

《庄子》“无情”说发微

张辉

(北京师范大学 哲学学院, 北京 100875)

摘要:庄子在《德充符》篇中提出了“无情”说,通过文献分析与比较论证,认为“无情”在《庄子》中有3个涵义:一是指抛弃附加于人本真之上、纷扰人天然德性的世俗虚妄之情,恢复自然真情,而不是没有任何情感;二是指超越有限的知识、思虑,以成就“真人”达到“真知”,实现对绝对的道的把握,而非反智主义;三是指放弃站在私己的角度对事物做出是非好坏、有用无用的价值判断,肯定万物自身价值平等。

关键词:庄子;无情;至情;真知;价值平等

中图分类号:B223.5

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2016)04-0115-06

与对先秦儒家情论的关注相比,学界对先秦道家之情关注还不够。老子虽然没有直接论述过“情”,但已经涉及这一问题,老子讲“圣人不仁”,“天地不仁”(《老子》第5章),就是说圣人、天地没有偏爱之私情。道家发展到《庄子》,对“情”的关注更加自觉和重视。《庄子》一书中,“情”字共60见,内篇凡18见,先秦其他典籍中,《易经》中无“情”字,《易传》14见,《春秋》无,《左传》14见,《论语》2见,《孟子》4见,《荀子》116见。尽管从“情”字出现的频度上多少来说明思想关注程度的高低并不完全准确,但也从一个侧面显示了《庄子》对“情”的关注程度。在《庄子》^①中,“情”之内涵主要有“事物的情实”即本然状态和“情感”二义。这两种内涵在先秦的使用也是比较常见。

在《庄子》大量论情的文字中,尤其是其独特的“无情”说这一重要概念还没有得到足够重视和充分讨论。以往学者虽有涉及,但多是在论述其他问题时提及,较少将其作为一个核心概念单独系统讨论。刘笑敢《庄子哲学及其演变》一书中提及了庄

子“无心无情”的生活态度,他认为庄子的“无情就是超脱于喜怒哀乐,一切因其自然发展,这样就不会因情感波动而损精耗神”^[1],目的是超然于是非现实之外,包括超名利、超好恶、超是非、超生死,这是庄子对于现实的根本态度。陈鼓应《庄子论情——无情、任情与安情》一文指出庄子无情“蕴含的深层意涵则是要将人情提升到天情、道情之境”^[2],所谓天情是指循天应情,道情则指道之实情,人情则本于天情而源于道情,三情之间紧密联系。二位庄子研究专家注意到了“无情”的重要性,遗憾的是没有深入系统论述。至于单独论述“无情”的文章,就笔者目前所见,比较重要的仅有两篇。陈达昌的论文《庄子无情论》^[3]以美学的进路诠释庄子,在文中第四部分论述了庄子所言的“有人之形,无人之情”,作者以为这里的“无情”旨在消除自我意识,取消认识的主体,采取无预设的思维方法,这样就没有认识

① 《庄子》一书非一人一时所成,可视为庄子及其后学的集体著述,内篇应为庄周本人所做,外杂篇为庄子后学所著,尽管与内篇有不一致处,但大多以发挥《庄子》内篇思想为主。今将庄子文本视为一个整体进行考察。

收稿日期:2016-06-03

基金项目:国家社会科学重大基金项目(14ZDB003)

作者简介:张辉(1988-),男,河南陕县人,哲学博士研究生。

活动所产生的价值判断,进而消解对际遇与死亡的好恶带给人的焦虑,以一种观赏、审美的态度看待宇宙的变化,使有限的人生展开无限的可能性,使生命更加完美和丰富。此将“无情”主要理解为消除自我意识,取消认识主体,这与庄子的本意是有一定的偏差的。陈金樑《无情与猖狂:论〈庄子〉中“无情”的两种诠释》一文以为“无情”为圣人纯真自然之情,这是不受感情的束缚、循于自然伦理节奏、不能以一般人的价值观来衡量之情,此外,他还提出了另一种可能,以为“无情”是指带有“神秘主义”的极度无情,这是指圣人之心极度静止,没有任何思想和情感活动^[4]。以上诸位论述均卓有见地,然仍意犹未尽,今不揣简陋,结合《庄子》整体文本,在前贤研究的基础上,略就这一观点加以阐述发挥。

