

精神探幽

王煜◎著



香港國際學術文
化資訊出版公司

精神探幽

編 著：王 煜

責任編輯：張克偉

設計排版：王曉勇

校 對：王元彬

出版發行：香港國際學術文化資訊出版公司

開本：787×1092 mm 1/16

印張：53.5

字數：960 千字

2006 年 9 月第一版

2006 年 9 月第一次印刷

ISBN：988-97080-7-8 定價：HK\$ 150.00

版權所有 侵權必究

作者謹以此書紀念下列諸位謝世仙遊的良師益友，並自我慶祝

從事學術活動五十週年：

陳榮捷教授

牟宗三教授

唐君毅教授

劉百閔教授

馮友蘭教授

羅香林教授

謝幼偉教授

潘重規教授

陳湛銓教授

傅偉勳教授

黃振華教授

林天蔚教授

程兆熊教授

王利器教授

何宇澄先生

賀麟教授

方東美教授

全漢昇教授

錢鍾書教授

朱光潛教授

宗白華教授

梁漱溟先生

秦家懿教授

匡亞明校長

張鍾元教授

Prof.A.C.Graham

Prof.John King Fairbank

Prof.Benjamin Schwartz

Prof.John Rawls

Prof.Robert Nozick

Prof.Roderick Firth

目錄

001. 餘姚王門邵廷梁的書院訓約（自序）	001
002. 道家的苦樂觀	003
003. 「無間」的時間義和空間義（紀念陳榮捷逝世十周年）	017
004. 研習道家哲學的效益	019
005. 《莊子》的美學思想	021
006. 道家頌「適」及其白雲美學	023
007. 魯迅對老莊的批判	027
008. 難解老子「十有三」	028
009. 老子對《管子》的啓迪	030
010. 《莊子》的環境倫理及猿猴觀察	036
011. 墨子以實利鎮壓虛榮的正負兩義（附兼愛衍義）	039
012. 儒學心得六題	045
013. 平心論屈原：折衷李澤厚和劉曉波	050
014. 中國思想史隨筆四題	053
015. 維摩與孔老莊	057
016. 從黃金的誘惑談金翅鳥等成語	059
017. 觀音菩薩趣談	061
018. 道教女神臨水夫人與佛教女神浣花夫人	064
019. 莊周與王守仁善用太陽比喻關愛和良知	066
020. 儒道哲學最宜於預防對數量的盲目追求	068
021. 尊崇孔子爲萬世師表，理應以孔誕爲教師節	069
022. 從聖人有情抑或無情談儒耶兩教的克己觀	074
023. 《莊子》對民間及梁實秋之滲透	077
024. 對兩個神話的現代理解：黃鶴樓與梁祝	079
025. 簡述道家對中國科技的貢獻	082
026. 元稹與佛教	085
027. 儒道兩家對元微之的陶冶	094
028. 韋莊的精神世界探源	109
029. 李泰伯宗教觀述評（兼論邪教及造命）	122
030. 張伯端啓迪張載的人性論（兼談孫以楷新編）	127
031. 歐陽修與雍正帝朋黨觀的對峙	129
032. 沈括科學精神的限度	133
033. 胡寅的宗教倫理觀	135
034. 揭露宋高宗及佞僧佛果圓悟克勤的真面目	141
035. 由楊萬里酷愛竹及菊談川黔竹海	142

074. 宋明理學對無錫才子顧毓琇的熏陶	369
075. 顧毓琇（一樵）與宗教	378
076. 顧一樵對梅貽琦的悼詩	381
077. 顧毓琇尊崇錢穆	383
078. 金岳霖與王浩	385
079. 徐復觀風格卓異	387
080. 書畫家錢名山（夢鯨）的聖賢人格	389
081. 黔婿葉公超與鄂婿潘重規	391
082. 錢鍾書學思的啓示	394
083. 廿世紀中國的宗教	396
084. 倫理、宗教與婚姻	410
085. 融合儒釋道的温州怪傑南懷瑾	413
086. 談巴金十大遺憾	418
087. 學者、作家與貴州五題	421
088. 柳存仁與查良鏞	425
089. 中國近現代童話家的多元智慧	427
090. 從牟宗三仰慕關聖談港台的關帝崇拜	437
091. 饒宗頤的比較哲學和新詩〈安哥窟哀歌〉	439
092. 管窺「布衣學者」張中行的哲思	441
093. 觀察大自然助長多元智能（兼談莫言）	443
094. 怎樣激發多元智能？	450
095. 歐美幾位偉人素描	454
096. 從高行健演講談德法兩國的存在主義	460
097. 我低估了師弟黃湛森博士	464
098. 佛學家霍韜晦與廖明活	467
099. 從聽講到演講：讓大會堂永遠灌溉心田	469
100. 星星人格化與飛碟神格化	470
101. 現代人的自欺	472
102. 委婉語的奧妙與濫用	478
103. 香港藝術與香港特色（1999）	480
104. 閒談香港人的疾病、醫療和衛生 22 題	483
105. 好笑的錯誤	495
106. 哲學宗教短論 52 題	498
107. 文哲閒話七題	526
108. 哲學隨筆 18 則	531
109. 從白居易到梁宗岱（古今人物趣談瑣憶 52 則）	542
110. 生活隨感 38 則	573
111. 文哲花絮 29 則	596

