



中国哲学前沿丛书

顾问 任继愈 庞朴

主编 王中江

[日] 池田知久 著 王启发 曹峰 译

道家思想的新研究 下

——以《庄子》为中心

中州古籍出版社



中国哲学前沿丛书

顾问 任继愈 庞朴 主编 王中江

道家思想的新研究 下

——以《庄子》为中心

[日] 池田知久 著 王启发 曹峰 译

中州古籍出版社

第八章 “万物一体”的思想

战后日本代表性的中国思想史研究者岛田虔次教授，曾经在其所著的《朱子学与阳明学》中，确定北宋时代程明道（颢）（1032～1085）的“万物一体”的思想是“万物一体之仁”，是“同一天地的生气贯通着自己和万物”，^①而与六朝时代的僧肇（374～414）及战国时代的庄子的“万物一体”思想相区别。庄子和僧肇的“万物一体”，是讲“排除了大小、寿夭（时间的大小）、有无而建立的知性的、逻辑性的命题”的，^②还有，对于明代王阳明（1472～1528）的“万物一体之仁”，岛田教授指出，其虽然是发端于程明道的，但是实际上与程明道不同，而是与“致良知”说结合起来的；^③再有，对于王心斋（1483～1540）的“万物一体”，岛田教授也强调，是与“民胞物与之志”的使命感、传道意识紧密结合的“万物一体”。^④

如上，岛田教授明确了在宋代至明代的朱子学和阳明学当中，存在着相当多的不同类型的“万物一体”的思想。但是，如果将视点转移到《庄子》和道家来考察的话，亦即他们所持的“万物一体”的思想，则绝非只是岛田教授所列举中的一种类型，即讲“排

除了大小、寿夭（时间的大小）、有无而建立的知性的、逻辑性的命题”的存在。

原本所谓“万物一体”的思想，是涉及多个方面的复杂的思想，梳理起来是很麻烦的。即便只限于《庄子》和道家所持的“万物一体”说，也是存在着相当多的不同类型的思想。笔者的考虑是，为了使学术研究有所前进，并不是将它们多数的类型眉毛胡子一把抓，而是采取对它们相互间的不同明确地加以区分处理的方法，这不是更有意义吗？

第一节 “万物齐同”与“万物一体”

尽管“万物齐同”与“万物一体”是十分相似而容易混同的两个词语，但是在本书中还想对两者区别来使用，因为这几乎是通行的说法。

那么“万物齐同”哲学的内容，即如在本书的第五章所解明的那样。如果回过头考察一下体现着这种思想的《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”的话，那么“万物齐同”哲学是作为“万物一体”思想的具体一个类型而包含于其中的。从逻辑上来说，“万物齐同”哲学更加严密，“万物一体”的思想更为宽缓，因此，前者即为后者所包含。

何以如此呢？“万物齐同”，在排除了感情判断和价值判断之后，首先，排除了认为“彼”（那个）“物”与“此”（这个）“物”不同的事实判断，其结果就是：

天地一指也，万物一马也。

亦即认为“天地”、“万物”的世界就是“一个”什么的，“一之有”

的世界像。^⑤可是，不只是到这里为止，而且还排除了认为那样的“天地”、“万物”的世界就是“一”存在判断，其结果就是认为：

天地与我并生，而万物与我为一。

这样的“一之无”的世界像。^⑥

与之相对，“万物一体”，一般来说，不妨就是认为“彼”之“物”与“此”之“物”不同的“多之有”。何况需要认为“天地”、“万物”与“我”一同不存在的“一之无”呢？因此，“万物一体”，即如《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”那样，并不认为排除事实判断与排除存在判断是不可缺的，因为其重要标志仅仅在于使“彼”和“是”之“物”相互不排除或者拒绝其他，包含这些的“万物”连续或者调和着。

一、《庄子》中“万物齐同”哲学的展开

从这样的知识—存在论的立场而探讨的，在逻辑上稍稍严密的“万物一体”也就是“万物齐同”的代表性例证，就是上引两段文句，其他的，在《庄子·在宥》的“大人之教章”中有的：

