

庄子哲学的体系及庄学的演变

导师张岱年（北京大学教授）撰者 刘笑敢

庄子是中国古代的大思想家、大哲学家和大文学家。庄子哲学内容丰富而复杂，有关庄子研究的问题很多、分歧很大，虽经六十年代初和八十年代初两次较大规模的讨论，但多数问题和分歧并未得到解决。本文在前人研究讨论的基础上，对《庄子》一书的年代、作者和分类问题，庄子哲学的范畴、学说和性质等问题，以及庄子后学的演变问题试作一些新的探索和考察。

一、文献疏证

研究庄子碰到的首要问题是资料依据问题。今本《庄子》三十三篇，分为内篇、外篇、杂篇三部分，研究庄子哲学要不要对这三部分加以区别，如何加以区别，学术界观点分歧较大，或认为不必区分内、外、杂，或认为应打破内、外、杂三部分的界限，或认为应以内篇为依据研究庄子思想，或认为当以外、杂篇为依据研究庄子思想。究竟哪一种观点的根据更为充分？我们从新的角度对这一问题作了考证。我们发现，在战国中期以前，在《左传》、《论语》、《墨子》、《老子》、《孟子》等书中，虽有道、德、性、命、精、神等这些单音词，却没有由这些单音词组成的道德、性命、精神这样的复合词；而在战国中期以后，在《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书中，道德、性命、精神这样的复合词都出现了，这说明这三个复合词是在战国后期、

大约荀子开始写作的年代才开始使用并流传开的。在《庄子》书中，内篇虽有道、德、命、精、神这样的概念，却没有道德、性命、精神这样的复合词，而在外篇和杂篇中，道德、性命、精神这三个复合词都出现了，这说明《庄子》书中只有内篇才可能在总体上是战国中期的作品，而外、杂篇中虽可能有研究庄子思想的资料，但从总体上看则不可能是庄子本人的作品。

从思想的继承关系来看，内篇中《逍遥游》、《齐物论》、《大宗师》诸篇都提到了至人“不热”“不溺”“不寒”“不惊”的境界，但对于为什么会有这种境界却没有解释，而外、杂篇中《秋水》、《达生》、《田子方》诸篇却分别从不同的角度对这种境界的实质作了解释，或曰“察乎安危”“谨于去就”，或曰“得全于天”，或曰死生“无变乎己”，其看法全然不同。对此只能有一个解释，这就是先生首先提出了一种观念，学生们从不同角度作了解释和发挥，这也说明提出“不热”“不溺”等观念的内篇是早出的先生的作品，而对此观念作各种解释的外、杂篇是晚出的学生的作品。从文章的编排体例来看，内篇记述庄子言行的四段文字全部附于篇末，而外、杂篇记述庄子言行的二十五段文字却大部分在篇首或篇中。对此也只能有一个解释：内篇是庄子本人的作品，因而学生记载先生言行的文字只能附于篇末，而外、杂篇是庄子后学的作品，因而关于庄子言行的记述可以放于重要位置。此外，庄子内篇使用“游”“逍遥”二词的频率大大高于外、杂篇，因而只要我们承认“游”与“逍遥”是代表庄子思想的语词，那么我们就应该承认内篇比外、杂篇更能代表庄子本人的思想。总之，上面从语言的发展、思想的继承、文章的体例、词汇的使用等方面所做的新的考证都说明《庄子》内篇早于外、杂篇，研究庄子思想应以内篇为主要依据。

