

爭論中的莊子主體論

詹康
——
著

科技部人文社會
科學研究中心
補助出版

臺灣學生書局印行

傅佩榮 Puett
高柏岡 Obert 姜百悅
Heubel 蕭裕民 張卓軍 Roth
姜宏 Kohn 劉文英 劉紀璐 陳榮華
高笑今 王威威 侯德之 賈齊合 洪嘉琳
呂凱 鄧長輝 龐安安 鍾振宇 Moeller
林明照 莊保璽 王博 鄭開 夏可若 奚密
吳康 胡楚生 蒙培元 邱紫鋼
宗興 陳清泰 陳靜 劉小楓
此會 黃鶴昇 王又如 蕭鋒
石萬全 吳汝鈞 馮友蘭 夏甄陶
李澤厚 劉笑敢 蔡景康 蔡英文
馬耘

蕭振聲
蔡振豐 葉雲石
趙衛民 徐克謙
韓林合 Needham
廖少明

謝啟武
崔大華 楊國
時曉麗 Noe

張卓軍
蔡 劉紀璐
陳榮華 黃漢勇
高笑今

王獻明
錢文會 章炳麟 蔣錫昌
牟宗三 程兆熊 傅偉動
戴世君 唐君毅 徐復觀 池田知久
福永光司 葉維廉 Billeter
蘇語堂
Hall&Ames 施友忠
劉芬慧 勞思光
龐博 羅 Ziporyn 劉成灼
侯外廬 楊儒賓 芥菜羹 Graziani
錢新祖 羅光 李柱 吳光明
蘇鎮國
謝啟武
崔大華 楊國榮
時曉麗
Yearley Giles
陳鼓應 Ilgaard
項退結 Schwartz
葉海煙 關永中
郭齊勇 Graham

錢文會 蔣錫昌
章炳麟
牟宗三 程兆熊
傅偉動 錢穆
唐君毅
徐復觀

Fox 錢穆
楊文會 Higgins 池田知久
龐亦凡 Wohlfart 王叔岷 Coyle
蔣錫昌 Machek 徐復觀 Allinson
曾春海 傅偉動 Berling 唐君毅 Berkson
蔣炳麟 Munro 賴錫三 吳怡 牟宗三
程兆熊 葉維廉 Billeter 林鎮國 羅光
Hall&Ames 吳光明 李柱 陳鼓應
王煜 項退結 葉海煙
關永中 郭齊勇
曾春海

自序

西元一九六九年方二十八的 Quentin Skinner 發表了〈Meaning and Understanding in the History of Ideas〉一文，這篇五十一頁的長文成為思想史研究方法論的重要文章，不是由於 Skinner 提出了他自己的研究方法，而是由於主要篇幅用於批評兩種主流的研究方法：以為文獻的意義完全可由文獻本身來決定，與以為文獻的意義是由宗教、政治、經濟因素構成的脈絡所決定。Skinner 之所以作長篇的批評，是為了要有正面作用：「現今在思想史中的混亂，其本質不僅表明了我們需要另一種研究取徑，且還指出我們需要採用何種研究取徑才能避免那些混亂。」他批評時所舉證的作品，大多出版於一九五〇和六〇年代，從學術大老至新進學者網羅殆盡，人員之多，註解之夥，學術文章罕見其倫。如果不是戰後學術研究欣欣向榮，主流研究方法積年熟成，從而自暴問題，與爆發兩大主流研究法的矛盾，則 Skinner 也沒有機緣撰寫此文，所以他是天縱之英才固不待言，但研究也是應運而生。

莊子的研究在最近二十年也進入蓬勃期，即以臺灣和英語世界而言，研究接踵而出，觀點屢屢創新，已開始有應接不暇之勢。然觀點與見解一方面累積，另一方面卻少有互相引用與切磋，於是眾人各自造車，各自上路，各自推進，各自攻頂，一家之言更縱恣增多矣。本書之寫作動機，即是欣見學海中繽紛之美，欲加以條理，不僅自賞，也願人共賞之。倘量變導致質變是實理，則已有的洞見詮解

放射幅度既廣，宜蘊有自反而縮之機，藉彼諸等洞見詮解為資糧，賅攝洞貫，融釋羣疑，創為新見，終結混亂，亦研究者應奮為之責也。

唯本書雖也存心解決詮釋的紛爭，與發展更好的詮釋，與 Skinner 則有根本不同。Skinner 藉反對他人而提出自己主張，我則是藉贊同他人而提出自己主張。上引 Skinner 說思想史研究混亂之語，很適合移做當前莊子研究的寫照，值此更張典範的契機，Skinner 的「你們傻瓜、我聰明」是一種出路，而我想嘗試「共存共榮」能否統合莊學研究的歧見。如果我的想法可以，則我們可以準備終結前一個時代，迎向下一個時代了。

為了總結往者而開啟將來，不管是 Skinner 或我都認為需要大批引介近期研究，不分學者地位、圖書評價，只要寓目就納入，鉅細靡遺的鋪築出學術界的全貌。這，卻不是本地認為學術著作該有的樣子。當本書的前身還在論文尺度內時，曾收到投稿的審查意見書，認為近似讀書筆記的工夫難能而不可貴，奉勸晚輩小子挑幾個大老下手，批判而發展之。這數年間三度申請國家科學委員會專題計劃，專家意見亦以為董理陳說需要去繁取精，找有代表性的觀點以降低受討論者的人數，無論如何文獻評估只是研究的基礎工作，而非研究的貢獻所在，所以應避免太過依賴二手研究以探討莊子，宜多深入莊子文本之後找出自己的問題，然後才利用二手研究與自己的問題呼應互動。這些出自臺灣學術標準的苦口婆心之建議，與我想衝大格局，聚樹為林，狀寫類型特徵，以全幅的爭論圖景滋乳研尋新方向的渴望，有總觀微觀、粗放精作之不同。嘗思之，所以要大量引介他人研究，並非為了對個別學者觀摩吸收或評估辨正，乃是將相似立場集結成類，明辨成類的共同屬性，以類與類的相摩相蕩，鼓舞一

種超乎其類、融攝眾流的通解。此非全書展開於眼前，誠難以喻知。故去年夏第三度未獲國科會獎助，心情一反而為暢然，蓋知言不易，求人知己更難，自己未能明喻而冀人理解瑰怪詭疑之事，則世無此理。「賊莫大乎德有心而心有眼」，既欲為德，何必心眼放在獎勵次數與論文篇數上，亦按照研究取徑的需要，為所當為罷了。

