

人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

二〇〇七年六月
第一六二期

www.hkshp.org

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

人文月刊第 162 期目錄

人文論壇

太湖藍藻的文化意識問題 方世豪 頁 3

中國哲學

論老子所謂「聖人居無爲之事，行不言之教」 陳育民 頁 5

二十世紀關於《莊子》作者與寫作年代的考論 康 慶 頁 11

比較哲學

實在世界何種意義上實在？

——從「莊周夢蝶」到「鉢中之腦」再到「共業」 莊朝暉 頁 23

本會通訊

哲學講座錄音 CD 頁 25

稿約及入會表格 頁 27

本季課程時間表 頁 28

鳴謝：

本會收到曾曼華小姐捐贈本會港幣 1000 元，對於曾小姐的熱心支持，本會謹此致謝。

香港人文哲學會謹啟

人文論壇

太湖藍藻的文化意識問題

撰文：方世豪

根 據明報 2007 年 6 月 14 日的報道，說江蘇太湖及安徽巢湖近期相繼出現「藍藻氾濫」的生態災害，令外界關注中國內陸湖面臨的嚴重水污染問題。太湖爆發藍藻，令無錫市逾百萬居民日常用水受到威脅，曾令國務院總理溫家寶「幾晚睡不著覺」。溫總睡不著事小，百萬人民生活事大。多名內地生態環保專家指出，「藍藻猖獗地區，一定是周邊經濟發達地區」，他們認為科技已無法治理湖泊污染，只能從政經體制上解決。中國科學院生態環境研究中心研究員張影軒表示，藍藻事件表面上是自然生態問題，其實是人為造成。「科學技術解決無望，只有從社會學和政經體制上解決」。中科院南京地理與湖泊研究所研究員秦伯強稱，「按照太湖流域現有經濟社會發展水準及太湖治理模式，未來 10 至 20 年內太湖生態系統結構難有根本好轉」。

在今天，中國人仍然以為西方的科技代表文明進步的年代，以為所有環境問題都可以用科技解決的時候，中國的科學家就告訴我們，西方的科學是沒有辦法，這是政經體制的問題。我則認為是文化意識問題，是中國人對待大自然的態度問題。香港人常覺得國內人不文明，這次事件當然又好像各類型的有毒食品一樣，是中國人的不文明所致，只會令人覺得中國人更落後。我卻覺得很可悲，因為這不是中國人的科技落後，反而是中國人只以西方文化的標準來看待大自然，中國人沒有了中國人原來對待大自然的文化意識，中國人對自然的敬意失傳了。

我認為太湖藍藻是文化意識的災害，而不是科技的問題。因為這是人對大自然的態度引致的，這態度是來自人的文化修養，但中國人沒有了中國文化的修養，因此對自然做成重大傷害，結果由自己吃回惡果。中國人對自然的態度本來不是這樣的，中國人對自然是充滿敬意，對自然物是曉得惜物、貴物的。中國人這種對自然的思想是來自中國人的人生理想。西方文化對自然的態度來自哲學觀念，尤其是認識論和形而上學。西方哲學家喜歡對自然的存在產生懷疑，所以出現主觀觀念論。但中國人則不喜歡對自然作出懷疑，而是直接肯定自然世界為實在。而這種對自然的肯定是表現為對自然的敬意。儒家肯定自然，對自然有敬意，源自中國的農業文化。中國以農立國，在最初的時候，人與自然的關係是一種直接感通的關係。人因為大自然而得到養生，所以對大自然有所感恩。農民總會對大地感恩，中國人會報天地之恩而有祭天地的活動。人與大自然的關係，並不是人要求征服大自然，也不是要對大自然加以理智的了解，掌握其規律，然後控制自然，改造自然。西方文化以科學的態度對待自然，總是以自然作為人理智了解的對象，人和自然的關係是要透過科學的知識概念，即由人為的觀念，來了解自然，透過概念把人和自然連結起來。人於是以為這些關於自然的觀念便是自然本身，最能了解自然，誰知道這只不過是人的理智活動而已。

人最早與自然接觸的，其實是直接的感通。這種直接感通是對自然有一統攝，一種不夾雜自然欲

望的統攝，這時人與自然無物之分，無主客對立，渾然一體，是一種純感通，純粹仁心的表現。例如：觀看一朵花，當你沒有欲望夾雜其中，自然感到花很美，這種感覺到美的感覺就是直接的感通，在其中你只感到美而渾忘了主客的對立，無分人和花。當你意識有人和花的主客分別時，花已成為你的認知對象，美的感覺已不復存在。這直接的感通就是純粹仁心。所以第二步才是把統攝的內容客觀化，有主客對立的展開，然後對全體內容作出分類、分析，開始人的認知活動，這便是理智的活動。但當形成概念知識以後，人便會以為概念知識就是自然本身，能掌握自然的知識，等於掌握自然。這就是顛倒本末的講法。理智活動其實後起的，人與自然世界的接觸，最初其實是直接關係，沒有概念成為中間間隔。所以中國人本來不是以科學理智的態度來了解自然的。

中國人本來是由直接感通來看自然，由此而發展出中國文化各種文化意識。首先，從情感上看，中國人以農立國，看自然是覺得自然在養育著人類，對人有恩，所以對自然有報恩之心，由此而發展出中國人的宗教意識，有自然宗教的出現。第二，人與自然的直接感通，人可由此觀看天地萬物之美，發展出中國的藝術意識。第三，人直接和萬物感通，感覺人和天地無間，發展出中國天人合一的哲學意識。第四，人對自然有感恩之情，發展出用物時能惜物、貴物的經濟意識。第五，由於人對自然生命之本源有敬意，有感恩之心，因此對父母宗親也有尊敬、報恩的意識，發展出人倫關係的意識。第六，人對萬物有同情仁愛，發展出人的道德意識，此道德意識並不限於人類。

傳統西方文化對自然的態度是鄙棄自然的，認為物質代表墮落，理性形式才有價值，人要征服自然，改造物質，滿足人的欲望。這其實表現了人的自我驕傲，賤視物質，認為人是在自然物之上。中國人雖然以為人是萬物之靈，但也會惜物、貴物。人為萬物之靈的原因，是因為人有仁心，仁心與物感通，人會用物養生，但同時也望物成就自己，不忍加以傷害。只有人才可惜物、貴物，因為只有人

才有仁心，此人之所以可貴。人心施及萬物，則萬物也可貴。雖用物，但不會輕易毀物。用物是因為要促進人的精神文化，成就人格，而不是滿足人的無限欲望。只滿足有限的自然欲望本無謂所惡的，人總要吃飯，吃飯不是惡的。但為了滿足無限欲望而浪費就是惡了。當用則用，對物有情，則是善的。依於仁心而利用厚生，是善的。中國人不視自然物為工具，因為對自然物有情，所以認為萬物都有獨立存在的價值，物質不是為人而存在，不是人的工具。因此人肯定自然，才可成就人的仁心。也因為中國人主張惜物、貴物，所以主張戒奢侈，尚儉約，節欲。但西方文明則要求征服自然，萬物都成為原料，要大量生產，以求達到累積財富的目的。由於大量無窮無盡的生產，超過了人類消費所需，造成大量浪費。這種追求無盡利潤，追求的是抽象的財富數字，是抽象理性精神的表現。中國人原本不會要求自然物盡化為人的財物，現代中國人受西方文明影響下，已失去此精神。人利用自然物，必需是依仁心而用，有益於精神文化，而不應以積聚財富為目的。

孟子說：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉。」白居易詩：「勸君莫打三春鳥，兒在巢中望母歸。」這便是依仁心的道德意識。陶淵明詩：「桑麻日已長，我土日已廣，常恐霜霰至，零落同草莽。」詩人怕的不是桑麻不能賣錢，而是「見其生，不忍見其死」的憂心。

種豆南山下，草盛豆苗稀，

晨興理荒穢，帶月荷鋤歸。

道狹草木長，夕露沾我衣，

衣沾不足惜，但使願無違。

詩人早出晚歸，惜的不是自己的衣服，而是豆苗。詩人的願望，我認為不是要求豆苗賣得好價錢，不是要求大量生產，不是如有些解詩者說是詩人不願做官，我以為詩人的願望很簡單直接，就是豆苗要生長很好，詩人便安心了。太湖藍藻的問

中國哲學

論老子所謂「聖人居無爲之事，行不言之教」——老子的「身教」思想

撰文：陳育民(臺灣彰化師範大學國文研究所碩士生)

摘要：所謂「聖人居無爲之事，行不言之教」即是老子指出：他理想中的人君會選擇以自身爲榜樣(身教)，而不是「示」民以「邦之利器」此種用頒佈形式上的「聲教法令」之方式來治邦。

關鍵詞：老子、無爲、不言、身教。

一

《老子·二章》曾說：「聖人居無爲之事，行不言之教。」[1]首先，如何理解老子所說「聖人」，試看王博先生說：「《老子》以『聖人』與『民』、『百姓』相對使用，且一再講『聖人之治』，則聖人指君主而言。」[2]又，此「聖人」無疑是指「理想之人君」.[3]

爲」、「不言」並言之，故「『不言』與『無爲』辭異誼同。」[4]看來，老子在此處爲了避免吾人誤解其「無爲」乃指「完全無所作爲」，因此便有意以「不言」進一步解釋其「無爲」的意思。而既然「不言之教」或「教不教」(「教以不言之教」)，[5]很明顯是指「以身爲教」，[6]那麼所謂「無爲」(「無爲之事」)確實就當從陳代湘先生所說有「帥以正」的用意，[7]即「要求統治者以身作則，用自身的榜樣行爲來治國」.[8]易言之，即如羅義俊先生所說：「聖王治國，要在身教」也。[9]

再來，何謂「言」，據宋人葉夢得說：「號令教戒，無非『言』也。」[10]蔣錫昌先生也說：「『言』乃政教號令，非言語之意也」，張默生先生也有同樣看法，當今學者陳鼓應、余培林、劉笑敢、陳錫勇等先生同樣認為「言」乃「政令」是也。[11]

其次，何謂「無爲」，依蔣錫昌先生指出由於「無

二

的『愈爲』，而在『不如守於中』的『無爲』。[28]「此『中』乃老子自謂其中正之道，即無爲之道也。」[29]

