

莊子
虛齋口義校注

〔宋〕林希逸 著

中華書局



莊子膚齋曰義校注

〔宋〕林希逸 著
周啓成 校注

責任編輯：毛雙民

莊子庸齋口義校注

〔宋〕林希逸 著

周 啓 成 校注

•

中 華 書 局 出 版

（北京王府井大街36號）

新華書店北京發行所發行

北京懷柔橋中印刷廠印刷

•

850×1168毫米1/32•18印張•319千字

1997年3月第1版 1997年3月北京第1次印刷

印數：1-4000冊 定價：27.00元

ISBN 7-101-01439-9/B·264

2/20/08

本書承蒙杭州大學董氏文史哲研究獎勵基金資助出版

前言

一

林希逸，字肅翁，一字淵翁，號竹溪，又號麴齋、獻機。南宋福建路福清縣漁溪人。紹熙四年（一一三三）生。理宗端平元年（一二三四）解試第一，次年省試第一，殿試中甲科第四人，爲平海軍節度推官，以清白稱。淳祐六年（一二四六）遷秘書正字，因對乞信任給諫，又乞早決大計，以慰人望，理宗皆開納。淳祐七年（一二四七）除樞密院編修官，歷翰林權直學士兼崇政殿說書。八年（一二四八），以直秘閣知興化軍，歷官考功員外郎。寶祐三年（一二五五）爲饒州太守。景定四年（一二六三）官司農少卿，直舍人院，兼禮部郎官，兼國史院編修官，實錄院檢討官，後除太常少卿。此後閒居七年。度宗咸淳五年（一二六九）九月至六年（一二七〇）春連詔其人京掌詞翰，屢辭不允，遂起行赴命。此後事迹不詳，唯知終官中書舍人。所著麴齋續集中載數篇致賈似道賀辭，晚年起用，或與賈有關。卒年亦不詳。

林希逸著作頗富，現可考者有：考工記解二卷（存）、春秋三傳十三卷（佚）、易講四卷（佚）、兩朝寶訓二十一卷（佚）、三子口義（存）、麴齋前集六卷（佚）、麴齋續集三十卷（存）、竹溪十一稿詩選一卷

(存)、心游摘稿序一卷(存)、山名別集及水木清華詩一卷(佚)。(一)

林希逸師從陳藻，爲艾軒學派末代名儒。他的學術淵源，可列表於下：

程頤(伊川)	楊時(龜山)	方嘉(次雲)
尹焞(和靖)	陸景端(子正)	林光朝(艾軒)
		林亦之(網山)

陳藻(樂軒)——林希逸(虞齋)(二)

林希逸曾爲林光朝、林亦之、陳藻立三先生祠，蒐集刻印其遺文，並上疏朝廷請求對三人予以褒崇。他在知興化軍時，下車卽告學者說：「自南渡後，洛學中微，朱張未起，以經行倡東南，使知聖賢心不在訓詁者，自莆南夫子始。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。」(三)此處「莆南夫子」指林光朝，「福清兩夫子」則指林亦之、陳藻二人。林希逸指出，艾軒學派實溯源於二程的洛學，以宣傳儒家聖賢之教爲本，和專注訓詁、不達義理的漢學完全有別。但是，艾軒學派重視文章，認爲文章與義理不可分割，不可偏廢，這和輕視文辭的洛學又有很大區別。在林林總總的宋代理學派別中，講究文章技巧，可以說是艾軒學派的重要特點，林希逸自說：「希逸少嘗有聞於樂軒，因樂軒而聞艾軒之說，文字血脈，稍知梗概。」(莊子口義發題)。

林希逸在艾軒學派中又有他個人特點，那就是公開兼收佛學和老莊。據劉克莊說，林亦之、陳藻「其衛吾道，闢異端甚嚴」。(四)其實，嚴則說不上。陳藻曾對林希逸說：「佛書最好證吾書。」(莊子口義

