

## 莊子論道之超越性與實現性

王 煜

### (一) 莊子內篇論道的特質

莊子大宗師篇假託隱士許由論道云：「吾師乎！吾師乎！鑿（應作鑿，音齋。）萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地、刻彫衆形而不爲巧。此所遊已。」「不爲巧」就是與智巧欺詐或人爲造作對反的自然。天道不是人格神，絕無意志、感情與慾望，既無心憑藉殺戮與毀滅以表現憎恨和厭惡，亦無心通過塑造與鼓鑄以彰顯恩惠和慈愛，它既非萬物的創造者（creator），亦非詩書兩經和墨子裏作爲主宰的天帝天志，而僅爲生滅過程或物質循環的調節者（regulator），也是羣品自生獨化所自然且必然（naturally and necessarily）遵循的路徑、法則或規律，頗似公元前十七世紀印度梵書中指法則規律的 Rta 與及波斯的同義字 Asha，亦略似大乘佛教所謂法（Dharma 或 Dhamma）。所以莊子視自然或天道爲師，以暢遊無爲或自然的玄境爲至樂。他在大宗師篇又說：

夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；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（案此「生」指存在）而不爲久，長於上古而不爲老。狝韋氏得之，以絜（案一作契）天地；伏羲（羲）氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪杯得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。

此上之文可譯為下文：大道擁有真實與可信的特質，但不具備出自意志或情欲的行動，也不具備固定的體貌，可以流布，而不可能被承繼；人可獲致天道，但不能夠目睹它；它的本身便是自己的本始與根源，早在天地的形成與對立之前，它已存在。它使鬼魂和帝王神祕化（mystified），而且讓天地得以構造與凝定。它遠在陰陽未判之時，不算高杳；在六合之下，不算深邃；先於天地，未算長久；老過叡古（叡同回或迴，即遠），仍未算耆耄，因為它不會衰老。人類發明文字以前的上古帝王伏羲氏，由於得道，能夠提攜（俗作携）萬民與混同庶物；遠古帝王伏羲氏得道，便能「畫八卦、演六爻、調陰陽、合元氣」（成疏）；作為宇宙網維的北斗星獲道，就可永免差謬；日月得道，便亙古常照；人面獸身的神人堪坏得道，就當了崑崙山的山神；華陰人馮夷得道，便成遨遊黃河的神靈河伯；肩吾得道，就永為泰山的山神；黃帝（姓公孫或姬名軒轅）得道，便升天仙化；黃帝的孫兒顓頊（姓姬，二十歲即位稱「帝高陽」）得道，就居北方之宮作北方之帝；黃帝另一孫子禹強（又名禹京）得道，便當北海神；仙女西王母得道，就坐鎮西方的少廣山，後人不知她的生死始終；顓頊的玄孫彭祖得道，壽命從虞舜時代直至春秋時代的五霸年間，總共八百餘載；傳說得道，便任殷代帝王武丁（姓子名昭）的宰相，統治全國，死後靈魂駕御南箕與北斗之間的東維星宿，而且騎在箕尾之間，與眾星比美。

生於神話流行時代的莊子，雖常創作寓言而罕作神話，他不熱心於神話創作（mythopoesis），<sup>1</sup>但頗喜愛徵引傳說中的帝王與神話中的山水之神靈，以輔助陳述天道的全能（omnipotence）與遍在（omnipresence）。然而天道既非上帝，便無全知（omniscience）。莊子並未表示確信此等神話的真實性，他採用的不是神話的字面意義，而是它們象徵的哲學意義。因此我們不能斷章取義而謂莊子迷信或宣傳神話。譬如應帝王篇末段的神話，南海之帝儵和北海之帝忽，渴望報恩，而竟弄巧反拙，枉費一週鑿死了恩神（不是恩人）中央之帝渾沌。莊子刻意以儵忽一詞給南北雙帝命名，旨在憑象徵曉喻人生的短暫與危殆（precariousness），以渾沌象徵自然與無為，用斧鑿隱喻：神速而有為的人生，必定破壞並戕害應有的自然。

<sup>1</sup> 此字亦作 mythopoeism，均源於希臘字 mythopoiōs，字首 mythos 即神話（myth），字尾 poiein 指創造（to make），全字指 mythmaking。

## (二) 莊子外篇與雜篇談道的實現性或生成性

從遠古初民至孔老孟莊，蘊涵着從神話進展到形而上學的漫長修遠的思路歷程。莊子繼承和發展了老子的宇宙論或宇宙開創論 (cosmogony)，<sup>2</sup> 天地篇謂：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且<sup>3</sup> 然无間（間），謂之命；雷<sup>4</sup> 動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，<sup>5</sup> 若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 希臘字 kosmogonia，字首 kosmos 指世界或宇宙 (cosmos)，字尾源於指被創生 (to be born) 之 gignesthai。

<sup>3</sup> 且字可能假借為徂，詩經、魯頌駉篇的結語是：「思無邪，思馬斯徂」，邪且為韻，徂且古通，大雅韓奕篇「籩豆有且」，鄭箋云：「且，多貌」。「且然无間」的且然，是副詞片語，且可指雜多，亦可視作徂的假借字。朱駿聲說文通訓定聲：「且，假借為徂。」毛詩鄭風溱洧篇「士曰既且」，釋文云：「且，往也。」且然可指運行貌。莊子庚桑楚篇「與物且者」，釋文謂：「且，始也。」如解且然作始然，雖亦可通，但函義限於靜態，不及徂然即往然那般動態豐盈，況且「命」與「形」「德」諸詞，均為動名詞，故「且」宜採動態的函義。

<sup>4</sup> 雷留是正俗字。說文：「雷，止也。」周易旅卦象下傳：「山上有火，旅；君子以明慎用刑，而不雷獄。」此雷指停滯或滯留。成玄英採用此義作疏云：「雷，靜也。陽動陰靜，氤氳升降，分布三才，化生萬物。物得成就，生理具足，謂之形也。」但釋文謂：「雷，或作流，」以雷假借為流，流動合成一動詞，全句較為通暢。如依成疏，只能解作：滯留的氣或物質流動而凝聚成為個體。莊子山木篇「執彈而雷之」，釋文云：「雷，伺其便也。」天地篇又云：「執雷之狗成思」，釋文謂雷「本又作獮，音同。一本作狸，亦如字。司馬云：『獮，竹鼠也。』」郭慶藩引郭嵩燾謂雷「當作獮，說文：獮，竹鼠也。」可見莊子一書，雷字共有四解。

<sup>5</sup> 說文：「緝，釣魚繫（繳）也。」爾雅釋言：「緝，綸也。」廣韻：「緝，釣魚綸也。」集韻：「緝，或作緝。」莊子齊物論「置其滑緝。」釋文：「滑，崔本作緝。緝，繩也。」則陽篇「雖使丘陵草木之緝。」郭注謂：「緝，合也。」釋文引司馬彪云：「緝，盛也。」合與盛，乃引申義。莊子在宥篇云：「吾與日月參光，吾與天地為常。當我，緝乎！遠我，昏乎！人其盡死，而我獨存

老子首章「無名天地之始，有名萬物之母」兩句可有兩種句讀。首先，依據王弼的注釋「未形無名之時」，視「名」為名詞，讀作：

無名，天地之始；有名，萬物之母。

乎！」釋文謂緇字云：「郭音泯。泯，合也。」郭慶藩引郭嵩濬謂：「緇、昏字通……當我，鄉（向）我而來；遠我，背我而去；任人之鄉背，而一以無心應之。……司馬（彪）云：緇昏（昏），並無心之謂也。」所以說文通訓定聲說：「緇，假借為冥。」莊子天地篇首創疊字「緇緇」，可指下文「若愚若昏」之無知狀貌，今亦兼採盛與合此兩引申義。漁絲或繩綫連綿不絕，代表繁茂；倘若假借為昏或冥，便指外表愚曠與冥合玄同。

<sup>6</sup> 大順，霍里斯（H. A. Giles）譯為「事物的永恆適宜」eternal fitness of things，未能達意，見 *Chuang Chu, mystic, moralist and Social Reformer*, p.144 (London: Bernard Quaritch, 1889)。李雅各（James Legge）譯作「對天道的偉大委順」grand submission (to the natural course)；見台灣文星書局一九六三年出版（數十年前初版之）中英對照道德經及莊子全集頁三六五。陳榮捷教授繙成「完全的和諧」complete harmony，類似張載正蒙的篇名「太和」，見一九六三年出版之中國哲學資料書（Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p.202.）。同年十一月華爾氏譯為「偉大契合」（grand accord），見 James R. Ware, trans., *The Sayings of Chuang Chou*, New York: The New American Library of World Literature, Inc., 1963, p.81。最新的譯者華波頓（Burton Watson）譯作 great submission，見其 *The Complete Works of Chuang Tzu*, p.132 (New York: Columbia University Press, 1968)，顯然會遭李雅各的影響。莊子主張憑藉對自然的委順而達致與自然之間的完美之諧協關係。朱子語類卷一二六記朱子論道佛兩家均違自然：

「老氏欲保全其身底意思多，釋氏又全不以其身為事，自謂別有一物不生不滅。歐公（指歐陽修）嘗言『老氏貪生、釋氏畏死』，其說亦好。氣聚則生，氣散則死，順之而已，釋老則皆倖之者也。（燧案道家並不違悖自然的生死，反之，道家對生死最能『順之』。可見朱子全不瞭解莊子天地篇所言『大順』。）……釋老其氣象規模大槩（概）相似，然而老氏之學，尚自理會自家一箇渾身，釋氏則自家一箇渾身都不管了。……佛氏之失，出於自私之厭；老氏之失，出於自私之巧。『厭』薄世故，而盡欲空了一切者，佛氏之失也；關機巧便盡天下之術數者，老氏之失也，故世之用兵籌數刑名，多本於老氏之意。」

案如政治家將老子的人生哲學運用於政治，則此哲學必被視作權術。然而老子最強調「復命」的修養工夫，勸人回歸原始的渾樸厚重；澆薄的計謀，極其量可算是老子哲學的第二義或低層函義。

