

詹康 著

爭論中的莊子主體論

臺灣學
生書局印行

本書獲科技部人文社會科學研究中心補助出版

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的取徑，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，以至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，我和同學還會登府吃飯品茗，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。一九八七年上孫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中國的中國思想史，嶄新的西方學術語言把我送上了另一重天，更加堅定出國留學之志。我非因受留學訓練而嗜讀西方研究，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，誠愧之無良績，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，是我最需要感謝的。

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，則動查各家注解，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、瞿鵲子問長梧子章、〈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 Eske Møllgaard 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佛、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、表舅媽宋大嫵、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，不及格的我還要勉勵自強。

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

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……………一九一

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 1982: 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，並因此在此「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地精神境界的意味，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，他不會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) ❶。

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越中國羣倫之處，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〕？悉識所以然！悉識所以不然！」（《齊物論》）

郭 110-111 頁 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。以能知所知，這就叫做知。(2002h: 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^⑧。

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，經常可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，故用語的表面对扞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立了，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 「景象與活動的競技場」 (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合解如下：

- 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「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，而要不斷現有諸說，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，有來自西班牙學生、自學的作家，還有文學系教授、主攻西洋哲學的專家、在時代動亂中不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，是我們有無可能包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避免。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、劉咸炘、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、章政通、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¹²，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) ㉔

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，輕的一端則鑄鑄新詞新句，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，但是也可能會有陳舊盡去、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《莊子校詮》，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《莊子校詮》，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。

各型學者名錄（共一四六人、組）

括弧內的學者是他們的解說有部分屬於該型，但整體而言屬於另一型。

第一型	(唐君毅)	(徐復觀)	牟宗三	葉維廉	陳榮華
	黃漢青	A. C. Graham	Alan D. Fox	Kathleen Marie Higgins	Paul Kjellberg
	Günter Wohlfart	Paul Contino			
第二型之一	崔大華	Harold D. Roth	楊國榮		
之二（同第十型主之五）					
之三	Livia Kohn	Daniel Coyle	Eun-Kyung Shin	商戈令	王志楯
	蕭振邦	王威威	David Machek	(池田知久)	
之四	Robert E. Allinson	Hyun Höchsmann			
之五	侯潔之				
之六	施友忠	劉若愚	Judith Berling		

第三型	徐復觀	沈清松	時曉麗	洪嘉琳	郭齊勇
第四型	池田知久 Herbert A. Giles	曾春海 林語堂	鄧聯合 侯外廬等	蕭裕民 王昌祉	羅光
第五型	趙雅博 劉咸炘	關永中 李杜	郝長墀 項退結	葉海煙 龐安安	楊儒賓 鍾振宇
第六型	Mark A. Berkson 林明照	賴錫三 Fabian Heubel	陳鼓應	龐安安	鍾振宇
第七型之一	錢穆 杜保瑞	Donald J. Munro 王博	吳怡 Hans-Georg Moeller	王煜 Thomas Michael	錢新祖 Steven Burik
第七型之二	鄭開 楊文會	夏可君 章炳麟	奚密 邱燦錫		
第八型之一	Aubrey Moore 胡楚生	吳康 勞思光	程兆熊 蒙培元	方東美 許宗興	沈善宏 陳清春
之二	李日章 Michael J. Puett	陳冠學 陳靜	韋政通	劉光義	傅佩榮
之三	劉小楓 詹康				

第九型	林鎮國	Eske Møllgaard	包兆會	吳光明	黃鶴昇
第十型之一	唐君毅	Lee H. Yearley	Harold H. Oshima	Erin M. Cline	
之二	福永光司	Benjamin I. Schwartz	王又如	Alexus McLeod	
之三	Christian Helmut Wenzel	方萬全	James Behuniak, Jr.	詹康	
之四	Philip J. Ivanhoe	吳汝鈞			
之五	關鋒	馮友蘭	夏甄陶	李澤厚	劉笑敢
	蔡梅曦	蔡英文			
第十一型之一	高柏園	謝文郁			
之二	黃百銳	Christ Fraser	蕭振聲	Tim Connolly	
第十二型	Joel J. Kupperman	蔡振豐	劉文英	Romain Graziani	
第十三型	李約瑟	Chad Hansen	Francois Jullien	Chris Jochim	
第十四型	蔡璧名				
第十五型	Jean François Billeter	龔卓軍	Mathius Obert	(方萬全)	

	第十六型之一	趙衛民	徐克謙	韓林合	馬耘	
	之二	劉紀璐				
	之三	David L. Hall 與 Roger T. Ames	陳少明	Nathaniel F. Barrett		
第十七型	蔣錫昌	傅偉勳	謝啟武	Brook Ziporyn		(牟宗三)
	(程兆熊)					

根本癥結

前面將莊學研究上各種主體論的解說分為六類十七型來評介，在評介過程裏，見識到了莊子若干關鍵文句在理解上的巨大分歧，以及與五花八門的理論結合的可能性。《莊子》之書似乎沒有確定的含義，容許四面八方而來的詮釋，這造成了學者意見之多，與定論之難求。

本章對於學界解說分歧的現象想舉出四個根本癥結來試作說明，當然主體論的解說有十七型之多無法完全歸因於這四個癥結，但是這四個癥結應該擔了重大的關係。

莊子到底說什麼？

《莊子》的字詞概念與篇章意旨，比起其他任何中國書籍有更多的不明確性，以致理解與詮釋的歧異最多。就主體論而言，〈齊物論〉的一段話相當關鍵，而文義的不確定性也高，可以拿來做個示例：

非彼無我，非我無所取（我所取者為彼，故本句是說非我無彼，與上句首尾相接）。是亦近矣，而不

如其所為〔與〕使。若有真宰，而特〔乃〕不得其朕〔兆，跡象〕。可〔所〕行已信〔真實〕，而不見其形〔二句即下句「有情而無形」〕。有情〔真實〕而無形。百骸、九竅、六藏、眩〔兼〕而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其〔抑〕有私焉？如是皆有〔①以。②又〕為臣妾乎？其〔而〕臣妾不足以相治乎〔也〕。其〔抑〕遞相為君臣乎？其〔抑〕有真君存焉！如〔而〕求得其情〔實〕與不得，無益損〔二字猶增減〕乎其真。〔〈齊物論〉郭 55-56 王 52，作者自語〕

這段話涉及身體器官有無主宰的問題，所以不是沒有主題，可是關鍵字眼的指代並不清楚，造成全段的意向也不清楚。

首句的「彼」與「我」相對，然這並不足以確定其指代，蓋與「我」相對者儘有很多，可以是自然、是造物者，也可以是它前一段所述的心理現象，或是一般化的「他者」^{③0}。

「若有真宰」，可以當成似有而實無，也可以當成雖難捉摸但實有^{③1}。

「其有真君存焉」，可以理解為百骸、九竅、六藏自生自使，沒有主宰，也可以理解為莊子意謂有主宰^{③2}。

末句「其真」，可以指百骸、九竅、六藏之真，或物之真，也可以指真君之真^{③3}。

由以上簡單的說明可見，這段話對於身體器官有無主宰的問題，並沒有清楚的主張，這造成了學者不得不以他們各自對於莊子哲學的認知，來決定這些不明確的地方應該作何理解。這種做法是以全

局決定部分，但是對全局的認知並不是對每個部分都有精確理解而後達到的，所以學者對於莊子哲學全局的認知也就各有不同了。

消除嗜欲、情緒和計慮之後是什麼？

中國哲學以引導人生為主要方向（勞思光 2003: 19）^④，所以一定對人的現狀有所不滿，而提出需要改進的地方。身體的嗜欲、心理的情緒、理性的計慮等造成人生的迷惘和社會的不和，是莊子認為不好而應去除的，可是去除之後還剩什麼，卻有若干可能性，可能心還剩下一些部分，也可能是突出與心相對的身，還可能是不限於身心的東西。莊子明裏或暗裏對這些可能性都有提到，以致眾家學者拾取不同說法而發展立論。

有的說剩下的東西還是與心有關係，其中有的說心還有感知功能，如虛靈的白幕（第一型），有的說心還有意識，也許是含有概念的意識（第十、十一型），或非自主意識（第十二型）。

有的則說剩下的就是我們的本心本性，這包括了真常心（第七型）、物性（第八型）、和作成意志前的先驗意識（第九型）。

另有的說要離心而就身，其中又分為強調身體各部分協調（第十三型）和不強調此點（第十五型）的兩種見解，與認為身體中有主宰（第十四型）。

還有的說超越人的現況讓人看到更大的視野，例如超越的本體（第三、四型）、氣（第五型）、

造化（第六型），有的說是與萬物結合（第二型）。

最後有的說是喪失雄心（第十六型），或說剩下什麼不知道，不必妄作解人（第十七型）。

這裏應該提一下〈齊物論〉的「成心」和〈德充符〉的「常心」二概念。現代學者幾乎都以成心為貶義，成心是一己的封限，生出是非取捨、情緒反應，造成人生的錯亂。可是古人並不認為成心不好，馬興祥對古代（含少數現代）注疏做了整理，認為可分為四種闡釋。第一種是：「從『成』字立論對『成心』持肯定態度。……把『成』解釋為自然天成，不假湊補，這樣，『成心』即天命之本然，吾人之真宰。」這包括羅勉道、釋性涵、陸西星、劉士璉、沈一貫、陳懿典、陸可教、李廷機、高秋月等（林希逸、憨山德清、覺浪道盛、徐廷槐、劉鳳苞、陳壽昌、王先謙、馬其昶、蔣錫昌亦是）。第二種是：「從『成』字入手對『成心』持否定態度。他們把『成』解釋為不變、固執，則『成心』為一己之偏見，以己為是，以人為非。」這包括成玄英、黃洪憲、吳伯與、董懋策、陳治安、胡方、陸樹芝、張之純等。第三種是：「側重從心性關係入手，……性為心之本，心為性之用，心因物而動為情，未動方為性，……成心使人喪失了自我的生命本色。」這包括朱得之、劉武、程以寧等。第四種以成心為成性，不肯定未成之心，如錢澄之（2000: 20-21）。由以上的考察可知，成心並不是一個自身很明確的概念，因此主體性應該將它包含在內還是排除在外，也沒有必然的定論。

再說常心，雖然不少注家將它注解為心體的某種格或某種態，或注解為「恆性」（如林仲懿），但也有注家只當成做人的態度或作風。如郭象注為「平往」，意為以平淡之姿遇物，不自炫耀而引起眾物歸趨（郭慶藩 1961: 193 注3）。藏雲山房主人注「常心」為「不與物遷」之意。沈一貫解「常

為「使之循久不渝，至無奇也」。這些注都不以常心為一心體、或人本有之物。還有的注家認為是常人之心（如羅勉道、釋性通），也就是沒有特別的修養。此外，尚有略而不注者（如王雱）。故主體性是否應該包含常心，也沒有必然的定論。

有沒有外在於人的更高實在？

哲學對於什麼是實在或什麼是更高的實在，有解答的義務。我們閱讀《莊子》的時候，對何為實在的問題也有困惑。

從容易和明顯的開始說起，萬物是不是實在？屬於第四型、主張有一絕對之神的侯外廬，認為形器界對莊子而言並非實在，這是極端的看法。大部分學者認為，縱然萬物都在大化的流變之中，仍然可以視為有限的實在。但是萬物的實在有多重要呢？在第一型主體論解說裏，萬物只是做為人心映照的對象，不能提昇人心，可是在第二型解說裏，要想建立更佳自我，就需向外與萬物連結，是故這兩型解說對萬物的實在性賦予的不同的價值，前者低而後者高。

在萬物之上或之後，有沒有更重要的事物具有更高的實在性，這是閱讀《莊子》時進一步的疑問，而學者對此有三種立場差異。

第一種立場是完全肯定性的，認為莊子相信有比人和萬物更高的實在，這個實在或是創生的本體，或是有位格的創生者，還是彌漫宇宙貫穿萬物的氣，或即是造化，這些見解導生出我所分出的第二類

(含第三、四、五、六型)解說。也可能是已經內在於我們的本心本性，這些成為第三類(含第七、八、九型)解說。如果以上任何一者可以成立的話，則人的主體必須認取它做為其自身，是理有必然。莊學研究對於那更高實在不能定於一，是惱人的事，有一法子或可減少焦灼。有個觀點認為，各宗教、哲學、靈修所謂的最高實在乃同一個東西，只是名稱講法不同而已，如周作人說：

宗教上的「神人合一」「物我無間」，其特性亦即在此。有很多的例。基督教《約翰福音》說：「世德，我在你中，彼等亦在你中，故我在彼等中。」這個目的物像蕭伯納稱他為「生命之力」亦可，不過宗教上另換一個名稱罷了，像「神」「一」「無限」等。
(2009a: 333-334)

莊子對那更高實在提出諸名，且還有更多的可從其思想抽繹出，這個現象如果不能證明他勘破了更高實在容許有諸般呈現，至少也來自於他對更高實在會有多種體會。再不然我們還可以參考 Aubrey Moore 的見解(見第七型)，而認為莊子所理解或體驗的，以今人來看是一種有多重性格的東西，今人覺得各種性格不能相容，必須分離為不同的概念或形態，而莊子則覺得各種性格無妨混處一處。

第二種立場則是否定性的，認為莊子拒斥更高實在，這在第四、五類解說中較為普遍，前文已記敘在案，此處不再覆述，不過這裏值得談一下其中一種較為微妙的理路。這種理路不是正面否定有更高實在，而是採用知識論的進路，堅持人的知識能力受到限制，不能得知有更高實在，來間接的說，對人類而言無所謂更高實在。

不少學者認為莊子的知識論立場是懷疑論，按此見解，不僅不能有外在實存的道，連任何真理或勝義都不能成立。前文介紹的學者中，喬柏客和黃百銳就明確採用此種見解。喬柏客認為莊子主張懷疑論，其懷疑雖不至於否定知識的地步，但足以懷疑一切知識的可靠性（Kjellberg 2007: 282）。黃百銳認為莊子正是由於知識論上的不安全感促使他保持最大好奇心和不斷自我質疑的精神（Wong 2005: 100-101），而後代讀者認為莊子有一套命題或論旨，則是最大的誤解，因為無法交待「一個人怎能得知這套命題或論旨」這樣的質疑（Wong 2005: 102-103）⁹⁵。Deborah H. Soles 與 David E. Soles 做了更精細的區分，認為不論是設想某理由而偏好某觀點（a preferred or preferable perspective，或 a privileged perspective，如它對各觀點採取中立，或能包容所有觀點），還是設想有某種勝義觀點（或上帝的觀點）可凌駕所有有限觀點，都是莊子所否定的（1998: 156-160）。

至於第三種立場則折衷於前兩種完全肯定與完全否定之間，它認知到莊子的確描述若干更高實在，可是對莊子所言的真實性有所保留。

廖炳惠針對〈逍遙遊〉和〈齊物論〉指出，莊子對人做為「知識主體在認知範疇上的局限」有所體認，也就是當人有「洞見」時必有所「不見」，那麼當莊子企想提出不在「洞見與不見的認知循環」之超越性知識，與屬於「修辭上特殊的無以指涉形式」之至人、神人、真人、無待境界，他如何跨過人所必受的侷限，提出洞見而又警覺洞見有所不見呢？他用了高明的寫作手法，包括錯用文字、直言與假借之轉接、建立意義後再抹除，與倚重寓言、軼聞、對話等非論述形式等，來「掩蓋」他「無法脫離論證的矛盾情境」，達到兩種效果。第一，規避討論到究竟義，莊子的文章「一方面似要述說真

理，一方面文字思想卻將真理壓抑下來」，「在在都暗示出文字現存的不穩定性，而且又瓦解了文字所似乎到達或導出的『自足』（詹康按：「自足」為郭象對逍遙之解釋）」、「一再的消除現存、真理、自足性，文字變得一再逃避自己所要達到的」。第二，以洗洋自恣的文字「添補哲學、文學與現實的鴻溝」、「彌補不見、矛盾」。莊子總是這樣子談論超越性知識和人格，而其真實性不論對他自己或對他人則存而不論（1985: 70-74）。

劉紀璐的內在實存論主張知識來自於個別能知主體的觀點，所以不能有普遍而絕對的知識，也不能確知更高實在的有無。唯有用隱喻、寓言、諧擬、故事等，給讀者一個心理圖象，現示修養的目標為何（說見第十六型）。

傅雲博（Daniel A. Fried）指出內篇很少討論最高真理，唯有〈大宗師〉篇「夫道，有情有信」一段討論到道的本質（2012: 428），可是同篇另一段話卻打破人說任何話的穩定性：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。」因此人以道為實體，它可能是虛無；以道為虛無，它可能實際上是實體（2012: 429）。再者，〈齊物論〉篇「言非吹也」至「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？」這段話中的道，無法決定它是教、是本體論的概念、還是別的東西（2012: 430）。傅雲博對內篇的結論是：「問題由莊子提出而沒得到回答，是他界定道的取徑中最顯著的一面。他比手畫腳的採取一條路，通向一個真正存在的道，然後又採取另一條路，通向一個虛無的道，不過他終究懸擱了他的信心，怕自己沒有能力判斷這個議題。」（2012: 430）到了外雜篇，這種議而不決的情形更加明朗。〈在宥〉

篇廣成子向黃帝講的至道是陰陽宇宙論的，〈天地〉篇「泰初有无」一段（道字未出現）隱喻沒有獨立於物質和概念界以外的本體論之道，〈知北遊〉篇「光曜問乎无有」的寓言指出問題是虛妄的（2012: 431-432）。傅雲博對莊子及其後學的結論是：「《莊子》真的充分瞭解存有學的議題，包括莊子本人和他的後學皆然。他們單純是想不出要如何看待這個議題，於是把互相矛盾的可能答案包括進來，也把一個對矛盾的批判包括進來。所有可能答案都提出來——先前較猶豫，後來較充分——而一個也沒有。這本駁雜之書的眾位作者知道這個問題，提出了一些答案，可是以整本書而言，沒有提出最後答案。」（2012: 433）

我在討論第十六型時指出，最高實在不能成為知識，只能以文學來想像，在西洋哲學中與叔本華最為接近。

牟宗三的「玄談」說也屬於此種立場，他解讀〈齊物論〉時一再強調不能用科學或邏輯來理解其中重要的話，那些話擺明了是玄談，玄談是指點式的語言，指點你一種「通過高度修養而達到的一個心靈境界」（2002a: 6），你不能懂要看你有沒有穎悟（如 2002e: 5; 2002h: 4）。「莊子不能當專業哲學家看，莊子是 thinker。」（2002f: 5）

精神境界有很高、應世用物的便利有很大嗎？

莊子既有逍遙於無何有鄉之遊與藐姑射山神人之說，又有安時處順、養生盡年的現實世界目標，

於精神境界上，到底是無所繫戀的自在解脫，還是小心克制以取悅世俗，於應世用物之上，到底是神乎其技的迎刃而解，還是屈服無奈以苟免求生，這些或高或低的境界和或巨或微的便利，並陳於書中，今人出於思想的邏輯性，必須在兩種相反的說法中間有所選擇¹⁶。

本書所區分的六類十七型莊學主體論解說裏，第一、二、三、五類（除去第二型中的主觀想像說）與第四類之第十、十二型較偏向對莊子朝神通廣大的方向來詮釋，筆下的莊子境界極高渺、功效極宏大、應變之神極不可測。而第十型與第五、六類的解說則偏向朝腳踏實地的方向，針對實際生活問題逐一解決，解決前費工夫準備或醞釀，解決後下個問題又是全新的挑戰。

態度最卑微的是黃百銳，他說世界的創造遠在人類出現以前，所以人類應對世界的奧秘抱持卑微的姿態，雖然我們應當努力開拓新視角來發現新意義，但這只是思想不斷的轉移，而不是獲得全知或絕對正確的知識，因此探求新意義、以今非昨的作為也是永無止境的（Wong 2005: 102; 2009: 582-583）。

主張第六類的學者應會覺得他們只是說出自我的真相，而這個真相並沒有絕佳的優點或用世的便利。

有核、無核的實存可變換主體論

第三序研究

前章的四個莊學根本難決問題注定了詮釋莊子主體論時的歧異多元景貌，諸型解說都各有對它們有利的章句，各有說理擅場的地方，各有外來理論的參照和加持，可是也各自遭到來自不同方面的反對意見，無一能讓所有學者接受。現在如此，未來也是如此。所以我們應該開始思索如何另闢蹊徑，做出能令各方學者接受的定論。

所謂新途徑，理應避免既有研究途徑的問題，既有研究途徑的問題癥結在我看來，就是想在前述四個莊學根本難決問題上強作解人，以為若不能將莊子所說的意義、所主的立場確定下來，則一切研究都不能談。可是我們已經看到，試將莊子的意義立場確定下來，只會導致研究意見的裂解和永無止境的諍辯。所以，我提議的新途徑，是保留莊子文義的模糊，對消除嗜欲情緒計慮後的身心狀態、更高實在、精神境界和應世便利等問題都不主一見，如此來探討莊子所可能主張的主體論。

這個提議乍看是為自己出難題，因為當這些問題和特色無一確定時，怎能知道莊子確定主張什麼

呢？這需要繞個彎想，也就是說不確定的地方反而是機會，是這些機會孕育出了十七型主體論解說（未來可能還有新型解說），所以要是能對諸型解說提出某種統合之道或共同的基盤，那麼這便會是莊子的主體論，或者雖不中，亦不遠矣。

我所提的新途徑與現在未來諸型主體論解說的關係，可以從兩方面來說。就它是對諸型解說再加以解說來說，由於現有十七型解說已是對莊子的第二序研究，我的新途徑將是第三序的。這表示，這個新途徑不向《莊子》檢求證據、詮釋章句，如果這麼做，它就成了第二序解說，與現有的十七型在立足點上平等，只會落入孰優孰劣的諍辯迴圈中。它是第三序的，因此它架在第二序研究之上，超出第二序的諍辯，這是因為它完全沒有如何確定莊子文義的包袱。雖然我在本書許多型說過自己的心得，下文也還不免涉入此許《莊子》的章句詮釋，但本章堅定的定位於第三序研究，請讀者以此定位來閱讀、衡量。

我在本章最後，以〈齊物論〉篇「真君」章解釋了我下面將提出來的的主體論解說，但由於該章也可以解出其他形態的主體性，所以我將提出的主體論解說成立與否，並不繫於我能否解釋「真君」章。從第二個方面來說，由於新途徑尋求現在未來諸型解說能成立與並立的基礎，所以它是後設的研究。後設思考是對知識形式、用言的反省，不是針對生活提供方案，不適用於平常人在生活上採用，甚至也不需要平常人知道，他們對後設無知一樣可以生活得很好。

以上兩方面的說明有其弔詭或紊亂感。首先，我好像在提議，第三序研究反而比第二序更接近第一序，這如果成立的話是非常弔詭的。再者，我也好像主張，莊子對主體理論之後設層面的重視不亞

於主體論本身，這對喜歡莊子的讀者來講，會拉遠莊子與他們的距離。如果下文所說的能夠成立，這兩個紊亂的弔詭也可以不必再作解釋。

我為這十七型解說提出的後設主體論解說，稱為實存的可變換主體論，又分為有核與無核的兩種可能。在鋪陳我自己的解說以前，我想先對《莊子》全書的駁雜性質提出我的另類觀點，做為我想提出之解說的基礎。

莊子的百寶箱

就像莊子說的，人要做是非判斷，並且堅持自己的是非系統。一家之言的哲學是人類智慧所能構築的最終極是非系統，所以理想的哲學學說應該邏輯一貫、內部一致，沒有照應不周的漏洞，更沒有自相衝突的矛盾。這種理想的哲學學說，通常是命題式的 (propositional)。好像一個鐘錶、一輛汽車、一個人體，內部的零件有千百種不同，但能完美的組合到一塊兒，讓那個整體能達成它所設計的功用或目的。

世界上的個體，不管是有生命或無生命，都是這樣緊密結合的。可是由數個個體結合而成的隊伍，關係就做不到那麼緊密了。譬如一家航空公司擁有數種大小不同的客機和貨機，各有不同的運輸任務，它的機隊有彈性，只要能為公司賺錢，機隊的組成可以調整。又譬如一個工具箱，裏面有錘子、起子、鉗子、鑿子、鋸子、鉸手、電鑽等工具，修理東西時視工作的性質而輪番使用，不是每樣都使用得到，

但是少了幾樣，工具箱還是工具箱，只是我們覺得它不全了，沒那麼方便好用。

有些人類知識的內部構成狀況，較像個體組成隊伍，而不像零件組成個體。令人驚奇的是，我們以為最應該系統一致和緊密相連的地方，卻是數個個體鬆散的湊在一塊兒。我指的是數學和物理學。數學包含了幾大領域：關於數量的、關於結構的（如代數）、關於空間的（如幾何）、關於變化的（如微積分、函數）、離散數學、和應用數學（如統計學）。雖然都是數字之間的加減乘除，但這些數學領域發展出各自的技巧、公式、原理、概念，有些可以互通但大多很難。它們有各自應用的地盤，一個物理學問題如果用微積分可以三十分鐘算好，不用微積分可能要一個月，誤用幾何的話算到地老天荒也沒結果。

再說物理學，大家從前以為宇宙一定要受統一的規律所支配，物理學家現在沒有那種信心了，像霍金（Stephen Hawking）這種頂尖物理學家，會承認：「沒有單一理論可以完整代表對所有物理現象的觀察。」（Hawking & Mlodinow 2011: 8）「似乎沒有一項數學模型或理論可以全方位地描述宇宙。」（同上書：62）因此他鼓吹 M 理論。M 理論不是一般所謂的理论，而是「由許多不同理論構成的一個大家族，其中每一項理論只能夠對某個範圍觀察到的物理現象做良好的描述」（同上書：8），「在 M 理論的理論網絡中，每項理論各自善於描述某個範圍的現象，……但是這個理論網絡中沒有一個理論可以完全描述宇宙各個方面，包括自然界的所有作用力、承受這些作用力的粒子，以及這一切交互作用所處的時空架構」（同上書：62-63）。M 理論就像是精挑細選最好用的工具，集中放到工具箱，上工時就把合適的工具拿出來。

數學家解決不同數學問題，動用不同計算方法，我們不會說他就不是數學家。物理學家解決不同物理問題，動用不同物理理論，我們也不會說他就不是物理學家。那麼，哲學家解決形上學、宇宙哲學、倫理學的不同問題，提出不同的論證與答案，何辱哲學家名之有呢？畢竟數學和物理學這種最「嚴格」的學科都拿不出統一的體系，哲學在本質上最歡迎多重角度的思考與自我懷疑，為什麼不准一個哲學家包辦呢？如果是出於「哲學應該是嚴密思考」這種定義，而認為沒有統一體系的人不算哲學家，那倒不要緊，因為我們學牟宗三，說莊子不是專業哲學家而是 thinker 就得了。不管我們是否把他歸類為哲學家，他的書都會萬代流傳。他豈會在乎今人應對哲學下什麼定義嗎！

但是現代的研究風氣卻不是平心觀照他所曾提出過的一切解答方式，而是忍心裁剪，為他詮釋出一個體系完整的哲學。這種做法又與古今懷疑《莊子》篇章真偽的興趣相結合，將《莊子》全書的分歧與矛盾，解釋為莊子與後學、外道分別的著作，故《莊子》一書是沒有統一規劃的雜集。學者發展出一些思想與文字的鑑定法，於是《莊子》篇章之辨，儼然有思想發展之公理與語言之科學分析可據矣。那些思想發展的公理，質諸中外思想史，實屬詭罔無知可笑。選定一些字詞計算次數，除了標舉各段落的文字特徵，怎能必知不是出於一手？思想立場的矛盾，人皆犯之，思想精密的人或者犯得較輕，但若有人以某種理由而故意為之，則又何說？鐵鎚將釘子敲進去，拔釘器將釘子撬出來，鋸子將木料鋸斷，強力膠將木料黏起來，粗砂紙將表面磨粗，細砂紙將表面磨平，彼此目的相反，使用它們的工匠卻不可說為矛盾。莊子為能解釋宇宙與人生，採取有如M理論的家族形態，將數種能局部有效描述的理論集結起來，又為能治癒世人的偏頗，開闢人生的坦途，所以配帶齊全的工具箱，既挖又補，

且割且接。唯其心思之細，志願之大，觀照之全，臨事之慎，才會徹底體認沒有一個理論能全盤描述宇宙，沒有一成不變的哲學能解決人的全部問題。這裏應該計較的反而是，工具箱裏的器械要愈多樣才效能愈大，太少就如手殘腳缺，成不了事³⁷。

藝術創作裏同一個人而有不同的風格手法，是稀鬆平常的事。鋼琴家與指揮家巴倫波英（Daniel Barenboim）曾以他鑽研、演出馬勒（Gustav Mahler）交響曲的經驗來現身說法，馬勒的九首交響曲像是不同的人寫的：

關於馬勒的交響曲，我覺得最奇妙的是——這也即是我和布列茲（Pierre Boulez）為什麼決定要一鼓作氣演出他的全集——馬勒好像為每一首交響曲找到不同的語法。很少有作曲家這麼做，貝多芬就這麼做。如果你對音樂不太熟，而聽到貝多芬的第五號交響曲，然後再聽「田園」交響曲，你會覺得是由另一個作曲家作的，你對布拉姆斯不能這樣說，你對布魯克納不能這樣說，你對舒曼不能這樣說，但你絕對能對馬勒這樣說。當然，他的全集有早期的交響曲，即第一至四號；有第五、六、七、八號；然後有晚期交響曲。可是基本上，在每首交響曲中，甚至從第二號到第三號、從第三號到第四號，都像是一個不同的創造者、不同的作曲家。而這就是最有意思之處。而當我們第一次演出他的全集，像這樣一鼓作氣的完整演出——兩年以前——是很有意思的經驗：這是對我們、兩個指揮者來說，因為我們聽了彼此的演奏會，所以我們按先後次序將全集身體力行出來。

很多大藝術家都如馬勒一般，在創作生涯中不斷改變語法和風格，這出自於創作才華的內在動力，在很多藝術家身上都可以看到。

(Barenboim 2009)

