

内 容 提 要

《庄子》是中国先秦道家哲学的集大成著作，既博大精深又浪漫雄奇，其思想、艺术都达到了极高的成就，对中国传统文化产生了广泛而深远的影响。《圣经》是基督教的圣典，随着基督教的传播对世界文明产生了巨大影响。自明朝末年西方传教士来华传教开始，以基督教为代表的西方文化就与中国传统文化展开了全面的比较，但以往的研究多集中在儒家哲学与基督教哲学的比较上，对道家哲学与基督教哲学的比较较为薄弱，缺乏具体而深入的比较。本文在前人研究的基础上，首次对《庄子》和《圣经》进行了比较全面和系统的比较研究。

本文除绪论、余论外共分五章，主要从三个方面进行了比较。一是文本概况的比较。《庄子》和《圣经》两书都诞生于人类文明的轴心时代，创作的背景都是大多数人已丧失了对上帝的信仰；两书的作者都是有着坚定信仰的一群人，两书都旨在唤起人类对超然者的追求以达到拯救人类的目的；两书在各自的文化传统中都发挥了巨大而深远的影响。二是思想内容比较。两书对宇宙本源和主宰的解释大体一致，都是既超越又内在、既无形又有信、既难以认识又不得不追寻的终极实在；两书都认为人是受造之物，是有限的存在，是不自足的，都将有限的人生放置在无限的宇宙长河中去考察，探索人生的奥秘，指示人生的方向。如两书都认为人生不幸的根源在于对超然者的无知与背离，人之得救不靠智慧、不靠道德、不靠暴力，只有依靠超然者，认识它、获得它、遵从它就必然获得人生的幸福与平安等；人生的最高境界就是与超然者合一，如此才能获得真正的智慧和最大的幸福，而合一的途径都是舍弃自我，完全地顺服超然者。三是文学表现比较。《庄子》与《圣经》都取得了极高的文学成就。两书都包容众体，融叙事、议论、抒情于一炉，既有精彩的小说片段，也有感人肺腑的吟咏。除了《圣经》特有的启示、预表之外，两书在哲理的形象化表达、多种表现手法的综合运用等方面都有一致之处。总之，《庄子》与《圣经》虽然诞生在不同的文化环境之中，但却具有惊人的一致性。二者同为人类智慧的结晶，在当今世界文明走向交流融合的时期，更值得我们以去研究比较、潜心体会。

关键词：《庄子》；《圣经》；道；上帝；罪；不幸；寓言；比喻

Abstract

As a chief representative of Taoist works *Zhuangzi* was philosophically profound and comprehensive which achieved great success in literary and exerted a tremendous influence in Chinese culture. *The Bible*, being Christian scripture, exerted a tremendous influence in world civilization with the propagation of Christian. Since the last years of Ming Dynasty when western missionaries came China, there had been many comparative studies of the western culture and Chinese culture. However, the study focused on the comparison of Confucianism and Christian, so it was deficient in the comparative study of Taoist works and Christian scriptures. This dissertation firstly concern with the comparative study of *Zhuangzi* and *the Bible* on the basis of the studies by the predecessors.

Besides Introduction and Postscript this dissertation has five chapters dealt out three sections. The first is the comparative study of the survey of the two texts. *Zhuangzi* and *the Bible* were both born in the " axle period". Their historical backgrounds are the same: that is, the people lost the confidence in the God. The writers of the two books cherished firm conviction. They both aimed at saving people by arousing the masses of people to follow the Supreme Being.

The second is the comparative study of ideological content. The two books are similar in interpretation of the origin and the master of the universe more or less, because the Tao in *Zhuangzi* and the God in *the Bible* are both above the world inner the things on earth, invisible but real, the Ultimate being difficulty to be known but for the people have to know. They both considered the man as created, limited and inspected human from the view of the limitless universe in order to guide them. They both considered that the ignorance of and deviation to the Super Being account for human's misfortune. Only by relying on the Super Being can man live happy and sound other than on man's wisdom, ethics or force. The ideal state of life is mingling with nature and caring for no self.

The third is comparative study of the technique of expression. *Zhuangzi* and *the Bible* both written in many styles, there are wonderful stories, affecting poems as well as brilliant exposition. They have many same techniques of expression except for revelation and pre-revelation. For example, depicting their philosophy vividly. In a word, *Zhuangzi* and *the Bible* displayed astonishing similar though they were born in different cultural environment. As crystallization of human wisdom the two books apply more concentrated study and true understanding in nowadays when international cultural interchanges and mixes together.

Key words: *Zhuangzi*; *the Bible*; Tao; sin; unhappy; parable; metaphor

学位论文独创性声明

本人郑重声明所呈交的毕业暨学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作和取得成果的总结，内容真实。除了文中特别加以标注和致谢之处，论文不包含他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得本校或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一道工作的同志对本研究所做的贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位论文作者签名：高深 签字日期：2006年8月28日

学位论文著作权使用授权书

本学位论文作者完全了解浙江大学有关博士学位论文著作权的管理规定。特授权浙江大学可以将学位论文的全部或部分内 容编入有关数据库进行检索，并采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编以供查阅和借阅。同意学校向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘。

(保密的学位论文在解密后适用本授权说明)

学位论文作者签名：高深

导师签名：



签字日期：2006年8月28日

签字日期：

2006年8月28日

体 例

- 1、本文所引《庄子》皆采用清王先谦撰、中华书局 1987 年版《庄子集解》本，所引《圣经》采用 2002 年中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会印刷的简化字和现代标点符号的“和合本”《圣经》。
- 2、本文引用《庄子》原文时，为避免重复，节省注文，直接在引文后括号中标出篇名，不再出注书名“《庄子》”。如：“万物无足以挠心者，故静也。”（《天道》）其他先秦典籍则标出书名及篇名，并在征引文献中具体介绍版本情况。
- 3、本文引用《圣经》原文时，沿用国际惯例，在引文后用括号注出所引篇章的简称及章节。如：“你要专心仰赖耶和华，不可依靠自己的聪明，在你一切所行的事上，都要认定他，他必指引你的路。”（箴 3：5、6）
- 4、征引文献用“[]”上标，版本情况见文后“征引文献”；参考文献及论文用带圆圈数字上标，在脚注中标明。详细情况见文后“主要参考文献及论文”。
- 5、文中“上帝”和“神”通用，大抵是以阅读时通顺之感觉为定。
- 6、为求行文简洁，文中称引前贤时彦之处，皆直呼其名，不赘“先生”字样，敬请谅解。

绪 论

一、《庄子》与《圣经》研究述评

(一)《庄子》研究述评

《庄子》是先秦道家学派的集大成著作，它继承《老子》，并创造性地加以阐释和发挥，其义理之奇妙、文字之雄奇都深深地吸引着历朝历代的人们去阅读、阐释和研究。

1、秦汉时期

这一时期，是《庄子》研究的沉寂期。《庄子》一书，在先秦、秦汉时期有相当的影响，广为引用，如《吕氏春秋》、《韩非子》、《淮南子》、《列子》、贾谊的赋、枚乘的赋、班固的《汉书》、仲长统的《昌言》等中就有很多地方征引《庄子》，但研究《庄子》的专门著作极为罕见。现在知道的仅有：刘安等编定《庄子》并附以《解说》，司马迁在《老子韩非子列传》中对《庄子》作出了中肯而高度的评价，班固著有《难庄论》等。而刘安等的《庄子解说》和班固的《难庄论》都已失佚，仅有司马迁《史记·老子韩非子列传》流传至今。司马迁的“庄子评传”言简意赅，对《庄子》思想的来源、主要内容、思想特点、文学风格、身世趣闻等都有精到的分析和论述，至今服膺。

2、魏晋南北朝时期

《庄子》一书真正跻身于社会思潮的主流，并被广泛研究，是从魏晋时开始的。魏晋之初，玄学兴起，《庄子》、《老子》和《周易》，合称“三玄”。玄学家们以清谈老庄为风雅，“学者以老庄为宗，而黜六经”^{[201][135]}。其时注疏《庄子》者，有数十家，据《隋书·经籍志》记载，当时有名有姓的注《庄子》者有向秀、郭象、崔譔、司马彪、李颐、孟氏、李轨、徐邈、梁简文帝、张讥、李叔之、周弘正、戴颿、梁旷等人。然而唯郭象注流传下来，其他注疏皆已丧失。其后的注疏都是在郭注的基础上，“或则疏其义理，或则训其词章，或则标其音义，或则订其错讹”^{[110][46]}。郭象《庄子注》实际上有很多地方歪曲了《庄子》的本义。如郭象认为庄子“上知造物无物，下知有物之自造也”^{[122][9]}，庄子认为“道”是“生天生地”（《大宗师》）的“造物者”，这就明显不符合《庄子》本义。若依陆德明所言，“惟子玄所注，特会庄生之旨”^{[122][4]}，则此时的《庄子注》问题就更大了。这说明此时的《庄子》研究成果甚微。另一方面，从对《庄子》推崇备至的魏晋文人的生活作风看来，当时的人对《庄子》的理解也是存在很大的问题的。余英时在《士与中国文化》中说：

所谓士风，牵涉两个不可截然划分的方面：一是知识分子（当时称之为“士”或“士大夫”的思想），一是他们的行为。就思想言，其特色是易、老、庄的三玄之学代替了汉代的经学；就行为言，其特色则是突破传统礼教的樊篱而形成一种“任诞”的风气。^{[69][40]}

余英时的话说明了所谓“魏晋风度”的思想来源与特点。当时士人崇尚老庄，结果导致“任诞”的风气。这说明，此时的文人在接受老庄思想上走入极端，以至达到荒诞的局面，这就偏离了庄子“顺物自然”的处世之道。如刘伶，《世说新语·任诞》记载，

刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之，伶曰：“我以天地为栋宇，屋室为裋衣，诸君何为入我裋中？”^{[79][220]}

“我以天地为栋宇，屋室为裋衣”，这句话，明显脱胎于《庄子》：“吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此！”（《列御寇》）而庄子的话表现的是对死亡的达观。刘伶的言行显然是效法了庄子，但却由庄子的达观而走上放荡，由庄子的清高而走上对抗。这也说明，这一时期《庄子》的影响虽大，但接受者并没有真正理解庄子思

想的精髓，这也是庄学研究成就不高的原因。

3、唐、宋、元三代

魏晋流风所及，天下靡然从风。下逮唐、宋、元，注家辈出，庄学大盛。“释子引以注解内典，号称‘格义’。儒者则以庄生为孔氏后人，与孟轲同源。文学之士，或借庄生之旨以见志，如陶靖节之归去来辞是也。或仿庄文之机轴以述文，则韩愈之答李翊书是矣。影响后世之深，远非诸子之书所能及”^{[137][页209]}。究其原因，主要有两个方面：一是唐朝统治阶级的大力扶持。唐朝出于神化“李”姓的目的，对道家学派的开山鼻祖老子极为尊崇，道家哲学的地位得到极大的提高。《庄子》也被尊为《南华真经》，“庄子”被封为“南华真人”，在科举考试中添加道学内容，促进了唐代庄学的盛行。二是宋元时期儒、道、佛三家并重，大势所趋三教融合。这一时期，不仅道家学人注解《庄子》，而且儒家、佛家学者也对庄学研究做出了极大的贡献。主要代表作有：陆德明的《经典释文·庄子音义》、成玄英《庄子疏》、王安石《庄子论》、吕惠卿《庄子解》、王雱《南华真经新传》、《南华真经杂说》、林希逸《庄子庸斋口义校注》、李士表《庄子九论》、褚伯秀《南华真经义海纂微》、叶适《论庄周》、杨慎《庄子阙误》、焦竑《庄子翼》等。

这一时期的庄学研究者虽然基于自身学养对《庄子》做出了贯通性的理解，并给予了很高的评价，然而在对《庄子》本意的阐释上，或多或少都有些偏颇。他们或者以儒解庄，或者以佛解庄，或者对庄子作出不公正的评价，都表现出对《庄子》不同程度的误解。如宋人叶适论庄子说：“其知之（指圣人）最深，其玩之最甚”，“不得志于当世而放意狂言……其怨愤之切，所以异于屈原者鲜矣”，“人道之伦颠错而不叙，事物之情遗落而不理，以养生送死，饥食渴饮之大节而付之傥荡不羁之人，则小足以亡其身，大足以亡天下矣”，“则其流患于天下盖未已也。”^{[101][卷3 页712、713]}宋人黄震虽对《庄子》文章作出了极高的评价，于其思想却贬低至甚。他说：“《庄子》之可录者固过于《老子》，然其悖理者则又甚于《老子》，盖《老子》隐士之书，而《庄子》乱世之书也。”^{[64][卷700 页400上]}身兼政治家、文学家的王安石虽对《庄子》有所肯定，评价也不低，但对《庄子》真意未能领悟。一方面，他认识到了《庄子》救世的企图，认识到了《庄子》的积极作用，认为“其所矫天下之弊者也”^{[77][卷13 页598下]}，这是有眼光的；但是他又把庄子思想置于儒家思想之下，反对“彼非不知仁义也，以为仁义小而不足行己；彼非不知礼乐也，以为礼乐薄而不足化天下”^{[77][卷13 页598下]}。的说法，而没有认识到《庄子》超越儒家的价值和意义。

4、明清时期

这一时期由义理之阐释过渡到字句之训诂，大家叠出，巨著林立，可谓庄学研究集大成时期。这一时期又可分为前后两期。

前期主要指明末清初。这时一批思想家怀着民族主义情绪，不愿参与清代政治，而步入书斋，隐居避世，潜心学术。如王夫之隐居衡阳石船山，著有《庄子通》、《庄子解》。《庄子解》的最大成就，就是通过深入的分析，认为《庄子》内七篇为庄周自著，外篇、杂篇，除《寓言》和《天下》之外，均非庄子所撰，也非出自一人之手，乃庄子之门徒后学所著。这一结论现在基本成为定论。

宣颖的《南华经解》对庄子评价极高，议论多有精到之处。他说：“庄子之文，真千古一人也。”^{[144][卷15 页755下]}宣颖的注，力求从大处着眼，注重章节义理之评点阐释和庄子思想境界之揭示。林云铭《庄子因》也以评点文章笔法、技巧为主，故其注《庄》，于字、句、章、段多有解评。胡文英的《庄子独见》对《庄子》一书多有独到的见解，对庄子的眼界之宽广、思想之深沉、胸怀之博大有清楚的认识，他说：“庄子最是深情。人第知三闾之哀怨，而不知漆园之哀怨

有甚于三闾也。盖三闾之哀怨在一国，而漆园之哀怨在天下；三闾之哀怨在一时，而漆园之哀怨在万世。”^{[144][第15页204下]}这种评价是非常中肯的。

乾、嘉时代，训诂、考据之学为大宗，至晚清又有集庄学之大成之著作。考据类的主要有：卢文弨的《庄子音义考证》、姚鼐的《庄子章义》、俞樾的《读庄子评议》等。集注类的主要有郭庆藩的《庄子集释》和王先谦的《庄子集解》。前者的主要优点是集中收录了郭象注、成玄英疏、陆德明释文的全文，并着意吸取了清代注《庄》诸家，如卢文弨、王念孙、郭嵩焘、俞樾等人的校勘与训诂成果，很受后人重视。后者虽未备集众家之解，然“芟取众长，间下己意”^{[109][页2]}，对《庄子》的理解较为精当，故亦为世所重。

总之，这一时期的庄学研究成就最大，庄学研究家能客观公正地对《庄子》作出评价，对《庄子》思想作出忠实的分析，没有受到后来的意识形态的影响，所以他们的研究成果一直被今人所引用。他们之所以取得了如此卓越的成就，主要有三个方面的原因：一是社会环境的影响。有清一代，学术气氛比较浓厚，既有传统的思想，又受外来思想的影响，文人学士能够以宽广的学术视野潜心学术研究；二是庄学历经魏晋、南北朝、唐、宋、元、明的深厚积淀，庄学研究者能够批判地继承前人的研究成果；三是庄学研究者学养深厚，他们既受过严格的古文教育，也受到严谨学风的熏陶，还有经世致用的学术抱负。因此，他们的研究就取得了很高的成就，是后代一般学者所望尘莫及的。

5、近代以来

19世纪以来，中国传统哲学和西方哲学的交流和融合成为中国哲学发展的一个基本趋势。大多数哲学家都用西方哲学的观念来观察和分析中国传统哲学，为中国传统哲学提供了一种新的解释和理解方式。庄学研究既有传统的思路，也有受外来思想影响的痕迹。所谓外来思想，在近代主要是马克思主义、自由主义，在当代主要是西方现代思潮、基督教思想。因此比较研究的视野成为时代的特色。

1949年之前的研究主要利用传统的方法，特别是校勘、训诂、辨伪，对《庄子》进行了校勘和阐释，取得了显著的成就。如马叙伦的《庄子义证》（1930年），是近代庄学的第一部巨著。作者音韵学训诂学功底深厚，其《义证》着力于古音古义的追求，成绩颇为世所重。书后附有《庄子年表》和《庄子佚文》之辑录，故此书实为对以往《庄》学总结性的一部著作。郎擎霄的《庄子学案》（商务印书馆1934），系统地对庄子生平之事迹、《庄子》篇目之真伪、《庄子》之宇宙观、人生哲学、政治哲学、经济思想、心理学、辩证法、《庄子》之文学、与其他诸子之比较等方面，进行了全面的分析研究，并对历代之庄学作了评述，可以说是系统研究庄子其人其书的第一部专著。

1949年-1980年，这一时期，受思想意识形态的影响，以近代西方哲学，特别是马克思主义的思想观点，开始对《庄子》一书的思想内容进行重新研究。如当时关于庄子哲学的讨论，多半在于它是属于唯物论体系还是属于唯心论体系，并因此给庄子戴上唯心主义、相对主义、虚无主义等等大帽子，将《庄子》批得一无是处。本期的成果主要集中在我国的台湾，如钱穆的《庄子纂笺》（国民出版社1955）、吴康《庄子衍义》（台湾商务印书馆1966）、陈鼓应《庄子哲学》（开拓出版社1965）、《庄子哲学探究》（著者1975）、《庄子今译今注》（台湾商务印书馆1976）、张成秋《庄子篇目考》（学生书局1971）、龚乐群《老庄异同》（幼狮文化事业公司1974）、叶程义《庄子寓言研究》（义声出版社1979）、叶海烟《庄子宇宙论试探》（嘉新水泥公司文化基金会1979）等等。

1980年-20世纪90年代前期，随着思想领域的拨乱反正，对《庄子》的评价渐趋客观，《庄》学研究开始复兴。学术界对庄子哲学的评价一改过去全盘否定的态度，普遍采用了一分为

二的方法，对其积极方面进行了挖掘。严北溟在《论庄子》中说：“古代哲学家的思想一般都带有浓厚的自发性，没有一个真正彻底的唯物主义者，也没有一个真正彻底的唯心主义者。”^{[60][115]}另外，他还在《哲学研究》上发表了《应对庄子重新评价》（1980.9）的文章。张恒寿的《庄子新探》（1983年）中也多有纠正前期错误认识的论述，如他认为：“《齐物论》此段和《知北游》所说的‘道在蝼蚁、瓦甃’及《田子方》所说‘或为之纪’的论点，互相一致，都没有脱离自然主义的轨道而变为唯心论。”^{[107][330]}又说：“庄子的理论及其论辩方法，可以说在一定程度上没有像一般所想象的那样荒谬。”^{[107][342]}“在某种意义上说，没有比庄子的道德学说更崇高更纯洁的了。”^{[107][364]}

这一时期的庄学研究侧重于对《庄子》作者及其篇目考辨，涉及《庄子》哲学思想、性质、阶级属性和历史影响等内容。如王叔岷的《庄子校诂》（中央研究院历史语言研究所1988）、刘笑敢《庄子哲学及其演变》（1988）等对于考辨《庄子》作者及其篇目具有重要的价值。严北溟的《儒道佛思想散论》（湖北人民出版社1984）、冯契的《中国古代哲学的逻辑发展》（上海人民出版社1983-1985）、陈鼓应的《论道家在中国哲学史上的主干地位——兼论道、儒、墨、法多元互补》（《哲学研究》1990.1）、《庄子认识系统的特色》（《安徽师范大学学报》1985.2）等都充分肯定了《庄子》在中国哲学发展史上的重要地位。而陈鼓应等人力主中国哲学史上的“道家主干说”，并扩展到整个文化领域，在学术界引起广泛争论。陆永品的《老庄研究》（中州古籍出版社1984）、刘绍瑾《庄子与中国美学》（广东高等教育出版社1989）、黄锦铉《庄子及其文学》（东大图书有限公司1984）等著作从文学方面肯定了《庄子》对中国古典浪漫主义与现实主义发展的重要作用和影响。崔大华《庄子人生哲学及其在中国文化中的作用》（《哲学研究》1986.1）等论述了庄子超越的人生观对中国文化的影响，认为它从异于儒家的方面补充和巩固了中国文化中那种没有宗教色彩的、在现实中实现人生价值的生活态度，使得中国文化所提供的人生理想可以满足人们精神生活中多样性与差异性的要求。对庄子哲学的思维方式及其内在矛盾的揭露是这一时期庄学新发展的表现之一，并提出了庄子哲学与现代科学的相容性问题，代表作有：顾文炳的《庄子思维模式新论》（上海社会科学院1993）、崔宜明《生存与智慧：庄子哲学的现代阐释》（上海人民出版社1996）等。

比较研究的内容可分为与中国哲学和与外国哲学比较两个部分。如徐克谦《庄子与儒家》（《齐鲁学刊》1985.3）对《庄子》与儒家思想作了比较，指出两者旨意相近，但崇高的方法和手段迥异。徐小跃《老庄的契道合天与慧能禅的即心即佛》（《南京社会科学》1997.6）、李泽厚《漫述庄禅》（《中国社会科学》1985.1）等比较了《庄子》与禅宗。庄子思想与外国哲学思想的比较研究刚刚起步。陈鼓应《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》（《老庄论集》，齐鲁书社1987）从时代背景、浪漫主义的风格、理想人格的塑造、价值观念的重估等多个角度对庄子与尼采思想作了比较全面的分析比较。刘笑敢《庄子与萨特的自由观》（《中国社会科学》1986.2）、《两种自由的追求：庄子与萨特》（台湾正中书局1994）具体比较了庄子与萨特的自由观。邬昆如（《庄子与古希腊哲学中的道》，国立编译馆1982）等从社会背景、阶级根源、思想根源等方面分析了庄子与西方智者学派相对主义产生的共同必然性。^①

这一时期研究的成果之一，就是通过广泛而深入的讨论，对《庄子》真伪问题得出了客观、公正和一致的认识。如严北溟总结说：

要探究庄子思想，当然不能回避这个老问题。但我认为，在研究中，要得出一个比较圆满的答案，判定《庄子》书里的哪些篇分属于庄子本人、庄子后学或其他人的著作，事实上有很大困难；这里除受到历史材料的限制外，目前一般使用的考订方法和标准，似乎也还有

^① 参考吴长城《庄学研究二十年》，《社会科学动态》1999年第1期第12-14页。

问题。……上述各点，是鉴别《庄子》书篇比较最通用的办法，而都带有片面性，都未必可靠。……我们是否可以先这样假定：分析庄子思想既要打破内、外、杂篇的界限，也要废除以内篇或杂篇中某一篇，甚至某篇中某一论点，某一种文章风格作为鉴定标准的办法，而把《庄子》这部书看作以庄子思想为主的由庄子及其后学所撰著的总集。……但这种思想也不是折衷杂凑在一起，而是经过庄子本人及其后学的吸收消融，继承发展，自成一言之的一个完整的哲学体系，而《庄子》也正是以这整个哲学体系影响后世的。^{[58] [页114-119]}

以上结论是严北溟在具体分析传统辨别真伪的方法的不可靠的基础上得出来的，是非常有说服力的，可谓对自古至今辨别《庄子》篇目真伪的总结。

自1995年至今，既有对《庄子》哲学、文学、训诂方面的传统研究，也呈现出新的气象。对于前者，主要成果有：崔宜明《生存与智慧：庄子哲学的现代阐释》（上海人民出版社1996）、方勇、陆永品《庄子论评》（巴蜀书社1998）、王德有《以道观之》（人民出版社1998）、陆钦的《庄子通义》（吉林人民出版社1999）、朱任飞《庄子神话的破译与解析》（东北师范大学出版社1999）、安继民等《道家双峰——老庄思想合论》（河南大学出版社2001）、沈善增《还吾庄子：〈逍遥游〉、〈齐物论〉新解》（学林出版社2001）、张涅《庄子解读》（齐鲁书社2003）、陈少明《〈齐物论〉及其影响》（北京大学出版社2004）等。后者是指由于西方世界中国文化热潮的影响，以及国内对基督教误解的消除和深入了解，中西文化比较研究日益兴盛，庄学研究多在比较的视野下展开，特别是与基督教的比较研究渐趋增多。

概而言之，近代以来的庄学研究虽也取得了一定的成就，但也存在不少问题。主要问题有三个方面：一是在很多无谓的问题上浪费了很多时间和精力，如唯心与唯物的争论、《庄子》的真伪等；二是普遍以西方的“自由”观念来阐释《庄子》，以至时下论庄者无人不使用“自由”的话语，严重影响了对庄子哲学本质的理解。^①三是没有将《庄子》思想视为有机统一的整体，而是将其思想的若干方面人为地分开，有肢解《庄子》的倾向，如把《庄子》哲学分为宇宙观、自然观、人生观、社会观和认识论等几部分。

（二）《圣经》研究述评

《圣经》是基督教的宗教圣典，是居住在巴勒斯坦及其周围的犹太人和少量希腊人，在公元200年以前的近千年间，由不同的作者、用不同的语言，逐步编撰而成的，是希伯来智慧的结晶，也是中东轴心文明的代表。犹太-基督教传统认为，它是一部用人的语言表达神意及神人关系的著作，其中既有人的现实活动，又有神的超现实信息，是启示文学的代表，主要有四个方面的内容：一是上帝创造天地万物以及人类的上古历史；二是从亚伯拉罕（约公元前2000年）到耶稣基督诞生前后（公元元年左右^②）上帝所拣选的犹太人的历史；三是罗马帝国时代犹太人和希腊人在耶稣的带领下信仰转变以及基督教早期传播的历史；四是世界末日的预言。《圣经》包罗万象，内容涉及历史、政治、经济、文学、哲学、民俗等诸多方面，其数十卷著作的前后时差达一两千年。各卷书的作者不同，写作背景、目的、文体、风格各异，使用的语言也不尽一致，这就导致后人理解上的困难。《圣经》中的上帝“是一种玄秘渺远的超自然存在，关涉着人不可捉摸的命运和未来境遇，这就给《圣经》涂抹上无法直接透视的影像，使之成为难以简单解读的古代典籍”^{[72] [页214]}。因此对《圣经》的阐释和研究早在《圣经》形成过程中就已经开始，约可追溯到公元前5世纪的尼希米-以斯拉时代。^③公元1世纪，耶稣对《圣经》“律法书”和“诗篇”就率先进行过灵活变通的解释。两千多年来，研究这部经典的著述汗牛充栋，研究的学者、流

^① 详拙文《论“自由说”对〈庄子〉的误读》，《浙江社会科学》2006年第6期。

^② 对耶稣诞生时间，有多种说法，有人认为是公元前7年或6年，有人认为是公元6-7年，还有人认为是公元元年。

^③ 参梁工等《圣经解读》页216。

派、理论和方法都数不胜数。从古代强调寓意解经法的亚历山大学派、坚持字面直解原则的安提阿学派，到中世纪的奥古斯丁、托马斯·阿奎那，直至近现代的马丁·路德、加尔文、施特劳斯、威尔豪森、哈那克和巴特等，他们的著述都非常的丰富。18世纪以前，《圣经》研究主要在教会内部进行，目的是阐发神学教义，为宗教信仰服务。18世纪以后，受近代理性主义思潮和科学实证精神的影响，越来越多的人文社科研究者涉足这片领地，把《圣经》作为古代史上的文化典籍来考察、研究。

《圣经》的阐释经过数千年的发展、流变，迄今已形成专门的学问，包括“释经学”、“圣经评鉴学”等。具体工作可分为两大类：一类是狭义的《圣经》文本研究，意在推敲确证经文，搞清作者的意图；另一类是广义的综合性研究，即将《圣经》置于历史文化的大背景下，力图从文明的各个角度探视它。这方面的研究已经衍生出《圣经》神学、《圣经》史学、《圣经》考古学、《圣经》民俗学、《圣经》文学等分支学科。《圣经》是一部内容丰富深奥的宗教经典，《圣经》研究的流派、理论和成果也同样纷繁多样。如对于经文的解释，就有“字面释经法”、“寓意释经法”、“预表法”等，有的将这几种方法综合运用，确立了《圣经》的四重意义，即字面的、寓意的、道德的、灵意的，这是中世纪解经学最具特色的贡献。文艺复兴时期（公元1340-1588），针对教会对《圣经》解释的垄断和“寓意释经法”的滥用，又诞生了新的释经原则：（1）解释圣经，分析其真理，是要根据原文的字意和字根的本意，著者应用的词汇，历史的背景，及经文的比较等方法，来推考经文的含义，把原著者的本意，用现代本国的语言，解释陈明。（2）所有对圣经的了解和解释都应信仰相符合。后来伴随理性主义思潮的兴起，人们对《圣经》的权威产生怀疑，在此背景下，又产生了经文校勘、章句评断、版本考察、历史批评等解经方法，这种思潮被称为“科学的圣经批评”（公元1588-1900）。这一时期，出现了宗教的比较研究和经文的形式批判。袞克尔（Hermann Gunkel）是圣经形式批判的创始人。他特别注意《旧约》各卷的文学形式，从美学的形式或结构来分析鉴赏希伯来文学，并从形式的角度对经文进行分类。^①

二十世纪以来，《圣经》阐释的规模和视野进一步扩大，逐渐向多元化的方向发展。也正是在这一世纪的后半期，《圣经》文本才被整体作为文学经典得到全面阐释。20世纪80年代，《圣经》文学研究达到高潮，西方的文学教授和学者们广泛采用植根于后现代的理论和方法，如结构主义、形式主义、新历史主义、解构主义、马克思主义、女权主义或其他阐释学方向的理论来进行深层次的《圣经》解读。这些解读一方面显示了《圣经》高超的文学艺术，同时也带来一些负面的效应。因为这些理论家们大多并不真正关心文本，更多的不是为了促进对《圣经》的了解，而是为了拿《圣经》来检验自己的理论。^②因此他们从文学角度所做的阐释有些并不符合《圣经》的本意。二十世纪以来《圣经》研究的多元化还表现在研究方法的多样性。如宗教比较、文学比较等等。犹太学者艾里克·俄尔巴赫（Erich Auerbach）于1946年出版了文学评论专著《模仿：西方文学中对现实的表现》（*Mimesis: The Representation of reality in Western literature*），该书十分出名的第一章“奥德修斯的伤疤”，通过比较《圣经·创世记》第22章“神吩咐亚伯拉罕献以撒”与《荷马史诗·奥德赛》中“奥德修斯的伤疤”，俄尔巴赫便发现了简约含蓄的《圣经》叙事可以和《荷马史诗》相媲美，并从而得出了《圣经》是同《荷马史诗》和其他世界文学名著比肩的一部伟大文学作品的结论，^③从而掀起了西方后来的《圣经》文学研究高潮。

^① 此段阐述主要参考了梁工等《圣经解读》页216-233。

^② 参刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页3。

^③ 参刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页89。

继俄尔巴赫之后，在《圣经》文学阐释方面影响最大的是美国学者罗伯特·艾尔特（Robert Alter），他著有《圣经的叙事艺术》（*The Art of Biblical Narrative*）一书，该书成功地在《圣经》貌似杂乱的叙述中寻找潜在的联系和规律，并且用新批评的细读文本手段阐释了许多精彩篇章。另外，以色列特拉维夫大学诗学和比较文学教授梅厄·斯腾伯格（Meir Sternberg）著有《圣经的叙事诗学：意识形态文学和解读的戏剧性》（*The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*）强调了《圣经》首先是一部意识形态著作，因此，任何忽略了这一点的纯文学评论都有歪曲《圣经》的可能。加拿大文学教授和评论家诺索普·弗来（Northrop Frye）著有《伟大的代码：〈圣经〉与文学》（*The Great Code: The Bible and Literature*）弗来是研究神话和文学原型理论的，在这本著作里，他对语言、意象和隐喻在《圣经》中的表现作了精彩的论述。^①

国内对《圣经》的研究起步较晚，评介性质的较多，超越创新的少。如刘意青的《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》（2004年）主要是“评介西方在《圣经》文学研究方面的成果和目前状况”^{[72][序页6]}。此外仅有朱维之《圣经文学十二讲》、古敏、云峰《圣经文学二十讲》、梁工等《圣经解读》、文庸《圣经蠡测》等少量著作。

《圣经》阐释除运用跨学科研究外，亦强调“本色化”、“处境化”。根据东南亚神学教育协会属下的“神学教育基金”政策宣言，本色化多探讨如何用传统文化响应福音，处境化在此基础上还重视以福音来关照当代世界的世俗化、科技、人类公义等问题。近年来，李炽昌先生提出“跨文本诠释学”，即强调从亚洲处境解释圣经文本。只有把圣经与亚洲的宗教文化文本相融合，才能试图达到本土文化与信仰互相认同的和谐局面。^②

（三）《庄子》与《圣经》比较研究述评

文化的比较以文化的接触为起点。据元朝时发现的开封犹太人的叙述，在公元1年之前信仰上帝的犹太人就已经来到我国。到元朝时，开封犹太人手里还有祖传的希伯来文的《摩西五经》，并且还有《圣经·旧约》所描述的“礼拜寺”。江文汉研究认为，开封犹太人不知道“犹太人”这个称呼，更没听说过耶稣基督，几个犹太碑的碑文也没有出现“犹太人”这个词；开封犹太人只以《摩西五经》为圣书，《旧约》中其他各书，他们只有少数几部，很不完全。这说明开封犹太人的祖先进入中国的时间是在《旧约》尚未全部完成的公元前几世纪。^③中国不少地方有犹太人聚居地，虽然他们对汉族人的影响还有待研究，但他们很早就默默无闻地生活在华夏的土地上却是不争的事实，这说明，华夏文化与希伯来文化可以和平共处，互相融合，而没有产生剧烈的冲突。

基督教与华夏文明的接触早在唐朝就开始了。唐朝“大秦景教碑”是华夏文明对基督教思想的容纳、消化的见证。“大秦景教碑”全称“大秦景教流行中国碑”，据此碑记载，唐贞观九年（635），“大秦国”一位名叫阿罗本（Alopen）的景教士，不远万里来到中国都城长安，被唐太宗“宾迎入内”，留在皇宫书殿里翻译经文。此后高宗、武则天、肃宗、代宗、德宗、文宗等几代帝王都优容景门，因此，唐时景教曾出现了所谓“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福”^{[14][页25]}的盛况。但是，在会昌五年（845），唐武宗下令灭佛，景教受到牵连，濒于灭绝。考察唐朝景教昌盛的原因，不难发现，景教教义与中国固有文化的相通是主要原因。唐太宗贞观十二年（638）的诏书中说：“阿罗本远将经像，来献上京，详其教旨，玄妙无为，观其元宗，生成立要，词无繁说，理有忘筌，济物利人，宜行天下。”^{[14][页23]}其中“玄妙无为”、“理有忘

^① 同上，页80。

^② 参考梁工等《圣经解读》页251。

^③ 参考江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》页186。

筌”就是道家老庄的语言。这说明，唐太宗准许景教传播的主要原因，就是认为景教和道家哲学的主旨是一致的，都是“无为”。而景教因会昌灭佛而受牵连的主要原因不在于景教对佛教的趋附，而是经济问题，即“因为寺、僧规模过巨，给社会压上了一个沉重的包袱”^{[60][页 21]}。武宗在“灭教”令里说：“僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利为金宝之饰，……今天下僧尼，不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。”^{[38][册 2 页 606]}因此，武宗对景教的态度与佛教是一样的，其理由是：“大秦穆护等祠，释教既已厘革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯充税户。”^{[38][册 2 页 606]}

基督教第二次驻足中国是在元朝。随着元世祖忽必烈定都大都（今北京），基督教在中国又时来运转，一度振兴。这时基督教被称为“也里可温”，乃蒙语“福分人”、“有缘人”的意思。根据董丛林《龙与上帝——基督教与中国传统文化》（三联书店 1992）一书的研究，蒙古人不但与景教有着密切联系，而且早在其入主中原以前，就与天主教方面发生接触。景教自唐末在内地灭绝殆尽，仅北方边塞地区尚有延续。后来，该教在蒙古的乃蛮、汪古、克烈等部落中获得发展。而联系蒙古人与天主教的桥梁的就是意大利马可·波罗的父亲尼可罗·波罗（Nicolo Polo）和叔父马飞阿·波罗（Maffeo Polo）。波罗兄弟怀着发财梦来到东土探险，于 1275 年来到当时蒙古的都城上都，朝觐忽必烈。这位蒙古大汗和蔼而亲切地接见了来宾，兴致勃勃地垂询西方国家的情形，而“尤其是教皇的情况、教会的事业、宗教的崇拜和基督教的教义”^{[63][页 6]}。并恳切地委派波罗兄弟充任访问教皇的专使，邀请教皇选派 100 名既精通宗教神学，又熟谙七艺（指修辞学、逻辑、文法、算术、天文学、音乐、地理）的人，来和蒙古的学者们切磋学术，弘扬教义。波罗兄弟没有食言，历经千难万险，终于与教廷取得联系。在元世祖至元三十年（1293），有一个名叫蒙特·戈维诺（Monte Govino）的天主教士成功地来到中国。他是意大利人，属方济各会。他得到元朝皇帝的同意，在大都建立起中国的第一批天主教堂。戈维诺还招收了 150 名男童成立神职班，教以拉丁文和希腊文，并为该班译出蒙古文和维吾尔文《圣经·新约》。在他来华的头十一年中，就在大都施洗 6000 人。到元文宗天历元年（1328），由其发展的信徒达数万人之多。元时的景教比天主教更为兴盛，也里可温的分布几遍及各个行省、地区。根据《至顺镇江志》卷三“户口类”中的统计：其时其地的“侨寓户”3845 户中，有也里可温 23 户；10555 口人中，有也里可温 109 人。算来，平均每 167 户中就有一户，每 63 人中就有一人是也里可温。该教人员的成分，据《元史》记载，包括诸如“达官”、“孝子”、“良医”、“学者”、“义士”等多种多类的人物。^①虽然也里可温未能平稳地发展下去，随着元朝的灭亡，也里可温即告销声匿迹，但分析其衰亡的原因，可以清晰地看到，这不是由于文化上的差异或冲突，而是由于元帝国的衰亡和教廷自身的困境。元顺帝时一度留驻的教廷使团，对中国的兴趣与日俱减，不顾元廷的苦苦挽留，最后还是坚决地登舟西返，这是因为，教廷此时正陷入其历史上“最苦难的时代”。1294 年至 1303 年在位的教皇卜尼法斯八世（Boniface VIII），因争夺权利与法国国王腓利四世（Philippe IV）发生冲突，结果受腓利四世凌辱忧愤而死。腓利四世另立了一个法国人为教皇，就是克雷芒五世（Clement V），教廷也被迁到法国的阿维农城，教皇成了唯法国国王之命是从的傀儡。直到教皇格列高利十一世（Gregory XI）时，才于 1376 年重返罗马。此间近 70 年之久，被史家喻称为“阿维农之囚”。教廷在这种自顾不暇的困境当中对中国的传教工作必然缺乏热情，这也就是对中国教务日趋消极的原因。此后天主教势力每况愈下，以至与元朝同步衰亡。

《龙与上帝》一书还认为，基督教“与儒学格格不入，与其他宗教特别是佛、道二教冲突激烈，这使它很难从文化上植根华夏，自然也影响到其在华势力的发展。”^{[60][页 40]}事实上，此说很

^① 参考董丛林《龙与上帝——基督教与中国传统文化》页 27-41。

难成立。元朝基督教没有从文化上植根华夏，只是时间的问题。实质上还是由于上面所说的原因：教廷的消极和元朝国祚的短促。文化的相异不但不是互相隔绝的原因，恰恰相反，正是文化互补的前提，“真正的差异有助于真正的对话”^{[142][页245]}，如徐光启对利玛窦等所传基督教的接受就是认识到“事天之学，真可补益王化，左右儒术，救正佛法者也”^{[199][页432]}。

明末清初，有不少天主教耶稣会士来华传教，其传教策略就是文化比较。他们在比较温和的气氛中，将基督教与儒家思想作了对比。如利玛窦深入研究了先秦《诗》、《书》、《易》、《礼》等儒家典籍，在其《天主实义》第二章中，就有十几处引用了儒家经典中含有“上帝”用语的章句，旨在论证儒家经典中的“天”、“上帝”，与基督教中的独一真神“天主”、“上帝”是同一的。^①傅圣泽侧重了对《易经》的索隐研究，认为《易经》深藏有基督教的本质，同时亦旁征博引《道德经》、《列子》、《荀子》、《汉书》等典籍。陈慰中著有《共同的上帝——上帝在〈圣经〉和中国四书五经》，他在对比《圣经》与“四书五经”后提出，“从四书五经为主的中国文化来说，其神学和上帝的概念比较圣经难懂”，“但是隐藏在四书五经的上帝与圣经的上帝是同一位的，从内容可以证明出来”^{[29][页207]}。马若瑟钻研中国古籍达三十年之久，旨在从《易经》、《春秋》、《道德经》等古籍中寻得与天主教教义类似的句子，著有《中国古籍中基督教教理之痕迹》等^②。

基督教在中国的再一次传播，与帝国主义对中国的政治和军事侵略密不可分，因此，基督教不可避免地受到拒斥，教案和反教活动不断发生。究其原因，主要不是所谓的“中西精神文化的冲突”^{[143][页48]}，而是由于以下两方面的原因：一是部分传教士武力传教的反动，直接造成中国民众的抵制；二是中国民众对外来文化的无知。如当时流传着传教士迷拐幼孩、挖眼剖心等无稽的谣传。曾国藩经过调查后，建议朝廷“仰愿明降谕旨，通飭各省，俾知谣传之说，多系虚诬，以雪洋人之冤，以解士民之惑”，^{[129][页241]}但朝廷并未采纳，反而遭到一致责骂。正如赵紫宸在《从中国文化说到基督教》中所说：“阻碍基督教的不是文化，不是哲学科学，乃是罪恶，是士大夫的骄傲自足，是民众们的愚鲁自私……罪恶真是基督教最大的仇敌；第一是基督教信徒的无信仰，第二是中国今日大家的无信仰！”^{[5][页16、17]}所谓“基督教信徒的无信仰”，当指来华传教士，背弃了信仰自由的原则，以致不择手段，造成难以磨灭的不良影响。赵紫宸认为，虽然传教士本身的信仰也阻碍了基督教的传入，但是在他眼里最根本的阻力却来自中国民众的无知，而不是文化的冲突。他还引佛教为例加以论证，“佛教是与中国文化背道而驰的，中国反而冒万险，排万难以求之”^{[5][页16、17]}，因此，文化的冲突根本不是基督教传入的真正阻力。而造成盲目排外的原因，董丛林分析说：“主要原因是中国长期以来陷于封闭状态，昧于于海外情况，铸就了一种唯我独尊、唯我独大的社会心理，不屑于了解其他的民族和国家。”^{[50][页225]}而吕实强则认为，民国时期中国人对基督教的反感和仇视“主要为来自科学主义、民族主义和马克思主义，其中更以民族主义为核心”^{[31][页217]}，而马克思主义、科学主义等则完全地或主要地受西方的影响。^③总之，中国人对国外了解的片面性和有限性是基督教在华传播的真正阻力，而不是所谓的文化的冲突。

但无论如何，基督教在中国终究传播开了。19世纪初，基督新教也传入中国，新教与天主教相比，没有了繁琐的礼仪，增添了文明的气息，对于开发民智作出了重要贡献。特别是新中国建立后，因着三自爱国运动的开展，基督教在中国大地上逐渐传播开来。20世纪以来，基督教与中国宗教的对话在现代世界新的时代精神及文化氛围中重新全面展开。一方面，西方基督教学者坚

^① 参考董丛林《龙与上帝——基督教与中国传统文化》页59。

^② 参考卓新平《基督宗教论》页305。

^③ 参考吕实强《近代中国知识分子反基督教问题的检讨》，《基督教在中国本色化论文集》页214。

持不断地研究中国传统文化和宗教，并将基督教与儒家、道教思想加以对照、比较。例如，德国传教士耐礼贤和美国传教士赖特烈等人对中国传统宗教的系统研究及其对儒、道思想的灵性剖析，就是基于一种比较与对话的角度。而英国基督教学者波布·怀特出版的《未结束的遭遇：中国和基督教》（1988年）以及瑞士神学家孔汉思和加拿大学者秦家懿合著的《中国宗教与基督教》（1988年）更是这方面极有影响的代表作。另一方面，中国基督教学者和思想家亦对中国文化传统及精神熏陶进行深刻反思，力求弄清其信仰体系与其文化遗产之间的契合之处和异同所在。从二者对话与反思的意义上，王治心、谢扶雅、吴雷川、赵紫宸，徐松石、周联华、宋泉盛、方豪、罗光、张春申等人都有过大量著述，其代表著作包括王治心的《中国宗教思想史大纲》（东方出版社1996）、谢扶雅的《基督教与中国思想》（基督教文艺出版社1971）、吴雷川的《基督教与中国文化》（青年协会书局1940）等等。此外，20世纪下半叶以来海内外华人儒家学者形成的当代新儒家也展开了与基督教的思想对话和文化对话，如在新儒家代表人物熊十力、牟宗三、梁漱溟、张君勱、唐君毅、徐复观等人的著述中都直接或间接论及新儒家精神与基督教精神的异同比较。而现代西方社会中方兴未艾的“新时代”思想运动则促使基督教思想与中国道家意境开始深层次的接触与沟通，形成对“道”的神往与遐想。^①

由于传统上把儒家视为中国文化的代表，这方面的比较多侧重于儒家经典与基督教《圣经》的关系，且主要集中在伦理学领域。如：孔子与耶稣、儒家之“仁”与基督之“爱”，中国心性之学与西方灵魂观念，“天人观”与“神人观”，务实精神与超越精神，“中庸之道”与选择“窄门”，新教伦理与儒家伦理，“四书”、“五经”与《圣经》等主题。这方面的著作主要有：台北谢冰莹等编译《新译四书读本》（三民书局1970），何世明《基督教儒学四讲》（宗教文化出版社1999）、姚新中《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》（中国社会科学出版社2002）等。发表论文主要有：胡卫清《近代来华传教士与孟子性善论》（《宗教比较与对话》第二辑）、梅尔维尔·斯图尔德《人之天性与恶之起源——儒家和基督教比较研究》（《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社1998），赵林《试论天主教的东渐过程及其与儒家伦理的文化冲突》（《宗教比较与对话》第二辑）、陈若瑟《浅谈儒家之仁与基督之爱》（《中国天主教》2002.2）、肖安平《中庸与基督教：兼论基督教神学中国化》（《金陵神学志》2001.3）、徐世强《基督教与儒家之爱的略述》（《宗教学研究》1999.3）、安顺发《浅较〈论语〉的仁爱观与〈箴言〉的爱人观》（《金陵神学志》2000.1）、张庆熊《试析基督教与儒家的罪恶观》（《复旦学报》2002.5）、周可真《儒教之“天”与基督教之“上帝”》（《哲学研究》2003.12）、许志伟《基督教与儒学的人性论的实践意义》、《跨文本阅读的方法：以〈诗篇〉与〈诗经〉为例》、《耶儒之内在超越》（《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社2000）、何光沪《在理论与制度之间：基督教与儒教关于人性尊严问题的比较研究》（《复旦学报》2003.4）等。

过去学者们较多关注的是基督教来华与儒家或佛教的相遇问题，对于基督教来华与道家道教的相遇问题则甚少有人研究。^②最近几年，中国哲学和基督教的比较研究逐渐转向道家哲学，虽然数量不多，但学术界已逐渐达成共识，即在中国文化中，真正与《圣经》相通的是道家哲学。基督教与道家的比较主要集中在对“道”的理解和沟通、基督“拯救”精神与道家“逍遥”精神的对比分析以及先知预言之启示体验与整体洞观之神秘智慧的认知意义探讨等问题。例如“道”虽一字却深奥莫测，引起了中外学者的恒久深思。基督教思想家通过“道可道，非常道”一语双关的启迪而从“语言”（logos，意为“道”，即上帝的话）和“道路”（hodos）两层意思上来

^① 参考《世界三大宗教与中国文化》页206。

^② 参考罗明嘉、黄保罗《基督宗教与中国文化》页149。

译解中西文化之“道”，藉以沟通基督教与道家思想的灵性和智慧。如有人已经用“道”来意解基督教信仰中无所不在、无所不能、无所不知却又让人看不见、摸不着、识不透的“上帝”观念。^①在这方面，成就卓著的有：袁步佳的《老子与基督》（中国社会科学出版社 1997）、远志明《老子 vs 圣经——跨越时空的迎候》（宇宙光出版社 1997）、罗光《中西宗教哲学比较研究》（中华文化复兴运动推行委员会 1982）、卓新平《宗教比较与对话》（宗教文化出版社 2000）、何光沪、许志伟《对话：儒释道与基督教》（社会科学文献出版社 1998）、[韩]李顺连《道论》（华中师范大学出版社 2002）、张讯《爱之上帝与生命之道》（中国社会科学院博士论文 2000）、张立新《先知的智慧》（学林出版社 2004）等。此外，有许多论文也涉及道家与《圣经》的比较，主要有：卓新平《中西天人关系与人之关切》（《基督教文化学刊》第 1 辑）、杨森富《基督教与中国古代的宗教思想》^②、区华胜《〈老子〉书中基督教价值：道德经论及天主圣三吗？》、李隆河《管窥〈庄子〉与〈传道书〉中“一”思想的论述》、邓联合《老庄的与道结合和基督徒的成全》、[英]贝扶理《汤姆士·默顿读庄子》、钟峻父《〈易经〉和〈圣经〉相暗合》、[英]雷敦和《生死之变易——庄周面对基督的死亡》、张子元《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》等。

从以上引述可以看出，论者都认为老、庄之“道”的确与基督教的“上帝”相通，都认为中国文化与希伯来文明具有亲缘性，这与来华传教的耶稣会士们的认识是一致的。他们在中国传教的同时，也把中国的思想文化介绍到欧洲，其本意就是宣扬他们在东方发现了一个最容易接受西方“福音”的乐土，以鼓励教士们来华传教，使教徒们为在华教会捐款。^③对于基督教义与儒家思想、《老子》与基督教的关系，以及《圣经》思想与其他先秦古籍等的比较，前人都有或多或少的论述，但将《庄子》与《圣经》进行比较的论文仅有少数几篇，且都是对有关方面的零星论述，这方面的比较正有待于系统而全面的展开。

二、《庄子》与《圣经》比较研究的可行性

老子的《道德经》中的确有很多因素与《圣经》相通，例如，前人所论述的“道”与“上帝”、老子的智慧与基督教的智慧等，但是，老子的《道德经》毕竟只是五千言的格言集，与《圣经》的庞大体系、丰富多样的体裁、撼人心魄的艺术魅力是无法相比的。而师承老子、对《道德经》加以发挥、作为道家哲学集大成的《庄子》具有得天独厚的条件。《庄子》与《圣经》由于它们所独具的历史地位、在历史上所产生的巨大影响及其在对宇宙人生探索上的不谋而合决定了它们之间的可比性。《圣经》是对西方社会影响最大的一部书，它作为基督宗教的经典，借着基督教的传播深深地渗透在西方各民族文化的血脉之中，构成文化之根，决定着其他文化形态如法律、政治、经济、教育等的走向。在中国文化传统中，起着根本作用的哲学思想是道家哲学。因为，只有道家哲学具有纯粹哲理思辨的品性，为人类的终极存在找到了根据和价值准则，中华民族在还没有成熟的道德和法律的约束之前就早已朦胧地信仰“道”，并以之作为行为的准则。“道”的学说经过道家哲人的归纳和总结、发扬光大而深入人心，成为中国各种文化形态的基础和根柢，道家哲学与西方的基督宗教的地位和作用是一致的。

在中国文化中，《庄子》具有与《圣经》相比较的得天独厚的条件。作为道家哲学集大成著作的《庄子》，其哲理之深邃、文采之瑰丽、体裁之众多、影响之深远在先秦诸子中都是无与伦比的。《庄子》哲学系统缜密，既有宇宙本源的探索，又有人类存在状况的分析，并将人的存在

^① 参考田真《世界三大宗教与中国文化》页 208。

^② 以下论文都收在《道与言：华夏文化与基督文化相遇》书中。

^③ 参考王森洋等《东西方哲学比较研究》页 82。

追溯到宇宙本源的“道”，为人类的不幸作出了合理地解释，为人生的幸福指明了方向。庄子认为，“道”是人和万物的法则，人生不幸的根源在于“人为”，只有效法“道”、顺从“道”的“无为”才能获得最大的幸福，才能摆脱苦难。《圣经》认为，人类的罪恶是人生痛苦的根源，而将人类从罪恶之中解救出来的只有上帝，人只有“舍己”，信靠上帝才能涤除罪恶，获得新生。《庄子》哲学和《圣经》教义在很多方面都是相通的。在宇宙观上，《庄子》的“道”与《圣经》中的“上帝”是相通的；在人生观上，两者都认为人生幸福的获得不在人本身，都有赖于它们各自的最高的哲学命题；两者对宇宙探索的落脚点也都在现实人生上，其目的都是为芸芸众生掌舵导航、指点迷津。由此考察《庄子》与《圣经》，我们发现，尽管两书产生于不同的文化背景，代表了两种不同的文化，在历史上发生了不同的作用，但在内容上有很多相通的地方，通过比较，可以发现相对隔绝的两个文明之间思维方式上的相通。而对其进行比较研究，既可以加强文化交流、促进不同民族之间的理解和沟通，还可以取长补短，互相借鉴，为各自文化注入新鲜的血液。不仅如此，文化比较的成果还有利于激发人类的想象，促进文化人类学的探索。因此，将《庄子》与《圣经》进行对比是一项非常有意义的工作。

或许有人认为，《圣经》是宗教经典，而《庄子》是哲学著作，从而认为二者难以进行比较。笔者认为，对宗教、哲学甚至科学的概念本身应该有正确的认识。因为对宗教的成见、对科学的推崇和对哲学的陌生使我们在看问题时容易陷入先入为主的偏见之中，阻碍我们对真理的把握。

在人类的历史上，“科学”一词出现得最晚。其标志是理论的可实践性。所以科学被认为是实践经验的总结，从而具有了真理的性质。我们在宠信科学的同时也不能唯科学为是、而患科学主义的毛病。原因就是人本身的有限性，能被人所感知、接触、认识的领域是极为有限的，能够被实践检验的就更为有限。正如吕大吉所说：“科学的认识对象和所能达到的范围只限于经验感知的领域，科学决不能超过经验的限制而把握超经验的对象。宗教所信仰的上帝、不灭的灵魂和超必然规律的自由意志，就是这种超经验的对象，它们是科学不可企及的领域。”^{[126][页226]}有限的科学解决不了人生所有的问题，也满足不了所有需要。因此科学主义是应该摒弃的。

按照传统观点，哲学与科学关系密切，是抽象与具体的区别。认为哲学和具体科学都是实践经验的总结，它们的任务都是通过现象认识本质，从外部联系深入到内部联系、从偶然性中发现必然性和规律性。实际上，这是对哲学的误解。哲学既然是以整个世界的普遍本质及其一般规律为研究对象，就不可避免地要回答世界的起源问题，而此问题是实践所解决不了的。与其说哲学与科学密切相关，不如说哲学与宗教更为密切。吕大吉说：

宗教和哲学在内容和形式上是最具普遍性的观念形态，都具有世界观和人生观的性质，同属精神性的文化。从本质上讲，它们都是人对自然、社会和人生的一种认识、领悟和理
解，试图解决的事情往往都是人们最为关注的人生中的根本性的问题，如：生与死，祸与福，善与恶，今生与来世，现世与彼岸，世界上各种事物以至世界本身究竟如何形成，个人以至社会历史的命运为何种力量所支配和主宰……宗教和哲学都曾对此作出了自己的答案。

^{[133][页229]}

也就是说，它们都是以整个世界的普遍本质及其一般规律为研究对象，都是从总体上把握世界，都具有世界观和方法论的指导意义。它们的区别表现在对世界本源的认识上。宗教认为，世界是由神造的，并用之解释宇宙、社会和人生，提供一系列人生问题的解答。哲学不承认有神，在解释宇宙、人生等问题时摒除了神的作用。差别仅此而已。而相同点多得难以计数。而所谓的差别，一直被夸大了，造成人为的分歧。冯友兰在他所著的《人生哲学》一书中说：“每一宗教，对于宇宙及人生皆自有其见解，又皆立有理想人生以为吾人行为之标准，故宗教与哲学根本无

异，不过宗教之中，掩有神话，及由之而起之独断及仪节形式，而哲学则无之。”^{[26][卷2第11页5]}世界是否由神所造是超越人类理性的问题。说“世界是神造的”是一种信仰，说“世界不是神造的”同样也只能诉诸信仰。“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭了宗教本身，另一方面就它的积极内容来说，它自己还只是在这个理想化的，化为思想的宗教经验内活动”^{[52][卷2第261]}。如此看来，哲学和宗教实在有太多的相通。

从历史的角度考察，宗教与哲学从来是交织在一起的，它们的分歧从来没有像今天这样被重视，这是不正常的。基于此，在学科分类上，我们可以摒弃传统的哲学与宗教对立的做法，将哲学与科学对立，再将哲学分为普通哲学与宗教哲学。就研究对象来说，普通哲学研究人与人以及人与世界的关系，宗教哲学研究神与人以及神与世界的关系；在表现形式上，宗教以感性表象的形式表达它的观点，而普通哲学则主要运用概念、推理等抽象思维来展开自己的体系。这种分类，具有三个明显的优点：一是可以将宗教与宗教哲学区分开来，宗教属于社会形态，宗教哲学属于哲学；二是避免一方面把对宗教教义的论证称为宗教哲学、另一方面又不承认宗教与哲学相通的尴尬；三是承认哲学与宗教可以有共同的研究领域，在某些领域都不可能取得科学的实证，这有助于避免科学主义的毛病，或将某种哲学观点真理化的趋向。

哲学是人类在漫长的历史发展过程中形成的指导人类生活的智慧的结晶，是人类发展中不可或缺的精神资源。《庄子》和《圣经》都是人类文明的硕果，是两个相对隔绝的民族智慧的结晶，虽然有很多明显的不同，但是，它们在本质上又有惊人的相似，对二者进行比较是可行的，这样的比较将有助于加深对两部经典的理解和人类某些共性的认同，更好地借鉴人类文明的成果。

成中英先生曾说过：“世界上有两种人会走哲学探索之道。一种人是想追求宇宙的真实，想从知识上去掌握存在的真理；这种人探索哲学的动机是理性的、知性的。亚里士多德说：‘哲学起源于知识的惊诧’，也许就是指这种哲学的冲动。另一种人是基于对人生和社会的感遇，亦即基于某种存在境遇而引发对哲学的兴趣。这种探索哲学的动机是实践的、生活的。《易·系辞》中所说‘作易者，其有忧患乎’的‘忧患’。可以说是第二种人探索哲学的因缘。两种哲学冲动可能引发两种不同的哲学，前者重知识，后者重价值。”^{[130][页508、509]}《庄子》哲学和《圣经》哲学就属于成教授说的第二种哲学。这一类哲学家们把他们对生命的根本特质的体悟和把握投射到最高形上实体（或最高形上概念）上，然后再用它来规定心、安顿心。

房志荣自称自己是心悦诚服的基督徒，深信“《圣经》虽出自中国西方，但并不是西方的书，而是一本为普世界、全人类，因此也是为中国人而写成的、而存在的书”^{[9][页323]}。笔者也是地道的中国人，深以祖国的古老文化及民族特性而自豪，同时，也对《圣经》的智慧心悦诚服。本文试图将这两本古书——《庄子》与《圣经》作一比较全面的比较，目的在于引导人们认识和继承哲人们的高超智慧，因为智慧没有国界，天下一家、世界大同的理想也要求我们把中外古今的一切智慧融于一炉，以利于整个人类的发展。

三、 研究思路与方法

本文试图对《庄子》与《圣经》进行较为系统的比较研究。然而对于体系完备、内容博大精深的《圣经》和《庄子》来说，很难做到面面俱到，这也是一篇博士论文所难以胜任的，同时受能力的限制，本人主要从文本概况、思想内容和文学表现三个方面对两书作简要比较。

关于《庄子》与庄子的关系问题，也就是《庄子》是否庄子自著的问题，自晋代郭象开始，怀疑者代有其人。如唐之韩愈，宋之苏轼、朱熹，明之罗勉道，近代的罗根泽，现代的关锋、任

继愈、张恒寿、刘笑敢等等，都对《庄子》篇目作过细心的考辨。对此问题现在已达成如下共识，即：内七篇是庄子所著，外、杂篇有的属于庄子后学，且也非出自一人之手，因此认为《庄子》是以庄子为主的庄子学派的著作。笔者认为，无论外、杂篇为谁所作，以及内、外、杂篇有什么细微的区别，在《庄子》成书之际，之所以以《庄子》命名，就是认为它们属于庄子的思想，都是对老师庄子思想的记录、总结和阐发，这是既成的事实，可以把《庄子》看做一个统一的思想体系，作为庄子思想来研究；其次，本文比较的是《庄子》和《圣经》两本书中的整体思想，对“《庄子》的思想”与“庄子的思想”不作区分，对内、外、杂篇的思想不作区分。因此，在行文中，为了叙述的方便，我径直以“庄子认为”、“庄子说”等方式表述，恐不致引起误解。

尽管《庄子》的思想博大精深、表现手法含蓄晦涩，但是对其阐释的语言却应该是简洁明了的。然而，庄学研究的现状却并未能令人满意。正如有的学者所指出的，“实事求是地说，在现有的分歧多样的解释之中，这种有说服力的简明解释尚未出现”，“这并不是说可以一劳永逸地解决庄子思想的再阐释问题，而是说希望有一种在现代视野之下可能有的最有说服力的简明解释”^{[120][页 179]}。相反的情况却是：“自魏晋以迄于唐，或以旷逸为道；或以寂灭为道；或以飞升黄白之事为道；或以清虚玄远之谈为道；尽天下学者之心，靡有二致，相与挟一隅之私见，以上论先秦古书，不啻植荆棘于坦途，虽至平易之理，亦必释以高奇之辞，于是诸子中之称道经者，多否塞而不通矣。”^{[124][页 33]}因此，阐释《庄子》应避免玄远、险僻的表述。从《庄子》的巨大影响就可以看出，《庄子》思想具有广泛的适用性。只有简易的道理才可能有如此宽广的适用性。笔者认为，《庄子》的主旨就是“致福有待于得道，得道才能致福”，这样的概括可以涵盖《庄子》思想的方方面面，可以解释前人研究中发现的所谓的矛盾和不通，也可以清晰明白地阐释《庄子》思想。

将两本书进行比较，原则上应该同与异并重，事实上，这是很难做到的。就比较研究的出发点而言，一般有两种情况：一是比较双方的相同点已被普遍认识，而其差别正有待于揭出；一是比较双方的区别已被普遍认识，而相同点正有待于揭出。因此研究的重点就是或者于同中求异，或者于异中求同。本文的研究就属于后者，《庄子》和《圣经》在人们的心目中正是没有多大关系的异者，所以本文的比较就侧重在相通方面的分析。

第一章 文本概况比较

《庄子》和《圣经》的可比性首先表现在：二者都诞生于人类文明的轴心时代。它们虽然并非一人完成，但其思想是统一的。两种文本在历史的传承过程中所起作用也是相似的。《庄子》是道家哲学的代表，自诞生之日起，在中华民族思想文化史上起着重要作用，影响着中华民族文化的走向。《圣经》在希伯来文明和基督教文化中更是占据着正统地位，起着主导的作用，对世界文明产生了巨大的影响。本章拟先从文本的角度对二者进行简要比较。

第一节 成书时间比较

现存《庄子》一书基本上为庄周所作，也有庄子后学的著作。对于庄子的生卒年，一般认为庄子生活在大约公元前369-前286年。^①由此可确定《庄子》成书的上限约为公元前354年。

《庄子》一书为先秦古籍，在先秦时期它已经存在并且流传。后人的评价和论述都是将《庄子》与先秦诸子著作并列的。《荀子·解蔽》篇曾对诸子思想作过简要评价：“墨子蔽于用而不知文；宋子蔽于欲而不知得；慎子蔽于法而不知贤；申子蔽于势而不知知；惠子蔽于辞而不知实；庄子蔽于天而不知人。”^{[94][真 478]}这是荀子对于墨翟、宋钲、慎到、申不害、惠施和庄周等六子学说之缺陷的批评。荀子为战国末期人（约公元前313-前238年），而上列六子均为战国中期或初期时人，荀子所据以批评的不可能满足于道听途说，而应该是各家在当时已经流传的著作。这可以确证，《庄子》在战国末期就已经流传了。《吕氏春秋·有始览·去尤》曾明确引述《庄子》之文：“《庄子》曰：‘以瓦投者翔，以钩投者战，以黄金投者殆。其祥一也，而有所殆者，必外有所重者也。外有所重者泄，盖内掘。’”^{[81][真 349]}这段文字见《庄子·达生》篇：“以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殢。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”两段文字大致相同。此文虽见于《达生》篇，但引文不称“《达生》曰”而称“《庄子》曰”，足见《庄子》书作为一个整体，当时已经存在，并且广为流传。《吕氏春秋》成书于秦始皇八年（公元前229年），《庄子》的成书应为秦代之前。^{[110][真 10]}综上所述，《庄子》的成书时间约在公元前349年-公元前229年之间。

《圣经》是基督教的经典，包括《旧约》和《新约》。《旧约》是犹太教的经典，至迟完成于公元1世纪。最初《旧约》各卷都是独立的。在流传过程中，人们逐渐认为其中记录的全是上帝的默示，是宗教生活和社会生活的准则，遂陆续把它们汇集成册，称之为“标准书”。公元前6世纪下半叶，被掳往巴比伦的以色列人返回耶路撒冷重建家园时，为了使人们的生活有法可依，首先汇编成了“摩西五经”，然后汇编成了“先知书”，最后汇编成了“圣录”，统编成《希伯来圣经》。《希伯来圣经》共24卷，分三集，即“律法书”5卷（《创世纪》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》），“先知书”8卷（《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》、《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《十二小先知书》），“圣录”11卷（《诗篇》、《箴言》、《约伯记》、《雅歌》、《路得记》、《哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》、《但以理书》、《以斯拉记》、《历代志》）。这部《希伯来圣经》又称《二十四书》，是犹太教的经典。希腊文“七十子译本”把《希伯来圣经》的24卷分成39卷。“七十子译本”是基督教的一部非常重要的《圣经》译本，基督教把它继承为自

^① 参考谢祥皓《庄子导读》页6。

己的经典，《新约圣经》各卷中引用的《旧约》经句共 300 多处，大部分引自这个版本。基督教认为耶稣用自己的血作赎价与上帝另立“新约”以代替“西乃盟约”，把“西乃盟约”称为“旧约”，因而把《希伯来圣经》称为《旧约圣经》。

从公元 1 世纪中叶到公元 2 世纪末，《新约》各卷陆续定型并得到教会的普遍承认。公元 397 年，教会代表在迦太基举行宗教会议，以教会的名义做出决议，确定了《新约圣经》的内容与目次并为教会普遍接受，这就是现在使用的《新约圣经》。《新约圣经》二十七卷，分四类。一为“福音书”，也即“基督传”，相传分别由马太、马可、路加、约翰等四人写成，统称“四福音书”，叙述基督教创始人耶稣基督的世俗生活、布教、行神迹、被钉于十字架上受难以及复活升天等。二为“教会历史”，即《使徒行传》，叙述从耶稣升天后到保罗在罗马传教为止的三十余年间的福音传播史。三为“书信”，是初期使徒在传教过程中彼此往来的信件，反映了各地教会的情况，表达了写信人对收信人的希望和要求，探讨并阐述了初期基督教的信条和教义，实质上是一部教义著作。四为“启示录”，传为使徒约翰根据在拔摩岛上所见异象的记录，望穿时空，预言未来，详列世界末日景象，叙述基督的最后胜利。

《圣经》各卷的写作年代，史家一般认为跨越近千年时间。其下限为公元 2 世纪，其上限较难确定。以色列人最早的史料是公元前 1223 年埃及法老梅尼普塔征服迦南后立的纪功碑，碑文中记录着：“以色列已化为废墟，但它的种族并未灭绝。”^{[83][84]}这则记载证明了公元前 13 世纪下半叶以色列人在迦南的存在。《出埃及记》记载的以色列人出埃及的传说就得到了部分证明。但从内容来看，它所记载的希伯来律法反映的社会关系主要是农业社会中才可能产生的。因此学者们推断，《旧约》《创世纪》、《出埃及记》、《民数记》、《申命记》都是公元前 8-7 世纪的产物。其中《申命记》的写作情况和年代比较清楚，公元前 638 年-前 609 年，犹太国出现了一位贤明君王约西亚。他鉴于当时内忧外患日益严重，遂于公元前 621 年发起了一场政治、宗教改革运动。其结果是编写了一部律法书，这部律法书就是现存《申命记》的原本。也有人认为，《旧约·士师记》的写作时间早于上面五部书。

《庄子》和《圣经》虽然成书过程明显不同，《庄子》成书于我国的先秦时期，大约在公元前 354 年-公元前 229 年之间，而《圣经》经历了一个漫长的历史过程，大约从公元前 8 世纪到公元 2 世纪，但是从人类历史发展的角度看，却有其相同点。它们都属于人类历史上最早出现的、最具有影响力的原创性的文化典籍。对于这批典籍的相似性，有人概括为“文化元典”。此理论认为：

如果把一个民族跨入文明门槛（以金属工具和文字发明与使用为标志）之前，称作该民族的“儿童时代”，把跨入文明门槛的初期称作“少年时代”，那么，随着金属工具的普及，国家和城市的发展，较复杂的意识形态应运而生，该民族进入创造力空前旺盛的“青年时代”。而元典正是各文明民族“青年时代”的创造物……与人的个体生命发展史的青年期颇相类似，各文明民族在其文化发展的“青年期”也有区别于此前、此后的独特性格和异乎寻常的创造。在这一时期，人们思考的深度已从第一序列进入第二序列，即不满足于对现实的直观反映，而开始对世界的本质和运动规律作深层次探索，并思考作为实践和思维主体的人类在茫茫时空中的地位，进而反思自处之道，首次系统地而不是零碎地、深刻地而不是肤浅地、辩证地而不是刻板地，表达出对于宇宙、社会和人生的观察与思考，用典籍形式将该民族的‘基本精神’或‘元精神’加以定型。这种典籍便可以称为“文化元典”。^{[120][121]}

据此，作者称中国古老而又影响深远的典籍——《诗经》、《易经》、《尚书》、《春秋》、三《礼》以及《论语》、《墨子》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《荀子》等先秦书为“中华元典”，而称《圣经》为“希伯来元典”。文化元典因其首创性、深邃性、系统性而成为该民族

垂范久远的指针和取之不尽的精神资源。笔者认为这种概括是合适的,《庄子》和《圣经》作为文化元典的历史地位是无庸置疑的。与此相似,德国存在主义哲学家卡尔·雅斯贝尔斯(1883-1969)在对人类文化史进行划分的基础上提出了“轴心时代”的说法。他认为,以公元前500年为中心,从公元前800年到前200年,人类的精神基础同时又是独立地在中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊开始奠定。他把这个时期称为“轴心时代”。他说:

在这一时期充满了不平常的事件。在中国诞生了孔子和老子,中国哲学的各种派别兴起,这是墨子、庄子以及无数其他人的时代。……在巴勒斯坦,先知们奋起:以利亚、以赛亚、耶利米、第二以赛亚。……这都是在几世纪之内单独地也差不多同时地在中国、印度和西方出现的。^{[62][页39]}

根据这种理论,《庄子》和《圣经》都是轴心时代的产物。“文化元典”和“轴心时代”虽然说法不同,实质是一致的,都揭示了《庄子》和《圣经》所处的相近历史阶段及相似的历史地位。

第二节 文化背景比较

《庄子》哲学的背景,就是庄子身处的百家争鸣的战国之世。这个时代的主要特点,就是“礼崩乐坏”,诸侯国之间的争霸战争连年不断,天下大乱,民不聊生,“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”^{[70][册11页202]},用庄子的话来说就是:“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也。”(《在宥》)同时,物欲横流,道德沦丧,为了获得财富和权力,甚至不择手段,以致形成了“无耻者富,多信者显”、“窃钩者诛,窃国者为诸侯”(《胠篋》)的黑暗现实。对此社会状况的原因分析,先秦诸子表现出了惊人的一致,那就是:中华古道的丧失!老子说:“大道甚夷,而人好径。……非道也哉!”^{[42][页211、212]}大道非常平安,世人却偏行险路。这个背离大道的时代啊!孔子说:“大道之行也,与三代之英,丘之未逮也,而有志焉”,“今大道既隐,天下为家”^{[61][册下页1413、1414]},“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”,“朝闻道,夕死可矣!”^{[47][页30、36]}墨子说:“逮至昔三代圣王既没,天下失义,诸侯力正,……由此始,是以天下大乱,此其故何以然也?则皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人,偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也,则天下岂乱哉?”^{[54][页220]}庄子也说:“世丧道矣,道丧世矣。世与道交相丧也!”(《缮性》)对老子、孔子、墨子、庄子来说,当时中华古道的丧失显然是个不争的事实,他们的失望、惋惜和无奈之情也溢于言表。^{[44][页6]}面对这种局面,诸子百家纷纷提出自己的救世主张。以老庄为代表的道家就是以弘扬古道为己志,树立起“道”的旗帜,卓然成为一著名学派,以古道来拯救人心和社会。

有人认为,中华古道就是对上帝的信仰:“禅让之风是由于敬畏上帝,祭祀之礼主要是敬拜上帝,政事之纲是‘忠于民而信于神’。”^{[44][页6]}在上古时期,王朝的寿命和君王的禄位被认为来自天帝的安排,是上天所命定的。只要上天不终止这样的授命,一个王朝的统治就可以延续下去。一旦上天终止了对某一个王朝的授命的话,那就意味着这个王朝的末日就要到了。这时天帝就要改变其授命的对象,这就是“革命”,这就要导致改朝换代。《周易·彖传》在诠释“革”卦谈到“革命”:^{[136][页120]}“天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人。”《论语·尧曰》记载尧告诫舜说:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中!四海困穷,天禄永终。”^{[47][页177]}除王权受命于天外,“罪”的观念也反映了人对上帝的敬畏。《论语·尧曰》说:“予小子履,敢用玄牡,敢昭告于皇天后帝:有罪不敢赦。帝臣不蔽,简在帝心!朕躬有罪,无以万方;

