

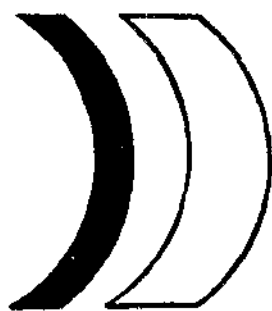
台港及海外中文报刊资料专辑



哲学



论著与



哲学家



研究



第 5 辑

书目文献出版社

## 出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术研动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

### 哲学论著与哲学家研究 (5)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经营

787×1092毫米 1/16开本 7 印张 170 千字

1988年2月北京第1版 1988年2月北京第1次印刷

印数 1—5,000册

ISBN 7-5013-0016-X/B·17

(书号 2201·73) 定价 1.90元

〔内部发行〕

# 莊子道觀念的基本剖析

陳耀森

莊子在齊物論上曾這樣深究「始」和「有」的問題：

「有始也者（按：「始」謂事之始），有未始有始也者（按：即謂有成始之因），有未始有夫未始有始也者（按：謂有未有始因前的自因）。有有也者（按：「有」謂物的有），有無也者（按：這「無」不是說「未始有有」，而是指物的無，好如知北遊上「光耀」的說「予能有無矣」，這是有關自然的對待，例如所謂「日夜相代乎前」，所謂「死生存亡」，所謂「火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也」等是），有未始有無也者（按：「未始有無」在知北遊上是稱作「無無」，這句是說有未有有可以產生自然對待的存有。這種「未形」的存有，在莊書上是稱作「氣」），有未始有夫未始有無也者（按：謂有未有「無無」的存有。這當指本體的虛無絕對）。」

正因為莊子從上面的究極探索，認識到人對絕對對待的本體不能認知，正所謂：「道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也。道不可言，言而非也」（知北遊），於是有了語謂：「六合之外，聖人存而不論。」（齊物論）

但雖如此，事的「始」和物的「有」卻是可以究說，因為那是造物造化的生生不息，是「天均」的開展，所以齊物論上又有說：「六合之內，聖人論而不議。」

說到造物造化的生生不息，知北遊上是設有這樣的論說，曰：「有先天地生者，物邪？物物者非物。」（按：謂便到物有其物的並不是物來。）物出不得先物也，猶（由也）其有物也，猶其有物也，無已。（按：意謂

萬物本由先天地生的存在實體獨化而來，所以說物出它不能先於物，所以萬物才能生息不已。）

因此，人對絕對的本體雖不能認知，但對本同一體之衆物（註一）卻是可以「致詰」認知來。對此，齊物論上設有這樣的論說：「醫缺問乎王倪，曰：『子知物之所同是乎？』（按：是，如此也，意指所共居的道體。）曰：『吾惡乎知之。』『子知子之所不知邪？』（按：意謂物所共居的道體你雖不知識，然則對身上的一體道你可有認識？）曰：『吾惡乎知之。』『然則物無知邪？』（按：謂離道物對道是無法認知的嗎？）曰：『吾惡乎知之。』雖然，嘗試論之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？……」

正因「物物者」不得先物而有，故吾人又知「造物」所造的「化」原是「自化」來，且這自化的功能是既有天地萬物後仍內在不能離於物（註二），好如大宗師上言物時有說：「彼特以天爲父，而身猶愛之，而況其卓乎！（郭象注：「卓者，獨化之謂也。……人之所因者，天也；天之所生者，獨化也。」）故莊子乃把本體的獨化也是虛無本質的不斷完成，稱作「自本自根」，而對它一體不可知的自然結構，則稱爲「固」。他並以道體自然素朴的思想，再結合本體的無中生有（註二），就給用上「道」這一個名稱（註四），而有說：「夫道，……自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，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」（註五）。」

這上面的「固」字，許多莊家都忽視了它的重要性；它其實不單指那

不可知的道本，且也包括了萬物所蒙受的「天根」來說，有所謂：「夫固將自化。」（秋水）有所謂：「物固自生。」（在宥）有所謂：「扁然萬物自古以固存。」（知北遊）

而說到「天根」（虛帝王），那是物的自然形態與生長的決定者，正所謂：「道行之而成，物將之而然。」：物固有所然（按：謂物是有所以能如此的本質），物將有所可（按：謂物是有所以可以如此的本因）；無物不然（按：謂無物不有所以然），無物不可（按：謂無物不有所以可）。故為是而舉進與退，應與不應，快與不快，道通為一。（齊物論）所謂：「天地固有其矣，日月固有其矣，星辰固有其矣，禽獸固有其矣，樹木固有其矣！」（天道）所以知北遊上有說：「悄然若亡而存，油然不形而神，萬物皆而不知，此之謂本根，可以觀於天矣。」

上面既談過絕對本體即道的虛無存在，以下再說道的實有。

莊子曾在知北遊上說道是「無所不在」，「在蟻蟻」、「在稊稗」、「在瓦甓」、「在屎溺」，這正是他談道的實有問題（註六）。原來道的「自無適有」，當就是天地萬物如此這般的「種」由（註七），正所謂：「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），而這也就是人類的文學、藝術、科學等得以產生的根源。故此大宗師上說：「夫道，有情有信。」

對於道的「有情有信」，莊子嘗用「無為無形」的話作本托。「無形」是指道本質的存在來說。故此齊物論的言物道，有說：「若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形。」而「無為」則是指道的無私我之為。這是大道恆有的情實。例如說「天無私覆，地無私載」（大宗師），說「萬物殊理，道不私」（則陽），說「造物者……萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕衆形而不為巧」（大宗師），類此的所謂「天地精神」（知北遊：「精神生於道」），都無不可以做為世俗人心返朴歸真的指標，好似莊子論「無情」時有說：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，吾人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」（德充符）正因為此，所以莊子稱「天虛」的在「我」為「成心」為「真君」，而有說：「如求得其情與不得，無益損乎其真。」（齊物

