

試從〈莊子的祈嚮自由王國的人性論〉與收入《中國人性論史》第十二章的差異，看徐復觀教授對《莊子》研究的演進

謝鶯興*

壹、前言

〈莊子的祈嚮自由王國的人性論〉(以下簡稱論文)，發表在《民主評論》的第12卷9期、10期(1961年5月5日及20日)，副標題為「中國人性論史初稿之八」，最初的規劃之際，即安排在第八章。但彙編成專書的《中國人性論史先秦篇》，則已置於第十二章(若第一章〈生與性--中國人性論史的一個方法上的問題〉，視為書之「緒論」，也是屬第十一章)，標題則為〈老子思想的發展與落實--莊子的「心」〉(以下簡稱專書)。篇名的設定已經進行調整，從想表達莊子「祈嚮自由」，轉而論莊子的「心」。

篇名的修改，即表示內容章節的安排，以及內容的論述，會產生差異。茲就這兩篇於比對後的差異，分點論述於下：

貳、章節標題的差異

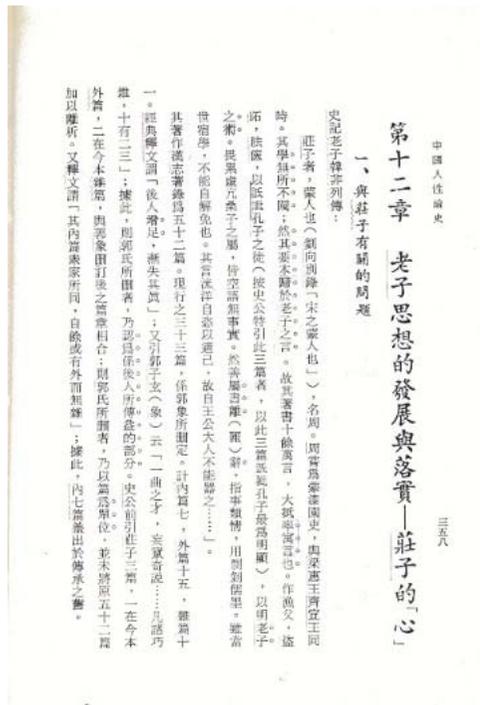
論文和專書，雖然都各分為八節，但它們的篇名有別，同時各節標題也各有不同。如論文篇名有「祈嚮自由王國」，因此第五節到第八節，皆冠以「祈嚮精神自由王國」。茲表列如下：

篇名	莊子的祈嚮自由王國的人性論	老子思想的發展與落實--莊子的「心」
各節標題	一、莊子思想與當時各家的關連	一、與莊子有關的問題
	二、重要名詞疏釋之一--道，天，德	二、《莊子》重要名詞疏釋之一--道，天，德
	三、重要名詞疏釋之二--情，性，命	三、莊子重要名詞疏釋之二--情，性，命
	四、重要名詞疏釋之三--形，心，精神	四、《莊子》重要名詞疏釋之三--形，心，精神
	五、祈嚮精神自由王國之一--概述	五、莊子對精神自由的祈嚮
	六、祈嚮精神自由王國之二--乘天地之正御六氣之辯	六、思想的自由問題
	七、祈嚮精神自由王國之三--思想，生死的自由問題	七、死生的自由問題
	八、祈嚮精神自由王國之四--政治的自由問題	八、政治的自由問題

由於各節標題的不同，在內容的論述上，即可見其修改的差異。如第

* 東海大學圖書館館務發展組組員

一節，論文標題為「莊子思想與當時各家的關連」，在專書則題「與莊子有關的問題」；論文首段僅用 117 字作開場白論述，專書則用了 1845 字的篇幅談論相關的問題，即可見其一斑。各節論述內容的差異，將在下個單元羅列較大者，藉以探討徐教授對《莊子》研究的學思變遷。



參、論述內容的差異

根據兩篇的比對結果，差異較大的在第一節、第二節、第四節、第五節、第六節等五節之中。茲分節表列(參見篇末「附錄」)並敘述如下：

一、第一節的差異

第一節的標題，論文為「莊子思想與當時各家的關連」，專書作「與莊子有關的問題」。

論文第一節首段，交待莊子與其它諸子的關係，「以澄清時下流行的若干誤解」而展開下文。全部僅一百餘字。

第三段則認為「《莊子》一書，只有〈讓王〉一篇的思想，與《列子》的〈楊朱篇〉，極為相近；但〈讓王〉、〈盜跖〉、〈洗劍〉、〈漁父〉四篇，很早便認為是非常成問題的。」此一說法未見於專書之中。

專書首段則先引《史記·老子韓非列傳》之莊子本傳；第二段再談莊子著作所謂真偽的問題，討論何者係莊子所自作，何者係莊子學徒所作的

分辨，兼論何者非莊學體系所作者。總共用了近二千字的篇幅。

最後一段，談惠施由合同異以至天地一體，乃通過知識的解析所得的結論。認為惠施「即是以無限之觀念，將事物在有限中的分別相加以破除，如『日方中方晚』之類，這是『量』上的轉移，比較。」駁斥馮友蘭《中國哲學史》的論點：「馮友蘭便援引莊子以解〈天下篇〉中所述惠施之十事」，即第一事：「惠施……歷物之意曰：至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」，第二事：「无厚不可積也，其大千里」，一直到第十事「汜愛萬物，天地一體也。」¹