值此出書的機會，合當感念教我莊子或當面啟發我的良師。葉國良教授一九八五年的大一國文課教〈逍遙遊〉是我第一次讀莊子，啟迪了我的興趣。葉老師剛得博士不久，年輕苗條，玉樹臨風，與本班感情甚好，我和同學還曾登府吃飯品茗，接受長髮美女師母款待，聽老師高論中國飲食文化。周伯戡教授教會我思考和論證，一九八六年旁聽他的中國通史，他每次上課都將史華慈《The World of Thought in Ancient China》放在講桌上，但從來沒翻開來查過，不知是否當做心理安慰劑。一九八七年上半年廣德教授的中國政治思想史，因立志傳其薪火，獻身中國政治哲學之研究。同年旁聽錢新祖教授練而嗜讀西方研究，乃是重視西方研究才嚮往留學，如今成了臺灣中國哲學教學研究崗位上的畸零族類，前顧迷茫，不知何歸。去年秋《錢新祖集》三卷開始出版，為五十六歲就癌症病逝的他，將畢生思想的檔案留給世人。審查博士論文計劃的史華慈教授對我從未聯想之處喚為「有為」，初聞時如蟻齧蛆吮，扭捏不安，但也心知其正確，久後慣之習之。一九九八年春自美返臺，訪問各校教授，討論博士論文計劃，蔡明田教授授以他對莊子的心得，並推崇劉笑敢教授《莊子哲學及其演變》，說：「我願意為他辯護。」我運氣好，隨後在九龍的書店買到劉教授出版已十年的書。本年冬在荷蘭萊頓大學

聽沈清松教授一次課，沈老師去當講座教授，那天上的正好是〈齊物論〉關於人的心理結構，十六年後變成我此書討論的題目。去年春沈老師來我任職學系擔任講座教授，時加撫拊慰勉，誠愧迄無良績，用謝提掖之德。二〇〇〇年春杜維明教授上道家哲學，指定我當助教，觀摩到對西方學生上中國哲學入門課的教學技巧。每週陪老師從賽佛樓走回燕京樓，給師徒兩人固定聊天的機會，成為留學六年最後一段美好回憶。去年夏在北京謁見老師，忝蒙鼓勵完成本書，音言溫煦，感切五內。

我對莊子的理解經過數次變遷，和上面八位教師的授受關係現在已很薄弱了。現今的見解得力於二〇〇五年秋和二〇〇七年秋，代替林鎮國教授上中國哲學史之隋唐時期，硬啃印度中國佛學，因而粗通大乘各宗大意。有此為基礎，才能進窺傳偉動、牟宗三、程兆熊、章炳麟、楊文會、成玄英的研究，理解他們怎麼以莊子和大乘佛學互相闡釋。以前未懂大乘佛學而讀他們的書，書中的佛學部分就成文字障礙，有讀而不懂，自然不能理解他們的思想。如果援佛入莊是說把一個東西傳會到另一個東西，那就太歪曲了這些學者的研究。援佛入莊應該是說，大乘佛學把一種哲學結構發展得很完備，熟悉其理路以後再來看莊子，可以發現莊子也有同一哲學結構。只是莊子還有其他哲學結構（這是本書的一貫論點），所以若不熟悉大乘佛學的那種哲學結構，則眼花瞭亂，能看到那些其他結構，卻不容易看出這一結構。林老師給我的代課機會，讓我增長學識，而且轉化成為後來寫作本書時，提出一己之說的管籥，他和政大哲學系二〇〇八年、二〇一〇年畢業班學生，是最需要感謝的。

研究莊子時無聲的良師是古今注疏。在字詞訓詁方面，王叔岷《莊子校詮》集清代中期以來訓詁《莊子》之大成，清代前期對《莊子》字詞意義的解釋如果不見於王書，大致可以不必信從。如再輔

以王書遺漏者，如馬敘倫《莊子義證》、蔣錫昌《莊子哲學》等，則訓詁大致都有可靠答案。在段意句意方面，則勤查各家注解，吸取前人智慧，是做出滿意詮釋的不二法門。蔣門馬教授「白雲深處人家：中華傳統道家文化資料館」網站匯聚了豐富的古籍與現代影印版本的數位圖書，使研究者彈指間即可取得與翻查檢閱，大有便於解決研究途中的疑難，充實論述的佐證。龔鵬程、陳廖安教授主編之《中華續道藏：初輯》選取古代注疏中較有內涵與見解者，其指引書目之德，亦助我自始便集中力量。

是編發心於二〇〇六年，創稿於二〇〇八年為東吳大學哲學系「自然、逍遙與人文世界：道家哲學國際學術研討會」撰寫論文，最初採錄學者二十九人，將莊學主體論的解說立為九型。是年底，學者增至三十二人，申請計劃。二〇〇九年讀到傅偉勳，撥雲見日，樂不可支，恨天奪其年，不得親受其教，且向其呈獻我對其學說之推進。本年將九型進化為十一型，學者達四十四人，申請計劃。再進化至十二型、五十四人，於二〇一〇年在臺灣師範大學國際與僑教學院「二〇一〇國際漢學與東亞文化國際學術研討會」與中山大學政治所宣讀，藉寫序的機會，再次感謝鄭怡庭、曾國祥教授邀請。採錄稍增至五十七人，楊儒賓教授看了說：「學王夫之吧！」當時雖不情願，但已感覺到這個題目的「存在理由」與篇幅字數成正比，如果拘於期刊投稿，則論文形貌之偏側便蓋過了題材的份量。擴編的願望常在我心胸滾湧，二〇一一年下半年將採錄學者增至七十六人（組），二〇一二年上半年將十二型進化為十七型、八十七人（組），莊子原文加入注釋，成為薄薄一冊，接洽學生書局出版。下半年將學者增至九十二人（組），申請計劃。二〇一三年除繼續採錄學者研究外，還大幅添加原文探討，鋪敘建構莊學數種基本詮釋，以致字數暴長一倍，成書之厚，我亦皺眉，然而我對莊子的細部理解因深