論）

他因此很正視「無有」這自然的境界。這是指自然所沒有的事，即謂「無私」，也是無為的有。所以莊書上要強調說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（逍遙遊）說：「修行無有。」（大宗師）說：「遊於無有。」（應帝王）說：「無有一無有（按：意謂由無為的有通向「無何有」，好似逍遙遊上記義的「習然喪其天下」即是），聖人藏乎是。」（庚桑楚）這種無為的有，當是莊子於「無有」的通俗義外（註八），另闢的新義（註九）。

但道的「有」終是要假借形質心物才得顯，正如知北遊上說：「無述乎物。」因此，我們又得談物的產生。

天地篇：「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。」這是說，太初有虛空無窮之體，它有的是無名的存在。當體用不二的「一」（註十）由它始起的時候，這便有了所謂「一無」有象乎「的一體」（註十一），卻未有形狀（註十二）。而這種「可傳而不可受」也即沒有任何對待的自然引致，使物得以生，就是所謂「德」。

故知虛無的道德，是因有了未形的「一」，才能顯發生的假借（至樂：「生者，假借也，假之而生」），生天生地，而萬物也因此而有（達生：「天地者，萬物之父母也」）。

而物的「得一」，就即齊物論上所說的「一受其（按：指真我）成形」，也是物的有道而生。但欲因真我是自於道的虛無，好似則陽篇上所說：「日與物化者，一不化者也（按：謂物的性體真我都是一本於不滅的虛無）」，所以齊物論上有說：「萬物與我為一（按：謂萬物都是與真我自為道的一體。這物道自然的一體，莊子是視作物的「全德」，或簡稱為「全」）。（註十三）又說：「凡物無成與毀，復通為一。（按：謂物若不受人為的窺異所帶來成毀的影響，便可復與真我適合為一。）惟達者知通為一。」

復因真我是「死生無變於己」（註十四），即謂本質不滅，是得參流宇宙的大化（大宗師：「一化之所得。」應帝王：「體無無窮，而遊無除」），故原來只是道之一體的物，在大道的世界中，又可看成是萬物一體

，如所謂：「天地一指也，萬物一馬也。」（齊物論）所謂：「萬物一府，死生同狀。」（天地）所謂：「故萬物，一也。」（知北遊）

對於萬物一體之說，莊子還從物理方面提出論據。養生主：「指臂於爲薪，火傳也，不知其盡也。」這是說，手不停地去劈柴加火，必有疲不能與和柴盡之時。但火的相傳呢，卻是能盡轉化的不滅無盡（註十五）。不備此，莊子復以優美的創想象力在大宗師上把「質」與「能」的不滅合起來說，有云：「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鸞發；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉！」

而由上所論，亦知「本體」與「道」這樣的稱謂，是不可妄亂混同來稱說（註十六）。因道並不指本體。即如說道的「有」，是一無迷乎物；但我們卻不能說本體「在蝶蝶」、「在鴉鴉」、「在瓦甓」、「在屎尿」，因道的無所不在，只是本體運動的末在假有。這道不離物的一體，使大在的道，也自有假借之變的障礙（註十七），正如知北遊上所稱：「物物者，與物無際；而物有際者，所謂物際者也」（註十八）。不際之際（按：「不際」就即上面「與物無際」的「物物者」），際之不際者也。（按：此兩句意謂有了物限的道也即其難是以無窮限爲本體，但卻自有形與心的物際。）謂盈虛發殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲發殺非發殺，彼爲本末非本末（按：真我變爲物之本，卻又只是本之末，正如則陽等所說：「吾觀之本，其往無窮；吾觀之末，其來無止。」故說它是本嗎它又是末，說它可末嗎它又是本），彼爲精微非精微。

故又知凡物的生存，都是真我與假我的一體。假我是統指形與心的我，真我則是就物質包括本質與本因來說，而遠在莊學中是稱作真宰與真君來（註十九）。

對於真我的所以爲真，是因它自於不假外求的本體，雖得假物而有，卻自然地主宰着物變，且不因物變而有離失。好如德充符上所謂：「蹇乎無假，而不與物遷。」又如田子方篇所說：「貴在於我，而不失於變，且萬化而未始有極也。」至於形與心的所以爲假，是因爲它們只是屬於各有自然屬性的表象存有的體面，這層面（現象）是可以產生自然的對待，

「無動而不變，無時而不移」，故齊物論有說：「其形化，其心與之然。」大宗師有謂：「若人之形者，萬化而未始有極也！」

但假我雖爲假體，所顯的物道卻皆真實。故人的「有私焉」，人的「其幾天殺」，便一樣是這的「有信」。然則，這樣的自然真宰，雖則它也給人帶來了精神文明與物質文明，但又怎可值得人絕對信賴？

故莊子要提到「真君」的重要。因真君的真實乃是一天地之純一的存在，是人真可依賴的君宰，有所謂：「人特以有君爲愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！」（大宗師）故人若能因此而除去各種由於管心物來的障與蔽，好如齊物論的說「今者吾喪我」，說「參萬歲而一成純」（按：請參萬化而成心一樣是眞往無量物），則心雖末在，卻可成爲通一返本的真。但要是人是像在齊篇上所說的：「不明於天者，不純於德」，甚至最後竟使心之道由八道行，那末他的天真便會流爲「人偽」（濼父），從此「與物相可相傷」，「亦然後復，而不知其所歸」（齊物論）。此所以人間世需要提議的說：「爲人使，易以僞；爲天使，難」。一修身若此，可不慎哉！