二、第二節的差異

相對於第一節的專書增補的部份，第二節「重要名詞疏釋之一--道，天，德」的首段，原本在論文中使用了近 500 字的篇幅，從「性」字、談「陰陽」、談「六經」等字，開始討論各篇撰寫的先後問題。彙為專書，僅濃縮為「想由此而先把莊子的若干重要觀念，畫出比較明顯地線條。在這種地方，我常引用《外篇》《雜篇》的材料；因為《外篇》《雜篇》，原即含有莊學傳注的性質。」

專書在引用〈天地篇〉的「技兼於義；義兼於德；德兼於道；道兼於天。」之後，特別再加入論文原本沒有的「上面『技兼於義』的『兼』字，乃包含之意。技兼於義，是說技為義所包含。下面三兼字之意義皆同。」用來說明上文所說的「他在〈德充符〉中，便常常表示德與形的距離，以彰顯德的理性地性質。他對於這些觀念的形式排列。」

專書在末段討論「因為莊子喜言天，因而特別把天抬到道上面去的」作法，與儒家思想構造的形式相似，在「尤其是與《易傳》的思想相似，反而與《老子》相遠了」之末加入「這在無形之中，說明了莊子的後學，受了《易傳》的影響。」即點出莊子後學的學術淵源之一--受了《易傳》的影響。

三、第三節的差異

第三節「重要名詞疏釋之二--情，性，命」，論文與專書的差異最少。僅首段在引〈天地〉：「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聰。三曰五臭薰鼻，困憊中顙。四曰五味濁口，使口厲爽。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者皆生之害也。」提出「以老子莊子為中

¹ 參見該書第九章〈惠施公孫龍及其他辯者〉之(三)「〈天下篇〉所述惠施學說十事」，頁 246-251，上海：商務印書館，1935 年。

心的道家，根本不曾有任情縱慾的思想」之後，論文加上「其次，儒家主張節欲是為了伸張德性，而道家主張進一步『無情』，則以其不是自然。」前面徐教授曾說：「莊子是以好惡為情；而好惡是內可以傷身，當然應當無情；無情即是無好惡」，是否指出儒家與道家對於「情」的認知與見解有別，但因之前已經解釋了，所以在收入專書時，為避免重複，而將此 30 餘字刪除。

四、第四節的差異

第四節「重要名詞疏釋之三--形，心，精神」，有三處的差異。

首先是〈人間世〉的「聽之以氣」，推論莊子「所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。」故加上「因為氣即是生理作用，在氣上開不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能」30 餘字。但收入專書時，刪除這些字，直接上「既須落在人的心上，則他不能一往反知，而必須承認某種性質的知。」

第二是談「心」的段落。論述「莊子主要的工夫，便在使人的心，如何能照物而不致隨物遷流，以保持心的原來的的位置，原來的本性。」引〈天地〉：「其心之出，有物採之」，在論文中認為「莊子並不主張與物隔絕，而只是要不隨物轉以生是非好惡」，並說「這種工夫他稱之為虛，靜，止。虛是心不藏物，靜是心不為物所擾動，止是心不因引誘而向外奔馳。」

但收入專書時，則先解釋「出」字，「是離開原有位置，向外奔馳，心之所以出，是因為有物加以勾引(採)。」再增加約 300 字來解釋：「心不隨物轉，以致生出是非好惡，這種工夫，是適應於心的本性的虛、靜、止。」指出《莊子》書中很多「皆是對於由虛靜的工夫所呈現出的虛靜地精神境界的描述。」

第三是在引〈應帝王〉「所謂遊心於淡，合氣於漠」，及〈繕性〉「以恬養知.....以知養恬，知恬交相聲」，兩篇認為是莊子「用工夫更落實的說明。」論文中就直接以「由以上的疏導，可知莊子實際還是在心上立足」的簡單帶過。

專書中則兩度引《說文》解釋「淡」、「漠」，指出「淡」是「莊子以此形容無成見、無欲望、無好惡時的心理狀態。」「漠」是「是形容無欲望目的的生理活動」，來說明〈繕性〉的三句話，呈現「莊子實際還是在心上立足；亦非完全反知」，以駁斥「世人好籠統用反知二字以說明莊子的態度，有失莊子的本意。」莊子「在心的本性這一點上，則必將其保任不失，以為忘與化的根基。」

五、第五節的差異

第五節，論文的標題是「祈嚮精神自由王國之一--概述」。

專書的標題為「莊子對精神自由的祈嚮」。首段論述「要達到精神的自由解放，一方面要決定自己；同時要自己不與外物相對立，以得到澈底地諧和。自己決定自己，莊子稱之為『自然』、『自己』、『自取』，或稱之為『獨』。」論文簡單地以 30 字說：「《莊子》書中『自然』一詞的意義，是說『自己如此』而無待於自己以外的力量之意」。專書則以近 350 字詳加陳述。