入閱讀思索而改進，讀者亦可因茲編而悉知莊子各式奇思妙想與研究莊子的套路。〈齊物論〉天籟章、真君章、瞿鵠子問長梧子章、〈養生主〉秦失弔老聃死章、〈德充符〉叔山无趾章、〈大宗師〉孟孫才章、〈應帝王〉齧缺問於王倪章、壺子章、〈田子方〉哀莫大於心死章的訓釋講解，即是排版才加入的，困知勉學而得此收穫，殊值快慰。人間牛頓如何發現天體運動定律，他回答說：「不斷反覆思考。」讀莊子也需要不斷反覆思考，再三修改理解。書名是張其賢教授取的，他的理論智慧足以抓住本書的主題特色，實踐智慧足以化為文字。廉曉寧、張陌耘小姐為本書校讀，她們兩位哲學碩士在公餘做這苦差事，沒有看得昏頭脹腦，本書就過關一半了。陳建華教授協助了封面的介紹辭，徐新泉先生題了書名，使本書增色，都一併感謝。

研究莊子過程中間，結交到 Este Mollgaard 教授這位益友，兩人馬拉松式暢談莊子，全無辭枯思竭之困。與他為伍，嚐到作劇烈哲學思考的痛快，我相信這是生而為人最美好的事情。

這是我第一本書，祈願我的外祖母林劉鏗倬、契爺何舫、契媽張詠梅、叔叔詹載坤、阿姨林瑞娥、堂伯父詹聰友、表舅程法望、表舅媽宋大嫻、長輩王東祥伯伯、表哥陳錦成在天之靈，能看到我混食學術界，終於做出了好一點的東西。大學同窗嚴哲苓、張文蘭為我領公費留學獎學金作保，情景宛如昨日，她們為我加油至今，有沒有學術成就在其次，重要的是做個完整的人，不及格的我還要勉勉強強。

民國一〇二(二〇一三)年八月卅一日(處暑後八日)晨初稿

民國一〇三(二〇一四)年元月廿日(大寒)子夜增訂

第十二章 非自主意識
爭論中的莊子主體論

目次

自序	I
目次	i
序論	一
各型學者名錄	二三
第一類：關於萬物	
第一型 心向外感知而單純容受經驗信息	二七
第二型 融入未分者（一）和已分者（萬物）的我	五一

第二類：關於存有的來源

第三型 與形上實體、造物本源相結合……………九一

第四型 接受有位格的造物者來主宰……………一三九

第五型 氣……………一五三

第六型 造化……………一九九

第三類：本心本性

第七型 真常……………二一七

第八型 任物性之自然……………二五一

第四類：意識

第九型 樹立意識的先驗性部分……………二八七

第十型 意識的取捨強化……………三〇三

第十一型 一與不一……………三二五

第十二型 非自主意識……………三五三

第五類：身體

第十三型 身體中多種次級部分互相平等而沒有何者一定做主……………三五九

第十四型 身體中有一個主宰……………三六五

第十五型 身……………三六九

第六類：灰暗的思想

第十六型 「我」是受限的和有限的……………三八一

第十七型 「我」是個自我疑問……………四〇一

根本癥結……………四八五

有核、無核的實存可變換主體論……………四九五

卷尾語……………五四一

《莊子》篇章在本書的頁碼……………五四七

註釋……………五五七

引用書目……………五八九

索引……………六一七

序 論

主體論對莊學的重要性

主體性或自我觀在西洋哲學裏源遠流長，從荷馬開始至古希臘，以至羅馬、中世紀，已是哲學思想的關鍵成分。文藝復興以降，更成為近代哲學的核心：「文藝復興以後發展的近代哲學，則積極表現出人類主體性的覺醒。」（沈清松 1985:186）^① 盧梭將自我提昇到人類的中心，浪漫主義更將自我提昇到宇宙的中心。禍福互倚，盛衰相尋，當代以來，學者作家開始對籠罩一切的主體性展開無情的反思與凌厲的批判^②，並也愈加經由經驗意識層面來構築主體論（本句見勞思光 2003:155），即以分析哲學傳統來說，對主體論的主張已有十二種^③。另外還不可不提的是，二十世紀末美國政治哲學中自由主義與社羣主義的論爭，聚焦到自我觀預設上的對立，為主體性或自我觀的研究締造又一個高潮，至今未達共識^④。

中國思想自「予一人」起即透出主體的自覺，故勞思光說：「中國傳統哲學中，對自我或心靈的主宰性及超越性的覺悟，可說極早。」（2003:21）印度佛教在中國發展大盛的，是重主體性的大乘真

常思想。二十世紀的傳統哲學思想新詮工作集中於儒學，新儒家以挺立道德主體性做為哲學建構的基礎⁵，美國漢學也建構儒家自我觀和西洋哲學做對照⁶，所以不論本土或海外，儒學未來的命運都和主體自我的概念密不可分。再從中國大陸居於主流的馬克思哲學來說，賀來認為當代對主體性觀念的批判思潮，在揭發「普遍主體」背後隱藏的控制欲望與特殊利益、以及「抽象主體」之獨斷、孤立、無根上有其貢獻，然負面後果則是「價值主體」也隨之消解，這正是馬克思哲學有以匡補的地方：

馬克思哲學自覺區分「認知主體」與「價值主體」、堅持「價值主體」的優先性、把「價值主體」做為主體性的核心內容，並因此在「主體性」問題上所做出的變革性貢獻，揭示了馬克思哲學的「主體性」思想在今天最富當代價值的思想內涵。（2013: 2）

賀來認為唯有鞏固人的「價值主體」，才能研究「人的有尊嚴的幸福生活何以可能」這一重大問題。這份批判當代思潮、重拾主體性、以制定人類尊嚴幸福的宏願，與現代儒學完全同心合意。

西洋哲學、大陸馬克思哲學和儒學的趨勢，對於研究莊子來說，自然而然提供了強大的參照興趣。不過話說回來，莊子的主體論在現今之所以受到重視，還有更切近的理由，那就是學者對於莊學中的道是否為超越的、本根的，抱持懷疑甚或否定的見解。如果莊子並不主張有超越、本根之道，那麼莊學勝義必然落於人本身。這種對莊學基本路向的見解，彌漫於許多知名學者之間，以下是一些例子。

牟宗三區分老子和莊子的義理形態說：「老子之道有客觀性、實體性、及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀的境界。」（1989: 177）莊子之所以對老子的「實

有形態」之形上學予以化除，是因為老子雖談道有客觀性、實體性、及實現性，卻「似乎並保不住，似乎只是一姿態」（1989: 178），所以莊子「根據老子而進一步」建立「境界形態」的形上學（1989: 180）。

唐君毅認為，莊子所謂的道，「宇宙萬化之既有而无即實而虛之道」只是第二義，「求其心，在此等行盡如馳之念慮中超拔，……而解此心之桎梏，以自求出路，解此心之倒懸，以安立地上之道」才是第一義（1986a: 126）。