万方有罪，罪在朕躬。”^{[47][页177]}这段话是商汤在战胜夏桀后，遭逢大旱，商汤向上天祈祷求雨之词。这说明，中国上古先民把灾荒看作是上帝对所犯的罪行的惩罚，并因此而向上帝献祭赎罪。这与《圣经》，特别是《旧约》所描绘的上帝降灾于不义之人，烧他们的城，灭他们的国，没有什么区别。“直到春秋末年，人智兴起，人欲横流，人们以利益为天，以智巧为神。这是人智大勃兴的时代，也是神道大失丧的日子。中华古道就在那时猝然断裂了”。^{[44][页6]}

自基督教传入中国以来，不仅传教士研究中国古代哲学，而且引发了大批热爱中国文化的中国也重新深入研究中国的古代哲学。他们都得出了相同的结论，这就是：中国古人有一个信仰人格神的古老传统，这个传统被记载在四书五经等先秦典籍之中，这个人格神与希伯来人所信仰的上帝具有一致之处。如韦廉臣（Alexander Williamson, 1829-1890）在其《格物探源》中说：

自易言大哉乾元万物资始，又云乾天也，世之儒者，遂以天为上帝，不知非也，上帝者，以穹苍为居所，日月星辰为明宫，地球为别馆，其奥妙之创造，皆布满二者之中，今所著书，正如小儿对客指点堂室陈设使知主人之荣耀耳。上古之世，中国圣人，咸识上帝之荣耀，诗书所载，如昭示上帝，明昭上帝，及荡荡上帝等，不能枚举，后之学者，数典而忘其祖，或以太极当之，又或信道家者流，以玉皇为上帝，则犹荒谬之甚矣，是书所云，正尧舜禹汤文武周孔所称上帝非世俗所谓上帝也……是书所称上帝，与别本所称天主、天父、真神者，同均此独一无二之大主宰也。^{[48][页11]}

韦氏将早期儒家与后来之儒家作了区分，高度评价了早期之儒家对上帝的认识，直斥后期儒家为“数典忘祖”。值得注意的是，文中所批判的“以玉皇为上帝”的道家，实际是指道教，而非先秦道家。

根据《圣经》记载，人类的始祖亚当和夏娃在犯罪被赶出伊甸园后，他的后代子孙逐渐远离了上帝。神就在万民中拣选了亚伯拉罕，呼召他带领他的部落离开祖先居住之地，向“上帝应许之地”——迦南迁徙。因为亚伯拉罕时代的古犹太人，忘记了上帝，兴起了偶像崇拜。上帝就借着带领亚伯拉罕的部落，使亚伯拉罕的后裔——以色列民族树立了对上帝的坚定信仰，并藉着这个民族的散居各地，把对上帝的信仰传播到世界各地。由于以色列人信心不坚定，一遇挫折就怨天尤人，经常背离耶和华去敬拜偶像，因此，《圣经》的编撰既是以色列人信仰的见证，也体现了防止以色列人背离上帝的初衷。由此可见，《圣经》的创作与《庄子》类似，也是在人们丧失了对上帝的信仰之时，为了恢复对上帝的信仰而创作的。

第三节 思想主旨比较

对《庄子》思想的主旨，前人罕有明确的论述。一则，古人的研究主要通过注释阐发，少有从总体上论述的，对《庄子》总体认识仅见于注《庄》各书的《序》中；二是《庄子》思想博大精深，很难做出简要的概括。论者多将《庄子》哲学肢解分割成几个部分，而整体的、系统的把握十分罕见。如近代以来，论庄者多数将《庄子》哲学体系分为宇宙论、认识论、人生观等方面，而忽略了《庄子》的内在联系。唐代陆德明《经典释文序录》将《庄子》主要内容概括为：逍遥、自然、无为、齐物，今人多有赞成，认为这四个方面的确体现了庄子的主要思想。如熊铁基、刘固盛等人的《中国庄学史》（湖北人民出版社2003）就采纳了这种概括。然而，这种概括依然没有揭示逍遥、自然、无为、齐物这四个方面的联系，也没有解释《庄子》思想的主旨。

有人认为，“庄子的整个人生哲学的主旨，就是如何从人生的大痛苦中解脱出来，恢复人类

的自由本性”^{[9][真 31]}。事实上，庄子哲学的宗旨不仅仅在于“解脱”，而有更高的追求，即最圆满的幸福。正如基督教的目标不仅仅在于使人获得今生的幸福，更有永生的盼望一样，庄子认为，人生不幸的根源是对“道”的无知，不知“道”的直接后果就是任意妄为，从而受到“道”的惩罚。因而庄子提出“致福”有待于“得道”，“得道”就能做到自然无为，进而“无为而无不为”，实现人生的完全幸福。“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”便是《庄子》哲学的主旨。以此为中心，庄子论述了“道”的超越性、人的局限性、得“道”的方法、有为的危害、得“道”之福等等内容。若把庄子哲学的主旨仅仅停留在“解脱”上，那与佛教就没有区别了。另外，认为《庄子》的目的是“恢复人类的自由本性”也是不对的。事实恰恰相反，《庄子》高举“道”的目的就是为了否定人的智慧，就是引导人们认识“道”、遵循“道”而摒弃人的任意妄为。

《庄子》洋洋十余万言，深入、系统地阐发了“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”的道理，不是无的放矢，其目的是为了“矫天下之弊”^{[77][册 13 页 698 下]}。正如唐代道士成玄英所说：

（庄子）当战国之初，降周之末，叹苍生之业薄，伤道德之陵夷，乃慷慨发愤，爰诸斯论。其言大而博，其旨深而远，非下士之所闻，岂浅识之能究！^{[122][序页 4]}

庄子为道德陵夷的社会现状而悲哀，为人民苦难而忧伤，因此，发愤著书，引导人们认识大道而获得幸福的生活。郭象《庄子序》在分析《庄子》对后世的影响时说：

故其长波所荡，高风之所扇，畅乎物宜，适乎民愿。弘其鄙，解其悬，洒落之功未加，而矜夸所以散。故观其书，超然自以为已当，经崑崙，涉太虚，而游惚恍之庭矣。虽复贪婪之人，进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音影，犹足旷然有忘形自得之怀，况探其运情而玩永年者乎！遂绵邈清遐，去离尘埃而返冥极者也。^{[122][序页 3]}

这说明，《庄子》的确实实现了作者预期的目的：“弘其鄙”、“解其悬”、“去离尘埃而返冥极”。“弘其鄙”，就是弘扬为人的私欲所蒙蔽的“道”；“解其悬”，就是解除人民的苦难；“去离尘埃而返冥极”，就是指引导人们舍末逐本，舍弃功、名、利、欲的追求，而回归大道。

总之，《庄子》散文博大精深，决不是一盘散沙。正如近人李大防所说：庄子之道“至博、至大、至深、至玄，而其旨归则至约也”^{[119][序页 18]}。笔者认为，此“至约”之主旨就是：“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”。《庄子》是一部救世之书，它通过对“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”的道理的阐发，引导人们回归大道，与道合一，以获得人生的完满幸福。美国著名庄学研究家爱莲心教授在其《向往心灵转化的庄子》（江苏人民出版社 2004）一书中，就着重强调了庄子哲学指引读者实现“心灵转化”这一作用。然而问题是，作者仅将“心灵转化”定义为“人的内心态度发生了改变”^{[90][真 3]}，这就忽略了“心灵转化”的方向和手段，而这是最为重要的。《庄子》一书的目的就是引导读者的心灵向“道”敞开和转化，最终实现“回归大道，与道合一”的理想境界。

《圣经》是一部内容非常庞杂的巨著，既有历史的叙述，又有诗歌箴言，还有书信、预言。《圣经》包含着古代希伯来人综合西亚、北非诸古文明的成就，有关于世界起源的神话，民族起源的传说，初民的历史、法律道德和文学创作，是一部有着多方面认识价值的杰作。然而，《圣经》在历史上主要是作为宗教圣典而起作用的。在《圣经》庞杂的外表下面，始终贯穿着一条主线，这就是“拯救”。上帝创造宇宙、万物，并按照自己的形象造人。在他看来，一切都是好的。亚当、夏娃顺从个人的私欲、违背上帝的旨意而犯了“罪”，并将罪性遗传给后人，从此，人类成为“罪”的奴隶与上帝疏远且无力自救。人类的不幸就是人犯罪的直接结果。人类由于妒忌而兄弟相残，由于父母的偏爱而家庭不和，由于君王的荒淫而拆散人的家庭，……耶和華说：

“我的百姓愚顽，不认识我，他们是愚昧无知的儿女，有智慧行恶，没有知识行善。”（耶4：22）仁慈的上帝为救赎人类，派遣自己的独生子耶稣“道成肉身”，为人类的罪过被钉于十字架，用自己的身体作赎价，使世人与上帝重新和好。上帝通过耶稣向世人显示了自己，耶稣所做的一切就是上帝所要做的一切。耶稣用自己在十字架上的牺牲为人类的罪作了赎价，使人能够藉着他在上帝面前称义，获得永生。上帝呼召一些人来服侍他，并让他们将福音传到地极。从《创世记》到《启示录》记录的就是上帝对人类爱的计划的实现过程。所以，全部《圣经》就是一部“救赎史”。《旧约》是《新约》的准备，《新约》是完成“救赎”的过程。《圣经》的宗旨就是“使人们相信基督的救赎，了解他，接受他，跟从他，获得永生”。^{[83][页30]}用一句话概括，就是“信主得永生”。

《庄子》的主旨是“致福”有待于“得道”、“得道”才能“致福”，《圣经》的主旨是“信主得永生”，二者都将人得救的智慧诉诸于绝对的超然者，在《庄子》中此超然者为“道”，在《圣经》中就是“上帝”或“神”。两书都认为，人类如果不从那绝对超然者寻求智慧，人类必然陷入自以为是、狂妄自大的骄傲心理中，就会沉溺于罪恶和不幸之中不能自拔。只有认识了超然者，才能认识人自己。庄子说：“形非道不生，性非德不明”（《天地》），“德”即“得道”。人若不认识超然者，就是聋盲之人。庄子说：“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉？夫知亦有之。”（《逍遥游》）《圣经》说：“敬畏耶和华是智慧的开端。”（诗 111：10）因此两书都致力于引导人们认识那绝对超然者。《庄子》和《圣经》都是关涉人类终极存在的哲学著作。其目的都是通过认识超然者，获得精神的提升，使人摆脱痛苦和不幸，从而达到心灵的慰藉和灵魂的安宁。在西方，有人就把庄子看成布道家：“论庄子，亦如是！在今天，他也许很容易被看成一位布道家，专门给人传布逍遥自在的福音。”^{[108][页70]}

第四节 作者比较

对于《庄子》的作者，汉代学者普遍认为其作者为庄周，最早见于司马迁的《史记》。《史记·老子韩非列传》记载：

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋讟孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实，然善属书离词，指事类情，用剽剥儒、墨，虽当世宿学不能自解免也，其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。^{[62][页2143]}

这段话说明，司马迁对《庄子》的作者为庄子是持肯定态度的，并且也反映了时人的共识，否则，按照实录的原则，司马迁会记下有争议的观点。汉代高诱注《吕氏春秋·必己》也说：“庄子名周，宋之蒙人也，轻天下、细万物，其术尚虚无，著书五十二篇，名之曰《庄子》。”^{[64][页383]}自宋代开始，对《庄子》的作者才提出怀疑，认为其中有属于庄子后学的作品。现在普遍认为，《庄子》一书就是庄周及其后学的著作汇集，是记录和阐发庄子思想的一部具有完整体系道家专著。

那么，《庄子》的作者是怎样的一些人呢？从《庄子》书中以及与其他诸子的比较中我们获得了大致的了解。儒家的社会身份是儒士，是掌握礼乐知识的贵族，他们凭借所掌握的礼乐知识

积极参与政治。所以他们讲究礼仪，温文儒雅。墨家是下层手工艺者，他们不谋私利，“摩肩接踵”伸张正义。名家辨名析理，辩论不休。而以老、庄为代表的道家则不同，他们多不拘礼节，洒脱旷达，不求闻达于诸侯，不汲汲于功名，以犀利的目光审察宇宙和人生。例如庄周，贫而不馁，有高尚的情操；才华横溢，终身不仕。可以说，道家是一群得道高人，目光如炬、疾恶如仇，究天人之际，通古今之变，对社会和人生作超功利的探索。

《圣经》作为犹太民族宗教经典，是犹太民族在漫长的历史中形成的，其作品产生于公元前8世纪至公元2世纪的近千年间。因此，它的作者应该是处于不同历史时期的一批人；又由于犹太民族一直没有自己的稳定的聚居地，到处迁徙、四处漂泊，《圣经》的作者不仅时代不同，并且，成长于不同的国度，运用不同的语言，分散在不同的时空中。因此《圣经》的每一篇作品都具有鲜明的个性特征，显示出体裁、风格的多样性。另一方面，《圣经》在整体上又显示出惊人的一致性：几乎所有作品都围绕着“违约——惩罚——悔过——救赎”的神学观展开。正因为《圣经》作者的参差不齐，它的一致性才更明显。据此《圣经》被认为是神圣的，出于神的默示，认为它超越人的智慧，具有永恒的真理性。《圣经》主题的一致性可以从两个方面得到解释。一是《圣经》作者们的宗教情怀。历史上，犹太民族一直动荡不安，多灾多难。犹太民族面对险恶的生存环境，为了生存，不断完善自己的宗教信仰，同时，为了保存、延续和传播自己的宗教信仰，将口头流传的神话传说、习俗律法等固定下来，因此，《圣经》弥漫着希伯来人的宗教情怀；二是编撰者的收集加工。经过编撰者的筛选、编辑和加工，《圣经》也体现了编撰者的神学意图，使《圣经》呈现出整体的和谐与统一。

由此可见，两书的作者都是具有某种坚定信仰的一批人，具有鲜明的信仰特色，前者信的是超越之“道”，后者信的是全知、全能的“上帝”。正因为信仰的坚定性，才使得他们尽管作者众多，却以整体的和谐与内容的统一为其特色，并以其信仰的代表作而屹立于世界经典著作之林。

第五节 版本传承比较

十余万言的《庄子》，作为若干单篇的论文集，其创作定非出自一时，很可能在若干单篇陆续问世，并在庄子死后，由后人编定成书，并以作者的名字名书。《汉书·艺文志》记载，《庄子》一书五十二篇。西汉末刘向、刘歆父子对流传的《庄子》进行了整理，即“条其篇章，撮其指意，录而奏之。”^{[22][册10页1701]}但此本没有流传下来，仅知“内篇七，外篇二十八，杂篇十四，解说三”。^{[122][册上页5]}据此可以推测，《庄子》最初的面貌，即：篇幅不少于五十二，也许没有内、外、杂篇之分。

今天所见的《庄子》是晋人郭象注释的三十三篇本，分内、外、杂三部分。内篇七，外篇十五，杂篇十一。据专家考证，郭象注《庄子》的底本即是五十二篇本《庄子》。唐陆德明《经典释文·序录》引郭象的话说：“一曲之才，妄窜奇说，若《鬲弈》、《意脩》之首，《危言》、《游凫》、《子胥》之篇，凡诸巧杂，十分有三。”^{[122][册上页4]}由此可知，郭象所见到，或据以注释的底本《庄子》尚有《鬲弈》、《意脩》等篇，但被郭象认为“巧杂”而删掉了。日本高山寺古抄本载郭象之《庄子》后序亦明言：“故皆略而不存，今唯截取其长达至全乎大体者，为三十三篇。”^{[110][页17]}这就是说，郭象将《庄子》由五十二篇删为三十三篇。郭象注为后世所重，广为流传，古本或其它注本也就渐渐失传了。即如陆德明所言：“惟子玄所注，特会庄生之旨，故为

世所贵。”^{[122][页4]}如唐初西华法师成玄英撰《南华真经注疏》，就是“依子玄所注三十篇，辍为疏解，总三十卷”。^{[122][页上页8]}故隋唐之后的本子，多为郭注成疏，或郭注与陆德明《释文》并刊而行的本子。其他版本作为整体已经不复存在了，仅有零星的摘引在校勘方面发挥着作用。

此后较重要的注本有宋人林希逸《庄子庸斋口义》、清人郭庆藩《庄子集释》、王先谦《庄子集解》等。林希逸《庄子庸斋口义》通俗易懂，且多贯通儒、道之论，影响颇大。郭庆藩本收郭象注、成玄英疏、陆德明音义之全文，并吸取了王念孙、俞樾等人的训诂成果，是研究《庄子》的基本资料。此书解放后经王孝鱼整理点校，1961年由中华书局出版后，成为近人研究庄子的主要依据。王先谦《庄子集解》撰成于清宣统元年（1909），虽未备收多家之注疏，但较简明精当，且较多地反映了清代之研究成果，备受青睐。

《圣经》的版本极多，反映了《圣经》流传的情况。最古老的《希伯来圣经》是用古希伯来文抄写在羊皮纸或纸草上的，一般是单叶或长卷形式，《死海古卷》是现存最古老的《旧约》手抄本。最早的《旧约》译本即所谓的希腊文“七十子译本”。自《新约》产生后，基督教《圣经》的传播就以新、旧约合编的形式被阅读和翻译。《圣经》一书随着基督教的传播和犹太人的流散逐渐流传到世界各地，这一过程实际上也是《圣经》不断被翻译成各民族语言文字的过程。

“根据联合圣经公会圣经翻译语言部提供的数据，截止到2001年，单就《新约》译本而言，在非洲发行的语言就达279种，亚洲亦有228种。已登记出版的圣经、《新约》及单行本所发行的语言种类有2287种。在今日世界，凡有文字的地方几乎都有用该种文字译成的圣经。”^{[72][页144]}从总的趋势看，两千年来，《圣经》翻译的语种和版本越来越多，译文的意义日渐精确，语言风格不断适应新的时代要求，文字趋于简明易懂，影响也越来越广泛。

中文《圣经》翻译最早出现于公元7世纪前半叶，也就是“大秦景教流行中国碑”所记载的唐代的景教译经。当时景教徒的《圣经》翻译规模是相当大的，据二十世纪初敦煌发掘的《尊经》记载，当时已有35部汉译景教经典。可惜，这些译本今天都见不到了。

13世纪中叶，罗马天主教教士开始来华传教，为汉译《圣经》史翻开新的一页。天主教最重要的汉语《圣经》译本是“思高译本”，是在方济各会会士雷永明神父的领导下，在当时罗马教廷驻华代表蔡宁总主教的支持下，由十几位方济各会会士共同努力，费时16年，翻译了全部《圣经》，出版时还附加引言、注释和附录，共11卷。后又用5年时间进行修订，于1968年出版了合定本，是目前中国天主教会通用的汉译《圣经》版本。

19世纪初，基督教新教传教士马礼逊（Robert Morrison）从英国来到中国广州，开始中文《圣经》的翻译工作。此后，基督教新教教士逐渐完成文言文译本、浅文理译本、官话译本、和合译本和方言译本。其中，1919年2月正式面世的《官话和合本新旧约全书》（简称“官话和合本”）翻译历时27年，堪称精雕细刻之作，在文笔的华美与娴雅、文体的显豁与明晰，以及译文的正确与规范方面，与旧译本相比都有极大的进步。因此，这个译本面世后不过十年就传遍大江南北，又过几年，便取代了所有译本，成为中国基督新教采用的唯一译本。

第二章 地位影响比较

任何一种生生不息、绵延无期的文明都有其赖以发展的坚实根基，即一种“究天人之际”的思辨哲学，这种哲学能为人类的存在与发展提供合理的解释，为人类的行为提供“放之四海而皆准”的行为准则。只有这样，才能安顿人的心灵，促进社会的和谐发展。否则，没有坚实的根基，人类文明的大厦将会中途倒塌，人类文明的命运将会中途夭折。在西方，具有这种思辨理性、发挥这种文化之根作用的无疑是以《圣经》为代表的宗教哲学；而在中国，与之相应的是以《庄子》为代表的道家哲学。可以说，《圣经》和《庄子》作为两种“天人合一”哲学著作的代表，在中西文明的发展中分别以文化之根而发挥作用。

第一节 《庄子》在中国传统文化中的地位与影响

庄子是中国先秦时代一位才华横溢，成就卓越的道家学派的集大成者，《庄子》是继《老子》之后道家哲学的集大成之作，它继承《老子》之“道”说，并发扬光大，形成一套上究天道、下关人生的系统的哲学体系。无论从理论的思辨、体系的完备以及文采的瑰丽方面都远远超过道家哲学的创始人老子，也为其他诸子所望尘莫及，它堪称中国哲学和文学的“双璧”，对后世产生了巨大而深远的影响。因为《庄子》是道家哲学的主要代表，对《庄子》的评价势必涉及当今具有争议的话题：对道家哲学的历史地位与作用的评价。

一、《庄子》：道家哲学的集大成著作

对于《庄子》的思想渊源，司马迁在《史记·老子韩非列传》中说得非常清楚：“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。”^{〔62〕}〔卷7页2142〕

先秦道家是包括老子、庄子、宋尹、田骈、慎到、杨朱等人，以论“道”为主的一个学术流派。先秦道家学说的创始人是老子，老子哲学的最高范畴是“道”，它也是最基本和最核心的概念，《老子》五千言，主要内容有两个方面：一是“道”论，二是“德”论。“道”论阐述了“道”的含义、功能及运动状态。老子认为“道”无为无形，却又真实存在，它既化生天地万物，又是天地万物运动的规律。“德”，即“得”，也就是“得道”的境界，老子用格言韵语的形式总结了“得道”的智慧，既有帝王之术，又有生存智慧。庄子是战国中期老子学说的继承者和主要发展者，他面对战国时期社会动乱和诸子纷起的历史情势，以弘扬老子学说为己任，将道家学说发展到一个新的阶段。与老子哲学相比，庄子哲学体系更为宏大，内容更加丰富。对此严北溟有一段精辟的论述：

应该承认老和庄是有区别的，但不是根本性的区别。老庄哲学实际上是一个完整的道家哲学体系。具体研究表明，庄子思想根本精神和主要观点，是从老子那里出发的，不过因为老子时代在前，问题还只是初步提出，《老子》一书的文字又写得特别概括、简练，所以许多观点只有到庄子，才运用其“汪洋恣肆”的生花妙笔予以广泛的发挥，精细的论证，并给以生动的、有时是夸大的、浪漫的、幻想式的内容。毕竟庄无老以溯其源，老无庄以扬其

波，老庄二人，相依为命，是哲学史上长期存在的事实。^①

道家人物都谈“道”，但各有偏重，大体言之，老子着重在本体论方面，宋钘、关尹着重在认识论方面，杨朱着重在人生哲学特别在养生论方面，田骈、慎到着重在政治方面。庄子则继承和发展了道家先辈的学说，倾向于全面综合，并将“人”上升到与天地并立的人类高度，谈论人的行为应体悟“道”、效法“道”，从而超越人的局限性，超脱人生的不幸。老子的“道”本体论与宇宙论的意味较重，而庄子则将它与人生密切地联系起来，使之成为人类价值的源泉。强调得“道”才能获得人生的幸福，并构建了完备的“得道致福”的人生哲学体系，为不幸的人生提供了一套人类自我拯救的系统哲学。《老子》的“道”论、“德”论属于粗线条勾勒，而《庄子》则是条分缕析、精细论证。《庄子》哲学在“得道致福”的总框架下分别深入论证了各相关论题，如：人类的存在状况、人的局限性、“道”的超越性、得“道”的方法、得“道”的表现、“道”言的特点等等。可以说，道家学说从老子开始，经过一系列的发展阶段，到庄子才集大成，完成了道家思想的较高总结，建立了庄子哲学的完整体系，即“完成了本体论、认识论、人生论的理论构建”^{〔12〕〔页7〕}。人们虽然将老庄并称，“但从哲学论题的深度、广度及其复杂性来考察，庄子远远超过老子”，^{〔117〕〔页766页〕}“如果说一部《老子》是道家学说之纲，那么，一部《庄子》便是道家学说纲举目张的著述”。^{〔117〕〔页747〕}

二、道家哲学是中国传统文化的根柢

“道家”以论“道”、崇“道”而得名。道家哲学继承了中国古代的“天道”观，为中国文化创造了空前绝后的体系完备的“道”的哲学。在单独一个“道”字作为哲学范畴提出以前，天道观念早就存在了。“天道”的内容，最早包含着天文学家关于天体运行轨道的推算和占星术用来预卜吉凶祸福的两种因素，这类思想材料在《国语》、《左传》中保存了很多，然而论述是零碎的、片段的，还不成其为哲学体系。老子的功绩在于：提出了“道”具有物质实体和客观规律两方面的崭新解释，并建立了自然天道观的哲学体系。这就是说，在老子哲学中，“道”作为规律来看，是不脱离物质的；作为物质来看，它又是离不开有规律的运动；规律和物质就这样变成了同一个范畴——“道”，用不着区分开来。“道”作为哲学范畴提出，是企图寻找世界的统一性的大胆尝试。庄子继承老子，把混沌难明的“道”进一步阐发了。“道”的哲学意义，在老子还只是初步提出，到庄子才给以充分展开，把宇宙本源的“道”变成拯救人类脱离不幸的法则。正如蒙培元在《论自然——道家哲学的基本观念》一文中所说：

“道”的哲学对庄子而言，不仅是存在论的，而且是价值论的，就是说，庄子最终要解决人的存在价值与意义的问题，而不是关于自然界的存在问题，正因为如此，庄子所说的“自然”，就不可能完全的自然主义，就不可能是生物学、生理学意义上的自然，而是包含某种价值目的的。只是庄子并不提倡纯粹主观的合目的性，而是将主观与客观、目的性与自然性统一起来，通过“自然”表现其目的性。^{〔7〕〔页27〕}

这段话正点明了庄子之“道”与人生价值和意义的关系。正因为如此，很多人将庄子哲学理解为人生哲学。这说明庄子论“道”的目的就是用以指导人生。

毋庸置疑，中国古代“天道”观是中国传统文化的命脉。而高度抽象、哲理深邃、体系完备的道家哲学便成为中国传统文化中泽被后世的源泉。老庄之“道”成为普遍接受的、根深蒂固的、一切道德法则的基础。如中国人往往用“有道”、“无道”、“厚道”、“薄德”等词语评

^① 严北溟《从道家思想演变看庄子哲学》，《社会科学战线》1981年第1期11-18页。

价人或政治。“得道多助、失道寡助”表现了中国人对“道”的敬畏。“君子爱财，生财有道”体现的则是“道”的约束。在法律或道德所约束不到的地方，凭借的正是老庄之“道”。在这里，“道”的作用就象西方社会的上帝，在基督教文化圈里，人即使不用对人负责，却也要对上帝的负责，道、上帝的观念渗透力由此可见一斑。

对道家哲学地位的评价曾引起过争论，对此主要有三种观点：道家主干说、儒家主干说、儒道互补说。笔者以为用“主干”一词评价儒家和道家的地位是不恰当的。因为“主干”的对立面是“枝叶”，“主干”比喻重要性，那么，与之相对的应是次要性。这就要求所对比的两种理论属于同一层次上的。否则，就不具有可比性。而道家学说与儒家学说恰恰不属于同一层次。“孔子只是个实际的世间智者，在他那里思辩的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的東西”。^{[122][卷1 页119]}道家学说则属于纯粹的哲学，它们在中国传统文化中所起的作用是不同的，一显一隐，一整体一局部。所以用“主干”一词作比是不恰当的。要描述道家哲学在传统文化中的地位，最恰当的词应是“根”。文化大厦无论如何雄伟，都必须由根基支撑，道家哲学便是这样的“根”，《道家与中国文化的精神》中即认为：

道家哲学为中国古代哲学提供了本原本体论基础，提供了辩证的思维方式，提供了道德、太极、阴阳、有无、理、气、心、性等一系列基本范畴。儒、墨、法、名、阴阳各家，都在这一本原本体论基础上，运用辩证的思维方式，以道、气等基本范畴为构件，结合本学派学说的特定内涵，各自构建了自己的哲学体系，并在历史发展中不断反复作用于道家哲学，共同推动中国哲学深入发展，共同造就了具有无比宏富博大的中国哲学之树。^{[111][页25]}

道家根基说是对道家在中国传统文化中的地位准确把握。对儒学正统地位的认同也恰恰说明儒家哲学在传统文化中不居低层，相反却浮于文化之厦的上层。

持“儒家主干说”者往往列举儒学的政治作用：

但在实践中，儒学的正宗地位从未丧失，这表现在：第一，儒学的基本思想——三纲五常说，是每一朝代治国的真正指导思想，每一次政权更替，皆依据儒经，确定朝纲朝仪。有关立国的禅诏、告书，有关军政大事的诏书、奏表，有关礼乐刑政制度的修订，无一不是引据儒经。第二，儒学始终是国学，即官方教育的法定内容，佛道没有资格进入国家教育领域，尽管他们在社会上有着广泛的影响。第三，社会道德仍以儒家的忠孝观念为核心，忠孝之道是无可怀疑的社会行为规范，佛道教不能动摇这种传统观念，只能迎合这种观念，自我解说他们的教义不违背忠孝大伦。儒学正统地位的牢固性，是由中国社会国情决定的。^{[127][页247]}

政治只是社会文化的一个方面，上面引文只能证明儒学的政治特色，是属于技术性层面的使用，没有触及政治运作背后深层次的东西。事实上，在整个学术领域中，正是道家学术构筑起中国古代学术大厦的框架，使之成为堪与西方古代学术相媲美的学术体系。

英国学者李约瑟博士，在他的《中国科学技术史》一书中写道：“中国人性格中有许多最吸引人的因素都来源于道家思想。中国如果没有道家思想，就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。”^{[61][卷2 页98]}以老庄为代表的道家哲学所探讨的问题是哲学的根本问题，其他诸子所探讨的都是枝叶问题，都是“道”统摄的问题。如儒家强调以礼治国，法家强调以法治国，墨家强调以义治国。而他们的礼、法、义等政治法则、道德伦理都要诉之于“道”，都是建立在“天道”哲学之上的，否则，其合理性就值得怀疑，就会起不到应有的作用。正如我国著名史学家吕思勉先生所说：“道家之学，实为诸家之纲领。诸家皆专明一节之用，道家则总揽其全。诸家皆其用，而道家则其体。”^{[91][页27]}而道家的“道”却是不证自明的、根本的人类行为的准则。先秦儒家、法

家、墨家等喋喋不休的辩论之所以受到庄子的批评，正是因为他们都忽略了“天道”而片面地强调人类的理智。而道家则很少受到其他诸子的批评，其原因就是道家思维水平最高，其他诸子的思维与道家不在一个层次上，所以尊敬是一个方面，另一方面则可能是担心貽笑大方。^①在以后的历史中，儒家逐渐接受、吸收了庄子的批评，也将“道”作为其理论的根据，这就是“理”，这就是所谓的儒学的道家化倾向。正因为儒家对道家哲学的吸收，才克服了其理论的先天不足，在国家政治中发挥了重要的作用。应该指出的是，人们在评价儒家的作用时往往强调汉代以后的儒家，这是不合适的。汉代以后的儒家已不是先秦的儒家，而是融合道家哲学、佛教等的变异。可以说，在中国文化中发挥重要作用的“儒家哲学”实际上并不是与道家对立的先秦儒家，而是吸收道家、佛教思想，加以升华后的儒家，甚至连儒家的名字都改变了，这就是众所周知的“宋明理学”，亦或“道学”。

中国传统哲学有“三教九流”之说，所谓“三教”就是指儒教、道教、佛教。其中，“道教”是包括了道家 and 道教宗教。道教宗教是中国土生土长的宗教，它“主要以先秦老庄道家哲学为基础，杂糅了战国以来流行的神仙家关于神仙方术的信仰与传说，以及民间保存下来的原始宗教中的鬼神观念巫术迷信等因素，并在两汉谶纬神学思想的直接刺激下出现的”^{[97][页 120]}。在创教的初期，老子即被神化为“太上老君”，将老庄的“道”作为根本教理，道教的神仙体系不但以《庄子》的“至人”、“神人”、“圣人”为模型的，且以“真人”来命名，此外，道教的导引术、养气说也直接来源于《庄子》。王明在解释“什么是道教哲学”时说：

（道教哲学是）产生于中国东汉晚期的一种以神秘化了的“道”为宇宙本原的宗教哲学。它把道家的“道”予以神学的阐释，结合儒学、融合佛学，形成了独特的理论。^{[81][页 212-215]}

虽说“结合儒学、融合佛学”，但主要还是继承了道家哲学。而佛教作为一种外来文化形态，之所以能在中国文化的土壤中扎根、发展，是在道家思想，特别是在庄子思想的影响下发生的。

以老庄为代表的道家学派，由于其视野的广阔，其理论适用的范围也就远远超过局限于伦理、政治的儒家学说。道家哲人把人的生命安放到超越天地的“道”中去寻找意义，使人的精神与绝对的、无限的“道”相联系、相结合；将人的精神从世俗世界中提升到一种高度的艺术境界。从这一角度来看，道家思想之扩大人的思想视野，提升人的精神境界，拯救迷惘的人类是其他各家难以望其项背的。道家思想在中国哲学史、文学史、艺术史、科技史以及政治、民族心理等方面的巨大影响，也非其他各家所能望其项背。如要描述道家哲学的地位，可以说：道家哲学是中国传统文化的根柢。

三、《庄子》对中国传统文化的影响

庄周以其大智大慧为中国留下了空前而且绝后的创作，“《庄子》是高度融合哲学、美学、文学于一身的著作，在先秦诸子中，像《庄子》那样纯粹地含有哲学的思辨、美学的韵味、文学的风格的著作，可谓绝无仅有。至于庄子思想的思想空间之开阔、精神蕴含之恢宏、生命境界之高超，那更是先秦诸子莫能望其项背的”。^{[6][卷 1 页 3]}也正因如此，庄子对中国传统文化的影响是巨大的，赢得了中外哲人一致的、最崇高的赞美：“庄子是中国最伟大的哲学家。”^{[108][页 89]}概而言之，《庄子》对中国传统文化的影响主要有以下几个方面：

（一）对政治的影响

《庄子》哲学对后世政治的影响主要是“自然”、“无为”的处事原则。庄子生于乱世，对

^① 参考杨守戒《〈庄子〉外杂篇中的黄老思想》，见黄山文化书院编《庄子与中国文化》页 181。

当时“有为”之政治有切齿的痛恨。他说：“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃始高跂攘臂乎桎梏之间。意！甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！”（《在宥》）还说：“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。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，县企仁义以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。”（《马蹄》）他继承并发展了老子的“无为”、“自然”的思想，也认为“自然”、“无为”是治国治民的根本原则。他评价其他学派的主张说：“彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德，而以燔乱天下者也，法之所无用也。”（《胠篋》）他还借狂接舆和肩吾的问答来说明有为政治的无用，《应帝王》说：

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：“日中始何以语女？”肩吾曰：“告我：君人者，以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”狂接舆说：“是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知！”

庄子把人治天下有为之举比作“涉海凿河”和“使蚊负山”一样不自量力。对于政治，庄子同样主张“自然”、“无为”。对此，《庄子》中既有大量明确的论述，也有众多脍炙人口的寓言故事。《在宥》篇云“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。故贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下。故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明；尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！”《天地》篇云：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”

老庄“自然”、“无为”的政治思想被后世明君圣主广为运用，取得了显著的成就，对中国历史产生了巨大的影响，最明显莫过于汉初的“文景之治”。可以说，什么时候统治阶级实行“无为”的原则，什么时候就国泰民安、经济繁荣；什么时候政令繁苛、大兴土木，社会就动荡不安、民不聊生。所以，历代帝王将相，无不深谙老庄的思想，无不以老庄著作教育皇室子弟。由于道家“自然”“无为”思想的广泛而深刻的影响，“无为而治”成为中国政治的鲜明特色，这就是中华文明能够绵延不绝的主要原因。因为崇尚“无为而治”，中国对待周边国家从不主动出击，不引火烧身，将危险因素降到最低，充分体现了老庄“无为而治”思想对中国历史发展的影响。

（二）对文学的影响

研究《庄子》的学者无不认为，在先秦诸子散文中，《庄子》的散文写得最生动、最优美、最有个性化的特征，因而历来也深受人们的喜爱。《庄子》对中国文学的巨大影响是无与伦比的。郭沫若说：“秦汉以来的一部中国文学史，差不多大半是在他的影响之下发展”^{[19][其 64]}，此话并非言过其实。《庄子》散文之所以具有强烈的艺术感染力，其原因是多方面的。

首先，庄子对自然现象和社会生活有深刻洞察和体会。在《庄子》这部既是哲学论文集又是优美的寓言故事集中，庄子借助形形色色的人物，乃至一草一木，一鱼一鸟，将他对宇宙大化、社会人生的敏锐感悟深入浅出地传达了出来，充分展现庄子超人的智慧和过人的胆识。刘熙载对《庄子》寓言有着精辟的见解，他说：“庄子文看似胡说乱说，骨子里却尽有分数。”^{[102][其 7]}可以说，《庄子》书中每一个艺术形象都沉淀着庄子的智慧，折射着人生的哲理。庄子大胆揭露社会矛盾和批判现实的精神，在先秦哲学家中，更是无人能比。庄子以犀利的笔锋愤激地控诉了“窃钩者诛，窃国者侯，诸侯之门而仁义存焉”的社会不平等现象和剥削阶级道德的虚伪，“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；……为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之”（《胠篋》），这是对当时新兴贵族的一种讽刺。他同情被压迫者的处境，“自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”（《在宥》）这段话说得何等痛快，它描写了广大人民在统治者

残酷镇压下生活不得安宁的惨状，揭露了统治阶级刽子手与牧师两手交替使用的反动实质。然而庄子并没有仅仅停留在对现实的批评，他揭露现实黑暗的目的在于说明人为的局限性，他为苦难的人生、罪恶的社会所开的具有普遍实用性的、百试不爽的灵丹妙药就是放下自己，遵从大道。庄子认识到社会改良的途径只有改良人心，这是最根本的救世之道。其他一切治世主张适足以变本加厉，为盗贼所资，这是千古不易的真理，是他将目光投向亘古之远、俯视整个宇宙、探索终极之“道”的结果。庄子一面抨击邪恶，一面谆谆告诫人们返朴归真，以得道为人生的最高追求。故有人说，“庄生老人，有一颗善良的心，他惩恶劝善。苦口婆心”^{[119][真 17]}，庄子对那些骄傲自满、自以为是的人，“痛下鍼贬，而示以处世免患之道”^{[119][真 17]}，用心可谓良苦。宣颖对庄叟之用心体会颇深，他说：“有一我见，横在胸中，涉世皆面墙矣。庄子反复致警，盖为普天下最深病根只在于此。此根未除，种种恶习生发，种种祸机踏动矣。”^{[119][真 17]}庄子的远见卓识引发了无数知识分子的共鸣，成为他们喜爱《庄子》的重要理由。当苏轼读《庄子》时，曾赞叹说：“吾昔有见，口未能言，今见是书，得吾心矣。”^{[60][真 10001]}辛弃疾也十分喜爱《庄子》，他在诗词中常常征引《庄子》，他说：“案上数编书，非《庄》即《老》。”^{[84][真 470]}自《庄子》问世以来，注解《庄子》的学者络绎不绝、对《庄子》注释、研究的书籍汗牛充栋，无不是深刻地感受了《庄子》哲理的深邃。

庄子对社会现实的批判、对自然无为的向往，直接影响了一代玄学。魏晋时期竹林玄学以解《庄》为主，他们厌恶官场的黑暗，主张越名教而任自然，“竹林七贤”就是典型的代表。两汉文学家还继承庄子的批判精神，敢于揭露和抨击现实社会的丑恶，以作品作为斗争的工具。例如，张衡的《髑髅赋》，从作品题材到思想都是从《庄子》那里来的。宋代辛弃疾的诗词中多用《庄子》之语，发泄其愤世嫉俗之情。明清时期，李贽对老庄很有研究，著有《老庄解》，他所提出的“童心说”之文学主张，以反对当时的伪道学，其理论武器即是老庄的自然。

其次，《庄子》中深奥的哲理是用形象化的生动事物来表达的。《庄子》散文广泛运用各种各样的比喻，千姿百态，层出不穷，变化莫测。因此，他的散文形象生动、栩栩如生，意境雄奇、怪诞、优美，语言汪洋恣肆、变化多端，给人以无穷的艺术享受，创造了前无古人、后无来者的艺术成就。对此，宣颖曾评论说：“庄子之文，长于譬喻，其玄映空明，解脱变化，有水月镜花之妙。且喻后出喻，喻中设喻，不啻映云层起，海市幻生，从来无人及得。”^{[144][卷 15 页 756 下]}唐代浪漫主义诗人李白曾情不自禁地赞叹说：“南华老仙发天机于漆园，吐峥嵘之高论，开浩荡之奇言，征至怪于齐谐，谈北溟之有鱼……五岳为之震荡，百川为之崩奔……吾亦不测其神怪之若此，盖乃造化之所为。”^{[46][真 4]}清代评论家刘熙载形容《庄子》笔法的灵动性为“意出尘外，怪生笔端”、“无端而来，无端而去”。^{[102][真 8]}庄子创造性地大量运用寓言的说理方式，行文瑰玮谲诡，想象丰富。《庄子》“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”（《寓言》），借助一系列寓言，将客观抽象的“道”阐述得明白、彻底。比如“庖丁解牛”、“佝偻承蜩”，强调只有深入研究事物本性和规律，才能得心应手，提高工作效率；“鲁侯养鸟”、“东施效颦”讥讽不顾客观条件，生搬硬套的做法；“杀龙妙技”、“轮扁读书”提倡学以致用，反对脱离实际，无的放矢；“望洋兴叹”、“井蛙与海鳖”是叫人放宽眼界，打破认识的片面性和狭隘性；“涸辙之鲋”、“朝三暮四”，是主张从实际出发，反对专讲空话、大话、假话。为了论证“道”并不是脱离物质的独立存在，老子只说了这样一些简单的话，如：“其中有物”、“其中有精”、“其精甚真”、“其中有信”等；庄子则采用极其通俗浅显的说理方式，阐明了“道”的“无所不在”，如“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”，甚至“在屎溺”的生动举譬。（《知北游》）“在古代哲学家中再没有人把‘道’离不开物质这一特性形容得如此淋漓尽致的了”。^{[102][寓言页 15]}

《庄子》“寓言”数量之多，形象之丰富，笔法之灵活，都是先秦诸子所无法比拟的。《庄子》寓言和散文在中国文学史上大放异彩，其浪漫主义风格影响了一代又一代文人学士，成为中华民族传统文化浪漫主义的主要源头。在庄子之前，中国虽然已有了寓言作品产生，但都比较零碎、简单。庄子第一次创造性地使用大量的寓言，并对之作出理论说明。由于庄子在寓言创作理论与创作实践方面所作出的突出贡献，《庄子》被称为中国古代寓言的开山祖。其次，《庄子》中的神话形态具有重要的价值，它一方面在一定程度上保存了古代神话，另一方面，经过了庄子的加工改造，具有了寓言性。开辟了寓言创造的新途径。庄子提出了寓言的创作理论，并自觉地运用“三言”作为创作方法，编写了近200篇寓言，开启了以寓言作为说理的重要手段的先河。在《庄子》之后的诸子散文中，几乎没有一部著作中没有寓言。如《文子》、《鶡冠子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《韩非子》、《晏子春秋》、《列子》等在语言风格及寓言的运用上受《庄子》影响都极为明显。《楚辞》受道家思想影响随处可见。《天问》的结构与所探索的问题与《庄子·天运》篇有直接的联系。屈原作品中奇特而夸张的想象，古代神话、历史传说及寓言故事的运用等，也都显示出受《庄子》的影响。《庄子》中排比和骈俪句，虚构的人物对话等已开赋体文学之先声。汉赋从写法到思想都明显受到《庄子》影响。魏晋玄风大畅，《庄子》备受推崇。正如闻一多所说：“一到魏晋之间，庄子的声势忽然浩大起来，崔譔首先给他作注，跟着向秀、郭象、司马彪、李颐都注《庄子》。像魔术似的，庄子忽然占据了那全时代的身心。他们说‘三日不谈老庄，则舌本间强’。尤其是《庄子》，竟是清谈家的灵感的源泉。从此以后，中国人的文化上永远留着庄子的烙印。”^{[124][原 77]}其中，阮籍、陶渊明等人的诗文及生活行为受庄子影响最为显著。唐宋之际，道家思想受到统治者重视与提倡，老庄思想更是得到普及。王维的田园诗、李白的豪迈、飘逸的性格和诗作、韩愈、柳宗元的寓言、苏轼的达观和超拔，都明显受道家老庄的影响。

再次，《庄子》散文“包容众体影响深远”。^{[111][原 329]}《庄子》语言不是纯粹哲学的语言，而是包含多种语体，有寓言、诗歌、小说、神话、赋等等。《庄子》散文不是抽象的概念演绎或枯燥无味的逻辑推理，而是通过众多具体鲜明生动的意象，从不同的侧面加以启示，让人从中悟出所阐发的“道”来。同时庄子散文简洁、整齐，具有诗的韵律，充满着诗意和澎湃的激情，深深地震撼着读者的心弦。宋代高似孙评价说：“极天之荒，穷人之伪，放肆逸演，如长江大河，滚滚灌注，泛滥于天下，又如万籁怒号，澎湃汹涌，声沉影灭，不可控搏。”^{[64][原 674 页 509 上]}庄子寓言与诸子寓言相比，具有鲜明的特色：其他诸子多采用民间口耳相传的现成的寓言说理，而庄子的寓言则是根据说理的需要，有意识的编造出来的，有活动的背景、情节的展开和结尾的描述，像读小说一样，引人入胜。如《养生主》篇，除开头一段点题议论之外，全篇由五则寓言构成，先是庖丁为文惠君讲解解牛的经验，接着是公文轩和右师的一段对话，其次是老聃死后，他的朋友和弟子吊丧的故事，最后以薪火作比喻养生主。四个故事均写得娓娓动人，人物刻画绘声绘色。有的全篇由一个故事组成，如《盗跖》、《说剑》、《渔父》，都有情节发展的设置、人物形象的塑造、场面气氛的渲染、人物对话的描述，并且写得跌宕起伏、曲折生动、形象栩栩如生，给人留下十分深刻的印象，为此后小说的创作提供了范例。清人林云铭也说过庄子散文“径似小说家闲话”^{[111][原 334]}，胡文英更直接地说：“此种形容，便开唐人小说派矣。”^{[111][原 334]}

众所周知，赋体文学与楚辞有直接的渊源关系，而《庄子》散文对楚辞与汉赋都有直接的影响。例如，屈原的《天问》是一篇有关天、地运行原因的思索，与《庄子·天运》篇有直接的继承关系。《楚辞·远游》也直接受《庄子》影响，希望摆脱世俗的羁绊，寻求精神的皈依，其神游天地，甚至要“与泰初而为邻”，显然都可从《庄子》中找到痕迹。《庄子》有《渔父》篇，屈原也有，这两篇作品，宋洪兴祖认为是“皆假设问答以寄意耳”^{[2][原 179]}。另外，奇特而夸张的

想象, 神话传说、寓言的运用方面, 屈原与庄子也是一脉相承的。《庄子》散文中排比和骈俪句式以及人物对话的运用已开赋体文学之先声, 对此宋人项安世曾说: “予尝谓贾谊之《过秦》, 陆机之《辨亡》, 皆赋体也。大抵屈宋以前, 以赋为文。庄周、荀卿子二书, 体义声律, 下句用字, 无非赋者。”^{[164][第 700 页 542、543]}宋玉的赋体创作就明显受到《庄子》寓言的影响, 除上面所说的《对楚王问》受《逍遥游》之影响外, 《风赋》一篇, 令人想起《庄子·齐物论》中所写的“天籁”与“地籁”, 两者在描写上各有千秋, 都可称为写风的上乘之作。《大言》和《小言》二赋也显然受《庄子》一书中“小大之辩”的启发。《钓赋》一文, 很容易使人联想到《庄子》中所写到的“任公子之钓”; 而文中所描写的“玄洲之钓”、“尧舜禹汤之钓”、“大王之钓”, 和《庄子·说剑》篇中的庶民之剑、诸侯之剑与大王之剑写法上何等相似。^{[111][第 267]}西汉前期贾谊的《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》, 是作者在失意之后创作的, 因而有着更多的人生感慨, 他将自己的不幸与屈原的悲剧联系在一起, 感叹于“横江湖之鱣鲸兮, 固将制于蝼蚁”这样一个悲惨的结局, 其典故便出自《庄子·庚桑楚》。尤其是《鹏鸟赋》更可以看出《庄子》的影响。赋以寓言的形式, 写自己与鹏鸟的对话, 以老庄思想来排遣忧闷, 寻求超脱, 寻求心灵的慰藉。张衡的《骷髅赋》从作品题材到创作中表达的思想都是从《庄子》那里来的。除揭露社会现实、抒发自己的怀才不遇的汉赋外, 还有一类抒情小赋也直接受到《庄子》“回归自然”的影响, 如张衡的《归田赋》、东方朔的《答客难》等。张衡的《归田赋》里有这样一段话: “谅天道之微昧, 追渔父以同墟。超尘埃以遐逝, 与世事乎长辞。”“感老氏之遗戒, 将迴驾乎蓬庐”, “苟纵心于物外, 安知荣辱之所如?”^{[126][第 242、246]}其中, “渔父”、“物外”两词就是化用《庄子》的典故。西汉的东方朔虽然不热衷仕途的升迁, 但仍然在朝廷当官, 采取的就是“朝隐”的办法。他说: “陆沉于俗, 避世金马门。宫殿中可以避世全身, 何必深山之中, 蒿庐之下。”^{[263][第 1 页 97]}东方朔的“陆沉”思想就是直接来自《庄子》, 在《则阳》篇中, 庄子借仲尼之口说: “是圣人仆也。是自埋于民, 自藏于畔。其声销, 其志无穷, 其口虽言, 其心未尝言, 方且与世违而心不屑与之俱。是陆沉者也, 是其市南宜僚邪?”^①

(三) 对古典美学的影响

《庄子》以其对人生所抱的超脱态度、浪漫不羁的想象、诙谐瑰丽的言辞, 显示出一种世罕其俦的艺术风采和美学特质, 形成中国文学艺术不竭的美感源泉之一。“庄子思想的文学特质, 不仅产生了滋养中国文学艺术的不竭的美感源泉, 而且构成了中国文学机体上的血肉, 并且最后移化为、升华为它的灵魂, 它的美学追求”^②。大致说来, 《庄子》的美学要素主要表现在以下几个方面:

1、“得意忘言”之意境美

庄子认为, 作为表达语意的工具, 语言的作用也是有限的。他说: “语之所贵者, 意也, 意有所随; 意之所随者不可言传也。”(《天道》) 因此庄子提出“得意而忘言”的主张。他在《外物》篇中说: “荃者所以在鱼, 得鱼而忘荃; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言。”为弥补语言的这一缺陷, 庄子认识到形象化表达的重要作用。他创造性地提出并运用“三言”(寓言、重言、卮言)来表达自己对“道”的体悟。“以寓言为广”即以有限的、个别的事物来寄托深广的含意和道理, 于有限的语言文字中寓无限的“道”。即达到“言有尽而意无穷”^{[21][第 26]}的境界。我们知道, “寓言”本身的语意模糊性, 是造成文章含量增加的一个重要原因。语意的模糊性给读者造成一个开放的审美空间, 使文字的承载量大大增加。

其次, 《庄子》中意象有想象、联想、象征、移情的审美思维特征, 给读者以追求艺术审美

^① 此段参考崔大华等《道家与中国文化精神》第 372 页。

^② 崔大华《庄子的人生哲学及其在中国文化中的作用》, 《哲学研究》1986 年第 1 期第 30 页。

的动力和自由空间，正符合审美接受的原则。庄子的语言理论及实践为“意象论”的形成奠定了基础，并直接引发了魏晋时期的“言意之辩”，在这一辩论中，言、象、意之间的关系是论辩的主题。当时著名玄学家王弼的一段话就清楚地表明庄子言意理论及实践对“意象论”的直接影响。他说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”^{[86][下页 609]}“意象论”直接促进了“意境”理论的产生。所谓“意象”，是“意”与“象”的融合统一。在创作过程中，客体化了的主体情思（即作家之“意”）与主体化了的客观物象相融与契合，于是形成了具有艺术形象的文艺作品。而“意境”是指在“意”、“象”结合的基础上，透过艺术形象，能使人产生联想与共鸣，引发人们进一步思考与想象，体悟出人生哲理并得到优美的艺术享受的、更加广阔的审美空间。庄子是创造意境的高手，文中令人百读不厌、回味无穷的段落比比皆是，有的雄奇壮观，如《逍遥游》开头写鲲鹏展翅九万里的寓言、《外物》篇“任公子钓鱼”“髻侔鬼神，焯赫千里”的场面；有的深情缱绻，如《则阳》篇描写了对故乡的依依难舍：“旧国旧都，望之畅然；虽使丘陵草木之缊，入之者十九，犹之畅然。况见见闻闻者也？以十仞之台县众间者也！”有的惊心动魄，如《达生》篇“吕梁观水”、《田子方》篇“列御寇为伯昏无人射”；有的痛快淋漓，如《盗跖》篇写盗跖斥责孔子：“今子修文、武之道，掌天下之辩，以教后世，缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉，盗莫大于子。天下何故不谓子为盗丘而乃谓我为盗跖？”“子自谓才士圣人邪？则再逐于鲁，削迹于卫，穷于齐，围于陈、蔡，不容身于天下……子之道岂足贵邪？”庄子借盗跖之口对虚伪的道德说教者以淋漓尽致的揭露。

庄子散文杰出的意境创造，使《庄子》成为先秦文学中最优美、最生动、最有个性、最受人喜爱的艺术杰作，滋养、启发了中国人对“言外之意”、“味外之味”意境的追求。如诗歌创作中，要求诗句描写不宜太实，要给读者留下想象的余地。庄子继承老子，格外注重“无”，使中国古典文学艺术形成注重“言外之意”，讲求“含蓄”，注重侧面渲染和烘托等艺术特点。中国古典文论在艺术形象的塑造上特别注重形与神的关系，要求形神兼备，尤重传神。在庄子思想中，无形的“道”高于有形的“物”，“道”与“物”的关系，也就是形与神的关系。庄子在这个问题上具有独特的贡献。《庄子》中描写了许多外形丑陋而能以身悟道，从而具有超人智慧和高尚情操的人物。如《庄子·人间世》里的支离疏、《德充符》里的哀骀它、申屠嘉、叔山无趾等等，都是形残而神全的奇人。同时，《庄子》中许多寓言也间接传达了艺术创作中创造意象、意境美的方法。如《达生》篇梓庆自述“削木为鐻”的方法时说，他在“心齐”后，“入山林，观天性，形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉”，梓庆此时所见鐻，就是头脑中的“意象”，这就是所谓的“成竹在胸”，“成见鐻，然后加手焉”也就是刘勰所说的“窥意象而运斤”^{[86][下页 295]}。庄子“得意忘言”的语言观直接启迪了艺术创作对传神写意的审美追求，如山水田园诗追求“诗中有画，画中有诗”的意境、国画的含蓄蕴藉等等。书法亦然。南朝书法家王僧虔曾说：“书之妙道，神采为上，形质次之。”^{[111][下页 396]}唐代书法理论家张怀瓘也说：“深识书者，惟观神采，不见字形。”^{[111][下页 396]}这都反映了书法艺术对意境的追求，说明“意”是书法的灵魂。王羲之就曾强调书法创作应该“意在笔前，然后作字”^{[57][下页 1610下]}。

2、“顺物自然”之自然美

庄子认为“天地有大美”（《知北游》），因为“天地”是“道”的自然体现，天地之大美就是“自然”之美。因此，“天地”也可以指代自然，成为人们效法的榜样。他说：“天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至。……夫虚静恬淡寂寞无为者，

万物之本也。”（《天道》）正是从自然出发，庄子反对人为造作的美，主张“顺物自然，而无容私”（《应帝王》）。“顺物自然”就是要求顺物之性，按照和顺应万事万物的本性、天性去行事，遵循万事万物发展的自然规律。庄子“顺物自然”，不仅指主体表达要顺从客观事物的自然属性，也包括主体自身，他强调自然而为，反对人为。庄子以一系列脍炙人口的寓言从正反两方面作了形象的说明：庄子用“混沌之死”（《应帝王》）和“鲁侯养鸟”（《达生》）等寓言说明违背自然的人为的危害；相反，顺物自然就能获得成功。“梓庆削木为鐏”的寓言说明梓庆的鬼斧神工般的削木技巧就来源于他能“以天合天”（《达生》），即以梓庆的削木技巧之“天”去合削木对象之“天性”，以主体的能动性去契合客体的规律性，从而达到自然而为的境界；“庖丁解牛”说明“依乎天理”、“因其固然”（《养生主》）的解牛之“道”的奇妙；“孔子观于吕梁”的寓言中吕梁丈人高超的蹈水之道就是“与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉”（《达生》）。

老庄的自然无为的行事准则为中国艺术的创造树立了极则。例如，中国古代文论讲“文章本天成，妙手偶得之”^{[45][册下页 1122]}，书法创作亦讲“书初无意于佳乃佳耳”。^{[63][页 253]}《宣和画谱》云：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。艺也者，虽志道之士所不能忘，然特游之而已。画亦艺也，进乎妙，则不知艺之为道，道之为艺。此梓庆之削鐏、轮扁之斫轮，昔人亦有所取焉。”^{[63][册 1632 页 39]}都明显看出庄子的自然观对后世绘画艺术的影响。

3、“复归于朴”之朴拙美

庄子的“自然”说包含着朴拙之意，越是自然而然，越不雕琢粉饰，也就越朴拙实在。“既雕既琢，复归于朴”（《山木》），“朴素而天下莫能与之争美”（《天道》）。庄子把自然朴素看成是一种不可比拟之美，一种理想之美。他说：“澹然无极而众美从之”（《刻意》）。庄子倡导朴素，其实质就是强调自然朴素的态度和襟抱，自然朴素的表现方式和语言风格，自然朴素的审美效果，这对后世强调朴素、反对雕琢的审美风尚无疑具有很大的影响。

4、“大道至简”、“虚实相生”的简约美

庄子对“道”的推崇，是他对神秘莫测的自然以及纷纭复杂的事进行了广泛而深刻的观察、思考、研究的结果，他的“道”就是直接从实然的变动不居的万千变化中找出的恒定之常，是高度抽象的人类赖以遵循的终极准则，因此虽至无而体万有、至简而驭万物。庄子说：“夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。”（《人间世》）大道至简，最高级的艺术形态应该具有最为简约的艺术形式。这在书法艺术中体现得淋漓尽致，书法就是最为简约的艺术。对于书法以简易之线条创造出高级的艺术境界，张怀瓘有一句精辟论述：“文则数言以成其意，书则一字已见其心，可谓得简易之道。”^{[111][页 401]}道家崇道尚简的思想对中国人审美心理的影响，体现在文学上，就是语言表达以简洁为美；体现在绘画中，就是不注重工笔细描而以传神写意为主，这正是中国画的鲜明特色。苏轼《题鄱陵王主簿所画折枝》中说：“谁言一点红，解寄无边春。”^{[63][页 234]}这种简约含蓄的风格追求正是庄子“道不欲杂”思想在中国绘画中的渗透。郑板桥以善画墨竹而闻名，他的心得就是删繁就简^①，观郑板桥晚期的绘画，实如其言，其画萧萧疏疏，清雅简淡，体现了中国画风的简约。

庄子继承老子“有无相生”的思想，也极为重视“无”的作用，认为“虚”与“实”、“静”与“动”都是相生的，他说，“虚而待物者也”（《人间世》），“虚则实”、“静则动”（《天道》）。因此主张“无为而无不为”、“无用”乃大用。庄子的这种对“无”的辨证观点成为中国画简约含蓄风格的思想渊源之一。中国画讲究布局时留有空白，使“画在有笔墨

^① 郑板桥《题画竹》：“四十年来画竹枝，日间挥洒夜间思，削尽冗繁留清瘦，画到生时是熟时。”见《郑板桥文集》页 181。

处，画之妙在无笔墨处”^{[132][图 14 页 160]}。中国书法要求讲究布白之美，做到“计白以当黑，奇趣乃出”。^{[11][页 2]}南朝宗炳在论画时说：“竖画三寸，当千仞之高；横墨数尺，体百里之迥。嵩华之秀，玄牝之灵，皆可得之于图。”^{[57][图 3 页 2540 上]}就是对简约画风的要求。南宋画家马远，绘画善居一角而保留大片空白，被时人称为“马一角”，夏珪绘画善留白半边，亦得号“夏半边”，这种虚实结合的做法在书法、绘画上获得了广泛的使用。

虚实相生的思想也体现在中国的园林艺术中，明人沈复云：“若夫园亭楼阁，套室回廊，叠石成山，栽花取势，又在大中见小，小中见大，虚中有实，实中有虚，或藏或露，或浅或深，不仅在‘周’、‘回’、‘曲’、‘折’四字，又不在地广石多，徒烦工费。……虚中有实者：或山穷水尽处，一折而豁然开朗；或轩阁设厨处，一开而可通别院。实中有虚者：开门于不通之院，映以竹石，如有实无也；设矮栏于墙头，如有月台，而实虚也。”^{[17][页 19]}

5、“精诚之至”的真诚美

继“修辞立其诚”^{[61][卷上页 16 下]}后，先秦诸子中对“诚”最重视、认识最深刻、论述最充分的莫过于庄子，他的真诚观是建立在“顺物自然”（《应帝王》）的基础上的，他以诚来诠释“真”，使“诚”具有真实性的品格。并将“诚”与动人之情相联系，说明了“诚”对于情感表达的积极作用。“诚”的具体表现就是“无声而哀”之悲，“未发而威”之怒，“未笑而和”之亲。“诚”的反面是伪，伪乃虚伪、虚假，人为做作。庄子是极力反对人为而主张无为的，人为而伪，自然而真。那些“强哭者”、“强怒者”、“强亲者”就是庄子极力反对的虚伪做作之人。《渔父》篇说：

其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此，不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。

庄子以“事亲”、“事君”、“饮酒”、“处丧”为例说明什么是真诚，什么是虚伪，也正是在这个意义上，庄子反对儒家的“礼”、“孝”等仁义道德，他认为“儒者伪辞”（《盗跖》），“君虽为仁义，几且伪哉”、“夫仁义之行，唯且无诚”（《徐无鬼》）。庄子十分注重真诚，多次论及“诚”，主张以诚待人，以诚待物，以诚处事。如“修胸中之诚，以应天地之情而勿撓”（《徐无鬼》），“不见其诚己而发，每发而不当”（《庚桑楚》）等。

综上所述，庄子哲学直接影响了中国人的审美心理，为中国古典美学提供了许多重要的审美要素，如意境、朴素、自然、真诚、简约等，当然，中国古典审美追求的认同也不只受庄子一人的影响，但庄子无疑对后世审美心理有直接而重要的影响。另外，庄子哲学对艺术创造也多有启发。如：艺术构思的“虚静”说、艺术创造过程中的聚精会神及艺术创作中的物化境界。《庄子》书中列举了许多艺术创造准备阶段的“心齐”、“坐忘”境界，这些都符合于文学艺术创作中所需具备的心理状态。《庄子·达生》篇“梓庆削木为鐻”就描写了这种创作前的准备；《达生》篇中的工倕是传说中古代尧帝时的能工巧匠，他所制作出来的器物是那样的顺乎天然，以至于人们认为是天生化成的。这其中的奥妙就在于他在制作时精神高度专一，不受外界的干扰，全身心与物浑然一体。同样，“庖丁解牛”、“匠石运斤”、“轮扁斫轮”等均达到了“不以目视而以神遇”的境界。庄子虽然不是专门谈艺术创作，却给予后人以启发，迁移到艺术创作中。庄子明确地谈到了文学创作应该“得意忘言”，也与此相通。“物化”的概念最早来自庄子。庄子梦蝶时，“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》）。也就是说，当物

我合一之后，就分不清何为我，何为物，这便是“物化”。庄子的这则寓言目的是宣扬“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的思想。而《达生》篇的“物化”则直接涉及技术造詣：“工倕旋而盖规矩，指与物化，而不以心稽”（《达生》），直接启发了后人对艺术创作的思考。人们悟出：在艺术创作中，创作主体与创作对象的客体融合为一，从而达到“物化”的境界，是艺术创作成功的秘诀。韩幹是古代善于画马的画家，据说他作画时，“人入其宅，见干身作马形。凝思之极，理或然也。”^{[41][原1页704]}苏轼赞文与可画竹诗也说：“于可画竹时，见竹不见人。岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新。庄周世无有，谁知此凝神。”^{[43][原230]}

（四）对国民性格形成的影响。

庄子人生论的核心，就是探索如何从痛苦中解脱出来，获得人生的幸福。在庄子看来，人生不幸的根源在于无穷无尽的欲望。庄子目睹人在欲望的驱使下所犯的“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”的罪恶以及人在争名逐利中的沉沦与堕落，深感人性的扭曲和人的尊严的丧失。因此，在庄子看来，对沉沦于欲望中的人的拯救的方法就是效法大“道”的自然无为，从根本上去掉人的私欲，去掉人为。庄子哲学的魅力，首先在于它超越常规，提出了一种和儒家道德伦理哲学完全不同的理想境界和人生态度。儒家遵“礼”，循规蹈矩；道家尊“道”，豪放旷达。有人认为，中国人消解矛盾的自我解脱方式，几乎全受庄子人生哲学的启发。庄子的“无己”、“无功”、“无名”（《逍遥游》）将人从寻求功名利益而不得的苦闷中解脱出来。只要“去知与故，循天之理”（《刻意》），就可以“无天灾，无物累，无人非，无鬼责”（《刻意》）。庄子说：“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解”（《养生主》），“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”（《德充符》），“吾以为得失之非我也，而无忧色而已矣”（《田子方》）。庄子的从“我”中超脱，就是要有这样的一种生活态度，不生本性以外的妄念，不作本分以外的贪求，“尽其所受于天，而无见得”（《应帝王》）这样，心无得失祸福之累，心境则无哀乐波澜之起，这就是“吾丧我”。^①

庄子的人生哲学培养了一种平衡心态，为人们提供了一种抗拒逆境的精神力量和消融苦闷的途径。在中国历史上，从庄子的人生哲学中寻求解脱的知识分子，可谓代不乏人，举不胜举。诸如“竹林七贤”、陶渊明、李白、苏轼、陆游、倪瓒、吴敬梓、蒲松龄、曹雪芹、龚自珍等等。这些人大多是受过儒家教育的饱学之士，具有“奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一”^{[44][原596]}的远大抱负，但在“珠玉买歌笑，糟糠养贤才”^{[45][原53]}的社会里，他们的理想从根本上说是不可能实现的。因而他们都有坎坷的人生经历，尝尽了世态的炎凉，也都痛苦地呻吟过、挣扎过，反抗过，但都逃脱不了失败的命运。这些正直的知识分子，一方面不能忘情于建功立业，一方面又壮志难酬，在万般无奈的情况下，不得不在庄子哲学中寻求解脱，以保持淡泊宁静的心态，保持不“催眉折腰事权贵”的独立人格。在中国历史上，知识分子阶层算得上是庄子人生哲学最为突出的知音群体。道家思想存在于历代隐士和失意文人的的人生态度之中，成为他们的重要精神支柱。程颐对庄子思想的影响的理解是：“学者后来多耽《庄子》。若谨礼者不透，则是他需看庄子，为他极有胶固缠缚，则须求一放旷之说以自适。譬之有人于此，久困缠缚，则须觅一个出身处。”^{[16][原18页246]}尽管不少隐逸之士从《庄子》受到了深刻的影响，但庄子并不是消极出世的思想家。就其对于世俗社会的批判、对于功名利禄的蔑视而言，他是超世的，与归隐山林的隐逸之士颇多类似。但他并不赞成那种“伏其身而弗见”的岩穴之士。他认为，隐逸的目的是自我解脱，但如果心存机务，即使身体隐迹山林，也不可能逍遥。只要在日常生活中“深根宁极而待”（《缮性》）就是存身之道。

^① 崔大华《庄子的人生哲学及其在中国文化中的作用》，《哲学研究》1986年第1期第31页。

庄子哲学在两千余年的封建社会里，实又无形中成了反礼教、反权威、反儒家道统的一面旗帜。道家的批判精神存在于历代异端学者的思想言行中，成为他们批判不合理现实的武器之一。如晋代鲍敬言之无君论；明代李贽之童心说，何心隐之育欲说，汤显祖之至情论；清代唐甄之破崇论，袁枚之性灵说，皆得力于庄学精神。^①不少进步思想家往往以庄子自比而鼓舞了同黑暗势力顽强斗争的勇气。如王夫之一生坚持爱国主义、唯物主义的斗争精神，至死不渝；他在湘南荒山中过那流离颠沛的生活，就恒以庄子自许。他说：“避兵楂林山中，麀麀之室也。众籁不喧，枯坐得以自念。念予以不能言之心，行乎不相涉之世，浮沉其侧者五年弗获己，所以应之者薄似庄生之术。”^{[40][页 51]}这样，庄子思想就在一定程度上支持了王夫之之坚贞不屈的积极战斗。鲁迅、郭沫若等也曾服膺庄子思想，并以之作为向反动势力大胆挑战的精神支柱。

（五）对自然科学、社会科学的独特贡献

科学的本质是真，有自然科学、社会科学之分。《庄子》既不乏自然科学的知识，更多的是对社会人生的卓越智慧。对于自然科学知识，前人已有论述，但只限于与其他道家诸子一致的方面，对于它独特的贡献必然有所遗漏。对《庄子》中的社会科学知识往往认识不够，本节在借鉴前人研究成果的基础上对《庄子》的科学思想作一系统整理与补充。

1、对人的局限性的认识。对人的局限性的深刻认识是道家哲学的突出特色。道家不仅仅将“人”做近距离考察，而且把人放到与天地万物并列的宇宙长河中去考察，因而看出人的有限和渺小，这是其他诸子所不具有的眼光。在《庚桑楚》篇中，庄子曾对“宇”、“宙”下过如下的定义：“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剝者，宙也。”大意是说：有实体而无处所，即空间上没有止境的上下四方称为“宇”，有长而无终始，即时间上没有终始的古往今来是“宙”。“宇”是没有范围的限制，没有界限，是整个空间。“宙”即整个时间。“宇宙”就是整个时空。庄子在洞察了时间和空间的无限的基础上，认识到人的存在的渺小。在《秋水》篇，庄子作了一系列的对比加以说明，他说：“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也”，“四海之在天地之间也”就象“悬空之在大泽”，“中国之在海内”就象“稊米之在大仓”一样，所以，人不可“自多”。人就象井底之蛙，“拘于虚”、“笃于时”、“束于教”，也即受时空和教育的限制。《知北游》说：“人生天地之间，若白驹之过郤，忽然而已。”对于如此短暂的人生而言，“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时”，的确是对人的生存状况的真实描述。“朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋”（《逍遥游》），生命的短暂必然带来智慧的有限性。因此《知北游》说：“无知无能者，固人之所不免也。”

2、对万物统一性的认识。庄子认为，世间万物尽管有大、小、多、少、寿、夭、贫贱、富贵等诸多区别，却有着根本的一致性，他说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殤子而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）万物的差别是相对的，都是有限的存在，都是“道”的造化，都待“道”而然，“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌”（《知北游》）。“物故有所然，物故有所可，无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一”（《齐物论》）。事物之间的区别都是人从某一角度观察的结果：

以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数等矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反，而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。（《秋水》）

^① 参考《道家文化研究》第1辑页29。

庄子认为，在“道”面前，人就是一种物，“号物之数谓之万，人处一焉”，人丝毫没有有什么优越之处。天地万物（包括人）都是“道”的生成物，万物的特殊性都是“道”的赋予，人没有资格为万物确定评判的准则，更不能主宰他物的命运。庄子把人与物作平等的审视，《齐物论》说：“毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？”万物都秉持“道”所赋予的特性，彼此之间不能成为评判的标准。人不是万物存在的尺度。不仅如此，庄子还认为，对于人际之间的争论，人本身也不能作为评判的标准。《庄子·齐物论》有一段精彩的论述：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黜暗。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之，既与我同矣，恶能正之！使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”

人既不是万物存在的尺度，也不能评判别人，那么，人与万物一样，只有本分地活着，不宰制、不干涉、不评判他者，把原本属于“道”的权力归还“道”。庄子认为，“是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩”（《齐物论》）因此，人只要“是是非非”（《齐物论》），保持宽容的心态，不作人为的干涉。如此，社会自然没有强权的立足之地，社会自然和谐安宁。

3、对宇宙本源的探索。庄子继承老子的“道”论，并以弘扬老子之“道”为己任，多方面、多层次地对“道”进行了阐述。庄子在人的有限性、万物统一性的基础上，深入探索了与有限的万物相对的绝对无限。《庄子·天运》篇就记载了庄子的思考：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？

庄子认为，这一切现象背后的原因就是“道”，“道”是“万物之所系，一化之所待”（《大宗师》），它“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地”（《大宗师》），它是宇宙众生冥冥之中的主宰，是“可形已信，而不见其形，有情而无形”，因而“不得其朕”的“真宰”（《齐物论》），是提升人的心灵境界、摆脱人类困境的最终依靠，是人类道德行为的终极准则。庄子认为人生不幸、社会险恶的根本原因是人的“有为”，只有承认人的有限性，承认“道”的绝对和无限，才能去掉“有为”，顺从“道”，才能“无为而无不为”，获得人生的幸福。庄子对无限的、绝对的“道”的远见卓识，是人类历史上最伟大的贡献，是庄子崇高智慧的体现，然而至今仍有很多人嗤之以鼻，这是深可惋惜的。自古至今，“曲高和寡”的现象一直普遍存在，这正是人类集体无知的表现，是庄子作为伟人的伟大所在。《老子》曾描述过人们对“道”的不同态度：“上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”^{[42][页166]}历史为老子的预言作了绝妙的注解。

4、对自然规律的把握。与老子相同，庄子也认为“道”是宇宙万物存在的原因，它是“自然”的，即自己使然，是独立于物的绝对存在，“未有天地，自古以固存”，它无终无始，“先天地生而不为久，长长于上古而不为老”（《大宗师》），它赋予宇宙万物各自的特点和规律，这是不以人的意志为转移的，是客观的存在。《骈拇》篇说：“天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得”，而“合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有

余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。”因此，人在客观规律面前只能顺从，这就是“无为”的主张及原因。《庄子》创造了一系列寓言对人的有为进行了批评，它说：

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台、路寝，无所用之。及至伯乐，曰：‘我善治马。’烧之剔之，刻之锥之，连之以羈罽，编之以皂栈，马之死者十二三矣；饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。”（《马蹄》）