準此，《老子·七十五章》既然說：「民之難治，以其上之有爲，是以難治。」那麼由此見得「不言、無爲」才是老子認爲最容易治理人民百姓的方式，而能像老子理想中之人君那樣「居無爲之事，行不言之教」的在上位者，無疑也是所謂能順應「道」的「上德」之人、「知者」，[30]又「聖人」也正是由於知道「有爲」會加速敗亡，而「無爲故無敗」，[31]所以才「不敢爲(有爲)」矣。[32]

不過，老子當時的情況卻是：「不言之教，無爲之益，天下希及之。」[33]是當時「天下」各邦之人君多只是「有事」(義同「有爲」)、「爲之」的「上仁、上義、上禮」之人，[34]故「不言、無爲」的治邦方式始終與他們保持平行線而無交集也。

三

簡言之，所謂「聖人居無爲之事，行不言之教」即是老子指出「聖人」會以其「尊行」(「可貴的行爲」)所形成之「身教」來「加人」(「對人施以影響」)，[35]以爲「天下」人的模範，所謂「聖人……爲天下式」，[36]而絕不贊成以發佈形式上的聲教法令這種方式來治邦矣。

註 釋

[1]本文引用《老子》原典根據《古逸叢書》中收王弼所注《集唐字老子道德經注》(臺北：藝文印書館，2001年)爲主，底下皆簡稱集唐本《老子》。又，若有引用其它《老子》版本，還是以帛書本、簡本等《老子》版本或一些學者的見解，再校正此集唐本《老子》文字，則另註明。帛書本《老子》

據上所述，「聖人居無爲之事，行不言之教」便在於是說：老子認爲他理想中的人君必定會「爲無爲」，[12]也即是會選擇以自身爲榜樣(身教)的方式來「愛民治邦」，[13]而不是「示」民以「邦之利器」，[14]此種以頒佈形式上的「邦之利器」(「聲教法令」)之強制如「割」一般的治理行爲，[15]來試圖解決此時「大道廢、智慧出、六親不合、邦家昏亂」的局面。[16]例如《老子·十九章》說頒佈：「絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄慮，民復孝慈」，諸如此類「文彩斑斕」(「文」，即「文」)之「言」(「政令」)。並且，往往於頒佈後在總是得不到人們回應的「莫之應」下，[17]將使其覺得政令宣導多有「不足」，故又開始不斷重複命令、呼囑，[18]以致於轉變成強制性地對人們「攘臂而扔之」(「民不從強以手引之，強民」)的做法。[19]

當然，老子也自知要人君完全不發佈任何聲教法令以治邦，以現實情況來看根本不可能，所以《老子·六十章》才又說：「治大邦，若烹小鮮」，是治理大邦就像煎小魚一般，若經常翻動與大力翻動，魚必然會碎，但卻也不能不翻動，而必得少翻與輕翻耳。再例如說〈二十三章〉也曾提到就算是「自然」仍難免會有短暫的「飄風」與「驟雨」。[20]老子就以此說法而在本來「不言」的硬性規定下，又適時提出了「貴言」、「希言」的彈性空間，[21]伍至學先生就說此無非亦「言」之「儉」而已。[22]若然，這當是所謂「儉約『言』」的較切實說法，以強調對政令(「言」)之使用要有所約束，是盡量「少言」的意思。

總之，不論如何，老子認爲：「虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」[23]由於「多言」即「有爲」，此據上曾引述蔣錫昌先生說老子將「無爲」、「不言」並言之，故「『不言』與『無爲』辭異誼同」，接著他又說：「『多言』爲『不言』之反，亦爲『無爲』之反，故『多言』即有爲也。」[24]是以，此句乃謂「有爲」的「政令煩苛，加速敗亡」，[25]因爲既然「天地尚不能久，而況於人乎」！[26]是「即使天地，亦不能長久，又何況人爲之政令乎」！[27]故不如持守「既不是『虛而不屈』的『不爲』，也不是『動而愈出』

- 文字乃據高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，2004 年）。簡本《老子》文字則據《簡帛書法選》編輯組編：《郭店楚墓竹簡（老子甲、乙、丙）》（北京：文物出版社，2002 年）。而集唐本《老子》中所有「處」字，例如〈二章〉中「處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭」之「處」字，在帛書本《老子》甲、乙本與簡本《老子》三組裡俱作「居」字。今據馬敘倫先生說：「十七章王弼注曰：『太上大人在上，居無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不爲始。』『居無爲之事』三句，即引此文（筆者案：指《老子·二章》文），則王『處』作『居』。」（見馬敘倫：《老子校詁》，香港：太平書局，1973 年，卷 1，頁 33。）疑當時王弼引《老子》原作「居」，不過由於「『處』與『居』音近義同，故後人以『處』代『居』」（見廖名春：《郭店楚簡老子校釋》，北京：清華大學出版社，2003 年，頁 171）。可是，雖然「『居』、『處』通，然《老子》原文作『居』不作『處』。」（見陳錫勇：《老子校正》，臺北：里仁書局，2003 年，頁 154-155。）故今即據改正。
- [2] 見王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993 年），頁 95。
- [3] 見蔣錫昌：《老子校詁》（臺北：東昇出版事業有限公司，1980 年），頁 14。
- [4] 見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 37。
- [5] 「教不教」，語出簡本《老子》甲組，集唐本《老子·六十四章》乃作「學不學」。今據陳錫勇先生之說改正作「教」：「『學』本作『斆』，教也，故當據甲編（筆者案：即指簡本《老子》甲組）作『教』。」（見陳錫勇：《老子校正》，頁 118。）而將「教不教」解釋作「教以不言之教」，見陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》（臺北：里仁書局，2005 年），頁 84。
- [6] 分見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 15、伍至學：《老子反名言論》（臺北：唐山出版社，2002 年），頁 112、趙雅麗：《〈文子〉思想及竹簡〈文子〉復原研究》（北京：北京燕山出版社，2005 年），頁 91。
- [7] 「帥以正」，語出《論語·顏淵》。見〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（臺北：臺灣中華書局，1965 年《四部備要·經部》據阮刻本校刊），卷 12，頁 5 上。
- [8] 見陳代湘：〈老子「無爲」思想另解〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》1996 年第 1 期，頁 35。
- [9] 見羅義俊：《〈老子〉入門》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 65。
- [10] 見〔宋〕葉夢得撰：《葉夢得老子解》（臺北：藝文印書館，1965 年《無求備齋老子集成初編（第五函）》據葉德輝輯刊長沙中國古書刊印社刊本景印），子解上，第 17 章，頁 5 上。
- [11] 分見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 345、張默生：《老子新釋》（臺南：大夏出版社，1990 年），頁 3、陳鼓應：《老子今註今譯及評介（三次修訂本）》（臺北：臺灣商務印書館，2000 年），頁 57、余培林：《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，2002 年），頁 5、劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論（上卷）》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），頁 549。及詳見陳錫勇：〈《老子》「言」爲「政令」舉證〉，《慶祝陳伯元先生七秩華誕論文集》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2004 年），頁 21-30。
- [12] 「爲無爲」，語分出《老子》〈三章〉、〈六十三章〉。
- [13] 《老子·十章》說：「愛民治邦（筆者案：此處集唐本《老子》原作『國』，今何以改正作『邦』，詳

見本文註[16])，能無爲乎？」其中，上引「無爲」，集唐本《老子》原作「無知」。今試看陳鼓應先生考察說：「景龍碑、林希逸本、吳澄本、焦竑本均作『爲』」(見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 85)，清人俞樾則曾說：「唐景龍碑作『愛民治國能無爲』……其義並勝，當從之。」(見〔清〕俞樾：《老子平議》，《諸子平議》，臺北：世界書局，1991 年，卷 8，頁 85。)如今即據上改正作「無爲」是也。

[14]《老子·三十六章》說：「邦之利器，不可以示人。」其中「邦」字集唐本《老子》原作「國」，今何以改正作「邦」，詳見本文註[16]。

[15]《老子·二十八章》說：「大制無割」。而何謂「大制」，據蔣錫昌先生說：「『大制』猶云『大治』。」(見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 192。)而其中「無割」，集唐本《老子》乃作「不割」，今檢之王弼注語(見〔晉〕王弼注：《集唐字老子道德經注》，頁 60)，與帛書本《老子》甲、乙本俱作「無割」，故以作「無割」爲是。又，此句話當理解爲：老子所謂的「大治」，乃是無做出任何「割」一般之行爲。

[16]語出《老子·十八章》。其中，上引「邦」字，集唐本《老子》作「國」字。今據陳錫勇先生的考察：「朱駿聲《說文通訓定聲》：『國者，郊內之都也。』《孟子》趙岐注：『在國謂都邑也。』是也，孟子所謂『在國』，猶言『在朝』也。《莊子·秋水》『夫壽陵餘子之學行於邯鄲』，『未得國能』，『國』乃指『邯鄲』，而成玄英誤注，是不悟壽陵在趙，不知『國』乃『都城之誼』，……《孟子》、《莊子》所載『國』之二例，並指『國都』。」(見陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》，頁 217。)由此可知，春秋戰國時代「國」乃指「城鎮」、「都城」(分見劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論(上卷)》，頁 227、任繼愈：《老子繹讀》，北京：北京圖書館出版社，2006 年，頁 118 註 2)。又，「邦」則指「侯王所封地」(見陳錫勇：《郭店楚簡老子

