

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

# 諸子學刊

第三輯

首屆莊子國際學術研討會論文專號

上海古籍出版社



世紀出版

# 諸子學刊

第三輯

上架建議：中國哲學

ISBN 978-7-5325-5162-0



9 787532 551620 >

定價：90.00元

易文網：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題



第三輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第三輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編.  
上海:上海古籍出版社,2009.12

ISBN 978-7-5325-5162-0

I. 諸… II. ①方… ②諸… III. 先秦哲學—研究—叢刊  
IV. B220.5-55

中國版本圖書館CIP數據核字(2009)第233713號

諸子學刊(第三輯)

《諸子學刊》編委會 編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路272號 郵政編碼200020)

(1)網址: [www.guij.com.cn](http://www.guij.com.cn)

(2)E-mail: [guij1@guij.com.cn](mailto:guij1@guij.com.cn)

(3)易文網網址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

新華書店上海發行所發行經銷 上海韻輝印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 34.75 插頁 2 字數 630,000

2009年12月第1版 2009年12月第1次印刷

印數:1-1,300

ISBN 978-7-5325-5162-0

B·686 定價:90.00元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

諸子學刊(第三輯)

顧問:

任繼愈

饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

方立天

李澤厚

周勳初

陳鼓應(臺灣)

曹礎基

森秀樹[日本]

熊鐵基

龐樸

王葆琰

李零

卿希泰

張雙棣

畢來德[瑞士]

裘錫圭

劉笑敢(香港)

嚴壽澂[新加坡]

池田知久[日本]

李炳海

莊錦章(香港)

許抗生

湯一介

廖名春

劉楚華(香港)

余英時[美國]

周鳳五(臺灣)

陸永品

崔大華

董治安

鄧國光(澳門)

蕭漢明

編輯委員會:

丁一川

朱淵清

林啟屏(臺灣)

陳少峰

傅剛

橋本秀美[日本]

白奚

何志華(香港)

胡曉明

陳引馳

湯漳平

簡光明(臺灣)

史嘉柏(David Schaberg)[美國]

李美燕(臺灣)

高華平

陳繼東[日本]

楊國榮

顧史考(Scott Cook)[美國]

尚永亮

徐興無

黃人二

趙平安

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

# 目 錄

## 老、莊及《易傳》的重要哲學議題

- 論三玄思想的內在聯繫之二 ..... (臺灣) 陳鼓應 ( 1 )
- 試論莊子的宇宙觀 ..... 趙沛霖 ( 19 )
- 試論莊子的超前意識 ..... 孫以昭 ( 35 )
- 莊子歸根意識淺說 ..... 曹礎基 ( 45 )
- 莊子道家“無用之用”的價值制高點 ..... 許建良 ( 55 )
- “天殺”與“天刑”
  - 生命的社會屬性與莊子的生存焦慮 ..... 程水金 ( 73 )
- 莊子自由精神與獨立人格的再認識
  - 與平等意識偕行的精神追求 ..... 涂光社 ( 93 )
- 夢迷與覺悟：《莊子》的夢 ..... 陳 靜 ( 113 )
- 天下有至樂
  - 論《莊子》之“樂” ..... (臺灣) 王志楯 ( 129 )
- 《莊子》思想中“遊心於和”的美學意涵 ..... (臺灣) 李美燕 ( 149 )
- 《莊子》生態美學思想資源探析 ..... 劉生良 康 莊 ( 161 )
- 以明乎 已明乎
  - 釋《莊子》的“明”義 ..... [新加坡] 勞悅強 ( 175 )
- 知北遊：文本的意義分析 ..... 强 昱 ( 195 )
- 宇宙意識與文學特色
  - 莊子哲學觀念的文學轉化 ..... 刁生虎 ( 205 )
- 《莊子》文學的厚重與輕妙

- 向內沉潛與向外飛翔之交錯 …… [日本] 池田知久 曹 峰 譯 (223)
- 莊子思想的歷史定位 …… 崔大華 (233)
- 《莊子》山人考論 …… 賈學鴻 (239)
- 《莊子》詞語零劄(之二) …… 曾 良 (253)
- 荀卿論說源出莊周證 …… (香港) 何志華 (263)
- 試析莊學之“火不熱論”及其與玄學本體論之關聯 …… 王葆玟 (283)
- 論郭象的“適性逍遙”說 …… 葉蓓卿 (295)
- 張載天道觀中的《莊子》影響 …… 李似珍 (309)
- 林希逸《莊子口義》的散文評點特色 …… 楊文娟 (321)
- 宋代莊學的文獻學研究 …… 耿紀平 (341)
- 船山莊學中的以莊釋儒 …… (臺灣) 林明照 (361)
- 以“大”為逍遙
- 論清人闡釋莊子逍遙義的基本指向 …… 方 勇 (375)
- 清人劉鳳苞莊子散文研究述論 …… 李 波 (389)
- 中西貫通 揭示新義
- 論嚴復用西學對《莊子》的闡釋 …… 劉韶軍 (403)

### 世界莊子研究動態

- 莊子的世界與世界的莊子 …… 梁 樞 組稿 (427)
- 近二十年來臺灣的莊學研究 …… (臺灣) 簡光明 (435)
- 韓國《莊子》研究：回顧與反思 …… [韓國] 朴素晶 (467)
- 現代韓國的莊子研究動向 …… [韓國] 金炫秀 (483)
- 近三十年來日本的《莊子》研究 …… 曹 峰 (495)
- 關於西方莊學的幾點反思 …… [瑞士] 畢來德 (507)

### 會議綜述與書評

- 首屆莊子國際學術研討會綜述 …… 李秀華 (517)
- 《莊子學史》序 …… (臺灣) 陳鼓應 (529)
- 一部具有路標性的巨著
- 評方勇的《莊子學史》 …… 包兆會 (537)
- 編後語 …… 編委會 (545)

# Contents

Some Important Philosophical Issues concerning <i>Lao zi</i> , <i>Zhuang zi</i> , and <i>Yi zhuàn</i> : Internal Relationships between the Three <i>Mystic Works</i> (2) .....	Chen Ku-ying ( 1 )
An Attempted Discussion on Zhuang Zi's View of the Cosmos .....	Zhao Peilin ( 19 )
An Attempted Discussion on Zhuang Zi's Advanced Consciousness .....	Sun Yizhao ( 35 )
An Exploration of Zhuang Zi's Idea of "Returning to the Origin" .....	Cao Chuji ( 45 )
Zhuang Zi's "Use of Useless" and the Taoist Occupation of the High Point of Values .....	Xu Jianliang ( 55 )
"Tiantao" (Heavenly Sheath) and "Tianxing" (Heavenly Punishment): The Social Property of Life and Zhuang Zi's Anxiety Concerning Living .....	Cheng Shuijin ( 73 )
Revisiting Zhuang Zi's Spirit of Liberty and Character of Independence: Spiritual Pursuits that Go Along with the Awareness of Equality .....	Tu Guangshe ( 93 )
Bewildered in Dreams and Enlightened on Awakening: The Dreams of <i>Zhuang Zi</i> .....	Chen Jing ( 113 )
There is Extreme Happiness under Heaven: On the Theory of Happiness in <i>Zhuang Zi</i> .....	Wang Chih-mei (Taiwan) ( 129 )



The Aesthetic Connotations of “Finding One’s Enjoyment in Harmony” in Zhuang Zi’s Thought .....	Li Mei-yan (Taiwan) (149)
An Explorative Analysis of Intellectual Sources of Zhuang Zi’s Ecological Aesthetics .....	Liu Shengliang & Kang Zhuang (161)
To Reveal, Or Revealed? An Explanation of the Meaning of “Revealing” in <i>Zhuang Zi</i> .....	Lo Yuet Keung (Singapore) (175)
“Zhibeiyou”: An Analysis of the Meaning of the Text .....	Qiang Yü (195)
Cosmology and Literary Features: The Literary Transition of Zhuang Zi’s Philosophical Arguments .....	Diao Shenghu (205)
The Thickness and Subtleness of the Literary Feature of <i>Zhuang Zi</i> : The Combination of Inward Exploration and Outward Imagination .....	Ikeda Tomohisa (Japan), transl. Cao Feng (223)
The Historical Position of Thought of Zhuang Zi .....	Cui Dahua (233)
An Investigation of the Term “Shanren” in <i>Zhuang Zi</i> .....	Jia Xuehong (239)
Notes on Some Terminologies in <i>Zhuang Zi</i> .....	Zeng Liang (253)
Some Demonstrations of Xun Zi’s Doctrines as Originating from Zhuang Zhou .....	Ho Che Wah (Hong Kong) (263)
An Attempted Analysis of Zhuang Zi’s Theory on “Fire is not Hot”, and Its Relations to the Mysterists’ Ontology .....	Wang Baoxuan (283)
On the “Shixing xiaoyao” (Freedom to One’s Nature) Theory of Guo Xiang .....	Ye Beiqing (295)
Zhang Zai’s “Heavenly Way” and Its Bearing of Zhuang Zi’s Influence .....	Li Sizhen (309)
The Style of Prose and Critique of Lin Xiyi’s <i>Zhuang Zi Kouyi</i> .....	Yang Wenjuan (321)
A Textual Study of the Study of Zhuang Zi in the Song Dynasty .....	Geng Jiping (341)
Wang Fuzhi’s Study of <i>Zhuang Zi</i> and Its Characteristic of Interpreting Ruism by Alluding to <i>Zhuang Zi</i> .....	Lin Ming-chao (Taiwan) (361)
Considering “Greatness” to be <i>Xiaoyao</i> (Freedom and Ease): The Primary	

Direction of the Qing Scholars' Explanations of Zhuang Zi's Idea of <i>Xiaoyao</i> (Freedom and Ease) .....	Fang Yong (375)
A Discussion of Qing Scholar Liu Fengbao's Study of <i>Zhuang Zi</i> as a Prose Writing .....	Li Bo (389)
On Yan Fu's Exegesis of <i>Zhuang Zi</i> by Employing Western Learnings .....	Liu Shaojun (403)

### Directions in the Study of Zhuang Zi throughout the World

The World of Zhuang Zi and the Study of Zhuang Zi throughout the World .....	Liang Shu (427)
The Study of Zhuang Zi in Taiwan over the Past Twenty Years .....	Chien Kuang-ming (Taiwan) (435)
The Study of Zhuang Zi in South Korea: A Review and Reflection .....	Park Suh Keng (Korea) (467)
Directions in the Study of Zhuang Zi in Modern South Korea .....	Kim, Hyun-Su (Korea) (483)
The Study of Zhuang Zi in Japan over the Past Thirty Years .....	Cao Feng (495)
Some Reflections on the Study of Zhuang Zi in the West .....	Jean Billeter (Switzerland) (507)

### Correspondences and Reviews

Report on the First International Conference of Zhuang Zi .....	Li Xiuhua (517)
Preface to <i>A History of the Study of Zhuang Zi</i> .....	Chen Ku-Ying (Taiwan) (529)
Review of Fang Yong's <i>A History of the Study of Zhuang Zi</i> .....	Bao Zhaohui (537)
Postscript .....	Editorial Committee (545)

# 老、莊及《易傳》的重要哲學議題

——論三玄思想的內在聯繫之二

(臺灣) 陳鼓應

## 一、前 言

易、老、莊三玄長於抽象思考且富辯證思維，故基於中國古典哲學理論建構之核心地位。

就哲學史學系脈絡觀之，自《易經》到老子，可以窺見古典哲學在思想方法上的一條發展線索。而《易經》經文尚謙、“無妄”及否泰相尋等人生哲學，對老子人道觀的建立有著一定的聯繫。自春秋末到戰國中期，老莊開啟了中國古代哲學的開創期，在老莊形上道論的基礎上，為道家學派建立了完整體系的天道觀和人道觀。

而道家的宇宙論和辯證法思想又促進易傳學派由占筮向哲學轉化<sup>①</sup>。三玄之哲學學脈關係及其思想的內在聯繫，從未有過專文論述。我在完成《易傳與道家思想》和《道家易學建構》之際，自覺性地運用譜系學的方法在哲學思想與文獻論證的基礎上，撰寫了《三玄四典的學脈關係》，這篇論文從縱向聯繫論述《易經》→《老子》→《莊子》→《易傳》之間的一條學脈進程。《周易》分《易經》和《易傳》兩部分，魏晉以後它們和《老子》、《莊子》被稱為“三玄”，三玄事實上包含了四部典籍，而每部典籍撰作時間少則相距一二百年，多則五六百年。由占筮記錄卦辭和爻辭組合而成的《易經》，始於殷周之際至西周初年，當屬哲學前期的作品，因而本文繼續探討“三玄”共同的哲學議題，主要依據《老》、《莊》和《易傳》三部哲學典籍。

<sup>①</sup> 馮友蘭《中國哲學史新編》說：“從哲學史的角度看，《易傳》的重要不在於這些道德教訓，而在於它的宇宙觀和辯證法思想。”（第二冊，第二十一章）《易傳》的宇宙觀和辯證法思想正是直接承繼著老莊哲學。

## 二、三玄共同的哲學議題

漢以後，易、老、莊三者由戰國時期的暗流而開始會合，及魏晉，三玄便常成爲玄學家清談時的議題，而王弼更將易、老、莊融爲一爐，用以建構其玄學本體論的理論支柱，同時王弼“以無爲本”的道家易和唐代道教易，也誘發了宋代儒家易的興起；宋以後雖成儒學獨尊的局面，但無論氣學或理學，在各自哲學系統中無論本體論或宇宙論的形成，易、老、莊三者仍爲他們理論建構時的主要骨幹和思想資源。我們且先上溯三玄共同所形成的諸多哲學議題。茲就要項列舉如下。

### (一) 道物及道器關係論述

“道”原本指人行走的路，引申爲方法、規準等意涵，到老子又將它提升爲世界本原、本根及法則。作爲老子哲學最高範疇的“道”以及在道、物關係上，獲得莊子氣化論和作爲存在樣態之“理”的補充與發揚，而老子道器關係、道與陰陽關係又經《易傳·繫辭》概括爲“一陰一陽之謂道”、“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，自後老莊的道論便長期成爲中國哲學的最高宗旨。

《莊子》說：“道，物之極”（《則陽》），道物關係一直成爲歷代哲學家討論的中心議題。老子的道與物議題還蘊涵了“有”、“無”問題、體用問題、動靜性能及一多關係等方面的論點，而道物關係這一議題莊子學派尤多闡發<sup>①</sup>。

中國哲學史上，老子最先提出“道生萬物”之說，將道作爲天地萬物的始基。莊子繼之，在提出道爲萬物的“本原”與“本根”範疇<sup>②</sup>的同時，又提出氣化論以彌補老子道生物說的不足<sup>③</sup>，並提出“理”的範疇用以說明萬物的生存樣態及其運行的法則<sup>④</sup>。

在道物關係上，莊子還提出這些重要的命題，其一爲“道無終始，物有死生”（《秋水》），認爲“物”爲時空中的存在，而“道”的運行則終而復始，循環無端。其後，北宋程

① 詳見拙文《論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線》，《臺大文史哲學報》第六十二期，2005年。

② “本原”概念見於《莊子·天地》。《大宗師》稱道“白本白根”，而“本根”複合詞則見於《知北遊》。

③ 《莊子》創“一氣”概念（見《大宗師》、《知北遊》），以氣爲構成天地萬物的基質，並用以說明萬物的盛衰生滅的運動變化，如《知北遊》曰：“人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲始。……通天下一氣耳。”

④ “理”這一重要概念，未見於《老子》，《莊子》則多達 35 見，提出“萬物殊理”的重要命題，《繕性》曰“和理出其性”，“理”、“性”並提爲古代哲學首見。有關莊子“理”的解說，請參閱拙文《“理”範疇理論模式的通家詮釋》，刊於 2004 年 5 月《臺大文史哲學報》第六十期。

顯謂“道亦無始、亦無終”(《遺書》卷十二)正出自莊子;程頤所說:“陰陽無始,動靜無端”(《易說·繫辭》),就是從莊子思想脈絡提出來的。孔孟從無天道觀“陰陽”、“動靜”之說,亦未論及宇宙的“無始”、“無端”,而這些思想觀念乃出自《莊子》<sup>①</sup>。其二為“道無所不在……無乎逃物”(《知北遊》)。莊子認為道體現在萬物之中,道與物是沒有界限的而物與物之間則有界限(“物物者與物無際而物有際者”)。莊子這種道物不相離的思想,為唐宋哲學家所闡發。如成玄英說:“道不離物,物不離道”,“道外無物,物外無道”<sup>②</sup>。成玄英這精闢的命題,其後為程頤所襲用。而南宋事功派的陳亮,針對離物言理、高懸理於物外的觀點,還提出“道在物中”的主張,認為“道之在天下,何物非道。”(《文集》卷十九《與應仲實》)要之,莊子道物相涵的學說,貫穿唐宋各派而成為中國哲學的主流思想。

## (二) 氣化論及陰陽學說

陰陽作為一對對立的範疇或氣體,成為易老莊有關對反的辯證思維或有關氣論的同一學脈中所發展出的共同議題。

《莊子·天下》說:“《易》以道陰陽。”這指出《易》的基本概念就是“陰陽”。而陰陽成為中國哲學的一對重要範疇,則始於《老子》經《莊子》而大事闡揚,《易傳》承之<sup>③</sup>。是以陰陽學說為三玄思想內在聯繫中最為顯著的一環。

依文獻記載,陰陽觀念出現在西周時期,原義為日照的向背(如《詩經·公劉》所說“相其陰陽”),而《易經》經文中“陰陽”語詞未得一見,不過其爻畫(“--”、“—”)已隱含著陰陽觀念,但陰陽成為一對普遍性的哲學範疇,要到老子。《老子》四十二章云:“道生一,一生二,二生三,三生萬物。萬物負陰而抱陽,沖氣以為和。”《繫辭》又對《老子》四十二章道與陰陽關係概括為“一陰一陽之謂道”。這一著名的命題把周易和老子哲學會通起來。

老子“萬物負陰而抱陽,沖氣以為和”可以有兩種解讀:一為將陰陽視為一對對立的範疇,一為將陰陽作為兩氣的相互作用。前者“萬物負陰而抱陽”,意即萬物背陰向陽,乃強調萬物本身存在對反的兩方,是則陰陽乃指一對對立的概念。後者,若依“沖

① 先秦諸子中,唯有莊子最愛談道及宇宙的無限性,如《大宗師》云:“反覆終始,不知端倪。”《田子方》云:“始終相反乎無端。”《知北遊》云:“無始無終。”

② 成玄英《道德經義疏》二十一章,蒙文通輯校本,引自《蒙文通文集》(第六卷),《道書輯校十種》,巴蜀書社2001年版,第417頁。

③ 《莊》書“陰”、“陽”對言與“陰陽”概念出現約30見,《易傳》各篇出現共16見。

氣以爲和”的語境，則是說陰陽兩氣相互交沖而產生新生事物。老子有關陰陽的兩種可解釋性，與《繫辭》“一陰一陽之謂道”有直接的聯繫，《繫辭》這裏的陰陽，若作陰氣和陽氣解，則此命題意指一陰一陽流行不已便是道<sup>①</sup>。依此，道與陰陽關係，即爲道氣關係。宋以後道氣關係轉爲理氣關係，道氣先後、或理氣先後的議題，成爲各家爭論的一個焦點<sup>②</sup>。若陰陽作爲一對對立範疇來講，則一陰一陽往來變化叫做道（“一陰一陽之謂道”），其意即爲：陰與陽的對立依存和相互轉化便是宇宙的根本法則。所謂“一陰一陽”蘊涵著這幾種關係：（1）並時對立存在的關係；（2）歷時交替變化的關係；（3）對立與交替之兼具與變化<sup>③</sup>。依此，陰陽與道的關係，係一物兩體或顯相與隱相的關係，抑或爲現象與本根關係，宋代哲學家也有諸多論述<sup>④</sup>。

陰陽提升爲一對哲學範疇，雖源於老子，但陰陽學說的盛行，主要歸功於戰國道家 and 《易傳》的闡揚，尤其是莊子學派。下面分別就其氣化論和陰陽觀而爲說。

1. 《老子》：“沖氣以爲和”的說法，《莊子·田子方》提出了更爲具體的解說，認爲陰氣陽氣由天地發出，兩氣交感和合而化生萬物。莊子在《大宗師》又提出陰陽化育人羣之說（“陰陽於人，不翅於父母”），同時提出天地洪鑪、造化生氣之說（“以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！”）其後張載與程頤有關生死與氣的聚散有關議題，便源於莊子，而程頤曰：“天地間如洪鑪……其造化者，自是生氣。”（《遺書》卷十五）此說即直接承繼莊子《大宗師》而來。

莊子妻死，引發出生死乃氣方聚散之說（《至樂》：“雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春夏秋冬四時行也。”）《知北遊》還有一段這樣著名的論述：“人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。……臭腐後化爲神奇，神奇後化爲臭腐。故曰：‘通天下—氣耳。’”在莊子看來，宇宙長流不息，氣是構成萬

① 戴震從語言學的角度對“一陰一陽之謂道”作了這樣的解釋：“一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辯，‘之謂’、‘謂之’有異：凡曰‘之謂’，以上所稱解下……《易》‘一陰一陽之謂道’，則爲天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。”（《孟子字義疏證》）

② 在道生萬物的歷程中，老莊都採道先氣後的觀點，如《老子》四十二章說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”《莊子》具體地說陰陽由天地發出（《田子方》）。宋儒理先氣後的議題，明顯地直承老莊道先氣後的觀點。如程頤說：“離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者”（《二程遺書》）。如朱熹說：“陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道也。”（《本義》）“道須是合理與氣看。理是虛底物事。無即氣質。則此理無安頓處。《易》說：‘一陰一陽之謂道’，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；一陰一陽則是理矣。”（《朱子語類》卷七十四）

③ 參看黃慶萱《一陰一陽之謂道析議》，刊在《周易研究》2003年第5期（總第61期）。

④ 王安石認爲“道立於兩”，“兩”就是說氣分爲陰陽。而物各有耦（《洪範傳》：“皆各有耦。”）。

物最基本的原質，個體生命隨著氣的聚散在宇宙生命中遷流轉化，有如《天道》所描述：“體會天樂的，存在時順任自然而行事，死亡時便化為異物”，“知天樂者，其生也天行，其死也物化。”《齊物論》篇末莊周夢為蝴蝶的寓言，正是申說這種“物化”的人生哲理。

莊子夢蝴蝶的寓言，引出“物化”的主張。“物化”是莊子宇宙觀的一種表達。所謂“物化”是說萬物的轉化；莊子的“物化”，似乎蘊涵著物種轉化的思想，《寓言》篇說得很清楚：“萬物皆種也，以梟同形相禪，始卒若環，莫得其倫。”這是說：萬物都是種子，以不同形態相傳接，首尾相接猶如循環一般，找不著端倪。在先秦諸子中，莊子這種特殊的萬物變化觀，給他帶來了一個安化的生死觀和達觀開豁的人生態度<sup>①</sup>。莊子這種達觀的人生論，和他的氣化論有所聯繫。莊子認為道是天地陰陽之共體<sup>②</sup>，而氣為構成萬物的基本原質，如是人所稟於道受於氣，則人與萬物為同源、同根，故《大宗師》有“托於同體”說。莊子的“天地與我並生，萬物與我為一”的精神境界，和他的“遊乎天地之一氣”正有相應處。

2. 陰陽範疇的擴大化解釋。“陰”“陽”一對概念，經《莊子》和《易傳》的推廣，逐漸大化而代表“柔”“剛”兩種性能，代表“動”“靜”兩種式能，並代表“清”“濁”兩種程度，也代表“屈”“伸”兩種趨向，還代表“聚”“散”兩種勢態<sup>③</sup>。如是“陰”“陽”成為一對概括客觀世界的基本範疇<sup>④</sup>。

莊子學派首先將陰陽和動靜結合。《天道》云：“靜與陰同德，動與陽同波。”這在哲學史上，首次提到陰靜陽動及“陰德陽波”之說<sup>⑤</sup>。其後，周敦頤《太極圖說》中著名的太極陽動陰靜說<sup>⑥</sup>，最早即淵源於《莊子·天道》之陰靜陽動說。

① 如《齊物論》莊周夢為蝴蝶，“栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！”《大宗師》亦描繪化成什麼，便安於什麼，“安時而處順”、“若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？”

② 《則陽》曰：“天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者之為公。”此即謂道乃天地陰陽之共體（“公”）。

③ 《莊子·天道》“咸池之樂”章主旨強調“陰陽調和”，並將陰陽和剛柔、清濁、盛衰、文武等性能相聯繫；在《則陽》論“陰陽相照”時，還將陰陽和雌雄、聚散、生殺、緩急等概念聯繫。

④ 參看顧文炳《易道新論》，上海社科院出版社1996年版，第50頁。

⑤ 顧文炳說：“莊子的‘陰德陽波’之說，說明‘陰’的形式是凝固，‘陽’的形成是波動。……陰的凝聚為‘德’；陽的散發為‘波’，陰陽運動的方式，是《莊子》書中首先從人體氣的參驗中明白提出來的，對陰陽學說的發展，有重大的影響。”見上注所引同書，第68頁。

⑥ 《太極圖說》：“太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。”按：“動極而靜”“靜極後動”觀點，《老子》已見其端倪，如通行本十五章云：“孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。”而動靜互根的觀念，亦本於秦漢道家，如《文子·微明》曰：“陽中有陰，陰中有陽。”《淮南·天文》曰：“陽生於陰，陰生於陽，陰陽相錯。”

三玄思想之匯合,使陰陽體系中的對立範疇更加充實。正如顧文炳《易道新論》所說:

在《周易古經》中,陰(--)、陽(—)卦爻的對立與統一,孕育著陰陽思想的內涵,而陰陽內蘊的闡發,在先秦道家那裏,始成其系統。“陰”、“陽”,作為古代哲學中一對最基本的範疇,除了本身特具的內涵之外,還須有許多外延的觀念,以完備其思想體系。而先秦道家在有無、剛柔、動靜、屈伸、虛盈、清濁、正負、雌雄等方面,充實了陰陽體系。因此,在《易傳》中豐富而充實的思想內容,正是在先秦道家所創造諸多範疇的辯證思想的基礎上發展起來的。

### 三、太極說

《彖傳》受老子道生德育說的啟發,而提出“乾元”創始、“坤元”長養說,《繫辭》便繼之說:乾陽的功能為創始萬物,坤陰的作用為成就萬物(“乾知大始,坤作成物”)。然而《繫辭》又仿老子道生萬物說,而另立太極創生說。

先秦諸子中,“太極”一詞僅見於《莊子·大宗師》。《繫辭》將莊子“太極”概念提升為易學最高範疇,其文曰:“是故《易》有太極,是生兩儀,兩儀生四象,四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大業。”《繫辭》文本是在講《周易》八卦的揲數過程,但在占筮語言中它又隱含著哲學的內涵而象徵萬物的創生過程。

《繫辭》和《老子》在創生的歷程上,大同小異。“《易》有太極”,如《老子》“道生一”;“兩儀”即陰陽,如《老子》“一生二”的“二”;“四象”指揲數後所得的少陽、老陽、少陰、老陰四個爻象,又象徵著春、夏、秋、冬四季,猶如《老子》“二生三”的“三”;“四象生八卦”如老子的“三生萬物”。兩者小異之處,在於《老子》的數階為一、二、“三”,《繫辭》則為一、二、“四”。老子的“三”和《繫辭》的“四”,在思想的淵源上,或各有所本:老子以“三”為多數,合於《周易古經》,因一個卦由三個爻組成,故古經經文屢以“三”形容時日或數量之多<sup>①</sup>。而黃老帛書之宇宙生成歷程則為

<sup>①</sup> 《易經》經文屢屢以“三”形容時間或數量之多,如:《需》上六:“有不速之客三人來”、《訟》上九:“終朝三褫之”、《師》九二:“王三錫命”、《比》九五:“王用三驅”、《同人》九三:“三歲不興”、《蠱》卦辭:“先甲三日,後甲三日”、《坎》上六:“三歲不得”、《晉》卦辭:“晝日三接”、《明夷》初九:“三日不食”、《解》九二:“田獲三狐”、《損》六三:“三人行”、《困》初六:“三歲不覿”、《革》九三:“革言三就”、《漸》九三:“婦三歲不孕”、《巽》六四:“田獲三品”、《未濟》九四:“三年有賞於大國”等等。



一、二、四<sup>①</sup>，郭店楚簡《太一生水》亦然<sup>②</sup>，皆明確以“四”數為“四時”，可能與黃老主時變重曆數思想有關<sup>③</sup>。《繫辭》不用“三”而“四”的數階，或與黃老思潮的影響有關。要之，宇宙萬物生成過程，乃由簡至繁，故以數字為代替。

漢魏以後，太極說開啟了兩條重要的思路：一是將“太極”賦予氣或“元氣”的內涵，而提升為宇宙生成論的最高範疇。這以東漢鄭玄和唐代孔穎達的見解較具代表性（如鄭玄解釋太極為“淳和未分之氣”、孔穎達《周易正義》解釋為元氣：“太極謂天地未分之前元氣混而為一。”）。二是經魏晉玄學家王弼進行“創造性的詮釋”，將“太極”納入其“以無為本”的本體論範疇（王弼以太極即“無”，見韓康伯《易繫辭注》引《大衍義》）。

這兩條思路，我們都可以在宋代周敦頤著名的《太極圖說》中尋找到它們的蹤影。《太極圖說》開篇便說：“自無極而為太極。”接著說：“太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極後動。一動一靜，互為其根。……二氣交感，化生萬物。”周敦頤的《太極圖》是源於《道藏》，又據陳搏作為修煉的《無極圖》而修改為“萬物化生”的《太極圖》，把幾種圖式擺在一起，“非儒家正宗”，一目了然。《圖說》主題論述宇宙化生之旨意，其與老學學脈關係，也很清楚。但由於朱熹執意將它作為道統正傳，遂導致哲學史上一場有無之辨與理氣之爭。

周敦頤的《太極圖說》是一篇融合易、道思想的劃時代作品，凡二百五十字，通篇論說萬物之化生歷程：以“無極”為宇宙最終本原，謂“太極本無極也”；“太極”如混未分的元氣，分解出陰陽二儀；陰陽兩氣交感而化生萬物。而朱熹將首句改為“無極而太極”<sup>④</sup>，復強解“無極”為“理”，以此作為理學的核心範疇<sup>⑤</sup>，這引來陸九淵的批評，陸氏在致朱子的信中說：“‘無極’二字，出於《老子》‘知其雄’章，吾聖人所無有也。”陸氏並指出“無極而太極”，正是老子有生於無的觀點。陸九淵四兄陸九韶也參加了這場論戰，陸氏兄弟指責朱熹的最大動機，在於以“無極而太極”作為儒家思想體系的基

① 馬王堆帛書《黃帝四經·十大經·觀》云：“群群□□□□□□為一困。無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四時……”

② 簡文謂：太一生水，以成天地、神明、陰陽、四時……成歲而止。

③ 李學勤先生則認為四時成歲的框架，為古代數術學說的基本要素之一，詳見《太一生水的數術解釋》，刊於《道家文化研究》第十七輯“郭店楚簡專號”，北京三聯書店1999年版。

④ 朱熹時代《太極圖說》有多種版本，朱熹親見宋史館所修《國史》本首句為“自無極而為太極”，延平本則為“無極而生太極”，朱子據之改為“無極而太極”。

⑤ 梁紹輝《周敦頤評傳》指出朱熹“從自己的理論需要出發，別解‘太極’為理，而又把這個思想強加於周敦頤。”參看該書第143～150頁，“太極並非朱熹解釋的理”一節，南京大學出版社1994年版。

礎，乃背離孔孟道統之傳<sup>①</sup>。而朱熹將太極強解為“理”，則引發一場理氣關係之爭，明代王廷相可為與理學派持對立觀點的代表人物。王廷相認為宇宙的本原就是元氣，他指出：“天地之生，二氣而已矣。二氣之上無物。”元氣“不可知其所自，故曰‘太極’。”（《王氏家藏集·雅述》上）至於理氣關係，他說：“氣載乎理，理出於氣”，“萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。”（《王氏家藏集·太極辨》）

在易、道思想的交匯中，有關太極的哲學議題一直延續到當代，如金岳霖先生的《論道》書中，便賦予“無極而太極”以新的內涵，他在以“道”、“式”、“能”為基本範疇的本體論學說體系中，將“無極而太極”這一命題用以表達整個宇宙洪流的天演過程<sup>②</sup>。

### （一）變化觀及變通說

易、道除了共同倡導道論及太極說之外，最大共同處是在於闡揚陰陽學說及變化觀。

《易》的名稱及其意涵即為變化，故被英譯為 *Book of Change*；老子的形上“道”，亦強調其道體之恒動性，故《老子》謂“反（返）者道之動”，而且“周行而不殆”地恒動著。而易、道之變動觀，提升到哲學理論建構的層次，尤得力於《莊子》。

《易經》和《老子》都沒有出現“變”或“變化”之字詞，不過它們的思想中都蘊含著豐富的變化觀點<sup>③</sup>。

先秦哲學宇宙變化觀之被顯題化要到莊子。莊子在宇宙大化流行的觀點中，提示道是無始無終而永恒重現地流轉著，而現象界中萬物是不住地運動轉化，正如《秋水》所形容“物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移”。在莊子這變化的宇宙觀中，“變化”的思想觀念被顯明性地提示出來。由於莊子的變化觀在諸子中最為突出，故三玄中側重於申論莊子的觀念，我們先說他的化和變化的觀點，再就他的“變”、“通”及《繫辭》的變通說。

### （二）莊周論“化”

《老子》言“化”不言“變”，“化”言僅 3 見，而《莊子》言“化”則多達 74 見，其內涵之

① 參看馮達文、郭齊勇主編《新論中國哲學史》下冊，第 66 頁。

② 詳見胡偉希《從“無極而太極”看金岳霖的新道家思想》，刊在《道家文化研究》第二十輯，北京三聯書店 2003 年版。

③ 如《易》卦與爻的關係隱含著靜與動的關係，易卦為相對靜體，爻則象徵卦象的變遷。故《繫辭》曰：“爻者，言乎變者也。”“爻也者，效天下之動也。”

豐富遠遠超過《老子》和《易傳》<sup>①</sup>。老子言化，強調人、物之“自化”：其一，倡導萬物之自生自長(37章：“道常無爲……萬物之自化。”)。其二，倡導人民之自我化育(57章：“我無爲而民自化。”)。老子以聖人體道之“無爲”精神，給人民以更多更大的活動空間。這種強調人與物的自主自爲而不干預的精神，在思想史上留下無比深遠的影響。

莊子繼承老子“自化”精神，並由萬物的自化而推廣到宇宙的大化。在中國哲學中，將“化”提升爲宇宙大化的範疇者創始於莊子；宇宙爲一生生不息的歷程，莊子所創始的這一宇宙觀爲宋明以後哲學家所普遍接受，而其安化的人生態度，更爲歷代哲人及藝術家所讚賞。故此處特就莊子有關“化”的論點略加申說。

### 1. 物之“自化”——萬物外在條件與內在結構之變化

《秋水》篇中描述萬物的生成，猶如快馬奔馳一般，沒有一個動作不在變化，沒有一時一刻不在推移。此爲莊子萬物變動觀的一種形象化的表述，他歸結地說，萬物“固將自化”，這裏的“自化”，比老子進一步地指出變化的動因，不僅在於所處的宇宙是長流不息，而且每一個生物的內在結構、內在成素也不住地在轉化默移之中，萬物的量變與質變，既有外在的條件，也有內在的因素，“自化”正是指出萬物變化之出於內在的根本原因。

### 2. 萬物“化均”

《天地》開篇說：“天地雖大，其化均也。”這是就天地雖然廣大，它們的演化法則卻是均衡的。莊子的“均化”思想，從自然界引申到人事界，其天地演化均衡法則的觀點，頗合於現代人類日愈關切的自然生態平衡的呼聲。而道家由天道推衍人事的思維，其關注焦點仍落實在人間，社會分配的均平原則，這一點上，諸子的精神一致。孔子“不患寡而患不均”，老子謂：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”，此中所透露的社會關懷，長遠穿流於歷史的長河。

### 3. 蝶化與“物化”

莊子言“化”，最富哲學意涵的是“物化”說。“物化”就是由“莊周夢蝶”的寓言引出的，它表達了莊子所幻想的物我合一的意境，並由“物化”說引出莊子安化、達觀的人生態度。

莊子在《齊物論》篇末，構畫出一段想象力豐富而哲理深邃的“莊周夢蝶”之寓言：

<sup>①</sup> 《易傳》中《文言》、《象傳》言“化”數見，均意指教化。至《繫辭》出現“神而化之”、“窮神知化”的命題，而《象傳》、《繫辭》“萬物化生”說，則本於道家，如《列子·天瑞》云：“天地含精，萬物化生。”《莊子·至樂》云：“天地相合，萬物皆化。”

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分。此之謂“物化”。

這則古代“變形記”，和卡夫卡(F. Kafka)的《蛻變》(*Metamorphosis*)形成了一個鮮明的對比。卡夫卡的《蛻變》反映著現代人時間的緊迫感、空間的拘囚感和現實生活的壓力感，而莊周蛻化爲蝴蝶，則翩翩起舞，適意自在（“栩栩然胡蝶也，自喻（愉）適志”）。正如尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中所說：“世界如一座花園，展開在我的面前。”莊子也說：“天地有大美而不言”（《知北遊》），“得至美而遊乎至樂”（《田子方》）。人生的審美意蘊，於此表露無遺！

莊周夢蝶，引出人生如夢之喻。而“栩栩然”的飛揚情趣與“自喻適志”的審美心境，其間莊子式的生命情調所透露出的訊息，人生該是一場美夢！世人卻常夢覺難辨，莊子在《齊物論》另段文裏說到人們總是在夢中而不覺醒：“當人在夢中，卻不知道自己在做夢。有時夢中還在夢，醒來才知道都是一場夢。只有領悟大道特別覺悟的人才明白不覺醒的一生就像一場大夢。而愚昧的人還自以爲清醒，自以爲什麼都知道，什麼君呀，臣呀，真是鄙陋極了！”<sup>①</sup>這一番發人深省的話！人生在世，多少人都渾渾噩噩地匆促了此一生，有的人在權力場中翻滾；有的人在名利聲中過場；有的人人終生喋喋卻未中一言。誠如《齊物論》篇前一段所描述的：“一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！”從迷茫的人生舉措中覺醒過來，誠非易事！

人偶然地出生，又偶然地離去。然而莊子以爲離去並非消失，而是轉化——轉化爲另一形態的存在體。故而莊子說：“周與胡蝶；則必有分矣。此之謂‘物化’。”所謂“物化”，即是說宇宙大化流行中萬物不停地相互轉化。莊子確有天地造化生氣，氣聚爲物的思想（見《田子方》），故《大宗師》有“天地爲大鑪，以造化爲大冶”之說；《達生》篇亦謂“合則成體，散則成始”，即是說天地間陰陽之氣的結合而形成物體，離散便成爲另一物體結合的開始。

“物化”的概念，還出現在《天道》和《刻意》篇。如《天道》云：“知天樂者，其生也天行，其死也物化。”這是就一個人活著時隨順自然而運行，死了以後和萬物一起轉化；能夠順隨天道流行而安於化爲異物的人，只有達到天樂境界的人才能達到。那麼，什

<sup>①</sup> 《齊物論》瞿鴿子問長梧子的寓言中說：“方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！”

麼叫做“天樂”呢？莊子認為能體味宇宙萬物和諧相通的，叫做天樂（“與天和者，謂之天樂。……推於天地，通於萬物，此之謂天樂。”），能領悟大道化育之功、創造之美的，稱為“天樂”之境（“吾師乎！吾師乎！……覆載天地、刻雕衆形，此之謂天樂。”）。

“物化”就是莊子萬物變化觀的重要一環。莊子看來，人雖然是時空中有限的存在，然而人生在世，當“受而喜之，忘而復之”——抱持著生命來到就欣然接受，亡失就任其復歸自然的達觀態度。莊子在《大宗師》說過這樣一句名言：“翛然而往，翛然而來。”莊子的“物化”思想，正是喚醒人們要正視個體生命的有限性，並將個體生命放置到宇宙大生命的歷程中來審視，個體生命雖是時空中的有限存在，但“薪盡火傳”——人的精神生命與思想生命卻能永續傳承的；個體生命是有限的存在，但我們既來到人間，當破除成心、敞開心胸，在無窮的時空中對人類的種種活動開放一個新的視域，做出一番新的價值重估。

### （三）莊子的“變化”觀點

前文曾說《易經》與《老子》未曾出現“變化”之詞，但它們思想中都蘊含著變的義涵。《墨子》已使用“變化”一詞（《非攻下》），但到《莊子》才成為宇宙論中的重要概念，用以表示宇宙萬物變動不居、生生不息的基本狀態。《象傳》和《繫辭》又將老子這種變化觀點引進易學。這裏先說《莊子》再說《易傳》，以見道、易變化觀之各具特色。

《莊子》這本書，可說從頭到尾就在講宇宙人生變化的過程。比如翻開《逍遙遊》就講鯤化為鵬的寓言，《齊物論》篇末講“物化”，《大宗師》整篇多在談人生要如何安化。《莊》書最後一篇《天下》篇首提出“內聖外王”之道的理想，而作為最高理想人物的“至人”、“聖人”，就是能對宇宙人生的變化及其根源意義作整全性體認的人（如謂“以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人”）；篇中論述莊周思想時，還說：“芴漠無形，變化無常……其亢於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻。”凡此皆可證其變化觀點之散見於全書。這裏僅就《莊子》提及“變化”概念的語脈意義，略作解說。

1. 自然界的變化流程：《天道》云：“春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌固有狀，盛衰之殺，變化之流也。”這是由時序的運轉，說到萬物化生，呈現各自的形狀，又從盛到衰，都是自然界的變化流程。

（1）世事的禍福流變：《則陽》云：“時有終始，世有變化，禍福淳淳，至有所拂者而有所宜。”

（2）悠揚道樂的變化出新：《天運》藉道樂的演奏，寫聞樂者心靈的三種變化（“惑”）。聞樂三變，實則隱喻修道過程中的三種進境。“咸池之樂”三部曲，主題內容由人事到自然，反映著禮義人文教化及大自然所散發出的美與光輝的節奏。如謂：

“吾奏之以人……一清一濁，……流光其聲；吾奏之以陰陽之和，燭之以日月之明，其聲能短能長，能柔能剛，變化齊一，不主故常。”所謂“變化齊一，不主故常”，是形容變音悠揚變化多端而有規律，不滯守陳規老調。這話可以引申為一種積極而開闊的人生態度：異聲而同調，不拘泥常規，能翻陳出新。

(3) 宇宙大化的變化無常：《天下》篇描述莊子的思想風格時，突出了“變化無常”的特點。其言曰：“芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。”開頭二句寫道境，寫宇宙大化流行。老子講“常”，在變動中求穩定的基礎；莊子一方面繼承老子的常道，但同時執常以迎變。他透視人間世事的得失無常（《秋水》：“分無常”），將視域投向廣闊的天地變化，喚醒人們要突破觀念的拘囚與習見的樊籬，所謂“化則無常”（《大宗師》）、“應於化而解於物”（《天下》），在宇宙生生不息的變化歷程中，要縱身於萬化之流，使思想生命與變冥合，使精神生命“閒放不拘”、臻於“怡適自得”之境<sup>①</sup>。個體生命如何隨物婉轉、神與物遊，如何安放在宇宙大生命中獲得身心的大自由、大自在，是莊子生命哲學的一個重要課題，也是他超出老子所未曾達到的人生境界。

#### (四)《繫辭》的“變化”觀念

《易傳》“變化”觀點主要見於《繫辭》<sup>②</sup>。易、道變化觀點雖各具特色，但《繫辭》所言僅止於“天地變化”、“四時變化”義涵，仍不出莊子“自然界變化流程”範圍，不過《繫辭》變化觀發展出精闢的“變通”說，則令人讚賞。總之，“三玄”的變化觀——老、莊、易傳三者之間，既有先後發展的脈絡關係，又呈現各具獨立的特色。

《老子》謂道體是“周行而不殆”地變動著的（見 40 章及 25 章）。《象傳》率先吸收老子道論中流行變化的觀點而提出“乾道變化”之說，《繫辭》繼之，將老莊變動觀念引入易學中，形成另具特色的變化觀。——易傳最大特點，便是占筮語言中隱含著哲學意涵，哲學語言中又隱含著占筮內容，《繫辭》表現得尤為突出。今就“變化”觀點舉兩例為說，以見其雙向語言運用之特點。

##### (1) 八卦相蕩象徵自然萬象之運行

《繫辭》云：“在天成象，在地成形，變化息矣。是故剛柔相摩，八卦相蕩。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。”這是就在天的日月星辰之象，在地的山川草

<sup>①</sup> 陸德明《經典釋文》：“《逍遙遊》者，義取閒放不拘，怡適自得。”

<sup>②</sup> 此外尚有《象傳》云“乾道變化”、《文言》云“山澤通氣，然後能變化”，各處所言“變化”與《莊》書中論及“自然界的變化流程”屬於同一語脈意義。

木之形，自然界的一切變化都顯現出來。“變化見矣”，也在說通過卦爻關係（剛柔兩爻的相互推移）反映著客觀世界的變化。“剛柔相摩，八卦相蕩”是說陰陽爻相互交錯而生出八個經卦，八經卦相互推移而衍生出六十四別卦。而八卦又象徵著宇宙變化的八種自然現象，各具不同的作用，如震為雷，離為電（“霆”），故曰雷霆鼓動於天（“鼓之以雷霆”）；巽為風，坎為雨，而曰風雨潤澤於地（“潤之以風雨”）；離為日，坎為月，而曰日月往來運行（“日月運行”）；艮為寒，兌為暑，而寒暑交相更替（“一寒一暑”），八種卦象的功能，展現了一幅自然界大化流行的圖景<sup>①</sup>。《繫辭》雙向語言的運用之妙，於此可見。

### （2）六爻之動象徵天地人進退之象

《繫辭》說“設卦觀象”，又藉占筮語言巧妙地引進哲學的解釋，如謂：“觀象繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。……變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。”本文中“剛柔相推而生變化”等句，是說一卦六爻以剛柔兩類爻畫的相互推移而產生種種變化。相互推移在卦象中就表現為陰陽的進退，這種陽剛陰柔的進退取向就好比晝夜的交替。易卦六爻的變動，反映了天道、地道、人道的變化法則<sup>②</sup>。

《繫辭》第二章的這段話，最具概括的一句便是“剛柔相推而生變化”，這命題除了講易卦六爻的具體意義之外，還蘊涵著一個更抽象的哲學意義，那就是用對立事物的相互作用來解釋一切變化的現象。在《易傳》慣於使用占筮語言表達其哲學內涵的方式上，《繫辭》作者在解讀卦象的同時，更意在藉剛柔相推、陰陽相錯來解釋天地間自然現象的變化<sup>③</sup>。

《繫辭》對“變化”的解釋雖頗獨到，但不如“變通”說精闢。下面我們再來看三玄有關變通觀念的發展。

### （五）莊子的“變”“通”與《繫辭》的“變通”說

介紹過易、老、莊的變化觀點，我們再來看三玄變通觀念發展的關係脈絡。易、老變化觀思想中循環論的色彩的確較為濃厚，但深一層的探究，其週期循環論中卻蘊含著周而復始的方向與再始更生的動力。且舉《易經》之復卦為說，從卦序看，《復》之前為《剝》卦，《剝》象徵大地凋零，《復》則如大地回春；從卦爻上看，《剝》卦

① 參看余敦康《周易現代解讀》，華夏出版社 2006 年版，第 325 頁。

② 朱熹注：“六爻：初、二為地，三、四為人，五、上為天。動，即變化也。”

③ 參看王博《易傳通論》，中國書店 2003 年版，第 180 頁。

(☵)陰剝陽,陽將剝盡,然剝極必反,《復》(☳)便是向對立面的轉化,開始了陽剝陰的過程,同時陽剛也從亢極的位置復返於下,重新再始生命力的培育<sup>①</sup>。《老子》由《易經》的《觀》、《復》單詞,組成“觀復”的複合詞,並在哲學史上首次將“復”賦予宇宙論重要意涵。《老子》謂:“反(返)者道之動”、“周行而不殆”,與“復”同,皆指宇宙事物在恒變之中,且依循著往復循環的方式運行著,而其循環則繼承與發展古《易》更新再始的精神<sup>②</sup>。而莊子思想之突破循環論框架則更為顯明,從他的“變”、“通”觀念也可以看出。

《莊子》言“變”、言“通”,皆單詞使用,未曾組成“變通”的複合詞,“變通”的複合詞要到《繫辭》才出現,《繫辭》之晚於《莊子》於此可證。我們先談《莊子》“變”、“通”語詞的哲學意涵,先說“變”再說“通”。

《莊子》全書“變”字約 47 見,“通”字約 50 見,而“變”所出現的語脈意義,可分“變”與“不變”兩類辯證對立的語意來說:其一為強調天地萬物的變動性,如《秋水》云:“物之生也,若驟若馳,無動而不變,無時而不移。”由宇宙的變動觀,落實到現實政治,莊子學派主張“禮義法度者,應時而變者也。”(《天運》)道家主“時變”,這是莊學著名的因時變革的言論。其二,在心神修養方面,莊子學派卻強調“神氣不變”(《田子方》)、“靜一而不變”(《刻意》)、“不內變,不外從”(《達生》),這都是倡導精神靜定專一的修養境界。

在道、物關係上,莊子言“變”,似乎多就“物”的層次,而其言“通”則常提升到“道”的層次立說。如《天道》說“通乎道”,《讓王》說“通於道之謂通”。而最重要的莫過於《齊物論》的“道通為一”和《大宗師》的“同於大通”之坐忘境界。

《齊物論》主旨講齊同物論和齊物之論,既關注哲學上的殊相問題又關注共相問題。齊同物論即肯定各家之長,所謂“萬竅怒號”“吹萬不同”、“十日並出”,即是肯定個體存在的特異性;肯定萬物的個殊性、闡揚各物的自性,是莊子思想中相當突出的一個特色,從這角度來看《孟子》所說“物之不齊,物之情也”(《滕文公上》),兩者有相合之處。但莊子不僅留意到“物”的差異性與相對性,也看出人物常由“成心”導致“以是其所非而非其所是”的武斷與排他的現象,莊子透視到“物”的分離、割裂的特性。“物無非彼,物無非是”,“物”的世界雖然充滿彼此的對立衝突,但繁多而分歧的萬物卻有其同源同根:道為萬物之同根、“一氣”為萬物之同源;在同根同源的基礎上,萬物

① 參看陳鼓應、趙建偉《周易注釋與研究》,台灣商務印書館 1999 年版,第 222~223 頁。

② 自宇宙論落實到現實人生,《老子》亦屢言“敝則新”(二十二章)、“敝而新成”(十五章),可證其再始更新的精神。



是可以相互匯通的。因而莊子發出這樣一段精闢的言論：“物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠慤怪，道通爲一。”每個個體存在都有他的理由，都有他的特殊意義與價值，“無物不然，無物不可”，這正是莊子所標舉的齊物精神。每個個體生命，情態各異，但在宇宙大生命的長河中，終究可通而爲一（“恢恠慤怪，道通爲一”）。

《齊物論》在哲學理論上論說物分而道通的特點，進而將殊相融合於共相，將個體生命匯通入宇宙生命，此爲“道通爲一”之要義。而《大宗師》的“坐忘”，則是由內省的修養方法而達到“同於大通”的精神境界。“坐忘”的內省法，打破儒家倫理的思維模式，運用靜定的修持功夫，超功利、超道德、超越官能智巧的制約，心靈在超越外在與內在的重重藩籬而層層提升於安適之忘境以達到“同於大通”的精神境界。這種自由無礙的“大通”之境，乃個體小我通向廣大境域之宇宙大我，而臻於物我冥合的天人之境。

莊子道境的同“通”精神，也貫注到物界，如謂：“通於天地”（《天地》）、“通於萬物”（《天道》）、“樂物之通”（《則陽》）。凡此，皆體現著莊子精神豁達的面向。而《德充符》所謂“（靈府）使之和豫通而不失於兌（悅）……而與物爲春”，則更體現出莊子審美心境的生命情調。莊子言“通”所表達的人生境界，獨步於諸子，其精神境界亦超越於易、老之上。

《繫辭》在戰國黃老思潮的激盪下<sup>①</sup>則將莊子“同於大通”的精神境界，轉化而落實到現實人生，爲現實人生打開一條康莊的通道。

《繫辭》變通說是其變化觀最精闢的部分，其論說要義有如下數則：（1）開物通志：莊子由“道”層次的同通，貫注到“物”層次的“樂物之通”，黃老道家亦自道境而開通物情，如戰國楚黃老《鶡冠子·能天》曰：“道者開物者也……道者通物者也。”《繫辭》繼之，將道家“開物”、“通物”之旨引入易學曰：“夫《易》開物成務……以通天下之志……”這是說《易》能夠溝通物情，成就事務而開通天下人的思想。《繫辭》倡導“開物成務”，探討天下的道理（“冒天下之道”），使人心志暢通，這和黃老思想一致，在現實取向上，則比莊子學派更富積極進取的心態。（2）往來不窮：《繫辭》以乾坤開合、陰陽變化解說天地萬物的化變亨通。其言曰：“闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。”這些話也只有雙向語言與含義：其一是就爻卦揲數而言。坤

① 今本《繫辭》的創作和編撰階段，正處於黃老思潮盛行的時期，黃老積極而開闊的現實人生態度，對《繫辭》有著直接的影響。詳見拙文《周易與道家的學脈關係——論三玄思想的內在聯繫之一》。

陰猶閉戶之鎖，乾陽猶開戶之鑰<sup>①</sup>。“一闔一闢”即一陰一陽。從陰陽爻交互排列組合，可以產生六十四卦的變化，並能會通萬物之情。其二是就天地之道而說，坤地閉藏孕育萬物，乾天開吐創生萬物<sup>②</sup>，孕育吐生往來配合，乃有天地萬物的化變亨通。

(3) 變通趨時：《繫辭下》(一章)云：“變通者，趨時者也。”其語境意義是說剛柔相推、陰陽爻的變化流通，反映著順合時宜的道理。抽離其具體意義，則“變通趨時”這一命題正是概括道家主時變的特點。(4) 窮則變，變則通：《繫辭》將變通思想引入易學，影響最為普遍而深入人心的，便是《繫下》(二章)所說：“《易》窮則變，變則通，通則久。”《繫下》(七章)還說：“作《易》者其有憂患乎？……《困》窮而通。”這都是說易道可以激勵人的意志，使人身處困頓而求變通。正如馮友蘭《中國哲學簡史》論及《老子》“反者道之動”(40章)的小節中說：儒道兩家有一個共同的理論思想，任何事物發展到極端，就有朝著反方向移動的方向。《易傳》稱這樣的運動為“復”，在《道德經》我們也讀到類似的話：“反者道之動。”這個理論對中華民族有巨大的影響，幫助中華民族在漫長的歷史中克服了無數的困難。中國人深信這個道理，因此經常提醒自己要“居安思危”；另一方面，即使處於極端困難之中，也不失望。成為家喻戶曉的宋代陸游詩句：“山重水複疑無路，柳暗花明又一村。”與易、道思想一致，正道出窮困變通的民族心理。

## 四、結 語

本文論述了易、老、莊三玄共同所形成的諸多哲學議題，如：(一) 道物、道器及道氣(理氣)關係問題。(二) 陰陽氣化論議題。(三) 太極說議題。(四) 變化觀與變通說議題<sup>③</sup>。這些議題歷經魏晉、宋明而成為歷代哲學中的主體部分。此外，言意關係問題和體用關係問題，經魏晉新道家王弼的闡發，也成為古典哲學的重要議題。言意問題在魏晉時期，形成了“言不盡意”和“言盡意”的一場著名的言意之辯。而“言不盡

① 《繫辭下》“乾坤其易之門邪。乾，陽物也；坤，陰物也。”虞翻曰：“闔，閉翕也，坤柔像夜，故以閉戶者也。闢，開也，乾剛像晝，故以開戶也。”

② 如《黃帝四經》曰：“夜氣閉地孕，晝氣開民功。”《淮南子》曰：“靜則與陰俱閉，動則與陽俱開。”

③ 限於篇幅，本文對言意和體用問題，不多加論述。有關體用關係的問題，可參看景海峰《中國哲學體用論的源與流》(刊在《深圳大學學報》，1991年)。言意問題，請參看拙文《王弼道家易學詮釋》(收在拙著《道家易學建構》，臺灣商務印書館2003年版)，拙文論述了“言·意·象議題的歷史脈絡”、“王弼言意論的哲學義涵與詮釋方法之依據”等目項。

意”的議題，在文學藝術的領域產生了更為廣泛的影響。“體”和“用”的概念雖在魏晉前就已出現，但成爲一對重要的哲學範疇，則始於王弼，韓康伯繼之<sup>①</sup>，從而建立了以“無”爲有之本體，以“有”爲無之表現或作用的理論。易學哲學史上的義理派，通常以王弼爲道家易之代表，而以程頤爲儒家易之代表，兩者理路雖不同，但程頤著名的“體用一源”的命題（見《易傳序》），仍是繼承王弼的體用議題<sup>②</sup>。體用問題和言意關係的議題經魏晉道家提出而闡揚，它們和本文所論述的諸多議題，共同匯成中國古典哲學的中心論題。

[作者簡介] 陳鼓應，1935年生，福建長汀人。臺灣大學哲學系及哲學研究所畢業。曾任臺灣大學哲學系教授和北京大學哲學系教授，現任臺灣中國文化大學哲學系專任教授，及北京大學哲學系兼職教授、華東師範大學先秦諸子研究中心名譽主任等職。主編《道家文化研究》學刊。著有《悲劇哲學家尼采》、《尼采新論》、《存在主義》、《莊子哲學》、《老子今注今譯》、《莊子今注今譯》、《黃帝四經今注今譯》、《老莊新論》、《易傳與道家思想》、《道家易學建構》、《管子四篇詮釋》及《耶穌新畫像》等書。

① 王弼曰：“雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也。”（《老子》三十八章注）韓康伯指出：“必有之用極，而無之功顯。”（《周易注》）

② 朱伯崑先生說：“玄學和理學的形式，雖不相同，甚至相互責難，但其理論思維路線是一派相承的。”（《易學哲學史》第二冊，第六章第五節《易學中的理學問題》）



# 試論莊子的宇宙觀<sup>①</sup>

趙沛霖

莊子在重點探索人生哲學的同時，還涉及自然哲學問題，說明其思考所及已經超越了人們的現實生活領域（如與人生密切相關的社會政治、倫理道德、是非標準、生命價值等等），而注意到自然和宇宙本體。對於世界的這種“終極關懷”，極大地拓展了莊子哲學思想的深刻性，這不僅成爲莊子哲學思想與儒、法諸家的重要區別之一，同時也使他當之無愧地與同時代的世界哲學家并駕齊驅。

本文認爲：莊子的宇宙觀包括兩方面的內容，其中對其哲學思想影響最大，關係也最密切的是關於宇宙構成的觀點：莊子認爲宇宙空間由有限的六合之內與無限的六合之外兩部分構成，六合之內是人寰，活動主體是人；六合之外是神界，活動主體是神和超人。把六合之外視爲神話世界，不是莊子的創造，而是他接受當時流行的神話傳說及其所體現的傳統宗教觀念和神話思維的結果，而這正是莊子思想神秘性特徵的根源。傳統宗教觀念和神話思維的引入，造成了莊子宇宙觀的內在矛盾，使他的宇宙觀不再是自然哲學的一統天下，而成爲自然哲學與宗教觀念的混同。六合之內與六合之外是兩個完全不同的世界，其活動主體雖都可以得道，達到“無待”的境界，但六合之內凡人的“無待”只能達到精神的絕對自由，而六合之外的神和超人的“無待”，除了精神的絕對自由之外，還有實際行動上的絕對自由。道不但統攝六合之內的人寰，而且統攝六合之外的神界，這樣就把道的本根性和神聖性從宇宙的廣度和高度加以肯定。莊子的哲學思想與其宇宙觀，特別是關於宇宙構成思想具有內在的統一性。莊子把人的活動限制在有限的空間，而把無限的空間留給神，實際是限制知識的領域，而給信仰留下地盤。

宇宙觀不但是哲學家哲學思想體系的重要組成部分，而且也是其全部哲學思想

---

① 本文考察莊子的宇宙觀，以其本人的作品內篇爲根據，而不包括外篇和雜篇。

得以建立的基礎，因此正確揭示其具體內涵、本質特徵及與其哲學思想之間的關係，將有助於從內在的邏輯關係上理解其哲學思想體系的內在的統一性。除此之外，研究莊子宇宙觀還有助於清理莊子研究中存在的混亂，消除造成這種混亂的認識根源。

## 一、莊子對於宇宙性質與構成的認識

莊子對於宇宙的認識主要包括兩方面的內容：一是對於宇宙性質和特徵的認識，二是對於宇宙空間構成的認識。先說第一個問題。

宇宙包括具有內在聯繫的時間和空間兩個方面，但人類對它們的把握卻遠不是同時的：比起空間，時間顯得更為神秘和奧妙，把握它因而也更加困難。當然，無論是把握空間觀念，還是把握時間觀念，都是在漫長歷史中不斷實踐和艱難思維的結果，是人類文化進步的歷史性成就。莊子對於宇宙的認識同時涵蓋了空間、時間兩個方面，這本身就說明在莊子的宇宙觀念中時間和空間是不可分的。莊子對於宇宙空間認識的突出成就，首先在於注意到宇宙空間至大無極的特徵，也就是肯定了宇宙空間的無限性。《逍遙遊》：

天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。……湯問棘曰：“上下四方有極乎？”棘曰：“無極之外，復無極也。”

先說“無所至極”還不够，又針對提問，特別指出“無極之外，復無極”，可以說把宇宙空間不可窮盡的特徵表達得確切不移。除此之外，《應帝王》還特別指出：“予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野……”“無何有之鄉”、“壙垠之野”都是指無限的空間，進一步肯定了“六極之外”（即六合之外）的空間是無限的。當然，莊子如此強調和突出宇宙空間的無限性，與他的宗教觀念有直接關係（詳後）。

再說莊子對於宇宙起源的觀點，也就是對於時間有無開始的認識。《齊物論》：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。”這是推論宇宙究竟有沒有開始，大意是說開始之前還有開始，以此上推，可以無窮，沒有極限，因而宇宙也就不可能有開始。這裏，宇宙主要是就時間而言，是說時間沒有開始。

這是莊子關於時間無始的觀點。再看莊子關於時間無終的觀點。《大宗師》：“夜

日之常，天也。……若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。”這裏所引的兩句話，前者是說永遠有黑夜、白天是自然規律，夜且無盡也就是時間無盡。後者雖是就人的形體變化而言，但肯定萬化“未始有極”卻是以時間沒有窮盡的觀念爲前提，這是一方面。再看另一方面：本句的後半句，有的學者理解爲：“故宇宙者，莊子所謂‘物之所不得遯’者也。既爲‘物之所不得遯’，故宇宙無終。”<sup>①</sup>這完全符合莊子的原意：宇宙永存，時間無終。

可以看出，莊子沒有把空間和時間割裂開來，而是從空間與時間的聯繫方面加以把握，肯定了空間無極，時間無窮，從而準確揭示了宇宙至大無極的無限性和無始無終永恒性的基本特徵。

再說第二個問題：莊子對於宇宙空間構成的認識。

上述莊子對於宇宙性質和特徵的認識，符合宇宙的本來面貌，是莊子從實踐理性精神出發對宇宙本體的探索，反映了他思想符合科學精神的進步一面；但在他宇宙論的另一部分，即關於宇宙空間構成的認識中，他的思想還被傳統宗教巫術觀念緊緊地束縛著，理性精神則被完全排斥在外，表現出其思想蒙昧和荒謬的一面。

莊子認爲，宇宙空間可以分爲六合之內與六合之外兩大部分，全部宇宙就是由這兩大部分構成。《齊物論》：“六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。”從聖人的不同態度可以知道，六合之外與六合之內是完全不同的兩個空間，二者當然各有所指，那麼，它們各自所指的究竟是什麼呢？一般認爲，六合是指東、西、南、北、上、下，但具體說來，東、西、南、北各到哪裏，上、下各止於何處，這個問題平時似乎可以不去深究，但這裏將六合分爲六合之內與六合之外，內外之間總要有個界限，這個問題就不能再回避了。《山海經·海外南經》：“地之所載，六合之間，四海之內，照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲。”《淮南子·地形訓》在移錄上面的記載之後，接著特別補充道：“天地之間，九州八極。”<sup>②</sup>這裏的“天地之間”就是上面所引《山海經·海外南經》的“六合之間”。可見，六合之內（即六合之間）除了指九州、八極，也就是泛指地上所載的一切之外，還包括附近的近空空間。就是說，“六合之間”所說的天地之間，是指九州、八極及其近空空間，而不包括高空空間。既然如此，六合之外當然就是指天地間之外的高空空間了。那麼，作爲天地間之外的高空空間是個什麼概念，它在古人心目中是什麼樣子呢？《楚辭·遠遊》的如下記載可作參考：

① 馮友蘭《人生哲學》，廣西師範大學出版社 2005 年版，第 160 頁。

② 劉文典《淮南鴻烈集解》，中華書局 1989 年版，第 130 頁。

下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天。視儻忽而無見兮，聽愴怳而無聞。超無爲以至清兮，與泰初而爲鄰。<sup>①</sup>

可見六合之外是天地形成之前就已經存在的寥廓、至清的無限空間(爲什麼說它無限,詳後)。天地分離成爲六合之內以後,它也就成爲六合之外了。因爲它在天地間之外(即六合之外)的高空,其上無限,故曰“上寥廓而無天”;其下是屬於六合之內的近空,故曰“下崢嶸而無地”。

莊子給天分層,把天空分爲近空和高空,是符合古代人們的天空觀念的。與莊子同時代稍後的屈原曾就天的分層問題發過問:“圓則九重,孰營度之?惟茲何功?孰初作之?”(《天問》)九重即天分九層:自地而上爲月天、水天、金天、日天、火天、木天、土天、恒星天,至最高一層爲宗動天。(天分九重,還有不同說法,略。)至於六合之內、六合之外各包括哪幾層天,莊子沒有說明,不好妄斷。

在莊子的觀念中,六合之內與六合之外雖都是宇宙空間的組成部分,但二者是不是都是無限的呢?答案是否定的。如前所說,六合是指東、西、南、北和上、下,是一個廣大的三維空間。這個空間雖然廣大,但卻不是無限的,因爲在它的外面還有一個更大的空間——六合之外。“至大無外”,六合之內既然有外,可見不是“至大”,更不是無限。而六合之外是“無”,什麼也沒有,可見六合之外才是“無外”的至大。

前面說過,莊子認爲由六合之內與六合之外構成的宇宙空間“無所至極”,宇宙是無限的;我們又知道,六合之內是有限的空間。將這兩點結合起來,可以知道莊子肯定宇宙的無限性特徵,實際上是指六合之外無限。

這樣看來,六合之內與六合之外是對應而言,一個是指天地間有限空間,一個指天地間近空之外的無限空間。整個宇宙就是由有限的六合之內與無限的六合之外這樣兩個不同的空間構成。

如果莊子對於宇宙的認識僅止於此,不再摻雜其他內容,那麼儘管其中不無錯誤的認識,但基本上並未超出自然哲學的範疇,屬於對自然對象的思考。問題在於:在他對宇宙的進一步思考中,傳統宗教神話觀念和內容便摻雜進來,他對宇宙的認識因而也越出了自然哲學的範疇,而與宗教神話觀念緊密地糾纏在一起,他的宇宙觀因而也變得複雜起來。

<sup>①</sup> 洪興祖《楚辭補注》,中華書局1983年版,第174~175頁。



## 二、六合之內與六合之外：人寰與神界

在莊子的觀念中，六合之內與六合之外不只是兩個不同的宇宙空間，同時也是人寰與神界的分野：六合之內既是包括“九州八極”，顯然就是人寰，活動主體當然主要就是人，即一般的凡人，此外還有大舟、草芥、大鵬、學鳩等物，而六合之外的活動主體則是神和超人（爲了行文的簡便，我們把《莊子》內篇中所說的至人、神人、真人稱爲超人，下同）。這就是說，六合之內與六合之外雖然都是宇宙的組成部分，但由於其活動主體不同而成爲兩個完全不同的世界。

在六合之內即人寰中的人和物，都是在“有待”的狀態下生存。六合之內的人和物，無論是大舟還是草芥，也無論是“搏扶搖而上者九萬里”的大鵬，還是“搶榆枋而止”的學鳩，無論是“智效一官”的卑鄙之人，還是“御風而行”的列子，其行爲和舉動都有所憑藉、有所依賴，也就是都受著客觀條件的限制和制約而不能隨心所欲、任意而行。這種情況和狀態就叫做“有所待”或“有待”。在凡人中，列子是最能說明“有待”與“無待”之間的區別的：我們知道，在莊子心目中，從壺子學道的列子，強烈嚮往得道，並且也有一定的道學修養，所謂“列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。”（《逍遙遊》）可見，盡管如此，列子還是算不上得道之人<sup>①</sup>。所以“列子亦不足慕”<sup>②</sup>。由於列子修道還沒有達到“無待”的境界，因此，他也只能在六合之內與凡人爲伍。通觀《莊子》內篇可以知道，六合之內“有所待”的凡人不但不能超越自然規律任意而行，而且受著功名利祿、權勢地位觀念的束縛，在精神上也得不到真正的自由。

在莊子看來，具有精神上和行動上絕對自由的“無待”境界當然是人所嚮往的境界。但生活實踐告訴莊子：六合之內的凡人不能超越自然規律任意而行，而只能在自然規律的制約下行動，所以六合之內的凡人不可能隨心所欲，任意而爲，即不可能享有實際行動上的絕對自由，要追求自由的話，只能追求精神上的絕對自由。正是根據這一現實，莊子把六合之內凡人的得道的境界，即凡人的“無待”境界鎖定在超然物外，達到精神上的絕對自由。《大宗師》對此有具體的描述：

① 參閱《莊子·應帝王》關於壺子、列子的描述。

② 王先謙《莊子集解》，中華書局 1987 年版，第 4 頁。

吾猶告而守之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。

這是一段“述學道的進程”<sup>①</sup>：主要是說凡人學道經歷了“外天下”、“外物”、“外生”、“朝徹”、“見獨”、“無古今”和“入於不死不生”，所有這一切，最終都是爲了達到“齊生死”、“等貴賤”、“萬物如一”的精神自由，也就是達到凡人“無待”的精神境界，而沒有一個是實際行動上的絕對自由境界。對凡人得道者而言，世界已經沒有任何差別，因而他也就能夠從是非、得失、貧富、生死等一切矛盾中解脫出來，達到精神上的永恆的自由和寧靜。

以上是莊子筆下作爲人寰的六合之內及其活動主體凡人的得道的情況。那麼，六合之外的情況如何，其活動主體又是什麼呢？我們知道，與人寰相對的是神界，與人相對的是神和超人，那麼，作爲與六合之內相對而言的六合之外是不是神界，其活動主體是不是神和超人呢？答案是肯定的。

“六合之外，聖人存而不論”。看來，六合之外有其活動主體，只是“聖人不論”而已。莊子沒有說明，我們可以結合其他文獻找到答案：原來，六合之外的活動主體就是神。《論語·述而》：“子不語怪力亂神。”所謂“聖人存而不論”，不就是對“子不語怪力亂神”的概括嗎？孔子“不語怪力亂神”是因爲“力不由理，斯怪力也；神不由正，斯亂神也。”<sup>②</sup>但如何“不由理”，如何“不由正”，這裏沒有說明，《列子·湯問》對此作了具體的闡釋：“……然則亦有不待神靈而生，不待陰陽而形，不待日月而明，不待殺戮而夭，不待將迎而壽，不待五穀而食，不待繒纊而衣，不待舟車而行，其道自然，非聖人之所通也。”<sup>③</sup>可見，這個充滿了怪異和荒謬的世界，聖人無法從人間常理和經驗加以說明和解釋，只好“存而不論”，而這恰好說明六合之外多“怪力亂神”，是一個充滿神靈和怪異的神話世界。這是通過其他文獻的間接證明，從直接方面看，莊子文章本身的證據同樣具有說服力，他筆下六合之外的活動主體無一例外地都是神和超人：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。（《逍遙遊》）

① 陳鼓應《莊子今注今譯》，北京中華書局1983年版，第167頁。

② 《論語注疏》引李充說，見《十三經注疏》。

③ 楊伯峻《列子集釋》，北京中華書局1979年版，第162～163頁。

藐姑射之山，有神人居焉……乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。（同上）

至人神矣！……乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。（《齊物論》）

上面引文中所說的至人、神人、聖人“以遊無窮”，“無窮”，即無限的空間，當然是指六合之外。另外，關於“遊乎四海之外”，正如有的學者指出的：“‘以遊無窮’，也就是‘遊乎四海之外’、‘遊乎塵垢之外’。”<sup>①</sup>這說明在莊子的哲學話語中，四海之外，也是無窮，因而也就是指六合之外（作為宇宙空間的六合之外，與現代人所說的四海之外是完全不同的兩個概念，由於戰國時代科學發展水平和認識能力的限制，莊子認為它們完全是一樣的。詳後。）。

從莊子對於六合之外的神與超人的以上描述可以知道，他們得道之後就不只是有精神上的絕對自由，更有實際行動上的絕對自由。所謂實際行動上的絕對自由，當然是莊子的想象，實際上並不存在，但莊子卻信以為真：他是把神和超人超越時空、駕馭萬物，不受人間倫理道德、利害關係限制，隨心所欲，能夠做人間凡人所做不到的任何事情，創造出凡人不敢想象的任何奇跡，作為真實的“現實”加以描述的，如“遊無窮”、“乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外”、“乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外”以及“入水不濡，入火不熱”等等。顯然，這些絕不是簡單的擺脫觀念束縛的精神自由，而是突破時空和客觀條件限制，超越自然規律，如物理的、生理的規律的實際行動的自由。莊子把不需要憑藉和依賴客觀條件，也就是徹底擺脫了客觀規律和條件的限制和束縛，不但具有精神上的絕對自由，而且能夠隨心所欲、任意而行，還具有行動上的絕對自由，稱之為“無待”——神和超人的“無待”。

綜上所述，莊子觀念中的六合之內與六合之外是完全不同的兩個世界：不但活動主體不同，一個是凡人，一個是神和超人，而且得道所達到的“無待”境界也有所不同：六合之內凡人得道的“無待”，其最高境界只能是達到精神上的絕對自由，而六合之外的神與超人，其得道的“無待”境界除了精神上的絕對自由之外，更有實際行動上的絕對自由。

### 三、莊子宇宙觀的內在矛盾

我們在上一節中指出，在莊子的筆下，在四海之外（即六合之外）神遊的都是神和

① 關鋒《莊子內篇譯解和批判》，北京中華書局1961年版，第86頁。

超人，莊子對於這個神話世界多有描述。事實上，神和超人遊乎四海之外是古代神話傳說中的普遍現象，而不獨《莊子》為然。在古代的神話傳說中，自從天地分開以後（古代神話認為，起初天地是合一的），遊乎四海之外（即遊於無限的六合之外）的都是神和超人，而沒有凡人。

《山海經·大荒西經》：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪於天，得《九辯》與《九歌》以下。”《山海經·大荒南經》：“東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子曰羲和，方日浴於甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。”《山海經·大荒北經》：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人而蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁，是燭九陰，是謂燭龍。”又《大荒北經》：“東北海之外，大荒之中，河水之間，附禺之山，帝顓頊與九嬪葬焉……丘西有沈淵，顓頊所浴。”可見，“西南海之外”、“東南海之外”、“西北海之外”，“東北海之外”，都屬於所謂的“四海之外”（即六合之外），在那裏活動的無論是“上三嬪於天”的夏后開，還是羲和、燭龍，一無例外的都是神或超人。上述資料說明，四海之外不但是為數眾多的神和超人大顯神通的地方，而且也是他們的發祥地和歸宿，即出生和葬身的地方。可見，在古人心目中，四海之外是名副其實的神的王國。把四海之外（即六合之外）作為神話世界和神、超人的活動空間，不是莊子的憑空想象和創造，而是他採用了當時流行的神話傳說，接受了這些神話傳說所體現的宗教觀念。這就是說，莊子在論證得道和“無待”的境界時，對於六合之外神話世界及其主體諸神和超人的描述，不過是在運用傳統的宗教觀念和神話思維方式來表述和論證自己的哲學思想。

傳統宗教觀念和神話思維方式的介入，使莊子的哲學思想跨出了人間，而兼容了神話王國，由此而引起了一系列的變化：莊子的宇宙觀不再是自然哲學的一統天下，而成為宗教觀念與自然哲學的混同，由此而決定了莊子宇宙觀的內在矛盾。例如：其一，莊子一方面肯定宇宙沒有開端，宇宙具有無始無終的永恒性，一方面又認為，道在宇宙之前，宇宙生於道。所謂“自本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地……”（《大宗師》）又明確肯定了宇宙有開端。宇宙有無開端，二者不能相容，它們之間的相互鬭爭關係到重大的哲學問題，並貫穿於全部哲學史和宇宙論史：不承認宇宙有開端傾向於無神論，而“只要宇宙有一個開端就可以設想它有一個造物主。”<sup>①</sup>因而肯定宇宙有開端也就常被用來論證上帝的存在。其二，莊子肯定宇宙的無限性和無

① 戴博拉·哈斯瑪《基督教和無神論者對於大爆炸宇宙論的回應》引崔金語，見梅爾·斯圖爾特《科學與宗教的對話》，北京大學出版社 2007 年版，第 197 頁。

始無終的永恒性，就意味著肯定宇宙的統一性，這當然是正確的。然而，在他肯定宇宙統一性的同時，卻又把宇宙分爲六合之內與六合之外，並各有其不同的活動主體。這樣，不但肯定了神及其空間的存在，而且使統一的宇宙空間形成人寰與神界的對立。

以上情況說明，在關係到有無上帝和宇宙是否具有統一性這個最根本的哲學和宗教問題上，莊子始終未能走出二元王國。這直接決定了莊子宇宙觀的內在的不和諧性。

如前所說，莊子對於宇宙基本性質和特徵的認識，如肯定宇宙的無限性和無始無終的永恒性等等，反映了宇宙的本質特徵，是完全符合實際的，在宇宙論史上具有重要意義（詳後）。這是他對自然和宇宙認真觀察和思考的結果，反映了當時科學發展和認識所達到的最高水平。這當然是富有時代特徵的實踐理性精神的體現。實踐理性精神是“把理性引導和貫徹在日常現實世間生活、倫常感情和政治觀念中，而不作抽象的玄想”<sup>①</sup>，但是莊子沒有滿足於此，而是進一步把理性思考的對象由現實生活、倫理道德、政治思想等社會領域擴大到自然領域，把神秘莫測的宇宙之謎作爲理性思考的對象，體現著理性精神的進一步發展和取得的重大進步。這是一方面。另一方面，他所提出的道在宇宙之前，默認宇宙有開端以及肯定神及其空間的存在，又完全背離了理性精神，而滑入了唯心論的泥淖，表現出他思想蒙昧和荒謬的一面。這當然是傳統宗教觀念和神話思維在他宇宙觀中的反映。

莊子哲學思想的這個深刻矛盾並非孤立的存在，而與時代思想的發展完全一致。春秋戰國時代，在社會生活發生翻天覆地變化的背景下，新舊兩種不同的思想觀念，即實踐理性精神與傳統的宗教巫術觀念發生了激烈的衝突，並促進了人們思想的解放。突破傳統的宗教巫術觀念的束縛，面向實際和現實生活，已經成爲諸子百家的總的傾向；由蒙昧、荒謬走向理性主義已經成爲時代思想發展不可阻擋的潮流，並表現在包括哲學思想在內的各個領域，莊子生當戰國中期，其思想也不可能完全擺脫時代的影響。我們應當把莊子的哲學思想和他的宇宙觀的內在矛盾放到這樣的時代思想發展的框架中加以審視。

#### 四、莊子哲學思想與其宇宙觀的內在統一

莊子哲學的內在邏輯關係主要體現在他的哲學思想與其宇宙觀特別是關於宇宙

① 李澤厚《美的歷程》，文物出版社1981年版，第50頁。

構成觀點的內在一致性上,這種一致性說明,莊子哲學思想中的重要範疇,如道、“無待”等等都有其宇宙觀的根據,或者說莊子的這些哲學思想都建立在他的宇宙觀的基礎上。

在莊子哲學中,作為世界本質或根源的道,既是“指一種宇宙總體的實在性……是……對世界整體或共同根源的理性直觀”<sup>①</sup>,同時也是“超越感性認知和理智推求的關於某種世界總體、永恆的實在的思想觀念”<sup>②</sup>。這裏不但指出了道的理性特徵的一面,而且指出它“超越感性認知和理智推求”,也就是超越經驗和理性的一面,由此凸顯了道的內在的根本矛盾:作為宇宙本源的最高哲學範疇的道,既有深刻思辨的抽象性,又有高度玄妙的神秘性。

首先,按莊子的觀點,人與神兩個不同活動主體,凡人得道與神、超人得道兩種不同的“無待”以及精神上的與實際行動上的兩種不同的絕對自由,都分別有其得以立足的空間:那就是作為宇宙組成部分的六合之內與六合之外。其中,六合之內凡人的得道,所顯示的是精神上的絕對自由,屬於現實的存在,是莊子對於主客體之間關係的思辨,也是前面所說的道的深刻思辨的抽象性的反映;而六合之外神與超人的得道,所顯示的實際行動上的絕對自由,屬於非現實的“存在”,是對於虛擬世界的宗教性想象,是前面所說的道的高度玄妙的神秘性的反映。可以看出,莊子關於宇宙構成的觀點與人、神之間,人寰與神界之間以及兩種“無待”之間完全是對應的,這種系統的對應性,不僅反映出莊子哲學思想的內在邏輯,而且反映出莊子哲學思想與其宇宙觀之間的高度統一。

更為重要的,莊子的宇宙觀,特別是關於宇宙構成的觀點突出了道作為宇宙最後根源的本根性和神聖性。道不但是六合之內的根源,而且也是六合之外的根源;不但涵括人寰,而且涵括神界:人得道而逍遙物外,神得道而神遊海外。神界、人寰無不因道而生,天地萬物無不因道而成,整個宇宙的一切都是道的體現。這樣就把道的本根性和神聖性特徵,從包括人寰與神界在內的全部宇宙的角度加以肯定。在莊子看來,只有從宇宙這樣的無可比擬的高度和廣度上加以肯定,才能與作為宇宙萬物本源的道相比稱。所謂“夫道,有情有信,無為無形;可傳而不可受,可得而不可見。自本自根,未有天地自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太極之上而不為高,在六極之下而不為深,先天地生而不為久,長於上古而不為老。”(《大宗師》)莊子對於道的這段描述正是從宇宙的高度和廣度去審視的,這可以進一步印證上述莊子關於宇宙構成的觀

① 崔大華《莊學研究》,人民出版社1992年版,第136頁。

② 同上,第125頁。

點在突出道作為宇宙最後根源的本根性和神聖性方面所起的重要作用。

莊子把人寰限制在有限的空間內，而把無限的空間留給神，從表面上看，是限制了人的活動範圍，給神留下空間；從哲學思想和認識的發展上說，則是限制知識的領域，而給信仰留有地盤。因為把人定置於宇宙的特定位置正是一切宗教的固有特徵。“從歷史上看，宗教在合理化過程中的關鍵作用，可以根據宗教將人類現象‘定置’於宇宙參照框架的那種獨特能力來說明。”<sup>①</sup>可見莊子的宇宙觀把人“定置”於六合之內的有限空間，不僅說明其宇宙觀與宗教觀念之間的關係，而且也體現著宗教觀念的需要。與此相關的是，莊子認為與六合之外的神相比，六合之內的人不但受著空間的限制，而且受著客觀自然規律和社會常規、道德以及有關的觀念的限制，無論在精神領域還是在實際生活中都沒有真正的自由。與具有精神上和行動上雙重絕對自由的神相比，人顯得無奈而卑微。實際行動上的自由既不可得，也就只能追求精神上的絕對自由，即陶醉於“無待”的精神境界，以獲得解脫。而這種不求實際行動上的自由，只求精神的解脫，正是宗教本質的體現和要求。“終極實在是人類從痛苦中解脫出來的理想境界。終極實在能消除困難狀態，當對痛苦的最深的源泉的理解改變時它也將隨之變化。宗教轉變是存在的轉變，因為在最深沉領域感受到它，無論這種實在叫‘上帝’、‘道’、‘梵’，還是叫‘涅槃’。”<sup>②</sup>確實，就逃避現實，滿足於精神解脫而言，莊子的道和“無待”與上帝、梵、涅槃之間確有某些一致之處。

事實上，對於莊子哲學而言，這也是一個觀念還原的過程：莊子宇宙觀中關於宇宙構成的觀點直接導源於宗教觀念，而由這種宇宙觀所衍生出的思想，如道、無待等，又具有某些宗教觀念的特徵。宗教觀念在莊子哲學思想中的這個升華過程，從一個側面反映出莊子宇宙觀和哲學思想的傳統淵源和某些本質特徵。

## 五、如何認識莊子文章中的人、神同列問題

莊子宇宙觀的內在矛盾的影響所及，不但表現在其哲學思想上，而且反映在其行文上，例如莊子文章中的人、神同列現象就是明顯的例證。

衆所周知，人與神、人寰與神界本屬於相互對立的兩個不同的範疇，作為不同的主體及其相應的空間，在一般的情況下是不能等同視之的。但在莊子文章中卻常見

① 彼得·貝格爾《神聖的帷幕》，上海人民出版社2001年版，第44頁。

② 斯特朗《宗教生活論》，今日中國出版社1992年版，第31~32頁。

人、神同列，兩種“無待”并舉，即把凡人與神、超人以及相關的兩種不同性質的“無待”境界不加區分地放在一起論述，造成了不同範疇事物的混淆。例如《逍遙遊》在論述得道和“無待”的境界時，將至人、神人和真人的“以遊無窮者，彼且惡乎待哉”的神奇境界與“知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者”乃至“雖免乎行，猶有所待”的列子的情況并列地放在一起論述。同樣，“不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外”的藐姑射山神人與不為名利地位、不願為天下君的許由并列地放在一起論述。在《齊物論》中，則將“大澤焚而不能熱……乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外”，超越生死和利害關係的神奇至人與探討人間是非標準問題放在一起論述，等等都是如此。至於《大宗師》中凡人與神、超人的得道情況彼此并列混同就更加突出，這裏不再引述。

人寰凡人的得道和“無待”境界本是人間的現實生活，而神界的神、超人得道和“無待”境界則是神奇荒誕的宗教神話，這本是不同範疇、不同性質、彼此也沒有任何關聯的兩類事物，然而莊子卻輕而易舉地將他們并列混同，作為一類事物看待，而完全抹殺了它們之間的質的差別。這種神話與現實的混同，絕不是偶然的，而是宗教巫術觀念與理性精神、神話思維與邏輯思維，在莊子宇宙觀中二元并存的必然結果。

思想觀念的不同必然導致具體認識的不同：我們從理性的觀點出發認為把凡人與神、超人及其“無待”混同在一起，是混淆了不同範疇事物（一個屬於宗教神話，一個屬於現實生活）的界限，顯然是犯了根本的邏輯錯誤；而在觀念二元并存的莊子看來則恰好相反：凡人與神、超人得道，除了具體表現有所區別，但都能達到“無待”境界，卻是一致的，莊子並不認為他們之間存在著範疇上的差別和對立。

對於莊子文章中大量存在的這種人、神同列，兩種“無待”并舉的混亂現象，古今不少學者已經注意到，但是他們不承認或不願承認那是混淆了不同範疇、不同性質的事物，認為那樣仿佛就是貶低或褻瀆了莊子乃至中國古代文化成就。為此他們提出了“寓言”說來解讀上述現象：把莊子直接描述神和超人的超自然行為看作是象徵或比喻凡人得道的“寓言”，認為寫神和超人得道不過只是方法，目的還是為了寫人，而與觀念無關。

誠然，《莊子》中確有寓言，他曾說“寓言十九”，司馬遷也說：“其著書十餘萬言，大抵率寓言也。”（《史記·老子韓非列傳》）據現代學者統計，莊子“編制或選錄的寓言多達二百則左右”<sup>①</sup>。例如《魯侯養鳥》、《望洋興歎》、《舐痔得車》、《莊周夢蝶》、《庖丁解牛》、《屠龍之術》等等，都是很著名的寓言。這說明，寓言是莊子表達其哲學思想的重

<sup>①</sup> 公木《先秦寓言概論》，齊魯書社 1984 年版，第 88 頁。



要手段。《莊子》中存在大量的寓言是不爭的事實，這是沒有任何異議的。但把“不食五穀，吸風飲露”，“大澤焚而不能熱”、“乘雲氣，御飛龍”、“騎日月”、“游乎四海之外”的神和超人的故事也看作寓言，就大錯而特錯了。

我們認為，這些神和超人的神奇故事與前面所說的《魯侯養鳥》等寓言根本不同，它們本來都是神奇的神話故事，但莊子卻把它們作為真實的神奇故事加以敘述，以例證自己的哲學思想。

事實上，在《莊子》中，上述那些關於神和超人的神奇故事並不是寓言，莊子也沒有把它們作為寓言看待。這裏涉及寓言與神話的關係。誠然，寓言的起源確與神話有關，但它不是神話的簡單挪用，而是以理性精神對於神話所體現的誣妄、荒謬的否定和批判<sup>①</sup>，寓言就是通過這種理性的批判來說明某個道理，給人以教益和啟示。事實上，神話與寓言，一個屬於宗教範疇，一個屬於理性範疇，二者水火不容，根本對立。而在莊子對神和超人的描述中，沒有任何對神話的否定和批判，說明這些神和超人的行為故事沒有任何寓言的因素。其實，針對前人“寓言”說的錯誤，聞一多先生早就提出過十分明確的觀點：“這些決不能說是寓言……其實莊子所謂‘神人’、‘真人’之類在他自己是真心相信確有其‘人’的。”<sup>②</sup>又說：“《莊子》書裏實在充滿了神秘思想，這種思想很明顯的是一種古宗教的反影。”<sup>③</sup>可以看出，《莊子》一書中所寫的那些神話內容是他觀點的真實反映，並有其深刻的宇宙觀的根源，而不是簡單的寫作手段；把觀念的東西作為方法看待，必然造成對於《莊子》的誤讀，導致認識的混亂。

當然，否定“寓言說”並非就是貶低或褻瀆莊子乃至中國古代文化，因為《莊子》中人、神並列，混同論述的存在，實際是莊子思想中的傳統宗教觀念與理性精神二元並存的結果，是其宇宙觀的內在矛盾在行文上的反映，而不同於一般的邏輯混亂。這類因為時代發展、觀念變化所造成的古今認識的差異，是客觀存在，不能簡單地抹殺和否定，更不能用今天的觀念去曲解和“提高”文本。

應當承認，由於莊子觀念原因所造成的人、神同列，兩種“無待”並舉的論述方式，確實造成它們之間的嚴重糾纏，《莊子》研究中的很多歧義和認識混亂皆導源於此。這說明《莊子》研究中認識混亂，有其重要的客觀原因。

以上所說當然是《莊子》內篇的情況，從內篇到外篇和雜篇，這種情況，即兩種主

① 詳趙沛霖《試論寓言的起源》，刊於《文藝研究》1985年5期，收入《先秦神話思想史論》（學苑出版社2006年版）。

② 聞一多《神話與詩》，古籍出版社1956年版，第145頁。

③ 同上，第144頁。

體及其“無待”境界的糾纏表現出明顯減少的趨勢，反映出從內篇到外篇、雜篇在觀念上逐漸發生變化：宗教神話觀念在逐漸減弱，相應地，理性精神在逐漸加強，直至完全取代宗教神話觀念而成爲主導意識。《莊子》一書從內篇到外篇和雜篇的這種變化，歸根結底是春秋戰國時代實踐理性精神逐漸戰勝和取代傳統的宗教巫術觀念這一時代思想發展趨勢的反映。（詳拙作《莊子從內篇到外篇、雜篇的觀念變化》）

## 六、莊子宇宙觀的意義和價值

形成於傳統的宗教巫術觀念與時代的實踐理性精神并存背景下的莊子宇宙觀，也表現出明顯的二重特徵：就消極方面看，莊子對於宇宙構成的認識還沒有完全走出傳統的宗教巫術觀念的陰影，而表現出這樣那樣的不足和歷史局限性，如違背經驗和理性的荒謬和愚昧等等；就積極方面看，如前所說，他對於宇宙性質和特徵的思考，符合科學精神，閃爍著理性的光輝，體現著富於時代特徵的實踐理性精神。正是莊子宇宙觀中的這個積極方面爲它贏得了不朽的意義和價值。具體說來，其意義和價值主要表現在以下三個方面：

### （一）從莊子宇宙觀產生的文化背景看

對於現代人來說，宇宙不可窮盡的無限性和永恒性特徵已經是普通常識，但在莊子所處的戰國時代，情形則完全不同：在宗教巫術觀念尚沒有退出歷史舞臺，在很多方面還占據統治地位的情況下，莊子關於宇宙特徵的論斷，可以說是具有時代先進性的真知灼見。顯然，正確評價莊子宇宙觀不能脫離其具體的文化背景。當時，包括很多哲學家、思想家在內的廣大人群對於宇宙怎麼看，他們具有怎樣的宇宙觀，顯然是評價莊子對於宇宙認識的重要參照。大體上說，春秋戰國時代對於宇宙的看法和態度主要有兩種：

一種是對於宇宙本體問題采取了完全回避的態度，以孔子爲代表。孔子的注意力完全集注於社會政治和人際關係，對於自然問題和宇宙本體根本缺乏研究的興趣，他曾說：“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《論語·先進》）與現實無關的問題他是無暇過問的，對於與人生相關的死尚且如此，遑論其他。又說：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”（《論語·陽貨》）這裏的“四時”關乎天體運行，“百物”關乎自然形態，顯然都是指與社會現實問題沒有直接關係的自然和宇宙的問題。孔子認爲它們各有“行”、“生”，各行其是，全然與人事無關，是無需乎格外注意的。在

他看來，既然與人事無關，當然也就無價值可言，由此不難看出孔子對於自然和宇宙本體的態度。

一種是對於宇宙結構模式有一定的認識，以戰國時代流行的蓋天說為代表。蓋天說主張天圓地方，所謂“天圓如張蓋，地方如棋局”（《晉書·天文志》），按這種觀點，宇宙空間當然是有限的——天有止境，地有邊緣，這與莊子所提出的宇宙的無限性和永恒性的本質特徵是根本對立的。科學史早已證明“蓋天說”是根本錯誤的，但是，當時一般人對它卻深信不疑，蓋天說因而得以廣泛流行。

可以看出，莊子在對待宇宙本體及其特徵的問題上，既沒有像孔子那樣采取完全回避的態度，也沒有盲目追隨當時正在流行的學說，而是根據自己對於自然界的觀察，以理性精神對這個充滿了神聖和奧秘的領域進行了深刻的思辨，得出了當時最先進、最符合科學精神的新的認識。應當說，無論是在人類認識發展史上，還是在宇宙學史，都是一項不容置疑的重要成就。

## （二）從莊子宇宙觀對於哲學政治思想的影響看

宇宙論發展史早已經證明，人類對於宇宙認識的任何一點進步，其影響都會遠遠地超出自然科學史的範疇：或在人文社會科學領域激起巨大波瀾，或在社會政治生活中產生重要影響。在我國歷史的特定背景下，莊子關於宇宙無限性和永恒性的觀點就產生了這樣的“意外”效果：具有顛覆封建政治倫理和尊卑觀念的巨大的社會政治意義。

如前所說，天圓地方的蓋天說本是對宇宙本體的描述，但是在它產生和廣泛流行之後，卻被維護封建統治秩序的思想家附會了一系列的社會政治內容。例如《大戴禮記·曾子天圓》：“參嘗聞之夫子曰‘天道曰圓，地道曰方。’方曰幽而圓曰明。”盧辯注云：“道曰方圓耳，非形也……方者陰義，而圓者陽理，故以明天地也。”<sup>①</sup>把天、地改為天道、地道，把本來是天地形狀的方、圓附會成天地、君臣、尊卑，其政治目的和傾向是十分明顯的。在這方面作了更為詳明闡釋的是《呂氏春秋·圓道》：“天道圓，地道方，聖王法之，所以立天下……主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。”<sup>②</sup>至此，作為宇宙結構模式的蓋天說完全改變了性質，成為封建統治秩序和尊卑之分合乎天意的證明，從而完全墮落成爲封建帝王的奴婢。

莊子主張宇宙至大無極，宇宙無限，從根本上否定了天圓地方的蓋天說；否定了

① 王聘珍《大戴禮記解詁》，北京中華書局1983年版，第98頁。

② 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，學林出版社1984年版，第171~172頁。

蓋天說,自然也就徹底顛覆了那些附著於其上的種種神聖的政治倫理觀念和學說,這對於促進思想發展和觀念進步,無疑是具有重要意義的。莊子宇宙論對於封建統治秩序和尊卑觀念的顛覆作用,再次證明了宇宙無限性觀點的無神論性質及其所蘊涵的巨大力量。

### (三) 從宇宙論史自身的發展來看

從莊子發表宇宙無限性和永恆性的觀點到當代的宇宙論,雖然已經過去了二千餘年,宇宙論也由那時的非科學形態發展到當今的現代宇宙論,即量子宇宙論,但莊子宇宙觀所涵括的問題和觀點並沒有因此而過時,同樣還是現代宇宙論所探討的基本問題。就是說,莊子所提出的問題是一個貫穿全部宇宙論發展過程的元問題。當代最負盛名的廣義相對論家和宇宙論家史蒂芬·霍金在他就宇宙問題的發問中,第一個問題就是:“我們發現自己是處於使人為難的世界中。我們要為自己在四周所看的一切賦予意義并問道:什麼是宇宙的性質?”<sup>①</sup>卡爾·沙岡在《時間簡史·導言》中介紹說,對於這個宇宙論的元問題,霍金給出的結論是:“一個空間上無邊緣、時間上無始無終、并且造物主無所事事的宇宙。”<sup>②</sup>除了造物主云云之外,其他竟與莊子的認識完全一致。這位《導言》的作者還特別指出,對於宇宙論的這個元問題,霍金的回答會使有些人“感到不舒服,因為它們如此生動地暴露了人類理解的局限性”<sup>③</sup>。這說明,莊子對於宇宙本體的哲學追求,即他對於宇宙性質與特徵的認識,使他在二千多年前就已經向人類的認識能力提出了挑戰。

[作者簡介] 趙沛霖(1938— ),男,天津市人。任天津社會科學院研究員、中國詩經學會副會長、天津美學學會副會長兼秘書長、日本宮城學院女子大學客座研究員、南京大學國學研究所特約研究員、山西大學文學院教授、天津師範大學古籍所教授等職。專著有《興的源起》、《詩經研究反思》、《屈賦研究論衡》、《先秦神話思想史論》、《現代學術文化思潮與詩經研究》等,發表學術論文 130 餘篇。

① 史蒂芬·霍金《時間簡史——從大爆炸到黑洞》,湖南科學技術出版社 1996 年版,第 153 頁。

② 見卡爾·沙岡《時間簡史·導言》,同上,第 11 頁。

③ 同上,第 10 頁。

# 試論莊子的超前意識

孫以昭

在我國古代哲人中，莊子最具超前意識，他的不少思想和認識，直到今天也大都正確，頗有啟迪性，值得借鑒。其中最重要的，有以下五點：

## 一、提出了關於“無極之外，復無極也”

### 這一宇宙無限大的思想

今本《莊子·逍遙遊》中無此二句，此據聞一多先生《莊子校釋》補。今本《逍遙遊》中“湯之問棘也是已”下缺“湯問棘曰：‘無極之外，復無極也’”二十一字。聞氏據唐僧神清《北山錄》所引補，僧慧寶注曰：“語在《莊子》，與《列子》小異。”引文“棘”作“革”，按“棘”、“革”二字古同聲通用。《列子·湯問篇》正作“革”。《列子》所引，意思與《莊子》同，但文字遠不如《莊子》的乾淨利落。另外，今本《莊子》雜篇《則陽》中也有類似句意，可作旁證：“……君曰：‘噫！其虛言與？’（戴晉人）曰：‘臣請為君實之。君以意在四方上下有窮乎？’君曰：‘無窮。’”莊子這種關於宇宙無限大的思想，是很了不起的見解，是一大貢獻。它比同時期鄒衍大九州小九州的說法要高明得多，即使用現代科學去衡量，也是完全正確的。我在1981年發表的《試論莊子哲學的基本傾向及其積極因素》一文中已提出這個看法，今再重申之，並列舉《莊子》中之雜篇《則陽》以作補充證明。

## 二、初步揭示了“氣”的性質和作用,肯定了它的物質性

《莊子》中出現“氣”、“氣機”、“雲氣”、“精氣”、“神氣”之處,約有十餘處,但是最重要的最能說明問題的,則是以下二處。一是:

人之生,氣之聚也;聚則爲生,散則爲死。若死生爲徒,吾又何患,故萬物一也……故曰:‘通天下一氣耳。’聖人故貴一。(《知北遊》)

這是莊子關於“氣”的最明確、最清晰的論述,指出人的生死,就是“氣”的聚散,而整個天下不過是遍佈一種“氣”罷了。這顯然認爲“氣”是有其物質性的。另外,《大宗師》中所說“彼方且與造物者爲人,而遊乎天地之一氣”,以及《應帝王》中之“汝遊心於淡,合氣於漠”(成玄英疏:“遊汝心神於恬淡之域,合汝形氣於寂寞之鄉。”),《至樂》中之“變而有氣,氣衰而有形,形變而有生,今又衰之而死”,所述之“氣”都與之相似,是帶有物質性的。另外一處是:

回曰:“敢問心齋。”仲尼曰:“若一志,無聽之以耳而聽之以心,無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽,心止於符,氣也者,虛而待物者也。唯道集虛,虛者,心齋也。”

這裏莊子是用養生學來論述處世哲學中的處世方法。莊子此處所言的聽呼吸法,屬於靜功養生學的範圍。它以心志專一守靜入手,待達到一定階段,不僅不是用耳朵聽,也不是用心聽,而是用氣去感應。這個“氣”應該就是所謂的人之“氣”、體之“氣”。用現代的話說,“氣”乃是人的思維、人體的功能、能力、能量、粒子流及能量場的總稱。“氣”在現代科學理論中,就是生物能或生物能量及其能量場。其中包括生物電、生物磁、生物力、生物光、生物微波、生活電磁粒子流等。後世氣功,內家拳術,尤其是太極拳所煉的“氣”,就是這種生物能量場。而“氣也者,虛而待物者也”,則說明了“氣”的性質與功能,它是空明博大而能容納萬物的。這與“通天下一氣耳”的論述,是有聯繫而相輔相成的,是具有“場”的性能的。

中國科學院院士何祚庥先生 1999 年出版的《從元氣學說到粒子物理》一書,其主線是人類探索物質結構的過程。該書從我國古代元氣說談起,一直講到當代層子模

型和複合粒子量子場論。何先生在該書第五章《元氣論和現代物理研究》中指出：“中國的元氣學說不僅在理論上與現代物理學的場論相通，而且在歷史的延續上，也是現代物理學場論的濫觴。”何祚麻先生等人經過研究指出：“氣”是連續性的物質。並且經過考證，何先生發現早已有人將元氣說與場論溝通起來，而“溝通人之一是萊布尼茲”。萊布尼茲對中國哲學比較熟悉，他讀過一些傳教士寫的書，他自己撰寫了《論中國哲學》。萊布尼茲吸取了元氣的聚散、屈伸等觀點提出了“流動的乙太”、“單子”等概念，從而較為科學地解決了“場”的定義問題，即“連續性介質”。

雖然萊布尼茲、何祚麻等物理人家並未提到莊子，但是從上面所引莊子的論述中可得出結論，在我國元氣說中，首先使“氣”帶有博大的特質性而與後世物理學“場”之性能相通的應該是二千多年前的莊子，而不是他以後的人，莊子這種深邃無比的哲學思想，這種極端敏銳的超前意識，實在太了不起，太偉大了！明乎此，對弘揚民族文化，增強民族自信心與自豪感，培養與激發愛國主義情懷具有極為重要的意義。

### 三、對於天人關係有相當深刻正確的認識與理解，至今對我們仍有重要的參考意義

關於天人關係，莊子有幾段重要的話：“知天之所為，知人之所為者，至矣！”“畸人者，畸於人而侔於天。”（《大宗師》）這是說人們洞察事理之極，既要瞭解人，也要瞭解自然；即使是不合乎世俗的“畸人”，也要齊同應合於自然。“天而不人”（《列禦寇》），這是說要取法自然，而不要取法人事。這些都是講人要瞭解自然，因順自然。而“天與人不相勝”（《大宗師》），“不以人入天”（《徐無鬼》），“無以人滅天”（《秋水》），是說人不要與自然爭勝、對立，不要以人事干預自然，不要以人事毀滅自然。“以天為師”（《則陽》），“法天貴真”（《漁父》），“以天為宗”（《天下》），則是強調人要尊重自然，效法自然，以自然為宗主。

戰國末期荀子曾批評“莊子蔽於天而不知人”（《荀子·解蔽》），這話看似深刻，卻似是而非，其實莊子是最關心最瞭解人的，其哲學思想的實質就是人生哲學，而且對天人關係有相當深刻正確的認識。相反，荀子卻“蔽於人而不知天”，對天人的關係缺乏深入的瞭解。

荀子在《天論》中提出的“制天命而用之”，就有它一定的偏頗性，這主要在於它忽略了人本身就是自然界的一部分，與自然界應該和諧相處，而不能違反自然規律，凌駕於大自然之上，與之相抗。隨著現代文明的發展和科學技術的進步，人類愈來愈迫

切地需要利用和改造自然,但是如果不深刻地瞭解自然界,無視自然界的自身規律,過多地干預和破壞,就會適得其反,遭到大自然的“懲罰”與“報復”。事實上二十世紀以來,人與自然界的關係已日趨緊張,生態平衡遭到破壞,能源與食物形成短缺,環境保護問題嚴重。我國近年來耕地大面積荒蕪與流失,森林被濫砍亂伐,已成為當前面臨的生態難題。

恩格斯在《自然辯證法·勞動在從猿到人轉變過程中的作用》一文中講過一大段極為深刻、發人深省的話:“我們不要過於陶醉於我們對自然界的勝利。對於每一次這樣的勝利,自然界都報復了我們。每一次勝利在第一步確實都取得了我們預期的結果,但是在第二步和第三步卻有了完全不同的、出乎預料的影響,常常把第一步的結果又取消了。美索不達米亞、希臘、小亞細亞及其他各地的居民,爲了想得到耕地,把森林都砍完了,但是他們夢想不到,這些地方今天竟因此成了不毛之地,因爲他們使這些地方失去了森林,也失去了積聚和貯存水分的中心。……因此我們必須時時記住:我們統治自然界,決不像統治者統治異族一樣,決不像站在自然界以外的人一樣,相反地,我們連同我們肉、血和頭腦都是屬於自然界,存在於自然界的;我們對於自然界的整個統治,是在於我們比其他一切動物強,能夠認識和正確運用自然規律。”再來看莊子,他在二千多年前竟有如上深刻而正確的認識,真是具有極大的智慧,真是太不可思議了!他的這種瞭解自然、因順自然,同自然和諧平衡的主張,不僅難能可貴,而且對於減少現時的危機和免除未來的災難,使人類在更高境界上實現現代文明,頗有現實的價值取向。另外,值得指出的是,莊子還具有人最終應能從順應自然中使用運用自然的想法。他在《逍遙遊》中指出:無論是高飛九萬里的大鵬,還是能御風而行的列子之流,都是有所依賴“有待”的,並非真正的“逍遙遊”,而只有乘著天地的自然本性,駕御六氣的變化,而能遊於無窮無盡的境域中,才能無所依賴,即“若夫乘天地之正,御六氣之辯,以遊無窮者,彼且惡乎待哉!”這“乘天地之正,御六氣之辯”,不就是今天所謂的運用和駕御自然嗎?但它又是根於上述的瞭解自然、與自然和諧相處的基礎之上的,最根本的還是“順應自然”四字,這豈非深刻之至,高明之極嗎?

我認爲,我們必須充分認識到,人類是自然界長期歷史發展中的產物,它本身應該就是自然界的一部分。但是,人類卻並不能認識到這二者之間的相關一體性,因而往往不妥當地把自己處於同自然界對立的地位,致使人類與自然界的關係不斷惡化。從戰國末期荀子的“制天命而用之”開始,到了一九五八年大躍進時的“人有多人膽,地有多大產”,這種愚昧、違背科學的思想發展到了極致,諸如過量地砍伐森林,過量地開採地下水等等,其結果是導致土地荒漠化、水土流失、江河斷流、洪水氾濫、地面



下陷等嚴重惡果。黃河長時期斷流和長江特大洪水同時出現，應該是出於同一原因。根據十幾年前的統計，全世界森林覆蓋率在26%以上，而我國的森林覆蓋率只有14%多一點，我國植樹造林，一個五年計劃才能使森林覆蓋率上升一個百分點，這還不說明問題，還不應該引起我們猛省嗎？

爲了改善人類和自然界的關係，人類必須要徹底改變自己的思維方法和活動方式，那就是對自然界不能一味索取，更不能採取掠奪，甚而是竭澤而漁的手段，而應與自然界和諧相處，多作奉獻，你奉獻自然界越多，就會受到自然界更大更多的贈予而不是“報復”。此其一。其二，要重視自然界本身的固有規律。自然界本身是存在著一種內在的和諧協調關係的。如湖泊調節江河水量、森林涵養水源等等。產生問題的原因，說到底是人類的不合理活動，如毀林開墾、圍湖造田等，這就破壞了自然界內部的和諧一致性。人類應該採取一些必要措施，以順應回歸自然，如退耕還湖、退耕還林、大面積植樹造林等等。其三是要高度重視環境保護意識，儘快普及環境保護觀念。這種環境保護工作是一項全民性的事業，僅僅靠一些專家和少數人不行，必須得到政府的大力提倡，才能真正切實做到。最近，我們欣喜地看到國務院總理溫家寶同志在一次講話中指出，人們的思想要從控制自然轉化爲管理自然，這是國家領導人自覺運用科學發展觀的典型範例，這一重大思想轉變，實在令人歡欣鼓舞，必將謀利於當今，造福於後世。

#### 四、提出的相對主義認識論和時空不斷變化的觀點， 具有首創性，其中部分內容與現代物理學接近， 符合辯證法，並與當前時代精神相合

莊子主張無是非，無辯，無知，他通過“道樞”、“天鈞”、“天倪”這幾個基本範疇來論證萬物齊一、是非齊一，闡述他的相對主義認識論。他在《齊物論》中說：“是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。”這裏從怎樣消除彼此互相對立的狀態提出了“道樞”的範疇，然後又從爲什麼要消除彼此對立狀態著眼提出了“天鈞”和“天倪”的範疇。他又說：“物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。惟達者知通爲一。爲是不用而寓諸庸。……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。……化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年

也。”歷來俱釋“樞”爲要，將“道樞”理解爲“道”的關鍵，而多把“鈞”解爲“均”，“倪”解爲“分”，把“天鈞”解爲自然的平均，“天倪”釋爲自然的分際。這些意思並不算錯，但都還沒有完全弄清莊子的本意。我在《莊子哲學的基本傾向及其積極因素》一文中曾根據《說文解字》、《經典釋文·莊子音義》、《史記·魯仲連鄒陽列傳》之三家注等資料，考釋出“道樞”即道的轉軸，“天鈞”即天輪，“天倪”即天磨。這樣解釋才是莊子的本意所在，莊子正是用這些形象的比喻來表達哲學範疇，來充分闡述他的相對主義認識論，把“道”喻成是圍繞中心旋轉的軸子、輪子或磨盤，進行著“得其環中，以應無窮”、“始卒若環，莫得其倫”的運動；也只有立足於圓環的中心，取消了起點和終點的區別，才可以取消一切對立和差別，才可以應對一切關於是非、彼此、美醜、成毀的辯論，從而論證了《齊物論》的萬物齊一、是非齊一的觀點，這也正是《周易》“體圓用神”之意！

莊子的相對主義認識論固然有過於強調矛盾的同一性而取消矛盾的對立與鬥爭的詭辯論傾向與嫌疑，但也自有它的積極因素，有的且與當代物理學部分暗合。《齊物論》是《莊子》最豐博精妙的文章，它包含齊物（萬物齊同平等）與齊論（人對客觀事物的評論齊同平等）兩層意思，其主旨在於論述認識論、宇宙觀和價值觀，重點則在認識論和價值觀，它肯定了一切物的自身價值，表達了希望平等和諧的思想，也表現了一種涵蓋宇宙、容攝萬物的博大情懷。

莊子“齊物論”的容攝思想對後世有較大的影響，爲不少學者所認同，特別是爲近代學者學習西方文化提供了觀念背景與理論立場。非常有趣的是，康有爲和章炳麟這兩位在政見和學術思想上都勢同水火，格格不入的大家，在吸收、容攝西方文化與思想方面卻有著驚人的相似之處，其觀念背景與理論立場皆不謀而合，即都是悟解與運用莊子的“齊物論”思想的。康有爲在他的《自編年譜》中有一段重要文字：

還鄉居澹如樓。早歲讀宋元明學案、《朱子語類》，於海幢華林讀佛典頗多，上自婆羅門，旁收四教，兼爲算學，涉獵西學書。秋冬獨居一樓，萬緣澄絕，俯讀仰思，至十二月，所悟日深。因顯微鏡之萬數千倍者，視虱如輪，見蟻如象，而悟大小齊同之理；因機電光線一秒數十萬里，而悟久速齊同之理。知至大之外，尚包小者，剖一而無盡，吹萬而不同……合經子之奧言，探儒佛之微旨，參中西之新理，窮天地之蹟變，搜合諸教，披析大地，剖析今故，窮察後生……故日日以救世爲心，刻刻以救世爲事。

這是康氏回顧自己的哲學思想最終形成的重要材料，值得注意的是，康氏已能借助與運用西方的科技文化與知識來悟解莊子在《逍遙遊》、《齊物論》、《秋水》中所論述的大

小、久速“齊同”之理，這當然也說明莊子的這些思想與西學的科技文化與知識有相通與暗合之處。章炳麟對莊子有精深的研究，著有《莊子解詁》與《齊物論釋》。他在《國故論衡·荀漢微言》中明確地指出：

凡古今政俗之消息，社會都野之情狀，華梵聖哲之義諦，東西學人之所說，拘者執而鮮通，短者執中而居間，卒之魯莽滅裂，而調和之並行終未可睹。譬彼侏儒解邁於兩大之間，無術甚矣！余則操齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順。

這裏章氏尖銳地批評了在學習研究中國固有傳統文化與西方異質文化時的“魯莽滅裂”的情況，他們不是“執著而鮮通”就是“執中而居間”，是淺薄短淺的侏儒，而章氏公然宣稱自己則是以莊子的“齊物論”思想爲觀念背景和理論立場來達到融會貫通、調和中西學之效的。這就把“齊物論”的調和、融通作用表述得十分清楚。

非惟如此，莊子“齊物論”的相對主義認識論與當代物理學中顯赫有名的相對論也有某些相通之處。愛因斯坦的相對論揭示了空間與時間的辯證關係，加深了人們對物質和運動的認識，概括地說，其理論是建立在運動的相對性和光速的不變原理上，認爲時間和空間都是在不斷變化的，並隨著運動速度不同而改變著。莊子不但用不停旋轉的圓周運動來取消是非、美醜、成毀與久暫的區別，並且還把時間和空間說成是不斷變化的，“無動而不變，無時而不移”（《秋水》）；把事物說成是不停變化的，並且是可以互相轉化的，“萬物皆種也，以不同形相禪”（《寓言》），“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可”，“其分也，成也；其成也，毀也”（《齊物論》），“知東西之相反而不可以相無也”（《秋水》）。這些說法雖然還有在神秘虛無的“道”的支配下的陰影，但我們卻不能不承認它們已具有科學成分和辯證法的因素。尤其是“無動而不變，無時而不移”，暗合於當代物理學的相對論，而“知東西之相反而不可以相無也”的提法，已經是辯證法了：有“東”就有“西”，有“西”就有“東”，沒有無“東”的“西”，也沒有無“西”的“東”，“東”和“西”這兩個互相對立的概念，完全處在一個不可分的統一體中，這難道不是莊子對於“對立的統一”的樸素理解，這不是辯證法又是什麼？

尚不止此，莊子不僅認爲一切事物都在不停地變化與轉化，而且還初步認識到人也應該隨著時間的推移而不斷變化與進步。《莊子》中提到“與時俱化”的有兩處，一處見於《則陽》：“蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒誦之以非也，未知今之所謂是之非五十九非也。”一處見於《寓言》：“莊子謂惠子曰：‘孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。’”這兩處所講的意思都一

樣,只不過一處是稱讚衛國賢大夫蘧伯玉,一處是稱讚孔子,而強調的是人應能“與時俱化”,要敢於否定過去而不斷完善自己,更新思想,跟上時代步伐。這種認識極為深刻,難能可貴!與莊子類似的思想,還有《大學》所引的湯之《盤銘》“苟日新,日日新,又日新”,和孟子在《萬章》中讚揚的“孔子,聖之時者也”。這就充分說明數年前江澤民同志提出的共產黨人和廣大人民要不斷更新思想,隨著時代的進步,社會的變化而一再向前奮進的“與時俱進”的理念是有所本的,也充分說明在我國的固有傳統文化中存在著不少科學成分和進步因素。

## 五、關於渾沌的理論以及關於體悟道體的直覺 思維方式,頗具開啟性價值,在今天仍有 其正確性,並與現代自然科學暗合

《莊子·應帝王》:“南海之帝爲儵,北海之帝爲忽,中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地,渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德,曰:‘人皆有七竅以視聽食息,此獨無有,嘗試鑿之。’日鑿一竅,七日而渾沌死。”莊子“渾沌”之說,蓋出於古神話,《山海經第二·西山經》:“又西三百五十里,曰天山,多金玉,有青雄黃。……有神焉,其狀如黃囊,赤如丹火,六足四翼,渾沌無面目,是識歌舞,實爲帝江也。”袁珂先生在《山海經校注》中說:“經文實爲帝江……畢(沅)說江讀如鴻,是也;……古神話必以帝鴻即此‘渾沌無面目’之怪獸也。帝鴻,黃帝。”這是典型的將神話歷史化的材料與痕跡。莊子則對此神話作了改造與創新,將它寓言化,使之含意深刻,內涵極為豐富:從政治觀上說是闡述無爲而治的思想,“渾沌”喻至德無爲之世,“日鑿一竅”,喻統治者日施一政以擾亂之,七日而自然無爲狀態傷殘殆盡,因而渾沌致死。從養生學上講,“渾沌”是一種無知無識、封閉感知功能,達到先天無爲虛靜狀態時的情景,“日鑿一竅”則是人爲的干擾破壞,又使先天返回到後天了。從美學上看,“渾沌”是自然樸素之美,而“日鑿一竅”,則是雕飾致殘,是對自然之美的戕害。而從更高的思想與境界看,“渾沌”則是一種自然、整體、模糊,只可意會而無可言喻的原始的高級認知和存在的狀態。《莊子·天地》中也說:“修渾沌氏之術也,識其一,不知其二;治其內而不治其外。”這裏也強調要從整體上去把握、感悟對象,而不能用分解的方法去認識事物。還有莊子所說的“以神遇而不以目視,官知止而神欲行”(《養生主》),“心齋”、“坐忘”(《人間世》)以及“立不教,坐不議,虛而往,實而歸”(《德充符》),這一系列的超脫耳目心意,超功利、超道德、超生死,不受任何內在的是非、好惡、美醜等等的限制,和

自然融為一體，同於“道”的境界的方法是直觀主義的，它不是通過理性的推導而實現的，而是以超越了感官感知之上的豁然開朗的理性直覺而達到體悟天道“見獨”（《大宗師》）的。這種完整的、系統的直覺思維方式，不僅對我國古代的哲學和藝術產生過重要影響，就是對現今的哲學和美學甚至科學也有啟示意義。現代哲學的發展表明，人們所重視的理性主義並未能真正窮盡對人類思維現象的研究，而被棄如敝屣的直覺思維卻具有廣闊的研究領域。哲學家伯爾尼就提出了在當今西方頗有影響的“意會認識論”，初步揭示了沒有語言參與下的意會思維現象和意會思維特徵。而當代物理學中相對論的出現和基本粒子理論的形成，更表明了經驗科學時代盛行的實證主義的思維方式已不能適應時代的需求，物理學大師愛因斯坦和海森伯都主張要以新的思維方式取代實證主義，他們所倡導的新思維方式都具有整體、模糊和意會的特點，接近並暗合莊子的思維方式。日本著名物理學家，1949年度諾貝爾物理學獎獲得者湯川秀樹在其所著《創造力與直覺——一個物理學家對東西方的考察》（周林東譯，復旦大學出版社1987年2月出版）一書中對莊子的“渾沌”說甚表驚異，予以充分肯定。湯川認為“他（按指莊子——引者）竟然有一些想法在一定意義上和今天像我這樣的人的想法很相似，這也是有趣的和出人意外的”。並進而認為：“渾沌”也與德國的海森伯教授所思考存在於基本粒子後面的東西叫做“Vrmateril”（“原物”）的差不多，它可能是化為一切種類的基本粒子背後的還未分化的某種東西（見該書第48～51頁）。這就通過對東西方文化的深入對比研究，肯定了莊子上述理論的認識價值與開啟性。

[作者簡介] 孫以昭(1938— )，男，安徽壽縣人。1961年復旦大學歷史系畢業，安徽大學中文系教授。從事跨學科大文化研究，發表論文80餘篇，主要著作有《三合齋論叢》、《莊子散論》等。



# 莊子歸根意識淺說

曹礎基

歸根返本意識是人類的共性。人們常說“葉落歸根”，懷舊、崇古、好史都是這種意識的反映。周代祭禮的哲學觀念是“報本反始”（《禮記·郊特牲》）。“樂，樂其所自生；禮，反其所自始。樂章德，禮報情，反始也。”“故禮有報而樂有反，禮得其報則樂，樂得其反則安。禮之報，樂之反，其義一也。”（《禮記·樂記》）司馬遷在《屈原賈生列傳》中說：“夫天者，人之始也；父母者，人之本也；人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。”常人所返之本是人倫之本，人道之本，而莊子所返之本是天道之本，是天地萬物之本。莊子的這種歸根返本意識，十分濃重，貫串《莊子》全書。

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。故曰：“為道者日損，損之又損之，以至於無為。無為而無不為也。”今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也其唯大人乎！（《知北遊》。文中凡屬《莊子》引文，均只注篇名。）

從道到德，到仁，到義，到禮，指的是人倫修養的演變，而這種演變過程，在作者看來是一種倒退。到了禮就成了“道之華而亂之首”了。因為德還保有道之本性，仁也算寬容，義就分出宜與不宜了，而禮卻純粹是一些虛偽的花招。可見越演變而離道越遠。但現在這一切已經成為現實的存在，想回到根本的道那裏，難啊！說容易的話，只有聖人才有可能。所謂“歸根”，就是指回到道那裏去。什麼回到道那裏去呢？是現實之物，還是精神之境？從文中所說的“為道日損”看，當指後者。我們再看《莊子》書中“歸根”的同義語就更清楚：

中國有人焉，非陰非陽，處於天地之間，直且為人，將反於宗。（《知北遊》）

吾遊心於物之初。（《田子方》）

繕性於俗學，以求復其初。（《繕性》）

“將反於宗”不是這個“非陰非陽”的“人”真的回到他的老祖宗那裏去，而是指他“遊心於物之初”、“修性”而“復其初”，都是指精神境界說的。莊子的這一觀念，源於老子。《老子》第十六章：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常。知常曰明，不知常，妄作凶。（《老子》此章，河上公本題作“歸根”）

老子這裏所說的“歸根”是指“夫物芸芸，各復其根”。這個也有人解釋為認識論意義上的“歸根”，如楊潤根《老子新解》：“這兩句話可以這樣譯解：這樣儘管世界萬物紛繁雜多，人們將真實地如其所是地認識到，它們都統一於道這一共同的本原與本體。”並指出：“幾乎所有的注釋者都是在客觀實在的意義上而不是在主觀認識論的意義上來理解這兩句話，結果他們的理解也就違背了一般常識。”但從作者行文上看，“夫物芸芸，各復其根”是說明上句的“復”，連同“歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常”，都是“觀”的對象，是指客觀世界的變化。下文“知”與“不知”才是指認識上說的。

可見，在道家的著作中，“歸根”意味著回到萬物的最初狀態，即充分地體現道的性質的階段。而所謂“歸”的含義有二：一是指客觀現實的變化；二是指主觀認識、精神境界的復歸。後者是前者的反映，又成為老、莊所倡導的一種觀察現實的方法。

《莊子》中的歸根意識主要表現為以下幾個方面：

### （一）歸根尋本體

所謂返本必循乎樹，由葉而枝，由枝而幹，由幹而根，由根而種，由種而幾，幾者幾乎道矣。常人返本為的是尋求慰藉或者報恩，而莊子返本首先是為了尋求天地萬物的本源，即哲學家所說的本體——道。

中外傳統哲學為了尋找這個本體，相繼有兩千多年，但結果所找到的只是“理念”、“理”、“上帝”之類，沒有真正解決什麼實際問題。後來，出現了反本體的潮流，要把哲學研究的主要對象，從本體拉回到人類社會，回到現實，回到人自身，講實用、講



存在。中國近年的哲學趨向也不例外。本來老、莊早已明言：“道不可言，言而非道。”連說都不可能，哪有可能說得清楚呢？“道”這個本體肯定是永遠說不清的，假如科學發達到把它說明白了，又會發現那不是真正的“道”。所以，想把道探究出一個究竟來，本身就是違背“道”的。總之，我們的哲學家、科學家可以天天向道走去，想儘量地接近道，其實道“與物無際”，就在我們身邊，在我們身上，但又摸不著、說不上，似乎又距離我們很遠。它像地心引力一樣，吸引我們不斷地向它走去，去尋找莊子在《齊物論》中反復提出的“有以爲未始有物者”、“有未始有夫未始有始也者”、“有未始有夫未始有無也者”的“真宰”、“衆父父”、“大宗師”。正是這一點，“道”成爲人類思維、精神境界、科學研究乃至社會實踐諸方面不斷向前探索的一種原動力。一種哲學，假如只是研究人類社會而撇開了自然界，恐怕它就成了跛腳的哲學。莊子天、人兼顧的方向，想來還是比較正確的。

## (二) 歸根看歷史

在莊子的眼中，歷史大體分爲至德之世、三代以來、當今之世三個時期。集中表現在《應帝王》、《馬蹄》、《駢拇》、《胠篋》、《天地》幾篇論述之中。作者認爲，幾千年的歷史不是在發展，而是在倒退。“至德之世”是最美好的，好就好在“至德”兩字。道家認爲，得道之謂德，“至德之世”，人的道德是最高尚的：

其知情信，其德甚真，而未始入於非人。（《應帝王》）

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂樸素。樸素而民性得矣。（《馬蹄》）

至德之世，不尚賢，不使能，上如標枝，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使不以爲賜。是故行而無跡，事而無傳。（《天地》）

人們純真樸素，爲人端正、相愛、誠實、正當，沒有君子小人等級之別。因而人與人、國與國之間高度和諧，社會安寧、平和、滿足，雖然社會的生產力很低，但幸福指數很高：“當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。”（《胠篋》）

不僅整個人類社會，就是整個自然界都是和諧的：“禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可

攀援而窺。”(《馬蹄》)因此作者以之作爲理想社會,而且作爲衡量後代歷史的坐標。三代以下的社會可就不同了:

自三代以下者是已! 舍夫種種之民而悅夫役役之佞; 釋夫恬淡無爲而悅夫嗶嗶之意, 嗶嗶已亂天下矣! (《胠篋》)

自三代以下者, 天下何其囂囂也。(《駢拇》)

自三代以下者, 匈匈焉終以賞罰爲事, 彼何暇安其性命之情哉! (《在宥》)

夫施及三王而天下大駭矣。下有桀、跖, 上有曾、史, 而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑, 愚知相欺, 善否相非, 誕信相譏, 而天下衰矣; 大德不同, 而性命爛漫矣; 天下好知, 而百姓求竭矣。於是乎斲鋸制焉, 繩墨殺焉, 椎鑿決焉。天下脊脊大亂, 罪在櫻人心。(《在宥》)

自三代以下者, 天下莫不以物易其性矣! 小人則以身殉利, 士以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下。(《駢拇》)

“嗶嗶”通諄諄, 是教誨別人的口氣; “囂囂”是喧嘩嘈雜的樣子; “匈匈”是亂哄哄的狀態; 脊脊, 互相踐踏的樣子。這幾個迭字詞生動地將世態之浮躁、昏亂表現出來。與“至德之世”那種“其臥徐徐, 其覺于于”, “其行填填, 其視顛顛”的淳樸恰成鮮明對照。原因在於三代以下, 社會上已經分出君子小人的對立, 人們“踳跂好知, 爭歸於利”, 完全被物欲所驅使。三代即夏商周三代, 根據現代歷史學家的研究, 那是一個階級社會開始的年代。《天地》篇作者借伯成子高之口對禹說: “昔者堯治天下, 不賞而民勸, 不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁, 德自此衰, 刑自此立, 後世之亂自此始矣!” 可見莊子對社會本質的洞察力。

方今之世的種種醜惡, 《莊子》書中更是觸目皆是。《人間世》所概括的最爲深刻: “方今之時, 僅免刑焉! 福輕乎羽, 莫之知載; 禍重乎地, 莫之知避。”又《在宥》篇曰: “今世殊死者相枕也, 桁楊者相推也, 形戮者相望也, 而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意, 甚矣哉!” 方今之世就不是一般的醜惡, 而是極端的殘暴、不人道, 老百姓掙扎在死亡線上。

至於未來社會, 他也有卓越的預見:

大亂之本，必生於堯、舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也。（《庚桑楚》）

從遠古到“當今”乃至未來，在莊子眼中，社會不是進步而是退步，不是變得美好，而是變得越來越醜惡。

### （三）歸根看道術

大家都認同《天下》篇為評價先秦學派最早的一篇學術史。但這不同於一般的學術史，它不是對先秦學術全面的論述與評價，而著重對道術與道家的發展加以論述，集中體現了莊子的回歸意識。作者在文章開頭就把立足點移到“古之道術”，“以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化”的“聖人”，是古之道術的體現者。接著從回歸到道術的觀察點上，指出天下大亂之後，“賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好”，導致“道術將為天下裂”。百家往而不反，只形成“各自為方”的方術。被稱為“君子”的儒家，體現於百官的法家，以及散見於六經的，都只是方術而已。文章中間部分論述了從墨家到宋鉞、尹文學派，再到彭蒙、田駢、慎到學派，再到關尹、老聃學派，最後到莊子學派，是由方術回歸到道術的過程。到了莊周，“獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物”。“其於本也，弘大而辟，深闕而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣！”是真正的反本歸根了。在作者心目中，從古之道術到莊子，似乎走了一個圈，但它不是古代道術的重現，而是莊周時代的道術，因為“其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。”說明莊周的道術是結合現實發展了的道術。

### （四）歸根看人性

在莊子的筆下，當時的人性是完全被扭曲的，

凡人心險於山川，難於知天。天猶有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。（《列禦寇》）

人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強，廉剷雕琢，其熱焦火，其寒凝冰，其疾俯仰之間而再撫四海之外。其居也，淵而靜；其動也，縣而天。儼驕而不可繫者，其唯人心乎！（《在宥》）

錢財不積則貪者憂，權勢不尤則誇者悲，勢物之徒樂變。遭時有所用，不能無

爲也，此皆順比於歲，不物於易者也。馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！（《徐無鬼》）

與接爲構，日以心鬥。（《齊物論》）

貪婪、殘暴、虛偽、忘乎所以、執迷不悟等等人性的弊病，都被他揭露無遺。

人性本來是不是這樣的呢？在上述的“至德之世”裏，人們是何等之淳樸、天真、平和。他說“彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。”（《馬蹄》）

但隨著社會的發展，人性、道德日漸淪落：

逮德下衰，及燧人、伏羲始爲天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐、虞始爲天下，興治化之流，澡淳散樸，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知，而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。（《繕性》）

人性的變異比社會的變革還要早，不是從三代，而是從伏羲就開始了，到了唐、虞時代，已經“離性而從於心”。人從其本來的自然之性已經轉變爲成心所支配，以後則“馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲乎！”（《徐無鬼》）“喪已於物，失性於俗者，謂之倒置之民。”（《繕性》）這種變異，不是個別的、少數的，而是普遍的，形成了不可逆轉之勢。故“由是觀之，世喪道矣，道喪世矣，世與道交相喪也。”（《繕性》）人性與社會形成了相互的惡性循環。

在這惡化的過程中，作者認爲所謂的聖人是起了推波助瀾作用的。“天下脊脊大亂，罪在撓人心。”（《在宥》）“天下每每大亂，罪在於好智。”（《胠篋》）而撓人心的就是聖人，好知的就是聖人。“及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹉跎好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。”（《馬蹄》）所以他主張“絕聖棄知”。用我們今天的話說，就是要拋棄時下的意識形態。

出路只有回到人性的本初，亦即歸根返本。如何歸根？不能按照世俗所謂的修養，因爲“繕性於俗學，以求復其初；滑欲於俗思，以求致其明，謂之蒙蔽之民。”（《繕性》）所以要“爲道者日損，損之又損之，以至於無爲”（《知北遊》），即如《大宗師》中所說：“吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已

外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。”這一過程或謂“心齋”，或謂“坐忘”，最終達到天人、真人的境界。

《大宗師》中反復描述了“古之真人”：一說忘懷於物；二說淡情寡欲；三說不計生死，隨物應時；四說天人合一。這是一篇作者的修道論，為世人改造人性指明道路。這是一條人性回歸之路。這條路不是什麼人都可走的。“非其人”則不能走，如像孔丘那樣的“天之戮民”，像意而子那樣被仁義所黥、被是非所剝，即被毒害很深的人是不能走的。

### (五) 從歸根看人的生死

生存是人的基本欲望，死亡是人的最大恐懼，生死牽掛，人所難免。《莊子》中《養生主》、《大宗師》、《天道》、《至樂》、《知北遊》、《秋水》、《達生》等大量篇幅談及生死問題，就是針對世人對死的恐懼心理而發的。他說，一提到死，就“生物哀之，人類悲之”（《知北遊》），親人死後，“環而泣之”（《大宗師》）。

他認為：“其生也天行，其死也物化。”（《天道》）“故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。”（《秋水》）如何才能擺脫世俗的生死觀而達到這種境界呢？還是要“歸根”，從萬物的根本處來觀察生死：

凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠！夫奚足以至乎先！是色而已。則物之造乎不形，而止乎無所化。夫得是而窮之者，物焉得而止焉！彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。（《達生》）

人只不過是“有貌象聲色者”萬物中之一物，而人的個體更是這一物類無數中的一分子。如果固守著這樣的一物、一分子的生死而悲喜，那麼人的悲喜就無有盡期了。但如果能做到“遊乎萬物之所終始”、“通乎物之所造”，把自我回歸到萬物的出發點與歸宿的道，順乎自然，一切悲喜都可為之化解。莊周妻死，鼓盆而歌，是因為他認為：“察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。”（《至樂》）

從道的觀點看，生死只是道體現在個人身上的不同形態而已。當人進入了“天地與我並生，萬物與我為一”的境界時，世俗的生死觀就反而變得不可思議了。在《德充

符》中作者借孔子之口說：“死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無暇而不與物遷，命物之化而守其宗。”能守其宗，對待生與死就可置之泰然了。達到這種境界，人活得快樂，死得也快樂，這就叫“達生”與“至樂”。

### (六) 歸根爲根治時病

王弼說：“自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。”（《老子注》第二十二章）這個比喻貼切而又形象地說明了本末的關係。莊子正是看到了社會發展之樹枝枯葉黃，不能葉黃醫葉，枝枯醫枝，而必須要根治，要正本。正如胡文英《莊子獨見·略論》說的：“譬如治傷寒病的，一般熱藥下不得，補藥下不得，大寒涼藥下不得。先要將他一團邪氣消歸烏有，方可調理。這是莊叟對病發藥手段。”這個“將他一團邪氣消歸烏有”的藥方是什麼呢？就是要將樹上有病的枝葉乃至部分樹幹砍掉，讓它從根部重新長芽新生。

在如何處理“知(智)”與“道”的關係上，是直至今日我們還需謹慎以待的問題。莊子的歸根意識啟發我們隨時校正所走的路向，尋找出一條合理的發展新路。

歸根返本不同於反省、反思，不同於作歷史的回顧。反省、回顧是站在當前的立足點回過頭來對過去的審視，而歸根返本是走回到出發點來審視所走過的路。反省和回顧也是必要的，這就是我們常說的總結歷史經驗。但當我們已經走錯了路的時候，我們其時所站的立足點，往往就是在邪路上，這時的觀察點就有問題，不可能發現路的正邪。而莊子的歸根返本，則強調要回到他認爲比較純正樸素的自然之道上，避免人爲錯誤所造成的偏頗。例如他在《肱篋》中所說的：

上誠好知而無道，則天下大亂矣！何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣；鉤餌罔罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣，夫好知之亂天下也！

當我們征服了禽獸蟲魚，改造了山川氣候等大自然的時候，我們無限自豪，尤其到了科技發達的今天，每一項重大的發明、突破，都令人振奮。但就在我們忘乎所以的時候，自然之道的報復會使得我們措手不及。所以莊子反反復復發出預警：“上誠好知而無道，則天下大亂矣！”他是站在自然之道的立足點上看人類文明的負面影響。他

在歷史上第一個指出了人類對生態平衡的破壞，第一個對文明發展的負面效應發出了預警，叫人返本而思，不要只顧自我發展而漠視環境的惡化，否則將得到應有的懲罰。在“知”與“道”的關係上，莊子把“道”放在首位。只有在合乎“道”的前提下，發展“知”才有意義。否則機械發明了，機心也膨脹了，人類用自己的“知”折騰自己，殘害同類。在《天地》篇中，當子貢向爲圃者推薦桔槔那種機械時，爲圃者回答說：“有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備。純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不爲也。”在道與知的輕重上，莊子的選擇是值得我們深思的。

莊子並非叫人回到遠古，而是讓後人知道我們的祖先原有的那些美德，想想爲什麼社會越發展越醜惡。在他看來，人類社會之發展亦需返本觀之，擯除逐末之弊，使人從走過的道路中檢查出錯步，探索未來的路向。

誠然，老莊的歸根返本與文明的發展有其背道而馳的一面。以之指導現實，是難以接受的。司馬遷在《史記·貨殖列傳》篇首引出《老子》以小國寡民作爲“至治之極”的理想社會後批評說：“必用此道爲務，輓近世，塗民耳目，則幾無行矣。”什麼都不做，社會怎能發展？後世經濟文化的發展，雖會促使利欲膨脹，但沒有經濟、科技的發展，文明的進步，社會發展之樹是不可能枝繁葉茂的。

原始近乎自然，文明發展中多有虛僞和變態。正如太史公說：“夫神農以前，吾不知已。至若《詩》、《書》所述虞夏以來，耳目欲極聲色之好，口欲窮芻豢之味，身安逸樂，而心誇矜勢能之榮，使俗之漸民久矣，雖戶說以眇論，終不能化。”也就是說，現實已經造成了“世與道交相喪”之勢，不可逆轉。怎麼辦呢？太史公的主張是：“故善者因之，其次利道之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。”所謂“因之”，也是道家處理現實與道矛盾的主要手法。《人間世》所列舉的就是典型的事例。正如朱熹說：“道家之要，最要這因，萬事且要因來做。”“因來做”就是順其實然之勢而行，把負面效應減損到最小的程度。如果再以反自然之道的手段處理，則欲速不達，甚至以暴易暴，導致災難性的負面效應。而作爲社會、國家的管理者，與民爭利的話，實質就是與民競惡，導致社會惡性膨脹。太史公的意見也算是以歸根返本觀察現實，發現身陷邪途困境時，選擇近乎莊子觀念的一種解決辦法。

**[作者簡介]** 曹礎基(1937— )男，廣州人。畢業於杭州大學語言文學研究室先秦諸子專業，退休前爲華南師範大學中文系教授，曾任中文系主任。一直從事中國古代文學教學，主要著作有《莊子淺注》、《莊子淺論》、《國學新讀本·莊子注說》等書，及有關《莊子》、《周易》、屈原、《文心雕龍》等論文數十篇。





# 莊子道家“無用之用”的價值制高點

許建良

在道家思想的研究裏，莊子“無用之用”還很少爲人所重視。“無用”之所以能成爲“用”，一方面在萬物“固有所然”和萬物本性性分的內在規定，昭示了所謂世俗的“無用”，是以一統的價值觀加以衡量而得出的結論。另一方面則在動態方面的內外因數互動的設定。內在主要是在人類社會強調個體“盡其所受乎天”，最大限度地發揮自己的能力，履行好社會賦予自己的角色任務，不逾越自己的角色界限，而充分給他人以發揮自己能力、創造價值的機會，爲社會發展貢獻自己的所能；外在是強調尊重萬物，因順萬物自然來營思自己的生活，在保證萬物價值實現過程裏來尋求人類自身的價值實現；在人的範圍裏，充分尊重個體的特性，針對個體特性來最大限度地創造成就他們的外在條件，這樣才能保證最大限度地凝聚社會的力量。“無用之用”是價值坐標系裏一個難得的耀眼星座，它不僅對解決今天直面的生態危機具有本根上的啟示作用，而且對集結中國的一切力量，以最大合力在世界舞臺上盡速佔有我們應有的人均份額，具有時代的意義。

《論語》在中國具有的《聖經》地位，這是無法否認的事實，但是沒有人敢肯定這都是其思想本身的內在魅力所致，而沒有任何其他外在因素的影響；這種一家思想一統局面的本身就是文化不健康的表現。就其客觀現實效應而言，它不僅禁錮了人們的思想，而且影響了許多歷史思想資源生發現實效用的機會，這無疑制約了中國以及中國文化本身的發展，這是有目共睹的痛心疾首的事實。歷史思想資源裏，道家就是其中之一，與西方重視道家思想的程度相比，中國對道家思想顯示出嚴重的忽視，造成這種現實，不能全部歸於儒家思想一統的歷史陳式，其中也有研究者本身的因素，而西方重視道家的主要原因就在其思想本身對他們形成的魅力。

在國際化的現實進程和氛圍裏，價值多元化的視野已經成爲現今人們普遍認可的評價原則和行爲選擇的要求。美國的 ABC 電視臺，星期一至星期五，每天上午

10~11 點,有一個節目叫“家庭對決”<sup>①</sup>,類似於我們的智力競賽遊戲,裏面出現的題目,基本上沒有對與錯的分別,只有得分多少的差異,例如,有一個問題是“哪種場合出現的花最多”?回答“婚禮”和“葬禮”雖然都對,但能夠得到的分數不一樣,因為,“葬禮”的答案排在第一位,第二才是“婚禮”。多元的價值尺度,在不同的境遇裏,對不同的行為主體,就有適合度的不同。作為人類,其責任就是選擇最適宜的尺度來處理具體的事務,這樣才能得到最佳的效應並獲得最大效益。價值多元化的關鍵就在“多”,而“多”的實現,不僅要有思考的自由空間,包括外在環境的寬鬆和內在精神的愉悅,而且首先要改變單一化的僵死思維模式,尤其是一成不變的模式,並由這種模式而來的自然地對多視角嘗試所做出的習慣性的排斥行為,這對多元模式切實地駛入軌道非常致命。莊子道家“無用之用”的思想,至今沒有受到應有的重視乃至仍然視而不見,就是這種氛圍態勢下的犧牲品。

—

“無用之用”的概念是由莊子首先提出來的,老子那裏沒有這個概念的使用例。不過在嚴格的意義上,“無用之用”的用例僅有一例,在內篇《人間世》<sup>②</sup>。但是,在寬泛的視野裏,《莊子》內篇、外雜篇都有這個概念,諸如“惠子謂莊子曰:子言無用。莊子曰:知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也,人之所用容足耳。然則廟足而墊之致黃泉,人尚有用乎?惠子曰:無用。莊子曰:然則無用之為用也亦明矣”(《莊子·外物》,第 936 頁)<sup>③</sup>,就是具體的例證。眾所周知,鮮花不可能在沙漠裏找到生存的養料,震動中國大地的莊子思想,仿佛鮮花需要綠洲的依託一樣,莊子思想的生命力自然也離不開道家這片綠洲的營養。在這個意義上,就莊子來考量“無用之用”的價值意義,自然也是令人貽笑大方的行為。所以,要精當理解“無用之用”的內涵,最好的選擇自然是把它放在道家思想系統中來加以審視。“無用之用”既然是一種用,那“無用”的“無”就不是什麼都沒有;在“無”作為“道”的代名詞的緯度上,“無”不僅具有道的特性,而且在形而上的意義上,是一種人無法在經驗的視域來加以辨識的客觀存

① 2007 年以前是這樣,現在節日本身有些變化,但類似的節目還有。

② 參照“人皆知有用之用,而莫知無用之用。”(《莊子·人間世》,郭慶藩輯《莊子集釋》,北京中華書局 1961 年版,第 186 頁)

③ 郭慶藩輯《莊子集釋》。

在，即“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大”（《老子》二十五章，第 63 頁）<sup>①</sup>；作為客觀存在，它“周行”於宇宙現實之中，成為宇宙的根本，把它稱為“道”實在是勉強的不得已之舉；所以，在本質的意義上，道不僅無形，而且無名，即“道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者同，出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門”（《老子》一章，第 1~2 頁），能夠加以稱謂、加以命名的存在，在道家看來都不是最高的存在，最高的存在無疑是無名。

“無”作為“道”的代名詞，在道家思想系統中，具有非常重要的位置，形成鮮明的“無模式”，諸如無為、無知、無欲、無私、無身、無狀、無味、無形、無事、無辨等，都是這個模式鏈上的關聯環節，無用<sup>②</sup>當然也是這個“無模式”家族裏的一個不可或缺的成員。在根本的意義上，“無模式”的“無”，是沒有固定不變、臆想預設的意思。在動態的意義上，“無”在萬物的關係裏，顯示的是即物而形、即物而性、即物而德的特性；在這個意義上，在道家思想系統裏，在最高價值星座譜系裏佔據“教”的位置的“不言之教”<sup>③</sup>、“道”的位置的“不道之道”、“辯”的位置的“不言之辯”<sup>④</sup>，就自然可以稱為“無教”、“無道”（即無名）、“無辨”，而這裏的“無”，就是由“不模式”組成的“不言”、“不道”，“不道”就是“不言”，即不道說，“不言”自然不是什麼都不說，而是不主觀地言說，不臆想先說，不預設地說，在這個意義上，“不”和“無”具有異曲同趣的功效。

① 王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》，北京中華書局 1980 年版。下引同此版本。

② “無用”在《莊子》裏一共 16 見（包括“無用之用”），其中內篇 5 見，外、雜篇 11 見。

③ 參照“天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入於無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。”（《老子》四十三章，王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》，北京中華書局 1980 年版，第 120 頁；下引同此版本）在老子看來，“不言之教”益處無窮，但這個事實並非能為一般人所真正認識和把握，所以說“天下希能及之”。

④ 參照“大道未始有封，言未始有常，為是而有眇也，請言其眇。有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰何也？聖人懷之，衆人辯之以相示也。故曰：辯也者，有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不伐。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伐而不成。五者園而幾向方矣，故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來。此之謂葆光”（《莊子·齊物論》，第 83 頁）、“仲尼之楚，楚王觴之，孫叔敖執爵而立，市南宜僚受酒而祭，曰：古之人乎！於此言已。曰：丘也聞不言之言矣，未之嘗言，於此乎言之：市南宜僚弄丸而兩家之難解；孫叔敖甘寢秉羽而郢人投兵；丘願有喙三尺。彼之謂不道之道，此之謂不言之辯。故德總乎道之所一，而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也。知之所不能知者，辯不能舉也。”（《莊子·徐無鬼》，第 850~852 頁）

就“用”而言,在道家的價值系統裏,只有認識了無用的價值以後才具備言論“用”的資格。換言之,“用”沒有毫無條件的絕對普遍的價值和意義,它永遠依據於主客體之間需要滿足的適宜度。所以,依據應用對象和方式的不同,“用”在事實上會產生不同的實際意義。總之,“無用”也是一種“用”,顯然,這是跟世俗單一的功用價值觀相異的一種視野,是一種即物成用的價值內置。

那麼,道家為什麼要提出這樣一個與世俗相異的價值觀呢?這是一個不得不考慮的問題,因為它是“無用之用”生發意義的一個不可缺少的前提。為此,我們可以從下面兩個方面受到啟示。

### 1. “德蕩乎名”

大家知道,道家審視現實的方法與其他學派不同的地方,主要在基於宇宙萬物完美統一有序的標準設定,而這一切都為“人法地,地法天;天法道,道法自然”(《老子》二十五章,第 65 頁)的基點所決定,在“人”到“自然”的關係世界裏,“自然”正是道家區別於其他學派的根幹概念。本來,人類與自然和諧共作,安靜生活。但是,人類社會的理性發展總使人類的行為朝著相反的方向舉步,所以,老子就有“大道廢,安有仁義;慧智出,安有大偽;六親不和,安有孝慈;國家昏亂,安有正臣<sup>①</sup>”(《老子》十八章,第 43 頁)的睿智思考。顯然,老子對生活中的現實仁義等道德,是明確地加以否定的<sup>②</sup>。在這一點上,《莊子》也明確地堅持了老子的價值取向。它說:“孔子適楚,楚狂接輿遊其門曰:鳳兮鳳兮,何如德之衰也!來世不可待,往世不可追也。天下有道,聖人成焉。天下無道,聖人生焉。方今之時,僅免刑焉。福輕乎羽,莫之知載;禍重乎地,莫之知避。已乎已乎,臨人以德!殆乎殆乎,畫地而趨。迷陽迷陽,無傷吾行!吾行郤曲,無傷吾足”(《莊子·人間世》,第 183 頁)。現實道德的衰頹,已經到了使人不知“載福”和“避禍”的地步,原因在於人們行事不本於自然規律,而採取“臨人以德”、“畫地而趨”等有意的行,其依據不是個人的需要,而是社會秩序安定的需要。假如能採取自然的行為,就不會傷害人的德行;倘若因循而行,也不會損害自身。

另一方面,“(仲尼曰)且若亦知夫德之所蕩,而知之所為出乎哉?德蕩乎名,知出乎爭。名也者,相[軋]也;知也者,爭之器也。二者兇器,非所以盡行也。”(《莊子·人間世》,第 135 頁)道德的衰頹,是因為“蕩乎名”,而“名”是引發“相軋”的淵源,它與

<sup>①</sup> 據《老子 A》第四組改定,崔仁義著《荆門郭店楚簡〈老子〉研究》,科學出版社 1998 年 10 月,第 38 頁。

<sup>②</sup> 老子並沒有否定真正意義上的道德,例如“孔德之容,惟道是從。道之為物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精其真,其中有信”(《老子》二十一章,第 52~53 頁),就是具體的證明。

“知”是引發爭鬥的致命武器一樣；這兩種“兇器”即“名”和“知”，是使人不能盡情行爲的元素。在“道”與“德”的關係上，“古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成”（《莊子·齊物論》，第74頁）。換言之，在“道”順暢運行的世界裏，呈現的是一派素樸的景象，沒有善惡、是非的區別；是非的彰明，正是“道”的“所以虧”；“道”虧缺的原因，恰巧成爲“愛”生成的現實條件和土壤。這裏的“愛”，當是儒家的仁愛道德，也就是當時所運行的帶有明顯功利目的的“畫地而趨”的道德，它是以個人爲圓心而採取的行爲，行爲的誠信度則與自己血緣關係的親疏成正比。對這種道德，莊子也是明確否定的。爲了明示自己的觀點，又不使人產生混淆，他這裏沒有採用“道”與“德”並舉的格式，而採用了“道”與“愛”並列的用法。顯然，對真正意義上的道德，莊子與老子一樣，是持肯定態度的，這是不能忽視的。

## 2. “莫知無用之用”

由於現實道德追逐名利而失去自己的本有面目，因此，人們也爲世俗的功用尺度所規範，一切唯功用是問，但現實功用的基準不是萬物的本性特徵，而是社會現實的需要，以至對萬物本性的自然狀態置若罔聞。諸如“惠子謂莊子曰：吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩。立之途，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也。莊子曰：子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳櫟，不辟高下；中於機辟，死於網罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲，此能爲大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者。無所可用，安所困苦哉”（《莊子·逍遙遊》，第39～40頁），就是例證。不中“繩墨”和“規矩”的大樹，一般人都不屑一顧，因爲它沒有什麼用，顯然，這都是在世人功利觀的天平上而得出的自然結論，根本沒有考慮大樹之所以爲該大樹的本質所在，而“其大本擁腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩”的特徵，正是“樗”的最典型的特徵，所以，基於“樗”的本性特徵來運思，指望它產生現實功用的想法本身就是過分人爲追求的結果。其實，就某個具體的物而言，即使具有非常耀人的優點，但不可能是完美的，諸如“狸狌”雖然靈活，但也逃不過“網罟”的厄運；“斄牛”雖大，但不能“執鼠”，你如果指望它“執鼠”的話，只能令人失望；持有的都是這個道理。應該重視萬物的本性特徵，在萬物本性的軌道上，來考量該物的價值功用。

另一方面，現實功用價值觀的單一偏執，實際上也是一切以社會需要爲依歸的後果，諸如：

“夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手之藥者，世世以泔澼絀爲事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：‘我世世爲泔澼絀，不過數金，今一朝而鬻技百金，請與之。’客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泔澼絀，則所用之異也。”（《莊子·逍遙遊》，第 37 頁）

就是具體的證明。宋人有擅長做“不龜手之藥”，即我們今天說的凍瘡膏，就實際用處而言，只是“世世以泔澼絀爲事”，即在漂洗棉絮時使用。後來有人花了百金買了這種藥，並在吳國與越國冬天的水戰中，給這種藥物提供了發揮本有公用的機會，幫助吳國大敗越人，從此得到了封賞。相同的藥膏，由於使用不同，所產生的實際效益也就無法相比。問題的關鍵就在這裏，一般人不知道有用與否是主客體雙方滿足需要程度的結果。但在萬物的世界裏，主客體的關係世界，事實上是豐富多彩的，這種多彩在於兩者組合的多樣性，多樣的組合模式正是充分滿足各自的需要、最大限度地實現萬物價值的切入口，例如，上面所說的“無用”的大樹，如果置於“廣莫之野”，既“不夭斤斧”，又無害於物，而且樹蔭還可成爲過路人乘涼休息的自然屏障。用我們今天的眼光來看，這就是對生態平衡的貢獻，也是實現“情境化藝術”這種生存方式的哲學基礎<sup>①</sup>。

現實世界道德衰落現象的產生，正是由於“人皆知有用之用，而莫知無用之用”（《莊子·人間世》，第 186 頁）的必然結果。這裏的“有用”、“無用”都是既定經驗世界裏的價值觀，具有致命的狹隘性和審視問題的孤立性，缺乏物際間互存共作的睿智；可以說是以行爲主體爲中心而得出的偏狹結論。強調“無用之用”就在於推揚重視行爲客體價值觀的方向，它警告人們，任何行爲的抉擇和施行都應該以客體爲中心，最大限度地給予客體實現自身價值功用的機會，這是非常重要的。實際上，

<sup>①</sup> 參照“我們不是我們經驗的被動參與者。世界萬物轉化的力量就存在於這個世界本身，也是構成這個世界萬物的一個整體特徵。無需求助任何外在有效的因素：不需要造物主，也不需要任何什麼限定了的第一原理。正因爲沒有任何與這樣一個外部原因相關聯的預定機制，這種轉化的力量就體現在事物各種關係所獲得的互融互惠、共同創造的成就中。當這種力量運用得當，它就可以最大限度地發揮任何既定情勢下各種創造力的可能性。我們曾經在其他地方將這種回應性參與稱之爲‘情境化藝術’。這種‘情境化藝術’是一種生存方式，也是與一個希望最大限度取益於我們多姿多彩人類經驗的世界相關聯的一種方式。”（《哲學引論》，美國安樂哲（Roger T. Ames），郝大維（David L. Hall）著；何金俐譯《道不遠人——比較哲學視域中的〈老子〉》，學苑出版社 2004 年版，第 26~27 頁。）

“櫟社樹”<sup>①</sup>雖然在現實的價值天平上，沒有任何用處，而它從此獲得長壽的事實，也正好在更為寬廣的視野上，無形地保護了宇宙生態的平衡，維持了萬物生物鏈的自然順暢運作的環節，這難道不是功用嗎？！

## 二

通過上面的分析，不難知道，在最終的意義上，有用、無用不過都是以人類的現實功用價值觀為基準而得出的判斷，在本質上就是人的社會需要本身，換言之，是一種基於預設的價值判斷。可以說，這是人類中心主義的形象反映。至此，我們不得不考慮的問題是，“無用之用”即使獲得了自己登臺的條件，但是，沒有必然的理由，仍然不能完成自己的價值實現。這也成為當下非得解決的問題。

衆所周知，道家的視野是宇宙，不單單是人類社會，諸如“道生之，德畜之，物形之，器成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之爵也而常自然”<sup>②</sup>（《老子》五十一章，第 136 頁）、“萬物方作，居以須復也。天道員員，各復其根，曰靜。靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆”<sup>③</sup>（《老子》十六章，第 35～37 頁），就是最明顯而有力的佐證。“萬物”不是一個簡單的概念，孔子《論語》只有“百物”<sup>④</sup>的用例，孟子雖然有一

① 參照“匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹，其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石曰：自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？曰：已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樑，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。”（《莊子·人間世》，第 170～171 頁）客觀的事實是，少有而外形美麗的“櫟社樹”，儘管能吸引許多遊人，但內行的匠人連看都不看一眼，頭也不回地走了，這種行為就連他的弟子也不理解。實際上，這是鬆散的木材，用它來做船的話，馬上就會下沉；用它來做“棺槨”的話，不久就會腐爛；用它來做其他器具的話，也會迅速壞損；用它來做門的話，就會液樑而脂出；用它來做房子柱子的話，則會遭蠹蟲蛀蝕。所以，這是“不材之木”而“無所可用”。雖然在世俗的社會裏，它沒有一般價值實現的機會，但在自身的領域，這一現實也正好在客觀上實現了保存自身的價值，是自己的本性得到完美的發展，這是生命的價值，就是“壽”，避免了夭折的危險。

② “器”、“爵”據高明撰《帛書老子校注》改定；北京中華書局 1996 年版，第 69～71 頁。

③ 據《荊門郭店楚簡〈老子〉研究》第 41 頁和《帛書老子校注》第 301 頁改定。

④ 參照“子欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”（《論語·陽貨》，阮元校刻《十三經注疏》，北京中華書局 1980 年版，第 2526 頁上；以下十三經引文都以此為準）

個“萬物”的用例，但也不是宇宙萬物意義層面上的“萬物”，根據注釋，這實際上指的是“萬事”<sup>①</sup>。所以，可以肯定地說，“萬物”與“自然”的概念一樣，也是事實上的道家的標誌性概念之一。在道家宇宙的視野裏，萬物是道家哲學坐標的原點，它要告訴人們的是宇宙萬物的故事，不僅僅是人的故事，人不過是宇宙生靈中的一個部分，是萬物中的一個存在，也就是莊子所說的“天地與我並生，而萬物與我為一”（《莊子·齊物論》，第79頁）。

在宇宙這個大家庭裏，萬物是理所當然的成員，人類不過是萬物中的一個族類，並不是全部。所以，人類與其他族類共同擁有這個宇宙並對它承擔著獨特的責任。也正是在這個視野裏，以及對萬物的規定上，道家回答了以無用為“用”的理由，並以求達到對人類狹隘運思模式的制約。

### 1. “物固有所然，物固有所可”

由於萬物自生，一物之所以為一物的根據在那物自身，這就是“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。……凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也”（《莊子·齊物論》，第69～70頁）告訴我們的物理。“可”與“不可”、“然”與“不然”沒有絕對統一的標準，只有相對的基準。說它“相對”，是指它們各自相對於自己的標準，才具有適合自己的意義，而不可能對其他的情況產生意義。這就是“物固有所然，物固有所可”<sup>②</sup>所包含的深刻哲理。萬物都存在自己之所以為自己的“所然”、“所可”，這也是萬物的物理；在宇宙萬物的系統裏，不存在“不然”、“不可”的情況。換言之，宇宙世界的一切存在都是必然的，具有必然的價值。

① 參照“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。”（《孟子·盡心上》，第2764頁中）“萬物皆備於我”，趙岐以“事”注“物”，“萬物”就是萬事，即成就自己的多種實踐事務，這是應該注意的。另外，在語言形式上，與《管子·內業》的“搏氣如神，萬物備存”（黎翔鳳撰《管子校注》，北京中華書局2004年版，第943頁）具有相似性，但所指的對象顯然是不一樣的。

② 參照“且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，啗俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索。故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纆索，而游乎道德之間為哉，使天下惑也！”（《莊子·駢拇》，第321頁）“物固有所然”，實際上也就是物的“常然”，這是本來就有的符合本性規律的特性，“待鉤繩規矩而正”、“待繩約膠漆而固”，這些都是現實仁義所追求的功利價值，是與本來性德相違背的，是“失其常然”的表現。



在根本的意義上，這是因為“道通爲一”。應該注意的是，道雖然具有成物的效用，但在實現的方式上，是毫無痕跡的，所以，物都認爲自己是自然而然地存在並發展變化著的存在。不僅如此，而且在道的軌道上，可與不可、然與不然、成與毀等都能“復通爲一”；“通”實際上就是道之“用”具體發動的過程，而“通”的切實施行就是“得”，到達了“得”也就基本上趨於了至高的境界。應該注意的是，這裏的“得”，既是“德”、“得”相通的“德”即道德，而且表明了它不是一般的得，而是自得。

在道家的坐標裏，一切存在都是必然的，其理由在宇宙的整體性和相互依存性，在萬物自身；這顯然不同於存在主義“一切存在都是合理的”觀點，因為必然的未必有合理的存在樣態。“無用之用”就是基於必然性的運思，在這樣的意義上，萬物就勢必具有必然的功用，這裏的無用意味著那裏的有用。顯然，這也豐富了功用的多樣譜系。

## 2. “定乎內外之分”

萬物不僅存在自己爲自己的本有的“所然”、“常然”，而且自己的本性具有“分”即分限、分際的規定，諸如“昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化”（《莊子·齊物論》，第112頁）、“故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯榮辱之境，斯已矣”（《莊子·逍遙遊》，第16~17頁），就是最好的說明。覺之周和夢之蝴蝶都“有分”，“知效一官”等也是在分限內自然運作的結果，是自得的一種方式。所以，我們不應該因為舉世的“譽之”和“非之”而隨之“加勸”和“加沮”，對萬物而言，最好的存在狀態就是依歸自身的分際而得到自然的運作。所以，最重要的就是“定乎內外之分”，這是在他我關係裏的性分的自我定位。

另一方面，萬物的現實圖景告訴我們，他們各自的情況是千差萬別的，對這些差異，如果設法依據世俗的準則來進行修補的話，那對萬物而言，簡直就是災難。首先，本性的差異不是靠後天的修補就能夠彌補的，“彼正正者，不失其性命之情。故合者不爲駢，而枝者不爲跂；長者不爲有餘，短者不爲不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。”（《莊子·駢拇》，第317頁）“合”對“枝”而言，就爲“駢”；“枝”對“合”而言，就成“跂”；“長”對“短”而言，就是“有餘”；“短”對“長”而言，乃爲“不足”。也就是說，“駢”、“跂”、“有餘”、“不足”是在“合”與“枝”、“長”與“短”組成的相應系統裏產生的不同現象，是沒有以物自身的系統作爲判斷參照系的失當產物。在萬物的世界，個物都有自身獨特的系統，這在上面的論述中已經分析過，在自身的系統裏，只要是任性自然的，就都是合理的。所以，

“合”、“枝”、“長”、“短”，在它們自身的系統裏，根本不存在“駢”、“跛”、“有餘”、“不足”的情況，弄清並認可這一點是非常重要的。鳧的脛雖然很短，但在它本性的系統裏，這足夠發揮自身正常的功能；鶴的脛雖然長於鳧的脛，但在它自身的生命系統裏，正適合它本性的運行。如果要給鳧添脛、給鶴截脛的話，只能增加鳧、鶴各自的憂悲，收到事與願違的效果，這就是“性長非所斷，性短非所續”的道理，明瞭這一事理，也就沒有擔憂的理由了。

其次，以上說的是長短的方面，其實，在大小的方面也一樣。“河伯曰：然則吾大天地而小[豪]末，可乎？北海若曰：否。夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮。證羸今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止。察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也。明乎坦途，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知[豪]末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域！”（《莊子·秋水》，第568～569頁）在動態的坐標裏，雖然“量無窮，時無止，分無常，終始無故”，變化多端，但在小、大各自的系統裏，根本不存在“寡”、“多”的問題。假如脫離個物自身的本性系統，以外在他物為參照系的話，譬如，“以其至小，求窮其至大之域”的話，就必然產生迷亂，攪亂乃至損害萬物各自本性運行的良性環境，最終導致萬物無法實現自身本性自得。因此，毫末如不求天地之功的話，周身之外皆為棄物，因為性分的大小雖然是客觀存在的，但在自身的系統裏是自足的，故沒有必要作性外之求。

總之，萬物“固有所然”，即持有自己為自己的“常然”，這是內置的生物因數。換言之，個物存在的理由在自身，而不在外在他處的任何規定，這不僅是尊重萬物得出的結論，而且是平等、民主光芒最強烈的折射。顯然，這種“所然”、“常然”是先天的。但是，一個不可否認的事實是，具體的物都處在不斷的發展過程之中，但發展只能在自身本性的軌道上進行，不可能超越自己的本性軌道來尋找其他的發展。而且，具體的物都存有一定的性分，這種性分對該物而言，是無法逾越的。不過，任何個物都沒有自卑或自傲的理由，因為，個物在自己本性的坐標裏，都是自足的。這些正是“無用之用”實現價值的內在支撐點。

### 三

以上是“無用之用”產生意義的理由思考，但是，萬物始終處在不斷的發展變化過

程中，一成不變的情況是沒有的。因此，“無用之用”最終價值意義的獲得，還離不開動態意義上的條件潤滑。綜觀莊子道家的思想，這些條件具有內在和外在的兩個方面。這裏，先討論內在的方面。

對個物而言，真正要依據自足的本性軌道來行爲，還必須認清價值評價的標準。也就是說，相異的個物，雖然分限並不相同，但在其自身的系統裏，都存有自足自身的因數。“天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭”（《莊子·齊物論》，第79頁），假如以“秋豪之末”爲大的話，大山也就爲小了；若以殤子爲長壽的話，那彭祖也就只能列入短命的行列了。所以，大小、長短並不是不可逆轉的唯一事實判斷，相互的位置是可以倒置的，這取決於評價標準的最後選定，換言之，大小、長短是情景性境遇裏的故事。在道家的心目中，“與天爲徒”和“與人爲徒”是一體的，因爲“天與人不相勝”（《莊子·大宗師》，第234～235頁），這也是道家區別於儒家天人合一的關鍵之處，給人設定了自己的界限，賦予人自身能力客觀有限化的規定。因此，對個體來說，來自天然的性情是自足的；認識自足固然重要，但僅僅止步於此也是絕對不夠的，還必須盡力發揮自己的能力，沒有必要拘泥於現實的世俗價值觀，即“盡其所受乎天”（《莊子·應帝王》，第307頁），這樣也就抵達了本源，即“有足者至於丘”（《莊子·大宗師》，第234頁），“丘”是本的意思。顯然，這種以個物自身爲評價標準的運思，對增強個體的自信、發揮個體的內在潛能，以及增強個體的責任意識，不能不說是設置了最好的平臺。

另一方面，萬物性分自足的規定演繹到具體的物際、人際的關係裏，最重要的是各司其職，這是社會順利運行趨於安定的前提條件，即“堯讓天下於許由，曰：日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎？時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。許由曰：子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”（《莊子·逍遙遊》，第22～24頁）“庖人”是掌管庖廚之人即膳夫，“尸祝”即太廟裏的神主及太常、太祝，他們各有自己的職責，即使膳夫怠工不治庖，尸祝也不能濫職而放棄自己的工作來代替膳夫而治庖，因爲，各司其職，盡到自己的責任，實現自己實際社會角色與自己能力相一致的名實相符，這是最重要的。如果自己代替他人行使責任，這樣就勢必破壞社會的角色系統而導致紊亂的發生，也不可能形成真正的名實統一的情況。這裏儘管有機械古板的嫌疑，但強調角色意識這一點是值得我們注意的。

顯然，在動態的方面，“無用之用”價值得以實現，離不開個體責任意識的支撐，盡

力發揮自己的能力,做好自己的社會角色工作,這裏既包括做好自己的本職工作,而且包括嚴格以角色的尺度來衡量事情,不逾越自己的職責範圍而過分彰顯自身,這不僅是尊重他人的需要,也是給予他人發揮自己能力從而貢獻社會機會的條件和保證,兩個方面的結合才是個體責任的全部內容,從而形成真正名實統一的社會機制,而這種名實統一的特徵又與法家形成思想上的內在聯繫。

#### 四

理論上萬物本性雖然自足,但任何萬物都不能離開宇宙而孤立地存在;在萬物的世界裏,個物僅靠自身也是無法生存的。因此,“有所待”是不言自明的常規,“夫列子御風而行,泠然善也,旬有五日而後反。彼於致福者,未數數然也。此雖免乎行,猶有所待者也。若夫乘天地之正,而御六氣之辯,以遊無窮者,彼且惡乎待哉!”(《莊子·逍遙遊》,第17頁)“御風而行”、“乘天地之正”、“御六氣之辯”,雖然是順自然而行,但畢竟風、自然、六氣是行為實現的必要條件。在這個意義上,莊子顯然是持有待的觀點的。在有待的現實關係裏,萬物之間始終處在互相關聯的動態境遇裏,這勢必會產生一個問題,就是你如何應對外在於你的他者,並使現有的關係始終處於恒定的良性化狀態。這裏有個採取什麼方法的問題。這也正是在上面討論了現實切入口、理由、價值實現的條件等問題以後,緊接著必須分析的問題,沒有這個問題的明辯,“無用之用”的價值實現就無所附麗。

人離不開外在的輔助,承認這一點,並不等於說一切就可以依歸行為主體的意志而行事,正好相反,一切必須依據萬物的本性而行為,諸如“南海之帝為儵,北海之帝為忽,中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地,渾沌待之甚善,儵與忽謀報渾沌之德,曰:人皆有七竅以視聽食息,此獨無有,嘗試鑿之。日鑿一竅,七日而渾沌死”(《莊子·應帝王》,第309頁),就是這個事理的最活現的訴求。渾沌善對儵、忽,儵、忽為了報答渾沌之德,決定給渾沌開“七竅以視聽食息”。在動機上,本來是好心,但在結果上,等他們在第七天鑿完第七個竅後,渾沌則死亡了,這可能是儵、忽沒有預料的。莊子通過這個寓言,是想告訴我們,離開萬物本性軌道的任何有為,對萬物都是有害的。顯然,道家沒有否定“為”,他們強調自然無為主要在對抗脫離萬物本性特徵的主觀有為,因為,這種“‘為’是爲了私人的利益拂逆事物之理強而行之,所以是有所待的,有求於人的;‘無為’是聽任事物順應自然之理而成就之。要做到‘無為’就必須取法乎自然,取法自然就要作科學的觀察”(《道家與

道教》，第 85～86 頁)<sup>①</sup>，所以，“無為在最初原始科學的道家思想中，是指‘避免反自然的行為’，即避免拂逆事物之天性，凡不合適的事不強而行之，勢必失敗的事不勉強去做，而應委婉以導之或因勢而成之。”（《道家與道教》，第 83 頁）用道家的話說，就是“為無為，事無事，味無味”（《老子》六十三章，第 164 頁），“為無為”式的“為”，實際上就是順從萬物本性物理而為。

顯然，最好的行為之方是依順本性特徵而為，即“為之於未有，治之於未亂……為之者敗之，執之者失之。聖人無為，故無敗；無執，故無失。臨事之紀，誓終如始，此無敗事矣。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復衆之所過。是故能輔萬物之自然，而不敢為<sup>②</sup>”（《老子》六十四章，第 165～166 頁），換言之，就是“能輔萬物之自然”。聖人雖然持有能夠的資質，但是採取的卻是“無為”、“無執”的方法，結果是“無敗”、“無失”的客觀效應。這不是簡單的聖人自身的“無敗”、“無失”，而是包括萬物在內的“無敗”、“無失”的寬泛系統的總體效應。聖人“不敢為”，是因為他深知萬物都有自為的機能，都有自身的物理規定，這也是自足的保證。這裏的“輔”，不僅是道家自然無為精神的精當而形象化的概括，而且也是中國因循哲學的最早樣態。譬如，莊子繼承老子“輔”的思想並加以發展，強調“以德為循”（《莊子·大宗師》，第 234 頁），直接把因循作為道德的一個特徵；就是在人際、物際的境遇裏，莊子也非常強調“因”，“子祀曰：汝惡之乎？曰：亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉”（《莊子·大宗師》，第 260 頁），“因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三……名實未虧而喜怒為用，亦因是也。”（《莊子·齊物論》，第 70 頁）“予因以求時夜”、“予因以求鴉炙”、“予因以乘之”，講的都是具體境遇裏尊重、因循外在條件的問題，而且，“因”本身就是“道”的特徵之一。

在具體實踐生活裏，“因”的具體內容是“始臣之解牛之時，所見無非[全]牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然”（《莊子·養生主》，第 119 頁），即“因其固然”，因循萬物本性的“固然”，這實際上就是因循本性的“天理”。這裏的“依乎天理”，實際上就是“因乎天理”的意思。所以，因循的對象是萬物本性的本有特性。另一方面，我們不得不考慮的是，在具體的行為實踐裏，如何來進行實際操作的問題。“天根游於殷陽，至

<sup>①</sup> 英國李約瑟著、陳立夫等譯《中國古代科學思想史》，江西人民出版社 1990 年版。

<sup>②</sup> 據崔仁義著《荆門郭店楚簡〈老子〉研究》第 44～45 頁《老子 C》第五組改定，參照同書《老子 A》第七組，第 38～39 頁。

蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：請問爲天下……無名人曰：汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣”(《莊子·應帝王》，第292~294頁)、“人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代，而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉”(《莊子·齊物論》，第56頁)等，就是具體的回答。“順物自然”在本質上，與私是相悖的，施行順物自然行爲時的心境則是“淡”和“漠”即淡漠，也就是虛靜的狀態。順物自然也就是“常因自然而不益生也”(《莊子·德充符》，第221頁)。在具體的細節上，那還需要“隨其成心而師之”，即隨順個體內在的心跡來成就個體，這裏的“隨”顯示的也是因循的特色。

因循本性而爲，顯然是對“無用之用”價值實現在方法論上的切實保證，沒有這一點，即使討論“無用之用”，也不會有實質性的意義，這個價值星座也不會閃出強有力的光芒。

## 五

“無用之用”價值最終實現的兩個方面，既包括個體的責任、角色意識，也包含社會方面的責任，不要任意對其他物類、個體發威，這造成的不僅是高壓的氣氛，而且是整體合力的消磨。現實生活裏的人沒有誰知道“無用之用”，是因為人們價值視角單一的緣故所致，大家一切以眼前需要爲依歸，人類中心主義是長明燈。換言之，是儒家“自己本位”的價值意識在引領現實人們的價值選擇行爲，但是，儒家所關注的對象是狹隘的，這種狹隘的關注，在現實生活的層面又演變並積澱成堅固的封閉特性，“而這種特性會損害對比的深度和由適當的‘寬泛’所提供的個體經驗的力量……從社群的角度來看，會導致任人唯親、地域觀念和沙文主義。從整個自然界來說，也易形成人類中心主義、特種歧視和感情誤置等。對道家來說，唯一可以確保‘狹隘’的可行性的，便是要認識到人類和其他不同現象對於周遭世界的影響和描述，欣賞這每一視角的卓越表達。事實是，‘禮’以及它那可以察覺到的對人類社會之外的世界的不夠寬容，容易導致人類經驗的窄化，並繼而造成想象力和創造力的縮減”<sup>①</sup>，這也必然導致

<sup>①</sup> 《哲學引論》，美國安樂哲(Roger T. Ames)、郝大維(David L. Hall)著，何金俐譯《道不遠人——比較哲學視域中的〈老子〉》，學苑出版社2004年版，第39~40頁。

人們對“無用之用”的孤陋寡聞。

宇宙進化的歷史昭示人們，人類不過是宇宙萬物裏的一個存在，自身價值的最終實現只能在其他物類的價值實現過程中才能完成，這是至今為止人類理性發展告訴我們的歷史故事，它不容任何人懷疑，這就是美國科學家卡普拉所說的“東方神秘主義的主要流派……都認為宇宙是一個相互聯繫的整體，其中沒有任何部分比其他部分更為基本。因此，任何一個部分的性質都取決於所有其他部分的性質。在這種意義上，我們可以說，每一個部分都‘含有’所有其他部分，對於相互包含的這種想象似乎的確是對於自然界的神秘體驗的特點。奧羅賓說：‘對於超思維的意識來說，沒有什麼真正是有限的，它所依據的是對於每個部分都包含著全體，而又在全體之中的感知。’”<sup>①</sup>所以，客觀的事實要求我們儘快改變我們單一的視角，儘快採用多視野審視問題的習慣。

