

# 道家文化研究

第十輯



陳鼓應  
主編

香港道教學院  
主辦

# 道家文化研究

第十輯

香港道教學院 主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社

道家文化研究

第十輯

香港道教學院 主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

中華書局上海發行所發行 上海中華印刷廠印刷

開本 850×1156 1/32 印張 14.625 字數 334,000

1996 年 8 月第 1 版 1996 年 8 月第 1 次印刷

印數: 1-5,000

ISBN 7-5325-2119-2

B·259 定價: 24.10 元

## 《道家文化研究》編委會

督辦	侯寶垣			
統籌	羅智光			
主編	陳鼓應			
副主編	余敦康	許抗生	張智彥	成復旺
編輯部	張智彥(主任)	陳靜	王博	
	盧國龍	張廣保	馮國超	沈紅宇
編委	王葆玟	王德有	安樂哲(美國)	池田知久(日本)
	牟鍾鑒	李定生	李養正	李錦全
	李德永	李慶	余明光	金谷治(日本)
	周立升	胡家聰	涂又光	莊萬壽(臺灣)
	唐明邦	孫以楷	陳耀庭	陳麗桂(臺灣)
	卿希泰	麥炳基(香港)	崔大華	張純(美國)
	黃釗	馮達文	熊鐵基	錢耕森
	蕭楚父	蕭漢明	魏宗禹	魏啓鵬
	羅熾			

(以上以姓氏筆劃爲序)

責任編輯 達世平  
主辦 青松觀——香港道教學院  
香港聯絡處 香港九龍元州街471號昌華閣1樓香港道教學院辦公室  
李永明

## 目 錄

- 道家學風述要…………… 蕭蕙父 (1)
- 道家在先秦哲學史上的主幹地位…………… 陳鼓應 (7)
- 道家學說及其對先秦儒學的影響…………… 胡家聰 (65)
- 道家與中國古代的“現代化”  
——重讀先秦諸子的提綱…………… 李 零 (71)
- 道家思想中的語言問題……………〔斯洛文尼亞〕瑪亞 (86)
- 試析“棄儒從道”…………… 朱越利 (96)
- 
- 《老子》為中國哲學主根說…………… 涂又光 (105)
- 老子哲學的中心價值及體系結構  
——兼論中國哲學史研究的方法論問題  
…………… 劉笑敢 (112)
- 論老子“不爭”的智慧…………… 王樹人 (135)
- 帛書《老子》含義不同的文句…………… 尹振環 (145)
- 論韓非《解老》和《喻老》…………… 李定生 (159)
- 
- 自我和無我…………… 湯一介 (170)
- 自由與自然——莊子的心靈境界說…………… 蒙培元 (176)
- 試論莊子的技術哲學思想…………… 劉 明 (193)
- 莊子、尼采與藝術的世界觀…………… 劉昌元 (206)
-

讀莊論叢……………王叔岷 (226)

✓呂氏春秋引用莊子舉正……………王叔岷 (250)

### 爲張湛辨誣

——《列子》非僞書考之一……………陳廣忠 (267)

### 《列子》三辨

——《列子》非僞書考之二……………陳廣忠 (278)

### 從古詞語看《列子》非僞

——《列子》非僞書考之三……………陳廣忠 (289)

《管子·水地》新探……………魏啓鵬 (300)

✓《呂氏春秋》道家說之論證……………牟鍾鑒 (312)

道、玄與二程理學……………蔡方鹿 (327)

王陽明的良知說與道家哲學……………陳少峰 (336)

謝靈運山水詩與道家之關係……………王 玫 (356)

### 道家哲學的現代理解

——以嚴、章、梁、王、胡爲例……………王中江 (373)

金岳霖論“道”……………胡 軍 (390)

重建本體論：熊十力與道家哲學……………李維武 (400)

馮友蘭“境界說”的精神與傾向……………金春峰 (416)

馮友蘭道家觀舉隅……………羅 熾 (434)

略論道家思想在日本的傳播……………徐水生 (445)

《道家文化研究》十輯編後……………(457)

## 道家學風述要

蕭蓬父

**內容提要** 道家學風的首要特點是以“尊道貴德”為理論重心，力圖超越可名言世界的局限，探究宇宙萬物的終極本原。道家學風在方法論上的重要貢獻，可概括為通過相對主義而導向辯證智慧。承認事物普遍的相對性，避免認識上的片面、絕對和獨斷，是道家堅持的慧解。