徐復觀認為莊子雖然繼承老子從形上學層次談客觀存在的道，但莊子將「宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在的精神境界的意味，特別顯得濃厚」（1969: 363）。

認為莊子偏重人的解脫、昇華而放輕宇宙論與形上學的道，不限於新儒家第二代的三大家。傅偉動也說：「外表上看，莊子的物類化機論甚至齊物論，……似仍具有一種客觀形態宇宙論的自然真理意味。……深一層地看，莊子可以說突出了真人、至人或神人的絕對主體性，以單獨實存的心性體證去證成（*justify*）『物化之理』與『齊一之理』的。」（1996: 171-172）傅偉動如此分判老莊似同實異，幾乎是牟宗三、徐復觀的翻版（但是三位學者對莊子主體論的詮釋則大不相同，後詳）。

勞思光對於老子哲學，認為包含三方面的理論：形上觀念、文化觀念和自我境界的描述（2003: 142）。對於莊子則說：「莊子當然是肯定老子的思想，但他的論說重點卻不是去描寫道（縱然他經常提到道），而是想講自我的問題。」（2002: 200）

陳鼓應說老子和莊子的道論在內涵上有很大的不同：「老子的道，本體論與宇宙論的意味較重，

而莊子則將它轉化而為心靈的境界。」(1991: 213)「他〔莊子〕不像老子那樣費心思筆墨去證實或說明道的客觀實存性，也不使道成為一個高不可攀的掛空概念，他只描述體道以後的心靈狀態。」(1991: 227)

也不僅是臺港學者才判定莊子哲學是關於主體的而非關於外在世界的形上學，李澤厚認為莊子關於宇宙論、本體論、泛神論的段落並不是認真的：「莊子的興趣並不在於去探究或論證宇宙的本體是什麼，是有是無，是精神是物質；也不在於去探究論證自然是如何生成和演化。這些問題在莊子看來毫無意義。」那些段落的存在，「都只是為了要突出地樹立一種理想人格的標本」(2008: 148)。蒙培元說：「如果說老子賦予道以較多的客觀意義，那麼，莊子則把道完全化為人的內在本性和精神境界，他的自然人性論更富有主體性特點。」(1990: 56)

也不僅是中文學界才這樣，外國學者也有，如福永光司說：「在莊子，哲學是人的自由之探究。」(1969: 19)

畢來德 (Jean François Billeter) 反對將「道」視作定形的概念或神聖化的概念，覺得莊子是「靈活運用這個字，不同用法之間有時差異很大，而且很顯然，他不曾設法把那些用法統一起來」(2009a: 28-29)。他主張每個「道」字都可從上下文的脈絡來理解而無一定的意思(2009a: 28; 2009b: 512-513)，至於一般中國哲學史書籍用「道」來建構莊子哲學的樞紐，他認為方法用錯了(2009a: 117) ⑦。

以上所舉的學者，雖然共同認為莊子的主體論是第一義，或甚至是唯一之旨，但他們對莊子主體論的理解彼此不同，對莊子所謂道的理解也彼此不同，這些差異會在本書中呈現。此外，還應指出莊

學研究中也有很多人不同意這種對莊子哲學基本結構的看法，他們相信莊子的道有客觀性、實體性、及實現性（借牟宗三語），所以在道論的部分，學者之間還有重大分歧。然而即使承認道是實有，仍不可否認莊子對主體性的探究有超過中國羣倫之處，下面我再借勞思光的慧見為例說明。

勞思光談到維也納學派對人的行動、思想試圖以物理語言來描述，所謂物理語言，說的是心理、生理、社會種種條件。如果維也納學派有一天能做到這一點，那麼我們就不再能說「我的行動」、「你的行動」這種話，因為從此以後沒有「我」和「你」，「我」和「你」只是由許多條件聚匯到一起而成。舉例來說，今天我打人一拳，這個行動是由許多心理、生理、社會條件匯合而促成的，這些條件不等於「我」，所以打人一拳的行動也不屬於「我」。勞思光談完了維也納學派的研究後，便關連到莊子，說：

在東方，古代中國也有人想到這個問題，譬如說莊子。不過他不是用像我們現代這樣嚴格的語言表達。（2003: 176-177）

勞思光並沒有具體舉出莊子何處涉及這個問題，我們可至少想到罔兩問景的段落：

罔兩〔影外之微陰〕問〔疑原作「責」〕景〔今字作影〕曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操〔特為持誤。持操，複語，操即持也。無持操：謂行止無常〕與？」景曰：「吾有待而然者邪？吾所待，又有待而然者邪？吾待蛇蚘〔蚘：蛇腹下齟齬可以行者也〕蜩翼邪〔吾待主人用以行動之器官耶？蛇蚘、蟬翼，為器官之例〕？惡識所以然！惡識所以不然！」（《齊物論》）

郭 110-111 (F 93)

莊子不見得贊同維也納學派的最終目標，但是他做過同樣的反省，指出人的行動、思想可以層層往後分析，「我」不見得是整全和單一的概念（至於他為何反對將人的主體性拆解為眾物理條件，則他並無明白解答），這一點就冠絕古代。

因此，不管贊不贊成莊子哲學以主體性為第一義或唯一之旨，都得承認莊子對主體性的探究的確走得很前面，比同時和以後的中國人想得更深。這讓莊子的主體性理論有很大的研究價值，而若再結合中國現代哲學、西洋哲學重視主體性的趨勢，莊學主體論更顯得是寶藏，應該好好發掘。

主張莊子去主體、忘自我、或無自我

剛說完主體論對莊學的重要性，我們需要立即補充，還有少數學者主張莊子要去除主體、忘卻自我，或主張莊子認為人沒有自我。這些看法需要交待，並有必要澄清與辨正。

做這些主張的有三種理路，一是從主客對待的關係來談，二是從「以意識為主體」來談，三是基於不住便不存在。

第一種是從主客對待的關係來主張去除主客的分化。牟宗三有一處暗示莊子的理想是沒有主體性，他說主體是與客體相對待的概念，兩者也即佛學的「能所」：

凡是套在能所關係中就有知相。有一個能知的主體，這叫做 subject。有能知的主體有所知的客體，這是被主體所知的對象。以能知知所知，這就叫做知。(2002i: 4)