其次，可視「無」「有」作名詞，「名」作動詞，讀作：

無，名天地之始；有名，萬物之母。

所以「無」和「有」都可以是名詞，「無名」與「有名」均為名詞片語 (noun phrase)。「泰初有『无』，无有『无』名」可解作：「最早之時已有『无』，但是未有『无』的稱謂。」「无」指道，道既常存恆在，太古時代當然存在着「无」，然而直至人類的語言文字出現，始有「无」字的名稱，道才被命名 (entitled)。順此解說，「无名」指「无」的名字 (the name nothingness)，无仍是名詞，「无有」則為動詞片語。但是假如讀作：

泰初有「无」，无「有」、无「名」。

有无、无有與无名便在文法上並列 (coordinating) 的三個動詞述語 (verbal predicate)，无字在首句，仍為名詞，在次句「无有无名」兩无字必須同作動詞，无有无名，便解作「沒有『有』及『名』」，或「既無『有』，亦無『名』」，此名不單指「无」的名稱，而且兼指「有」的名稱。於是，无有及无名並列或平行地闡明「泰初有无」，次句成為首句的解釋。周敦頤太極圖說首句「無極而太極」，指道本身「無終極」(ultimateless)，而為一切的終極，即至高無上之極 (supreme ultimate)，老莊亦可說「无極而太極」，謂道以「无」(nothingness) 為極——最高原理，但又是一切「存有」(being) 的終極或歸宿。

清代林雲銘莊子因深受王輔嗣影響，堅持「无名」作名詞片語，強調：「泰初，造化之始初也；无无者，連无之字亦無處安着也。无名者，即老子所謂：『無名，天地之始』也。」於是主張如下句讀：

泰初有「无无」，有「无名」。

「无无」一觀念根於老子首章「玄之又玄，衆妙之門」，玄是有與無的辯證之融合 (dialectical reconciliation)，借用黑格爾的辭彙，「无」是「有」的否定，无无就是

玄，即是否定的否定（negation of negation），指消泯「无」的相狀，連无相亦无，不滯留於无，才是最高境界——玄。玄之又玄，就是奧祕中之奧祕或神妙裏的神妙（mystery of mysteries）。在莊子內篇，齊物論謂：

有始也者，有未始有始也者，（案則陽篇說「聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物」）有未始有夫「未始有始」也者。有有也者，有无也者，有未始有「无」也者，有未始有夫「未始有无」也者。俄而有、无矣，而未知有、无之果孰有孰无也。

「未始有无」就是「无无」，落在人生境界，就是知北遊篇假託「光曜」對「无有」所言「予能有无矣，而未能无无也」的「无无」，亦即成玄英所謂「雙遣有無」。 庚桑楚篇說：

有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无見其形，是爲天門。天門者，无有也。萬物出乎无有，有不能以有爲有，必出乎无有，而无有一无有，聖人藏乎是。

「无有一无有」，便是「无无」的玄境了。天門就是无與有的融匯，萬物所從出的根源。天地篇「一之所起」的一（oneness）源於老子四十二章「道生一」及三十九章「天得一以清，地得一以寧……萬物得一以生。」，指道或无。莊子或其後學說道：遠古早有先在的「无无」和「无名」。縱使有「一」，但未顯著形成個體。萬物獲致「一」而生長發育，這就稱爲「德」（virtue）。仍未形成個體的，都各有定分（或解爲分成陰陽，「分」可作動詞與名詞）。「一」尚未分化爲雜多的個體，所以毫無間隙，它的流行沒有障礙與干擾，這便叫做「命」（fate or destiny），流動而生成萬物，諸物各有條理與秩序的安排（orderly arrangements），這便稱爲「形」（bodily shape or physical form）。每個體各保持精神（spirit）和方式與原則（principle），這就稱爲「性」（nature）。此性需要修養錘鍊，重歸於「德」，直至「德」的極限，與泰初或太始混同冥合。混同了才可虛曠（vacuous）豁達，以至無所不容，容納一切，便是至大無外。聖人無心於言說，但自能言談，好比鳥兒，無心於是非而自鳴。聖人的言談既與鳥鳴一般無心，聖人的德行復與天地同樣無心，所以與天地融合。此種融匯，恰似絲繩那般綿延不斷，聖人

貌似愚昧童蒙，這便稱為「玄德」，即是混冥在自然裏，對自然或宇宙的完全順應以及徹底融和。

朱子語類卷一三七載朱子謂：「莊子有云：形體保神，各有儀則，謂之性；前輩謂此說頗好，如有物有則之意。」詩經大雅烝民篇謂：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」但是莊子天地篇僅具有物有則之意，而缺秉彝（遵守禮儀或執持常道）和喜愛美德之義。朱熹說「神乃氣之精明者矣。」（語類卷一四〇）莊周所謂神，也是「氣之精明者」，物質（採其最廣義而非與精神或心靈相對的狹義）的精粹就是精神。郭嵩燾有感於此段甚類周易繫辭上傳而謂：<sup>7</sup>

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」物得其生，所謂繼之者善也，未有德之名也。至凝而為命，而性含焉，所謂成之者性也。命立而各肖乎形，踐形而乃反乎性，各有儀則，盡性之功也。莊生於此蓋亦得其恍惚。

天地篇「性修反德」確似儒家所言踐形盡性，特別像孟子盡心上篇所云：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣；存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」然而，儒家以體仁積極立命，道家僅言安命任運。天地篇的宇宙論，頗似周易繫辭上傳所謂「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！……生生之謂易……陰陽不測之謂神。」因此，熊十力先生說：「道家之學，原本大易，孔氏之支流也」。<sup>8</sup>但是，我們沒有充分的證據以肯定周易及易傳對道家

<sup>7</sup> 郭慶藩莊子集解引其家世父之言，見一九六一年北京中華書局版之頁四二五。

<sup>8</sup> 見十力叢書之一原儒上卷頁一四，一九五六年上海龍門聯合書局出版。至於知北遊篇所言周徧成，可參考十力叢書另一本乾坤衍，頁一云：「周有二義，曰徧，曰密。」頁四三云：「孔子……作易，曰知周乎萬物」，熊氏自註：「周，遍也。言人本有知，當求徧通乎萬物也。」作者自叙云：「一九六一年一月二十一日漆園老人熊十力識於上海寓舍」，可見此書可能殺青於該年。

影響的程度，文字上的相似，可能由於偶合（coincidence），正如牛頓與萊布尼茲不約而同地發明微積分。不過，老莊亦或難免當時早已流行的周易之影響。

### （三）天道的周遍性

關於道的先在性與遍在性，莊子繼承老子二十五章所言「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反（返）。」大道運轉透遍（throughout）整個宇宙，超越於萬物而且內在於萬物，既先在且遍在，永恆沒有凝滯，近人羅運賢老子餘義經已指出「不殆」的殆可假借為怡，<sup>9</sup>與礙疊韻而義通，馬叙倫老子校詁又謂殆假借為怠或已，<sup>10</sup>亦指停滯。老子三十四章說「大道泛兮，其可左右。萬物恃之而生，而不辭（指大道不辭讓）。……衣養萬物而不為主。」老子所謂周與泛，等於莊子知北遊篇所言「无所不在」與「周徧咸」：

東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？

莊子曰：无所不在。

東郭子曰：期而後可。（案此語要求莊周講得具體）

莊子曰：在螻蟻。

曰：何其下邪？

曰：在稊稗。

曰：何其愈下邪？

曰：在瓦甓。

<sup>9</sup> 朱謙之老子校釋頁六五引文，一九五八年上海龍門聯合書局出版。羅著乃一九二八年成都石印本。案史記司馬相如傳「乞以怡儼兮」，張揖訓怡儼作「不前」，集韻及字彙兩書沿襲此解，正字通「怡，固滯貌」此解更佳。管子法法篇「旁行而不疑」，俞樾諸子平議指出疑誤借為儼，不儼即不儼、不怡、不怠、不已或不止。

<sup>10</sup> 馬夷初老子校詁云：「論語為政篇思而不學則殆，釋文殆本作怠。……殆從台聲，台從已聲也。」見一九五六年上海古籍出版社版之頁八七。



曰：何其愈甚邪？

曰：在屎溺。（案蟻、稗、甃、溺四名詞疊韻，此語乃禪師雲門文偃答門人問佛爲何之警句「乾屎橛」所本，見五燈會元卷十五，此卷又載鼎州德山緣密圓明禪師兩用「獵屎狗」答問。禪宗喜以屎喻道，顯然受莊子啓迪。）

東郭子不應。

莊子曰：夫子之問也，固不及質（即精粹或真實）。正獲（以「獲」爲名字的屠夫或市儈）之間於監市履豨也，每下愈況。<sup>11</sup>汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。

莊子採取最通俗的字彙，回答天資庸陋的東郭子問道，頗像在論語顏淵篇孔子以最通俗的「愛人」一語答樸厚魯鈍的樊遲問仁。依世俗眼光，螻蟻是最卑賤的動物，稗穉是微不足道第（菘）與薛，這兩種草本植物最低限度不及任何木本植物的尊貴，何況更爲與「良」相對的莠——劣草、敗草甚至毒草？孟子在告子上篇謂「五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如莠稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。」莠是長出小米的穢草，稗與穉結實細似黍粒，僅可飼養家畜與在凶年充飢，後魏賈思勰齊民要術<sup>12</sup>種穀篇謂：「孟子曰：五穀，種之美者也；苟爲不熟，不如穉稗，夫仁亦在熟而已矣。」<sup>13</sup>可見莠稗或穉

<sup>11</sup> 況是推論或比擬，廣韻：「況，矧也。」又云：「況，匹擬也。」荀子非十二子篇稱譽仲尼與子弓兩師徒而謂：「成名況乎諸侯，莫不願以爲臣」，楊倞注：「況，比也。」近世流行的成語「每況愈下」即出於聖宋撥遷的典故「一蟹不如一蟹」，扭轉莊子況下兩字的位置，此成語便指一系列事態惡化（worsen）。