論證》，頁 50)，故可知「國」在「邦」中，而「『家』則是受封的主體」(見劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論(上卷)》，頁 227)。是以，上引〈十八章〉應作「邦家」才順理成章，作「國家」則是後人所改。其實，集唐本《老子》中在多處都有上述「國」該改正作「邦」之情況，劉笑敢先生就曾以表格詳細統計幾個《老子》早期版本，如簡本、帛書本甲乙本、傅奕本等《老子》版本對「邦」與「國」字的使用情形，而得出古本《老子》以用「邦」字爲主，用「國」字乃因諱改，試看他的考察說：「竹簡本和帛書甲本都是『邦』字和『國』字並用，都以『邦』字爲主，而且在可以比較的章節內，竹簡本和帛書本用『邦』或用『國』的情況完全一致。竹簡本和帛書甲本代表了目前所知最早的《老子》版本，說明最早的《老子》用『邦』字爲主。傅奕本也是『邦』字和『國』字並用，但以『國』字爲多。最明顯的是竹簡本和帛書乙本都只用『邦家』一詞，而不用『國家』的概念。傅奕本的底本是項羽妾塚本，應該不避『邦』字諱的。今天的傅奕本在兩章中保留了『邦』字，這兩章的竹簡本和帛書甲本恰好也用『邦』字，說明傅奕本在一定程度上保留了《老子》古本的原貌。」最後說：「大體看來，竹簡本和帛書甲本代表了《老子》古本以用『邦』字爲主的情況，帛書乙本和通行的河上本、王弼本則代表了避劉邦諱以後一律用『國』字的情況。傅奕本則恰好反映了處在這兩種情況之間的特點。按年代，傅奕本加工於唐代，不受避諱字的影響，由於它的底本早於帛書乙本，所以仍然反映了一些較早版本的情況。」(分見劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論(上卷)》，頁 222、223。)若然，「帛書本、竹簡本『邦』、『國』並用，或許透露一些『邦』、『國』不同義之線索。古代『國』、『邦』並用，漢代以後諱『邦』爲『國』。」陳錫勇先生則是明白指出：「《老子》作『邦』與作『國』，其義不同。……諱改，使『邦』、『國』混同矣。」(分見劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論(上卷)》，頁 574、陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》，頁 217。)準此，本文即依作「邦」、作「國」意義不同的原則，而將集唐本《老子》

中所有本指「侯王所封地」，但因譌改而作「國」字之處，俱改正回「邦」字，原來應作「城鎮」或「都城」之意使用的「國」字則不更動，以使「邦」、「國」意義不混也。

[17]語出《老子·三十八章》。

[18]上引《老子·十九章》，語出簡本《老子》甲組：「絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄𠂔，民復孝慈。三言以爲𠂔，不足，或命之，或𠂔(乎)豆(屬)。」集唐本《老子》則作：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文，不足，故令有所屬。」兩相比較，差異頗大。今依陳錫勇先生之說採用簡本爲是：「甲編(筆者案：即指簡本《老子》甲組)『絕智棄辯』(筆者案：《簡帛書法選》編輯組讀爲『辯』)，後來各本訛作『絕聖棄智』。老子多稱『聖人』，絕無非聖之言，今作『絕聖』必戰國末所改(筆者案：關於此，陳先生在他處有更詳細說法，詳見陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》，頁 11-12)。」又說：「甲編『三言以爲𠂔，不足。』帛書本作『此三言也以爲文，未足。』義同，而通行本乃訛作『此三者以爲文，不足。』『三言』訛作『三者』，『三言』指涉所舉『絕智棄辯』等三言乃爲政者之政令，作三者，則原義晦而不明矣。」(俱見陳錫勇：《老子釋義》，臺北：國家出版社，2006 年，頁 50。)而關於其中「𠂔」字何以指「文彩斑斕之政令」，此據陳錫勇先生說：「『𠂔』，甲編釋作『辨』，不當，應作『𠂔』，《說文》：『𠂔，駁文，從文、𠂔聲。』《廣雅·釋詁》：『𠂔，文也。』故甲本、乙本、王本(筆者案：分別指帛書本《老子》甲、乙本與王弼本《老子》)並省作『文』。段玉裁曰：『斑者，𠂔之俗，今乃斑行而𠂔廢矣。』然則，『𠂔』即『文』，是指文彩斑斕之政令。」(見陳錫勇：《老子校正》，頁 219-220。)

[19]語出《老子·三十八章》。而何謂「攘臂而扔之」，

宋人林希逸解釋說：「『仍』，引也。民不從強以手引之，強掣拽之也。只是形容強民之意，故曰『攘臂而仍之』。」(見〔宋〕林希逸撰：《老子鬳齋口義》，臺北：藝文印書館，1965 年《無求備齋老子集成初編(第六函)》據宋刊本景印，卷下，第 38 章，頁 1 上-1 下。)

[20]《老子·二十三章》說：「希言，自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。」

[21]語分出《老子》〈十七章〉、〈二十三章〉。

[22]見伍至學：《老子反名言論》，頁 99。其實，上引述伍先生的說法，乃是他將《老子》中之「言」俱解釋作「言說」下的判斷，但筆者以爲老子對「言」此一觀念的使用存有歧義而不當強作同一理解，必得先看其出現在何種文意背景下再作解釋，故許多地方仍當從於本文解作「政令」較可疏通老子思想。當然，伍先生上述的判斷，不論用在說明「政令」或「言說」似都可通。而本文以爲可解作「政令」之「言」，出現的章節分別是《老子》〈二章〉、〈五章〉、〈十七章〉、〈二十三章〉、〈四十三章〉、〈五十六章〉。可解作「言說」之「言」，出現的章節則分別是《老子》〈八章〉、〈二十二章〉、〈二十七章〉、〈三十一章〉、〈四十一章〉、〈六十二章〉、〈六十六章〉、〈六十九章〉、〈七十章〉、〈七十三章〉、〈七十八章〉、〈八十一章〉。

[23]語出《老子·五章》。

[24]見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 37。

[25]見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 68。其中，「多言數窮」之「數」應訓爲「速」，此據馬敘倫先生說：「『數』，借爲『速』。《禮記·曾子問》：『不知其已之遲數。』註：『「數」讀爲「速」。』《莊子·人間世篇》：『以爲棺槨則速腐。』

崔譔本『速』作『數』，並其證。」(見馬敘倫：《老子校詁》，卷 1，頁 41。)

[26]語出《老子·二十三章》。

[27]見陳錫勇：《老子校正》，頁 234。

[28]見曾為惠：《老子中庸思想》(臺北：文史哲出版社，1990 年)，頁 119。

[29]見蔣錫昌：《老子校詁》，頁 37。

[30]《老子》〈三十七章〉、〈三十八章〉、〈五十六章〉說：「道……無爲」、「上德無爲」、「知者不言」。

[31]語出《老子·六十四章》。

[32]語出《老子·六十四章》。

[33]語出《老子·四十三章》。

[34]語分出《老子》〈三十八章〉、〈四十八章〉。其中，

上引「上仁」之上，集唐本《老子》尚有列出「上德」、「下德」之人，然而「下德」一句應爲衍文，此據高明先生說：「『下德』一句在此純屬多餘，絕非《老子》原文所有，當爲後人妄增。驗之《韓非子·解老篇》，亦只言『上德』、『上仁』、『上義』，而無『下德』，與帛書《甲》、《乙》本相同，足證《老子》原本即應如此。」(見高明：《帛書老子校注》，頁 3。)

[35]《老子·六十二章》說：「尊行可以加人」，其中「尊行」，陳鼓應先生註釋乃指「可貴的行爲」。見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 272。而「加人」依陳鼓應先生註釋指「對人施以影響」。見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁 272。

[36]語出《老子·二十二章》。

中國哲學

二十世紀關於《莊子》作者與寫作年代的考論

撰文：康慶(中南財經政法大學人文學院講師)

我們今天所看到的《莊子》一書，乃晉人郭象「以意去取」，重新整理編定的 33 篇本，內篇 7，外篇 15，雜篇 11。大概在唐代以前，《莊子》一書的作者問題並不成為問題，一般都認為《莊子》一書就是莊周所著。唐代，開始有人懷疑某些篇如《盜蹠》、《說劍》等非莊子所作。宋代，更多的文章被懷疑非莊子所作。這些受到懷疑的文章集中在外、雜篇，於是逐漸就形成了今本《莊子》內篇為莊周所撰，外、雜篇為他人所作的傳統看法，並進一步成為判定《莊子》真偽的原則：凡莊子所著者為真，凡非莊子所著者為偽；具體的分別標準為：思想內容、文體風格、名物制度等。《莊子》一書，顯然非作於一時一地，非成於一人之手，究竟哪些篇章是莊子自作，哪些篇章是莊子門人所作，哪些篇章、文字是後世攙雜進去的？作於何時？千百年來，學者們對此進行了大量的考證。20 世紀，更是新見疊出，學術界圍繞著這一系列的問題，展開了熱烈討論。同時期的學者往往相互展開辯難，後代學者也往往對前人提出的觀點或呼應，或提出異議，呈現出百家爭鳴的局面。本文將對 20 世紀學術界關於《莊子》全書的基本意見作一概述，然後將學術界對內篇、外雜篇的具體考證作一詳細的說明。

—

學術界對《莊子》一書作者問題的基本看法，有如下四種：

（一）打破內外雜界限，重新建立思想系統。

馮友蘭先生 1961 年寫作了《論莊子》一文，不同意內七篇自成一組、在內容上是一致的，而且七篇之間，還似乎有一種邏輯的聯繫的傳統看法，也不同意內七篇一定是莊子自作的或是莊子一派的人所作。《逍遙游》、《齊物論》在後來影響最大，馮先生主張：「講莊子應該打破內、外、雜的成見，以這兩篇為主；其他篇中有跟這兩篇的精神相合的，也可以引用作為說明。」^[①]《再論莊子》一文中，馮先生指出：稱為先秦某子的書，都是某一個學派的著作的總集。從先秦一直到漢代，著作人觀念不明，對於號稱為某子的書，本來不分別哪些是本人自著，哪些是後學所著。在唐朝以前，並沒有一個定本《莊子》，在其中有固定的內篇。馮先生再次提出，《逍遙遊》和《齊物論》「是莊之所以為莊者」。研究莊子哲學，應該以這兩篇為主要資料，以這兩篇為標準，鑒別別篇，打破郭象本內篇外篇的界限。^[②]在 80 年代出版的《中國哲學史新編》中，馮先生依然強調了這一觀點。^[③]

30年代，葉國慶也認為，內、外、雜篇的分別既為後人所定，那麼說內篇一定是真的，外雜篇一定是假，未免近於武斷。今本《莊子》內、外、雜篇之區別，並不是絕對的標準。我們若以此區別為標準，而品評其價值，便不可信了。〔4〕

80年代初，陸欽主張，《莊子》內外雜的劃分，是後人編輯時形成的，可以打破原有的框框，另闢蹊徑，重新考慮。對莊周思想的分析，可以分早、中、晚3個時期，《莊周思想研究》實為嘗試。〔5〕

楊柳橋1983年撰文指出，我們在探討《莊子》具體內容的時候，是不應該拘守從前所謂「內」、「外」、「雜」這種篇目的界限的，而應該依照它本身所揭示的「三言」的表現形式，進行具體分析。但是，應當以「內篇」七篇，特別是《逍遙遊》和《齊物論》這兩篇為主，還是可以肯定的，因為歷來很少有人對它們懷疑過。〔6〕