《庄子》内篇大约是战国中期的作品，那么外、杂篇是什么时期的作品呢？或者说外、杂篇完成于什么时代呢？许多学者认

为外、杂篇中的《天地》、《天道》、《天运》、《天下》等篇是秦汉之际或汉代初年的作品，这就把《庄子》成书的年代推到了汉初。这种观点的根据是不足的。如清人姚鼐云：“素王”“是汉人语”，因而许多人认为使用过“素王”一词的《天道》篇是汉初作品。然而马王堆汉墓帛书的出土证明《史记》载伊尹“言素王及九主之事”确有所本，先秦完全有可能有托名于伊尹的书已提出“素王”的概念。同时《鹖冠子》中已有“素皇”一词，这也证明“素王”一词不一定是汉代特有的概念，以此来证明《天道》为汉初作品是没有说服力的。还有人怀疑《天下》篇是汉初的作品，但从外、杂篇命名的情况来看，外、杂篇中各篇基本上是以篇首二三字来命名的，那么《至乐》篇首句为“天下有至乐无有哉”，为什么不取“天下”二字为题却以“至乐”为题呢？理由只有一个，那就是《天下》篇已取“天下”二字为题（“天下之治方术者多矣”），这说明《天下》篇早于《至乐》篇，如果我们不认为《至乐》篇是汉代作品，那么我们就没有理由认为《天下》篇是汉代作品了。此外我们从《庄子》外、杂篇本身还可以发现许多证据说明外、杂篇不是汉初的作品。

从先秦古籍引用《庄子》的情况也可以证明《庄子》一书在先秦已基本完成。据不完全统计，在战国后期，《庄子》书中至少约有十四篇文章已经被《吕氏春秋》和《韩非子》引用过，这十四篇占今本《庄子》三十三篇的百分之四十二左右，这一比例是相当高的，假如当时《庄子》尚未成书、尚没有较广泛的流传，是不可能出现这种情况的。在《吕氏春秋》和《韩非子》所引用过的十四篇文章中，内篇三、外篇六、杂篇五，这与今本《庄子》内篇七、外篇十五、杂篇十一的比例也是相当接近的。这说明《庄子》内篇、外篇、杂篇三部分的内容在当时都已基本具备。同时，《庄子》佚文中的内容也被先秦古籍引用过。这都充分说明《庄子》一书在先秦已基本完成并广泛流传了，这一点从

贾谊《吊屈原赋》和《鹏鸟赋》引用《庄子》的情况也可得到进一步的验证。

近代以来，越来越多的学者发现，不仅外、杂篇的思想与内篇不尽相同，而且外、杂篇许多文章之间的观点也不尽相同，这样就提出了如何对外、杂篇进行分类研究的问题。以往的学者对外、杂篇的分类多是为年代考证服务的，因而分类标准不十分一致，分类结果也比较零散，我们则主张以思想观点的异同、特别是与内篇的关系为主要分类依据，把《庄子》外、杂篇分为三大类。第一类包括《秋水》、《至乐》、《达生》、《山木》、《知北游》、《田子方》和《庚桑楚》、《徐无鬼》、《则阳》、《外物》、《寓言》、《列御寇》十二篇文章，这一类文章与内篇的同大于异，主张超越儒墨之是非。第二类包括《在宥下》、《天地》、《天道》、《天运》、《天下》、《刻意》、《缮性》七篇，这一类文章与内篇同异参半，有明显的兼融儒法的倾向。第三类包括《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《在宥上》、《让王》、《盗跖》、《渔父》七篇，这一类文章与内篇的异大于同，直截了当地抨击杨墨。

如何证明上述分类是合理的呢？我们没有采用通常的举例说明法，而是用穷举对比法，即选择同异关系比较明显的全部原文逐条进行对比，尽可能靠原文本身说明问题，同时对这些原文的条数进行统计比较，从而说明《庄子》外、杂篇各类文章之间、外、杂篇各类文章与内篇之间的相互联系与区别。通过这种方法我们发现外、杂篇三类文章内部各有许多相通之处，平均起来，第一类文章每篇2.3处，第二类文章每篇2.1处，第三类文章每篇2.0处，这说明各类文章内部相互联系的情况相差不多，每一类文章自成一类的根据比较充分。这三类文章与内篇都有一定的联系，但第一类平均每篇7.5处，第二类平均每篇2.0处，第三类平均每篇0.9处，这明显说明第一类文章与内篇联系最为密切，第