<sup>12</sup> 此書凡十卷九十二篇，四庫提要列入子部農家類。「齊民」一語出莊子漁父篇：「上以忠於世主，下以化於齊民。」韓非子安危篇云：「以無功御不樂生，不可行於齊民。」漁父篇的作者，可能有感於尚書呂刑篇「天齊于民」一語，此齊乃動詞，假借爲資，指輔助，而「齊民」即「平民」，齊是形容詞。傅斯年（孟真）中國古代文學史懷疑呂刑篇是呂王之書，錢穆（賓四）周官著作時代考謂此篇晚出，但皆缺乏確鑿證據。

<sup>13</sup> 周易「大過」一卦九二爻辭：「枯楊生稊，老夫得其女妻，无不利。」（案稊妻利疊韻）對應九五爻辭：「枯楊生華，老婦得其士夫，无咎无譽。」（案華古音敷，與夫譽爲韻，見劉百閔周易事理通義上册頁二三三，一九六五年臺北遠東圖書公司發行。）虞翻注云：「稊，稗也，楊葉未舒稱稊。」廣韻：「稊，楊之秀也。」此稊絕非莠，但是花發於上，稊生於下，縱使是楊之秀，總不及楊之花。莊子秋水篇「稊米」卻形容體積的卑微。

稗的卑賤，正如秋水篇的「稊米」。至於瓦甃（磬），根本沒有生命，不是動物植物，而是更下等的礦物之混合物。然而瓦甃用作建築房屋的頂蓋，沒有惡臭；屎溺腥臭，由動物排洩，如要施行廢物利用，僅可鋪灑於地，作為培育滋長植物的肥料。屋頂居上，土壤處下，此中隱函尊卑之別。莊子故意運用世俗鄙視的動、植、礦三物以及廢物中最卑微的份子，曉喻天道的普遍性（universality）或泛佈性（all-pervasiveness）。亭卒市魁欲知大豬的豐饒，必須用腳踐履牠的難肥部位，倘若難肥處仍肥，那麼豬必極肥；恰似從最卑賤處有道，可以推斷道必遍在。所以莊子勸告東郭子：切勿說至道離棄卑賤的事物。依照齊物論，貴賤祇是世俗妄憑主體情意建立的價值系統（value system），在道的立場，此系統好比海市蜃樓，遠離實際。至言也像大道一般擁有普遍性，言論的普遍性就是「客觀有效（妥實）性」（objective validity），放之四海皆準。周全、普遍、泛咸（函）三語異名同實。

北遊篇謂：「至道若是，大言亦然。」此以道與言相比，承接了老子首章「道可道」即「道可言」的道言對文。道與言的歧異在於言不盡道，至道與至言的相同，在於周、徧、咸。道字作動詞「述說」運用，很可能始於老子。<sup>14</sup>須知希臘哲學的 logos 引申可指道理及理性，而原指表現理性及真理之語言文字思想；然而老子的「道」，先作名詞「道理」，後充動詞「陳述」。指謂「道路」的最古希臘字，卻是公元前九世紀荷馬（Homer）史詩奧德塞已用之 hodos，此字引申指超越於人之能力，再指正確的路和謬誤的路之別，近似 logos 之引申義。logos 的精粹或要義，是指賜給世界秩序及可知性（intelligibility）的「宇宙理性」（cosmic reason）。

#### （四）宇宙及其道理

宇宙的語義出莊子庚桑楚篇所云：「有實而无乎處者，字也；有長而无本剽者，宙也。」字是沒有窮處的空間，宙是沒有本末或始終的時間。莊子內篇只有齊物論「挾字

<sup>14</sup> 老子以後，孝經「非先王之法言不敢道」，禮記大學篇「道學也」，鄭注：「道，猶言也。」荀子勸學篇「不道禮憲」，楊注：「道，言說也。」荀子榮辱篇：「故君子道其常，而小人道其怪」；楊注：「道，語也。」

宙」有此名詞，外篇祇有知北遊篇「外不觀乎宇宙」，雜篇僅有讓王篇「余立於宇宙之中」和列禦寇篇「迷惑於宇宙形累」，亦有此名詞。莊子全書祇用「宇宙」四次，解釋此詞一次。在西方，英文 *cosmos* 源於希臘字 *kosmos*，此字原指「在秩序中」(in order) 或「適當」(duly)，引申指謂善行、模範、統治者，以至專指被安排得有秩序的世界或秩序。約當先秦的老子將「道」提升為宇宙的最高原則之時，希臘怪傑賀拉克萊特斯 (Heraclitus, 536-470B.C.) 首先將 *logos* 拔擢為宇宙的最高原理或至高理性，視之為萬物的型式因，而且強調 *logos* 的真實性，認為它是與人類的理性是「可類比的」(analogous)，因為後者調節人身的物理歷程 (physical processes) 而為人類法則的根源，前者調節宇宙的物理歷程而為宇宙法則與秩序的根本。柏拉圖與亞里士多德師徒認定宇宙被神聖的正義或和諧之「智慧原理」(nous) 所安排，柏氏斐里比斯 (Philebus) 篇第三十節說：「宇宙具有殊不平庸的力之因，此因命令及安排一切。」亞氏物理學 (節252a-12) 謂：「自然 (nature) 之任何處所，均為秩序之因。」後來，斯多亞派 (Stoics) 發展此義而認為：宇宙是活生生的統一整體，內在而具有目的之理性，對此整體賦予生命。於是下列觀念相繼衍生：

(一) 作為宇宙的「統一與完全」之創造性之根源，此世界理性 (world-reason) 稱為「根本理性」(seminal reason)，<sup>15</sup> 被認為包含大量可理解的及有目標的形體。

(二) 因為調節與管理一切，*logos* 被視作命運 (destiny 及 fate，即希臘文 *heimarmene*)。

(三) 由於引導一切向善，它等於天佑 (providence，即希臘文 *pronoia*)。

(四) 作為事件之有秩序的歷程，它等同自然 (nature，即希臘文 *pronoia*)。

(五) 在亞力山大里亞的斐羅 (Philo of Alexandria)，希臘的概念與希伯來的思想模式相糅，*logos* 成為超越者上帝之創造活動作用於世界的憑藉。

(六) 在基督教，它成為三位一體 (Trinity) 的第二身，代表耶穌的創造、啓迪和救贖的工作。譬如第四部福音以 *Logos* 代表神的兒子，即神人融合而成的「神兼人」(God-man)。莊子所謂神人，卻是「人兼神」(man-God)。前者重神性，後者重人性。


<sup>15</sup> 希臘文是 *logos spermatikos*，*sperm* 是精子，*seminal* 原指精液 (*semen*) 的或胚種的，引申指生殖的、潛在的、基本的。

(七)最後，在新柏拉圖派的支柱普太納斯 (Plotinus) 的哲學體系，它又成為三位一體的第二位格 (second hypostasis)，代表「聖智」 (intelligence 或 nous) 中具備創造性和賦予形式 (form-giving) 的一方面。

### (五) 消極順應或不塞不禁的「生」義

在道家，道兼備動靜兩態。如果道與理對言，道稍偏動態，而理略偏靜態。道德經沒有理字，莊子卻常用理字，天地篇「物成生理，謂之形」的理，是物體成形的超越根據或原則。宋代新儒學以理氣對言，必曾兼受易老莊三玄的啓發與刺激。然而儒道兩家的理，有着積極與消極的本質區別。老子五十一章謂：「道生之，德畜之；物形之，勢成之。」第十章說：「生之，畜之；生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」王注甚精：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主出乎幽冥。」沖虛的玄德祇在消極方面不塞不禁，萬物便可自生自濟自長足，「道生之」純粹是消極意義的生，開源暢流地任物自生自滅，可謂「無生之生」。莊子天道篇說：「天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。」天地不產不長而讓萬物自產自長，這是道的沖虛玄德。所以「道」較似賀拉克萊特斯與斯多亞派的 logos，亦近似柏拉圖所謂世界理性或根本理性，但非形而下的「自然」界，亦非柏拉圖的造物者 (Demiurge)，<sup>16</sup> 斐羅的上帝創世之工具、耶教的上帝、天佑、聖子，以及普太納斯的聖智。道無意志與目標，更無意導人趨善捨惡。道非能夠積極創造的實體，不是儒家精義中能夠生化的仁體，祇是由遮而顯的沖虛之形上實體與原理。道的生成性或實現性 (actuality)，屬於

<sup>16</sup> 柏拉圖對話錄中關於形上學方面最重要的是泰美奧斯篇 (Timaeus)，其中柏拉圖謂造化神 Demiurge 創造世界靈魂與及人類的不朽之靈魂，而且輔助性的諸神，從 Demiurge 接受人類靈魂的神聖原理，將此原理藏於人類頭顱骨中，再向此骨增添靈魂之可朽部份，負責爲靈魂建構可朽的軀殼。參攷 H. D. P. Lee, trans., *Plato: Timaeus*. London: Cox & Wyman Ltd., 1965, pp.56,94. 希臘文 demiourgos 原指工匠，柏氏採取此字以指宇宙的中介的 (intermediary) 創造者，即世界工匠。然而，造化神的地位低於觀念界或理型界；而中國哲學的天「道」地位最高，不受凌駕。

境界型態，不屬於實有型態。在中文，「甲生乙」未必指「甲創造乙」，可能指「乙出於甲，而以甲為超越根據」，甲不是能夠創生的實有。老子「道生一」、「道生之」與四十章「天下萬物生於有，有生於無」；莊子大宗師篇「道……生天生地」與知北遊篇「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精」（下句「而萬物以形相生」之生已屬形而下的生殖）以及上引天地篇一段中諸「生」字，都採消極意義；譬如「有生於無」意謂有以無為超越根據，老子三十七章云：「道常無為，而無不為」，表示「無不為」以「無為」為本，即以無為作超越根據。所以「無為而無不為」就是「無為生無不為」，非謂「無為」積極創造「無不為」，而指「無為」不塞不禁「無不為」之源。從字源學（etymology）的角度着眼，在殷墟出土的甲骨，生字多作，說文云：「𠄎，進也，像艸木生出土上」；段注謂「下象土，上象出」，徐箋云：「廣雅曰：生，出也；生與出同義，故皆訓進，从艸在土上，指事。」生字的結構屬於合體指事，合併泥土與草木的形體以指植物從土「生」出和滋長上進之事。但是泥土無心創造植物，植物種子的潛能並不取決於泥土，泥土僅能供給實現此潛能所需的營養，而且植物萎謝彫殘以後必然復歸泥土。老子十六章「夫物芸芸，各復歸其根」的芸字從艸，根字從木，表示老子從草木榮枯生滅而獲洞悉。莊子至樂篇說：「生者假借也，假之而生；生者塵垢也，死生為晝夜。」淮南子精神訓謂：「生，寄也；死，歸也。」兩者皆指出人生的偶然性與有限性（finitude），莊子知北遊篇更徹底道破浮生如寄：「（汝身）是天地之委<sup>17</sup>形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子（一本作子孫）非汝有，是天地之委蛻也。」此篇早已點出：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚（即委或積）也；聚則為生，散則為死。」生死僅為物質無意的聚散離合，個體的「生」不因有心的創造，只以氣為形下根據，以道為形上根據。禮記中庸篇謂：「天之生物，必因其材」。天生的觀念，源於詩經大雅烝民篇「天生烝民，有物有則」。但是詩書兩經裏面「帝」「天」及「上帝」諸詞，都指人格神，中庸的「天」與易傳的「易」和「天」已不指人格神，而是義理之天，即是仁或誠之形