一、“无情”说的提出

庄子文中大量使用诸如无用、无形、无己、无功、无名等否定的用法来表达其所追求的价值,这与直接从正面肯定不同,构成了庄子独特的言说方式。《庄子》一书中,在大量正面论及“情”的同时,庄子也从否定方面提出了“无情”说,这见于《德充符》最后两段文字中:

闾跂支离无脣说卫灵公,灵公说之,而视全人,其脰肩肩。瓮?大癭说齐桓公,桓公说之,而视全人,其脰肩肩。故德有所长而形有所忘。人不忘其所忘,而忘其所不忘,此谓诚忘。故圣人有所游,而知为孽,约为胶,德为接,工为商。圣人不谋,恶用知?不斲,恶用胶?无丧,恶用德?不货,恶用商?四者,天鬻也。天鬻者,天食也。既受食于天,又恶用人!有人之形,无人之情。有人之形,故群于人;无人之情,故是非不得于身。眇乎小哉,所以属于人也;警乎大哉,独成其天。

惠子谓庄子曰:“人故无情乎?”庄子曰:“然。”惠子曰:“人而无情,何以谓之人?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,恶得不谓之人?”惠子曰:“既谓之人,恶得无情?”庄子曰:“是非吾所谓情也。吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”惠子曰:“不益生,何以有其身?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,无以好恶内伤其身。今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树而吟,据槁梧而瞑。天选子之形,子以坚白鸣。”

前一段中,庄子借相貌丑陋之人却能使王喜悦来说明德形的关系,批判了世人不能忘记本应忘掉的形貌,反而忘掉了真正应该重视的德性。圣人游于世间,一切“受食于天”,全都自然而然,不必需要知识、规定这些人为的东西,但并不是说要超然到人世之外。庄子清醒地知道,个人不能摆脱世间而存在,超脱只能是在此世之中。在庄子看来,人的形体外貌是自然而有的,并不构成妨碍人逍遥的障碍。在《养生主》中庄子讲了这样一个故事:“公文轩见右师而惊曰:是何人也?恶乎介也?天与?其人与?曰:天也,非人也。天之生是使独也,人之貌有与也。以是知其天也,非人也。”只有一只脚(介)的人,庄子视其为“天也”。在庄子眼中,不论外貌如何,这都是自然而有不足为怪的,也即下段所说的“天与之形”。人有形貌,不与人异,才能与人群处,游于世间,然而世间“死者以国量乎泽若蕉”(《人间世》),是非好恶充斥其中,因而庄子提出了自己的游世之道:“无人之情”,这样就可以“是非不得于身”。在下一段与惠施的对话中,庄子进一步阐述了“无情”所指:“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也”。

庄子在此提出的“无情”说具体所指,历来注释要么语焉不详、所指不明,没有引起重视;要么理解偏差,不合《庄子》本义。吕惠卿《庄子义》注解“无情”为:“庄子以为,吾所谓情,是非之谓也。向所谓无人之情,则是非不得于身是也。吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生而已。”^[5]林希逸《庄子鬳斋口义》注释这里的“无情”为“吾所谓无情,言人不以好恶之情而内伤其身者,有益则有损,常因自然,则无所益,亦无所损矣”^[6];林希逸、吕惠卿将此处“无情”直接用《庄子》文中“是非不得于身”,“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”来解释,没有确切指出“无情”的内涵。释德清《庄子内篇因》解“有人之形,无人之情”为:“言圣人虽居人世,其形虽似人,而绝无人情”^[7],也没有解释“无情”具体何指。还有将“无情”理解为如死灰木石一般,郭象注“无人之情”为“掘若槁木之枝”,以为“无情”就是如枯木一般,没有丝毫感情,这一理解明显不合《庄子》本义,下文将给予解释。从这些历来较有代表性的注释中看,“无情”说的内涵及其在整个《庄子》思想中的重要性并没有引起足够重视。

了解庄子“无情”说的具体内涵之前,明确惠施所理解“无情”的内容,有助于避免以惠施的“无情”