卷三)他的讀莊子詩也說：「堯無是處桀無非，此語堪驚與道違。造物恩私多冤瑣，始知莊子得真機。」可見對佛學與老莊都有所肯定。而林希逸更是大大跨進一步，他在莊子口義發題中聲稱：「頗嘗涉獵佛書。」在所著三子口義中更是大量引用燈錄、語錄材料，融儒佛老莊於一爐。所以他的摯友劉克莊說他的學問「近禪」(五)，這是一針見血的批評。林希逸與朱熹的分歧也主要在這一點上，他說：「晦翁懲象山之學，謂江西學者，皆揚眉瞬目，自說悟道，深詆而力闢之。故論語集解以識音志，曰『默而記之爾』，孟子『不言而喻』，亦曰不待人言而自喻，不肯說到頓悟處，蓋有所懲而然，非語孟二書之本旨也。」「頓漸自有二機，不可謂有漸而無頓，亦不必人人皆自頓悟得之。仲弓之持敬，漸也；顏子之克己復禮，頓也。」(莊子口義卷三)這裏他毫不避諱運用佛學來解釋語孟，也公開表明他和標榜攘佛老、關異端的朱熹及大部份理學家(雖然他們暗中也吸取佛學理論的滋養)有着很大的不同了。

在宋代，儒佛道三家之間，一方面固然有時相互排斥，另一方面，融合的潮流也相當洪大。釋智圓中庸子傳說：「夫儒釋者，言異而理貫也，莫不化民，俾遷善遠惡也。儒者，飾身之教，故謂之外典；釋者，修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣。蚩蚩生民，豈越於身心哉！非吾二教，何以化之乎！嘻！儒乎，釋乎，其共爲表裏乎！」(閑居編十九)釋契嵩輔教篇說：「古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人爲善者也；異焉者，分家而各爲其教也。」道教著名內丹家張伯端在悟真篇序中說：「迨夫漢魏伯陽引易道陰陽交姤之體作參同契，以明大丹之作用。唐

忠國師於語錄首叙老莊，以顯至道之本末如此。豈非教雖分三，道乃歸之？奈何後世黃緇之流，各自專門，互相非是，致使三家宗要，迷沒邪歧，不能混一而同歸矣。這種三教融合的論調在理學界引起反響，出現了像林希逸這樣以儒爲主，兼納釋道的理學家。

一一

莊子口義之林經德序云：「戊午訪竹溪于溪上，因語而及，溪忽謂我曰：『余嘗欲爲南華老仙洗去向，郭之陋，而逐食轉移，未有閉戶著書之日，憂患廢退以來，遂以此紓憂而娛老，今書幸成矣。』」戊午爲寶祐六年（一二五八），莊子鷹齋口義即完成於是年。

林希逸在全書發題中說到莊子一書五大難讀之處及解決的途徑時說：

此書所言仁義性命之類，字義皆與吾書不同，一難也；其意欲與吾夫子爭衡，故其言多過當，二難也；鄙畧中下之人，如佛書所謂爲最上乘者說，故其言每每過高，三難也；又其筆端鼓舞變化，皆不可以尋常文字蹊徑求之，四難也；況語脈機鋒，多如禪家頓宗所謂劍刃上事，吾儒書中未嘗有此，五難也。是必精於語孟中庸大學等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，具此眼目而後知其言意一一有所歸着，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。

這實是林希逸對於他注莊子所取的主要觀點方法的一個總說明。他基本上是站在理學的立場上，但

同時也容納了禪宗哲學。他的基本看法是莊子思想「大綱領、大宗旨未嘗與聖人異」。從此出發，他運用師傳的解析文章的技法，也使用了禪宗的參悟本領，對於莊子所用概念加以考訂，對於所謂「過當處」、「鼓舞處」、「戲劇處」一一加以廓清，努力使莊子本意得以顯露在讀者的面前，因此，在發題末尾他自詡地說：「使莊子復生，謂之千載而下子雲可也。」