道家之學，源于柱下，依附隱者，流播民間。

在先秦，雖尚無道家或道德家之名，而論道各家，已蔚為南北諸流派，旨趣不全相同。但道家諸派，都無例外地祖述老聃，闡揚道論，以其特有的思想風骨和理論趨向，輕物重生，反抗異化，貶斥禮法名教，主張反樸歸真，追求精神自由，從而形成了道家獨特的共同學風。

道家學風的首要特點，是以“尊道貴德”為理論重心，力圖超越可名言世界的局限，探究宇宙萬物的終極本原。道家獨創的形而上學及其精神語言體系中，“道”成為超乎天地、萬物、五行、陰陽之上，而又與“氣”、“樸”、“大”、“一”等抽象處於不同層次的最高範疇。“道”被規定為：“自本自根，自古以固存”，是“天地之始”、

“天地之根”、“萬物之母”、“萬物之宗”，具有終極的根源性；“道通爲一”、“道無終始”、“道未始有封”，即具有無限的普存性和永恒性；“道常無名”，“可傳而不可受，可得而不可見”，即“道”屬超名言之域，非通常的理智和感覺所能認知，而只能通過“徇耳目內通而外于心智”的特殊方式去體知。“夫體道，天下之君子所繫焉”。“道”并非不可知，而是“可傳”、“可得”、“可知”的，只是需要人們在特定的實踐中去體知。道家在理論上的一個重要貢獻，就是提出了區別于“認知”（依靠名言）的“體知”（超越名言），并論證了這種“外于心智”、超越名言的對“道”的體知，究竟是一種什麼樣的認識機制。

道家從兩個方面展開它的論證：一方面，由自然哲學引向社會哲學，從“道法自然”的原則引出社會批判的原則。道家力圖通觀人類社會由原始公社向奴隸制文明社會過渡的二重性，并着重揭露了文明社會所出現的爭奪、禍亂、欺詐、罪惡以及種種違反人性的異化現象，“大道廢，有仁義；智慧出，有大僞”，人們“以仁義易其性”，“危身棄生以殉物”，乃至“與物相刃相靡，其行進如馳而莫之能止，不亦悲夫！終身役役而不見其成功，茶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！”道家認爲人與天地自然本是渾然一體的，人的本性與自然無爲的天道也應是和諧一致的，而文明社會中的現實人類，却由“形（體）”到“心（靈）”都可悲地被異化、被扭曲了，“喪己于物，失性于俗”。因而，人不但不能體道，并且日益迷失本性，與道疏離，背道而馳，陷入了“不知其所歸”的最大悲哀。爲了克服和揚棄這一切倫理的、政治的以及人性的異化現象，道家提出可以從個人修養和社會改革兩方面采取一系列措施，諸如個人修養方面：“見素抱樸”、“少私寡欲”、“專氣致柔”、“滌除玄鑒”等，和社會改革方面：“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”、“愛民治國，能爲無爲”等，都旨在否定和消解異化，以求得人性的復歸——“復歸于嬰兒”、“復歸于樸”，“常德不離，民復孝慈”。道家認爲，不被現實社會的



權威、傳統及流行的價值觀所迷惑、所局限，而能够自覺地超脫出來，按自然無為的原則處理一切，“孔德之容，惟道是從”，乃是人能體道，自同于道的具體途徑。庖丁解牛，輪扁斲輪等故事，更生動說明“以神遇而不以目視”之類的“體知”，并非虛無縹緲、高不可攀，而是“大道甚夷”，在日常的生活、生產實踐中都可能實現。

另一方面，道家以貴己養生為立論基點，由自然哲學更深入到生命哲學，取得重要研究成果。這些成果，不僅對中國傳統的醫藥學、養生學、氣功學等應用人體科學作出了獨特的貢獻，為中國道教的教義發展提供了理論指南；而且更重要的是道家對生命的深入探究，并非僅限于人體內部結構與功能的實測與開發，而是旨在同時探究哲學意義上的“真人”與“真知”。道家認為，通過“致虛極，守靜篤”的特殊途徑，在“微妙玄通”的自我生命體驗中，“收視反聽”、“耳目內通”，可以達到對“道”的體悟。這是道家所獨有的內省方法。道家所謂“真人”與“真知”，即擺脫了異化枷鎖、歸真反樸的人所特有的對人天合和境界的體知。所謂“知天之所為，知人之所為”，“不出戶，知天下；不窺牖，見天道”，并非神秘直覺，而是經過長期的修煉，逐步地意識到“人”（小宇宙）與“天”（大宇宙）、個體小生命與自然大生命乃是同質同構、互涵互動的，“天地與我并生，萬物與我為一”，“靜而與陰同德，動而與陽同波”。因而通過個體生命律動的探求，“載營魄抱一”，“心齋”、“坐忘”等內在的體驗自證，可以達到自我淨化，“與天為徒”，乃至逐步由“外天下”、“外物”、“外生”到“朝徹”、“見獨”、“無古今”而“入于不死不生”的自由境界，也就是人天、物我被整合為一的悟道、體道、與道冥合的精神境界。