最偉大的推理小說家克莉斯蒂 (Agatha Christie) 在她十年出版十本推理小說後，用 Mary Westmacott 為筆名出版了廣義的情愛小說《Giant's Bread》(一九三〇年)，一九四八年出版第四部《The Rose and the Yew Tree》，然後一九四九年《週日時報》公布了 Mary Westmacott 就是克莉斯蒂，此後她還繼續出版兩本(至一九五六年)。熱衷克莉斯蒂的百萬讀者既不能從小說性質聯想、也未會從文筆嗅出 Mary Westmacott 就是克莉斯蒂，這個秘密成功瞞住讀者十九年(她女兒說是十五年)，說明大作家能在兩種以上的形式之間遊走，而且還能拿手，讓人看不出有一點交集。

白先勇三十歲前寫的短篇小說已穿越多種風格，語言屢屢變易，歐陽子評論指出白先勇的才華不能為任何派別、風格所拘：

一般的作家，或因經驗不足，或因文才有限，即使在文壇上成功成名，他們畢生所能寫出的好作品，常常只是同一類、同一色調的。因此，對一般作家，我們常常可以輕易而明白地分類，說他們是「寫實派」、「超寫實派」、「心理派」、「社會派」、「新派」、「舊派」……等等。

但是，我們卻無法將白先勇的作品，納入任何一個單一的派別裡。白先勇才氣縱橫，

不甘受拘；他嘗試過各種不同樣式的小說，處理過各種不同類似的題材。而難得的是，他不僅嘗試寫，而且寫出來的作品，差不多都非常成功。

白先勇講述故事的方式很多，他的小說情節，有從人物對話中引出的〈我們看菊花去〉，有以傳統直敘法講述的〈玉卿嫂〉，有以簡單的倒敘法（Flashback）敘說的〈寂寞的十七歲〉，有用複雜的「意識流」（stream of consciousness）表白的〈香港——一九六〇〉，更有用「直敘」與「意識流」兩法交插並用以顯示給讀者的〈遊園驚夢〉。

白先勇小說裡的文字，很顯露他的才華。他的白話，恐怕中國作家沒有兩三個能和他比的。他的人物對話，一如日常講話，非常自然。除此之外，他也能用色調濃厚、一如油畫的文字，〈香港——一九六〇〉便是好例子。而在〈玉卿嫂〉裡，他採用廣西桂林地區的口語，使該篇小說染上很濃的地方色彩。他的頭幾篇小說，即他在台灣時寫的作品，文字比較簡易樸素，從第五篇〈上摩天樓去〉起，他開始非常注重文字的效果，常藉著文句適當的選擇與排列，配合各種恰當象徵（symbolism）的運用，而將各種各樣的「印象」（impressions）很有效地傳達給了讀者。（2000: 3-4）

若將作者名字抹去，不知者或將以為《寂寞的十七歲》為多位作家的選集，這恰是《莊子》一書在今所受的冤屈。歐陽子評白先勇另一短篇小說集《臺北人》亦有同樣論點，並提出主題命意受益於多重寫法而增加了廣度與深度：

白先勇的《臺北人》，是一本深具複雜性的作品。此書由十四個短篇小說構成，寫作技巧各篇不同，長短也相異，每篇都能獨立存在，而稱得上是一流的短篇小說。但這十四篇聚合在一起，串聯成一體，則效果遽然增加：不但小說之幅面變廣，使我們看到社會之「眾生相」，更重要的，由於主題命意之一再重複，與互相陪襯輔佐，使我們能更進一步深入瞭解作品之含義，並使我們得以一窺隱藏在作品內的作者之人生觀與宇宙觀。

(1971: 1)

莊子也對人生與宇宙的某些主題做多重的探究，交織出富麗的思想與錦繡的文章，然而今人偏要拆掉縱橫交叉的參照關係，力求各得其所，則亦識其一不識其二，貴其個別部分而輕其整體大全了。

沒有人有理由假定莊子做不到很多大藝術家做得到的事，然而現在的情況卻是不及莊子才華十分之一的人仗著思想分析法和文字分析法，能斷言三十三篇中哪些不是莊子所作。辨偽科學成為流行時尚，學者和讀者皆覺得順理成章，淺矣哉。滿口誇讚莊子有無限的創造心靈，而歸之名、不歸之實，可乎？

此事不能只譏評今世，其實郭象早已如此，造成了後代人只有三十三篇《莊子》可讀的重大後果。日本鎌倉時代高山寺藏《莊子》殘抄本的〈天下〉篇末郭象跋語自述其刪定之旨說：

夫學者尚以成性易知為德，不以政（「攻」誤）異端為貴也。然莊子閎才命世，誠多英文偉詞，正言若反，故一曲之士不能暢其弘旨，而妄竄奇說，若〈闕亦（「奕」誤）〉、〈意

循（「脩」誤）之首，（尾（「危」誤）言）、（游易（「覺」誤））、（子胥）之篇，凡諸巧雜，若此之數，十分有三。或牽之令近，或迂之令誕，或似《山海經》，或似（補「占」字）夢書，或出《淮南》，或辯形名。而參之高韻，龍蛇並御，且辭氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以因（「困」誤）後蒙。令沈滯失乎（「平」誤）流，豈所求莊子之意哉？故皆略而不存。令（「今」誤）唯哉（「裁」誤）取其長，達致全乎大體者焉為三十三篇者。（轉引自崔大華 1992: 46，校補注文依本書體例修改）

針對郭象之說，可以問：憑什麼以為莊子寫不出牽之令近、迂之令誕的文字？寫不出似《山海經》、占夢書的文章？寫不出辯形名的論文？寫不出摻雜高韻和鄙背、有時不深奧而又有時難知的言論？然而郭象本出而諸《莊子》版本皆不傳，司馬遷說莊子著書十餘萬言，今之《莊子》僅六萬五千多字（郭象云去掉十分之三，則刪定前應有九萬三千字，少於史遷所云字數，其書自西漢至東晉或已散失部分歟），後人無緣再見足本《莊子》，這是莊學的最大浩劫。至於今日，則見到最遭人廢棄輕視的《說劍》篇由於類似《戰國策》縱橫家言，所以現在極少有人據以研究（研究的有 Graziani 2009a: 463 f. 13; 2009b; 2014），但是不許莊子騁其文學奇才，寫一篇肖擬縱橫家風格的作品，是按哪條道理呢？吾不知矣。

如果不說天才而提一般原則，既然一個人可以就同一課題作一種以上的主張，便沒必要將一本書的多種主張看成多位作者各只作一種主張。如特就《莊子》一書來說，前面看到種種對莊子主體論的

解說很多都依據相同的段落，這使得剖分篇章歸諸不同作者的研究法完全不適用。總之，不同主張暨不同解說並存的狀況，可以作有意義的解釋，不必當成研究啟動前需先搬走的石頭⁸⁸。若仍以此處舉藝術家、文學家比於莊子為不倫，則還是囿於哲學與藝術涇渭分明的近代成見，我後面會引用羅蒂的批判，指出哲學和文學分家之不當，兩者自始至終都相輔相成。

無核的實存可變換主體論

一個人終其一生，隨著不同年齡階段的成長，或身歷重大事件，他的根本信仰、基本認同可能會發生重大轉變，或說是我們的自我起了變化。不論是身心成熟而必然發生、莫知所由來的靈光乍現，或在百死千難中親切體貼出來，一旦轉變了，就會對新的自我信心十足，並且再也無法合理化昨日迷途之我。我們的自我在事實上是「可變換的」(switchable)，這和「變換中的」(switching)不同，因為有的人也可以一輩子不變換，我們也不能天天都在變換。而從每個人置身於命運操弄的無常人世，需要某種精神向度以凌駕失意和挫折來講，一個人所展現的更高自我是「實存的」(existential)，這個詞對實存主義哲學家是為自己做抉擇、不盲從附和的意思，而我的用法並不著重自覺與抉擇的含義，而是在生活中裝備好自己以穿越外界和內心的障礙。

別的哲學家提出一種更高自我的構想，莊子則提出許多種。在他看來，人有身心但飽受身心運作的困擾，所以建立良好的身心機制就是他送給人類的大禮，而慷慨的他送的可不只一個。其中有只感

知而不對感知內容加工，有選擇某些意識予以強化，有發揮非自主意識，及有推源到意識的先驗層次。又有與萬物互動或結合，與超越的道、有位格的造物者、氣、形上的造化本體結合的機制，或以瞭解命限為機制。有鞏固真常心性、任自然之物性，又有捨棄心識而建立全身心的機制，或建立一身的主宰，或建立身心各部分平等協調的機制。最後，還有身心機制來自莫名主體性的看法。這些大禮都是莊子提出或讀者閱讀他而得出的構想，從身心沒有定性、能容許不同機制安排的角度來說，莊子提出的是實存可變換的主體論。

若要問，莊子何處曾提出這一實存可變換主體論，這個質問沒有辦法給予直接的解答，舉出某些句子或段落來看到他說「我主張如此一種主體論」。但是間接的推論可以很有力。首先，拿《莊子》全書來說，書中提供建構不同類型更高自我的種種線索，便可以看出成是莊子以寫作來實踐這一主張。所以他雖未明說，但是他留給後世的整本著作以其全體體現了這一主張。故若一定要說證據，則首要的證據倒還不在某一段落，而是整本書。我在上節提出的看法是莊子有個百寶箱，應機施法，隨方敷教。在開箱挑選寶貝以前，先應看到這箱子是口百寶箱，先把整體給定位清楚。

關於莊子主張可變換的理論（不限於主體論），除了以全書為證據，個別文句的證據並非全不存在，不過不是直接的，需要推論。莊子說：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」（《齊物論》郭 66 王 58）這段話似是肯定變化中有不變，以這個不變之立足點做為我們的主體。但是這段話並不如此單純，因為惠施已說過：「我知天之中央，燕之北、越之南是也。」（《天下》郭 1102 王 1350）對無限延伸的空間而言，沒有固定的中心點，任何點都可以充做中心點。所以道之樞、

環之中，並無定點可言，這個理論像是說了等於未說。為了讓理論能夠成立，只有在具體情境中，依該情境的外緣邊界而劃定一個圓，將所有構成因素完整納入，你才能訂出此時的圓心。因此悅家丹(Dan Lushaus)指出，道樞是觀看事物對立的觀點，所以應該有很多個；門的開闔之間，沒有哪個位置是中立線，一切都依特定的實存性視域(specific existential horizon)而定(2003: 174)。人面對他的實存狀況，才能測定道之樞、環之中的座落位置，而每個實存狀況的道樞、環中位置會不同，所以十七型主體觀是依特定的實存性視域而決定其去取。它們不是裝備上的唯一，乃是因為實存視域並非一成不變。修道者採用其中任何一型，都需自我質疑，才能適時改採他型主體觀。猶如昭氏鼓琴有成與虧，所以必須換用不同的琴譜與彈奏方式，在不同套路的成虧之間變換(參考李杜1978: 155-156)。

立陶宛學者 Agnieszka Juzefović 對莊子的主體論也有相似的看法：「莊子思想把『自我』當成不確定和脈絡性的；因此，它可以依照情境倏然轉化，取得截然不同的特色。」(2010: 50)

此一實存可變換主體論的特色，可通過與羅蒂(Richard Rorty)的主體論比較而知。羅蒂是從戴維森(Donald Davidson)得到啟發，戴維森認為佛洛伊德說某人無意識的相信某事時，必須意味這件事與其他許多信念同其為真且一致，換言之，無意識中的信念是成組成套的(1991: 147)。羅蒂承繼戴維森之說，並對無意識的正解與錯解區分如下：

唯有清楚區分「無意識」的兩種意義，我所提議的佛洛伊德之看法才像真實的：一、它代表一個或多個清楚連貫的信念與欲望系統，和正常成年人有意識的信念與欲望系統一

樣的複雜、深奧、內在一致。二、它代表一堆密密麻麻混雜不清的本性能量，對此「性慾 (libido) 的倉庫」而言，一致不一致是不相干的。第二意義的無意識只是「激情」(the passions) 的另一名字，是靈魂的低下部分、壞和錯的自我。(1991: 149)

既然在意識以外又多了一套無意識的信念與欲望體系，所以人就擁有兩個自我：

戴維森將這些整體式的構思用起來如下。他將我們做為人（不是明示的，但若我對他讀得對，是暗示的）視同為我們做為一套融貫而像是真實的信念和欲望。然後他指出，說一個人有時做不理性的行為，這麼說的力量是人有時展現的行為不能由單一一套信念和欲望來解釋。最後他的結論是，將自我「分割」成意識和無意識的用意，是後者可以視為代替組，與我們熟悉並視為意識的那套不一致，但內部足夠融貫到可以算是一個人。這個策略打開一種可能性，即同一人體可以當兩個或更多人的主人。這幾個人互相有因果關係，也與身體有因果關係，因為身體行動是由他們中的這位或那位的信念和欲望所促成的，不過他們正常來說沒有對話關係。這是說，人的無意識信念不是他的有意識信念想改變之理由，但可以造成後者的改變，就如它們可以造成身體一些部分（如視網膜、手指尖、腦下垂體、生殖腺）的改變。(1991: 147)

羅蒂提出的多重自我學說與莊子的實存可變換主體論，有相當的相通性，但也有重要的不同，釐清兩者的差異有助於說明莊子學說的特色。

首先，羅蒂的多重自我是由意識和無意識所分別組成，無意識的前身是意識，因受到壓抑而成為不自覺，實質上與意識一樣都是信念和欲望系統。羅蒂或又將兩者稱為智能 (intellect, 1991: 149)，又說無意識「能沈思實在界本身」，故是理性的 (1991: 149)，或比喻為人或靈魂。身體受意識所改變，不構成自我的另一代替組。莊子的多重自我之來源比羅蒂廣泛許多，還有前於意識的感知、意識的先驗層、身體等。

第二，羅蒂的自我學說來自對佛洛伊德的詮釋，故諸自我間的輪換是進行式 (即 switching)，作夢、說溜嘴、胡謔笑話、發明隱喻等，都是無意識的暫時出頭 (1991: 149)。莊子的多重自我觀只是可變換 (switchable)，尚非已在變換，也未必會變換。

第三，羅蒂反對從柏拉圖以降的自我學說，後者將自我 (或靈魂) 分出高下的部分，並主張自我知識即在於認識到自我的高尚部分，追求自我的淨化。羅蒂認為佛洛伊德的偉大貢獻在於取消自我內在的高下層級，平等對待意識和無意識，承認它們各自可為真實自我的候選者 (1991: 152)。從前被貶低的激情，現在可以和從前被抬舉的良知平起平坐，二者都被改頭換面，成為信念和欲望系統 (1991: 151)。新的自我知識應該是讓意識認識無意識，讓兩者開始有對話關係，雖然前者必然覺得後者莫名其妙、顛倒瘋狂，但也會驚奇發現後者也有對的時候：

我們可將佛洛伊德看成是在說，當我們很想要抱怨，哎呀，我們的胸膛裏住了兩個靈魂的時刻，我們把其中一個當做或多或少清醒的人類靈魂，而另一個是或多或少瘋狂的，

而非一個是人類靈魂、另一個是獸類靈魂。在後一柏拉圖式的模型中，自我知識是自我淨化：去認出我們的真實、人類自我，並驅逐、限制、或忽視動物自我。而在前一模型中，自我知識是去熟悉一個或多個瘋狂的近乎是人之物（quasi people），傾聽他們對事物為何的瘋狂說法，看他們為什麼採取那些瘋狂觀點，和向他們學到東西。說「本我從前在哪裏，自我以後就在哪裏」（“Where id was, there will ego be.”）不是意味：「我從前受本能驅動，以後要變得自律，只受理性的激勵。」其意反而是像：「從前我想不通為什麼我的所作所為那麼奇怪，故而好奇我是否受惡魔附身或受禽獸控制。可是現在我能看出我的行動是理性、有意義的，不過也許是出自錯誤的前提。我甚至會發現那些前提並不錯誤，我的無意識比我懂得還要好。」（1991: 150）

自我增大來自於將柏拉圖以降所排除的部分重新納為自己的一部分，然後以它們的想法和視野增益自己：

想淨化自己的欲望是想變瘦、剝掉任何意外之物、想達成一個目標、增加強度、變得更簡單和更透明的人之欲望。想增大自己的欲望是想擁抱多而又多的可能性、經常學習、無限好奇、結束時已經想遍過去與未來所有可能性的欲望。（1991: 154）

羅蒂又說兩者的對比，乃是前者是禁慾的生活，後者是美感的生活（1991: 154）。

羅蒂提出有真實自我與無真實自我的理論對立即是追求自我淨化和追求自我增大的對立，這一平

行聯繫在莊子哲學正好不然。莊子的起點是現實的人有身心問題，需有工夫論來達到較好的自我狀態，故其自我觀是主張有真實自我的。而由於莊子可容許的真實自我不只一個，所以自我經歷變換的人，有增大自我的效果。是故，主張有真實自我的理論形態，可以兼容自我淨化和自我增大這兩種追求，在這點上，由於羅蒂採取哥白尼以降的機械觀脈絡來論述宇宙和個人，所以他不能對現實自我和理想自我有所區分，他要達到的自我知識也並非傳統意義之工夫論。

第四，羅蒂反對人有真實自我或人類共有的本質，連帶也反對抽象的道德原則，諸如無上命令或「對人類快樂極大化」，都不是人的道德反省中會出現的。人在真實情境中與他人互動時想到的，是自己應該做什麼樣的人，而各大宗教、民族歷史、社會習俗有種種好與壞的典範提供給人參考，有豐富的道德語彙提供給人來為自己創作品格 (character, 1991: 154-155)。羅蒂之論，涉及當代倫理學中道義論、目的論、與德行論的評辯，而他顯然偏向德行論。莊子也有道德關懷，但他生在古代，當代倫理學的立場評辯不能套用於他。他筆下的人物有不同形態的良好品格，但他可能不會如羅蒂完全否定抽象道德原則，而是認為抽象原則不違反與時俱變的原則即可。

第五，羅蒂的自我在一生的時間變換，唯有以敘事 (narrative) 的方式才能將一生中會出現的各種自我整合為一個故事 (story)，人做決定或嘗試新事物時，思考的是他既已成就的自我形象 (self-image) 是什麼，將就著據此以修正自己的行為 (1991: 161-162)。個人的生命敘事是民族、時代的大敘事中一小段插曲 (episode, 1991: 163)，這影響了羅蒂自己，他欲將近代興起的機械性世界觀進行到底，清除現代人思想中殘留的亞里斯多德成分 (例如 1991: 160, 162)。羅蒂這些關於敘事的說法都是為了

取代真實自我而提出的，莊子既然維持現實自我與真實自我的區別，他對敘事的需求應該不迫切，但也很難說他會排斥這種做法。Lee Yearley (1983) 和 Mark A. Berkson (2005: 306) 強調莊子的理想自我活在當下 (moment) 的自適或逍遙，而每個當下連綿不斷，合起來正是一部敘事。

到此我還沒觸及「無核」的意思，這留到下一節再立刻上場。

有核的實存可變換主體論

關於可變換主體論，可以進一步思考的是：需不需要有一個能變換主體的主體？這句話由於「主體」字眼重覆兩次，造成迴圈以致文義不明，我的意思是：如果主體是可以換的，那麼從強的意義來說，是不是有一個東西在主持這些變換，而從弱的意義來說，是不是有一個東西讓這些變換有所依附？這個在變動之下不動的最底層，並將歷次變換的主體連貫起來的，我稱之為「核」，而有的哲學家稱為「串線」⁸⁹。

這個進一步思考是有意義的，不過答案則可否兩存。我們見到有些理論形態是拒絕有核的，例如非常強調人在社會中的角色之理論就是，根據麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 對荷馬時代社會的解釋是：

但是將「人」用做為功能性概念遠在亞里斯多德之前就已有之，最初也並不始於亞里斯

多德具有形而上色彩的生物學。這種用法根植於解釋古典傳統的理論家所講述的社會生活形式，因為根據那個傳統，做人就是扮演一套角色，其中每個角色都有其自身的要點和目的：家庭成員、國民、士兵、哲學家、上帝的僕人等等。唯有把人想成先於這全部角色、並和這全部角色分離的個體時，「人」才不再做為功能性概念。(2007: 58-59)

若人就是角色，而不是先有人再有角色，那麼人便是他言行的全部，麥金泰爾說：「在英雄社會裏，一個人就是他的所作所為。」並引用另一位學者 Hermann Frankel 之言曰：

一個人和他的行動是同一的，並且讓他自己完全和恰當的包含到他的行動裏；他沒有深藏不露的內層。……在〔史詩的〕事實報導裏關於人所說所做的、人所是的一切，都講出來了，這是因為他們不過是他們所說所做和所遭受的經歷而已。(2007: 122)

這種對荷馬以角色為自我的詮釋，尚欠缺角色轉換即是自我轉換這層意思，這可能是由於荷馬時代希臘人沒有太多更換角色之事實的緣故。同一詮釋理路而更加完整的是羅思文(Henry Rosemont, Jr.)對孔子自我觀的解說：

如果我能請教孔子的幽魂「我是誰」，我相信他的回答大概是這樣：既然你是 Henry Rosemont, Jr.，你顯然是老亨利和 Sally Rosemont 的兒子。因此你首先是、最重要的是、最基本的是一個兒子；你和父母親的關係從出生開始，對你的生命有重大影響，對他們也是，而這個關係在他們死亡後只消減一點。

當然現在，我除了是兒子，還是很多其他東西。我是我太太的丈夫、兒女的父親、他們的兒女的祖父；我是哥哥、我朋友的朋友、我鄰居的鄰居；我學生的老師、我老師的學生、我同事的同事。

……對早期儒家而言，不能有個獨處的我來接受抽象的考慮；我是與具體他人有關係下的角色之總體。此外，這些角色是互相連接的，這是由於我與某些人的關係直接影響到我與其他人的關係，以致說我「扮演」或「履行」這些角色，會引起誤解；相反的，對孔子而言，我「就是」我的各個角色。這些角色集合起來看，為我們每個人編織出個人身分的獨特形態，以致如果我有些角色改變了，別的也必然會改變，徹底把我改成不同的個人。婚姻把我改成不同的人，當了爸爸和以後當了爺爺也是；離婚一樣也會把我改成不同的人。（1991: 71-72）

羅思文明言角色可變、沒有與角色分離的自我，這就是無核的可變換主體論^⑩。

羅蒂順應機械式宇宙觀的興起和佛洛伊德的創見，反對人有本質本性（1991: 148），反對有道德的自我（1991: 157），以他所說每人有兩套以上的信念和欲望系統且互相平等、輪流作主，以及追求自我的增大、用敘事體來刻劃一生，他也屬於無核的實存可變換主體論。同屬於實踐主義陣營的郝大維（David L. Hall）在一篇談論老莊道家的文章中，提出「我有」和「我是」的分辨。他說人就是「自我，而不是他們擁有一些自我（1994: 232）。如以習慣為例，一個人就是他的習慣，而非他「有」

那些習慣，除掉那些習慣還可剩下個人（Hall & Ames 2003: 135）。故我們在前面看到，他與安樂哲援引柏格森、懷海德、Charles Harshome，形容自我的一生是一串沒有串線的串珠，他們對莊學的解說可以發展為無核的可變換主體論。與郝、安同屬一型的 Nathaniel F. Barrett 主張人可以為「流」和「技藝高超」自由選擇詮釋架構，而如果詮釋架構有變動，則自我理解就有變動，這也將是可變換主體論。

接下來該考慮有核的觀點。如果有核，這個內核對實存主體的發用決不能有一絲的干擾，這表示這個內核必須有若無、實若虛，微弱到幾乎沒有實質內涵。另外，這個內核應該不用我們另外發明，而可以從現有十七型莊學主體論解說中找到。幸運的是，十七型中確實有一種可以擔當此處的大任，此即最後一型疑問的自我。

疑問的自我就其義理核心而言，是說主體是不管怎麼探究都不可知的，我們離我們主體最近的時候，就是對它好奇、想知道它是什麼的時候，再近則不可能。雖然不能知道我們主體的真相，這並無損於它是我們應對進退的主使者，而當我們做實存主義式的決定，真誠決定自己要當什麼樣的人，我們便為自己決定了一個主體。不同的實存式決定會讓我們具有不同的實存性主體，但這些都不是那絕對主體^⑨，那絕對主體不會干擾我們做實存式決定，也不會干擾實存性主體的運作。

只能存疑的真實主體與有形可見的實存性主體之關係還有更深一層，關於這層意義，我們需要重述傅偉動對老莊與大乘佛學的慧見。傅偉動認為從各種對立的「二」見可以想見一個破除「二」之後的「不二」中道，再從「不二」的觀點重新理解各種的「二」為巧立而不真實的。所以「二」與「不二」之間既是敵對，卻也互惠（這又是一個弔詭）。互惠在於：一方面，「不二」是無法直接表述、

思考的，唯一的表述法是通過各種「二」的同時並存或同時否定，產生弔詭以供思考；另一方面，無法直接表述和思考的「不二」造成人在思考、行動時必須落入「二」的某一邊，惟有通過不斷換邊來表示他對「不二」已有了悟。林鎮國對於傳偉勳由「二」至「不二」再返至「二」的推進過程有很敏銳的闡發：

佛道傳統反而接近尼采的睿見——尼采在徹底揭露形上學的虛飾性格，勇於正視人間的虛妄、詐偽、遷滅之後，宣稱我們可以「玩」(play)形上學！可以「有」形上學！而於佛家與道家，在超形上學的洞察之下，有何不可保有形上學（本體論、神學、科技）之為俗諦呢？（1990: 473）

如果以「揭露形上學的虛飾性格」為破除，以「可以『玩』形上學」為建立，則老莊與大乘佛學對一切可能的形上學命題既有破也有立，而又由於破與立是敵對的，故同時做兩者也就是同時遣去兩者（雙遣）。於是林鎮國接著詮釋傳偉勳的超形上學為「解—建—構」：

在形上學與反形上學的正反對立中，超形上學是不滯兩邊的辯證性中道——既不站在特定的形上學立場，也不站在特定的反形上學立場，當然更不是所謂超越兩者之上的第三立場。若借用德希達 (Jacques Derrida) 的觀念來說，超形上學既雙遣破 (destruction) 與立 (construction)，又不離破與立，而可稱之為「解—建—構」(de-con-struction)。於佛道哲學，則莊子與龍樹可稱之哲學史上最為傑出的超形上學家。（1990: 473）

「解—建—構」並非超形上學對形上學先解構後建構，「二」與「不二」也並非從俗諦至第一義諦再返歸俗諦，這些乃是為了我們理解所作的分解式說法，實際上一切是同時進行與同時影響的。

成玄英早已講出了從「不二」可以有（或「玩」）「二」，他對這兩者理解為體用關係。〈齊物論〉從「有有」說到「有未始有夫『未始有无』」，接著說：「俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。」（郭79王70，作者自語）成玄英疏云：

前從有無之迹入非非有無之本，今從非非有無之體出有無之用。而言「俄」者，明即體即用，俄爾之間，蓋非賒（長，遠）遠也。夫玄道窈冥，真宗微妙。故俄而用，則非有無而有無；用而體，則有無非有無也。是以有無不定，體用無恆，誰能決定無耶？誰能決定有耶？此又就有無之用，明非有非無之體者也。（郭慶藩 1961：80-81 注 10）

他的意思是，體或本是「非非有無」（對有無的雙重否定），而單講「有」或單講「無」則是用或跡。既是體用關係，因此不斷由體生用，也由用顯體。用出於體，卻有「二」之不同，故可以就「二」而明體之「不二」。所以成玄英已闡發了既解構又建構的關係。

將「解—建—構」用到莊學主體論並全盤考慮十七型解說，會是這樣：前十六型解說雖然不是一對一的完美對立，但是彼此之間的對立仍是很尖銳。第二、三類是有形上意義的解說，與第一、四、五、六類有形上學與反形上學的對抗張力。第一類的重心在外部的萬物，第二類宗於既內在又超越的本體，第三至六類重心在己，三者之間互相對立。第三類主於本心本性，第四類主於意識，與第五類

主於身體，三者互相對立。最後，各類之內含有二至四型解說，內部彼此也是對立。

莊子提出或讀者閱讀他而得出的構想有這麼多的對立，其作用可從兩方面說。消極的來說，莊子加上讀者的接力闡發，瓦解了十六型解說中有任何一型是最終答案的可能。可是從積極的角度來說，通過對立類型的並建，指向了一個若不是通過它們的對立並建就不可能指向的理念，這個理念就成為超越對立的核。這個核無法思議，只能說它就是它自己，但這麼說尚有毛病，因為「是」（存在）和「生成」相對（being vs. becoming），所以我們除了說它是它自己，也要說它變成它自己，如此的再度訴諸矛盾語來指向它。這個不可得而思議的核一旦落到思議的層次，出於論理一致的要求，必須化為十六型主體解說，所以核之超越十六型主體解說不但不會收拾掉那十六型，反而會讓出舞臺給那十六型上場。

核與十六型主體解說的關係就如第一義諦與俗諦的關係，而前十六型是俗諦也是極貼切的說法，因為它們對照了現實不良的人生，是人應該嚮往和自我轉化的。

這個核既不可得而思議，也不是可得而實存的選擇它的，所以行動者（agent）可以不需要知道它存在，如或知道，對他的行動也無所影響。這個核是哲學家莊子才會想到的理論項目，此外，有些自覺性高的人在偶然機會下也可能觸及，像是南郭子綦的學生觀察他說：「今之隱几者，非昔之隱几者也。」（〈齊物論〉郭43王40）呂惠卿曰：「蓋昔之隱几者，我之應物之時也，應物則我存。今之隱几者，我之遺物之時也，遺物則我喪。」（2009: 17-18）又，南郭子綦解釋地籟「是惟無作」與「萬竅怒號」，陳景元曰：「『是為無作』，猶人坐忘時也。『萬竅怒號』，猶人應用時也。」（褚伯秀

《南華真經義海纂微》卷二引，1988:189下欄）二子以應物與遺物對舉，遠佳於諸說。一般對「今者吾喪我」的後一「我」字，解為有成心的我，或有我執的我，抑或是身體形骸（如徐復觀），是修道者需去之、喪之者。這種解法很不妥，因為南郭子綦是個得道者，他如果「今天的此刻」才喪去他的偏執我，那表示他平日都與接為構，日以心齋，這還算是得道者嗎？應該是他已養成了理想的實存主體，每日起居已平順無阻力，而「今天的此刻」他發覺他可以呆坐著，甚至連旁侍的弟子都不必理會，所以他的實存性主體不應機而起，「吾喪我」，身不動如槁木，心不動如死灰，這說明了與所喪的「吾」相對的「我」是沒有實存性的。「吾」與「我」構成兩層自我，後者是應物的實存性自我，前者高於後者，卻不應物，這便是主體的核。