歷代莊注都是從一定學術觀點出發的，一部莊學史反映了一部中國學術史。郭象從玄學出發，他的莊注在向注基礎上加以發揮，在闡釋莊旨上起了重要的開拓作用，可是他的「獨化」之旨、「性足」自齊說等都是外加給莊子的。成玄英則從道教觀點出發，他的疏也自有其成就，但他又把「重玄之道」這樣的理論貼在莊子身上。到了宋代，儒學家們則從儒家角度來看莊子，王安石根據天下篇得出：「然則莊子，豈非有意于天下之弊而存聖人之道乎？伯夷之清，柳下惠之和，皆有矯于天下者也。莊子用其心，亦二聖人之徒矣。」（莊周上）蘇軾則說：「余以爲莊子，蓋助孔子者，要不可以爲法耳！」「故莊子之言，皆實予而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾。」（莊子祠堂記）他們都認爲，從用心說，莊子實是要贊助孔子之道的，只不過表面上說了一些相反的話而已。林希逸作爲一個理學家，很自然地繼承了他們的觀點（口義卷四、卷十反復提到蘇軾的論斷），他進而對莊子全書作了深入細致的剖析，完成了一部具有鮮明特色的注本。莊子齋口義的出現，推動了對莊子理解的進步，在莊學史上是有突出貢獻的，但不可諱言，這部書也有着明顯的局限，甚至在某些方面曲解了莊子。

從考訂概念入手，對照前後的論述，比較儒釋理論，來達到使讀者掌握莊子理論體系的目的，這是口義的一個重要特色。

對莊子一書作過一些研究的人都知道，莊子的基本理論其實並不十分複雜，但由於用詞的獨異，論述的變幻，常使初讀者如入五里霧中。林希逸有見於此，所以在考訂概念方面下了很大功夫，或同詞異義，或異詞同義，他都一一加以詳析。同時，他還十分注意把莊子前後對同一問題用各種方式進行的論述，對照歸納起來，這就簡化了頭緒。在詮釋中，他還時時用儒佛二家與莊子對比，指出它們在理論上的種種相通相異之處，這也加深了讀者對莊子的理解。下面畧舉數例。莊子在宥：「抱神以靜。」口義：「神存於心曰抱，靜而無爲，形則自正。」在宥：「鴻蒙曰：『噫！心養……解心釋神，莫然無魂……』」口義：「心養者，言止汝此心自養得便是，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。」這裏就非常細密地分析了同一篇裏用到「心」、「神」二詞時不同的含義，前是指得道的心神，後是指驚外的心神。不加以分辨，初讀者很容易造成困惑。又如在詮釋德充符中「知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商」時，他又聯繫前面對「接」、「德」、「智」三詞的使用指出：「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！」這是說用同一詞的褒貶之異。下面另一篇中，他又就「德」字繼續作了考訂，指出莊子與儒家使用時含義的不同。莊子駢拇：「駢拇枝

