

# 从“内圣外王”看《天下》篇 是否为庄子所作

王 琴

(乐山师范学院 中文系, 四川 乐山 614400)

**摘要:**《天下》乃《庄子》全书之最后一篇。对于《天下》是否为庄子所作, 历来争论不休, 而从《天下》篇所描绘的“内圣外王”之理想人格与庄子内七篇中的理想人格相比较, 可以得出结论, 《天下》乃庄子所自作。

**关键词:**《庄子》;《天下》;“内圣外王”

**中图分类号:**I206.2 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2008)06-0095-06

《天下》乃《庄子》全书之最后一篇, 是为全书之后序。章学诚早就指出, 称为先秦某子的书, 都是某一个学派著作的总集, 虽是称为某子, 但并不肯定其中某些篇章是某子所自作<sup>[1]170</sup>。也就是说《庄子》一书是庄子学派的著作, 其中的《天下》有可能不是庄子所作。

而《天下》不仅是中国最早的一篇学术思想史, 而且对于研究庄子的思想有着极为重要的意义。杨荣国先生曾经这样论说《天下》篇:

若无此篇, 则我们要对道家各派找出他们之间之分野所在, 至少是相当费气力的一回事。幸而有了此篇: 不仅道家其他各派的思想实质为我们所掌握了。特别是其中影响较大的庄子思想的实质亦使我们有了极为清晰的理解, 不致和其他道家的思想混淆不清, 不致鱼目混珠。<sup>[2]170</sup>

杨荣国以为有了《天下》篇, 我们才能真正清晰把握庄子的思想实质。对于这样有着重要意义的文章, 无论从纯粹文献研究的角度、还是为着庄子研究的需要, 弄清它的归属都是极为重要的问题。可是, 学术界对《天下》篇的归属却有很大的争论。一种观

点以为《天下》乃庄子自作, 一种观点以为《天下》乃庄子后学所作。

较早明确提出《天下》非庄子自作的是清代的林云铭。他在《庄子因》中说:

《天下》篇为《庄子》全书后序, 明当时著书之意, 一片呵成文字……其叙庄子段中备极赞扬, 真所谓上无古人, 下无来者, 庄叟断无毁人自誉至此, 是订庄者所作无疑。<sup>[3]601</sup>

林云铭从《天下》对庄子备极赞扬而得出《天下》非庄子自作的观点, 显然以为自己对自己就不能备极赞扬, 事实果真如此吗? 刘安在所撰的《淮南子》书末对自己的著作是这样评价的:

若刘氏之书, 观天地之象, 通古今之事, 权事而立制, 度形而施宜, 原道之心, 合三王之风, 以储与扈治。玄渺之中, 精摇靡览, 弃其畛挈, 斟其淑静, 以统天下。理万物, 应变化, 通殊类, 非循一迹之路, 守一隅之指, 拘系牵连之物, 而不与世推移也。故置之寻常而不塞, 布天下而不窳。<sup>[4]711-712</sup>

刘安认为自己的著作可以用来统一天下, 治理万物, 适应变化, 通达不同的方面。这难道不是对自己的

收稿日期: 2008-05-22

作者简介: 王琴(1974—), 女, 四川犍为人, 讲师。

著作备极赞扬吗?对自己著作的赞扬难道还不是对自身的赞许吗?我们能因刘安对自己备极赞扬便否认《淮南子》是刘安自作吗?类似的例子还有司马迁。且看司马迁是如何评价自己文章的:

凡百三十篇,五十二万六千五百字,为大史公书。序略,以拾遗补艺,成一家之言。厥协六经异传,整齐百家杂语。藏之名山,副在京师,俟后世圣人君子。<sup>[5]3319-3320</sup>

在这段话中,司马迁对自己的著作作了高度的评价,最能体现他对自己文章评价的是“俟后世圣人君子”。司马贞索隐对此句有解:

以俟后圣君子,此语出《公羊传》。言夫子制《春秋》以俟后圣君子,亦有乐乎此也。<sup>[5]2145</sup>

汉武帝罢黜百家,独尊儒术后,孔子已具有无限崇高之地位,司马迁将自己的著作与孔子的《春秋》相并,难道不是对自己备极赞扬吗?我们不能因此否认《太史公·自序》篇为司马迁所作。