南郭子綦的兩層自我可以用來說明其他案例。昭氏不鼓琴則無成與虧，是說他自行動領域縮手，無所造作，故無成虧，而不鼓琴的他暫時與他的專長分離，我們還能認出他的特色嗎？如果採取無核的解說，則琴藝就是這個人，除去琴藝就沒了這個人。但如果琴藝不完全包括這個人，那麼要怎麼說這個人是誰？有核的解說會說，這個人是無法說的。

我在討論第十七型時曾指出它與康德先驗自我的相似處，在本書結束之際，我想就第十七型做為另十六型之核的意義，與康德再作比較。且讓我們再通過羅蒂的眼光看西洋哲學中自我觀的演變。古代哲學要求淨化自我，到了近代，人類的自然觀開始變革，於是笛卡兒願意按照伽利略的想法，把自然事物化解成微粒的旋渦，但他主張心靈除外。笛卡兒認為不受機械論規範的領域，後來的萊布尼茲稱之為形上學。康德願意讓出心靈，對心靈和物質等量齊觀，按休姆的意見把所謂的實徵自我化解成

心靈原子的結合，但他說那個自我不是真實自我，真實自我是道德自我，不能由科學加以研究。所以不受機械論規範的領域，對康德是道德哲學；「新科學」說這個世界沒有道德教訓，而真實自我的世界是除了道德訓令沒有別的。所以康德哲學「以不同而更徹底的策略」保存了淨化自我的召喚。羅蒂認為康德造成的局面是文學對自我觀的重要性開始提昇：

康德如此倡議的結果是把道德哲學的語彙變得貧乏，把增加我們道德反省所需語彙的工作給了小說家、詩人、劇作家。十九世紀小說最能填補道德哲學留下的真空，而道德哲學有一半退入觀念論形上學，另一半邁入政治。（作者自注：後一現象的典型例子是像邊沁和馬克思，像他們的哲學家對公共領域的福祉有很大貢獻，但當起個人道德品格發展的顧問卻是無用的。）（1991: 155-156）

羅蒂對於康德的道德哲學與後世文學的地盤重劃關係，對於我們把握莊子哲學的特性很有啟發。

莊子寫的絕大部分是文學，即使哲學理念也包裝到文學形式中。文學以美感、意境、妙趣、瑰奇取勝，邏輯推論置於次要。文學形式讓莊子可以描寫各式各樣的智慧導師、看待人生問題的角度和解決的辦法，以羅蒂重視的道德語彙而言，莊子提供得很豐碩，這與羅蒂批評康德貧乏相比，很有對照的意義。這是由於康德的先驗自我和莊子只能疑問的自我核心相似，先驗自我屬於本體界，對建設現象界中多彩多姿的人生無能為力，莊子的疑問性自我核心亦應如此，然而莊子卻自行把實際人生的樣式用文學手法鮮活顯現，虛構人物典型來指點我們在真實世界的生存姿態。

人生處境有萬千不同，所以最好的面對方式和解決出路也不一樣。如果把良好的心態身段作風化歸到自我構成這一點上，那麼莊子和解莊者提出的自我觀有十六型：一、放空自己，充分感受環境變化中的力量，像一粒原子受其他原子碰撞似的讓自己飄浮。二、厭倦世俗不齊、自我與宇宙的裂解，嚮往整全和諧。三、通過宇宙本根而挺立自我。四、一神論宗教提供一種準宗教信仰。五、由氣的聚散，解釋生老病死，克服死亡恐懼與悲哀。六、安於造化的安排，進而模仿造化。七、自證不遷化的真常心性，為平時受到客觀因果制約的自己開拓一種藝術觀察的角度。八、依物性的自然、或德性、或才性而生活，不要徒傷腦筋，妄運智能。九、為平時受到客觀因果制約的自己，揭露超越於客觀經驗世界的自由。十、不要放空自己的意識，反而要強化某些好用、有效的意識。十一、同時保持不用世的觀點和用世的觀點，後者有時而窮，便再改採別的觀點，如此日新又新。十二、用心思考有時管用，有時不管用，這時就暫時忘掉眼前的事務，等待靈感自行浮現。十三、這個世界和我們自身內部一樣，都是各唱各的調，需要慢慢從斷裂、分歧中理出頭緒。十四、身體筆直，以自然無為的身體姿態保身全生。十五、身體比心靈更聰明，身體的深層感覺比心靈更正確。十六、安分認命，或承認人類有認知、行動的盲點，或快樂接受個人的盲點。

各型解說大都伴有人物特色、情境脈絡、現實需求、用途效驗，所以故事中的人物角色都有合於自身條件情境的最佳出路。就以身分的多樣來看，有聖王、國君、貴族、高官、平民、刑餘之徒；有專精於技藝的，有老師和學生，有反對文明的老農；有老的，也有還不需擔心年老的；有天神、地祇、仙人、術士、鬼魅。這些人的境遇、困惑又有許多差別。莊子盡心盡力的將真實世界收容到他的筆墨

天地裏，然後給我們看，不管什麼狀況他都有辦法解決，如果不能解決，也有出路可以逃避。

羅蒂批評康德將人生豐富性拱手讓給文學創作，認為要完全拒斥真實自我與非真實自我的分別，才可得到不斷增加色彩的人生。也就是說，真實自我的理論發展到康德的極端，就無法與文學的道德教訓相輔相成（柏拉圖主義、基督教尚不至於如此）。莊子卻走出了互補的路，他的主體內核尚且連道德律令也沒有，與康德先驗自我同其不可知，可是他用文學為這個內核敷飾上各種人生道路，這些人生道路因與現實人類身心疾病相比而顯出可貴。這是由內核、實存性理想自我、非理想自我的三部分構成的理論形態，同時肯定自我的淨化與增大：淨化來自於從非理想自我進步到理想自我，增大來自於實存的理想自我之變換，而變換的經驗可以產生對自我有無內核感到好奇。

真君章解（附「哀莫大於心死」章）

〈齊物論〉篇「真君」章是莊子論主體性最重要的一章，也是研究他的主體理論一定要解釋的一章，而其概念的指代不明，句法的肯定疑問語氣不定，致使此章沒有唯一的讀法。我提出有核、無核的實存可變換主體論，雖是立足於第二序研究而做的第三序研究，然其主張莊子的主體論如彼，本身亦沾上第二序的屬性矣，故也有第一序原文的立足依據。以下便由真君章解出有核、無核的實存可變換主體論，另外，〈田子方〉「哀莫大於心死」章的關鍵文句與真君章相仿，所以解釋完真君章後會連帶解釋「哀莫大於心死」章。

一、真君章解

下面的章句分析包含了數種自我概念：一、應境的自我，與不應境的自我。二、應境的自我應該再區分為實存性的與非實存性的，可是莊子並不像存在主義，著力批判非實存性的自我，所以下文的應境自我，都可理解為實存性的自我。三、實存性的應境自我中，可再區別為衝撞世界的態度，與隨順世界的態度，前者以儒墨為假想對象，後者則是莊子的立場。儒墨的自我理論不見得只有實存性的層面，也可能像莊子有一樣，有不應境的一面，但是此處的解讀不牽涉到這個問題。四、天然或天性的自我。

非（借為違：《說文》：「違，離也。」）**彼無我，非我**（釋性通曰：非我之天機取而發聲，則不知有天籟）**無所取**（①王叔岷曰：所取者彼也，「非我無所取」，猶言「非彼無我」耳。②釋性通曰：此一取字，便是「咸其自取」之取字）。

這是首二句，若依王叔岷注，我所取為彼，故二句即離彼無我、離我無彼的循環說法。但是第二句的重心應在我，強調我之能取，故不當以「所取」指彼。「取」是〈齊物論〉前幾章的關鍵概念，天籟是「咸其自取」，心之變化「莫知其所萌」故應以心之偶然狀態為足而不求其根源（參王叔岷 1988：52 註 15），聖人「知代（知化）而心自取」，這些話規定了自我有「取彼」的自發能力。

「彼」是虛詞，不確定何所指（本書前章有略說），這裏我們可以以彼為境，「我」則為應境的自我。我與境起則並起，滅則並滅，境與我不能說先後。有境便有所取的對象，我能取的能力若無

彼境則無用武之地。喪此應境的自我，則亦無所取境而喪之。

是亦近矣，而不知其所為（與）使（王叔岷曰：不知誰主使此對待也）。若有真宰，而特（乃）不得其昧（兆，跡象）。可（所）行已信（真實），而不見其形（二句即下句「有情而無形」）。有情（真實）而無形。

應境的自我與境，與二者既相對也相待的關係，近乎全體了，然尚有一物不在其內，即主使二者之者。似有真宰，因無形無跡，故不能為我們所知，但其所行，皆有其真。

此真宰有多種解法（下真君同），凡無對、絕待者，皆可榮膺此任，大多數人主張可名為大者，像是道、形上本體、元氣、無限心、先驗精神主體、智的直覺、生生、造化、自然無為的境界等，這些解釋將個性很強的理論置入此文，不一定必要。由於此文連同其前章討論身心物的構成與互動，此處僅需要一個屬己、可名為小者便可通讀，那麼只要自我在應境之餘，還有不應境的相態即可。應境時是顯性，不應境時是隱性，也即上文所稱的核。自我選擇應境時，便「行」、「使」出彼與我之對待與對立；而當它不應境、不為我們作主來做抉擇時，我們便無緣見其面目，在認知上，其存在乃似有若無。設其為有，則為（顯性）自我有（隱性）核；當其為無，則為（顯性）自我無核。

真宰與下文的真君，一般咸認為是同一事物，而有人認為名義有不同。王雱認為宰有為而君無為：「真宰者，有為也。真君者，無為也。」（1988: 160）章炳麟以二者皆相當於佛學的第八識，真宰相當於阿陀那（ādāna）之梵名，義為執持，謂能執持善惡業力及有情身體，令之不壞，而真君相當於菴摩羅（amala）之梵名，義為清淨（1986: 71）。兩人見解非常接近，蓋執持偏向有為，清淨則屬無為。莊子說真宰「行」、「使」出了自我與境的對待與對立，的確含了有為的意蘊。自我兼具隱顯二性，

稱為真宰，而單指其隱性時，則為真君。

百骸、九竅、六藏，賅（兼）而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其（抑）有私焉！如是皆有（①以。②又）為臣妾乎？其（而）臣妾不足以相治乎（也）。

這一小段的註釋和標點是遵從王叔岷的詮解，但事實上重覆出現的語氣助詞「乎」與「焉」很難判定是疑問還是驚嘆語氣。除了乎可與也同義，焉可作矣（王叔岷 1988: 67 註 5）、作乎（王叔岷 1988: 648 註 9, 785 註 18）。王叔岷的標點將這一小段做成自問而自答之，所以「吾誰與為親？汝皆說之乎？」後自答以「其（抑）有私焉」，表示要兼愛自己的器官是做不到的。「如是皆有（①以。②又）為臣妾乎？」後自答以「其（而）臣妾不足以相治乎（也）」，表示不能以器官為臣妾。

其（抑）遞相為君臣乎？其（抑）有真君存焉！如（而）求得其情（實）與不得，無益損（二字猶增減）乎其真。

再依王叔岷的標點，這是第三番自問自答，並由君臣一語而躍入肯定有真君。「其（抑）有真君存焉」或讀為疑問句，然下二句云，不管能否求得真君的情實，都無法增減於其真，則真君應是肯定為有^②。

一受其成形，不亡（疑「亡」譌。亡通化。不化，猶云弗變）以待盡。與物相刃相靡（①順。林雲銘曰：與物相逆相順。②磨。阮毓崧曰：相刃相靡，即與物奮鬥之意），其行盡（通「進」）如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役（役借為夤，³《說文》：「夤，營求也。」）而不見其成功，習（³司馬本作爾，借為闕：³《說文》：「闕，智少力劣也。」段注引此句為例）然疲役（同上文「役役」）而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！

「成形」是受生、有身體，可是與物相刃相靡、行進如馳、終身營求、智少力劣的卻不能說是身體，而應是自我，所以本段的主題是自我，而莊子想發表的是他「外化而內不化」的人生哲學，以批判「內化而外不化」（見第十六型）。

外化是言行要適時變化，而當變化深入到言行模式上，就造成主體性的變化。終身不外化是一輩子只是一種自我形態，這處於人生的順境時沒話說，遇上逆境就辛苦了。這時還要堅持他們一向的自我形態，衝撞世界，沖決宇宙，那麼莊子覺得那種不斷衝鋒、不知應該停下來的人生很可憐。他們是「內化」，意為心計終身膠著於一成不變的目標，一輩子營求而不見其成功，智少力劣，不知最後的終局為何，就算獲得大家稱讚他們是頑強的鬪士，或堅持到底的理想主義者，那又有什麼幫助！莊子反對「內化而外不化」，自我必須在實存的處境中做較好的調適，為自己找到可以保身、全生、養親、盡年的出路，並設法將心識從營謀策劃的反覆活動中解救出來，這就是說，最好能選擇莊子所推薦的那些實存性自我，而不要採取諸如儒家、墨家的實存性自我。

其形化，其心與之然（郭象曰：言其心形並馳，困而不反），可不謂大哀乎？

這裏仍在討論活人，故「形化」不是死亡之意，而是借指外化。前一小段話詆外不化，本段則呵叱外化。莊子本來贊成言行模式宜順應事變而時時改易，毋拘恆常，但是他此刻卻改口說這是大哀，是由於這裏對外化加了一個狀況，即「外化而心隨之化」，也就是「外化也內化」。呂惠卿已指出「其心與之然」這句話是說內化：「內化則『其形化，其心與之然』是也。」（2009: 415）

當外化深入到言行模式上，便有改變主體形態的效果。前文（第十六型和本章）說到適時變換主

體形態可以化除環境變化時的調適問題，降低心理負擔，有助於心情平定，所以心意對於外界事物可以超然的疏離，這就是「外化而內不化」。對照而言，「外化也內化」的情形是應世的主體形態順時而變，但是心識並不獲得解脫，仍然無比認真的在每種主體形態下繼續發揮它營謀策劃的長才，永遠求取成功。的確，「外化也內化」比上段批評的「內化而外不化」有更好的世俗成功機會，但是與物相刃相靡、行盡如馳而莫之能止、終身役役、茆然疲役的程度也將愈為慘烈，故上段說可哀，本段加重程度，說是大哀。

人之生也，固若是芒（通旨：茫然無所見）**乎？其**（抑）**我獨芒，而人亦有不芒者乎？**

這一小段所言，依「我」的指代不同，可有兩讀。若以「我」為作者莊子自己，則讀為：大家生下來都那麼盲然，無所見於以上的道理乎？此莊子做為智者之言也。抑或我獨為盲然無所見，而人亦有不盲者乎？此為莊子不能肯定是否有人更有高見，出於謙抑之言也。他人高見未出之前，莊子暫以其所見者為奉行的道理，既以可轉換的實存性自我處於流變之世，又不失君宰之真。

若以「我」為作者莊子所設的一個普通人，則讀作：大家生下來都那麼盲然，無所見於任何道理乎？抑或我獨為盲然無所見，而人亦有不盲者，發現了好的道理乎？此不盲之高人即莊子說他自己，既然他已發現了好的道理，那麼「我」還要茫然度日嗎？還不快點惕然省悟，變化自我，並庇藏君宰之真。

夫隨其成心而師之，誰獨且（二字複語，義與「尚」同）**無師乎！奚必知代**（知化）**而心自取者有之**（林希逸曰：知代，古賢者之稱也。代，變化也，言其知變化之理也。心自取者，言其心有所見也。○憨山德清曰：此句謂何

必聖人有之。蓋知代者，乃聖人知形骸為假借，故忘形而自取於心者也。○蔣錫昌曰：此種自然變化相代之理，惟聖人可以全知而心自得之？**患者與有焉！**

莊子提出成心這個詞卻沒有界定，因此注解者對成心的理解，差距很大，我在前章引述了馬興祥對古代（含少數現代）注疏的整理研究，讀者可以覆按，這裏我們該來思考一番。

首先可以思考的是本段與前段的關連問題。莊子的前一段話說，人之生也，都是這樣盲然無所見嗎，還是只有我盲然無所見，而有人並不盲呢？順此文意和口氣，他接下來是應該對人盲然的原因提出解釋，還是應該對人的盲然提出解決的辦法？這兩個讀法著實不容易分出優劣，不過從作文的角度來看，莊子問大家都盲然還是有人例外的時候，他只是提出疑問，並沒有隱含答案為「是」，所以他應該做完自問自答，補出答案為「是」，然後才接著解釋盲然的原因在於成心。如果沒有完成自問自答，便提出成心做為盲然的原因，文句連接上有缺口。第二個讀法便顯得較好，莊子問大家都盲然還是有人例外以後，對自己的疑問提出自我解套，說其實大家都可以不用盲然，因為每人都有一個自然天成的老師，只要請教自己的老師就行了。這樣讀，文句連貫，而且論證繼續進行。

第二個值得思考的是「師」字。如果把成心視為偏執成見，則「師」字在這裏的用法是反諷的。這是說，莊子表面上說「誰沒老師呢」，實際上他的意思是「絕對不可以成心為老師」。我們知道，對於將字詞解釋為說反話，必須特別謹慎，除非對語句的脈絡、思想有很肯定的把握，否則解釋為說反話，其任意性太大。當我們再考慮到，莊子的文學技巧雖然豐富，但是說反話似非他慣用技法，那麼此處的「師」字是反話的機會實在不高。

我們不先求成心的正解，而從文句銜接和「師」字這兩方面，推斷莊子關於成心的兩句話是正面的鼓勵，不是對不良事實的批評，那麼成心的大概意義就可得而確定了。馬興祥綜合古代注疏，說「成」是「自然天成、不假湊補」，說得很不錯。用自我理論的術語來說，成心是天然的我，或天性的自我（天然、天性在英文為同一字 natural）。

下一句「知代而心自取者」是聖人，「知代」的「代」是變化，但是不應如若干注解注為自然變化或生死變化，而應與前文一致，指外化、外部言行靈活順應事變之興代。「心自取」有幾層次的意義：心貞定不移，自持而不取於外（內不化）；自取於成心（憨山德清注）；心能自行見得「外化」的應世原則（從林希逸、蔣錫昌注變化而來）；主體性搭配「外化」也做實存性更迭。聖人除了依情勢而對自我形態做實存性的變化，還能想見無盡轉換的可能性，當自我應世順利、還不需要變化時，可以恬適玩賞其他的自我形態。聖人應物順化而不動感情，內察自有的天然自成之心而以為本，變換實存性自我而不滯一態，並嬉遊於各種主體性形態合構的叢集。

莊子說，大家都有自然天成的成心可以為師，何必只有聖人才有此心呢，愚者也一塊兒都有啊。莊子提出成心，是為盲然無所見的人，指點一個人人自有的、入手做工夫的起點。外化是要隨順俗情物勢，不與物相刃相靡，這聽起來像是做個世俗稱頌的鄉愿，但莊子的意思其實是審時度勢而採取最省力又不傷己的做法，而這些做法又來自於深耕某種理解或機制，像是將外物加入到他們的自我中，結合更大的實體或力量，發揚本心本性，強化意識，強化身體，或接納客觀的限制等。這些都不會自動發生，也不會唾手可得，需要人對他們現有的自我感到不滿，進而養成理想的自我。對於不能理解

這些複雜自我觀的愚者，莊子相信所有人都不至於完全無救，每個人若能滌淨俗慮，拋卻物念，解除後天習染的枷鎖，默察自己賦生而來的身心屬性為何，這就是第一步的入手工夫，然後從這裏出發，依憑本然而自然的心意所指引，就可以進步到莊子所建議的各種理想性自我。這就是每個人都有成心可以為師的道理。

我這裏描述的修養過程，是從不知外化、與物相刃相靡，進步到反求每人自然天成的心性，再進步到能外化，也即基於各種理想性自我的輪替而有迥異的知識理解與行動取向。莊子對這種進程會有解說，他說君子和小人都不好，君子傾全力追求名聲，小人則傾全力追求財利，不論追求名聲或財利都會變易情與性。所以應該放棄名聲與財利，而返歸於自己的「天」，這個「天」也稱為「天之理」，照應於前說的情與性，也應就是天生自成的心。可是莊子並不停在這裏，他繼續提出天極、圓機，要求人要「與時消息」和「與道徘徊〔轉變〕」，這表示為了斷除追逐名利的欲念而需要回歸天然的心性，可是天然的心性是單一的，不足以做為應世的機制，好的機制是能變換自我：

曰〔以下无約之言〕：『小人殉財，君子殉名〔駢拇〕：「小人則以身殉利，士則以身殉名。」〔刳意〕：「眾人重利，廉士重名。」〕，其所以變其情、易其性，則異矣；乃〔若〕至於棄其所為而殉其所不為，則一也。』故曰：无為小人，反殉〔殉與徇通，殉、從互文，順也〕而〔汝〕天〔自然〕；无為君子，從天〔自然〕之理。若〔或〕枉若〔或〕直，相〔隨順〕而〔汝〕天極；面觀四方，與時消息。若〔或〕是若〔或〕非，執而〔汝〕圓機〔成玄英曰：圓機，猶環中也。執

於環中之道以應是非」；獨成而〔汝〕意，與道徘徊〔轉變〕。无轉〔讀為專：一〕而〔汝〕行，无成而〔汝〕義，將失而〔汝〕所為。无赴〔趨〕而〔汝〕富，无徇而〔汝〕成〔成功〕，將棄而〔汝〕天〔自然〕。（〈盜跖〉郭 1005-1006 王 1198-1199，滿苟得語子張）

很多先秦諸子主張人是自利的，關於莊子為什麼認為人天然的情、性、成心並不逐名求利，〈盜跖〉篇下一章「无足」與「知和」的對話，討論了此一問題。該章鋪陳了富人有六患，為亂苦疾辱憂畏，這自當是與物相刃相靡的後果，人謂之不死奚益。主張每人都有一個「度」為自己提供適中的標準，不足乃求，有餘故辭，不應貪求無厭。這個「度」好比「鷦鷯〔小鳥〕巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」（〈逍遙遊〉郭 24 王 22，許由語堯），著眼於生存的最低需求：

知者之為，故〔固〕動以〔為〕百姓，不違其度〔法度〕，是以足而不爭，无以〔所〕為故不求。不足故求之，爭四處〔四方〕而不自以為貪；有餘故辭之，棄天下而不自以為廉。廉貪之實，非以〔因〕迫外〔外物〕也，反監〔照〕之〔於〕度〔成玄英曰：夫廉貪實性，非過迫於外物也，而反照於內心，各稟度量不同也〕。勢為天子，而不以貴驕人；富有天下，而不以財戲人。計其患，慮其反〔變〕，以為害於性〔生。下文「不以美害生」〕，故辭而不受也，非以要名譽也。……平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。（〈盜跖〉郭 1011-1012 王 1207-1208，知和語无足）

這個「度」是每個生物所自知之一己的生活所需，就其從天然的角度劃分充足與貪求的界線來說，「度」

是一種天倪，而就生物天然能知的能力來說，就是成心。

未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

這兩句話依對成心的理解正反不同，而有兩種讀法。如以成心不好，則讀為：是非之辯生於人有成心，若未形成成心而有是非之辯，就好比今日適越而昔至，沒這種事。但如以成心為好，則讀為：未形成成心，而又做是非之辯，則其辯就像今日適越而昔至，都在亂說。第二讀較合理，請見下段的分析。是以無有為有。無有為有，雖有（為）神禹，且不能知，吾獨且（複語，與將同義）奈何哉！

莊子將「今日適越而昔至」兩句話，平行類比於「以無有為有」。我們可以思考前兩種讀法，做一取捨。第一種讀法以為，莊子提出成心做為是非之辯的成因，並為了強調此點，而提出「今日適越而昔至」的類比，意指如果以為沒有成心還能說是道非，此想法乃是荒謬的。此種讀法的重心在成心之完全不可取，「神禹也弄不清楚」的修辭是極度誇大成心所製造是非之辯的混亂。

第二種讀法則以為，是非之辯要分為好的與不好的，這視其是否基於成心而定。不好的是非之辯就像今日適越而昔至，也像以無有為有，乃是胡說，可是全天下都是這種胡說，無數小錯集結成一個大錯，就算神禹再世，也理不清層層糾纏、錯上加錯的論述。第二讀的重心在分辨正確與錯誤的是非論述，搬出神禹來，加重了錯誤的嚴重性，以對比於正確的論述。

純以「神禹」的修辭來看，第一讀是一切是非論述就算你是神禹也弄不清，唯有一切掃除之才能免除禍患，然後不分愚智，一概純樸渾噩的度日，看似符合「齊論」之旨。不過莊子並不單單伸張「齊論」，而是主張一與不一的兩行，所以這一讀未能與莊子哲學完全相應。第二讀是錯誤的是非論述就

算你是神禹也弄不清，而正確的是非論述則一般人皆能聽懂與認同。此時智能是有用的，且預設了人同有一種根本性質或知見，所以面對正確的論述不起爭議，這樣讀可以承繼前文。

以上關於成心的三個小段落經過分析後，成心應該是自然天成、能識別自然分際與限度的智能，而不是妄生成見以纏束自我的智能。吳怡也曾從三方面來論證成心是憨山德清所說的「現成本有之真心」：第一，從文勢上來看，從提出真宰、真君到「大哀」，文章層層深入的發展很明顯，若「成心」語氣一轉而為「成見」，便會使前文剛點出的真心突然又失落了。第二，從文字上來看，莊子書中很多成字都有「精神修養上的很高境界」。第三，從文義上來看，如果成心是成見，則：「『奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉』，便成廢話。……『夫成乎心而有是非』，『有是非』就是有成見，怎麼又說『未成乎心』呢？顯然這是語義上的矛盾不通。」吳怡認為成有完整、純粹之義：「所謂『完整』是不為物相刃相靡，而被割裂破碎。所謂『自成』是自我完成，不逐物而逝。這個『成心』不只智者有，愚者有，任何人都有，正是所謂『如求得其情與不得，無益損乎其真』。」（2000: 73-75）以上從文勢和文義這兩個角度的分析，和我此處做的一樣，但文字較為曉暢，可做補充。

本書前面提到，是非是人天生並一定要使用的能力（見第九型），人要活著就不能不採取不一的觀點與判斷是非（見第十一型），所以莊子思考的不是完全去是非，完全去是非並不實際，有害於人的生存。他思考的是如何將彼是之辯定於合理的限度內，以自然而客觀的標準（天倪）仲裁爭端，或以更積極的智慧拉近對立雙方的距離，創造新的共識。〈齊物論〉在此提出自然天成、不假湊補的成心，也是此思考方向下的產物，成心既是每人本有的良師，且人人成心相同，沒有你的、我的之異，

當然具有減少是非爭端、化解歧見的功能，只是莊子對於成心如何降低是非之混亂，說得太過簡短。我們看至德之世，人類很少或竟無爭端，可是人類也按照某種方式生活，並非無所不可，這就為後世提供了典範，讓我們有以趨向和努力、復歸和還原、解蔽和開顯、遣思和混冥。

二、哀莫大於心死章解

〈田子方〉「哀莫大於心死」章（郭 706-709 王 774）是顏回極力做法孔子，不料孔子自責哀莫大於心死，要顏回忘了他的近死之心勿學，重新開始。一解除舊的自我，主體性所憑恃而存的自我內核就開始起作用，再生一新的自我。

顏淵問於仲尼曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳，夫子奔逸（借為駮，〈說文〉：「駮，馬有疾足也。」）絕塵，而回隄（直視）若乎（加「其」）後（加「耳」）矣！」夫子曰：「回，何謂邪？」

顏淵步、趨、馳、奔駮等語是以馬為喻，形容走得慢時他跟得上，跑得快便跟不上。

曰：「夫子步，亦步也（加「者」），夫子言，亦言也。夫子趨，亦趨也（加「者」），夫子辯，亦辯也。夫子馳，亦馳也（加「者」），夫子言道，回亦言道也。及奔逸絕塵而回隄若乎後（加「也」）者，夫子不言而信，不比（親）而周（合），无器（爵位）而民滔（同「蹈」）乎前（陸西星曰：此夫子之神化也），而（則）不知所以然而已矣。」

步是比喻說話，趨是比喻辯論，馳是比喻講道，這些顏回都可以模仿得來。奔駮（疾奔）則是比喻孔子對旁人的神化作用，顏淵不但模仿不來，且還參不透那種神化作用的「所以然」。

前人註解認為孔子下起的答語是解釋他的神化作用是怎麼做到的，但我認為孔子並不以他人事的成功為滿足，他回答顏淵問題的目的是要說他不值得別人學習。

仲尼曰：「惡」〔阮毓崧曰：孟子曰：「惡！是何言也！」王引之謂「惡」乃不然之詞，非歎詞也，此惡字亦然！可不察與〔陸西星曰：察，謂密察此心之存否〕！夫哀莫大於心死，而人〔馬敘倫曰：人讀為身。身本孕之初文，古無身體之身，人即身也〕死亦〔則〕次之〔沈一貫曰：心是活物，為本為樞，而至神至化。若沉淪幽滯，有一息不運動，便是強魂死魄，可哀甚於形死〕。

以下都是孔子的話，他不立即解開顏淵的疑惑，而是提出心死和身死皆為可悲的命題。心死需要解釋，但身死更需要解釋。身死不該是生命死亡之意，莊子一向鼓吹死無足悲，他不可能在這裏自毀立場，讓孔子承認生命死亡仍是可悲的事一樁。這裏的思想應該和〈齊物論〉真君章互參，前文指出真君章說的「形化」不是身死而是借指外化（言行模式的變換），所以此處的身死也應從這個意義來看，以言行模式之僵固不化為身死，靈活轉換為身不死。真君章還提出了兩種悲哀，「外不化」是一種，「外化而心隨之化」稱為大哀，與此處劃分兩種可哀的程度，也極相仿。以彼處解此處，則心死謂侷限於當下主體性所擬構的物我關係而不能自拔，致力於勝物或得物。