牟宗三雖未明說莊子反對主體或想去除主體，但從他的言論推知，莊子所指點的絕待境界應該是沒有主體性的^③。

趙衛民從莊子的角度批評胡塞爾，說胡塞爾的「『現象學殘餘』……已把整個世界排除掉了一切自然物、生物和人，包括我們自己」，這雖分別對應於莊子的「外天下」、「外物」、「外生」，可是「現象學殘餘」還含有主體意識，並以此「『構成了』一切世界的超越性」，則與莊子的「朝徹」之「澄清人的存有模式」、「見獨」之「見到自己的存有」，還有距離(1998: 75-76)。他說：「只有排除掉我們自己，及人的主體意識，才是『同於大通』。」(1998: 78)「莊子藉人對道的出神，而守住得於道的德，正是離開人的主體意識。」(1998: 186)

陳榮華區分了有主體性的思考與無主體性的思考，認為莊子主張後者，詳見後文。

牟宗三的理路是從主客相待提昇到絕待無對，趙、陳二位的理路則是從有主體到去主體，雖然路徑有些不同，但也有相同點，就是將自我否定掉，以得出一個提高、擴大的東西。他們所說的可通，但是也可以不用那麼說。

我的意思是，從行文的需求來說，談論莊子分析凡俗人士的心理，主張應該離棄我們的原來面貌，這時可以方便的用個「我」字以表達莊子所反對的對象。而去我、忘我以後所展現的新境界，行文中

間的確可以小心避免說到「我」。但是，並沒有必要如此說。在大部分的論述裏，輕重關係是反過來的，我們的原來面貌不應該認作「我」，而聞道之後的才是「我」。這兩種行文完全相反，所表達的意思卻一致。所以我們可以不管怎麼表述，而維持莊子的哲學是關於主體論的。

更進一步就哲學思辨來說，無我的立場不礙自我理論之成立，Mark A. Berkson 已就莊子研究對此有清楚辨析：

基於有一系列的意義能與「自我」一詞相應，經常見一位思想家在某個特定對話脈絡否決「自我」的某一理解，並進而持一「無我」的立場，他同時也對我們是何種存有者有某種理解，此一理解可以由「自我」一詞的另一意義所傳達。（作者自注：例如，雖然佛教徒否定 *atman*〔「自我」或「靈魂」〕，一個個體還有其他元素具有相對穩定性與〔業的〕連續性，可導致某種「自我」的形式，而此一觀念對於理解佛教中如何培育德行或「圓滿」〔*paramita*、波羅蜜多〕是很必須的。）（2005: 316）

否定「自我」的某一意義促成了主張其另一意義，這即是我們在莊子學者中見到的情形，故用語的表面對格不必混淆思辨的清晰。

第二種去除主體的理路是基於以意識做主體，所以去除主體的意思是去除意識。以意識做主體是笛卡兒開始的，所以此種去除主體的主張有向西洋現代哲學傳統提出革命的意思。例如龔卓軍認為莊子提出以身體取代主體，此詮釋受到梅洛龐蒂影響，將泯除意識、開發身體敏感反應能力的思維方向，

稱為去主體的。又如何乏筆 (Fabian Heubel) 將放棄意識主體稱為去主體化 (2012: 63)。我想這仍然是名言的問題，因為當代哲學現在已經穩固奠定了，傳統的主體性概念的涵蓋範圍也擴大了，現在可以接受以意識以外的東西為主體的哲學，毫無不適之處。

第三種是主張不住便不存在，這裏的不住是佛學用語，意謂不能保持不變，也即另一佛學用語無常之意。鄭凱元 (Cheng 2014) 指出莊子想在心理變化中間尋覓真君和真宰，而夢蝶的經驗正回答了他，真君和真宰是個幻覺。鄭凱元採用了 Mark Johnston 「呈象與活動的競技場」 (an arena of presence and action) 觀念，此所謂的競技場就是每人的意識全體，每人的知覺和體感、意志和決策都在其中交替上場，有如競技角鬪般，而「自我」就在它們的中心，故競技場也就是內含第一人稱的意識，而且第一人稱的「自我」受到至高無上的關愛。鄭凱元對夢蝶與真宰的段落旨解如下：

- 一、如果我的競技場中心有一個實在 (real) 之物，也就是我 (me)、莊周，則此物必須是我 (me) 且不可變 (在任何脈絡都是我)。
- 二、結果發現在我的競技場中心的，大多時間可以是我 (me)，但有些時候 (例如在夢的脈絡) 可以是別的東西 (像是蝴蝶)。
- 三、基於第二點，在我的競技場中心的我 (me) 只是適然的 (contingent)。
- 四、因此基於第一、三點，我的競技場中心沒有實在之物。
- 五、這也就是說 (基於第四點) 自我 (self) 並不實在。(Cheng 2014: 577)

這個論證是關於自我同一性 (self-identity) 的論證，第一、二條是前提，分別陳述真君章與夢蝶章。鄭凱元認為莊子為其理論探問設下了條件，即真君、真宰必須是實在的、不遷易的 (第一條)，然而莊子發現他的「我」並不實在 (第二、三條)，因此他必須承認他找不到實在的自我 (即真君、真宰) (第四、五條)。

鄭凱元的分析很簡潔，而問題正不能如此簡單的解決，因為如果把「自我」定位於自我意識的話，則自我意識之不同一乃任何讀莊者很早就了知的觀念，而這個觀念並不妨礙一般學者研究出莊子肯定有主體性或自我。故鄭凱元選用 Johnston 「現象學式競技場」 (phenomenological arena) 觀念來聚焦於自我意識，並不是研究莊子的利器，沒有引導他去探索自我意識以外的方向，這些方向至少有五個。

首先，當自我不同一時，是應直接斷定自我不實在，還是留點餘地，承認實在的自我暫時還找不到呢？好比考證不出大觀園，「也許是他能力不夠，也許努力不足，也許時間有待」，未可逕自斷言大觀園乃子虛烏有 (周汝昌 2007: 48)。莊周儘可確知莊周 (他的「我」) 只是適然，卻不需要馬上否定終究有一實在自我的可能性。故根據前三條，可以引出不可知論，而不必引出否定論。

這個問題還有另一個面向，即自我意識有時是莊周，有時是蝴蝶，而有時可以是自我懷疑的乍現，懷疑不管莊周、蝴蝶和其他自我意識都不是真的、實在的。本書第十七型解說便認為，懷疑什麼是自我便是自我呈現之時。

第二，自我沒有同一性 (第二條) 並非奇特的事，人隨著聞見閱歷之增長、信仰皈依、社經地位升降、鴻運與變故當頭等，都會改變自我知識。自我雖然飄宕無常，卻仍然有法子來說它，那就是以