刘安、司马迁的例子说明自己对自己的著作是可以赞扬的。显然,林云铭因《天下》对庄子备极赞扬而断定其非庄子自作的结论在事实面前就很无力了。那么,他为什么会如此推论呢?从下面一段话中,可见端倪。他说:

若云子夏之后,流为田子芳,子芳之后,流为庄周,即谓庄子与孔子同,而与老子异,亦无可也。<sup>[6]542-543</sup>

林云铭站在儒家立场,以为庄子是子夏、田子芳之后学,将庄子纳入儒家体系。儒家是很讲究等级尊卑的,庄子既是儒家之后学,则只能居于孔子之后而不能超越之。以林云铭看来,《天下》对庄子备极赞扬,认为其上无古人,下无来者,如果以其为庄子自作,那庄子显然以自己高过孔子,这与庄子乃孔子后学观点岂不矛盾,唯有以《天下》为整理、修订《庄子》者所著,方能自圆其说。

由此可见,林云铭以《天下》非庄子自作的观点并非建立在事实基础上的论点,而是受宗派意识影响而得出的主观结论。

虽然清人林云铭提出《天下》非庄子自作之说,影响并不大,也无多少人应和。然而到了“五四”时期,《天下》非庄子所作的观点却又勃然兴起。胡适在其1919年出版的《中国哲学史大纲》中称:

《天下》篇是一篇绝妙的后序,却决不是庄子自作。<sup>[7]224</sup>

但胡适既没有为自己这一论点进行论证,也没有提出任何论据。另一学者顾颉刚应和此说,继之而称:

《天下》篇又以庄子为百家之一而评论之,足见都不是庄子自作。<sup>[8]284</sup>

《天下》篇将庄子视作百家之一,这是事实。但这一事实是否就必然意味着《天下》非庄子所作呢?答案是否定的。宣颖在谈到《天下》篇时说:

中分五段,隐隐以老子及自己收服诸家,接古学真派。末用惠子一段,止借以反衬自家而已。<sup>[9]398</sup>

宣颖就以为《天下》在篇中谈到庄子,是庄子以为自己在诸家之上的表现。看法相类似的还有王夫之。王夫之说:

其不自标异,而杂处与一家之言者,虽其自命有笼罩群言之意,而以为既落言诠,则不足以尽无穷之理,故亦曰“古之道术有在于是者”。己之论亦同于物之论,无是则无彼,而凡为籟者皆齐也。<sup>[10]277</sup>

王夫之在肯定宣颖意见的同时,更从庄子思想本身来探求答案。强调从都发了言这一点上,庄子以为自己和和其他诸家都是一样的,所以庄子愿意杂处于一家之言。由此可见,顾颉刚因《天下》以庄子为百家之一而评论之而得出《天下》不是庄子自作的结论是没有代表性的。只是他个人的观点。

可是胡适、顾颉刚为什么又持这一观点呢?

胡适、顾颉刚都是疑古派的代表人物。疑古派是“五四”运动以后史学研究中出现的以疑古辨伪为主旨的学派,这一学派乃是当时疑古思潮之产物。当时,在“反封建”的时代氛围中,中国文化的传世典籍成了“封建”的代名词而被作为怀疑和批判的重点。在这种疑古思潮下,疑古学者们开始背离科学精神,由批判传统文化而走向全盘否定传统文化的极端。疑古过甚之失误所在不少。胡适、顾颉刚的自道更能说明此点。胡适在《自述古史观书》中称对于史籍记载“宁疑古而失之,不可信古而失之”<sup>[11]23</sup>。也就是说,疑古疑错了都不当紧,就是不能信古信错了。这种治学立场,首先抱定了一个古史必然可疑的成见在胸,实质上成了为疑古而疑古“强疑”。没有任何根据便以《天下》非庄子自作,便是“强疑”的产物。