036. 朱熹善用佛家成語	144
037. 陳淳論立志和義利	148
038. 中醫三題	149
039. 吳澄強調醫儒互補且分儒學三類	153
040. 閔何良俊《續世說新語》劄記八則	155
041. 明儒對王守仁的褒貶及袁宏道對王艮的微詞	160
042. 公安派散文家江盈科熱愛竹蓮等植物且傾向道佛兩教	162
043. 湖北公安派廣義道家江盈科的儒學、政治、宗教觀	174
044. 揭陽理學家兼軍事家翁萬達	187
045. 朱國禎、陶奭齡與吳夢旼慨嘆的人生五段六計	193
046. 泰州學派陶望齡的佛學思想、政治哲學和音樂美學	194
047. 陳元贊的道家思想	198
048. 臨濟宗 32 代法裔蓮月印正妙語如珠	205
049. 陳繼儒的道家思想	210
050. 陳眉公以功利主義戲談佛教	214
051. 在絕境安心立命——錢謙益高足瞿式耜媲美文天祥	216
052. 袁崇煥和陳圓圓的啓示	226
053. 滇僧普荷擔當詩書畫三絕	227
054. 道家無弦琴對貴州臨濟宗禪師的啓迪	240
055. 文天祥、王守仁、舒位與龔自珍	247
056. 從理學根源論清儒李光地	253
057. 朱熹感染清儒張爾岐	261
058. 一枝一葉總關情：鄭板橋思想在儒道之間	266
059. 陽明學與近現代社會散論	282
060. 道家哲學對現代社會的啓示	290
061. 張問陶妹夫高鶚的儒家思想	302
062. 張之洞三盲點例證莊周〈逍遙遊〉「知亦有之（聾盲）」	305
063. 鄭觀應詩的道教思想	307
064. 李商隱慘遭梁啓超醜化	310
065. 梁啓超談悲觀和樂觀及其報業文學改革觀（兼談文理之爭）	313
066. 地質學家在貴州（附：梁啓超家書中的貴州及黔人）	317
067. 廣義新儒家梁漱溟五題	319
068. 金應熙學思簡評（兼談陳寅恪對惠能的誤解）	324
069. 幽默大師林語堂宏揚東方智慧而不囿於哈佛漢學	339
070. 緬懷新詩開拓者劉半農逝世七十週年	350
071. 雨巷詩人戴望舒五題	355
072. 詩人馮至在柏林體驗詩意生活和他的哲學因緣	359
073. 閒話張東蓀（聖心）的生平和學思	363

150. 評蔡方鹿《中華道統思想發展史》	759
151. 馮契主編《中國近代哲學史》評介	761
152. 讀汪榮祖《學林漫步》有感	771
153. 實踐無爲而治的佛家掃描——評介麻天祥《湯用彤評傳》	778
154. 讀鄭大華《梁漱溟與胡適》有感	780
155. 簡評劉國梁《道教精萃》	783
156. 議譚宇權《胡適思想評論》	784
157. 讀丁瑞根《悲情詩人朱湘》	788
158. 喜讀武漢大學退休副教授汪國訓的新著	790
159. 唐師君毅《全集》出版感言	792
160. 閱《逝水年華》有感（兼懷羅香林）	794
161. 上乘的精神食糧《王康樂詩書畫》	796
162. 余英時《文史傳統與文化重建》的瑕疵	798
163. 閒閱李歐梵對話錄的感想	801
164. 鄭義《神樹》掃描山西省的墨趣	807
165. 「尤物」指至優事物	808
166. 漫談康德的政治哲學	810
167. 讀吐民、真力克《維根什坦之維也納》	814
168. 閱維根斯坦《心理哲學散論》	822
169. 再探地中海靴形國意大利	826
170. 憶皖南浙北（兼悼何宇澄與黃繼持）	829
171. 自然生態學、當代道家和惠東縣種植園、海龜園	832
172. 東南亞短旅	835
173. 既炎熱且寒酸的西伯利亞	840
174. 晚清連文仲遊贛州通天岩興嘆以及我在香港興嘆	844
175. 湘西文化考察實錄	846

112. 66 歲札記十題	615
113. 閱書報札記 18 則	622
114. 哲人談動物八則	633
115. 河南濮陽宋學與東方文明研討會的震撼	639
116. 新加坡儒學與世界文明研討會述評	641
117. 第二屆道家文化國際研討會簡述	644
118. 張知寒與山東滕州第四屆墨學國際研討會（兼述第六屆）	646
119. 海峽兩岸武當文化論壇錄	648
120. 宗教哲理對「希望」的解釋	650
121. 兩登生物寶庫佛教梵淨山	652
122. 第三屆國際陽明文化節紀盛	654
123. 喜讀劉綱紀《周易美學》	657
124. 讀英國漢學家格瑞漢《後期墨家的邏輯學、倫理學和科學》	660
125. 朱伯崑的《易》學史心得	667
126. 欣閱彭立榮《儒文化社會學》	673
127. 評蕭兵、葉舒憲《老子的文化解讀》	676
128. 薛仁義《道德經養生解》序	678
129. 欣閱熊鐵基等《中國老學史》	681
130. 評介崔大華《莊學研究》	684
131. 講評鄭振偉《道家的意識空間》	689
132. 評譚宇權《荀子學說評論》	693
133. 評洪家義《呂不韋評傳》	697
134. 評介王興國《賈誼評傳》	698
135. 讀羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》	701
136. 漫評黃山文化書院編《莊子與中國文化》	702
137. 道家哲學和民族性格：閱呂錫琛新著	707
138. 漫評樂愛國《道教生態學》	709
139. 漫評郭紹林《唐代士大夫與佛教》	715
140. 評陳若水《柳宗元與當時唐代思想變化》	718
141. 致陳福康博士談《井中奇書考》函	722
142. 評陳正夫、何植靖《許衡評傳》（附《許謙評傳》）	723
143. 評介詹石窗《道教文學史》	726
144. 逐章評介李霞《道家與中國哲學·明清卷》	731
145. 評譚承耕《船山詩論及創作研究》	740
146. 漫評葛榮晉、王俊才《陸世儀評傳》	743
147. 漫閱王繼平《晚清湖南學術思想史稿》有感	745
148. 楊效雷博士的清《易》學省察嘉惠士林	751
149. 評介朱漢民《智育志》	755