生平傳記為自我，當代西方哲學已提出了這一觀念。在莊子研究裏，郝大維 (David L. Hall) 與安樂哲 (Roger T. Ames) 將自我比喻為一串沒有串線的串珠，認為自我就是人生所有片段經驗連接而成的整體 (見本書第十六型)，因此自我意識上莊周與蝴蝶的交替，乃至於第三物、第四物偶然呈現為自我意識，合而言之，就是那人的自我全體。

第三，夢蝶章說到不知是莊周夢為蝴蝶還是蝴蝶夢為莊周，這是提出能所的區分，「能」是能做成「我」者，「所」是所做成的「我」。鄭凱元採用 Johnston 「呈象與活動的競技場」觀念來刻劃主體性的第一人稱主觀性，不能包含所者，只能用於能者，這便造成了他後三步的推論。但如果第一、二條的「我」可能是所者的話，便不禁絕在意識中創建自我 (此時是能者) 的可能性，本書第一、四類 (第一、二、九至十二型) 解說所介紹的學者正是朝這一方方向努力。

第四，退一步言，即便在個人意識中果真無法創建自我，可是意識也不是人的全部，人還有身體。有一批學者極力論證莊子認為主體性在身體，並批評將主體性設在意識上非常不好，本書第五類 (第十三至十五型) 解說就是介紹他們。

第五，未發現到真君，還有一個可能原因，是真君尚未養成，此所以凡人的自我無足可貴，聖人的自我才是修道的楷模。很多莊子學者認為自我、主體性不為個人的特殊性、有限性所含括，而是更偉大的東西，像是形上造物實體、有位格的造物者、氣、造化、真常、物性之自然等。從這些解說來看，自我意識化來化去，乃是末，其本則在這些解說裏。如果能認識到這些解說中的偉大東西，並認同它們做為自我的話，則不但莊周和蝴蝶會互化，而且是必須化，並利於化得更頻繁與流暢。本書

第二、三類（第三至八型）是這些解說。

從這五個方向來看，鄭凱元關於莊子主張沒有自我的論證並未防堵學者為莊子提出的各類主體論解說，所以從學界整體的眼光來看，莊子有主體性或自我理論，且非常重要，值得闡述與發揚。

本書創稿時，曾有意輯錄中文研究莊子中寫出「主體」字眼的情形，匯為一編，做為附錄，供懷疑中文學術界能否以「主體」概念討論莊子哲學之讀者參考。後因輯錄的資料愈來愈長，學者愈來愈多⁹，頗感此舉之無謂，故半途中止。

「北海」戰略

主體論是莊子哲學的核心，研究莊子哲學必會對其中的主體論有所論述，所以現在對於莊子主體論的解說很多，未來的研究者在開始研究以前，如果能得知有什麼解說已經提出來論證過，可以省下摸索的工夫，有利思考的周延，及獲得意外的啟發。這樣的文獻整理工作還沒有人有系統的從事過，所以本書希望為學術界分析這方面的研究成果，歸納出現今學術界對莊子主體論解說的類型學，這部分構成了本書的中間各章。

中間每章針對一個解說的類型，儘量不去商討個別學者的論證細節、立論依據，以免龐雜蕪紛，纍纍為患，而是從學者見解的共同處出發，探求莊子思想中是否蘊含這一類型，以及從現實的角度與哲學的標準，評估這一類型是否合理或可行，間或也與其他哲學相互闡明。是以雖則每章都源起於學

者的見解，但是研討的主體乃是每個類型，以是否於莊子有據、是否合理、是否可行等諸標準，申言每一類型的有效性。

我在有些章對莊子原文的研討較為充分，有些章較為簡省，有些則予略過。基本上我會為每一章的類型提出其所根據的莊子原文，但若其所根據的原文較簡單，且在引介學者研究中已經提到，就可不必再提出一遍。有的類型所據的原文不足，會代為引證更佳的原文。有的地方僅萃聚原文條列之，有的地方則串講原文中的思想，還有的地方對於莊子的理論意含做較深入的闡述，這些處理上的差異一方面是基於原文的難易度，另一方面則是基於思想主題是否已經受到重視，如果原文較難索解，且學界對其思想主題研究較少，或正確的詮釋不彰，則我會多做說明，而如果原文意義可以一目瞭然，且其思想主題已廣為人知，則就不必由我再多事說明。

寫出的結果是各章長短頗有差距，並也透出我對各型贊成與否的態度。自生說、真常、才性、一與不一、自我疑問等幾種莊學詮釋（見第三、七、八、十一、十七型）有我費力研討原文，加以證立。另有些類型建立於較為流行的莊學詮釋上，而那些莊學詮釋在求證原文以後，發現對原文的根據不足，或太過忽視莊子相反的命題，其中以天地萬物為一體的思想（第二型）為最，道生萬物說與氣化說（第三、五型）次之。剩餘諸型或多或少也有弱處或不周延的地方，有些由我指出，有些由學者提出。雖然如此，我仍然當它們作受到莊子啟發的重要詮釋，將它們並列為現今對莊子主體論解說的諸類型。建立現今學術界對莊子主體論解說的類型學後，我要站在它的基礎上，嘗試對莊子主體論的真相提出新的說法。其所以新，首先在研究途徑上，是從現有的諸說出發，而不再從莊子所說的出發，也

就是說，我的解決辦法是第三序的，這是從前沒有人嘗試過的。其次是新說並不與人爭勝，而要不礙現有諸說，進而止息眾說的齟齬，綜攬各說而並存之。如果我的新說尚有可取的話，則現在關於莊子主體論的歧異皆可視為過去，瞻望前途，莊子主體論的研究將有新的局面。

因此，雖然以篇幅來說，類型的建立與討論佔了本書主要部分，但是最後目的仍是要對莊子主體論提出一種恰當的解說。只不過，我為我的解說所構築的基礎，不是莊子說過的話而是諸家學者說過的話，所以文獻回顧的工作不但省略不得，並還要以量取勝，這是第三序的研究法所不得不然。這種研究進路可能有人會覺得不正規，所以我必須解釋我這麼做的理由。

的確，正規的做法是做小量的文獻回顧，繼以研究者本人對第一手著作的研讀，提出研究者自己對該哲學體系的重新展現。文獻回顧的部分不能喧賓奪主，所以最理想的做法是羅列有限的幾位名家當做代表，與他們對話，也向他們致敬^⑩。但是這種小規模與高門檻的文獻回顧，在莊子研究來講有兩不宜。