與心死一語有關的還有〈齊物論〉另一段話，說心靈能力日漸衰減，溺於所為而不再能回頭（回到它不溺於所為的狀態，也就是超離於物的狀態），枯靜得如閉合起來般，這就是頻近死亡而無法復生的心：

其殺（借為瘵：衰，減。馬敘倫）若秋冬，以言其日消也；其溺之（於）所為，之（則）不可使復之也；其厭（①讀為厭：閉藏。②借為弁：合也，蓋也。二義相似）也如緘（緘封），以言其老洩（借為恤：靜。老恤：枯靜）也；近死之心，莫使復陽（陽謂生也）也。（《齊物論》郭 51 王 48-49，作者自語）

所以心死是沈溺於應物與勝物的活動，堅持不改，在勝負之間逐漸消耗自己，沈一貫說心是活物，不可沉淪幽滯，大體正確。孔子到後面要以這個命題批評他自己和顏淵。

「日出東方而入於西極，萬物莫不比方（馬敘倫曰：比方即比傍），有目（馬敘倫曰：目當依《天地篇》作首）有趾者（羣動之物），待是（指日）而後成功。是出則存，是入則亡（日出而作，日入而息）。萬物亦然，有待也而死，有待也而生（呂惠卿曰：日出東方而入於西極，……而日未始有存亡也。萬物亦然，有待也而死，有待也而生，而所待者未嘗有死生也）。

既然提出心死與身死的命題，餘下的任務就要解釋如何令身心不死。孔子以能知覺運動的生物都視太陽之出沒而作息，來譬喻萬物的生死都有待於另一物，也即陸西星說的「所待以生之物」。但是要記得，現在生死的意思是變化與否，主題是自我而非生命。日出而作，日入而息，就有開放與變動。身和心所代表的主體性能否變化，是依「所待者」而定。「所待者」有使主體性起變化的能力，若失去它，主體性就僵固而不變。

「吾一受其成形，而不化（不化：無所遷變）以待盡（詹康按：吾所待者授吾以形，吾之形無所遷變，以待於盡。

此即〈知北遊〉「外不化」，謂言行模式之不變。效（借為交，《說文》：交，交也）物而動，日夜无隙，而不知其所終，薰然（薰通熏：動。成玄英曰：薰然，自動之貌）其成形（胡文英曰：此四句，是反言心死者）。知命不能規（測度）乎其前（始），丘以是日徂（胡文英曰：置其在天者，盡其在我者。○陳壽昌曰：知命之不可知，未由規畫於未來。故曰無一息之停，吾之與日俱徂者，亦不暫停。未嘗以天定勝人，自委於命也。此蓋曲示所以奔逸絕塵之故）。吾終身與汝交一臂（三字：相守）而失之，可不哀與（陸西星曰：此哀莫大于心死，而身死亦次之者也。○沈一貫曰：此吾汝終身交臂守之，而不能舍者也。豈非精明瑩徹，真淨靈妙，卓然而獨存，無所隱覆，無所擁闕，無所乖戾，無所倚著，超越萬有，而與太陽同運！倘使之死，可不哀邪。○程以寧曰：失之，失其真宰也）？

孔子將主題轉向他自己，解釋他一生言語行事之所以然，並自効為悲哀之例。

前幾句話與〈齊物論〉真君章相重，請覆按前釋。孔子說他受形而生之後，採取「外不化」的行程，終身守之，以待生命之盡。交物而動，永不暫息，並不顧念做了會有什麼結果（只問耕耘不問收穫），它自動的成形（本句殆謂僵固的心、「吾」）。知道命運是不可測度其開始的，於是他孔丘就不顧念命運，日復一日的往前走、辛勤做了。這些堅持到底、無畏命運的話是用來解釋他的成功，〈德充符〉說魯國景仰他的人佔了一半，這就是顏淵未參透而想要老師傳授的秘訣。

但是孔子實未當那種成就為成功，他開始批評自己。不論是得到眾人信從的他，還是想要徹底研究他的顏淵，兩人都未把握住那應把握住的東西，殊可悲哀。這悲哀兼含外不化、主體性僵固不變的「身死」，與內化、念念於勝物的「心死」。孔子既然自効他言行模式之不變，故他世俗的成就無足為顏淵所欣羨，學生尤不應該步上他的後塵，繼續犯錯，斷送自我形態之變化性。今後之計，乃是翻

然悔悟，開始把握那應把握勿失的東西，也就是主體性所待而能變化者。

「女殆著（見）乎吾所以著（見）也」（沈一貫曰：汝求吾奔逸絕塵之處，不但知吾之所著，而殆知吾之所以著也），彼已盡（竭盡無遺）矣，而女求之以為有，是（猶）求馬於唐肆也（唐肆：①《爾雅·釋宮》：廟中路謂之唐。

○羅勉道曰：蓋賣馬之肆，庭中有路，以便馬之出入也。○方以智曰：唐塘蕩皆通，今吳人呼堤路為塘。○宣穎曰：唐，中路。肆，市肆也。②唐段借為濼：空。程以寧曰：肆為市馬之處，唐為無壁之屋，以便馬出入）（林雲銘曰：上面回借馬為喻，此即答以求馬，是呼應巧處）。

我們已經明瞭到孔子的行徑是外不化，而外不化的主體狀態稱為身死，該攬一把同情之淚，所以孔子不值得研究與做法。他便要打消顏淵想研究他的想法，說他的言、辯、言道、不言不比等等，都展現於顏淵眼前，顏淵也已誌之記之，真是吾無隱乎爾了，如果顏淵還以為有什麼奧秘是他還不知道的，那孔子這兒是沒有的了，請顏淵到馬市去看吧。往馬市求馬的話，是從顏淵一開始用馬之步、趨、馳、奔駭形容孔子而接來的，孔子幽默的說，我這匹馬你已經看光了，嫌不夠最好去馬市，那兒馬最多。

許多註者將這段話解釋成顏淵執孔子顯著之陳跡，無法求得孔子所以奔逸絕塵的原因，「盡」為逝、無，唐肆為無壁之亭或空市，無馬可求，比喻顏淵求之而不得其故。註者將步、趨、馳分做一邊，奔逸絕塵做另一邊，不合乎故事的意思。步、趨、馳、奔駭四者都是顏淵觀察到的孔子言行，他接下來應當從跡訪本，這是順理成章的程序。是以註者闡釋孔子之答語為心性之靈妙，彷彿顏淵連答案的方向都決想不到，只能瞠若乎後，像蠢學生，頗為無謂。孔子實在是堵塞顏淵的願望，好揭示主體性

理論的更深層面。

「吾服」①思。②行。③佩服）女也（者）甚忘，女服吾也（者）亦甚忘（劉辰翁曰：「吾服汝也甚忘」，謂坐忘也。則「汝服吾也」，亦以此。○沈一貫曰：吾與汝師友相服膺者，惟此忘耳）。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾（疑應作「猶」）有不忘者存（林希逸曰：此兩箇吾字，就顏子身上自說，又與上面「吾服汝、汝服吾」吾字不同。○沈一貫曰：雖忘故吾，而有不可忘之吾存焉。妙用時遷，而本體常住。譬太陽之代謝，而光景常新也。○程以寧曰：蓋「故吾」為成形之吾，不變不化者也，不可不忘。」

最後便要講到交臂把守、勿許失去的那主體性所待以變化者。

孔子重提他「忘」的教育，與他們師徒間以達到「忘」而互相讚許的做法，言下之意是現在兩人應把孔子大為成功的主體性忘掉，理由是它源自於、也加強了不會變化的近死之心，無足可貴。可是顏淵或許要對這個建議有所猶豫，因為忘掉孔子一向以來的存心，則孔子的主體性就沒了。孔子說別擔心，雖然忘掉舊的我，仍有一個忘不掉之物會存在。

最後出場的這個忘不掉之物有兩種解釋，一種是以新吾代舊吾，眼前永遠都有一個吾，毋須去記或忘，另一種是從體用關係來講舊吾新吾都是本體之發用。後一解釋較佳，孔子採用了主體與「所待者」的二層結構，所以舊吾新吾等各個「吾」是實存境地變換的自我，它們之間的變換需要來自一個機制，這個變換機制就含在前文所稱的核中。

孔子要「忘」的教育，卻又說可變性自我的內核是不忘者，這產生了語病，即可變性自我的內核究竟是能予以忘掉的，還是想忘也忘不掉的呢？實際上這兩種情形都成立，因為從用而言，忘了就致主

體性喪失可變性，身心近於死，所以實在不宜將它忘了，可是從體而言，則本體常存，無所謂忘與不忘，意識到它與未意識到它均不影響它的存在。

回到孔子「忘」的教育之初衷，是要忘掉故吾，其立即效用是讓人拋棄現行的自我。人一旦沒了自我，就無法說明自己，面向世界，他們勢需要再形成新的自我，而此時既是改絃更張，那麼新我大可不必沿用舊我。這也就是說，忘掉故吾之舉會啟用長期休眠的自我內核，由它來組成新我。人對這個轉換有多少理解都沒關係，他們完全清楚也罷，完全無知也罷，新我都會產生出來，就位視事。自我內核完成其任務後，就回歸蟄伏，等到下一次需要變更自我時為止。前文曾說自我是顯性，核是隱性，當自我可以暫時不應境時，它由顯性暫歸隱性，而當自我需要更易時，核便從隱性暫成顯性，主持自我的更換。

卷尾語

本書從莊學研究入手來探索莊子，自謂眾擎易舉、眾志成城，或能更加接近莊子思想的全幅真貌，然未知此是顧盼自雄之賣嘴浮誇否。莊書難解，莊生已言之矣。

他說過個故事，有個粉刷牆壁屋頂的工人，鼻頭沾上一塊蠅翼大小的白土塗料，叫木匠削掉它。木匠揮動砍刀，劃過空中，勢急刀利，簌簌成風。閉眼辨聲，將白土削乾淨，而鼻子絲毫未傷，粉刷工人站著由他削，毫不驚懼失色。粉刷工人死後，雖然木匠還有這不失毫釐的本事，卻沒了鎮定逾常的配合者，表演不出來了。莊子比喻他和惠施的關係就像那木匠和粉刷工人，一個攻勢凌厲而不濫批評，一個威武不屈而虛心受教，正是「好漢遇好漢」，所以兩人輪番攻防，傾全力辯論而互正疵謬，雙雙受惠，惠施死後就沒有配合得這麼完美的人，他沒有可以講話的人了：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：「郢人（郢借為幪：塗。服虔：古之善塗塹者。成玄英：泥畫之人。○塹：塗抹屋頂）垺（白色的土）慢（塗）其鼻端若蠅翼，使匠石（木匠，名石，出現於《人間世》）斲之。匠石運斤（一種砍樹用的器具）成風，聽而斲之（郭象曰：瞑目恣手），盡垺（疑「盡」乙）而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君（錢穆疑為宋王偃之子，受禪為王）聞之，召匠石曰：

『嘗試（複語，嘗亦試也）為寡人為之。』匠石曰：『臣則（誠，肯定、確定語氣的副詞，見翟思成 2002: 143；蕭旭 2007: 267）嘗（借為尚）能斲之。雖然，臣之質（對）死久矣。』自夫子（指惠施）之死也，吾无以（與）為質（對）矣，吾无與言之（者）矣！』（《徐无鬼》郭 843 王 948）

這是斧正（斧政、斧削）和郢正（郢政）之詞的由來。莊子嘆惠施死後無人能懂其談鋒，糾其過失，吾人豈得媲美惠施，自詡能懂莊子乎？莊子又何能輕易首肯我們能理解其言，令他重生棋逢敵手之樂乎？正是林雲銘引指出的，莊子之世無人可知莊子，包含了後世也無可知者：

以惠子之輩，猶痛惜之，則莊子之言，舉世無一知之可見矣。然吾以為千載而下，亦無一知之者，不獨當年而然也。（《莊子因》，2011: 268）

下面抄錄周作人談「莊子送葬」章的短文二篇，也一反通常論調，直謂讀莊子是「啞子吃黃連」、「感了一場沒趣」，的是正悟。則吾輩凡人縱然智不足以齊乎莊生，然在舊說已經無可進步之際努力創關它徑，研析新義，便盡了分內的能力了。

談斧政

周作人

（民國二十五年十一月十五日）

《莊子》外篇《徐无鬼》中有一節云：

〔錄《徐无鬼》「莊子送葬」章文，略。〕

這一節故事在中國向來極有名，不過似乎只取其上半，凡有文字送給人看，常題其上云「敬求斧政」，或者再轉一個彎云「郢政」，意思是說他的詩文的鼻子上沾著一點蒼蠅翅膀似的石灰，請你拿起斧子一下子砍了下來。但是他卻忘記了這砍斧頭是極不容易的事。當年匠石大約試了也不止一回吧，可是他要那立不失容的郢人這才能砍，吾鄉徐笠山（徐廷槐）的《南華簡鈔》中注云「須得不怖不動之質乃可施手」，是也。郢人既死，匠石就只好敬謝不敏。假如隨便去斲，百分之百是要失敗，給人說手段不好還是小事，砍壞了人家鼻子卻不是玩耍，人家即使不要索賠，自己看了過去也實在不好看也。所以拿了一篇文章到處找別人斧政，未免強人所難能，而自己以郢（脫「人」）自居，則又很有點自信太過。

但是莊子話頭一轉又說到思想言語上來，意思更是利害了，大有令人讀了有啞子吃黃連之概（「慨」誤）。照他說來，我們讀莊子想要懂得他，那是老實不必，誰敢說比得上惠子呢？同時假如想要說話，自己稍有一點意見，略異於制藝或戲文的格調的（制藝格調，也稱為賦得的文學，此指無定見、無研究，只講體面話者，所謂土洋黨八股，參見《周作人散文全集》第六冊頁82、192-193、767，第七冊頁379-381〈遵命文學〉、第八冊頁578-579。戲文與制藝的關係來自於中國文字的音樂性，見第五冊頁657-661〈論八股文〉、第六冊頁78-81、375-38，第七冊頁254、392），也就得打算一下，究竟質（對手，下文以惠子為莊子的對手）是什麼樣，並不是曾有而已死了（莊子原文中，郢人曾有而已死了），乃是現在有沒有的問題。孔子曰：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。」失人之過吾知免夫，若失言則往往然也（「可與言者為對手，不失人，是逢對手而奉為對手。不可與言者非對手，失言，則以非對手為說話對象」）。

本來像莊子的那樣微妙的話自然除了惠子不大找到對手，我們這種凡人似乎該不成問題了（我們凡人說的話不像莊子那樣微妙，要找到對手似乎該不成問題了）。然而不然，不論新舊中外哪一路的思想，總須帶點八股調、唱戲腔才有人要聽，像聽話匣子（留聲機）一般，可是我就不會如此，那麼雖是凡人（「我」雖是凡人）也就很多失言的機會（周作人批評中國人有服從和模仿的奴隸根性，而他自己說話為文不如此，故他的對象為非其人、非對手）。不過不相干，反正凡人（「我」是凡人）沒有多大關係，我只要不失人便已很好了，豈敢擺漆園叟的架子乎（今之人雖如上述，萬一有例外，人中有對手，周作人便能「不失人」，若擺漆園叟的架子，鄙視今之人，則嫌無對手，便不說話作文了）。

郢人

周作人

（民國二十九年八月二十五日）

《莊子》卷八雜篇〈徐无鬼〉中有一則云：

〔錄〈徐无鬼〉「莊子送葬」章文，略。〕

鄙人向來甚喜此文，不獨「若蠅翼」與「運斤成風」，形容盡致，此處亦是二難並，好漢遇好漢，正如金聖歎喜歡說的話，所謂好看煞人，末了則是莊子的牢騷，冰冷的一句話，使後世講《南華經》的人們與宋元君同樣的感了一場沒趣。郭子玄注云：「非夫不動之質、忘言之對，則雖至言妙斲而無所用之。」然而後人很喜歡引用這個典故，卻又都弄的有點纏夾。《訂訛雜

錄》卷八「郢削」條下引《莊子》文至「立不失容」，論曰：「徵此則堊鼻者郢人也，斲削者匠石也。今人曰郢削郢正郢斤，是以匠石之斲屬之郢人，大非。」胡氏〔胡鳴玉〕語固不錯，但可笑處不僅在此，即使以斧削屬之匠石，而車載斗量的作者悉以郢人自居，恐匠石亦不敢輕易動手，蓋人人都會得以石灰塗鼻子尖上，而難於能夠立不失容也。我輩凡夫豈敢隨便削人，亦並不好妄求人去削，還是自己用點心，誠實勤懇的寫文章，庶幾可以無大過失，亦已足矣。

《莊子》篇章在本書的頁碼

《虛己以遊世：《莊子》哲學研究》（2006）作者韓林合說他的初稿比付梓本多十五萬字，以他的解釋框架前後一貫的處理了〈說劍〉篇以外的所有《莊子》內容。以《莊子》一書眾說錯綜、矛盾叢生的情形，要以一個解釋框架一貫處理之，非常不易。若傳偉勳「整全的多層遠近觀」的詮釋理論，對付駁雜的《莊子》，亦何難之有。我以十七型主體論解說皆可成立，如欲將《莊子》全文盡數派給這十七型，想來事亦無難，唯本書無必要盡釋《莊子》全書而已。今將所解釋到的《莊子》原文在本書中的頁碼列出於後，以便讀者索查焉。

篇	章	本書頁碼
逍遙遊	北冥有魚	168
	湯之問棘也是已	
	故夫知效一官	166, 184
	堯讓天下於許由	531
	肩吾問於連叔	130, 185

篇	章	本書頁碼
	宋人資章甫而適越	182
	惠子謂莊子曰：魏王貽我大瓠之種	299
	惠子謂莊子曰：吾有大樹	265

篇	章	本書頁碼
齊物論	南郭子綦隱几而坐	168, 267-272, 317, 318, 367, 518
	大知閑閑，小知閒閒	536
	非彼无我，非我无所取	395, 485, 523-527
	夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎	488, 527-534
	夫言非吹也，言者有言	
	物无非彼，物无非是	457, 506
	以指喻指之非指	64, 65, 67, 82, 298, 331
	古之人，其知有所至矣 今且有言於此，不知其與是類乎	63, 451, 519 407, 517
天下莫大於秋豪之末，而大山為小	65, 69, 330	
夫道未始有封	63, 418, 470	

篇	章	本書頁碼
養生主	齧缺問乎王倪	185, 326
	瞿鵲子問乎長梧子	423, 424, 425, 427-444
	罔兩問景	5, 443
	昔者莊周夢為胡蝶	443
	吾生也有涯，而知也无涯	47
	庖丁為文惠君解牛	349, 372
	公文軒見右師	
	澤雉十步一啄	
	老聃死，秦失弔之	454-459
	指窮於為新	
人間世	顏回見仲尼請行	179, 320, 457
	葉公子高將使於齊	381
	顏闔將傅衛靈公大子	
	匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹	265
	南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異	265, 367

篇	章	本書頁碼	
德充符	支離疏者	367	
	孔子適楚，楚狂接輿遊其門		
	山木自寇也，膏火自煎也		
	魯有兀者王骀	28, 66, 113, 130, 284, 320, 326, 488	
	申徒嘉，兀者也	381	
	魯有兀者叔山无趾	66, 437	
	魯哀公問於仲尼	118, 278, 284, 381, 391	
	闔跂支離无脰說衛靈公	367	
	故聖人有所遊		
	惠子謂莊子曰：人故无情乎	100, 393	
大宗師	知天之所為，知人之所為者	126	
	且有真人而後有真知		
	古之真人，其寢不夢	179	
	古之真人，不知說生		
	故聖人之用兵也	281, 452	
篇	章	本書頁碼	
		古之真人，其狀義而不朋	
		以刑為體，以禮為翼	332
		死生，命也	102, 118, 213
		夫道，有情有信，無為无形	99, 166, 214
		南伯子葵問乎女偶	222-225, 276, 285, 407, 457
		子祀、子輿、子犁、子來四人相與語	76, 143, 146, 171, 172, 176
		子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友	101, 116, 144, 178, 184, 319, 333, 337
		顏回問仲尼曰：孟孫才	444-450
		意而子見許由	108, 144, 423, 424
應帝王	顏回曰：回益矣	78, 319	
	子輿與子桑友		
	齧缺問於王倪	230, 417	
	肩吾見狂接輿		

篇	章	天根遊於殷陽	144, 179
		陽子居見老聃	
		鄭有神巫曰季咸	113, 226-231
		無為名戶	27, 130
		南海之帝為儻	
		駢拇枝指，出乎性哉	
		彼正正者，不失其性命之情	265
		夫小惑易方，大惑易性	
		且夫屬其性乎仁義者	
		馬蹄篇	
肱篋篇	在宥	聞在宥天下	
		崔瞿問於老聃	
在宥	章	黃帝立為天子十九年	165, 169, 321
		雲將東遊	80, 109, 167, 319, 321
		世俗之人，皆喜人之同乎己	81, 102
		賤而不可不任者，物也	
篇	章	天地雖大，其化均也	
		夫子曰：夫道，覆載萬物者也	98
		夫子曰：夫道，淵乎其居也	128
		黃帝遊乎赤水之北	417
		堯之師曰許由	395
		堯觀乎華	
		堯治天下	
		泰初有无	82, 132, 263
		夫子問於老聃曰：有人治道若相放	67, 469
		將闔勉見季徹	423
		子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰	263, 319, 337
		諄芒將東之大壑	470
		門无鬼與赤張滿稽	263, 317
孝子不諛其親			
百年之木			

篇	章	本書頁碼				
天道	天道運而无所積	28, 49, 108, 114, 334				
	夫帝王之德	115, 124				
	本在於上，末在於下					
	是故古之明大道者					
	昔者舜問於堯	48, 281				
	孔子西藏書於周室	264				
	士成綺見老子而問					
	老子曰：夫道，於大不終	98				
	世之所貴道者，書也	372, 426				
	天其運乎					
天運	商太宰蕩問仁於莊子	263				
	北門成問於黃帝					
	孔子西遊於衛，顏淵問師金					
	孔子行年五十有一而不聞道					
	孔子見老聃而語仁義	264				
	孔子見老聃歸	185, 320				
	篇	章	本書頁碼			
				刻意篇	孔子謂老聃曰：丘治詩書	120, 169
				繕性	繕性於俗	263
					古之人在混芒之中	
				由是觀之，世喪道矣，道喪世矣		
秋水					秋水時至	
					北海若曰：井蛙不可以語於海者	166, 167
					河伯曰：然則吾大天地	117
					河伯曰：世之議者皆曰	85, 414
					河伯曰：若物之外	66
		昔者堯舜讓而帝	265, 452			
		河伯曰：然則我何為乎	64, 67, 124, 219			
	河伯曰：然則何貴於道邪	394				
	曰：何謂天？何謂人？					
	夔憐蚘					

至樂	篇	章	本書頁碼
		孔子遊於匡	
		公孫龍問於魏牟	78
		莊子釣於濮水	
		惠子相梁	
		莊子與惠子遊於濠梁之上	
		天下有至樂无有哉	
		今俗之所為與其所樂	124
		莊子妻死，惠子弔之	171, 339
		支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘	118, 177
達生	篇	章	本書頁碼
		莊子之楚，見空髑髏	146
		顏淵東之齊，孔子有憂色	283, 327
		列子行，食於道從	451
		種有幾，得水則為鼈	121
		達生之情者	100, 126, 393
		子列子問關尹	180, 184, 334
		仲尼適楚，出於林中，見痾	
		偻者承蜩	317, 372
	山木	篇	章
		顏淵問仲尼曰：吾嘗濟乎觴深之淵	372
		田開之見周威公	318
		仲尼曰：无入而藏	
		祝宗人玄端以臨牢筮	
		桓公田於澤	
		紀渚子為王養鬪雞	321
		孔子觀於呂梁	372
		梓慶削木為鐻	180, 182, 265, 318, 372
		東野稷以御見莊公	
鐘		工倕旋而蓋規矩	372, 394
		有孫休者	277, 319
		莊子行於山中，見大木	103, 147, 265, 340, 394
		市南宜僚見魯侯	319
		北宮奢為衛靈公賦斂以為	
		鐘	372

篇	章	本書頁碼
田子方	孔子圍於陳、蔡之間	368
	孔子問子桑雎	
	莊子衣大布而補之	
	孔子窮於陳、蔡之間	117
	莊周遊乎雕陵之樊	
	陽子之宋	
	田子方待坐於魏文侯	320
	溫伯雪子適齊	
	顏淵問於仲尼	534-540
	孔子見老聃	113, 116, 118, 164, 280, 317, 318, 320, 424
	莊子見魯哀公	
	百里奚爵祿不入於心	117
	宋元君將畫圖	
	文王觀於臧	
	列御寇為伯昏无人射	321
	肩吾問於孫叔敖	

篇	章	本書頁碼
知北遊	楚王與凡君坐	
	知北遊於玄水之上	65, 109, 118, 164, 170, 415
	天地有大美而不言	49, 110
	齧缺問道乎被衣	317, 416
	舜問乎丞	166, 177, 417
	孔子問於老聃	98, 424, 425, 469
	中國有人焉	114, 174
	東郭子問於莊子	68, 103
	嫫母甘與神農同學於老龍 古	407, 417
	於是泰清問乎无窮	103, 404, 408, 457
	光曜問乎无有	406
	大馬之捶鉤者	373
	冉求問於仲尼	76, 103, 220
	顏淵問乎仲尼	392, 405, 418

篇	章	本書頁碼
庚桑楚	老聃之役，有庚桑楚者	
	南榮趺蹴然正坐	276
	南榮趺贏糧	
	南榮趺請入就舍	317, 335
	宇泰定者	391, 418
	道通，其分也	104, 407
	古之人，其知有所至矣	172, 444, 451
	有生，臧也	295
	蹶市人之足	
	徹志之勃	
徐无鬼	道者，德之欽也	336, 419
	羿工乎中微而拙於使人无已譽	334, 341
	介者侈畫，外非譽也	180, 336
	徐无鬼因女商見魏武侯	318
黃帝將見大隗乎具茨之山	徐无鬼見武侯	67
	知士无思慮之變則不樂	272

篇	章	本書頁碼
則陽	莊子曰：射者非前期而中	
	莊子送葬，過惠子之墓	339, 541
	管仲有病，桓公問之	
	吳王浮於江	
	南伯子綦隱几而坐	317
	仲尼之楚，楚王觴之	418
	子綦有八子	
	齧缺遇許由	282
	有暖姝者	281, 454
	以目視目	265, 320
	故足之於地也踐	48, 419, 420, 422, 458
	則陽遊於楚	
則陽	聖人達綢繆	77, 280
	冉相氏得其環中以隨成	392, 453
	魏瑩與田侯牟約	
	孔子之楚，舍於蟻丘之漿	339
長梧封人問子牟		

篇		章	本書頁碼
外物	柏矩學於老聃		48, 106, 111,
	蘧伯玉行年六十而六十化		296, 408, 419
	仲尼問於大史大弢、伯常騫、狝韋		
	少知問於太公調 (一)		76, 169, 410
	少知問於太公調 (二)		166
	少知問於太公調 (三)		116, 120, 169
	少知問於太公調 (四)		219, 404,
	外物不可必		411-413
	莊周家貧		300
	任公子為大鈎巨緇		
儒以詩禮發冢			
老萊子之弟子出薪，遇仲尼		321	
宋元君夜半而夢人被髮闕阿門			
惠子謂莊子		131	
篇		章	本書頁碼
寓言	莊子曰：人有能遊		282, 300, 393
	目徹為明		
	靜然可以補病		
	荃者所以在魚		425
	寓言十九		119, 271, 328,
	莊子謂惠子曰：孔子行年六十		405, 425
	十		285, 296
	曾子再仕而心再化		
	顏成子游謂東郭子綦		128, 176, 226
	眾罔兩問於景		
陽子居南之沛			
讓王篇			
盜跖	孔子與柳下季為友		
	子張問於滿苟得		300, 530
	无足問於知和		531
說劍篇			181
漁父	孔子遊乎緇帷之林		

篇	章	本書頁碼
列御寇	子貢還，報孔子	
	孔子愀然而歎	277
	顏淵還車	98
	列御寇之齊	279
	鄭人緩也呻吟裘氏之地	145, 266
	聖人安其所安	
	莊子曰：知道易，勿言難	422
	朱泚漫學屠龍於支離益	
	聖人以必不必，故无兵	299
	小夫之知	101, 457
宋人有曹商者		
魯哀公問於顏闔		
施於人而不忘，非天布也		
孔子曰：凡人心險於山川		
正考父一命而偃		
賊莫大乎德有心而心有眼		
窮有八極		
人有見宋王者		

篇	章	本書頁碼
天下	或聘於莊子	
	莊子將死	
	以不平平，其平也不平	
	天下之治方術者多矣	115
	不侈於後世（評墨翟、禽滑釐）	
	不累於俗（評宋鉞、尹文）	
	公而不黨（評彭蒙、田駢、慎到）	
	以本為精（評關尹、老聃）	28
	寂寞无形（評莊周）	145, 394
	惠施多方（評惠施）	76, 506
佚文		104, 116, 174, 223

註 釋

① 近年有好幾本關於西洋哲學中主體自我論的歷史研究，如 Taylor (1989)、Martin & Barresi (2006)、Sorabji (2006) 等二本涵蓋從古希臘至當代，Michell (2001)、Hall (2004)、Seigel (2005) 和 Atkins (2005) 的原文選讀涵蓋笛卡兒至二十世紀，Solomon (1988) 涵蓋十九與二十世紀，Mansfield (2000) 和 Pippin (2005) 涵蓋二十世紀。研究單一人物的書籍和論文則不勝枚舉。

② 賀來對於當代西洋哲學對浪漫主義時期主體性概念的批評，介紹如下：

「主體性」在哲學史上是一個十分重大的課題。西方近代哲學從笛卡爾始，到康德奠定了宏偉的「主體性哲學」的大廈，在哲學發展過程中產生了極其深遠的影響。然而，在現當代西方哲學中，「主體性哲學」及其「主體性」觀念卻遭到了多方面的反省和批判，例如：(1) 通過心理學的批判，揭示主體性觀念的虛假性（以弗洛伊德為代表）；(2) 通過對主體性觀念所包括的「人類中心主體傾向」的揭示，批判其對人與自然關係、人與人關係所帶來的負面效用（如霍克海姆、阿多諾、海德格爾、哈貝馬斯等）；(3) 通過對主體性的語言哲學批判，揭示主體的非中心與非自足性（如