指，出乎性哉！而修於德。」口義：「與生俱生曰性，人所同得曰德。駢拇枝指，皆病也，本出於自然，比人所同得者則爲侈矣，侈，剩也。似此性德字義，皆與聖賢稍異。」同時，林希逸又對莊子中出現過的許多名詞加以歸併，說明它們意義的相近或一致。莊子刻意：「能體純素，謂之真人。」口義：「真人，至人也，前曰聖人之德，此又曰真人，便如內篇所謂至人無己，神人無名，皆只是聖人字，却喚許多名字，非曰真人，至人又高於聖人也。」這樣就把讀者從各種名詞擺成的迷陣中引了出來，理解了它們的共通之處。他還常用相通的理學或佛學用語來與莊子對比，闡釋莊子用詞的含義。如莊子齊物論：「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。」口義：「未始有物者，太極之先也。古之人者，言古之知道者。自無物之始看起來，則天下之理極矣。其次爲有物，是無極而太極也。自有物而有封，是太極分而爲兩儀也。」這是用北宋理學家周敦頤的太極圖易說來對比莊子的世界生成之說，比得很恰當，太極圖易說本深受老子影響，莊子也承自老子，思想淵源原自相通。理學在理宗一朝備受朝廷推崇，而終於成爲官學。讀書人對於理學用語十分熟悉，用來比喻莊子，就很容易領會。當時禪宗哲學也流傳頗廣，爲不少知識份子所樂道講究，所以用禪學來比較莊子也是口義常用的手法。如莊子人間世：「若能入游其樊而無感其名……則幾矣。」口義：「若，汝也。人世如在樊籠之中，汝能入其中而游，不爲虛名所感動。有迹則可名，纔至有迹，則是動其心矣。處世無心則無迹，無迹則心無所動，故曰遊其樊而無感其

名。」這裏用了「有迹」、「無迹」的名詞，郭象也曾用「迹」、「所以迹」來發揮玄學，而林希逸則用佛家的無心來解釋無迹，主張以保持真心離却妄念來處世，這實是暗合道家思想的。又如天運中老子答孔子如何求道的問話時說：「中無主而不止，外無正而不行。」口義詮釋說：「中無主而不止，非自見自悟也，言學道者雖有所聞於外，而其中自無主，非所自得，雖欲留之不住也。外無正者，無所質正也，今禪家所謂印證也。」這裏運用佛學非常恰當地詮釋了莊子的理論，可以說是中國比較哲學的一條好材料。

林希逸在詮釋中十分注意把莊子前後的論述加以對照，說明其中相通之處，這對於讀者融會貫通地掌握莊子的理論體系，有很大好處。譬如莊子大宗師：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天爲父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君爲愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！」口義：「此數語，蓋以死生之天命，發明一與不一之意。曰父曰君，人世之所尊愛，莫大於此，而是道之大，尤出於君父之上，故曰可以爲衆父父，故曰其有真君存焉。」這段口義是解釋莊子關於道主宰一切的观点，爲了印證這一觀點，他引用了「可以爲衆父父」及「其有真君存焉」二句，這二句一出於天地，一出於齊物論，這兩處的論述與大宗師此處在理論上的確是一致的。又如知北遊有「古之人，外化而內不化，今之人，內化而外不化」。口義詮釋時則把齊物論的有關論述與之結合來談：「應物而不累於物，則爲外化，因感而應，不動其心，則爲內不化，故曰古之人，外化而內不化。與接爲搆，日以心闢，則爲內化。與物相劇相刃，而見役於內，則爲外不化。故曰今之人，內化而外不化。」其中「與

接爲構，日以心闢，「與物相刃相剗」，都是齊物論中批評世俗之態的句子，結合來解知北遊，對於知北遊這幾句的意蘊就挖掘得深了。而且，由於知北遊這幾句把修身與處世結合起來論，說得很平實扼要，讀者倒可以藉此反過來對齊物論那一段激動却又思想跳躍的論說的實質有一個較清晰的認識了。口義中這種印證、溝通上下的地方很多，多數對讀者理解都有幫助。

識別莊子的「鼓舞處」、「過當處」、「戲劇處」，探求莊子真意所在，是口義的第二個特色。

關於莊子爲文的特點，那位天下篇的作者早就評論過：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以綺見之也。」（史記老子韓非列傳）。司馬遷也說：「畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實」，「其言洗洋自恣以適己」（史記老子韓非列傳）。這都指出莊子誇大虛構的特點。因此，讀莊就要能辨析，口義正是這樣來指導讀者的。林希逸指出莊子中不少地方行文有「鼓舞處」，有「戲劇處」，讀來不可過於當真，又有些地方往往說得「過當」、「過高」，實際用意倒並非如此。這就幫助讀者在理解上少走許多歧路和彎路。例如莊子齊物論：「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有矜也。請言其矜：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」口義：「八德之名，只是物我對立之意，却鼓舞其文，做出四句……：看此等文字，卽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，雖是莊子復生，亦必道還汝具一隻眼。」莊子此處