末段談「物化」，在專書中加入 40 字，來解釋「物化」。論文用了約 300 字談「心齋而使心與性相冥，性與為一」的觀點。專書則以約 250 字提出「心不被物誘向知的方面而歧出」的論述。

兩者在此都提出「一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。」論文說「道家的人性論，到了莊子而發展到了高峰」，專書則說「經過此一落實，於是道家所要求的虛無，才在人的現實生命中有其根據。」

六、第六節的差異

第六節的標題，論文作「祈嚮精神自由王國之二-乘天地之正御六氣之辯」，是從「莊子對精神自由的祈嚮，首表現於〈逍遙遊〉」開始的，專書則置於第五節之中。

專書的第六節，作「思想的自由問題」，是從「〈齊物論〉主要是解決思想自由的問題」開始，其論述的內容，論文則置於第七節「祈嚮精神自由王國之三--思想，生死的自由問題」之中。此種章節內容的安排，是本篇最大的差異處。

首先是引用〈大宗師〉的顏回與仲尼談「坐忘」段落中，論文原本的論述文字，如論「所以先忘仁義，次忘禮樂」一事，有「在莊子看，以仁義待人，尚有賢愚好惡之別」等 120 字；在「莊子是反俗儒之所謂仁義禮樂，而非反仁義禮樂之自身」等 60 餘字；收入專書時，全被刪除。

對於「寓諸庸」，論文用了約 70 字解釋，專書則提出「〈外篇〉中的〈秋水篇〉，實際是〈齊物論〉的發揮，疏釋」等 150 餘字加以論述。

肆、對《莊子》研究的演進

從上節的對照論述，約略可以掌握到徐教授在研究「道家的人性論」時，對於《莊子》的研究的演進，可歸納出下列幾點：

一、篇名的修改

由論文用「莊子的祈嚮自由王國的人性論」，收入專書改用「老子思想的發展與落實--莊子的『心』」，即從討論莊子「人性論」，進而肯定莊子對「老子思想的發展與落實」，用一「心」以替代「祈嚮自由」。

二、各節標題的修改與內容的安排

第一節的標題，論文為「莊子思想與當時各家的關連」，專書作「與莊子有關的問題」。

第二節至第四節的標點，對名詞的疏釋，僅有無「莊子」二字。

第五節的標題，論文是「祈嚮精神自由王國之一--概述」，專書的標題為「莊子對精神自由的祈嚮」。

第六節的標題，論文為「祈嚮精神自由王國之二-乘天地之正御六氣之辯」，專書作「思想的自由問題」。

第七節的標題，論文是「祈嚮精神自由王國之三--思想，生死的自由問題」，專書則是「死生的自由問題」。

第五節至第八節，最大的差異有二，一是論文的各節標題都加上「祈嚮精神自由王國」等字及序號；二是論文有第五節「概述」，導致第五節至第七節內容的安排。亦即論文的第六節從「莊子對精神自由的祈嚮，首表現於〈逍遙遊〉」開始的，專書則乃置於第五節之中。

專書的第六節，作「思想的自由問題」，是從「〈齊物論〉主要是解決思想自由的問題」開始，其論述的內容，論文則置於第七節「祈嚮精神自由王國之三--思想，生死的自由問題」之中。

三、論述內文的增刪

茲就內文增刪差異最大之處分別敘述如下。

1. 第一節

論文第一節首段，交待莊子與其它諸子的關係，「以澄清時下流行的若干誤解」而展開下文。全部僅一百餘字。

專書首段則先引《史記·老子韓非列傳》之莊子本傳；第二段再談莊子著作所謂真偽的問題，討論何者係莊子所自作，何者係莊子學徒所作的分辨，兼論何者非莊學體系所作者。總共用了近二千字的篇幅。

從此段可以看出，徐教授認為撰寫單篇論文時，談「莊子思想與當時各家的關連」僅用 100 餘字，無法交待他所認知的《莊子》一書的問題，因此在擬彙為專書時，先從《史記》的莊子本傳著手，討論歷來對於現存莊子三十三篇的真偽問題，認為「那些是屬於莊學系統的；那些不是屬於莊學系統的問題，這對於治思想史的人，才是最重要的問題。」故使用近 2000 字來討論。

2.第二節

第二節「重要名詞疏釋之一--道，天，德」的首段，論文用了近 500 字的篇幅，從「性」字、談「陰陽」、談「六經」等字，討論各篇撰寫的先後問題，並「以莊子的思想結構，來作每一名詞的衡量貫通的依據。」

專書則濃縮為不到 50 字，表明「常引用《外篇》、《雜篇》的材料；因為《外篇》《雜篇》，原即含有莊學傳注的性質。」

由此可以推知，徐教授可能認為，花了那麼大的篇幅，羅列《外篇》、《雜篇》、《內七篇》的內文，談「性」字、談「陰陽」、談「六經」等字，來討論各篇撰寫的先後問題，不如從論文原本提到「從思想上看去，却都屬於一個思想結構之內」的路線思考，提出「《外篇》《雜篇》，原即含有莊學傳注的性質」的看法，即可節省文字的論述。