在多視野的天地裏，被人們當作“不材之木”、“無所可用”的“櫟社樹”，就自然會具有“能若是之壽”即長壽的價值。實際上，長壽本身不就是一種價值實現嗎？因為它起碼完美實現了“盡其所受乎天”的價值，這才是萬物作為該物所具有的本有的價值。就是在宇宙萬物的視野裏，它也具有給其他萬物遮蔭而造福萬物的價值，用我們今天的眼光來說，在平衡自然生態的方面，無疑也具有不可否認和替代的作用。實際上，人類今天面臨的生態危機問題，就在於沒有認識到諸如採用“無用之用”等多樣、多元價值尺度來進行行為選擇的重要性，一切以人類眼前的追求為功用，而不顧自然本身的規律，這是非常可怕的。在萬物的視野裏，對人類無用的存在，對其他物類未必就是無用，因為，一切存在都存在必然的理由，而必然的理由勢必連接著必然的功利價值，這是應該記住的教訓。事實證明，人類又是何等渺小，2004年聖誕節前夕發生在印度洋的海嘯，奪取了這麼多人的生命，就是自然對人類回報的具體例證之一。在這個意義上，莊子道家“無用之用”的視野，具有高屋建瓴的價值意義，它告訴人們，一切有意而為，以人自身為中心的後果是何等的可怕。另外，提出“無用之用”也在於強調我們價值系統必須體現寬泛性的原則，不能僅僅拘泥於人類自己，而必須時刻牢記，“花兒的根和葉能夠從周圍的土壤和空氣中獲得其得以滋生的養分，而土壤又包含從過去的生長物和腐殖質裏提取的養分。這些養分構成了生命存在的生態系統，其中，所有成分都有機地相互依存。太陽賦予花兒加工這些養分的功能，而環繞的大氣同樣是一種滋養和保護。當這株花得以生長繁殖的全部復合條件都已‘支付’，一

<sup>①</sup> 美國 F·卡普拉著、朱潤生譯《物理學之“道”——近代物理學與東方神秘主義》，北京出版社 1999 年版，第 281 頁。

個接著一個不斷擴展、連綿不斷的根本循環過程得以發生，我們的整個宇宙就這樣無所遺漏地涵納於這朵花中了。對於道家而言，我們經驗中任何特殊經歷，都存在著令人陶醉的無限性。”<sup>①</sup>

在人類社會裏，“無用之用”的提出，對我們多樣、寬容地對待每個個體，也具有積極的意義。有用還是無用的理由不在外在的他處，在個體自身；評價某人是否實現了應有價值的標準，也在他是否合本性規律而發揮了自己的能力，而不在主觀設定的標準。如果在個體自身的系統裏，得到了適合自己的最好發展，就是最大的有用，而不在於現實功用性的所謂大小。這是應該注意的，評價的標準始終在個體，這對發揮個體的積極性和潛能具有非常積極的意義，可以說是在最大程度上凝聚社會合力的最為有用的價值尺度。作為社會，應該做的工作就是如何在最大程度上給予每個個體發揮自己能力而提供最佳的多樣選擇條件和機會，而不是一個籠子讓所有的個體都往裏鑽。在最終的意義上，“無用之用”的魅力還在於它是以他人為價值坐標的原點的，也就是眼中有他人，眼中沒有他人，“無用”是無法成為功用的，這是大家應該明鑒的。這些對我們最大限度地集結力量，凝聚成最大的國力，儘快在世界舞臺上佔有我們應有的人均份額，無疑有著積極的價值意義。

最後，不得不提出的是，在文章的開頭，我曾經提到在老子那裏無法找到“無用之用”概念的用例，而且在道家“無模式”裏，我們也無法欣賞到老子“無用”的容姿。但是，正如我一再強調的，“無用之用”雖然到《莊子》才有明確的使用例，但是，“無用之用”這一概念所包含的思想蘊含，絕非莊子的創造，這些在道家學派的創始人老子那裏，就已經營定了基盤，諸如“三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用”（《老子》十一章，第26～27頁），就足以說明問題。這裏雖然沒有使用“無用”，但在有無的討論中，鮮明地把實有置於價值論的坐標之中，這樣，具體的有就產生了具體功用考量的課題。在這個意義下，有無就與實用具備了連帶的關係；而且，也不難在“無之以為用”的概念裏，凝煉出“無用”的無限可能性，或者可以說，“無用”就是“無之以為用”的濃縮，也正是在這個細小的環節上，老子給我們裝備了不能以世俗的觀念來理解“無用”的奧妙所在，“無用”不是沒有什麼功用的意思，而是“無”所包含的功用價值意

<sup>①</sup> 《哲學引論》，美國安樂哲(Roger T. Ames)，郝大維(David L. Hall)著；何金俐譯《道不遠人——比較哲學視域中的〈老子〉》，學苑出版社2004年版，第23頁。



義的意思，這是唯一的理解<sup>①</sup>。後來的莊子，其貢獻就在適時地洞察到了老子思想裏蘊涵而沒有明言的關節點，把“無之以爲用”提煉成“無用之用”，張揚和凝聚了老子實功的思想，在價值判斷的視域層面，豐富和充實了道家“無模式”的世界，爲道家思想普世價值的真實外在對接和顯現，完成了理論的設置。毋庸置疑，老子“無之以爲用”是莊子“無用之用”的思想原型，這是不能忽視的。

**[作者簡介]** 許建良(1957— )，男，江蘇宜興人。日本國立東北大學文學碩士、文學博士，東南大學哲學系教授、博士生導師；中國社會科學院應用倫理研究中心客座研究員，日本倫理研究所會員。主要從事中國哲學、道德思想史、中外道德文化比較、經營倫理等研究。著作有《道德教育論》、《魏晉玄學倫理思想研究》、《倫理經營——21世紀的道德學》等。

① 在老子道家的思想裏，重視實功是一個陰性的亮點，遺憾的是這一亮點至今仍沒有爲人所重視。不難發現，在老子那裏，“功成”(功遂)的用例約有5處，例如“是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居”(《老子》二章，第6~7頁)、“功成事遂，百姓皆謂我自然”(《老子》十七章，第41頁)、“大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成而不名有，衣養萬物而不爲主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大”(《老子》三十四章，第86頁)、“是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢”(《老子》七十七章，第187頁)、“功遂身退，天之道”(《老子》九章，第21頁)，顯然，“功成”本身就是天道、大道所追求的價值目標之一；其追求的方法就是自然無爲，即“不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長”(《老子》二十二章，第56頁)，“有功”的實現在於“不自伐”，因爲，“企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長”(《老子》二十四章，第60~61頁)，“自伐”等都是源於個人的有爲行爲，具有反自然的特點。最後，不得不注意的是，在老子那裏，不僅大道追求“功成”，而且大道本身就具有實功，諸如“道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既”(《老子》三十五章，第88頁)、“大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮”(《老子》四十五章，第122~123頁)，就是具體的例證，所以，習慣上把道家當成虛無主義的做法是非常偏面的。在21世紀的今天，尤其在西方格外青睞道家思想的背景下，需要我們對道家思想進行新的客觀審視和評價，這是有效利用古代文化資源的要求。



# “天弢”與“天刑”

——生命的社會屬性與莊子的生存焦慮

程水金

人生在世，並不是一個孤立的存​​在，而是與周圍的人與事形成各種錯綜複雜的關係，這是無須證明的事實。這種複雜的人生關係，在孔子及儒家那裏，被稱為人之“大倫”。所謂“君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友”，便是這“大倫”的總和。而“長幼之節”，“君臣之義”，則是這“大倫”所規定的關係準則。當然，儒家所認識的所謂人之“大倫”，莊子並不否認。只是在莊子看來，這種人之“大倫”，並不是一種令人愉快的東西，而是一種與生俱來的人生桎梏。它就像一個大口袋，人一旦來到人世，便身不由己地墮入這個天然的口袋之中。不管你願意還是不願意，你都無可選擇。因此，莊子便把這種人之“大倫”稱之為“天弢”或者“天裘”。除非是生命終結，歸於死亡，這“天弢”或者“天裘”，也就永遠無法擺脫。《知北遊》曰：

解其天弢，墮其天裘，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！

只有“魂魄將往，乃身從之”的“大歸”之日，方是“解其天弢，墮其天裘”之時。死，才是徹底的解脫。

## 一、“天弢”：人生的兩大桎梏

所謂“天弢”或者“天裘”，雖然涵蓋著各種錯綜複雜的人際關係；但莊子最為憂心的，其實是“父子”與“君臣”。看他把這兩倫稱之為“無所逃於天地之間”的“天下”之“大成”，即可見其端倪。《人間世》曰：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。<sup>①</sup>是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇地而安之，忠之盛也。

莊子這段話，頗受後儒青睞，似乎在這裏找到了莊子與孔門儒家相通的橋樑。事實上，莊子所謂“天下之大戒”，並不是要求人們去積極地踐行這種人生大“義”，而是強調著因無所逃而不得不接受的無奈。成玄英曰：“戒，法也。寰宇之內，教法極多，要切而論，莫過二事。”此“戒”非“法”意，乃與“械”字相通。《說文》曰：“械，桎梏也。”所謂“天下有大戒二”，即是說天下有兩種最大的桎梏：一個是父子，一個是君臣。因此，道學家朱熹的理解，倒與莊子本意較為接近。朱氏云：

莊子曰：子之於親也，命也，不可解於心；至臣之於君，則曰：義也，無所逃於天地之間。是他看得那君臣之義，卻似是逃不得，不奈何，須著臣服他。更無一個自然相胥為一體處，可怪！<sup>②</sup>

莊子對父子與君臣關係的理解，並不像儒家，或者更準確地說，並不像朱熹那樣，把它理解為“自然相胥為一體”的和諧，而是一種“逃不得，不奈何”的迫不得已，是套在肢體上永遠也無法除掉的大枷鎖。看來，朱熹對莊子的把握還是十分準確的。唯其準確，故以莊子為“可怪”。

莊子於五倫之中，之所以獨於“父子”與“君臣”感受最深，稱之為“大戒(械)”，這是因為，“父子”，雖然與人的自然屬性相關，但在人倫之中，它仍然是一種人我關係，當然也是最基本、最初始的人我關係。而“君臣”一倫，則是人的社會屬性之最高體現，也是最後的體現。如果將所謂“五倫”按照由近及遠的次序排列，則是父子、兄弟、夫婦、朋友、君臣。這種次序，體現著人我關係之由自然血緣關係向社會政治關係的逐步蛻變。因此，“父子”與“君臣”兩大關係，在人生五倫之中，分別代表著人的自然屬性與人的社會屬性之兩極；承載著人生的一切責任、義務、道德、事功等價值體系。

“子之愛親，命也，不可解於心”，父子一倫，是“得之於天”的血緣關係，包含著“與

<sup>①</sup> 今北京中華書局點校本郭慶藩《莊子集釋》以為“無適非君也”與“無所逃於天地之間”一貫，故於“無適非君也”後用逗號，“無所逃於天地之間”後用句號，此標點大誤。“是之謂大戒”與“無所逃於天地之間”乃解釋與被解釋關係，中間不可以句號隔斷。

<sup>②</sup> 黎靖德《朱子語類》卷一百二十五，北京中華書局1994年版，第2991頁。

生俱生”的責任與義務。《天運》篇記商太宰蕩問“仁”於莊子，莊子曰：“虎狼，仁也。”太宰不知何意，莊子曰：“父子相親，何為不仁？”意即“父子相親”，乃出於天性之自然，即使是兇殘的虎狼，食人的獸類，也有出自本原天性之“愛”。故曰“虎狼，仁也”。當然，“子之愛親”，雖是出於自然之天性，同時也是與生俱來的責任與義務，當然就是天下之“大戒(械)”之一了。

“子之愛親”如此，而親之愛子，又何獨而不然？《山木》篇載子桑寧所述假人林回棄千金之璧而負赤子以趨，即是其例：

子獨不聞假人之亡與？林回棄千金之璧，負赤子而趨。或曰：“為其布與？赤子之布寡矣；為其累與？赤子之累多矣；棄千金之璧，負赤子而趨，何也？”林回曰：“彼以利合，此以天屬也。”夫以利合者，迫窮禍患害相棄也；以天屬者，迫窮禍患害相收也。

據馬敘倫說，“假”字乃“殷”字之訛。果如是，則“假人”即是殷人，林回便是經歷過亡國之難的殷商遺民。其於邦國覆亡之際，舉家逃難，一路的風聲鶴唳，驚恐萬狀；一路的出生入死，險象環生。然而，林回在艱難危困的逃亡之旅，拋棄千金之璧，而負赤子以趨。林回的取捨，既非以利益的多寡來衡量：以利衡之，緇裸之子並不比千金之璧更值錢；也不以負擔的輕重來計較：姑且不論亡命之日，倉皇辭廟，飲食饑渴；僅以旅途負擔而論，負緇裸之子以亡命，總不如懷千金之璧易於奔趨。因此，無論是就“布”而言，還是就“累”而言，“棄千金之璧，負赤子而趨”，都是既無利可圖又自取其累的笨拙之舉。然而，赤子乃“天屬”，是無法割捨的血緣親情。雖迫於“窮禍患害”，卻無可選擇。

由此可見，無論是子之事父，還是父之負子，都是人生的責任與義務，必須“不擇地而安之”，尤其是窘迫於“窮禍患害”之際，千金之璧“相棄”，緇裸之子“相收”。是所謂“不擇地而安之”云者，實則蘊含著“不安又能如何”的無奈。因此，所謂“天屬”，也就是“與生俱生”的責任與義務。則父之於子，子之於父，又何嘗不是人生之中無可脫卸的一大重負！除卻默默忍受，別無選擇。此非“天下之大戒(械)”而何？

人活在這個世界，又不僅是養子事親而已。倘若不想碌碌無為，還希望有所成就有所建樹，就得積極入世。事實上，也沒有人會生來就願意渾渾噩噩，默默無聞地終其一生。《徐無鬼》曰：

知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誅之事則不樂，皆

囿於物者也。招世之士興朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮教之士敬容，仁義之士貴際。農夫無草萊之事則不比，商賈無市井之事則不比。庶人有旦暮之業則勸，百工有器械之巧則壯。錢財不積則貪者憂，權勢不尤則誇者悲，勢物之徒樂變。遭時有所用，不能無爲也。此皆順比於歲，不物於易者也，馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！

才智之士，以思慮事變來實現人生的價值；談辯之士，以倫序事理爲人生目標；苟察之士，以毛舉細故發人隱私爲人生樂事。至於“招世之士”，高自標榜，以期立於朝野；而一般庸常之民，亦豔羨爵祿，以做官爲榮耀。身強力壯的勇敢之士，又常思奮不顧身以救患；披堅執銳的戰鬥之士，則樂於攻伐以建立軍功。且離群索居的隱士，爲的是沽名釣譽；鑽研法律的術士，爲的是推廣治術；推行禮教的儒士，則重視儀容；倡言仁義的學者，則往來遊說以期行其道。甚至農夫、商賈與庶人，也有各自的人生追求。農夫有“草萊之事”，商賈有“市井之事”，庶人則有“旦暮之業”，百工則有“器械之巧”。因此，無論是才智之士，還是市井之民，皆有各自的人生目標。所謂“遭時有所用，不能無爲也”。

因此，倘要立身榮名，則君臣一倫，亦庶無可免。然而，臣之事君，談何容易！《人間世》記顏回欲教化衛君，治理衛國；臨行之際，向孔子辭行。然而，顏回的用世熱情，卻遭了孔子一瓢冷水。這當然是寓言，並非實事。莊子不過是藉此說明入世之難，爲臣不易而已。

據孔子所言，爲臣之不易，厥難有四。其一，爲臣必須道德高尚，操守純一，所謂“夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救”，即是其意。而且，這種高尚純一的道德操守，還必須堅固穩定，足以爲人君之表率與楷模。因此，“古之至人，先存諸己而後存諸人”。倘若爲臣的道德操守不穩固，則對性行殘暴的君主，便不可能施以良好影響。故曰：“所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！”然而，更爲可怕的是，不但不能予君主以良好影響，反而引來殺身之禍。是“料虎頭，編虎須”，反被虎所食。所謂“若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣”，是也。其二，即使爲臣者道德純厚，行爲誠信慤謹，但如果不能與君主有效溝通，君主就會認爲你在故意銜耀才華與美德，使他自覺相形見絀。於是，具有才華與美德的臣子，反而會被無才德的君主視爲“有害的人”（“菑人”），被視爲“有害的人”，必然要被人所害。“昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比

① 林希逸曰：“興朝，興起而立於朝廷之上也；招世者，立招子而爲名於世，即好名者也。”見《莊子虛齋口義校注》，第379頁。

下，是皆修其身以下僂拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之”。即是“菑人者，人必反菑之”的歷史教訓。其三，如果為臣者匡君之過，諫君之惡，是為了沽名釣譽，那麼，在“其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過”的暴君面前，就會迫於君主的淫威，無所作爲，“而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之”；甚至順從妥協，終而至於助紂爲虐，“是以火救火，以水救水，名之曰益多”。此乃“德蕩乎名”之謂也。其四，暴君固然難以對付，而那幫同僚，亦未必就能與你和平共處。如果君主“悅賢而惡不肖”，身邊的那幫大臣，都是賢能的股肱之臣，那麼，這國家早已就是“治國”而非“亂國”了，也不需要其他賢人來治理了。故曰：“惡用而求有以異？”既然國君身邊有的是賢人，還用得著多此一舉麼！反之，如果國君身邊的大臣，是一幫耍弄小智，爭名奪利的傢伙，則僅僅是臣僚之間的關係，也足以讓你窮於應付，以至於一事無成。何者？“名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者兇器，非所以盡行也。”臣僚之間的爭名奪利，勢必導致相互傾軋；彼此耍弄小聰明，必然引起明爭暗鬥。如果你不開口，便萬事大吉；倘若你要開口，出謀劃策，與你同朝食祿的那批王公大人必將趁機與你巧言相辯以逞其能，甚至明槍暗箭，播弄是非，讒口黨讒。最後，也必然就像迫於君主的淫威一樣，“而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之”，又不得不與這幫混蛋的王公大人們妥協，仍然淪為“以火救火，以水救水，名之曰益多”之勢。有此四端，為良臣其易邪？其不易邪？

然而，此四端者，僅僅是服事一般的暴君而已。如果碰上一個既好名，又好利的暴君（“求名實者也”），則即使是“聖人”也拿他沒轍（“不能勝”）。夏桀之所以殺關龍逢，商紂之所以殺王子比干，皆由其君“好名”，故因其臣之“修”以“擠之”。至於攻叢枝、胥敖之堯，攻有扈之禹，“其用兵不止”，“國為虛厲，身為刑戮”，則更是好利不知自止（“其求實無已”）之徒。而好名求利之君，“聖人之所不能勝也，而況若乎！”因此，顏回若去衛國，則“必死於暴人之前”無疑。

針對孔子為臣之四難，顏回又提出“內直而外曲，成而上比”的立朝之法。

所謂“內直”，就是“與天為徒”。所謂“與天為徒”，就是將“天子”與自己放在“皆天之所子”的對等關係之中，用推己及人，以心換心的方式，打動天子的真情，激發天子的“童子”之心。“獨以己言蘄乎而人善之”，即以情動情，以心交心，則人必動其情，人必交其心。既然“獨以己言蘄乎而人善之”，豈有“蘄乎而人不善之邪”？因此，以心換心，推己及人，以真情打動君主的真情，以真心激發君主的真心；與君主交朋友，推心置腹，則君主必然言聽計從。是所謂“內直者，與天為徒”。

所謂“外曲”，就是“與人為徒”。所謂“與人為徒”，就是“擎蹠曲拳”，稽首罄折，三跪九叩，極盡“人臣之禮”。“為人之所為者”，人臣之禮數不虛，則無論於君主抑或於

臣僚，皆無所挑剔（“人亦無疵焉”）。既無所挑剔，則君主不會以之為“菑人”而“擠”之，臣僚亦不至於以之為“賢人”而“乘”之。於是，君臣之間，臣僚之間，皆是一團和氣。人際關係既已擺平，則國事方可有為。

至於“成而上比”，則是進言諷諫的方法。“成而上比”，即妥善處理與君主、與臣僚之關係之後，以“上比”的方式進諫。此“成而上比”之“成”，與上文“心且成之”之“成”義近。故“成”者，與君主與臣僚之關係甚得，彼此相容，和平共處之謂也。而“上比”者，就是用以古喻今的方式，迂回曲折地進諫。“其言雖教，謫之實也。”表面看來是教育與引導，其實是諷諫與指責。這樣，所引之“言”，古已有之，非出己造，即使聽者覺得有些刺耳，也不便於加害直言者。後世所謂“主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒”，是其遺義也。

顏回之於為臣之道，可謂曲盡其微。各種關係，每個環節，甚至進諫的言語技巧，都作了周密的思考與謀劃。然而，“惡！惡可！”孔子仍然持否定意見。孔子認為，顏回所設想的這些“為臣”的立朝方法太雜亂。即使是謹守法度，並不多嘴多舌（“法而不諫”），雖然表現很穩健，卻不過是自免於獲罪而已（“雖固亦無罪”）<sup>①</sup>，於保全自己有好處，並不能教化暴君。因此，孔子認為顏回的這些設想，不過是師心自用，想當然耳，未必行得通。故曰：“雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。”

顏回處心積慮所謀求的為臣之道，又被孔子所駁，於是陷入了不知所措的困境。故顏回曰：“吾無以進矣。”可見，立朝為臣，要麼苟全性命，碌碌無為；要麼，直言疾諫，終致殺身之禍。則入朝用世，實非易易。顏回之“無以進”一語，道盡了求名用世的險厄與危困。

立朝為臣，與君相處，固然不易；為國出使，辦理外交，亦性命攸關，生死難卜。《人間世》載：葉公諸梁受命即將出使齊國，尚未啟程，便因憂愁恐懼而患上寒熱之症。首先，齊楚皆為大國，諸梁自知使命艱巨。齊侯並非如諸梁所希望的那樣，能夠爽快地答應楚國的要求，而是出於齊國利益的考慮，客客氣氣地善待使者，故意拖延外交時間。而想在外交場合左右齊侯的行為與態度，爭取主動，又決非易事。即使是匹

<sup>①</sup> 陳鼓應讀“大多政法而不諫”為句，且解“法而不諫”為“法則大多，猶不穩當”，皆誤。此當從俞樾說，於“政”字絕句，“法而不諫，四字為句”，“謂有法度而不便辭也”。是此“諫”，即“喋喋不休”之“喋”。《史記·張釋之馮唐列傳》“豈教此嗇夫諫諫利口捷給哉”，司馬貞《索隱》：“《漢書》作喋喋，口多言。”故正確讀法當為：“惡！惡可！大多政。法而不諫，雖固亦無罪。”“大多政”，謂顏回所言太雜亂。“法而不諫，雖固亦無罪”，乃讓步假設，意謂：即使你表現得很有法度，從不亂說亂動，但這種穩妥謹慎的（“固”）的做法，也只是於保全自己有好處（“無罪”）。此莊子意聯文不聯之常見文法。



夫，也不會任人擺佈，何況是萬乘之國的人主！因此，在外交場合，能不能爭取主動，儘快了結差事，葉公諸梁在受命之始便憂心忡忡。外交場合，能否掌握主動儘量爭取時間，尚在其次；尤其不堪忍受的是，無論使命完成與否，都會招來憂愁禍患。因為，“凡事若大若小，寡不道以權成”，意即事無巨細，都有可能導致憂愁禍患<sup>①</sup>。是故，“事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。”沒有完成使命，有辱國體，必遭刑罰，“人道之患”，在所難免。然而，即使完成使命，又有“陰陽之患”。以情理度之，面對齊侯這樣桀驁不馴的大國之君，欲圓滿完成外交使命，必然費盡心機，耗盡心血；待使命完成，回國報命，又被奉為功臣，一片頌揚之聲，於是由大憂而大喜，喜怒交攻而陰陽失調，疾由內作，仍不免傷生敗理。成玄英曰：“喜則陽舒，憂則陰慘。事既成遂，中情允愜，變昔日之憂為今時之喜。喜懼交集於一心，陰陽勃戰於五藏，冰炭聚結，非患如何？”成疏甚得莊旨。自受命以來，諸梁便愁腸百結，滿心憂懼。且其人之健康狀況本來就不佳，乃“食也執粗而不減，爨無欲清之人”，因而“朝受命而夕飲冰”，已成“內熱”之患。事情尚未著手，即已憂懼成疾。倘若強撐病體出使，其成功更其渺渺，而“人道之患”又必伺其後矣！

然而，為臣出使，辦理外交，其患又不止於此。

其一，“傳兩喜兩怒之言，天下之難者也”。“兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言”，而傳“溢美”“溢惡”之言，“其信之也莫，莫則傳言者殃”。雖然開始時，使臣會遵循《法言》“傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全”的古訓，儘量客觀如實地傳達兩國君主的言論與意圖，但事態卻往往在不知不覺之中發生著漸變與轉移。正如“以巧鬥力”的遊戲活動，“始乎陽，常卒乎陰”，開始時，遊戲雙方還各自老老實實地遵守著遊戲規則，但發展到最後就開始耍賴偷奸，玩弄伎倆以求制勝，於是遊戲就玩不下去了<sup>②</sup>。“以禮飲酒”亦然。開始時，大家還溫文爾雅，彬彬有禮，所謂“賓之初筵，溫溫其恭”，“籩豆有楚，殽核維旅”；所飲既多，便開始忘乎所以，以至於亂，於是“載號載呶。亂我籩豆，屢舞僛僛”者有之；“不知其郵，側弁之俄，屢舞僛僛”者亦有之。<sup>③</sup>大呼小叫，衣冠不整，手舞足蹈，杯盤狼藉，則醉態百出矣，是“始乎治，常卒於亂”也。因此，事情往

① 按“寡不道以權成”句，各家之注，皆與莊子本意不侔。聞一多據江南古藏本及郭注成疏乙正為“寡不道以成權”。又據《爾雅·釋訓》“權權，愾愾，憂無告也”，謂“權”即古“患”字。意即“事無大小，罕有不由之以成災患者也。下文‘事若不成，則必有人道之患，事若成，則必有陰陽之患’，即承此言之。”（《古典新義·莊子內篇校釋》，《聞一多全集》第2冊，三聯書店1982年版，第254頁）聞說是，可從。又關鋒說亦與聞氏同。

② 郭嵩燾曰：“凡顯見謂之陽，隱伏謂之陰。鬥巧者必多陰謀，極其心思之用以求相勝也。”按，郭說是。

③ 《詩經·小雅·賓之初筵》。

往是“始乎諒，常卒乎鄙<sup>①</sup>；其作始也簡，其將畢也必巨”。使者傳言，亦復如是。開始時，謹守古訓，“傳其常情”。然而，事久必懈，不知不覺，便不免稍有增益，於是量變而質變，最後離其初始之遠，不可以道里計了。

其二，“言者，風波也；行者，實喪也。夫風波易以動，實喪易以危。”這兩句不太好理解，“行者，實喪也”尤不易明。各家之注，皆以“行”為“行動”、“做事”，“實”為“得”，“喪”為“失”，似與莊子此處語境不協。陳鼓應譯作“語言就像風波，傳達語言，有得有失”，差為近之。然以“行”為“傳達語言”，仍與莊子原意有隔。竊以為，此“行”字，就是“行人”之“行”，或曰旅行之“行”。莊子意欲說明，語言就像風波，是飄忽不定的。尤其是外交辭令，往往含蓄有餘而明晰不足，有時言在此而意在彼，有時明為褒美而實為譴責，聽者不易捉摸，故曰：“言者，風波也。”而且，這種不易把握的外交辭令，經過“行人”遠距離的傳遞，又往往有所遺漏與走樣。故曰：“行者，實喪也。”郭嵩焘曰：“實者，有而存之；喪者，忽而忘之。”得莊生之旨矣。正是由於外交辭令如“風波”之飄忽不定，又經過“行人”遠距離的往來傳遞，因而，無論是傳者還是聽者，都可能發生歧義與誤解。故曰：“夫風波易以動，實喪易以危。”“危”者，郭注、成疏皆以“危殆”之意說之，今之注《莊》者亦解為“危險”“危難”，大誤。按此“危”字，當與“詭”通<sup>②</sup>，李善《文選注》引《說文》：“詭，變也。”<sup>③</sup>是“詭”與“動”，義近，皆為變動之意。因此，就行人辭令的特徵與如實傳遞的困難而言，外交使臣之獲罪，往往由傳言之偏！“故忿設無由，巧言偏辭”，即是其意。

由於外交事務的繁鉅而不克速成，君主又責深望重而勒逼無竟，使臣反而易於情急生變。故曰：“獸死不擇音，氣息奄然，於是並生心厲。”而“剋核大至，則必有不肖之心應之”，“克核大至”者，君主也；“不肖之心應之”者，使臣也。使臣與君主的對峙，又皆在“不知其然”之中不斷升級，其最後的結果，也就難以預料了。是故“苟為不知其然也，孰知其所終”。

立朝為臣不易，出使外交亦難，給太子做老師，當是清閒自在的王儲之傅了。然

① 按“始乎諒，常卒乎鄙”，當依俞樾說，作“始乎諸，常卒乎鄙”，“諸”與“都”相通。與上文“陽”對“陰”，“治”對“亂”文法一律。“都”近而“鄙”遠，故下文又曰“其作始也簡，其將畢也必巨”。是遠近與繁簡相對也。凡事必始於近而終於遠，始於簡而卒於繁。俞氏僅考其文，而未釋其義。各家之注皆未了。

② 《史記·天官書》“司危星出正西西方之野”，《漢書·天文志》作“司詭星”。又《淮南子·說林》“尺寸雖齊必有詭”，《文子·上德》作“必有危”。是“危”與“詭”相通之證。

③ 今本《說文》“詭，責也。”考《文選》李善注本華《海賦》“取石詭暉”引《說文》曰：“詭，變也。”又李善注繁欽《與魏文帝牋》“僉曰詭異”、注沈約《宋書·謝靈運傳論》“故意制相詭”、注陸機《辯亡論》“古今詭趣”所引《說文》皆曰“詭，變也。”按段玉裁《說文解字注》“詭”字條未之及。

面，顏闔的感受又如何呢？《人間世》曰：

顏闔將傳衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：“有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危於身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？”

“有人如此，其德天殺”，何謂“其德天殺”，春秋時晉靈公的舉止行為，便是典型例證。《左傳》宣公二年載：

晉靈公不君：厚斂以雕牆；從臺上彈人，而觀其辟丸也；宰夫胹熊蹯不熟，殺之，置諸畚，使婦人載以過朝，趙盾、士季見其手，問其故，而患之。

然後，士季與趙盾輪番進諫，晉靈公不但不改，反而使殺手鉏麇刺殺趙盾。行刺未遂，又“飲趙盾酒，伏甲將攻之”，企圖灌醉趙盾，以求一逞。幸有靈輒反戈救援與提彌明以死相護，趙盾方得免難。不得已，趙盾只好逃亡。

顏闔所傳之衛靈公太子，“其德天殺”，且“其知適足以知人之過，而不知其所以過”，大約其年其行均與晉靈公相若。由晉靈公的惡行與趙盾的遭遇，可知顏闔之所謂“與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身”，並非杞人憂天，而是預伏之禍。

蘧伯玉告誡顏闔，兩言“戒之，慎之”。《說文》：“戒，警也，持戈以戒不虞。”則“戒”乃警惕、防備之意。警惕防備（“戒之”）與謹慎小心（“慎之”）的具體做法，就是擺正自己的位置，理順與儲君的關係（“正汝身也哉”）。然後，“形莫若就，心莫若和”，行為上有所遷就，心理上保持和適。但“形”之“就”與“心”之“和”，仍然有麻煩（“患”），必須把握“就”與“和”的原則與限度，做到“就不欲入，和不欲出”。倘若“形就而入”，便一味遷就，以至於同流合污；同流合污，必不為朝中正直的卿大夫所容，故“為類為滅，為崩為蹶”，必將與之同歸於滅亡。至於“心和而出”，便是為“和”而“和”，有矯揉造作，張揚外露之嫌。而矯揉造作，張揚外露，又不為儲君所容，故曰“且為聲為名，為妖為孽”。只有“就不欲入，和不欲出”，便可以做到“彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。”等他對你放鬆了戒備之心，你與他親密無間，你才有可能誘之以向善，導之以改過，使“達之入於無疵”。否則，硬性糾過，便如同“螳臂擋車”，雖然勇氣可嘉，而不知其力不能勝。或者如同養馬者之愛馬，一把屎，一把尿，呵護有加。然為之撲打蚊蠅而不得其時，它便大發雷霆，咬斷馬嚼，向養馬人咆蹶子，擊碎其腦袋，踢破其胸膛。雖然對馬關懷備至，可馬不僅不領情，反

而以怨報德。此所謂“意有所至而愛有所亡”。

總之，給“其德天殺”的年幼儲君當老師，亦非易易。以硬碰硬，固然是以卵擊石；愛得不是時候，也有殺身之禍。是伴君難於伴虎，“虎之與人異類”而知“媚養己者”，但君呢，你雖然全身心地愛護他，他也未必領情，反而恩將仇報，“毀首碎胸”。蘧伯玉兩言“戒之，慎之”，則為傅之難，可想而知。

## 二、“天刑”：生命的存在價值

立身榮名，入朝用世，雖然危機四伏，隨時有生命之虞；然而，世人又斷不了功名之心，利祿之情。《德充符》曰：

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼，仲尼曰：“子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！”無趾曰：“吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存焉，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！”孔子曰：“丘則陋矣。夫子胡不入乎，請講以所聞！”無趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！”

無趾語老聃曰：“孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且薪以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？”老聃曰：“胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？”無趾曰：“天刑之，安可解！”

這裏，孔子是叔山無趾與老聃的對立角色，其積極自修，以期入世的人生態度，與歷史中的孔子較為接近，而與《莊子》其他寓言中孔子為莊子的代言人有所不同。

也許是出於意外的事故罷，叔山無趾受了傷害，腳趾沒有了，成為“兀者”，故拖著沒有腳掌的兩腿來拜見孔子。孔子則毫不客氣地把“兀者”教訓了一番：說叔山氏由於先前行為不檢，觸犯了刑憲，以至於遭了刖足之刑。現在雖然有所悔恨，希望修習道德，補前行之過，可是太晚，已經來不及了。

然而，叔山無趾之所以成為“兀者”，並非因為“犯患”以至於刑，而是由於少不更事，輕率地使用自己的身體，從而導致喪足之災。因此，叔山無趾之所以來見孔子，並非為了修習孔門“道德”，復補前行之過，希圖以“道德”的充實贖救形體的缺憾；而是尋求比“足”更為珍貴的東西。而這比“足”更為珍貴的東西，不是別的，就是做人的自尊，即不因喪“足”之“兀”而遭受歧視，希望人們能忽視其“兀”而以之為“全足之人”，

從而待之以平等尊重的態度(“務全之也”)①。可是，孔子見面的第一眼就盯上他的“兀”，並批評他“犯患若是”；因而叔山無趾感到非常失望。於是指責孔子：“天地對它所覆所載的東西，從來就沒有過選擇與歧視。我是把你看作具有天地胸懷的人，豈知你也與一般的俗人沒有兩樣，仍然沒有豁然大度的氣量，也如此歧視‘兀者’！”

孔子似乎也意識到自己特別在意“兀者”之“兀”，是對“兀者”的不尊，於是告歉曰：“丘則陋矣。”說自己太淺薄，並請叔山氏進門敘話。可是，叔山無趾並不答理，扭頭便走。然而，孔子仍然把叔山無趾看作行為不檢而受了刑的人，並諄諄告誡其弟子積極修德“務學”，曰：“夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！”意即受了刑的人，尚知加強學習，“復補前行之惡”，更何況你們這些道德無虧，肢體健全的人呢！

由孔子對叔山無趾的批評，以及對弟子的諄諄告誡，可知此孔子是一個積極修德，具有用世情懷的人，從而也是一個追求名位，希圖建立不朽事功的人。故叔山無趾對老聃說：“孔子離‘至人’的境界豈不是太遠？何以不厭其煩地(“賓賓”)教誨弟子修德‘務學’！”②而且，還不遺餘力地追逐奇異怪誕沒有任何意義的名聲(“詭詭幻怪之名聞”)。難道他不知道‘至人’是把名譽道德這些東西看作人生的枷鎖的麼？”老聃曰：“胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？”意即你為什麼不就此讓孔丘明白“死”與“生”、“可”與“不可”本是同條共貫無所區別的呢？倘若他明白了“死生為一條”，“可不可為一貫”，也就不會一味追逐那些奇異怪誕毫無意義的名聲，使自己陷於名韁利鎖而不能自脫！

然而，無趾的回答，當然也是莊子的想法，卻出人意料：“天刑之，安可解？”意即追名逐利，企圖建立不朽事功，是人與生俱來的桎梏與刑罰。也就是說，人生在世，必須有所作為，不可能如同動物一般渾渾噩噩，無所事事，故曰“天刑之”。只要是人，就不能逃脫這名韁利鎖的羈絆與牢籠！而這“與生俱生”的桎梏與刑罰，之所以無法解脫，就因為人不僅僅是動物的，僅具有自然的屬性，同時人也是社會的，還有社會的屬性。因此，一般人總也斷不了功名之心、利祿之情。是以《達生》篇“祝宗人臨牢說歲”的寓言，尤其耐人尋味。其文曰：

祝宗人玄端以臨牢筮，說歲曰：“汝奚惡死？吾將三月饜汝，十日戒，三日齋

① “務全之”者，成疏：“形雖虧損，其德猶存，是故頻煩追討，務全道德。”與莊子原意不合。其意當是“希望人們把他當作全足之人，而不是把他當作殘足的兀者看待”，由下文“夫天無不覆，地無不載”云云可知。

② “學子”，當為動賓結構，“學”即《禮記》“學學半”之前一“學”字義，“教”也。故“學子”，即教誨弟子。

(齋),藉白茅,加汝肩尻乎彫俎之上,則汝爲之乎?”爲彘謀,曰不如食以糠糟而錯之牢筴之中。自爲謀,則苟生有軒冕之尊,死得於椁槨之上、聚僂之中則爲之。爲彘謀則去之,自爲謀則取之,所異彘者何也?

成玄英曰:“爲彘謀者,不如置之圈內,食之糟糠,不用白茅,無勞彫俎;自爲謀,則苟且生時有乘軒戴冕之尊,死則置於棺中,載於槨車之上,則欲得爲之。爲彘謀則去白茅彫俎,自爲謀則取於軒冕槨車,而異彘者何也?此蓋顛倒愚癡,非達生之性也。”成氏謂“爲彘謀”則去虛飾而全性命,“自爲謀”則求軒冕而取尊榮,乃“顛倒愚癡,非達生之性”,固然不錯;但“爲彘謀則去白茅彫俎,自爲謀則取於軒冕槨車”,就在於人不是豬。豬可以不要白茅彫俎,亦無需軒冕槨車,就因爲它是豬。而人呢,人有人的價值尺度,人有人的社會屬性,人有人的生存準則,所謂“招世之士輿朝,中民之士榮官,筋力之士矜難,勇敢之士奮患,兵革之士樂戰”,無非此意也。而這,也就是叔山無趾之所謂“天刑之,安可解”,是人之所以是人而不是豬的根本區別。因此,“所異彘者何也?”固然有警醒“愚癡”,扶正“顛倒”之意,但更爲重要的,還在於發人深思,揭發人之與禽獸的不同。人畢竟是人,人有人的價值尺度,有著不同於豬的生存意義。

正是這種與生俱來的功名之心與利祿之情的驅使,人們不惜冒死犯難,入朝爲官,伴君用世,終生忍受“陰陽之患”而心甘,日夜擔憂“人事之患”且情願,何也?不過爲求軒冕之尊,槨車之葬而已。因此,楚狂接輿曰:“福輕乎羽,莫之知載,禍重乎地,莫之知避”<sup>①</sup>,人生在世,誰能免除功名利祿的誘惑?即使冒死罹患,亦在所不辭。

由於軒冕之尊、槨車之葬的人生誘惑與價值判據,人們入朝爲官,冒死犯難,即使“人道之患”與“陰陽之患”交相問作,亦在所不顧。於是人世間猶有以不得“人道之患”與“陰陽之患”而怨天恨命之人。如《達生》篇孫休踵門而詫子扁慶子者是也。

有名孫休者,自認居鄉而修德,臨難而有勇,也算是德義雙全之士了。然而,其遭遇與其人品卻極不相稱。種田沒有好收成,做官又碰上亂世,既不能見容於鄉里,亦不能取悅於官場,以至於“賓(擯)於鄉里,逐於州部”。他自己百思不得其解,故“踵門而詫子扁慶子”,曰:“胡罪乎天哉?休惡遇此命也?”而子扁慶子給他找的原因,卻是因爲他太優秀,時時處處都表現出自己與衆不同,“飾知以驚愚,脩身以明汙,昭昭乎若揭日月而行”。其行既然如此,能夠“全而形軀,具而九竅,無中道夭於堯旨跛蹇而比於人數”,至於垂老之年,未遭各種慘毒之刑,仍可保持一具完好的軀體,也算是萬幸了,“又何暇乎”怨天恨命呢?

<sup>①</sup>《莊子·人間世》。

不過，子扁慶子雖然為孫休之“不遇”，找到了某種原因或理由，但這原因或理由並不能叫人心服。“飾知以驚愚，脩身以明汙”，固然容易招來妒忌，不能見容於鄉里，亦難以取閱於州部。然而，難道非“飾知以驚愚”，不“脩身以明汙”，就一定可以“遇”了麼？因此，孫休的“遇”與“不遇”，未必與其“修”與“不修”有何必然聯繫。既如此，則人生之貴賤窮達，壽夭禍福等萬殊不同的境遇，究竟由什麼來決定？這是莊子的人生哲學所不得不思考的問題。

### 三、“時命”：死生窮達難以預測

莊子認為，藏在人生背後有一個看不見摸不著的“命”。《德充符》曰：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。

“死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽”，乃“事之變，命之行”，其變化莫測，人的智力並不能事先預料，所以“知不能規乎其始”。既然“知不能規乎其始”，也就是一種不期然而然。又《秋水》篇亦以孔子為例曰：

孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而弦歌不輟。子路入見，曰：“何夫子之娛也？”孔子曰：“來，吾語汝！我諱窮，久矣而不免，命也；求通，久矣而不得，時也。當堯舜而天下無窮人，非知得也；當桀紂而天下無通人，非知失也。時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也。陸行不避兕虎者，獵夫之勇也。白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也。知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由，處矣！吾命有所制矣！”

孔子說，自己一直忌諱窮困，希望通達，但終不免窮困而沒有通達，何以如此？這就是“命”，與個人的智力高下沒有必然聯繫。又《天運》篇亦有類似說法。其文曰：

孔子謂老聃曰：“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣；孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道而明周召之跡，一君無所鈞用。甚矣夫！人之難說也，道之難明邪？”

“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經”，可謂學識淵博了，但“以奸七十二君”，以“論先王之道”，以“明周召之跡”，竟然“一君無所鈎用”。是“人之難說”，還是“道之難明”？無它，亦“吾命有所制矣”。

窮達有“命”，貧病亦未嘗無“命”。《大宗師》曰：

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：“子桑殆病矣！”裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：“父邪！母邪！天乎！人乎！”有不任其聲而趨舉其詩焉。子輿入，曰：“子之歌詩，何故若是？”曰：“吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！”

霖雨十日而子桑病，於是鼓琴而歌：“父邪！母邪！天乎！人乎！”然而，“天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉”？父母之愛子，亦天性之固然，則“父母豈欲吾貧哉”？是使之貧者，既非“天”“地”，亦非“父”“母”，“然則至此極者，命也夫”！因“求其為之者而不得”，故曰“命”。

由此可見，所謂“命”，就是人之“知不能規乎其始”，卻又無時無刻不左右著人的那種既看不見又摸不著的潛在因素。

不過，在莊子看來，“命”的形成，有兩個方面的原因，由此，也決定了“命”有兩種不同的性質。

其一，“命”受之於“天”，實由其人之先天稟賦所鑄成。《德充符》曰：

受命於地，唯松柏獨也正，在冬夏青青；受命於天，唯堯舜獨也正，在萬物之首。

這就是說，人之所以各有其“命”，乃人的先天稟賦所決定。正如樹木皆“受命於地”，唯有松柏“在冬夏青青”，實乃其本性使然。正如人皆“受命於天”，而堯舜獨“在萬物之首”，亦由“天”定。

“命”既由人的先天稟賦所決定，則莊子之所謂“命”，便有著濃厚的“宿命”色彩。《徐無鬼》載九方歎相子綦之子，即是其例：

子綦有八子，陳諸前，召九方歎曰：“為我相吾子，孰為祥？”九方歎曰：“梱也為祥。”子綦瞿然喜曰：“奚若？”曰：“梱也將與國君同食以終其身。”子綦索然出涕曰：“吾子何為以至於極也！”九方歎曰：“夫與國君同食，澤及三族，而況父母乎！今



夫子聞之而泣，是禦福也。子則祥矣，父則不祥。”子綦曰：“歎，汝何足以識之，而梱祥邪？盡於酒肉，入於鼻口矣，而何足以知其所自來？吾未嘗爲牧而牂生於奧，未嘗好田而鶉生於突，若勿怪，何邪？吾所與吾子遊者，遊於天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地；吾不與之爲事，不與之爲謀，不與之爲怪，吾與之乘天地之誠而不以物與之相撓，吾與之一委蛇而不與之爲事所宜。今也然有世俗之償焉！凡有怪徵者，必有怪行，殆乎，非我與吾子之罪，幾天與之也！吾是以泣也。”無幾何而使梱之於燕，盜得之於道，全而鬻之則難，不若刖之則易，於是乎刖而鬻之於齊，適當渠公之街，然身食肉而終。

林疑獨曰：“此言陰陽性命之理，非人所能避也。”子綦之子梱，鄉野之人，本與其父“邀樂於天”，“邀食於地”，快樂自在，完全没有“與國君同食以終其身”的可能性。而九方歎“相”之，竟能“與國君同食”。果然，“無幾何而使梱之於燕”，於路途中爲強人所劫，因防備其逃遁，便砍了他的腳，到齊國的市肆出賣，後來就成爲渠公的看門人，於是他終於如九方歎所“相”，“身食肉而終”。因此，九方歎之“相”與子綦之“泣”，雖然角度不同，態度也不一樣，但無疑皆是對命運的默認。故曰：“非我與吾子之罪，幾天與之也！”

“命”是先天所成的“定數”，是非人力所能改變的先天必然性，故《至樂》曰：“褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深，夫若是者，以爲命有所成而形有所適也，夫不可損益。”小口袋不能裝進大物件，短汲繩不能提取深井水，這都是由於自身先天條件的限制。而且，這種先天的限制，後天也不能隨意改變。故曰：“命有所成而形有所適，夫不可損益。”

其二，“命”的形成，還有後天遭際的偶然性。《德充符》曰：

申徒嘉，兀者也，而與子產同師於伯昏無人。……申徒嘉曰：“自狀其過以不當亡者衆；不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我佛然而怒；而適先生之所，則廢然而反。”

申徒嘉之被刖刑，不過是一種意外的偶然性。他自覺並非真有什麼過錯，一定要遭受刖足的懲罰。“自狀其過以不當亡者衆，不狀其過以不當存者寡”，意思是說，從有過錯的角度自我反省，總覺得這腳是不應該被砍的，因爲自己實在沒有犯什麼錯；從沒有過錯的角度自我反省，總覺得我這腳之被砍，實在是太冤枉，這要算是飛來的橫禍。

因此,這“亡足”之災,沒有絲毫的必然性,純粹是偶然的故事。而這種偶然性,就是無法預料的遭際。按理說,置身於神箭手後羿的射程範圍之內,是一定要中箭的。然而“遊於羿之彀中”,居然不被百發百中的後羿所射中,這就是無法解釋的意外,也是無法預測的偶然。

《外物》篇載宋元君所夢之白龜的遭際,亦是其例。生活在宰路之淵的白龜,為清江出使於河伯,途中為捕魚者余且所獲。於是托夢於宋元君,希望得到解救。宋元君核證此事,果與所夢相符。而宋元君得龜之後,“再欲殺之,再欲活之”,狐疑不決,求之於卜。卜者曰“殺龜以下吉”。“乃劊龜,七十二鑽而無遺策”。白龜的遭遇,由一系列偶然性事件所構成。“為清江使河伯之所”,也未必定為漁者余且所得,而居然就為其所得,“命”也。現夢於宋元君以求救,宋元君使人占之,以為“神龜”,宋元君畏其“神”,按理本該釋龜以活之。然而,宋元君卻狐疑不決,至於“再欲殺之,再欲活之”。“殺之”與“活之”,亦在兩可之間,而宋元君居然又選擇了“殺”。無他,亦“命”也。這一步步由諸多偶然性所構成的結果,當然是白龜所始料不及的。因此,“神龜能見夢於元君,而不能避余且之網;知能七十二鑽而無遺策,不能避劊腸之患”,是“知有所困”,而“神有所不及也”。“命”的軌跡,就是這些無法預料之偶然性的不斷堆積。

“知有所困,神有所不及”,是這段故事的主題思想,其潛在的寓意也是十分明顯的。人生的每個環節,都是由無數的偶然性所構成的。這些偶然的遭際,是人的智力無法事先預料的,因而是“不知所以然而然”的因素。而“不知所以然而然”,就是“命”。故《達生》曰:“不知吾所以然而然,命也。”

由上述可見,莊子之所謂“命”,其形成的原因有二:一是先天的必然性,是由人與生俱來的自然稟賦所鑄就的,既無可改變也無法回避。而這種必然性,又不同於客觀規律。客觀規律的必然性,是指事物與事物之間有著嚴密的客觀邏輯性,它遵循著因果規律。人一旦掌握了這種因果邏輯規律,也就可以經過合理預測與推斷而加以回避,或者經過因勢利導而加以改變與利用。然而,“命”的先天必然性,卻沒有這種客觀的邏輯因果關聯,而是一種非因果的因果性,或曰非邏輯的“邏輯必然性”。它既不可逃避,亦不可把握。因此,《大宗師》曰:“死生,命也,其有夜且之常,天也。人之有所不得與,皆物之情也。”“命”既是不可改變的,又是先天注定的,也是無時無刻存在著的。就像人有“生死”、“天”有“夜且之常”一樣,“皆物之情也”,而為“人之有所不得與”。二是外在人事的蕪雜性與偶然性,由此而構成了人生遭際的不確定性。《山木》曰:“物之所利,乃非己也,吾命其在外者也。”因而所謂“命”,就是受到瞬息萬變、搖擺不定的外在人事因素頻頻制約、時時紛擾的人生曲線。因其蕪雜與偶然,故人的智力不能事先預測。既是偶然的,就是無法預料的;無法預料的,也是難以回避的。正像

“魚不畏網而畏鸚鵡”一樣，“網”是固定不移的，因而是可以回避的；而“鸚鵡”的突然而至，卻猝不及防。況且，在人的生命旅途中，類似“鸚鵡”猝然而至的偶然性突發事件，豈可勝數！而一人之“知”，豈敵萬人之“謀”？因此，莊子之所謂“命”，就是由無限多的偶然性所構成的必然性，是無序的生命軌跡與人生曲線。它既不是完全必然的，也不是完全偶然的。但無論是必然的，還是偶然的，都是個人的智慧與能力所不能把握與不能改變的。

由於“命”的構成，有先天的必然性與後天的偶然性兩大因素，而先天的必然性又與人的自然稟賦相關，後天的偶然性又與外在人事的蕪雜性與不確定性相關，於是“命”的最終呈現，又不能不與當下的客觀境遇——“時”構成一種非即非離、若即若離的依存關係。因此，莊子往往將“命”與“時”相提並論。如上引《秋水》篇孔子語子路之言，即是其例。其文曰：

我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯舜而天下無窮人，非知得也；當桀紂而天下無通人，非知失也。時勢適然。

生活在堯舜時代，人人得其所，人人有所用，每個人都能找到適合於自己的位置。但這並不意味著，堯舜的時代，人人都智慧，人人皆聰明；而是堯舜時代，政治清明，人盡其用。反之，在桀紂暴君的統治之下，天下沒有活得適意的人，這並非因為桀紂時代，沒有一個聰明人。因此，在一定意義上說，斥天恨命的怨憤，總是與生不逢時的憂傷相伴而生的。所謂“父母生我，胡俾我瘡。不自我先，不自我後”，或曰“謂天蓋高，不敢不屆，謂地蓋厚，不敢不踏。維號斯言，有倫有脊。哀今之人，胡為虺蜴”<sup>①</sup>，在《詩經》的時代，有志難伸的士大夫，便高唱著時命不濟的生存哀歌。故《山木》篇記載莊子本人的故事曰：

莊子衣大布而補之，正屨係履而過魏王。魏王曰：“何先生之憊邪？”莊子曰：“貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得枏梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心徵也夫！”

① 《詩經·小雅·正月》。

由文中所述，莊子並不承認自己“憊”，而只承認自己“貧”；但無論莊子承認什麼，或者不承認什麼，其所以“貧”與“憊”的根源，正在於“非遭時也”。而騰猿的兩種不同處境，與兩種不同的生活狀態，其所寓之意，正是“時”與“不時”的必然結果。

由於“命”的最終呈現，與當下的客觀境遇——“時”構成一種非即非離、若即若離的依存關係，因此，與“命”相似，“時”也有兩個不同的性質層面。這兩個不同的性質層面，就是“時”的普遍性與“時”的特殊性。

“時”的普遍性，是指某個時代的整體政治狀態。這種整體政治狀態，對於所有人來說，都是一樣的。所謂“當堯舜而天下無窮人”、“當桀紂而天下無通人”，是其例也。又，《人間世》楚狂接輿之歌曰：

鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！卻曲卻曲，無傷吾足！

“來世不可待，往世不可追”之“世”，“方今之時，僅免刑焉”之“時”，對生於斯時斯世之一切人而言，都是一樣的。它不會對誰特別垂以青眼，給予特殊的恩賜。因此，“時”的普遍性，在一定程度上涵蓋著“時”的必然性。

“時”的特殊性，則是針對生命個體而言的個別性。如《養生主》曰：

老聃死，秦失吊之，三號而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然。”“然則吊焉若此，可乎？”曰：“然。始也吾以為其人也，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。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。”

這段文字所蘊涵的生死觀，可暫置不論。所可注意者，“安時而處順”之“時”，無疑只是針對死者老聃個人而言，並不具備普遍意義。此外，“適來，夫子時也；適去，夫子順也”之“適”字，亦有“時”的意義。“適來”，即“當他來的時候”，“適去”，即“當他去的時候”。故“安時而處順”之“時”，“適來”、“適去”之“適”，皆是針對老聃而言的“時”與“適”，它們只是“時”的個別性，而不是“時”的普遍性。因此，“時”的個別性，在一定程度上，也涵蓋著“時”的偶然性。此外，《大宗師》亦曰“且夫得者，時也，失者，順也；安

時而處順，哀樂不能入也”，此“時”與《養生主》所言相同。

當然，具體到某個生命個體，“時”的普遍性與個別性，或曰“時”的必然性與偶然性，往往是難於區分的。如《至樂》篇莊子見空髑髏的寓言曰：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，撒以馬捶，因而問之，曰：夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？

莊子詢問髑髏的各種死因，其實就是將髑髏之死，安放在人的社會性與自然性兩個交叉重疊的背景中進行考察。然而，無論其死因是社會性的，還是自然性的，對於髑髏而言，都是一種實實在在的遭遇。這種遭遇，既有社會性的，因而也是必然的；也有個別性的，因而也是偶然的。但無論是普遍性還是個別性，無論是偶然性還是必然性，就髑髏而言，其所遭遇者，就是一種“時”。

總之，就人生的制約因素而論，無論是“命”還是“時”，都是生命個體所無法支配與預料的。

#### 四、本文結論

到此為止，莊子對於生命的社會屬性及其生存價值的思考，已臻於完備。人一旦出自娘胎，就被造物者拋在這個多難的世界，就無條件地墮入“天殺”或“天衰”，默默地忍受著無可解脫的“天刑”。人之所以無時不在桎梏之中，就因為人不是禽獸，人有人的價值尺度，人不可能像豬一樣地活著。於是有父子焉，有君臣焉。子之事父，父之負子，皆是“不可解於心”的責任與義務；臣之事君，固然是“無所逃於天地之間”的沉重負擔，也是人的社會性及其人生價值的最高呈現；但為臣用世的艱難，入朝伴君的險厄，又使諸如關龍逢、王子比干之類的無數才智之士拋頭階墜，喋血廊廡。而人生的窮達貧富，生死壽夭，還要受著“時”的制肘與“命”的播遷。因此，莊子一則曰“與物相刃相靡，其形盡如馳而莫之能止”，再則曰“人之生也，與憂俱生”，是人生在世，無論其壽命之短長，活著便是痛苦，活著就是憂患，活著就是遭受不可解的“天刑”！

如何排解生命的痛苦與憂患，莊子仍然陷入了更加深沉的精神危機與生存焦慮。這種深沉的精神危機與生存焦慮，正是莊子尋求生命超越與解脫的思想契機。不過，這是後話，非本篇所能盡述。

[作者簡介] 程水金(1957— )，男，湖北新洲人。北京大學文學博士，現為武漢大學文學院中國古代文學教授，主要從事先秦文化與文學之綜合研究。發表《時間·變化·對策——老子道論重詁》、《“天籟”解——生命的自然屬性與莊子的生存焦慮》、《“三墨”紛爭與兩〈取〉立名考》、《〈歸藏〉非殷人之易考》、《〈列子〉考辨述評與〈列子〉偽書新證》等重要學術論文 30 餘篇，創辦同仁學術刊物《學鑒》，出版多卷本學術專著《中國早期文化意識的嬗變——先秦散文發展線索探尋(第一卷、第二卷)》，並榮獲首屆中國出版政府獎圖書提名獎(2007)。

# 莊子自由精神與獨立人格的再認識

——與平等意識偕行的精神追求

涂光社

中國思想史上春秋戰國是偉大的時代，作為那個時代最傑出的哲人之一，莊子的思考在許多方面又迥異於諸子，至今仍可以說是一份獨特的文化遺產。

莊學是人生哲學和社會哲學，說它的核心價值之一在精神自由的自我求索方面是有理由的，這也許已成共識。不過，莊子所追求精神自由尚有值得細究之處：一般社會政治學說都認為自由與平等存在相互抵牾的地方，因為天賦、生存環境、際遇人各有異，個性和才能自由發展的空間和被社會認可的程度不可能一致；絕對平等不存在，個性的自由伸展和價值實現更會凸顯人之間的種種差異。但莊子精神上的追求卻與其平等意識相聯繫，有更多與外部世界的和諧與通同，有“不損於己”又“於物無傷”的相互尊重和“相適”“相忘”。與此相關聯，為莊子所推崇的獨立人格其特點也有進一步認識的必要。

再者，莊子的平等自由論畢竟產生於中國的文化土壤，有鮮明的民族特色：按馬克思主義的觀點，人有別於一切“自在”之物是“自為”的存在，其本性就是通過社會實踐而獲得“自由”（對必然的把握）。以何種方式求取“自由”是文化精神的核心。西方人側重向外探求，以發現和改造客觀世界來滿足自我的需要作為達到自由的途徑；中國人側重向內探求，以“自足”的方式——認識自我、克制自我，改造和完善自我以適應外部世界（包括自然與社會）為獲取自由的手段。中國文化偏於柔性。“儒”，可訓柔，或濡（濡染），長於以濡染、化感、訓誨的方式協調和提升群體間（包括相互間以及上下之間）的和諧關係和思想層次。儒最早是一種職業，持操宗教祭祀，從事文獻記錄傳存和教育工作，與文化的承傳原本關係密切。經孔孟等大儒的整理闡發，倡導忠孝仁愛禮義的教化，後來居於傳統文化的核心地位順理成章。“克己”、“節中”、“德服”、“來遠人”、“不患寡而患不均”、“思齊”、“內省”、“三省吾身”……向內探求和柔性特徵明顯。（相比之下法家則偏於剛性，尤其顯現於嚴刑峻法和集權專制的強制性。）

莊子學說對“人爲”之治的批判固然嚴峻,但其“無爲”所指依然是回歸自我的向內探求,在精神領域的自由遊履中超越凡俗獲得解脫;勸誡士人從“殉名”、“殉利”、“殉天下”自我異化中解放出來。其平等自由不是個人社會權利的訴求,不會訴諸暴力對現行政治格局形成抗爭和挑戰,威脅權勢擁有者的既得利益。

與諸子百家比較,莊子哲學對個體自然生命的價值和精神自由給予了更爲充分的肯定和維護。中國古代文化傳統的主流意識中有群體至上的傾向,以爲個人的一切應該根據群體(家、國、天下)的需要作出取捨,一己的私利、難於協調的個性應該服從大局予以扼制或改造、放棄;能夠爲家爲國爲他人克制和犧牲自我者則受到褒舉。莊子的學說別開生面,批判了這種無視個體生命價值和壓抑個性的觀念和社會政治倫常。正因爲如此,莊學總的說來在經學壟斷學術的漢代是不被重視的,只是在魏晉的特殊時代氛圍中才得以勃興。莊子哲學同樣有鮮明的內傾性,如前所言,其對個性和自由的追求沒有指向社會權利的爭取,而是導向內心世界的精神探求,指向回歸自然的自我消解。因此不僅能得到封建統治者的寬宥,包括正統學術在內的其他學派也每每對它有所吸收。

對個性、對自我的探求和肯定,對獨立、獨特、獨到境界的推崇,在中國古代美學和文學藝術創造中的影響極其深遠。

莊子鄙棄功名利祿,質疑和否定三代以來的社會政治建構,也就否定了封建等級制和今所謂階級劃分;神人、至人、真人、聖人是進入或者接近精神至境的超人,而不是掌握人類命運無所不能的神靈,也非屬於擁有權勢地位的群體和階層,其逍遙自在僅限於自己生命精神的領域無擾於他人和社會。得道者可遊於無何有之鄉、逍遙之墟,與造物者遊、與天地精神往來……其平等觀念意識的理論依據大概是萬物同源同本之論:如“物與我爲一”,“道通爲一”(《齊物論》);“通天下一氣”(《知北遊》)等等。《秋水》篇更直言:“以道觀之,物無貴賤;以物觀之,自貴而相賤;以俗觀之,貴賤不在己”——從根本上說,同源同本的萬物並無貴賤差別;站在局部和個別事物的立場言說,則往往自貴而相賤;世俗則認爲貴賤之分不由己,是外部社會環境廓定的。

注意到這些異同則不難認識莊子哲學思考和精神追求上的某些特點,有助於發掘它們的當代價值。

## 一、平等意識支撐的自由追求和人格理想

讀莊的一個強烈感受是:作者心目中人與人之間、人與物之間的關係是相當平



等的。

老子的“萬物並作，吾以觀復”有超然天外的宏大視野和與宇宙萬物平等往復的自信。莊子反復強調人們應該在精神活動中主宰自己、解放自己；以為人的靈慧和創造力得自自然而非神靈，人作為萬物之靈也無時不在接受著天地萬物的啟迪與化育。中國文化的土壤中很難滋育征服自然的狂妄。莊子曾著重申述過“齊萬物”（以無差別看待萬物以及諸種矛盾、論爭）的言論，他稱許“聖人處物而不傷物，不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎”、“物物而不物於物”、“不敖倪於萬物”<sup>①</sup>；《列禦寇》中寫莊子臨死反對弟子厚葬自己，弟子擔心烏鳶把他的遺體吃掉，莊子說，不給烏鳶吃而只給螻蟻吃豈非偏心？其無偏竟如此寬泛！……常常從不同側面流露出一種對自然物等量齊觀、人與物之間相互尊重的平等意識。《知北遊》中莊子“每下愈況”用常人等而下之、一個更比一個卑下的事物言說“道”之所在；無形中以近乎極端的語言挑戰了世俗的等級觀念。

《莊子》中展示了“物”與“我”多層面的辯證關係和莊子的主體意識。“物”相對於“我”，其所指大可以指宇宙萬物、整個有形的外部世界，義近於可通於“道”的自然；小則可指“勢物”之世俗乃至某個具體的事物。莊子說：“天地與我並生，萬物與我為一”（《齊物論》），“號物之數謂之萬，人處一焉”（《秋水》），又以為“夫子，物之尤也”（《徐無鬼》）。“物”與“我”既是同一的，又相互對應。人固然是萬物中的一員，又有別於其他的“物”，卓傑的人超然其他“物”（包括世俗的人）之上。

“我”與“物”在主客、內外、天人……方面的對應關係也從“心”、“神”與“物”的對應中顯示出來。莊子既推崇“萬物無足鏡心”的虛靜（《天道》），又贊許“吾喪我”（《齊物論》）和“虛而待物”的“心齋”（《人間世》）；既標舉“至人無己”（《逍遙遊》）的精神境界，又批評“喪己於物”（《繕性》），表彰孫叔敖拒斥“非我”之得失對自我的干犯（《田子方》），以“獨與天地精神往來”傲倪萬物（《天下》）。

“死生亦大”的兩次警示分別在《德充符》和《田子方》出現，生死觀從來就是人生哲學的重要題目。人類自從有了自我意識以來就會為個體生命的有限而憂懼和感到無奈。莊子不是通過神學的慰藉來銷解人類這個永恒的情結，而是主張“一生死，齊萬物”，引導人們從自然大化的角度去求得解脫，抹去不可避免的死亡在人們心靈深處的陰影。

《大宗師》中說死生如同晝夜是自然之常規。並云：“故聖人將遊於物之所不得遁而皆存。善夭，善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！”“物之

<sup>①</sup> 見《知北遊》、《山木》、《天下》篇。

所不得遁”謂萬物生化無可逃避，屬於涵蓋一切的自然之“道”，“遊”於其中的聖人順適生死壽夭和生命的整個過程，成爲人們效法的楷模。得道懷德之士這樣對待生死：“子祀、子輿、子犁、子來四人相與曰：‘孰能以無爲有，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。’”他們讚美造物者創造的一切生命形式，哪怕畸形，哪怕死後化爲鼠肝、蟲臂。以爲生死來歸是自然變化之必然。子桑戶、孟子反、子琴張三人共同的追求是“登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮”。故子桑戶死，二友居然臨屍而歌。孔子說：“（他們是）遊方之外者也，而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往吊之，丘則陋矣。彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣；彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疢潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。彼又惡能憤憤然爲世俗之禮，以觀衆人之耳目哉！”

人的生命有限，有生老病死的痛苦，有離愁別恨，美好的東西不能永恆，欲望不能總獲滿足、才智抱負常不能施展，更不用說政治黑暗、社會不公，世俗對人性的扭曲……莊子認爲，從高踞天外的角度重新審視人生，有助於撫慰那些在社會生活中遭受挫折、創痛的士人，使之摒棄世俗的倫理觀和榮辱觀，轉向天地萬物之自然的探究體悟、轉向自我精神境界的拓展和提升，從而獲得解脫。只有摒棄身外之物，淡化世俗觀念和情感，認識到自己是自然萬物的一分子，悟透生死是自然演化的必然過程和形式，以至忘卻物我差別，才能淡化和擺脫對於老死的恐懼和悲哀，進而暢快地享受自然賦予的智慧生命的樂趣。

各種生命體既有同一的本根（道與氣）又有不同的存在形式並相互轉化。生死不由自主，又在永無止息轉化之中，人生不過是暫時寓居的“逆旅”，何況誰也沒有經驗過死，何必惶懼憂傷？《大宗師》中兩次說：“大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。”作爲人雖不免生之勞碌，卻把老、死視爲自然安排的閒逸和休息。莊子認爲生死不過是氣之聚散、萬物生化過程的一部分。如同探討普遍人性一樣，這種同一性的認識本身就帶有某種平等意識。

“齊物”之“齊”可謂將“不齊”消融於渾成的自然。個體的人在精神境界、生存時空上存在差異，衆生的“不齊之齊”應是在恢復、依從本然和尊重生命規律的前提下最大限度地享受天賦的生命。莊子強調個人能動把握（包括強化和延伸）生命精神的可能性。《刻意》中說：“吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣；此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。”其所“吹呴”所“呼吸”，所吐之“故”所納之“新”都是“氣”，顯然論者意識到人通過呼吸實現新故之“氣”的交換維繫和更新生命。“熊經鳥申”指模仿鳥獸作肢體運動鍛煉，可能是類似“五禽戲”那種健身操和拳術。“導引”則

近於今人所謂氣功。其目的都是成為彭祖那樣的“壽考者”。“氣”與生命機理、精神現象直接相關，呼吸是“吐故納新”，氣息一定程度上可以由人自主調節控制。《達生》中梓慶說：“臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也。”在莊子論中，人對於“氣”可“養”、可“安”、可“平”、可“定”、可“守”，……

《應帝王》有個故事：列禦寇的老師壺子曾連續讓鄭國巫者季咸來觀察自己。第一次，壺子“杜德機”（堵塞生機不使外現），季咸認為他活的時間“不以旬數矣”。明日再見，季咸的判斷是壺子有救了，因為他看到了壺子的“杜權”（閉塞中有生氣運作端倪），其實是壺子“示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。”隨後兩天又讓季咸見其“衡氣機”。終於使這位神巫明白自己道行遠不如壺子而逃之夭夭。壺子對“機”的把握就是對生命活力的把握，所謂“杜德機”、“機發於踵”和“衡氣機”也許有與“引氣”（《春秋繁露·循天之道》語）相關的對生機的把握，是其所達之生命精神境界及其自我調控力的顯示。

《在宥》說“修身千二百歲形未常衰”的廣成子告誡黃帝“無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生”。聯繫到《逍遙遊》中長壽的冥靈和大椿皆屬靜態的生命這一點，可知其維繫生命的養身靜修之道。

在莊子的意識中人們的社會地位無關緊要。個人能達到的精神品位不可限止，超越凡俗、精神上獲得充分自由的人（如得道之士和關尹、老聃以及莊子本人）能“與造物者遊”，“遊於物之初”，“獨與天地精神往來”<sup>①</sup>，這種品位差別是精神境界的懸隔而非社會等級的區分，大大拓展了人個體精神活動思維創造可能達到的空間，體現出一種有特殊文化意義的人本思想。

《莊子》中有門人學子對師長教導的聆聽和恭敬侍奉；也有如《德充符》中所寫的那些形體有殘貌頗不揚但精神品格超凡的人，他們具有強大感召力，廣有追隨、膜拜的民衆。莊子承認和重視不同的人在精神和思想境界上的差別，因此力求超越凡俗和偏狹；然而他卻漠視社會上等級貴賤和長幼尊卑。莊子不以門第高低、權勢大小、財貨多寡區別人格。他筆下所贊許、所推崇的高人多無爵祿，給人以教誨和啟迪的甚至是社會地位卑微的普通民衆，無論庖廚、工匠、為圃者、漁夫、牧童、津人……

《人間世》云：“支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫針治繯，足以餬口；鼓篋播精，足以食十人。上征武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！”一個因殘疾得免徵召服役、坐享救濟的

① 見《大宗師》、《田子方》、《天下》等篇。

手藝人“足以養其身，終其天年”就值得效法，害怕勞累、顧惜一己生命的人之常情無可非議；相反爲了功名利祿“殘生損性”則不足取。更毋須說《養生主》中庖丁爲文惠君破解“遊刃有餘”的養生之道；《天道》中輪扁直言桓公所讀的書乃古人留下的糟粕；《徐無鬼》中一個牧馬童子對黃帝如何“爲天下”迷途指津；《說劍》中說莊子見趙文王“入殿門不趨，見王不拜”，以三劍（天子之劍、諸侯之劍、庶人之劍）之理令其折服，放棄對劍術格鬥逞能廝拼的癡迷。《讓王》和《逍遙遊》等篇寫許由等安貧樂道不肯爲利祿（乃至君臨天下）扭曲自己的天性；（卜隨、瞀光、伯夷、叔齊）寧死也不與君主以及政治同流合污。《盜跖》從一個“橫行天下，侵暴諸侯”的社會叛逆、草莽英雄、起義首領口中說出一翻造反的道理，其中不乏對封建等級制度、道德倫常的漠視、譏刺和抨擊。……

《盜跖》中曾說“勢爲天子，未必貴也；窮爲匹夫，未必賤也。貴賤之分，在行美惡”。《天下》篇中言及莊周雖有充分自信卻並不唯我獨尊，批判一些學派囿於門戶之見的同時，又強調“百家衆技”、“皆有所長，時有所用”，在學術精神方面也顯示出等同視之和相容並包的氣度，這在詆排異端、論辯駁難成風百家爭鳴的戰國尤其難能可貴。

西周的“封建”首先與等級制的確立分不開：分封諸侯、宗子制度和周禮所規定的血緣親疏、君臣父子長幼尊卑有嚴格的等級差別。春秋戰國時期“禮崩樂壞”，士階層的出現及其在政治外交軍事經濟上顯示的活力給予封建等級觀念巨大衝擊。平等意識在諸子學說中有不同程度的反映，如儒家的“四海之內皆兄弟”、“與民同樂”，墨家的“兼愛”……對於人性的探究也是一種證明，無論認爲人性是“善”還是“惡”，既然人所共有，衆所通同，也就有了某種平等的內涵。不過，莊子的平等意識更爲強烈，也更爲深刻和充分，甚至可以說是他構建追求精神自由理論的一塊重要基石。當時的中國處於中央集權統一大帝國走向最終形成的階段，是封建強權政治的上升時期。以軍事力量作後盾的王霸權勢控馭一切，戰爭和強權的暴力氾濫，個人的生命和意志顯得極其脆弱。依附權勢以求施展才幹抱負是士人的普遍選擇，極端漠視社會等級的莊子只能說是一個另類。

《史記》和《莊子》都有莊周拒絕入楚爲相的故事，《莊子·秋水》中對惠施有“猜意鷓鴣”的譏諷；即使皆非信史，也是莊子蔑視權勢鄙棄政治的志趣和生命價值取向的表述；他甘於如同澤雉“十步一啄，百步一飲”、龜“曳尾塗中”（見《養生主》、《秋水》）那樣雖說艱辛卻擁有自由的生活。

《莊子》歷來被認爲是古代的出世哲學。其實莊子及其後學並非沒有社會政治方面的思考。《則陽》中說：“古之君人者，以得爲在民，以失爲在己；以正爲在民，以枉爲

在己；故一形有失其形者，退而自責。今則不然。匿爲物而過不識，大爲難而罪不敢，重爲任而罰不勝，遠其途而誅不至。民知力竭，則以僞繼之，日出多僞，士民安取不僞！夫力不足則僞，知不足則欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？”對“今”之政治的徹底失望，使其思辨深化，於是尋根究底、質疑一切“有爲”的合理性；並由批判否定世俗觀念進而轉向個體生命意義、價值取向的思考以及對事物運動演化規律的考察和對形而上之道的體認。

與其說他超越了世俗政治，不如說他從更深的層次揭示“今之君人者”的政治戕害自然的種種弊端，是他們驅使人民走向“僞”、“欺”、“盜”。莊子譴責君主勢要的貪功委過，呼喚迷失自我的世人找回自我，找回並呵護被損傷的自然天性。莊子畢竟悲天憫人，所以才不斷對世人發出“悲乎”和“不亦悲乎”的慨歎，反復勸導士人卸脫種種觀念和心理上的桎梏，享受自然賦予的生命靈慧，成爲精神生活上的自主者。胡文英《莊子獨見》說：“莊子眼極冷，心腸極熱。眼冷，故是非不管；心腸熱，故感慨萬端。雖知無用，而未能忘情，到底是熱腸掛住；雖不能忘情，而終不下手，到底是冷眼看穿。”

《莊子》表述的“遊”、“忘”、“適”上的追求和“真人”、“至人”、“神人”的行跡表明，精神自由的立足點在於個體，對它的追求高於一切。這種追求建築於精神桎梏的卸脫和不同個體間相互寬容、尊重的基礎上，它在自我的精神領域中求索和實現……從中人們還可悟出一些道理：自由必出於主動；精神上的自主是自由的第一要素，人們應該也能夠主導自己的精神生活，享受自然快適的生命；尊重個性和個人自由是先行的，或許是普遍自由的前提；平等和自由應該和可以是互動互促、相輔相成的。物我、天人相適相融的自由或許更合乎人類自我完善的需要！或許有一天它會被人們提升和外化爲一種基本社會權利的要求。

“不譴是非，與世俗處”以及逆境中的自我解嘲和逍遙自得似乎是可笑且可悲的精神勝利法。須知在古代，即使超前地認識到社會政治違背自然禍害人生的弊端，也不具備克服這些弊端的條件。莊子主張放棄改造世俗社會政治的努力，某種意義上說是典型的明哲保身學說，這正是《莊子》雖不入官學正統卻能見容於君上勢要的主要原因。應該承認莊周自己做到了全身遠害，此後其思想爲保全若干民族精英更發揮了積極作用，使他們得以在政治以外的領域，尤其是藝術創造和學術方面實現其生命的價值。

《莊子》爲生世坎坷、懷才不遇、飽受挫折者的心靈提供避風的港灣。它爲那些難爲世容的先知先覺者們指示了一條自存自全的途徑，使其擁有屬於自己的精神家園和智慧創造的廣闊天地。當然，今人重新開掘這筆理論遺產的時候，是不會止步於“精神勝利”的。

莊子所擁有的平等意識、所鼓吹的自由與現代人要求的平等、自由不同，前者是先覺的一種觀念態度和自我內在的精神追求，後者則是普遍認同的社會權利。縱然千百年來莊子一直存在著教人高蹈避世的消極影響。然而，他既作了深刻的社會批判，就必然包含著一種期待，是一種由後人去改變現狀、實現和接近理想的期待。我們現在也許到了能夠逐步滿足這種期待的時代，把《莊子》理論建樹中許多合理、積極的東西納入文化現代整合的範圍。

還得說說《莊子》中所謂“天人”、“神人”、“至人”、“真人”和“造物者”所指為何？人與人之間精神境界上的懸隔與其平等意識是否矛盾？如何看待莊子筆下的超人呢？

周人觀念中“天”和神明一體，是“惟民所止”的，“民之所欲，天必從之”，“皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔”；這“民”一般說是整體性的，指民衆。莊子所謂“天”不是這種能夠顯示情感意志主宰萬物的神明，不是“天命”之“天”，而是自然無爲的天；不過由於它位置至上、浩瀚無垠，在人們心理上至高無上和博大弘深，組合成概念時也把這樣的意蘊帶入其中。莊子所謂“人”或“民”主要指個體的人。面對自然萬物，老子的“萬物並作，吾以觀復”已經顯示出充分的自信。莊學中的個人，其地位也有極大的提升空間，可以在精神領域超越權貴君上，可以接近乃至成爲至人、真人、神人，與造物者平等交往！

《逍遙遊》中“無己”、“無功”、“無名”的“神人”、“至人”和“聖人”合乎莊子的人格理想，能夠無待“遊於無窮”的是他們；藐姑射山的“神”人“肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外……”連堯見了都會內愧和欽羨，“窅然喪其天下焉”！好生了得的神仙境界。《大宗師》談到不受外在境遇干犯、無內在煩擾“天與人不相勝”的“真人”；《天下》直言“關尹、老聃乎！古之博大真人哉！”這些超人能耐非凡，“遊於四海六合之外”的活動範圍、精神境界及逍遙自在的生活情景都遠非塵俗可及，每每能“與造物者遊”！《天下》篇的開始作總的綜述時說：

天下之治方術者多矣，皆以其有爲不可加矣！古之所謂道術者，果惡乎在？曰：“無乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”“聖有所生，王有所成，皆原於一。”不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子；以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒；以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。

這裏是以對“道術”的體認、把握、融入層次的高低區分人的高下，也是情懷意趣和思維層次的區分。“天人”、“神人”、“至人”是按理想創造的絕塵出世的超人，“聖人”和“君子”為世俗社會中的高尚秀傑者，百官、民衆是沉溺在社會政治、倫常規範和生計中的芸芸衆生。“天人”、“神人”、“至人”（還可以加上這裏未提到的“真人”）儘管其長壽、能耐以及活動範圍都在幻想式的描述中變得神奇縹緲、莫測高深，他們至多是虛擬的高蹈出世、逍遙自在、得道懷德的超人，而不是神通廣大拯危濟世普渡衆生的神明、上帝的化身和使者。欲達超人之境界，也只能無所依傍，全憑一己的對天性本真的守持修煉，對道的體認。

在莊子時代，任何對宇宙人生的思考，都很難與原始的宗教意識絕緣。面對無法考究的萬物起源問題，無法證實或否定的神話傳說，無法解釋的種種神秘現象，即使存疑又能如何呢？孔子“敬鬼神而遠之”、“未知生，焉知死”的回避態度是可以理解的。當莊子有必要說到或者借助它們的時候，採取了姑聽信之，姑妄言之，乃至姑編造之的辦法！作者自謂全書大抵“謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭”（《天下》），宣講莊嚴神聖的宗教教義能這樣嗎？可見其作意並非撰述宗教經典。不過，莊子有深切的終極關懷，有對宇宙萬物生成演化所以然和人類生存和個人生命意義的求索。如果說關注和解釋宇宙和社會人生使人們的心靈得到淨化、慰藉和解脫體現出一種廣義的宗教意識的話，說《莊子》中滲透著拯救世人心靈的宗教精神不無理由。既然不時提及“造物者”，說了這麼些“天人”、“神人”、“真人”的故事，《莊子》後來被奉為道教的《南華經》，莊周自己被尊為“南華真人”也不足為奇。

《天下》篇對莊子推尊備至，稱“（莊周）獨與天地精神往來而不敖倪萬物……上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。”“獨與天地精神往來”是“遊”之至境，而其後的“上與造物者遊”，則顯示出“造物者”與“天地精神”相通或者所指為一。

《莊子》多次說到“與造物者遊”，“遊心於物之初”，“遊乎萬物所終始”，其意義何在呢？除莊子而外還有什麼人“與造物者遊”呢？《田子方》中老聃自謂：“吾遊心於物之初。”《大宗師》中子輿以自己的畸形兩次感歎“造物者”的偉大，子犁讚歎“偉哉造化”是因其友子來將死，可能化為鼠肝、蟲臂或者其他什麼東西。又記孔子說：“（子桑戶、孟子反、子琴張三人）方且與造物者為人（作伴）。”意而子則說：“庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓，使我乘成以隨先生（許由）邪！”《應帝王》中無名人說：“予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。”與“造物者”作伴居然可以厭煩而另作他遊，足見“造物者”不是主宰萬物生靈、被膜拜、被敬畏的神祇。“雜篇”中《列禦寇》的“造物者之報人也，不報其人而報其天”是謂“造物者”賦予人的才智特長不是一種人為造作，而是自然天成的。

“造物者”不是宗教中至高無上的造物主和神明，而是“道”(“自然”)之原創力的化身，天地精神和宇宙萬物的創造者；“物之初”是萬物生化的起點。老聃、莊子等人能夠以近於平等的態度與其“遊”。“遊”者，往復交往也，“彷徨”者，徜徉也。“與造物者遊”是與自然渾樸的原創精神自由交往。“造物者”唯造物而已，既未在冥冥中主宰世人的命運，也不會拯世人於水火。莊子不以爲有救世主，人們應該也只能在精神境域的探求中自救！

## 二、莊子理想人格的獨立性

在先秦時代精神的影響下，諸子大都不乏某種獨立人格，如老子、孔子、顏回、孟子、墨子……《論語》中涉及人格的名言不少，如：“歲寒然後知松柏之後凋也”(《子路》)；“見賢思齊焉，見不賢而內自省”(《里仁》)；“道不同不相爲謀”，“君子憂道不憂貧”(《衛靈公》)；“仁者不憂，智者不惑，勇者不懼”(《子罕》)；“仁者必有勇，勇者不必有仁”(《憲問》)；……孟子則有“捨生取義”說(《告子上》)；“我善養吾”“至大至剛，配義與道，充塞於天地之間”的“浩然之氣”(《公孫醜上》)；“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈：此之謂大丈夫”(《滕文公下》)；……不過莊子所推崇的獨立人格卻有與衆不同之處。

由於多採取入世的追求功利的態度，諸子大都認爲存在著或者有可能創設正當合理的政治、倫理信條和社會規範，應該遵從、維護或者重建之；故其人格與政治理想和倫理規範相聯繫。莊子則迥然有別，他批判時代政治，否認以“人爲”重建合理社會規範的可能性，其理想人格是以維護和張揚天性、超越社會政治和世俗關係爲特點的。

莊子特立獨行，傲岸塵俗，不受陳俗偏頗所束縛，發現並維護個體生命欲求的價值；認爲達於理想境界的人只聽命於自然的生成演化，他們的精神視野自由博大——從亘古元始宇宙洪荒以至於無窮無盡。這對於古代士人精神境界中自由元素的彌補和獨立人格品位的提升有無可替代的重要作用。中國自古有強調社會共性和群體利益的傳統，在華夏民族文化的和樂中，他那張揚個性的“另類”旋律常在對立、映襯的一面，成爲不可或缺的補充。

對獨立人格的推崇首先表現在對個性的肯定方面：

在《莊子》中“性”即使是天成的，仍由於主客觀因素的差異而各各不同。《天地》篇的“形體保神，各有儀則，謂之性”，已經帶有肯定和維護個性的意蘊。《駢拇》篇指



出，駢拇枝指在人來說不是普遍的，更不是共同的，故有“出乎性”“侈於德”之別！鳧脰之短與鶴脰之長也是天生的差異。《秋水》中云：“梁麗可以沖城，而不可以室穴，言殊器也；騏驥驪騮，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鳴鶴夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也。故曰：蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。”謂萬物的器用、技能和自然稟性各不相同，若不加區別地互相師法會造成混亂。此處天性有殊，儘管針對不同事物而言，仍對個性有所肯定。肯定異中之同和同中之異的思維取向有助於理解自由與平等的共存性和互補性。

徐復觀先生說：“《莊子》一書，最重視‘獨’的觀念，本亦自《老子》而來。老子對道的形容是‘獨立而不改’，‘獨立’即是在一般因果系列之上，不與他物對待，不受其他因素影響的意思。不過老子所說的是客觀的道，而莊子則指的是人見道以後的精神境界。”<sup>①</sup>《莊子》中“見獨”、“獨見”、“獨聞”、“獨有”之類即與對“道”的體認、把握相關，比如：

（女偶說：）夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。（《大宗師》）

視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。（《天地》）

其“獨”都有獨一無二、不受他物影響的意思，甚至是無與倫比。“見獨”之“獨”指至高至偉無可比擬的“道”，即《老子》中“獨立而不改”之“獨”；而“獨見”、“獨聞”、“獨有”之“獨”是針對體“道”者個人而言的。對“道”而言，是“無待”，是至高無上的獨特。對“體”道者而言，是精神境界和人格理想的獨到。

偉岸總與奇崛孤高結緣，偉大的思想者常常是孤獨的。自由以個體生命的自由為基礎，常與“獨”相聯繫順理成章。《莊子》中不少用“獨”表述的話語就指向著獨立人格。在《逍遙遊》中，鯤鵬的圖南壯舉，宋榮子的明於內外之分，列禦寇的御風而行，許由對堯讓天下於己的拒絕……皆為他（它）們獨立的作為和選擇。

《讓王》中介紹了許多寧死也不願入世（甚至君臨天下）的賢人，表明了一種棄絕

<sup>①</sup> 徐復觀《中國人性論史》，三聯書店2001年版，第348頁。

社會政治的態度！謂伯夷叔齊“獨樂其志”，以為他們生命精神和人格取向有別於時人，即使最後餓死在首陽山，因為是自主的選擇也樂在其中，得其所哉。《天地》篇關於“獨志”的一段議論是針對普通人（“民”）而言的，所以具有特別的理論價值。其中季徹對蔣閭菀說：

大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。

這段話最具啟發性的是提出了“民”能夠“皆進其獨志”的見解！“獨志”是人人不同、各自獨有獨成的心志。曹受坤先生說：“‘獨志’是個人本能獨創性之活躍。”<sup>①</sup>所謂“進（發展）其獨志”是大聖治理天下縱任“民心”的自由伸張獲得的效果（“成教易俗”），“若性之自為”謂皆得順遂其天性，於是“民”在不知不覺中成就之。此論不啻認可了民衆個性張揚對於構建理想社會的積極功用，在中國學術史上可謂空谷足音。現代理論認為，個性倘若都能夠得到尊重和發展，則人類原創力得以施展的層面更豐富，創獲更多，適應性更廣泛，更有利於人類自身的生存、發展、完善和社會進步。

《庚桑楚》有云：“為不善乎顯明之中者，人得而誅之；為不善乎幽暗之中者，鬼得而誅之。明乎人，明乎鬼，然後能獨行。”《盜跖》中知和說：“……內則疑劫請之賊，外則畏寇盜之害，內周樓疏，外不敢獨行，可謂畏矣。”這裏的“畏”連同前面列舉的“亂”、“苦”、“疾”、“辱”、“憂”，“此六者，天下之至害也……”對“獨行”的肯定至少是對個體的人獨立意志和行動自由的某種肯定。此前另一則故事中滿苟得說：“……若是若非，執而圓機（環中）；獨成而（你）意，與道徘徊。”“意”所以能夠得“獨成”，也是在於與“道”的往復。

萬物各各不一，出類拔萃者卓爾不凡。《德充符》中說：“受命於地，唯松柏也獨正，在冬夏青青；受命於天，唯堯舜也獨正，在萬物之首。”此為傳統的“比德”方式：天地“受命”的人物方能“獨正”！松柏是樹中卓傑者，堯舜是人中卓傑者。品格上的自信從來是危難困厄中士人的精神支柱，貶謫途中蘇軾《過大庾嶺》詩云：“浩然天地間，惟我也獨正。”

《天下》是全書的最後一篇，有對春秋戰國學術流派的概說。言及諸子的思想品格、精神境界和學術造詣時，其“獨”全為褒義。比如說墨子“獨能任”，說關尹、老聃“澹然獨與神明居”，“人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢；人皆取實，己獨取虛，無藏

<sup>①</sup> 轉引自陳鼓應《莊子今注今譯》，第316頁。

也故有餘；其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧；人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎”。說莊周“獨與天地精神往來而不放倪於萬物，不譴是非，以與世俗處”。他們的“獨”中有個體生命悟道之後的無比自豪。“獨與神明居”是至人真人的境界，與大智大慧相守相通，自非常人能及，其取捨與常人相反，是品格情趣、生命價值判斷不同所致。“獨取全”之“全”是精神自由之保全，也是智慧生命的保全，所以在險惡的生存環境中才可以“苟免於咎”！莊周達於“獨與天地精神往來”的至境，依然要“不譴是非，與世俗處”！他們有獨到的懷抱和精神視野，至高無上交往對象，顯現出與塵俗懸隔的品格和思想境界。但他們畢竟是人，不是神，不是不食人間煙火，展示的只是一種超凡之人的品格和個性。

“獨與天地精神往來”對“獨”的推崇中有橫絕時空的無比自豪，體現出一種對個體生命智慧極至價值的確認和自信。他們的精神活動、視野、心境無所羈縛和限制，能夠跨越和穿透身觀時空。

《莊子》中屢言一“己”與“自我”也值得注意。

人類原始思維的若干起點都是從自身開始的，意識到自我相對獨立於外部世界以及主客體的對應關係可以說是思維能力的一次躍升。而莊子的“無己”、“喪我”更可謂是在新層面上的再躍升：是淨化心靈、摒棄有違天性的欲求，走出“師心”和我執的偏狹，乃至達於物我兩忘、回歸自然、相融於道的至境。

《齊物論》“天地與我而並生，而萬物與我爲一”一語，既表明了主體與客觀世界的分際，也有一種與天地萬物並存獨立的智慧生命的自豪。其“非彼無我，非我無所取”是意義深刻的論斷：“我”是相對於“彼”（“我”以外的人和事物）的存在，沒有與“彼”的區別、參照、對應和聯繫，就不存在“我”。沒有與“我”的比照，“彼”的短長、特點無從發現；倘若“我”指天地靈慧所鍾的人，“彼”更有一種唯“我”能見之、能用之的幸運。

《田子方》中肩吾問孫叔敖爲什麼三爲令尹不以爲榮，三次去職無憂色，孫叔敖說：“吾以爲得失之非我也，而無憂色而已矣。我何以過人哉！且不知其在彼乎？其在我乎？其在彼耶？忘乎我；在我邪？忘乎彼。”世俗所謂得失都屬“非我”，由於“用心”只在“我”而不在“彼”（即“非我”），所以能“忘”其得失。

然而，個體的人也是有局限的。《逍遙遊》標舉“至人無己”。《齊物論》所推崇南郭子綦所達到的“吾喪我”的境界是就對“道”的體認和“物”“我”關係而言的，一己對外部世界的感受和觀察角度會受限制、會有偏頗，“成心”不可“師”。“吾喪我”就是在意識中化解、取消自我的偏狹、局限，達於與“物”相融爲一的“忘我”之境。《大宗師》“同於大通”的“坐忘”所謂“墮肢體，黜聰明，離形去知”即指擺脫有違自然（被異化了）的生理感受、欲求和心機、“知”、巧而言。涉及製作、造藝亦然，《達生》中也說梓慶“齊

(齋)七日,輒忘四肢體形”之後才算做好了能造“疑神”之器的精神準備。

莊子的自然論是與自我意識之覺醒、個體生命價值的發現相聯繫的。“自然”的原義不是指相對於人類社會的大自然;是本然,自身如此,本來的(非外來和異於自我的)因素和規律所決定的狀況。對人個體而言,“自然”有無擾於外物和其他人、無染於世俗的意義。“自”常與他物(乃至宇宙萬物)、他人(彼、誰、乃至世俗社會)相對應。

《齊物論》曰:“夫天籟者,吹萬不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其誰邪!”所謂“自己”、“自取”是各由自己、各由自取的意思。雖然天籟之聲千千萬萬各自與眾不同,卻都是自然形成,並非旁的因素所“怒”(鼓動)。“自己”指完完全全的自我,“自取”是依天性自行其事之所得,它們有各各不一的個性,但皆為“天籟”,都是自然天成的產物,它們的形成和展示完全排除了外在因素的干擾。《人間世》中孔子有云:“自事其心者,哀樂不易施乎前。”是謂所作所為完全依從自己內心(即本心主宰一切)的人,外來因素引起的“哀樂”對他不產生影響。

莊子認為事物是“與時俱化”(《山木》)的。《在宥》的寓言中鴻蒙曾說:“汝徒處無為,而物自化。……無問其名,無窺其情,物固自生。”“無為”是對“物”的自然狀態和運作的不加干擾,“物”能夠依自然之法則生成、演化。其實事物的“自化”往往無從干擾,也未必是人的智慧所能詮釋的,故《則陽》說:“自殉殊面,有所正者,有所差。……雞鳴狗吠,是人之所知,雖有大知,不能以言讀其所自化,又不能以意其所將為。”《秋水》云:“何為乎?何不為乎?夫固將自化。”這“自化”指自身的自然變化。當然,自主的思想行為也可能陷入偏頗謬誤,因此其後有“且夫知不知論極妙之言,而自適一時之利者,是非埤井之蛙與?”“自適一時之利”就是偏狹、短視的行為。

諸子中楊朱被認為是“拔一毛而利天下不為”(孟子語)的極端利己主義者,對莊子人們也曾有消極避世惟求自全的批評。二者都以“為我”受到責難。鼓吹取法西學變革圖強的嚴復儘管也不無微辭,終究以為是時代使然,對這種“為我”傾向的產生有較深刻的理解:“莊子即不為楊朱,而其學說則真楊氏之為我者也。……是故極莊之道,則聖人生天行,死物化,去知與故,循天之理,於以無天災,無物累,無人非,無鬼責而已。至於儒、墨所謂仁義,則指為不安性命之情,而為桀、跖嚙矢者矣。孔子殺身成仁,孟子捨生取義,則為其道所薄而以為殉名。非不仁義也,以仁義之不及於道德而使天下大絃也。是故楊之為道,雖極於為我,而不可訾以為私。彼蓋親見人心之儂驕,而民於利之勤,雖以千年之禮法,祇以長偽而益亂,則莫若清靜無為,倘往侗來,使萬物自炊也。”(《莊子評點·庚桑楚》總評)

個人與群體的關係是最重要的社會關係,從來是人類學、社會學討論的基本問題。怎樣的個體與群體關係才合乎理想?個性張揚是否必然與群體利益相衝突?是

否合乎人類生存發展和自我完善的需要？諸如此類在今天不難回答的問題，在古代卻往往成爲一些學術思想派別的分水嶺。

春秋戰國士階層崛起、人個體意識覺醒。士人的自信心和自主意識越來越強，不經意間“吾”、“我”頻頻出現於他們的著述，也有對特立獨行品格的推崇。《老子》十六章有“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復”；二十章說：“衆人皆有餘，我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。忽兮若晦，寂兮似無所止。衆人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。”《孟子》中說：“我善養吾浩然之氣”（《公孫醜上》），批評楊朱“楊子爲我，是無君也”（《滕文公下》），鼓吹“窮則獨善其身”（《盡心上》）。屈原《漁父》曰：“舉世混濁而我獨清，衆人皆醉而我獨醒。”並有“懷情抱質兮，獨無匹兮”的悲慨。老子在極至的虛靜中獨自觀照萬物的運作，以一己渾樸無爲的精神境界、意趣追求迥異於世俗而自得。孟子“養氣”也是個人品格和精神意志的提升和充實。

應該看到，老子的“無爲”是爲了“無不爲”，仍有求“治”的社會功利在其中；“吾以觀復”的吾所觀察思考的是宇宙萬物運作的規律，期望以此指導人們的思想行爲以至政治、軍事活動。“我善養吾浩然之氣”，“我”和“吾”同時用上了，孟子的“氣”與道義相偕，即與社會道德、政治理想和人際關係的規範相聯繫，還有“窮則獨善其身”的名言。《禮記》的《禮器》、《中庸》、《大學》中屢言“君子慎其獨”強調情操的恪守，與孟子的“獨善”相通，都可以說是爲實現其政治理想所作的道德自我約束和精神準備。《管子》、《荀子》、《韓非子》之論重法術和勢治欲爲帝王師不必說，縱橫遊說之士的推銷自我以干勢要也是爲了施展才智抱負，博取富貴功名。屈原抒發的也是忠而被謗報國無門而不被理解的怨尤。

莊子的個體意識卻與世俗觀念和社會功利相分離，他的議論中人個體生命的意義與社會群體沒有直接的干係，其意義和價值體現恰恰在於超越世俗的功名利祿，主宰自己的生命取向，享受這自然的賦予在精神領域自由遨遊。《讓王》中說：“道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。”表明其學說的重心與目標與儒家的修齊治平不同，主旨在於“治身”，在於個人，而國家、天下的治理則是次要乃至無足輕重。

莊子雖力主張揚天性，也有放達不拘、與世俗格格不入的個性，但其論僅止於讓個性順遂自然發展，最後融和於自然、消解於自然。其著眼點不是爭取一種社會權利，要求寬容個性並給予充分發展空間。正如他倡導“遊心”追求的精神自由一樣，不過是內在的自我情感、思維活動和精神境界中的求索，而非對外在的、社會權利的訴求。不過，反對個性被世俗觀念、社會政治壓抑、扭曲和摧殘的本身，依然可以看作是一種社會權利要求的先聲，只不過在中國這悠遠的呼喚一直沒能引起廣泛的回響和

改造觀念、爭取權利的震盪。

### 三、說“待”與“適”

擺脫有違自然的世俗關係是莊子精神自由追求和人格理想形成的基礎，我們從莊子“無待”和“自適其適”、“忘適之適”之論的解讀中可窺其一斑。

“待”是對事物相互關係的考察，有所憑藉、有所利用，則必受其所憑藉、所利用者的牽制和影響，“無待”是不受外物牽制影響順隨自然的至境，是“逍遙遊”的前提。莊子說：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

“乘天地之正”是順適天地萬物之本然；“御六氣之辯”是依憑、駕馭事物變化的諸種自然因素；“無待”（順遂自然、無任何干係）的“無窮”之“遊”是精神上絕對自由的遨遊；“無待”的超人“無己”、“無功”、“無名”。“無己”才能物我兩忘融入自然；“無功”才能無為；“無名”才能擺脫世俗利祿榮辱的束縛。達於無己、無功、無名極至的精神境界則可“逍遙遊”於“無何有之鄉”。

“待”指對相互關係的依憑、對待而言，有所借助、依賴，就會受所借助、所依賴之物和關係的牽掣、限制！這是相當深刻的見解。包括個人在內的具體事物都是關係網絡上的一個紐結，“有所待”本不可免，從莊子“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”的提示可知：順應自然法則、駕馭物我關係就是他倡導的“無待”！莊子反對的是借助、依賴（於是也就受控於和受限於）有違自然的物欲和世俗關係。

莊子又以“適”表述人與物、自我與他人關係的不同層次。

在先秦以至整個中國古代的人文學術中，從來是群體至上的。儒家鼓吹仁義，修身齊家是為了治國平天下。墨家的兼愛尚同、法家的刑名勢治和兵家研究的戰爭不必說；就是老子的無為也是為了無不為的理想政治……而莊子卻有些特殊，其學說充分顯示出個體意識的覺醒，他對生命的關注、精神自由的追求完全是從自我（也是個體）的角度出發的。這一點也體現在“適”範疇的運用之中。

“適”的範疇貫穿著順適自然（與生存環境相得相融）、追求暢遊生命（即享受自然

賦予的生命的愉悅快適)的理念。“適”在運用上有三個特點：

其一，它顯示了一種關係，“適”和“不適”並非由主體單方面因素決定，雖是主體的體驗和感受，也取決於環境和客體因素。莊子推崇的“適”是“天”“人”之“適”，其和諧的基礎是與“人”的天性和“天”代表的自然的協調一致，不是人爲而是對自然的順隨，是在主客雙方葆真前提下的相融。也可以說是在自然法則指導下主客體的互動、互適和互融。

其二，“適”的感受是自然舒適、愜意暢快的，它的提出體現了對生命愉悅的追求；人作爲有天賦的睿智生靈本有得之自然的快適。

其三，“適”是一種人個體的追求，儘管如此，它恰當、宜合、順適的內涵從根本上說又無礙於群體，甚至能夠依存和完全融入不違自然的社會群體。

《莊子》中運用了“適”的範疇。與“遊”和“忘”同樣，“適”是一種以物我關係中恰合、愜宜、舒暢的自我感受和體驗爲基礎的生存方式和心理狀態，包含適應、接受、認同、相融和愜意、暢快的意蘊。後來則出現適意、適度、舒適、適宜、快適、暢適等組合。

《莊子》全書用了85個“適”字：有用作“去往”的，《逍遙遊》中的七個都是往的意思，《寓言》篇的“惡乎其所適？惡乎其所不適？”亦同；有時是近乎順其自然的“恰巧、正逢、當時”等有時間性內涵的概念；作“快適”、“適意”、“適宜”、“和暢”解的也較多；個別的亦作他用，如《秋水》的“適適然”成疏爲“驚怖之容”；《盜跖》篇的一個“適”音“敵”，爲“嫡”的代字。用正當其時、恰巧之意最好的例子是“適來，夫子時也；適去，夫子順也”（《養生主》）和“時勢適然”，須要說明的是莊子以爲，這種生命的“來”（得）“去”（失）恰逢其時是不期然而然、順乎天理自然的。作快適、愜意、適宜解的則如：

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。（《齊物論》）

造適不及笑。（《大宗師》）

以爲命有所成而形有所適也。名止於實，義設於適。（《至樂》）

（莊子）其於宗也，可謂稠（同調）適而上遂矣。（惠施）以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。（《天下》）

順乎自然而有快適、愜意、和協意蘊的“適”，從自由、舒適和暢的主體感受和生命體驗出發，有與生存環境、外部事物關係的協調、融洽、吻合的內涵，已有近乎或通同於範

疇的基本意義。《莊子》曾將“適”分爲三種類型,或者說是三個層次:

若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄,是役人之役,適人之適,而不自適其適者也。(《大宗師》)

夫不自見而見彼,不自得而得彼者,是得人之得而不自得其得者也,適人之適而不自適其適者也。夫適人之適而不自適其適,雖盜跖與伯夷,是同爲淫僻也。(《駢拇》)

工倕旋而蓋規矩,指與物化而不以心稽,故其靈台一而不桎。忘足,履之適也;忘要,帶之適也;知忘是非,心之適也;不內變不外從,事會之適也。始乎適而未嘗不適者,忘適之適也。(《達生》)

三種類型分別是:“適人之適”、“自適之適”和“忘適之適”。“適人之適”指適應他人的需要,滿足他人的意願,使他人快意,爲他人所用;像狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子這樣一類賢人就是按照他人(社會)的道德、價值標準和意願、要求去生活、去效勞、去奉獻的。即使是盜跖或者伯夷這樣在人們心目中道德評價懸殊的人,他們在走入生命的誤區上是一樣的。莊子認爲“適人之適”會爲世俗觀念所牢籠,因而喪失本我,喪失獨立人格,看不見自我生命的獨特意義(包括享受生命的快樂)和價值。

“自適之適”則擺脫了世俗觀念成法和規矩的束縛,滿足發展自我天性、獨立人格的需要,自由地伸張、求索。進入這種心靈的自由境界,才能真正發現和維護自我價值,也才能獲得非凡的審美創造力。故忘情山水以“自適”的謝靈運說:“……然如山林之客,非徒逃人患,避爭鬥,諒所以翼順資和,滌除機心,容養淳淑,而自適者爾。”(《閒遊贊》)

“忘適之適”是悟“道”的最高境界,又是對“自適其適”的超越,“不內變,不外從”,無須求索、無須維護而自然相“適”,始終與自然相融爲一,“忘我”、“喪我”而與物無差別,也即達於“天人相合”、“以天合天”的至境。

孔子說過“七十而從心所欲不逾矩”(《論語·爲政》),與莊子的“忘適之適”有某種類似處,但孔子心目中尚有無形的“矩”,而“忘適之適”則是自然的“以天合天”。

“適”是暢遊生命的體驗和追求,“適”的欲求也是生命的本能。莊子之“適”將感受的舒暢快適上升爲精神的愉悅和滿足。“適人之適”、“自適之適”和“忘適之適”不是簡單的是非可否的判別,三者都能給人以欣悅和滿足,都有其價值。簡言之,“適人



之適”可以說是世俗認可的道德完成上的滿足，“自適之適”是自我生命體驗的滿足，“忘適之適”是超越自我、與“道”冥合的滿足。當然，三種“適”有時也可以體現一種悟“道”的遞進關係。“忘適之適”的生命暢遊有無為的至樂，進入了無差別的精神境界。

順乎自然、物我一如的無差別是莊子平等和自由的理想境界；“無待”的無借助，對物我而言就無非自然的助長、傷害和牽制、影響；相“適”狀態和體驗是相互的，“自適其適”和“忘適之適”則物我相互尊重相適相融，皆有各得其所的平等與自由！簡言之，莊子追求的自由是以“無待”為前提的“逍遙遊”——精神領域的自由遊履；莊子的平等是“自適其適”以至“忘適之適”——各得順遂其天性、相融於自然的平等。

莊子影響下士人精神層面的探求，外化於行止則顯現出一種與世俗禮法規範相抗衡的藝術化人生態度：任情率真、張揚個性、不拘形跡（乃至放浪形骸）。在他們的藝術活動中則有“法天貴真”（崇尚自然素樸）、重神輕形、率性任情……的審美追求。

由於是一種思想觀念上深層次的反思，有對習慣思維模式、傳統觀念意識、規範準繩的種種質疑與否定，所以難於為一般民衆理解和接受，其影響歷來很大程度上局限於文人學士的範圍。換言之，莊子對自由的追求限於精神境域，是一種文化精英個體心靈的探求，側重於自我天性的回歸，雖因無損於勢要而能見容於專制強權體制，畢竟缺少爭取對社會權利方面的積極意義，也難得到芸芸衆生的廣泛回應。

[作者簡介] 涂光社(1942— )，男，湖北黃陂人。現為遼寧大學教授、中國《文心雕龍》學會副會長、中國古代文學理論學會常務理事，專著有《文心十論》、《勢與中國藝術》、《雕龍遷想》、《劉勰及其〈文心雕龍〉》、《中國古代美學範疇發生論》、《莊子範疇心解》等。



# 夢迷與覺悟：《莊子》的夢

陳 靜

《莊子》的夢不同於莊子的夢，《莊子》的夢是指整部《莊子》有關夢的論說，而莊子的夢是指《莊子》書中記載的莊子做的夢。《莊子》中有莊子兩個夢，一個是蝴蝶夢，一個是骷髏夢，這兩個夢都大大有名，經常被莊子研究者用來分析莊子的思想。但是本文研究的是《莊子》的夢，會涉及莊子的夢，但不局限於這兩個夢。整部《莊子》有十一處談到夢，本文是以整部《莊子》的夢作為研究對象。

中國有占夢的古老傳統，而《莊子》的夢已經脫離了占夢，成為表達思想的手段，例如著名的蝴蝶夢和骷髏夢，就很難說是真實夢境的記錄，毋寧說是莊子借了夢境和夢中對話，來表達他對人生的理解。更重要的是，生理上的“夢”和“覺”，在《莊子》裏是一對重要的隱喻，喻指精神上的迷惑與覺悟，而迷惑與覺悟的指向，就是人生。在《莊子》的夢說中，瀰漫著人生如夢的生命虛幻感，同時也透顯著洞察這如夢人生的覺悟意識，前者是夢，是迷，而後者是醒（覺），是悟。本文試圖闡明，以迷悟說夢覺是《莊子》說夢的特點，這是先前不曾有過的說夢方式，這種方式由《莊子》開展出來，對後世發生了重大的影響，成為中國人感悟人生和表達這種感悟的一個基本方式。

《莊子》的夢，最有名的就是蝴蝶夢了。但是，蝴蝶夢並不是《莊子》最早說夢的地方，在蝴蝶夢之前不遠的地方，還有一個大聖夢，大聖夢才是《莊子》最早說夢的地方，也正是大聖夢，開啟了《莊子》以迷悟說夢覺的說夢方式。也可以說，《莊子》一說夢，就奠定了整部《莊子》書說夢的方式。

嚴格說來，大聖夢並不是一個夢，它不是一個夢境的記錄，大聖夢並沒有夢境的内容，而是一段以夢覺喻指迷悟的文字，因為其中有“大聖知其解”的文句，這裏稱之為大聖夢，這是為了方便。我們先看這段文字：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。“君乎！牧乎！”固哉！丘也與女皆夢也，予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為吊詭。萬世之後而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。<sup>①</sup>

這段話是長梧子與瞿鵠子的對話中長梧子說的一段話，其中的“予”，是指長梧子，“女”指瞿鵠子，而“丘”，則是指孔子。這段對話的緣起，是瞿鵠子向長梧子求證他與孔子的分歧，瞿鵠子認為“聖人不從事於務……而遊乎塵垢之外”，是聖人的高妙，但孔子卻以為這是不著邊際的“孟浪之言”，瞿鵠子想讓長梧子判定他與孔子孰是孰非。但是長梧子的回答，卻指向了生命的虛幻，並由生命的虛幻否定了是非的真實，不僅沒有讓瞿鵠子得到他與孔子孰是孰非的判斷，甚至連他要判定是非的必要性都否定了。長梧子所謂“夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵”，以夢境與醒來的不同感受作為對比，揭示夢境的不真。因為只有醒來，夢境的不真才能被認識到，如果還在夢中，則會以夢境為真實，長梧子說，瞿鵠子和孔子各自堅守自以為是的人生立場，就是還在夢中，以為夢境是真實的，還處於“方其夢也，不知其夢也”的狀態，而他說他們在做夢，其實也是說夢話，屬於“夢之中又占其夢焉”的性質。因為要覺醒才能夠知道夢境的不實，所以，長梧子指出“且有大覺，而後知此其大夢”，以大夢喻指對現實人生和人生價值的堅持，以大覺喻指對人生虛幻的覺悟。長梧子是從生理上的夢飲酒和夢哭泣說起的，等他說到大夢大覺，夢覺已不再是生理的含義，而成為隱喻，喻指對於人生的迷惑和覺悟。大聖夢用夢境表達出生命的虛幻感，以覺醒表達出對生命虛幻的覺悟和洞察，因此，生理的夢覺所喻指精神的迷悟，其實是一種以人生為夢幻的人生態度。

大聖夢之後不遠的蝴蝶夢，繼續了夢迷與覺悟的話題。這是一個美麗的夢，也是一個寓意深刻的夢：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，北京中華書局1961年第1版，第103~104頁。

周也。不知周之夢為胡蝶歟？胡蝶之夢為周歟？周與胡蝶，則必有分矣，此之謂物化。

當莊周夢為蝴蝶時，他以為自己就是一隻蝴蝶，並不知道這是一個叫做莊周的人在做夢。等他迷蒙醒來，那一刻，他迷惑了，他不知道是莊周夢見了蝴蝶，而此刻莊周醒來了，不復是蝴蝶，還是蝴蝶正夢見那個叫做莊周的人迷睡在床榻。莊子說，可以斷言莊周和蝴蝶是不同的存在，但是要斷定是莊周夢蝶還是蝶夢莊周，明確何者為真，卻很困難。

聯繫大聖夢來看蝴蝶夢，可以說蝴蝶夢是對大聖夢的詩意注釋和悲觀置疑，當莊周夢為蝴蝶並享受著蝴蝶自在飛舞的快樂時，他正處於大聖夢所謂“方其夢也，不知其夢”的狀態，但是，大聖夢似乎比較樂觀，還相信能夠有大覺來覺悟到大夢的迷惑，而蝴蝶夢則在莊周醒來的時候讓他再一次陷入迷惑：不知道莊周的醒來是莊周醒來了還是蝴蝶在夢中。美麗的蝴蝶夢指點了走不出夢境的困難，寓意極其豐富，就《莊子》以夢覺喻指迷悟而言，它指出了最終覺悟的困難：如果人生如夢的話，又有誰能夠走出人生，走出夢境呢？

《齊物論》是《莊子》最重要的篇章，《齊物論》的大聖夢和蝴蝶夢，是《莊子》說夢的關鍵，它們開啟了《莊子》以夢覺喻指迷悟的說夢方式。這種方式重複見於其他篇章，成為《莊子》說夢的一個基本方式。

《大宗師》有一段顏回和孔子的對話，也是夢覺對舉，在迷夢和覺悟的意義上使用夢覺的。這段對話說，顏回不理解魯人對孟孫才的評價，魯人稱讚孟孫才“善處喪”，可是孟孫才在自己母親的喪禮期間，“哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀”，這如何稱得上是“善處喪”呢？顏回感到很不理解。孔子解釋說，孟孫才所知道的，已經遠遠超過了關於喪禮的具體規定，他對於生死已經有了透徹的覺悟，因為他“特覺”，所以能夠“人哭亦哭”，呼應人們的情緒而不是溺陷在盲目的悲哀中，所以得到了魯人“善處喪”的評價。在向顏回解釋時，孔子說：

吾特與汝，其夢未始覺者邪！……且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？<sup>①</sup>

孟孫才參透了生死，超越了喪禮的規範，被孔子稱為“特覺”，而他與顏回則因為堅持

① 郭慶藩《莊子集釋》，第275頁。

禮樂秩序的規範並在意喪禮的細節,因此成爲“其夢未始覺者”。這裏說的雖然只是喪禮,但也可以視爲對整個禮義制度的一般態度。按照孔子的說法,執著於禮制規範的,是夢迷者,覺悟並超越了這些具體規範的,是覺悟者。我們知道,《莊子》中的孔子形象是多重的,有時候是莊子批評的對象,有時候是莊子的代言人。這段對話中的孔子,基本上是莊子的代言人。作爲莊子代言人的孔子並沒有止步於此,他一如莊子的一貫風格,以疑問把思考引向深入,說“不識今之言者,其覺者乎?其夢者乎?”對自己的言說本身究竟是覺悟還是夢迷,進一步提出了質疑。這種置疑的意味,與大聖夢的“丘也與女皆夢也,予謂女夢,亦夢也”是相通的,與蝴蝶夢的“周之夢爲蝴蝶歟?蝴蝶之夢爲周歟”,也是相通的,它指向“大覺”,卻又對最終的覺悟充滿懷疑。

外篇的《天運》再一次在迷夢與覺悟的意義上使用了夢覺。這一次,孔子成爲莊子的批評對象,被認爲執迷不悟,所以夢迷的意義格外彰顯,而覺悟則隱沒了。這也是一段對話,是顏回問師金如何評價孔子的行爲,師金對顏回說的一段話。師金說:

夫子亦取先王已陳芻狗,聚弟子遊居寢臥其下,故伐樹於宋,削跡於衛,窮於商周,是非其夢邪?圍於陳蔡之間,七日不火食,死生相與鄰,是非其昧邪?<sup>①</sup>

師金用祭神的芻狗爲喻,說孔子信奉的先王之道不過是已經用過的芻狗。芻狗在使用之前,被放在精緻的筐箱中,覆蓋著繡巾,巫師齋戒沐浴之後,小心翼翼地取出,敬奉給神。然而芻狗在用過之後,就被拋棄路邊,可能被路人隨意踐踏,也可能被當作柴火燒掉。這時還想拿它裝進筐箱,蓋上繡巾,倚靠著它做芻狗祭神的美夢,“彼不得夢,必且數昧焉”,這樣的夢是做不成的。師金說,孔子希望恢復先王之道,就是在做這樣的夢,他所遭遇的伐樹斷炊的困境,就是由此迷惑而必然導致的結果。這裏,我們不分析師金對孔子的批評是否正確,而只是指出,師金認爲孔子追隨先王之道是迷惑,用的就是“夢”的隱喻。

生理的夢和覺在《莊子》裏已經成爲一對重要的隱喻,喻指迷惑和覺悟,這是《莊子》說夢的基調,這個基調在《莊子》一說夢就定下了,這是這一節的結論。

## 二

以夢覺喻指迷悟是《莊子》說夢的重要方面,但是,並非《莊子》說夢的處處,都直

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集釋》,第512頁。

接以夢覺為迷悟，在隱喻的功能上使用夢和覺。整部《莊子》有十一處說到夢，而直接用夢覺喻指迷悟的只有上述四處。也就是說，夢在《莊子》中還有其他功能，這一節要討論的是，莊子如何以夢境作為表達思想的手段。

在《莊子》中，發揮這種功能最典型的夢，是社樹夢和骷髏夢。社樹夢見於《人間世》，說的是一位姓石的匠人帶著徒弟前往齊國，在一個叫曲轅的地方見到一棵被奉為土地神的欂櫨樹，徒弟們被欂櫨樹的高大繁茂所吸引，和眾人一樣久久地駐足觀看，石匠人卻一眼不看，一步不停，原因是這棵外表高大的欂櫨樹是一棵不成材的“散木”，對於匠人的製作毫無用處。晚上，欂櫨樹托夢石匠人，就有用無用申說了一番道理，聲稱自己“求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？”社樹的意思是，如果自己是一棵有用的“文木”，早就被砍伐，被肢解，根本不可能成長為一棵枝葉繁茂的大樹。最後，社樹譏諷石匠人是“幾死之散人，又惡知散木”<sup>①</sup>，而石匠人在醒來後卻完全理解了社樹。

這個夢，顯然是一個寓言，莊子通過這個寓言，討論了什麼是用的問題。我們知道，有用無用是《莊子》的一個重要主題，在《逍遙遊》的篇末，莊子和惠施就圍繞大樹和大葫蘆究竟有何用處，討論了有用無用的問題。惠施以能夠實現功利目標為有用，莊子卻在超越了功利目標的自在境界裏展示大用，因此，在惠施眼裏不能做水瓢的大葫蘆，在莊子眼裏能夠助人漂游江海，在惠施眼裏不成材料的大樗，在莊子眼裏能夠樹立在無何有之鄉，讓懂得逍遙的人自在地寢臥其下，享受生命的愉悅。社樹夢又一次展開了什麼是用的話題，而社樹在夢中扮演了教育者，把石匠人從功利的惠施變成了超越的莊子。

同社樹夢一樣，骷髏夢也不是真正的夢境，而是一個寓言，莊子借助這個夢，討論了生死的問題。這個見載於《至樂》篇的夢說，莊子在荒野看到一個骷髏，拿馬捶敲著骷髏問它是如何死的，是過度享受而死呢？還是有亡國之禍被殺？或者因為行為不端，愧對家人而死？或者因為凍餒而死？也可能沒有什麼緣故，僅僅因為年老而死？莊子問了這些問題，拉過骷髏做枕頭睡了。夜裏，骷髏托夢莊子，說他的問話所涉及的，都是活人才會有的遭遇，在死亡的世界，這些麻煩是不存在的。骷髏告訴莊子說，死亡的世界是一個自在的世界，沒有君臣關係帶來的社會約束，也沒有時光流逝帶來的自然約束，這樣的自在，實在是最大的快樂。莊子不信，表示願意幫助骷髏重返人世，骷髏拒絕了，它皺著眉頭說：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！”<sup>②</sup>

① 社樹夢和引文見郭慶藩《莊子集釋》，第170～174頁。

② 骷髏夢和引文見郭慶藩《莊子集釋》，第617～619頁。

骷髏夢討論的生死問題，也是反復出現在《莊子》中的話題，《大宗師》所載子來將死和子桑戶死的故事涉及了這個話題，《至樂》所載莊子妻死鼓盆而歌的故事也涉及這個問題，《列禦寇》以莊子之死終篇，談的還是生死問題。生死問題是莊子最關心的問題，這個問題的核心，其實是追問生命的意義。總的說來，莊子對生死表現出一種豁達的態度，這其實也是一種豁達的人生態度，骷髏夢透露的，也是這種態度。所以這個夢，其實是莊子討論生死問題的一個載體。

除了這兩個有名的夢，可以讀為寓言的夢，還有《列禦寇》的儒者夢。這個夢說，儒墨是兄弟，儒名緩，墨名翟，在儒墨的爭執中，他們的父親幫助墨翟，儒緩憤而自殺，後來儒緩托夢父親，發洩怨氣<sup>①</sup>。儒墨是兄弟的寓言大有深意，它表達了莊子對儒墨思想的理解。我們知道，儒墨之爭是戰國時代百家爭鳴中的一個突出現象，莊子卻能夠透過儒墨的激烈爭執，看出他們的思想系統其實是一套，因此用寓言的方式稱他們是同一個父親的兄弟。我們這裏關心的是《莊子》的夢，儒墨關係的問題也就點到為止。就夢而言，儒者夢只是一個附綴，對於儒墨為兄弟的寓言並不重要，對於理解《莊子》的夢，也不重要。

### 三

除了以夢覺喻指迷悟和以夢作為表達思想的寓言，《莊子》裏還有舊夢的記錄。所謂記錄舊夢，是指別人的夢被《莊子》記載了，這樣的夢在《莊子》中有兩個，一個是文王夢，一個是神龜夢。

文王夢見載於《田子方》篇，我們先看這個夢的記載：

文王觀於臧，見一丈夫釣，而其釣莫釣。非持其釣有釣者也，常釣也。

文王欲舉而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲終而釋之，而不忍百姓之無天也。於是旦而屬之大夫曰：“昔者寡人夢見良人，黑色而髯，乘駁馬而偏朱蹄，號曰‘寓而政於臧丈人，庶幾乎民有瘳乎！’”諸大夫蹙然曰：“先君王也。”文王曰：“然則卜之。”諸大夫曰：“先君之命，王其無他，又何卜焉！”遂迎臧丈人而授之政。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 儒者夢見郭慶藩《莊子集釋》，第1042頁。

<sup>②</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，第720~722頁。



文王想任用姜太公，擔心大臣反對，於是假稱父親季歷托夢，令他委政姜太公，以這種方式，文王讓姜太公順利參政。據此來看，文王夢與其說記錄了文王的一個夢，不如說記錄了文王的一次政治運作。這一點一定要特別指出。因為，如果文王真正做了這個夢，那麼，這個夢就是典型的“占夢”樣式。下面分析《左傳》的夢我們會看到，《左傳》時代的夢都是“占夢”樣式的，“占夢”樣式的夢首先是真有其夢，其次，這個夢被認為大有意味，夢境的意味就是神意的啟示，而“占夢”不過是把隱含在夢中的“神意”呈現出來，用於指導未來的生活。可是在《莊子》的記載下，文王並沒有真正做這個夢，而是假託有這個夢，因此接下來的“占夢”，就變成了政治運作的手段，而不是真正的探求神意。《莊子》記載的文王夢是假託，說明在莊子的時代，“占夢”已經衰落了，於是夢也可以成為政治運作的一種手段。然而在文王夢裏，文王的假託又是成功的，大臣們接受了夢的指令，使文王授政姜太公的計謀得以實現，這又說明“占夢”的觀念仍然在支配人們的理解，雖然這種理解方式已經不是解夢的唯一方式了。

宋元君的神龜夢也涉及了“占夢”，而它的義涵同樣超出了占夢，指向了覺悟。下面先看這個夢：

宋元君夜半而夢人被髮窺阿門，曰：“予自宰路之淵，予為清江使河伯之所，漁者余且得予。”元君覺，使人占之，曰：“此神龜也。”君曰：“漁者有余且乎？”左右曰：“有。”君曰：“令余且會朝。”明日，余且朝。君曰：“漁何得？”對曰：“且之網得白龜焉，其圓五尺。”君曰：“獻若之龜。”龜至，君再欲殺之，再欲活之。心疑，卜之，曰：“殺龜以下，吉。”乃剝龜，七十二鑽而無遺筭。

仲尼曰：“神龜能見夢於元君，而不能避余且之網；知能七十二鑽而無遺筭，不能避剝腸之患。如是，則知有所困，神有所不及也。”<sup>①</sup>

神龜托夢原本是為了求救，最後卻被宋元君剝腸取殼，終於喪命。如果在這個夢之後沒有借孔子之口說出的一段評論，宋元君的神龜夢就單純是一個舊夢的記錄，但是借孔子之口說出的評論使這個夢所表達的意思超出了夢之外。孔子說，神龜能見夢於元君，卻不能逃避漁人之網；它的殼能七十二次用於鑽卜而皆得靈驗，卻不能逃避剝腸取殼的死難，孔子的結論是：“如是，則知有所困，神有所不及也。”由於孔子的評語，宋元君的神龜夢不再單純，而成為莊子追問何為真知的依託了。果然，在這個舊夢之後，就有一段關於“知”的論說，討論如何“去小知而大知明”，在神龜夢的語境下，就是

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，第933～934頁。

要超越神龜托夢的“知”和占卜的“知”，去獲得如何保存自己生命的“大知”，享受生命的愉悅。借孔子之口說出的評論使這個舊夢看起來也像是一個寓言了。因此，神龜夢在形式上是一個舊夢，而它的實際功能，卻是寓言，是莊子表達思想的方式。

以上討論了《莊子》的夢，如果要補足十一處的數字，還應該提到《莊子》有兩次以無夢安睡為精神寧靜的表徵：一處見《大宗師》，言“古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。”<sup>①</sup>一處見《刻意》，言：“聖人……其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷，虛無恬淡，乃合天德。”<sup>②</sup>這兩處說到夢，都不涉及具體的夢境，也沒有以夢為寓言，而是以有夢為心神不寧，以無夢為精神安寧。這裏的夢和覺，隱隱然具有迷惑與覺悟的含義。

#### 四

清理了《莊子》的十一處說夢之後，我們可以獲得這樣幾個認識，一、夢和覺在《莊子》中的主要含義，是隱喻精神上的迷惑與覺悟；二、夢境是莊子表達思想的一種方式，其功能大致相當於寓言；三、《莊子》的夢已經基本脫離了“占夢”傳統，即使它有時候也說到占夢，但其意義已經不再是占夢，而是借占夢來表達思想。

我們把話題收縮到夢覺在《莊子》中的隱喻功能。清理《莊子》的夢能夠顯明，以夢覺喻指迷覺是《莊子》說夢最重要的特點，但是，清理《莊子》的說夢並不能證明，以夢覺喻指迷悟的說夢方式是《莊子》開展出來的，是先前還不具有的一種新的說夢方式。為了證明這一點，我們還需要清理《莊子》之前關於夢的文獻，以此說明此前的夢，還籠罩在“占夢”的氛圍之下，還不具有以夢覺說迷悟的隱喻功能。

《左傳》記載了很多夢，可以作為“占夢”傳統的代表性文獻。清理《左傳》中記載的夢可以看到，《左傳》的夢基本是“占夢”式的。之所以說“基本”，是因為還有個別解釋性質的夢，這種夢是對先前發生的事件進行解釋，而不是像占夢那樣，是對未來進行神秘預示。當然在很多情況下，夢境的這兩個方面是聯繫著的，只有個別夢不具有占夢的性質，只具有解釋的功能。這種夢的典型例子，就是結草夢。

結草夢已經成為“銜環結草”成語的構成部分，為大家所熟知。它說的是，晉國的魏顆在與秦人作戰時，抓獲了秦國名將杜回，因為有一個老人結草絆倒了杜回的馬。

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，第228頁。

<sup>②</sup> 同上，第539頁。

晚上，結草老人托夢魏顆，稱自己是報答魏顆。原來，當年魏顆的父親病時曾經囑咐魏顆，他死之後嫁掉他的妾婦，到病重時，卻又說讓她們陪葬。魏顆的父親死後，魏顆沒有讓妾婦陪葬，而是把她們嫁出去了。他的理由是，嫁走妾婦是他父親在清醒狀態下的決定，而病重神昏，所以他“從其治”。結草老人的女兒就是被嫁妾婦之一，所以老人結草，報答魏顆。這個夢只是對先前發生的事情（結草）進行解釋，本身是清楚的，並不預示未來，所以用不著“占”。這是《左傳》中比較純粹的一個解釋性質的夢，雖然也具有神秘色彩，但是不具有占夢的意味<sup>①</sup>。

但是《左傳》的大多數夢，都是“占夢”。這裏不可能悉數列舉《左傳》的全部夢，逐個進行分析，我們只舉例說明。成公十年的“晉侯夢大厲”是一個雜夢，我們著重分析一下這個夢。先看一看這個夢的記載：

晉侯夢大厲被髮及地，搏膺而踊曰：“殺余孫不義，余得請於帝矣。”壞大門及寢門而入。公懼，入於室，又壞戶。公覺，召桑田巫。巫言如夢。公曰：“何如？”曰：“不食新矣。”

公疾病，求醫於秦，秦伯使醫緩為之。未至，公夢疾為二豎子曰：“彼良醫也，懼傷我，焉逃之？”其一曰：“居肅之上，膏之下，若我何？”醫至，曰：“疾不可為也，在肅之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可為也。”公曰：“良醫也。”厚為之禮而歸之。

六月丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人為之，召桑田巫，示而殺之。將食，張如廁，陷而卒。

小臣有晨夢負公以登天，及日中，負晉侯出諸廁，遂以為殉。<sup>②</sup>

這是一個有趣的故事，由三個夢組成。先是晉侯夢見厲鬼找他算賬，求問桑田巫，桑田巫的解釋是，這預示晉侯的死亡，晉侯已經沒有機會吃到新年的糧食了。隨後，晉侯在夢中獲知他的疾病潛藏到了肅肅之間，已經不能醫治，秦國的良醫來到之後，說出的病狀與晉侯之夢完全吻合。到新麥下場的時候，晉侯用新麥為食，因為桑田巫預言過晉侯吃不到新糧，而新麥已經擺在晉侯面前了，這似乎意味著桑田巫占夢的失敗，於是，晉侯給桑田巫看了新糧之後，把他殺死了。但是，就在晉侯品嚐新糧之前去上廁所的時候，他掉進茅坑，死了，最終如桑田巫占夢所預示的，他沒有吃上新糧。

① 結草夢見《春秋三傳》，上海古籍出版社1987年第1版，第282頁。

② 《春秋三傳》，上海古籍出版社1987年第1版，第311頁。

晉侯之死的原因在這裏有點含糊，因為這個故事說到了厲鬼的追索和晉侯的生病，還有掉進茅坑，那麼，晉侯最終喪命於茅坑，是厲鬼追索的結果？還是因為病重了，因而失足？或者僅僅是一個意外？這裏並沒有交代清楚。但是有一點是沒有疑問的，這就是桑田巫占出晉侯之夢意味著他的速死，他吃不到新糧了，這個結果是完全實現了的。新糧已經擺在晉侯的面前，但是他吃不上，他在飯前的如廁中掉進茅坑死了，因為他的死亡已經在夢境中被預示了，並且已經被桑田巫“占”出來了。

小臣的陪葬也是夢中預示了的，小臣夢見背負晉侯上天，他說出了這個夢，果然，晉侯掉進茅坑，他把晉侯背負出來，最終殉了葬。夢境暗示的小臣之死，最終也實現了。

這就是占夢的基本特徵：夢境被認為人有意義，這個意義是神示，占夢是把神意揭示出來，最後，夢境的內容成為後來的真實。

從《左傳》所載的夢來看，《左傳》時代對夢的理解，基本是在“占夢”的框架下，所以《左傳》記載的夢，通常都伴隨著醒後的占夢活動，也都有夢境後來參與現實而終於成為現實的結局。

除了《左傳》，《莊子》之前的其他文獻關於夢的內容並不是太多，根據筆者掌握的材料，這些有關夢的內容也基本不出占夢的範圍。據清理，《老子》裏沒有“夢”字，孟子裏也沒有“夢”字，《論語》裏只有一條材料言及夢，那是孔子對自己長久夢不到周公的感慨：“子曰，‘甚矣！吾衰也！久矣！吾不復夢見周公。’”（《論語·述而》）這裏已經看不到夢的太多迷信色彩，但是，孔子要在夢中領會周公的精神，還是使孔子的夢處於領受神示的樣態之下，也就是處於占夢的樣態之下。

《墨子》中“夢”字出現五次，兩次是地名雲夢，餘下三處，兩處是定義，曰：“夢，臥而以爲然也。”<sup>①</sup>“臥。夢。”<sup>②</sup>真正與夢境有關的，只有一處，說的是武王夢見三神：

武王踐功，夢見三神曰：“予既沈漬殷紂於酒德矣，往攻之，予必使汝大堪之。”

武王乃攻狂夫……克殷。<sup>③</sup>

《墨子》裏唯一的這個夢，也不脫占夢痕跡，武王夢見神助，隨後的進攻果然得到了克殷的結果。這裏雖然沒有占夢的情節，但是武王克殷而取勝，在他的夢中已經被預

① 《墨子問詁》卷十，《經上第四十》。《諸子集成》(四)，北京中華書局1954年第1版，第193頁。

② 《墨子問詁》卷十，《經說上第四十二》，第205頁。

③ 《墨子問詁》卷五，《非攻第十九》，第95頁。

示了。

《晏子春秋》記載了齊景公的三個夢，這三個夢，也都伴隨著占夢的活動，都具有夢境影響未來的效果。第一個夢與齊景公伐宋有關，齊景公伐宋路過泰山，“夢見二丈夫立而怒，其怒甚盛”，景公因此被嚇醒了。找來占夢者，占夢者的解釋是，景公路過泰山，卻沒有祭祀山神，泰山之神發怒了，只要景公祭祀山神，就可以平息夢中二丈夫的怒氣。但是晏子卻說，在景公夢中發怒的不是泰山山神，而是宋國的先祖商湯和伊尹，他們的怒氣，針對著齊景公對宋國開戰的行爲，如果要平息他們的怒氣，就必須停止對宋的戰爭。晏子借這個夢勸阻景公，中止了伐宋的戰爭。<sup>①</sup>

第二個夢是，景公在梧丘打獵時，夢見五個男子朝著他的行帳稱說自己無罪。景公詢問晏子，才知道他的祖父靈公當年殺了五個無意中妨礙打獵的人，砍下他們的頭，就埋在他營帳的附近。景公命令重新安葬了五個頭骨。百姓不知其故，稱頌景公善待死者，由此相信他對於百姓一定更有愛惜之心。這個故事的結尾說：“故曰，君子之爲善易矣。”<sup>②</sup>雖然落腳在道德勸勉的立場上，但是，景公的行爲由夢而來，可見還是夢在影響行爲。這個夢與結草夢有點類似，更多是解釋過去而不是預示未來，是五男子托夢景公，對過去的冤枉進行辯解。當然他們也獲得了重新安葬的結局，這一點則表現出夢境對未來行爲的影響。

第三個夢是，景公患病，臥床十多天，“夜夢與二日鬥，不勝”，詢問晏子，晏子讓他喚占夢者來解釋，同時，晏子又教給占夢者一套解釋，說景公患病，病屬於陰，二日屬陽，一陰不勝二陽，說明景公的病將要被二陽克制，因此這個夢的意思是景公的病就要好了。過了三天，景公的病果然好了<sup>③</sup>。晏子借占夢者之嘴說出的解釋具有精神暗示的意義，但是，如果沒有對夢境的迷信，暗示也是不起作用的。景公必須深信他的夢大有意味，這個意味一定會在將來的某一天變成現實，而晏子的解釋給了他一個病體痊癒的未來，這個被預言的未來也果真成了真實。

《晏子春秋》的三個夢，已經透露出對夢的理性利用，晏子借用景公之夢，或者勸止對宋的戰爭，或者勸行懷柔百姓之善舉，或者鼓勵景公戰勝疾病，總之，借夢境對景公的行爲進行引導。但是，晏子的做法並沒有離開“占夢”，還是在占夢的基礎上對之進行理性的利用。

理性的利用夢，這個意味在《戰國策》裏更明顯了。《戰國策》雖然多夢字，但多用

① 《晏子春秋校注》卷六，《諫上第一》。《諸子集成》(四)，中華書局 1954 年第 1 版，第 30~31 頁。

② 《晏子春秋校注》卷六，《雜下第六》，第 152~153 頁。

③ 同上，第 155~156 頁。

於地名，雲夢是也。只有卷二十記載了一個夢：

衛靈公近雍疽、彌子瑕，二人者專君之勢以蔽左右。復塗偵謂君曰：“昔日臣夢見君。”君曰：“子何夢？”曰：“夢見灶君。”君忿然作色曰：“吾聞夢見人君者，夢見日。今子曰夢見灶君而言君也，有說則可，無說則死。”對曰：“日並燭天下者也，一物不能蔽也。若灶則不然，前之人燭，則後之人無從見也。今臣疑人之有燭於君者也，是以夢見灶君。”君曰：“善。”於是因廢雍疽、彌子瑕而立司空狗。<sup>①</sup>

這個夢，與其說是一個夢，不如說是一種勸諫的方法，復塗偵要勸衛靈公脫離寵臣的障蔽，故意說自己夢見的灶君是靈公，而通常是以太陽來比喻君王，復塗偵用這種激將的方式引起話題，達到了自己的勸諫目的。

清理《莊子》之前的典籍有關“夢”的內容，可以看到對於夢的理解有一個從迷信到理性利用的改變，像《莊子》那樣以夢作為表達思想或者表達意見的說夢方式已經出現，但是，像《莊子》那樣以生理的夢與覺來喻指精神上的迷惑和覺悟，卻沒有出現。至此我們可以說，《莊子·齊物論》一說夢就奠定的以夢覺為迷悟的說夢方式，是由《莊子》開創的，是《莊子》以前不曾有過的。

## 五

《莊子》以夢覺喻指迷悟的說夢方式產生了深刻的影響。由於迷惑和覺悟是指向人生的，因此，夢覺的喻指往往指向人生意義的覺解或困惑。就整部《莊子》的論述來看，莊子認為人生困惑的本質是執著於現時或現世，執著於功利，以為此時就是永久，此地就是全部，功利就是一切，這種現實而功利的態度往往把人困陷住了。而莊子動輒說“千歲”“萬世”，說大樹、大魚、大葫蘆、大鵬鳥等等，他的意圖，是要把現時放在無限綿延的時間流程中，把現世放在闊大無極的空間背景下，在超越此時此地的“大”之下，克服執著的固陋。從執著走向闊大，在莊子就是從迷夢走向覺悟。孔子說孟孫才“特覺”，而他和顏回都是“其夢未始覺者”，就是固陋與覺悟對舉的事例。因為有關大的取向，現時或現世得以超越，而超越現時的態度，卻又模糊了現實的實在性，使經驗

<sup>①</sup> 《戰國策》卷二十，《趙三·衛靈公近雍疽章》。繆文遠《戰國策新校注》，巴蜀書社1998年第3版，第625頁。

中實實在在的現實變得虛玄起來，和原本被認為虛玄的夢境難以區分了，莊子的蝴蝶夢就表達了夢覺難分的感覺，同時也對能否最終走出夢境表示出疑惑。這些特點，使《莊子》的說夢方式不僅衍生出“人生如夢”之類的熟語，也催生出黃粱夢、南柯夢這樣的虛擬夢境的故事。

黃粱夢又稱《枕中記》，是唐代沈既濟的作品，我們先看看這個故事：

開元中，道老呂公經邯鄲，道上邸舍中，有一少年盧生，同止於邸。主人方蒸黃粱，共待其熟。盧不覺長歎，公問之，具言生世困厄。公取囊中枕以授盧，曰：“枕此當榮，遇如願。”生俯首，但覺身入枕穴中，遂至其家。未幾登歷台閣，出入將相，五六十年，子孫皆列顯仕，榮盛無比。上疏云：“臣年逾八十，位歷三台，空負深恩，永辭聖代。”其卒夕。盧生欠伸而寤，呂翁在旁，黃粱尚未熟。生謝曰：“此先生所以窒吾欲也，敢不受教。”再拜而去。<sup>①</sup>

少年盧生的一生榮盛，不過是一枕黃粱。夢中的真實經歷，醒來後成為虛幻，夢中的漫長人生，醒來後不過黃粱未熟。相對於人真實的一生，一枕黃粱是極其短暫的，然而相對於莊子的“千歲”“萬世”，人的一生不也是極其短暫的嗎？盧生在夢中度過了一生，當他從一枕黃粱的夢中醒來，他也就從對現實、現世的執著中解脫出來了，於是，他在夢前長歎生世困厄，夢後卻感謝呂公熄滅了他追求富貴的欲望，而沒有了追求的欲望，生世的困厄也就消解了。這裏的時間感，夢幻感，覺悟到夢幻不實以後的超越感、解脫感，確實繼承了《莊子》說夢的意味。

如果說黃粱夢主要在時間的久暫上說夢覺，那麼，南柯夢就是在空間的大小上說夢覺。南柯夢又稱《南柯太守傳》，是唐代李公佐的作品，我們還是先看這個故事：

淳于棼，家廣陵，宅南有古槐。生豪飲其下，因醉致疾，二友扶生歸，臥東廡。

夢二紫衣使者，曰：“槐安國王奉邀。”生隨二使上車，詣古槐，入一穴中。大城朱門，題曰“大槐安國”。有一騎傳呼曰“駙馬遠降”，引生升廣殿，見一人衣素練，服簪珠華冠，令生拜王。曰：“前奉至尊命，許令女瑤芳奉事君子。”有仙姬數十奏樂，執燭引導，金翠步障，玲瓏不斷。至一門，號修儀官，一女號金枝公主，儼若神仙，交歡成禮，情義日洽。王曰：“吾南柯郡政事不理，屈卿為守。”勅有司出金玉錦繡，僕妾車馬，施彩廣衢，餞公主行，夫人戒主曰：“淳于郎性剛好酒，為婦之道，貴在柔順，

<sup>①</sup> 曾慥編《異聞集》，《文淵閣四庫全書·類說》卷二十八。

爾善事之。”生累日達郡，有官吏僧道音樂來迓。下車，省風俗，察疾苦，郡中大理，凡二十載。百姓立生祠，王賜爵錫地，位居台輔，生五男二女，榮盛莫比。公主遇疾而殂，生請護喪赴國，王與夫人素服，慟哭於郊。備儀仗羽葆鼓吹，葬公主於盤龍岡。生以貴戚，威福日盛。有人上表，云：“玄象謫見，國有大恐，都邑遷徙，宗廟崩壞，事在蕭牆。”時議以生僭侈之應。王因命生曰：“卿可暫歸本里，一見親族，諸孫留此，無以為念。”復命二使者送出一穴。

遂寤，見家僮擁生於庭，二客濯足於榻，斜日未隱西垣，餘照東牖。因與二客尋訪，見下穴洞然照朗，可容一榻，上有土環為城郭台殿之狀，有蟻數斛，二大蟻素翼朱冠，乃槐安國王。又窺一穴，直上南枝，群蟻聚處其中，即南柯郡也。又一穴盤屈若龍蛇狀，有小墳高尺餘，即盤龍岡也。

生追想感歎，悉遣埋藏。是夕風雨暴發，旦視其穴，遂失群蟻，莫知所之。所云“國有大恐，都邑遷徙。”此其驗也。<sup>①</sup>

淳于棼夢中的槐安國，不過是他家門口的一棵大槐樹，他擔任郡守的南柯郡，不過是槐樹南枝下的一個蟻穴，其他如修儀宮、盤龍崗，也無非是穴中小處，然而在夢中，淳于棼一生的悲喜榮辱，就發生在槐安國，就發生在南柯郡，他在修儀宮享受了婚配公主的洞房花燭夜，又在盤龍崗埋葬了愛妻，在南柯郡受到百姓的愛戴，又在朝廷受到時議的指責。等他醒來，那個夢中的大世界驟然顯出了它實際的小：槐樹和樹下的蟻穴。而且，這個在夢中充當南柯郡的蟻穴又是那樣的不堪一擊，一場風雨，便消失了。這些描寫都具有隱喻的韻味：人的一生似乎是人的全部，但是在更大的背景下，它卻是渺小的，微不足道的；並且，人的生命和生活如同南柯夢中的蟻群，是脆弱的，不耐摧折的。司馬遷曾經感歎人的生命“如白馬過隙”，“與螻蟻何以異”，南柯夢讓夢者在蟻穴中展開自己的生活，這裏寄託的生命感，與司馬遷的感慨是相通的，與《莊子》的生命感也是相通的。

黃粱夢和南柯夢是很有名的，在這兩個故事出現之後，許多詩歌採用來表達生命的夢幻感。然而黃粱夢和南柯夢的夢覺對比以及夢中的沉迷和醒來的覺悟，還有夢者通過生理的夢覺而獲得人生的感悟，這種說夢的方式，顯然來自《莊子》。其他著名的夢，例如《紅樓夢》，也可見莊子的明顯影響。

【作者簡介】陳靜(1954— )，女，四川成都人。上海師範大學中國傳統思想研究

<sup>①</sup> 曾慥編《異聞集》，《文淵閣四庫全書·類說》卷二十八。



所研究員、中國社會科學院哲學所研究員、《中國哲學史》常務副主編。長期從事中國哲學研究，側重於漢代思想和莊子研究。撰有《自由與秩序的困惑——〈淮南子〉研究》、《吾喪我——〈莊子·齊物論〉解讀》、《性分：符合名教的自然》、《從逍遙到自由——嚴復〈莊子評語〉研究》、《黑水城〈呂觀文進莊子義〉研究》等著作和論文。



# 天下有至樂

——論《莊子》之“樂”

(臺灣) 王志楨

## 一、前言

樂與苦是人在世間生活的重要感受，也是一種人生態度<sup>①</sup>。離苦得樂，是古今中外許多人追求的人生目標；快樂主義，在西方也是一種相當流行的思想<sup>②</sup>，不過在中國歷史上，由於較為含蓄保守的民族性格，直接論述樂與苦者不多，而是多將快樂與苦惱的衡量，轉化為對道德價值善惡的討論，即“樂”屬於“善”、“苦”屬於“惡”。宋明儒家的道學先生們曾把“尋孔顏樂處，所樂何事”視為要務認真地探討過<sup>③</sup>。根據《論語》，孔子開宗明義就指出好學、交友與不求聞達的人格修養是其快樂泉源<sup>④</sup>，

① 陳秋虹《綜論莊子的快樂觀》，收於《正修學報》第十五期，2002年版，第11頁。

② 在西洋哲學史上，希臘哲人德謨克里斯特(Democritus, 約公元前460—前370)著有《論愉悅》一文，首先提出快樂思想之後，亞里斯提帕士(Aristippus, 公元前435—前350)、伊比鳩魯(Epicurus, 公元前342—前270)、霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)、邊沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)、穆勒(J. S. Mill, 1806—1873)、弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)等著名人物，均有針對“快樂”主題之論著，彼等所稱之快樂內容，討論甚廣，包括有生理與精神上的滿足。參閱鄭基良《淺論快樂哲學》，收於《空大人文學報》第三期，1994年4月，第99~108頁。

③ 周敦頤在教導程顥、程頤時，即明確提出“尋孔顏樂處，所樂何事”的問題，要他們思索答案，程顥說他們兄弟所得於老師周敦頤者，就是這個問題，而相關此問題的討論，也成為理學家的一個內容。詳見周敦頤《通書》、《程氏遺書》。

④ 《論語·學而》：“學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不愠，不亦君子乎！”

孟子也曾以“君子有三樂”的道德精神角度進一步詮釋孔子的快樂思想<sup>①</sup>。相對於儒家，歷來不少人認為道家較不積極追求人生快樂，甚至有悲觀消極的態度，其實這是一種表面的看法，雖然莊子屢屢流露對人生深切的憂患悲憫之情<sup>②</sup>，那些滿紙“悲夫”、“哀邪”、“無可奈何”的負面語句，實是對“不明於道者”(《在宥》)的感歎，對於他們迷失於痛苦困境中表示同情，至於對“至樂”、“天樂”的追求，則展現出正面肯定的意義<sup>③</sup>。

在道家學派，莊子比任何人更集中突出關注人生問題，就老子與莊子而論，老子較重於論述宇宙論、社會論、認識論等，屬思辨的哲學，而《莊子》則從內容到方法都以近乎審美體驗的表述方式，把道引向心靈，從而使人對道的契合與追求逍遙之樂相結合，成爲一種人生境界哲學，把人所能臻至的最高境界描述爲超越一切物質的、邏輯的、社會名聲的局限而達到絕對之樂，這便是莊子之樂在人生面上的發揮。

《莊子》三十三篇中，有二十二篇都提到“樂”<sup>④</sup>。對於“樂”的哲學討論，從時間上看，莊子算是中國歷史年代甚早者，且其樂之思想內容在質與量上較儒家孔、孟可謂有過之而無不及。莊子雖肯定人間可找到最大的快樂，只是莊子對社會文明出現的人爲異化現象，懷有極大的悲歎與批判，因而掩蓋了莊子的快樂思想，再加上莊子所主張的快樂，並不盡然包括世人所說的快樂，至樂又往往與逍遙、遊於無何有之鄉等語詞出現，故學界較少以“樂”爲議題直接探討莊子思想，因此本文欲以莊子之“樂”爲主軸加以考察，對於人生之中是否能找到真正的快樂？莊子的“至樂”給世人帶來哪些省思？以及如何把握快樂之道？將是本文探究重點。

① 《孟子·盡心上》曰：“君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。”在孟子，把享受人倫、心安理得、培育英才視爲人生樂事，這三種快樂，都不離儒家尊德樂義推己及人宗旨。

② 詳見拙作《人之生也，與憂俱生——論〈莊子〉之“悲”》，收於《第一屆道家、道教養生學術研討會會議論文》，高雄師範大學出版 2008 年版，第 313~343 頁。

③ 蕭裕民在《遊心於“道”和“世”之間——以“樂”爲起點之莊子思想研究》第 260 頁說，莊子由體道而看透世間必有的限制，並非是他真感消極、低沉、悲哀、蒼涼或無奈，事實上，《莊子》整個體系所呈現的是一個通達的瞭解。臺北清華大學 2005 年博士論文。

④ 內篇有：《齊物》、《養生主》、《人間世》、《德充符》、《大宗師》。外篇有《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》、《天地》、《天道》、《天運》、《刻意》、《繕性》、《秋水》、《至樂》、《達生》、《山木》、《田子方》、《知北遊》。雜篇有《庚桑楚》、《徐無鬼》、《則陽》、《寓言》、《讓王》、《盜跖》、《漁父》、《天下》。有些無“樂”之字詞，但與樂之意涵相關者如喜、悅、歡、逍遙等亦可視爲樂之概念，不再一一列舉。

## 二、《莊子》中“樂”的層次

衆所周知，莊子時代所處的人間世恰值社會混亂，人們競逐勢利，百家各逞其說，在這樣的現實環境中，莊子對人生的看法有著自己獨特的體悟，對於什麼才是真正的快樂標準與內容？可從《莊子》的論述內容中分成世樂（人樂）、至樂（天樂）兩個層次，而他對至樂持較肯定的態度。

### （一）世樂不樂

在莊子標舉至樂之前，他首先提出了一連串的大哉問：

天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚爲奚據？奚避奚處？奚就奚去？奚樂奚惡？（《至樂》）

“天下”涵蓋了世俗世界，莊子想要探究的是人世間有沒有真正的、最大的、至極的快樂？莊子的答案隱然是肯定的；若有，就應有所行動，因此，他接問：我們應該依據什麼？做些什麼？迴避什麼？珍惜什麼？靠近什麼？捨棄什麼？對於種種追問，莊子先從世人所認爲的快樂標準入手，列舉一般人的好惡選擇，即所尊、所樂者：

夫天下之所尊者，富、貴、壽、善也；所樂者，身安、厚味、美服、好色、音聲也；所下者，貧、賤、夭、惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者則大憂大懼，其爲形也亦愚哉。（《至樂》）

一般人的快樂，不外乎符合社會期待，以求得富貴長壽與美名爲樂，此多以滿足感官具體愉悅爲基礎，但這些東西是否能帶來真正的快樂是一問題，若求之不得，心理上不免患得患失，甚至求樂不成，反變爲苦，以致銷磨斲傷身心。接著莊子簡賅地分析“富、貴、壽、善”是否可以作爲快樂的標準或對象：

夫富者，苦身疾多，多積財而不得盡用，其爲形也亦外矣。夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其形也亦疏矣。人之生也，與憂俱生，壽者惛惛，久憂不死，何苦也！其爲形也亦遠矣。烈士爲天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪，誠不善邪？

若以為善矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。（《至樂》）

在莊子看來，無論凡人追求錢財權勢或志士仁人追求理想，目標固有所不同，然而均屬“宥於物”，“物”不僅指物質也包括一切來自社會價值的外在追逐，故縱然有所得，可以達到某種喜樂的意味，但在莊子眼中亦非滿全之樂，因為世俗上的得與失總是如影隨形相伴而來，世樂只能屬於相對有形有限的快樂<sup>①</sup>，如此是否值得付出可貴的一生為代價去追求，實令人懷疑；故在《繕性》中，將得到的“軒冕”等人間福分，視作人生偶然暫時寄託的外物，以“來不可因，去不可止”看待。若依前述莊子的觀點，人世之物既沒有什麼值得人們毫無保留的索求、執著，也就沒有所謂完全的真樂，因此當眾人“皆曰樂”時，莊子的看法是：

今俗之所為與其所樂，吾又未知樂之果樂邪，果不樂邪？吾觀夫俗之所樂，舉群趣者，諛諛然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也。果有樂無有哉？（《至樂》）

對於世人身不由己，爭先恐後追逐的快樂，莊子在此處雖對其真實度表示未置可否的態度，不過，言語之間顯然深感質疑，所求若不能帶來內心真正的悅樂，人生豈不成為盲目地白忙一場？在《刻意》有更進一步明確表示：

悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，心之失。故心不憂樂，德之至也。

指陷於事物喜怒哀樂的感受而無法自拔之人，都是因為心境與大道德性背離之故。由此可知，對於了解莊子所肯定的快樂，勢需提升到另一層面“至樂、天樂”去探討。

## （二）至樂無樂

富、貴、壽、善都有其不可逃避的反面困擾，而莊子之所以為莊子，不僅在於他看

<sup>①</sup>《徐無鬼》也提到：“知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誶之事則不樂，皆宥於物也。招世之士興朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮忠，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮教之士敬容，仁義之士貴際。農夫無草萊之事則不比，商賈無市井之事則不比。庶人有具葬之業則勸，百工有器械之巧則壯。錢財不積則貪者憂，權勢不尤則誇者悲。勢物之徒樂變，遭時有所用，不能無為也。”此段舉出一連串之例，指出世俗各行各業之人士，雖各有其得有樂，但也因伴隨其樂的條件若受到限制，其快樂也就消失了，相繼而來的只是憂與悲。

到別人看不到的人世之苦，且在於他能化苦為樂，追求另一種怡悅之樂，轉化並提升自己的境界，這種超越，相信可以勝過世俗的價值<sup>①</sup>，《莊子》中陳述了這項理論：

夫恬淡寂寞虛無無為，此天地之本而道德之質也，故聖人休焉。休則平易矣，平易則恬淡矣，平易恬淡，則憂患不能入。（《刻意》）

夫虛靜恬淡寂寞無為，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。（《天道》）

郭《注》、成《疏》言，“俞俞”乃自得和樂的樣子<sup>②</sup>；引文指出虛靜無為是天地運行準則、道德之性根本。人的心境若能以天地之道為依歸，與大道融為一體，也就能恬然自得；恬然自得，憂患就不會放在心上。在此，一再強調“無為”之道是萬物自身的稟性，只有順物自然無為<sup>③</sup>才能化解憂苦，故接著又說：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。（《天道》）

根據前述，“無為”是天地之德，也是最根本的東西，以無為為本與天相和諧，是順應天然得到的快樂；若以無為為本與人和諧，則是順應人事自然而得到的快樂。

那麼，何以無為就可得樂？因為無為超越了事物的相對性<sup>④</sup>，既不與事物對立，也就不會招來事物對立對抗面，故不會有天怨以及人的非難、物的牽累、鬼的責怪“故知

① 劉笑敢《莊子之苦樂觀及其啟示》，《漢學研究》第二十三卷第一期，2005年版，第114頁。

② 郭象注云：“俞俞然，從容自得之貌。”成玄英疏云：“俞俞，從容和樂之貌也。”郭慶藩《莊子集釋》，台北河洛圖書出版社1974年版，第460頁。

③ 自然與無為常常通用，同是表達“道”的基本特徵，方同義在《中國智慧的精神——從天人之際到道術之間》頁一二九闡明，自然，是對天地萬物的運行狀態而說，歸於天道的範圍。無為，通常是對人的活動狀況和活動要求而言，歸於人道的範疇。自然是天道演變的原理，無為乃世人仿效天道而行的原則，無為觀念可視為自然觀念的延伸和發展。人民出版社2003年版。人若與道融合，從行為上言是順物自然，從行為主體上言可稱無為。

④ 陳望衡在《二十世紀中國美學本體論問題》中分析，超越可以有四方面意義。第一，對現實的超越。第二，對物質功利的超越。第三，對現實個體的超越。第四，在精神領域實現對感性與理性的雙重超越。武漢大學出版社2007年版，第472～474頁。

天樂者，無天怨，無人非，無物累，無鬼責”(《天道》)。既然如此，還有什麼可煩憂呢？所以莊子把無爲的結果視作“樂”<sup>①</sup>。不過，這種樂不同於一般世樂，而是有順物自然意味的樂，所以稱它是“天樂”。

天樂、世樂二者最大區別就在於天樂與憂無涉，所以稱它是最大的快樂，又稱“至樂”；至樂沒有一般快樂給人造成的那種刺激感受，故說“至樂無樂”(《至樂》)，而一般世樂又總是與憂愁相伴隨，亦即有憂愁才會襯托出快樂，所以當一個人根本不知道憂愁是什麼東西的時候，相對地，想必他不知道什麼是快樂，反之亦然。按照這樣的邏輯解析，如果一個人體驗過快樂，那麼他一定也體驗過憂愁，既然體驗過憂愁，則他所體驗的快樂也就沒有達到絕對性。進一步說，只有根本不會體驗到憂愁的人，才可說是體驗到了最大的快樂(至樂)；然而根本沒有體驗到憂愁的人也肯定不會體驗到相對的快樂(世樂)，所以莊子才說最快樂的人沒有快樂“至樂無樂”，而世人所感覺到的快樂也不是至極的快樂<sup>②</sup>。

上述引文提到無爲是宇宙人生之本，萬物因無爲得以化生，下文則謂人也正因無爲的作用才能得到最大的快樂及維護生命：

至樂活身，唯無爲幾存。請嘗試言之，天無爲以清，地無爲以寧，故兩無爲相合，萬物皆化。(《至樂》)

所以《莊子》勸導人們應向古代的有志之士學習，因為古代有志之士，都是將自己的志向放在探尋至樂之道上、放在超越俗人之樂上。超越世俗佚樂，最關鍵者就是先要擺脫名利富貴的誘惑，擺脫之道，是把它們放在宇宙大化流行的過程中看待，如此就能與道融合、解開憂苦的繩縛，達到至樂之境，否則，雖然活在人世，實際上卻失去人的逍遙之性，成爲外物俘虜：

古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之僮來，寄者也。寄之，其來不可圍，其去不可止。……故曰：喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。(《繕性》)

① 天樂可說是無得無失無憂苦的進一步發展，人生遇到貧富、貴賤、榮辱、壽夭等，若能視爲自然而然，順之行事，不以主觀人爲造作，就能免於憂苦，也就隨之得到自然無爲之樂。

② 參王德有《以道觀之——莊子哲學的視角》，人民出版社1996年版，第176~177頁。



“無以益其樂”指出於本然的快樂到了沒有必要再添加的程度，即是達到至樂。莊子認為富貴壽善乃外來，非人生本身所有，既然如此，就不要爲了追求外物而喪失修養至樂的志向，不以追求世俗的快樂爲人生目標，而是要保持永遠無憂的自適自得快意心境。

### 三、至樂與形上之道的關係

道家的人生哲學不同於其他諸子之處，就在於它主要不從社會倫理的角度，而是著重從更廣闊的宇宙自然角度來觀察人生；實際上，道家建構了道的形上宇宙論本體論，並與人生論緊密結合在一起，是一切社會和人生意義價值的終極根據，因此，所謂實現理想的人生，也就是回歸自然之道，意味人生可再回復如嬰兒般原始素樸的本然狀態；那些真人至人，就是能擺脫社會束縛和負累的人，是以莊子至樂之旨，就是要把至樂看作超越社會各種苦難、局限與自我欲念之後與道契合的境界，故要理解莊子對人生之樂的看法，勢需先理解至樂的形上依據。

#### (一) 樂需返源

道，既是萬事萬物產生的存在根本，所以也就是快樂本質的產生和存在根本，道的本質特徵在自然無爲，因此樂的本質特徵也應在於自然無爲，只有契道才能得樂，違背了道，即無任何真正快樂可言；但是對道的形上詮釋，一般多側重於它與自然界的起源關係，亦即視之爲一個自然哲學的概念，而較少論及它與社會人生的密切關聯，其實，徐復觀先生已說過“他（按：指道家）不僅是要在宇宙根源的地方來發現人的根源，而且是要在宇宙根源的地方決定人生與自己根源相應的生活態度。”<sup>①</sup>因此道家順藤摸瓜，往往展現出對根源性的追究，老子的“小國寡民”、莊子的“至德之世”就是緬懷原始社會返本復初的人生美好：<sup>②</sup>

上如標枝，民如野鹿，端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜。是故行而無跡。（《天地》）

① 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺灣商務印書館1990年版，第325頁。

② 《老子》八十章的小國寡民，《列子》中的《黃帝》、《湯問》以及《文子·上禮》等都可見一些近乎神話故事的原始樂園描述，此即象徵道家普遍重視根源性之追求。

至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長，是故禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闖。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。（《馬蹄》）

這裏呈現的是人、獸、自然尚未分家的和好交通、文明前的原始樂園圖貌。衆所周知，莊子喜寓言、神話、謬悠之說，一些“荒唐之言”（《天下》）固不能當真，但是背後的寓意卻需留意；如此，莊子爲什麼迷戀復古的程度到了要回復原始的地步？“道”若是只能存在於史前或人類歷史的源頭，逝者如斯水不再來，似有一種與當下搭不上邊的不切實際感，那麼，道，還有什麼好追求的？答案應是原始樂園所擁有的那種快樂本質，正是文明人類希望的投影，書中描述的內容，都是指向回到一種初始無分別的情境，當時，宇宙祥和萬物井然，自然界人文界共享逍遙之遊、太和之樂的律動，這些正是文明進化之世所感匱乏的<sup>①</sup>。

原始樂園之樂令人神往，然而樂園何以一變而成俗世？其中應有一演變過程，《繕性》中提到：

逮德下衰，及燧人、伏羲始爲天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，澡淳散朴，離道以善，險德以行。

德何以會下衰？乃是從原始到文明社會的興化所致，此即“人爲、有爲”之過，與道漸行漸遠，由此可看出歷史文化的發展是與文明同步進行，卻也是道的毀壞過程，日漸偏離自然之道，隨著歷史進化、人性異化，樂園也跟著消逝，最終給人間帶來禍害。

對根源性的重視，除了原始“至德之世”的論述外，還可看到莊子創造了有類比意義的“渾沌”：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：“人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。”日鑿一竅，七日而渾沌死。（《應帝王》）

<sup>①</sup> 參閱楊儒賓《道家的原始樂園思想》，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，臺北漢學研究中心，1996年，第125~167頁。

由渾沌到倏忽、由一到多、由整全不知到知而分離，其中的哲學意涵在莊子看來是存在的枷鎖並非解放。“渾沌”代表一切發展的總源頭、絕對未分化狀態，也是最美好的，莊子認為它應是意識、語言、政治回歸的終點，理由在於從整全到分化就是痛苦的來源，亦即社會變遷、自我意識興起，人類感性與理性的狂熾，導致人日益離開整全、本然、樂的源頭，向外追索的結果，造成莊子所稱的至樂真樂難覓<sup>①</sup>；因此，老莊道家都主張透過逆覺的工夫“為道日損”（《老子》四十八章）、“墮肢體，黜聰明，離形去知”（《大宗師》）的修養過程，達到無分別意識之道的本源境界，不使人們的社會、理智意識有肆作的機會，最終恢復到整全無分別對立狀態，才是至善至美的快樂狀態。

## （二）樂合自然律動

從本文前述聯繫起道、至德之世、至樂可知，三者皆以自然、無為、素樸為其特徵，原始社會、至樂可謂是抽象之道概念的反映；自然、無為、素樸是宇宙與人生不可動搖的根本原則。自然無為不是完全消極否定一切，而是要通過無為達到“無不為”，即一種出於本然的自由至樂，其中包含老莊道家對規律、必然與自由關係的深刻理解。析而言之，無為，是順應自然的律則，不以人為標準破壞其自然律動；無不為，則是由順應自然規律、自然而然所行的一切過程或結果，亦即因無為而達到最高度的自由自得。在莊子認為，自得自樂是自身規律自然而然發揮的作用，反之，若破壞違背自然的規律，是不可能得到真樂的。道家的這種思想，固然忽視了人認識、掌握和應用自然規律的能動性，但卻也看到了自然規律與自由自得的統一性<sup>②</sup>，看到真正的快樂（至樂），是高度自然發生的結果，從根本上把握了“樂”的特質；自然規律不是外在於人的規範和約束，它是無規律之規律，在不受外在環境條件干擾下獲得完滿實現。莊子很少正面談到樂，但書中許多地方都提到這種以無規律之規律與自由目的完全合一的逍遙快樂之境，並且以之作為人們生活所應效法的理想，如十步一啄百步一飲的澤雉<sup>③</sup>，喜則交頸，怒則分

① 李冬梅在《莊子“至樂無樂”論的美學闡釋》一文中亦表示，至樂是超越感官感知和一切俗樂對象的本體，因為至樂源自“道”，而道是視之不見、聽之不聞的，其自身存在狀態相對人的感知是整體性的，是至善至美，當它進入“有”的狀態時，就分化為器，是道之華，也就失去道的全體的性質，因此，與道契合的整全本體至樂，應是樂的最高境界。《海南師院學報》1997年第4期，第75～80頁。

② 劉綱紀《美學與哲學》，武漢大學出版社，2006年版，第757～760頁。

③ 《養生主》“澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中，神雖旺，不善也。”寫沼澤邊的野雞，若生活敗樊籠中，雖不必費力尋食，即使精力旺盛，也不會快樂。

背相踶的馬<sup>①</sup>，棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鱖鰻，隨行列而止，委蛇而處的鳥<sup>②</sup>，出游從容的魚<sup>③</sup>等等，都是比喻因為展現出生命的自然自在，使人感到十分怡然自樂。

但是世間上這種自然而然形成的快樂理想狀態，卻因聖人、統治者的出現，或標榜各種仁義道德、制定法律典章而遭到破壞，實際上，也就是隨著文明社會的進化，而使人類成為依賴外物的奴役，日益背離自然無為之道與原初整全之樂。社會進化無法倒退，歷史無法回頭，而對人為物役無法自主的現象，莊子懷有極大的哀痛，故一再感歎：“一受其成形，不忘以待盡，與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！”（《齊物論》）“今世俗之君子；多危身棄生以殉物，豈不悲哉！”（《讓王》）對於重世樂輕天樂的本末倒置，認為就像“以隋侯之珠彈千刃之雀”（《讓王》）一樣，不懂得自身的可貴。那麼，要如何從物役中解脫出來保持生命自由之樂呢？答案就是莊子屢屢強調的，要人對富貴、福禍、得失、是非乃至生死採取超然的態度，也就是超功利純任自然的心態，將它們視之為相對之物，且是人力不能左右掌控的“不樂壽，不哀夭，不榮通，不醜窮”（《天地》）、“安時而處順，哀樂不能入”（《大宗師》），這樣即可保持生命的自由律動，不至於“與物相刃相靡”被外物支配而勞身苦心。

生命合於無規律之規律，就是合於道的自然無為，就可以達到絕對的自由，得到真正的喜樂，莊子描述的至人真人生活境界，就是不以人世社會的意識為思考中心，這些描述內容看似有些虛幻的理論，實際上卻包含了深刻的真理，就是把快樂泉源的出發點與自然、無為、素樸等同起來，只有當快樂的產生，不以實用功利性的滿足為最終目的時，才能時時把生活作為人自身的創造表現，從中感到生發自內在之樂。莊子自然無為之樂的思維方式，並不因此否定人生的意義和價值，反之，他正是要以通過超實用功利的至樂無憂，擺脫人生的痛苦不安，達到“與物為春”（《德充符》）、“不以物挫志”（《天地》）的自適自得，這種境界也帶有審美的意味，故言“至美至樂也”（《田子方》），所以說莊子學說最終所欲展現的精神，其實是樂觀的、明朗的。

① 《馬蹄》：“夫馬，陸居則食草飲水，喜則交頸相靡，怒則分背相踶，馬知己知此矣。夫加之以衡扼，齊之以月題，而馬知介倪、闔扼、鸞曼、詭銜、竊轡，故馬之知而態至盜者，伯遮罪也。”寫馬本依天性而生活，喜怒通四時，但後來竟出現與人對抗的態度與智巧，皆人為之過。

② 見《至樂》。此段寫依鳥的習性養鳥，則鳥兒可從容自得，自由自在地生活。

③ 《秋水》：“莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：鯉魚出游從容，是魚之樂也。”寫魚悠閒自在，就是魚的快樂。

## 四、至樂的把握

人生苦短，若欲追求到真正的快樂，也就是莊子所謂的“至樂”，其方法一言以蔽之，就是在於對道的把握。雖然從老子開始，就說過“吾言甚易知，甚易行”（《老子》七十章），“吾言”即是有關體道之事，老子認為是容易的，但一般能悟道行道者顯然太少，故老子接著說“天下莫能知，莫能行”，因此，如何把握莊子所說的至樂之道？恐怕也需下一番努力的工夫。《莊子》中的心齋、坐忘、虛靜等都可說是體道的重要方式，不過，體道必需先具備一個心理前提，就是“向內”的反觀內通工夫，俾使心靈日益排除外界干擾以至於淨化狀態，進而浮顯出真樂心境。

### （一）向 內

有關著重“內在性”修養的理解，簡言之，是就道在人的心中體証而言，說具有向內的工夫，表示心靈可以通過涵養將道實踐出來，臻至最高人格境界；反之，若不具內在性，則指道無法貫注於生命中，也不能為心靈所體現<sup>①</sup>。但是，常人心靈的主要功能，已習慣溺於感官、思考、意欲等無法抽離超越，而這些感知活動的基礎及內容，恰是心靈在對外界的好惡、是非等等做各種各樣的區分、選擇，如此，人們就不可能回歸原初渾沌本然之性，亦即與物為一的觀點。是以，向內返本復初的工夫，首先必須完全停止一般心靈的知、情、意活動，此種解構以往世俗義的精神世界觀即是莊子所謂的“心齋”，莊書中有多處關於心齋的論述<sup>②</sup>，其意義不外乎要人將對外在事物的感知眼光轉向對自我內在世界的關注，如“無聽之以耳而聽之以心……徇耳目內通而外於心知”（《人間世》），表達了與忘仁義、忘禮樂、離形去知的“坐忘”同樣的意思。習常之心總是以對象經驗之心為主體，若反觀向內，則是以“外於心知”為特點，相對於內的“外”，應理解為“去除人為或社會性”。表現出“內通”的耳目之知，雖也涉及“聰”和“明”，但此聰和明並不以外部對象為內容，故曰“吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而

① 參閱吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北文津出版社1998年版，第190～194頁。不過，儒家道家都有各自脈絡下的內在性，儒家的涵養以德性的形成、提升為內在旨趣；莊子則以消解社會倫理的既成德性以淨化精神世界為主旨，表現不同的內在性趨向。

② 除《人間世》直接提出“心齋”二字外，其他篇章亦可見觸及心齋之內容而無心齋字眼者，如《齊物論》、《知北遊》、《徐無鬼》、《讓王》等。

已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。夫不自見而見彼、不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也、適人之適而不自適其適者也”(《駢拇》)。這裏分成兩種聰與明，即“聞彼”之聰與“自聞”之聰，“見彼”之明與“自見”之明。從目的層面看，自聞自見旨在自適；從作用方式看，自聞自見以反視內聽為特點，也就是以向內的工夫作為把握的原則；內觀所達到的耳目內通或自聞自見，在認識論上具有不假中介的直接性，對耳目聰明可重新界定，將其引入得道的過程，其知之結果則具有超越於感官經驗或理性邏輯的前概念直觀性。<sup>①</sup>

如果一個人的內在心靈能時時保持“忘”的狀態，將往昔所裝的習氣、成見一一除去，那麼，他的精神世界便可如平旦般清明瑩澈，即所謂“虛室生白”或“朝徹”。若不能做到心齋淨空，就無法體道、與道為一，如同太陽不能射入一間塞滿東西的房子，使其處處生輝一樣。《達生》寫梓慶靜心三日、五日、七日後，從對外“不敢懷慶賞爵祿”、“不敢懷非譽巧拙”進到“忘吾有四肢形體”的忘己，此時其主體也由以前經驗世界中的對象化主體，提升為與世界整體同體或與道合一，展現出內在修為與體道的密切關聯。

一個達到內修有成的主體，已全然可以放棄自我及社會意志，而隨道(宇宙自然)的意志為自己的意志，所以這時無論世界中發生什麼事情，均可說是與其意志同步，因此，主體(或稱至人真人)總是時時生活於擁有這種感受的快樂喜悅滿足之中。<sup>②</sup>這種快樂顯然不是通常意義上的快樂，<sup>③</sup>後者是相對於不快樂而言，而前者是絕對的整體性的全樂，因而也是至樂或天樂：

古之行身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危然處其所而反其性已，又何為哉！道固不小行，德固不小識。小識傷德，小行傷道，故曰：正己而已矣。樂全，謂之得志。……不為軒冕肆志，不為窮約趨俗，其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由是觀之，雖樂，未嘗不荒也。(《繕性》)

夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓。(《庚桑楚》)

① 參見楊國榮《莊子的思想世界》，北京大學出版社 2006 年版，第 121 頁。

② 韓林合《虛己以遊世——〈莊子〉哲學研究》，北京大學出版社 2006 年版，第 196~198 頁。

③ 《大宗師》有“古之真人……淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時”、“邴乎其似喜也”，描述真人之喜樂。此即不能從通常世俗的喜怒無常情緒義理解真人境界，因四時無心，故真正說來無所謂主觀性喜怒，且文中是以“似喜”形容，郭象即注曰：“至人無喜，暢然和適，故似喜也。”成玄英疏亦云：“邴邴，喜貌也。隨變任化，所遇斯適，實忘喜怒，故云似喜者也。”郭慶藩《莊子集釋》，臺北河洛圖書出版社 1974 年版，第 236 頁。

文中之“彼”謂軒冕、榮華富貴，“此”指窮約、貧窮困乏，通常人們總是樂彼不樂此，但無論彼或此，均是暫時寄託的身外狀況，不屬於內在性命之情，所以人們根本可以不區分彼此，而保持齊物的相同快意，這樣便可“樂彼與此同”，即“樂全”，達到無以益其樂的“至樂”，這才是具有真正意義的樂；體道修養至高的至人明白此理，所以不會因外在人物或利害擾亂自己，必然生活於與天合一的天樂無憂自適中。

綜言之，由內在性顯示道在人心中體証，乃因人稟有道的質素，故認識道、體現道，不外就是自我主體的——實踐，並重新確認本來即具足的喜樂其實是可不假外求的。

## (二) 致 和

和與樂有什麼關係？《天道》云：“與天和者謂之天樂……天樂者，聖人之心以畜天下也。”從字面上看，天樂本是依循自然的諧和律則而得到的快樂，莊書中肯定天樂也有肯定人樂的部分，但對人樂，夾雜有濃厚的自然天樂意味，這其中就宜注意《莊子》“和”的概念了，因為“和”之樂算是內在修養的延伸與成果。