人之有为，触目皆是，不独治马如此，庄子随意拈出的例子还有陶者和匠人，他说：“陶者曰：‘我善治埴，圜者中规，方者中矩。’匠人曰：‘我善治木，曲者中钩，直者应绳。’夫埴、木之性，岂欲中规矩钩绳哉？然且世世称之曰：‘伯乐善治马，而陶、匠善治埴木。’此亦治天下者之过也。”（《马蹄》）另外，大家耳熟能详的还有如“混沌之死”、“鲁侯养鸟”等著名寓言故事。针对人类有为的危害，庄子郑重提出“无己”、“无功”、“无名”（《逍遥游》）的主张，具体做法就是“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已”，如此，才能“胜物而不伤”（《应帝王》）。

庄子“无为”的要义在于反对违背自然本性的任意妄为，并不是要求人绝对地什么也不做。庄子创造了一系列脍炙人口的寓言生动形象地说明顺应事物客观规律的重要意义。“庖丁解牛”（《养生主》）的绝妙技艺在于“依乎天理”、“因其固然”，即掌握了自然之“道”的结果。“吕梁丈人”蹈水之道也在于“与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉”（《达生》）。“梓庆削木为鐻”取得“惊犹鬼神”的原因同样是“齐以静心”，然后，“入山林，观天性”，从而“以天合天”的结果（《达生》）。

当今社会，人类的行为已远远超过了庄子所反对的诸如治马、治陶、治木等有为的限度，民失常性，物失常态，因此视庄子的理想社会图景为荒诞不经。实际上，庄子所描述的“至德之世”并不是不可实现的空想，只要去掉人为，即可垂手而得。“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”（《马蹄》），此种情景在我们的记忆中依稀存在，并不全然陌生，只是人类所崇尚的所谓文明已使它们逐渐离我们远去。庄子认为“同与禽兽居，族与万物并”的“至德之世”并不需要什么难以实现的条件，只要人民保持“无知”、“无欲”的状态，社会自然和谐安宁。因为“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣”（《马蹄》）。只是人类“争归于利”（《马蹄》），视天下万物为私有财产，对自然资源加以掠夺、瓜分，贪得无厌，已积重难返了。

5、对语言局限性的认识。《庄子·外物》篇的主旨是说，“外物不可必”。例如，“人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信”；“人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱”；庄周家贫，贷粟于监河侯而遭拒绝，富有者不可靠；儒以诗礼发冢，诗礼不可靠；神龟托梦求救于宋元君而不免于死，智慧、能力不可靠；庄子最后指出语言的作用也是有限的，不可拘泥固执，只要能透过语言而领略语言所传达的意思即可。“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言”（《外物》）。如果胶着文字，难免不影响语意的传达，庄子感叹道：“吾安得忘言之人而与之言哉？”这是庄子将语言作为物考察的结果。他说：“世之所贵道者，书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。”（《天道》）这是庄子对语言局限性的直接论述。另外，庄子在论述“道”的深不可识时也多有涉及。如“夫道，窅然难言哉”、“道不可言，言而非也”，“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道，而非道也”（《知北游》）。

6、虚静——通向最高智慧的必由之路。道家把“道”作为直觉思维的对象。“道”被老庄等人视为天地万物的总根源，是世界处于一种混沌未分的原始状态。“道”无形无名，无声无臭，视之不可见，听之不可闻，搏之不可得。“道”的这种模糊特性，决定了它既不是感官所能直接感知的，也不是理性思维可以推究的，唯一的可能是凭直觉来领悟。用直觉来把握“道”就叫“体道”。由于“道”不可名状，所以只好采取冥思默想的方式，直接接触天地万物的恒常本质，达到对“道”的了悟、体认。所以老庄都十分重视专一、虚静、体察的方法，要求人们尽可能摆脱各种烦恼的困扰，清除杂念，保持心境的平和、宁静。“万物无足以挠心者，故静也”（《天道》）。庄子认为，有大智慧的圣人之所以能够体道、悟道，就因为其心虚静如镜而鉴照万物，“圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也”（《天道》）。对于达到“虚静”的功夫，庄子讲到两种方法，即：“心齐”和“坐忘”。《人间世》中论“心齐”说：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心齐也。”所谓“心齐”就是保持心境的虚静。只有专一其志，不用感官，不用心智，排除一切思维活动和种种欲望，保持心境的纯然清寂。只有在这样的精神状态下，才有可能产生直觉，直接与道契合。对于“坐忘”，《大宗师》篇说：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”所谓“坐忘”，就是要停止身体的各种活动，摒弃一切心智聪明，不知天地身心何所存寄，从而达到心理上的混沌状态。这时候人的喜怒哀乐好恶之情和利欲荣辱争夺之心都被暂时忘却，心灵就像是清虚空寂的山谷，任天籁齐鸣，这样便能冥同大道。显然，“心齐”和“坐忘”实质上是一致的，目的都是舍弃自我的追求，让道直接进入人的心灵。《知北游》中也有一段类似的话：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊而无求其故。”意思是说：端正你的形体，集中你的视力，天然的和谐就会到来；收敛你的心智，专一你的思虑，神明与肉体同在。守道怀德，你的眼光真诚如同初生之犊而不为外物所动。

总之，由于《庄子》散文蕴涵的丰富深刻的哲理和独特的艺术魅力，《庄子》对后世文化的影响是全方位的，正如宋人叶适所说：“自周之书出，世之悦而好之者有四焉：好文者资其辞，求道者意其妙，汨俗者遣其累，奸邪者济其欲。”^{[101][第3页712]}

第二节 《圣经》在西方文化中的地位与影响

以《圣经》为依托的基督宗教在中东地区和西方社会传统文化中发挥着举足轻重的作用，因此，希伯来文明和西方文明又被称为“基督教文明”。作为一种世界宗教，基督宗教已对全球发展产生影响，并与世界上众多民族有着密切的联系。但比较而言，其作用和影响以西方社会为最。从基督宗教的历史沿革和文化传统看，基督宗教乃中东地区、西方社会价值观念和社会模式的重要根基及精神依托。概而言之，《圣经》的地位与影响主要表现在以下几个方面：

一、宗教圣典

《圣经》由《旧约》和《新约》两部分构成。两个部分形成的时间不同，发挥的作用也是不同的。《旧约》是犹太教的经典，是在犹太民族发展的过程中形成的，也是支撑犹太人克服困难、不断发展壮大的动力。《新约》是犹太人被罗马人统治时产生的，其教义既基于《旧约》，又有所发展，最终使得基督教从犹太教中脱颖而出。

（一）《旧约圣经》

犹太民族是一个独特的民族，其独特性主要表现在其独特的一神信仰和她悲欢离合的曲折历史以及其信仰和历史的紧密交织。这是个在信仰中诞生、成长的民族。犹太人又称希伯来人，属于闪米特族哈比鲁人的一支。大约公元前18世纪，这一支闪米特人在族长亚伯拉罕的带领下，离开位于美所不达米亚东北部的哈兰城，向西越过幼发拉底河，向他们的“上帝应许之地”——迦南迁徙，由此，他们从迦南本地人那里获得了一个新的称呼：希伯来人。“希伯来人”的意思是“从河那边过来的人”。伴随着这一称呼的诞生，一个新的、独特的民族登上了历史的舞台。犹太民族的形成主要是亚伯拉罕宗教信仰的产物。古代犹太人生活的时代是一个以多神教为准绳的时代，世界由众神掌管，每个神祇都有自己的势力范围。并且每个民族，每个部落，甚至每个家庭，都有各自的神。根据《米德拉西》的传说，亚伯拉罕时代，偶像崇拜十分普遍，他的父亲也对各种偶像的神力深信不疑，家中供奉有许多泥塑的偶像。而亚伯拉罕很小时就对周围的偶像崇拜感到怀疑。有一次，趁着父亲外出，亚伯拉罕请求母亲作了可口的饭菜，端去放在偶像的面前，自己则躲在一边，偷看偶像是否会吃食物。一天下来，饭菜原封不动。亚伯拉罕便坚信偶像决无神力，对其崇拜当然也愚蠢荒谬，于是拿起斧子打碎了所有偶像，他又观察万物，见季节变换，草木枯荣，日出日落，皆有轮回，便悟想世上必有某位神灵于冥冥之中安排一切。由此亚伯拉罕只信这位全能独一的神灵——上帝，而且后来在自己的部落内也确立了对上帝的一神信仰。据《圣经》记载，上帝召见亚伯拉罕，对他说：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。”（创12：1、2）上帝所指示的地方便是迦南。上帝还和他立约：亚伯拉罕要在神面前作完全人，神要使亚伯拉罕的后裔极其繁多，并将迦南全地赐给他和他的后裔，永远为业。（创17：2-8）亚伯拉罕为了自己的信仰而作的这次迁徙，直接促成了一个民族的诞生。当亚伯拉罕跨过幼发拉底河时，他抛在身后的不仅是信奉异教和偶像的亲人，更是异教和偶像本身，他所带过河的不仅是一种新的信仰，更是一个新的民族。^①

亚伯拉罕在上帝指引下来到了迦南，然而这里并非是“流奶与蜜之地”，相反，迦南多干旱天气，饥荒频繁。《创世纪》中就有两次提到亚伯拉罕遭遇饥荒（16：10，26：1）。大约在公元前17世纪到公元前6世纪之交，同样的原因迫使希伯来人的很大一部分移居埃及，住在歌珊一带，这即是《圣经》中所说约瑟在埃及为官时雅各率全家南下埃及躲避旱灾一事。

《圣经》记载，雅各因与天使摔跤得胜，被改名以色列，此后雅各的后代、希伯来人又被称为以色列人。初到埃及的以色列人并未受到排斥，后来居于埃及的以色列人日益繁盛，人丁兴旺，以致于引起埃及人的戒备和敌视。大约公元前1550年之后，埃及进入了18、19王朝的“黄金时代”，而居于埃及的以色列人则开始面临厄运。埃及法老拉美西斯二世，为了便于对外扩张，与当时的西亚强国亚述争霸，同时为了限制以色列人的进一步发展，在歌珊一带修建兰塞和比东两城，强迫以色列人服劳役，后来，又将他们降为奴隶。法老甚至命令将所有刚出世的希伯来男婴溺死在尼罗河中。统治者的民族排斥与迫害政策，给以色列人带来深重灾难，整个民族面临着灭亡的危险。

领导以色列人逃出埃及的是摩西。按照《圣经》记载，摩西在西乃山蒙召受命，被上帝赋予拯救以色列人脱离埃及苦难的重任。摩西和兄长亚伦得到了上帝亲自向他们显现的明证，便不懈地与埃及法老进行了长久反复的斗争。法老一方面惧怕上帝的惩罚，另一方面又不想放弃对以色列人的奴役，因此几次出尔反尔，阻止以色列人出埃及。上帝便以十灾惩罚埃及法老，后来又以红海之水淹没埃及追兵，终使以色列人逃出了埃及。在出埃及的过程中，由于摩西的作用，对上帝的崇拜在以色列人心中得以重新确立和进一步发展，并在40年的艰苦历程中经受了

^① 参考徐新《走进希伯来文明》页19、20。

种种考验，日久弥坚，成为以色列人当时和以后的精神支柱。《圣经》载，摩西奉上帝之命，到西乃山上接受了上帝颁布的十条戒令及其他律法，并代表希伯来人与上帝立约。通过西乃之约，摩西确立了整个以色列民族都是上帝的“选民”这一观念，又颁布了一系列律法，重新确立了以色列人作为一个独特的民族所特有的基本信仰体系。立约使以色列人成为上帝唯一的选民，上帝则是以色列人的审判者、保护者或惩罚者。这一思想一经产生，旋即成为犹太思想的核心内容。

有了对上帝的忠实信仰作为内在的精神支柱，有了神圣不可违犯的律法作为外在的约束、保障体系，以色列人终于能在旷野中漂泊40年而不至分裂、瓦解、消失，以色列人的一神信仰终于在律法保障下，在与种种矛盾的斗争中确立和巩固下来，作为坚固的精神支柱支撑着以色列人走出了旷野。^①

以色列人在摩西的继承人约书亚的带领下，来到迦南，在约旦河谷地及周围山区定居下来。从此，以色列的兴衰荣辱就与其信仰结下了不解之缘。大卫王、所罗门王在位时，因着信靠、敬畏耶和华，犹太国家得以强盛，版图空前扩大。大卫曾写诗赞颂耶和华说：“我借着您冲入敌军，借着我的神跳过墙垣。”（撒下22：30）所罗门晚年失德，终日花天酒地，沉溺于骄奢淫逸之中，终于导致了国家分裂。

公元前586年，新巴比伦军队攻入耶路撒冷，将圣殿夷为平地，并将大批上层人士和知识分子掳到王国的其他地方，主要是首都巴比伦，此事在以色列人历史上被称为“巴比伦之囚”。犹太王国作为一个主权国家从此不复存在，而沦为新巴比伦的一个殖民地。被掳时间虽然只有近半个世纪，但在犹太民族历史上十分重要，影响深远。它对于犹太民族凝聚力的加强，对于犹太教的进一步发展，乃至对于犹太复国主义思想的根植，都起到了重要的作用。为了防止被异族文化同化，生活于异国他乡的犹太人更加审慎地维护和发展民族固有的传统，特别是注重发展犹太民族特有的宗教思想，以此作为将整个民族凝聚在一起的力量。圣殿的缺失却促成了会堂的兴起，会堂不受地域限制，也不需要献祭和祭司，犹太人在此祈祷、学习、颂经和自我管理。对于当时和以后漂泊四方的犹太人来说，会堂无疑是保存民族宗教信仰、防止被异族同化的一种行之有效的有效的手段。另外，家园的丧失和圣殿的毁灭，迫使犹太人寻求另一种强有力的精神纽带来维系民族的存在，因此才加紧犹太教的经典《托拉》的编撰。正如美国圣经学者加百尔所言：“犹太人只是在感到其信仰濒临全国覆亡的绝境时，才不得不编撰正典，为其传统信念找出永存的形式。这一抢救和重修古籍的行动是民族危机的直接反响。”^{[66][页70]}

犹太人被俘虏到当时世界文明中心之一巴比伦后，眼界大大开阔了，这样的环境，使他们比较迅速地形成了新的宗教观念：一是耶和华不再仅仅是他们的民族神而成为宇宙神，即“天地间唯一最高的神”；二是从此犹太人产生了“弥赛亚”（救世主）观念，他们渴望弥赛亚的到来，复兴故国。

公元前538年，波斯王居鲁士征服新巴比伦，犹太人转处于波斯统治之下。波斯王朝对境内各少数民族政策相对宽松，居鲁士颁布了《解放法令》，允许帝国各地的犹太人返回耶路撒冷，重建圣殿。在波斯王朝的宽松政策下，犹太人生活比较稳定，但是，宗教道德上则开始堕落，与外族通婚十分普遍，由此导致异教崇拜有所蔓延。犹太人在波斯王朝宽松的统治下，被毁的圣殿得以修复，犹太教的信仰得到发展和巩固。但是，好景不长，公元前330年，希腊马其顿国王亚历山大灭亡波斯，巴勒斯坦成为亚历山大帝国的领土。巴勒斯坦再一次沦为外邦的殖民地，史称“希腊化时期”。在犹太人享受了短期的宗教宽容政策之后，公元前198年-公元前167年，塞琉古王朝安条克四世采取消灭犹太教的各项措施：废止一切犹太教节日，禁止行割礼，禁止守安息日，大肆焚烧《圣经》，在圣殿上树起宙斯祭坛、以猪献祭，强令犹太人吃猪肉，无数正统犹太

^①参考徐新《走进希伯来文明》页24。

教徒惨遭杀害，引起了犹太人的强烈不满与反抗，终于爆发了犹太史上有名的玛喀比起义。这是一次有关犹太民族生死存亡的战争。继玛喀比起义胜利之后，犹太人以不屈的斗志赢得了相当的自主权。

公元前63年，罗马统帅庞培征服叙利亚、巴勒斯坦，设立罗马行省。犹太人从此又一次沦为异族臣民。罗马统治时期，犹太民族灾难深重，除了政治压迫和经济盘剥外，还在宗教上剥夺犹太人的信仰自由，被犹太人视为神圣的耶路撒冷圣殿，在罗马统治的前10年内就两次遭到洗劫，大量圣器被掠夺。罗马人的暴虐统治和对犹太教的迫害，导致多次犹太人起义。公元70年，在强大的罗马军队的进攻下，耶路撒冷陷落，提多率领的军队夷平了500多年前重建的圣殿。犹太人被迫迁往世界各地，犹太史上长达1000多年的“散居时代”由此开始。公元135年，犹太人彻底丧失了在地上的生活权利，被禁止进入耶路撒冷，犹太人向外的流散更加剧了。

受罗马帝国奴役和压迫，后来处于散居状态的犹太人，随着社会环境、社会地位和生活条件的改变，感到原有的圣经犹太教已经不适应变化了的形势。于是，为了维系犹太民族的生存和宗教的传承，当时的犹太圣哲即著名拉比们编纂了《密西纳》一书，并称之为“口传律法”，与原来的“成文律法”——《托拉》（希伯来《圣经》）相对。后来又出现了作为《密西纳》评注的《革玛拉》。两种文献合在一起称为《塔木德》，成了犹太教的主要经典，从而产生了以《塔木德》为主要经典的犹太教——“拉比犹太教”或“塔木德犹太教”。由于《塔木德》归根到底是对希伯来《圣经》的诠释和发挥，是从律法主义到伦理道德主义的发展，所以说，塔木德犹太教是《圣经》犹太教在新的历史条件下的继续和发展。

先后被称作迦南、以色列、巴勒斯坦的这片土地，是孕育希伯来民族的摇篮，是犹太教的诞生地，是犹太民族的精神圣地。正是这片土地被亚伯拉罕及其后裔视为是上帝给他们的“应许之地”。公元135年反抗罗马的起义被镇压后，犹太人失去了家园，此后长达十几个世纪的时间里，他们在他乡漂泊，寄人篱下，备受歧视。虽然远离故土，但他们在精神上与它的联系却一刻也没中断，不仅如此，耶路撒冷及其圣殿更被理想化，成为犹太人心中的精神支柱。直到1948年，犹太人终于回归故土，建立了以色列国家。

总之，犹太民族的历史与他们的宗教信仰密不可分。犹太教的信仰支撑着犹太民族度过一个个难关，经受住了种种考验，形成了世界史上蔚为奇观的近2000年的“散而不亡”的历史，卓然不群地屹立于当今民族之林。犹太民族坚定的宗教信仰与《圣经》的编撰、流传密不可分。作为记录着犹太人信仰体系的《圣经》，始终被犹太人奉为犹太教经典，指导着他们的思想和行为。犹太人具有阅读《圣经》的优良传统，人手一册，乞丐也不例外。除了定期的阅读外，还随时把《圣经》带在身上。犹太人以“只忠于一位神、一本书、一种信仰”和其独特经历而著称于世。因此犹太人的平均文化程度最高，成为人类历史上一个特别注重文化的民族。犹太人的历史见证了犹太教《旧约圣经》（又名《托拉》）的巨大影响。同时，犹太教的一神信仰和弥赛亚观念又为基督宗教的产生提供了土壤。

（二）《新约圣经》

犹太教和基督教的分水岭就是耶稣基督的诞生。由于罗马当局的残酷迫害，当时犹太人中普遍相信上帝会派遣一位弥赛亚来拯救他们。根据《圣经》，耶稣出生于罗马统治下的信奉犹太教的犹太人家庭，为拯救受苦受难的世人，受上帝派遣，由童贞女玛利亚经圣灵感孕而生，是上帝的独生子，也是上帝的化身。耶稣降临人世，在犹太人中间行了种种神迹。例如，他用话语和手触摸的力量，能够驱魔除邪，使瞎子复明，聋子复聪，瘫子行走，甚至起死回生，还曾用5个饼、2条鱼使5000人吃饱，平息风暴，并在婚宴上把水变成酒等等。这些神迹显示了耶稣非凡的神力，因而使犹太人相信，耶稣就是上帝派遣的救世主。耶稣边行边向犹太人传讲上帝的福音，

说：“神的国近了，你们当悔改，信福音。”（可1：14）耶稣讲道不以经文为唯一根据，他善用比喻，深入浅出地讲述自己的教义与思想。耶稣深入村落、城镇与众人共同生活，巡回传教吸引了大批听众。耶稣在信众中选了12门徒，和他们一道扩大福音宣讲。天国福音的传播及信众的日增，造成对罗马帝国的威胁，因而引起帝国统治者与耶路撒冷犹太教祭司贵族的嫉恨，为他们所不容，被罗马帝国驻犹太地区的总督彼拉多以“犹太人之王”的罪被钉死在十字架上。耶稣死后三天又复活了。复活后的耶稣飘忽不定，时隐时现，一再向他的门徒显示其为上帝之子，上帝赐予他“天上地下所有的权柄”，以此来坚定门徒们的信仰与信心。过了一些日子，耶稣又以肉身升天。耶稣升天后，门徒四处传讲福音之道，建立教会组织，一个信仰耶稣基督的新宗教——基督教产生了。

基督教是在犹太教的基础上发展起来的。犹太教教义认为：只有一个神，耶和華神是自有永有、独一无二、全知全能、创造宇宙万物也主宰宇宙万物的神；以色列人是上帝的选民，神和他们立约：以色列人谨守上帝的诫命，上帝眷顾他们、祐护他们、拯救他们。基督教继承了犹太教《圣经》，但认为基督降世后上帝与人又立了一个新约，因而把从犹太教继承来的经典称为《旧约圣经》，把新立的约称为《新约圣经》。《旧约》中宣称唯一的真神是耶和華，这种观念被基督教所承认。基督教所笃信的“救世主”也是从“弥赛亚”观念发展而来的。在犹太教中，“弥赛亚”是犹太人“复国救主”的专称。基督教继承了这个说法，他们声称耶稣就是弥赛亚，但他不是“复国救主”，而是全人类的“救世主”，凡信仰他的人，灵魂就可以得救，获得永生。基督教的“原罪说”，也是承袭了犹太教亚当、夏娃的故事而来。传说人类始祖亚当和夏娃不听上帝的命令，因偷吃了伊甸园中的智慧果而犯了罪。基督教把这种罪说成是代代相传，以至人人都是罪人，必然要犯这样或那样的罪。世上一切苦难就是人们自己犯罪的结果。人只有信靠耶稣，罪才得赦免，才能获得灵魂的救赎，因信称义。

基督教接受犹太教《圣经》，改称《旧约全书》，同时，又在公元1世纪中叶至2世纪中叶，用希腊文创作《新约全书》，公元397年，教会代表在迦太基举行宗教会议，以教会的名义做出决议，确定了《新约圣经》的内容与目次并为教会普遍接受，这就是现在使用的《新约圣经》。基督教把《旧约全书》和《新约全书》合并为基督教的《圣经》。

从犹太教中繁衍出来的基督教，带着其母体犹太教的“遗传”，如崇拜上帝（耶和華）为唯一的真神，相信上帝派遣弥赛亚（基督）降世救人，信守犹太教的经卷（《旧约圣经》）等。同时，流散在巴勒斯坦以外的犹太人，在和外族的接触中，减弱了民族的狭隘性，形成了世界一致性的新观念。这些犹太人信奉基督教后，渐渐把他们的新观念输入基督教，从而表现出对母体犹太教的变异。如上帝由犹太人的民族神扩大为全人类的神，犹太民族的复国救主弥赛亚成了全人类的救世主，接受非犹太人信奉基督教，而且对入教者免除了犹太教的一些限制，如不行割礼，只要信仰上帝、信仰耶稣基督，施行洗礼，即可以成为信徒。基督教的变异所带来的世界性和简易性，使之有可能突破犹太民族的狭隘范围，成为广大世界都能够接受的宗教。

基督教在罗马帝国统治犹太人之初产生，自然反映了对罗马当局的不满情绪，因此，尽管基督徒每天礼拜圣殿，遵守律法，罗马统治者和犹太教会上层仍对基督徒不停地迫害。耶稣上十字架后不久，其信徒集中于耶路撒冷，每次受迫害后，信徒们逐渐撤离耶路撒冷。因此，基督教的传播与其受到的迫害呈正比。犹太神学与希腊哲学的广泛接触、融合使基督教哲学更深入民心，因此，在经历了近400年的打击之后，基督教一跃而为罗马的国教。为挽救即将崩溃的罗马政权，罗马政府采取一系列措施扶植和支持基督教会。罗马帝国地跨欧、亚、非三洲，帝国之内经济文化交流频繁，基督教传播迅速，首先在西欧社会占据了统治地位，然后成为全欧洲国家的国教。基督教的兴盛一直持续了近10个世纪，这就是漫长的欧洲中世纪。基督教成为欧洲人普遍的

信仰，欧洲实现了基督教化。

《圣经》是基督教神学的基础，《圣经》的核心观念是原罪与救赎，基督教神学的职能是围绕着这个核心观念来解释、阐述、论证《圣经》。公元四世纪末基督教成为罗马帝国国教之后，教会逐步控制了欧洲社会上层建筑的各个领域，哲学只能依附于神学，成为神学的婢女。神学家，如奥古斯丁、安瑟伦、托马斯·阿奎那等就是哲学界的主导人物。神学的主要命题，如上帝论、基督论、原罪论、救赎论、预定论等，同时也是哲学的主要命题，哲学界进行的论战如新柏拉图派与奥古斯丁派的论战和唯名论与实在论的论战等，实质上也是围绕着《圣经》的主题而进行的。即使在经院哲学没落以后，人本主义虽然极力摆脱神学的枷锁，反对宗教禁欲主义，但它不反对宗教，也不拒绝讨论神学命题，《圣经》的影子仍然笼罩着哲学界。

随着教会权利的扩张，教会的腐败接踵而至，教会的腐败削弱了基督教在人们心中的崇高地位，宗教怀疑论势不可挡地冲击着宗教神权。十字军东征直接削弱了教会的势力，从此基督教步入了其衰落期。针对教皇权利过度膨胀所产生的一系列弊端，路德的宗教改革恢复了真正基督教的教义，即：人的灵魂得救仅靠个人的虔诚信仰，而不在于遵行教会规条。这成为新教的核心教义。在德国发起的宗教改革逐渐引发了声势浩大的、蔓延西方世界的一系列宗教改革和宗教战争，改革的性质由反对教会的专制统治逐渐过渡到反对封建专制的资产阶级革命。以宗教改革为契机，西方社会轮番上演了一系列启蒙思潮，如：文艺复兴、人本主义、人道主义、科学主义、后现代主义等等，西方社会的文化形态无不与基督教有着千丝万缕的联系。

二、历史巨著

除信徒对《圣经》坚信不疑外，对于《圣经》内容的真实性，学术界自古至今存在着两种截然相反的观点，一种认为《圣经》是不可信的，属于宗教唯心主义的产物。这种思想是伴随着近代西方人本主义产生的，并随着马克思主义波及到中国。这种思潮至今极为兴盛，以致于出现了这样的局面，用美国学者A. S. Yahuda的话说，就是：“怀疑《圣经》的陈述已成为研究《圣经》的标准的科学方法，运用这种方法的批评家们已经受到认可并获得了极大的权威。提出的怀疑越多，期望得到的赞赏也越多，质疑《圣经》陈述真实性的假说提出得越多，那些怀疑论者就越会被认为拥有科学的理性和批评的睿智，就越会得到公众的信任。”^{[146][页xx11]}然而，另一种观点也长盛不衰，即以考古学成果证明它是“一本关于真正发生过的事情的书”、并且其中史实是以“惊人的准确性记录下来的。”^{[73][序页7]}。很显然这是针锋相对两种观点，笔者无意介入这种争论，仅在为大家公认的基础上论证《圣经》不仅是犹太教和基督教的的神圣经典，还是一部“通史”著作。这里的“通史”有三层含义：

（一）人类拯救史

《圣经》与典型的历史著作不同，是犹太人“根据他们同耶和華的关系而写他们的历史的，也就是说他们从自己的罪和赎罪观点来写历史的”^{[73][序页7]}。《圣经》记述了人类自起源至末日审判的情况，形成了一部所谓的“拯救史”（salvation history）。《旧约·创世纪》记述了人类起源的神话传说。《创世纪》分两大部分。第一部分是拯救史的导言，记述耶和華上帝用六天创造天地万物，人类始祖亚当、夏娃偷吃禁果产生了原罪，陷入苦难与死亡之中。第二部分是拯救史的开端。上帝为救世人脱离原罪，拣选亚伯拉罕为选民的始祖，答应在选民身上显示特殊的恩宠，为弥赛亚降世完成救赎准备条件。《新约·启示录》就是拯救史的完成，预言了基督与教会的最后胜利，末日审判，实现新天新地，不再有死亡，不再有黑夜。中间记录犹太民族的产生

和发展以及基督教的传播的过程。虽然人类始、终两端的情形超出人类的经验，难以证明与证伪，但《圣经》的解释，即便从寓言的角度，也是富有哲理的。人类历史的规律之一，就是历史事件的相似性，“日光之下无新事”就是指历史事件本质上的相似。只要人性不变，人的行为无论怎样改变，本质是一致的。古代有男女相亲相爱，以后必然还有；古代有嫉妒纷争，以后必然还有；古代有战争和侵略，以后必然还有；古代有追求真理、坚持正义之举，后世必然也有，等等。基督宗教哲学是希伯来人超越历史的细节对人类作整体把握的智慧的结晶，它对人类的未来所作的预言，必然不能作拘泥的理解。人类的“罪”性是的确存在的，且代代相传。“恶”就是“罪”的结果，人类的历史就是善恶斗争的历史。人类的结局无非有两种：战胜了罪恶或者被罪恶战胜。人类如果被罪恶战胜，人不就是生活在地狱里吗？相反，人类如果战胜了罪恶，人就如同生活在天堂里了。在这两种情况下，人类的末日就到了，人类或者灭亡或者变为天使。《圣经》关于人类起源和末日的记述，并非不可理喻的天方夜谭。早在两千多年前，犹太教学者斐洛就发明了“隐喻解经法”，透过宗教语言的屏障把握人类历史之真。如此，就不会否定《圣经》的通史性质。

（二）犹太民族发展史

除去两端的点滴内容，大部分《圣经》比较真实地记录了犹太民族的起源、发展的历史。就此而言，人们大多是持肯定态度的。如加百尔就认为《圣经》是“一部独特的历史”^{[66][真44]}，其独特性在于，《圣经》的作者不是为写历史而写历史，然而，令人吃惊的是，《圣经》的“半数以上都采用了史书的形式，其余大多也通过某种渠道与历史作品中的事件和人物联系起来”^{[66][真44]}，它们时而以编年体形式出现，时而以故事出现，记载的是：

一个特殊民族以色列的诞生和成长，该民族后来的衰落和不幸命运，以及他们在旷日持久的磨难中对美好生活的追求。^{[66][真44]}

因此根据《圣经》，历史学家可追溯出犹太教和基督教的成长过程。就其中大量的冗长故事而言，它是独一无二的资料来源。它讲的往事大多找不到其他古代记载，意味着这些记载对史家们具有特殊的价值。^①但也有人因其宗教性而加以否定。诚然，《圣经》的编撰者按照犹太教或基督教的观点对原始材料作了篡改、拼凑、删节和加工，致使部分史实颠倒，舛错丛生，失实之处甚多。但西方史学家和圣经学者们都认为它是人类文化的一份珍贵遗产，特别是19世纪以来的考古发掘，证实了《旧约全书》有关历史、宗教、地理方面的许多记载是真实的，以至在考古学中增加了一个分支——圣经考古学。

比较而言，《旧约》比《新约》更具有史书性。《旧约》除很小一部分诗歌、箴言外，主要记述了犹太民族的祖先希伯来人的历史发展情况，以及犹太民族的人物传奇和各支派的谱系以及先知们的言行事迹。如果说《旧约圣经》中关于传说时期和早期历史的记载尚有待考古学提供证明的话，那么《旧约》后一部分及《新约》各卷的史学价值就是显而易见的了。如《旧约·玛加比传》和《新约·使徒行传》尽管其中含有不少说教的成分，但都比较真实地反映了当时的实际情况，特别是各卷使徒书信都是为解决当时教会内部存在的具体问题而写的，写信人没有想到，也不可能想到，自己是在写宗教经典，因此他们反映的情况是真实的。《新约》中“四福音书”主要叙述基督教创始人耶稣基督的世俗生活、布教、行神迹、被钉于十字架上受难以及复活升天的生平事迹。《使徒行传》是叙述从耶稣升天后到保罗在罗马传教为止的三十余年间的福音传播史。即使最不具备历史体裁的《新约》书信，也如实地反映了1世纪中期至2世纪中期原始基督教在教义、伦理、政治思想诸方面的发展与演变，以及保罗派与彼得派之分歧与斗争。

《圣经》是一部宗教经典，把它看作历史著作，是后人的看法，也反映了《圣经》的巨大影

^① 参 J.B.加百尔《圣经中的犹太行迹》页 53、54。

响。因为，到目前为止，关于古代巴勒斯坦和犹太人的历史资料是十分缺乏的。《圣经》为我们提供了这方面的有关资料，由此可见《圣经》的历史学价值和在历史研究中所起的重要作用。

《旧约》上有些章节比较详细地记述了犹太国家的历史，追忆了犹太人征服巴勒斯坦的历史过程。如《约书亚记》、《士师记》的许多章节记述了犹太人征服巴勒斯坦的激烈战斗及其残酷性。在战斗中，所到之处，往往除女子外，全部杀死。据《民数记》上记载，犹太人杀了米甸人的以未、利金、苏珥、户珥、利巴五王之后，还杀掉所有男子，烧毁全部住房和帐篷，夺得羊67.5万只，牛7.2万头，驴6.1万头，女子3.2万名。犹太人在这场斗争中，也付出了血的代价，国王扫罗和他的三个儿子都在战斗中阵亡。再如，《撒母耳记》（上、下）、《列王记》（上、下）、《历代志》（上、下）共六篇，记述了公元前10至前6世纪犹太国家的历史，介绍了这一历史时期犹太的国家兴亡、王朝更迭和帝王废立的情况。《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》三篇，记述了公元前6世纪“巴比伦之囚”以后犹太复国的历史。尽管这些记载由于笼罩着宗教的幕纱很难被直接作为史书看待，还是有相当的参考价值的，是研究这段历史的可贵资料。

《旧约》为我们提供了大量古犹太人的经济生活的资料。在《旧约》中，先后提到了近30种植物、50种动物、4种金属、20多种疾病的名称。^①据《旧约》《撒母耳记》（上）记载，直到公元前11世纪，扫罗当国王的时候，犹太人还不会制造铁器，全国竟没有一个铁匠，就是要磨锄、犁、斧、铲也得到非利士人那里磨。在战争的日子里，跟随扫罗的军队，没有一个有刀有枪的人。这段记载也同时说明，早在希伯来人进入巴勒斯坦以前，非利士人就已经使用铁器了。这些记述对我们研究古代巴勒斯坦和犹太人的社会及其经济生活提供了宝贵的资料。

（三）犹太民族思想史

《圣经》真实地记录了犹太民族的所思所想，属于犹太民族思想的历史。犹太民族的一神信仰是随着历史的发展不断完善起来的。而《圣经》就是犹太民族智慧的结晶。《圣经》记录了许许多多人物的对话和祷告，反映了历史人物的思想轨迹。《申命记》记录了摩西对以色列人的劝勉：

你和你的子孙，若尽心尽性归向耶和华你的神，照着我今日一切所吩咐的听从他的话，那时，耶和华你的神必怜恤你，救回你这被掳的子弟，耶和华你的神要回转过来，从分散你到的万民中将你招聚回来。耶和华你的神必领你进入你列祖所得的地，使你可以得着；又必善待你，使你的人数比你列祖众多。……你若听从耶和华你神的话，谨守这律法书上所写的诫命、律例，又尽心尽性归向耶和华你的神，他必使你手里所办的一切事，并你身所生的，牲畜所下的，地上所产的，都绰绰有余，因为耶和华必再喜悦你，降福与你，像从前喜悦你列祖一样。（申30：2-10）

这段话，说明了以色列人敬畏上帝的一个理由：谨守神的诫命就必蒙福，就会克服困难取得胜利。《列王记上》记载了所罗门王的长篇祷告，其中一段说：“人若得罪邻舍，有人叫他起誓，他来到这殿在你的坛前起誓，求你在天上垂听，判断你的仆人，定恶人有罪，照他所行的报应在他头上；定义人有理，照他的义赏赐他。”（王上8：31）这代表了以色列人对上帝赏善罚恶的信仰。（王上8：31、32）《耶利米书》中记载先知耶利米传达耶和华的旨意：“我必为你申冤，为你报仇，我必使巴比伦的海枯竭，使他的泉源干涸。巴比伦必成为乱堆，为野狗的住处，令人惊骇、嗤笑，并且无人居住。”（耶51：36、37）这是以色列人对上帝施行公义的坚定信念，有了这种信念，犹太民族得以遇难不惊，虽遭磨难却始终信心百倍。正是因为拥有对公义、善良、万能的上帝的信仰，犹太民族才成为善于吸取教训、总结经验的富有智慧的民族。《使徒

^① 参考《世界古今宗教史话》（一）页32。

行传》记载耶路撒冷会议上大家的讨论，彼得曾说：“诸位弟兄，你们知道，神早已在你们中间拣选了我，叫外邦人从我口中得听福音之道，而且相信。知道人心的神也为他们作了见证，赐圣灵给他们，正如给我们一样；又藉着信，洁净了他们的心，并不分他们、我们。”（徒15：7-9）这次谈话说明，当时，向外邦人传道还不为大家公认，这次会议之后，才取得一致看法，这是基督教传播过程中的一件大事，也是使徒们经历的思想的转折。《罗马书》强调上帝非仅犹太人的上帝，不分民族均可“因信得救”；反对形式上的割礼，主张内心的割礼；鼓吹顺从罗马统治，反对进行抗拒。《哥林多前书》不主张财产公有，但认为应照顾贫者，并将现实的“千年王国”演化为死后“神灵的王国”。这些都真实地反映了当时使徒们的思想。

三、文学名著

《圣经》不仅是犹太教、基督教的神圣经典和历史巨著，还是犹太民族的一座文学宝库。它是由一些古老的民间传说、口头文学加工编纂而成。《圣经》的文学性主要表现在把艰深、抽象的宗教哲理化为具体形象的历史故事与比喻。希伯来人在表达他们的情感和意念时，很少运用抽象的词汇，即使十分抽象的哲理，在他们的笔下也看不到与具体事物脱离的抽象词句，而是表现为一个个具体生动的物象。整部《圣经》中难得遇见需要我们绞尽脑汁去揣测其含义的词句，含义丰富的观念、情感被巧妙地寓于具体生动的物象与故事中。这与中国古人以意象思维为主的思维方式是一致的。《以赛亚书》说：“他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。”（赛53：7）只此一句就将受害人代人受过的无辜与顺服表达出来。《新约圣经》在讲天父的仁慈时也是用“浪子回头的故事”来表达的。《旧约圣经》把遵守戒律蒙福与违背戒律受罚的观念寓于一个个或成功或失败的个人、国家、民族的经历之中。

《圣经》故事大多曲折生动，语言优美，读起来引人入胜。《路得记》是出现最早的一篇希伯来短篇小说，描写年轻、美丽、贤惠的摩押寡妇路得再嫁尊贵富有而且正直的犹太人波阿斯的动人故事。路得虽然不是以色列人，但因信赖上帝，最终得到上帝的祝福成为大卫的曾祖母。

《约拿书》是一篇训诲小说，描写神借一位极不情愿的希伯来先知之口，讲述了神怜悯某个外邦民族的故事。主人公约拿是北国以色列的先知。耶和華派约拿到尼尼微去宣讲审判的信息，约拿却逃避耶和華的召唤。耶和華兴起了一场大风，约拿被从船上仍到海里，神安排了一条大鱼，借神迹救他，结果约拿在地中海被大鱼吞入腹中。约拿在鱼腹中祈祷，请求宽恕。三日后，大鱼把约拿吐回岸上。约拿遂去尼尼微宣告上帝的惩罚，尼尼微人悔改，得到了上帝的赦免。尼尼微人得赦免使约拿很不高兴，他认为赦恩不应施给外邦人。于是，耶和華用比喻开导他，使他领悟了上帝的仁慈。

《约伯记》是一篇诗剧。剧中主人公名叫约伯，是一个“完全正直、敬畏上帝、远离恶事”（约1：1）的好人，但是无端飞来一场横祸，使他的万贯家私毁于一旦，儿女夭亡，他自己也生了一身毒疮。他的朋友来探望他，于是他们展开了一场探讨人生痛苦根源的辩论。朋友们认为公义的神不会让义人受不正义之苦，约伯的苦难因此是罪行带来的直接后果。而约伯却坚持自己无罪。这里提出的问题是：义人作为完全依靠神得享幸福的受造者，他爱神是爱神本身，还是为自己所得益处？这篇诗剧的目的是设法调和全能公义的神和人不当受的苦难之间的关系。最后，在上帝亲自启示之下，约伯认罪自责，上帝恢复了他的幸福生活。

《诗篇》是由150篇诗歌汇编成的诗集，分为三大类：抒情诗、叙事诗和戏剧诗。这些诗内容丰富，感情真挚，包含着宗教生活的一切方面，是信徒灵修的“食粮”，是罪人忏悔的哀诉，是受欺压者的呻吟，是胜利者的欢呼，是遇难者的祈求，是获救者的感泣，是丰收者的赞美，是

遭灾者的叹息……任何人在任何境遇中都可以从《诗篇》中找到借以与上帝直接交通的篇章。^①

《圣经》以它的经典地位和文学上的突出成就，自古至今在世界上有着广泛的影响。《圣经》故事情节、观念形象成为后世文学创作不竭的灵感源泉。如托尔斯泰的《复活》、弥尔顿的《失乐园》、《复乐园》、《力士参孙》等都取材于《圣经》。在拜伦的作品里，如《该隐》、《耶弗他的女儿》、《扫罗》、《扫罗在最后战役前的歌》、《伯沙撒的幻象》、《约旦河两岸》、《在巴比伦河边坐下来哭》等也都留有《圣经》的烙印。文学家在写作时，为了使读者易于了解自己的创作意图，常常使用家喻户晓的《圣经》典故或经文。有人作过统计，莎士比亚的每一个剧本中引用《圣经》的平均次数竟达14次之多。^②非基督徒作家受《圣经》影响也很明显。歌德是反宗教迷信的，他的《浮士德》中就有《约伯记》的痕迹。高尔基、马雅可夫斯基是无产阶级作家，但在创作中也常常借助《圣经》来表达自己的思想，抒发自己的感情。高尔基在《母亲》中提到过耶稣复活后在去以马忤斯的路上向门徒显现的故事；马雅可夫斯基在长诗《列宁》中使用《出埃及记》中的法老的梦。在《穿裤子的云中》，他甚至把自己比作耶稣。马克思主义经典作家们也常常使用《圣经》典故来深入浅出、通俗易懂地表达自己的思想。据统计，仅《马克思恩格斯全集》中引用的《圣经》典故就有300余处，《圣经》人物出现过80余人次。世界文学名著中《圣经》的痕迹可以说不胜枚举。有人作过一个不完整的统计，只是外国文学作品中出自《圣经》的标题就超过了4000个。此外，外国文学作家除在创作内容方面受了《圣经》的巨大影响外，在作品的结构、语言、修辞等方面也深受《圣经》的影响。现代汉语中的许许多多词汇，如福音、洗礼、天使、天国、乐园、悔改、先知、犹大、复活、十字架、救世主、迷途的羔羊、回头的浪子等等都来源于《圣经》。^③

正是基于以上三方面的独特地位，《圣经》对西方文学乃至世界文化的影响，无论就其广度和深度而言，都是一言难尽的。《圣经》影响是“《圣经》学”的四大分支之一。这四个方面就是：《圣经》宗教学、《圣经》文学、《圣经》史学、《圣经》影响学。《圣经》影响学在西方有漫长的历史，这方面的研究成果极为丰富。研究表明，《圣经》“不仅深刻而全面地影响了西方世界的道德观念，而且也深刻而全面地影响了我们的社会组织、名称术语、建筑、文学、教育，以及我们生活中的婚嫁丧葬习俗……基督徒、非基督徒概无例外一律受其影响。”^{[147][英168]}现在，《圣经》的影响已是世界性的。“基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从他的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。”^{[20][英1]}正如耶稣所说，今天《圣经》借着基督教的传播已经从“撒马利亚传到地极”，可以说，世界的角角落落，都有基督的门徒了。

第三节 比较

《庄子》和《圣经》都是文化元典中的最伟大的著作，对各自文化的影响最全面、最广泛、最持久、最深刻，用一句话概括，可以说，都是各自文化繁衍生长的根。中外学者不约而同地用“文化之根”来形容《庄子》和《圣经》在各自文化中的作用。美国学者 John H. Gottcent 从四个方面论述了 The Importance of the Bible，其中最重要的一条就是：它是“the Foundation

^① 参考《世界古今宗教史话》（二）页39。

^② 同上，页63。

^③ 参考《世界古今宗教史话》（二）页62-65。

of western culture”^{[146][頁 227]}，亦即西方文化之根。任何国家或民族文化中，都有这样的起奠基作用的哲学思想，在它之上，各种文化形态或对立、或吸收、或融合，赖其发展。在西方历史上，如果没有中世纪的神学专制，就不会出现人文主义和科学的发展。在中国文化史上，其他文化形态几乎都是向道家靠拢以求发展，如佛教的禅宗、道教、新儒学等。《庄子》和《圣经》之所以在各自文化中能够产生如此巨大的影响，首先在于，他们的哲学为人民群众提供了安身立命的学问，为人们的行为找到了可以普遍适用的准则，为人们提供了摆脱苦难的法宝，也为芸芸众生找到了理想和归宿。庄子与道家其他支派不同，“他不是把‘道’落在知性层面上解释人的生命现象及形神关系，而是落在价值的层面上说明人的存在，确定人生的理想和意义。”^①

《庄子》虽然作为道家思想的代表对中国文化产生深远的影响，却在深度上和广度上都远远不及《圣经》。《庄子》对人类历史的影响主要限于中国，直到近代才走出国门，被西方世界所尊崇。而《圣经》的影响却一直是世界性的。由于犹太人独特的散居世界各地的历史，更由于耶稣及其门徒宣传福音的实践。耶稣吩咐门徒的使命就是传福音，他说：“圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒1：8）《新约》记载了耶稣的门徒奉耶稣的命令不畏艰难困苦四处传福音的经过，特别是保罗，首先将福音传给外邦人。现在，福音已传遍世界各地，为世界各地，不分种族、民族的人们所信仰，影响着他们的思想和行为。《圣经》是独一无二的，其作用也是独一无二的，这是任何其它书籍所难以比拟的。

^① 高晨阳《一源三流：先秦道家的思想分际——兼论文化功能的差异》，《哲学研究》1998年第12期第59页。

第四章 思想内容比较（上）

第一节 超然者比较

在《庄子》中，万物都是由“道”产生的，都是“道”的造化，只有“道”是“自本自根”、永恒的存在。在《圣经》中，上帝是自在永在的全能者，是宇宙万物的创造者和主宰者。由此可见《庄子》中的“道”和《圣经》中的“上帝”的共同点就是：它们都是超越使然之物的超然者。^①“上帝”和“道”都是独一无二的，是有限的、永恒的，是万物的本质、本源，也是万物赖以存在的根据，分别扮演着哲学最高原则的角色，是人类超越的理想追求和绝对的价值尺度，人存在的意义和价值必须从“上帝”和“道”那里寻求。这也正是《庄子》和《圣经》之所以在历史上发挥巨大作用的根本原因。在超然者名称和属性的认识上，两书多有相通之处。

一、超然者名称比较

在《庄子》中，创生万物的超然者就是“道”。这是《庄子·大宗师》篇首次明确地提出来的：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；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。

其中，“生天生地”说明“道”是万物之源，万物都出于“道”。正因为“道”和“物”的这种创造和被创造的关系，“道”又被称为“造物者”（《大宗师》）、“物物者”（《知北游》）。因为“道”是独一无二的，又被称为“一”，如：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形，物得以生，谓之德。”（《天地》）庄子认为“道”是“万物之所系，一化之所待”（《大宗师》），因此，“道”又被称为“真君”、“真宰”（《齐物论》）。庄子认为天地是完全秉持“道”的模范，“故圣人取象焉”（《天道》）。《天道》篇说：“天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。”因此，物质之“天”又获得了抽象意义，也用来指称“道”，如《秋水》篇说：“天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎德。”

由此可见，在《庄子》中，超然者的名字是“道”。又由于“道”的自然性、独一性、超越性，又可以用“一”、“真宰”、“真君”、“天”、“物物者”、“形形者”等名称来代替。

在《圣经》中，“上帝”是宇宙的根源和主宰，人和万物都来源于他，他的名字叫“耶和華”。《圣经》认为“唯有耶和華他是神，除他以外，再无别神”（申4：35）。因“上帝”的作为神奇，被称为“神”。《圣经·创世纪》追述了万物的起源，“起初，神创造天地”（创1：1），然后，“神的灵运行在水面上”（创1：2），神说有就有，说立就立，通过神的语言，神创造了人类赖以生存的宇宙和万物，最后，神照着自己的形象，按着自己的样式造人，“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”（创1：26）。在旧约时代，以色列人相信，神“注目观看世人的一切举动，为要照个人所行的和他作事的结果报应他”（耶32：19）。这就说明，上帝不仅创造了人类，而且是人类的主人，他通过类似现实中主

^① 在西方学者的笔下，《圣经》中的“上帝”和道家经典中的“道”或用 Supreme Nature 表示，或用 Supreme Being 来表示。如 W.K.Muller's Jean François 's Foucquet's Reading of the Daode Jing and Other Chinese Classics, 见于黄时鉴主编《东西交流论谭》第二集页 296-313。

仆的关系主宰着世界，因此，“上帝”又称为“主”，如，“主耶和华说：我必亲自作我羊的牧人，使他们得以躺卧。失丧的，我必寻找，被逐的，我必领回，受伤的，我必缠裹，有病的，我必医治；只是肥的壮的，我必除灭，也要秉公牧养他们”（结34：11），他奖励、恩赐那些听他的话的好仆人，反之，惩罚灭绝那些背信弃义的不义之人。“上帝”既是独一无二的，又是三位一体的，有圣父、圣子、圣灵三个位格，唐代来华传教的一位景教士就取名为“崇一”^{[50][真11]}，今天，杭州市新建的最大的基督新教教堂也取名为“崇一堂”，这是对基督教“上帝”独一性的认识。“道成肉身”的耶稣基督就是奉圣父之命拯救人类的圣子，耶稣升天后上帝以圣灵的身份亲自住在人的心中，引导他的仆人，“所以你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗”（太28：19），借着圣灵的引导，上帝完成人类的救赎和对世界的改造。所以，“圣父”、“圣子”、“圣灵”也都是神的名。因为“上帝”是无所不能的，因此《圣经》中也用“全能者”指称“上帝”，如《创世纪》说：“你父亲的神必帮助你，那全能者必将天上所有的福，地里所藏的福，以及生产乳养的福，都赐给你。”（创49：25）《圣经》所说的上帝，是至高神，因此，“上帝”也被称为“至高者”，如：“他要为大，称为至高者的儿子，主神要把他祖大卫的位给他。”（路1：32）这说明，《圣经》中的超然者名为耶和华，可以用“耶稣”、“圣灵”、“造物者”、“全能者”、“至高者”、“圣父”、“主”等名称来指称。

从以上对“道”和“上帝”的多种称谓可以看出，《庄子》的“道”和《圣经》中的“上帝”所指的内容是一样的，都是万物的本源和主宰，都是与“物”相对的唯一，都是指引人类完善的真“道”。对于“道”和“上帝”的这种异名同实的关系，《圣经》汉译学者们在翻译《约翰福音》第一节时就已断言：“太初有道，道与神同在，道就是神。”（约1：1），对这句话的翻译，中外圣经学者交口称赞。基督教学者艾香德牧师称赞说，“道字翻原文本义毫无遗漏”。^{[14][真367]}我国学者杨森富说：“《圣经》译者之取用‘道’字，以对译Logos，可谓绝妙。”^{[14][真374]}虽然，《庄子》之“道”与《圣经》中的“上帝”所指是同一个造物主，然而，两书对此造物主的认识也有明显不同，体现了两种文化之间的差异。

二、 超然者自主性比较

在《庄子》和《圣经》中，万物都是由一位“自在而永在”的超然者所造的。此超然者具有超越于万物之上的绝对意志，是独立自主的。

（一）“道”的自主性

在庄子哲学中，“道”“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神地，生天生地”（《大宗师》）。这说明，“道”自生自长，而不依赖其他物而存在。清屈复云：“道生物，无物生道，道自生也。”^{[119][真188]}钟泰云：“万物以道为根本，而更无有物为道之根本者，故曰自本自根。”^{[140][真144]}是自有永有、创生天地万物的造物主，它“覆载天地、刻雕众形”（《天道》），具有独立自主的意志，是万物运动变化的决定力量，是不以人的意志为转移的“自然”。这种思想与《老子》的“自然”是一致的。

《老子》说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^{[42][真103]}对“自然”一词的含义，袁步佳在《〈老子〉与基督》中说：

这里“自然”一词，显然不是今天所说的自然界，因为前头已提到天地，是低于道的存在，怎么可能又是道所取法的呢？按照本意，“然”是助词，也作“是”讲，“自然”就是“自己使然、自己所是、自在自本”的意思。老子说的是：人出自地，死于地，其生死均不出地的法度；地出自天，溶于天，其存灭均不出天的法度；天出自道，行于道，其行止均不

出道的法度。唯有道，无所出、无所去，无所从、无所属，“道性自然，无所法也”（《河上公注》）。“道法自然”就是“道以自身为法度”。这句话，内含有“道是最高的立法者，是一切存在的法度”的意思，也就是唯一的“自在者”。^{[141][页 8]}

袁步佳的推论是正确的。“道”既是最本源的存在，自然“无所从、无所属”，也就“无所法”了。“道”所法的“自然”肯定不属于低于“道”的物的属性。因此，“道法自然”的“自然”就是“道”“自己如此”的意思。“道的根本属性是它的‘自然’性，‘自本自根’”。^{[101][页 186]}《庄子》说：“已而不知其然，谓之道。”（《齐物论》）与“道”的“自然”相对的就是万物的“使然性”。

对老庄之“道”的这种“自然”性，以及他们关于“自然”的独特含义，人们往往并不理解。晋代的郭象就错误地认为：“物皆自然，无使物然也。”^{[122][上册 56]}这句话见于郭象对《齐物论》中“非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使，若有真宰，而特不得其朕”（《齐物论》）一段所作的注中。《庄子》这段话，强调了彼我的对立，也就是“道”与“物”的对立。“非彼无我”说明“道”的创生性；“非我无所取”说明“物”是“道”的作用的体现。对此，问题只在于“不知”，并不是“无”。庄子明确地提出，“道”“可形已信，而不见其形，有情而无形”（《齐物论》），然而郭象却说“无使物然也”，显然与庄子本意不合。

《庄子》中的“自然”与《老子》相比，更容易引起误解，原因是：《庄子》的“道”继承《老子》，又有所发展。庄子认为，“道”既独立于万物之上，又内在于万物之中。“道”赋予万物形体的同时，就赋予万物以各自不同的属性。万物的这种从“道”而来的属性，即物的本性，《庄子》中也称之为“自然”。对于人来说，就要“顺物自然而无容私”（《应帝王》）。因此，论者对“道”即“自然”多有肯定，但又往往因此否定“道”为有意志的主宰。如张墨生就说过，“庄子之所谓‘道’即是‘自然’，并非有意志的主宰”^{[128][页 9]}。其实，“自然”的“自”仍然是指“道”。正因为物的本性来自“道”，才不可违背。庄子的“自然”是建立在“道”论上的“自然”，不可能成为对“道”的超越性的否定。

综上所述，《庄子》的“道”不但是“自本自根”的自然者，也是赋予万物形体和属性的“造物”者，这两个方面都说明了“道”具有独立自主的意志。

（二）“上帝”的自主性

《圣经》用启示性语言多次指出耶和华上帝是自有永有的。《出埃及记》记载神对摩西说：“我是自有永有的”（出3：14）。《以赛亚书》说：“耶和华以色列的君、以色列的救贖主万军之耶和华如此说：‘我是首先的，我是末后的，除我以外没有真神。’”（赛44：6）《历代记上》说：“耶和华以色列的神，从亘古直到永远，是应当称颂的。”（代上16：36）不仅如此，上帝还是天地万物的创造者和主宰者。“你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了，你要将天地如里衣更换，天地就都改变了。惟有你永不改变，你的年数没有穷尽”（诗102：25），“耶和华使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升。他使人贫穷，也使人富足；他使人卑微，也使人高贵。他从灰尘里抬举贫寒人，从粪堆中提拔穷乏人，使他们与王子同坐，得着荣耀的座位。地的柱子属于耶和华，他将世界立在其上”（撒下2：6），并且在创造之后依然凭自己的意志管理宇宙：“耶和华在天上，在地下，在海中，在一切的深处，都随自己的意旨而行”（诗135：5），耶和华说：“我的意念非同你们的意念，我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念”（赛55：8）。这都说明，上帝具有绝对的意志，是独立自主的超然者。

三、超然者遍在性比较

《庄子》和《圣经》都认为，超然的“道”和“上帝”不但超越于万物之上，而且内在于万物之中，都是无所不在的。

(一) “道”“无所不在”

“道”既是“物物者”的绝对存在，又是与物无际的，它以无形存于有形之万物。《知北游》说：

物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也；不际之际，际之不际者也。

清王先谦解释说：“物物者，道也。物在即道在，故与物无涯际”，“道本不际，而见于物际。”唐成玄英说：“一物则各有涯际，特谓之物际耳。”^{[109][页191]}“与物无际”说明“道”没有阻隔地存在于一切物中。

庄子认为，“道”是无所不在的，“于大不终，于小不遗”（《天道》），对此，《知北游》篇更有形象的说明：

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。”东郭子不应。庄子曰：

“夫子之问也，固不足质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。”

“道”存在于万物之内，庄子列举了“蝼蚁”、“稊稗”、“瓦甃”与“屎溺”等具体事物，形象而又果断地说明，无论如何卑贱之物都有“道”的存在。《则阳》篇也说：

万物殊理，道不私，故无名。……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。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也，道者为之公。（《则阳》）

这里说“道不私”，又说“道者为之公”，这和《知北游》篇所说的道在蝼蚁、瓦甃的意思一样，它是普遍存在于天地阴阳中的东西。^①此外，“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”（《大宗师》），“可形已信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏，赅而存焉”（《齐物论》）等也都是对“道”的遍在性的论述。

“道”既超越于万物之上，又内在于万物之中，一直是理解的难点，因此，前人对此多有阐释。如清人宣颖说：

譬物之万不可数，而约略号之，便于称谓。道之大更无可指称，亦借一道字约略号之耳，岂真有一事一物可名为道哉！^{[109][页234]}

近人张恒寿说：“宣颖的解说相当精确，说明‘道’不是一个东西，而只是借用它来说明存在于宇宙中的普遍作用或‘本根’”^{[107][册下页335]}。然而，宣颖还说过：

道者，天地阴阳所公共，不可指之为形，不可指之为气，是其大更为无偶也。^{[109][页234]}

正因为“道”无偶，它才不能用“一事一物”来命名，用日常所见事物来理解“道”只是权宜之计。所以上面所引宣颖的话并不是说“道”的非实在性，只是强调“道”与万物不同，是无形的存在而已。对此《老子》早就说过：“道可道，非常道；名可名，非常名。”^{[42][页3]}“道”是可以言说的，但不是寻常的“道”；“道”是可以命名的，但不是平常的名。（对老子这句话，还有一种较常见的解释是：可以言说的道，不是常道；可以命名的名，不是常名。意思是说，常道、常名是不可以言说、命名的，老子所说的“道”正是不可以言说、命名的常道、常名。笔者

^① 参考张恒寿《庄子新探》页335。

不赞成这种解释，因为在《老子》中，“道”是万物的本源，而不是“常道”。老子所说的“名”，也是指作为万物本源之“道”的名。）老庄论“道”是认为“道”是实有的，即庄子所说“有情有信”的“物物者”。正因为，“物物者非物”（《知北游》），所以，“道”才是超越万物的绝对存在，才不受有限之物的局限，而可以既超越于万物之上，又可以内在于万物之中。如关锋所说：

庄子却承认“绝对”。他承认的“绝对”又是怎样的呢？他既然排斥了相对之中有着绝对，当然他承认的绝对就是在相对之外的独立存在的绝对了。^{[106][页39]}

“道”就是异于寻常之物的绝对存在。《列子·天瑞》篇“故生物者不生，化物者不化”^{[39][页4]}一句也说明了这一点，张湛注说：

《庄子》亦有此言。向秀注曰：吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。^{[39][页4]}

但还必须指出，“道”不但独立于相对之外，也内在于相对之物中，且通过万物彰显出来。由此可见，张恒寿的理解显然不符合《庄子》之“道”的本意。

“道”还存在于人的心中。《人间世》说：“唯道集虚。虚者，心齐也。”意思是说，当人心无杂念、不受自己思虑缠绕的时候，人就可以将道接到心中，从而体认“道”，认识“道”。这说明，人心也是“道”的居所。

（二）“上帝”“充满天地”

《圣经》中的“上帝”也是无所不在的，他“充满天地”（耶23：23），“天和天上的天，尚且不足他居住的，谁能为他建造殿宇呢？”（代下2：6）“我往哪里去，躲避你的灵？我往哪里逃，躲避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里。我若展开清晨的翅膀，飞到海极居住，就是在那里，你的手必引导我，你的右手也必扶持我。”（诗139：7-10）神说：“我要住在以色列人中间，作他们的神。他们必知道我是耶和华他们的神，是将他们从埃及地领出来的，为要住在他们中间。”（出29：45）以上引文说明，上帝也是无所不在的。

“三位一体”的“上帝”还以“圣灵”的形式与信徒同在。耶稣说：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。”（约14：16）对此，《圣经》有大量的论述：“神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（弗4：6）“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？”（林前3：16）“你们若为基督的名受辱骂，便是有福的，因为神荣耀的灵常住在你们身上。”（彼前4：14）“然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”（罗8：11）“你们既为儿子，神就差他儿子的灵进入你们的心，呼叫：‘阿爸，父！’”（加4：6）这说明上帝以圣灵的形式住在人心中。

从上面的分析可以看出，《圣经》中的“上帝”和《庄子》中的“道”都是既超越于万物之上，又内在于人的心灵之中，《庄子》中有很多表述与《圣经》中很相似，如“灵台”（《达生》）、“灵府”（《德充符》）、“鬼神将来舍”（《人间世》）等说法都使人产生无穷的遐思。

四、超然者超越性比较

《庄子》中的“道”和《圣经》中的“上帝”作为“造物者”，是与“物”相对的基本范畴，在一切方面上都超越了“物”。下面从六个方面分析其超越性：

（一）全能

在《圣经》中，“耶和华是创造万物的，是独自铺张诸天、铺开大地的”（赛44：24）神，他“谋事有大略，行事有大能”（耶32：19、20），他曾用大能和伸出来的膀臂创造天地，在他没有难成的事。耶和华不仅用大能创造万物，而且用他的“慈悲覆庇他一切所造的”（诗145：9）。同样，上帝也把神奇的能力赐给世人，如《旧约》中，挪亚方舟的建造、童女怀孕、绝经妇人怀孕生子等，《新约》中，耶稣的门徒奉主名赶鬼、治病等等。《圣经》中充满了对上帝全能的赞美：

我知道你万事都能作，你的旨意不能拦阻。（伯42：2）

耶和华在高处大有能力，胜国诸水的响声，洋海的大浪。（诗93：4）

原来我知道耶和华为大，也知道我们的主超乎万神之上。耶和华在天上，在地下，在海中，在一切的深处，都随自己的意旨而行。（诗135：5）

全能性是上帝最重要的属性，是基督教信仰的根基。

在《庄子》中，“道”虽然没有用“大能”、“全能”等词来说明，但也是有此含义的。庄子认为，“道”具有“覆载天地、刻雕众形”（《天道》）的能力，是万物存在的根据。如：

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》）
天地万物来源于道且依赖于道。天之所以高远、地之所以广阔、日月之所以运行、万物之所以昌盛，都是“道”大能的作为。

籀韦氏得之，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，以袭昆崙；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颀项得之，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》）

“自籀韦氏而下，有十三个得字，皆言得此道而后能如此也”^①〔王110〕，王德有解释说，天地万物各有各的特长，各有各的属性，但都是由于得到了道才得以产生的，都是依赖于道才显示出了自己的特长和属性。^②这说明，万物皆待“道”而生，待“道”而成。唯其全能，才能赋予万物以能力。万物都从“道”而得能力，“道”的能力自然是超越一切的。

人得到“道”也会有超常的能力。如：

邀于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。（《知北游》）

神人、至人、真人等也都因得“道”而具有了神奇的能力：

古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道也若此。（《大宗师》）

至人神矣：大泽焚而不能热，河、汉沍而不能寒，疾雷破山、风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！（《齐物论》）

“真人”之所以能“登高不栗，入水不濡，入火不热”就是“登假于道”的结果。“至人”也是如此，“大泽焚而不能热，河、汉沍而不能寒，疾雷破山、风振海而不能惊”、“死生无变于己”都是得“道”的结果。

^① 参考王德有《以道观之》页23。

（二）全善

《圣经》中的“上帝”既是全能的，又是全善的。他“本为善”，“所行的也善”（诗119：68），“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的”（雅1：17）。对此，诗人发出由衷的赞美：“我这困苦人呼求，耶和華便垂听，救我脱离一切患难。耶和華的使者，在敬畏他的人四围安营搭救他们。你们要尝尝主恩的滋味，便知道他是美善。”（诗34：6-8）

上帝的善最主要的表现就是爱。神爱最先见于《旧约·创世纪》关于上帝创造天地万物的神话。宇宙之初，除上帝外没有任何东西。上帝出于自己的自由意愿创造了世界，并体现了上帝全备的爱。通过这种爱，上帝在混乱之中创造了秩序与规律，从此有了天与地、白天与黑夜、日月星辰的运行，通过这种爱上帝把所有祝福送给了所有生命、所有活动的生物，并且使生物得以成倍地增长。在这个和谐的宇宙中事物都有它自己的地位与独特的功能。生命是在爱中创造出来的，上帝之爱普遍作用于所有的创造物。由于人类是上帝最后创造出来的，是上帝最宠爱的，所以上帝对人类特别关照，把他们创造成自己的模样，且赋予他们以他自己的爱的本性，在神对人的爱中，显示这种普遍性与特殊性的统一。

所有的人都是上帝的创造物，因而也都同样为上帝所关心、所祝福，也都被他的爱所环抱。但是人背叛了上帝的爱，犯下了原罪。为了重新建立上帝自己与其创造物之间原初的和谐，上帝从世界上所有的民族中选择一个民族，向他们启示自己，并且道成肉身，到这个罪恶的世界拯救人类，这就是神的大爱。“神爱世人，甚至将他的独生子赐给我们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生。”（约3：16）《新约》中的上帝之爱较少以个人的祖先为先决条件而是更多地以人们自己的生活与信仰为前提。上帝之爱被理解成为上帝对于人类痛苦的怜悯与对于人类罪恶的原谅。尽管人总是不断地违背上帝的意志，但他们还是坚信：一旦他们显示其对于上帝的爱和信仰，上帝还是爱护他们、原谅他们。“主所应许的尚未成就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。”（彼后3：9）这说明了上帝之爱的绝对性与至高无上性。

不仅如此，“上帝”的善更发展到了极端，这就是“超越之爱”。“耶和華有恩惠，有怜悯，不轻易发怒，大有慈爱。耶和華善待万民，他的慈悲覆庇他一切所造的。……耶和華在他一切所行的，无不公义；在他一切所作的都有慈爱”（诗145：8-17）。此超越之爱最极端的表现就是爱仇敌。耶稣说：“只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子。因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？”（太5：44-46）

与《圣经》中上帝之爱的超越性相似，《庄子》中的“道”不仅是善的，而且，它的善也是超越一切的。《大宗师》说：

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

吾师乎！吾师乎！壺万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地、刻雕众形而不为巧，此所游已。

“善吾生”、“善吾死”，“壺万物而不为义，泽及万世而不为仁”说明“道”的全善，“道”之善是无与伦比的，超越了人间的仁义。正因其全能、全善，庄子才奉之为人类的“宗师”。

（三）自足完备

《圣经》中上帝是自有永有的、天地万物的主宰，也是自足的存在。“地和其中所充满的，世界和住在其间的，都属耶和華”（诗24：1），“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿”（雅1：17），“因

为树林中的百兽是我的，千山上的牲畜也是我的。山中的飞鸟我都知道；野地的走兽也都属于我。我若是饥饿，我不用告诉你，因为世界和其中所充满的都是我的”（诗 50：10-12），“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服侍，好象缺什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人”（徒 17：24）。这一切都形象地说明，上帝拥有一切，万有都归于他，他也将丰盛的恩典赐给他所喜悦的人。这体现了上帝在富足方面的超越性。

《庄子》认为，“自本自根，未有天地，自古以固存”（《大宗师》）的“道”是“万物之所出”（《渔夫》），即万物的本源，它不仅创造万物，而且“运量万物而不匮”、“万物皆往资焉而不匮”（《知北游》），那么它必定是自足完备的。《知北游》说：

若夫益之而不加益，损之而不加损者，圣人之所保也。渊渊乎其若海，巍巍乎其终则复始也，运量万物而不匮，则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮，此其道与！

“若夫益之而不加益，损之而不加损者，圣人之所保也”三句，《庄子论评》解释说：“大道充溢天地，益之不见益，损之不见损，为圣人所保依。”^{[119][页 599]}陆西星云：“出而生万有也，举世益之而不能为之益，入而归于无也，举世损之而不能为之损，此则圣人之所保也。”^{[119][页 599]}“渊渊乎其若海”，成玄英解释说，“尾闾泄之而不耗，百川注之而不增，渊澄深大，故譬玄道”。^{[122][页 745]}“巍巍乎其终则复始也”，成玄英解释说：“巍巍，高大貌也。夫道，远超太一，近迈两仪，囊括无穷，故以叹巍巍也。”^{[122][页 745]}“运量万物而不匮”，运：运载。量：包涵。匮，疑原为“遗”，谓毫无遗漏。于省吾谓“万物皆在其范围权衡之中”。^{[119][页 600]}“万物皆往资焉而不匮”，意为万物都向它求取资用而不能使它有所匮乏。这段话的意思是说，“道”充足完备，运量万物而不加损，万物取资而不匮乏，此即《田子方》篇“既已与人己愈有”之意。^①

《天地》篇说：

夫子曰：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，有万不同之谓富，故执德之谓纪，德成之谓立，循于道之谓备，不以物挫志之谓完。”

庄子认为，“道”，“覆载万物”，“有万不同之谓富”，“循于道之谓备”。陆西星云：“有万不同，则无所不有矣，是故谓之富。”^{[119][页 307]}。刘鸿典云：“循于道，万善皆全，则为备。”^{[119][页 307]}。这段话说明，“道”是富足的，无所不有，只有遵循“道”，人才能完备。

《天地》篇还说：

故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，大小、长短、修远。

“深之又深，而能物焉”，宣颖解释说：“至不测矣，而物由此出。”^{[109][页 101]}“神之又神，而能精焉”王先谦解释说：“至无方矣，而精不可掩。”“故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿”，“非有而求无不给，行远而其归可会。”^{[109][页 101]}这说明“道”看似虚无，实则富足。

由此可见，《庄子》中的“道”与《圣经》中的“上帝”一样都是自足完备的，为万物所取资。

（四）公平公义

《庄子》之“道”还是公平、公义的。它对于万物一视同仁，不偏不倚，“天无私覆，地无私载”（《大宗师》）。庄子认为，“天地，一指也；万物，一马也”，“凡物无成与毁，复通为一”，“自本观之，生者，暗醜物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也”（《知北游》），“以道观之，物无贵贱”（《秋水》），都说明了物的统一性，体现了“道”的公平公义。

^① 参考《庄子论评》页 600。

在《圣经》中，“上帝”是人类共同的天父，是绝对公平、绝对公义的。《圣经》记载以色列人对上帝公平的信仰说：“他是磐石，他的作为完全，他所行的无不公平，是诚实无畏的神，又公义，又正直。”（申 32：4）在上帝眼里，人都是罪人，都是神大爱和救赎的对象。世俗之人往往“自己眼中有梁木”，却容不下别人“眼中的刺”（太 7：3、4），而上帝却“叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太 5：45）。《约翰福音》记载，众人把一个犯了奸淫罪的女人带到耶稣面前，按当时的律法，是应该被众人乱石打死的。耶稣说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”这样，人们慢慢地都走开了。耶稣说：“我也不治你的罪，去吧！从此不要再犯罪了。”（太 8：3-11）任何人，无论犯怎样的罪，只要信靠耶稣，罪都得赦免。神是公平的，他“不看重富足的过于贫穷的”（伯 34：19），也不“以貌取人，也不受贿赂”（申 10：17）。

（五）无形无像

《庄子》的“道”是可以感受而不可看见的真实的存在：它“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见（《大宗师》）、“可形已信，而不见其形，有情而无形”（《齐物论》）。对于“有情而无形”的“道”，《庄子》明显是继承了《老子》，但“《老子》的道是从什么方法上体会出来的，《老子》书里却没有”，“而在《庄子》书中却有许多如何推求‘道’的过程之迹象。”^[107]_[册下页323]如《知北游》说：

有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也，犹其有物也，无已。

“物物者”指“道”，前一“物”字，作动词，训“化育”。“物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已”中的“物”字都是事物的“物”，这段话意思是说：有先于天地就存在的东西，难道是物吗？孕育万物的不是物。万物不是出于它之前的物，因为在它的前面还有其他的“物”，这样追问下去是没有穷尽的。由此，就可以推出，“物”并不是出于“物”，而是出于非物的“道”。由于“道”的化育，才有了天地万物，“道”既化育出万物，于是“物”也就生生不息了。^①许多论者都认为庄子所言“物物者”就是“道”，这是符合《庄子》本意的。庄子明确地说：

夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生，故九窍者胎生，八窍者卵生。（《知北游》）

意思是说：昭明显著之物，都是从窅冥（幽暗）中产生出来的。有伦有像的东西，都是从无形中产生出来的。人的精神都是从大道中产生出来的，形体生于精微之物。在“道”生成物之后，物与物才以形相生。林希逸云：“有伦，万物也；无形，造化也。”^[118]_[页336]“不形之形，形之不形，是人之所同知也”（《知北游》）。庄子认为，无形的“道”具有赋形的能力，这是万物之所以产生的原因。《庚桑楚》篇说：

有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有，圣人藏乎是。古之人，其知有所至矣。悉乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，弗可以加矣。

“有不能以有为有，必出乎无有”意思也是说：有形之物出自无形之物。认识到有“未始有物”者，也就达到认识的极限了。这都是庄子从“有”到“无”、从“物”到“道”的推论，以上推论都说明，“道”是无形无像的存在。

同样，《圣经》中的上帝也是无形无像的。“神是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”（约4：24）他“行大事不可测度，行奇事不可胜数。他从我旁边经过，我却看不见；他在我面前行走，我倒不知觉。”（伯9：11）“耶和華从火焰中对人说话，你们只听见声音，