三类文章与内篇联系最少。此外，外、杂篇第一类文章与内篇相联系的指数为90，明显高于它与第二类、第三类文章相联系的指数10和5，第二类与内篇相联系的指数为14，也明显高于它与第一类、第三类文章相联系的指数10与3，第三类文章与内篇相联系的指数为6，也高于它与其他两类文章相联系的指数5和3。上述数字表明，《庄子》书是以内篇为思想核心的，《庄子》外、杂篇中的三类文章都与内篇有一定的思想联系，其中第一类文章与内篇联系最为密切，我们称之为庄子后学中述庄派的作品；第三类与内篇联系最少，因其抨击杨墨，反对任何形式的人为统治，因此我们称之为庄子后学中无君派的作品，其中第二类文章与内篇也有一定联系，因其有明显的融合儒道法的倾向，因此我们称之为庄子后学中黄老派的作品。在本文第三部分我们将分别论述这三派的思想。

二、庄子哲学的体系

本文尝试从范畴（点）、学说（面）、总体（体）三方面解剖庄子哲学的体系。

“道”是庄子哲学中最高的概念。学术界对道的理解分歧很大，其中重要原因之一即混淆了道的两种意义。庄子之道的第一种意义是世界之本原，道的这一意义与老子之道是基本相同的。道作为世界之本原的第一个作用即“生天生地”，是世界产生的总根源；第二个作用即为“一化之所待”，是万物的总根据，这也就是道的宇宙论意义和本体论意义。道作为世界之本原是绝对的、永恒的、超越的、普遍的、无差别的、无意志的。需要特别强调的是道无意志、无目的的特点，道“无为无形”，“螯万物而不为义，泽及万世而不为仁”，道产生万物、决定万物的存在与发展都是无意识的，自然而然的，因而道不同于黑格尔的绝对理念，也不同于一般的精神实体，道只是关于世界本原的绝对化

的观念性实体。道的第二种意义是最高的认识，亦即“以为未始有物”的认识境界，这种境界是绝对的同一，和谐与虚无，任何具体认识、任何是非判断、任何情感好恶都会破坏这种最高的认识境界，所以说“道隐于小成”，“是非之彰也，道之所以亏也，道之所以亏，爱之所成”（《齐物论》）。道的第一种意义主要是《大宗师》中所说的道，是自然观中的道，道的第二种意义主要是《齐物论》中所说的道，是认识论中的道，这两种意义的道有许多共同的特点，如抽象性、绝对性、神秘性、无差别性等等，这些共同特点使人们常常忽略道有两种意义的事实，以为庄子认识论中的道与自然观中的道是同一个实体，进而以为生天生地的道就是主观的认识状态或精神境界，这样就不可能正确理解庄子思想，也无法解释庄子为什么一会儿讲道“自本自根”，“自古以固存”，一会儿又讲“是非之彰也，道之所以亏也。”总之，区分道的两种意义是正确理解庄子之道的一个契机。

在中国古代，“天”字本有两个意义，一是天帝之天，一是苍天之天，这两个天都不是哲学概念。第一个把天作为重要哲学概念来使用的是庄子，庄子之天似有两层新义，一指自然界，一指自然而然，即今日所说之天然。庄子在中国哲学史上第一个以天与人相对待。当天指自然界时，天人的对立即自然与人类的矛盾，庄子赞叹自然之伟大，悲悯人类之渺小，反对以人力改变自然。当天指自然而然时，天人的对立即自然与人为的矛盾，庄子主张因任自然，反对人为。庄子既讲天人的对立，又讲天人的一致，他强调天人对立是反对改变自然存在，反对干涉事物自然而然的进程，他所说的天人的一致是主张追求与天地万物融为一体的精神境界，这也是一种天人合一的理论，但与儒家的天人合一说有明显不同。

“命”也是庄子哲学中非常重要的概念。庄子所谓命不同于孔子所畏之天命，也不同于墨子所非之前定的命，庄子所说的命

不是神的意志，而是一种不知所以然而然的抽象的必然性，不具有赏善罚恶的作用。按照庄子的思想逻辑，命来自道与天的决定作用，是人所无可奈何的。此外“德”与“气”也是庄子哲学中的重要概念，而“有待”“无待”却不是庄子提出的哲学概念。