道家老、莊對道的宇宙化生過程中產生的如陰陽之氣，都認為自然地含有“和”的內在屬性，<sup>①</sup>當“和”落實到現實社會層面，老、莊都更關心個體的自我和諧。人的內在既根源於道，“和”就應是個體之人內在心性的本有狀態，所以老子描述嬰兒赤子的生命是“和之至也”（《老子》五十五章）；保持或回歸這種自然和諧，稱為德和，《繕性》云：“夫德，和也。”想要獲得內在之和，不需向外追求，而是要靠個人的自覺活動，即一方面，人勿受困於世俗知識經驗、勿被外在刺激干擾，才能使個體的內在心性復初返德，回歸本來的和諧狀態。個體身心不和諧的原因，莊子稱之為“焚和”（《外物》），也就是陷溺於外在聲色利害而焚傷了本有的和氣，從而導致內在之和的不調，故主張以心齋坐忘恢復之。只要能夠使人人都保有內在心靈最原始最自然的那份和諧而無所擾亂，就可以達到和諧之境。《繕性》又言：“知與恬交相養，而和理出其性。”生命既追求內在之恬適，並要進一步達成內外身心調和，可說由內而外開啟了人的平衡諧和觀，欲以此為基礎，實現社會政治和宇宙的大和諧，所以“和”可說是一種非常崇高的工夫與境界，《莊子》中特別提到，“和”是聖人才能做到的修養：

其（按：指聖人）於物也，與之為娛矣。其於人也，樂物之通而保己焉。故或不言而飲人以和，與人並立而使人化。（《則陽》）

① 如《老子》四十二章有：“道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”《田子方》：“至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出於天，赫赫發乎地，兩者交通成和而萬物生焉。”

大意謂聖人與萬物能和諧歡娛共處又不失己，這裏的“娛”、“和”，都表示具有極高價值的精神狀態且和、樂是可並存之一體兩面，能“和”必可得“樂”。

和與樂既相聯繫，莊子又把和分成天和之樂與人和之樂“與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂”（《天道》），在此，莊子並未把天樂、人樂的界定劃分得很清楚，不過本文前述已說明，莊子認可的人樂是以天樂為基礎，在天樂與人樂之間，莊書中對天樂有較多發揮：

齋萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地刻彫衆形而不為巧，此之謂天樂。故曰：知天樂者，其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。……以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。（《天道》）<sup>①</sup>

此段字面上雖強調天樂，卻以人作為主體，最後說以聖人之心扶育天下即是天樂。

天樂與人樂分別是天和與人和的結果，關於“和”的意義，莊子有時又以“合”來說，如《天道》中，借帝堯之口說，帝舜的作法是天合，而帝堯自己的作法是人合“子（按：指帝舜），天之合也；我，人之合也”。由此可看出，較偏重獨與天地精神往來的莊子，在提倡個人性、內在性的和樂之餘，也有呼應“不譴是非與世俗處”（《天下》）的群體之和，而人和所能做到最高層次的展現，則是所謂的“化”，<sup>②</sup>表示人與人乃至人對物、對宇宙自然，可以達到相互換位的境界，此時，在精神上即可感到莫大的滿足與欣然之樂，如《齊物論》中的莊周化蝴蝶、《秋水》中的游魚之樂等，皆是典型之例。不過，道家的人和之樂，與儒家德治化民有別，莊子主張的是“順物自然而無容私”（《應帝王》），亦即讓事物順自己本然的傾向去發展不橫加宰制而達到“使物自喜”（《應帝王》），也就是萬物終能各得其和之樂。

## 五、從“樂”詮釋至人境界

“樂”是喜怒哀樂之一，屬於情感範疇，以往論及境界時，多從道或德來理解境界層次的高低，其實，境界可以有許多種，如道德境界、宗教境界、審美境界等，儘管如

<sup>①</sup> 引文開始的連續四句亦見於《大宗師》，但第一句的“戾”字，《大宗師》作“義”。

<sup>②</sup> 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北文津出版社，1998年版，第210～212頁。



此，它們還是有相通之處，綜合而言，境界是感性與理性的統一，且表現為理性融化於感性之中、無限寄寓在有限之中<sup>①</sup>，人一旦臻於莊子所說的至樂道境，無論其際遇如何，也可無憂無慮，坦然自在，也就可以稱作長樂，從這個角度看，《莊子》中塑造了一些人物形象與故事可用來詮釋至人之樂的境界。

### (一) 窮通皆樂

《讓王》的“孔子無恥”故事很生動地描繪處於困窘情境中的孔子，完全無視於逆境，依然能有閒情苦中作樂、彈琴唱歌：

孔子窮於陳蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，顏色甚憊，而弦歌於室。顏回擇菜，子路、子貢相與言曰：“夫子再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於商周，圍於陳蔡，殺夫子者無罪，藉夫子者無禁。弦歌鼓琴，未嘗絕音，君子之無恥也若此乎？”顏回無以應，入告孔子。孔子推琴喟然而歎曰：“由與賜，細人也，召而來，吾語之。”子路、子貢入，子路曰：“如此者可謂窮矣！”孔子曰：“是何言也！君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道以遭亂世之患<sup>②</sup>，其何窮之為！故內省而不窮於道。臨難而不失其德，天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陳蔡之隘，於丘其幸乎！”孔子然反琴而弦歌，子路拊然執干而舞。子貢曰：“吾不知天之高也，地之下也。古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。道德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣，故許由娛於潁陽而共伯得乎共首。”

這段引文較長，有形象的描寫，也有議論，內容主要表示，孔子樂於陳蔡之難，許由樂於潁水之濱，共伯樂於共首之山<sup>③</sup>，都是在身遭不順之時，還能保持樂觀心境事例。心

① 陳望衡在《二十世紀中國美學本體論問題》說，凡境界皆具有兩項重要的特性，一是體驗性。境界不是認識的對象而是體驗的對象，所謂如人飲水冷暖自知。二是超越性。境界雖具有感性的意味，但又不是純粹的感性，而是有一定的抽象性，這種抽象性不僅使境界具有深邃的內涵，且能通向無限，同時，凡境界都是真善美的統一。武漢大學出版社2007年版，第475～477頁。

② 引文中孔子乃莊子代言人，所說的“仁義之道”並非真指儒家仁義之道，而是以寓言重言形式表達道家自然宇宙之道。

③ 許由和共伯屬傳說中人物。從《莊子》中可知，許由是唐堯時代賢者，堯聽說許由的賢能，故想把王位讓給他，許由知道後逃跑了，隱居箕山之下，後來堯又想讓他做九州長，許由聽了覺得有辱自己的耳朵，跑到潁水中洗耳。共伯則相傳是周的後代賢者，受封於共，周厲王之難後，諸侯推舉他，共伯辭之不得而就位。在位十四年，遇大旱，連房屋都乾旱的失火了，卜人為此算卦，說是周厲王陰魂作祟，共伯鎮壓不住，因此大家廢了共伯另立宣王。共伯立之不喜廢之無怨，退位後回歸封地，逍遙於共首之山。

境快樂的原因,不在於通達或困厄,而是與道合一,道德存於心中,那麼無論順或逆的際遇,對他們來說,都像寒暑風雨的變化一樣,不會牽動他們的心,正因如此,孔子才會彈琴自娛,許由歡喜地隱居,共伯愜意地安住於共首之山,他們的境界亦皆可用至樂、逍遙來形容。

《讓王》的另一篇“顏回知足無累”的故事,則是講知足就能常樂,不會受到驚懼干擾的道理:

孔子謂顏回曰:“回,來!家貧居卑,胡不仕乎?”顏回對曰:“不願仕。回有郭外之田五十畝,足以給飡粥;郭內之田四十畝,足以爲絲麻;鼓琴足以自娛,所學夫子之道者足以自樂也。回不願仕。”孔子愀然變容曰:“善哉,回之意!丘聞之:知足者不以利自累也,審自得者失之而不懼,行修於內者無位而不忤。丘誦之久矣,今於回而後見之。”

顏回對於古訓能做到身體力行,獲得孔子贊賞。顏回重視修養自己內在心境,不追求身外之物、身外之名、身外之利,既無欲無求,故無累、無懼、無愧;抱著得之不喜、失之不憂的心態,所以內心可以永遠平靜如止水,達到恬淡怡然的境界。此外,《讓王》的“曾子致道”也是類似的寓言:

曾子居衛,緇袍無表,顏色腫噲,手足胼胝。三日不舉火,十年不製衣,正冠而纓絕,捉衿而肘見,納履而踵決。曳絰而歌《商頌》,聲滿天地,若出金石。天子不得臣,諸侯不得友。故養志者忘形,養形者忘利,致道者忘心矣。

在此對曾子窮困的生動形容到了極點:曾子衣服只剩裡子沒有面子,三天沒飯吃,十年沒添製衣服,帽子雖戴的正,帽纓卻脫落了;衣服破到只要拉一下衣襟,臂肘就外露;提一提鞋子,鞋後跟就裂開。不過,他完全不把這些放在心上,吟詠《商頌》時,聲音還宏亮如同金石樂器發出的聲響。故事中的曾子就是至人的化身“致道者”,寫他極端窘困時,並不感艱難憂愁,還在唱歌。唱歌的意義在於得道者心中可以忘懷一切,也可將天地萬物一切包容在心中。忘懷一切,是指一切事物具體的形象、屬性、功能都在心中泯滅;包容一切,是指至人無物我之分,能齊物視萬物爲一,胸中懷有整個宇宙,所以唱起歌來聲音能響徹天地。

## (二) 安命之樂

人生最感無解的悲苦,莫過於無法戰勝死亡的恐懼,對此,莊子主張“以死生爲

一條”(《德充符》)來打破生命二元對立的矛盾痛苦,莊子做到了這種忘生死的態度,表現在他面對親人及自己死亡時而能氣定神閒的氣魄。衆所周知,莊子在妻子死後鼓盆而歌,雖被惠施批評,但莊子以通天下一“氣”的循環觀念認為,生命是氣的演化形成,有生就有死,生死變化是自然而然的,人死即回歸大自然,因此毋須悲傷。<sup>①</sup>此外,《大宗師》也有子桑戶死,孔子使子貢往侍事,儒者子貢看到辦喪事的場合,卻見人“或編曲,或鼓琴,相和而歌”;另一叫孟孫才之人遇母亡時也是“中心不戚,居喪不哀”(《大宗師》);尤其,當莊子自己臨終之際,不但沒有絲毫的悲戚憂傷,還樂觀放達表示“吾以天地爲棺槨,以日月爲連璧,星辰爲珠璣,萬物爲齋送”(《列禦寇》)來安慰隨侍送終的弟子。莊子的修養已達到順應天地變化規律的境界,所以在他面對生死關頭時心靈是寧靜的。《大宗師》說“大塊載我以形,勞我以生,佚我以老,息我以死”,不以衰老死亡的悲哀爲不幸,反以爲是安逸休息,正是他如此的心境,才使安命成爲一種快樂,這種快樂的深意,是要拋棄人世苦難,達到內心安靜的快樂,可稱之爲至樂。

復次,《莊子》中還有突出一些身體外表殘疾的畸形人物,這些相貌極醜怪者在莊子筆下,因可以做到超越肉體的缺陷與外在的不幸,從而達到崇高的境界,因而具有感人的精神魅力,例如《德充符》裏記載受過刑的兀者王骀,孔子將以爲師;兀者申徒嘉則使子產屈服謝罪;另一個兀者叔山無趾,更是認爲代表儒家的孔子拘泥於世俗,不齊受到自然界的懲罰;面貌醜陋的哀駘它,竟使各個男女爲之傾倒,捨不得離開他;而闖歧支離無脰與甕盎大癩,這兩個畸人則受到國君喜愛,甚至使國君反以常人之貌爲醜。這些所謂的畸人,被塑造出道德完美的才全形象,他們不僅認識到世間生存亡、貧富貴賤、賢與不肖等情況變化如日夜般自然,正如他們接受身體的自然醜陋,也認識到既然人類對命運中的不幸和流轉不知原委、無可奈何,那麼,人們就不該讓這種不幸再來干擾心靈,正如畸人沒有因爲己的醜陋影響內心,而是達到超脫現實反獲怡悅之樂,百姓、國君也因之與其相處融洽而感愉悅。這些人所獲得的精神逍遙,反映了他們不致沉湎於命運的困擾,保留了道家式的人生理想追求,以達到至樂的境地。<sup>②</sup>

① 《至樂》：“察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然而哭之，自以爲不通乎命，故止也。”

② 參閱易丹《小議莊子之樂》，《湖北成人教育學院學報》第12卷第2期，2006年版，第35～37頁。

## 六、結 語

莊子對現實有深刻的觀察與剖析，莊子學說的出發點，就是要在紛擾不安，滿目悲愴的人世間，開闢出一方樂土。當然，這片樂土不太可能存在於國家相殘、社會多難、生命流離的現實世界中，只能存在於修道涵養的人們心眼裏。若以此標準來衡量，則莊子的至樂主張，在現實性的社會生活中，明顯有所不足之處，這主要有兩個因素，其一，是至樂觀不重視對外在的追求，不主張主動對社會國家提供貢獻，而是主張個人在生活中保持內心的平靜無憂，因此，談不上對國家社會發展有多大助益。再則，至樂不會使人體會常人所感到的快樂刺激。縱然如此，卻不得不承認，它還是具對人生有裨益之處，並且內蘊著通常的苦樂經驗所不曾具有的智慧，他揭示人們苦樂感受發生和變化的機轉原因，使人們對己的苦與樂有深一層的認識，若建立在這樣的認識基礎上，人們就可以調節自己的情感，化苦為不苦或化苦為樂，從痛苦中解脫出來，若從此點而言，莊子的至樂論可說還是具有社會功能性價值。

從對莊子至樂論體系的建構中可以發現，樂在莊子，有著某些一般意涵必須被打破而轉化成另外被莊子所肯定的奇妙意義，而至樂所討論的內容，可以說就是邁向知道體道，又落實於世間的具體展現，事實上，至樂的論題，在莊子思想中，可謂有著與無為、自然類似的地位。

莊子雖頻頻為人生處境而悲，但通篇中的莊子，卻是單純豁達的形象，主要是他自始至終相信道的存在並逍遙遊於其中，其樂無窮；莊子的快樂是發自內在本心，因為一切都了然於胸。至樂之道也給人靜謐、怡然、曠達的美感，故曰“至美至樂也”（《田子方》），使人在現實中，能正確看待死生、貧富、窮達、毀譽之變，獲得身心紓放的享受，所以，從書中可以看出，即使莊子在當時是一個窮困的平民人物，卻比任何人都快樂。

[作者簡介] 王志楯，女，出生於臺灣，祖籍河北省。臺灣政治大學博士，現任政大中文系教授。研究領域以中國佛學、道家思想為主要範疇，主要著作有《從〈弘明集〉看佛教中國化》、《〈維摩詰經〉之研究》、《緣情而綺靡——豔詞綺句的禪詩認識分析》、《試論智顛“佛不斷性惡”說之思維方式》、《從有身到無身——論老子的身體觀》、《莊子逍遙義辨析》、《從物理學到形上學——導引術與莊子思想》、《莊子論愛探析》、《論

莊子之“用”》、《其嗜欲深者其天機淺——論莊子之“欲”》、《人之生也與憂俱生——論莊子之“悲”》、《道是無情卻有情——論莊子之“情”》、《術以載道——論莊子的道、術關係》、《孟、莊論“德”比較》等。



# 《莊子》思想中“遊心於和”的美學意涵

(臺灣) 李美燕

## 一、前言

“和”作為中國美学的核心價值，主要是得自儒家“中和”說的影響；然而道家“遊心於和”的思想是否也對中國美學有所啟發？今人對儒家“中和”之說頗多發明，而於道家思想中“和”的意涵卻罕見探討。事實上，在莊子思想中的“和”字之意義既與其修養工夫論與生命境界有關，其作為以人生哲學為起點的中國美學思想的温床，自然是不言而喻。

今筆者先從《莊子》一書中“和”的意涵入手，將全書中有關“和”的語義文脈爬梳一番，以釐清《莊子》思想中“和”字之多義性；再剔抉出其中有思想性的內容，來分析其意涵為何？而在內容的分析上，以《莊子》內七篇所見之“和”字為主，作為決定莊子思想中“和”字意涵的主要依據，再輔以外、雜篇的觀點，以見莊子後學如何闡釋莊子的本義，而見其與內篇的觀點互相發明之處。

由此，本文提出《莊子》思想中“遊心於和”的生命境界，其實隱涵著中國美學植基於生命之修養實踐的意涵，尤其是在古代文人藝術方面（如：古琴）。因此，《莊子》思想中“遊心於和”的觀點可以作為切入中國美學思想中“和”之審美價值觀的契機。

## 二、《莊子》思想中“和”字之多義性

《莊子》一書中“和”字的文脈語義相當複雜，有十餘種，除了《莊子·盜跖》中的

“知和”是人名,其餘的“和”字皆有不同的意義與作用。筆者先剔除與思想史無關的內容(如風聲之相和<sup>①</sup>、人聲之唱和<sup>②</sup>、天氣之調和<sup>③</sup>、聲音之和諧<sup>④</sup>、人倫之和諧<sup>⑤</sup>、禮樂之和諧<sup>⑥</sup>、天下之和諧<sup>⑦</sup>、陰陽之和諧<sup>⑧</sup>、調和之作用<sup>⑨</sup>、調和之動作<sup>⑩</sup>等),及《莊子·天運》中有誤將注疏之文字置入正文者<sup>⑪</sup>,則可見《莊子》書中的“和”字真正能形成獨立的概念,且作為莊子思想的理念之一者,其實是在內篇,尤其是《齊物論》與《德充符》中透過生命修養以達到人與萬化合一的境界,乃是《莊子》書中的“和”字的精義,也是通向美學思想的關鍵。

- ① 郭慶藩《莊子集釋》,臺北華正書局 1991 年版。以下引文同出自郭慶藩《莊子集釋》一書者,僅注明頁碼,不另作出處說明。《莊子·齊物論》:“冷風則小和,飄風則大和,厲風濟則衆竅爲虛。”(第 46 頁)
- ② 《莊子·德充符》:“魯哀公問於仲尼曰:‘……未嘗有聞其唱者也,常和人而已矣。……和而不唱……’”(第 206 頁)《莊子·大宗師》:“或編曲,或鼓琴,相和而歌……”(第 266 頁)
- ③ 《莊子·在宥》:“陰陽並毗,四時不至,寒暑之和不成,其反傷人之形乎!”(第 365 頁)雲將曰:“天氣不和,地氣鬱結,六氣不調,四時不節。今我願合六氣之精以育群生,爲之奈何?”(第 386 頁)
- ④ 《莊子·庚桑楚》:“老子曰:‘……兒子終日嚙而噉不噉,和之至也……’”(第 785 頁)《莊子·漁父》:“客曰:‘真者,精誠之至也。不精不誠,不能動人。故強哭者雖悲不哀,強怒者雖嚴不威,強親者雖笑不和……’”(第 1032 頁)
- ⑤ 《莊子·漁父》:客曰:“……妻妾不和,長少無序,庶人之憂也……”(第 1027 頁)
- ⑥ 《莊子·天下》:“以禮爲行,以樂爲和……”(第 1066 頁)“《樂》以道和”(第 1067 頁)。
- ⑦ 《莊子·天下》:“古之人其備乎!配神明,醇天地,育萬物,和天下,澤及百姓,明於本數,係於末度,六通四辟,小大精粗,其運無乎不在。”(第 1067 頁)
- ⑧ 《莊子·天運》:“北門成問於黃帝……帝曰:‘……一清一濁,陰陽調和……吾又奏之以陰陽之和,燭之以日月之明……’”(第 501~504 頁)《莊子·繕性》:“古之人,在混芒之中,與一世而得澹漠焉。當是時也,陰陽和靜,鬼神不擾,四時得節,萬物不傷,群生不夭,人雖有知,無所用之,此之謂至一。”(第 550 頁)《莊子·田子方》:“……(老聃)曰:‘……至陰肅肅,至陽赫赫;肅肅出乎天,赫赫發乎地;兩者交通成和而物生焉,或爲之紀而莫見其形……’”(第 711~712 頁)《莊子·漁父》:“客曰:‘……陰陽不和,寒暑不時,以傷庶物,諸侯暴亂,擅相攘伐,以殘民人,禮樂不節,財用窮匱,人倫不飭,百姓淫亂,天子有司之憂也……’”(第 1027 頁)《莊子·知北遊》:“舜曰:‘吾身非吾有也,孰有之哉?’”(丞)曰:‘是天地之委形也;生非汝有,是天地之委和也;性命非汝有,是天地之委順也……’”(第 739 頁)(筆者按:“和”指氣而言。)
- ⑨ 《莊子·漁父》:“客悽然變容曰:‘……理好惡之情,和喜怒之節,……’”(第 1031 頁)《莊子·說劍》:“上法圓天以順三光,下法方地以順四時,中和民意以安四鄉。”(第 1022 頁)
- ⑩ 《莊子·田子方》:“宋元君將畫圖,衆史皆至,受掛而立;舐筆和墨,在外者半。”(第 719 頁)
- ⑪ 《莊子·天運》中“夫至樂者,先應之以人事,順之以天理,行之以五德,應之以自然,然後調理四時,太和萬物。”(第 502 頁)參見方勇、陸永品《莊子詮評》:“‘夫至樂者’七句,蘇轍、唐順之、沈一貫、宣穎、徐廷槐、姚鼐、武延緒、馬敘倫、劉文典、王叔岷、于省吾、陳鼓應及日本池田知久等,并以此三十五字爲注疏中文字誤入正文者,當從之。”巴蜀書社 1998 年版,第 381 頁。



筆者先從這類型的内容切入探討，進而分析這些文脈中的“和”義是否有其關聯性？首先，從《莊子》內篇來看，“和”的觀點主要見於《齊物論》、《德充符》與《人間世》三篇，三篇的内容不盡相同，《齊物論》與《德充符》所言者較相近，主要是點出人如何通過修養工夫的實踐，以遊乎德之和，而通達道境；然而《人間世》則是指出“和”乃是處人應世的高明智慧。

在《莊子·人間世》中，蘧伯玉答顏闔之問，人當如何面對德薄天殺之人，蘧伯玉以“形莫若就，心莫若和”來作為因應之道，“形莫若就”意指外表曲應以迴避“危吾身”之患；“心莫若和”則以內心之和順來調濟其“危吾國”之患，以循循善誘的方式來化導此德薄天殺之人，同時，莊子也強調“就不欲入，和不欲出”，人在外表上與之曲應，卻不能同流；內心欲調和、誘導對方，卻不能矜炫<sup>①</sup>。換言之，《莊子·人間世》的“和”是就人在現實層面上如何應世來說，這裏，並無修養工夫論或境界可言。

但《齊物論》、《德充符》所言之“和”則不同，《莊子·齊物論》有謂“……聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行”<sup>②</sup>、“何謂和以天倪……化聲之相待，若其不相待”<sup>③</sup>，字面上的意義是打破是、非兩端之偏執，而讓心境休止於因任自然<sup>④</sup>，此即所謂“兩行”，意即是非皆可，無是亦無非。所謂“和之以是非”與“和以天倪”<sup>⑤</sup>的思路完全一致，都是以“是不是，然不然”（“是”與“然”皆當動詞，意謂肯定對立相反者）來作為調和相反的兩個概念的對立性，此之謂“和”。

接著，以“化聲之相待，若其不相待”來進一步說明“和之以天倪”所謂“化聲”，郭象云：“是非之辨為化聲”，方虛名云：“化聲，變化是非之言”<sup>⑥</sup>，然筆者以為，由“相待”到“不相待”的觀點來看，“化聲”之“化”也可以當動詞，意謂化去對是非相待之言的執著，若無是無非可言。因此，從“和之以是非”到“和以天倪”，可見《莊子·齊物論》的“和”乃是指調和言論之對立而言，而調和之所以可能，則是在於人能化去師心成見之執著。

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 165 頁。

② 同上，第 70 頁。

③ 同上，第 108 頁。

④ 方勇、陸永品《莊子詮評》，第 58 頁。以下引文同出自方勇、陸永品《莊子詮評》一書者，僅注明頁碼，不另作出處說明。

⑤ 《莊子·寓言》：“萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。”（第 950 頁）參見方勇、陸永品《莊子詮評》，第 82 頁。天倪：自然的分際。崔譔云：“倪，或作‘霓’，際也。”（《經典釋文》引）郭象云：“天倪者，自然之分也。”

⑥ 有關“化聲”之解釋，諸家之說參見方勇、陸永品《莊子詮評》，第 82 頁。

另外,在《莊子·德充符》中有仲尼曰:“遊心乎德之和”<sup>①</sup>,又“故不足以滑和,不可入於靈府。使之和豫,通而不失於兌”<sup>②</sup>,“滑和”、“和豫”之“和”,皆是指和順的心境。又“德者,成和之脩也”<sup>③</sup>,意謂德的修養即在於保全生命本質之和;同樣的觀點亦見於《莊子·繕性》有謂“夫德,和也”<sup>④</sup>。

此外,《齊物論》與《德充符》中“和”的意涵,在《莊子·山木》也可見相通的觀點,文中敘述莊子答弟子問,以“材與不材之間”來作為免乎世情之累的解脫之道:

若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾,一龍一蛇,與時俱化,而無肯專為;一上一下,以和為量,浮遊乎萬物之祖;物物而不物於物,則胡可得而累邪!<sup>⑤</sup>

所謂“乘道德而浮遊”,“乘道德”即因順自然,“浮遊”即超然於萬物之上,而不為物所役。在無譽無訾的心境下,猶如龍蛇般屈伸無定,上下飛潛,隨時空之變化而行。《莊子·山木》的觀點既欲人不論隱顯上下皆與時俱化,而免乎世情之累,又欲人“乘道德而浮遊”來獲得解脫之道,此即所謂“以和為量”,以和順自然之心境來度量天地之廣大,可說是莊子後學融合了《齊物論》與《德充符》的觀點的發揮。

又如,見諸《莊子·在宥》,(廣成子)曰:“……我守其一以處其和,故我修身千二百歲矣,吾形未嘗衰”<sup>⑥</sup>,由“守一”(“一”即“道”)、“處和”以體會天地之德,作為修身養形之道。而人如何可能“守一”、“處和”呢?在《莊子》一書中論及修養工夫者頗多,然直指“和”之涵養工夫者,主要見諸《莊子·知北遊》中“齧缺問道乎被衣”一段,文曰:

齧缺問道乎被衣,被衣曰:“若正汝形,一汝視,天和將至;攝汝知,一汝度,神將來舍。德將為汝美,道將為汝居,汝曠焉如新生之犢而無求其故!”<sup>⑦</sup>

在這段文字中,被衣以“天和”來點示“道”之所在。以“正形”,“一視”<sup>⑧</sup>來修行天和(性

① 郭慶藩《莊子集釋》,第191頁。

② 同上,第212頁。

③ 同上,第214~215頁。

④ 同上,第548頁。

⑤ 同上,第668頁。

⑥ 同上,第381頁。

⑦ 同上,第737頁。

⑧ 參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第593頁。陸四星云:“身不妄動也。”呂惠卿云:“一視,則無妄窺。”

體沖和)之氣<sup>①</sup>。同時,以“攝知”,“一度”之修行使人之心神返歸生命之主體,則內蘊的沖和之德將煥發出生命的美好。由此可見,在《莊子》內篇中雖點示出“和”的生命境界,然在外篇中則更明白地指出人如何通過修養工夫的實踐,以遊心乎德之和,而通達“和”之道境。

同時,在《莊子·則陽》中亦可見“彭陽見王果……(王果)曰:……故或不言而飲人以和,與人並立而使人化。”<sup>②</sup>意謂聖人由內蘊而外發和順之氣,可以感化他人。而《莊子·徐無鬼》有“徐無鬼曰:‘……夫神者,好和而惡姦’”<sup>③</sup>、“故無所甚親,無所甚疏,抱德煬和以順天下,此謂真人”<sup>④</sup>,所謂“煬和”即養和<sup>⑤</sup>、“抱德以養和”與內篇《德充符》有謂“遊心乎德之和”的觀念一致;又《莊子·外物》有“心若縣於天地之間,慰啓沈屯,利害相摩,生火甚多,衆人焚和,月固不勝火,於是乎有僂然而道盡”<sup>⑥</sup>,文中點示出人心若繳繞糾纏於利害計較中,而引發內心的焦灼之火,必將焚盡天和之氣,使道近乎亡。

此外,在《莊子·天道》也可見有“與人和者,謂之人樂;與天和者,謂之天樂”<sup>⑦</sup>、《莊子·庚桑楚》有“故敬之而不喜,侮之而不怒者,唯同乎天和者爲然”<sup>⑧</sup>。所謂“與天和者”、“同乎天和”,“天和”之說呈現出莊子後學對“和”的體認,由人和到與天地萬物合而爲一。而《莊子·天下》有謂“關尹曰:‘……芴乎若亡,寂乎若清。同焉者和,得焉者失。’”<sup>⑨</sup>意謂與萬物同而不競逐,競逐者反而失之。

因此,綜上所述有關《莊子》思想中的“和”觀念,可見其精義乃在由“遊心乎德之和”以達到“和以天倪(天鈞)”的境界。這個基本的思想形態貫穿於《莊子》書中的內、外、雜篇。而僅在《莊子·天地》有“視乎冥冥!聽乎無聲。冥冥之中,獨見曉焉;無聲

① 參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第593頁。胡文英云:“天和,性體沖和之氣也。”

② 郭慶藩《莊子集釋》,第876~878頁。

③ 同上,第826頁。

④ 同上,第865頁。參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第662~663頁。陸西星云:“虛靜、恬淡、寂寞、無爲,和之至也”、“奸之爲言亂也”。

⑤ 參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第689頁。奚侗云:“煬,借爲‘養’。”

⑥ 郭慶藩《莊子集釋》,第920頁。參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第737頁。林希逸云:“月,性也。衆人之生其得於天者,全此至和之理,猶如月然。但爲物欲所昏,其炎如火,故其爲月者不能勝之。”劉鳳苞云:“‘月’字借喻清明之本性,‘火’字即利害之薰灼也。”

⑦ 同上,第458頁。

⑧ 同上,第815頁。

⑨ 同上,第1094頁。參見方勇、陸永品《莊子詮評》,第901頁。宣穎云:“同物則和。”

之中，獨聞和焉”<sup>①</sup>，則是由心靈的境界談及形而下的感知問題，值得思考的是，何以“視乎冥冥”能“見曉”呢？“聽乎無聲”，能“聞和”呢？這些問題的解答也就是《莊子》思想“遊心乎德之和”如何與藝術美學之間產生係聯的關鍵，茲論述如下。

### 三、《莊子》思想中“和”之美學意涵

近人徐復觀先生在《中國藝術精神》第二章《中國藝術精神主體之呈現——莊子的再發現》一文中曾提出：“‘和’是‘遊’的積極地根據”<sup>②</sup>，其文說明如下：

莊子是以和為天(道)的本質。和既是天的本質，所以由道分化而來之德也是和；德具體化於人的生命之中的心，當然也是和。這便規定了莊子所把握的天、人的本質，都是藝術的性格。和是化異為同，化矛盾為統一的力量。沒有和，便沒有藝術的統一，也便沒有藝術，所以和是藝術的基本性格。正因為和是藝術的基本性格，所以和也同時成為“遊”的基本條件。<sup>③</sup>

徐先生先以“和”作為貫穿天(道)的本質，由道分化而來之德，德具體化於人的生命之中的心，進而提出莊子思想中的“和”具有藝術的性格。然其並未明白地論證莊子思想中的“和”與藝術之間的關聯性，只是強調“和”是“遊”的基本條件，“和”是“遊”的積極地根據。而在顏崑陽先生的《莊子藝術精神析論》中也有類似的論述：

在莊子思想體系中，“德”、“性”皆是道之內在於物。道以“和”為其性格，德、性當然也以“和”為其性格。故《德充符》有“德之和”之語，《繕性》篇亦云：“夫德，和也。”<sup>④</sup>

同時，顏先生也引《莊子·天地》篇云：“視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。”而謂“藝術之創作，就是從無色無聲的天地整體和諧中顯其有色

① 郭慶藩《莊子集釋》，第411頁。

② 徐復觀《中國藝術精神》，臺北臺灣學生書局1992年版，第67頁。

③ 同上，第68~69頁。

④ 顏崑陽《莊子藝術精神析論》，臺北華正書局1985年版，第141頁。

有聲的一體和諧。藝術之與道，乃共同以‘和’為其基性，至此可獲確論”<sup>①</sup>。同樣地，顏先生也缺乏對莊子思想中的“和”與藝術創作之間關聯的論證。

事實上，在《莊子·天地》中所謂的“聽乎無聲”、“無聲之中，獨聞和焉”，成玄英疏云：“雖復冥冥非色，而能陶甄萬象；乃云寂寞無響，故能諧韻八音，欲明從體起用，功能如是者也。”<sup>②</sup>成玄英疏所謂“從體起用”、“功能”之說，點示出所謂“視乎冥冥！聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉”這段話是從道的作用意義來說，通過“冥冥”、“無聲”才可以呈現出人與道通為一的實踐意義。因此，若問“冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉”如何可能呢？這裏，不是理智思辨的問題，必須從莊子的修養工夫來體證，而在《莊子》一書中論及修養工夫的內容，其中最好的說明在於《人間世》的一段文：

仲尼曰：“若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。”<sup>③</sup>

《莊子·天地》中有謂“無聲之中，獨聞和焉”，何以“無聲之中，獨聞和焉”？既是“無聲”顯然非耳聽、心知所能感應，故“無聲”即是屬於《莊子·人間世》所謂“聽之以氣”的層次，又何謂聽之以“氣”？“氣”顯然不是就物質層次而說，參見王邦雄先生的說法：

倘若從形構之始基的“氣”而言，“聽之以氣”在層次上與“聽之以耳”已混同而無以異，且“聽之以氣”的層次亦不可能超越在“聽之以心”之上，如是“無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣”的位階進程，即不得其解。故“聽之以氣”當從工夫修養的境界，去尋求合理的解釋。<sup>④</sup>

審言之，所謂“聽乎無聲”對照“無聽之以耳”而言，“無”當動詞用，乃化去執著之意，意指“聽”的層次不止在於有聲之事物上，亦不在於耳目感官的欲求上，而當由“無聽之以耳”（耳目感官的欲求）進至“聽之以心”的層次，以追求心的滿足為更高的價值，然

① 顏崑陽《莊子藝術精神析論》，第142~143頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第413頁。

③ 同上，第147頁。

④ 引自王邦雄《〈莊子〉心齋“氣”觀念的詮釋問題》，《淡江中文學報》2006年，第15頁。

莊子進而又提出“無聽之以心而聽之以氣”，還要進一步地由放下心知的執著，而因任自然，讓生命有如氣之流行無礙，才能達到與道合一的境界，因為心知的執著往往會主導、宰制人的體氣，有礙人之生命氣息的通達順暢，使人失去因順自然的契機，故唯有放下心知的執著，才能使生命之氣息汨汨而出，而與天地萬物之間如如自在地交流。

這裏，值得思考者是，所謂聽之以“氣”的生命境界，是否可以藉諸語言的描述來把握事實？莊子的生命體驗基本上是由實踐修行來切入，在“無聽之以耳”的階段就已超越了現象界的感官經驗。因此，莊子如何超越“聽之以耳”的層次，達到“聽之以心”的層次，再由“聽之以心”的層次上達“聽之以氣”的境界呢？這裏已不是知識的問題。莊子也明言“氣也者，虛而待物者”，點示出“虛”化心知之宰制執著才能體現聽之以“氣”的生命境界。所以，如果我們以把握現象界的感官經驗來解讀“聽之以氣”的境界，反而是離莊子之道遠矣。

那麼，莊子從修養工夫的漸進歷程以達到“聽之以氣”的境界，“聽”與“氣”的真實體驗為何？如果不能以知識解構的方式來解讀，又如何讓人們瞭解何謂“聽之以氣”呢？這裏的關鍵就在於“氣也者，虛而待物者”，所謂“聽之以氣”，是由虛而靜，靜而明之心，以含納萬物於虛靜心之觀照中，而見萬物之生機自如，這是境界的說法，換言之，“聽之以氣”的“氣”已非人之形構生命的物質之氣，而是透過主體生命的修養工夫，由“虛”化我執（滌損情欲、心知之陷溺），一步一步地自我提昇，才能讓生命之虛靈之氣自由自在、無掛礙地與天地萬物交感融合，而產生和諧的生命境界。

事實上，莊子的這個觀點可以參諸《老子》的話加以說明，老子謂“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根”<sup>①</sup>，透過“致虛”、“守靜”的修養工夫，體認天地萬物的生存之理乃在“復”歸其根，這段話的意涵又可以從兩個層面來說，一是“致虛極”，當人化去心知情欲的干涉造作，才能體認生存之道本在返歸生命之自然。因此，老子有謂“虛其心”、“弱其志”<sup>②</sup>，由虛心、弱志使生命之“氣”在現實生活中不渙散，柔順和諧地呈現，同時，這也就是老子所謂“專氣致柔”<sup>③</sup>的意涵，其目的在使人返歸如嬰兒、赤子般的真純柔和，成就生命中真正的和諧之境。

審言之，老子的“專氣致柔”與莊子的“聽之以氣”，都是在說明“氣”是人處於天地之間與萬物和諧交感的關鍵，然而“氣”之通暢無礙乃在於去心知之宰制，即“虛而待

① 王弼注《老子》，臺北臺灣中華書局 1981 年版，上篇第 9 頁。

② 同上，上篇第 2 頁。

③ 同上，上篇第 5 頁。

物”，才能讓氣之靈為身之主，此即“聽之以氣”。此可參見成玄英疏有一番很好的解釋：“心有知覺，猶起攀援；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！”<sup>①</sup>以“虛柔”、“任物”來描述“氣”的特性，正是點出化去心知的宰制性，才能因任自然而與天下之氣相感通而為一體。

另一是“守靜篤”，所謂“靜”並非相對於動而言之靜，乃是心不為外物所動，本然之寂靜，有如《莊子·庚桑楚》所謂“徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也”<sup>②</sup>，如能讓心不為情欲、外物所蔽，自然心正而靜，靜則明朗無滯礙，無滯礙才能使心靈在“虛”的情境下涵容天地萬物，而生其妙用，所謂“虛則無為而無不為也”，這與《莊子·天道》所謂“虛則靜，靜則動”<sup>③</sup>的觀點如出一轍。

由《老子》的“致虛”、“守靜”的修養工夫，可以讓人們找到生命中深度的寧靜，深度寧靜的心靈世界中無任何波瀾起伏，有如人之呼吸自然而不自覺，此又可參見《莊子·大宗師》的一段話：“古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。”<sup>④</sup>所謂“真人”與“俗人”的區別，就在於“真人”能放下世俗之情執，心無雜念，而有深度的寧靜，自然身體的血脈通流，暢達無礙，而可讓身體之氣息從頭至踵上下循環，無所不至。反之，如果心有掛礙，競馳外騖，自然言語急促，如鯁在喉。

成玄英疏對於“真人之息以踵，衆人之息以喉”有一番很好的解釋：“真人心性和緩，智照寧寂，至於氣息，亦復徐遲。腳踵中來，明其深靜也。……凡俗之人，心靈馳競，言語喘息，唯出咽喉。情躁氣促，不能深靜，屈折起伏，氣不調和，咽喉之中恒如哇碍也”，真人處於心平氣和的狀態下，生命中自有深度的寧靜，而可讓氣息緩慢自如地運行，這也就是“聽之以氣”的境界，反之，俗人之生命為情欲心知所宰制，雖能表現意志力主導的生命強度，但誠如成玄英疏所謂“情躁氣促，不能深靜”，更遑論使體氣和順，故“咽喉之中恒如哇碍也”。

換言之，這也就是何以老子欲人“虛其心”、“弱其志”的緣故。而莊子所謂“聽乎無聲。……無聲之中，獨聞和焉。”乃至“聽之以氣”的道理亦然，“有”聲乃是從“聽之

① 郭慶藩《莊子集釋》，第147頁。

② 同上，第810頁。

③ 同上，第457頁。

④ 同上，第228頁。

以耳”、“聽之以心”而言，“無”聲是則是從放下世俗之情欲心知的執著，向上提昇到“聽之以氣”的境界。此時的“氣”已非原始的芒爽混雜之體“氣”，而是外於情欲心知執著之虛柔之“氣”，故“無聲之中，獨聞和焉”，“和”正是在“無聽之以耳”、“無聽之以心”，而從“聽之以氣”的進路中所達到的生命境界。

故“無聲之中，獨聞和焉”即是在“聽之以氣”而“遊心於和”的生命境界中轉化出美的意涵，因為當人之生命擺脫了感官欲求與心知執著，使生命之氣柔和順暢，精神生命之泉源自然汨汨而出，而有一番閒適自得之美感油然而生，如此的生命境界即是莊子由“遊心於和”的體證而開顯出藝術美學的契機。審言之，莊子的思想原本並不是為藝術美學而提出其觀點，然而莊子思想中卻蘊涵著藝術美學創作實踐的啟示，此又可參照《莊子·達生》來作說明：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：“子何術以為焉？”對曰：“臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！”<sup>①</sup>

梓慶削木為鐻，必“齊以靜心”，由“不敢懷慶賞爵祿”、“不敢懷非譽巧拙”，到“忘吾有四肢形體”而“以天合天”的境界，此循序漸進的“心齋”歷程，使梓慶削木為鐻乃純憑心境之自然揮灑，達到無為而無不為的境界。其中的關鍵就在由消融物我之對立與執著，以達到通天地於一“氣”的大化境界。而這種“以天合天”的境界也就是《莊子·天道》“與天和者”之“天樂”，而不止是“與人和者”之“人樂”，由此也就開顯出心靈之至樂，亦即心靈之至美的關鍵。

而由莊子透過“遊心於和”的體證，以達到“以天合天”、“與人和者”的境界，落實於中國美學的實踐意義來看，即以中國文人藝術為例，如古琴、書法與繪畫等，都是文人生命修養的藝術，尤其是古琴藝術，首重養“氣”，故彈琴之前當靜坐不動，且“眼觀鼻，鼻觀心，氣沉丹田，息止於踵”。如此的預備動作主要在讓撫琴者的心思、氣息向下、向內收攝，故古人用“觀”，而不用“看”，看是有所識，而有所執，觀則是觀內心之自在。

一旦心思沉澱，氣息自身體緩緩下移，有如呼吸般自然而不自覺，再配合上爐火

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，第658～659頁。



純精的技巧，自有揮灑自如的高明面，這也就是《莊子》“聽之以氣”之說在撫琴操縵上的運用，而音聲的輕重緩急，氣韻的起承轉合也就在呼吸的綿延變化中此起彼落。此可參諸明末清初徐祺《谿山琴況》之“遲”況：“古人以琴能涵養情性。為其有太和之氣也，故名其聲曰希聲”<sup>①</sup>，以“太和之氣”作為撫琴操縵之所以能涵養情性的緣故，所謂“太和之氣”就是指人在“聽之以氣”的境界下與琴聲、天地之氣交感互動之謂。

而彈琴之所以從“調息”開始，透過一呼一吸的體氣運行，使躁心釋、鬱氣散，而獲得身、心、靈的暢通，以返歸心靈深處的寧靜，才能體認“希聲”之妙諦。換言之，每個人的身體都有氣，氣之所止自有深度的寧靜，關鍵就在運用之妙，而這也就是莊子由“聽之以氣”而“遊心於和”的意涵滲入中國藝術美學思想的例子之一，爾後“和”成為中國藝術美學的價值依歸，多少受到莊子由“聽之以氣”而“遊心於和”境界的影響與啟發。

#### 四、結 論

《莊子》一書中“和”字的文脈語義頗見複雜，其中能形成獨立之概念，且作為莊子思想之理念者，主要是在內篇《齊物論》、《德充符》中，莊子點示出透過生命修養以達到人與萬化合一的境界，乃是《莊子》書中“和”字的精義，也是通向美學的關鍵，而在外、雜篇中則有明白地點示出人如何通過修養工夫的實踐，以遊心於和，而達到“道通為一”的境界。

唯在《莊子·天地》有“視乎冥冥！聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉”，由心靈的境界涉入形而下的感知，開展出“遊心於和”如何與藝術美學之間產生係聯的契機，關鍵就在於《人間世》由“心齋”的修養工夫以呈現，所謂“聽之以氣”，由超越感官欲求、心知執著而因順自然，才能使人之生命氣息通順暢達，汨汨而出，而與天地萬物間如如自在地交感。

一旦達到“聽之以氣”的境界，“氣也者，虛而待物者”，由“虛”化我執（滌損情欲、心知之陷溺），讓生命之體氣與天地萬物交感融合，自能體證萬物之生機自如，成就生命的境界。而當下即有心靈之至樂，此即“以天合天”、“與天和者”之“天樂”，由此生命境界即可轉化出心靈之至美的意涵，故莊子“遊心於和”本是透過自我生命修養實

<sup>①</sup> 徐祺撰《大還閣琴譜》（據華東師範大學圖書館藏清康熙十二年蔡毓榮刻本影印原書），上海古籍出版社，第484頁。

踐的體認,然而卻孕育著中國美學的重要資糧,爾後,“和”成爲藝術美學的價值依歸,多少即是受莊子“遊心於和”的影響與啟發。

[作者簡介] 李美燕(1961— ),女,河南南陽人。臺灣師範大學中國文學博士(1993),現爲臺灣屏東教育大學中國語文學系教授,主要研究領域爲先秦兩漢諸子思想、中國音樂美學思想(古琴藝術)與近代美學思想,著有《中國古代樂教思想(先秦兩漢篇)》、《琴道之思想基礎與美學價值之研究》(臺灣版)、《〈老子〉人本思想的教育意義》及《琴道與美學》(北京版)等專著及論文 70 餘篇。

# 《莊子》生態美學思想資源探析

劉生良 康 莊

生態美學是生態學與美學交匯融合的結果，“它以人與自然的生態審美關係為出發點，包含人與自然、社會以及人自身的生態審美關係，以實現人的審美的存在、詩意的棲居為其指歸”<sup>①</sup>。與國際上流行的“生態批評”、“綠色文學”、“環境美學”相比，生態美學不僅具有很强的現代性，而且也與中國傳統文化尤其是古典哲學的生態智慧相契合，是一種“具有中國特色的美學觀念”<sup>②</sup>。以這種美學觀念來觀照中國傳統文化經典，則會發現其中蘊含著極其豐富的生態美學思想資源，尤以《莊子》為傑出代表。作為古代聖哲的莊子，雖然不是一個生態學家，他的哲學也不是為了解決今人所擔心的生態問題，但是他以天道觀人道，以自然論人事，對自然界不僅有著超出常人的獨到見解，同時也有著異乎尋常的熱愛之情，因而在其筆下為我們充分再現了自然之美和生態之美，表現出對自然全美和生態大美的熱誠謳歌和讚頌，並且極力追求自由人生和生態人生的理想，同時他也確實注意到了人與自然的生態審美關係，早就表現出對人類所謂“有為”和“文明”造成生態失衡、人性異化的擔憂與痛心，從而對今人認識生態之美、珍愛生態家園，實現人的審美存在和詩意棲居有著太多的啟迪。因此，本文擬就《莊子》的生態美學思想資源作初步發掘和探析。

—

《莊子》一書中寓含著豐富的生態審美理念，這首先表現在對自然生態之生命性、

①② 曾繁仁：《生態美學——一種具有中國特色的當代美學觀念》，《中國文化研究》2005年冬之卷。

有序性、聯繫性這三大生態美學基本屬性的深刻認知上。

生態審美的重要前提是生命性，生態美的基點就是一種生命之美。莊子承繼老子“道”的學說，認為萬物都有靈性，在他筆下人類主體意識介入不深的自然界、生物界以及原始社會，無不充滿了生命的活力和美感。“當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長”（《馬蹄》），自然萬物依照生態系統的運化規則，安於各自在生態系統中的位置，呈現出欣欣向榮的生命形態和生命世界。《莊子》一書中，描寫了許多充滿生命活力的形象。無論是《逍遙遊》中“水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里”的大鵬，還是《秋水》中“萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知”的北海，無不張揚著一種蓬勃磅礴的生命力量和生命氣象。而曳尾泥塗的神龜，游於濠水的鯽魚，廣漠之野的大樹，至德之世鼓腹而歌的人類，也以各自不同的生動形態，呈現出生命的活力之美。在莊子看來，生命性不僅體現在生物界個體生命獨立特行的各種具象和形態上，而且充盈整個宇宙，也就是說，整個宇宙連同其中的非生物如“野馬”、“塵埃”之類都具有生氣勃勃的生命性。其最突出的例子就是《齊物論》中描寫到大風奏響的那一曲“地籟”之歌。其文曰：“山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似臼，似洼者，似污者。激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虛。”這大風在天地之間，發出不同的聲響，力量壯美，氣勢雄偉，形成了一個激蕩著生命運化本原力量的生態場所。莊子對生命性的理解，不僅包括對生命力的認知，還包括對生命再生的理解，認為生命循環反復，生生不息，“方生方死，方死方生”（《齊物論》）。所以莊子妻死卻鼓盆而歌，正在於他認識到死亡也是生命的一個必然的規則和秩序。正確面對死亡，將其看作生命歷程的一部分和自然循環的必然結果，這是生態的死亡觀，是超越死亡概念而將其置於宇宙大化之中的一種高深超邁的認知和見解。

生態審美的基本準則是有序性，所謂生態美，往往就是指整個生態系統生存運行的平衡有序之美。老、莊都把宇宙看成一個廣大無邊、生生不息、循環無盡的生態大系統，認為整個生態系統在“道”的支配下是平衡有序的。莊子繼承和發揮了老子的學說，認為“道”是宇宙萬物和諧並生、生機長存的總根源，更認為萬物有道，其生存運行各依其道自然而然，和諧而有序。他指出：“天下莫不沉浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。”（《知北遊》）天地隨大道運行，永葆生機；日月出沒沉浮，光明不虧；陰陽變化，有條不紊；四時更替，井然有序。自然界的有序性，是生態系統自組織的結果，這就使得物種之間保持著天然的平衡與和諧。莊子進而形成“萬物一齊”的觀念，要求人們“常因自然而不益生”（《德充符》），強調自然界生存運行的法則不可違背。

就生態審美而言，自然的“自組織”是自然界的本真狀態，其結構精巧，超越想象。“自組織”呈現的是一種平衡有序的和諧之美，在這平衡而有序的自然界裏，“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣”（《天道》）。但是這有序而和諧的大自然，只有遠古時代或處於原生狀態下的生靈才有機會享有。“古之人在混茫之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一”（《繕性》）。所謂“至一”，便是世間萬物在自然的秩序之下有機統一，物種之間處於和諧共生的狀態。在這樣的生態環境下，鳥兒“棲之深林，游之壇陸，浮之江湖，食之鰵鱗，隨行列而止，逶迤而處”；人則鼓腹而遊，熙熙而樂，無所憂慮。無論山林還是原野，都是人間的天堂。難怪莊子說“山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！”（《知北遊》）大自然這種自然、和諧、平衡而有序的生態之美，是人力和任何社會組織的努力根本無法企及的。正因此，莊子指出，“天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說”（《知北遊》）。這正是莊子用超功利的審美眼光和意識對自然生態之真美大美的深刻認知，和對這一無與倫比的自然生態之美的極力崇尚、高度讚美與熱情歌頌。

生態審美的著眼之處是聯繫性，所謂生態美，在終極意義上又是指萬物互相聯繫、和諧相處、物我平等、渾然一體的整體渾融之美。自然界的萬物統一於大道之中，互相聯繫，彼此的觀照不是獨立的存在而是完整的整體，從而生發出聯繫之美，並在本體上形成和諧渾融的整體，呈現出彼此和諧觀照、整體渾融的生態之美。生態觀念下對美的觀照，從來不是就個體或物種的獨立存在來看待生命之美和生態之美的，<sup>①</sup>莊子顯然認識到了生命之間和生態系統中存在著的這種普遍聯繫。他說：“天地與我並生，而萬物與我為一，既已為一矣，且得有言乎？”（《齊物論》）人與自然界萬物本來就是渾然不可分割的有機整體，其本原於自然和大道，統一於生命這一基本屬性，而呈現出不同的生命形態。這種整體性是世界本來存在的自然而然的狀態，毋庸置疑。所以莊子提出“自其同者視之，萬物皆一也”（《德充符》），正是把握住了世間萬物互相聯繫的整體性特徵。而且在莊子看來，在大千世界裏，萬物並存，“號物之數謂之萬，人處一焉”（《秋水》），認為人只是宇宙萬物的一分子和整個生態系統的一部分，人與萬物在生命意義上是平等的，只有種類和名號的不同，沒有高低貴賤之分；人類在宇宙生態系統這一整體之中，與其他物種之間的生態地位也是平等的，沒有權力凌駕於他物之上，從而將主體的“此在”獨立於世間萬物之外，更不應該把人與自然對立起來，從而企圖去征服與改造自然，破壞自然秩序和生態平衡。如果人類過分突出主體

<sup>①</sup> 陳聖衡《生態美學及其哲學基礎》，《陝西師範大學學報》2001年第2期。

性,則會“以人滅天”(《秋水》)或“以人助天”(《大宗師》),其結果都是有害的。因此,莊子提出與自然界的相處之道是“與物爲一”(《秋水》),希望人類與萬物和諧相處,並且刻意強調“物無貴賤”(《秋水》),主張萬物平等和物我平等。這樣的觀點拋棄了人類中心主義的立場,否定了人類對自然萬物的專制權,要求人類秉持“獨與天地精神往來而不傲睨於萬物”(《大宗師》)的態度,崇尚“天人合一”(即自然與人和諧統一)之美。“獨與天地精神往來”,是一種對“道”本然性的追求和探索;而“不傲睨於萬物”和崇尚“天人合一”之美,則無疑符合生態自然運化的秩序和生態美學的原理。

認爲萬物有靈,崇尚宇宙萬物的生命勃發之美;認爲萬物有道,崇尚自然生態的平衡有序之美;認爲萬物互相聯繫、渾然一體,主張物我平等、和諧共存,崇尚“天人合一”、“與物爲一”的整體渾融之美,這是莊子美學思想的基本立場和基本觀點,也是我國古代生態美學思想的重要資源。它啟迪人類在生態自然系統中,放棄對主體性的執著,認識與萬物生命共存的真理,進而體驗到渾融的生存之美。大自然的生態世界本來就是美的,它具有人類文明所根本無法企及的萬千神奇奧妙,關鍵是人要像莊子那樣以平等之心待物,不以高高在上、居高臨下之心看待自在之物,不以功利之心、是非之心要求宇宙萬物,這樣才能發現它的美和肯定它的美。正如徐恆醇在《生態美學》一書中所提到的,生態美體現的是一種“人與自然的生命關聯和生命共感”<sup>①</sup>。莊子提倡“與物爲一”,正是將主體置於宇宙自然的生態系統之中,進而在生命與生命的聯繫之中,“原天地之美而達萬物之理”(《知北遊》)。這樣的審美體驗,屬於主體間性的生態定位。它既不是純粹的自然之美,也不是純粹的人類審美,而是在自然生態中人與自然各安其位互相聯繫、和諧觀照而生發出的生命勃發之美、平衡有序之美、整體渾融之美。人類於此觸發生命關聯和生命共感,從而在自然之中獲得和諧、親密的歸宿之感,獲得生態存在之美感。

## 二

《莊子》一書中蘊含的生態審美思想,又進一步體現在莊子對主體“此在”人格理想和社會理想(亦即精神家園)的認知上。同時,莊子自身的生活方式也堪稱對生態人生的踐行。

首先,《莊子》一書中對主體“此在”人格理想的認知,擯棄了主體存在與宇宙自然

<sup>①</sup> 徐恆醇《生態美學》,陝西人民教育出版社 2000 年版,第 136 頁。

的對立，追求主體與宇宙自然的和諧共生和與“道”合一，這是一種生態觀念下的理想人格境界。莊子所宣揚和追求的人格理想，主要表現在《逍遙遊》中，並貫穿全書。《逍遙遊》的主旨就是主張追求無所待而遊於無窮的絕對自由——“逍遙遊”，即超越現實世界一切物類和人類皆“有所待”而不自由之困境，擺脫一切束縛，不要任何憑藉，“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”，達到“至人無己，神人無功，聖人無名”那樣絕對自由的理想精神境界。而要達此境界，就要齊萬物、泯是非（《齊物論》），死生無變乎已（《德充符》、《田子方》），哀樂不入於心（《養生主》、《大宗師》、《田子方》），“知其不可奈何而安之若命”（《人間世》、《德充符》），甚至要“墮肢體，黜聰明，離形去知”（《大宗師》），乘道浮遊，“物物而不物於物”（《山木》），與“道”合一，無為而無不為。這種無待、無累、無患的“逍遙遊”境界即絕對自由的精神境界，就是莊子所孜孜追求的理想人格境界，也是他所建構的理想世界的第一境界。這一超現實的人格理想，從一般視角看來，似有逃避現實、無所作爲的消極性，但也有旨在實現個體超越、人格獨立、精神自由的積極性；而從生態視角看來，更具有生態人格和生態人生的美學意義。在莊子看來，實現“此在”人格理想的應是體道者，也就是《莊》書中的神人、至人、聖人、真人，其共同特點就是個體的生存融入宇宙大化這一整體，主客之間和諧融洽、親密無間而不是二分對立。體道者與周圍環境融為一體，他們在自然生態之中都是徹底自由的人。藐姑射之山的神人，居住在高山之上，餐風飲露。其精神意志，能與自然界保持某種神秘的聯繫，因此才可以“其神凝，使物不疵癘而年穀熟”。在蒙昧時期，這是人類在自然中的一種尊“魅”行爲，具有生態直覺的特徵。《莊子》中的“至人”，則與自然互不侵害，因此“大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外”（《齊物論》）。體道者都是一些懂得自然運化規則的人，他們從來不與自然的運行規則發生衝突。“聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外”（《齊物論》）。這是順應自然生態自組織秩序的結果，而主體的“此在”，也就在人與自然的生態關係之中展開。《莊子》書中的體道者，不僅在對待自然的態度上放棄了主體中心主義，而且在人際關係上同樣維持著和諧的並存。所以古之真人，“以知與人不相勝也，是之謂真人”（《大宗師》）。這種真性，在莊子看來並不是來自社會人際關係對人類的啟示，而是仿效自然生態下萬物和諧相處的方式。所以“禮者，世俗之所爲也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。”主體的“此在”，正是以自然生態的運化爲範本並在自然生態中展開，實現生命與精神的和諧，從而達到主體“此在”在自然生態之中詩意的棲居。這是一種生存之美，是安於生態位置的生態之美。所以，《逍遙遊》中“無用”的大樹，被樹立在“無何有之鄉，廣漠之野”，人可以

“彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下”。“無用”之木與“無爲”之人，安於各自在生態系統中的本位，呈現出原始而又生機勃勃的狀態；人在自然生態的環境裏，切切實實用身體的嗅覺、視覺、知覺、觸覺，感受到萬物在生態系統自組織中的平衡有序和自身與物爲一的和諧生存，從而得到主體精神的自足和適意，這在生態觀念下都是美的。要之，莊子所宣揚和追求的人格理想，是一種符合生態審美理念的人格理想。

其次，《莊》書中所嚮往和期待的社會理想，即所謂“至德之世”和“建德之國”，也是一種原始狀態的生態社會理想。這在外雜篇一些篇章中有比較完整的描述。如《馬蹄》篇云：“夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡知乎君子小人哉！”《胠篋》篇云：“子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏……當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。”《山木》篇云：“南越有邑焉，名爲建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲；故作而不知藏，與而不求其報，不知義之所適，不知禮之所將；侶狂往行，乃蹈於大方；其生可樂，其死可葬。”類似的說法，還見之於《天地》、《讓王》、《盜跖》諸篇。這一社會理想，乃莊子個體人格理想合乎邏輯的擴大，是其建構的理想世界的又一境界。這種在以前曾被認爲是自然主義的社會理想，誠如有的學者所說，既具有自由、平等、快樂的特點，又具有物質生活原始、精神狀態蒙昧、所處時代古遠或地域偏僻遙遠等超現實和超人類的特點，<sup>①</sup>因而難免有復古倒退、愚昧落後之嫌。但它卻真切地表現了作者對當時現實社會的極端厭棄，對遠古時代人與人、人與自然純樸關係的深情憧憬，對人性復歸、個性解放、精神道德更高一層返樸歸真的熱切呼喚，對徹底變更整個社會、重建自由美好生活的強烈要求。正如郭沫若先生所說，這在當時還“不失爲一個革命的見解”。<sup>②</sup>如今從生態美學的視角看來，其積極意義更不言而喻。這種回歸遠古的強烈呼喚，與當代生態美學範疇中的家園情結，有著內在的一致性。在當代生態審美思潮中，要求回歸“家園”的呼聲甚高。這個家園是人類最初的生存場所，是生命開始的地方，與人性的本原狀態也最爲接近。在這一家園，人類置身於完整和諧的生態環境，能清晰地感受天空、大地以及自身所在環境的真與美。從生態美學的意義上說，因爲在“家”，所以精神處於絕對的自由和諧，主體與環境不是對立的存在而是親密無間的共生。但是在社會發展過程中，人類的主體性太強，破壞了人與自然之間的親密關係；人凌駕於自然之上，破壞生態環境的行爲也越來越多，從而損毀了自己的美好家園。在主體性增強的過程中，人類改造了自然，也改造了自己，尤其是世間的禮俗，給自由的人性平

① 崔大華《莊學研究》，人民出版社1992年版，第250～255頁。

② 郭沫若《莊子與魯迅》，《郭沫若全集》文學編第19卷，人民文學出版社1992年版，第67頁。



添了一副枷鎖，從而殘害了人類的主體精神。莊子極力倡導回歸到人類“原點”或啟蒙之前的“至德之世”，其美學意義正在於這是一個“其行填填，其視顛顛”，“禽獸可係羈而遊，鳥鵠之巢可攀援而窺”，人類“同與禽獸居，族與萬物並”（《馬蹄》）的原生狀態的最美好的生態家園。在這樣的“至德之世”，人與自然萬物是一個不可分割的有機整體，彼此沒有高下之分，只是在生態系統中的位置有所不同而已。因此，放棄人類中心主義，充分關注人在天地之間的融和共生之美，珍愛人類與萬物共同擁有的生態家園，最終回歸到遠古時代原生狀態的最美好的生態家園，這正是道家最高審美範疇的“天樂”境界。即使在今天看來，莊子所謂的“至德之世”和“天樂”境界，它沒有現代工業所造成的人為污染，沒有人工砍伐、挖掘、開墾和毀壞，萬物和諧相處、自由競生，也是人們永遠嚮往的最理想、最美好的生態世界和精神家園。

莊子的人格理想和社會理想，多被認為是浪漫的幻想，甚至還說它帶有消極成分和反文明色彩。過去我們只能解釋說，“他所表現出的一位古代哲人的巨大智慧和真誠，是不應該被輕視和被詆毀的”；<sup>①</sup>或者說他總是幻想地認為只有這樣才能向最美好、自由的人生接近，其良苦用心是不容否認和歪曲的；或者說這在客觀上對人們追求獨立人格和審美人生，開拓思維視野和思想境界，反抗黑暗統治，爭取自由解放，起到了巨大的啟迪和鼓舞作用<sup>②</sup>。現在從生態美學的角度看就不難理解了，所有的疑惑和貶斥、否定之說都會渙然冰釋了。顯而易見，只有從生態美學視角才能對它做出最合理、最積極的詮釋。

與此同時，莊子自身的生活方式也是生態人生和“詩意棲居”的範本。聞一多先生稱莊子思想的本身“就是一首絕妙的詩”<sup>③</sup>，詩歌在諸種文學體裁中，最注重內在真實情感和瞬間與大道暗合之微妙情思的抒發，可以說是一種最具有生態美氣質的文學體裁。聞先生認識到莊子的思想是詩，所感觸到的正是莊子思想中與宇宙一氣運化的充沛生命力和濃郁詩情，他顯然是從這個角度來說的。正是在這種具有充沛生命力和濃鬱詩情的思想的激發之下，莊子不僅用自己的智識去描述自然界和諧渾融、生機勃勃的大美，而且用生命實踐著與“道”合一的生態人生理想。莊子由貴族淪落為平民，自甘“處窮閭陋巷，困窮織屨，槁項黃馘”（《列禦寇》）的清貧生活，對高官厚祿、富貴榮華從來不屑一顧，甚至視相位為“腐鼠”（《秋水》），諷刺得車為“舐痔”（《列禦寇》），把名利富貴視為人生的負累和生存的危難，看作對人格尊嚴的傷害和對生命

① 崔大華《莊學研究》，第255頁。

② 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》，人民出版社2004年版，第89頁。

③ 聞一多《古典新義·莊子》，《聞一多全集》第2冊，三聯書店1982年版，第280頁。

價值的褻瀆。《秋水》中莊子答楚二大夫，就以神龜寧願生而曳尾塗中而不願死為留骨而貴作喻，表達了他自己不願為了追逐功名而違背生命的自然本性，放棄自然的生存狀態的心願。因為在莊子看來，違背生命的自然本性，放棄自然的生存狀態，就失去了與自然渾然交融的契合點，生態之美將無復存在；人只有澄靜心懷，不為外物所擾，才有可能感受到自然最根本性的美——生態之美，並實現自身存在的生態之美。莊子喜好在山水之間自在流連，時而“釣於濮水”，時而“遊於濠梁之上”（《秋水》），或“遊於雕陵之樊”，或“行於山中”（《山木》）。他與天地吐納同息，感受著與自然相融的快樂和生命的偉大，即所謂“山林與，皋壤與，使我欣欣然而樂與！”（《知北遊》）。正是這種生命共感引發的人生體驗，促使莊子在《山木》中借孔子去功去名隱於大澤不為鳥獸所惡之事，表現了一種人與自然交融共生的生存理想。他之所以要孔子逃往大澤，其目的是為了擺脫功名的束縛，回歸自然的真性，確認自身在生態系統中本然的位置，以求與“道”為一。《秋水》篇末寫莊子與惠子同遊濠上，莊子從趣味審美之維出發，以已遊濠上之樂，推知魚遊濠下亦樂，說“儵魚出遊從容，是魚之樂也”，這是一種基於生命共感的美的體驗，是認知解放出來的美的觀照。惠子從認知判斷的角度來評價莊子的生命體驗之美，因此對莊子知魚之樂提出質疑。莊子答曰：“子非我，安知我不知魚之樂？”天地靜默，水源澄清，呼吸吐納，生命同息。莊子以自己生命的安詳去感受魚的安詳，自然能體會到這份生命的共感。此等情懷，又豈是羈絆於人本位立場，受制於主客二分判斷之維的惠子所能理解的？與生命節奏共感的審美生態還出現在莊周夢蝶的場景中，莊周夢蝶抑或蝶化莊周，一種生命同感、形態互換的審美體驗，則為莊子所把握。莊子可謂是中國古代美學史上主動體會且明確體驗到生態之美的第一人了。除以上事例外，還有他那與惠子亦敵亦友的坦誠真率，妻死卻鼓盆而歌的超脫達觀，臨死以“天地為棺槨”的瀟灑從容等，都說明莊子不僅用詩性智慧、生態智慧描述和展示了其精神生態和生態人生，同時用腳踏實地的行動真實地踐行著自己的生態人生理想。

莊子一生追求著與“道”合一的人生境界，由心的虛靜入手，解放生命力，進而向精神的無限進發。所謂“振於無境”（《齊物論》），就是擺脫所有拘束，達到在生態自然中的“逍遙而遊”。由於對一切人和物都平等看待，從而發現了其本質上的共同性——生命力，因此莊子不譴是非，涵容萬物，提倡“天和”。在這種人生追求之下，莊子齊物忘己，超越利害榮辱關係，體驗生命本質和生命律動的氣韻，用藝術的精神來主導人生，通過有限的智識去追尋無限的本體，進而形成藝術的人生觀和宇宙觀。正是這種藝術的人生觀與宇宙觀，貫穿了莊子的一生，使之呈現出一種藝術的美感，使個體生命具有一種過程之美。這種生命的過程之美，“就是人們在生命搏擊中留下的

足跡。它們是人的生命活力的見證，這正是值得人們去享有和玩味的生態美”<sup>①</sup>。而珍惜體驗生命的過程，也就是一種生態審美。

### 三

莊子站在具有生態意味的立場上，否定人類中心主義，批判所謂“有爲”和“文明”對自然生態的危害和對純真人性的異化，還提出了解決這一問題的相應對策，這也是其生態美學思想資源的重要體現。

首先，莊子已經關注到人類的“有爲”對自然生態的危害以及對人性的異化，就此進行了批判。莊子認爲自然界有自己的運行規則，萬物有自己的生存方式，所以他說“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣”(《天道》)。莊子如此強調自然的本然規則，一方面固然是他認識到整個宇宙秩序的重要性，另一方面，也是因爲莊子的時代，雖然是農耕時代，但是人類對自然的肆意開發，已經導致自然生態環境一定程度上的惡化。他在《在宥》篇尖銳指出，人類所謂的“積極有爲”，尤其是人類對自然的改造，“亂天之徑，逆物之情，玄天弗成，解獸之群，而鳥皆夜鳴，災及草木，禍及止(一作昆)蟲”，使得大自然的平衡秩序遭到破壞，一切都脫離本然的狀態，已經造成了可怕的生態災難，“雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒，而佞人之心翦翦者，又奚足以語至道”！從其字裏行間，我們不難看出莊子對當時的情形極爲不滿、深爲擔憂和非常痛心之情，也不難看出莊子對破壞生態的“有爲”之舉堅決反對、徹底否定和嚴厲譴責之意。人類生產的發展，勢必造成自然生態的破壞；而對自然生態之平衡、和諧秩序的破壞，又勢必造成人自身生態本位的移位和人性的異化。對照前述大自然的本原狀態、“古之人”生活的自然環境和“至德之世”人性的本然狀態：“陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一”(《繕性》)云云，這不能不引起莊子的深思。於是他以哲人的哲思睿智和遠見卓識，極力反對人力對自然生態的破壞，反對白然的人化或者人化的自然，一再告誡人們：立即停下代“大匠”操刀的黑手，變“有爲”爲“無爲”，順應自然，逐漸恢復自然生態，否則後果不堪設想！莊子這些思想、言論和主張，於今看來，既可以說是從其自然道論出發的，也可以說是從生態審美的觀念和立場出發的。聯想到當今世界整個生態環境嚴重惡化的現實和當前所面臨的生態危機及人性危機，

① 徐恒醇《生態美學》，陝西人民教育出版社2000年版，第143頁。

我們不能不深深感到，莊子當時的思考是多麼的深遠，見解是多麼的超前！莊子雖是一位哲學家而不是一位生態環境專家，但他的理論、他的隱憂及對策，是有著深遠的歷史意義和重大的現實意義的。

其次，莊子更關注到所謂“文明”對純真人性的異化，對此進行了猛烈抨擊。人性的本然而貌本來與生態的自然保持著一致，純真而和諧。但是人類的“有為”行爲，在造成生態環境惡化的同時，已連帶地造成了人性的一定異化，特別是在意識形態方面，自有所謂“文明”以來，人性更被嚴重扭曲和異化。尤其在莊子所生活的戰國時代，各國統治者一方面嗜殺成性，殘民以逞，一方面又標榜“仁義”，欺騙輿論，桎梏人心，使人迷失本性而不自知。莊子是歷史上第一個看穿“仁義道德”虛偽性、欺騙性和吃人本質的“狂人”，他更從道的角度，認為“仁義”違背人的自然本性，殘害、扭曲人性，造成了人性的異化，即所謂“黥汝以仁義而劓汝以是非”（《大宗師》），是統治階級強加給人民的精神枷鎖和心靈毒化劑，因而不遺餘力地痛加撻伐。《駢拇》篇把仁義比作令人討厭、噁心的駢拇枝指、附贅懸疣，斥之為多餘有害的累贅，指責“自有虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性也？”它使人迷失自我，身殉其中尚不覺悟仍自以為是，無論伯夷、盜跖皆殘生損性，失其本真。目睹其為害如此之烈，作者不能不痛心疾首，嚴加攻擊。《馬蹄》篇更以馬為喻，謂馬生性自然，“齧草飲水，翹足而陸”，“喜則交頸相摩，怒則分背相踢”，此馬之真性也；及至伯樂以善治馬自詡，施以各種約束：“燒之，剔之，刻之，錐之。連之以羈鞵，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有檝飾之患，而後有鞭箠之威，而馬之死者已過半矣！”而且馬也學會了“詭銜竊轡”等盜智，此皆伯樂之罪。同理，聖人提倡仁義禮樂以匡天下，其行爲無異於“落馬首，穿牛鼻”，禁鋼並扼殺了人們的自由思想和個性，使其本性扭曲，好智爭利，變得奸詐詭譎，亦屬罪大惡極。這兩篇文章都巧妙設喻，反復痛斥仁義，強調人性自然，呼喚自由解放，痛快淋漓，具有極大的批判力量。不僅如此，由於“仁義”和“聖知之法”來源於所謂“聖人”和“文明”，而這“聖人”和“文明”，在莊子看來，正是造成人性異化和天下混亂的總根源，因此他推崇老子“絕聖棄知”的思想，激烈地攻擊“聖人”，認為“聖人不死，大盜不止”（《胠篋》），把文明史上的傑出人物、儒家所尊奉的歷代“聖賢”和“盜賊”相提並論，罵了個遍。自三皇五帝直到孔子，衆所崇仰的聖賢，在莊子筆下，都被剥得精光，光彩頓失，尊嚴掃地，成了人所不齒的無恥之徒、罪魁禍首、糟粕之軀和虛偽小人<sup>①</sup>。莊子之所以對“聖人”如此反感、討厭，口誅筆伐，痛加斥責，強烈聲討，關鍵在於他們所創造的“文明”、所標

<sup>①</sup> 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》，第114頁。

榜的“仁義”扭曲了人性，造成了人性的異化，使人喪失了純真的自然本性。因此不難看出，莊子是站在人性本然的生態審美立場上來批判“聖人”和“文明”的。

《莊子·山木》篇說：“人之不能有天，性也。”郭象注云：“凡所謂天，皆明不爲而自然。言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。”成玄英疏云：“夫自然者，不知所以然而然，自然耳，不爲也，豈能有之哉！若謂所有，則非自然也。故知自然者性也，非人有之矣。”郭、成二人的注疏雖有可取之處，但都頗爲費解，不夠通達，而方勇、陸永品先生據宣穎之說做出的解釋則最爲明瞭精到：“謂人之所以不能保全他的自然理數，乃是因爲他的自然性分有所虧損了。”<sup>①</sup>可謂深得莊旨。這一方面說明在人類社會發展過程中，人“不爲而自然”的天然狀態是難以保全的，加之人性的異化，更幾乎非人所有了。這正如《齊物論》所說的：“一受其成形，不忘(亡)以待盡。與物相仞相靡，其行進如弛，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知所歸，可不哀邪！”至於小人殉利，士人殉名，大夫殉家，聖人殉天下，其自然本性被嚴重扭曲，則更可悲哀！人站在了其自然本性的對立面，那麼遭受心靈上的苦難也就不足爲奇了，所以，“大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開；與接爲構，日以心鬥。縵者，寤者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。”（《齊物論》）。人應該遵循天性，而不應讓主體意識扭曲天性，或造成意識上對自然本性的漠視和疏離。人喪失了純真和諧的自然本性，走上了以自我爲中心的歧途，就失去了在生態系統中的準確定位，也就自然無處尋求精神可以歸依的家園。另一方面，這也從反面說明，人只有順應自然，無欲無爲，才能修復其虧損殘缺的天性，從而回歸到天然狀態。因此，莊子在批判“有爲”和“文明”的同時，還進一步提出了解決人性異化問題的根本對策，那就是順應自然，以“道”爲美，與“道”合一。要消除異化、對抗異化、超越異化，除了恢復自然生態外，最好的辦法就是要像至人、神人、聖人那樣得“道”。大道的力量，不僅造就了自然界，而且賦予了自然界萬物的自然屬性和運化規則。同時，大道也成就了至人、神人、聖人、真人，得道之人，自然“四肢強，思慮恂達，耳目聰明”（《知北遊》）。大道之美，如同這生態的自然一樣，無所不包，無所不容。其一，大道之美，在於它具有永恆、持久的生命力。它“自本自根，未有天地，自古以固存”，“先天地生而不爲久，長於上古而不爲老”（《大宗師》）。其二，大道之美，在於它廣大而富於變化。“夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無所不容也，淵淵乎其不可測也”（《天地》）。它“可以貴，可以賤；可以約，可以散”（《知北遊》）。其三，大道之美，在於它“無爲”而“無不爲”。莊子在《天運》的首章連用了十五個問句，對天地的生

① 方勇、陸永品《莊子詮評》，巴蜀書社1998年版，第543頁注31。

存、日月的運化、雲雨的形成、大風的興起等自然現象全面發問，雖然只問不答，但答案就在其中：只能是這“無爲”的大道決定了宇宙之間的運行秩序，造就了萬物之間的聯繫，主宰著自然界的一切，從而無所不爲。所以，莊子在《知北遊》中才會發出“天不得不高，地不得不廣，日月不得而行，萬物不得不昌”的感歎。因此，人只有順應自然，以“道”爲美，與“道”合一，才能葆真全性，或者復歸天性；否則便會傷真害性，甚至化爲非人。而與“道”合一，在一定意義上就是與自然合一，這是一種自然的審美觀，其實也是一種生態的審美觀。由此可見，莊子關於從根本上解決人性異化問題的思考，也是具有生態存在論的哲學價值和美學價值的。<sup>①</sup>

綜上所述，《莊子》一書中蘊含的生態美學思想資源，內容極其豐富，思想極其深刻，見解極其高卓。它在中國古代思想史上閃耀著獨特的光輝，是一筆彌足珍貴的遺產。中國古代哲人尤其是儒、道兩家都注重人與自然的和諧相處，但與儒家主張物爲我用，強調人對自然的支配權，希望通過人對自然的征服來實現和諧相處，並通過人的參與來維護和調節生態平衡不同，道家則主張物我平等，物我一體，互相聯繫，強調尊重自然，順應自然，從而與自然和諧相處，並強調由自然這一“大匠”的自發調節來保持生態平衡。相比之下，道家的思想無疑更符合生態美學的觀念。正是因爲道家尊重了這種自然的本然秩序，所以才能在“與物爲一”的境界中，體驗到與萬物生命同息、相互觀照、和諧共生的生態之美。莊子作爲我國古代一位極力崇尚生態美，極力倡導人生與藝術“和以天倪”之生態美的大哲學家、大美學家、大藝術家，其美學思想的主要特質是物我爲一，渾融不分，這與現代生態美學的整體性特質非常吻合。這種強調生命互感、整體聯繫的美學思想，擯棄了二元的對立，選擇了一元的渾融，這就超越了物我二分的破碎之維，回避了主客體難以徹底爲一的尷尬，是現代美學值得去深度挖掘的對象。而在當代生態環境日益惡化，人性異化更加嚴重的社會背景下，莊子富有生態美的人生追求和詩意存在，昭示了一種理想的人生境界，也具有廣泛的指導意義。《莊子》以其哲學、美學與文學渾然一體的渾沌形態所蘊含的豐富的生態美學思想資源和思想遺產，還需要我們去進一步探索、開發和繼承，而從生態美學角度去解讀《莊子》，也能更好地理解《莊子》，從而得其要旨與真諦。

**[作者簡介]** 劉生良(1957— )，男，陝西洛南人。文學博士，陝西師範大學文學院教授、中國詩經學會理事、中國屈原學會理事。研究方向爲先秦兩漢文學，主要研

<sup>①</sup> 曾繁仁《老莊道家古典生態存在論審美觀新說》，《文史哲》2003年第6期。

究《莊子》、《楚辭》、《詩經》、《史記》等，發表學術論文 60 多篇，出版著作多部。代表作《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》曾獲陝西省優秀博士論文獎、陝西高校人文社科研究優秀成果一等獎。康莊(1978— )，男，四川安岳人。現為西北大學文學院博士研究生，研究方向為先秦兩漢魏晉南北朝文學，發表學術論文數篇。





# 以明乎 已明乎

——釋《莊子》的“明”義

[新加坡] 勞悅強

“莫若以明”這一短語兩見於《莊子·齊物論》。<sup>①</sup> 此處，“以明”一詞可從兩個意義不同而又互相關涉的層面加以解讀。首先，就知識論而言，“以明”意味著一種判斷莊子時代諸子百家思想的是非的方法，在這個意義上言，“以明”也可說是一種探索真理的方法。其次，在行為實踐層面，“以明”也可具體指示一個棄黜聰明知覺的精神修養過程，以達致莊子所謂“與道爲一”的“玄冥”<sup>②</sup>境界。能夠與渾沌不分的道冥合爲一，修道者也就具有“玄德”<sup>③</sup>。長期以來，中外學者對於“莫若以明”這一短語的理解並無二致；“以”者，用也。“以明”就是“用明”。傳統注家和當代中外學者普遍認同這一看法。然而，莊子的真理觀崇尚朦朧渾沌，不主凝滯膠固，他是否真的鼓勵我們“用明”來了解和把握渾沌不分的道？考察《莊子》一書，我們將發現，“明”在很多情況下並非一個具有一般正面意義的語彙。事實上，它甚至頗具貶義。依莊子之見，“明”的存在往往導致是非爭辯而模糊了真相。

本文將以《齊物論》爲主要文獻根據，集中探討“明”及與其相關的“光”、“照”、“冥”、“渾沌”等一組概念在《莊子》一書中的義涵，目的在於論證莊子所謂“明”很可能是針對儒家思想而孕育出來的一個概念。在儒家的文獻中，“明”包涵著一種積極的道德意義，而《莊子》中的“明”卻並不具有道德意味。事實上，莊子所讚賞的“明”，其極致卻反諷地是“冥”，而非明亮。然而，這種“冥”卻括囊明亮。我們一般所用的“明”

① 郭慶藩《莊子集釋》，北京中華書局1985年版，第1冊，第66頁。“以明”一詞在《齊物論》中另外出現一次，見同書第1冊，第75頁。“莫若以明”一語或“以明”一詞均不見於《莊子》其他篇章。

② 《秋水》，同上，第3冊，第601頁。

③ 《天地》，同上，第2冊，第424頁。“玄德”也是《老子》中的重要概念，在書中出現三次（第十章、第五十一章、第六十五章）。

全賴有限的知覺和思辨能力,而莊子則勉勵他的後學藉“以明”來求真知。如此,他們才能夠達致七竅未鑿、渾沌而玄冥的境界。入“冥”的功夫,與其說是“以明”,毋寧說是“已明”。

## 一、早期儒家文獻中的“明”

《爾雅·釋言》釋“明”為“朗”,<sup>①</sup>而《釋訓》則云:“明明,斤斤,察也。”<sup>②</sup>據此,“明”的字義來源與“光”相關。基於光源與物體之間存在著照明與被照明的關係,因此,“明”可視作光照的明亮程度,而通過“明察”,可使事物毫髮畢現。值得注意的是,在“明察”的過程中,事物之間的差別與界限必然被凸顯,因為清楚地顯示事物之間的細微差別正是“明”的功能。

早期的儒家文獻揭示,人倫秩序與禮儀規範是儒家思想中的兩個重要基石。儒家一方面強調人與人之間因身份和等序而產生的種種人倫關係,另一方面又強調禮儀是規範各種人倫關係而使之有序的重要手段。因此,在儒家的觀念中,人與人之間的差別以及由此產生的人倫秩序是界限分明、不可逾越的。是與非就是守禮與違禮的道德稱謂;是非即在於肯定禮儀所定的倫序與否。在《禮記》一書中,“明”的使用與這種倫序分明的禮儀規範密切相關。

從《禮記》可見,對於儒家禮制觀念的認可與接受,個人必須先具有某種潛在的道德傾向。然則,這種道德意識究竟是先天稟賦還是後天習得的呢?毋庸置疑,經過一段時期的歷史發展,儒家的論述主流認為,人的這種道德意識是上天賦予的。不僅如此,人還與生俱有一種“明德”,以孕育這種道德意識。正是這種先天稟賦的道德意識促使我們不斷學習,成長為真正意義上的人,而唯有這樣的人,才堪稱儒家禮制下的精神典範。

最能體現這一觀點的早期儒家文獻是《禮記·大學》,而《大學》一篇的完成年代可能與《莊子》相近。“明”是一個貫穿《大學》全篇的關鍵字眼,它不僅屢次出現,而且始終具有鮮明的道德指向。《大學》開篇即言:“大學之道,在明明德,在親民,在止於至善。”<sup>③</sup>在此所謂的修身“三綱領”中,“明”字出現了兩次。作為形容詞的第二個“明”

① 《爾雅注疏》,見阮元《十三經注疏》,臺北藝文印書館1976年版,第8冊,第40頁。

② 同上,第8冊,第55頁。

③ 朱熹《四書章句集注》,北京中華書局2002年版,第3頁。

字描述了先天之“德”本身為“明”的性質，而作為動詞的第一個“明”字則概括了儒者所不斷追求的目標——使自身的先天之“德”顯現無遺，而其“明”則恒久不晦。顯然，這句話流露出強烈的道德意味，而這一“明明德”的思想又貫徹了整篇《大學》。

事實上，在《尚書》、《論語》、《孟子》這些年代比《大學》更早的儒家經典文獻中，“明”便早已具有道德屬性了，它常被用以概括古代聖賢的德性。比如，《尚書·堯典》形容儒家道德典範的上古賢君帝堯，便謂“曰若稽古，帝堯曰放勳，欽明文思安安”。孔《傳》曰：“能順考古道而行之者。勳，功；欽，敬也。言堯放上世之功化而以敬、明、文、思之四德，安天下之當安者。”<sup>①</sup>事實上，孔《傳》以前，孔子早已用光明來形容帝堯。《論語·泰伯》載子曰：“大哉堯之為君也……巍巍乎，其有成功也；煥乎，其有文章。”朱熹注曰：“煥，光明之貌。”<sup>②</sup>至於帝堯的繼承人大舜，《尚書·舜典》則謂：“帝舜曰重華，協於帝，濬哲文明，溫恭允塞。”孔《傳》曰：“華謂文德，言其光文重合於堯，俱聖明。濬，深、哲，智也。舜有深智文明，溫恭之德。”<sup>③</sup>與之類似，禹曾以“明”來評價皋陶的才幹。《尚書·大禹謨》載禹謂皋陶曰：“汝作士，明於五刑，以弼五教。”<sup>④</sup>可見“明”是儒家一種特別的政治道德隱喻，而這一隱喻大概來自光照的啟示，所以聖賢之“明”所具有的影響力也常以“光”作譬喻。比如，《尚書·堯典》稱讚帝堯之德“光被四表，格於上下”<sup>⑤</sup>。類似的話亦見於《尚書·洛誥》，成王表揚周公，說“惟功德明，光於上下，勤施於四方”。<sup>⑥</sup>

值得注意的是，在《詩經》、《左傳》、《易經》、《周書》、《禮記》等等這些儒家經典中，“明”不僅是一個具有道德寓意的語彙，同時，它也具有階級性。根據文本分析，“明”的使用幾乎總是與政治話題相關。它代表的是貴族階級的一種道德屬性，以及由此所產生的道德影響力。換言之，明君與百姓之間存在著道德級差，正如“光”可照明事物，聖君之“明”亦可使百姓“昭明”。《尚書·堯典》讚揚帝堯說：“克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。”<sup>⑦</sup>而周成王稱頌他的叔叔周公則謂：“惟公德明，光於上下，勤施於四方。”孔《傳》曰：“言公明德，光於天地，

① 《尚書注疏》，阮元《十三經注疏》，第1冊，第19頁。

② 朱熹《四書章句集注》，第107頁。

③ 《尚書注疏》，《十三經注疏》，第1冊，第34頁。

④ 同上，第1冊，第55頁。

⑤ 孔《傳》：“光，充也。”同上，第1冊，第19頁。

⑥ 同上，第1冊，第228頁。

⑦ 同上，第1冊，第20頁。

勤政施於四海萬邦。四夷服仰公德而化之。”<sup>①</sup>上述諸例中的道德形容和影響，關鍵無疑都在光的比喻。

“明”的道德意味同樣流露於《詩經》、《左傳》、《易經》、《周書》以及《禮記》等書。在這些經典中，“明”幾乎是統治階級特有的道德專利，而它的描述又經常與政治相關，因此，“明”可說具有一種貴族的性質。具體而言，“明”往往指稱統治者對被統治者的道德影響，因此，“明”之光源與受照者之間便隱然存在著一重道德等序。

此外，“明”的重要性亦體現在儒家教育之中。孔子強調君子有“九思”，其一便是“視思明”<sup>②</sup>。而關於“明”，孔門中曾有具體的討論：

子張問明。子曰：“浸潤之譖，膚受之愆，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖、膚受之愆，不行焉，可謂遠也已矣。”<sup>③</sup>

在這個例子中，“明”不僅被概括為一種敏銳的洞察力，足以識透細微的影響，更重要的是，它強調這種修養取決於個人的道德內省和平和心態。這裏，“明”已經從原來的貴族和階級性質轉化為一個更具普遍性和個人意味的性質。換言之，“明”不再專指貴族特有的道德影響之“光源”，它已經演變為任何個體所能具有，人人皆可得之“明”。

繼此之後，與莊子同時的孟子在其著作中再次強調“明”的政治屬性與道德屬性<sup>④</sup>。在他看來，所謂“王者之堂”，即為“明堂”<sup>⑤</sup>。在以下的引文中，他雖未直接使用“明”字，但卻採用了“光輝”的比喻，暗示了其與“善”、“信”的關聯。

可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之謂聖，聖而不可知之謂神。<sup>⑥</sup>

除了強調“明”與“善”的關係，孟子亦強調了“明”與“誠”的關係。他說：

① 《尚書·洛誥》，《十三經注疏》，第1冊，第228頁。

② 《論語·季氏》，見朱熹《四書章句集注》，第173頁。

③ 《論語·顏淵》，同上，第134頁。

④ 《孟子·公孫丑上》、《離婁下》、《滕文公上》，同上，第235~236、293~294、255頁。

⑤ 《孟子·梁惠王下》，同上，第134頁。

⑥ 《孟子·盡心上》，同上，第370頁。

不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。<sup>①</sup>

在此，“明”與“善”關係直接。人能顯善盡善則謂之“明”。能“明”乃所謂“誠其身矣”。從修養功夫來考慮，這也即是《大學》所講的“明明德”<sup>②</sup>。《禮記·中庸》不僅重複了孟子這一思路，並進一步發展出一套“自明誠”的人文之教。其言曰：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。<sup>③</sup>

顯然，“明”與“誠”在這裏已是一體之兩面。這對概念後來成爲儒家道德形上學的基礎。與《論語》一樣，《孟子》和《中庸》中的“明”亦不具有階級性質，而是人人具有之特性。這也與孟子性善說完全一致。概括言之，儒家對於“明”的基本看法是：人若能“明”善，不僅能使己“誠”，亦能影響他人，即孟子所謂“賢者以其昭昭，使人昭昭”<sup>④</sup>。這跟帝堯能夠“克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓。百姓昭明”的政治道德並無二致。正是基於這種對“明德”作爲人性之普遍存在的信念，《大學》所標顯的“明明德”與“親民”亦具有理論和事實依據。

## 二、《道德經》中的“明”

“明”是《道德經》中的一個核心概念，在書中十章中一共出現十一次。書中對於“明”義亦屢有界定。毫無疑問，這些釋義亦從“光”的隱喻而來。如第二十二章所言：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下式，不自見故明。

此話的言外之意是，大智若愚的聖人其實就處身於人群之中，但他“不自見”，若存若

① 《孟子·離婁上》，見朱熹《四書章句集注》，第173頁。

② 按：《大學》所講的“明明德”其實乃專指貴族而言，所以，“明明德”與“親民”並言。但從修養而言，“明明德”即是孟子所講的“明善誠身”的工夫。

③ 朱熹《四書章句集注》，第173頁。

④ 《孟子·盡心下》，同上，第368頁。

亡，其隱晦的存在狀態謂之“明”。這無疑是個反諷的說法。從修養的角度看，這種求“曲”、求“枉”、求“窪”、求“敝”的功夫，《道德經》第二十七章又稱之為“襲明”。按：襲，《說文》卷八上段玉裁《注》云：“小斂、大斂之前，衣死者謂之襲……襲字引申為凡拵襲之用。”<sup>①</sup>可見“襲明”即是掩蓋“明”的意思，所以第二十二章說“不自見故明”。另一方面，“襲”又有繼承、因襲之意。因此，“襲明”也可以隱涵“取明於身”的意思。“明”猶如衣服，聖人“襲明”猶如加衣在身。

總而言之，《道德經》所講的“明”本身就是一種反諷。聖人之“明”正在其能韜光養晦，“明”正在於“晦”。求“明”實即求晦。這層意思又可從《道德經》借鏡譬喻聖人之心見得。聖人之“明”是謂“玄覽”<sup>②</sup>。從修養功夫而言，聖人所要做的正是使其“玄覽”“無疵”<sup>③</sup>。這裏，“玄覽”這一新穎的構詞看似一種矛盾的修飾組合。《說文解字》卷四下：“玄，幽遠也。”<sup>④</sup>“玄覽”指的是隱蔽而又遠離所映照的對象的鏡子，也可以說是一面不具有映照功能的鏡子。正如第四十一章所言——“明道若昧”，“玄覽”之“疵”恰恰在“明”。一旦“玄覽”變得明亮，它就不足以為“玄覽”了。根據《道德經》的描述，如果聖人之心如“玄覽”，那也就意味著，它具有“玄德”<sup>⑤</sup>。第二十二章那些看似矛盾的話語，清楚地表明聖人唯有掩蓋“明”才能真正維護它。若是試圖彰顯“明”的存在，恰恰是“不明”的表現，即所謂“自見者不明”<sup>⑥</sup>。因此，聖人之“明”在於“渾其心”<sup>⑦</sup>、“和其光”、“同其塵”<sup>⑧</sup>，故其“光而不耀”<sup>⑨</sup>。這種自我隱藏的方式也許可用“知其白，守其黑，為天下式”<sup>⑩</sup>一句作為概括。

《道德經》第二十二章“曲則全”一節緊接上文“聖人抱一”的說法而來，由此可見，聖人一旦“自見”，他就會顯露其“明”。這也暗示聖人自有其一套明晰的好惡取捨標準，如“知其白，守其黑”，而同時他又可能因種種原因（如為他人樹立楷模，或純粹為自私考慮）向人顯露其標準。若然，聖人便會喪失其“一”而不再復“全”。“一”兼備黑

① 段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社 2000 年版，第 391 頁。

②③ 《道德經》第十章。

④ 段玉裁《說文解字注》，第 159 頁。

⑤ 《道德經》第十、五十一、六十五章。按：《大學》所謂“明德”的觀念極可能是針對道家的“玄德”而言。這正反映了儒家對於“明”的強調。

⑥ 《道德經》第二十四章。

⑦ 《道德經》第四十九章。

⑧ 《道德經》第四、五十六章。

⑨ 《道德經》第五十八章。

⑩ 《道德經》第二十八章。

與自於一身，這也就是“曲則全”之“全”。顯然，作者認為，聖人一旦顯露了“明”，也就同時遺失了它，這將會破壞了人原來渾然一體的完整性，即無法維持“一”或“全”。聖人要守其“全”則必須“曲”，而所謂“曲”就是韜光養晦。晦與光兼具，晦即光，光即晦，此之謂“一”。因此，聖人總是顯得大智若愚。相對於俗人之“昭昭”，聖人則看似“昏昏”<sup>①</sup>。

那麼，如何能夠防止“明”的流失而保持“昏昏”之狀呢？《道德經》第五十二章曰：

塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，守柔曰強；  
用其光，復歸其明；無遺身殃，是謂習常。

換言之，當人處於一種“關閉”狀態，才能避免照耀外在世界，從而防止內在之“光”的喪失。當然，絕對的“關閉”似乎不太可能。因此，《道德經》警告世人盡量減少用明，所以說“用其光”，但必須“復歸其明”，而非照亮外界。這裏的言外之意是，人應該讓“光”向內收斂而毋使其向外照耀。聖人正是因為擁有這種“復歸”之“明”，故能“自知不自見”。<sup>②</sup> 而這種最終指向自我的“明”，《道德經》又稱之為“微明”。<sup>③</sup> “微明”即是既晦且明，足以為“天下式”的“一”。這種說法暗示，照亮外在世界的種種細節的耀眼之“明”是不可取的，是謂“見小曰明”。那麼，《道德經》中的“明”究竟何指？先看下面一段話：

夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。<sup>④</sup>

結合第五十五章“知常曰明”的說法，我們可以清楚地了解所謂“明”，指的正是一個人“歸其根”、“復其命”的內省修養境界。顯然，這是一個不同於儒家觀念的“明”。在《道德經》的論述中，“明”並不歸屬於道德範疇。它主要的關聯在於知識而不在於道德。這是一種純粹精神層面的內向之“知”，而非運用於政治、禮儀等實踐層面上的外用之“知”。因此，所謂“明”的對象是指自己，而非他人。正如第三十三章所說：“知人者智，自知者明”。職是之故，《道德經》所講的“明”是一個人人可修而致的精神境界，

① 《道德經》第二十章。

② 《道德經》第七十二章。

③ 《道德經》第三十六章。

④ 《道德經》第十六章。

而非某個階級的政治專利；它不像儒家所講的“明”一般強調的物我關係和人倫秩序。事實上，《道德經》從根本上反對聖人與庶民之間存在所謂“明”與“被明”的關係。《道德經》第六十五章曰：“古之善爲道者，非以明民，將以愚之。”聖人治民的理想政策是“其政悶悶，其民淳淳”；反之，則是“其政察察，其民缺缺。”<sup>①</sup>這一立場顯然與儒家“明德”“親民”的目標迥異。

### 三、《莊子》中的“明”

“明”在《莊子》全書中屢見不鮮，而主要集中於內篇和外篇。其中，表達“清楚”、“明亮”或“使之清楚”這類語義的“明”共出現七次，分布在內七篇中的三篇，而單單在《齊物論》便出現五次。這五次中，有三次是以“以明”這個短語形式出現的。另兩次則出現於“彼非所明而明之”<sup>②</sup>一語中。除此之外，這類用法又見於內篇《大宗師》和《應帝王》兩篇。

《大宗師》謂儒家聖君堯向意而子說教，要他“躬服仁義而明言是非”，是非必須明辨，而且又與仁義連言<sup>③</sup>。這是上文所分析的典型儒家“明”義。根據《應帝王》所言，老聃謂“物徹疏明，學道不勸”之人乃是“勞形怵心者”，不足以爲“明王”。真正的“明王”則“功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而游於無有者也。”<sup>④</sup>這即是《道德經》所講的“不自見”而“其政悶悶，其民淳淳”的聖人。與《道德經》類似，《莊子》中的“明”也是面向自身的內心世界的。外篇《駢拇》中假托的莊子云：“吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣。吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。”<sup>⑤</sup>對於莊子來說，他關注的是“明己”而非“明天下”<sup>⑥</sup>。因此，相對於儒家的“明堂”，他則選用“玄宮”作爲聖人居所<sup>⑦</sup>。由是觀之，“明”並非莊子所期許的。這與目前中外學者對於“以明”一詞的理解似乎背道而馳。要解開這個迷惑，不妨先來考察一下“明”在《莊子》其他篇章中的使用情況。

① 《道德經》第五十八章。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第75頁。

③ 同上，第1冊，第279頁。

④ 同上，第1冊，第295~297頁。

⑤ 同上，第2冊，第327頁。

⑥ 《肱篋》，同上，第2冊，第353頁。

⑦ 在《大宗師》中，莊子稱顛頊“處玄宮”。同上，第1冊，第247頁。



在《莊子》外篇和雜篇中，“明”一般有兩種表述。一是比較正面地形容日月之明<sup>①</sup>、天之明<sup>②</sup>，或“大明”<sup>③</sup>。一是指人人皆有的“原於一”<sup>④</sup>的先天之明。這種先天之明似乎是人與生俱來而具有形而上意義的內明。與先天之明相對應的是人的耳目之明。耳目之明也就是《養生主》中庖丁所講的“官知”<sup>⑤</sup>。耳目之明逐外，所知有限，而且慣於區別與爭辯。所以，庖丁解牛，“官知止而神欲行”。在莊子看來，耳目之明將破壞“道”的整體合一。因此，他提倡以“坐忘”或“心齋”的修煉，務求“離形去知”<sup>⑥</sup>。在外篇《駢拇》中，作者以“駢拇枝指”來比喻仁義之“明”，認為這樣的“明”將導致“擢德塞性”的後果<sup>⑦</sup>。

總體觀之，“明”在《莊子》一書中與“知”密切相關。莊子強調“大知”與“小知”之別，所謂“去小知而大知明”<sup>⑧</sup>。他亦以“渾沌之死”<sup>⑨</sup>的寓言來揭示此一道理。七竅鑿就是耳目開，運用耳目之明的小知，這正如《道德經》第五十二章所講的，“塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明”，兩者道理互通。尤其值得注意的是，出於善意替渾沌開竅的南帝儵與北帝忽，兩位好友的名字其實出自莊子一番精心的安排。按：《楚辭·遠遊》：“視儵忽而無見兮，聽惝怳而無聞。”王逸《注》：“儵忽，目暝眩也。”<sup>⑩</sup>“儵忽”即目視不明之意。儵忽混合則“目視不明”，儵忽兩分則目視精明，而且鑿破渾沌。根據道家的觀點，人應該小心翼翼地維護內在的先天之“明”，也就是“含其明”。《肱篋》篇曰：

彼人含其明，則天下不鑠矣；人含其聰，則天下不累矣；人含其知，則天下不惑

① 《肱篋》，同上，第2冊，第359頁；《天道》，同上，第2冊，第479頁；《天運》，同上，第2冊，第504頁。

② 《天道》：“明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。”同上，第2冊，第457頁。

③ 《在宥》：“至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣。”同上，第2冊，第384頁。

④ 《天下》，同上，第4冊，第1065頁。

⑤ 《養生主》中，庖丁闡釋自己解牛時，“官知止而神欲行”。這裏“官知”與“神欲”是相對而言的。同上，第1冊，第119頁。

⑥ 《大宗師》，同上，第1冊，第284頁。

⑦ 同上，第1冊，第314頁。

⑧ 《外物》，同上，第4冊，第934頁。

⑨ 《應帝王》，同上，第1冊，第309頁。

⑩ 何錡章編《王逸注楚辭》，臺北黎明文化事業股份有限公司1973年版，第106頁。

矣；人舍其德，則天下不僻矣。<sup>①</sup>

按莊子之意，借助“含其明”的功夫，人方可達到“不知”的“渾沌”狀態<sup>②</sup>。下面一則寓言正從根本上否定了“知”之用：

黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱（即離婁）索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：“異哉！象罔乃可以得之乎？”<sup>③</sup>

按：罔象，無形象之意。無形象乃由於光的闕如，而光則代表思慮聰明。成玄英《疏》曰：“罔象，無心之謂。離聲色，絕思慮。”<sup>④</sup>據郭象《注》，黃帝求珠的寓言喻旨在於“明得真之所由”，<sup>⑤</sup>而有趣的是，黃帝所求者乃玄珠。換言之，“真”本身即藏於玄，欲求玄則不可用明。罔象正是不用耳目聰明之謂，亦即是渾沌之意。類似的罔象的寓言還見於《知北遊》：

光曜問乎無有曰：“夫子有乎？其無有乎？”無有弗應也，光曜不得問而孰視其狀貌：窅然空然。終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。光曜曰：“至矣，其孰能至此乎！予能有無矣，而未能無無也。及為無有矣，何從至此哉！”<sup>⑥</sup>

對於無有，光曜“終日視之而不見，聽之而不聞”，自歎不如無有。光曜只能有無，而未能無無，此即“明”不如“冥”也。由此可見，內在之明必須在韜光養晦的情況下才能發生作用。暴露內明則猶如求玄珠而使知與離朱索之，必然勞而無功。一旦用明，我們就會離析混一的大道。莊子在《齊物論》中稱這種破壞性之明為“滑疑之燿”<sup>⑦</sup>。

① 郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第353頁。所謂“含其明”，就是同篇所講的“無解其五藏，無擢其聰明”。見第369頁。

② 《在宥》：“墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大合乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。”見郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第390頁。

③ 《天地》，同上，第2冊，第414頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第415頁。

⑤ 同上，第2冊，第414頁。

⑥ 同上，第3冊，第759～760頁。

⑦ 同上，第1冊，第75頁。同樣的說法又見於外篇《刻意》（聖人“光矣而不耀”），見同書，第3冊，第539頁。

有趣的是，莊子強調“昭昭生於冥冥”<sup>①</sup>，昭生於冥；冥為主，昭為從。冥可以括囊昭，昭足以耗損冥。與此相反，表示晦暗的詞彙不見與《論語》，而在儒家文獻中也甚鮮見。確切地說，“玄”、“冥”這類概念在儒家文獻中極為罕見<sup>②</sup>。這恰恰反映出儒、道兩家對“明”的認識根本相異。對儒家而言，人內在的先天之“明”照耀外在世界以及萬物。“明”幫助人們清楚地界定一切等級與人倫秩序，因此，它不能包容事物之間的模糊不清。反觀道家聖人卻塞兌閉門，摒棄一切感官功能，罷黜聰明，從而在內心世界中鑄造一面玄覽，深根寧極。虛敞的靈府能夠包容模糊，廣納衆理。最終，內明返照，聖人的精神境界復歸一種原初的“渾沌”狀態。於是，“伯昏無人”這樣的聖人之名稱才可能在內篇《德充符》出現<sup>③</sup>。

事實上，根據《莊子》一書對儒家一貫的揶揄和嘲諷，我們似乎有理由相信，道家對“明”的非道德闡釋也許正是針對儒家道德詮釋的一種反動。而對“冥”的強調更像是一種刻意的挑戰<sup>④</sup>。以“冥”來對應“明”或許可視作莊子的幽默表達。而下文將要論證的正是，《齊物論》中反復強調的“以明”恰恰體現了道家對儒家所採取的極富創造性的回應方式。

#### 四、“物化”與“喪我”

《齊物論》彰顯了萬物作為個體的獨特性與相互依存性。這種相互依存的關係被視為一個不斷流動的動態構成。事實上，在莊子看來，萬物皆處於流行大化之中。作為“道”的體現形式，萬物彼此相關，又不斷轉化。而在不斷轉化的過程中，體現個體之間差異的界限將不斷地打破。因此，莊子強調事物的個性與區別只是暫時的。所以，《秋水》曰：“夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。”又曰：“物之生也，若驟若

① 《天地》：“視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。”見郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第411頁。

② 《說文》卷四下：“玄，幽遠也。”段《注》曰：“聖經不言玄妙。”見段玉裁《說文解字注》，第159頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第196頁。“伯昏無人”又見外篇《田子方》，同書，第3冊，第724頁。

④ 事實上，《齊物論》即以強於日光之明來形容堯德。昔者堯問於舜曰：“我欲伐宗、脗、胥敖，南面而不釋然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！”此外，必須指出，莊子所講的“冥”與一般意義上的無知糊塗不同，對此，他別稱之為“黜闇”。見《齊物論》，郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第107頁。

馳，無動而不變，無時而不移。”<sup>①</sup>“莊周夢蝶”的故事即是對此物化關係的生動解說。莊周自言，“周與蝴蝶，則必有分矣”。然而，周夢蝶未嘗不可以同時是蝶夢周，“此之謂物化”<sup>②</sup>。事物之間的區分寓涵著事物各自的獨特性，但《齊物論》似乎要強調，在通而為一的大道中，萬物在本體上是互為一體的，因此，所有的區別和獨特性都隨時而異，難免短暫。萬物既彼此依存又相互轉化。在這個意義上，萬物之間不存在絕對永恆的界限，所有界限都是待定的，因此，所謂是與非、善與惡、美與醜，都不過是相對而言的概念。《大宗師》曰：“夫知有所待而後當，其所待者特未定也。”<sup>③</sup>只有得道的“真人”才能夠無時無刻都明瞭知之所待。

道無所不在，甚至道“在屎溺”<sup>④</sup>，如此，萬物都是道的完滿充實的體現，在此意義下，萬物平等。物論亦然。物論若能得大道之一端，則以道觀之，亦互相平等。《齊物論》以“厲與西施”為例，說明美醜無定，“恢恠憭怪，道通為一”<sup>⑤</sup>。《秋水》曰：“知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。”<sup>⑥</sup>其意相通。故此，任何事物若強調自己的獨異與特殊，而忘其與道通為一的本體，這不但於理不可能，即或可能，事物本身便與道相隔了。這似乎是《齊物論》開篇形容天籟的一個道理。

天籟乃山林中萬樹眾竅怒號的結果。萬竅齊鳴所形成的天籟之音宛如一曲渾然天成的交響樂。莊子認為，這一和諧樂章的構成在於沒有任何一竅為了彰顯自己的獨特音響而試圖淹沒其他竅穴發出的聲音。天籟是眾竅各以其本然自在的狀態隨風吹奏，渾然天成的。“夫吹萬不同，而使其自己也。”<sup>⑦</sup>眾竅自然而然，而“怒之者”也並不存在。換言之，這首交響樂並沒有指揮家，沒有人為。天籟之所以可能而得其全，關鍵正在於此。《齊物論》所舉昭氏鼓琴一例，適可說明天籟所以得全之意。莊子說：“昭氏之鼓琴也，無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。”<sup>⑧</sup>不管昭氏琴技如何高超，鼓琴則必有所虧，這就無可避免地變成人籟了。樂器的演奏不可避免地製造了音符之間的差

① 郭慶藩《莊子集釋》，第3冊，第585頁。

② 同上，第1冊，第112頁。

③ 同上，第1冊，第225頁。

④ 《知北遊》，郭慶藩《莊子集釋》，第3冊，第750頁。《齊物論》：“道惡乎往而不存。”同書，第1冊，第63頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第70頁。

⑥ 同上，第3冊，第577~578頁。

⑦ 同上，第1冊，第50頁。

⑧ 同上，第1冊，第74頁。昭氏，《齊物論》又稱之作“昭文”。按：此人不見經傳，歷代《莊子》注家也不明其底蘊，因此，他很可能是莊子虛構的人物。若然，昭氏的名字也許值得參究。莊子自言，“昭昭生於冥冥”，顯然“昭昭”不足取。昭氏不鼓琴，則其樂得其全，意謂“明”不用則無成毀、無偏頗的真知便可得而致。

別，而任何一首樂曲一旦奏出便已構成了其自身的特殊性。是此則非彼，樂曲一旦陷入二元化的分析之中，缺失便在所難免。不鼓琴即是無爲。“無成與虧”就是說昭氏之琴樂超越了二元的對立，得道之全，可謂天籟。借天籟爲喻以作觀照，任何思想學說之間也不存在絕對的是非對錯，而是各以某種“方”(形式)或“術”(途徑)來探求終極的“道”<sup>①</sup>。以道觀之，異見的爭論是毫無意義的，只會虧損“道”——“是非之彰也，道之所以虧也。”<sup>②</sup>

然則，人如何能超越二元論以外、達至此渾然之境呢？莊子曰“喪我”<sup>③</sup>。有趣的是，《齊物論》中，“喪我”也作“喪耦(偶)”<sup>④</sup>。這似乎意味著“我”與個體自身之間構成了一個二元組合。而“喪我”在此意味著放棄一切身體的、知覺的以及智力的功能，只以“氣”融入宇宙大化之中。這也就是莊子強調“心齋”的目的。在內篇《人間世》中，他曾借孔子之口來解釋“心齋”：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。<sup>⑤</sup>

由此可知，南郭子綦之所以能夠欣賞天籟，正由於其能喪我棄偶，絕聰明，黜心智，超越二元，甚至超越吾我，一任其虛氣待物。

## 五、“明”與分崩離析之“道”

“天籟”固然只是《莊子》書中的一個隱喻。“天籟”之音是渾然天成的宇宙本體，它象徵作者心目中的相輔相成、渾然一體的“道”，其中不容人爲的畛域存在。然而莊子所處的正是百家爭鳴的戰國時代，家言紛立，且各執己見，出主入奴，爭論不休。正如莊子所言，“夫言非吹也，言者有言”<sup>⑥</sup>，而立言的目的正在於區別人我之分歧，排斥異己。《齊物論》中隨著優美的天籟之音之後的一段文字，正是描繪諸子

① 《莊子·天下》：“天下之治方術者多矣。”同上，第4冊，第1065頁。

② 同上，第1冊，第74頁。

③ 同上，第1冊，第45頁。

④ 同上，第1冊，第43頁。

⑤ 同上，第1冊，第147頁。

⑥ 《齊物論》，郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第63頁。

百家之間可悲的黨同伐異，其中尤以儒、墨二家為烈。反諷的是，百家對自己的學術立場和觀點瞭如指掌，但其明晰適足以蔽其見識，致使各不相知，亦不見在道之觀照下，異說可以互通為一。莊子對此深不以為然。在他看來，每一種學說各有其獨特價值，更有其局限性，亦即各有成毀，各有可與不可，各有是非。而所謂學術異見，其實是相互依存的關係——“彼出於是，是亦因彼”<sup>①</sup>。彼是合而為一，即是雜篇《天下》篇作者所緬懷未“為天下裂”之“道”。諸子百家欲獨攬一是，互相陷入無謂的是非之爭中，“天下之人，各為其所欲焉以自為方”，於是出現百家之別，“道術將為天下裂”<sup>②</sup>。

面對這一現象，莊子在《齊物論》中提出了質疑：“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？”<sup>③</sup>以觀點論，諸子百家各自限於自己的獨見，而不見大道之全。此即莊子所謂的“小成”<sup>④</sup>。依莊子所見，“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。”<sup>⑤</sup>正因為百家立場不一、視角不同，故各成彼此之是非。“小成”實際上由各家學說自己固守的畛域所致。自限於“小成”這種思維和心態，莊子稱之為“成心”<sup>⑥</sup>。“成心”是個死的，所以，莊子慨歎，“哀莫大於心死”<sup>⑦</sup>。“成心”不足以體悟變動不居、通而為一的“道”。《齊物論》曰：

道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。<sup>⑧</sup>

這裏，莊子視“榮華”為掩蓋“言”的罪魁禍首。在這一語脈中，具有光照意義的“榮華”無疑隱含貶義。“榮華”正是諸子百家各自對言說的精明分析，它營造出看似清晰的表面圖景，在事物之間劃分出截然的界限，但實質上卻是各種是非爭端的起源。

那麼，如何才能解除這種是非分明的之僵持呢？針對“榮華”，釜底抽薪，莊子“莫若以明”之說正在此語脈中首次提出。他說：“有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”<sup>⑨</sup>如果按傳統的理解，將“以明”解為“用明”，這與莊子對“明”的否定態度顯然背道而馳。諸子百家之爭辯正由於各自固守自

①⑤ 《齊物論》，郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第66頁。

② 同上，第4冊，第1069頁。

③④⑧⑨ 同上，第1冊，第63頁。

⑥ 同上，第1冊，第56頁。

⑦ 《田子方》，同上，第3冊，第707頁。

已學說堅明的畛域，欲息辯而用明，不啻火上加油，適得其反。這種不合邏輯的“用明說”難免令人費解。郭象(卒於312年)注《莊子》時已敏銳地注意到這一問題的癥結：

已困於知而不知止，又為知以救之，斯養而傷之者，真大殆也。<sup>①</sup>

如何解決這種看似矛盾的“莫若以明”說呢？前人多有嘗試。如王先謙(1842—1917)將之理解為——“莫若即以本然之明照之。”<sup>②</sup>王氏將“明”釋作“本然之明”，賦予了“明”以形而上的本體意義。顯然，這是有意識地將莊子之“明”提升到形而上的層面而嘗試超出知識論的局限。王氏試圖告訴我們，莊子所謂“明”不同於一般意義上智能的“明”。它並不表示一種明晰的是非判斷，而是一個超越知識論的二元對立的概念。這種關於“明”的本體論詮釋如果放在儒、墨之爭的語境中，的確可以成立。然而，我們必須注意的是，在《齊物論》以及《莊子》內七篇中，“明”並不具有這種本體意味。事實上，正如前文所述，僅在外篇和雜篇中，“明”才具有正面的形而上意義。

## 六、“明”與變動不居的物際

當莊子提出“以明”之後，緊接著討論了事物之間以及是非之間的相互依存性，並引入了“天”的概念。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。<sup>③</sup>

① 《養生主》：“已而為知者，殆而已矣。”郭象《注》。見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第116頁。

② 王先謙《莊子集解》，臺北三民書局1974年版，第9頁。值得注意的是，即使這種具有形而上本體意義的“本然之明”，其作用最終仍然復歸於渾沌的玄冥。外篇《天地》：“上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。”見郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第443頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第66頁。

顯然，莊子在此試圖解構人們分析判斷事物與是非的二元思維，而強調事物之間以及是非之間的相互依存關係。引文中“照之於天”一語的意義有必要特別澄清。此語重點在於強調映照之來源在“天”，而不在人。《齊物論》曰：“聖人和之以是非，而休乎天鈞。”<sup>①</sup>同樣是說是非必須以“天鈞”為準，而非以人的聰明智慧為據。<sup>②</sup>用郭象的話講，此正是“天光”與“人耀”之別。<sup>③</sup>因此，“照之於天”實即叫人不要用“人耀”之明。正如南郭子綦在“喪其偶”的狀態下才能夠欣賞到“天籟”的和諧之美，只有消除了二元對待，方可見萬物共存的本然之真。莊子的聖人同樣需要借“天”來觀照萬事萬物的真相，如此，是是非非之間不可相容的封畛才可能在“無動而不變、無時而不移”、“終始無故”的大道中得以消解，而互通為一，在此意義下，“萬物一齊”<sup>④</sup>。所謂是非總是相對的，且處於不斷轉化之中。為了說明此一觀點，莊子在《齊物論》中以生動的比喻、從不同方面來論證這種相關性。在莊子看來，事物永遠處於發展變化的過程中，且不斷地與它的對立面相互吸納、融合，因此，事物之間並不存在著所謂涇渭分明的分界。這一跨越物際的觀點在篇末“莊周夢蝶”的寓言中又再得到發人深省的表述。

在上述基礎上，我們將不難理解莊子所謂“照之於天”的說法。顯然，莊子認為，只有放棄個人的立場，將觀照點放在“天”這一統攝萬物的層面上，方可摒棄個人的是非偏見，而能夠達此境界的便是莊子所謂的聖人。一旦“照之於天”，我們就能夠像莊子所講的“達者”一樣，“知通為一”，而無須“勞神明為一而不知其同也”<sup>⑤</sup>。

不知“道未始有封”<sup>⑥</sup>而“勞神明為一而不知其同”的人顯然在“用明”。這無疑是不可取的。內篇《大宗師》曰：“不以心損道，不以人助天，是之謂真人。”<sup>⑦</sup>“心”即聰明所在，而“以人助天”即非“照之於天”，也就是“勞神明”了。這即是《秋水》的警告：“無以人滅天”<sup>⑧</sup>。雜篇《天下》則云：“以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖

① 同上，第1冊，第70頁。“天鈞”同篇又稱作“天倪”，見同書同篇，第1冊，第108頁以及雜篇《寓言》，第4冊，第947頁。

② 《在宥》：“不明於天者，不純於德。不通於道者，無白而可。”見郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第389頁。

③ 《庚桑楚》：“宇泰定者，發乎天光。”郭象注語。見郭慶藩《莊子集釋》，第4冊，第791頁。

④ 《秋水》，同上，第3冊，第584頁。

⑤ 《齊物論》，同上，第1冊，第70頁。

⑥ 同上，第1冊，第83頁。

⑦ 同上，第1冊，第229頁。

⑧ 同上，第3冊，第590～591頁。



人。”<sup>①</sup>這才是“照之於天”。毋庸置疑，莊子所描述的聖人是一個處於“喪我”狀態的人，他好比一個三棱鏡，可以吸納來自不同方向和角度的光線，然後匯合為一<sup>②</sup>。聖人亦“知通為一”<sup>③</sup>，其“用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷”<sup>④</sup>。另外，莊子又將聖人之心比作“天府”，“注焉而不滿，酌焉而不竭”<sup>⑤</sup>。以上種種皆強調聖人能夠摒棄個人的有限視界，而站在“天”的立場來觀照萬物，即“照之於天”。“明”的真正來源是“天”，而非人，因為個體之“明”顯然並不可信賴，即使聖人亦不例外。故此，若將“以明”理解為“用明”，正與莊子本意相悖。《秋水》中，魏牟對公孫龍形容莊子的大知說：“彼方趾黃泉而登大皇，無南無北，爽然四解，淪於不測，無東無西，始於玄冥，反於大通。”同時，他也指斥公孫龍道：“子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管闕天，用錐指地也。不亦小乎？”<sup>⑥</sup>“始於玄冥，反於大通”即是不用明；無南無北，無東無西，而與道為一。魏牟可謂深知莊子其人。

事實上，莊子不僅反對“用明”，更主張“葆光”<sup>⑦</sup>，正如《道德經》所言，聖人不過是一面晦暗的“玄覽”，所以，聖人之德稱為“玄德”。<sup>⑧</sup>莊子眼中的聖人並沒有異常之“明”，足以辨別是非<sup>⑨</sup>，而莊子也從萬物“終始無故”的立場上否定是非的判斷。在他看來，“道未始有封”，一切都處於流動變化之中。如果一味強調“用明”，只會人為地製造分歧、產生無謂的爭辯。莊子在《齊物論》中以好辯的惠施為反例<sup>⑩</sup>，反襯聖人之

① 《齊物論》，第4冊，第1066頁。

② 《徐無鬼》：“古之真人以天待之，不以人入天。”見郭慶藩《莊子集釋》，第4冊，第866頁。又曰：“盡有天，循有照。冥有樞，始有彼。則其解之也似不解之者，其知之也似不知之也，不知而後知之。”見同書，第4冊，第873頁。

③ 《齊物論》：“唯達者知通為一。”見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第70頁。

④ 《應帝王》，見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第307頁。

⑤ 《齊物論》，見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第83頁。

⑥ 郭慶藩《莊子集釋》，第3冊，第601頁。

⑦ 《齊物論》，見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第83頁。

⑧ 《天地》：“合喙鳴。喙鳴合，與天地為合，其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。”見郭慶藩《莊子集釋》，第2冊，第424頁。外篇這一節歷來甚少學者注意，內容其實啟發自《齊物論》的天籟一節。此處，作者不論眾竅生風而說群鳥和鳴，但兩者同為天籟，均與“天地為合”。最值得注意的是，此處作者接著說，“其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順”，重點顯然在“天地之合”的本質在“緜緜”和“愚昏”。這種說法當然也是主張不用明。

⑨ 外篇《繕性》云：“繕性於俗，俗學以求復其初；潛欲於俗，思以求致其明，謂之蔽蒙之民。”見郭慶藩《莊子集釋》，第3冊，第547頁。莊子認為，刻意竭精殫思以求明，適得其反，求者最後淪為“蔽蒙之民”。

⑩ 郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第74~75頁。

“不言之辯”、“不道之道”，說明“道昭而不道，言辯而不及”<sup>①</sup>之理。

綜上所述，我們似乎可以得出這樣一個結論：莊子一再地提醒人們放棄“明”而不是使用“明”。所以，他說：“滑疑之耀，聖人之所圖也。爲是不用而寓諸庸，此之謂以明。”“滑疑之耀”正是“明”，聖人設法摒棄而不用。莊子明言，這才是“以明”的真義。我們這樣解釋“莫若以明”，顯然更符合《齊物論》的內在理路<sup>②</sup>。當然，這裏除了邏輯的分析推理之外，我們還可以找到訓詁的依據。在上古文獻中，“以”與“已”雖然同音異義，但常可通用<sup>③</sup>。比如，《禮記·檀弓下》：“爾以人之母嘗巧，則豈不得以？”鄭玄(127—200)《注》曰：“以，已字。……以與已字本同。”<sup>④</sup>事實上，兩字互假，《莊子》一書本身即有其例。雜篇《庚桑楚》云：“且夫尊賢授能，先善與利，自古堯、舜以然，而況畏壘之民乎！”“以然”即“已然”。因此，依訓詁而言，“莫若以明”完全可以理解爲“莫若已明”。

除了以上的論據之外，我們還有一個不容忽視的考慮。侷儻不群、遊戲人間、玄妙莫測的莊子絕非一個固執一端的哲人，他似乎總是在不停地轉換著他的視角，他的言論猶如“卮言日出”，隨說隨掃<sup>⑤</sup>，如“天府”一般，“注焉而不滿，酌焉而不竭”，同時又“和以天倪”，“照之於天”，不以他一己之私見爲準<sup>⑥</sup>。依“物，量無窮，時無止，分無常，

① 《齊物論》，見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第83頁。“道昭而不道”也就是道本身是“明”的，要見其明，我們只能“照之於天”。否則，正如郭象《注》所言，“以此明彼，彼此俱失矣”。見同書，第87頁。

② 西晉有非常人孫登，無家屬，於郡北山爲土窟居之。好讀《易》，撫一琴，見者皆親樂之。性無志怒，人或投諸水中，欲觀其怒。登既出，便大笑。晉文帝聞之，使阮籍往觀，既見，與語，亦不應。嵇康又從之游。三年，問其所圖，終不答。康每歎息，將別謂曰：“先生竟無言乎？”登乃曰：“子識火乎？火生而有光，而不用其光，果在於用光。人生而有才而不用其才，而果在於用才，故用光在乎得薪，所以保其耀。用才在乎識真，所以全其年。今子才多識寡，難乎免於今之世矣。子無求乎？”康不能用，果遭非命，仍作《幽憤詩》曰：“昔慙柳下，今愧孫登。”見《晉書》，北京中華書局，1974年版，卷94，第8冊，第2426頁。從孫登對嵇康的勸戒可見，他對莊子“以明”的理解，當與本文的分析一致。此外，唐代上清第十三代天師司馬承禎在《天隱子》自序中說：“歸根契於伯陽，遺照齊於莊叟。”見《道藏》，北京文物出版社1988年版，第21冊，第699頁。顯然，他也認爲莊子主張“遺照”，亦即是不用明。

③ 裴學海《古書虛字集釋》，上海商務印書館1935年版，第13~41頁。

④ 《禮記注疏》，見阮元《十三經注疏》，第5冊，第188頁。

⑤ 《齊物論》曰：“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，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未始有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？”見郭慶藩《莊子集釋》，第1冊，第79頁。莊子這種看似猶豫不定，其實正是他嘗試“和以天倪”的表現。

⑥ 雜篇《寓言》：“卮言日出，和以天倪。”見郭慶藩《莊子集釋》，第4冊，第947頁。

終始無故”的立場，莊子的認知態度必然如此。因此，對他而言，“莫若以明”與“莫若已明”也許本來就不是對立的命題。也許莊子想說，閉黜“滑疑之耀”的聰明固然不可取，但面對“終始無故”、變動不居的渾沌，我們必須“照之於天”，始得其真<sup>①</sup>。而選擇具有多重意義的“以”字來表達此意，正是他匠心獨運之處<sup>②</sup>。

[作者簡介] 勞悅強(1957— )，廣東開平人，美國密西根大學博士。曾在北美多所大學教授中國文史哲諸課，現任職於新加坡國立大學中文系。研究興趣博雜，涉及先秦諸子思想、漢魏晉南北朝儒、道、釋三教互融、宋明理學、中國敘事文學、佛教講經以及中國古代婦女史等等。學術論文分別刊登於歐、美、新，中國大陸以及港、臺各地。近年專著有《論語心》等。

① 上文分析，莊子“已明”之意，與《道德經》相同，事實上，此意也見於先秦其他道家典籍。比如，《文子·微明》曰：“能遊與冥冥者，與日月同光。無形而生於有形，是故真人託期於靈臺而歸居於物之初。視於冥冥，聽於無聲；冥冥之中，獨有曉焉。寂寞之中，獨有照焉。其用之乃不用，不用而後能用之也。其知乃不知，不知而後乃能知之也。”此即莊子“以明”之義。見彭裕商《文子校注》，巴蜀書社，2006年版，第145頁。

② 一語雙關的情況《莊子》中並不罕見。比如，外篇《秋水》載莊子與惠子遊於濠上的對話即有一例。莊子回答惠子道：“請循其本。子曰‘汝安知魚樂’云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。”見郭慶藩《莊子集釋》，第3冊，第606～607頁。歷來注家鮮有特別說明此處“安”字的雙關義。“安”有“如何”義與“何處”義。莊子答語無疑兼備兩義。



# 知北遊：文本的意義分析

強 昱

莊子後學在形上學問題以及人生意義問題包括方法論問題的認識上，同莊子保持著高度的一致。與內篇中有關形上學問題的討論不夠細膩充分不同，外雜篇的不少作者更加突出地拓展了道家對形上學問題的詮釋空間，使道家哲學得到了進一步的成熟發展。為研究者熟知的《秋水》(第十七)、《庚桑楚》(第二十三)與《庚桑楚》(第二十四)以及《知北遊》(第二十二)等，就是明顯的例證。把內篇中確立的基本原則，同外雜篇的具體分析相互結合溝通，是郭象做出劃時代貢獻的重要條件。揭示《知北遊》(第二十二)的思想主題，為我們把握這種依存內在關係的信息，無疑將是值得期待的工作。

## 一、思想主題與邏輯展開

主人公知遊歷於北方的時候，在“玄水之上，登隱弇之丘”，偶爾與無為謂相遇，於是向無為謂提出了“何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道”的詰問。“不知答”的無為謂沒有就此提出自己的意見，知不厭其煩又向狂屈詢問同一問題，表示要做出回答的狂屈則“中欲言而忘其所欲言”，知的迫切期待不得不落空。在知“反於帝宮”時，黃帝以“無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道”的認識，回應了知的心靈困惑，且判斷“彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也”。以下的各章節圍繞著這樣的中心，予以具體的說明。

中國哲學家始終堅持認為，宇宙人生的必然法則以及普遍原理，能夠為人類的心靈洞察，“知道”的肯定繼承了這一傳統。思與慮作為心靈的功能屬性，不能從人類的生命活動中剔除或人為抑制。但是具體的思維活動，獲得的僅是經驗表象，是對相對

有限的東西,不能對宇宙的究竟底蘊做出完整全面的判斷。因為有限的主體自我面對的是無限的世界,只能通過“無思無慮”的心靈直觀,同本體之道同一,在自我心靈中實現對本體之道的容攝,彌合主體自我同宇宙的無限鴻溝,當然就否定了不可知論的主張。而“安道”昭示了人生唯一具有決定意義的事情,就在於使個體自我擺脫一切依附,以“無處無服”的因任自然方式傲然獨立,同整個世界打成一片,超越是非善惡美醜真偽的對立,從而把個體自我提升至與宇宙同一的高度。與此相對應的“得道”,是對實現人生的方法論問題的回答。“無從無道”是以否定的角度,強調心靈的覺悟需要瓦解任何心理的執著,杜絕了通過語言的交流能夠實現人生的道路。顯然是因為語言的交流符號的傳遞,僅能起到情感的滿足和資訊的傳遞作用,在承認知識技藝雖然具有不可否認的意義的前提下,又說明了知識技藝對實現人生而言不具有決定關係的觀念。這相互聯繫的三個方面的問題核心內涵,毫無疑問是對終極關切問題的嚴肅叩問。

黃帝對知的答復,在狂屈那裏被認為僅僅是達到了“知言”的水準,同“知道”還存在著相當的距離。而仔細反省文本的環環相扣的展開過程,“光耀問乎無有”之前的部分,是對“知道”的具體分析說明。其中間接揭示了“安道”的方法途徑問題,其餘的文字則是對“得道”的解釋。“天地有大美而不言”一章溝通了“通天下一氣”與“道無所不在”的聯繫,“貴一”的覺悟者以其“觀於天地”的精神超越,化解了有限與無限之間的疏離衝突。這是以“真其實知”的自我體驗,見證了宇宙人生的真相。如果不能“疏淪爾心,澡雪而精神”,必然同“本根”產生不可避免的隔閡。問題的關鍵在於,人生有限而宇宙無窮,生命是一個過程,這就需要客觀面對自然與自我存在,以心靈的昇華成就自我自由的人生。因此作者把包含了對運動變化的根源問題的討論容納於對時間問題的討論中,進一步在“泰清問乎無窮”一章中結合對空間問題的說明,論述只要主體自我保持著心靈的獨立寧靜,縱使不能臻於至極的解脫境界,依然可以在同山林與皋壤的共處中,獲得“欣欣然而樂”的滿足。否則將背離“齊知之”的覺悟人生的要求,走向“所知,則淺矣”的自我墮落境地。

由“知北遊”這一事件引發的系列討論,作者將具體細緻的邏輯分析同隱喻象徵的暗示水乳交融,歷史傳說的意蘊不斷被現實的真實事件啟動,文字清新優美,名言雋語出現於不同的段落章節中,造成了一種極富張力的表達效果。是莊子後學中少數具有莊子神韻的作品。其重要性表現在以極其凝煉的概括,突出了道家的精神嚮往。特別是“通天下一氣”與“道無所不在”的膾炙人口的哲學命題,極大地拓展了內篇中尤其是《大宗師》(第六)道論的思想內涵,最終歸宿則在人類的自由解放,有力地

支持了《齊物論》(第二)與《逍遙遊》(第一)的認識主題<sup>①</sup>。

## 二、知性與價值評價問題

重新梳理“無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道”應當具有的思想內涵，不能否認同“知言”的固有聯繫。如果每一個人對以“言”為代表的語言概念或符號的真諦予以了明晰的理解，我們就可以承認作為集內聖外王於一身的黃帝，實際上認為這樣的存在者已臻於覺悟境界。這就意味著“知言”包含著更為豐富複雜的要素，同價值判斷不可分割，這是老子的“失道而後德”與“為道者日損”的論述，被當作認識的權威出現的理由。

而問題的展開依然是需要我們認真地分析。自我作為宇宙萬物中的一員，生死則是一氣聚散的產物，任何個體事物不能違背“聚則為生，散則為死”的客觀規律。“萬物一也”的判斷因此立足於存在論的立場，依據“通天下一氣”的存在者的存在論哲學的基本原則，為每一個人價值的普遍平等奠定了堅實的基礎。但人類的能動性創造性表現在理性自覺方面，“聖人故貴一”的命題揭示了平凡與神聖的界限，“貴一”就是“知言”的內容，在這裏表示理性的昇華。“真是”與“似之”以及“不近”同“知言”的邏輯矛盾更加突出。那麼無為謂“不知”道之安與道之服等，反而突破了狂屈與黃帝的不足，最終達到了“真是”的水準，唯一合理的解釋就是，道不是知性的對象，只能通過主體自我的精神領會把握其實在性絕對性或永恆性。差別多樣的“萬物”，是覺悟者的心靈將其容攝為“一”，構成了完整統一的整體，克服了知性判斷造成的分崩離析的局面。有力地說明了“通天下一氣”的概括，是理性抽象提煉的結果，離不開具體的經驗素材，回答了世界萬物運動變化的普遍性同一性問題，沒有完全否認排斥知性的應有價值。“貴一”則把“不可致”之道與“不可至”之德，是在對自我本質存在與存在狀態關係洞察的意義上，做出明確的說明。仁義與禮法的社會價值規範，必須從屬於宇宙的普遍法則而發揮其積極作用，作為能知的主體與實踐主體的統一的自我，在貫通主客心物的人生昇華過程中實現與世界的普遍和諧<sup>②</sup>。

① 劉笑敢具體列舉了該篇同內篇的具體聯繫的文字，可供我們進一步反省這種認識的發展。《莊子哲學及其演變》，中國社會科學出版社1988年版，第70頁。

② 鍾泰承認“夫知者不言，言者不知”至“聖人故貴一”，是橫插於整篇之中的一段。但給出的理由是，本諸老子，以為是“重言”之例。這種解釋聯想過甚。《莊子發微》，上海古籍出版社2002年版，第486頁。

能知的主體自我面對的是具有“大美而不言”的“天地”，同時還存在著“有明法而不議”的“四時”，更爲具體的則是呈現出“成理而不說”的“萬物”。世界存在的事實或意義，依賴於人類的精神活動得到反映。“原天地之美而達萬物之理”的聖人的成就，在於“原”的邏輯推理與“觀”的理性覺醒，整合無限世界爲“一”，使萬物的“本根”的至道被自我心靈領會。明確把知與原以及觀，理解爲心靈的功能屬性，言與議以及說的主體只能是人類固有的生命衝動，通過具體的表達使生命對世界領會的內容，以符號化的形式再現於現實的生活中。人類在世界中的主體性地位得以確證，主客體之間的疏離被徹底的溝通。對“本根”的論述從形上學的高度爲主體自我的價值實現問題的理由，進行了充分的鋪墊。是本體論與存在論的結合，有力地回應了一個有限的自我如何能夠把握無限世界的質疑。在齧缺與孔子問道兩章中，具體指明了主體自我是依賴於心靈的淨化，實現與“本根”之道的冥合的方法途徑問題。整個認識在不斷的推進中，愈來愈豐富充實。

主客體之間的依存關係是認識實踐能夠展開的前提，這種必然依存關係的存在是自然秩序的客觀反映，不以個人的主觀意志爲轉移。宇宙的究竟底蘊被主體自我的心靈照亮，不是對知識的消極回避或盲目否定，而是對其作用價值的積極昇華。因爲“博之不必知，辯之不必慧”是社會生活中普遍存在的現象，覺悟者能夠“斷之”的依據，就是在面對“遍然而萬物，自古以固存”的無限世界時，同“各得其序”的“陰陽四時運行”不會出現點滴的錯位，在自我心靈中見證“油然而不形而神”的不朽的運動變化的力量。自我始終同“萬物皆往資焉而不匱”的本體之道始終同一，因此不會爲任何外在的力量瓦解扭曲。依附於“可爲”之仁，“可虧”之義以及“相僞”之禮的個人，不能“至於無爲”而實現“無不爲”的人生自由，只能是必然的結果。“知言”在價值判斷上將道作爲唯一的標準，檢驗認識實踐的合理性。而“至論不論，論則不至。明見無值，辯不若默。道不可聞，聞不若塞。此之謂大得”的論述，歸納總結了上述相關問題的討論，成爲說明“異名同實，其指一也”的“至道”與“大言”的前提。由於“無逃乎物”是至道與大言共同的屬性，這就昭示著人生的覺悟如果有絲毫的執著意識，終將產生事與願違的無奈。

實現自我人生是如何“知道”與“安道”以及“得道”諸問題的核心，是每一個人價值實現的終極歸宿。如果“言”尚未成爲“知”解決的對象，紛繁複雜的“無逃乎物”的東西，只能成爲消極被動接受的因素，人生沒有快樂可言。但是言則有所肯定有所否定，兩者不能同時相容，又違背了“周咸遍”的要求。似乎“博之”於萬物而“辯之”於是非真僞的智者，其實同“知”與“慧”格格不入。當人類在知性積累的基礎上，理解了“際物者”同“物物者”彼此之間是“與物無際”的關係，認識到“物有際”的道理，對自我



與世界的把握就超越了經驗表象的限制。這是因為“體道者”在人生的成長過程中，明白道“視之無形，聽之無聲”。那些“謂之冥冥”的“於人之論者”，迎接他們的最終只能是“論道而非道”的命運。而泰清同無窮與無為以及無始論道一章，對企圖通過知識的傳遞領會至道的錯誤，以“外不觀乎宇宙，內不知乎太初”的判斷提出了批評。在邏輯關係上對至道與大言的內在聯繫進行了更為深入具體的分析，拓展了狂屈“以黃帝為知言”的思想包容範圍。

在另一方面，這種分析間接地否定了脫離現實人生，妄圖通過個人心靈的冥思把握至道的認識誤區。然而“與物無際”的“物物者”雖然“無所不在”，但畢竟不能為我們直接感知，因此人類理智對至道的確定，有可能成為懸空孤立的觀念而喪失其確定性與絕對性地位。“光耀”的顯明彰著與“無有”的無規定性之有，兩者的對話交流對此進行了相關的說明。坦然承認自己能夠“有無”而不能臻於“無無”的光耀，迂回曲折地表達了如果我們心靈的內省沒有達到“形若槁木，心若死灰”的程度，無法達到“真其實知，不以故自持”的自我生命的和諧完整水準。而“何從至此哉”的喟歎則把“安道”與“得道”的問題凸顯，使我們相信僅僅是“終日”視聽搏萬物，沒有回歸於自己的心靈，永遠不能享受“安道”的怡悅與“得道”的巋然獨立的滿足。廣泛的求知需要通過審思明辨的融會貫通以及篤行的深刻實踐，提升心靈的品格成就自我人生。

如果沒有對生活的熱愛，缺少參與社會事務的激情，放棄了應當在現實生活中的責任義務的承擔，這樣的個人無異於行屍走肉。而實現人生就如同為大司馬家打造馬具的捶鉤者那樣簡單具體，毫無神秘與不可思議之處。這一稟承了“庖丁解牛”（《養生主》第三）寓言精神旨趣的論述，再度申發了老莊道家主張的人生自由的實現絕非王公大人專利的思想，開闢了人類認識史在現實的技藝操作中實現人生的全新思路。這種人生的藝術化或藝術化的人生追求，與現實生活打成了一片，使崇高的價值理想的落實，完全同個人的日常活動融會。人類知性的終極歸宿與意義問題，在再求與孔子討論“天地”沒有形成時，其能否為人類“可知”的話題中，已蘊含了人類的知性能夠通過對經驗事物的提煉，達到對遙遠的過去與未來的把握的觀念。這是因為世界的秩序不因時間的流逝而徹底崩潰瓦解，“古猶今也”的永恒連續依存，使人類立足於現實存在的事物逆推無限過去的發生情況，心靈得以安頓而不至於疑惑喪失自信。而“物物者非物”的認識已經把人類確立本體之道的目的，從知性的狀態轉化為意義的領域。“聖人之愛人也終無已也”的博大胸懷，不是別的動力而是“亦乃取於是者也”的反映。這就是成就自我人生的依據，舍此別無他途。

人類的價值在覺悟者的心靈中，佔據著最為根本的地位。但這種尊重和愛護不以貶斥萬物的存在為代價，是由於被萬物吸引而迷失了自我的世人，存在著“外化而

內不化”的普遍人生悲劇，為覺悟者深感痛惜。由於心靈的真實需求被世人從自我生命中放逐，孔子教導顏回，克服危機就在“處物而不傷物”的同萬物的和諧共處，不是把萬物當作自己征服奴役的對象。那些“直為物逆旅”的芸芸衆生，如何能夠在“使我欣欣然而樂與”的世界中，能夠保持一份發自內心的從容淡定。孔子超然灑脫而睿智明覺的精神形象，在道家後學的筆下因“無知無能者，固人之所不免也”的清醒判斷而躍然紙上。這也明白無誤的告誡後人，有限的自我在無限的世界裏，永遠存在著知性的盲區，以為聖人無所不知無所不能，實際上是對覺悟者的嚴重中傷。知性與終極價值之間的關係問題，就成為人類群體須臾不離需要真誠面對且加以解決的目標。

個體自我因為知性的明覺以及內在潛能的徹底釋放，洞察宇宙人生的究竟底蘊而成就自我存在的價值。“安道”與“得道”同“知道”作為終極關切不可分離的組成部分，因主體自我的生命創造被整合貫通。離開了“知道”不可能實現“安道”與“得道”的根本覺悟，“安道”與“得道”則解釋了覺悟者是否會重新走向墮落的問題，為理想人格的應有內涵進行了有力的補充。縱使這兩方面的內容在論述的篇幅上相對有限，不及前者豐富深入，然而通過對黃帝等覺悟者無一例外遵循同樣的準則實現人生的肯定，尤其是提出了哪怕社會環境險惡至極，自我依然可以在山林皋壤的交流中獲得心靈的寧靜的認識，說明了知情意和諧統一的自我，永遠不會被外在的力量征服，此即“體道者”不朽人格風範得以成立的核心支持。由“知言”為代表的知性能力的積極意義在主體自我身上，被得到充分的維護和發揚，而可能產生的消極因素被完全抑制。本體之道作為客觀而唯一的價值評價的絕對標準，當然不會因各種意見的流行而出現動搖。對自我存在狀態問題的反省，由於同本質存在問題不可兩分，決定了對自我本質存在問題的揭示，只能奠基於對存在狀態問題分析的認識展開過程。

### 三、文本結構的重新釐定

雖然《知北遊》(第二十二)具有十分重要的理論貢獻，但是其中存在的問題依然不能忽視。圍繞何為“知言”的主題論述知道、安道與得道的問題，涉及的領域過於龐大，難以彌合各部分內容在分析討論比例上出現的差距。而今本的篇章結構，通過對不同問題的嚴格邏輯檢驗，存在的矛盾或不協調之處就變得越來越突出。

從起首的“知北遊於玄水”之上，至“故聖人行不言之教”一段，在提出問題的同時已展開了對問題的解釋。可是從“道不可致”至“聖人故貴一”的部分出現於關於“知

言”的論述中，則徹底打亂了思維應當遵循的邏輯秩序，造成了理解的嚴重混亂<sup>①</sup>。因為黃帝已引“聖人行不言之教”，對“無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道”進行了說明，回答了知的詰難。然而知對於無為謂與狂屈的行為蘊含的深意，並不因黃帝的答復為滿足，於是在接下來的“知謂黃帝曰”至“以黃帝為知言”的對話中，做出了進一步的具體解釋。正是這一認識的展開，凸顯了不同的個人心靈世界的層次之別。這是由於黃帝提出了“無為謂真是”而“狂屈似之”，但“我與汝終不近也”的判斷，如果黃帝對此不能提出明確合理的理由，知的“我與若知之，彼與彼不知也”的認識設定，就會同黃帝的主張形成明顯的衝突。為此黃帝以無為謂“不知”為尺度，判斷狂屈僅是“似之”，而“知之”的“予與若”結果則是“不近”的原因。說明本體之道只能見證於覺悟者的心靈，絕非言說思議的對象。如果把肯定或否定的判斷施加於本體之道上面，就會把道等同於有限相對的經驗事物，喪失道的絕對性與普遍性。

這種更加深層的道理，在“天地有大美”一章中得到了闡釋。“可以觀於天矣”的覺悟者，以心靈的默契與本體之道冥合為一洞察宇宙人生的奧秘。宇宙萬物以本體之道為依據存在於世界，自身就是自己存在的依據而不假他物者為本體之道，對世界的統一性問題做出了精要的回答。由於不是可感的經驗事物，是主體自我以“觀”的理性直觀實現同本體之道的融會，因此主體自我如何通過心靈的淨化，超越個體有限性的限制而趨於無限永恒，“齧缺問道乎被衣”章對此進行了具體的說明。認為形神統一的主體自我只有保持知情意的和諧穩定，在因任自然而沒有絲毫依附感與飽滿旺盛的生命活力狀態下臻於至極境界。但是如果以為本體之道是可以執持的對象，必然與之產生無限的疏離。“舜問乎丞”以及“孔子問於老聃”兩章，通過不同的側面論述了形上之道與形下之物的依存關係，指明了主體自我面對紛繁複雜的萬物，只有“其用心不勞，其應物無方”者，才能達到“終則復始也，其運量萬物而不遺”的圓滿完整。這就是從“天地有大美而不言”至“調而應之，德也。偶而應之，道也”的部分，主旨是“安道”即如何正確面對道的存在問題<sup>②</sup>。

主體自我的“用心不勞”且“應物無方”的崇高追求，與本體之道的對應則是橫插於“知言”論述中的那部分文字說明的議題。由於自我的內在屬性之德同萬物的普遍

① 張恒壽早已注意到這裏的錯亂現象，但以為是別的篇章混入了《知北遊》之中，與問題的解決最終失之交臂。《莊子新探》，湖北人民出版社1983年版，第217頁。

② 嚴靈峰以“寓言”為主題重新合編了《知北遊》的順序，並且把他篇之文以類相從，納入於《知北遊》之中。出現錯亂的文字，嚴靈峰以為“疑係他篇錯簡，茲移去”。置於《齊物論》等。《道家四子新編》，臺灣商務印書館1977年版，第602頁。

存在依據本體之道，是“調而應之”的關係，如果人為阻滯了自我與世界的統一性，就會把“偶而應之”的主客體依存的整體世界割裂為不相關的領域。“道不可致，德不可至”的否定性規定，是對“油然而形而神，萬物畜而不知”的認識的延續，能知的主體自我需要回歸於內心，不是覺悟者的恩賜或知識的積累，突破“不知”的麻木而轉變為自我真實的享受。人類的社會價值規範固然具有不可否定的存在合理性，但仁義禮法的不足在於自身不可避免的“為”與“虧”以及“偽”的消極因素，不能如同本體之道那樣周遍一切事物。無法孤立於社會群體之外存在的個人，就需要擺脫社會價值規範對自我的扭曲。“欲復歸根”的自我因為是萬物中的一員，審慎地把握生命存在的規律，客觀地面對世界的變化，不會因此造成心靈的失落，喪失了積極進取的热情。“聖人故貴一”的命題在自我價值成就的高度，提升了“生者，暗醜物也”的卑微存在者的品格。“通天下一氣”的認識不僅把“天地有大美而不言”的系列規定，在存在論的範圍揭示了存在者存在的普遍平等地位，而且因“至人不作，大聖無為”的價值實現，詮釋了自我存在的意義以及現實表現的不同的根源。說明“遭之而不違，過之而不守”的覺悟者，面對歷史發展過程中出現的價值規範的考驗，不會產生心靈的動搖，當然絕不留戀被人類淘汰的不合理的東西。這一論述在最後則以“帝之所興，王之所起也”總結了歷史發展的必然性規律性問題。如此文從義順，“知道”和“安道”的邏輯結構符合思維的應有秩序。

可能是傳抄致誤造成的文本混亂問題，還可以從餘下的有關“得道”問題的論述獲得具體的佐證。“人生天地之間”這一章是過渡性的段落，接續了“通天下一氣”的論述，並對生存與死亡的矛盾依存關係進行了分析說明。而“道無所不在”章通過對存在狀態與本質存在關係問題的揭示，運用本體論的原則深化宇宙萬物的差別與同一關係。對“言”的認識由於道論的存在，使前後之間的邏輯關係貫通。因為至道與大言皆“若是”而“無逃乎物”，最終解釋了狂屈諸人同“真是”的無為謂存在差別的理由。人類的知性判斷由於割裂了“周遍咸”的普遍同一要求，驅使“體道”的覺悟者“知藏其狂言”的必然性，“論道而非道”就成為檢驗是非真偽的不可逾越的尺度。如果把“不當名”的道視為“名”的概念符號可以指稱的對象，就會出現“外不觀乎宇宙，內不知乎太初”的人生悲劇。知之於“內”就是對自我存在問題的明覺，觀於“外”則是無限世界差別多樣的萬物的把握。以自我生命的展開為條件付諸具體的實踐過程，才能見證真理的崇高偉大。“無無”的自我以心靈的徹底淨化同“無不用者”冥合，而再求與顏回問道於孔子，以覺悟者“愛人也終無已”與“處物而不傷物”的態度，對人生自由的成長動力問題予以了論述。

知道與安道以及得道，無法從主體自我的生命潛能釋放過程中截然區分。認識

與實踐面臨的各種障礙始終需要通過心靈的不斷反省，實現全新的突破。由於反對把人生的覺悟僅僅當作理論的建構而失去了同生活的聯繫，又不能出於穩定社會秩序的需要，瓦解崇高的理想追求，引述老子“失道而後德”的認識，將之置於無限世界與人類永恆的自由嚮往之中，成為整合各方面論述的不可或缺的部分。終極意義的實現依賴對本體之道的覺悟，人類不同的價值規範存在的鴻溝終究被克服。主體自我對“言”與“道”之“知”，如同堅實的雙翼支援著核心主題的深化，彼此滲透推動著認識的層層發展。以後各部分的論述順理成章地同前面的分析保持著邏輯的一貫，形成有機的統一整體。

主題明確內容集中是《知北遊》(第二十二)的突出特點，但同樣存在著一些需要解決的問題。道與德是該篇重要的概念，然而沒有對德進行任何具體的說明，不能不是一個重大的遺憾。另外，相關章節之間的邏輯過渡較為介促，為認識理解造成了一定的困難。而最後的部分似乎還存在著意猶未盡的感覺，未能起首的論述形成嚴密的呼應。也許我們今天的吹毛求疵具有苛求古人的嫌疑，可是哲學思考要求的邏輯的明晰與一貫，永遠應當是不可放棄回避的責任。

[作者簡介] 强昱(1964— )，男，內蒙古自治區臨河市人。北京大學哲學博士，現為北京師範大學哲學與社會學學院教授。主要研究道家和道教，著作有《從魏晉玄學到初唐重玄學》、《知止與照曠——莊學通幽》、《成玄英評傳》等。



# 宇宙意識與文學特色

## ——莊子哲學觀念的文學轉化

刁生虎

作品的文學特色與作家的哲學觀念具有不可分割的內在聯繫。這一點在莊子其人和《莊子》其書的關係上表現尤為明顯。而宇宙意識的覺醒是莊子哲學的一大特色，莊子對宇宙的概念內涵、無限特性、運動變化以及天人關係等問題都有過自覺而又深入的考察，他在這方面的思維成果對《莊子》一書的文學特色產生了深遠的影響。然而，迄今為止，筆者尚未見到專門討論這一問題的文章面世。有鑒於此，拙文試圖從宇宙意識的角度切入，就無限觀念與浪漫風格、物化思想與變形藝術以及天人關係與敘述模式等三個方面深入探討莊子哲學觀念對《莊子》文學藝術的影響，以求對莊子哲學觀念的文學轉化過程有一個相對清晰的描述。

### 一、無限觀念與浪漫風格

宇宙無限的觀念是莊子宇宙意識最為核心的觀念。張岱年先生指出：“合而言之，宇宙即是整個的時空及其所包含的一切。”<sup>①</sup>這一說法是符合中國哲學的實際情況的。中國古人的時空觀念與宇宙觀念相連甚至是合題的。可以說，宇宙之含義，作為時空統一的陳述既是我國先秦學者的創舉，也是對整個時空理論的重大貢獻。關於宇宙的概念，《尸子》云：“上下四方曰宇，往古來今曰宙。”《管子》云：“宙合之意，上通於天之上，下泉於地之下，外出於四海之外，合絡天地以為一橐。”《墨經》云：“久，彌異時也。宇，彌異所也。”《淮南子》云：“往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。”而相對於其

① 張岱年《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社 1982 年版，第 2 頁。

他各家來說,“莊子是談論宇宙問題最多,理論內容最爲廣泛和深刻的一位真正的哲人。”<sup>①</sup>莊子云:“有實而無乎處者,宇也;有長而無本剝者,宙也。”(《庚桑楚》)這裏,莊子認爲宇宙是一個無始無終、永無休止的過程,具有鮮明的生成而非集合、動態而非靜態的性質。顯然,《尸子》、《管子》、《墨子》和《淮南子》諸文獻雖然也是從整體觀念上對宇宙進行概括把握,但都不過是各個組成部分的靜態集合罷了,均缺乏生成感和動態性,而《莊子》的定義則突出了宇宙的無限性、生成性和動態性。這不能不說是人類在宇宙問題上理性思辨的深化和提高。

莊子宇宙意識中最根本的就是無限意識,時間無限,空間無限,運動變化無限。關於時間無限,莊子認爲,時間不僅在未來方向是無窮盡的:“年不可舉,時不可止”(《秋水》),而且在過去方向上也是無窮盡的:“吾觀之本,其往無窮;吾觀之末,其來無止。”(《則陽》)關於空間無限性,《則陽》篇中戴晉人問魏王:“君以意在上下四方有窮乎?”魏王答道:“無窮。”《秋水》篇莊子又借北海若之口說“天下之水,莫大於海……此其過江河之流,不可爲量數”,因爲“計四海之在天地之間也,不似壘空之在大澤乎?計中國之在海內,不似稊米之在大介乎?”即使天地也並非最大,因爲天地雖然“其遠而無所至極也”(《逍遙遊》),然而卻“何以知天地之足以窮至大之域”(《秋水》)?之所以這樣,乃是因爲“無極之外復無極也”(《逍遙遊》)的緣故。總之,在莊子看來,山川、河流、大海、天地乃至個體生命都是有限之物,只有宇宙才是“泛泛乎其若四方之無窮,其無所畛域”(《秋水》)。面對無窮無盡、永無始終的宇宙時空,莊子深刻意識到人類自我的渺小和個體生命的有限,所以才有“吾在天地之間,猶小石小木之在大山也”(《秋水》)、“天與地無窮,人死者有時,操有時之具而托於無窮之間,忽然無異騏驎之馳過隙也”(《盜跖》)的千古浩歎。

莊子關於宇宙無限性的思想在中國思想史上具有重大意義。它至少有兩大貢獻:其一,莊子是從動態的角度,以相對的觀點來考察、描述宇宙無限性的。因而在他眼裏,宇宙是一個有機的、不斷變化的永無休止的過程,這無疑是對前代靜態、集合宇宙觀的重大突破;其二,莊子在考察、描述宇宙無限性的同時,深刻注意到個體生命的有限性問題,並有意識地將兩者加以比較,描述了人類自我面對宇宙的永恒、無限與個體生命的短暫、渺小這種矛盾現象時,所產生的焦慮、憂鬱和感傷的情緒體驗,並進一步設計了種種超越“有限我”的具體方法(如“無待”、“心齋”、“坐忘”等)。因此莊子關於“道”的學說之意義,“主要不在於探求宇宙的本體是什麼,宇宙是如何生成的等等問題(對這些問題莊子學派經常採取存而不論的、不感興趣的態度),也不在於由此

<sup>①</sup> 白本松、王利鎖《逍遙之祖——〈莊子〉與中國文化》,河南大學出版社1995年版,第40頁。



引出認識論上的結論(對和科學相關的認識論上的種種問題,莊子學派同樣缺乏興趣),而在論證人類的生存和發展應該像宇宙的本體那樣,達到無限和自由”<sup>①</sup>。莊子借堯卷之口說:“余立於宇宙之中……日出而作,日入而息,逍遙於天地之間而心意自得。”(《讓王》)這與《知北遊》裏說的“寥已吾志,無往焉而不知其所至,去而來不知其所止。吾往來焉而不知其所終,彷徨乎馮閭,大知入焉而不知其所窮”、《則陽》裏說的“聖人達網繆,周盡一體矣”,以及《徐無鬼》裏說的“大目視之”等等是一樣的意思,都是表達一種廣袤深邃的宇宙精神。這無疑是對純哲學思辨宇宙觀的突破,從而不僅成爲中國思想史上富含人文精神的宇宙意識的濫觴,而且成爲後世感傷文化的發源。

莊子這種無限的觀念轉化到文學領域,就形成了《莊子》一書的浪漫風格。宇宙無限觀念影響下的《莊子》文學所表現出的首要特徵就是想象和虛構的無比豐富以及寓言形象的強烈主觀色彩。關於莊子想象力豐富的特點,王國維先生曾借助南北文學比較的方法進行了精彩的討論:

南人想象力之偉大豐富,勝於北人遠甚。彼等巧於比類,而善於滑稽,故言大則有若北溟之魚,語小則有若蝸角之國;語久則大椿冥靈,語短則蟪蛄朝菌;至於襄城之野,七聖皆迷;汾水之陽,四子獨往。此種想象,決不能於北方文學中發見之。故莊、列書中之某分,即謂之散文詩,無不可也。<sup>②</sup>

此話不假,莊子正是以其“芒乎昧乎,未之盡者”的蔥蘢想象力,創造出諸多“恢詭譎怪”、姿態萬千的藝術形象,編織出大量令人神往的理想世界。在這些想象和虛構的形象中,既有“其翼若垂天之雲”的鵬鳥,又有“御風而行”的列子;既有“不食五穀,吸風飲露”的藐姑射神人,又有“肩高於頂,會撮指天”的畸人;既有學鳩、斥鴳、井蛙、海龜等擬人化的生物形象,又有罔兩、景、雲將、鴻蒙、苑風、知、無爲謂、泰清、無窮等擬人化的非生物形象;……所有這些藝術形象都來自莊子那無際無涯的想象活動。正因爲莊子具有豐富、詭奇、“猶河漢而無極也”的想象力,所以他能夠突破人神、生死、時空的界限,思接千載,視通萬里,“極天之荒,窮人之僞”,創造出神奇莫測的境界和奇幻怪異的形象,以表現其深邃的思想和逍遙的理想。《莊子》一書的浪漫風格正是通過豐富奇特的想象和大膽的誇張來體現的。其中的許多篇章都是以虛構、幻想來構成一種極爲奇妙深邃、變幻莫測的藝術境界。如《秋水》中坎井之蛙和東海之鱉的

<sup>①</sup> 李澤厚、劉綱紀《中國美學史》(先秦兩漢編),安徽文藝出版社1999年版,第226頁。

<sup>②</sup> 王國維《屈子文學之精神》,《中國歷代文論選》第四冊,上海古籍出版社1980年版,第383頁。

對話以及夔、螭、蛇、風之間的交談；《在宥》中雲將和鴻蒙對問題的討論；《天地》中淳芒和苑風對哲理的論辯；以及《齊物論》和《寓言》中的罔兩與景的對話，等等，都堪稱是“意出塵外，怪生筆端”<sup>①</sup>。正因如此，司馬遷才說莊子文章“皆空語無事實”（《史記·老子韓非列傳》），黃震才說莊子“創為不必有之人，設為不必有之物，造為天下所必無之事”（《黃氏日抄》卷五十五《讀諸子·莊子》）。

雖然所有的藝術家都有豐富的想象力，但莊子的想象卻是與眾不同的。其間的區別主要在於其賴以產生想象的立場和角度不同。具體說來，先師白本松先生將其區別總結為兩個方面：其一，一般人的想象是站在人的角度來看（世界）宇宙，而莊子則是經常站在宇宙角度來看事物，因而感覺與一般人迥然不同，一般人認為是大的，他可以看成是小的；一般人認為是小的，他可以看成大的。其二，一般人的想象是站在物的立場上來看待萬物，萬物之間是界限分明、確定、不可逾越的，而莊子卻不然，他經常是站在“道”的立場來看待萬物，因而萬物之間沒有明確固定的界限，而是彼此一體，萬物齊一；物與物可以互相轉化，是為“物化”<sup>②</sup>。事實確實這樣，在莊子的思想世界中，立場和視角的不同必然導致想象結果的不同。這種宇宙無限思想表現在創作上，就是可以把天地看作稊米，可以把毫末看作丘山；就是可以隨意對描寫對象進行誇張和變形。在莊子的想象和虛構性篇章中，最為典型的就“蝸角之戰”（《則陽》）和“任公子釣大魚”（《外物》）這兩則寓言。就前者而言，雖然戰爭發生在兩個大國之間，而且戰爭也極為慘烈，以至於流血漂櫓、伏尸百萬，但卻可以發生在無限小的空間裏，蝸牛的兩個觸角居然能夠容下這兩個大國之間如此規模如此慘烈的戰爭，實在令人驚歎。就後者而言，釣魚本來是一件極為平常、極為瑣碎的小事，但到了莊子筆下，卻成為一件氣魄宏大、規模空前的行為。需要用巨大無比的釣竿、五十頭牛的魚餌，高踞大山之上，竿投東海之內，經過長期等待；大魚上鉤之時，聲勢極為浩大，白浪如山湧起，海水猛烈震動，發出鬼神般的吼聲，威勢驚震千里；所釣之魚，也是巨大無比，足夠眾人飽食多日。這兩則寓言，前者是從無限大的立場上來進行想象和構思的，後者是從無限小的立場上來進行想象和構思的。這兩則驚為天人的想象和構思活動，充分體現出莊子無限大和無限小的宇宙觀念。

莊子甚至將想象和虛構的觸角深入到通常所認為的最為可信的歷史領域，而將歷史人物和事件隨意玩弄於股掌之中，進行移花接木或者隨意編造，從而獲得取信於人的特殊效果。例如就《田子方》中“莊子見魯哀公”的寓言來說，歷史上的魯哀

① 劉熙載《藝概·文概》，上海古籍出版社1978年版，第8頁。

② 參閱白本松、王利鎖《逍遙之祖——〈莊子〉與中國文化》，第66~67頁。

公要比莊子其人早出約一個世紀，而且魯國歷史上也不存在此處所說的號令。此處所記魯哀公與莊周的對話，當然只能是莊子運用了他所說的“重言”這種虛構方式。這裏顯然只是借助歷史上魯哀公的名號，根據自己的主觀意願，隨意虛構了一個發生在莊子和魯哀公之間的故事，從而更為有效地傳達自己的思想主張。在《寓言》篇中，莊子已經從理論上指出寓言的本質特徵是“藉外論之”，“藉外論之”實質上就是今天我們所講的虛構。從創作上看，莊子寓言所表現出的幻想和想象是自覺的，莊子有意識地通過假設的故事來宣傳自己的哲學主張，在虛構的情節中表現自己的人生智慧。因而，他說自己的創作是“謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭”。這就說明莊子已經在其寓言創作中自覺地進行藝術虛構。從不自覺、無意識地虛構到自覺、有意識地虛構，表明了敘事觀念的進步。與此同時，《莊子》書中大量高品質虛構故事的存在，標誌著由歷史敘事傳統向文學敘事傳統的轉型，這也是莊子對中國文學的一大貢獻。

通過夢境描寫來展現自己的哲學思想，是莊子想象和構思的常用表現形式。據統計，《莊子》一書共有 11 處涉及有關夢的對話和故事。其中具有比較完整的故事情節的大概有六處：分別是“莊周夢蝶”、“櫟樹見夢”、“骷髏見夢”、“周文王托夢”、“宋元君夢神龜”和“鄭緩魂托夢”。所有這些有關夢的故事和藝術，無論有無歷史的影子，均是莊子為了表達自己的特定思想而刻意改造或純粹虛構的結果，這裏邊無疑滲透著莊子極為豐富的想象成分。如就“骷髏見夢”（《至樂》）這則寓言來說，莊子為了表達自己對現實苦難的血淚控訴和對死生一如之逍遙境界的嚮往之情，發動自己超絕的想象能力，不惜現身說法，特意構思了一個作為活人的莊子與作為死人的骷髏進行社會和人生交流的場景。莊子以活人的通常邏輯去推測沒有生命沒有血肉的骷髏之內心世界，當然會遭到後者的斷然否定了。骷髏借助夢境對莊子進行了反駁，其方式是通過“生人之累”和“無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也”兩種境況的對比來闡明活人生存世界之險惡與苦難以及骷髏死後世界之自由與逍遙。這則寓言的想象不可謂不夠超絕，這則寓言的構思不可謂不奇特。又如就“宋元君夢神龜”（《外物》）這則寓言來說，能夠占卜的智者神龜尚無法預知和把握自己的命運，何況如我輩凡夫俗子呢？莊子的高明之處即在於此。其借助落想天外的奇思妙想和化腐朽為神奇的奇特構思，編織了這樣一則形式奇特而又寓意深刻的寓言。一方面控訴了如宋元君等輩統治者的草菅人命和陰險狡詐之本性，另一方面揭示了“知有所困，神有所不及”的客觀真理。

通過審美移情的方法來展現想象的成果是莊子另一種常用的構思方式。移情，是想象中的情感活動。它通過聯想、想象，把審美客體與主體情感上某些相似和相對

的特點結合起來，表面移入客體身上。因此，移情在本質上是主體與客體的統一，用莊子的話來說，叫做“身與物化”、“萬物與我爲一”。莊子對審美移情的闡述和運用，最爲典型的就《秋水》篇中“濠梁之辯”的寓言。在這場極爲經典的辯論中，惠施依靠的是邏輯推理，莊子依靠的是審美移情，無所謂勝者，也無所謂負者。以人格自由、精神逍遙爲審美理想的莊子，在濠梁上看到魚兒在自由自在的游來游去，就禁不住聯想到自己的生存狀態，兩者可謂一拍即合。於是莊子就把此時此地的自我感受借助儻魚之樂予以表現。審美移情就這樣在莊子的想象世界中產生了。<sup>①</sup>

誇張藝術同樣是莊子無限觀念的產物。莊子的誇張藝術按其對象來說，大致可分爲如下兩類：一是時空上的誇張，諸如莊子以“幾千里”、“翼若垂天之雲”形容鯤鵬之大；以“九萬里”形容鵬飛之高、以“五百歲爲春，五百歲爲秋”、“八千歲爲春，八千歲爲秋”形容冥靈和大椿之長壽、以“遊乎四海之外”形容神人遨遊空間之大、以“在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老”形容大道在時間和空間上的無限，等等。所有這些，都是屬於要麼在時間上的極度誇張，要麼在空間上的極度誇張。二是人事上的誇張，如莊子以“日如明星，發上指冠”形容盜跖憤怒之狀；以“槁木”、“死灰”形容南郭子綦得“道”之境；而上述“蝸角之戰”和“任公子釣大魚”兩例則更是在時空和人事兩方面都極盡誇張之能事。正是通過誇張的方法，莊子實現了大小、美醜、善惡、是非等領域的隨意轉換和變形。

無限大與無限小的觀念影響到故事情節上，就造成莊子寓言情節的複雜曲折、變幻莫測。通常的寓言只是比喻的高級形式，情節比較簡單，偏重於哲理的闡發。但莊子的大部分寓言卻不是這樣的。由於莊子能夠在無限的觀念下隨意馳騁自己的想象和構思，所以可以編造出複雜多變的故事情節。如就《說劍》而言，這則寓言的情節發展大致可以表述如下：趙文王愛好劍術，勞民傷財，國勢衰弱，諸侯圖謀不軌→太子深爲憂慮，不惜千金招募能夠說服趙文王放棄這一愛好之人→衆人舉薦莊子→太子以千金奉莊子，莊子不受，願意無償擔當此重任→莊子以劍士身份與太子去見趙文王→趙文王以白刃相見，但莊子毫無懼色→莊子以劍道相交，文王大喜，命其回館待命→

<sup>①</sup> 李澤厚先生對這段話有一個很好的分析：“按心理學的看法，魚的從容出游的運動形態由於與人的情感運動態度有同構照應關係，使人產生了‘移情’現象，才覺得‘魚之樂’。其實，這並非‘魚之樂’而是‘人之樂’；‘人之樂’通過‘魚之樂’而呈現，‘人之樂’即存在於‘魚之樂’之中。所以它並不是一個認識論的邏輯問題，而是人的情感對象化和對象的情感化、泛心理化的問題。莊子把這個非邏輯方面突出來了。”參見李澤厚《走我自己的路》，北京三聯書店1986年版，第339頁。

文王以七日的時間，死傷六十餘人的代價，終於選定五六人，召莊子以作比劍→莊子曰言天子、諸侯、庶人三劍→文王聽天子之劍，茫然若失→文王聽完三劍，拉莊子上殿，酒食款待，氣不能定→趙文王三月不出宮，劍士全部自殺。整個故事，不僅情節完整，而且曲折多變，波瀾起伏，扣人心弦。又如《應帝王》中“神巫季咸相壺子”一節，其情節發展如下：季咸能夠預知人的生死，國人爲之惶恐→列子醉心此道，前去告知老師壺子→壺子派列子請季咸爲自己相面→季咸前來相面，告知列子說壺子活不過十日→壺子叫列子請季咸次日再來相面→季咸再次前來，告知列子說其師有救→壺子再讓列子請季咸次日前來相面→季咸無由相面，告辭而去→壺子再讓季咸次日前來相面→季咸倉惶逃走，列子未能追上→壺子向列子揭示季咸逃走的原因→列子悟道。整篇寓言以列子“心醉”受到愚弄開始，細緻地描述了壺子擊敗季咸巫術的經過，中經列子妄信季咸，誤以爲其師壺子將死而極度悲傷，終於季咸見到壺子而敗逃。全部過程的描寫，著意渲染了壺子善於凝神調氣控制面部氣色的本領，突出了後來列子發奮致學，“三年不出”的專誠篤一精神，也刻畫了神巫季咸技窮而逃的百般醜態。可說是情節曲折，引人入勝，人物形象十分生動，儼然就是一部高品質的小說。再如《逍遙遊》先寫北冥，突然又插入一段文字寫南冥、引證齊諧之語。林雲銘認爲：“若他書，俱可無有，那能如許跌宕波折！”（《莊子因·逍遙遊》）相對於林雲銘來說，劉鳳苞的評論更爲深刻透徹：“起首鯤鵬對寫，破空而來。兩不知句，在虛無縹緲之間，漾出絕妙文情，便有手揮五弦，目送飛鴻之致。以後撇開北冥，祇寫南冥；撇開鯤之大，祇寫鵬之大。層層脫卸，雲委波興。尤妙在正解南冥，突接入齊諧二語，與南冥作對偶句法，飛絮遊絲，結成一片，奇文妙文。”（《南華雪心編》）除此之外，《莊子》書中尚有諸如《盜跖》中的“孔丘與盜跖”、《大宗師》中的“子桑戶、孟子反、子琴張三人相與爲友”、《知北遊》中的“知北游於玄水之上”等衆多寓言都具有情節複雜、變幻曲折的特點。這都與莊子具有開闊的視野、活躍的思維、非凡的創造力內在相關。

宇宙無限的觀念影響到莊子的文學創作，就使其作品具有開闊的境界和奇妙的意境。《逍遙遊》開篇即將我們導入了一個無限壯闊雄奇的宇宙境界，我們恰若龐大的鯤鵬在宇宙空間中自由地遨遊，“天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣”，我們所獲得的不僅僅是一種由凌空遨遊而產生的“小天下”的壯美感，還有一種由“有待”的境界被逐個否定所引起的感情激蕩、昇華構成的崇高感；《秋水》開篇通過對秋水浩蕩的黃河和渺無際涯的大海之描寫，給我們創造了一幅詩意盎然的宏闊意境；還有《徐無鬼》中匠石“運斤成風，聽而斫之，盡聖而鼻不傷”的境界；《田子方》中伯昏無人“登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂於外，拊禦寇而進之”時那種“上窺青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變”的境界，等等。所有

這些，都是對高妙意境的描繪和體現。

宇宙無限的觀念也促成《莊子》一書在結構安排上只有形散而神不散和開合自如、變化多端的特點。就前者而言，《莊子》絕大部分篇章都是採用寓言故事組織行文，而把思想主旨隱藏在看似鬆散的形式之下。如《逍遙遊》表面上是由諸如“鯤鵬之變”、“堯讓天下於許由”、“藐姑射神人”、“宋人資章甫而適諸越”、“五石之瓠”、“不龜手之藥”、“大樗與狸狌”等一些各自獨立、互不相干的寓言故事組合而成，但其實質上是遵循一個由有待到無待、由不自由到自由的發展過程，其中的“此小大之辯也”、“至人無己，神人無功，聖人無名”等都是闡明主旨的點睛之筆。這就造成《逍遙遊》形散神聚、文斷意連的特點。林雲銘評之為“篇中忽而敘事，忽用引證，忽而譬喻，忽而議論，以為斷而非斷，以為續而非續，以為復而非復，只見雲氣空濛，往返紙上，頃刻之間，頓成異觀”(《莊子因·逍遙遊》篇末總評)。又如《養生主》篇，“開手直起‘生’字，反旋‘養’字；‘善’、‘惡’兩層，夾出‘緣督為經’句，暗點‘主’字；下四句，飛花驟雨，千點萬點，只是一點”，以至於胡文英認為“通篇只首段文法略為易明，餘則月華霞錦，光燦陸離，幾使人玩其文而忘其命意之處”(《莊子獨見·養生主》篇末總評)。但實際上不是這樣的，還是劉鳳苞早已看出個中之妙：“篇內說透‘養生’宗旨，全在‘緣督為經’句，引‘庖丁解牛’一段妙文為證；後二段，關會‘為善無近名’二語，妙敘環生，均不類尋常意境。前幅正襟危坐，語必透宗；後幅空靈縹緲，寄託遙深。分之則煙巒起伏，萬象在旁；合之則雲錦迷度，天衣無縫也。”(《南華雪心編·養生主》總論)再如《人間世》以寓言組織行文，先後敘述了諸如“心齋”、“子高使齊”、“螳臂擋車”、“養虎者”、“愛馬者”、“匠石與櫟社”、“商丘大木”、“楸、柏、桑”、“支離疏”、“鳳歌”等寓言，直到最後才點明論點：“人皆知有用之用，而莫知無用之用也。”這個觀點實際上就是貫穿首尾的線索。其他像《德充符》以美德勝醜形為線索貫穿始終；《大宗師》以外天下、外物、外生死而最終見道為線索貫穿始終；《應帝王》以無為勝有為為線索貫穿始終，等等，都是如此。再就後者而言，莊子散文的章法結構開合自如、富有變化。如內七篇的寫法就各有特色，無一雷同。大致說來，可分為四種類型：《養生主》與《人間世》為一類。前者是先提出論點，然後用事例加以闡述證明；後者則是先列敘事例，然後再加以歸納點明。《齊物論》與《大宗師》為一類。前者是先以敘為主，而後逐漸引入到議論，再列舉事例證明；後者則是先以議論為主，而後轉入到敘述，並舉事例說明。《德充符》與《應帝王》又是一類。前者是正面說理，夾敘夾議，列舉事例予以證明，然後用一個過渡段承上啟下，既對上面所述作了歸納，又引出了下面的結論；後者則是先列舉事例加以證明，以引出正確的結論，然後從反面說明不這樣做的危害。《逍遙遊》的寫法則更是與眾不同，它屬於夾敘夾議，層層遞進，最終點題的寫法。由此可見，莊子文章