首先，中國哲學家沒有人比莊子更有平等的精神。本此精神，我們不應該對過去的莊學研究有大小眼，較為重視名宿大家而輕忽一般學者，較為重視出有專書或長期研究莊子的學者而輕忽偶爾涉足莊子研究的學者，較為重視得過獎項或拿過計劃的學者而輕忽無名無位的學者，較為重視學術職級較高的學者而輕忽職級低微的學者，較為重視中文學者而輕忽洋人學者。是以在後面的摘述裏，有來自博士班學生、自學的作家，還有文學系教授、主攻西洋哲學的專家、在時代動亂中放棄學術研究的天主教神父。只要言之成理、文采可觀，就在蒐羅引介之列。

有人會認為，平等精神並不適用於學術成果有優有劣的評價。這個看法通常很難反駁，不過莊子研究恐怕是特殊的領域，哪些研究比其他研究更加突出、精良，我覺得常常很難判斷。與其就藝術品質的優劣長短辯而示之，不如兼而懷之。

第二個不宜來自莊子的文學性。聞一多說：「讀《莊子》，本分不出那是思想的美，那是文字的美。」（1948:284）「他的文字不僅是表現思想的工具，似乎也是一種目的。」（1948:283）這種特性似乎也擴延成為解莊者的命運，學者各有自己的文字修辭來解莊，即使兩人解的意義相同，文字意象風格情調仍然可以各自成趣。這是中國哲學史研究獨一無二的現象。因此，在莊子研究上，文獻回顧不僅是研究結論的回顧，應該也是表述文字的回顧；決不會限於提綱挈領的交待某人主張什麼、與誰同調，而必會保存每人解莊時的語彙和構句，「再生」每人解莊的文學性與藝術性。當文獻回顧保存的不僅是思想也有文學，就好比寰宇中的天籟，所有音樂的出發點都為了解莊，而又唱自己的調。

正規的做法無以譜出天籟，因為選入的學者名家太有限，他們也不能充分代表其他思想與他們相同而文字不同的學者。解莊上的創新不僅可以是思想面，也很重要是文學面，惟有擴大閱讀才能充分見識到解莊文字之富之美。

正規做法只做少量的文獻回顧，於莊子精神性格有以上的兩不宜，除此之外，正規做法直抒作者的解莊心得，於莊子研究也有不宜。這是因為顯然的是，凡提出一種解莊的說法，都是抹殺其他解莊的可能性。這些其他的可能性並沒有被駁倒，可能也不容易駁倒，可是由於研究討論時不涵蓋，就形同未曾存在。惟有當回顧文獻的視野擴大，各式各樣的詮釋受到尊重對待，研究者才能把一己之得放

到眾聲喧嘩之中，不但以自己的眼光觀看別人也從別人的眼光來審視自己，更願意接受自己有見解不到之處，與其他人也有其道理。是己非彼而囂囂擾擾者，顧視之下，當赧然有愧^①。河伯入了北海，從前「欣然自喜，以天下之美為盡在己」的自豪之情就頓然幻滅。如果所有莊子研究成果是七大洋，那麼本書所營建的文獻回顧研究可以比為北海，誠摯邀請各位河伯順流東行，入海望洋。

從北海的比喻來進一步構想，是我們有無可能含容北海的每一波每一瀾，與北海同成無端之大。這也就是說，不可否認眾多解莊之說都有其根據、有其論證、有其長處，我們能否同時承認各家合理之處，並彼此支援自身不足之處？這樣的構想導致了第三序的研究，以解莊的河水匯流而成的海域做為考察的範圍，企圖解釋這片海域的莊學特質是什麼。我也樂觀的以為，在綜括所有對莊子的切入點、詮釋歷程和結論之後，更有可能得到莊學的真相。

此一第三序研究既需建立在第二序研究之基礎上，文獻回顧之臃腫漫長乃不可免。接下來有超過一百家的論述，以問世時間來說，大部分出於最近二十年（一九九〇年後），但一些重要學者的早年研究亦在回顧之列，諸如楊文會、章炳麟、劉成炘、蔣錫昌、錢穆、吳康、侯外廬、牟宗三、程兆熊、唐君毅、徐復觀、方東美、羅光、項退結、韋政通、傅偉勳、王煜、李杜等，與施友忠、劉若愚、葉維廉、奚密等，還有翟理斯、李約瑟、福永光司、孟旦、史華慈、葛瑞漢等人的研究，也會納入。當然，遺珠之憾無法避免，另外也有太偏臺灣、英語世界學者，而對大陸、日本、韓國學界取材過少的明顯缺失，學海無涯，個人所知有限，謹能向未涵蓋到的學者致歉。

在摘述的學者中，有的人研究莊子有年，研究成果連綿豐碩，我或只取一篇觀念完整的作品，或

取兩篇以上以合成完整的自我觀論述，取材方式的不同依材料的完整度而有別，要以年份後者為優先。摘述的工作是刪繁為簡，將焦點對準主題，相對於原著而言，以下大部分的摘述應該是方便讀者的。然而也一定會有少數情形是我的摘述過於精簡而比原作更難理解，或拼湊接合得不夠流暢，有這種情形只能請有興趣的讀者索讀原作。所有書目都列於書末。

每個解莊方式都有它的思想和文字藝術風格，接連閱讀一百多家，便是接連穿越一百多種意義和意象的世界，這對任何人都很吃力。對一般讀者，我建議可在每型中以一兩位知名學者為代表來閱讀，理解其對莊子主體論的主張。但是有志研究的學術工作者可以通過我的摘述而概覽許多學術見解，倚為指南，進而閱讀原作。

西洋哲學的視野

近年來莊子研究有一傾向是融會西洋哲學的視野，這在臺港、海外學者中頗為常見，大陸學界則不那麼普遍。這比「反向格義」對西洋哲學的援引更深，其目的與其說是比較哲學，不如說是建立莊子哲學與某些西洋哲學的共通性，以西洋哲學的有效性賜予莊子哲學。

這種中西融會很容易遭致膚淺的批評^①，但是換種觀點來看，卻是今人作哲學史研究所不能避免的路，因此只能努力作得更好，而非縮回傳統語言和範疇，重覆古人的言談。為說明這個意思，我需要援引勞思光的意見。