<sup>17</sup> 俞樾不管郭注成疏均暗示「委」指上文「人之生，氣之聚也」的聚，獨駁司馬彪謂「司馬云：委，積也，於義未合。」並引戰國策高注及左傳杜注堅持「委」指「付屬」，反於義未合，因為委託囑咐之類的行動，都是主體有心的作為，天地之氣結聚成個體，卻純粹無心於委。郭注「氣自委結」，強調自生獨化，可謂一針見血；俞樾妄改舊注，弄巧反拙。

上實體 (metaphysical reality)，兼屬宇宙論的與道德的。易繫所言「太極生兩儀」即是「兩儀 (陰陽) 生於太極」。陰陽是氣，太極是理。先秦儒家暗示氣生於理，正如先秦道家明言「有生於無」，兩家共同深邃地影響了宋代新儒家周張邵諸子。

不遲於莊子的印度奧義書中，最古的諸篇之一禪度雅奧義書 (*Chāndogya Upanishad*) 雖在文字上肯定「天下萬物生於有」而否定「有生於無」，<sup>18</sup>但是梵天或婆羅門 (Brahman) 是一本體 (noumenon) 而非眾現象 (phenomena)，即屬「無」不屬「有」。今譯出三節 (VI. ii. 1-3) 如下：

- (1) 在泰初……此世界祇是「有」(梵文 sat 即 being)，祇有此「有」而無第二個「有」。的確，某些人說：「在泰初，此世界僅是『无』(梵文 a-sat 即 non-being)，而且祇有此『无』，並無第二個『无』；『有』生於『无』。」
- (2) 然而事實上，從何見得如此？……「无」怎能生「有」？相反地……在泰初，這世界僅是「有」，而且祇有一個「有」，沒有第二個「有」。
- (3) 它(指「有」)想：「我願成多！(Would that I were many!) 讓我創造自己！」  
(案指將自身從一創生為多。)

此「有」就是梵天 (Brahman) 或大我 (Universal Atman)，它具備思惟、意志與願望，印度教 (Hinduism) 是泛神的一元神論 (pantheistic monotheism)，老莊「泛道論」的道雖屬神祕奧妙而非名詞的「人格神」。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> S. Radhakrishnan & C.A. Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton University Press, 1957, p.68. Chāndogya 導出自 chandoga，原為森馬梵書 (Sāma Veda) 中某些祭師的專名。此書第二章奧義書選自 R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*. London: Oxford University Press, 2nd ed. rev., 1981.

<sup>19</sup> 可參攷批判的希臘哲學史及黑格爾哲學等書的作者史蒂斯所著神祕主義與哲學第四章泛神論、二元論與一元論。W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy, Ch. 4: Pantheism, Dualism, and Monism*. London: MacMillan, 1961.

## (六) 近代西方兩位存在主義大師對莊子的誤解

由於老子的外文譯介遠較莊子為多，西洋哲學家一般僅能欣賞老子，忽略甚至貶抑莊子，對莊子的哲學估價過低，試舉兩個代表性的存在主義權威之誤解為例。首先，馬丁布伯（Martin Buber）說老子的道與希臘賀拉克萊特斯的 Logos 「兩者都將人生的動之原理移入超越者（transcendent），縱使基本上它們不外人生本身，而且人生就是一切超越（transcendence）的秉持者。……莊子是個詩人，他不能發展老子的教言，但是他把老子所教轉化成詩與哲學；因為莊子像柏拉圖，是觀念的詩人。……人易被引誘去比較莊子與西方詩人。」<sup>20</sup>馬丁布伯雖然洞察老莊與賀拉克萊特斯的驚人之相似，可惜不知莊子齊物論一篇已經對老子哲學作出壯偉而詭譎的推進。其次，雅斯培（Karl Jaspers）雖曾謂「數千年來中國、印度與西方的哲學家不約而同地說……：人能超越『主客二分法』（subject-object dichotomy）以達致主客的徹底聯合，而在此聯合中，一切客體性消失，連『我』亦熄滅。然後『真正的存有』（authentic being）對我們開放……」<sup>21</sup>但是雅斯培竟憑臆測而謂「老子對於世人的疏離天道，懷抱無量之苦。莊子祇表達了人對浮生倏忽短暫（transience）與死亡的自然哀痛，即是他對『從何來？往何處？至何終結？』這些無謂的問題之訴苦（plaint）。莊子在創發方面可敬的天賦、關於語言、世界及其實在的深刻觀念、對於心理狀態的透識以及他的豐饒思理，使他成為最有趣味的中國作家之一。然而，不應混淆莊子和老子，剋就對老子的關係而論，他甚至不是資格足夠的評論家呢。」<sup>22</sup>雅斯培察出老子的沉實厚重與莊子的瀟灑高明，但是正如馬丁布

<sup>20</sup> Martin Buber, *Pointing the Way*, trans. by Maurice Friedman. New York: Harper & Row, 1957, pp.45,57-8. 此書譯者謂猶太哲人馬丁布伯於一九一〇年以德文發表道之教（“The Teaching of the Tao”）一文，此文曾經肯定的「神秘統一」（mystical unity），作者早已於其代表作我與你（*I and Thou*）一書中加以否定。

<sup>21</sup> Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1951, p.93.

<sup>22</sup> Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, trans. by Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1957, Vol. 2, p.413. 從此書頁四四三可知德哲雅斯培（1883—1969）僅讀老子之德文及英文譯本五種，顯然未讀莊子譯本，遑論原文！

伯一般，對齊物論的成就與理趣懵然漠然。<sup>23</sup>莊子何止是老子的評論者？他將老子哲學深刻化與藝術化（甚至詩化），恰似孟子將孔子哲學推至極峯。可惜一般外國學人僅知孔老而忽視或輕估孟莊。老子五千言雖甚言簡意賅、高度精鍊，然而除卻慈儉謙之類的觀念以外，莊子在深度與廣度兩方面，均超踰老子。甚至馬丁布伯，亦能於一九一〇年自稱：「不能同意日漸得勢的推遲老子年代之說」。<sup>24</sup>譬如莊子對生物與心理的透視，遠勝經道德。

### （七）莊子外篇中粗疏的生物演化觀

至樂篇便含最粗淺最原始的天演論或進化論：

種有幾，得水則爲鼃（案釋文云司馬本作繼），得水土之際則爲蠃蟻之衣（俗稱蝦蟆衣，因苔蘚似蛙皮），生於陵屯則爲陵鳥，陵鳥得鬱棲鳥足，鳥足之根爲鱗鱮，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也化而爲蟲，生於竈下，其名爲鵲掇。鵲掇千日爲鳥，其名爲乾徐骨。乾徐骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯，黃輓生乎九獸，瞽芮生乎腐蠶。羊奚比乎不筭（案列子天瑞篇作筍），久竹生青寧；青寧生程（案尸子云越人呼豹曰程），程生馬，馬生人（案搜神記誇稱秦孝公時有馬生人），人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

這是「前科學的臆斷」（pre-scientific presumption），憑藉觀察而隨意猜度，充滿神話的趣致，當然絕無二千多年後達爾文進化論的嚴謹。「種有幾」不是疑問句，而是肯定的陳述，「幾」作名詞，常指事物始初之微，因為微始的狀態遠離長成的階段，極易夭折，所以引申指危殆，危微音同義通。<sup>25</sup>說文：「幾；微也，殆也，从茲从戍；戍，兵

<sup>23</sup> 日人 Tomonobu Imamichi 於一九六九年向筆者提及他將出版莊子的德文新譯本。這位兼任於德國、日本兩間大學的日籍美學教授，在德籍妻子的內助之下，也許能譯得勝過往昔的德譯本，使歐洲學人較能正視莊子。

<sup>42</sup> 註二〇所揭書頁四三之註。

<sup>25</sup> 尚書顧命篇云：「疾大漸，惟幾。」詩經大雅瞻卬篇「維其幾矣」，毛傳：「幾，危也。」左傳宣公十二年「利人之幾」，杜預注：「幾，危也。」爾雅釋詁云：「幾；危也」，注云：「幾，猶殆也。」



守也，茲而兵守者危也。」段注；「繫辭傳曰：『幾者，動之微，吉凶之先見也。』殆部曰：『殆，危也。』危與微二義相成，故兩言之。」案論語里仁篇「事父母幾諫」，何晏論語集解引東漢包咸（子良）說：「幾，微也」，劉寶楠論語正義訓幾為和順，幾是形容詞或副詞，指輕柔溫和，易繫上傳謂：「夫易，聖人之所以極深而研幾（釋文謂一作機）也！唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」易繫上傳謂：「子曰：『知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉（案宜依上引說文段注加一凶字）之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。』……君子知『微』知彰，知柔知剛，萬夫之望。……天地絪縕，萬物化醇。<sup>26</sup> 男女構精，萬物化生。」鄭玄注謂：「吉凶之彰，始於微兆」；君子見微知著，由隱推顯，就是洞悉天理。幾（古作𠄎）字从𠄎（音幽），說文：「𠄎，微也。从二幺。」段注：「二幺者，幺之甚也。」幾和𠄎都是會意字，幺（音要）卻是象形字。說文：「𠄎，小也，象子初生之形。」段注：「子初生甚小也，俗謂一為幺，亦謂晚生子為幺，皆謂其小也。」爾雅釋獸：「幺，幼。」<sup>27</sup>所以胡適更作出大膽假設：<sup>28</sup>「幾字从𠄎，𠄎字从𠄎，本象生物胞胎之形。我以為此處的幾字，是指物種最初時代的種子，也可叫做元子。……這一節的末三句所用三個『機』字皆當作『幾』，即是上文『種有幾』的幾字。若這字不是承