思想混淆庄子“无情”意涵,因为庄子明确指出惠施所理解的“无情”不是他所谓的“无情”。我们先看一下惠施理解的“无情”所指。惠施没有直接解释他所谓的“无情”何指,在与庄子的讨论中,不难体会出惠施所谓的“无情”为通常的理解。在前人注解中,对惠施之“无情”的理解基本有两种,一是将无情解释为没有情感,林云铭《庄子因》注惠施“人而无情乎”为“七情俱无,岂人之本然乎?”注“人而无情,何以谓之人”为“木石之类方无情”^[8]。林云铭注的意思是喜怒哀惧等自然情感是人生而具有的,没有了这些情感,就不成其为人,如同草木这些自然物一样。吕惠卿《庄子义》注此句为:“惠子以为既谓之人,恶得无情?意其无情,则若木石而不可为人也”^[5],同林云铭一样,这里将“情”理解为情感,惠施的“无情”就是没有感情。这一理解在历代注解中很普遍,不再枚举。

惠施理解的“无情”除大多数解释为没有情感外,成玄英将其解释为“没有情识情虑”,即没有知识思虑。成玄英疏“人故无情乎”一句为“所言人者,必固无情虑乎”?疏“人而无情,何以谓之人”为“若无情智,何名为人”?疏“既谓之人,恶得无情”为“既名为人,理怀情虑,若无情识,何得谓之人”^[9]。“情识”一词在佛教中多出现,有感觉和知识的意思。成玄英将惠施理解的“无情”注解为没有情识思虑,这也是通常的看法,因为人存在于人文化成的文明之中,脱离了知识思虑,人也就不成为人。

了解了惠施所理解的“无情”内涵,下面考察《庄子》中“无情”义所指。

二、“无情”三义

惠施在和庄子的对话中,认为人必然有情——有情感和思虑,否则就不能成其为人,这得到了庄子的反对,“是非吾所谓情也”。细绎庄子“无情”说,可以发现庄子讲的“无情”有3个方面内涵。

(一) 无世俗虚妄之情,回归自然真情

惠施认为人必有喜怒哀惧等自然情感,否认人没有情感的看法,庄子却拈出“无情”一说加以反对,以“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”来解释“无情”。其实庄子也不反对人有好恶等情感,情感在《庄子》文中有大量论及,不仅庄子不否认人有情感,而且认为“人之生也,与忧俱生”(《至

乐》),忧愁之情与生俱来,无可逃避。至此,知庄子所言的“无情”不是说“没有情感”明矣。

人是不能没有情感的,可怕的是世俗的虚伪情感扰乱自然人心,戕害人天然的德性。“贵富显严名利六者,勃志也;容动色理气意六者,谬心也;恶欲喜怒哀乐六者,累德也;去就取与知能六者,塞道也”(《庚桑楚》);“悲乐者,德之邪;喜怒者,道之过;好恶者,德之失”(《刻意》);喜怒、哀乐、好恶这些情感,导致了人自然天德的沦丧,是大道丧失的表现。在庄子眼中,这些情感属于人伪的内容,是不自然的,是附加于人生命本真之上多余的部分,即所谓的“益生”。“益生”见于《老子》55章:“益生曰祥”,吴澄《道德真经注》:“祥,妖也,非天地正气曰妖。”^[10]“益生曰祥”就是指在人自然生命的整全性之上附加的内容都是有害的,背离人的天情的,情感也不例外。《养生主》中,庄子借老聃死后众人凭吊的悲哀哭泣来说明了这一道理:

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。”

老子死后,那些吊唁的人,就像老人哭泣死去的孩子,孩子哭泣死去母亲一样感到悲伤。这在庄子看来是属于不该哭而哭,老子毕竟不能比同亲人,这些吊唁的人的哭泣都有虚假在其中,因而说他们“遁天倍情,忘其所受”。成玄英疏此句为:“逃遁天然之性,加添流俗之情,妄见死之可哀,故忘失所受之分也。”^[9]这些悲伤之情,在庄子看来都是流俗的虚伪,是违反天性,背离真情的,如同经受刑戮一般。老子当生自然而生,不以为乐,当死自然而去,不以为哀,惟有安于生而顺于死,做到“不知悦生,不知恶死”(《大宗师》),“死生无变于己”(《齐物论》),这样就算解除生命的倒悬状态。了悟生死之自然而然,也就无措于生死,自然不会对此有哀乐之情,也不会想那些吊唁的人不该哭泣而哭,就能“行小变而不失其大常也,喜怒哀乐不入于胸次”(《田子方》),不因情感而丧失本性,可见庄子无掉的“情”只是世俗的附加于人本真之上、纷扰人天然德性的虚妄之情。