結構風格恰如林雲銘評論《駢拇》篇所說：“通篇一意盤旋，文情跌宕，天際游龍，天矯莫測。”（《莊子因·駢拇》篇末總評）

《天下》篇中莊子自述其語言風格是“謬悠之說，荒唐之言，無端涯之辭”，宋人高似孫更有評論云：“極天之荒，窮人之僞，放肆迤演。如長江長河，兗兗灌注，汜濫乎天下。又如萬籟怒號，澎湃洶湧，聲沉影滅，不可控搏。率以荒怪詭誕，狂肆虛渺，不近人情之說，聾亂而自呼。至於法度森嚴，文辭雋健，自作瑰新，亦一代之奇才乎。”（《子略》）而這一語言風格的形成與莊子的無限觀念不無關係。正是由於莊子宇宙意識的內在作用，才造成了莊子語言的汪洋恣肆、奇詭豪放之特色。對於莊子語言汪洋恣肆的特點，前代學人早有關注。司馬遷《史記·老子韓非列傳》云“其言洸洋自恣”。陸西星《南華真經副墨·敘》云：“南華經，汪洋恣肆，語多隱怪。”劉鳳苞論《駢拇》篇云：“至其行文，節節相生，層層變換，如萬頃怒濤，忽起忽落，極汪洋恣肆之奇。”其又評論《馬蹄》、《秋水》云：“乃南華絕妙文心，須玩其操縱離合、起伏頓挫之奇。……恣肆汪洋，如萬頃驚濤，忽起忽落，真有排天浴日之奇。”除汪洋恣肆外，奇詭豪放也是莊子的語言特色，這一點前代學者同樣多有注意。李白《大鵬賦》稱讚莊子“吐崢嶸之高論，開浩蕩之奇言”；羅勉道《南華真經循本·釋題》云：“《莊子》為書，雖恢詭譎怪，佚宕於‘六經’之外，譬猶天地日月，固有常經常道，而風雲開闔，神鬼變幻，要自不可闕。古今文士，每每奇之。”劉熙載《藝概·文概》稱莊子“意出塵外，怪生筆端”。事實確實如此，單從《莊子》一書所使用的人名和國名就可以看出這一特點極為明顯。例如人名有知、狂屈、無為謂、少知、大公調、雲將、鴻蒙、天根、齧缺、渾沌等，國名有宗、膾、胥、觸氏、蠻氏等。所有這些名字都是前所未有、聞所未聞的，但卻在莊子筆下廣泛出現，藉以寄託莊子特定的思想主旨。莊子的這些奇辭怪語“是對日常語言的‘扭曲’，他通過變形、誇張、隱蔽等手段來打破日常語言的常規，從而完成了對奠基於日常語言之上的世俗社會觀念、文化秩序以及價值尺度的抨擊和嘲弄”<sup>①</sup>。

## 二、物化思想與變形藝術

由於“時間和空間的本質就是運動”<sup>②</sup>，所以運動變化是宇宙固有的存在方式。莊子對這方面的認識就構成了他的物化觀念。在莊子看來，宇宙中存在的一個最為普

<sup>①</sup> 包兆會《莊子生存論美學研究》，南京大學出版社2004年版，第141頁。

<sup>②</sup> 黑格爾《哲學史講演錄》第1卷，賀麟、王太慶譯，北京商務印書館1959年版，第286頁。

遍的現象便是“萬物皆化”(《至樂》),天地萬物都逃不脫“化”的命運,大到北冥之魚,小到蝸與學鳩,無論是不知晦朔的朝菌,還是以八千歲為春、八千歲為秋的大椿都是如此,只有大小、長短之別而無化與不化之分。這種變化既是廣泛的:“無物不然,無物不可。”(《齊物論》)又是永無停息的:“物之生也,若驟若馳,無動而不變,無時而不移。”(《秋水》)可謂“天地雖大,其化均也”(《天地》)。

“莊周夢蝶”(《齊物論》)的寓言最為典型地體現了莊子的物化思想。在這則寓言中,作為“人”的莊周與作為“物”的蝴蝶之間產生了觀念上的互化和心理上的溝通,主客體的界限已然消失,兩者合而為一,達到了不分彼此的交融狀態,亦即陳鼓應所說的“物我界限消解,萬物融化為一”<sup>①</sup>。這種境界顯然是一種審美上的“心與物化”。莊子在《秋水》篇中又通過“濠梁之辯”的寓言對此進行了詩意的解說。在這則寓言中,莊子以忘我的態度觀魚,看到魚兒在水中自由自在地游來游去,便情不自禁地與魚同化,想象自己也像一條小魚一樣率性而游於濠梁之水中。故他不難體會到魚在水中從容游動之樂,可謂人魚不分,其樂共享。這顯然是一種“心與物化”的理想境界。

物化主體要想產生“心與物化”的精神狀態,尚需具備“虛靜”、“恬淡”的心境。莊子云:“夫虛靜恬淡寂寞無為者,萬物之本也。”(《天道》)這就決定了作為審美主體的人,也必須去除內外的一切不和諧因素,保持“虛靜”的心態,才能與“道”為一,實現物化的審美體驗。審美主體通過精神修養而達致一個“虛靜”的心境,但“虛靜”僅為主體提供了一個審美的心理條件,而審美的實質發生尚有賴於其向外界的拓展,因為美乃是主體本質力量對象化的表現。這就自然而然的產生了“指與物化”的現象。《達生》篇云:“工倕旋而蓋規矩,指與物化而不以心稽,故其靈台一而不桎。……忘適之適也。”工倕用手指旋轉畫圓而技術超過了用圓規畫出來的,達到了“指與物化”的境界。這裏的“指”從狹義上來理解即是手指,而從廣義上來看可以理解為物、物相互作用中的主動一方,其中的“物”即是物、物相互作用中的被動一方。“指與物化”的“化”即是主體與客體相互作用時融合為一。“不以心稽”即不用心思來計量所達到的程度。這就必然使工倕心靈凝結於“一”而無有桎梏。此時,“指”就是“物”,“物”就是“指”,二者已然合而為一,不分彼此。由此看來,工倕的技藝已經十分嫻熟,實已達到出神入化的境界。在這一境界中,主體與客體儼然已經互相滲透,既不分彼此又合而為一,可謂深達天人合一的物化之造境。這種達到化境的技藝是源於自然而又高於自然的境界,也即莊子所說的“以天合天”(《達生》)。在《莊子》一書中,諸如此類的藝

<sup>①</sup> 陳鼓應:《莊子今注今譯》,北京中華書局1983年版,第92頁。



術物化論可謂比比皆是。如《養生主》中的“庖丁解牛”、《知北遊》中的“大馬捶鉤”、《田子方》中的“列子學射”、《達生》中的“梓慶削木爲鐻”、“津人操舟”、“痾僂者承蜩”等寓言，無不是極具天人合一哲學意味和美學意味的物化論的形象描繪。

在物化思想的影響下，莊子自覺而又自由地加工、改造自己的描寫對象，從而形成繁富多彩的變形藝術。首先，現實生活中，客觀事物的自然形體一般是有其特定的體積、輪廓等物理特性的。但是，莊子爲了表達其哲理及情感，往往突破客觀事物自然形態的物理特性，而故意將其誇大或縮小，給人造成一種有限的感覺經驗被無限超越的強烈印象。因此，在莊子的筆下，事物的形態經常發生誇張性的變化，從而造成出人意料的特殊效果。如《外物》篇中“任公子釣大魚”的寓言就是這方面的一個典型例子。一件本來極爲平常的釣魚之事，在莊子筆下成爲驚天地泣鬼神的宏大場面。魚餌極大，“五十轄以爲餌”；釣繩極大，“蹲乎會稽，投竿東海”；聲勢極大，“白波若山，海水震盪，聲俘鬼神，憚赫千里”；釣到的魚極大，“離而腊之，自製河以東，蒼梧以北，莫不厭若魚者”。事物形態除了可以由小變大之外，還可以由大變小。如《則陽》篇中“蝸角之戰”便是典型。兩個大國之間的戰爭如此宏大的場面，到了莊子筆下成爲如此之小的現象，小到居然能夠發生在小小蝸牛的觸角之上。除此之外，《人間世》中對大樹形態的誇張和變形同樣十分典型：“匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽牛，累之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以舟者旁十數。”一棵極爲平常的樹木，到了莊子筆下，居然變成令人難以想象的巨木了。變形藝術在莊子手中已經達到出神入化的地步了。

在莊子筆下，不僅事物的形態經常產生變化，而且事物的功用也照樣發生變化。《莊子》一書所描繪的很多事物都獲得了異於正常情況下的作用，或者說通常情況下的正面價值到了莊子這裏就成爲負面的價值，反之亦然。如《山木》篇：“莊子行於山中，見大木，枝葉茂盛。伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：‘無所可用。’莊子曰：‘此木以不材得其天年。’”在通常的觀念中，“有用”才是事物存在的依據所在，但偏偏有一些事物是因爲“無用”才得以存活。這就是莊子的發現，也是莊子變形藝術的獨特表現。《人間世》對此有很簡練的描述：“山木，自寇也，膏火，自煎也。桂可食，故伐之，漆可用，故割之。”“有用”的事物常常因爲其“有用”而招致毀滅。這就是莊子的思想邏輯和筆下所出。

莊子筆下畸人的變形意味也是極爲濃厚的。支離疏的形體最爲離奇：背駝到臉部貼著肚臍，兩條大腿又和兩邊的肋骨並在一起。按照常理，他非但看不見鼻子前面一點的東西，甚至連能否站穩身子都成問題。但莊子偏偏描寫他不僅能夠縫洗衣物，而且能夠捋著衣袖在人群中逛來逛去。除了形體上的變形描寫之外，《莊子》書中更

多的還是對畸人的社會生活和生存環境所作的變形處理：《德充符》中的哀駘它、闒跂支離無脣等畸人的形體是殘缺而醜陋的，但由於他們有“道”，結果贏得了大家由衷的喜愛和尊敬；闒跂支離無脣、甕瓮大瘿分別讓衛靈公和齊桓公感到賞心悅目，以至他們反覺得正常人“其脰肩肩”；哀駘它是一個“以惡駭天下”的奇醜之人，然而“丈夫與之處者，思而不能去也”，女人見之，寧爲之妾，也不做他人之正妻，魯哀公與之相處不過數月，就想請他做宰相，這是因爲“非愛其形也，愛使其形者也”；王骀是一個“兀者”，魯國的學者竟有一半跟著他，孔子也說“丘將以爲師”；申徒嘉雖爲“兀者”，卻使鄭子產自愧不如。由此可見，莊子爲了表現“道”的獨特品格和強大功能而自覺地對現實人物進行了變形描繪，使其自然形體偏離正常人的尺寸而進入畸形人的行列，從而實現“化腐臭爲神奇”的藝術效果。

莊子還塑造了一系列與歷史事實大相徑庭的人物形象，通過對歷史人物思想與行爲的變形來寄託自己特定的思想觀念。在這方面，最爲典型的是對儒家創始人孔子的變形。在《莊子》書中，除了正面批判孔子及其門人的言行、主張外，更爲常見的做法是將孔子的形象加以變形，使之道家化，然後再借孔子之口或行爲來宣揚道家的主張。概括起來說，莊子對孔子的變形主要有兩種類型：

一是作爲道家代言人的孔子。這種類型的孔子不再是儒家的聖人始祖，而完全變形爲道家的忠實信徒，思想和言行都成爲一個不折不扣的道家信徒。這方面的例子很多。其中最爲典型的是“心齋”（《人間世》）論和“坐忘”（《大宗師》）論中的孔子。“心齋”和“坐忘”都是道家最爲核心的思想觀念和修養方法。但它們的理論闡釋卻是借助孔子與其儒門弟子顏回之口得以完成的。在“心齋”論中，顏回本來是一個熱衷於仕途的儒道中人，試圖單身前往衛國治理天下。但孔子卻以道家信徒的身份和口吻，教誨他不要自討苦吃。孔子的理由是，所謂的名、智都是導致人們互相傾軋、爭鬥的因素，所謂的仁義也不可用來強諫暴虐之人；而顏回所提出的外表端莊而內心空虛、行爲努力而心神專一、內心誠摯而外表委屈以及說話允當而引述聖賢等做法都並不可行；只有“心齋”才是最爲有效的達“道”之途。那麼什麼是“心齋”呢？孔子的回答是：“唯道集虛。虛者，心齋也。”這說明“心齋”作爲精神修養的方法，是一個致虛守靜、去知去欲的過程。只有心志專一，凝神於物，無私無慮，感官停止活動，保持虛靜的心境，才能與“道”爲一，獲得精神的解放和心靈的自由。由此可見，孔子在此大力宣傳的完全是典型的道家理論。“坐忘”論也大致如此。這樣孔子師徒就完全變成了道家思想的代言人。

二是由儒入道的孔子。這種類型的孔子在《莊子》書中同樣廣泛存在。其通常的表現形式是，以儒家聖人面貌出現的孔子，在聆聽了老聃等道家人物的教誨之後，突

然悟道，從而改變立場，回歸道境。如《山木》篇中“孔子問子桑雝”的寓言便是如此。在這則寓言中，孔子首先向子桑雝敘述了自己的人生遭際，即自己不僅“再逐於魯，伐樹於宋，削跡於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間”，而且“親友益疏，徒友益散”；子桑雝則教導他應以順應自然的態度來對待自己所面臨的一切，所謂“君子之交淡若水”就是一種很好的交友原則。孔子聽了子桑雝的教誨之後，幡然醒悟，即所謂的“聞命”。回來後即中止學業，拋棄書籍，其結果是弟子對他反而更加親近。另在這則寓言上面那則“大公任教誨孔子”的寓言基本上表述的也是同一個意思。再如《天運》中，孔子見老聃談說仁義，老聃以魚“相濡以沫，不若相忘於江湖”勸說孔子放棄仁義，於是“孔子見老聃歸，三日不談”，並對弟子說：“吾乃今於是乎見龍！”真是佩服之至。這一故事同樣展示了孔子由儒入道的轉變過程。顯而易見，諸如此類的情節是莊子虛構的，就連孔子的性格邏輯、思想邏輯也背離了。由此可見，孔子這位儒家祖師，歷史上號稱“弟子三千，賢者七十二人”的鴻儒大聖，到了莊子筆下，卻威嚴掃地，變成了時刻追隨老子、熱衷於宣傳道家思想的忠實信徒。莊子這樣自覺變形，意在說明連孔子這樣位居百家之首的人物都在如此虔誠地信“道”、歸“道”、傳“道”，可見我們的道家思想是何等偉大，又是何等迷人，還有誰有資格不來服膺於它呢？

在變形思想指導下的人物，其行為必然會隨之產生相應的變形。因此人物行為的變形現象在《莊子》書中同樣隨處可見。例如《至樂》篇記載的“莊子妻死”的寓言便是如此。這則寓言中的莊子，其行為實在有悖常理。自己的結髮夫妻去世，居然還能“箕踞鼓盆而歌”。這也是惠子所深為不解甚至極為憤慨的地方。然而莊子卻是自有一番道理。我們說，這個例子就極為典型地說明了莊子異於常人的思想觀念就必然決定了他要表現出異於常人的行為方式。這就是思想的變形所導致的行為的變形。另有諸如《大宗師》所記載的子桑戶死，其至友孟子反、子琴張卻“臨尸相和而歌”以及孟孫才母死，他卻“哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀”等都是這種類型的變形現象，值得我們關注。<sup>①</sup>

通過以上論述，我們可以看出，明確的物化觀念決定了莊子具有自覺的變形藝術，造成其能夠有意識地把極小的事物描寫為極大的事物，把極大的事物描寫為極小的事物；有意識地把“有用”的事物描寫為“無用”，把“無用”的事物描寫為“有用”；有意識地改變歷史人物的思想和言行，等等。所有這些都體現了莊子哲學觀念對莊子

<sup>①</sup> 需要指出的是，思想和行為實質上是一體兩面、兩位一體的，特定的思想決定特定的行為，特定的行為反映特定的思想。因此，我們有關人物變形的兩個討論實質上是一個問題的兩個方面，我們只是為了便於論述而將其分開，從而各有側重。

文學藝術的影響軌跡。

### 三、天人關係與敘述模式

人與自然的關係是宇宙意識的重要組成部分，也是中國古代哲人關注的核心問題。而在天人關係中，天人合一又是中國古人的基本思想觀念。這一基本觀念的存在就決定了他們在思考和敘述問題時往往在不經意之間就遵循由自然到人事和以自然喻人事的致思路徑。這一特點在莊子思想和《莊子》文本中具有極為突出的表現。

與儒家通過重視人格道德修養“與天地合其德”以達到“天人合一”的方向相反，道家是通過崇尚自然之天並把人復歸到天以達到“天人合一”，儒、道兩家在這一問題上可謂殊途同歸。老莊哲學以“道”為最高範疇。“天”失去了至高無上的地位。老子“人法地，地法天，天法‘道’，‘道’法自然”(《老子》二十五章)中的“天”與“地”對舉，“天”為自然之天。而真正把“天”作為重要的哲學概念來使用的是莊子。《莊子》中的“天”，首先指自然之天，包括各種紛繁複雜的自然現象，亦即自然界。莊子云：“天無不覆，地無不載”(《德充符》)，其中的“天”當與“地”對舉，意謂“天空”，為自然界的一部分。又“人與天一也”(《山木》)、“天與人不相勝也”(《大宗師》)，其中的“天”與“人”對舉，即為“自然界”。其次指宇宙本源或規律，含義近於《莊子》中的“道”。“道與之貌，天與之形”(《德充符》)和“不以心捐道，不以人助天”(《大宗師》)中的“天”與“道”對舉，意思相近，是對“道”的感性形象的描述。再次指未加人為雕琢的自然天性，即自然而然，本來如此。莊子云：“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。”(《秋水》)對此，成玄英疏曰：“夫牛馬稟於天，自然有四蹄，非關人事，故謂之天。羈勒馬頭，貫穿牛鼻，出自人意，故謂之人。”可見，“天”實指“非關人事”的自然而然之狀態，“人”指“出自人意”的人為狀態。這裏，天與人的對立實即自然與人為的對立。所以莊子在使用“天”這一範疇時，常把“自然”與“非自然”(人為)對舉，“人”與“真人”對舉。莊子認為在物役、情累、心滯中“遁其天”、“失其性”者是為人，而“以天合天”(《達生》)者謂之“真人”。在莊子看來，人與天皆本於自然，故云“天地與我並生，而萬物與我為一”(《齊物論》)，“人與天一也”(《山木》)。這樣，同在“自然”(即本性、本然、無為)層面上，莊子把“天”提升到與最高本體“道”一樣的位置，使“天”與“道”統一起來。《天地》篇云“通於天者，道也”，“道兼於天”。“道兼於天”的命題實質上即是“道法自然”的命題。日本學者福永光司解釋說：“天地自然的秩序是所有秩序的根本，存在於

天地宇宙間的普遍性的秩序，就是‘道’。”<sup>①</sup>徐復觀先生也認為：“但從使用名詞上面說，莊子與老子顯著不同之點，則是莊子常使用‘天’字以代替原有‘道’字的意義。……莊子所以用‘天’字代替‘道’字，可能是因為以天表明自然的觀念，較之以道表明自然的觀念，更易為一般人所把握。”<sup>②</sup>由此可見，“天”即“道”，“天”、“道”一也。莊子正是在上述對天與人的基本認識中建立了其天人關係學說。

陳鼓應先生指出《大宗師》“首節提出天人的關係，即討論自然與人的關係。其觀點為天人作用本不分，‘天與人不相勝’，人與自然為息息相關而不可分割的整體，人與自然是為親和的關係。莊子天人一體的觀念，表達了人和宇宙的一體感，人對宇宙的認同感與融合感。能瞭解人與自然的這種關係的，便是真人。”<sup>③</sup>事實確實如此，在天與人的關係上，莊子主張天人高度一致與和諧，強調“與天為一”（《達生》）、“天與人不相勝”（《大宗師》）。他在《大宗師》中說：“庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？”在莊子的思想中，天就是人，人就是天。又“故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。”（《大宗師》）由於天人本來合為一體，所以其所謂天必然包含人的內容，其所謂人也必然包含天的內容，只有承認天人合一的人才是“真人”。這裏的“與天為徒”、“天與人不相勝”，就充分體現了天人之間的絕對和諧與一致。在此基礎上，《山木》篇明確詰問“何謂人與天一邪？”並做出解釋說：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣！”人為，是出於自然的；自然的事，也是出於自然的。人為之所以不能保全自然，是由於性分的限制，故聖人應安然地順應自然，任變而終，這就是“人與天一”。因此，莊子的理想人格就是“侔（從）於天”的“畸人”（《大宗師》）；莊子的理想境界就是“天地與我並生，而萬物與我為一”（《齊物論》）的境界。正因如此，莊子十分熱愛和鍾情大自然，視大自然為真善美的源泉：“山林與，皋壤與，使我欣欣然而樂與！”（《知北遊》）他還主張“與物有宜”（《大宗師》），“與物為春”（《德充符》），從而實現人與自然之間心靈的神會與情感的溝通。

思維模式的實質是一定的社會人群在反映、思考外界信息時所共有的慣性定勢。長期在相同的自然和社會環境中生活的人群會很自然地形成世代相傳的穩定的思維模式，對生於斯、長於斯的個人來說，其前輩人已有的思維模式具有一種認識上的“先驗”結構作用，決定了他的行為方式、價值觀念以及審美抒情方式。正是在此意義上

① 日本福永光司《莊子外篇解說》，轉引自陳鼓應《莊子今注今譯》，中華書局 1983 年版，第 296 頁。

② 徐復觀《中國人性論史》（先秦篇），上海三聯書店 1990 年版，第 326~327 頁。

③ 陳鼓應《莊子今注今譯》，第 167 頁。

我們可以說,包括《莊子》在內的諸子文獻在組織行文時,往往深受天人合一這一基本觀念的影響,而常常表現出以自然喻人事和由自然到人事的敘述模式和過程。例如《荀子·勸學》開篇就說:

君子曰:學不可以已。青,取之於藍,而青於藍;冰,水爲之,而寒於水。木直中繩,輅以爲輪,其曲中規,雖有槁暴,不復挺者,輅使之然也。故木受繩則直,金就礪則利。君子博學而日參省乎己,則知明而行無過矣。

荀子在開門見山提出“學不可以已”這一中心觀點之後,就馬上轉入對自然現象的描繪:靛青雖然是從湛藍轉化而來,但其在經過提煉之後卻比湛藍更青;寒冰雖然由水轉化而成,但卻在經過降溫之後比水更寒。所以,經過繩墨度量的木頭就會更加筆直,經過研磨的金屬就會更加鋒利。與此相同的道理是,君子倘能做到學識淵博且經常自我反省的話,就會保持頭腦清楚且爲人處事不會出現差錯。從《勸學》開篇的這段論述來看,由自然到人事的敘述模式和天人合一的思維觀念在荀子思想中佔據不容忽視的地位。又如《孟子·公孫丑下》開篇即說:

孟子曰:“天時不如地利,地利不如人和。三里之城,七里之郭,環而攻之而不勝。夫環而攻之,必有得天時者矣;然而不勝者,是天時不如地利也。城非不高也,池非不深也,兵革非不堅利也,米粟非不多也;委而去之,是地利不如人和也。故曰:域民不以封疆之界,固國不以山溪之險,威天下不以兵革之利。得道者多助,失道者寡助。寡助之至,親戚畔之;多助之至,天下順之。以天下之所順,攻親戚之所畔;故君子有不戰,戰必勝矣。”

孟子這段話雖然重點在於闡述“人”這一因素在戰爭和治國中的特殊意義,表現出其突出的民本意識,但其論述的切入點和過程卻始終離不開“天”和“地”這些因素的參照與比較。這就說明在孟子的思想邏輯和行文程式中同樣帶有明顯的從自然到人事、自然與人事交相呼應的天人合一致思路徑。再如《老子·第七章》說:

天長地久。天地所以能長且久者,以其不自生,故能長生。是以聖人後其身而身先;外其身而身存。非以其無私邪?故能成其私。

老子這段話同樣遵循的是從天地自然的規律推理演化到人事社會的道理這樣一個行

文和致思模式。

而相對於其他諸子文獻來說，《莊子》一書的這一特點表現尤為明顯。如《逍遙遊》開篇講述自然現象：以鯤鵬變化起筆，破空而來，接著與蝸、學鳩相對比，又列舉短命的朝菌、蟪蛄以及長命的冥靈、大椿等，終以“此小大之辨也”作結，收束前文。然後，再推衍開來，進入人事現象：敘述宋榮子雖然“舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境”，但卻“猶有未樹也”；列子雖然能夠“御風而行，泠然善也”，但卻“猶有所待”。只有“乘天地之正”、“御六氣之辯”“以遊無窮者”，方是“惡乎待”的逍遙遊之境界。由此莊子最終得出結論：“至人無己，神人無功，聖人無名。”這一長段敘述，就明顯表現出《莊子》文本由自然到人事的敘述軌跡，其內在思維基礎便是中國古人天人合一的傳統致思路徑。

《莊子》中以自然喻人事的現象主要表現為兩種類型：一是自然和人事同時出現在敘述話語中，兩者前後遙相呼應，構成一種同質性的邏輯程式，這種類型的敘述模式可以看成是一種擴大化的明喻現象。例如在“堯讓天下於許由”（《逍遙遊》）這一寓言故事中，堯說：“日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。”堯首先從自然現象說起，說太陽已經高高升起，但小小的火把還在燃燒不熄，這實在是相形見绌的現象；及時雨已經普降大地了，我們還在抱甕澆灌，這實在是徒勞無益的做法。然後再聯繫到自我，談起人事現象，說夫子你明同日月，澤若時雨，倘若肯於出來就天子之位的話，則天下定能獲得大治。這其中所遵循的就正是由自然到人事的敘述程式和以自然喻人事的隱喻思維模式。那麼，針對堯的盛情邀請，許由的態度如何呢？許由的回答是：“子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”在許由的回答中，實質上也潛藏著一個以自然喻人事的敘述邏輯。自然界中的小鳥築巢於大森林中，只需一個小枝頭就可以棲息了；小老鼠在大河之中喝水，只需喝飽肚子就足夠了。而我呢，也不過就是這小麻雀和小老鼠而已，並不需要太多，因此天下雖大，卻於我無用。總而言之，儘管有明顯與不明顯的差別，但我們從堯和許由各自的敘述話語中，仍然能夠追尋到由自然到人事的敘述軌跡；仍然能夠尋覓到以自然喻人事的潛在模式。

二是僅有自然現象的存在和彰顯，人事問題並不出現於《莊子》文本的敘述之中，但人事問題的缺席並不意味著人事問題的缺失，人事問題仍然暗藏於《莊子》文本的背後。我們根據上下文的敘述環境，仍然不難發現人事問題的隱性存在。這種類型的敘述模式可以看成是一種擴大化的借喻。例如：

澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。(《養生主》)

水澤之中的野雞，走上十步才能啄一口食物，走上一百步才能喝上一口水。儘管其生活十分艱難，但它卻並不希望自己被關在樊籠裏邊。之所以會這樣，乃在於其在大澤之中，能夠無拘無束，逍遙自得；若在樊籠之中，則雖然精神旺盛，但並不快樂。以上澤雉的生活是《莊子》文本的顯性敘述。但透過這一顯性敘述，我們仍然不難發現《莊子》文本的隱性敘述，即莊子在此所試圖闡述的養生之理是人應該像大澤之中的雉雞一樣過上無拘無束，逍遙自得，順乎天理的生活。又如：

夔憐蚘，蚘憐蛇，蛇憐風，風憐目，目憐心。夔謂蚘曰：“吾以一足踳蹕而不行，予無如矣。今子之使萬足，獨奈何？”蚘曰：“不然。子不見夫唾者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者不可勝數也。今予動吾天機，而不知其所以然。”蚘謂蛇曰：“吾以衆足行，而不及子之無足，何也？”蛇曰：“夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉！”蛇謂風曰：“予動吾脊脅而行，則有似也。今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，而似無有，何也？”風曰：“然，予蓬蓬然起於北海而入於南海也，然而指我則勝我，鱗我亦勝我。雖然，夫折大木，蜚大屋者，唯我能也，故以衆小不勝爲大勝也。爲大勝者，唯聖人能之。”(《秋水》)

這則寓言開頭，莊子首先敘述了他想象中的自然現象，即獨角獸羨慕多腳蟲，多腳蟲羨慕蛇，蛇羨慕風，風羨慕眼睛，眼睛羨慕心。然後又虛構了獨角獸與多腳蟲、多腳蟲與蛇、蛇與風之間的三層對話。這三層對話的共同意旨在於闡述天道自然、人事無爲的客觀規律。這裏莊子表面上是在敘述一個發生在自然界中一些有生命和無生命事物之間的故事，但其自然無爲的人事思想卻正隱含寄託在這一寓言故事之中。

[作者簡介] 刁生虎(1975— )，男，河南南陽人。文學博士，現爲中國傳媒大學文學院副教授。主要從事易學與道家文化以及古代文論研究，曾發表論文 50 多篇，著作有《莊子的生存哲學》、《莊子文學新探——生命哲思與詩意言說》等。



# 《莊子》文學的厚重與輕妙

——向內沉潛與向外飛翔之交錯

[日本] 池田知久 曹 峰 譯

《莊子》這部書籍，有著無窮的魅力。我認為魅力來源於其文章，《莊子》整體，厚重與輕妙的文章相互交織，營造出複雜的氛圍。

## 一、朝向自身內部的沉潛

所謂的厚重，來自兩個方面。一方面《莊子》的作者莊周，對於人類自身各種重大而深刻的問題——例如，被稱為“我”的人類在這個由自然和人類所構成的世界中生存下去，這究竟意味著什麼？或者說，要使“我”作為人類生存下去而有意義，究竟該怎麼做才對？莊周面向自身不斷沉潛下去，思索這些和確立人類真正意義上之生存相關的、重大而深刻的問題，這些問題和思索是沉重的。另一方面，莊周思索的目標是那個真正的世界——“道”，這個“道”自身無疑也是沉重的。

要說《莊子》中哪篇文章最為厚重，則首指《齊物論》篇。《齊物論》篇是始於“南郭子綦隱几而坐，仰天而噓。嗒焉似喪其耦。”終於“故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。”<sup>①</sup>這是一篇雄渾博大的著作。

《齊物論》篇的第一章通過南郭子綦、顏成子游的問答試圖解決以下的問題，被稱為“我”的人類在這個世界中，不是被動的、而是主動地生存下去——就是說，不是作

---

① 《齊物論》篇的第二章，根據筆者的分章，當指“夫道未始有封，言未始有常。……昔者十日並出，萬物皆照。而況德之進乎日者乎”這一部分。《經典釋文》中的《莊子音義》在“夫道未始有封”下作注曰：“崔云：‘齊物七章，此連上章，而班固說在外篇。’”但我以為，“夫道未始有封”以下文章，並非如崔謨所云“連上章”，它和上面的“無適焉，因是已”無論在文章表達還是在思想內容上都不相同，應視為另外一章。

爲世界的客體通過他者給予生存,而是作爲主體頑強地把握自己的生存——究竟應該怎麼辦?<sup>①</sup> 因此,這段文章賦予了讀者一種沉重的韻律,其沉重來自所要解決之問題的重大與深刻,可以說,此文從頭到尾都是厚重的。

但偶然《齊物論》篇也出現了輕妙的文章。例如:

何謂朝三? 狙公賦芋,曰:“朝三而暮四。”衆狙皆怒。曰:“然則朝四而暮三。”  
衆狙皆悅。

這類文章就具有使讀者不由自主笑出聲來的輕妙感。這種輕妙,在南郭子綦、顏成子游問答整體,可以說是極爲希見的例外。即使在“朝三暮四”寓言的前後,也均附有厚重的評語。其前面部分是“勞神明爲一,而不知其同也,謂之朝三。”後面部分是“名實未虧,而喜怒爲用,亦因是也。是以聖人和之以是非,而休乎天鈞,是之謂兩行。”由此可見,“朝三暮四”寓言<sup>②</sup>,目的在於對以下這些錯誤的“知”作出批判。——由於使人的精神(“神明”)遭到強迫,結果導致世界齊同(“一”、“同”)得不到正確把握的“知”,還有,在保有感情判斷(“喜怒”)的情況下,對應該已經予以否定的自身內部的“是”依然加以依據(“因”)的“知”。因此,這決不能將其視爲單純的輕妙。

## 二、齊物論的哲學

在此,我想簡單地闡明一下可以和《逍遙遊》篇“遊”的思想相竝列的、可視爲《莊子》中最重要思想的、通過《齊物論》篇南郭子綦、顏成子游問答展現的“齊物論”哲學。

- 
- ① 對《齊物論》篇南郭子綦、顏成子游問答思想內容的分析,及其思想史意義價值的探討,可以參照拙著《道家思想的新研究——以〈莊子〉爲中心》(王啟發、曹峰譯,中州古籍出版社 2009 年版)第 5 章《“萬物齊同”的哲學》。
- ② “朝三暮四”寓言,如下所示,後來《列子·黃帝》有模倣之作:“宋有狙公者,愛狙。養之成群,能解狙之意,狙亦得公之心。損其家口,充狙之欲。俄而匱焉,將限其食。恐衆狙之不馴於己也,先誑之曰:‘與若芋,朝三而暮四,足乎?’衆狙皆起而怒。俄而曰:‘與若芋,朝四而暮三,足乎?’衆狙皆伏而喜。物之以能鄙相籠,皆猶此也。聖人以智籠群愚,亦猶狙公之以智籠衆狙也。名實不虧,使其喜怒哉!”有不少學者以爲《齊物論》篇“朝三而暮四”寓言是參照《列子·黃帝》篇後做出的解釋,但此說不當。兩者的趣旨有相當大的距離,特別是《列子》中“物之以能鄙相籠,皆猶此也。聖人以智籠群愚,亦猶狙公之以智籠衆狙也”部分,可以斷言是誤解了《莊子》的趣旨。

對於莊周而言，如前所述，最大關注點在於解決被稱爲“我”的人類主體性如何確立的問題。在作者看來，理當在所有存在者中最具主體的人類，實際上反而是一種無主體的、被異化了的的存在<sup>①</sup>。能够深刻揭示出這一點的人，其文章必然是極爲厚重的，不存在任何借助敷衍了事的妥協或曖昧偽善的欺騙而得到拯救的可能。

例如，莊周指出，人看上去像是有主體性的存在，究其原因，一般認爲這是因爲人類具有知識（“知”）和語言（“言”），然而如下所示：

大知閑閑，小知間間。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接爲構，日以心鬪。縵者，奢者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。

如果追問使用知識和語言的人類究竟要往何處去，其最終去處卻都是恐怖的。可以說，其區別只在於是惴惴的小恐還是縵縵的大恐而已。

還有，有人提出以下的理論假說並予論證，即：從世界的主宰者（主體）中去探求人的主體性根據，人各自擁有的“我”也許就是世界的主宰者（主體），莊周對此作出這樣的評論：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止。不亦悲乎。終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

就是說，人（“我”的身體“形”及“我”的精神“心”）之實際狀態是極爲可悲可哀的。將此可悲可哀之物視爲世界主宰者，是不值得期待的。

在結束以上稍感冗長的前言後，作者轉換了探求的方向，在所謂的“道”中尋求世界的主宰者，並逐步展開了重大而深刻的思索。其最終目標是要確立人之爲人的真正的生存方式，即人類如何克服自我的異化而成爲世界主宰者，從這一點看，我們讀者也必然會感受到其思想的重大和深刻。

<sup>①</sup> 子綦、子游問答所欲解決之問題的核心在於人主體性的確立，首次對此予以揭示者，是南郭子綦的以下這段話：“夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？”作者認爲，人等存在物（“地籟、人籟”）所謂的“自己、自取”的主體性，只是一種暫時的假設的主體性，這在上引“怒者其誰邪”中，已經從一開始就作出了預告。作者以爲，真正的主體性其根據在於“天籟”（下文的“真宰”、“真君”與之相當。最終指的是“道”）。

作者爲了探求、把握世界的主宰者，對直到作者生活時代爲止的、中國哲學史上出現過的“道”，以及與“道”相關的知識（“知”）和理論（“言”）一一作出了分析和討論<sup>①</sup>。這一分析和討論，是依據徹底的批判（否定、排除）才得以推進的，其探求過程如下所示。

首先第一個要否定、排除的，是“愛”、“喜怒”等代表的感情判斷（“知”）。這種判斷只會起到使真正的“道”覆滅隱沒的作用，毫無值得認真討論之餘地，要迅速予以否定、排除<sup>②</sup>。

第二，確認“彼”（那個）與“是”（這個）之間、“是”（對）與“非”（錯）之間、“可”（好）與“不可”（不好）之間區別的價值判斷，在作者看來也是錯誤的，要予以否定、排除<sup>③</sup>。

第三，對於認爲“彼”（那個）與“是”（這個）之間事實上存在差異的事實判斷，作者劃分出四種類型一一加以分析，指出這些認識也都是錯誤的，要予以否定、排除<sup>④</sup>。其結果，作者認爲新生的世界是不包括一切事實的“萬物齊同”，用這一階段的“知”描繪出的世界，可以用“天地一指也，萬物一馬也”予以表現。

① 子綦、子游問答轉換探求的方向，著手對“道”及其語言表達（“言”）展開批判性分析，始於以下的文章：“夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪，其未嘗有言邪？其以爲異於轂音，亦有辯乎，其無辯乎？”

② 第一層次的批判，在子綦、子游問答中如下所示：“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。”在下面的“中間考察”部分中還有：“是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。”譯者按：所謂“中間考察”，是池田先生創造的用詞，專指子綦、子游問答中以下這段話：“古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。”這是夾在前文與後文中間的一個特殊的部分，既總結前文的內容，又闡明了後文中所須討論的課題。詳見《道家思想的新研究——以〈莊子〉爲中心》第5章《“萬物齊同”的哲學》。

③ 第二層次的批判，在子綦、子游問答中如下所示：“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”在下面的“中間考察”部分中還有：“其次以爲有封焉，而未始有是非也。”

④ 第三層次的批判，在子綦、子游問答中，其一是對“彼是方生之說”的批判：“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：‘彼出於是，是亦因彼。’彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。”其二是對“道樞”說的批判：“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。”其三是對矛盾律的批判：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。”其四是對貴齊說的批判：“道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可乎可。惡乎不可？不可乎不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。”在下面的“中間考察”部分中還做了以下總結：“其次以爲有物矣，而未始有封也。”

但在作者看來，即便這個“萬物齊同”階段的世界，也仍然不是要追求和把握的、那個作為主宰者的“道”<sup>①</sup>。因此，第四，作者提出，正因為“萬物”是“齊同”的，那就不能允許存在（“有”）、而必須是“無”<sup>②</sup>，這樣就最終進展到了連存在判斷也予以否定、排除，將世界的真實姿態視為“齊同”的“無”，即混沌的“一”之非存在境界。要使之成為可能，必須借助“我”完全意義上的“無知”、“無言”<sup>③</sup>，此時，“我”和世界合“一”<sup>④</sup>，在此基礎上確立的“齊同”的“無”，才可以稱其為“道”<sup>⑤</sup>。作者還認為，經過這一過程之後，最終化為世界自身的“我”之存在方式，也正是在克服了自我異化、成為世界主宰者方面獲得成功的、人類最具主體性的生存方式<sup>⑥</sup>。

可以說，以上所分析的《齊物論》篇子綦、子游問答，在《莊子》眾多的文章中，作為面向自身內部不斷沉潛下去，從而產生出窮極性根源性思索的厚重之例，是很有代表

① 上文所引用的“朝三暮四”寓言，以簡單易懂的方式展示出，達到這個最終確立中間不包括一切事實的“萬物齊同”之世界的階段時，有過哪些導致這種確立走向失敗的“知”的方式。

② 第四層次的批判，在子綦、子游問答中如下所示：“今且有言於此。不知其與是類乎，其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。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，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？”這描述了超越人類判斷（“謂”）的絕對之“無”的確立過程（“俄而有無矣”）。在下面的“中間考察”部分中還有：“古之人，其知有所至矣。愚乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。”對“古之人”至高之“知”作出了描述。

③ 為了將世界的真實姿態確定為“齊同”之“無”，“我”必須做到完全的“無知”、“無言”，子綦、子游問答對此有如下描述：“既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。”

④ 子綦、子游問答中有：“天下莫大於秋毫之末，而大山為小。莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。”這說的是最後所到達的“無”的世界中，“大”和“小”的齊同性、“壽”和“夭”的齊同性得以保持，作為主體的“我”也和這個“無”的世界融合為“一”。

⑤ 子綦、子游問答中，對“道”的定義或說明如下所示：“故為是擧莛與楹，厲與西施，恢恠憺怪，道通為一。其分也成也，其成也毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用，而寓諸庸。庸也者用也，用也者通也，通也者得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。”這說的不是“齊同”之“無”，而是“齊同”之“有”的場合，然而，同樣，“我”既和“齊同”之“無”融合為“一”，又“不知其然”，這無疑就是“道”的境界。

⑥ 《齊物論》篇子綦、子游問答所達到的作為思索之最終階段的“道”的世界，在《莊子》其他篇章中也有所描述。例如《在宥》篇中有：“大人……處乎無響，行乎無方，挈汝適復之撓撓，以遊無端。出入無旁，與日無始，頌論形軀，合乎大同，大同而無己。無己，惡乎得有有！觀有者，昔之君子；觀無者，天地之友。”這是將前半部分《逍遙遊》的思想和後半部分《齊物論》的哲學結合到了一起。關於《逍遙遊》思想和《齊物論》哲學之關係，下一節《厚重與輕妙之交錯》中有論述。

性的。

### 三、朝向自身外部的飛翔

另一方面,所謂輕妙,是作者莊周對無法把握世界之真實姿態——“齊同”之“無”的那些世俗知識(“知”)、理論(“言”),一步步作出批判之際,預感到超越的盡頭有真的世界存在時,所產生的輕妙感。也是意識到人只是這個現實世界(“萬物”)之一,從而朝向自身外部不斷飛翔,獲得作為真正的人才能擁有的自由、獨立之過程中,所產生的輕妙感<sup>①</sup>。同時,也可以說是用世俗的知識(“知”)、理論(“言”)所能描繪的、現實的世界(“萬物”)自身所能够擁有的輕妙感。

《莊子》中,輕妙之文章的代表,不用說是《逍遙遊》篇,此篇集中了幾段表達“遊”之思想的文章。例如,肩吾在說到“藐姑射之山”的“神人”時,有“遊”之思想的以下描述:

肌膚若冰雪,淖約若處子。不食五穀,吸風飲露,乘雲氣,御飛龍,而遊乎四海之外。其神凝,使物不疵癘,而年穀熟。

連叔對這段話有進一步的補充和解說:

連叔曰:“……之人也,之德也,將旁礴萬物以爲一。世蘄乎亂,孰弊弊焉以天下爲事。之人也,物莫之傷。大浸稽天而不溺,大旱金石流、土山焦而不熱。是其塵垢粃糠,將猶陶鑄堯舜者也。孰肯以物爲事!”

“神人”將能够包容(“旁礴”)“萬物”使其成爲一體(“爲一”),因此不把統治“天下”政治之事放在眼裏(“孰弊弊焉以天下爲事”),所以,“神人”能輕快地、高高地飛翔起來,超越現實的世界(“萬物”)之上。可以說,“遊”這個字是中國自古以來就屢屢出現於

<sup>①</sup> “遊”的思想,如下所述,以人類向著自身外部不斷飛翔,並獲得自由、獨立爲目標。能够對此作出明瞭闡釋的例子,可舉《在宥》篇以下文章:“夫有土者,有大物也。有大物者,不可以物。物而不物,故能物物。明乎物物者之非物也,豈獨治天下、百姓而已哉? 出入六合,遊乎九州,獨往獨來,是謂獨有。獨有之人,是之謂至貴。”這裏也是將前半部分《齊物論》的哲學和後半部分《逍遙遊》的思想結合到了一起。

各種文獻中的重要概念，包括這個字在內的“遊”的思想，是《莊子》中最為中心的思想之一<sup>①</sup>。因此，“遊”的基本含意，是從現實世界的“萬物”中飛翔而出，獲得人之成爲人的自由、獨立。這是一種朝向真正的世界——“道”而去的、追求窮極性根源的飛翔，與這種飛翔相始終伴隨的是批判的輕妙<sup>②</sup>。

不過，同樣是《莊子》，在其他文章中，例如稍後形成的、西漢時代才撰成的文章中，出現了這樣的主張：真正的世界——“道”根本不必面向自身外部去追求，即使置身於現實也能够得到充分的“遊”。例如，《莊子·天地》篇中，有力主使用“機械”於農業灌溉的子貢與拒絕使用的爲圃者的對話，站在兩者之上，對爲圃者作出評論的孔子說：

孔子曰：“彼假脩渾沌氏之術者也。識其一，不知其二。治其內，而不治其外。夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？”

可見《莊子·天地》篇主張應該“遊”於“世俗之間”的“遊”。《外物》篇中還有：

莊子曰：“人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧。雖相與爲君臣，時也，易世而無以相賤。故曰：至人不留行焉。夫尊古而卑今，學者之流也。……唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。……”

“人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎”的旨趣在於，只要能掌握“遊”的能力，無論是世間內還是世間外都可以“遊”。在此，《外物》篇作者借“莊子”之口，指出“流遁之志，決絕之行”不是“至知厚德之任”而加以排斥，應該捨棄“尊古而卑今”的“學者”態度，以臣下的身分爲君主服務，置身於“世”即置身於現實社會中去實現其“遊”<sup>③</sup>。

① 順便指出，我們有必要注意，與《莊子》並稱的《老子》中完全没有包括“遊”的思想。

② 譯者注：這裏的批判指的是對他者的批判。

③ 這段文章反映出西漢文帝時期以後，博士制度、博士弟子制度及官僚採用制度逐漸完備的情形，和戰國時代的諸子百家不同，衆多知識分子成爲臣下（官僚）爲漢王朝効力，特別是武帝時期連道家信奉者也爲當時政治體制服務了。到了更晚的時代，西晉郭象在其爲《逍遙遊》篇所做注釋中說：“若謂拱默乎山林之中，而後得稱無爲者，此莊老之談所以見棄於當塗。當塗者，自必於有爲之域而不反者，斯之由也。……夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！”可以說，在面對一個新的時代即西晉時代到來的歷史變化中，他再一次明確地提出了西漢道家曾經倡導過的主張。

## 四、逍遙遊的內容

接下來，對表達“遊”之思想中自古以來最為有名的一段文章，即《逍遙遊》篇第一章的內容做一簡單的分析<sup>①</sup>：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。……風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣。而後乃今培風，背負青天，而莫之夭闕者。而後乃今將圖南。……斥鴳笑之曰：“彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？”此小大之辯也。故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。而宋榮子猶然笑之，且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟（境），斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯（變），以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

這裏所描述的這隻驚世駭俗的巨大的“鵬”，其“遊”正是輕妙本身的象徵。在莊周看來，作為一個“小”的人（以“斥鴳”為比喻），其生存受到現實世界之空間“九萬里”、“數仞”和時間“小年”、“大年”之束縛，“鵬”卻不是這樣，能夠從這個世界高高飛翔出去，而作為一個“大”的人（以“鵬”為比喻），嘗試的是使自由、獨立成為可能的、朝向真正的世界——“道”的邁進。毫無疑問，其輕妙來自於“鵬”之“遊”，是一種飛出現實世界的、朝向真正的世界而去的、追求窮極性根源的飛翔。

但是，並不能說，只要是這隻驚世駭俗的巨大的“鵬”所作之“遊”，就能得到作者理想中所追求的真正的“大”。因為，這段文章的後半部分，描述了按“小大”基準得出的人的四種類型：

1. “夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者”這類官僚；

---

<sup>①</sup> 對《逍遙遊》篇“北冥有魚”章思想內容的分析，及其思想史意義價值的討論，詳參拙著《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心》第10章《“養生”說和“遊”的思想》。



2. 超凡脫俗的思想家宋榮子；
3. “御風而行”的神仙列子；
4. “夫乘天地之正，而御六氣之辯(變)，以遊無窮者”這類“至人、神人、聖人”。

以上這四種人的類型，可排成以下的序列：

一、小→二、稍小→三、稍大→四、大

可見“鵬”僅與“三、稍大”相當，而不相當於“四、大”。賢明的讀者一定會發現，“鵬”的乘風而行和列子的“御風而行”，絕非偶然的一致。

作者為何不認為“鵬”即“列子”是真正的“大”呢？——因為作者理想中所追求的真正的“大”，一方面是衝破空間和時間束縛的、超越“萬物”相對之“大”的、作為世界之主宰者“道”的絕對之“大”。另一方面，作者理想中所追求的真正的“大”，是“鵬”、“列子”也還欠缺的、不依賴任何他者的主體性之確立，或者說是自由、獨立的獲得（“無未樹”、“無所待”）。後者從理念上講，如“夫乘天地之正，而御六氣之辯(變)，以遊無窮者”所描述的那樣，通過飛翔到橫亘於無限時、空中的“道”的世界，獲得“道”所擁有的“萬物”存在、變化的全能能力，其結果，是使人自身最終成為世界的主宰者（主體）。

## 五、厚重與輕妙的交錯

《逍遙遊》篇作者最終所追求的真正的“大”和《齊物論》篇作者所最關心的問題，其實幾乎是完全相同的。《逍遙遊》篇在這段文章的末尾，通過以下的格言作為此章的終結：

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。<sup>①</sup>

① “北冥有魚”章末尾這段格言，和“北冥有魚”章的主旨及《逍遙遊》篇第二至第五章的內容有緊密聯繫，是一段關鍵的話語。《逍遙遊》篇的“聖人無名”句，是對上文宋榮子之記述的總括，同時導出《逍遙遊》篇第二章拒絕“天子”之“名”的堯、許由問答。“神人無功”句，是對上文列子之記述的總括，同時導出《逍遙遊》篇第三章關於“藐姑射之山”上“神人”的肩吾、連叔問答。“至人無己”句，是對上文“夫乘天地之正，而御六氣之辯(變)，以遊無窮者”記述的總括，同時導出《逍遙遊》篇第四、第五章中與“遊”相關的最高理想人格，以及惠子、莊子問答中對莊子的描述。

這裏響起了和《齊物論》同樣的厚重的“天籟”之韻律<sup>①</sup>，是值得我們讀者側耳傾聽的。

就這樣，《莊子》的文章中，包括上引《齊物論》篇的“朝三暮四”寓言在內，厚重與輕妙常常在同一個場所相互交錯出現。對其原因，筆者推測以下：厚重之源，即面向自身內部的向下之沉潛，和輕妙之源，即朝向自身外部的向上之飛翔，其最終結局，全都指向了同樣一個目標。換言之，面向自身內部的向下之沉潛，和朝向自身外部的向上之飛翔，其最終結局，指向的都是對窮極性根源的“道”的掌握。

基於以上的考察，也許可以這麼說，《莊子》這部書，其魅力就在於，爲了達到確立人之爲人的真正生存這一目標，《莊子》大體上從兩個方向對窮極性的根源的“道”作出了探索，其魅力正在這一探索之中。

[作者簡介] 池田知久(1942— )，男，1965年畢業於日本東京大學。歷任東京大學副教授、教授，現任大東文化大學教授。主要研究道家思想史、《周易》思想史及出土文獻。主要論著有《莊子》(上、下)、《淮南子》、《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》、《老莊思想》、《道家思想の新研究——〈莊子〉を中心として》。主編有《占いの創造力——現代中國周易論文集》、《郭店楚簡儒教研究》、《郭店楚簡の思想史的研究》第1~6號、《郭店楚簡の研究》第1~7號、《上博楚簡の研究》第1~3號。

① “北冥有魚”章末尾這段格言，和《齊物論》篇子綦、子游問答所見對世界主宰者——“道”之探求的過程，也有一致之處。《逍遙遊》篇的“至人無己”，和子綦、子游問答所作中間考察，即“古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣”，作爲“古之人”至高之“知”來描述的“無”亦即“道”之世界大體相當。《逍遙遊》篇的“神人無功”，和子綦、子游問答所作中間考察，即“其次以爲有物矣，而未始有封也”所描述有“物”無“封”的世界大體相當。《逍遙遊》篇的“聖人無名”，和子綦、子游問答所作中間考察，即“其次以爲有封焉，而未始有是非也”所描述的有“封”無“是非”的世界大體相當。因此，“北冥有魚”章的格言中，尤其“至人無己”指的是掌握了成爲人主體性依據的窮極性根源的“道”的那種人。爲此，筆者認爲，《逍遙遊》篇“北冥有魚”章中也響起了和《齊物論》篇子綦、子游問答同樣厚重的“天籟”之音。

# 莊子思想的歷史定位

崔大華

對莊子思想的評價，從不同的學術領域或理論角度可以得出不同的結論。我這裏試圖從一個較宏觀的方面，從莊子思想在中國文化、中國哲學形成和發展中起了何種重要作用、表現了何種功能的視角上，對莊子思想作出研判，也就是在中國文化、中國哲學的形成和發展中對莊子思想作出歷史定位。我認爲莊子思想是中國傳統文化、傳統哲學形成和發展中的一個最活躍、最積極的觀念因素，一個最理性、最深刻的理論成分。對此，我想從哲學、文學藝術、消化吸收異質文化這樣三個方面來作簡要的說明。

首先，在中國文化生活形態之根本的、哲學的精神層面上。中國文化的思想理論源頭，一般多追溯到先秦諸子時期。站在今天的歷史位置上看，對中國古代文化形態的成型和發展起了最重要作用的，無疑應是先秦諸子中的儒家和道家。在由老子、稷下(田駢、慎到)、莊子等三派組成的先秦道家陣營中，莊子思想最爲豐富、深刻。莊子思想的主要之點，是建構了以自然的觀念爲其理論基礎，追求逍遙自由的精神世界。儒家思想不是這樣，儒家學說以仁義道德爲其主要內容，通過倫理道德的實踐來實現人生價值。莊子思想和儒家思想顯然是有差別的，在人性本然與社會道德、個體自由與倫理秩序的不同價值取向之間，甚至是對立的<sup>①</sup>。但是就構成全幅的中國文化的生活形態、人生境界來說，又是互補的。中國傳統文化和思想在其發展過程中能形成一個非常完整的、周延的哲學境界、精神境界，莊子思想起到了主要的作用。中國文化

---

<sup>①</sup> 儒家認爲“人性善”(《孟子·滕文公》上)，“仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也”(《孟子·告子》上)；主張應踐履倫理道德規範，“教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”(《孟子·滕文公》上)莊子則主張自然人性，認爲“性者，生之質也”(《莊子·庚桑楚》)，“聲色滋味權勢於人，心不待學而樂之，體不待象而安之，欲惡避就，固不待師，此人之性也”(《盜跖》)；追求個體的絕對自由，表示要“彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業”(《大宗師》)，“外天地，遺萬物，退仁義，賓禮樂。”(《天道》)

因此也具備了一個重要特色，一個獨特的功能，就是有很豐富的精神自我調適的資源，有很強的自我化解精神危機的能力，對異質文化的宗教的侵蝕，具有抵禦、屏障的作用。古代中國的社會生活形態、精神世界，正如多數學者所共識的那樣，是以儒家思想為主流而建構起來的。每當儒家思想主導的精神世界、倫理道德實踐發生危機時，儒家思想提供的以倫理道德為主要內容的生活意義、人生價值發生動搖，甚至崩潰時，人們，特別是士的階層儒家人物，多會援藉理性的道家思想，特別是莊子思想，而不是選擇超理性的宗教信仰來消解這種危機。在中國古代歷史上，這種情況有一次群體性的表現，那就是在魏晉時期由門閥制度、經學衰微、政治動亂等多重因素釀成的深重的社會危機中，一代士風和學術所呈現的那種“在儒而非儒，非道而有道”<sup>①</sup>的狀態，即是自覺不自覺地以道家莊老思想來填補“名教”衰頹留下的精神空間。更多的則是無數的個體性表現，即在每個歷史時代都曾湧現的士的階層儒家人物，因各自不同的特殊原因，厭倦仕途名利，視“堯舜事業如一點浮雲”<sup>②</sup>，欽羨“我本山水客，淡無軒冕情”<sup>③</sup>，而歸向自然，陸沉於社會。東漢以來，印度佛教在我們國家流傳了二千年的時間，自唐代算起，基督宗教、伊斯蘭教等外國宗教在我國也傳播了一千三百年，雖然歷代每有士的階層儒家人物為了增強、完成精神修養的需要，也多有世俗民眾為了某種功利目的而皈依佛教、基督宗教，但是中國文化和社會生活總體上還是保持著非宗教的色彩。當然，這裏的“宗教”還是指較嚴格意義上的以信仰某種“外在超越”對象為主要特質來定義的宗教，而不是以寬泛的“終極關懷”來界說的宗教。這一非宗教的色彩，從世界文化和歷史的背景下來觀察，正是中國文化和社會生活的一個主要特徵；而形成這一特徵的一個重要原因，就是以儒家思想為主體的中國文化和生活方式，在道家思想，特別是莊子思想的補充和支持下，能夠建構自洽、周延的人生境界，化解會導向選擇宗教生活的那種精神危機，一種雖然世俗但卻充盈著理性、自有其道德的或自然的生命深度的生活形態就生成並鞏固下來了。

其次，在文學藝術層面上。莊子思想與中國古代文學藝術的密切關係，應該說是更為明顯。從賈誼《服鳥賦》以齊生死、等禍福、任變化、養淡漠自廣<sup>④</sup>，到魯迅自述“就是在

① 王坦之《廢莊論》（見《晉書》卷七十五《王湛傳》）。

② 程顥曾慨歎：“太山為高矣，然太山頂上已不屬太山，雖堯舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目。”（《河南程氏遺書》卷三）。程顥是北宋儒者中每表現出有道家情懷的理學家。

③ 楊萬里《誠齋集》卷十六《過摩舍那灘石峰下》。楊萬里是南宋儒者中晚年思想明顯歸依道家的人物。

④ 見《史記》卷八十四《屈原賈生列傳》。

思想上，也何嘗不中些莊周、韓非的毒，時而隨便，時而峻急”<sup>①</sup>，莊子的思想觀念、精神境界，作為人生思考的主題選擇之一，一直都活躍在、貫串在漢代以降的中國古代乃至現代的文學中。《莊子》一書有一百多個寓言故事，有對自然景觀、人世情態充滿想像而又細膩真實的神奇的描寫，為後世的文學藝術創作開鑿了不竭的靈感源泉，貢獻了豐富的優美、崇高、悲劇、喜劇的美感經驗。正如劉勰所評，晉賦“乃漆園之義疏”<sup>②</sup>，黃震所說，《莊子》“固千萬世詼諧小說之祖也。”<sup>③</sup>亦如學者們的統計結果所揭示的那樣，李白詩中出現了《莊子》三十三篇中的二十四篇的典故<sup>④</sup>；蘇軾詩“出於《莊》者十之八九”<sup>⑤</sup>。可以認為，《莊子》是中國古代文學肌體上的血和肉。莊子崇尚萬物本性的真朴自然，讚歎“天地有大美而不言”<sup>⑥</sup>，欣賞“樸素而天下莫能與之爭美”<sup>⑦</sup>，“淡然無極而衆美從之”<sup>⑧</sup>；莊子嚮往精神的玄遠高邁，想像“至人遊乎塵埃之外”<sup>⑨</sup>，追求形外之神，言外之意<sup>⑩</sup>。莊子心靈的這種崇尚和追求，在此後的中國古代文學藝術家的創作實踐中，都移化為、昇華為自然主義的美學理想、意境或神韻的審美標準。正像詩人元好問所體悟的那樣，“自東坡出，情性之外不知有文字”<sup>⑪</sup>，或如歷史學家王國維所觀察的那樣，“古今之大文學，無不以自然勝。”<sup>⑫</sup>毫無疑義的，表現在漢賦、唐詩、宋詞以及書法、繪畫中的中國古代文學藝術的自然主義的美學理想，意境神韻的美學追求，其源頭都可以追溯到莊子思想；沒有莊子思想就不會有我們今天所見到的這樣面貌的、這樣色彩的中國古代文學藝術。

最後，是在某種特殊的理論功能層面上，莊子思想為中國文化消化、吸收異質文化提供了觀念的、思想的橋樑。莊子思想的這種功能，從理論上說有兩個原因：一是莊子思想的包容性品格。在莊子看來，宇宙原自“無始”<sup>⑬</sup>，世界沒有“絕對”<sup>⑭</sup>，事物皆

① 魯迅《墳·寫在〈墳〉後面》。

② 劉勰《文心雕龍》卷九《時序》。

③ 黃震《黃氏日抄》卷五十五《莊子》。

④ 見韓式朋《論李白詩歌藝術上對莊子散文的繼承》，載《求是月刊》1983年1期。

⑤ 劉熙載《藝概》卷二《詩概》。

⑥ 《莊子·知北遊》。

⑦ 《莊子·大道》。

⑧ 《莊子·刻意》。

⑨ 《莊子·齊物論》。

⑩ 《莊子·外物》：“言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而與之言哉！”

⑪ 元好問《遺山文集》卷三十六《新軒樂府引》。

⑫ 王國維《宋元戲曲考》十二。

⑬ 《莊子·則陽》：“與物無終無始。”

⑭ 《莊子·庚桑楚》：“萬物出乎無有。”

是“固有所然,固有所可”<sup>①</sup>。這是交流、對話所應具有的容忍、理解、進入對方的那種品質。再者是莊子思想意境寬廣,概念、觀念、命題十分富足,易於和異質文化形成多領域、多層次的接觸面,構成交流、對話的語境。莊子思想的這種功能在歷史上主要表現為幫助中國佛學改造印度佛學,幫助宋明理學消化佛學,成就了中國傳統哲學的兩座思想高峰。魏晉南北朝時期,佛教漸趨興盛,佛教的許多思想觀念,都是先秦兩漢的中國傳統思想所沒有的,六朝佛學多是援引《莊子》的名詞、概念,援藉莊子的思想把它翻譯、表述出來的。其中最為突出的是對“般若”、“涅槃”兩個佛學核心觀念的詮解。六朝佛學的“心無”、“即色”、“本無”三個主要的對佛學之“空”的“般若”(智慧)釋義,分別感染了莊子的精神修養方法、認識論、本體論的思想影響,都與莊子思想有某種觀念上的犀通<sup>②</sup>。而以慧遠、僧肇、竺道生為代表的三種主要的對作為是佛家最高、最後的精神或生命之歸宿的“涅槃”的詮釋,甚至還借用了《莊子》的觀念或概念,如“至極”、“無極”、“返性”來表述這個境界<sup>③</sup>。在唐代,中國佛教完成了從印度佛學向中國佛學的理論軌道的轉變,這個蛻變過程,也是以莊子思想提供的觀念因素為最多。例如,標誌著中國佛教理論特色的天臺宗的“實相”、華嚴宗的“法界”、禪宗的“自性”等觀念中,都存在著或者可以分析出與莊子的“道”之總體性、萬物“自然”“真性”等相關聯的思想元素<sup>④</sup>。宋明理學是中國傳統儒家哲學的最高峰,因為它消化掉了在此以前儒家思想未能消化的佛學。這裏所謂“消化”,不是說儒學能把佛學“吃掉”,變成自己的東西;佛學和儒學有完全不同性質的理論主題、內容和邏輯,這是不可能的。

① 《莊子·齊物論》：“物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。”

② 心無宗解“空”為“無心於萬物，萬物未嘗無”（僧肇：《不真空論》），此與莊子的“心養……墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟涬，解心釋神，莫然無魂”（《在宥》）之精神修養方法相通；即色宗解“空”為“明色不白色，故雖色而無色”（僧肇《不真空論》），與莊子的“道行之而成，物謂之而然”（《齊物論》）之認識相對性觀念相通；本無宗解“空”為“無在元化之前，空為衆形之始”（曇濟：《七宗論》），此與莊子的“萬物出乎無有……而無有一無有”（《庚桑楚》）之本體論思想相通。

③ 慧遠解釋“涅槃”為“法性”，形容為“至極”（《高僧傳》卷六《慧遠傳》），此“至極”乃《莊子·天下》對老子“道”的終極性的描述。僧肇表述“涅槃”為“物我玄會，歸乎無極”（僧肇：《涅槃無名論·通古》），一種根本的、無限的“空”的狀態。“無極”是《莊子》中對空間無限性的描述，如“遊無極之野”（《在宥》）。竺道生理解“涅槃”是對“佛性”的返歸。“返性”在《莊子》中即返歸本然、自然之性，也是莊子的基本思想，如“返其性情而復其初”（《繕性》）。

④ 這是一個很複雜的、逐漸積累的思想蛻變過程，作為明顯的、粗糙的事例，如莊子“道通為一”（《齊物論》）、“道覆載萬物者也”（《天地》）等觀念因素的注入，關聯著印度佛學的最終以“空”為本質的“實相”、“法界”觀念，在中國佛學這裏發生了具有總體性義蘊的變化；莊子“常因自然而不益生”（《德充符》）、“盡其所受乎天”（《應帝王》）的觀念，犀通著禪宗對“佛性”、“自性”所作的“自然”、“本心”的新詮釋。

而主要是指儒學具有與佛學相匹配的、同等水準的理論能力，因而能對儒佛之間差別作出明晰、準確的辨析，能對佛學思想作出自己的理論研判，能援用佛學概念、觀念而保持自己的儒學本質。宋代理學這種理論能力的主要構成，是理學有了自己的宇宙圖景，即周敦頤“無極而太極”的《太極圖說》和張載的“太虛即氣”的宇宙觀；有了自己的本體理論，即作為宇宙之根源、總體的形而上的“理”的觀念。構成理學兩幅宇宙圖景的“太虛”、“氣”、“無極”和“太極”四個基本範疇，皆源自《莊子》<sup>①</sup>；作為理學本體範疇“理”之基本內涵的總體性和根源性，也正是莊子思想中“道”的本體性內涵<sup>②</sup>。所以可以說，理學這兩個最重要的思想之觀念淵源，都存在於莊子思想之中。具有這種宇宙觀和本體論的宋代理學，獲得了強於此前儒學的理論能力，能在廣於和高於此前儒學的理論視野和理論高度上審視、批判佛學。宋代理學從世界之總觀、終極追求之本質、修養方法三個維度上分辨儒學與佛學有實與虛、公與私、敬與靜（止與定）的差別；在形上的理論層次上，以萬物生長變化的自然之理破解了佛學的空幻、輪迴，用儒家“仁”與“樂”生活理想駁難了佛家的人生“空”與“苦”的思想，表現出是在同一層級的理論境域內識解、研判、消化佛學<sup>③</sup>。宋代理學中的某些重要命題或觀念，如程朱理學一派的“體用一源”、“理一分殊”，陸王心學一派的“發明本心”、“致良知”，其源頭也許可以追溯到佛家華嚴宗的“體用一際”<sup>④</sup>、禪宗的“明心見性”<sup>⑤</sup>，但是宋代理學的這些命題內充實的是儒家倫理道德的理念，完全不同佛家“體”、“性”中的“空”或“佛性”的觀念。理學能援佛而非佛，既是理學消化佛學的一個具體表現，也是儒學消化佛學後的一個理論效應。所以，如果說宋代理學消化佛學的理論能力是借助莊子思想才形成的，那麼也就可以說，是莊子思想幫助宋代理學消化掉佛學的。到了近現代，西方近現代哲學、科學思想傳進來了，很多內容也可以援藉莊子思想來溝通、理解的。例如，從西方輸入的、作為中國近代啟蒙思潮最重要觀念之一的進化論思想，雖然在某些西方國家迄今仍受到基督宗

① 如《莊子》有謂：“不遊乎太虛”（《知北遊》），“氣也者，虛而待物者也”（《人間世》）；“猶河漢而無極”（《逍遙遊》），“道在太極之先而不為高”（《大宗師》）。

② 如《莊子》有謂：“道通為一”（《齊物論》），“道……無所不在”（《知北遊》）；“道……生天生地”（《大宗師》）。

③ 這裏需要作較細膩、深入辨析，我在拙著《儒學引論·消化佛學》中，對此有所論述（人民出版社 2001 年版，第 436～458 頁）。

④ 華嚴宗創始人法藏有謂：“此諸界為體，緣起為用，體用全收，圓通一際。”（《華嚴策林》）

⑤ 《壇經》有謂：“若識自心見性，皆成佛道。”（《六祖壇經·般若品第二》）

教的教會和學校的排斥<sup>①</sup>，但到中國來卻很容易就被接受了。《莊子》中就想像地，當然也有部分經驗事實地描述了物種演化的現象，胡適曾援引來解釋進化論<sup>②</sup>。進化論的具體結論可能被修正，甚至被推翻，但它的訴諸實證的科學理性精神是不會被否定的。莊子思想的古代科學背景中也顯示有這種精神。二十世紀二十一六十年代西方哲學流行的存在主義，是對“存在”之作爲本體的論證和人之存在境況的分析，與中國哲學主體的固有理論內容、思維方式都甚有距離，但《莊子》中卻有對人的生存狀況、對人的複雜心理和精神結構深入的觀察、描述，八十年代以來，也就有中國學者努力用莊子思想與存在主義來互作解讀、互爲詮釋。總之，魏晉以來中國思想史的演變發展表明，莊子思想是中國文化消化、吸收異質文化的觀念的橋樑、思想的通道。

從上述三個方面可以看出，莊子思想在中國傳統文化形成、發展中是一個最活躍、最積極的觀念因素，一個最理性、最深刻的理論成分；在中國傳統思想中，只有莊子思想才有這樣獨特的價值和貢獻，才有這樣卓越的表現。不難設想，如果沒有莊子思想，就不會有現在這樣面貌和這些內容的中國哲學、中國文學藝術，就沒有我們現在的精神家園。惟其如此，莊子思想就值得我們特別的珍愛，值得我們不斷用新的觀念去詮釋它、豐富它。

**[作者簡介]** 崔大華(1938— )男，安徽六安人。1961年中國人民大學哲學系本科畢業，1981年在中國社會科學院研究生院中國思想史專業畢業獲碩士學位。現爲河南省社會科學院研究員，主要從事中國哲學史、思想史研究，著作有《莊子歧解》、《莊學研究》、《儒學引論》等。

① 150年前，達爾文《物種起源》出版後，英國新教聖公會對其進行了激烈的攻擊。最近，英國聖公會發表聲明，對其攻擊達爾文的行爲表示道歉，但還是堅持反對進化論仍然是“檢驗虔誠信徒”的試金石。（見新華通訊社主辦：《參考消息》2008年9月17日7版《英國聖公會向達爾文道歉》）

② 胡適曾援引《莊子》中多篇材料解說生物進化論，並總結說：“‘萬物皆種也，以不同形相禪’（按：語出《莊子·寓言》），這十一個字竟是一篇《物種由來》。”（胡適《中國哲學史大綱》（卷上），商務印書館民國八年初版，第260頁）



# 《莊子》山人考論

賈學鴻

《莊子》書中與山關聯的人物構成一個特殊群體，按其與山的關係，可分為山神、山主、山客三個類別，他們基本上是作為得道者和求道者兩種角色出現，但具體屬性又有同有異。山神、山主、山客的稱謂，有的富有象徵意義，是承載特定理念的文化符號。因此，對於相關稱謂的破譯，探尋其表層意義下的深層內涵，就成為解《莊》的一個關鍵。同時，《莊子》對山神、山主、山客形象的刻畫，又有著廣闊的時代文化背景，一些與宗教巫術有關，一些則與當時人們對某種角色的社會共識密切相聯。所以，只有深入開掘這些隱藏的時代背景因素，其中所蘊藏的哲學理念才能脫穎而出，相關角色的文學價值才可以得到充分的揭示。

## 一、山 神

所謂山神，就是山中兼有人體形貌和神異功能的超常之人，也即人神融合體，實質上是大道化身。

《莊子》書中出現的山神，包括藐姑射神人和廣成子。

藐姑射神人在《莊》書第一篇《逍遙遊》便閃亮登場，文中對他有如下敘述：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。

藐姑射神人遠居於藐姑射之山，應是一位山神。作者按照世人的理解習慣，從貌、食、

住、行等方面對其進行描繪，使他表現出人的特徵，然而文章極盡筆力渲染的，乃是他作為神的特性。作者是按照自然神的屬性對他加以描寫，所謂“肌膚若冰雪”，與冬季冰雪降臨時山的形貌一致，用作為自然現象的冰雪來描寫他的肌膚，暗示他的冰清玉潔。所謂“綽約若處子”，是用人的本然屬性對其進行刻畫。在人們的觀念中，青春少女猶如含苞之花，純潔而動人。稱藐姑射神人似待嫁的處女，凸顯出他自然屬性的純粹，沒有受到任何污染。至於他“吸風飲露”、“乘雲氣、御飛龍”，既說明他超越了凡人為物所累的局限，獲得了絕對自由，同時暗示出他與自然同體，順性而動，是自然的化身。藐姑射山人的自然神屬性，通過與人的習性融合，得到充分的彰顯。

自然存在物種類繁多，自然神也是多種多樣。藐姑射神人是山神，《逍遙遊》在表述他所具有的功能時，突出了他作為山的特徵。藐姑射神人的超凡本領主要有兩種：一是“使物不疵癘而年穀熟”，即能抑制自然災害的出現，使莊稼五穀豐登；二是自身能抗禦特大的自然災害，無論多大的洪水或乾旱，都無法傷害到他，從而成了長生不死的神仙。

藐姑射神人所具備的神功，使他成為農業生產的保護神，這恰恰與古人對山的功能的理解密切相關。上古時代的農業生產是自然經濟，對自然條件，尤其是對氣候的依賴性很大，取得豐收的一個重要條件就是要風調雨順。而在古人看來，山具有調節氣候的功能，能夠實現人們風調雨順、五穀豐登的願望。《荀子·勸學》篇稱：“積土成山，風雨興焉。”說的就是山與氣候調節的關係。山之所以能夠調節氣候，是因為山上的樹。《左傳·昭公十六年》有如下記載：

鄭大旱，使屠擊、祝款、豎柎有事於桑山。斬其木，不雨。子產曰：“有事於山，藝山林也。而斬其木，其大罪矣。”奪其官邑。

鄭國遇到旱災，派人前去祭祀桑山，他們相信山能致雨，會消除旱災。三位被派去的人卻砍伐山上的樹木，結果受到懲處。在鄭子產看來，山之所以能夠興雲致雨，是因為山上有樹木。如今把樹木砍掉，進行祭祀也只能事與願違，不可能解除旱情，因為沒有樹木的禿山已經失去興雲致雨的功能。《晏子春秋·內篇諫上》寫道：

齊大旱逾時，景公召群臣問曰：“天不雨矣，民且有饑色。吾使人卜，云：‘祟在高山廣水。’寡人欲少賦斂以祠靈山，可乎？”

齊國遇到持續不去的旱災，齊景公進行占卜，巫師告訴他這是山神作祟。因此，齊景

公要收取賦斂以作為祭祀山神的費用。這個故事同樣把山神作為氣候的調節神看待，想用祭祀山神的方式消除旱災。齊景公和鄭子產都處在春秋後期，是同一歷史時段的人物。上述兩個故事反映出春秋時期人們對於山神的理解，把山神看作是控制旱澇災害的神靈。至於處在戰國後期的荀子，則是從理性的角度指出山對氣候的調節功能。莊子是戰國中期人，他把藐姑射神人塑造成氣候調節神、農業生產的保護神，秉持的是傳統的山能興雲致雨的理念，並對山神的奇異性作了誇張的渲染。

莊子筆下的藐姑射神人，“大浸稽天而不溺，大旱金石流上山焦而不熱”，即便出現滔天洪水，或者是能烤焦山石的大旱，也絲毫造不成對他的傷害，他是長生不死的神仙。賦予山神長生不死的屬性，是基於先民對山的穩固性的理解和聯想，把山的穩固性與生命的長久、永恆聯繫在一起。《詩經·小雅·天保》的祝福辭稱：“如南山之壽，不騫不崩。”這是後代壽比南山成語的由來。《論語·雍也》篇寫道：“子曰：‘知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。’”《詩經·小雅·天保》和孔子都由山的穩固性聯想到人的長壽，山是生命長久、永恆的象徵。這些早在莊子之前就已經出現的詩句格言，應該為他所熟知，是刻畫藐姑射神人可以借鑒的材料。

《列子·黃帝篇》有如下記載：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉。吸風飲露，不食五穀。心如淵泉，形如處女。不畏不愛，仙聖為之臣。

列姑射山，又見於《山海經·海內北經》。傳說中的列姑射神人“仙聖為之臣”，他統轄仙人，當然本身也是長生不死的神仙。《莊子·逍遙遊》的藐姑射神人形象，對於有關列姑射神人的傳說也當有所借鑒，把它作為原型並加以改造，從而直接生動地描述出藐姑射神人的長生不死之性。

《莊子》中出現的第二位山神是廣成子，具體記載見於《在宥》。其中廣成子在回答黃帝關於“治身何以長久”的問題時，有這樣的表述：“我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。”由此可知，廣成子也是一位長生不死的神仙，歷經一千二百年的漫長歲月而形體毫無衰老之相。空同山神稱為廣成子，取其廣大圓滿之義。成，先秦時期往往用以表示一個完整的單位。《尚書·益稷》有“簫韶九成”之語，九成，指九段完整的樂曲。《左傳·哀公元年》稱“有田一成”，杜預注：“方十里為成。”<sup>①</sup>成指一個完整的單位，引申為圓滿。廣成子居於空同之山，他是一位山神，和藐姑射

① 楊伯峻《春秋左傳注》，北京中華書局2000年版，第1606頁。

神人有相通的神仙屬性,且都居於山林。

在《莊子》書中,藐姑射神人和廣成子都是得道者形象,實質上這是《莊》書將抽象理論具體化、藝術化的表現手法。世人飽受生死離別的煎熬,渴望獲得解脫,作者正是抓住人們的這種心理特徵,賦予二人長生不死的屬性,以此來突顯大道的神奇。特別是藐姑射神人,他不僅長生不老,而且美麗動人、自由灑脫,實現了人生理想的最高境界。作者將其設計在全書的卷首,目的是充分發揮他的感召作用。兩位神人的另一共同屬性是都受到黃帝的仰慕。黃帝是塵世中最高權力的象徵,是諸侯紛爭的緣由,是世人疲於奔波的夢想。《莊子》將這一至尊形象設計成神人的崇拜者、“小學生”,運用的是“反者道之動”的逆向思維;從反面襯托出大道的玄妙魅力,而神人形象藝術生成的創作根據,就是上面所討論的社會思想共識和文化因子。

## 二、山 主

山主即山的主人。《莊子》書中,山往往作為俗世的對立面出現,是道境的象徵。在山中居住的人,即山主,當然就是得道者。這裏所說的山主並不是神靈,而是道性的體悟者,或是進入道境的尋路者,他們的稱謂時常負載著特殊的象徵意義。老聃的弟子庚桑楚就是這樣一個典型角色。《庚桑楚》是《雜篇》之首,文中寫道:

老聃之役有庚桑楚者,偏得老聃之道,以北居畏壘之山。其臣之畫然知者去之,其妾之挈然仁者遠之。擁腫爲之居,鞅掌爲之使。

成玄英疏曰:“而老君大聖,弟子極多,門人之中,庚桑楚最勝,故謂偏得也。”<sup>①</sup>成玄英解釋了庚桑楚在老聃門下的特殊地位,他是老聃登堂入室的弟子,因此,能疏遠仁智之人,而與“擁腫”共居,令“鞅掌”為自己服務。擁腫,見於《逍遙遊》:“吾有大樹,人謂之樗,其大本擁腫而不中繩墨。其小枝卷曲而不中規矩,立之途,應者不顧。”這裏的擁腫用以形容因肥短不直而無用的大樹,《庚桑楚》篇的“擁腫爲之居”,用的是借代法,就是說與無用之人共居。無用,既含有不被用之意,也有不謀求被用之意,也就是絕聖棄智、自然無心之人。“鞅掌”,初見於《詩經·小雅·北山》:“或棲遲偃仰,或王事鞅掌。”這裏的鞅掌指因繁忙而無暇修飾之象。到了《莊子》書中,取其引申義,鞅掌

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集解》,北京中華書局2004年版,第769頁。

指的是去掉人工雕飾、自由自在的生存狀態。《在宥》篇有“遊者鞅掌”之語，謂自由自在地遨遊。庚桑楚“鞅掌爲之使”，爲他服務的人都能自然閑放、自由自在。這裏，作者運用的是反面烘托法，試想，這位老聃高足的追隨者都是逍遙無爲的入道之人，那麼他本人就可想而知了。

庚桑楚是老子的弟子，居於畏壘之山。關於畏壘山的具體方位，古代注家有各種說法。成玄英疏曰：“畏壘，山名，在魯國。”<sup>①</sup>陸德明《經典釋文》引李頤的說法：“畏壘，山名也，或云在魯，又云在梁州。”<sup>②</sup>這是唐代及唐之前注家對畏壘之山所作的認定，因爲《庚桑楚》篇標出畏壘山是北方之山，因此，人們就猜測它位於魯地，或認爲在梁州，即今河南開封，這兩地都屬於偏北的地域。清人宣穎對畏壘之山解釋道：“即《禹貢》之羽山，見《洞靈經》。”<sup>③</sup>宣氏是根據道教典籍作出的推斷。《洞靈經》卷上曰：“亢倉子居羽山之顏三年。”何璟注：“羽山，《尚書·禹貢》在徐州。《舜典》云：‘殪鯀於羽山。’蓋在東裔，後居魯。顏，山之南面也。《莊子》引此章云‘北居畏壘之山’，即此山是也。”<sup>④</sup>這裏提到的亢倉子，指的就是庚桑楚。《尚書·禹貢》提到徐州時稱“蒙羽其藝”，蒙指蒙陰山，在山東蒙陰西南。羽即羽山，在今江蘇贛榆西南。羽山東臨大海，其地理位置在中土已經不屬於北部。道教典籍把庚桑楚奉爲得道真人，牽強附會之言頗多，斷定畏壘之山就是羽山恐怕無法成立。

關於《洞靈真經》的由來，張天雨《玄品錄》卷一寫道：“庚桑楚……著書九篇，號庚桑子，一名亢倉子。其書亡，至唐開元王褒獻其書，因封洞靈真人，書曰《洞靈真經》。”<sup>⑤</sup>《庚桑子》一書託名於庚桑楚，其實，庚桑楚其人在《莊子》書中是寓言故事的角色，是否真有其人都無法考證，他所居的畏壘之山，更不能以實求之。

以上各種說法都試圖通過實證確定畏壘之山的具體方位，在理解上走入誤區，所得出的推測和結論缺少堅牢的論據，根本無法落實。其實，《莊子》中出現的地名，有的是實有其地，可以通過考據加以證明。有的則是虛擬而生，無法在具體空間方位上進行落實。畏壘之山就屬於虛擬之山，是根據已有的理念虛構而來。

要想真正理解畏壘之山的含義及其名稱的由來，需要對《庚桑楚》這篇作品的性質給予準確的定位。作品故事梗概如下：庚桑楚作爲老子的高足居於畏壘之山，他和

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 770 頁。

② 同上，第 770 頁。

③ 宣穎《南華經解》，上海古籍出版社 1995—2004 年影印《續修四庫全書》第 957 冊，第 514 頁。

④ 胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯《道藏要集選刊》第五冊，上海古籍出版社 1995 年版，第 499 頁。

⑤ 《道藏要集選刊》第六冊，第 536 頁。

弟子南榮趯切磋商論道。有感於自己能力有限，庚桑楚建議南榮趯遠行，向老子討教。作品的後半部分都是老子與南榮趯的對話，而以老子的話語為主。庚桑楚是老子的足，南榮趯是老子的再傳弟子，老子在作品中以祖師爺的角色出現。《庚桑楚》很大程度上是解老之作，是為《老子》一書的相關論述作傳<sup>①</sup>。畏壘之山名稱的由來，就是對老子思想進行闡釋的結晶，是對老子語錄的化用。具體而言，畏壘之名取自《老子》第二十章。

《老子》第二十章原文如下：

唯與之阿，相去幾何？善與之惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！衆人熙熙，如享大牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儻儻兮若無所歸。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，揚兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

這裏，老子先用反問的方式抹殺“唯”與“阿”、善與惡的界限，接著便提出一個重要命題：“人之所畏，不可不畏。”對這個命題的具體含義，他並沒有作出明確的說明，從而為後人的闡釋留下了廣闊的空間。《莊子·庚桑楚》開頭一大段的寓言故事，闡述的就是“人之所畏，不可不畏”的道理：

居三年，畏壘大壤。畏壘之民相與言曰：“庚桑子始來，吾灑然異之。今吾日計之而不足，歲計之而有餘，庶幾其聖人乎！子胡不相與尸而祝之，社而稷之乎？”

壤，《經典釋文》曰：亦作穰，《廣雅》云：豐也。庚桑楚在畏壘山居住三年，那裏連年豐收，社會風氣良好。當地居民認為這是庚桑楚的功勞，主張像對待神靈一樣把他供奉起來，加以祭祀。“尸而祝之，社而稷之”，宣穎注：“言立之尸而祝祭之，附之社而稷享之。”<sup>②</sup>這個解釋是正確的，兩句都說要把庚桑楚作為祭祀對象，或是設置代他受祭的尸，或是以庚桑楚配祭社神。神靈是人們敬畏的對象，於是，庚桑楚將成為“人之所畏”。

那麼，庚桑楚的反應如何呢？作品繼續寫道：

<sup>①</sup> 參見拙作《莊子結構藝術研究》第一章，華東師範大學 2007 年博士學位論文。

<sup>②</sup> 宣穎《南華經解》，第 514 頁。

庚桑楚聞之，南面而不釋然。弟子異之。庚桑子曰：“弟子何異乎予？夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉？天道已行矣。吾聞至人，居環堵之室，而百姓猖狂不知所如往。今以畏壘之民而竊竊然欲俎予於賢人之間，我其杓之人邪？吾是以不釋然於老聃之言。”

庚桑楚得知當地百姓要把他當作神靈一樣供奉，他不是欣喜，而是畏懼。“我其杓之人邪？”杓，星名，指北斗七星的第五、六、七顆，即通常所說的斗柄。古人把北斗星作為指明方向的星辰，斗柄又是至高無上權力的象徵。庚桑楚畏懼自己“為杓之人”，就是害怕自己像世間君主那樣為民立極，成為百姓的統轄者。庚桑楚“不釋然於老子之言”，想起老子的話而對前面發生的事情不開心，文中沒有交待他想起老子的哪些話語，從當時情境推斷，他最應該而且有可能想起的就是《老子》第二十章所說的“人之所畏，不可不畏”。

庚桑楚害怕自己成為世間君主那樣的角色，他在和弟子的交談中進一步說出“人之所畏，不可不畏”的原因。他的弟子推崇堯舜之治，庚桑楚則尖銳地指出：

大亂之本，必生於堯舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也。

庚桑楚把堯舜之治在當時的負效應及後遺症說得非常嚴重，令人毛骨悚然。既然如此，畏壘之民把庚桑楚視為堯舜那樣的聖君，要敬畏他、供奉他，庚桑楚當然“不可不畏”，最終引發的是畏，這是畏壘山得名的緣由之一。

《老子》第二十章不僅提出“人之所畏，不可不畏”的命題，同時對於體悟這個命題的得道者又作了多側面的描繪，文中寫道：“我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儻儻兮若無所歸。”體悟了“人之所畏，不可不畏”的得道者，淡泊而沒有開啟欲望之門，像剛剛出生的嬰兒那樣無所牽繫，如疲憊不堪的行者無處托身。儻，從人從累，累的本義是象形字，像植株上結出果實之形，引申為牽連之義。人如果牽連過多，就會疲勞、衰頹，所以儻儻，是疲憊不堪之態。疲憊之人總要尋求依靠，也就是有待狀態。“儻儻兮若無所歸”便指疲憊而沒有任何牽繫和拖累，也就是純任自然的“無待”之境。這是《老子》反復推崇的得道狀態。《庚桑楚》後半部分假託老子之口，反復闡述“儻儻兮若無所歸”的生存狀態、人生境界。《老子》第二十章是以嬰兒為喻，描述“儻儻兮若無所歸”的生存狀態，《庚桑楚》篇同樣如此，有文如下：

老子曰：“衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能修然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不嘎，和之至也。終日握而手不脫，共其德也。終日視而目不曠，偏不在外也。行不知所知，居不知所為，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。”

文中後半部分都是演繹《老子》第五十五章的話語，其中所說的“兒子”，就是《老子》第五十五章所說的“赤子”。嬰兒、赤子區別於成年人的最大特點是純任天性、順應自然，沒有自覺意識，因而也就沒有預設的目標及有意設計的行為方式，這正是《老子》第二十章所說的“儻儻兮若無所歸”之象。這是畏壘之山得名的又一個緣由。

《庚桑楚》篇分前後兩大部分，第一部分通過展示庚桑楚的言行，用以印證老子所說的“人之所畏，不可不畏”，落實到“畏”上。後一部分假託老子的言說，以嬰兒為喻，展示出“儻儻兮若無所歸”的生存狀態，從而強調畏壘之民的祭祀之舉是儻的原因，落實到“儻”上。第一部分是正說原因，第二部分是反面烘托結果，由於害怕因“民之所畏”而生儻，所以要“儻儻兮若無所歸”。這兩方面意義整合在一起，就生成畏壘一詞，壘，通儻，屬於借用。

畏壘之山得名於對《老子》第二十章理念的闡發，這座山是虛擬的，並不是客觀實有。畏壘之名寄託的是因畏而壘的理念，但是它的字面意義仍然給人以高峻之感。畏，指令人畏懼、敬畏。壘，通常指堆砌、營壘，自然是高峻之象。畏壘之名生自理念而又與山的狀貌相契，這是《庚桑楚》作者精心調遣的結果，是它的高明之處，以至於人們往往忽略了生成山名的理念及畏壘山的虛擬性。

畏壘之山的主人是庚桑楚。庚，“郭沫若認為是有耳可搖之樂器，即鍾的初文。……庚為鈺，其形中空，引申則有虛義。”<sup>①</sup>庚有虛、空之義，這種內涵在先秦典籍中經常可以見到。《左傳·文公十八年》有“以塞夷庚”之語，楊伯峻注：“夷，平也。庚與遠通，道也。”<sup>②</sup>楊伯峻援引的是清人洪亮吉的說法，釋庚為遠。遠，字形從亢，亢有空、虛之義。《史記·孫子吳起列傳》的“批亢導虛”，亢和虛意義相同，指的都是空。“以塞夷庚”，即以實物填平中空的坑坎。庚，指的是空，與塞意義相反，一指虛，一指實。虛指空、虛，這種意義還見於《列子·黃帝篇》，列子敘述自己師事老商氏的經歷時說道：

① 尹黎雲《漢字字源系統研究》，中國人民大學出版社1998年版，第389頁。

② 楊伯峻《春秋左傳注》，第912頁。



自吾之事夫子友若人也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一哂而已。五年之後，心庚念是非，口庚言利害，夫子始一解言而笑。七年之後，從心之所念，庚無是非，從口之所言，庚無利害，夫子始一引我並席而作。

這段話連續運用四個庚字，前兩個庚字表示否定，指的是不、沒有。“心庚念是非，口庚言利害”，指心之所念沒有是非，口之所言沒有利害。後兩個庚字指的是空、無。“從心之所念，庚無是非；從口之所言，庚無利害。”意謂隨心之所想空無是非，隨口之所言空無利害。庚指沒有、空無，在《列子》這段話中一以貫之，前後相通。

庚指空，這是它在先秦典籍的重要含義，既然如此，畏壘山的主人庚桑楚，也可稱為空桑楚。空桑，先秦時期指楚族的發祥地。《呂氏春秋·古樂》篇寫道：“帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登為帝。”顓頊是楚族祖先，傳說他在空桑之地成為天下的君主，空桑之地和楚文化存在密切關係。由此看來，畏壘之山的主人稱為庚桑楚，即空桑楚，表明這位山主屬於楚文化系統，是楚文化生成的角色。司馬遷《史記》載“老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也”，所以《庚桑楚》有南榮趺南行七日七夜見老子的寓言，還是以楚地為背景。《列子·仲尼篇》稱：“老聃之弟子有亢倉子者”，庚、亢都有虛空之義，桑、倉讀音相近，故庚桑楚又稱亢倉子，楚國人。

和庚桑楚同居於畏壘之山的有他的弟子南榮趺，這個名字也出自虛擬，具有象徵意義。庚桑楚感到自己無法點化這位弟子，於是建議他“南見老子”，南榮趺採納了庚桑楚的建議，南行七日七夜而見老子，這是他稱謂中南字的由來。南榮趺和庚桑楚其他弟子都推崇堯舜之治：“夫尊賢授能，先善與利，自古堯舜以然。”他們對此抱著肯定和欣賞的態度，也就是有榮耀之心，這是南榮趺的稱謂中榮字的由來。趺，字形從走，從朱。朱，“甲骨文與小篆同，在木之中增一畫，表示由此斷開之意。”<sup>①</sup>趺，亦當有斷開之義。榮趺，即與榮耀之心相分割、斷開。南榮趺，即南行而與榮耀之心割斷。南榮趺見到老子，老子以衛生之經相授：

夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓。不相與為怪，不相與為謀，不相與為事。儻然而往，倜然而來。是謂衛生之經已。

這是一種自然無為的生存狀態，沒有自覺意識，沒有預期目標，榮耀之心已經徹底泯滅。老子還反復把這種生存狀態比作嬰兒在世，指出它的純任自然的屬性，由此看

① 尹黎去《漢字字源系統研究》，中國人民大學出版社1998年版，第325頁。

來,這位庚桑楚的弟子確實通過南行而與榮耀相分割,故稱爲南榮趯,是一個象徵求道的名字。

《莊子》中還有一類山主比較特殊,其社會角色是封人,見於《莊子·天地》篇:

堯觀乎華,華封人曰:“嘻,聖人,請祝聖人:使聖人壽。”堯曰:“辭。”“使聖人富。”堯曰:“辭。”“使聖人多男子。”堯曰:“辭。”

封人曰:“壽、富、多男子,人之所欲也。女獨不欲,何邪?”

堯曰:“多男子則多懼,富則多事,壽則多辱。是三者,非所以養德也,故辭。”

封人曰:“始也我以女爲聖人也,今然君子也。天生萬民,必授之職,多男子而授之職,則何懼之有?富而使人分之,則何事之有?夫聖人,鶉居而鷃食,鳥行而無彰。天下有道,則與物皆昌。天下無道,則修德就閑。千歲厭世,去而上仙。乘彼白雲,至於帝鄉。三患莫至,身常無殃。則何辱之有!”

封人,古代鎮邊疆的地方長官。華,成玄英疏曰地名,即唐朝時的華州,在華山腳下。華封人,即華山所在之處的地方長官,當然算是華山的主人。華封人作爲堯的人生導師角色出現,他雖然遠在邊疆,疏離於政治中心,但卻見識高遠,超凡脫俗,從而和沉溺在善惡利害漩渦中的堯形成鮮明對比。從地理位置上看,華封人遠離政治中心所在的首都,即堯所居之處,但他卻是領悟大道的至人,已經進入道境。作品以此說明,道境與政治中心相疏離,得道之人不是居於朝廷,而是遠在山林。

這段故事中,堯是世間君主,又是學道者。他對華封人的回答,能摒棄“人之所欲”,表現出一定的道行深度,但卻凝滯而缺少變通。華封人一番點醒,悟道的深度遠在堯之上。這也是《莊子》作者在稱揚大道時慣用的跌進法。

封人形象還見於《莊子·則陽》:

長梧封人問子牢曰:“君爲政焉勿鹵莽,治民焉勿滅裂。昔予爲禾,耕而鹵莽之,則其實亦鹵莽而報予。芸而滅裂之,其實亦滅裂而報予,予來年變齊,深其耕而熟耰之,其禾繁以滋,予終年厭飡。”

長梧封人勸子牢爲政要善待百姓,而不要魯莽輕脫,甚至對他們加以殘害,並以自己種植莊稼的經驗教訓加以說明。他的話得到莊子的贊同,後面是莊子借此而作的發

揮。長梧，地名，《齊物論》篇長梧子，用長篇話語闡述齊一萬物的道理，《經典釋文》引梁簡文帝說法：“長梧封人也。”<sup>①</sup>雖然事實未必如此，但二者之間的關聯是明顯的。長梧封人和華封人一樣，同樣具有得道之人的遠見卓識。他雖然未必是山主，卻同樣是邊疆之官，遠離政治中心。

封人在先秦典籍中經常出現，而且往往以多智見長。《左傳·隱公元年》記載，鄭莊公把他的母親囚禁起來，並且發誓：“不及黃泉，無相見也。”於是出現以下事象：

穎考叔為穎谷封人，公賜之食，食舍肉。公問之，對曰：“小人有母，皆嘗小人之食矣，未嘗君之羹，請以遺之。”公曰：“爾有母遺，繄我獨無。”穎考叔曰：“敢問何謂也？”公語之故，且告之悔。對曰：“君何患焉，若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然？”公從之。

鄭莊公聽從穎考叔的建議，與莊薑在大隧中相見，並且賦詩唱和，母子和好，捐棄前嫌。穎考叔是機智的，他以巧妙的方式使鄭莊公母子重歸於好，做得不動聲色，天衣無縫。

封人作為鎮守邊境的官員見多識廣，能接觸到政治中心地帶見不到的許多人和事，同時，由於遠離政治中心，因此較為超脫。先秦典籍中的封人往往作為足智多謀的角色出現，《莊子·天地》篇的華封人，就是以當時流傳的有關封人的記載為基礎，並且進行加工改造，變成兼封人、山主兩種角色於一身，深明大道而又超脫通達的形象。

### 三、山 · 客

既然《莊子》書中的山常作為道境出現，那麼訪道之人也就成了山客。訪問藐姑射山的求道者是堯，《逍遙遊》稱：“堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。”堯前往藐姑射山拜謁，是那裏的山客。前往拜見廣成子的是黃帝，《在宥》篇寫道：“黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之山，故往見之。”黃帝前往拜訪廣成子，成為空同山的山客。這兩則寓言具有異曲同工之妙，都是人間君主前往神山拜謁，在那裏攝齊受教。稍有差異的是黃帝在空同山直接

<sup>①</sup> 郭慶藩《莊子集解》，第98頁。

見到廣成子，而堯在藐姑射之山只見到四子，並沒有見到藐姑射神人。堯在前往藐姑射山之後“窅然喪其天下”，不再以天下為事，實現了人生的解脫。黃帝在空同山聽了廣成子的指點之後感慨道：“廣成子之謂天矣。”對廣成子佩服得五體投地。而堯與華封人的對話，是對道的最高境界的探討。這三個寓言都是以山中道人的境界反襯人間君主的有限。《逍遙游》中的藐姑射神人居於藐姑射之山，成玄英疏：“藐，遠也。”<sup>①</sup>藐姑射神人這個稱謂，暗示他對世俗的超越，是遠離政治中心的神仙。《在宥》篇空同山神稱為廣成子，他廣大圓滿，以此反襯黃帝生存狀態的局限和缺失。《莊子·天地》篇還有黃帝登昆侖，返回而遺失玄珠的寓言，他作為昆侖山的客人，同樣扮演未能入道、存在缺失的角色出現。《則陽》中的堯雖然已接近大道之門，但在華封人的靈通灑脫、周流不滯面前，淺顯的缺憾顯而易見。

《莊子》中的山客，有的不是人間君主，只是得道者或求道者的化身，他們的稱謂同樣以象徵性出現。《至樂》篇開頭一段如下：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，昆侖之虛，黃帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然惡之。支離叔曰：“子惡之乎？”滑介叔曰：“亡，予何惡！生者假借也。假之而生之者，塵垢也。死生為晝夜，且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！”

文中的支離叔、滑介叔都是體悟道性的虛擬形象，對於這兩個稱謂的含義，《經典釋文》引李頤注：“支離忘形，滑介忘智，言二子乃識化也。”成玄英在此基礎上作了發揮：“支離，謂支體離析，以明忘形也。滑介，猶骨稽也，謂骨稽挺特，以遺忘智也。”<sup>②</sup>成玄英的解釋更加具體，將其象徵意義一語道破。

支離叔，暗示《莊子·人間世》篇支離疏的典故，支離疏因其肢體離析而疏遠於是非名利之外，反而自適其樂，過得很自在。《至樂》篇的支離叔，取《人間世》篇“支離其德”之義，亦即與世俗相疏離，從而進入道場。滑介叔，確實指“滑稽挺特”之義。滑稽則多智，可以與物推移，宛轉曼衍。文中的滑介叔先是因為“柳生其左肘”而受驚生厭，可是，回答支離叔的詢問時又能安時處順，委運乘化，體現出滑介的特徵。介，謂特立超俗，不與眾人同。滑介叔的回答確實體現出他獨特、超俗的一面。《莊子》作者憑藉這兩個虛構的人物，將玄妙之道具體地表達出來，並通過他們的名字，暗示出他們是體悟道性的角色。

① 郭慶藩《莊子集解》，第28頁。

② 同上，第616頁。

《莊子》中也有的山客稱謂雖然有象徵意義，但並不是隱晦難知，而是很容易被發現。如《知北遊》開頭一段：“知北游於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭無爲謂焉。”隱弇之丘，暗指道境。宣穎注：“知，識也，托爲人名。”<sup>①</sup>這裏的知，指的是知識、智慧，含義比較顯豁，因此一目了然，不會出現誤解。

綜上所述，《莊子》書中的山，無論是遠離塵世的自然存在，還是虛擬的負載某種理念的寄居體，多是道境的形象化。與山發生關聯的山神、山主、山客，其角色特徵也是多元形態。生死合一的山神，是大道的人格化。藐姑射神人能化生穀物，直接體現出道性；廣成子以身說法，通過談自己的長生之術，闡述大道的奧妙。居住山中的庚桑楚、華封人等山主形象，雖然表現出更明顯的人性特徵，但他們都是深諳玄理的得道高人，或以身證道，或點醒開悟，成爲布道者形象的生動代表。至於黃帝、堯、支離叔、滑介叔等訪山求道的山客，或偶得大道之精，或虛心探究大道之妙，再現出求道的過程特徵，成爲大道的執著追尋者形象。作爲道境之山，無論是虛無縹緲，還是遠離國都，甚至只是某種抽象概念的符號載體，都表現出與社會政治中心的疏離，也即與是非善惡之識、功名利祿之場背向而馳，呈現出自然無爲的形態。求道者，即使是世人尊崇的明君聖主，在大道面前也只是個虛心求教的“小學生”。《莊子》正是通過這些虛構、反襯、跌進等藝術手法，爲道家學說造勢，強調它的合理性；通過虛實結合、亦真亦幻的巧妙構思，渲染道家理念的神秘魅力。

[作者簡介] 賈學鴻(1969— )，女，河北涿州人。文學博士，主要研究《詩經》、《楚辭》、《莊子》，現爲揚州大學新聞與傳媒學院教師、復旦大學博士後。曾發表論文10餘篇，目前正承擔國家人文社會科學基金青年項目《〈莊子〉名物考辨及其意蘊的文學闡釋》。

<sup>①</sup> 宣穎《南華經解》，廣東人民出版社2008年版，第148頁。



## 《莊子》詞語零劄(之二)

曾 良

机

《莊子·齊物論》：“南郭子綦，隱机而坐。”王先謙《集解》：“李本机作几。案事又見《徐無鬼》篇，郭作伯，机作几。”關於“机”字，有學者認為是“几”的通假字，馬敘倫《莊子義證》云：“作‘机’者，借字。”按：無論作“几”、作“机”均可，“几”是正字，“机”是後起俗字。蓋几案一般是用木製成的，故俗寫在“几”增加“木”旁為“机”字。《隸釋》卷十七《古成侯州輔碑》：“以君耆老，有机杖之賜。”<sup>①</sup>“机”即“几”之俗。《藝文類聚》卷二十九《人部》十三《別》上引《吳錄》曰：“孫權祖朱桓，桓奉觴曰：臣當遠去，願一持陛下鬚，無所恨。權憑机前席，桓進捋鬚。”<sup>②</sup>表几案義，《漢語大字典》失收。《大正藏》第五十四册唐義淨《南海寄歸內法傳》卷四：“此諸法師，淨並親狎筵机，滄受微言。”<sup>③</sup>《全三國文》卷四十九嵇康《聲無哀樂論》：“夫言哀者，或見机杖而泣，或覩輿服而悲，徒以感人亡而物存，痛事顯而形潛。”<sup>④</sup>“机”即几案義。《大正藏》第九册《妙法蓮華經》卷二《譬喻品第三》：“是長者作是思惟：我身手有力，當以衣被、若以机案，從舍出之。”<sup>⑤</sup>校勘記曰：“机”字，宋本、元本、明本、宮本、博本均作“几”。可見“机”是“几”的異寫。慧琳《一切經音義》卷六十五“凭几”條：“憑證反。《周書》凭玉几也。《說文》：依几也。從任從几。有從馮作憑，俗字也。經文作備，非也。下音紀。《禮記》有五几，玉、彫、

① 洪适《隸釋》，中華書局1985年影印，第178頁。

② 歐陽詢《藝文類聚》，上海古籍出版社1982年版，第512頁。

③ 《大正藏》第五十四册，佛陀教育基金會印，第229頁。

④ 嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，中華書局1958年版，第1332頁。

⑤ 《大正藏》第九册，第12頁。

形、漆、素几等五種几是也。《說文》：几，象形字也。經從木作机，俗字也。”<sup>①</sup>

### 剥

《莊子·人間世》：“夫相梨橘柚果蓏之屬，實熟則剥，剥則辱，大枝折，小枝泄。”“剥”字，一些學者釋為“削剥”、“被剥”、“摘”，非是。胡懷琛《莊子集解補正》云：“剥，扑擊也。謂果熟則擊之使落也。扑、剥音同，《詩·豳風》‘八月剥棗’，是其證。”其釋義是。“扑”字更早的字形應是“攴”，右手執棍敲打之形，在甲骨文中已見。在《說文》也寫作“攴”，《說文》：“攴，小擊也。”段注：“按此字從又卜聲；又者，手也。經典隸變作‘扑’，凡《尚書》、三《禮》鞭扑字皆作‘扑’；又變為手，卜聲不改，蓋漢石經之體。此《手部》無‘扑’字之原也。”故知“攴”、“扑”是古今字，而《莊子》中寫“剥”是音借字。

### 假

《莊子·大宗師》：“何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。”王先謙《集解》：“危難生死，不以介懷，其能登至於道，非世之所為知也。”王先謙將“假”串講為“至”是正確的，這裏闡述一下“假”的“至”義來源。陸德明《經典釋文》：“登假：更百反，至也。”<sup>②</sup>從陸氏的反切看，“假”是讀為“假”字，或寫作“格”，上古音屬見母、鐸部。古籍中常常“假”訛作“假”，蓋俗寫“彳”、“亻”旁不別，如“徘徊”或寫“俳徊”，是其例。《說文·彳部》：“假，至也。”段玉裁注：“《方言》曰：‘假，徂至也。邠、唐、冀、兗之間曰假，或曰徂。’假，今本《方言》作假，非也，《集韻》四十《禡韻》可證。《毛詩》三頌假字，或訓大也，或訓至也，訓至則為‘假’之假借。《尚書》古文作格，今文作假，如‘假於上下’是也，亦‘假’之假借。”今本古籍多半寫“假”為“假”，如《詩·商頌·玄鳥》：“四海來假，來假祁祁。”鄭玄箋：“假，至也。”《廣雅·釋詁一》：“假，至也。”李富孫《辨字正俗》曰：“《易》、《書》、《詩》、《禮》凡‘假’、‘格’字，傳注竝訓至訓來，皆‘假’之假借字。今經典通作‘格’、‘假’，而‘假’字廢。”

《莊子·大宗師》：“予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！”“浸假”二字，“浸”是漸漸的意思，陸德明《經典釋文》：“浸：子鳩反，向云：‘漸也。’”而“假”字，林希逸《南華真經口義》解為“使”。我們認為“假”也當理解為“假”，

<sup>①</sup> 慧琳《一切經音義》，獅谷白蓮社本，上海古籍出版社1986年影印，第2600頁。

<sup>②</sup> 《日藏宋本莊子音義》，上海古籍出版社1996年影印，第58頁。



至義，“浸假”即漸至、漸及，此謂漸變，逐漸到了(一定的度)，而下文“化”則指從此物化為彼物，為質變。《周禮·春官·大宗伯》：“以禮樂合天地之化，百物之產，以事鬼神，以諧萬民，以致百物。”鄭玄注：“能生非類曰化，生其種曰產。”《國語·晉語九》：“雀入於海為蛤，雉入於淮為蜃。龜鼃魚鼈，莫不能化，唯人不能。”此“化”也是指由一個物類變易為另一類別。《玉篇·匕部》：“化，易也。”化即變易，《莊子·刻意》：“聖人之生也天行，其死也物化。”“物化”即由人變易為物類，故指代死亡。《莊子·大宗師》：“俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子梨往問之，曰：‘叱！避！無怛化！’”王先謙《集解》：“《釋文》：‘怛，驚也。’勿驚將化人。”這個“化”也是指由人化為物，謂死亡。

## 僵

王先謙《莊子集解》卷七《則陽第二十五》：“至齊，見辜人焉，推而強之，解朝服而幕之。”“推而強之”，或有理解為“因被施刑的人屍體豎立，故推倒使他僵仆在地”。此說非是，上下文並沒有明說屍體是豎立的，且辜磔之後屍體豎立的可能性不大，罪人辜磔之後，應是隨意倒地。成玄英云：“推而強之，令其正臥。”《康熙字典·人部》“僵”字條：“《唐韻》、《集韻》、《韻會》、《正韻》並居良切，音姜。仆也，偃也。《莊子·則陽篇》：‘推而僵之’，一作‘強’，通作‘僿’。”通過《康熙字典》可以知道，《莊子》的“強”是一個假借字，本字當作“僵”。大徐本《說文·人部》：“僵，僿也。”段玉裁注：“小徐及《爾雅》《釋文》皆作‘偃’，大徐作‘僿’，非是。玄應引‘僵，却偃也。’‘仆，前覆也。’按僵謂仰倒，如《莊子》‘推而僵之’，《漢書》‘觸寶瑟僵’皆是。”“僵”就是仰倒、仰臥的意思，今人或釋《莊子》“推而強之”句，依據成玄英注，謂柏矩將屍體擺正，雖不可說錯誤，但這是據上下文臨時意譯，並非“強”的語言意義就是擺正的意思。“僵”即仰倒而臥，而死人屍體的正確擺法就是僵臥。《論語·鄉黨》：“寢不尸”包注：“偃臥四體布展手足似死人。”<sup>①</sup>從中可見古人屍體的一般躺法，故將磔尸推而僵臥之，實際上就是將屍體擺正。

## 伋 伋

《康熙字典》“伋”字條：“又《集韻》極入切，音及。伋伋，虛詐貌。”又《康熙字典》“汲”字條：“又《集韻》極入切，音及。與伋同，伋伋，虛詐貌。或作汲。”從《康熙字典》的處理看來，“伋伋”是本字，這是很正確的。《類篇》“汲”字條：“又極入切，伋伋，虛詐

<sup>①</sup> 《十三經注疏》，中華書局1980年影印，第2496頁。

貌。或作汲。”《五音集韻·緝韻》：“倂、汲：倂倂，虛詐貌。”按：“倂倂”釋為“虛詐貌”不確，大概是受《莊子》上下文的影響，《莊子·盜跖》：“子之道狂狂汲汲，詐巧虛僞事也。”陸德明《經典釋文》：“汲汲：本亦作倂，音急，又音及。”<sup>①</sup>從《經典釋文》看來，當時有本子寫作“倂倂”。另外，黎庶昌輯《古逸叢書》影宋本《莊子注疏》<sup>②</sup>、四庫全書本《莊子口義》亦作“狂狂倂倂”。一些字書、韻書會把“倂倂”解釋為“虛詐貌”，蓋《盜跖》篇“狂狂倂倂”緊接著是“詐巧虛僞事也”一句，故一般人以為“倂倂”就是後面的“詐巧虛僞”的具體描狀，故釋曰：“倂倂，虛詐貌。”實際上，“倂倂”就是急切追求的樣子。《柳河東全集》外集卷上《趙秀才群墓誌》：“嗟然秀才胡倂倂，體貌之恭藝始習，娶於赤水禮猶執，南浮合浦遠遠集，元和庚寅神永戢。”<sup>③</sup>宋佚名《十先生奧論》續集卷十三載葉適《君子小人》：“厥咎何由，唐世朋黨。”注：“外黨則韓泰、柳宗元、劉禹錫等，主采聽外事，謀議唱和，日夜倂倂如狂，互相推獎。”這裏“倂倂如狂”就是化用了《莊子》的語句。“倂倂”二字，後世以寫“汲汲”為多，故字書、韻書往往將“倂”、“汲”作為異體來處理。但從語源看來，“汲”的本義引申不出“倂倂”(汲汲)的意思，應該“倂”是急切追求貌的本字。此說其詳，《說文》訓“倂”為“人名”，段玉裁注：“古人名字相應，孔倂字子思，仲尼弟子燕倂字思，然則倂字非無義矣。”朱駿聲《說文通訓定聲》：“當訓急思也。”朱氏的說法可從，“倂”本義是急思，故“倂”的各個義項均含有急的含義，《禮記·問喪》：“其往送也，望望然，汲汲然，如有迫而弗及也。”孔穎達疏：“汲汲然者，促急之情也。”此“汲汲”指心情急切貌。《漢書·揚雄傳上》：“不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤。”“汲汲”指急切追求貌。《三國志·魏志·陳思王植傳》：“又植以前過，事事復減半，十一年中而三徙都，常汲汲無歡，遂發病薨。”此“汲汲”指惶急不安貌。故“汲汲”的正字是“倂倂”，當然，有的說“汲”是“急”的假借字，“汲汲”即急急，這並不矛盾，“倂”與“急”同源，《字彙·人部》：“倂，與急同。”《正字通·人部》“倂”字條：“《正韻》、《韻會》因衛宣公子名急，《毛詩》作倂，謂倂與急義同，倂通作急。按：倂急音同義微別，合為一非。《韻會》：‘倂倂，虛詐貌。或作汲。’按子思名倂，義不取虛詐，倂同汲尤非。”“倂”、“急”雖有語源關係，在《正字通》看來，具體詞義上“倂”與“急”義有微別，“倂倂”也不能寫“汲汲”，後者實際上涉及文字正俗觀問題；但指出“倂倂，虛詐貌”的釋義為非，無疑是可取的。

① 《日藏宋本莊子音義》，第 253 頁。

② 黎庶昌《古逸叢書》，江蘇廣陵古籍刻印社 1994 年版，第 784 頁。

③ 柳宗元《柳河東全集》，中國書店 1991 年版，第 533 頁。

## 存

《莊子·秋水》：“而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！”“方存乎見少”一句，看似簡單，然今人理解不一，或譯為“只存了自以為小的念頭”；或譯為“我正處在見識短小的地位”；或釋“存，察，看到。見，讀如現。見少，顯得太少”，解釋均不確切。我認為此句關鍵在於對“存”字的理解上。這裏“存”不是存在的意思，而是思慮的意思。句謂：正思慮於自己見識太少，又憑什麼自我誇耀呢！“存”在上古漢語中有思念、思慮的意思，《詩·鄭風·出其東門》：“出其東門，有女如雲。雖則如雲，匪我思存。”“思存”即思念。《孔子家語》卷二《好生第十》：“君胡然焉，衰麻苴杖者，志不存乎樂，非耳弗聞，服使然也。”《華陽國志·漢中志》：“每存足下平素之志，豈虛託名載策者哉！”王先謙《莊子集解》卷五《田子方第二十一》：“吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。”郭向注：“服者，思存之謂也。”“思存”即思念。積砂藏本《經律異相》卷十《為國王身捨國城妻子十一》：“吾志所存，子已具知。”<sup>①</sup>同前卷十《現為國王身化濟危厄十二》：“阿群悔過自新，依樹為居，日存四偈。”<sup>②</sup>“存”即念義。

## 三 滄

《莊子·逍遙遊》：“適莽蒼者，三滄而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。”成玄英《莊子疏》：“往於郊野，來去三食，路既非遙，腹猶充飽。”宣穎《南華經解》：“言飯三盂。”王先謙《集解》：“‘三滄’猶言竟日。”“三滄”今天一般人都理解為三餐飯。據金景芳先生考證，“三滄”就是“三口飯”，不過這個“口”和今天的意思不太同，古人喫飯不用筷子，直接用手抓取，即“三搏飯”<sup>③</sup>。“三滄”就等於古人的“三飯”，凌廷堪《儀禮釋例·飲食之例中》：“凡食禮：初食三飯，卒食九飯。”“三飯”見於《儀禮》、《禮記》、《論語》諸書，《儀禮·士昏禮》：“三飯卒食。”又《特牲饋食禮》：“尸三飯告飽。”《禮記·玉藻》：“飯飧者，三飯也。”《論語·微子》：“三飯繚適蔡。”可以根據當時禮制來分析“三滄”、“三飯”的語義。《儀禮·少牢饋食禮》賈公彥疏認為“一口謂之一飯”，古人把抓取一次叫一飯。一飯也即賈疏的“一口”。一飯為當時吃飯時吃飯數量的最小單位。食禮：初食三飯，告飽。這是根據“禮成於三”的原則，三飯為一成（見《儀禮·特牲饋食禮》注），可以暫時告一段落。假如因侑（勸），又三飯，告飽。為再

①② 僧旻、寶唱等《經律異相》，上海古籍出版社 1988 年影印，第 55 頁。

③ 金景芳《釋“二南”、“初吉”、“三滄”、“麟止”》，見《文史》第三輯，中華書局 1963 年版。

成。又侑,又三飯,告飽。是爲三成。《特牲饋食禮》到此以後,不復飯。鄭注:“三三者,土之禮大成也。”“三飯”又叫“三食”。例如,《禮記·曲禮》:“三飯,主人延客食。”孔疏:“三飯謂三食也。”據《說文》,“滄”是“餐”的重文,《說文》:“餐,吞也。”鐘泰先生的《莊子發微》也是這種解釋:“‘滄’同‘餐’。古者搏飯而食,一搏食爲一滄,三滄而告飽,故一滄實一飯也。詳見《儀禮·公食大夫禮》。”<sup>①</sup>古人吃飯不用筷子,如《禮記·曲禮》:“共飯不澤手。”又說:“毋搏飯,毋放飯。”《儀禮·特牲饋食禮》:“佐食搏黍授祝,祝授尸,尸受菹豆執以親嘏主人。”所有這些“不澤手”、“搏飯”、“放飯”、“搏黍”等,都可爲古人喫飯直接用手抓取的證明。再從文章學角度分析,“莽蒼”是指近郊,《莊子釋文》:“司馬云:‘莽蒼,近郊之色也。’”詳釋《莊子》原文,“莽蒼”與“百里”、“千里”連言,“莽蒼”是用以表示近郊十里左右的距離。假如“莽蒼”是近郊十里,往返一次,最多三小時夠用了。既然不需“竟日”,也沒有“帶三餐的飯”的必要,證明解釋爲三頓飯的說法是不對的。以上我們轉述了前賢的訓釋,遺憾的是我們今天的注釋並沒有利用和消化前人成果。這是“三餐”一語,古人、今人理解不一樣,古人理解“三餐”即三飯,謂三搏飯。

“三餐”等於“三飯”,前賢論之甚詳,大概今人因未見“三餐”直接表示三搏飯的語例,心存疑惑。王繼如先生揭出“三餐”表示三搏飯的語例<sup>②</sup>,則可釋然無疑了。《吳越春秋》卷三:“適會女子擊綿於瀨水之上,宮中有飯。子胥遇之,謂曰:‘夫人,可得一餐乎?’女子曰:‘妾獨與母居,三十不嫁,飯不可得。’子胥曰:‘夫人,賑窮途少飯,亦何嫌哉?’女子知非恒人,遂許之。發其簞筥,飯其盎漿,長跪而與之。子胥再餐而止。女子曰:‘君有遠逝之行,何不飽而餐之?’子胥已餐而去。”<sup>③</sup>這裏“再餐”顯然不是指喫了兩頓飯,而是兩搏飯;女子又勸伍子胥餐之,則“已餐而去”應該是子胥最終喫了三搏飯。考慮到衆多譯注依舊釋“三餐”爲“一日三餐”、“一日”、“路上喫了三頓飯”等,故特爲表出之。

## 部

《莊子·達生》:“有孫休者,踵門而詫子扁慶子曰:‘休居鄉,不見謂不修;臨難,不見謂不勇;然而田原不過歲,事君不遇世;賓於鄉里,逐於州部,則胡罪乎?天哉!休惡遇此?命也?’”《莊子發微》曰:“‘州部’,州邑也。韓非有‘宰相起於州部’語,由是

① 鍾泰《莊子發微》,上海古籍出版社1988年版,第10頁。

② 王繼如《訓詁問學叢稿》,江蘇古籍出版社2001年版,第18頁。

③ 周生春《吳越春秋輯校匯考》,上海古籍出版社1997年版,第29頁。

可以推知當時州邑亦曰州部也。”<sup>①</sup>“州部”在上下文中意譯為州邑、州縣均可，然從詞義本身的角度說，“部”是區域、領域的意思。當然，“鄉”、“里”、“州”等均是行政區域名。《戰國策·楚策四》：“汗明見春申君曰：今僕之不肖，阨於州部。”“部”的這一用法一直延續到後世。《梁書·武帝上》：“司州刺史王僧景遣子貞孫入質。司部悉平。”<sup>②</sup>“部”為地域、區域、境域義。“司部”即司州地區。《梁書·武帝上》：“建武闡業，厥猷雖遠，戎狄內侵，憑陵關塞，司部危逼，淪陷指期。”<sup>③</sup>

《大正藏》第五十冊《續高僧傳》中有許多語例，今舉一些。《續高僧傳》卷十一《釋志念傳》：“王又與念同還并部，晉陽學衆，佇想來儀。”<sup>④</sup>“并部”即并域、并州地區。又卷十一《釋法侃傳》：“以侃道洽江滸，將欲英華京部，乃召而隆遣。”<sup>⑤</sup>“京部”即京城、京都地區。卷十二《釋辯相傳》：“末南投徐部，更採攝論及毘曇，皆披盡精詣，傳名東壤。”<sup>⑥</sup>卷十四《釋智琰傳》：“首尾十載，化行帝部。”<sup>⑦</sup>“帝部”指京城地域。卷十四《釋道基傳》：“以貞觀十一年二月，卒於益部福成寺。”<sup>⑧</sup>卷十五《釋慧璿傳》：“蔣紀諸王，互臨襄部，躬申敬奉，坐鎮如初。”<sup>⑨</sup>“襄部”即襄域。又卷十五《釋靈睿傳》：“釋靈睿，姓陳，本惟潁川，流寓蜀部，益昌之陳鄉人也。”<sup>⑩</sup>又同前：“大業之末，又返蜀部，住法聚寺。”“蜀部”指四川境域。卷十五《釋智徽傳》：“清素寡欲，不樂交遊，敷化之餘，便營僧事，故澤部長幼，詠仰於今。”<sup>⑪</sup>“澤部”指澤州境域，智徽是澤州高平人。卷十七《釋慧命傳》：“時湘部名僧相謂曰：珍闍梨，位地難測，然入如來室者，即慧命矣。”<sup>⑫</sup>“部”也是境域、區域義。

《漢語大詞典》有“古時行政區域名”這一義項，由此進一步泛指為一般的“區域，地域”義。又《山海經·西山經》：“是神也，司天之九部及帝之囿時。”郭璞注：“主九域之部界。”《史記·曆書》：“至今上即位，招致方士唐都，分其天部。”裴駟集解引《漢書音義》：“謂分部二十八宿為距度。”上二例《漢語大詞典》釋為“部分；部位”，按：“九部”

① 鍾泰《莊子發微》，第434頁。

② 姚思廉《梁書》，中華書局1973年版，第11頁。

③ 《梁書》，第18頁。

④ 《大正藏》第五十冊，第509頁。

⑤ 同上，第513頁。

⑥ 同上，第520頁。

⑦⑧ 同上，第532頁。

⑨⑩ 同上，第539頁。

⑪ 同上，第542頁。

⑫ 同上，第561頁。

即九域，郭璞注中的“部界”正是境域義，“部”與“界”同義並列，均表境域、區域義。如《風俗通義·過譽》：“汝南，楚之界也，其俗急疾有氣決。”“界”的此義可詳見拙著《敦煌文獻字義通釋》<sup>①</sup>。《史記·曆書》中的“分其天部”也明顯是分其天區域之義，故在此不能解釋為“部分、部位”義。

## 阨

《莊子·庚桑楚》：“民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正書爲盜，日中穴阨。”陸德明《經典釋文》：“阨，向音裴，云：阨，牆也。言無所畏忌。”“阨”本來是牆磚坯的意思，正字作“坯”，今寫作“坯”。民間常壘土擊爲牆，故用“坯”可指代牆。敦煌卷子伯2032V《淨土寺食物等品入破曆》：“麵壹斗，油半合兩團，脫擊僧食用。”<sup>②</sup>“脫擊”即模印土磚坯。明楊慎《丹鉛續錄拾遺·周紂築墜》：“《字林》：‘磚未燒曰擊。’《埤蒼》：‘形土爲方曰擊。’今之土磚也，以木爲模，實其中。”“阨”或作“備”，《淮南子·齊俗》：“故有大路龍旂，羽蓋垂綏，結駟連騎，則必有穿窬拊楫、抽箕（扣墓）踰備之姦。”高注：“備，後垣也。”<sup>③</sup>王引之曰：“備與培同。下文‘墜培而遁之’，高注：‘培，屋後牆也。’《呂氏春秋·聽言篇》亦作培，《莊子·庚桑楚篇》作阨，《漢書·楊雄傳》作坯。”<sup>④</sup>實際上“備”、“培”均是假借字，本字爲“坯”。《漢書·揚雄傳》：“故土或自盛以棗，或墜坯以遁。”應劭曰：“自盛以棗，謂范睢也。墜坯，謂顏闔也。魯君聞顏闔賢，欲以爲相，使者往聘，因墜後垣而亡。坯，壁也。”蘇林曰：“坯，音陪。”這個“坯”就是今天的“坯”字，指磚坯。從這裏可知釋“備”、“坯”爲“後垣”或“屋後垣”是隨文釋義，解釋的是上下文意義，真正的語言意義是壘牆用的磚坯，又指代爲牆。如《揚雄傳》的“墜坯以遁”就是墜牆磚而遁，而在具體的故事情節中，顏闔所墜的“坯”，却是後垣的牆磚，故說“墜後垣而亡”。《說文》“坯”字段注：“《國語》：‘趙簡子使尹鐸墜晉陽壘培，尹鐸增之。’韋注：‘壘墜曰培。’此‘培’字正‘坯’之假借。”“坯”今寫作“坯”。《國語》的“壘培”既可直譯爲壘壘磚坯，從另一角度說又是指砌牆，從這裏就能理解爲什麼“培”會引申出“牆壁”的意義了。敦煌卷子斯366《某寺諸色斛斗破曆》：“查伍餅，七月十五日燒培用。”<sup>⑤</sup>這個“培”字，不能按我們一般的字義去理解，此是“坯”的音借俗字。“培”字，《英藏敦煌

① 曾良《敦煌文獻字義通釋》，廈門大學出版社2001年版，第73頁。

② 《法藏敦煌西域文獻》第二冊，上海古籍出版社1994年版，第47頁。

③ 劉安《淮南子》，《諸子百家叢書》本，上海古籍出版社1989年影印，第110頁。

④ 王念孫《讀書雜誌》第十三冊，北京市中國書店1985年版，第93頁。

⑤ 《英藏敦煌文獻》第一冊，四川人民出版社1990年版，第156頁。

社會歷史文獻釋錄》第二卷誤錄為“焙”<sup>①</sup>，未出校記。《集韻·灰韻》：“瓠，瓦未燒者。或作培，通作坏。”“坏”就是“坯”的正字。“培”字作坯字解的例子在敦煌卷子中還有，例如：伯2049V《淨土寺直歲保護課》：“查三餅，窟上下彭燒培用。查五餅，七月十五日燒培用。”<sup>②</sup>伯2032V《淨土寺食物等品入破曆》：“粗麵一斗，條培用。”<sup>③</sup>“條培”即“調坯”。同前：“麵一斗，七月十五日調培用。”<sup>④</sup>“調培”應該是調製土坯。當然，這裏不是說用麵去調製坯泥，而是指調坯時食用掉多少麵。以上我們將“坯”的語源和詞義的引申過程作了一番疏通，這樣就知其所以然了。

[作者簡介] 曾良(1964— )，男，江西贛縣人。文學博士，現為廈門大學中文系教授、博士生導師。主要從事漢語言文字學、敦煌學研究，專著有《俗字及古籍文字通例研究》、《敦煌文獻字義通釋》、《隋唐出土墓誌文字研究及整理》、《明清通俗小說語彙研究》等，在《中國語文》、《古漢語研究》等刊物發表論文九十餘篇。

① 郝春文主編《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第二卷，社會科學出版社2003年版，第170頁。

② 《法藏敦煌西域文獻》第三冊，第243頁。

③ 《法藏敦煌西域文獻》第二冊，第36頁。

④ 同上，第69頁。





# 荀卿論說源出莊周證<sup>①</sup>

(香港) 何志華

司馬遷《史記·老子韓非列傳》記莊周“作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訛孔子之徒”<sup>②</sup>。其後荀子又在《解蔽》篇謂莊子“蔽於天而不知人”<sup>③</sup>，可見莊周詆訛孔門，而荀卿貶抑莊周。莊周與儒家學者之論爭，刺刺不休。崔大華《莊學研究》曾析述莊子思想與儒家思想之關係：

中國思想史的事實表明，在人的精神經歷或道德生活中，儒家以道德改造、提高人的自然本性和莊子在人的自然本性中尋找、確定道德終極，是兩種基本的價值取向和理想走向，它們的對立和反覆更迭出現，反映了社會生活的發展，帶來了道德內容的增新。<sup>④</sup>

歷來學者對於荀卿之論評莊周，多就《荀子·解蔽》“莊子蔽於天而不知人”一語立論。考荀子《解蔽》總評墨翟、宋鈞、慎到、申不害、惠施、莊周，崔大華《莊學研究》因以為荀卿混莊生於諸子之中而未加凸顯。崔氏云：

荀子當時似乎沒有覺察，在理論的獨立性和深刻性上，諸子中真正能和儒家匹敵的只有莊子，所以他把莊子思想混同一般，置於諸子之中而加以評論，未能特別地予以考察。<sup>⑤</sup>

---

① 本論文為香港研究資助局資助之“先秦兩漢詞彙綜合研究”部分研究成果，謹向該局致謝。

② 司馬遷《史記》，北京中華書局 1959 年版，第 2143~2144 頁。

③ 王先謙《荀子集解》，北京中華書局 1988 年版，第 393 頁。

④ 崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 357 頁。

⑤ 同上，第 365 頁。

案莊子思想影響深邃，自戰國後期以迄漢晉之世，體道之士莫不推尊莊生之言，其於學術思想之影響，實已遠超宋、慎、申、惠諸家。史稱荀卿講學稷下，三為祭酒，最為老師，所撰《非十二子》、《解蔽》諸篇，評騭諸家學說，意欲“一天下，財萬物”<sup>①</sup>，荀卿梳理先秦諸子學術思想之志，可以清楚考見。由此推論，荀卿於莊學思想之重要性，當有充分理解，並應全然掌握。考《非十二子》未有論及莊周，《解蔽》僅有“莊子蔽於天而不知人”一語相及，崔大華謂荀子對莊周“未能特別地予以考察”，似未為過。然而崔大華又同時發現一極有趣之情況，崔氏特意提出：

從荀子對莊子思想的準確的批評中可以推斷，荀子對莊子的著作是非常熟悉的。<sup>②</sup>

荀卿於《莊子》一書如何熟悉？《非十二子》為何置莊周不論？崔大華言之未詳，學術界對此問題論之未深，本文宜援引《莊》、《荀》兩書相關例證加以析述。

## 一、《荀子》沿襲《莊子》用詞例證舉隅

荀子熟讀《莊子》，此可從《荀子》書中部分罕用詞彙，又同時並見於《莊子》得以證成。舉例而言：

### 1.1 至 人

《莊子》多言“至人”，《逍遙遊》謂：“至人無己，神人無功，聖人無名。”《齊物論》又謂：“至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒。”《人間世》又云：“古之至人，先存諸己而後存諸人。”用例極多。考《荀子·天論》：“故明於天人之分，則可謂至人矣。”又《解蔽》云：“夫微者，至人也。至人也，何彊？何忍？何危？故濁明外景，清明內景。”可見荀子“至人”之義，實本莊周<sup>③</sup>。

### 1.2 井 蛙

《莊子·秋水》：“子獨不聞夫埳井之蛙乎？謂東海之鰲曰：‘吾樂與！吾跳梁乎井

① 王先謙《荀子集解》，第97頁。

② 崔大華《莊學研究》，第365頁。

③ 同上，第366頁。

幹之上，入休乎缺甃之崖……’東海之鰲……曰：‘夫〔海〕千里之遠，不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深。禹之時十年九潦，而水弗爲加益；湯之時八年七旱，而崖不爲加損。夫不爲頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。’於是埴井之鼃聞之，適適然驚，規規然自失也。”成玄英疏云：“蛙擅埴井之美，自言天下無過，忽聞海鼃之談，茫然喪其所謂，是以適適規規，驚而自失也。”<sup>①</sup>此言井蛙不知小大之別，此則寓言故事始見《莊子》。考《荀子·正論》又云：“語曰：‘淺不可與測深，愚不足與謀知，坎井之鼃不可與語東海之樂。’此之謂也。”楊倞注云：“事出《莊子》。”<sup>②</sup>可見荀卿襲用《莊子》故事<sup>③</sup>。

### 1.3 偃然

《莊子·至樂》云：“人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。”成玄英疏云：“偃然，安息貌也。”<sup>④</sup>考“偃然”一詞，先秦兩漢文獻僅有三見，除《莊子·至樂》外，兩見《荀子》。《荀子·王制》：“殷之日，案以中立無有所偏而爲縱橫之事，偃然案兵無動，以觀夫暴國之相〔卒〕〔猝〕也。”<sup>⑤</sup>又《荀子·儒效》：“履天子之籍，聽天下之斷，偃然如固有之，而天下不稱貪焉。”楊倞注云：“偃然，猶安然。”<sup>⑥</sup>其訓解亦與《莊子》成疏相合，可見《荀子》“偃然”一詞源出《莊子》。

### 1.4 逢衣淺帶

《莊子·盜跖》記盜跖羞辱孔子，云：“丘來前！……今子修文、武之道，掌天下之辯，以教後世，縫衣淺帶，矯言僞行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉，盜莫大於子。天下何故不謂子爲盜丘，而乃謂我爲盜跖？”成玄英疏云：“制縫掖之衣，淺薄之帶，矯飾言行，誑惑諸侯，甚爲賊害。”郭慶藩注又引向秀云：“儒服寬而長大。”<sup>⑦</sup>可見莊子以“縫衣淺帶”醜化儒生。考“逢衣淺帶”一語，先秦兩漢文獻僅有二見，除《莊子·盜跖》外，

① 郭慶藩《莊子集釋》，北京中華書局1961年版，第600頁。

② 王先謙《荀子集解》，第331頁。

③ 此條參崔大華《莊學研究》，第366頁。另崔氏以爲《荀子》書中援引《莊子》所塑造的人物“彭祖”，見《莊子·逍遙遊》。案“彭祖”一名古書習見，其或早於莊、荀者，尚有《國語》，似不得斷言荀卿言及“彭祖”者，必出《莊子》。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第615頁。

⑤ 王先謙《荀子集解》，第172頁。俞樾云：“卒，當作‘猝’。”

⑥ 同上，第114頁。

⑦ 郭慶藩《莊子集釋》，第996頁。

又見《荀子·儒效》：“逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世，術繆學雜……是俗儒者也。”楊倞注云：“逢，大也。淺帶，博帶也。……言帶博則約束衣服者淺，故曰‘淺帶’。”<sup>①</sup>由此可見，荀卿以“逢衣淺帶”醜化俗儒，正沿襲莊子舊說。

### 1.5 延頸舉踵

《莊子·胠篋》：“今遂至使民延頸舉踵曰：‘某所有賢者。’羸糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。”成玄英疏云：“引頸舉足，遠適他方。”<sup>②</sup>可見莊子以“延頸舉踵”一詞描繪人民願慕“賢者”之情態。考“延頸舉踵”一語，又見《荀子·榮辱》云：“小人莫不延頸舉踵而願曰：‘知慮材性，固有以賢人矣。’”由此可見，荀卿亦以“延頸舉踵”狀人民慕賢之情，其本實出莊子。

### 1.6 聖人不愛己、殺盜非殺人

《莊子·天下》：“今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。”成玄英疏云：“生死勤窮，不能養於外物，形容枯槁，未可愛於己身也。”<sup>③</sup>可見莊子批評墨子之“不愛己”。又《墨子·小取》嘗謂：“不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也。”<sup>④</sup>《莊子·天運》復論之曰：“人有心而兵有順，殺盜非殺人，自為種而天下耳，是以天下大駭，儒墨皆起。”郭象注云：“盜自應死，殺之順也，故非殺。”成玄英疏云：“盜賊有罪，理合其誅，順乎素秋，雖殺非殺。”<sup>⑤</sup>可見郭象以“殺盜非殺”斷句，其實誤讀原文。《莊子》此文論評墨子“殺盜人非殺人”之說，而莊周約略其辭為“殺盜非殺人”，非謂“殺盜非殺”也，郭注有誤。由此可見，莊周此文專論墨子。

考《荀子·正名》云：“‘聖人不愛己’，‘殺盜非殺人也’，此惑於用名以亂名者也。”<sup>⑥</sup>荀卿所指即為墨子；然而其謂“殺盜非殺人”，而非“殺盜人非殺人”，可見荀卿此文雖指墨子，卻非直引墨子之言，而為轉引自莊周者。楊倞注云：“‘聖人不愛己’，未

① 王先謙《荀子集解》，第138頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第358頁。

③ 同上，第1075頁。

④ 吳毓江撰、孫啟治點校《墨子校注》，北京中華書局1993年版，第644頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第529頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第420頁。

聞其說，似莊子之意。‘殺盜非殺人’，亦見《莊子》。”誠如上文所論，“聖人不愛己”典出《莊子·天下》；而“殺盜非殺人”，則見《莊子·天運》。由此而觀，荀卿《正名》一文其實源出《莊子》。

### 1.7 填填、盡盡、盱盱、瞞瞞

《荀子·非十二子》云：“吾語汝學者之鬼容：……填填然，狄狄然，莫莫然，蹞蹞然，瞞瞞然，盡盡然，盱盱然，洒食聲色之中則瞞瞞然。”郝懿行云：“鬼容者，怪異之容。”又楊倞注云：“填填然，滿足之貌；……盡盡，極視盡物之貌。盱盱，張目之貌……瞞瞞，閉目之貌。”<sup>①</sup>考荀卿論述學者怪異之容，所用重言疊字，其實多出《莊子》。

考《莊子·馬蹄》云：“故至德之世，其行填填。”成玄英疏云：“填填，滿足之貌。”與《荀子》楊倞注全同。又《荀子》所謂“盡盡”者，則見《莊子·庚桑楚》：“老子曰：‘汝自洒濯，孰哉鬱鬱乎！然而其中津津乎猶有惡也。’”<sup>②</sup>俞樾《諸子平議》解讀《荀子·非十二子》“盡盡”一詞義訓，乃謂：“盡盡，猶津津也。《莊子·庚桑楚》曰：‘津津乎，猶有（忍）〔惡〕也。’此作盡盡者，聲近，故假用耳。”<sup>③</sup>至於《荀子》謂“盱盱”者，則見《莊子·寓言》引老子曰：“而睢睢，而盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。”郭象注云：“睢睢盱盱，跋扈之貌。”<sup>④</sup>此又與《荀子》楊倞注所謂“張目之貌”義近。至於《荀子》謂“瞞瞞”者，則見《莊子·天地》云：“子貢瞞然慚，俯而不對。”《經典釋文》引《字林》云：“瞞，目眡平貌。”<sup>⑤</sup>此又與《荀子》楊倞注所謂“閉目之貌”義近。凡此可證，《荀子·非十二子》一文多本《莊子》之言。

## 二、荀卿部分論說源出莊周證

### 2.1 《詩》、《書》、《禮》、《樂》之用

古書論及五經之用者，早見《荀子》，《荀子·儒效》云：

① 王先謙《荀子集解》，第103~104頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第783頁。

③ 王先謙《荀子集解》，第104頁。

④ 郭慶藩《莊子集釋》，第963頁。

⑤ 同上，第434頁。

聖人也者、道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之〔道〕歸是矣。《詩》言是，其志也；《書》言是，其事也；《禮》言是，其行也；《樂》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。<sup>①</sup>

考荀卿以爲《詩》之言“志”，《書》之言“事”，《禮》之言“行”，《樂》之言“和”，《春秋》之言“微”；推本溯源，實出《莊子》。考《莊子·天下》云：“《詩》以道‘志’，《書》以道‘事’，《禮》以道‘行’，《樂》以道‘和’，《易》以道‘陰陽’，《春秋》以道‘名分’。”<sup>②</sup>兩文所述《詩》、《書》、《禮》、《樂》之用，幾近全同。又莊子以爲《春秋》用以道“名分”，而荀卿以爲即指“微言大義”，兩說亦相近。及後，西漢司馬遷《史記·太史公自序》云：“是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。撥亂世反之正，莫近於《春秋》。”<sup>③</sup>亦多與《莊》、《荀》相合。

## 2.2 耳、目、鼻、口各有接而不相能

章學誠《文史通義》以爲莊、荀皆出子夏門人<sup>④</sup>，章太炎以爲未可入信<sup>⑤</sup>。考先秦諸子師承淵源，由於年代相距久遠，史傳難徵，今人難以論斷。然而，誠如上文引證所見，荀卿確然熟讀《莊子》，殆無可疑。再考荀卿部分論說，與莊子如出一轍，推本溯源，其實亦源出《莊子》。諸如《荀子·天論》云：

耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。<sup>⑥</sup>

荀子提出耳、目、鼻、口乃爲“天官”，“各有接而不相能”，意謂“天官”之間無法相互協調。《荀子·君道》又云：“人習其事而固，人之百事如耳目鼻口之不可以相借官也。”<sup>⑦</sup>所謂“不可以相借官”，意指耳、目、鼻、口之作用不可以互相借用，亦即《天論》所謂“各

① 王先謙《荀子集解》，第133頁。今本“道”字誤脫，據劉台拱說補。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第1067頁。徐復觀《中國人性論史》（臺灣商務印書館1969年版）以爲“《詩》以道志”六句乃後人在正文旁所加之附注，並非出自莊子手筆，可備一說。說見徐書，第360頁。

③ 司馬遷《史記》，第3297頁。

④ 章學誠《文史通義校注·經解上》，北京中華書局1994年版，第93~94頁。

⑤ 章太炎《章太炎全集·別錄·與人論國學書》第4冊，上海人民出版社1982年版，第354頁。

⑥ 王念孫以爲“形能”當讀爲“形態”，見王先謙《荀子集解》，第309頁。

⑦ 王先謙《荀子集解》，第239頁。

有接而不相能”。荀子因此提出“心”為“天君”，以統攝耳目鼻口等“天官”之欲，使之相互協調。考荀卿以“心”為“天君”以制其餘感官之欲，實遠承孟子學說。《孟子·告子上》云：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此<sup>①</sup>天之所與我者。<sup>②</sup>

孟子以為“心之官”既能思考，所以能制耳目，荀子稱之為“天君”，以示其地位超然於一眾“天官”之上。至於耳、目、鼻、口“各有接而不相能”之說，則源出莊周。考《莊子·天下》云：“譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。”<sup>③</sup>莊周所謂耳目鼻口“皆有所明，不能相通”，猶荀子言耳目鼻口“各有接而不相能”。考劉文典《莊子補正》於《天下》篇此文下注云：“按《荀子·天論》：‘耳目鼻口形能，各有接而不相能也。’義與此同。”<sup>④</sup>《莊子·齊物論》又云：“百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？”<sup>⑤</sup>莊周思考大自然可有真宰？因而提出人體百骸六臟可有君臣之別？荀子借鑒孟子相關論說，提出“心”為“天君”，足以統攝耳、目、鼻、口等一眾“天官”，恰正回應莊周所問。荀卿此一理念沿襲莊周，可以清楚考見。

### 2.3 一曲、大理

《莊子·齊物論》：“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？”王先謙云：“隱，蔽也。道何以蔽而至於有真有偽？言何以蔽而至於有是有非？”<sup>⑥</sup>易言之，莊子《齊物論》提出“道”之所以有真偽之分，只因有所“蔽”而已。因之，荀子乃有“解蔽”之論，其實亦與莊周相關。《荀子·解蔽》曰：“凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。”楊倞曰：“一曲，一端之曲說。是時各蔽於異端曲說。”<sup>⑦</sup>馮友蘭析述《荀子》原文“一曲”、“大理”之意，

① 《孟子》一本“此”作“比”。王引之《經傳釋詞》訓“比”為“皆”。楊伯峻《孟子譯註》以為王說不可信。

② 焦循《孟子正義》，北京中華書局1987年版，第792頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第1069頁。

④ 劉文典《莊子補正》，安徽大學出版社1999年版，第865頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第55頁。

⑥ 王先謙《莊子集解》，第13頁。

⑦ 同上，第386頁。

以為“‘一曲’就是局部；‘大理’就是全面。”<sup>①</sup>並進一步闡析“一曲”之義：

很多的人往往都不知道全面地看問題。他們只片面地看問題，只看見局部，看不見全體，只看見樹木，看不見森林。他們並且堅持自己的看法，不容納異己的意見。<sup>②</sup>

馮友蘭以為“一曲”即“局部”，為“局部”所蔽，因而不能得見“全體”。廖名春《荀子新探》論說相近：

片面性是感覺經驗最容易陷入的一種通病，荀子對此進行了深入的剖析。他說：“凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。”（《解蔽》）“一曲”，即“一隅”。人們在認識上出現毛病，原因就在於被一些局部的現象所蒙蔽，而不懂得事物的普遍性、根本的規律。<sup>③</sup>

“一曲”，亦即“一隅”；又可稱為“一偏”。《荀子·天論》曰：“萬物為道一偏，一物為萬物一偏，愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。”<sup>④</sup>案荀卿此文其實亦出《莊子》，《莊子·則陽》云：“道不可有，有不可無，道之為名，所假而行。或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？”成玄英疏云：“胡，何也。方，道也。……俗中一物，偏曲之人，何足以造重玄，語乎大道？”<sup>⑤</sup>意謂世人但知一物一曲，不足以語大道，其義幾與《荀子·天論》全同，可見荀卿襲取莊周論說。荀子既以為愚者但見一物一偏，僅有一曲之知，未能知“道”，荀卿因謂之“曲知之人”，《天論》云：

曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。

楊倞注云：“曲知，言不通於大道也。一隅猶昧，況大道乎！”<sup>⑥</sup>由此可見，荀卿以為曲知之士昧於一隅，未可言“道”。

①② 馮友蘭《中國哲學史新編》，第381頁。

③ 廖名春《荀子新探》，收入《大陸地區博士論文叢刊》，臺北文津出版社1994年版，第213頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第319頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第919頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第393頁。



考荀卿此議，其實亦本莊周。《莊子·秋水》云：“曲士不可以語於道者，束於教也。”成玄英疏云：“曲見之士，偏執之人。”<sup>①</sup>再考《莊子·天道》云：“驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道；可用於天下，不足以用天下；此之謂辯士，一曲之人也。”成玄英疏云：“若以形名賞罰可施用於天下者，不足以用於天下也。斯乃苟飾華辭浮遊之士，一節曲見偏執之人，未可以識通方，悟於大道者也。”<sup>②</sup>又《莊子·天下》又云：“不該不遍，一曲之士也。”成玄英疏云：“未能該通周遍，斯乃偏僻之士，滯一之人，非同適合變者也。”<sup>③</sup>考《莊子》所謂“曲士”、“一曲之人”、“一曲之士”，成疏以為“曲見偏執之人”，未能該通周遍，不可以悟大道，凡此皆與荀卿所言“曲知之人”義訓全同，《荀子》楊倞注以為“曲知，言不通於大道也”，訓解亦同成疏。

考《莊子·秋水》“曲士不可以語於道者”，《經典釋文》引司馬彪云：“曲士，鄉曲之士也。”準上所論，可知司馬彪此文訓詁其實謬誤，蓋亦未嘗深考《莊》、《荀》二書“曲士”相關用例，其說未足取信。

《荀子·解蔽》謂凡人“蔽於一曲而闇於大理”，以“一曲”、“大理”兩詞對舉。所謂“大理”者，其實亦見《莊子》，《莊子·秋水》云：“今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。”成玄英疏云：“既悟所居之有限，故可語大理之虛通也。”<sup>④</sup>可見“大理”之義，猶如大道。馮友蘭謂“‘大理’就是全面”，釋義正確。荀卿以“一曲”、“大理”對舉為義，其說實出莊周。

“大理”與“一曲”對舉為義，意指全面的“大道”，荀子又稱之為“周道”，意謂周遍之道。《荀子·解蔽》云：

夫道者、體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術，足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。<sup>⑤</sup>

荀子蓋以“道之一隅”與“周道”對舉為義，“道之一隅”，猶言“一曲”；“周道”，猶言“大理”，意指周遍之道。孔子仁知，故不為“一曲”所蔽，因能得見周遍之道。楊倞不明乎

① 郭慶藩《莊子集釋》，第564頁。

② 同上，第474頁。

③ 同上，第1071頁。

④ 同上，第565頁。

⑤ 王先謙《荀子集解》，第393頁。

此,因注云:“周道舉,謂刪《詩》、《書》,定《禮》、《樂》。”蓋以爲“周道”者,指“周代治國之道”;又以爲“得周道”者,乃指孔子“刪《詩》、《書》,定《禮》、《樂》”;郝懿行依據楊倞注,又推衍其義云:“此言孔子志在《春秋》,行在《孝經》,又曰:‘吾學周禮,今用之,吾從周’,蓋能考論古今,成一家言。”<sup>①</sup>並皆迂曲附會,難以取信。梁啟雄《荀子簡釋》云:“伯兄[按指梁啟超]曰:‘周道,謂周遍之道,與“一曲”對。’啟雄按《廣雅·釋詁》:‘周,遍也。’《周易·釋文》:‘周,遍也,備也。’周道,謂全面的大理。”<sup>②</sup>北大哲學系《荀子新注》訓解“周道”之義云:“周,全面。”<sup>③</sup>諸家說解並皆正確,可謂盡得其義,並較楊倞、郝懿行可信。由此可見“周道”者,猶言“大理”,意指全面的“大道”,其理念亦與《莊子》相關。

### 三、荀卿部分論說源出辯莊證

誠如上文所論,荀卿熟讀《莊子》,對部分莊子論說欣然採納;然而,荀卿提出“天人之分”,強調“人有其治”<sup>④</sup>,能與天地相參,而莊周則主張順應天道,“無以人滅天”<sup>⑤</sup>,兩家思想終究不同。由於荀卿論莊而昭然可考者,僅有“莊子蔽於天而不知人”一語相關,前輩學者探究荀卿辯莊,多就兩家天人思想迥異立論,當中荀卿縱然未有言明批判對象,學者亦嘗推論其說所指,馮友蘭《中國哲學史新編》云:

荀況說:“大天而思之,孰與物畜而制之?從天而頌之,孰與制天命而用之?……思物而物之,孰與理物而勿失之也?”(《天論》)這是中國古代哲學中最明確、最響亮的以人力改造自然的口號。荀況這裡所提出的批判,是確有所指的。“大天而思之”和“從天而頌之”,都是指莊周一派說的。……“思物而物之”也是指莊周一派說的。莊周常說所謂“物物而不物於物”。就是說,所謂“聖人”自以爲超越於萬物之上,能役使“物”而不爲“物”所役使。可是,這裏所謂役使,都是想像或思維中的東西,就是所謂“思物而物之”。荀況指出,與其“思物而物之”,不如對於“物”加以實際的管理,而確實有所收穫。<sup>⑥</sup>

① 王先謙《荀子集解》,第394頁。

② 梁啟雄《荀子簡釋》,香港中華書局1974年版,第292頁。

③ 北京大學哲學系注釋《荀子新注》,臺北里仁書局,第418頁。

④ 王先謙《荀子集解》,第308頁。

⑤ 見《莊子·秋水》,郭慶藩《莊子集釋》,第590頁。

⑥ 馮友蘭《中國哲學史新編》,第373~374頁。

由此可見，前輩學者早已察覺荀子部分理論，雖未有言明批判對象，實則確有所指，《天論》部分理論即為辯莊而發。細意思之，除“大天而思之”相關論題外，荀卿亦曾就《莊子》認知說加以辯詰。

### 莊子提出“無彼無是”、“兼懷萬物”、“莫若以明”

考《莊子·齊物論》云：“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。”郭象注云：“物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。”<sup>①</sup>

莊子以為“天下是非果未可定也”<sup>②</sup>，因而提出“是非不得於身”<sup>③</sup>，又謂“獨與天地精神往來，而不放倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。”<sup>④</sup>馮友蘭《中國哲學史新編》：

莊周認為“聖人”必須“譴是非”，指出各人的見解都是出於一種偏見，事物之間所有的分別都是暫時的、相對的。<sup>⑤</sup>

莊子因而取消事物之間一切相對的概念，主張萬物一齊。《莊子·秋水》云：“兼懷萬物，其孰承翼？是謂無方。萬物一齊，孰短孰長？”<sup>⑥</sup>其所謂“兼懷萬物，其孰承翼”者，王叔岷《莊子校詮》加以訓解云：

成疏：“大聖兼懷萬物，終無偏愛。”案《禮·中庸》：“懷諸侯也。”孔《疏》：“懷，安撫也。”“承翼”猶“扶翼”，俗所謂“扶助”也。《天下》“汎愛萬物。”與“兼懷萬物”略同。<sup>⑦</sup>

可見莊周主張兼懷萬物，汎愛無方。崔大華《莊學研究》解釋《秋水》“無方”之義：

① 郭慶藩《莊子集釋》，第66頁。

② 見《莊子·至樂》，郭慶藩《莊子集釋》，第612頁。

③ 見《莊子·德充符》，同上，第217頁。

④ 見《莊子·天下》，同上，第1098頁。

⑤ 馮友蘭《中國哲學史新編》，第123頁。

⑥ 郭慶藩《莊子集釋》，第584頁。

⑦ 王叔岷《莊子校詮》，臺北中研院歷史語言研究所1999年版，第608頁。

“無方”是對認識的感性執著的破除，成玄英疏解說：“逗機百變，無定一方也。”它形成了一種寬廣的胸懷，寬容的眼光，一種洋溢在莊子思想中的那種超脫的精神。<sup>①</sup>

莊周既泯除一切相對概念，破除是非之執，無定一方，因之乃能擺脫一切成心我見，從而得見事物本來形象，莊周謂之“莫若以明”。《莊子·齊物論》云：“欲是其所非而非其所是，則莫若以明。”<sup>②</sup>又云：“是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。”<sup>③</sup>莊周以為是非相待而生，有“此”方有“彼”，有“是”方有“非”。由此可見，世間物象，莫非相偶。世人意欲摒除此等相偶之束縛與界限，必先從物象一切相對之現象，提升至絕對之客觀真理，於此可以摒除物象相偶之執，莊子稱之為“道樞”。故曰：“彼是莫得其偶，謂之道樞。”<sup>④</sup>意謂身處“道樞”，所有“若我”、“彼此”、“是非”等相對、相待而生之觀念，均不復存在，從而得見事物本相，莊周稱之為“莫若以明”，“明”者，本指清楚得見，即《莊子·外物》所謂“目徹為明，耳徹為聰。”<sup>⑤</sup>此則專指“不執著己見”。<sup>⑥</sup>

### 荀子提出“無欲無惡”、“兼陳萬物”、“大清明”

荀子深明莊周認知相關論說而不以為然，因之，其對莊周之說，既有採擷，亦有修訂；其《解蔽》云：

故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。<sup>⑦</sup>

荀卿所謂“凡萬物異則莫不相為蔽”者，馮友蘭以為乃“辯證法”之真理。馮友蘭云：

事物之間的每一個差異，都因這個差異而構成一對矛盾的對立面。人在認識

① 崔大華《莊學研究》，第278頁。

② 郭慶藩《莊子集釋》，第63頁。

③④ 同上，第66頁。

⑤ 同上，第939頁。

⑥ 參王叔岷說，見《莊子校詮》，第58頁。

⑦ 王先謙《荀子集解》，第388頁。

這對矛盾面的時候，往往都只看見矛盾面的一方而看不見其對立的一方。正因其看見一方，所以為這一方所蔽而看不見其對立的一方。<sup>①</sup>

馮友蘭分析可謂切中肯綮，荀卿《解蔽》列舉世人所蔽者，皆兩兩相對，正見其中矛盾對立之關係。荀卿所提“欲、惡”、“始、終”、“遠、近”、“博、淺”、“古、今”並皆矛盾對立。此尤與莊周所提是非相待而生，彼此相待而成，如出一轍。由此可見，莊、荀二家並皆認同世間物象是非莫非相偶。以“欲、惡”為例，荀子以為世人得見事物可“欲”之一面，則不知其可“惡”之一面，正因世人為其可欲一面所蔽，此所謂“欲為蔽”。《荀子·正名》：

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。<sup>②</sup>

楊倞注云：“粹，全也。凡人意有所取，其欲未嘗全來，意有所去，其惡未嘗全去。”荀卿意在說明事物並無絕對純粹者，因事物有利乃取之，然而事物之來也，本非純粹為我所欲者；因事物有害而欲去之，然而事物之去也，又非純粹為我所惡者。此本尋常世態，亦世人之所苦，而荀卿以為問題之癥結，乃始於世人對該事物認知過程之失誤。因此，荀卿以為糾正上述失誤，務必從認知過程深入反思，重新認識思維器官“心”於認知過程中所起之作用。《荀子·不苟》云：

欲惡取舍之權，見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。<sup>③</sup>如是，則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者。是以動則必陷，為則必辱，是偏傷之患也。<sup>④</sup>

荀卿以為僅見事物之可欲而不見其可惡者，見其可利而不見其可害者，皆所謂“偏”。“偏”猶言“一曲”，欲不為一曲所蔽，就得熟“慮”之。見其可欲，慮其可惡；見其可利，慮其可害。至於思慮之責，即在於“心”，此即《正名》所謂：“情然而心為之擇謂之慮，

① 馮友蘭《中國哲學史新編》，第381頁。

② 王先謙《荀子集解》，第430頁。

③ 顧千里云：“‘然後定其欲惡取舍’，疑當作‘然後定其取舍’，衍‘欲惡’二字。《榮辱》‘其定取舍楷慢’，上下文皆即此義明甚。”見王先謙《荀子集解》，第51頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第51頁。

心慮而能爲之動謂之僞。”<sup>①</sup>因此，其於《荀子·解蔽》又云：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。<sup>②</sup>

荀卿所謂“心術”者，即指認知方法，然其旨意則大有別於莊子所提出之“兼懷萬物”，荀卿特意標舉“兼陳萬物”以爲辯詰。此謂“兼陳萬物而中縣衡”者，“衡”指判斷事物之標準，因而事物之間複雜矛盾之現象，即所謂“衆異”者，亦不會互相隱蔽而自亂其類。細考荀卿所謂“衡”者，其實亦可稱爲“權”。“衡”、“權”兩者皆爲“秤”之部件，引申而爲量度、權衡之意。《荀子·不苟》云：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。<sup>③</sup>

荀卿所謂欲惡取舍之“權”，即“兼陳萬物而中縣衡焉”之“衡”，皆用以表明世人面對萬物兼陳時，不宜倣效莊周之泯除事物一切分別相而兼懷萬物，必須依靠內心量度萬物，兼權熟計，再定取舍。荀子表明思維器官“心”作出論斷必須以“道”爲依據，因此，“心”不能不知“道”，不然，則判斷無從與“道”相合。至於“心”知“道”之條件，則在“虛壹而靜”。《荀子·解蔽》云：“故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。”<sup>④</sup>所謂“虛壹而靜”者，《解蔽》云：

心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不(滿)[兩]<sup>⑤</sup>也，然而有所謂一，心未嘗不動也，然而有所謂靜。人<sup>⑥</sup>生而有知，知而有志。志也者、臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂

① 王先謙《荀子集解》，第412頁。

② 同上，第394頁。

③ 同上，第51頁。

④ 同上，第395頁。

⑤ 楊倞云：“滿”，當爲“兩”。“兩”，謂同時兼知。

⑥ 梁啟超云：下文“心生而有知”。此文“人”字疑亦當作“心”。

之虛壹而靜。<sup>①</sup>

荀子以為心能“虛壹而靜”，則能知道。“虛”者，謂虛懷接納，不可深閉固拒；金德建《先秦諸子雜考》云：

“虛”指人們心裏面原來能夠無窮盡、無止境地收藏知識(志也者，藏也)，不宜於它裏面有牢固的成見，應該達到所謂“虛”的境地；不能因為已有了知識(不以所已藏)便妨害它再不斷地接受客觀的真理(害所將受)。<sup>②</sup>

荀子以為“虛”、“藏”雖然矛盾對立，然而並不互相排斥。一如上文所言，荀卿反對莊周泯除一切相對概念而兼懷萬物，他主張依據大道，通過內心衡量萬物，在認知過程的對立矛盾關係中兼權熟計，從中感悟認知方法的真理。荀子以為知識、道德修養皆逐漸累積而得，《勸學》云：

積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積頭步，無以至千里；不積小流，無以成江海。<sup>③</sup>

荀卿以為積累其實即為“藏”，荀卿既重視“積累”，亦重視“虛”，反對莊周從認知過程相待觀念的困局中泯滅彼此、是非的分別相，主張世人當從兩者相互矛盾的關係中，尋求真理所在。至於“壹”者，謂了解事物時不可偏執其一，而忽略其他。荀卿謂：“心未嘗不兩也，然而有所謂一。”“兩”之於“一”，同樣相互矛盾。荀子主張專一，《勸學》云：

行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰……故君子結於一也。<sup>④</sup>

然而荀卿以為“一”之與“兩”，雖則對立而並不相互排斥。荀卿謂“心生而有知，知而有異，異也者、同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之

① 王先謙《荀子集解》，第395頁。

② 金德建《先秦諸子雜考》，中州書畫社，第190頁。

③ 王先謙《荀子集解》，第7頁。

④ 同上，第9頁。

壹。”“一”指認識或學習一種事物。所謂“知而有異”，謂人所要學習者不只一事；必須“同時兼知之”；所謂“不以夫一害此一謂之壹”者，馮友蘭云：

知彼一件事情需要彼一個一(“夫一”)；知這一件事情需要這一個一(“此一”)。  
苟況注重“兩”，也注重“一”；其意思是“不以夫一害此一”。<sup>①</sup>

苟子又謂“心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。”“靜”者，不當以想象所得，與經驗所得混為一談，避免情感擾亂理智。金德建《先秦諸子雜考》云：

“靜”指心意雖然時刻在變動，有時夢，有時行，有時營謀，卻萬不能拿夢幻亂想來混亂或阻礙對於外界知識的吸收。這就叫做“靜”。<sup>②</sup>

苟子亦不以為“動”“靜”兩者相互排斥。苟子以為“心未嘗不動也”，可見“心動”乃恒常現象，而“心”作為“天君”，其責任重大。《解蔽》云：“心者、形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”可見“心”當“出令”之責，必然常動。然而，苟子強調世人不應因激越的情感而擾亂正常之思想活動，是謂“靜”。“動”、“靜”二者雖矛盾對立，然而並不相互排斥。由此可見，苟卿“虛壹而靜”之說，其實亦在認知過程中事物相互矛盾之基礎上，通過“兼權萬物”之方法，從矛盾關係中尋求真理。凡此皆用以辯難莊周在認知物象概念相互對立後，泯除一切之哲學理念。

苟子以為心能“虛壹而靜”，則若大清明，所思自必允當，更可進而知“道”而能洞察宇宙萬物。《解蔽》云：“虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。”<sup>③</sup>苟子所謂“大清明”者，意謂“心”可以全面正確地認知外界事物，其義則又與莊周所謂“莫若以明”相近。

由此可見，苟卿汲取莊周認知說部分理念，諸如“無彼無是”、“無是無非”等，以為是非、彼此皆相偶相待之觀念，從而提出“無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今”，意欲泯除認知過程中之一切蔽障。然而苟卿並不贊同莊周由此而倡言萬物齊同之論，並進而泯滅事物本然有別之真相，繼而一任天道而捨棄人事，更反對莊周由此提出萬物無別而兼懷之、兼愛之的思想內容。苟子因而提出“兼陳萬物”，依據

① 馮友蘭《中國哲學史新編》，第385頁。

② 金德建《先秦諸子雜考》，第191頁。

③ 王先謙《荀子集解》，第397頁。



大道用心衡量，追求不為物蔽之“大清明”，用以比擬莊周“莫若以明”的同樣清澈的精神境界。

## 四、荀卿論評諸家學說多據莊周證

荀卿《解蔽》曾謂：“惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。”是取惠施、莊周並論；及《非十二子》全面評論諸子之說，則謂：“足以欺惑愚衆，是惠施、鄧析也。”可見荀卿合論“惠施、鄧析”而痛加詆訾，卻置莊周不論，箇中原因，亦可深思。

考莊周《天下》篇亦曾評駁諸家學說，深論“天下之治方術者”，其作意與《荀子·非十二子》、《解蔽》、《天論》總評諸家學說相倣；細意比對，莊周所選諸子之言，其評論重點，皆多與荀卿論說相合，今試論之：

### 4.1 墨 翟

《莊子·天下》云：“墨翟、禽滑釐聞其風而說之，為之大過，已之大循。”<sup>①</sup>顧實《莊子天下篇講疏》云：“言為之乃大過誤，已之而不為，正是大順理也。‘已之’讀如‘令尹子文三已之’之‘已之’，無煩改讀也。儒家亦主無為而治，故《荀子·王霸》曰：‘縣天下，一四海，何故必自為之。為之者，役夫之道也。墨子之說也。’是則道、儒兩家所以詆之者同也。”<sup>②</sup>可見顧實已然注意到莊周、荀卿兩家論墨，其論點每有類同。

《莊子·天下》云：“墨翟……作為《非樂》，命之曰《節用》；生不歌，死無服。”<sup>③</sup>按《荀子·富國》亦云：“我以墨子之非樂也則使天下亂，墨子之節用也則使天下貧，非將墮之也，說不免焉。”<sup>④</sup>可見莊、荀同就墨子“非樂”、“節用”兩說加以評駁，是荀卿曾參諸《莊子·天下》之證。

又《莊子·天下》云：“墨子汜愛兼利而非鬥……其生也勤，其死也薄，其道大艱；使人憂，使人悲，其行難為也。”<sup>⑤</sup>其中“非鬥”一詞，用例奇特；顧實《莊子天下篇講疏》

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 1072 頁。

② 顧實《莊子天下篇講疏》，上海商務印書館 1928 年版，第 26 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1072 頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第 185 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1072~1075 頁。

云：“《墨子》書有《非攻》，此曰‘非鬥’，又可知非舉篇名也。”<sup>①</sup>考先秦諸子稱引《墨子》“非攻”以爲“非鬥”者，其例甚少，除《莊子·天下》外，僅見《荀子·富國》，其云：“故墨術誠行則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚非樂而日不和。”<sup>②</sup>可見荀子稱墨學“非攻”爲“非鬥”，正與莊子相同。又《莊子·天下》謂墨子之術終令“其生也勤，其死也薄。”《荀子·富國》則謂之“勞苦頓萃而愈無功”，意即雖勤而無功，兩文論點相同。又《莊子·天下》謂墨子之術“使人憂，使人悲。”《荀子·富國》則謂之“愀然憂戚非樂而日不和”，可見莊、荀論說相近。

《莊子·天下》謂墨子“毀古之禮樂。黃帝有《咸池》，堯有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，湯有《大濩》，文王有辟雍之樂，武王周公作《武》。”成玄英《疏》云：“已上是五帝三王樂名也。”<sup>③</sup>荀卿則於《樂論》謂“先王之道，禮樂正其盛者也，而墨子非之”<sup>④</sup>，論說亦相近。由此而觀，荀卿論墨，其說實與莊周相倣。又《莊子·天下》記述墨家學者之外觀云：“使後世之墨者，多以裘褐爲衣。”<sup>⑤</sup>考《荀子·富國》又云：“墨子雖爲之衣褐帶索。”<sup>⑥</sup>兩說亦相近。

## 4.2 宋 鉞

《莊子·天下》云：“宋鉞……見侮不辱，救民之鬥。”<sup>⑦</sup>考《荀子·正論》云：“子宋子曰：‘明見侮之不辱，使人不鬥。人皆以見侮爲辱，故鬥也；知見侮之爲不辱，則不鬥矣。’”<sup>⑧</sup>可見莊、荀同引宋鉞“見侮不辱”之說。又《莊子·天下》記宋鉞“以情欲寡淺爲內，其小大精粗，其行適至是而止。”<sup>⑨</sup>考《荀子·正論》亦云：“子宋子曰：‘人之情，欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。’”楊倞《注》云：“宋子以凡人之情，所欲在少，不在多也。《莊子》說宋子曰：‘……以情欲寡少爲內。’”<sup>⑩</sup>可證莊、荀兩文相關。又《荀子·解蔽》謂“宋子蔽於欲而不知得”，皆可證《莊》、《荀》同詆宋鉞“情欲寡”之說，兩書立論

① 顧實《莊子天下篇講疏》，第 28 頁。

② 王先謙《荀子集解》，第 188 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1075 頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第 380 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1077 頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第 186 頁。

⑦ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1082 頁。

⑧ 王先謙《荀子集解》，第 340 頁。

⑨ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1084 頁。

⑩ 王先謙《荀子集解》，第 344 頁。

相同。

### 4.3 慎 到

《莊子·天下》云：“慎到棄知去己……不知前後。……塊不失道”<sup>①</sup>《荀子·天論》謂“慎到有見於後，無見於先。……有後而無先，則群眾無門。”<sup>②</sup>兩論亦復相合。《荀子》楊倞《注》云：“莊子論慎到曰‘塊不失道’，以其無爭先之意，故曰：‘見後而不見先’也。”可證荀卿論評慎到“有後無先”，其說實本莊周謂其“不知前後”之說。

《莊子·天下》謂“慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。”成玄英《疏》云：“不合至道者，適為其怪也。”<sup>③</sup>考《荀子·天論》則謂慎到“有後而無先，則群眾無門。”楊倞《注》云：“夫群眾在上之開導，皆處後而不處先，群眾無門戶也。”<sup>④</sup>可見莊、荀皆以慎到之學不為世用，兩說亦相近。

### 4.4 老 聃

《莊子·天下》云：“老聃曰：‘知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。’人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢；人皆取實，己獨取虛，無藏也故有餘，歸然而有餘。”成《疏》云：“俗人皆尚勝趨先，大聖獨謙卑處後；故《道經》云：後其身而身先也。退身居後，推物在先，斯受垢辱之者。”<sup>⑤</sup>可見莊周《天下》於老子“退身居後”之說，多所推許；《荀子·天論》謂“老子有見於訕，無見於信”，楊倞《注》云：“其意多以屈為伸，以柔勝剛。”<sup>⑥</sup>由此可見，莊、荀雖於老聃學說褒貶不一，然於老聃以訕身居後之說，則皆有稱述。

## 結 語

崔大華《莊學研究》提出“荀子對莊子的著作是非常熟悉的”，立論精闢獨到，真知

① 郭慶藩《莊子集釋》，第 1088 頁。

② 王先謙《荀子集解》，第 319 頁。

③ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1088 頁。

④ 王先謙《荀子集解》，第 319 頁。

⑤ 郭慶藩《莊子集釋》，第 1095 頁。

⑥ 王先謙《荀子集解》，第 319 頁。

灼見，彌足稱道；惜乎崔氏僅列出“至人”、“彭祖”、“井蛙”三詞並見《莊》、《荀》以為書證，其言雖是而猶有未盡。本文蒐集《莊》、《荀》二書相合書證，以見荀卿其實多用莊子學說，當中既有全然襲用莊周理念者，亦有修訂莊說，革故鼎新者，方法不一而足。觀乎荀卿稷下講學，李斯、韓非皆曾受業門下，於先秦諸子多所評鹭，而於《莊》書義理心領神會，不以莊周道家學者身份為蔽，於莊學條貫於胸。崔大華謂荀子對莊子“未能特別地予以考察”，從本文所得書證觀之，似未必然。

嚴靈峯《老莊研究·論莊子天下篇非莊周所自作》認為《天下》篇乃荀子晚年所作。<sup>①</sup>按荀卿論說，或本莊周，因之《莊》、《荀》論說每多類同，嚴氏因以為《莊子·天下》出自荀卿手筆，其說未敢遽信，然亦足以證明學者於《莊》、《荀》兩書相合之處，其實早已察覺。《莊子·天下》、《荀子·非十二子》皆曾評鹭諸家學說，荀卿《非十二子》痛詆諸家而置莊周不論，或因荀卿曾熟參《天下》篇，並多所取材，於莊周義理心悅誠服，因置莊周不論，其實正見荀卿對莊周亦有稱賞之情。

前人研習荀書，多以為荀卿侶言性惡，以與孟軻性善之說相互頡頏，以為《荀子》一書核心旨意。其實，依據本文蒐集書證觀之，荀卿部分論說源出莊周，其中論點亦有專為辯難莊周而發者。研習荀書學者，倘能明乎此理，或可再三反思，重考荀卿論說實質所指。

既知荀卿多用莊周，則知所謂援道入儒、融合儒道者，其實早於戰國年間已然開展。此於中國學術思想史之發展研究，或能提供一嶄新之思考方向。

[作者簡介] 何志華(1962— )，香港中文大學中文系教授、博士生導師、中國文化研究所中國古籍研究中心主任、榮譽研究員。著述有《文子著作年代新證》、《經史考據：從〈詩〉〈書〉到〈史記〉》、《唐宋類書徵引〈淮南子〉資料彙編》(合編)、《唐宋類書徵引〈莊子〉資料彙編》(合編)、《唐宋類書徵引〈呂氏春秋〉資料彙編》(合編)、《〈古列女傳〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》(合編)、《〈大戴禮記〉與先秦兩漢古籍重見資料彙編》(合編)、《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》(合編)等。另發表有關《淮南子》高誘注研究之學術論文多篇，編纂《先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》、《魏晉南北朝古籍逐字索引叢刊》，迄今出版超過八十種古籍索引。

<sup>①</sup> 嚴靈峯《老莊研究·論莊子天下篇非莊周所自作》，臺灣中華書局1966年版，第184頁。

# 試析莊學之“火不熱論” 及其與玄學本體論之關聯

王葆琰

在中國思想史上，“莊學”與“玄學”兩名常可互換，兩名所標誌的學問可說是水乳交融。向秀、郭象等魏晉玄學家採用了“莊學”的著作形式，所謂玄學實為《易》學、老學及莊學之統一體，因之當時的莊學可視為玄學的一部分。而一旦超出魏晉思想的範圍，放眼於全部的莊學歷史，魏晉玄學又可說是莊學的一部分，而且是最抽象的一部分。我們說魏晉莊學或玄學有抽象性，主要是著眼於玄學的本體論而言。對這種本體論，近人多用比較學的方法來研究，或引入西方古希臘的形上學，以為玄學中的“體”和“用”約略相當於亞里士多德所講的形式和質料；或引入佛學，以為玄學之“體”、“用”相當於佛家所講的海水及其波濤。而關於玄學本體論與康德“物自體”說的比較研究，則罕見有人問津，人家以為玄學出於中國古代，康德哲學出於西方近代，兩者絕無可比性。我曾在《玄學通論》及《老莊學新探》兩書中建言<sup>①</sup>，以為魏晉莊學或玄學中有一種說法，說明“火”之本身是不熱的，“熱”只是“近火者”之感覺，此說與《莊子·天下篇》所載辯者“火不熱”的命題密切相關，與康德“物自體”之說略有相似之處。當時我承認，玄學此說只是偶一為之，如同曇花一現。而今注意到玄學家之申說“火不熱”，旨在促成《莊子》內篇著名的“真人入火不熱”之難題之詮釋，在莊學或玄學當中實有不容忽視的理論意義。而玄學家的這種“火不熱論”竟流行數百年，在思想史上的重要地位也是不容低估的。故專為此文，分為三節，試分析莊學中“火不熱”與“入火不熱”兩說的關係，進而探討玄學“火不熱論”的內容及意義，闡明此種理論與玄

<sup>①</sup> 參見拙著《玄學通論》，臺灣五南出版社1996年版，第499～508頁；《老莊學新探》，上海文化出版社2002年版，第383～392頁。

學性情論的關聯。假如筆者的設想得以成立,便可達成一項令人鼓舞的認識,即中國哲學思想確有早熟的特點,某種與康德哲學類似的朴素的學說,確曾流行中國的古代。

## 一、莊書“入火不熱”與“火不熱” 兩命題之關聯

“入火不熱”與“火不熱”兩說,本是不同的。前者語出《莊子》內篇,意味真人不畏水火;後者語出《莊子·天下篇》,為辯者命題。辯者思想與莊周思想適成敵對的關係,《天下篇》載有莊子學派對辯者“火不熱”等命題的駁論;稱辯者諸說“能勝人之口,不能服人之心”,可見“入火不熱”與“火不熱”兩命題原本是無關的。然而在郭象以前,玄學家誤以為“火不熱”諸命題都是“莊生之言”,遂將“火不熱”與“入火不熱”兩命題混同看待,加以通解。當然,如此溝通定會違背莊子的原意,却容易收到意外的效果,使一種新穎的、極具創意的學說由此形成。