### 註釋

註一：大宗師：「假於異物，託於同體。」又田子方篇：「得其所一而忘其萬。」這是說，天下萬物雖各有「所一」，但卻都同歸一個本體。

註二：秋水：「物之生也，若戰若馳，無時而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」但物是色化的天功，卻能說乎得於天的本質而定，正所謂：「天在內，人在外，德在乎天」（天地：「物得以生謂之德」）。

註三：只有道體才可以無中生有。但設有，則此「道物」亦已非「常無」的道矣！所以則陽篇上說：「道不可有（按：謂虛無絕對的道體是不可視爲有），有不可無。」老子將亦謂：「道可道，非常道。」由此亦知，莊子是以「無」爲道的體在，而以「有」爲道的末用假有。所以老子書上說：「天下萬物生於有，有生於無。」

註四：表面看來，第一個把古來天道中的神性去掉而給開出自然學說的人是老子。因老子書二十五章上有這樣的話：「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，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。」但筆者在論老子非道家本祖一文中曾指出孔子所問禮的老聃，絕非道家的本祖。只因莊子在重言中曾用他扮演抑儒的角色，其後莊徒後學竟襲用此一寫作體式把其人點化成聖人老子，並泛濫出詆毀孔儒的篇章。而老子書的作者，一方面把古來老聃的遺說收錄，或闡述其思想，或發明其旨要（史記列傳十四中稱慎到、田駢、接子、環淵，「皆學黃老道德之術，因發明序其指意」，大抵這是其時的一種學風），同時亦引用一些古辭義古成語來發揮意說，並以莊道中自然無為的精密為營養，張設了許多有關聖人立身處世的道理。而另一方面，作者也自有他哲學的政治觀，所以書上亦談到兵家的言事，主要是反映作者一些非戰和人道的思想。至於書上所談自然的「道」，究竟這觀念是始由老聃創發提出的呢，還是它本脫胎自莊子的論道，但老子書作者因欲託古與教，故不得不直派為老祖之言？對此，由老聃的學術在莊子心目中並不高超這點看來（筆者在前揭文中曾舉莊子內篇兩段文字來作重要論證——見一九八三年四月二十五日及五月二日香港星島晚報文化周刊），我的判斷是在後者。

註五：大宗師：「在太極之先而不為高，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。」這是形容道在空間和時間上是無限實體。語見陳鼓應莊子道的意義之解析一文，刊大陸雜誌四十二卷第三期。

註六：物道本涵虛實兩面義，故則陽篇上有說：「有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。」

註七：萬物篇：「萬物皆一也，以不同形相禱，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。」

註八：例如齊物論：「未成乎心而有是非，是今日適越而甚至也（按：意謂今天到越國去，但事的起因或動機不始自今天，而是昨昔的事）。是以無有為有（按：這裡的「無有」即同應帝王篇「人皆有七竅，以視聽食息，比鄰「無有」的「無有」）。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！」

註九：這與文章上面所提的「無情」一樣，都屬於莊子所謂「忘言日出，和以天倪」的應言來。

註十：莊子在齊物論上提出真宰與真君，其實就是他對體用不二的立說。在他，真宰即本質，是本因的體；真君即本因，是本質的用。今試拿「水」來說，水是H<sub>2</sub>O，其量比是一比八，這種「混成」，就是氫氣的體積比是二比一，其量比是一比八，這種「混成」，就是體與用的自然關係。所以莊子天地篇有說：「彼假修澤沌沌氏之術者也，識其一，不識其二；治其內，而不治其外。」這一段自來被莊家忽視的話，精蘊有二：一是以「識其一不識其二」來點出假我的「本根」即真我是體用不二。也即是說：本質與本因並非兩體分離的存有，而是「雜乎芒芴之間」（至樂），是「渾沌沌沌，終身不離（按：這在老子書上當就是道的混成義）」（左宥）。

二是所謂「治其內」就是指齊物論上「其有真君存焉，如求得其情與不得，無益損乎其真」這種求真的事。因為本因既是自然的「因任」，是自然無我之為，使本質「自生」、「自化」，所以在莊學中就是無為無有的真體，也是可以助人返朴歸真的「真君」。

註十一：莊子至樂：「芒乎芴乎，而「無」從出乎？芴乎芒乎，而「無」有象乎？」老子十四章：「無狀之狀，無物之象，是為惚恍。」

註十二：這未形的「一」，就即「氣」的始有。至樂篇：「雜乎芒芴之間，變而有氣。氣變而有形，形變而有生。」這氣，由於萬物一是以它為本質，所以又稱「二氣」，如大宗師：「遊乎天地之一氣。」知北遊：「通天下「一氣耳。」

註十三：許多莊家都把「萬物與我為一」中的「一」看成是萬物一體的「

「一」，這是錯誤的看法。其實這應是指「物有本末」的「一」言。我的理由有二：一是這前面分明說的「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭」，故隨後的「一」自應指「物有本末」的「一」來說。而這種「一」，在莊書上是稱作「所一」即「有所一體」（知北遊），如：「物視其所一，而不見其所喪。」（德充符）如：「夫天下也者，萬物之所一也（按：謂天下就是萬物「皆有所一體」的地方）。」（田子方）如：「故德總乎道（按：指物道，下同）之所一。……道之所一者，德不能同。」（徐無鬼）又或者稱作「獨」，有說：「獨成其天。」（德充符）說：「見獨而後能無古今（按：即謂不起窳異對待）。」（大宗師）說：「遺物離人而立於獨。」（田子方）說：「獨與道遊於大真之國。」（山木）說：「獨與天地精神往來。」（天下）而由這獨一所開出的「齊物」思想（按：莊子言齊物，思要有二，一是齊物我，一是齊死生），便有所謂：「萬物一齊，孰短孰長？」（秋水）這乃是說的自然之齊，是所謂「天鈞」（齊物論）或「天均」（寓言），正如德充符所說：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也（按：謂就同的一面看，萬物都同是道的一體物來。所以秋水篇上有說：「以道觀之，物無貴賤」）。」二是莊子在「萬物與我爲一」之後跟着說的話，都是因着「物有本末」的「一」而不是「萬物一齊」的「一」來發揮。他說：「既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二（按：謂把由無到有的一體稱做「一」，這已變成有言有物的「二」），二與一爲三（按：