顾颉刚也承认自己“因为年轻喜事,所以一部分的材料尚未整理完工,而议论已先发表”<sup>[12]2</sup>。即

是承认自己有着结论在先,证据不足的倾向的。顾对于《天下》作者的论断便体现了这一治学倾向。

王国维《古史新证》所言之“虽古书之未得证明者,不能加以否定”<sup>[13]265</sup>,正是对疑古派弊端的指陈。既然没有确凿事实作依据,就不能否定《天下》乃庄子自作。

虽然如此,但“疑古思潮”在当时是一广泛且影响深远的思潮。胡适又是中国当代学术思想史上的重要人物,对当时和后世都有深远影响。所以在当时及以后就有不少学者接受并响应这一观点。郭沫若《十批判书》<sup>[14]195</sup>,冯友兰《再论庄子》<sup>[15]133</sup>都主张《天下》非庄子所作的观点。还有学者就这一观点不断补充出新的论据。其中最有代表性的当属张岱年。张岱年以为《天下》首段推崇“内圣外王”之道,和内篇不符,因而不是庄子自作<sup>[16]71</sup>。显然,一般以为只有儒家才有“内圣外王”之道,而其它诸家没有,而道家 and 儒家是泾渭分明,水火不相容的。张岱年的结论正是这一认识之产物。但事实果真如张岱年所言吗?梁启超《庄子天下篇释义》中称:

“内圣外王之道”一语,包举着中国学术之全部。中国学术,非如欧洲哲学专以爱智为动机,探索宇宙体相以为娱乐。其旨归在于内足以资修养而外足以经世。所谓“古人之全”者即此也。<sup>[17]</sup>

“内圣外王”之道既然包举着中国学术之全体,而儒家不过是组成中国学术之部分,显然“内圣外王”之道并不仅仅是儒家才有。

冯友兰更明确称:

在中国哲学中,无论哪一家,哪一派,都自以为是讲“内圣外王”之道。<sup>[18]133</sup>

冯友兰之言即是说明不仅儒家,其它哲学派别也有“内圣外王”之道。

陈鼓应也说:

“内圣外王”一词,首见于《庄子·天下》篇,后人常误以为这只是儒家主张,事实上诸子百家都有其“内圣外王”之道,只不过由于各自的思想体系有别,从而表现出不同的“内圣外王”理想。<sup>[19]227</sup>

最新考古材料的发掘与研究更加证明了“内圣外王”并不仅是某个哲学派别的思想,而是中国文化的内核。

丁四新在对郭店楚简“天大、地大、道大、王亦

大,域中有四大,王居一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然”这段话分析之后得出结论:

老子把“王”作为“域中四大”之一,固然是在天帝与人王的灵格父子关系上有所提升,使之与天、地、道相平列,但毕竟王只是人中的一个独特分子,他虽可以在一定意义或一定程度上代表人,但并不能在普遍性上等同于人之本质。这是当时的文化传统或文化背景所决定的。老子不可能突破这一点,且实质地没有突破此一点上,都决定了中国人或中国文化思维方式的基本命运:中国人与中国文化的精神内核被“内圣外王”的基本思维框架固定化和板结化了。<sup>[20]255-256</sup>

这一研究更加证明了“内圣外王”是中国文化的基本思维框架。中国文化中诸子百家都有“内圣外王”的思维框架。既然儒家才有“内圣外王”之道的前提不成立,那以张岱年的结论自然就值得推敲了。相反,因为“内圣外王”的追求是诸子百家都有的,那么不同派别的差异必然就只能体现在“内圣外王”的具体要求中。而《天下》篇不仅在中国思想史上第一次明确提出了“内圣外王”这一概念,而且还对作者理想中之“内圣外王”人格作了具体之描绘,这就为我们判定《天下》篇的作者提供了有力的证据。

下面尝试析之。

《天下》篇有言:

虽然,不该不偏,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。是故内圣外王之道,闾而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。<sup>[21]1069</sup>

《天下》此段文字第一次明确提出了“内圣外王”这一概念。其中,“内圣”就其修养的成就说,“外王”就其在社会上的功用说。即“内圣”就是个人修养的最高成就,“外王”则是处理社会事务,政治事务之方式。也就是说如果一个人内在的人格修养得到最高处,那么他自然就具有了作为王的处理外在社会事务的能力和权力。孔子被称为“素王”就是一个最好的例子。前面我们已经提到“内圣外王”是中国文化的基本思维方式,中国哲学中的各家各派都有自己的“内圣外王”之道。当然,不同的哲学派别,具体的“内圣外王”之道不同,而不同的哲学家