3.第四節

第四節「重要名詞疏釋之三--形，心，精神」，有三處的差異。最大之處在談「心」的段落，引〈天地〉：「其心之出，有物採之」，專書則先解釋「出」字，「是離開原有位置，向外奔馳，心之所以出，是因為有物加以勾引(採)。」接著對於「虛，靜，止」三字，原本論文僅以「虛是心不藏物，靜是心不為物所擾動，止是心不因引誘而向外奔馳。」近 30 字的簡單的說明，增加約 300 字來解釋：「心不隨物轉，以致生出是非好惡，這種工夫，是適應於心的本性的虛、靜、止。」指出「能虛能靜，即能止。所以虛靜是道家工夫的總持，也是道家思想的命脈。」

接著在引〈應帝王〉及〈繕性〉字句，談「所謂遊心於淡，合氣於漠」，「以恬養知」等不到 20 字的概述，專書加入近 340 字，兩度引《說文》解釋「淡」、「漠」等內容，說明「莊子實際還是在心上立足；亦非完全反知」，駁斥「世人好籠統用反知二字以說明莊子的態度，有失莊子的本意。」

4.第五節

第五節「祈嚮精神自由王國之一--概述」，首段論述「要達到精神的自由解放」中，論文簡單地以 30 字說明「《莊子》書中『自然』一詞的意義」，專書則用近 350 字詳加陳述，先就郭象〈莊子序〉「下知有物之自造」的「解釋莊子之自然」是「與莊子原意有距離」，「郭象注《莊》，並不能與《莊》相吻合」，認為莊子的「『自然』一詞，可以作『自己如此』解釋」，指出了「莊子是特強調『自然』、『自己』、『自取』等觀念以強調自由。」提出後人研讀《莊子》，喜用郭象注，其實「並不能與《莊》相吻合」的，要詳加考辨。

接著在末段談「物化」，認為莊子的「物化」，「亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的『隨物變化』」，徐教授增加了論文所無的「自己化成了什麼，便安於什麼，而不固執某一生活環境或某一目的，乃至現有的生命，這即所謂物化」等 40 字，來解釋「物化」，並就「何以能忘，何以能化」的問題，論文用了約 300 字談「心齋而使心與性相冥，性與為一」的觀點，才能「達到無任何東西與之相對立的『獨』的境界」。

專書在此段，則以約 250 字提出「心不被物誘向知的方面而歧出，更不被物欲所擾動；而能保持心的虛靜」，「與道合體之人，使自然能忘一切分別相及生死相」，同樣「在精神上無一物與之對立，而達到「獨」的境界」。

5.第六節

第六節的內容安排，如上述的與第五節及第六節間的糾葛。其最大的差異，首先在引用〈大宗師〉的顏回與仲尼談「坐忘」的段落。

論述「所以先忘仁義，次忘禮樂」一事，論文中說：「在莊子看，以仁義待人，尚有賢愚好惡之別」，引《論語》、《樂記》說明「禮樂的因應，尚易有所遺漏」，所以「莊子所指的仁義禮樂，皆是落在人的形器拘限以內的作為成就，其效用皆有所待。」有 120 餘字，但收入專書時已被刪除。

接著談莊子的「坐忘、無己的精神生活，並不是反仁義禮樂的生活，而是超世俗之所謂仁義禮樂」，指出「莊子是反俗儒之所謂仁義禮樂，而非反仁義禮樂之自身。」論文中「孔子之仁，實亦即孔子之『無意無必無固無我』。則莊生鄙視當時依附統治者，形同發塚之儒生，而其內心深處，亦不能不深契於孔子。故〈天下篇〉尊孔子之言，當係其真意的流露」的 60 餘字，點出莊子在〈天下篇〉對孔子的尊敬之語，是他真意的流露。但論文這兩部份的文字，在專書中全被刪除，顯現徐教授認為莊子對於仁義禮樂的看法，原先想要傳達莊子對孔子尊敬的態度，諸如這類解釋是不必要強調的。

末段談「每一物的存在，常表現而為每一物所發生的功用」中，引〈齊物論〉的「庸也者用也，用也者通也，通也者得也」，即是所謂的「寓諸庸」。認為「寓諸庸，即是從物的用來看物。」

對於「寓諸庸」，論文以「庸有『常』的意義；物之用即是物之道；道是『常』，物之用也應當是常。庸字既可作『常』字解釋，又可作『用』字解釋，所以特別選用這個名詞。莊子寓諸庸，實際也同於『因是』，因為物以其用為是。」共約 70 餘字。

專書則提出「〈外篇〉中的〈秋水篇〉，實際是〈齊物論〉的發揮，疏

釋。」的說法，引其中「以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有。因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣」。並用按語分別說「萬物莫不無」是指「在能力上之平等」；「不可以相無」是指效用之平等。並認為「〈秋水篇〉之所謂『功』，即〈齊物論〉之所謂『庸』。」共 150 餘字的論述。

伍、小結

誠如徐教授在《中國人性論史》第一章〈生與性--中國人性論史的一個方法上的問題〉說：

單說一個「性」字，只訓詁性字的字義，這是語言學上的問題。我所要敘述的「人性論史」，是敘述在中國文化史中，各家各派，對人的生命的根頭，道德的根源的基本看法，這是思想史上的問題。若不先把語言學的觀點和思想史的觀點，稍加釐清，則在討論中便無法避免不需要的混亂。