^① 参考《庄子论评》页614。

却没有看见形象。”（申41：12）“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”（约1：18）因此基督教和犹太教都反对偶像崇拜，其原因就在于反对将有形的东西视为神。

（六）神秘性

《庄子》的“道”和《圣经》中的“上帝”一样，都是超越人的认识的，都是神秘莫测的。

1、“道不可言”

《知北游》篇说：

道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形，道不当名。（《知北游》）

《庄子》认为，“道”是超越于人的认识能力的：“道”不可闻、不可见、不可言。因为“道”将形体赋予了万物而自身隐去形迹，所以“道”不当用人所知、所见之物去描述。“形形之不形”中，“前一‘形’字，作动词，孕育，创造。次‘形’字，指有形体的万物。”^{[119][页610]}因为道“视之无形，听之无声”（《知北游》），所以，“道”难以被人们认识。

《庄子》之“道”的难以认识直接继承《老子》而来。“道”之所以不可“道”，乃是因为“道”超越形体，无法为人的耳目感官所认识，是超感觉的存在。“道之为物，唯恍唯忽”^{[42][页88]}。所以，“道”“视之不足见，听之不足闻”^{[42][页141]}，“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”^{[42][页52]}。然而，“道”虽不可道，却又是非道不可，所以老子说：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^{[42][页101]}庄子也指出：“道”“可传而不可受，可得而不可见”（《大宗师》），“道昭而不道，言辩而不及”（《齐物论》）。

“道”不仅超越形体，而且超越时空，是绝对的“一”，是无与伦比的。崔宜明在论述“道”为“一”的含义时，也间接论述了“道”的难以言说的性质。他说：

首先，道作为世界的绝对性存在，我们固然可以意识到它，并在言说中意指它；但道不是物，道不是认知的对象；所以“道”之为“一”，就是既“知通为一”又“不知其然”。用现代哲学语言说，就是“道”之为“一”，乃存在的存在，一切存在者之所以存在的终极的存在根据，具有“绝对”的品格。“道”是一切存在者的最终原因，它自己却没有原因，因而就不是认知的对象，故“道”不可知。其次，“道”之为“一”虽“不知其然”，但却“已然”，不因为“不知其然”而“不然”，用现代哲学语言说，就是“道”之为绝对、终极的存在是“先验”的存在，是一切存在者之所以存在的可能条件，故道不可知。^{[87][页17]}

作者指出，“道”作为“一”是与物对立的“一”，它不是“物”，故不可知；“道”又是已然的存在，是先验的存在，故“道”不可知。“道”既不可知，当然就更不可“言”了。

人的有限性也是“道”超越于人的认识的一个重要原因。与“道”的无限性相对的就是人和万物的有限性。对此，《庄子》有大量而明确的论述。在《秋水》中庄子借井蛙、夏虫、乡曲之士作比，指出人往往受三方面的局限：生存空间的狭小（“拘于虚”）、时间的短暂（“笃于时”）和所受教育的局限（“束于教”）。庄子用一连串比喻对个人的渺小作了说明。“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也”，计四海之在天地之间也，不似稷空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉。此其比万物也，不似毫末之在马体乎？”“时无止”（《秋水》），而人生“若白驹之过郤，忽然而已”（《知北游》）。因此，“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也”（《秋水》），这说明人的智慧也是非常有限的。

然而，既然“道”还有内在性的一面，能不能从万物出发去体认“道”呢？庄子对此的回答

是肯定的。“寓言”的实质就是借物喻道，即把抽象的道理寄寓于形象的事物之中。从《庄子》“寓言十九”的表现方法可以看出，庄子对“道”的体认多是间接的。不仅如此，庄子多次明确地指出体道的有效方法就是从天、地、日月等事物中体会“道”的自然无为，他说：“夫水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！”（《田子方》）但是从天地万物中去体认“道”仍然是十分有限的，仅能认识、言说“道”之“崖略”：“道，杳然难言哉！将为汝言其崖略。”（《知北游》）因此，庄子主张无物、无我，在无思无虑的精神状态中悟“道”，达到“天人合一”的境界。这一切都说明“道”是难以认识的。

2、神秘莫测的上帝

《圣经》中的上帝也是超越感觉、难以认识的。《圣经》说：“风从何道来，骨头在怀孕妇人的胎中如何长成，你尚且不得知道，这样，行万事之神的作为，你更不得知道”（《传道书》11：5），“他的智慧无法测度”（赛 40：28），“神为大，我们不能全知，他的年数不能测度”（伯 36：26），“深哉！神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”（罗 11：33）“耶和華说：‘我的意念非同你们的意念，我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。’”（赛 55：8）既然上帝也有内在性的一面，能不能从万物出发去体认上帝呢？《圣经》对此的回答也是肯定的。《诗篇》19章第1节说：“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段”，“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗 1：20）“懒惰人哪，你去察看蚂蚁的动作，就可得智慧。”（箴 6：6）《圣经》中耶稣的讲道就多用比喻，如“撒种的比喻”、“稗子的比喻”、“面酵的比喻”、“藏宝的比喻”、“寻珠的比喻”、“撒网的比喻”等等，引导人们从上帝所造的的事物中去体会上帝的“道”。近代来华传教士韦廉臣在《教会新报》上发表《格物探源》说：“观于一人之作为，可以识一人之性情，一人之智能，故格于天地万物，不惟令人知上帝有心而作，亦识上帝之全智全仁焉。”^{[103][118]}有人因此把整个世界比作“一本书”：

整个世界是一道暗影，一条路径，一种痕迹，也是一本里外都写着字的书。的确，每个被造物的身上都在映现着造物主的光辉，但是又混杂着暗影。因此世界就像是透着光亮的不透明物体。同时，它又是一条路径，通往造物主。正如你看到的那样，一束光线透过窗户时，因窗玻璃的不同色泽而显出不同的光彩；同样，神的光射入每个被造物，照射着他的各种秉性，其效果也是各不相同的……这是神的智慧显现的痕迹。被造物的存在只是模仿着神的智慧，就像某些造型艺术表现的那样。由于这种种原因，世界是一部外来之手……写下的书。^{[102][140]}

把世界比作“一本书”，这是将载有上帝“痕迹”的世界与记载上帝话语的《圣经》类比的结果，这就意味着通过它人也可以认识上帝。

但是从天地万物中去体认上帝仍然是十分有限的。“你考察就能测透神吗？你岂能尽情测透全能者吗？他的智慧高于天，你还能做什么？深于阴间，你还能知道什么？”（伯 11：7-8）“神从始至终的作为，人不能参透。”（传 3：11）很多基督徒，包括著名的基督教学者也都在慨叹神的奇妙和自己认识的有限。如中世纪著名神学家安瑟伦，在《宣讲》一书中说：

主啊！我并不奢想能洞察你的崇高，因为我无法让我的理解力和你的崇高相比拟。但是，我渴望在某种程度上理解你的真理，我的心相信并爱着这真理。因为我不是寻求理解以便相信，相反，我是相信以便理解。^{[96][1204]}

正如安瑟伦所说，《圣经》中“神”的奥妙是超越人的理性的，人对神的理解只能是“某种程度

上”的理解。安瑟伦关于上帝的证明的结论也只是承认“作为至善（optimum）、至大（maximum）、至高（summum）的上帝存在着”^{[96][其 16]}。我们说上帝是第一的、永恒的、单一的、纯粹的、现实的、绝对的、完满的、无始无终的、独一无二的，等等，并在这些词前加上“最”，这些都无非是人从自己的角度尽其可能对上帝的一种摹状描述，是一种类比，严格说来，都不是对上帝的正确理解。^①对此，《圣经》解决的方法是借助圣灵的引导：“只有神借着圣灵向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了。”（林前 2：10）

可以说，《庄子》中的“道”和《圣经》中的“上帝”一样，是绝对超越一切的，它们展示了“神圣”者所具有的一切属性。Jean François Foucquet 在比较了《圣经》中的“上帝”和古代道家典籍中的“道”后指出：“道”是一个神秘的名字，正是基督教所崇拜的奇妙的最高神的形象。^②如果不考虑其人格性方面的差异，单从超越性上来说成立的。

综上所述，《庄子》和《圣经》对超然者的认识在很多方面是相通的。如：“上帝”和“道”都是天地万物的创造主，对于万物一视同仁，不偏不倚；都是全善的，并且都用父母之爱作比。《圣经》认为，上帝是人类共同的天父，他是完全的，更超过人间的父母，以此来呼召浪子回头（路 15：11-32），如：“我们曾有生身的父管教我们，我们尚且敬重他；何况万灵之父，我们岂不更当顺服他得生吗？”（来 12：9）庄子也把“道”比作父母，呼吁人们像顺从父母那样顺从“道”。《大宗师》说：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！”《圣经》中耶稣自称是“道路、真理和生命”，庄子也称“道”为“不死之道”（《山木》）。《圣经》和《庄子》都从解释万物的起源开始，向人们描述了一种超越人类的绝对存在，他们都以其全能和全善性成为人类心灵的归宿，成为人类自我批判的最终根据和自我完善的终极目标。没有这样的超越性存在，人类就不能认识自己，对自己从何处来，又将向何处去就茫然无知，就会迷失生活的方向。不知道真正的善与恶，人类就会陷于混乱、无望之中。

对超然者的认识，《庄子》与《圣经》也有明显的不同。如：《庄子》和《圣经》都认为“上帝”和“道”是无形无像的，是难以认识的。但在怎样认识超然者上又有明显的分歧。这就是在《圣经》中，人是借助圣灵的引导认识上帝，而《庄子》则无这样的神力帮助。这也是大家公认的“人格性”方面的区别。《庄子》中的“道”虽也被赋予人的性情，如“生天生地”、“大宗师”、“造物者”、“真君”、“真宰”等拟人说法，但远不如《圣经》中的“上帝”人格性明显，这是公认的事实。《圣经》说“上帝”是全知的，耶和華说：“人岂能在隐秘处藏身，使我看不见他呢？”（耶 23：24）“并且被造的没有一样在他面前不是显然的，原来万物在难与我们有关系的主眼前，都是赤露敞开的。”（来 4：13）“耶和華的眼目无处不在，恶人善人，他都监察。……阴间和灭亡都在耶和華眼前，何况世人的心呢？”（箴 15：3）但以理说：“神的名是应当称颂的，从亘古直到永远，因为智慧能力都属乎他。他改变时候、日期、废王、立王，将智慧赐与智慧人，将知识赐予聪明人。他显明深奥隐秘的事，知道暗中所有的，光明也与他同居。”（但 2：20-22）上帝不仅全知，而且可以与人交流，听人祷告，赦免人的罪，这都是《庄子》的“道”所不具有的。

人们往往过分看重这种不同而忽略《庄子》之“道”和《圣经》中的“上帝”根本上的相通。《圣经》中的“上帝”虽具有明显的人格性，然而，更为重要的是其“超人格性”。有人反

^① 参考《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》“译者序”页 10。

^② 原文是：“When these six points have been elaborated, it will be easy to conclude that the Dao is a mysterious name, a wonderful hieroglyph of the Sovereign God whom the Christians adore.”见黄时鉴主编《东西交流论谭》第二集页 302。

而认为,《庄子》没有过分强调“道”的人格性,更显示了庄子的智慧:“基督教在其历史的演化过程中,从教义到仪式,曾有将神‘过度拟人化’的倾向。这种倾向会大大辖制人对神的理解,在一定程度上混淆信仰与迷信。”^{[44][页 17]}《庄子》之“道”和《圣经》中的“上帝”根本上的相通之处在于超然者的超人格性。“道”包含人格,却远远超越人格,同样,《圣经》中的“上帝”与人最大的不同就是无形无像,“他是个灵,所以拜他的必须用心灵和诚实拜他。”何光沪指出:“正因为基督徒心目中,上帝无限地超越于人类之上,所以神学中有 The Wholly Other(全然相异者)这一术语,用来表示上帝与人的距离,表明上帝之超越于人的程度不是量的,而是质的,因为按照基督宗教的基本教义,上帝既然是世界的创造者、维系者和完成者,他就不仅不同于人,而且不同于人间任何事物。”^{[29][页 66]}拟人化的描述只是为了人理解的方便,因为,在宗教经验中,“任何宗教的‘神’如果不具有人格性,则其与作为人的信徒之间的交流就是不可想象的,所以不具有人格性的任何事物也不可能成为真正的宗教所奉之神。即使在一块石头被奉为‘神’的情况下,该石头也必定已被信徒视为可以与人沟通,而不再是一块冷冰冰无人性的岩石,倘非如此,则对该石头就无法信奉,因为祷之不应,祈之不灵”^{[29][页 67]}。这说明,人格性与超人格性的内在统一。《庄子》和《圣经》的区别仅仅表现在人格化程度上的不同,而不是本质上的不同。因此,《庄子》哲学也有发展为宗教信仰的趋势,如唐代时《庄子》就被道教奉为“南华真经”,没有仅仅停留在哲学的层面发挥作用。

耐人寻味的是“道”字的使用。在《圣经》中,虽不常用,却也多次加以强调。如:“道成肉身”的耶稣说:“我就是道路、真理和生命,若不借着我,没有人能到父那里去。”对于这种同中有异、异中有同的现象,世人多以为《庄子》的“道”与《圣经》的“上帝”没有关系,其实不然。若考虑到两者时代差距,这个问题就可以迎刃而解了。《圣经》的《旧约》远早于《庄子》,而《新约》则略晚于《庄子》。《旧约》出现的背景是多神信仰的时代,信仰的混乱导致人类道德水平的滑坡,因而就出现了对至高神的虔诚信仰,用“上帝”称呼至高者是为了与其他神区分开来。后来,由于传播福音的需要,必然强调超然者与人类生活的关系,这时“道”字的运用就成为必须。“道”字既形象又意义深刻。在古老的中国大地上同样经历着信仰的沦降,由一神信仰到多神信仰,再到信仰的淡漠。流传至今的古代典籍中明确记载着古人的一神信仰。到老子的时代,大道已经隐没无闻了,人类失去共同的行为准则,奸诈丛生,人类急需从上帝的信仰中寻找生活的准则。而“道”就是“上帝”与“世人”之间的纽带。所以老子创建道家哲学时对“道”这一名称的选择是权宜之计,是“强为之名”,因为这一名称已被广泛运用,所以老子不得不说:“道可道,非常道”,以与“常道”区别开来。

虽然《庄子》中的“道”与《圣经》中的“上帝”都是所谓的超然的、绝对的一,但对于此“一”的认识的确有很大的不同。除以上所举“人格性”程度上的不同之外,《圣经》中的“上帝”在所有的属性中,还有一个最重要的属性,就是“爱”,而这恰恰是《庄子》的“道”最弱的一个属性。正如丁光训主教在他的文章中所讲的“基督所启示的上帝的最高属性不是他的无所不能,不是他的无所不在,不是他的无所不知,不是他的自在永在,不是他的崇高威严,而是他的爱”^{[29][页 424]}。

第二节 人论比较

对人的本源、本质的理解直接影响着人的生活态度。这是一切学问中最重要的学问。卢梭曾说:“我认为,在人类的一切知识中,最有用但也最不完善的知识,就是关于人的知识。而且我

敢断言，德尔菲神庙里仅有的铭文中所说的那句箴言（‘认识你自己’），比伦理学家们的所有大部头著作更重要也更难懂。”^{[49][真 62]}然而，认识人自己，并不是一件容易的事情。有的人根本不知道人是什么就匆匆走完了人生的旅程；有的人苦苦思索、追寻而终不得人生的真谛；有的人被形形色色的理论所迷惑，在人生的道路上如迷失的羊，又如丧家的犬，苦心劳形而不得安宁；只有少数的人，认识了自己，工作有目标，生活有方向，富贵不淫，贫贱不移，不为物累，不为情牵，逍遥自得地走完该走的路程。因此，对于人是什么的问题，历来为哲学家们所重视，在人类的文化史上，就留下了前哲思索的轨迹和探索的成果。《庄子》和《圣经》就分别是古代华夏民族和希伯来人智慧的结晶。本节将从人的本源和归宿、人的存在状况、人生不幸的根源等方面比较两书对“人”的认识和理解。

一、 人的来源和归宿比较

所谓“人的来源和归宿”，就是指人是从哪里来的？又到哪里去？在这个问题上，《庄子》和《圣经》既有相似的认识，也有明显的不同。

（一）受造而生

《庄子》和《圣经》都认为，人是受造之物。庄子认为，人作为有形之物，是“道”的造化：

道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？（《德充符》）

相比之下，《圣经》的论述就具体得多。如：

神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。（创1：27）

耶和華神用地上的尘土造人，將生氣吹在他鼻孔里，他就成了有靈的活人，名叫亞當。

（创2：7）

你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。（诗8：5-8）

他使人夜间歌唱。教训我们胜于地上的走兽，使我们有聪明胜于空中的飞鸟。（伯35：10、11）

《圣经》认为，人是神照着神的形像、用泥土造的，是有灵魂的，聪明胜过鸟兽，人有管理万物的使命。不仅如此，人还要彰显神的荣耀，荣耀神，这是人存在的价值。《庄子》论人则是从人与物共同性的角度出发，认为万物齐一，没有强调人与物的区别，没有说明人存在的意义，强调的是人为的祸患。古今中外，一切祸患莫不出于人为，而人为的祸患远远超过了天灾，即俗语所说：“天作难，犹可活；人作难，不可活。”

（二）两种死亡

1、躯体之死

《庄子》认为生死是不以人的意志为转移的客观规律，死不由己。《庄子》说：

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。杂乎芒莠之间，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》）

人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。（《知北游》）

《庄子》认为“气”在人的生命中起决定性作用。“气之聚”是生命的开端，“气之散”是生命的结束。

《圣经》认为，神将生气吹在人鼻孔里，人的生命才得以产生；神收回他们的气，人就死了。（诗104：29）人人都有一死。《圣经》说：

我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回。（撒下14：14）

按着定命，人人都有一死，死后且有审判。（来9：27）

对于人什么时候死，如何死，人本身也是无能为力的。因为，人生不由己，死也同样不由己作主。《圣经》说：

无人有权掌管生命，将生命留住，也无人有权力掌管死期。这场争战，无人能免。（传8：8）

神却对他说：“无知的人哪，今夜必要你的灵魂，你所预备的要归谁呢？”（路12：20）

你掩面，他们便惊惶；你收回他们的气，他们就死亡，归于尘土。（诗104：29）神“收回他们的气，他们就死亡”，由此可见，死亡也掌握在神的手里。

2、灵魂之死

《圣经》不仅讲述了人的肉体的死亡，还讲到了灵魂的死亡，“灵魂的死”又被称为“第二次的死”（启21：8），这是对背叛神的人及败坏的天使的最终审判。对于信靠他的人，肉体死后，“身体仍归于地，灵仍归于赐灵的神”（传12：7），灵魂被接回天堂，享受与神同在的永恒生命。

《庄子》虽然没有明确提到第二次的死，但也认为，人的心灵并不与肉体一同死亡。《德充符》说：

死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗，审乎无假而不与物迁，命物之化，而守其宗也。

“死生亦大矣，而不得与之变”，意谓生死虽是大事，却不会影响到人的心境。林希逸云：“不得与之变者，言死生之变虽大，亦不能使我与之变也。不得，不能也；与之变者，随之而变也。”^{[118][119]}这说明，人的心灵可以不随肉体的变化而变化，肉体死亡，并不会影响到人的心灵。《庄子》所谓的真人、圣人、至人、神人就是这样的一批人。他们可以超越死亡的局限，而“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”（《逍遥游》），“不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》）。因此，道教的仙人被称为“真人”。这是对《庄子》的继承与发展。

（三）死后的归宿

《圣经》认为，人的肉体是神用泥土造的，因此人的的肉体最终要归于尘土。

你本是尘土，仍要归于尘土。（创3：19）

人的灵魂源于神口中的气，“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华”（约：1：21），人的灵魂掌握在神手中。《圣经·启示录》预言，不信主之人的灵魂将被灭亡在“烧着硫磺的火湖里”（21：8），相反，“你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救”（罗10：9），享受永生。

以撒年纪老迈，日子满足，气绝而死，归到他列祖那里。（创35：29）

他们在神宝座前，昼夜在殿中侍奉他。坐宝座的要用帐幕覆庇他们。他们不再饥、不再渴，日头和炎热也必不伤害他们，因为宝座中的羔羊必牧养他们，领他们到生命的泉源，神也必擦去他们一切的眼泪。（7：9-17）

不信的人，灵魂也被灭绝；信主的人，却享受与主同在的永生。这是两种人不同的归宿。因此，肉体的死亡并不可怕，而真正可怕的是灵魂的死亡。《圣经》认为，“第二次的死”才是真正的

死，而把肉体的死看成睡觉：

论到睡了的人，我们不愿意弟兄们不知道，恐怕你们忧伤，像那些没有指望的人一样。我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，神也必将他与耶稣一同带来。（帖前4：13、14）

除把死看成睡觉之外，还认为它是解除劳作之苦的安息：

义人死亡，无人放在心上；虔诚人被收去，无人思念。这义人被收去是免了将来的祸患。他们得享平安。素行正直的，各人在坟里安歇。（赛57：1）

不然，我就早已躺卧安睡，和地上为自己重造荒邱的君王、谋士，或与有金子、将银子装满了房屋的王子一同安息。……在那里恶人止息搅扰，困乏人得享安息，被囚的人同得安逸，不听见督工的声音。大小都在那里，奴仆脱离主人的辖制。（伯3：13-19）

“睡了”必有醒来的时候，这就是死而复活的根据，也是信徒对永生的美好盼望。以上引文就表现了信徒对肉体死亡的乐观态度。

在《庄子》中，得“道”之人与世俗之人对肉体死亡的态度是不同的。世人把死看成最大的不幸，而得“道”之人则持乐观的态度。庄子妻死，他不但不哭，而且鼓盆而歌。他说：

人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。（《至乐》）

庄子认为人的生死是与“春夏秋冬”一样自然的过程，乐生忧死是不通晓自然之道的表现。除把死看成睡觉之外，也认为它是解除劳作之苦的安息。他说：

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。（《至乐》）

《庄子》中得“道”之人对死亡的态度与《圣经》中信徒对死亡的态度非常相似。“无君于上，无臣于下”与“奴仆脱离主人的辖制”意思相同。“亦无四时之事”与“困乏人得享安息”意思相同。

在《圣经》中，对义人来说，肉体的死还有更美好的盼望，即，死亡使信徒与神在基督里亲密相交：

我们原知道，我们这地上的帐篷若拆毁了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋，我们在这帐篷里叹息，深想得那从天上来的房屋，好象穿上衣服。倘若穿上，被遇见的时候就不是赤身了。我们在这帐篷里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。（林后5：1-4）

《庄子》中得道之人对死亡的乐观也是基于对“道”的善的信仰，这与《圣经》对肉体之死的乐观具有异曲同工之妙。《大宗师》篇说：

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

“善吾生者，乃所以善吾死也”，这是《庄子》中得道之人对“道”的信仰，因此，得道之人才能“生死无变于己”，不像世人那样贪生怕死。

二、人的存在状况比较

“人”的本质是什么？“人”有什么普遍的弱点？这是哲学和宗教共同关心的大问题。在这些问题上，《庄子》和《圣经》也表现出惊人的一致。两书都认为人是有限的存在，并视之为人的本质属性。同时，两书也都认为人的不幸是普遍存在的，并致力于将人从不幸中拯救出来。

（一）有限的存在

人是有限的存在，在《圣经》中，这是将人与“上帝”的无限性相对而言的。德国学者兰德曼在《人与上帝》一文中有这样的一句话：“因神力的至大无朋，人醒悟到自己的软弱匮乏；因神的秘不可测，人认识了自己知识的有限可怜。”^{[16][17][18]}这句话概括了《圣经》人论的独特视角。与此相似，《庄子》也在与无限之“道”的对比中认识人的有限性的。其共同点是人的认识放在与超然者比较的视野之中。马克思主义哲学说“人的本质是劳动”，这是将人与动物比较的结果。与超然者比较或者与万物比较，这是两种不同的思路，必然得出不同的结论。与万物比较隐含着对超然者的漠视，从而丧失一种认识人的更为根本的维度。《庄子》和《圣经》对人的认识不但思路一致，而且表述也非常地相似。

首先，人的生命是短暂的。与生前、死后茫茫的时空来说，人的肉体的存在是非常短暂的。《庄子》说：“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。”（《知北游》）“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时”（《秋水》）。《圣经》说人在神面前是“客旅，是寄居的”，人“在世的日子如影儿，不能长存”（代上29：15），耶和華说：“人既属乎血气，我就不永远住在他里面，然而他的日子还可到一百二十年。”（创6：3）《雅各书》说：“你们的生命是什么呢？你们原来是一片云雾，出现少时就不见了。”（雅4：13）这都形象地说明生命的短暂。

其次，人的知识是有限的。《庄子》用“朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋”（《逍遥游》）进行类比，说明有限的人生决定了人的认识也是非常有限的，人不知道的事情实在太多。譬如，“丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食白黍，而后悔其泣也”（《齐物论》）。《圣经》中的论述比比皆是，如：“我们不过从昨日才有，一无所知，我们在世的日子好象影儿”（伯8：9），“原来人也不知道自己的定期；鱼被恶网圈住，鸟被网罗捉住，祸患忽然临到的时候，世人陷在其中，也是如此”（传9：12），“嘻！你们有话说：‘今天、明天我们要往某城里去，在那里住一年，作买卖得利。’其实，明天如何，你们还不知道”（雅4：13）。

（二）不幸的存在

《庄子》和《圣经》都深切地关注着人类的命运。两书对人类的不幸的深度与广度有类似的认识。这里所谓的“不幸”是指“不幸福”的感觉，不是狭义的遭到意外事故的“不幸”。《盗跖》篇庄子借盗跖之口说：

人上寿百岁，中寿八十，下寿六十，除病瘦、死丧、忧患，其中开口而笑者，一月之中不过四五日而已矣。丧

《庄子》认为，人生被“病瘦、死丧、忧患”所充满，“开口而笑者”，“一月之中不过四五日而已矣”，说明人生与忧俱生，不幸是普遍存在的，对此，《圣经》也有类似的看法。《诗篇》中记载摩西的祷告说：

我们经过的日子都在你震怒之下；我们度尽的年岁好象一声叹息。我们一生的年日是七十岁，若是强壮可到八十岁；但其中所矜夸的不过是劳苦愁烦，转眼成空，我们便如飞而去。（诗90：10）

《圣经》描写人生的状况是：活在上帝的“震怒之下”，“度尽的年岁好象一声叹息”，“所矜夸的不过是劳苦愁烦”，说明人生不幸的真实状况。由此可见，《庄子》和《圣经》对人的生存状况有何其相似的描述。

三、人生不幸的根源比较

《庄子》和《圣经》对人生不幸的根源都有深刻的分析。《庄子》认为人生不幸的直接原因在于人的“有为”，《圣经》认为人生不幸的直接原因在于犯罪，然而二者在本质上是一致的，都是对“超然者”的蔑视和违背。

(一) 有为

《庄子》认为人生不幸的直接原因在于人的“有为”。如《人间世》篇说：

回闻卫君，其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过，轻用民死，死者量乎泽，若蕉，民其无如矣。

且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下佞拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮，其用兵不止，其求实无已。是皆求名实者也。

国君“轻用其国”、“轻用民死”给人民带来沉痛的灾难：“死者量乎泽，若蕉，民其无如矣”；关龙逢和比干皆因“好名”而“以下拂其上”遭到刑戮；尧和禹也因为“用兵不止”、“求实无已”以致“国为虚厉，身为刑戮”，这都是由人的任意妄为造成的。《庄子》揭露有为之危害是不遗余力的。《应帝王》篇有一则大家耳熟能详的寓言：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，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。

混沌死于倏、忽之“谋”，不是出于恶意，而是为了“报其德”，其原因不能不发人深思。陆德明《经典释文》说：“崔云：浑沌，无孔窍也；李云：清浊未分也。此喻自然。简文云：倏忽取神速为名，浑沌以合和为貌。神速譬有为，合和譬无为”，“‘七日而浑沌死’，崔云：言不顺自然，强开耳目也”。^{[87][页1458]}庄子认为，人的“有为”反映了人对“道”的无知，不能遵循“道”，以致背道而驰，陷入不幸。

有人认为人的欲望是人生不幸的根源。认为人的欲望是无穷的，人所能实现的欲望是有限的，这就必然导致不幸。而《庄子》对此的理解却不同。庄子认为，只有不合乎自然的欲望是被否定的，因为它是人为的一种表现，而正常的欲望是庄子所肯定的。《盗跖》篇，庄子借盗跖之口说：

今吾告子以人之情：目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。……不能说其志意，养其寿命者，皆非信道者也。

成玄英解释说：“夫目视耳听，口察志盈，率性而动，禀之造物，岂矫情而为之哉？分内为之，道在其中矣。”^{[122][页1000]}庄子所反对的是“以利惑其真”（《盗跖》）、“以养伤身”、“以利累形”（《让王》）等的过分的贪欲。《盗跖》篇说：

今富人耳营钟鼓箛篥之声，口噍于台葵醪醴之味，以惑其意，遗忘其业，可谓乱矣；佞溺于冯气，若负重行而上也，可谓苦矣；贪财而取慰，贪权而取竭，静居则溺，体泽则冯，可谓疾矣；为欲富就利，故满若堵耳而不知避，且冯而不舍，可谓辱矣；财积而无用，服膺而不舍，满心戚醲，求益而不止，可谓忧矣；内则疑劫请之贼，外则畏寇盗之害，内周楼疏，外不敢独行，可谓畏矣。此六者，天下之至害也，皆遗忘而不知察。及其患至，求尽性竭财，单以反一日之无故而不可得也。故观之名则不见，求之利则不得，縻意体而争此，不亦惑乎！

这段话具体描述了过分的贪欲所带来的严重后果。“耳营”、“口噍”“而忘其业”，“满若堵

耳而不知避”、“求益而不止”，说明贪得无厌而不知足，造成的后果就是“乱”、“苦”、“疾”、“忧”、“畏”六种祸患。人若体认大道，自然无为，就能够知足常乐，止住贪欲。所以人的过分的欲望也是有为的一种表现。

或许有人认为社会黑暗是人生不幸的根源。而庄子则认为，社会是人存在的客观环境，是外于人的，不是决定性的因素，人生活于“无道”的社会并不意味着必然不幸。《庄子》说：

凡事若小若大，寡不道以欢成。事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患。若成若不成而後无患者，唯有德者能之。（《人间世》）

庄子认为，无论大事小事，若不循“道”而为，无论成功与否，都将陷于不幸；相反，若循“道”而为，成功与否都不会有后患。

《人间世》篇记载，孔子适楚，楚狂接舆行歌规劝孔子，当社会黑暗之时当知远祸全身：

凤兮凤兮，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！

成玄英疏曰：“楚有贤人，姓陆，名通，字接舆，知孔子历聘，行歌讽刺。凤兮凤兮，故哀叹圣人，比于来仪应瑞之鸟也，有道即见，无道当隐，如何怀此盛德，往适衰乱之邦者耶！”^{[122][頁183]}“有道之君，休明之世，圣人弘道施教，成就天下。时逢暗主，命属荒季，适可全生远害，韬光晦迹。今丧乱之时，当属衰周之世，危行言逊，仅可免于刑戮，方欲执迹应聘，不亦妄乎！此接舆之词，讥诮孔子也。”^{[122][頁184]}

社会的本质是人，社会黑暗的根源也在于人。许多论者都曾分析过庄子对黑暗社会的揭露与批判，然而仅作这样的理解还远远不够。事实上，庄子对人生不幸的探索没有终止于社会的黑暗，而是进一步挖掘了社会黑暗的原因。庄子借楚狂接舆之口，将社会分为两种类型：“天下有道”和“天下无道”。“天下有道”主要指君主有道；“天下无道”主要指君主昏庸无道。有道无为，无道妄为。所以，社会黑暗的根源就是人的有为。庄子将人生不幸的原因归结为人由于不认识道而导致的“有为”，可谓对人生不幸根源的最深刻的揭示。

（二）犯罪

根据《圣经》，人生不幸的根源在于人的罪，这世界是出于神的创造，但他创造的一切在他看来都是好的。（创 1：18）神没有创造苦难，是罪进了世界后，才有了咒诅和苦难。《创世记》记载，亚当犯罪后，“天起了凉风”（创 3：8），大地为亚当的缘故受了咒诅，女人增加了怀孕的苦楚，男人必须“汗流满面才得糊口”，人的身体从尘土而出，又要无可奈何地归于尘土。（创 3：16-19）

《圣经》认为人既是愚昧无知，又充满了罪恶。《罗马书》说：“因为世人都犯了罪，亏欠了神的荣耀。”（3：23）《约伯记》形容世人是“污秽可憎、喝罪孽如水”（15：16），“住在土房、根基在尘土里被蠹虫所毁坏的人”（4：19）。罪是人为的结果，是人“被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎，就生出罪来；罪既长成，就生出死来”（雅 1：14、15）。这说明罪的代价就是死（罗 6：23），这是上帝对世人公义的审判。《以赛亚书》说：“恶人有祸了，他必遭灾难，因为要照自己手所行的受报应。”（赛 3：11）“刑罚是为褻慢人预备的；鞭打是为愚昧人的背预备的。”（箴 19：29）所以说“罪”是人生不幸的直接根源。

什么是罪呢？“罪”的实质就是对神的背叛，偏离上帝的“道”。《诗篇》说：

耶和華從天上垂看世人，要看有明白的沒有，有尋求神的沒有。他們都偏離正路，一同變為污穢；並沒有行善的，連一個也沒有。”（14：2、3）

人类的始祖亚当、夏娃所犯的罪就是违背神的命令。神将亚当和夏娃安置在伊甸园里，使他们修

理看守，并吩咐他们说：“园中各样树上的果子，你们可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创 2：15-17）然而他们受蛇的诱惑，吃了分别善恶树上的果子，受到了神的宣判。亚当乃是那以后要来之人的预像。（罗 5：14）世人不论犯了什么罪，其本质都是对神的背叛，如违背耶和華吩咐人所守的约，去侍奉别神，敬拜偶像等。根据《牛津字典》的解释，则中文《圣经》所译之罪（Sin），是违背（Transgression）、抗拒神的律法（Against Law）。^①

而犯罪的心理根源在于自高自大，蔑视神的尊严。《圣经》说：

因为恶人以心愿自夸，贪财的背弃耶和華，并且轻慢他。恶人面带骄傲，说：“耶和華必不追究。”他一切所想的，都以为没有神。（诗 10：3、4）

那些坐在黑暗中死荫里的人，被困苦和铁链捆锁，是因他们违背神的话语，藐视至高者的旨意。（诗 107：10、11）

由此可见，《庄子》和《圣经》都把人生不幸的原因归结为对“超然者”的无知与违背，认为不幸是凭着自私狂妄的意念行事的必然结果。因此，《庄子》和《圣经》对世人所开的救济的药方在本质上也是一致的，这就是对至高者或超然者的主动寻求。

第三节 得救方法比较

在我国的先秦时代，面对邪恶的世道、苦难的人生，儒、墨、道、法等诸子学派各各提出自己的救世主张。道家的救世主张就是在批判其他各家的救世主张的基础上提出来的。道家的救世主张与《圣经》的救世之“道”出奇地相似，主要表现在以下四个方面：一是不以暴力抗恶；二是不靠人的智慧；三是不靠人的道德；四是依靠超然者。

一、不以暴力抗恶

对于邪恶势力，《庄子》反对人为的抗争，他在批判儒墨救世主张的基础上，提出自己的处世之道。《人间世》中说：

颜阖将傅卫灵公太子，而问于蘧伯玉曰：“有人于此，其德天杀。与之之为无方，则危吾国；与之之为有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者，吾奈之何？”蘧伯玉曰：“善哉问乎！戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶。心和而出，且为声为名，为妖为孽。彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖。达之，入于无疵。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。

面对权高势重的无道之人，蘧伯玉给出的应对的原则是：正己身、“形莫若就，心莫若和”，而反对螳臂挡车的无谓牺牲。庄子说：

古之至人，先存诸己，而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！（《人间世》）

所以，身处无道的社会，只有等待，《缮性》篇说：

古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大

^① 参考何世明《基督教儒学四讲》页 60。

谬也，当时命而大行乎天下，则反一无迹。不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待。此存身之道也。

“不当时命”则“深根宁极而待”。庄子的处世态度也与基督徒一样，既在人群中，又不随从世上的风俗，用庄子的话说，就是“心隐”，不是“伏其身而弗见”、“闭其言而不出”、“藏其知而不发”的身隐，而是，“自埋于民，自藏于畔。其声销，其志无穷，其口虽言，其心未尝言。方且与世违而心不屑与之俱。是陆沉者也。”（《则阳》）“大王亶父居邠”就典型地体现了这一思想。

大王亶父居邠，狄人攻之。事之以皮帛而不受，事之以犬马而不受，事之以珠玉而不受，狄人之所求者土地也。大王亶父曰：“与人之兄居而杀其弟，与人之父居而杀其子，吾不忍也。子皆勉居矣！为吾臣与为狄人臣，奚以异？且吾闻之，不以所用养害所养，因杖策而去。民相连而从之，遂成国于岐山下。（《让王》）

这则寓言虽然不是直接论述忍让、不争的美德的，但也间接体现了庄子忍让、不争的思想。面对狄人的进攻，大王亶父没有为了固守王位而发布备战的号令、进行战前动员，而是主动退让，满足敌人的要求，先“事之以皮帛”，再“事之以犬马”，再“事之以珠玉”，最后让出王位。在人类的历史上，还从没有见过如此忍让的君王。这种不争与忍让的精神直可与《圣经·马太福音》中耶稣的教导相媲美。《马太福音》说：

你们听见有话说：“以眼还眼，以牙还牙。”只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强迫你走一里路，你就同他走二里；有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。（太5：38-42）

“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强迫你走一里路，你就同他走二里”，这就是基督教对待“恶”的态度。

对恶的忍耐以及以善胜恶的动力就是宽容，否则人的忍耐仍然有其限度。只有从心底里对“恶”产生厌恶、对恶人产生同情与宽容，才能做到以善胜恶。《圣经》认为，对于他人的不义和过犯要绝对地宽恕。《马太福音》记载耶稣的门徒彼得问耶稣说：“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗？”耶稣说：“我对你说：不是到七次，乃是到七十个七次。”（太18：21-22）

与《庄子》相比，《圣经》更典型地体现了要顺从掌权者，不以暴力抗恶的思想。《罗马书》说：“在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的，都是神所命的。所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。……你们纳粮也为这个缘故：因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”（罗13：1-7）

《圣经》不仅提出“不以暴力抗恶”的主张，而且解释了这样做的原因：

不要为作恶的心怀不平，也不要向那行不义的生出嫉妒。因为他们如草快被割下，又如青菜快要枯干。……你当默然依靠耶和华，耐性等候他。不要因那道路通达的和那恶谋成就的就心怀不平。当止住怒气，离弃愤怒；不要心怀不平，以致作恶。因为，作恶的必被剪除，惟有等候耶和华的必承受地土。……恶人已经弓上弦，刀出鞘，要打倒困苦穷乏的人，要杀害行动正直的人。他们的刀必刺入自己的心，他们的弓，必被折断。（诗37：1-15）

不“为作恶的心怀不平”，也不“向那行不义的生出嫉妒”，这是建立在对上帝公平公义的基础上的。因为“作恶的必被剪除”，恶人的刀，“必刺入自己的心，他们的弓，必被折断”，这是上帝公义的惩罚。

不仅“不以恶报恶”，还要“以善胜恶”，这是《圣经》对信徒的要求：

不要以恶报恶。众人以为美的事，要留心去作。若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒。因为经上记着：“主说，伸冤在我，我必报应。”所以，“你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝。因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上。”你不可为恶所胜，反要以善胜恶。（罗 12: 17-21）

虽然上述思想明确无误地记载在《圣经》中，但还有人认为耶稣的天国观念反映的恰恰是以暴力抗恶的思想。陈钦庄教授在《基督教简史》中说：

他的天国观念反映出的思想如下：

第一，它是对巴勒斯坦现存秩序的否定，是对现实世界新社会秩序的号召。“我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”“凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里。”“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高，叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去。”

第二，它要推翻罗马势力及其走狗的统治，复兴大卫王国。耶稣作为建立一个颠倒现存秩序的新世界的先知、领袖，当然被看作危险人物。约翰被逮捕、处死，是其先例。……人们不能忽视这些医治与驱邪的活动，尤其不能忽视他们在社会上的颠覆性功能。人们不能忽视“上帝之国”这一术语本身的直截了当的政治含义。如果把这些具有彻底颠覆性的、在社会方面是革命性的、在政治上是危险性的东西从耶稣的行动中清除掉，也就是使他的生变得毫无意义，使他的死变得无法理解。福音书的作者则力图强调耶稣不是政治性的弥赛亚。

耶稣的两条诫命是“爱上帝”与“爱人如己”。福音书中提到耶稣的爱，包括爱仇敌；甚至有人凌辱你，把你的衣物抢走，打你的嘴巴，你也要爱他。这种宣扬逆来顺受的哲学，其真实性值得怀疑。福音书许多地方说明耶稣有爱也有恨。他爱的是那些处在水深火热之中、走投无路的下层犹太人民，他关怀他们，给他们希望。他憎恨罗马统治者和犹太教会上层，他揭露法利赛派虚伪欺骗，他号召人民斗争、反抗。因此，耶稣并不是提倡一味忍受的奴才哲学的宣传家，而是“怒目金刚”式的革命家。^{[10][143]}

以上观点并不符合《圣经》本意。理由有三：

（一）耶稣传教的内容，用一句话概括，就是“天国近了，你们应当悔改”（太 4: 17）。其目的是让人认识到人心中的罪，传悔改的福音，而不是传罗马当权者的恶，号召人民起来推翻他们的统治。上文说：“如果把这些具有彻底颠覆性的、在社会方面是革命性的、在政治上是危险性的东西从耶稣的行动中清除掉，也就是使他的生变得毫无意义，使他的死变得无法理解。”事实正好相反：承认耶稣反对罗马统治的革命性反而会使他的生变得毫无意义，因为这样就使他等同于普通革命者。然而他与普通革命者不同的是，耶稣不仅仅为拯救一部分人，也不仅仅为拯救一个时代的人，他要拯救整个人类。他明确地说：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人；只是我的国不属这世界。”（约 18: 36）他的使命是通过对社会上恶的批判使人认识到人的罪恶，从而彻底地将人的罪恶从心灵深处清洗掉。

（二）耶稣爱人、爱仇敌的思想是一贯的。他有爱也有恨。如果没有恨，那么便成为是非不明的糊涂虫了。与众不同的，他没有像世人那样去表达他的恨，而是用爱来表达的。耶稣知道，深受他影响的门徒在世俗社会面前的处境，就像羊进入狼群。羊性温顺，狼性凶残。如此温顺的羊怎样去反抗凶残的狼？耶稣革命的矛头并不是针对罗马的统治，这是明显的事实。他的革命针对的是人类的普遍的“恶”。行了许多神迹奇事的耶稣本来可以逃避罗马当局的追捕，然而为了他的神圣的使命，他束手就擒，他不但自己不反抗，而且制止了门徒的反抗，并用他的大能恢复一个士兵被割掉的耳朵。他的宽恕别人 77 次的说教等等再明白不过了。

（三）对于有的教义，不能单从字面去理解。如“我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀

兵”（太 10：34），这是一个比喻，意思是说：他来是为传扬天国的福音，社会上因此会出现信与不信的人，这就意味着分歧。在一个家庭中，由于信仰的不同，夫妻之间、婆媳之间就会出现分歧。同时，由于信仰的力量在个人内心也会产生善与恶的冲突与争斗。如果没有这种改变，他的传教就是失败的。“凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里”（太 7：19），这也是比喻。耶稣教导人们有了正确的信仰就要落实到行动中。没有好的行动，就像不结好果子的树一样，是没有益处的，其结局就是灭亡。“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高，叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去”，（路 1：52）这一句也不能作字面肤浅的理解。主耶稣施行公义，信主的虽贫贱受尊崇、虽贫穷得富足；不信的人，有权柄降为卑微，富足的变贫穷。“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我”（太 16：24），也有特殊的含义，跟从耶稣就不能任意妄为，就不能像世人那样争名夺利，就会损失眼前的利益，就要忍受一切不义的逼迫，这一切，就是所谓的各人的“十字架”。

正如吴耀宗所说：“耶稣对‘基督’这称呼的见解，（甲）不是一般人所希冀的纯民族主义的，狭义的复兴犹太的基督，（乙）也不是急功近利的以我们现在所谓‘社会主义’为目标的基督，而是（丙）以整个人生的改造为目标的基督。这目标自然包含了我们现在所了解的‘社会改造’，然而比这更广大，更深厚。我相信这一个意思从始就在耶稣的心里，然而因为它过于高深，一般人固然不能接受，就是门徒们始终也没有了解，甚至在耶稣死后。”^{[20][页410]}

《圣经》不以暴力抗恶的思想，是建立在上帝是施行审判的主，《以赛亚书》对永恒和平的预言就是基于对上帝公义审判的坚定信仰。以赛亚说：

他（上帝）必在列国中施行审判，为许多国民断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀；这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。（赛2：4）

这段话被作为是人类和平的宣言镌刻在联合国的大厅壁上。对于持纯正信仰的基督徒来说，这是《圣经》不以暴力抗恶的思想的又一明证，也为某些人身体力行。如清朝末年，以孙中山为代表的革命党人，试图对中国进行脱胎换骨的改造。一大批革命思想家、活动家涌现，革命书刊如雨后天春笋。而这时教方人士对革命运动一开始就抱着冷漠、消极的态度。其中，李提摩太多次会晤孙中山劝其放弃革命而行改良。李提摩太就是依据《圣经》和平思想来规劝孙中山的。当然也有很多基督徒并不能真正领会《圣经》此类思想。如陆丹林《革命史谭》载孙中山走上革命道路以后，一直保持基督教信仰，且自信其“革命精神，得力于基督徒者实多”^{[21][页106]}。

二、不靠智慧

《庄子》和《圣经》都认为，人的智慧是非常有限的；若想获得最大的幸福，单靠人的智慧是不行的。若是自以为是、故步自封而不寻求超然者的智慧必定不能摆脱不幸的命运。《庄子》中多处表现了对人为智慧的否定。《胠篋》篇说：

将为胠篋、探囊、发匮之盗而为守备，则必摄絙、矐，固扃、鐻，此世俗之所谓知也。

然而巨盗至，则负匮、揭篋、担囊而趋，唯恐絙、矐、扃、鐻之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者乎？

成玄英疏曰：“夫摄絙矐固扃鐻者，以备小贼。然而大盗既至，负揭而趋，更恐绳约关钮之不牢，向之守备，翻为盗资，是故俗知不足可恃。”^{[122][页348]}

^① 此外，对于《圣经》“不以暴力抗恶”的思想，安希孟在《关于原始基督教的性质》一文中，作了全面系统的论述，以不可辩驳的论据证明原始基督教并不是反抗罗马帝国主义和犹太僧侣的社会斗争。见《基督教文化评论》（第2辑）页118。

《至乐》篇说：

夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安、厚味、美服、好色、音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声；若不得者，则大忧以惧。其为形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣。夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣。人之生也，与忧俱生，寿者慍慍，久忧不死，何苦也！其为形也亦远矣。

“其为形也亦愚哉”、“其为形也亦外矣”、“其为形也亦疏矣”、“其为形也亦远矣”，将世俗智慧之愚妄揭示了出来。

不但如此，《庄子》还认为人的智慧适足以导致社会的混乱。《胠篋》篇说：

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、罟罟笱之知多，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。……故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施，惴栗之虫，肖翘之物，莫不失其性。甚矣夫好知之乱天下也！

庄子以鸟之乱、鱼之乱、兽之乱、俗之惑四个具体事例说明，天下大乱，“罪在于好知”。

在《圣经》里，“智慧”一词有两种含义：一是人为的智慧，这是被否定的；其次就是真正的智慧，是属天的智慧。真正的智慧是神所赐的，知识和聪明都由他口而出。（箴2：6）《圣经》也处处表现了对人的智慧的否定，从而突显寻求神的重要性。《箴言》书说：“你要专心仰赖耶和华，不可依靠自己的聪明，在你一切所行的事上，都要认定他，他必指引你的路。不要自以为有智慧，要敬畏耶和华，远离恶事。这便医治你的肚脐，滋润你的百骨。”（3：5-8）《圣经》还说：

然而，在完全的人中，我们也讲智慧。但不是这世上的智慧，也不是这世上有权有位将要败亡之人的智慧。我们讲的，乃是从前所隐藏的、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的。这智慧，世上有权有位的人没有一个知道的；他们若知道，就不把荣耀的主定在十字架上了。（林前2：6-8）

耶和華說：“我的百姓愚頑，不认识我，他们是愚昧无知的儿女，有智慧行恶，没有知识行善。”（耶4：22）

《圣经》认为，人因为罪而死在过犯罪恶之中（弗2：1），只有信靠耶稣基督，才能因信称义，获得重生，甚至永生。《箴言》说：“有一条路，人以为正，至终成为死亡之路。”（16：25）“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（约17：3）《庄子》也认为，人的智慧适足以使人走向死亡之途。《齐物论》说：

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄，以言其老洫也；近死之心，莫使复阳也。

意思是说，人未得道之前，运用狭隘的智慧，日夜思虑、劳心费神，致使生命枯萎。林希逸说：“此等人，身虽生而心已若死者矣，故曰近死，谓其胸中无知也。阳，生也，言其心已死，不复活也。此以上形容世人之用心。”^{〔118〕〔真18〕}

三、不靠道德

面对人生的苦难和邪恶的世道，中国的儒家、墨家学派大力宣扬仁爱，以之为救世良方，并

不惜为之作出自我牺牲，对此，世人往往给予高度评价，然而道家对此却持否定态度，认为仁义之行，唯且无诚，更是大乱之本。无独有偶，在西方文化中，《圣经》与此遥相呼应，也认为人的道德不值得夸耀，认为人“所有的义都像污秽的衣服”（赛64：6）。《庄子》和《圣经》对人为道德给予了彻底的否定，都要求将人行为的目标上溯到最高的终极存在。《庄子》认为，道德、仁义、法令、规章等主张对于拯救世道人心毫无益处。《胠篋》篇说：

为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之，为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？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？故逐于大盗，揭诸侯，窃仁义并斗斛、权衡、符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也。……彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德，而以煽乱天下者也，法之所无用也。

“斗斛”、“权衡”、“符玺”本是治理社会的“国之利器”，比喻治理天下的法令、规章，一旦被盗贼所窃取，那么“斗斛”、“权衡”、“符玺”又有什么用呢？不但如此，“仁义”也被大盗窃取，这说明，规范人的行为的道德、法令、规章从根本上来说是无用的。

《庄子》认为，仁义非但无用，适足以攫人心。《在宥》篇说：

昔者黄帝始以仁义攫人之心，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。尧于是放讎兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也夫！

尧“放讎兜”、“投三苗”、“流共工”都说明以仁义治理国家的失败。因此，面对险恶的社会局面，不从根本上治理社会，抑本扬末地呼吁仁义的儒墨法等学派难免不遭到庄子学派的严厉谴责。“儒家学说之受到庄子的责难，并非由于什么低级的借口——个人不愿上进的兽性束缚，而是由于更高尚的理由”^{[100][173]}，庄子学派据以非难儒墨的理由正是道家学派所体认的“道”，他们认为儒墨主张都是丧失“道”的表现。《知北游》篇说：

失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也。

《庄子》认为不寻求天地之正“道”而单单倡导仁义之举，不但不会起到预期的作用，反而会貽害无穷。《徐无鬼》篇说：

啻缺遇许由，曰：“子将奚之？”曰：“将逃尧。”曰：“奚谓邪？”曰：“夫尧，富而然仁，吾恐其为天下笑。后世其人与人相食与！夫民不难聚也，爱之则亲，利之则至，誉之则劝，致其所恶则散。爱利出乎仁义，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。是以一人之断制利天下，譬之犹一觥也。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。”

庄子认为，爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众，仁义之行就有了虚伪。而一味地宣扬仁义，其危害就大了。庄子预言：“后世其人与人相食与！”“人与人相食”比喻人们争夺名利的惨状。

庄子否定仁义道德的目的在于引导人们认识“至道”，因为“道隐于小成”（《齐物论》），对仁义等道德的过度宣扬就会阻挡对大道的认识，这就是庄子学派对其他诸子理论大加批判的根本原因。这是庄子思想中最难理解之处，也是庄子之所以为庄子的独特之处。

庄子对儒家仁义道德的批判，就是因为儒家“蔽于人而不知天”。这一点，在传教士的眼里，也是非常明显的。丁韪良(W·A·P·Martin, 1827-1916)在《天道溯原》中有这样一段话：

夫中华儒教，言人而不及神，言人有五伦，而不知神与人实为首伦。故仅教人事世上之君，不教之事天上之神。教人孝父母，不教之敬天上之父。教人根本追远，不教之尊奉造物

之主。教人知今生之善恶，不以来生之祸福勉人为善。其教虽正而且美，究非全璧……耶稣教之正道，降自真神，真神以己式造人，则神与人，自为一伦。人既为神所造，即当知吾身之所由来，事神之为要务，神与人当立为道伦也明矣。神人立为道伦，五伦乃行乎其下而有顺序。如屋基有磐石，万椽架乎其上，方得安固。^{[10][11]}

这是将儒家伦理与基督教比较后得出的结论，作者认为，儒家伦理教条虽美，但缺乏最重要的一伦，即“神与人”一伦，或称“道伦”。这与庄子对儒家的批判是一致的。正因为缺少了这最重要的一伦，儒家的仁义道德就缺乏应有的约束力和促动力，不但起不到应有的作用，反而为大盗所资，贻害无穷。

《圣经》也以类似的理由断然否定“自力主义”的道德观。首先，《圣经》断言，世人没有一个是善的（诗 14：3），这说明，人靠着道德的约束不可能达到至善。保罗说：

我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。……我真是苦啊！谁能救我脱离这趋死的身体呢？感谢神！靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。（罗 7：18-25）

意思是说，人靠自己无力行善，人行善的能力来自上帝。

其次，《新约》宣称，人称义是因着信，不在乎遵行律法。

所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义。（罗 3：20）

人称义是因着信，不在乎遵行律法。（罗 3：28）

为什么人“行律法”不能获得神称义的宣判呢？温伟耀在《新约人性论》一文中，从“应然不可能性”与“实然不可能性”两个方面进行了分析。所谓“实然不可能性”与上面所引保罗的观点一致，即人因着罪性和软弱，根本无法满足律法在道德规范上的要求。所谓“应然不可能性”，是指人依靠行律法本身，就已经不可能获得神称义的应许，无论他在实质上是否达到律法所规范的道德标准。^①“因为律法的终极就是基督，使凡信他的都得着义”（罗 10：4）^②若单靠行律法而企图绕过基督，在本质上说，与神设立律法的终极意义刚好相反，因此，单就其企图以守律法作为获得称义的动机本身，就已经足以被定罪。

再次，《圣经》认为，过分肯定人的道德作用会使人产生骄傲自满的心理，从而导致与神隔绝。这也就是为什么耶稣说“税吏和娼妓倒比你们先进神的国”（太 21：31）的一个重要原因。对此，兰德曼分析说：“个人的功德甚而不能奢望向着天恩迈进一步，事实上，倒常常成为自身被救渡的障碍……但是道德沦丧的人却正由于上述事实，很容易在堕落中清醒地看待他的卑微和自己深重的罪孽。”^{[16][126]}《圣经》中有一个因为骄傲把自己视为神的极端的例子。夏娃被蛇引诱吃上帝禁止的、分别善恶树上的果子的原因就是想要自己变成神。《创世记》说：

蛇对女人说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”于是，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给他丈夫，他丈夫也吃了。（创 3：4-6）

“你们便如神能知道善恶”，这是最具诱惑力的话，也正是这句话，使夏娃和亚当上了当。这说明，把自己视为神与远离神是紧密相连的，而一切罪恶都源于对神的远离。离开神，人无论如何努力遵行律法，也不能臻至完善。拘守律法的文士和法利赛人就是典型的例证。

从上面的比较可以看出，《庄子》和《圣经》对“依靠道德”的否定是一致的，都认为“道

^① 见《基督教文化评论》（3），页 15。

^② “终极”一词，在“和合本”《圣经》中译为“总结”，意思不明确，今据“新标准修订版”英文“the end”改。

德”本身是不自足的。这是因为，道德律令再好，若不与超越之存在联系，就不能行出来。也就是说：“跟宗教或精神的联系是道德得以实践出来的必要前提”，“人类生存的软弱状况是，人常常不去遵行他们所知道的属于真理的道德规则，他们需要某种其他的动力或能力去把善而正确的事情做出来。无论是世俗的还是宗教的道德体系，他们似乎都面临这样的问题。”^{[29][序真4]}今天不少非宗教界的有识之士也已认识到：一个民族的精神体现于文化中，文化的灵魂则表现在道德上，而道德的支撑往往在于信仰^①，“可以肯定的是，不管人做出多么艰苦卓绝的努力，要达到全德、至善、成圣几乎是不大可能的，这就是人之为人的有限性”^{[30][201]}。

四、依靠超然者（上）

《庄子》和《圣经》都认为人不能拯救自己，原因就是人不能通过自己而达到终极之善，他们必须为终极本身所引导才能最终达到完善。在《庄子》中，终极或最高的善，就是“道”。《庄子》认为“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”；在《圣经》中，终极或最高的善，就是上帝。《圣经》认为“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”（徒4：12）。二者表述虽然不同，其本质却是一致的。

（一）得“道”“致福”

“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”这一主旨，在《庄子》中既有提纲挈领地提出，也有若干分解论述。作为总纲的提出，是由《逍遥游》完成的。

1、“致福”有待于“得道”

在诸子中，“幸福”是被冷落的话题。《老子》“祸，福之所依。福，祸之所伏”^{[42][真256]}，仅仅涉及祸福的相互转化。《易经》虽然多次出现“福”字，甚至出现了“致福”一词，但是，却没有把“致福”作为探讨的主题。荀子《劝学篇》引《诗经》“神之听之，介尔景福”^{[94][真2]}，也未作专门论述。只有《庄子》把“致福”作为立论的核心提了出来。《逍遥游》篇说：

故夫知效一官，行比一乡，德合一君而征一国者，其自视也亦若此矣，而宋荣子犹然笑之。且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世，未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

作者认为，那些“知效一官，行比一乡，德合一征郡而一国者”，就象螭、学鸠他们一样，自视甚高，而在其上的宋荣子虽然“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，“犹有未树也”；高出于宋荣子的列子也是这样，“御风而行，泠然善也”，然而“彼于致福者”，“犹有所待者也”。庄子所谓“有待”是针对获得人生幸福——“致福”而言的，其主旨是谈如何获得人生幸福的问题。庄子从容不迫地运用递进手法，一步步推出自己心目中最高的无待逍遥的形象，那就是“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”，而“天地之正”、“六气之辩”正是庄子在《大宗师》中所描述的“道”。因为，“天地之正”就是“正天地者”，“六气之辩”就是“辩六气者”。“辩读为变，与正对文。辩、变古字通。”^{[109][真4]}在《庄子》，端正天地者、变化六气者就是创生天地万物的“道”。庄子用“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无功。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟，置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无功”（《逍遥游》）比喻“小不负大”的道理。因为“小不负大”，那么要得大福必须有与其相应的大“道”。人只有得大“道”才不再“有所待”，才能得大福。而得

^① 参考《爱的人生——圣经伦理与公民道德·序》。

“道”的途径就是虚己。所以庄子提出要效法圣人“无己”、“无功”、“无名”。在这里，庄子首先提出“致福”“有待”的问题，然后推出所待之“道”，最后回答得“道”的途径。

2、“得道”才能“致福”

《庄子》用大段篇幅多次描述了人生的不幸，并说明这些不幸并不具有必然性，都是由于人没有体悟“道”造成的。譬如对于死亡，世人往往深忧以惧，悲痛欲绝，而得道者则不然，这种对立，在“老聃死”寓言中即有所体现：

老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然。”“然则吊焉若此，可乎？”曰：“然。始也，吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”（《养生主》）

老聃死了，他的朋友秦失只哭了三声就出来了。他的弟子对此大为不解，因为众人却不这样，他们是：“老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。”庄子借秦失之口指出：“死”和“生”都是不以人的意志为转移的客观规律，悦生恶死，是对道的违背。违背大道所受的痛苦就是天刑。而安时处顺，不悦生恶死，就是上帝解了人的倒悬之苦。所以“死生无变于己”（《齐物论》）、“死生惊惧不入乎其胸中”（《达生》）、“以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂”（《大宗师》）、“以生为丧也，以死为反也”（《庚桑楚》）的智能就是得道的结果。

《齐物论》篇有一段话描述了人由于不认识“道”而导致的的不幸：

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐恹恹，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其灰也如缊，以言其老溷也；近死之心，莫使复阳也。……一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！

对这段话，很多人并不理解其用意。如有人用这段话来说明“生命的痛苦，首先来自于自然之必然性的束缚。”^①实际上，这段话所描写的痛苦也不是必然的，它有一个前提，这就是：没有认识“道”。林希逸说：“言人不能以道自持，则做出许多丑差。”^{〔118〕〔页 18〕}在上面引文的中间，还有下面一段话，庄子用以引导人们认识宇宙的“真宰”：

日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所为使，必有真宰，而特不得其朕。可形已信，而不见其形，有情而无形。

其中，“其所萌”即指造物者，“旦暮得此”的“此”就是指造物者。“非彼无我，非我无所取”，“言非造物则我不能如此，然造物之所为，必因人身而后见，故曰非我无所取”，“虽若近而可见矣，然其所为见使于造物者，人实不知之，故曰是亦近矣，而不知其所为使。”^{〔119〕〔页 18〕}“真宰”，造物者，“朕”，征兆、迹象。“可运动者，已信能之，而不见运动我之形。与我有相维系之情，而形不可见。”^{〔120〕〔页 12〕}这种“有情而无形”的“真宰”就是创生万物而又支配万物的“道”。旦暮得此，就可以转死为生，扭转不幸的局面。由此可见，人生的痛苦、不幸，并不是“道”加于人的，而是人不知“道”、违背“道”的结果。

在《山木》篇中，庄子借市南宜僚之口直接提出“除患之术”，在于“与道相辅而行”：

市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。市南子曰：“君有忧色，何也？”鲁侯曰：“吾学先王

^① 丁怀珍《从尘世的超越到精神的逍遥》，《中国哲学》2004年第7期第42页。

之道，修先君之业，吾敬鬼尊贤，亲而行之，无须吏高居，然不免于患，吾是以忧。”市南子曰：“君之除患之术浅矣。夫丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也；夜行昼居，戒也；虽饥渴隐约，犹旦胥疏于江湖之上而求食焉，定也。然且不免于罔罗机辟之患，是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪？吾愿君削形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。……吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。”

市南宜僚说：狐狸和豹子棲于山林，伏于岩穴，夜行昼居，可谓谨慎了，然而因其皮贵重而不免于难。鲁国正是招致鲁侯不幸的皮。因此，市南宜僚提供的“除患之术”就是“削形去皮，洒心去欲”，也就是“去国捐俗，与道相辅而行”。

《庄子》还分析了得道能免灾的原因，庄子说：

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。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。（《秋水》）

庄子认为，“知道”是“达理”的前提，“达理”又是“明权”的前提。“道，总言也；理，事物各有之理也；权，用之在我者。有道之全体，而后有此大用也。明于权者，不以物害己，知轻重也。”^{〔118〕〔真269〕}因此，“至德者”能“察乎安危，于祸福，宁谨于去就，莫之能害”。

“得道”不但能免遭灾祸，还能实现人生的幸福。《知北游》说：

遽于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。

总之，人生的幸福有待于得“道”。人只有得到它，才最终无“所待”了。由此可见，庄子理想的幸福生活就是与“道”合一的无待“逍遥”。其途径就是得“道”，以“道”为心。这是因为，庄子认为“道”是宇宙的本原，是自有永有、创生万有的神，他为天地万物立法。人只有遵循大“道”才能克服自身的局限性，才能避免“与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止”、“终身役役而不见成功，茶然疲役而不知其所归”（《齐物论》）的悲剧。《庄子·逍遥游》篇不但提出“致福”的问题，而且以此问题贯串了《庄子》全书。从“致福”问题的提出到回答都与“道”息息相关，是庄子以道观物、以道观人生的结果。《庄子》一书正是围绕如何获得人生幸福展开的。《齐物论》是以“道”观物；《养生主》是以“道”养生；《人间世》是以“道”处世；《德充符》是得“道”的表现；《大宗师》是以“道”为宗师；《应帝王》是以“道”治理国家；外篇、杂篇是对内篇的阐发。《逍遥游》首肇“得道”“致福”的大纛，浓缩了《庄子》全书的观点，是贯串全书的纲领。所以庄子哲学以“道”为核心，以“致福”为纲领，构建了他独特的、庞大的思想体系，对人生的方方面面作了系统的论述。“《逍遥游》作为庄子内七篇之首，绝非任意安排”，“庄子在理论上，首先欲宣传道之存在的必要性。”^①清宣颖在《逍遥游》篇“总论”中说：“《庄子》明道之书，若开卷不以第一义示人，则为于道有所隐。”^{〔43〕〔真200〕}笔者认为，此“第一义”即“得道”和“致福”之间的密切关系。

庄子“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”的思想，既揭示了人生不幸的根源，也为迷惘中的人们指明了方向。因此，“它可以替代宗教来作为心灵创伤、生活苦难的某种慰安和抚慰。这也就是中国历代士大夫知识分子在巨大失败或不幸之后并不真正毁灭自己或走进宗教，而更多是保全生命、坚持节操，却隐逸遁世以山水自娱、洁身自好的道理。”^{〔125〕〔真218〕}

（二）信主得永生

《圣经》内容虽然非常庞杂，但始终贯穿着一条主线，这就是“救赎”。上帝创造宇宙、万物，并按照自己的形象造人。人类的始祖亚当、夏娃顺从个人的私欲，违背上帝的旨意而犯了

^① 刘坤生《“逍遥”三论——陈寅恪〈逍遥游向郭义及支遁义探源〉读后》，《汕头大学学报》2002年第18卷第6期第22页。

“罪”，并将罪性遗传给后人，从此，人类成为“罪”的奴隶与上帝疏远且无力自救。上帝为救赎人类，派遣自己的独生子耶稣“道成肉身”，为人类的罪过被钉于十字架，用自己的身体作赎价，使世人与上帝重新和好。上帝通过耶稣向世人显示了自己，耶稣所做的一切就是上帝所要做的。耶稣用自己在十字架上的牺牲为人类的罪作了赎价，使人能够借着他在上帝面前称义，获得永生。《圣经》说：

神爱世人，甚至将他的独生子赐给我们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。（约3: 16）

你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。（罗10: 9-10）

凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。（太11: 28）

这几节经文说明，信主是获得永生的前提。

及至时候满足，神就差遣他的儿子为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子，神就差他儿子的灵进入你们的心。（加 4: 4-6）

律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上。（罗 8: 3、4）

这说明，耶稣降生是为了拯救世人，使人得以因信称义。

你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是神所赐的。也并不是出于行为，免得有人自夸。（弗2: 8-10）

人得救不是靠自己的行为，是神的恩赐，是藉着信获得的。《圣经》不但清楚地说明了神拯救的应许，也解释了罪人得救的原因。《圣经》说：

主所爱的弟兄们哪，我们本该常为你们感谢神，因为他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救。（帖后 2: 13）

然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。（罗 8: 11）

他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似。（腓 3: 21）

人凭着自己不能做什么，只有信靠主，靠圣灵的帮助，才得以成为圣洁。不但成为圣洁，而且能按照耶稣基督的样式活出爱。

神的命令就是叫我们信他儿子耶稣基督的名，且照他所赐给我们的命令彼此相爱。（约一3: 23）

原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且他替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。（林后5: 14-15）

你们行事，不要再像外邦人存虚妄的心行事。他们心地昏昧，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬。良心既然丧尽，就放纵私欲，贪行种种的污秽。你们学了基督却不是这样。如果你们听过他的道，领了他的教，学了他的真理，就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的。又要将你们的心志更换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。（弗 4: 17-23）

不为自己活，而为耶稣基督活，这就是新的生命，就是重生的见证。有了新的生命。又能持守住，直到肉体生命的终结，灵魂就必被主接到天堂里享受永久的生命，也就是永生。《圣经》

说：

基督既释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。（加 5: 1）

惟有忍耐到底的必然得救。（太 24: 13）

当初，神应许亚伯拉罕的时候，因为没有比自己更大可以指着起誓的，就指着自己起誓，说：“论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来。”这样，亚伯拉罕既恒久忍耐，就得了所应许的。……照样，神愿意为那承受应许的人格外显明他的旨意是不更改的，就起誓为证。藉这两件不更改的事，神决不能说谎，好叫我们这逃往避难所、特定摆在我们前头指望的人可以大得勉励。我们有这指望，如同灵魂的锚，又坚固、又牢靠，且通入幔内。作先锋的耶稣，既照着麦基洗德的等次成了永远的大祭司，就为我们进入幔内。

（来 6: 17-20）

“永生”既是神的恩赐，也要靠个人的努力，需要坚持不懈、持之以恒，才能得到神的应许。

五、依靠超然者（下）

《庄子》中“道”对人的拯救与《圣经》中“神”的拯救虽有人格性方面的重要区别，然而也有很多相似之处。

（一）“长生”与“永生”

在《圣经》中，耶稣为世人的罪被钉死在十字架上，挽回了世人必死的命运，使凡信靠他的人都得以重生。《庄子》中，虽没有“重生”、“永生”的说法，但实际上已蕴涵“道使人重生”这样的思想。《齐物论》中说：

大知闲闲，小知间间；……近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！意思是说，人未得道之前，运用狭隘的智慧，日夜思虑、劳心费神，致使生命枯萎，这都是对萌发日月之“道”的无知造成的。若能得道，依“道”而行，就能由此获得新生。

与《圣经》“永生”相似，《庄子》中有“长生”的说法。《在宥》篇说

广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来！吾语女至道。至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。……故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣！”广成子曰：“来！吾语女。彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极。得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌，皆生于土而反于土，故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缙乎！远我，昏乎！人其尽死，而我独存乎！”

与《圣经》中人的生命因“信主”和“不信主”而有分别类似，《庄子》也认为人的生命会因得“道”与否而有分别。无“道”之人，是“生于土而反于土”，生命终结；而得道之人则相反，是“入无穷之门，以游无极之野”、“与日月参光，吾与天地为常”，享受永恒的生命，这与《圣经》中信徒的永生是相似的。不同之处在于，《庄子》中得道之人的永生是指形体的不朽，所谓“神将守形，形乃长生”。而《圣经》的“永生”是指死而复活后的永生。“永生”是神的恩赐，是神大能的作为，“他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形

状，和他自己荣耀的身体相似”（腓 3：21）。所以，当末日审判之际，信徒死而复活，与主同在。

（二）得“道”之“福”与信“主”之“福”

得“道”与信“主”的好处实质是一样的，都既包括了眼前的福乐与未来的永恒生命。

《庄子》虽更多地强调一般的幸福，但也不排斥生命的永恒；《圣经》虽然将幸福指向永恒，也包括了在世的福乐。因为神使“被掳的，得释放；瞎眼的，得光明；受欺压的，得自由”（赛 61：1），“神是我们的避难所，是我们的力量，是我们在患难中随时的帮助”（诗 46：1）。

《圣经》中记载了大量的神迹奇事：领以色列人度过红海、起死回生、凭言语和意念救治病人、使水变酒、以五饼二鱼使五千人吃饱等等，无一不是对世人现世苦难的拯救。因此，《圣经》中称耶稣降生、死而复活的信为“福音”，认为真正有福的是“听神之道而遵守的人”（路 11：28）。《圣经》论到信主之“福”有：

1、获得战胜困难的信心和力量

我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡。（林后 4：8、9）

这福音你们也领受了，又靠着站立得住。并且你们若不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。（林前 15：1、2）

2、获得心灵的安慰

凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。（太 11：28）

哀恸的人有福了，因为他们必得安慰。（太 5：4）

怜恤的人有福了，因为他们必蒙怜恤。（太 5：7）

3、获得智慧

你的话是我脚前的灯，路上的光。（诗 119：105）

因为耶和华赐人智慧，知识和聪明都由他口而出。（箴 2：6）

4、获得成功

我是葡萄树，你们是枝子；常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作什么。……你们若常在我里面，我的话也常在你们里面；凡你们所愿意的，祈求就给你们成就。（约 15：5-7）

5、获得喜乐

这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足。（约 15：11）

6、罪得赦免

你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。……这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了。（弗 2：13-19）

现在我们既靠着他的血称义，就更藉着他免去神的愤怒。（罗 5：9）

7、获得满足

饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足。（太 5：6）

8、获得永生

神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。（约 3：16）

从以上经文可以看出，信主之“福”是非常宽泛的。其中，“获得永生”是最根本的，可以涵盖其他一切的福分。

《庄子》也用许许多多生动的寓言说明得“道”能获得各种各样的幸福。得“道”之“福”贯穿在全书之中。不仅《庄子》文中出现了大量的“福”字，就是没有“福”字的地方也无一不落脚于人生的幸福上。例如，超脱是非之争（《齐物论》）、“保身、全生、养亲、尽年”（《养生主》）、“知其不可奈何而安之若命”（《人间世》）、“无以好恶内伤其身”（《德充符》）、“无天怨、无人非、无物累、无鬼责”（《天道》）、“虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形”（《让王》）、“说其志意，养其寿命”（《盗跖》）等等。所以，只有得“道”，人才能获得属天的智慧，才能在纷繁复杂、矛盾重重的人世间处理好各种关系，获得人生的幸福。由此可见，《庄子》之“福”的含义是非常宽泛的。《圣经》信主和《庄子》得道的目的是一致的，都是获得人生的幸福。

（三）体验超然者

在《圣经》中，人接受上帝后，有神的灵住在心里，人才能够战胜私欲，过圣洁的生活，这也就是人体验到“上帝”的具体说明。在《庄子》中，人得教不靠外在道德教条的约束，而是得“道”，得“道”的实质就是体验“道”。这说明，“道”和“上帝”对人的拯救是一致的，即都要求体验超然者，都不强调外在的改变，而是内在心灵的改变。这与儒家成圣的主张是截然不同的。儒家大张旗鼓地宣扬仁义道德，但问题在于：宣扬仁义道德的合理性在哪里呢？庄子对儒家学说的反驳正是从这里切入的。《庄子》说：

商太宰荡问仁于庄子。庄子曰：“虎狼，仁也。”曰：“何谓也？”庄子曰：“父子相亲，何为不仁？”曰：“请问至仁？”庄子曰：“……夫德遗忘、舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直太息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。”（《天运》）

盗跖之徒问于跖曰：“盗亦有道乎？”跖曰：“何适而无有道邪？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”（《胠篋》）

庄子认为，虎狼也仁，盗亦有“道”，此道即是“仁”、“义”、“圣”、“勇”、“知”五种道德，由此可见，儒家所宣扬的仁义道德实在没有什么超越之处，根本不值得大张旗鼓地宣扬。对此，《圣经》也有类似的认识，《路加福音》第六章说：