分析庄子哲学的几个基本概念对于正确理解庄子思想有重要意义，然而庄子哲学主要以“寓言”、“重言”、“卮言”为表现形式，并非黑格尔式的范畴的逻辑体系，因而单凭范畴的解剖还不足以展现庄子哲学体系的全部内容，为此我们还有必要对庄子哲学的几个思想侧面进行一番考察和分析。庄子哲学中除关于道的论述以外，大致有四个主要思想侧面，即安命论、逍遥论、齐物论、真知论。安命论与逍遥论即庄子的人生论，是庄子哲学的基础和归宿。齐物论和真知论是庄子的方法论，为庄子哲学提供了从基础到归宿的思想方法和理论依据。

安命论是庄子哲学的基础和起点。庄子认为人生的一切都是无可奈何的必然，人在社会生活中似乎追求着自己的目标，实际上却受一种必然性支配着，“终身役役而不见其成功，苶然疲役而不知其所归”（《齐物论》）。既然一切都是无可奈何的必然，人们就不必与必然相抗争，而应该随顺必然，超于必然的一切，从而寻求精神的宁静，这就是安命无为的生活态度。庄子的安命论不同于传统的命定论，因为它不是以服从神意或天意为基础的，同时庄子的安命论也不同于儒家的命定论，因为儒家虽讲天命却不讲无为，而是主张奋发有为。相对于传统的命定论来说，庄子的安命论既有前进的一面，又有落后的一面。

安命论是庄子哲学的起点，却还不是庄子哲学中最有特色的内容。最能代表庄子哲学特色的是他的逍遥论，大体相当于今天所说的自由论。庄子追求“彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”的精神境界，所谓尘垢之外不是天堂仙境，也不是深山僻壤，而

是想像中的一无所有的、宁静和谐的自由天地。所谓“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的主体也不是屈原的菲薄之质，而只是个人的思想，所以逍遥游也就是“游心”，即“乘物以游心”，或曰“游心乎德之和”。庄子的精神自由不仅有逍遥于无何有之乡的体验，更有与道为一、与天地万物为一的神秘体验。就思想本身来说，庄子的精神自由表现为逍遥而游，表现为与道为一的体验，就思想与现实的关系来说，庄子的精神自由则表现为无心无情，即无思无虑、无好无恶，无心于万化之无常，无情于万物之盛衰，总之，超然于现实之外，这就在一定程度上保持了人格的独立。庄子的精神自由是纯精神的，因而不是现实的，但庄子又保持了人格的独立，因而这种自由又不完全是虚假的。庄子的精神自由与不讲个人尊严的“阿Q精神”并不相同。

庄子哲学以安命论为基础，以逍遥论为归宿，从起点到归宿的桥梁即他的真知论和齐物论。真知论即庄子的认识论，庄子的认识论包括怀疑主义和直觉主义两个方面。庄子对怀疑主义作过深刻的论证，他在中国哲学史上第一个提出了人的认识能力有限还是无限的问题，指出了“生也有涯，而知也无涯”的矛盾。庄子还揭示了人的认识标准的相对性问题，指出仅靠主观感觉和认识是无法辨别是非的。尽管庄子在理论上有重要贡献，但他的本意却在于论证认识是不可靠的，不可能在现实中得到真理。与一般怀疑主义者所不同的是他并没有完全否定获得真理的可能性，他认为一般的认识活动是不可靠的，而直觉认识则是获得真知的唯一办法，他所说的“朝彻”“见独”“心斋”“坐忘”一方面是自由的体验，另一方面也是获得真知的直觉方法，在这一点上，庄子的认识论与自由论相汇合了，这也体现了中国古代哲学中认识论与人生论相一致的传统。