認為論「人性論史」是「思想史」上的問題。在構撰《中國人性論史》初稿，到發表於期刊，到彙集成專書之間，前後經過幾次的修改。如第二章〈周初宗教中人文精神的躍動〉，發表的論文題「周初宗教中人文精神的躍動--中國人性論史初稿之一」；所見之手稿，篇名題「殷周之際的宗教中人文精神的躍動」。顯現篇名上的調整，與本篇(第十二章)的篇名修改是相似的作法。

第二章的第一段，「『但此處得先提醒一句，中國的人文精神，在以人為中心的這一點上，固然與西方的人文主義相同；但在內容上，却相同的很少，而不可輕相比附。中國的人文精神之出現並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來的。』在單篇論文及手稿上，僅作「『但此種』人文精神〔之出現〕²，並非突然而來，而是經過長期孕育〔而來〕³，尤其是經過了神權的精神解放而來。」上列專書中雙引號的 60 餘字，原本在論文及手稿僅用「但此種」3 字表示，顯現彙編成專書時，認為原本的敘述未能呈現「中國的人文精神，在以人為中心」，雖然「與西方的人文主義相同」，但「在內容上，却相同的很少」，故而特別增入加以提醒。亦由此可以看出徐教授治學的態度，以及學思上的進展。

同樣地，在第十二章論述他對《莊子》的研究，著重在闡述莊子的「心」，

² 按，此 3 字未見於單篇論文。

³ 按，此 2 字未見於單篇論文。

認為莊子的「人性論」是表現在「祈嚮自由王國」上。因而在本篇的論述上，進行頗多的修改，尤其在第五節至第七節間的內容安排的調整，引用與解釋資料的增刪，更足以顯現徐教授治學的嚴謹與論述態度，頗值得吾人後生晚輩的效尤。

附錄：各節中變動較大的內容表

	莊子的祈嚮自由王國的人性論	老子思想的發展與落實--莊子的「心」
第一節	<p>道家的人性論，以莊子為頂點。在莊子以後，道家思想更為盛行。所以這裏的所謂頂點，不以時間的先後看，而係就其境界之到達點言。莊子人性論的內容，係以祈嚮精神地自由王國為目的而展開的。在說到他的人性論以前，先略述與他並時或稍前的諸子之關係，以澄清時下流行的若干誤解。</p>	<p>《史記·老子韓非列傳》： 莊子者，蒙人也(劉向《別錄》「宋之蒙人也」)，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闕；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訛孔子之徒，(按史公特引此三篇者，以此三篇詆訛孔子最為明顯)，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離(麗)辭，指事類情，用剝剝儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之……」。</p> <p>其著作《漢志》著錄為五十二篇。現行之三十三篇，係郭象所刪定。計《內篇》七，《外篇》十五，《雜篇》十一。《經典釋文》謂「後人增足，漸失其真」；又引郭子玄(象)云「一曲之才，妄竄奇說……凡諸巧雜，十有二三」；據此，則郭氏所刪者，乃認為係後人所傳益的部分。史公前引《莊子》三篇，一在今本《外篇》，二在今本《雜篇》，與郭象刪訂後之篇章相合；則郭氏所刪者，乃以篇為單位，並未將原五十二篇加以離析。又《釋文》謂「其《內篇》眾家所同，自餘或有《外》而無《雜》」；據此，《內七篇》蓋出於傳承之舊。</p> <p>其次，關於三十三篇的真偽問題，應分作兩點來說：一為何者係莊子所自作，何者係莊子學徒所作。二為何者屬於莊學系統，何者非屬於莊學系統。要解決前者的問題，須要從文體，</p>

		<p>及孰為被解釋的部分，孰為解釋的部分，詳加比較，此處不及深入。但首先應特別指出的，我們應先大體確定〈天下篇〉的作者；再由〈天下篇〉所說的莊子的情形，以作考查《莊子》一書的定石。〈天下篇〉中有「《易》以導陰陽，《春秋》以導名分」二語，可斷其非出於莊子。因為《春秋》在莊子時代，固已被尊重流行；〈齊物論〉中亦有「《春秋》經世」之語；但尚未組入於《詩》《書》《禮》《樂》中去，以成為一系列。莊子的後學，已受到《易傳》的影響；但《荀子》將《春秋》已組入於《詩》《書》《禮》《樂》之內，却未將《易》組入到裡面；所以六經的成立，可能是在秦博士之手，或其並世的儒者(註一)。若果是如此，則〈天下篇〉亦須遲至荀子之後，始能出現。但從〈天下篇〉的文體看，它與《莊子》內七篇最為接近；從內容看，〈天下篇〉所述各家思想及各家生活情形，言簡而能委曲盡致；尤其是說到莊子本人的，已多為戰國末期的道家所不能了解。所以通觀〈天下〉全篇，不能認為出現太晚。再考察〈天下篇〉此段原文，在「《詩》以導志，《書》以導事，《禮》以導行，《樂》以導和，《易》以導陰陽，《春秋》以導名分」六句的上面，是「其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之」；在這裡並沒有提到《易》與《春秋》。且就這一段文字本身看，原文亦不應當有「《詩》以導志」等六句。茲試將此段略加分析如下：</p> <p>「其明而在度數者，舊法世傳之史，尚多有之。</p> <p>「其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之(下有『《詩》以導志』六句)</p> <p>其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」</p> <p>上面一段文字之結構，係分三項加以陳述；每一項皆以「其」字開首，以「之」字收尾。若第二項加上「《詩》</p>
--	--	--