餘姚王門邵廷采的書院訓約（自序）

清初浙江餘姚史學家兼理學家邵廷采（1648-1711）原名行中，字允斯，改名廷采，字念魯，師從韓孔當及黃宗羲。他的血統和師承都值得注意。王守仁在故鄉餘姚的門生有妹婿徐愛、聞人詮、胡瀚、錢德洪，德洪傳沈國模，國模傳韓孔當與邵曾可，曾可傳餘姚，延聘廷采主持書院，他宣示〈訓約〉十則：（一）立意宜誠，援引先儒陳真晟的格言「誠意是〈大其子貞顯，貞顯生廷采，廷采族孫邵晉涵亦爲傑出學者。他的曾祖父邵洪化已是儒家，遠祖邵雍卻是河南洛陽人，邵氏始祖是周公堂弟召公姬奭。顏元門人李塨致函廷采論明儒問他所學及明儒比較，廷采答道：「致良知者重誠意，陽明而（以）後，願學戢山。」劉宗周（戢山）故鄉山陰（紹興）甚近餘姚，他的兩大弟子是黃宗羲和陳確。湖北孝感程朱派理學家熊賜履（此名似童話中巨熊贈鞋給小童）致力排斥王學，邵廷采回應說：「是（此）不足辨，顧在力行耳。」他像李顥（二曲）側重踐履而非理論，但是服膺劉宗周所倡誠意慎獨，企圖恢復封建井田制度及改革學校教育。湖北黃崗韋孝廉來宰學〈鐵門關〉。（二）勘理宜精，「理」指人情、物理、事勢三項。（三）倫紀宜敦，人倫首重孝悌即愛親敬長。（四）威儀宜攝，以程顥爲楷模；「後生（青少年）輕傲，而長輩愈益謙退。」（五）識量宜弘，「識見愈高則執禮愈謙，…以天地爲心…。從來朱陸之辨、洛蜀之黨，此等客氣都要掃除。」指虛驕而非勇敢的貶詞「客氣」來自《左傳·定公8年》（六）取與宜嚴，先引韓仁父子所述師訓：「人一念貪私，便銷剛爲柔，窒智爲昏，變恩爲慘，染潔爲污，壞了一生人品」；然後發揮得精警：「君子以不貪爲本，千駟一介，當安義命。士居四民之首，具大人之志，豈容私水陷溺？謹身節用，量入爲出，絕去分外希望，正是自家豎立處。自家豎立就是唐君毅老師書名「道德自我之建立」，不立則淪爲軟體動物。陸梭山（象山之兄陸九韶）先生〈居家四則〉具在，何不仿而行之？」我認爲邵念魯此言可與清代全真教龍門派道士劉一明〈通關文〉互補，裨益價國肅貪反腐的倫理政治。（七）學術宜端：「吾輩束髮受書，但識堯、舜、周、孔，凡諸子百家、九流三教，皆污世揉雜之說。每見近來扶箕、拜斗、煉丹、持咒，種種陋習，老、佛所唾棄，賢者亦嘗爲之。劉子（宗周）改袁黃「功過格」爲《人譜》，專記過，不錄功，以遠利也。韓夫子曰：『聖學以經世爲主，事君事父，經綸天下之大經，故與二氏不同。』凡吾同人，須卓然信得，及推之冠婚喪祭，酌行朱子《家禮》。正己正人，移風易俗，誠吾輩分內事。」念魯低估諸子百家及道佛兩教的倫理和科技，恪守朱熹所訂家禮，胸襟稍嫌狹隘。（八）讀書宜進，提倡先虛心涵泳經典，再閱傳註，「寢食於斯，恍有湊泊（逼近），及至下筆，汨汨然從此中流出，自是出人頭地。」（九）舉業宜醇：「理自生法，氣自生才。氣貴清不貴粗，理貴微不貴鑿，法貴老不貴平，才貴橫（豪放）不貴巧。」他反對鄙薄科舉爲敲門磚。（十）功課宜勤，勿凌亂泛閱，不作馬吊、博奕、傳奇、小說等非聖之書

與非禮之事。他似顧炎武和柏拉圖否定戲劇小說具備美化風俗的崇高價值。(詳見《思復堂文集》附錄甬江(寧波)萬經〈理學邵念魯先生傳〉。浙江人民出版社,1987。)
馬吊就是「國粹」麻將。