也有不一样的“内圣外王”的追求。所以先秦不同的派别、不同的哲学家有不同的人格修养之标准,也有不同的解决社会问题即政治问题(上古政治问题与社会问题不分,参吕思勉《先秦学术概论》)之道。而通过比较,不难发现,《天下》对“内圣外王”具体描绘所流露之思想正与庄子的“内圣外王”思想相同。

《天下》曰:

古之所谓道术者,果恶乎在?曰:“无乎不在。”曰:“神何由降?明何由出?”“圣有所生,王有所成,皆原于一。”<sup>[21]1065</sup>

成玄英释曰:“原,本也。一,道。”即以为“内圣外王”本于道。“道”是“内圣外王”之根本,“内圣外王”是道的外化。《天下》对理想中之具备“内圣外王”之道的人的描写正与庄子笔下的体道之人相同。《天下》篇说:

古之人其备乎?配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓。……<sup>[1]1067</sup>

梁启超在此句下加按语“此言能有见于道之全景者”<sup>[17]</sup>。说明了“古之人”正是《天下》作者理想中达到“内圣外王”境界之人。蒋锡昌《庄子哲学》以“神明”为自然<sup>[22]188</sup>。章太炎先生以“醇”乃“準”之意<sup>[23]38</sup>。其实“配神明”与“醇天地”二句意同,都是指理想中人与自然相配合,与天地为一体。由此可见《天下》作者理想中人是配合自然的灵妙,取法天地,养育万物,均调天下,泽及百姓的人。

其中“配神明、醇天地”是内圣之德,“育万物,和天下”是外王之功。而外王之功则是理想中人内心充盈,人格完满与大化同体而自然流淌出养育万物,均调天下,福泽万姓的力量。“及”字乃顺便附带之意,更是将理想之人无心于有为的心态表现得淋漓尽致。不仅惠及百姓是附带的,育万物,和天下也是顺便的,只有与大化同体才是理想之人所追求的。

《天下》篇中对“内圣外王”之道的描绘与庄子理想中人追求与道同体,自然无为的思想是一致的。和其它诸子则有明显差距。

孔子的自我修养标准主要是“仁”。政治思想中最突出的是“德化”“礼治”思想。孟子以“仁义”作为修身之标准,其“外王”之道,是以“仁政”为措施的王道。荀子则以“性恶论”为依据,在人的自我修养方面,强调“礼”的规范的绝对作用,所以荀子

的修身之道实际上是一条学礼开始,以遵礼而结束的道路。同样,“礼”也是荀子政治思想的核心。

可见,儒家在人格的自我修养上,往往以“仁”“仁义”或“礼”之类人为的有区分的范畴作为自己人格修养的核心,并没有与大化同流,师法自然的思想。在政治思想上相应的或是“德治”或是“仁政”或是“礼治”。总之,儒家的“内圣外王”之道与《天下》是迥然不同的。

墨子主张“兼爱”,为了使自己的社会理想能够实现,在个人修养上主张刻苦自持,倡导“节用”、“节葬”、“非乐”等主张。在政治思想上主张“尚贤”“非攻”。墨家之流宋钘、尹文以“情欲寡浅,见侮不辱”为修养标准。政治思想上提倡“禁攻寝兵,救世之战。”明显的,墨家的内圣外王之道是与《天下》篇不同的。

法家的内圣之学只是外王之道的附庸,法家的内圣之学主要是去私,外王之道则是法治,这与《天下》篇差的就更远了。

我们应该特别注意的是老子思想,虽然《天下》篇第一次提出“内圣外王”这一概念,但诸子中,最早提示着“内圣外王”方向的是老子。《老子》五十四章云:

修之身,其德乃真;修之家,其德有余;修之乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。<sup>[24]215-216</sup>