	<p>以導志」六句夾在一，三兩項之中，於上下文體實為不類。刪去六句，此段文字之結構，始統一而完整。由此，可斷言此六句係後人在正文旁所加之附註，後來始錯為正文的。把上面幾句話的問題解決了，則〈天下篇〉以出於莊子本人之手的可能性為最大。因為除了這點以外，凡主張〈天下篇〉非出於莊子自著的論證，經我的檢驗後，皆不能成立；甚至是可笑的。至於〈天下篇〉後面所述惠施一大段，今人每謂這應另為一篇。但只要想到莊子與惠施之交誼之厚；想到〈逍遙遊〉、〈德充符〉、〈秋水〉諸篇，皆以與惠施之問答終篇，則〈天下篇〉若為《莊子》一書的自敘，其以惠施終篇，並結以「悲夫」二字，以深致惋惜之情，這正足以證明〈天下篇〉乃出於莊子之手。他人對於惠施，沒有這幅深厚感情的。</p> <p>如上面的說法可以成立，則我們應注意莊子之自述，與他述旁人者，有一種最大不同之點，在於對他人，僅述其思想、生活，絕未及其文字；而自述則除表現其精神境界(此恐亦非他人所能代庖)外，對自己之文章，特作叮嚀鄭重的敘述；此其用意有二：一為使讀者了解其立言之風格，藉得以窺其真意之所在。二為他對於自己的文章，流露出不能自己的藝術性的欣賞之情。由此，我們應當承認，《莊子》一書，最重要的部分，應當出於莊子本人之手。這是〈天下篇〉所明白告訴我們的。先就《內七篇》而論，《外篇》、《雜篇》，不斷出現性字，而《內七篇》則無一性字。《外篇》《雜篇》，有的地方以陰陽表達天地之造化；而《內篇》之〈逍遙遊〉仍言「御六氣之辯」，〈齊物論〉仍言「乘雲氣」。《內七篇》中〈人間世〉提到陰陽者三，〈大宗師〉提到陰陽者二，其中有四條皆就人身上而言(註二)，此皆係早期之陰陽觀念；至《外篇》《雜篇》中之涉及陰陽者，則皆就天地造化而言。《內七篇》中，有的提到《詩》《書》《禮》《樂》，而未嘗提</p>
--	---

		<p>到六經；〈天道〉、〈天運〉，則明顯地提到六經。綜上各端，再加以《內篇》文體之深厚奧折，瑰奇變化，則《內七篇》不能不承認其係出於莊子本人之手。至《外篇》《雜篇》，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的紀錄；而其學徒之繼承，相當久遠，故其中編入有秦統一以後的材料。</p> <p>再進一步談到前面所提出的第二問題，即是現行《莊子》一書中，那些是屬於莊學系統的；那些不是屬於莊學系統的問題，這對於治思想史的人，才是最重要的問題。若以《內七篇》的內容為基準，則大概的說，除了蘇軾在〈莊子祠記〉中疑〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉四篇外，我覺得其餘的都是屬於莊學系統；儘管在同一系統中，也不能不因發展而有所出入，這只有靠在選用時的慎重衡量處理。本文的取材，大概是採取此一方針。凡引用的材料，都假定一律是莊子的。其次，便須稍稍談到莊子與在他之前，或同時的若干人的關係，以澄清目前所流行的若干混亂。</p>
	<p>《莊子》一書，只有〈讓王〉一篇的思想，與《列子》的〈楊朱篇〉，極為相近；但〈讓王〉、〈盜跖〉、〈洗劍〉、〈漁父〉四篇，很早便認為是非常成問題的。</p>	
		<p>即是以無限之觀念，將事物在有限中的分別相加以破除，如「日方中方晚」之類，這是「量」上的轉移，比較。</p>
<p>第二節</p>	<p>或者可由此而把二千年來環繞於莊子的許多片斷地，猜測地似是而非，恍惚迷離的說法，作相當地澄清。不過這也是一件很困難的事情；因為古人用名詞並不十分嚴格；而《莊子》一書中的材料，雖大體出於莊子本人及其學派之手；但在時間上不無先後之分。例如《外篇》《雜篇》，不斷出現性字，而《內七篇》則沒有一個性字。《內七篇》中〈逍遙遊〉談『六氣之辯(變)』，〈齊物論〉中談『乘雲氣』，而不談陰陽。〈人間世〉</p>	<p>想由此而先把莊子的若干重要觀念，畫出比較明顯地線條。在這種地方，我常引用《外篇》《雜篇》的材料；因為《外篇》《雜篇》，原即含有莊學傳注的性質。</p>