道家關於道論體系的建構和對於“道”的體知途徑的探索，可以說觸及到了真正的哲學本體論問題，其所達到的理論深度，對現代人的哲學思考無疑具有啟發性。

二

道家學風在方法論上的重要貢獻，似可概括為通過相對主義而導向辨證智慧，由齊物論、齊是非、齊美醜、齊生死、齊壽夭等破對待的追求，而昂揚一種可貴的超越精神。

承認事物普遍的相對性，避免認識上的片面、絕對和獨斷，是道家堅持的慧解。“天下皆知美之為美，斯惡矣；皆動善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也”。堅持矛盾兩分的觀點，並認定作為矛盾的對立雙方，“如東西之相反而不可以相無”。矛盾互相依存、轉化，乃是恒道。這是道家由相對論導向辨證法而達到的對一般單向度、直綫性認識的謬誤的超越。至于道家思想家中，有的因“貴齊”而陷于認識論上的相對主義、折衷主義，則是理論思想顧此失彼的個別教訓。

進一步，道家強調“別囿”、“去私”，“明白四達”，破除各種條件造成的思想局限性。“井蛙不可以語于海者，拘于虛也；夏蟲不可以語于冰者，篤于時也；曲士不可以語于道者，束于教也”。“拘于虛”，“篤于時”，“束于教”，即自陷于狹隘眼界和束縛于僵化教條，是各種思想局限產生的認識根源。故道家主張“貴因”，“因時為業”，“因物與合”，“捨己而以物為法”，即捨棄“建己之患”、“用知之累”，而堅持認識的客觀性；進而強調“貴公”，“公而不黨，易而無私”，即否定黨同伐異的“私心”、“私慮”，而堅持“棄知去己而緣不得已，冷汰于物，以為道理”。這樣“以因循為用”，讓黑白自分，並非消極無為，而是對師心自用所產生的各種狹隘偏見的積極的超越。

再進一層，道家注意到人類的理性能力及認知活動與名言工具等，有其固有的根本局限。所謂“道可道，非常道，名可名，非常名”，“道”無形無名，不可道，不可名，即非一般理性和感性以及名

言工具所能把握和表達的。必須進一步對整個認識的局限有所突破，才能達到“從事于道者，同于道”。道家深刻地揭示：人所面臨的認識對象，既有可道可名的“有”世界（“天地萬物生于有”），又有不可道不可名的“無”即“道”世界（“有生于無”）。這兩個世界，都是作為認識對象而存在，都是可知的，但兩者的界限在于“有”世界的被認識靠主客兩分，而“無”世界即“道”的被認識靠對主客兩分模式的超越。所謂“心有天游”，在“吾喪我”的“坐忘”中，“墮肢體，黜聰明”；“忘年忘義，振于無竟而寓諸無竟”等，都表明超越了主客兩分的局限，就能夠置身于“道”之中，“與道徘徊”，自同于道。道家認為，經過長期的自我修煉，這是能夠實現的一種精神超越。

不自陷于各種片面和局限，而能不斷地開拓視野，不斷地自我超越，這是道家學風的重要特徵，似有助於突破現代哲學的某些困境。

### 三

道家學風體現在學術史觀與文化心態上，更有一種恢宏氣象。從總體上與儒、墨、法諸家的拘迂、褊狹和專斷相較而言，道家別具一種包容和開放的精神。

早期道家對於“萬物并作”、百家蜂起的學術爭鳴局面，并非都很理解和樂觀，甚至擔心“百家往而不反，道術將為天下裂”。但他們基本上抱着寬容、超脫的態度。如老子提出“知常容，容乃公”的原則，主張“和光、同塵、挫銳、解紛”；宋鈞、尹文提出“別囿”，主張“不苛于人，不忤于衆”，“以駟合歡，以調海內”。彭蒙、田駢強調“靜因之道”，主張“去智與故”，“與物宛轉”。莊子繼之，提出齊“物論”、去“成心”，更從理論上論證“道隱于小成，言隱于榮華，故有儒墨之是非”，而主張“和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行”。《秋水》篇等深刻揭示真理的相對性、層次性和人們對真理的認識的不同層次都有的局限性，把人們引向日趨廣闊的視野，引向一種不斷