程宜山提出，在莊子著作的考辨中有一個重要的「支點」，那就是《莊子》書中關於莊子言論和事蹟的記載。這些記載共29條，6000餘言，散見於內、外、雜篇，基本上是可信的。運用這些材料為支點來鑒別莊子著作，程氏認為，內篇除了《養生主》有些疑問外，都可以肯定是莊子的作品。外、雜篇中，除《盜蹠》等4篇外，都歸為莊子學派的作品。這22篇中，與內篇接近的12篇，與內篇有較大差異的10篇。我們研究莊子思想，應以《莊子》書中關於莊子言論、事蹟的29條材料和「內篇」為主要的依據，而把外雜篇與內篇接近的12篇文章作為參考資料。〔7〕

90年代，朱鋒指出，《莊子》思想研究應從文本出發，分別找出主要的中心思想，劃分出四個思想系統，並以此作為切入點對這些思想系統進行研究。這樣消解了《莊子》的作者問題和《莊子》文本的真偽問題，就可以避免莊學研究中因考證結論的不同而引出的《莊子》思想研究的爭論。〔8〕

（二）《莊子》全書均需重新考證。

五四運動後，疑古思潮盛極一時。在胡適、顧頡剛「古史辨派」的影響下，對《莊子》一書也發生了很多疑問。胡適在其名著《中國哲學史大綱》中說：「《莊子》一書，大概十分之八九是假造的。」〔9〕顧頡剛先生進一步說：

我的意思，以為《莊子》是戰國秦漢間「論道之人」（「道家」一名似出漢人所撰）所作的單篇文字的總集，正與儒者所作的單篇文字總集為《禮記》一樣。因為是許多人做的，故其中有極深的，也有極淺的；時代也有較前的，也有較後的。〔10〕

顧先生從外雜篇所記事蹟與思想兩個方面，對某些篇章作了簡單的考證，此即《莊子外雜篇著錄考》。〔11〕

60年代，張心澂也主張，不以內、外、雜為界限，以各篇的每一章做單位來鑒別真偽。《天下篇》有做鑒別《莊子》的標準的資格。〔12〕

張恒壽1983年出版的《莊子新探》一書，是其半個世紀以來研究《莊子》的成果，傾注了作者數十年的心血。張先生學識淵博，善於考證，論述審慎，獨樹一幟。張先生鄭重提出：

筆者認為要對《莊子》思想進行研究，就須對全書各部分都加考察，不能漫信舊說，不加分析，即使《內篇》真為莊周所作，也須和對外、雜篇的態度一樣，經過審查，重新確定。

張先生主張，應打破內、外、雜篇的嚴格界限，重新建立一個考察全書的標準。如果根據新立標準，能找出一、二篇可靠的證據，就可再根據這幾篇的證

據推尋其他篇的真偽和時代。他提出的標準有三：「一考察《淮南子》以前的典籍，有沒有明引『莊子曰』云云，而明見於今本《莊子》者」；「二考察先秦書中有沒有雖未明引『莊子曰』三字，但察其大意，確實是指莊子學說，而且在今本《莊子》內無可懷疑者」；「三依據《天下》篇所述莊周思想、作風，考察它和今本《莊子》各篇有沒有顯然符合之處」。《逍遙游》、《齊物論》、《大宗師》、《達生》四篇中的大部分章節，是先秦莊子的早期作品，大體上可以作為一個論證全書的基點。在這種思想指導之下，張先生對《莊子》全書的各篇、章、節進行了詳盡的考證，取得了《莊子》研究的重大成果。[13]但是，張先生也承認，上編的考證部分，只有很少幾處提出比較確切的時代證據，大部分考論，僅針對其是否莊子派思想文風，做了一些歸類推測，而不能肯定其具體時代。[14]

崔大華在肯定張恒壽所作的研究是莊學研究的新進展的同時，也指出了其對《莊子》各篇的考論似有兩點不足：1.張氏提出的首要標準是不完備的；2.張氏的第二個標準只是表明《莊子》早於這部先秦典籍，並不能據以判明《莊子》各篇章的早晚。[15]

（三）《莊子》是莊子學派或道家的著作總集，不必作盲目考證。

嚴北溟1980年提出，年代湮遠，史料殘缺，要嚴格確定哪篇是莊子自作，哪篇是他人所作，是難得有一致意見的。我們完全可以把《莊子》一書看作是以莊子思想為主的一部具有完整體系的道家專著，「而不必對各篇作者為誰問題去做茫無結果的煩瑣考證」。[16] 崔大華、舒新城認為，大多數學者都從總體上肯定《莊子》主要是戰國中、晚期以莊周為代表的莊子學派的著作總集，我們可以把《莊子》作為反映莊子學派思想的成系統的著作來加以研究。張松輝則明確指出：

《莊子》一書，如果沒有新的資料出土，僅憑現存材料，想要指實哪一篇、哪一段為莊子所親作，幾乎是不可能的。倒不如把《莊子》作為一個整體，視為莊子師生的共同的思想材料來研究，這樣可能更可靠一些。當然，莊子是老師，無論他親自寫作的有多少，都應視為《莊子》一書的主要作者。[17]

顏世安也提出，內篇是莊子思想的基本部分，奠定了莊子學說的基礎。但外、雜篇提出了重要的新思想，是莊子思想體系的重要組成部分，不能僅僅將外、雜篇視為內篇的詮釋和補充。分析莊子思想，應著眼於全書，包括外、雜篇中內容風格與內篇有異的那些篇章。[18]

（四）33篇全為莊子所作。

1961年，周通旦撰寫《關於〈莊子〉外雜篇和內篇的作者問題》，主張：內、外、雜篇皆莊子所作。外、雜篇是其早期作品，內篇是其晚年作品。[19]後來，崔大華先生對周氏的觀點提出了異議，認為周氏用莊子個人思想的發展過程來說明《莊子》外、雜篇與內篇的差別，雖然在抽象的邏輯上是可行的，但印證具體事實卻又是不通的了。[20]陸永品在《莊子其人其書》一文中認為：

沒有可靠的史料作佐證，就不能剝奪莊子的著作權。應當說，三十三篇《莊子》基本上是莊子所作。古人和今人提出的許多懷疑，也只能存疑而已。[21]

二

對《莊子》內篇七篇的考證，學術界大體上有兩種基本看法：內七篇為莊子自著，作於戰國中期，以馬敘倫、鍾泰、關鋒、劉笑敢、崔大華等為代表；內七篇不代表莊子思想，以任繼愈先生為代表。學者們

對於內七篇各章節，還有諸多具體的考辨。

馬敘倫先生在其《莊子天下篇述義》序言中，支持傳統的觀點，他說：《莊子》雖然有三十三篇，僅僅只有「內七篇」確實是莊子寫的，「外篇」就不敢隨便下斷語了；至於「雜篇」，除《天下》篇外，前人都說不是莊子自己的作品，我完全同意這個論斷。[22]鍾泰先生在 60 年代堅持認為，「外、雜篇有可疑，而內七篇則無可疑；外、雜篇有非莊子自作，而內七篇則非莊子莫能為。」[23]

關鋒在其《莊子〈外雜篇〉初探》中，也提出了內篇屬於莊子的 6 條證據：1.內篇七篇所表述的哲學體系，是沒落的、悲觀絕望的奴隸主殘餘的意識形態。這個哲學體系只能產生于戰國，不可能產生于秦漢。2.內篇的戰國時代色彩十分鮮明。3.內七篇是一個完整的哲學體系，外雜篇不僅跟內篇水火者甚多，而且自相水火者也甚多，駁雜得很。內七篇是老師的作品，外雜篇是學生的作品。4.漢代區分內外篇的標準是「內篇論道，外篇為雜說」，《莊子》書編成于漢初，分篇體例同此。5.從漢人編定的本子到晉人重編的幾種本子，內篇都是七篇，外雜篇則出入甚大，這也是內篇為莊子作品的一個重要證據。6.從日本高山寺本郭象後序中可見：郭象編定的本子，不是從內篇，而是從外雜篇中刪去了一些篇章；而秦漢人的作品在外雜篇，不在內篇。[24]

劉笑敢的博士論文曾獲廣泛好評。他通過具體統計顯示，內篇只有「道」、「德」、「命」、「精」、「神」等詞而沒有「道德」、「性命」、「精神」等複合詞，參照《左傳》、《論語》、《老子》、《孟子》以及《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等書中的用詞情況，用先出現單詞、後出現複合詞的語言發展規律證明只有「道」、「德」、「命」、「精」、「神」等單詞的《莊子》內篇早於已有「道德」、「性命」、「精神」等複合詞的外雜篇，只有內篇才可能是戰國中期的文章，而莊子恰好是戰國中期人，所以只要我們不懷疑《莊子》書中包括莊子本人的作品，那麼，我們也就無法懷疑內篇基本上

是莊子所做，而外雜篇只能是各派後學所做了。[25]

劉文發表後，迅速為學術界所知，受到好評。其優點在於把理論研究建立在扎實的考據學的基礎之上，運用窮舉對比和統計分析的方法，具有無可辯駁的說服力。但也有少數學者提出不同意見。如舒金城認為，由內篇早於外雜篇而得出內篇為莊子自作、外雜篇為莊子後學所作的結論，還缺乏充足的理由。[26]朱鋒也針對劉笑敢所運用的統計的設計提出了 3 條疑問。[27]可見，單純的統計方法也難以構築莊子研究的堅實基礎。

羅宗強提出，從思維方法的差異來探討《莊子》內、外、雜篇作者的異同。內七篇和外篇少數幾篇的一些段落，思維方法完全一樣，帶有濃厚的思辨色彩，常常是層進式，從一個層次推進到另一個層次；其餘各篇，則主要的帶著經驗論方法的特點，並非出自同一作者之手。前者更近於莊子所作，是更早的作品，思維方法比較一致，而其餘各篇則比較雜。另外，出現秦以後的名物、制度的六篇，全在外篇；內篇《逍遙遊》、《大宗師》一些段落，已為《呂氏春秋》所引用。[28]

崔大華則認為，《莊子》是先秦莊子學派著述彙集。對《莊子》各篇章，可以從內容是源或流的角度來加以區分。莊子的本人的思想是源，是中心，撰寫在先；莊子後學的思想是流，是發展，其述作在後。《莊子》內篇與外雜篇大體上能和這種源與流、先與後的情況形成對應關係。[29]