在一體被稱爲「一」這上面，再給加上某一名稱，這出現就是「三」），自此以往，巧匠者不能得（按：謂善算者也無從算出物將有如何及多少的名稱與釋名），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。」

註十四：齊物論：「至人神矣，……死生無變於己。」田子方：「古之真人，……死生亦大矣，而無變乎己。」

註十五：張默生莊子新釋：「薪被火燃，轉瞬間即化爲灰燼，但是此薪又變爲熱力了，在宇宙間，是沒有窮盡的。」（二十三頁）

註十六：安樂哲中國學問題：「多數近代研究莊子的學者們往往逕行採用此「本體論」一西洋哲學的名詞，而不附加任何條件的限制。此種不夠審慎的用法會導致他人誤解莊子「道」觀念的真實涵義。從莊子會用「無所不在」來形容道這點來看，可知「道」與「本體」是不可混同的。」（第三頁。台灣商務。）

註十七：在西洋哲學中，最與此說相近的，就是亞里斯多德的形質論。參看李震哲學的宇宙觀第五、第六章。台灣學生書局。

註十八：「物際」可分從兩方面說，一是道的物限，一是物的道限。所謂「道的物限」，例如成於液體的壓力、浮力、張力、阻力等自然力，其與成於氣體中的，便顯因「形而下」的不同也是「器」的不同，而可產生不同的作用。明乎此，則知「品物流形」，是都各有這種道的物限的存在。至於「物的道限」，則是就物的命分、命數來說，這可帶來「形而上」的不同。

註十九：陳鼓應說「真宰」與「真君」同義（莊子今註今譯五十三頁。又許多莊家亦持這般的看法），筆者對此着實不敢苟同。

（原載：東方雜誌（台）一九八七年（一〇）卷一〇期三七—四二頁）

# 再論莊子——「吾喪我」與「物化」

魯凡之

## (一)、「異化」三態

莊子假託南郭子綰向顏成子說：「今者吾喪我」，其意思是，今者「得道」的我就喪了昔日「物化」而「失道」的我；莊子或許是世界上最早提出「人的物化」範疇，並進行深入討論的第一位哲學家，正如我在會討論過，這古代中國的「物化」概念，與二千多年後馬克思繼承自德國古典哲學的「異化」概念，是有著多方面的相同或類似內容的，而在第二次世界大戰後成為西方「顯學」的存在主義——尤其在沙特 (Jean-Paul Sartre) 裏。「物化」(Thegled Reification) 也正是一個重要的核心命題。

莊子以高度批判性的姿意，認為：「自三代以下者，天下莫不以物易其性矣……傷性以身爲殉(按：指所謂「小人」殉利、士殉名、丈夫殉家，「聖人」殉天下)，一也。……天下盡殉也，其殉一也。」①「人生命力真的自然性份，被文明建制所形成的種種價值取向(利、名、家……以至「天下」等)所模範，這些都是個體生命以外以至「人」以外的「非人」之「物」，「天下莫不以物易其性」、「天下盡殉也」，莊子這

些說話內涵大有一「人」被全面「異化」爲「非人」之意——其精神與當代「西方馬克思主義」繼承自馬克思的「人的本質全面異化」範疇(馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 特別著意對此進行討論)，就客觀地有著不謀而合的遙相呼應之處。

莊子又在談及他自己與蝴蝶互爲夢幻的虛構故事之後，接著說：「周(莊子之名)與蝴蝶則必有分矣，此之謂物化」②。這一「物化」的意思，則與前述那一重的意思，有所不同，而是強調人也好、蟲也好，一旦自「道本體」的普遍自然中分出(所謂「必有分矣」，正因爲「分」才能互夢，假若「周蝶一體」就無所謂誰夢誰)而與混然爲一的「道」離開而成已爲「物」了——這重「物化」關係的重點，是「真」之於「一」的異化。

至於「物化」／「異化」的人，莊子稱爲「畸人」及「筮人」，他說：「畸人者，畸於人而侔於天，故曰：天之小人，人之君子，人之君子，天之小人。」③「強以仁義繩墨之言術暴人之前者……命之曰筮人。」④不難看出，「畸人」重點在於人作爲「萬物」之「疏離於「道」(天)的「異化」，而「筮人」，而「畸人」則重點在於人爲的文化(仁義繩墨)侵蝕人的自然

性份的「異化」——莊子還曾具體點出：明、聰、仁、義、樂、聖、知、「之」八者，乃始觸卷猶糞而亂天下也……甚矣，天下之惑也！⑤這所謂「天下之惑」，就是前述後一種形態的「異化」。

除了「人」異化於「天」、「文」異化於「人」之外(莊子在其基本理論裏，乃將「道」置於「天地之先」，但有時又將「天」等同爲「道」，尤其《外篇》分出「天道」與「人道」之後，但這有可能只是莊子後學者的意思)，莊子還提出了第三種重要的「異化」／「物化」形態，即「技」異化於「道」；當然，若從本質角度言之，「技」也者，也正是「人爲」之異化於「天」，及「文明建制」之異化於「人」，三種形態亦可歸納之爲一種形態的三種角度，但在這裏，我仍是將「技」異化於「道」作爲一種特殊發展之「異化」／「物化」形態。莊子對技術文明的看法，有兩個重點值得注意：