先考察一下《莊子》關於“入火不熱”的說法。此說大致上可歸入《莊子》避患之說的範圍。蓋莊書之背景,是深重的社會苦難。歷數莊書所標榜的種種信條,如“不知悅生,不知惡死”,“以死生為一條,以可不可為一貫”,“安時處順,哀樂不能入”,“知其不可奈何,而安之若命”,均以社會苦難之深重為其前提。對於苦難,莊書往往要詳細描述,如“饑渴”、“寒暑”、“毀譽”、“陰陽之患”、“人道之患”、“刑”、“災”、“害”、“殃”,其中大者,則為水火。今人常以“水深火熱”形容社會之苦難,如此措辭,實始於《莊子》。而《莊子》所宣揚的真人“避患之道”,也以“入水不濡,入火不熱”最為突出。如《莊子》之《逍遙遊》篇中稱贊神人可“大浸稽天而不溺,大旱金石流土山焦而不熱”,《齊物論》稱贊至人“大澤焚而不能熱,河漢沍而不能寒”,《大宗師》稱贊真人可“入水不濡,入火不熱”。在這當中,至人、神人、真人都有同樣的品格和能力,其“入水不濡”或“不溺”,尚可理解;而“入火不熱”却富於神秘色彩,令人生畏。如何解釋這一命題,成為莊學研究的一個難點。

在這一點上,《莊子》外篇多有發揮,如《秋水》藉北海若言:

至德者,火弗能熱,水弗能溺。……非謂其薄之也,言察乎安危,寧於禍福,謹於去就,莫之能害也。

意謂真人與火並不接觸，“不熱”不過是由於真人遠離水火災患而已。如此解釋，固然合乎生活的常識，却與莊子“入火”之義直接衝突，蓋“非謂薄之”略同於“非謂入火”。假如《莊子》內篇的作者有“非謂薄之”的想法，似應換一種措辭，而不應聲稱真人“入火不熱”，令人疑惑。

《莊子》外篇《達生》有一席問答，列子問：“至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？”關尹答：

是純氣之守也，非知巧果敢之列。……彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉！

意即至人之“蹈火不熱”，是修性養氣所致。今人或將煉氣法門溯源於《莊子》，大概是受了上述一節引文的啟發。然而《莊子》內篇是中國古代著名的哲學著作，將這部著作的思想與修性養氣聯繫起來，是否貼切，尚是可以討論的問題。

《莊子》外篇《田子方》藉孔子言，評論真人：“其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡”（同上書，第727頁），意謂真人之“入火”，非指肉體，而指真人之精神與水火合一，與萬物同體。所謂“不熱”乃是精神上的某種狀態，非指肉體之感覺。如此發揮，與《莊子》內篇的思想主旨應是一致的。然而真人為何能有“入火不熱”的精神境界，《田子方》篇中未作明確的解說，後代讀者的疑慮尚難徹底消除。例如《莊子》內篇《大宗師》“入水不濡，入火不熱”一節之下，有郭象注說：

故真人陸行而非避濡也，遠火而非逃熱也，無過而非措當也。故雖不以熱為熱而未嘗赴火，不以濡為濡而未嘗蹈水，不以死為死而未嘗喪生。

郭象敏銳地從精神境界的角度解說，指出“不濡”是“不以濡為濡”，“不熱”是“不以熱為熱”，當然是精確的。不過郭象又稱真人“未嘗蹈水”、“未嘗赴火”，却與《莊子》內篇“入水”、“入火”的措辭有直接的語義衝突，仍留有解釋的餘地。

入火之熱與不熱的問題，與火之本身熱與不熱的問題密切相關。東漢以後的讀者面臨“入火不熱”的解釋難題，勢必關注《莊子》書中“火不熱”的論斷。《莊子·天下篇》末章載有惠施及辯者的許多命題，其中有兩個辯者命題與本文有關，其一是“火不熱”，其二是“指不至”。申說這兩個命題的“辯者”，乃是公孫龍。《淮南子·詮言篇》許慎注云：“公孫龍以白馬非馬、冰不寒、炭不熱為論。”其中冰炭猶如水火，公孫龍所

說的“炭不熱”與“火不熱”，實爲一理。《列子·仲尼篇》引公孫龍說：“有意不心。有指不至。有物不盡。”（見楊伯峻《列子集釋》中華書局 1979 年版，第 141 頁）此處公孫龍所說的“有指不至”與《莊子·天下篇》辯者所謂“指不至”，亦爲一理。《莊子·天下篇》的作者評論公孫龍：“能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。”可見“火不熱”與“指不至”兩命題絕非莊子所主張，這兩個命題的含意與莊子思想的關係乃是敵對的。然而在漢魏之際，學者未必認識到這一點。《莊子·天下篇》末句有郭象注云：

昔吾未覽《莊子》，嘗聞論者爭夫尺棰連環之意，而皆云莊生之言，遂以莊生爲辯者之流。案此篇較評諸子，至於此章，則曰“其道舛駁，其言不中”，乃知道聽塗說之傷實也。吾意亦謂無經國體致，真所謂無用之談也。

可見在郭象注《莊》之前，學界普遍以爲“火不熱”、“指不至”等命題爲莊子其人所主張，例如晉初樂廣即以“指不至”爲莊學及玄學之通義，加以談論，事見《世說新語·文學篇》。而在郭象注《莊》之後，清談家、玄學家也未必能注意《莊子》思想與其書所載辯者思想的區別，例如《世說新語·文學篇》記載，司馬道子問：“惠子其書五車，何以無一言入玄？”謝玄答：“故當是其妙處不傳。”（見《世說新語箋疏》中華書局 1983 年版，第 239 頁）可見東晉時期談玄的名士仍以爲《天下篇》“惠施多方，其書五車”以下的名家命題與莊學或玄學有一致性。在這種情況下，《莊子》內篇所說真人之“入火不熱”與辯者所說的“火不熱”，定會被看成相關的命題。

魏晉玄學家一旦引用辯者的“火不熱”命題去解說神秘的“真人入火不熱”之論，便使爭論的焦點發生了轉變。在這裡，真人“入火不熱”的原因不在於真人有何特殊能力，而在於火之本身有何品性。或者說，真人之所以“入火不熱”，是由於火之本身是不熱的。而當玄學家致力於探索火之本身爲何不熱的問題之時，一種新型的本體論便誕生了。

## 二、關於火之本體的學說

唐代以前的玄學家關於“火不熱”的詮釋要點，是說明火之本身或本體是無所謂冷熱的，冷熱都是“近火者”的感覺。古代東方的哲學家，往往用舉例或歸納的方式來闡發抽象的哲理，當玄學家申說火之本身“不熱”之時，他們實際上已將任何存在物之自體與其外在表現區分開來，從而達到了本體論或形上學的高度。在這裏，應當討論



下，這種本體論是如何提出，是在何時提出的。

在《莊子·天下篇》“火不熱”句下，成玄英《疏》云：

火熱水冷，起自物情，據理觀之，非冷非熱。何者？南方有食火之獸，聖人則入水不濡，以此而言，固非冷熱也。又譬杖加於體而痛發於人，人痛杖不痛。亦猶火加體而熱發於人，人熱火不熱也。

文中陳述兩種意見，其中引證“食火之獸”一節，是表述成玄英本人的見解，此解不過是訴之民間的神秘傳聞，思想水平較低。而“又譬”兩字之下，是引述他人的意見，這一見解將火之自身與“近火者”的感覺區分開來，達到了本體論的高度。這“又譬”以下的議論究竟是出自何人呢？

成玄英是唐初人，“又譬”云云顯然是出於唐代以前。湊巧的是，在唐以前成書的《經典釋文·莊子音義》正好出“火不熱”一句，句下有陸德明《釋文》言：

司馬云：木生於水，火生於木，木以水潤，火以木光。金寒於水而熱於火，而寒熱相兼無窮，水火之性有盡，謂火熱水寒，是偏舉也，偏舉則水熱火寒可也。一云：猶金木加於人有楚痛，楚痛發於人，而金木非楚痛也。如處火之鳥，火生之蟲，則火不熱也。

文中“一云”之下的議論，與成疏“又譬”之說一致，措辭亦相似，當有共同的來源。“一云”之說與此節引文所述司馬彪之說明顯不同，不會是出於司馬彪的《莊子注》。“一云”之說與現存郭象《莊子注》也有區別，也不會是出於郭注。“一云”之說為《釋文》所引，自然是出於《釋文》之前。陸德明《釋文》乃是完成於南朝陳後主至德元年（583），這應當是“一云”之說的時代下限。陸德明所見的莊學書籍，均見於他的《經典釋文序錄》，其中除郭象、司馬彪二注之外，尚有如下數種：

崔譔注十卷，二十七篇。

向秀注二十卷，二十七篇。

李頤《集解》三十卷，三十篇。

孟氏注十八卷，五十二篇。

王叔之《義疏》三卷。

李軌《音》一卷。

徐邈《音》三卷。

“一云”究竟是出自其中哪一部書，難以斷定。另外，除了這些《莊子》的注釋，陸德明《釋文》還引有王肅、支遁、孔安國、宋均、服虔、皇甫謐、許慎、嵇康等人的詮解，在這種情況下，更難推斷“一云”之出處。然而，《初學記》的一項記載似有助於這問題的解決。

《初學記》卷二十五載朱玄微《火不熱論》云：

朱先生遊於河洛之間，將舍逆旅，遇逆旅之火，有主人翁夷焉。先生褰裳下車，環而窺之，則喘喘然死矣。先生曰：“嘻，火之盛物，一至此哉！”弟子孔琨進曰：“異哉先生之談也！夫火之熱，在群形則焚燎消鑠，在肌膚則灼爛湮滅，奚言物之盛矣！”

《火不熱論》的內容，似應以火之熱或不熱為主題，而文中朱先生不言其熱，而稱其“盛”，令人有怪異之感。其實，在中國古代，寒熱的概念往往可用盛衰的概念來替換，例如四季氣候，夏熱冬寒；四季植物，則夏盛冬衰。上述引文中的“火之盛物”，顯然是以“火之熱物”為前提；引文中的“物之盛”，也以“物之熱”為原因。其邏輯的順序，乃是由熱而盛。火之本身是不熱的，所謂“熱”只是“入火”或“近火”的人的感受或境遇。同理，火之本身無所謂盛衰，由火而盛只是“入火者”的遭遇。人被燒死，俗稱衰亡，而此處朱先生卻由“人熱火不熱”的前提出發，稱焚滅者為“盛”，從而顯示出哲學邏輯之殘酷。細玩這一《火不熱論》的思想，較之上述《經典釋文》及《莊子義疏》所述“人熱火不熱”的思想深刻而複雜，應當是在“人熱火不熱”的思想基礎上作出的發揮。其發揮的時間，應當是在“人熱火不熱”的學說廣泛流行之後。

那麼，這一《火不熱論》究竟是撰於何時呢？檢《論》中朱先生弟子孔琨之姓名，見於《法書要錄》卷十所載王羲之書帖，乃是王羲之的同時代人。而孔琨之師朱玄微，年輩似略早於王羲之，約略活動於東晉中期。《火不熱論》稱朱氏“遊於河洛之間”，而河洛之間時為前秦苻堅所控制。據《晉書·隱逸傳》，苻堅時隱者或謚為“崇虛先生”，或謚為“安道先生”，或謚為“玄虛先生”及“玄德先生”。《初學記》所載《火不熱論》的作者朱玄微，有可能是以“玄微先生”為謚。當然，這只是推測，而朱玄微時當東晉中期，則是可以肯定的。朱玄微著論之際，“人熱火不熱”之說業已流行。由此可作推斷，《經典釋文》及《莊子義疏》所述的“人熱火不熱”之說，當出於東晉之前。

《經典釋文·莊子音義》所引的莊學詮釋者，多在東晉南朝，其中東漢以後、東晉以前者，除郭象、司馬彪之外，僅有王肅、崔譔、嵇康、向秀、皇甫謐、如淳、潘尼等人。

而與玄學有關的，僅嵇康、崔譔、向秀三人。《釋文》稱引“一云”、“又云”，有可能是引述非箋注類的與莊學有關的著作，而崔譔、向秀都以註釋《莊子》著稱，《釋文》之稱引“崔云”、“向云”，不計其數，故可推測，上述“一云”之“火不熱”說出自嵇康文章的可能性較大。分析至此，便牽涉到《晉書·隱逸傳》的一節著名的記述：

嵇康又從之(孫登)遊三年，問其所圖，終不答，康每歎息。將別，謂曰：“先生竟無言乎？”(孫)登乃曰：“子識火乎？火生而有光，而不用其光，果在於用光。人生而有才，而不用其才，而果在於用才。……”

孫登與嵇康的這一問答，又見於《世說新語·樓逸篇》劉注所引《文士傳》、《三國志·魏志·王粲傳》裴注所引《魏氏春秋》等文獻，文字略異，可見孫登之議論“火生而有光，而不用其光”，應是史實。從表面上看，孫登此說與“火不熱”說似無關聯，然而孫登所說的“光”，正好是“玄”的反義詞，據《說文》及經史衆書古注，“玄”有黑暗之義，與孫登所講的“光”或光明正好相反。玄學中“玄”、“深”、“微”等概念，也都有黑暗或幽暗之義，如王弼《老子指略》說：

玄也者，取乎幽冥之所出也；深也者，取乎探賾而不可究也；……微也者，取乎幽微而不可覩也。<sup>①</sup>

可見王弼所標榜的“玄”、“深”、“微”等等，均與“光明”的意思相反。郭象《莊子注》屢稱“玄冥”，意思也與光明相反。按魏晉時期多數玄學家的主張，孫登所謂“火生而有光，而不用其光”，當理解為火之外用為光明，火之自體卻是玄深幽暗。因自體幽暗，不用其光，故而“果在於用光”。關於此種由幽暗而致光明的機制，玄學家一般稱之為“崇本舉末”或“由體致用”。具體而言，在玄學史上擁有崇高地位的嵇康其人，在聽到孫登的議論之後，定會按照這種本末體用的思路來看待“火”與“光”的問題，也極有可能循由這一思路去理解《莊子·天下篇》當中“火不熱”的命題。他若是由此闡發出“人熱火不熱”的哲理，應是很自然的。

提及嵇康，人們往往會想到他的著名的論文《聲無哀樂論》。所謂“聲”指“音聲”，指音樂演奏時發出的樂音。嵇康此論的背景，是何晏所創的“聖人無喜怒哀樂”之說極度流行。因聖人無情，音聲便不得有情，否則無法與聖人之性相溝通。而為論證音

<sup>①</sup> 見樓宇烈《王弼集校釋》，中華書局1980年版，第196頁。

聲之無情，嵇康引酒爲例：

然和聲之感人心，亦猶酒醴之發人情也。酒以甘苦爲主，而醉者以喜怒爲用。

其見歡戚爲聲發，而謂聲有哀樂，猶不可見喜怒爲酒使，而謂酒有喜怒之理也。<sup>①</sup>

在這裏，嵇康爲區分主觀鑒賞與藝術作品，強調指出音聲之善惡、酒之甘苦，都是客觀的；而音樂欣賞者之喜怒哀樂、飲酒者之喜怒，都是主觀的感受或反應。按照物自體說，嵇康所認爲是客觀的因素，如音聲之善惡、酒之甘苦等等，其實也可說是主觀的。嵇康未能認識到這一點，僅將鑒賞者的喜怒哀樂與音聲的品質區分開來，顯示出哲學上的不徹底性，不像上述的“人熱火不熱”之說更接近於西方的物自體論。然而，嵇康若是見到《莊子·天下篇》中“火不熱”的命題，再受到孫登“火生而有光，而不用其光”之說的啟迪，顯然有可能更進一層，闡發出“人熱火不熱”之玄理，並影響那位追隨他的、以注《莊》聞名的玄學家向秀。

當然，將上述《經典釋文》、《莊子義疏》所引述的“人熱火不熱”歸結爲嵇康及向秀的學說，只是一項推測。而這推測的基礎卻是堅實可靠的，即“人熱火不熱”的本體論乃是形成於東晉以前，大約是在東漢以後。

### 三、“火不熱論”與玄學性情論

在魏晉玄學家當中，王弼對後人的影響最大。他和他的後繼者主張“聖人有情”，將人心分爲性情二端。其本體論實不悖於“天人合一”之旨，在天則標榜無形無名的“至理”，以至理爲體，以物及事爲用；在人則標榜無善無惡之性，以性爲體，以情爲用。因至理通於人性，故玄學又爲性理之學。在王弼學派的思想體系中，性情論竟與“火不熱論”密切結合，性情的關係相當於“火不熱”與“近火者熱”的關係，從而形成了一種深刻而精緻的本體之學。

此種性情論與“火不熱論”相結合的情況，尚未引起當今學者普遍的關注，值得爲此作一陳述。《論語·陽貨》：“子曰：性相近也，習相遠也。”南朝梁人皇侃所撰的《義疏》說：

<sup>①</sup> 見戴明揚《嵇康集校注》，人民文學出版社1962年版，第204頁。

然性情之義，說者不同，且依一家。舊釋云：性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰生也。情是起欲動彰事，故曰成也。然性無善惡，而有濃薄；情是有欲之心，而有邪正。性既是全生，而有未涉乎用，非唯不可名為惡，亦不可目為善，故性無善惡也。所以知然者，夫善惡之名，恒就事而顯，故老子曰：“天下以知美之為美，斯惡已。以知善之為善，斯不善已。”此皆據事而談。情有邪正者，情既是事。若逐欲流遷，其事則邪；若欲當於理，其事則正，故情不得不有邪有正也。故《易》曰：“利貞者，性情也。”王弼曰：“不性其情，焉能久行其正？”此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲？若逐欲遷，故云“遠”也。若欲而不遷，故曰“近”。但近性者正，而即性非正。雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱。雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也，熱也。能使之正者何？儀也，靜也。又知其有濃薄者，孔子曰：“性相近也”，若全同也，“相近”之辭不生；若全異也，“相近”之辭亦不得立。今云“近”者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也，雖異而未相遠，故曰“近”也。<sup>①</sup>

此文以為性無善惡，情有邪正，以情近性則可致“情之正”，情不近性則導致“情之邪”。這一見解，完全合乎王弼的學說。王弼《易》學若是論卦，則必區分卦義與卦象；若是論爻，則必區分爻義與爻象。在這裏，義象的關係，約略相當於性情的關係。若象為事，則情為事由；若象為動，則情為動因。爻位有“當”與“不當”之分，在王弼《周易注》中，爻位之當與不當，往往稱為“正”或“不正”。而對於爻位的正邪，王弼釋之以“情”，指出爻之正位乃是情正所致，爻位不正乃是情邪所為。爻位屬事象之類，事象為用，義理為體。玄學家所主張的以體御用，體用相即，落實於卦爻則體現為卦義統攝卦象，爻義統攝爻象。對這種以義制象的原理，亦可表述為“以性統情”或“以情近性”。王弼在《周易注》及《周易略例》中，對這種義理與事象、爻性與爻情的關係反覆申說，其說的內容為後代學者所熟知。而大家所未注意到的是，上述義象、理事與性情的關係，竟可用“火不熱”與“近火者熱”的關係來比擬。由於這種比擬，王弼學派所主張的玄學本體論便顯示出與康德“物自體論”的相似性。其意義是如此重大，使我們不能不追究，這種比擬究竟是始自何時呢？

對這個問題，似很難作確切的解答，但可作兩種推測。

<sup>①</sup> 見《儒藏·精華編·四書類·論語屬》，北京大學出版社2005年版，第306頁。關於此節皇侃《論語義疏》引文的標點，筆者略有校改。

其一,可推測上述皇疏引文自“王弼曰”以下,至“儀也,靜也”止,全為王弼《易》學著作的佚文。程樹德《論語集釋》和樓宇烈先生的《王弼集校釋》都以為,此節皇疏文字自“王弼曰”以下,全為王弼所說,出於王弼的《論語釋疑》<sup>①</sup>。我原反對這種意見,理由是皇疏所引“王弼曰”云云,是對《周易》乾卦《文言傳》的詮釋,而今本《周易》乾卦《文言》“利貞者,性情也”句下,王弼注云:“不為乾元,何能通物之始?不性其情,何能久行其正?是故始而亨者,必乾元也;利而正也,必性情也。”其中僅二句見於皇疏引文,其餘均與皇疏不合,故推斷皇疏“王弼曰”以下,僅“不性其情,焉能久行其正”二句出自王弼,二句下面的文字仍是“舊釋”的內容。而今注意到王弼著作之辨名析理,往往是反覆申說,屢有重複,如《周易注》的許多議論,又見於《周易略例》,故可推測皇疏引文自“王弼曰”至“儀也,靜也”,是引述王弼之說,其說的出處不是《論語釋疑》,而是王弼《易》學著作的佚文。這一著作可能是王弼的《周易略例》,其《周易略例》下篇所存無幾,佚失的文字可能包括皇侃所引的一節。當然,這一出處也可能是《王弼集》五卷,五卷中或有文章議論經學之疑難問題,提及《易傳》“性其情”句,兼及“性相近也”之說。

其二,可推測皇疏引文中僅“不性其情,焉能久行其正”兩句出自王弼,其餘都是“舊釋”的作者所講。“舊釋”當為《論語》之前人注釋,而統計《經典釋文序錄》及《隋書·經籍志》所著錄《論語》類的解釋性著作,書名稱“釋”者有如下數種:

王弼《論語釋疑》三卷

樂肇《論語釋疑》十卷

張憑《論語釋》一卷

《隋書·經籍志》還舉出“梁有”而在隋代“已亡”的幾種:

《論語釋駁》三卷,王肅撰。

《論語釋》一卷,曹毗撰。

《論語釋》一卷,李充撰。

《論語釋》一卷,庾翼撰。

《論語釋》一卷,蔡系撰。

<sup>①</sup> 參見程樹德《論語集釋》,北京中華書局1990年版,卷三十四,第1182頁。又見樓宇烈先生的《王弼集校釋》,第631~632頁。

《論語釋》一卷，張隱撰。

《論釋》一卷，姜處道撰。

其中王肅不是玄學家，與上述皇疏引文之玄學風格不合。其餘樂肇、張憑、曹毗、李充、庾翼、蔡系、張隱等均為東晉人。若是不考慮王肅與王弼二家，則可推測上述皇疏所稱引的“舊釋”，應是出自東晉人的著作。

這兩種推測都難成爲定論，實難相互排除。但不論我們相信哪一種，都不能否認“舊釋”是出自王弼學派。“舊釋”之詳論性情，乃是以王弼“聖人有情論”爲前提。“舊釋”之論“情之正”、“情之邪”，均與王弼《易》學的見解相吻合。故可斷定“舊釋”乃是王弼學派之成說，或出於王弼本人，或出於他的後繼者。

在這裏，有一點是必須說明的，即“舊釋”若是出於王弼學派，便不應與王弼著作的思想有任何的牴觸。王弼在《老》學著作實已提及“溫涼炎寒”，涉及寒熱的問題。此種“溫涼炎寒”之說與“火不熱”之說的關係究竟是怎樣的呢？

且看王弼《老子注》在這方面的議論。《老子》十六章王注：“常之爲物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰‘知常曰明’也。”三十五章王注：“大象，天象之母也，不炎不寒，不溫不涼，故能包統萬物，無所犯傷。”四十一章注：“有形則有分，有分者不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象。”《老子指略》：“若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。”又云：“無形無名者，萬物之宗也，不溫不涼，不宮不商。”王弼申說本體之無形，屢以“不溫不涼，不炎不寒”爲例，可見“溫涼炎寒”乃爲形之大者。王弼《老子指略》說：

五物之母，不炎不寒，不柔不剛；五教之母，不皦不昧，不恩不傷。<sup>①</sup>

原來“溫涼炎寒”乃是五行說的內容。“五物”即五行，亦即木火土金水。五行之木、火、金、水，與四季配合，便有春溫、秋涼、夏炎、冬寒之象。王弼以爲本體可包融五行，總括“溫涼炎寒”，而“若溫也則不能涼矣”，故而本體必須是“不溫不涼，不炎不寒”。王弼此說從表面上看，似與“火不熱論”有別，然而一旦注意到王弼已有處於萌芽狀態的體用如一的思想，結論便會改變。按照體用如一的原則，本體與木火土金水呈體用的關係，這體用關係可就五行之總體而言，亦可就五行之個體而言。若是單就火之個體而言，則火之外用爲“炎”或“熱”，火之本體“不炎”或“不熱”，這豈不就是玄學中的

<sup>①</sup> 此節所引王弼《老子注》及《老子指略》的文字，均見於樓宇烈先生的《王弼集校釋》。

“火不熱論”麼？王弼《老子注》多引《莊子》文字，可見他熟悉《莊子》，他所說的“五物之母，不炎不寒”，實可粗略地歸入與“火不熱”命題相關聯的玄學本體論當中。

總之，這篇文章所說的玄學本體論有兩種類型，其一以何晏“聖人無情論”為前提，為嵇康等人所支持；其二以王弼“聖人有情論”為前提，為王弼學派所主張。這兩種類型的玄學本體論都與“火不熱論”相關聯，以為火之本身是不熱的，所謂熱只是“近火”或“入火”者的感覺，可見玄學本體論的基本的理論形態，竟與西方近代康德的“物自體論”相類似。當然，玄學此種本體論極其樸素，其表達的方式往往是比喻，而非直接進行邏輯的推理，遠不如康德學說精緻且複雜。但即便如此，對中國古代的這種本體論仍應予以極高的評價。另外，玄學的這種本體論是由詮釋辯者“火不熱”的命題而建構，亦是受了莊子關於“真人入火不熱”之說的啟迪。若是從政治的角度著眼，可以看出玄學本體論與“真人入火不熱”的聯繫亦值得重視。玄學家以為火之本體不熱，真人與火之本體冥合，故可“入火不熱”。這種思想可驅使從政的玄學家深入社會的各個階層，“以百姓之心為心”。由此而論，玄學本體論仍可看作是莊子思想之變相發展。

[作者簡介] 王葆玟(1946— )，男，北京人。中國社會科學院哲學碩士、日本東京大學文學博士，現為中國社會科學院哲學所研究員、博士生導師。主要從事經學、道家、魏晉玄學研究，發表學術論文數十篇，著作有《西漢經學源流》、《古今兼綜——兩漢經學》、《今古文經學新論》、《老莊學新探》、《玄學通論》、《正始玄學》、《王弼評傳》等。



# 論郭象的“適性逍遙”說

葉蓓卿

向秀《莊子注》一出，呂安驚歎“莊周不死矣”<sup>①</sup>！《竹林七賢論》更贊“秀爲此義，讀之者無不超然，若已出塵埃而窺絕冥，始了視聽之表，有神德玄哲，能遺天下，外萬物。雖復使動競之人顧觀所徇，皆悵然自有振拔之情矣。”<sup>②</sup>郭象注《莊子》，即是在“妙析奇致”（《世說新語·文學》）的向秀注基礎上所進行的“述而廣之”（《晉書·向秀傳》）。

向秀注本今已不傳，但據張湛在《列子·天瑞》篇“故生物者不生，化物者不化”句下注引向秀《莊子注》語：“吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？（無物也）<sup>③</sup>，故不生也。吾之化也，非物之所化，則化自化耳。化化者豈有物哉？無物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化者，然後能爲生化之本也。”<sup>④</sup>可見向秀並不完全認同王弼所謂“有生於無”的觀點。在向秀看來，世間萬物本是自生自化，並非別有一物來產生、化育乃至主宰萬物。因爲如果生生者、化化者也是一種物質性的存在，那麼它們自身就會和萬物一樣，由生而死，最終走向衰亡幻滅；既然要衰亡幻滅，又如何再來生化萬物，如何稱得上是無始無終的生化之本呢？向秀強調，只有理解了生生者、化化者本身“不生不化”的特質，明白它們並非割裂於萬物之外的“他者”，才能進而領悟到現象與本體的統一性。當然，在這段珍貴的殘存文字中，我們依舊可以發現貴無派思想的影響：向秀雖然認爲“生化之本”並非“物”，但還是承認有一個“不生不化”的“生化之本”存在，這在他的其

① 《世說新語·文學》劉孝標注引《（向）秀別傳》，余嘉錫《世說新語箋疏》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 《世說新語·文學》劉孝標注引《竹林七賢論》。

③ “無物也”三字，據王叔岷《列子補正》補足。

④ 張湛《列子注·天瑞》，諸子集成本，中華書局 2006 年版。

他注語中也可以得到印證<sup>①</sup>。之後，直到郭象在《莊子注》中建立起一個成熟的“獨化論”理論體系，這種影響才得以煙消雲散，而貴無派在玄學舞臺上矜裒一切的強大氣場及其主角地位也就此被瓦解與架空。

向秀的“自生”、“自化”說，對裴頠的崇有論產生了一定的影響<sup>②</sup>，而到了郭象《莊子注》，則發展為一種“獨化論”思想。在郭象心目中，《莊子》一書“可謂知本矣”（《莊子序》），而這種“知本”的具體表現之一，就在於“上知造物無物，下知有物之自造也。”（同上）這就與張湛《列子注》所引向秀注語的含義相吻合，同樣也認為從宇宙生成論的角度而言，並不存在什麼造物主；從哲學本體論的角度而言，萬物萬有也全屬“自造”。和向秀一樣，郭象也不贊同王弼“有生於無”的貴無論，認為“有”只是“自有”，從“無”是不可能憑空產生“有”的，因為“無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。”（《齊物論注》）從此處郭象“塊然而自生”、“自己而然”等結論，可見其對於“貴無派”的否定實在要比向秀來得更為徹底與完全。而且，郭象還進一步提出，有與無之間不僅不是後者孕生前者的類母子關係，甚至也超越了一般現象界生死存亡的單向度變換：“非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以無有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。不得一為無，故自古無未有之時而常存也。”（《知北遊注》）在郭象看來，既然“有”是自古就“自有”而常存的，那麼從時間上追溯，“誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無已，明物之自然，非有使然也。”（同上）陰陽也好，自然也好，甚至一直追問到“至道”，即“至無”那兒，郭象都以質疑的態度連問道：既然是“無”，怎麼還會有“無之前”與“無之後”的區別？倘若存在著時間上的前後差異，那麼這樣的“無”和“有”還有什麼不同？這樣的“無”，不也只是一個有邊際、有限制的“物”麼？因而可見，包括“我”在內的萬物，並不是由造物主事先安排與創生，也不是從所謂的“無”裏產生的：“故造物者無主而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。”（《齊物論注》）這種“物各自造而無所待”的狀況，即是郭象“獨化論”的根本所在，而向秀的“自生”、“自化”說，經過郭象對於“貴無論”與“崇有論”的反復辨析，也就此演化成更為完善的“獨化論”。

① 向秀曾在《莊子·達生》篇“夫奚足以至乎先，是色而已”句下注云：“同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。”（《列子·黃帝》張湛注引）認為在萬物之先已有“生化之本”存在，即“自然”。

② 如裴頠在《崇有論》中寫道：“夫至無者無以能生，故始生者自生也。”（《晉書·裴秀傳》引）

我們知道，莊子在《大宗師》篇曾以大段文字描述了大道的本質和作用，並例舉古代神仙、帝王、聖賢等諸多事蹟，以“得道者”的神威來反襯出“道”的至高地位。對此，郭象卻說：“道，無能也。”（《大宗師注》）郭象所謂的“無能”，其實就是“無為”的意思。在郭象看來，就好比自然界的生息運轉是由於“萬物自造”一樣，人世間所有神聖與平凡的事蹟也只是“自得”而已，它們與“大道”之間並不存在“使動”與“被動”的關係。不過，郭象的“無為”又與莊子崇尚天道自然的“無為”不同，更大程度上，郭象是由自然界出發，而以人間社會為最終指向。他所傾向的，是一種讓萬物各司其職的“無為”<sup>①</sup>，說到底，也就是“無為而無不為”。郭象沒有拘泥在大道是否“有能力”去創生與改造世界的問題上，而是著眼於大道本身對待世界的無心、無意。藉此，他還進一步洞悉世間萬物皆為“自得”，亦即“獨化”：“凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。”（《大宗師注》）這說明，“獨化者”既不會因為客觀條件的變化而遭受影響，也不會因為主觀意志的改變而有所不同，一切靜態的存在與動態的變幻，都是自然而然。

如上文所說，郭象曾以“物各自造而無所待”一語來揭示“獨化”的內涵（見《齊物論注》）。這其中就涵蓋了一個與莊子逍遙義息息相關的觀點：“無所待”。郭象所謂的“無所待”，從根本上是與莊子的“無所待”相悖的。在莊子《逍遙遊》原文中，無論是自然界的大鯤鵬、小學鳩，還是人世間的修道者與聖賢之士，從“道”的角度來評判，全都是“有所待”的；惟有無己的至人、無功的神人以及無名的聖人，才有資格算得上是“無所待”而逍遙的。而照郭象看來，由於萬事萬物都是“自造”、“自得”，因此，個體與個體之間、個體與整體之間，也都是各自獨立而“無所待”的。可以說，郭象所謂的“無所待”，已從《逍遙遊》原文中那種絕對意義上的至高境界，空降為一種普遍存在的尋常狀態。同樣是披著“無所待”的外殼，卻包含著完全不同的內蘊。

事實上，當郭象在《莊子注》中精心構建“獨化論”玄學理論體系時，“無所待”三個字始終都如影隨形地相伴一旁。譬如，通過《齊物論》篇“罔兩問景”這則寓言及隨後的郭象注，我們可以發現，郭象與莊子在“無所待”這一概念上同樣也有著無以調和的矛盾與差異。“罔兩問景”原文中，罔兩對影子有所待，影子對形體有所待，形體又對大道有所待。文意層層上升，層層剝離，托出之前在《逍遙遊》篇已持有的觀點，即認為現象界的一切事物，甚至包括“罔兩”這類介於虛實之間的影外之影，也都是“有所待”而不能獨立自主的。而郭象對此的注語則完全否定了莊子的想法，轉而利用“自物”、“自造”的說法，把罔兩、影子、形體乃至世間萬物，統統裝扮成“無所待”的模樣，

① 如《在宥》篇郭象注：“無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。”

從而再次將莊子寓言脩整為彰顯“獨化論”的輔料：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外。外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也。則化與不化、然與不然，從人之與由己，莫不自爾。吾安識其所以哉！故任而不助，則本末內外暢然俱得，泯然無跡。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。雖欲推而齊之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！

對此，郭象秉持著“懸河瀉水”的一貫做派展開論述。他先將批判的目光投在了其他人關於罔兩、影子、形體皆“有所待”的觀點上。其中，他雖然使用了“世或謂”的模糊說法，但細讀《齊物論》原文，卻可見出，所謂罔兩、影子、形體皆有所待的觀點，本來就出自莊子。因此，遭到郭象否定的“世或謂”中，首當其衝的便是莊子本人的思想。之後，郭象又自上而下地否決了“造物”的觀念，並以“衆形之自物”證明：雖然表面上看起來，沒有形體就不會有影子，沒有影子就不會有罔兩，但從“獨化論”的理論基礎出發，由於形、影、罔兩全都是“各自造”的“物”，“未有不獨化於玄冥者也”，所以它們彼此之間只是“俱生”的共存關係，並沒有相互依賴的必然牽連。這就好比天地萬物，也不過是因為同聚於一世，才“共成乎天”。從互無所待的形、影、罔兩，推及“獨化”的天地萬物，郭象終於搬出了自己的真正主張，即認為萬物既然全都“獨化於玄冥”，那麼彼此間也就無所謂高下貴賤之別，只須“苟足於天然而安其性命”（《齊物論注》）；同樣，面對人間社會，人們也應當採取“任而不助”的無為態度。由此可見，郭象的目的並非真要“達乎莊生之旨”，而是想借“罔兩問影”的寓言來闡釋自己的“獨化論”，甚至不惜以萬物皆“自造”而“無所待”的論調，來駁倒莊子萬物皆“有所待”的原始觀點。

當然，郭象在強調萬物的“自造”、“自得”、“自為”、“自然”，以期證明“獨化論”的合理性的同時，並沒有將自然界與人類社會刻意營造成某種決絕分裂的無序狀態，也不曾斷然定下萬物之間毫無關聯的結論，這就涉及“獨化論”除了“獨化”之外的另一面：相因。既然“貴有”與“崇無”、“名教出於自然”與“越名教而任自然”等彼此矛盾的

玄學論題，都能經由郭象的糅合而重新獲得嶄新的生命力，那麼引領衆生從所謂“物各自造而無所待”的此岸，擺渡到“神器獨化於玄冥”的彼岸，並在兩者之間架構起一座令人信服的理論橋樑，也就成了他當仁不讓的義務。《秋水注》中的一節文字，正是在解決這個問題：“天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲唇齒，唇齒者未嘗相爲，而唇亡則齒寒，故彼之自爲，濟我之功宏矣。斯相反而不可以相無者也。”郭象借助“唇亡齒寒”這一未必人人都會遇到，卻是人人可以想見的假設情境，來譬喻萬物之間的關聯，認爲它們恰如東方與西方一般，各自“相反”，卻“不可以相無”。而這恰恰是“獨化相因”論的玄妙所在：彼與我都是各自獨立存在的，但“彼”的“自爲”，會使這一邊的“我”無端受益或虧損；甚至正是因爲“彼”的存在，才使得這一邊的“我”有了可以被確認的意義。按照郭象的推理，人們平常所說的“唇齒相依”，不過是一種主觀判斷，因爲嘴唇與牙齒本來就是“各自造”的物，並沒有互相依賴的關係，只是剛好生長在一起，才給人以“相依”的印象，這便是“獨化”；但是，如果“唇亡”事件發生了，“齒寒”的結果卻又會隨之而來，兩件事之間仍然存在著相對的因果互動，這就是“相因”。在《齊物論注》中，郭象就已指出：“彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。”彼我、形影、唇齒，全都是郭象爲了理清“獨化相因”所作的譬喻。對他而言，“相因之功，莫若獨化之至也。”（《大宗師注》）因爲從本原與存在的角度來看，萬物都是“各自造而無所待”的；但就相互關係而論，卻又是“相因”而“玄合”的。“相因”兩字悠然一點，“獨化論”便已是輕舟過得萬重山；而有了“玄合”這一層略帶神秘的底色，萬物也就可以依然故我地葆有一份“無所待”的自在。

有了“獨化相因”的理論鋪墊，郭象的“適性逍遙”說便得以順理成章地展開。上文已述，莊子的“無所待”與郭象所謂的“無所待”，本就仙凡殊途，有著質的不同。莊子認爲，世間萬物及普通人等都是“有所待”的，只有至人、神人、聖人等理想人格才算得上是“無所待”而逍遙的；而郭象卻認爲，萬物全都是“各自造而無所待”的。兩者在對“有待”、“無待”的理解上既已出現分歧，接下去的辨析就只能在兩套話語體系中一一進行。但我們仍可以試著將“獨化論”作爲一枚鑰匙，悄然開啟郭象逍遙義與莊子逍遙義之間的轉化玄關。

《莊子》全書最集中闡釋“逍遙”本義的篇目，非《逍遙遊》莫屬。篇中處處設喻，文境宏闊。首章寓言便已證得仙才卓犖：忽聞鯤潛深冥，忽見鵬飛蒼穹，忽而借語《齊諧》，忽而假說湯問，筆鋒縹緲，變化多端。或綴點三兩小禽，嗤笑解頤；或邀集彭祖、大椿，勾惹羨意。以上，全收束於一句“此小大之辯也”，便又開啟後節文意，直視人間萬象。如此環環相扣，縱有妙手能解，又何從攀附南華絕世之才？下文先言宋榮子寵辱無驚、列禦寇御風而行，卻仍與上述各物一般，“有所待”而未見逍遙真義。文幅過

半，順勢從流，跌宕處依舊攝魂奪魄，零星處從來不落閒筆。而逍遙本義恍似遊龍，匿跡雲端，捧卷者往往只見群山霧繞，難辨桃源歧路，若非至人、神人、聖人翩然登場，險些跌出無待真界之外。至此，全文正辭方顯：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！”而篇末，則由天資縱逸的莊子現身說法，託命不堪用之大瓠，眷心無法度之大樗，寢臥逍遙，放情廣莫，蕩漾自適，傲鄙塵寰。莊子筆力可謂挪轉乾坤，劈手就創下一個氣象非凡的精神世界，讓人可望而不可即。不過說到底，大小壽夭的對比、至聖先賢的傳說，全是讓人眼花繚亂的煙霧，“無待而逍遙”的絕對精神才是《逍遙遊》篇正本清源的主旨所在。

盡管如此，郭象卻為《逍遙遊》篇解題如下：“夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！”郭象認為，破解莊子逍遙義的關鍵不僅不在於大小壽夭等外在差異，同樣也不在於普通人與得道之人之間“有待”或者“無待”的區別，而是在於是否能做到“性各有所安”（《秋水注》）。在他看來，萬物“性各有分”，不可能半道上再“易其性”（《齊物論注》），所以物也好，人也好，要達到“適性逍遙”，只須在他所說的“自得之場”中，“任其性”、“稱其能”、“各當其分”，做回自己就夠了。所謂“自得”，郭象認為“莫若安於所受之分而已”（《秋水注》）。具體而言，就是“以小求大，理終不得；各安其分，則大小俱足矣”（《秋水注》）。郭象的話，看似在說天地萬物的玄理，卻句句都關乎人世。他的“各安其分”，就是在規勸人們安心於現實處境，不要羨慕，不要痛苦，更不要做出任何人為的努力與改變，因為“夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累，累絕則悲去，悲去而性命不安者，未之有也”（《逍遙遊注》）。郭象在這裏說得再明白不過：人之所以會痛苦，就是因為有“羨欲之累”，而這種羨慕與企盼，又往往是自下而上，由小及大，發自貧賤而針對尊貴。在他看來，其實所謂大小、壽夭、貴賤，都是“各有定分”，不可改變的，因而唯有滅絕心中無謂的羨慕，打消所有試圖改變現狀的念頭，安於性命，才能根除人生的痛苦。我們知道，沒有生命的“物”，或許可以冷漠無情，就像郭象所說的“各自造而無所待”；但是身當為人，又怎麼可能泯滅七情六欲，完全接受命運的擺佈呢？郭象的“適性逍遙”，要的只是人們在現實生活裏低眉順眼的馴服，所謂“安於命者，無往而非逍遙矣”（《秋水注》）。這看似是一種不費吹灰之力就唾手可得的“速成”逍遙，實質上卻解構了莊子超逸出塵的“無待逍遙”背後高貴而嚴肅的精神探索。

《逍遙遊》原文中，莊子曾以“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”一語，點明“無待”才是“逍遙遊”正義所在。其下的郭象注語卻一反其意，步步為營地將“無待”、“有待”之間的區別碾碎抹平，借用牟宗三先生的話來講，此處

的郭象注“整個是一‘詭辭爲用’之一大詭辭所成之大無待”<sup>①</sup>；而這化殊爲同、融分爲合的“大無待”，也正是郭象逍遙義與莊子逍遙義之間矛盾的根本癥結所在。郭象在《逍遙遊注》中寫道：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下；椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之途也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人、玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行。故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎？夫唯與物冥而循大變者，爲能無待而常通，豈自通而已哉？又順有待者，使不失其所待。所待不失，則同於大通矣。

故有待、無待，吾所不能齊也。至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎？

可以看出，郭象對他的“獨化論”幾乎是一刻都不能忘懷。此處雖未提及“獨化”二字，卻處處有著“獨化論”的影子。莊子講“天地之正”，郭象就順勢從“天地”說起，認爲“天地”本來就是萬物的總括。在他看來，萬物既然是“獨化”的，那麼除了萬物本身之外，自然也就不可能再有什麼別樣的“天地”或者“造物主”存在，因而所謂“天地”，無非就是實有的萬物而已。以此類推，理解了“萬物之正”，就等於理解了“天地之正”。而莊子的“天地之正”，也就這樣被郭象偷龍轉鳳地置換成了“萬物之正”。推到“正”字上頭，郭象則認爲，“萬物必以自然爲正”。緊跟著，郭象還一步不落地解釋道，他所說的“自然”，指的就是“不爲而自然者也”：大鵬的展翅翱翔是一種“自然”，因爲它遵循了與生俱來的高飛本性，並沒有刻意改變自己；同樣，小鳥的低飛覓食也是一種遵循天性的“自然”，椿木與朝菌的壽夭不齊，也還是它們各自的天性使然。郭象利用《逍遙遊》原文中的種種意象，反過來證明了他所謂的“天地之正”，即順從萬物的自然本性而不加以任何後天改造的主張。郭象甚至還說，即使“爲”也是沒用的，因爲自然界的高下壽夭，乃至於人世間的貴賤貧富，全都決定於他所謂的“自然”，全都是“不爲而自能”。哪怕表面上看起來是千辛萬苦努力而得的一切，其本質也不過是“自然”而然，並不是“爲”的結果。這就相當於他在《齊物論注》中用“唇亡齒寒”的故事來印證

<sup>①</sup> 牟宗三《才性與玄理》，廣西師範大學出版社 2006 年版，第 160 頁。

事物之間“相因”卻“無待”的關係一樣。歸根結底，郭象心中的“天地之正”，無非就是要人們“順萬物之性”，對世事保持“自然”、“無爲”的態度。必須指出的是，郭象的“無爲”並不是要求人們什麼都不做，而是意味著一種順從、接受、安心、不改變現狀的人生態度。

從這段注文中還可以看出，郭象雖然一直強調萬物是“各自造而無所待”的，但具體到人世間，他並不否認，既有“無待”的存在，也有“有待”的存在。接下去他要解決的問題，就是如何在逍遙義中協調“有待”、“無待”這截然相悖的兩面。這對於素來以和諧爲玄學乃至人生、社會之要義的郭象來說，自然易如反掌。在“獨化論”中，郭象曾經使用了“相因”、“玄合”這兩帖粘合劑；以避免陷入將萬物徹底孤立決裂的理論極端。在闡釋逍遙義的過程中，郭象則將通往“逍遙”的路途一分爲二：一邊是“至德之人、玄同彼我者”所代表的純淨、崇高、神聖、超塵脫俗的“無所待”的“逍遙”，另一邊，則是品目繁多而皆“有所待”的“逍遙”。在細節上，郭象並沒有違背莊子本義，譬如對於御風而行的列子，郭象也和莊子一樣，認爲列子“猶不能以無風而行”，是“有所待”的；但與莊子不同的是，郭象並沒有因爲這種“有所待”而對列子關上“逍遙”的大門，在他的理論體系內，無論哪種“有所待”，只要“得其所待”，依然可以達到逍遙境界。因而，列禦寇只要得其所待之風，凌虛乘空飛翔，就算作是“逍遙”的。郭象知道，在這變化旋轉的無盡世界裏，不是人人生來都能像至人、神人、聖人那樣“無待而常通”，甚至可以說，人們在常規情況下恰恰都是“有待”的，那麼，與其自斷前程地以一道“無所待”的鴻溝，橫亘於普通人與神聖的逍遙者之間，倒還不如用一句“所待不失，則同於大通矣”來撫慰衆生，重新構建出一幅全民逍遙的美好幻象。郭象承認，“有待”與“無待”本身是不同的，他本人也沒有這個能力去强行齊同兩者；但他又強調，在海納百川無所不包的“逍遙”面前，原先的“有待”或是“無待”，都無法作爲確認身份的導“遊”證，只有“各安其性”，讓“天機自張”，才是唯一的逍遙正途。換言之，也就是他之前所說的“順萬物之性”。

至此，經過郭象的曲意盤剝，“無待”與“有待”之間的巨大落差早已顯得無足輕重，更無須說具體到大小、壽夭等細處的“有待者”之間的些微差別。對於莊子的“無待逍遙”，郭象並沒有一意犯顏怒斥，也沒有刻意無視與回避，而是採取了迂回曲折的戰術，從“順萬物之性”的“天地之正”慢慢繞道，並以不計前嫌的寬大態度爲誘餌，申明無待者有無待者的逍遙，而有待者只要“得其所待”，一樣也會達到逍遙境界。郭象將“無待”與“有待”統統都看作是生而既有的天性，認爲兩者最終都將順從“自然”本性，殊途同歸，達到“適性逍遙”。

難爲郭象如此費心，千錘百煉，搗出這枚“適性逍遙”的仙丹，讓衆多凡塵俗子可



以跟著原本高不可攀的至人、神人、聖人們一塊兒雞犬升天。設想周到的郭象甚至還預計到，不是每個人都能有他那顆“少有才理，慕道好學”<sup>①</sup>的聰明腦袋，因而他苦口婆心地點破：“適性逍遙”是人人有份的“逍遙一也”，聖人有聖人的逍遙，普通人也可以有普通人的逍遙。這樣一來，就等於取消了精神層面上所有高等、低等的境界差別，也否定了物與物、人與人之間相較“勝負”的必要。比起莊子所推崇與追求的超越俗世的“無待逍遙”，這樣的“適性逍遙”顯然要輕鬆許多，也更容易為常人所接受。所以，郭象才會理直氣壯地在《逍遙遊注》中反復申明這個以平等與寬慰為面具，底下卻藏著懶惰與妥協的“適性逍遙”說：

夫大鳥一去半歲，至天池而息。小鳥一飛半朝，捨榆枋而止。此比所能，則有間矣；其於適性一也。

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。

庖人、尸祝，各安其所司；鳥獸、萬物，各足於所受；帝堯、許由，各靜其所遇，此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯、許之行雖異，其於逍遙一也。

我們可以發現，各種關於能力、形體、名實觀甚至人生觀上的差異，到了郭象這裏，都已被他的“逍遙一也”、“適性一也”所瓦解。而如果將郭象的“適性逍遙”說放諸社會，自然就會導向“無為而無不為”的政治態度。郭象在《秋水注》中說：“然乘萬物、御群才之所為，使群才各自得、萬物各自為，則天下莫不逍遙矣。此乃聖人所以為大勝也。”此處的聖人，不再是《逍遙遊》篇“堯讓天下於許由”一則寓言中不為名所累的高士，而是儼然成了身居主位、放任天下自得自為的“適性逍遙”之徒。事實上，對於《逍遙遊》原文中許由的隱居不仕，郭象本身就心存不滿，以為“若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗者”（《逍遙遊注》）。因而，當郭象此後再對《逍遙遊》篇中那位引得無數讀者怦然心動的“藐姑射神人”披金戴玉地加以改頭換面，也就不足為奇了：“夫神人，即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紉其心矣；見其歷山川，問民事，便謂足以憔悴其神矣，豈知至至者之不虧哉？”（《逍遙遊注》）這分明是一段焚琴煮鶴式的詮釋，活生生地把冰肌玉骨、吸風飲露的“神人”搗持成了和他自己一

① 《世說新語》劉孝標注引《文士傳》。

樣“任職當權，熏灼內外”(《晉書·郭象傳》)的王公大人，還要美其名曰“雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中”，深恐“世人”不能理解這位和自己有著同樣人生經歷的“至至者”。而繼聖人與神人之後，篇中代表逍遙遊最高境界的“無己”的“至人”，自然也不能幸免於郭象的無影手。郭象在《秋水注》中就說：“至人知天機之不可易也，故捐聰明、棄知慮，魄然忘其所為而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。”講求的依然還是無心、無意、絕聖去智的“忘其所為”。自“獨化論”出發，郭象就始終圍繞著這種“任其自動”的無為，並認為只有放任自流的態度，才能使“萬物無動而不逍遙也”。

由此可見，郭象在對“無所待”的範疇過分泛化與擴張之後，已經完全拋下了莊子的無待逍遙本義，轉而以自己所總結與建立的“獨化論”玄學體系，對莊子的“無待逍遙”進行了大幅度的改造與利用，認為只要物任其性，事稱其能，各當其分，能夠在人世間安其性命，得其所待，就可以被稱作“適性逍遙”。明人馮從吾嘗言：“莊周之逍遙遊是‘驕’。”(《疑思錄·讀論語下》)而莊子在《逍遙遊》篇中“至人無己，神人無功，聖人無名”的高傲，經由郭象步步縝密的重新闡釋，終於化為見者有份的尋常與平庸。這既可以認作是生命境界上的一種自甘墮落，也可以說是處世哲學上的一次重大突破。

郭象的“適性逍遙”說在當時玄學界的地位幾近獨步，但到了東晉，佛教即色派代表支遁卻一反其說<sup>①</sup>，指出“鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內”，認為兩者都是不逍遙的，而惟有“乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適”的至人，才真正達到了逍遙境界(見支遁《逍遙論》)。在支遁看來，大鵬與小鳥不僅不是“逍遙一也”，反過來倒可以說都是不逍遙的。大鵬的不逍遙，一則因為形軀龐大，二則因為“營生之路曠”，而即便萬事俱備，單憑“圖南”這個決定本身，就足以給大鵬扣上一頂“為外物所累”的帽子。而如果大鵬的不逍遙尚且還有迫不得已的外因左右，那麼小鷦的不逍遙就多半要歸罪於它自己的眼界低下、心胸狹窄，亦即支遁所謂“有矜伐於心內”。哪怕小鷦能像郭象歷來所默許的“得其所待”，滿足於安安穩穩的小日子，但它這種把自己的“鳥生觀”強加於其他生命體的矜伐之心，也足以在支遁的《逍遙論》中被判以極刑剔除出局。由此，郭象所謂“夫大鵬之上九萬，尺鷦之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也”的觀點，已被支遁全然否定。

<sup>①</sup> 據《高僧傳》卷四《晉剡沃州山支遁》記載：“遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙》篇，云：‘各適性以為逍遙。’遁曰：‘不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。’於是退而注《逍遙》篇。群儒舊學，莫不歎服。”中華書局1992年版。

支遁之所以要否定郭象的“適性逍遙”說，主要是擔心它一旦成爲普世哲學，很可能就會爲世俗所用，甚至淪落到“爲虎作倀”的地步。正如支遁所言：“夫桀、跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。”行義的善人固然能夠因爲“得其所待”而爲他人奉獻更多美好，但我們又怎麼能保證惡貫滿盈的罪人不會拿“得其所待”當作破壞與掠奪的藉口，永無止境地向這個世界貪婪索取呢？而且，支遁還指出，即便“適性逍遙”說沒有對桀、跖這類惡人產生直接影響，其本身的內涵也值得商榷：“若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？”<sup>①</sup>比起明眼可見的嚴重惡果，“適性逍遙”說中消磨意志於無形的低俗化傾向，才是對生命更持久而可怕的侵蝕。支遁認爲，當人們眼前的欲望得到了暫時的滿足，其實就好比讓腹中空空的人吃上飯，讓口中干渴的人喝上水，看似解決了問題，卻還是無法讓這些人徹底忘記真正的佳餚與美酒。鑒於人們很難把握到欲望膨脹的極限，因而郭象所主張的安於“性分”就唾手可得的“逍遙”，就只能近於自欺欺人的大話。也正是因此，支遁才會批評這種“足於所足”的“適性逍遙”，不過是一份天真無益的安慰，而不可能成爲永恒的信仰。

支遁認爲：“夫逍遙者，明至人之心也。”既然是“心”，可見比起郭象的逍遙義來說，支遁的逍遙義更注重於精神層面。何謂“至人之心”？支遁又說：“至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。”（《逍遙論》）這其實就是《逍遙遊》原文中的“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者”，是一種無所待的逍遙。支遁指出，只有擺脫所有的身心枷鎖，不爲世間萬物及內在欲望所累，亦即“物物而不物於物”，才能“遙然不我得”；同時，還要做到“玄感不爲，不疾而速”，才能“逍然靡不適”。前後兩者合在一起，就是無待而逍遙的“至人之心”。郭象提倡“適性逍遙”，要求人們在各自領域內安於性分；支遁也講求一個“適”字，卻是“乘天正而高興，遊無窮於放浪”，無拘無束地嚮往無所負累的精神自由。郭象主張“無爲”，並不是說什麼都不做，而是勸誡人們在盡好各自本分之外，不要再去刻意改變現狀；支遁也說“無爲”，卻是“玄感不爲”，徹底忘懷世俗，冥合於虛靜至道。

在《逍遙論》結尾，支遁又針對郭象的“適性逍遙”說，提出了最深的質疑：“苟非至足，豈所以逍遙乎？”其實郭象並非不明白“無待逍遙”所具有的超越世俗的意義，他也曾感歎：“若夫逍遙而寄於有方，則雖放之使遊，而有所窮矣，未能無待也。”（《逍遙遊注》）只是處在現實的夾縫中，郭象就不得不用“適性逍遙”說來應對身外的亂世，宣稱

<sup>①</sup> 《世說新語·文學》劉孝標注引。

有待者與無待者都能夠殊途同歸地踏上“逍遙”之旅：聖人可以“與物冥而循大變”地無待逍遙，有所待的普通人也能夠“得其所待，然後逍遙耳”。而置身世事之外的支遁卻無法苟同於這種將就模糊的論調，在他看來，“適性逍遙”說的背後，定然有著慫恿人們放縱情欲任性妄為的隱患；惟有“至足”、“無待”，才稱得上是真正的逍遙境界。說到底，支遁正是借重於般若性空之學，才將郭象混同凡聖的“適性逍遙”說中“無待逍遙”的一面獨立出來，從而重新還原了莊子“無待逍遙”的本義。

時至宋代，王安石之子王雱在其《南華真經新傳》中，也針對郭象的“適性逍遙”說提出了不同看法。王雱認為，郭象所謂“物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也”的“適性逍遙”說，只理解到了“物之外守”這一層，卻沒有往深處去參透“莊子言逍遙之趣”。《逍遙遊》原文中，鯤需要深潛於荒涼的北冥，鵬需要遷徙到遼遠的南冥，飛行起來還得“上以九萬，息以六月”，而蝸與學鳩也不免受困於平日生活的狹小範圍，世間萬物無論大小尊卑，“皆有方有物”，一方面要為造化所限制，一方面又要為陰陽所拘束，根本無法避免外在的負累。而在王雱的心目中，“累”與“不累”才是判定逍遙與否的真正標誌<sup>①</sup>，因此，《逍遙遊》篇中的大鵬與小鳥又如何談得上“逍遙”呢？對於“俛仰一世”的王雱而言，郭象那種人人皆得逍遙的庸俗逍遙主義，是他決計無法接受與苟同的。

不過，王雱雖然批評郭象的“適性逍遙”說未能“知莊子言逍遙之趣也”，但他本人在《逍遙遊新傳》中所表達的“各冥其極，均為逍遙；累乎其體，則均為困苦”的看法，很大程度上卻正是承繼於郭象所謂“物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也”的言論。甚至，王雱在評說“堯讓天下”這則寓言時所表達的“無為出於有為”的觀點，也與郭象“名教出於自然”的玄學命題有著驚人的相似。只是王雱更將它向前推進了一步，認為“道極致則妙，妙則神，神則無為而已。故堯極於無為而忘天下，是以讓於許由也”（《逍遙遊新傳》）。在這裏，王雱將堯之所以讓天下的原因歸結為三個階段，其實也就是王雱對於莊子所謂“至人”、“神人”、“聖人”的理想人格的重新闡釋。在“至人知道”的初級階段，王雱以堯治理天下時的“吉凶與民同患”、“憂樂與天下共”的“有為”為例，描繪了至人“內冥諸心，泛然自得而不累於物”的狀態；而在“神人盡道”的第二階段，王雱則以堯的“鼓舞萬物而不知其所然”的“無為”為例，描繪了神人“無有所屈，成遂萬物而妙用深藏”的狀態；最後，在“聖人體道”的終極階段，堯達到了“無為之至”而

<sup>①</sup> 王雱在“堯讓天下於許由”一則寓言下指出：“物各有分，分各有守。庖人以宰割為功，而尸祝以清淨為職，是各極於分守也。庖人或不治庖，而尸祝豈敢越職而代之？代之則亂其分守也，分守亂則豈免於累乎？故堯極於神，而許由豈敢越分而代之？代之則不免於累也，不免於累則不足為逍遙。”（《逍遙遊新傳》）

讓天下於許由，王雱認為，這才是“寂寞無爲，神化蕩蕩而了不可測”的真正逍遙。而莊子的“至人無己、神人無功、聖人無名”，也就此打上了王公子翻版重刻的烙印。另外，王雱還在《南華真經拾遺》中指出：“莊周之言尚神而賤聖，矯枉之過也。”<sup>①</sup>從此處對於莊周“尚神而賤聖”的批評可以看出，王雱終究還是明白，只有虛靜、無爲，才能算得上是莊子心目中純正至極的“無待逍遙”。但當他作為王安石的公子而深陷於政治改革的洪流中時，卻不得不通過提倡“物各有體，體各有用，用適其材，則爲妙用”（《逍遙遊新傳》）的理論，來爲父親的宏圖大業攘臂助陣招兵納將，這也在一定程度上調和了莊子虛靜無爲的無待逍遙觀與北宋中期政治改革的實踐需求之間所存在的矛盾，並爲後人在解讀莊子逍遙義方面開拓了一條嶄新的道路。

除了支遁與王雱在各自的釋莊文本中針對“適性逍遙”說提出了明確的反對異議，後代注莊者在析解莊子逍遙義時，或是直接承襲，或是稍加刪改，但多半還是逃不開郭象逍遙舊說的影響。如唐西華法師成玄英在《莊子注疏序》中“所造皆適，遇物逍遙”的論調，明代內閣大學士沈一貫在分析《逍遙遊》原文時所說的“黃屋豈殊於青山，汾陽何異於姑射？堯未嘗有治唐之心而有唐之治，有唐之民自爲也。善契此論，則姑射本在於人間，大鵬亦飛於方寸耳。”<sup>②</sup>以及清初吳世尚在其《莊子解》中所強調的“鯤鵬自鯤鵬也，斥鴳自斥鴳也”、“物各有其所受於天之分，不可強也”，明顯都是承自於郭象“物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也”的說法。

無論獲得的回應是贊許還是反對，郭象的“適性逍遙”說從來沒有因爲時隔久遠而在人們心中逐漸淡化，在漫長的莊子學發展史上，它總是歷久彌新地展現著自己強大的生命力。唐代陸德明在《經典釋文·序錄》中評價莊子其人其書，謂其“宏才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致”。又說：“唯子玄所注，特會莊生之旨，故爲世所貴。”雖然“特會莊生之旨”一語，未免對郭象注有過譽之嫌，但“爲世所貴”四個字卻如實點明了郭象注在莊學史上無以替代、無從逾越的重要地位。直到明代，快雪堂主人馮夢禎仍說：“注莊子者，郭子玄而下凡數十家，而精奧淵深，其高處有發莊義所未及者，莫如子玄氏。蓋莊文，日也；子玄之注，月也；諸家，繁星也，其則燭火、螢光也。子玄之注在前，而諸家不熄，譬之毛嬙、西施在御，而粉白黛綠者猶然累累爭憐未已也。”<sup>③</sup>竟以郭注爲天上僅有之明月，人間絕代之美色，而別家注解則如同群星乃至於“燭火、螢光”，不過是莊學史上徒然爭寵的瑣議凡見而已。這也就能解釋，爲什麼

① 王雱《南華真經拾遺》，明正統《道藏》本。

② 沈一貫《莊子通》卷一《逍遙遊》，明萬曆十六年蔡貴易刻二十七年重修《老莊通》本。

③ 《快雪堂集》卷一《莊子郭注序》，明萬曆四十四年刻本。

千百年以降,我們依然會發現郭象的“適性逍遙”說總在不停發生著影響:天下有道之際,或者但凡有歌功頌德的需要時,人們多會像謝偃那樣在應制文章裏長吟“屬天下之無事,聊逍遙以自逸”(《述聖賦》),感懷一番“太平盛世”為平凡小我帶來的瀟灑與悠閒。天下無道的時候,人們也可以學著白居易,用一句“遂性逍遙雖一致,鸞鳳終較勝蛇蟲”(《讀莊子》),來發發牢騷,吐露一星半點的不甘;或是跟著范仲淹,偶爾正言若反地自嘲“鵬鷗共適逍遙理,誰復人間問不平?”(《知府孫學士見示和終南監宮太保道懷五首因以綴編》)莊子的“無待逍遙”,給予了世間一份永不可及的遙遠夢想;而郭象雖然每因“為人薄行”被後世詬病,他的“適性逍遙”說卻在無意中安撫過歷史上眾多失意的文人士子,為他們在精神上提供了一個從滿世界道貌岸然逼仄壓迫的崇高正義中暫時退卻喘息的機會,也讓他們的身身在無可盼、無可待的現實裏,依然能夠掙紮著找到繼續活下去的藉口,甚至轉而重獲擔當家國大任的勇氣與思想力。想來這樣的結果,恐怕靈慧如莊子、狡黠如郭象,也都不曾預料到。

[作者簡介] 葉蓓卿(1980— ),女,上海人。文學博士,現為復旦大學中文系博士生后,主要從事諸子學研究,已發表學術論文數篇。

# 張載天道觀中的《莊子》影響<sup>①</sup>

李似珍

關於莊子思想在傳統學術體系中的影響，人們往往會舉出漢代淮南王劉安《莊子略要》、《莊子後解》在黃老之學形成中的作用；魏晉郭象《莊子注》對玄學成形之意義；明清之際方以智《藥地炮莊》、王夫之《莊子通》等的實學傾向，但對其在宋元時期理學系統構建中的作用，則涉及不多。本次會議中比較注意到這個方面，也有學者談到了其學與宋初荆公新學問的相互關係，為這方面的探討提供了新見解。本人在閱讀張載《正蒙》等書時，也覺得在張載構建天道觀時，莊子思想曾發揮較大的作用。發表出來，以求對莊子思想的學術史作用探討有所參與。

## 一、虛而待物之道氣論

張載的天道觀以“氣”為核心概念，所著《正蒙》首篇《太和》的第一句話：“太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生氤氳、相蕩、勝負、屈伸之始。”<sup>②</sup>意思是世界本於道中所涵運動變化之性，它通過氤氳相蕩之“氣”而得到實現。20世紀80年代以來，學術界一般認為，張載之“氣”論出處可溯自漢代王充，主要針對的是佛道兩教的世界本於虛空觀念。此說作為推測固然無妨，但要作為一種確切的定論，則不免疑點重重。因為王充的學說本自成一家，在晉唐時期均不見有學術傳承者，也不構成對佛道兩教的直接對應，故張載反佛道，以王充說為依據是不見出處的。自行文來看，張載“氣”論，內容極為豐富，又與虛空相連屬，此與王充之自然主義“元氣”說，也有含

<sup>①</sup> 本論文屬上海市重點學科(中國哲學)專案，編號 B410。

<sup>②</sup> 《張載集》，北京中華書局1978年版，第7頁。

義上的不同。《正蒙》將“氣”之出處涉及《周易》，如前文後續，便有“語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》”句。不過即言學《易》者謂之見《易》，可見私底下還是以為其學可有再辨認之處。

言“氣”之天道觀，往前代追溯的話，首先可涉及的是老子。他提出“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”<sup>①</sup>把“氣”認作受到道的內在作用實現陰陽結合與運作的載體。不過由於宋時的老子與道教思想間聯繫緊密，故張載回避了這一層關係，於是他的相關認識便更多地借助於莊子思想而展開。確實，從《莊子》中找“氣”並不是件難事，“氣”在《莊子》中共出現了43次，其中單獨出現17次，作為複合詞組出現26次，另外還有20餘次的以“陰陽”表“氣”、10餘次的以“一”表“氣”內容。可見已是其書中十分重要的核心範疇。

《莊子》在前人的基礎上對“氣”作了進一步的抽象概括，並進行系統化和理論化，使“氣”的理論逐步完整而清晰。他對“氣”的定義大致包括兩個方面：一謂野馬狀之遊氣。《莊子·逍遙遊》中有曰：“野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。”蒼蒼茫茫中蕪澤蒸騰的水氣，猶如奔馬揚塵，氣流湧動。它是鯤鵬高飛遠行的托舉物體。這裏的“野馬”，注家郭象謂之“遊氣也”；司馬彪謂之“澤中遊氣也”；現代辭書據此而注為“浮遊的雲氣”（如《辭海》），“野外蒸騰的水氣”（如《漢語大詞典》）。至於“野馬”為何指遊氣水氣，則有二說。一言“青春之時，陽氣發動，遙望蕪澤之中，猶如奔馬，故謂之野馬也”（成玄英）；一說“馬”乃“塵”（mei）字假音，“野塵”即是野塵（孫星衍）。由此可見，在《莊子》那裏，“氣”是一種類似於野馬遊氣的普遍存在，它瀰漫於宇宙，若隱若現。莊子的這一說法，被張載所認同，他在對“氣”作出摹狀之時，直接有過與“野馬”、“氤氳”的連接。《正蒙·太和》中有曰：“氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂‘氤氳’，莊生所謂‘生物以息相吹’、‘野馬’者歟！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。”這裏吸納莊子原意的指向十分明確。

莊子另有一種對“氣”的說法，在《人間世》裏：“氣也者，虛而待物者也。”這裏用了“虛”這個詞，來提示“氣”作為構成宇宙萬物始基、產生和形成自然萬物開始的特徵。這比老子在講到“氣”時在物質性方面的含糊，是有所進步的。魏晉時的王弼，以《周易》中的太極、造化虛無之詞，來解釋宇宙自然“虛而待物”之功能，但他把於“氣”之先、之形上的“無”置於第一性的位置，偏離了莊子原先的思想。唐代經學家孔穎達提出：“太一虛無，無形無數，是非可數也。然有形之數，由非數而得成也。……凡有皆

<sup>①</sup>《老子》第四十二章。



從無而來，故《易》從太一為始也。”<sup>①</sup>強調了“太一”、“虛無”等自然本體所具有的“數”、“分而為二以象兩”等必然之屬性。其觀點繼之以視“太虛”為天地陰陽自生自化，無為而自然，而不是虛無，是對王弼“以無為本”說作出的改造。以後將莊子所說的“虛”結合“太虛”一詞的，日漸其多。並有對莊子其他概念的攝入。如《莊子·知北遊》中，有“是以不過乎崑崙，不遊乎太虛”句，而南朝梁沈約《均聖論》中有“天地之在彼太虛，猶軒羲之在彼天地”，唐陸龜蒙《江湖散人傳》中“天地大者也，在太虛中一物耳”，皆由“太虛”空寂玄奧之意境，引申而成了宇宙等意之指代。

張載提出了“太虛”這個範疇，比較強調“太虛”作為不定形氣體的性質，指出了“氣”的兩種存在形式：萬物與太虛以及兩者間的相互轉化。這裏所說的“太虛”，更多強調與“氣”的統一性，並可作為萬物運動變化的依據，故更具有本體論上的意義。這是對莊子“虛氣”說的進一步深化。而同時期的易學家朱震也曾依託《周易》而言“太虛”，他提出“混沌”的“一氣”是宇宙的本體：“今有形之初，本於胞胎，胞胎之初，本於一氣。”<sup>②</sup>這樣就有拋棄張載太極“清虛一大”屬性之傾向，所持為太虛、太極係陰陽二氣混而為一狀態之觀點。兩說之不同，體現了當時學界在這方面的反復推敲與斟酌。

莊子曾用老子“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”的論斷，來分析氣生萬物的過程。他提出天本至陽，發出肅肅的至陰之氣，地本至陰而發出赫赫的至陽之氣；於是，至陰之氣從天而降，至陽之氣由地而升，陰陽交泰成和而萬物生焉。《莊子》以生命為例描述道：“察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。”<sup>③</sup>這裏把“氣”的作用與人的生命起源聯繫了起來。從個人生命來看，起初並沒有生命存在；往前看不僅沒有生命存在，連生命的載體即形體也不存在；再往前看，不僅形體不存在，連氣也不存在。氣的產生是通過一種微妙東西混雜於恍惚之間衍變而成，氣衍變而有形體，形體衍變而有了生命。這一論述繼承老子的觀點，從世界的物質統一性的高度探索宇宙本原，並對陰陽二氣的產生和相互交合作用作出進一步的分析。

關於氣與道的關係，《莊子》沒有明確講過。不過從他把道喻為“白本白根，未有

① 《周易正義·繫辭上疏》。

② 《漢上易傳·叢說》。

③ 《莊子·至樂》。

天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地”<sup>①</sup>，而氣則是“雜乎芒芴之間變而有氣”<sup>②</sup>來看，顯然是把氣置於道的地位之下。他認為“道”的存在早於天地萬物的產生，超越時間和空間的界限，是衍生萬物的根源，也是無所不在的主宰。氣和氣化的觀念與道無為無形的性質是協調的，但尚未達到最根本的存在高度。《大宗師》篇中有“伏羲氏得之，以襲氣母”的說法，氣母的概念也說明莊子認為氣之上還有更為根本的存在。從此可見《莊子》在這方面因襲著老子的觀念，認為氣由道生，道為氣本。

《莊子》中為什麼會出現這樣明確的道“氣”結合概念呢？首先，在無為無形的道產生演變為具體有形的物的過程中，需要一個將道與萬物聯繫起來的介質。其次，《莊子》是強調事物的相互轉化的，也需要一個能夠貫穿於一切運動變化過程之中的概念，適合這些需要的概念必須是既有形又無形，既可以上通於道又可以下達於物的，這樣的觀念只有“氣”。張載的“氣”範疇同樣有著與“道”的緊密聯結，不過他已經將兩者的關係做了新的調整，把“氣”放在了首要的位置，而將“道”視為既與“氣”不可分離又附屬於“氣”的東西。但與莊子思想的連接還是非常明顯的。

## 二、聚散之變化觀

以聚散變化描述“氣”之功能，是張載“氣”範疇的重要特徵，他講“一物兩體者，氣也。一故神（自注：兩在故不測），兩故化（自注：推行於一），此天之所以參也”<sup>③</sup>，就是把“氣”通過陰陽對立面相互作用加以了提示。這些內容也能在《莊子》書中頻繁見到。《莊子·則陽》說：“是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者；道者為之公。……陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺。”就是把宇宙間各種物質的產生歸結為陰陽二氣的對立和交合。《莊子·田子方》中載：“至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。”則對陰陽化生萬物之狀作出更為詳細的描述。《莊子·達生》中曰：二氣“合則成體，散則成始”。強調的是氣通過聚合而變生萬物。

在先秦時期，認為氣是宇宙萬物本原、萬物始基的學說，比較常見。除《莊子》而外，老子的《道德經》、《管子》的《內業》、《白心》等篇中均有這一類的思想。但認為氣

① 《莊子·大宗師》。

② 《莊子·至樂》。

③ 《橫渠易說·說卦》。

的運動方式為“聚”和“散”的，則意味著將氣視為萬物統一的基礎，除了認識到陰陽二氣通過交互作用，在不斷的運動過程中構成宇宙中具體萬物之外，還認為萬物的生成、發展和滅亡過程，實際上是“一氣”的聚散過程，即是“一氣”的不同存在形態之轉化，內在地提示出物質不滅的觀點。這種思想被認同的範圍相對就小得多了。

在漢唐時代，以聚散喻“氣”的觀念較多地出現在醫學經籍之中。比如《難經·五十五難》中記：“聚者，陽氣也。其始發無根本，上下無所留止，其痛無常處，謂之聚。”這裏是從病症角度涉及聚散的，指的是腹中形狀變動的塊狀物。而一般情況下，人們言及元氣，也往往只講到象與形為止。值得指出的是唐代以後，結合“太極”、“一”而講“氣”之聚散的人越來越多。如宋初李覯(1009—1059)說到天地五行萬物生成的元氣論時，曰：“夫物以陰陽二氣之會而後有象，象而後有形。”北宋朱震十分強調太極“一”即是“氣”：“一者何？氣之始也。”<sup>①</sup>太極之“氣”又是從“太虛”而來：“然則氣何從生乎？曰太虛者，氣之本體，人容也，動則聚而為氣，靜則散為太虛，動靜聚散有形無形，其鬼神之情狀乎？”<sup>②</sup>同書中又言：“易有太極，太虛也。陰陽者，太虛聚而有氣也；柔剛者，氣聚而有體也。”<sup>③</sup>此間言氣多及聚散，又以“太虛”解釋“太極”，與張載《正蒙·太和》中曰：“太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾”<sup>④</sup>之說十分地相近。可見莊子的氣有聚散體現其中之運動思想，到這時已經通過結合於《周易》而得到較好地流行。

這種氣之聚散的思想，對“氣”之一貫永恒存在的性質有較好的揭示，故在後世形成確論。如明代呂坤(1536—1618)、明清之際的王夫之(1619—1692)在這方面均有所論及。特別是王夫之，以元氣之隱現來解釋其聚散，闡明了自然界不可能被創造，也不可能被消滅的道理。這一思想已接近於現代哲學原理中的“物質不滅”、“物質永恒運動”等觀點，在理論上體現其深刻性。

《莊子》又以人的生死為例論證這個道理，《知北遊》說：“人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐，故曰：通天下一氣耳。”這段話意思是，從表面上看美生為神奇，惡死為臭腐，但本質上神奇與臭腐是可以相互轉化的，沒有根本區別。它們都是一氣所為，最後都復歸於氣，所以“通天下一氣耳”。莊子說人之生死即是氣之聚散，而人也是永遠處在生死成毀的永不停止的循環之中，那麼氣也就永

①③ 《漢上易傳·說卦》。

② 《漢上易傳·叢說》。

④ 《張載集》，第7頁。

遠處於不斷地聚散變化之中。任何物質體在莊子看來都是有限的，有限的東西是有生死成毀的，故《秋水》篇中說：“物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。”《大道》篇中又說：“萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。”萬物之所以變化運動，其根源在於構成它們的氣是永恆運動的，氣之聚散即物之成毀。

萬物皆產生於氣，由氣產生的萬物又怎麼相為異呢？《莊子·在宥》曾借雲將之口說：“天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精以育群生，為之奈何？”六氣即陰、陽、風、雨、晦、明，從其排列的順序看，其意應是天地之氣相結合而生“六氣”，“六氣”佈施流行而有四時，“六氣”也顯然構成了“天地之精”，即天地之精氣，萬物皆稟“六氣之精”而生。“氣”在絕對運動過程中，其運動的不同狀態、不同的表現方式就具體化為“六氣”，這樣就可以進一步說明萬物的特殊性了。莊子為了能夠完滿地解釋各種不同的自然現象和社會現象，又大量引入如雲氣、邪氣、純氣、血氣、神氣、陰氣、陽氣等概念，這樣不僅可以說明世界的統一性，又可以說明萬物的特殊性與多樣性了。而這種意義上的對氣之陰陽分別的具體化，均被張載所接受。他雖然沒有直接提到“六氣”的說法，卻自氣之浮沉、升降、動靜、相蕩相感等多種層面涉及這一問題，另外在其關於氣之冰、水、霧等多種形狀變化等論述，也體現這方面的思想。

### 三、“氣機”的動因理論

氣處於永恆變化之中，是什麼原因使它變化的呢？《莊子》認為，世界萬物變化運動的動力在於其自身，所謂“汝徒處無為，而物自化”<sup>①</sup>。這一“物自化”的理論固然比較粗糙，但它實際上對“天命”採取了否定態度，即否定了宇宙萬物運動過程中具有第一推動者的存在，故具有無神論的色彩。這種觀點對張載產生很大的影響。在具體回答萬物滋生、變化、運動、滅亡現象及其過程的根本原因時，張載提出了“動必有機”的觀點。《正蒙·參兩》篇中有云：“凡圓轉之物，動必有機。既謂之機，則動非自外也。”<sup>②</sup>這一思想被後世冠之以為“氣機”論而加以闡揚。

“機”之本意為古代弩箭上的發動機關。孔穎達釋《尚書·太甲》“若虞機張”句，謂“機，弩牙也”即為此義。以後有眾多的引申含義。

《莊子·天地》篇中有段子貢與抱甕丈人論提水灌園的故事。丈人言曰：“有機械

① 《莊子·在宥》。

② 《正蒙·參兩》，《張載集》，第11頁。

者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備則神生不定；神生不定者，道之所不載也。”這裏把“機心”與“純白”之內心相對而論，這個意思與前引之機械意有相近之處。自莊子而言，此間含有有違自然的人為的意思在內。查張載講“圓轉之物，動必有機”之前後，所論多及宇宙運行模式。其中言及地凝陰於中，順天左旋，天浮陽於外、維繫恒星、日月七政及其與五行、時辰等的關係，確實與“機巧”之意有著相通之處。

《莊子》書中有時將“機”與“幾”釋為同意。如《莊子·至樂》中有：“種有幾，得水則為繼，……青甯生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機而入於機。”這裏將“幾”與“機”加以連用，把精微的“幾”看作是生命演化的因素，指出它可以在不同的物種中傳承，決定著生命形式的不斷轉化。近代的學者已經注意到莊子上述學說中體現的對生命現象的認識。嚴復(1853—1921)於《莊子評點》中謂：“此章所言，可以之與晚近歐西生物學家所發明互證……莊子於生物功用變化，實已窺其大略。……亦可謂至難能而可貴矣。”

值得注意的是，這段話裏，直接把“幾”與“機”加以聯繫的思考。由生物演化意義上提示了“幾”意之後，得出的則是“萬物皆出於機而入於機”的結論。《辭海》解釋“機”與“幾”義相通時，包含的是“細微的質素”意思，而引《至樂》篇“萬物皆出於機而入於機”句時，則又解釋為“事物變化之所由”。結合兩者，我們可以把“幾”相通之“機”理解為變化過程中的信息和控制因素。也就是說，它們可在事物的樞要、關鍵意義上具有同解性。通過此段論述，我們可以得知，包括人在內的世間萬物在“自化”過程中是有“幾”可尋的，此為變化的轉捩點，也是我們認識其變化的關鍵所在。

像這樣貫通“機”、“幾”的概念使用，在張載那裏也可見。如《正蒙·神化》云：“‘知幾其神’，由經正以貫之，則寧用終日，斷可識矣。幾者象見而未形也，形則涉乎明，不待神而後知也。”這裏所解釋的介乎象形之間的“幾”，更多地具有細微的質素、幾微的跡象含義，由於有與“神”的相關聯考慮，故亦有造化萬物的意思在內。英國科學史家李約瑟(Dr. Joseph Needham, 1900—1995)曾在其《中國科學思想史》中引用莊子上述的話，並推敲其中含義為：“不用說，germ(幾)一詞不帶有任何精確的現代含義，如‘細菌’。”<sup>①</sup>但是他緊接著在下一頁，又把它與“胚芽”之意加以聯繫，並提出它與出現在《易經·繫辭下》中的“幾”有相近的含義，即均指事物微小的胚胎開端，善惡都是從這裏面來的。顯然，這樣解釋的“幾”已超出了生物演變的層面，而具有著世界觀的意義。與“機”含義中的“事物變化的跡象、徵兆”等有更多的接近，故可視為與“機”通假的一個詞語。

<sup>①</sup> 《中國科學技術史》第2章，科學出版社、上海古籍出版社1990年版。第88頁注腳3。

在張載《正蒙》中，類似的認識是屢屢可見的，如《至當》篇中云：“易簡理得則知幾，知幾然後經可正。”這裏直接點出“知幾”與得《易》理間的聯繫，可說是前述“‘知幾其神’，由經正以貫之”句的進一步說明。《神化》篇中說：“見幾則義明，動而不括則用利，屈伸順理則身安而德滋。窮神知化，與天爲一。”這樣就把見幾明義與“窮神知化”的天道變化之理加以了直接的聯繫，這裏的“幾”似以“具有信息流傳及控制作用”的解釋爲宜。那麼同樣也與“機”的機巧、變化之由等含義接近，於是將其中的世界觀意義體現得更爲明確。

學界曾對張載“氣機”說的後世影響加以關注，認爲宋代醫學著作《聖濟總錄》所講的“斡旋氣機，周流榮衛，宣搖百關，疏通凝滯，然後氣運而神和，內外調暢，升降無礙，耳目聰明，身體輕強，老者復壯，壯者益治”<sup>①</sup>，就是受到張載學說影響的結果<sup>②</sup>。也有學者談到這些思想對我國科技史上地動儀、木牛流馬、水運儀象台等的製作及相關理論形成的作用。

明清之際思想家王夫之曾在其《莊子解》中說：“萬物生於大造之中，生其死，死其生，化其化者，皆非天地之有心，一其機之不容已者耳。機之動也，隨所發而可，則萬變而總不可知。既爲機之必出而必入，則乘時而觀化，又何憂樂之有哉？”指出天地間之變化，皆因“機之動”使然。其意可視爲對張載理解的進一步深化。清代盛行“氣機流布”、“氣機宣達”之說甚爲流行，可說是對王夫之思想的認同與發揚。

王夫之還在同書中強調，莊子於出生入死而言機，是老子“動而愈出”之旨的繼續。它是指“以天鈞之運，自然推移，兼懷而無機緘者，合成體而散成用，始爲天人死生自均之分，不以機之發動爲出入之倪也。”唐代道教經籍《陰符經》將此意解釋爲“機之發動”，則有機發論之嫌，與原意當有所出入。這樣就較好地區別了具有辯證意識的“氣機”論，與攜帶機械論傾向的“機發”論之間的不同。

#### 四、天人合一之貫通境界

中國人探討天道問題，非常重視人與自然的關係問題。對此類問題的討論，後人

① 《聖濟總錄》卷四《治法·導引》。

② 如張西儉認爲，“機”的概念形成或許與道家有關，而“張載‘動必有機’、‘動非自外’的思想確實對宋、元、明醫家產生了重大的影響。”參見其《“氣機”沿革與義釋》，《成都中醫藥大學學報》2001年2月第24卷第1期，第3頁。

往往以“天人關係”命題相稱。關於這個命題的由來，可以追溯到先秦時期的老子、孔子，但明確提出“天人合一”主張的，當首推莊子。

《莊子·齊物論》中有“天地與我並生，而萬物與我爲一”句，被認爲是其這方面思想的典型代表。莊子講這句話，主要是爲了說明以天作爲自然的代稱的話，那麼人就是自然的一個組成部分。《莊子·達生》曰：“天地者，萬物之父母也。”即是此意。

這裏顯然不是自認識論角度的從主體與對象關係考察，而是自本原論、本體論、價值論等層面的思考。莊子在這方面的考察中更側重於對人的考慮。他吸取了老子的生命論思想，以更爲明確的語言闡述了氣與人體生命構成之間的關係。《莊子·知北遊》指出：“生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死。”人的生死只是氣在流變過程中所呈現出的不同存在形態，氣之聚由氣而生，氣之散由生而死，“孰知其紀”？以氣的聚散來說明人的生死。

在莊子看來，人的生命本來是不存在的，只是“道”在“芒芴之間，變而有氣”，氣聚而成人的形體，有了人的形體才有人的生命；氣散則人又回歸於氣。人的生死過程如同自然界的四時運行一樣，都是氣的運動過程。在氣的運行過程中，只有當人體內的陰陽二氣“交通成和”，使身體處於有序而和諧的狀態，人才能保持健康；如果流通於人體內的“陰陽之氣有沴”（沴通戾，不和之意），或是“陰陽錯行”，或是外界“邪氣襲”，使人體之氣與外界失去平衡、和諧，造成體內之氣的紊亂，就會導致人的各種疾病。總之人的產生、壯大、衰老和死亡，都是由於氣的聚合和散失所造成的，由此，莊子認爲：“以死生爲一條”<sup>①</sup>和“死生存亡之一體”<sup>②</sup>，即把人的生死看成是一個由氣決定的有機系統。

《莊子·山木》中云：“‘何謂人與天一邪？’仲尼曰：‘有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。聖人晏然體逝而終矣！’”這裏把天人在性的基礎上聯繫了起來。這些思想均被張載所吸收。《正蒙·乾稱》篇中云：“天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。”便是從本體論角度提出的天人一論證。他將氣之本性稱之爲“天地之帥”，提出氣之本性是氣之變化的主導，這一思想與《莊子·山木》中“人之不能有天，性也”的觀點有相通之處，不過莊子所說的本性是人居天之下，而張載在這方面採取了更爲積極的態度，把吾性作爲“天地之帥”來看待。

張載把自己的天人關係觀念發展成爲“天人同本”的思想，他提出人性的概念，並說所謂天道是指自然整體的總過程，人性則是指人作爲存在物的最根本的屬性。他

① 《莊子·德充符》。

② 《莊子·大宗師》。

認為性與天道爲一，是因爲萬物具有共性，並將此貫穿於人之命名爲人的“天地之性”。人性既然完整地體現了實存的天性、天道，他就能發現、擴充、完善自己的本性，即以天道作爲人的存在與價值的根據。這一論斷是在莊子思想啟示下得到的，有著相當的合理性。

莊子的關於“氣”的思想中，還蘊涵著對天與人和諧的要求，他在把人與自然看作一個生命整體的同時，也提示了宇宙自然需要人去實現其價值的一面。故人只有通過與自然的和諧相處，才能獲得共生共榮之效。他從道的高度去肯定物的平等，說：“以道觀之，何貴何賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。”<sup>①</sup>《莊子·齊物論》中亦載：“物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。”上述諸說之根據是，通一氣之萬物皆由道生，皆稟承道的本質而獲得自身的規定性，故此而言，他們在天地之間均有其存在之價值。這是從價值觀念角度引申的含義。

這一思想在張載那裏得到了更爲明晰的表達。《正蒙·乾稱》中緊接著“天地之塞”、“天地之帥”之語的，便是“民吾同胞，物我與也”句。這裏主張的不僅是“民胞”即愛我同胞，而且還有“物與”，即將物同樣作爲自己的族類來看待，要求泛愛天地萬物。這與莊子所說的“天地與我並生，而萬物與我爲一”，有內在共洽性。對於莊子的“萬物齊一”觀點，馮友蘭先生曾評價：“莊學以爲人與物皆應有絕對的自由，故亦以爲凡天下之物，皆無不好，凡天下之意見，皆無不對。此莊學與佛學根本不同之處。”<sup>②</sup>以反佛學爲宗旨的張載，接受莊子的上述價值觀也是順理成章的事情。

當然，出於不同的考察問題角度，莊子的天道觀念畢竟有著自身的特點，他講天人關係，是出於對現實社會中人爲制定的各種典章制度、道德規範，使之喪失自然本性、變得與自然不協調的不滿。所以他要求獲得的是“絕聖棄知”，打碎加於人身的藩籬，將人性解放出來，重新復歸於自然的一種“萬物與我爲一”境界。而張載則更多遵循於儒家的認天爲道德觀念和原則本原、人心中天賦具有道德原則的天人合一觀念，所以他更追求達到去除外界欲望的蒙蔽、“求其放心”的自覺履行道德原則的境界。這些方面，體現了與莊子學說的相異。

作爲文章的結尾，我想接著說的是，張載的思想中有那麼多對莊子思想的引用，但爲什麼沒有被張子研究者所注意？這應當是與張載本人在這一問題上的態度有關。作爲北宋新儒學的倡導者之一，張載很重視自己學說的社會政治方面的意義，及其於文化傳承方面的關係。爲此，他以接續先儒、反佛辟老爲宗旨。這在其行文中可

① 《莊子·秋水》。

② 馮友蘭《中國哲學史》(上册)，華東師範大學出版社2000年版，第176頁。



得到充分的瞭解。莊子作為老子思想的繼承者，於理論體系上與老子有著千絲萬縷的聯繫，這是當時學界所公認的事實。故張載雖然也在文章中提示其某些學說與莊子的關係，但從總體上說，仍走了多提與《周易》、《論語》、《孟子》、《春秋》關係的保守路線。儘管如此，他仍未逃脫受到程朱等正統新儒學派批判的命運。這裏體現的是學術思想與其產生背景之間的曲折關係，值得我們注意。

[作者簡介] 李似珍(1952— )，女，上海人。華東師範大學哲學系教授，上海市科技史學會副理事長。著有《中國古代身心觀述評》、《中國學術思想編年·宋元卷》、《靜心之教與養生之道》等書，發表學術論文 80 餘篇。



# 林希逸《莊子口義》的 散文評點特色

楊文娟

林希逸(1193—?)，福建福清縣人，是南宋後期的理學家，曾師從陳藻，為艾軒學派的著名學者。《四庫全書總目提要》云：“希逸之學本於陳藻，藻之學得於林光朝。所謂樂軒者，藻之別號；艾軒者，光朝之別號。凡書中所稱先師，皆指藻也。”<sup>①</sup>另外，據黃宗羲《宋元學案》卷四七、王梓材《宋元學案補遺》卷四七、李清馥《閩中理學淵源考》卷八所列艾軒學派的學術譜系，陳藻是林亦之的學生，而亦之之學出於林光朝，光朝之學出於陸景端，景端之學出於尹焞，焞之學出於程頤，則林希逸的學術淵源可以遠溯到北宋二程的洛學。其《莊子口義》<sup>②</sup>，在莊學史上具有突出的地位。更為重要的是，有意識地、系統地從文學角度解莊評莊，此著乃濫觴之作。

據史載，艾軒學派的幾代傳人皆有注《莊》之作。《道光福建通志·經籍志》、《光緒莆田縣志·藝文志》著錄有林光朝《莊子解》，《康熙福建通志·人物志》、《乾隆福建續志·道學志》著錄有林亦之《莊子解》，何喬遠《閩書》卷一二六謂陳藻著有《莊子解》，《乾隆福清縣志·藝文志》、《道光福建通志·經籍志》著錄有陳藻《莊子解》。以上注本皆佚，只能從《莊子口義》的間或引用中窺見一鱗半爪。林希逸曾自稱：“某，艾軒之裔也，所讀者艾軒之師也；所守者艾軒之道也。”<sup>③</sup>足見其對艾軒學派學術淵源的

① 《四庫全書總目提要》林希逸《莊子口義》。

② 林希逸《莊子口義》又稱《莊子虞齋口義》、《南華真經口義》，除《道藏》本作“《莊子口義》三十二卷”外，其餘宋、元、明、清與日本各本皆作十卷。本章論述《莊子口義》，皆據周啟成《莊子虞齋口義校注》，中華書局1997年版。為了論述方便，文中稱《莊子口義》。

③ 林希逸《虞齋續集》卷七《代懷安林丞上楊安撫》。

繼承和堅持,應該說,《莊子口義》體現了艾軒學派的治學特色,實為艾軒學派莊子學的代表作品。

《莊子口義》對文學的重視,與乾淳年間的學術風氣密切相關。乾道、淳熙時期,比較突出的有朱熹學派、陸九淵學派、呂祖謙學派和陳亮、葉適學派。這些學派在哲學、史學和文學方面都持有不同的觀點,而對文學都非常重視。在這樣一種相容並包,思想寬容的氛圍下,呂祖謙的《文章關鍵》、真德秀的《文章正宗》都對古文的字法、句法、命意、結構等作了詳細的批點,呂祖謙還專門寫了《論作文法》來討論寫古文的技法。在艾軒學派內部,文學也受到了理學家的普遍重視,“自道學興,辭命多鄙,光朝之門,獨為斐然”<sup>①</sup>。林希逸也曾言及:“初疑漢儒不達性命,洛學不好文辭,使知性與天道不在文章外者,自福清兩夫子始,學者不可不知信從也。”<sup>②</sup>兩夫子即指林亦之和陳藻。可見,艾軒的歷代主持學者都重視文學本身的價值。在《莊子口義》書末,林希逸深有感慨地說:“諸家經解,言文法者,理或未通,精於理者,於文或略,所以讀得不精神,解得無滋味。獨艾軒先生道既高,而文尤精妙,所以六經之說,特出千古,所恨網山、樂軒之後,其學既不傳,今人無有知之者矣。”林希逸在講《莊子》義理的同時,也非常重視文法,重視對文章遣詞命意、章法結構的探討,此當是對艾軒學派學術傳統的弘揚。

關於《莊子》這部書,就其本體定位而言是一部哲學著作,但是,由於它的寫法融合地使用了感性思維與理性思維,描繪了多幅風俗世態和神話傳說的圖畫,並使用了激揚、恣肆而又飄逸不定的藝術手法,因此它明顯地在審美形態上與其他先秦諸子的書不同,使“古今文士,每每奇之”。關於《莊子》文章的妙處,《天下》篇曾有過描述。司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中也說:“(莊子)著書十餘萬言,大抵率寓言也。……然善屬書離辭……其言洸洋自恣以適己。”這些都道出莊子文章有別於其他諸子的特色。成玄英在疏解《莊子》過程中注意到了《莊子》文章的“譬喻”特徵,使《莊子》中部分章節的脈絡得到了較為有效的梳理。到宋代時,學者蘇軾、黃庭堅、葉適、高似孫等對《莊子》的文學性也都有所評論。王雱對《莊子》文脈分析略有提及。不過總體說來,有意識地、系統地從文學上解莊評莊,林希逸的《莊子口義》則有首創之功。

① 李清馥《閩中理學淵源考》卷八記明代郭萬程語。

② 李清馥《閩中理學淵源考》卷八《中書林竹溪先生希逸》。

## 一、縱橫起伏的筆勢、文脈

從學術的發展趨勢來看，自古文運動以後，文人學士論文多以六經爲准。所謂“文以載道”，雖以道爲主，但六經的文辭之美，也在古文家“因文以明道”的理論下被發掘並得以闡揚。六經既然成爲文章最高的典範，諸子也就不必僅從義理上去開掘，也應該從文辭的角度給予一些關注。從北宋開始，這種探討方法即已初露端倪，至宋朝晚期逐漸定型。林希逸因有師門之教，知文章血脈，故在注解《莊子》時，有意識地對莊子爲文之法加以闡明。應該說，在這種氛圍之下，林氏把《莊子》當作文學作品，欣賞其文辭之妙，探討其爲文之法，是與時代趨勢相適應的。

首先，林希逸在《口義》發題裏表示了對郭象、王雱、呂惠卿注解的不滿：“自謂於此書稍有所得，實前人所未盡究者。最後乃得呂吉甫、王元澤諸家解說，雖比郭象稍爲分章析句，而大旨不明，因王、呂之言愈使人有疑於《莊子》。”林希逸認爲郭象沒有分章析句是一個很大的缺陷，王雱、呂惠卿雖稍有涉及但“大旨不明”，因而林氏將對《莊子》筆勢、文脈的分析作爲其《莊子口義》的重要內容，這也是他自詡的發前人之所未發的一大成就。林希逸所謂“文字血脈”，實際上就是把文章看作一個人的身體，把文章的結構看作人體血液流動的脈絡，唯有掌握文章的血脈，才能欣賞到《莊子》的行文之妙。

林希逸論文字血脈，首先注意到起語。起語是文章進入讀者視線的開始，故不能因循俗套，要能緊緊吸引住讀者的注意力，且須點明題意，方可有效地宣揚自己的理念。《繕性》篇首段以“繕性於俗學，以求復其初；滑欲於俗思，以求致其明，謂之蔽蒙之民”爲起語，簡潔有力，林希逸注云：“文字起語最難，如此喝起三句，方說古之治道者，真是好文字。東坡言因讀《莊子》而悟作文之法，履之而後知也。”文章主旨在論古之治道者，卻用“繕性”作爲起語，這是通過反襯手法來點明主題，因此林希逸認爲是好文字。文章起語想要新穎突出，必須在實際的創作過程中加以體悟，蘇軾的文章起語就不落俗套，別有新意，林氏認爲其多取法於《莊子》，故特地拈出。《肱篋》篇開首以“將爲肱篋探囊發匱之盜而爲守備……唯恐緘滕扁鑄之不固也”一段話作起語，林注云：“看此篇便見得憤悱之雄處，粧撰一段譬喻，自爲奇特。”本篇主旨是說，聖智禮法的建立本用於防盜制賊，卻反被盜賊所竊，並通過擴張其恣肆之欲，擄害民衆百姓，所以應棄絕聖智禮法，以免爲大盜所用。文章起筆先描繪大盜小賊竊取財物的手段，突現了莊子的憤悱之意，有振聾發聵之效果，爲後文闡發主題起了先聲奪人的作用。

《在宥》篇以“聞在宥天下，不聞治天下也”起句，林希逸注云：“此篇又做一句破題，又是一體。”破題也叫起語，通常以兩句破開題意，字數雖少，含意深刻，有利於後文中進一步論述。《在宥》篇破題點出無爲而治的政治理想，使後面“貴以身於爲天下，則可以托天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下”的主題得以暢快表達，故特意點明。《天運》篇開首“天其運乎？……孰居無事而披拂是”，林注曰：“此數行，句句精絕。……五個‘乎’字，前無古人，後無來者。……如此設問，豈不奇特？”文篇開首一連設列十幾個設問句，確有“前無古人，後無來者”之一瀉千里的氣勢，使讀者的注意力能被緊緊吸引。

林氏說過：“《逍遙遊》曰，湯之問棘也是已，此曰三代以下是已，結語也。起結雖異，同一機軸也。”（《肱篋口義》）可見，既要有好的起語來定格文章之氣韻，也要有相應的結語來提升文章之精神。《莊子口義》對結語處探討頗多。《養生主》講“庖丁解牛”之故事，林希逸注云：“爲善無近名以下，正說養生之方，‘庖丁’一段，乃其譬喻，到此末後，遂輕輕結以‘得養生焉’四字，便是文勢操縱省力處，須子細看。”這是針對前一段文字而言，從篇首到文惠君聽完庖丁的話，內容主要是申論養生之旨，因此林氏認爲，“得養生焉”四字正是“文勢操縱省力處”。《肱篋》有“擢亂六律……法之所無用也”一段，林注曰：“以正法言之，此等人皆無所用，言皆當去也，故曰法之所無用也。此一句結得極有力，文字之好處。”《山木》“故有人者累”一段，以“人能虛己以遊世，其孰能害之”句作結，林注曰：“既說一大段，卻把此譬喻結，便是文字首尾起結之法。”這兩段文字也都是在申述文意之後，以一句極其簡練的話，對前面文字作一提升性的重申或概括，具有言簡意賅的功效。

《達生口義》曰：“既答其問，又以此喻結之，不特二喻皆極天下之至理，看他文勢起結，亦自奇特。”本段結語既回答了前面的提問，也對文意作了收結，有著雙重功效，因而備受林氏誇讚。《天下》篇首段以“後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂”作結，林注曰：“此一句結得極有力，亦極爲好文字。”這段話描述了古代道術完備周全、如今道術各執一端的概貌之後，以“後世之學者……”爲結語，既對道術不周遍的結果作了提示，又爲下文分門別派的討論各家道術作了形式上的鋪墊。

《秋水》篇“至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊，非謂其薄之也，言察乎安危，甯於禍福，謹於去就，莫之能害也”句，林希逸解曰：“水火禽獸盜賊四句，著四‘弗能’字，卻以‘非謂’一句結之，看他語脈極是下得有力。”《刻意》論“吐故納新、熊經鳥申”之後，連下幾個“故曰”，林注云：“此篇只是一片文字，自此以下，連下許多‘故曰’字，臨末用一譬喻，卻以‘野語有之’爲結，須子細看他筆勢。”這些也都是講

結語之變化運用，可見下結語不可採用固定的模式，只有別出心裁，富於變化，才能使文章生動活潑。

除了段末結語，篇末也須有結語收束全文，這類結語不但要新穎獨特，更須使文句之後一字都添不得，如此收結，方可稱妙。林希逸認為，《莊子》一書搖曳多姿，故內七篇的結語亦各各有別。在《應帝王》篇末，他總結說：“文字最看歸結處。如上七篇，篇篇結得別。《逍遙遊》之有用無用，《齊物論》之夢蝶物化，《養生主》之火傳也，《德充符》之以堅白鳴，《大宗師》之命也夫，自是個個有意。到七篇都盡，卻粧撰儻忽渾沌一段，乃結之曰：七日而渾沌死。看他如此機軸，豈不奇特！《中庸》一篇起以‘天命之謂性’三句，結以‘上天之載無聲無臭，至矣’，此亦是文字機軸，但人不如此看得破耳。”由於內七篇結語特別，林氏特地拈出，提醒讀者在閱讀《莊子》時，不但要領悟《莊》文的絕妙義理，還要善於欣賞其起結之妙，並進而指出，此歸結之法，與《中庸》之結語乃同一機軸，使讀者在對比中能有更深刻的體會。

《養生主》篇末“指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也”句，林希逸注云：“此三句，奇文也，死生之理，固非可以言語盡。且論其文：前面講理，到此卻把個譬喻結末，豈非文字絕妙處？”用譬喻結末，正是莊子弄筆之處。同樣，在《齊物論》篇末，林氏注曰：“此篇立名，主於齊物論，末後卻撰出兩個譬喻，如此其文絕奇，其意又奧妙，人能悟此，則又何是非之可爭！”兩篇都以譬喻作結，“薪盡火傳”重申了“養生”之道，“罔兩問景”、“莊周化蝶”則點明了“齊物”之意，這確爲莊子文字奇妙之處，起到了畫龍點睛的作用。

此外，《則陽》篇末有“言而足，則終日言而盡道；言而不足，終日言而盡物”，《外物》篇末有“筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄”之語，林氏於《外物口義》曰：“上面既說盡了，卻以筌蹄之語結末，亦與前篇‘言而足’、‘言而不足’體格一同。”二者都是文意說盡，以之作結的結語模式，故林希逸特意拈出，歸結爲同一體格，使讀者在比較中加深印象。

林希逸論結語頗爲詳盡，不但從段、篇著眼，在全書之末也再次重申：“蓋著書雖與作文異，亦自有體制，起頭結尾，皆是其用意處。如《春秋》之絕筆獲麟，如《中庸》之‘上天之載，無聲無臭’，此書《內篇》之渾沌七竅，皆是一個體制，不可不知也。”

除首尾起結之語，還須注意文字承上啟下的轉換之處。林希逸曾論文章作法曰：“文字最要看轉換處。”<sup>①</sup>在《庚桑楚》“古之人其知有所至矣”段後，林希逸注云：“雖知有我，猶以死生有無爲一，是知其分而又知其不分者也。三者雖有次第，而皆未離於

① 林希逸《鹿齋續集》卷二八《學記》。

道，譬如公族分而爲三姓則同也……上言三者雖異，同乎公族，卻四‘也’字之下，以‘非一也’結之，就上生下，絕而不絕之體，此皆文字妙處。”“絕而不絕”即承上啟下之意，是指在一小段的結語處，由上生下，以上一段的結語當作下一段的起語。《繕性口義》云：“此篇亦是一片文字，最要看他結上生下，起下接上處。”《逍遙遊口義》曰：“小知不及大知，小年不及大年，此兩句又是文之一體。以小知大知一句結上鵬、鳩，又以小年大年一句生下一段譬喻。”兩處都是這方面的例證。

《逍遙遊》中上段闡述了“小知不及大知，小年不及大年”的道理，下段開頭曰“湯之問棘也是已：窮髮之北……”，林注曰：“據此一句，合結在下，以結語爲起語，此其作文鼓舞處。”也都舉出了莊文中承上啟下的轉換之妙。

要實現文字轉換之妙，文章法度不可一成不變，一定要自換筆法。在《齊物論》“昭氏之鼓琴也”段後，林希逸說：“自‘物無非彼’以下至‘非一無窮也’，既解‘以明’二字；自‘以指喻指’以下至‘適得而幾矣’，又解‘因是’二字；卻直至此處，又以‘此之謂以明’結之。文勢起伏，縱橫變化，綱領自是分曉。僕嘗謂《齊物論》自首至尾，只是一片文字，子細看他下字，血脈便見。”“以明”和“因是”是這段文字的論述關鍵，故莊文分層次對二者加以解釋，段末以“以明”結之，既與前文相呼應，又使得文章縱橫變化，搖曳生姿。在《天下》篇中莊子自述其學一段之後，林希逸也指出：“前三段著三個雖然，皆斷說其學之是非，獨老子無之，至此又著‘雖然’兩字，謂其學非無用於世者，此是其文字轉換處，筆力最高，不可不子細看。”這裏講前三段，是指前面在肯定墨翟禽滑釐、宋鉞尹文、彭蒙田駢慎到三家各得道之一端之後，再指出不足，最後再分別以“雖然”振起，對三家重新下了斷語式的肯定。此處連莊子也有“雖然”二字表示肯定，而獨老子無之，說明老子未曾被否定，故不需再以“雖然”重新肯定。林希逸認爲這幾個“雖然”之中蘊含有微言大義，最顯筆力。儘管任一“雖然”都是構成轉折的，但從行文處細品，仍能體會到作者的良苦用心。這一用心一經提出，就給讀者以醒目有力之感。

《齊物論》云：“(王倪)曰：‘吾惡乎知之，雖然，嘗試言之。’”《口義》注曰：“既曰吾惡乎知之，又曰雖然嘗試言之，此皆轉換妙處。”文字到“吾惡乎知之”處，本來可以結束收尾，又用“嘗試言之”一語，使下面一段流暢地承接上文，進而論述開去，此正是其行文妙處。《人間世》談“命”、“義”兩大戒，該段文字申述不夠充分，遂用“丘請復以所聞”六字爲轉折，說盡人間情狀。《大宗師》篇注云：“雖然有患而下，此一轉猶妙。”此處用“雖然”一詞，使文章從論述“知”自然轉換到論述“知之患”，過渡銜接自然，有行雲流水之妙。

對於《莊子》文章的筆勢，林希逸也不惜筆力，多次予以評析。他說：“善讀《莊子》



卻不在此，但看得中間文字筆勢處，自無窮快活。”林希逸評論《大宗師》“夫藏舟於壑”一段時說：“說得一節高一節，此是莊子之筆勢，若聖賢之言，則平易而已。”這是說莊文與儒家文章的平易大不相同，其文氣貫通，且節奏緊湊，一節高過一節。《大宗師》有“若然者，過而弗毀，當而不自得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱”句，林注曰：“兩‘若然者’，此是莊子筆勢。”兩個“若然”一氣而下，確能給讀者以淋漓暢快之感。《達生》篇注曰：“先設喻，後以二事實之，文勢亦奇。”此處亦指文章語句緊密，氣韻貫通。不過多數情況下，林氏更爲欣賞莊子文章的抑揚變化：“如此數句，須識他文字抑揚起伏，方見好處。……此篇自‘天下有至樂’至‘無爲哉’，只是一片文字，起伏抑揚，最好玩味”；（《至樂口義》）“雖然，惟無爲可以定是非，如此數句，須識他文字拈向起伏，方見好處”；（《至樂口義》）“‘若鏡’數句，分明是解上面一‘虛’字，文勢起伏，豈不奇特！平淡之中，自有神巧此等文字也”。（《應帝王口義》）。莊子文章變化多端，其高低起伏處常讓人眼花繚亂，目不暇接。

對《至樂》“列子行食於道”一段，林希逸尤其讚賞：“其意固止如此，而文字之妙，絕出千古。整齊中不整齊，不整齊中整齊，如看飛雲斷雁，如看孤峰斷阪，愈讀愈好。”他認爲，此段話語之妙，前無古人，後無來者，品之如欣賞人間絕景，說不盡的“飛雲斷雁”，“孤峰斷阪”。“整齊中不整齊，不整齊中整齊”是指其既符合文句章法，同時又變化多端，是一種長短不齊、搖曳多姿的語言風貌。此兩句用來形容莊文頗爲恰當。這種縱橫變化的筆勢，林氏也稱爲“瀾翻”或“波瀾”：《天地》篇“孝子不諛其親”段，林注曰：“聖人以天下通行者爲道，而莊子以爲，道必出於一世之上，故以古之帝王與聖賢皆作下一等看，乃如此發明一段，筆勢瀾翻，信不可及。”《刻意》篇注曰：“此篇只是一片文字。自此以下，連下許多‘故曰’字，臨末用一譬喻，卻以‘野語有之’爲結，須子細看他筆勢波瀾。”在《齊物論》中描寫“大塊噫氣”之地籟一段之下，林希逸注曰：“此段只是說地籟，卻引說後段天籟，自是文勢如此。說者或謂此言地籟自然之聲，亦天籟也，固是如此，風非出於造化，出於何處？然看他文勢，說地籟且還他說地籟，庶見他血脈綱領。”林希逸深究其血脈綱領，認爲地籟亦天籟也，但莊子並沒有點破，引出天籟後仍只說地籟，這可能包蘊了其暗藏話頭的機心，顯示出其含蓄蘊藉的行文特點。

可見，對於每一篇文章如何破題，如何收束，有些什麼樣的機軸，又是怎樣縱橫起伏，林希逸都給予了高度關注，也給我們欣賞《莊》文提供了諸多啟示。但講血脈筆勢重在揭示爲文之法，《莊子口義》論文法之處也頗多，下略舉數例，以見林希逸所謂的爲文之法：“前說地籟，後說天籟，卻把人籟只一句斷送了，此亦是文法。讀《莊子》之文，須如此子細檢點，庶得個入處”（《齊物論口義》）；“四方皆有風，此言起北方者，順

天形而言之，天倚於北，則風自北來。或西或東，或上或下，彷徨，往來之貌，言上不言下，文法也”(《天運口義》)；“方祭之時，既殺此牲，其四體與五臟皆散而置列俎之間。謂之散則所祭之牲本只是一物，謂之不可散，則五臟四體已分於鼎俎矣……五臟只舉百葉，四體只舉胾，文法也”(《庚桑楚口義》)；“上言三子，此但以惠子之辯爲結，亦是文法也”(《齊物論口義》)；以上所謂“文法”，實指爲求文辭簡潔、避免敘述繁冗拖遝而作的省略。天籟、地籟、人籟不可能一一描述，故取天籟、地籟爲代表，對人籟則不再繁瑣地詳加描繪。同樣地，四方之風只言“上”，四體只舉“足指”，三子只以“惠子”結，也就足夠了。舉例時盡可使用誇飾的手法製造氣勢，但描述時卻一定要有重有輕，必要時作一定的省略，使文章更爲精練，這是《口義》論“文法”之普遍義。

文法的另一義則指“文章伸縮之法”，意謂文辭長短雖參差不齊而其中自有法度。《秋水》篇“河伯問大天下而小毫末可乎”一段，林氏注云：“自‘是故大知’而下，是解上面數句，其辭伸縮長短，齊而不齊，此文法也。”所謂“齊而不齊”是指《莊子》文章句式富於變化，看似無規則而其中自有繩墨。這種“伸縮長短”正是“文法活處”(《秋水口義》)。不惟如此，在句式結構上，《莊子》也經常不拘一格，使用倒裝、轉換等多種句法，令人有耳目一新的感覺：“自此以上與不樂三句，皆是一意，但長短變化如此下語，文法也”(《徐無鬼口義》)；“此頌四句，本無別意，添作一轉，便成節奏，此是作文之法”(《天運口義》)；“‘其易也’三字，莊子文法，若他人，則曰唯大人則易之也”(《知北遊口義》)；“強其力所不能，必以僞應之；強其智所不及，必以欺應之；過取而無厭，必爲盜以輸之，是我使之爲僞、爲欺、爲盜，又誰責乎？三句一體，即就下面盜竊上結，非惟此一句易明，亦文法也”(《則陽口義》)。林氏認爲，莊子爲文之法與一般使用語言文字的習慣大相徑庭，其多變不居，有法而無定法，且能夠突破舊有框架而自創新格，因而造成“其書雖瑰瑋而連犴無傷也，其辭雖參差而諛詭可觀”(《天下》)的特殊風格。

## 二、“鼓舞變化”的筆端<sup>①</sup>

林希逸認爲，由於莊子每以“過當”、“過高”之言來批評儒家義理，這就使“過當”、“過高”逐漸成了他的慣用手法，導致其筆端每“鼓舞變化”，因而人們在研讀《莊子》時要高度關注這一現象，“不可以尋常文字蹊徑求之”。

“鼓舞”既是林希逸判斷所謂莊子本意的一種工具，亦用來分析莊子文章的表現

<sup>①</sup> 此節參考張梅《宋代莊學研究》(北京大學博士論文)。

手法。本處我們著重論述後一種情況。《應帝王口義》云：“其書本無精粗，內篇外篇皆是一樣說話，特地如此，亦是鼓舞萬世之意。”《大宗師口義》曰：“莊子大抵如此鼓舞其文，若非別具一隻眼者，亦難讀也。”《天地口義》亦云：“此皆其鼓舞處，不可執著，執著則難讀《莊子》矣。”那麼，在林希逸看來，到底應如何讀《莊子》，才算不執著於其“鼓舞處”？我們又當如何別具慧眼呢？以下通過一些例證對其“鼓舞”之義進行總結：

首先，“鼓舞”指將某一概念、字詞的說法作多種替換，或者使用排比句式，對同一個意思反復說明。比如在《齊物論》中，關於“八德”，有這樣一個定義：“請言其畛，有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。”林希逸注曰：“八德之名，只是物我對立之意，卻鼓舞其文，做出四句。……看此等文字，即就字義上略擺撥得伶俐便自好，若道倫又如何，義又如何，分又如何，辯又如何，爭又如何，競又如何，便非莊子之意矣。且倫字、義字、分字、辯字、競字、爭字，本無甚分別，如何名以八德？看得他文字破，不被他鼓舞處籠罩了，方是讀得莊子好，雖使莊子復生，亦必道還汝具一隻眼。”此處林氏說莊子的“八德”指的是物我對立，卻變出八種名目反復申說，以強調和突出物我對立之意，因而稱其為“鼓舞處”。《應帝王》有“立乎不測，而遊於無有者也”句，林注曰：“只是‘無有’字，立乎不測只是遊於無有，筆端鼓舞，大率如此。”這是以“立乎不測”來形容“遊於無有”，實際上是重復言之。《天運》篇注曰：“其間說樂，雖作三段，亦無大分別，但鼓舞其言而已。”《庚桑楚口義》曰：“尸祝社稷只是敬祀之意，四字輕重一般，如此下語，皆是其筆端鼓舞處。”上面兩處“鼓舞”也是指將同一意思作反復論述，無論在含義上還是層次上，這些論述並無明顯區別。《齊物論》曰：齧缺問王倪：“子知物之所同是乎？”曰：“吾惡乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾惡乎知之！”“然則物無知邪？”曰：“吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。”林希逸注云：“此段又自‘知止其所不知’上生來，又自前頭‘是’字上引來，所以道一篇只是一片文字。齧缺‘同是’之間，王倪不知之對，便即是知止其所不知。但如此撰造名字，鼓舞發揮，此所以為《莊子》也。”林氏主張，齧缺與王倪的對話，是從上一段“知止其所不知”上來，談話的內容也是對“知止其所不知”的展開，當然此處撰造寓言也就是對上文之意重新申明。可見，這類“鼓舞”處，可以將之簡言之為“重復言之，又重復言之”。

其次，“鼓舞”指運筆的變化多端，這樣可以避免單調地平鋪直敘，形成筆勢的縱橫不拘。《德充符口義》曰：“以接而生時於其心，才全而德不形，一智之所知，由前言之，三字皆是好字，到此段，接、德、智又成不好字，此鼓舞其筆。”此處“鼓舞”是指上面三段皆言好字，到歸結處又接上不好字，造成文勢的起伏變化。《齊物論口義》曰：“上言惠子，下句又以昭文之子結，此是筆端鼓舞處。”前面評論的是惠子，後句則換了評論的對象，變成了昭文之子。這是為了避免直線性的平鋪直敘，有意在歸結處轉換評

論對象,造成行文上的起伏變化。《庚桑楚口義》亦曰:“蜩與學鳩皆同譏大鵬,亦猶移是之人不知至道之士而非笑之,其見識與蜩、鳩同矣。蜩與鳩同,人又與蜩鳩同,故曰同於同也。此鼓舞之文。”

這裏,莊子不說人與蜩、學鳩相同,而是把他們夾雜起來,參差錯落著說“同於同”。此一“鼓舞”,亦是指評論對象的參差變化,與上例意思接近。《天道》有“與人和者,謂之人樂;與天和者,謂之大樂”句,林注曰:“既曰天和人,又曰人樂天樂,鼓舞發越,其筆勢大抵如此。”此處也是以參差變化的句法,將不同的名目夾雜來說,以形成參差變化的筆勢。其旨意在於點明其相通之處。

綜上所述,林希逸的所謂“鼓舞”,有這樣兩種作用:一是相同意思的詞語互相替換,或對一些話語用寓言故事加以印證,以起到反復申說的作用。二是通過句子成分上的對舉與移換,造成行文的變化多端。“鼓舞”是林希逸提出來的一個獨特概念,總的意思是說《莊子》文章必定是“開闔抑揚,前後照應”,即使行文上反復多變,也自有其繩墨法度。他還提醒讀者不要被其虛荒誕幻的行文所迷惑,應於“鼓舞”處欣賞其文。

這種方法容易成爲注解者的一把雙刃劍,既能提示讀者欣賞《莊子》行文中的鼓舞變化,又會成爲曲解文本的一種手段。這是因爲在注解過程中,一旦意義難以串講清楚,便用“鼓舞”二字一筆帶過,有時難免會帶來一些弊端。例如《在宥》篇末一段,文意膚淺,錯雜不堪,許多人皆認爲是後人文字。但是林希逸這樣注道:“莊子之書,大抵貴無爲而賤有爲。前兩轉既說有爲者不可不爲,又恐人把有爲無爲作一例看,故於此又曰天道與人道相去遠矣,不可不察也。開闔抑揚,前後照應,若看得出,自是活潑潑地。但其言語錯雜,鼓舞變化,故人有不能盡知之者。”可見,林希逸抱定了一個宗旨,認爲《莊子》每篇文章筆勢一定是貫通的,因此對於《在宥》篇末的贗文,就給出了這樣一個“言語錯雜,鼓舞變化”的解釋。古書在傳抄中大多有脫簡、錯簡、衍文之類的錯誤,莊子文章也難免有錯雜、不通之處。如果一味抱著“其書本無精粗,內篇外篇皆是一樣說話”(《應帝王口義》)的宗旨,將不通處解爲“鼓舞變化”,便是爲鼓舞而鼓舞了。不過我們應該承認,林希逸明確地提出《莊子》中的語言有“鼓舞”的筆法,在理論上確屬一大創新,它對我們正確把握《莊子》的筆法特徵,探尋文章真義是具有一定的指導意義的。

### 三、微妙精絕的文章

林希逸對《莊子》文章的文學價值給予高度評價,他說:“蓋莊子之書非特言理微妙,而其文獨精絕,所以度越諸子。”(《德充符口義》)又說:“東坡一生文字只從此悟

入……左丘明、司馬子長諸人筆力未易敵此，是豈可不讀！”（《莊子口義·發題》）

對於《莊子》文章的形象描寫，林氏很是讚賞。他把《齊物論》篇“莊周夢爲蝴蝶”的寓言故事和《漁父》“延緣葦間”四字說成是“畫筆”，把《馬蹄》篇“馬陸居則食草飲水”的文字說成是“畫馬圖”，對《馬蹄》中形容伯樂治馬的那段妙文，“燒之，剔之，刻之，雜之，連之以羈嶂，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楨飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣”，林希逸亦十分稱賞：“其間下數個‘之’字，與前言二三，後言過半，文字華密，如美錦然。古今多少筆法自此萌芽而出！或曰外篇文粗，誤矣。”且不說莊子在選擇譬喻材料方面的獨具慧眼，單說一連用了十一個“之”字，列成一組短促排比句，且有前後的相關照應，便是一段華密的奇文，用“美錦”作比，一點也不過分。這一筆法給了後代文人無限啟示，莊子確實不愧爲妙筆、奇筆、弄筆之人。對《齊物論》篇“地籟”一段文字所包含著的詩情畫意，林希逸則作了如下闡述：“莊子之文好處極多，如此一段，又妙中之妙者，一部書中，此爲第一文字。非特《莊子》一部書中，合古今作者求之，亦無此一段文字。詩是有聲畫，謂其寫難狀之景也，何曾見畫得個聲出！白激者至咬者八字，八聲也；於與喁，又是相和之聲也。天地間無形無影之風，可聞而不可見之聲，卻就筆頭上畫得出，非南華老仙，安得這般手段！每讀之，真使人手舞足蹈而不知自己也。”他把《莊子》描寫“地籟”的文字說成是一首富有畫意的詩歌，又說成是一幅可聞聲音的圖畫，從而把讀者一下子帶進了莊子所創造的那個風聲旋律與周圍事物和諧統一的美妙意境。這段描寫風的文字，充滿了詩情畫意，確爲千古奇筆，稱其爲《莊子》中“第一文字”，十分恰當。林希逸的評論十分精微，生動傳神地揭示出了《莊子》行文之妙處，備受後代文人學者的激賞和讚歎。

在林希逸看來，《莊子》文章的獨特意境主要還是在於它的奇特性，“其見極高，其筆又奇”（《駢拇口義》），《莊子》文章意出塵外，變生其中，有荒唐詭譎之句式，又有光怪陸離之內容，確實可稱天下奇文。在《莊子口義》中，林氏多次強調了《莊子》文章之“奇”。此“奇”表現在各個方面：

### 1. 用字之奇

鳥之飛也，必以氣下，一“怒”字便是奇特。<sup>①</sup>（《逍遙遊口義》）

<sup>①</sup> 林希逸說過“莊子喜下一個‘怒’字”，《齊物論》有“萬竅怒號”，“夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪”，《人間世》中有“怒其臂以當車轍”，《外物》中有“草木怒生”，這些“怒”字有時候是當作副詞來修飾動詞，有時候本身就是動詞。幾處“怒”字，給文章頓添蓬勃之精神，讀之使人鬚眉皆張。可見林希逸認爲莊子“怒”字下得好，確爲有識之見。

最者，尊之也，不曰尊，而曰最，此《莊子》之文所以奇也。《《德充符口義》》

卻如此下四個“服”字，皆是奇筆處。《《天道口義》》

## 2. 用詞之奇

不曰天，而曰非人，皆是其弄奇筆處。《《應帝王口義》》

一個彼且，七個方且，古今以來，那得這般文筆！……一族之聚，必尊其祖，故曰“有族有祖”，只此等閒四字，下得亦奇。《《天地口義》》

只“浸假”二字，便自奇特。《《大宗師口義》》

只此等閒四字，下得亦奇。《《天地口義》》

三個下衰，其文自奇。《《繕性口義》》

徵也夫，言以比干之事比之，則見其證驗，此三字亦奇。《《山木口義》》

不曰生明，而曰生白，此《莊子》之奇文耳。《《人間世口義》》

## 3. 句法之奇

本是若澤焦，卻倒一字，曰澤若焦，此是作文奇處。《《人間世口義》》

《在宥》有“故貴以身於為天下，則可以托天下；愛以身於為天下，則可以寄天下”句，林注曰：“此兩句文亦奇，理亦正。”

《天地》有“若然者，豈兄堯舜之教民，溟滓然弟之哉”句，林注曰：“謂堯舜豈能勝我，我不在堯舜之下，卻下句如此，也是好奇。”

入則鳴，是可與之言而與之言也。不入則止，是不可與之言而不與之言也。意與《論語》同，但文奇耳。《《人間世口義》》

不形之形，形之不形，不際之際，際之不際，此等句法，皆是《莊子》之文奇處。  
（《知北遊口義》）

某與汝所言，皆在夢中。我今如此說，謂汝為夢，亦夢中語耳。此意蓋言人世皆是虛夢，但其文變化得奇特。（《齊物論口義》）

#### 4. 段章之奇

《大宗師》“子輿與子桑友”一段，林注曰：“此段只言窮達有命，撰出這般說話，也是奇絕。”

《馬蹄篇》“夫馬，陸居則食草飲水”一段，林注曰：“此一段又是把前頭許多說話翻做數行，中間添得幾句，愈是奇特。”

《在宥》“崔瞿問於老聃曰”一段，林注曰：“此一段模寫人心最為奇妙。非莊子之筆，亦未易能也。”

《天運》“北門成問於黃帝曰”一段，林注曰：“此段把樂來粧撰一項說話，又是一般奇特。”

《至樂》“莊子之楚”一段，林注曰：“此段只說死生之理，而撰出髑髏一段說，也是奇特。”

《達生》“桓公田於澤”一段，林注曰：“此一段與杯蛇之說相類，但此說較奇特。”

#### 5. 結構之奇

到七篇都盡，卻粧撰儻忽渾沌一段，乃結之曰七日而渾沌死，看他如此機軸。豈不奇特！（《應帝王》篇末評論結構之奇）

只“不疑”二字，莊子鼓舞出來，卻撰出此數句，以結一篇之文，可謂奇特。（《徐無鬼》篇末收結之奇）

此篇，《莊子》之終也，卻以惠子結末，雖以其不預聞道之列，亦以辯者之言固皆以無為有，而其語亦自奇特。（《天下》篇末論《莊子》全書收結之奇）

#### 6. 譬喻之奇

《莊子》一書譬喻處，件件奇特。（《天運口義》）

等閒小小譬喻，以發過孝不及孝之意，亦自奇特。（《天運口義》）

死留骨生曳尾之喻，真是奇特。（《秋水口義》）

玄珠，道也；知，知覺也；離朱，明也；吃話，言辯也；象罔，無心也。知覺、聰明、言辯皆不可以得道，必無心而後得之。此等譬喻，也自奇絕。（《天地口義》）

## 7. 綜合之奇(指用字、設喻、筆勢、立意、章法及結構之奇)

此篇立名，主於齊物論，末後卻撰出兩個譬喻，如此其文絕奇，其意又奧妙，人能悟此，則又何是非之可爭！即所謂死生無變於己，而況利害之端之意。首尾照應，若斷而復連，若相因而不相續，全是一片文字。筆勢如此起伏，讀得透徹，自有無窮之味。（《齊物論口義》）

總之，林希逸認為《莊子》一書無處不奇，由此構成了其獨特奇絕的意境，《莊子》之“奇”，自是毫無疑問的，林氏對“奇”的關注，也是獨具眼光的。但是，在《莊子》用字最奇特、想象最奇幻、文學色彩最濃郁的地方，林希逸總是只用一“奇”字簡單總結，沒有對其構思、立意作進一步的詳細說明，不能不說是一大缺憾。但林希逸首開以“奇”字評析《莊子》文章的先河，其功績不可抹殺。後世探究《莊子》散文藝術者往往繼承並發展了他的思維模式。

## 四、“與吾書不同”的字義

在闡釋《莊子》思想的過程中，林希逸還多處指出了《莊子》字義與儒家經典不同的特徵。闡明儒道字義之異，對《莊子》注疏而言非常重要，因為別異才能明同，才能使讀者對莊儒用字有更好的把握。他在闡釋《大宗師》篇時說：“莊子仁義只為愛惡，凡此字義皆與聖賢不同。”又曰：“此書字義，不可以《語》、《孟》之法求之。”《莊子口義·發題》亦有“況此書所言仁義、性命之類，字義皆與吾書不同”的話，則知林氏所指主要是《莊子》中諸如“禮樂”、“仁義”、“性命”一類詞義與儒家經典詞義不同。

《馬蹄口義》云：“莊子以禮樂為強世，故曰性情不離，安用禮樂！若孟子曰：‘節文斯二者’，‘樂斯二者’，聖賢之言也。此書禮樂仁義，字義不同，並以爲外物矣。”同樣



是禮樂仁義，在莊子和孟子的筆下出現，就須分別觀之。《駢拇口義》云：“與生俱生曰性，人所同得曰德。……似此性、德字義，皆與聖賢稍異。……莊子與孟子同時，孟子專言仁義，莊子專言道德，故其書專抑仁義而談自然，亦有高妙處，但言語多過當。大抵莊子之所言仁義，其字義本與孟子不同，讀者當知，自分別可也。”這是因為孟子以為仁義出於本然，莊子則以為並非出於本然，故同為“仁義”二字，在莊子和孟子的思想中就有不同的意義。《在宥口義》曰：“兼其間如遠而不可不居者義，親而不可不廣者仁，此語不入聖賢條貫，所以流於異端，須莫作《語》、《孟》讀方可。”可見，《莊子》中某些概念與儒家的範疇確實有所不同，林希逸提出關於《莊子》書中“仁義”等詞義“皆與吾書不同”的說法還是比較符合實際的。不過，林氏區分此類相異，表面在於提醒讀者注意區別，重點仍放在匯通莊儒。

與此同時，林希逸還指出《莊子》中還有其他字義與儒家經典也有所不同。如《在宥口義》曰：“此‘聖’字止近似‘能’字，猶今言草聖之聖也。故於盜，亦曰妄意室中之藏，聖也。此皆字義不同處，讀者當自分別，不可與《語》、《孟》中字義相紊亂。……主者，天道，是以道心為主也；臣者，人道，是使人心聽命也。此臣、主字，不是朝廷君臣，從來讀者只作君臣說，誤矣！此是一身中之君臣，《齊物論》曰：‘其遞相為君臣乎，其有真君存焉？’當如此看，可也。……須莫作《語》、《孟》讀方可。”這裏林希逸以“能”字解釋“聖”字，以“一身中之君臣”解釋“主”、“臣”二字的關係，雖然不一定完全合乎文意，但至少能夠使讀者從儒家有關名詞概念的束縛中解脫出來。《德充符》篇注亦云：“德之和者，與天地四時同也。此‘和’字非若《中庸》所謂中節之和而已，讀此書者當別具一隻眼。”這類注釋能啟發讀者去認真體會《莊》文詞語的真正含義。

同時，林希逸還認真辨析了《莊子》中大量存在的字同義異現象。如《齊物論》“其溺之所為之，不可使復之也”句，林注曰：“上‘之’字，助語也；下‘之’字，往也。不可使復之也，此‘之’字亦訓往，言不可復挽回也。”此處，‘之’字具有幾種不同的詞性，其意義上自然會具有較大的差別，林氏給予了詳細的解釋。《天地》篇有“合喙鳴，喙鳴合，與天地為合”句，他解釋說：“合喙者，不言也，鳴者，言也，以不言之言如此下三字，便是他奇筆處。下面卻翻一轉，義曰喙鳴合，此‘合’字又與上‘合’字不同矣，言此喙之鳴，既以不言而言，則與自然者合矣。以此自然之合，則與天地合矣，故曰喙鳴合，與天地為合。”這裏，“合喙鳴”指合嘴不言而發出的聲音，“喙鳴合”指的是不言之言，即與天地自然為合，此前後二“合”字的意義顯然不同。《山木口義》曰：“不以身外之物而待我，故曰不求文以待形。今人宴客曰待客，此‘待’字之意也。不以身外為文華，則物所資於物矣，故曰固不待物。此‘待’字又是不用之意。三個‘待’字，自作兩義。”林氏對看似相似的幾處用法，從內涵上進行了深入探討以辨明其異同，力圖使讀者對

句意有更精確的把握。《在宥》篇有廣成子之言“抱神以靜，形將自正”，又有鴻蒙之言“噫，心養！……解心釋神，莫然無魂”，林氏解曰：“神存於心曰抱。靜而無爲，形則自正。……心養者，言止汝此心自養得便是，不曰養心，而曰心養，當子細分別。……解心，解去其有心之心；釋神，釋去其有知之神。……解心之心與心養之心自異，解神之神與抱神以靜之神自異，此等字又當子細體認。”也就是說，“心養”之“心”、“抱神”之“神”是指人的自然天性中固有的本然之心神，“解心”之“心”、“釋神”之“神”是指馳騖於外而已脫離本真狀態的心神，二者因處於不同的語境中而字同義異，讀者自當用心體認。《在宥》篇注曰：“上下兩甚矣，字義卻不同，皆是奇筆處。”《天運》篇注曰：“鳴於上風，應於下風，謂在上在下也。黃帝順下風而行，卻與此同。此字與風化字又別。”也都是對字同義異現象的揭示。

可見，林希逸爲了把莊子的誇誕玄遠之說落到人倫日用的實處，確實花費了大量的功夫，使“字字句句，各有着落”，林希逸這種對字義的剖析方法，不但提示人們讀《莊》文須別具慧眼，也爲讀者正確理解《莊子》提供了很大幫助。這點林同在《莊子口義》序中說過：“奈之何讀之者之不察也！非以虛無宗之，則以異端辟之。見既出塵，語又驚世，往往句讀之未盡通，字義之未盡明，則又以疑辭闕之，脫簡諉之，彼其心亦豈欲得此於後之人哉！……於是出而爲之，著其篇焉，分其章焉，析其句焉，明其字焉，使篇無不解之章，章無不解之句，句無不解之字。向之虛者以實，異者以同，疑者以信，脫者以完，而《南華》一經，歷幾千百載始得爲天地間全書。”林同指出，過去的讀《莊子》者在文句讀不通、字義辨不明時，往往存疑而已，不去深究。而林希逸《口義》的特點，就是分章析句明訓詁，達到了“篇無不解之章，章無不解之句，句無不解之字”，終於使《莊子》一書“歷幾千百載始得爲天地間全書”。林希逸注疏目的是好的，其書也確有這一特點，但是大多古書在傳抄中都會有衍文、脫文、斷簡、錯編等現象，《莊子》是由後人整理成書的，這些問題也在所難免。如果必欲串通全部文字，肯定會出現勉強作解的現象。

此外，《莊子口義》中強解之處還有很多。《齊物論》“是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之”句，林注曰：“熒，明也。言必黃帝聽此而後能明也。”這是道家高人長梧子的話，意在譏刺儒家聖人的蒙昧，其聲稱，這些玄遠高深之語連黃帝聽了都會迷惑不解，而孔丘怎能瞭解呢！林希逸爲了維護黃帝的聖人地位，直接改了字意，將“熒”解釋爲明，成了“只有黃帝聽後而明”，明顯與原意不符。《大宗師》“夫道有情有信，無爲無形”句，林注曰：“無爲，無下手處也。”也屬這種現象。

更有甚者，如下所述。《大宗師》篇有這樣一段話：“若然者，其心志，其容寂，其顛頽；淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。”林氏注曰：“志者，有所

主而定之意。此書字義不可以《語》、《孟》之法求之。前輩云：佛氏說性，止說得心。<sup>①</sup>既曰異端矣，又安得以吾書字義求之？”此處林希逸再次申明了“此書字義不可以《語》、《孟》之法求之”的解讀宗旨，完全拋棄約定俗成的字義，任意進行發揮。爲了這個在句中無法貫通的“志”字，林氏想方設法對之作了解釋。參照趙以夫、褚伯秀的看法，“志”字應當是“忘”字的形近訛寫：“‘志’字諸解釋牽強不通，趙氏正爲‘忘’字，與‘容寂’義協，所論甚當，原本應是如此，傳寫小差耳。”<sup>②</sup>褚伯秀的這一看法，被後來的注家所認可，此字爲形近而訛，基本成爲定論。可見，林希逸爲了使字字有着落，在碰到真正的訛傳之字時，就只能隨意發揮，有時反而會造成對文意的誤解。

此外，對於《莊子》中那些不能按本義加以解釋的字，林氏更是一一作了探求，此中當然有令人耳目一新的，也有並不切近文意的。如《養生主》“緣督以爲經”句，林注曰：“督者，迫也，即所謂迫而後應，不得已而後起也。遊心斯世，無善惡可名之跡，但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此爲常而已。”《齊物論》“振於無竟（境）”，林注云：“此‘振’字，便是逍遙之意。”《人間世》有“天下有大戒二”句，林注曰：“大戒者，大法也。”《應帝王》篇“合氣於漠”，林注曰：“看此‘氣’字，便合作‘性’字說。”《德充符》“今吾來也，猶有尊足者存”，林注曰：“尊足者，性也。”《大宗師》“玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始”，林注曰：“玄冥，有氣之始。參寥，無名之始。疑始，又是無始之始。”《大宗師》“然而至此極者，命也夫”，林注曰：“命者，自然之理也。是所謂大宗師也。”《駢拇》“且夫屬其性乎仁義者”，林注曰：“屬性，猶言留意也。”《在宥》“天下好知，而百姓求竭矣”，林注曰：“求竭者，言下無以應之也。”《天地》“一之所起，有一而未形”，林注曰：“此‘一’字，便是‘無’字。”《繕性》“軒冕在身，非性命也”，林注曰：“性命，天爵也。”《田子方》注曰：“禮儀，有爲之學也。”甚至對《莊子》中出現的很多不同的字眼，林氏也都在作了認真分析後，用相同的意思作解：《大宗師》“亡身不真，非自然也”，林注曰：“真，自然也。”“故其好之一也，其弗好之也一”句，林注曰：“一，自然也，造化也。”《馬蹄》“道德不廢，安取仁義”句，林注曰：“道德，自然也。”《天地》“愛人利物之謂仁”句，林注曰：“人，自然也。”這可算是《莊子》中的義同字異現象。

林希逸通解全書的初衷是值得肯定的，但對任何一字都務明訓詁，其客觀效果並不理想，過多的字義訓詁往往使得正解無法一氣貫通，反而使文義的串講顯得七零八

① 《朱子語類》卷一二六：“徐子融有‘枯槁有性無性’之論。先生曰：‘性只是理。有是物，斯有是理。子融錯處是認心爲性，正與佛氏相似。只是佛氏磨擦得這心極精細，如一塊物事，剝了一重皮，又剝一重皮，至剝到極盡無可剝處，所以磨弄得這心精光，它便認做性，殊不知此正聖人之所謂心。’”

② 褚伯秀《南華真經義海纂微》卷一四。

落。這裏舉一個例子，以明示其弊端。

《馬蹄》原文：“吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁，萬物群生，連屬其鄉，禽獸成群，草木遂長，是故禽獸可繫羈而遊，烏鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。”

林注：“同德者，得之於天者同然也。人之生也，各業其生，或耕或織，皆是自然天機，故曰常性。常性者，即前篇所謂常然也。黨，偏也，倚也，純一而無所偏倚，放肆自樂於自然之中，故曰一而不黨。命曰天放，命曰猶言謂之也。《齊物論》之天行、天鈞、天遊與此天放，皆是《莊子》做此名字，以形容自然之樂。至德之世，言上古也。填填，滿足之貌；顛顛，直視之貌，形容其人朴拙無心之意。又就其臥徐徐，其覺于于，《應帝王》中翻出此語。山無蹊隧，路未通也；澤無舟梁，水路未通也。人各隨其鄉而居，自為連屬，一鄉之中，自有長幼上下相連屬也。禽獸群居深山，去人尚遠，無害之者；草木各遂其生長，未有斧斤之禍也。羈繫禽獸而遊，攀引鵲巢而窺，人與物相忘也。東坡《雜說》有少時所居書室，烏雀巢於低枝，桐花鳳四五日一至，頗與此處相似，見《詩集》二十八卷《異鵲》詩注。以此觀之，上古之時必是如此。禽獸可與同居，萬物可與同聚，又安有君子小人之分！族，聚也；並，同也。無知，不識不知也。無欲，純乎天理也，舉世皆然，故曰同乎無欲，不離渾全也。素樸，純質也，當此之時，各得其自然之樂，故曰素樸而民性得矣。其德不離，是謂素樸，兩句相因，而下句只有‘素樸’二字接過，古文法也。今人之文更無此等法度。”像《馬蹄》中的這段話，文意清楚明白，一般讀者都可讀懂，完全没有逐字逐句解釋的必要，只須發揮其精義即可。但是林希逸在這裏用類似的語言進行注解，把整段文章又重新梳理了一遍，這種過於繁瑣的訓詁、注疏，反而將讀者的思路不時打斷，影響了人們一氣讀下去的愉悅感。

對於那些極為淺顯、一般讀者一讀便懂的字詞，林希逸也不厭其煩地一一進行訓釋。比如：“神禹，即禹也。藉以為古聖人之稱”；“可者，可之，不可者，不可之，故曰可乎可，不可乎不可”；“據梧，以梧為几而憑之，故曰據梧”；“官，耳、目、鼻、口也”；“擾者，亂也。憂者，自苦也。相軋者，相傾奪也”等等，這類注疏大量充斥於《口義》之中，讀者必須從這一連串無甚大用的注解中，去搜尋真正對文義、對章法有見解的說明。如此注疏，本是為了使《莊子》本意更加清楚，實際上卻有點適得其反，難免會使得有些句義支離破碎。因而，有些學者對《莊子口義》的分章析句之特點並不認同：“郭象之注，標意於町畦之外，希逸以章句求之，其見已陋。王呂二注，就莊子以解莊子，而

不附合於儒理，亦為以道家之言還之道家，不至混二氏於孔門。”<sup>①</sup>可見，任何事情都應該適可而止，即便是過於詳細的注疏，也會成為注本的缺憾。元朝釋圓至曾說：“余讀莊周書，愛其以機為辯，與直指之用異而合，非證莫測其說。而儒者特以訓詁之智求之，句穿字析，曲鑿巧鐫，以辨其智之所不及。由晉已降，矜言角語之士，倚莊子為談本，然皆剝摘餘緒，嚼糝滓澤，喙吻為妍。其卓然以訓詁為家，若向秀、郭象、玄英、林希逸之徒，又皆無見而意逆之，其於道，猶瞽之捫，適足發莊子之笑者也。”<sup>②</sup>可以看出，圓至這是借對向秀、郭象、成玄英、林希逸等《莊子》注本的批評，來有意抬高自己在解讀《莊子》方面的成就。不過，他對林希逸“特以訓詁之智求之”而導致“句穿字析，曲鑿巧鐫”，使得章句支離破碎的批評還是一針見血的。總體說來，林希逸在《莊子口義》一書所下的注疏之功，確實在很大程度上擺脫了前人注解的束縛，開闊了讀者的視野。

以文學來評點《莊子》，林希逸確是一個新的起點，追索《莊子》評點的發展與興盛，《莊子口義》實為不可忽視的重要一環。總之，林希逸把《天下》篇作者、司馬遷、成玄英等人對《莊子》文章藝術特徵的簡單評論進一步發展成了多角度、全方位的評析，從而為明清兩代學者的《莊子》散文研究打下了良好的基礎。明清以後，評點《莊子》的人越來越多，評析也越來越細密，對莊子文脈的分析把握遂成為莊子學之一大內容。

[作者簡介] 楊文娟(1973— )，女，山西曲沃人。華東師範大學中文系博士，現為山西大學文學院教師。從事古代文學和民俗學研究，主要著作有《詩經解讀》，曾在各類學術刊物上發表學術論文十餘篇。

<sup>①</sup> 《四庫全書總目提要》林希逸《莊子口義》。

<sup>②</sup> 圓至《牧齋集》卷四《頌莊子敘》。



# 宋代莊學的文獻學研究

耿紀平

作為先秦諸子巨擘的莊子(及弟子後學),以其學說、思想凝聚成《莊子》一書,自問世之日起,就在中國傳統學術思想領域發生了極為深遠的影響。戰國後期荀卿、韓非已屢屢稱引以作評論之資,秦漢之際《呂氏春秋》、《淮南子》對《莊子》的徵引更是達到連篇累牘、不厭其煩的程度。兩漢時期自賈誼、司馬、班氏至馮衍、張衡、劉向等學者作家各以其獨特方式記述、評論乃至闡發莊子的學說思想,為魏晉以後《莊子》大行於世奠定堅實基礎。“竹林七賢”不但飽讀《莊》書,尤能實踐莊學:其中如阮籍、向秀,特別是嵇康,著書撰文之外,更以生命演繹道家哲思。此後士大夫如司馬彪、郭象,僧人如支遁、慧遠,對於莊學均有極大貢獻,一時間注釋之作達數十家,頗能“妙演奇致,大暢玄風”。雖其書多已亡佚,而所幸六朝末期陸德明撰《經典釋文·莊子音義》以萃取眾家,厥功至偉。

自後漢道教興起以後,《莊子》又在“僊籍”、“道藏”中佔據一席之地,一向為道流所重。唐初的成玄英注《老》疏《莊》,建立重玄學體系;中唐的文如海著《莊子正義》,挑戰郭象之注,兩位博學的道教人士展示了唐代莊學新的成就。不過,在士大夫文人中間,莊子其人其書卻始終未曾失去純粹的諸子之學的本色。中唐以後,經過士人的一致努力和統治階層的多方倡導與推動,儒學由不競走向復興,韓愈、柳宗元因學文而喜《莊子》,不但浸淫莊學甚深,並且欲納莊子以入孔子門牆,顯示了思想界新的動向。

兩宋之世號稱是傳統文化“造極”的時代<sup>①</sup>,儒佛道三教之間雖仍時有激烈的論爭,而融合的步伐卻在不斷加快。宋代三百年間朝野上下大興文教,士大夫多讀書廣博,著述宏富,他們愛好《莊子》,並不因為它被儒家視為“異端”而棄置之。他們所著

<sup>①</sup> 陳寅恪《鄧廣銘宋史職官志考證序》,《金明館叢稿二編》,北京三聯書店 2001 年版,第 277 頁。

有關《莊子》和莊學的作品數量相當可觀，其中很多著作雖歷久佚散，而其目尚多存於史志、書目乃至藏家簿記之中，對於其中部秩井然、承傳有緒的文獻記載作一番條理整比的工作，不但可以使古書佚籍獲致“雖亡而猶存”之效，而且也有助於學術史的研究。近年來，頗有一些學者從事於宋代莊學乃至歷代莊學史的研究工作，如謝祥皓、簡光明、張梅以及熊鐵基、李寶紅、劉洪生等先生，作出了突出的成就<sup>①</sup>，特別是方勇教授傾十年之力獨立完成《莊子學史》巨著<sup>②</sup>，更是把整個的中國莊學史的研究推向了高峰。

本文謹在十年前所撰舊稿的基礎上<sup>③</sup>，專就有關兩宋時期莊學著述的著錄、刊刻、收藏等史料加以鉤稽排比，期能勾畫宋代莊學文獻之一斑。

## 一、宋人對前代莊學著作的承傳

莊子之學若從《莊子》一書形成時算起，至宋朝建立已有一千餘年。其間各代學者在這一領域中開拓進取的成績，是由宋代學者在各種史志書目中做了一個初步的總結，而其中能夠名世的著作，也有賴於宋人的刊刻傳播。

### (一) 宋代史志、書目對於前代莊學著作的著錄

宋代史志書目對於《莊子》及前代莊學著述的著錄，提供了宋人承傳前代莊學的第一手資料，應當給予特別重視。宋代的書目可以大致包含史志書目、公藏書目和私藏書目三類。以下略以時代為序，考察它們對於《莊子》書和前代莊學著作的著錄。

北宋前期，在由歐陽修和宋祁等學者共同完成的《新唐書·藝文志》中專設有包容“神僊”、“釋氏”典籍的“道家類”，其中共著錄二十九部莊學著述<sup>④</sup>，個別著作之下還撰寫有解題及作者小傳，其要目如下：

① 參閱謝祥皓《莊子導讀》(巴蜀書社 1988 年版)及與李思樂合編《莊子序跋論評輯要》(湖北教育出版社 2001 年版)、簡光明《宋代莊學研究》(博士論文,臺灣師範大學 1997 年)、熊鐵基、劉固盛、劉韶軍《中國莊學史》(湖南出版社 2003 年版)、張梅《宋代莊學研究》(博士論文,北京大學 2003 年)、李寶紅、康慶《二十世紀中國莊學》(湖南人民出版社 2006 年版)、劉洪生《20 世紀莊學研究史稿》(中原農民出版社 2007 年版)。

② 方勇《莊子學史》，人民出版社 2008 年版。

③ 《宋代莊學初論》(碩士論文,河南大學 1998 年),《莊子文學研究》第十二章,中國文聯出版社 2006 年版。

④ 以下引述《新唐書·藝文志》，均據北京中華書局點校本 1975 年版,第 1516~1522 頁。



郭象注《莊子》十卷、向秀《注》二十卷、崔譔《注》十卷、司馬彪《注》二十一卷又《注音》一卷、李頤《集解》二十卷、王元古《集解》二十卷、李充《釋莊子論》二卷、馮廓《莊子古今正義》十卷、梁簡文帝《講疏》三十卷、王穆《疏》十卷又《音》一卷、《莊子疏》七卷、楊上善注《莊子》十卷、陸德明《莊子文句義》二十卷、盧藏用注《莊子內外篇》十二卷、道士成玄英注《莊子》三十卷《疏》十二卷、張遊朝《南華象罔說》十卷、孫思邈注《莊子》、柳縱注《莊子》、尹知章注《莊子》、甘暉、魏包注《莊子》、元載《南華通微》十卷、陳庭玉《莊子疏》、道士李含光《老子莊子周易學記》三卷又《義略》三卷、張隱居《莊子指要》三十三篇、梁曠《南華仙人莊子論》三十卷、《南華真人道德論》三卷、賈參寥《莊子通真論》三卷。

這裏所列各家，比之《舊唐書·經籍志》原載的十七種，已增多十四種。其中無名氏《莊子疏》、盧藏用注《莊子內外篇》、成玄英注《莊子》、張遊朝《南華象罔說》、孫思邈注《莊子》、柳縱注《莊子》、尹知章注《莊子》、甘暉、魏包注《莊子》、元載《南華通微》、陳庭玉《莊子疏》、道士李含光《老子莊子周易學記》三卷又《義略》三卷、張隱居《莊子指要》、梁曠《南華仙人莊子論》、《南華真人道德論》、賈參寥《莊子通真論》等十餘種均為首次著錄。此志在著錄這些著作時，往往於題下加小注，或補充介紹作者生平，或交代其著作產生的背景，如柳縱注《莊子》條下云“開元二十年上，授章懷太子廟丞”，甘暉、魏包注《莊子》條下云“開元末奉詔注”，在道士李含光兩部書名後注明：“含光，揚州江都人，本姓弘，避孝敬皇帝諱改焉，天寶間人。”在張隱居書名後注：“名九垓，號渾淪子，代、德時人。”賈參寥條注：“垂拱中，隱武陵。”特別是在成玄英條敘述更詳：“玄英，字子實，陝州人，隱居東海。貞觀五年，召至京師。永徽中，流鬱州。書成，道王元慶遣文學賈鼎就授大義，嵩高山人李利涉為序，唯《老子注》、《莊子疏》著錄。”成玄英是莊學史上有重要影響的學者，他的《莊子疏》是宋代以前僅存的三部完整的莊學著作之一，而關於他的生平的記載，僅見於這段小注，由此可見宋人所修撰的這部史志中關於《莊子》的記載對於莊學史研究的重要意義。

南宋初史學名家鄭樵，以廣博的學識和驚人的毅力撰成通史巨著《通志》，其《藝文略》卷五道家類“莊子”部分共列入莊學著作“四十九部，五百一十六卷”<sup>①</sup>，去除宋人所著，其能補《新唐志》所不載的有《莊子》孟氏《注》十八卷、文如海《注》十卷、《四家注》十五卷（四家注名目未詳），張機《莊子講疏》二種（一種二卷、又一種八卷）、周弘正《莊子內篇講疏》以及李軌《莊子音》一卷、徐邈《莊子音》三卷、無名氏《外篇雜音》一

<sup>①</sup> 以下引述《通志·藝文略》，據王樹民點校本，北京中華書局1995年版，第1607~1608頁。

卷、《內篇音義》一卷。以上共約十種，連同宋祁、歐陽修所記，已經達四十餘種。宋代學者的這種像是接力一樣地對於唐代及其以前莊學著述的鉤稽和增補的活動，極大地豐富了後人對於前代莊學的認識，為更準確地研究、評價歷代莊學史提供了堅實的文獻學基礎。

南宋末年學者馬端臨在《文獻通考·經籍考》中記載兩宋廢續所修本朝史志中道家書目著錄情況云：“宋《三朝志》：四十三部，二百五十卷。宋《兩朝志》：八部，十五卷。宋《四朝志》：九部，三十二卷。宋《中興志》：四十七家，五十二部，一百八十七卷。”<sup>①</sup>文獻有缺，其中所載的莊學著述情形已不可得知，但是這種不間斷的史志書目的修撰工作對於學術史研究的意義卻是不言而喻的。

史志書目要廣泛記錄歷代學人各方面著述情況，而且因為編修過程有指導思想的局限以及種種體例方面的限制，並不能夠充分反映前代莊學著作在兩宋時期承傳衍變的真實狀況。要了解當時社會上一般讀書人的眼光、見識乃至知識體系，以及典籍刊刻、流布的實際情形，尚有賴於公私收藏書目。北宋初修撰的《崇文總目》一般認為是對當時館閣收藏的真實記錄，而其中所隸的“道家類”著錄前代莊學著作卻僅有一部《莊子》郭象注十卷本<sup>②</sup>。北宋後期到南宋初，館閣藏書目又經歷數次的檢點、查訪和重登，中間搜采雖富，而又屢經亡散，至南宋初《中興館閣書目》列入道家類的書有十種，而其屬於莊學者，不過是著錄了一部《莊子》成玄英疏十卷而已<sup>③</sup>，這種官書簿錄的依據實際收藏與史志的有聞必加羅列恰成鮮明對照。

現存宋人私家藏書目完整而有條理的有晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書錄解題》和尤袤的《遂初堂書目》。尤袤書目甚簡，往往不著撰人、卷數，其所藏有《莊子》一部（未詳是否郭注本）、《莊子疏》一部（亦未詳是否成玄英所撰）<sup>④</sup>。晁《志》著錄的前代莊學著作有“郭象注莊子十卷”、“成玄英莊子疏三十三卷”、“文如海莊子疏十卷”三種<sup>⑤</sup>；陳氏《解題》則有“《莊子》十卷”、“《莊子注》十卷（郭象撰）”、“《莊子音義》三卷（陸德明撰）”、“《莊子疏》三十卷（成玄英撰）”四種<sup>⑥</sup>。晁、陳二家每書皆有長短不一的解題，既提供了完整的書目信息，且頗有評贊，極有助於莊學史研究的“考鏡源流”工作。

① 馬端臨《文獻通考》卷二百十一《經籍考》三十八，浙江古籍出版社 2000 年版，第 1729 頁。

② 王堯臣等《崇文總目》卷三，《叢書集成初編》本，上海商務印書館 1937 年版，第 135 頁。

③ 趙士焯輯考《中興館閣書目》，見《宋史藝文志·補·附編》，北京商務印書館 1957 年版，第 521 頁。

④ 尤袤《遂初堂書目》，《叢書集成初編》本，上海商務印書館 1935 年版，第 18~19 頁。

⑤ 晁公武《郡齋讀書志》卷十，孫猛校證，上海古籍出版社 1990 年版，第 478~482 頁。

⑥ 陳振孫《直齋書錄解題》，徐小蠻、顧美華點校，上海古籍出版社 1987 年版，第 287~288 頁。

南宋後期，高似孫編纂《子略》，有專題搜采莊學書目及其資料的篇章；王應麟著《漢書藝文志考證》也有專條考述《莊子》書五十二篇向三十三篇本演化之跡及其篇卷分合變遷的過程。兩書既是學術史和文獻學史上有開創性的著作，也是莊學史研究自覺性的體現，並且他所輯集的史料也很可供後人文獻考索之需。

綜觀宋代不同類型的書目著錄行爲，可以得出這樣的結論：宋代各種史志目錄中可以鉤稽的前代莊學著作數量相當龐大，而當時實際上處於傳播活動中的被讀者閱讀的著作卻相當有限。時人所關注的前代成果不外乎郭象注、陸德明“音義”以及成玄英的疏。可以說，宋人對於莊學的研討，除《莊子》原文以外，上述三家之書既是他們理解莊學的最重要的基礎，也是他們創新莊學研究的對象和起點。這種極具反差性的事實值得注意，探討宋人對於前代莊學典籍傳刻的史實可以進一步印證這個結論。而確證這一結論，對於正確認識宋代莊學的學術基礎具有重要意義。

## （二）宋初朝廷的校刊《莊子釋文》及《莊子》郭象注

宋初朝廷曾經在景德年間組織學者從事校理、刊印《莊子》書、《莊子音義》（即陸德明《經典釋文》的莊子釋文部分，在原書的第二十六卷至第二十八卷）及郭象注的活動。這一板刻印刷莊學典籍的學術盛舉在《宋會要》、《麟臺故事》、《玉海》以及《宋史》等書中均有不同程度的涉及，《宋會要》記載或許就出自當時的記錄：

（景德二年）二月，國子監直講孫奭言：諸子之書，老莊稱首。其道清虛以自守，卑弱以自持；逍遙無爲，養生濟物：皆聖人南面之術也，故先儒論撰以次諸經。唐陸德明撰《經典釋文》三十卷，內《老子釋文》一卷，《莊子釋文》三卷。今諸經及《老子》釋文共二十七卷，並已雕印頒行，唯闕《莊子釋文》三卷，欲望雕印，冀備一家之學。又《莊子》注本前後甚多，率皆一曲之才妄竄奇說，唯郭象所注特會莊生之旨，亦請依《道德經》例差官校定雕印。”詔可。仍命奭與龍圖閣待制杜鎬等同校定刻板。鎬等以《莊子序》非郭象之文，因刪去之。真宗嘗出序文，謂宰臣曰：“觀其文理可尚，但傳寫訛舛耳。”乃命翰林學士李宗諤、楊億、龍圖閣學士陳彭年等別加讎校，冠於篇首<sup>①</sup>。

① 《宋會要輯稿·崇儒》，苗書梅等點校，王雲海審定，河南大學出版社2001年版，第212頁。參看《麟臺故事校證》，張富祥校證，北京中華書局2000年版；《玉海》卷五十五；《五代兩宋監本考》卷中，《王國維遺書》第七冊，上海書店1996年8月第2次印本。

據以上《會要》所載，奏請校印《莊子釋文》和《莊子》郭象注在同一時間，經由同一人物；而據程俱《麟臺故事》卷二“修纂”門的記錄則頗不同：

大中祥符元年六月，崇文院檢討杜鎬等校定《南華真經》，摹刻版本畢，賜輔臣人各一本。……(景德)二年二月，諸王府侍講兼國子監直講孫奭言：“《莊子》注本前後甚多，惟郭象所注特會莊生之旨，請依道德經例，差館閣衆官校定，與陸德明所撰《莊子釋文》三卷雕印。”詔奭與龍圖閣待制杜鎬等同校定以聞。已而言者以爲國學版本《爾雅》釋文頗多舛誤，又命鎬、奭同詳定之。至大中祥符四年，又命李宗諤、楊億、陳彭年等讎校《莊子序》摹印而行之。蓋先是崇文院校莊子本，以其序非郭象之文去之，至是上謂其文理可尚，故有是命。

據此段敘事，並參上文，可知真宗年間校勘、雕印莊學典籍至少有二次，甚至三次，而并非一次：首先，因之前一直在持續校勘陸德明的《經典釋文》，至景德二年(1005)，在諸經和《老子》釋文均已校勘完成之後，遂及於其中的《莊子釋文》部分。並由孫奭順帶提出校定《莊子》郭象注，以便“與陸德明所撰《莊子釋文》三卷”(一同)“雕印”。其二，三年之後的大中祥符元年(1008)六月以前，已經校定並摹刻了《南華真經》，其書有可能是包含郭象注和陸德明釋文而各部分卻相對獨立的前後“合刊”的本子；其三，再過三年之後，大中祥符四年(1011)，真宗皇帝不滿意館閣群臣對於傳爲郭象《莊子序》的否定性判斷，而下令再次“讎校”“摹印”之。

另外，此段紀事雖著重於《莊子釋文》和《莊子》郭象注的校定、雕印等事項，而君臣間關於郭象注本前面所附《莊子序》作者歸屬(即真偽)的歧見，也被鄭重其事的紀錄在案，遂啟導後來的學者繼續發生爭議，因而成爲莊學史上一段有名的公案<sup>①</sup>。

### (三) 書目、題跋所見宋人刊刻前代莊學著作的形態類別

《莊子》原書當然是讀《莊》者的首選，但自從魏晉莊學大盛以後，前人的莊學闡釋總是成爲後來者的路標。《莊子》白文在宋代刊刻固然有確鑿的材料證明，如尤袤《遂初堂書目》有其目，陳振孫《直齋書錄解題》著錄的十卷本，但後世藏書家卻罕見有收

<sup>①</sup> 參閱江少虞《事實類苑》卷三，《四庫全書》本。上世紀中、後期，有王叔岷(《郭象莊子注校記》，上海商務印書館1950年版)、王利器(《〈莊子序〉的真偽問題》，《哲學研究》1978年第2期)探討過這一問題；本世紀初則先後有王曉毅(《從郭象〈莊子注〉看〈莊子序〉的真偽問題》，《文史》2000年第4期)、黃聖平(《所謂〈莊子〉郭象〈序〉作者辨正》，《中國哲學史》2003年第2期)以及李耀南(《難“〈莊子序〉非郭象所作說”——兼與王曉毅、黃聖平二先生商兌》，《中國哲學史》2005年第2期)繼續討論。

藏宋刊白文《莊子》的。明人陳第《世善堂書目》卷上著錄“莊子白文四卷”，未言刊刻時代；清末莫友芝《持靜齋藏書紀要》卷上著錄一種十卷本，云為“明萬曆丁丑兩淮都轉刊於慎德書院”者，亦為無注白文。大概明清以來此種單刊白文的本子及鈔本，其源當出於如尤、陳二家所錄之白文本。至於傅增湘先生所見的明代如禪室刊雖“無注”而“有音”的四卷本現藏國家圖書館<sup>①</sup>，與上舉宋本不屬於同一類型。

傳世文獻中，記載和描述兩宋時期刊布前代莊學著作情況的資料本不多見，宋刊本《莊子》及其研究著作也流傳日稀，難得一見。這裏主要依據書目題跋等資料，以郭注、陸氏音義和成疏三者間的組合關係，按照其刊本內容構成，大致分為四種類型。

(一)《莊子》郭象注。南宋時晁公武在《郡齋讀書志》、陳振孫在《直齋書錄解題》中對這種本子均有著錄，而在明清以後的藏書家書目中已經屬於稀見、貴重之本。黃堯圃“百宋一廬”曾經收藏此種宋版并作跋記詳述板式及收藏情況，云：

《莊子》郭象注者，宋刻本有二：一為小讀書堆所藏，板刻稍狹，字畫稍方，相傳以為北宋本；一即此本，予所藏者也。予得諸骨董家薛壽魚，云是蘭陵繆氏物。楮墨完好，部面皆金粟牋。卷中有“華生”、“華氏秘籍”二印，或是真賞齋物；又有“袁氏與之”印，則又吾吳六俊所藏也。惜抱沖作古，書籍不輕假人，未及取其所藏宋刻一較同異也<sup>②</sup>。

據文中所述，黃氏所得的這部宋版《莊子》郭象注，已疊經明清以來的袁與之（名褒，明代中期著名收藏家）、華氏（明末收藏家華夏）、蘭陵繆氏（清初收藏家繆曰藻）等收藏；而當時還有另一種“板刻稍狹，字畫稍方”稱為北宋本的，由顧之逵的“小讀書堆”收藏。顧氏所藏的這個宋本，雖然黃丕烈以未得取以參校為憾，顧氏自己卻有校以別本的校抄本（或過錄本）傳世，據以傳抄的過錄本曾為現代藏書家葉景葵收藏，葉氏敘述其經過及其行款云：

顧抱沖藏宋本《莊子》，曾經明初人校讀。抱沖過錄於世德堂本，此為袁綬階借臨之本，舊藏海寧陳氏向山閣。丁卯冬季，余於湘陰王氏購得之。……卷首抱沖題云宋本每行十五字，注三十字，不附陸氏《音義》，僅言每行幾字，而未言每葉幾行，

<sup>①</sup> 參閱傅增湘《藏園群書經眼錄》第三冊，北京中華書局1991年版，第899頁；《中國古籍善本書目·子部·道家類》，上海古籍出版社1996年版，第1012頁。

<sup>②</sup> 黃丕烈《百宋一廬書錄》，《續修四庫全書》第923冊，上海古籍出版社1995年版，第683頁。

或為每半葉八行，與世德堂本同。故抱沖略而不言歟？惜無佐證，未敢臆斷<sup>①</sup>。

國家圖書館藏有此種類型的宋刊本兩種<sup>②</sup>。另外，涵芬樓所刊《續古佚叢書》之二“宋刊南華真經”，牌記云：“《南華真經》卷一至六南宋本，卷七至十北宋本，珠聯璧合，首尾完善。”實際上，其後四卷只有正文、郭注而無陸德明音義的本子，正是這裏所列的刊本類型，應該就是承繼宋初校刊本而來，它與前六卷帶陸德明音義的南宋本顯然不屬於同一版本類型。

(二) 陸德明《莊子釋文》單刊本。雖然陸氏《音義》的校定史有明文，而其《莊子釋文》的單刻之本卻較罕見。今知明人趙用賢的藏書目中有此書<sup>③</sup>，未詳其是否即此所述之單刊類型。其餘如南宋陳振孫《直齋書錄解題》所單獨著錄的，已明言是從整套書析出的零本。即使如此，這一著錄方式雖然與陸氏本書的性質有關，但是也應與該書在北宋初本來是按書分類校勘而尚未一一散入注中的傳統有很大的關係。

(三) 《莊子》郭象注、附陸德明音義。此種將郭注與陸氏釋文合編刊板是宋代最為常見的一種刊印形式，後世藏書家著錄、題識的也多是此本，聯繫前文所述北宋景德二年至大中祥符元年之間校勘、刻印《莊子》(稱《南華真經》)郭象注，以及陸德明《經典釋文》中《莊子音義》的史實，可知兩宋之世刊刻莊學著作的風氣乃至操作習慣，多由宋初奠定。前文所說宋初校刊而後來演為“監本”的，應即屬於此種類型，而被稱為“珠聯璧合”的涵芬樓《續古佚叢書》本《南華真經》卷一至卷六取以影印的底本也正是這種類型。明清以後所見宋版的郭注、陸音合刊本，往往是由此種類型演化而成的所謂“纂圖互注本”以及“巾箱本”(詳下)，原來的這種帶著北宋初館閣校刊特色的版本類型就傳世日稀，而為收藏家視為難得之本了。清代著名藏書家楊紹和在收藏南宋刊此種類型本的書目著錄中稱賞為“彌足珍矣”的“精刊”<sup>④</sup>。其書後經周叔弢短暫收藏，旋捐獻北圖，現藏於國家圖書館<sup>⑤</sup>。

從宋初就已形成的這一版本形態，在南宋有了更大的發展、演化，特別是出現了兩種非常普及的版刻形態：一種是所謂“巾箱本”，再一種是被稱為“纂圖互注”(更有

① 葉景葵《卷齋書跋》，上海古籍出版社 2006 年版，第 83~84 頁。

② 據《中國古籍善本書目·子部·道家類》，上海古籍出版社 1996 年版，第 1013 頁。

③ 趙用賢《趙定宇書目》，上海古籍出版社 2005 年版，第 65 頁。

④ 《楹書隅錄》卷三，《續修四庫全書》第 926 冊，上海古籍出版社 1995 年版，第 659 頁。

⑤ 參見冀淑英編《自莊嚴堪善本書目》(書目文獻出版社 1985 年版)、《中國古籍善本書目·子部·道家類》(上海古籍出版社 1996 年版)的相關記載。

再加帶“重意重言”或“重言重意”等字眼)的本子<sup>①</sup>。清代“欽定”的《天祿琳琅書目》對宋版經子著作中的這兩種刊本形態的具體情況作有較為清晰的說明，關於“巾箱”本：

宋戴埴曰：“今之刊印小冊謂巾箱本，起於南齊，衡陽王鈞手寫五經置巾箱中，賀玠曰：家有墳索，何須蠅頭細書？答曰：檢閱既易，且手寫不忘，諸王從而效之。古未有刊本，雖親王亦手自抄錄。今巾箱刊本無所不備。”是宋時巾箱本盛行於世。此書版高不及半尺，較之經部中五經及東萊家塾讀詩記，尺寸尤縮而字畫倍加纖朗，紙質墨光亦極瑩緻，乃巾箱本之最佳者。

關於“纂圖互注”本：

首有郭象序，次節錄《莊子·大宗師》為太極說，而繪宋周敦頤《太極圖》於後，并載圖說，是書於郭象注、陸德明音義外，復標互註，合之荀子，皆一時所刊之書。<sup>②</sup>

此兩種類型的本子(尤其“纂圖互注”類型)在宋代屢經刊刻，後世也多有收藏。如陸心源《儀顧堂續跋》、孫星衍《平津館鑒藏書籍記》均著錄有“每葉二十二行行廿一字”本，孫星衍《平津館鑒藏書籍記》錄有“每葉十二行，行廿六字”等不同版式的宋刊本。此種版本類型到元代仍在繼續刊行，楊守敬《留真譜》載有“半葉十二行，行二十字”的元刊本，瞿鏞《鐵琴銅劍樓藏書目錄》卷十八亦著錄有元刊本。其他還有如范氏天一閣、錢謙益絳雲樓、張金吾愛日精廬、丁丙善本書室(有元刊本)等等，在他們的書目中都可以見到此種刊本。

此外，現存宋刊本郭象注、陸氏釋文合編的本子，還有所謂“蜀刻本”與“建刻本”兩種名目。所謂“建刻”，又稱“閩本”、“麻沙本”。傅增湘先生認為，建本就是“出於閩中坊刻不足貴”的“纂圖互注”本，其實並非同一種。如王文進《文祿堂訪書記》著錄“建刻”者名《分章標題南華真經》，十卷。傅先生亦曾見過此種本子，並留有記錄，其版式為“半葉十三行，行二十三字。白口。有‘毛晉’、‘粵人吳榮光’印”<sup>③</sup>。即使是“纂

① 對這兩種版本形態的一般介紹，可參看葉德輝《書林清話》卷二“巾箱本之始”條、卷六“宋刻纂圖互注經子”條，北京中華書局1957年版，第31~32、148~151頁。

② 《天祿琳琅書目》卷二，《四庫全書》本。

③ 王文進《文祿堂訪書記》卷三，上海古籍出版社2007年版，第235頁。

圖互注”本,也不可一概而論,陸心源《宋槧南華真經跋》說:

《纂圖互注南華真經》十卷。題曰晉郭象子元注,唐陸德明音義。前有郭象序、莊子太極圖。行款字數皆與《道德經》同,釋文皆全錄於郭注之下,以小圓圈隔之。凡釋文所標之字,皆以圈圍之,“互注”、“重言重意”款式與《道德經》同。世德堂本雖從此出,已多別風淮雨之訛,書貴舊本,良有以也<sup>①</sup>。

則據陸氏所云,即此建本亦頗足珍貴。至於所謂“蜀刻《莊子》”,傅先生稱“古今藏目均未見著錄”的,民國間卻忽然出現於滬肆。其書末卷有牌記云:“安仁趙諫議宅刊行一樣□子”。供職商務印書館的版本學家孫毓修亦得見此蜀刻本,並據以校明世德堂本,撰為詳細校記,附印於《四部叢刊》本《南華真經》書末。傅先生在既得此本之後,亦作一長跋,詳述其得書經過、行款優劣,並以校勘通行本之得失,晚年又作有《題宋蜀本南華真經》詩十首,並附入細緻的自注,珍重之情溢於言表<sup>②</sup>,使得此本更形尊貴了。惜當年涵芬樓輯印《四部叢刊》時不能據以影印以公之後世,卻僅以之作爲校記附於通行的世德堂本後。

關於這個“蜀刻本”,還有些許疑似難明之處。蓋此書郭注之後有“極簡略”之《音義》,同樣見過此書的王文進謂此《音義》“與陸氏《釋文》不同”<sup>③</sup>,而孫毓修則認爲此“音義”是對陸氏《釋文》的摘抄,“大抵錄音不錄義”,此爲分歧之一;其二,王叔岷先生曾得傅氏所收藏本以檢證孫毓修校記,發現其所言此本文字頗有異同<sup>④</sup>。據以上二點差異而言,則傅、孫乃至王,三位先生所見之蜀刻本,究竟是一是二?甚或是否同一版之印本,這些問題一時都未易斷定。

(四)《莊子》成玄英疏。晁公武《郡齋讀書志》著錄三十三卷本、陳振孫《直齋書錄解題》著錄有三十卷本,明清以來藏家書目極少見著錄有此書的宋刊本,則兩宋之世此書單刊或許本來非常稀少,所以今日此種版本類型未見有相關記載。

(五)《莊子》郭象注、成玄英疏。晁公武《郡齋讀書志》著錄三十三卷本,當是篇自爲卷,與上舉單疏本篇卷分合不同,清代有錢曾《述古堂宋板書目》著錄二十卷本,楊

① 《儀顧堂題跋》卷十一,《續修四庫全書》第930册,上海古籍出版社1995年版,第320頁。

② 以上分別見傅增湘《藏園群書題記》卷十及附錄一《雙鑑樓藏書雜詠》,上海古籍出版社1989年版,第512~516、1035~1037頁。

③ 王文進《文祿堂訪書記》卷三,上海古籍出版社2007年版,第235頁。

④ 王叔岷《南宋蜀本南華真經校記》,《歷史語言研究所集刊》第二十本上冊,上海商務印書館1948年版。



守敬《日本訪書志》著錄十卷本，並稱另有十二卷本、三十卷本等。此種類型之宋版書國內或已不存<sup>①</sup>，日本則尚有宋刊之殘缺本收藏（原書十卷，缺四至六卷）<sup>②</sup>。光緒十年，黎庶昌據日藏宋本在東京刊成“覆宋本莊子注疏”作為《古佚叢書》第八種的，就是此本<sup>③</sup>。

通過以上宋人所刊前代莊學著作的考察，可知莊子在兩宋傳播的一般情形，特別是當時學者所接受的前代的學術影響，正是這些前人的成果一方面構成後人從事莊學研究的基石，同時也屢屢激發起他們突破舊說、刷新學術的勇氣，最終由他們自己的著作來展示宋代莊學的時代特色。

## 二、宋人對本朝莊學著作的著錄與傳刻

漢唐以來，學者們在《莊子》書的整理以及注疏方面作出了巨大的成績，為宋代莊學研究的發展奠定了豐厚的基礎，宋朝統治階層對於包括老莊在內的道家道教之學也很熱心地提倡。當時社會上普遍瀰漫著重文之風，加之書籍刊刻技術的應用和普及，不但使得前代經典得以化身千百、家傳戶誦，而且使本朝當代的著述也往往得以不脛而走，發生迅速的影響。宋代的莊學研究在此一背景之上，呈現了一個相當繁盛的局面。以下主要根據宋及稍後時代的史籍記載，考論宋人在莊學方面的著作要目，並略述其傳本軌跡。

### （一）宋代文獻史料對於本朝莊學著作的著錄

考察宋人所撰《莊子》著作之總目，《宋史·藝文志》卻不足為憑，前人批評它“紕漏顛倒，瑕隙百出，於諸史志中最為叢脞”<sup>④</sup>。其“道家類”著錄六朝以來莊學著作只有九種，而其中屬於宋人作者僅二部，就此而言，“最為叢脞”的評語尚不算過分。稍能彌補此一缺憾的是從《崇文總目》起，宋代學者所編纂的各種書志、目錄著作，為後人考察宋代著述提供了豐富的史料依據。南宋學者高似孫創編《子略》專錄前代諸子書