追求、不斷拓展、不斷超越自我局限的精神境界。這是莊子對道家學風的獨特貢獻。儒、法兩家都傾向于把“道”單一化、絕對化、凝固化。故韓非曰：“道無雙，故曰一”，“明君貴獨道之容”。孔子稱：“朝聞道，夕死可矣。”莊子却說“生也有涯而知也無涯”，“指窮于為薪，火傳也不知其盡”。《莊子》上記載顏回對孔子畢恭且敬，稱“夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子奔逸絕塵，則回也瞠乎其後矣！”而莊子却對後學說：“送君者自其涯而返，君自此遠矣！”這顯然是兩種真理觀、兩種學風、兩種文化心態。

司馬談總結先秦學術時，正是從學風的角度贊揚道家能夠“因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化”，“以虛無為本，以因循為用，無成勢、無常形，故能究物之情”。王充所堅持的“雖違儒家之說，但合黃老之義”的學術路綫和學風，也主張要像“海納百川”一樣“胸懷百家之言”，才能成為知今知古的“通人”。唐宋以來的道教理論家，在為道教的系統理論化建設中，更是依托老、莊學脈，闡發“重玄”之旨，大量地攝取儒、佛各家思想，尤其大乘佛法的理論思辨。諸如“重玄論”之有取于三論宗的“二諦義”，“坐忘”論之有取于天台宗的“止觀”說，而全真道派更直襲禪宗學風，創始人王喆自稱道教的最高境界也是“語默動靜，無時非禪”。馬端臨在《文獻通考》中稱：“道家之術，雜而多端”，而《道藏》的編者確也從一個側面顯示出道教理論和學風的宏肆和兼容的性格。總之，無論是前期的道家或是後期的道教的學風及其對異己學術的文化心態，都是較為寬容、開放而具有廣闊的胸懷的。這在中國傳統文化中是很值得發掘的優秀思想遺產，是具有現代意義的文化基因。

**作者簡介** 蕭萇父，1924年生，四川成都人。現任武漢大學哲學系教授、博士生導師，中國哲學史學會副會長。著有《中國哲學史》等。

## 道家在先秦哲學史上的主幹地位

陳鼓應

**內容提要** 中國哲學是一門“究天人之際”的學問。中國形上學(無論宇宙論或本體論),乃由道家所創建并完成其體系之建構。道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的,而人生哲學之深邃及其精神境界之高遠則更非倫理型的儒學所能望其項背。以此,本文提出如下幾個重要論點:一、中國“哲學的突破”始于老子,老莊為中國哲學的開創者,孔孟為中國倫理學的奠基者;道家開創中國哲學與儒家建立中國倫理學,為儒道兩家在中國古代思想史上具有無比深遠的貢獻。二、本文從道論、道史獨特思維方式及其“內聖外王”理想等方面來論證先秦哲學“道家主幹說”。三、老子為中國哲學之父,其哲學思想投影于整個中國哲學史,為學界所易知,而本文同時論證莊學與黃老之學為戰國及秦漢間之顯學。莊學在戰國後期已產生巨大影響,它對隋唐及宋明哲學也起着難以估量的作用,而道家的“智識產權”在歷代儒學史上亦觸目可見,這都是值得深入探討的重要課題。

近些年來,我考慮的一個主要問題就是道家在中國哲學史上的地位問題。前些年曾寫過以道儒墨法互補為基礎的道家主幹說方面的文章,并引起了討論。我發現,有些爭論不完全是看法的不同,而是由于對哲學學科的理解不同引起的。