值得參考非儒家對儒門的看法,如印度文化專家金克木《華梵靈妙》(深圳:海天出版社,2001)〈門外議儒家〉一篇對話錄,和文學批評家成復旺《文境與哲理》(北京:中華書局,2002)第12章〈明代的哲學啓蒙〉。廣東人切勿錯過朱仲玉、吳奎信校點整理《翁萬達集》(上海古籍出版社,1992)。翁萬達(1498-1552)字仁夫,潮州揭陽人,服膺姚江學派,思想近似王門薛侃,堪稱閩粵王門成員,更是文武雙全的儒將。編者朱仲玉是朱熹後裔,任職中國社會科學院。2000年10月我曾與朱氏參加五邑大學主辦陳白沙研討會。

道家的苦樂觀

（一）老子的苦樂觀

苦惱常因對物質貪得無厭，《道德經》遂教帝王「不貴難得之貨，使民不為盜；不見（現）可欲（珠寶之類），使心不亂；虛其（民）心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫知者（狡詐偽君子或真小人）不敢為也。」老聃深信愚民政策能令全民避免追求身外物的痛苦，以及享受恬淡虛靜樸素原始的生活樂趣。然而健碩青年不會滿足於吃飽，還要像馬斯洛（Maslow）所謂爭取尊嚴和自我實現或完善。老子所倡「使民復結繩而用之」！正常人都喜愛感性歡樂，老子卻否定五色、五音、五味、狩獵騎馬以及難得之貨的價值，又酷似後來墨翟對滋潤精神的文學藝術悲觀得否定。現今看來，「馳騁田獵令人心發狂」最合理，由於符契生能保育的環境倫理。如果愛護動物，便恥於捕殺他們，絕對不像孫中山先生之子孫科以狩獵為樂。佛教徒應以狩獵為苦罪，遑論珍惜微生物的老那教徒（Jain）了。老子揭示聖王樂意立教化解庶民的偏蔽云：「同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」德通得，成為道失兩項之間的接筭，三項同受人格化。「聖人常善救人，……故無棄人。」老聃所言救人意謂轉化別人之苦為樂。小人樂於殺戮，老子反對殘酷的歡樂云：「勝而不美，而美之者是樂殺人，……不可以得志於天下矣。」儒道兩家同樣訶斥法家或兵家多樂意殺戮，容易喪失民心。老子奇在憐憫雙方陣亡將士云：「殺人眾多，以悲哀泣之；戰勝則以喪禮處之。」縱使凱旋，也可能是慘勝，傷亡數字和景象促成喪禮而非祝捷會或慶功宴。戰勝也令同胞痛苦，何況戰敗啊！老子重視精神的滿足和歡樂，但是指出「知足者富」而非「知足常樂」。

「聖人不積（物質財富），既以爲人已愈有，既以與（贈送）人已愈多。有和多形容精神生活豐富。君子或「上士聞道，勤而行之」，享受理性歡樂；小人或「下士聞道，大笑之」，因為凡夫俗子未夠程度理解深奧天道。孟子指出「人之大患在好爲人師」，老子卻樂於爲師云：「人之所教，我亦教之。」倘若無機會淑世誨民，老子必以爲苦。他提倡愛惜生命力：「治人事天莫若嗇……是謂早服（身心佩服）；……謂之重積德……則無不克；……莫如其極……長生久視之道。」積德就是儲蓄生命力，克服反理性的嗜欲、衝動、激情。「聖王與人民的關係，甚似大國和小國的關係。」「聖人欲上（統治）民，必以言下之；欲先民，必以身後之。」同理，大國亦應謙恭對待小國：「大國不過欲兼蓄人，小國不過欲入事人。……各得其所，故大者宜爲下。」上級或大國的謙退，促進君民或國際的福樂。如果君主、朝廷、大國傲慢，君臣民與大小國皆受戰亂痛苦。黎民對朝廷沒有壓迫感，「天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」百姓樂意推舉他擔任首領，由於他大方不與民爭利。聖王「三寶」就是慈、儉、不敢爲天下先。昏君剝奪民利，爭先恐後，對物資奢侈浪費，對眾生殘酷不仁，結果必遭百姓唾棄推翻。政治與軍事頗堪類比：「用兵有言，吾不敢

為主而為客，不敢進寸而退尺。」為主進寸的剛猛不如為客退尺的柔弱。聖王對人民和兵士的福樂必須關懷體貼，以免君民皆苦：「民不畏威（朝廷權威），則大威（革命）至。無狎（玩弄）其所居，無厭（壓）其所生。……聖人……自愛不自貴。」貶語「自貴」即「三寶」的反面。精神財寶以天道為至尊典範：「天之道……損有餘而補不足；人之道……損不足（剝削民資）以奉有餘。」無人格意志的天道仿似有人格的聖王，雖不偏私而輔助善士：「天道無親，常與善人。」孟子似換句話說：「得道者多助，失道者寡助。」在老子式烏托邦，全民「甘其餘，美其服；安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」老聃洞察人心愈複雜則愈易戰爭愈難統治，索性主張以小規模、無外交的原始社會維護君民的幸福，寧願犧牲科技促進的物質生活和文藝促進的精神生活。但是人性要求提升身心享受，以原始生活為苦。假若鄰國慘遭天災，應否違反人道主義去冷眼旁觀不施援手？永不通商通婚則降低小國內外的福樂。