① 《中國古籍善本書目·子部》未見有此種刊本之著錄。

② 參閱澁江全善、森立之《經籍訪古志》卷五，《日本藏漢籍善本書目集成》第1冊，北京圖書館出版社2003年版，第339頁。

③ 參閱沈德壽《抱經樓藏書志》卷五十。

④ 《四庫全書總目》卷八十五，北京中華書局1965年版，第728頁。

晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書錄解題》更對所著錄每部書均作出細緻的介紹和評說，實已具有提要的性質(惜其中關於莊學者數量有限)。清初編纂《古今圖書集成》已分類輯錄歷代莊學書目、論說等史料，至清末民初，更有學者針對歷代史籍“藝文”、“經籍”中莊子書名而作專題研究<sup>①</sup>；至上世紀七十年代，嚴靈峰先生已編纂出《周秦漢魏諸子知見書目》這樣洋洋大觀的著作<sup>②</sup>，為研究莊學史的學者提供了極大的便利。考慮到史料的翔實可靠的程度與時代早晚之間的密切關係，本文僅依宋代書志、目錄的時代先後為序，略述宋代莊學著作的要目。

宋初以館閣之力修撰的《崇文總目》著錄有本朝莊學著作二種<sup>③</sup>：張昭《補注莊子》十卷；不著撰人《南華真經篇目義》三卷。宋南渡之初整理國家藏書目錄而頒行的《秘書省續編到四庫闕書目》著錄有六種莊學著作<sup>④</sup>，除張昭所撰外新著錄五種：陳景元《莊子餘事》一卷；未題撰人《莊子邈》一卷<sup>⑤</sup>；未題撰人《莊子統略》、《莊子內要》各一卷。高宗紹興年間鄭樵撰成史學巨著《通志》，其《藝文略》“道家類”著錄的莊學著作中有十種出於宋代，未見於此前著錄的有三種<sup>⑥</sup>：賈善翔《莊子直音》一卷、碧虛子(即陳景元)《南華總章》一卷、碧虛子《南華章句》七卷。

南宋以後出現的兩部重要的私家解題書目也著錄了數種極有影響的莊學著作<sup>⑦</sup>。晁公武《郡齋讀書志》及其《附志》記載的有：呂惠卿《注莊子》十卷；王雱《注莊子》十卷；蘇軾《廣成子解》一卷；王安石《莊子解》四卷。陳振孫《直齋書錄解題》同樣著錄了呂惠卿解莊之書，名《莊子義》，又另外載有李士表《莊子十論》一卷。

元修《宋史》的人物列傳部分多據宋朝所修國史及相關載籍，其中《王曙傳》記其所撰有《莊子旨歸》三篇，《洪興祖傳》載有《莊子本旨》、《趙汝談傳》載其《莊子注》、《馬

① 參閱郎肇書《莊子學案》書末《莊子書目》，又第十三章《歷代莊學述評》，上海商務印書館1932年版；另可參甘盤仙《莊子研究歷程考略》(載《東方雜誌》21卷11~12期，1924年6、7月)、張默生《莊子研究述評》(載《山東八中校刊》第1期，1932年11月)等。

② 嚴靈峰《周秦漢魏諸子知見書目》，臺灣商務印書館1971年版。

③ 據錢東垣、錢繹等輯《中國歷代書目叢刊》影印《粵雅堂叢書》本，現代出版社1987年版。

④ 葉德輝《秘書省續編到四庫闕書目考證》，《中國歷代書目叢刊》影印葉氏《觀古堂書目叢刊》本，現代出版社1987年版。

⑤ 明代白雲齋《道藏目錄詳注》卷三此書題下署：“崇德悟真大師賈善淵”，而明正統《道藏》收有此書及《南華真經直音》，作者名並作“賈善翔”。

⑥ 鄭樵《通志三十略》，王樹民點校，北京中華書局1995年版。

⑦ 晁公武《郡齋讀書志》及《附志》，孫猛校證，上海古籍出版社1990年版；陳振孫《直齋書錄解題》，徐小蠻、顧美華點校，上海古籍出版社1987年版。

廷鸞傳》稱有《讀莊筆記》，但後三者均未記載卷數<sup>①</sup>。

北宋道士陳景元在所撰《南華真經餘事》的卷末，曾列《覽過南華真經名氏》一項，其中著錄他當時見到的莊子書共九種，除前代及當代不同的抄、校及刊本外，還提到“張潛夫補註”和“散人劉得一本”，在劉氏條下注“大中祥符時人”，則劉氏乃宋初之道士，雖不詳其所謂“本”是否為注本，可肯定應是關於莊學之書。無獨有偶，南宋末道士褚伯秀在編纂《南華真經義海纂微》時，也把他所收集、采取的莊學著作的要目列於卷端，題為《今所纂諸家注義》，所列除郭象外均為宋人，各家名目之下並加小注說明版本及作者情況，移錄其原文如下：

呂惠卿注(原注：川本)、林疑獨註(原注：舊麻沙本)、劉槩註(原注：外雜篇，繼雱之後)、陳祥道註(原注：藏本)、陳景元註(原注：字太初，號碧虛子，建昌人，熙寧間主中太一官。召對，進《道德》、《南華》二經解，頒行入藏)、王雱註(原注：內篇)、吳儔註(原注：崇觀間人。已上五家並見道藏)、虛齋趙以夫註(原注：內篇，福本)、竹溪林希逸口義(原注：福本)、李士表《莊子十論》、王旦《莊子發題》、無隱范先生《講語》(原注：名元應，字善甫，蜀之順慶人)。

以上所列十四種，僅呂惠卿、王雱、陳景元、李士表之作前此見於著錄，其餘十家均首見於此<sup>②</sup>。另外明代以博學著稱的學者焦竑在其《莊子翼·采摭書目》中承繼褚伯秀所錄諸家<sup>③</sup>，另列有“《莊子循本》(原注：廬陵羅勉道著)<sup>④</sup>、《劉須溪點校莊子》(原注：辰翁)”二種，為此前未經著錄的宋人解莊之作。

除以上書志、目錄專書的著錄以外，宋人文集中序跋、書信、墓志等文往往述及文人學者的著述活動，亦可以據以鉤稽數種莊學著作：北宋末學者黃裳有《順興講莊子序》及《講齊物論序》二文，皆係其講說著作的引言，則其當著有《莊子講義》之書<sup>⑤</sup>。南宋中期學者樓鑰在《答張正字論莊子書》及《跋張正字莊子講義》中均提及蜀人張興祖

① 《宋史》，點校本，北京中華書局 1972 年版。

② 據褚伯秀在書末的自序，所載范應元《講語》可能并非成書，而是褚氏從學范氏的聽講記錄。參閱簡光明《范應元及其莊子學》，載《屏東教育大學學報》第 24 期，2006 年。

③ 據《金陵叢書》本。

④ 羅勉道生平未詳，諸書載其時代頗有異同：《明史·藝文志》、《千頃堂書目》均儕之於明人之列，明人孫應鱉所撰《南華真經新傳序》，亦列之元代吳澄之後，而焦氏此處則列於宋末遺民劉辰翁之前，謹志此待考。

⑤ 《演山集》卷十九、二十，《四庫全書》本。

於嘉定改元(1208)前著成有《莊子講義》若干卷<sup>①</sup>。南宋末年宰相馬廷鸞在《讀莊筆記序》中說：“余讀《莊子》三十二年矣，……問嘗先後得林竹溪、呂吉甫之《全解》、湯東澗之《略說》。……有武林褚道士者，薈萃諸家之說，迄內外篇<sup>②</sup>。”據此可知在呂惠卿、林希逸莊學著作之外，馬氏還曾讀到過湯東澗與褚道士之莊子書二種。湯東澗即注陶靖節詩之湯漢，其《莊子略說》未見著錄；褚道士即宋遺民褚伯秀，所謂“薈萃”之作即其《南華真經義海纂微》一百零六卷。

通計以上各時期史志、書目及文籍所載約有三十餘種，雖皆班班可考、足為信據者<sup>③</sup>，然而畢竟時代遷變，其中多數已散佚不傳於後世。其能以較為完整的形態傳之今日的，有王雱《南華真經新傳》、呂惠卿《莊子義》(或名《莊子全解》)、陳景元《南華真經章句》(實際應包含其《音義》、《餘事》暨《莊子闕誤》、《雜錄》等項)、賈善翔《莊子邈》和《莊子直音》、蘇軾《廣成子解》、林希逸《莊子口義》、劉辰翁《點校莊子》、褚伯秀《南華真經義海纂微》、羅勉道《莊子循本》，共九位學者的十二部著作。其餘如林白《注》、陳祥道《注》、陳景元《注》、吳儔《注》、趙以夫《注》等五家，雖多有殘缺，而尚保存有較多篇幅於褚伯秀及焦竑二家彙注之書中。總之，宋世十四位學者的十七種莊學專著能有相當的規模傳於後世，不能不認為是莊學研究史上一筆寶貴的財富。

## (二) 書目、題跋所見宋人莊學著作的傳刻

上述宋人的莊學研究，實際上有兩條明顯不同的系統，一個是道教學者的鉅研、著述以及編校、刊布其教門經典的帶著強烈宗教性的體系；一個是廣泛存在於士大夫文人階層的以適應當時社會文化與學術教育的現世化的體系。兩者之間既有聯繫，也自有相應的互動，但其間的分別卻也是明顯的。就現有的資料可以看出，從賈善翔、陳景元到褚伯秀，其莊學著作能夠基本完好地保存下來，實有賴於其宗教的背景和體系，特別是《道藏》的不斷纂修和傳刻；然而他們的莊學著作究竟未能大行於世，甚至沒有《道藏》以外的傳刻本<sup>④</sup>，則又與道教被儒家思想及其社會政治體系視為異質文化大有關係。明清以後，道教學說及《道藏》典籍頗為博學的士大夫文人所青睞，諸

① 《攻媿集》卷六十七、七十五，《四部叢刊》初編本。

② 《碧梧玩芳集》卷十二，《四庫全書》本。

③ 明清以來各州府所纂修的大量方志類著作，其輯存鄉邦文獻源流井然，當然也可采信。惟各層級方志之間多疊床架屋、增刪移換之作，又兼數量巨大、源流難理，此處暫不列入。

④ 據道藏本《南華真經義海纂微》卷首劉震孫序“鈔諸本”、湯漢序“竭力以板行其言”等語，此書在咸淳年間或曾刊刻過。

如褚伯秀《南華真經義海纂微》這樣主要彙集士大夫文人注莊成果的著作，逐漸受到了更多的關注。如明代范氏《天一閣書目》著錄有《南華真經義海纂微》一百六卷的“藍絲闌鈔本”<sup>①</sup>，清代陸心源《皕宋樓藏書志》也著錄有“舊抄本”一部<sup>②</sup>，莫友芝《邵亭知見傳本書目》卷十一載“路小洲有抄本”。丁丙《善本書室藏書志》卷二十二載有“山陰杜氏知聖教齋鈔本”，並提及“乾隆間，吳山元妙觀道士黃含山鶴手鈔此書，十年方成。胡書農學士曾記之”的軼事。至清代後期，如莊述吉、劉師培等學者的校讀《道藏》之舉當與此相關。

宋朝以重文之世又兼刊板印刷業高度發展，時人不但對於承傳前代文化遺產成績顯著，而且在傳揚本朝學術方面，尤有不可埋沒的功績。如王雱和林希逸的著作，都是在著成不久即得刊板，此點亦應為探討宋代莊學文獻所當注意。

今所知有明確的宋代刊刻記錄的宋人莊學著述，首推王雱之書，傳世本《南華真經新傳》卷首，有短序一篇，略云：

王元澤待制《莊子》舊無完解，其見傳於世者，止數千言而已。元豐中始得完本於西蜀陳襄氏之家。……予是時銳意科舉，思欲獨善。遂藏篋笥，蓋有歲年。前一日，賓友謂予曰：“……與其獨善於其身，曷若共傳於天下與示後世乎？”予敬聞其說，乃以其書親加校對，以授於崔氏之書肆，使命工刊行焉。丙子歲季冬望日序<sup>③</sup>。

此序雖無名姓，而既言從事科舉，又言親加校對，必是當時一士大夫文人。其所述年月尤其重要：從元豐中下數，第一個丙子年當是宋哲宗紹聖三年（1096），其去元豐中已十餘年，而距王雱下世正好二十年。據此推算，王雱之書得校刊於書肆尚在北宋中後期，則其傳播後世與發生影響之早也就可想而知了。可惜這一宋刊本似乎未能久存於後世，莫友芝和邵章均曾提及“宋刊大字本”<sup>④</sup>，而遍索諸家藏目，見諸登載者，陸心源《皕宋樓藏書志》有明刊本，張金吾《愛日精廬藏書志》和瞿鏞《鐵琴銅劍樓藏書目錄》有舊抄本，均非宋刊。錢曾《述古堂書目》卷二著錄“南華經新傳二十卷”，未言其為刊為抄，至其所附“宋板書目”一卷中則又并無此書。清乾隆間修《四庫全書》著錄此書，館臣注版本為“兩淮鹽政採進本”，《提要》並云“明人重刊”，其書卷首有孫應鳌

① 范邦甸《天一閣書目》卷三之二，《續修四庫全書》第920冊，上海古籍出版社1995年版，第172頁。

② 陸心源《皕宋樓藏書志》卷六十六，《續修四庫全書》第929冊，上海古籍出版社1995年版，第67頁。

③ 張金吾《愛日精廬藏書志》卷二十八所云“舊抄本”卷首和《道藏》本卷首均有此序，當是衍傳宋本之舊。

④ 莫友芝《邵亭知見傳本書目》卷十一，邵懿辰、邵章《增訂四庫簡明目錄標注》卷十四。

萬曆己卯(1579)序一篇,稱“侍御九澤劉公”“欲廣其傳”而出示此書使孫氏序之,其所據之底本不詳是否宋刊本。劉、孫萬曆刊本也未見後世藏家有收藏者,《中國古籍善本書目》僅著錄國家圖書館所藏明抄本一種,如此則不但宋刊本早已不存,即明刊本除《道藏》外亦邈不可見了。

呂惠卿《莊子義》的承傳歷史與王雱之書有所不同,此書當時本是“經進”(進呈以供御覽)的本子,晁、陳二家書目均言“元豐七年先表進內篇,其餘蓋續成之”,雖未詳其書最終完成時間,但全書晚於王雱《新傳》的成書則是可以肯定的。其書在宋代初刻之年不得而知,據現存國家圖書館的一部宋刊本題署“壬辰重改正”字樣,則至早不能早於宋徽宗政和二年(1112),最晚,則當在南宋孝宗乾祐八年(1172年——若此本出於北方刊板,則為金世宗大定11年)。無論如何,這個宋世的刊本都是非常值得珍視的。大概從明代以來,這一刊本被轉徙收藏的經過是很分明的。近世以來,至少有三位著名藏書家為之揮筆題識,無不表露其珍視之情:第一位是海源閣號稱“宋存書室主人”的楊以增,楊紹和《楹書隅錄》中載其父子鑒藏之題記至再至三,更稱有一篇手跋達二千餘言,惜已佚失<sup>①</sup>;其二,傅增湘先生在看到俄國所贈還的出土於黑水城的同一版宋或金刊本殘卷的影印件之後<sup>②</sup>,寫成《跋宋本呂惠卿莊子義殘卷》,亦唏噓喟歎,感觸良深<sup>③</sup>;其三,周叔弢先生在將所得海源閣藏本捐獻北京圖書館前後,亦不吝筆墨為之題記<sup>④</sup>。如此宏文墨寶,更能與鈐題於原書之上的數十枚歷代收藏印章相映生輝,則此本之榮顯,不可謂不盛。此外,明人趙琦美《脈望館書目》有“呂吉甫注莊子四本”未言屬於何種本子,王聞遠《孝慈堂書目》於所載《莊子呂惠卿注》下則明確注明“崑山徐氏藏書。二冊。鈔,三百五十四番”等語<sup>⑤</sup>;清人王遠孫《振綺堂書錄》亦著錄有此書抄本。實際上,明清兩代見諸藏家簿錄的呂注大多是鈔本。

與王、呂二家之書被藏家屢屢珍重的經歷不同,林希逸《莊子口義》從完成之日起,就不斷地被傳刻,打開元明以來的歷代藏書紀錄,很容易就能見到它的身影;翻檢《中國古籍善本書目》,又能按圖索驥,發現其宋、元、明不同歷史時期完整的刊傳軌跡。此書之“幸運”尚不止此,周啟成先生在校注此書的前言中還著重指出這樣的事

① 楊紹和《楹書隅錄》卷三,《續修四庫全書》第926冊,上海古籍出版社1998年版,第658頁。

② 此本原由俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所收藏,後收入《俄藏黑水城文獻》第一冊,由上海古籍出版社1996年12月影印出版。

③ 傅增湘《藏園群書題記》卷十,上海古籍出版社1989年版,第516~518頁。

④ 參見冀淑英編《白莊嚴堪善本書目》,書目文獻出版社1985年版,第67頁。

⑤ 趙琦美《脈望館書目》、王聞遠《孝慈堂書目》,見於《叢書集成續編》第68冊,上海書店出版社1996年版,第355、868頁。

實：“林希逸《口義》在朝鮮、日本有多種刊本，”並謂“此書在日本的影響更是我們所未想到的”<sup>①</sup>。從周氏校注本所附池田知久先生應邀撰寫的專文中，可以清楚地知道此書在海外特別是日本受歡迎的程度，的確已經遠遠超過了中國國內<sup>②</sup>。

林希逸的莊學著作既經校注出版，近年研究者已多，此處不擬再詳述。惟有關林氏之書的影響，還有一點似可提及，元明以來不少的莊學著作，其實是在《口義》的基礎上或者影響下，甚至是直接從中演化而來的，如宋末劉辰翁《南華真經點校》、明代張四維《莊子口義補注》就是其中較著者。

以上所述宋刊宋人莊學著作雖僅寥寥數書，卻足以代表宋人傳刻本朝人莊學著作的不同狀況。可以說，宋代莊學著作僅就其文獻學層面而言，在文獻類型和傳承方式上，是具有其不同以往而又區別於後來之處的。

### 三、餘 論

宋代學者莊學研究的内容極其龐大多端，淺學如我初涉其藩實難以盡觀其美，本文末尾僅能略就其成就得失以及主要的發展階段談一點不成熟的看法。

#### (一) 宋人專書以外的莊學文獻成果

宋人研讀莊學的成果，并不局限於注釋一途，他們除了撰寫相當數量的專著以外，尚有論莊子之文和讀《莊子》之詩，也同樣極富有學術價值。此外，宋人所撰各種隨筆、雜著以及學術札記，也頗多有關莊學的文獻材料，雖多碎珠斷璧，亦自可珍。

宋人好立議論，無論作文寫詩，都喜歡大處落筆，發揮義理，如王安石作《莊周論》上下二篇，倡言莊子之所以批評儒家乃是針對其末流的“解蔽”之舉（《臨川先生文集》卷六十七）；蘇軾作《莊子祠堂記》，不但暢發莊子之於孔子“陽擠而陰助”的宏論，而且開創了《莊子》書篇章真偽考辨的學術路徑（《東坡前集》卷三十二）。劉攽《明莊論》（《彭城集》卷三十三）、黃庭堅《莊子內篇論》（《豫章黃先生文集》卷二十二）、晁補之《齊物論》（《雞肋集》卷二十七）均顯示北宋後期學者對於莊學研究的深刻領悟。南渡前後程大昌作有《莊子後論》（《新安文獻志》卷二十二），程俱則撰著了《莊子論》等一

① 周啟成《莊子虞齋口義校注·前言》，北京中華書局1997年版，第17頁。

② 池田知久《林希逸莊子口義在日本》，原載《二松學舍大學論集》第三十一期，見周啟成《莊子虞齋口義校注·前言》引。

組論述老莊之學的系列論文(《北山集》卷十三),鮮明地顯示了宋代儒學思想和莊學研究新變的跡象。再如《全宋詩》中以“讀莊”為篇題的作品就有李九齡《寫莊子》、劉敞《讀莊子三首》、黃庭堅《幾復讀莊子戲贈》、孔平仲《讀莊子》、鄒浩《讀莊子》、《讀莊子人間世》、馮時行《至日讀莊子》、王十朋《次韻萬先之讀莊子》、陳藻《讀莊子》、岳珂《夜讀莊子早高紫微》、劉克莊《雜詠一百首·莊子》等詩;為莊子畫像作贊的也先後有黃庭堅、鄒浩、劉辰翁等。其中特別是王安石、蘇軾、黃庭堅等人的文章、詩歌在莊學研究史甚至產生了比專著更大的影響力,這些作家的詩文所展示的莊學思想及其文獻成就也不能忽視。

宋人隨筆札記作品存世的尚有六七百種之多,其中如沈括《夢溪筆談》、張耒《明道雜誌》以及葉夢得《避暑錄話》等都有專門闡解《莊子》的段落;陳善《捫虱新話》、葉大昌《考古質疑》、邵博《邵氏聞見後錄》等書中也都有結合特定時代政治思想背景闡述《莊子》義理的片斷。至於像姚寬《西溪叢語》和洪邁《容齋隨筆》都講求對於《莊子》語句進行考辨。宋末學者王應麟《困學紀聞》中不僅有考辨莊子其人其書有關難題的段落,而且輯存《莊子》佚文三十九條,這一莊學史上的創舉先後受到清代以來全祖望、何焯、顧廣圻、王叔岷等衆多學者的讚揚。再有南宋學者高似孫所撰《子略》以相當篇幅輯錄歷代《莊子》注解書目,兼採歷代評論莊子的資料,已經頗具有現代的文獻學研究的風格。

## (二) 宋人莊學研究的總體評價

五代以前,書籍流布主要靠抄寫或刊石,進入宋代,雕版印刷書籍帶動了經典的校勘、版本的講求等相關學術活動,在這些領域宋人獨擅勝場,超越前代並不困難;在將傳統經學研究領域早已純熟運用的語文訓詁、名物解說、制度闡釋等研究方法移用到《莊子》研究上面,宋人雖然未能一一謹遵前人成法,而多所更張,致有所失,但總體而言,宋人在這些方面也是取得了很大成績而不可輕作否定之論的。像宋初之一再校勘《莊子》文本、郭象《注》、陸德明《釋文》,其學術上的成就和歷史的意義無論如何都不可低估。賈善翔的《南華直音》、《南華邈》,特別是陳景元所作《莊子》研究系列著作(包含《章句》、《音義》、《餘事》暨《闕誤》、《雜錄》等項),即以傳統研究範式衡量,也自有其不可埋沒的價值。至於像褚伯秀那樣廣集前代和當代學者的著作,細心擇取其精當之論,彙編為百餘卷的大書,雖是承繼前朝和當代的說經的慣例,至少在莊學研究領域堪稱創舉<sup>①</sup>。此外,如林希逸、劉辰翁以文學家之心胸、眼光看待莊子,以文

<sup>①</sup> 褚氏書中曾經提及《莊子》書有“大觀八注”,可能是北宋徽宗大觀年間所彙集的《莊子》注說。



章的手法技巧讀《莊子》，上有承於韓、柳、歐、蘇，下尤能創辟評點一途，其成就和地位也自不待言了。

應當承認，宋人對於經典要籍的注釋，雖然不廢傳統的“傳注”之學，而最具創獲之處實際是在擅長義理的闡發，宋人在注釋經學典籍時已是如此，注釋以說理為主的諸子書，更是如此。如王雱、呂惠卿之書，談理論道，幾乎可與向秀、郭象把臂入林、相視而笑。這既符合莊學史自身的傳統，也應和了宋代義理之學高漲的時代精神。但若因此把這種注釋方式視為解《莊》的正宗，認為已經了無遺憾，不可更革，也顯然不能服人。僅以宋人闡發莊學思想時的“儒學化”傾向為例<sup>①</sup>，當然可以視為一種富於創造意義的闡釋，但是其中不免夾帶有嚴重的誤讀和有意的附會（如宋人所刊《莊子》著作“纂圖互注”的形式，就形象地表現了將《莊子》與儒學強加比附的思路）。值得注意的是，宋人在莊學研究中的這種誤讀和附會并非出於無心，更非一人一時偶一為之，這就不能不引起更多的思考。也許不得不承認，宋代莊學重要的成就在此，突出的問題也集中於此。

回顧兩宋政治與文化學術的發展歷程，可以約略分為三個階段。宋初三帝（太祖、太宗、真宗）六十餘年的統治期內，兵戈既藏，教化聿興，學術文化的建設工作逐漸展開。朝廷的統治思想與社會文化思潮之間逐漸達成高度一致、互為促進的關係。從仁宗至北宋覆亡（共經六帝：仁、英、神、哲、徽、欽）的百年之間，宋代的學術文化幾乎可謂達於極盛，最為後世珍重的人物、著述以及文化上的創造大都產生、形成或孕育於此一時期。文人學者往往讀書廣博、思考深入，不但有強烈的求知慾和創造欲，並且普遍富有積極參與社會政治變革的熱情和勇氣，整個學術界形成了非常強烈的關注現實、通經致用的風氣。當時學界派別初分，先後逐漸出現了以王安石、蘇軾、二程兄弟等為中心的幾個學術團體，他們的學術活動既體現出上述共同的時代風貌，也各自表現了獨有的學派特色，這些風貌和特色也在他們從事的莊學研究中顯示出來。此期相關著作大量產生，拉近與現實政治的距離、貼緊並融通儒學思想的學術路徑成為多數學者的自覺選擇，注重義理闡發、摒棄名物訓詁的“宋學”範式也最終得以形成和凝定，這一時期堪稱宋代莊學研究的第一座高峰。

宋室南渡以後，整個思想界已經為道學的氣氛所籠罩，經過不斷的政爭和黨爭的洗禮，正直的學者一方面對愈來愈污濁的現實政治採取相當疏離的態度，而另一方面，他們堅執理想的心態也同樣更加強化了，理學思潮也許正是應和了這一趨勢才得

① 筆者曾撰《略論宋代莊學的“儒學化”傾向》，見《中州學刊》2000年第6期。

以蒸蒸日上、大行其道。從北宋後期以程氏兄弟為核心逐漸形成的“道學”一派在這時成為學界的主體，此派學人用心力於儒家典籍的研讀、解闡。他們視老莊之學為異端，始終出以排斥和辯駁的態度。但是無論二程還是他們的追隨者，都有過對於佛、道二教學說鉅研和汲取的經歷，他們的語錄乃至解經著作中就時時可見莊學研究的見解。以此種思想作為底色，當南宋末家亡國破之際，學者們處於動蕩不定之中，其聊可慰藉的首先是經過重新闡釋和改造了的莊子的思想學說。許多學者在詩文中表現出了回歸田園、蕭然林下的隱逸之思，注《莊》論《莊》一時間頗為盛行，對後世產生深遠影響的宋代莊學名著就頗有產生於這一時期的，可以認為，南宋末出現了兩宋莊學史的第二個高峰。

宋代莊學的文獻數量龐大，形式多樣，方方面面尚有待於更加深入而充分地加以把握和探討，此處所作的歸類、評價以及階段的劃分容有不當，其贅說謬見，敬希指正。

[作者簡介] 耿紀平(1970— )，男，河南信陽人。華東師範大學文學博士，現為河南大學文學院副教授。主要從事先秦文學和宋代學術的研究，曾發表《略論宋代莊學的“儒學化”傾向》、《王安石先友世交考述》、《朱熹〈詩集傳〉引宋人〈詩〉說考論》、《〈春秋〉“三傳”同異離合述論》及《莊子文學研究》(與孫克強先生合編)等。

# 船山莊學中的以莊釋儒

(臺灣) 林明照

## 前 言

船山學術思想中雖具有攘斥佛老以明儒學正宗之因素，然而其對《莊子》的研究卻能掘發其中深義，貼切地釐析其思維軌跡<sup>①</sup>。當然，如同多數學者已言，船山的莊學實已將儒學內涵注入其中，呈現出援莊入儒、以儒解莊，或是會通莊儒的特色。不過，多數學者在闡發船山莊學的莊儒關係時，多側重於呈現船山以儒釋莊，或是會通莊儒之處；相對地，則較少注意到船山莊學中所蘊含的對於儒學的詮釋，亦即以莊釋儒的面向。實則，會通莊儒乃是船山莊學主要的詮釋脈絡，而這包含了船山莊儒思想之間的相互詮釋與滲透。換言之，船山之所以肯認莊儒之間有所會通，實已包含船山以儒解莊與以莊釋儒二詮釋面向，二者在船山莊學中實同時進行、交互影響，成為船山莊學中會通莊儒的詮釋基礎。然而，在莊學範疇中，船山以儒解莊的面向易於被呈現，而以莊釋儒的層面則相對地較為隱晦，因為這在莊學脈絡中顯得較為曲折。不過由於會通莊儒乃船山莊學之主要詮釋主軸，因此，有必要對於船山莊學中以莊學詮釋儒學的面向加以釐析，以讓船山莊學的面貌較為完整地呈現。

船山莊學思想主要體現在《莊子通》及《莊子解》二著作中，前者為隨文注解之體例，後者則為專篇通論。船山莊學中莊儒互詮的旨趣，《莊子通·自序》中已透顯出。船山《莊子通》成於六十一歲，其時船山正逢困頓蹇厄之時。其於《自序》言：“己未春，

<sup>①</sup> 王孝魚言：“船山解說《莊子》，注意的是《莊子》的思想內容及其思想方法。每篇之首，冠以篇解，綜括全篇大意；每段之後加以解說，企圖把莊子的思維過程描繪出來。”參見《莊子解》中華本王孝魚《點校說明》，《船山全書》第十三冊，嶽麓書社 1993 年版，第 480 頁。

避兵檣林山中……念予以不能言之心，行乎不相涉之世……薄似莊生之術，得無大疾媿？然而予固非莊生之徒也。有所不可‘兩行’，不容不出乎此，因而通之，可以與心理不背；顏淵、蘧伯玉……凡以通吾心也。心苟爲求仁之心，又奚不可！……凡莊生之說，皆可因以通君子之道。”<sup>①</sup>此言顯出，船山一方面由自身的生存境遇而深契莊子之學；另一方面則將莊子之說與儒學義理相會通。當然，這兩層面向就船山而言是有內在聯繫的。如《序文》所言，船山自認“非莊生之徒”，此因儒學方爲船山之本懷。然而莊子的處世思想及生命思考，又與船山的生存體驗深深相契，這就讓船山有意無意地“迂迴”一下，將所深契的莊子之學，染上儒學之色彩，以讓自身生存實感之所悟，始終維持在儒學的立場中。從這一點，我們可以說，這是船山之以儒解莊；然而，若就船山所深契莊子處來說，船山以之會通於儒，則又是以莊學內涵來證釋自身的儒學體悟了。顯見，莊儒互詮正爲船山欲通莊子於儒學的詮釋基礎。

本文之撰寫，正爲闡明船山莊學莊儒互詮中的以莊釋儒面向。本文將從“變與不變的問題意識”以及“自全全人之道”兩個層面，來展示船山莊學中，如何在莊子的問題意識及思維脈絡下來闡釋儒學的義蘊。

## 一、“變與不變”問題意識下的儒學詮釋

船山莊學中對於儒學的詮釋，首先體現於船山在莊子變與不變的問題意識下來闡釋儒學的價值意涵。船山於《莊子解》中，將莊子思想之要旨歸結爲天均之說。《莊子解·庚桑楚》言：

夫天均者，運而相爲圓轉者也，則生死移而彼我移矣。於其未移，而此爲我，彼爲人；即其已移，而彼又爲此，此又爲彼。……苟能知移者之無彼是，則籠天下於大圓之中，任其所旋轉，而無彼是之辨，以同天和。……莊子之旨，於此篇而盡揭以示人：所謂“忘小大之辨”者此也，所謂“照之以天”者此也，所謂“參萬歲而一成純”者此也，所謂“目無全牛”者此也，所謂“知天之所爲”者此也，所謂“未始出吾宗”者此也。

<sup>①</sup>《船山全書》第十三冊，第493頁。

船山認為，莊子天均之旨闡明萬物如大圓旋轉般之移易無窮<sup>①</sup>，而彼我、生死之別，蓋消泯於此無窮之圓運中。船山進而認為，《莊子》內七篇之旨，正以此天均圓運之義為其核心。至於天均之圓運無窮，其義正通乎渾天之一氣。《莊子解·至樂》言：

萬物生於大造之中，生其死，死其生，化其化者，皆非天地之有心，一其機之不容已者耳。……若莊子，則以大鈞之運，自然推移，兼懷而無機緘者，合成體而散成用，始為天人死生自均之分，不以機之發動為出入之倪也。

船山闡明，莊子所謂“大鈞(天均)之運”即是自然之大化，萬物於此大化中生死死。此大化乃天地間之氣機自然之聚散而然。更明白而言，構成天均大化的氣機，乃是渾天之一氣。船山於《庚桑楚解》言：

夫天亦均爾，惡有所謂天者！無天、無人、無吾，渾然一氣。

船山此文明白地以渾然一氣來解釋天均大化，並將天人物我存在的究竟真實同歸此一氣之化。對於渾然一氣作為萬化之本體真實，船山於《莊子解》中多處言及：

渾然之一氣，無生則無死，無形則無覆墜。<sup>②</sup>

船山將死生與形體之變，同歸於渾然一氣之大化。

觀渾天之體，渾淪一氣。<sup>③</sup>

環中者，天也。……容成氏之言渾天得之矣。除日無歲，日復一日而謂之歲，歲復一歲而謂之終古；終古一環，偕行而不替。無內無外，通體一氣。……天之體，渾然一環而已。……其渾然一氣流動充滿。<sup>④</sup>

船山認為，莊子有取於渾天之說，再由渾天之體而悟出渾然一氣之本體真實。其於

① 《莊子解·庚桑楚》言：“均者，自然不息之運也。”《船山全書》第十三冊，第358頁。

② 《莊子解·德充符》，同上，第145頁。

③ 《莊子解·知北遊》，同上，第332頁。

④ 《莊子解·則陽》，同上，第394~395頁。

《則陽解》言：“莊子之道……蓋於渾天而得悟者也。……天之體，渾然一環而已。”另於《天下解》亦言：“嘗探得其所自悟，蓋得之於渾天。”在天體形象上，莊子以渾天解之；而在天體構成上，則以氣化釋之。由於天體渾圓，則氣之流動亦為渾然一環；此正船山以為，莊子所以由渾然一氣釋天均圓運，並以此闡釋萬物存在變化實情之由。

船山由渾然一氣之天均大化來闡釋《莊子》思想要旨之同時，對於天均大化之說本身亦給予極高之評價，而這主要表現在兩個方面：首先，船山認為，《天下》所言，未分裂前的古之道術之“一”，即是指這天均大化；同時，聖人即是能全然體順這天均大化者。《天下解》言：

一者所謂天均也。原於一，則不可分而裂之。……一故能備，能備者為群言之統宗。

由於船山以天均大化為古之道術、道之大全，而莊子之學又以此為歸結，無怪乎船山認為莊子雖別立為一宗，然其天均大化之說，則足為群言之歸墟。《天下解》另言：

天均之一也，周徧咸而不出乎其中，圓運而皆能至。能體而備之者，聖人盡之矣。

天均圓運即古道術之“一”，能全然體順之者，即達聖人之境。其次，船山認為莊子天均之說特為當理，並能顯出莊學之深遠。《列禦寇解》言：

莊子之言，博大玄遠，與天同道，以齊天化。

所謂“以齊天化”，即是說莊子之學能闡明天均大化之旨，船山正以此許莊子之學為博大玄遠，可見船山對莊子天均之說的高度評價。另外《則陽解》言：

天之體，渾然一環而已。……莊生以此見道之大圓，流通以成化，而不可以形氣名義滯於小成……其言較老氏橐籥之說，特為當理。

船山於此透過與老子橐籥之說相較，肯定莊子天均大化之說乃特為合於天地之實理。

船山對於莊子天均大化說的高度肯定，在其莊學思想中延伸兩層重要的詮釋內

涵：首先，船山站在莊子天均大化說的形上基礎上，對於儒學的人道價值論作出思考與闡釋，亦即以莊子天均大化所延伸的價值問題意識為基礎，來詮釋、探討儒家的價值意涵；接著，再以對儒學價值論的闡釋回過來批評莊子的價值論。前者，正體現出船山以莊釋儒的詮釋脈絡；後者則是以前者為基礎，再反過來以儒解莊。事實上，許多論者對於船山以儒解莊面向的強調，著重於後者來談；較忽略船山的以儒解莊，乃是蘊含了以莊釋儒的前提。關於船山站在莊子天均大化說所延伸之價值問題意識的基礎上，進而對於儒家作出詮釋，我們先看看船山於《正蒙注》中的一段文字：

孔子曰：“未知生，焉知死。”則生之散而為死，死之可復聚為生，其理一轍，明矣。《易》曰：“精氣為物，遊魂為變。”遊魂者，魂之散而遊於虛也；為變，則還以生變化，明矣。又曰：“曲伸相感而利生焉。”伸之感而屈，生而死也；屈之感而生，非既屈者因感而可復乎！……且以人事言之，君子修身俟命，所以事天；全而生之，全而歸之，所以事親。使一死而消散無餘，則諺所謂：伯夷、盜跖同歸一丘者，又何恤而不逞志縱欲，不亡以待盡乎！惟存神以盡性，則與太虛通為一體，生不失其常，死可適得其體，而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不流滯於兩間，斯堯舜周孔之所以萬年。<sup>①</sup>

船山此段文字原在其儒學脈絡中提出，一方面闡釋張載氣化思想，同時亦與《易》之形上思想相聯繫。不過，若細察其中義蘊，此段文字中的主要問題意識，其實是船山藉莊子的天均大化說推衍而出。船山此處主要由氣之聚散而言“生之散而為死，死之復聚為生”，雖是承接張載太虛氣化之論，然而並非直接由張載而來，而是更根源地承自莊子的氣化之論。一方面，張載《正蒙》中的氣化思想乃深受《莊子》的影響；同時，船山《正蒙注》作於六十七歲，修訂完成於七十二歲，故其作在《莊子解》後，因此，上述之渾淪氣化思想一方面透過張載而直承《莊子》；另一方面，船山《莊子解》中由莊子所領悟出的天均大化、渾天一氣說，乃進而啟發其對張載《正蒙》氣化思想之深一層闡發<sup>②</sup>。船山以莊子天均大化說為基礎，進而推衍出如何安立人道價值的問題意識。亦即，如果因氣之聚散無已，而使生命同歸消散，則何需堅持道德價值？是伯夷也好，是盜跖

① 《正蒙注·太和》，《船山全書》第十二冊，第22頁。

② 戴景賢言：“船山《莊子解》既決在《周易內傳》與《正蒙注》之前著，則船山乃因注《莊》而啟悟於《周易》與《正蒙》，而非因二書之得新悟，而遂以通其義於《莊》亦可知。”參見戴氏著《王船山之道器論》，臺灣大學中文研究所博士論文，1982年，第231頁。

也好,反正不是同歸消滅?此即前述引文“使一死而消散無餘,則諺所謂:伯夷、盜跖同歸一丘者,又何恤而不逞志縱欲,不亡以待盡乎!”之設問。船山這樣的問題意識與價值思考,根本來說乃是將莊學“萬化而未始有極”<sup>①</sup>之大化論引入儒學的結果;或者說,是莊子形上思想挑戰的結果。從這裏可以看出,這正是船山以莊子的問題意識來詮釋儒學的價值意涵。

如果此價值之問題意識是由莊學而來,則船山的解決呢?從上述引文可看出,船山的解決之道是:修身以保全自身良善之氣,當生命消亡,己身之氣散歸天地時,良善之氣將有益於天地之間,這正是堯舜、周孔生命價值的永恒處。這樣的想法看來是儒學本位的倫理思想,而船山的確也是在注解張載《正蒙》的脈絡中提出;然而審思其間,當船山在莊學的形上思想及問題意識下進行思考時,儘管引進儒學的道德思想來回應此問題,然而此儒學思想,實已化入莊學的思想脈絡中了。換言之,原本屬於儒家的道德自覺,進而淑世濟眾的倫理關懷,隨著船山將之引入莊學的問題意識下,乃加深了對個人生命在無盡的流變中,恒常的生命價值為何的關注。亦即是在變之中探究不變之生命本真,這也正是莊子生命哲思的主要關懷。因此,儘管船山最終以“全而生之,全而歸之”、“存神以盡性,則與太虛通為一體,生不失其常,死可適得其體,而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不流滯於兩間,斯堯舜周孔之所以萬年”之以良善之氣大益天下之儒學道德價值立場來闡釋個人生命在無窮流變中的恒常價值問題,但顯然正是莊子關於個人於無盡之大化中的存在價值為何的變與不變之問題意識,引起了船山的儒學思考。可以說,莊子思想在其中顯然較儒學扮演了更為優先的地位。

船山於變與不變的莊學問題脈絡下來詮釋儒學的道德思維,亦見於船山晚年的著作《俟解》中。其言:

莊生云:“參萬歲而一成純。”言萬歲,亦荒遠矣,雖聖人有所不知,而何以參之!乃數千年以內,見聞可及者,天運之變,物理之不齊,升降污隆治亂之數,質文風尚之殊,自當參其變而知其常,以立一成純之局而酌所以自處者,歷乎無窮之險阻而皆不喪其所依,則不為世所顛倒而可與立矣。……變者歲也,不變者一也。變者用也,不變者體也。<sup>②</sup>

船山此文藉莊子“參萬歲而一成純”之義而發論,雖於莊子之義有所批評,卻是依莊子

① 語出《莊子》之《大宗師》、《田子方》。

② 《俟解》,《船山全書》第十二冊,第487~486頁。



之問題意識而言。“參萬歲而成純”一語出自《齊物論》，船山於《莊子解》釋曰：“忘言、忘知，以天爲府，則真知之所徹，蘊之而已，無可以示人者。聖人之愚菟，恰與萬歲之滑潛相爲脗和，而物論奚足以存！”按船山所釋，所謂“參萬歲”，即“與萬歲之滑潛相爲脗和”，亦即參與、順從無窮之天均大化，而“一成純”，即“忘言”、“忘知”之“真知”，亦即超越成心、師心而顯虛明之觀照。船山於此，以“順化”與“真知”來闡釋莊子“參萬歲而成純”所含蘊的變與不變的問題。船山認爲，莊子所言之“參萬歲”，就時間而向來說過於荒闊遙遠，此非注重人道之聖人所關注。聖人所窮究者，乃數千年歷史流變中時勢、事理、興衰或風俗變遷之常則。此一常則，是人事流變中永恒的人道價值，是變中的不變。船山於此，一方面將莊子“參萬歲”的萬物無盡變化之無窮時間面向，縮短爲數千年的歷史變遷；同時將莊子之“一成純”，由超越、觀照之真知心靈，朝向掌握人道常則之道德心靈解釋。船山此處雖給予莊子“參萬歲而成純”一語以儒學價值思維的新義，然而無論是將莊子無窮的時間視域囿限爲數千年歷史的變遷，還是以掌握人道常則之道德心靈來替代莊子超越、觀照之心靈，船山終究是在莊子“參萬歲而成純”所含蘊的變與不變的問題意識下思索；換言之，此處莊子的問題意識，似乎同樣是在一個更爲優先的層次上，影響著船山儒學思想的展開。

船山這“變與不變”問題意識下的以莊釋儒，在其莊學研究的內部亦充分展現出。首先，上述由天均大化之形上前提所延伸的問題意識，船山在《莊子解·達生》中已提出。其言：

蓋人之生也，所勤勤於有事者，立德也，立教也，立功也，立名也。治至於堯，教至於孔，而莊子猶以爲塵垢秕糠而無益於生。使然，則夷跖同歸於銷隕，將縱欲賊物之凶人，與飽食佚居、醉生夢死之鄙夫，亦各遂其逍遙，而又何事於知天見獨，達生之情，達命之情，持之以慎，守之於默，持不可持之靈臺，爲爾勞勞哉？

船山此段文字主要是針對既然莊子以爲立德、立教、立功、立名等人生價值乃“塵垢秕糠而無益於生”，則是否“夷跖同歸於銷隕，將縱欲賊物之凶人，與飽食佚居、醉生夢死之鄙夫，亦各遂其逍遙”的價值懷疑及因應。莊子所以視立功、立名爲塵垢秕糠，正是以其天均大化之立論而言。而既然一切皆融於大化中，則在同歸銷亡的必然事實下，伯夷、盜跖的差異究在何處？換言之，人生價值、人道極則奠立的基礎何在？船山此處正是掘發出莊子思想中關於變與常的核心問題意識。莊子強調“萬化而未始有極”，萬物處於不斷的變化之流中，然而除了變，有什麼是恒常的？特別是就人生價值來說，在瞬變不息中，人生中有什麼是恒常的？船山由天均大化說來闡發莊子變化思

想要義的同時，也提出莊子大化思想中所可能隱含的虛無主義傾向。對照於此，即可看出前述《正蒙注》所提出的問題意識，的確是屬於莊學立場的<sup>①</sup>。

有趣的是，船山所闡釋的莊學本身對此價值問題的解決，竟一致於前述《正蒙注》中的價值思考。船山於《莊子解·達生》中言：

人之生也，天合之而成乎人之體，天未嘗去乎形之中也。其散也，形返於氣之實，精返於氣之虛，與未生而肇造夫生者合同一致，仍可以聽大造之合而更爲始，此所謂幽明始終無二理也。惟於其生也，欲養其形而資外物以養之，勞形以求養形，形不可終養，而適以勞其形，則形既虧矣。……若兩者能無喪焉，則天地精醇之氣，繇我而搏合。迨其散而成始也，清醇妙合於虛，而上以益三光之明，下以滋百昌之榮，流風蕩於兩間，生理集善氣以復合，形體雖移，清醇不改，必且爲吉祥之所翕聚，而大益於天下之生；則其以贊天之化，而垂於萬古，施於六寓，殺於萬象，益莫大焉。……此其爲說，較之先儒所云死則散而全無者，爲得生化之理，而以勸勉斯人使依於道者爲有實。讀《莊子》者，略其曼衍，尋其歸趣，以證合乎《大易》“精氣爲物，遊魂爲變”與《論語》“知生”之旨，實有取焉。

此段文字爲船山對《莊子·達生》“形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天”之闡釋。就《達生》之意旨而言，所謂“能移”、“相天”，是指順應大化，不違大化之義。而船山在詮解上，則側重由大化流行下，人生或人道價值如何奠立的問題意識來闡發。正是在這問題意識下，船山認爲《達生》的“能移”、“相天”說，恰好是莊子對於價值奠立問題的說明。正如前文所說，這從天均大化而來的問題意識本身是莊學的，而當船山由“能移”、“相天”來闡釋莊子的價值說明時，則理路似乎是儒學的。船山認爲，人之形體會銷亡，然而氣卻恒存，甚而人之精神亦恒存。在人生活動中，若能形神相養不相喪，則我一身直是清醇之氣。在形體銷亡後，清醇之氣返歸太虛，而當此清醇之氣再度聚合而爲人，則將因爲人間充滿清醇之氣，而有益於天下之生。換言之，在大化流行中，有形生命雖然瞬變無恒，然而一己之身透過精神修養所保有的天地清醇之氣，在散而復始後，將大有益於天下。船山以此來說明在大化不息的形上真實下，一己精神修養的價值基礎。船山進一步認爲，莊子這“能移”、“相天”之說，正與《易》“精氣爲

<sup>①</sup> 或許有論者會質疑：“變與不變”的問題意識何必徒屬莊子？《易》之中不也是飽含變與常的問題思考與思想闡釋？我們當然不反對船山“變與不變”的問題意識亦有源於《易》等儒學經典的可能；然而，當我們集中由船山莊學內部來考察時將發現，船山從無窮變化中，個人生命恒常價值爲何的實存性問題意識來思考儒學的生命價值，乃是莊學的引發。

物，遊魂爲變”，以及《論語》“知生”之旨相通。

從船山以“相天”之說安立人道價值，同時又以之通於《易》與《論語》來看，船山以“相天”之說來回應這價值問題，似乎是儒學本位的思想。換言之，船山在詮釋莊學內部對於天均大化說所帶來的價值安立問題時，雖掘發出莊學本身重要的問題意識，然而最終在價值安立上卻又是儒學的；換言之，這正是多數學者所論及的船山莊學中的以儒解莊處。然而，如果仔細考慮以下幾層環節，似乎可發現，船山莊學中的“能移而相天”之說，具有更爲深刻的以莊釋儒的面向。

首先，船山此處認爲莊子“相天”之說，正通乎《易》之“精氣爲物，遊魂爲變”與《論語》“知生”之旨。然而船山如何理解《易》與《論語》的此層思想呢？我們發現，前文論及的《正蒙注》之文字正是船山在儒學脈絡下闡發《易》“精氣爲物，遊魂爲變”與《論語》“知生”之形上思想。然而正如前文已論，船山的闡釋其實近於莊子的思維脈絡，是將儒家的道德自覺，進而淑世濟衆的倫理關懷，轉化爲關注變化中的個人生命之永恆意義的個人存在性關懷。因此，雖然上述《正蒙注》之文字成於《達生解》之後，然而當船山以爲莊子“相天”之說可證乎《易》與《論語》之旨時，其思維中的《易》“精氣爲物，遊魂爲變”與《論語》“知生”之旨，實已涵具莊學的生命關懷了，我們說，這正是船山以莊釋儒之處。

其次，如果再仔細考察船山莊學中的“相天”之說，我們也可以發現，雖然“相天”之說安立了大化流行下的人道價值基礎，然而這人道價值中隨循斯須以應世的思考乃更顯莊子式的人道價值觀，而非儒學的道德本懷。我們可以看看船山於《莊子解·庚桑楚》中對於莊子“相天”之說的闡釋，船山此段闡發莊子相天之說的文字，往往被忽略：

從天均而視之，參萬歲而合於一宙，周徧咸乎六寓而合於一字，則今之有我於此者，斯須而已。斯須者，可循而不可持者也。循之，則屢移而自不失其恆；持之，則所不容者多，而陰陽皆賊矣。知其爲天均而道固通於一。……有形者，斯須之形；無形者，恆也。無形則人已兩無可立之名。己無可立，而不挾所以然之理以出；人無可立，則渾然一體。……六合，一我之必遊者；萬歲，一我之必至者也。反乎無有，而生死出入不爽其恆，均運焉耳。以此爲藏，則以不際爲際，而斯須各得，天且樂得以運乎均，是謂相天。

船山此段文字闡明，從天均大化的形上真實而言，我之存在只是斯須之寓；既是斯須之寓，則本不可也不當執持，而當以隨循之心應之、寓之。船山認爲，對於大化流行中

的斯須人生,若能循而不持,則一己之死生全然順應而不違天均之大化,亦即“斯須各得,天且樂得以運乎均”,如此正是莊子“相天”之要旨。船山從天均大化的形上前提,延伸出人生價值中的隨循斯須,實符合《達生》篇“形精不虧,是謂能移;精而又精,反以相天”之原意。從這裏也充分顯現出,船山於天均大化中雖思索了人道或人生價值安立的基礎,然而此價值安立,亦即“相天”說所提出的諸如“大益天下之生”之類的淑世價值觀,根本上是以隨循斯須的應世哲學為其核心意涵。換言之,船山以“相天”之說釋莊子,乃是符合莊學思維本身的。而當船山認為莊子“相天”之說可證乎《易》之精氣遊魂之變與《論語》知生之旨時,與其說是將儒學意旨注入莊學中,不如說是船山將“循斯須”這樣隨循大化,無心應世的莊學精神,注入儒學的人道價值論中。

船山如此透過詮解莊子“相天”說,而將順大化、循斯須的人生及人道價值思考注入儒學中的思維,亦見於其莊學中闡論以隨成、寓庸之心,求“自全以全人”的倫理思考中。這主要表現在船山詮解《莊子》時,認為莊子“自全全人”之倫理思維,正是儒學所當“深有取焉”者,以此顯出船山莊學中以莊釋儒的詮釋脈絡。

綜上所述,船山以“能移而相天”之說,解釋莊子天均大化之形上觀下的人道價值安立基礎。雖然“相天”說中涵蘊的“大益天下之生”的淑世思想,看似具有儒學的道德理想色彩,然而,對船山而言,在天均大化的形上真實下,莊子“相天”之說的人道價值論,其實是隨循斯須,無心以應世的價值思考。因此,儘管於天下之生有益,然而這也是無心、無為之應,而非如儒家立己立人的道德實踐。從船山將莊子“相天”之說取證於《易》之精氣遊變之論及《論語》知生之說,以及《正蒙注》中對於《易》之精氣遊變及《論語》知生之說的莊學化闡釋,可知,無論是對於儒學本身的闡發,或是莊學領域內的會通莊儒,船山皆具有以莊釋儒的詮釋面向。這一面向,無論是考察船山的儒學思想,或是其莊學思想,恐怕都不能輕易忽略。

## 二、“自全全人之道”中的儒學詮釋

前述船山莊學中以莊釋儒的詮釋脈絡,是就莊子之天均大化下貫至人道價值安立問題的整體思維而言;若集中就人道價值或倫理價值的部分來說,船山莊學中的相關闡釋,亦深具以莊釋儒之詮釋內涵,這部分主要表現在船山對於莊子“自全全人”思想的闡發上。船山於《莊子解·人間世》言及:

人間世無不可遊也,而入之也難。即生於其間,則雖亂世暴君不能逃也。……

唯養無用而去知以集虛，則存於己者定而忘人。生死可外，而況於名？物不能傷，而後庶幾於化。此篇為涉亂世以自全而全人之妙術，君子深有取焉。

從天均大化而言，人世生活僅是斯須之寓。然而斯須中的生存環境與生存感受，卻又是不可逃之必然。船山認為，莊子立基於天均大化的形上觀以及萬物斯須的存在論上，在人生或人道層面，乃推衍出兩層價值論，即自全與全人。船山不僅高度肯定莊子這兩層價值論，同時認為，“君子深有取焉”，即儒學的精神亦當有取於此。船山所以高度肯定莊子自全全人的價值思想，並以之注入儒學的核心精神中，與其生存體驗是密切相關的。

如前所述，船山於《莊子通·序文》中已言及：

己未春，避兵檣林山中……念予以不能言之心，行乎不相涉之世……薄似莊生之術……然而予固非莊生之徒也。有所不可，“兩行”，不容不出乎此，因而通之，可以與心理不背；顏淵、蘧伯玉……凡以通吾心也。心苟為求仁之心，又奚不可！……凡莊生之說，皆可因以通君子之道。

船山涉明末亂世，其生存遭遇本與莊子近似，故對於《莊子》中，特別是《人間世》所描述的生存困境頗能相契。船山自身之學雖以儒學為宗，然而在生存體驗上卻深契於莊子，這讓船山在肯定莊子生存哲學的同時，亦認為其與儒學之生命哲學頗能相通。船山於《莊子通·自序》中認為莊子的生存哲學頗與儒學相通，至前述《莊子解·人間世》中則進而言儒學對於莊子“自全全人”之道，乃當“深有取焉”了。

船山所謂的“自全全人”之道，其義為何？而這層莊學思想，又如何影響船山對於儒學的闡釋？回到《人間世解》，船山言“自全全人”的主要意義為：“養無用而去知以集虛，則存於己者定而忘人。生死可外，而況於名？物不能傷，而後庶幾於化。”按此，“自全”即虛而待物，使物不傷己；而物我不相傷，與物同順於化，則又是“全人”之道。因此，“自全全人”之道，雖使物我同與於化，卻是虛己以隨成，而非立己而及人。換言之，“自全全人”一方面意指虛己應物以存身；另一方面因虛己不擾物，而使物回歸大常同循大化，這是以“虛己”為核心的政治或倫理思想。船山在這裏，實是由“自全全人”之思考來闡明莊子“內聖外王”之道。我們可以再由以下幾個面向來了解船山對於莊子“自全全人”思想的闡發，以及船山如何將之引入其儒學思想中。首先《人間世解》言：

以無事無心事其心者，可以忠報君，可以孝報父，而不尸其名，不居其功。非無己、無功、無名之人，孰能與於此？

無己、無功、無名即是虛己，能虛己則能“行事之情而忘其身”，如此事君自然忠，事父自然孝，無心而應以成忠、孝之行，然而卻無須主忠、孝之名。這是從虛己無心到倫常滿全而言自全全人之道。船山以此釋忠、孝之真，不僅為莊學本身的闡釋，同時也正闡明是儒學當“深有取焉”之處。船山於《應帝王解》亦言：

應者物適至而我應之也。不自任以帝王，而獨全其天，以命物之化而使自治，則天下莫能出吾宗，而天下無不治。

所謂“獨全其天”也即是虛己無心，如此則不擾萬物而令物自化，天下則無不治。船山認為，這“獨全其天”、“命物之化”亦即是莊子“寓諸庸”之應世義：

夫民，則無不確乎能其事者：農自能耕，女自能織，父子自親，夫婦自別，忘乎所以然而能自確，害自知遠，利自知就。鳥鼠豈待我之出經式義，而始能避患哉！物確然者不昧矣。我奚是乎？物奚非乎？應其所不得不應者，寓諸庸而已矣。<sup>①</sup>

此段船山亦明莊子虛己以化物之義，而虛己化物實即以應物之無心，使物回歸於“庸”，亦即自然運化之常。船山認為，能虛己應物使物回歸於“庸”，則包括父子、夫婦之倫常皆得以自然圓成。

船山在闡釋莊子人倫價值思考時，以虛己化物而言“自全全人”。這一方面順應天均大化之形上真實而提出人道價值上的寓庸、隨成之應世論；同時，也以此提出自然本真的倫理及政治思維。當船山認為莊子這“自全全人”之道，乃儒者當深有取焉時，顯然希望將莊子“自全全人”中的虛己、自然化物之思想注入儒學中，以避免儒學立己立人可能引生的自我中心主義之弊。這層思想可在船山闡論聖人可以造萬物之命而不能造己命的論點中看出：

唯聖人為能達無窮之化。天之通之，非以通己也。……命圓而不滯，以聽人之自盡，皆順受也。……造者，以遂己之欲也。安而不危，存而不亡，皆意欲之私也，

① 《莊子解·應帝王》，《船山全書》，第十三冊，第177～178頁。

而猜忌紛更之事起矣。……天命之爲君，天命之爲相，俾造民物之命。己之命，己之意欲，奚其得與哉！（《君相可以造命論》）<sup>①</sup>

船山認爲，聖人通達無窮之化，順化而化民；亦即以天心而不以己欲，聽人民之自全其性，以此造民物之命。船山以爲，若謂君能自造己命，則是出於遂己之欲；私欲行，則猜忌紛爭之事起矣！船山此處闡論聖王達大化通天心以造民物之命，其強調不出己欲，順應大化之論旨正是以莊子“自全全人”之思想爲核心意旨。而這除了體現船山以莊釋儒的詮釋面向，也展現了莊學在船山哲學體系中的重要地位。

船山以莊子“自全全人”之道來詮釋儒學之處，尚表現在其以莊子虛己化物之道來詮釋儒學的教化思想。《莊子通·列禦寇》言：

“詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。”  
道也者，導也；導也者，傳也。因已然而傳之，“無傳其溢辭”，以聽人之自酌於大樽。大樽者，天下之共器也。我無好爲人師之心，而代天之事已畢。故春秋者，刑賞之書也，“論而不議”，故“不賞而勸，不怒而威”。墨翟、禽滑釐、宋鉞、尹文……非刑非賞，而議之不已，爲“山林之畏佳，大木百圍之竅”而已矣。可以比竹之吹齊之矣，如春秋之不議，而又何齊邪？故觀於春秋，而莊生之不欲與天下耦也宜。<sup>②</sup>

船山認爲，“春秋以道名分”，所謂道即是“導”，即傳達之意。船山引莊子“傳其常情，無傳其溢言”（《人間世》）之旨，言《春秋》只是如實傳達聖王所制之名分與刑賞之實，並不加以議論，是“論而不議”。船山以爲，如果物論皆如《春秋》之僅傳其實而不作是非之論，則又何須加以齊之？換言之，船山認爲《春秋》“論而不議”之精神，實符合莊子之“卮言日出”。而《春秋》之如實傳達聖王賞罰與名分規制之實，乃令人民自有其依循之準，而不須聖人以好爲人師之心，“偈偈乎揭仁義”以求化導衆民。從上述船山對於《莊子》“春秋以道名分”之詮釋，我們可以看出，當船山認爲《春秋》之作乃傳其實，進而聽民自循自化時，實已將莊子虛己化物、自全全人之義，融入其對儒學“不賞而勸，不怒而威”的理想教化觀中。

<sup>①</sup> 《船山全書》第十五冊，第 88～89 頁。

<sup>②</sup> 《莊子通·列禦寇》，《船山全書》第十三冊，第 517 頁。

### 三、結 論

船山莊學處處體現出會通莊儒的精神，而這會通不僅含蘊了船山之以儒解莊，同時也包括船山以莊釋儒之面向。儒學實為船山之本懷，於儒學中船山又特宗張載之學而奉之為正學。然而正如本文所立論，一方面張載太虛即氣之形上思想，乃深受莊子“通天下一氣耳”之影響，同時，船山對於張載氣論思想的解悟，實又受其對莊子研究後的啟發所影響。因此可以說，船山歸本於張載的儒學思想，實已蘊含莊學之思想因素於其中。由於船山注《莊》之成果與其儒學思想之建構有所聯繫，因而若欲了解船山儒學思想受其莊學影響的情況，則勢必需要對船山注《莊》中含蘊的以莊釋儒的詮釋面向有所探析。而從船山莊學思想中以莊釋儒的面向，我們既可看到船山注莊的詮釋方法，同時也可看出船山儒學思想中，受到莊學思想影響的一面。

[作者簡介] 林明照(1972— )，男，臺灣大學哲學博士，現任臺灣師範大學國文學系助理教授。主要研究領域為先秦道家哲學及魏晉玄學，著有《先秦道家的禮樂觀》，以及論文多篇。



# 以“大”爲逍遙

——論清人闡釋莊子逍遙義的基本指向

方 勇

從源遠流長的莊子學史來看，最受治莊者關注的主題就是莊子逍遙義，其闡釋指向隨著歷史的發展而不斷變換，使人真有應接不暇之感。如西晉郭象以“適性”爲逍遙，東晉支遁以“明至人之心”爲逍遙，兩宋治莊者多以合於陰陽變化爲逍遙，其後羅勉道、覺浪道盛、方以智等又以“化”字或“乾”卦解逍遙，清代學者則多傾向於執“大”字以釋逍遙義，真可謂異旨殊調，遞互而出，而關於逍遙義的千言萬諦，至此也就歸併於以“大”爲逍遙的基本指向。

當莊子逍遙義演進到明末時，吳默在《莊子解》中忽然以“大”字與之相聯結，率先提出了“此篇（指《逍遙遊》）以大爲綱”<sup>①</sup>的說法。林雲銘於清順治、康熙之際著《莊子內》，在解說《逍遙遊》篇時則更是完全以“大”字爲綱。如他在開篇“北冥有魚，其名爲鯤，鯤之大不知其幾千里也”下說：“總點出‘大’，‘大’字是一篇之綱。”在“化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背不知其幾千里也”下說：“分點出背之大。”在“怒而飛，其翼若垂天之雲”下說：“所覆者廣，分點出翼之大。”很明顯，林雲銘認爲《逍遙遊》篇是圍繞“大”字來展開的，正如他在篇末總評中所說，“通篇以‘大’字作眼”，而又“借鵬爲喻”。所以他極力稱讚大鵬說：“蓋其任意逍遙，一去一息，動經半年，則其爲大年可知。三千里言其遠，九萬里言其高，六月息言其久，見其一大則無不大之意。……故鵬之徙，水擊三千里，風搏九萬里，一去動經六月，自然無礙。”認爲鵬因其一大而無不大，故必擊水

<sup>①</sup> 吳默《莊子解》早已亡佚，此注語見於郭良翰《南華經菴解》所引。

三千，風搏九萬，動經六月，自然無礙，便任意逍遙，真正是一個海闊天空，不為心所拘，不為世所累的逍遙遊形象。與此相反，林氏極力貶斥蜩、鳩，認為：“蜩，小蟬；鸞鳩，學飛之小鳩也。笑人倒是此輩，若鵬必不輕易笑人。”這裏連用兩個“小”字與鵬之“一大而無不大”作對比，說明蜩、鳩之輩心存固陋，氣量狹窄，哪能與大鵬相比呢？在論及“小知不及大知，小年不及大年”等語時，林氏又說，“以小年僅成其為小知”，“世人之小知，亦因其居短景，與二蟲之見無異，所以可悲。”說明在林雲銘看來，與“小”連在一起的都是醜陋的、可悲的，所以他在篇末總評中指出：“知有大小，緣其年有大小，其不相及也固宜。……至如鵬之適而斥鴳之笑也，誠不異於二蟲所云。此無他，小大故也。彼世之一得自喜者，何以殊此？”由物及人，林雲銘認為“知效一官，行比一鄉，德合一君者”是“莫不自以為至”，此乃“人中之最小者”；宋榮子“重內而輕外，自知有真榮真辱”，但“不能自樹立於世外，猶未大也”；列子御風而行，雖“超出於內外之分，榮辱之境，能自樹立於世外矣”，但“必待風而御之，非大之至也。”謂前者無異於蜩、鳩之輩，是人中之最小者；宋榮子勝過前者，但以未樹且未大，故不逍遙；列子又勝過宋榮子，但必待風而行，非大之至，未能達到大鵬逍遙遊之境。林雲銘在闡釋“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”等句時表達了自己理想的逍遙遊：“此是極大身份，極高境界，極遠程途，極久閱歷，用不得一毫幫襯，原無所待而成，此逍遙遊本旨也。”對“至人無己，神人無功，聖人無名”，他則分別解釋為“無待於己之所有”、“無待於功之所及”、“無待於名之所歸”，認為只有“無所待”的至人、神人、聖人方可為大，才能達到大鵬逍遙遊之境，方為《逍遙遊》全篇之本旨。所以他又在篇末總評中強調：“乃宋榮子進矣，以未樹而未大；列子又進矣，以有待而未大。惟夫乘陰陽二氣之正，御六時消息之變，以遊於不死之門，方可為大，即所謂至人、神人、聖人是也。”

沿著上面基本思路，林雲銘又執“大”字闡釋了《逍遙遊》篇分論部分。如他在闡釋“堯讓天下於許由”寓言故事“日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎”數語時說：“喻臨下之德有大小。”在闡釋此則寓言故事“時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎”數語時說：“喻逮下之德有大小。”認為“二喻謂大者當前，小者雖不退聽何益？”即謂讓“大者當前”、“小者退聽”，便是逍遙遊。在闡釋“肩吾問於連叔”寓言故事時，認為藐姑射山神人，“豈肯以物為事，將大本領小用卻也？”意謂神人不肯以“大本領”來治天下俗事，便是逍遙遊。在闡釋“惠子謂莊子”寓言故事時更是明確指出：“此段言小而有用，不若大而無用……，見無用正足以避害，得遂其逍遙之樂也。”總之，在林雲銘看來，《逍遙遊》篇分論部分也無不以“大”字為綱，所以他復於篇末總評中重宣此意云：“許由之不為名也，此‘無名’之一證也；藐姑射之不為事也，此‘無功’之一證也；堯之窅然喪天下也，此‘無己’之一證也。皆能用之，以成其大也。然非致疑於大而無

用也，故不龜手之藥，得其用則大，不得其用則小。居心者視此矣！抑非必求其有用而始爲大也，故狸狌、犛牛，或以有用而致困，或以無用而免害。應世者視此矣！大瓠也，大樹也，又一鵬也，何不可遂其逍遙遊哉？人惟求其大而已。”

具體說來，林雲銘執“大”以爲逍遙遊，這種逍遙遊似乎又可分爲兩種，即列子“有所待”的低級的逍遙遊，和至人、神人、聖人的“無所待”的高級逍遙遊，後者與大鵬是同一層次的逍遙遊，是逍遙遊的至高境界。但實際上大鵬因“有所待”的性質，與至人的逍遙遊還是不同的。所以，林雲銘雖能把逍遙遊歸結到“有待”、“無待”上，但他這一建立在“大”的基礎上的逍遙遊思想，卻仍與莊子“無所待”的逍遙遊思想有所差距。

## 二

繼吳默、林雲銘之後，吳世尚於康熙間著《莊子解》一書，進一步提出了關於《逍遙遊》篇“以‘大’字作線索”的說法。他爲《逍遙遊》篇所作的題解說：“‘逍遙遊’，即今方言‘活潑潑’三字也。‘活潑潑’者，內外、本末、巨細、精粗，全體大用，兼該畢貫之謂也。是故鳶飛魚躍，道之活潑潑也，必有事焉而勿正，心之活潑潑也。四時行，百物生，天地之間無一而不活潑潑也，‘活潑潑’所以爲大也，故一篇以‘大’字作線索。”說明吳世尚對吳默、林雲銘以“大”字爲綱的觀點必有所承因，但他卻賦予了“大”字以“鳶飛魚躍”、“活潑潑”等新內容。

所謂“鳶飛魚躍”、“活潑潑”云云，實際上是先秦儒學，尤其是宋代新儒學的重要思想內容。朱熹說：“程子所謂‘鳶飛魚躍，子思吃緊爲人處’與‘必有事焉而勿正，心之意同活潑潑地’者，何也？曰：道之流行，發見於天地之間，無所不在，在上則鳶之飛而戾於天者此也，在下則魚之躍而出於淵者此也。”（《四書或問》卷四）又說：“程子所謂活潑潑地者，何也？曰：此所以形容天理流行自然之妙也。蓋無所事而忘，則人欲之私作，正焉而助之長，則其用心之過，亦不免於人欲之私也。故必絕是二者之累，而後天理自然之妙，得以流行發見於日用之間，若鳶之飛而戾於天也，魚之躍而出於淵也，若曾點之浴沂風雩而詠以歸也。活潑潑地者，蓋以俗語明之，取其易知而已。”（《四書或問》卷二十八）可見吳世尚分明是以儒學來闡釋《逍遙遊》篇，認爲莊子所謂的“逍遙遊”，就是儒學所說的“鳶飛魚躍”的“活潑潑”境界，於道則表現爲全體大用，兼該畢貫，無處不流行飛潛，於人則表現爲像“曾點之浴沂風雩而詠以歸”，灑落曠達，充滿人生樂趣，從而混淆了莊子這種非現實的純精神的逍遙遊與儒學從宇宙上下空間或日用人倫之道等角度來解說天理流行的不同性質。

正是依照題解所設定的基本思路,吳世尚對《逍遙遊》全篇作了逐章逐節的闡釋,並在篇末撰寫了總論,以充分發揮其“以‘大’字作線索”的思想。他於“北冥有魚,其名為鯤”二句下說:“開口便妙,所謂靜中有物也。此二句便是太極在靜中,道之體也。”於“鯤之大,不知其幾千里也”二句下說:“‘大’字妙,所謂道大、心大、世界大也。‘不知’字尤妙,大而可知則猶非大也。看他見地何等分明!此二句便是其靜也專光景。以上四句,便是‘天命之謂性’的影子。”於“化而為鳥,其名為鵬”二句下說:“此是太極在動中,道之用也。體用一源,在此一‘化’字。”認為鯤幽潛北溟就是太極在靜中,即“道”之“體”所具有的最根本、最內在的特徵,而鯤化為鵬則是太極在動中,即“道”之“用”,也就是“道”之“體”的外在表現形式。在吳世尚看來,正像周敦頤所說的“靜而生陰,靜極復動,一動一靜,互為其根”(《太極圖說》)一樣,莊子所謂的鯤鵬寓言正反映了大道動靜變化、流行飛潛的特徵,而其中所說的“鯤之大,不知其幾千里也”,則更揭示了“道大、心大、世界大”的道理,可見《逍遙遊》篇即“以‘大’字作線索”。因此,吳世尚復於“其視下也,亦若是則已矣”二句下說:“收歸鵬上作一束,文法嶄然。以上是說魚鳥,是說心體,是說道妙,會者自知之。天地間無方無盡者道,至虛至靈者心,看他輕輕借魚鳥和盤托出,便令人瞥然可見,悠然可思。莊子有見於吾道,是何等直截疏爽透快,但不實寫而虛寫,不正說而影說,便使人無處捉摸耳。要其實處,此一大段文字,只是‘鳶飛戾天’一節道理也。”“鳶飛戾天”原出《詩經·旱麓》,子思在《中庸》中曾予以引用,宋儒則更對子思引用《詩經》詩句的用意作了種種揣摩,多認為他是用來闡發其關於道之體用,上下昭著,而無所不在等思想的。吳世尚指出,莊子借鯤鵬來虛寫、影說“天地間無方無盡者道,至虛至靈者心”之理,其實與子思在《中庸》“鳶飛戾天”一節文字中所闡發的道理是相合的。關於這一點,吳氏還在篇末總論中進一步指出,莊子“以‘大’字作線索”,借“極天下之大不足以為其大”的大知者鯤鵬來虛寫、影說大道,乃是由於大道流行飛潛,無所不在,難以言語形容的緣故,而篇中復以小知或小年者學鳩、斥鴳、朝菌、蟪蛄等與鯤鵬、冥靈、大椿相比照,則更是為了反襯大道的這一特徵,暗示無方無盡的大道不可能為小知聾盲之輩所體悟。

在吳世尚看來,文章接著由物及人,又把意思推進了一層。他於“故夫知效一官”等句下說:“此皆斥鴳類耳,宜其為宋榮子之所笑也。宋榮子亦非大者,特以甚夫知效一官者之眇乎小耳。”於“夫列子御風而行”等句下說:“遊行空中,超脫物外,此則更進矣,亦止自率其真,未必有所為而為之也。有所待,則我之於世猶有跡存焉。”於“若夫乘天地之正而御六氣之辯”三句下說:“此正我孔子之從容中道,無可無不可,而為聖之時者也。”意謂知效一官者、行比一鄉者、德合一君而徵一國者,充其量皆不過是蜩、學鳩、斥鴳之輩而已。即使像宋榮子、列禦寇這樣的人,也還不能體悟到流行飛潛、無

所不在的大道。而孔子則不同，他是一位“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”的“聖之時者”。吳氏還在篇末總論中發揮說：“故夫一官、一鄉、一君、一國之才，小而未大也，不足道也。即舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，亦猶小而未大也，不足道也。即更進而至於御風而行，旬五日而反，亦尚有所待而非無所待者也。大乎大乎，其唯至人、神人、聖人已乎！至人、神人、聖人伊何人乎？古今來堯而已矣。德已極而不自知其極，治已至而不自以爲至，而欲推天下而讓之許由，此真無己、無功而無名者也，故雖許由亦自贊其實之不可掩，而自量其己之不能以有加也。”這裏先是重申一官、一鄉、一君、一國之才及宋榮子皆未爲“大”，而“未大”者皆不能悟大道，即使是御風而行的列子亦尚未臻於逍遙遊。接著指出，唯有至人、神人、聖人才是大乎其大者，才算體悟到了大道，才算達到了逍遙遊的境界。那麼，誰才是這樣的人呢？吳世尚說，從古至今，唯有“聖之時者”孔子所極力推崇的唐堯一人而已。因爲他“德已極而不自知其極，治已至而不自以爲至，而欲推天下而讓之許由，此真無己、無功而無名者也”，連許由都感到自己還遠遠未能達到這樣的境界。

但吳世尚又認爲，要說“古今之一最大者”，則還是藐姑射之神人。依照他的理解，藐姑射之神人既然旁礴萬物，功被天下，其糟粕猶可成就堯舜，則其“大”必又超過唐堯，而篇中寫鯤鵬動靜變化，皆合大道，也必爲其影子無疑。他指出，對於天地間這樣的“最大者”，凡“知之聾盲者”，哪裏能懂得呢？所以，吳氏進而對世之“聾盲”者提出了批評，即批評天下人不知大小各有所適，尤其不知大之爲用，而竟將五石之瓠剖之爲瓢，實在可謂“知之聾且盲焉”者！並指出，他們連這些世事都不知道，何況是對“大乎大乎”的無何有之鄉、廣莫之野呢！更何況是對“天下之最大，天下之最有用也；天下之最大，天下之最樂也”的道理呢！所以也就不可與他們談“道之大體，心之全量”了。在吳世尚看來，莊子在《逍遙遊》篇中以惠子與莊子辯難於大瓠、不龜手之藥、樗樹、狸狌諸物作結，以寄寓其關於大而無用之物，正以其無所可用，才得以顯示其大用，才得以遠害全身而逍遙於大道之境的深意，這就在最後再一次暗示此篇“以‘大’字作線索”是貫穿始終的。

綜上所述，吳世尚以“大”字作爲《逍遙遊》篇的線索，實際上是“引莊子而附之儒家”（清四庫館臣語），以儒家聖人爲“大”，以儒家所謂的“鳶飛魚躍”、“活潑潑”爲逍遙遊，與莊子的逍遙遊思想相去甚遠。我們知道，《逍遙遊》篇所說的逍遙遊是指無所待而遊於無窮，即是說無視物我之別，忘己、忘功、忘名，與自然化而爲一，不受任何約束而自由自在地優遊。全文分總論和分論兩大部分。文章一開始就給我們塑造了大鵬的宏偉形象，它憑風怒飛，扶搖而上九萬里，看雖逍遙，實則“有所待”，沒有達到莊子理想的境界。緊接著又通過野馬、塵埃、蜩、學鳩、朝菌、螻蛄、冥靈、大椿、彭祖等形象

說明他們皆有所待。文章到此以“此小大之辯也”稍作收結，承上啟下，又引出一官、一鄉、一君、一國之才，和譽不加勸、非不加沮的宋榮子，以及“御風而行”的列子，他們也皆不逍遙。至此“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”的至人、神人、聖人形象就呈現在我們面前，成爲莊子肯定的正面形象。文章在分論部分進行具體論述，用許多寓言故事逐層闡釋了聖人無名、神人無功、至人無己，繼續重申了順乎自然、無爲而適的逍遙遊思想。但是，吳世尚卻以大鵬爲大道的象徵，認爲它已達到了逍遙遊的境界，並又無端地說孔子正是“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”者，這些觀點顯然是有違莊子本真思想的。而他謂唐堯更是“大乎大乎”的至人、神人、聖人，連許由都自感不如，這一說法也同樣是錯誤的，因爲在莊子看來，堯治天下不過是效法庖人宰割之勞，所以終爲“無名”聖人許由所不取。當然，吳世尚在闡釋“列子”形象時，能指出其“有所待，則我之於世猶有跡存焉”，這卻已觸及了《逍遙遊》篇關於無待才能逍遙的宗旨，值得我們重視。

### 三

宣穎於康熙末所著的《南華經解》是清代研究莊子文章方面最有影響的著作，其中的逍遙遊觀在林雲銘、吳世尚等人的基礎上又有所發展。他在《逍遙遊》中是這樣闡發鵬飛南冥一節文字的：“看此一節，大鵬之所以橫絕南北，直具如此源委。夫脫髻鬣於海島，張羽毛於天門，乘長風而薄霄漢，擴雲霧而燭太清，斯其超忽，豈復恒境也哉！以上大鵬之逍遙遊。”宣穎這裏所闡發出的大鵬，不覺讓人想起李白在《大鵬賦》中所描繪的大鵬形象，真讓人歎爲觀止。那麼，大鵬的逍遙屬於哪一個層次上的逍遙呢？宣穎在分析下文時說：“中段入手，撇卻知效一官等人，不過如斥鴳而已。蜩、鳩同此。宋榮子、列子固在斥鴳之上，若乘天御氣之人，其大鵬乎！”說明在宣穎看來，大鵬的逍遙與“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者”實屬同一層次，已達到了“無所待”的逍遙境界。而蜩、學鳩、斥鴳因其拘於“小”，不僅自己不能適遠，而且還要嘲笑“棲心寥闊”的大鵬，實在顯得卑陋不堪；即使“舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮”的宋榮子和“御風而行”的列子，也決不可與大鵬同日而語。

依照傳統的解讀，莊子所謂的“至人無己”、“神人無功”、“聖人無名”，三者實屬於平行關係，認爲“無己”的“至人”、“無功”的“神人”、“無名”的“聖人”都已達到“無所待”的逍遙境界，即所謂“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！”但宣穎卻在宋末羅勉道《南華真經循本》提出所謂此三種人的境界自有高低之分的基礎

上，進一步認爲“《逍遙遊》主意，只在‘至人無己’，無己所以爲逍遙遊也。……順手點出三句，究竟又只爲‘至人無己’一句耳。‘神人無功’、‘聖人無名’，都是陪客。”從而認定“至人無己”才真正達到了最爲超拔的逍遙至境，而大鵬亦足以當之，故曰“其大鵬乎”！因而，“何怪莊子發端，即有小不知大之歎！”

在宣穎看來，“‘至人無己’三句，後面整用三大截發明之，其次第與前倒轉，自‘無名’而‘無功’而‘無己’，歸於所重，以爲一篇之結尾也。”這就是說，《逍遙遊》篇最後所撰惠子與莊子辯難於大瓠等物的寓言故事是用來發明“至人無己”之意的，很值得解讀者的重視。宣穎於此則寓言故事後說：“大瓠一段劈口就點用‘大’，大樹一段煞尾說到無苦，試想古今雖蓋世才能，冠古學問，撐天制作，都只算做用小，何也？……至人無己，一切才能、學問、制作，至此都冰融雪釋，人視其塊然無用，與大瓠、大樹相去幾何？卻不知其參乾坤，籥萬物，方寸之際，浩浩落落，莫可涯涘，如是而乃爲逍遙遊也。”認爲只要像大瓠、大樹一樣大而無用，像“至人”一樣雖“參乾坤，籥萬物，方寸之際，浩浩落落，莫可涯涘”而不知其有己，就能臻於逍遙之極境，而一切“巧便逐物”者，心存“小知”，必然“自納於陷罟之區”，所以莊子“開口”即言“小知不及大知”，並進而闡明了“‘無己’二字之爲秘密法藏”的道理。

應當承認，宣穎以“至人無己”爲逍遙遊的極致，無疑甚有見地，但以憑風而飛的大鵬爲逍遙的象徵，卻與莊子的本意相背離。而且，他還由此而論證出了所謂莊子的逍遙遊說是孔顏之心學：“《逍遙遊》一篇文字，只是‘至人無己’一句文字。‘至人無己’一句，是有道人第一境界也。語惠子曰‘何不樹之無何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下’，是學道人第一工夫也。‘克己’二字，孔子嘗言之，被先儒解吃力了，讀莊子‘無己’，便以爲放蕩無稽，殊不思孔子對學者說個‘克己’，莊子就至人說個‘無己’，未爲少謬也。倘不欲‘無己’，又何爲而‘克己’也哉？莊子作文，爲千古學人解粘釋縛，豈宋儒能測其涯涘耶？故竊謂孔子之絕四也，顏子之樂也，孟子之浩然也，莊子之逍遙遊也，皆心學也。……箠瓢陋巷之子，不改其樂，以爲樂箠瓢陋巷，是樂貧也。樂貧，是見有我之處貧也，非樂也。以爲非樂箠瓢陋巷而樂道也，樂道，是見有我之處道也，亦非樂也。然則其樂不容言也，不容言而已始化矣。故曰顏氏之子坐忘也，此可以言逍遙遊也。……莊子點化惠子收尾處數句，純是說心學上事，卻特意點破‘逍遙’二字，其教後來學人深矣。”這裏把《逍遙遊》篇的主旨概括爲“至人無己”，並特別指出此“無己”並不是宋儒所謂的放蕩無稽，而是孔子所倡導的“克己”、顏回所說的“坐忘”，因此莊子所追求的逍遙遊，就是孔子所提倡的“毋意、毋必、毋固、毋我”（《論語·子罕》）、顏回所堅守的“一簞食，一瓢飲，在陋巷”而“不改其樂”（見《論語·雍也》）的境界。在宣穎看來，尤其是讀《大宗師》篇“顏回坐忘”寓言故

事,則更“可見孔顏心學,可見莊子傾服聖門”(《大宗師》解),而《逍遙遊》篇末寫莊子點化惠子數句,也“純是說心學上事,卻特意點破‘逍遙’二字,其教後來學人深矣。”顯然,宣穎以孔顏心學詮釋莊子的逍遙義無疑有些牽強附會,因為孔顏的心學在本質上是為了追求道德人格的自我完善,是一種具有入世精神的心性之學,而莊子的逍遙遊則要在想象虛構的精神境界中獲得絕對自由,帶有明顯的出世傾向。

劉鳳苞於光緒間“依桐城宣茂公(穎)義例”(《南華雪心編·凡例》),著成《南華雪心編》一書,實為莊子散文研究的集大成之作。其中所持的逍遙觀,也明顯受到了宣穎的影響。如他在《逍遙遊》篇題解中說:“開手撰出‘逍遙遊’三字,是南華集中第一篇寓意文章。全幅精神,只在乘正、御辨,以遊無窮,乃通篇結穴處,卻借鯤鵬變化,破空而來,為‘逍遙遊’三字立竿見影,擺脫一切理障語,煙波萬狀,幾莫測其端倪,所謂洸洋自恣以適已也。……起手特揭出一‘大’字,乃是通篇眼目。大則能化,鯤化為鵬,引起至人、神人、聖人,皆具大知本領,變化無窮,至大瓠、大樹,幾於大而無用,而能以無用為有用,遊行自適,又安往而不見逍遙哉!”在此篇“鯤之大”句下也說:“‘大’字,一篇主腦。”說明在劉鳳苞的觀念中,認為唯有“大”才可以無往而不逍遙,而一切執著於“小”者,則正有如“下士”、“蒼蠅”一般,豈可與之談論逍遙之境!所以莊子“又引《齊諧》之言,借小鳥生起微波,決然直起,無待水擊三千,飛檜榆枋,不必背負青天。二蟲伎倆,本來有限,不說他不能到九萬里,轉笑大鵬何必定到九萬里,所謂下士笑如蒼蠅也。”意謂莊子為了充分闡發其以“大”為逍遙遊的觀點,又引《齊諧》之言,以微不足道的小鳥來加以襯托,真可謂是用心良苦!

不過,劉鳳苞雖推重宣穎的《南華經解》,但他在闡釋《逍遙遊》篇時並不像宣穎那樣表現出明顯的儒學化傾向,而且對“大”之所以為逍遙的說法也保留著一定的餘地。如他於“野馬也”三句下說:“物之大小,皆造物之生氣所鼓蕩,大鵬與野馬、塵埃,作一例觀可也。直從‘彼且惡乎待哉’句對面勘出,見此皆有所待者也。”此處指出,大鵬雖然碩大無比,但仍不能完全脫離“有所待”的性質,而“至人”、“神人”、“聖人”卻“乘正御氣以遊無窮,則可謂逍遙之至也”。這一說法基本上符合於莊子的本意,比起宣穎的見解要合理得多了。

#### 四

莊子學史上以大鵬為逍遙的思想源頭,可以追溯到魏晉以來的文學作品中。曹植在《玄暢賦》中就已化用大鵬的典故,“希鵬舉以搏天,蹶青雲而奮羽”,希慕能像大



鵬一樣高舉搏天直上青雲，可惜他終究未能得到這份逍遙自在。嵇康也數次借用大鵬形象來表達自己“遠邁不群”（《晉書·嵇康傳》）的志向，發出了“焦鵬振六翮，羅者安所羈”的呼喊，對於那些趨炎附勢者的“鄙議紛流離”，只當是“斥鴳擅蒿林，仰笑神鳳飛”（見《述志詩》）。賈彪寫下了歷史上第一篇以大鵬為主題的《鵬賦》，“嘉有鵬之巨鳥，攝元氣之夸象；揭宇內之逼隘，遵四荒以泛蕩。”<sup>①</sup>賦中既表達了對於大鵬鳥“泛蕩”四荒的自由精神的追慕，同時又傳達出賈彪本人試圖安身避禍的思想。阮修更是撰寫了《大鵬贊》：“蒼蒼大鵬，誕自北溟；假精靈鱗，神化以生；如雲之翼，如山之形；海運水擊，扶搖上征。翕然層舉，背負太清；志存天地，不屑唐廷；鸞鳩仰笑，尺鴳所輕；超世高逝，莫知其情。”這裏既描繪出了大鵬的偉岸形象與超世高蹈的心志，也傳達了他不為人理解也能安然自適的情懷。

隨著盛唐氣象的出現，士人們大都充滿著浪漫情調和濟世理想，因此大鵬就成了“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮”的英雄，令他們不勝神往。如高邁的《鯤化為鵬賦》云：“凌雲詞賦，滿腹經史，婆娑獨得，骯髒自是。不大遇，不大起，謂斯言之無微，試假借乎風水，看一動一息，凡歷天機千萬里。”這裏明顯表達了作者不欲與俗為伍，想要如大鵬一般凌雲而起，“乘陰陽之運，遇造化之主，脫我髻鬣，生我翅羽”（《鯤化為鵬賦》）的理想。尤其是李白，似乎在讀到《莊子·逍遙遊》的一剎那，他自己也變成了大鵬，於是將其豪放不羈的個性，“安能摧眉折腰事權貴”的精神和壯志難酬的抱負融為一體，塑造了一個比莊子筆下的大鵬更生動、更具體、更完美的形象，這就是他在《大鵬賦》中所塑造的大鵬：“赫乎宇宙，馮陵乎昆侖。……足縈虹霓，目耀日月，連軒選拖，揮霍翕忽，噴氣則六合生雲，灑毛則千里飛雪。”大鵬振翅，橫空出世，驚天動地。李白以多種多樣的藝術手法豐富和發展了莊子所塑造的大鵬形象，這在大鵬形象的發展史上可說是具有里程碑意義的。他又在《上李邕》詩中再次運用這一形象以自比，“大鵬一日同風起，搏搖直上九萬里。假令風歇時下來，猶能簸卻滄溟水。”即使到了臨終之際，猶作《臨路歌》云：“大鵬飛兮震八裔，中天摧兮力不濟！”可見，這裏又把莊子所描繪的大鵬闡釋成了一個氣勢磅礴而又蒼涼悲壯的大鵬形象。

正由於莊子筆下的大鵬本身就是驚奇雄偉的藝術形象，似乎充滿著其他任何形象所不能比擬的昂揚生機，甚能使讀者體驗到心靈的飛升和物我局限的突破，再加上魏晉以來的詩賦作家每每給大鵬抹上了濃厚的浪漫主義色彩，並藉以抒發自己的胸懷抱負，所以後世研治《莊子》者受其影響，也漸漸把莊子本意中“有所待”的大鵬闡釋成了一個氣勢磅礴、無往而非逍遙的形象。如宋末羅勉道在《南華真經循本》中倡言，

① 《藝文類聚》卷九十二，文淵閣《四庫全書》本。

其大不知幾千里的鯤化爲其背不知幾千里的鵬，這是化之大者，所以鵬能夠從海之極北過海之極南，經行半周天之里數而亦“合天度”，此即爲優等的逍遙遊。陸西星於明萬曆初著成《南華真經副墨》一書，其在闡釋《逍遙遊》篇時說：“此篇極意形容出致廣大道理，令人展拓胸次，空諸所有，不爲世故所累，然後可進於道。……海闊從魚躍，天空任鳥飛，大丈夫不可無此度量。”也認爲大鯤、大鵬足以令人展拓胸次，使之“心與天遊”，從而體悟到“致廣大”的道理。到了明末，吳默著《莊子解》一書，在總論《逍遙遊》篇時更是明確提出“此篇以‘大’爲綱”的說法，從而真正成了清人普遍執“大”字以闡釋莊子逍遙義的先唱。可惜由於吳默《莊子解》的亡佚，我們已不能瞭解他這一說法的具體內容。

清代林雲銘《莊子因》、宣穎《南華經解》等著作的先後問世，使所謂以“大”爲逍遙的觀點得到了全面深入的闡發，而由於這幾部著作在清代具有非同一般的影響力，所以以“大”爲逍遙便成了清人闡釋莊子逍遙義的基本指向。如方人傑在《莊子讀本·逍遙遊》<sup>①</sup>中說，“‘大’字是一文之眼”，篇中“總以小形大，非小大各適其適也”，從而徹底否認了郭象所謂小大俱適的觀點，認爲唯有“見得大”、“能用大”，才能達到逍遙遊的境界，此即莊子引喻鯤鵬之意。高秋月在《莊子釋意·逍遙遊》中指出，此篇重在闡明“聖人之心，超然物外，廣大自得”，故“首以鯤鵬、斥鴳爲喻，而曰‘此小大之辨’，明小之不及知大也”，繼舉“忘己、忘功、忘名者，所以明其大也”，最後“又以大瓠、大樹喻之，言大則不當小，無所可用則無所困苦，而與道遊”，此即莊子“所爲逍遙者”也。浦起龍在《莊子鈔·逍遙遊》中說，“大是逍遙本量，無用即大之用”，“大所以成其逍遙，無用正是逍遙實受用”，認爲離開“大”就無從談逍遙遊，不具備“大而無用”就得不到“逍遙實受用”的好處。方潛在《南華經解》中說，《逍遙遊》篇首段“以大魚大鳥狀大體”，末段“以大瓠大樹狀大用”，是因爲“體立而用行”，故“先寫大體而後寫大用”，而中間謂蜩、學鳩等無知者因“限於小”，宋榮子“猶未能忘功名也，未大也”，列子“未忘己也，大未化也”，皆不能達到逍遙遊。所以他認爲，“無己，故無體”，“無體之體”即爲“大體”，則“無己”、“無體”、“大體”者，何往而非逍遙？總之，自清初至清末，以“大”來闡釋莊子逍遙義確已成了基本指向。

在這樣的時代風氣中，有些清人不但認爲《逍遙遊》篇表現出了以“大”爲逍遙的思想，還指出其他某些篇章對這一思想也有所傳承或發揮。如孫嘉淦在《南華通·逍

<sup>①</sup> 按，方人傑字星渡，新安人，生卒年月皆不詳，但其所著《莊子讀本·山木》篇末引有林雲銘《莊子因》中之評語，並於此引語後加有自注，謂出自“林西仲（銘）”。這說明，方人傑著《莊子讀本》必在林氏《莊子因》問世之後，且對林氏的莊子學思想必有所承因。

《逍遙遊》中說：“晉人好談老莊，而其實不解。如此文明說大者無所天闕、小者不亦可悲，明說小知不及大知，明說小大之辨，而晉人紛紛，必謂小大原無異致，鵬、蜩總歸自然，向、郭、支、許，同聲附和，我不知其是何故也。”這裏，對以向秀、郭象爲代表的所謂大鵬、小鳥各有逍遙的說法予以了堅決否定。在孫嘉淦看來，其實“通篇反覆只以明大而後能逍遙之意”。他說：“欲逍遙，必須心大。試觀鯤鵬，以背翼既大之故，遂至九萬高翔，無所天闕，何等曠蕩！蜩、鳩以形軀既小之故，遂至飛搶榆枋，猶時控地，何等跼蹐！……援古證今，因物察理，小者困苦，大者逍遙，小大之辨，昭昭然矣。”認爲唯有像大鵬一樣，橫絕太空，無所天闕，才能臻於逍遙之境，要求人們讀《逍遙遊》篇，“當自知‘鯤之大’句即從‘安所困苦’而來，‘安所困苦’句實應‘鯤之大’而去，前既行乎不得不行，今亦止乎不得止，首尾融洽，只如一句。一句者何？只言大者不困苦爾。”意謂《逍遙遊》篇自始至終僅在發揮一“大”字，即全篇“合來只得一句，再合來只得一字。一句者，‘鵬徙南溟’也；一字者，‘大’也。”在孫嘉淦看來，篇中之所以例舉“至人”、“神人”、“聖人”，即是爲了“點正意”，“惟無乃能大也”。他於“若夫乘天地之正，而御六氣之辨，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”下說：“此則無己而大之至矣。‘乘天地之正，御六氣之辨’，應前‘以六月之息’，掎九萬之風也；‘以遊無窮’，應前‘無所天闕’也。”並指出：“故必無己，然後心大而能自得矣。《齊物論》之‘喪我’，《養生主》之‘緣督’，《人間世》之‘無用’，《德充符》之‘忘形’，《大宗師》之‘入於天一’，《應帝王》之‘遊於無有’，皆本諸此。”按照孫嘉淦的理解，“無己而大”是逍遙遊的最高境界，而《莊子》內篇中的後六篇，其立意皆與《逍遙遊》篇的這一主旨有一定的承因關係。周金然在《南華經傳釋·逍遙遊》中更是大膽指出：“豁開眼界，廣宗明大也。大則無可用，無可用則無困苦。大鵬、大雲、大椿、大瓠、大樹，大而御風，乘雲氣，御飛龍，無用之用，皆天遊也，何其逍遙也！《秋水》篇，正發揮大小之辨，故謂衆小不勝爲大勝也。濮水、濠梁，彷徨乎無爲，逍遙乎寢臥也。《馬蹄》篇，反言以見趣，謂飛天莫若鵬，行地莫若馬，馬受羈銜，鑿其混沌，便失逍遙之趣也。《山木》篇，就‘無所用，安所困苦’下一轉語，謂雁何以不鳴殺乎，乘道德而浮遊，一龍一蛇，與時俱化，匪可以材、不材論也。故云‘直木先伐，甘井先竭’、‘無受天損易，無受人益難’，此所以貴逍遙也。上三篇即《逍遙遊》傳注也。”與孫嘉淦的基本觀點相一致，周金然也認爲大而無用便可言逍遙，諸如大鵬、大雲、大椿、大瓠、大樹和“御風而行”的列子、“乘雲氣，御飛龍”的藐姑射山神人等等，皆以其大而無用而獲得了逍遙遊。他還進而說明，《秋水》、《馬蹄》、《山木》三篇所發揮的正是《逍遙遊》篇的這一主旨。不可否認，周金然的這一說法可謂前無古人，但卻存在著一些認識上的誤區。如大鵬憑風而飛，列子御風而行，皆“有所待”，豈可謂之逍遙？《秋水》篇乃是運用《齊物論》篇的觀點，極力論證萬物大小、是非的相對性和人生

貴賤、榮辱的無常性，旨在要人息偽還真，順應自然，豈可謂為“正發揮大小之辨”？由此看來，孫嘉淦、周金然等許多清代學者對莊子逍遙義的闡釋往往存在著一些問題，不能予以完全肯定，但其中把所謂大而無己、大而無用等思想與莊子逍遙義相聯結，卻是有一定道理的。

清代學者在以“大”闡釋莊子逍遙義的過程中，正如上文所指出，還存在著牽連儒學的弊病。其實，引儒學闡釋莊子逍遙義，可以追溯到南宋林希逸的《莊子口義》。他在詮釋《逍遙遊》篇時說：“遊者，心有天遊也；逍遙，言優遊自在也。《論語》之門人形容夫子只一‘樂’字；《三百篇》之形容人物，如《南有樛木》、如《南山有台》曰‘樂只君子’，亦止一‘樂’字。此之所謂逍遙遊，即《詩》與《論語》所謂‘樂’也。一部之書，以一‘樂’字為首，看這老子胸中如何？”但他還沒有把這一說法與“大”的觀念聯繫起來。到了清代，治莊者的認識卻發生了變化。如吳世尚在《莊子解·逍遙遊》中，就賦予“大”字以“鳶飛魚躍”、“活潑潑”等新內容，表現出了受儒學深刻影響的痕跡。林仲懿在《南華本義·逍遙遊》中說，“見其大則心泰，是此題之意”，“‘大’字是立言主意”，而“發端藍本《中庸》魚躍鳶飛，只中間添個‘化’字，輕輕寫出一幅太極圖，陰陽動靜互根之象”，這顯然援引了宋理學家的思想觀念。梅沖在《莊子本義·逍遙遊》中也指出，“此篇專言得道者之樂，至德凝道，成聖之時，上下同流，性天之樂全焉，斯堯舜孔顏合一之詣也”，“其至大者，則無己、無功、無名之至人、神人、聖人也。‘乘天地之正’數句，分明為孔子寫照；堯與許由、藐姑射之神人，皆是也”，認為此篇是在借“至大”者——至人、神人、聖人等以闡發儒家聖賢的性天之樂，這更是把莊子的“無待”逍遙與儒家所謂的“孔顏樂處”思想混為一談了，反映了清代莊子學嚴重儒學化的一面。

此外，清代治莊者所謂以“大”為《逍遙遊》一篇之綱等說法，實際上也是與文章學的觀念攙雜在一起的。我們知道，王安石於宋神宗熙寧四年改革科舉法，以其所創“經義”取士，元明清三朝皆沿用此法而八股之制於是大備。在這種情況下，諸如評點八股文之類的書籍便充斥書肆，所以晚明時期的《莊子》評點之風亦隨之興起，入清後更是盛行不衰，如林雲銘“以八比法詁《莊子》”<sup>①</sup>，孫嘉淦亦以時文之法評《莊子》之文，而所謂“觀其段落”、“尋其眼目”、“玩上下文來路去路”（林雲銘《莊子因》）等手法，幾乎無所不用其極，必欲找出某字作為全文的眼目，來貫穿各個段落，梳理各章節的脈絡。他們因有見於《逍遙遊》篇中有大鯤、大鵬、大椿、大瓠、大樹等意象，以及“小知不及大知，小年不及大年”等語句，便以為“大”字乃是一篇之綱，為全文的“眼目”和主旨所在，但卻忽視了大鵬、列子等皆“有所待”的性質，和莊子齊同萬物的哲學宗旨，所以

<sup>①</sup> 見《四庫全書總目提要》林希逸《莊子口義》。

他們所謂以“大”爲逍遙的說法終究與莊子的逍遙本義相去甚遠。

總之，縱觀莊子逍遙義的闡釋史，大致以魏晉詩文對大鵬的闡釋和郭象倡導“適性逍遙”說爲發端，而收結於清代治莊者以“大”爲逍遙的大合唱。應當承認，魏晉以來的詩文作家從《逍遙遊》篇中摘出大鵬形象而予以積極闡發，雖然其所闡發出的思想與莊子原意往往不相一致，甚至根本背離了莊子的真意，但卻爲文學創作所允許，因而可說是合情合理的。然而，後來的治莊者在闡釋《逍遙遊》篇時因此而讚美大鵬，並認爲唯有“大”才能達到逍遙遊，這就不可取了，因爲莊子思想以齊同萬物爲其哲學基礎，並沒有把大鵬看成是“道”的象徵。其次，清代治莊者以儒學所謂“鳶飛魚躍”、“活潑潑”、天理流行等來闡釋《逍遙遊》篇，則把莊子逍遙出世思想與儒家追求道德人格的自我完善混爲一談了。再次，與以往任何時候相比，清代治莊者因受到時文評點風氣的影響，其對莊子逍遙義的闡釋多與莊子散文評點攙合在一起，即其所謂的以“大”爲逍遙，實際上也包含了所謂《逍遙遊》篇行文以“大”字爲眼目、線索的意思，這反而削弱了對篇中義理的深入闡發。由此，清代治莊者雖然比以往人更加注重對莊子逍遙義的闡發，而且他們的闡釋指向比以往人更趨於一致，但他們所闡發出的思想卻與莊子的本真思想有很大差距，這就使有清一代對《逍遙遊》篇的闡釋打了一些折扣。

[作者簡介] 方勇(1956— )，男，浙江浦江人。北京大學文學博士後，現爲華東師範大學中文系教授、博士生導師、華東師範大學先秦諸子研究中心主任、《諸子學刊》主編。主要從事先秦諸子學和宋元文學研究，著作有《方鳳集輯校》、《南宋遺民詩人群體研究》、《卮言錄》、《莊子詮評》、《莊子閑讀》、《莊子講讀》、《莊子學史》、《莊學史略》等。



# 清人劉鳳苞莊子散文研究述論

李 波

魏晉以來，人們研究《莊子》主要以闡釋經義，發揮其哲學思想為主。南宋時，由於科舉時文的需要，產生了評點這種新興的文學批評樣式，於是研究者的視角開始從以經義闡釋為主的注釋學向文章學方向轉變，文本本身的文學性與藝術性逐漸納入人們的研究視野，這一轉變為中國傳統的治學方法開闢了一條新的道路。此後，有人開始嘗試用評點這種新樣式來分析《莊子》，《莊子》散文的藝術性慢慢得到了揭示。宋、明時期的《莊子》散文研究取得了不少開創性的成果，為後人的研究打下了一定的基礎。但由於傳統治學方法的影響，學者們對《莊子》的研究基本上走著以經義闡釋為主，以散文研究為輔的道路。因此這一時期的《莊子》散文研究整體上顯得比較散亂，還不成熟。到了清代，情況發生了很大的變化。散文評點家們在積極吸收消化前人學術成果的基礎上，努力適應時代審美和文藝發展的需要，使自身的文藝理論素養得到了很大的提高，文章學的概念也越來越成熟。在他們筆下，哲學家的莊子完全變成了文學家的莊子，《莊子》一書也成了一部優秀的純文學作品，莊子散文研究達到了高潮，出現了一批優秀的散文評點著作，如林雲銘的《莊子因》、吳世尚的《莊子解》、宣穎的《南華經解》、胡文英的《莊子獨見》、陸樹芝的《莊子雪》等。而晚清時期的劉鳳苞集眾家研究之長，加以自己的理解，以審美的筆法，將《莊子》散文藝術發揮到了極致。

劉鳳苞(1826年—1905)，字毓秀，號采九，湖南武陵人，咸豐七年舉人，同治四年進士，改翰林院庶吉士。散館後曾任職雲南元江州知州、大理府知府，順甯府知府，後官雲南補用道。晚年曾任湖南朗江書院、城南書院山長。有《晚香堂詩鈔》五卷、《晚香堂賦鈔》初集二卷、二集一卷、《晚香堂文鈔》一卷、《晚香堂駢文》一卷、《南華雪心編》八卷等流傳於世。劉鳳苞是莊子散文研究大家，其所著《南華雪心編》是《莊子》散文研究的集大成之作，代表了《莊子》散文研究的最高成就。早在八十年代，社科院陸

永品先生就曾指出其價值：“成就最大，水準最高，可謂前無古人，後無來者。”<sup>①</sup>此書的成就的確引人矚目。全書以總論、段評、夾註、眉批、篇後總評等多種形式，從字、詞、句、段、篇等各個方面對《莊子》進行了賞析，是有史以來篇幅最長，內容最豐富、最完整，最有成就的《莊子》散文評點。本文就其對《莊子》散文的章法結構、形象塑造、筆法特徵、審美意境等方面取得的成就作一簡要論述。

《莊子》一書環瑋洸洋，弘辟深肆，自古以來，號稱難讀。宋、明時期的治莊者開始嘗試著解讀《莊子》文章結構，他們通過對文章脈絡的梳理發現，莊文看似散亂，實則文脈勾連，一意貫之，前後一體。但此時學者們的分析還很簡單，缺乏系統。到了清代，受小說、戲曲結構理論的影響，散文研究家們對文章結構的理解日益成熟。宣穎以“循其竅會，細為標解”（《南華經解·自序》）<sup>②</sup>的方法首次對莊文通篇結構進行了剖析，這在《莊子》散文研究史上具有里程碑式的意義。他的分析不乏精彩，但亦有很多地方只是淺嘗輒止，留有大量空白。劉鳳苞在充分吸收宣氏成果的基礎上，將《莊子》散文結構研究推向了高潮。其分析之系統，梳理之縝密，理解之獨特，都是史無前例的。這主要體現在以下三個方面。

首先，渾然一體的整體結構。繼宣穎之後，劉鳳苞更為重視莊子文章整體性研究。在他看來，莊文具有嚴密的邏輯關係，文法周密，渾然一體，結構完美。因此他仔細涵詠，務將文章分析得脈絡分明，首尾貫通，充分表現了一個散文研究大家的手筆。他對內篇文章結構的分析突出地說明了這一點。如《逍遙遊》篇支離曼衍，詭譎變幻，自南宋以來，人們就一直在探索它的奧妙。南宋褚伯秀提出“一唱題而兩舉證”的論證特點<sup>③</sup>，晚明陸西星總結出全文“纏中線引，草裏蛇眠”的文脈特點<sup>④</sup>，清人林雲銘指出了“篇中忽而敘事，忽而引證，忽而譬喻，忽而議論”的行文特點<sup>⑤</sup>。這些看法越來越凸顯出莊子文章的魅力。但對於本文的整體結構，學者們還沒有人梳理出來。宣穎

① 《老莊研究》，中州古籍出版社 1984 年版，第 187 頁。

② 清康熙六十年寶旭齋刊本。以下所引宣氏資料皆據此本。

③ 明正統《道藏》本。

④ 民國二十二年上海受古書店石印本。

⑤ 清乾隆間刊本。



第一次做出了較完整的分析：“前半篇只是寄喻大鵬所到，蜩與鸞鳩不知而已。看他先說鯤化，次說鵬飛，次說南徙，次形容九萬里，次借水喻風，次敘蜩鳩，然後落出二蟲何知。……中間一段，是通篇正結構處，亦只得‘至人無己，神人無功，聖人無名’三句耳。……後面整用三大截發明之，其次第與前倒轉，自無名而無功而無己，歸於所重，以爲一篇之結尾也。”應該說宣氏的分析層次分明，結構完整，很有說服力。但劉鳳苞並不滿足於此，他在宣穎理解的基礎上做了更精闢、更獨到的詮釋：

開手撰出“逍遙遊”三字，是《南華集》中第一篇寓意文章。全幅精神，只在“乘正御辨以遊無窮”，乃通篇結穴處。卻借鯤鵬變化，破空而來，爲“逍遙遊”三字立竿見影，擺脫一切理障語，煙波萬狀，幾莫測其端倪，所謂“沈洋自恣以適己”也。……起手特揭出一“大”字，乃是通篇眼目。大則能化，鯤化爲鵬，引起至人、神人、聖人，皆具大知本領，變化無窮。至大瓠、大樹，幾於大而無用，而能以無用爲有用，遊行自適，又安往而不見爲逍遙哉！一路筆勢蜿蜒，如神龍夭矯空中，靈氣往來，不可方物。至“許由”、“肩吾”以下各節，則東雲見鱗，西雲見爪，餘波噴湧，亦極恣肆汪洋。讀者須處處覷定“逍遙遊”正意，方不失赤水元珠，致貽譏於象罔也。<sup>①</sup>

顯然，他緊緊抓住全文的思想脈絡和線索，分析得更渾成，更富有意境和美感，藝術性更強。在莊子散文研究史上可謂獨樹一幟，水準最高。又如《德充符》篇由幾則寓言構成，似沒什麼邏輯可言，劉鳳苞認爲：“通體照顧‘德’字，卻處處借形體有虧之人著筆，追進一層，爲全形者加倍策勵。……一路草蛇灰線，若隱若潛，爲‘德’字遺貌取神，爲‘符’字立竿見影，摹寫入微。”這種看法發前人所未發，極富新見。“《南華》內篇爲悟道之書，精密渾成，大含元氣。”（《南華雪心編·凡例》）在這種認識下，他緊扣全文脈絡，對內篇文章整體結構的分析可謂篇篇精彩，令人賞心悅目。劉鳳苞對外篇的分析也毫不遜色。雖然學者們大都承認外篇也是有結構之文，但用力明顯少於內篇，多只作點睛之筆，缺乏具體研究，宣穎用力也遠遠不夠。劉鳳苞一改前人的做法，認爲外篇行文流暢，一氣相生，因而對每篇的整體結構亦進行了全面梳理，讓人充分體會到了外篇文章的藝術魅力。如分析《達生》篇曰：“達生者，不以無益之病養其生，重在純氣之守。……寫達生達命之旨，純是性理精言，並非高談玄妙，致墮空虛也。以下節節引證前文，橫峰側嶺，離立參差，合之則雲蒸霞蔚，自成無縫天衣，分之則鶴渚鳧汀，皆屬真源妙境。前後本一氣相生，要須逐節玩味，方可得其命意佈局之奇。末

① 清光緒二十三年晚香堂刻本。以下所引劉鳳苞資料皆據此本。

一段借孫休發出感慨，蓋歎高論不入於里耳，而款啟無聞之民，不絕於天下後世。一腔心血，徒爲是苦口針砭，俯仰低徊，真有側身天地，獨立蒼茫之感。”像這樣生動形象而又全面的評析，在前人是絕無僅有的。再如對《田子方》通篇寫一“真”字，《知北遊》通篇寫一“無”字等等的分析，無不精彩。可見，劉鳳苞對莊子文章結構的認識已經達到了相當的高度。在他的筆下，莊文渾然一體，構思巧妙的整體結構特點得到了充分的揭示。

其次，佈局嚴密的段落結構。中國古代散文研究家對莊子文章段落結構特點的認識也經歷了一個漫長的過程，直到宣穎時才開始注意到這一問題，但他僅對個別段落的層次關係進行了分析。劉鳳苞受其啟發，認識上有了長足的進步。他發現莊子文章段落不僅結構謹嚴，佈局嚴密，而且又富有變化，有的首尾呼應，有的疏密相間，有的回環周匝，它們如海上群山，參差錯落，殊形異態，結構靈通而天然，具有很高的藝術價值。如《大宗師》“子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰”一段，劉鳳苞曰：“以子輿、子來兩番議論，勘出知天之所爲實義，開首四人相與語，便渾涵下意在內，是一頭兩腳格局；文勢則首尾中間，處處相應，又常山率然之形也。”又如分析《人間世》篇“葉公子高將使於齊，問於仲尼”一段曰：“‘言者風波’兩層，遙接‘傳言’句說下，文法回環周匝，層出不窮”。劉鳳苞還進一步認識到莊子文章段落並不是孤立存在的，而是有機聯繫在一起，共同構成了文章的整體結構。“分之則煙巒起伏，萬象在旁；合之則雲錦迷離，天衣無縫。”（《養生主》評）這些認識可謂獨到而有創見，反映了作者深厚的理論修養和敏銳的藝術眼光。

再次，“天衣無縫”的邏輯關係。明人陸西星評《逍遙遊》說：“意中生意，言外立言。續中線引，草裏蛇眠。雲破月映，藕斷絲連。”（《南華真經副墨》）意謂莊文線索極爲隱密，很難將其梳理出來。劉鳳苞則知難而進，在借鑒前人研究成果的基礎上，將文章前後線索細細抽繹出來，特別是對那些看似突兀，前後不著邊際的章節的來龍去脈一一理清，讓讀者充分體會到莊子文章“天衣無縫”的特點。如《逍遙遊》篇“野馬也，塵埃也”一節歷來難解，劉氏評曰：“‘以息相吹’以下，尚未說到培風，劈空插入‘天之蒼蒼’五句，似覺一條界斷青山，前後兩不相粘。細玩之，只從‘九萬里’三字凌空著筆，蒼蒼正色在九萬里之上，野馬塵埃在九萬里之下，舉兩頭以該中間，見生物之息，無所不吹也。”又如《齊物論》“言非吹也”一節同樣突兀，他分析說：“‘言非吹也’句，從上文‘吹萬’‘吹’字一絲飄來，如彩虹跨波，幻出雙橋，遊絲結絮，粘成一片絕妙文心，純是化境。”經其梳理，文章前後勾連，渾然一體了。像這些地方，他每每細加揣摩，其用力之勤，效果之佳，實在是前無古人的。

從以上可以看出，劉鳳苞對莊子文章結構的理解達到了前所未有的高度，認識上

已非常成熟。經他從整體到局部的逐層分析，《莊子》散文章法渾成、結構謹嚴的美學特點就完全凸顯了出來。

## 二

《莊子》表達的是一種逍遙無爲，追求絕對自由的人生審美境界。但作者並不是通過抽象的邏輯推理展開論證，而是深於取象，寓思想於形象之中，通過虛構出大量的寓言故事，塑造出多種多樣具體可感的藝術形象，把讀者帶入一個神奇詭異、千姿百態的藝術世界，使人在不知不覺中受到感染和教育。書中人物繁多，形形色色，他們各有性格，各有口氣，活靈活現，惟妙惟肖，充分展現了作者敏銳的觀察力、高超的藝術技巧和表現力。宋、明時期的散文研究者對此極爲稱道，紛紛以“畫”、“神”等傳統的審美範疇來讚美之。到了清代，人們對《莊子》中的人物形象更爲推崇。林雲銘在《莊子因序》中說：“《莊子》當以傳奇之法讀之。使其論一人、寫一事，有原，有委，鬚眉畢張，無不躍躍欲出，千載而下，可想見也。”<sup>①</sup>胡文英在《讀莊針度》曰：“讀《莊子》，要如演雜劇一般，生、旦、淨、丑，各各還他神氣。若有胸襟抱負的人，自漸漸藏入神氣去，而不知我之爲莊、莊之爲我矣。”<sup>②</sup>劉鳳苞在這些認識的基礎上，對《莊子》人物形象的塑造進行了更爲深入和具體的探討。但他不像以前的評點家那樣，只對莊子刻畫人物的藝術效果作隻言片語式的簡單評論，而是不惜筆墨，對人物最傳神、最富有魅力的地方展開了詳細的賞析，讓人充分領略到了莊子人物塑造的高超藝術。特別是他緊緊抓住了莊子塑造人物手法的特點進行的分析，在理論上較前人有了很大的突破，對後人啟示很大。

其一，劉鳳苞發現莊子塑造人物最成功之處，就在於能抓住人物身上最富有特徵的地方，“逐層剔破”、“件件搜剔”，即通過對細節的層層刻畫達到傳神的藝術效果。如《外物》篇“儒以詩禮發塚”一段文字，他十分欣賞：“‘儒以詩書發塚’一段，極言儒術之壞，無不可爲。或當世實有此事，或莊子隨手生波，讀者毋庸拘泥，但覺得腐儒行徑，摹寫入神。忽而臚傳踴躍，忽而欣喜著忙，忽用韻語彼此商量，忽引詩詞譏誚死者，層層搜剔，件件斯文。雖爲盜竊之時，亦滿口嚼字咬文，真繪影繪聲之極筆。”又如《天道》篇通過老子之口刻畫出了土成綺的形象，劉氏評曰：“經老子逐層剔破，便如鑄

① 光緒庚辰六年白雲精舍刻本。

② 清乾隆十六年三多齋刊本。

鼎象物，逼肖神奸。似繫馬而止，寫他飛揚馳騁之神；欲強持而不得，知巧而睹於泰，寫他便捷輕儇之貌，遂驕肆以俱呈，頰上添毫，真是寫生妙手。”“件件搜剔出來，活畫一個竊賊樣子，勝讀一部《水滸傳》。”在他看來，莊子十分靈活地運用了這種“逐層剔破”、“件件搜剔”的手法將人物的肖像、神情、語言、行爲等細節生動地勾勒了出來，窮形盡相，人物塑造繪聲繪影，富有小說化的筆法。其二，認爲莊子煉字用詞極有講究，往往一字一句或三言兩句就能將人物刻畫得惟妙惟肖，神情畢現。因此他每每細加揣摩，沉醉其中。如評《德充符》篇“申屠嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人”一段時說：“未寫子產改容更貌，逼肖神情。‘子無乃稱’四字，作蹇澀不全語，佞屈聲牙，尤傳神之極筆也。”評《秋水》篇“惠子相梁；莊子往見之”一段說：“此段亦只寫喻意，發明‘無以得殉名’，均在言外而用意更爲刻摯。一‘嚇’字，且護且拒，如見其狀，如聞其聲，真傳神之極筆。”從這些富有感情的賞析中，我們看到，莊子總能用最經濟、最精練的筆墨和最準確的字眼表達出最傳神的藝術效果。其三，指出莊子在塑造不同類型的人物時運用不同的方法，表現出技法高超，手法多變的特點。如《德充符》篇描寫了幾個古銅古色的畸人形象，劉鳳苞仔細研讀後指出：“接連摹寫幾個殘醜之人，王骀、申徒嘉、無趾、哀騫它，各成一段奇文。此特將闌跂支離同甕盎大癩兩兩對寫，尤爲頰上添毫。不全則種種不全，全人又多出一癩。……此真詼諧入妙之文。”意即人物形象的塑造不僅想象奇特，筆法怪誕，且形式上富有變化，尤將“闌跂支離”同“甕盎大癩”這兩個外形截然相反的殘醜之人放在一起作對比，給人以強烈的視覺衝擊，荒誕不經，詼諧入妙。又如評《養生主》中“庖丁解牛”的形象：“起處摹寫神情意態，栩栩欲生。‘合於桑林’二句，虛空落筆，繪影繪聲，尤爲入化。”認識到莊子塑造“庖丁”這一人物形象運用了虛實結合的方法，“合於桑林之舞，乃中經首之會”兩句化實爲虛，將庖丁解牛時的動作以音樂與舞蹈比之，在虛處摹神，爲人們留下了豐富的想象空間，引人入勝。顯然，《莊子》書中人物衆多，但個個形象鮮明，這與莊子高超的藝術技巧是分不開的。

如果說上述形象具體可感，還有跡可尋的話，那麼劉鳳苞認爲莊子更能將那些不可名狀的形象塑造得如在眼前，其筆法之高超飛行絕跡，神妙難測。如《知北遊》中有“光耀問乎無有”一段文字，刻畫了“光耀”和“無有”兩個不同體道者的形象，劉鳳苞贊曰：“寫‘無’字妙矣，寫‘無無’更妙。光耀無質而尚有其光，是能爲‘有無’，而僅及於無有之無有。至無有，則舉其有者而無之，並其無者而亦無之。無無之妙，乃真無也。不得於言而熟視其狀，窅然空然，亦窮於摹擬而不可名言，何等神化！繪山者繪影，繪水者繪聲，繪咸陽一炬者繪火並繪風，已極繪事之奇，究不若此之繪空者，運筆於形聲之外。至文妙文，後人更從何處臨摹！”道即無、空，莊子運筆於形聲之外，以空筆寫空

文，比繪聲繪影更高一籌，用筆何等神妙！

總之，劉鳳苞對《莊子》形象塑造方面的藝術特點進行了很好的總結，認識上更爲深入，理論上也有了很大的突破，代表了當時的最高成就。

### 三

莊子文章極富變化，這是世人公認的。早在南宋末年時的林希逸就認識到莊子“筆端鼓舞變化”（《莊子口義·發題》）<sup>①</sup>，羅勉道稱其“風雲開闔，神鬼變幻”（《南華真經循本》序）<sup>②</sup>，明人陸西星曰“文字闔辟變化，如生龍活虎”（《南華真經副墨·秋水》）<sup>③</sup>，但他們只限於理論而缺乏具體研究。到了清代，受時文評點的影響，學者們非常重視莊子的筆法，通過筆法的分析，莊子文章善於變化的特點日益顯露。林雲銘、胡文英、宣穎等人都不乏一些精彩的論述。劉鳳苞則在他們成果的基礎上，對莊文筆法作了完整細緻的分析，幾乎達到了纖毫不露的程度。他認爲莊子筆法主要表現出了以下幾個特點。

#### （一）筆法凌空，變化莫測

《莊子》深奧而又隱晦的思想是通過曲折的筆法表達出來的，劉鳳苞用“深文曲筆”（《養生主》評）恰當地概括了這一特點。在他看來，莊子曲筆最突出的表現特徵即是筆法凌空，變化莫測。這一特點貫穿《莊子》全文，反映在文章的各個方面。從起承轉合的用筆來看，莊子起筆常常破空而來，如飄風驟雨；轉接陡起陡落，如虎跳龍臥；結筆斬釘截鐵，剛健有力，雄大無匹。這些特點散見文章各處。有的表現在某一段落中，有的表現在某一章節中，有的這一方面突出，有的另一方面鮮明，讓人難以捉摸。如析《外物》篇曰：“首段破空而來，陡起陡落，精晰物理人情。從陰陽五行，相生相剋，相摩相蕩，拉雜寫來，一氣趕到‘利害’二句。用筆如怒猊抉石，爪痕直透中堅。”起筆與轉接非同尋常，變化不拘，莫測端倪。從整篇文章來看，莊子運筆常常大起大落，大開大合，無端而來，無端而去，筆勢蜿蜒，跳脫無比。這種筆法在內篇文章表現得尤其明顯。如評《大宗師》篇曰：

① 周啟成校注，北京中華書局1997年版，第1頁。

② 明正統《道藏》本。

③ 民國二十二年上海愛古書店石印本。

細按此篇文法，首段已盡其妙。以下逐層逐段，分應上文，神龍噓氣成雲，伸縮變化，全在首尾，若隱若顯，令人不可捉摸。此外東雲見鱗，西雲見爪，作其之而，盤空挈攬，此其所以為靈也。文之伸縮變化，亦猶是焉。此段首提天、人，是龍之森其龍角。末段分應天、人，是龍之掉尾於空中。而女僮以下諸人，或因人見天，或因天見人，或獨成其天，或天、人合勘，或以天事補人事之虧，或以人事造天事之極，皆文之筋節，龍之鱗爪也。至於天人一致，形跡俱泯，猶龍之收斂神功，沒於清冷之淵，微波不動，此所謂立乎不測，遊於無有者也。嗚呼，神矣！自龍門、班、范以下，唐宋八家，得其一體，便可縱橫排界，尺幅興雲。其中俊語奧詞，分呈互見，剖之為荆山之玉，屑之為麗水之金，綴之為長吉之囊，割之為邱遲之錦。沾其賸醜殘膏，皆可瀟腸換骨，化為脈望之仙。自有文章以來，空前絕後，無古無今，殆推莊生為獨步矣。

指出莊子文章如龍遊雲中，蜿蜒盤旋，神首不見，矯變難測。此外，他認為莊子用筆虛實結合，運實為虛，以虛為實，虛虛實實。所有這些特點，使得莊子文章變化莫測，奇詭異常。

## (二) 參差錯落，錯綜離合

如果說莊子內篇筆法凌空、變化莫測的特點較為突出的話，那麼劉鳳苞認為，莊子外篇筆法更多地表現出了差參錯落、錯綜離合的特點。這首先表現在字法上。莊子有時連用同一詞，有時變換使用不同的詞，整齊中富有變化，錯落有致，機趣盎然。如《天地》篇有“堯觀乎華，華封人曰：‘嘻，聖人！請祝聖人，使聖人壽。’堯曰：‘辭。’‘使聖人富。’堯曰：‘辭。’‘使聖人多男子。’堯曰：‘辭。’”一段問答，劉鳳苞說：“一起連用五‘聖人’字，參差歷落，逸趣盎然，須玩其攢簇之奇。”又如評《天運》篇起首幾句：“‘運’字、‘處’字、‘爭’字、‘起’字，寫得錯落參差，此道之樞紐也。”從句法來看，莊子運筆能根據文意的需要，忽添忽減，隨手錯落，句式長短相間，韻散結合，或抑或揚，層層波折，極富錯綜變化之美。如評《馬蹄》篇：“看他開首取喻，治馬連用兩折，疊疊歸罪伯樂，隨手帶出埴木，卻止用一折輕輕抹煞陶匠，文法錯綜變化，修短濃纖，各臻其妙。下文兩個‘善治’，又從旁面極力一颺，文勢盤旋飛舞，如生龍活虎，不可羈縻。”又如評《秋水》篇第五段問答曰：“一路作韻語以盡其致，兼用長短句以疏其氣，故音節鏗鏘，文情宕逸。”從段落層次來看，莊子用筆節節相生，層層轉換，跌盪起伏，錯綜離合。劉鳳苞認為外雜篇特別是《駢拇》、《馬蹄》、《天地》、《繕性》、《秋水》、《至樂》等篇都突出地表現出了此特點。如他在《秋水》篇總論中曰：

《秋水》一篇，體大思精，文情恣肆。開端即借河伯、海若一問一答，層層披剝，節節玲瓏。忽而從大處推開，見道之無外；忽而從小處收攏，見道之無內；忽而從小大中生精粗二意，饒他至精至粗，總是期於有形，不如一併掃卻；忽而從小大外添出貴賤二層，任他分貴分賤，究竟未可為常，不如一概渾融；然後歸到無方自化，為不為一齊放下，胸中自覺雪釋冰消；隨又拈出達理明權，天與人妙合無間，更為水淨沙明；收處將天人分際，分別出來，罕譬而喻，用三層束住上文，為學道人特進藥石。……看他從大處落墨，接連七段文字，洋洋灑灑，如海波接天，浪花無際，卻只用“反其真”三字歸結通篇，筆力超絕橫絕。

文章如波浪滔天，用筆忽起忽落，一波未平，一波又起，讓人目眩，堪稱絕妙。其實，在劉鳳苞看來，莊子以上兩種筆法特點並不是截然分開的，而是交織在一起，共同表現出了騰挪跌宕，操縱離合，起伏頓挫的特點，因而文章搖曳生姿，驚心動魄，具有強烈的震撼力。

### （三）筆法多樣，靈活多變

清人非常注重對莊子具體筆法的分析，劉鳳苞也不例外，但他不像林雲銘、胡文英等人那樣做過多的技術性解剖，而更多的是從藝術表現力上來分析，很多說法富有創見，對後人理解莊子散文藝術很有幫助。首先，劉鳳苞根據莊子用筆特點，用形象性的語言創造性地總結出了莊子所運用的多種筆法。（1）妙用活筆。與其他諸子相比，莊子用筆不著實，常常喜用一些似是而非的句子，故作蕩漾，讓人捉摸不定，他稱此種筆法為“活筆”。如《齊物論》篇“齧缺問乎王倪”一段文字，用“庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪”來說明“吾知”之不確定性，劉鳳苞分析說：“從‘不知’對面一照，妙在參用活筆。”“不知反是大徹，妙又參用活筆。”莊子意活，筆亦活，文與意可謂相得益彰。（2）層波迭浪之筆。莊子用筆縱橫馳騁，有如波濤翻滾，文意疊出，劉鳳苞以“層波迭浪之筆”稱之。如《逍遙遊》篇有“小知不及大知，小年不及大年”一段文字，劉鳳苞評曰：“‘奚以’句，空中一喝，緊接上二句來，卻只申明小年大年，引證朝菌、蟪蛄、冥靈、大椿作層波迭浪之筆，年既有大小，則知之不相及可知矣。”像這樣的用筆，《莊子》中經常出現，劉氏以“層波迭浪”來形容，很有說服力。（3）疏密相間的筆法。是指莊子用筆有詳有略，有張有弛。如評《人間世》篇“顏回見仲尼，請行”一段曰：“前幅引孔顏問答，先將暴人行徑，及往而刑病根，披剝盡致，然後一轉叩其所以，從容往復，正如驚湍已過，水勢渟泓，疊嶂忽開，山光迤邐，是行文疏密相間之法”等等。以上略舉幾例，其他還有如深淺離合之筆、飛鴻戲海的筆法、敲弓驚

弦之筆等多種筆法，舉不勝舉。劉氏對莊子筆法的分析可謂詳細，但決不顯繁瑣，這主要是因為他緊緊抓住了莊子筆法的藝術魅力，給讀者以美感和啟迪。其次，他認為莊子能根據不同的體裁運用不同的筆法，表現出了靈活多變的特點。莊子在每篇文章中都使用了多種體裁，劉鳳苞總能將每種體裁的筆法變化分析出來。就敘事體裁的筆法為例，如對《逍遙遊》篇兩次鯤鵬形象的筆法分析，首段寫鯤、鵬都是先點後敘，句式相似，但又有不同。寫鯤只用“不知其幾千里也”一句，總寫其大。寫鵬則用此一句只寫其“背”，是加倍寫法；又寫鵬翼，使前後句式變化，化盡排偶。而在“湯問棘”一段文字中，鯤鵬的寫法與前文又迥然不同，寫鯤則先敘後點，且從“廣”與“長”具體寫；鳥則先點後敘。筆法既兩兩相對，又前後變化，表現出了參差錯落，靈活多變的特點。莊子用筆匠心獨具，變化多端，又不露痕跡，劉氏的分析可謂慧眼獨具，對今人亦很有啟發意義。

在劉鳳苞看來，莊子筆妙如神，他能根據內容和體裁的不同，運用不同的筆法，做到了篇篇變，段段變，句法變，字法亦變，使人如遊武夷九曲，眼花繚亂，應接不暇，文章波瀾起伏，變化莫測，獨步千古。

#### 四

宋明時期的治莊者開始嘗試著借鑒詩歌理論來分析《莊子》散文藝術。如南宋人林希逸、劉辰翁等人曾以“妙”、“味”、“畫”等傳統的詩歌審美範疇來闡釋《莊子》，明人釋德清更明白地說：“此等文要得其趣，則不可以正解，別是一種風味，所謂詩有別趣也。”（《莊子內篇注·逍遙遊》）<sup>①</sup>清代散文研究家對《莊子》與詩的關係有了更深入的認識。清人吳世尚曰：“余觀《莊子》十餘萬言……蓋深合乎大《易》尚象之旨，而時出沒乎風人比興之辭。”“《易》之妙妙於象，《詩》之妙妙於情；《老》之妙得於《易》，《莊》之妙得於《詩》。”（《莊子解序》）<sup>②</sup>於是，學者們開始自覺地引入詩歌“意境”理論來闡釋莊子散文的藝術。劉鳳苞則在前人的基礎上進一步拓展並深化了對《莊子》散文意境的認識。他說：“雪心者，謂《南華》為一卷冰雪之文，必索解於人世炎熱之外，而心境始為之雪亮也。”（《南華雪心編自序》）心境即文境。在他看來，“一部《南華》，如秋水澄鮮，雲影天光，無非化境。”（《寓言》評）這種“化境”主要表現出了以下特點。

<sup>①</sup> 清光緒十四年金陵刻經處刊本。

<sup>②</sup> 民國九年劉氏唐石稭刊《貴池先哲遺書》本。



### (一) 空靈縹緲

宣穎是第一個比較全面而自覺地闡釋莊文空靈縹緲意境的人，他別出心裁地指出了莊子哲學的最高範疇“道”具有“如涼月空霄，清光滿映”的意境（《天地》評），並指出其文境與道境渾同為一，達到了“意愈超脫，文愈縹緲”的藝術境界。劉鳳苞受其影響，也極為重視對《莊子》空靈縹緲意境的闡釋。他在《凡例》中就明確地指出：“南華空靈縹緲，絕妙文心”，“《南華》為莊子寓言，有飛鴻戲海、天馬行空之概。”（《南華雪心編·凡例》）與宣穎不同的是，宣穎更重視對“道”的空靈意境的闡釋，而劉鳳苞則對《莊子》空靈縹緲的文境作了更大的發揮。

在劉氏看來，《莊子》散文整體上表現出了空靈縹緲的意境，但並不是所有的篇章都表現出這一特點。內七篇為“悟道之書，精密渾成，大含元氣”（《南華雪心編凡例》），尤其寫得空靈幻化，虛無縹緲，而且幾乎每篇都具有此意境。“《南華》本是寓言，將天地間萬有不齊之理，鑄以洪爐，鼓以元氣，精液糟粕一概融化在內，無跡可尋。故其文凌虛獨步，超以象外，得其環中。欲從其渾合處窺之，則虛空粉碎，諸天之花雨繽紛；欲從其瑣屑處求之，則表裏晶瑩，大地之山河倒影，千變萬化，莫測端倪。”（《應帝王》評）劉鳳苞在評點中作了具體的發揮。從渾合處來看，如《逍遙遊》和《德充符》篇因行文線索忽隱忽顯，變化莫測，飄忽異常。《大宗師》篇文章首尾伸縮變化如神龍天矯空中，嘯氣成雲，東雲見鱗，西雲見爪，若隱若顯，空靈縹緲，凡此等等。從瑣屑處來看，內篇段落、章節也都表現出了空靈縹緲的意境，如《逍遙遊》篇首段：“起首鯤鵬對寫，破空而來，兩‘不知’句，在虛無縹緲之間，漾出絕妙文情，便有手揮五弦，目送飛鴻之致。以後撇開北冥，只寫南冥，撇開鯤之大，只寫鵬之大，層層脫卸，雲委波興。尤妙在正解南冥，突接入《齊諧》二語，與南冥作對偶句法，飛絮遊絲，結成一片，奇文妙文，指與物化。隨引《諧》言，狀鵬力之大，而以‘六月息’句頓在中間，閑閑收住，極有匠心。”筆法凌空，如飛鴻戲海，縹緲異常。而外、雜篇更多的是某些段落或某些寓言故事表現出了空靈縹緲的特點。如《天地》“堯觀乎華，華封人曰”一段，劉鳳苞評曰：“此段文情宕逸，精神全在後一段。閑閑寫出無心無為之妙。天半朱霞，雲中白鶴姿態縹緲欲仙。敘事亦極磊落嶽崎之致。”然而，劉鳳苞對《莊子》的闡釋並不是以孤立的形式賞析為主，而是始終與文意緊密結合在一起。在他看來，莊子之“道”有“透徹晶瑩如玻璃中映絲映發，洞見纖毫”（《秋水》評）的意境，而“道之化境，亦文之神境”（《應帝王》評），因此其文亦“澄澈晶瑩”（《天地》評），異常空靈。聞一多說：“讀《莊子》，本分不出那是思想的美，那是文字的美。那思想與文字，外型與本質極端的調和，那種不可捉摸的渾融的機體，便是

文章家的極致。”<sup>①</sup>劉鳳苞正是抓住了《莊子》這一特點，使人們對《莊子》散文空靈縹緲的意境有了更深刻的理解。

## (二) 含蓄蘊藉

哲學家們大都認為莊子齊萬物，一死生，絕聖棄智，糠秕仁義，否定現實，是個無情之人。清代以來的散文研究家以藝術家的眼光來審視《莊子》時發現，莊子其實是個重“情”之人，其人有著濃郁的詩人氣質，其文充溢著強烈的感情。最早提出這種說法的是林雲銘，他說：“莊子似個絕不近情的人，任他賢聖帝王，矢口便罵，眼大如許；又似個最近情的人，世間里巷，家室之常，工技屠宰之末，離合悲歡之態，筆筆寫出，心細如許。”<sup>②</sup>宣穎則認為莊子“明眼慈心”，內心藏著一股強烈的感情，這種感情是悲世憫人之情，是“一幅血淚”。胡文英則進一步總結說：“莊子眼極冷，心腸極熱。眼冷，故是非不管；心腸熱，故感慨無端。”<sup>③</sup>劉鳳苞則在他們認識的基礎上，對莊子的深“情”進行了更加充分的感悟，並對《莊子》由此而形成的含蓄蘊藉、餘味曲包的意境進行了詳細的揭示。

在劉鳳苞眼裏，莊子“側身天地，獨立蒼茫”（《達生》評），內心充滿著“哀怨”、“悲涼”之情。這種“情”不是一般泛泛詩人之“情”，而是“另開生面，別有一幅悲憫心腸。”（《德充符》評）在《繕性》篇中他說：“戰國時，世衰道微，其病皆中於俗學俗思。莊子日擊世變，惠此一卷冰雪之文，作中流之砥柱，障百川而東之，真衛道之深心，迫而不能自己也。……悵望千秋一灑淚，可想見其寄慨之遙深矣。”又在《天道》篇中說：“莊子為天下後世深致悲痛，一腔心血，一副眼淚，信手揮來，正如秋夜寒砧，音傳空外。”可見，莊子內心充滿著一股強烈的悲世之情。這種感情並不是直接抒發出來的，而是通過詩一般的語言營造出詩一樣的意境，含蓄蘊藉地傳達出來的。如《大宗師》篇“子輿與子桑友，而霖雨一日”一段文字，他說：“鼓琴而若歌若哭，曲傳哀怨之音，卻以父母天人，在空中摩蕩，亦人窮呼天，疾痛則呼父母之意。無心流露，皆屬真情，而終歸之於命，斷非矯情鎮物，強作排解之言。歌詩當不止二句，妙在以‘不任其聲’二句作省筆，極寫其詞旨悲涼，聽者酸心，不可卒讀，似聞三峽猿啼，聲未終而淚已沾裳也。文法亦脫化入神，正如嶺雲欲起，忽被橫風吹斷，痕跡俱泯。……千里來龍到此結穴，文情綿邈，尤覺神傳象外，韻溢毫端。”在他筆下，此段描寫無異就是一首深切哀婉、讓人

① 《聞一多全集·莊子編》，第九冊，湖北人民出版社1993年版，第11頁。

② 《莊子因·讀莊子法》，清乾隆間刊本。

③ 《莊子獨見·莊子論略》，清乾隆十六年三多齋刊本。

淚下沾裳而又令人回味無窮的優美詩篇，意境畢現。劉鳳苞認為莊子最擅長在文章或者寓言故事結尾處低徊吟唱，給人以弦外餘音、餘味曲包之感。如《逍遙遊》篇莊子與惠子的兩段對話，結句都很富有詩意，劉鳳苞說：“末句語盡而意不盡，蟬曳殘聲，言外領取神韻，無限蒼涼。”又如《德充符》篇有這樣一段：哀公問仲尼：“何謂德不形？”仲尼曰：“平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。”劉氏評曰：“末借水之停，喻德之盛，正是不形妙解。物不能離，將前幅一齊包括在內，反照入江，文心周匝，以後回映前文，閑閑作結，低徊唱歎，餘味曲包。”文似無情而情韻瀰漫，其情就像一條暗流在文中湧動。莊子善於營造詩境，將其無限悲涼的感情寓於其中，使人聽其弦外之音，悠然不盡，其獨特的審美效果是其他諸子無法比擬的。

### (三) 汪洋恣肆

自從司馬遷在《史記·老子韓非列傳》中提出莊子文章具有“汪洋自恣”特徵的說法後，這一藝術特點得到了後世許多治莊者的重視。明清散文研究家都喜歡稱頌莊子“汪洋恣肆”的特點，但具體展開分析得很少。劉鳳苞在繼承前人這一說法的基礎上，對莊子這一特徵做了較為透徹的分析。

劉鳳苞認為《莊子》一文“筆力汪洋恣肆”（《南華雪心編自序》），而尤以外篇較為突出。“外篇盡行文之致，洸洋恣肆，推倒百家”（《南華雪心編凡例》）。首先，他認為外篇行文節節相生，層層變換，信手揮灑，極為汪洋恣肆。《秋水》篇富有代表性，不但整體上表現出了此特點，段落中表現得亦很明顯。如評河伯、海若第四番問答：“貴賤小大，一問一答，文情已足，似可歸結到貴賤之門、小大之家以清線索，卻添入功分、趣操、爭讓三項，如五花八門，使人入其中而莫測。究竟三項內皆含得貴賤小大不可為常意，而推波助瀾更為洸洋恣肆，固不當以常法繩之也。”其次，外篇文章夾敘夾議，起伏頓挫，也表現出恣肆汪洋的特徵。《駢拇》、《馬蹄》、《肱篋》等篇較為突出。如評《馬蹄》篇曰：“一路夾敘夾議，恣肆汪洋，如萬頃驚濤，忽起忽落，真有排天浴日之奇。”當然，在他看來，以上兩點有時是交織在一起的，共同使文章表現出了“汪洋恣肆”的文境。劉鳳苞以為莊子內篇文章雖然“空靈縹緲”，但有時也表現出了“汪洋恣肆”的特點。如他認為《逍遙遊》篇借鯤鵬來影寫“逍遙遊”，讓人莫測端倪，洸洋自恣以適己，而其筆勢蜿蜒，飄忽異常，最後“許由”、“肩吾”幾節，東雲見鱗，西雲見爪，虛無縹緲，又餘波噴湧，也極汪洋恣肆。顯然，將這兩種特點結合起來進行評論，更能說明莊子散文的妙處。劉鳳苞對莊子這種“汪洋恣肆”特點的分析看似比較隨意，讓人很難把握，其實我們細細分析不難發現，在劉氏眼中，莊文“汪洋恣肆”的特點與莊子“以文為

戲”“嬉笑怒罵”的創作風格是分不開的。如《天地》篇“大聲不入於里耳”一段，劉鳳苞說：“嬉笑怒罵，寫得恣肆淋漓。”又評《駢拇》篇時說：“至其行文節節相生，層層變換，如萬頃怒濤，忽起忽落，極汪洋恣肆之奇。尤妙在喻意層出迭見，映發無窮，使人目光霍霍，莫測其用意用筆之神。後來惟眉山蘇氏得此靈境，故嬉笑怒罵，信手揮灑，可以橫絕峨眉，其餘皆汪洋而歎。”莊子個性灑脫，運筆揮灑自如，嬉笑怒罵，不拘一格，形成了汪洋恣肆的靈境。

總之，劉鳳苞在全面吸收前人成果的基礎上，又以自己特有的文采與詩人氣質，將《莊子》闡釋得波瀾壯闊，而又富有詩情畫意，代表了《莊子》散文研究的最高成就，即使對於今天的文藝研究者來說仍具有重要的理論價值和參考意義。

**[作者簡介]** 李波(1971— )，男，山東濰坊人。華東師範大學文學博士，現為安慶師範學院文學院講師。主要從事《莊子》研究，已發表相關論文數篇。

# 中西貫通 揭示新義

——論嚴復用西學對《莊子》的闡釋

劉詔軍

嚴復非常喜愛《莊子》一書，在長年的閱讀中寫了不少眉批評語，綜觀這些評語，可以說這是《莊子》闡釋史上的重要作品，雖然字數不多，但言簡意賅，包含不少新義，代表了《莊子》闡釋從古典向現代的進步。嚴復之所以能對《莊子》作出新的闡釋，根本原因在於他的治學講求博通。博通是中國古代通人之學的特點，但古代的博通受時代的限制，學術領域與範圍局限於經、史、子、集之內，很難從中開拓出新局面。嚴復生當中國從傳統向現代的轉型時期，中學傳統未失，西學新說大量傳來，他早年在中國接受了傳統教育，打下了中學的堅實基礎，又有機緣在長達 12 年的時間內接受全新的西學文理學科的系統訓練，奠定了西學的廣博素養，以及文理融通的能力。這種前所未有的博通之學匯聚於嚴復一身，而他又生逢世運劇變時代，痛切感受到國家民族面臨嚴重生存危機的強烈刺激，而能深懷憂國憂民保種救國之心，又繼承了中國歷代優秀知識分子治學不為祿利，以探求理極為終極目標的優良傳統，故能統馭其博通之學，擺脫不賢識小的弊病，上升為思考國家社會如何發展進步、轉衰弱為富強的高級層次，具有了強烈的現實意義。這些因素彙聚起來，使得嚴復的《莊子》評語，能夠超越傳統，抉發出諸多新義，一百年後，重讀他的評語，仍然能夠從中感受到震撼之力，這對我們今天的學術研究，也有不可忽視的參照意義。

本文首先分析嚴復的學術背景及其博通特點，然後從自然科學、人文學科以及邏輯貫通三個方面論述嚴復對《莊子》內涵的全新闡釋。

## 一、嚴復《莊子》評語的學術背景與博通特點

嚴復通過書眉評點的方式對《莊子》的重要語句進行畫龍點睛式的闡釋，與其前

後的中國學者相比,這種研究成果體現了嚴復博通的學術素養,許多評點都能給人以前所未有聞所未聞的啟示。欲明嚴復何以能夠如此,須簡要闡明他在學術背景上的若干特點。

第一,深厚的中國傳統學術的根基。民國初期以前的中國學者,一般而言,具備堅實而深厚的中國傳統學術素養,這是因為中國傳統的學術與教育制度基本得到保存,故學者自然而然具備此種學術素養,非後來中國學術與教育制度基本西化以後的學者所能想象。嚴復生當清末民初,自然也不例外。15歲以前隨塾師讀書,所受教育仍是中國傳統的學問,由此奠定了中國傳統學問的根基。後來接受了西學而大量翻譯西書時,這種深厚的中國學術素養得到了充分體現和應用。不僅其譯文的文筆充滿先秦諸子的味道,更能從思想內涵上把中國古代學術思想以及學派演變的歷史與西方各種社會政治學說聯繫起來。早在20世紀20年代,著名翻譯家兼學者賀麟就已指出嚴復“均能了悉該書(指所譯的西方著作)與中國固有文化的關係,和與中國古代學者思想的異同。”其譯著中大量引用中國古代論著,經、史、子、集,儒、道、佛學說,都能“知其源流,明其理據”<sup>①</sup>。這都要歸功於早年所受中國傳統學問的熏陶。由此而譯西方著作,已經不是單純的語言轉譯和傳達,亦非“信、雅、達”的翻譯準則所能籠括,而是充滿批判與思考的學術研究,具有譯者自己的學術見解,故其學術價值高於一般譯述。譯了西學之後,再來重讀中國傳統經典如《老子》、《莊子》,故能使中西學問得以會通。

第二,非常熟悉西學,且能全面掌握,不拘一囿。嚴復在英國留學時,除了學習海軍課程,又如饑似渴地大量閱讀近代西方政治社會諸學科的著作,系統而詳盡地瞭解了促進西方強大興盛의思想和學術,由此使自己具備了西方人文社會學科的堅實素養。嚴復對治學有自己的明確見解,不隨波逐流,他在《天演論》序言中說:“二千年來,士徇利祿,守殘闕,無獨辟之慮。”所以他不願意循規蹈矩地按照官方的要求來學習,只為自己將來的官運升遷著想,把這種治學視為二千年來抱殘守缺的利祿之學,認為這樣治學不能有所創新,他崇尚學術要有獨辟之慮,即《天演論》按語所說的“抱深思獨見之明”,希望用這種學問來對國家和民族的命運改變做出更大貢獻,而不僅僅滿足於做一個合格的海軍艦艇軍官。我們看嚴復所譯諸書,裏面所加按語,大量引用西方的哲學、歷史學、社會學、法學、邏輯學、經濟學、倫理學、商學、教育學、宗教學諸方面的人物、史事、概念、學說等知識,可知他在英國留學期間,涉獵的西學範圍之廣博,幾乎無學不究問,無事不求知,故嚴復的西學素養極為廣博而深厚,非一般粗知

<sup>①</sup> 賀麟《嚴復的翻譯》,《論嚴復與嚴譯名著》,北京商務印書館1982年版,第31~32頁,36頁。

西學皮毛者所能比擬，故他後來能夠嫻熟地運用西學評點《莊子》等中國典籍，使中學西學得以在很深的學理層面加以會通和對話。

第三，嚴復的西學素養不僅限於西方人文社會學科，他還系統地學習了西方近代自然科學。嚴復 15 歲進福州船政學堂，由外籍教師進行教學，除了英文為基礎課程之外，其他所學皆是西方自然科學的科目，如算術、幾何、代數、解析幾何、割錐、平三角、弧三角、代積微、動靜重學、水重學、電磁學、光學、音學、熱學、化學、地質學、天文學、航海術等。五年學校學習之後又上現代化的軍艦實習，在英國艦長的率領下操作實踐四年，將課堂所學的自然科學知識轉化為實際的技能。後來又赴英留學三年，在格林尼茨海軍大學學習高等數學、物理學、海軍戰術學、海戰術、國際公法及海防建築學等<sup>①</sup>，直到 27 歲學成回國。在長達十二年時間中，系統地學習了西方自然科學和現代海軍知識與技能，養成了深厚而扎實的西方自然科學素養。在此基礎上，再去廣泛閱讀和學習西方人文社會學科的專著，自然而然形成了文理交融的廣博視野，從西方學術中吸收了重視邏輯的理性思維習慣，這正是中國傳統學術所欠缺的，即使是當時到外國留學的人士也少有這種文理兼修者，故他對《莊子》所下評語中多有新解，均得益於此。

第四，治學的同時在內心深處懷有保種救國的強烈信念。由於近代中國屢受西方列強欺侮，嚴復耳聞目染，親身感受，心中的刺激之深痛，非生於其他時代的中國知識分子所能體諒，由此而對書齋外的社會現實懷抱強烈關心，不能滿足於純書齋式的治學生活，在此種信念的引導下，必然成為懷有強烈現實感和責任感的思想家式學者。他之譯介西學，不是單純的傳播或翻譯，而是要從西方學術中尋找思想武器來觀照和批判中國的歷史和現實。閱讀他的各類作品，明顯感到他的治學核心是在深思如何改造中國的各種弊端，探索合理科學的救國治國之路。他主張“尊民叛君，尊今叛古”作為改造中國的方針<sup>②</sup>，以為若不“尊民”“尊今”，流傳了數千年的傳統思想觀念仍不得改變，仍以這種傳統制度與觀念治國教民，則在政治、經濟、軍事、教育、文化等各個方面都將無法與列強相爭，在適者生存，不適者亡種的規律下，滅種亡國早不是危言聳聽，很快就會成為現實。但他又反對採取激進革命為中國的進路。1904 年他在英國與孫中山會見，告訴孫氏“以中國民品之劣，民智之卑，即有改革，害之除於甲者將見於乙，泯於丙者將發之於丁。為今之計，惟急從教育上著手，庶幾逐漸更新

① 均見嚴璩編《侯官嚴先生年譜》，《嚴復集》第五冊，北京中華書局 1986 年版，第 1546 頁。

② 見蔡元培《蔡元培全集》第四冊，北京中華書局 1984 年版，第 354 頁。

乎!”而孫中山認爲“俟河之清，人壽幾何？君爲思想家，鄙人乃實行家也。”<sup>①</sup>到 1915 年，袁世凱準備稱帝，嚴復表示：“吾固知中國民智卑卑，號爲民主，而專制之政不得不陰行其中。”<sup>②</sup>表明他對中國的傳統與現實抱有非常清醒的認識，強調在中國的社會條件下，不可能一步跨進到西式的自由民主，就算人爲地實行了民主制，在實際中也會變成改頭換面的專制之政。可見他把學術與現實緊密結合在一起，既有熱情的現實關懷，又有冷靜的科學思考，二者的結合也充分體現在《莊子》評語中，我們閱讀嚴復對《莊子》所下評點，對此切不可忽視之。

第五，在翻譯西方著作以及閱讀中國古典時，喜歡隨時根據書中內容寫下自己的“按語”，來表述自己對書中內容的現場理解和剖析評論。使單純的翻譯和閱讀上升爲富有思想內容的學術研究。這種按語形式靈活，針對性強，簡明扼要，富於啟迪，是中國傳統學術表達方式之一，後來的人們往往崇尚專著與專文，不大重視這種方式的學術內涵，其實與原文對照，更能使人深刻理解原文，又能使人聯想其他，不拘束於原文，故學術價值不容忽視。綜觀嚴復譯書中的按語，以及對《老子》《莊子》所加評點，都能貫通中西古今，不受西人原著以及中國古典不同對象和形式的限制，這對嚴復所重視的治學求知理極的根本精神一以貫通，完全一致，閱讀嚴復《莊子》評語時必須注意這種精神。

第六，嚴復以譯介西學而成名，但他不是崇洋貶中，全盤西化，沒有在以傳譯西學而成名的時候對中國傳統學術取否定態度，而是強調中西貫通，從中尋找中西學術與思想之間的共通點，體現了治學的博大氣度，承傳了中國古人崇尚的通人之學，發揚了通人之學的會通精神。中學與西學表述形式有所不同，關注重點有所不同，但都飽含深奧複雜的學術思想，是智者思維的結晶。對這些歷經考驗的學術成果，僅靠飽覽熟讀背誦吟詠是不能洞見其精奧的，學問的根本是嚴復所說的“見其理極”。《天演論·自序》引英國名學家穆勒約翰言曰：“欲考一國之文字語言而能見其理極，非諳曉數國之言語文字者不能也。”嚴復翻譯西學，不只是停留於文字語言學層面的傳譯，而是通過諳曉多國語言文字以“見其理極”。於是不分中西古今，都成爲自己獨立思考的對象和資料，從中尋覓關於人生、國家、社會等事物的“理極”。有此治學思想，故無論治西學還是中學，治古學還是今學，就都能一以貫通，得意忘言。今天重讀嚴復《莊子》評語，正須知此以見其中深義。

以上六點，分言之爲六，合言之爲一，即古今中外文理諸學皆深有造詣，治學不爲

① 嚴璩《侯官嚴先生年譜》，《嚴復集》第五冊，第 1550 頁。

② 同上，第 1551 頁。



祿利而為知見理極，富有現實關懷之心，採取靈活形式，不拘一格表達心中思想，剖析研究根本問題，故深刻之見不一而足，此乃今天閱讀嚴復時必須先知之背景也。

以上所說嚴復的學術背景，其中貫串著博通精神，具體體現為中西會通，古今貫通，學科融博，這在《莊子》評語中亦為一以貫之的指導思想。嚴復評《莊子》，首先強調必須去除“拘虛”、“篤時”、“束教”、“囿物”四種“厲禁”，認為“有一於此，未有能通者也”<sup>①</sup>，看來他非常重視“通”，而拘虛等事則影響“通”。拘虛是所處之地不同，篤時是所處之時不同，束教是所受的學說不同，囿物是受外物的誘惑和干擾。莊子說有這些毛病的人是井蛙夏蟲，曲士之智，對事物認識是知其一不知其二，均因這些弊病而致（第1130頁）。中國古代學者崇尚“通人之學”，強調的也是“通”，如司馬遷的“通古今之變”，王充推崇“博覽古今”的“通人”，劉知幾的“史通”，司馬光的“通鑑”，朱熹對儒釋道的“貫通”，鄭樵整理古今學術的“會通”，顧炎武讀萬卷書的“博通”，都是以通為學術最高境界。近現代以來的學者也承繼這種傳統，如蔡炎培說“學人難，惟通人更難。學人唯守先待後，通人則開風氣者。”張舜徽先生亦說“專家路窄，通人路寬。專家但精一藝，通人則能開廓風氣。影響於當時及後世者，則以通人為大。”在古代，莊子就是這種精神的實踐者之一，他的思想學術並不僅是道家一派，《莊子》書中知識涉及許多領域，思想極其靈動深刻，文筆汪洋恣肆，就都來自“通”的精神。就嚴復而言，他之所以強調“通”，亦是這種優良學術傳統的繼承與發揚。他既學於中國而留學於英國，故無拘虛之病。能通中西古今，縱覽合觀，故無篤時之弊。學貫中西文理，不偏於一隅，故無束教之病。求見理極，不耽利祿，故能不囿於外物。能去此等諸項“厲禁”，其學其論不至於深刻高明不可得也。反過來看，此亦其學能致博通之必然表現也。

嚴復的博通常將古今中外熔於一爐，從中求其理極。1898年嚴復在《天演論》序言中說：“古人發其端而後人莫能竟其緒，古人擬其大而後人未能議其精。”這是批評中國後來的學者不能繼承古人，累代學人雖然都在辛勤地皓首窮經，研讀“古人之書”，但卻“未嘗為古人之學”，對於“古人詔示來學之旨”及“即物窮理之最要塗術”，根本“不知廣而用之，未嘗事其事，則亦未嘗咨其術”。其結果是“祖父雖聖”而“子孫童昏”，使廣大的中國人停留於“不學無術未化之民”的狀態，這是中國到了近代落後挨打的原因之一。在此情況下，有“獨辟之慮”而欲“見其理極”的“考道之士”“轉於西學”，“以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳”，於是豁然達到“澄湛精瑩，如寐初

<sup>①</sup>《嚴復集》，同上版第1104頁，以下引文僅在句末標其頁數，不一一出注。

覺”的境界<sup>①</sup>。這一段論述表明了嚴復要把古今中外會通的意旨，否則雖然名為學問，實為昏庸，不學無術，永遠是未化之民，如何與列強競爭以取勝？

在清末民初，中國出現了中學西學的對立與優劣問題，崇西學者認為中學氣數已盡，已經毫無價值，而不忍全盤西化者則主張中學為體，西學為用，企圖保存中學以對抗西學。其實這些看法都有偏頗之處，未足以解決中學的存在與發展問題，也不能正確地吸收西學為我所用。在此背景下，許多人都認為中學難以維持。如何解決這一難題？嚴復亦自有見。1902年，正是嚴復大量翻譯西方學術著作的時期，此時他與桐城派古文大師吳汝綸討論中國傳統學術的改革及命運，吳氏深知中國不可不謀新，而每憂舊學之消滅，嚴復則認為“不然，新學愈進則舊學愈益昌明，蓋他山之石可以攻玉也。”<sup>②</sup>他與吳氏最大的不同，在於他既熟悉西學，又熟悉中學，而吳氏只知中國傳統學術，而不具備最新的西學背景，所以嚴復能會通中西古今，敢於斷定“新學愈進則舊學愈益昌明”。但是如果不能真正掌握新學以重新理解和闡釋舊學，舊學的命運亦將如他在《天演論》的序中所說，“古人發其端而後人莫能竟其緒，古人擬其大而後人未能議其精”，“古人之書”雖在，而後人不能明“古人詔示來學之旨”，結果仍然會是“祖父雖聖”而“子孫童昏”。故知欲會通古今中外，亦須有博大之力與“澄湛精瑩”悟性，始能為之。雖然此非為《莊子》而發，但其理在《莊子》評語中亦明顯可見。

《莊子》的思想及其表現形式，絕對是純粹的中國式智慧，絲毫沒有西方學術和思想的形式與成分。西方思想和學術傳來之前，中國士大夫研讀注釋《莊子》，皆墨守中式思維模式，雖有佛學的滲入，但也中國化了。縱覽歷代詮釋《莊子》之書，解義紛繁，人各有說，但大較不出中國傳統思想範圍，千百年來沒有多少新義。嚴復借用西方觀念闡釋《莊子》，雖然還用傳統的按語方式，似是中國傳統學問的陳套，但深入閱讀即可發現嚴復評點已比舊式經典注釋有了截然不同的新義，從本質上說他是對中西學術及其理念做互釋互證的工作，力圖從公例層次會通中西學術。

嚴復通過譯介西方學術著作，而具備了西中學術會通觀，在此基礎上運用西學對《莊子》加以評點，這並不是一種人為的生硬比附，實因有許多問題乃是人類共通的問題，不論東方西方的學術都會研究這類問題，故可會通而觀之。嚴復基於他對中西古今都較熟悉的學術背景，通過會通來找出東西方思想的相同點，這在《莊子》書中正多有其例。後來錢鍾書的《管錐編》，所要做的工作同樣是要打通東西文化。錢氏的方法是用大量的西學知識與見解，重讀眾多的中國傳統典籍，利用自己中西學術深厚嫻

① 以上引文均見嚴復《天演論·自序》，科學出版社1971年版。

② 同上引書，第1549頁。

熟的功底，完成中西思想文化打通的任務。這與嚴復用西學釋《莊子》以會通中西學術與思想正是同一路向，嚴氏早於錢氏，只是所釋僅《老子》、《莊子》二書，而錢氏則屬後出轉精，推廣了嚴氏的思路與方法，範圍更加擴大而已。

總之，嚴復對《莊子》加以評點，其基本特點正在於中西會通，在這種會通間，又有古今的貫通，文理的融通。中學西學雖然各有自己的形成發展的歷史傳統，各有不同的問題點與表述方式以及思維特點，但絕不是完全對立而不可溝通的，學者若能將自己的思維上升超越，不受所謂中西文化、歷史、學術、制度等各種外在因素上的差別之拘束，在真正的科學理念與知識上往往是可以相通的，在關於宇宙人生社會諸方面的根本道理的探討研究上是可以溝通的，中西學人的智慧更是可以貫通的，在各種問題的解答上也是多能會通的。雖然嚴復用西學釋中學，會通中西思想與學術，還是初步的嘗試，並沒有全面鋪開而形成系統的成果，但他所啟示的路向和方法以及潛藏其中的理念與識見，則是一百年後的中國學者仍然不可以忽視的，需要認真細緻研究的。

## 二、以自然科學知識會通《莊子》思想

胡道靜主編《十家論莊》(上海人民出版社 2004 年)中有文章談到章太炎的《齊物論釋》，認為章氏拿《莊子》與西學中的自然科學與社會政治學說相比附，是前無古人的。這一說法不太準確。嚴復《莊子》評語中已經有多處引用西方自然科學知識來解釋《莊子》的文義與思想，嚴復之前還有康有為已用西方自然科學知識與《莊子》所說義理進行比較，《康南海先生自編年譜》光緒十年(1894)謂：“涉獵西學書……至十二月，所悟日深，因顯微鏡之萬數千倍者，視虱如輪，見蟻如象，而悟大小齊同之理。因電機光線一秒數十萬里，而悟久速齊同之理。知至大之外尚有大外，至小之內，尚包小者，剖一而無盡，吹萬而不同。”<sup>①</sup>可知清朝晚期中國學者已逐漸開始自覺地運用西方自然科學知識來解釋中國古典，嚴復接受了西方自然科學的系統學習，這又是康有為、章太炎無法比擬的，他以自然科學知識來釋莊子，往往能使古人無法解釋清楚的《莊子》文義與思想得到透徹的說明，不需繁瑣考證，自能闡明義理。如《齊物論》中說：“前者唱于而隨者唱喁，冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。”

對“厲風濟”一句，歷來的解釋都只從文字訓詁進行解釋，把“厲”訓為“烈”或

<sup>①</sup> 《康南海先生遺著匯刊》，蔣貴麟主編，臺灣宏業書局 1987 年版，第 22 冊，第 14 頁。

“大”，把“濟”訓為“止”，由此把全句的意思解釋為“烈風作則衆竅實，及其止則衆竅虛，”或“大風止則衆竅虛，及其動則衆竅實”。這樣解釋終覺勉強，不能揭出莊子此語的確切含義，嚴復則據自然科學的知識解明此句的確切含義：“厲風濟則衆竅為虛，非深察物理者不能道。凡有竅穴，其中含氣，有風過之，則穴中之氣隨之俱出，而成真空。醫家吸入器，即用此理為制。故曰：厲風過則衆竅為虛。”(第 1106 頁)

嚴復根據自然科學的知識說明了“厲風濟則衆竅為虛”的道理，這種解釋在古代漢語的訓詁上也能成立，“濟”的本義是渡過，故有通、成、過等義，訓為止反倒是少見的。這說明嚴復運用自然科學知識解釋《莊子》此語是可以成立的。而他所謂的“深察物理”，“物理”二字已不是中國古代人所說的“物理”了，而是西方傳來的“物理學”，“深察物理”就是精通物理學，只有這樣才能解釋《莊子》此言，這就是嚴復的認識。我們從整個莊子解釋史的角度上看，嚴復這種根據西方自然科學知識解釋《莊子》的說法，自然就超過了古人的解釋。嚴復不僅運用西方自然科學的知識解釋《莊子》，他還熟悉中國古代的自然科學，如用中國古代天文學的知識解釋《莊子》所說的“罔兩”：“凡物之非彼非此者曰罔兩。魑魅罔兩，介於人鬼物魑之間者也。問景之罔兩，介乎光影明暗之間者也，此天文學者所謂暗虛者也。室中有二燈，則所成之影皆成暗虛，必兩光所不及者，乃成真影。前之罔兩，既非人鬼，又非物魑，後之罔兩，既非明光，又非暗影，此命名之義所由起也。”(第 1108 頁)

這裏所說的“天文學”是中國古代的天文學。東漢天文學家張衡在他的名著《靈憲》裏說到：“當日之冲，光常不合者，蔽於地也，是謂暗虛。在星則星微，遇月則食。”暗虛是指日光本來照射到星宿之上，故人在地球上能看到星宿發光，而有時太陽與某個星宿之間被地球從中遮擋住了，於是這個星宿就不能正常地發光了，所以說在星則星微，遇月則月食。而把這種現象就稱為暗虛。嚴復引用古天文學的這個概念來解釋“罔兩”，就是從自然科學角度來訓釋古代語詞，這比只知從字義訓詁角度來解釋字詞及語義是更有科學根據，因而顯得更有說服力。

中國古代哲學家又常常使用“氣”這個語詞，但氣是什麼，在通常的思想家那裏是人各異言，從來不曾說得清楚，甚至越說越神秘了。這表明中國古代思想論述上的一個先天不足，對概念與邏輯的證明與規定都不夠嚴格和精密。嚴復對此非常清楚，所以他要借助西方科學家之說以釋之：“今世科學家所謂一氣常住，古所謂氣，今所謂力也。”(第 1136 頁)中國古代醫學和氣功都以氣為基本理論的要素，但氣是無法看到、無法測量的，所以按照現代西醫的科學觀，對中醫和氣功所說的氣儘量要採取科學的辦法來證明之，但這不容易辦到，所以直到今天中醫和氣功的許多說法還無法解釋，就在於“氣”這個概念太含糊了，它具體指代何種物質或物質現象，都是無法用現代科

學證明的。而“力”這個概念就不同了，這是西方物理學基本概念之一，可以通過實驗證明它的存在，並能通過各種公式計算它的功能等。一個模糊，一個清晰，這就是中西文化背景下的不同科學。嚴復借用西方科學概念“力”來闡釋中國傳統的概念“氣”，這種解釋超過了前人，也使後人對於《莊子》甚至是中國傳統學說中的特定概念的理解都在傳統解釋的基礎大大前進了一步。當然，“氣”是否就是“力”，這在科學上還是一個需證明的問題<sup>①</sup>，所以嚴復的這個解釋也不能說是定論，但至少他這種借用西方科學中的清晰概念來闡釋中國古代模糊概念的做法，是《莊子》闡釋史上的一個進步和發展，這一點是不可否認的。

嚴復又能以自然科學知識以喻一般事物常理，如說炸藥因不同條件而有爆炸和燃盡之異，說明不同的外在環境因素可使同一種事物的變化產生完全不同的結果：“夫轉物之道，達其怒則常處於逸，逆以犯則常以自危。炸藥，至暴烈者也，使燃之空虛則消散寂歷，恍忽而盡，置之嚴密，則崩崖振海過於雷霆。”（第 1114 頁）他把其中的道理歸結為“轉物之道”，即轉變事物的通理，這一段批語是針對《莊子·人間世》“汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也，不敢以全物與之，為其決之之怒也。時其饑飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也，故其殺者，逆也。”一段而寫的，嚴復以炸藥為例，對《莊子》原文中的思想又做了延伸，強調“順”與“逆”會對同一事物造成完全不同的後果。這種道理如果按照一般的辦法，是從道理層面進行闡釋，但不如借用有關炸藥的自然科學知識，則說明得更為清楚而可信。

嚴復又據當時西方的生物學知識闡明《莊子》書中一些難解的段落，如《莊子·至樂》篇“種有幾”以下講到生物變化的問題，嚴復批語說：“此章所言，可以之與挽近歐西生物學家所發明者互證，特其名詞不易解釋，文所解析者，亦未必是。然有一言可以斷定者，莊子於生物功用變化，實已窺其大略，至其細瑣情形，雖不儘然，但生當二千餘歲之前，其腦力已臻此境，亦可謂至難能而可貴矣。”（第 1130 頁）

嚴復具有西方近代自然科學的深厚素養，故對《莊子》中的思想往往能看出其中合乎西方近代自然科學的含義來，此正是他超越前人的地方，他說：“今科學中有天文、地質兩科，少年治之，乃有以實知宇宙之博大而悠久，回觀大地與夫歷史所著之數千年，真若一映。莊未嘗治此兩學也，而所言如此，則其心慮之超越常人，真萬萬也，所謂大人者非歟！”（第 1142～1143 頁）

據這段評語，可以看出嚴復指出了中西文化間的一個相通點及其中的文化差異，

<sup>①</sup> 中國人有一個說法：力氣（或稱氣力），把力與氣聯繫在一起，這說明二者之間存在著一定關係。嚴格地說，力與氣不是完全相等，所以嚴復此說還不能視為定論，但可作為一個參考。

即關於客觀事物的許多道理,中國古人都已具有符合後來西方自然科學的知識,這是中西相通的地方,但中國古人沒有把這種關於客觀事物的知識上升到西方近現代自然科學那樣嚴密和系統的程度,只滿足於知其大概,此即嚴復所說的“窺其大略”,至於其中的詳細情況則沒有徹底研究與認識,這就是中西方在認識客觀事物上的一大根本差別。嚴復讚歎的是中國古人如莊子那樣能在二千多年前就有這樣的腦力是至難能而可貴,這也是大多數中國人常常引以自豪的地方。嚴復在這種地方也繼承了中國傳統的思維方式,即概略地指出此章所言可與西方生物學知識互證,但是並不詳細闡明這些知識的具體內容。這樣做也是有其道理的,即《莊子》及嚴復對《莊子》的解釋仍是思想史性質的研究,而不是純粹生物學或其他什麼自然科學學科的專門著作,所以對此類“細瑣”的知識內容也就忽略不談了。

從另一方面看,嚴復用西方自然科學知識解釋莊子,在表面上看是一種進步,因為中國歷史上從來沒有這種解釋古典思想著作的前例,但是正因為這是一種新嘗試,又是以評語或批語方式,不能像專著那樣達到深入和系統的程度,所以顯得簡單和淺顯,不夠完善,即往往是表面的相比,而沒有深入驗證和論述,此類情況非常多見,如《莊子·知北遊》說“秋毫之端萬分,未得處一焉”,對於此句,嚴復把它比附為西方的微分學:“秋毫小矣,乃至其端,乃至其端之萬分,未得處一焉,此算學家所謂第三等微分也。”(第 1137 頁)又如《天下》篇說“至大無外,謂之大一”,嚴復用 Hegelian Philosophy 釋之,以為這與黑格爾哲學觀念無二。至於“卵有毛,雞三足,郢有天下,犬可以為羊,馬有卵,丁子有尾,火不熱,山出口,輪不碾地,目不見,指不至,物不絕,龜長於蛇,矩不方,規不可以為圓,鑿不轉柄,飛鳥之景未嘗動也,鏃矢之疾,而有不行不止之時,狗非犬,黃馬、驪牛三,白狗黑,孤犢未嘗有母,一尺之捶,日取其半,萬世不竭”一大段,嚴復批曰:“希臘名家之 Sophistry。”(第 1148 頁)以為此段所列命題,均與古希臘邏輯學家中的詭辯派(又稱智者派)無異,這種解釋在莊子解釋史上令人耳目一新,但只是如此簡單的一句,沒有充分展開一一論述,可以說是引用西方科學知識解釋中國古典的初步形態。

### 三、用西方人文科學知識闡釋《莊子》思想

嚴復不僅熟悉西方近現代自然科學,又比較系統地瞭解了西方近現代社會學科的多方面知識,用來解釋《莊子》,也往往能拈出其中內涵的新意,為前人所未道。

嚴復因譯《天演論》而深知西方社會學科中的天演之理,據此理來看《莊子》,他認

為莊子亦是天演家：“一氣之行，物自為變，此近世學者所謂‘天演’，而西人亦以莊子為之天演家。”（第 1106 頁）

又據《莊子》所說，聯繫中西歷史，說明一種普遍社會現象：“讀此愛馬之論，可知革命之世不必皆暴君，而忤逆之家每多慈父。”（第 1114 頁）這是揭示事物中的一個普遍現象：結果與所成之結果的環境和條件並不一致，有時甚至是相反。

對於《莊子》名言“用志不分”，則引西方歷史解釋其中之義：“蘇克拉諦之入理也，凝然柴立，瞠視不轉，至於逾時。拿破崙之作戰也，置地圖於帳幔，其造極制勝，皆用志不分之效也。小兒為學，注意最難，唯教者知所從徐誘之，乃可漸企。至於能是，雖中材之人，勢如破竹矣。此教育家秘訣也。邇日法都元帥為聶維爾，有求以提倡美術者，答曰：‘舍殺敵救國而外，敢以一慮他及者，鬼神鑒之。’此亦可謂‘用志不分’者矣。”（第 1132 頁）嚴復熟知西方歷史及心理學知識，用來闡釋《莊子》所說，與古來的各家注說完全不同，更能給人以啟迪。

對《人間世》篇，他認為其中含有西方近代以來的崇尚的新教倫理（馬克思·韋伯的宗教社會學特別強調這種新教倫理對於資本主義的發展所具有的重要意義），他說：“吾讀此篇，未嘗不廢書而歎也。夫莊生《人間世》之論固美矣，雖然，盡其究竟，則所言者期於乘物而遊、托不得已以養中、終其天年而已。顧吾聞之，人之生於世也，俯仰上下，所受於天地父母者至多，非人類而莫與。則所以為萬物之靈者，固必有其應盡之天職，由是而殺身成仁、捨生取義之事興焉。此亦莊生所謂不可解於心、無所逃於天地之間者，豈但知無用之用、遠禍全生遂為至人已乎？且生之為事，亦有待而後貴耳。使其禽視獸息，徒曰‘支離其德’，亦何取焉。此吾所以終以老莊為楊朱之學，而溺於其說者未必無其蔽也。觀於晉之夷甫、平叔之流，可以鑒矣。”（第 1109 頁）

此段所言的重點是人“固必有其應盡之天職”。天職，乃新教倫理的重要概念，謂人雖有應盡的天職，這是從事各種人生事務最基礎的理由，基於這種天職，人無論做什麼事，都不應計較得失成敗，只須埋頭盡心盡力做下去，有這種做事的態度，於是各種事業都能做好，從而促進各種事業的發展與進步。嚴復以為莊子思想中的這層意思常為人忽視，而只注意所謂的“逍遙”和“無為”，這是對老、莊思想的曲解，所以後來有人認為老、莊就是楊朱之學，以至造成晉人清談等等，都是知其一偏而不知其全，是錯誤的理解。在嚴復看來，《莊子》也主張乘物而遊、終其天年以至於殺身成仁、捨生取義等等，都是人生必須有為的“天職”，故對於《莊子》思想萬萬不可偏於一隅，走入魔，以為人生只是要追求“禽視獸息”，一無所為。嚴復對於莊子思想的這一闡發，出於西方新教倫理中的天職觀念，把莊子思想中另一層面深刻揭示出來：人既生於天地之間，就無所逃於天地之間，有一種與生俱來而必須承擔且要奮發有為以從事之

“天職”，而不是單純地一無所爲，以無用爲用，以遠禍全生爲人生最大目標。

嚴復在英國接受西方近代政治社會學說，故受英國自由主義影響甚大。所謂自由主義者，即經濟學所說的自由放任主義、不干涉主義，政府對於市場中的經濟人及其活動不管或少管，讓他們在自由放任的狀態下自由競爭。此種主義又可推廣於政治社會領域，漸而發展爲小政府、大社會的理論，強調民衆在守法前提下可自由地按照自己意思從事經濟活動。一般所說的市場經濟理論，即以此種主義爲基礎，亞當·斯密的《國富論》即爲其主要著作，強調要靠所謂“看不見的手”，而不是政府的意旨來指揮和調節市場經濟的供求關係。嚴復曾譯斯密此書，故受此種自由主義學說影響甚大。他在《老子》《莊子》的評語中都一再強調這種學說，如：“此篇（指《莊子·應帝王》篇）言治國宜聽民之自由、自化。……郭注：‘夫無心而任乎自化者，應爲帝王也。’此解與挽近歐西言治者所主張合。凡國無論其爲君主，爲民主，其主治行政者，即帝王也。爲帝王者，其主治行政，凡可以聽民自爲自由者，應一切聽其自爲自由，而後國民得各盡其天職，各自奮於義務，而民生始有進化之可期。”（第 1118 頁）“此段（指《應帝王》篇南海之帝、北海之帝爲中央之帝渾沌鑿七竅，七日而死一段）亦言治國宜順自然，聽其自由，不可多所干涉之意。”（第 1119 頁）“上必無爲而用天下者，凡一切可以聽民自爲者，皆宜任其自由也。”（第 1128 頁）“下必有爲爲天下用者，凡屬國民，宜各盡其天職，各自奮於其應盡之義務也。”（第 1129 頁）

一再用這種思想闡釋《莊子》，可知嚴復極爲重視這種中國向來不曾聽說過的主張。此種自由主義又與嚴復所譯《天演論》中的“適者生存”的“物競天演”之說相關，所以他說：“自夫物競之烈，各求自存以厚生。以烏鼠之微，尚知高飛深穴，以避罾弋熏鑿之患。人類之智，過烏鼠也遠矣！豈可束縛馳驟於經式儀度之中，令其不得自由、自化？故狂接輿謂其言爲‘欺德’，謂‘其於治天下也，猶涉河鑿海<sup>①</sup>而使蚊負山也。’”（第 1118~1119 頁）

西方這種學說的邏輯是：人在激烈競爭下，各求自存以厚生，這是自然天性，所以不應用“經式儀度”來束縛之，以使人能自由自化以求自存以厚生，否則，要想治理天下就如涉海鑿河蚊負山一樣，是完全不可能的。這與道家老莊思想相近，但並不是完全一樣的。中國道家的主張是純任自然，完全廢棄“經式儀度”（社會的法律制度等），不要教育、知識、道德等，其本質是純粹的自然主義，而西方自由主義在主張放任自由的同時，又強調社會法律制度的必要性，即必須有人人都要遵守的“遊戲規則”，在此前提之下才有個人的自由。西方自由主義與道家自然主義的根本差異，嚴復當時已

① “涉河鑿海”，據《莊子》原文當爲“涉海鑿河”，這當是嚴復當時的筆誤。



有清醒認識，其《天演論》下“論十五，演惡”一節後面“按語”中說：“斯賓塞所謂民群任天演之自然，則必日進善，不日趨惡，而郅治必有時而臻。……故曰任天演自然，則郅治自至也。雖然，曰任自然者，非無所事事之謂也，道在無擾而持公道。其為公之界說曰：各得自由，而以他人之自由為域。其立保種三大例曰：一，民未成丁，功食為反比例率；二，民已成丁，功食為正比例率；三，群已並重，則舍己為群。用三例者群昌，反三例者群滅。”《嚴復集》第五冊 1393 頁）無擾是自由的一面，而持公道，則是須遵守規則的一面。在群與己對立時，則須舍己為群，以求整個社會（群）“日進善”而向“郅治”目標發展，而不能放任之使“日趨惡”而向壞的方向發展，這是自由主義的本質，而老莊道家思想中沒有這些內涵。綜合嚴復在兩處所論，應該看出他對西方思想的理解還是準確和全面的，而在《莊子》評語中強調其中含有與西方思想相合之處，這是《莊子》闡釋史上的新說，但我們則要綜合他的完整思想來理解他的新解，不能片面地把老莊道家思想等同於西方近現代的社會政治思想。

嚴復對於西方社會與中國社會都有深切瞭解，故對其社會問題也有清醒認識，並不是只知道崇洋媚外，可以說嚴復是有良心的知識分子和思想家，而不是只為一己利祿的洋奴。《莊子》之所以作，完全是莊子其人對當時社會問題深為憤觸而提出一種思想主張以求適應那種問題叢生的社會環境。嚴復在二千年之後，從中國來到西方，又從西方回到中國，對於各自的社會中的問題也看得非常清楚，並非只知“外國月亮也比中國圓”的庸人，所以他評《莊子》時，也會借《莊子》之言，指陳西方社會中存在的問題，而不是把西方社會看得完美無缺，他在《莊子》評語中反映出來的這種思想值得我們注意。他說：“莊生所言聖人，大都言才而不言德，故聖人之利天下少，而害天下也多。即如今之歐美，以數百年科學之所得，生民固多所利賴，而以之製作兇器，日精一日，而殺人無窮。彼之發明科學者，亦聖人也。嗟夫！科學昌明，汽電大興，而濟惡之具亦進，固亦人事之無可如何者耳。”（第 1122 頁）

西方科技發達，給社會民衆帶來無限便利，但同樣的科技也會成為危害社會民衆的利器，時至今日，不仍然乎！故今日我們倡言“科學發展觀”，表明我們已經知道了社會的發展如果只是追求經濟上的 GDP 增加，對社會則會帶來新的問題，故不能片面追求經濟的發展，而應該注意基於科學認識的全面發展。嚴復在一百年前就從《莊子》書中看到了聖人利天下少而害天下多問題，嚴復運用這一思想觀察西方社會在發展中的問題，用來提醒剛剛開始追求西方式發展的中國人，其眼光和用心可謂深遠，是那些只知崇拜西方而不知其弊端者所無法比擬的，故嚴復再次感歎：“嗚呼！今之西人，其利器亦衆矣，道德不進而利器日多，此中國之所以大亂也。”（第 1123 頁）

在讀《莊子》時進行中西對比和參照，嚴復發出的感歎讓百年之後的我們明白了

一個嚴峻的道理：只引進和照搬西方的物質利器以求物質發達(如今天中國人追求的GDP以及汽車洋房還有其他種種從西方引進的物質等)而不講道德以求精神文明層面的現代化,這不是真正的現代化,而是表面的物質性的現代化而內在是精神性的非現代化。所以嚴復一再強調不先把中國人的素質全面提高是無法真正能夠發展到西方那樣強盛發達的現代化的,反而只會學其皮毛,先把西方弊病傳染在身,而其良善的機制及精神觀念則根本没有弄懂,更不會真正學會,簡單的“拿來主義”,生搬硬套,是不能使落後的中國變成先進發達的西方的。

社會的問題,往往就是政治問題,中國古代思想家如老、莊者,所思所論無不以社會政治問題為中心,而以哲學之事為輔助,此讀《老》《莊》者所不可不知者。嚴復不是一個迂腐的讀書人,不是那種讀了儒道典籍而只用來個人修身的中國傳統型士大夫,所以他在閱讀中國古典時,不會只知重複前人之言而不加獨立的思考,他在讀《莊子》時就與許多中國士大夫讀《莊子》時的感覺和眼光大不一樣,他能借鑒西方的思想和學說,從中看到許多傳統型的中國士大夫從來不曾想到和看出的問題,如謂:“吾國之頌君子,以為民之父母,至矣。而文明之群,畏父母政府與畏暴虐之君等者,亦以其使民失性而不遂其炊累之功故也。”(第1124頁)這種基於西方思想而提出的觀念,就是前面所說的西方的優秀思想文化中的重要成分,這是那些只知照搬和拿來西方物質之器的那些中國人所無法理解和常常忽視的東西。從嚴復的莊子評語中可以看出他的學問核心是掌握西方近代以來促進其社會走向現代化的優秀思想觀念以重讀中國古典,如他在這裏所說的“文明之群”,後來譯作“文明社會”,實即今天人們常常掛在口頭的“現代化社會”。在此種社會中,民與政府的關係,根本不是傳統中國文化與觀念中所理解的那種父母與子民的關係,現代化社會中的“民”,他們不是只受了中國傳統觀念影響的“民”,根本不會希望如父母一樣慈愛的政府,他們知道那種如父母一樣慈愛民衆的政府表面上看非常仁慈,在文明社會的價值觀看來,與專制制度下的暴虐之君“等”耳,沒有什麼不同。而吾國傳統觀念中就不會有這種意識,嚴復能在一百年前點出這種問題,正是由於他長期接受西方思想學說教育與熏陶的結果,豈是飽讀經書不知天下事的士大夫所能比擬哉!