王葆玟另闢蹊徑，詳細研究了 1993 年出土的湖北荊門郭店楚簡，認為：學界長期流行的內篇早於外雜篇的成說，可由郭店楚簡再次得到證明。通行本《老子》有「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的命題，此命題在郭店楚簡《老子》的甲本寫為「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」，可由此得到啓迪：原初的《老子》並不反對仁義聖智，這部書對孔子和儒家的態度本來不是敵對的，而是溫和的。到了戰國晚期，法家思想興盛，秦國的

影響擴大，遂使當時的抄寫者修改《老子》的文句，製造出「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的命題，使《老子》變成一部激烈反對孔子和儒家的書。注意到《老子》由郭店甲本到今本的這種變化，會使我們想到《莊子》內篇與外雜篇之間的差異，內篇對孔子的態度較為溫和，外雜篇則屢有譏斥孔子的言論。這一思想歧異恰可證明內篇代表莊周本人的思想立場，外雜篇當是莊周後學者的手筆。[30]

任繼愈一反時論，在五、六十年代提出：《莊子》內篇不代表莊子思想，而是漢初後期莊學的作品。解剖莊周的哲學體系時，以《盜蹠》《胠篋》《庚桑楚》《漁父》《天地》《天運》《天道》《在宥》《知北遊》等篇為主，而以其他各篇中相類似的觀點作為參考。內七篇一律摒除。任先生提出的證據有六：1. 司馬遷所述的莊子代表作是《漁父》、《盜蹠》、《胠篋》等篇，都在外篇而不在內篇。篇中的主要思想，是過激思想，和內篇的沒落思想根本不同。2. 荀子對於莊子的批評，是「蔽於天而不知人」，今本《莊子》中具有這種自然觀的是外篇《天道》等篇，而不是內篇。3. 《天下篇》比較晚出，不能從《天下篇》的文句中論證出《逍遙》《齊物》的思想來。4. 代表沒落奴隸主的悲觀絕望思想，只能產生在漢初，不能在戰國。5. 最早文章一般都用開首兩個字作為篇名，春秋以後才有單篇的論文，每篇有一個中心題目，反復論述。《莊子》外篇都是以一篇開頭的兩個字作為題目，保持著古代的體例；內篇倒是有了題目，從時代上看，應晚於外篇。6. 篇分內外，起於兩漢，特別是內篇離奇的篇名，及其具有讖緯和神仙家色彩的內容，是漢初的作品特徵。《莊子》內篇應該是漢代編輯的結果。[31]張德鈞針對任先生的觀點，逐一進行了批駁。[32]吳則虞也指出，任氏的論斷，在現階段，還很難使人信服。[33]

80年代初，任先生在其主編的《中國哲學發展史》（先秦）中，仍然堅持自己的觀點。他說，外、雜篇反映的基本思想是莊子的思想；內篇不是莊子的著作，它是後期莊學的作品。任先生還說：「除非將來考古發掘到《莊子》先秦原本，我們不應當懷疑司馬遷所見到的《莊子》版本，而輕信郭象的《莊子》版本。」

[34]任先生的觀點仍然沒有得到學術界的支援。崔大華說，任氏的論據其實都是很脆弱的。[35]饒東原對任先生《莊子探源》立論的幾個主要方面作了簡要分析，意在說明把內篇歸屬於後期莊學是不太恰當的，只能歸屬於莊子。[36]

學術界對內篇某些篇章也提出了一些懷疑，進行了一些具體論證，主要集中於《人間世》和《齊物論》兩篇。

30年代，葉國慶首先對《人間世》篇提出疑問。其論據有四：第一，「體裁不類」。第二，「意義不連貫」。第三，「思想不類」。第四，「抄襲」。某些段落乃衍《論語·微子篇》而成，莊子乃洸汪自恣之人，豈屑循人畦徑哉，可見此文非真。

60年代，關鋒專門撰文批駁葉氏觀點。他確信內七篇是一個人的作品，是一個完整的哲學體系。關鋒對葉氏的論據一一加以否定，並上綱上線，對葉氏進行了大批判。[37]

張恒壽對《莊子》內篇一一作了具體考證。其結論是：

總起來說，內七篇中除《人間世》前三章及他篇少數章節外，基本上屬於先秦莊子的早期作品。[38]

劉笑敢針對張先生對《人間世》篇的懷疑，指出，張先生的論證仍不能從根本上排除《人間世》屬於內篇或為莊子所作的可能性，因為《人間世》前三節與內篇或莊子的聯繫還是比較多、比較明顯的，這種聯繫明顯多於它與外雜篇的聯繫。至於如何看待《人間世》前三節與內篇其他篇章的某些不同，劉氏認為，這首先要打破一個人只能有一種思想的假定。他肯定《莊子》內七篇同中有異，但是同大於異，基本上是同一思想體系的作品。[39]

唐蘭認為，就《莊子》的體例看，每篇又往往有包含了好幾章的，而這幾章就不必出於一人之手。如《人間世》、《德充符》篇對孔子都稱仲尼，惟獨《大宗師》子桑戶死一章卻是例外地稱孔子，可見這一章是另一個人的筆墨。道家稱仲尼倒是近情些，所以這一章「大概不是《莊子》原文」。^[40]

《齊物論》一向被視為研究莊子哲學的基本篇章，但自傅斯年以來，對此也有所懷疑。傅氏認為，《齊物論》是戰國慎到所作，而不是莊周的作品。其理由有三：《天下篇》所述慎到學說，和《齊物論》本旨相合；《齊物論》在《莊子》書中「獨顯異采」，和他篇不類；今本《莊子》除此篇外，無以「論」名者，而《史記·孟荀列傳》稱慎到著《十二論》，正相符合。^[41]傅氏此論得到了容肇祖的補充。顧頡剛對傅、容二氏的看法極表贊同，認為「他們的見解都是極精確的」；並進一步說：「就說內篇中除了《齊物論》都是莊周的，則我們可以說莊周的思想極與慎到相近，這或者即是二家之書錯合在一起的原因。」^[42]1961年，楊榮國也說，《齊物論》是慎到的思想。^[43]80年代，張恒壽對傅斯年的觀點予以駁正，認為傅氏「抓住一點枝節上的聯繫，而不顧全面的事實」^[44]。

三

外、雜篇幾乎每篇都受到了學者們的懷疑，學術界對它們的作者和寫作年代的考證更為紛繁多歧。葉國慶、羅根澤、關鋒、朱謙之、張恒壽、劉笑敢等，根據各方面的綜合情況，對外雜篇作了全面的考證，並進行了一定的分類。

葉國慶將《達生》、《山木》、《人間世》、《知北遊》、《秋水》、《則陽》、《田子方》、《庚桑楚》大體歸為一類，是學莊者所作。《至樂》篇悅死而惡生，與《齊物論》齊生死不類。《徐無鬼》篇「以賢下人」「無以色驕人」等語，與莊子思想不同。《外物》篇有憤世之慨，與內篇遊物外的主旨不類。《列禦寇》篇是後人衍莊學

而失其意者。《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《繕性》、《刻意》諸篇文理相同，當是同時的作品。《胠篋》篇言田成子十二世有齊國，《刻意》篇有吐故納新導引養形語，這是秦漢間方士的口吻。《在宥》、《天地》、《天道》、《天運》有相同之點，為漢人作品。《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》為漢人作品。《說劍》文似《戰國策》。^[45]他認為，《寓言篇》雖然是說明著書的體例，卻不是莊子自做的。^[46]

羅根澤認為，在莊子以後，劉安以前，道家必在蓬蓬勃勃的發展，大批材料，就在《莊子》外雜25篇。他將外、雜篇分為十二類，具體如下：

《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》4篇，為戰國末年左派道家所作；《天地》、《天道》、《天運》3篇，不惟不反對儒家，且與儒家有相當的妥協，為漢初右派道家所作；《刻意》、《繕性》2篇，疑為秦漢神仙家所作；《秋水》、《達生》、《山木》、《田子方》、《寓言》5篇為莊子派所作。《至樂》、《知北遊》、《庚桑楚》3篇為老子派所作，其時代當在戰國末期；《徐無鬼》、《列禦寇》2篇疑為道家雜俎；《外物》篇也是道家雜俎，產生於西漢；《則陽》為老莊混合派所作；《讓王》、《漁父》為漢初道家隱逸派所作；《盜跖》為戰國末道家所作；《說劍》為戰國末縱橫家所作，篇中的莊子自稱為周，當然是托之莊周，而不是莊辛。有人認為是莊辛，單字孤證，是不能為據的，因為這個字難保不是傳抄之誤。關於《天下篇》，羅先生說：「我頗擁護傳統的見解，疑心是莊子的自序」，並且提出了幾點論據。^[47]

關鋒1960年說：「我同意外雜篇不是莊子的作品，而認為：一部分是莊子後學所作，一部分是老子後學左派所作，一部分是楊朱學派的後學所作，一部分是宋鉞尹文學派的後學所作。」^[48]第二年，他發表了《莊子〈外雜篇〉初探》一文，他表示：「我考證的結果，跟羅先生（按：即羅根澤）同中有異，他認為非莊子本人所作的那些論據，大半我是同意的。」在這篇文章中，關鋒將《莊子》外雜篇也作了一定的歸類分析。最後，他總結說：「總之，外雜篇是由戰國

未到《淮南子》以前這個時期的、漢人稱之為「道家」的一部總集。」[49]

朱謙之的遺稿《〈莊子〉書之考證》發表於《社會科學研究》2001 年第 4、5 期。朱先生對《莊子》一書的基本觀點是：內七篇大致無問題，內篇與外篇的關係是互為發明，以內篇為主；外篇雜篇為莊子後學所加。在思想理路上，莊子後學分為左中右三派：中派為莊子直傳弟子，追求逍遙自得與齊一萬物的境界；右派乃儒家化的莊子學，主張「內聖外王之道」；左派是極端的無治派，追求忘義、忘禮、忘樂。朱先生認為，外雜篇為先秦作品，為秦漢間人所作的說法，未免近於武斷。

張恒壽根據每篇基本內容，並依原書次序，將外篇分為 3 組、雜篇分為 4 組，作了十分詳盡的考證。[50]

崔大華對羅、張兩位先生對莊子學派的劃分，提出不同意見。因為這種學派的劃分，在先秦典籍記載上是沒有根據的，並不一定符合先秦學術思想的歷史實際。[51]