庄子的齐物论包含了许多辩证观念。庄子认为彼此双方的对立是普遍存在又相因相依的，每个人都既是矛盾的此方，又是矛

矛盾的彼方，彼方与此方是相对而言的，看问题不仅要看到自己是此方，也要看到自己也是彼方。在现实生活中，庄子承认矛盾的普遍存在，重视对立概念间的相互联系，提出了彼此相因的思想，不愧是一个辩证论者，但他的思想中心在于追求无差别的精神境界，因此他又要抹煞矛盾，论证万物之为一。他利用矛盾的同一性抹煞矛盾，利用事物的共性抹煞万物之间的区别，用强调事物总体之为一或事物终极结果的相同抹煞现实事物的差异，从而陷于诡辩。庄子哲学以安命论为起点，以逍遥论为归宿，以真知论和齐物论为起点与归宿之间的桥梁，从而形成了完整的思想体系。

在剖析了庄子的主要哲学范畴和基本学说的主要侧面以后，我们还应该对庄子哲学进行一些综合性的探讨。首先应该看到，庄子哲学是一个比较成熟而复杂的矛盾体，其中融汇了许多不同的矛盾侧面，如安命与逍遥，随俗与孤傲，外化与内不化，消极与积极，悲观与乐观，理想与现实，自由与必然等，这些矛盾的双方大多以现实世界为一方，以理想世界为另一方，由此可以看出，庄子哲学中的根本矛盾是现实中的客观必然性与理想中的绝对自由的矛盾。

其次应该看到，庄子貌似荒谬的哲学体系中也包含着许多可贵的合理因素。庄子一方面强调必须安然服从不可抗拒的客观必然性，一方面积极地追求精神自由，这种思想中孕含着精神自由与客观必然性的统一，这在中外哲学史上都有重要意义。庄子思想中还包含着宇宙无穷的观念，庄子不仅从哲学上肯定了时间与空间的无限性，而且在自然科学方面孕育了古代天文学中宣夜说的萌芽。庄子还提出了生死气化的观念，认为生命不是本来就有的，而是逐渐演化形成的，生命的物质基础在于气的凝聚，气聚则有生，气散则命亡，人的生死也是气聚散的结果，所谓死不过是人体之气回归大自然，并不值得悲哀。这种观点对于唯物主义

和无神论的发展有重要影响。

此外我们还应该正确分析庄子哲学的性质和主要特色。庄子哲学的性质问题与哲学史研究的方法论问题有密切联系，在这一问题上的分歧涉及了如何理解一些哲学概念的基本含义、如何掌握判断哲学体系基本属性的标准问题。庄子以观念性的道为世界的本原，所以我们可以说他是客观唯心主义者。庄子哲学虽有强调主观精神的作用的一面，但他并没有否认客观世界的独立性和实在性，所以我们不能说庄子是主观唯心主义者。庄子哲学的主要特色是追求逍遥游式的精神自由，这是人生论问题，不能作为庄子是主观唯心主义者的根据。判断一个哲学体系的基本属性应该依据自然观或认识论问题，这是普遍性问题，而一个哲学体系的主要特色则可以是任何方面的问题，也可以是任何一种思想观点，是特殊性问题。不应把一个哲学体系的基本属性和主要特色混淆起来。

最后我们来讨论一下庄子哲学的社会意义，即庄子哲学的中心问题、庄子哲学的阶级属性和庄子哲学的历史地位。庄子哲学是社会动乱的产物，庄子哲学最初提出的问题是怎样全生保身，庄子对这一问题的根本回答则是逍遥于尘世之外，因此我们也可以说庄子哲学的中心问题是怎样逍遥于现实之外，从而得以全生保身。从庄子的生活经历和经济地位来看，从庄子的基本立场和政治态度来看，庄子是一个平民知识分子，归根结蒂代表了小生产者的利益和情绪。把庄子说成没落阶级的代表并没有确实的根据。庄子哲学的历史地位问题也就是庄子的评价问题。庄子哲学是充满矛盾的，其中确实有许多消极的因素，但不能因此而全盘否定庄子。在一定意义上我们可以说，庄子哲学是一种批判的哲学、解放的哲学、富于启发性的哲学，同时庄子还是中华民族最早的浪漫大师和幽默大师。按照马克思主义评价历史人物的原则和方法，我们应该充分肯定庄子作为大思想家、大哲学家、大文