1、漢陰丈人對游於楚、晉之間的孔子弟子子貢說：「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……道之所不載也。」⑥正是爲了可能「得道」，漢陰丈人情願保持「擊隧而入井，抱瓮而出灌，撻撻然用力甚



多而見功寡」的落後灌田技術，並拒絕「鑿木爲機，後重前輕，擊水若抽，數如沃湯，其名爲槲」，「用力甚寡而見功多」的先進灌田技術；在這段敘述裏，莊子是將「技」（技術文明）與「道」對立起來的。

ii、就是前面談過的庖丁解牛故事，庖丁對文惠君說：「所好者道也，進乎技已」，則是將「技」與「道」統一起來。

關於莊子在「道」與「技」關係上、或「人主體」與「技術文明」關係上的觀點，人們可以得出至少如下的三種不同看法：

i、全盤否定技術文明；  
ii、並不全盤否定技術文明，但却將之維持在低度的人力技術水平上；

iii、重點在於強調人之於技術文明乃主體性，爲了不讓後者反過來支配人，便情願使技術維持在人力比較容易直接控制的低度水平上（庖丁解牛所應用的也只是人力直接操刀的技术，但一涉及機械力，莊子便像他所虛構的漢陰丈人一樣加以反對了）。

莊子將「機械」與「機心」等同起來，也就是將「人爲」與「文明」等同起來，而這都是對於「道」的「物化」／「異化」；如果說莊子全盤否定文明，我覺得也是冤枉了他的，我認爲莊子反對的是一發展的文明，而希望將文明永遠保持在某種原生性的「萌芽的文明」形態——用道家的話來說，便是所謂「微明」⑦——近乎未產生而剛產生（近死之生、近生之死）的原始文明，所以他借自作的盜跖訓孔黨言，說：「民知其母，不知其父，與樂鬼共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。」⑧氏族公社的母系制時代，就是莊子所嚮往的「微明」，而一

獲母系制時代」的種種發展，在莊子眼中，便都成了脫離「道」——本體的「異化」或「物化」。

所謂「吾喪我」，既可理解爲我失「物化」的「運之心」⑨而回歸於「道」，亦可反過來理解爲我失普遍自然在我內之「道心」而「物化」爲「失道」；人正是在「失道」的過程中，才能更充分地意識到自己爲「人」及與「道」的矛盾統一關係，然後才可能達於「德」。我覺得，抓著這種基本關係，對理解莊子使用得相當混亂的「心」的範疇，是有所幫助的；例如：莊子說「與接爲構，日以心鬥」，「近死之生，莫使復陽也」⑩，「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」⑪……等等真的「心」，是指「失道」／「物化」的「運之心」／「心若」；而「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣，……唯道集虛，虛者，心齋也」⑫，「且夫乘物以游心，托不得已以獲中」⑬，「形莫若就，心莫若和」⑭，「以其心得其常心」⑮，「一心有天游」⑯……等等真的「心」——「齊心」、「和心」、「平常心」、「天心」，則是指克服「物化」而「得道」的「道心」。

## (二)「道人」三等

拋棄「運之心」以回歸「道心」，或解除「成心」以提昇「游心」……，正是莊子式（原道式）「道學」與「心學」之間辯證關係的總結所在；大體言之，原儒是以「心學」吸納「道學」（孔子所謂「入能弘道，非道弘人」⑰），原道則是「道學」吸納「心學」；「道學」才是老子、莊子等原道大師的主題所在。莊子對「得道」的修練過程，除提出了一個「爲日取，損

之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也」⑱的總體原則之外，還提出了所謂「得道之人」——「道人」的三個主要等級階次的標準，即「至人」、「真人」、「神人」無名」⑲；關於這「道人」三等的討論，也可窺視出莊子對於「人的解放」、「個性解放」的哲學見解：

第三等的是「聖人」——「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，而游乎塵垢之外」，是爲「妙道之行」⑳；「衆人役役，聖人愚鈍，參萬歲而一成純」㉑；「聖人之用兵也，亡國而不失人心」㉒；「六台之外，聖人存而不論，六台之內，聖人論而不論，春秋經世先王之志，聖人議而不辯」㉓；「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，辯乎榮辱之境，斯已矣」㉔；「在莊子的介定義裏，「聖人」雖已一般地不直接處理具體事務，但在尋求個體解放的「游乎塵垢之外」的同時，「聖人」畢竟還有一個爭取「人心」的「國」的觀念，爲「國」用兵一的觀念，以及議論「春秋經世先王之志」的觀念——「名」的範疇是可以丟棄了，但仍受著「功」的範疇支配著。

第二等的是「神人」——「藐姑射之山，有神人焉，肌膚若冰雪，綉約若處子，不食五谷，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外，其神凝，使物不疵癘而年谷熟，……之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蕩乎漭，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。是其塵垢漚水，將猶陶器埴埴者也，孰能以物爲事」㉕；「神人」海風而行，冷然善也，……此雖免乎行

，殆有所待者也」⑳。……在莊子的界定裏，「神人」雖已將所有的事功之心都拋棄了，所謂「孰弊弊焉以天下為事」、「執首以物為事」，其「塵垢秕糠」即足以模範堯、舜等「聖人」（以示「神人」比「聖人」在修練的意義上高等級），但在尋求個體解放的「游乎四海之外」、以至「藐姑射之山」等想像力解放的同時，「神人」御風而行畢竟還「有待」於風——「功」的範疇是可以丟棄了，但仍受著物我二分而相對「有待」的「我」——「己」範疇的支配。