（二）莊子的苦樂觀

尼采似增加生命力為善、樂，減低生命力為惡、苦。道家所言「德」就是生命力。它越強，人就越自由、快樂。尼采說人被註定自由，沙特謂人受判決為自由。莊周「逍遙遊」指受他嚮往的身心自由，起碼不淪落成純粹工具。不幸遭人勞役的禽獸都是他的反面教材。世俗爭取財勢名位，則重滿足感性欲望。莊周卻輕視它們為桎梏枷鎖，容易剝奪甚至消滅生存的歡樂，即成痛苦根源，〈秋水篇〉載他婉拒當魏國宰相，超俗地貶抑相位危險得招致殺身奇禍，苦多於樂。惠施的人生觀相反，極度樂意填補原本留給莊子的空缺。事實上惠子很可能體驗此職給他樂多於苦。〈人間世〉指出較低官職如外交使者的痛苦似「朝受命而夕飲冰」，任務成功仍不免患得患失，失敗則受貶謫甚至處決。梁啟超稱其書房為「飲冰室」，飲冰喪失痛苦劣義而得快樂良義，指夏季享用冰棒或雪糕。〈天地〉篇述華封人祝帝堯多福、壽、男兒，堯竟憂慮「三多」帶來煩惱、恥辱甚至災禍，完全違背傳統價值觀念。儒家以成名為福樂，莊周卻避免聲譽。他珍重身心活動空間場所，〈外物〉篇洞悉「室無空虛則婦姑勃溪，心無天遊則六鑿相攘。」六根相爭由於缺乏意識空間，正如婆媳鬥爭由於欠缺物理空間。康有為愛天文學，理解「天遊」為旅行太空，可能影響方東美將道家比擬俯瞰人間真相的太空人。但是近代科技才提供遊天的歡樂。在比較倫理學，道家貴「長」而尼采慕「強」。

道家（包括道士）追求生命的長度，尼采渴望生命的強度（長短屬量的範疇而強弱屬質的範疇）。這項讀書心得，我要詳盡發揮。近閱高旭東《生命之樹與知識之樹——中西文化專題比較》（石家莊：河北人民出版社，1989）第二章第三節：「老子和尼采都認識到：比起多數的弱者來，強者更容易毀滅。……倫理選擇上，尼采卻與老子背道而馳，並各自走到了極端。尼采不求穩定的自我保存，更不求生命的長久，而是以強力意志的實現與生命的冒險為最大的樂趣。……老子……想盡辦法不讓人身受其害，……不惜委曲求全，處於最卑下的溝谷中。……正是要使他們（多

數的弱者)戰勝尼采那樣孤獨的強者。……設計……弱者文化，……適合於弱者生存的文化。」第四章第三節指出：「尼采強調個性的戰鬥精神，讚美生命的原始強力，高揚個體的意志；因而在審美上更偏於破壞毀滅的酒神精神；莊子卻挖空人的知、情、意，讓人消極無為，逆來順受，悄悄撤離了人生的戰場。」《列子·楊朱》醜化楊朱耽溺酒色，高著第五章第二節洞察酒神「狄俄尼索斯的濫醉是不斷破壞與創造的象徵，是生命的強力意志的外力，是自我恢復青春的方式。這種感性的放縱將沖決一切理性和道德的堤岸，而奔入浩瀚無邊的生命之流；……楊朱的濫醉卻把人的破壞力和創造力消磨於美食與婦女色之中，從而反對人的意志向外擴張。」「堤岸」宜作「堤壩」。俗諺謂三個臭皮匠勝過一個諸葛亮。高旭東褒尼(采)貶道(家)，裁判老楊莊三位道家總和不敵一個存在主義先驅。黑格爾專家張世英在《尼采與老莊》論文比較老子「絕聖棄智」和尼采「善於無為」，老子「玄覽」莊子「坐忘」與尼采「遠觀」、老莊的道和尼采「醉境」，結論為「老子用貴身反對孔子的克己，尼采用利己反對基督教的禁欲主義等舊的道德傳統」近似道家以自然主義反對儒家禮教束縛。張世英忽略老子「自勝者強」等於克己，尼采亦倡超人克服情欲。老、尼克己而非復禮吧了！

道家太消極，《莊子》「坐馳」揶揄浮士德精神及酒神精神。「戰國策學派」代表陳銓，在《時代之波》(上海：大東書局，1946)〈浮士德精神〉總述歌德筆下浮士德博士五項特色：對世界人生永不滿意、不斷努力奮鬥、不顧一切(煜按即 desperate)、感情激烈、浪漫。董問樵簡化為三項：永不滿足現狀、不斷追求真理、重視實踐和現實。(成芳《尼采在中國》引《浮士德研究》；南京出版社，1993，頁333)陳銓(唐密)在《清華學報》第11卷第2期(1936年4月)發表〈從叔本華到尼采〉，請閱南開大學博士江沛《戰國策派思潮研究》(天津人民出版社，2001)。這學派像陳獨秀尙力。陳鼓應誇張老莊與尼采之間而低估其異，即內斂與擴散。《山西大學師院學報》1989年首期載魏峰〈尼采哲學的主題線索及其缺陷〉看出尼采文章形式不符傳統哲學，然而它主線明確為自我中心式走向自我、提升自我、超越自我，絕非世俗所貶隨心所俗的詭辯。我贊同1986年周國平譯尼采 will to power 為強力意志，但是補充一點：莊周欣賞觀察動物及巨樹，尼采視力差弱，關注的動物限於蜘蛛、蛇、鷹、駱駝和獅等，竟否定進化論！