只是我告诉你们这听道的人，你们的仇敌，要爱他；恨你们的，要待他好；咒诅你们的，要为他祝福；凌辱你们的，要为他祷告。有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。凡求你的，就给他。有人夺你的东西去，不用再要回来。你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待别人。你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也是这样行。你若借给人，指望从他收回，有什么可酬谢的呢？就是罪人也借给罪人，要如数收回。你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还，你们的赏赐就必大了，你们也必作至高者的儿子，因为他恩待那忘恩的和作恶的。你们要慈悲，象你们的父慈悲一样。（6：27-36）

其中“你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也是这样行。你若借给人，指望从他收回，有什么可酬谢的呢？就是罪人也借给罪人，要如数收回”几句与庄子的“虎狼也仁，盗亦有道”有异曲同工之妙，其目的都在于说明，世俗的道德是不值得夸耀的，在救人上是没有功效的。《圣经》超越之爱表现在：爱仇敌。这种爱，是人本身难以做到的，是效法耶稣基督才获得的能力。所以，没有超越的上帝之爱，人的德行就不会得到提升，人就不会获得超越自身的力量。

正是看到儒家仁义道德的主张缺乏根柢，不能真正导人至善，并且不但起不到应有的作用，反而阻挡人们认识大道，所以，《庚桑楚》篇揭露儒家主张的恶劣影响说：

且夫二子（指尧、舜）者，又何足以称扬哉！……举贤则民相轧，任知则民相盗。之敷物者，不足以厚民。民之于利甚勤，子有杀父，臣有杀君，正昼为盗，日中穴坏。吾语女：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。庄子否定儒家主张的原因还在于，儒家的救世主张没有从根本上净化人心，反而为坏人利用，贻害无穷。《徐无鬼》说：

爱利出乎仁义，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。王弼也认为，儒家的道德学说之所以会出现上述弊病，是因为弄错了本末之间的关系，他说：

夫邪之兴也，岂邪者之所为乎？淫之所起也，岂淫者之所造乎？故闲邪在乎存诚，不在善察；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼在乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。^{[86][册上页190]}

由此可见，道家《庄子》与西方《圣经》救世方法的共同点就是：“谋之于未兆，为之于未始”的根本措施。而法家、儒家、墨家等的主张就正是王弼所批评的“滋章”、“严刑”，没有根本的功效。

《庄子》和《圣经》在得救方法上也有很明显的不同。《庄子》中得救的关键在于体认“道”，去掉人为，从而去掉人为所带来的一切局限；而《圣经》得救的关键是被耶稣救赎的大爱所激励，去爱别人，人的改变，是爱的能力的提高。这是两书明显的不同。耶稣在十字架上的献身，证明了耶稣基督创造性的爱。这一爱使人类的罪孽得到宽恕，人类的生命得到保证，人类的未来得到允诺，人类的爱得到维系。伴随着基督的牺牲，人的肉体生命，就让位给了活在耶稣之中的生命。基督的爱不仅促进了新的生命的产生，而且维系了这一生命的延续。《圣经》说：“神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧。因为他如何，我们在这世上也如何。爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去，因为惧怕里含着刑罚。惧怕的人在爱里未得完全。”（约一4：16-18）爱神即爱人。“我们爱，因为神先爱我们。人若说，‘我爱神’，却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。”（约一4：19、20）“凡为我名接待一个像这小孩的，就是接待我；凡接待我的，不是接待我，乃是接待那差我来的。”（可9：37）追随耶稣的人被描绘成从黑暗中走向光明的人，是出死入生的人。人类并没有能力真正地知道什么是善，什么是恶，只有在基督中人类才受到教导，要做符合上帝旨意的事情，因为有关如此做的知识与意志不是来自于他们自身，而是来源于圣灵。圣灵实际上是神赋予他们的。没有圣灵，人不可能把自己从人的世界中提升到永恒的天堂，人将永远是罪人，不可能达到超越。

第四节 认识超然者方法比较

正因为“道”和“上帝”的种种超越性，“上帝”和“道”才成为终极性的存在，“得道”和“信主”才分别成为《庄子》和《圣经》得救的根本方法，成为人类虽然不能完全达到，但永远不能放弃的终极追求。《庄子》之“道”和《圣经》之“上帝”都是无形无像的，又都为人类提供形而上的根据、法则和归宿，因此，两书在认识超然者的动机、方法等方面也有相似的认识。

一、主动寻求

《庄子》和《圣经》都认为超然者是无形的存在，是人肉眼所不能看见的，这是超然者难以被认识的客观原因。因此，两书都有大量篇幅引导人们认识那位独一无二的超然者。

《庄子》认为，“道”虽然“渊乎其居也，濂乎其清也”，“视乎冥冥，听乎无声”（《天地》），然而，“形非道不生，生非德不明”（《天地》）、“天不得不高，地不得不广，日月不得而行，万物不得不昌”（《知北游》），因此，“存形穷生，立德明道”（《天地》）成为人生要务。不仅如此，庄子还认为，“道”还是人类认识的终极对象。庄子说：“古之人，其知有所至矣。悉乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！”（《齐物论》）“未始有物”的境界就是“道”。因此，对“道”的寻求就成为《庄子》的主题。

《圣经》的主题也是对无形的上帝的追求，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约17：3），《圣经》认为耶稣基督就是“道路、真理和生命”（约14：6），“你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的神，主就必赐给他”（雅1：5），“敬畏耶和华是智慧的开端，认识至圣者便是聪明”（箴9：10）。

由此可见，在《庄子》和《圣经》中，认识超然者的动机是一致的，都是寻求指导人生的真正智慧，都认为认识超然的“道”和“上帝”是人生最大的满足。正因为超然者关乎人类的生命和道路，关乎人类的喜乐和平安，《庄子》和《圣经》才教导人们去主动寻求超然者。

在《圣经》中，人被赋予选择的自由。因此，上帝尽管怜悯人类的苦难，希望人信赖他，他也没有强迫人去服从他，而是以自己死而复活的大能和十字架的爱来感召人类。那么，信徒对上帝的皈依就是自己寻求的结果。《圣经》说：

看哪，我站在门外叩门，若有人听见我声音就开门的，我要进到他那里去，我与他，他与我，一同坐席。（启3：20）

你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。你们中间作父亲的，谁有儿子求饼，反给他石头呢？求鱼，反拿蛇当鱼给他呢？求鸡蛋，反给他蝎子呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况天父，岂不更将圣灵给求他的人吗？”（路11：9-11）

你们亲近神，神就必亲近你们。（雅4：8）

《圣经》说，当神在门外叩门时，门的开否是由人决定的，开门的主动权在人手里；当人在门外叩门时，神一律给开门，叩门与否也是由人决定的。由此可见，神时刻在等待着寻求他的人，认识神是人主动寻求的结果。

《庄子》认为，“道”是客观存在的，它虽然无形无像，但却“有情有信”（《大宗师》），因此，人藉着有形之物就可以推知。《齐物论》说：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为。心有真宰，而特不得其朕。可形已信，而不见其形，有情而无形。

这段话说明，“道”既创造了万物，“道”就并非遥不可及，借着它所造的物，人可以推知。庄子用地籁、人籁都有使之发声者作类比说明，天籁也是有发动者存在。

子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之廖廖乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似槩，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謦者，叱者，吸者，叫者，譟者，实者，咬者，前者唱于而随者唱焉。冷风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调、之刁刁乎？”子游曰：“地籁则众窍是

已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”（《齐物论》）

庄子认为地籁是由风吹动树木的窍穴发出来的声音，人籁是由人吹动竹子等所做的乐器发出来的，它们都有发动者，同样，天籁也有其发动者存在。子綦“隐机而坐，仰天而嘘，苍然似丧其耦”，就是他在听天籁时的表现。天籁也就是“己而不知其然”的“道”的作为。在《在宥》篇中，云将说：“天降朕以德，示朕以默，躬身求之，乃今而得。”说明，对“道”的认识，要靠主动的寻求。《圣经》中也有类似的说法：

创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服侍，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物赐给万人。他一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，要叫他们寻求神，或者可以揣摩而得，其实他离我们各人不远，我们生活、动作、存留都在乎他。（徒 17：24-28）

神“预先定准他们的年限和所住的疆界，要叫他们寻求神”，说明人寻求神，是神的旨意，并且神也是可以寻求到的。

综上所述，无论《庄子》中的“道”还是《圣经》中的“上帝”都是人可以寻求得到的，并且可以因此而得真正的智慧、幸福和生命。

二、由“疑始”到“副墨之子”

《庄子·大宗师》篇有一则闻“道”的寓言：

南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得邪？”曰：“恶，恶可！……”南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”曰：“闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于诂，于诂闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始。”

庄子认为，作为“天地之正”的“道”是一代代传下来的，“疑始”（对万物之开始的疑问）传给“参寥”（参悟空寥），“参寥”传给“玄冥”（玄思冥想），“玄冥”传给“于诂”（于歌唱吟咏中有所寄寓），“于诂”传给“需役”（“须勤行勿怠者”^{[100][真62]}），“需役”传给“聂许”（“小语”^{[309][真62]}），“聂许”传给“瞻明”（见解洞彻），“瞻明”传给“洛诵之孙”（反复诵读者），“洛诵之孙”传给“副墨之子”（书籍）^①，而南伯子葵之“道”即从“副墨之子”得到的。

这种“道”的传递和传播的过程与《圣经》里对上帝之“道”的传播也是一致的。《圣经·创世纪》一开始就记录了人类对天地之始的探索结果（“疑始”），继而对寥廓星空的参悟者（譬如旧约中的亚伯拉罕）接受了这个“道”（“参寥”），然后上帝之“道”又为玄思冥想寻求他的人所得（“玄冥”），这种靠心灵的冥思冥想得到的真诚的信仰自然会在诗歌中流露和表达，又通过歌咏传给其他人（“于诂”），接受上帝之“道”的人，还需要身体力行，作出生活上的见证（“需役”），开始的时候，他们人少，传道的呼声自然微弱（“聂许”），通过这微弱的声音，上帝之“道”传播开来，逐渐为聪明通达者所认可（“瞻明”），他们将上帝之“道”反复传诵（“洛诵之孙”），在这之前，“道”是口耳相传的。后来，有了文字，著录下来，成为书籍，通过阅读《圣经》（“副墨之子”），上帝之“道”就可获得了。与《圣经》对照，《庄子》深奥难懂之处就会豁然明朗，这说明，《庄子》得“道”的途径与《圣经》福音的

^① 在《庄子集释序》中，王先谦称赞郭庆藩所撰《庄子集释》说：“郭君于是书为副墨之子，将群天下为洛诵之孙已夫！”此处即是用“副墨之子”称书。

传播有很多相通之处。

三、虚己与舍己

怎样才能得到“道”呢？庄子认为，“道”存在于万物之中，“无所不在”（《知北游》），当然也存在于人心中。那么为什么还说人有待于得道呢？这是因为，“道隐于小成”（《齐物论》），人的“小成”遮蔽了大道。人的狭隘识见占据了人心，“道”就被遮蔽了。不但见识狭隘，而且自我满足，从而阻挡了对大道的追求。庄子认为，获得幸福的前提是“虚己待道”，因为，“唯道集虚”（《人间世》）。只有虚怀若谷，才能反观大“道”，循“道”而为。因此，庄子告诫人们要象圣人那样虚己。而虚己就要“无己”、“无功”、“无名”。“无己”就是不自以为是；“无功”就是不求己功；“无名”就是不求己名；只有“虚己”，才会“道冲”。这就是庄子在《人间世》篇所说的“心齐”之法。“心齐”就是将心境打扫干净的意思。“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”（《齐物论》）人们狭隘的知识会阻碍人们去认识“道”，“去小知而大知明”（《外物》），“无己”、“无功”、“无名”以及“无为”，都是对自我的否弃。只有“丧我”，才能认识天籁，也就是“天道”的声音。

《天地》篇借寻珠作比，说明得道的方法：

黄帝游乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，还归，遗其玄珠，使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔，乃可以得之乎？”

郭嵩焘云：“知以神索之，离朱索之形影，吃诟索之声闻，是以愈索愈远。象罔者，若有形，若无形，故眸而得之。”^{[109][冥101]}《在宥》篇中鸿蒙给云将的建议就是“堕尔形体，吐尔聪明；伦与物忘，大同乎溟溟；解心释神，莫然无魂”，如此就会体道而自然无为。

《山木》篇也有一则关于得道方法的寓言。市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。市南宜僚为鲁侯提供了免患之术，即“去国捐俗，与道相辅而行”。怎样才能“与道相辅而行”呢？针对鲁侯的问题，市南宜僚用形象的比喻作了回答。

君曰：“彼其道远而险，又有江山，我无舟车，奈何？”市南子曰：“君无形倨，无留居，以为舟车。”君曰：“彼其道幽远而无人，吾谁与为邻？吾无粮，吾无食，安得而至焉？”市南子曰：“少君之费，寡君之欲，虽无粮而乃足。君其涉于江而浮于海，望之而不见其崖，愈远而不知其所穷。送君者皆自崖而反，君自此远矣。故有人者累，见有于人也。故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。方舟而济于河，有虚船来触舟，虽有偏心之人不怒；有一人在其上，则呼张歎之；一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪，则必以恶声随之。向也不怒也今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游世，其孰能害之！”

庄子借市南宜僚和鲁侯的对话形象地说明，得道的方法就是“虚己”。“少君之费，寡君之欲”，即所谓“虚己”。“虚己”就是放下自己的利益、智慧等等，《庚桑楚》里有所列举：“富、贵、显、严、名、利六者，勃志也；容、动、声、色、理、气、意六者，缪心也；恶、欲、喜、怒、哀、乐六者，累德也；去、就、取、与、知、能六者，塞道也。此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”因此，庄子主张“彻志之勃，解心之缪，去德之累，达道之塞”。庄子的坐忘、心齐就是“虚己”的工夫。所谓“坐忘”，也就是“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）。同于大通就是与道为一，要与道为

一就必须抛弃感觉和思虑。所以“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”（《知北游》）。

这与《圣经》拯救之法是一致的。《圣经》中，人犯罪的原因也是因为人能够辨别是非，而人的智慧本身是靠不住的，人乱用自己的智慧，就与上帝隔绝了。在《圣经》中，耶稣也教导人们放下自己，他说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。”（太16：24）这里“舍己”的含义，也主要指个人的智慧和利益，耶稣要求门徒不要“只体贴人的意思”，而要“体贴神的意思”（太16：23）《圣经》说：

你要专心仰赖耶和华，不可依靠自己的聪明，在你一切所行的事上，都要认定他，他必指引你的路。（箴3：5、6）

人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？（太16：26、27）

耶稣说：“我为审判到这世上来，叫不能看见的，可以看见；能看见的，反瞎了眼。（约9：39）

只有放下自己的聪明，才能得到从神而来的智慧；只有放下自己的利益，才能得神所赐永恒的生命。藏宝的比喻、寻珠的比喻也说明人要放下自己所有的：

天国又好象买卖人寻找好珠子，遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，买了这颗珠子。（太13：45）

天国好象宝贝藏在地里，人遇见了就把它藏起来，欢欢喜喜地去变卖一切所有的，买这块地。（太13：44）

这两个比喻说明，认识上帝的方法，就是把自己倒空，把圣灵接到心中。因此虚心、谦卑的人有福了。《马太福音》说：

虚心的人有福了，因为天国是他们的。（5：3）

清心的人有福了，因为他们必得见神。（5：8）

综上所述，《庄子》得道的根本在于“无己”，《圣经》认识上帝的根本在于“舍己”。而这两者在根本上是一致的，都是去掉对自我的崇拜。对这种一致性中国早期基督徒曾有如下的论述：

人之所以不能得道者，皆我之一字误之也。人之所以为恶者，皆起于有我也。……于是乎计较生焉，嫉妒生焉，争夺起焉，贪吝行焉，形骸隔碍，私妄蔽锢，去大道之公日远矣。……耶稣全心爱帝，刻刻以帝为我也；爱人如己，处处以人为我也。以帝为我，以人为我，是谓无我，无我乃为真我。^{[183][184]}

在中国哲学中，虽然儒家、道家、佛教都主张“无我”，但最早将“无我”作为“得道”手段提出的却只有道家。在《圣经》中，作为无我的典范，耶稣用自己的行动诠释了“无我”的真谛。

四、返朴归真与浪子回头

除“虚己”之外，庄子认为得“道”之法还有返朴归真。庄子认为，人的先天的本性是与“道”为一的，是纯真无暇的，而世俗之人往往“驰其形性，潜之万物，终身不反”（《徐无鬼》），而与大“道”疏离了。因此庄子认为得“道”“真人”就是“不以心捐道，不以人助天”之人，并将回返于“道”称为“反其真”（《大宗师》），将顺道而行称为“采真之游”

(《天运》)。①《庄子》把得“道”作为拯救的唯一方法，因此号召人们回归大道。庄子认为，至德之世的典型特征就是“民愚而朴”(《山木》)，修道的过程就是返朴归真的过程。《应帝王》篇写列子修道的结果是“雕琢复朴”。

《庄子》和《圣经》都认为小孩子的纯朴无邪、无思无虑是大人学习的榜样。《知北游》记载啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新出之犊而无求其故！”《庚桑楚》篇庄子引用老子的话说：“能儿子乎？儿子终日皤而嗜不嘎，和之至也；终日握而手不掬，共其德也；终日视而不矚，偏不在外也。……儿子动不知所为，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰矣。若是者，祸亦不至，福亦不来。祸福无有，恶有人灾也？”耶稣在世时，也要求门徒回转到小孩子的样式。他说：

我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。(太18: 3)

耶稣说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”(太19: 14)

耶稣又说：“父啊！天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来。父啊，是的，因为你的美意本是如此。(太10: 21)

对于回、返的观念，耶稣讲了一则著名的寓言故事，即“浪子回头”。故事说，一个人有两个儿子，小儿子拿着父亲分给他的家业往远方去了，在那里任意放荡，浪费资财，既耗尽了一切所有的，也吃尽了苦头，才悔罪回家投靠他的父亲。他的父亲老远就等候着了，他的父亲不但宽恕他一切的错误，还把那上好的袍子拿出来给他穿，把戒指戴在他手指头上，把鞋穿在他脚上，把那肥牛犊牵来宰了，高兴地接待了他。(路15: 11-31)耶稣把上帝比作世人共同的天父，以浪子比喻未信主之人，以“浪子回头”的寓言比喻人对上帝的皈依。无独有偶，《庄子》中也有天父的比喻，目的是启发人们回归大道。《大宗师》云：

彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎！……夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。……善妖善老，善始善终，人犹效之，又况万物之所系，而一化之所待乎？

这段话的意思是说：人以天为父而犹尊爱之，何况那派生天地的大道呢？世人认为君王的身分高出自己，就愿意为他尽忠舍身，更何况那真正的宇宙之王呢？大地负载我的形体，让我生时勤劳，老时安逸，死后休息。所以善待我的生的，也必然善待我的死。善妖善老，善始善终，人尚且效法它，更何况那维系万物、主宰万物的超越者呢？

除了以上在认识超然者上的一致之处之外，两书在认识超然者上也有明显的不同。这就是在《圣经》中，对超然者的认识除了借助于自然界的一切之外，还有上帝的亲自启示。在《旧约》中，上帝不仅多次晓谕以色列始祖，如亚当、夏娃、挪亚、亚伯拉罕、雅各、摩西以及众多先知，而且派天使传递上帝的信息，如神要灭所多玛之前，让天使催促罗得一家尽快离开所多玛等；在《新约》中，上帝不仅借耶稣降生亲自启示世人，而且让圣灵亲自做工，引导人们皈依上帝，认识上帝。而《庄子》中绝没有一句这样明显的启示。这也就是众所周知的超然者人格性的不同。

① 参考王德有《以道观之》页43。

第四章 思想内容比较（下）

第一节 批判现实思想比较

《庄子》和《圣经》的作者对世俗之弊端有痛切的体会，对人类的悲剧命运有敏锐的感受，正因为如此，他们的声音直到今天还能得到无限的共鸣，发人深省，振聋发聩。《圣经》和《庄子》对超越之“上帝”和“道”的推崇本身就是对世俗社会的否定，并认为，在这个弯曲的时代，人们的言行背离了上帝和“道”。它们既然以“上帝”和“道”作为人类拯救的法宝，就必然从“上帝”和“道”的角度对世俗社会的背道作出批评，谴责人为智慧的狭隘、人为道德的虚伪和人为宗教的虚妄，以引导人们归向“上帝”和“道”。

一、狂妄自大

人是有限的存在，然而，对此人并无清醒的认识，往往狂妄自大，自以为是。《庄子》和《圣经》都认为，人类最大的罪恶就是骄傲自大。对此，《庄子》和《圣经》都多次予以揭露和批判。

《庄子》描写螭与学鸠不但不理解大鹏高远的志向而且嗤笑着说：“我决起而飞，枪榆、枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”世人也是这样，“夫知效一官，行比一乡，德合一君而征一国者，其自视也亦若此矣。”（《逍遥游》）《秋水》篇描写自以为是的河伯、公孙龙和坎井之鼃说：

秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。

龙少学先生之道，长而明仁义之行，合同异，杂坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩，吾自以为至达已。

（培井之鼃）谓东海之鳖曰：“吾乐与！出跳梁乎井干之上，入休乎缺甃之崖，赴水则接腋持颐，蹶泥则没足灭跗，还虵蟹与科斗，莫我能若也。且夫擅一壑之水，而跨时培井之乐，此亦至矣，夫子奚不时来入观乎？”

河伯之“欣然自喜，以天下之美为尽在己”，公孙龙之“自以为至达矣”，培井之鼃之“莫我能若”、“此亦至矣”等骄傲自满的心理是很有代表性的。

《徐无鬼》写暖姝者、濡需者曰：

所谓暖姝者，学一先生之言，则暖暖姝姝而私自说也，自以为足矣，而未知未始有物也，是以谓暖姝者也。濡需者，豕虱是也。择疏鬣，自以为广宫大囿，奎蹶曲隈，乳间股脚，自以为安室利处，不知屠者之一旦鼓臂、布草、操烟火，而已与豕俱焦也。

《列御寇》篇描写势利之徒曹商曰：

宋人有曹商者，为宋王使秦。其往也，得车数乘；王说之，益车百乘。反于宋，见庄子曰：“夫处穷闾陋巷，困窘织屦，槁项黄馘者，商之所短也；一悟万乘之主，而从车百乘者，商之所长也。”

《天下》篇说：

天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。（《天下》）

可以说，在庄子的视野里，人们普遍地自以为是，骄傲自满，而对自己没有清醒的认识。虽然人

有时也能认识到自大的错误，正如河伯见到海若后的表现一样，但是，作为普遍现象，《庄子》无疑高度概括了人性的普遍弱点。这是让庄子痛心疾首之所在。《列御寇》说：

凶德有五，中德为首。何谓中德？中德也者，有以自好也而毗其所不为者也。

林希逸解释说：“凶德有五，心、耳、目、鼻、口也。中德，心也，言耳目鼻口之害，不如在心之害，故曰中德为首。有以自好，言我有所能也。毗，瞥也，谓也，以我之能而谓人所不能，则此心不可学道矣。”^{[118][页486]}《庄子》还说：

穷有八极，达有三必，形有六府。美、髯、长、大、壮、丽、勇、敢，八者俱过人也，因以是穷。缘循、偃快、困畏不若人，三者俱通达。（《列御寇》）

“穷有八极”，“言有所恃者，必至于穷”^{[118][页487]}。“达有三必”，言“三者皆自处于不若人，然必通达”^{[109][页286]}。骄傲自满是认识“道”的大敌。这是庄子对自以为是者多次批评的根本原因。

《圣经》也谴责了众多骄傲的行为：有的人想像神一样能知道善恶（创 3：5、6）；有的人以自己的成就自夸，《以赛亚书》记载亚述王自夸说：

我所成就的事，是靠我手的能力和我的智慧，我本有聪明。我挪移列国的地界，抢夺他们所积蓄的财宝，并且我像勇士，使坐宝座的降为卑。我的手够到列国的财宝，好象人够到鸟窝，我也得了全地，好象人拾起所弃的雀蛋。没有动翅膀的，没有张嘴的，也没有鸣叫的。（赛 10：13、14）

而亚述王是神所使用的工具，所作所为本是出自神，他的能力也出于上帝。神说：“亚述是我怒气的棍，手中拿我恼恨的杖。我要打发他去攻击亵渎的国民，吩咐他攻击我所恼怒的百姓，抢财为掳物，夺货为掠物，将他们践踏，像街上的泥土一样。”（赛 10：5、6）因此既然是从神领受的，就没有理由自夸。

有的以耶和华的殿为恃而高傲，《耶利米书》说：

看哪！你们依靠虚谎无益的话，你们偷盗、杀害、奸淫、起假誓、向巴力烧香，并随从素不认识的别神；且来到这称为我名下的殿，在我面前敬拜。又说：“我可以自由了！”你们这样的举动是要行那些可憎的事吗？这称为我名下的殿在你们眼中岂可看为贼窝吗？我都看见了。这是耶和華说的。你们且往示罗去，就是我先前立为我名的居所，察看我因这百姓以色列的罪恶，向那地所行的如何。（耶 7：8-12）

有的以祖系为恃而骄傲，如：

你们要结出果子来，与悔改的心相称，不要自己心里说：“有亚伯拉罕为我们的祖宗。”我告诉你们：神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树就砍下来，丢在火里。（路 3：8）

据《创世纪》记载，人类曾妄想建造通天塔，耶和華就变乱人类的口音，使他们彼此言语不通，这就是“巴别塔”的典故。《圣经》说：人往往“自高自大，一无所知，专好问难，争辩言词，从此就生出嫉妒、纷争、毁谤、妄疑。”（提前 6：4）

《圣经》不但谴责了种种骄傲的行为，还指出骄傲带来的直接后果：一是神的惩罚。《历代志下》记载乌西亚因骄傲受惩：“他（乌西亚）既强盛，就心高气傲，以致行事邪僻，干犯耶和華他的神，进耶和華的殿，要在香坛上烧香。”祭司亚撒利雅率领八十名祭司阻挡他，他就发怒，正发怒的时候，“在耶和華殿中香坛旁众祭司面前，额上忽然发出大麻风”，因为耶和華降灾与他。（26：16-20）《利未记》记载耶和華的话说：“我必断绝你们因势力而有的骄傲，又要使覆你们的天如铁，载你们的地如铜。你们要白白地劳力，因为你们的地不出土产，其上的树木也不结果子。”（利 26：19、20）“这事临到他们是因他们骄傲，自夸自大，毁谤万军之耶和

华的百姓。耶和華必向他們顯可畏之威；因他必叫世上的諸神瘦弱，列國海島的居民各在自己的地方敬拜他。”（番 2：10、11）“萬軍之耶和華說：‘那日臨近，勢如燒着的火炉，凡狂傲的和行惡的必如碎秸，在那日必被燒盡，根本枝條一無存留。’”（瑪 4：1）二是神的阻擋。《聖經》說：“神阻擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人。”（雅 4：6）三是羞恥。《聖經》說：“驕傲來，羞恥也來，謙遜人却有智慧。”（箴 11：2）四是爭競。《聖經》說：“驕傲只起爭競，聽勸言的却有智慧。”（箴 13：10）五是敗壞。《箴言書》說：“驕傲在敗壞以先，狂心在跌倒之前。”（箴 16：18）六是自欺。《耶利米書》說：“你因心中的驕傲自欺，你且如大鷹高高搭窩，我却從那里拉下你來。”（耶 49：16）七是靈也剛愎。《但以理書》說：“但他心高氣傲，靈也剛愎，甚至行事狂傲，就被革去王位，奪去榮耀。”（但 5：20）

因此，《聖經》多次對驕傲之人發出警告。如：“敬畏耶和華，在於恨惡邪惡。那驕傲、狂妄并惡道，以及乖謬的口，都為我所恨惡”（箴 8：13），“凡心里驕傲的，為耶和華所憎惡，雖然連手，他必不免受罰”（箴 16：5），“惡人發達，眼高心傲，這乃是罪”（箴 21：4），“要彼此同心，不要志氣高大，倒要俯就卑微的人。不要自以為聰明”（羅 12：16）等等。

二、任意妄為

基于人的智慧的有限性，《莊子》極力反對人的任意妄為。在《莊子》中不符合“道”的私意妄為被稱為“人”，反之則為“天”。莊子形象地說：“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。”（《秋水》）意思是說：順事物本性的行為，就是“天”，違反事物本性的行為，就是“人”，因為萬物的本性都來自“道”，都是善的，違反事物本性的行為就是對“道”的背叛，是應該否定的。《莊子》對儒家稱揚的三皇、五帝之政治的批判就是因為他們攪亂了人和萬物的本性。《天運》篇云：

余語汝三皇、五帝之治天下：黃帝之治天下，使民心一，民有其親死不哭而民不非也；堯之治天下，使民心親，民有為其親殺其殺而民不非也；舜之治天下，使民心竟，民孕十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有天矣；禹之治天下，使民心變，民有心而兵有順，殺盜非殺，人自為種而天下耳，是以天下大駭，儒墨皆起。……三皇、五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睨山川之精，中墮四時之施。其知慳于螭蜃之尾，鮮規之善。莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可耻乎？其无耻也！

上面所舉“使民心一”、“使民心竟”、“使民心變”都是對人素朴本性的改變，都是有為之舉。不但如此，“三皇之知”還“慳于螭蜃之尾，鮮規之善”，使萬物“莫得安其性命之情”，因此，三皇、五帝之治天下，“名曰治之”，而“亂莫甚焉”。此外，《莊子》中有很多著名的寓言，如：“渾沌之死”（《應帝王》）、“魯侯養鳥”（《至樂》）“朱泚漫學屠龍”（《列御寇》）、“邯鄲學步”（《秋水》）等等都旗幟鮮明地體現了對人為的批判和否定。

《聖經》也反對一切不合乎“上帝”旨意的私意妄為，其標志是“偏離神”和“背道”。《列王記上》說：“耶和華向所羅門發怒，因為他的心偏離向他兩次顯現的耶和華以色列的神。耶和華曾吩咐他不可隨從別神，他却沒有遵守耶和華所吩咐的。”（列上 11：9、11）《詩篇》說：“至於那偏行彎曲道路的人，耶和華必使他和作惡的人一同出去受刑。”（詩 125：5）

《聖經》中背道的例子隨處可見，在《舊約》中，背道的例子是在歷史的畫卷中展開的。人最早違背神的命令的例子就是亞當和夏娃偷吃智慧樹上的果子，從而被趕出伊甸園（《創世紀》）；以色列人在米利巴因口渴大發怨言，試探耶和華（出 17：1-7）；在西乃山上鑄造偶像

金牛犊，把它作为领他们出埃及的神而背离耶和華（出 32: 1-10）；在旷野大起欲心，在荒地试探神（诗 106: 14），因此，耶和華惩罚他们，“叫他们的后裔倒在列国之中，分散在各地”（诗 106: 27）。摩西的继承人约书亚去世后，以色列人离弃耶和華，行耶和華眼中看为恶的事，去侍奉诸巴力，就是四围列国的神，惹耶和華发怒（士 2: 11、12）；所罗门年老的时候，他的妃嫔诱惑他的心去随从别的神（王上 11: 4）；犹大王玛拿西行耶和華眼中看为恶的事，效法外邦人，为巴力筑坛、作木偶，且敬拜侍奉天上的万象（代下 33: 1-3）；犹大王亚哈行耶和華眼中看为恶的事，娶外邦女子为妻，侍奉敬拜巴力（王上 16: 30、31）等等。

在《新约》中，也有大量的背道的事例。《约翰福音》记载，在耶稣传道的过程中，就有许多门徒退去，不再和他同行（约 6: 66）；《提摩太后书》说，“其中有许米乃和腓利徒，他们偏离了真道，说复活的事已过，就败坏好些人的信心”。（提后 2: 17、18）保罗预言末世的人性说：“那时人要专顾自己、贪爱钱财、自夸、狂傲、谤讟、违背父母、忘恩负义、心不圣洁、无亲情、不解怨、好说谗言、不能自约、性情凶暴、不爱良善、卖主卖友、任意妄为、自高自大、爱宴乐、不爱神，有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意。”（提后 3: 1-5）《加拉太书》说：“我希奇你们这么快离开那借着基督之恩召你们的，去从别的福音。那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。”（加 1: 6、7）《哥林多前书》说：“风闻在你们中间有淫乱的事。这样的淫乱连外邦人中没有，就是有人收了他的继母。”（林前 5: 1）《启示录》说：“有几件事我要责备你们，因为在你那里，有人服从了巴兰的教训；这巴兰曾教导巴勒将绊脚石放在以色列人面前，叫他们吃祭偶像之物，行奸淫的事。”（启 2: 14）

《圣经》所记载的背道的事例，虽然原因各各不同，或者出于苦难，或者出于逼迫，或者出于误导，或者出于诱惑，结果却是一致的，那就是与神的国隔绝。耶稣说：“手扶着犁向后看的，不配进神的国。”（路 9: 62）《希伯来书》说：“因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就没有了，惟有战惧等候审判和那烧灭众敌人的烈火。”（来 10: 26、27）《圣经》不厌其烦地记载世人背道的事例，其目的就在于指出背道的结果和危害，以引导世人持守真道，奔走天路。

三、丧己于物

不管是人的自高自大，还是任意妄为，都反映了人对至高者、超越者的藐视，为《庄子》和《圣经》所共同批判的社会弊端。人若不能从至高者、超然者获得智慧，就会在物欲和人海中迷失方向。用《庄子》的话说，就是：丧己于物、失性于俗。因此庄子提出：“物物而不物于物”（《田子方》），意思是说：人要掌管万物，而不要受制于物。《庄子》中有很多对人为物役的批评：

今世之人，居高官尊爵者，皆重失之。见利轻忘其身，岂不惑哉！……今世俗之君子，多为身养生以殉物，岂不悲哉！（《让王》）

在《徐无鬼》篇中，庄子列举了各种各样受制于外物的情形：

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。招世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼教之士敬容，仁义之士贵际。农夫无草莱之事则不比，商贾无市井之事则不比。庶人有旦暮之业则劝，百工有器械之巧则壮。钱财不积则贪者忧，权势不尤则夸者悲。势物之徒乐变，遭时有所用，不能无为也。此皆顺比于岁，不物于易者也，驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！

庄子列举了形形色色被物所役的人：志士、辩士、察士、招世之士、中民之士、筋力之士、勇敢之士、兵革之士、枯槁之士、法律之士、礼教之士、仁义之士、农夫、商贾、庶人、百工、贪者、夸者、势物之徒等等，他们虽然从事不同的职业，兴趣爱好各异，但在受制于物上却是一致的，都“驰其形性，潜之万物，终身不反”。类似的例子不胜枚举，“尧、舜有天下，子孙无立锥之地，汤、武立为天子而后世绝灭，非以其利大故邪？”（《盗跖》）《山木》篇借“螳螂捕蝉，异雀在后”寓言，比喻“见得忘其形”、“见利忘其真”之人。

《圣经》也认为，人受上帝之命管理万物，人只可以崇拜他唯一的主人，即上帝，其他的崇拜都是罪恶。《圣经》中也有对人为物役的批评。譬如：

有一个人来见耶稣说：“夫子，我该作什么善事，才能得永生？”耶稣对他说：“你为什么以善事问我呢？只有一位是善的。你若要进入永生，就当遵守诫命。”……这少年人说：“这一切我都遵守了，还缺少什么呢？”耶稣说：“你若愿意做完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”那少年人听见这话，就忧愁地走了，因为他的产业很多。（太 20：16-22）

这个青年财主就是被钱财挡住了永生的路，实质上就是做了钱财的俘虏。耶稣的比喻让人看到重物的后果。

物质财富是人生活的基础，但过分看重它们的作用，就有害无益了。《庄子》和《圣经》对重物的危害都有深刻的认识。《庄子》分析重物的危害说：

平为福，有余为害者，物莫不然，而财其甚者也。今富人耳营钟鼓篔篹之声，口嚼于自豢醪醴之味，以惑其意，遗忘其业，可谓乱矣；佞溺于冯气，若负重行而上也，可谓苦矣；贪财而取慰，贪权而取竭，静居则溺，休泽则冯，可谓疾矣；为欲富就利，故满若堵耳而不知避，且冯而不舍，满心戚醴，求益而不止，可谓忧矣；内则疑劫请之贼，外则畏寇盗之害，内周接疏，外不敢独行，可谓畏矣。此六者，天下之至害也，皆遗忘而不知察。及其患至，求尽性竭财，单以反一日之无故而不可得也。故观之名则不见，求之利则不得，缘意体而争此，不亦惑乎！（《盗跖》）

庄子认为，对物质财富的过分追求，会导致如事业的荒废、心理的重负、身体的疾病、羞辱、焦虑、不安全感等一系列的危害。

《圣经》则说：

因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。（太 6：21）

撒在荆棘里的，就是人听了道，后来有世上的思虑，钱财的迷惑，把道挤住了，不能结实。（太 13：22）

“你的财宝在哪里，你的心也在哪里”，人若视物质财富为自己的财宝，人的心也就在这些物质财富上面，物质财富就阻挡了对真理的追求。人即使听了道，但由于钱财的迷惑，道也不会人心里扎根。这就是过分看重物质财富的危害。

庄子认为外物是靠不住的。他说：“外物不可必，故龙逢诛，比干戮，箕子狂，恶主死，桀、纣亡。人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍员流于江，苌弘死于蜀，藏其血三年，化而为碧。人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝己忧而曾参悲。”（《外物》）另外，“儒以诗礼发冢”，说明仁义道德的不可靠；“庄周家贫”，“贷粟于监河侯”的寓言说明，他人不可靠。基于此，庄子认为，过分看重身外之物，就会物我颠倒，“丧己于物”（《缮性》）。

《圣经》也认为，凡人手所造的一切，都不能真正使人满足，偶像不能拯救人，财富也不能拯救人，不能使人满足，只有神才是人依靠的对象。

他们的偶像是金的、银的，是人手所造的，有口却不能言，有眼却不能看，有耳却不能

听，有鼻却不能闻，有手却不能摸，有脚却不能走，有喉咙也不能出声；造它的要和它一样，凡靠它的也要如此。（诗115：4-8）

这是《圣经》对偶像的明确认识。因此，《圣经》“十诫”之一就是“不可敬拜偶像”（出20：4）。

那些依仗财货自夸钱财多的人，一个也无法赎自己的弟兄，也不能替他将赎价给神，叫他长远活着，不见朽坏，因为赎他生命的价值极贵，只可永远罢休。他必见智慧人死，又见愚顽人和畜类人一同灭亡，将他们的财货留给别人。他们心里思想，他们的家室必永存，住宅必留到万代；他们以自己的名称自己的地，但人居尊贵中不能长久，如同死亡的畜类一样。（诗49：6-12）

这说明，物质财富不能拯救人。

贪爱银子的，不因得银子知足；贪爱丰富的，也不因得利益知足。（传5：10）

你岂要定睛在虚无的钱财上吗？因钱财必长翅膀，如鹰向天飞去。（箴23：5）

不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。（太6：19、20）

这几节经文说明，物质财富不能给人真正的满足。“贪爱银子的”，即使得到了也不会满足；“贪爱丰富的”，也不因得利益而知足。并且钱财本身是靠不住的，可能因种种变故而失去。不但如此，《圣经》还认为“贪财是万恶之根”。《圣经》说：

但那些想要发财的人，就陷在迷惑、落在网络和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。（提前6：9-10）

凡贪恋财利的，所行之路都是如此，这贪恋之心乃夺去得财者之命。（箴1：19）

这说明过分的贪欲是有害无益的，钱财的诱惑往往把人“诱离了真道”，使人“陷在迷惑、落在网络和许多无知有害的私欲里”而“用许多愁苦把自己刺透了”，甚至会“夺去得财者之命”。

《庄子》和《圣经》都认为，世人所依靠的财富、权势、名誉都是暂时的，《庄子》说：“物之傥来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止。”（《膳性》）《圣经》称其为“虚空”。（传1：1）因此都不能给人真正的满足。《庄子》认为，只有自我满足，才可以避免为外物所累。《徐无鬼》说：“知大备者，无求、无失、无弃，不以物易己也。”因此，得道之人的重要特征是能够知足。舜以天下让善卷，善卷说：

余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛纁；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休息；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？（《让王》）

善卷就是一个知足常乐的典型。“颜回家贫”的寓言赞扬“知足者不以利自累也，审自得者失之而不惧，行修于内者无位而不作”的得道之人的节操。许由拒绝接受帝位的理由就是以“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”（《逍遥游》）表达自己对外物的满足和对地位的无心。这与《圣经》教导的知足境界是非常相似的：

你们存心不可贪爱钱财，要以自己所有的为足。（来13：5）

然而，敬虔加上知足的心便是大利了，因为我们没有带什么到世上来，也不能带什么去，只要有衣有食，就当知足。（提前6：6-8）

“只要有衣有食，就当知足”，以此来衡量人们的奔波劳碌，就多是庸人自扰的以身殉财。另外，人们还往往因钱财上的富足而产生骄傲心理，从而与神的道隔绝。因此，《圣经》警戒人们说不要因拥有财富而离弃神：

恐怕你吃得饱足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金银增添，并你所有的全

部加增，你就心高气傲，忘记耶和华你的神，就是将你从埃及地为奴之家领出来的。（8：12-14）

你们要谨慎自守，免去一切的贪心；因为人的生命不在乎家道丰富。（路12：15）

庄子揭露世人以身殉物的愚妄，目的在于宣扬重生轻利的思想。《圣经》基于对生命的珍重，也揭露了世人因对财物的追逐而丧失了永生的盼望。《庄子》和《圣经》都以生命之珍贵启发世人重生轻利。

韩、魏相与争侵地。子华子见昭僖侯，昭僖侯有忧色。子华子曰：“今使天下书铭于君之前，书之言曰：‘左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之者必有天下。’君能攫之乎？”昭僖侯曰：“寡人不攫也。”子华子曰：“甚善！自是观之，两臂重于天下也，身亦重于两臂。韩之轻于天下亦远矣，今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生以忧戚不得也！……今且有人于此，以随侯之珠弹千仞之雀，世必笑之。是何也？则其所用者重而所要者轻也。夫生者，岂特随侯之重哉！（《让王》）

这则寓言意思是说：昭僖侯因与魏国争地而忧愁。子华子以生命重于两臂，两臂重于天下，天下重于韩国，韩国重于所争地，因此，不可因最轻的土地而“愁身伤生”，否则就如同“以随侯之珠弹千仞之雀”一样可笑。这样的说理是非常有力的。《圣经》对此问题的论述，思路与《庄子》是一样的：

不要为生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么。生命不胜于饮食吗？身体不胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？何必为衣裳忧虑呢？（太6：25-28）

人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？（太16：26）

“生命胜于饮食”、“身体胜于衣裳”，因此，不必为饮食和衣裳而忧虑。生命胜于世界，因此不可拿生命换世界。

对于世人所追逐的“外物”，《庄子》和《圣经》都为人们提供了正确的认识方法，《达生》篇说：

养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣；有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉！虽不足为而不可不为者，其为不免矣。夫欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。

“养形必先之以物”，意思是说：物质财富是人保养身体所必须的。《庄子》首先肯定了物质的价值。但《庄子》更认识到，“物有余而形不养者有之矣”，意思是说，物质富余而身体并未保养好，也是常有的事情。身体和生命的关系也是如此。生命需要形体的依托，然而，身体健全而生命已死的事也是常有的。《圣经》中也有类似的说法。《以弗所书》说：“你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。（2：1）《路加福音》记载，耶稣呼召信徒说：“跟从我来！”那人说：“主，容我先回去埋葬我的父亲。”耶稣说：“任凭死人埋葬他的死人，你只管去传扬神国的道。”（9：59、60）世人往往认为“养形足以存生”，《庄子》和《圣经》都认为这是靠不住的。《提摩太前书》也说：“操练身体，益处还少；惟独敬虔，凡事都有益处，因为有今生和来生的应许。”（4：8）只有接受超然者，才能改变死亡的命运，获得永恒的生命。

四、失性于俗

《庄子》和《圣经》基于人性的永恒，都认为人没有古今、贫富、寿夭、贵贱的区别，有的只是生活追求上的不同。根据生活追求的不同，《庄子》将人分为两大类，即得道之人和未得道的俗人。《让王》篇说：“故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以异于俗者也。”在《庄子》中，有道之人和世俗之人的对立是贯穿全篇的。《圣经》也将人分为两大类：信主的人和不信的俗人。《加拉太书》说：“所以，你们因信耶稣基督，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在耶稣基督里都成为一了。”（3：26）不信的人必被定罪，最终“要往永刑里去”（太 25：46）。两书分别把两类俗人作为批判的对象，都认为世俗生活会使人丧失原初的本性。

庄子认为，世俗之人多因效法世俗、追逐名利而违背人的自然本性：

演门有亲死者，以善毁，爵为官师，其党人毁而死者半。免与许由天下，许由逃之；汤与务光天下，务光怒之。纪他闻之，帅弟子而跋于窟水，诸侯吊之三年，申徒狄因以跽河。
（《外物》）

郭象云：“慕赏而孝，去真远矣，斯尚贤之过也。”^{[109][真 245]}“许由务光以隐得名，纪他慕之，亦相率而隐于窟水。……纪他之意，意欲诸侯以国让之，而诸侯但以其苦，吊之而已，已自可笑。三年之后，申徒狄又慕隐名，以至自投于河。此盖极言好名之累也。”^{[116][真 428]}演门之“党人”就是效法别人“以善毁，爵为官师”而“死者半”，纪他帅弟子“跋于窟水”、申徒狄“跽河”都是效法别人而失去正常的生活。这一切都属于背道的“有为”之举，丧失了人的自然本性。在庄子眼里，这样的人非常普遍。《骈拇》篇说：

今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命之情而饕富贵。故意仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣也？且夫待钩绳规矩而正者，是削其性；待绳约胶漆而固者，是侵其德也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。

仁人，忧世之患而自劳；不仁之人，贪饕富贵而损其性，这都是对自然本性的戕害。

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？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。……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。（《骈拇》）

“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”这是对世俗之人违背自然本性的高度概括。

面对世俗社会的愚昧无知，庄子发出痛心疾首的感叹：“世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也。”（《缮性》）《庄子》在对世俗批判的同时树起“道”的旗帜，运用浅显的寓言引导人们去认识宇宙之“道”。

《圣经》批判世俗的目的也是如此。世俗之人死在过犯和罪恶之中不能自拔，上帝道成肉身，亲自拯救沦丧之人，如同牧人寻找失散的羊群。因此《圣经》多处警戒世人不要沉湎于世俗之中，丧失对真道的追求。

你们若是与基督同死，脱离了世上的小学，为什么仍像在世俗中活着，服从那“不可拿、不可尝、不可摸”等类的规条呢？这都是照人所吩咐、所教导的，说到这一切，正用的时候就都败坏了。这些规条使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身，其实在克制肉体的情欲上是毫无功效。（西 2：20-23）

世俗之人徒然拘守“不可拿、不可尝、不可摸”等类的规条，而并不能克制肉体的情欲，弃恶从善，因而是无用的。

岂不知与世俗为友就是与神为敌吗？所以凡想要与世俗为友的，就是与神为敌了。（雅4: 4）

你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样。然而神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来。（弗2: 1-5）

“与世俗为友就是与神为敌”，沉湎于世俗之中就丧失了对永生神的追求。世俗的生活和信仰的生活是截然不同的，在世俗中是死，在信仰中是活。这是两条道路的区别。明显体现了《圣经》对世俗生活的否定。

五、舍本逐末

《庄子》和《圣经》既把超越之“道”和“上帝”作为宇宙万物的根源，就以之作为人类行为的根据。《庄子》认为，“道”是人类的宗师，若不遵从他，没有人能获得完全的幸福。《圣经》认为，耶稣就是道路、真理和生命，若不藉着他，没有人能够进天堂。然而世俗之人，囿于私心偏见，往往舍本逐末，从而与幸福失之交臂。两书对这一类行为的揭露有明显的相似之处。在《庄子》里，表现在对儒家宣扬仁义的批评中。《膳性》篇说：

古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，染淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。（《膳性》）

庄子认为，古之人，“人虽有知，无所用之”，“莫之为而常自然”，道无所欠缺，故曰“至一”。三个“下衰”，林希逸解释说：“知有理之可顺，则其纯一者已离矣，故曰顺而不一。人各以理为安，则知有己，知有己，则离于道矣，故曰安而不顺。作意于为天下而兴教化，则非无为自然者，故曰染淳散朴。染，漓也。有善之名，则远于道矣，有行之可见，则德不平易自然矣，故曰离道以善，险德以行。险，不平易也。去其自然之性，而从其有为之心，故曰去性而从于心。……用其知不足，又附益之以礼乐，故曰知而不足以定天下，附之以文，益之以博。博，繁多而寡要也。用心于此，则犹陷溺也。”^[118] [页254、256] “附之以文”的“文”谓礼文。“益之以博”的“博”谓博学。^①儒家的鼻祖孔子就是以礼文、博学教育弟子的。这说明儒家仁义主张的产生是道德沦降后的产物。庄子认为，“文灭质”，“博溺心”，认为礼文、博学的教育恰恰使人远离本真。而“孝悌仁义，忠信贞廉。此皆自勉以役其德者也，不足多也”（《天运》），说明儒家的主张属于舍本逐末的人为。“离道以善，险德以行”、“去性而从于心”是庄子对儒家仁义的根本否定，也正是儒家文化人本主义的症结所在。

《庄子》所揭露的儒家文化的这一缺陷，在明末清初，也为广大中外学者所认同。随着传教士的来华传教，中西文化展开了广泛而深入地比较，中国学者普遍认识到中国传统文化中人本主

^① 参考钟泰《庄子发微》页356。

义极为明显。而人本主义的典型代表就是儒家。墨家次之，佛教和道家则无。墨家虽也主张“天志”、“明鬼”，但并不是出于真正的鬼神信仰，只是“神道设教”而已^①。因而，庄子视儒墨同弊，多次将“儒墨”并提。墨家虽然也对儒家作出了批评，然而比较庄子和墨子对儒家的批评就可以领略庄子批评的深度。冯友兰认为，墨子是儒家的第一个反对者，其言论主要集中在《墨子·公孟》和《非儒》两篇之中。在《墨子·公孟》篇，墨子认为，“儒之道，足以丧天下者四焉”：（1）儒者不相信天鬼存在，“天鬼不悦”。（2）儒者坚持厚葬，父母死后实行三年之丧，因此把人民的财富和精力都浪费了。（3）儒者强调音乐，造成同样的后果。（4）儒者相信前定的命运，造成人们懒惰，把自己委之于命运。《非儒》篇说：“累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能贍其乐。盛饰邪术，以营世君；盛为声乐，以淫遇民；其道不可以期世，其学不可以导众。”^②由此可见，墨子对儒家的批评，繁而不得其要，不如庄子“文灭质”、“博溺心”、“皆自勉以役其德”等一针见血。

《圣经》中也多有对人们舍本逐末的批评。主要表现就是耶稣对文士和法利赛人的批评：

你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一，那律法上更重要的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了。这更重的是你们当行的，你们这瞎眼领路的，蠅虫你们就滤出来，骆驼你们倒吞下去。（太23：23、24）

严格遵守律法的文士和法利赛人之所以受到耶稣的严词斥责，就是因为他们拘守了律法的条文，而舍弃了律法的精义。他们反对在安息日做工，并以“安息日治病，可以不可以”（太12：10-12）的问题寻找耶稣的把柄以陷害耶稣。对他们的问题，耶稣都给以明确的答复，然而他们仍然执迷不悟，而最终把耶稣钉死在十字架上。文士和法利赛人的根本问题就在于表面上是遵守律法的模范，而内心却是陷害人的恶念，因此被耶稣斥为“假冒为善”。

人造的规则关注的是外在的行为，而上帝的戒律却洞察到人的心灵；罪恶的动机与罪恶的行为一样罪大恶极。耶稣明确地说：“你们听见有吩咐古人的话，说：‘不可杀人’，又说：‘凡杀人的，难免受审判。’只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免受审判”（太5：21-22），“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”（太5：27-28）耶稣批评文士和法利赛人就是因为他们“好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽”，“在人前、外面显出公义来，里面却装满了假善和不法的事”（太23：27、28）。在耶稣看来，文士和法利赛人没有真正理解律法的精义，而只拘守了律法的教条，他谴责他们说：“你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传。”（可7：8）文士和法利赛人的错误在于，他们通过遵守各种不重要的条例和规定而显得非常敬虔，同时却回避旧约圣经中心的信息“爱主你的上帝”和“爱人如己”（可12：30-31）。^③儒墨所宣扬的道德教条的作用也是如此，不但不能改变人的内心之恶，反而成为罪恶的遮羞布，对此庄子用“儒以诗礼发冢”的寓言作了淋漓尽致的揭露：

儒以诗礼发冢。大儒胠传曰：“东方作矣，事之若何？”小儒曰：“未解裙襦，口中有珠。《诗》固有之曰：‘青青之麦，生于陵陂。生不布施，死何含珠为？’接其鬓，压其颡，儒以金椎控其颐，徐别其颊，无伤口中珠！”（《外物》）

《诗》、《礼》是儒者之所务，发冢乃盗贼之所为。奇妙的是，庄子将此二者统一了起来。盗墓贼娴熟地运用古诗以协调行动，为其盗墓的合理性进行论证。形象地说明：诗礼等仁义道德非但不能根本导人至善，反而往往为大盗所资。

^① 参考陈克守《平民显学——墨学与中国文化研究》页162。

^② 参考冯友兰《中国哲学简史》页47。

^③ 参考《新约概论》页181。

由此可见，庄子笔下的大儒与《圣经》中的文士和法利赛人何其相似。正因为道德、律法等教条容易被歪曲，《庄子》和《圣经》才对人为道德教条给予了彻底的否定，而要求将人行为的目标上溯到最高的终极存在。

第二节 理想人格比较

《庄子》在批判世俗之无知、有为的同时，也树立了许许多多得道高人的形象，如至人、真人、圣人、许由、连叔、庄子、老子、南国子綦、王倪、长梧子，《人间世》篇的孔子、楚狂接舆、兀者王骀、申徒嘉、哀骀它、女偶、子祀、子舆、子犁、子来、子桑户、孟子反、子琴张，《应帝王》篇的无名、壶子、广成子、鸿蒙、伯成子高、季彻等等。与此相似，《圣经》在批判世人背道、失信的同时，也树立了一系列因信称义的榜样，如挪亚、亚伯拉罕、亚伯、约伯、摩西、路得、妓女喇合、但以理、撒母耳、大卫、雅各、亚比该、玛利亚、驼背的妇人、慷慨的寡妇等。通过比较，可以发现两书理想人格的异同。

一、相同的理想人格

1、面对患难，泰然处之

《庄子·大宗师》篇塑造了子祀、子舆、子犁、子来四个得道者的形象。此四人“莫逆于心，相与为友”。《大宗师》记载他们的言行如下：

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉！夫造物者，将以予为此拘拘也！曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。”阴阳之气有沴，其心闲而无事，跼蹐于釜井，曰：“嗟乎！夫造物者，又将以予为此拘拘也！”子祀曰：“汝恶之乎？”曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予以为弹，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！且夫得者时也，失者顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉？”

俄而子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之。子犁往问之曰：“叱！避！无怛化！”倚其户与之语曰：“伟哉造物！又将奚以汝为？将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死而我不可听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶铸金，金踊跃曰：‘我必且为镆铍’，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”成然寐，遽然觉。

这四个人的共同特点就是顺从造物者的安排，安时而处顺，面对疾病和死亡，泰然处之。由此可以与《圣经·约伯记》中的约伯面对灾难的态度作一比较。

在《约伯记》中，约伯是一个虔诚信仰上帝的义人，“完全正直，敬畏神”（伯 1：1），却接连受到了一系列打击，先是牲畜被掳去，几个仆人被杀死，接着是大火将群羊和仆人烧灭了，然后是骆驼被掳去，仆人被杀死，然后是房屋倒塌，儿女们被压死。约伯面对这一系列的飞来横祸，依然顺服并赞美耶和华。他说：

我赤身出于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华；耶和华的名是

应当称颂的。（伯1：21）

撒旦在上帝的许可下继续加重约伯的灾难，使他从脚掌到头顶长毒疮。约伯就坐在炉灰中，拿瓦片刮身体。他的妻子对他说：“你仍然持守你的纯正吗？你弃掉神，死了吧！”（伯2：9）约伯却对她说：

你说话像愚顽的妇人一样。哎！难道我们从神手里得福，不也受祸吗？（伯2：10）

约伯和子来等人面对灾难的态度是一样的，都是认为灾难出自超然者，是人无可奈何的，因而只有顺服，不但顺服，而且发出由衷的赞美。由此可见《庄子》和《圣经》理想人格的相通。

《庄子》认为，只有得道之人才能“万物无足以挠心”（《天道》），即无以外物而“撓人心”（《在宥》），才能做到“穷亦乐，通亦乐”（《让王》）。《让王》篇的孔子也是这样的理想人物：

孔子穷于陈、蔡之间，七日不火食，藜羹不糝，颜色甚惫，而弦歌于室。……孔子曰：

“是何言也！君子通于道之谓通，穷于道之谓穷。今丘抱仁义之道，以遭乱世之患，其何穷之为？故内省而不穷于道，临难而不失其德，天寒既至，霜露既降，吾是以知松柏之茂也。

陈、蔡之隘，于丘其幸乎！”

孔子“七日不火食，藜羹不糝，颜色甚惫，而弦歌于室”，可谓“穷亦乐，通亦乐”的典型。

在《圣经》中，信徒也不以外在物质的丰富、地位的高低等为满足，而是以信靠主，遵行主的道而满足。正如使徒保罗所说：

我靠主大大地喜乐，……我并不是因缺乏说这话，我无论在什么景况都可以知足，这是我已经学会了。我知道怎样处卑贱，也知道怎样处丰富，或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏，随事随在，我都得了秘诀。我靠着那加给我力量的，凡事都能作。（腓4：10-13）

我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。我们又藉着他，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。不但如此，就是在患难中，也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。（罗5：1-5）

正因为“患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻”，约伯经受住了患难的考验，被认为是忍耐的榜样。

2、赤子之真

小孩子天真无邪，无思无虑，堪称“无为”的模范。《庄子》和《圣经》都认为，理想的人格应该是小孩子的样式：

老子曰：“卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能倏然乎？能侗然乎？能儿子乎？儿子终日嗶而嗑不嘎，和之至也；终日握而不捥，共其德也，终日视而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波。是卫生之经已。”（《庚桑楚》）

我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。所以，凡自己谦卑像这小孩子的，他在天国里就是最大的。（太18：3、4）

耶稣说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”（19：14）

《庄子》和《圣经》都把小孩子作为他们的理想人格，通过对赤子人格的称许，间接地表现了对世人崇尚繁文缛节、权诈智巧的批评。

3、顺从

蘧伯玉是《庄子·人间世》中的一位得道高人。保罗是《圣经》中传扬耶稣新教的使徒之

一、这里比较的是他们关于与人交往的思想观点。

蘧伯玉的思想见于他对颜阖问题的回答中。颜阖将做卫灵公太子的老师，问蘧伯玉说：

有人于此，其德天杀，与之无方，则危吾国；与之有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过，若然者，吾奈之何？

蘧伯玉回答说：

彼且为婴儿，亦与之无方；彼且为无町畦，亦与之无町畦；彼且为无崖，亦与之无崖。达之，入于无疵。（《人间世》）

意思是说：他是什么样的人，你也做什么样的人。这一思想与《圣经·哥林多前书》中保罗的教导是一样的。他说：

我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人。其实我在神面前不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。向软弱的人，我就作软弱的人。向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人。（9：19-22）

从以上引文可以看出，虽然蘧伯玉和保罗关于“向什么样的人，就作什么样的人”的教导有不同的目的，前者是为了避免对国家和个人的危害，而后者是为了拯救人的灵魂，然而在他们关于如何对待与自己不同的他人的观点上却出奇地一致。

4、谦卑

“逆旅之恶妾”是《庄子·山木篇》“阳子之宋”寓言中的人物。《庄子·山木》篇记载说：

阳子之宋，宿于逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：“其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。”阳子曰：“弟子记之！行贤而去自贤之行，安往而不爱哉？”

在这则寓言中，“逆旅之恶妾”之所以得到厚爱的原因就是她的谦卑的品质。在《圣经》中，也有与此相似的谦卑人格：

耶稣向那些仗着自己是义人，藐视别人的，设一个比喻，说：“有两个人上殿里去祷告：一个是法利赛人，一个是税吏。法利赛人站着，自言自语地说：‘神啊，我感谢你，我不像别人勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的，都捐上十分之一。’那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只垂着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人！’我告诉你们：这人回家去比那人倒算为义了。因为，凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”（路 18：9-14）

这个税吏虽然做的不如那个法利赛人好，然而他真心痛悔，因此在耶稣的眼里，倒比法利赛人更为义。这与《庄子》中的恶妾受优待的原因是一致的。由此可见，谦卑的人格都为两书所称许。

5、无己

《庄子·天道》说：

古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。

庄子认为，古之“王天下者”虽然极富有智慧和才能，然而却不凭自己的智慧和能力而思虑、争辩、做事。在《圣经》中，耶稣正是这样一位“不自虑”、“不自说”、“不自为”的王。耶稣是童女马利亚从圣灵怀孕而生的神的儿子。（太 1：18）耶稣来到世上，传扬天国的福音，行了很多神迹奇事，但他始终没有把荣耀归为自己，而是把荣耀归为天父。自称他一切所有的，都是

天父交付他的（太 11：25）。他说：

我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的。（约 7：16）

我凭着自己不能作什么，我怎么听见，就怎么审判。我的审判也是公平的，因为我不求自己的意思，只求那差我来者的意思。（约 5：30）

我不求自己的荣耀，有一位为我求荣耀定是非的。（约 8：50）

此正可谓“能虽穷海内，不自为”的典型。

他有属天的智慧，用比喻开口，把创世以来所隐藏的事发明出来。（太 13：35）耶稣十二岁时，在耶路撒冷圣殿里，坐在教师中间，一面听，一面问。凡听见他的，都希奇他的聪明和他的应对。（路 2：47）然而，他始终没有凭自己的意思行事，即使在遭遇患难逼迫之际，也是先寻求神的意思。在被捕之前，他祷告说：

我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。

（太 26：39）

我父啊，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。（太 26：42）

这正可谓“知虽落天地，不自虑也”。

耶稣是天生的辩才，他的讲道充满智慧，他的言语带着权柄和荣耀，他凭智慧的讲道和医治的大能吸引了广大群众，这引起了犹太律师和文士们的嫉妒，他们就密谋钉死耶稣。为了寻找钉罪的理由，他们多次试探引诱耶稣以寻找把柄。这一切都被耶稣识破，并以巧妙的回答把他们挡了回去。耶稣在公会里受审时，祭司长和全公会寻找假见证控告耶稣，要治死他。虽有好些人来作假见证，总得不着实据。然而耶稣并不为自己辩解，受羞辱不还口，受打骂不还手，“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口”（徒 8：32）。此正可谓“辩虽雕万物，不自说也”。《庄子·逍遥游》在提出“无己”后，既有寓言来形象地说明何为“无己”，也通过“古之王天下者”作了明确地说明。在《圣经》中，耶稣也教导门徒“舍己”，并通过耶稣顺服上帝旨意作了形象的阐释。通过比较，我们可以看出，《庄子》之“无己”与《圣经》之“舍己”的内涵是一致的。

6、属天的智慧和能力

《庄子》中对“古之真人”多有称颂。《大宗师》篇说：

且有真人，而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道也若此。

古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏戏、黄帝不得友。死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不惫，充满天地，既以与人，己愈有。（《田子方》）

庄子认为，古之真人有真正的智慧，有神异的大能，这大能是得道的结果。他深不可测，他不受美色诱惑，不受强盗的劫持，不与有权势、地位者为伍，不受生死的限制，他有丰盛的恩典，给予别人的越多，自己越是富足。在《圣经》中，耶稣基督恰恰是这样的一位“真人”。从智慧上来说，他就是真理，只有他认识天父，知道上帝的奇妙和旨意；他也能行神迹奇事，并且他自称这能力不是来自于他自己，而是天父的赐予；他出身于贫苦木工家庭，为广大受苦受难的人们为友，却不被当权者所容，被钉于十字架，以死而复活的神迹显示了他超越死亡的大能；他为人类的罪将身体献上，作为赎价，却更因此拥有主宰天上、人间的一切权柄。庄子所说的真人的一切特点，在耶稣身上都可以找到，并且在《圣经》的语境中，也只有耶稣才符合这些特点。

二、不同的理想人格

在《庄子》中，所谓的理想人物就是得道者，他们的思想和行为，主要特点是“无为”。如：

1、渔夫

“渔夫”是《庄子·渔夫》篇塑造的一位得道老者，他批评孔子“苦心劳形以危其真”。当孔子以自己“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，围于陈、蔡。丘不知所失，而离此四谤者何也”的问题向他请教时，他给出的答案就是无为。他说：

甚矣子之难悟也！人有畏影恶迹而去之走者，举足愈数而迹愈多，走愈疾而影不离身，自以为尚迟，疾走不休，绝力而死。不知处阴以休影，处静以息迹，愚亦甚矣！（《渔父》）

“处阴以休影”、“处静以息迹”就是自然无为之意。

2、至人

忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓“为而不恃，长而不宰”。（《达生》）

“逍遥乎无事之业”也是指无为。

3、老聃

老聃曰：“不然。夫水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！”（《田子方》）

老子以“水之于沟”、“天之自高”、“地之自厚”、“日月之自明”说明“无为”的道理。

4、圣人

若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。（《刻意》）

“不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿”就都属于自然无为。

而《圣经》更强调人对神的信心。因为，“人非有信，就不能得神的喜悦；因为到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人”。（来 11: 6）因此，在《圣经》中，所谓的理想人格就是对耶稣基督真诚而坚定的信仰。这是与《庄子》书中关于理想人格上的明显的不同。如《圣经》中被耶稣、使徒以及信众所称许的历史人物多是因为他们坚定的信仰：

1、亚伯

亚伯因着信，献祭与神，比该隐所献的更美，因此便得了称义的见证，就是神指他礼物作的见证。他虽然死了，却因这信，仍旧说话。（11: 4）

2、以诺

以诺因着信，被接去，不至于见死，人也找不着他，因为神已经把他接去了。只是他被接去以先，已经得了神喜悦他的明证。（11: 5）

3、挪亚

挪亚因着信，既蒙神指示他未见的事，动了敬畏的心，预备了一只方舟，使他全家得救。（11: 7）

4、亚伯拉罕

亚伯拉罕因着信，蒙召的时候，就遵命出去，往将来要得为业的地方去，出去的时候，还不知往哪里去。他因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐棚，与那同蒙一个应许的以撒、雅各一样。因为他等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的。（11: 8-

10)

5. 撒拉

因着信，连撒拉自己，虽然过了生育的岁数，还能怀孕，因她以为那应许她的是可信的。所以从一个仿佛已死的人就生出子孙，如同天上的星那样众多，海边的沙那样无数。

(11: 11、12)

6. 患血漏妇女

有一个女人，患了十二年的血漏，来到耶稣背后，摸着他的衣裳缝子，因为她心里说：“我只摸他的衣裳就必痊愈。”耶稣转过来看见她，就说：“女儿，放心！你的信救了你。”从那时候，女人就痊愈了。（太9：20-22）

7. 迦南妇人

有一个迦南妇人从那地方出来，喊着说：“主啊，大卫的子孙，可怜我！我女儿被鬼附得甚苦。”耶稣却一言不答。门徒进前来，求他说：“这妇人在我们后头喊叫。请打发她走吧！”耶稣说：“我奉差遣，不过是到以色列家迷失的羊那里去。”那妇人来拜他，说：“主啊，帮助我！”他回答说：“不好拿儿女的饼丢给狗吃。”妇人说：“主啊，不错，但是狗也吃它主人桌子上掉下来的碎渣儿。”耶稣说：“妇人，你的信心是大的，照你所要的，给你成全了吧！”从那时候，她女儿就好了。

亚伯因着信，献祭与神；以诺因着信，被神接去；挪亚因着信，既蒙神指示；亚伯拉罕因着信，蒙召遵命；撒拉因着信，虽然过了生育的岁数，还能怀孕；患血漏妇女因着信，来到耶稣背后；迦南妇人因着信，来求耶稣。这说明，只有对神坚定的信仰，才有行为上的寻求与依靠。在《圣经》中，类似的例子还有很多。鲜明地体现了《圣经》理想人格的信仰特色。虽然《庄子》中的得道者也必信超然之“道”，但强调的却是遵循道的无为，而没有像《圣经》那样强调“信”的作用。

第三节 理想社会比较

《庄子》中有多处描绘了理想社会的图景。如：

至治之世，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。（《天地》）

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。（《山木》）

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。（《盗跖》）

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。（《胠箝》）

古之人在混茫之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，昆虫不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。（《缮性》）

从以上引文可以看出，《庄子》所谓的理想社会是：无为、自然、富足、天人合一的大和谐。

《圣经》所谓的理想社会是起初的“伊甸园”和末后的“新天新地”。对于伊甸园，《圣经·创世纪》是这样描述的：

耶和華神在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那里。耶和華神使各樣的樹從地里長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。（2：8、9）

有河從伊甸流出來滋潤那園子，……在那里有金子，並且那地的金子是好的，在那里又有珍珠和紅瑪瑙。（2：10-12）

耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理看守。耶和華神吩咐他說：“園中各樣樹上的果子你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃。（2：15-17）

耶和華神說：“那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。耶和華神把用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前。（2：18、19）

神說：“看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬，和一切樹上所結有核的果子，全賜給你們作食物。至於地上的走獸和空中的飛鳥，并各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給它們作食物。”（1：29、30）

從以上引文可以看出，“伊甸園”的確是美好的所在：那里既有可吃的菜蔬、果子，也有飛禽和走獸之肉可以享用，人不用辛苦勞作就可以得享美食。不但如此，那里還有如畫的风景、金銀財寶和男女相悅的喜樂。這一切都是神所賜的，是人与神和睦的見證。當人背叛耶和華之後，人就失去了在“伊甸園”生活的權利。因此，回歸“伊甸園”成為人類的理想。

再看末後的“新天新地”：

我又看見一個新天新地，因為先前的天地已經過去了，海也不再有了。我又看見聖城新耶路撒冷由神那里從天而降，預備好了，就如新婦裝飾整齊，等候丈夫。我聽見有大聲音從寶座出來說：“看哪，神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民；神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。”（啟21：1-4）

“新天新地”的典型特征就是“神與人同在”，“神要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛”，這與“伊甸園”的幸福是一致的，只是表述不同而已。“神與人同在”是有條件的，那就是人尋求神的旨意，為上帝所悅納。

綜上所述，《莊子》和《聖經》所描述的理想社會圖景在本質上是一致的，即人放棄自己的智慧，與超然者“合一”。在《莊子》里是人的行為合乎“道”，在《聖經》中是人按照神的旨意而活。對此有人作出如下的論述：

人類向自己理想世界每進一步，與原初的伊甸園、花果山就更遠一分。老莊似乎和《聖經》作者一樣為此而嘆惋，覺得文明進化的代價過於巨大。老莊寧願將智慧果奉還，回到無知、無欲、本真朴素、不分美惡的原始混沌的自然狀態中。^①

作者認為，老莊的理想社會在本質上與《聖經》的伊甸園是一致的，即“無知、無欲、本真朴素、不分美惡的原始混沌的自然狀態”。這種看法是很有見地的。

第四節 最高境界比較

一、《莊子》：“天人合一”

^①孫敏強《儒道互補歷史原因管窺》，《中國哲學》2004年第2期第43頁。

“天人合一”是《庄子》哲学的目标。《庄子》中多处明确提出“天人合一”的理想。如：“人与天一也。”（《山木》）“夫形全精复，与天为一。”（《达生》）“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。”（《天道》）什么是“天”，什么是“人”呢？庄子说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”（《秋水》）“牛马四足”是不以人的意志为转移的“自然”，是“道”的作为，也是庄子所说的超越人为的“常然”。《胠篋》篇说：“天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知所以生；同焉皆得而不知所以得。”这些“常然”不是出于人，而是“道”的作为。庄子认为“道”就是“自本自根”、“生天生地”的“形形者”、“物物者”，是万物存在的根据，“天不得不高，地不得不广，万物不得不昌”。所以庄子提出以“道”为宗师的主张。“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。”（《天道》）“与天和”就是指以“道”为宗师，为行为的准则。所谓“天人合一”，实质上是指“以人合天”。这里的“天”就是指“道”。人的行为若合乎“道”，也就是“天为”而不再是“人为”了。所以，“天人合一”实际上是指人的行为完全符合“道”、遵从“道”。

“天人合一”不仅是由“道”的超越性所决定的，而且也是人的局限性所需要的。庄子认为，人与万物一样，都是有限的存在。其生命犹如“白驹之过郤”之短暂（《知北游》），其活动范围犹如“井底之蛙”之狭小，其所受教育更是犹如“一曲之士”之可怜（《秋水》）。由于以上三方面的局限，人的智能是非常有限的。人若自以为是，夜郎自大，就会“蔽于人而不知天”，就会犯与“为混沌凿窍”类似的错误。这种错误，庄子称为“人为”。人为的思想根源在于人的自高自大，自以为是。人若满足于一己之见，就会阻挡对宇宙之“道”的追求，这就是庄子所说的“道隐于小成”的意思。因此，庄子主张“去知与故，循天之理”（《刻意》）、“与天为一”（《达生》），以克服自身的局限，达到“其为也天为”的“以人合天”的极致。

《庄子》还讲到“与天和”和“与人和”的关系，《天道》篇说：

夫虚静恬淡，寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。

由此可见，“人与天和”是“人与人和”的前提，而“人与人和”是“人与天和”的必然结果。在《秋水》篇庄子对此作了进一步解释。他说：事物之间的大小、贵贱、是非都是相对的，如果“因其所大而大之，则万物莫不大”，“因其所小而小之，则万物莫不小”，“因其所然而然之，万万物莫不然；因其所非而非之，万万物莫不非”（《秋水》），若没有“以道观物”的态度，人们之间必然“各是其所是”，“各非其所非”、“如耳目鼻口，皆有所明，不能相通”（《天下》），那么天下必然大乱。只有“人与天和”，才能统一人们的认识，正确处理各种关系，才能上下和谐，海内宴然，天下归一。

怎样才能做到以人合道呢？在《知北游》中庄子借啮缺与被衣的问答作了回答：

啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝踵焉如新出之犊而无求其故！”

“正汝形，一汝视”、“摄汝知，一汝度”，就是指“虚静”、“心齐”的工夫，目的就是达到“道将为汝居”的“天人合一”之境界。

二、《圣经》：“神人合一”

与《庄子》相同，在《圣经》中，与超然者上帝合而为一既是上帝美好的旨意，也是信徒的最高理想。《圣经》说：

因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便藉着这十字架使两下归为一体，与神和好了。（弗 2: 14-16）