嚴復深知中國社會需要改造,但如何改造,他不造成用革命的激進方式,這一點在本文前面已有述及,他在《莊子》評語中也曾論及此事:“斯賓塞《群學肄言·政惑》篇言:‘憲法甚高,民品甚卑,則將視其政俗相睽之程度,終於回循故轍而後已。’立法雖良,無益也。夫以卑劣之民品,而治以最高之憲法,即莊所謂‘取猿狙而衣以周公之服’,彼必齟齬挽裂盡去而後慊者也。”(第1129頁)

嚴復據斯賓塞以釋《莊子》,由《莊子》說而明“政俗相睽”的深刻道理,所謂“政俗

相睽”是指一個國家的政治制度要與本國的國民風俗相適應。此種相應有程度之異，或相應程度高，或相應程度低，這在不同國家則有不同程度，同樣的政治制度並不是在所有國家都能收到良效，其原因就在於此。這個道理並不是純粹出自斯賓塞等人在理論上的推論，嚴復也不是僅從西方學者的著作中獲得這一認識，在他的許多譯著和論說中都強調這一觀點，據他所述可知這是他根據英國等西方國家的歷史觀察而形成的一個結論。如《天演論》的導言八“烏托邦”一節中說：“且聖人知治人之人，固賦於治於人者也。凶狡之民，不得廉公之吏；偷懦之衆，不興神武之君。故欲郅治之隆，必於民力、民智、民德三者之中求其本也。故又爲之學校庠序焉，學校庠序之制善，而後智仁勇之民興。智仁勇之民興，而有以爲群力群策之資，夫而後其國乃一富而不可貧，一強而不可弱也。嗟夫！治國至於如是，是亦足矣。”（《嚴復集》第五冊第1339頁）在此節下嚴復加了“按語”，其中說：“蓋泰西言治之家，皆謂善治如草木，而民智如土田。民智既開，則下令如流水之源，善政不期舉而自舉，且一舉而莫能廢。不然，則雖有善政，遷地弗良，淮橘成枳，一也。人存政舉，人亡政息，極其能事不過成一治一亂之局，二也。”對這一現象，嚴復通過列舉歐洲各國的事例說明“此皆各國所歷試歷驗者”（同前第1339～1340頁），以證實此說。近代以來，中國留學西方以及研究西方社會政治學說者不在少數，而能堅持並強調此一觀點者以嚴復爲最突出，這反映了他的關於改造中國以求進步的思想是從實際出發的，與“師夷長技以治夷”的思想相比，是更爲成熟而深刻了，因此他能從《莊子》中看到類似的思想而加以揭示。遺憾的是，嚴復提倡此說雖然不可謂不早，且他以此觀點與革命家孫中山交流溝通過彼此的想法，但孫中山以“實行家”自居，要馬上採取行動來改變中國，沒有耐心慢條斯理地按這種主張去做。其實孫中山到後來也通過親身實踐而認識到改造中國是急不得的，急於前進反而給更多貌似革命的人以謀取私利的藉口與理由，所以他後來也改變了自己的主張，希望持續地教育中國人民來逐步實現改造中國的理想，從一個側面證實了嚴復最初的設想是不無道理的，也是符合中國國情的。本文只是就嚴復對《莊子》的闡釋這一問題來看嚴復這一思想之可貴，確實是《莊子》闡釋史上從來無人能說出的新義，令今天的我們也不得不欽佩嚴復的高遠而深刻的見識。

近代西方以來的政治學，與中國傳統講論治國之學截然不同，囿於中國傳統之學者往往缺乏西方近代政治學的基本素養，故在政治理論上多有先天不足，而其政治之論往往缺乏理據和邏輯。《徐無鬼》篇說管仲將死，齊桓公欲以鮑叔牙爲他的繼任，管仲說“不可”，因爲鮑叔牙爲人潔廉，是個善士。按照中國傳統的政治理念，潔廉善士不正是擔任政府官員最合適的人選嗎？儒家的尚賢就特別重視人才的品德，怎麼還說這樣的人不可以呢？《莊子》中的這種觀念似乎難以理解。請看嚴復的解釋：“絜廉

善士而隘，往往不足與言政治，今猶占也。”(第 1140 頁)

嚴復持此觀念並不奇怪，因為近代西方政治學的一個理念就是：不能依據倫理道德來衡量政治人物及其行爲，換一個說法就是不能指望從事政治的人會自覺地做到道德高尚而不幹壞事，最有可能性的情況是從事政治的人不講道德善行來爲自己謀利，因此要用三權分立的辦法來監督、限制、防備從事政治的人物。嚴復正是基於西方政治學的這一基本理念對《徐無鬼》篇的這一理念進行闡釋的。“今猶占也”的占者，驗也，嚴復強調這種情況自古及今都沒有改變，乃是普遍現象。

在《莊子》思想中發現與當時西方平等自由相同者，亦是嚴復《莊子》的新解，而所根據則是他對西方學術的熟悉：“挽近歐西平等自由之旨，莊生往往發之。詳玩其說，皆可見也。如此段言平等，前段言自由之反是已。”(第 1146 頁)

對於先秦諸子百家之學說，《莊子·天下》篇有專論，故此篇歷來受到學者們的重視，但嚴復以西方古希臘這一軸心時代的學說昌盛情況與之相比，則從中發現了新意，爲前人所未言：“此篇所列而論之方術，曰墨翟、禽滑釐，曰宋鉞、尹文，曰彭蒙、慎到、田駢，曰老聃、關尹，終乃自敘。雖然，春秋戰國方術之多，不減古歐之希臘。莊生獨列此四五者，其大者則周孔，小者則史談之六家，豈其所取必與己爲類而有其相受遞及者歟？不然，其言固不足以盡當時之道術明矣。”(第 1147 頁)

嚴復通過對比東西兩個軸心時代諸家學派同樣盛多的情況，發現《天下》篇所列各家僅僅四五家而已，絕不是當時所有的諸子家派，而是僅與莊子的學派有關者，這一點是前人所未及，值得重視。

嚴復又用西方學說之名界定先秦諸子的性質，如：“莊周吾意即孟子所謂楊朱，其論道終極，皆爲我而任物，此在今世政治哲學，謂之個人主義 Individualism。至於墨道，則所謂社會主義 Socialism。”(第 1126 頁)此說之比擬，又爲後來學者所沿用，而後人又缺嚴復那種深厚廣博的學術背景，故往往言不及義，未能成爲學術定論。

中國古代論說終極性概念或事物，往往是借用某種具體之物來論無限之物，而不能抽象出與具體之物無關的概念，嚴復讀《老》《莊》發現了這個問題，所以他借用西方哲學的“絕對”概念闡述這個問題：“彼是對待之名詞，一切世間所可言者，止於對待，若真宰，則絕對者也。”(第 1106 頁)能分出彼與我的事物，一定都是相對之物，因此在彼我之間存在著“對待”關係，“對待”即後來所說的“對立”，而所謂“真宰”，則超越了對待、彼我，是“絕對者”。“絕對”就是西方哲學的一個高度抽象概念，與具體之物無關。

有時嚴復又直接用西語及其說法來解釋《莊子》的命題，如謂：“依乎天理，即歐西科哲學家所謂 We must live according to nature。”(第 1108 頁)這也是一種注釋，古人

用訓詁方法注釋，嚴復則用西方語言來注釋，這比古人那種訓詁更易理解，意思也更完整。前面我們說過，嚴復曾引英國穆勒約翰的話：“欲考一國之文字語言而能見其理極，非諳曉數國之言語文字者不能也。”他用英語翻譯莊子的說法，就是這種認識的一個實例，說明這種注釋法對於瞭解《莊子》的思想內涵確有啟示作用，超過了古人用古代觀念與辭彙進行訓詁的方法。此種方法嚴復多次在《莊子》評語中加以應用，對理解莊子中的一些哲學概念很有幫助，如：“與生俱生，曰性。群生同然，曰德。因人而異，曰形。駢拇枝指與生俱來，附贅懸疣，專形而然。性 = Nature。德 = Essence。形 = Accident。侈於德 = Abnormal。”(第 1119 頁)這是用翻譯法來闡釋，這種翻譯只有如嚴復這種中西貫通的學者才能翻譯得當，否則所選用的辭彙若不恰當合適，又怎能起到闡釋的作用呢？

嚴復對西方哲學史的唯物與唯心兩大派別差異亦甚明白，能引以論《莊子》思想：“屈大均曰：‘心從知而得，知之外無所謂心也。常心從心而得，心之外無所謂常心也。知即心，心即常心，大抵聖愚之分在知不知，知即有物皆心，不知即有心皆物。莊生之齊物，亦齊之於吾心爾。知心之外無物，物斯齊矣。’屈氏所言，乃歐西唯心派哲學，與科學家之唯物派大殊。唯物派謂此心之動，皆物之變，故物盡則心盡，所言實鑿鑿可指，持唯心學說者，不可不深究也。”(第 1115 頁)據此看來，嚴復是贊同西方唯物派的。

《莊子·知北遊》中說：“所以論道，而非道也。”嚴復強調說：“道與論道，截然兩事。”(第 1137 頁)這種解釋只有具有西方哲學思辨素養者始能說出，道為客體，論道則主體對客體之道的認識，在西方哲學中一為本體論，一為認識論，是分得非常清楚的。

宇宙，是中國古代學者使用的名詞，古人亦有多種的解釋，如《莊子·庚桑楚》篇說：“有實而無乎處者，宇也。有長而無本剝者，宙也。”此種解釋不夠簡單明瞭令人費解，於是嚴復用西學術語闡釋之：“宇宙，即今西學所謂空間時間。西文，宇 space，宙 time。空無盡處，但見其內容，故曰有實而無乎處。時不可以起訖言，故曰有長而無本剝。宇者，三前之物，故曰有實。宙者，一亘之物，故曰有長。”(第 1139 頁)西學術語非常簡明，故為國人所用，但嚴復又據西學的理解對《莊子》的說法做了解釋，則讓國人對《莊子》的思想有了更深的認識，知其與現代宇宙概念並無二致。

《知北遊》又言：“知者，接也。知者，謨也。”只看此言，不知所云，嚴復用西學術語釋之：“知者，接也，直接之知也。知者，謨也，間接之知也。接知 = Know by intuition，謨知 = Know by inference。”(第 1139 頁)於是《莊子》之意坦然明白而無疑義矣。這樣的注釋，在《莊子》闡釋史上，堪稱妙注。

對於宗教，嚴復認為中西的觀念與態度也有一個相同點，即隨其成心而師之之說：“世人之說幽冥，宗教之言上帝，大抵皆隨其成心而師之之說也。曰福善禍淫而不容，事偶而赦罪宥眚；中國之想象，則袞冕而圭璋；西人之爲容，則袒裸而傅翼。凡此者，皆隨其成心以爲之說。至其真實，則皆無據。”（第 1107 頁）嚴復認為隨其成心而師之的說法皆無根據故不可信，這表明嚴復接受了西方的科學觀無神論。嚴復又據《莊子》語，說明道教與佛教及基督教在根本概念上的相通而一致：“即以下所云‘心未嘗死’，即老子所謂知常，佛所謂妙明，耶穌所謂靈魂不死。”（第 1115 頁）

《莊子·知北遊》中說：“物物者與物無際”，實際上是說最抽象的道或真宰，這是很難說明的，嚴復評曰：“物物者非物，此最要義。故西教像人爲真宰，哲家以其觀念爲最稚也。而中國唐之劉、柳言天，且謂其好惡賞罰，與人意殊，是特不可知耳。以爲同人，固可以作；以爲異人，亦未必是。夫孰從而決之？”（第 1136～1137 頁）他指出西方宗教用人的形象來指稱真宰，在西方哲學家看來，是非常幼稚的方法，所以它只能屬於宗教而不能歸於哲學。中國古代則用“天”來指稱真宰，但對天的說明則往往神秘化，如唐代學者劉禹錫、柳宗元言天有好惡而能賞罰，亦非確論。對比起來，用西方哲學概念來論此事更爲得體。

#### 四、借助西方邏輯思維分析 《莊子》內篇的內在邏輯

嚴復既經長期而全面的西方自然科學之訓練，已經在潛移默化之中接受了西方文化較之中國文化所特有的邏輯思維，故他十分推崇邏輯思維中所特有的“內籀術”與“外籀術”，這在他的《老子評點》和《莊子評語》中亦曾多次言及之。嚴復在《天演論·自序》中曾特意強調西學對於邏輯的重視，以使中國學者知道西學有此一大特點。他說：“及觀西人名學，則見其於格物致知之事，有內籀之術焉，有外籀之術焉。內籀云者，察其曲而知其全者也，執其微以會其通者也。外籀云者，據公理以斷衆事者也，設定數以逆未然者也。”並斷定“二者即物窮理之最要塗術也。”內籀即歸納，外籀即演繹，這是西方形式邏輯學的兩個概念，即兩種推理方法，嚴復在瞭解了西學之後對西方的邏輯學特別重視，認為這是中國學術一向欠缺的東西，故他閱讀《老子》《莊子》後進行點評時，也常常強調這種邏輯方法，並運用這種方法來論述《莊子》書的內在邏輯結構，如他在“內篇總評”中分析內篇七篇的內在關係：

嘗謂內七篇秩序井然，不可禁亂。何以言之？蓋學道者，以拘虛、篤時、束教、囿物爲厲禁，有一於此，未有能通者也。是故開宗明義，首告學者必遊心於至大之域，而命其篇曰《逍遙遊》。《逍遙遊》云者，猶佛言“無所住”也，必得此而後聞道之基以立。其次則當知物論之本齊，美惡是非之至無定，曰寓庸，曰以明，曰因是，曰寓諸無竟，曰物化，其喻人也可謂至矣。再進則語學者以事道之要，曰《養生主》。《養生主》者，非養生也，其主旨曰依乎天理，是故有變境而無生滅，安時處順，薪盡火傳，不知其極。然而人間不可棄也，有無所逃於大地之間者焉，是又不可以不講，故命曰《人間世》。一命一義，而寓諸不得已，是故莊子者非出世之學也。由是群己之道交亨，則有德充之符焉。處則爲大宗師，《周易》見龍之在田也。出則應帝王，九王飛龍之在天也，而道之能事盡矣。（第1104頁）

《莊子》內七篇向來被認爲是莊子本人所作，在整個《莊子》書中地位最高，如何理解內七篇，往往是闡釋《莊子》的重點所在。清代孫嘉淦《南華通》曾把內七篇看作一個整體，但他看重的是內七篇在文章章法結構方面的內在關係，而嚴復則是從思想內涵的角度闡明其間的邏輯關係，這種闡釋值得我們重視。

在嚴復看來《莊子》內篇七篇有內在的必然秩序，不可隨便打亂。第一篇《逍遙遊》的主旨是首先要使人擴大視野，不要局限於既有的各種思想觀念的束縛之中，然後才能讓人明白《莊子》書中所闡述的道理。莊子假定人們在閱讀《莊子》之前，已經接受了各種各樣的思想或學說，作爲先入之見就會有種種局限和束縛，這就是嚴復所謂的“拘虛、篤時、束教、囿物”四種嚴重弊病。此四者應讀作：拘於虛（空間上的束縛與拘束），篤於時（時間上的執著與局限），束於教（束縛於某種教義或學說），囿於物（局限於某種關於具體事物的認識）。嚴復認爲，只要有上述四者中的一種毛病，就不能真正明白《莊子》書中闡述的道理。所以第一篇《逍遙遊》的主旨就是清除人們思想上的種種束縛或曰成見，使人們的思想不再受所在環境的限制，上升到至大至廣（最大最廣）的層次，然後才能進一步理解《莊子》的思想，所以說是爲“聞道”建立基礎。

《莊子》所謂的“逍遙遊”，嚴復認爲就是佛家所說的“無所住”。無所住，即對任何事物都不拘泥或依賴，也就是精神上的絕對自由。精神上的絕對自由，是進行思維的前提，如果仍受某種思想的局限或約束，就不是精神上的絕對自由。只有首先讓精神自由了，才能展開真正的思維，研究思辨層次上的問題。

內篇第二篇是《齊物論》，《齊物論》的主旨在嚴復看來是：“其當知物論之本齊，美惡是非之至無定。”物即事物，萬事萬物，人們最先注意到它們之間的千差萬別，此物即此物，彼物即彼物，此物不是彼物，彼物也不能是此物。這是人們最爲一般的邏輯。

不破除這種思維定勢,也不能真正理解《莊子》的思想。所以要在逍遙遊之後進一步消除人們頭腦中的各種障礙,因此齊物論的主旨就是要人對千差萬別的萬事萬物看做一樣齊。齊,就是平,相互之間沒有高低不平、大小不同的等等差別。所以齊物就是從思想上泯滅事物之間的所有差別,不認為事物之間有任何差別。而所謂的“齊物論”,就是關於如何齊物的論述,或曰關於如何齊物的一篇論文。若看待事物還有差別,就不是齊物。若不能齊物,則無法理解《莊子》書中的玄妙思想。這就是《莊子》的邏輯。

而要想齊物,也同逍遙遊一樣,改換觀察事物的視野,不要局限於人們身體或現有的知識所處的環境中,而要從所見所知的事物的圈子裏跳出去,做一個旁觀者。逍遙遊,是要人從比較小與大的立場上跳出去,以此擺脫小與大對人的思想的束縛。齊物論,則是要人們從比較事物差別的立場上跳出去,以此擺脫事物差別對人們思想的束縛。

由此可知,內篇的第一、二兩篇《逍遙遊》與《齊物論》的宗旨都是讓人的精神達到自由的境界,不受具體事物與已有學說的束縛。這種思想,不僅是嚴復所謂“聞道之基”,實際上也是《莊子》思想的一個根本內容,即追求精神的絕對自由,以此對抗現實中的人的種種不自由。

內篇第三篇《養生主》,通過庖丁解牛的故事來說明一個道理,關於這一點嚴復說:“再進則語學者以事道之要,曰養生主。養生主者,非養生也,其主旨曰依乎天理,是故有變境而無生滅,安時處順,薪盡火傳,不知其極。”這是說,《莊子》第三篇進一步告訴人們什麼是掌握道術的要點或關鍵。這一篇名為“養生主”,不是講養生,而是講養生的宗旨,即所謂依乎天理,安時處順。天理,就是自然之理,自然,就是非人爲的,天生的,天然的。在這種自然之中,有其固有的道理或曰規律,人們只能依從它,順從它,而不能違背它,漠視它。正因為要依乎天理,所以要安時處順。時,時勢,現實,它的出現與形成,在不同的時間、空間範圍內,都是不一樣的。如古人與今人,中國人與外國人,所處的時勢與現實就不是一樣的。又如這個人與那個人,這一群人與那一群人,這一種人與那一種人,所處的時勢與現實也是不一樣的。人處於怎樣一種時勢或現實之中,是人所不能自由選擇的,這是先天造成的。人既被安排於一種特定的時勢或現實之中,人就只能安然於此,順從於此,這就是依乎天理而安時處順。《養生主》篇的主旨就是講這個道理。

這種人所不能選擇而不能擺脫的時勢或現實,不是固定的,靜止的,而是不斷變化的,是永遠發展的。這是《養生主》主旨的另一個方面,即嚴復說的:“有變境而無生滅,薪盡火傳,不知其極。”時勢或現實環境,是一直在變化的,所以說是“變境”,但它



又是無始無終的，所以說它“無生滅”。生，就是存在，而滅就是死，就是消失。生是開始，死就是終結。時勢與環境是無生滅的，所以說是無始無終，在時間上是無限的。

“薪盡火傳”是《養生主》名言，意謂柴燒完了，但火卻傳下去了。只要有火，就可使後來的柴繼續燃燒。這是形容時勢與環境總在不斷變化，而又永遠繼承下去。人類的文化、歷史，也是這樣延續和傳承的，而這種延續與傳承則是“不知其極”的。“不知其極”，就是無終極，無終點，與“無生滅”意同。

時與境永遠存在，則其中的天理就永遠存在並發生作用。不管時與境發展到何種程度、何種時候，生存於其中的人，都不能不依乎天理，這就是《養生主》的主旨，嚴復所闡述的，就是這樣一種理解。

內篇第四篇是《人間世》，莊子的人生理想是要人在精神上絕對自由，所以要談逍遙、齊物和依乎天理、安時處順，這就決定了他所說的精神自由，最終不能脫離現實的社會環境。所以第四篇是《人間世》，講如何處於人間社會之中。嚴復闡述說：“然而人間不可棄也，有無所逃於天地之間者焉，是又不可以不講，故命曰《人間世》。一命一義，而寓諸不得已，是故莊子者非出世之學也。”

說人間不可棄，實際上是想棄也棄不了。如果能棄，莊子早就棄之而去了，因為他對人世間並非滿腔熱愛和一往情深。嚴復說“有無所逃於天地之間者焉”，在天地之間有人所不能逃離而去的東西，這個東西就是“人間世”，或即“人世間”。既然不得不生存於這個人間世中，就不能不講如何處之的問題，這就是《人間世》一篇必須寫作的客觀原因。嚴復認為，這對莊子來說是不得已的，由此也可斷定莊子不是主張出世的——因無法棄而不能出世，由此亦可知莊子不是宗教家，而是社會思想家，孔子、老子莫不皆然，這又是中國文化與其他文化不同的地方。

所謂出世，如佛教要人脫離苦海，到達彼岸。彼岸是佛教所說的“西方極樂世界”，而人世間則是無邊的苦海。所以佛教要人依靠金剛般若（最強最硬的智慧）來波羅蜜（到彼岸）。佛教是出世之學，莊子則不是。嚴復所以強調這一點，是因為歷來有人主張，莊子與佛教禪宗是相通的，而嚴復不同意這一說法，故強調莊子不是出世之學，這也是他對莊子思想的一個獨特的闡釋。

內篇第五篇《德充符》，第六篇《大宗師》，第七篇《應帝王》，此三篇的思想就在前四篇的前提下推衍而出。嚴復說：“由是群己之道交亨，則有德充之符焉。處則為大宗師，《周易》見龍之在田也。出則應帝王，九五飛龍在天也，而道之能事盡矣。”

群己之道，是嚴復翻譯《天演論》、《法意》等西方社會學著作而提出的一個概念。群，就是人群，即今天所說的社會。己，即個人。個人必須生活於人群之中，即生活於社會之中，因此如何維持人群的秩序，如何既保護個人的權益，又限制個人與個人之

間的利害沖突,就必須有一套嚴密的規則,關於這種規則的理論或學問,就是西方近代以來發展起來的社會學。

嚴復先已接受了西方的社會學觀點,所以他認為《德充符》篇的主旨就是討論此類規則,這類似於西方社會學,研究如何處理個人與社會之間的關係。當然,為處理這種問題,莊子的方案不會與西方社會學的方案一致。他的方案,概括地講就是“德充符”。

德充符,按嚴復理解,是不追求外形的完美,而注重精神世界的完美。人有形,有德,形表現於外,是物質的,德具備於內,是精神的,所以德即精神。充,滿也,即完美。德充,即精神完美。符,本指符信,一個物件,掰作兩半,雙方各執其一,作為信物,到時候驗證對方是真是假,如指揮軍隊用的虎符。再引申就有驗證之義,這裏則是論証之意。因此“德充符”可以說就是“德充論”。因為已有“齊物論”用了“論”字,所以這裏變化一下,用“符”而不再用“論”。

德充符的精神完美,是在人間世的基礎上達到的。人間世一篇中,莊子提出人在人間世要“乘物而遊”。乘物,就是憑藉一定的物質條件(包括人的身形這種物質條件)。遊,指在人間世的活動。乘物而遊,還不是絕對的自由,所以要進一步到德充符篇的精神完美。

在《德充符》裏,莊子還提出“才全而德不形”。才與德,都是內在的東西。才全,就是德充(完全,充滿,美滿,完善,完美)。而德不形,則是讓德與身形完全脫離,這才是精神的絕對自由。若德還要依靠身形而表現出來,就不是“德不形”,而是德形於外。德形於外,就是精神對外形的依賴,不是絕對的自由。人間世,是不得已而處世,而德充符,則是不只求處於人世間,而要使內在的德(精神)脫離外在的身形,達到精神的絕對自由。

按嚴復的理解,到德充符,從個人的精神來說,已達到最高境界,但莊子的思想到此還沒有終止,又進一步提出兩個問題:即所謂大宗師與應帝王。嚴復認為莊子對這兩個問題的主張是:“處則為大宗師,《周易》見龍之在田也。出則應帝王,九五飛龍在天也,而道之能事盡矣。”據《周易》乾卦的六爻,初九為潛龍勿用,九二為見龍在田,九三為君子終日乾乾,九四為或躍在淵,九五為飛龍在天,上九為亢龍有悔。莊子所說的處和出就相當於乾卦的九二和九五。

處與出,是一組相對的概念,在中國古代的思想傳統中,是指導士人如何為人處世的基本概念。處,本意是指坐在那裏不動之意。引申開來,就是《周易》所說“君子進德修業”,只進行個人道德的修養,學業的積累,而不進行社會活動。出,則與處相反,在德業有了相當基礎之後,出來進行和參與社會活動。通俗地講,士人在讀書治

學期間，就是所謂的處。科舉考試之後進入仕途，參與政治，就是所謂的出。或在出之後又退隱了，也是處。處與出，是不斷轉換的。

何時處，何時出，處的時候如何做人行事，出的時候如何做人行事，都有道德上的要求，不可馬虎。這就是大宗師與應帝王所要論述的內容了。嚴復說“處則為大宗師，出則應帝王”，意思是說，在處的時候，其人的精神高度完美，堪為世人的道德方面的大宗師，而在出的時候，因其人精神道德的高度完美，故應為帝王，來治理天下。

對這種思想，嚴復闡釋為：“此篇（指《應帝王》）言治國宜聽民之自由自化。郭注云：夫無心而任乎自化者，應為帝王也。”這就是所謂的“應帝王”，這種帝王實行無心於治，聽任人民自由活動的政治。

嚴復認為，這種思想與近代西方政治思想相合。這種政治思想認為，凡是一個國家，不論是君主制還是民主制，其主持國家最高行政事務的人，就是帝王。而他對國家的管理或統治，凡是聽任民衆自主從事的，應該全部聽任民衆自主地去進行，而不由政府或國家加以干涉或指導，這樣才能使一國之民得以各盡其天職，並且都各自勤奮地完成自己的社會義務，於是此國的人民生活才能正常地發展與進步。這是近代以來西方社會學、政治學、經濟學所主張的私有化與自由競爭原則，也是其經濟發展迅速的關鍵所在。在嚴復看來，莊子的應帝王就是要實行這種政治或社會管理。

根據嚴復以上闡釋，可知他把《莊子》內篇七篇，從《逍遙遊》到《應帝王》，理解為一個完整的過程，七篇之間存在著嚴密的邏輯關係，這個邏輯概括起來，就是：

先是要在思想上擺脫固有的成見，建立接受莊子思想的基礎（《逍遙遊》和《齊物論》）。然後提出一種依乎天理、安時處順的基本原理（《養生主》），作為生存於人間世的基本準則，不放棄、不離開人間世，並在其中活動（《人間世》）。最初的活動，還是“乘物而遊”式的，是有所依賴的，但不能一直停留在這個層次，所以要向道德完美的境界努力，達到“才全而德不形”的層次，追求精神的絕對自由（《德充符》）。然而這還不是最終的目的，在個人的道德或精神達到高度自由之後，還要為世人做出示範，成為世人的“大宗師”，引導世人的道德努力方向（《大宗師》）。僅靠大宗師的道德力量、精神力量還遠遠不夠，最終要靠帝王的政治權威，使整個社會達到自為自化的層次（《應帝王》）。

如上的思想，基礎是逍遙遊、齊物論和養生主所說的精神的自由、萬物的齊平、順乎自然，這是莊子思想思想的三個支點，只有掌握了這三點，才能進而討論人間世、德充符、大宗師和應帝王的問題。而這四者又可以說是莊子思想的目的：處世的修養，人性的德充，社會的宗師，帝王的責任。

嚴復把《莊子》內篇七篇解釋為一個完整的有機整體，由七個部分組成，前後之間

有著嚴密的內在的邏輯關係。嚴復的理解能不能成定論,還是一個問題,但至少他對內篇七篇的邏輯分析,則體現了西方邏輯思維的特點,是對《莊子》的闡釋做出的一大啟示,值得我們重視。

**[作者簡介]** 劉韶軍(1954— ),男,山東掖縣人。華中師範大學歷史文獻學研究所博士,現為該所教授。主要從事歷史文獻整理研究和中國古代思想史研究,著作有《太玄校注》、《日本現代老子研究》、《儒家學習思想研究》、《中國經典史評——唐鑿》等,另有古籍整理著作十幾種。

# 莊子的世界與世界的莊子

梁 樞 組稿

時間：

2008年11月8日中午

地點：

華東師範大學新逸大樓3樓會議室

訪談嘉賓：

金白鉉(韓國國立江陵大學校哲學科教授)

池田知久(日本大東文化大學文學部教授)

畢來德(瑞士日內瓦大學中文系教授)

崔大華(河南省社會科學院哲學研究所研究員)

方 勇(華東師範大學先秦諸子研究中心主任)

主持人：

《光明日報》“國學”版 梁 樞

**主持人：**諸位好！今天中午我們利用華東師大主辦的“首屆莊子國際學術研討會”召開的間隙，邀請幾位來自海內外的學者，共同做一次訪談。金白鉉教授下午還有一個大會發言，我們就請他先講。

**金白鉉：**我代表韓國的學者來發言，講的主要是莊子現代性的問題。現代性的文化，簡單地說，都有一個中心，在西方是基督教文化；在中國也有，那就是儒家傳統。然而，正如同基督教文化的絕對優勢將其引向了文化優越主義，儒家文化也有可能出現類似的情況。在這樣的背景下，新儒家所倡導的“和而不同”的理念就格外重要了，它可以有效地防止文化優越主義所造成的各種負面影響，並且在新世紀繼續發揮儒家思想的正面作用。而以莊子為代表的道家思想則是一種文化相對主義，提倡文化的多樣性與包容性，因此，它可以有效避免因文化優越主義所引發的對“他者”文化的

排斥。根據這種相對主義的觀點，文化並無優劣之分，每一種文化都是平等的，都是獨一無二的。

在二十一世紀，針對霸權主義，我們要提倡“和而不同”、“不同而和”的理念。而在這一點上，儒家和道家還是有一定差別的。儒家思想側重於“和而不同”，也就是在“和”這一大前提下再承認差異性。而莊子則認為事物先是不同的，然後才關注具有差異的事物如何和諧共處。顯然，莊子的思想更能有效地解決當前不同民族、國家所產生的地區衝突以及因為文化中心主義所導致的霸權主義。

**主持人：**您能具體談談韓國的莊子學研究情況嗎？

**金白鉉：**從朝鮮中期以前歷史記載中，讓我們能確定《莊子》傳入或流行的時期的文獻證據還沒找到，可是研究者間或指出新羅和尚元曉的“和諍”思想裏有《莊子·齊物論》思想的浸透。還有高麗文人李奎報文藝論的思想根據就是道家，特別是莊子思想。按照上述情況，我們可以推斷，雖然《莊子》讀本與批注本在朝鮮時代才出現，但《莊子》至遲在朝鮮時代以前至少在讀書人之間早已被閱讀起來了。

如此，韓國文化中莊子思想的影響十分深遠，但專門的《莊子》研究要到上世紀七八十年代才開始。從那時以來，莊子研究的範圍逐漸擴大，涉及文學、宗教、歷史、藝術、哲學各個方面。刊行論文數目也不少，在韓國期刊網上只要以“莊子”為檢索語找到關聯論文就有 200 多篇，如果加上關於莊子的碩、博士論文和專著，再加上道家 and 道教關聯論文及專著裏關於莊子的討論的話，數目可能還要增加一倍。在此特別指出，關於莊子的純粹哲學博士論文已超過了 36 篇。如今，一般的韓國人喜歡說“蝴蝶夢”、“庖丁解牛”等等，也隨便提到“無何有之鄉”、“方外”、“方內”等等的話。而且，韓國人的平等意識和批判精神之內，也含有《莊子》的影響。2002 年世界杯足球賽時被稱為紅魔的韓國觀眾表現出無秩序的秩序，而最近的蠟燭示威文化中也表現出非暴力和無抵抗精神。

**主持人：**非常感謝金教授。池田先生是目前日本國內莊子研究領域的著名學者，今天就請他來給我們介紹一下日本莊子研究的一些情況。

**池田知久：**大家好。日本在江戶時代(1603—1867)的正統思想是儒教，主要是朱子學派的思想，這個情況基本上在韓國和中國也是一樣的。朱子學派的開創者是林羅山(1583—1657)。不過，林羅山原來是個僧人，非常喜歡老子、莊子和列子，最喜歡莊子，他讀《莊子》一開始依據的文本就是南宋林希逸的《莊子虞齋口義》。林希逸是宋代的理學家，一方面他非常注重佛教，另一方面他非常喜愛老子、莊子和列子，他對莊子的看法基本上在朱子的框架內。大約在室町時代(1392—1573)，林希逸的這本書傳到日本，日本的知識分子正式開始研究老莊。那個時候，日本的高中教育基本上

都在寺廟，像京都的五山、鎌倉的五山，都是寺廟，也是學習的主要場所。有為的年輕人在十三四五歲的時候進入寺廟，一面學習佛教，一面學習朱子學，一面學習老莊。但是，一般學習老莊的人不喜歡儒教。林羅山當時在幕府中擔任儒官，於是就以林希逸的《三子齋口義》為課本，從江戶推廣至全國，展開對莊子的學習和研究。一直到了十八世紀三十年代到四十年代間，林希逸的《三子齋口義》在日本已經非常盛行。韓國也是。

**主持人：**請問，當時韓國流傳的版本是從日本傳過去的嗎？

**池田知久：**不是，《莊子齋口義》的版本都是從中國傳過來的。

由於在日本，儒教的朱子學思想首先是在佛教寺廟中出現而且被僧人培育起來的，因此在江戶時代，一半的日本朱子學都具有佛學化傾向，以後則越來越嚴重了。到了十八世紀三十年代，荻生徂徠(1666—1728)學派出於鞏固顯學的目的，批評這種傾向。批評的重點之一，是認為林希逸和林羅山的儒教太佛教化和太老莊化了，而他們的老莊也太儒教化和太佛教化了；重點之二，則是林希逸和林羅山的儒教裏包含了“自然”思想，即人類社會的成立原理是“自然而然”，而不是有意識的“作為”，這與徂徠學派提出“人要靠自己的責任來建設新社會”的思想針鋒相對。在這樣的攻擊下，大概 1830 到 1840 年之後，林希逸《三子齋口義》的影響急速衰亡了。之後，日本新的老莊研究開始，我認為這種新研究一直延續到了現在。

**主持人：**我們都知道，莊子對中國人在文學藝術，特別是審美方面產生了深度的影響。我很想知道這種影響對日本人也有嗎？

**池田知久：**相對於儒教思想來說，莊子確實對日本人的審美意識、藝術觀產生了更強烈的影響。比如，明治時代的畫家橫山大觀(1868—1958)，他畫畫的題目就是取材於“庖丁解牛”。美學研究室的今道友信教授也有相關的專門的研究。他寫過《東方美學》(1980)這本書，今道教授和貴國的李澤厚教授可能有互相的交流，他們同樣主張，莊子的美學在於“藝術之美使人類從自身的異化中解放出來”，因而給予了極高的評價。

**主持人：**非常感謝池田先生。畢來德先生，您好！我能叫您畢先生嗎？（畢來德笑著點頭）

**主持人：**那麼，請畢先生發表高見。

**畢來德：**我想在此簡要地介紹一下歐美莊學的歷史與現狀，並對它的前途發表自己的一點看法。

西方莊學的歷史，概括起來可以分為四個階段。第一是最初接觸文本並加以翻譯的階段；第二是開始注意文本的歷史及相關的各種學術問題，並吸收當代中國學者

研究成果的階段；第三是自己爭取在這一領域內作出一點貢獻的嘗試階段；第四則是西方學者將來有可能要進入的一個新階段。

《莊子》最早西文譯本問世於 1881 年，是 Frederic Henry Balfour (巴爾弗) 的英語翻譯，很差，我就不多說了。1891 年有蘇格蘭漢學家 James Legge (理雅格，1815—1897) 的譯本在牛津出版，算得上西方第一部比較可靠的譯本。1926 年有劍橋漢學家 Herbert A. Giles (翟理斯，1845—1935) 的譯本問世，貢獻很大。法文最早的譯本是 1913 年由河間府(今河北獻縣)天主教教會發表，譯者為耶穌會士 Léon Wieger 神父(戴遂量，1856—1933)。最早的德文譯本，是多年居住山東的 Richard Wilhelm (衛禮賢，1873—1930) 的翻譯，發表於 1912 年。這四位譯者，有三位由傳教士變為漢學家，一位由外交官變為漢學家。他們為後人開啟了道路，但是他們的譯本，應該說今天只有歷史價值了。

一百年來西方莊學研究的結果是什麼？到現在為止，對《莊子》一書有興趣的西方人，只有兩種：一種是研究中國思想史的學者和他們的學生，一種是陶醉於所謂“東方智慧”的信徒，後者看《莊子》也不是真看。當然，有時候也有具有一定文化素養的普通讀者，出於好奇或認真，也看看《莊子》譯本，但往往不能理解其思想內容，覺得非漢學家是看不懂的，所以看了幾篇就放在一邊了。至於真正愛好哲學思考的西方人，在現有的譯本中看不到他們所能理解的論題。這就是現狀。

我認為，這一現狀是很難令人滿意的。《莊子》應該成為許多西方人所熟悉的一部經典，成為他們喜愛的名著，像 Michel de Montaigne (蒙田，1533—1592) 的《隨筆集》或 Blaise Pascal (帕斯卡，1623—1662) 的《思想錄》那樣珍愛的。我這麼想，是因為我肯定《莊子》的價值，也是因為我覺得，目前的全球化進程不應該單獨由商品經濟和商品經濟所產生的假文化來推動，而是應該也有真正的，法國詩人思想家 Paul Valéry (瓦萊里，1871—1945) 所說的“精神交易”，也就是說，對某些終極問題的共同反思。這種反思要面向未來，但離不開對歷史和歷史遺產的思考，而這裏缺不了莊子。

那麼，要把《莊子》化為西方人能讀懂的，能喜愛的經典，這一任務已經不是中國莊學的延伸，是莊學的新工程，而這一工程只能由西方學者來承擔。我的具體作法，現在無法詳細介紹，時間有限，只能舉一兩個例子略作說明。

庖丁回答文惠君的那句話，“臣之所好者，道也，進乎技矣”，到現在為止，所有的外文翻譯都把“道”字原封不動地寫作 Tao 移到外文句子裏，或者把它翻成了表示“道路”的同義詞，像英文的 Way 或法文的 Voie，結果使得一般讀者不知所指，也看不出庖丁這句話與他下面描述的具體經驗有什麼關係。那麼，這句話，我譯成法語後是這樣的：“您的臣僕所感興趣的不是技術，而是事物的運作”。我認為，這符合庖丁的語



氣，也符合他的意思，對下文的内容也有一個明確的提示，使讀者從一開始就知道應該怎麼看，怎麼理解下面的敘述。

我再舉一個例子，《人間世》的第一個段落是孔子與顏回的一段對話，篇幅比較長，大家很熟悉。顏回準備到衛國去游說衛君，孔子覺得很危險，警告他，並講了一個道理，說：“夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。”這個“道”字，跟庖丁的“道”字一樣，到現在為止也是一律變成 Tao 直接移到外文翻譯中，或用 Way 或 Voie 來代替，使外國讀者既無法理解那句話本身的意思，也無法看出它與下文的關係。那麼，我把它翻譯成法文：“行動要有一個明確目的，不然會分散，會亂，會走邪，最後不可收拾”。這樣的翻譯，意思很明確，是能說服人的。更重要的是，它道出了下文對話的主題，使對話迎刃而解。這樣一來，莊子所闡述的不再是一種“處世哲學”，而是一種“行動哲學”了。

這兒，當然會出現兩個問題。第一個是：哪一種解讀是正確的？這一問題容易解決，因為有一個大家容易接受的標準：哪一個前提能把全文解釋得更通，既能毫無遺漏地解釋每一個細節，又能清楚地展現其整體結構，就應該肯定哪一個前提。第二個問題是：同一個“道”字怎麼能在一種語境裏指“事物的運作”而在另一種語境裏則有“行動”的意思呢？這是一個有趣的哲學課題，可惜也沒有時間在這兒討論了。

這樣翻譯《莊子》的效果之一，是把莊子變成了一位語言平易通暢的作家，幾乎把他變成了與讀者同時代的人了。效果之二是，莊子所講的問題，不再是遠離西方讀者的一些中國古代思想的主題，而是西方讀者也能接觸到的，帶有普遍性的基本問題了。大部分西方讀者都覺得，中國思想史與自己無關，但是有這樣的思想家出現在他們的面前，能幫助他們對歷史、社會，對現實和對自己得出新的認識，興趣就大了。

**主持人：**非常感謝。崔先生，您好！您向會議提交的論文給我留下了很深印象。

**崔大華：**謝謝主持人。主持人將我們這次小型座談會的主題確定為“莊子的世界與世界的莊子”，我認為非常好。在我們的研討會上，學者們以不同的題目，從不同的角度詮釋、闡發《莊子》的文本和思想，就是在揭示“莊子的世界”；更有外國的學者朋友介紹、闡述了莊子在國外流傳、發生影響的情況，展現的正是“世界的莊子”。

剛才三位教授談了《莊子》一書和莊子思想在他們國家及其他地區傳衍和產生影響的情況。我的看法是，莊子思想是中國傳統文化、傳統哲學形成和發展中的一個最活躍、最積極的觀念因素，一個最理性、最深刻的理論成分。

**主持人：**您在論文中指出，在某種特殊的理論功能的層面上，莊子思想為中國文化消化、吸收異質文化提供了觀念的通道、思想的橋樑。我讀到這裏時就想到一個問題，為什麼莊子思想有這種能力溝通異質文化？

**崔大華：**莊子思想的這種功能，從理論上說有兩個原因：一是莊子思想的包容性的品格。在莊子看來，宇宙原自“無始”，世界沒有“絕對”，事物皆是“固有所然，固有所可”。這正是交流、對話所應具有的容忍、理解、“進入對方”的那種品質。再者是莊子思想意境寬廣，概念、觀念、命題十分富足，易與異質文化形成多領域、多層次的接觸面，構成交流、對話的語境。莊子思想的這種功能在歷史上主要表現為幫助中國佛學改造印度佛學，幫助宋明理學消化佛學，成就了中國傳統哲學中的兩座思想高峰。魏晉南北朝時期，佛教漸趨興盛，對於先秦兩漢的中國傳統思想來說，佛教的許多思想觀念，特別是諸如般若、涅槃等佛學的核心觀念，都是中國所沒有的。六朝佛學就是援引《莊子》的名詞、概念，援藉莊子的思想把它翻譯、表述出來的。在唐代，佛教完成了從印度佛教向中國佛教理論軌道的轉變，這個蛻變過程，也是以莊子思想提供的觀念因素為最多，例如標誌著中國佛教理論的天臺宗的“實相”觀念，禪宗的“自然”觀念中都存在著或者可以分析出莊子的思想元素。宋明理學是中國傳統儒家哲學的最高峰，因為它消化掉了在此以前儒家思想未能消化的佛學。這裏所謂“消化”，不是說儒學能把佛學“吃掉”，變成自己的東西，佛學和儒學有完全不同性質的理論主題、內容和邏輯，這是不可能的。而主要是指儒學具有與佛學相匹配的、同等水準的理論能力，因而能對儒佛之間差別作出明晰、準確的辨析，能對佛學思想作出自己的研判，能援用佛學概念、觀念而保持自己的儒學本質。宋明理學這種理論能力的主要構成，是理學有了自己的宇宙圖景，即周敦頤“無極而太極”的《太極圖說》和張載的“太虛即氣”的宇宙觀；有了自己的本體理論，即作為宇宙之根源、總體的形而上的“理”的觀念。理學這兩個最重要的思想之觀念淵源，都存在於莊子思想之中。所以可以說，宋明理學消化佛學的理論能力是借助莊子思想才形成的，是莊子思想幫助宋明理學消化掉佛學的。到了近現代，西方近現代的哲學、科學思想傳進來了，很多內容也是援藉莊子思想來溝通、理解的。例如，從西方輸入的、作為中國近代啟蒙思潮最重要觀念之一的進化論思想，雖然在西方國家至今仍受到基督宗教的教會和學校的排斥，但到中國來卻很容易就被接受了。《莊子》中就想象地，當然也有部分經驗事實地描述了物種演化的現象，胡適曾援引來解釋進化論。上世紀二十至六十年代西方哲學流行的存在主義，是對“存在”之作為本體的論證和人之存在境況的分析，與中國哲學的固有理論內容、思維方式都甚有距離，但《莊子》中卻有對人的生存狀況、對人的複雜心理和精神結構深入的觀察、描述，上世紀八十年代以來也就有中國學者試圖用莊子思想與存在主義來互作解讀、互為詮釋。所有這些都說明莊子思想是我們消化、吸收異質文化的觀念的橋樑、思想的通道。

**主持人：**非常感謝！方先生，請您談談。

**方 勇：**大家好！莊子對中國文化的影響，正如剛才崔大華先生所說，可謂至深至遠，滲透到了各個領域。

**主持人：**關於莊子與佛教的關係，剛才崔先生已有所涉及，請您詳細談談。

**方 勇：**好的。由於大乘般若學的基本觀念是“性空”，認為心亦非有，佛亦如幻，因此支婁迦讖一派學者便借用老莊學說中“無”、“虛無”等重要概念來表述他們的般若思想，這就使般若空學從傳入我國之時起便具有較明顯的老莊化色彩。到了魏晉玄學盛行之時，大乘般若學者的這種攀附態度就更加明朗化了。甚至於，他們還從理論上自覺總結出了用來攀附玄學的方法，即所謂以當時玄學家所發揮的老莊學說來比附般若空學的“格義”、“連類”之法。如果說道安是一位由倚重老子學說到不廢俗書《莊子》的著名般若學者，那麼他的高足弟子慧遠則顯然可謂是一位善於以莊子學說解釋佛義的名僧了。而少時即“每以《莊》、《老》為心要”的僧肇，他所著的《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》等，則更留有“莊學”影響的明顯痕跡。

但佛教各派中與老莊關係最為密切，吸納莊子思想最多的，卻還是此後創立的禪宗一派。慧能為禪宗六祖，他所開創的禪學“南宗”，後來逐漸演變發展成為許多派別，成了中國禪宗的主流。慧能因不識文字，“竟未披尋經論”（《曹溪大師傳》），這就使他因較少受到佛典制約而仍能在一定程度上按中國人的獨特思維方式來展開思維活動，從而把禪學的中國化推向了一個新的階段。如他的一個重要理論觀點，就是認為“諸佛之理，非關文字”（同上）。這種把經書文字看成是僵死的、外在的東西，而認為一切佛法皆在人的自性之中的思想，其淵源固然可以追溯到印度佛學的某些說法，但更多的當得之於中國傳統文化中如莊子以語言文字為糟粕的思想，和以老莊思想為基礎的魏晉玄學“每寄言以出意”（郭象《莊子注·山木》）的思維方法。而且，他所謂的“一切萬法，盡在自身心中”，實際上又在說明，只要衆生“自識本心，自見本性”（敦煌本《壇經》），那就可以在日常生活中“自在解脫”（同上），在現實世界中“來去自由”（同上）了。這一思想觀念在中國文化史上的源頭，便是莊子所追求的空明虛靜的心境和逍遙自在的精神境界。此外，他所說的“於自心頓見真如本性”，則又要求衆生對“自心”、“本性”的“頓悟”應該是一種超越語言文字的整體直觀，而不應該是那種執著於語言、文字、概念、思維的邏輯推理和分析。這種思想觀念，在印度佛學中是不容易發現的，而在中國傳統文化中，則可以追溯到莊子“目擊而道存”（《田子方》）式的悟道方法。

宋代禪宗主要有臨濟、雲門、曹洞三派，而臨濟宗的發展勢頭最為強大。臨濟宗所傳衍的各派系，大都能發揚慧能的禪學精神。這一時期出現的文字禪，雖然與此前的禪宗有所不同，但他們每引《莊子》中的寓言故事來與禪理互為發明，仍具有明顯的

老莊化思想傾向,並且一直影響到了元明清時期。

晚明有不少佛教學者參與了對莊子的闡釋活動。如釋德清著《觀老莊影響論》,旨在宣揚儒、釋、道三教一致的思想。名僧元賢也大量引用了《莊子》思想資料,以大力宣揚其“三教一理”論。直至清末楊文會著《南華經發隱》,仍主張儒、道、釋三教完全可以互相通融。

**主持人:** 再次謝謝各位。

(此文轉載於《光明日報》2008年12月8日第12版“國學”)

# 近二十年來臺灣的莊學研究

(臺灣) 簡光明

## 一、前 言

黃錦鏞師《六十年來的莊子學》<sup>①</sup>曾概述 1912 年至 1961 年的莊子學，內容分為總論、校詁、義理、哲學、新解五類；後又撰寫《近三十年來之莊子學》<sup>②</sup>，概述 1951 年至 1981 年的莊子學，條理明晰，頗便觀覽。本論文即參考上述體例。由於近二十年來當代臺灣莊學研究多為學術專著或論文，有關莊子傳記、解詁、札記的論述較少，故不特別說明。而莊子學史、莊子與儒釋道的關係、莊子與西洋哲學的比較、莊子思想的現代意義則為當代莊學研究的趨勢，故特別加以說明。<sup>③</sup>

本論文研究的範圍起自“解嚴”(1987)之後，至 2007 年止。選擇 1987 年作為臺灣莊學研究的觀察起點，是因為當時臺灣民衆所受到的各種束縛逐漸鬆綁，社會也逐漸朝着多元對話的方向邁進，莊子“逍遙”、“齊物”的思想，正提供學術界論述的參考；臺灣經濟發展快速，莊子思想可以提供處理當代西方管理思想困境的參考；臺灣因為經濟發展導致環境破壞的情況嚴重，莊子“回歸自然”的環境思想，則可以提供當代臺灣環境論述的參考。生死學方興未艾，莊子“安時處順”的生死觀，又成為安寧照護的思想資源，提供病人面對死亡的智慧。當代臺灣政黨立場對立嚴重，不同政治立場的人

① 黃錦鏞師《六十年來的莊子學》，收入黃錦鏞《莊子及其文學》，臺北東大圖書公司 1984 年版。

② 黃錦鏞師《近三十年來之莊子學——專著部分(1951—1981)》，《漢學研究通訊》，第 1 卷 1 期，1982.02，第 3~5 頁。黃錦鏞師《近三十年來之莊子學——論文部分(1951—1981)》，《漢學研究通訊》，1 卷 4 期，1982.02，第 147~149 頁。

③ 莊子思想、莊子學史、莊子與儒釋道的關係之間會有重疊之處，為避免重複，本論文僅於其中一項做說明。

往往互相攻擊,其癥結就在於以自己的立場爲是,異於己者爲非,既不願意了解對方的言論,也不讓對方有充分表達言論的自由;不但不試圖去化解衝突,反而以激烈的情緒帶起對立。莊子《齊物論》提供“莫若以明”、“照之於天”、“是非兩行”、“相與爲類”的方法,化解掉衝突,社會有多元而和諧的聲音,民主才能持續深化。

所謂“臺灣的莊學研究”,本論文做比較寬鬆的解釋,韓國學者在臺灣完成學位論文,臺灣學者對於日本莊學的研究,臺灣學者在大陸發表的著作在臺灣重新出版,都可視爲臺灣莊學研究的一環。<sup>①</sup>

## 二、《莊子》總論

### (一) 莊子篇章的考訂

自從宋代蘇軾《莊子祠堂記》以《盜跖》、《漁父》、《讓王》、《說劍》爲僞作以來,歷代考訂《莊子》篇章真僞的論述相當多,劉榮賢參考歷代研究的成果,撰成《莊子外雜篇研究》。在形式探討上,論述《莊子》材料的移易分合與分類,主張外雜篇的研究應以段落爲單位;在義理分析上,論述氣、陰陽、養生、理、老莊融合、黃老、無君等思想,發現有內篇到外篇的思想發展有一“由心到物”的思維方向,因此將外雜篇定位爲較內篇爲晚的道家後續學者的著作。該書理路清晰,觀念新穎,論點值得參考。

陳德和不甘《莊子》外雜篇長期受到冷落,撰成《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》一書,先論述“批判反省同體肯定”爲老莊常用的義理形式,而後持以全面校勘外雜篇所有文獻,發現在生命理想的大方向及工夫方法、實踐主體的基本認知上,外雜篇並未偏離老莊之軌道(《讓王》、《說劍》除外),從而證明從老子到莊子、從莊子到莊子後學的連續關係。

蕭裕民《〈莊子〉內外雜篇新論》認爲《莊子》書中文獻具有一致性,可視爲包含莊子在內的一群思想接近的思想家的思想,因此在處理《莊子》文獻時,應將全書視爲一整體來討論爲宜。

<sup>①</sup> 以臺灣“期刊論文資料庫”進行檢索,設定1987年至2007年,篇名爲莊子有695篇,篇名與關鍵詞爲莊子605篇;以全國博碩士論文資料網進行檢索,篇名爲莊子292篇,篇名關鍵詞爲莊子有227篇。這樣的數據當然不精確,因爲許多論文未必以莊子爲題,然可藉以了解關於莊子研究大致的數量。

## (二)《莊子》新解

莊子主張突破常識經驗的限制，一般通俗讀物摘錄莊子的名言，詮釋的內容卻往往成爲常識的大拼盤，如此一來，《莊子》變成常識大全，讀者反而不容易了解莊子思想精采之處。莊學研究者除了進行嚴謹的學術論著，也將莊學研究的成果或對莊子思想的體悟用流暢的文筆呈現，轉化爲一般民衆可以理解的讀物。作者有深厚的學術根柢，可以使《莊子》不至於淪爲常識大全，王邦雄《莊子道》與《走在莊子逍遙的路上》、楊儒賓《莊周風貌》、顏崑陽《人生因夢而真實：我讀莊子》、吳光明《莊子》、杜保瑞《莊周夢蝶——莊子哲學》、傅佩榮《向莊子請益》都屬於這一類的學術通俗著作。

## 三、莊子思想

邱榮錫《莊子哲學體系論》採中國傳統義理疏證與西方邏輯辯證方法學，從本體論、知識論、政治論、道德論與人生論五個面向，建構莊子哲學體系。其將上述五面向及核心觀念，繪製“莊子哲學體系表”，頗便觀覽。

### (一) 道 論

“道”是莊子的核心思想，歷來論之者衆。趙衛民《莊子的道》全面考察莊子人道、物道、技藝之道、語言之道、天地之道、聖人之道，藉以呈現莊子“道”的多元面貌。其中《當代的莊學詮釋》歸納當代對於莊子“道”的四種詮釋：一、方東美主張“道之雙迴向”，同意道有實體性與非實體性兩個範疇；二、牟宗三認爲道是主觀境界型態的形而上學，是透過無爲的工夫所達到的境界；三、徐復觀所意識的道是實有型態的形上學，即爲實有義的道；四、唐君毅提出“無之二義”，道有“無形”與“空無”二義，晚年則主張從“純現象主義”來詮釋莊子的道。上述的考察有助於當代莊學研究者了解“道”的性質。

張善穎《論〈莊子〉內篇中的‘道’》全面檢索《莊子》內篇“道”字，其意依出現的頻率分別爲：一、修道者的內在證悟而言，二、指稱究極的真實，三、取其自然的意思，字義相當於“天”。葉海煙《〈太一生水〉與莊子的宇宙觀》全面對比莊子與《太一生水》的宇宙觀，認爲《太一生水》以“太一”爲道，和莊子“建之以常無有，主之以太一”的道論並無不同，而莊子以“氣”爲其宇宙論的解釋模型，由此不斷開發吾人理性之含意，以超然上昇於形上世界之中，則已非《太一生水》的斷簡殘編所可比擬。

吳順令《莊子道化的人生哲學》認為實踐是了解莊子的“道”的唯一道路，辯論永遠達不到“道”的世界，必須拋開一切的理論架構，回到老老實實的生活，才能了解莊子的道。

## (二) 氣 論

“氣”為莊子思想中的重要概念，謝明陽《莊子氣論的思想體系》從氣的“原質義”“宇宙論”、“身體觀”、“修養論”四個面向去建構莊子氣論的思想體系。莊子認為“通天下一氣耳”，此作為萬物原質的氣又分為陰陽，陰陽二氣“文通成和而物生焉”，宇宙萬物因此得以生成，而人為萬物之一，也是“氣之聚也”的結果，人既然與萬物同為一氣所生，便應該以擺落身心結構的修養方式，離形去知，與萬物冥合同化，使精神能“遊乎天地之一氣”。其境界即莊子所謂“逍遙”。黃潔莉《莊子“氣”論思想釐析》主張應從莊子的“一氣論”、陰陽之氣以及虛靜之精神境界三個向度來考察莊子的“氣”，從中發掘“氣”所隱含的內在意義，並透過“氣”之釐析，彰顯出“遊”所以可能的依據，建立由“氣”到“遊”之理論架構。曾錦坤《氣化與輪迴——莊子的心身觀》認為，莊子的氣化學說偏重於個體的形成，從“九方歎看相”和“壺子四門示相”的故事，可以推測莊子應肯定長相神態可以判斷一個人的心跡與未來。就輪迴而言，莊子的特色在於物質不滅原理和自然隨機的規律，這與佛教的輪迴學說有差異。

## (三) 語 言 觀

莊子思想打破常識經驗，其語言表達方式也與一般思想家不同。徐聖心《莊子“三言”的創用及其後設意義》認為，莊子對於孔子、老子與惠施、公孫龍的語言觀有所批判繼承與反省超越，於是首先創用三言(寓言、重言、卮言)的表達法，由道的體證直接發聲，故為“道”之呈示，不只是擬仿於道而已。論文分析《寓言》篇隱含三言的後設意義，並延伸出類比於詩性語言創作法與藝術作品閱讀反應的討論。

劉昌佳《〈莊子〉的語言層次論與道》認為，莊子以“一曲之士”稱百家衆技之人各執其一端之見；就言論的差異相，莊子提出“丘里之言”，用以泯除其間的差異而歸於道的流行變化；而所謂“弔詭之言”，主要在表達兩個層次的問題：從超越的觀點看現世的現象，和由現世的語言去表達一個超越的指向；因為人的成心，形成道的遮蔽狀態，因此莊子透過“天地之言”，去顯示道的自然流行。

賴錫三《莊子的真理觀與語言觀》認為：道家對語言有其極精微卻複雜的洞見，必須放在“存有、意識、語言”的整體脈絡中，才有可能徹底地釐清闡明其層疊的重重向度。莊子“不知無言”乃是對“存有根源”層次而有的如實描述；而“真知的不言之教”



和“真知的真言之教”則是對應在“存有呈現”的層次，“名以定形”的言說活動則是對應“存有執定”的層次，此中才是道家真正對語言異化的批判所在。真人真知是處於“遊乎天地一氣”中，故真人能與一切存在感通連續，“真知不言之教”才成爲可能。

#### (四) 神話思想

一般學者注意到莊子借用神話傳說，而多未留意莊子受到神話的影響，張亨《莊子哲學與神話思想——道家思想溯源》認爲道家思想的淵源不能只從史料文獻去拼湊，而要從文化底層的宗教與神話思想中去發掘。據他的考察，道家思想的淵源實爲原始的宗教與神話，莊子將神話思想轉化爲自己的哲學。此一論述引起注意，學者在其基礎之上，對莊子神話進行更寬廣與深入的探索。

楊儒賓在莊子神話研究方面取得可觀的成果，《道家的原始樂園思想》認爲莊子的“至德之世”即其政治思想中的理想世界，是人尚未與自然分離的時代，其思想來自神話的樂園主題，原始樂園中的聖人具有“圓”、“中”的象徵意義。因爲道家與神話的樂園主題面貌雷同，因此兩者有淵源與傳承的關係乃順理成章之事。

陳忠和《從〈莊子〉的神話素材證證神話原型與哲學理論之聯繫》亦認爲：莊子對神話持肯定態度，以神話素材論證哲理。其持《莊子》書中的神話素材與《山海經》、《楚辭》等其他典籍中的神話素材交錯比對，分別就“物體周行”、“創世復始”、“時序錯位”、“物我混同”等神話思維與莊子本體論、宇宙論、人生哲學做參照，從而歸納出神話思維對莊子哲學發展有奠基意義。

#### (五) 逍遙思想

《逍遙遊》一向被視爲《莊子》核心的篇章，歷代莊學注家則有豐富的注疏，當代的詮釋亦相當多元，鄭雪花《非常的行旅——“逍遙遊”在變世情境中的詮釋景觀》通過“語境化”、“意象分析”、“個案研究”、“三重向度”等研究方法，致力於《逍遙遊》原創性的彰顯以及詮釋經驗與方式的分析。首先說明莊周返回無所遮蔽的“道”，其“言”乃是與“道”的詮釋學遭遇，而“遊”的哲思、行動與言說乃是一場“揭蔽”的自由深戲。其次，描述《逍遙遊》如何通過“意象”的中介，以“詩意道說”的召喚結構透顯“遊”之諦義。論文以莊子、阮籍、郭象、王夫之等思想家對於人如何體現無限自由之“遊”的存在追問，所開展的四種智慧觀景，並以對於“至人無己，神人無功，聖人無名”命題的詮釋，點出後三者與莊周智慧觀景之間的差異，並說明四個文本作爲創造性詮釋的“越界”行動，強調《逍遙遊》及其詮釋景觀以其烏托邦功能形成一特殊意義的“經典詮釋傳統”。

蕭安佐《宋代“逍遙義”的開展》考察先秦至宋代的莊學發展進行,及解析向、郭逍遙義,作為理解宋代逍遙義的基礎理解。北宋時代以呂惠卿與王雱為例,南宋則以林希逸與褚伯秀為例,先就其自述或序文分析其基本立場,再就其注疏文本歸納其“逍遙義”,而後以“主觀成見”、“理學背景”、“時代背景”為判準,論述各家“逍遙義”所呈現的不同風貌。

龔玫瑰《袁中道〈導莊〉的逍遙義》指出,袁中道透過“有待而大”與“無待而大”的比對,對“無待”的觀念作較細微的說明,並以“離執”詮釋“無待”,認為唯有去除心中的成見及對形骸的執著,才可使自己不為外物所拘,而使自己的精神超脫,可見袁中道對《逍遙遊》的闡釋確有獨到的見解。

## (六) 齊物思想

《齊物論》是《莊子》最難讀懂的篇章,當代學者亦花費不少心血重新詮釋。杜保瑞《莊子“齊物論”的命題解析與理論架構》藉由“譬喻系統”及“論證系統”說明《齊物論》各段落宗旨,再由“宇宙”、“工夫論”、“境界論”、“本體論”四個架構說明《齊物論》在四項哲學基本問題中的理論角色,併合《莊子》內篇其他篇章的義理,以彰顯《齊物論》的理論定位。

沈清松《中國哲學文本與意象的運動——以〈莊子·齊物論〉為例》說明中國哲學文本與意象動態交織的語用運動。他提出文本詮釋須依序遵循“文義內在”、“融貫一致”、“最小修改”與“最大閱讀”等原則,而且注意中國哲學文本特性,著重“隱喻”與“敘事”,表達“形象—觀念”,與默觀、藝術、道德與歷史種種經驗不可分割。文本在語用上的動態發展過程,表達了其所謂“動態脈絡主義”,而意象及其敘事展現,則立基於中國哲學的“形象—觀念”思維,兩者綜合在語用動力學之中。論點新穎而深刻。

周雅清《“齊物論”詮釋及其疑義辨析》直截切入《齊物論》文本,擇要梳理容易滋生誤解的章句,並旁徵詮釋學對於詮釋活動的深刻反省,隨文辨析歷來各種詮釋的疑難之處,期能證成關於《齊物論》義理的一貫性詮釋,亦即“翻成心為常心”之義。

關永中《不放倪於萬物、不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議》、《上與造物者遊——與莊子對談神秘主義》、《獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論》,從神秘主義觀點來檢視莊子理論,他認為《天下》篇作者邀請讀者用神秘主義眼光來探討莊學,因此,他扣緊《天下》篇“而不放倪於萬物,不譴是非,以與世俗處”之語,來與《齊物論》內容連接,從中體認《齊物論》之論旨。《齊物論》以南郭子綦之經驗作為神秘見道之典型,藉此彰顯出“平齊物議”之效用。讀者唯有站在神秘見道的前提上體認“天籟”與冥合“真宰”,方能參悟到得道者所臻至之“齊物”、與“齊

論”之化境。

### (七) 養生思想

高柏園《莊子內七篇思想研究》引牟宗三《才性與玄理》指出莊子養生之二義：一、就主觀的境界型態而言，由心上作工夫，在性上得收穫；二、就實存情境而言，落在自然生命上，通過修煉的工夫，而至長生、成仙。藉由分析比較指出，就詮釋之圓融性要求而言，養生二義的發展當更具有意義與價值。

李美燕《由莊子的形神觀論其養生哲學》與《由老莊的生死觀論其養生哲學》二文，分別從莊子的形神觀與老莊的生死觀論其養生哲學，前文先論《莊子》書中“形神觀”及其相關範疇義涵的辨析，再由《莊子》的“形神觀”論其養生哲學的辯證實踐。後文透過老子的生死觀與養生哲學及莊子的生死觀與養生哲學的探討，使老莊的生死觀的思維型態有一相應而客觀的呈現，且使老莊的養生哲學獲得更深入的省思。

趙衛民《“養生主”新探——技藝與養神》認為《養生主》是莊子技術哲學的展現。人們日常生活中均需依賴技術謀生，而技術需以身體為基礎，並以手操持著工具來完成。手或身體的感覺，成為我們操持工具的基礎。此即身體—思維的知覺活動，異於腦—思維的知覺活動。“庖丁解牛”所展示的技藝之道，即在於說明一切哲學的基本問題為“人與物如何真實相遇”，而自然的力量在其中起作用。人生是向死的生命歷程，應該“安時而處順”，隨順著時間的變化而變化。

### (八) 重要觀念闡釋

#### 1. 夢

徐聖心《莊子內篇夢字義蘊試詮》就《莊子》書中有關“夢”的觀點，討論其意涵與關涉的問題。莊子的“夢”所關聯的體道、真理裁定、不夢、物我關係、生死諸問題，透過氣與神來說明，就只是心靈的狀態與自我境界。自我的最高境界，就莊子而言，是至人無己，或吾喪我。

#### 2. 命

王小滕《莊子“安命”思想探析》主要探討莊子所申論之“命”，一般人由字面讀《莊子》，不免以為莊子認同常識所說的“命定論”、“宿命論”，若深入於文字之內，則不難了解莊子的看法不同於常識。常識以為命有吉凶、死生、窮達之別，莊子以渾化對立、超越對待的無待智慧為基礎，指出：吉與凶、死與生、窮與達等人生際遇，皆相互流動、通而為一，進而彰顯“命”乃渾全不可分割之整體。莊子安命，並非因為命定而不得不安，而是明瞭“命”具有流通無間、無所對待、整體不可分的深義；亦即了解任何人生際

遇皆是蘊藏整體意涵的“命”的流動、變化，皆是“全”。莊子所言“知不可奈何而安之若命”、“達命之情者，不務命之所無奈何”，以“命”觀之，種種看似互為對照的人生際遇，實乃不可分割的整體，因無從以分別意識將其整體性加以切割或進行揀擇，所以坦然接受其際遇，以是而安命。

### 3. 樂

蕭裕民《〈莊子〉論“樂”——兼論與“逍遙”之關係》認為“喜好意向”為《莊子》論“樂”之主要且具有特色之意涵，而所謂“至樂無樂”乃是“最高的喜好意向是沒有喜好意向”。此與《莊子》所強調的“無為”，具有一圓的理路，亦是體道的一種呈現。但“樂”與“逍遙”的關係，從逍遙所蘊含的自由等基本意涵來看，無喜好意向而不受制於外約的“至樂”，可以說是逍遙之不同面向的陳述。

### 4. 物化

李美燕《從“莊周夢蝶”論莊子的“物化”觀》旨在探討莊子的“物化”觀，先探討《莊子》有關“物化”觀之文獻，則可見對莊子“物化”觀的詮釋有三：一、就宇宙萬物的遷流變化而言，“物化”即是生死的自然變化之理，二、“物化”即是生物自然進化之道，三、“物化”即是萬物化而為一的境界。經逐一辨析後，再就“莊周夢蝶”之義理辯證層層展開，而見莊子的“物化觀”本是透過“心齋”、“坐忘”等修養工夫所達到物我合一的生命境界。

### 5. 禮

傳統認為儒道兩家分別代表對周代禮制文化正反兩極的立場，陳鼓應《先秦道家之禮觀》就道家老、莊及黃老三派之禮觀分別進行考察，提出有別於傳統認為道家反禮的新穎看法。莊子之禮觀著重在以性情之真來作為禮之真實內涵所反映的哲學意境。進而在“反真”與“貴真”的生命態度下，著重禮的內質與人之真情實感的流露，透過“坐忘”以達安然自適的境界。

## 四、莊子文學

### (一) 莊子的文學

朱榮智《莊子的美學與文學》從五個面向談莊子的文章風格，一、文章的體制為論說體，易於表現汪洋恣肆；二、內容以哲理為主，識見高妙而富於機趣；三、形式多為長篇大論，構思巧妙而比喻精當；四、章句以散體為主，文情雄健而富於節奏；五、氣象屬陽剛一類，跌蕩疏放而恢詭成趣。唐文德《莊子研究》則指出：莊子文學中的浪漫

特色在於充滿幻想豐富的神話、洋溢想象無邊的傳說、富有情趣雋永的故事、繁多意味深長的小說，而莊子描寫入微的寫實技巧與刻畫現實的諷刺藝術則為其寫實特色。王中文《莊子思想轉化為文學理論之研究》緊扣文學理論上之“直覺觀照”、“直樸風格”、“共通境界”、“言意關係”、“文氣論”而發揮，除剖析莊子思想外，並援引歷代較為顯著之文人及文論家之觀點，其吻合莊子思想者以證成之，而會歸於莊子之最高藝術心靈——“道”。

## (二) 莊子對中國文學史的影響

林國旭《〈莊子〉與六朝文論之研究》探討《莊子》與六朝文論之間的關聯性，《莊子》對六朝士人們的思維影響，並探討六朝文學作品中，所呈現的《莊子》思想，從範疇的角度，分別就自然、虛靜、神思、言意、文思、情性等範疇，探討《莊子》對六朝文論的影響。

簡光明《蘇軾與莊子》從五個面向：師其意亦用其辭、取其辭而轉化其意、師其意而不師其辭、習其文法而取其氣、效其寓言而用比喻，論蘇軾散文對《莊子》的援用與繼承。姜聲調《蘇軾的莊子學》則將上述五項併為四項：援用《莊子》而述其意、援用《莊子》而述蘇軾意、轉化《莊子》意而述蘇軾意、援用《莊子》而法其文風，此外，並從自然觀、齊物觀、修養觀、處世觀、出世觀、安命觀、文藝觀，說明蘇軾善於吸取《莊子》自然地轉化而融入其文藝之中。

謝明陽《“怨”、“群”詩學與莊學》提出新的研究視域，其考察明遺民覺浪道盛、方以智、錢澄之的易學與莊學，發現他們將莊子視為深具性情的哲人，莊子表達思想的根本起因與詩歌創作一致，可見道盛師生學術體系中，詩學與莊學具有平行融攝的相關性，其《莊》學即為一種“人格化”的詩學。

## (三) 小說戲曲中的莊子

莊子是中國著名的思想家，同時也是中國小說戲曲中的主角，簡光明《中國戲曲小說中的莊子形象》從寓言、神話、思想的角度分析中國戲曲小說中的莊子形象，一般戲曲小說作者不區分道家與道教，將莊子神話思想轉化道教神仙思想，於是莊子成為能夠使用法力的神仙人物。而莊子一書常有打破世俗慣性思考之寓言，而小說家以莊子為小說人物時，不能不考慮到一般觀眾或讀者世俗的想法，因此莊子常成為幫助世人在名羈利鎖中領悟世事無常的思想導師；有時莊子被視為清談逍遙的思想家；而在夫妻題材上，常因小說作者不解莊子死亡觀，將《至樂篇》莊子妻死卻鼓盆而歌的寓言演變試妻的故事，由試妻而得道，大違莊子思想。

### 1. 傳統“莊周夢蝶”戲曲

“莊周夢蝶”是中國著名的傳統戲曲，呂蓓蓓《莊周夢蝶之戲曲研究》將相關戲曲依文本題材分爲：度脫劇、試妻戲、度脫劇與試妻戲合流三類。從虛無人生、逍遙人間、情緣是幻三個思考向度探討劇本的主旨，在情節結構上，劇中都以縱剖型結構發展，唯獨明雜劇“逍遙遊”爲橫剖型結構發展，屬於例外。在人物性格上，多數戲劇中的莊周，有儒家思想的影子；莊妻則有情欲性格傾向，因愛生欲、因欲生愛。論文認爲：一、“有關幻夢”的部分，劇中都肯定骷髏，而否定蝴蝶夢。二、戲劇對情欲持否定的態度，女性的情欲於是成爲被批判的對象。三、因對情欲持否定的態度，故劇中對於情象都以顛覆的形態出現。

### 2. 當代“莊周試妻”戲劇

張芬蘭《當代“莊子試妻”故事之研究》以奚淞、魏子雲、吳兆芬、高行健的劇本爲例，說明“莊子試妻”雖爲古老的故事，流傳至今，仍未衰歇。論文先考察故事的本事及其轉化與發展，以利說明故事的發展脈絡，而後以奚淞、魏子雲、吳兆芬、高行健等四個劇本爲例，分別進行細部分析，再進行劇本的比較與歸納，以彰顯各個劇本的特色所在。最後從“試妻動機”、“核心人物”、“重點情節”、“傳達意涵”等面向比較當代“試妻”故事。結論指出，當代劇作家持續不斷將故事改編，加入許多現代意識與觀點，從中可以了解時代變化與觀念進步的痕跡。

## 五、莊子與儒釋道的關係

### (一) 莊子與儒家

#### 1. 莊子書中的儒者

據歐崇敬《〈莊子〉書中的儒者形象及其存有學脈絡表現》統計，《莊子》書中孔子與儒者出現的次數超過惠施、列子、老子、莊子的出現次數，孔子在各篇中的角色不完全一致，並且常常只是被作爲寓言中的某一個角色，而不代表其真實的言行或哲學立場，論文即探索《莊子》書中各段落的孔子所呈現的存有學立場。劉芷瑋《型變與思辯——〈莊子〉中的儒者形象分析》則對此古老問題的新型論述，處理的素材爲歷代莊學注疏作爲解析包含儒者身影的四十五則對話，以蘭克以後的各種史學理論熏染儒者形象變化、彌存之邊界遷移軌跡，打破以單一人物、原書篇目爲單位的架構，將對話內容劃歸道術、名實、命與天道三種主題呈現。從形象的虛實，到莊、孔關係的古老課題，追述司馬遷、朱熹、林希逸等人物面對《莊子》的心態及立場，從而建立一種相互理

解的空間。

姚彥洪《〈莊子〉中的“孔”/“顏”論述研究》將討論焦點放在莊書的孔門人物身上，以“孔子”和“顏回”為討論的對象，放在歷史時間軸上做縱向的比較，指出孔/顏在莊書中的傳述和形象，剛好就代表了莊學中的兩個重要的思想主題——“性命之學”與“內聖外王”，可見莊學實有承受先秦儒學的影響之處。

## 2. “莊子尊孔論”系譜

徐聖心《“莊子尊孔論”系譜綜述》考察歷代關於“莊子尊孔論”，以說明文本詮釋的衍義性和誤讀效果以及義理型態的領解與判定。向、郭以“遺寄尋意”的閱讀法，首次確立莊子書中孔子“正面形象”；成玄英以“直接凝視文本”的讀法，說明孔子為莊子崇拜的人物；王安石以“求莊子之意”的閱讀法，指出莊子用意不違聖人；蘇軾以“文章辨僞”的讀法，指出莊子對孔子為陽擠而陰助；覺浪道盛則指出儒學宗旨與莊學宗旨的對應，辨析舊說莊老同派問題；林希逸等人則指出莊子與《中庸》在天人性命之學的對應；林雲銘認為莊子與孔子對“生死”問題見解的共通旨趣；嚴復指出莊子對孔子人格之崇敬以及莊子與孔門與顏回之學之相契。莊學史上對“詆訾”的另類閱讀法，實有各式意向的發明：陽擠而陰助、即呵罵即讀歎、由毀生起疑情、明呵假借以暗保真傳。可見“莊於尊孔論”絕非一時一地一人觀書偶感而已。<sup>①</sup>

## 3. 莊子思想源於田子方說

韓愈曾提到：“子夏之學，其後有田子方，子方之後，流為莊子。故周之書，喜稱子方之為人”，歷代繼承此一說法的學者不少。簡光明《莊子思想源於田子方說辨析》對於其主張進行辨析：一、《田子方》以人名為篇名在《莊子》書中並無特意殊意義，二、書中提及田子方，不足以說明田子方是莊子的學術淵源之所出，三、莊子對於田子方持肯定態度，未必即為莊子師。因此判定“莊子思想源於田子方”之說由於缺乏足供證明之理由，因而無法成立。

## 4. 清代“以儒解莊”

清代經學研究極盛，而《莊子》評注約有二百一十九種，其中多以儒家思想詮釋《莊子》，陳琪薇《清代學者“以儒解〈莊〉”之研究》選取具有代表性的著作吳世尚《莊子解》、胡方《莊子辯正》、陸樹芝《莊子雪》、屈復《南華通》、王闈運《莊子內篇注》、郭階

① 徐聖心以為，“莊子學承老子而詆訾孔子”為一陣容壯觀的隊伍，“這支隊伍的領軍者在昔日都認為是韓愈，副將為蘇軾。”事實上，韓愈關於《莊子》辨僞的說法，從唐代到宋代，從沒有任何學者提起過，到了明代，歸以光、文震孟《南華真經評註》中才首次出現，清代王闈運所輯《莊子百家評註》加以徵引。細考兩書徵引各家之說，多有抄自林希逸《莊子口義》者，可見領軍者應為蘇軾，而非韓愈。

《莊子識小》等六種，探討其中所蘊含儒學與莊學二種觀點相互摻雜、交融、激盪的情況。論文指出，清代學者之所以轉向評注《莊子》，乃因其發覺儒學已不足以應世，欲藉莊子之學來豐富儒學、補充儒學，其目的乃在救儒學，為儒學尋求新的出路。因此雖注解《莊子》，而極力將莊子與儒學作聯繫，惟其堅守儒家的立場則沒有改變。

## (二) 莊子與佛教

“以佛解莊”是“解莊”的模式之一，邱敏捷《以佛解莊——以“莊子”註為線索之考察》以《莊子》註為線索，尋繹、描述“以佛解莊”的成因與現象，梳理“以佛解莊”的面貌與莊佛之間的交流史，考察成玄英、王雱、陸西星之“以空解莊”，林希逸、方以智、釋淨挺之“以禪解莊”，楊文會與章太炎之“以唯識解莊”，從而說明：“以空解莊”凸顯“莊佛對話”的境界思維，其淵源則為魏晉的“佛道合流”；“以禪解莊”彰明“莊禪匯合”的深度廣度，其思想淵源為唐代“佛道合流”；“以唯識解莊”呈現“莊佛會通”的時代意涵，此則清末民初“唯識盛行”所開啟之新局。

宋人有“佛學源於莊子”之說，由於佛學泛指自釋迦牟尼創教以來對於基本教義的闡述與發展，“佛學思想源於莊子”的說法容易招致誤解，以為是莊子影響釋迦牟尼，引來不合常識之譏。簡光明《宋人佛學思想源於莊子說析論》從語理分析入手，釐清“佛學”的意涵指宋代興盛的禪宗。“佛學思想出於莊子”的意思：不是指釋迦牟尼的思想淵源於莊子，而是說明佛教透過莊子思想來格義，因而受到莊子思想很深的影響，很多禪宗的思想都淵源於莊子。“佛學思想源於莊子”的內容主要為：佛家“形神分離”的思想源於莊子、佛家“死生輪迴”的觀念源於莊子死生循環的觀念、佛教對於佛法無邊，能變形、能超出現實世界的觀念源於莊子對於至人、神人、聖人的超現實之描寫。

鄭玉鵬《莊子內篇思想與佛法之比較》從心性論、修養工夫論、境界論三個面向，將《莊子》內七篇思想中與佛法相應之處進行分析、比較，得到的結論為：莊子內篇思想和印度佛法之間，有著不期而遇的相似之處，聖人之智每每一致而百慮，莊子思想與佛法之相應，真可謂是“殊途而同歸”。

## (三) 莊子與道教

前人論成玄英的莊學，多主“疏不破注”之說，認為成玄英繼承郭象莊學，龔鵬程《成玄英“莊子疏”探論》則認為成玄英《莊子疏》為與郭象注不同的第一部道教莊子解，由其吸收佛學可看出唐初道教義理之新發展，貶抑儒家則為成玄英的詮釋情境與策略。蕭麗芬《成玄英〈莊子疏〉思想研究》承其說，認為成玄英為唐朝初年著名的道



士和道教學者，把莊子思想引入道教，《莊子》因為《莊子疏》而提昇其在道教的地位，論文從逍遙義、跡本義、重玄義、自然論、形神論、聖人義進行析論，期能還給成玄英一個獨立的學說地位，以明《莊子疏》在莊子學中的重要性。

張永雋《莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響》先從莊子泛神論之自然觀，發抒其哲學涵義與歷史影響，並略從道教思想發展的歷史脈絡中說到北宋理學大家張載的氣論哲學，根據張載“太虛即氣”的名詞詮釋，用以瞭解其思想內容，並說明張載思想對莊子思想的沿襲與改變。

## 六、莊子學史

### (一) 戰國秦漢莊子學

陳鼓應《老莊新論》認為《易傳·繫辭》受到莊子影響，主要論據有四：一、就陰陽觀言，兩者都認為萬物由陰陽二氣交感而來，自然界與人類社會都有陰陽對立的現象，陰陽變化將導致事物本身的發展。二、就變化觀言，《繫辭》“窮一變一通一久”亦與莊子論窮通相近。三、就“神”之義而言，兩者用法接近。四、就言意論而言，莊子“得意忘言”與《繫辭》“書不盡言、言不盡意”相近。此外，陳鼓應提出“道家在中國哲學史上的主幹地位”，在海峽兩岸引起廣泛的討論。

胡楚生《試析荀子對於老莊思想的批評》認為，荀子批評莊子“蔽於天而不知人”，是從客觀立場了解莊子思想的缺點，也是從主觀的立場所作出的批評。從小處看，是荀子與莊子思想的差異；從大處看，則為儒家思想與道家思想的差異。莊子強調天然自然虛靜無為的作用，荀子對莊子的批評則凸顯“人”在宇宙中的價值，彰顯“人”在世界上的意義。

### (二) 魏晉南北朝莊子學

莊子在魏晉時期受到重視，名士多能談《莊子》，於是有達莊之說；莊學盛行之後，因清談的負面影響，不少學者歸咎於莊子，於是有廢莊之論。劉原池《劉原池：阮籍莊學思想研究》認為：阮籍《達莊論》主要是闡發莊子之“齊物思想”，可細分為三項：一是“以天地為一物，以萬類為一指”，即“萬物一體”；二是“一死生”，或稱“齊生死”；三是“齊是非”。其中，“萬物一體”是阮籍的最基本命題。“萬物一體”作為“齊物”的理論基礎，乃是一種宇宙觀；作為“齊物”的途徑，乃是一種方法；作為主體意識所追求的終極目標，乃是一種主觀精神狀態或精神境界。

周大興《王坦之“廢莊論”的反莊思想——從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起》指出王坦之為東晉中期主要思想家，打著“廢莊”的口號，批判當時的清談虛浮之風。其論點有三：一、莊子獨構之唱，有體無用；二、莊子之學導致蕩肆風氣；三、回歸“在儒非儒，非道有道”的孔老之學。《廢莊論》所謂“莊生作而風俗頹”，認為莊子造成後世放浪之風，目的在於回歸“孔老之學”，反映了東晉綜合儒道的整體方向。

游矜佑《“達莊”與“廢莊”——魏晉莊學發展之兩種面向》以阮籍和王坦之對於莊學的兩種態度與自然、名教的分合作為研究主軸，旁及同時代重要的人物與言論，期能說明當時莊學的發展情形。就清談性質而言，則阮籍《達莊論》與王坦之《廢莊論》分別代表了“玄論派”與“名理派”的思維表現。或“達”或“廢”的魏晉莊學發展，代表了儒、道互補的現象，也影響中國古代知識分子出處進退的人生態度。

吳冠宏《莊子與郭象“無情說”之比較——以〈莊子〉“莊惠有情無情之辯”及其郭注為討論核心》認為莊子“無情說”不僅在“無人之情”，並由“知魚之樂”處彰顯出莊子與物逍遙的自然向度與人生境界。郭象注“有情無情之辯”，有別於惠施立足於名理認知的理解路數，而妙會於莊子自然無心的道境，但在其辨析之玄智性格的推演下，實已將“無情”一詞經由注說的形式轉成發揮他自生獨化之玄理的門徑。論文經由莊、何、郭之“無情說”的檢視與比較，不僅區隔了道家與玄學於“修證實踐”及“思辨智解”之進路的差異，也展現出由莊至郭的道家思想演變之跡。

莊耀郎《郭象“莊子注”的方法論》指出，郭象吸收了向秀及當時注解《莊子》各家的成說，融鑄成眾所熟知的《莊子注》，藉此建構自己的玄學系統。其承王弼以降“言不盡意”的傳統，“忘象”、“忘言”的意緒，提出“寄言出意”的方法，掘發《莊子》書中滑稽之言的深趣。方法可概括為三：一、寄言出意。二、詭辭為用。三、由分析到綜合。莊耀郎《郭象莊學》一書並對郭象玄學體系進行全面的觀照，以“自然”與“性分”為綱，貫通逍遙觀、有無論、聖人論、名教論、自生論、生死觀，觀念分析合理而清晰，義理解析深刻，是當代郭象莊學研究體系最為完整的著作。

江建俊《阮籍“達莊”、郭象“隱莊”、王坦之“廢莊”在魏晉莊學發展中的意義》分析魏晉莊學三個發展階段——“達莊”、“隱莊”、“廢莊”，“達”、“隱”、“廢”為動詞而非篇名，各代表了阮籍、向郭、王坦之三家在理解和詮釋莊學時的不同態度和方法。阮籍以“達莊”而闡發“齊物”之旨，向、郭《莊子注》則明“內聖外王”之道，打通了名教自然、仕隱、有為無為、形神、有無等多種對立面的隔閡，遂使莊學臻於圓熟，然此圓熟乃以犧牲崇高理想為代價；王坦之遂借“廢莊”以針砭時弊，然經此“廢莊”反可獲得“正”的機會。

### (三) 隋唐莊子學

唐代莊學研究以探討成玄英《莊子注疏》與陸德明《莊子音義》為多。歷代注《莊》者極多，其說紛繁，宜於異音異義之考證方式，所謂“異音異義”，為《釋文》所摘字之下，兼具多音多義者，若以音義之配合，尋音討義，則可探求莊書之精義。李正芬《〈經典釋文〉〈莊子音義〉異音異義考》考證《莊子音義》窺陸氏對經文之見解，及眾家音訓之所出，而尋音討義所得之《莊子》音義，可俾益讀莊者之參考。李正芬《陸德明〈莊子音義〉中的天道觀》認為陸德明《莊子音義》收錄了魏晉南北朝至唐代有關《莊子》的注文，而以郭象注本為主，透過“天道觀”的探討，說明陸德明的“天道觀”深受郭象影響，惟與郭象不盡相同，可見其儒者的本質，並得以了解魏晉南北朝時期莊學思想的轉化與演變。

### (四) 宋元莊子學

宋代莊學是莊學史最重要的時期，簡光明《宋代莊學研究》即嘗試探討莊學在宋代的發展。其中“北宋的莊子學”以王雱、呂惠卿、程俱、王旦、劉概、吳儁、賈善翔、蘇軾、陳景元等重要莊學註家為對象，分析其立場、特色以及對莊子的詮釋。“南宋的莊子學”以林希逸、劉辰翁、范應元、褚伯秀等重要莊學註家為對象，分析其立場、特色以及對莊子的詮釋。“宋代莊學學說”則綜論“佛學思想源於莊子”、“莊列優劣”、“莊孟未相道及”、“非議莊子”等四種宋代主要的莊學學說。

#### 1. 蘇軾的莊學

姜聲調《蘇軾的莊子學》內容主要有四：一、從《莊子祠堂記》說明蘇軾“莊子蓋助孔子”之說，二、以《廣成子解》說明蘇軾注解《莊子》的學術思想的原始面貌及其發展趨向，三、以蘇軾的文學作品說明蘇軾藉“莊子學”來調整精神，化為一種淨化的文藝精神。四、論述蘇軾對“莊子學”的淵源及其影響關係。該書為目前探討蘇軾莊子學最完整的專著。

#### 2. 王安石的莊學

宋代莊子學的發展，受到唐代韓愈提出莊子思想源於子方的說法以及宋代整體儒學氛圍的影響，“援莊入儒”成為主流，其中王安石是重要的提倡者。簡光明《王安石論莊子》指出，王安石認為喜好儒學者對莊子的批判以及喜好莊子者對儒學的批判都是由於沒有真的理解《莊子》而引起的，若能夠以“善其為書之心，非其為書之說”的讀書方法，輔以孟子“以意逆志”與“知人論世”的閱讀方法，就可以知道：莊子的時代譎詐大作，棄絕禮義，為了爭奪名利，已經到了陷溺而不可救的地步，莊子用寓言的方

式表達思想,想要矯正天下之弊,雖然用心同於聖人,卻因矯枉過正,而成爲得罪盛人之徒。

### 3. 王雱的莊學

沈明謙《王雱〈南華真經新傳〉思想體系詮構》認爲,宋代以來,抨擊和讚譽《新傳》的學者意見兩極:毀詆者往往從王雱人格可議處著眼,連同其著作一併否決;讚譽者則認爲王雱義理精闢,以莊解莊,孫應鳌甚至認爲王雱之作,是歷來解莊之作的翹楚。因此,若能將《四庫》本和《道藏》本互校,並鎖定書中關鍵詞,抽繹相關文獻,先釐清外在的文本結構與創作意圖,進而理解王雱思想背景的來源,則能根據關鍵詞建立《新傳》的思想體系。論文分析《南華真經新傳》形式結構及其在詮釋思維的承繼與開創,並以“道”、“聖人”、“性命”和“治世”四組重要概念試圖建構《新傳》的思想體系架構。

### 4. 朱熹的莊學

江右瑜《朱熹對道家評論之研究》指出,朱熹將道家的發展約分爲先秦、兩漢及漢後三階段,並從三面向評論:一、批評的立場:朱熹對道家有批判處,亦有讚許處,大體上是以儒家的本位批評道家。二、基本的評價:朱熹認爲道家的弊病,不外爲道體及工夫兩方面。至於道家的養生修養,則有消極的認可,而無積極的肯定。三、對道家經典的態度:朱熹認爲《莊子》一書卻有許多矛盾含糊處,其教人對於《莊子》“泛觀無害,但不必深留意”。

### 5. 劉辰翁的莊學

張晏菁《劉辰翁〈莊子南華真經點校〉研究》分別從三個面向進行分析,一、“以儒評莊”:能見其會通儒道之用心;二、“以佛評莊”:由行修法門、證道境界、般若空觀解莊。三、“以文評莊”:劉辰翁對於《莊子》之文義脈絡及章法要義作了一番發揮,以文學的視角評莊文,開展明、清注莊者“以文評莊”之風。

### 6. 褚伯秀的莊學

周豐富《褚伯秀〈南華真經義海纂微〉》認爲,從“道教學”的立場而言,褚伯秀重視的是修養的工夫,因此在理論上強調“心性論”。就“《莊子》學”的立場而言,“道”的“宇宙論”及“本體論”的界定提供了“心性論”的理論基礎,以及修養工夫可能的依據。論文分別從道的宇宙論的說明、道的本體論的說明、存在處境的說明、修養工夫的說明去建構褚伯秀的莊學體系。

## (五) 明代莊子學

### 1. 釋德清的莊學

釋德清《莊子內篇註》爲明代重要的莊學注疏,研究者衆。釋會雲《釋德清三教會

通思想之研究——以〈莊子內篇註〉為中心》運用文獻研究法進行字彙對照，考察《莊子內篇註》所參考之注本；運用義理分析法，闡釋《大乘起信論》之“一心”思想的義理層級以及德清詮釋《齊物論》之思想內容；運用思想比較法開展三教思想之會通觀點。論文並由《莊子內篇註》所呈顯雙向會通之路徑，指出“宗教對話”理論模式與思想詮釋的會通觀點有二：一是以禪宗義理解《莊子》；二是援老莊之語為佛教的方便教法。

## 2. 焦竑的莊學

焦竑徵引歷代《莊子》注文編纂而成《莊子翼》，其中注家有二十三家，旁引他說互相發明者凡十五家，採章句音義凡十一家，並附其舊所劄記（即“筆乘”）間及《莊子》者，可見其博采魏晉、宋、明諸代注《莊》之資料。施錫美《焦竑〈莊子翼〉研究》除探討焦竑對《莊子》篇章立名之看法及《筆乘》立義之特點外，主要探討焦竑透過注解《莊子》而融通儒、道、佛三教之思想，論文並說明《莊子翼》的影響流布，檢討《四庫全書》的評價，以明《莊子翼》在歷代《莊》注的地位與價值。

## 3. 袁中道的莊學

龔玫瑰《袁中道〈導莊〉“以佛解莊”思想之研究》認為：袁中道《導莊》的特色在於“援莊入佛”，並融三教於一爐。論文將《導莊》各章節打散，重新做分析與歸納，得出中道欲表達的四個思想重點：理想境界與人格、成聖工夫、生死觀、處世與為政之法。在理想境界與人格方面，中道以“成佛”為最終的理想境界，並以“成佛者”為理想人格；在成聖工夫上，中道以佛教之“離執”觀念為主軸，談論成聖之法，以求達到涅槃，並能超越諸假之上，達到理想的逍遙境界；在生死觀方面，中道視生死為“假有”，認為養生之道在於明心見性，恢復人之精神本體——佛性；在處世與為政方法上，中道以“退藏”為處世之要，以“無為”為從政之法。論文將《導莊》顯露之佛學觀念做整合，發現《導莊》呈現的佛學思想極為駁雜，這與明代“融合佛教各宗觀念解莊”的潮流是一致的，惟其思想略偏華嚴宗。

## (六) 清代莊子學

### 1. 明遺民（覺浪道盛等）的莊學

謝明陽《明遺民的莊子定位論題》所謂“明遺民”指的是滿清入主中國之後，懷有故國之思而不仕於清的明朝士大夫。明遺民們在追求生命價值的過程中，因認同莊子的思想人格，於是有莊子定位論題的提出。論文將明遺民的莊子定位之論分成五項：一、托孤說，此說為道盛《莊子提正》所標舉，意指莊子的真實身分為寄託於道家之門的儒家之孤，莊子托孤的用意則在於潛藏儒學之宗脈，以圖日後能復興其宗而昌大其後；二、易莊會通，即《易經》與《莊子》間的會通，有方以智《藥地炮莊》的“《易》變

而《莊》”以及錢澄之《莊屈合詁》的“《莊》本於《易》”兩個論題；三、莊屈合一，道盛《三子會宗論》、方以智《鼎新問語》、錢澄之《莊屈合詁自序》、屈大均《讀莊子》均曾述及此說，文中並取明末義士陳子龍的說法與諸遺民作一對照；四、釋家別傳，主要的看法是將莊子定位為釋家教外別傳的禪宗祖師，淨挺《漆園指通》一書的基本論點即在於此；五、自立一宗，王夫之《莊子解》主張此說，其以為莊子思想與老子、儒家均有所差別，實是得自於渾天的自立一宗之學。結論指出，從道盛的“托孤說”到王夫之“自立一宗”說所流露的抱獨之情，明遺民的莊子定位論題所呈顯的乃是遺民們孤高獨立的思想與生命，此亦是研讀道盛諸人定位莊子之論所當體會的意趣之所在。

## 2. 王船山的莊學

王夫之(船山)遍注群經，整理百家之言，扶揚儒家的正學而排斥異端，對於儒、釋、道三教的分判極為嚴明，但獨於莊子之學卻別具慧眼。林文彬《王船山援莊入儒論》認為，船山從莊子的學術師承，高蹈不實的學風，潔身隱退的品行，及其“渾天”思想的旨趣，進而判定莊子是屬於儒門的狂簡之列，而為子張氏之儒的流裔。船山以儒家的實有之說，將莊子偏於虛無的缺陷導引入正途，故其援莊入儒，具有濃厚的“判教”意義。

## 3. 林雲銘的莊學

錢奕華《林雲銘〈莊子因〉“以文解莊”研究》指出，“以文解莊”融合義理與訓詁的詮釋方法，其詮釋方法：由援用莊子到評注莊子，在學術人文歷史的推進之下，從以文評莊、以脈絡評莊，進而到以文解莊。論文先作橫向的政治、文化、文章、科考、社會、學術風氣的考察，以說明清初“以文解莊”之形成背景，接著以專章討論林雲銘的詮釋理論，說明林雲銘以讀者身分，對世事抑鬱哀憤之情以解莊，引導閱讀方向與方法。在詮釋路徑上，林雲銘再就莊子表層的文字、句讀、段落、大旨、章法，提出“眼目所見，精神所匯”以內七篇相因之法，結合外雜篇相因之理，以結構論、形式論、言意詮釋論、批評論說明《莊子》之形式結構。就深層意涵而言，林雲銘以社會價值、生死觀點、虛靜無為最後化入“道體”，作為其詮釋《莊子》的方法與理論的建構。論文並說明林雲銘“以文解莊”的影響與評價。

## (七) 近現代莊子學

### 1. 章太炎的莊子學

章太炎曾說：“讀《莊子》令人聰明”，其以《莊子》契合佛義，撰有《齊物論釋》。黃錦鉉《章太炎先生的〈齊物論釋〉》認為章太炎以法相宗教義詮釋齊物之旨，而將佛典義旨與諸子思想糅合在一起。蘇美文《章太炎〈齊物論釋〉之研究》切入的角度有三：

一、從莊子詮釋史之“以佛解莊”方式中，理解《齊物論釋》所具之方式，明瞭其在莊學中之特質。二、置於章氏學術思想中，洞見個人文化生命之流變。三、安在時代之佛教思潮中，以明《齊物論釋》用心所在，橫觀對時代文化之影響。章太炎“以佛解莊”的方式，代表著以佛法來整合文化思想，對後來的學者有一定的啟發作用。黃建邦《章太炎〈齊物論釋〉莊佛會通思想之研究》則認為章太炎不僅以法相之唯識理論建構了《齊物論》的可能高度，更在思路中鋪展了華嚴和中觀之精髓。

## 2. 錢穆的莊學

錢穆提出“莊先老後”的主張，在莊學研究中獨樹一格，值得深入探討。鄭柏彰《錢穆先生〈莊子纂箋〉及其莊子學研究》先探討錢穆先生《莊子纂箋》一書的篇目注解及其內容大要，藉由其篇章的引注裏，尋繹出錢先生對莊子文獻歸類，期能瞭解《莊子纂箋》所建構的整體系統。論文藉由一連串問題的推論，對錢穆的莊學思想作一系統性的詮解，提出錢穆的莊學研究成果，並回應當時學者對於錢穆的莊學論述的質疑與批判。

## 3. 王叔岷的莊學

王叔岷《莊子校詮》被當代莊學研究者視為歷代《莊子》注本中校勘最精審、訓詁最明確的一部鉅著。謝明陽《王叔岷〈莊子校詮〉勝義舉隅》以《寓言》篇的“卮言”、《養生主》的“養親”、《人間世》的“坐馳”、《德充符》的“通而不失於兌”等四處難詞為例，論析王叔岷的詮釋如何超越前代注家，以窺其書勝義之一斑。

# 七、莊子與西洋哲學的比較

## (一) 海德格

黃漢青《從美的世界圖像論莊子道》主張把莊子思想把握成美的世界圖像，有別於西方主知主義、邏格斯中心主義，把西方思想把握為真的世界圖像。海德格對希臘思想的詮釋，特別是對柏拉圖理一詞，從傳統的符應變為無蔽，並主張西方形上學乃對存有的遺忘，在在說明海德格追求一整全不可分的世界觀。海德格用語中的無蔽、解蔽、澄明等頗能與莊子用語相應，而海德格運用現象詮釋學解藝術和詩的方法，有助於讓我們在莊子學裏找到與西方思想對話的管道。《莊子思想的現代詮釋》更進一步試圖從海德格存有論的立場，說明莊子“即萬物即道”的說法，期能重現莊子的生活美學。

## (二) 孔 恩

謝青龍《以〈莊子·齊物論〉解析 Kuhn 的“典範理論”》從《莊子·齊物論》的兩種解讀策略——“齊物一論”與“齊一物論”——重新對 Kuhn 的典範理論進行詮釋，並提出典範理論本身的反身性問題。從“齊物一論”的觀點，說明典範理論實為一個“大一統理論”，即 Kuhn 的“典範”乃為科學論述之終結理論；從“齊一物論”的觀點，則說明典範理論乃為一個統一各家理論之後設研究報告，其目的在找出各家科學理論的共同處。因此，論文認為若能以《齊物論》之核心觀點——“吾喪我”為詮釋主軸，則應更能說明 Kuhn 之所以提出“典範”理論的根本精神：既不在建立一個“大一統”的科學論述主張，也不是為各家科學理論找出共通點，而是在破除人類對科學活動的迷思，勘破科學活動中的“我執”，以“無我”之境看待自然的“物化”，才是“典範”才真正應具備的精神與帶來的啟示。

## (三) 傅 柯

周志豪《權力結構及其運作：莊子與傅柯之比較》嘗試從傳統權力學說中，找出一普遍型式的權力圖式，以作為用以分析一般權力現象之基本理論架構，而後將莊子與傅柯的生平及其主體論作一概述與比較，作為解構權力圖式取樣來源，接著就莊子與傅柯的權力論進行介紹與比較，最後再以其與普遍型式權力圖式進行對照，從而尋求對源自傳統權力論述而來之普遍型式權力圖式完整化之目的。論文旨在整理出“權力”概念的理論分析架構，以提供一道可回頭完整觀照、分析經驗世界中權力現象的理論視野，並期望能創造未來權力研究學科化累積與深入的可能。

# 八、日本莊子學

王廸《日本老莊學之研究》據《大日本史料》的記載，指出東坊城秀長於應永 6 年(1399)8 月，呈獻給足利幕府三代將軍足利義滿《莊子虜齋口義》，可知林希逸之口義本至遲在 1399 年就已為日人所知，而五山禪僧開始以口義本研究老莊。《從書誌考察日本的老莊研究狀況——以鎌倉、室町時代為主》一文則從日本中世留學僧的殘留日記、書籍、語錄以及書籍目錄類所記錄的老莊書籍等來調查日本鎌倉、室町時代的老莊研究狀況。在日本南北朝已有《莊子虜齋口義》刊本的出現，可見到室町時代禪僧研讀痕跡，室町中期以後，則有專以口義本為主的趨勢。往後口義盛行不斷，此種



情形一直延續到江戶初期。<sup>①</sup>

連清吉《日本江戶後期以來的莊子研究》是臺灣莊學研究者對於日本莊學探討的力作，論述的對象為江戶後期(1716—1886)是指享保到幕末的一百五十年之間的莊學。幕府初期以程朱理學為官學，對莊子的理解以林希逸《莊子庸齋口義》為根據，後來古文獻學派興起，主張以郭象註取代林希逸註。該書分析中井履軒的《莊子雕題》，龜井朝陽的《莊子瑣說》，帆足萬裡の《莊子解》，岡松甕谷的《莊子考》的內容，並指出各注家對於《莊子口義》的繼承與批判。

## 九、莊子思想的現代意義

莊萬壽《莊學史論》認為：後世《莊子》詮釋與發展，已經儒學化、官學化、名士化、藝術化，莊子的價值附麗於儒家孔子的權威傳統，應該擺脫束縛，回歸以《莊子》為主體的思想史研究，故書中所論為莊學的新方向：莊學起源、自然生態、統治結構中權力知識道德的批判、語言符號，嘗試從“去儒教化”、“去華夏化”探尋《莊子》的多元論叢之本色，希望以主體發展的本真，來呈現莊子作為東亞哲學的人本精神之意義。

### (一) 莊子的生死觀

蕭仕平《莊子的三種生死觀的矛盾及其解決》從莊子對“道”的理解歸納出莊子的三種生死觀：一是樂生，示意道作為人生境界，予人正當的生活方式，二是樂死，示意進入此種人生境界，獲得正常生活方式的途徑，三是齊生死，在道的境界觀照下，世界顯現的方式。

李森生《支離其形，以養天年》認為《莊子》內篇在生死兩端打通的妙道在於扣緊變形(瓦解消融身體形象的拘限)，達成解放，超脫生死，逍遙快活。

### (二) 莊子的管理思想

莊子管理思想有助於處理現當代管理的困境，張偉雯《莊子之管理哲學》認為，對“人”的關注是莊子管理哲學的根本，基於對被管理者的維護，莊子對管理者所應具備的理想人格相當重視。管理者透過心齋坐忘的工夫，消融自身的成見與偏執。“我

<sup>①</sup> 王迪認為《莊子庸齋口義》在中國不曾受重視，恐非實情，歷來引用林希逸文字的莊注甚多，劉辰翁、褚伯秀、焦竑等人均加以徵引，可見並非不受重視。

執”泯除，群我關係自能建立在更自由平等的基礎上。而自由與平等的對待，是組織創意與彈性的來源，正是組織面對當今變局的利器。而莊子之人文精神統整於“齊物”觀點之中，主張萬般個性，各適其適，道通爲一，世間之物縱使千差萬別，但終爲道體幻化，其價值不應有高低之別。莊子的管理藝術在於透過精神的作用，使心靈的自由與清明常現，游刃有餘的自在，造就管理者一體多面的應變力，使其“以環中之道，應無窮之變”。

### (三) 莊子的治療學

莊子打破世俗化的觀念，開闢無限自由的心境，面對人們常遭遇的焦躁與不安，莊子的思維模式實具有“治療學”的義蘊。林安梧《新道家與治療學——老子的智慧》即將當代治療學的觀念與道家思想結合，扭曲異化變形的物經由“道”的治療而得以歸根復命，使天地如其爲天地，萬物如其爲萬物。新道家“自然無爲”有助於公民社會的建構，對於“心靈意識”與“存在情境”起到批判與治療的作用。該書雖主要以老子思想爲主，而亦多有提到莊子在治療學上的作用。

張瑋儀《莊子“治療學”義蘊之分析與展開》先由治療學的發生背景與內容，分析“治療學”之定義，闡述治療學與莊子思想上的會通之處。並以“人”爲主軸，拓展對萬事萬物的接觸，由人際層面、制度層面、及自然層面，逐步論述莊子的治療意涵，探究病因之所在。再以莊子核心概念之真、忘、遊、化做爲治療義蘊之展開，從自我歸零的面對，透過超脫與解蔽的方式，呈顯出人我之精采。

### (四) 莊子的對話理論

莊子《齊物論》蘊含著豐富的“對話倫理”，葉海煙《莊子“齊物論”的對話倫理》認爲，莊子先以“吾喪我”的功夫進行“吾主體”的意識解構，從而開發出生命之大自由，然後在自由之精神引領下，對語言活動與認知活動，展開全面的批判，而在“以明”、“兩行”、“天府”、“葆光”的一體照察之下，由“有待”入於“無待”，一切對等與對話之關係得以超越真假與是非之二分，而終獲致圓滿之和諧，這是人文與自然的合一之道所透顯的終極意義，而通過“存在”的弔詭，回歸真實的生活場域，即爲莊子齊同物我的對話倫理的意義所繫。葉海煙《莊子齊物論與當代交談倫理》並從哈伯瑪斯的交談倫理出發，並通過對話理論，試圖在莊子《齊物論》建構其語言批判的同時，抉取莊子理解行動的倫理意含，並由此釐清莊子哲學中思維、語言、行動與生活世界的緊密關係。

在兩岸半世紀分離與對峙的時代情勢中如何以“一體多元”的理路架構，來消解緊張的氛圍，已成當代學術思想界所當省思的主題。王邦雄《老莊道家論齊物兩行之

道》認為，若以儒學“天下有道，禮樂征伐自天子出”的一體，作為理序的依據，則可能對多元文化產生霸權式的一統壓力；若以道家“道者萬物之奧”的一體，作為價值的源頭，則因為道體沖虛，反而可以有奧藏包容的對等尊重。《莊子·齊物論》論“齊物”之道，在齊“物論”，“物論”是給出萬物存在的理論基礎，此即文化心靈的“一體”，亦即老莊“虛用”義的道。

### (五) 莊子的環境思想

葉海煙先生的《生態保育與環境倫理的道家觀點》從當代生態倫理與生態保育的角度來探討道家思想所能提供給現今環境主義者相關的意義資源。魏元珪先生的《老莊哲學的自然觀與環保心靈》和莊慶信先生的《道家自然觀中的環境哲學》點出老莊完美的生態智慧與環保意識，以探索正確可行的環保觀念。鄔昆如先生的《衛理賢德譯〈莊子〉中的環保思想》針對德國的環保人士衛理賢德所譯的《莊子》一書，反省道家與環保相關的哲學思想。曾春海先生的《生態學及道家向度的環保美學》剖析道家的自然觀及美感心靈，認為莊子的自然觀近似西方的深層生態學或整體觀的環境倫理。

西方思想的整體主義眾多，而在強調整體之後，可能形成一種“生態法西斯主義”，也就是一切以整體利益優先，而忽略了甚至犧牲了個體的權利。林芳珍《由環境倫理學的角度探討〈莊子〉人與自然環境的關係》希望運用《莊子》的思想來解決西方整體論中，人如何與自然合一的形上問題，以及探討《莊子》的整體論是否也會有整體比個體優先的問題出現，希冀從《莊子》思想中建構二十一世紀的環境倫理學。

## 十、結 語

近二十年來，近百本莊學專著，六百餘篇莊學論文，二百餘篇莊學學位論文，加上專書及研討會論文，莊學在臺灣的中國學術研究中可以稱得上是顯學。有關莊子書、生平、思想、美學、藝術精神的研究，取得相當豐碩的成果，本文未能全幅呈現臺灣莊學研究全貌，故未多予論述，而將重心放莊子在當代的詮釋以及莊學史上。

整體而言，臺灣的莊學研究者，相當能夠掌握社會的脈動，將當代的思潮(生死觀、管理思想、治療學、對話理論、環境思想)與莊學研究結合，使莊子思想能夠在當代產生影深遠的響。

就莊子與儒釋道關係之研究而言，“以佛解莊”的發展之研究已取得豐碩的研成

果；“以儒解莊”的發展僅清代略為開展，其他時代則有零星的探討，有待發展為軸線；“以道教解莊”則未受到重視，莊子與道教的關係的論述亦有待開深入探究。

莊學史的研究，魏晉莊學與宋代莊學已有較為完整的論述，明代莊學與清代莊學雖有主題與注家研究，尚待開發之處仍多。此外，臺灣莊學研究者多進行單一主題或注家的探討，探討一個時代的莊學（如“宋代莊學”）或是一個莊學主題在歷代的發展（如“以佛解莊”），已屬不易，若要精確的掌握莊學史的發展，則必須需要花費龐大的時間與精力，短期之內，恐怕不太容易出現像《中國莊學史》或《莊子學史》這樣貫串莊學發展的專著。

本文對於莊學及莊學史的掌握，限於學識，恐多有疏漏錯誤之處，尚祈海內外莊學專家，教而正之。

#### 附：徵引及參考文獻

##### 一、學術論著

- 陳鼓應《老莊新論》，臺北五南圖書公司，1993年。
- 劉榮賢《莊子外雜篇研究》，臺北聯經出版社，2007年。
- 胡楚生《老莊研究》，臺北學生書局，1992年。
- 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北文史哲出版社，1997年。
- 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北東大圖書公司，1990年。
- 邱敏捷《以佛解莊——以〈莊子〉註為線索之考察》，臺北法界出版社，2007年。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北文津出版社，1992年。
- 莊萬壽《莊學史論》，臺北萬卷樓圖書公司，2000年。
- 莊萬壽《道家史論》，臺北萬卷樓圖書公司，2000年。
- 邱榮錫《莊子哲學體系論》，臺北文津出版社，1999年。
- 趙衛民《莊子的道》，臺北文史哲出版社，1998年。
- 林安梧《新道家與治療學——老子的智慧》，臺灣商務印書館，2006年。
- 朱榮智《莊子的美學與文學》，臺北明文書局，1992年。
- 李日章《莊子逍遙的裏與外》，高雄麗文文化公司，2000年。
- 鄭世根《莊子氣化論》，臺北學生書局，1993年。
- 唐文德《莊子研究》，臺中國彰出版社，1991年。
- 吳順令《莊子道化的人生哲學》，臺北學生書局，2005年。
- 王叔岷《先秦道法思想講稿》，臺北中研院中國文哲研究所，1992年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北文津出版社，1998年。
- 莊耀郎《郭象玄學》，臺北里仁書局，1998年。
- 董小蕙《莊子思想之美學意義》，臺北學生書局，1993年。
- 鄭峰明《莊子思想及其藝術精神之研究》，臺北文史哲出版社，1987年。

- 黃漢青《莊子思想的現代詮釋》，臺北五南圖書公司，2007年。
- 婁世麗《莊子“兩行”觀》，臺北漢風出版社，2002年。
- 歐崇敬《解構的中國知識型理論分析》，臺北新視野出版社，2000年。
- 林明照《先秦道家的禮樂觀》，臺北五南圖書公司，2007年。
- 孫中峰《莊學之美學義蘊新詮》，臺北文津出版社，2005年。
- 連清吉《日本江戶後期以來的莊子研究》，臺北學生書局，1999年。
- 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北文史哲出版社，1992年。
- 錢奕華《宣穎南華經解之研究》，臺北萬卷樓圖書公司，2000年。
- 王邦雄《莊子道》，臺北漢藝色研文化公司，1993年。
- 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》，臺灣商務印書館，2004年。
- 王邦雄《21世紀的儒道——儒道兩家思想的現代出路》，臺北土緒文化公司，1999年。
- 楊儒賓《莊周風貌》，臺北黎明文化事業公司，1991年。
- 顏崑陽《人生因夢而真實：我讀莊子》，臺北漢藝色研文化公司，1992年。
- 吳光明《莊子》，臺北三民書局，1988年。
- 杜保瑞《莊周夢蝶——莊子哲學》，臺北書泉出版社，1995年。
- 傅佩榮《向莊子請益：傅佩榮說莊子》，臺北立緒文化公司，1997年。

## 二、期刊論文

- 黃錦鉉《近三十年來之莊子學——專著部分(1951—1981)》，《漢學研究通訊》第1卷1期，1982.02，第3~5頁。
- 黃錦鉉《近三十年來之莊子學——論文部分(1951—1981)》，《漢學研究通訊》第1卷4期，1982.02，第147~149頁。
- 陳鼓應《“天和”、“人和”與“心和”——談道家的和諧觀》，《明報月刊》第380期，1997.08，第72~79頁。
- 陳鼓應《道家傳統在當代的復興》，《哲學雜誌》第37期，2001.11，第136~143頁。
- 陳鼓應《先秦道家之禮觀》，《漢學研究》第35期，2000.06，第1~22頁。
- 楊儒賓《莊子“由巫入道”的開展》，《中正大學中文學術年刊》第11期，2008.06，第79~109頁。
- 楊儒賓《從“生氣通天”到“與天地同流”——晚周秦漢兩種轉化身體的思想》，《中國文哲研究集刊》第4期，1994.03，第477~519頁。
- 楊儒賓：《卮言論——莊子論如何使用語言表達思想》，《漢學研究》第20期，1992.12，第123~157頁。
- 王邦雄《老莊道家論齊物兩行之道》，《鵝湖學誌》第30期，2003.06，第43~65頁。
- 王邦雄《老莊哲學的生死智慧》，《宗教哲學》第4卷3期(總15期)，1998.07，第73~80頁。
- 王邦雄《〈莊子〉心齋“氣”觀念的詮釋問題》，《淡江中文學報》第14期，2006.06，第15~31頁。
- 王邦雄《莊子思想及其修養工夫》，《鵝湖》第193期，1991.07，第1~12頁。
- 胡楚生《試析荀子對於老莊思想的批評》，《興大中文學報》第5期，1992.01，第13~28頁。
- 胡楚生《嚴幾道“莊子評點”要義闡釋》，《文史學報》第21期，1991.03，第1~8頁。
- 胡楚生《嚴幾道對於莊子思想的批評》，《中國書目季刊》第24卷3期，1990.12，第64~70頁。
- 葉海煙《莊子〈齊物論〉的對話倫理》，《哲學與文化》第29卷8期(總339期)，2002.08，第681~688、

773 頁。

葉海煙《莊子齊物論與當代交談倫理》，《哲學與文化》第 28 卷 1 期(總 320 期)，2001. 01，第 11~21、93~94 頁。

葉海煙《〈太一生水〉與莊子的宇宙觀》，《哲學與文化》第 29 期，1999. 04，第 336~343、389~390 頁。

葉海煙《生態保育與環境倫理的道家觀點》，《哲學與文化》第 25 卷 9 期，1998. 9，第 814~823 頁。

魏元珪《老莊哲學的自然觀與環保心靈》，《哲學雜誌》第 13 期，1995. 07，第 36~54 頁。

莊慶信《道家自然觀中的環境哲學》，《哲學雜誌》第 13 期，1995. 07，第 56~74 頁。

鄔昆如《衛理賢德譯〈莊子〉中的環保思想》，《哲學與文化》第 25 卷 9 期，1998. 09，第 794~802 頁。

曾春海《生態學及道家向度的環保美學》，《哲學與文化》第 25 卷 9 期，1998. 09，第 804~813 頁。

邱敏捷《楊仁山、章太炎以“唯識”解莊析論——以真心派的唯識之詮釋》，《佛學研究中心學報》第 11 期，2006. 07，第 201、203~243 頁。

邱敏捷《林希逸〈莊子口義〉“以禪解莊”析論》，《玄奘佛學研究》第 4 期，2006. 01，第 1~34 頁。

邱敏捷《方以智〈藥地炮莊〉之“以禪解莊”》，《南大學報》人文與社會類，第 39 卷 1 期，2005. 04，第 37~54 頁。

邱敏捷《釋淨挺〈漆園指通〉之“以禪解莊”述析》，《南師語教學報》3 期，2005. 04，第 1~26 頁。

邱敏捷《以“空”解莊之考察》，《南師學報》人文與社會類，第 38 卷 1 期，2004. 04，第 25~42 頁。

邱敏捷《憨山“莊子內篇注”之特色》，《中國文化月刊》第 258 期，2001. 09，第 69~95 頁。

黃漢青《莊子思想中的存在治療意義初探》，《臺中技術學院學報》第 4 期，2003. 06，第 215~223 頁。

黃漢青《從美的世界圖像論莊子道》，《臺中技術學院人文社會學報》第 2 期，2003. 12，第 43~52 頁。

黃漢青《從美的世界圖像說比較莊子與海德格論大道之顯現》，《臺中技術學院學報》第 5 期，2004. 06，第 119~138 頁。

黃漢青《從二元對立的消解比較莊子的道與德希達(Jacques Derrida)的延異》，《臺中技術學院人文社會學報》第 3 期，2004. 12，第 35~45 頁。

李美燕《從“莊周夢蝶”論莊子的“物化”觀》，《屏東師院學報》第 10 期，1997. 06，第 355~370 頁。

李美燕《由莊子的形神觀論其養生哲學》，《屏東師院學報》第 12 期，1999. 06，第 133~155 頁。

李美燕《由老莊的生死觀論其養生哲學》，《屏東師院學報》第 11 期，1998. 06，第 195~211 頁。

莊耀郎《論牟宗三先生對道家的定位》，《中國學術年刊》第 27 期(秋)，1995. 09，第 59~79、287 頁。

莊耀郎《郭象“莊子注”的方法論》，《中國學術年刊》第 20 期，1999. 03，第 227~240 頁。

關永中《不放倪於萬物、不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議》，《臺灣大學哲學論評》第 32 期，2006. 10，第 45~73 頁。

關永中《上與造物者遊——與莊子對談神秘主義》，《臺灣大學哲學論評》第 22 期，1999 年，第 137~172 頁。

沈清松《中國哲學文本與意象的運動——以〈莊子·齊物論〉為例》，《哲學與文化》第 402 期，2007. 11，第 7~30 頁。

張永僑《莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響》，《哲學與文化》第 33 卷 8 期(總 387 期)，2006. 08，第 83~99 頁。

- 蕭裕民《〈莊子〉內外雜篇新論——從思想的一致性來觀察》，《興大人文學報》第36期(上)，2006.03，第159~185頁。
- 蕭裕民《〈莊子〉論“樂”——兼論與“逍遙”之關係》，《漢學研究》第47期，2005.12，第1~33頁。
- 王志楨《〈莊子〉論愛探析》，《國文學誌》第13期，2006.12，第1~20頁。
- 王志楨《論〈莊子〉之“用”》，《花大中文學報》第1期，2006.12，第45~66頁。
- 張善穎《論〈莊子〉內篇中的“道”》，《臺北護理學院學報》第6期，1998.05，第86、87~104頁。
- 曾錦坤《氣化與輪迴——莊子的心身觀》，《編譯館館刊》第29卷2期，2000.12，第37~52頁。
- 沈維華《試論〈莊子〉的言意困境與審美超越》，《中國學術年刊》第29期，2007.09，第13~31頁。
- 陳忠和《從〈莊子〉的神話素材證證神話原型與哲學理論之聯繫》，《輔仁學誌》人文藝術之部，第32期，2005.07，第59~79頁。
- 謝明陽《莊子氣論的思想體系》，《鵝湖》第279期，1998.09，第18~24頁。
- 李正芬《陸德明〈莊子音義〉中的天道觀》，《花蓮師院學報》第19期(綜合類)，2004.11，第25~39頁。
- 黃潔莉《莊子“氣”論思想釐析》，《東海大學文學院學報》第46期，2005.07，第1~25頁。
- 謝青龍《以〈莊子·齊物論〉解析 Kuhn 的“典範理論”》，《南華通識教育研究》第2卷1期，2005.05，第55~76頁。
- 朱莉美《莊子與海德格爾“生死觀”的比較》，《德霖學報》第17期，2003.06，第143~167頁。
- 謝易真《〈莊子〉“心齋”“坐忘”“朝徹”“見獨”與〈大乘起信論〉“止觀”門之研究與對觀》，《慈濟技術學院學報》第5期，2003.09，第145~171頁。
- 王小滕《莊子“安命”思想探析》，《東華漢學》第6期，2007.12，第15~50頁。
- 謝明陽《王叔岷〈莊子校詮〉勝義舉隅》，《臺大中文學報》第28期，2008.06，第197~229頁。
- 陸冠州《胡適以知識論詮釋莊學所形成的研究路徑》，《應華學報》第2期，2007.06，第35~73頁。
- 黃雅淳《莊子生死觀在臨終關懷上之現代意義》，《興大中文學報》第17期，2005.06，第427~447頁。
- 王祥齡《從莊子“物化”觀念論李商隱詩中的審美意識》，《中正大學中文學術年刊》第2期，1999.03，第51~85頁。
- 蕭仕平《莊子的三種生死觀的矛盾及其解決》，《哲學與文化》第339期，2002.08，第735~746、774~775頁。
- 方素貞《〈莊子·齊物論〉之內在結構與身體的關係》，《成大宗教與文化學報》第7期，2006.12，第57~69頁。
- 杜保瑞《〈莊子·齊物論〉的命題解析與理論架構》，《哲學與文化》第386期，2006.07，第65~79頁。
- 劉昌佳《〈莊子〉的語言層次論與道》，《興大人文學報》第35期(上)，2005年6期，第275~296頁。
- 周雅清《〈齊物論〉詮釋及其疑義辨析》，《中國學術年刊》第27期(秋)，2005.09，第23~58、285~286頁。
- 趙衛民《〈養生主〉新探——技藝與養神》，《中文學報》第11期，2004.12，第75~87頁。
- 郭寶元《秦失褒老聃？貶老聃？——試以文學角度處理〈莊子·養生主〉“秦失弔老聃”中人物之生死觀》，《高苑學報》第8期，2002.07，第187~199頁。
- 周策縱《〈莊子·養生主〉篇本義復原》，《中國文哲研究集刊》第2期，1992.03，第13~50頁。
- 高柏園《〈莊子·養生主〉篇析論》，《鵝湖》第178期，1990.04，第23~30頁。

唐文德《“莊子·養生主”研究》，《逢甲中文學報》，1991. 11，第 69～86 頁。

劉振維《論莊子“物化”的哲學蘊義》，《朝陽學報》第 13 期，2008. 09，第 379～404 頁。

刁生虎《莊子“物化”三論及其相互關係》，《中國文化月刊》第 302 期，2006. 02，第 1～23 頁。

黃湘陽《莊子的物化主張》，《輔仁國文學報》第 12 期，2006. 08，第 69～78 頁。

徐聖心《“莊子尊孔論”系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀》，《臺大中文學報》第 17 期，2002. 12，第 21～65 頁。

龔鵬程《成玄英“莊子疏”探論》，《鵝湖》第 17 卷 1 期，1991. 7，第 17～32 頁。

歐崇敬《〈莊子〉書中的儒者形象及其存有學脈絡表現》，《通識研究集刊》第 8 期，2005. 12，第 37～55 頁。

林國旭《〈莊子〉與六朝文論之研究》，《中國文化大學》中國文學研究所，88，碩士。

江建俊《阮籍“達莊”、郭象“隱莊”、王坦之“廢莊”在魏晉莊學發展中的意義》，《六朝學刊》第 2 期，2006. 08，第 125～159 頁。

劉原池《阮籍〈達莊論〉中的莊學思想》，《新竹師院學報》第 17 期，2003. 12，第 373～388 頁。

吳冠宏《莊子與郭象“無情說”之比較——以〈莊子〉“莊惠有情無情之辯”及其郭注為討論核心》，《東華人文學報》第 2 期，2000. 07，第 83～102 頁。

江淑君《死生無變於己——〈莊子〉生死觀析論》，《中文學報》第 6 期，2000. 12，第 69～86 頁。

周大興《王坦之〈廢莊論〉的反莊思想——從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起》，《中國文哲研究集刊》第 18 期，2001. 03，第 269～325 頁。

陳政揚《論莊子與張載的“氣”概念》，《東吳哲學學報》第 12 期，2005. 08，第 127～166 頁。

林文彬《王船山援莊入儒論》，《興大人文學報》第 34 期(上)，2004. 06，第 223～246 頁。

王迪《從書誌考察日本的老莊研究狀況——以鎌倉、室町時代為主》，《漢學研究》第 35 期，2000. 06，第 33～54 頁。

王迪《日本老莊學之研究》，《龍陽學術研究集刊》第 1 期，2007. 07，第 7～31 頁。

龔玫瑰《袁中道〈導莊〉的逍遙義》，《屏東教育大學學報》第 25 期，2006. 09，第 359～379 頁。

陳琪薇《清人“以儒解‘莊’”的莊周風貌》，《中極學刊》第 3 期，2003. 12，第 73～90 頁。

吳冠宏《莊子與郭象“無情說”之比較——以〈莊子〉“莊惠有情無情之辯”及其郭注為討論核心》，《東華人文學報》第 2 期，2000. 07，第 83～102 頁。

李霖生《支離其形，以養天年——論〈莊子〉內篇在生死兩端打通的妙道》，《哲學雜誌》第 8 期，第 54～69 頁。

簡光明《王安石論莊子》，《人文研究期刊》第 2 期，2007. 01，第 157～184 頁。

簡光明《中國戲曲小說中的莊子形象》，《高雄餐旅學報》第 6 期，2003. 12，第 243～253 頁。

簡光明《莊子思想源於田子方說辨析》，《鵝湖月刊》第 226 期，1994. 04，第 28～31 頁。

簡光明《宋人佛學思想源於莊子說析論》，《中國學術年刊》第 15 期，1994. 01，第 111～132 頁。

簡光明《莊子論“情”及其主張》，《逢甲中文學報》第 3 期，2005. 05，第 105～116 頁。

### 三、專書論文

黃錦鉉《章太炎先生的〈齊物論釋〉》，收入黃錦鉉《晚學齋文集》，臺北東大圖書公司，1994 年。

張亨《莊子哲學與神話思養——道家思想溯源》，收入張亨《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺



北允晨文化公司,1997年。

楊儒賓《道家的原始樂園思想》,收入李亦園、王秋桂主編《中國神話與傳說學術研討會論文集》(上册),臺北漢學研究中心,1996年。

謝明陽《“怨”、“群”詩學與莊學》,收入謝明陽《明遺民的“怨”、“群”詩學精神》,臺北大安出版社,2004年。

沈清松《莊子語言哲學初考》,《國際中國哲學研討會論文集》,臺灣大學哲學系,1986年。

張永雋《淺述宋代理學宇宙論中的莊子成份》,收入張永雋《二程學管見》,臺北東大圖書公司,1988年。

關永中《獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論》,丁福寧主編《第三個千禧年哲學的展望:基督宗教與中華文化的交談會議論文集》,臺北輔仁大學,2002年。

#### 四、學位論文

##### (一) 博士論文

黃漢青《莊子內篇與外雜篇比較研究》,中國文化大學哲學研究所博士論文,1991年。

鄭世根《莊子氣化論》,臺灣大學哲學研究所博士論文,1991年。

徐聖心《莊子“三言”的創用及其後設意義》,臺灣大學中國文學系研究所博士論文,1997年。

簡光明《宋代莊學研究》,臺灣師範大學國文研究所博士論文,1997年。

姜聲調《蘇軾的莊子學》,臺灣師範大學國文研究所博士論文,1998年。

李宜侑《莊子的生命理境及其藝術精神》,中國文化大學中國文學研究所博士論文,1998年。

謝明陽《明遺民的莊子定位論題》,臺灣大學中國文學研究所博士論文,1999年。

歐崇敬《解構的中國知識型理論分析——超越後現代主義的〈莊子〉文本重述》,中國文化大學哲學研究所博士論文,1999年。

錢奕華《林雲銘〈莊子因〉“以文解莊”研究》,高雄師範大學/國文學系碩士論文,2003年。

鄭雪花《非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》,成功大學中國文學系博士論文,2004年。

孫中峰《莊學之美學義蘊新詮》,東華大學中國語文學系博士論文,2004年。

林明照《先秦道家禮樂思想研究》,臺灣大學哲學研究所博士論文,2004年。

王小滕《莊子語言法式探析——以重合語、流轉語、雙遣語的考察為主》,臺灣大學中國文學研究所博士論文,2004年。

許雅芳《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》,中國文化大學哲學研究所博士論文論文,2005年。

黃源典《先秦道家之意義治療意蘊研究》,淡江大學中國文學系博士論文,2005年。

林秀春《〈莊〉、〈列〉思想比較研究》,高雄師範大學國文學系博士論文,2006年。

##### (二) 碩士論文

徐聖心《莊子內篇夢字義蘊試詮》,臺灣大學中國文學研究所碩士論文,1990年。

李正芬《〈經典釋文·莊子音義〉異音異義考》,東吳大學中國文學研究所碩士論文,1991年。

王中文《莊子思想轉化為文學理論之研究》,東吳大學中國文學研究所碩士論文,1991年。

陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》,中央大學哲學研究所碩士論文,1991年。

簡光明《林希逸莊子口義研究》,逢甲大學中文研究所碩士論文,1991年。

蘇美文《章太炎〈齊物論釋〉之研究》,淡江大學中國文學研究所碩士論文,1992年。

余靜惠《死亡的問題與〈莊子〉哲學的回應》,中央大學哲學研究所碩士論文,1993年。

- 施錫美《焦彡〈莊子翼〉研究》，逢甲大學中國文學研究所碩士論文，1994年。
- 呂蓓蓓《莊周夢蝶之戲曲研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1995年。
- 鄭玉鵬《莊子內篇思想與佛法之比較》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1996年。
- 周豐富《褚伯秀〈南華真經義海纂微〉》，中央大學中國文學系碩士論文，1996年。
- 張玲芳《釋德清以佛解老莊思想之研究》，中興大學中國文學系碩士，1997年。
- 謝煥良《莊子的環境倫理學》，中央大學哲學研究所碩士論文，1998年。
- 黃申如《晚明諸子學的復興——以道家的儒學化為例》，臺北清華大學歷史研究所碩士論文，1999年。
- 江右瑜《朱熹對道家評論之研究》，暨南國際大學中國語文學系碩士論文，1999年。
- 劉原池《阮籍莊學思想研究》，高雄師範大學國文學系碩士論文，1999年。
- 黃麗頻《嚴復道家思想研究》，逢甲大學中國文學系碩士論文，2000年。
- 吳素真《自然與靈性——梭羅〈湖濱散記〉與〈莊子〉內篇之比較研究》，淡江大學西洋語文研究所碩士論文，2000年。
- 呂文英《成玄英莊學研究》，中央大學中國文學研究所碩士論文，2000年。
- 蕭麗芬《成玄英〈莊子疏〉思想研究》，政治大學中國文學系碩士論文，2001年。
- 余姁倩《宣穎〈南華經解〉儒、道性格蠡測——以道為核心展開》，中央大學中國文學研究所碩士論文，2001年。
- 陳琪薇《清代學者“以儒解〈莊〉”之研究》，暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2001年。
- 周雅清《成玄英思想研究》，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2001年。
- 黃建邦《章太炎〈齊物論釋〉莊佛會通思想之研究》，中興大學中國文學系碩士論文，2002年。
- 姚彥淇《〈莊子〉中的“孔”/“顏”論述研究》，臺北清華大學/中國文學系碩士論文，2002年。
- 周志豪《權力結構及其運作——莊子與傅柯之比較》，政治大學政治研究所碩士論文，2002年。
- 鄭柏彰《錢穆先生〈莊子纂箋〉及其莊子學研究》，中正大學中國文學系碩士論文，2002年。
- 張瑋儀《莊子“治療學”義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2002年。
- 林芳珍《由環境倫理學的角度探討〈莊子〉人與自然環境的關係》，中央大學哲學研究所碩士論文，2003年。
- 陳雅真《六朝詩歌中所呈現〈莊子〉思想之考察》，逢甲大學中國文學所碩士論文，2004年。
- 邱達能《從莊子哲學的觀點論自然葬》，華梵大學哲學系碩士論文，2004年。
- 王玲月《憨山大師〈莊子內篇註〉之生死觀研究》，玄奘大學中國語文學系碩士論文班碩士論文，2004年。
- 張偉雯《莊子之管理哲學》，政治大學公共行政研究所碩士，2005年。
- 施盈佑《王船山莊子學研究——論“神”的意義》，靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2005年。
- 陳小雯《莊子學與心理諮商學——理論與應用的結合》，中央大學哲學系碩士論文，2006年。
- 龔玫瑰《袁中道〈導莊〉“以佛解莊”思想之研究》，屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2006年。
- 張芬蘭《當代“莊子試妻”故事之研究——以奚淞、魏子雲、吳兆芬、高行健的劇本為例》，屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2006年。
- 游羚佑《“達莊”與“廢莊”——魏晉莊學發展之兩種面向》，臺北教育大學中國語文學系碩士班碩士，2006年。

蕭安佐《宋代“逍遙義”的開展》，屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2006年。

張晏菁《劉辰翁〈莊子南華真經點校〉研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2007年。

劉芷璋《型變與思辯——〈莊子〉中的儒者形象分析》，政治大學中國文學研究所碩士論文，2007年。

沈明謙《王雱〈南華真經新傳〉思想體系詮構》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2007年。

[作者簡介] 簡光明(1965— )，男，臺灣高雄人，臺灣師範大學國文研究所博士，現為臺灣屏東教育大學中國語文研究所所長，著有《宋代莊學研究》、《蘇軾〈莊子祠堂記〉的接受與評論》。目前主要探討明代莊學，並進行《莊子》詮釋回歸文本運動。



# 韓國《莊子》研究：回顧與反思

[韓國] 朴素晶

韓國文化中莊子思想的影響十分深遠，但是專門的《莊子》研究要到二十世紀七、八十年代才開始<sup>①</sup>。近三四十年以來，莊子研究的範圍逐漸擴大，涉及文學、宗教、歷史、藝術、哲學各個方面。刊行論文數目也不少，在韓國期刊網上只以“莊子”為檢索語找到的關聯論文就足有 200 多篇<sup>②</sup>，如果加上關於莊子的碩士、博士論文和專著，再加上道家 and 道教關聯論文及專著裏關於莊子的討論，數目可能要增加一倍。

由於篇幅有限，在這篇文章裏不可能一一討論所有的問題，因此我想要集中討論當代莊子研究的狀況和意義。還要涉及各種不同範圍的研究當中，以哲學的研究為討論中心。因為我認為，從韓國《莊子》研究的開展來看，在文學、宗教等方面先開始道家 and 道教研究，然後以這種局部或個別的研究為基礎，要求根本洞察和反省的哲學性研究才會出現。這篇文章只是關於《莊子》研究的，於是對道教 and 道家一般的研究，我在本文中不想過多涉及，只進行概括的談論或在必要時作為參考。我先要把到現在為止韓國的《莊子》研究，按照時期特徵作一個簡單的概括，然後對當代《莊子》研究的情況，按照討論主題來加以考察。

---

① 我在這裏使用的“專門”一詞，是因為韓國現代的、正式的關於莊子研究的學術論文在上述時期才出現了。儘管，之前也有人涉及或討論《莊子》，但是都是在道教 or 道家的範圍之內加以討論《莊子》的。根據我個人的了解，第一篇真正專門研究始於李康洙 1973 年寫的《以體道為中心看莊子思想》（《史叢》）。

② 參考如下：韓國學術情報網 <http://kiss.kstudy.com/>。還有以“莊子”為檢索語找得到碩士、博士論文的數目就有 165 篇（韓國國會圖書館網頁：<http://nanet.go.kr>）。

## 一、韓國《莊子》研究的歷史概況

### (一) 神仙思想：韓國道教的固有性討論

據《三國遺史》記載,道家思想傳入韓國的時間比儒家與佛教晚<sup>①</sup>,是在高句麗(公元前37—公元668年)榮留王(618—公元642在位)七年(624),唐高祖使道士送天尊像而講《道德經》。這是作為國家宗教的道教傳入的最早記載,而道家書籍流入朝鮮半島的時期可能更早。據《三國史記》記載,百濟(公元前18—公元660年)近肖古王(?—375)二十四年(369),將軍莫古解引用《老子》44章“知足不辱,知止不殆”勸阻太子的進攻。從朝鮮中期以前歷史記載中,讓我們能夠確定《莊子》傳入或流行時期的文獻證據還沒找到,可是研究者間或指出新羅(公元前57—公元935年)和尚元曉(617—686)的“和諍”思想裏有《莊子·齊物論》論理的浸透<sup>②</sup>,還有高麗(918—1392)文人李圭報(1168—1241)文藝論的思想根據就是道家,特別是莊子思想<sup>③</sup>。按照上述情況,我們可以推斷,雖然《莊子》讀本與注解本在朝鮮時代(1392—1910)才出現,但《莊子》至遲在朝鮮時代以前至少在讀書人之間早已流傳了。

對朝鮮時代以前《莊子》的研究狀況,文獻不夠,不能加以論述。但是關於《莊子》給這時期韓國古代思想的影響,值得談到的一件事情是關於神仙思想的。人們習慣上把神仙思想(去掉)歸屬於道教的一派,但它原是道教勃興以前在渤海沿岸一帶早就有的一種古老思想,在道教成立之後被其吸收了。在韓國近代的道教研究開端之後,得到最熱烈討論的問題就是韓國神仙思想的本土性問題。<sup>④</sup>有人主張在韓國開國神話檀君神話中存在的神仙思想因素,就是韓國固有神仙思想的原形。但是,現存對檀君神話的最古文獻記載是高麗忠烈王(1236—1308)時活動的和尚一然(1206—1289)的《三國遺史》,而一然引用過的《古記》可惜已經亡佚了。到現在為止,由於文獻根據不足,“韓國神仙思想固有說”的問題是不容易解決的。但從各地域山神傳說的廣泛存在、各時期文學呈現的對仙界的憧憬等等看來,我們不能完全否定在古代韓

① 按照《三國史記》,佛教傳入高句麗的時間是372年,但按照其他資料看,佛教傳入時間可能更早。比如說在《梁高僧傳·竺法深傳》中記載晉和尚支遁(314—366)與高句麗道人書信往來的事實。考慮支遁以莊子“逍遊”解釋見稱的話,《莊子》已流入朝鮮半島的可能性也不能完全排除。

② 我們可以這一點作為他讀過《莊子》的證據,但應該注意到他從漢譯佛經中吸收的道家思想被影響的可能性。

③ 朴熙秉《李圭報之道家思想》,《國文學與道教》,韓國古典文學會1998年版。

④ 關於韓國神仙思想固有說,可參考:金洛必《韓國道教研究的重要爭點》,《韓國之神仙思想》,韓國道教文化學會編,圖書出版東與西刊2000年版。

國存在對神仙思想熱望的這一事實。而且因為《莊子》內的神仙說是強調養神更過於養形<sup>①</sup>，韓國道教思想的特徵也是強調內丹更過於外丹的<sup>②</sup>，所以研究韓國道教思想的學者常常關注《莊子》裏的神仙思想因素<sup>③</sup>。總括起來說，我們可以謹慎地這樣推測：樸素的神仙思想的因素在古代韓國也許早已存在，從中國道教思想傳入，與道家或莊子思想接觸之後，就越來越加強化、精煉化了。這可能是在朝鮮時代儒家獨尊的氣氛下，老莊專門研究和注解書還能夠出現的原因和力量。

## (二) 朝鮮時代(1392—1910)的《莊子》研究

雖然在朝鮮初期以儒學為標準“闢異端”的議論熱烈，對道、佛的研究在正式上不被允許，但是道家思想仍然是在民間生活中綿延地被繼承下來，到朝鮮中期還出現了一些注解。其中對老子的注解也有一些<sup>④</sup>，關於莊子的書至今為止只找到如下三種而已：西溪朴世堂(1629—1703)《南華經注解刪補》<sup>⑤</sup>，南谷權階(1639—1697)《漆園采奇》<sup>⑥</sup>，南塘韓元震(1682—1751)《莊子辨解》<sup>⑦</sup>。之前，受到韓國文字<sup>⑧</sup>創制的推助，為了讀者的方便，《莊子》的一種句讀本《南華真經大文口訣》<sup>⑨</sup>、《句解南華真經》<sup>⑩</sup>面世了。我們可以推測這種出版有助於普及《莊子》，擴大讀者範圍。

在三種朝鮮時代的《莊子》研究當中，刊行時期最早、學術價值最高、給人影響最廣的是在韓國唯一的《莊子》全文注解本《南華經注解刪補》。西溪朴世堂參考郭象、蘇軾、林希逸等四十家的注釋來注解《莊子》，並在書的前面收錄了司馬遷(前135—前90)《莊子列傳》、王安石(1021—1086)《莊子論》、蘇軾(1037—1101)《莊子祠堂記》、王

- ① 劉明鍾《莊子的神仙思想》，《道教學研究》4，韓國道教學會1987年版。
- ② 金洛必《修鍊道教的展開》，《資料和解說：韓國之哲學思想》，高麗大學民族文化研究院 韓國思想研究所編，藝文書院刊2001年版。
- ③ 李鍾殷《韓國漢詩與神仙思想》，《韓國之道教文學》，太學社1999年版。
- ④ 西山休靜(1520—1604)《道家龜鑑》；栗谷李珥(1536—1584)《醇言》；西溪朴世堂(1629—1703)《新注道德經》；保晚齋徐命膺(1716—1781)《道德指歸》；椒園李忠翊(1744—1816)《椒園談老》；淵泉洪奭周(1774—1842)《訂老》；石泉申綽(1760—1828)《老子旨略》(只序文殘存)。
- ⑤ 參考：西溪朴世堂(1629—1703)《南華經注解刪補》，《西溪全書》內(太學社影印本，1979年版)。
- ⑥ 參考：《韓國道教文化之位相》，韓國道教思想研究叢書7，亞世亞文化社1993年版。
- ⑦ 參考：南塘韓元震(1682—1751)《莊子辨解》筆寫本1卷1冊(44張)[刊行年：肅宗42年(1716)] 32.6×21 cm 首爾大學奎章閣所藏。
- ⑧ 指朝鮮世宗(1397—1450, 1418—1450在位)創制《訓民正音》(創制1443年，頒布1446)。
- ⑨ 推定為在朝鮮明宗(1534—1567, 1545—1567在位)刊行。
- ⑩ 推定為在朝鮮宣祖(1552—1608, 1567—1608在位)刊行。

雱(1044—1076)《王元澤雜說》等等，間接地表達了自己的看法。他進一步擁護《莊子》的文章說“《莊子》雖多譏斥諸子、並論儒、墨，其著書本為與惠施之流辨”。

《漆園采奇》是在莊子三十三篇中摘了大約十分之三，區分為七十二篇，在每篇加上四字標題來編輯的一本書。從被摘錄的注解，可以看得出其底本就是陸西星(1520—1606)的《南華真經副墨》。權階在被配流時得到《南華經》，以為“其意高遠，駢辭雄博”，“至若一死生、遺物我、息機利，洒然有超塵垢、出宇宙之想，亦可謂達者之論也”，但“或至晦僻而難究，支誕而無當，有不可盡取之者”，因此刪節擷英來供同志者參考。

南塘韓元震的《莊子辨解》不是一個單純的注本，而是一本批判性質的研究著作。他在堅定的儒學立場下分析、批評《莊子·內篇》的思想。雖然他欣賞《莊子》的文章，但以爲是危害儒家真理的思想。他在說明著述的緣故中引用其友人的話說：“是書之行於天下久矣，今不可以焚絕。既不能焚絕，則無寧就其書而明辨之，使其詖淫邪遁之說，無所遁於天下後世，亦豈不爲吾儒之一大快事也？”

### (三) 近代研究萌芽期<sup>①</sup>的《莊子》研究

李能和(1869—1943)《朝鮮道教史》<sup>②</sup>，被後來的研究者稱爲“韓國最初正規道教研究書”，與其說它是一本研究書，不如說它是一本道教資料集成。它網羅了各種文獻裏關於道教或道家的所有記錄，引用文獻的數目足有近一百種。除了朝鮮後期李圭景(1788—?)《五洲衍文長箋散稿》內收錄的幾篇“辯證說”以外，其餘配稱爲道教或道家的研究少之又少，這一書成爲近代研究能夠萌芽的基礎，後代研究者也隨之把它作爲近代研究的起點。

進入二十世紀八十年代，韓國道教學會<sup>③</sup>(1982)與韓國道教思想研究會(1986)創立了，鋪設了這方面近代研究的平臺。車柱環(1920— )《韓國道教思想研究》、《韓國之道教思想》<sup>④</sup>，李鍾殷(1931— )《韓國詩歌上的道教思想研究》<sup>⑤</sup>、

① 不僅莊子研究，連道教和道家研究也在二十世紀70年代才蓬勃地得以開展。筆者所謂“近代研究萌芽期”是大概從解放(1945)以後到1980年初的時期。

② 李能和的《朝鮮道教史》是其死後，在1959年影印出版的純漢文手寫本，得力於李鍾殷的譯注，在普成文化社(1977)被出版之後，才被廣泛地閱讀起來了。

③ 都珖淳(1927— )1982年創立的韓國道教學會較早，而活動範圍、研究成果方面把道教研究水平提高一層的還是韓國道教思想研究會(1996年改名爲“韓國道教文化學會”)。

④ 車柱環的《韓國道教思想研究》(首爾大學出版部1978年版)增補改訂版就是《韓國之道教思想》(同和出版社1984年版)。他的書翻譯成爲日文和中文：《朝鮮の道教》(人文書院1990年版，日本京都)；《韓國道教思想》(北京人民文學出版社2005年版)。

⑤ 《韓國詩歌上的道教思想研究》(普成文化社1978年版)。



《韓國道教文學》<sup>①</sup>等是牽動這種道教研究熱的重要著作。按照這時期研究成果，韓國道教思想值得琢磨的特徵是：第一，道教傳入以前的仙家說的特異性；第二，科儀道教內作為祭天行事的齋醮含有的自主的性格；第三，對各時代知識人修鍊道教的影響<sup>②</sup>。包括在1997年韓國道家哲學會的創立<sup>③</sup>，這種學術熱為道教和道家研究作出了很大貢獻，首先培養了一批專門研究的隊伍，其次擴大了學術研究的範圍。這時期對道教的廣泛研究包括在韓國古典文學裏常常出現的《莊子》的影響問題，學者逐漸離開表面上的類似性討論，開始關心於《莊子》的根本精神了。

關於《莊子》讀者層的擴大和大眾化，值得補述的事情是在二十世紀五十、六十年代宗教思想家的活動。其代表柳永模(1890—1981)、咸錫憲(1901—1989)是原來以基督教為思想背景的宗教活動家，但是他們不是把西方宗教照樣接受和傳播的單純宗教家，而是致力於把基督教本土化的思想家。在他們的心目中，絕對的、完全的天主是不大像塑造男女、具體命令的創造主，反而很像道家的道。他們在宗教多元主義的立場下講《老子》、《莊子》，雖然不是專門的研究或解釋，可是在渴求解放和自由精神的青年群衆之中很受歡迎。

#### (四) 道家哲學研究成立期的《莊子》研究

在這一時期，當代道家<sup>④</sup>研究者稱之為“道家哲學研究第一世代”的學者群<sup>⑤</sup>出現了。其中，關於《莊子》的最初學術性研究論文是李康洙的《以體道為中心看莊子思

① 《韓國道教文學》(太學社1999年版)。

② 參照：車柱環《韓國道教思想研究》(首爾大學出版部1978年版)，第3~6頁。

③ 在1999年，《道家哲學》創刊號問世。

④ 關於道家和道教的名稱問題：尹燦遠，《關於“道教”概念的定義的研究》，韓國道教思想研究叢書5，《韓國道教與道家思想》，1991年版；金甲秀，《作為學派名的“道家”的起源和意思》，韓國道家哲學會《道家哲學》1，1999年版。

⑤ 稱為“道家哲學研究第一世代”的學者就是金恒培(1939— )，李康洙(1940— )，宋恒(1940— )。他們的博士論文如下：金恒培《關於老子“道”和“德”的研究》(東國大學，1983年)，李康洙《莊子的“自然”和“人間”的問題》(高麗大學，1982年；宋恒龍《關於韓國道教思想的研究》(成均館大學，1985年)。此外，金恒培還有關於莊子的研究成果：《莊子的知識論》，《道教學研究》10，1992年版；《莊子內篇注解》、《莊子哲學精解》(佛光，1992年版)等等。金忠烈(1931—2008)也在這時期講授道家思想、培養研究人員，在老莊思想研究史上起了一定的作用(關聯著述是《老莊哲學講義》，藝文書院1995年版)。此外，雖然沒有活躍的學術活動，金得晚(1944— )也是值得一提的研究者。早年他到香港和臺灣留過學，培養後學，對這時期道家研究有一些貢獻。但是，本稿是專門討論韓國莊子研究的文章，所以不宜過多地談到這世代的種種研究成果，而只要討論關於《莊子》的正規研究。

想》(1973)<sup>①</sup>。之後,他繼續發表《莊子之知識論》(1978)<sup>②</sup>,《莊子之人生論》(1979)<sup>③</sup>,《莊子之自然觀》(1980)<sup>④</sup>,《莊子之自然與人間的問題》(1983)<sup>⑤</sup>,《在道家的精神與物質》(1991)<sup>⑥</sup>等,成爲理解《莊子》的骨幹論文。他的著述包羅知識論、人間論、自然論、心性論、氣論、“精神”與“物質”、韓國的道家研究、道家思想與現代文明等等,莊子思想各方面的問題,因此常常被稱爲道家哲學的“教本性研究”。接著得力於到臺灣留過學的研究者增添力量,道家思想逐漸作爲東方哲學內主要分科之一紮根起來了。其中,限於莊子哲學研究的話,可以舉以下幾個例子:宋榮培《莊子的相對主義和自由意識的問題》<sup>⑦</sup>,林秀茂《莊子的工夫論》<sup>⑧</sup>,金白鉉《莊子的道;實體或境地?》<sup>⑨</sup>,鄭世根《莊子的氣化宇宙論》<sup>⑩</sup>。1990年以前,道家研究者是屈指可數的,可是1990年以來,不但在韓國各大學以道家哲學得到博士學位的學者數<sup>⑪</sup>激增起來了,而且研究主題也更廣泛並深化了。《由讀解李康洙來看老莊哲學研究的現住所》<sup>⑫</sup>是標誌著在韓國莊子研究上具有新的轉折點的著作。金白鉉,朴元在,李在權,曹玟煥,李權,李鍾晟,金晟煥,金哲伸,朴素晶等後輩研究者,或批判或擁護現有的研究,可是都表達了超越對《莊子》傳統理解來獨闢蹊徑的意願。這種新局面如果没有先驅研究的穩固基礎的話,是不可達到的。

① 《史叢》17、18,高麗大學史學會 1973 年版。

② 《哲學研究》5,高麗大學哲學研究所 1978 年版。

③ 《民族文化研究》14,高麗大學民族文化研究所 1979 年版。

④ 《民族文化研究》15,高麗大學民族文化研究所 1980 年版。

⑤ 《哲學》20,韓國哲學會 1983 年版。

⑥ 《哲學》35,韓國哲學會 1991 年版。

⑦ 《哲學研究》29,1991 年版。

⑧ 《東西文化》29,啟明大學東西文化研究所 1997 年版。

⑨ 《人文學報》12,江陵大學人文科學研究所 1991 年版。

⑩ 《人文學志》15,忠北大學人文學研究所 1997 年版。

⑪ 由於種種困難,從臺灣、中國內地留學回來的莊子研究者的數目和他們的研究主題還不容易完全把握。首先介紹幾篇目錄如下:鄭世根《莊子氣化論》(臺灣大學哲學研究所,博士,1992年)《莊子美學之先決問題與其審美範疇剖析》(臺灣大學哲學研究所,碩士,1987年),金白鉉《莊子哲學中真知問題研究》(臺灣大學哲學研究所,碩士,1982年),金龍秀《郭象莊學之研究》(北京大學哲學系,博士,2000年)。

⑫ 藝文書院 2005 年版。

## 二、韓國當代《莊子》研究的主要問題

雖然概括對道家一般研究史的論文<sup>①</sup>間或看得見，可是到現在為止，無論以韓語或漢語，我們還沒見到近代學科訓練來考慮的韓國學者研究莊子情況的正規性文章。二十世紀九十年代以來，對道家的關心與研究都激增起來，不但學術性研究論文暴增，並且大眾化性質的文章也頗多。在這裏，為了便于國外學者的參考，首先將有關莊子的博士學位論文的作者和題目介紹一下，然後以主題分別概括當代莊子研究狀況。

〔以莊子為主題的博士學位論文〕

李康洙《莊子的“自然”和“人間”的問題》，高麗大學 哲學系 1982 年

金白鉉《莊子哲學中“天人之際”研究》，(臺灣)輔仁大學 1986 年

張文戶《莊子思想的美學的研究》，東國大學 哲學系 1986 年

金得晚《關於莊周哲學的內觀認識的研究》，東亞大學 哲學系 1987 年

趙允來《莊子思想淵源》，(日本)早稻田大學 1989 年

鄭世根《莊子氣化論》，臺灣大學 1992 年

金甲秀《關於莊子哲學內自然和人間的研究》，成均館大學 東洋哲學系 1993 年

康哲弘《莊子思想的教育哲學的研究》，漢陽大學 教育學系 1994 年

鄭 崙《關於莊子哲學的有待和無待的研究》，全北大學 哲學系 1995 年

李鍾晟《關於莊子哲學內真知的研究》，忠南大學 哲學系 1998 年

金萬謙《莊子哲學的自我觀》，嶺南大學 哲學系 1998 年

李炳姬《〈莊子〉散文研究》，成均館大學 中語中文系 1998 年

李性熙《莊子哲學的實在觀研究》，釜山大學 哲學系 2001 年

朴素晶《以樂論考察莊子之藝術哲學》，延世大學 哲學系 2002 年

① 宋恒龍《在韓國的老莊研究和其展開推移》，韓國道教思想研究叢書 9《老莊思想和東洋文化》1995 年版；李康洙《老莊哲學研究的回顧與展望》，《中國學報》36 集，1996 年版。作為最近研究可參考如下：沈義用《向超越的沖動和依 씨알〔種子〕的自治：在韓國五六十年代道家研究—以柳永模和咸錫憲為中心》；安載皓《理解與體系化：七八十年代及 90 前半的老莊研究》；鄭崙《超越老莊根本主義：九十年代以後道家研究動向—以博士論文為中心》。以上見 2005 年東洋哲學聯合學術大會報《東洋哲學，過去和未來》。

姜信珠《在莊子哲學的疏通的論理》，延世大學 哲學系 2003 年

金哲伸《從莊子的觀點看論辯思潮》，延世大學 哲學系 2004 年

白承道《在〈莊子〉真人的談論方式研究》，延世大學 中文系 2005 年

鄭容先《莊子之解體的思維：以內篇分析為中心》，韓國學中央研究院 韓國學  
大學院 2006 年

金噉希《〈莊子〉的“變”和“化”的哲學》，梨花女大學 哲學系 2006 年

崔鈺根《通過“化”來看莊子哲學的研究》，成均館大學 東洋哲學系 2007 年

金相姬《〈莊子〉，向渾沌的轉換和獨遊之世界》，梨花女大學 哲學系 2008 年

金炫秀《關於莊子哲學的道通為一的研究》，東國大學 哲學系 2008 年

〔以道家或莊子關聯主題寫成的博士學位論文〕

柳聖泰《孟子·莊子之修養論比較研究》，圓光大學 佛教學系 1990 年

曹玟煥《關於老莊的美學思想的研究》，成均館大學 東洋哲學系 1990 年

吳進鐸《關於憨山的〈莊子內篇解〉的研究》，高麗大學 哲學系 1993 年

崔珍哲《成玄英的〈莊子疏〉研究》，(中國)北京大學 1996 年

朴元在《對道家的理想的人間像的研究》，高麗大學 哲學系 1996

金相來《老莊思維的解體的理解》，韓國精神文化研究院 韓國學大學院 1999 年

李 權《老莊和〈周易〉的天人合一觀的比較研究》，延世大學 哲學系 2000 年

金明泰《“形”之老莊美學的論考》，大田大學 哲學系 2002 年

申順貞《關於老莊之“德”思想的研究》，釜山大學 哲學系 2003 年

曹漢碩《朴世堂之〈莊子·齊物論〉思想研究》，成均館大學 東洋哲學系  
2005 年

金炯錫《關於南宋林希逸的新儒學的老莊解釋的研究》，成均館大學 東洋哲學  
系 2006 年

鄭英姬《老莊思想的教育生態學的含義》，韓國學中央研究院 韓國學大學院  
2007 年

沈載權《對老莊的道的憨山德清的無心論的解釋》，延世大學 哲學系 2008 年

只一瞥這目錄，我們可以看得出來，在短短的時間內，韓國《莊子》研究的主題已經大大豐富起來了。別說道論、認識論、人間觀、自我觀、修養論、美學、論辯思想等莊子學一般的細部主題，莊子注、生態學、音樂論、比較哲學、解構主義等與《莊子》有關的種種深化主題也都被探索起來了。在這裏，我不想考察一般研究，比如道論、德論或人

問觀，而想著重考察當代正在討論的主題。因為在這種討論中不但有莊子或道家專業者參加，而且其他專業者甚至於西方哲學專業者也有加入，形成了可觀的學術風景，所以事實上提高了莊子在當代哲學的地位。在下面，我把其間引起研究者廣泛關注，或曾經成爲爭論焦點的主題分爲六個條目，介紹其主要論文並簡略說明其意義。

### (一) 《莊子》與文學

韓國文學史可以被成爲韓文創制以前的漢文學和韓文學的兩個部分，稱之爲古典文學和現代文學。韓文創制以前也有用韓語的語言生活，可是沒有適合其語言的文字，因此在口語和文言、語言和文字生活之間不可忽視的距離存在了。那些不得不使用漢文的近代以前知識人覺察到一種語言表達的困境，胸懷用自己的語言創造自己文學的壯志，盼望把自己的思想和感情恰當地傳達出來。大約是出於對傳統文學的叛逆，這時期的很多文人都從《莊子》中尋找表達的靈感。此外，在佛教寺廟裏的和尚之間，《莊子》也是最受歡迎的讀物之一。雖然近代以前正規的莊子研究幾希，可是在種種詩歌文學資料中，我們還是到處可以發現保留下來的莊子文章及思想印痕。從這種角度來看，我們能夠理解爲什麼人們甚至在今日韓文學的討論中常常談到莊子思想的影響<sup>①</sup>。

韓國古典詩歌中顯露的莊子思想，自從李鍾殷開闢這領域以來，範圍逐漸擴大，主題也逐漸具體化了。漢文學時期文人中最引起研究者的注意，激發積極討論的代表文人是李圭報(1168—1241)、企齋申光漢(1484—1555)<sup>②</sup>、谿谷張維(1587—1638)<sup>③</sup>、燕巖朴趾源(1737—1805)等等。除了朴熙秉綜述李圭報之道家思想<sup>④</sup>以外，文永午<sup>⑤</sup>把朴趾源之種種著述加以分析，闡發了其中滲透莊子思想的要素。把古典文

① 韓文學研究者討論過莊子思想影響關係的主要當代作家是：尹五榮(隨筆家，1907—1976)，柳致環(詩人，1908—1967)，金洙映(作家，1921—1968)，張龍鶴(小說家，1921—1999)，李聖善(詩人，1941—2001)。

② 林采明《在企齋詩的莊子的文學形象化研究》，權域漢文學會《漢文學論集》17，1999年版。

③ Hak goon bong《在谿谷張維文學顯露的(莊子·寓言)收容面貌和其意味》，韓國漢文學會《韓國漢文學研究》41，2008年版。

④ 朴熙秉《李圭報之道家思想》，《國文學與道教》，韓國古典文學會1998年版。

⑤ 文永午的主要論文是：《在(許生傳)老莊哲學研究》，韓國道教思想研究叢書5，《韓國道教赫道家思想》，1991年版；《(虎叱)之老莊哲學的照明》，韓國道教思想研究叢書6，《韓國道教的現代的照明》，1992年版；《在燕巖小說的道教思想研究：特以老莊哲學爲中心》，同德女子大學《同大論叢》19，1989年版；《孤山詩歌之道教哲學的照明》，東國大學韓國文學研究所《韓國文學研究》14，1992年版；《古時調之道家哲學的照明》，韓國道教文化學會《道家哲學研究》17，2002年版。

學內散文風格的來源，試圖從莊子思想中尋找<sup>①</sup>也出現了。歷來《莊子》給文人情緒和思想以廣泛影響這件事情毫無疑義，不容爭辯。但是，這些研究的根據大多都零零散散地分布在各種文集裏，所以爲了解《莊子》和韓國文學之間的根本關係，我們不能滿足於指出在幾個突出的文人著作裏的影響關係，還須要全面性的研究。對這主題的深入探討還要等待我們的細緻考察。

## (二)《莊子》與語言、邏輯

這一主題與前述主題有一定的關聯，而角度和焦點稍微不一樣，說起來這是特地對莊子的語言運用方式的關注。前述一條的討論主體是韓國文學界，而這個主題的討論是在韓國中文學界及哲學界中更活躍地引發出來的。《莊子》一邊由於其模糊性和難解性一直成爲批判的對象，另一邊由於其語言運用方式的獨特性一直受到文人的熱烈愛好。在韓國中文學界與漢文學界，早就注意到《莊子》運用自如的獨特語言形式，從文藝美學、寓言類型、談話形式等各個角度來<sup>②</sup>研究《莊子》與語言的問題。現在大部分研究者都承認至少這一點：莊子的語言運用方式與其思想內容不能截然分開，我們不可以單純的文體或修辭的問題來接近這個主題，而應該從他的深層思維方法來看待他的語言。換句話說，對莊子的語言方式的理解可能是到達莊子思維特性的捷徑。

在哲學界也曾經有過對《莊子》語言運用方式的關注，相繼試圖以《莊子》言語特性分析來探討莊子思維特性<sup>③</sup>。與其他學界相區別，哲學界固有的爭論就是《莊子》的邏輯問題<sup>④</sup>。《莊子》常常遭受“徹底否定所有的言語表達可能性”或“主張人類不可能

① 初期研究代表如下：朴鍾赫《〈莊子·逍遙遊〉的散文精神和比喻 1》，韓國道教思想研究叢書 7，《韓國道教文化的位相》，1993 年版；《〈莊子·逍遙遊〉的散文精神和比喻 2》，韓國道教思想研究叢書 9，《老莊思想和東洋文化》，1995 年版。

② 沈揆吳《從文藝美學的觀點來看〈莊子〉：以言、意、形、神爲中心》，《中國學研究》5，1990 年版；權錫煥《〈莊子〉寓言的醜惡形象和生命意識》，《中國文學研究》10，1992 年版；文範斗《〈莊子〉寓言的談話形式和〈虎叱〉》，嶺南語文學會《嶺南語文學》26，1994 年版；朴鍾赫《通過〈莊子〉寓言看自然的思維》，國民大學中國問題研究所《中國學論叢》21，2005 年版；孔炳奭《〈莊子〉的寓言展開和其類型》，東洋禮學會《東洋禮學》15，2006 年版；白承道《對〈莊子〉之語言形式的一考察：作爲“象”的寓言》，韓國中國文學理論學會《中國文學理論》7，2006 年版。

③ 金聖泰《〈莊子〉的語言觀》，《哲學》45，1995 年版；元正根《以矛盾與逆說來看〈莊子〉哲學的特性》，《哲學研究》22，1999 年版；元正根《以“包越”來看〈莊子〉的語言特性》，韓國哲學會《哲學》60，1999 年版；朴素晶《〈莊子〉和神話的寫作方式：以〈齊物論〉與〈寓言〉爲中心》，《哲學研究》61，2003 年版。

④ 金忠烈，《莊子的哲學體系和精神境地——莊子的齊物論理》，韓國道教學會《道教學研究》13，1994 年版。

達到真正認識”的批評。不過，不管西方或東方哲學研究者，還是韓國哲學者之間逐漸出現了探討和闡明莊子固有邏輯的傾向；莊子語言的模糊性或難解性不是由於他否定語言，而是由於他對語言局限的徹底認識。丁大鉉，作為一位分析哲學者，從分析哲學的角度來把在《莊子》中對語言採取否定態度和肯定態度的章節分開為兩個部分，試探過從言語肯定的章節發現邏輯性構造。<sup>①</sup> 對中國的邏輯思維的關注興起<sup>②</sup>以來，出現了將莊子邏輯與先秦時代其他邏輯比較及推究的研究。鄭在鉉<sup>③</sup>主張在非抽象主義這一點上墨子和莊子所共同擁有的，非抽象性並不意味非合理，莊子的直覺邏輯裏面也包含著合理性。

### (三) 朝鮮時代莊子研究

車柱環曾經談到“韓國性理學本然帶有道家的色彩”<sup>④</sup>。如前所述，表面上韓國道家特別是《莊子》資料稀少到難以討論的地步，但是出乎意料之外，以精讀《莊子》的眼光來再考察種種文獻的話，我們還是到處能感覺到莊子的印記。這種矛盾狀況既是一大困難，同時也有一種妙趣。近來，對在朝鮮時代《老子》注解書的翻譯<sup>⑤</sup>基本上都已出世了，研究論文也不少<sup>⑥</sup>，其中特別是關於栗谷《醇言》的研究有了相當積累，到了

① 丁大鉉《莊子言語觀的——解釋》，《哲學》17，1982年版。

② 在這方面初期研究是：尹武學《關於墨家的名學的研究：以與儒家·道家·名家的相關性為中心》，成均館大學，博士學位論文，1991年。

③ 鄭在鉉《在後期墨家的類比邏輯和莊子直覺邏輯的非抽象主義和合理主義》，韓國哲學會《哲學》60，1999年版。

④ 參考：車柱環《韓國道教思想研究》（首爾大學出版部，1978年版），第19～20頁：這主張是按照宋代性理學已經受到道家思想影響為基本根據的，可是把像沒有突出但內在生命卻強的韓國道家思想的特性簡明地總而言之的。

⑤ 關於《醇言》的翻譯本總共3種出來了：李柱幸譯《醇言》圖書出版，人間 sarang（人間親愛），1993年版；金學睦譯《栗谷李珣之老子》，藝文書院2001年版；俞成善譯栗谷《醇言》，國學資料院2002年版。對朴世堂《新注道德經》最初介紹和韓文注解是1971年金敬琢做的《新注道德經》（高麗大學民族文化研究所1971年版），還有金學睦譯《朴世堂之老子》（藝文書院1999年版）。金學睦連《洪奭周之老子：訂老》（藝文書院2001年版）都翻譯成韓文，把主要《老子》注解3種全部翻譯出來了。