<sup>26</sup> 何楷古周易訂詁：「絪，麻桌也；縕，綿絮也。借字以言天地之氣纏綿交結之意。醇者，凝厚也，本醇酒，亦借字也。」

<sup>27</sup> 郭璞注云：「豕子最後生者，俗呼為幺豚。」班彪王命論：「又況么麼不及數子，而欲闡千天位者乎。」李善注云：「通俗文曰：不長曰幺，細小曰麼。」說文通訓定聲：「幺，俗字作么。」顧炎武日知錄考證云：「一為數之初，故以小名之，骰子之以一為幺，是也。」幺引申指孤獨，如文選陸機文賦：「猶弦幺而微急」，弦幺指弦孤。在西方，拉丁文 unus 指（one），於是導出字首（prefix）uni-，構成單位（unit）和獨一（unique）等字。剛巧幺與 u 義同而音近。在形方面，說文幺作𠄎，𠄎作𠄎，後者在魏「三體石經」尚書周書多士篇作𠄎。幺字在甲骨文：鐵雲藏龜一·七八·二作𠄎，殷虛（墟）文字甲編三九七作𠄎，殷虛書契續篇一·二四·八作𠄎。至樂篇下文：「得水則為蠶」，釋文誤蠶為𠄎，竟謂蠶乃「古絕字」，案清代盧文弨已指出陸德明此錯，殷虛書契前篇一·四五·五蠶作𠄎，說文作𠄎謂：「古文絕，象不連體，絕二絲。」又謂：「繼，續也。繼，或作𠄎，反蠶為蠶。」我懷疑蠶就是連續似絲的「水綿」（spirogyra）。李雅各譯「幾」作繁多與細微（multitudinous and minute），兼採「幾許」「幾微」兩義。

<sup>28</sup> 胡適中國哲學史大綱卷上頁二六〇至一，一九一九年上海商務印書館出版。

著上文來的，何必說『人又反入於幾』呢？用『又』字和『反』字，可見這一句是回照『種有幾』一句的。」古代幾機互相通假，不必如胡氏說「幾字誤作機」，俞樾據列子天瑞篇「人久入於機」謂：「又當作久，字之誤也……言人老復入於機也。」縱使俞說不謬，一個「反」（返）字已經足堪證明出入於機之機假借為種有幾之幾。元（原）子一詞，近已專指希臘奴西帕斯（Leucippus of Miletus，活於公元前五世紀）及狄摩克里特斯（Democritus of Abdera，約460-360 B.C.）所倡之原子（atom）學說中不可分割的微粒，即是後世物理學與化學的基本物質單位，但是莊子的「幾」不是形下而是形上的，胡適的假設難獲確證。墨子經上篇說：「化，徵易（指外表變更）也」，經說篇解此語謂：「化，如蠶之爲鶉」，均為對於生物演化的觀悟與假說。日人渡邊秀方說：<sup>29</sup>「後來註釋莊子列子的人，率以幾為變化……蓋種有變化性，得水則變成一種微生物……由此更次第進化，則高等動物，最後遂成人間；而人間死滅後又成幾，——恰似佛教的輪迴說。但佛教的輪迴說，是依過去的因業而轉生，這則依自然的實證而起源、而進化；前者出於主觀的宗教觀，這則全然客觀的自然觀。」渡邊秀方誤會歷來學者訓「幾」為變化，其實歷來注家均接受郭注「變化種數，不可勝計」及成疏「陰陽造物，轉變無窮；論其種類，不可深計之也。」以「種有幾」為疑問句。但是如此，幾仍非變化的本身，而是變化的數目（variety），即幾許或幾何之幾，幾字素來不指變化。「種有幾」等於白話文：「種子共有多少（幾多）類？」<sup>30</sup>此解函義不及胡適之說，且與下句文意不通貫。穩重地說，至樂篇的作者，無論莊子或其後學，已經察覺種子的潛能，可在不同環境由低等植物遞進為低等動物譬如昆蟲，甚至哺乳動物譬如馬和人。令人失望的是：脊椎動物門的鳥綱不繼續進化至最高的哺乳綱，而從鳥的唾涎退化為昆蟲，再由昆蟲退至草芥，草又進為筍，筍長成老竹，竹進至昆蟲，昆蟲居然飛躍為似熊的白豹「程」。這可謂「進退無恆」，太荒誕了。「人又反入於幾」，表示人類的屍體又分解（decompose）腐化（decay）為神奇微妙的種子，所以知北遊篇強調：「臭腐復化為神奇；神奇復化

<sup>29</sup> 劉侃元譯渡邊秀方著中國哲學史概論頁一二九至一三〇，一九六四年台灣商務印書館出版。

<sup>30</sup> 詩經小雅巧言篇「為猶將多，爾居徒幾何？」孔疏：「汝所與聚居之徒眾，幾何許人也。」左傳僖公二十七年：「所獲幾何？」墨子兼愛下篇：「人之生乎地上之無幾何也。」幾何均指幾許。文選王僧達祭顏光祿文謂：「義窮幾象，文蔽班揚。」李善注：「幾象，謂周易。」種有幾之幾不是幾何幾許之幾，而是幾象幾微之幾。

為臭腐，故曰：通天下一氣耳。」嚴復（幾道）莊子評點說：「今世科學家所謂一氣常住。古所謂氣，今所謂力也。」寓言篇力言：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天鈞。天鈞者，天倪也。」易繫下傳說：「男女構精」，莊子則陽篇謂：「陰陽相照相蓋相治……雌雄片合，於是庸（即常）有」，成疏：「言物在陰陽造化之中，蘊斯情慮，開杜（閉）交合，以此為常也。」兩性的交媾，便是物種的幾微肇始了。

### （八）作為眾父父的理或道

「道理」一詞出自天下篇「慎到棄知去己，而緣不得已，泠汰於物，以為道理」。天理一詞原出養生主篇「依乎天理……因其固然」及天運篇「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德（指禮義），應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲……一死一生，一償（即仆）一起；所常無窮，而一不可待。」倫經和所常就是天道或天理，即刻意篇「精神四達並流，无所不極……化育為物……純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一，一之精通，合於天倫」的天倫。理字在莊子，以下列各則最饒意義：

- 物成生理謂之形。（天地）
- 循天之理。（刻意）——從天之理。（盜跖）
- 而和理出其性。（繕性）
- 道，理也。（繕性）
- 道无不理義也。（繕性）
- 知「道」者必達於「理」。（秋水）
- 萬物有「成理而不說，聖人……達萬物之理」。（知北遊）
- 果蓏（瓜）有理。（知北遊）
- 容（撝）動色理氣意六者，繆（謬）心也。（庚桑楚）
- 萬物殊理。（則陽）
- 莊周……其應於化而解於物也，其理不竭。（天下）

「理」本為動詞，說文：「理，治玉也。」段注：「理，為剖析也，玉雖至堅，而治之得其理，以成器不難，謂之理。」從動態的治理，很容易引申到靜態的文（紋）理，易繫上傳除卻說出「易簡而天下之理得矣」，又謂：「俯以察於地理，孔疏云：「地有山川原濕（案應作隰，指低濕之地），各有條理，故稱理也。」中庸「文理密察」，鄭注謂「理，條貫也。」荀子正名篇「形體色理」，楊注：「理，文理也。」於是韓非子解老篇說：<sup>81</sup>

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。

理者，成物之文也；

道者，萬物之們以成也。

故曰：「道，理之者也。」

物有理不可以相薄（即侵逼）……故理之為物之制（即裁斷）……

萬物各異理，而道盡稽萬物之理，<sup>82</sup>

故不得不化；不得不化，故無常操。……

以為近乎，遊於四極；以為遠乎，常在吾側；

以為暗乎，其光昭昭；以為明乎，其物冥冥；

而功成天地，和化雷霆；宇內之物，恃之以成。

凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。

萬物得之以死，得之以生；萬物得之以敗；得之以成。

道譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。

道稽萬物，即是萬理所稽，說文：「稽，留（留）止也。」老子六十五章「知此兩者亦稽式，常知稽式，是謂玄德。」王注：「稽，同也，今古之所同則而不可廢。兩者，謂以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」河上公注：「能知治身及治國之法式，是謂與天同德也。」莊子逍遙遊篇「大浸稽天而不溺」，成疏釋稽為至，禮記儒行篇「古

<sup>81</sup> 陳奇猷撰韓非子集釋卷第六（第七為喻老）頁三六五至六，一九六三年臺北世界書局出版。

<sup>82</sup> 一般版本作「有理」，僅顧廣圻所言藏本與今本作「異理」，陳奇猷謂說郛所引亦作「異理」。異理指有不同之理，只強調各理之不同。陳氏之句讀為：「萬物各有理而道盡。稽萬物之理，故……」意義全同。

人與稽」，鄭注謂「稽，猶合也。」廣雅釋詁云「稽，合也。」說文通訓定聲說「稽，假借爲齊」，稽齊一聲之轉。可知稽兼指止至、齊合與法則，理止且合於道，道是萬物萬理的最高總法則。老子「有生於無」，淮南子原道訓「實出於虛」，此虛與無就是道。正如雅斯培所說：「希臘哲學進行於從神話至 logos 的道路，產生了西方的基本概念——視人及世界作爲整體的『存有』」；<sup>83</sup>中國哲學亦進展於從神話到「道」「理」的途程。這是人類對宇宙作出綜合性的（comprehensive）解悟中第一塊的里程碑。