大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方，挈汝适复之挠挠，以游无端。出入无旁，与日无始，颂论形躯，合乎大同。大同而无己。无己，恶乎得有有。睹有者昔之君子，睹无者天地之友。

同样是“万物齐同”式的“万物一体”。^⑦讲的就是，如果“己”之“颂论”（心）与“形躯”（形）全都在“大同”即“合”一于“齐同”世界，而知道这些的“己”变成“无”的状态的话，那时，一切的“有”即变成了“无”，也就是连“大同”的“齐同”世界都

不存在了。

再有，同样，在《德充符》的“常季、仲尼问答”中有的：

仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物视其所一，而不见其所丧。视丧其足，犹遗土也。”

可以看做是同样地保存着从知识—存在论的立场而探讨的“万物一体”的。^⑥认为“肝胆”与“万物”这样的世界的存在，是由“自其异者视之”或是“自其同者视之”这样的人的“知”的存在方式而决定的，在这一点上，这一问答依然是站在知识—存在论的立场的。但是，这种“万物皆一也”的“万物一体”的思想，以《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”为标准而言的话，从下文的“视丧其足，犹遗土也”来推测，与其说是排除事实判断，不如说是排除价值判断。而且，在两种“知”的存在方式当中，不用说后者的“自其同者视之”（承认“一之有”的“道”的立场）就是作者支持的“知”，但是也不一定否定前者的“自其异者视之”（承认“多之有”的“万物”的立场）成立的可能性。这样，虽说初期道家的逻辑性紧张的“万物齐同”的哲学渐渐削弱，而趋向于更为宽缓的“万物一体”的思想，是后来道家思想历史性展开的要点。

还有，在《庄子·秋水》的“河伯、北海若问答”中有的：

北海若曰：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然

而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。……以道观之，何贵何贱。是谓反行。无拘而（汝）志，与道大蹇。何少何多。是谓谢施。无一而（汝）行，与道参差。严乎若国之有君，其无私德。繇繇乎若祭之有社，其无私福。泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼。是谓无方。万物一，孰短孰长？”

其中作为同样保存着“万物齐同”式的“万物一体”的内容可以参照。这一问答，在认为世界上“贵贱”的存在是由“以道观之”、“以物观之”、“以俗观之”这些人的“知”的存在方式决定的这一点上，仍然是知识—存在论的立场。^⑨而且，其中讲“万物一齐”的“万物一体”思想，从“以道观之，何贵何贱。……何少何多。……万物一齐，孰短孰长”来推测，就是“贵贱”的价值判断的排除与“少多”、“短长”的事实判断的排除，而不包含“有无”的存在判断的排除，因此作为“万物齐同”的哲学是不彻底的，可以认为是初期道家的逻辑性紧张的哲学变得弱化和宽缓以后的思想。^⑩

再有，有关《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”类型的“万物齐同”的哲学比较早就被放弃了的事实及其背景，已经在本书第五章第五节和第六章的序文中讲述过了。

二、《老子》中“万物齐同”哲学的残留

在《老子》中例如下文所考察的第二章那样，指出“美恶”、“善不善”等价值，“长短”、“高下”等事实，“有无”的存在，是原来“万物”本身中所没有的，而不过是人用其“知”随便给“万物”贴上的评价标签。在这一点上，也表现出多少保存着初期道家的从知识—存在论的立场而探讨的“万物齐同”的哲学。

但是，在《老子》中比这更引起我们注意的则是由这样的篇章讲述了“我”任何媒介也没有而直接地融于“天地”、“万物”的世界——话语严密意味上的神秘主义（mysticism）。例如，在第五十六章中有云：

〔知者〕弗言，言者弗知。塞汙（其）闷（穴），闭汙（其）〔门，和〕其光，同汙（其）整（尘），坐（剝）汙（其）阅（锐），解汙（其）纷。是胃（谓）玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可〔得〕而贵，亦不可得而浅（贱）。故为天下贵。（马王堆帛书甲本、乙本）^⑩