尼采強調生命愈強悍愈有用，英國艾耶(Ayer)視為實用主義根源之一。趙修義〈試論尼采的認識論〉(見《學術月刊》1990年第8期)洞悉：「尼采在認識論發展史上並非無足輕重。他對理性的批判，對精確自然科學認識要求的否定，對內心直覺和靈感的依重，開了現代非理性主義認識路線的先河。……尼采對本性論——形而上學認識要求的否定，與現代實證主義的整個潮流並行不悖。……對科學和理性的工具主義解釋，不僅為實用主義所發揮，而且在實證主義的科學哲學中得到廣泛的認同。」換句話說，真理只是強力意志的工具，藝術令真理不致毀滅。恰似莊周，尼采倚重直覺靈感，以酒神式審美人生代替宗教式倫理人生。儒家寄望於聖人，

道家寄望於真人，尼采寄望於超人。上海《社會科學》1986 年第 5 期載翁紹軍〈尼采的非理性主義文化〉悟到尼采「很少談到如何更新和建設文化，……他的文化哲學是非理性主義的，……不可能去指導任何文化的更新和建設。……超人盡管有發掘個人創造潛能的衝動（按：即積極）一面，但更有反對繼承人類文化的虛無主義一面。」尼采理想僅能實現於藝術家精神世界，難怪哈佛大學哲學系非但不授哲學史，且將存在主義讓給宗教和歐陸語言文學兩系。中國哲學抬高人類在宇宙的位置，長壽可多創造文化（儒家）或享受生活（道家）。西方傳統以上帝君臨人類，唯獨尼采崇尚超人類必死而代替上帝。

林同濟〈我看尼采——《從叔本華到尼采》序言〉兼公佈三哲道：「人間三部書，我百讀不厭：莊子的南華經、柏拉圖的共和國、尼采的薩拉圖斯達（蘇魯支，查拉圖）。莊子談自然、柏拉圖談正義、尼采談最高生命力的追求。……創出一家之說，蔚為千古不磨的奇書。」莊柏尼三人雖順時間次序，唐玄宗始尊《莊子》為《南華真經》。林同濟不提儒門《論語》、《孟子》、《荀子》、《朱子語類》及王陽明《傳習錄》，可知他傾向道家甚於儒、佛、耶。莊尼兩書充滿不莊重的「寓言」，柏拉圖《共和國》卻是端莊的「重言」。須知「卮言」使人心沉重得難以長壽，「寓言」「卮言」輕鬆風趣得延年益壽。今林氏若在人間，可能增加一本洛爾斯（Rawls）《公正論》（A Theory of Justice），儘管它非對話寓言。友人王興國〈莊子哲學與尼采哲學的比較研究〉（見《上海社會科學院學術季刊》1987 年第二期）宣稱：「莊、尼哲學的同態關係及其主觀唯心主義實質恰好體現出人類思維的內在特徵，從正反面披露了人類思維共循一定內在規律的客觀歷史性。」王興國正確勘破最高形態的哲學跨時代、超民族和階級，可惜錯誤將莊尼貼上「主觀唯心」標誌。道家哲學（可稱道學）、儒學、柏拉圖與尼采哲學大致均屬客觀唯心論，未當主張人心變現宇宙萬物，中國哲學中僅佛學始屬主觀唯心論。

道家倡和平主義，尼采卻驅歌戰爭。日本物理學家湯川秀樹以莊周、惠施分別代表理性主義和經驗主義，尼采卻被正確裁判為反理性主義的唯意志論者。由於體弱多病，尼采授希臘文學十年即被逼退休於卅五歲的青年時代。他單戀音樂家華格納的第二任賢妻柯絲瑪，因不獲任何女子垂青而致嫖妓染梅毒入腦。莊周雖無學院教授工作體驗而有門徒，雖比尼采更貧困而享正常家庭生活，勉強養妻活兒，絕無性病苦惱。尼采最後十一年（1889—1900）瘋狂，慘遭自作聰明的親妹修改《強力意志》一書。1991 年商務印書館出版張念孫、凌素心譯尼采《權力意志》附尼采自述《看哪這人！》。莊周著述雖與門徒作品相混而似未受親戚亂改。尼采流浪於德、意、瑞士三國養病，莊周活動於山東、河南、安徽一帶而不必養病。大陸近年爭辯老、莊原籍，如豫皖兩省對老聘籍貫有鹿邑、渦陽之爭，多半學者相信莊周原居安徽。1996 年首期《文史哲》學報載王萍《全國莊子研討會綜述》云：「1995 年 11 月 8 日至 10 日在山東省東明縣舉行。……宋傑史《太平寰宇記》『漆園城在（兔句）縣北五十里，莊周為吏之所。』而古兔句縣治就在東明縣南部……。唐玄宗詔封莊

子爲南華真人，……將離狐縣改爲南華縣；而今東明縣北部就是離狐、南華縣故地。南華之名源于南華山，即莊子退隱後著書立說，長期生活和死後埋葬的地方。……就在今莊寨村以北黃河大堤下。其南面則有莊子墓，墓南面又有莊子觀（北觀）。莊子觀始建于唐貞觀二年（628），以後多次重修，立有碑刻。惜十年動亂中被破壞，只有幾種碑刻尚存。現在的莊子觀是七年前在原址重修的。」然則莊子幾乎像丘處機是山東人。尼采籍貫及故里無可懷疑，他自信爲波蘭貴族後裔。關鋒等極左派相信莊周是沒落貴族，但是他的家世無可稽考。