人犯罪后，就与上帝隔绝了，耶稣基督亲自作了人的赎罪祭，使得人类的罪得以赦免，重新恢复了人与神的关系。人若因着信，人就可以因信称义，获得圣灵的内住。如此就可以实现人与神的合而为一，也称为“与主同在”，希腊文音译为“以马内利”。这种“合而为一”与《庄子》的“天人合一”是相通的，都是人与超然者的结合。从另一个角度来说，基督之“道成肉身”亦为“天人合一”的具体表现。耶稣基督既是“与父原为一”的神，又是完全的人，耶稣基督成为信徒效法的榜样的根本原因就在于他人与神的完美结合。另外，耶稣基督不仅为世人树立了光辉的榜样，而且在其复活升天后，降下圣灵，以帮助信徒实现与神的合一。

我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。（约 14: 16、17）

信徒若把圣灵迎住在心里，亦即可达“天人合一”之境。借助圣灵的引导，生活在神的旨意中，行为得以完全，这是上帝美好的旨意：

基督说：“你们要完全，像你们的天父完全一样。”（太 5: 48）

“与天父一样地完全”，乃“天人合一”的最高境界。^①

另外，与《庄子》“天人合一”必然导致人与人的和谐一样，《圣经》中人与神的合一也必然导致人与人在基督里的合一。《圣经》说：

凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。……为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一。（弗 4: 2-13）

要照所安排的，在日期满足的时候，使地上一切所有的，都在基督里面同归于一。（弗 1: 10）

这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许。（弗 3: 6）

所以，你们因信耶稣基督，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。（加 3: 26-28）

这几节经文同时强调了在与神合一基础上的人与人之间的合一。因为，“圣灵只有一个”，信徒也就“同有一个指望。一主，一信，一洗，一神”，因而可以超越国籍、民族、种族、地位等的界限而达到“在基督耶稣里”的“合而为一”。

我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求，使他们都合而为一。（约 17: 20）

人与人之间的和谐相处也是神的美好旨意。而实现此合一的途径就是共同的信仰。

^① 参考杨森富《基督教与中国古代的宗教思想》，《道与言——华夏文化与基督文化相遇》第 407、408 页。

综上所述，《庄子》和《圣经》都认为，人类的理想境界就是与超然者的合一以及在此基础上的人与人的和谐与统一。

第五节 行为准则比较

一、不可效法世俗

《庄子》中记载了许许多多效法世人而失败的事例，说明了世俗之不可效法。

朱泚漫学屠龙于支离益，单千金之家，三年技成，而无所用其巧。（《列御寇》）

演门有亲死者，以善毁，爵为官师，其党人毁而死者半。尧与许由天下，许由逃之；汤与务光天下，务光怒之。纪他闻之，帅弟子而踰于颍水，诸侯吊之三年，申徒狄因以踰河。（《外物》）

这与《圣经》不要效法世俗的观点是一致的：

不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的良善、纯全、可喜悦的旨意。（罗12：2）

《庄子》还激烈地批判了人之道之局限性，指出人之道不足贵。庄子借盗跖之口说：

子以甘辞说子路而使从之，使子路去其危冠，解其长剑，而受教于子，天下皆曰：“孔丘能止暴禁非”。其卒之也，子路欲杀卫君而事不成，身蒞于卫东门之上，是子教之不至也。子自谓才士圣人邪！则再逐于鲁，削迹于卫，穷于齐，围于陈、蔡，不容身于天下。子教子路蒞此患，上无以为身，下无以为人，子之道岂足贵邪？（《盗跖》）

子路本来勇敢好胜，结果在孔子的教化下变得自身难保。这是孔子教育不当的结果。孔子本人的一系列遭遇，如“再逐于鲁，削迹于卫，穷于齐，围于陈、蔡，不容身于天下”等，也都说明孔子之道不足贵。被认为“万世师表”的孔子尚且如此，那一般人的道就更不足贵了。

人无完人，任何人都不能代替神。在人类的历史上，圣人的作用实在难以评价，其所成就的往往仅仅具有短期的效应，而不良的影响则往往无穷无尽。正是基于此，庄子发出“绝圣弃智”（《胠篋》）的呐喊。《庄子》和《圣经》都认为，终极或最高的善，只属于“道”和“上帝”，只有“道”和“上帝”才是人类行为的永恒准则。

二、以“道”为师与效法耶稣

在《齐物论》篇，庄子超越了人间的是非之争，提出“以道观之”的方法。因为“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱”，是非之争，足以累心。而世人往往沉溺在“其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗”的勾心斗角之中，而不可避免地陷入“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止”、“终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归”的悲哀境地。庄子认为，引起是非之争的原因是，狭隘的私见把大道蒙蔽了。他说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是”。庄子认为，对于是非之争，无人能作出裁判，这就是著名的“无辩”论：

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知

也，则人固受其黜暗。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”

王先谦概括这段话的意思说：“同彼，我不信；同我，彼不服；别立是非，彼我皆疑，随人是非，更无定论，不能相知，更何待邪？极言辩之无益。”^{[109][页25]}庄子认为，“欲是其所非而非其所以，则莫若以明”，“莫若以明”即“莫若以道之明照之”。意思是说，“以道观之”，就可消弭争端。

庄子认为万物齐一待道，真理的标准不在人，而在“道”。这与《圣经》的“不要彼此论断”有异曲同工之妙。“弟兄们，你们不可彼此批评。人若批评弟兄，论断弟兄，就是批评律法，论断律法。你若论断律法，就不是遵行律法，乃是判断人的。设立律法和判断人的，只有一位，就是那能救人也能灭人的。你是谁？竟敢论断别人呢？”（雅4：11、12）《圣经》认为，“设立律法和判断人的”，就是上帝，人没有资格论断、批评人。

在《养生主》篇，庄子提出了养生的宗旨——“缘督以为经”。庄子认为，人的生命是短暂的，而人的私智是无限的，以有限的生命去追随无限的私智，只能陷于穷困的境地。因此，庄子提出养生的法宝，他说：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”，其中“督”即指“道”。

《人间世》篇中，庄子认为处浊世、事暴君的唯一法宝就是：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”德，即得道。这与《圣经》中对恶势力的顺服是一致的。对恶势力顺服的目的就是不自己伸冤，而是让神做主，“你们作仆人的，要凡事听从你们肉身的主人，不要只在眼前侍奉，像是讨人喜欢的，总要存心诚实敬畏主。无论作什么，都要从心里作，像是给主作的，不是给人作的”（西3：22-23）。庄子也说：“为人使易以伪，为天使，难以伪。”

因此可见，庄子哲学的核心就是高举“道”的旗帜，其目的就是摒弃人为。这与《圣经》中所说“让神作主”具有异曲同工之妙。上帝为人类提供了具有普遍适用性的行为准则，就是耶稣基督的榜样。在《圣经》中，耶稣基督的拯救之法就是号召人“舍己”，遵从主的旨意。在《马可福音》中，耶稣责备门徒彼得说：“撒旦，退我后边去吧！因为，你不体贴神的意思，只体贴人的意思。”（可8：33）耶稣的受难，无罪而死，就是完全顺服上帝的榜样。在他被捕之前，他祷告上帝说：“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”（太26：39）第二次又去祷告说：“我父啊，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的旨意成全。”（太26：42）

对于耶稣来说，一个人之所以应该是完全的，其原因完全是因为天父是完全的（太5：48）具体说来，基督的榜样有以下几个方面：

柔和：

我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样你们心里就必得享安息。（太11：29）

服事人：

我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所作的去作。（约13：14、15）

遵守天父的命令：

你们若遵守我的命令，就常在我的爱里；正如我遵守了我父的命令，常在他的爱里。（约15：10）

爱：

你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这是我的命令。（约15：12）

也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。

（弗5：1、2）

不求自己的喜悦，顾念他人：

我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行。因为基督也不求自己的喜悦。（罗

15：2、3）

虚己：

你们当以耶稣基督的心为心。他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。（腓2：5-8）

宽恕：

倘若这人与那人有嫌隙，总要彼此包容，彼此饶恕；主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。（西3：13）

不公平地受苦：

你们若因犯罪受责打，能忍耐，有什么可夸的呢？但你们若因行善受苦，能忍耐，这在神看是可喜爱的。你们蒙召原是为这，因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。他并没有犯罪，口里也没有诡诈。他被骂不还口，受害不说威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主。（彼前2：20-23）

遵守诫命：

人若说他住在主里面，就该照主所行的去行。（约一2：6）

圣洁：

凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样。（约一3：3）

《圣经》不但注重人对神的信仰，更注重信仰的真实性，此真实性的体现就是活出基督的样式。所谓“道成肉身”也就包含了耶稣为世人做出榜样的含义。耶稣作为完全的人，其榜样是多方面的，上面所列举的仅是使徒们所讲到的具体的事例，由此可见效法耶稣是切实可行的，这是与《庄子》以“道”为宗师明显不同之处。

三、法天

庄子认为，人与天地万物一样，同禀大道。而人高出于万物之处在于人是有智能的动物。也正因为人的智能，人才按照自己的意志恣意妄为，从而与大“道”相乖。而天地万物，因着无知无能，也就保持了与道合一的完美状态。所以，天地万物的自然无为就是人效法的榜样。这就是老子“人法地，地法天，天法道”的原因，《庄子》说：“若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，淡然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。故曰：夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平而道德之质也。”（《刻意》）人效法天，就要“去知与故，循天之理”（《刻意》）、“顺物自然，而无容私焉”（《应帝王》）、“与时俱化，而无肯专为”（《山木》）、这里“天”代表的是与“人”相对的自然界。“无为无形”、“可得而不可见”（《大宗师》）的“道”，就是通过内在于万物而体现出来，因此，其所成者一草一木、天地万物皆具有了“道”的本性，成为人效法的榜样。

根据《圣经》，大自然既为上帝所造，便到处留下了造物主的踪迹。因为上帝是全善的，自

自然界便有上帝美好的旨意。追踪寻迹，察看自然，也能获得启迪与智慧。因为“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段”（诗 19：1），“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗 1：20）如约伯所说：

神为大，我们不能全知，他的年数不能测度。他吸取水点，这水点从云雾中就变成雨。云彩将雨落下，沛然降与世人。谁能明白云彩如何铺张，和神行宫的雷声呢？他将亮光普照在自己的四围，他又遮覆海底。他用这些审判众民，且赐丰富的粮食。他以电光遮手，命闪电击中敌人。所发的雷声显明他的作为，又向牲畜指明要起暴风。（伯：36：26-33）

面对上帝的造化，自然界的奇妙，诗人由衷地发出赞美：

耶和華我們的主啊，你的名在全地何其美！你将你的榮耀彰顯于天。……我觀看你指頭所造的天，并你所陳設的月亮星宿，便說：人算什么，你竟顧念他？世人算什么，你竟眷顧他？（詩 8：1）

耶穌設比喻的目的就是借助自然現象引導人們獲得拯救的智慧。《馬太福音》第 5 章耶穌在教導人們愛仇敵時設了一個比喻，他說：

只是我告訴你們：要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的兒子。因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也给不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是这样行嗎？（太 5：44-46）

“日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也给不義的人”這是眾所周知的自然現象，耶穌就是以此作比要人博愛，不要單愛那愛自己的人。類似的例子是很多的，又譬如《馬太福音》中說：

你們要防備假先知，他們到你們這裡來，外面披着羊皮，裡面却是殘暴的狼。凭着他們的果子就可以認出他們來。荆棘上豈能摘葡萄呢？蒺藜里豈能摘無花果呢？這樣，凡好樹都結好果子；惟獨壞樹結壞果子。好樹不能結壞果子，壞樹不能結好果子。凡不結好果子的樹，就砍下來丟在火里。（7：15-19）

耶穌把假先知比作披着羊皮的狼，既形象又貼切。不同的樹結不同的果子，比喻人們行為上的不同。用不結好果子的樹的結局警戒人們行為上的改變。

你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉里，你們的天父尚且養活它。你們不比飛鳥貴重得多嗎？（太 6：26）

你想：野地里的百合花怎么长起来；它也不劳苦，也不纺线；然而我告诉你们：就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的还不如这花一朵呢！你们这小信的人哪！野地里的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给他这样的装饰，何况你们呢！所以，不要忧虑说：“吃什么？喝什么？穿什么？”这都是外邦人所求的。你们需用的一切东西，你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。（太 6：28-33）

耶穌的講道隨時擷取自自然界中常見的事物作比，引導人們理解天國的奧妙。“天上的飛鳥”、“野地里的花、草”，就是他用來說明上帝供給的例子。天父尚且養活“也不種，也不收”的“天上的飛鳥”，裝飾“也不勞苦，也不紡線”的“野地里的花、草”，他必賜給他的兒女一切的所需。這些教導都引導人們從自然界獲得智慧。

從以上的比較可以看出，《莊子》和《聖經》都將超然者奉為效法的榜樣，這是最重要的行為準則。同時，兩書還將體現超然者屬性的自然界視為學習的榜樣。在這一點上，可以說，中國的道家哲學與西方的基督教教義具有深層次的一致性。

當然，《莊子》對“道”與“天”的效法與《聖經》之效法耶穌基督又有明顯的不同。這是因為，前者過於抽象，難以效法。對此，賀麟曾引述聞一多《中西風格比較》中的觀點說：

他（聞一多）指出基督教徒崇奉的上帝，是與自己相似的，而又遠超出自己的人格

神。他认为崇拜这样的一个神，实在有它的优点，远胜过中国人的崇拜祖先，或道家崇尚自然的泛神论。因为祖先与我们自己是一样的人，与自己太相象，我们所有的一切缺点，我们祖先也都有，因此其实很难成为我们崇拜的对象，不如上帝之远超出我们自己，可以使我们因高不可企而生崇敬之感。至于道或自然，又与我们太不相像，我们无法以之作为理想的奋斗目标，而基督教的上帝则为一种理想人格，我们可以之为模范而增进奋斗的精神。^{[90][X 305]}

《圣经》中不仅有上帝这样一位人格神，而且更有道成肉身的耶稣基督为世人作榜样，因此，在便于人类效法方面的确有其优越性，这是《庄子》之效法天道所不具有的特点。

第五章 文学表现比较

随着以《圣经》为代表的希伯来文化与中国文化的接触，中外学者就开始了《圣经》与中国先秦典籍的比较。但以往的研究多侧重于思想内容方面，而很少涉及文学表现领域。^①究其原因，主要有两个方面：一是传播和接受以《圣经》为圣典的基督宗教的时势需要，无暇顾及表现形式；二是《圣经》内容博大精深、形式体裁多样，中国古代经典鲜有与之匹配者。而《庄子》就是在内容与形式两方面略可与《圣经》相媲美的罕有的中国古代经典。这是其他任何中国古代经典所不具有的特点。譬如《易经》讲解卜筮卦意和阐发对宇宙人生的理解，《诗经》为先秦诗歌总集，《尚书》是古代史料、王室诰令集，《礼》包括《礼记》、《周礼》和《仪礼》，是论述古代礼仪制度的著作，《春秋》是记述春秋鲁国历史，旁及春秋时期其他各国史实的著作，《论语》、《孝经》、《孟子》是宣传儒家道德观点的语录体著作，《老子》为类似格言警句集之散文诗，《墨子》虽然属于推理散文，但仍保留有某些语录的样式，文章质朴，较少文采，以议论为主。只有《庄子》融议论、抒情与叙事于一炉，既有诗的韵律，又有形象生动的寓言故事，还有精辟的议论，其文体的多样性是先秦其它典籍所不具备的。《庄子》与《圣经》不仅内容多有相通，而且表现形式也多有相同之处。下面主要从文体、表现方法、风格三个方面加以简要比较。

第一节 文体比较

对《庄子》体裁的多样性，学术界多有论述，有人认为《庄子》韵散相间，其韵文部分，不妨称为“哲理诗”^{[117][页773]}，有人认为它是“小说之祖”^{[64][第708页398]}，有人认为庄子是“我国寓言散文的拓源者”、“寓言体”是《庄子》散文“特有的表现形式”^②，有人认为《庄子》中存在大量神话传说，如唐代陆德明在《经典释文序录》中称《庄子》“言多诡诞，或似《山海经》，或类《占梦书》”^{[122][序页4]}。崔大华认为《庄子》散文“包容众体”^{[111][页326]}，并侧重分析了其中的诗歌、小说、寓言、神话等体裁。应该指出的是，《庄子》中的各种体裁样式都不具有纯粹的形式，而是杂糅在一起，所占比重也不相上下。正如林云铭评《逍遥游》所说：

篇中忽而叙事，忽而引证，忽而譬喻，忽而议论。以为断而非断，以为续而非续，以为复而非复。只见云气空濛，往反纸上，顷刻之间，顿成异观。^{[43][页77]}

按照表达内容、抒发感情的需要，《庄子》往往运用多种文体穿插其间，如叙事、引证、议论、比喻等不同形式。^③因此取得了“议喻交融、情文并茂，尽管是一部高谈玄理的哲学论著，而字里行间却充满着葱茏的生活气息，给人以深刻的现实感和强烈的艺术感染力”^{[129][前言页7]}的突出成就。

《庄子》虽然包容多种体裁样式，然而与《圣经》相比，就显得非常有限了。《圣经》文体除散文、诗歌、小说三大类外，还有神话、历史、传记、家谱、律法书、先知书、回忆录、箴言、书信、预言、寓言故事、哲理箴言、民谣、古谚等多种散文体裁样式。并且有的体裁，如神

^① 这方面的著作很多，如利玛窦的《天主实义》、陈慰中《共同的上帝——上帝在〈圣经〉和中国四书五经》、钟峻父《〈易经〉与〈圣经〉相暗合》、谢扶雅《〈老子〉书中的基督教价值》等都是义理方面的比较。

^② 张惠仁《庄子——我国古代寓言散文的拓源者》，《庄子研究》页299。

^③ 参考陆永品《老庄研究》页77。

话、传说、史传文学和宗教故事，对后世影响之大，远远超过它同时代同类体裁样式的作品。

然而，《庄子》中的体裁样式又与《圣经》有很大的相似性，如《圣经》中虽有典型的诗体创作，但散在的众多诗句更体现了其散文的诗性特色。这体现了《圣经》与《庄子》散文更深层的一致性。另外，《圣经》和《庄子》虽没有专门的小说创作，但同样被视为杰出的“小说”创作，为后世所效法和吸取创作的灵感。有见于此，现将《庄子》和《圣经》的有关体裁作一简要比较。

一、神 话

《庄子》和《圣经》中都包含了大量的神话因素。这是将两书的神话进行比较的前提。但是，两书中的神话的表现形态又表现出明显的不同。首先，《圣经》保存了神话的完整形态，而《庄子》只保存了神话的只言片语。其次，《圣经》神话保留了它的原始意向，而《庄子》中的神话已被加工改造，成为庄子哲学的传声筒，原始的意向已湮没无闻。

《圣经》作为基督宗教的经典，其中的神话因素非常浓厚。这是因为，在《圣经》中，“神”不仅高高在上，超越一切，而且加入到人类历史的行程之中，亲自向人们显现、说话、订约、呼召、道成肉身传讲福音等等，与人的行为密切相关，《圣经》实际上记录了人神交往的历史。所以，整部《圣经》都可以被视为神话，记载了神的创造、人类的堕落、神的救赎和最终的结局的神话。但学术界一般仅视《旧约·创世纪》的前半部分为神话。现以“洪水”神话为例加以说明。

在人类文明之初，世界各地都有大洪水的神话传说。^①希伯来民族的洪水神话就是记载在《圣经》中的“挪亚方舟”故事。故事的背景是：

耶和華見人在地上罪惡極大，終日所思想的盡都是惡，耶和華後悔造人在地上，心中忧伤。耶和華說：“我要將所造的人和走善，并昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。”惟有挪亞在耶和華面前蒙恩。（創6：5-8）

神因人的罪惡極大而立意要用洪水懲罰他們。但因挪亞是個義人，神要拯救他。因此，神就曉諭挪亞建造方舟以躲過這場大災難。神親自告訴挪亞方舟的木料、規格、尺寸，並要“凡有血肉的活物”在挪亞的方舟里保留餘種。下面經文記載了挪亞在神的指示下準備了方舟：

神對挪亞說：“凡有血氣的人，他的盡頭已經來到我面前，因為地上滿了他們的強暴，我要把他們和地一併毀滅。你要用歌斐木造一隻方舟，分一間一間地造，裏外抹上松香。方舟的造法乃是這樣：要長三百肘，寬五十肘，高三十肘。方舟上邊要留透光處，高一肘。方舟的門要開在旁邊。方舟要分上、中、下三層。看哪，我要使洪水泛濫在地上，毀滅天下。凡地上有血肉、有氣息的生活物，無一不死。我却要與你立約……挪亞就這樣行。凡神所吩咐的，他都照樣行了。（創6：13-22）

《聖經》的記載非常具體，上帝親自規定了方舟的長、寬、高以及開門與透光處。挪亞一一遵行。當挪亞六百歲時，洪水爆發了。《聖經》詳細記載了洪水泛濫的經過：

當挪亞六百歲，二月十七日那一天，大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了。四十晝夜降大雨在地上……水勢在地上極其浩大，天下的高山都淹沒了。凡在地上有血肉的動物，就是飛鳥、牲畜、走善，和爬在地上的昆蟲，以及所有的人都死了；凡在旱地上，鼻孔有氣息的生靈都死了，凡地上各類的活物，連人帶牲畜、昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上

^① 巴比倫《吉爾迦美什史詩》、墨西哥《奇馬爾波波卡繪圖文字書》、古代伊朗的《贊德·阿維斯塔》等古代經典中都有大洪水的記載。見《人類文明之謎》。

除灭了，只留下挪亚和那些与他同在方舟里的。水势浩大，在地上共一百五十天。（创7：11-24）

洪水正如上帝所预言的，“泛滥在地上”，“地上各类的活物”都“除灭”了。过后，上帝与人类立约，“凡有血肉的，不再被洪水灭绝，也不再有洪水毁坏地了。”（创9：11）人类的历史重新展开。《圣经》完完整整地记载了“洪水”爆发的原因、准备、经过和结局，方方面面，具体而周到。

“大洪水”神话要传达的意思是什么？首先，洪水神话是《圣经》叙事的有机组成部分。它既是上帝对罪恶审判的落脚，又是上帝拯救的开端。正如《圣经导读》所分析的：

这个故事闻名遐迩，人们很容易忽略它的重要特征。注意在开始阶段挪亚的义与以诺的“与神同行”（6：9）是如何对应的，并要观察这个故事与神起初的创造是如何对应，从而在本质上成为“第二个创造”的故事的：洪水降在地上，整个地又回到了“空虚混沌”的状态（1：2），但是挪亚和那些动物不仅与过去建立了关联，同时也是新的开始。^{[111][116]}

挪亚的“义”与世人的“罪”是鲜明的对比，对罪人的惩罚与对义人的拯救正是上帝公义的形象说明。因此，引文作者提请读者注意“挪亚的义”。因着上帝的拯救，人类得以延续，一切血肉之物得以延续。新的生命历程又开始了。

而在《庄子》中，虽然有大量的神话人物，但有关这些神话人物的话仅有几句，且往往一闪而过，我们看到的只是神话的影子。如《逍遥游》中的“藐姑射山上的神人”即是这样：

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也，大有适庭，不近人情焉。”连叔曰：“其言何谓哉？”曰：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。吾是以狂而不信也。”连叔曰：“然。瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声……之人也，之德也，将磅礴万物，以为一世而薪乎乱，孰弊弊焉以天下为事！”

这段对话所谈论的“藐姑射之神人”的目的，不是为了保存此神话，而是为了说明前文提出的“神人无功”的论点。郭象《注》谓此“皆寓言耳”^{[122][128]}，即明确指出这是《庄子》运用神话素材所创造的一则寓言。对于“藐姑射山”的具体所指，王先谦认为即《列子·黄帝篇》所说的“姑射山”：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷；心如渊泉，形如处女；不假不爱，仙圣为之臣；不畏不怒，愿患为之使；不施不惠，而物自足；不聚不斂，而已无怨。阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均，宇宙常时，年谷常丰；而土无札伤，人无天恶，物无疵疠，鬼无灵响焉。^{[121][144-45]}

《庄子》描述的姑射山之神人的确与列子此处的描述非常相似。但两书对待的方式却明显不同：《列子》以记载神迹奇闻为目的，而《庄子》则是以之为说理的寄托，对其真实性是不甚重视的。成玄英《疏》即说：

绰约，柔弱也。处子，未嫁女也。言圣人动寂相应，则空有并照，虽居廊庙，无异山林，和光同尘，在染不染。冰雪取其洁净，绰约譬以柔和，处子不为物伤，姑射语其绝远。此明尧之盛德，窈冥玄妙，故託之绝垠之外，推之视听之表。斯盖寓言耳，亦何必有姑射之实乎，宜忘言以寻其所况。^{[122][128]}

“斯盖寓言耳，亦何必有姑射之实乎”正点明《庄子》寓言的用意所在。《庄子》对神话故事的引用，正是不拘字句的真实，而以意去取的，这也正是引起后人考证兴趣的原因所在。陆德明云：“虽其文并属寓言，而山名所在，既皆确有可据，要无妨辨证及之耳。”^{[122][129]}

与上面所举“藐姑射之神人”类似，《庄子》中有大量神话素材。袁珂在《神话论文集》中说：“《庄子》文章里有很多寓言，有些固然是作者本人的创造，但往往也有实际上是以古代神话做蓝本而改写的：如《逍遥游》篇的鲲鹏之变，鲲和鹏实在都是北海海神而兼风神的禺强的化身；同篇的藐姑射神人，即《山海经·海内北经》所记的‘姑射国’（神人）；《应帝王》篇的倏忽为浑沌凿七窍，浑沌即《山海经·北次三经》所记‘浑敦无面目，是识歌舞’的天山鸟帝江；《天地》篇的黄帝失玄珠，这个故事又见于《淮南子·人间篇》，象罔易名为忽恍，又于诸天神中增一攫鬲，可见是有古代民间传说做依据，故二书所记大同小异。除以上所述而外，散见于《庄子》书中的神话点滴还很多，如冥灵大椿、神龟若鱼之类。”^{[76][页104、106]}由此可见《庄子》中虽有浓厚的神话因素，但却不以神话创作为目的，仅将神话故事的情节、人物作为自己哲学观点的载体，这是《庄子》神话与《圣经》神话的最大不同之处。

二、诗 歌

《庄子》与其他诸子散文的重要区别之一就是《庄子》散文富有浓郁的诗意，历来被作为散文诗来阅读的。与此相同，《圣经》不仅有大量的诗篇，也有大量情文并茂的诗句。正如雨果所说：“正像整个大海都是盐一样，整部《圣经》都是诗。”^{[80][页351]}因此诗歌是两书普遍运用的体裁之一。

（一）《圣经》中的诗歌

《圣经》是具有浓郁诗意的宗教圣典，其中诗体著作有《诗篇》、《传道书》、《雅歌》、《箴言》、《耶利米哀歌》、《约伯记》、《俄巴底亚书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》等十一卷，部分为诗歌的有《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《约拿书》、《撒迦利亚书》等八卷。除此之外，还有散见于各卷中的诗。

《诗篇》150首的基本内容是赞美耶和华上帝，表达诗人在各种境遇中对上帝的呼唤、祷告、盼望、忏悔和赞颂，它们是数百年间以色列人灵性生活的诗体记录。《雅歌》又名“歌中之歌”或“所罗门之歌”，共8章，皆诗体。以情侣对唱形式表达恋爱生活的各种感受，赞美充满田园气息的、纯洁、热烈、欢快的爱情，寓示了上帝和以色列之间，或基督和信徒之间的互爱。^①

《箴言》是用格言体裁写成的古希伯来圣贤立身处世之道，旨在教导年轻人如何在世上过一个道德而又益人的生活。《耶利米哀歌》共5章，主要内容是描写公元前586年巴比伦人攻陷耶路撒冷后犹太国京都被毁、人民遭掳掠的惨像和对神的祈祷。《约伯记》共42章，以诗体对话的形式记述虔诚的义人约伯因受到考验而身陷灾难，与三位前来安慰他的朋友探讨人受苦的原因，以及最终苦尽甘来的故事。散见于各卷中的诗更体现了《圣经》文学浓郁的诗意。《圣经》诗歌没有脚韵，通常以并列句法来表达思想感情的韵律和节奏。因此，在《圣经》中诗的运用是很普遍的，只要留心一下，就能发现《圣经》早期文学中那些三言两语的话，其实就是一首短诗。譬如《创世纪》中的一句：“她是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。”（2：23）这首诗被认为是希伯来早期口头创作中最古老的一首抒情诗，是亚当初次和第一个女人夏娃见面时情不自禁地从内心喷发出来的，虽极其简单，却朴素真挚，热情奔放。

像这样散布在散文中的诗行是很多的，又如前人分析过的“拉麦之歌”，即《创世纪》第四章介绍该隐的后代时记载了拉麦（该隐的五世孙）的一段话：

拉麦对他两个妻子说：

^① 参考梁工等《圣经导读》页85。

“亚大、洗拉，听我的声音；
拉麦的妻子细听我的话语：
壮年人伤我，我把他杀了；
少年人损我，我把他害了。
若杀该隐，遭报七倍；
杀拉麦，必遭报七十七倍。”（4：23、24）

这是一首带有粗犷美的诗歌，活现出原始沙漠草地上一个蛮不讲理的粗野汉子的嘴脸。这首被称为“刀歌”的“拉麦之歌”，是一首无情残忍的复仇歌。这种残忍的血仇，无休无止的报复心，典型地体现了人类的复仇心理。^①

又如《新约》中的一段经文：

我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的铎一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我们能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。

爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。（林前13：1-7）

这就是被称为“爱的颂歌”的一段经文。作者用激情洋溢的语调、排比递进的句式、顿挫铿锵的语句，将“爱”的哲理淋漓尽致地阐发了出来。

在《圣经》中大多数感恩和赞美都是用诗歌的形式来表达的。如《出埃及记》中，以色列人在上帝大能的帮助下逃离埃及后，摩西和以色列人向耶和华唱歌说：

我要向耶和华歌唱，因他大大战胜，
将马和骑马的投在海中。
耶和华是我的力量、我的诗歌，
也成了我的拯救。
这是我的神，我要赞美他；
是我父亲的神，我要尊崇他。
……
耶和华啊，众神之中谁能像你？
谁能像你至圣至荣，
可颂可畏，施行奇事？
你伸出右手，地便吞灭他们。
你凭慈爱领了你所属的百姓；
你凭能力引他们到了你的圣所。（出15：1-13）

《出埃及记》记载，当以色列人逃到红海岸边的时候，埃及法老的追兵眼看就追上来了。前边是波涛汹涌的海水，后边是法老一切的“马匹、车辆、马兵和军兵”，就在以色列人一筹莫展的时刻，他们就向耶和华哀求。耶和华指示摩西，举手向海伸杖，“耶和华使用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地。以色列人下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。埃及人追赶他们，法老一切的马匹、车辆、马兵都跟着下到海中”（出14：21-23），结果以色列人走出

^① 参考古敏、云峰《圣经文学二十讲》页266。

海地，而埃及军兵却葬身海底。因此以色列人看见耶和華向埃及人所行的大事，就敬畏感激耶和華，禁不住发出由衷的感谢和赞美。

《圣经》中还记载了许许多多的祝词，是古希伯来抒情诗中的一种。上辈从子孙们现状中预感到他们未来的命运，再加上热烈的祝愿，发展为诗歌的形式。^①如以撒对冒充长子的雅各的祝福是：

“我儿的香气
如同耶和華賜福之田地的香气一样。
愿神賜你天上的甘露、
地上的肥土，
并许多五谷新酒。
愿多民侍奉你，
多国跪拜你；
愿你作你兄弟的主，
你母亲的儿子向你跪拜；
为你祝福的，愿他蒙福。”（创27：27-29）

类似的祝福还有雅各对他十二个儿子的祝福，都运用了诗体的形式。

综上所述，《圣经》除拥有大量诗体著作外，其散文也富有诗歌的激情和韵律，因此，《圣经》中的散文被誉为“诗化散文”（Poetic Prose）。^{[76][页60]}

（二）《庄子》中的诗

《庄子》散文虽不是严格意义上的诗，但却洋溢着诗的雄奇的意境、诗的铿锵的韵律、诗的澎湃的激情，被公认为是“诗化的散文”，历来被当作诗歌来读的。20世纪初王国维在《屈子文学之精神》一文中便说，《庄子》具有“诗歌的原质”，认为比喻巧妙，想象特别丰富，“即谓之散文诗，无不可也”。^{[80][卷1][页31]}因为诗的本质特点就是感情的激越。庄周具有诗人的气质和情愫，因而在行文中，有意无意间常常使用诗的语言，大段大段的对偶句，排比句，句式整齐，音韵铿锵，随着作者情感的起伏和迭宕，语言的形式也自由转换，无所羁绊。语句参差，长短错落；语调时而舒缓婉转，时而激越猛烈；或韵或否，安排自如；辞彩绚丽，节奏明显，富有音乐美。如《逍遥游》开头一段：“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，不之其几千里也。”又如《秋水》篇写河水一段：“秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。”“天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈；尾闾泄之，不知何时止而不虚；春秋不变，水旱不知。此其过江河之流，不可为量数。”皆境界开阔，情感真挚，其语言气势来自作者诗人般炽热的情感。《庄子》散文受其情感的驱遣，其风格也多种多样。有的欢快热烈，有的惊心动魄，有的冷嘲热讽，有的荡气回肠，有的典雅含蓄、有的峻急泼辣，不一而足。

庄子生活清贫，能够接触下层，深入实际，对社会生活和自然现象有深刻的观察和体会。读《庄子》随时可以感受到一种浓郁的诗情。如解牛是繁重辛苦的劳动，在庄子笔下却是：“手之所触、肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”（《养生主》）如诗如画，表达了作者对劳动和技艺的由衷赞美。庄子对自然界的万物都倾注了强烈的感情。他写鱼之乐、蛙之惊、螳螂之思，涸辙之鲋之忿，不仅抒人情也抒物情。^②他“似个绝不近情的人，任他贤圣帝王，失口便骂，眼大如许”，“又似个极近情的人，

^① 参考古敏、云峰《圣经文学二十讲》页268。

^② 参考刘生良《〈庄子〉——绝妙的诗》，见《庄子与中国文化》第253页。

世间里巷，家庭之常，工技屠宰之术，悲欢离合之态，笔笔写出，心细如许”^[144]（册15页328下）。如《则阳》篇：“旧园旧都，望之畅然。虽使丘陵草木之缊，入之者十九，犹之畅然。况见见闻闻者也，以十仞之台县众间者也！”看到故国和故乡，心情舒畅。即使它被草木掩埋了十分之九，心里仍畅然，何况是曾见见闻闻的本来面目呢？这好比十仞的高台悬在众人之间啊！这是多么深挚的思乡之情！

《庄子》无论写景还是抒情都境界开阔，气势磅礴。著名学者叶维廉说：“中国诗的意象，在一种互立并存的空间关系下，形成一种气氛，一种环境，一种只唤起某种感受，便不将之说明的境界，任读者移入境中，并参与完成这一强烈感受的一瞬之美感经验，中国诗的意象，往往就是具体的物象，捕捉这一瞬的元形”。^①如此看来《庄子》被称为“诗”是有理由的。事实上，许多人有意无意地将作为哲学家的庄周与诗人的称号联系在了一起。^②闻一多在《古典新义·庄子》中指出，庄子不仅是位哲学家，而且是“真实的诗人”，最伟大的诗人，他说：“他是开辟以来最古怪最伟大的一个情种，若讲庄子是诗人，还不仅是泛泛的诗人”，“他那婴儿哭着要捉月亮似的天真，那神秘的惆怅，圣睿的憧憬，无边际的企慕，无崖岸的艳羨，便使他成为最真实的诗人。”^[87]（册2页281）《庄子》寓言既描绘了形形色色的生活图景，又表现了浓郁的思想感情，二者水乳交融地统一在一起，共同形成一种艺术境界，使读者通过想象和联想，身入其境，在思想上和感情上受到感染，给读者带来的是诗享受和熏陶。正如陈少明所说：“隐喻是诗的语言，寓言就是无韵的诗。《齐物论》是诗与哲学的奇异结合。”^[56]（页199）其实，不仅《齐物论》如此，整部《庄子》都具有此特点。

《庄子》散文的浓郁诗意是构成其独特风格的主要原因之一。它罕有“诗”的形式，又比一般散文富有诗的意境，它既不同于《诗经》、“楚辞”等诗体创作，又不同于《论语》、《孟子》等诸子散文，更不同于《春秋》和《左传》等历史散文，因此被誉为文艺百花园里的一朵“奇葩”^③。清人吴世尚说：“易之妙妙于象，诗之妙妙于情，老之妙妙于易，庄之妙得于诗。”^[112]（页268）这句话指出《庄子》的最大特点就是其浓郁的诗意。

三、小说

《庄子》作为哲理散文，《圣经》作为宗教经典，虽然都不以塑造人物形象、设计故事情节为主，但都为世人提供了大量脍炙人口的故事。在前者，为寓言故事；在后者，为宗教故事。这些故事都简洁精炼、形象奇特，富有教育意义，并在艺术手法上取得了后世杰出小说所难以企及的突出成就。

（一）《庄子》与小说

“小说”一词最先出现在《庄子·外物》篇中：“饰小说以干县令，其于大达亦远矣。”此处“小说”意指“浅陋的言辞”^[119]（页741）。《汉书·艺文志》曰“小说家者流，盖出于稗官，街谈巷议，道听途说者之所造也。”^[22]（册6页1745）可见，此时的“小说”仍然是侧重于内容而言的。与后世以虚构故事为主的“小说”概念还相差很远。^④《庄子》的贡献不止于提出了“小说”的概

^① 刘松来《〈庄子〉意象试论》，《江西师范大学学报》1989年第1期第26页。

^② 陆钦在《庄子通义》中径直称庄子为“诗人”，见《庄子通义》1999年版第774页。鲁家永在《〈庄子〉文学价值探析》中说：“庄子是位诗人哲学家，他把诗融尽了哲学里，把哲学诗文化了。”见《庄子与中国文化》页224。

^③ 黄锦铨在《庄子之文学》中说：《庄子》“不但在哲学上是中华学术思想的主流，在文学上也是罕见杰出的文坛奇葩”，见《庄子及其文学》页45。

^④ 作为文体之一，“小说”的形态在不断地发展变化，对于“小说”的本质特点，我采用法国批评家阿比尔·谢括利的定义：“小说是用散文写成的具有某种长度的虚构故事。”见张稔褰《中国古代小说艺术教

念，而是以其寓言故事的创造启发了后世的小说创作，成为从神话到小说形成过程中的一个重要环节。哲学寓言故事在一般譬喻的基础上开始发展，经历了一个由文辞简约趋于富赡，由哲理浅显趋于深刻，由缺乏人物情节而趋于故事完整的演变过程。如果把小说、戏剧等鸿篇巨制比作富丽丰饶的花园，那么古代哲学寓言故事则宛如细巧精美、充满诗意的小盆景。^①而《庄子》中的寓言故事，虽然处在寓言的初创期，却达到了极高的艺术成就，既短小精悍，又生动形象，还韵味深长，余味无穷。

《庄子》散文中的寓言故事，代表了那个时代的最高水平。有些篇章，从头到尾均由一个接一个的故事连缀而成，仅在各个故事的结尾处有简略的议论和说理成分。如《外物》篇，开头一段是关于“外物不可必”的点题议论，接着便写庄子向监河侯借粮、任公子钓鱼、儒以《诗》《礼》发冢、老莱子遇仲尼、宋元君梦神龟的五个寓言故事，最后才是庄子与惠施关于“无用之用”的辩论，五个故事均写得娓娓动人，人物的语言和形象绘声绘色，后世评论家以“奇事奇文”、“错综变化、笔妙入神”^{〔1〕〔页333〕}赞其叙事之妙。有的篇章自始至终写一个故事，如《盗跖》、《说剑》和《渔父》。这些故事具备了小说创作的各种要素，情节的发展、形象的塑造、场面气氛的渲染，均有其独到之处，为后世小说创作提供了宝贵的经验。如《盗跖》篇，作者把个性迥异的两类人，强盗头子跖和道德巨人孔子，放在一起，让他们面对面辩论是非，被斥为“盗”的跖竟然把被称为“圣人”的孔丘骂得张口结舌，无言以对，确实是很富于戏剧性的。长篇寓言如此，即使简短的小故事，也都写得情节跌宕起伏，曲折生动，人物形象栩栩如生，给人留下十分深刻的印象。如在“运斤成风”这则寓言中，庄子写道：“匠石运斤成风，听而斫之，尽垸而鼻不伤，郢人立不失容。”短短一句话，就把匠石和郢人相互配合的一场惊心动魄的绝技，描绘得活龙活现，“呼呼”风声透纸而出。^②《庄子》以众多脍炙人口的寓言创作奠定了“中国小说创作之祖”^③的崇高地位。宋人黄震便说过：“庄子以不羁之才，肆跌宕之说，创为不必有之人，设为不必有之物，造为天下所必无之事，用以眇末宇宙，戏薄圣贤，走弄百出，茫无定踪，固千万世诙谐小说之祖也。”^{〔64〕〔页708页399〕}

《庄子》创造的寓言故事，历来为人喜爱。如：东施效颦（《天运》）、邯郸学步（《秋水》）、涸辙之鲋（《外物》）、井底之蛙（《秋水》）、跳梁小丑（《逍遥游》）、郢匠运斤（《徐无鬼》）、轮扁斫轮（《天道》）、游刃有余（《养生主》）、庖丁承蜩（《达生》）、螳螂捕蝉，翼雀在后（《山木》）、罔两问景（《齐物论》）、儒以诗礼发冢（《外物》）、蜗角触蛮（《则阳》）、舔痔得车（《列御寇》）、朝三暮四（《齐物论》）等。这些“寓言”，都可以当作“小小说”来读的。

（二）《圣经》与小说

虽然《圣经》被作为文学作品去研究和分析的历史相当晚，但是它以文学的方式感染、教育人却有着悠久的历史。这是因为《圣经》大部分经文都体现着鲜明的形象性和故事性。例如“耶稣基督的形象，十二使徒的形象，包括《旧约》中的摩西、亚伯拉罕、参孙形象等等，也都是一个个栩栩如生的人物”。^{〔36〕〔页340〕}而形象性是文学的本质特征，塑造人物形象是小说文学的本质特征。《圣经》人物形象的鲜明生动、丰富多采就是它高超的文学成就的突出表现。《圣经》中的故事具有小说艺术成就的比比皆是，如“约瑟和他的兄弟们”、“所罗门智判两妓女”、“参孙的智慧”、“温柔孝顺的路得”、“大卫和拔示巴”等都是情节曲折、形象鲜明、脍炙人口的艺术杰作。《圣经》的叙事艺术越来越得到人们的高度评价。如罗伯特·艾尔特著有《圣经的叙事

程·前言》页2。

^① 参考《中国古代哲学寓言故事选》“前言”页5、18。

^② 同上页19。

^③ 刘生良《庄子：中国小说创作之祖》，《陕西大学学报》1998年第1期第24页。

艺术》一书，成功地在《圣经》貌似杂乱的叙述中寻求潜在的联系和规律，并且用新批评的细读文本手段阐释了许多精彩篇章。继艾尔特之后，梅厄·斯腾伯格写出了《圣经的叙事诗学：意识形态文学和解读的戏剧性》而后现代的文论家们也不甘寂寞地加入了阐释《圣经》的行列，用各自创建的理论来展示《圣经》的文学特色。他们以各自独特的视角、精到的分析，充分证明了《圣经》中小说的杰出成就，得出了“《圣经》的文本比《奥德赛》这样的史诗要深刻得多”的结论。^{[75][页80、89]}

对于《庄子》和《圣经》中丰富多彩的动人故事，后世评论家皆以小说视之。但是，《圣经》中的故事是以纪实文学的面目出现的，不具有后世小说的虚构性，而《庄子》中的寓言故事虽出于虚构，但又与纯文学创作截然不同，其首要目的是传达作者的哲学观点，因此与后世小说以情节设计为主的创作方法也是不同的。尽管如此，《圣经》和《庄子》中的故事却不约而同地被后人视为杰出的小说创作，其原因就是在情节的生动、结构的巧妙和笔法的娴熟方面所体现出来的高超的文学造诣。

四、先知书

先知文学是希伯来文学真正独有的文体，在世界各民族文学中独树一帜。《旧约圣经》有《先知书》17卷。先知们最鲜明的特点是先知先觉的智慧和与现实强烈的批判精神。《庄子》虽然没有这样纯粹的文章体裁，但就总体而言，《庄子》的作者及其中的得道者却也有如旧约先知一样先知先觉的智慧和批判精神。在某种程度上，《庄子》与《圣经·先知书》具有可比性。

（一）《圣经》中的“先知书”

“先知书”是《圣经·旧约》与“律法书”、“历史书”、“诗歌、智慧书”并列的四大文体类型之一，是记载先知言论、事迹的著作。《圣经》中的先知，有广义和狭义之分。广义的先知，泛指这个民族历史发展的各个阶段作为神的代言人的物。他们包括：（1）氏族公社时期主持献祭和其他宗教仪式的族长，如亚伯拉罕、以撒和雅各等。（2）奴隶制城邦国家形成过程中的部落酋长、士师和部族领袖，如摩西、底波拉和撒母耳等。（3）城邦国家出现以后，被官方祭司所排斥的通神的圣者，如拿单、以利亚、以利沙和示玛雅等。（4）以色列、犹太亡国前夕兴起至“巴比伦之囚”回归耶路撒冷时为止的，来自于民间的献身于神而被公认的智者，公理、公义和教律的维护者及宗教改革家，如以赛亚、耶利米和以西结等。（5）还包括此后发展犹太教为基督教的基督教创始人，如约翰、耶稣等。^①狭义的先知单指上述第四类，即活动于公元前18世纪到前6世纪中叶之间，被《圣经·先知书》所记载的以赛亚、玛拉基等十七位先知。

《旧约》17卷“先知书”就是以这些人物的名字命名的，是以色列先知们的言论汇集。按照犹太传统，先知是耶和华上帝的代言人，在民族危亡之际蒙选召，得启示，代表上帝向以色列百姓发出劝诫、责难、警告和应许之辞。这是一批思想敏锐、斗志昂扬的社会批评家，是宗教改革的倡导者和以色列民族的精神导师，在犹太文化史上占有十分重要的位置。以色列正典先知们的活动主要集中于三个时期。第一，公元前8世纪中后期，即北国沦亡（公元前722年）前后。阿摩司、何西阿、以赛亚、弥加在这时讲预言，谴责以色列人宗教生活的混乱、伦理道德的堕落，警告他们国破家亡的灾难就在眼前。第二，公元前7世纪下半叶至前6世纪中叶，即“巴比伦之囚”事件（前586年）前后。西番雅、那鸿、哈巴谷、耶利米、以西结在这时讲预言，亡国前为民族的沦亡而忧患，为国民的惊醒而呐喊；亡国后，为国家的倾覆而哀哭，为民族的复兴而呼号。第三，公元前6世纪下半叶至前5世纪，即回归故乡和复兴故国的时期。第二以赛亚、哈该、撒迦利亚和

^① 参考朱韵彬《圣经文学通论》页125。

玛拉基在这时讲预言，为犹太人重返故乡而歌唱，为重建家园、重振昔日雄风而疾呼。^①

先知文学是希伯来文学真正独有的文体，在世界各民族文学中独树一帜。其独特之处就在于：一是先知自称得到上帝启示，代表上帝向以色列百姓发出劝诲、责难、警告和应许之辞。他们发话前都表明是接受了神的默示，用的是神的名义：如“当乌西雅、约坦、亚哈斯、希西家作犹大王的时候，亚摩斯的儿子以赛亚得默示，论到犹大和耶路撒冷。”（赛1：1）；二是集中而鲜明的主题，即谴责不义；三是先知们的人格魅力，他们目光敏锐，对社会风气、动向、前途、安危，有先知先觉的洞察，并带有诗人的气质，他们多情善感，思想深刻，富于正义感，不怕强暴，不怕牺牲，敢于说真话，不怕触痛当权者。^②

（二）《庄子》：一部中国人的先知书

中国的老子、庄子是否接受超然者的启示，虽然没有明确的证据，然而从其对“道”的直接式表达和先行倡导上，称他们为先知、先觉者丝毫也不过分。尽管庄子对“道”的论述不乏理性推理，如“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者”（《齐物论》）、“物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也，无已”（《知北游》）等对“道”的先验性的逻辑证明，但《庄子》中更多的是直接的陈述，如《大宗师》篇“夫道，有情有信”一段对于“道”的颂歌、《天地》篇“夫道，覆载万物者也”一段对“道”的断言、“夫道，渊乎其居也”一段论“道”的神妙等等，与《圣经》开头“起初，神创造天地”的叙述方式是一样的，都表现了作者超人的智慧。因此，可以认为中国古代的先知们也可能是受了上帝圣灵的默化感动，“先”于他人“知”“道”而领受“天命”，将其所“先知”之道传给其他的百姓。^③如此看来，给后人留下一部既简明又包罗万象的五千言《道德经》的老子、被誉为“百家之冠”和《南华真经》的作者庄子等人，就是可以与以色列先知相媲美的中国古代先知。正因如此，他们取得了后世难以企及的成就。

另外，《庄子》在思想的深刻性、对社会黑暗的尖锐批判上，丝毫不亚于《圣经》中的先知。庄子对社会现实有敏锐的洞察，对社会黑暗有犀利的揭露，其救世主张是建立在现实批判的基础上的。《庄子》中触目可见他对人为的批判，处处流露出他以“道”观物的优越性。不仅如此，《庄子》中还有与《圣经·先知书》类似的体裁，即以揭露和批判为主写成的篇章，如《人间世》、《胠箧》、《骈拇》和《盗跖》等。并且《庄子》对人为的揭露和批评，与《圣经》中的先知一样地痛快淋漓，既反映了庄子疾恶如仇、不惧强暴的凛然正气，又流露出作者悲天悯人的救世情怀。譬如，他痛恨并无情地揭露了当时那个“窃钩者诛，窃国者为诸侯”（《胠箧》）的不合理社会，对虚伪的儒生破口大骂：“尔作言造语，妄称文、武，冠枝木之冠，带死牛之胁，多辞缪说，不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士不反其本，妄作孝弟而侥幸于封侯富贵者也。”（《盗跖》）司马迁曾称赞庄子说：“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”“然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒，墨，虽当世宿学不能自解免也。其言汪洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。”^{[62][唐?莫2143]}他不同流合污，虽处困境绝不气馁，是一个具有铮铮铁骨的硬汉子。《山木》篇载，

庄子衣大布而补之，正履系屣而过魏王。魏王曰：“何先生之惫邪？”庄子曰：“贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也。衣弊履穿，贫也，非惫也，此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎？其得柎、梓、豫、章也，揽蔓其枝，而王长其间，虽羿、蓬蒙不能眇眈也。及其得柎、枳、棘、枸之闲也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加惫而不柔也，处势不便，

^① 参考梁工等《圣经解读》页80。

^② 参考古敏、云峰《圣经文学二十讲》页244。

^③ 参见王敬之《上帝与中国古人——给现代中国人的福音》页15。

未足以逞其能也。今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得邪？此比干之见剖心，征也夫！

意思是说，有一次，庄子路遇魏王，当时他穿着打着补丁的粗布衣服，一双草鞋用麻绳拴在脚上。魏王嘲笑他说：“先生，您怎么如此疲惫呢？”庄子说：“我只是穷，并不是疲惫。士有道德不能行，才叫疲惫呢！……今处昏上乱相之间，想不疲惫，怎么可能呢？”当面斥责魏王昏庸。庄子家贫，去跟监河侯贷粟，监河侯以虚伪不实之言相搪塞。庄子以“涸辙之鲋”的寓言揭露其虚伪面目，不卑不亢。（《外物》）对于乍富欺贫的势力小人曹商，庄子以“舔痔得车”的寓言来讽刺他。（《列御寇》）《说剑》篇还记载庄子却千金之聘，不顾个人安危劝说赵文王停止残忍的观剑爱好。《人间世》篇，庄子揭露卫君的无道，说：“其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过，轻用民死，死者以国量乎泽，若蕉，民其无如矣。”对当时社会的罪恶直言不讳：“方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。”（《人间世》）在《骈拇》篇中，庄子说：“今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之仁，决性命之情而饕富贵。”“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。”在《盗跖》篇庄子揭露了“以强凌弱，以众暴寡”，“无耻者富，多信者显”的社会现实。《则阳》篇说：

今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，使无休时，欲无至此，得乎！古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形有失其形者，退而自责。今则不然。匿为物而愚不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其涂而诛不至。民知力竭，则以伪继之，日出多伪，士民安得不伪！夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？

庄子认为古之“君人者”“以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形有失其形者，退而自责”，今之君人者“则不然”。通过对比，得出“盗窃之行，于谁责而可乎？”直接将社会问题的责任推到统治者的头上，充分表现了庄子的大无畏精神。这与以色列先知的慷慨陈词极为相似。如《耶利米书》谴责世人的罪孽说：

你们的罪孽使这些事转离你们；
你们的罪恶使你们不能得福。
因为在我民中有恶人，
他们埋伏窥探，好象捕鸟的人，
他们设立圈套陷害人。
笼内怎样满了雀鸟，
他们的房中也照样满了诡诈。
所以他们得成为大，而且富足。
他们肥胖光润，
作恶过甚，不为人伸冤，
就是不为孤儿伸冤，
不使他亨通，
也不为穷人辩屈。（耶5：25-31）

这里，耶利米^①谴责了大卫王室的不公，社会中布满了“诡诈”，富人欺诈穷苦的人民，而统治者却置若罔闻，“不为孤儿伸冤”、“不为穷人辩屈”。耶利米谴责的矛头直指当权的大卫王室。认为正是这些罪孽带来了神公义的惩罚：以色列人被掳往巴比伦。因此，先知言论往往将揭露罪恶与预言灾难紧密相连。耶利米还预言了即将到来的灾难：

^① 有人认为，《耶利米书》既非书信，也与耶利米没有直接关联。笔者不作这种学术考证。

先知说：“我观看地，
不料，地是空虚混沌；
我观看天，天也无光。
我观看大山，不料，尽都震动；
小山也都摇来摆去。
我观看，不料，无人，
天空的飞鸟也都躲避。
我观看，不料，肥田变为荒地，
一切城邑在耶和華面前，
因他的烈怒都被拆毁。”（耶4：23-27）

耶利米的预言是：“肥田变为荒地”、“一切城邑”“都被拆毁”，预示着耶路撒冷的陷落。耶利米预言灾难、揭露罪恶的目的，就是规劝人民痛心悔改，回到上帝指示的正道上来。由此可见先知忧国忧民的报国情怀。

同样，庄子对统治阶级腐朽统治的揭露也与其对未来的隐忧密切相关。庄子看到了统治阶级以儒家、法家哲学治国的危害，也发出了振聋发聩的预言：

昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣。（《天地》）

今使民离实学伪，非所以视民也。为后世虑，不若休之，难治也。（《列御寇》）
后世其人与人相食与！（《徐无鬼》）

“昔尧治天下”语出《天地》篇“尧治天下”寓言。“尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹，伯成子高辞为诸侯而耕”，禹往问其故，伯成子高作了上面的回答。伯成子高认为，尧治天下，“不赏而民劝，不罚而民畏”，而今“赏罚而民且不仁”，其意概言赏罚不如无^①。赏善罚恶不但起不到预期的作用，反而导致后世的混乱。正如庄子在《列御寇》篇所指出的，以儒家之道治国必“使民离实学伪”。因为“爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者之器”（《徐无鬼》），导致人们对名利的追逐。“人与人相食”即喻指后世争名逐利之惨烈。由此可见，庄子并非像人们所批评的那样消极，他对罪恶的愤激和对未来的深切忧虑无不昭示着庄子救世的情怀。他与《圣经》中的先知是很相似的。

《旧约》先知们不仅预言灾难，发布警告，也传达安慰的应许。先知们相信，灾难也是上帝赐予的恩典，苦难是暂时的，一切都掌握在神的手中。当人们还沉浸在灾难之中悲观失望的时候，这些先知们再一次起来宣告神的应许，给人们树立希望。如《耶利米书》第32章就记载了耶利米宣告神“复兴的应许”：

现在论到这城，就是你们所说已经因刀剑、饥荒、瘟疫交在巴比伦王手中的，耶和華以色列的神如此说：“我在怒气、忿怒和大恼恨中，将以色列人赶到各国。日后我必从那里将他们招聚出来，领他们回到此地，使他们安然居住。他们要作我的子民，我要作他们的神。我要使他们彼此同心同道，好叫他们永远敬畏我，使他们和他们后世的子孙得福乐。（32：36-39）

这段话，将耶路撒冷交到巴比伦手中、将以色列人赶到各国的是耶和華，他也必从流亡之地将他们招聚回来。神这样做的目的是使以色列人因敬畏他而蒙福。这样的宣告对于遭受沉重打击悲观失望的以色列人无疑是莫大的鼓舞，给他们得以战胜困难的信心和力量。

与以色列先知一样，庄子不仅揭露罪恶、预言灾难，更给处于罪恶中的人指明当走的道路。

^① 参考林希逸《庄子庸斋口义校注》页194。

如：“若夫乘天地之正，而御六气之辩以游无穷者，彼且恶乎待哉”（《逍遥游》），“德成之谓立，循于道之谓备”（《天地》），“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣”（《齐物论》），“夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉”（《天道》），“且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生；为事逆之者败，顺之者成”（《渔夫》）等等，都明白地将自己探索的答案告诉不幸的世人。这答案就是：认识“道”，遵循“道”。这也说明，将庄子看成虚无主义者也是对庄子思想的严重歪曲。^①庄子既不是所谓的怀疑主义者，也不是所谓的不可知论者，更不是所谓的自然主义者，庄子认为，“道”是人类行为的准则，他以绝妙的文笔将他所认识的道告诉众人，以果断的语气陈述他的见解，把他称为中国古代的先知是毫不过分的。因此，在某种程度上，我们可以将《庄子》一书视为先知庄子的言论集。

五、片断体

在先秦诸子散文中，《老子》的存在形式是片断，《庄子》虽由片断组成篇章，然而片断之间的联系非常松散。有的片断之间根本没有联系，仅仅由于它们与文章中心的关系而组合在一起。大多数片断之间的联系是隐蔽的，表面上是断开的。如在《齐物论》中，开头一段借南郭子綦和许由的对话，提出天籁的作者问题，接下来，忽然转到对“与物相刃相靡”的悲剧人生的描写上，仅以“必有真宰，而特不得其联”与上段提出的问题相关联；而后面“故昔者尧问于舜”和“瞿鹑子问于长梧子”的两则故事，看似没有联系，实际上其联系也仅以论辩的话题相关联。这一切都说明，各片断之间的联系很松散，它们之所以被组织到一篇文章中，仅仅是意象上的相似以及与主题的单向关联。类似的用法在《庄子》中是大量存在的。《庄子》虽然由没有明显联系的片断构成，却不是一盘散沙，既有统一的思想观点，也有巧妙的过渡与衔接。如刘熙载对《庄子·逍遥游》文法的分析：“《逍遥游》忽说鹏，忽说蜩与学鸠、斥鴳，是为断；下乃接之曰：‘此大小之辩也’，则上文之断处皆续矣，而下文宋荣子、许由、接舆、惠子诸断处，亦无不续矣。”^{[102][原7]}

与《庄子》主要由片断构成相似，《圣经》文本也主要以此种方式编写。如《创世纪》就是由“神的创造”、“伊甸园”、“人违背命令”、“神的宣判”、“亚当和夏娃被赶出伊甸园”、“该隐和亚伯”、“该隐的后代”、“塞特和以挪士”、“亚当的后代”等等有选择的独立成文的小故事组成。虽然它们之间有时间上的先后关系，但是，也正是由于巨大的时间跨度，其联系显得松散而不紧密，也体现了片断组合的结构原则。

第二节 表现方法比较

《庄子》和《圣经》虽然都取得了极高的文学成就，但作为道家哲学的代表作和基督教的经典巨著，其思想意识的传达仍是第一位的。为了传达难以言传的道理，两书都采用了多种有效的表现方法。其中有些为两书所共有，如寓言、比喻、正言若反、互见互补、对比等，体现了文化的相似性；有些为各自所独有，如启示、预表、预言等，体现了各自的艺术特色。

^① 殷翔在《〈庄子〉的浪漫主义的影响》中说：“《庄子》也散发着感伤主义、虚无主义的毒素。”见《庄子研究》第381页。

一、“寓言”与“比喻”

《庄子》“寓言十九”（《寓言》），《圣经》中耶稣“若不用比喻就不对他们讲什么”（太13：34）。仔细考察不难发现，《庄子》所谓的“寓言”和《圣经》所说的“比喻”实质上是一样的。

（一）《庄子》中的“寓言”

1、《庄子》“寓言”的含义

在全书体例性的《寓言》篇中，庄子论“寓言”的数量和含义说：

寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒，亲父誉之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。与己同则应之，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。（《寓言》）

许慎《说文解字》说：“寓，寄也”。“寄，託也”。^{[69][页241]}“寄”与“託”互训。说明二者意义相同。所谓“寓言”即“託言”，“託”现在写作“托”。“寓言”，即是有“寄托”的话。清王先谦解释说：“意在此而言寄于彼。”^{[109][页245]}

探《庄子》本义，“外”不仅限于他人，更应当作“非己”解。只要不是语言创造主体本人，其他无论是人（如老聃、孔子），还是物（如社树、罔两）；无论是有生命的（如螭与学鸠），还是无生命的（如骷髅、天籁）；无论是真实的（如孔丘向老子问礼），还是虚幻的（如东郭问“道”），都在藉外之列。“藉外论之”说明“寓言”是与直接论述道理相对的间接表达。可以避免老王卖瓜自卖自夸之嫌，获得比直言更好的效果。“亲父不为其子媒”的例子，本身就是个比喻，这是用生活中的实例来作比，化抽象为具体。在庄子看来，大道是那样“芴漠无形，变化无常”（《天下》），为世人所难以置信，所以非借他人他物来说明它是不可的。^①因此，庄子所谓“寓言”，并非单指那些“借此喻彼，借物喻人”、“寄托了劝谕或讽刺意义”的短小故事，而且包括假托于他人他物的对话，说理等文字。^②

2、《庄子》“寓言”中的比喻

寓言的“寓”道的功能即源于比喻。寓言就是从比喻发展而来的。中国古代自先秦始就崇尚比兴，不惟文学创作如此，甚至渗透到政治外交生活中。春秋战国时诸子论辩时常用浅近易懂，生动有趣的比喻说明较复杂的道理，这些短小精悍的小故事就具有以他物托己意的特点，也就是庄子所说的“藉外论之”的寓言。《庄子》的比喻不仅多样、巧妙、精辟、秀美，而且使比喻与论说水乳交融，将说理寓于比喻中，形成一种喻证法。除寓言故事外，类比、拟人、举例、引用、象征等也都在比喻上获得了一致性。如“狗不以善吠为良，人不以善言为贤”（《徐无鬼》），既是类比，又是比喻；为论证“形莫若就，心莫若和”时所举“螳螂怒臂以当车”（《天地》）而自取灭亡为例，就是类喻。中国的论辩通常运用“例证”或类喻，用类比推理代替辩证逻辑，而不是采用省略之三段论法。《庄子》一书就突出地体现了中国式论辩的这一鲜明特征。再如《逍遥游》中的大鹏、野马、尘埃、大舟、螭、斥鴳等等，无一不是运用比喻、拟人、象征的结果。引用别人的话，其实对于“道”的阐发来说，也仅是举例而已，即是类喻。因此，《庄子》“寓言”的本质特点是“喻”，它有意识地利用“寓言”的言说方式去阐发他对“道”的体认，尽量不直接发议论。从这个意义上说，《庄子》的“寓言”大多数是隐喻。

中国文化具有明显的隐喻特征和隐喻功能，中国哲人早在理论上肯定了这种形理结合（或称意象结合）的反映世界与把握世界的途径，他们强调“类”，强调“象”，强调“喻”。《易·系辞》说：“物以类聚，人以群分”^{[85][下页535]}，“易简而天下之理得焉”^{[85][下页536]}，“圣人立象以尽意”^{[85][下页554]}，“近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之

^① 参考方勇、陆永品《庄子论评》页761。

^② 刘生良《〈庄子〉——中国小说创作之祖》，《陕西师范大学学报》1998年第1期第25页。

情”^[65]（见下页 658）。孔子提倡“举一反三”，墨子提倡“知类”，《诗经》和诸子文章都好譬喻，春秋时代人好“赋诗言志”，都导源于这种独特的思维模式。^①寓言在各种文体中最能体现这种思维特点，它用一个个具体形象去显示抽象的哲理。“华夏思维的主要特质在于意象”，“中国早期思维（确切地说是先秦时期）是建立在比兴原则上的隐喻思维。”^②而《庄子》的寓言正是建立在对客观世界事物之间的相似关系的认识（即“齐物论”）和形象思维方式之上的。“哲学越是抽象越需要借助隐喻进行思考”^③。《庄子》正是利用隐喻淋漓尽致地阐发其对难言之“道”的体认以及“致福有待于得道，得道才能致福”的救世主张。如《天运》篇“孔子西游于卫”一段，为了说明“礼仪法度，应时而变”的道理，师金接连使用了“刍狗”、“水陆”、“桔槔”、“椶梨橘柚”、“猿狙”、“西施病心”等一连串比喻。《马蹄》篇连用“伯乐治马”、“陶者治埴”、“匠人治木”三个比喻，将“人为”的危害揭示出来。类似的例子不胜枚举。

3、《庄子》使用“寓言”的目的

庄子对寓言的认知功能的揭示既概括又准确。他在《天下》篇中说：“万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者……以天下为沉浊，不可与庄语；以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”“以寓言为广”即是运用寓言形式来寄托深广的含义和道理，于有限的语言文字中寓无限的“道”。即达到“言有尽而意无穷”^[3]（见 26）的境界。我们知道，“寓言”本身的语意模糊性，是造成文章含量增加的一个重要原因。语意的模糊性给读者造成一个开放的审美空间，使文字的承载量大大增加。其次，《庄子》中意象有想象、联想、象征、移情的审美思维特征，给读者以追求艺术审美的动力和自由空间，正符合审美接受的原则，读者可以让自己的感受和体验相对地向前发展，完全可以从《庄子》中发现作者不曾注意到的东西。《庄子》语意的模糊性和不确定性是由隐喻的特点决定的。“隐喻意义是基本语义与语境作用的结果”^④，隐喻意义的模糊性主要指的是隐喻意义的理解对语境的依赖。隐喻意义的理解过程实际上就是不同听话者在不同的心境中选择合适的喻体特征投射到本体上。“一千个读者就有一千个哈姆雷特”，对《庄子》的理解更是受到个人知识水平、阅历、经验、心境等主观因素的影响，《庄子》书中的每个寓言，都具有深广的涵义，给人以无穷的启发。这说明，庄子使用“寓言”的目的在于“以寓言为广”，也就是以寓言来实现引譬连类、举一反三的作用。

（二）《圣经》中的“比喻”

1、《圣经》中“比喻”的数量和含义

与“寓言十九”的《庄子》相比，《圣经》也可谓“比喻十九”，“《圣经》从头到尾都是用比喻和象征的编码方式表达的，前后联结为一个繁复而完整的语码系统，不仅为《旧约》、《新约》奠定了双重蕴涵的叙述模式，而且给后世的西方文化奠定了基本的想象构思和文学表达的原型基础”^[74]，正因为如此，加拿大人弗来在 1982 年推出新著，把《圣经》称为“伟大的代码”（the great code）^[76]（见 112），在物理学家牛顿上百万字的手稿中也有这么一句话：“《圣经》是“全能的主设定的密码文字”。^[78]（见 2）

与《庄子》中“寓言”一样，《圣经》中“比喻”也是非常宽泛的，实际上大致包含了三种用法：一是《圣经》叙述语言和对话语言中所使用的修辞性比喻，如：“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢。”（可 10：25）“我的佳偶啊，你美丽如得撒，秀美如耶路撒冷，威武如展开旌旗的军队”（歌 5：4）等；二是经文中具有隐喻、象征意义的意象，如“混沌”、“禁

^① 以上参考陈蒲清《寓言与中国文化》，《衡阳师范学院学报》1995 年第 1 期第 1 页。

^② 张小琴《谈庄子言说的隐喻特色》，《人文杂志》2001 年第 3 期第 52 页。

^③ 束定芳《论隐喻的功能及语义特征》，《外国语》1998 年第 6 期第 10 页。

^④ 同上。

果”、“十字架”等；三是带有说理、劝诫或讽刺目的的比喻性小故事，把深奥的教理或观念用通俗的故事体现出来，如“撒种的比喻”（太 13：1-9）、“浪子的比喻”（路 15：11-32）、“好撒玛利亚人的比喻”（路 10：25-37）等。^①这样宽泛的“比喻”概念与《庄子》中的“寓言”是一样的，都是“藉外论之”（《寓言》），也就是说，都是“表面上看，它似乎谈的是完全不同的另一件事”^{[100][真190]}。

如此看来，说《圣经》“比喻十九”一点也不过分。《圣经》叙事、说理、抒情几乎无处不用比喻。如《旧约》中的比喻：“在你看来，千年如已过的昨日，又如夜间的一更。你叫他们如水冲去，他们如睡一觉。早晨他们如生长的草，早晨发芽生长，晚上割下枯干”，“我们经过的日子都在你震怒之下；我们度尽的年岁好像一声叹息”（诗 90：4、5、9），“你们的地土已经荒凉，你们的城邑被火焚毁，你们的田地在你眼前为外邦人所侵吞。既被外邦人倾覆，就成为荒凉。仅存锡安城，好象葡萄园的草棚，瓜田的茅屋，被困困的城邑。若不是万军之耶和华给我们稍留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了”（赛 1：7-9）。

在《新约》中，比喻更是比比皆是，特别是耶稣的话，几乎全是比喻。“这都是耶稣用比喻对众人说的：若不用比喻，就不对他们说什么。”（太 13：34）耶稣讲了大量的比喻，如“稗子的比喻”（太 13：24-30）、“芥菜种的比喻”（太 13：31、32）、“面酵的比喻”（太 13：33）、“藏宝的比喻”（太 13：44）、“寻珠的比喻”（太 13：45、46）、“撒网的比喻”（太 13：47-50）、“在葡萄园做工的比喻”（太 20：1-16）、“两个儿子的比喻”（太 21：28-32）、“喜筵的比喻”（太 22：1-14）、“无花果树的比喻”（太 24：32-35）、“贼来的比喻”（太 24：43-44）、“十童女的比喻”（太 25：1-13）、“按才受托的比喻”（太 25：14-30）、“种子长大的比喻”（可 4：26-29）、“不要论断人”的比喻（路 6：37-42）、“树和果子的比喻”（路 6：43-45）、“器皿下的灯”的比喻（路 8：16-18）、“无知财主的比喻”（路 12：13-21）、“不要忧虑”的比喻（路 12：22-34）、“叩门”的比喻（太 7：7-12）、“警醒的仆人”的比喻（路 12：35-48）、“窄门”的比喻（路 13：22-30）、“大筵席的比喻”（路 14：15-24）、“迷失的羊”的比喻（路 15：1-7）、“失钱的比喻”（路 15：8-10）、“失味的盐”（路 14：34、35）、“不义的管家”（路 16：1-13）、“仆人的本分”的比喻（路 17：1-4）、“寡妇和不义的官”的比喻（路 18：1-8）、“法利赛人和税吏的祷告”的比喻（路 18：9-14）、“十锭银子的比喻”（路 19：11-27）、“凶恶园户的比喻”（路 20：9-18）等等。这些名为“比喻”的经文，实际上都是短小精悍的寓言故事。

与《新约》相比，《旧约》中的“比喻”虽然相对少一些，但也有很多。特别是“诗歌·智慧书”及“先知书”中，到处都是比喻。如《以赛亚》第30章中的一段：

看哪！耶和华的名从远方来，
怒气烧起，密烟上腾。
他的嘴唇满有忿恨，
他的舌头像吞灭的火。
他的气如涨溢的河水，直涨到颈项，
要用毁灭的筛筛净列国，
并且在众民的口中必有使人错行的嚼环。（27-28节）

这两节经文的主题是“神要惩罚亚述”。诗人形容耶和华的怒气使用了一系列比喻：“怒气烧起，如烟上腾”、“他的舌头像吞灭的火”、“如涨溢的河水”；耶和华的毁灭如“筛筛净列国”，用马的“嚼环”比喻神将封住人的口。短短的三句话就用了五个比喻。

^① 参见叶舒宪《圣经比喻》“内容提要”。

《旧约》“律法书”、和“历史书”的比喻相对少一些，但也有很多形象的比喻和寓言。如《士师记》记载约坦为了说服众人善待他们的家族，也创设了一则长篇寓言故事：

有人将这事告诉约坦，他就去站在基利心山顶上，向众人大声喊叫说：“示剑人哪，你们要听我的话。有一时树木要膏一树为王，管理他们，就去对橄榄树说：‘请你作我们的王。’橄榄树回答说：‘我岂肯止住供奉神和尊重人的油，飘摇在众树之上呢？’树木对无花果树说：‘请你来作我们的王。’无花果树回答说：‘我岂肯止住所结甜美的果子，飘摇在众树之上呢？’树木对葡萄树说：‘请你来作我们的王。’葡萄树回答说：‘我岂肯止住使神和人喜乐的新酒，飘摇在众树之上呢？’众树对荆棘说：‘请你来作我们的王。’荆棘回答说：‘你们若诚诚实实地膏我为王，就要投在我的荫下，不然愿火从荆棘里出来，烧灭黎巴嫩的香柏树。’”（9：7-15）

这则寓言的背景是：约坦的同父异母兄弟亚比米勒在父亲死后，杀了另外 69 个兄弟后，自立为王。因约坦躲藏了，才幸免于难。寓言中的“橄榄树”、“无花果树”、“葡萄树”都因为对神的敬畏而不愿作王，而荆棘树则用威吓的手段逼迫众树听命于它。约坦以“橄榄树”、“无花果树”、“葡萄树”自比或比作其他兄弟，而用荆棘树暗喻亚比米勒，藉此表达了他对亚比米勒为王的反对态度。

另外，“预表”和“象征”在本质上也是“藉外论之”的寓言。如：

弟兄们，我不愿意你们不晓得，我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西，并且都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水；所喝的，是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督。（林前 10：1-4）

这是以摩西率领以色列人出埃及预表在基督里的救恩，也就是以摩西率领以色列人出埃及的事例比喻耶稣基督的救恩。又如象征的例子：

基督成了那些将要复活之人初熟的果子：“但基督已经从死里复活，成了睡了之人初熟的果子。死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。”（林前 15：20-23）