在第五十二章也有云：

塞汙（其）闷（穴），闭汙（其）门，终身不董（勤）。启汙（其）闷（穴），济汙（其）事，终身〔不来〕。（马王堆帛书甲本、乙本）^⑪

第五十六章的“〔知者〕弗言，言者弗知”，真的“知”、“言”并不像通行说法解释的那样只是意味着有关“道”的“弗知”、“弗言”，而是意味着有关也包含“道”的世界的一切现象的“弗知”、“弗言”。这样的严格的“知”、“言”的否定、排除的结构，是第五十六章、第五十二章共通的描述。根据这些可知，讲的就是人通过“闭塞”、“穴”、“门”这些感觉器官的功能，排除通过耳目而来的通常的知的“光”及头脑锐敏的“锐”，在通过“知”、“言”所把握的以前的、价值和事实没有被分割化的全一的混沌之“尘”、“纷”中“同”化，而将自己“解”体下去。^⑫根据以上这样的结构，世界被解构而成为全一的混沌就是“玄同”（亦即本体论的“道”），

但是“玄同”真正的内容并不只是这些，也是真的“知者”完全融于这样的世界。

在《老子》的两章中这样的严密的“知”、“言”的排除，以及伴随着“我”直接无媒介地对于世界的融即，就是如已经在本书第五章第二节中考察过的，是来自于道家思想史中早期出现的“万物齐同”的哲学。不过，《老子》两章中的“玄同”的哲学，和《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”不同，完全没有在排除“有无”的存在判断，然后将“我”与“万物”作为“一之无”来把握而将其看做“道”这一点上推进。所以如此，就是因为《老子》多数章次是比《齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”晚出现，是在“道”这一概念充分确立之后而形成的文献，对《老子》来说紧要的课题之一，就在于恢复《齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”所排除了的“万物”之“有”的性质。^④

第二节 基于“气”理论的“万物一体”思想

下面，我们来考察一下从本体论的立场探讨的、逻辑上稍微宽缓的“万物一体”思想。其第一类型是，如本书第七章第三节所见的，在“物化”、转生、轮回的思想中，伴随着为了使之成立而提供本体论根据的“气”的理论。若根据于此，在“物化”、转生、轮回过程中出现的这个“物”、那个“物”、再那个“物”……因为是在那个“物”继承着这个“物”的“气”，再那个“物”继承着那个“物”的“气”……这样的一种状况下，顺序地以同一的“气”为元素而相继承所构成，在它们的元素这样的水平上相互直接地连续着。——有在这个意义上而称“万物一体”的类型，大概也可以说是时间论性的“万物一体”思想吧？例如，在《庄子·德充符》的“无趾、仲尼问答”中有：

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解！”^⑤

所谓“以死生为一条”，就是基于上述的“气”的理论的“物化”、转生、轮回的思想而大概主张“死”与“生”连续这一内容的“万物一体”说的。

在《庄子·大宗师》的“四人相与语章”中有：

子祀子舆子犁子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻。孰知死生存亡之一体者。吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心。遂相与为友。

俄而子舆有病。……曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。阴阳之气有沴，其心闲（闲）而无事。^⑥

在这段文字中，四人将“无”、“生”、“死”看做是同样的有机体（例如人的身体）的“首”、“脊”、“尻”一样的各部分，而且将“死”和“生”、“存”和“亡”看做是“一体”，给这些提供本体论根据的就是以“阴阳二气”为元素的“物化”、转生、轮回的思想。

在《庄子·大宗师》的“三人相与友章”中有：

孔子曰：“……彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃癰。夫若然者，又恶知死生先后之所在。假于异物，托于同体，忘其肝胆，遗其耳目，反覆终始，不知端倪。”^⑦

其所谓“假于异物”就是“物化”、转生、轮回，所谓“同体”就是和“一体”同样意思上的“万物”，而对于这个“万物一体”当中的“物化”、转生、轮回，“天地之一气”无疑提供着本体论的根据。