維特根斯坦、伽達默爾、福柯、德里達等)。可以說，對「主體性」的反思和批判，已成為現當代哲學的重大主題之一。(2013: 6)

賀來也提到了中國大陸哲學界因追隨西方哲學潮流，主體性概念在一九八〇年代曾對思想有鉅大影響，現在的評價則有天翻地覆的變化：

在 20 世紀 80 年代乃至 90 年代，「主體性」觀念在中國當代哲學的進程中產生了十分特殊的作用，對於推動思想解放、觀念變革居功至偉。但在現當代哲學、包括當代中國哲學中，對「主體性」的批判、反思乃至解構之聲，已成為一個不可忽視的理論現象，他們立足於各不相同的立場，對「主體性」原則的理論前提、基本原則和理論成果等進行了多方面的批評，與此伴隨的，「主體性」被宣告是完全過時的觀念，「主體性的終結」成了頗有影響的理論話語。(2013: 1)

在當代西方哲學中，「主體性」成為了激烈批判和否定的對象，受此影響，近年來國內學術界對「主體性」的「反思批判」遠遠多於正面的「理解」和「闡發」，這與 20 世紀 80 年代國內哲學界把「主體」和「主體性」視為哲學的核心範疇，並掀起聲勢浩大的、範圍幾乎波及整個人文社會科學的關於「主體性」的大討論，可謂形成了鮮明的對比。(2013: 260)

- ③ Sousa (2002) 對英美哲學界關於主體論的主張，區分為十二種：一、主體是有觀點的 (perspective)。二、主體能作選擇和作為 (此義為 agency)。三、主體的行動、心靈特質屬於他本人，不屬於任

何人。四、主體的心靈狀態只有他本人能知曉，別人不能。五、主體對他本人的心靈狀態有權利，排除他人。六、主體擁有體內感覺（proprioceptive sense）。七、主體不是獨一無二的、只認可自己的（此義為 ipseity）。八、主體有自己的情調和色彩。九、主體在主體際之間。十、主體是像佛洛伊德說的投射作用（projection），即自己的意識所不能接受的衝動、思想、行動，由潛意識將它們抹黑到別人身上。換言之，主體能將自己所有而別人所無的狀態調換。十一、主體對模稜兩可的事物只能有一種看法，例如看鴨兔圖每次都要決定是鴨還是兔。十二、主體擁有感覺（qualé）所構成的經驗，感覺是不能化約的，也不能從第三人角度敘述。

④ 最近臺灣有兩本書，主題一中一西，正好體現了自我觀在政治哲學史研究的核心地位：楊貞德《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），與曾國祥《主體危機與理性批判：自由主義的保守詮釋》（臺北：巨流，2010）。

⑤ 對新儒家主體論的分析與批評，可參見馮耀明二〇〇三年書第二章「當代新儒家的『主體』概念」。如安樂哲（Roger T. Ames）、羅思文（Henry Rosemont, Jr.）、南樂山（Robert Cummings Neville）、黃百銳（David Wong）等人，具體書目從略。

⑦ 白宛仙（2004: 3-7）敘述了牟宗三、唐君毅、徐復觀、勞思光、吳汝鈞、蒙培元、陳鼓應、葉海煙、王邦雄、吳怡、李日章、沈清松、鄭世根、陳榮華等學者對莊學主體論的重視，整理工作在我之前。

⑧ 這種消除「能所」對待、以達絕對無待的思想，在佛學中很常見，也早已有人取來解說莊子，如

章炳麟說：

天倪者，郭云：「自然之分。」諸有情數，始以尋思，終以引生如實智。悉依此量，可以自內證知。如飲井者知其鹹淡，非騁辯詭辭所能變。然則是異不是，然異不然，造次（倉促）而決，豈勞唇舌而煩平定哉。然諸自證，亦有真俗之殊。五感所得，言不可破其間。能覺所覺，猶是更互相待。青黃甘苦諸相，果如是青黃甘苦否？〈大宗師〉篇云：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也。」此徒俗中自證，未為真自證者。其真自證，乃以不知知之，如彼《起信論》說：「若心起見，則有不見之相。心性離見，即是徧照法界義故。」〈大宗師〉篇云：「有真人而後有真知。」此為離絕相見對待之境，乃是真自證爾。初依天倪為量，終後乃至離念境界。所證得者，即亦〔二字疑乙〕最勝天倪也。（1986: 106-107）

⑨ 輯錄到的臺灣學者有徐復觀、程兆熊、牟宗三、勞思光、吳怡、傅偉勳、吳汝鈞、陳鼓應、王煜、王邦雄、曾春海、傅佩榮、沈清松、楊儒賓、高柏園、王志楣、賴錫三、伍至學、蔡璧名、何乏筆、蕭裕民、鄭世根（韓國人），大陸學者有夏甄陶、蒙培元，大陸年輕學者未記錄，外國學者的中譯著作中含有「主體」的有福永光司、畢來德。

⑩ 典型的例子是袁保新（1991）研究老子形上思想時，回顧胡適、馮友蘭、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅、牟宗三等七位大學者的說法。

⑪ 本書創作的緣起，肇因於二〇〇六年將一篇研究《莊子》外篇的論文投稿給某知名漢學期刊。我

在文中簡短說到內篇主張以氣為人的主體，但是由於論文並非研究內篇，所以只是點到為止。兩篇審查意見書對這點都不表同意，一篇說：

說「內篇對人的哲學理解應屬氣主體」，沒有任何證明。是否更好說「內篇是以在人內的道作為人的主體」。

另一篇說：

歷代注家常以真宰、靈府為本心，「以其心得其常心」的「常心」一般也認為具有極高的地位……。作者說：內篇對人的哲學理解屬氣主體。作者此一說法雖然特別，但未嘗不能說。問題是「氣本體」所帶來的問題，恐怕比解決者還多，作者依然是一語帶過。

這裏拿自己灰頭土臉的事蹟出來獻醜，是為了說明莊學主體論是現今學術審查制度下必須裁決的事，而難為的是，掌理學術權力的兩位專家，彼此的見解卻相齟齬，即使順從其中一位，也無法令另一位滿意。這活生生是〈齊物論〉我、若、第三人永遠無法得出結論的翻版。

那次滑鐵盧的經驗使我開始對莊學主體論認真起來，廣泛閱讀之後，發現學者的歧異比原來以為的還要複雜許多。於是決定將一般的做法反過來，先談學者對莊學主體論的解說是什麼，然後省察這些二手詮釋穩不穩固，最後才考慮有沒有較佳的解說。研讀的過程讓我受惠很大，由於視野的打開，我改變了從前信仰氣主體的立場，在懷疑和反思之後，我想我新的認同對象不但有《莊子》章句的基礎，且還能與其他第二序解說相調和，就好比不管是三加四、四加三、二加五、

五加二，狙公皆能同意、接受，這也最符合莊子任物自然的意旨。

至於我從諍論之間所締造的和諧能否令各方專家滿意，弭息關於莊學主體論的戰火，則有待學者專家不吝賜正。

⑫ 例如廖炳惠評拉崗談莊子說「這種類比或借用流於膚淺」(1985: 87)，勞悅強對孔維雅(Livia Kohn)研究中國古代思想的 *selfhood* 觀念評說：「有時候，她的說法或有燕書郵說之功，……。」(2001: 382 註 11；孔維雅對莊子主體論的解說會在本書第二型中介紹)。畢來德(Jean François Biller)對美國的莊子研究說：「有的文章值得參考，有的則不與〔予誤〕置評，但總的來說，經常只是使用《莊子》中幾個孤立的語句或片斷來引證自己的觀點，難免有斷章取義之嫌，並且對西方哲學的理解似乎過於片面和淺薄。」(2009b: 510)

⑬ 鄧育仁以近百年英美哲學為例，提出相同的情形：

1879年，傅雷格(Gottlob Frege)首度提出他對時代的新邏輯系統；1905年，羅素(Bertrand Russell)在英國首屈一指的哲學學術期刊《心靈》(Mind)，發表了他運用新邏輯來分析日常語言而確立英美哲學分析典範的論文。……自此，邏輯分析、語言哲學，以及相應的科學哲學的研究，成了英美哲學發展的主要動力。約略自1970年左右起，直到現在，認知科學的發展所引起的哲學問題，以及心靈哲學的發展，逐漸改寫英美哲學的主要走向。……在邏輯分析與語言哲學發展的高峰時期，英美哲學菁英大抵對好的哲學問題和解決方案有共通的認定與看法，或至少對所走的研

究方向有相當穩定的自信。現在則會比較有所保留，也願意以更開放多元的態度，容許、參考或接納不同的研究方略和方式。(2008: 81-82)

此外，漢寶德對於藝術發出相同的論調：「在某一文化、某一時代裡，其藝術常常有一定的共同語言，共通的價值判斷標準，使藝術品可以流傳在社會上，為大眾所欣賞。」不過漢寶德又指出這種共同語言和標準在二十世紀前半期和後半期逐步瓦解：「西方藝術到了二十世紀有了根本的改變，就是把共同語言的內涵逐漸改變為藝術家個人的語言，也就是強調了個性的發揮。藝術品開始很難被社會大眾所了解了。但是在二十世紀中葉以前，尚有一個原則是共通的，那就是美感。」「藝術的觀念到了上世紀末，如脫羈之馬可以隨便奔跑，不再有什麼文化的、傳統的限制，共同語言就徹底解解，連美感都在被清算之列了。」(2012) 哲學按照勞思光的意思，還猶如藝術在十九世紀以前那樣，有共同的語言和共通的標準，不過，實情可能比這個看法要複雜一點，如鄧育仁說明一九七〇年以後英美哲學的開放性即是。

二〇一一年一月，我對我任教大學系所交換的上海復旦大學哲學學院碩士生陳榕坤，推薦臺灣重要的莊子研究。陳榕坤讀第一本書便發現其中「具有西方味道的詞語實在太多」，造成理解上的障礙，以下是應我請求而列出的一些例子：「自我同一」、「人之意向性」、「自體」、「存有論」、「非定位、非對象性」、「身心連續體」、「主體結構」、「直覺形式」、「流動的背景之下之暫時形構模態」、「宇宙人」、「身心結構」、「同質性的展現」、「前意識」、「走出自己，與非己互滲互入」。陳榕坤又說到自己閱讀時的反應：「當他使用諸如『自我同一』這

類詞語的時候，我的感覺是：仔細想想彷彿明白他要表達什麼，但繼而會懷疑自己所明白的是否就是他想要表達的。……不知道他用『自我同一』真的是在嚴格意義上引進的一個西方詞彙，還是他自己創造的一個模糊概念，只要瞭解大概的意思就好呢？」陳榕坤所言，對我這個看到莊子研究中層出不窮的西洋術語和理論已經見怪不怪的人來說，乍然喚起了初入哲學門牆的回憶，反省自己現在，其實是見怪不怪鈍化了對他人使用詞語的模糊不安感。很感謝陳榕坤的提醒，讓我鞭策自己，儘量寫出只具哲學基本訓練的人便可讀下去的文章。

15 例如〈齊物論〉「是非之塗」的塗作徒，〈養生主〉「恢恢乎其於游刃必有餘地矣」的刃作刀，〈人間世〉「頤隱於臍」的頤作願，〈大宗師〉「夫造化者必以為不祥之人」的化作物，「丘也請從而後也」的請作謂，〈應帝王〉「齧缺問於王倪」的問下衍道字，〈秋水〉「儵魚出游從容」的從作愛，〈達生〉「吾子與祝腎遊」和〈山木〉「辭其交遊」的遊作游，〈讓王〉「上漏下濕」的上作下。第二次印刷已更正。

16 寧波廣播電視大學蔣門馬講師彙校《莊子》唐宋十四種古本，其工作已初步完成，部分上網，希望其全部成果能早日問世。

17 張起鈞有段批評宋明理學家的話，闡釋的正是我此處的論點：

所謂「理物」是指對外象的綜合功能，用西哲術語，應該是認識論的問題，但其實不限於認識論。宇宙萬象，儘管是「有物有則」，但呈現在我們面前都是紛至沓來，茫然無緒。假如僅憑感官應接，勢必渾噩一片，無分無辨，不僅抓不住要領，甚且

會是不知不識，這時唯賴心官發揮功能，將這面對的現象加以綜合，貫以條理，然後我們才能把這外象如網在網一樣的收攝在心中，既能統持其形象，還可認識其性質與意義。這就是心的「理物」功能了，「理物」的功能絕不是如鏡之消極反映，顯然的還有其積極的綜合作用，而會把外象規律化、完美化。（1988: 157-158）

18 莊子書中具名提出討論堅白問題的學者，有惠施（〈齊物論〉與〈德充符〉）、墨者（〈駢拇〉與〈天下〉）和公孫龍（〈秋水〉）。

19 王叔岷舉出《淮南子·齊俗》：「公孫龍折辯抗辭，別同異，離堅白。」據此主張《莊子·秋水》述公孫龍之學為「合同異，離堅白」中「合」字當從《淮南子》改作「別」（1988: 621-622 注2）。但是莊子說公孫龍「合同異」，在他的論述中有作用，故以不改為是。再者，〈知北遊〉篇有「合同而論」，亦可旁證〈秋水〉篇未誤。

20 「而」作虛詞有「之」義，猶口語「的」，見裴學海 2004: 533-536、王叔岷 1990: 309。《公孫龍子·指物論》：「天下而物。」陳癸森註曰：「而：猶之也。古書『而』『之』互文之例甚多。」（陳癸森 1986: 52 註2）

21 二〇〇九年底，畢來德（Jean François Billeret）到中央研究院中國文哲研究所演講，曾有此論。

22 〈應帝王〉四門「示相」的第四門有「示之以未始出吾宗」，參考《淮南子》，則〈應帝王〉之文也應作混冥解。

23 參考錢穆說：「若謂心能化育萬物，求之中國古代思想，固無此義。」（1998: 264）

24 關於古代天文學的天門，「成康之治」（網路註冊名）有極專業的研究（2011）。他將「大宗師」的篇名譯為「The teacher who is the ultimate ancestor，不知「宗師」為一詞。

25 王叔岷對「命」字，引《廣雅·釋詁三》：「命，名也。」再引《釋名·釋言語》：「名，明也。」輾轉相訓「命」為「明」，效力較弱。《故訓匯纂》對「命」收有「覲」的解釋，與「明」的異文（宗福邦等 2003: 341 第 142 條、第 164 條），可補充其訓解。

27 關於一個事物可以舉出相反的特色、或詮釋出相反的意義，楊文會曾以莊子的思想做過展示，莊子說古書是糟（酒滓）魄（他本作粕）（〈天道〉）也可以反其意而說古書是英華：

此章為執著文字者下鍼砭，今進一解，為掃除文字者下鍼砭。

古聖遺言，如標月指。執指固不能見月，去指又何能見月！莊子恐人認指為月，不求見月，故作此論。令全書文字，如神龍變化，若有若無，猶釋典中之有《金剛經》，能令一代時教飛空絕迹也。

達摩西來，不立文字，直指人心，見性成佛。當時利根上智，得其旨趣者，固不乏人，而數百年後，依草附木之流，正眼未開，輒以宗師自命，邪正不分，淺深莫辨，反不若研求教典之為得也。

蓋書之可貴者，能傳先聖之道，至於千百世，令後人一展卷間，如覲明師，如得益友。若廢棄書籍，師心自用，不至逃坑落塹不止也。

下文輪扁答桓公之言曰：「君之所讀，古人之糟粕。」試反之曰：「予所讀者，

古人之英華。」有何不可！(2000: 310-311)

「劉咸炘也曾以唯心論與唯物論之爭展示事物具有二極性，故以心之詞釋之、以物之詞釋之均可：

二元論者，固論理之所不容，苟進而求之，則將不復立二元，而仍歸於一元。蓋所謂心與物者，特相沿區別之詞，自吾中國聖哲之論觀之，宇宙中止此諸件，即虛即實，二者固不相離，以物之語釋之可，以心之語釋之亦無不可。而所謂心之語、物之語者，亦不過人所造示別之名詞，豈此宇宙諸件所本有之標幟乎！換而用之，朝三暮四，不過如各方稱謂之殊耳。(2010: 826)

28 徐復觀(1969: 372-374)的解說受到學者的重視與引用。間或有譏評本段者，如錢穆說：「此等語，糅雜儒、道，牽強裝點，而實無甚深義旨，故乃陷於模糊倘恍，不可捉摸。使誠有志於修性育德者，真於何處下手乎？此文淺薄，治莊、老者，果於此等處求從入之途，必將茫然不得其所入，又將漫然無所歸。」(1998: 363)

29 此處依多數人句讀，呂惠卿(2009: 239)、陸西星、宣穎、姚鼐、劉鳳苞、吳汝倫、王先謙、馬其昶、阮毓崧、劉文典、傅偉勳以「泰初有无无」為句。

30 牟宗三對老莊的「無」，解釋為「非『限定之有』」(1989: 179)，與其相對的一切事物皆是限定之有，「天地亦有限定之形物也」(1989: 143)。「泰初有无」這段話如採取牟宗三的詮釋，則存有本體落在無。

31 我曾解釋過這段話(詹康 2010: 8-9)，藉此機會再作修正如上。

32 郭沫若〈周彝中之傳統思想考〉立「人受生於天曰命」乙條，下列三個春秋時器：蔡姑段、齊子仲姜罇（今通行名為輪罇）、洹子孟姜壺（1954.3背面）。按：祈求眉壽、永命無疆、萬年無疆之語，春秋時代金文中習見。

33 這個統計不含「鼓莢播精」這一用例。書中有幾次精粗之精，本應不計在內，但有些「至精」又很難清楚判為精粗之精而不算，所以統統都算。

34 這個統計排除了以下情形：一、複合詞：精神、神明、神氣、神人、神禹、鬼神、神丘、神巫、神農、神聖、神龜、神奇、神者。二、形容詞：「至人神矣」、「若神」、「尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨」、「神而不可不為者，天也」、「深之又深而能物焉；神之又神而能精焉」、「莫神於天」、「天地至神」、「油然不形而神」、「欲靜則平氣，欲神則順心」。三、動詞：「神鬼神帝」、「以之神（借為伸）其交」。

35 錢夫人梅樂安對他記述說：「他常安慰地說自己是遊牧民族，隨處為家，出入不同文化。……他需要接觸洋人，也需要接觸中國人，兩者不可或缺。有時候他也需要躲起來，躲得沒人找得到，每年夏天他就躲回芝加哥，躲回他喜愛的西方，躲得沒人找得到。」（1998: 162）這段話除了講到他的遊牧，也講到他的言和默。

36 這通乎萬物異形相化的道理，見第三型。

37 錢穆說：「常字，古經籍亦不多見。後世重視此常字，實承老子。」（1998: 自序 8）

38 時間是幻而非實有，見章炳麟 1986: 68 之論證。詳細的介紹與說明，見何成軒《章炳麟的哲學思

想》(1987)「以『原型觀念』為基礎的時空觀、規律觀與因果論」乙節(頁182-200)。

者訓為則，在《莊子》中見王叔岷1988: 473-474 註8, 1248-1249 註18, 1273 註12，詳見裴學海2004: 760-762、徐仁甫1981: 446-447、王叔岷1990: 444-445、應守巖1996年文、蕭旭2007: 339-340。

此處可略談「者」訓為「則」的問題。從語法來研究古代虛詞的，大致認為「者」不能解為「則」，如中國社會科學院語言研究所古漢語研究室編《古代漢語虛詞詞典》(1999年)認為「則」基本上是連詞，而「者」基本上是助詞，兩者不重疊。解惠全等《古書虛詞通解》批評裴學海訓「者」為「則」的地方應解釋為代詞「的人(事、物)」或虛化為語氣詞「的話」(2008: 1125)。但是王海棻等《古漢語虛詞詞典》有一條解釋：「用於假設複句或因果複句的前一分句之末，表示提頓，等待下句對結果或原因的敘述。」(1996: 470)這在意義上是「則」，不過句中位置(複句的前一分句之末)不允許譯為「則」。至於從訓詁來研究古代虛詞的，則繼踵裴學海，皆發現「者」有「則」義。裴學海(與徐仁甫)固然有舉證浮濫的毛病，然諸人的例句裏不乏「者」唯有訓為「則」才恰當者，還有很多例句裏「者」解為連詞「則」比解為「的人(事物)」或「的話」更加通順與有力。再就莊子此處文義而論，若「者」字與其前的「殺生」、「生生」組成名詞性結構「……的物」，句義雖可通，而論證則不通，正文接下來對此將有說明，所以「者」訓為「則」在這裏才正確。

除「則」之外，裴學海對者、都、堵還有「此」的義項(2004: 763-764)，廖海廷更論證云，《釋詁》說「肆」義為「今」，今有「此」義(1991: 260)，由肆轉為此、為斯、為且、為茲，

轉正齒為是、為時、為之，轉時為者（之也切），都、堵从者聲，由者轉入聲為若，由之轉為以，以已同聲，以上這些字都有「此」義（1991: 261）。若然，則莊子二句蓋言「殺生此不死，生生此不生」，「此」謂真常，亦通。不過，廖海廷的方法是將一些訓解上有「此」義的字，以聲同、聲轉的原理解釋它們為何都有「此」義，並不是說一切與「肆」同聲、聲近的字都有「此」義。他對都、堵二字的例句乃是襲用裴學海的，並無另外發現。者（與都、堵）是否可訓為此，頗為可疑。王叔岷《古籍虛字廣義》、蕭旭《古書虛詞旁釋》「者」不立「此」的義項，這表示他們未發現先秦兩漢古書中「者」可訓為「此」者。

40 我對這兩句話的理解受到黃鶴昇的啟發，他的譯解為：「殺掉這個生命說他死了並未見得就是死了，養生這個生命說他生著並未見得就是生著。」（2012: 251）

41 王叔岷注曰：「唯其不將、不迎，所以無不將、無不迎。」（1988: 239 註15）其說本於「無為而無不為」，未曾想到無不將與無不迎是並列的兩個分句，關係是「……與……」或「既……又……」，成為矛盾命題。

42 王叔岷註「其為物」的「為」做「於」，如依此註，則這篇文章說明這不死不活的自我與世間萬物的應對關係，文詞註解與正文所採用者將有不同。以下先寫出原文與註解，然後予以釋義：

其為〔於〕物，无不〔馬其昶曰：無，語辭。「無不」，不也〕將〔送〕也，无不迎也；无不毀也，无不成也〔楊文會曰：一入一切，一攝一切，一壞一切壞，一成一切成〕。其名為櫻寧〔寧：

安定。櫻：①馬敘倫：借為屢，《說文》：「屢，安止也。」②讀為繫：有所繫著。郭象曰：夫與物冥者，

物繫亦繫，而未始不寧也」。攬寧也者，攬而後成〔定〕者也。（〈大宗師〉郭 252-253 王 237，女偶語南伯子葵〔「綦」誤〕）

此文依「无不」的兩讀而有兩層意義。馬其昶的注解以「无」為語辭，「无不」只是「不」，按此注解，則自我於物不送不迎不毀不成，一切不為，說的是真常之體自存獨立，不涉於境，接下來的攬寧則用馬敘倫的注解，二字皆安止、安定之意，形容真常之體安定不化。而如果「无不」就是「无不」，則是自我於物無不送無不迎、無不毀無不成（既送且迎、既毀且成），這個費解的說法在說真常之用。費解是因為送與迎矛盾、毀與成矛盾，一般事物不得有矛盾的做法，可是真常獨為例外，它不可說是什麼，因此它什麼矛盾的做法都做得出來。真常的用，不是它自己要，而是應物而起用，迎是物要它迎，送是物要它送，毀與成亦然，皆不得已而後作。所以攬寧如郭象所注，是物有繫著時真常亦仿效而有繫著，雖有繫著，卻並非它自己起意要繫著，所以它並不真有牽纏罣礙，實為安定。藉由「无不」的兩種讀法，真常之體與用都包括在這一小段話內。

不過，「其為物」的「為」解做「於」，不若解做「是」或「做為」易捷。

49 牟宗三和劉笑敢所反對的自然主義，就不是勞思光所說的意思，而是自然科學或自然界。牟宗三說：

此並非唯物論，亦非順科學而來之自然主義。是以乃須先知此「自然」是一境界，由渾化一切依待對待而至者。此自然方是真正之自然，自己如此。絕對無待、圓滿具足、獨立而自化、逍遙而自在，是自然義。當體自足、如是如是，是自然義。唯

物論中之物，自然主義中之自然，以及「自然界」中之自然現象，實皆是「他然」者。此其一。皆著於對象而為言，心思轉於對象上而客觀地肯定之，墮於「對象之平鋪」而注意其機械運動與因果鍊子。此其二。於對象施以積極之經驗分解。此其三。……而道家之自然……卻是從主體上提昇上來，而自渾化一切依待對待之鍊索而言「自然」。故此自然是一虛靈之境界。……故從客觀方面說，是一觀照之境界，根本不著於對象上，亦不落於對象上施以積極之分解，故個個圓滿具足，獨體而化。

(1989: 195)

牟宗三對道家的「自然」另作界定為個人主觀的觀想萬物為各自自然圓足獨化的，不顧萬物之間客觀交綜的因果關係，這種一廂情願的觀想當然更不能解除勞思光所說的自然主義之弔詭所施的魔咒。

劉笑敢是針對老子的「自然」提出新解，所以他的解釋並不一定能擴及於莊子，「古代《老子》之自然，《莊子》所講之自然，《淮南子》所講之自然都不大相同」(2006: 47)。他的辦法是將老子的「自然」限於就人文世界而言，與物理自然、生物界的自然狀態有所區隔(2006: 48)。他進而對老子的「自然」提出四個性質：自發性、原初性、延續性、可預見性(2006: 292)。自發性是指動力出自內在，原初性就是行為主體的原初特點來判斷是否有一貫性，延續性是指常態而非偶然現象，可預見性是指可以預見未來的發展是平穩而不受干擾的(2006: 293)。因此他提倡老子的「自然」是「狀態價值」：

仁是一種道德價值，……；自然則是對一種和諧狀態的描述和嚮往，因此可稱之為狀態價值。仁……；自然最初則是描述性的概念，主要反映一種包括人的行為效果的客觀狀態。當然，自然作為一種價值，必定有某種規範性的意義，但這種規範性並不是直接告訴人們應該如何做，而是告訴人們的行為不應該破壞自然的和諧，應該有利於實現或維持自然的和諧，其規範性意義是比較間接的。（2006: 400）

劉笑敢以老子的「自然」為描述和諧狀態的價值概念，這也無法破解勞思光所說的自然主義之弔詭所施的魔咒。

44 劉笑敢依他對老子的「自然」所規定的自發性、原初性、延續性、可預見性，承認自然災害符合第一個標準，但認為不符合其他三個標準（2006: 293）。這其實是體系要多大、觀察時間要多長的問題，如果採取徹底的做法，以全宇宙為體系，以宇宙大爆炸以來做為觀察的時間，則一切都是合乎自然的。因此可以反問，人類以七、八十年短暫的壽命，或以四、五千年有限的文明，足跡現在只遠到月球，憑什麼從自身取出某種衡量標準，從「自然」中分離出「人文自然」，來非議內發還是外來、符合原初還是悖離、延續還是偶發、平穩還是劇烈呢？誠如嚴復所指出，莊子未曾學過天文學與地質學，可是他所想所思與天文學、地質學暗合，遠超出人的視線界域與歷史長度：

今科學中有天文地質兩科，少年治之，乃有以實知宇宙之博大而悠久，迴觀大地與夫歷史所著之數千年，真若一呷（トウ則陽）篇「魏瑩與田侯牟約」章以大人與堯舜等聖人的懸殊，

45 為嗚與呶之比。嗚為大聲、大呼，呶為小聲、輕輕發出小聲。莊未嘗治此兩學也，而所言如此，則其心慮之超越常人，真萬萬也。真所謂大人者，非歟！(1999: 334; 1986: 1142-1143) 包含〈在宥〉篇第二節「崔瞿問於老聃」以下，以及〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈天下〉六個全篇。

46 古人於墓上植楸，伍子胥將死時囑咐於墓上植櫛（《左傳》哀公十一年，楊伯峻 1990: 1665），《說文解字》：「櫛，楸也。」屈原《九章·哀郢》：「望長楸而太息（長歎）兮，涕淫淫（流而不止貌）其若霰（空中的雨滴遇冷凝成小雪珠，比喻淚珠紛紛下落的樣子）。」明代汪瑗注：「長楸，所謂故國之喬木，而古人多於墳墓上種之，故後世亦指墳墓為松楸。」（屈原 1996: 492 註 9 轉引）孔尚任《桃花扇》言及明孝陵「成了芻牧之場」，唱詞：「野火頻燒，護墓長楸多半焦。」（1979: 266）

47 此即如《淮南子·齊俗訓》曰：「若風之遇簫，忽然感之，各以清濁應矣。」（張雙棣 2013: 1155）有相分別與無相分別的差別在於名言的有無，動物行為學家 Frans de Waal 對此恰好有絕佳的例子：我參加過最奇特的一場學術會議，就是以性為討論主題。這場會議由後現代人類學家召開，他們認為真實是由言詞構成的，無法和我們的論述區分開來。我是會議上少數幾名科學家之一，就定義而言，科學家對事實的信任本來就高於言詞；由此可見，這場會議一定不會進行得很順利。會議上的關鍵時刻是一名後現代主義者聲稱，如果有一種人類語言沒有可以表達「高潮」概念的字眼，那麼使用這種語言的人就

感受不到性高潮。科學家對這項說法都驚訝不已。世界各地的人都有同樣的生殖器官與生理結構，他們的經驗怎麼可能有這麼大的不同呢？而且，動物又該怎麼說？這種說法是暗指動物完全沒有感覺可言嗎？我們對於這種特性快感視為語言成就的觀念深感惱怒，就是開始私下互傳紙條，上面寫著各種嘲諷的問題，例如：如果沒有表達「氧氣」這種概念的字眼，人類還能不能呼吸？（2007b: 114-115）

49 參見他說：「楊慈湖……以意為意識，不悟其為意根，則於佛法猶去一間。」（2011: 571）

50 包含〈在宥〉篇第二節「崔瞿問於老聃」以下，以及〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈天下〉六個全篇。