这是以耶稣基督的死而复活象征信徒的得救，这个象征就是建立在圣灵结的果子有的早熟，有的晚熟，而耶稣就是“将要复活之人初熟的果子”的比喻之上。

2、《圣经》使用比喻的目的

象《庄子》一样，运用如此众多的比喻必定有其明确的目的，《圣经·新约》就解释了耶稣用比喻的目的：

门徒进前来，问耶稣说：“对众人讲话为什么用比喻呢？”耶稣回答说：“因为天国的奥妙，只叫你们知道，不叫他们知道。凡有的，还要加给他，叫他有馀；凡没有的，连他所有的也要夺去。所以我用比喻对他们讲，是因他们看也看不见，听也听不见，也不明白。”在他们身上，正应了以赛亚的预言，说：

‘你们听是要听见，却不明白；

看是要看见，却不晓得。

因为这百姓油蒙了心，

耳朵发沉，眼睛闭着；

恐怕眼睛看见，耳朵听见，

心里明白，回转过来，

我就医治他们。’”（太 13：10-15）

这段话历来被认为难以理解。因为好象是说，耶稣用比喻的目的是故意叫某些人听不懂。因为耶稣说：“因为天国的奥妙，只叫你们知道，不叫他们知道。”事实上，耶稣用比喻的目的并不是真的叫人听不懂，而是恰恰相反，是为了让人们听得更明白，受益更多。对于信徒来说，比喻会给他们更多的启发；而对于不信的人来说，他们不信的原因并不是听不懂这些比喻，而是“因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们”（太 13：15），也就是说，在耶稣看来，他们是一群即使知道了上帝的救恩也不接受的人。他们连最直接、最明白的话都听不进去，更何况是比喻呢？而从前的许多先知和义人，虽然眼睛没看见、耳朵没听见耶稣的救恩却凭着信心相信了。所以耶稣使用比喻的目的绝不是增加理解的难度，而是相反，深入浅出地说明“天国的奥秘”。《马太福音》第 13 章还说：

这都是耶稣用比喻对众人说的话；若不用比喻，就不对他们说什么。这是要应验先知的话，说：“我要开口用比喻，把创世以来所隐藏的事发明出来。”（太 13：34、35）

这说明耶稣使用比喻的原因有两个方面：一是要应验先知的预言。二是为了把隐秘的、难懂的道理发明出来。至于前面所说“因为天国的奥妙，只叫你们知道，不叫他们知道”的话，可以从接受的结果来理解，根据《圣经》，人对福音的接受有两种情况：有的人听了道，就相信了，耶稣把它比作撒种在好土里；有的人听了道却不相信。耶稣把它比作撒种“在路旁”、“撒在石头上”和“撒在荆棘里”。（太 13：18-23）有人认为这是上帝从创世之初就预定如此的。这就是所谓的“预定论”。英国约翰·德雷恩在《新约概论》中解释说：“这句话描写的不是用比喻进行教导的意图，而是用比喻进行教导的必然结果。耶稣要指出的是，这些比喻将把那些带着属灵智慧听比喻的人，与那些灵里面是瞎子的人分开。”^{[100][135]}也认为，无论出于什么原因和目的，《圣经》中大量运用比喻却是有目的的、有意识的。这与《庄子》基于人的接受的习惯而有意使用“寓言”是有一致之处的。

（三）比较

从上面对《庄子》中的“寓言”和《圣经》中的“比喻”的分析可以看出，《庄子》中的“寓言”就以他物作比的含义上来说就是比喻，《圣经》中的“比喻”就将教义寄托在他人他物上来说也是寓言，并且其数量都极为可观。这是两书在表现手法上最大的相通之处。但具体而言，两书对比喻或寓言的运用上也有若干不同。

1、存在形态

《圣经》中的“比喻”作为一个完整的构造，在文章中以相对独立的形态出现。个个界限分明，寓意明确，或者在开头点明，或者在后面解释。例如“在葡萄园做工的比喻”：

因为天国好像家主清早出去，雇人在他的葡萄园作工，和工人讲定一天一钱银子，就打发他们进葡萄园去。约在巳初出去，看见市上还有闲站的人，就对他们说：“你们也进葡萄园去。所当给的，我必给你们。”他们也进去了。约在午正和申初又出去，也是这样行。约在酉初出去，看见还有人站在那里，就问他们说：“你们为什么整天在这里闲站呢？”他们说：“因为没有人雇我们。”他说：“你们也进葡萄园去。”到了晚上，园主对管事的说：“叫工人都来，给他们工钱，从后来的起，到先来的为止。”……这样，那在后的将要在前；在前的将要在后了。（太 20：1-16）

在这则寓言的开头和结尾，明确点出了理解的方向和要说明的道理。

《庄子》中的寓言则不同，虽然寓意也多有点明，但点睛之笔往往仅有几个字，极为含蓄精练，更有不少寓言的寓意根本没有点明，只能联系其他段落才能理解。因此《庄子》中的直接论述极少，寓言就成为文章主体，或从寓言引出议论，或把论点放在寓言之中借形象说出。所以《庄子》文章有的象寓言故事集纳，有的则近似于寓言小说。并且寓言中套设寓言，如《逍遥

游》最后一段：

惠子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”庄子曰：“子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于网罟。今夫斄牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下？不夭斤斧，物无患者，无所可用，安所困苦哉！”

从总体上看，这则寓言是庄、惠讨论庄子之言是否“大而无用”。惠子认为庄子的话“大而无用”，并用樗树“其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾”作比。庄子则连用“狸狌”、“斄牛”、“大树”三则寓言回答。对此清宣颖《南华经解》有一段中肯的评论：“庄子之文，长于譬喻，其玄映空明，解脱变化，有水月镜花之妙。且喻后出喻，喻中设喻，不啻映云层起，海市幻生，从来无人及得。”^[144] [册16页756下]

但若仅仅比较《圣经》和《庄子》中的狭义的寓言故事，其相似性则就更为明显。张朝轲在《〈圣经〉与希伯来民间文学》中指出，希伯来寓言中的绝大多数作品，是中国式的，在开头或结尾看不到训喻性的话语，主人公也不作任何概括。这与印度寓言是根本不同的。印度式寓言，在故事的开头或结尾，往往用一段训喻性话语点明主题思想——寓言中的寓意。希伯来寓言中的形象，人物较多，动物形象较少。如《富户取羊》、《约拿书》、《十个童女》、《浪子回头》、《不义管家》、《十锭银子》，可以说都是借助人物形象表现寓意的。又如：《众树求王》、《老鹰和葡萄树》、《雄伟的香柏树》、《母狮和小狮的》等以动物、植物形象表现寓意的，相对少一些。在这方面与中国寓言也是相似的。^①以上所论希伯来寓言与中国寓言的相似性也体现在《圣经》寓言与《庄子》寓言之中。

2、寓言形象的取舍

《圣经》中的寓言形象大多来自历史传说和生活故事，大多带有生活化、现实化的特色。耶稣讲道时经常以身边的人、事、物作比。如《马太福音》第19章记载，有人带着小孩子来见耶稣，要耶稣给他们按手祷告，门徒就责备那些人。耶稣说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人。”（19：13、14）还说：“我又告诉你们：骆驼穿过针的眼，比财主进神国还容易呢！”（19：23）在《马太福音》第21章中举了两个儿子的比喻，说：

（耶稣）又说：“一个人有两个儿子。他来对大儿子说：‘我儿，你今天到葡萄园里去作工。’他回答说：‘我不去。’，以后自己后悔，就去了。又来对小儿子也是这样说。他回答说：‘父啊，我去’，他却不去。你们想这两个儿子，是哪一个遵行父命呢？”他们说：“大儿子。”耶稣说：“我实在告诉你们：税吏和娼妓倒比你们先进神的国。因为约翰遵着义路到你们这里来，你们却不信他；税吏和娼妓倒信他。你们看见了，后来还是不懊悔去信他。”（21：28-32）

在这则寓言中，耶稣所举的人物，如父、子，税吏和娼妓等都是犹太人现实生活中的人物，所以浅显易懂。与此相同，《庄子》寓言中的形象，也主要来自历史人物和生活故事，也带有生活化、现实化的特色。如“尧让天下于许由”一则寓言，虽然托言于远古历史传说中的人物，但所说的话却是生活中、现实中易于理解的事物。故事说，尧想把天下让给许由，许由回答说：

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？鸛鹤巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。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。（《逍遥游》）

^① 参考张朝轲《〈圣经〉与希伯来民间文学》页385-386。

许由不愿接受的理由是：他不会为了治理天下的虚名而接受帝位。他用三种常见的现象作比，作了形象的说明。鹪鹩鸟虽然筑巢于深林，但一根树枝就够它住了；偃鼠虽然到河里饮水，但喝饱肚子就够了，以此说明自己的欲望不大。庖人即使不治庖，尸祝也不会越职行事，代替庖人。以此说明自己不想代他人治理天下。鹪鹩鸟、偃鼠都是极为平常的动物，庖人、尸祝也都是现实生活中的人，用他们作比，是非常容易理解的。

此外，《庄子》和《圣经》中的寓言形象有很多是相同的，体现了两种文化的共性。如加拿大弗来所指出的，《圣经》的中心话题“生与死”，实质上是建立在“睡眠和苏醒”的比喻上，它所传达的人类死后回到犯罪之前的天堂之再生说，与从梦境苏醒而进入现实世界时那种超越了原有自我的感觉相似。^①《圣经》提到以色列的先祖的死时就常以“睡了”代替。耶和华对摩西说：“你必须和你列祖同睡。”（申 31：16）“你寿数满足，与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定他的国。”（撒下 7：12）在《约翰福音》第 11 章，耶稣称拉撒路死为“睡了”。（11：11-14）《使徒行传》第 7 章第 60 节称司提反的死为“睡了”。《圣经》之所以称以上之人的死为“睡了”，就是在暗示着，他们有朝一日再醒来，在天国里享受永生。

在《庄子》中，也有梦与觉的比喻。《大宗师》说：“吾特与汝，其梦未始觉者也。”《齐物论》说：“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。”庄子用梦和觉的目的不是比喻生与死的关系，而是比喻对“道”的无知与体悟。在“庄周之梦为蝴蝶”的寓言中，借梦与觉似是而非、难以分辨的特性来说明大知和小知也是难以辨别，有时自以为是的觉往往正是痴人之梦！

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，则遽遽然周也。

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》）

梦与觉必然有其分别，然而身当其中的人们却未必真的能够分清。这种梦中的体验是普遍的，人生如梦的感受也是普遍的，而庄子可谓最早用寓言诠释人生如梦的真理之人。只不过庄子所谓的人生如梦不是世人所理解的人生的无意义，而是用梦与觉比喻人对大知与小知的难以分别罢了。

《庄子》和《圣经》还有一个共同的喻象，就是“聋盲”。聋盲之人的典型特征就是有眼不能看，有耳不能听。这正可以用来比喻人们对“上帝”和“道”的态度。《圣经》中耶稣医治了很多聋盲之人就是一种象征。“在人类的罪行中最为严重的是骄傲，是不承认自己有毛病，不认识自己需要悔过，而患病和治病恰恰是对人类精神上、灵魂上需要拯救的一个象征。”^{[75][原 50]}聋盲人知道自己有所不能听、不能见，才去找医生医治；健康的人也是这样，只有知道自己有所不知、有所不能才去寻求智慧。人认识不到自己的无知，就是心智上的聋盲。《逍遥游》说：“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉？夫知亦有之。”然而世人往往对此并无认识，自高自大，自我满足。所以庄子认为“贼莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而内视。内视而败矣。”（《列御寇》）

3、寓言形象的命名

《庄子》寓言将深奥哲理与奇特形象融为一体的特色还体现在理念形象的命名上，在其名字上透露出消息。如《天地》中的“象罔获珠”：

黄帝游乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诘索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”

^① 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页 119。

“知”指智慧，“离朱”寓视力极好的人。“吃诟”寓“善辩者”，“象罔”寓无心无意之人。这些虚设的人物，实质上象征了人获得“道”的不同方式。这则寓言阐明了人要得道不靠智慧，不靠知觉，也不靠语言，只要摒弃人为，因顺自然就能自然而然地获得这一哲理。庄子推崇的就是“象罔”这种自然无为的获“道”方式。类似的用法还有，“光耀”与“无有”（《知北游》）、“知”与“无为谓”、“泰清”、“狂屈”、“无穷”、“无为”、“无始”等名字都有揭示论旨的作用。“支离疏”（《人间世》）、“叔山无趾”、“哀骀它”（《至乐》）等都是奇丑无比的畸形人，不用刻意去描述他们外貌的丑陋，就将此意蕴涵在名字中，达到哲理与形象水乳交融的效果。

与此相同，《圣经》叙事里也常用人物名字含义来达到揭示和指认故事主题和教义的目的。例如，《创世纪》记载，“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”（2：7）后来，耶和华上帝见他独居不好，又取亚当的一条肋骨造了一个女人，作他的配偶，亚当给这个女人起名叫“夏娃”。“亚当”（Adam）希伯来文原意为“人”、“受造者”、“来自泥土”，合起来应该是“用泥土造成的人”。“夏娃”（Eve）希伯来文原意为“生命”、“生命之源”。亚当和夏娃的儿子该隐被逐后，亚当和夏娃又生了儿子，形象和自己相似，就给他起名叫塞特（Seth），意思是“上帝另给我立了一个儿子代亚伯”^①（《何西阿书》中神为何西阿的长子取名“耶斯列”（Jezreel），希伯来文意为“神播种”，是为了联系历史上耶户在以色列著名的古战场耶斯列所犯“杀人流血的罪”（1：4）以预言以色列国家将在以前播下犯罪种子的地方灭亡。^②《路得记》中记载，“当士师秉政的时候，国中遭遇饥荒。在犹大伯利恒，有一个人带着一个妻子和两个儿子往摩押地去寄居。这人名叫以利米勒，他的妻子名叫拿俄米。”（得 1：1、2）“以利米勒”（Elimelech）就是路得的公公。这个名字在希伯来文里意思是“上帝是我王”，有这个名字的人竟然背离耶和华到异教之乡，这里暗含了他一家为何不会顺利的原因。我们很快被告知拿俄米守了寡，两个儿子虽娶了摩押女，却不能生育，而两个儿子也先后死去。三个女人无法维持生计，这时听说伯利恒重获上帝恩宠，又五谷丰登，拿俄米决定返回伯利恒。^③《圣经》中人物的名字也有揭示人物性格及命运的作用。如“以撒”（Isaac）希伯来文意思是“幸福和欢笑”，他是亚伯拉罕和撒拉年迈时所生之子，是上帝赐予他们的莫大的幸福；“大卫”（David）希伯来文意思是“蒙爱者”，他的一生虽然也犯过很大的错误，然而能知错就改，备受上帝称赞和赐福；此外，“该隐”、“亚伯”、“挪亚”、“所罗门”等名字就都有与其身份相称的特殊含义。

总之，《庄子》中的“寓言”与《圣经》中的“比喻”虽然有些微的不同，但也有很多的一致性。如都有数量多、有意识地使用、涵盖面广等特点。

二、“重言”与引用

先秦诸子散文多用对话体以展开议论，《庄子》也不例外。《庄子》记载了形形色色的人物对话，从表现手法上来说，这些对话语言就属于引用，庄子称之为“重言”。“重言十七”（《寓言》）说明引用的运用是非常普遍的。《圣经》的主要体裁是历史，大量记载了历史人物的言论和行动，不仅如此，前面的言论往往为后文引用，以起到照应、印证、强调等作用。

（一）《庄子》中的“重言”

1、《庄子》“重言”的含义

^① 参考赵宁《先知书：启示文学解读》页 123。

^② 参考刘意青《〈庄子〉的阐释——理论与实践》页 223。

《庄子·寓言》篇说：

重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。

这说明“重言”的数量是很大的，在《庄子》书中占“十分之七”。《天下》篇说：“以重言为真”，这点明了重言的作用是为了取得真实的效果。因为“重”字是多音字，有两种读音，因此历来对“重言”的解释也不统一。

宋人林希逸说：“重言者，借古人之名以自重，如黄帝、神农、孔子是也。”^{[118][页431]}

清王夫之说：“乃我所言者，亦重述古人而非己自立一宗。”^{[106][页247]}

清马叙伦说“重述耆艾之言也。”^{[112][页578]}

近人高亨说：“重言者，古人所言而我再言之者也。已当作己。己，古纪字。……此文已言即记言也，通用纪字。……古人所言我再言之，乃所以记古人之言。”^{[20][页114]}

今人刘绍瑾在《庄子与中国美学》中也说：“重言”（“重”读为 zhòng）是借重老人、古人的名姓来说自己要说的话。《庄子》一书中所引大约百余名古人及年高有德者的话，绝大部分不见于本人著述和其他典籍（老子除外），基本上是创造，决非史实。因此，庄子的“重言”也就是假托古人、老人之名来创造的寓言故事。^{[111][页161]}

张利群在《庄子美学》中说：“重言指援引前贤或古人的谈论以达己意，借古人之名寓己意，亦有寓言之特征。”^{[114][页182]}

林希逸、刘绍瑾主张“重言”读 zhòng 言，认为是借重古人之名；王夫之、马叙伦、高亨、张利群等主张读 chóng 言。笔者认为 chóng 言更符合《庄子》的实际。这是因为：

第一，《寓言》说：“重言十七，所以已言也，是为耆艾”。已，已经。“已言”，已经说过的话。这说明，“重言”就是引用古人已经说过的话。其次，从《庄子》“重言”部分看，全是记录“得道者”与耆艾的辩论过程，其结局多为耆艾被说服。《庄子》书中的“耆艾”即古圣先贤，并非全是“得道者”。庄子说：“年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。”（《寓言》）庄子笔下的古圣先贤恰恰多以“陈人”的面貌出现而终为“得道者”所折服。《庄子》书中无处不透露出反叛传统、藐视权威的傲气，哪里会有“借重”之意呢？

第二，庄子引用古圣先贤的话来阐述自己的观点，不是借重权威，而是借助历史人物的真实性来取得“藉外论之”的客观效果。“以重言为真”（《天下》）就是指的真实性问题。《庄子》中所涉及的历史人物的相互关系，及人物的行辈、姓字、国籍、身分、行踪等方面的记载，十之八九是可靠的。因此，无论考“三言”的实际含义，还是考其历史人物，都可以证明：《庄子》的作者是造伪无意而取信有心。庄子运用寓言的初衷，无非是要使人相信，以避“老王卖瓜”之嫌，其历史人物越真，才越符合庄子的本意。因此，庄子创造“重言”的用意，绝不是借重古圣先贤的虚名。

第三，考察后世“重言”的用法，多为 chóng 言。如：

《汉语大词典》“重言”条：（1）将形、音、义完全相同的两个字紧相连接在一起的修辞现象。又叫叠字。如“桃之夭夭，灼灼其华”中的“夭夭”、“灼灼”；（2）再次申说。^{[24][册10页379]}

《列子·说符》：“吾知之矣，子勿重言。”^{[26][页246]}

《后汉书·郎凯传》：“出死忘命，恳恳重言”。李贤注：“重，再也”。^{[25][页1066]}

司马光《酬胡侍讲先生璵字翼之见寄》：“常恐复吹嘘，终为重言累。”^{[77][册11页578]}

以上几例，“重言”的“重”都是“重复”之意。查阅许多字典，重 zhòng 言有以下几例：

①重视言语。

《法言注》：“何谓四重？曰：重言、重行、重貌、重好。”^{[18][页69]}

《晋纪总论》：“正位居体，重言慎法。”^{[84][册下页608下]}

②意味深重，语重心长。

魏嵇康《与吕长悌绝交书》：“足下许吾终不击都，以子父交为誓，吾乃慨然感足下重言慰解都，都遂释然，不复兴意。”^{[25][册2页236]}

唐李潜《松窗杂录》：“[德宗]常于便殿语玄宗朝，尤惜谬用李林甫，因再三叹息重言曰：‘中原之祸，自林甫始也。’”^{[64][册1035页559上]}

这几例 zhòng 言，都与《庄子》“重言十七”中“重言”一词结构不同。“重言慎法”中“重言”为动宾结构。而《庄子》“重言”为偏正结构。第二例“再三叹息重言”中“言”为动词，而《庄子》“重言”中“言”为名词。鉴于《庄子》散文在文学、哲学、美学等方面的突出成就，不可能不对后世产生影响。从后世“重言”的用法看，似乎没有理由读为 zhòng 言。

第四，“以重言为真”有深刻的民族文化心理渊源，一句话，一个人说了不易被人相信，但如果许多人都这么说就不同了。“三人成虎”这个成语说的就是这个意思。逻辑学中“重言式”就是取值为真并为人们反复借重的命题，又名“永真式”，就来源于此。为了阐明一个论点而广征博引、反复申述，虽文字不同，但主旨一致，这种笔法是《庄子》的一个重要特色，“郭嵩焘云：‘重，复也。’庄生之文，注焉而不穷，引焉而不竭者是也。”^{[122][册下页947]}

第五，正如顾易生和顾文炳所言，引用的目的就是增强说服力。这也是“zhòng 言”说所强调的作用。刁生虎在《语言：困境与解脱——庄子的语言哲学》中既批驳了 zhòng 言说，也否定了 chóng 言说。他提出“道言说”。他认为“重言”即重“道”之言，以“重言为真”就是以重“道”之言为真，以得“道”者之言为真。“重言”即“道言”。刁先生的这种解释，避开了“重”的读音问题。《庄子》中“三言”并提是作为写作手法而提出来的，而不是指思想内容，把“重言”理解为“道言”，是毫无意义的。

第六，从《庄子》书中也可以找到明确的答案。《至乐》篇谓：“颜渊东之齐，孔子有忧色，子贡下席而问曰：‘小子敢问：回东之齐，夫子有忧色，何邪？’孔子曰：‘吾恐回与齐侯言尧、舜、黄帝之道，而重以燧人、神农之言’”。孔子担心子贡引述尧、舜、黄帝之道后，再引述燧人、神农之言。从此可以看出，“重言”有两层含义：①引用。即“古人所言而我再言之者也”（高亨语）。②反复述说。如李贵、周裕锴所说的“重累之言”。^①这两层意思在“重复”上获得一致。

2、《庄子》“重言”的特点

《庄子》既说“寓言十九”，此处又说“重言十七”，由此可见“寓言”和“重言”决非同一层次上的分类。并且借助古圣先贤的言论在本质上也属于“藉外论之”的寓言。如此看来，“重言十七”是包含在“寓言十九”之内的。因此，重言虽然采用了历史的真实外表，却具有“寓言”的荒诞之实。对此学者多有论述，如顾易生《庄子的文艺思想》说：

“重言十七”，意谓借重年长德高者之言约占全书十分之七。应该看到，《庄子》中的“重言”也多属“寓言”。引用圣贤格言为论据，扶古人以自重，也许是吾国著书作文的一种传统风气，庄子也未能免俗。然而他有自己的原则。……所以虽云借重，实则驱遣古人于笔端，已是化腐朽为神奇了。^②

顾易生认为，“重言”也多属“寓言”，“驱遣古人于笔端”，就是让古人说庄子要说的话，而

^① 李贵、周裕锴《语言·筌蹄与家园——庄子言意之辩的现代观照》，《四川师范大学学报》1997年第1期第67页。

^② 顾易生《庄子的文艺思想》，《上海社会科学院学术季刊》1987年第3期第177页。

非古人真有其言。。

顾文炳《庄子思维模式新论》也说：

重言者，乃是庄子引用古人、前人的语言。此类因为是古人、前人的话，一般说来，总是要比自己说多几分客观性、权威性，容易在辩论中增重客观效果。这也不是说《庄子》书中许多前贤后哲都是被借来为庄子说话的。有许多材料还是有真实性的。例如孔子与颜回，列子与壶子，他们一问一答之中所讲的有关情况，在其他典籍中也可以得到印证。^{[116][冥109]}作者虽持“借重”说，却也承认《庄子》中的“重言”并非全不可靠，有些言论还是有其真实性的。

可以说，《庄子》“重言”之真实和荒诞是兼而有之的，古圣先贤的某些情况是真实的，《庄子》中所涉及的历史人物是真实可靠的，但是人物的对话多有不实之处，未必真有其言。如《庄子》中的孔子往往被借来传达道家的思想观点，成为道家哲学的传声筒。“庄子寓言于诞，寓言于玄”^{[102][冥7]}，于“重言”中亦见“寓言”之妙。

（二）《圣经》中的“引用”

《圣经》以宣扬基督拯救的教义为主，因此真实性是第一位的。《圣经》宣称它的文本里所讲的一切都不是虚构的故事或假话，都是事实，代表了上帝的意旨。斯腾伯格（Meir Sternberg）认为，《圣经》叙事的头一条，也是压倒其他一切考虑的原则就是要追求叙述的“真理价值”，要让读者相信所言皆真。不论故事是否真发生过，所写事实是否正确无误，它们都被声称真实的。因此，《圣经》尽管体裁多样，但首先带有编纂历史的性质，它的叙述无处不持有与真实认同的姿态；比如驾驭整个叙述的是个全知全能的可靠的声音，叙述中充溢着对往事的记忆、描述和解释，还有家族谱系和民族习俗来源的故事等等，这些叙事成分和设置都表示《圣经》里讲的一切均有历史根据。其次，《圣经》从头至尾都宣布有上帝的权威指引和控制所发生的事情，所以在文本里几乎找不到一星点儿编造事实的语气、姿态或措辞。^①这既与《庄子》以“重言为真”的目的是一样的，也与“重言”对历史因素的重视相似。

《庄子》中的“重言”，最典型的特征就是对历史人物语言、事迹的征引。在《圣经》中对历史因素的重视主要表现在历史题材的选取、对史实的引用以及《新约》对《旧约》经文的引用。在《旧约》中，前边发生的事往往成为后人借鉴的经验和教训。主要表现在先知的劝告、诗人的赞美和使徒的教训中。如《诗篇》第135篇说：

你们要赞美耶和华，
你们要赞美耶和华的名。
……
耶和华拣选雅各归自己，
拣选以色列特作自己的子民。
……
他将埃及头生的，
连人带牲畜都击杀了。
埃及啊，他施行神迹奇事
在你当中，在法老和他一切臣仆身上。
他击杀许多的民，
又杀戮大能的王，
就是亚摩利王西宏和巴珊王噩

^① 参考刘意青《〈庄子〉的文学阐释——理论与实践》页103、104。

并迦南一切的国王，

将他们的地赏赐他的百姓以色列为业。（135: 1-12）

拣选雅各的事见《旧约·创世纪》第 28 章 10-15 节。雅各奉父命去母舅家娶妻。途经“伯特利”时，晚上做了一个梦。梦见耶和华站在梯子以上对他说：“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神，也是以撒的神，我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北开展，地上万族必因你和你的后裔得福。我也与你同在，你无论往哪里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我成全了向你所应许的。”（创 28: 14、15）神击杀埃及“头生的人及牲畜”的事见《出埃及记》第 12 章第 29 节：“到了半夜，耶和华把埃及地所有的长子，就是从坐宝座的法老，直到被掳囚在监里之人的长子，以及一切头生的牲畜，尽都杀了。”这是因为，埃及法老不允许以色列人离开埃及，也不听从摩西向他们所传的神的警告。“亚摩利王西宏”、“巴珊王噩”、“迦南一切的国王”等人的死分别记载在《旧约·士师记》第 11 章 21 节、《民数记》第 21 章 33 节和第 21 章第 1 节中，兹不祥述。

使徒彼得在所罗门廊下的讲道，曾引耶稣被钉十字架的事，证明旧约预言的应验，并引摩西的话劝众人听从神借先知、使徒所传的道。他说：

以色列人哪！为什么把这事当作希奇呢？为什么定睛看我们，以为我们凭自己的能力和虔诚使这人行走呢？亚伯拉罕、以撒、雅各的神，就是我们列祖的神，已经荣耀了他的仆人耶稣，你们却把他交付彼拉多。彼拉多定意要释放他，你们竟在彼拉多面前弃绝了他……但神借众先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了。……摩西曾说：‘主神要从你们弟兄中间给你们兴起一位先知像我，凡他向你们所说的，你们都要听从。凡不听从那先知的，必要从民中全然灭绝。’从撒母耳以来的众先知，凡说预言的，也都说到这些日子。你们是先知的子孙，也承受神与你们祖宗所立的约，就是对亚伯拉罕说：‘地上万族都因你的后裔得福。’神既兴起他的仆人，就先差他到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶。”（徒 3: 12-26）

上面所引的耶稣被害的事，是刚发生不久的事，听众都亲身经历了。亚伯拉罕、以撒、雅各等人的事迹，对于从小熟读《旧约》的犹太人也并不陌生，所引摩西的话就出自《旧约·申命记》第 18 章 15-19 节，所引神对亚伯拉罕的话出自《创世纪》第 12 章第 3 节，这样的讲道是很有说服力的。

《旧约》作为一部犹太民族的发展史，奠定了《新约》真实而可靠的根基。对《旧约》和《新约》的关系，奥古斯丁（Augustine）有一句经典性的说明：“The New Testament is Concealed in the Old, the Old Testament revealed in the New.”^{[146][XVII]}意思是说：《旧约》中隐含着《新约》，《新约》显明了《旧约》。两部分之间的联系还表现在，《新约》广泛引用《旧约》人物事迹和言论。如《马太福音》第一章“耶稣基督的家谱”，就将耶稣的祖先上溯到犹太民族的族长亚伯拉罕。“耶稣基督降生”的故事中多处引用《旧约》经文，其目的就是以之证明耶稣就是《旧约》先知预言的弥赛亚。

必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利。（太 1: 23）

这是引用《以赛亚》第 7 章第 14 节的经文。

因为有先知记着，说：“犹大地的伯利恒啊，你在犹大诸城中并不是最小的，因为将来有一位君王要从你那里出来，牧养我以色列民。”（太 2: 1、2）

这是引用《弥迦书》第 5 章第 2 节的经文。

这是要应验主藉先知所说的话，说：“我从埃及召出我的儿子来。”（太 2: 15）

这是引用《何西阿书》第 11 章第 1 节的经文。类似的引用还有很多。这说明《圣经》引用的广

泛性足以和《庄子》的“重言十七”相当。

三、“卮言”与直接论述

《庄子》“卮言”的含义，历来众说纷纭。“卮言”既然是与“寓言”并举的一种言说方式，其内涵必定与“寓言”具有相反相成的关系。作为寓言体散文，《庄子》的作者不可避免地要思考如何处理直接论述和间接论述之间的关系的方法，这也是注重比喻、象征的《圣经》所面对的问题。

（一）《庄子》中的“卮言”

1、《庄子》“卮言”的含义

对“卮言”的含义，自古至今主要有以下三种观点：

（1）用“卮器”“满则倾，空则仰”的特点比喻自然而然的言说方式。

晋郭象说：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也。况之于言，因物随变，唯彼之从，故曰日出。”^{〔122〕〔册下页 947〕}成玄英也说：“卮，酒器也。”“夫卮满则倾，卮空则仰，空满任物，俯仰随人。无心之言，即卮言也。是以不言，言而无系倾仰，乃合于自然之分也。”^{〔122〕〔册下页 947〕}

陈光磊《中国修辞学史》：“卮言”指一种灵活机变的语言。“卮”，即酒杯，满了就倾倒，空了就仰，庄子以此比喻那种“因物随变，唯彼是以”的言辞。修辞技巧的高下就在于是否善于随机应变地运用言辞。因为说话时题旨情境千变万化，必须极尽语言文字的一切可能性才能对题应境。“以卮言为曼衍”，就是用机变灵活的语言来随宜而施尽量发挥。^{〔131〕〔页 101〕}

以上诸说，都是用“欹”酒器“空则仰、满则倾”的特点来比况“卮言”，都属于郭象一脉。其实，欹器不同于卮，用欹器的特征来解释卮言，是非常牵强的。^①

（2）用漏斗漏水的“滴水不存”比喻无成见地言说方式。

张默生《庄子新释》对“卮言”作了全新的解说，他说：“卮是漏斗，卮言就是漏斗式的话。漏斗之为物，是空而无底的。你若向里注水，它便立刻漏下，若连续注，便连续漏，就是江河之水，只要长注不息，它便长漏不息，汨汨滔滔，没有穷尽，几时不注了，它也几时不漏了，而且滴水不存。庄子卮言的取义，就是说，他说的话都是无成见之言，正有似于漏斗，它是替大自然宣泄声音的，也可以说是大自然的一具传音机。”^{〔116〕〔页 16〕}

这种解释也有明显的错误：古代曾有漏卮之语，但不能因此断言“卮”就是漏斗，“卮”和“漏卮”是不能等同视之的。^②

（3）把“卮言”解释为“支离无统绪”之言。

晋人司马彪解释“卮言”为“支离无首尾言也。”^{〔122〕〔册下页 948〕}杨柳桥也持此观点，他在《庄子译诂》中说：“卮言，就是支言，就是支离、诡诞，不顾真理，强违世俗，故耸听闻的语言。”^{〔113〕〔页 6〕}

将“卮”训释为“支”，证据不足，但考察《庄子》散文，似有一定道理。《庄子》书中各篇，形式比较散漫，主旨不明确，多由一个个不相连属的寓言构成。一定程度上具有“支离无统绪”的特点。但这个特点的原因是《庄子》运用“寓言”所致，不在“卮言”之内。这种解释没有揭示出“卮言”与“寓言”、“重言”的区别。“寓言”、“重言”都是对创作手法的概括，“卮言”也应是与之相区别的一种语用策略。

（4）由“有味之言”到“味在言内”

^① 李炳海《〈庄子〉卮言与先秦祝酒辞》，《社会科学战线》1996年第1期第191页。

^② 同上，第192页。

宋人林希逸的解释则较为特别：“卮，酒卮也。人皆可饮，饮之而有味，故曰卮言。”^[118]“卮”作为酒器，是不可饮的，但用酒器代酒却是可以理解的。《史记·项羽本纪》载：“项伯即入见沛公，沛公奉卮酒为寿”。^[62]在这里，“卮酒”语意偏重在酒。“卮言”为“有味之言”是比较形象的说法。陆方壶说：“卮言者，旧说有昧之言，可以饮人。看来只是卮酒蔓衍之说。寓言意在言外，卮言味在言内，重言征在言先。”^[144]“卮言味在言内”这一点正是与“寓言”、“重言”相区别的重要特点。“寓言”（包括“重言”）属于隐喻式表达，强调言外之意，味外之旨，那么“卮言”就是直陈了。

明沈璟《义侠记·恩荣》：“人生忠孝和贞信，圣世还须不弃人。卮言以假，千秋万载重直论。”傅斯《甲寅元旦》诗：“宁惜卮言记孤愤，忍将兵气望中原。”^[24]以上两例“卮言”即指“直言”。

高树海虽然也借用了“卮器随物而变，或倾或仰”说，但他也得出了类似的结论。他说：“故‘卮言’实质上即‘道言’，也就是符合‘道’的与道体衍流相一致的言论。它或出于寓言人物之口，或借助重言人物之论，或正面述说。在《庄子》中不管是由谁之口说出，只要是与道相合的言论，都是‘卮言’”。^①“寓言”是寓“道”之言。把“卮言”释为“道言”，显然是指与“寓言”相对的直言了。

阮忠在《庄子“轮扁斫轮”及其言意学说》中也说：卮言率直地呈现语言的基本意义，象上述“世之所贵道者书也”一段是典型的卮言，寓言则以变形、含蓄的风格表现意，重言则介于卮言和寓言之间，既可能采用卮言的形式，又可能采用寓言的形式，在《庄子》中，三言的比例不同，“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”，表明寓言在达意之言中占有主导地位。“轮扁斫轮”就是一则寓言，它是针对“世之所贵道者书也”一段卮言（议论）而发的。^②

李炳海在对“卮言”的探索中，由“卮”与饮酒有关，而走上“祝酒辞”一路，可谓“失之毫厘，谬以千里”。其实，抓住作者书中关于“言意之辨”的思考，理解庄子试图弥补“言不尽意”的缺陷而作出的努力，那么，“卮言”作为直接的论说数量上微乎其微，仅占十分之一是可以理解的。

综上所述，《庄子》中的“卮言”就是与“寓言”相对的一种表达方式，是直接论述、直接说理的文字。

2、《庄子》“卮言”的位置和作用

《天下》篇说：“以卮言为曼衍。”“衍”，本义是广布或长流，引申为展延。“曼延”即蔓延，连绵不断之义。“以卮言为曼衍”即把卮言作为文章连绵不断的要素，以其贯通整篇文章，使篇章结为一体，它是文章的脉络和线索，实际上就是《庄子》文章的论点（中心论点或分论点），它穿插在寓言设置的具体情景中，即兴发挥，无章可寻。这正是《庄子》文章常使人如堕五里雾中只见文采粲然而似懂非懂的重要原因所在。所以，读《庄子》散文只有紧紧抓住“卮言”不放，才能明白文章的意旨，理清作者的思路。

《庄子》的卮言数量上微乎其微，且无一定之规，它有时出现在文章的开头以引出寓言，如《养生主》篇开宗明义，首先直接提出“缘督以为经”的论点，后面的几则寓言则都是围绕这一总纲来阐发意旨的。庖丁解牛之所以能够游刃有余，正是因为他依乎天理，“因其固然”，顺着牛的骨骼结构下刀；右师偏别而独，他也就随任自然，一只脚行走做事；草泽里的野鸡宁肯“十步一啄，百步一饮”，合乎天性地活着，也不愿“畜乎樊中”；秦失吊聃“三号而出”，似乎不合情理，但那是他真情的流露，而不是“不斲言而言，不斲哭而哭者”。这几则寓言都贯穿着

^① 高树海《解庄的金钥匙——〈庄子〉“三言”论》，《河北师范大学学报》1997年第1期88页。

^② 阮忠在《庄子“轮扁斫轮”及其言意学说》，《华东师范大学学报》1993年第3期第54页。

“缘督”这一主旨。也就是说“缘督以为经”是这篇文章的文眼和线索。有时散落在寓言故事中借寓言人物之口而道出，如《徐无鬼》中一则小故事：“吴王浮于江，登乎狙之山。众狙见之，恂然弃而走，逃于深荼。有一狙焉，委蛇攫搔，见巧乎王。王射之，敏给搏捷矢。王命相者趋射，狙执死。王顾谓其友颜不疑曰：‘之狙也，伐其巧，恃其便，以敖予，以至此殛也。戒之哉！嗟乎，无以汝色骄人哉！’颜不疑归而师董梧，以助其色，去乐辞显，三年而国人称之。”这则寓言借吴王之口点明主旨：“无以汝色骄人哉！”或者出现在寓言的结尾，用以点明主旨，在“任公子钓鱼”的寓言后，作者有两句直抒胸臆的话：“夫揭竿累，趣灌渎，守鲋鲋，其于得大鱼亦难矣；饰小说以干县令，其于大达亦远矣。”（《达生》）这两句可谓点睛之笔。意在说明：要想取得惊人的成功，必须具有超人的气概，下大功夫，花大力气，而一般浅薄的急功近利之徒是不可能做到的。

《庄子》卮言有时出现在文章末尾，开头是大量寓言，最后揭示主旨，如《人间世》以在乱世中如何处世为线索，讲了七个寓言故事：“颜回见仲尼”，写孔子用“心斋”之法告诫颜回，叫他随遇而安，尽力求得内心虚静；“叶公子高将使齐”一节，孔子让他“乘物以游心，托不得已以养中”，即采取无可奈何安之若命的态度；“颜阖将傅”进一步指出，对当政者不满如螳臂挡车一样自取灭亡；“匠石之齐”以写梦的手法告诉世人，栎社树对外无用即是对内有用；“商丘之木”以对不材之木的肯定，表示对荆氏之木的否定，进一步说明有用不如无用；“支离疏”的寓言写支离疏形貌丑恶、终身残疾，反而得以终其天年；“孔子适楚”则以楚狂接舆嘲讽孔子不识时务，提出无道则隐的无为态度。这七则寓言故事从不同角度、不同层次论述处世的方法，均以无为为主线，在一步步趋近主旨后，文章道出了主旨所在：“山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”

综上所述，“卮言”在《庄子》文中的分布灵活自如，或在开头，或在结尾，或作为中心论点而提契全篇，或作为分论点而承上启下，或作为结论而收束全篇。“卮言”作为散文的“神”，把形散的寓言和重言贯穿起来，使文章结构联结紧密，脉络井然。散落在文中的卮言，在表现形式上体现了庄子自然而然的语言观。《天下》篇说：“卮言日出，合以天倪”。庄子把“自然”作为创作的最高原则。“卮言”就是即兴式地直言，多伴随着寓言而出现。它的出现就象万物的运化一样自然。不是“为言而言”、“为文而文”，而是如“风行水上，自然成文。”^{〔102〕〔11〕}卮言”与“寓言”的结合天衣无缝，且起到了画龙点睛的作用。“卮言”的这种笔法，成功地淡化了说教者的主观意图，实现了庄子的“言无言”，“终身言，未尝言；终身不言，未尝不言”的语言理想。

《庄子》“寓言”数量之多，形象之丰富，笔法之灵活，都是先秦诸子所无法比拟的。所有的“寓言”象一粒粒明珠在庄子的笔下展开，而“卮言”的作用就是串起一粒粒明珠的线，使各自独立的寓言组成一个整体。“寓言”和“重言”是作为文章的论据而出现的，同时也包含了论证过程，即所谓的喻证和例证，“寓言”（含“重言”）为肌肉，“卮言”为筋骨。“卮言”来源于作者弘博渊深的哲理思索。庄子既是一位伟大的哲学家，又是一位伟大的文学家，他用精湛富赡的文笔塑造了众多诡奇的寓言和重言人物，生旦净丑，三教九流，各各粉墨登场，为庄子哲学大厦增砖添瓦，营建了一座富丽堂皇、奇特怪异的哲学迷宫。千百年来有许多人想走进这座迷宫采奇撷英，然而至今许多人仍然徘徊在大门之外，要真正步入《庄子》这座高深智慧的殿堂，不借助“卮言”的帮助是不行的。

（二）《圣经》中的直接论述

在《圣经》中，与《庄子》“卮言”相对的是揭示思想主旨的直接论述。如前所述，构成《圣经》主体的是历史叙事，包括历史故事、人物传记、回忆录、律法书、家谱等等，其主旨不

是通过逻辑推理或专题论文的形式显现的，而是借助极少的点睛之笔，或借上帝的启示，或先知之口，或借故事中人物之口，或借使徒书信，或借耶稣之口，或借诗人的吟唱，或借寓意的揭示等等而表现出来。因此，《圣经》中的直接论述比例也不大。这是因为：

首先，在历史故事的叙述中，故事的结局已经强化了文章的主旨：即人若遵行上帝的旨意必蒙赐福，人犯罪的必然结果就是受罚，人若悔过自新，就必蒙上帝的赦免和宽恕。这样，“犯罪（作恶）→受罚（蒙灾受祸）→悔罪（改过自新）→宽恕（神见怜赦罪）→得福（得蒙神的保佑）”就成为《圣经》中屡被重复的套路，节省了大量说教的笔墨。如《士师记》中记载了这样一个故事：耶弗他是个大能的勇士，出身卑贱，当亚扪人攻打以色列的时候，基列的长老请他做元帅与亚扪人争战，并许诺他作以色列的领袖。耶弗他与亚扪人交涉失败后，耶和华的灵降在耶弗他身上，耶弗他就向耶和华许愿，说：“你若将亚扪人交在我手中，我从亚扪人那里平平安安回来的时候，无论什么人，先从我家门出来迎接我，就必归你，我也必将他献上为祭。”（士 11：31）耶弗他战胜后回家，不料，他女儿拿着鼓跳舞出来迎接他，“是他独生的女儿，此外无儿无女。”（11：34）两个月后，耶弗他的女儿就死在了父亲的手里。根据通常的惯例，只有罪人才受到惩罚，而耶弗他却是个功臣，是奉命战胜亚扪人的领袖。悲惨的结局，逼迫读者去寻找耶弗他的错误。虽然作者没有点明，没有解释，读者自己也会顺着这条思路找到那个致命的“许愿”，再读耶弗他的许愿，读者就会理解是他的想当以色列领袖的强烈欲望杀了他的女儿，这一愿望是违背神的旨意的。在大敌当前，他没有珍惜时机寻求神的旨意，而一意孤行地许下了血腥的诺言。又如《创世纪》第 4 章“该隐和亚伯”的故事。在这个故事中，作者仅向我们描述了一件史实：亚当和夏娃的长子该隐杀死了弟弟亚伯，受到上帝的惩罚，让他“流离飘荡在地上”，但同时又保护他免被别人杀死。在此简短的故事中，作者只是纯客观地叙事，并没有解释故事发生的深层原因：如，该隐也向上帝献祭，为什么不为上帝的悦纳？该隐既杀了弟弟，理应受到上帝的惩罚，为什么上帝却于惩罚的同时予以保护？类似的例子还有很多。都体现了《圣经》不以直接论述或说理见长的特色。

其次，大量寓言的运用，使得深奥的道理易于理解和接受，不需要多作解释，只要在开头或结尾点明寓意即可。如“两个儿子的比喻”只在最后点出耶稣比喻的意义：“因为约翰遵着义路到你们这里来，你们却不信他；税吏和娼妓倒信他。你们看见了，后来还是不懊悔去信他。”（太 21：32）《新约》记载了许许多多寓言故事，有的甚至没有一句点明寓意的话。如“喜筵的比喻”（太 22：1-14）、“面酵的比喻”（太 13：31、32）、“浪子的比喻”（路 15：11-32）等等。

再次，直接论述的简洁、精炼还是启发读者深入探索其哲理奥妙的手段。从人的接受心理来看，“道”是难以言传的，需要人自己的觉悟。这在《庄子》和《圣经》中都有所论述。《庄子·天运篇》说“孔子行年五十有一而不闻道”，去向老子请教，老子也承认“道”难得的事实。他说：“使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道而可以告人，则人莫不告其兄弟；使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无佗也，中无主而不止，外无正而不行。由中出者，不受于外，圣人不出；由外入者，无主于中，圣人不隐。……其心以为不然者，天门弗开矣。”老子不仅指出“道”难以言传的事实，而且分析其原因，指出，人接受某种道理，是有条件的，是要内有主在心中；人行道也是有条件的，要外有正去效法。“中无主而不止，非自见自悟也，言学道者虽有所闻于外，而其中自无主，非所得，虽欲留之不住也。”“外无正者，无所质正也”^{[118][原 237]}，也就是外无榜样去效法，也就行不出道来。林希逸解释说：“由中出者，不受于外，此谓教人者。我之言，虽自中出，而汝不能接受”，“由外入者，无主于中，此言受教者。我言虽自外而入汝之听，汝未有见，而中无所主，

虽闻其言，亦无得也。……汝既无得，则但以圣人为隐，圣人实不隐也。”^{〔119〕〔120〕}圣人的教训不被接受，圣人就不被承认，所以说“圣人不出”；“其心以为不然者，天门弗开矣”意思是说，听见道而不能接受的人，是其心中接受天道的门没有开的缘故。

《圣经》也认为，人接受福音也是有条件的，并不是听了就会信的。正如犹太祭司、律法师、文士们，他们虽然亲眼看见了耶稣的神迹大能，亲耳听见了他所传讲的福音，然而他们还是不信；不但不信，还把无辜的耶稣钉死在十字架上。因为认识神，本是神自己的工作，是圣灵的带领。《歌林多前书》说：“所以我告诉你们：被神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。”（12：3）《帖撒罗尼迦前书》说：“因为我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心。”（1：5）所以信神是神的恩赐，是神的拣选。“惟有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的，如经上所记：‘神给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见，直到今日。’”（罗 11：7、8）而人的心就是圣灵的殿。人之所以信神，就是圣灵的工作，若不是藉着神的带领，没有人能到神面前来。

根据《圣经》，耶稣基督作为神的儿子，道成肉身，完成救赎的大功。其作用之一就是以其顺服圣灵为世人作出榜样，使人们跟着他的脚踪行。因为，在此前，人们虽有上帝的诫命却行不出上帝的道来。他们往往遵守了律法的教条，却舍弃了律法的精义。因此，上帝派自己的独生子道成肉身，重新与人立约，这约是写在人的心版上的。就是上帝亲自派圣灵在人心里做工，使人得以照着耶稣所行的去行。

另外，《圣经》还认为，人的主动寻求是最重要的。耶稣说：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”（太 7：7、8）“天国是努力进入的，努力的人就得着了。”（太 11：12）因此，人听信别人所传讲的道理，并不是听了就会接受的。还需要人内心的觉悟，需要人主动思索。

由此可见，《庄子》和《圣经》对人的接受心理有类似的认识，都认为“道”是难以言传的，取决于传授者和接受者、客观和主观的一些条件。单靠直接论说难以被人接受。因此，两书都采用了大量的比喻和寓言，而少用直接的论述说理，这是两书在表现方法上一致性的根本原因。

四、正言若反

“正言若反”就是将表面上矛盾对立的两个概念或判断组织在一起，说明一个哲理或表达一种复杂的思想感情，表面上看去互相矛盾、互相排斥，而实际上并不违背逻辑事理。它正好是矛盾的统一体，揭示事物之间对立统一的辩证关系，具有相互制约、相反相成的作用，同时，又达到了言简意赅的效果。“正言若反”的含义是，从内容上说真理看起来好象违反了常理，从形式上说，是说正话看起来好象说反话一样。对于常规的表达方式，这无疑是一种突破，也即语言表达中的“有标记”的形式。说话人不会无故使用冗长的、隐晦的或有标记的表达式，如果说说话人使用了冗长的或有标记的表达式，他的意思就与他本来可以用无标记的表达式所表示的意义不一样，尤其是说话人要尽量避免常规的联想或用信息原则推导出无标记表达式的含义的时候。《庄子》和《圣经》为了阐发难以言传的玄深的哲理，都大量运用了这一语言形式。

（一）《庄子》中的“正言若反”

“正言若反”一词最早见于《老子》第七十八章：“是以圣人云：‘受国之垢，是为社稷主；受国不祥，是为天下王。’正言若反。”^{〔42〕〔121〕}对“正言若反”的含义，高延第解释说：

此语并发明上下篇玄言之旨。凡篇中所谓“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新”，“柔

弱胜强坚”……损而益，益而损，言相反而理相成，皆正言也。^{[421]（页308）}

“言相反而理相成”正可谓“正言若反”的最简洁而恰当的解释了。庄子继承并发展了这一具有警策效果的表达方式，灵活运用于《庄子》一书。正如陆德明所说，庄子“弘才命世，辞趣华深，正言若反”^{[122]（页4）}。如“无用之用”（《人间世》）、“知无用而始可与言用矣”、“然则无用之为用也亦明矣”（《外物》）、“则为出于无为矣”（《庚桑楚》）、“无为而无不为”（《则阳》）、“绝圣弃智、大盗乃止”（《胠篋》）、“已而为知者，殆而已矣”（《养生主》）、“至乐无乐，至誉无誉”、“天地无为也，而无不为也”（《至乐》）等等，有意使语言负载更多的信息，出奇制胜地引导人们透过字面去理解深奥的哲理。“正言若反”不仅体现了庄子高超的语用策略，也鲜明地体现了庄子反抗传统、独立不羁的思想和人格。

作者一方面把自己的思想观点用“正言若反”的形式作为“卮言”提出，同时又借助寓言形象，从不同角度，不同的侧面加以说明。庄子深谙社会规律，洞达人情是非，他“不逆寡，不雄成，不谄士”（《大宗师》），不以众是是为是，不以众非为非。他既是一个辩证法大师，又是一个敢于反抗权威的思想家。庄子善于运用正言若反的句式，将其真知卓识以警语的形式表达出来。如《骈拇》篇说：“常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以绳索”，庄子把人们习惯上认为密切相关的两者人为地分离开来，让曲与钩，直与绳，圆与规，方与矩，互不相干，捆绑与绳索了无关涉，从而与传统习惯背道而驰，发人深思。

庄子思想一个重要内容是对以儒家“六经”为代表的传统道德观念的批判，如《胠篋》篇：“天下皆知求其所不知，而莫知求其已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以天下大乱。”表面上看，这句话好像错了，“已知”的还需“求”吗？“已善”的还需“非”吗？在庄子看来“天下大乱”的原因正是传统所认为的知识和道德对人的禁锢。庄子正是通过这样似非而是的语言引导人们反思传统道德的负面的效应。与众人对儒家道德的迷信般的推崇不同，庄子认为：“孝悌仁义、忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也”（《天运》）。因为，孝悌仁义往往被名利之徒作为徼幸封侯的工具而滥用：“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之。为之权衡以称之，则并与权衡以窃之。为之符玺以信之，则并与符玺而窃之。为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之”，“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？”（《胠篋》）他认为仁义之立，徒为能行仁义者加一束缚，更为不仁不义之人资之利器耳。

另一方面，庄子也没有因为“礼、义、仁、知、信”等道德有虚伪的一面而对其给予否定，在《庚桑楚》中，他用正言若反的句式予以提升。他说：“至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。”意思是：最大的礼节倒有不以外人相待的，最重的道义不以外物为转移，最高的智慧无须谋虑，最博的仁爱不分亲疏，最可靠的诚信不用金钱为质。《天运》篇对“至仁无亲”作了进一步的阐释。商太宰问仁于庄子。庄子说：“虎狼，仁也。”他认为，虎狼父子相亲，这也是仁爱的表现。什么是至仁呢？庄子说：“至仁无亲”。太宰不解地问：“荡闻之：无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？”庄子曰：“不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也。”最高尚的仁爱太伟大了，孝本来不足以说明它。就象往南走的人到达楚国的郢都，回头北望怎么也看不到冥山，这是什么原因呢？因为距离太遥远了啊！如果将“仁”仅仅止于亲情这一层面上，是远远不够的，这是连虎狼也能做到的。庄子提出了比仁义的标准更高大的“大仁”、“至仁”。《齐物论》说：“大仁不仁”。“大仁”就是对万物一视同仁，毫无偏私，而且还要“泽及万世而不为仁”、“利泽施乎万世不为爱人！”（《大宗师》）“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃”（《应帝王》），干了好事而不自居。“利泽施于万世，天下莫知

也”（《天运》）。

通过以上分析可以看出，庄子借助于“天下皆知求其所不知，而莫知求其已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以天下大乱”、“至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲”，“大仁不仁”等正言若反的句式对儒家的道德观念进行了辩证地扬弃，不仅揭露了儒家道德的虚伪本质，而且张扬了一种更高的道德理想。

“无用之用”也是《庄子》运用“正言若反”句式的又一典型用例。《人间世》最后一段说：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

庄子认为，山木被煎、桂树被伐，漆被割，都是因为它们有用的缘故。所以他认为还是“无用有用”。据此有人认为庄子的“无用”是对社会而言，“有用”是对自己而言，从而认为庄子是一个极端的个人主义者。实则不然。首先，庄子的“无用之用”只是远祸全身而已，谈不上极端利己。《逍遥游》写尧让天下于许由，许由辞谢说：“归休乎君，予无所用天下为。”联系许由的完整回答可以看出，许由不是单讲“无用”而是讲“无名”，即不务虚名。在庄惠论及无用之树时，庄子说：“不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困若哉？”（《逍遥游》）这里的“无用”是针对远祸全身而言的。庄子明确地提出“先存诸己而后存诸人”（《人间世》）之言，并用“螳臂挡车”的比喻说明在力量悬殊的情势下不可以软碰硬自取灭亡。

其次，庄子所说的“无用”对统治阶级、特别是残暴愚蠢的统治者而言，的确有不为其用的含义。如“支离疏”虽无用于服兵役，但对社会而言，他“铍针治癰、足以糊口；鼓簧播精，足以食十人”（《人间世》）。庄子对统治阶级的凶残本质有清醒的认识，“蜗角之战”的寓言就揭露了统治阶级为了一己之私利，而置广大人民于死地的罪行。在《逍遥游》篇，庄子用狸狌“卑身而伏，以候敖者，东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于网罟”的危险处境比喻仕途的险恶。《庄子》书中还多次记述庄子安贫乐道，拒绝高官厚禄的言行，都说明庄子的“无用”是对社会黑暗的揭露。

再次，庄子除借“无用”论寄托了对黑暗统治的愤激之情外，也体现了他对“用”的辩证认识。事物的性质不同，所用各异，譬如犛牛，“其大若垂天之云，此能为大矣，而不能执鼠”，对于“其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩”的樗树而言，如果“树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”（《逍遥游》）不也是一道亮丽的风景？大有大的用处，如果用之于小，则是“拙于用大”了。如不龟手之药，既可以“以泝滌纆为事”，也可以“鬻技百金”，还可以“以说吴王”获得丰厚的赏赐，事物的功用是客观存在的，就看个人的取舍了。再如大瓠，“以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容”（《逍遥游》），用此特点，可以“为大樽而浮于江湖”，这就是无用之用。由此可见，庄子对“用”的认识与众不同，是从事物不被传统所用的一面，考虑事物的用途，体现了庄子逆向思维的成果。

（三）《圣经》中的“正言若反”

谢扶雅在《〈老子〉书中的基督教价值》一文中曾对《圣经》与《老子》中的“正言若反”句式作过比较：

基督教的奥妙真理，常以‘悖论’（Paradox）出之。基督教真理的最高潮，乃是屈死与复活两者的貌似矛盾而实相和调。四福音一致明载：凡欲获得生命者，必致丧失生命；而凡为我（基督）之故而丧失生命者，必得永生。这种 Paradoxical 的教训，圣经中屡见不一。道家的表达方法亦多少跟它相类似。《老子》书中这类“悖论”比比皆是。例如：夫惟不盈，故能蔽其新成（十五章）……最奇妙的一条“悖论”的教训，是“知其荣，守其辱”

(二十八章) 两言。坚持屈辱谦卑的行径，悟知胜利荣耀的目标，岂不正是基督教的人生态度。全能的上帝，欲救全世界人类，必须卑己摄取肉身，降生于马槽，作一劳苦木工之子，一生忍受困厄，奚落，凌辱，乃至被诬而与强盗同处十字架的极刑。^{[14][17 269]}

作者列举了《老子》中的“悖论”八句，《圣经》中的“悖论”则只有一句：“凡欲获得生命者，必致丧失生命；而凡为我（基督）之故而丧失生命者，必得永生”。实际上，除了上面所举例子外，《圣经》中还有很多这样的句式。如：

若有人以为自己知道什么，他仍是不知道。（林前8：2）

任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧。（太8：22）

因为你将这些事向聪明通达的人就藏起来，向婴孩就显出来。（太11：25）

有许多在前的，将要在后；在后的，将要在前。（太19：30）

凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。（太23：12）

你们中间谁为大，谁就要作你们的用人。（太23：11）

因为凡有的，还要加给他，叫他多余；没有的，连他所有的也要夺过来。（太25：29）

你们在暗中所说的，将要在明处被人听见；在内室附耳所说的，将要在房上被人宣扬。

（路12：3）

死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了。（约5：25）

我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。（林前1：19）

神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人。（林前1：21）

主叫有智慧的中了自己的诡计。（林前3：19）

你所种的若不死就不能生。（林前15：36）

这必朽坏的总要变成不朽坏的。（林前15：53）

他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。（林后8：9）

因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。（林后12：10）

我为审判到这世上来，叫不能看见的，可以看见；能看见的，反瞎了眼。（约9：39）

我父爱我，因我将生命舍去，好再取回来。（约10：17）

与《庄子》中的正言若反句式一样。《圣经》用众多看似矛盾、实相协调的句式将隐藏的真理发明出来，让人们深入思索其中的奥秘。如“信我的人，虽然死了，也必复活”（太11：25）一句，就是借助“死”与“活”表面上的矛盾与对立，启发人们深入思索字面背后的深刻含义。原来在《圣经》中，人有两次“死”。第一次，是肉体的死亡，第二次才是灵魂的死。在第一次的死面前，人人是平等的，人人都有一死，不可避免的。在耶稣看来，这一次的死并不可怕，因为在上帝的审判面前，人还有复活的可能。可怕的是第二次的死，那是永恒的死。在肉体死后能否复活得永生，全凭对主（耶稣基督）的信仰，信他的，必得永生；不信的，复活后被仍进“烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死。”（启21：21：8）

又如：“我在父里面，父在我里面”（约14：11）一句，表面看去，好像矛盾。我在父里面，怎么又可能父在我里面呢？其实，“父”（指天父上帝）与“我”（圣子耶稣基督），还有“圣灵”原本为一，这就是所谓的“三位一体”。但是，耶稣道成肉身，就又具有了人性，然而耶稣没有凭着自己的意思行事，而是生活在天父的旨意中，此可谓“我在父里面”；从另一方面来说，也可谓天父的灵在耶稣的身体中，支配他的行动，因此也可以说“父在我里面”。

可以说，每一句“正言若反”的句子里面，都蕴涵了深奥的哲理，藉着这些表面的不通，读者就可以登堂入室，进而窥测《圣经》智慧的堂奥。

五、对比法

“对比”也是《庄子》和《圣经》所普遍使用的一种表现方法。

(一)《庄子》中的对比

在《庄子》哲学中，“道”与“物”是互相对立的一对基本范畴。基于此，文章运用了一系列对比：如有限与无限、“小知”与“大知”、“世俗之人”与“得道之人”等等。庄子把对物的认识称为“小知”，即普通知识；而把对“道”的认识称为“大知”，即“真知”。庄子对“小知”的鄙弃和对“大知”的崇尚构成了他的认识论的两个层次。庄子通过对普通知识的考察，认为普通知识只具有相对的真理性，因而对普通知识的追求采取了彻底否定的态度。庄子认为只有“真知”才是具有绝对真理性的知识。庄子所说的“真知”是和“小知”相对立的，庄子认为真知只有真人才可以达到，而真人就是“登假于道”的人。《齐物论》说：“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。”这里明确提出至上之知是达到“未始有物”的境界。所谓“未始有物”的境界就是“道”的境界。

《庄子》不仅塑造了很多技艺超群的得道者，如解牛的庖丁（《养生主》）、有道的承蜩者、操舟若神的津人、善于游水的吕梁丈人、巧夺天工的梓庆（《达生》）、技艺超人的捶钩者（《知北游》）、运斤成风的匠石（《徐无鬼》）等等。同时，《庄子》中也塑造了一系列失败的人物，如“为混沌凿窍”的倏与忽（《应帝王》）、养鸟的鲁侯（《至乐》）、学屠龙的朱泚漫（《列御寇》）、善治马的伯乐（《马蹄》）、学步的邯郸人（《秋水》）等等。其成功的原因是相同的，即“得道”；其失败的原因也是相同的，即“人为”。如“孔子观于吕梁丈人”一则寓言说：

孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼋鼍鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：“吾以子为鬼，察子则人也。请问蹈水有道乎？”曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。”（《达生》）

其中吕梁丈人蹈水的成功经验就是：“与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉”，意思是说，完全顺其自然，而不刻意为之，这就是他成功的诀窍。

而以己养养鸟的鲁侯则完全是个失败的典型。《至乐》篇说：

昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觴之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鳅、鮓，随行列而止，委蛇而处。

鲁侯养鸟不可谓不用心，“觴之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳”，然而鸟却“三日而死”。为什么呢？这是因为没有按照鸟的属性去喂养，而是人为地“觴之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳”，致使鸟“不敢食一脔，不敢饮一杯”而死去。

顺物自然，是得道的表现；相反以主观意志行事则是无道的表现。得道与否直接决定着事情的成败。《庄子》通过众多成功与失败的寓言人物的刻画形成鲜明的对比，突显了“得道”的意义。

《庄子》中的对比还表现在极力渲染与结论相反的趋势，加以对比衬托。如《应帝王》中“季咸见壶子”的故事。作者开头介绍季咸，极力渲染季咸巫术之高明，即“知人之生死存亡，祸福寿夭，期以岁月旬日，若神”，并用列子的话衬托出其道术胜过老师壶子，他说：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。”结果经过几个回合的较量，季咸竟“立未定，自失而

走”，列子追之不及。壶子大获全胜。这样寓言的开头和结尾形成鲜明对比，作者欲擒故纵，极力渲染季咸胜过壶子的可能性，更加衬托出了壶子“魔高一尺，道高一丈”的道术。这种写法被称为“反振法”。庄子善于使用反振法，创造奇险的场面，把人物置身于险恶的环境中，然后化险为夷，形成鲜明对比，如《达生》篇中吕梁丈人在“县水三十仞，流水四十里，鼋鼍鱼鳖之所不能游”的湍急的河里游泳，孔子以为他想自尽，让帝子设法救他。不料，吕梁丈人却“数百步而出，被发行歌而游于塘下”。这是将游水的危险与安然无恙的结局进行的对比，表现了吕梁丈人游泳技能的高超。

描摹人物听道之后的心态变化，加以对比。如《天运》篇写：“孔子见老聃归，三日不谈。”弟子问他：“夫子见老聃，亦将何规哉？”孔子说：“吾乃今于是乎见龙。……予口张而不能言，予又何规老聃哉！”子贡感到纳闷：“然则人固有尸居而龙见，雷声而渊默，发动如天地者乎？”及至他亲耳听到老子的一番话则“蹴蹴然立不安”。这里用孔子、子贡二人见老聃后的失态以衬托老聃之“道”的憾人心魄的力量。

（二）《圣经》中的对比

《圣经》也处处使用对比的手法。如天堂、乐园和地狱、人间的对比，追随上帝的人和执迷不悟的人的对比，信心大小的对比，义人和罪人的对比等等。自从人类始祖犯罪被赶出乐园，神所造的世界就划分为两个层次：天堂和人类失去的乐园属于人类与自然发生关系的一个高层现实；而亚当、夏娃离开乐园进入的这个世界，也就是上帝交给挪亚手中的世界，则是人类和自然之间发生关系的一个低层现实。^①除此之外，《圣经》在塑造人物形象时也运用对比的手法，使得人物个性鲜明，互相衬托。

《创世纪》第38章，犹大的故事紧接着雅各失去爱子约瑟的情节。故事一开始，叙述者就交代了犹大如何在短期内失去了珥和俄南两个儿子。这样就形成了一个对比：在约瑟的假死和犹大两个儿子真死的对照中，我们讽刺地看到叙述者详尽报道了不知儿子假死的雅各如何地哀伤；而对真正接连失去两个儿子的犹大的反应，叙述却是三言两语一笔带过，没有他心痛的描写，有的只是他决定把他玛遣返回家以保住小儿子不要重蹈二儿子的覆辙。这种繁简的对比起到了人物刻画的效果，因为出卖过弟弟，又不兑现自己对他玛承诺的犹大是一个实用而冷酷的人，过多地用笔墨写他的情感与整个人物形象是背道而驰的。叙事对犹大感情的沉默，反过来就进一步突现了雅各对约瑟之死的反应是超乎寻常的激烈，让我们更深地体味他对约瑟的爱。^②

《新约》也处处运用对比手法突显信主的重要性。如耶稣教导众人说：

我又告诉你们：从东到西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席；惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去，在那里必要哀哭切齿了。（太8：11、12）

这是将信主的外邦人与不信的犹太人的不同结局进行对比。

凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上。雨淋、水冲，风吹，撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人，把房子盖在沙土上。雨淋、水冲，风吹，撞着那房子，房子就倒塌了，并且倒塌得很大。（太7：24-27）

这是将“听了道而去行的人”与“听了道而不行的人”的信仰的根基进行对比。

你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。（太7：13、14）

不信的，虽然门宽、路大，进去的人多，然结局却是死亡；信的，门虽窄，路虽小，找着的人也

^① 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页146。

^② 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页168。

少，然而却引到永生。这样两相对比，信仰的意义就显示出来了。以上引文都是将正反两种情形进行对比，都是建立在信仰有无的对立之上的。可以说，整部《圣经》无处不使用对比。

六、互见互补

“互见”是指用不同的形式表达同样的内容，也就是将相同的道理分散论述；“互补”是指为了论述复杂的道理，而将所述道理的各个不同的方面分别提出，以达到互相补充的目的，以防止片面化的理解。这两个方面在表现形式上是一致的，都体现了观点的分散性。《庄子》和《圣经》都普遍运用了这一表现手法。

（一）《庄子》中的“互见互补”

首先，《庄子》哲学体大思精，它以道论为核心，以致福为目的，将形而上的“道”与现实人生联系起来，形成完整的哲学体系。然而它却缺乏系统性。虽然有其论述的中心，但没有明显的结构线索。如前所述，《庄子》的中心思想是“致福”有待于“得道”，“得道”才能“致福”。围绕此中心，庄子用众多的寓言分别论述了“道”的性质、作用、人为的危害、得道的方法、得道的表现、得道的结果、怎样以道观物、以道处世等现实问题。其中任何一个问题都不是一次性、集中论述的，而散布在全书中。而任何一个命题都与其他命题有着必然的联系，都是其主干思想下的分支，其关系是互相补充。《庄子》中的每一部分不能、也不可能将他广博深邃的思想表达出来，因此庄子采用了“形散而神不散”的散文的笔法，多角度、多侧面地加以分解、阐释。宣颖在《庄解小言》中说：

盖庄子参透道体，欲以一两言晓畅之而不得也。岂惟一两言晓畅之而不得，虽于万言，亦只是说不出。所以多方荡漾，婉转披剥，有时罕譬之，有时旁衬之，有时反跌之，有时白描之，有时紧刺之，有时宽泛之，无非欲人于言外忽地相遇，此内七篇所为作也。^{[43][198]}

“多方荡漾”、“无非欲人于言外忽地相遇”正是对《庄子》互见互补用法的高度概括。所以，对《庄子》中的每一部分的理解都必须结合其他篇章，对每一个寓言的理解也只有放在全篇框架内才能得出正确的解释，任何将《庄子》哲学肢解的做法都是不可取的。如对于“道”的属性、作用等，在《庄子》中就有多次展示的。在《知北游》中强调它的“无所不在”，而在《大宗师》篇强调它的“生天生地”、超乎万物之上的外在性，因此有人就把这两点割裂开来，认为“道”不可能兼具这两方面的属性。如张恒寿在《庄子新探》中就说：“这种认为‘道’是存在于物中的自然法则的理论，和那种认为‘道’是高高在上可以从外部被万物得到的理论，是正相对立的。”^{[107][1][229]}事实上，这两个方面并不矛盾，正因为“道”具有超越性，它才可以遍在于万物，支配万物，制约万物。这一点与《圣经》中的“上帝”“超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内”（弗4：6）、“充满天地”是一样的。对《庄子》中的“道”也应该这样认识。

《庄子》中的“无为”也是多次、多方揭示出来的。庄子既有“茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《大宗师》）之言，更有“无为而无不为”（《则阳》）的说法。而有人就根据《庄子》中的只言片语想当然地认为庄子的“无为”就是“什么也不做”的意思，从而认为庄子思想消极^①。实际上，庄子的思想非但不“消极”，而且其积极意义罕有可比者。对此前人有以极高的评价。如对《逍遥游》中藐姑射山之神人“使物不疵疠而年谷熟”一句，褚伯秀即解释说：

使物不疵疠而年谷熟则养神之极者，非唯自全而已，又足以赞天地之化育，辅万物之自

^① 如徐澍《漫论庄子》说：“庄子认为，人的生活原则应该，安时顺命，无所作为。”见《庄子与中国文化》页15。

然。此言推己以及物之效，所以合神不测，契道无方也欤。^{〔13〕〔第16页148〕}

庄子所谓的“为”不是“以人胜天”之为，而是“赞天地之化育，辅万物之自然”之为，是推己及物，自然而然的，不是刻意为之的。

其次，《庄子》“寓言”的广泛运用也使得“互见互补”法的存在成为必要。庄子对“寓言”举一反三、触类旁通的作用有明确的认识，所以以“寓言”为主体把抽象的哲理化为具体可感的形象，用众多的寓言从不同侧面加以阐述，意重而象不重，这样寓意相近的寓言重复出现，可以起到互相补充、互相说明、加深印象的作用。如“浑沌之死”与“鲁侯养鸟”两个寓言，看似天壤之别，实则异曲同工，都是对“人为”的否定。又如全身远祸的支离疏、使王公显贵为之倾倒的王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它等，都是奇丑无比的畸形人，但他们的精神力量却是形体健全的正常人所能望其项背的，在这些人物身上，既体现了作者重神轻形的思想特点，更体现了对“至道”的精神追求，具有深刻的哲学意蕴。如果书中只出现其中一人，人们会以为是特例而不十分信服，但这么多的人物从不同的场合粉墨登场就很有说服力了。孙以昭在《略论庄子的“互见法”》中说：

庄子的‘互见互补法’共有两种：一种是将有关重要观点与内容相同或相近的语言分别论述，补充于本篇和其他篇目中”，另一种是“把一些重要观点与内容互相渗透互相贯通，使之成为一个整体。虽然未用相同或相近的文字加以表述，但实际上论述时是贯通起来补充阐明的。”^{〔112〕〔第201、205〕}

这种认识是符合《庄子》实际的。

《庄子》寓言形象不仅有横向上的相通，也有纵向上的联系。如《庄子》中有一组纵向发展的重言形象——大木形象。《逍遥游》所说的不中绳墨的大樗，显然就是《人间世》中不材之木栎社树的原型，而《逍遥游》中简短的几句描写和议论在《人间世》中化而为一个完整的故事，而在《山木》篇中，不材之木则又引发出对“处于材与不材之间”的一番议论。这样就将庄子思想的多面性、灵活性显示出来。王钟陵在《庄子中的大木形象与意象思维》中说：“重言是意象增殖的一种重要方式”，“形象与形象之间，依据于或相似、或相近、或相反的种种关系，相互之间产生一种关联、映射作用，从而可以使其寓意得到多视点、多层次的交织。这种形象的丛聚除了使得每一篇的意义得以丰厚、多歧外，还具有纵向的延续性、增生性，使得《庄》书在形象的相承、变动之中产生一种意义的拓展与增殖。”^①庄子是运用“互见互补”法进行创作的高手，读《庄子》也理应如此。清胡文英《读庄针度》中介绍他的经验说：“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。”^{〔144〕〔第15页206上〕}“照”即参照，“正照之，斜照之，远照之，反照之”等等即是指参照文中其他的论述，或正面引证，或反面引证，或侧面引证，或参照前文后语加以理解。这充分说明《庄子》照应之法的普遍运用。

综上所述，“互见互补”的手法涵盖了庄子哲学的所有重要方面，作者经过精心的构思，使得每篇既有各自的论说中心，又自成体系，形成一个不可分割的整体，并且能将一些主要观点分别复述，补充于其它篇章中，以表示贯通、强调和充实之意，从而体现了思想的一贯性与完整性，确是匠心独运，非同凡响的。

（二）《圣经》中的“互见互补”

《圣经》作为宗教经典，由于其形成的漫长历史和作者队伍的庞大以及形式上的杂乱，其整体性和文学性一直受到忽视，直到20世纪40年代，犹太学者艾里克·俄尔巴赫（Erich Auerbach）撰写了具有划时代意义的文学评论专著《模仿：西方文学中对现实的表现》后，《圣

^① 王钟陵《庄子中的大木形象与意象思维》，《文学遗产》1996年第6期第4、1页。

《圣经》文学研究才进入到一个新的阶段。也就是在这部论著里，《圣经》的文学性和文体上的独特之处才得到了首次阐释。在俄尔巴赫之后，罗卜特特·艾尔特在《圣经的叙事艺术》中，成功地在《圣经》貌似杂乱的叙述中寻求潜在的联系和规律，并且用新批评的细读文本手段阐释了许多精彩篇章。^①这说明《圣经》思想博大精深，决不是杂乱无章，而是有机联系的整体。在《圣经》中既有贯通全篇的情节，也有贯通全篇的意象。比如首先是写发源自亚伯拉罕的以色列民族的兴衰史，像一切完整的作品一样有开头、有发展过程、最后有结尾。而且，《圣经》中充满了贯穿始终的意象，如花园、树、城市、牛羊牲畜、荒原等等，还有重复出现的格局和体系，它们构成了内在联系。^②这些互相联系的各个部分之间的关系就是互相发明互相补充的关系。

《新约》里面重复再现着《旧约》的内容和意象。如“水”既是惩罚的方式，也是拯救的手段。挪亚的洪水洗礼，摩西带领以色列人经历的红海的洗礼和《新约》里多次出现的洗礼，它们是一脉相承的，都含有在旧的世界里死去，再在新的世界里复生的意思。又如天堂、乐园和人间、地狱看似无关，实则紧密相连。由于《圣经》有了两个层次的存在，它引导人类在低层劳碌一生的同时去向往最终达到高层，回到失去的天堂乐园。在《圣经》中，看似无关的两个故事之间也有隐蔽的联系。如犹大和他玛的故事被夹在约瑟的故事之中。具体说，就是它被放在约瑟被哥哥们卖给米甸人、再转卖到埃及的事件之后，讲完了犹大和他玛这段关系，叙述者又拣起约瑟的故事，讲述他被卖到埃及后的遭遇，因此把约瑟的故事拦腰截断了。由于历来的《圣经》学者都认为犹大和他玛的故事完全是两个独立的故事，与约瑟无关，所以有人评论说这样的设置没有任何道理，割裂了约瑟的故事，是《圣经》文本没有章法可循的杂乱面貌的有力例证。然而，现代人的解读却充分挖掘了《圣经》叙事的文学性。艾尔特以犹大和他玛的故事的奇怪位置来证明《圣经》作者是有心计的，他的叙事是一个有机整体的一部分。由此有力地证明了他提出的理论，即《圣经》叙事是通过“提示性的关联”形成了一个整体。艾尔特认为，在约瑟的故事中插入犹大和他玛的故事的目的之一，是将雅各对约瑟之假死与犹大对两个儿子之真死的态度进行对比，以突显犹大的冷酷无情；其次，犹大和他玛的故事以犹大带头欺骗雅各为背景，带有了欺骗者被欺骗的寓意。以此证明这样的安排不是随意的。^③事实上，这样的安排更体现了《圣经》作者的报应思想，反映在叙事上，就是注重事件之间的因果联系。上帝是公义的，犯罪的后果必然是神的惩罚。犹大的一系列遭遇（两个儿子和妻子相继死亡），不是无缘无故的，正是他对弟弟约瑟的出卖和对老父雅各的伤害带来的神的愤怒。这样的安排正体现了《圣经》一贯的奖善惩恶的警戒的目的。

此外，《圣经》不乏提示和照应，说明这些分散的部分之间的密切联系，说明这些分散的部分之间实际上是互相补充、互相说明的。如《新约》对《旧约》经文的引用、《旧约》对《新约》内容的预言，使得《圣经》的两大部分成为密不可分的整体。

最后，由于《圣经》思想体系的庞大，其深刻的哲理不可能一次性地解释清楚，只能借助复杂的叙事手段来加以展现。虽然《圣经》的叙述者从不说谎话，即总是像他宣称的那样在讲他认为的真话，或者说他总是遵循上帝的意志来说话；但是，他也从来不把、也不能把真话全部说出来。他总是有所保留，给读者留下了许多谜团，许多不解之处。比如《圣经》中不论是描述人物还是揭示动机，都要经过一个缓慢的，甚至是一两代人历史的漫长过程来完成，因此互见互补的叙述手段就是非常必要的。又如《新约》对“信仰”和“行为”的分别强调，就是互相补充的关系。诚然，“信”是最重要的，因为人得救，不是靠行为，而是因着“信”，是“因信称义”；

^① 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页 78-80。

^② 同上，页 113。

^③ 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页 169。

但是，在信了之后，又必须有信仰的见证，就是行为的改变，否则灵命就没有长进，就不可能始终如一，就不能得那最大的赏赐。如果仅仅强调一个方面，就容易误导人们使得信仰流于形式，而没有生命的真正改变。所以《新约》中保罗既说：“因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。”（罗 10：10）又说：“那行不义的，必受不义的报应，主并不偏待人。”（西 3：25）“这福音你们也领受了，又靠着站立得住。并且你们并不是徒然相信，能以持守我所传给你们，就必因这福音得救。”（林前 15：1、2）因此，以上两个方面要结合起来理解，否则就有失偏颇了。希腊基督教最伟大的神学家奥利金（Origen 约公元 185 年-公元 253 年）认为，保罗对基督的信心是指顺服于基督的生命，而非单纯指基督的信念。在基督里的“信心”，是指具有所有美德，包括智慧、正义、真理和基督生活及教诲的各个方面。保罗不是要我们盲目地相信，也不是说罪人凭着一炷香气就可以在神面前洗去罪，而是意味着更多其他的东西。^①这说明，《圣经》中同一个问题的不同方面是互相补充的，而不是互相矛盾的，需要结合起来读才能真正理解《圣经》的奥妙。

七、启示法

虽然《庄子》中的“道”与《圣经》中的“上帝”一样都是超越的存在，但《庄子》中的“道”不以人格性见长。《圣经》中的“上帝”可以被称为“神”，而《庄子》中的“道”则不能。因此，庄子虽然认为“道”与人生祸福攸关，却并没有“道”与“人”的直接交流。《庄子》中的“道”没有像《圣经》中的上帝那样启示人们。启示法的运用是《庄子》与《圣经》的重要区别之一。

长期以来，教徒们一直相信《圣经》是直接由神而来的，正如先知们所一再肯定的，他们并非是在讲述自己的话语，而是神的信息。《提摩太后书》说：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”（3：16、17）正是这一点决定了《圣经》不同于一般书籍的绝对权威性，因此，从广义上讲，在基督教文化范畴内，整部《圣经》就是一部“启示录”。^②《圣经》开头对神的创造的宣称就是超越人类经验的神来之笔；其次，据《圣经》记载，人类的历史以及以色列民族的发展就是在神的话语的指导下展开的。起初，亚当和夏娃因违背神的命令被赶出伊甸园，开始了短暂而劳碌的人生，当人类的邪恶遍布地面，神又启示挪亚建造方舟以保存人类和动物，神对挪亚说：“凡有血气的人，他的尽头已经来到我面前，因为地上满了他们的强暴，我要把他们和地一并毁灭。你要用歌斐木造一只方舟，分一间一间地造，里外抹上松香。方舟的造法乃是这样：……好作你和它们的食物。”（创6：13-21）当洪水消退之后，神不但赐福给挪亚和他的儿子，而且和他们立约：“我与你们立约，凡有血肉的，不再被洪水灭绝，也不再有洪水毁坏地了。”并以虹做立约的记号。（创9：11、17）后来，神又呼召亚伯拉罕说：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福于他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”（创12：1-3）亚伯拉罕就照着耶和华的吩咐去了，就这样，神不但启示了挪亚、亚伯拉罕，在以后的日子里，还启示了以撒、雅各、摩西、保罗等人以及正典先知们，指示他们当做的事、当行的路以及当说的话。先知们受神的启示所说的一部分话，记录下来，成为今天的《旧约·先知书》。这些篇章都有一个共同的模式，即在开头宣称接受神的默示而发言。如《以西结书》第1章第1节宣

^① 见 Joseph Wilson Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, pp.172-173.