从修身到修天下,就是从个人修养到治理国家,处理政治事务,而这一过程正是“内圣外王”思想的具体体现。可见《天下》“内圣外王”概念的提出受到了老子思想的影响。《天下》不仅顺着这一方向,进一步明确提出了“内圣外王”之观念。而且《天下》中内圣外王之思想与老子之内圣外王思想也是不一样的。老子在谈到理想中之人格,即个人修养的最高处时,常以婴儿比之:

我魄未兆,若婴儿未孩。<sup>[24]80-81</sup>

我独个人儿淡泊宁静,不炫耀自己,好像不知嘻笑的婴儿。

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。<sup>[24]112</sup>

深知雄强,却安于雌柔,作为天下的溪涧。作为天下的溪涧,常德就不会离失,而回復到婴儿的状态。

专气致柔,能婴儿?<sup>[24]39</sup>

结聚精气,以致柔顺,能像婴儿的状态吗?

总之,由以上所引之例子可见,老子在人格修养上推崇婴儿之状态,虽然也是强调反朴归真,归于自然(因为刚出生之婴儿乃是未经人为习俗影响之人)。但此自然同《天下》指绘的配合神明,取法天地,与大化同体之自然是明显不一样的。老子所描写的人格形态,侧重于凝静敦朴,而《天下》的人格形态侧重于高迈凌越。

政治思想上,《老子》与《天下》也不同。老子的政治思想有具体之措施:

圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,成功不居。夫唯不居,是以不去。<sup>[24]10-11</sup>

所以有道的人以“无为”的态度来处理世事,实行“不言”的教导;让万物兴起而不加倡导;生养万物而不据为已有;化育万物而不自恃己能;功业成就而不自我夸耀。正因为他不自我夸耀,所以他的功绩不会泯没。由此可见老子虽然以“无为”自标,但有获取功绩之目的,仍然是有心为之。再看:

圣人治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨;常使民无知无欲,使知者不敢为,则无不治。<sup>[24]15-16</sup>

同样,“无为”只是手段,目的是“无不治”。而且,净化心思,满足温饱、减损心志,增强体魄,循序渐进,颇有条理,显然是“圣人”反复思虑之结果。与《天下》中至人无意为治之态度是有明显差别的。老子又说:

故圣人云:“我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。”<sup>[24]232</sup>

老子的政治思想中,还要求人民化育、富足、朴实,以顺仍自然的态度处理世事,是为了一切都上轨道,其政治思想中,还有求富、求人口增长、求成的思想。要之,老子虽然多处讲“无为”,但重分别,求实效,“无为”乃是其经过思考后作出的有意选择,这与《天下》中不用思考,不用分别,不有意求结果的外王之道明显不同的。

可见,老子“内圣外王”之道和《天下》篇也是不一样的。而庄子文中所描绘的“内圣外王”之道与《天下》吻合。

《逍遥游》中的神人“其神凝,使物不疵疠而年谷熟”。神人的精神凝聚,使物不受灾害,谷物丰熟。理想中人的精神活动便产生了均调万物的力

量,而且后者并非前者的目的,只是前者自然而然之结果。

《养生主》篇秦失吊老聃时批评感情执着的人是“遁天倍情”。既然逃避自然违背实情是应批评的,那么作者即从反面肯定了随顺自然。这与《天下》追求与自然同体的思想一致。

《人间世》篇,庄子借仲尼之口向叶公子高建议“且夫乘物与游心,托不得已以养中,至矣”。显然,顺着事物的自然而悠游自适是庄子理想中之修养方法。这一方法与《天下》“配神明,醇天地”的思想一致。

《德充符》篇称“眇乎小哉,所以属于人也;警乎大哉,独成其天”。与人同类,是渺小的。和自然同体是伟大了。显然,庄子所追求的是与自然同体,也与《天下》一致。

《大宗师》篇庄子对理想中之真人做了全面而具体的描写。“不以心捐道,不以人助天”是庄子心中真人之写照。即真人不用心智去损害道,不用人的作为辅助天然,而是随顺自然。接着,庄子又写道:“其心志,其容寂,其颡颡,凄然似秋,暖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。”庄子理想中之真人所居而安(用郭注),他的容貌静寂安闲,他的额头宽大恢宏;冷肃得像秋天一样,温暖得像春天一样,一喜一怒如四时运行一样的自然,对于任何事物都适宜而无法测知他的底蕴。庄子心中之至人与自然同体,心里没有任何思虑与分别,他的情绪和四时相通。所以,虽然真人本身没有思虑与目的,却有自然有均调万物之力量。这正是《天下》中内德充盈流溢而使万物适宜的人。