据前引《德充符》篇中的第一段，庄子认为圣人“不谋（何思何虑）”“不斫（质任自然）”“无丧（得于天者浑然全具）”“不货（积于己者深藏若虚^[11]）”，这些都是自然本有的，无需再外求，故而不用智慧，不用胶固，不用于德，不劳商贾。圣人所禀之知、德，皆受之于自然，非人所私有，人情也同样如此，得之自然。这种自然之情没有人伪造作，非人所私有，故说“无人之情”。这“无人之情”在《渔父》篇中正面表述为“真情”：

孔子愀然曰：“请问何谓真？”客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀，强怒者，虽严不屯，强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也……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。”

此篇为庄子后学所作无疑，王船山视之为“妬妇骂市，瘦犬狂吠之声”^[12]，斥之尤甚。通观整篇，其借孔子之口以“重言”言说，虽不免驳杂，但所引此段精神颇得庄子三昧。“强哭者、强怒者、强亲者”，这些情感出自于勉强和伪饰，虚情假意，并不是内心真情的流露，是非自然的，是附加于人本真之外的，并不属于人的真性。唯有出自本然的情感才是真悲、真怒、真亲，即使没有以哭、怒、笑这些外在形式表现出来。人情感本自然而然，出自本性，但由于受到现实中世俗的影响，发生异化，最后徒具形式而已。在此，《庄子》提出“贵真”的命题，来反对人情表达表达的异化。

从上论述不难看出，庄子追求的“无情”本质上是真情，是“受于天^①也，自然不可易也”的自然至情。庄子不是要没有情感的，他更重视的是真情，庄子“从未主张理想人性或人性的实然必须绝情灭情，或彻底否定情意活动在人性中的价值。只是在以道为天人分际的架构下，庄子追求的是一种处于天然纯真本质的情感”^[13]。这些论述都说明了庄子的“无情”并非如郭象注的若木石一般毫无感情。

要之，庄子的“无情”不是否认人的情感，它“无”的是纷扰内心、附加于人自然天性上的世俗虚伪之情，其实质是从世俗之情中超脱出来，恢复人自然天性的真情。唯有如此，才能“不以好恶内伤其身”（《德充符》），才能“内保之而外不荡也”（《德充符》），葆全生命精神而不外荡，避免世俗好恶之情

对人的伤害。

（二）无有限的认识思虑，以成就“真人”达到“真知”

惠施在与庄子的对话中，认为“人而无情”，没有情思思虑，缺乏认识能力，就不能成其为人，作为常识判断，庄子否认了这一点。

知识是人类社会和文明得以存在的条件，有所知，有所分别，人才能自觉地认识自身和外部世界，创制文明，这也是人之为人所在。没有这种知识和分别，人是无法脱离混沌的自然状态，走向人文化成的世界，但同时，受制于外在知识也对人的自然本性的背离，是对人自身的一种异化。庄子从警惕人化和回向自然的立场出发，认识到了知识的负面作用。《人间世》中讲到：“德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”《庚桑楚》中说：“任知则民相盗。”理智的分别（名、知）造成了相互的争斗，使人丧失自然天德，都是“凶器”，单纯因任知识，结局就是民众互相倾轧利用，社会不免陷于争斗混乱。

纯任知识不仅造成了对人本性的伤害，民众的争斗，而且经验知识自身的有限性使得认识只能拘于一隅，“知者之所不知，犹睨也”（《庚桑楚》）。王先谦注解此句为：“虽智有所不知，如目斜视一方，故不能遍。”^[14]拘于一偏的知识不能把握住整体性的道^②，因而庄子对知识的作用保持着极大的怀疑，他说：“吾非不知，羞而不为也”（《天地》），据此，庄子主张无掉单纯的思虑认识，“无为知主”（《应帝王》），“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）。抛弃了知识，并不是回归野蛮状态，也不是反智主义。其实庄子讲的“去知”，是站在经验知识对人造成的负面作用和局限性上讲的，因为一旦有所知，就有所不知，有所分别，就会有所限制和束缚，就会破坏人本性的整全性，因而为庄子警惕和特别反对。