第一等的是「至人」，或稱「真人」——「至人神矣！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，而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」㉑「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不自傷」㉒，「獨來獨往」㉓，「出入六合，游乎九州，獨來獨往，是謂獨有，獨有之人，是謂至貴」㉔，「其一也一，其不一也一，……天與人不相勝也，是之謂真人」㉕，「游方之外者也，……游乎天地之一氣，……游乎遙蕩恣睢轉之深」㉖，「乘夫奔馳之鳥，以出六極之外，而游無何有之鄉，以處墳垠之野」㉗，「若乎乘天地之正，而御六氣之辯，以游無窮者，彼且惡乎待哉！」㉘。……在莊子的界定裏，「至人」或「真人」是與萬物合為一體，與「道本體」——宇宙本體化為「一」——一方面是在宇宙中「我」本體化為「一」（所謂「獨有之人，是謂至貴」，我在我的想像力裏自由遊蕩，包括種種「不能熱」、「不能寒」、「不能驚」等等——「自由王國」㉙）；另一方面是「我」在宇宙本體裏化為「一」（所謂「無己」，「死生無變於己」），「我」——「己」

的範疇也可以丟棄了，「道本體」與「我」為一而成為絕對（無限空間、無限時間）的「唯一存在」——「彼且惡乎待哉」，從作為宇宙本體一部份的角度來看，種種傷害以至生死變化，都不過是宇宙組合形式的變化，而對宇宙本體的「質」是沒有影響的——所謂「物莫之傷」，莊子這種二千多年前的直觀和想像，竟與近代物理學所揭示的「物質不滅」定律，客觀地有著共同範疇。

莊子關於「得道之人」——「道人」的界定，也還有著一些其他的提法（例如「天人」㉚等），但基本上却出不了前述的三種等級範疇；嚴格地說，「聖人」、「神人」都並未到「得道」——「德」的境界，而只是「為道日損」過程中的兩種主要階段；棄名去功，而及至「達德」的「至人」或「真人」境界，却是試圖通過個體解放的最高限度——「獨來獨往，獨有之人」作為途徑，以達至惡滅「人本體」的回歸「渾沌」；故莊子最後將「至人」界定為與「草食之獸」、「水生之蟲」相通㉛，以至與「蟻蟻」、「蟋蟀」、「屎溺」相通㉜。莊子可說是一位以「個體主義」作手段（在這層次，他絕對否定任何形式的「集體主義」），企求達至絕對「反個體主義」的宇宙本體總體論者；所謂「今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」㉝「魚相造乎水，人相造乎道，……相造乎道者，無事而生定，故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」㉞莊子的意思是，人在宇宙中生存，就只是「自自然然」地在宇宙的普遍自然中生存，像水中之魚、林中之獸一樣，將人的特殊自然——主觀能动性減至最低限度（「不得已」、「無可奈何」）；但既然在現實上，人不可能回歸為獸、為

蟲、為便溺（莊子實在要比印度佛教更徹底地否定「人本體」，釋迦不過鼓吹「衆生一體」，但莊子更提出「齊物論」），那麼折衷之法，便是以「形若槁木」、「心如死灰」加病癡夢幻的「不生不死」、「近死之生」，作為人生之最高境界——是謂莊子嚴格意義上「得道」、「達得」、「歸於寥天一」、「二與一為三」的「至人」。

### 註釋：

- ①《駢拇》。
- ②《齊物論》。
- ③《大宗師》。
- ④《人間世》。
- ⑤《在宥》。
- ⑥《天地》。
- ⑦《老子·上篇》。
- ⑧《盜跖》。
- ⑨《逍遙遊》。
- ⑩《齊物論》。
- ⑪《齊物論》。
- ⑫《人間世》。
- ⑬《人間世》。
- ⑭《人間世》。
- ⑮《德充符》。
- ⑯《外物》。
- ⑰孔子：《論語·衛靈公》。
- ⑱《知北遊》。
- ⑲《逍遙遊》。
- ⑳《齊物論》。
- ㉑《齊物論》。
- ㉒《齊物論》。
- ㉓《人間世》。
- ㉔《齊物論》。
- ㉕《齊物論》。
- ㉖《齊物論》。
- ㉗《齊物論》。
- ㉘《齊物論》。
- ㉙《齊物論》。
- ㉚《齊物論》。
- ㉛《齊物論》。
- ㉜《齊物論》。
- ㉝《齊物論》。
- ㉞《齊物論》。
- ㉟《齊物論》。
- ㊱《齊物論》。
- ㊲《齊物論》。
- ㊳《齊物論》。
- ㊴《齊物論》。
- ㊵《齊物論》。
- ㊶《齊物論》。
- ㊷《齊物論》。
- ㊸《齊物論》。
- ㊹《齊物論》。
- ㊺《齊物論》。
- ㊻《齊物論》。
- ㊼《齊物論》。
- ㊽《齊物論》。
- ㊾《齊物論》。
- ㊿《齊物論》。

⑳馬克思在《資本論》第三卷有道：「自由在於必然的彼岸」，可理解之為在「想像的國度」。

## 目 次

庄子道观念的基本剖析	陈耀森	一
再论庄子——“吾丧我”与“物化”	鲁凡之	六
庄子佚文	王叔岷	1
宇宙起源传说解释	杜而未	24
约翰罗斯的正义理论	范振乾	88
补 白		
赤子之心		87