^② 参考赵宁《先知书：启示文学解读》页 281。

称：“当三十年四月初五日，以西结在迦巴鲁河边，耶和華的话特特临到布西的儿子祭司以西结，耶和華的灵降在他身上。”最后，基督教还认为，耶稣基督以道成肉身向人直接显示上帝自身，这构成了最大最直接的启示。耶稣自称为神的儿子，《马太福音》中说：“凡在人面前认我的，我在我天上的父面前也必认他；凡在人面前不认我的，我在我天上的父面前也必不认他。”（10：32、33）又记载说：“耶稣说：‘你们说我是谁？’西门彼得回答说：‘你是基督，是永生神的儿子。’耶稣对他说：‘西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示你的。’”（太16：15-17）并说：“除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。”（太12：27）所以耶稣道成肉身是上帝大能和救恩的直接显示。

第三节 风格比较

虽然《庄子》和《圣经》在思想内容上有很多共同之处，然其风格上的差异却非常明显。例如《庄子》汪洋恣肆、浪漫雄奇，而《圣经》却朴实平易，如话家常。当然，两者的叙事风格也有一致之处，都简约含蓄，蕴味深长。

一、浪漫雄奇与朴实平易

（一）《庄子》：浪漫雄奇

《庄子》是一部思想高深，见解独到的哲学著作，同时也是一部风格奇特、艺术高超，脍炙人口的文学著作。明代的罗勉道说：“《庄子》为书，虽恢诡谲怪，佚宕于‘六经’外，譬犹天地日月固有常经常运，而风云开阖，神鬼变幻，要自不可阙。古今文士，每每奇之。”^{[12][第10页22]}清代杰出的文学批评家金圣叹把它和《离骚》、《史记》、杜诗、《西厢》、《水浒》并提，誉为“六才子书”，又称它为“天下第一奇书”。鲁迅先生说《庄子》“大抵寓言，人物土地，皆空言无事实，而其文则汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫之能先也”^{[41][卷9页344]}。《庄子》文学的最大特色是它那自由不羁的浪漫主义风格。两千多年来，《庄子》以神奇古怪的人物形象，奇幻莫测的故事情节，玄妙超绝的丰富想象，恢诡谲怪的文章风格，浑然天成的艺术境界，赢得无数诗人骚客的赞誉。构成《庄子》文学浪漫主义的因素有诸多方面，其中最主要的有以下几点：

第一，雄奇怪诞的意境。《庄子》充满诗的意境和超世绝伦的想象力。庄子眼界阔大，从其对“宇”、“宙”的定义和“道”的描述看，庄子对宏观的宇宙和无限的历史都有精深的研究，他经常是站在“道”的立场来看待万物，因而他的笔下就出现了“抟扶摇而上九万里的大鹏”（《逍遥游》）、“以八千岁为春，八千岁为秋”的大椿、“中央之帝浑沌”、“河伯与海若”、“四海”、“天地”、“万物”等形象，因此其寓言就具有了与众不同的雄奇与怪诞的意境。《庄子》自谓“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语；以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神相往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。其书虽瓌玮而连犴无伤也，其词虽参差而谲诡可观。”（《天下》）

第二，千奇百怪的人物形象。《庄子》寓言中的人物形象，不仅来自大量的历史传说和童话故事，而且更多的是来自神话故事和动物世界，甚至某些自然现象，什么天地鬼神，虫蛇鸟兽，风云魍魉，无穷混沌等等，都可以被拟人化，成为生动活泼、呼之即出的形象，大家凑在一起，演出一幕幕奇妙的、引人入胜的戏剧，有时令人幽思，有时令人愤慨，有时又让人忍俊不禁。宣

颖论《德充符》说：“劈头出一个兀者，又一个兀者，又一个恶人，又一个闾跂支离无脣，又一个骯盩大癩，令读者如登舞场，怪状错落，不知何故。”^{[119][真169]}这是因为《庄子》寓言中的人物形象十分奇特，往往摆脱了生活逻辑的限制，表现出更多的主观色彩，要么具有超凡脱俗的精神状态，生死不惊，哀乐不入，心如死灰，形同槁木，如《齐物论》中的南郭子綦，《大宗师》中的子祀、子舆、子犁、子来、子桑户、孟子反、子琴张等；要么具有神异的技巧，使一般的同行不能企及，如解牛的庖丁（《养生主》）、有道的承蜩者、操舟若神的津人、善于游水的吕梁丈人、巧夺天工的梓庆（《达生》）、技艺超人的捶钩者（《知北游》）、运斤成风的匠石（《徐无鬼》）等，着实令人惊叹不已；这些人要么外貌丑陋，内心秀美，如全身远祸的支离疏（《人间世》）、使王公显贵为之倾倒的王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它（《德充符》）等，他们都是奇丑无比的畸形人，但他们的精神力量却是形体健全的正常人所不能望其项背的。^①庄子笔下千奇百怪的人物形象与庄子超绝的想象是分不开的。刘熙载评庄子文章“意出尘外，怪生笔端”^{[102][真4]}。

第三，出乎寻常的夸张比喻。庄子具有俯瞰宇宙的宽广胸怀，对世态人情的深入洞察，使他能辩证地看问题，既能于大中见小，又能于小中见大，能齐万物、泯是非，能于纷繁的现象中见出事物的本质，或夸大或缩小，都不失其真。《外物》篇写任公子钓鱼，“五十辖以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦旦而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩陷没而下，骛扬而奋鬣，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧以北，莫不厌若鱼者”，以此说明“夫揭竿累，趣灌渎，守鯢鮓，其于得大鱼亦难矣；饰小说以干县令，其于大达亦远矣。”的道理；《则阳》中则把两国大战写成“蜗角之争”：建立在蜗牛左角上的触氏国与建立在蜗牛右角上的蛮氏国，为了争夺地盘而打仗，每次都要留下数万具尸体，追赶败兵十五天后才能返回。作者有意采用夸张手法，追求惊世骇俗的效果，把深奥的哲理寓于形象之中，发人深思。所以，刘熙载评论道：“庄子寓真于诞，寓实于玄，于此见寓言之妙”，“庄子文看似胡说乱说，骨子里却尽有分数。彼固自谓猖狂妄行而蹈乎大方也，学者何不从蹈乎大方处求之？”^{[100][真7]}

第四，真挚强烈的思想感情。南华老人饱经沧桑，对社会生活和自然变化有着深刻的体验，字里行间渗透着充沛的激情。他针砭时弊不留余地，时而冷嘲热讽，时而破口大骂，时而和颜悦色，时而循循善诱，时而赞不绝口，时而深情缱绻，嬉笑怒骂皆成文章。明代文学家杨慎说：“《庄子》，愤世疾邪之论也。”^{[120][真592]}庄子对黑暗现实的贬斥和对光明理想的执着是相反相成的。庄子对真人、至人、神人等理想人物的描写充满崇敬，对“至德之世”、“建德之国”的描写充满憧憬，并且满怀激情地塑造了许多体道之人的艺术形象，使他们呈现出超凡脱俗的精神境界，与现实中的不择手段贪求名利权势的人物形成鲜明的对比，其中都寄托着作者对理想的追求。

第五，自然瑰丽的语言。《庄子》的文章表现出内容与形式的高度统一，其中感情与语言的和谐统一是一个重要方面。善于运用各种修辞手法，比喻、象征、夸张、拟人、排比、对偶等层出不穷，使人目不暇接。《庄子》善于将叙事、描写、议论巧妙地结合起来，形成一种自由奔放、汪洋恣肆、自然流畅、瑰丽华美、跌宕变化、摇曳多姿的语言风格。正像宋人高似孙所说：其文“如长江大河，滚滚灌注，泛滥乎天下；又如万籁怒号，澎湃汹涌，声沉影灭，不可控搏。”^{[64][真674真809]}又如清人刘熙载所论：“而庄犹缥缈奇变，乃如风行水上，自然成文。”^{[102][真9]}明人朱得之赞叹道：“求文辞于先秦之前，《庄子》而已；求道德于三代之季，《庄子》而已！”^{[117][序]}

^① 参考白本松、王利锁《逍遥之祖——〈庄子〉与中国古代文化》页57。

（二）《圣经》：朴实平易

《圣经》是集体创作的一部书，作者中有很多平民百姓，其作品也保持了大众化的文风：

（1）朴实无华，不尚修饰。（2）句子短小，结构简单。（3）容易朗读，一目了然。如：“起初神创造天地。”（创1：1）这种译文充分再现了原文的简洁、朴实、明快的特色。^①即使夸张，也平实质朴，如：“非利士人聚集要与以色列人争战，有车三万辆，马兵六千，步兵象海边的沙那样多，就上来在伯亚文东边的密抹安营。”（撒上13：5）“耶稣所行的事还有许多；若是一一都写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了。”（约21：25）语言直白、朴实，无雕饰和润色，以叙述情节为目的，无旁逸斜出的笔墨。^②这种风格在《新约》和《旧约》中是一以贯之的。如耶稣在登山宝训中（太5-7）所采用的形象有盐、光、城市、飞鸟、野地里的百合花，在另外的场合，又把自己比作“好牧人”（约10：1-18）、“葡萄树”（约15：1-11）、“生命的粮”（约6：35）、“生命的活水”（约7：37-39），还谈到叫门徒去收割庄稼（约4：31-38），通过使用日常生活中最普遍的具体实物或现象作比，深入浅出地阐明抽象的道理，这与《庄子》寓言形象的奇谲险怪是截然不同的。

二、艰深玄奥与通俗易懂

（一）《庄子》：艰深玄奥

由于庄子的哲学思想非常深奥，尤其是作为其哲学体系中最高范畴的“道”，带有某种神秘色彩，只可意会，不可言传，这就很难用概念、判断、推理的形式逻辑的方法来论证，因此《庄子》采取了“寓言十九”的形象化表达，由一系列寓言连缀成篇，作者出面说理的话比重较小，并且其含义也无进一步解释，需要读者从寓言中仔细领悟才能明白。加上正言若反句式的广泛运用，都极大地增强了语言的模糊性，增大了语言接受的难度。其次，透过《庄子》，我们看到庄子是一位学识渊博、眼界开阔、阅历丰富、思想睿智、性格独特的伟大思想家，一般人由于受学识、阅历及天性的限制，往往难以理解庄子的思想，正如《秋水》篇所说：“且夫知不知是非之竟，而犹欲观庄子之言，是犹使蚊负山，商蚺驰河也，必不胜任矣。”再次，《庄子》的语言奇谲，用字生僻，也是造成难解的一个重要原因。正如近人马叙伦《庄子义证自序》所说：“庄子书辞趣华深，度越晚周诸子。学者喜读之，然其用字多以音类比方假借为之，复有字之本义世久不用，而犹存于庄书，学者多不明文字本义，又昧古今音读变迁之迹，是以注释此书者，无虑百家，率皆望文生训，奇谈妙论，虽足解颐，故使庄周复生，当复大笑。”^{[104][105][106]}因此，尽管历代都有人为之注疏、阐释，但是至今对《庄子》的研究还存在诸多分歧和误解。清人尹廷铎说：“注《南华》者，自向秀、郭象以来，无虑数十家，率皆支离蒙混，按之文意，大都依稀仿佛间，盖历数千载之才士、文人、高僧、羽客，递为之注，而《南华》之旨率未大白也”，“《庄子》中的同一个范畴、同一个观点，有时甚至是同一句话，都被作出了不同的解释。”^{[121][122]}这种情形确实是真实存在的。对《庄子》的思想，各位注家、论者的理解往往似是而非，难服众望。在难解的程度上，只有《老子》可与比肩，这与其他诸子散文是非常不同的。

（二）《圣经》：既通俗易懂又晦涩艰深

与《庄子》文章的艰深玄奥相比，《圣经》的风格就显得比较复杂，既通俗易懂又晦涩艰深。一方面，《圣经》里没有生僻的字词，大都语意浅显，只要识字就能读懂字面意思。因此《圣经》才能成为西方家喻户晓，人人都能阅读、读懂并遵循的文本。斯腾伯格指出，《圣经》叙事采用了一些保住理解底线的措施，以使不同层次的读者可以在深浅不同的层次上解读它，给

^① 参考文庸《圣经蠡测》页374、375。

^② 参考朱韵彬《圣经文学通论》页39。

不同层次的读者提供不同的思想收益和艺术享受。对最单纯的读者，那里面有故事情节；对善于思考的读者，那里面有的人物和人物间的矛盾；对文学修养好的读者，那里面有措辞和行文；对音乐感强的读者，那里面有台词的节奏；而对那些特别敏锐、理解力超群的读者，《圣经》能提供逐步揭示出来的更深刻的含义。因此它不但为世界一流的神学家和文学评论家提供了永无止竟的理解和认识的文本，它也能作为初级文化程度的简单读者读懂和遵循。^①

另一方面，“《圣经》并非时时处处在明白晓畅地讲道理或宣讲神学教义，而是将其复杂的观念融于神话、诗歌、史诗、故事等文学样式之中，并运用象征、隐喻、寓意启示等难以直接解读的文学手法暗示出来。”^{[72][M214]}这样，《圣经》的叙述就避免了直接教训，而选择了文学的复杂表现手段，并常常做迂回、微妙和隐晦的表述，迫使人们通过反复阅读和琢磨去理解其中的奥妙。这种复杂微妙的表述方式，是由《圣经》中人神关系以及人对上帝的认知存在着不可逾越的鸿沟的特殊性所决定的。人对上帝的认知是无止境的过程，不可能一蹴而就。因此对上帝的理解存在着种种的偏差。《圣经》真实地记载了以色列人对神的寻求，正如那时的人一样，读者也同样地感到神的旨意难以琢磨。因此，面对真实的历史，读者也存在各种困惑和疑团。

《圣经》理解上的困难，实际上就是对上帝旨意的难明。对此斯腾伯格分析说，《圣经》虽然以拯救罪人死而复生为主旨，但整部《圣经》并不直接围绕着生与死的问题进行和展开。在《圣经》里，从伊甸园内上帝和亚当、夏娃产生矛盾开始，直到耶稣被钉死在十字架上为人类赎罪的全部惊心动魄的斗争为止，实际上都是一个认识论的矛盾。它不是人类有没有获得永生、想不想死的问题，这个问题是次要的。要害的斗争始终围绕着人类到底信不信上帝，到底对上帝的存在，对他的威力和他的意图了解多少的这个焦点来展开。正因为《圣经》的中心问题是人类把握了多少有关上帝的信息，而对这个信息的把握多少又取决于上帝对待每个人的态度，所以，《圣经》的叙述也就必然不能一清二楚，一目了然，否则岂不人人都成了上帝的娇子。这种传达上帝意图的含蓄和微妙的叙述，不但让《圣经》世界内部以色列历代族长头人费解，也给经文之外不论进行宗教阐释还是做文学解读的人们留下了大量的阐释余地。也就是说《圣经》叙事的简约、隐晦、迂回，以至于存在许多信息空白，都与它的中心矛盾——认知矛盾有关。^②所以尽管采取了启示的手段，《圣经》依然难以理解。在这一点上，《庄子》和《圣经》面临同样的任务，采取了同样的策略，即将拯救简化为认识超然者，因此也一样的晦涩难懂。其文字之简练晓畅，连孺童也可捧读而受感悟；然其哲理与神学之完全深邃，又使得最聪明的学者也叹为观止，难窥堂奥。^③

此外，《圣经》对人物的褒贬既有明确点明的，也有隐含在字里行间的。正是后者，也增加了理解的困难。譬如“大卫和拔示巴”的故事（撒下11章），诚然大卫行了耶和華眼中看为恶的事，但是受害人乌利亚也不是无可指责的。正如评论家所分析的，虽然文中没有介绍乌利亚是否知道他们的奸情，但是从乌利亚拒不回家的反应、大卫以往对待战争的态度以及乌利亚和卫队士兵的交情可以看出，乌利亚拒不回家必然是已经知晓了这桩丑事。正是在这种分析的前提下，我们说乌利亚也有他的错误。大卫在得知拔示巴怀孕的消息后，竭力想掩盖自己的错误，其做法就是让正在前线打仗的乌利亚回家过夜，这样，拔示巴所怀的孩子名义上就是乌利亚的。这样，就可以保全拔示巴的性命。因为，根据以色列的族规和训诫，通奸是不可饶恕的罪行，对女方尤其严厉，往往是拖出去让众人用乱石砸死。这一点乌利亚不会不知道，然而他没有宽恕妻子，也没有像大卫一样努力去挽回局面，即使被大卫灌醉也没有动摇他不回家的念头。就这样，乌利亚坚

^① 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页106。

^② 参考刘意青《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页105。

^③ 王敬之《上帝与中国古人——献给中国人的福音》页3。

持在卫队住了三个晚上，大卫没有办法了，才决心杀死他。如果乌利亚宽厚一点，原谅妻子的过错，努力挽回，不计前嫌，他也就不至于死在大卫的阴谋之下了。这样看来，乌利亚非但不是所谓的“悲剧英雄”^{[78][页249]}，相反却是一个冷酷无情、没有头脑的傻瓜。而对乌利亚的评价，在《圣经》中是隐而不显的，解读者的理解难免不出现分歧。这也体现了理解的难度。

又如《撒母耳记下》第6章历来被认为难懂。大卫在战胜非利士人后，率领众人从巴拉犹大将神的约柜运回来，途中因为牛失前蹄，乌撒就伸手扶住神的约柜。神耶和华向乌撒发怒，因这错误击杀他，他就死在神的约柜旁。（6：1-7）虽然《圣经》告诉我们，乌撒之死是因为他犯了错误。但读者仍然不明白乌撒犯了什么错误。乌撒担心摔坏约柜而去保护约柜竟然是错的？而这正体现了人和神对待此问题的不同观点。因此，在《圣经》中，神的旨意确实是不容易把握的。

通过以上的分析可以看出，《庄子》和《圣经》的风格既有不同之处，又有相同的方面。从拥有读者的多寡来看，尽管历代文人墨客对《庄子》赞不绝口，作出极高的评价，但是《庄子》的读者毕竟是少数，还有大部分人不曾读过，或根本读不懂，这与《圣经》妇孺皆知的情形实在有天壤之别，这种区别显示了两书在风格上的不同，即《庄子》艰深玄奥，而《圣经》却通俗易懂。然而，《圣经》虽然没有文字障碍，妇孺皆知，但其深层含义却同样艰深玄奥，难以理解，这一点与《庄子》又出奇地一致。

三、简约与含蓄

《庄子》和《圣经》都借助于一系列形象将所表达的抽象哲理予以形象化，于是塑造了许多生动的故事，在故事中蕴涵深奥的哲理，很少有议论文字，因此两书的叙事又体现出某种程度的一致性，就是简约含蓄。

（一）《庄子》：简约含蓄的寓言故事

《庄子》中的叙事是由寓言故事完成的。《庄子》中的寓言故事多短小精悍、寥寥数语。譬如“浑沌之死”，仅以75字的篇幅就将“倏”、“忽”和“混沌”三者的关系、“倏”与“忽”为“混沌”凿窍的原因、他们的谋划以及凿窍的结果交代得清清楚楚，可见语言之简约。此寓言纯由叙事构成，没有一句揭示寓意的话，可见《庄子》寓言的含蓄蕴藉。即使篇幅较长的寓言故事，其叙事也是十分简洁。这是因为寓言的创作手法，与小说、戏剧不同，寓言着重表现的是寓意，情节描写、人物刻画都是服务于这个目的的，因此，故事情节可以非常简单，人物形象可以粗线条勾勒，而仅仅突出人物的对话。如《盗跖》篇写“孔子见盗跖”的寓言故事，就以孔子和盗跖的对话为主体，前后仅有简短的叙述，介绍背景和结果，而其目的也主要是为了衬托。真正背景的介绍仅有以下几句：“孔子与柳下季为友。柳下季之弟名曰盗跖。盗跖从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯，穴室枢户，驱人牛马，取人妇女，贪得忘亲，不顾父母兄弟，不祭先祖。所过之邑，大国守城，小国入保，万民苦之。”《庄子》寓言虽然千姿百态，长短不同，但都具有简约含蓄的叙事风格。

（二）《圣经》：简约含蓄的叙事艺术

就议论、叙事、抒情三大表达方式而言，《圣经》叙事成分最多。百分之四十以上的《旧约》是叙事，而《旧约》本身占了《圣经》四分之三的篇幅。《新约》之中的大部分也是叙事，如“四福音书”和《使徒行传》。不仅如此，《圣经》的抒情、议论也都属于《圣经》宏大叙事结构的一部分。《圣经》语言简约含蓄是大家公认的事实。如创造天地万物的神话仅约600字；造亚当、造夏娃、立伊甸园三个故事，各用不到300字；约书亚战争的故事，可以写成长篇史诗巨著，可是《圣经》只写了不到10000字，加上加沙龙复仇杀死阿农的极为曲折复杂的描写，才

用了不到900字；亚哈王和王后谋夺葡萄园，杀害园主人极复杂的描写不到600字；约翰的故事、浪子回头的故事均在500字以内。^①这是从篇幅的长短而言的。

有人从分析《圣经》叙述者的叙述策略的角度也得出了这一结论。《圣经导读》的作者认为，故事叙述者虽然“知道他所叙述之故事的所有内容，但他从不把他所知道的全表达出来，通常在叙事本身展开的过程中，他也不加评论、解释或评价”^{[20][页71]}。因此，故事主角——神的旨意以及相关的道德评价就隐而不显，是隐含在叙述之中的。

现代文学理论家则是从比较文学的角度，通过分析《圣经》中的故事情节来展示的。俄尔巴赫在《模仿：西方文学中对现实的表现》一书的第一章里选择了《荷马史诗》中奥德修斯回家的故事，用它与《旧约》中亚伯拉罕将以撒作祭品献给上帝的故事做了详尽比较，深入又令人信服地揭示出两个完全不同的叙事文体，证明了《圣经》的特色就是简约、含蓄。^②如：亚伯拉罕将以撒做祭品献给上帝的故事开头一句就是：“神要试验亚伯拉罕，就呼叫他说：‘亚伯拉罕！’他说：‘我在这里。’”（创22：1）俄尔巴赫分析说：叙事开头显得十分突然，上帝从什么地方呼唤亚伯拉罕？而亚伯拉罕当时又在什么地方？故事文本都没有做出清楚的交代。在《圣经》里我们看不到上帝在哪里，也无法知道上帝的样子。他不同于《荷马史诗》中描绘的奥林匹斯山上的宙斯及众神，我们知道他们如何议事，如何争风吃醋，而亚伯拉罕的上帝是无法描述的，我们只知道在创世之初上帝像风一样在水面掠过。亚伯拉罕的“我在这里”并不能回答他到底在哪里。我们可以设想亚伯拉罕当时正在帐篷外面，也可以认为他在田野里。我们可以设想他听见上帝呼唤时取站立姿势，两手高举仰面朝天；我们也可以设想他立刻匍匐在地，把脸贴在地上，毕恭毕敬。很明显，在这段《旧约》的故事里，作者对亚伯拉罕听见上帝呼唤的描述没有采用《荷马史诗》那种细致明晰的手法。荷马写奥德修斯如何用右手去捂住老奶妈的嘴又用左手去搂住她以示亲昵，可谓无微不至。那么，“我在这里”到底要说明什么呢？俄尔巴赫指出，这句话不是要交代地点，而是反映了亚伯拉罕对上帝那种一呼即应的绝对服从的态度。这种描述不是为愉悦听众，而是要承载道德和宗教的内涵。恰恰是为了突出亚伯拉罕对上帝的绝对忠贞，《圣经》的作者省略了其他许多可能堆砌起来埋没了亚伯拉罕立即回应的喧宾夺主的细节，如对时间和地点的交代，亚伯拉罕的姿态和心理活动，以及对背景和环境的描述。同样受到简略对待的是亚伯拉罕去献祭的那三天漫长的路程。俄尔巴赫说这三天像一段真空。他们途经何处，在哪里投宿，以及以撒和亚伯拉罕做了些什么，说了些什么，都不得而知。这些叙事上的简约在《荷马史诗》中是绝对不可想象的，在那里一切都讲得清清楚楚，不会引起读者丝毫疑虑，就连伤疤的来历都要用倒叙法来讲个明白。为什么《圣经》的作者不利用戏剧性的手法，把三天来路上的遭遇好好渲染一番呢？俄尔巴赫在这里又讨论了悬念问题。按照他的理解，如果把三天的经历像荷马插入奥德修斯被野猪咬伤的七十行那样去大做文章的话，那么，故事开始时上帝要亚伯拉罕把独生子杀死献祭所造成的沉重气氛以及给读者造成的紧张和悬念就被冲淡。因此，一切从简的目的就是减少注意力方面不必要的分散，要把故事的紧张气氛的弦绷紧，让读者时时不忘亚伯拉罕所受的考验，并集中精力体验事件的沉重和亚伯拉罕的忠贞品德。

俄尔巴赫认为《圣经》是基督宗教的经文，它首先是要读者相信所讲的一切都是真的。《圣经》的叙事者宣称他所讲的都是代表上帝的真理，他要求读者绝对相信《圣经》里记载的一切。作者这种对真理的考虑压倒了一切其他写作因素。基于此，《圣经》的叙述者不能任意铺陈，不能取代上帝而像《荷马史诗》的叙述者那样成为全知全能。这种压倒一切的意识形态考虑的结果就是：故事中的许多事实和人物心理活动都省略了，不去做清楚的交代。我们

^① 参考朱韵彬《圣经文学通论》页292。

^② 以下参考《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》页81-89。

在读亚伯拉罕的故事时感受到的首先是上帝至高无上，从头到尾神秘而不可及。但是他奖惩分明；其次就是亚伯拉罕无限忠于上帝，所以他得到了信任和赐福。这种叙述给每个读者留下了极大的理解空间，去发挥想象。在这个意义上，《圣经》的文本比《奥德赛》这样的史诗要深刻得多，如果说《荷马史诗》只需要读或听就能懂得其内容的话，《圣经》的叙事就不是那么简单了，它需要我们去阐释，去解读，去挖掘其中无尽的内涵。通过比较，《圣经》叙事的简约含蓄的特点就被彰显出来了。

通过将《圣经》与《荷马史诗》、《庄子》的叙事风格的比较，我们也可以约略地看到《圣经》与希腊文化的异质性以及它和中国文化的亲缘性。

余论

一、《庄子》与《圣经》多处相通

作为中华民族和希伯来民族的文化元典，《庄子》和《圣经》对后世都产生了深远而巨大的影响。《庄子》是中国先秦时期道家哲学的集大成著作，作为道家文化的杰出代表对中国的政治、文学、哲学、民族心理等方面都产生了巨大的影响。自明代以来，来华传教士不断涌入中国，不仅带来了西方的基督教思想，也把我们的传统文化介绍到国外，此时，《庄子》开始走出国门，被翻译为多种文字，深受西方学者的青睐。这种背景下，中国掀起了一场文化比较的热潮。作为基督教经典的《圣经》是被作为西方文化的代表引进中国的，因此比较多侧重在中、西方传统文化的异同上，且多强调其差异性的一面。另外，由于学者多将儒家哲学作为中国传统文化的代表，因此中、西文化的比较多局限在儒家经典与《圣经》神学思想比较的范围内，道家哲学与《圣经》的比较受到一定程度的忽视。本文的研究证明，道家哲学的经典《庄子》不但在思想内容上与《圣经》神学相通，而且在表现形式上也非常相似。概而言之，《庄子》和《圣经》之相通主要表现在以下几个方面：

（一）文本方面。《庄子》和《圣经》都诞生于人类文明的轴心时代。它们虽由许多人完成，但其思想是统一的。两种文本在历史的传承过程中所起作用也是相似的。《庄子》是道家哲学的代表，它在中国哲学史、文学史上都占有极高的地位，被誉为“百家之冠”，对中国文化的各个方面都产生了深远而重要的影响。在世界范围内，《圣经》也是独一无二的，其发行量居世界第一位，今天《圣经》部分或全部译成的语言已达两千多种。在希伯来文化中，起着主导作用。以之为载体的基督教文化也对世界文明产生了巨大影响，尤以对西欧的影响为最。安长春在《基督教笼罩下的西欧·序言》中曾说：

基督教自公元1世纪问世，随即从西亚传至西欧，既而生根开花，不仅成了生活在这片土地上居民的普遍信仰，而且其精神其势力渗透到社会各个方面，取得“万流归宗”的地位，并一度主宰整个社会。即使在现代化程度很高的今日西欧，仍旧弥漫着基督教精神。

[107][4]

的确，自基督教被定为罗马国教以来，西方社会文化出现了一个大融合时期，也就是希腊传统与希伯来传统的融合。自此之后，这两大传统此起彼伏，共同影响着西欧文明的进展。然而以《圣经》为载体的基督教的影响却是全球性的，《圣经》的影响已深入到世界各地。

（二）思想内容方面。

在思想体系的博大精深方面，《庄子》与《圣经》具有一致性。两书都将有限的人生放置在无限的宇宙长河中去考察，探索人生的奥秘，指示人生的方向。在哲学观上，两书对宇宙本源和主宰的解释大体一致，都是既超越又内在、既无形又有信、既难以认识又不得不追寻的终极实在；在人生观上，都将人的骄傲、任意妄为视为不幸的根源，并将认识终极和与终极合一视为唯一的出路，这一切无不说明中国哲学和希伯来哲学源头的一致性。正如张恒寿所说：庄子思想“确实带有一些神秘主义色彩，它无疑是从宗教思想退化而来。”^{[107][下页302]}《庄子》中虽然没有像《圣经》那样用大量篇幅提到“天堂”，并将信徒引渡到与上帝同在的“天堂”为目的，但也有这样的理想，如《在宥》篇记载得道高人广成子说：“故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。……人尽其死，而我独存乎！”《天地》篇中华封人说：“天下有道则与物皆昌，天下无道则修德就闲；千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。”体现了两书思想上的共同点，将两书对照来读，《庄子》中的所谓矛盾就可以化解，《庄子》哲学就不再玄奥。

《庄子》之“道”和《圣经》中的上帝虽然在人格化程度上存在重大的差异，但却都是超越的存在、终极的存在。两书都认为人是有限的存在，是不自足的。人生的最高境界就是与超然者合一，如此才能获得最大的满足，才能获得最大的幸福。而合一的途径都是舍弃自我，完全地顺服。《庄子》将“道”视为人生行为的标准，将“道”视为伦理道德的根源。《庄子》对儒家文化的批判是一针见血的。儒家文化代表的是传统的、僵化的、虚伪的教条，它出于人为。《庄子》所代表的道家思想是以道观物，超越世俗功利和人为。因此在不同的历史时期都被有识之士所研究、借用来批判社会的不合理方面，并作为文化的重要部分而融入到中国文化之中，陶铸着中国人的性灵。《圣经》关注人生价值，他的目标不限于今生，而是永生。《圣经》为世人树立的榜样是耶稣基督，他是爱的化身，是真理的化身，对世俗社会的一切不合理之处都有强烈的批判性。并以其超越性，对世俗社会敲响警钟，是社会教化和批判的工具。

事实上，许多中国基督徒的基督教信仰就是建立在道家哲学的基础之上的。如林语堂重新回到童年时代的基督教信仰，与他对道家道教的崇敬有非常重要的关联。这不仅体现在林语堂充分肯定道教中包含着基督教“登山宝训”的内容，更体现在他对基督教的道家化的理解。重新回到基督教信仰的林语堂一再强调道家思想与基督教教义的一致性。在《信仰之旅》中，他说老子劝告孔子“汝齐戒疏沦尔心，澡雪而精神”，意即“诚恳地洗擦你自己，除去你一切仁义的德性；你就可以得救”，这与耶稣所说“你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”的话，“事实上是同样的东西”。^{[96][真96]}林语堂对庄子也是推崇备至，称赞庄子“是古代中国最伟大的散文作家”、“中国所曾产生的最伟大及最深度的哲学家”^{[96][真114]}，在他看来，“庄子达到基督教所谓‘接受上帝旨意’的态度”^{[96][真128]}，庄子“道在蝼蚁”的寓言说明，“庄子事实上是相信上帝的无所不在”^{[96][真129]}。苏格兰爱丁堡大学的神学家F. 怀尔宁即认为，“中国基督徒在理念上实际上已经继承了中国哲学中天、地、人的思想，并且内化于他们的基督教信仰中”。^{[27][真499]}

（三）文学表现方面。《庄子》与《圣经》都取得了极高的文学成就。《庄子》以其哲理的深邃、文采的瑰丽引人入胜。《圣经》更是独一无二的超世奇作，为后世哲学的、文学的、美学的创作提供了不竭的源泉。两书都众体兼备，融叙事、议论、抒情于一炉，既有精彩的小片片段，也有感人肺腑的吟咏。《庄子》被誉为文艺百花园中的“奇葩”，《圣经》则有“世界文学宝库中的一颗璀璨明珠”^{[75][真81]}之称。在文学表现上，除了《圣经》特有的启示、预表之外，两书在哲理的形象化表达、多种表现手法的综合运用等方面都是一致的。如寓言、比喻、正言若反、互见互补等手法为两书所共有。在文章风格上，《庄子》的浪漫雄奇、汪洋恣肆与《圣经》的朴实平易、浅显易懂恰成鲜明对比。但是两书在简约含蓄、晦涩艰深方面却是相同的。尽管如此，但仍不失其艺术魅力。对于《庄子》几乎人读人爱，爱不释手，对于《圣经》则被认为其“简约、含蓄文体同洋洋洒洒、气魄宏大的《荷马史诗》一样伟大”^{[75][真81]}。

总之，《庄子》和《圣经》虽然分别诞生在相距遥远的不同国度，内容和形式上有种种明显的不同，但又存在着惊人的相通。诚如房志荣所说：“以中国文化来看《圣经》，好象久别了的亲人见面，感到十分亲切。”^{[14][真820]} Jean François Foucquet在阅读中国传统经典，特别是道家经典后，也得出结论说，中国和西方传统文化中都有对终极存在（Ultimate Being）、超然者（Supreme Being）以及它们属性的毫无冲突的理解。^①

^① 见黄时鉴《东西交流论谭》（二）页303。

二、应正确理解和评价《庄子》和《圣经》

对《庄子》哲学历来存在种种不同程度的误解。譬如长期以来存在着以儒家的价值观为标准，或者以唯物主义作标准评价《庄子》哲学价值的倾向。综观人类哲学史，从来就没有什么纯粹的唯物主义，也没有什么纯粹的唯心主义，因为认识本身就是主观和客观的结合。人本身就具有灵、肉的二重性，人既能直接感触客观的物体，也能“精骛八极，心游万仞”^{[89][真25]}，对抽象的无形的事物进行思辨。正是这种对无形的存在思索的品性构成了人的本质。老、庄哲学的“道”论，深入探讨了宇宙的根源以及人类行为的价值准则，超越了常人的认识，虽不被人们理解却具有万古长青的生命力。他的价值正被越来越多的人所认识、所惊叹。日本的禅学大师铃木大拙甚至认为，“庄子是中国最伟大的哲学家。”^{[108][真69]}

很多论者认为庄子是个人主义的代表。事实上，庄子所说的“人”，是与“天”、“地”并立的大写的“人”，是人类的“人”，而不是个人的“人”。所以将庄子的“自然”、“无为”理解成个人主义是错误的，贬低了庄子哲学的价值。庄子和普通入不同的最大特点，就是观察问题总是从“天”、“宇宙”的立场出发，而不是人类的立场或小己的立场出发。“照一般情况看来，眼光越是远大，越能脱出自我的小己观察一切问题。从小集体利益出发的，比从个人利益出发者为高；从国家利益出发的，又比从小集团本位出发者为高；从人类利益出发者，更比从国家、民族利益本位出发者为高。如果用这个逻辑推下去，应该说从天下宇宙的立场看问题者，比从人的立场看问题更有远见。”^{[107][删下真366]}正是由于庄子看问题的独特立场，才超越其他诸子，被誉为“百家之冠”^{[122][序真3]}。

还有人因为庄子主张“无为”而认为他消极避世，对后世产生了不良的影响。事实上“无为”不是消极地什么也不做，而是积极地循“道”而为，避免了主观盲目性。应鼎成认为“‘无为’是最积极、最伟大的思想，无为是一种大无畏精神兼利他思想的无私。”^{[6][真1真69]}洋洋十余万言的《庄子》，即为明证。正如清代藏云山房主人在《南华经大义解悬参注序》所说：“《南华》者，祖述《道德》而条理终始，以集大成，以广至教者也。”^{[133][真376]}“以广至教”说明了庄子著文之用心。宋王雱即认为《庄子》“载道之妙也。盖其言教性命未散之初而所以觉天下之世俗也”^{[135][真326]}而这正是庄子超越儒家仁义道德之所在。王雱进一步分析说：

庄周之书，究性命之幽，合道德之散，将以去其昏昏而易之以昭昭，此归根复命之说，剖斗折衡之言所以由是起矣。虽然，道于心而会于意，则道问而无应，又何俟于言者欤？盖无言者虽足以尽道之妙，而不言者无以明，故不得已而后起，感而后动，迫而后应，则驾其所说而载之于后，而使夫学者得意则忘象，得象则忘言，此亦庄周之意有冀于世也。^{[135][真326]}

王雱认为庄子是“有冀于世”，目的是使学者“去其昏昏而易之以昭昭”。清陈于廷在《广庄序》中说：“庄子拯世而非忘世，其为书求入世，非求出世也。”^{[140][真311]}清金兆清《庄子榷序》说：“洋洋七篇，内圣外王之理备矣，何尝迂阔，何尝不曲中事情！”^{[141][真311]}不意今天人竟有人望文生义，以“消极”二字而简单地抹杀了《庄子》哲学的价值，岂不悲哉！

《庄子》既是一部博大精深的哲学著作，也是一部魅力十足的文学巨著，作为人类文明轴心时代的杰作，对中国传统文化的影响是巨大的。在这一点上，直可与西方文化中的《圣经》相媲美。庄子思想博大精深，他的眼界之开阔，他的言论之奇谲，他的思想之深邃，都是一般人所难以比拟的。因此有许多论点，在以常识为基础的哲学家看来，认为属于谬论。事实上，有些人正是庄子所说的心智上的聋盲者，《逍遥游》说：“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉？夫知亦有之。”这些人正是以其所看到的、听到的否定其所看不见的、听不到的，从而与超越之智慧隔绝了。因此，对《庄子》不理解，以致产生误解，以致受到不良

影响云云，皆非庄子之罪，人之罪也。

《庄子》思想的价值越来越得到现代科学的证明。《庄子·秋水》篇从人类生命的短促和宇宙无限无穷的对比中指出，人的认识是极为有限的，庄子借北海若之口说：“夫自细视大者不尽，自大视细者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也，故异便。此势之有也。夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”这一段话既区分了宇宙的宏观现象和微观现象之不同，又区分了有形之物与无形之物的区别。他说，从人的角度来看天体宇宙，是看不到尽头的；用人的视觉来看最微小的东西，也是看不清楚的。一切有形的事物，尽管千差万别，都可以用语言说明其粗者，用思想去体会其精者，然而还有为人类语言和意识难以言论、难以察致的客观存在。对于无形之物，既不能用数量去分析，也不能用数量去穷尽，这是超越于人的认识之外的广阔领域。人类发展到二十一世纪，科学的发现远远超越前代，然而科学家们却变得越来越小心了，不再像他的前辈们那样自负。相对论、量子论的发明、光和基本粒子的波-粒二重性的观察等等，使科学家感到用日常生活经验来衡量宇宙显得非常奥秘了。有人说：“今天人们必须经常问自己：在人类存在的背后，究竟还有什么影响我们命运的，令人惊异的谜在等待着我们。人们可以直接感受到的现实往往只有沧海之一粟，而大部东西则隐藏着，……感到惊奇，神妙莫测。”^{[107][图下页251]}本世纪西方的某些哲学流派和一些前沿性的自然科学理论就呈现出与中国传统哲学、乃至庄子哲学内在相呼应的现象。一些西方科学家对道家哲学融人文价值观念和对自然的深刻洞察为一体的世界观推崇备至。^①

当今社会环境问题成为人类最严重的威胁。人与自然的矛盾比历史上任何一个时期更加尖锐，环境污染、资源短缺、气候恶化、生态平衡遭到严重破坏，这都是人类引以自豪的科技文明所带来的严重恶果，是大自然对人为的惩罚。曾经有人这样勾画历史的简要轮廓：“文明人横扫地球表面，足迹所过之处留下一片荒漠。”面对触目惊心的生态危机，人类的确应该反省自己，是不是太狂妄了！恩格斯说：“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利，对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。”^{[55][页443]}如何摆脱当前的生态危机，是现代人类所面对的尖锐问题。《庄子》哲学就为二十一世纪的人类提供了解决生态问题的智慧。庄子从“道”的超越性和人的有限性的角度，指出一切不幸的根源在于人的有为，只有得道，才达到“无为而无不为”的“天人合一”的极致，从而实现人与人、人与自然的和谐。庄子说：“去知与故，循天之理，故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。”（《刻意》）庄子明确地告诉我们解决环境问题的方法，这就是“去知与故，循天之理”。对于道家老庄思想的时代价值，目前已得到很多有识之士的高度评价，兹不祥论。

自从基督教随着西方人东侵传进中国，国人就对基督教产生了反感与误解。反感是对教会组织来说的，误解是对教义学说来说的。以后，洋人离开了中国，“三自”爱国运动展开，国人对基督教教会组织的反感也就随之消失。但是长期以来，国人对基督教教义学说仍然存在很深的误解。其关键原因就是国人没有从心灵深处对基督教教义学说进行深入的了解而产生的盲目排外情绪。^②

在西方近代史上，启蒙思潮提出了“人本主义”的口号，用以反对“神本主义”。“神本主义”就是“以神为本”，“人本主义”就是“以人为本”。“以人为本”至今被频繁地使用，成为人文的标签。实际上，人类并不能以自身为标准，因为人是有限的存在，有先天的缺陷，必须与超越他们的终极存在对话。谭桂林在《人与神的对话》“内容提要”中，有这样一段话：“人

^① 参考崔宣明《生存与智慧·绪论》页3。

^② 参考《基督教的人生观·译序》。

为什么必须与神对话？这是因为走在灵魂返乡的途中的人类是一个很不稳定的存在。按照《圣经》的说法，人‘比上帝微小一点’，但比野兽稍高一点。如果人不高过人类，那他就会低于人类，人只是动物与神之间一个短暂仓促的阶段。他像钟摆在地球引力与惯性的共同作用下来回摇摆一样，在自私自利的引力与神圣事物的惯性共同作用下摇摆。下面是幻灭悲观，上面是大门敞开的圣库。下面是烈火熊熊的地狱，上面是上帝选民的天堂。而且更可担忧的是，人具有强大的力量，因为他可能是一切存在中最圣洁的存在，同样他也可能是一切存在中最邪恶的存在，在这种意义上，人的存在不仅仅是一个存在，人的存在是一个被创造的过程。……但人类既然是一个不稳定的存在，是神性与动物之间的一个短暂和仓促的阶段，人就不可能以自身作为纬度来认识自己、理解自己。根据《圣经》，所谓理解人的存在即意味着通过上帝的行为来理解我的存在，只有在人与上帝的关联中，人的自我认识与自我理解才能获得一个超出自我理解之有限性的神性维度。”^[69]与《圣经》对“上帝”的认识一样，《庄子》也将“道”视为人的智慧的源泉，将“与道合一”视为最高的理想。只有如此，才能克服人类自身的不足，获得最大的幸福。

林语堂在谈到他为什么晚年又回到基督信仰时说：“三十多年来我惟一的宗教乃是人文主义：相信人有了理性的督导已很够了，而知识方面的进步必然改善世界。可是观察二十世纪物质上的进步，和那些不信神的国家所表现出来的行为，我现在深信人文主义是不够的。人类为着自身的生存，需与一种外在的、比人本身伟大的力量相联系。这是我回归基督教的理由。我愿意回到那由耶稣以简明方法所传布出来的上帝之爱和对它的认识中去。”^{[26][页161]}

今天我们已经进入了一个多元文化的时代。商品经济构成它的世俗基础，全球化趋势和意识形态方面的原因进一步促成了文化多元格局的形成，它导致了绝对价值的遮蔽和消解，其历史后果主要表现为：人际交往的障碍、社会整合度的下降、人的精神焦虑、道德感脆弱。面对文化多元时代的挑战，未来的选择应当是：恢复对永恒之物的敬畏；捍卫精神价值的至上性、重建人的价值坐标。^①《庄子》和《圣经》作为两种文化的代表，以不同的方式反映了人对超然者的认识 and 追求，值得二十一世纪的人类重新认识和评价。

^① 何中华《多元文化时代的价值困境及其出路》，《烟台大学学报》2004年第2期第123页。

征引文献

A

[1] 《安吴论书》，清·包世臣著，上海：商务印书馆 1939 年版《丛书集成初编》本第 1625 册。

C

[2] 《楚辞补注》，宋·洪兴祖撰，白化文等点校，北京：中华书局 1983 年版。

[3] 《沧浪诗话校释》，宋·严羽著，郭绍虞校释，北京：人民文学出版社 1983 年版。

[4] 《词话丛编》，唐圭璋主编，北京：中华书局 1986 年版。

[5] 《从中国文化说到基督教》，赵紫宸著，上海：广学会 1946 年版。

D

[6] 《道家文化研究》（第 1、2 辑），陈鼓应主编，上海：上海古籍出版社 1992 年版。

[7] 《道家文化研究》第 14 辑，陈鼓应主编，北京：生活、读书、新知三联书店 1998 年版。

[8] 《道家与传统文化研究》，王明著，北京：中国社会科学出版社 1995 年版。

[9] 《道家与解脱》，杜导明著，北京：作家出版社 1997 年版。

[10] 《道家双峰——老庄思想合论》，安继民等著，开封：河南大学出版社 2001 年版。

[11] 《道家与中国文化精神》，崔大华主编，郑州：河南人民出版社 2003 年版。

[12] 《道家与中国哲学》（先秦卷），孙以楷主编，北京：人民出版社 2004 年版。

[13] 《道藏》，李一氓主编，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社 1992 年版。

[14] 《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，刘小枫主编，上海：上海三联书店 1995 年版。

E

[15] 《20 世纪西方宗教哲学文选》，刘小枫主编，杨德友、董友等译，上海：上海三联书店 1991 年版。

[16] 《二程集》，宋·程颢、程颐著，王孝鱼点校，北京：中华书局 2004 年版。

F

[17] 《浮生六记》，沈复，北京：人民文学出版社 1980 年版。

[18] 《法言注》，汉·扬雄撰，韩敬注，北京：中华书局 1992 年版。

G

[19] 《郭沫若全集·文学篇》，郭沫若著，北京：人民文学出版社 1992 年版。

[20] 《高亨著作集林》，高亨著，北京：清华大学出版社 2004 年版。

[21] 《革命史谭》，陆丹林著，台北：文海出版社 1983 年版《近代中国史料丛刊续辑》第 858 册。

H

[22] 《汉书》，汉·班固撰，唐·颜师古注，北京：中华书局 1962 年版。

[23] 《后汉书》，宋·范曄撰，唐李贤等注，北京：中华书局 1965 年版。

[24] 《汉语大词典》，罗竹风主编，上海：汉语大词典出版社 1992 年版。

[25] 《汉魏六朝百三名家集》，明·张溥辑，江苏古籍出版社 2001 年影印彭懋谦信述唐刊本。

J

[26] 《基督教与中国文化》，吴雷川著，青年协会书局 1940 年《民国丛书》第二编第 11 册。

[27] 《基督宗教思想与 21 世纪》，罗秉祥、汪丕盛主编，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。

[28] 《基督教对文明的影响》，[美]施密特著，汪晓丹等译，北京：北京大学出版社 2004 年版。

[29] 《基督宗教与中国文化》，罗明嘉、黄保罗主编，北京：中国社会科学出版社 2004 年版。

[30] 《基督教简史》，陈钦庄著，北京：人民出版社 2004 年版。

[31] 《基督教在中国本色化论文集》，林治平编著，北京：今日中国出版社 1998 年版。

[32] 《基督教笼罩下的西欧》，安长春著，北京：中央编译出版社 1995 年版。

- [33] 《基督教与中国伦理道德》，陈建明等著，成都：四川大学出版社2002年版。
 [34] 《稼轩词编年笺注》，宋·辛弃疾撰，邓广铭笺注，上海：上海古籍出版社1993年版。
 [35] 《基督教文化与西方文学传统》，刘建军著，北京：北京大学出版社2005年版。
 [36] 《晋书》，唐·房玄龄等撰，北京：中华书局1974年版。
 [37] 《经典释文》，唐·陆德明撰，上海：上海古籍出版社1985年版。
 [38] 《旧唐书》，后晋·刘昫等撰，北京：中华书局1975年版。

L

- [39] 《列子集释》，杨伯峻撰，北京：中华书局1979年版。
 [40] 《老子衍庄子通》，清·王夫之著，北京：中华书局1962年版。
 [41] 《鲁迅全集》，鲁迅著，北京：人民文学出版社1981年版。
 [42] 《老子校释》，朱谦之撰，北京：中华书局1984年版。
 [43] 《老庄研究》，陆永品著，郑州：中州古籍出版社1984年版。
 [44] 《〈老子〉与基督》，袁步佳著，北京：中国社会科学出版社1997年版。
 [45] 《陆放翁全集》，宋·陆游著，北京：北京市中国书店1986年版。
 [46] 《李太白全集》，唐·李白著，清·王琦辑注，上海：上海书店1988年版。
 [47] 《论语注疏》，魏·何晏注，宋·邢昺疏，上海：上海古籍出版社1990年版《十三经注疏》本。
 [48] 《论基督之大与小：1900-1950年华人知识分子眼中的基督教》，[奥地利]雷立伯著，北京：社会科学文献出版社2000年版。
 [49] 《论人类不平等的起源和基础》，[法]卢梭著，高煜译，桂林：广西师范大学出版社2002年版。
 [50] 《龙与上帝——基督教与中国传统文化》，董丛林著，北京：三联书店1992年版。
 [51] 《吕氏春秋译注》，秦·吕不韦主编，张双棣等译注，北京：北京大学出版社2000年版。

M

- [52] 《马克思恩格斯全集》第26卷，北京：人民出版社1979年版。
 [53] 《马可·波罗游记》[意]马可·波罗著，梁生智译，北京：中国文史出版社1998年版。
 [54] 《墨子今注今译》，李渔叔注译，天津：天津古籍出版社1988年版。
 [55] 《马克思恩格斯列宁论自然辩证法与科学技术》，于光远等编，北京：科学出版社1988年版。

Q

- [56] 《〈齐物论〉及其影响》，陈少明著，北京：北京大学出版社2004年版。
 [57] 《全上古三代秦汉三国六朝文》，清·严可均辑，北京：中华书局1958年版。

R

- [58] 《儒道佛思想散论》，严北溟著，长沙：湖南人民出版社1984年版。
 [59] 《人与神的对话》，谭桂林著，合肥：安徽教育出版社2000年版。

S

- [60] 《宋史》，元·脱脱等撰，北京：中华书局1977年版。
 [61] 《十三经注疏》，清阮元校刻，北京：中华书局1980年影印本。
 [62] 《史记》，汉·司马迁撰，北京：中华书局1982年版。
 [63] 《苏轼论文艺》，颜中其著，北京：北京出版社1985年版。
 [64] 《四库全书》，清·纪昀主编，台北：台湾商务印书馆1986年影印文渊阁本。
 [65] 《士与中国文化》，余英时著，上海：上海人民出版社1987年版。
 [66] 《圣经中的犹太行迹》，[美]加百尔著，梁工译，上海：上海三联书店1991年版。
 [67] 《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》，崔宜明著，上海：上海人民出版社1996年版。
 [68] 《圣经蠹测》，文庸著，北京：今日中国出版社1992年版。
 [69] 《说文解字注》，汉许慎著，清段玉裁注，杭州：浙江古籍出版社1998年版。
 [70] 《十三经注疏》，李学勤主编，北京：北京大学出版社1999年版。
 [71] 《世界三大宗教与中国文化》，田真著，北京：宗教文化出版社2002年版。
 [72] 《圣经解读》，梁工等著，北京：宗教文化出版社2003年版。
 [73] 《圣经：一部历史》，[德]维尔纳·克勒尔著，林纪焘等译，北京：生活·读书·新知三联

书店1998年版。

- [74] 《圣经比喻》，叶舒宪著，桂林：广西师范大学出版社 2003 年版。
- [75] 《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》，刘意青著，北京：北京大学出版社 2004 年版。
- [76] 《神话论文集》，袁珂著，上海：上海古籍出版社 1982 年版。
- [77] 《宋集珍本丛刊》，四川大学古籍整理研究所编，北京：线装书局 2004 年版。
- [78] 《圣经文学二十讲》，古敏、云峰著，重庆：重庆出版社 2005 年版。
- [79] 《世说新语译注》，张万起、刘尚慈译注，北京：中华书局 1998 年版。
- [80] 《圣经导读》（上），[加]戈登·菲、[美]道格拉斯·斯图尔特著，魏启源、饶孝榛等译，北京：北京大学出版社 2005 年版。
- [81] 《圣经导读》（下），[加]戈登·菲、[美]道格拉斯·斯图尔特著，李瑞萍译，北京：北京大学出版社 2005 年版。
- [82] 《圣书的子民：基督教的特质和文本传统》，[加]谢大卫 (David Lyle Jeffrey) 著，李毅译，北京：中国人民大学出版社 2005 年版。
- [83] 《世界古今宗教史话》（二），陈翰笙主编，北京：商务印书馆 1993 年版。

W

- [84] 《文选》，梁·萧统编，唐·李善注，北京：中华书局 1977 年版。
- [85] 《王弼集校释》，魏·王弼著，楼宇烈校释，北京：中华书局 1980 年版。
- [86] 《文心雕龙注释》，刘勰著，周振甫注释，北京：人民文学出版社 1981 年版。
- [87] 《闻一多全集》，闻一多著，北京：三联书店 1982 年版。
- [88] 《王国维文集》，姚淦铭，王燕编，北京：中国文史出版社 1997 年版。
- [89] 《文赋集释》，[晋]陆机撰，张少康集释，上海：上海古籍出版社 1984 年版。
- [90] 《文化与人生》，贺麟著，北京：商务印书馆 2005 年版。

X

- [91] 《先秦学术概论》，吕思勉著，上海：中国大百科全书出版社 1985 年版。
- [92] 《现代西方史学流派文选》，田汝康、金重远选编，上海：上海人民出版社 1982 年版。
- [93] 《宣和画谱》，上海：商务印书馆 1939 年版《丛书集成初编》本第 1632 册。
- [94] 《荀子集释》，李涤生著，台北：台北学生书局 1984 年版。
- [95] 《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》，[意]安瑟伦 (Anselmus) 著，溥林译，北京：中国人民大学出版社 2005 年版。
- [96] 《信仰之旅》，林语堂著，胡簪云译，北京：新华出版社 2002 年版。
- [97] 《逍遥之祖——〈庄子〉与中国文化》，白本松、王利锁著，开封：河南大学出版社 1995 年版。
- [98] 《向往心灵转化的庄子》，[美]爱莲心著，周炽成译，南京：江苏人民出版社 2004 年版。
- [99] 《徐光启集》，王重民辑校，上海：上海古籍出版社 1984 年版。
- [100] 《新约概论》，[英]约翰·德雷恩著，胡青译，北京：北京大学出版社 2005 年版。

Y

- [101] 《叶适集》，宋·叶适著，北京：中华书局 1961 年版。
- [102] 《艺概》，清·刘熙载著，上海：上海古籍出版社 1978 年版。
- [103] 《耶儒对话与融合——〈教会新报〉（1868-1874）》，姚兴富著，北京：宗教文化出版社 2005 年版。

Z

- [104] 《庄子义证》，马叙伦著，上海：上海书店 1930 年版《民国丛书》第 5 编第 6 册。
- [105] 《庄子哲学讨论集》，《哲学研究》编辑部编，北京：中华书局 1962 年版。
- [106] 《庄子解》，清·王夫之著，北京：中华书局 1964 年版。
- [107] 《庄子新探》，张恒寿著，武汉：湖北人民出版社 1983 年版。
- [108] 《庄子研究》，《复旦学报》编辑部编，上海：复旦大学出版社 1986 年版。
- [109] 《庄子集解》，清·王先谦撰，北京：中华书局 1987 年版。
- [110] 《庄子导读》，谢祥皓著，成都：巴蜀书社 1988 年版。
- [111] 《庄子与中国美学》，刘绍瑾著，广州：广东高等教育出版社 1989 年版。
- [112] 《庄子与中国文化》，黄山文化书院编，安徽人民出版社 1990 年版。

- [113] 《庄子译话》，杨柳桥撰，上海：上海古籍出版社 1991 年版。
- [114] 《庄子美学》，张利群著，桂林：广西师范大学出版社 1992 年版。
- [115] 《庄子新释》，张默生原著，张翰勋校补，济南：齐鲁书社 1993 版。
- [116] 《庄子思维模式新论》，顾文炳著，上海：上海社会科学院出版社 1993 年版。
- [117] 《庄子通义》，陆钦著，长春：吉林人民出版社 1999 年版。
- [118] 《庄子庸斋口义校注》，宋·林希逸著，周启成校注，北京：中华书局 1997 年版。
- [119] 《庄子论评》，方勇、陆永品著，成都：巴蜀书社 1998 年版。
- [120] 《庄子评传》，颜世安著，南京：南京大学出版社 1999 年版。
- [121] 《庄子范畴心解》，涂光社著，北京：中国社会科学出版社 2003 年版。
- [122] 《庄子集释》，郭庆藩撰，北京：中华书局 2004 年版。
- [123] 《哲学史讲演录》，[德]黑格尔著，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆 1960 年版。
- [124] 《周秦道论发微》，张舜徽著，北京：中华书局 1982 年版。
- [125] 《中国古代思想史论》，李泽厚著，北京：人民出版社 1985 年版。
- [126] 《张衡诗文集校注》，汉·张衡著，张震泽校注，上海：上海古籍出版社 1986 年版。
- [127] 《中国文化与中国哲学》，深圳大学国学研究所主编，北京：东方出版社 1986 年版。
- [128] 《中华元典精神》，冯天渝著，上海：上海人民出版社 1994 年版。
- [129] 《中国古代哲学寓言故事选》，严北溟编写，上海：上海人民出版社 1980 年版。
- [130] 《知识与价值——成中英新儒学论著辑要》，成中英著，李翔海编，北京：中国广播电视出版社 1996 年版。
- [131] 《中国修辞学史》，陈光磊、王俊衡著，长春：吉林教育出版社 1998 年版。
- [132] 《中国书画全书》，卢辅圣主编，上海：上海书画出版社 2000 年版。
- [133] 《中国庄学史》，熊铁基等著，长沙：湖南人民出版社 2003 年版。
- [134] 《周易与庄子研究》，闻一多著，成都：巴蜀书社 2003 年版。
- [135] 《宗教学纲要》，吕大吉著，北京：高等教育出版社 2003 年版。
- [136] 《周易校注》，陈戍国著，长沙：岳麓书社 2004 年版。
- [137] 《庄子及其文学》，黄锦铤著，台北：东大图书有限公司 1984 年版。
- [138] 《庄子内篇新释》，张墨生著，成都：成都古籍书店 1990 年版。
- [139] 《曾国藩年谱》，黎庶昌撰，长沙：岳麓书社 1986 年版。
- [140] 《庄子发微》，钟泰著，上海：上海古籍出版社 2002 年版。
- [141] 《庄子解读——流变开放的思想形式》，张涅著，济南：齐鲁书社 2003 年版。
- [142] 《宗教对话模式》，[美]保罗·尼特著，王志成译，北京：中国人民大学出版社 2004 年版。
- [143] 《中国近代史上的教案》，王文杰著，福州：福建协和大学中国文化研究会 1947 年版。
- [144] 《中华续道藏初辑》，龚鹏程、陈廖安主编，台北：新文丰出版公司 1999 年版。
- [145] A.s.Yahuda. 1935. *The Accuracy of the Bible*. America: E.P.Dutton & Co.Inc.
- [146] John H.gottcent. 1986. *The Bible: A Litterrary Study*.Boston:Twayne Publishers.
- [147] Carsten Peter Thiede and D' Ancona. 1996. *Eye witness to Jesus:Amazing New Manuscript Evidnece About the Origin of the Gospels*.New York: Doubleday,.

主要参考文献及论文

著作类:

- [1] 《爱的人生——圣经伦理与公民道德》，杭州市基督教两会《爱的人生》编写小组编，北京：宗教文化出版社 2005 年版。
- [2] 《东西交流论谭》（第二集），黄时鉴主编，上海：上海文艺出版社 2001 年版。
- [3] 《东西方哲学比较研究》，王森洋、范明生主编，上海：上海教育出版社 1994 年版。
- [4] 《基督教儒学四讲》，何世明著，北京：宗教文化出版社 1999 年版。
- [5] 《基督教的人生观》，[英]詹姆士·里德著，蒋庆译，北京：三联书店 1998 年版。
- [6] 《基督宗教论》，卓新平，北京：社会科学文献出版社 2000 年版。
- [7] 《基督教文化评论》（2），《基督教文化评论》编委会编，贵阳：贵州人民出版社 1990 年版。
- [8] 《基督教文化评论》（3），中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室、《基督教文化评论》编委会编，贵阳：贵州人民出版社 1992 年版。
- [9] 《平民显学——墨学与中国文化研究》，陈克守著，长春：吉林人民出版社 2002 年版。
- [10] 《人类文明之谜》，[苏]A·A·戈尔勃夫斯基著，信立祥、王红译，北京：中国国际广播出版社 1990 年版。
- [11] 《〈圣经〉与希伯来民间文学》，张朝轲著，北京：东方出版社 2004 年版。
- [12] 《圣经文学通论》，朱韵彬著，郑州：河南人民出版社 1989 年版。
- [13] 《先知书：启示文学解读》，赵宁著，北京：宗教文化出版社 2004 年版。
- [14] 《上帝与中国古人》，王敬之著，[美]Simi Bible Institute 1999。
- [15] 《以道观之》，王德有，北京：人民出版社 1998 年版。
- [16] 《〈庄子〉神话的破译与解析》，朱任飞著，长春：东北师范大学出版社 1999 年版。
- [17] 《中国古代小说艺术教程》，张稔褰著，济南：山东教育出版社 1991 年版。
- [18] 《中国哲学简史》，冯友兰，北京：北京大学出版社 1996 年版。
- [19] 《中国古代基督教及开封犹太人》，江文汉著，上海：知识出版社 1982 年版。
- [20] 《郑板桥文集》，清·郑燮著，成都：巴蜀书社 1997 年版。
- [21] 《走进希伯来文明》，徐新，北京：民主与建设出版社 2003 年版。
- [22] Joseph Wilson Trigg. 1983. *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-century Church*. Atlanta: John Knox Press.

论文类:

- [23] 吴长城《庄学研究二十年》，《社会科学动态》1999 年第 1 期。
- [24] 高深《论“自由说”对〈庄子〉的误读》，《浙江社会科学》第 2006 年第 6 期。
- [25] 严北溟《从道家思想演变看庄子哲学》，《社会科学战线》1981 年第 1 期。
- [26] 崔大华《庄子的人生哲学及其在中国文化中的作用》，《哲学研究》1986 年第 1 期。
- [27] 高晨阳《一源三流：先秦道家的思想分际——兼论文化功能的差异》，《哲学研究》1998 年第 12 期。
- [28] 丁怀珍《从尘世的超越到精神的逍遥》，《中国哲学》2004 年第 7 期。
- [29] 刘坤生《“逍遥”三论——陈寅恪〈逍遥游向郭义及支遁义探源〉读后》，《汕头大学学报》2000 年第 6 期。
- [30] 孙敏强《儒道互补历史原因管窥》，《中国哲学》2004 年第 2 期。
- [31] 刘松来《庄子意象试论》，《江西师范大学学报》1989 年第 1 期。
- [32] 刘生良《庄子：中国小说创作之祖》，《陕西大学学报》1998 年第 1 期。
- [33] 陈蒲清《寓言与中国文化》，《衡阳师专学报》1995 年第 1 期。
- [34] 张小琴《谈庄子言说的隐喻特色》，《人文杂志》2001 年第 3 期。
- [35] 束定芳《论隐喻的本质及语义特征》，《外国语》1998 年第 6 期。
- [36] 李贵、周裕锴《语言·筌蹄与家园——庄子言意之辩的现代观照》，《四川师范大学学报》1997 年第 1 期。

- [37] 顾易生《庄子的文艺思想》，《上海社会科学院学术季刊》1987年第2期。
- [38] 李炳海《〈庄子〉卮言与先秦祝酒辞》，《社会科学战线》1996年第1期。
- [39] 高树海《解庄的金钥匙——〈庄子〉“三言”论》，《河北师范大学学报》1997年第1期。
- [40] 阮忠《庄子“轮扁斫轮”及其言意学说》，《华东师大学报》1993年第3期。
- [41] 王钟陵《〈庄子〉中的大木形象与意象思维》，《文学遗产》1999年第6期。
- [42] 何中华《多元时代的价值困境及其出路》，《烟台大学学报》2004年第2期。
- [43] 张惠仁《庄子——我国古代寓言散文的拓源者》，《四川师范学院学报》1982年第3期。

后 记

紧张充实的博士生涯就要结束了，回顾浙江大学三年的学习经历，不禁感慨万千！

在论文写作过程中，方老师细致、耐心的指导让我感激不尽。~~方老师是宋史学界著名专家，治学严谨，对学生、对工作一丝不苟。开题报告之后，方老师设法安排我与基督教研究方面的教授接触，向他们请教疑难问题。在此我要特别感谢陈钦庄教授为我付出的辛勤劳动。在定稿之前，方老师又为我延请了多位著名教授为我审阅论文，如哲学系的王志成教授、董平教授、历史系的陈钦庄教授、古籍所的许建平教授，他们在百忙之中为我审阅文稿，提出了许多宝贵的修改意见和建议，在此一并致谢。另外，由于我性格上的弱点，给方老师的指导带来许多不便。我很粗心、任性，方老师对我的指导倍加细致，大到章节结构安排，小到字词句读，方老师都一一指出存在的问题，让我领略了浙大的学术规范，洞悉了“严谨”二字的丰富内涵。~~

在学习生活中，师长的关爱、同学的帮助都给我留下了刻骨铭心的记忆。方老师不仅在学习上耐心、细致地指导我，在生活中也给予了我无微不至的关怀。在浙园的三年，我的孩子还小，丈夫停薪留职来帮我带孩子。方老师、师母主动为我的丈夫联系工作，解决了我们的燃眉之急，知道我们经济拮据，多次把家里的水果带给我们。方老师像父亲一样关心我们，也像父亲一样管教我们。有一次，我曾因学习忙，拒绝了别人的求助，方老师知道后，语重心长地教导我做人与做学问的原则。他说：“鲜花送他人，留得花香在”，比喻帮助别人是多么幸福的一件事情。方老师的一言一行都体现了宽厚仁慈的长者风范。哲学系黄华新教授也在公务繁忙之际关心我们一家的生活，为我丈夫联系工作，保障了我们一家三口在杭州的生活来源。古籍所的张涌泉教授、王云路教授、束景南教授、龚延明教授、崔富章教授不但为我们提供了精彩的讲课，还为我论文的写作提出了宝贵的建议。办公室张淑亚老师、资料室秦佳慧老师，师兄、师妹王晴、王华艳、窦怀永、杜朝晖、于静等都给予了我热情的帮助，在此一并致谢。

我还要感谢浙江省科协科普部吴高盛部长、贾厚颀先生对我们一家的关心和帮助。感谢我的丈夫王德龙对我学习的支持和帮助，在我写论文期间，他承担了一切家务，还帮我校对文稿、查阅资料。