無非是說由於有了成心作怪，所以出現各種觀念，「八德」只是隨意取的一個名詞，其實既不限於八種，又不必細究其中順序。林希逸這裏就評說得十分透徹。又如莊子脍炙：「故絕聖棄知，大盜乃止，擄玉毀珠，小盜不起，焚符破璽，而民朴鄙，擗斗折衡，而民不爭，殫殘天下之聖法，而民始可與論議。」口義：「擄玉毀珠，焚符破璽，剖斗折衡，皆是激說，以結絕聖棄知之意，非實論也。殫殘者，毀削也，盡去聖人之法，民始純一，可與言道也，故曰民始可與論議。此皆憤世之辭，故人每以剖斗折衡，焚符破璽之事譏議之，其實即老子「不貴難得之貨，則民不爲盜」之意，但說得過當耳。東坡曰：「人生識字憂患始。」豈欲天下人全不識字耶！」林希逸這段辨析很爲精彩，他正確地指出，這只是憤世過當之言而已，絕不能當成「實論」。的確如此，莊子此段出於左派後學，他們正值社會制度大變遷的時代，對於種種現象不能理解，所以發出憤激的議論。其實作爲小生產者的代表也並不是要取消一切，開歷史倒車的。口義這類辨析相當多，多數看得比較準，說得較有道理，於讀者有幫助。但也有些地方，他把莊子中對儒家的抨擊，也作爲「鼓舞」、「過當」處而輕輕化解掉，這就不對了。

注意評析莊子散文藝術，是口義的第三個特色。

郭象、成玄英都沒有從文學角度來看莊子，到了宋代，莊子的散文藝術受到重視，蘇軾說：「吾昔有見於中，口不能言，今見莊子，得吾心矣。」口義由於蘇軾這樣的著名文學家重視莊子，就在後人中產生了很大影響，林希逸在口義中對莊子的文章也頗推崇：「蓋莊子之書，非特言理微妙，而其文獨精絕，所以

度越諸子。」他認為莊子文章一個突出的特點是「奇」，寓言奇，比喻奇，用字也奇。在評論渾沌鑿這個寓言時，他說：「此段只言聰明能爲身累，故如此形容，墮枝體，黜聰明，則爲渾沌矣。本是平常說話，粧出日鑿一竅之說，皆奇筆也！」（卷三）他還承繼了韓愈的文氣說（從口義多處引用韓文看，林希逸很欽仰韓愈），多次談到莊子的「筆勢」。如莊子天運：「以敬孝易，以愛孝難，以愛孝易，而忘親難，忘親易，使親忘我難，使親忘我易，兼忘天下難，兼忘天下易，使天下兼忘我難。」口義：「敬孝，猶有迹也，愛孝，則相忘矣，自此以上，曰忘親，曰忘天下，天下忘我，但要一節高一節，此書筆法例如此。」在另一處他又解釋說：「說得一節高一節，此是莊子之筆勢，若聖賢之言，則平易而已。」（卷三）在他看來，這種「二節高一節」寫法形成莊子特有的筆勢，與一般儒家文章平易的風格就不一樣，這是有一定見識的。此外，他還幾次贊美莊子的文彩和使用比喻的巧妙。這些文章藝術方面的評析對於引導讀者理解和欣賞莊子的文章，無疑是有益的。但是，口義中也有一些關於起結開闔之類的分析，則顯得過於瑣碎，意義不大。