老子二十一章「衆父（甫）」，王弼訓爲「物之始」；莊子天地篇假託帝堯問許由：「齧缺（隱士名）可以配天乎？」許由答謂：「齧缺……方且尊知（即智）而火馳（即奔競似烈火）……方且與物化而未始有恆。夫何足以配天乎？雖然，有族，有祖，可以爲衆父，而不可以爲衆父父。」天地篇所言衆父就是族之祖，即祖先，衆父父才是老子所言衆父，是族祖所自出，可與天匹配。成疏指父父爲堯，不如郭注借用天運篇所引老子語「所以述」——萬物之本。老子四章：「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛；和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」王弼釋帝爲天帝，表示道的主宰性，帝之先便是衆父父，先字表示道的先在性。老子二十五章「域中有四大（指道、天、地、王），而王居其一焉。」此王即人帝，也間接強調道的主宰性。王弼注和光同塵一段五句謂：「銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不汙其體，同塵而不渝其真，不亦湛兮似若存乎！」這是強調道的永存性。

### （九）道是形形者或物物者：形物的超越根據

莊子知北遊篇還有兩段對話，討論道的特質。第一段的主人公以大道的特質弘曠、恬淡和無極爲名：

於是泰清問乎无窮曰：子知「道」乎？<sup>84</sup>

无窮曰：吾不知。

<sup>83</sup> 註二一所揭書頁一三六。

<sup>84</sup> 後人以「知道」爲「知」的同義語，相當於英文 know 或 be aware of，甚至指解悟，但是一般人未知「知道」原指解悟天理，道原是名詞。



又問乎无爲。无爲曰：吾知道。

（泰清）曰：子之知道，亦有數乎？（案數指具體的描述）

（无爲）曰：有。

（泰清）曰：其數若何？

无爲曰：吾知道之可以貴，可以賤，可以約，可以散，此吾所以知道之數也。

泰清以之（即此）言也問乎无始曰：若是，則无窮之弗知與无爲之知，孰是而孰非乎？

无始曰：不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣。

於是泰清印<sup>85</sup>而歎曰：弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？

无始曰：道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。

无始曰：有問道而應之者，不知道也。雖問道者，亦未聞道。道无問，問无應。

无問問之，是問窮也；无應應之，是无內也。以无內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎大初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。

作為裁判的无始，以无窮的不知道為內在的深玄，視无爲的知道為疏外的膚淺，指陳道的超越視聽與名言。「形形之不形」，等於本篇下文「物物者非物」，意謂形自形、物自物，並無具備形體的超越者賦物以形色，道是無形的物物者或形形者。祇有不明瞭大道的人，才會答人問道，此答永不達致道的本身，所以問道者實在仍未聽過大道。道無可詢問，詢問也無可答復。問無可問，就是問的窮盡（exhaustion），即郭注「責空」；勉強答不可答的問題，由於內心空窮而苛求徇外，耽溺於浮淺的名言，蒙昧於高遠深玄。另一段對話的主角卻是實有的孔子與其弟子冉求：

冉求問於仲尼曰：未有天地可知邪？

<sup>85</sup> 一般版本「中而歎」，成疏「得中道而嗟嘆」是望文生義，釋文說「崔本中作印」，說文：「印，望也，欲有所庶及也。从匕卩，詩曰：高山印止。」段注：「匕同比，庶及意。庶及，猶庶幾也。卩者，其欲無及之所也。」正字通云：「印，翹首望也。」又云：「印，同仰。」詩經大雅雲漢篇「瞻印昊天」，釋文解印云：「音仰，本亦作仰。」印而歎即仰天長嘆，傳鈔者誤印為中，由於二字形近。如中作動詞，雖在儒家可指「獲中道」，但不似道家語氣。

仲尼曰：可。古猶今也。

冉求失問而退，明日復見，曰：昔者吾問「未有天地可知乎？」夫子曰：「可。古猶今也。」昔日吾昭然，今日吾昧然，敢問何謂也？

仲尼曰：昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又爲不神者求邪？无古无今，无始无終。未有子孫而有子孫（一作孫子，義同），可乎？（案此乃反問「難道可以嗎？」）

冉求未對。仲尼曰：已矣，未應矣！不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一體。有先天地生者物（案唐寫本無此物字，義同）邪？物物者非物，物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，无已。聖人之愛人也終无已者，亦乃取於是者也。

孔子所說「古猶今」，表示天道<sup>36</sup>的常存性。冉求昨日明白此理，因爲他運用精神虛懷領教；今天不明白，由於未用精神。仲尼誨人不倦，苦心力言道的恆存與先在：道無古今始終的區別，它既不爲了生存者來生出「死」，亦不爲了死亡者來消滅「生」，死生各自爲體，皆因獨化，不相倚待。老子說「有物混成，先天地生」，可知道是最廣義的物，即形上之物；莊子「物物者非物」一語中作爲名詞的兩個物字，都是最狹義的物，即形下之物，簡稱形物。能够主宰形物的東西，祇有形上之物——道，不是其他形物。形物自生獨化，假如往古追溯，不可能達致先於任何形物的形物，祇可獲得形物之無窮叙列 (infinite series of concrete objects)。聖人徹悟天道的獨化與無爲，施行無爲之治，德配天道，渾忘亭毒化育，一任衆庶自生自滅，恰似天道待蒼如芻狗，貌似非仁而屬至仁，恩慈不廢如江河萬古奔流，百姓萬代沾恩而竟不知不覺。老子三十七章云：「道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化。」莊子秋水篇謂：「物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不够。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」梁朝向秀釋云：「吾之生也，非吾之所生，則生自生耳，生生者，豈有物哉？故不生也。吾之化也，非物之所

<sup>36</sup> 「天地」在老子已有廣狹兩義。廣義指天道，如老子「天地不仁」的天地是天道而不是萬物的總名；狹義指萬物，如老子所謂：「有物混成，先天地生。」物指形上的天道，天地指形下的萬物，冉求「未有天地」之天地採狹義。孔子「有先天地生者物邪」一句之天地仍採狹義，但「古猶今」「无古无今，无始无終」「不以生生死，不以死死生」及「无已」均可兼指廣義的天地——道。先天地生者不是狹義的（形下）物，而是廣義的天地，即最廣義的（形上）物——道。

化，則化自化耳，化化者，豈有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化者，然後能為生化之本也。」（張湛列子注引）再觀兩本缺乏創造性的道家典籍，淮南子傲真訓謂：「化生者不死，而化物者不化」，精神訓謂：「生生者未嘗死也，其所生則死矣；化物者未嘗化也，其所化則化矣。」僞書列子天瑞篇說：「有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾，不生者疑（即止）獨，不化者往復。往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮。黃帝書（指老子第六章）曰：『谷神不死，是謂玄牝。』玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤（通窮，即歇盡）。故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。謂之（即有心為之）生化形色智力消息者，非也。……昔者聖人因陰陽以統天地，夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪，而未相離也。……故天地含精，萬物化生。……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；……生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之形所形者實矣，而形形者未嘗有。」生生者、化物者或形形者都是天道，列子作者（可能是王弼）遭受老、莊、呂氏春秋、淮南子及讖緯的衝激（impact），始創劃分太古成為易、初、始、素四之說，還依周易乾鑿度說：「易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究（即窮）也。乃復變而為一。一者，形變之始也。」此種仍無確解的數目，可能出自易傳及老子四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」二常被視作此章下文「萬物負陰而抱陽」的陰陽。孔子或其後學如子夏所著的周易繫辭上傳謂：「是故闢戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闢一闢謂之變；往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神。是故易有太極，<sup>87</sup>是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶

<sup>87</sup> 莊子大宗師亦云：「在太極之先而不為高」，說文段注：「後世凡言大而以爲形容未盡則作太。」說文：「極，棟也。」莊子則陽篇：「其鄰有夫妻臣妾登極者」，釋文解極為「屋棟」，棟是屋的正中最高處。太極即太一或至高，易有太極，指易具備最高原理。爾雅釋詁：「儀，匹也。」兩儀指陰陽互為配偶，孔疏釋儀為儀容，謂陰陽難狀，故以「一」狀陽，以「一」狀陰，於是後人誤以天地作兩儀。兩儀生四象，指陰陽再生陰陽。



生大業。是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時」。孔疏云：「太極，天地未分之前，元氣混而爲一，即太初太一也。故老子云『道生一』，即此太極是也。」淮南子覽冥訓也說：「然以掌握之中，引類於太極之上；（高注：『太極，天地始形之時也；上，猶初也。』）而水火可立致者，陰陽同氣相動也。」表面上，「道生一」可類比於「易有太極」，「一生二」可類比於「太極生兩儀」；但是「二生三，三生萬物」便難與「兩儀生四象，四象生八卦」類比了。太極就是形上的最高原理，即道或一。王弼誤解老子此一二三爲無窮叙列的開首三項，其實應當緊握老子首章義蘊的驪珠，視一爲無，二爲無與有，三爲無、有、玄的三聯 (triad)，便更富哲學函義。無是原始的道相，因爲道以無相或恍惚爲相，就是老子十四章所謂夷、希、微三者的混一、無物、無狀之狀、無物之象、與恍惚。借用黑格爾的小邏輯，我們可視「無」作「無決定性的純有」(indeterminate being 即是 pure being without determinacy or with indeterminacy)，但「無」非帕門尼底斯 (Parmenides, 生於公元前六至五世紀) 所謂「非有」(not-being)，而似帕氏所謂不變、不動、不可分的「有」(being)。渾全的天道必須邏輯地破裂爲有與無的對偶，構成兩項 (duad)，無是形上的理，否定「無」而成的「有」是形下的氣，具備確定性，可以陰陽或天地作特例。玄是有無二者的辯證之融合，是理氣二元的渾化，泯滅對立而恢復統一，重獲具體的真實性，且與有無組成三項。但此統一已非原始簡樸的渾一，而爲較高層次的「衆妙之門」。馮友蘭根據河上公的老子注，釋二爲天地，三爲陰、陽、和三種氣，如此，二與三皆純屬形下的領域，恐非老子原意。然而，依照黑格爾的形上理則，不定之有即無。那末，陰陽的對立，仍然足以疏略地類比無有的對峙：因爲陰而似不確定，陽顯而似確定。總之，無是抽象的普遍，有是抽象的特殊，玄是具體的普遍與普遍的具體，形物是具體的特殊。