劉笑敢則對上述在學術界占相當優勢的外雜篇完成于「漢初說」提出不同看法，主戰國末年說。其主要根據來源於 3 個方面。第一，仔細分析《呂氏春秋》、《韓非子》引用《莊子》的情況，說明在戰國末年，《莊子》書中至少約有 14 篇已經被《呂氏春秋》、《韓非子》引用過，占今本 33 篇的 42% 左右，證明外雜篇在戰國末年已經大體完成了。第二，賈誼生於西元前 200 年，從他的《屈原賦》和《鵬鳥賦》來看，他熟讀《莊子》，頗得其旨，由此也可以推定《莊子》大致成書于戰國末年。第三，一般說來，一部書作於什麼時代，總會對這個時代有所反映，而《莊子》外雜篇沒有發生于秦或漢初的事件，只有戰國時代的故事。劉笑敢還從《莊子》書本身出發，對外雜篇疑問較大的篇章，如《天下》、《天地》、《天道》、《天運》等，進行了具體考證。他認為：

籠統說來，《莊子》內篇和外雜篇都可能攙入若干後代的文字，但是認真推敲起來，這種攙雜似乎並不嚴重，《莊子》還是一部比較可靠的先秦子書。[52]

劉笑敢還嘗試以思想觀點、主要是與內篇的關係為統一標準對外雜篇進行分類。第一類，包括外篇的 6 篇，即《秋水》、《至樂》、《達生》、《山木》、《田子方》、《知北遊》，雜篇的 6 篇，即《庚桑楚》、《徐無鬼》、《則陽》、《外物》、《寓言》、《列禦寇》，作者將其稱之為述莊派，是莊子後學的嫡系，其作品是研究莊子思想的主要參考資料。第二類包括外篇的《在宥》（下）、《天地》、《天道》、《天運》、《刻意》、《繕性》和雜篇的《天下》，共 7 篇，是莊子後學中的黃老派。第三類以《駢拇》、《馬蹄》、《去》、《在宥》（上）4 個短篇為主體和核心，《讓王》、《漁父》、《盜跖》3 篇與之也有若干聯繫，這一派激烈抨擊現實，可稱為莊子後學中的無君派。[53]

王葆玟根據荊門郭店楚簡，對《莊子》外雜篇的寫作年代作出了全新的考證。他指出，郭店楚簡《語叢四》有一節文字，與《莊子·胠篋篇》大致相同，這段文字是楚簡的抄寫者從《莊子》中摘錄下來的。可以推斷郭店楚簡抄寫者一定是處於《莊子》外雜篇初期流行的時期。《胠篋篇》提到田成子「十二世有齊國」，今考從田成子到齊王建不是十二世，而是十三世，其中的第十二世是齊襄王法章。《莊子·胠篋篇》就是以齊襄王的時期為背景。而齊襄王法章五年（前 279 年），法章才真正成為「有齊國」的君主。《胠篋篇》撰作年代不得早于齊襄王五年（前 279 年），不得遲于齊襄王末年（前 265 年）。可以推斷《莊子》外雜篇的絕大多數篇章與《胠篋篇》類似，也應作于齊襄王時期。早於《胠篋篇》的內七篇應當作撰于齊襄王元年以前，完成于齊宣王、湣王時期，其為齊湣王時期作品的可能性，應是最大的。[54]

張松輝則認為，「戰國末年說」和「漢初說」的論據都缺乏可靠性。他提出，《莊子》一書是在莊子的主持下，由莊子和他的學生共同完成的，完成的時間

大約在莊子去世前後。[55]

《天下篇》因其在中國學術史上佔有重要地位，為歷代莊學研究者所重視，但也是意見分歧最大的一篇。在作者歸屬上，有莊子自作和非莊子自作的爭論；在持非莊子自作觀點的人中，又有作者究竟是屬於道家抑或儒家的分歧。在寫作年代上，有作于先秦一戰國末、秦漢之際和漢初等3種不同說法。

馬敘倫、羅根澤、梁啟超等認為，《天下篇》乃莊子自著。羅先生的具體論證已如前述。馬敘倫先生說：

至於《天下》篇，我認為是作為一個時代的學術的結論，可能也是莊子寫的。我們如果說不是莊子寫的，很難找出另外一個人有這樣精通一個時代的學術，更有這樣的大手筆。如果作為莊子寫的自序，那是天衣無縫了。[56]

梁啟超在《莊子天下篇述義》一文中，認同《天下篇》即《莊子》全書之自序的傳統說法，並對反對者的主要疑問作出了解釋。

朱謙之說，《天下》篇曆敘古今道術，顯然是莊子晚年的著作。即使退一步認為《天下》篇不是莊子自作，而為莊子直接門人評論百家之學而作，也不可能就斷定其為漢代所作。總之，《天下》篇乃莊子後序，與《寓言》篇均可認為莊子作。[57]

晚近以來，更多的學者認為《天下篇》乃莊子之後人所作。錢玄同說：「《天下篇》乃極精博之晚周思想概論，但不見其為莊子之手筆。」[58]30年代，葉國慶提出，《天下篇》上半篇非莊子所作。理由是：一、莊子齊大小，一是非，必無聖人、君子等分別；二、「其在於詩書禮樂者」云云，言儒家於道所得獨厚；「其散於天下」云云，言諸家只得道之一端，乃儒家口氣；三、「不侈於後世」以上為一篇總綱，以下分敘百家，

莊子為百家之一而已，作者悲百家往而不反，故此篇必非莊子所作；四、內篇多寓言、重言，此篇全是莊語。[59]

80年代，楊柳橋說，《天下》篇非莊子「自序」。其一，作者把儒家看作正統學派，而把「百家之學」看作「不該不遍」的流派。其二，對莊子學說的評價，是完全站在第三者的立場來論述的。楊氏提出，我們如果把《寓言》篇的第一章看作是《莊子》的自序，倒是說得過去的。[60]

2000年，王運生就《天下篇》本身所表現出來的問題：不批評儒家學派；批評墨家學派卻持儒家觀點，而非道家觀點；自我批評說明莊子思想實質、置身老子一派等疑竇，斷言它不是莊子作品，應是後人偽作。[61]

多數學者既然肯定《天下篇》不是莊子自作，那麼，它是莊子以後何人或何派所作？學術界有多種不同意見。

譚戒甫明確提出，《天下篇》為西漢淮南王劉安所作。《天下》篇的思想和《淮南子》，特別是其中的《要略》篇多相同。《天下》篇即是《淮南子王莊子要略》的改名。[62]90年代，李叔華贊同譚說，並且從思想史、學派史、語文史三個方面，充實譚說。他指出，《天下篇》的主旨是特尊儒學（見於總論），主要評述道家，是以總結學術思想為形式，反映漢初儒道相黜而又互補的學術思潮，並希望將儒家學說定於一尊，其寫作年代在西漢文、景之際。[63]

60年代，任繼愈提出，《天下篇》既非莊周自著，也不像莊子學派的作品。主要論據有：1.「哲學史」的總結，不能為時過早，其時代不能早於秦漢之際。莊周和它沒有關係，因而不存在莊周自著的問題。2.《天下篇》列舉了六大流派的哲學思想，一一加以客觀評論，沒有把莊周哲學估得很高。在道家的言辭的

外衣下，透露出儒家（甚至一部分法家）的社會政治思想，「決不是儒家以外的學者所能寫得出來的」。其作者對儒家有好感，研究得也比較深，對道家的研究和理解就淺得多，獨有對莊周的哲學敘述不具體。任先生說，儘管《天下篇》對莊周的批評值得重視，但是，不能從《天下篇》的文句中，論證出莊周內篇的「逍遙」、「齊物」的思想。[64]

嚴靈峰先生認為，《天下篇》乃荀子晚年的作品或荀子門人後學得其傳授而作。論據有：1.《天下》批評、綜括各家學術觀點與《荀子》《解蔽》、《非十二子》、《天論》等相近。2.所用辭語如「道術」、「神明」、「百家」、「內聖外王」等亦相仿佛。[65]

崔大華指出，譚氏之論最為薄弱。《淮南子》一書，幾乎無篇不引《莊子》思想、詞語、事例，只能說明其因襲《莊子》，而完全不能證明《天下》為《淮南子》作者所作。《文選》注引《淮南子莊子要略》僅存數語，並不見於《天下》篇，所以斷定《天下》即是《莊子要略》的改名是很困難的。崔先生說，《天下》篇是莊子後學中受儒家思想影響較多的人所作，其寫成可能在《莊子》諸篇之後。[66]

黃長泉對任繼愈、閻韜的觀點提出質疑，認為《天下篇》的作者，既不是道家的莊子或莊子的後學，也不是儒家，只能是宋、尹這一派的人物。其創作時代，即百家爭鳴結束後的秦或漢初。[67]

1993 年，《南京大學學報》發表署名文章，提出一個全新的觀點：《天下篇》為《莊子》各派理論之總結。作者說，《天下篇》中論及的五派十子的思想在《莊子》中均有反映，《莊子》一書乃是莊子、老子、宋鉞、彭蒙、墨子五家作品的彙集。關於《天下篇》的作者和寫作時間，該文作者考證說：《天下篇》論及公孫龍，顯見是作于公孫龍成名之後。公孫龍之死最早也應在前 250 年左右，假定公孫龍年 70 而死、30 成名，那麼成名之時當在前 290 年左右；而莊子之死至遲也當在前 290 年左右，莊子自作《天下篇》的可能性微乎其微。[68]

其微。[68]

《天下篇》篇末記述惠施學說一節，前人早已提出是另外一篇附加在這裏的。《北齊書》卷 24《杜弼傳》云：「弼又注莊子《惠施篇》。」葉國慶認為：「『惠施多方』一段，疑即杜預注《惠施篇》。」[69]王叔岷也推測《天下》篇末章「惠施」章，即是此篇。譚戒甫先生論證說，「自惠施多方」以下即是《漢志》名家類的《惠子》一篇，晉人李頤集解時將它和《天下》篇合併。[70]

張恒壽也注意到這一段與以前各節不相一致。他推測說，可能古本《莊子》中「惠施」本來另是一篇，也即司馬彪 52 篇本中之一篇。後人因它和《天下》篇都是講先秦學術的，便併入《天下》篇末。杜弼當是根據 52 篇本特為《惠施》篇而作注解。[71]王仲鏞則提出另外一種解釋。他說，就全篇來看，「惠施多方」以下一段，乃是一個有機的組成部分，此乃專門之學，難於索解，杜弼裁篇別出，詳為作注。郭象只有最後一條總評式的注文，餘均無注。杜弼因而補其所闕，這是完全可能的。[72]