学家的历史地位。庄子的历史地位至少不应低于屈原，那种只能歌颂屈原、不能肯定庄子的倾向是不公正的。

三、庄子后学的演变

按照我们的考证和分类，《庄子》外、杂篇大体上是庄子后学的作品，这些作品可分为三大类，分别代表了庄子后学中述庄派、黄老派和无君派的思想，现在我们就以庄学演变为线索来介绍庄子后学三派的理论学说。

述庄派是庄子后学中的嫡派，这一派对庄子哲学的态度基本上是述而不作，他们对庄子的本根论、真知论、齐物论、人生论都有较为细密的阐发。他们明确提出了“本根”的概念，认为万物之本根似无而实有，不见形迹却有神妙的作用，万物都受其影响而毫不觉察。他们还提出了“物物者”的概念，认为“物物者非物”，强调万物不是由一种具体事物产生的。他们还明确论证了人不可“得道”却可“体道”或“覩道”的道理。这一派还详尽地论述了“以道观之，物无贵贱”，“万物一齐，孰短孰长”的思想观点。

述庄派对庄子的人生哲学有所继承，也有所改造。庄子人生哲学的核心是无心无情的生活态度，以无心无情的态度安然顺命，在无心无情的基础上逍遥而游，述庄派也对“媒媒晦晦，无心而不可与谋”的至人推崇备至，他们或从超脱荣辱的角度歌颂无心无情的境界，或从全生免患的角度论证无心无情的重要性，或从世界无穷的角度论证无心于世俗观念的意义，但是述庄派的思想毕竟不完全等于庄子本人的思想，其中重要的一点便是述庄派的思想在一定程度上转向了现实，他们所编创的佝偻承蜩、梓庆削鐻、没人操舟、大马捶钩等故事既继承了庄子思想，又改造了庄子思想，就其本意是宣传精神虚静、强调无所动心来说是一种继承与发挥，就其故事本身把精神虚静落实到某种客观效果来

说（承蜩、削镞、操舟、捶钩等），又是对庄子思想的改造，这改种造使述庄派的思想包含了更多的合理性，对艺术创作尤含深义。

人性善恶问题是先秦哲学讨论的一个焦点，儒家中孟子主性善，荀子主性恶，道家则认为性是超善恶的。从现有资料来看，道家的性超善恶论是庄子后学中的述庄派首先提出来的。孟子以恻隐怵惕等心理活动为性，荀子以饮食男女等生理要求为性，而述庄派所说之性只是初生时的淳朴状态，因此述庄派既不讲性善也不讲性恶，就此来说，述庄派的人性论与告子的性无善恶论相似。但是告子虽认为性无善无恶，却肯定性可善可恶，这与述庄派认为善恶都是对淳朴之性的破坏又根本不同。述庄派的人性论奠定了道家人性论的基础，得到了道家各派的继承与发挥。

庄子对现实是有所批判的，他的某些批判性言论还是十分痛切而辛辣的，但总的看来，庄子哲学的特点是超脱现实和逃避现实，他对现实的批判常常是曲折的。庄子后学中的无君派突出地继承和发展了庄子哲学中的批判性，演变为对现实进行正面的猛烈抨击的思想流派。他们把老子和庄子任外物之自然的思想改造为任人性之自然的理论，以自然人性为立论和破论的理论基点，反复强调“安其性命之情”，反对对人的自然本性的任何破坏。他们举例说，马的自然本性是“食草饮水”，“喜则交头相摩，怒则分背相踶”，但伯乐以善治马自居，给马剪鬃烫印，切蹄钉掌，套笼头，加铁嚼，强迫马载人拉车，这就完全破坏了马的自然本性，造成马的疲惫死亡，或使马学会挣扎脱逃。统治者对百姓的管理统治与此完全相似，破坏了人民的自然之性，带来了人民的苦难灾害，激起了人民的反抗斗争。因此无君派认为昏君与贤君、唐尧夏桀都是人的自然本性的破坏者，因而对任何人任何形式的统治都是应该反对的，他们提出了“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的千古名言，有力地鞭挞了封建社会中的不合理现象。由