⑥ 李康洙《徐命膺之老子理解》，韓國道教思想研究叢書5，《韓國道教和道家思想》，1991年版；《朝鮮朝的道家思想》，《韓國哲學的探究》，2008年版；宋恒龍、曹玟煥《朝鮮朝老莊注釋書研究1·2》，東洋哲學研究會《東洋哲學研究》26、27，2001年版；曹玟煥《在洪奭周〈訂老〉顯露的道論》，《韓國學論集》37，2003年版；曹玟煥《在朝鮮朝〈老子〉注釋書顯露的儒道同異觀》，《韓國思想與文化》29，2005年版。

需要整理對栗谷《醇言》研究史<sup>①</sup>的程度。可是到現在為止對朝鮮時代《莊子》注解或研究的翻譯本還沒出現。在朝鮮朝《莊子》三種注解中,對朴世堂《南華經注解刪補》的關注最多,較早就有人寫過幾篇論文<sup>②</sup>,最近還有博士論文<sup>③</sup>問世。對權璿《漆園采奇》還沒有探討其思想的專門研究,<sup>④</sup>金侖壽的介紹性文章是唯一的論文。對韓元震《莊子辨解》的研究最早開始<sup>⑤</sup>,研究者指出韓著作為批判性《莊子》研究的獨特風格。目前對朝鮮時代《莊子》研究的關注領域逐漸擴大,除了三種注解以外,在其他文獻中<sup>⑥</sup>含有的莊子思想也被逐漸探索起來。但是,只以朝鮮朝儒家知識人為對象的研究,還不能夠全面說明在韓國歷史上莊子思想起的作用。從這個角度,探討莊子思想與韓國固有思想之間關係的論文<sup>⑦</sup>出現了。為了達到對韓國莊子思想的充分理解,我們需要徹底追尋它在古代文獻中留下的痕跡,從多樣的角​​度繼續進行研究。

#### (四) 比較哲學

莊子思想是當代學者最喜歡拿來與其他思想比較的對象之一。其間被拿來與它比較的西方思想家不少:亞里士多德(Αριστοτέλης: 前 384—前 322)、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche: 1844—1900)、齊克果(Soren Kierkegaard: 1813—1855)、海德格爾(Martin Heidegger: 1889—1976)、德里達(德希達[台] Jacques Derrida: 1930—2004)、羅蒂(Richard Rorty: 1931—2007)等等。與西方文人的比較研究也有,比如莎士比亞(William Shakespeare: 1564—1616)、博爾赫斯(Jorge Francisco Isidoro Luis Borges: 1899—1986)等等。此外,被拿來進行比較的還有日本文人松尾芭蕉(1644—1694)、近代中國思想家譚嗣同(1865—1898),甚至還包括毛澤東(1893—1976)。比較哲學是當代韓國莊子研究的一個突出傾向。這中間既有從西方哲學出發謀圖東西

① 李鍾晟《栗谷〈醇言〉的研究動向和課題》,栗谷學會《栗谷思想研究》13,2006年版。

② 尹絲淳《西溪的老莊觀》;曹玟煥《西溪朴世堂之〈莊子〉理解》,韓國哲學會《哲學》47,1996年版;尹天根《以朴世堂的〈莊子〉理解看自由和解放的論理》,《道教文化研究》11,1997年版。

③ 曹漢碩《朴世堂之〈莊子·齊物論〉思想研究》,成均館大學東洋哲學系,2005年版。

④ 金侖壽《權璿和〈漆園采奇〉》,韓國道教思想研究叢書 7,《韓國道教文化的位相》,1993年版。

⑤ 宋恒龍《南塘 韓元震的莊子研究和道家哲學思想》,《大東文化研究》14,1981年版;李康洙《南塘之〈莊子辨解〉》,《道家思想之研究》,高麗大學民族文化研究所 1985年版;文錫胤《南塘 韓元震的莊子哲學批判:以〈莊子辨解〉為中心》,《哲學論究》21,1993年版。

⑥ 李康洙《栗谷〈醇言〉和朝鮮朝道家研究》,栗谷學會《栗谷思想研究》13,2006年版。

⑦ 尹錫山《在東學內道教的要素》,韓國道教思想研究叢書 3,《道教思想的韓國的展開》,1989年版;朴素晶《東學和道家思想:以不然其然的邏輯為中心》,《東學學報》5,2003年版。



融合的研究<sup>①</sup>，也有從莊子哲學出發探索其現代意義的論文<sup>②</sup>。學者分享著比較哲學的問題意識，從各個角度來研究問題，其主題也越來越深入起來。

在這裏，我想要提及的一件事情是“道家與解構主義”的討論。二十世紀末後現代主義風靡韓國哲學界之後，一批學者對這一主題關注起來了。為其開端的學者是金炯孝(1940— )，他接連發表關於德里達之解構主義和道家思想的個人讀法<sup>③</sup>，引起廣泛的反響。之後，不管東方或西方哲學界，一時沉醉在“解體主義”的討論<sup>④</sup>中，造成一大學術討論的氣氛，由此還產生了兩篇博士論文<sup>⑤</sup>。一方面，這個討論為我們開啟了從普遍的、現代的角度來闡釋道家思想的可能性，這一點很有意義。但是，另一方面，由於進行這類討論的有些學者欠缺對中國哲學全盤的正確了解，從後現代理性批判的角度來看待，犯了把老莊思想看做與後現代主義如出一轍的錯誤。批判其局限性的論文也陸續出現了。鄭在鉉<sup>⑥</sup>分析其間解構主義的討論：他們把老莊和解構主義同樣看做反理性主義，忽視了它們各自所紮根的思想基礎的差異，也忽略了它們各自所批判的理性概念的不同，因此他們的分析難免存在一些膚淺的地方。伴隨這種比較哲學熱，莊子研究者之間，比附英美哲學來了解莊子思想的傾向也突出起來了。他們敏感地吸收現代西方莊子學者的研究，接受其想法來再解釋《莊子》或批判傳統的理解。與西方學術界接軌的努力是可貴的，可是忽視精讀《莊子》原文的傾向日漸擴散的情況是使人憂慮的。

### (五) 現代文明批判

將道家思想與種種現代文明批判關聯起來的討論不是韓國學術界固有的。與西方學者關注這類問題相似，韓國學者們較早關注《莊子》書中的文明批判的要素。沈

① 李光世《東洋和西洋：兩個地平線的融合》，圖書出版 Gil[道]，1998 年版。

② 朴素品《杜威和莊子的“自然”概念》，《哲學研究》76，2007 年版；A Comparative Study of the Aesthetic viewpoint in John Dewey and Zhuangzi，《東亞研究》54，2008 年版。

③ 在這方面他的主要著作是：《德里達和老莊的讀法》，韓國精神文化研究院 1994 年版；《老莊思想的解體的讀法》，清溪出版社 1999 年版。

④ 崔珍哲、金上煥《老莊和解體論》，《哲學研究》47，1999 年版；李昇鍾《從解體到自然》《道家哲學》創刊號，1999 年版；《老莊的解體與分析》，《當代東洋思想》6，2002 年版。以外可參考《從老子到德里達》(韓國道家哲學會編，藝文書院 2001 年版)。

⑤ 金相來《老莊思維的解體的理解》，韓國精神文化研究院韓國學大學院 1999 年版；鄭容先《莊子之解體的思維：以內篇分析為中心》，韓國學中央研究院韓國學大學院 2006 年版。

⑥ 鄭在鉉《老莊與解體論比較：以語言和理性概念為中心》，《中國學報》52，2005 年版。

在龍在《看情報電算文化的道家的視線：怎麼解釋〈莊子〉的機事、機心？》<sup>①</sup>，提出了“老莊的‘無爲自然’果真停留於對‘人爲’的技術文明的抗議嗎？”的疑問之後，自己回答說，在中國科技史上保留的道教或道家的影響來看，“無爲而爲”絕不是人爲的放棄，卻是“人爲的究極”。最近，這類研究漸次從“環境保護”的較單純主張<sup>②</sup>繼續深化，開始討論“生態主義”<sup>③</sup>或重審道家思想是否真能作為種種現代問題的有效答案<sup>④</sup>。

## (六) 藝術哲學

最近從美學或藝術哲學角度來進行的《莊子》研究，被學者認為提供了在道家思想內部考察分科學問的可能性<sup>⑤</sup>。繼承早期對莊子美學的關注<sup>⑥</sup>，在道家哲學界取得對莊子藝術精神的大概理解的人是曹玟煥<sup>⑦</sup>。但是，就本文所討論的莊子專門研究的立場來看，他的研究大抵屬於道家藝術論的一般性概括，還沒深入分析莊子藝術哲學的核心。丁淳睦曾經關注過莊子藝術論的獨特意義，陸續發表了有關文章<sup>⑧</sup>，提出了莊子藝術論的獨特性以及《禮記·樂記》和《咸池樂論》的音樂哲學比較等種種問題。但他的研究也屬於概括性質的，實際上，這些研究大體可以視為是對日本、臺灣和大陸的近代研究成果的一種綜述。朴素晶<sup>⑨</sup>的研究以樂論為中心論題闡明莊子藝術論的一貫性和生命力，更進一層主張通過樂論的討論來搞清中國藝

① 沈在龍《看情報電算文化的道家的視線：怎麼解釋〈莊子〉的機事、機心？》，韓國哲學會《哲學》，1982年版；李康洙《老莊思想與現代文明》，《21世紀的挑戰，東洋倫理的應答》，1998年版；金鎔貞《道家哲學和現代文明》，《道家哲學》3輯，2001年版。

② 劉聖泰《從莊子的自然思想看環境保護的方向》，韓國道教思想研究叢書10，《道教的韓國的變容》1996年版。

③ 朴熙秉《韓國傳統思想的生態主義的欣賞》，《爲了批判的生態文藝學》，《哲學思想》15，2002年版。

④ 具升會《東洋思想是可以解決環境問題的代案嗎？——以西方老子理解為中心》，《道家哲學》3輯，2001年版。

⑤ 鄭崙《超越老莊根本主義：90年代以後道家研究動向——以博士論文為中心》，2005年東洋哲學聯合學術大會報《東洋哲學，過去和未來》。

⑥ 權惠周《莊子的藝術精神》，韓國美學會《美學》4，1977年版；《莊子的“道”和藝術精神》，《道教學研究》10，1992年版。

⑦ 參考：曹玟煥《中國哲學和藝術精神》，藝文書院1997年版。

⑧ 丁淳睦《莊子的藝術哲學序說》1~5，《韓國音樂史學報》2,3,5,6,8,1989—1992年版。

⑨ 朴素晶《以樂論考察莊子之藝術哲學》，延世大學哲學系，2002年版。

術的特質。<sup>①</sup> 其與先行研究相區別的地方在於集中從一個專題上展開一貫而堅實的討論<sup>②</sup>。

### 三、結論：回顧與展望

儘管人們常說“儒佛道三教鼎立”，但是回顧韓國思想史，道家或道教的地位，與從新羅到高麗時代的佛教、朝鮮時代的儒家作為國教風靡一時的情況相比，是無足輕重的。雖然道教從中國傳入韓國，但並沒有成立教團，只是作為科儀道教出現在一些國家性的儀式當中。由於這種情形，韓國學者對道教或道家的研究不多，尤其對莊子的研究更少。但是我們可以發現在各種古代文獻中，莊子思想還是被綿聯地保存下來，還有在日常生活、藝術情調上顯露出的莊子影響也不能忽視。並且，在韓國哲學史上，一直存在一種追求會通的趨向。比如說，一個儒者也可以寫作遊仙詩，一位和尚也可以講讀道家書，這種情況經常發生。如果考慮到這一點，我們在研究莊子的時候，就應該充分留意那些保留著莊子影響的零散資料。我想要補述的一點是，通過回顧韓國莊子研究的歷史，我們應該注意到，在人們關注、研究莊子的背後，常常挾帶著一種對於自由、自覺的追求。這是把它區別於儒家或佛教的一個要點。

韓國《莊子》研究還很年輕，研究人員、研究主題等各方面都正處在不斷發展壯大的過程中；甚至可以說，一直要到最近，韓國的《莊子》研究才真正時機成熟了。本研究的範圍限定於《莊子》，並不能反映整個韓國道家研究的狀況。我衷心盼望完整的韓國道家研究史的到來。

【作者簡介】朴素晶(1969— )，女，韓國首爾人。韓國延世大學哲學系及哲學研究所畢業，曾任建國大學哲學系講義教授，延世大學、漢陽大學、首爾教育大學、韓國藝術綜合大學講師，現為新加坡國立大學哲學系訪問學者。學術成果主要有《老子“音”“聲”概念研究》(中文)、《關於杜威和莊子的藝術觀點的比較研究》(英文)、《儒家

① 朴素晶《東亞傳統藝術哲學裏樂論研究的意義》，《韓國音樂史學報》29，2002年版；《莊子思想給東亞音樂論留下的影響》，《韓國音樂研究》32，2002年版。

② 鄭崙《超越老莊根本主義：90年代以後道家研究動向——以博士論文為中心》，2005年東洋哲學聯合學術大會報《東洋哲學，過去和未來》。

和道家音樂觀點之間的調和與沖突》(英文)、《以樂論考察莊子之藝術哲學》(韓文)、《韓國音樂中的道家“自然”主義》(韓文)、《孟子“與民同樂”的音樂思想》(韓文)、《嵇康和阮籍的音樂理論》(韓文)等。

# 現代韓國的莊子研究動向

[韓國] 金炫秀

## 一、導 言

關於韓國道教與仙道領域的研究概況，鄭在書先生的《韓國道教學的現況和展望》(《宗教研究》第6卷，韓國宗教學會，1990)、金洛必先生的《韓國道教研究的回顧與課題》(《韓國宗教研究》第1輯，西江大學宗教研究所，1999)、金晟煥先生的《韓國的仙道研究》(《道教文化研究》第28輯，韓國道教文化學會編，2008)均有較為詳細的論述。而鄭世根先生《韓國道家哲學研究的道路》(《當今東洋思想》第10號，藝文東洋思想研究院，2004)和《我們時代的老莊研究史》(《東西哲學研究》第37號，韓國東西哲學會，2005)兩篇論文又針對以老莊玄學為中心的韓國道家哲學研究現況作了更為深入的闡述。鄭先生把韓國的道家哲學研究劃分為四個時期。第一個時期是1953年韓國戰爭結束之前，這個時期主要是脫離以儒學或儒家為中心的研究潮流，在探索新思想中，顯示出對老莊的關注。第二個時期是韓國戰爭結束以後至二十世紀七十年代末，即所謂哲學史時期，這個時期為復原東洋哲學之形而上學的傳統而關注老莊。第三個時期是二十世紀八十年代，即西歐思潮流入時期，這個時期形成了以老子“無為”思想批判獨裁和肯定自由理念的研究基調，同時出現了將保護環境、自然與老莊哲學相結合研究的特徵，而且連續出版了大量有關老莊的翻譯。第四個時期是從二十世紀九十年代至今，即主體解釋的形成與東西哲學的融合時期，這個時期的青年學者對老莊哲學給予了不少關注，他們對於老莊哲學傳統的解釋能夠擺脫中國、日本的視野，出現了以獨特的哲學史角度進行解釋的觀點，形成了適用於東洋的藝術論和以現代社會環境問題為中心的哲學特徵。

學者大體上接受了鄭先生關於韓國道家哲學研究現狀的立場。在韓國，老莊和

道家幾乎具有相同的意味,可以互相通用,故而鄭先生整理道家哲學的研究現狀時,就把老莊與玄學合在一起進行考察。但如若深入討論現代韓國的莊子研究動向,多少還是存在一些差異。本文的理路是以莊子哲學研究論文和有關莊子的韓譯本、專著、碩士學位論文、博士學位論文、研究韓譯本作爲討論對象,以十年爲單位把現代韓國的莊子研究動向從胎動期、跳躍期、深化期、穩定期、興盛期的角度進行分類整理。<sup>①</sup>

在討論現代韓國莊子研究動向之前,首先需要闡明以下兩點。第一,依據現在韓國的學術狀況,要在哲學方面嚴密區分老學、莊學和老莊學研究者並不容易,因此本文是以莊學研究者爲中心,並涉及老學和老莊學的研究者以擴大討論範圍<sup>②</sup>。第二,韓國從1910年至1945年因受到日本的侵略而喪失了主權,從1950年開始到1953年又受到韓國戰爭的影響,學術一直處於空白狀態,此後韓國大學教育才見穩定,有關老學、莊學和老莊學的碩士學位論文等研究成果開始發表於二十世紀六十年代初期,因此本文將以二十世紀六十年代至近年設定爲“現代”這個概念的時空範圍<sup>③</sup>。二十一世紀還未過去十年,如果仍然用以往具體數值的方式進行提示和分析的話,則不符合以十年爲單位的基準,因此本文把二十一世紀前十年韓國莊子研究的現狀和以往時期進行比較爲中心而展開論述。

## 二、二十世紀60年代韓國的 莊子研究——胎動期

二十世紀六十年代韓國的莊子研究可稱之爲胎動期。1957年出版了最早的《老子》韓譯本<sup>④</sup>,1963年也出版了《莊子》的第一個韓譯本<sup>⑤</sup>。這只說明現代出版社出版的情況,並不意味著以往《莊子》不被廣泛閱讀。無論是從三國時代,還是朝鮮時代及

① 研究小論文因其數量原來很龐大所以不包含在直接議論的對象中。

② 本文考證的是以哲學領域爲中心與《莊子》有關聯資料的範圍,仍然不提及文學藝術領域的研究成果存在數量的多少。這個領域中的研究成果是1990年代和2000年代集中發表。文學領域具體的研究成果中,與中文學、國文學的專業相關聯的數量相當龐大,其中在佛文學中也有一部被發表。藝術領域中與東洋畫,韓國畫專業相關聯,大量的研究成果接連不斷的發表。

③ 1960年代以前屬於莊學的小論文——金敬琢先生的《莊子的死生觀》(《思想界》Vol. 3, 世宗文化院, 1955年版)。

④ 慎弦重譯《老子》,青羽出版社1957年版。

⑤ 金東成譯《莊子》,乙酉出版社1963年版。

至以後，韓國的知識階層因精通漢文，對於筆寫或金屬活字印刷的古本《莊子》也一直能夠閱讀下來。《莊子》韓譯本的出版使《莊子》在韓國能夠得到更為廣泛的傳播，這也為莊子哲學思想繼續獲得關注提供了契機。從這一點看，《莊子》韓譯本的出版具有重要意義。

1961年，李冕鎬先生發表了《老莊的抱一誠全思想》碩士學位論文<sup>①</sup>。這篇論文並不是以《莊子》為唯一的研究對象，按嚴格意義上來說，應當屬於老莊學範疇。此後1963年和1965年金成洙先生與金萬圭先生分別發表的兩篇碩士學位論文也有相似情況<sup>②</sup>。這三篇論文均是在延世大學集中發表的，與在國內因最早全面研究《莊子》而取得博士學位的李康洙先生在延世大學擔任教授時養成的傳統存在很大關係。李冕鎬發表的這篇碩士學位論文表明，《莊子》在二十世紀五十年代後半期就得到了具有大學研究水準的學者們的關注，而且還對其展開了專門的研究<sup>③</sup>。將這三篇論文與專門研究《老子》的第一篇論文進行比較，能夠得出以下兩點：第一，屬於老莊學的論文首先發表的原因可以推測為《老子》和《莊子》兩大典籍在分量上的差異；第二，韓國的莊子研究最初不是從莊學開始，而是從老莊學開始的。

### 三、二十世紀70年代韓國的 莊子研究——跳躍期

與二十世紀六十年代出版的兩種《莊子》韓譯本相比，七十年代出版了七種，增加了兩倍多。雖然從數值上看並不算多，但這種快速增長的趨勢值得關注。不過，這時期《莊子》韓譯本的水平仍有遺憾之處：一是，大多數的翻譯者並非哲學領域中老莊學的專門研究者，而是在漢字方面出色的漢學學者或是文學家。由於這個原因，儘管有許多《莊子》韓譯本出版，但其翻譯水準都不足以接近莊子原義，只是初步的理解；二是，二十世紀七十年代雖有多種《莊子》韓譯本問世，卻未有《莊子》的專著或是專著的翻譯出現。

與二十世紀六十年代相比，七十年代韓國學者研究莊子漸有起色，成果增多，但仍然是奠定基礎的時期，故而稱之為跳躍期。1972年，已有專門研究《莊子》的碩士學

① 李冕鎬《老莊的抱一誠全思想》，延世大學，1961年版。

② 金成洙《老莊的否定論》，延世大學，1965年版。金萬圭，《老莊的政治思想》，延世大學，1966年版。

③ 1950年代在韓國的大學內設立研究院。

位論文發表<sup>①</sup>。這篇論文盡管是在臺灣發表的,但為作者回國後繼續研究莊學打下了基礎。繼二十世紀六十年代出版老莊學方面的三篇論文之後,延世大學又在1972年出版了將莊子思想與康德思想作比較的碩士學位論文,1979年還出版了專門研究《莊子》的碩士學位論文。從趨勢上看,這篇論文與二十世紀八十年代的韓國莊子研究具有緊密的聯繫。

#### 四、二十世紀八十年代韓國的 莊子研究——深化期

二十世紀八十年代可以說是韓國莊子研究的深化期。《莊子》韓譯本的出版在七十年代以後也繼續保持著不斷增長的勢頭,達到了九種,數量更加突出。同時,被稱為韓國莊子研究的1世代和1.5世代的研究者的成果也比較顯著。

從碩士學位論文的發表情況來看,1981年至1989年期間共發表了二十四篇。在由此取得學位的國家和地區中,韓國有二十一篇之多,[中國]臺灣二篇,日本一篇,其中和尼采及柏拉圖思想進行比較的論文各有一篇,關於藝術哲學與美學的論文有兩篇,關於文學的論文有一篇,以《莊子》為研究對象的論文有十六篇,占全體論文的76%。1983年,在韓國開始出現以《莊子》為全面研究對象的博士學位論文<sup>②</sup>。以這篇論文為首,自1983年至1989年間共發表博士學位論文六篇。在由此而取得學位的國家和地區中,韓國四篇,[中國]臺灣一篇,日本一篇,其中有與孟子思想比較的論文一篇,關於美學的論文一篇。如此,在二十世紀八十年代發表的博士學位論文中,以《莊子》為專門研究對象的論文占了5/6,成為絕對的多數。

通過以上碩、博士學位論文發表的統計情況,可以反映出以下事實:第一,從學位取得國家的比例來看,韓國的莊子研究已進入一定的軌道;第二,繼承了二十世紀七十年代出現的將莊子思想與西歐思想進行比較的研究潮流;第三,對於莊子思想的研究不只是停留在傳統的角度上,也出現了從藝術哲學或美學角度進行研究的潮流。

此外,二十世紀八十年代還出版了有關《莊子》的三種專著,這是以往所不能比擬的。1980年,朴異汶先生出版了《老莊思想》一書。朴先生在法國巴黎大學取得佛語佛文學博士,1970年又在美國南加利福尼亞大學取得哲學博士學位,所以他的《老莊

<sup>①</sup> 李康洙《莊子之道的研究》,臺灣大學,1972年版。

<sup>②</sup> 李康洙《莊子的自然和人間的問題》,高麗大學,1983年版。



思想》以哲學、宗教、理念為基礎，從西歐的、文學的、現代的、哲學的層面解釋老莊思想，至今仍被人們廣泛閱讀。1986年，金白鉉先生在臺灣取得博士學位，並將他的學位論文出版，還發表了有關莊子的其他研究成果。但是以韓國莊子研究 1.5 世代自居的金先生的研究成果，至今不是以韓國語版的刊物出版，導致一些不精通漢語者沒有機會閱讀和理解，這是非常遺憾的事情。1989年，誕生了將莊子思想和毛澤東辯證法比較的專著。這是在馬克思主義流行時期，處於軍事政權下的學者們所具有的抵抗意識與《莊子》含有的批判意識相結合的產物。在二十世紀八十年代，韓國不僅為莊子的研究者，也為道家、道教的研究者提供了成立各種研究會和召開各種學術會議的機會。1982年韓國道教學會創立，1986年韓國道教思想研究會發起<sup>①</sup>，為國內外著名學者們交流研究成果構建了平臺。

## 五、二十世紀九十年代韓國的 莊子研究——穩定期

二十世紀九十年代是韓國莊子研究的穩定期。這個時期，韓國莊子研究所謂 1、2 世代的學者取得了豐碩成果，並且在美學、藝術、文學等各種學術領域發表了與《莊子》相關的各種研究成果。

從 1990 年至 1999 年共出版了十二種《莊子》翻譯方面的書籍，其中有三種是在原書的基礎上用現代語法進行修訂的。與八十年代相比，數量反而出現了減少的趨勢，但質量上卻有長足的進步。像《憨山注》一樣的兩種注釋書的出版<sup>②</sup>，反映出研究者已經沖破過去僅僅關注《莊子》本書的局限，而將視野擴大到了《莊子》注釋書的領域。此外，以《老子》為對象進行全面研究而取得博士學位的金恒培先生於 1992 年出版了他翻譯的《莊子》<sup>③</sup>。這部書還收錄了金先生關於莊子思想的一些學術論文，具有翻譯書籍和專著這兩個層面的優勢。他又以道家專家的角度，把郭象的《莊子注》和中國現代著名老莊學者陳鼓應先生的觀點都翻譯和介紹過來，並且包含了佛學造詣精深

① 1996 年 9 月該稱為韓國道教文化學會後直至今天。

② 在 1993 年以《對於憨山的〈莊子內篇解〉的研究：把莊子和佛教思想的關係作為中心》為博士學位論文，吳進鐸先生在 1990 年出版的《憨山的莊子注解》（西光社）是在莊子研究者的立場上介紹的最早關於莊子的專門翻譯書籍。

③ 金恒培《莊子哲學精解》，佛光出版部 1992 年版。

的著者的立場,至今仍為不少讀者所廣泛閱讀。

首先,來看一下與莊子研究有關的碩士學位論文的發表情況。1990年至1999年這十年,有超過20篇碩士學位論文得到發表。這些均是攻讀韓國本土學校碩士學位的論文,反映了國內的莊子研究日漸成熟。當然和前面所說的一樣,這20篇論文並沒有體現文學、藝術等領域的多數研究成果。同八十年代相比,亦出現了減少的趨勢,原因是大多數學者或繼續以老莊哲學為中心進行研究,或傾向於《呂氏春秋》、《淮南子》等秦漢道家研究,或從事以王弼、郭象等為代表的魏晉玄學研究,研究的局面趨向多樣化和細分化。

其次,再來看一下博士學位論文的發表情況。1990年到1999年共發表了與莊子有關的博士學位論文11篇。與八十年代相比,數量增加了近兩倍。這些論文還涉及了老莊的美學、《郭象注》、《成玄英疏》等富有特色的研究成果。這些博士學位論文除了在中國內地和臺灣各有一篇外,其餘的都在韓國本土,韓國的莊子研究日趨成熟再次得到確認。

通過以上碩士和博士學位論文發表的情況,我們可以推論出以下事實:第一,從學位取得國家的比例來看,可知韓國的莊子研究日漸成熟;第二,改變了以前的研究水準,學位論文中把莊子思想和西歐思想相比較的潮流已消亡。第三,雖然與八十年代相比,有關莊學或老莊學的研究成果,具有相似程度的增加趨勢,但更加凸顯了較深的研究水平和多樣化的研究特色。

除碩、博論文外,二十世紀九十年代還發表了十多種與《莊子》有關的專著。其中有通過德里達的解體哲學對老莊思想進行解讀的特色專著:金炯孝先生的《德里達和老莊的讀法》(1994),曹玟煥先生的《儒學者們眼裏的老莊哲學》(1996)、李康洙先生的《老子和莊子:無為和逍遙的哲學》(1997)、金恒培先生的《佛教和道家思想》(1999)等。同時,從1990年至今得到關注最多的三種莊子研究的參考書籍已經被翻譯和介紹,分別是劉笑敢先生的《莊子哲學及其演變》(1990)、福永光司先生的《莊子:古代中國的實存主義》(1991)、陳鼓應先生的《老莊新論》(1997)。另外,何顯明先生的《死亡心態》在1999年也已翻譯出版。與八十年代設立研究學會一樣,1997年韓國的道家哲學學者創建了韓國道家哲學會,為莊學研究者開展學術交流提供了良好的契機。

## 六、新世紀初期韓國的莊子 研究——興盛期

新世紀初期可以定位為韓國莊子研究的興盛期。與過去相比,有關莊子的研究

成果更加多樣化。

到 2008 年為止，出版的《莊子》韓譯本與二十世紀九十年代相比又有明顯的增加，不過修訂版的新版書籍佔有一半比重。這些書籍并非全譯《莊子》，多數是選擇內篇來翻譯。這說明《莊子》內篇比外、雜篇更具有思想上的重要性。此外，有關莊子的翻譯和介紹也出現了一些新的特徵。曾為英國神父的托馬斯·梅頓的《THE WAY OF CHUANG TZU》以韓語翻譯出版，又以初、中、高中生為對象，根據他們的閱讀水準另行做了翻譯。雖然後者是由於韓國大學生入學考試時出現了不少《莊子》內容而產生的，但考慮到新世紀初期人文學科和純粹學問相對被輕視的韓國教育環境，讀者層的擴大還是令人鼓舞的事情。與此同時，韓國莊子研究的 1 世代的開拓者李康洙先生已成為元老級學者，他帶領他的學生一起把《莊子》內篇翻譯成書，並予以出版。這是韓國第一次由莊子研究專家翻譯的書籍，因而具有重要的意義。不過，直到現在莊學研究專家仍未翻譯《莊子》全書，《郭象注》和《成玄英疏》等重要莊學典籍也未譯成韓語，介紹到國內來。此是韓國莊子研究擴大、深化時需要解決的課題。

與過去相比，碩、博論文數量也有了迅猛的增長，取得了更加多樣化的研究成果。這個時期，碩士學位論文達到了三十餘篇，產生了更多的集中關注環境和生態問題的論文，涉及美學問題的論文也在不斷增加。這種趨勢同樣體現在博士學位論文中。自 2000 年至今，所發表的博士學位論文數量已經超過上世紀九十年代，其主題和研究方法豐富多樣，諸如美學、生態學、《憨山注》、北宋儒學、韓國儒學、西歐現代哲學以及深層心理學等等。

新世紀初期出版的與《莊子》有關的研究書籍展現了關注對象的多樣化。但這種多樣化與莊子研究者關注對象的擴張不同，是其他領域的研究者注意到《莊子》中存在相近主題作出的拓展。莊子研究者所取得的多樣研究成果，多以學術論文的形式公諸學界，而沒有形成專著，這多少會留給我們一些遺憾。從《莊子》專著的翻譯方面，也可以體現這種多樣化的潮流，其中具有代表性的便是 2004 年以漢語翻譯而介紹到韓國的愛蓮心的《嚮往心靈轉化的莊子》一書。

## 七、結 論

通過上述對《莊子》相關的韓譯本、專著、碩博士學位論文和專著的翻譯所作的分析可以發現，現代韓國的莊子研究從二十世紀六十年代的胎動期開始，經歷了七十年代的跳躍期、八十年代的深化期、九十年代的穩定期，再到新世紀初期的興盛期，不斷

持續發展著。如果不作如此的時代區分,而從傳統的《莊子》闡釋理論和西歐的方法論等方面也是可以對其分類歸納的。傳統的《莊子》闡釋理論可分解為現代新儒學和佛教式的闡釋、東洋哲學式的闡釋和美學式的闡釋等幾個部分。然以西歐的方法論來闡釋《莊子》所取得的研究成果并不能找到明顯的規律性。因此,本文不得已用時間的區分來分析和整理現代韓國的莊子研究動向。

事實上,從筆者個人的角度視之,韓國的莊子研究存在以哲學思想闡釋的思辨哲學和以經典哲理闡釋的求道哲學這兩大傾向,前者主要表現為與西歐哲學的交叉研究,而後者則表現為以《莊子》及其注解書為主的義理的研究。但因其區分的界限不夠明確,為後代學者留下了較大的課題。

### 附錄：現代韓國關於莊子的碩、博士學位論文目錄

#### 一、碩士學位論文

- 《老莊的抱一誠全思想》,李冕鎬,延世大學,1961年。  
《老莊的否定論》,金成洙,延世大學,1965年。  
《老莊的政治思想》,金萬圭,延世大學,1966年。  
《莊子之道的研究》,李康洙,臺灣大學,1972年。  
《認識和偏見：與莊子和 Kant 的偏見處理方法為中心》,柳仁熙,延世大學,1972年。  
《莊子哲學的研究：超越觀為中心》,金得晚,東亞大學,1979年。  
《莊子的“逍遙自然”和尼采的“永遠回歸”比較研究》,曹京鉉,高麗大學,1981年。  
《莊子における道》,趙允來,早稻田大學,1981年。  
《莊子哲學中“真知”問題研究》,金白鉉,臺灣大學哲學研究所,1982年。  
《莊子哲學中認識的問題》,尹天根,高麗大學,1982年。  
《關於莊子的哲學思想的研究：以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉篇為中心》,李賢九,成均館大學,1982年。  
《在中國佛教內老莊的思維的影響》,許仁燮,延世大學,1984年。  
《對全體的道認識問題：以莊子自然概念為中心》,崔孝善,成均館大學,1984年。  
《莊子的養生論研究》,柳聖泰,圓光大學,1985年。  
《莊子文學研究》,權錫煥,成均館大學,1985年。  
《原始佛教和莊子的人間觀》,李相任,慶熙大學,1986年。  
《關於莊子的自然的人間觀研究》,李龍守,延世大學,1986年。  
《莊子修養論的氣論的考察：以復性化道為中心》,林采佑,延世大學,1986年。  
《莊子的知識論》,任元彬,延世大學,1986年。  
《關於莊子中意志的“天”的否定和人間的自由研究》,林翼權,韓神大學,1986年。  
《關於莊子的藝術哲學研究：以音樂和書論為中心》,李家春,成均館大學,1986年。  
《關於老莊哲學的現實意識研究：以批判和自由精神為中心》,金甲秀,成均館大學,1986年。  
《對老莊的“道”和柏拉圖的“形相”認識論的檢討》,南廷龍,成均館大學,1986年。

- 《老莊哲學的“無爲”概念和其政治哲學的含意》，權奇浩，成均館大學，1986年。
- 《〈莊子〉中知識的問題》，朴勝顯，中央大學，1987年。
- 《對莊子的儒家文明批判研究》，鄭錫權，首爾大學，1987年。
- 《〈莊子〉中“逍遙”的可能根據》，鄭崙，全北大學，1987年。
- 《莊子美學之先決問題與其審美範疇剖析》，鄭世根，臺灣大學，1987年。
- 《對莊子的名辯思潮的批判》，孫東完，高麗大學，1988年。
- 《莊周的認識(真知)和實踐(真人)》，朴在熙，成均館大學，1989年。
- 《關於莊子的道一般的解釋的再照明》，McSweeney, Richard, 首爾大學，1990年。
- 《對莊子的心觀的考察》，李權，延世大學，1991年。
- 《莊子的藝術精神》，韓興燮，弘益大學，1991年。
- 《〈莊子〉內篇中社會思想》，김중세, 仁荷大學，1991年。
- 《〈莊子〉中道和藝術》，李美鍾，建國大學，1992年。
- 《關於老莊的自然觀的研究》，鄭永玉，大田大學，1993年。
- 《考察老莊思想中“女性解放”的問題》，최수빈, 西江大學，1993年。
- 《道家無爲論的研究》，金龍秀，高麗大學，1993年。
- 《莊子哲學中的否定的思維的問題》，李鍾晟，忠南大學，1994年。
- 《老莊的知行觀研究》，姜知亨，延世大學，1994年。
- 《對莊子的人間“自由”的考察》，林素晶，延世大學，1995年。
- 《莊子逍遙精神的研究》，尹美淑，高麗大學，1995年。
- 《莊子的批判精神和自由精神》，김성희, 梨花女子大學，1995年。
- 《莊子的修養論研究》，郭東未，嶺南大學，1995年。
- 《關於老莊的言語觀的研究》，玄英模，成均館大學，1995年。
- 《關於老莊子和〈黃帝內經〉的養生論文獻的考察》，徐在哲，又石大學，1996年。
- 《莊子的生死觀的研究》，元勇準，成均館大學，1997年。
- 《孟子和荀子的心論以及莊子的心論對比研究》，張元泰，首爾大學，1998年。
- 《通過〈莊子〉內篇看天的概念》，심은하, 梨花女子大學，1998年。
- 《關於莊子的道研究：以郭象和林希逸爲中心注釋史的考察》，金炯錫，成均館大學，1998年。
- 《莊子美學的自然美和人間美》，李命娥，慶山大學，1998年。
- 《莊子的談論共同體構成方式》，문지윤, 延世大學，1999年。
- 《關於莊子哲學的自由的自由的研究》，黃順鍾，公州大學，1999年。
- 《〈莊子〉中“自然”和“自由”的關係研究》，李奉鎬，成均館大學，1999年。
- 《道和均衡：以中心爲老莊哲學的養生》，裒泳大，西江大學，1999年。
- 《關於老莊的自然哲學的研究》，魯承滿，成均館大學，2000年。
- 《莊子的無爲自然思想》，심재권, 翰林大學，2000年。
- 《通過“氣”看〈莊子〉，通過〈莊子〉看“氣”》，김준우, 西江大學，2001年。
- 《莊子和王陽明的理想的人間像的比較研究》，南鍾基，光州 Catholic 大學，2001年。

《遊——莊子的夢》，金泰鎮，西江大學，2001年。

《寓言、重言和卮言中出現的莊子的言語哲學研究》，崔鉉根，成均館大學，2001年。

《〈莊子〉和陰陽》，박영철，西江大學，2002年。

《莊子和荀子的真理觀的比較考察》，문서진，延世大學，2003年。

《莊子的美學思想看民衆的美的意識研究：以密陽伯仲的遊戲殘廢舞蹈爲中心》，고민아，東義大學，2004年。

《莊子美學的後現代主義考察》，李鍾善，成均館大學，2004年。

《莊子哲學的批判的社會主義和人間觀研究》，李國峰，首爾大學，2005年。

《關於莊子的藝術境界的研究》，金貞峰，東義大學，2005年。

《關於莊子的命和自由的考察》，洪勝玄，延世大學，2005年。

《莊子的反理性主義和修養論》，張慶日，高麗大學，2005年。

《由莊子的“醜”觀念產生的個體性分析：近代西歐美學的“醜”觀念和比較》，金熙，成均館大學，2006年。

《由老莊思想的道和藝術精神》，張敬淑，濟州大學，2006年。

《莊子的美學：莊子哲學的美學的再解釋》，金洪錫，釜山天主教大，2006年。

《莊子的自由德義》，聖類貞，梨花女子大學，2007年。

《莊子的遊和體現的美學》，周銀日，梨花女子大學，2008年。

《應用 Flow 理論的〈莊子〉“庖丁解牛”的解釋》，都元燦，成均館大學，2008年。

《莊子的藝術精神：把游作爲中心》，탁양현，全南大學，2008年。

《莊子的政治哲學研究》，安慶姬，江原大學，2008年。

《莊子生命哲學研究》，金賢淑，江原大學，2008年。

《莊子思想的生態的理解》，金泰玄，西江大學，2008年。

## 二、博士學位論文

《莊子的自然和人間的問題》，李康洙，高麗大學，1982年。

《莊子思想的美學的研究》，張文戶，東國大學，1986年。

《莊子哲學中“天人之際”研究》，金白鉉，輔仁大學哲學研究所，1986年。

《關於莊周哲學的內觀認識的研究》，金得晚，東亞大學，1987年。

《莊子思想的淵源》，趙允來，早稻田大學，1989年。

《孟子和莊子的修養論比較研究》，柳聖泰，圓光大學，1980年。

《關於老莊的美學思想的研究》，曹政煥，成均館大學，1991年。

《莊子的“大全之道”和“逍遙精神”研究》，曹京鉉，高麗大學，1991年。

《莊子氣化論》，鄭世根，臺灣大學哲學研究所，1992年。

《對於悠山的〈莊子內篇解〉的研究：把莊子和佛教思想的關係作爲中心》，吳進鐸，高麗大學，1993年。

《莊子思想的教育哲學的研究》，康哲弘，漢陽大學，1994年。

《關於莊子哲學中的自然和人間的研究》，金甲秀，成均館大學，1994年。

《關於莊子哲學的“有待”和“無待”的研究》，鄭命，全北大學，1996年。

《對於道家理想的人間像的研究：以自我的完成爲中心》，朴元在，高麗大學，1996年。

- 《成玄英的〈莊子疏〉研究》，崔珍哲，北京大學，1996年。
- 《莊子哲學的自我觀》，金萬謙，嶺南大學，1998年。
- 《關於莊子哲學真知的研究》，李鍾晟，忠南大學，1998年。
- 《對於老莊思維的解體的理解》，金相來，韓國精神文化研究院，1999年。
- 《老莊和〈周易〉的天人合一觀的比較研究》，李權，延世大學，2000年。
- 《莊子哲學的實在觀研究：以審美的性格為中心》，李聖熙，釜山大學，2001年。
- 《以樂論考察莊子之藝術哲學》，朴素晶，延世大學，2002年。
- 《“形”的老莊美學的論考》，金明泰，大田大學，2002年。
- 《關於老莊的德思想的研究》，申順貞，釜山大學，2003年。
- 《莊子哲學中的疏通理論：以〈莊子〉內篇為中心》，姜信珠，延世大學，2003年。
- 《從莊子的觀點看論辯思潮：以心和物的關係為中心》，金哲伸，延世大學，2004年。
- 《朴世堂之〈莊子·齊物論〉的思想研究》，曹漢碩，成均館大學，2005年。
- 《莊子之解體的思維：以內篇分析為中心》，鄭容先，韓國學中央研究院韓國學大學院，2006年。
- 《通過“化”看莊子哲學的研究》，崔鉦根，成均館大學，2006年。
- 《關於南宋林希逸的新儒學的老莊解釋的研究》，金炯錫，成均館大學，2006年。
- 《老莊思想的虛無主義(nihilism)分析：F. Nietzsche 和 S. Freud 的深層心理學(depth psychology)方法上的基礎》，梁勝權，成均館大學，2006年。
- 《莊子的“變”和“化”的哲學》，金暎希，梨花女子大學，2006年。
- 《老莊思想的教育生態學的含義》，鄭英姬，韓國學中央研究院，2007年。
- 《關於莊子哲學的道通為一的研究》，金炫秀，東國大學，2008年。
- 《〈莊子〉：向混沌的轉換和獨遊的世界》，金相姬，梨花女子大學，2008年。
- 《對老莊的道的悠由德清的無心輪的解釋》，沈載權，延世大學，2008年。

【作者簡介】金炫秀 Kim Hyun Su (1975— )，男，韓國人。東國大學哲學系及哲學研究所畢業，從2005年任東國大學等講師，現為東國大學東西思想研究所研究員，韓國道教學會編輯理事。





# 近三十年來日本的《莊子》研究

曹 峰

《莊子》在日本，無論在古代還是在近現代，無論在知識階層還是在平民社會，無論在哲學還是在文學領域，都產生過巨大影響。二十世紀以後，日本運用西方的學術概念、方法、框架，重新研究《莊子》思想，產生了大批的學者和大量的著述，而中國內地對之瞭解不多。筆者並不是專門研究《莊子》的學者，受方勇先生之託，在此盡我所能，提供一些最近三十年日本《莊子》研究的信息，受學力限制，眼光未必精準、信息未必全面，還望讀者諒解。為便於學者查找原始資料，一律保留論著原來名稱，僅對難以理解的名稱，作出筆者的翻譯。筆者在此力爭最大限度地提供相關信息，為讀者瞭解日本的《莊子》研究，設置便捷的通道。

中國內地最早對日本的《莊子》研究作出系統介紹者是陸欽，他在一篇名為《〈莊子〉在日本》<sup>①</sup>的不到千字的短文中，按照年代順序，介紹了1946年至1978年日本主要的《莊子》研究者及其相關著作。其中羅列了不斷再版、至今仍產生著巨大影響的公田連太郎<sup>②</sup>、福永光司<sup>③</sup>、津田左右吉<sup>④</sup>、大浜皓<sup>⑤</sup>、森三樹三郎<sup>⑥</sup>、宇

① 陸欽《〈莊子〉在日本》，《社會科學戰線》1982年第1期。

② 公田連太郎代表作為《莊子內篇講話》，明德出版社1960年版；《莊子外篇講話》，明德出版社1961年版。

③ 福永光司代表作為《莊子——中國古代的實存主義》（中央公論社1964年版）；《莊子內篇》及《莊子外篇》（朝日新聞社1966年版），後二者為譯注。

④ 津田左右吉代表作為《道家の思想とその展開》（1927年東洋文庫初刊，1964年岩波書店再刊）。

⑤ 大浜皓代表作為《莊子の哲學》（勁草書房1966年版）。

⑥ 森三樹三郎代表作為《老子・莊子》（中央公論社1968年版）；《莊子》（中央公論社1974年版），以上均為譯注。《“無”の思想——老莊思想の系譜》（講談社1969年版），《老子・莊子》（人類の知的遺産，講談社1978年版）。

野哲人<sup>①</sup>、金谷治<sup>②</sup>、赤塚忠<sup>③</sup>等人的著作<sup>④</sup>。據陸欽的介紹,日本《莊子》研究著作,四十年代有三部、五十年代二部、六十年代十八部、七十年代七部。我們從中可以看出,日本的《莊子》研究,其高峰在六、七十年代。那時候的學者,都有比較扎實的中國古典學基礎,幾乎都曾做過《莊子》的譯注,因此對《莊子》有著全面、系統的瞭解。可以說,日本今天的《莊子》研究,仍然深受這些大家的影響,必須借助這些大家的譯注才能展開深入的研究。

其次對日本《莊子》研究作出系統介紹者是原東京大學教授、現人東文化大學教授池田知久,他的一篇名為《戰後日本的先秦道家研究》<sup>⑤</sup>的文章中有不少篇幅涉及《莊子》,此文通過“文獻學的研究”、“人生觀、處世哲學、倫理思想的研究”、“自然觀、宇宙觀、自然法的研究”、“社會思想、政治思想的研究”、“宗教研究、美學研究及其他”、“認識論、論理學、辯證法的研究”、“形而上學、存在論的研究”、“道家思想史的研究”、“比較思想的研究”、“日本思想史上道家的研究”等角度對戰後日本先秦道家研究作出了簡明扼要的概括。從他所展現的體系和框架看,日本戰後對《莊子》的研究全面、系統,既有深度也有廣度,這也印證了前面的一個結論,即日本《莊子》研究的高峰在六七十年代。

八十年代以後至今的這三十年,日本的《莊子》研究雖然在數量上保持著一定規模。但從研究的深度、廣度、方向、特徵來看,和戰後前三十年相比,區別還是比較大的。從嚴格的意義上說,日本的《莊子》研究在走向衰落。

首先,親身對《莊子》作出全面譯注,然後展開系統的、全方位的研究,這樣的學者少了許多。這三十年內,有新譯注問世者,只有池田知久的《莊子》上、下<sup>⑥</sup>,野村茂夫的《莊子》<sup>⑦</sup>,興膳宏、福永光司的《莊子》<sup>⑧</sup>等少數幾部。論著也只有澤田

① 宇野哲人代表作為《老子·莊子と韓非子》(カルピス文化叢書,1969年版)。

② 金谷治代表作為《莊子內篇》(岩波書店1971年版)及《莊子外篇》(岩波書店1975年版),《老子·莊子》(中國古典文學大系,平凡社1973年版),均為譯注。

③ 赤塚忠代表作為《莊子》(全二冊,全釋漢文大系,集英社1974年版、1977年版),此書為譯注。

④ 陸欽的表格中沒有列出遠藤哲夫、市川安司《莊子》上、下(新釋漢文大系,明治書院1966年版、1967年版),作為譯注的一種,此書至今仍有很大影響。

⑤ 池田知久《戰後日本的先秦道家研究》,《中國哲學史研究》1987年第2期。

⑥ 池田知久《莊子》上、下,學習研究社1983年版、1986年版。

⑦ 野村茂夫《莊子》,講談社1987年版。

⑧ 興膳宏、福永光司《莊子》(世界古典文學全集),築摩書房2004年版。

多喜男《莊子のこころ——高踏と順應の生き方》<sup>①</sup>，中島隆藏《莊子——俗中に俗を超える》<sup>②</sup>，蜂屋邦夫《老莊を読む》<sup>③</sup>，金谷治《老莊を読む》<sup>④</sup>，諸橋徹次《莊子物語》<sup>⑤</sup>，神田秀夫《莊子の蘇生——今なぜ莊子か》<sup>⑥</sup>，池田知久《老莊思想》<sup>⑦</sup>，佐藤明《〈莊子〉内篇の研究》<sup>⑧</sup>，關正郎《莊子の思想とその解釋——郭象、成玄英》<sup>⑨</sup>，館野正美《老莊の思想を読む》<sup>⑩</sup>等不多的幾部，可能是前輩學者功夫太深、研究的問題過於深入。這三十年已很少有大師級別的學者出現。也看不到終其一生，將全部精力投注於《莊子》的人，大部分學者只是利用前輩學者所精心製作的譯注，在具體問題上作一些個案性的細化工作，很難再提出新的、有開創性意義的見解。翻檢近三十年的《莊子》研究目錄，竟找不到一篇比較全面的、可以反映這三十年研究成果的綜述，這也反映出日本《莊子》研究的衰落，好像日本學者連爲之作出綜述的熱情也沒有了。

雖然就總體而言，《莊子》研究不是太興盛，但就個案研究而言，這三十年中，還是有一些比較引人注目的亮點，表現在以下幾個方面。第一，對《莊子》文本的研究。第二，對《莊子》郭象注的研究。第三，對日本古代莊子思想吸收融合的研究。第四，對《莊子》所見語言和政治關係的研究。第五，對《莊子》所見身體觀的研究。

關於《莊子》文本的研究，成就最大者應數黃華珍的《莊子音義研究》<sup>⑪</sup>，1999年中華書局已出版了中文本。但因此書爲作者的博士論文，完成於日本，而作者現在任教於日本的大學，故在此也作爲日本《莊子》研究的成果加以論述。

此書主要目的在於對《莊子音義》的母體《經典釋文》及其作者陸德明作出考論。作者指出《釋文》創始於南朝陳時，完成於隋後。其學術可以說“是六朝隋唐時代學術思潮的反映”，更多體現出重視《老》、《莊》的南學精神，與北方“絕不言玄”的學術迥然

① 澤田多喜男《莊子のこころ——高踏と順應の生き方》（莊子之心——超凡與順應的生存方式），有斐閣新書 1983 年版。

② 中島隆藏《莊子——俗中に俗を超える》，集英社 1984 年版。

③ 蜂屋邦夫《老莊を読む》，講談社 1987 年版。

④ 金谷治《老莊を読む》，大阪書籍 1988 年版。

⑤ 諸橋徹次《莊子物語》，講談社 1988 年版。

⑥ 神田秀夫《莊子の蘇生——今なぜ莊子か》，明治書院 1988 年版。

⑦ 池田知久《老莊思想》，放送大學學術振興會發行，1996 年版。

⑧ 佐藤明《〈莊子〉内篇の研究》，中國書店 1998 年版。

⑨ 關正郎《莊子の思想とその解釋——郭象、成玄英》，三省堂 1999 年版。

⑩ 館野正美《老莊の思想を読む》，大修館書店 2007 年版。

⑪ 黃華珍《莊子音義の研究》，汲古書院 1999 年版。

異趣。

黃華珍指出《莊子音義》可能是解決《莊子》原貌的一把鑰匙。通常認為書中“內篇”是莊子自著，“外篇”、“雜篇”是莊周門人或其後人所作。作者認為此說並沒有可靠的證據。相反，內篇有可能混進了新的東西，外雜篇也可能雜有較古老的內容。總之，《莊子》不是由一人一時寫成的，被整理彙集成書當在戰國末期至漢初。

就文本而言，《莊子》被區分為內、外、雜篇，當是劉向所為，漢代存在著將典籍彙編而又分為內外篇的風氣，在此風氣影響下，劉向整理彙集《莊子》時刪其重複，用把相同或類似的文章集中於某一篇名之下的方法整理成書，並區分為內、外、雜篇，而後《莊子》獲以傳世。

作者的最終努力在於嘗試恢復《莊子》五十二篇的全部篇名，他認為今本之為三十三篇及內七，外十五，雜十一皆由郭象本來，三十三篇本打破了五十二篇本原有的構造，部分篇章或被刪除，而其內容往往被保留合併到三十三篇中了。作者就時代流向標出《莊子》篇數的變化過程，對諸本內、外、雜諸篇的承傳關係作出整理。以崔、向注和司馬彪注之間的差異為線索，探研《莊子》五十二篇的原型，終於嘗試恢復了五十二篇的全部篇名。

黃華珍的成果不僅在文獻學上具有價值，而且為思想史研究者提供了一個可靠的框架。因而得到了學界較高的評價。

對《莊子》郭象注的研究，很大程度上也可以說是文本研究的一部分。由於日本保留了《莊子》的最古文本——高山寺本，而其中有郭象所做跋文，具有很高的學術價值，所以對高山寺本及郭象注跋文的研究，一直是日本學界的重點。在三十年代，狩野直喜、武內義雄對高山寺本做過校勘<sup>①</sup>，之後這項研究在日本始終為人重視，如築島裕對高山寺本做過再次核對<sup>②</sup>。近來，日本學者的關注點從版本校勘走向思想內容的分析，近三十年的成果中可舉古勝隆一《郭象による〈莊子〉刪定》<sup>③</sup>，他依據郭象跋文等線索，對郭象為恢復《莊子》的“弘旨”，而對五十二篇加以刪定的基準和過程作出了復原。這方面的論文還有水野厚志的《郭象“莊子注”からみた〈莊子〉刪定について》<sup>④</sup>。主要

① 狩野直喜編《舊鈔卷子本莊子殘卷校勘記》，東方文化學院 1932 年版。

② 築島裕《高山寺古訓點資料(第 2)》，高山寺資料叢書(第 13 冊)，東京大學出版會 1984 年版。

③ 古勝隆一《郭象による〈莊子〉刪定》，《東方學》第 92 輯，1996 年版。

④ 水野厚志《郭象“莊子注”からみた〈莊子〉刪定について》(その I)，《漢學會誌》第 40 號，大東文化大學發行，2001 年版；《郭象“莊子注”からみた〈莊子〉刪定について》(その II)，《漢學會誌》第 41 號，大東文化大學發行，2002 年版。

從思想角度對郭象注作出考察者，有前文提及的關正郎《莊子の思想とその解釋——郭象、成玄英》，水野厚志的《“郭象莊子序”に表白されたる〈莊子〉の思想就いて》<sup>①</sup>，《莊子郭象注譯稿外篇第八駢拇》<sup>②</sup>，中野達的《〈莊子〉と郭象〈莊子〉——齊物論天籟寓言を例として》<sup>③</sup>，貝田章子等的《〈田舎莊子〉と郭象》<sup>④</sup>，堀口育子《郭象の“自得”と〈莊子〉正文》、《〈莊子〉内篇郭象注の典故》<sup>⑤</sup>，澤田多喜男等的《〈莊子〉郭象注考》<sup>⑥</sup>，等等。

日本古代對莊子思想的吸收融合一直為日本學者關注，武內義雄在三十年代曾寫過《日本における老莊學》<sup>⑦</sup>，之後，這方面的研究持續不斷，成果衆多，主要研究者有中野三敏、福永光司、池田知久、連清吉、小島康敬、大野出、王迪、藤居嶽人等人<sup>⑧</sup>，這些學者有的注曰《莊子》在日本各時代的傳播和研究，有的側重《莊子》對日本文學的影響，有的分析在儒、道、佛、神道互動中《莊子》的角色，有的考察《莊子》在日本人精神塑造中的作用。其中，形成專著的有兩部，一是大野出的《日本の近世と老莊思想》<sup>⑨</sup>，此書對日本近世即江戸時代的《莊子》研究者及相關出版物有全面的收集和綜合的考察。另一部專著是王迪的《日本における老莊思想の受容》，此書為作者的博士論文，完成於日本，是目前所見日本古代《莊子》流傳及其影響之研究中集大成者。此書共分五章，前三章分別論述了天平時代以前、平安時代、鎌倉室町時代老莊思想

① 水野厚志《“郭象莊子序”に表白されたる〈莊子〉の思想就いて》(そのⅠ)，《中國學論集》第16號，大東文化大學發行，1999年版；《“郭象莊子序”に表白されたる〈莊子〉の思想就いて》(そのⅡ)，《中國學論集》第17號，大東文化大學發行，2000年版。

② 水野厚志《莊子郭象注譯稿外篇第八駢拇(前半)》，《漢學會誌》第42號，大東文化大學發行，2003年版。《莊子郭象注譯稿外篇第八駢拇(後半)》，《漢學會誌》第43號，大東文化大學發行，2004年版。

③ 中野達《〈莊子〉と郭象〈莊子〉——齊物論天籟寓言を例として》，《漢文學會會報》第33輯，國學院大學發行，1987年版。

④ 貝田章子等《〈田舎莊子〉と郭象》，《築波中國文化論叢》第23號，2004年版。

⑤ 堀口育子《郭象の“自得”と〈莊子〉正文》，《學林》第36、37號，2003年版；《〈莊子〉内篇郭象注の典故》，《學林》第43號，2006年版。

⑥ 澤田多喜男等《〈莊子〉郭象注考》，《千葉大學人文研究》第18號，1989年版。

⑦ 現收入《武內義雄全集》第六卷《諸子篇》，角川書店1978年版。

⑧ 詳細情況可以參照王迪《日本における老莊思想の受容》(國書刊行會2001年版)的《序論》之《一、日本における老莊研究について》。藤居嶽人發表的論文多以中井履軒與《莊子》之關係為主題，但王迪似未涉及。另外，國內也有不少學者論及《莊子》在日本的傳播和影響，因本文主要論述用日文發表的日本學者及在日華人學者的成果，故不涉及國內學者。

⑨ 大野出《日本の近世と老莊思想》，ペリかん社1997年版。

的吸收融合狀況，第四章專述《莊子肅齋口義》一書在日本傳播及惟肖得巖等學者對它的講述。第五章則集中考察江戶時代日本的老莊研究，此章更多側重於從文獻學角度和中日文化交流角度展開考察。總之，此書是目前所見日本古代老莊研究方面最為整合、形成體系、較有權威的一部參考書。

加地伸行主編的《老莊思想を學ぶ人のために》<sup>①</sup>一書中收有吉永慎二郎撰寫的《日本の文化と老莊思想》一節，介紹了莊子思想作為一種反文化主義、一種反都市思想和日本自然思想及其美意識的關係，言簡意賅，值得一讀。

對《莊子》所見語言和政治關係的研究，是這三十年發展起來的一個新成長點，這方面的論著較為多見。對中國古代“言語”與“政治”關係之關注，可以說起於大室幹雄《正名と狂言》<sup>②</sup>。這之後，可舉中島隆博的《殘響の中國哲學——言語と政治》<sup>③</sup>，其中收入了作者對莊子語言觀的研究，即《オラリテの次元——〈莊子〉》（筆者試譯為《聲音的維度——〈莊子〉》）及其相關論述《どうすれば言語を抹消できるのか——言盡意、言不盡意論》（《怎樣才能取消語言——“言盡意”、“言不盡意”論》）<sup>④</sup>，作者試圖將西方語言哲學理論導入到中國古代哲學研究中，並提出了一個不同以往的顛覆性的結論，即通過對筌蹄故事的不同解釋，通過對《齊物論》重新分析，可以看出，莊子對於語言其實充分的信賴，他只是將書寫語言和口頭語言作出區分，認為書寫語言相對於口頭語言不值得相信。鈴木達明《語り得ぬものへのことば——〈莊子〉における言語問題と言説への意識について》（面向無法言說之物的語言——〈莊子〉所見語言問題及其關於言說的意識）<sup>⑤</sup>一文同意中島隆博的基本立場，但認為有必要從多重角度分析《莊子》各篇不同的語言觀，《莊子》中對語言既存在信，也存在不信，離開《莊子》核心部分越遠，對語言之不信和恐懼也越大。

近年來，鈴木達明更側重對《莊子》所見韻文的整理，他在《“道”のための有韻

① 加地伸行編《老莊思想を學ぶ人のために》，世界思想社 1997 年版。

② 大室幹雄：《正名と狂言》，せりか書房 1986 年版。

③ 中島隆博《殘響の中國哲學——言語と政治》，東京大學出版會 2007 年版。作者按：就在作者發稿之際，看到了中島隆博剛出版的新書《莊子——鶏となって時を告げよ》（莊子——讓我變成鷄同夜吧），岩波書店，2009 年版，此書上半部分是對中國及歐美的莊學研究的介紹，下半部分收入若干論文，其中第一章為《〈莊子〉の言語思想——共鳴するオラリテ》，也是作者對莊子語言思想研究的一個總結。

④ 原題《どうすれば言語を抹消できるのか——“言盡意”、“言不盡意”を巡る諸問題》，《中國哲學研究》第 3 號，東京大學中國哲學研究室發行，1991 年版。

⑤ 鈴木達明《語り得ぬものへのことば——〈莊子〉における言語問題と言説への意識について》，《中國文學報》第 66 冊，2003 年版。

文——〈莊子〉定型押韻句と黄老思想》<sup>①</sup>指出，《莊子》三十三篇中，一半以上有押韻句，外雜篇中的押韻句要遠遠多於內篇，他通過這樣的分析，來確認《莊子》所見黄老思想的文本特徵，令人耳目一新。

中國古代哲學很大程度上是一種身體哲學，這最早是日本學者湯淺泰雄提出的，對《莊子》所見身體觀的研究，在近年《莊子》研究論文中比例較高。可舉橋本敬司《莊子の遊び身體——グロテスクなからだの意味》（莊子的遊戲之身——解讀那些異樣的身體）、《莊子の遊びのトポス——身體、大樹》<sup>②</sup>及石田志穂《肉體から道——莊子思想の一考察》<sup>③</sup>、石田秀實《身體である私と他者——〈莊子〉と“他なるもの”》（作為身體的我與他者——〈莊子〉與“他者”）<sup>④</sup>等。

除以上熱點外，還有一些研究者，對《莊子》有長期的研讀和探索，發表了形成系列的論文。例如石田秀實除上述論文外，還有《莊子における“物”》<sup>⑤</sup>等注目於《莊子》概念的論文。橋本敬司除上述身體哲學方面論文外，還有《莊子の蝴蝶の夢——物化の構造と意味》、《〈莊子〉の孔子寓言研究——物語論的アプローチ》（〈莊子〉的孔子寓言研究——故事論的方式）、《〈莊子〉研究への前哨》<sup>⑥</sup>等，尤其最後一篇論文中，作者提出要對津田左右吉、武內義雄以來的實證主義研究方式展開批判，認為過去的研究將實存的莊子、作為文本的《莊子》、文本內存在的莊周、莊子混為一談了。作者認為只有通過《莊子》文本自身，才能找到《莊子》內部時代和思想的前後關係，作者依照這種研究方式，為《莊子》中的寓言故事排列了前後關係。

對《莊子》作出較多研究的還有館野正美和室谷邦行，館野正美論文有《“道”と時間——莊子の“道”について——“時間”の觀點からの一考察》、《“道”と夢——莊子

① 鈴木達明《“道”のための有韻文——〈莊子〉定型押韻句と黄老思想》，《東方學》第115輯，2008年版。相同思路的論文還可見鈴木達明《楚地出土簡帛資料に現れる定型押韻句について》，《中國文學報》第76期，2008年版。

② 橋本敬司《莊子の遊び身體——グロテスクなからだの意味》，《中國學研究論集》第1號，廣島中國學學會發行，1998年版；《莊子の遊びのトポス——身體、大樹》，《中國學論集》第20集，安田女子大中文研究會發行，1998年版。

③ 石田志穂《肉體から道——莊子思想の一考察》，《中國文化——研究と教育》第58號，2000年版。

④ 石田秀實《身體である私と他者——〈莊子〉と“他なるもの”》，《日本中國學會會報》第58集，2006年版。石田秀實還有專著《氣——流れる身體》，平河出版社1987年版。

⑤ 石田秀實《莊子における“物”》，《集刊東洋學》43號，1980年版。

⑥ 橋本敬司《莊子の蝴蝶の夢——物化の構造と意味》，《哲學》第51集，1999年版；《〈莊子〉の孔子寓言研究——物語論的アプローチ》，《廣島大學大學院文學研究科論集》第67集，2007年版；《〈莊子〉研究への前哨》，《廣島大學大學院文學研究科論集》特輯號，2004年版。

における“道”の思想と夢の表象》、《“道”と神話——莊子の“道”における神話的表象》、《莊子の世界——莊子における“萬物齊同”の世界の體現について》、《物化考——莊子における時空の發現と“道”の世界の崩壊》<sup>①</sup>。館野正美從時間、空間、夢、神話等不同的角度對《莊子》的“道”展開分析，形成了系列的論文。室谷邦行的論文可舉《莊子における道の觀念》、《〈莊子〉齊物論中の“怒者”と“真宰”》、《〈莊子〉齊物論篇の“有始也者”章について》、《〈莊子〉に見える異形人について》<sup>②</sup>。室谷邦行有一些新穎的見解，例如他認為《齊物論》篇的“有始也者”一章是莊子對老子形而上學哲學之批判。

近年來，在個案研究中，浜村良久也比較活躍，可舉《〈莊子〉德充符篇の“和而不唱”について——莊周は“傾聽”について語ったのではないか》、《〈莊子〉内篇における“聖人”について》、《〈莊子〉德充符篇の“立不教坐不議”について》、《〈莊子〉人間世篇“螳螂の斧”の心理學的研究》<sup>③</sup>。

三浦秀一對明代莊子學有較多研究，他的代表性論文為《明代莊學史研究のために——莊子注の出版と“成心”および“渾沌”解》、《王門朱得之の師說理解とその莊子注》<sup>④</sup>。

松村健一側重於從儒道交流史的角度考察《莊子》，其代表作為《〈莊子〉外篇(駢

① 館野正美《“道”と時間——莊子の“道”について——“時間”の觀點からの一考察》，《東方宗教》第 82 集，1993 年版；《“道”と夢——莊子における“道”の思想と夢の表象》，《東方宗教》第 98 集，2001 年版；《“道”と神話——莊子の“道”における神話的表象》，《研究紀要》第 66 集，2003 年版；《莊子の世界——莊子における“萬物齊同”の世界の體現について》，《漢學研究》第 22、23 號，1985 年版；《物化考——莊子における時空の發現と“道”の世界の崩壊》，《漢學研究》第 28 集，1990 年版。

② 室谷邦行《莊子における道の觀念》，《日本中國學會會報》第 32 集，1980 年版；《〈莊子〉齊物論中の“怒者”と“真宰”》，《中國哲學》第 26 號，北海道大學發行，1998 年版；《〈莊子〉齊物論篇の“有始也者”章について》，《中國哲學》第 31 號，北海道大學發行，2003 年版；《〈莊子〉齊物論篇の“有始也者”章について(その二)》，《中國哲學》第 32 號，北海道大學發行，2004 年版；《〈莊子〉に見える異形人について》，《中國哲學》第 35 號，北海道大學發行，2007 年版。

③ 浜村良久《〈莊子〉德充符篇の“和而不唱”について——莊周は“傾聽”について語ったのではないか》，《中國古典研究》第 51 集，2006 年版；《〈莊子〉内篇における“聖人”について》，《中國古典研究》第 52 集，2007 年版；《〈莊子〉德充符篇の“立不教坐不議”について》，《比較文化研究》第 77 集，2007 年版；《〈莊子〉人間世篇“螳螂の斧”の心理學的研究》，《防衛大學校紀要》(人文科學分冊)第 94 集，2007 年版。

④ 三浦秀一《明代莊學史研究のために——莊子注の出版と“成心”および“渾沌”解》，《集刊東洋學》第 90 輯，2003 年版；《王門朱得之の師說理解とその莊子注》，《中國哲學》第 36 號，北海道大學發行，2008 年版。



拇～繕性篇)について：儒道交流史研究資料としての位置づけ》<sup>①</sup>。

著名的道家學者楠山春樹有一段時間集中精力於《莊子》具體篇章的研究，發表了《逍遙遊篇小考》、《莊子人間世篇小考》<sup>②</sup>等論文。佐藤明也致力於莊子的文本研究，如《〈莊子〉養生主篇をめぐる》、《〈莊子〉齊物論篇の構造：後半の説話を中心にして》、《〈莊子〉人間世篇以下四篇の構成について》<sup>③</sup>等。他還有一些其他的作品，如《司馬遷の見た〈莊子〉》、《〈莊子〉における非政治性の問題》<sup>④</sup>等。

從數量上看，這些年關於《莊子》研究的論文並不算少，筆者只是列舉了其中有代表性的一部分。如果依然借用池田知久的框架，可以看出，雖然在“文獻學的研究”、“日本思想史上道家的研究”等方面有顯著的進步，也出現了一些新的熱點，但這些年份的《莊子》研究顯然缺少大的問題意識、缺少系統性、缺少全局觀。唯一例外的是池田知久，他的研究，可以說是六七十年代高峰時期的延續，在全面、系統、深刻、獨特方面，無人能比。

如前所述，池田知久過去曾做過《莊子》完整的譯注。不僅《莊子》，他也為簡本、帛本《老子》做過多個版本的譯注，為《淮南子》做過譯注。同時，他也寫過《老莊研究》等大量道家研究方面的著作和論文。因此，他的《莊子》研究，不是局限於《莊子》一書的研究，更不是《莊子》某一篇章、某一部分的研究，而是建立在道家研究的宏觀視野之上。

池田知久《莊子》研究的代表性著作是《道家思想の新研究——〈莊子〉を中心として》<sup>⑤</sup>，此書的前身是2001年在臺灣出版、由黃華珍翻譯的《〈莊子〉——“道”的思想及其演變》<sup>⑥</sup>。經過多年的修改、充實之後，作者才正式在日本出版了其日文版，根據

① 松村健《〈莊子〉外篇(駢拇～繕性篇)について：儒道交流史研究資料としての位置づけ》，《集刊東洋學》第76輯，1996年版。

② 楠山春樹《逍遙遊篇小考》，《東洋の思想と宗教》第2號，早稻田大學東洋哲學會發行，1985年版；《莊子人間世篇小考》，《東洋の思想と宗教》第6號，早稻田大學東洋哲學會發行，1989年版。

③ 佐藤明《〈莊子〉養生主篇をめぐる》，《九州大學文學部哲學年報》第48集，1989年版；《〈莊子〉齊物論篇の構造：後半の説話を中心にして》，《大分縣立藝術文化短期大學研究紀要》第30集，1992年版；《〈莊子〉人間世篇以下四篇の構成について》，《大分縣立藝術文化短期大學研究紀要》第32集，1994年版。

④ 佐藤明《司馬遷の見た〈莊子〉》，《中國哲學論集》第10集，1984年版；《〈莊子〉における非政治性の問題》，《大分縣立藝術文化短期大學研究紀要》第31集，1993年版。

⑤ 池田知久《道家思想の新研究——〈莊子〉を中心にして》，汲古書院，2009年版。

⑥ 池田知久著、黃華珍譯《〈莊子〉——“道”的思想及其演變》，臺灣國立編譯館出版，2001年版。

這一最新日文版翻譯的《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心》<sup>①</sup>也已經在大陸出版。在此,依據大陸版,對此書的主要內容和特色作一介紹。

此書可以說是以《莊子》為主要線索展開的一部完整的先秦道家哲學史,共 15 章,分上下冊,56 萬字。以下是這 15 章的具體內容:

- 第 1 章 最初的道家思想家 老子、莊子、劉安
- 第 2 章 道家諸文本的編纂——《莊子》、《老子》、《淮南子》
- 第 3 章 經由從“黃老”到“老莊”走向“道家”
- 第 4 章 道家的先驅者們
- 第 5 章 “萬物齊同”的哲學
- 第 6 章 “道”的形而上學
- 第 7 章 “物化”、轉生、輪回的思想
- 第 8 章 “萬物一體”的思想
- 第 9 章 天人關係論——站在“天”的立場和對“仁孝”的否定
- 第 10 章 “養生”說和“遊”的思想
- 第 11 章 三種類型的政治思想 拒絕政治、烏托邦、中央集權
- 第 12 章 聖人的“無為”和萬物的“自然”
- 第 13 章 對“無知”、“不言”的提倡和辯證法的邏輯
- 第 14 章 對諸子百家的批判和對各種思想統一的構想
- 第 15 章 在日本的林希逸《莊子虞齋口義》

可以看出,此書幾乎涉及了有關《莊子》以及道家的所有基本問題。就文本而言,作者不僅對《莊子》從 52 篇到 33 篇的變遷,對內、外、雜的分類和三種文本之間各篇的移動,作出了自己的考察,同時對與《莊子》關係密切的《老子》、《淮南子》的編纂,對三者的相互關係,也作出了精密的考察。此書還專設一章,論述林希逸《莊子虞齋口義》在日本的傳播及其對日本思想界的影響,池田先生很早就對林希逸《莊子虞齋口義》下過工夫,是這一領域的開創者,其中有許多新的資料,所以這一章對研究《莊子》文本及其傳播的學者尤其具有參考價值。

此書借助《莊子》,從本體論、認識論、自然觀、語言觀、形而上學、辯證法、社會思想、政治思想、倫理思想等多重角度、多重構造,全方位地論述了先秦道家思想,對一

<sup>①</sup> 池田知久著,王啟發、曹峰譯《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心》,中州古籍出版社,2009 年版。

些不可回避的基本問題，如道家先驅者的確認，道家思想的誕生、“黃老”、“老莊”、“道家”概念的釐清，提出了他鮮明的、獨特的看法。例如，他明確指出，最初道家思想的誕生存在於《莊子·齊物論》“南郭子綦、顏成子游問答”中，如稍稍放寬範圍，《莊子·齊物論》中“齧缺、王倪問答”，“瞿鴟子、長梧子問答”，“罔兩、景問答”等也可以歸入其中。這些公元前300年左右戰國時代中期形成的內容，在《莊子》整體中屬於最爲早期的部分。而成爲其思想基礎者，首先是那些重視個人生命、身體之充實的思想家，如楊朱、子華子、詹何等。其次是追求主體性的思想家，如宋鉞與尹文等。其他還有主張擺脫已往價值觀和倫理觀的田駢、慎到等，最後是提倡新知、從語言和邏輯層面對當時的知識展開全面批判的惠子、公孫龍等人。早期道家直接從這些先驅者的各種思想中汲取哲學的養分，以《莊子》齊物論篇爲代表，對感情判斷、價值判斷、事實判斷作出更爲徹底的、大規模的否定，最後，甚至連客觀的“萬物”和主觀的“我”也都成爲排除的對象，即對存在判斷也作出否定，最終到達了“一之無”的境界。這樣，在公元前300年左右，終於到達了、形成了那個窮極的根源性的“道”。真正的道家，都是在此基礎上發生、延展出來的。以此爲直接出發點，後來的道家思想向多方面發展。例如，以窮極根源之本體的“道”爲中心的哲學形而上學、本體論，“物化”、轉生、輪回的思想，將“萬物”看作和諧一體的“萬物一體”思想，闡述從宇宙太初“混沌”到現存“萬物”生成的宇宙生成論，將“萬物”的構成元素“陰陽”之氣及其運動法則說成是“道”的自然學，因爲知性的作用人類從太古的“純樸”墜落下來的退步史觀，呼吁拋棄現代文明回到無政府狀態的“至德之世”的烏托邦思想，主張君主應以中央集權方式統治民衆的政治思想，等等。

在此基礎上，作者懷疑老子→莊子的傳統說法，認爲先秦道家史的形成，是一個由“黃老”到“老莊”，最後走向“道家”的過程。可以說，這是池田先生以《莊子》爲中心，對大量材料作出細密分析、排列和推理之後，得出的關於道家思想史的最爲核心的結論，這一結論的得出，既有作者對中日老一輩學者的繼承，也有其完整的批判和精心的獨創，讀者也許未必同意他的觀點，但不能不正視作者對材料的熟練運用和縝密的邏輯推理。

此書對道家思想史的一些關鍵命題，如“道物”“道器”二元世界論，天人關係論，“萬物齊同”、“萬物一體”思想，對“自然”的肯定與否定，對“黃帝”的批判和結合，黃老思想與“道”的形下化及中央集權政治意識的內在關係，“無爲”和“自然”相對應的主客體關係，“無知”、“不言”的辯證法邏輯，等等，都有精彩的獨到的論述。而且，作者的視域不限於中國古代，不限於傳世文獻。作者在討論“物化”、“轉生”、“輪回”問題時，與古希臘哲學家及中古詩人王維作出比較，在論述“萬物齊同”時，與古希臘哲學

的“萬物爲一”展開比較。在討論《老子》和《周易》時，則對馬王堆帛書、郭店楚簡等出土文獻有熟練的運用。在 14 章中，作者完整地表述了先秦學術史的總體面貌，使該書超越道家思想史，力圖對整個先秦學術構圖作出宏觀把握，這些，都表現出作者高屋建瓴、貫通中西的學術素養，使此書不僅具有哲學史的價值，同時具有了哲學建構的價值。

此書的另一個特色是引用文獻條理清晰、豐富，參考文獻龐大、完整，無論對研究者還是初學者，都可以各取所需，研究者能夠從中看到新鮮的觀點、特殊的視角和研究方法，初學者可以借此獲得系統的資料，學會全局的把握。因此，無論在日本、還是在中國，無論針對《莊子》研究、還是針對道家研究，這必將是一部影響深遠的著作。

[作者簡介] 曹峰(1965— )，男，山西人。日本東京大學文學博士。曾任山東大學文史哲研究院教授，現爲清華大學哲學系教授。目前主要利用出土文獻研究先秦秦漢哲學思想，著有《上博楚簡思想研究》及論文六十餘篇。譯有《池田知久簡帛研究論集》、《史記戰國史料研究》(合譯)、《道家思想的新研究——以〈莊子〉爲中心》(合譯)及譯文近三十篇。

# 關於西方莊學的幾點反思

[瑞士] 畢來德<sup>①</sup>

## 一、西方莊學的歷史與現狀

《莊子》最早西文譯本問世於 1881 年，是 Frederic Henry Balfour (巴爾弗) 的英語翻譯，但翻譯品質卻很差，我就不多說了<sup>②</sup>。1891 年有蘇格蘭漢學家 James Legge (理雅格，1815—1897) 的譯本在牛津出版，是第一比較可靠的譯本<sup>③</sup>。1898 年劍橋漢學家 Herbert A. Giles (翟理斯，1845—1935) 的譯本問世，甚具貢獻<sup>④</sup>。法文最早的譯本是 1913 年由河間府 (今河北獻縣) 天主教教會發表，譯者為耶穌會士 Léon Wiegier 神父 (戴遂量，1856—1933)<sup>⑤</sup>。最早的德文譯本，是多年居住山東的 Richard Wilhelm (衛禮賢，1873—1930) 於 1912 年出版<sup>⑥</sup>。這四位譯者，有三位由傳教士變為漢學家，一位由外交官變為漢學家。他們都是大規模地翻譯中國經典，並非專門研究

---

① 瑞士日內瓦大學中文系榮休教授。

② *The Divine Classic of Nan-hua, Being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher*, translated from the Chinese by Frederic Henry Balfour (Kelly & Walsh, Shanghai/Honkong, 1881).

③ *The Writings of Kwang-dze*, in vol. 39 - 40 of *The Sacred Books of the East*, translated from the Chinese by James Legge (Oxford: Oxford University Press, 1891).

④ *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*, translated from the Chinese by Herbert A. Giles (London: Quaritch Publishing Company, 1898).

⑤ *Les Pères du système taoïste. I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchouang-tzeu*, traduction de Léon Wiegier (Mission catholique de Hien-hien, 1913; Paris: Cathasia, 1950).

⑥ *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan-hua Dschen ging*, aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm (Jena: Diederichs, 1912).

莊子。他們為後人開啟了道路,但他們的翻譯在今天僅具歷史價值。

二戰以後,西方漢學有了新的發展,逐漸成為建制相對完備的現代學科。在上世紀六十年代有人感到有必要重新翻譯某些中國經典,但各國的情形不同。在德國,至今沒有人再重新翻譯《莊子》<sup>①</sup>。在法國,長期居住法國的劉家槐於1966年出版新翻譯;劉家槐似乎對《莊子》沒有專門的研究,受了 Gallimard 出版社的委托才下這番功夫<sup>②</sup>。劉譯本至今在法語世界普遍流傳,比早期法文譯本來得更可靠,但是譯者缺乏對文本的深刻理解,更缺乏應有的文采。2006年 Jean Levi 的譯本出版。<sup>③</sup>

在英美世界,1931年有馮友蘭的《內七篇》和相關的郭象注的英文翻譯在美國問世,但據我瞭解,沒有得到廣泛發行。到了六十年代,在美國出現了《莊子》全文的兩種新翻譯,一是出版於1963年的 James R. Ware(威厄)的翻譯<sup>④</sup>;二是 Burton Watson(華茲生,1925— )的 *The Complete Works of Chuang Tzu*。我個人認為,後者至今是西方最好的翻譯<sup>⑤</sup>。儘管是為一般讀者而寫,但學術價值相當高,因為吸收了二十世紀中國學的許多研究成果,採用簡短小注標明選取了哪位專家的讀法。由於 Watson 文筆通順流暢,從此使西方讀者容易接近《莊子》,比中國人看原文要容易,也更容易欣賞(這當然並不等於更容易讀懂)。之後英美世界另出現兩種翻譯,一是美國漢學家 Victor H. Mair(梅維恆,1943— )在1994年出版的譯本,也有價值,但難以取代 B. Watson 譯本的權威性<sup>⑥</sup>;二是英國漢學家 Angus C. Graham(葛瑞漢,1919—1991)的譯本,出版於1981年。<sup>⑦</sup>

① 德文新譯本依據 Victor H. Mair 的英文翻譯: *Zhuangzi — Das Buch der Spontaneität, Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, aus dem Englischen übersetzt von Stephan Schuhmacher (Aitrag: Windpferd, 2008)。

② *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 1966). 另收入 *Philosophes taoïstes* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1980)。

③ *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi (Paris: Éditions de l'Enylopedie des Nuisances, 2006)。

④ *The Sayings of Chuang Chou*, translated from the Chinese by James Roland Ware (New York: The New American Library, 1963)。

⑤ *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated from the Chinese by Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968)。

⑥ *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, translated from the Chinese by Victor H Mair (New York, Bantam Books, 1994)。

⑦ *Chuang-tzû, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, translated from the Chinese by A. C. Graham (London: Allen & Unwin, 1981)。

上述的第一階段，是單純翻譯的階段。到了第二階段，才進入學術領域。據我瞭解，原瑞士籍的法國漢學家 Paul Demiéville (戴密微，1894—1979)最早探討莊學學術問題，如文本的傳承及歷代注疏點評等問題，並引介當代中國學者不同見解。他從 1945 年到 1951 年在巴黎法蘭西學院開設了四年的專題講座，分別講解《逍遙遊》、《齊物論》和《秋水》三篇<sup>①</sup>。B. Watson 的英譯本，也可視為是第二階段的環節，因為他除了系統地參考中國學者的專著以外，還吸收了日本學者的研究成果，尤其是 Fukunaga Mitsuji (福永光司，1918—2001)的《莊子》研究。第二階段當然持續到現在，因為研究中國古代思想的西方學者，自然是要繼續借鑒中國學者的研究成果。

到了第三階段，有個別的西方學者在莊學研究上作出了一點嘗試性的貢獻。這裏，主要應該提到倫敦大學的 A. C. Graham。他是在深入研究墨家邏輯理論之後才轉向《莊子》，對《齊物論》特別感興趣，注意到《齊物論》中借自墨家、名家的概念和與之相應的思想主題，他在 1970 年發表了《齊物論》的全文翻譯和詮釋，突顯了其語言哲學內涵<sup>②</sup>。據我瞭解，這篇論文似乎在中國學界沒有引起應有的重視。A. C. Graham 後來對整部《莊子》繼續加以研究，尤其注意文本的不同成分，不同思想傾向。1981 年他發表了自己的英譯本，其編排相當特殊：先是《內七篇》的全文翻譯，然後以不同思想學派分類《莊子》的文本，而且對每一類做專門介紹。這本書具有參考價值，提出了一些新看法，但在翻譯方面，遠不如 Watson 的英譯本。Graham 治《莊子》多年，在《莊子》的基礎上開拓了自己的哲學思想，在 *Reason and Spontaneity* 有所闡述<sup>③</sup>。在 1989 年 A. C. Graham 發表了一部獨特的中國先秦思想史，即 *Disputers of the Tao*<sup>④</sup>。A. C. Graham 在美國漢學界影響相當大，好幾個研究中國古代思想的美國學者都是他的學生，其中對莊學研究有貢獻的有 Harold D. Roth (羅浩)。他在深

① 參見 Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques* (Leiden: Brill, 1973)。

② A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal", in Harold D. Roth (ed.), *A Companion to Angus C. Grahams Chuang Tzu*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003 [原載 *History of Religions* 第 9 輯, 1969—1970 年])。

③ A. C. Graham, *Reason and Spontaneity*, London: Curzon Press (Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1985)。

④ A. C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois: Open Court, 1989)。

入研究《淮南子》的編寫過程之後，對《莊子》一書的形成提出了一些具有說服力的看法<sup>①</sup>。別的美國學者在 Graham 引導下探討莊子的哲學思想，往往是以西方哲學的某些主題為出發點或作為比較的對象，在學術雜誌上發表不少文章，也出版了四本論文集<sup>②</sup>。有的文章值得參考，有的則不與置評，但總的來說，經常只是使用《莊子》中幾個孤立的語句或片斷來引證自己的論點，難免有斷章取義之嫌，並且對西方哲學的理解似乎過於片面和淺薄。在歐洲，這一類的研究比較少。道教研究在歐洲具有蓬勃的發展，但道家研究，尤其是莊學，却一直相當冷門。其原因之一或許在於，大家對莊子過於“敬而遠之”。

然而，一百多年來的西方莊學的結果是什麼？截至目前，對《莊子》一書有興趣的西方人可區分兩種：一種是研究中國思想史的學者，一種是陶醉於所謂“東方智慧”的信徒。當然，偶爾也出現具有一定文化素養的普通讀者，出於好奇或認真，也看看《莊子》譯本，但往往難以理解其思想內容，覺得非漢學家是看不懂的，所以看了幾篇就擱置一旁。至於真正愛好哲學思考的西方人，在現有的譯本中看不到他們所能理解的論題。這就是現狀。

## 二、《莊子》如何可能成為西方人的經典

我認為，現狀很難令人滿意。《莊子》應當成為許多西方人所熟悉的一部經典，成為他們喜愛的名著，如同 Michel de Montaigne（蒙田，1533—1592）的《隨筆集》或 Blaise Pascal（帕斯卡，1623—1662）的《思想錄》那樣被珍愛。之所以這麼想，是因為我肯定《莊子》的價值，也因為我覺得，目前的全球化進程不應該單獨由商品經濟和商品經濟所產生的假文化來推動，而應該有真正的法國詩人及思想家 Paul Valéry（瓦

① “Who compiled the *Chuang Tzu*?”, in A. C. Graham, Henry Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts, Essays Dedicated to A. C. Graham* (La Salle, Illinois: Open Court, 1991).

② Victor H. Mair (ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983); Paul Kjellberg, Philip J. Ivanhoe (ed.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996); Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 1998); Scott Cook (ed.), *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 2003).



萊里,1871—1945)所說的“精神流通”(commerce des esprits)<sup>①</sup>,換言之,對某些終極問題的共同反思。這種反思必須朝着未來,但同時也離不開對歷史和歷史遺產的思考。在這方面,莊子不能缺席。

那麼,要把《莊子》化爲西方人能讀懂,能喜愛的經典,此任務已超出中國莊學的範圍,是莊學的新工程,而將來主要應該由西方學者來承擔。西方學者在很多方面都不能與中國學者相比,在精通語言、掌握文獻、熟悉歷史背景方面尤其如此。我自己對這一點深有體會。但是西方學者也有一定的優勢,此優勢可以小結兩點:第一,必須翻譯文本,而翻譯工作容易促使對文本的新認識;第二,在詮釋上所採用的參照框架不同,這也有助於文本的新解讀。

我覺得,中國學者容易低估翻譯問題的重要性,至少沒有像西方人那樣重視。這與整個文化史,甚至語言文字有關。中國從魏晉南北朝及隋唐以來翻譯了佛教經典,明清以來翻譯了西學書籍,但是在研究自己最古老的文化遺產及其歷史演化的主流傳承時,則不存在翻譯的問題,對文本有考證和詮釋即可,文本本身是不變的;這當然是文字穩定性所決定的,也是中國學術史連續性的一個主要原因。西方的情況不大一樣。其經典隨著歷史的過程,屢次譯成新的語言。比如《聖經》由希伯來語譯成希臘語,再譯成拉丁語,再譯成現代歐洲的各種語言,如德語、英語、法語等,後來又根據新的理解、語言的變遷、歷史環境的變化重新被翻譯。從事這種翻譯,要具備幾個重要條件:必須準確把握文本的思想內容;必須清楚意識到不同語言之間的差異;語言的運用必須大膽且富有創造性;此外,不得不考慮語言與思想的複雜關係。這種翻譯繁複更新的過程促進了語言的發展,奠基現代德語的路德《聖經》翻譯乃是突出的例子。由此可知,翻譯作爲西方學術史的核心問題之一(當然,在西方傳統的內部,還可區別天主教和新教,因爲特別重視文本的研究和翻譯是新教)。通過翻譯而推陳出新變成了關鍵的歷史經驗,並證明了一點:真正的傳承必須通過創新。

古希臘和古羅馬的經典與《聖經》有所不同,因爲一直到二十世紀,只有少數有學問的人才閱讀,而且讀的是原文。近代以來固然有翻譯,但往往是爲了幫助人去閱讀原文,只是一種方便,沒有獨立的價值。最近幾十年情況改變了,因爲古希臘文和拉丁文在中學的教授傳統幾乎斷絕了,給予學者們重新翻譯經典的任務。新的翻譯則不再是單純的方便或輔助,而更要成爲與原著具有同等價值的獨立作品,要試圖在嚴格遵守原文的前提下,儘可能地運用今天的語言接近今天的讀者,減少歷史距離所產

① Paul Valéry, “La liberté de l’esprit” (1939), in Paul Valéry, *Œuvres* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1960), vol. II, p.1084.

生的不必要障礙。如果成功,就可以使原著煥然一新。最近問世的法語《柏拉圖全集》,乃是出色的例子,幾乎使柏拉圖成爲與我們同時代的人。<sup>①</sup>

我認爲,到了莊學的新階段,西方學者應該參考西方學術史這些寶貴經驗和在學術界出現的新研究方法,以便重新考慮如何翻譯《莊子》的問題。我自己在這方面作了一些嘗試,從讀者的反應來看,應該說相當成功。我的具體作法,在此無法詳細介紹,只能列舉一兩個例子略作說明。

例如,庖丁回答文惠君說“臣之所好者,道也,進乎技矣”,到目前爲止,所有的外文翻譯都把“道”直接譯成 Tao,或以“道路”的同義詞表達之,如英文的 Way 或法文的 Voie,使得一般讀者不知所指,也看不出庖丁這句話與他所描述的具體經驗有何關係。我選擇不同的方式,將這句話譯成: Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique. (您的臣僕所感興趣的不是技術,而是事物的運行)<sup>②</sup>。我認爲,這符合庖丁的語氣,也與他的意思相符,對下文的内容也有明確的提示,引導讀者閱讀以能夠理解文中的敘述。

我再舉一個例子。《人間世》的第一個段落描述孔子與顏回的對話。顏回擬至衛國遊說衛君,孔子覺得危險,並警告他說:“夫道不欲雜,雜則多,多則擾,擾則憂,憂而不救。”此處的“道”字,跟庖丁的“道”字一樣,截至目前,一律以 Tao 表達,或用 Way 或 Voie 來代替,使讀者無法理解那句話真正的含意,也無法看出與下文的關係。我的法文翻譯如下: Car l'action doit avoir un but précis, sinon elle se divise, elle se brouille, elle tourne mal et cause à la fin des dégâts irréparables. (行動要有一個明確目的,不然會分散,會擾亂,會走邪,最後導致不可收拾)<sup>③</sup>。這樣的翻譯,意思明確,也具說服力。更重要的是,導出對話的主題,使對話順利推進。此主題爲何? 即是行動。顏回要到衛國行動,孔子只警告他很危險,並沒有告訴他行動是不可能的,反而一步一步地啟發,使他認識到自己要具備哪一些主觀條件,哪一種精神狀態,行動才有可能取得成功。從這一前提出發,對話的解讀與郭象以來的傳統看法有所不同,因爲莊子所闡述的不再是一種“處世哲學”,而是一種“行動哲學(Was ist der Unterschied?)”,至少這篇對話具有這樣的意涵。我認爲,在概括講述“莊子思想”之前,應該對《莊子》的每一篇章進行單獨的研究。

這勢必會引起兩個問題。第一是: 哪一種解讀是正確的? 此問題容易解決,因爲

① Luc Brisson (ed.), *Platon, Œuvres complètes* (Paris: Flammarion, 2008).

② Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (莊子四講) (Paris: Allia, 2002), pp. 15 - 16.

③ Jean François Billeter, *Etudes sur Tchouang-tseu* (莊子研究) (Paris: Allia, 2006), p. 77.

有一個大家容易接受的標準：即是看哪一個前提能讓全文有貫通一致的解釋，既能毫無遺漏地解釋每一個細節，又能清楚地展現其整體結構，就應該肯定哪一個前提。可惜，本文無法展開相關討論。第二個問題是：同一個“道”字怎麼可能在一種語境裏指“事物的運作”，而在另一種語境裏則是“行動”的意思？這是一個有趣的哲學課題，可惜在此也無法詳細討論。

換言之，翻譯的好處在於：譯者必須在任何一點上都確定他賦予文本的意思，才能運用自己的語言加以表述。我對《莊子》的解讀，主要體現在我的翻譯當中，所以《莊子四講》的中文譯者宋剛，也把法文的莊子翻譯譯回現代漢語，並在註腳中列出《莊子》原文，以供讀者對照。<sup>①</sup>

這樣翻譯《莊子》的效果之一在於，使得莊子變成一位語言平易通暢的作家，使得他似乎成為與讀者同時代的人。效果之二是，莊子所講的問題，不再是遠離西方讀者的一些中國古代思想的主題，而是西方讀者也能接觸到的，帶有普遍性的基本問題了。這是一種視野的轉向，從此不再以莊子為對象，而以問題為對象，或說以莊子為友，“與莊子為徒”，與他一起思考問題。如此，我們從思想史的領域進入了哲學探索，而在此探索中，基本上與莊子形成平等關係，既受到他的啟發，也看到他的局限或盲點。大部分西方讀者都覺得，中國思想史與自己無關，但如果能透過新的翻譯，讓這樣的思想家出現在他們的面前，並幫助他們對歷史、社會，對現實和對自己獲得新的認識，自然會引起他們的興趣。

不過，要使西方讀者充分體會莊子所提供的新問題和新認識，單憑翻譯是不夠的。我們還得明確指出，莊子用他的特殊語言和諸種表達方式，到底講的是哪些問題，描述的是哪些現象，哪些體驗。為此，必須從西方哲學史、宗教史、文學史選擇讀者所熟悉的資料，指出與莊子相呼應的或有所區別之處。我初步的莊子研究之所以會在法語界引起了迴響，正因我致力於提供這種參考資料。至於引用了哪些資料，怎麼處理《莊子》文本和這些資料的關係，請讀者參考《莊子四講》和《莊子研究》。這種作法是否僅適合西方讀者，或可對中國讀者產生啟發作用，我目前仍無從判斷。

有一些讀者從我的莊子研究得到啟發，而我從他們的反應中也有所啟發。在此舉一個小小的例子。《達生》篇有這麼一段：“夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同

<sup>①</sup> 《莊子四講》(*Leçons sur Tchouang-tseu*)是2000年在巴黎法蘭西學院所作的四場講座整理而成，其中介紹了從日內瓦大學退休之後研究《莊子》的一些初步成果，中文版已於2009年由北京中華書局出版。中華書局也計劃出版我篇幅較長的另一部研究專著《莊子研究》(*Etudes sur Tchouang-tseu*)。關於我的治學方法，這兩本書都有比較詳盡的論述；附錄有《莊子解讀史》。

而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故造物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況全於天乎？”我的法文翻譯如下：Quand un homme ivre tombe d'un char, il n'en meurt pas, même quand le char roule vite. Il a le mêmes os et le mêmes articulations que les autres gens, mais il ne se blesse pas parce que sa force agissante est entière. Il ne savait plus qu'il voyageait en char, il ne s'est pas rendu compte qu'il tombait. Ni mort ni vie, ni surprise ni peur ne pénètrent en lui de sorte qu'il peut heurter n'importe quoi sans éprouver de frayeur. Si l'on peut se rendre entier de la sorte par le vin, combien plus peut-on se rendre entier par le Ciel! (酒醉的人從車上墜下，車縱使開得很快，他也不會摔死。他的骨骼和關節與別人一樣，却没有受傷，這是由於他自發的活動力是完整的。他既不知道自己在乘車，也不知道自己從車上墜落。死、生、驚、懼都影響不了他，所以碰觸到任何東西都不會感到恐懼。假如說透過酒都能這樣保持完整，更何況通過天!)<sup>①</sup>我將“其神全也”譯成“這是由於他自發的活動能力是完整的”。在介紹這一段落後，我指出：“我不敢保證經驗事實會確如莊子所說的那樣，所以在此只說明他的思路”云云。後來，有一位職業舞蹈家來信說，莊子的敘述完全符合她的經驗，因為舞蹈家只要畏懼摔倒，在摔倒的時候便易於受傷，若不再害怕，就會像那個醉漢一樣，幾乎不會有所傷。

上述粗略介紹我個人近幾年的莊子研究。我認為，這是西方漢學家爲了讓西方人認識莊子，可選擇的一條路。這是一條新路，而我自己的研究可說已初步展示了它的可能性。但它是一項大工程，絕非我個人所能完成，我只能作一點鋪路的工作。可喜的是，在《莊子四講》2002年出版後，幾本莊學方面的新書在法國問世，尤其是 Jean Levi(樂唯)的《不合時宜的莊子漫談》<sup>②</sup>，及 Romain Graziani(葛浩南)的《莊子的哲學虛構》<sup>③</sup>。在2006年樂唯發表了《莊子》全文的新法語翻譯，讀起來比劉家槐的譯本來得精彩。<sup>④</sup>但樂唯不僅是漢學家和翻譯家，也是小說家，他發表了一部虛構的《莊子傳》，根據《莊子》一書中的啟示和戰國時代的歷史背景，撰寫了七個不同的莊子傳，並

① Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 45.

② Jean Lévi, *Propos intempestifs sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2003).

③ Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006).

④ *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi, Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006. 樂唯特別注意原文的藝術效果，使得譯文具有豐富的想像力，有時甚至加枝添葉，但在細節上未必可靠。對此翻譯，我寫了詳細的書評，後來又與樂唯有書信往來，討論如何翻譯莊子的問題。我們通信的部分內容也與書評一併發表了。參閱 *Etudes chinoises*, vol. XXV, 2006, p. 232 - 251。

列在一起，可說是一種思想和文學的遊戲。<sup>①</sup>

“中研院”中國文哲研究所將出版專輯對法語莊子研究的新發展提出初步的介紹和討論。很榮幸可以在此專輯提出一些我的想法。我認為，除了進行哲學討論外，應該藉此機會讓中文讀者更理解法語研究者的情境和目標。可惜的是，專輯的論文似乎較忽略這方面的說明，期許將來的研究能補足此一缺憾。

[作者簡介] 畢來德 Jean François Billeter(1939— )，男，瑞士人。於日內瓦大學法國文學系畢業後在巴黎學中文，1963—1966 年在北京留學，1964—1966 年在北京大學學中國古典文學，後又在京都、香港、巴黎深造，從 1972—1999 年任日內瓦大學講師、教授，創立了中文系。其學術研究涉及諸多方面，社會學方面的著作有《論中國的“階級身份”》，思想史方面的有《受非難思想家李贄》，美學方面的有《中國書法通論》，哲學方面的著作有《莊子四講》及《莊子研究》等，其著作和學術論文均用法語寫作。《莊子四講》中文版已由北京中華書局出版。

<sup>①</sup> Jean Lévi, *Tchouang-tseu, maître du Tao* (Paris: Pygmalion, 2006).



# 首屆莊子國際學術研討會綜述

李秀華

研習莊子其人其書是中國傳統學術的一道美麗風景，歷經千年而不磨滅。如今，莊子研究在觀照傳統學術的同時，已經被置於現代視域之下，目光朝向世界。爲了瞭解和總結當下莊子研究的總體成果，促進研究者之間的相互交流，共商新形勢下莊子學發展大計，華東師範大學先秦諸子研究中心於 2008 年 11 月 7 日至 10 日主辦了第一屆莊子國際學術研討會。來自中國內地、港、澳、臺和日本、韓國、新加坡、瑞士等海內外專家學者共 110 餘人參加了研討。會議主要圍繞以下幾個議題展開探討。

## 一、莊子哲學思想及其現代價值

莊子以“謬悠之說，荒唐之言”詮釋他對宇宙、社會、人生的認識，從而構建起一個內蘊豐富的哲學思想體系，爲世人創造了無限的遐想空間。與會者認爲，對莊子哲學思想的再認識及其現代價值的深入挖掘，是當代莊子研究中的重要課題，也是深化莊子研究行之有效的途徑。

莊子思想是精華與糟粕同存，歷來頗受爭議，其地位和價值都值得重新審視。河南省社會科學院崔大華研究員提出了莊子思想的歷史定位問題。他認爲，莊子思想在中國傳統文化形成發展中是一個最活躍、最積極的觀念因素，一個最理性、最深刻的理論成分，爲中國傳統文化和思想達成一個非常完整的、周延的哲學及精神境界起到了主要作用，也爲中國古代文學藝術中自然主義的美學思想和意境神韻的美學追求提供了哲學導向，並爲中國文化消化吸收異質文化搭建了觀念的、思想的橋樑，值得我們不斷用新的觀念去解讀它、豐富它。韓國國立江陵大學金白鉉教授則討論了莊子思想的現代價值問題。他認爲莊子思想的精髓就是內神外明之道，這一神明之

道可以通過心齋、坐忘等工夫而達到主客合一的真知,能夠轉化爲創造性的認識主體,有助於開展新科學之路,開放邁向未來的文化模式。山東社會科學院謝祥皓研究員別開生面,對莊子其人展開了新的評述,他從各方面將莊周、孟軻、孫臏三人作對比,認爲莊子才是超級智慧高人。

莊子哲學的主體乃是自然主義哲學,其對人與自然的關係進行了非常深刻的思辨,包含許多類似現代生態哲學的觀點。當前,世界正陷入生態環境不斷惡化的困境,莊子的自然主義思想多少能爲我們加深認識這一困境的根源以及最終擺脫這一困境提供啟示。華南師範大學曹礎基教授認爲,莊子站在自然之道的立足點上看到了人類文明的負面,第一個在歷史上指出了人類對生態平衡的破壞,第一個對文明發展的負面效應發出了預警,叫人返本而思,不要只顧自我發展而漠視環境的惡化,並且以這種返本而思(歸根)的意識來探尋本體,來看待歷史、道術、人性、生死等問題,用以根治時病,此種意識同樣能啟發我們隨時校正所走的路向,尋找出一條合理的發展新路。東南大學許建良教授思考了莊子“無用之用”思想在現代境遇下價值實現的可能性。他認爲,莊子強調“無用之用”就是要表明任何行爲的抉擇和施行都應該以客體爲中心,都應該最大限度地給予客體實現自身價值功用的機會。他相信,莊子“無用之用”觀念的提出,對於解決今天直面的生態危機具有本根上的啟示作用,對於我們多樣、寬容地對待每個個體也具有積極的意義。安徽大學孫以昭教授認爲,二十世紀以來人與自然的關係日趨緊張,生態平衡遭到破壞,已經造成嚴重危機,而莊子因順自然,同自然和諧平衡的思想對於減少現時危機和免除未來災難,使人類在更高境界上實現現代文明頗有現實的價值取向。杭州師範大學朱曉鵬教授從現代生態倫理學視野對道家蘊含的生態倫理思想進行了深入開掘。他認爲,道家的自然無爲、知止知足、熱愛生命等生態倫理思想十分注意發揮人的主體能動性,讓人作爲主體積極地去協商自己的行爲與自然的關係,使自己的行爲遵從自然法則,這對於我們重新認識道家哲學及整個中國傳統哲學的內涵和意義,拓展其價值境域,克服當代的生態環境危機和各種社會危機,發展和重構現代生態倫理學乃至整個現代文明,都具有不可忽視的重要作用。西北大學謝陽舉教授探討了莊子哲學與西方環境哲學的若干問題,認爲莊子通過“兩行”的邏輯進路和“道觀”標準來證明以自然爲中心的哲學的合理性,通過考察自然價值的多元性、多重性、潛在性等屬性來構建自己的內在價值理論,通過“玄同”、“齊物”、直觀體證等方法來顯明他的非人類中心主義、萬物平等主義和萬物一體論。謝教授得出結論,以爲莊子哲學的學格定位和性質歸屬就是環境哲學或泛生態哲學,以其古老性、原創性和深刻性可以視爲當代環境哲學的先知和始祖。韓國群山大學金晟煥教授通過對比東西方倫理學發現,莊子超越規範倫理學的



生態性關係倫理哲學更適合二十一世紀信息社會。他認為，莊子的生態性關係倫理思想反對執著固有性的是非分別，要求容納彼此的差異，將規範倫理中不能同居的價值很和諧地整合在一起，這樣的思路符合虛擬空間的新秩序，有助於人們發揮包容和開放的精神以突破人種、國家、民族、思想、宗教等限制，莊子“道通為一”、“通天下一氣”的世界模式對於今天縱橫交錯的網絡社會來說仍然具有啟發意義。南京大學包兆會副教授另辟思路，從強調“自然界”這一客體出發，認為是天地萬象讓莊子感受到了自然的力量，並帶給莊子以多方面的精神滋養，而莊子在意識上也對“自然界”保持著聆聽和尊重，使他拋棄了人定勝天的想法，而追求與自然萬物的和諧相處。

荀子批評莊子“蔽於天而不知人”，事實上並非如此。在莊子哲學裏，浩瀚的宇宙意識融入了深沉的生命悲情，反映出莊子對人性的洞悉和對人生的覺解。與會者很熱烈地探討了這個問題，並將其導向我們現存的世界。天津社會科學院趙沛霖研究員分析了莊子的宇宙觀，認為構成莊子所謂宇宙空間的六合之內與六合之外不只是兩個不同的空間，同時也是人寰與神界的分野，這就決定了莊子的宇宙觀不會是自然哲學的一統天下，而成為宗教觀念與自然哲學的混同，因此存在難以調和的內在矛盾。趙研究員又指出，莊子對於宇宙進行的深刻思辨是人類認識和探索宇宙進程中一項不容置疑的重要成就，莊子關於宇宙無限性和永恒性的觀點也具有顛覆封建政治倫理和尊卑觀念的社會政治意義。臺灣大學蔡妙坤博士則以《莊子》內篇為考察對象，認真細緻地探討了莊子的人性論。他認為，鑒於世人在“成心”為用、“喪已於物”的人為造作中背離了內在本真而造成人性異化的現象，莊子呼喚人們應該保有“天”所賦予生命的自然本真和借助“道→氣→心”存有結構來達致“虛”的本然狀態，從而復歸“同於大通”的天地之情，享受“德之和”的安適和諧。南京大學顏世安教授力避舊說，提出莊子對於人性的看法，一方面相信人的原初本性是好的，另一方面又相信人的壞稟性植根於他的頑固的內在性。顏教授認為，在莊子的人性觀念中包含原始人性和現實人性兩層結構，基於現實人性這層的個體自我意識和感覺欲望則是人性惡的根源，而人人皆以自我為中心以及自我中心帶來私心支配的智巧的膨脹又是人類最深的壞稟性。他進而肯定了莊子這種深刻的人性觀察，認為莊子厭惡智巧實質上是對於知識精英文化可能造成某種毒害的一種警覺，而當代中國知識界重新弘揚傳統，再度尊崇聖賢精英，卻忽略了莊子先知性的警告。北京大學陳少峰教授把莊子的人性論和價值觀結合起來考察，指出人性與萬物一體、人性樸善、人性之自我實現、實現的方法是自然或順其自然這四層意蘊構成了莊子對人性的認識和判斷，以這種人性論為基礎自然就形成以人為本，人人平等，人人通過自主實現各自的價值，人與人之間反對相互專制的價值觀。遼寧大學涂光社教授從莊子追求自由精神與獨立人

格方面發掘其現代價值。他認為，莊子是在承認人與人之間、人與物之間平等關係這種意識的支撐下追求順乎自然、物我一如的自由精神，追求肯定個性、超然物我的獨立人格，雖然與現代人所要求的平等、自由不同，但我們可以把莊子理論建樹中許多合理、積極的東西納入文化現代整合的範圍，而且在華夏民族自古強調社會共性和群體利益的傳統中，莊子張揚個性，保持獨立人格的精神成爲不可或缺的補充，這與現代社會要求尊重和發展個性的認識也是完全一致的。武漢大學程水金教授則從生命的社會屬性這個角度揭示出莊子的生存焦慮，認爲是“子之事親”和“臣之事君”這兩大人生桎梏以及“時”的掣肘和“命”的播遷使莊子陷入到更加深沉的精神危機與生存焦慮中，但莊子並未因此消沉頹廢，反而以此爲契機去尋求生命的超越與解脫。

與會者對莊子哲學中的其他一些問題也進行了探討。華東師範大學貢華南教授從先秦時代各家關於“形”與“性”的觀念入手，深入討論了莊子哲學在形而上學生成中的地位問題。他認爲，莊子一方面反對形名家以形爲性的看法，而將形的本質質諸道、德、神、生，另一方面又將形視爲道的直接顯現，《繫辭》提出的“形而上謂之道”正是繼承了這個理路。華東師範大學孫芬博士則以中西方哲學比較的視野討論了莊子“成心”說與伽達默爾“前見”說的異同，認爲他們在真理觀及語言觀上有不同的看法，但在諸如主觀理解真理、強調排除外在物欲或假前見等方面存在共通性。

## 二、莊子美學思想與《莊子》文學特徵

莊子雖以激烈的言辭嘲弄了自己所處的人間世，卻又毫不吝嗇把自己的審美情懷投射到承載這個人間世的自然世界。在他的眼裏，天地有大美，四時有明法，萬物有成理，儵魚蝴蝶各有所樂。莊子於儒家規範之外創造了另一種審美的心境，展露出無與倫比的藝術天才。《莊子》一書也猶如一首優美的哲理詩，俘獲了無數文人的心。與會者就莊子美學思想以及《莊子》所具有的文學特徵展開了深入探討。

臺灣大學特聘學者、華東師範大學先秦諸子研究中心名譽主任陳鼓應教授以《莊子》內篇爲對象全面論述了莊子的心學。他指出，同處古代文明“軸心時期”的孟子和莊子開創了兩個不同領域的心學，前者訴求於道德，而後者訴求於審美。陳教授通過層層剖析內七篇的核心論題，認爲虛、明、通、忘、遊是莊子心學的基本範疇。“虛”、“明”是由靜定工夫所呈現的空明靈覺而能涵納萬象的心境。“通”則以虛明心境消除人我的隔闕而達於物我融合之境。“忘”是爲主體處於安閑足意的心境，“遊”則爲自由適意的美感活動。“虛”、“明”、“通”反映出莊子開放的心靈，“忘”、“遊”則是莊子審

美心境的寫照。陳教授強調，在《莊子》中，“心”字出現 180 次，“遊”字出現 106 次，而“遊心”這一範疇及其所組織的語句尤為切要，可以說是最富莊學特色的思想觀念，它不僅是莊子心學中最具代表性的範疇，也是中國古典美學中最重要的一個範疇。臺灣屏東教育大學李美燕教授也談到了莊子“遊心於和”的審美心境，但她把討論的重心放在“和”的美學意涵上。李教授通過對《莊子》中“和”觀念的梳理，認為其精義在於由“遊心乎德之和”以達到“和以天倪(天鈞)”的境界。她進一層分析說，在這樣的生命境界中人擺脫了感官欲求與心知執著，使生命之氣柔和順暢，精神生命之泉源自然汨汨而出，一番閒適自得的美感也就油然而生。莊子所謂“無聲之中，獨聞和焉”即是“遊心於和”境界所轉化出的美學意涵。“和”成為中國藝術美學的價值依歸，多少是受此影響與啟發。

雲南大學張國慶教授則從《天運》篇黃帝與北門成的一段對話出發，深入探究了莊子樂論的美學意義。他認為，莊子樂論的哲學基礎是建立在“道”與“坐忘”的觀念上，這段話即描述出一個一步步通向“道”的音樂流動進程，並最終用音樂展現了“道”的真正境界。在描述過程中，反映出莊子對於音樂藝術實境和藝術虛境有極其深刻的感受和認識。張教授指出，從藝術實境看，莊子把握到了音樂瀰漫空間的特徵，並觸及音樂的音色問題；從藝術虛境看，莊子把握到了音樂既飄搖不定難尋難求又五音繁會可聽可感的特徵，並觸及音樂突破有形有限而入於無形無限的問題。張教授最後總結說，莊子對於音樂的審美心理感受具有極高的美學價值，後世中國美學追求“言外意”、“弦外音”、“象外象”的藝術境界即是揚棄了莊子這種樂論。針對當前學界認為莊子提出“五色亂目”是否定感官享樂、否定藝術、解構儒家價值觀的三種主流看法，蘇州大學鄭笠博士提出了不同的見解。她認為，莊子的“五色亂目”思想其實包含著去欲達生、去偽存真、復歸於樸這三層美學意味，對於中國傳統藝術反對雕琢繁縟、提倡樸素自然的審美趣尚產生了重大而持久的影響。

“天下有至樂無有哉？”莊子發出了人生有無快樂的追問，這是一個具有藝術氣質的哲學家必須面對的問題。臺灣政治大學王志楣教授從這個獨特的視角系統闡述了莊子之“樂”，為我們展示了莊子美學精神的另一面。她提出，莊子之“樂”存在世樂與至樂兩個層次。世樂多以滿足感官具體愉悅為基礎，此是莊子所要反對的；與道契合的至樂能保持永遠無憂的自適自得快意心境，此是莊子正面肯定的。王教授隨後深入剖析了至樂與形上之道的關係，指出莊子通過向內、致和的涵養方式而達到至樂的境地。她評價說，莊子這種學說雖有明顯的不足之處，但從加深人們對苦與樂的認識這點來說是具有社會功能性價值的。同時，莊子所追求的“至樂”之道也給人以靜謐、怡然、曠達的美感。

至於《莊子》一書的文學特徵，魯迅歸其為“汪洋辟闔，儀態萬方”。不少與會學者以不同的視角，從不同的方面討論了莊子文章的特色。中國社會科學院陳靜教授針對《莊子》大量出現“夢”意象的情況進行了分析。她認為，《莊子》的夢已經基本脫離了占夢，是以夢作為表達思想的一種手段，生理上的“夢”和與之相對的“覺”在《莊子》中已成為一對重要的隱喻，分別喻指精神上的迷惑與覺悟，為“夢”意象賦予了新的內涵。中國傳媒大學刁生虎副教授以哲學與文學共通的視野為我們揭示了莊子宇宙意識與《莊子》文學特色之間存在的內在聯繫。他認為，莊子宇宙意識包括宇宙無限、物化、天人關係等三方面的觀念，轉化到文學領域，就相應地形成了《莊子》一書的浪漫風格、繁富多彩的變形藝術以及以自然喻人事、由自然到人事的敘述模式等文學特徵。陝西師範大學劉生良教授則重新審視了莊子所自稱的“三言”體，他多不依前賢之論，自出機杼，認為“寓言”泛指“藉外論之”的寄寓之言，“重言”特指假託“耆艾”的借重之言，“卮言”專指作者因事推衍的議論之言，並認為“三言”之間是有所包容和交叉的，而“寓言”是《莊子》最重要和最有代表性的文體。四川內江師範學院李見勇講師頗具匠心，對《莊子》三十三篇各篇結尾進行了梳理，從而歸納出《莊子》結尾的特點。他認為，《莊子》散文的結尾大概有以寓言結尾、以論辯結尾、以議論結尾這三種類型。以寓言結尾能起到含義豐富、深化主旨以及照應開篇，始卒若環的藝術效果，以論辯結尾和以議論結尾時並不顯得單一，多有變化。復旦大學徐志嘯教授從個案入手，探討了《莊子·漁父》與《楚辭·漁父》在作者生活年代、作品產生時代、作品框架結構、漁父個性設計、作品主旨等方面的異同。他得出結論，認為《楚辭·漁父》很可能是模仿《莊子·漁父》的產物，但作品中寄寓了迥然不同的旨意，表現形式也有所不同，是一篇完全屬於獨立創作的作品。清華大學孫明君教授則從《莊子》影響後世文學這個層面，深入剖析了東晉詩壇上“莊老”與“山水”之間的關係，認為前期是“莊老興盛，山水體道”，後期為“莊老告退，山水方滋”，共同構成了東晉士族文學的雙重主題。華東師範大學王冉冉副教授從思想層面討論了《莊子》對於《紅樓夢》的影響，他認為《莊子》所說的“虛”、“無”與《紅樓夢》中的“空”觀其實同屬一種視現實世界非“真有”、“實有”的世界觀，是其建立超越性人生觀的前提。

### 三、《莊子》文本之義理與考據

莊子自謂以“寓言”、“重言”、“卮言”著其文，又力求言外之旨，所以《莊子》全書在文意上給人一種撲朔迷離之感，留給後世無限求索的空間。莊子及其弟子組成了一

個較為複雜的學術流派，觀點錯綜爛漫，作品真偽難辨，留給後世許多謎團。關於《莊子》文本的義理與考據，至今紛爭不休。與會學者們同樣沒有忽視這個問題。

蘇州大學王鍾陵教授對《逍遙遊》篇“至人無己，神人無功，聖人無名”句作出了自己的新解。王教授首先詮釋了“無己”、“無功”、“無名”的含義，他歷數古今莊學家有關這方面注釋的得失，以為同莊子的原意都有較大差距。通過理論推導與文本旁證相配合的方法，他提出，“無己”即是去成心，“無功”即是去小成，“無名”即是去爭軋，三者雖各有側重，但又是相互滲透的，其目的都在於將個人化入到大道中。接著，王教授考察了內篇“至人”、“神人”、“聖人”三個詞所作過的確指性說明，認為“聖人”即是指堯，“神人”是指藐姑射之山上的神人，“至人”則是指許由。王教授並未停留在解釋字義文義上面，而是借此重新思考莊子的逍遙遊思想，他認為除了“至人”“神人”“聖人”的逍遙外，還存在以無用為大用的弱者的逍遙。新加坡國立大學勞悅強教授以邏輯推論和文獻實證結合的方法集中探討了《莊子》書中“明”及其相關的“光”、“照”、“冥”、“渾沌”等一組概念的義涵。他通過對照早期儒家文獻和老子《道德經》中的“明”，發現莊子所謂“明”是針對儒家思想而孕育出來的一個概念，在多數情況下並非含有正面意義，反而頗具貶義。勞教授分析說，在莊子看來，“明”的存在往往導致是非爭議而模糊了真相，“非明”的“渾沌”狀態才是莊子鼓勵人們追求的最佳境界。與前面兩位教授不同的是，上海社會科學院張文江研究員則對《逍遙遊》整篇進行了析義。張研究員的析義與傳統的訓詁方法大異其趣，雖然也旁徵博引，但融進了現代人的知識和觀念，有很強的現實針對性。因此，他的析義多有古為今用的目的。張研究員認為，《逍遙遊》篇的核心思想就是追求自由，莊子所感受到的自然、社會和生命本身對人的限制，也正是現代人的普遍困惑，莊子解脫的方式亦可為現代人提供深刻的啟示。北京師範大學強昱教授以嚴密的邏輯思維討論了《莊子·知北遊》篇文本的意義。他認為，《知北遊》的文本結構並非雜亂無章，而是圍繞“知道”、“安道”、“得道”的思想主題邏輯地展開，將具體細緻的分析同隱喻象徵的暗示水乳交融，深刻揭示出“知道”與“安道”以及“得道”的相互關係，表明了個體可因知性的明覺洞察宇宙人生而成就自我存在的價值。強教授還肯定了《知北遊》對於中國哲學所作出的理論貢獻，並對其文本結構進行了重新釐定，發現今本存在著一大段文字的錯亂，提醒學者哲學分析不能脫離文本存在而盲目發揮。

關於《莊子》篇目真偽及內篇、外篇、雜篇分類的問題，一直為學術界所關注。日本大東文化大學池田知久教授通過考證發現，《莊子》五十二篇本是由劉向、劉歆父子整理而成，而二十七篇本是崔譔、向秀在五十二篇基礎上刪削編纂出來的，三十三篇本則是郭象在參照兩者的同時根據自己意願確定下來的。至於《莊子》內篇、外篇、雜

篇的分法,他認為西漢武帝之前並無這樣的區別,後來劉向整理《莊子》時才將其區分,並帶上了價值優劣的判斷。此外,池田教授還考證出上述三種莊本的具體篇目名稱。華東師範大學黃人二副教授基本同意池田知久教授關於《莊子》內、外、雜篇的看法,不過他偏向對內、外、雜篇性質的認識上。黃副教授通過考察戰國郭店竹簡《叢語四》引用《莊子》原文情況,從《叢語四》的性質與《莊子·徐無鬼》本證出發重新分析了古書分內、外、雜者的內涵。他認為,《莊子》內篇一般是學派宗師的言論主旨所在,外篇多是本自師說,或相與發明,或解釋經典,或弟子所記之語,雜篇則多附記平生行事,或全書敘例所在,或不合經術,詆譏他家者。內篇為師說本經,外、雜篇為輔助訓解,一縱一橫,各有作用。安徽亳州市老莊文化研究會張真先生則力反自蘇軾以來學者以《莊子·說劍》為偽作的觀點,從莊子思想的貫通以及《說劍》篇與縱橫家或策士之作的差異等方面來力證其不是偽作。張先生認為,《說劍》篇的思想與莊子思想一脈相傳,並非淺陋不入於道,尤其可以視作莊子“勸王”思想的集中體現。並且,《說劍》所反映的動機和遊說主張同戰國縱橫家策大相徑庭,因此傳統觀點判定《說劍》為偽作的理由不能成立。揚州大學賈學鴻講師則本著從大文化背景下觀照《莊子》,把《莊子》與歷史地理、神話傳說進一步溝通的目的,對《莊子》書中的“藐姑射之山”、“空同之山”、“具茨之山”、“畏壘之山”、“昆侖之虛”等山名進行了一一考索,進而認為《莊子》中“山”在很大程度上是道境的象徵。

一些與會學者還從學術源流方面考論《莊子》與其他諸子、流派的關係。華中師範大學高華平教授拓展了章太炎先生關於莊子傳承顏淵之學的觀點,其說多發前人之所未發。通過對顏淵之學以及莊子之學的梳理和比照,高教授發現孔子、顏淵的學問在莊子心目中佔據僅次於“古之道術”的地位。他繼而將顏淵與莊子在儒家核心價值上的異同做比較,認為莊子在很大程度上傳承的是顏氏的人生哲學,尤其是顏氏安貧樂道的人生態度和“心齋”、“坐忘”的精神修養方法。香港中文大學何志華教授針對歷來學者將莊子、荀子對立或將兩者關係置而不論的現象,以文獻實證的方法深入考察了《荀子》與《莊子》的關聯。何教授認為,《荀子》書中部分罕用辭彙沿襲《莊子》的事實可以證明荀卿對於《莊子》有全然的把握,再將兩書相證可以發現荀卿其實多用莊子學說,當中既有完整襲用莊周理念者,也有修訂莊說,革故鼎新者。《荀子·非十二子》痛詆諸家而置莊子不論,也可見荀卿對莊周的稱賞之情。北京語言文化大學方銘教授則結合出土文獻考察了戰國黃老與莊子道家的區別,指出道家學說可分為黃老和莊子兩派,認為楊朱、莊周以被統治者的立場立論,比之黃老具有更積極的平民色彩。澳門大學鄧國光教授則追溯了莊子所謂“道術”一詞的淵源,認為《莊子》以“道術”自表是因時代之運會。另外,荷澤歷史文化與中華古代文明研究會潘建榮

會長通過考查戰國蒙地的歷史地理沿革，在翔實材料的基礎上提出了莊子故里在山東菏澤的新說法。

#### 四、莊子學發展史與海外莊子研究動態

莊子生前雖寂寞無聞，但他所創立的學問卻縱橫上下幾千年，莊子學幾乎支撐了大半個中國文化。探討莊子學發展過程，瞭解海內外莊子研究動態是與會者非常關心的熱點問題。

香港嶺南大學汪春泓副教授在考察了漢代老學與莊學的情況後指出，至漢武帝朝，《老子》作為政治哲學一面的功用漸遭屏蔽，而作為人生哲學一面的意味則大大凸顯，遂與《莊子》相融合，構成了所謂“老莊”之學，並逐漸成為漢代士人的精神慰藉。北京師範大學周威兵講師有鑒於學界未注意劉向和《莊子》關係的現狀，對劉向輯錄的《新序》、《說苑》中涉及《莊子》的內容作了鉤沉。他發現，《新序》、《說苑》汲取了《莊子》中多個寓言故事，其中大多數被劉向以儒家思想作了改造，這說明劉向對《莊子》極有研究，在莊學史上應該佔有一席之地。

中國社會科學院王葆珣研究員以魏晉玄學為背景，深刻闡述了莊子“入火不熱”這個帶有神秘色彩的命題對於王弼、嵇康、向秀、張湛諸人形成類似康德“物自體”學說所發生的作用。他進一步認為，就“入火不熱”思想的連貫性而言，《莊子》與玄學是相通的，可冠以“莊學”之名，“莊學”倚恃其特有的內在性與滲透性，像“入火”一樣滲入各家學派和宗教，與其內在本體冥合，從而實現各教派與學派的內在統一。王研究員相信，今日的文化建設若是循由這樣的理路，前景當是光明的。復旦大學陳引馳教授分析了中古文人“循性而動”與莊學的內在關係。他認為，魏晉注《莊》對於《莊子》在“天”、“人”構架中論“性”的思想實有推展，中古文人追求自由，標舉自由之義，也有其深沉的理據，那就是莊學所推重的自然本性。陳教授總結說，中古文人於莊學深有契心，情理兼攝，構成了他們豐富精神世界的一個重要方面。臺灣靜宜大學鄭宜玟博士則選取中古文人中最具莊學精神的阮籍為對象，深入考察其《達莊論》所反映的言意之辨。她指出，《達莊論》以主客答難的結構體裁闡述莊子本體論、認識論、實踐論三方面的論點，推進了魏晉玄學將莊子有關言意關係的理論發展成一種系統的哲學方法。

河南大學耿紀平副教授將宋人莊學著述大致分為注解專著、詩文辭章、筆記語錄三類進行梳理，為我們勾勒出宋代莊學發展的狀況。他指出，宋代《莊子》注本共四十

五種,完整保存的九種,節錄被輯存的三家,其餘均已散佚,兩宋文人諸如王安石父子、蘇軾、朱熹、褚伯秀等存有大量有關《莊子》的詩文,他們以好學深思之品格貫穿於對莊學的研究之中,頗具近代學術的色彩。宋人學術筆記中也有許多結合特定時代背景闡述《莊子》義理的片斷,其中不乏開創意義的成果。山西大學楊文娟講師集中討論了林希逸《莊子口義》的評點特色,她認為,林希逸是有意識、有系統地從文學角度來解莊評莊,對《莊子》文字血脈、如何破題、如何收束、暗藏什麼樣的機軸、怎樣縱橫起伏等方面都給予了極大關注,對於《莊子》自身的文學價值也多有評析。她進而高度肯定了《莊子口義》在莊學發展史上的意義,指出林希逸將以前對《莊子》文章藝術特徵的簡單評論發展成多角度、全方位的評析,為明清學者的《莊子》散文研究打下了良好基礎。華東師範大學李似珍教授則從《莊子》的道氣論、氣之聚散的變化觀以及天人合一的貫通境界這三方面對於張載構建天道觀所產生的影響出發,為我們展現了宋代理學下的莊學發展之一斑。

寧波廣播電視大學蔣門馬講師從版本流傳情況、全書總體結構、全書主旨和讀法、陸氏之超勝獨知等方面對明代陸西星的《南華真經副墨》進行了全面評介。他認為,陸氏融通儒、釋、道三家要旨而注《莊子》,開其義蘊,多發前人之所未發,對於世人理解莊學大有裨益,即於今時也有振蕩發聵的意義。臺灣屏東教育大學簡光明教授則以明代另外一種重要的莊學著作——陳治安的《南華真經本義》為對象,主要討論了陳氏探求《莊子》本義的方法。他分析說,陳氏以為注家需有良好的人品才能掌握《莊子》本義,主張“以莊解莊”即以外、雜篇解內篇的方法來探求本義。簡教授認為,陳氏如此探求本義帶有較強的主觀性,陳氏在探求本義時也滑向了道教思想。簡教授也承認,陳氏能夠有意識地考察莊學史的發展,對注《莊》方法做自覺的反省與批判,在思想詮釋上亦有眾多精采之處,在莊學史上有其一定的地位。上海大學博士後宋健對明末僧人覺浪道盛的“莊子託孤說”進行了深入評述。他指出,“莊子託孤說”的提出與覺浪道盛的儒家志向和崇儒的思想傾向有著深刻的聯繫,明代滅亡的時代因緣也促成了這個學說的流行,因而在學術史上具有不可忽視的意義。

四川師範大學湯君副教授從金聖歎評《莊子》為“第一才子書”切入,將其散見在其他才子書中間接提及《莊子》的評點作了細緻的探討。她認為,從金聖歎關於《莊子》的散論中可以反映他對於《莊子》哲理和文學技法的基本認識。她進而肯定了金氏以《莊子》作為文學評點理論依據之一的努力,認為其以傳統筆法見出《莊子》整部結構之法、注重《莊子》文采、以《莊子》事典解釋詩文、將《莊子》置於看似不相通的其 他才子書中以打通其寫作手法和精神等評點方法為《莊子》解說走向通俗化作出了非常有意義的嘗試和貢獻。臺灣師範大學林明照助理教授以《莊子解》、《莊子通》為載



體討論了清初王夫之莊學中以莊釋儒的現象，他通過分析王夫之對莊子“天均大化”、“自全全人”思想的解釋認為，船山莊學中存在以儒解莊和以莊釋儒兩個詮釋面向，前者易於被呈現，而後者則相對地較為隱晦，並且他的儒學思想實際上已經蘊含了莊學的思想成素。安慶師範學院李波講師就劉鳳苞研究《莊子》章法結構、形象塑造、筆法特徵、審美意境等方面取得的成果作了詳細論述。他認為，劉氏所著《南華雪心編》是《莊子》散文研究的集大成之作，將《莊子》散文藝術發揮到了極致。華中師範大學劉沼軍教授則對嚴復《〈莊子〉評語》的學術背景和闡釋特點進行了深層次的剖析。他指出，嚴復既熟悉西學，又熟悉中學的學術和思想背景促成了他在理解與闡釋《莊子》思想時能夠完全超出古代學者的局囿，給人以耳目一新之感。劉教授進一步從自然科學、社會政治、哲學宗教等方面分析了《〈莊子〉評語》以西學釋《莊子》，力求中西會通的闡釋特點。

本次會議的主辦方還向大會提請評議華東師範大學先秦諸子研究中心主任方勇教授積十年之功而撰成的《莊子學史》，把對莊子學發展的討論推向高潮。中國社會科學院陸永品研究員表示，此書可以稱得上是一部總結莊子學發展的通史，這在古今中外莊子研究中還是第一次。上海大學郝雨教授也表示，此書幾乎就是半部中國文化史，既有“史”的宏闊又有“學”的精通，當之無愧成爲一張最精細的莊子研究的學術地圖。

隨著漢學歷久彌新、不斷擴展的影響力，海外學者對於《莊子》的關注也越來越普遍，他們爲莊子研究注入了新的元素。瑞士日內瓦大學畢來德教授爲與會學者詳細介紹了西方莊子學的歷史與現狀，並表達了自己對於西方莊子學前途的設想。他將西方莊學的歷史概括爲四個階段：最初接觸文本並加以翻譯的階段；開始注意文本的歷史及相關學術問題，並吸收中國學者研究成果的階段；爭取在這一領域內作出一點貢獻的嘗試階段；西方學者將來有可能要進入的新階段。畢來德教授對近一百年來西方莊子研究不能深入的現狀表示不滿，不過他特別讚賞近來法國漢學界所取得的成就，如 Jean Levi 就有《不合時宜說莊子》和《莊子傳》兩書出版，Romain Graziani 則著有《莊子哲學虛構》。畢來德教授認爲，西方莊學的新階段就是要把《莊子》化爲西方人能讀懂的、能喜愛的經典，而西方學者應該參考西方學術史的相關經驗和學術界出現的新的治學方法，重新考慮如何翻譯《莊子》的問題。韓國春川教育大學曹玟煥教授評述了近代以前韓國的莊子研究。他認爲，朝鮮時代研究莊子的人並不是很多，且研究者大都是儒家學者，他們是在“通過理氣論排斥異端”和“通過考察儒道異同”的兩個框架下來理解《莊子》的。韓國東國大學金炫秀教授則對現代韓國的莊子研究動向作了詳細介紹。他通過考察與莊子關聯的翻譯書、研究書、碩博學位論文等情

況,把二十世紀六十年代歸為莊子研究的胎動期,七十年代為跳躍期,八十年代為深化期,90年代為安靜期,二十一世紀前十年為興盛期。韓國仁荷大學朴素品教授則把討論的焦點集中在韓國當代的莊子研究狀況和意義上。她認為,韓國當代研究莊子者主要是從《莊子》與文學、《莊子》的語言邏輯、朝鮮時代的《莊子》研究、《莊子》與西方哲學比較、《莊子》與現代文明批判、《莊子》的藝術哲學等六個方面展開,這說明直到最近韓國《莊子》研究的真正時機才算成熟。

總之,本次莊子國際學術研討會從哲學、美學、文學、史學、文獻考據學等角度對莊子學作了較為全面而深入的探討,集中反映了當今莊子研究的新成果。與會者一致認為,此次會議為海內外學者交流研究經驗、拓展研究視野提供了一個良好平臺,有助於瞭解當前莊子研究的長處與不足,進一步提升莊子研究的水準與層次,是一次富有成效的學術會議。

(作者單位:華東師範大學先秦諸子研究中心)

# 《莊子學史》序

(臺灣) 陳鼓應

我和方勇博士初次見面，是在1998年5月4日北京大學百年校慶大會上。那時，他正在北大中文系做博士後，除了專心撰寫出站論文《莊子學史》(第一、二編)而外，還為中文系研究生開設了“莊子研究”專題課。彈指一揮間，我與方勇教授第二次見面已是在2007年12月中旬香港中文大學的一次國際會議上，此時他的《莊子學史》全書已基本完稿，即將交付人民出版社出版。我欣喜之餘，頗有些感慨。在當前崇尚物質利益的風氣下，方勇教授能潛心莊子學研究領域十餘年，知難而進，秉燭夜戰，完成這部近二百萬字的莊學巨著，實在是學術界一件非常了不起的大事，讓我十分感動。

## 一

莊周學派留下了一部《莊子》，由於它那芒忽恣縱的語言風格，以及高遠深邃的思想意境，常被正統派視為異端邪說而遭扭曲，所謂消極、出世是常有的誤解。但是我想，中國文化中如果欠缺了莊子的生命情調和美感情懷，那麼中國的文學、藝術和美學會成為什麼樣的光景？如果中國哲學只有孔孟之道，而欠缺老莊的哲學理論和境界，那麼它會單調到什麼樣的程度？

我是學哲學的，對《莊子》的研究大致可分為三個階段。上世紀六十年代初，我由尼采進入《莊子》，即主要是從尼采的自由精神來闡發《莊子》，同時思想上也受到了存在主義的啟發。上世紀七十年代之後，我在美國期間的所見所聞，使我的注意力漸漸從自由、民主擴大到了社群、民族的理念，從而對《莊子》的理解也隨之轉移到“歸根”和“積厚之功”的層面上去。而進入新世紀後，2001年的“9·11”襲擊事件導致了一場新的十字軍東征，在我的思想上也引起了很大的觸動，使我更加看清霸強的自我中心

和單邊主義。由此推到《莊子》研究上,也使我更加注重多重視角、多重觀點地去看待問題。當然,上述三個階段不是割裂的,而是緊密聯繫的,只不過三者間有一個大概的分期罷了。

我求學的年代,正處於新、舊儒家重塑道統意識及其推波助瀾於個人崇拜的空氣中。這種空氣令人窒息,我便從尼采的《愉快的智慧》、《查拉圖斯特如是說》等著作中汲取著營養。尼采曾經自稱為“自由精神者”,他說“不管我們到哪里,自由與陽光都繞著我們”,“生命就是要做一個人,不要跟隨我——只是建立你自己!只是成為你自己。”<sup>①</sup>這種張揚的自由給了我很多的啟示。從1960年到1963年之間,我研究的主題由尼采進入到莊子,尼采對西方文化進行價值“轉換”,引發了我關注莊子對文化與哲學的價值進行重估。譬如讀《莊子·逍遙遊》第一段:“北冥有魚,其名為鯤。鯤之大,不知其幾千里也。化而為鳥,其名為鵬。鵬之背,不知其幾千里也。怒而飛,其翼若垂天之雲。是鳥也,海運則將徙於南冥。南冥者,天池也。”最初我的理解側重在“遊”,在“放”,在“精神自由”,這可與尼采的觀點相互對應,莊子的“逍遙遊”正是高揚的自由自在的精神活動。尼采和莊子所散發的自由呼聲,使我能夠從中西傳統文化的觀念囚籠中擺脫出來,走向一個沒有偶像崇拜的人文世界。

隨著年齡與閱歷的增長,我的心思漸漸由當初的激憤沉澱下來,進而體會到“積厚”的重要性。鯤在海底深蓄厚養,須得有積厚之功;大鵬若沒有經過心靈的沉澱與累積,也不可能自在高舉。老子說:“九層之臺,起於累土。千里之行,始於足下。”<sup>②</sup>走千里路,就得有一步一步向前邁進的耐心。同時在客觀條件上,如果沒有北海之大,就不能蓄養巨鯤,也就是說如果沒有深厚的文化環境,就不能培養出遼闊的眼界、寬廣的心胸。而蓄養巨鯤,除了溟海之大,自身還得有深蓄厚養的修持工夫,要日積月累,由量變而質變。“化而為鵬”,這意味著生命中氣質變化所要具備的主客觀條件。

從哲學角度來講,鯤化鵬飛寓言中所蘊涵的哲理,其一,體現在從工夫到境界的進程中。鯤的潛伏海底,深蓄厚養經由量變到質變,乃能化而為鳥;鵬之積厚展翅,奮翼高飛,這都是屬於工夫修為的層次。而鵬之高舉,層層超越,遊心於無窮,這正是馮友蘭先生所說的精神上達“天地境界”的層次。工夫論和境界說是中國古典哲學的一大特色,而鯤化鵬飛的寓言,正喻示著由修養工夫到精神境界層層提升的進程。其二,體現在“為學”到“為道”的進程中。《老子》四十八章說:“為學日益,為道日損。”“為學”是經驗知識的累積,“為道”是精神境界的提升。老子似乎並沒有把這兩者聯

① 見尼采《愉快的智慧》。

② 《老子》六十四章。

繫起來，而且《老子》還說過“絕學無憂”<sup>①</sup>，這樣“為學”和“為道”成為不相掛搭的兩個領域。不過，老子提出“為學”與“為道”的不同，確實是很重要的議題，但兩者如何銜接，是否可以相通？這難題留給了莊子。在鯤化鵬飛的寓言中，莊子喻示了修養工夫到精神境界的一條進程，同時也隱含了“為學”通向“為道”的進程。《莊子》書中，寫出許多由技入道的寓言，如庖丁解牛（《養生主》）、痾僂承蜩（《達生》）、梓慶為鐻（同上）、同馬之捶鉤者（《知北遊》）等等，這些由技藝專精而呈現道境的生動故事，都表達出“為學日益”而通向“為道”的神妙高超境界。

近年來，特別是“9·11”襲擊事件之後，我對莊子價值重估問題又有了一些新的思考，比如對“內聖外王之道”就有了一番新的理解。

中國哲學最高的理想“內聖外王”是由莊子提出。這主張影響各家各派，而後成為歷代士人的言行指標。所謂“內聖”就是個人人格的修養，所謂“外王”就是對於社會的關懷與行動的投入。中國文化以儒道為代表而言，儒家側重在倫理意識的啟發和道德規範的實踐，而道家的莊子，則著重在心靈開放和審美意境的闡揚，較偏於“內聖”方面的工夫。老子和孔子雖然各有一套外王之道，其理論建構是否完整也令人質疑。儘管如此，兩者在歷代知識階層仍經常被提出討論，而莊子的外王之道則較少被討論到。不過“9·11”事件之後，我不禁聯想到，莊子的齊物精神在地球村如今的發展趨勢中，其實頗具現代意義。審視西方文化，從政治哲學的角度看，西方中心主義者對弱勢國家及弱勢文化缺乏尊重，甚至加以欺壓；從宗教哲學的角度，西方文化在高度發展的文明中，以一神論的思想，將上帝視為至上神，但同一個上帝的子民卻敵我矛盾，流於天無二日的緊張與矛盾之中。這使我想到了莊子所創造的“十日並出”的寓言。這種從個體到國族的自我中心，使人類的生命形態面臨了重重的困境，正如尼采所說的：“人類是病得很深的動物。”

莊子哲學的精神不僅止於《齊物論》篇，但《齊物論》篇的齊物精神對於人類文明的苦難特別具有現代意義。其一，反省自我中心主義。自我中心的單邊主義思維，容易陷入獨斷的觀點。人類一旦陷入自我中心，則以單邊的思考，導致個體之間的衝突，到國族之間的衝突，到整體人類的衰敗，這將造成整個地球的嚴重毀損。而莊子的齊物精神，則是以多邊思考的開放性，主張多維視角、多重觀點。其二，追求和諧的同通精神。莊子說：“舉莛與楹，厲與西施，恢恠憺怪，道通為一。”（《齊物論》）這段話蘊涵兩個層面的意思。首先，“恢恠憺怪”即是對於個體的張揚，從而到個別民族、文化的張揚。意思是尊重每個個體或群體之間的差別，而以齊物精神等同觀之；“道通

① 《老子》二十章。

爲一”則是說個體雖然千差萬別,但在“道”的世界裏卻可以相互會通。所以這段話一方面肯定了個體的殊異性,另一方面又從同一性與共通性的角度,將個體殊相引向整全,而在“道”的整全世界裏打通了萬有存在的隔閡。這種齊物精神,要有多邊的思考及開闊的心胸才能達到。

## 二

如果將哲學分成概念哲學與想象哲學的話,在西方哲學傳統中,亞里士多德屬於前者,柏拉圖則應屬於後者。而在中國哲學傳統中,老子當屬於前者,而莊子則屬於後者。莊子以詩一般的語言,充滿隱喻性的敘述,在思想的詮釋上留下想象的空間。無論在文學、藝術及哲學各領域,莊子皆提供給後代豐富的思想資源。概略而言,莊子對於後代的影響應有三個方面。一是開創了中國的文人傳統,二是開啟了審美的人生觀,三是在後代哲學理論體系建構上起了積極的影響。

首先,在開創中國文人傳統方面。先秦時代,士人群起而出,然而大多是依違在仕與隱之間。莊子則超越了仕與隱之間的衝突與兩難,既“獨與天地精神往來”(《天下》),又“不譴是非以與世俗處”(同上),在板蕩的時代中,做一位清醒者、殊異者。然而又不同於屈原,莊子的清醒與殊異,並非基於憤世之孤傲與潔身之堅持,而是以廣袤無垠的宇宙意識與天地精神,對世間多懷一份醒覺的洞悉與深情的理解。這樣一種對世間的醒覺與深情,後代之嵇康未嘗不是,陶潛何嘗不然,東坡恐亦如此。

其次,在開啟審美的人生觀方面。莊子那種“原天地之美,達萬物之理”(《知北遊》)的宇宙心靈,以及“德有所長而形有所忘”(《德充符》)的本真性情觀,皆透顯出一種藝術的、審美的精神。這種審美精神,在中國藝術美學的發展上起了關鍵性的影響。

再次,在哲學理論體系建構方面。我們應該看到,在哲學理論體系建構上,莊子思想對後代的影響實不容忽視。如以宋明理學或心學來說,在理、氣、心三體系中,除了孟子的心性論,莊子相關的哲學論題亦在其中起到了重要的影響。張載的“太虛即氣”,淵源自莊子的氣論,而程頤的“理一分殊”,更是以老子“道”—“德”、莊子“道”—“理”的關係架構爲其理論模式。可見宋明理學雖強調儒學道統,然而在理論體系的建構上,多依循老、莊的哲學論題與思維模式。

## 三

《莊子》素以難解著稱。由於《莊子》文本的開放性，在莊學闡釋史上，存在著多種闡釋指向，以道解莊者有之，以儒解莊者有之，以《易》解莊者有之，以佛解莊者有之，可以說是衆說紛紜。如宋、明、清時期，以儒解莊就成爲一種潮流，林希逸《莊子口義》、朱得之《莊子通義》、林雲銘《莊子因》、宣穎《南華經解》、林仲懿《南華本義》、陸樹芝《莊子雪》等一批重要莊子學著作都具有這種特徵。因此，《莊子》與其他先秦典籍有著明顯的不同，《論語》、《老子》、《墨子》、《韓非子》等著作不管如何深奧，它們的闡釋指向基本上是單一的、明晰的，而《莊子》闡釋指向的不確定性增加了人們理解《莊子》的難度。

方勇教授傾十多年的心力，收集自先秦至民國莊子學著作二百餘種，並對這些著作詳加梳理、研究，著成了近二百萬字的《莊子學史》。這部巨著，正可以向人們展示莊子學各階段發展的概貌、特徵，對大家解讀《莊子》及相關文化事象甚有襄助之功。

具體說來，方勇教授所著的《莊子學史》具有以下幾個方面的特點：

其一，資料宏富。方勇教授二十多年來主要致力於《莊子》學術研究，並系統開展了規模宏大的《莊子》文獻搜輯、整理工作，其所編撰的《莊子文獻集成》、《莊子纂要》等大型書籍也正在出版之中，這在莊學研究史上可謂是空前的。其《莊子學史》正是這一系統工程的有機組成部分，最集中體現著其《莊子》研究的學術成果。正是基於系統的搜輯、整理，其所著《莊子學史》既能夠重點梳理《莊子》學術本身發展史，又涉及莊學與道教、佛教、文學、藝術、醫學之關係，資料之宏富可想而知，此不贅述。

其二，論述全面。《莊子學史》共分爲七編，時間跨度起始自戰國一直延續到民國時期，長達兩千多年的歷史。具體說，第一編，戰國秦漢莊子學，通過對戰國秦漢莊子學的概說，特別是戰國諸子如惠施、荀況、韓非及《呂氏春秋》對莊子的評論和闡釋，秦漢辭賦、儒學、醫學對《莊子》內容的吸納，《淮南子》對莊子的闡釋，以及漢代諸學者如劉安、司馬遷、班固等對莊子的研究，從而簡明地勾勒出秦漢時期作爲莊子學研究發軔期的基本輪廓；第二編，魏晉南北朝莊子學，通過對“玄學”主要代表人物如王弼、阮籍、嵇康、司馬彪、向秀、郭象與佛道解莊及其代表人物如支遁、葛洪莊子研究的梳理和詮釋，凸顯了“玄學”思潮和早期佛教、道教思想的特色；第三編，隋唐莊子學，主要是針對這一時期儒、釋、道並舉的特點，既對陸德明《莊子音義》進行了系統的考訂和闡發，又對佛、道二教學者的莊子學特別是成玄英《莊子注疏》以及隋唐文士的莊子學

進行重點的爬梳；第四編，宋元莊子學，主要圍繞宋元“理學”思潮援道入儒的思維特點，展開這一時期莊子學研究的梳理和釐定，不僅對這一時期各學派的代表人物如“新學”王安石、“蜀學”蘇軾、“濂學”周敦頤、“洛學”二程、“關學”張載、“閩學”朱熹等受莊學之影響，一一進行了歸納和剖析，而且著重對這一時期研治《莊子》的主要人物如陳景元、林希逸、褚伯秀、羅勉道、劉辰翁等進行梳理，並顧及到佛教、道教學者與宋元散文詩詞曲雜劇作家對《莊子》的援引和吸納；第五編，明代莊子學，主要對楊慎莊子學、釋性通《南華發覆》、陸西星《南華真經副墨》、沈一貫《莊子通》、釋德清《莊子內篇注》、焦竑《莊子翼》、方以智《藥地炮莊》、王夫之《莊子解》，以及包括諸如心學家、七子派、唐宋派、公安派、竟陵派在內的其他衆多學人的莊子學，逐一進行了揀剔和剖析；第六、七編，清代民國時期的莊子學，主要指出由於時代的巨變，特別是清代考據學的興盛，和清末以來西學的湧入，莊子學研究顯得頗熱，諸如從乾嘉時期的盧文弨、王念孫、姚鼐、江有誥至清末民初的俞樾、孫詒讓、嚴復、郭慶藩、王先謙、章炳麟，從林雲銘《莊子因》、宣穎《南華經解》、劉鳳苞《南華雪心編》等以研究文章學為主到胡適、郭沫若、聞一多等引新學解莊子，可謂名家彙集，人才輩出，此時的莊子闡釋呈現出了舊學、新學並駕齊驅、各有千秋的風貌特徵。總之，方勇教授將莊子學研究置於中國文化發展史、中國學術發展史的大視野和大背景之中，通過對兩千多年歷代《莊子》注釋、著述及其學術思潮代表人物研究莊學的爬梳、釐定和分析，不僅清晰地勾勒出了中國莊學發展史的漫漫歷程和發展脈絡，而且旨在說明莊學發展過程中的闡釋指向和研究路徑，揭示莊學發展的基本規律和特徵。

其三，論點精當。《莊子學史》立論新穎，常常以概括性用語簡要說明莊子學著作的特徵，疊有新見。如在闡釋王夫之《莊子解》時，方勇教授從“‘未始出吾宗’——對莊子思想脈絡的梳理”、“‘探化理於玄微’——對莊子思想觀點的呈露”、“‘循斯須之當’——對莊子思想的發揮”三個方面來分析王夫之莊學的特徵，其中在論述“探化理於玄微”內容時，又簡要概括了“引莊解莊”、“以形象解莊”、“以史解莊”、“以天文解莊”四個方面，簡潔明瞭。司馬遷《史記·老子韓非列傳》莊周本傳、王安石《莊周論》、蘇軾《莊子祠堂記》等雖不是莊學專著，卻在莊子學史上具有舉足輕重的地位，方勇教授對此十分重視，對它們分別予以詳細解析。如對蘇軾《莊子祠堂記》，方勇教授提煉出“對蒙城縣為莊周故里之說的默許”、“倡導‘莊子助孔子’之說”、“指出《莊子》中有偽作”三點，並指出“蘇軾關於‘莊子助孔子’的說法卻順應了儒、道、釋三教日益走向融合的大趨勢，他關於《莊子》中有偽作的說法又真正開啟了歷代衆多學者重視探討、研究《莊子》作者問題的新風氣，其意義是相當重要的”，這些論點都是很準確的。

其四，重源清流。在《莊子學史》中，方勇教授注意梳理、考證莊學史上的一些理



論問題，尋其源頭，查其影響，取得了可喜的成果。如經方勇教授考證，“老莊”並稱始於《淮南子》，黃震《黃氏日抄》第一次提出了莊子“固千萬世談諧小說之祖”的說法，陸西星《南華真經副墨》第一次提出了《莊子》文脈具有“藕斷絲連”、“草蛇灰線”之妙等全新見解，王應麟《莊子逸篇》是莊子學史上第一部輯佚專著等，這些觀點對人們瞭解《莊子》學史的發展大有裨益。對於一些重要莊子學著作的影響，方勇教授也能夠詳加論證，如在評論林希逸《莊子口義》的影響時說：“莊子學經過元代及明代前期的相對沉寂之後，到明代後期便迅速崛起，林希逸《莊子口義》的影響正是伴隨著這一崛起而得以進一步擴大的。如陸西星《南華真經副墨》這部作為明代後期莊子學崛起的標誌性著作，雖然對林希逸的《莊子口義》持有一些異議，但仍顯示出了其對林氏此著的諸多承因痕跡。稍後，釋德清的《莊子內篇注》在以佛解莊的道路上又有所前進，而其評析《莊子》文章所謂有‘文章變化鼓舞處’、‘談諧戲劇之意’、‘筆端鼓舞’云云，則又是對林希逸評析《莊子》文字血脈時所用概念、術語的進一步運用。此外，焦竑《莊子翼》還收錄了林希逸的《莊子口義》，而孫應鼐《莊義要刪》、李廷機《莊子玄言評苑》、陳深《莊子品節》、陳懿典《南華經精解》、沈汝紳《南華經集評》、孫大綬《南華真經副墨校釋》等等，則每引林氏《莊子口義》之說以解《莊子》。總之，林希逸《莊子口義》對明代後期莊子學的影響之大，幾乎可以跟郭象《莊子注》的影響相彷彿。”通過方勇教授的梳理，林希逸《莊子口義》的影響之大已給我們留下了深刻的印象。

總之，《莊子學史》中獨到的眼光和深刻的論述，不僅得益於方勇教授深厚而扎實的文獻功底，也離不開他兼容並蓄的研究方法。作為研究古代學術史的專著，方勇教授在運用傳統的訓詁、知人論世、史論結合等方法的基礎上，還積極採用了西方闡釋學和文本細讀的研究手段，體現出很好的專業素養和正規訓練。此書文風樸實，以平實穩健見長，顯示了作者所具有的傳統學人的治學風範。方勇教授在《莊子學史》即將出版之際，囑我為其寫序，今聊作數語，既是對自己多年來從事莊子學研究的一種總結，也是對方勇教授該著作的一種學習體會。後輩斯著，必將嘉惠學林，實在大有功德。

二〇〇八年九月寫於臺北

(本序轉錄於方勇《莊子學史》，人民出版社 2008 年 10 月版)



# 一部具有路標性的巨著

——評方勇的《莊子學史》

包兆會

近年來以《莊子》為研究對象的著作坊間很多，但真正在這方面研究帶有路標性質的著作寥寥無幾，而方勇教授所著的《莊子學史》（人民出版社 2008 年版）是這寥寥中的代表。方勇教授從上世紀八十年代初讀碩階段開始接觸莊子，因悅莊周之風而欲從之遊，由是肆力莊學，沉心二十餘載，這二十餘年來已出版和正在出版的莊學著作有《莊子詮評》、《莊子閑讀》、《莊子講讀》、《卮言錄》、《莊學史略》、《大學經典：莊子》、《莊子纂要》等，而《莊子學史》是作者長期研治《莊子》的學術結晶，該書內容厚重，精彩紛呈，創獲甚多，將莊子學、莊子學史的研究提升到一個嶄新的高度。

該書令人驚歎的是作者規模宏大的文獻搜輯和細緻的文本整理。從文獻搜輯的廣度和莊子學史研究所涉及的時間長度來說，方勇教授的《莊子學史》在該領域所作出的貢獻至少在目前無人能出其右。《莊子學史》共分七編，時間跨度起始自戰國秦漢，一直延續到民國時期，長達兩千多年。該書收集了自先秦至民國莊子學著作二百餘種，並對這些著作詳加梳理、研究。第一編，戰國秦漢莊子學，通過對戰國秦漢莊子學的概說，戰國諸子如惠施、荀況、韓非及《呂氏春秋》對莊子的評論和闡釋，秦漢辭賦、儒學、醫學對《莊子》內容的吸納，《淮南子》對莊子的闡釋，以及漢代諸學者如劉安、司馬遷、班固等對莊子的研究，清晰地勾勒出秦漢時期莊子學的發展及這一時期的基本輪廓；第二編，魏晉南北朝莊子學，通過對“玄學”主要代表人物如王弼、阮籍、嵇康、司馬彪、向秀、郭象與佛教道教代表人物如支遁、葛洪莊子研究的梳理和詮釋，凸顯了“玄學”思潮、早期佛教、道教與莊子思想的關係；第三編，隋唐莊子學，主要是針對這一時期儒、釋、道並舉的特點，對陸德明《莊子音義》和成玄英《莊子注疏》進行了系統的考察和闡發，又對佛、道二教學者如宗密、司馬承禎的莊子學和隋唐文士的莊子學進行重點爬梳；第四編，宋元莊子學，主要圍繞宋元“理學”思潮援佛、道入儒這一特點，展開這一時期莊子學研究的梳理和釐定，王安石、蘇軾是莊子學朝“儒學”化

方向發展的實際開創者,這一時期一些學派的代表人物如“濂學”周敦頤、“象數學”邵雍、“洛學”二程、“關學”張載、“閩學”朱熹、“心學”陸九淵等受莊學影響,作者對此一一進行了歸納和剖析,並對這一時期研治《莊子》的主要人物如王雱、陳景元、林希逸、褚伯秀、羅勉道、劉辰翁等重點梳理,並顧及到佛教、道教學者與宋元詩文詞曲作家的莊子學及北宋後期至元代其他人的莊子學;第五編,明代莊子學,主要對楊慎莊子學、李贄莊子學、釋性通《南華發覆》、陸西星《南華真經副墨》、沈一貫《莊子通》、釋德清《莊子內篇注》、焦竑《莊子翼》、方以智《藥地炮莊》、王夫之《莊子解》,以及包括諸如心學家、佛道二教學者、明遺民、前後七子派、唐宋派、公安派、竟陵派在內的其他眾多學人的莊子學,以及戲曲、小說領域的莊子學,逐一進行了揀剔和剖析;第六編,清代莊子學,這一時期重點考察了以考據學解莊的乾嘉學派莊子學和以劉鳳苞為代表的以文解莊的莊子學,乾嘉時期的盧文弨、王念孫、姚鼐、江有誥至清末民初的俞樾、孫詒讓、郭慶藩、王先謙、章炳麟屬於前者,胡文英、林雲銘、宣穎屬於後者,並顧及桐城派莊子學和清代小說家莊子學,也注意到了嚴復、梁啟超對莊子闡釋開舊學、新學並駕齊驅之先河;第八編民國莊子學,主要指出由於時代的巨變,西學的湧入,莊子學研究走向了傳統考據注疏與現代詮釋方法相並行的時期,這一時期胡適、郭沫若、聞一多、郎擎霄等引新學解莊子,奚侗、劉師培、馬敘倫、劉文典、王叔岷等則重《莊子》考據之學,這一時期名家匯集,人才輩出,治莊子學各有千秋。

方勇教授之所以在莊子學文獻搜集方面超過臺灣學者嚴靈峰先生的《無求備齋莊子集成初編》和《無求備齋莊子集成續編》,在莊子學史研究的內容方面超出同類著作《中國莊學史》(熊鐵基等著),主要得益於作者史料搜集橫向方面即空間上的拓展。莊學界對莊學史的研究一般結合中國文化史、中國思想學術史的發展,如放在先秦諸子百家爭鳴、漢唐經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代樸學等背景上,並在儒、釋、道三教的關係之中加以梳理和闡發,但方勇教授在橫向資料搜集方面有拓展之功,他的研究涉及莊學與道教、佛教、儒家,還涉及與文學、藝術、醫學、文論、西學之關係,資料之豐富可想而知。

顯然,方勇教授在文獻搜集方面有重大突破,在莊子學史研究的某些重要節點、某一歷史時段、某一專題方面增添了很多鮮為人知的文獻性史料。經方勇教授考證,“老莊”並稱始於《淮南子》,《淮南子》把老莊放到一起闡釋,是莊子地位得到提高的一個重要標誌;張衡的《髑髏賦》是歷史上第一篇嚴格意義上的莊子寓言賦;崔譔所編定的《莊子》二十七篇本是歷史上最早的選本;林希逸開創了以文解莊的先河,劉辰翁開創了《莊子》評點之先河;黃震《黃氏日抄》第一次提出了莊子“固千萬世談諧小說之祖”的說法,在歷史上首次把《莊子》中的一部分寓言故事看成了小說作品;陸西星《南

華真經副墨》第一次提出了《莊子》文脈具有“藕斷絲連”、“草蛇鱗線”之妙等全新見解；王應麟《莊子逸篇》是莊子學史上第一部輯佚專著；劉鳳苞的《南華雪心編》在《莊子》散文闡釋方面是集大成之作；俞樾所撰寫的《莊子人名考》，是歷史上唯一的《莊子》人名研究的專著，如此等等。有了這些節點的補充，人們就可以更好地瞭解《莊子》學史的發展。

就某一歷史時期來說，戰國秦漢莊子學在莊子學史研究上是一個薄弱環節，前人論述較少，也對其關注不多，學界也通常認為這一時期是“莊子影響的潛行期”。方勇教授則細緻梳理了戰國諸子惠施、荀況、韓非對莊子的評論與闡釋，以及漢代學者劉安、司馬遷、班固等學者對莊子的研究，還增加了以往莊學研究中所沒有注意到的材料，如有關秦漢辭賦、儒學、醫學對《莊子》的吸納。方勇教授不但填補了這一時期莊子學研究史料方面的空白，而且有力地說明了莊子在秦漢時期已被廣泛引用和介紹。再如，專題文獻搜集方面，作者對各個歷史時期佛道二教學者的莊子學進行了整理。作者長期專治古典文學，尤其在《莊子》的文章學，莊學與中國古代文學藝術之間的關係有自己獨到的心得和體會，所以作者在這方面用功甚勤，他追索歷代文人思想、觀念中所受莊子學說沾染浸潤、潛移默化的痕跡，觀照他們在創作心理與人生態度上對《莊子》的歷史回應，他系統整理和介紹了各個歷史階段莊子與文學藝術的關係，如魏晉南北朝文學、文論與《莊子》的關係、宋元詩文詞曲作家對《莊子》的援引與闡釋，在撰寫和介紹明代莊子學的二十章中，專門有五章介紹了莊子對明代作家和文學藝術的影響，即前後七子派的莊子學、唐宋派的莊子學、公安派的莊子學、竟陵派的莊子學和明代戲曲、小說領域的莊子學。這些文獻性資料不可辯駁地證明了莊子在中國古代文藝史上的重要地位。

該書的另一顯著特點是方勇教授在研究莊子學史時既能在細處著手，又能在大處建構。從細處著手說明作者以考據和文獻之學作學問研究之基礎。不僅如此，方勇教授力求在細處達至研究的深度和嚴密。如莊子籍里考，作者從史料入手，取衆家之長，又廣征群籍，遍發史書、類書、地方志，全文洋洋灑灑近三萬字，對莊子故里作了精心考釋。隋唐以來，關於莊子籍里就有各種不同說法，如有商丘南說、民權說、菏澤說、曹縣說、魯蒙說、齊蒙說、楚蒙說、蒙城說等等，作者對上述各家觀點所持史料證據辨其真偽，揭其謬誤，考其出處，正本清源，認為這些說法都很難成立。作者又用大量可靠史實正面揭示了莊子的籍里是宋國蒙城人，即今天的河南省商丘城東北，這使長期以來圍繞這一話題所產生的種種迷霧得到了有力澄清，莊子的籍里也逐漸走向明朗化，作者由此成為這方面研究的集大成者，也是近年來對這一議題解決的最有力推進者。再如，方勇教授充分考慮到了孔子形象在《莊子》中的複雜性，梳理了以儒家面

貌出現的孔子、由儒而道的孔子、以道家面貌出現的孔子的三種不同面相，以此糾正歷代學者往往不能從整體上來理解莊子的用意，因而作出的各種片面甚至違背情理的解說。

局限在細處自說，容易走向顛釘之學，因此方勇教授在剔抉梳爬於故紙堆的同時，也不乏高屋建瓴的氣象。他在介紹每一歷史時期莊子學發展時都聯繫莊子學發展的社會歷史狀況，揭示這一時期莊子學發展的特點與特定時代背景的關係。如，介紹唐代莊子學研究的興起跟唐代對老子的崇拜有關，由於李氏王朝欲與老子李耳攀宗，李氏王朝崇拜老子，促使唐代老子崇拜熱不斷升溫，並在科舉中對道學加以重視，這使人們對作為老子後繼者的莊子也予以了更多的關注，從而有力地推動了唐代莊子學的發展；唐代的莊子學思想中已初步包含儒、道、佛內容，這是唐代儒、道、佛三教並行這一思想文化對其浸潤和影響的結果。再如，宋代的莊子學發展跟宋明理學的興起很有關係，作者總結說：“由於先秦儒學本身就缺乏深刻的哲學意味，而宋代新儒學又是以好議論、重思辯為其重要特徵，因此理學家們在建構其哲學體系時，除了直接繼承孔孟儒學外，還需要吸納道家、佛教的許多思想理論和思維方法，這實際上使儒、道、佛三教在更高的理論層次和思維方法上得到了融合。其影響所及，便使宋代莊子學朝著‘儒學化’方向發展，並呈現出了重在闡發《莊子》義理的特徵。”（《莊子學史》第二冊，第5～6頁）“除了上面所說的‘儒學化’傾向和重在闡發義理這兩大特徵而外，北宋中期的莊子學還呈現出了‘宋學’所具有的大膽懷疑的精神”。（《莊子學史》第二冊，第16頁）這就較好解釋了為什麼王安石、蘇軾率先對歷史上莊子觀的發難，甚至對《莊子》文本的懷疑，原來是跟“宋學”的懷疑精神有關。再比如，明代莊子學的一大特點是出現了一批遺民治莊群體，原因是隨著明王朝的土崩瓦解，很多有志之士便以逃禪和治莊作為無奈的選擇，這就解釋了為何覺浪道盛在《莊子提正》、方以智在《藥地炮莊》中提出莊子為“堯孔真孤”、大倡託孤之說，原來是寄託其想要傳承華夏文明的思想感情，藉此來委婉地表達他們的愛國之情。這些都顯示了作者宏通的歷史視野，以及在社會文化多維聯繫中把握莊子學的能力。

作者在大處建構的能力也表現在總結歷代莊子學成果的過程中，力圖在莊子學史的前後節點及學術觀點之間找到承傳關係，並把這些或隱或顯的承傳關係一一連接起來，上升為史觀與史識。如，作者對林希逸《莊子口義》的評價就體現了一個史家的史識，“林希逸《莊子口義》，既遠承東晉支遁、唐初成玄英等人以佛解莊的思想成果，又近繼北宋王安石、蘇軾等人以儒道為一的思維模式，為適應宋代‘三教合一’的文化發展態勢而把唐宋時期偶有出現的以儒、釋解釋《莊子》的思維模式發展到了前所未有的‘完美程度’。”（《莊子學史》第二冊，第138頁）“林希逸《莊子口義》對明代後

期莊子學的影響之大，幾乎可以跟郭象《莊子注》的影響相彷彿，這從陸西星《南華真經副墨自敘》、李齊芳《南華真經副墨敘》皆以郭象《莊子注》、林希逸《莊子口義》並舉這一事實中似乎也可得到證明。”（《莊子學史》第二冊，第139頁）作者由於有大量的史料為依據，有對各個階段莊學發展的精湛把握，有對莊學發展中各家觀點的出處有正本清源的能力，所以能做出這樣公允和準確的判斷。

方勇教授有著自覺的方法論意識，這是該書的另一顯著特點。《莊子》素以難解著稱，由於《莊子》文本的開放性，在莊學闡釋史上，存在著多種闡釋指向，以道解莊者有之，如宋代褚伯秀的《南華真經義海纂微》、明代釋性通的《南華發覆》；以儒解莊者有之，如王安石的《莊周論》和蘇軾的《莊子祠堂記》；以《易》解莊者有之，如王雱的《南華真經新傳》、方以智的《藥地炮莊》；以佛解莊者有之，如支遁的《逍遙論》、釋德清的《莊子內篇注》；以文解莊者有之，如林雲銘的《莊子因》、宣穎的《南華經解》；以考據之學解莊者有之，如王念孫的《莊子雜誌》、章炳麟的《莊子解故》；以西學解莊者有之，如嚴復的《莊子評點》、郎肇霄的《莊子學案》，可以說是衆說紛紜，方勇教授則對歷史上各個時期的莊子研究進路進行了細緻考察，仔細評點，並具體指出該研究路徑在莊子學史上方法論的地位、意義及得失，從而為我們總覽歷史上莊子學研究的各種路徑提供了方便，也為莊子學研究在方法論上提供了歷史坐標系。如評論唐初著名道士成玄英研究《莊子》方法得失時，作者認為在疏解方法上，成玄英十分注意從訓釋字詞入手，這很大程度上彌補了郭象“寄言出意”闡釋方法所存在的不足，成玄英也吸收佛教中觀派的否定思維方式和“諸法皆空”的基本理論，打破東晉支遁僅以佛理詮釋莊子逍遙遊思想的局限，為以佛解莊開拓了廣闊空間。作者概括可謂一語中的。“知今而不知古，謂之盲瞽；知古而不知今，謂之陸沉。”（王充《論衡·謝短篇》）方勇教授不但知古，也知今，他在“綜論”中借鑒了現代一些學科的研究成果和方法（如心理學、美學等），並對莊子研究中的一些議題進行了現代視野下的闡發。如對莊子的審美通感這一議題，方勇教授在材料方面作了細緻收集和處理後認為，莊子中的審美通感主要表現觸覺向味覺的轉化、聽覺向視覺的溝通，五官與心智的溝通，並引用叔本華、尼采的審美心理學理論進行了闡發。這方面據筆者有限的閱讀，莊學界對此研究並不多。方勇教授也系統地研究了莊子與無意識心理現象，雖然在雙方的結合點及如何結合上尚待進一步斟酌推敲，但作者欲嘗試用現代詮釋方法研究古代文本的做法值得肯定。

作者的寫作風格、章節結構安排及其研究過程中所體現出來的專業學養也值得稱讚。作者力求保持平實穩健的文風，實事求是，努力在返回文本和歷史的基礎上談創新和總結。正像作者在《莊子學史·後記》中所說的，他多年來潛心於《莊子》研究，

“其中最深刻的體會是：治學唯有不墮時俗，不為功利所拘，乃可與天地精神相往來”。作者聚沙成堆，集腋成裘，經過二十餘年的努力，終於匯成這部以宏大文獻作基礎，二千年歷史作坐標，各時代、專題、人物為結構的有理有據的鴻篇巨帙。作者所取得的成果既來自深厚而扎實的文獻學功底，也來自作者二十年如一日的甘於“坐冷板凳”的精神，這對時下浮躁學風是一個很好的提醒。

作者在這方面的寫作也堪稱典範：結構統一，篇目規整，理事相連，言辭精審，資料豐富，條理分明，采擇亦屬精當，在某些分支上前後貫通自成體系。對長達二千多年的莊子學史，方勇教授以各個歷史時期為編，分別對各個歷史時期的莊子學研究先有個概說，然後勾勒出這一時期莊子學發展的主要節點，代表人物，及莊子學發展的一些特點。如在介紹魏晉南北朝莊子學時，作者先總體勾勒和介紹魏晉莊子學概況，魏晉玄學與莊子的關係，然後分頭梳理和介紹了王弼、阮籍、嵇康的莊子學，司馬彪、崔譔、向秀的《莊子》研究，郭象的《莊子注》，然後又介紹和梳理了魏晉南北朝佛教學者的莊子學、魏晉南北朝道教學者的莊子學，以及魏晉南北朝文學、文論所反映的莊子學。作者即使在每編的分門別類的某一專門性章節介紹中，也強調條理分明，理出有據，據從史料文獻中來。以第一編第四章“漢代《淮南子》對莊子多所闡釋”為例，章下分四節專論《淮南子》對莊子的多所闡釋：對莊子道論的闡釋、對莊子無為論的闡釋、對莊子修養論的闡釋、對闡釋方式的多所更新。在第四節“對闡釋方式的多所更新”下，作者又通過大量的史料歸納出了《淮南子》對《莊子》的幾種新的闡釋方式：把《莊子》句子分解成意義單元並一一進行詳盡闡發的，以具體事例來直接闡釋《莊子》文字的，引述、改造和重新組合《莊子》文字進行闡發的，把老、莊放在一起闡釋的。作者這樣細膩而扎實的論述，避免了一般通論性和史論性著作大而無當、僅是概要性介紹而不能落實到具體細節的弊病。由於《莊子》文本的開放性，各個歷史時期有眾多的莊子學研究者和受其影響者，再加上《莊子》的思想、言論、精神或顯或暗與各個時代的思想學術、文學藝術糾葛在一起，作者能夠將歷代莊子學演變的歷史面貌及其特點，以及每一歷史時期莊子學所涉及的錯綜複雜的學術背景與各學派關係，有條不紊地一一清晰地展現在讀者面前，並且讀來不厭，久而不乏，實屬難能可貴。

每一部著作都不可能十全十美，《莊子學史》也是如此。由於對莊子學研究的線與面拉得很長，方勇教授難免在某一節點的論述和評價上顯得有點粗糙，這尤其體現在莊子思想的綜論方面。如關於道家的法天貴真思想，作者似可進一步層次化和精確化，道家的貴真內涵似可作進一步細分，如貴真包含了人的主體性、人的自發性、人的自由、人的率真等等。這方面方勇教授也注意到了，他提到了鄭板橋作品“有三真：曰真氣，曰真意，曰真趣”，在評價《紅樓夢》女性時，用真感情、真性靈、真人格來描述



真的內涵。在莊子學研究中，有些節點或專題似乎應該得到重視，但作者好像有些忽略。如，如何看待內、外、雜篇的劃分及內、外、雜篇的文本和思想的關係，作者語焉不詳。作者對莊子逍遙義的歷史演變有詳細梳理，但對“齊物論”義的歷史演變沒作考究，“齊物論”在莊子思想中具有重要的方法論地位。再如，對中國古代戲曲作家和戲曲領域中的莊子學作者多有梳理，但對戲曲以外的中國古代藝術比如繪畫、書法、音樂與莊子學的關係概無論述。對莊子思想也缺少在現代語境下的一種反思性批判。這些不能不說是一個缺憾。

(作者單位：南京大學文學院)



## 編 後 語

2008年11月7日至10日，華東師範大學先秦諸子研究中心等單位聯合主辦了“首屆莊子國際學術研討會”，來自中國大陸、香港、澳門、臺灣地區和日本、韓國、新加坡、瑞士等國的海內外專家學者共110餘人參加了此次研討，氣氛十分熱烈。《光明日報》、《解放日報》、《(上海)文匯報》、《(香港)文匯報》、《(上海)新報》等媒體均對此進行了報導。本屆盛會是歷來莊子研討會中規模最大、層次最高的一次，必將在莊子研究史上產生深遠的影響。

本屆會議聚集了全球莊學界幾乎所有知名專家。會議主要由華東師範大學先秦諸子研究中心主任方勇教授策劃、組織並主持，該研究中心名譽主任陳鼓應(臺灣)教授作主題講演，熊鐵基、陸永品、崔大華、楊國榮、王葆玟、孫以昭、涂光社、謝祥皓、王鍾陵、陳靜、張昱、劉生良，以及池田知久(日本)、畢來德(瑞士)、何志華(香港)、金白鉉(韓國)、簡光明(臺灣)等海內外知名專家學者，也都作了重要發言。曹礎基先生雖因身體不適不能與會，同樣提交了會議論文。“專家們交流了各國莊子學動態，探討《莊子》文學特徵和哲學思想價值、如何用西方思想理論恰當闡釋《莊子》，以及莊子學術研究如何面向大眾等問題。由華東師大先秦諸子研究中心主任方勇教授新近著成並出版的《莊子學史》受到與會者讚譽。該著作近200萬字，從思想史的角度總結了先秦至民國莊子研究的歷史、特點與規律。”(《華師大舉辦莊子國際學術研討會》，《解放日報》2008年11月9日第3版)

會議收到論文共60餘篇，總體學術水準令人滿意。經會務組和《諸子學刊》編委會的多次協商，遴選近一半篇目，編為《諸子學刊》第三輯(“首屆莊子國際學術研討會論文專號”)。為了確保此輯《諸子學刊》的品質，入選的這些篇目大多又經過作者的認真修改或擴充，使其學術水準得到了不同程度的提升。為了加強本輯中“世界莊子研究動態”欄目，編委會特向簡光明(臺灣)、曹峰先生分別邀約《近二十年來台灣的莊

學研究》、《近三十年來日本的〈莊子〉研究》兩篇文稿；並轉載了《光明日報》2008年12月8日“國學”版所刊《莊子的世界與世界的莊子》一文，這是“國學”版主任梁樞先生在學術會議期間特意組織的一次訪談紀要，金白鉉（韓國）、池田知久（日本）、畢來德（瑞士）、崔大華、方勇五位莊子學專家參與了訪談。此外，本輯“會議綜述與書評”欄還轉載了陳鼓應先生為方勇教授《莊子學史》（人民出版社2008年10月版）所撰的序言。

應當說，本輯專號內容豐富多樣，學術水準高超，囊括了莊子研究中多個方面的重要命題，彙聚了全球大多數莊學專家的身影，在很大程度上反映了目前莊學研究的真實水準，並對“首屆莊子國際學術研討會”具有十分重要的紀念意義，必將受到莊學界內外的矚目。

值此專號付梓之際，驚聞顧問任繼愈先生駕鶴西去。任老曾參與《諸子學刊》創刊宗旨的最初制訂，一直關心刊物的長遠發展，今遽歸道山，我等哀痛曷極！惟當努力辦好是刊，乃可慰先生於地下！

《諸子學刊》編委會  
2009年7月18日