在《庄子·知北游》的“知北游章”中有：

黄帝曰：“……生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”^⑩

其所谓“万物一也”，就是“死生为徒”等的“物化”、转生、轮回的总括性的结论，即使在这里，它们也是基于“气”之“聚散”理论的。

再有，在《吕氏春秋·有始》有云：

天地万物，一人之身也。此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也。此之谓众异。则万物备也。

这就是受道家思想影响的人执笔写成的文章，一半肯定一半否定道家的有机体说性的“万物一体”思想。在《淮南子·本经》中有云：

天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘人气者也。是故上下离心，气乃上蒸（蒸），君臣不和，五谷不为。距日冬至四十六日，天含和而未降，也（地）怀气而未扬。阴阳储与，呼吸浸潭，包裹风俗，斟酌万殊，旁薄众宜，以相呕咐酝酿，而成育

群生。是故春肃秋荣，冬雷夏霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制〈刑〉也。是故明于性者，天地不能脅〈胁〉也。审于符者，怪物不能惑也。故圣人者，由近知远，而万殊为〔一〕。古之人，同气于天地，与一世而优游。当此之时，无庆贺〈赏〉之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，诽谤仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中。^⑩

这又回到了道家思想本来的状态，也似乎讲基于“气”的理论的“万物一体”思想。^⑪

第三节 “天地”中“万物一体”的思想

从本体论的立场探讨的“万物一体”思想的第二类型就是，认为所有“万物”都在那里存在着，而且，任何一个“物”也不能从那里逃脱，是全都包括的一个大的框架，比如设定为“天地”、“天下”一类的空间，“万物”在这个空间当中是“一体”的。这种类型的“万物一体”，也可以说是空间论的“万物一体”思想吧。

这一类型在论及“物化”、转生、轮回的时候，在这个“物”的死就成为那个“物”的生，那个“物”的死就是再一个“物”的生……这样的状况之下，采取举出作为“万物”运动、变化的大的框架的上述“天地”、“天下”等空间这样的形式是为多的。还有，这一类型在论及“气”的时候，也有讲述构成“万物”的所有的“气”全都被包括在作为上述的大框架的“天地”、“天下”等当中，这个“物”、那个“物”、再那个“物”……的存在，只是“天地”、“天下”等的所有的“气”一时的且部分的体现。尽管有很多时候并不特别论及“物化”、转生、轮回或“气”等。

我们来举几个例子。在《庄子·大宗师》的“知天之所为章”中有：

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者，负之而走。昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。特犯（范）人之形，而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也。其为乐，可胜计邪。故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之。又况万物之所系，而一化之所待乎。^④

这就是讲将“天下”当中所有的“恒物”都“藏”于“天下”这一空间的“万物一体”，而且将“天下”当做一个大框架，“恒物”进行着“物化”、转生、轮回。与此几乎同样的内容在《淮南子·俶真》中有云：

夫藏舟于壑，藏山于泽，人谓之固矣。虽然，夜半有力者，负而趋，寐者不知，犹有所遁。若藏天下于天下，则无所遁其形矣。物岂可谓无大扬擢乎？一范人之形而犹喜，若人者，千变万化，而未始有极也。弊而复新，其为乐也，可胜计邪。

其中的“大扬擢”是不见于《庄子·大宗师》“知天之所为章”的词语，当然是讲作为“万物”是“一体”的这大框架的“天下”。

在本章第二节引用过的《庄子·大宗师》“四人相与语章”的后半部分中有：

俄而子来有病，喘喘然将死。其妻子环而泣之。〔子〕犁往问之曰：“叱！避！无怛化。”倚其户，与之语曰：“伟哉！造化。又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫

臂乎？”

子来曰：“父母于子，东西南北，惟命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而我不听，我则悍矣。彼何罪焉。……今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铍。’大冶必以为不祥之金。今一犯（范）人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？成然寐，遽然觉。”^②

其中尽管因为是比喻而难以指望逻辑上的正确性，但是肯定是理解为在“天地”这一空间的“万物一体”，而且伴随着“物化”、转生、轮回。

在《庄子·天地》的“夫子曰章（一）”中有：

夫子曰：“夫道，覆载万物者也。洋洋乎大哉。君子不可以不刳心焉。……若然者，藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不近贵富。不乐寿，不哀夭。不荣通，不丑穷。不拘一世之利，以为己私分，不以王天下，为已处显。万物一府，死生同状。”^③