我是從專業哲學的角度考察中國哲學史的主綫及主體思想而

提出道家主幹說。近年來，不少學界朋友將我提出的“哲學主幹說”說成了“文化主幹說”。雖然人們在習慣上常將中國哲學與中國文化混同使用，但在嚴格意義上，兩者研究的對象、性質畢竟有所不同，“文化”的概念過於廣泛，舉凡生活方式、風俗習慣都可納入它的範圍。在中國古籍中，“文化”一詞最早見于漢代劉向《說苑·指武》；晉《文選》束廣微《補亡詩·由儀》云“文化內輯，武功外悠”，這裏主要指的是文治教化。若從文治教化的觀點來看文化的主要內涵，則中國文化史當以儒學為其首要地位。本世紀文化人類學着重在各民族間考察其藝術風格、神話及禮儀類型、親屬關係等文化因素，前者（即藝術風格與神話）其文化因素近于道家，後者（禮儀類型、親屬關係）近于儒家文化。然而，我個人以為中國文化所以與世界其他各國文化最大的不同，便在于它的“禮制文化”——這從殷周之際便開始建構的一個相當完整的禮制體系及其文化。中國儒學從孔子到朱熹以降，無不堂而皇之地維護禮學的正統性（現世儒者對於儒家禮學避之猶恐不及，甚可怪異），以此從維護禮制文化這一重要特點而言，無疑地儒家是中國文化的主導者。雖然晚近有不少學者認為：儒道兩家代表着文化的表層結構與深層結構。

我個人以為儒家不僅在中國文化史上居于主導地位，在倫理學史上更居于主幹地位。倫理學正如邏輯學、美學、宗教學等等，是哲學的一個分支，它研究什麼是道德上的“善”與“惡”，“是”與“非”。它的任務是分析、評價并發展規範的道德標準，以處理各種道德問題。它在哲學的大廈中，并非主體“建築”。從西方傳統哲學來看，形上學（宇宙論和本體論）是為主體，從中國傳統哲學來看，則宇宙論和人生哲學為其主體。從中國哲學的主體部分立論，無疑地，道家居于主幹的地位。至于文學史、美學史、藝術史，則道家思想更具靈魂性的重要地位。本文先就道家在先秦哲學史上的主幹地位作一論證。

## 一、哲學與中國哲學的特質

“哲學”是一門專業的學科，它是近代從西方翻譯過來名詞，在我國古代並無這門學科的名稱和特定的研究範圍。因此我們首先需弄清它在西洋學術領域中的本來意義。“哲學”源于古希臘的愛“智”之學，衆所周知，為知識而求知識，純粹的理智活動，一直成為它的主要傳統。在西方的哲學傳統中，固有其形態各異的發展，各個哲學家給哲學的定義也并不相同，但就其共通性而言，著名的德國哲學史家文德爾班(W. Windelband)的界說是相當簡明精確的，他說“哲學乃是對宇宙觀、人生觀一般問題的科學論述”，“哲學史，作為體現人類對宇宙的觀點和對人生的判斷的基本概念的總和”<sup>①</sup>。一般說來，哲學是對宇宙人生作整體性的思考和根源性的探究，它通過對人與自然之關係、萬物存在之依據、人生之究竟意義等問題的反省，建立起一個系統性的世界觀及人生觀。上述定義基本上也適用於中國哲學。

中國哲學之所以能被稱為哲學，就表現在它與西方哲學有共同之處。這主要表現在它們所研究的問題、對象及在諸學術中的位置等<sup>②</sup>。從哲學之為對宇宙人生作整體性思考和根源性探究這一角度來看，先秦哲學唯獨道家擔當這一重要角色。哲學當然不等同於倫理學。依此，而將中國哲學視為“倫理型”的觀點，必然狹義化了中國哲學的原貌。

當我們就哲學的課題是對宇宙人生作整體性思考及根源性探究時，我們也須留意到中國哲學與西方哲學在諸多方面有着顯著的差異。如西方哲學一般從科學的洞見中提供宇宙觀、人生觀的理論基礎，並在形上學中去探索哲學的核心。而中國哲學則更多

① 文德爾班《哲學史教程》，羅達仁譯，北京商務印書館1987年版。

② 張岱年《中國哲學大綱》：“中國哲學與西洋哲學在根本態度上未必同；然而在問題及對象上及其在諸學術中的位置上，則與西洋哲學頗為相當。”