當代英國的希臘哲學史家康福特 (F. M. Cornford) 謂：<sup>88</sup>「道家哲學呈現了關於 (思想) 發展過程的痕跡。……至於分裂成爲兩個相反部份的渾沌 (undifferentiated chaos)，我們可以溯源於海希奧德 (譯案：Hesiod 乃公元前八世紀之希臘詩人) 的宇宙生成論，經過阿納希孟德 (譯案：Anaximander 生存於公元前六世紀)，而至帕門尼底斯，帕氏所倡的『天之光』和『地之暗』此兩對反的原理，可以逼近地類比於 (道家

<sup>88</sup> F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York: Harper & Row, 1957, pp.99-100

的)陽與陰。」康福特未曾注意到阿納希孟德所謂「無限者」(the Infinite)，亦略似老莊所謂「道」。黑格爾將此「無限者」闡為「不決定且不確定之宇宙物質，即一切存有之根據及第一原理」(indefinite, indeterminate cosmic stuff, ground and first principle of all beings)。依此，「無限者」亦像賀拉克萊特斯所言 Logos，與帕氏所言 Being。在帕氏現存的兩篇遺作之一，即詩歌論真理 (On Truth) 裏面：宇宙的唯一實在，就是同質 (homogeneous) 而無內在歧異的唯一存有 (Being)，個體的特性僅為表象與幻覺；與他同時而相對的賀拉克萊特斯卻堅持：萬物與作為整體的宇宙，處於永恆不休的洪流中，祇有變化 (becoming) 才是唯一的實在。先秦的道家，尤其是莊子，能夠洞察「有」和「變」兩者的重要性，不致特別偏袒「變」或強調「常」，且能肯定變中有常。與帕賀兩者約略同時的畢達哥拉斯 (Pythagoras, 約於 572-497 B.C.) 是二元論者，認為萬物是數目，現象祇是數學比例的感性表現，整個宇宙是一和諧，理性是一，靈魂是二，亞里士多德的形上學九六八節謂畢氏學派中畢氏以外的其他哲人列出兩行平行的十原理：<sup>89</sup>

有限	無限 (案 <u>中國人</u> 崇陽抑陰，故陽無限而陰有限，異於 <u>畢派</u> )
奇	偶
一	多
右	左
男	女
靜	動 (案 <u>中國人</u> 自古便倡陽動陰靜，與 <u>畢派</u> 相反)
直	曲
光	暗 (案此項乃從太空之星星獲靈感)
善	惡 (可能受 <u>波斯</u> 祇教光善暗惡說之影響，因 <u>波斯</u> 曾經征服 <u>意大利</u> 南部)
正方	長方或長橢圓 (oblong)

亞里士多德解釋說：「其中奇是有限，偶是無限」，易繫上傳：「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。」

<sup>89</sup> (a) F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939, p.6.

(b) J. Warrington, ed. & trans., *Aristotle's Metaphysics*. London: F.M. Dent & Sons Ltd., 1961, pp.64-6.

卻以奇數代表空間無限的天，以偶數代表面積體積均有限的地。老莊所用的奇偶數，沒有特別附屬於無限與有限。熊十力先生近著乾坤衍謂：<sup>40</sup>

道家言陰陽，於陰陽家為近。〔老子云萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。按古人用字，亦有借用。沖當借為衝，言陰陽二氣相反，故相衝擊，是名沖氣。然二氣相沖，終歸於和同。故云以為和。據此，則老子亦以陰陽為二氣，與術數家相同，亦即與陰陽家相同。〕孔子周易言陰陽，別有新義，與術數之言絕不同。……莊周繼老聃而起，亦言陰陽，且盛張氣化之論。〔氣化一詩，見郭象之莊子注。（氣的變化，曰氣化。）通玩莊子全書，莊子談宇宙所由始，人生所由生，確是持氣化之論，故有以莊子為唯物論者。然莊子持論不能一貫，又好談神化。郭注中以神氣並稱者亦多。〕……道家亦以氣言陰陽，蓋紹述古陰陽家。

老子的沖字有三種意義：

（1）虛，通盅。說文沖字段注：「凡用沖虛字者，皆盅之假借。老子（四章）『道盅而用之』，今本作沖是也。」慧琳一切經音義：「沖，虛也。」老子三十八章有「大盈若沖」，淮南子原道訓亦云：「沖而徐盈」，沖盈即盈虛。

（2）調。老子四十二章「沖氣以為和」，淮南子詮言訓「謂之太沖」，高注：「沖，調也。」陰陽二氣相沖，就是互相調和協合。

（3）至。韓非子喻老篇：「雖無飛，飛必沖天。」呂氏春秋重言篇：「飛將沖天。」高注：「沖，至也。」史記滑稽列傳：「此鳥不蜚（飛）則已，一蜚沖天；不鳴則已，一鳴驚人。」此等沖字可視作衝字的同音通假。熊十力氏以衝擊釋沖，固然可通，但以調和釋沖，較合老子原義，衝擊所函的激烈動態，則較近賀拉克萊特斯及稍後安辟度克里斯（Empedocles，約490-430 B.C.）所強調的鬥爭（strife）。

此外，老莊以氣言陰陽，未必紹述上古陰陽家，熊氏之言純屬武斷。莊子持論極度一貫，所論神化之神，和易傳的神字一般，代表精神或奧妙，神化不意味人格神的存在和生化，與氣化絕不衝突。

<sup>40</sup> 熊十力乾坤衍頁一〇三至四，一九六一年在上海之影印本。

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

## (十) 道分化為互相補足的陰陽兩極

莊子的陰陽觀念，見於下列十六則：

(一：人間世) 凡事若小若大，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成不若成而後无患者，唯有德者能之。……且以巧鬥力者，始乎陽，常卒乎陰。

案：莊子假託楚國葉縣尹沈諸梁引述孔子講述這番話，意謂無大事小事，倘若不遵循天理，便罕能獲致令人滿意的成果。如果事情失敗，失敗者難免忿恨曠癡，甚至遭受法律的制裁與朝廷的刑戮。縱使事情成功，往昔的憂慮驟然轉成現今的喜悅，那末憂懼與歡樂交織於胸懷，恰似冰炭相遇、陰陽交鋒。惟有修養湛深的人，才免罹人道和陰陽此兩大憂患，不管事情成敗利鈍，總不會患得患失。沈氏僭稱葉公，自言：「朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；」焦灼的心胸，巧逢強吞的冰塊，必定導致陰陽失調的精神病。至於角力者，初則表面歡謔，繼則內心陰謀求勝，可謂初陽後陰。

(二：大宗師) 子輿……陰陽之氣有滲，其心閒而无事。……子來曰：「……陰陽於人，不翅（即比）於父母。……」

案：莊子描述患病的隱士子輿軀體的陰陽二氣紊亂，暗示陰陽是相反相成的兩種氣或力，一旦喪失調協鈞衡，人體便違和而有恙。（說文恙字段注：「古相通曰不恙、曰無恙，皆謂無憂也。」）後來「恙」引申指傷與病。）另一隱士子來強調：人可能忤逆雙親，而絕不可能違抗宇宙中陰陽的自然變遷——晝夜、春秋、夏冬、壯老之類。在希臘，畢達哥拉斯的高足奧克米昂（Alcmaeon of Croton）主張：約束健康的，就是乾濕、冷熱、甜苦諸力之間的鈞衡，任何一種力量佔上風或優勢，則成疾病的禍根；而且疾病直接源於冷或熱之過度，間接根於營養缺乏或過豐；疾病之中心是血、骨髓或腦。<sup>41</sup>可見奧克米昂考慮形而下的氣，確較莊子細膩。

<sup>41</sup> G.S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p.294.

(三：在有)人大喜邪(耶)毗(即剝)於陽，大怒邪毗於陰。陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！

案：喜屬陽，怒屬陰，狂喜與暴怒必傷陰陽與稟賦陰陽兩儀的人體。所以淮南子原道訓謂：「人大怒破陰，大喜墜陽。」

(四：在有)黃帝……曰：「……吾又欲官陰陽，以遂羣生……」廣成子(仙人名)曰：「……而(即汝)所欲官者，物之殘也……」……「……天地有官，陰陽有藏，慎守女(汝)身，物將自壯。……」

案：黃帝渴望控御陰陽以濟庶民，廣成子說黃帝只能管治物的殘餘，又依造化自身的主宰性，謂陰陽各具功能，一如動物的臟腑，如能實踐「無為」，衆庶自然生化暢旺。

(五：天道)知天樂者，其生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陰同波。  
(案陰陽比喻靜動)

(六：天運)黃帝曰：「……一清一濁，陰陽調和……吾又奏之以陰陽之和……」

案：黃帝力言天樂即至樂(最崇高的音樂)與自然的韻律或宇宙的秩序合拍或匹配。

(七：天運)(孔子)曰：「吾求之(指道)於陰陽，十有二年而未得。」「……老聃乘雲氣而養乎陰陽……」

案：形上的天道，不限於形下的陰陽，且能超越陰陽的對峙，老子順應陰陽以養生。孔子卻有心從陰陽求道，早已註定失意抑鬱了。

(八：繕性)古之人……陰陽和靜……四時得節。

(九：秋水)師是而无非，師治而无亂……是猶師天而无地，師陰而无陽，其不可行明矣。然且語而不舍(捨)，非愚則誣也。

案：北海若訓誨河伯謂是非、治亂、天地與陰陽都是相對而成立的，假如有人不肯放棄再講及「以陰為師而不以陽為師」，那末他的品質祇有兩種可能：蠢鈍或者虛妄。

(十：田子方) (老聃) 曰：「……至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉……」

案：天的陽氣下降，地的陰氣上昇，兩氣交接而構成萬物，等於老子所謂負陰抱陽與沖氣爲和。周易泰卦亦以坤上乾下象徵天赫與地肅相交。

(十一：庚桑楚) 寇莫大於陰陽，无所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。

案：最難逃避的敵人就是陰陽，即是決鬥於人心的喜怒哀樂愛惡欲七情，我們可避免外界的盜賊，但不能遁離內心的「情」賊。陰陽無心戕害人，只因人心驅逼陰陽失和。

(十二：則陽) 陰陽者，氣之大（一作廣）者也，「道」者爲之公。……陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺。