去掉知，并不意味着放弃了对世界的最终把握，相比于世俗的“有知之知”，庄子提出了“无知之知”。《人间世》：“闻以有知知者矣，未闻以无知知

① 在庄子中天与人相对举时，其内涵为自然之义，与人为造作正相反。郭象在注《大宗师》“庸詎知吾所谓天之非人乎”：“天也者，自然者也。”这一内涵在庄子中有多处，如《列御寇》：天而不人；《秋水》：无以人灭天；《大宗师》：不以心损道，不以人助天，是之谓真人；《大宗师》：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也；《人间世》：内直者，以天为徒。

② 《知北游》：道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之无形乎！道不当名……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。

者也”,区别于只知道用经验知识认知世界,庄子主张用无知之知来把握世界,把握整体的道。这种“无知之知”就是“真知”。

这时,对道的把握不再需要具体有限的知识,而是要成就纯粹不杂,精神不亏的真人,就是庄子所说“有真人而后有真知”(《大宗师》)。这种真人^①就是本于天性,因任自然,不在人生命整全性上再增益任何人为的内容,葆全生命整体。

庄子深刻地看到了知识的有限性和对人的本性的伤害,主张超越这种单纯的知识思虑,以成就“真人”来达到“真知”,实现对绝对到的把握,这是庄子“无情”义的第二个内涵。

(三)无私我的价值判断,承认万物价值平等

与惠施的对话中,庄子明确说道“无人之情,故是非不得于身”,是非这种价值上的差别往往伴随着人对事物实然的认识。物本身是自在的,没有是非好坏的价值区别,人往往站在自己的立场对物做出价值的判断,“以物观之,自贵而相贱”(《秋水》),以己之好恶对事物做出是非、有用的判断,其结果是“自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩”(《齐物论》)。人人固执于私我的立场,任意是非,结果是“是非之彰也,道之所以亏也”(《齐物论》),“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”(《齐物论》),造成对大道的遮蔽,社会上儒墨各执一端,自是相非,争执不断。

这种从私我的角度对万物做出是非好恶的判断,在庄子看来是狭隘的。《庄子》中主要通过“无用之树”这一寓言来说明这一道理。

“无用之树”在《庄子》中出现过3次,分别在内篇的《逍遥游》和《人间世》以及外篇《山木篇》。无用之树“以不材得终其天年”(《山木》)而保全性命,免于灾难,而那些在人眼中有价值的树却“不终其天年而中道夭,自掊击于世俗者也”(《人间世》)。在人眼中的有用反而招致大祸,无用却能保全性命,足以说明人对万物价值判别的狭隘。万物自有其价值,其本于自身,不因人之好恶而有有用无用的差别。《骈拇》:“凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续,无所去忧也。”凫与鹤之胫,虽各有短长,但却各适其身,自然而然,并没有好坏优劣之分,如果互换,虽长亦不足美,虽短不足为憾。在《逍遥游》中,庄子也表达了同样的看法。郭象注《逍遥游》为:“夫小大虽殊,而放于自

得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!”大鹏虽大不足为羨,学鸠虽小并非不足,二者各适于其性,同样都是逍遥,没有什么价值上高下的区别,常人贵大贱小的立场都是虚妄的。

庄子看来,“以道观之,物无贵贱”(《秋水》),“以道观之,何贵何贱”(《秋水》),站在大道的角度看待万物,没有是非贵贱之别。因而庄子主张因应万物的自身价值,不作私我的判断。《齐物论》中写道:“因是因非,因非因是……可乎可,不可乎不可。道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。”《秋水》篇中讲:“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。知尧、桀之自然而相非,则趣操睹矣。”站在万物自身的角度看待万物,也就是在道的角度,顺应万物之自然,因顺万物的是非,万物没有“不然”,没有“不可”,没有价值上高下大小之不同,都是平等的,人类社会亦然。儒墨的是是非非之争,不外乎由于站在自己角度自是相非,对别人做出判别的结果,所以“与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道”(《大宗师》),从自我的立场出发争执于世俗的是非判断,不若忘掉这些,从事物自身出发,以道的角度看待万物。