此出发，他们对历代传颂的君子贤哲也进行了无情的批判。他们认为，虽然小人以身殉利、君子以身殉名的“事业不同，名声异号”，但都是“伤性以身为殉”的，因此并无实质上的区别。进而他们对曾、史、杨、墨，仁、义、礼、智也都进行了无情的批判或新的解释，无君派对现实批判的范围之广、气势之猛在先秦是绝无仅有的。

无君派这种以人的自然之性为中心观念和理论要义的思想学说在中国古代是相当罕见的。中国古代的儒家和法家的着眼点都在于巩固统治者的统治地位，维护以宗法制为基础的等级制度；墨家虽反对等级区分，却主张利他主义，主张摩顶放踵利天下而为之。儒、法、墨各家学说强调的都是社会共同利益，对人的个性发展则很少注意。老子和庄子的思想虽有突破传统的意义，但他们都没有提出性的观念，没有提出维护人的自然之性的问题，在这种情况下，庄子后学中的无君派明确提出“任其性命之情”的主张就有了振人心弦的作用。在漫长的封建专制主义的束缚下，中国传统文化的主流始终是压抑个性的，而无君派强调维护人性之自然，具有解放个性的意义，这是难能可贵的。但这种理论是从抽象的人性出发的，缺乏现实的社会基础，因而在漫长的封建社会中难以产生较大的影响。

老子和庄子对于儒、墨、法各家都是批判的，排斥的，然而庄子后学中的黄老派却吸收了各家的基本观点，形成了兼容并蓄的学术倾向。他们从道家的立场出发，给仁义、形名、赏罚以一定的地位，使儒、道、法等思想融为一体，并行不悖。他们常常有意地排列比较各家学说，而且每次都是先道家、再儒家、后法家，这说明他们对百家之学有自己明确的态度和一贯的立场，他们并不是杂乱地撮拾各家学说，而是以一定的取舍标准融诸家为一体的。这一派的作品有鲜明的道家色彩，因而作为黄老之学的资料比其他文献就更有代表性。

老子和庄子都以道为最高存在，而庄子后学中的黄老派却以天为最高存在，认为“德兼于道，道兼于天”，天比道更重要，更根本，这样从儒家的命运之天到老庄的实体之道，再到黄老派的物质之天就形成了一个否定之否定的过程，完成了从唯心主义向唯物主义的转化。这一派还宣传了顺应天地之常、适应时势变化的思想，同时把道家的无为理论改造成了君无为而臣有为的统治术，这样老子和庄子的思想就被改造成了有可能直接运用于社会现实的政治理论，并在汉代初年产生了一定的积极意义。

黄老派的产生告诉我们，在战国时期，诸子百家之间不仅有相互排斥否定的趋势，而且有相互吸收融合的趋势，并且形成了一个能够吸收各家之长、避免各家之偏的思想流派。他们既讲天地有常，又讲因时而变；既讲无为之术，又不主张完全无所作为；既重视法术刑名的强制约束作用，又不忽视仁义礼治的教育手段；既维护君臣之下的尊卑秩序，又不赞成君主专制；既有自己的一贯立场，又不盲目排斥诸家之学。黄老之学的特点说明，在思想发展的历史洪流中，不同思想的相互吸收与融合也可以促进人类思想走向进步。

从庄子到庄子后学中的述庄派、无君派和黄老派，庄子哲学发生了许多变化。庄子在安命无为的基础上追求精神自由，述庄派在阐释庄子思想的同时提出了道家性超善恶论，无君派喊出了取消一切统治、维护人的自然本性的最强音，黄老派融道、儒、法为一体，把道家哲学引向了现实政治生活。庄子学派内部分化演变的历史使我们看到思想的河流是不会冻结的，一种思想观点从它诞生的那一天起就加入了流动着的浪涛之中，时或分而为支脉，时或合而为洪流，不同思想流派之间既有明显的区别又不可能完全隔开。思想的发展就是这样一个散同为异、合异为同、同异交融、新旧相续的过程。

作者工作单位：北京大学哲学系