地把宇宙看成人生的背景，主要通過對現實人生的反思，建立一種系統的人生哲學。當然從形態而言，中國哲學仍以天人之學為主，包含形上學的內容。

西方哲學自始便與科學緊密結合，而中國哲學自先秦諸子始無不以人類的處境為其終極關懷。由于歷史現實及文化背景的特殊差異，中西哲學便有着十分不同的道路，最顯著的莫過于西方主流哲學的兩個世界之說及主客體的二分對立。柏拉圖繼承巴門尼底斯而將世界分為理念界和現象界，及中世紀，又有超自然與自然界之對立。尼采出，對於柏拉圖以降兩個世界之說提出了猛烈的抨擊<sup>①</sup>，李約瑟提出相似的評論：“西方思想總是在兩個世界之間擺動，一個是被看作自動機的世界，另一個是上帝統治着宇宙的神學世界。”李約瑟把這稱為“典型的歐洲痴呆病”。他還比較地指出：“依照在中國占統治地位的哲學概念，宇宙是在自發的諧和之中，現象的規則性並不是來自外部的當權者。相反，自然、社會和天國中的這個諧和發源于這些過程中存在的平衡，這些過程是穩定的，互相依存的，并在非一致的諧和中彼此共鳴。”<sup>②</sup>在李約瑟心中，在中國占主導地位的哲學乃是指道家而言。他所描述的中國哲學認為宇宙是“在自發的諧和之中”，萬物“互相依存”而又“在非一致的諧和中彼此共鳴”，這正是對莊子《齊物論》天地人三籟境界的描繪。

當代大哲懷特海對於西方傳統哲學二元論世界觀有着更為精闢的批評，他指出把自然割裂為孤立的兩個部份，導致自然的兩極化(bifurcation of nature)，懷特海在和賀麟先生的談話中稱其著作中“含蘊有中國哲學裏極其美妙的天道(Heavenly order)觀

<sup>①</sup> 尼采說：超人是大地的意義。這裏“大地”指人間世而言。尼采否定了基督教“兩個世界”、“來生論”的觀點，針對西方二元論世界觀，提出人間世是唯一的。詳見拙著《悲劇哲學家尼采》，北京三聯書店出版。

<sup>②</sup> 普里戈金著《從混沌到有序》，引文見英文版第7、48頁，中文版第39、85頁（曾慶宏、沈小峰譯，上海譯文出版社出版）。



念”<sup>①</sup>。他所說的天道觀也就是老莊的天道觀。從他的哲學內容來看，更爲接近莊子的天道觀。

從中西哲學的比較中凸現中國哲學特色，當代中國學人中如先師方東美、陳榮捷先生、唐君毅先生等師輩前賢多有論及。方先生自早年作品《科學哲學與人生》到晚年的各種著述、講稿，對西方形上學理論之使宇宙“截然二分”，復將整合的人性“惡性兩極化”(vicious bifurcation)頗多批評<sup>②</sup>，另一方面對中國先哲視人與自然、整個宇宙爲一相依互涵的有機系統極盡贊賞。方先生嘗言：在中國人眼中“人與宇宙關係是‘彼是相因’、同情交感的和諧系統”，又說：“吾人一旦論及道家，便覺兀自進入另一嶄新天地……莊子將空靈超化之活動歷程推至‘重玄’，將整個宇宙大全之無限性，化成一‘彼是相因’、交攝互融之有機系統……一言以蔽之，莊子之形而上學，將‘道’投射到無窮之時空範疇，俾其作用發揮淋漓盡致，成爲精神生命之極詣。”<sup>③</sup>我聆聽方先生授課多年，他在諸子百家中對莊子的思想境界及藝術精神尤多贊賞。

當代大儒熊十力先生亦曾在中西哲學的比較中認爲：“中國人確不曾以解剖術去劈裂宇宙，……惟務體察于宇宙之渾全，合神質、徹始終、通全分、合內外、遺彼是，上達于圓融無礙之境。”熊先生這裏所說的中國哲學“渾全”之宇宙觀，正合于莊子，而與孔儒不相涉。其所使用的“徹始終”、“遺彼是”等概念也均來源于莊子。熊先生又說：“若西學惟心唯物之分，直將心物割裂，如一刀兩斷，不可融通，在中國哲學界中，確無是事。中國人發明辯證法最早，

① 賀麟《現代西方哲學講演集》，上海人民出版社出版。以下所引有關懷特海之片斷均出自此集。

② 見英文本《中國人生觀》，下引同。此書中譯本收在方東美著《中國人生哲學》，黎明文化事業公司1980年版。

③ 方師《中國形上學中之宇宙與個人》(The World and the Individual in Chinese)收在Charles A. Moore所編《中國人的心靈》(the Chinese Mind)一書中，中譯本由臺北聯經1984年出版。