51 例如，人的神經分為中樞神經和自律神經，中樞神經負責認知、思考、情緒、動作等，名義上可以受人控制（實際上不盡然），自律神經負責維持生理功能及其協調，像是心跳、呼吸、血壓、體溫、瞳孔、消化、內分泌等，不是人的意志所能影響的。因此，莊子說身如槁木、心如死灰，如果心對應於中樞神經，則心逼近於死灰的狀態是可能的，可是身體由於有自律神經在幕後不停歇的運作，要逼近槁木的狀態是不可能的。

52 吳怡解釋〈齊物論〉篇「罔兩問景」章，指出「真我↑身體↑影子↑餘影」四者的本末關係是比喻「真心↑思想觀念↑是非標準↑是非爭辯」四者（2000: 114-115）。移到本型解說來講，真我與真心可以主於一，可是真我與真心必須伴有身體，而身體不能主於一，必主於不一。不一就產生了是非標準，然後我們最好將是非爭辯緊緊跟隨於是非標準，僅限於闡明是非標準，不應讓是

非爭辯脫韁而去。

53 Don S. Levi 認為莊子有見於爭辯雙方（如儒墨）的立場是相互依賴、愈激發愈強烈的，所以若能拋棄各自的學派立場便可就事論事（2000: 188），也主張跳離現行辯論之用辭，診斷雙方的長處與短處，以為雙方的關懷找到共識（2000: 189, 191-194），或以玩笑態度用於邏輯爭辯，揭露出真正應該爭辯的事項不在此而在彼（2000: 195-198）。Levi 認為所謂的「明」是內在於辯論過程的，需要將爭辯的雙方牽涉進來，辯證的達到更佳的答案，而不是超越辯論過程，由莊子高高在上的給雙方答案（2000: 190-191）。Levi 的見解比我此處提出天倪的自然之分又更加積極了。

54 馮友蘭認為「兩行」和「撝寧」是同樣的意思，他說：

「見獨」的人自以為是脫離世界，可是實際上人是不能脫離世界的；對於世界裡邊的事物，特別是社會中的事物，他也不能不應付。不過莊周認為，所以「聖人」，既然在思想上和概念上已經脫離了世界，他對世界中的，特別是社會中的事物，都可以隨隨便便應付過去，任何事變對於他都是無關重要的，他都可以用「滿不在乎」的態度對付它們。這就是所謂「撝寧」。這就是說，他雖然也跟事物相接觸（撝），可是他的內心，總還是靜的（寧）。這也就是《齊物論》所說的「兩行」。（1992: 132-133）

55 莊子還有若干天、人並論的說法，並不以兩者為平衡並行，而是崇天抑人，與此處所述的天、人意義不同，需要另外看待，例如：一、〈大宗師〉：「是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂

真人。」(郭 229 王 209, 作者自語) 二、〈山木〉:「有人, 天也; 有天, 亦天也。人之不能有天, 性也。」(郭 694 王 755, 仲尼語弟子顏回) 三、〈徐无鬼〉:「古之真人, 以天待人, 不以人入天。」(郭 866 王 981, 作者自語)

- 56 史華慈比較中國的宗教、祖先崇拜與其他古代文明的神話, 指出後者的神祇行事不合常規、不可預測, 而中國的神祇和祖先神靈則按角色來扮演, 履行他們的功能 (Schwartz 1985: 24-25)。以此看來, 莊子提出「乘道德而浮遊」的「不可得而累」之模式, 是打破中國文明的早期定向, 提出相反的方向。

- 57 孫偉 (2010: 130) 提出了與我此處相近的解說, 但也有不同。

- 58 不知這是否等於「無意識」。我到本書末章會提出羅蒂 (Richard Rorty) 對無意識的說法, 與莊子比較。

- 59 這幾個詞除了冥冥是疊字詞以外, 都是聯綿詞, 在詞族上分屬三族。據蘭佳麗的聯綿詞族研究, 玄冥、混冥、滓冥、混芒屬於「鴻蒙」詞族 (2012: 241)、芒芴屬於「惚恍」詞族 (2012: 231, 她未列此詞)、窈冥屬於「眇眇」詞族 (2012: 259)。

- 60 傅雲博 (Daniel A. Fried) 對此解釋說:「光曜就和我們一樣, 是對寓言 (allegories) 傷透腦筋的讀者, 懂得為抽象事物取名不只不會保證其存在, 還遮蔽了其是否存在的問題, 不讓人完全檢驗: 唯一可能答案是无有既不在那裏, 也非不在那裏。」(2012: 432) 這是真常的解釋 (見本書第七型第二節), 可惜傅雲博是誤打誤撞說對的, 他並不懂, 所以他對〈則陽〉篇「道物之極, 言默

不足以載；非言非默，議有所極」無法理解，只好四兩撥千金說：「這條終極忠告也許不是很有幫助：非言非默——也許哲學應該要用哼的。」（2012: 433）

61 本書涵蓋的學者中重視「道物之極」這句話的有林鎮國、錢新祖、傅雲博（Daniel A. Fried），這句話提出一種比道還高的境界或事物，各家注疏對於它能否經由言默以傳達有各種看法，此處略作討論。

我在正文中採取王叔岷的注解，他釋「議有所極」的極為窮，曰：「非言非默不可議，議則有所窮也。」解法不同而意趣相似的有胡文英，曰：「道在非言非默之際，議之寧有定極乎！」（《莊子獨見》）其他注解方式有：

一、以此極與「道物之極」的極同一，接著以為不言與不默之間，自有「道物之極」。如陳景元曰：「道之極也，默不能默；物之極也，言不能言。若離其言言，去其默默，然後冥會忘言之機，目擊眾妙之極。」（褚伯秀《南華真經義海纂微》卷八十六引，1988: 595）陸西星曰：「既不要有言，又不要無言，然則如何而可？在非言非默上，自有極處。」（《南華真經副墨》）林雲銘曰：「若論道物之至極處，既不在有言，又不在無言。於非言非默上，自有極處。非言非默，果是如何景象？當自得之。○大類禪門非空、非非空等語。」（《莊子因》，2011: 294）此解法的問題為，言與默相反，故非言非默，仍是言默。太公調既以言默均不足以載，怎可能在言默之間卻可有此「道物之極」？

二、以此極與「道物之極」的極同一，並釋「非言非默」為一種特殊的言默方式，以言外之

意、默外之意明此「道物之極」。如程以寧曰：「故欲窮道物之極，言之不是，默亦不是。吾言而未嘗言，非言也；默而未嘗默，非默也。非言非默，乃為議道之極，而無以加矣。太公調其知道乎。」（《南華真經注疏》）此解似乎可通，但若連繫前文，問題立見。因默已含有不言而辯，言也已含有言而未言，不得認為前文「言而足」「言而不足」的言默是直白的，至後文才採取言而非言、默而非默的技巧。

三、以此極為學說的極致。如林希逸曰：「非言非默之中，自有至極之議。極議，至言也。」（1997: 415）宣穎曰：「離乎言默以求道，此至論也。」（《南華經解》）此解法的問題同第一種，言既與默相反，則離乎言默，仍是言默。太公調既以言默均不足以載，怎可能通過言默而可得至極的學說？

太公調說「言默不足以載」並順著口氣否定言否定默，作結曰議論方式（廣義的，兼含言默）有其困窮，以明此「道物之極」不可得而傳、不可得而受，對它只能無知。前舉林雲銘之注語誠篤可喜，承認「道物之極」的景象他也解釋不上來。

62

齧缺是莊子創造的人物，此人不見於其他先秦書籍。齧有缺的意思，《淮南子·人間訓》：「劍之折必有齧。」許慎注：「齧，缺。」（張雙棣 2013: 1941, 1943 註 14）《孟子·盡心下》趙岐注：「鈕擊齧處深矣。」焦循正義引《淮南子·人間訓》釋齧字，並易其字為缺齧（焦循 1987: 984）。馬敘倫認為齧有缺義是因為：「齧借為齧，音同疑紐，《說文》曰：『齧，缺齒也。』」（1996: 卷二，頁 17）由此可知，齧缺這個名字是缺的疊義，缺的本義是「器破」（《說文解字》），泛

指破損、殘破（陳濤 2002: 302, 546），莊子命名的用意應是表示道的破損，修道則復全之。王雱曰：「齧缺者，道之不全也。王倪者，道之端也。」（1988: 164）是矣。

65 此種腦疾名為 *athymhormic syndrome*, *athymhormic* 此字由三部分組成: *a* 是缺少, *thumos* 是意氣、情感、感受, *horme* 是衝動、驅力、胃口、傾向。此疾病又名為 *psychic akinesia* (精神運動不能症) 和 *PAP syndrome* (法文 *perte d'auto-activation psychique*, 英譯為 *loss of psychic autoactivation*)。患者不會自己產生想法, 對事件 (包括對他們發生的事) 冷漠不動感情, 不主動向人開口, 雖然肢體機能正常卻不主動做任何動作。別人問他們時會回答, 問他們從前的事時會回憶, 要他們做事時也能做到, 複雜的工作不是問題, 但是得不斷要求他們至做完為止。如果不理他們, 他們可以整天坐在同一位置, 不動也不吭聲, 心裏一片空白。此症的病灶不一, 包含基底神經節 (*basal ganglia*) 局部病變 (「局部」又有好幾處, 如紋狀體 *corpus striatum*)、基底神經節接環路上的中繼核團「蒼白球」(*globus pallidus*) 病變等。致病原因尚不明瞭。

基底神經節的功能是控制自願性機能運動、過程學習 (*procedural learning*)、例行行為或習慣 (如磨牙)、眼球運動、認知、情感等。當人決定做什麼, 它負責選用一套機能運動系統, 並抑制其他機能運動系統, 以執行人要做的行為。換言之, 它是各種機能運動系統之間的轉軸器。它的損傷會造成許多性質各異的疾病, 包括強迫症 (*obsessive-compulsive disorder*, *OCD*)、注意力不足過動症 (*attention deficit disorder* 或 *attention deficit hyperactive disorder*, *ADHD*)、妥瑞症候羣 (*Tourette's syndrome*)、巴金森氏症 (*Parkinson's disease*)、亨丁頓舞蹈症 (*Huntington's*

disease) · 和此處所說的 athymhormic syndrome 。

64 Alan Levinovitz 指出「尷尬的教師」是莊子寫作時的重要設計 (2012: 482-483) 。

如果不瞭解「尷尬的教師」之寫作設計來自於不可講又需講的困境，而從其他角度加以解釋，雖然可以頭頭是道，妙義紛呈，但於莊子實不印合。例如宋剛說：

「妄聽」，便是一種新的對待語言的態度。它帶著一分靈動的警覺，著力培養一種第二注意力，關注言說中那些含蓄、邊緣，卻又是關鍵的訊號。(2012: 38)

從莊子數段關於妄言、妄聽的故事（見本節），很難看到言說中有什麼含蓄、邊緣，卻又關鍵的訊號。

65 蘭佳麗 (2012: 99-100) 列出與「孟浪」同為一聯綿詞族的有莫絡、滅裂、亡慮（無慮）、茫浪、謬浪、末浪、沫落、鹵莽等，這些詞都與粗疏、大略、草率、不用心的意義有關。惜其對「孟浪」雖引證成玄英「牽略」和劉達「不委細」二解卻捨而不從，自師其心，義解作「荒誕不經貌」。章炳麟放過長梧子批評孔子「何足以知之」的話，將長梧子「旁日月」至「以是相蘊」等語視為重覆孔子的意思，而我認為長梧子自覺到他與孔子是站在不同的立足點來談同一主題。對於長梧子「妄言」，章炳麟從「離言自證」來理解，這是對的：

此本妙道之行，而長梧子方復以為早計者，此理本在忘言之域，非及思議之間，不悟其因而求其果，終入佞瞽（愚昧）之塗，故嘗為妄言，令隨順得入也。(1986: 105)

67 呂惠卿的注文顯示他理解弔詭和諷詭為近義詞，其釋弔詭云：「弔言其弔當，而理之不可移也。」

詭言其詭異，而俗之所驚也。」(2009: 48-49) 釋詁詭云：「諛蓋言之淑，詭則言之異。」(2009: 100) 「諛蓋言之淑，而詭則言之異。」(2009: 604) 雖是小道，然而不及者多矣。

68 子訓之，在此可作語助詞，也可作指事詞，見解惠全等 2008: 1194-1195。注者率皆以「子」為叔山无趾對老聃稱「子」，今不從。

為訓乎，見王叔岷 1988: 283 註 6, 994 註 28，更見王叔岷 1990: 72-73、解惠全等 2008: 728。王叔岷 1990 年書以此句為證，但 1988 年《莊子校詮》未注出。

69 呂惠卿 (2009: 99-101) 對本章以孔子之教有可言者與不可言者來作注(後者他牽就於《論語》，以為是性與天道)，與他注〈齊物論〉「瞿鵠子問乎長梧子」章一致，此思想非常好。因此他認為叔山无趾與孔子是同等級人物，兩人雖都有言，但對那不可言者已莫逆於心，這種解法本來我也可以接受。但是他說老聃的一條、一貫只能解開人之刑，不能解開天之刑，因此「無趾非不知仲尼」，我覺得解釋不了本章的豐富含義。對於諛詭幻怪，他說孔子所教的「信言庸行……於至人觀之，猶不免為諛詭幻怪之名」，則分明曲為之說。所以我不從呂注，而將叔山无趾和長梧子當做同等級人物，以孔子高過他們。

70 注者對「忘年」多釋為玄同生死，對「忘義」多釋為貫通是非，也常將「忘年」扣合前文「參萬歲而成純」，將「忘義」扣合「萬物盡然，而一是相蘊」。如依此理路，我可以將「忘年忘義」一句闡釋為：依恃自然之分來觀看時間，可以公正看出一代又一代的勝與劣，超乎萬歲「一成純」之纏縛不解；以之鑒別事物，又可以公正分辨每件事物的然與不然，超乎「萬物盡然」之自是、

「以是相蘊」之雜陳。生死亦自然之分，該來則來，故不憂於心而忘其天年；將自然之分儘量倍增，則事物自有其宜，將愈加顯著，故已可忘義。不過這樣的闡釋雖有義理，卻未照應到本章的主題，本章的主題是評估孔子的聖人論，而此處長梧子嘗試對孔子提出一個最後的辦法，也就是用天倪來裁決。長梧子覺得天倪可以跨過生死的大別，故可忘年；可以不走入辯論無法得到真理的死胡同，故我與若可以忘義。

71 章炳麟將「物」通假為「物」，義為終，理由是天、人相對為文，所以始、物也應相對為文，王叔岷從之（1988:1007註8）。我不從這一解釋，因為「未始有物」是莊子的重要思想，而且「未始有物」和「未始有始」都在〈齊物論〉中出現，此處並列，不得以無理視之，而思將物改讀為終，以與始成對。

莊子是有「未始有終」的意思，但他的實際講法是「未始有極」，見於「萬化而未始有極也」（一次，〈大宗師〉郭244王223，作者自語；〈田子方〉郭714王783，老聃語孔子）。「未始有極」偏向於客觀義，客觀認知到「化」未曾有極限、終點，而「以為未始有物」則偏向主觀義，即客觀雖認知有物而在主觀上觀想事物未曾存在，這是兩種說法的大別。此文「夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物」，是敘述聖人的知解如此，非對宇宙做事實陳述。

72 樓宇烈的〈「莫若以明」釋：讀〈齊物論〉雜記一則〉，原發表於一九八二年中國哲學編輯部編輯之《中國哲學》第七輯（北京：三聯），此書在臺灣較不易見，後來收入他的論文集《溫故知新：中國哲學研究論文集》（北京：中華，2004），所以我據後一版本摘述。

- 76 傅偉勳在高中時讀到西田幾多郎和牟宗三的著作，而下決心終身探求哲學（1986: 2-3）。他自述其哲學探索說：「牟先生與西田幾多郎這兩位分別代表中日兩國哲學水準的哲學界老前輩，對我個人哲學探求的方向影響至深。如何徹底消化這兩位的哲學著作，又如何批判地超越他們獨創性的哲學理路，一直成為我哲學探求歷程上的一大課題。」（1986: 3）他另也受到馮友蘭對禪宗研究之影響：「然而馮氏對禪佛教下一極有慧識的評語，謂：『但如果擔水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍須出家？何以「事君事父」不是妙道？這又須下一轉語。宋明道學的使命，就在再下這一轉語。』（頁一六三）馮氏此語對我個人的治學影響甚鉅。」（1988: 142）
- 77 牟宗三此處的「般若」指中觀學派，由下面的話可知：「然佛教畢竟尚有其不同於道家者，則除般若一系外，復有『涅槃佛性』一系也。」（1989: 195）
- 78 梁啟超在其《老子哲學》（1920年）口提出老子以兩邊的詭辭來言道（1989: 7, 8, 12）。
- 79 牟宗三《才性與玄理》第六章〈向、郭之注莊〉最早發表於一九六一年，程兆熊《莊子別講》出版於一九六七年，《老子通講》出版於一九八五年。
- 80 第四門原誤為「兼中到」，今予改正。第五門原作「兼中至」，今將「至」改作「到」。程兆熊原稱為「五位精神」，改為「五位君臣」。
- 81 中文譯名為《寫給非哲學家的21封信》，黃秀如譯，大田出版於二〇〇五年。
- 82 譯文基於二〇〇五年中譯本，並經政治大學哲學系林遠澤副教授修改。
- 83 前三種見解見於崔大華 2012: 50-51 所輯錄，第二種的現代主張者有陳榮捷、陳鼓應（見陳鼓應

1983: 46-47 注1) / Palmer 1996: 10, Höchsmann & Yang 2007: 90·最後一種見解見於 Fung 1964: 46, Graham 1981: 51 / 王叔岷 1988: 53 注1 / Mair 1994: 13。

81 見於崔大華 2012: 51-52 所輯錄。

82 見於崔大華 2012: 53 所輯錄。

83 第一種見解見於 Fung 1964: 47，後兩種見解見於崔大華 2012: 53 所輯錄。

84 很多人還像勞思光那樣，分判中國哲學以引導人生為主，西洋哲學以瞭解世界為主，這就西洋上古、中古哲學而言口不正確，Pierre Hadot（如 2002 年書）與傅柯（Michel Foucault）身後出版的書籍都有力證明這一點。簡單的說法可見於畢來德（Jean François Billeter）：

修養論一詞，指的是自我完善的相關學說，在宋代以來的儒家思想當中占據著重要的地位。這些學說大部分都是建立在對靜坐及觀察相關精神狀態的基礎上。與之相近的還有「工夫論」（功夫論）一說，指的是一系列自我完善的技術與練習，而《莊子》則提供了一些著名的例證。這些練習使人養成的力量，為道家、佛家，以及後世的儒家思想都提供了資源。……

第一個問題是，中國思想在這一領域是否積累了西方哲學所缺乏的資源。我的臺灣朋友對此深信不疑。對他們來講，各種自我完善學說的豐富性正是中國哲學傳統相對於歐洲傳統主要的一項長處。他們的這種信念是有根據的，但也不完全正確。如果當時時間允許，我會指出，他們賦予中國傳統的這種優勢，在一定程度上，其

實也是因為歐洲思想史上發生的哲學領域與宗教領域的分離。而他們的中西比較卻往往忽略了西方的宗教思想層面。如果在他們的比較當中，納入了基督教文獻悠久的自省、精神修練、冥契體驗等傳統，以及此前的柏拉圖或其他的古典精神資源，更不說在歐洲主流傳統之外的神祕主義學說了。那麼中國傳統的特殊性雖然存在，但就必須相對化了。一旦跳開比較哲學的框架（一般都只是淪於並列兩部哲學史教科書），轉向個別的思想家或是具體的社會現象，區別當然依舊存在，但就已經不再顯得如此根本了。我這裏想到的是法國思想家芬乃倫（Fénelon, 1651-1715）所持的那種溫和而不失深刻的精神修養，其實很像同時代的一些儒家人物，都是朝廷重臣，而在當時的條件下也同樣致力於進步。（2012: 21-22）

85 宋代張耒已出現現代黃百銳提出的意見：

莊周患夫彼是之無窮而物論之不齊也，而托之於天籟，其言曰：「吹萬不同，而使其自己也。」此言自以為至矣，而周固自未離夫萬之一也，曷足以為是非之定哉！

雖然，如周者，亦略稅駕〔喻歸宿〕矣。（轉引自王應麟 2008: 1241）

86 大陸學者有共識，強調莊子思想中精神逍遙與生活認命之間有矛盾，如侯外廬等 1957: 327、劉笑敢 1988: 204-207，又如賈順先將「追求精神逍遙之樂與現實人生的矛盾」做為「莊周哲學的矛盾體系」之一（2008: 44-65）。

87 章炳麟已申論，人心趨勢嚮往什麼，都可以在老子思想中找到：

老莊也不是純然排斥禮法，打破政府。老子明明說的「輔萬物之自然而不敢為」，又說：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛為天下渾其心，聖人皆孩之。」意中說要應合人情，自己沒有善惡是非的成見。所以老子的話，一方是治天下，一方是無政府。只看當時人情所好，無論是專制、是立憲、是無政府，無不可為。彷彿佛法中有三乘的話，應機說法，老子在政治上也是三乘的話，並不執著一定的方針，強去配合。一方說：「以道蒞天下，其鬼不神。」是打破宗教；一方又說：「人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。」又是隨順宗教。所以說「不善者吾亦善之，不信者吾亦信之」，並不是權術語，只是隨順人情，使人人各如所願罷了。（章炳麟 2011: 109-110，原作於 1911 年）

他對「古法家」也這麼說：

雖古法家亦言自然。咎繇始作士，自稱「予未有知，思曰：贊贊襄哉」！贊者，佐也。襄者，因也。佐之也者，輔萬物之自然也。因之也者，以百姓心為心也。舉如木禺，動如旋規，謂之未有知。雖時更質文，械器服御異制，飾偽萌生，變詐蜂出，執政者終莫能易咎繇之言矣。（章炳麟 1984: 431）

88 我自己的論文也曾倚賴過將三十三篇劃歸不同學脈的意見，但我在結論處提議那些不同學脈可以從思想立場有分與合的角度來看成為整體（2010: 43-45）。

89 在我的語感裏，「核」與「串線」的不同主要在論述用途上。核是相對於主體可變換的事實來說，說有一個核心去主持或載卸那些主體；或相對於角色的去留來說，說我們有一個內核去決定要不要扮演某些角色。而串線是相對於變換的主體前後相繼的事實來說，說前後的主體都屬於同一個人。

不過，這兩個字詞也可能有含義上的差別。核可以用來指人的本質或本性，串線則不像有這種本質的意義，只是指個人同一性。

對自我核心的簡單說明，可見 McInerney 1996: 132-133。

90 同此見解的還有 Berkson 2005: 319。

黃百銳引述了羅思文此段文章而批評云：「如果我就是所有關係的總合，則站在每個特殊關係上的實體是何人或何物呢？」（Wong 2004: 420）黃百銳認為無核的角色論顯有謬誤，但我覺得問題並不能這麼看。在日常言談的層次，若說角色背後沒有個實體或實體並不是生物人，常人絕對覺得是故作謬論。但是對哲學家而言，如果角色背後的生物人並不配視為主體，則哲學家大可宣言人的主體只是角色，而不及角色背後的人。

91 絕對者，不因人而異、不因脈絡而異，但其實「絕對主體」一語也是方便說。

92 現代學者中認為本句為疑問句的，除了本書前面介紹到的，還有劉笑敢（1988: 213）。

引用書目

一、莊子注譯

- 方以智 2011 《藥地炮莊》，北京：華夏。
- 王 雱 1988 《南華真經新傳》，收入《道藏》第十六冊，北京：文物。
- 王叔岷 1988 《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 朱得之 1999 《莊子通義》，收入《中華續道藏》初輯第十二冊，臺北：新文豐。
- 沈一貫 1999 《莊子通》，收入《中華續道藏》初輯第十二冊，臺北：新文豐。
- 吳 怡 2000 《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民。
- 吳世尚 1999 《莊子解》，收入《中華續道藏》初輯第十四冊，臺北：新文豐。
- 吳伯輿 1999 《南華經因然》，收入《中華續道藏》初輯第十二冊，臺北：新文豐。
- 呂惠卿 2009 《莊子義集校》，湯君集校，北京：中華。
- 阮毓崧 1936 《重訂莊子集註》，上海：中華，重印於《無求備齋莊子集成續編》第四十一冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 林仲懿 1999 《南華本義》，收入《中華續道藏》初輯第十五冊，臺北：新文豐。
- 林希逸 1997 《莊子膚齋口義校注》，北京：中華。

- 林雲銘 2011 《莊子因》，上海：華東師範大學出版社。
- 周拱辰 1999 《南華真經影史》，收入《中華續道藏》初輯第十六冊，臺北：新文豐。
- 宣穎 1999 《南華經解》，收入《中華續道藏》初輯第十五冊，臺北：新文豐。
- 馬其昶 1999 《莊子故》，即嚴復1999所用之評點本。
- 馬敘倫 1930 《莊子義證》，上海：商務印書館。重印於《民國叢書》第五編第六冊，上海：上海書店，1996年。
- 胡文英 1999 《莊子獨見》，收入《中華續道藏》初輯第十五冊，臺北：新文豐。
- 孫家淦 1999 《南華通》，收入《中華續道藏》初輯第十五冊，臺北：新文豐。
- 徐廷槐 1999 《南華簡鈔》，收入《中華續道藏》初輯第十五冊，臺北：新文豐。
- 郭慶藩 1961 《莊子集釋》，北京：中華。
- 張默生、張翰勳 1993 《莊子新釋》，濟南：齊魯。
- 黃錦鋹 1974 《新譯莊子讀本》，臺北：三民。
- 陳冠學 1978 《莊子新注》，高雄：三信。
- 陳鼓應 1983 《莊子今注今譯》，北京：中華。
- 陸永品 2006 《莊子通釋》，修訂版，北京：中國社會科學。
- 陸西星 1999 《南華真經副墨》，收入《中華續道藏》初輯第十一冊，臺北：新文豐。
- 陸樹芝 2011 《莊子雪》，上海：華東師範大學出版社。
- 崔大華 2012 《莊子歧解》，北京：中華。
- 焦竑 1914 《莊子翼》，收入《金陵叢書（甲集）》，蔣氏慎修書屋刊本。
- 程以寧 1999 《南華真經注疏》，收入《中華續道藏》初輯第十四冊，臺北：新文豐。
- 褚伯秀 1988 《南華真經義海纂微》，收入《道藏》第十五冊，北京：文物。

- 董懋策 1906 《莊子翼評點》，清光緒三十二年會稽董氏取斯家塾刊本。
- 潘基慶 1999 《南華經集注》，收入《中華續道藏》初輯第十三冊，臺北：新文豐。
- 劉辰翁 1999 《南華真經點校》，收入《中華續道藏》初輯第十一冊，臺北：新文豐。
- 劉鳳苞 2013 《南華雪心編》，北京：中華。
- 憨山德清 1997 《莊子內篇註》，《憨山大師法匯初集》第八冊，香港：香港佛教法喜精舍。
- 鍾泰 1988 《莊子發微》，上海：上海古籍。
- 藏雲山房主人 1999 《南華真經大意解懸參注》，收入《中華續道藏》初輯第十二冊，臺北：新文豐。
- 關鋒 1961 《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華。
- 羅勉道 1988 《南華真經循本》，收入《道藏》第十六冊，北京：文物。
- 嚴復 1986 《《莊子》評語》，收入《嚴復集》第四冊《按語》，頁1104-1150，北京：中華。
- 1999 《侯官嚴氏評點莊子》，《嚴復合集》第十八冊，臺北：辜公亮文教基金會。
- 釋性通 1627 《南華發覆》，陳繼儒明天啟六年（丙寅，1626年）、方應祥七年（丁卯，1627年）序。另有清乾隆十四年（1749年）刊本，收入《無求備齋莊子集成續編》第五函。
- Fung, Yu-lan (馮友蘭), tr. 1964. *Chuang-tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. 2nd ed. New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Giles, Herbert A. (翟理斯), tr. 1926. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. 2nd ed. Shanghai: Kelly & Walsh.
- Graham, Angus C. (葛瑞漢), tr. 1981. *Chuang-tzu: the Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*. London: George Allen & Unwin.
- Höchstmann, Hyun & Yang. Guorong (楊國榮), tr. 2007. *Zhuangzi*. New York: Pearson.

- Legge, James (理雅各), tr. 1891. *The Texts of Taoism*. Oxford: Oxford University Press.
- Lin, Yutang (林語堂), tr. 1942. "Chuangse, Mystic and Humorist." In *The Wisdom of China and India*. New York: Random House: 625-691.
- Mair, Victor H. (梅維恒), tr. 1994. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Benam.
- Palmer, Martin, tr. 1996. *The Book of Chuang Tzu*. London: Arkana.
- Watson, Burton, tr. 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.
- Ziporyn, Brook (任博克), tr. 2009. *Zhuangzi: the Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett.
- 本書導論亦見於出版社網站：http://www.hackettpublishing.com/zhuangziphil.