# 莊子佚文

王叔岷

莊子原爲若干篇，已不可知。東漢班固、高誘所見莊子爲五十二篇，（見漢書藝文志及呂氏春秋必已篇高注。）至晉司馬彪及孟氏所注莊子，亦爲五十二篇，（見陸德明釋文敘錄。）是否卽漢時所傳五十二篇之舊，亦無可徵。今所傳爲晉郭象刪定之三十三篇本。所謂三十三篇，非五十二篇中刪去十九篇之數，蓋三十三篇中於舊有篇第，有刪略；亦有合（或兩篇合爲一篇）；有分（或一篇分爲兩篇），拙著莊學管闕有說。郭象莊子後語云：『莊子閔才命世，誠多英文偉詞，正言若反。故一曲之士，不能暢其弘旨，而妄竄奇說。若闕弈、意脩之首，危言、游逸、子胥之篇，凡諸巧雜，若此之類，十分有三。或牽之令近；或迂之令誕。或似山海經；或似占夢書；或出淮南；或辯形名。皆略而不存。』（節引，詳日本高山寺舊鈔卷子本莊子天下篇末，原文有脫誤。）郭氏所刪闕弈、意脩、危言、游逸、子胥五篇中，闕弈、游逸二篇之文，尙有可考者，（詳後。）最爲可貴。至於用莊子之文最早而不見於今本者，爲韓非子及呂氏春秋。如韓非子十過篇：

平公曰：『清角可得而聞乎？』……師曠不得已而鼓之，一奏，而有玄雲從西北方起；再奏之，大風至，大雨隨之，裂帷幕，破俎豆，墮廊瓦，坐者散走，平公恐懼，伏于廊室之間。

案御覽七六七引莊子佚文云：

師曠爲晉平公作清角，一奏，有雲從西北起；再奏，大雨大風隨之，裂帷幕，破俎豆，墮廊瓦。平公懼，伏於室內。

韓非子載此事甚詳，御覽所引莊子當亦未備。惟韓非子此文本於莊子，蓋可信也。呂氏春秋博志篇：

尹儒學御，三年而不得焉，苦痛之，夜夢受秋駕於其師。明日往朝其師，〔其師〕望而謂之曰：『吾非愛道也，恐子之未可與也。今日將教子以秋駕。』尹儒反走，北面再拜，曰：『今昔臣夢受之。』

案文選在太沖魏都賦注、王元長三月三日曲水詩序注並引莊子佚文云：

尹儒（一作需）學御，三年而無所得，夜夢受秋駕於其師。明日往朝其師，其師望而謂之曰：『吾非獨愛道也，恐子之未可與也。今將教子以秋駕。』

又白帖九略引莊子此文云：

尹儒學秋駕。

呂氏春秋載此事，本於莊子甚明。

引莊子之文最早而不見於今本者，為西漢司馬季主。史記褚先生補日者列傳，載司馬季主答宋忠、賈誼之言，引莊子云：

君子內無飢寒之患，外無劫奪之憂。

二語不見於今本莊子。

輯莊子之佚文最早者為南宋王應麟，困學紀聞十據世說新語注、後漢書注、文選注、藝文類聚及御覽輯存莊子佚文三十九條，（拙著輯錄學有說。）聞近人馬敘倫莊子義證中輯存莊子佚文一百二十八條，岷至今未見其書。一九四四年岷所撰莊子校釋，附錄佚文一百四十九條，益以補遺、續補遺、荊泮林莊子司馬彪注考逸補正、莊子校釋後記，計得一百六十一條。其中有譌誤，當修正；有疏漏，當補充。茲重加寫定，得一百七十五條如次。（一九八二年中華書局文史第十三輯，載江世榮君莊子佚文舉例一篇。論及拙著所輯佚文疏失處，其說有可取，亦有可商者；江君復詳據

前人及氓所輯佚文分爲若干類，略加說明，頗有助於研究莊子思想。研究莊子，須參證佚文；及韓非子、呂氏春秋、淮南子三書與莊子佚文之關係，曷昔年所發表之莊學管闡、淮南子與莊子、司馬遷與莊子已有所論述。韓非子與莊子一篇，亦略涉及。）

- 一、君子內無飢寒之患，外無劫奪之憂。（史記褚少孫補日者列傳。）
- 二、堯問孔子。（御覽六〇二引桓譚新論，稱莊子寓言云云，惜僅存此四字。）
- 三、無懷氏。（史記封禪書集解引服虔注。）
- 四、生，寄也；死，歸也。（呂氏春秋節喪篇高誘注。又見淮南子精神篇、論衡異虛篇。）
- 五、生乃徭役，死乃休息也。（淮南子俶真篇高誘注、列子天瑞篇張湛注。文選班固幽通賦注乃作爲。又見淮南子精神篇、抱朴子釋滯篇。）
- 六、生物者不生，化物者不化。（列子天瑞篇注。下句又見淮南子俶真篇及精神篇。）
- 七、昔者十日並出，草木焦枯。（山海經海外東經注。齊物論篇有上句。淮南子本經篇有類此之文。）
- 八、雅賈矣。（水經澗水注。）
- 九、地三年種蜀黍，其後七年多蛇。（博物志四。）
- 一〇、謂之不善持生。（謝靈運山居賦自注。）
- 一一、言不廣，不足以明道。（弘明集八釋僧順釋三破論。）
- 一二、蝮二首。（顏氏家訓勉學篇。一切經音義四六蝮作虺，蝮即古虺字。）
- 一三、天邪地邪？（顏氏家訓音辭篇。）
- 一四、海上之人好鷗者，每且之海上從鷗游，鷗之至者，百數而不止，

其父曰：『吾聞鷓鴣鳥從汝游，取來玩之。』明旦之海上，鷓鴣舞而不下。（世說新語言語篇注。文選江文通雜體詩注略異。略見謝靈運山居賦自注。又見呂氏春秋精論篇，鷓鴣作鷓；列子黃帝篇鷓鴣作鷓。）