尼采無妻兒。莊周後代聚居南華山，已傳至 78 代。居住在今莊寨村的是長門後裔，其餘旁支歷代都有遷出的。目前能續上家譜的有山東、河南、黑龍江三省七縣市八處的莊姓，共 4200 餘人。湖南、四川的莊姓也有來函聯宗的。1988 年重建莊子觀時，他們大都承擔了資金，並推舉代表參加落成慶典，表明他們承認東明莊寨是自己的祖籍。……漆園在今東明縣裕州村一帶。……今（河南省）商丘東北的蒙，只是指蒙城，即蒙地的行政中心，而其管轄範圍則包括了今東明地區。……莊子是生活在楚文化和魯文化的交匯地帶。東明恰在楚魯之間，正如尼采活躍於中歐與南歐之間，希臘、義大利和德國、瑞士之際。莊周苛評儒墨，好像尼采重估傳統價值體系。道家哲學對中國和外地的影響永恆，尼采及存在主義對世界的感染恐怕僅於廿世紀遒勁，在「長」「強」兩面各得其所。山東河南乃中國哲學聖地，地理因素在東海、黃河和泰山，恰似希臘有愛琴海與奧林巴斯山。尼采精研道德譜系（發生學），無奈孱弱形軀剝奪後裔譜系。

我將上文寄給南京成芳先生，他回信說：「多謝先生對拙著《尼采在中國》的訛誤——指正。……香港《大公報》已登載過兩篇書評，一篇著名秋禾，另一篇出自《浮士德》譯者之一的錢春綺之手筆。……在大陸，至今沒有一篇關於拙著《尼采在中國》的書評問世，也沒有一個人在正式場合提及此書。……前一陣子，大陸似乎又興起一股小小的尼采熱，尼采的著作舊譯本又再版了不少，可惜……沒有新譯本，除了周國平譯的一本《希臘悲劇時代的哲學》……。《浮士德》至少又有了兩種新譯本，一本是樊修章的，另一本是綠原的，可是《查拉圖斯特如是說》卻沒有一個人從頭譯來。……道家貴『長』、尼采慕『強』，總地說來是這樣。但這個『長』字，絕不是『好死不如賴活著』……也不應弄到毫無彈性的『易折易摧』的程度。每一家哲學都把自己推到一個極端，但在現實生活中，還是不走極端的好，不知先生以爲如何？」每派哲學難免誇張要旨，否則不可能成「家」立「門」。浮士德性格極端外向，先秦道家似極端內向。還是孔子中庸避免走向極端吧！國內掀起尼采熱，亦有家熱，例如多套譯介老莊的書出版，陳鼓應教授熱心比較莊周與尼采。將來必有專家撰《中國尼采學史》，成芳是最佳人選。道家雖以長壽爲快樂，然而非主張好死不如賴活，因爲苟活喪失人格尊嚴。莊周捱窮而拒絕諂媚權貴，只因維護尊嚴。李白亦然。

（三）《文子》的苦樂觀

第一本闡釋《老子》的書就是晚於《莊子》而早於《淮南子》的《文子》。首篇〈道原〉說：「不憂不樂，德之至也。……聖人忘乎治人，而在乎自理；貴忘乎勢位，而在乎自得，自得即天下得我矣；樂忘乎富貴，而在乎和，知大己而小天下，幾於道矣。……懷天道，包（抱）天心；噓吸陰陽，吐故納新；與陰俱閉，與陽俱開；與剛柔卷舒，與陰陽俯仰；與天同心，與道同體；無所樂，無所苦；無所喜，無所怒；萬物玄同，無非無是。」作者顯然採取《莊子》「自得」「天和」「齊物」「齊論」「貴忘」諸概念解釋《道德經》。「吐故納新」一語出自《莊子刻意》：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道（導）引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」個人的長壽由於主動與天道玄同冥合，即將小宇宙融化於大宇宙，近似《易乾文言》對「大人」的描述：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」牟宗三老師指出儒家結合宇宙秩序與道德秩序，我認為道家亦然；儘管兩家「道德」含義迥殊，而且莊周感染《文子》倡忘。「無所樂苦喜怒」等於忘懷一切激情，臻致理性的喜悅，類似佛教法喜、禪悅。世俗卻以治人、勢位、富貴、滿足權力欲及物欲為樂，疏忽自理，自得（天下得我）與天和，所以難享高壽。嵇康箴言「忘歡而後樂足」不視「歡樂」為同義複詞，而違反語俗，界定「歡」為感性激情、「樂」是理性喜悅。

