

*A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism,*  
Vol. II. By Toshihiko Izutsu. (Tokyo: The Keio Institute of Cultural  
and Linguistic Studies, 1967. 215 pp.)

一九六九年六、七月間在夏威夷大學舉行的第五屆東西哲學家會議中，筆者幸運地萍逢了顯赫的伊斯蘭教權威、卓越的阿拉伯語文學者——日本慶應大學的文學博士井簡俊彥教授。他慣於奔跑於加拿大與伊朗之間，將一年劈成兩截，一半任教於麥基爾(McGill)大學的回教研究院，另一半則在德黑蘭(Teheran)大學講課。除卻本文所評介的傑作以外，他還有一書兩文，都關涉中國哲學，尤其是道家：

“The Absolute and the Perfect Man in Taoism”(《道家思想中之絕對者與完人》)，  
*Frans-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag), XXXVI(1968), pp. 379-441.

“The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzu: The Problem of the Mythopoeic Level of Discourse”(《莊子書中渾沌之原型形象：論議之神話創作之層面問題》)，  
*Yearbook of Comparative Criticism* (Pennsylvania State University Press, 1971), Vol. 4, pp. 269-287.

*The Concept and Reality of Existence* (《「存在」之概念與實在》)(Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971. ii+167 pp.)

Norman J. Girardot 先生曾於芝加哥大學出版之《宗教史學報》中發表對井簡教授此書之評論，筆者對此書評大致贊同，但是仍須澄清下列諸點：

(一)在頁一，井簡先生注意到清代崔述《洙泗考信錄》所謂《道德經》乃「楊朱之徒所僞託」，而未盲從崔氏，深知哲學家最關心的，是先秦確有此《經》，且憑義理的深度與廣度，即成熟之程度，推知莊子遲過老子。頁二註八所引楊榮國《中國古代思想史》(一九五四年北京版)所倡《老子》乃戰國時代莊子學派所撰之說，顯然受錢穆先生《先秦諸子繫年》(一九三五年上海商務印書館初版，一九五六年香港大學出版社增訂初版)等書的影響，井簡先生似未見及此，所以頁五註一〇徵引郭沫若《屈原研究》與馬叙倫《莊子年表》，而未引及錢書所訂的莊周生卒年代為公元前三六五至二九〇及屈原的生卒年份為公元前三四三至二九九。頁一〇註二二引用錢氏《莊老通辨》(一九五七年港版)所引「商尚鬼、周尚文」，但不跟從錢楊二氏的「莊先於老」說，可見他具備獨立研究的批判精神。

(二)關於道家的起源問題。由於老子是楚國人，馮友蘭《中國哲學史》頁二一六

已闢專節《楚人精神》，強調楚人過分「信巫鬼、重淫祀」（《漢書·地理志》語），以致激發思想家的反動，這甚富說服力。崇尚鬼神的商人被封於宋，莊子（及孔子的祖先）是宋人，而《莊子》僅有三個巫字，《人間世篇》「此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。」及《天運篇》「巫咸招曰：來，吾語（告）女（汝）。」都不表示莊子尊重巫師，他就地取材、隨便借用而已。《應帝王篇》對鄭國的神巫季咸極盡挖苦、滑稽化、小丑化、漫畫化之能事。《老子》根本不提神巫。可見井簡教授在第二章《從神話創作到形上學》所主張的「道家起於神巫說」，確屬過於大膽的假設臆度。雖然《說文》謂巫乃「女能事無形以舞降神者也」，符合甲骨文的巫字 𠃉 或 𠃊 之原義，而且道家特別喜愛的無字亦源於象徵巫師跳舞的舞（甲骨文作 𠃉）字，以致筆者懷疑同源的巫、舞、無三字的關係正在神巫手持植物舞蹈使附着病人軀體的魔鬼離開，即令病魔從有到無，從存在於病體至不存在於病體。然而道家常用的無字僅屬東方哲學特色之遮詮或負面的表達語(negative expression)，與巫醫之類風馬牛不相及。屈原賦和《山海經》所提及的神與巫，都是文學的、詩的，而非宗教的、哲學的。陳榮捷教授近著《戰國道家》（《中國上古史》待定稿，台北中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會刊印，一九七二年十二月出版。）首節談道家起源，檢討了八種學說——王官、隱者、陰陽家、儒家、墨家、黃帝、楊朱、老子，而未及「巫師主義」或「巫教」或「黃教」(shamanism)，也許巫教說可充第九說吧。美國宗教家 Eliade 《論巫教》一書掀起太多餘波了！