一一、中國古籍

- 《大學》：在朱熹，1986，《四書章句集註》，臺北：大安。
- 《中庸》：在朱熹，1986，《四書章句集註》，臺北：大安。
- 《老子》：用劉笑敢《老子古今》，見下。
- 王弼 1980 《王弼集校釋》，樓宇烈校釋，北京：中華。
- 王天海 2005 《荀子校釋》，上海：上海古籍。
- 王利器 2000 《文子疏義》，北京：中華。
- 王國維 2011 《人間詞話疏證》，彭玉平疏證，北京：中華。

- 王應麟 2008 《困學紀聞》，翁元圻等注，上海：上海古籍。
- 孔尚任 1959 《桃花扇》，王季思、蘇寶中、楊德平注，北京：人民文學。
- 孔穎達 2000 《禮記正義》，北京：北京大學出版社。
- 司馬遷 1981 《史記》，臺北：鼎文。
- 朱熹 1980 《詩經集傳》，臺北：世界。
- 李步嘉 1992 《越絕書校釋》，武漢：武漢大學出版社。
- 屈原 1996 《屈原集校注》，金開誠、董洪利、高路明注，北京：中華。
- 屈萬里 1983 《尚書集釋》，臺北：聯經。
- 班固 1986 《漢書》，臺北：鼎文。
- 徐忠良 1997 《新譚鄧析子》，臺北：三民。
- 許慎 1988 《說文解字注》，段玉裁注，上海：上海古籍。
- 郭璞(注)、邢昺(疏) 1815 《爾雅注疏》，在《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，阮元審定，盧宣旬校，清嘉慶二十年南昌府學刊本，臺北：藝文印書館1965年重印。
- 張揖 1796 《廣雅疏證》，王念孫疏證，清嘉慶元年刊本。
- 張覺 2010 《韓非子校疏》，上海：上海古籍。
- 張雙棣 2013 《淮南子校釋(增訂本)》，北京：北京大學出版社。
- 陳奇猷 2002 《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍。
- 陳癸淼 1986 《公孫龍子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 焦循 1987 《孟子正義》，北京：中華。
- 楊琳 2002 《小爾雅今注》，上海：漢語大詞典出版社。

- 楊伯峻 1990 《春秋左傳注》，第二版，北京：中華。
- 鄭樵 1987 《通志》，臺北：臺灣商務印書館。
- 錢穆 1963 《論語新解》，臺北：作者自印。
- 應劭 1981 《風俗通義校注》，王利器校注，北京：中華。
- 瞿曇悉達 2006 《開元占經》，北京：中央編譯。
- 顧炎武 2006 《日知錄集釋全校本》，黃汝成集釋，上海：上海古籍。

三、莊子研究

四劃

- 方東美 1984 《中國哲學之精神及其發展》，上冊，孫智燊譯，臺北：成均。
- 方萬全 2009 〈莊子論技與道〉，《中國哲學與文化》第六輯，劉笑敢編，桂林：廣西師範大學出版社，頁259-286。
- 王焜 1979 《老莊思想論集》，臺北：聯經。
- 王博 2004 《莊子哲學》，北京：北京大學出版社。
- 王志楣 2008 《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁。
- 王昌祉 1961 《諸子的我見》，臺中：光啟。
- 王邦雄 1999 《21世紀的儒道》，臺北：立緒。
- 2004 《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館。
- 2013 《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北：遠流。
- 王威威 2009 《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》，北京：人民。

王葆玟 2012 《黃老與老莊》，北京：中國人民大學出版社。

王鍾陵 1996 〈莫若以明：讀《莊》札記之四〉，《河北師院學報（社會科學版）》1996年第2期：54-62, 101。

五劃

古棣、周英 1995 《老子通》，高雄：麗文。

包兆會 2004 《莊子生存論美學研究》，南京：南京大學出版社。

白宛仙 2004 《〈莊子〉主體觀探究：「復性」與「氣化」為核心的存有論詮釋》，國立中央大學哲學研究所碩士論文。

六劃

池田知久 2009 《道家思想的新研究：以《莊子》為中心》，王啟發、曹峰譯，鄭州：中州古籍。

牟宗三 1975 〈道家的「無」底智慧與境界形態的形上學〉，《鵝湖月刊》第4期：5-10。

—— 1983 《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生。

—— 1989 《才性與玄理》，修訂八版，臺北：臺灣學生。

—— 2002a 〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》27, 7: 1-10。

—— 2002b 〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》27, 8: 1-11。

—— 2002c 〈莊子〈齊物論〉講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》27, 11: 1-11。

—— 2002d 〈莊子〈齊物論〉講演錄（六）（七）〉，《鵝湖月刊》27, 12: 2-11。

—— 2002e 〈莊子〈齊物論〉講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》28, 1: 1-6。

—— 2002f 〈莊子〈齊物論〉講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》28, 2: 2-11。

—— 2002g 〈莊子〈齊物論〉講演錄（十）〉，《鵝湖月刊》28, 3: 2-8。

- 2002h 〈莊子〈齊物論〉講演錄(十一)〉，《鵝湖月刊》28, 4: 2-6。
- 2002i 〈莊子〈齊物論〉講演錄(十二)〉，《鵝湖月刊》28, 6: 2-9。
- 2003a 〈莊子〈齊物論〉講演錄(十五)〉，《鵝湖月刊》28, 8: 2-6。
- 2003b 〈老子《道德經》講演錄(七)〉，《鵝湖月刊》29, 4: 2-9。
- 朱伯崑 2001 《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集》，臺北：臺灣學生。
- 七劃
- 沈清松 1987 〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》14, 6: 373-383。
- 2007 〈中國哲學文本的詮釋與英譯：以〈齊物論〉為例〉，收入《中國哲學與文化》第二輯，劉笑敢編，桂林：廣西師範大學出版社，頁41-74。
- 宋剛 2012 〈莊子之怒：試論古代中國一種權力批判〉，《中國文哲研究通訊》22, 4: 23-39。
- 杜保瑞 1995 《莊周夢蝶》，臺北：書泉。
- 2007 《莊周夢蝶：莊子哲學》，臺北：五南。
- 李杜 1978 《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經。
- 李大華 2001 《生命存在與境界超越》，上海：上海文化。
- 李日章 1977 《中國哲學現代觀》，高雄：三信。
- 李存山 2001 〈莊子思想中的道、一、氣：比照郭店楚簡《老子》和《太一生水》〉，《中國哲學史》2001年第4期..35-39。
- 李澤厚 2008 《新版中國古代思想史論》，天津：天津社會科學院出版社。
- 吳怡 1973 《逍遙的莊子》，臺北：新天地。

- 吳康 1955 《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館。
- 吳汝鈞 1998 《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津。
- 八劃
- 林明照 2010 〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》37, 10: 25-45。
- 林語堂 1974 《無所不談合集》，臺北：臺灣開明。
- 林鎮國 1978 〈莊子轉俗成真之理論結構〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》22: 401-479。
- 1990 〈朝向辯證的開放哲學：從詮釋學觀點讀傅偉勳著《哲學與宗教》〉，收入傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，臺北：東大，頁469-484。
- 邱榮錫 1999 《莊子哲學體系論》，臺北：文津。
- 九劃
- 洪嘉琳 2007 〈論《莊子》之自我觀：以「吾喪我」為探討中心〉，《哲學與文化》34, 5: 157-174。
- 施友忠 1976 《二度和諧及其他》，臺北：聯經。
- 馬耘 2008 〈「心」概念於莊子修養論中之意義與地位〉，《止善》4: 203-224。
- 馬興祥 2000 〈莊子「師其成心」說發微〉，《保定師專學報》13, 3: 20-22。
- 胡楚生 1992 《老莊研究》，臺北：臺灣學生。
- 侯外廬、趙紀彬、杜國庠 1957 《中國思想通史·第一卷：古代思想》，北京：人民。
- 侯潔之 2008 〈《莊子·齊物論》中籟音的義理蘊涵〉，《中央大學人文學報》36: 257-276。
- 十劃
- 高柏園 1992 《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津。

- 唐君毅 1984 《中國哲學原論：原性篇》，臺北：臺灣學生。
- 1986a 《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生。
- 1986b 《中國哲學原論：原道篇式》，臺北：臺灣學生。
- 韋政通 1980 《中國思想史》，臺北：大林。
- 夏可君 2012 〈發現從未寫出之物：誰之莊子？〉，《中國文哲研究通訊》22, 3: 41-57。
- 夏甄陶 1992 《中國認識論思想史稿（上卷）》，北京：中國人民大學出版社。
- 孫偉 2010 《重塑儒家之道：荀子思想再考察》，北京：人民。
- 時曉麗 2006 《莊子審美生存思想研究》，北京：商務。
- 奚密 1982 〈解結構之道：德希達與莊子比較研究〉，《中外文學》11, 6: 4-31。
- 徐克謙 2005 《莊子哲學新探：道、言、自由與美》，北京：中華。
- 徐復觀 1967 《中國藝術精神》，二版，臺北：臺灣學生。
- 1969 《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館。
- 十一劃
- 章炳麟 1984 《章太炎全集》第三冊，上海：上海人民。
- 1986 《章太炎全集》第六冊，上海：上海人民。
- 2008 《章太炎學術史論集》，傅傑編，昆明：雲南人民。
- 2011 《章太炎演講集》，章念馳編，上海：上海人民。
- 許宗興 2008 《先秦儒道兩家本性論探微》，臺北：文史哲。
- 郭齊勇 2008 〈《老子》、《莊子》「道」論發微〉，收入氏著，《中國哲學智慧的探索》，北京：中華，頁 151-173。

- 馮友蘭 1945 《新原道》，上海：商務印書館。
- 1991 《中國哲學史新編》第二冊，臺北：藍燈。
- 張和平 2009 〈釋「以明」〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》2009年第5期：142-144。
- 黃漢青 2007 〈莊子思想的現代詮釋〉，臺北：五南。
- 黃錦鉉 1991 〈章太炎先生的齊物論釋〉，《國文學報》20: 39-45。
- 黃鶴昇 2012 《老莊道無哲學探釋》，臺北：秀威。
- 陳怡 2009 〈讀莊子《齊物論》的疑惑及其解析〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》46, 1: 28-36。
- 陳靜 2004 〈自由與秩序的困惑：「淮南子」研究〉，昆明：雲南大學出版社。
- 陳少明 2004 《齊物論》及其影響，北京：北京大學出版社。
- 陳清春 2009 〈「天籟」與「真君」〉，《哲學門》19: 133-141。
- 陳鼓應 1991 《老莊新論》，香港：中華。
- 2009a 〈《莊子》內篇的心學（上）：開放的心靈與審美的心境〉，《哲學研究》2009年第2期：25-35, 68。
- 2009b 〈《莊子》內篇的心學（下）：開放的心靈與審美的心境〉，《哲學研究》2009年第3期：51-59。
- 2010 〈莊子論人性的真與美〉，《哲學研究》2010年第12期：31-43。
- 陳榮華 1995 〈從莊子的無主體性思考論中國文化的特性〉，收入《詮釋與創造：傳統中華文化及其未來發展》，沈清松編，臺北：聯經，頁131-155。
- 崔大華 1992 《莊學研究：中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》，北京：人民。

- 曾春海 2010 《先秦哲學史》，臺北：五南。
- 勞思光 1984 《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民。
- 1996 《思辯錄：思光近作集》，臺北：東大。
- 勞悅強 2009 〈以明乎，已明乎：釋《莊子》的「明」義〉，《諸子學刊》第三輯「首屆莊子國際學術研討會論文專號」，方勇編，上海：上海古籍，頁175-193。
- 項退結 1982 《人之哲學》：臺北：中央文物供應社。
- 程兆熊 1985 《道家思想：老莊大義》，臺北：明文。
- 傅佩榮 1985 《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生。
- 傅偉動 1986 《從西方哲學到禪佛教：「哲學與宗教」一集》，臺北：東大。
- 1988 《「文化中國」與中國文化：「哲學與宗教」三集》，臺北：東大。
- 1990 《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，臺北：東大。
- 1996 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，五版四印，臺北：正中。
- 十三劃
- 福永光司 1969 《莊子》，陳冠學譯，臺北：三民。
- 2007 〈道家的氣論和《淮南子》的氣〉，收入《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》第三章第一節，小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，上海：上海人民，頁116-138。
- 賈順先 2008 《莊子思想新探》，成都：巴蜀書社。
- 葉海煙 1990 《莊子的生命哲學》，臺北：東大。
- 葉維廉 1980 〈無言獨化：道家美學論要〉（1979），收入《飲之太和：葉維廉文學論文二集》，臺北：時報，

- 頁235-261。
- 1983 〈語言與真實世界：中西美感基礎的生成〉（1982），收入《比較詩學：理論架構的探討》，臺北：東大，頁87-133。
- 1988a 〈言無言：道家知識論〉，收入《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大，頁115-154。
- 1988b 〈秘響旁通：文意的派生與交相引發〉（1984），收入《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大，頁89-113。
- 楊文會 2000 《楊仁山全集》，合肥：黃山書社。
- 楊國榮 2007 《以道觀之：莊子哲學思想闡釋》，臺北：水牛。
- 楊儒賓 1991 《莊周風貌》，臺北：黎明。
- 2008 〈儒門內的莊子〉，《中國哲學與文化》第四輯，劉笑敢編，桂林：廣西師範大學出版社，頁112-144。
- 2012 〈莊子與儒家：回應《莊子四講》〉，《中國文哲研究通訊》22, 3: 137-141。
- 詹康 2010 〈《莊子》調和派的道德挑戰與實踐哲學〉，《政治科學論叢》43: 1-52。
- 十四劃
- 廖炳惠 1985 〈洞見與不見：晚近文評對莊子的新讀法〉，收入《解構批評論集》，臺北：東大，頁53-116。
- 趙雅博 1996 《中國古代思想批判史》，臺中：作者自印。
- 趙衛民 1998 《莊子的道》，臺北：文史哲。
- 聞一多 1948 〈莊子〉，收入《聞一多全集》第二冊，上海：開明，頁275-290。
- 蒙培元 1990 《中國心性論》，臺北：臺灣學生。
- 1996 〈自由與自然：莊子的心靈境界說〉，《道家文化研究》第十輯，陳鼓應編，上海：上海古籍，頁

176-192。

十五劃

- 鄭開 2009 〈試論《莊子》的「化」〉，《哲學門》18: 1-17。
- 鄭世根 1993 《莊子氣化論》，臺北：臺灣學生。
- 蔣門馬 2012 《王孝魚整理本《莊子集釋》缺陷舉隅》，《寧波廣播電視大學學報》10, 1: 69-74, 117。
- 蔣錫昌 1935 《莊子哲學》，上海：商務印書館。重印於《民國叢書》第四輯第六冊，上海：上海書店，1992年。
- 蔡仁厚 2009 《中國哲學史》，臺北：臺灣學生。
- 蔡英文 1982 〈天人之際：傳統思想中的宇宙意識〉，收入《天道與人道》，黃俊傑編，臺北：聯經，頁285-327。
- 蔡振豐 1996 〈「離形」與「去知」：「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」的詮解〉，《臺大中文學報》8: 219-236。
- 蔡璧名 2011 〈「守靜督」與「緣督以為經」：一條體現《老》、《莊》之學的身體技術〉，《臺大中文學報》34: 1-54。
- 樓宇烈 2004 〈「莫若以明」釋：讀〈齊物論〉雜記一則〉，收入《溫故知新：中國哲學研究論文集》，北京：中華，頁67-74。原刊於中國哲學編輯部編，《中國哲學》第七輯，北京：三聯，1982。
- 鄧聯合 2010 《「逍遙遊」釋論：莊子的哲學精神及其多元流變》，北京：北京大學出版社。
- 劉小楓 2001 《拯救與逍遙》，修訂本，上海：上海三聯。
- 劉文英 2001 〈道德的精神哲學與現代的潛意識概念〉，收入《跨世紀的中國哲學》，沈清松編，臺北：五南，頁113-126。
- 劉光義 1980 《莊子處世的內外觀》，臺北：臺灣學生。
- 1986 《莊學蠡測》，臺北：臺灣學生。

- 劉若愚 1981 《中國文學理論》，杜國清譯，臺北：聯經。
- 劉咸炘 2007 《劉咸炘學術論集：子學編》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 2010 《劉咸炘學術論集：哲學編》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 劉笑敢 1988 《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學。
- 十六劃
- 賴錫三 2008 《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社。
- 2012 〈身體、氣化、政治批判：畢來德《莊子四講》與《莊子九札》的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》22, 3: 59-102。
- 錢 穆 1998 《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》第七冊，臺北：聯經。
- 錢新祖 1987a 〈佛道的語言觀與矛盾語（上）〉，《當代》11: 63-70。
- 1987b 〈佛道的語言觀與矛盾語（下）〉，《當代》12: 101-108。
- 十七劃
- 謝文郁 2010 〈中西哲學真理觀比較：孰是孰非？〉，收入《原道》第十六輯，陳明、朱漢民編，北京：首都師範大學出版社，頁227-240。
- 謝啟武 1989 〈莊子的道德觀與人性觀：聚焦於摺棄仁義這一點〉，《國立臺灣大學哲學論評》12: 107-144。
- 韓林合 2006 《虛己以遊世：《莊子》哲學研究》，北京：北京大學出版社。
- 蕭振邦 2009 《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，修訂版，臺北：東方人文學術研究基金會。
- 蕭振聲 2010 〈莊子論行動：兼論所謂觀點主義〉，《清華中文學報》4: 121-142。
- 蕭裕民 2013 《《莊子》「心」思想研究：一個「道」「物」兼含與「心」「物」溶融之示例》，臺北：文津。

- 鍾振宇 2010 《道家與海德格》，臺北：文津。
- 十九劃
- 關永中 2006 〈不敖倪於萬物，不譴是非：與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議〉，《國立臺灣大學哲學論評》32: 45-73。
- 羅光 1996 《中國哲學思想史：先秦篇》，修訂版，臺北：臺灣學生。
- 廿三劃
- 龔卓軍 2007 〈庖丁之手：身體思維與感覺邏輯〉，《中國語文論叢刊》21: 31-52。
- Allinson, Robert E. (榮蓮心). 2003. "On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference." *Journal of Chinese Philosophy* 30: 487-500.
- Barrett, Nathaniel F. 2011. "Wuwei and Flow: Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the Zhuangzi." *Philosophy East and West* 61: 679-706.
- Berkson, Mark A. 2005. "Conceptions of Self/No-Self and Modes of Connection: Comparative Sociological Structures in Classical Chinese Thought." *Journal of Religious Ethics* 33: 293-331.
- Berling, Judith. 1985. "Self and Whole in Chuang Tzu." In *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ed. by Donald Munro. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan. 101-120.
- Billeter, Jean François (輔來德). 1995. "Seven Dialogues from the Zhuangzi." Trans. by Mark Elvin. *East Asian History* 9: 23-46.
- . 1998. "Stopping, Seeing and Language: An Interpretation of Zhuangzi's *Qiwulun*." Trans. by Mark Elvin. *East Asian History* 15/16: 1-32.

- (畢來德). 2009a. 《莊子四講》，宋剛譯，北京：中華。
- (畢來德). 2009b. 〈關於西方莊學的幾點反思〉，《諸子學刊》第三輯「首屆莊子國際學術研討會論文集」，方勇編，上海：上海古籍，頁507-515。
- (畢來德). 2012. 〈莊子九札〉，宋剛譯，《中國文哲研究通訊》22, 3: 5-39。
- Behuniak, James, Jr. (江文也). 2010. "John Dewey and the Virtue of Cook Ding's Dao." *Dao* 9: 161-174.
- Burik, Steven. 2009. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*. Heidegger, Derrida, and Daoism. Albany: State University of New York Press.
- Cheng, Kai-yuan (鄭凱元). 2014. "Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi." *Philosophy East and West* 64: 563-597.
- Cline, Erin M. (何愛蓮). 2008. "Mirrors, Minds, and Metaphors." *Philosophy East and West* 58: 337-357.
- Connolly, Tim. 2011. "Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi." *Dao* 10: 487-505.
- Contino, Paul. 2011. "Zhuangzi." In *Finding Wisdom in East Asian Classics*. Ed. by Wm. Theodore de Bary. New York: Columbia University Press. 80-92.
- Coyle, Daniel. 1998. "On the Zhenren." In *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Ed. by Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press. 197-210.
- Eno, Robert (伊若迪). 1996. "Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy." In *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Ed. by Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press. 127-151.
- Fox, Alan D. (狐安南). 1996. 〈《莊子》中的經驗形態：感應與反映〉，收入《中國古代思維方式探索》，黃俊傑、楊儒賓編，臺北：正中，頁183-199。

- . 2003. "Reflex and Reflectivity: Wuwei 無為 in the Zhuangzi." In *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Bradley Cook. Albany: State University of New York Press. 207-225.
- Fraser, Christ (方克濤). 2006. "Zhuangzi, Xunzi, and the Paradoxical Nature of Education." *Journal of Chinese Philosophy* 33: 529-542.
- Fried, Daniel (傅雲轉). 2012. "What's in a Dao?: Ontology and Semiotics in Laozi and Zhuangzi." *Dao* 11: 419-436.
- Goldin, Paul Rakita (谷金聖). 2003. "A Mind-Body Problem in the Zhuangzi?" In *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Bradley Cook. Albany: State University of New York Press. 226-247.
- Graham, Angus C. (葛瑞漢). 1983. "Taoist Spontaneity and the Dichotomy of 'Is' and 'Ought'." In *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Ed. by Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawaii Press. 3-23.
- . 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- Graziani, Romain (葛萊臣). 2009a. "Optimal States and Self-Defeating Plans: The Problem of Intentionality in Early Chinese Self-Cultivation." *Philosophy East and West* 59: 440-466.
- . 2009b. "Persuasion à la pointe de l'épée: l'imagination thérapeutique en action. Étude du chapitre 30 du Zhuangzi « Shuo Jian » (說劍)." *Études chinoises* 28: 193-229.
- . 2014. "Of Words and Swords: Therapeutic Imagination in Action. A study of Chapter 30 of the Zhuangzi, 'Shuo jian' (說劍)." *Philosophy East and West* 64: pages to be determined.
- Hall, David L. (郝大維). 1994. "To Be or Not to Be: The Postmodern Self and the Wu-Forms of Taoism." In *Self as Person in Asian Theory and Practice*. Ed. by Roger T. Ames, Wimal Dissanayake & Thomas P. Kasulis. Albany: State University of New York Press. 213-234.
- Hall, David L. (郝大維) and Roger T. Ames (安樂哲). 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in*

- Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Hansen, Chad (韓載坤). 1983. "A Tao of Tao in Chuang-tzu." In *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Ed. by Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawaii Press. 24-55.
- . 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Hao, Changchi (郝長輝). 2006. "Wu-Wei and the Decentering of the Subject in Lao-Zhuang: An Alternative Approach in the Philosophy of Religion." *International Philosophical Quarterly* 46: 445-457.
- Heubel, Fabian (何文輝). 2012. 〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，〈中國文哲研究通訊〉22, 4: 41-73.
- Higgins, Kathleen Marie. 2005. "Negative Virtues: Zhuangzi's Wuwei." In *Virtue Ethics, Old and New*. Ed. by Stephen M. Gardiner. Cornell: Cornell University Press. 125-141.
- Höchsmann, Hyun. 2004. "The Starry Heavens Above: Freedom in Zhuangzi and Kant." *Journal of Chinese Philosophy* 31: 235-252.
- Ivanhoe, Philip J. (艾文輝). 1993. "Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao." *Journal of the American Academy of Religion* 61: 639-654.
- Jochin, Chris (屈克輔). 1998. "Just Say No to 'No Self' in Zhuangzi." In *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Ed. by Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press. 35-74.
- Julien, Francois (弗朗索瓦·于連). 2004. 《誰人無意：或哲學的他者》，閻素偉譯，北京：商務印書館。
- Juzefović, Agnieszka. 2010. "Intersubjektivumno Problematika Zhuangzi Filozofije." *Coactivity / Samtalka* 18: 44-50.
- Kjellberg, Paul (韋世榮). 2007. "Dao and Skepticism." *Dao* 6: 281-299.
- Kohn, Livia (忒維斯). 1992. "Selfhood and Spontaneity in Ancient Chinese Thought." In *Selves, People, and Persons*:

- What Does It Mean to Be a Self?* Edited by Leroy S. Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 123-138.
- Kupperman, Joel. 1996. "Spontaneity and Education of the Emotions in the *Zhuangzi*." In *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Ed. by Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press. 183-195.
- Levi, Don S. 2000. "Zhuangzi: Philosophical Disputation as Transformative." In his *In Defense of Informal Logic*. Dordrecht & Boston: Kluwer Academic, 185-208.
- Levinovitz, Alan. 2012. "The *Zhuangzi* and *You* 遊: Defining an Ideal without Contradiction." *Dao* 11: 479-496.
- Liu, Jee-Loo (劉景鵬). 2003. "The Daoist Conception of Truth: Lao Zi's Metaphysical Realism vs. Zhuang Zi's Internal Realism." In *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. Aldershot, England: Ashgate. 278-293.
- Lusthaus, Dan (樂慈中). 2003. "Aporetic Ethics in the *Zhuangzi*." In *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Bradley Cook. Albany: State University of New York Press. 163-206.
- Machek, David (馬捷夫). 2011. "The Doubletess of Craft: Motifs of Technical Action in Life Praxis according to Aristotle and Zhuangzi." *Dao* 10: 507-526.
- McLeod, Alexus. 2012. "In the World of Persons: The Personhood Debate in the *Analects* and *Zhuangzi*." *Dao* 11: 437-457.
- Michael, Thomas. 2005. *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse*. Albany: State University of New York Press.
- Moeller, Hans-Georg. 2004. *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago: Open Court.

- Møllgaard, Eske. 2003. "Zhuangzi's Religious Ethics." *Journal of the American Academy of Religion* 71, 2: 347-370.
- Moore, Aubrey. 1889. "Note on the Philosophy of Chaps. i-vii." In *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Trans. by Herbert A. Giles. London: Bernard Quaritch. (2nd ed. Shanghai: Kelly & Walsh. 1926.) Xviii-xxviii.
- Munro, Donald J. (惺惺). 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- Needham, Joseph (朴深聲). 1956. *Science and Civilisation in China*, Vol. 2 "History of Scientific Thought." Cambridge: Cambridge University Press.
- Obert, Mathias (未鸞). 2012. 〈逆轉與收回：《莊子》作為一種運動試驗場域〉，《中國文哲研究通訊》22, 3: 169-187。
- Oshima, Harold H. 1983. "A Metaphorical Analysis of the Concept of the Mind in the *Chuang-tzu*." In *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Ed. by Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawaii Press. 63-84.
- Pang-White, Ann A. (靈艾依). 2009. "Nature, Interthing Intersubjectivity, and the Environment: A Comparative Analysis of Kang and Daoism." *Dao* 8: 61-78.
- Puett, Michael J. (細豐). 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Roth, Harold D. (羅勉宜). 2003. "Bimodal Mystical Experience in the "Qiwulun 齊物論" Chapter of the *Zhuangzi* 莊子." In *Hiding the World in the World: Unseen Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Bradley Cook. Albany: State University of New York Press. 15-32.
- Schwartz, Benjamin I. (史華釅). 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Shang, Ge Ling (程大令). 2006. *Liberation as Affirmation: the Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche*. Albany: State University of New York Press.

- Shen, Shan-hong (蔣維基). 1988. "The Nature of Consciousness in Chuang Tzu Thought: Its Structure and Implications." *Chinese American Forum* 4 no. 1: 3-4, 22-23.
- Shin, Eun-kyung. 2002. "Taoism and East Asian Literary Theories: Chuang Tzu's Theory of Selflessness and the Poetics of Self-effacement." *Korean Studies* 26, 2: 251-269.
- Soles, Deborah H. & David E. Soles. 1998. "Fish Traps and Rabbit Snares: Zhuangzi on Judgement, Truth and Knowledge." *Asian Philosophy* 8: 149-164.
- Tsai, Meishi (蔡其璽). 1981. "The Taoist Imagination: Chuang Tzu's Aesthetic Intimations." *Tamkang Review* 11 no. 3: 225-247.
- Wang, Youru (王文如). 2003. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*. London: RoutledgeCurzon.
- Wenzel, Christian Helmut (文策). 2003. "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy." *Journal of Chinese Philosophy* 30: 115-126.
- Wohlfart, Günter. 2010. "Metacritique of Practical Reason: Back from Kant's Universalized Egocentrism via Kongzi's Moral Reciprocity and Mengzi's Compassion to Huainanzi's Reciprocal Resonance and Zhuangzi's Ethos without Ego." In *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Edited by Stephen R. Palmquist. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG. 53-73.
- Wong, David B. (甄世勳). 2005. "Zhuangzi and the Obsession of Being Right." *History of Philosophy Quarterly* 22: 91-107.
- . 2009. "Identifying with Nature in Early Daoism." *Journal of Chinese Philosophy* 36: 568-584.
- Wu, Kuang-ming (歐永明). 2006. "Hermeneutic Explorations in the Zhuangzi." *Journal of Chinese Philosophy* 33,

- Supplement 1: 61-79.
- Yearley, Lee H. 1983. "The Perfected Person in the Radical Zhuangzi." In *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Ed. by Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawaii Press. 125-139.
- . 1996. "Zhuangzi's Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State." In *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Ed. by Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press. 152-182.
- Ziporyn, Brook (任博克). 2003. "How Many Are the Ten Thousand Things and 1? Relativism, Mysticism, and the Privileging of Oneness in the 'Inner Chapters.'" In *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Bradley Cook. Albany: State University of New York Press. 33-63.