这就是在“府”这一空间的“万物一体”，而且大概伴随着“物化”、转生、轮回。这个地方，在稍后而成书的《淮南子·原道》中则被采用为如下文字：

若然者，藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不贪势名。是故不以康为乐，不以谦为悲，不以贵为安，不以贱为危。形神气志，各居其宜，以随天地之所为。

两者的“藏金于山，藏珠于渊”，根据郭象《庄子注》作“不贵难得之物”之意是通行的说法，但是这一解释恐怕不正确，而是在上

文所见的《庄子·大宗师》“知天之所为章”中如下的意思：

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者，负之而走。昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。

肯定就是其中“藏天下于天下”的意思。

在《庄子·田子方》的“孔子、老聃问答”中有：

（老聃）曰：“……夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体，将为尘垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑。而况得丧祸福之所介乎。弃隶者，若弃泥涂。知身贵于隶也。贵在于我，而不失于变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。”^②

这是在“天下”中的“万物一体”，且明确地伴随着“物化”、转生、轮回。^③

在《庄子·知北游》的“冉求、仲尼问答”有：

仲尼曰：“……不以生生死，不以死死生。死生有待邪，皆有所一体。有先天地生者，物邪？”^④

这是在“天地”中的“万物一体”，推测起来似乎伴随着“物化”、转生、轮回。

而且，在《庄子·知北游》的“舜、丞问答”中有这样一段文字：

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也。汝

何得有夫道？”

舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”曰：“是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。孙子非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所味，天地之强阳气也。又胡可得而有邪？”^②

这也同样是在“天地”中的“万物一体”，而且是“气”为之提供根据的例子。不过，与其他的“万物一体”思想相比较，值得注意的一点就是其最为彻底而基于“气”的理论。之所以这样讲，就在于其认为，在作为大框架的空间“天地”中，所有的“强阳之气”（繁盛活动的气）全都包含了，“吾身”、“生”、“性命”、“孙子”等一切的“物”，只是“气”一时的且部分的露出颜面的现象，而真正存在着的是“一体”的“万物”，不如说是“一体”的“气”。^③顺便一提，这段文字，在后来的《列子·天瑞》中也有如下的采用：

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也。汝何得有夫道？”

舜曰：“吾身非吾有，孰有之哉？”曰：“是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。孙子非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所以，天地强阳之气也。又胡可得而有邪？”

第四节 否认价值优劣的“万物一体”思想

接着，在伴随着以上的几种类型的“万物一体”而频频出现的思想中，有着作为否认在这个“物”、那个“物”、再那个

“物”……之间价值的优劣的内容。尽管这并不是建立特别项目而一定看成是“万物一体”的一个类型的思想，但是以往的研究主要是以有这样的标记来认识“万物一体”的，所以本书在这里也想暂且简单地加以论述。

一、价值意义水平的“万物齐同”

在道家否认价值优劣的诸思想当中，逻辑上最为严密的大概就是，无论讲什么都被当做在“万物齐同”哲学的确立过程中的一个工作假说而提出来的知识—存在论性的“价值判断的排除”^⑧。这是因为对于在“彼”之“物”与“此”之“物”之间世间智所制定的，承认“是”与“非”、“可”与“不可”等的区别这样的价值判断，全都原则上地给以否定和排除，最后的结果以至于连“彼”之“物”与“此”之“物”的事实也都加以否定和排除。——这就是在价值意义水平上的“万物齐同”哲学，在《庄子·齐物论》的“南郭子綦、颜成子游问答”中有：

子綦曰：“……道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可，可乎可。恶乎不可，不可乎不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。”^⑨

还有：

其次以为有封焉，而未始有是非也。^⑩

这就是其代表性的表现。

再有，《老子》第二章有：

天下皆知美为美，恶已。皆知善，譬（斯）不善矣。有无