（三）頁二七謂：「由似乎奇妙的詭辯，莊子將一切約畝為一個大夢。」其實《齊物論》所談的大夢大覺，旨在破除人對現實世界的痴戀迷執，並非如佛家肯定現象界為夢幻泡影。

（四）頁二九突然採用法文字 *angoisse* 而不加解釋，使讀者莫名其妙。原來該字義為憂懼不安，德文作 *angst*，英文為 *anguish*。

（五）頁四二註二五引郭慶藩所云「家世父」，只能譯音成 *Chia Shih Fu*，未能指出所指乃郭嵩濤（筠仙）。

（六）頁五一註一一解「常心」時指陳常字在《老子》的相反兩義，甚諦。小瑕疵在誤不屈不撓 *inflexible* 作 *unflexible*。

（七）頁五五第九行 *to be call Illumination* 第三字應為 *called*。同頁註二九引《老子》二十七章「襲明」，以致連引五十二章「習常」亦誤作「襲常」。又此書凡詰字皆誤作詰、亨字作享、隨字作隨、鈞字作鈞，頁一三七註三螿字作螿，皆為小疵。頁一六

四註七「地」誤為「也」，註八引《楚辭·遠遊》「夜耿耿而不寐兮」，「而不」誤作「子」字，皆宜修正。

(八) 頁七四譯《齊物論》「是故滑疑之耀，聖人之所圖也，為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」為「因此，那散開而不清晰的光，就是聖人所取的目標。但是他不用此光（以照耀特殊的個體物），而將它遍給萬物。這便是所謂『照明』了。」此譯可通，但是井簡先生可能未知另一套更佳的解釋，不採「滑疑」和「圖」兩者的正面義，而取其反面義。

(九) 頁七九譯《齊物論》「非指」為 non-finger，表現「類概念」(class-concept)。其實《莊子》的非指、非馬或非任何東西，都是名詞片語，表達玄理「否定事物之實體性或恆久之物性」(denying the substantiality, thingness or is-ness of anything)，比較「肯定相對性」更進一步，簡直是佛家「空」理之雛型。蘇聯佛學家史切巴斯基 (T. Stcherbatsky) 喜譯「空」為 relativity，這是不足夠的。

(十) 頁八二引用西方後期士林哲學家尼古拉斯 (Nicholas of Cusa, 1401-1464) 所創「對立之統一」一詞以比附莊子的「齊」，甚富理趣和啟發性。可惜井簡先生在頁八六開始誤會《齊物論》的「真君」、「真宰」及《大宗師篇》的「造化者」為西方一神教的上帝。頁九一更直用創造者 (Creator) 一語，以致未能道破東西兩方對「統一對立」的歧異：西方基督教及其影響下的回教，都將「對立統一」皈功於人格神；然而印度佛教典籍如《維摩詰經》、中國老莊的「齊觀」（僧肇語），都將「對立統一」皈功於修行者之自力而非他力。西方人常因先入為主的宗教信仰，難悟道家的「自然」、「獨化」，譬如杜善牧在西班牙文《莊子》譯文的《導論》中說道家的道「實相當於蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德和斯多噶派所稱的天主，也相當於猶太教和天主教所崇拜的天主。……道家對於『道』的『位格』已有相當的闡明：道是……神性而超物質的。它是造物者，賦予萬物的生命和能力。雖然它的無為和永恆的安靜，使我們難以窺見它的智力和意志在物的運用和支配，但它仍是萬有的創造者。而博施濟眾，它的『位格性』雖然不太鮮明，但不能說沒有指出。道家道的觀念和斯多噶派的“Logos”、柏拉圖的『可知性』和『太一』相去不遠。」（宋稚青譯《老莊思想與西方哲學》，一九六八年台北三民書局，頁一〇八至一〇九。）「道」雖為絕對者，但非人格神，在上文所列舉的絕對者中，它最近似亞里士多德所講的上帝，特點在非祈禱的對象。但亞氏上帝仍為純思 (pure thought)，「道」只同赫拉克來特斯 (Heraclitus) 強調的 Logos，是最高原理，既無人格，亦非思想，其創生化成，亦偏重王弼、郭象所闡揚的消極方面。尼古拉斯的「對立

統一」(拉丁文 *coincidentia oppositorum* 即 *identity of opposites*)，便基於赫氏力言的「對立之和諧」(希臘文 *palintropos harmonie* 即 *harmony of opposites*)，以及奧古斯丁(St. Augustine, 354-430)所倡的「聰明的愚昧」(拉丁文 *docta ignorantia* 即 *wise ignorance*)。總之，井簡教授仍未擺脫視道為神的西方俗見，這是令人頗感遺憾的。

(十一)頁一一四註六五釋微字云：「字面意義為邊境之堡壘，引申為邊境或界限。」不錯，微原指邊塞所立欄柵之類，但其義亦可伸展為皈依或精粹(essence)，故通竅、要兩字。《老子》首章云：「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」妙微對言並列時宜訓妙為內在之奧秘、解微作外在的顯現。《老子》二十七章末「是謂要妙」的「要」就是「微」。如作動詞，微仍即要，指要求索取，例如《中庸》「君子居易以俟命，小人行險以徼幸」，朱熹註稱「徼，求也；幸，謂不當得而得者。」井簡先生繙微為界限或限度(limitations)，未能徹盡其義蘊。