案：形氣之中至廣至大的就是陰陽。天理大公無私，包函陰陽，不會偏頗於陰或陽。相反的力或氣相生相剋，所以嚴復莊子評點說：「凡對待，皆陰陽也。」廣義的陰陽指任何兩個極端。

(十三：外物) 陰陽錯行，則天地大絀（駭），於是乎有雷有霆。

案：每逢陰陽差謬，喪掉平常的秩序，便生驚天動地的雷電了。

(十四：說劍) 天子之劍……開以陰陽，持以春夏，行以秋冬。

案：君主應隨順天道。

(十五：漁父) 陰陽不和，寒暑不時……天子有司之憂也。

案：不和不時指不守常規與乖離均衡。

(十六：列禦寇) 宵（即小）人之離（罹）外刑者，金木訊（即問）之；離內刑者，陰陽食之。夫免乎外內之刑者，唯真人能之。

案：外在的刑具是刀斧枷鎖與桎梏，內在的刑具卻是慢性腐蝕靈府或靈臺的陰陽，祇有至人恆保真我（authentic self），才可免受外內兩刑——通過物質與精

神之懲罰。存在主義者海德格 (Martin Heidegger, 1889-) 說:<sup>42</sup> 凡夫 (everyday dasein 或 das man) 的自我分散於羣衆 (“they”) 裏面，而成「衆我」 (theyself)，如能破除虛偽與蒙蔽，便可揭露本身的「真有」 (authentic being)，此真頗似莊周理想中的真。

<sup>42</sup> J. Macquarrie & E. Robinson, trans., *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962, pp.166-7, 499. 存有與時間此書頁二七譯註一指出：著者海德格以連字號或短畫 (案 hyphen 誤作 hyphten) 拆開德文 Dasein 成爲 Da-sein，揭露此字原指 Being-there，在傳統德國哲學，它指任何存有 (being) 或存在 (existence)，但在日常生活，它僅局限於指謂「人之存有」。海德格採用此日常用法，然而稍爲引申其義以指「具備此種存有之人」。此書頁三二說此人本身是一「實體」 (entity)，我們可參攷海氏其他八書：存有與存在、形上學導論、康德與形上學問題及相同與差異、何謂思想、論思想、何謂哲學、論時間與實有。案 sein 指存有，da 是副詞，指此處、彼處、在場及彼時，所以亦可譯成 being-here。然而 Dasein 不因此處與彼處的對立，由於避免誤會，我們應用德文原字，兼探這裏、那裏及在場三義，捨棄「那時」一義。正如英文用 Tao 音譯道家之道，勝過用 Way 及 Principle 之類，如繙爲 God，則必被誤解成「人格神」。至於海德格所積極稱許的賀拉克萊特斯，讀者宜精研下列兩書：

(a) G.S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: at the University Press, 1970.

(b) W.K.C. Guthrie, *The Sophists*. Cambridge: at the university Press, 1971.


我認爲 Taylor 研究亞里士多德、Cornford 探討柏拉圖、與及 Kirk 考訂賀拉克萊特斯，可謂鼎足而三，堪稱近代對於譯解希臘哲學之三絕。



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

# The Transcendence and Actuality of Chuang Tzu's *Tao*

(A Summary)



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


YUK WONG

Chuang Tzu says, "There seems to be a True Lord (Master) who renders things as they are. But I find no trace of His existence." Religionists are inclined to regard "True Lord" as a personal God, a mindful Creator (*Demiurge*) of the universe. Kuo Hsiang, the most distinguished commentator of *Chuang Tzu*, rightly remarks: "Myriad things vary in living conditions and natural inclinations. It seems as if a Genuine Master makes them the way they are. Seeking the sign of the Genuine Lord in vain, we understand that everything is naturally in the way it is and nothing causes it to be so."

Mo Tzu's Heaven and the Christian God are at once personal, omniscient, and, despite all appearances to the contrary, deeply concerned about the destiny of mankind in general and each particular human individual. *Tao* must not be mistaken for a Creator or a personal God. Impossible to be omniscient, it is the total cosmic principles as metaphysical reality analogous to *Logos* in Greek philosophy. Heraclitus has already denied the existence of a cosmic Creator. He says, "But while the *Logos* remains always this, men remain uncomprehending. . . . For everything becomes essent in accordance with the *Logos*." According to *An Introduction to Metaphysics* by Martin Heidegger, there was an original unity between being and thinking, i.e. between *Physis* and *Logos*. Separated from *Physis*, *Logos* (the "logical") becomes the essence of thinking. In the sense of reason and understanding *Logos* achieves domination over Being in the beginning of Greek philosophy, since it refers to a cosmic reason which endows the universe with order and intelligibility. *Logos* is subsequently identified with Destiny, Providence, Nature (*Physis*), immaterial instrument and even the personal agency of God's creative activities, the second person of the Trinity, and above all, the form-giving creative aspect of Intelligence or *Nous*, the second of the three Hypostases in Plotinus's system. *Tao* resembles *Logos* inasmuch as both are cosmic reason, and Destiny, as well as words or languages as expressions of reason. Being impersonal and mindless, *Tao* and *Logos* are not objects to whom man can pray.

Heraclitus says, "We should let ourselves be guided by what is common to all. Yet, although the *Logos* is common to all, most men live as if each of them had a private intelligence of his own." *Tao* is also common to all, for "private intelligence" is "cunning" in both Confucian and Taoist views. Heraclitus emphasizes the necessity to follow *Logos*; Taoists, to follow *Tao*.

Lao Tzu and Chuang Tzu resemble Anaximander who seeks the ground of the manifold processes of Nature in a single world-principle—the "Infinite", to which he, stepping beyond the realm of experience, ascribes attributes of eternity, imperishability, and inexhaustibility.



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



In the light of Hegel's philosophy of religion, Taoism consists in a Triad of Nothingness as *Tao*-in-itself, Being as *Tao*-for-itself, and Mystery as *Tao*-in-and-for-itself, or the dialectical reconciliation of Nothingness and Being. In Chapter 16 of *Chuang Tzu* we find "*Tao* is Reason". In Chapter 12, a significant paragraph reads,

In the Great Beginning, there was Nothingness; there was neither Being nor name. The One originated from Nothingness; it achieved Oneness, but no existential forms were manifest. Things acquired it (the One) and came into existence. That was called Virtue. What was formless was divided [into *Yin* and *Yang*] and diversified into myriad things. That was called Destiny. Through movement and rest, it (the One) produced all things. Things were produced in accordance with the principles of life. That was called Formation. The formed physical bodies maintained their inner spirit in order that every move (activity) would follow their specific principles. That was called Nature. By cultivating this Nature, one may return to Virtue. When Virtue is perfected, one will be unified with the Beginning. Being unified with the Beginning, one becomes vacuous (receptive to anything). Being vacuous, one becomes great. Then one will mindlessly partake the move of myriad things as if joining birds in unintentional cheep and chirp. Thus, one is united with the universe. The unity is actually intimate but apparently stupid and idiotic. This is called profound mysterious virtue, in which one participates in the Grand Submission [to the One or *Tao*].

According to Lin Yün Ming's punctuation, the first sentence reads: "In the Great Beginning, there was No-Nothingness and [then] the Nameless." No-Nothingness negates the appearance of Nothingness and transcends the opposition between Being and Nothingness. It is Lao Tzu's Mystery, namely, the negation of Nothingness or the negation of the negation of Being. The Nameless has been defined by Lao Tzu as the beginning of the universe. In Taoism the meaning of production lies in the negative side: to produce is not to block and prohibit the natural growth of creatures, as Wang Pi's commentary on *Lao Tzu* appropriately suggests.

Lao Tzu says:

*Tao* produced the One.

The One produced the Two.

The Two produced the Three.

And the Three produced the myriad things.

The myriad things carry the *Yin* and embrace the *Yang*, and through the blending of material force they attain harmony.

Many commentators look upon the Two as *Yin* and *Yang*, which are material. Wang Pi wrongly explains One, Two and Three to be the first three rings of an infinite series. Nevertheless, it is most appropriate to expound the above quotation in the light of the first chapter of *Lao Tzu*: the One denotes Nothingness; the Two, Nothingness and Being (which is by no means material); and the Three, Nothingness, Being, and Mystery—the synthesis of Nothingness and Being, which, as "the gateway of myriad wonders", produces all things. It is only in logical thinking that *Tao* abstractly divides into Nothingness and Being. In so far as returning to Mystery, *Tao* recovers its concreteness and reality. Lao Tzu employs these three numbers, terms and steps merely to unfold the full significance of *Tao*. In *Lao Tzu* and *Chuang Tzu* *Yin* denotes the weak and tender aspect of material force; *Yang*, the strong and tough.

In *Chuang Tzu* the term "*Yin-Yang*" stands either for Nature (in contrast with mankind) or for Rest and Motion. Professor Hsiung Shih-li believes that ancient Taoists were strongly influenced by early thinkers of the *Yin-Yang* School, however, Lao Tzu and Chuang Tzu could have developed their own concepts of *Yin-Yang* solely from penetrating observations and insight independent of the *Yin-Yang* scholars. But the authors of the Exterior and Miscellaneous Chapters of *Chuang Tzu* may have learnt the doctrine of Tsou Yen who combined the old ideas of both *Yin-Yang* and the



Five Agents (metal, wood, water, fire and earth that already appeared in the *Book of History*). Chapter 21 says, "The Extreme of *Yin* is stern and frigid, but the Extreme of *Yang* is glowing and warm. The former springs from Earth; the latter, Heaven. These two intermingle, interfuse and harmonize and thence the myriad things are begotten." Obviously this may have influenced a Confucian who wrote "the successive movement of *Yin* and *Yang* is called *Tao* (Way)" in the *Appended Remarks on the Book of Changes*. However, Neo-Confucianists always misunderstood the Lao-Chuang ethics.

Two eminent existentialists, Martin Buber and Karl Jaspers, underestimated Chuang Tzu's originality. It is delightful to read F.M. Cornford's book *From Religion to Philosophy*, in which *Tao* was correctly compared with Indian *Rta*, Persian *Asha*, and *Dharma* in Mahayana Buddhism.