	<p>涉及陰陽者三，〈大宗師〉涉及陰陽者二，但其中有四條皆就人本身上說(註五)。至《外篇》《雜篇》，則不斷地就天地而言陰陽。《內篇》涉及《詩》《書》《禮》《樂》而未涉及六經；〈天道〉，〈天運〉，〈天下〉等篇，始明顯提到六經。把這些情形綜合起來，當可斷定《內七篇》成立之時期為早；而其他各篇，則雜有較遲的資料在裏面。我的辦法，是以莊子的思想結構，來作每一名詞的衡量貫通的依據。對於一個名詞有不同用法時，則採用最大的公約權。思想的承述者，常將他所承述的思想加以發揮，例如《莊子》中有的地方分明是發揮現行《老子》中的某一部份思想的。假定在現行《莊子》一書中，有許多是出於他的學徒後學之手，但從思想上看去，却都屬於一個思想結構之內的，而不能發現它有矛盾歧出的地方，則站在治思想史的立場而言，只好把它當作是莊子的思想或屬於莊子學派的思想來加以處理，不必採取臆測性地區別。</p>	
		<p>上面「技兼於義」的「兼」字，乃包含之意。技兼於義，是說技為義所包含。下面三兼字之意義皆同。</p>
		<p>這在無形之中，說明了莊子的後學，受了《易傳》的影響。</p>
<p>第三節</p>	<p>其次，儒家主張節欲是為了伸張德性，而道家主張進一步「無情」，則以其不是自然。</p>	
<p>第四節</p>	<p>所以莊子主要的工夫，便在使人的心，如何能照物而不致隨物遷流，以保持心的原來的本性。他說「其心之出，有物採之」(〈天地〉二三七頁)；莊子並不主張與物隔絕，而只是要不隨物轉以生是非好惡，這種工夫他稱之為虛，靜，止。虛是心不藏物，靜是心不為物所擾動，止是心不因引誘而向外奔馳。</p>	<p>因為氣即是生理作用，在氣上開不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能。</p> <p>所以莊子主要的工夫，便在使人的心，如何能照物而不致隨物遷流，以保持心的原來的本性。他說「其心之出，有物採之」(〈天地〉二三七頁)；「出」是離開原有位置，向外奔馳，心之所以出，是因為有物加以勾引(採)。莊子並不主張與物隔絕，而只是要〔心不隨物轉，以致生出是非好惡，這種工夫，〔是適應於心的本性的虛、靜、止。虛是沒</p>

		<p>有以自我為中心的成見；靜是不為物欲感情所擾動；止是心不受引誘而向外奔馳。能虛能靜，即能止。所以虛靜是道家工夫的總持，也是道家思想的命脈。不論儒家道家，他們都是以統治階級及知識分子自身為說話對象的。統治階級不待說；每一知識分子，都是以成見之知，與對物的欲望，裹脅在一起，以塑造成自私、自困、互相窺伺、互相奪取的人生、社會。虛靜乃是從成見欲望中的一種解放、解脫的工夫；也是解脫以後，心所呈現的一種狀態，亦即是人生所到達的精神境界。凡是《莊子》上，「與天地精神往來」，以及「人而天」這類的描述，實際皆是對於由虛靜的工夫所呈現出的虛靜地精神境界的描述。虛靜之心，本是超越一切差別對立，而會涵融萬有之心。莊子緊承老子「致虛極，守靜篤」之致(十六章)，全書中到處發揮此義。</p>
	<p>由以上的疏導，可知莊子實際還是在心上立足。</p>	<p>按《說文》十一上水部，淡，「薄味也」；未加作料到裡面去的飲料，其味淡。莊子以此形容無成見、無欲望、無好惡時的心理狀態。此時的心理狀態，對一切與心相接之物，皆無所繫戀，無所聚注，只是冷冷地，泛泛地「應而不藏」，故莊子即以「淡」形容之。「遊心」的「遊」，是形容心的自由自在地活動。不是把心禁錮起來，而是讓心不挾帶欲望、知解等的自由自在地活動，此則所謂遊心於淡。氣是指綜合性地生理作用。「合氣」，是會合氣力；人當運動或工作時，生理作用自然會合到一起。《說文》十一上「漠……一曰，清也」；水中無雜物曰清；「合氣於漠」，是形容無欲望目的的生理活動。「以恬養知」，是以心的恬靜，涵養心的知，使知不外馳。有知而不外用，謂之「以知養恬」。無知之恬，便如偵到們的土塊(見《天下篇》)。「恬」有如後來禪宗之所謂寂；而此處之知，有如後來禪宗之所謂「照」。「知恬交養」，有如禪宗之所謂「寂照同時」。此意甚為深遠精密。由以上的疏導，</p>