勞思光針對中國哲學還能不能有現代生命的大問題，提出活的哲學與死的哲學的差別，取決於每個時代對哲學的傳播、理論結構、功用、用語之共同標準：

每一個時代的哲學研究，都在傳達技術方面、理論的結構和功用方面，以及語言的規則方面等等，有一定的研究成果。這就衍生一種非自覺的共同標準。（2003: 14）

這些共同標準可以比喻作濾網，用以分離出一個時代認為是哲學的東西和不是哲學的東西：

一時代的哲學研究，在理論和技術問題的了解上，總有一定的成果。這些成果就合成一個濾網，將某些哲學理論或觀念排出來，它們一經被排出，便至少暫時與這個時代的哲學研究有某種隔離。（2003: 7）^②

因此勞思光對中國哲學能否有現代生命此一問題的思考，便是先要舉出二十世紀哲學的特色和動向、致力的問題與成果，審視其中有無傳統中國哲學擅長的部分，如果有的話，這個部分就是使中國哲學「在學院研究中有新的明確立足點」（2003: 13）之有價值部分，並應做為未來發展中國哲學的重點。

勞思光的看法並非否認中國傳統哲學有其自身的關懷重心、理論結構、論述方式、效力功能，以及今人仍然可以循著傳統的方式「接著講」。但是這會「與這個時代的哲學研究有某種隔離」。隔離與否，並沒有對錯之別。特別是漢語文化圈夠大，漢語使用者可以延續傳統作哲學的方式，並自稱是哲學研究者、宣稱中國古代哲學是哲學，而不用理會世界哲學的眼光。這是量的大小決定可行不可行。可是在海外以其他語文發表中國哲學研究的學者就沒有這樣的庇護，他們必須服從現代對於何為哲學

的規範，用合乎現代哲學的方式重新詮釋中國哲學。漢語文化圈中接受西化之哲學教育的學者，亦會傾向如此。

為了令中國傳統哲學能由現代的眼光來看仍是哲學，研究時需要對中國傳統哲學「改頭換面」，訴諸現代哲學的概念、命題、體系來解說古代思想。這在做法上有程度輕重之別，重的一端是認為現代哲學某些現成的概念、命題、體系與中國傳統哲學對等的部分相似，可以互釋，輕的一端則鎔鑄新詞新句，構築新的理論結構和敘述手法，匠心獨運，變個法門呈現古代思想。這些又可能造成讀者理解上的隔閡^①，但是也可能會有陳露盡去、耳目一新的驚喜，充實古典的含義，啟發無盡的聯想。更重要的是，衡以今人的知識水平，中國傳統哲學仍不失有說明問題、解釋現象、奠定價值、指引人生的效力，這些都是中西融會（甚至是以西融中）的意義和價值所在。

六類十七型的綱目

學界對於莊學的主體論或自我觀為何，有很大的歧見，以下就研讀所及分成十七型來評述，這十七型又可依親近程度合為六類。

第一類是「萬物」類，對外在於人的世界賦予較大的理論角色，含有兩型：

第一型：心向外感知而單純容受經驗信息。

第二型：融入未分者（一）和已分者（萬物）的「我」。下含六個次型。

第二類以大過於人的實體或力量、存有的來源做為人應結合的對象，含有四型：

第三型：與形上實體、造物本源相結合。

第四型：接受有位格的造物者來主宰。

第五型：氣。

第六型：造化。

第三類是關於本心本性，含有三型：

第七型：真常。下含二個次型。

第八型：任物性之自然。下含四個次型。

第九型：樹立意識的先驗性部分。

第四類是關於意識，含有三型：

第十型：意識的取捨強化。下含五個次型。

第十一型：一與不一。下含二個次型。

第十二型：非自主意識。

第五類是身體類，含有三型：

第十三型：身體中多種次級部分互相平等而沒有何者一定做主。

第十四型：身體中有一個主宰。

第十五型：身。

第六類沒有合適的命名，姑稱為「灰暗」類，以其對主體性的內涵採取不很「光明」的理解，且對勝物的技藝之道很不強調。含有兩型：

第十六型：「我」是受限的和有限的。下含三個次型。

第十七型：「我」是個自我疑問。

序論至此為止，接下來的十七章將對這十七型莊學主體論解說，摘述各家學者的論據，回歸《莊子》查看相應的原文，闡發哲學意義，比較中西哲學理論，記錄相關批評意見，與提出我自己的心得。在此之後的最後兩章是解釋學者歧見的根源有些來自莊子本身的矛盾性或模糊性，再不以取消這些矛盾或模糊為前提，提出統合諸說的可能性。

本書對《莊子》原文之引用，來自王孝魚點校之郭慶藩《莊子集釋》和王叔岷《莊子校詮》兩書，這兩書俱未臻理想。王孝魚的點校本現已由蔣門馬揭發「底本的原底本存在先天缺陷」、「名義上的主校本名存實亡」、「事實上的主校本後天不足」等五種缺陷（2012），王叔岷乃訓詁校讎大家，其《莊子校詮》以《續古逸叢書》影南北宋刊本為底本（1988：序論13），而校對未精，手民植字之誤，間或有之¹⁵。由於還有存世的宋刊《莊子》未曾用於校勘，在更理想的《莊子》集校本問世以前¹⁶，吾人乃兼用王孝魚和王叔岷這兩個當今最受重視的本子，註明出處時，分別以「郭」和「王」表示二書頁碼，以便覆查。兩本的文字微有異同，則不計較。

先秦古書需要訓詁和校讎，否則今人不易讀懂。學者對莊子的詮釋差異，經常是出自所好注疏之不同。現代集註中，陳鼓應《莊子今注今譯》出版較早，迭經增修，多年以來是讀者的首選，而在闡

揚欣賞上，王邦雄講讀老莊有年，去年出版的《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》是大病之餘生死以之之作，二書皆折衷羣註，玩索文義，而於莊子原文的理解，與本書頗為不合。我對莊子原文的理解，大體依循王叔岷《莊子校註》，王書有其他集註所不可及的優點：釋虛詞、明假借、與徵引其他道家書籍的類似文句互證。虛詞不識，假借不通，則或拘於原字而多方曲說，或僅識舊誼而訓解舛誤，先秦古文乃處處不可解。藉由莊子與其他道家典籍互證，則道家的通義共法得明且彰，而莊子的意思便也隨而確定。

為方便讀者明瞭我對莊子文句意義的理解為何，我引用莊子原文之際，隨文插入小字註釋。字詞的註釋大多採自王叔岷《莊子校註》，亦有少數得自於其他註疏、教育部「國語辭典」網路版、「漢典」網路版、與各辭書，這些比較不涉及個人色彩，為了閱讀輕便，是以不註明來源。但是整句或小段的意義各家理解經常不同，影響思想詮釋很大，所以採擇時會寫出注解者姓名，以明我申論之所本。