一五、絙謳所生，必於斥苦。（世說新語任誕篇注、初學記一四、御覽五五二。事文類聚前集五九及合璧事類前集六八。世說注、事文類聚、合璧事類並引司馬彪注：絙，引絙索也。斥，疏緩也。苦，用力也。引絙所以有謳歌者，爲人有用力不齊，故促急之也。）

一六、大甘而噉。（玉篇口部。廣韻上聲三大作太。）

一七、問焉則頽然。（玉篇頁部。）

一八、仲尼諱汝一方。（卷子本玉篇言部。）

一九、所以罵人。（卷子本玉篇卍部。）

二〇、甘繩窮勁。（卷子本玉篇甘部。）

二一、管噉而不犯。（卷子本玉篇旨部。）

二二、國有待稔而後見。（卷子本玉篇糸部。）

二三、綏夫正陘。（卷子本玉篇阜部，並引司馬彪注：陘，限。）

二四、潛澗春日毀滴而蓋衝者，鱗也。（玉燭寶典一，並引司馬彪注：潛，水中也。澗、澁。滴，池。蓋，辭。衝，道也。言冬日冰澗澁不通，春日微溫，毀池冰而爲道者也。鱗，魚也。）

二五、游鳥問雄黃曰：『今逐疫出魅，擊鼓呼噪，何也？』曰：『昔黔首多疾，黃〔帝〕氏立巫咸，教黔首，使之沐浴齊戒，以通九竅；鳴鼓振鐸，以動其心；勞形趨步，以發陰陽之氣；春月毗巷飲酒茹葱，以通五藏。夫擊鼓呼噪，非以逐疫出魅，黔首不知，以爲魅祟也。（玉燭寶典一。御覽五三〇、路史後紀五及餘論三

引游鳥並作游島，皆游鳥之誤，因學紀聞十引作游鳥，此當是游鳥篇之文。荆楚歲時記注、藝文類聚八二、白帖一、御覽二九、記纂淵海二，亦皆引『春月』下二句。）

二六、有斲（一作挂）雞於其戶，懸葦灰於其上，插（一作樹）桃其旁，連灰其下，而鬼畏之。（玉燭寶典一、御覽二九。）

二七、牧馬小童謂黃帝曰：『熟艾宛其聚氣。』雄黃亦云：『燔金熟艾，以灸其聚氣。』（玉燭寶典八。此條原有誤，從江世榮君說訂正。）

二八、吾亡是非，不亡彼此。（廣弘明集釋法琳廣析疑論。）

二九、養性愛民。（北堂書鈔一五。）

三〇、人而不學，謂之視肉；學而弗行，謂之擲囊。（北堂書鈔八三〔『弗行』原誤『拂命，』擲，原誤撰〕。法苑珠林六七、史記李斯列傳索隱、御覽六〇七及七〇四、庶物異名疏四、北山錄註解隨函下略異。又御覽七〇四引有注云：『擲，聚。』六〇七引作『擲，聚者也。』）

三一、文惠君彈臣彈焉（二字疑衍）鳥，俱彈雀，人第（？）十九，君得丸（九？），而鳥得一，君賞而罰鳥也。（北堂書鈔一二四。）

三二、走卒驚蹕，叫呼而行，世俗之所富貴者也。（北堂書鈔一三〇。）

三三、今以木爲舟，則稱衡舟大白。（北堂書鈔一三七。一切經音義八九大作太。書鈔引司馬彪注：『大白，缸名也。』一切經音義四七作『大船，缸名也。』六一作『海中大船曰船。』八九作『太白，亦船名也。』）

三四、鹹者不作，而慾食之，夜必夢飲三冷。（北堂書鈔一四四。）

三五、騰水上溢故爲霧。（北堂書鈔一五一、初學記二、開元占經一〇



一、事類賦三天都三注、天中記二。白帖一、記集淵海二、錦繡萬花谷後集二，騰皆作積。）

三六、陰陽交爭爲雷。（北堂書鈔一五二、御覽一三。）

三七、出處語默。（唐釋湛然輔行記八。在宥篇郭注有『出處默語』句。）

三八、人長七尺，不以爲大；螻蟻七寸，而得大名。（輔行記一一。）

三九、夫無形故無不形，無物故無不物。不物者能物物，不形者能形形。故形形、物物者，非形、物者也。夫非形、非物者，求之於形、物，不亦惑乎！（輔行記四。）

四〇、楚人有賣矛及楯者，見人來買矛，即謂之曰：『此矛無何不能。』見人來買楯，則又謂之曰：『此楯無何能徹者。』買人曰：『還將爾矛刺爾楯，若何？』（哀二年穀梁傳楊疏。又見韓非子難一篇及難勢篇。楊慎升菴外集二二引尸子亦有此文。）

四一、桓侯行，未出城門，其前驅呼辟，蒙人止之，後（當作以）爲狂也。（史記宋世家索隱。御覽七三九、天中記二四略異。御覽引司馬彪注：『呼避，使人避道也。家人謂狂，止而不聽。此乃嘗聞其所未聞，則以爲狂也。』索隱、天中記所引較略。）

四二、吾聞富貴者送人以軒，仁人者送人以言。（史記孔子世家孔子適周見老子章，軒本作財，家語觀周篇同。索隱云：『莊周財作軒。』是莊子原有此文。竊疑史記所載此事之文，或皆本於莊子，而略易其辭。此二句當最可據，故標舉之。）

四三、徐衍負石入海。（史記鄒陽傳索隱。）

四四、多言而不皆。（漢書揚雄傳蕭該音義。）

四五、易姓而王，封於泰山，禪於梁父者，七十有二代。其有形兆垆壇勒石，凡千八百餘處。（後漢書祭祀志注、路史前紀二、天中記