由上可见,在价值判断上,庄子无掉的是站在私己的角度对事物作出是非好坏、有用无用的价值判断,而主张站在道的角度对待万物,视万物在价值上是平等的。这也是庄子“无情”义的第三个内涵。

三、结语

“无情”说是庄子针对惠施“人而有情”的看法提出的,其与《庄子》“法天贵真”(《渔父》),“天而不人”(《列御寇》),“无以人灭天”(《秋水》)的思想宗旨是一贯的。庄子出于对人类为情感、知识思虑和私我的价值判断等各种人为所异化的担忧,提出“无情”说。“无情”不是没有情感,而是绝弃世俗虚妄之情,回归自然真情;也不是反智主义,而是超越有限知识,以成就“真人”来实现把握整体性的

^① 《庄子》文中有大量对真人的描述,《徐无鬼》中说:“以天待之,不以人入天,古之真人。”《大宗师》中这样说:“不以心捐道,不以人助天,是之谓真人……其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人合,天与人不相胜也,是之谓真人。”《刻意》篇中:“素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人。”

“真知”;是无掉私我的价值判断,承认万物自身价值的平等,从而免于身心的纷扰,社会的争斗,葆全自然天性,达到“独与天地精神相往来”的逍遥境界。诚然,庄子“无情”说有过度地否定文明创制作用的倾向,因为人类社会文明的存在某种程度上是人文化成的结果。人不可避免存在于人为创制的文明之中,有喜怒等情感,有知识分别,有价值判断,这是人与自然的分野所在,也是人无法摆脱的宿命。但是,在今天人类文明高度发展,“人而不天”的现象越来越突出,对自然的背离造成人在异化的道路上越走越远时,庄子的这种警惕和反思以及提出的诊治之法具有巨大的思想魅力和独特价值。

参考文献:

- [1] 刘笑敢. 庄子哲学及其演变[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [2] 陈鼓应. 庄子论情: 无情、任情与安情[J]. 哲学研究, 2014(4): 50-59.
- [3] 陈达昌. 庄子无情论[D]. 新竹: 台湾玄奘大学, 2005.
- [4] 陈金樑. 无情与猖狂: 论《庄子》中“无情”的两种诠释
- [5] 吕惠卿. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [6] 林希逸. 庄子虞斋口义校注[M]. 周启成, 点校. 北京: 中华书局, 1997.
- [7] 释德清. 庄子内篇注[M]. 黄曙辉, 点校. 上海: 华东师范大学出版社, 2009.
- [8] 林云铭. 庄子因[M]. 张京华, 点校. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [9] 郭象, 成玄英. 庄子注疏[M]. 曹础基, 黄兰发, 点校. 北京: 中华书局, 2011.
- [10] 吴澄. 道德真经吴澄注[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [11] 陆西星. 南华真经副墨[M]. 蒋门马, 点校. 北京: 中华书局, 2010.
- [12] 王夫之. 庄子解[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2009.
- [13] 王志楫. 道是无情却有情——论《庄子》之情[C]//方勇. 诸子学刊: 第2辑. 上海: 上海古籍出版社, 2009: 135-152.
- [14] 王先谦. 庄子集解[M]. 北京: 中华书局, 1987.

Exploring the theory of “heartlessness” in *Book of Zhuang Zi*

ZHANG Hui

(School of Philosophy, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: ZHUANG Zi puts forward “heartlessness” in the article of *De Chong Fu* (德充符), which is one of the key ideas throughout ZHUANG Zi. Based on document analysis and comparisons, this paper proposed that the concept of “heartlessness” in *Book of ZHUANG Zi* has three meanings: the first is to abandon worldly vanity which is an addition to natural human virtue, and to restore the natural feeling, instead of having any emotion; the second is to go beyond the limited knowledge in order to achieve “truth”, and to absolutely grasp “Tao”, instead of anti-intellectualism; the third is to abandon self-centered view to evaluate what is good or bad, useful or useless, and to think every things equal in value.

Key words: ZHUANG Zi; “heartlessness”; true feeling; truth; the equal of value