20 世紀學術界關於《莊子》作者的詳細討論與對內篇、外雜篇的具體考證，為我們展現了一幅絢麗多彩的學術畫面，不僅使我們瞭解莊學本身在 20 世紀中國學術轉型中的變化與意義，而且對於認識 20 世紀中國學術在中西文化交融背景下的歷史變遷與發展，亦是大有裨益。

註 釋

[①] 馮友蘭：《論莊子》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。

[②] 馮友蘭：《再論莊子》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。

- [③] 馮友蘭：《中國哲學史新編》，人民出版社，1984 年版。舒金城指出：馮先生的理由是不充分的，不能必然地證明《逍遙遊》、《齊物論》兩篇只代表莊周的思想而不是莊周後學的作品。舒金城：《中國古代智慧的殿堂——深宏奇特的〈莊子〉哲學》，第 51 頁，民族出版社 1998 年版
- [④] 葉國慶：《莊子研究》，第 10-12 頁，商務印書館 1936 年版。
- [⑤] 陸欽：《莊周思想研究》，河南人民出版社 1983 年版。
- [⑥] 楊柳橋：楊柳橋：《莊子「三言」試論》，《天津師範大學學報》1983 年第 6 期。
- [⑦] 程宜山：《關於莊子的著作》，《中國哲學史研究》編輯部編：《中國哲學史論叢》，福建人民出版社 1984 年版。
- [⑧] 朱鋒：《〈莊子〉真偽的考論與思想系統的劃分》，《復旦學報》1995 年第 5 期。
- [⑨] 胡適：《中國古代哲學史》，歐陽哲生主編：《胡適文集》第 6 冊，第 170-177 頁，北京大學出版社 1998 年版。
- [⑩] 顧頡剛：《答書》，《古史辨》第一冊，第 282 頁，上海古籍出版社 1982 年版。
- [11] 顧頡剛：《莊子外雜篇著錄考》，《古史辨》第一冊，第 282-286 頁，上海古籍出版社 1982 年版。
- [12] 張心激：《談談鑒別〈莊子〉的標準》，《光明日報》1962 年 3 月 16 日。
- [13] 張恒壽：《莊子新探》，第一章第三節，湖北人民出版社 1983 年版。
- [14] 張恒壽：《莊子新探》，序言，第 4 頁，湖北人民出版社 1983 年版。
- [15] 崔大華：《莊學研究》，第 80-86 頁，人民出版社 1992 年版。
- [16] 嚴北溟：《應對莊子重新評價》，《哲學研究》1980 年第 1 期。
- [17] 張松輝：《莊子考辨》，第 28 頁，嶽麓書社 1997 年版。
- [18] 顏世安：《莊子評傳》，第 48-49 頁，南京大學出版社 1999 年版。
- [19] 周通旦：《關於〈莊子〉外雜篇和內篇的作者問題》，《哈爾濱師範學院學報》1961 年第 1 期。
- [20] 崔大華：《莊學研究》，第 67 頁，人民出版社 1992 年版。
- [21] 陸永品：《老莊研究》，第 61、62 頁，中州古籍出版社 1984 年版。
- [22] 馬敘倫：《莊子天下篇述義·序言之一》，上海龍門聯合書局 1958 年版。
- [23] 鍾泰：《莊子發微》，第 1-2、181-182 頁。上海古籍出版社 1988 年版
- [24] 關鋒：《莊子〈外雜篇〉初探》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [25] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，第 32 頁，中國社會科學出版社 1993 年版。
- [26] 舒金城：《中國古代智慧的殿堂——深宏奇特的〈莊子〉哲學》，第 49 頁，民族出版社 1998 年版。

- [27] 朱鋒：《〈莊子〉真偽的考論與思想系統的劃分》：《復旦學報》1995 年第 5 期。
- [28] 羅宗強：讀《莊》疑思錄——有關莊子文藝思想問題的片斷思考，《南開學報》1985 年第 2 期。
- [29] 崔大華：《莊學研究》，第 86-97 頁，人民出版社 1992 年版。
- [30] 王葆玟：《試論郭店楚簡的抄寫時間與莊子的撰作時代——兼論郭店與包山楚墓的時代問題》，《哲學研究》1999 年第 4 期。
- [31] 任繼愈：《莊子探源》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [32] 張德鈞：《〈莊子〉內篇是西漢初人的著作嗎？》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [33] 吳則虞：《〈莊子內篇譯解和批判〉讀後記》，《哲學研究》1961 年第 6 期。
- [34] 任繼愈主編：《中國哲學發展史》（先秦），第 385 頁，人民出版社 1983 年版。
- [35] 崔大華：《莊學研究》，第 65-66 頁，人民出版社 1992 年版。
- [36] 饒東原：《論〈莊子內篇〉的歸屬——讀任繼愈同志的〈莊子探源〉》，《湖南師範學院學報》1984 年第 1 期。
- [37] 關鋒：《關於〈人間世〉非莊子所作說》，《莊子內篇譯解和批判》，人民出版社 1961 年版。
- [38] 張恒壽：《莊子新探》，第二章，湖北人民出版社 1983 年版。
- [39] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，第 24-28 頁，中
- [40] 唐蘭：《老聃的姓名和時代考》，《古史辨》第四冊，第 342 頁，上海古籍出版社 1982 年版。
- [41] 傅斯年：《誰是〈齊物論〉的作者》，《歷史語言研究所集刊》第 6 卷 4 號。
- [42] 顧頡剛：《從呂氏春秋推測老子之成書年代》（下編），《古史辨》第四冊，第 505、508 頁，上海古籍出版社 1982 年版。
- [43] 楊榮國：《莊子思想探微》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [44] 張恒壽：《莊子新探》，第 72 頁，湖北人民出版社 1983 年版。
- [45] 葉國慶：《莊子研究》，第 38-41 頁，商務印書館 1936 年版。
- [46] 葉國慶：《莊子研究》，第 26-28 頁，商務印書館 1936 年版。
- [47] 羅根澤：《莊子外雜篇探源》，《燕京學報》第 18 期。
- [48] 關鋒：《莊子哲學批判》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [49] 關鋒：《莊子〈外雜篇〉初探》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [50] 張恒壽：《莊子新探》，第 315-316 頁，湖北人民出版社 1983 年版。
- [51] 崔大華：《莊學研究》，第 74-80 頁，人民出版社 1992 年版。

- [52] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，第 57 頁，中國社會科學出版社 1993 年版。
- [53] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，第三章，中國社會科學出版社 1993 年版。
- [54] 王葆玟：《試論郭店楚簡的抄寫時間與莊子的寫作時代——兼論郭店與包山楚墓的時代問題》，《哲學研究》1999 年第 4 期。
- [55] 張松輝：《莊子考辨》，上編第二章，嶽麓書社 1997 年版。
- [56] 馬敘倫：《莊子天下篇述義·序言之一》，上海龍門聯合書局 1958 年版。
- [57] 朱謙之：《〈莊子〉書之考證》，《社會科學研究》2001 年第 4、5 期。
- [58] 錢玄同：《論〈莊子〉真偽書》，《古史辨》第一冊，上海古籍出版社 1982 年版。
- [59] 葉國慶：《莊子研究》，第 30-31 頁，商務印書館 1936 年版。
- [60] 楊柳橋：《莊子「三言」試論》，《天津師範大學學報》1983 年第 6 期。
- [61] 王運生：《〈莊子·天下篇〉的真偽及學術價值》，《昆明師範高等專科學校學報》2000 年第 9 期。
- [62] 譚戒甫：《現存莊子天下篇的研究》，《哲學研究》編輯部編：《中國哲學史論文初集》，科學出版社 1959 年版。
- [63] 李叔華：《〈莊子·天下篇〉的主旨和成文年代新探》，《哲學研究》1995 年第 5 期。
- [64] 任繼愈：《莊子探源之二》，《哲學研究》編輯部編：《莊子哲學討論集》，中華書局 1962 年版。
- [65] 嚴靈峰：《老莊哲學·論莊子天下篇非莊周自作》，臺灣中華書局 1979 年第 2 版。
- [66] 崔大華：《莊學研究》，第 100-103 頁，人民出版社 1992 年版。
- [67] 黃長泉：《關於〈莊子·天下〉篇的作者》，《湖南師範學院學報》1984 年第 3 期。
- [68] 王青：《論〈天下〉篇為〈莊子〉各派理論之總結》，《南京大學學報》1993 年第 1 期。
- [69][69] 葉國慶：《莊子研究》，第 32 頁，商務印書館 1936 年版。
- [70] 譚戒甫：《現存莊子天下篇研究》，《哲學研究》編輯部編：《中國哲學史論文初集》，科學出版社 1959 年版。
- [71] 張恒壽：《莊子新探》，第 301-302 頁，湖北人民出版社 1983 年版。
- [72] 王仲鏞：《莊子的批判精神——〈天下〉篇新探》，《四川師範學院學報》1981 年第 2 期。

比較哲學

實在世界何種意義上實在？

——從「莊周夢蝶」到「鉢中之腦」再到「共業」

撰文：莊朝暉(廈門大學助教)

1、「莊周夢蝶」

莊子齊物論篇記載了一個故事：「昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？」

「莊生曉夢迷蝴蝶」，不知是蝴蝶夢成了莊周，亦或是莊周夢成了蝴蝶？對於「莊周夢蝶」的典故，我們往往做浪漫主義的理解。現在，不妨從理性分析的角度來看看，會不會存在「蝶夢莊周」的可能呢？一隻蝴蝶作了一個夢：（他成了莊周，這位莊周又做了一個夢：夢中又成了另一隻蝴蝶）也就是說，莊周的一生，是處於某只蝴蝶的夢境之中？

對於這個疑問，根據常識我們說不可能：「夢與實在世界是不一樣的。在夢裏，是純粹的精神活動，而在實際生活中，我們是生活於實在世界之上。」我們認為有個獨立於精神之外的實在世界，而在夢境裏並沒有這樣的實在世界。現在，我們來反思一下我們的常識。對於所謂實在世界的認識，都離不開我們的感官。獨立於我們的認識之外的實在世界是什麼樣，我們其實一無所知。我們之所以認為有個實在世界，原因是我們能夠互相印證地看到山河大地，聽到鳥語聞到花香，並且這個過程具有時間上的持續性。也就是