通俗易解是口義注莊的第四個特色。

口義的文字相當口語化，類似語錄，讀者容易接受。據林經德說：「此書以口義名者，謂其不爲文，雜俚俗而直述之也。」（八）林希逸還引用俚歌俗諺以及社會上的實事來解莊，常能發明新義。如釋逍遙遊「海運」一詞，他說：「海運者，海動也。今海瀕之俚歌猶有『六月海動』之語。」又如解盜跖中「食糧而

取竭……可謂疾矣。」他說：「今諺云『有勢莫盡用』是也。」這些地方引用俚歌俗諺都相當恰當，解釋得準確，同時使人感到很親切。

以上舉例畧談了口義的四個特色，其他如識別莊子文中的虛字，對某些通假字的詮釋等等也都值得肯定。但是，無庸諱言，口義也有明顯的缺陷，這主要是作者的學術觀點造成的。

用理學來曲解莊子哲學，調和莊儒的矛盾，是口義的一個較大的缺陷。

林希逸站在理學的立場上，堅持認為莊子「大綱領、大宗旨未嘗與聖人異」，因此他就戴上了一副有色眼鏡，從他看來，莊子中一些原與理學毫無關係的論述，竟也帶上了理學色彩。例如莊子「天地」形體保神，各有儀則，謂之性。」口義：「形體，氣也，氣中有神，所謂儀則，皆此神爲之，便是性中自有仁義禮智之意。」莊子這幾句原無非是說，人類由於精神各異，所以稟性各異，至於性的內容，並未深探。而林希逸則用此段來比附理學，用理學的人性論來解說莊子的「性」，輸進了儒家「仁義禮智」的內容。又如莊子徐無鬼：「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。」口義：「三者皆隨其所長而自以爲喜，故一日無之則不樂，此爲物慾所籠罩者也，故曰囿於物。」莊子這段是批評世人馳騁身心，沉溺外物的種種行爲，這裏所說的「物」即指外物，和理學家說的「物慾」是完全不同的概念。因爲就在同一節裏，還批評到「禮教之士敬容，仁義之士貴際。」可見「囿於物」的行爲還包括行禮教仁義之事。口義的闡釋可說是曲解了莊子。

林希逸還受到莊學研究水平的局限，當時對莊子各篇的考訂還處在初級階段，林希逸除了同意蘇軾提出的讓王以下四篇非莊子作的觀點外，其他各篇尚不敢懷疑。因此對於外雜篇中大量右派後學的理論，就無法分清了。譬如在宥後半篇提到「粗而不可不陳者，法也；遠而不可不居者，義也；親而不可不廣者，仁也；節而不可不積者，禮也。」和前半篇的觀點迥然不同。⁽²⁾口義於是說：「觀此一段，莊子依舊是理會事底人，非止談說虛無而已。」伊川言釋氏「有上達而無下學」，此語極好，但如此數語中，又有近於下學處，又有精粗不相離之意。「這就把莊門右派後學的觀點當作了莊子的觀點，從而模糊了莊儒對立的界綫。又如天道中釋到「五末」時，他又說：「末學者，古人有之，而非所以先，此一句尤好看得，莊子何嘗欲全不用兵刑禮樂！」這也是根據莊門右派後學的觀點對莊子的思想傾向作出了錯誤的評價。

即使對於一些與儒學完全相反的理論，口義也竭力把它和儒家調和起來。譬如至樂中有莊子妻死鼓盆而歌一節，口義說：「此一段乃是發明死生一貫之理。鼓盆之說，亦寓言耳，且如原壤之登木而歌，豈其親死之際，全無人心乎！若全無人心，是豺狼也，夫子尚肯與之友乎！聖門之學，所以盡其孝慕者，豈不知生死之理乎！原壤、莊子之徒，欲指破人心之迷着者，故爲此過當之舉。此便是「道心惟微」，不可以獨行於世，所以有執中之訓。莊列之徒，豈不知此！特矯世厭俗，故爲此論耳。」鼓盆而歌這個故事很可能是後學的虛構，却非常典型地表述了莊子的生死觀，這和儒家理論是完全不同的。但口義