〈九守〉篇隱倡詭辭「無樂即至樂」道：「聖人與陰俱閉，與陽俱開，能至於無樂也，即無不樂也，無不樂即至樂極矣。是以內樂外，不以外樂內，故有自樂也。……達於心術之論者，嗜俗好憎外矣。是故無所喜，無所怒；無所樂，無所苦；萬物玄同，無非無是。」〈符言〉篇遂云：「體道者不怒不喜，其坐無慮，寢而不夢；原天命即不惑禍福，治心術即不妄喜怒，……即賞罰不阿；……禍之至非已之所生，故窮而不憂，福之來非已之所成，故通（富貴）而不矜。是故閒居而樂，無為而治。……通道者大惑，知命者不憂。……聰明雖用，必反（返）諸神（非形），謂之大通。」理性的喜悅從內心發出，不必倚賴感性的激情。「內樂外」勝於「外樂內」。「外」指財勢名位，掀起嗜欲好憎。聖人超越喜樂與怒苦的對峙，因為重視內德而輕視外物。他最理解禍福由於人心不能控制的命運，所以不受禍福迷惑震撼，睡眠因不憂而無夢，閒居因知命而喜悅。治心養性的化境稱為「大通」。《莊子》兩度界說「大通」。〈大宗師〉假託顏回回答孔子云：「墮肢體，黜聰明；離形去知（狡詐），同於大通，此謂坐忘。」〈秋水〉假託公子牟教訓公孫龍說：「彼（莊周）方趾黃泉而登大皇（太空），無南無北，夷（釋）然四解，淪於不測（奧妙境界）；無東無西，始于玄冥，反（返）於大通。」玄冥和大通同指天道，當然不受時空（東南西北）限制，好勝的詭辯家卻像井蛙受拘束。

《文子》以全民歡樂為終極關懷，〈精誠〉篇提出理想的君民關係云：「聖人在上則民樂其治，在下則民慕其意，志不忘乎欲利人也。……憂民之憂者，民亦憂其憂；樂民之樂者，民亦樂其樂。故憂以天下、樂以天下，然而不王者，未之有也。」君主與庶民，即領袖與群眾的憂樂應該一致或結合。憂喜相對近似苦樂對立，但是

憂慮由於預期可能的苦難。佛教連結「憂苦」，《成唯識論》卷5謂受逼迫之輕微者爲憂、重者爲苦。憂限於欲界，不通於色界與無色界。「逼迫」指精神壓力，引起痛苦。人民不受逼迫，才有生活樂趣，樂意推舉實踐無爲的帝王，同情他的憂樂。君主必須修養「和」氣，〈符言〉篇像孟子講究天時、地利、人和云：「道懸天，物布地，和在人。人主不和即天氣不下，地氣不上，陰陽不調，風雨不時，人民疾饑。君王心理不平衡，恰似《周易·否卦》所言天地（陰陽）不交，引申指民間疾苦。〈卜德〉篇提供解脫民困的良方：「上下難心，氣乃上蒸；君臣不和，五穀不登。春肅秋榮，冬雷夏霜，皆賊氣之所生也。天地之間，一人之身也；六合之內，一人之形也故……禮義廉恥不設，萬物莫不相侵（襲）暴虐，由在乎混冥之中也。廉恥陵遲，乃至世之衰，用多而財寡，事力勞而養不足，民貧苦而忿爭生，是以貴仁；人鄙不齊，比周朋黨，各擁其與（同志），懷機械巧詐之心，是以貴義；男女群居，親而無別，是以貴禮；性命之情，淫而相迫於不得已，是以貴樂（音樂）。故仁義禮樂者，所以救敗也，非通治之道也。誠能使神明定於天下，而心反其初，則民性善，……天地陰陽從而包之，則財足而人贍，貪鄙忿爭之心不得生焉。仁義不用，而道德定於天下，而民不淫於采色。故德衰然後飾仁義、和失然後飾聲，禮淫然後飾容。」聖王非僅能心身和諧，亦與臣民天地協調；倘若道德充足，便不需儒家提倡的仁義禮樂，百姓自然趨善遠惡，享受生活情趣。〈道德〉篇模仿《莊子·馬蹄》勾勒「至德之世」理想國云：「賈便其市，農樂其野，大夫安其職，處士修其道，人民樂其業。是以風雨不毀折，草木不夭死；……及世之衰也，賦斂無度，殺戮無止，刑者殺賢士。是以山崩川涸，蠕動不息，（野）無百蔬。」作者誇張政治與自然界的關係，但是提醒讀者：暴君毀損環境生態，不單使民生疾苦。〈上義〉篇構想人民福樂須擺脫苛令、煩治、僞行、淫巧以及詭辯。

爲國之道，上無苛令，官無煩治，士無僞行、工無淫巧；其事任而不擾，其器完而不飾。亂世……爲行者相揭以高，爲禮者相矜以僞，車與極於雕琢，器用途於記得鏤；求貨者爭難得以爲寶，詆文者煩撓以爲急；事爲詭辯，久稽而不決，無益於治，有益於亂，工爲奇器；歷歲而後成，不周於用。故神農之法曰：丈夫壯丁不耕，天下有受其饑者；婦人當年不織，天下有受其寒者。故身親耕，妻親織，以爲天下先。其導民也，不貴難得之貨，不重無用之物。……衣食饒裕，奸邪不生；安樂無事，天下和平；智者無所施其策，勇者無所錯（措）其威。

《太平御覽》亦載「神農之法」上述引文，可惜神農時代不可能留傳文字。孟子的論敵農家必定假託神農爲祖師，正如道教捧出老聃作太上老君。作者之「用」限於物質而排斥精神，必判藝術品爲無用。我要強調：缺乏精神滋潤，百姓的「安樂」過度原始。道家缺陷在過分貶抑感性歡樂，如〈下德〉篇又云：「日引邪欲竭其天和？身且不能治，奈治天下何！……治物者，不以物（而）以和，不以和以人（民）；治人者，不以人以君；治君者，不以君以欲；治欲者，不以欲以性；治性者，不以性以德；治德者，不以德以道。……衣食禮俗者，非人之性也，所受於外也。……」