說，我們是從精神活動而推斷出外部有個實在世界。事實上，夢是純粹的精神活動，我們對實在世界的認識也是純粹的精神活動。因此，夢這個虛擬世界與生活中的實在世界，並不像想像地那樣判然可分。如果說在夢境這個虛擬世界裏，與實在世界還有區別。那麼，我們還可以構造出更嚴格的思想實驗。

2、「鉢中之腦」

美國哲學家普特南提出一個著名的思想實驗「鉢中之腦」(brains in a vat)：我們的腦皆被放進一個盛有維持腦存活的營養液的大鉢中，而腦的神經末梢被連接在一台超級電腦上，這台超級電腦使得所有鉢中之腦經歷著有如日常人的經驗，但這些鉢中之腦所經驗到的「整個世界」，其實是這台超級電腦製造出來的集體幻覺。

在這個思想實驗裏，我們在所謂實在世界裏的生活，都可以轉化到這個虛擬世界來。甚至，在虛擬世界裏，我們也可以有這樣的信念：我們是生活在某個實在世界裏。在這個虛擬世界裏，當我們目光轉向時，程式判斷到這個位置設定有一朵紅花，就把一朵紅花的視覺資訊傳入我們的神經末梢，在每次的重複刺激下，我們開始相信這個位置有一朵花。其他主體也是類似，所以我們與其他主體還可以相互印證。

那麼，當虛擬世界也擁有我們對實在世界的所有知覺經驗，在這樣的情況下，我們如何來區分虛擬世界與實在世界呢？事實上，這是不可能之任務，因為我們對該虛擬世界與對所謂實在世界擁有的認識完全一樣。也就是說，我們無法確認自己到底是生活在虛擬世界，還是生活於實在世界。正如上面所說，獨立於我們內心之外的實在世界，無非是推論出來的，是一種未經批判的信念。獨立的實在世界無非是一種假設，用於解釋我們的生活。那麼，同樣地，虛擬世界，也可以成為解釋我們生活的假設。我們可以假設我們生活於某個獨立的實在世界之上，我們也同樣可以假設我們生活於某個虛擬世界之上，甚至我們也可以假設我們生活於某個虛擬世界裏設計的虛擬世界裏。這樣的假設是無窮多的，獨立的實在世界只是這無窮多假設裏的一個。根據上面的分析，儘管我們還習慣性地想縮在常識安全的懷抱裏，我們也只能承認，常識並不一定可靠，實在世界並不實在。

我們常識認為的實在世界，其實我們找不到任何辦法來證明它的實在性。對於實在世界的執著，正是佛教唯識學批評的「遍計所執性」。

3、「共業」

那麼，離開了獨立的實在世界，我們是不是一無所有呢，我們還可以確認什麼嗎？事實上，不管是在虛擬世界，還是在實在世界裏，我們都可以確認的是我們的精神活動。當我們看到一朵花，我們不能確定這朵花是獨立於我們精神之外的實在，但我們可以確定我們內心裏感覺到的紅花的樣子。同時，我們與他人還可以互相印證地看到山河大地，聽到鳥語聞到花香，並且這個過程具有時間上的持續性。值得注意的是，這時候的山河大地，並不是指稱實在的有一個山河大地，而是指稱我們內心裏對所謂山河大地的經驗流。這樣的一個內心化的生活世界，是我們可以確認的。

這樣的一個內心化的生活世界，近於佛教唯識的共業結構。據陳義孝《佛學常見辭彙》：「共業是招感

共同果報的業因；不共業是招感各別不同果報的業因。」舉例來說，山河大地，便是共業，各人的身體不同苦樂不同等，便是不共業。因為不共業，每個人有自己的色受想行識，因為共業，我們共同生存於某個生活世界。

4、關於科學

我們會有一個疑問，科學一般都預設了獨立的實在世界，而科學的有用性是不容置疑的。那麼，去除了獨立的實在世界以後，會不會對科學產生什麼影響？事實上，消除獨立實在世界信念後，科學理論並沒有發生什麼太大變化，除了我們現在指稱的物件變成了內心化後的實在世界裏的物件，而不是某個獨立實在世界裏的對象。對於科學理論，以前我們會認為它們反應了實在世界的某些規律，而現在我們更把科學理論當作一種預測的工具，一種對未來能夠進行有效預測的工具。

這樣的認識，才是一種更理性的認識。科學理論是有用的，但是科學理論是可錯的，正如休謨所論證的儘管以前的太陽都會升起，但明天的太陽並不一定會升起。因為科學是可錯的，所以科學可以不斷前進。

5、關於消極與否

我們還會有一個疑問，消除了獨立的實在世界，我們會不會跌入失望的深淵沉淪不起？消除了獨立的實在世界，我們還是像以前一樣在生活世界裏生存，所不同的是我們懸擱了實在世界。

事實上，如果認為實在世界是外在於我們的心靈，心物對立，我們便更易於向外索取，向大自然索取，聲稱要征服自然之類。現在認識到，實在世界內在於我們的心靈，心物合一，什麼樣的內心，就有什麼樣的生活世界。為了我們的生活世界更美好，我們應該從我們的內心開始。

香港人文哲學會

哲學講座錄音 CD

這是本會近年所舉辦哲學講座的錄音，讀者如因事未能參加而想補聽，或有參加者想重聽，本會備有下列錄音 CD，歡迎訂購。請填妥下列表格，連同畫線支票(抬頭「香港人文哲學會」)，寄旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室，香港人文哲學會收。再由本會幹事聯絡讀者取件。

編號	講題	講者	定價(元)
1	刁禪：從刁鑽公案禪出新天地	何曼盈博士	20
2	《周易》的人生智慧	岑朗天先生	20
3	胡塞爾論西方人道危機	葉達良先生	20
4	全球公義的問題（與解答？）	陳成斌先生	20
5	論原罪與人性中的根本惡	劉桂標博士	20
6	論道德的最高原則	方世豪先生	20
7	論圓善與上帝存在	劉桂標博士	20
8	論永久和平	陳成斌先生	20
9	墮胎與潛在人論證	報告：楊國榮博士 評論：溫帶維博士	20
10	張橫渠的心體論——《大心篇》解讀	報告：方世豪先生 評論：陳敏華小姐	20
11	謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析	報告：英冠球博士 評論：葉達良先生	30
12	後期維根斯坦論語詞的意義	報告：劉桂標博士 評論：梁光耀博士	30
13	哲學問題的消解	梁光耀博士	20
14	情之探索與《神鵬俠侶》	陳沛然博士	20
15	輔導的哲學資源（一）：孟子	英冠球博士	30
16	牟宗三先生對於康德物自身思想的發展	吳明博士	20
17	道家的「道」、「無」、「有」	劉國強博士	20
18	從《彖傳》、《象傳》探討中國哲學的特色	報告：鄧立光博士 評論：劉桂標博士	20
19	牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀	報告：鄧紹光博士 評論：葉達良先生	30

20	香港的快餐文化	方世豪先生 黃鳳儀小姐	20
21	知識產權的哲學反思	劉桂標博士 冼偉林先生	20
22	歐洲留學生活剪影	趙子明先生 葉達良先生	40
23	香港政黨政治與社會發展	呂永基先生 郭其才先生	20
24	伊拉格勒朵與巴門尼德論是與變	葉達良先生	30
25	倫理學釋論	梁光耀博士	30
26	唯識哲學與人生智慧	黎耀祖博士	20
27	《維摩經》的思想架構	報告：何曼盈博士 評論：黎耀祖博士	20
28	田立克論科技	陳家富博士	30
29	輔導的哲學資源（二）：莊子	英冠球博士	30
30	儒佛會通	吳明博士 陳沛然博士 劉桂標博士	30
31	張橫渠的性體論——《誠明篇》解讀	方世豪先生	20
32	論成唯識論的轉識成智學說	報告：劉桂標博士 評論：黎耀祖博士	20

訂購表格

姓名					
電話					
郵寄地址					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
共(元)					

● 關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才 內務副會長：葉達良

文書：呂永基 財政：陳美真 康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文 海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明 出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。

執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、
岑朗天

● 《人文》稿約

- 一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。
- 二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。
- 三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。
- 四、譯稿請附原文及其出處。
- 五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期乙份。
- 六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。
- 七、來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

● 《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（*.txt 或 *.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1， 2， 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學術銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會
會員申請表

相片

姓名：〔中文〕_____ 先生/女士

〔英文〕_____

身份證號碼：_____ (____)

通訊地址：_____

聯絡電話：_____

傳真：_____

電郵：_____

職業：_____ 教育程度：_____

填表日期：

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

2007 年春季(3/2007~7/2007)

本科時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	人文	人文	人文 / 華夏	※	華夏	地點/ 週六課節
1 6:40-8:10 pm	吳明 當代新儒家哲學	韋漢傑 理性主義 導論	黎耀祖 印中佛學 通析	劉桂標 哲學概論 (人文哲學會)	※	／	／
		韋漢傑 康德《純粹 理性批判》 導讀		劉桂標 哲學與現 代問題 (人文哲學會)			
2 8:30-10:00 pm	／	何曼盈 佛家哲理 通析	岑朗天 莊子講讀	方世豪 宋明理學 (華夏書院)	※	譚寶珍 思考方法 與謬誤	7:30-9:00 pm

星期一至五上課時間：1—6:40~8:10pm 2—8:30~10:00pm

星期六上課時間：7:30~9:00pm

研究課時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/ 平日課節	華夏	／	／	人文	※	華夏	地點/ 週六課節
8:10-10:25 pm	方世豪 唐君毅 《中國文化之 精神價值》研 究	／	／	劉桂標 唐君毅 《中國哲學 原論·原教 篇》研究	※	劉桂標 牟宗三佛 道論著研 究	一 2:30-4:45 pm
／	／	／	／	／	※	英冠球 從舍勒哲 學看倫理 學的基本 問題	二 5:00-7:15 pm

星期一至五上課時間：8:10pm~10:25pm

星期六上課時間：一—2:30-4:45pm 二—5:00-7:15pm

※案：星期五為舉行中西哲學研討月會及其他文化學術活動的日子，不設任何課程。

上課地點

華夏書院：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室

香港人文哲學會：旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室