《应帝王》篇集中体现了庄子的政治思想。庄子借下面杜撰的天根与无名人的对话道出自己的观点。

天根游于殷阳,至蓼水之上,适遭无名人而问焉,曰:“请问为天下。”无名人曰:“去!汝鄙人也,何问之不豫也!予方将与造物者为人,厌,则又乘乎莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为?”又复问。无名人曰:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”<sup>[21]292-293</sup>

天根第一次向无名人请问为天下,无名人不屑回答。因为无名人感兴趣的是“与造物者为人”。即与大

道同游,在无名人的再次追问下,才不得不回答“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”这则故事集中体现了庄子的“内圣外王”之道。在庄子看来,“内圣”与“外王”比起来,“内圣”是根本的,个人的修养是最重要的。而他人格修养之目标使是与造化同体。如何治理天下是他不用思虑,不屑回答的问题。在不得不谈到政治思想时,也没有具体措施,只是强调顺随自然而不用私意。顺随自然本是属于个人修养的一方面,更见庄子强调内德充足,自然就能达到安定天下的“外王”之功,

这种以“外王”之功是“内圣”之德自然而然流淌而非有意为之的思想与《天下》“配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓”之思想是一致的。

要之,《天下》篇中所描绘的“内圣外王”思想和庄子在《逍遥游》、《养生主》、《人间世》、《德充符》、《大宗师》、《应帝王》篇所体现出的关于个人修养的最高境界及处理社会问题的思想是完全一致的。而学术界普遍肯定内七篇为庄子所作,正是从《天下》篇对“内圣外王”的描绘中,我们得出结论:《天下》乃庄子所作。

### 参考文献:

- [1] 章学诚. 文史通义[M]. 叶瑛校注. 北京: 中华书局, 1994.
- [2] 杨荣国. 庄子思想探微[C]//庄子哲学讨论集. 北京: 中华书局, 1994.
- [3] 林云铭. 庄子因[G]//庄子集成初编: 18册. 台北: 台湾艺文印书馆, 1984.
- [4] 刘文典. 淮南鸿烈集解: 下[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [5] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1973.
- [6] 林云铭. 读庄子法[G]//丛书集成续编: 38册. 台北: 新文丰出版公司.
- [7] 胡适. 中国哲学史大纲[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [8] 顾颉刚. 庄子外杂篇著录考[C]//古史辩: 1册. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [9] 宣颖. 南华经解[G]//藏外道书: 22册. 成都: 巴蜀书社, 1994.
- [10] 王夫之. 庄子解[M]. 北京: 中华书局, 1964.
- [11] 胡适. 自述古史观书[C]//古史辩: 1册. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [12] 顾颉刚. 顾序[C]//古史辩: 4册. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [13] 王国维. 古史新证[C]//古史辩: 1册. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [14] 郭沫若. 十批判书[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [15] 冯友兰. 再论庄子[C]//庄子哲学讨论集. 北京: 中华书局, 1962.
- [16] 张岱年. 中国哲学史史料学[M]. 北京: 三联书店, 1982.
- [17] 梁启超. 庄子天下篇释义[G]//饮冰室合集: 10册. 北京: 中华书局, 1989.
- [18] 冯友兰. 新原道·绪论[G]//三松堂全集: 5册. 郑州: 河南人民出版社, 1986.
- [19] 陈鼓应. 庄子的悲剧意识和自由精神[C]//老庄新论. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [20] 丁四新. 郭店楚墓竹简思想研究[M]. 北京: 东方出版社, 2000.
- [21] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [22] 蒋锡昌. 庄子哲学[M]. 上海: 上海书店, 1992.
- [23] 章太炎. 庄子解故[G]//章氏丛书. 浙江图书馆校刊, 1927.
- [24] 朱谦之. 老子校释[M]. 北京: 中华书局, 1984.

[责任编辑: 唐 普]