		<p>可知莊子實際還是在心上立足；亦非完全反知。</p>
<p>第五節</p>	<p>《莊子》書中自然一詞的意義，是說『自己如此』而無待於自己以外的力量之意。</p>	<p>郭象〈莊子序〉「下知有物之自造」的「自造」，亦即解釋莊子之自然。因係「自造」，所以能自由。但郭象此種解釋，究與莊子原意有距離。莊子並非真認萬物為「自造」；他常稱道為「造物」，「造物」在《莊子》一書中為經常使用的名詞。如〈大宗師〉「夫造物者又將以子為此拘拘也」(一四八頁)。是莊子和老子一樣，以道為形上地造物者。而其所謂「自然」，乃指道雖造物，但既無意志，又無目的；造物過程中之作用，至微不至，好像是「無為」；既造以後，又沒有絲毫干涉；因此，各物雖由道所造，却好像自己造的一樣。所以「自然」一詞，可以作「自己如此」解釋；這主要是對於傳統宗教中的神意所提出的棒喝。自然之觀念成立，天命神意之觀念自廢。但這在老莊，只是極力形容比擬之意。此種形容比擬之意，莊子較之老子，說得更為認真，所以郭象便逕以「自造」釋之。莊子較老子，形上意味較輕。郭象則將其完全去掉，此乃郭象注《莊》，並不能與《莊》相吻合之一。但莊子是特強調「自然」、「自己」、「自取」等觀念以強調自由，則是無可疑的。</p>
	<p>物化，亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的「隨物變化」。然則何以能忘，何以能化。則主要是由心齋而使心與性相冥，性與為一；換言之，這一切，依然是在自己的心，自己的性(德)上所開出的精神境界。心不被物誘向知方面去歧出，而能虛能靜；即是心保持其寂寞無為的狀態；此時之心，即是道之內在化之德，即是德在形中所透出的性，亦即是創造天地萬物的道，此時之心，乃是含融一切，超越一切，與『天地精神相往來』之心。此時之人，乃『人而天』之人；此時便自然『忘』，自然『化』，而達到無任何東西與之相對立的『獨』的境界。此時精神的活動，自然是逍遙遊，或者稱『天</p>	<p>物化，亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的「隨物變化」。「自己化成了什麼，便安於什麼，而不固執某一生活環境或某一目的，乃至現有的生命，這即所謂物化。然則何以能忘，何以能化。〔心不被物誘向知的方面而歧出，更不被物欲所擾動；而能保持心的虛靜，則此時之心，即是道之內在化之德，即是德在形中所透出的性，亦即是創造天地萬物的道，而人即為與道合體之人。道是無分別相，無生死相的。故與道合體之人，使自然能忘一切分別相及生死相。道是萬變不窮的。故與道合體之人，便自然能乘萬化而不窮。如此便在精神上無一物與之對立，而達到「獨」的境界。支遁以〈逍遙遊〉為</p>

	<p>遊』，這是人心之量，由充實而達到了極致。便會涵蓋一切，而同時得到解放自由。所以支遁以〈逍遙遊〉是『明至人之心』，其實，一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。道家的人性論，到了莊子而發展到了高峰，也和儒家的人性論，到了孟子而發展到了高峰一樣。以下再稍稍分別加以疏釋</p>	<p>「明至人之心」(註十一)。其實，一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。由形上之道，到至人之心，這是老子思想的一大發展；也是由上向下，由外向內的落實。經過此一落實，於是道家所要求的虛無，才在人的現實生命中有其根據。</p>
<p>第六節</p>	<p>所以先忘仁義，次忘禮樂。〔在莊子看，以仁義待人，尚有賢愚好惡之別，此觀於《論語》孔子「以舉直措諸枉」答樊遲之問仁而可見；因之，仁的涵攝量尚有所不足。以禮樂自處，尚有禮樂與生理及社會之抵觸；此觀於《論語》有先進後進之分，及《樂記》「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣」的話而可見。因之，禮樂的因應，尚易有所遺漏。其原因，乃係莊子所指的仁義禮樂，皆是落在人的形器拘限以內的作為成就，其效用皆有所待。</p>	<p>所以先忘仁義，次忘禮樂。莊子所指的仁義禮樂，皆是落在人的形器拘限以內的作為成就，其效用皆有所待。</p>
	<p>因此，莊子是反俗儒之所謂仁義禮樂，而非反仁義禮樂之自身。〔孔子之仁，實亦即孔子之「無意無必無固無我」。則莊生鄙視當時依附統治者，形同發塚之儒生，而其內心深處，亦不能不深契於孔子。故〈天下篇〉尊孔子之言，當係其真意的流露。</p>	<p>因此，莊子是反俗儒之所謂仁義禮樂，而非反仁義禮樂之自身。</p>
	<p>庸有『常』的意義；物之用即是物之道；道是『常』，物之用也應當是常。庸字既可作『常』字解釋，又可作『用』字解釋，所以特別選用這個名詞。莊子寓諸庸，實際也同於『因是』，因為物以其用是</p>	<p>〈外篇〉中的〈秋水篇〉，實際是〈齊物論〉的發揮，疏釋。其中「以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有。因其所無而無之，則萬物莫不無(按此係說在能力上之平等)。知東西之相反而不可以相無(按此係言效用上之平等)，則功分定矣」(三二四頁)。按〈秋水篇〉之所謂「功」，即〈齊物論〉之所謂「庸」；「以功觀之」，即「寓諸庸」。從觀念上說，是「因是」；從生活上說，是「寓諸庸」。而寓諸庸，實際也同於「因是」；因為物皆以自己的用為是。</p>