(十二)頁一一七註六對《莊子·天地篇》「泰初有無無有無名」的句讀，不採義理通暢的傳統方式「泰初有『無』：無『有』，無『名』」，而採清代林雲銘《莊子因》所創的蹩扭方式「泰初有『無無』，有『無名』」，這是極不明智之舉。況且徵引林氏註文「泰初，造化之始初也。無無者，連無之一字，亦無處安着也。無名者，即老子所謂無名天地之始也」之時，竟然遺漏那鎖鑰句(key sentence)「亦無處安着也」，以致非查原註則無從領悟。

(十三)頁一三八用詞語「忘我之洞察」(ecstatic vision)，全書常用「忘我」(ecstasy)一語，讀者極易誤解它為引申義「狂喜」。在耶教與回教，忘我即與人格神結合，遂生狂喜，這是狹義的神秘主義，忘我和狂喜相通。但在道家，《齊物論》所謂「喪其耦」、「今日吾喪我」，說精神離開軀殼而與天道結合，此天道乃「非人格之宇宙理性」(impersonal cosmic Reason)，而且結合時只有忘我而沒有狂喜，所以極其量可認為倡廣義的神秘主義。最早倡忘我說的西方哲學家應為新柏拉圖派的普羅克拉斯(Proclus, 411-485)，希臘文 *ek-stasis* 的字首 *ek* 即英文 *ex*，指「出」，*stasis* 不指「精神」，而是源於 *histanai*，指豎立或安置。*ekstasis* 本應指擺出或越離，但是終於狹隘化而僅指精神超離軀體的狀態(state of being beside oneself)，甚至指神魂恍惚(trance)，如蘇格拉底所曾整日整夜地體驗的。巫師的精神恍惚，旨在與神交通；道家的出神，旨在與道融合，所以忘我就是出神。在西方，普氏認為萬物既從上帝流出(emanate)，則必返皈上帝(似《老子》十六章所云「復命」、「復命」)。此種回皈的方法乃是忘我或出神，須先走出自身，踏進神的「流出」活動裏面，淡忘小我的存在，然後分三階段以超升：首作齋

戒沐浴，次獲靈性的照耀，卒臻與神結合。萬物在回皈以後，喪失個別的存在。莊子強調心靈的齋戒，輕視肉體的齋戒沐浴，這是高明的。出神不同入神，如《易傳》所言「精義入神」，入神指「臻化境」，即「入化」。後來成語「出神入化」實分兩截，在修道的途程裏，首先忘我或出神，然後始能登峰造極。

(十四)頁一四五註二二引俞樾《諸子平議》所云：「山非可藏於澤，且亦非有力者所能負之而走，其義難通，山疑當讀爲汕」，而謂《莊子·大宗師篇》「藏舟於壑，藏山於澤」之後句沒有意義。俞氏又云：「藏舟藏汕，疑皆以漁者言，恐爲人所竊，故藏之，乃世俗常有之事，故莊子以爲喻耳。」汕是網罟，船和罟都是漁民必須的工具，宜於對言。俞氏之說極堪接納。然而莊子馳騁其豐富的想像力時，說「藏山於澤」亦非無意義，山可隱指龐然巨物，有力者也不必限於凡人，何況山澤恆受對列，如《周易》八卦中艮卦以山爲象、兌卦以澤爲象，《莊子·天下篇》謂惠施倡「山與澤平」。近代流行的填海，就是散碎地藏山於澤。

以上所評是第二部。第一部講蘇斐教（強調神秘主義、苦行主義而反對律法主義的回教派系），構成第一卷。第三部仍在第二卷，僅佔二十五頁，分五章比較道家哲學與蘇斐教的代表阿拉比(Ibn 'Arabi)的思想。頁一九七以阿氏所說的「滅我」(fanâ, 即 self-annihilation) 比附莊周的「坐忘」或「忘我」，這很有意義。印度的婆羅門教與佛教亦倡「無我」(anattâ)，孔子說「毋我」，東西南北海的聖哲確具心同理同之處。但是對於破小我以皈大我或宇宙我(cosmic ego)的激烈程度，當以伊斯蘭教爲最，故採「滅」字，難怪一般印度教徒恆視回教徒患上宗教狂熱了。頁二〇〇以阿氏所謂「揭露」(unveiling)或「當下的體驗」(immediate tasting) 比附莊周的「明」，亦富哲趣。頁二〇一引阿氏云：「世界是一個幻覺(illusion)；它無真實的存在……須知你自己也是一個想像，而且我所覺知及向自己所說的一切，譬如『此非我』，亦爲一個想像。」這簡直類似佛家的空理，莊子則未否定現實世界的真實性。莊、阿所同，是頁二〇二所力言：「世間每物皆悲劇地『朝生暮死一般』(案 ephemeral 源於名詞「蜉蝣」ephemera) 及短暫倏忽。」井簡先生過分強調他們的相似，而忽視他們的歧異。

我非常感謝井簡教授多年來的鼓勵與啓發，譬如邀請我代表中國參加一九七二年九月在西班牙馬德里等城市舉行的第五屆世界中古哲學會議；我更加感激他勉勵我對其撰述作嚴厲的批評。本書評措詞過火失禮之處，唯願才高學博的宗教哲學家井簡先生多多包涵。

王 煜

版權為香港中文大學中國文化研究所  
所有 未經批准 不得翻印