四、其他研究與論述

- 方克立編 1994 《中國哲學大辭典》，北京：中國社會科學出版社。
- 王汎森 2010 《章太炎的思想：兼論其對儒學傳統的衝擊》，臺北：花木蘭。
- 王叔岷 1990 《古籍虛字廣義》，臺北：華正。
- 王海棻、趙長才、黃珊、吳可穎 1996 《古漢語虛詞詞典》，北京：北京大學出版社。
- 中國社會科學院語言研究所古漢語研究室編 1999 《古代漢語虛詞詞典》，北京：商務。
- 成康之治 2011 〈春分點譜寫的萬年天文史：天門、天街、天關與春分點的考古天文學研究〉，網址：<http://www.tianya.cn/techforum/content/666/1/15447.shtml>，查閱日期：2012年7月26日。
- 沈清松 1985 《現代哲學論衡》，臺北：黎明。

- 李慶新 1999 〈從「轉俗成真」到「回真向俗」：章太炎與佛學〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，李德超編，臺北：里仁，頁109-163。
- 吳祥輝 2007 《驚歎愛爾蘭》，臺北：遠流。
- 何成軒 1987 《章炳麟的哲學思想》，武漢：湖北人民。
- 何定照 2009 〈戒嚴禁忌，花了25年…才找到「我」〉，《聯合報》2009年9月13日第A8版。
- 宗福邦、陳世鏡、蕭海波編 2003 《故訓匯纂》，北京：商務印書館。
- 周汝昌 2007 《紅樓夢與中華文化》，二版，臺北：東大。
- 周作人 2009a 〈宗教問題〉（1921年），收入《周作人散文全集》第二冊，桂林：廣西師範大學出版社，頁331-335。
- 2009b 〈談斧政〉（1936年），收入《周作人散文全集》第七冊，桂林：廣西師範大學出版社，頁389-390。
- 2009c 〈野人〉（1940年），收入《周作人散文全集》第八冊，桂林：廣西師範大學出版社，頁318-319。
- 邱祖胤 2014 〈為小確幸而跑〉，《中國時報》2014年3月12日第A15版。
- 俞宣孟 2012 《本體論研究》，第三版，上海：上海人民。
- 袁保新 1991 《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津。
- 徐仁甫 1981 《廣釋詞》，成都：四川人民。
- 梁啟超 1989 《老子哲學》，收為《飲冰室合集》之《飲冰室專集》第三十五種，北京：中華。
- 郭沫若 1954 《金文叢考》，《郭沫若全集·考古編》第五卷，北京：人民。
- 章詒和 2004 《往事並不如煙》，臺北：時報。
- 馮耀明 2003 《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：香港中文大學出版社。
- 張起鈞 1964 《老子哲學》，臺北：正中。
- 1988 《怨道與大同》，臺北：東大。

- 黃哲斌 2010 〈想當導演變演員，百變金士傑，榻榻米上的說書人〉，《中國時報》2010年10月2日第A8版。
- 陳濤 2002 《古文誤注匡正》，天津：天津人民。
- 陳初生 1987 《金文常用字典》，西安：陝西人民。
- 陳秀娟 2011 〈寫它千遍不厭倦〉，《中國時報》2011年11月14日第E4版。
- 梅樂安 1998 〈台北，香港，芝加哥：錢新祖先生行述〉，《臺灣社會研究季刊》29: 153-162。
- 曾國祥 2010 《主體危機與理性批判：自由主義的保守詮釋》，臺北：巨流。
- 勞思光 2002 《文化哲學演講錄》，香港：香港中文大學出版社。
- 2003 《虛境與希望：論當代哲學與文化》，香港：香港中文大學出版社。
- 勞悅強 2001 〈《論語》中的自我觀念〉，《清華學報》新31, 4: 375-394。
- 賀來 2013 《「主體性」的當代哲學視域》，北京：北京師範大學出版社。
- 楊貞德 2009 《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 解惠全、崔永琳、鄭天一 2008 《古書虛詞通解》，北京：中華。
- 漢寶德 1996 《科學與美感》，臺北：九歌。
- 2012 《書·藝與書藝》，《中國時報》2012年7月4日第E4版。
- 廖海廷 1991 《轉語：聲訓詞典》，桂林：廣西人民。
- 裴學海 2004 《古書虛字集釋》，北京：中華。
- 翟思成 2002 〈釋「則」〉，《中國青年政治學院院報》21, 4: 142-143。
- 歐陽子 1971 〈白先勇的小說世界：「臺北人」之主題探討〉，收入白先勇，《臺北人》，臺北：爾雅，頁1-30。
- 2000 〈歐陽子序〉，收入白先勇，《寂寞的十七歲》，增訂版，臺北：允晨，頁3-7。
- 鄧育仁 2008 〈由問題設定到計畫想定：談哲學學門如何撰寫多年期研究計畫〉，《人文與社會科學簡訊》10, 1:

- 80-85。
- 2009 〈哲學這一行〉，《人文與社會科學簡訊》10, 2: 74-76。
- 劉笑敢 2006 《老子古今》，北京：中國社會科學。
- 蕭旭 2007 《古書虛詞考釋》，揚州：廣陵書社。
- 應守巖 1996 〈「孝」猶「則」說：從《諫逐客書》中的兩個「孝」字說起〉，《杭州教育學院學報》，1996年第三期：26-29。
- 蘭佳麗 2012 《聯綿詞族叢考》，上海：學林。
- Adkins, A. W. H. 1992. "The Homeric World." In *The Self and the Political Order*. Ed. by Tracy B. Strong. 25-46. Oxford: Blackwell. Reprinted from Adkins, *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Atkins, Kim, ed. 2005. *Self and Subjectivity*. Malden, MA: Blackwell.
- Barenboim, Daniel. 2009. "Mahler Interview for Universal Edition."
網址：<http://www.danielbarenboim.com/index.php?id=60>，查閱日期：2012年7月30日。
- Buzzati, Dino. 2006. 《魔法外套》，倪安宇譯，重慶：重慶。
- Crippen, James. 2007. "Dewey's Conception of Mind in Contemporary Debate." *International Philosophical Quarterly* 47: 443-450.
- De Waal, Frans. 2007a. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. 25th anniversary edition. Baltimore: Johns Hopkins University.
- . 2007b. 《猿形畢露：從猩猩看人類的權力、暴力、愛與性》，陳信宏譯，臺北：麥田。
- . 2009. 《黑猩猩的政治：猿類社會中的權力與性》，趙芊里譯，上海：上海譯文。

- Hadot, Pierre. 2002. *What Is Ancient Philosophy?* Trans. by Michael Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, David L. (郝大維) and Roger T. Ames (安樂哲). 1987. *Thinking through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
- and Roger T. Ames. 2003. "A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy." In *Confucianism for the Modern World*. Ed. by Daniel A. Bell and Hahn Chaibong. Cambridge: Cambridge University Press. 124-160.
- Hall, Donald E. 2004. *Subjectivity*. New York: Routledge.
- Hawking, Stephen. 2001. 《胡桃裡的宇宙》，葉李華譯，臺北：大塊。
- Hawking, Stephen & Leonard Mlodinow. 2011. 《大設計》，郭兆林、周念慈譯，臺北：大塊。
- Holmes, John L. 1992. 《大指揮家列傳：二十世紀大指揮家的藝術、風格與唱片購買指南》，楊忠衡、張強音編譯、註解，臺北：音響論壇雜誌社。
- Mansfield, Nick. 2000. *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*. St. Leonards, Australia: Allen and Unwin.
- Martin, Raymond & John Barresi. 2006. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McInerney, Peter K. 1996. 《哲學概論》，林逢祺譯，臺北：桂冠。
- Mitchell, Derek Robert. 2001. *Heidegger's Philosophy and Theories of the Self*. Ashgate, Hants, England: Ashgate.
- Moser, Friedhelm. 2000. *Kleine Philosophie für Nichtphilosophen*. München: Verlag C. H. Beck oHG.
- . 2005. 《寫給非哲學家的 21 封信》，黃秀如譯，臺北：大田。
- Owen, Stephen (宇文所安). 2003. 《他山的石頭記：宇文所安自選集》，田曉菲譯，南京：江蘇人民。
- Pippin, Robert B. 2005. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Plato. 2010. 《理想國》，顧壽觀譯，吳天岳校注，長沙：嶽麓書社。
- Rorty, Richard. 1991. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosemont, Henry, Jr. (羅正文). 1991. *A Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society*. La Salle, IL: Open Court.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2005. 《漫步遐想錄》，徐繼曾譯，北京：北京十月文藝。
- Seigel, Jerrold. 2005. *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakespeare, William. 1995a. 《馬克白》，在《莎士比亞全集》第九冊，梁實秋譯，臺北：遠東。
- . 1995b. 《李爾王》，在《莎士比亞全集》第十冊，梁實秋譯，臺北：遠東。
- Skinner, Quentin. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8: 3-53.
- Solomon, Robert C. 1988. *Continental Philosophy Since 1750: The Rise of Fall of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, Richard. 2006. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Sousa, Ronald de. 2002. "Twelve Varieties of Subjectivity: Dividing in Hopes of Conquest." 網址：<http://homes.chass.utoronto.ca/~sousa/subjectivity.html>，查閱日期：2011年8月1日。
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilson, Edward O. 2001. 《Consilience：知識大融通》，梁錦鑒譯，臺北：天下。
- Wong, David B. (黃百銳). 2004. "Rational and Autonomous Selves." *Journal of Chinese Philosophy* 31: 419-432.

索引

同筆劃數的字，依「永」字各筆順序排列。

電腦軟體生成索引時以段為單元，將索引功能變數設置於每段首次出現處，故同段跨頁後仍可能與索引條目有關，又跨頁的相鄰兩段會生成兩個頁碼，而非以連接符號將兩個頁碼表示為起止，使用時稍有不便，讀者諒之。

三劃

- 《大乘起信論》（《起信論》），560
《大般若波羅蜜多經》（玄奘譯），239, 461
《大學》，217, 323
《小品般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯），460
《小爾雅》，226
《山海經》，504
久松真一，402

四劃

- 方以智，229, 538
方克立，211
方東美，16, 24, 92, 242, 560
方萬全，25, 310, 371
《文子》，75, 79, 145, 393
王博，24, 205, 464
王弼，404, 472

- 王 雱, 126, 168, 489, 524, 580
- 王 焜, 16, 24, 203, 560
- 王又如, 25, 70, 308
- 王夫之, V, 163, 176, 192, 463, 464
- 王引之, 535
- 王仲學, 236
- 王先謙, 99, 114, 174, 266, 281, 320, 413, 453, 463, 488, 567
- 王汎森, 236
- 王孝魚, 21
- 王志帽, 23, 57, 560
- 王邦雄, 22, 32, 189, 396, 397, 559, 560
- 王叔岷, IV, 21, 22, 28, 65, 71, 76, 78, 79, 80, 83, 85, 100, 104, 113, 116, 122, 132, 145, 168, 170, 174, 176, 178, 179, 184, 199, 214, 221, 223, 226, 277, 284, 285, 318, 330, 336, 340, 341, 392, 394, 410, 411, 414, 424, 425, 427, 429, 431, 432, 434, 436, 437, 438, 441, 443, 447,
- 449, 454, 470, 523, 524, 525, 565, 566, 569, 570, 578, 582, 583, 585
- 王念孫, 431
- 王昌祉, 24, 70, 86, 134, 140, 148, 188
- 王威威, 23, 58, 411
- 王海棻、趙長才、黃 珊、吳可穎, 569
- 王國維, 373, 374, 375
- 王葆玟, 409
- 王羲之, 253, 377
- 王應麟, 586
- 王鍾陵, 463, 464
- 王鵬運, 374
- 支遁, 243
- 孔子(在《莊子》外), 148, 217, 236, 253, 342, 343, 513, 514, 543
- 孔尚任, 574
- 孔穎達, 469
- 《中庸》, 217, 323, 469

- 中國社會科學院語言研究所古漢語研究室, 569
公孫龍, 68, 78, 80, 565
五割
司馬彪, 168, 318, 441, 525
司馬談, 466
司馬遷 (《太史公》、《史記》), 105, 147, 285, 461, 466, 504
古 棣、周 英, 314
左 思, 431
《左傳》, 574
包兆會, 25, 289
白先勇, 501, 502, 503
白宛仙, 559
六割
池田知久, 23, 24, 59, 94, 95
西田幾多郎, 584
老子
在《莊子》中 (含老聃), VI, 66, 67, 98, 99, 113, 116, 118, 120, 165, 166, 185, 186, 206, 264, 276, 280, 317, 318, 320, 322, 335, 349, 424, 437, 438, 454, 455, 456, 469, 574, 575, 582, 583
在《莊子》外, 2, 3, 4, 56, 58, 61, 70, 75, 85, 104, 109, 135, 194, 200, 206, 217, 232, 240, 290, 366, 404, 415, 463, 466, 472, 473, 475, 476, 560, 568, 572, 573, 584, 586, 587
老莊 (老子、莊子), 3, 22, 131, 142, 143, 161, 186, 200, 208, 217, 231, 236, 323, 354, 374, 402, 461, 465, 471, 474, 476, 479, 514, 515, 516, 567, 587
列子
在《莊子》中, 113, 180, 184, 227, 229, 335, 451
在《莊子》外 (含《列子》), 28, 227, 232, 240
成玄英, IV, 28, 66, 76, 77, 81, 85, 98, 100, 101,

- 102, 110, 113, 127, 131, 145, 167, 169, 172,
177, 213, 221, 263, 266, 272, 278, 281, 282,
284, 296, 300, 320, 321, 322, 338, 339, 394,
395, 409, 412, 413, 417, 419, 425, 427, 429,
432, 436, 437, 453, 463, 478, 488, 517, 530,
531, 537, 541, 581
- 成康之治, 566
- 牟宗三, IV, 2, 3, 5, 6, 7, 16, 23, 26, 29, 31, 32, 40,
86, 89, 131, 135, 137, 195, 292, 471, 472, 473,
474, 493, 499, 559, 560, 567, 571, 572, 584
- 朱孝臧, 374
- 朱伯崑, 405
- 朱得之, 74, 488
- 向 秀, 243, 431, 472, 473, 584
- 伍子胥, 574
- 伍至學, 560
- 七割
- 宋 剛, 581
-
- 沈一貫, 63, 70, 101, 225, 227, 392, 422, 488, 535,
536, 537, 538, 539
- 沈清松, 1, 24, 35, 92, 189, 559, 560
- 沈善宏, 24, 243
- 汪 環, 574
- 況周頤, 374
- 村上春樹, 378
- 杜保瑞, 24, 205, 215
- 杜維明, IV
- 李 杜, 16, 24, 155, 507
- 李大華, 193
- 李日章, 24, 251, 559
- 李存山, 193
- 李廷機, 488
- 李慶新, 236
- 李澤厚, 4, 25, 314
- 李騰芳, 227
- 阮毓崧, 113, 227, 392, 454, 455, 456, 457, 525,

- 535, 567
- 吳 怡, 24, 73, 74, 201, 203, 431, 533, 559, 560, 575
- 吳 康, 16, 24, 240
- 吳文英, 373, 374
- 吳世尚, 439
- 吳光明, 25, 61, 289
- 吳汝倫, 567
- 吳汝鈞, 25, 313, 316, 324, 559, 560
- 吳伯輿, 71, 127, 458, 459, 488
- 吳言箴, 74, 225
- 吳祥輝, 315
- 《吳越春秋》, 465
- 《呂氏春秋》, 75, 436, 466
- 呂惠卿, 71, 72, 127, 220, 225, 268, 422, 427, 428, 430, 432, 434, 436, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 463, 518, 526, 536, 567, 581, 582
-
- 何成軒, 568
- 何定照, 377
- 八劃
- 屈 原, 574
- 林仲懿, 227, 231, 445, 488
- 林希逸, 71, 72, 164, 168, 225, 230, 268, 298, 328, 441, 488, 527, 529, 539, 579
- 林明照, 24, 162
- 林雲銘, 164, 227, 392, 427, 429, 431, 441, 525, 538, 542, 578, 579
- 林語堂, 24, 140
- 林遠澤, 584
- 林鎮國, IV, 25, 87, 135, 189, 287, 288, 411, 516, 578
- 林懷民, 376, 377
- 孟子, 75, 76, 148, 186, 217, 277, 278, 290, 323, 396, 535, 579
- 《尚書》, 147, 323

- 服虔, 541
 周汝昌, 10
 周伯戲, III
 周作人, 490, 542, 543, 544
 《周易》, 165, 227, 290
 周拱辰, 228, 229, 230, 439
 邱祖胤, 378
 邱榮錫, 24, 239
 金士傑, 364
 《金剛經》, 477, 566
- 九劃**
- 宣穎, 71, 72, 77, 103, 107, 119, 124, 144, 218,
 221, 265, 272, 279, 298, 299, 320, 329, 391,
 393, 395, 412, 418, 419, 431, 441, 449, 463,
 470, 538, 567, 579
 洪嘉琳, 24, 93
 洞山良價, 476
 施友忠, 16, 23, 61, 62
-
- 韋政通, 16, 24, 254
 胡方, 488
 胡文英, 227, 537, 578
 胡楚生, 24, 243
 胡鳴玉, 544
 《故訓匯纂》, 566
 段玉裁, 227, 321, 441, 525
 侯外廬、趙紀彬、杜國庠, 16, 24, 140, 148, 489,
 586
 侯潔之, 23, 60
 俞樾, 338, 429, 436
 俞宣孟, 211
 姚鼐, 567
- 十劃**
- 高柏園, 25, 343, 344, 345, 560
 高秋月, 488
 唐君毅, 3, 16, 23, 25, 29, 31, 87, 134, 189, 303,
 559, 560

- 馬 耘, 26, 383, 399, 400
 馬其昶, 66, 174, 176, 223, 224, 272, 441, 488, 567, 570, 571
 馬敘倫, V, 123, 130, 168, 213, 226, 227, 230, 298, 411, 414, 432, 437, 441, 445, 454, 535, 536, 570, 571, 579
 馬興祥, 488, 528, 529
 《素問》, 75
 班 固, 468
 袁保新, 560
 郝長輝, 24, 142, 148, 190
 荀子, 75, 186, 466
 夏可君, 24, 208
 夏甄陶, 25, 314, 560
 孫 偉, 577
 孫家淦, 439
 孫廣德, III
 時曉麗, 24, 93
-
- 奚 密, 16, 24, 89, 209
 徐仁甫, 569
 徐克謙, 26, 362, 363, 382
 徐延槐, 227, 392, 488, 543
 徐復觀, 3, 16, 23, 24, 29, 30, 31, 87, 91, 135, 188, 195, 287, 519, 559, 560, 567
 十一劃
 梁啟超, 584
 《淮南子》, 64, 78, 79, 80, 81, 83, 103, 113, 145, 164, 267, 321, 340, 392, 394, 406, 466, 467, 468, 565, 572, 574, 579
 章伯鈞, 175
 章炳麟, IV, 16, 24, 76, 86, 88, 123, 124, 135, 136, 218, 221, 222, 236, 237, 238, 240, 292, 293, 294, 295, 320, 359, 404, 429, 432, 524, 560, 568, 575, 581, 583, 586, 587
 章詒和, 175
 商戈令, 23, 56, 77, 78

- 許慎, 579
- 許宗興, 24, 244
- 郭象(子玄), 28, 63, 71, 76, 77, 80, 82, 83, 109, 113, 117, 128, 129, 132, 144, 145, 172, 177, 180, 224, 241, 243, 259, 263, 264, 266, 267, 268, 271, 272, 281, 285, 295, 299, 318, 322, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 343, 344, 372, 395, 410, 413, 419, 424, 426, 431, 432, 433, 436, 438, 441, 452, 454, 457, 463, 471, 472, 473, 474, 488, 492, 503, 504, 526, 541, 544, 570, 571, 584
- 郭璞, 267
- 郭沫若, 568
- 郭齊勇, 24, 93
- 郭慶藩, 21, 185, 474
- 馮友蘭, 25, 70, 104, 112, 314, 421, 560, 576, 584
- 馮耀明, 559
- 張耒, 586
-
- 張澹, 28
- 張載, 163, 192
- 張之純, 488
- 張其賢, VI
- 張和平, 463, 464
- 張起鈞, 266, 404, 564
- 張默生、張翰勳, 112, 436
- 梅樂安, 568
- 陳怡, 69
- 陳靜, 24, 256
- 陳濤, 580
- 陳少明, 26, 389
- 陳秀娟, 377
- 陳初生, 436
- 陳治安, 488
- 陳冠學, 24, 253
- 陳癸淼, 565
- 陳清春, 24, 244

陳景元（碧虛子），168, 271, 272, 439, 518, 578
 陳鼓應, 3, 21, 24, 77, 112, 160, 164, 188, 431, 436, 439, 457, 559, 560, 584
 陳壽昌, 103, 202, 221, 270, 431, 488, 537
 陳榕坤, 563
 陳榮捷, 584
 陳榮華, 7, 23, 33, 40, 559
 陳懿典, 488
 陸可教, 488
 陸永品, 439
 陸西星, 71, 72, 104, 113, 127, 227, 268, 269, 277, 284, 298, 411, 422, 431, 456, 458, 459, 488, 534, 535, 536, 537, 567, 578
 陸樹芝, 73, 106, 119, 167, 213, 214, 269, 329, 334, 392, 428, 429, 431, 432, 433, 439, 441, 453, 488
 崔 譔, 167, 428
 崔大華, 23, 51, 91, 123, 504, 584, 585

十二劃

曾春海, 24, 96, 193, 560
 曾國祥, V, 559
 勞思光, 1, 3, 5, 17, 18, 24, 87, 137, 210, 215, 243, 258, 487, 559, 560, 563, 571, 572, 573, 585
 勞悅強, 323, 463, 465, 562
 彭玉平, 373, 374, 375
 惠 施（惠子），53, 70, 75, 76, 77, 80, 82, 86, 100, 131, 171, 190, 265, 269, 285, 299, 346, 506, 541, 542, 543, 565
 《越絕書》，465, 469
 黃百銳, 25, 44, 346, 491, 494, 559, 586, 588
 黃洪憲, 488
 黃哲斌, 364
 黃漢青, 23, 34, 40, 188
 黃錦鉉, 112, 237
 黃鶴昇, 25, 290, 570
 《華嚴經》，88

- 項退結, 16, 24, 156
- 智顛 (智者大師), 472, 475
- 《勝鬘經》, 342
- 賀來, 2, 557, 558
- 程以寧, 445, 449, 488, 537, 538, 539, 579
- 程兆熊, IV, 16, 24, 26, 218, 241, 242, 249, 341, 343, 475, 476, 560, 584
- 焦竑, 127, 463
- 傅佩榮, 24, 88, 131, 149, 151, 189, 255, 560
- 傅偉勳, IV, V, 3, 16, 26, 135, 402, 471, 474, 479, 481, 515, 516, 547, 560, 567, 584
- 十三劃**
- 《詩經》, 148, 217, 263
- 福永光司, 4, 16, 25, 66, 305, 411, 560
- 慎到, 70, 75, 296, 384
- 賈順先, 586
- 葉海煙, 24, 156, 559
- 葉國良, III
-
- 葉維廉, 16, 23, 32, 40, 189
- 董懋策, 435, 455, 488
- 楊簡 (慈湖), 575
- 楊文會, IV, 16, 24, 218, 224, 225, 232, 233, 235, 236, 422, 458, 459, 460, 461, 476, 566, 570
- 楊貞德, 559
- 楊國榮, 23, 53, 112
- 楊儒賓, V, 24, 156, 157, 159, 194, 354, 560
- 《楞嚴經》, 233, 234
- 《經典釋文》(《釋文》), 167, 169, 227, 298, 318, 428, 436, 441
- 解惠全、崔永琳、鄭天一, 569, 582
- 詹康, 24, 25, 65, 111, 113, 170, 263, 278, 295, 311, 337, 434, 441, 458, 492, 536, 567, 587
- 十四劃**
- 漢武帝, 468
- 漢寶德, 182, 183, 563
- 《說文解字》(《說文》), 100, 114, 116, 136, 165,

- 168, 174, 213, 214, 227, 267, 268, 269, 278,
321, 432, 441, 454, 470, 523, 525, 534, 537,
570, 574, 579
- 廖炳惠, 491, 562
- 廖海廷, 569
- 褚伯秀, 70, 74, 121, 127, 168, 268, 271, 272, 439,
459, 519, 578
- 《爾雅》, 185, 267, 298, 538
- 翟思成, 542
- 聞一多, 15
- 趙岐, 579
- 趙以夫, 70, 127
- 趙雅博, 24, 141
- 趙衛民, 7, 26, 382, 396
- 蒙培元, 4, 24, 244, 357, 559, 560
- 《管子》, 75, 103, 255, 267, 283, 340, 394
- 裴學海, 565, 569
- 十五劃
-
- 潘基慶, 74, 225
- 《論語》, 217, 290, 323, 343, 582
- 《廣雅》, 136, 267, 318, 431, 470, 566
- 鄭玄, 469
- 鄭開, 24, 208
- 鄭樵, 105
- 鄭世根, 559, 560
- 鄭怡庭, V
- 鄭凱元, 9, 10, 11, 12
- 慧能 (《六祖壇經》), 235, 402
- 歐陽子, 501, 502
- 蔣門馬, V, 21, 564
- 蔣錫昌, V, 16, 26, 71, 73, 268, 269, 270, 298, 318,
401, 462, 488, 528, 529
- 蔡仁厚, 32
- 蔡明田, III
- 蔡英文, 25, 315
- 蔡振豐, 25, 354

- 蔡梅曦, 25, 315
- 蔡璧名, 25, 365, 366, 367, 560
- 樓宇烈, 463, 464, 583
- 鄧育仁, 379, 562, 563
- 《鄧杵子》, 466
- 鄧聯合, 24, 96
- 墨子 (墨家、墨者), 31, 68, 145, 148, 153, 155, 176, 266, 267, 270, 308, 332, 345, 348, 351, 431, 463, 464, 523, 526, 565, 576
- 劉武, 488
- 劉達, 431, 581
- 劉士璉, 488
- 劉小楓, 24, 257
- 劉文典, 567
- 劉文英, 25, 354, 356
- 劉光義, 24, 89, 254, 257, 259
- 劉辰翁, 230, 271, 539
- 劉咸忻, 16, 24, 153, 155, 211, 458, 480, 567
-
- 劉紀璐, 26, 384, 396, 481, 492
- 劉若愚, 16, 23, 62, 189
- 劉笑敢, III, 25, 91, 135, 314, 571, 572, 573, 586, 588
- 劉鳳苞, 423, 429, 431, 445, 456, 488, 567
- 十六劃
- 賴錫三, 24, 158, 159, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 560
- 憨山德清, 74, 101, 168, 218, 268, 456, 488, 527, 529, 533
- 豫讓, 359
- 《戰國策》, 504
- 錢穆, 16, 24, 103, 104, 117, 132, 134, 148, 181, 186, 187, 188, 200, 210, 215, 221, 275, 276, 277, 296, 322, 327, 373, 409, 541, 565, 567, 568
- 錢新祖, III, 24, 203, 204, 578
- 錢澄之, 488

十七劃

- 謝文郁, 25, 345
謝啟武, 26, 403
應 劭, 468
應守巖, 569
韓 非, 146, 180, 466
韓林合, 26, 383, 547
臨濟義玄, 476
蕭 旭, 113, 227, 542, 569, 570
蕭振邦, 23, 57, 89, 484
蕭振聲, 25, 347
蕭裕民, 24, 96, 560
鍾 泰, 101, 432, 457
鍾振宇, 24, 161
十八劃
瞿曇悉達, 105
聶 政, 359
藏雲山房主人, 71, 72, 270, 392, 488

十九劃

- 龐安安, 24, 161
關 鋒, 25, 112, 314
關永中, 24, 142, 148
羅 光, 16, 24, 141, 142, 148
羅勉道, 73, 168, 318, 459, 488, 489, 538
二十劃
嚴 復, 107, 134, 164, 176, 278, 437, 573
釋性漣, 71, 101, 113, 227, 230, 241, 268, 269,
298, 299, 318, 414, 431, 434, 439, 440, 445,
488, 489, 523
釋迦牟尼(佛陀), 236
覺浪道盛, 488
二十一劃
蘭佳麗, 577, 581
顧炎武, 217
二十二劃
龔卓軍, 8, 25, 370, 373, 379

A

- Adkins, A.W.H., 363
 Adorno, Theodor (阿多諾) , 557
 Allinson, Robert E. (愛蓮心) , 23, 59
 Ames, Roger T. (安樂哲) , 11, 26, 89, 385, 396,
 397, 399, 515, 559
 Aristotle (亞里斯多德) , 58, 211, 310, 511, 512
 Atkins, Kim, 557

B

- Bach (巴哈) , 377
 Barenboim, Daniel (巴倫波英) , 500, 501
 Barrett, Nathaniel F., 26, 389, 390, 515
 Bethoven, Ludwig van (貝多芬) , 253, 500
 Behuniak, James, Jr. (江文思) , 25, 311
 Bergson (柏格森) , 52, 399, 515
 Berkson, Mark A., 8, 24, 157, 158, 512, 588
 Berling, Judith, 23, 62
 Billeter, Jean Francois (畢來德) , 4, 25, 89, 180,

189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 369,
 376, 379, 560, 562, 565, 585

- Blake, William, 315
 Boulez, Pierre (布列茲) , 500
 Brahms, Johannes (布拉姆斯) , 500
 Bruckner, Anton (布魯克納) , 500
 Burik, Steven, 24, 207, 210
 Buzzati, Dino, 259

C

- Christie, Agatha (克莉斯蒂) , 501
 Cline, Erin M. (柯愛蓮) , 25, 37, 304
 Coleridge, Samuel Taylor, 315
 Connolly, Tim, 25, 327, 348
 Contino, Paul, 23, 37
 Coyle, Daniel, 23, 55
 Crippen, James, 38, 39
 Csikszentmihalyi, Mihaly, 389

D

- Davidson, Donald (戴維森) , 507, 508
- De Waal, Frans, 41, 42, 43, 574
- Deikman, Arthur, 54
- Derrida, Jacques (德希達、德里達) , 209, 516, 558
- Descartes (笛卡兒、笛卡爾) , 8, 38, 211, 240, 365, 479, 519, 557
- Dretske, Fred, 45, 346
- E**
- Einstein (愛因斯坦) , 164
- Elster, Jon, 355, 357
- Eno, Robert (伊若泊) , 46
- F**
- Fénelon (芬乃倫) , 586
- Fichte (費希特) , 241, 482
- Foucault, Michel (傅柯、福柯) , 558, 585
- Fox, Alan D. (狐安南) , 23, 35, 47, 88
- Fraser, Christ (方克濤) , 25, 347, 481
- Frege, Gottlob (傅雷格) , 562
-
- Freud, Sigmund (佛洛伊德、弗洛伊德) , 507, 509, 514, 557, 559
- Fried, Daniel A. (傅雲博) , 492, 577, 578
- G**
- Gadamer, Hans-Georg (伽達默爾) , 558
- Giles, Herbert A. (翟理斯) , 16, 24, 139, 140, 151, 240
- Goldin, Paul Rakita (金鵬程) , 189
- Graham, Angus C. (葛瑞漢) , 16, 23, 35, 40, 53, 70, 88, 112, 310, 566, 585
- Graziani, Romain (葛浩南) , 25, 355, 356, 357, 504
- H**
- Habermas, Jürgen (哈貝馬斯) , 557
- Hadot, Pierre, 585
- Hall, David L. (郝大維) , 11, 26, 89, 385, 396, 397, 399, 514
- Hall, Donald E., 557

- Hansen, Chad (陳漢生) , 25, 46, 70, 89, 360
 Hartshorne, Charles, 399, 515
 Hawking, Stephen (霍金) , 483, 498
 Hegel (黑格爾) , 52, 148, 211, 315
 Heidegger (海德格、海德格爾) , 193, 382, 396, 557
 Heubel, Fabian (何乏筆) , 9, 24, 162, 190, 560
 Higgins, Kathleen Marie, 23, 36, 40, 41, 46
 Höchsmann, Hyun, 23, 60, 112, 585
 Holmes, John L., 377
 Homer (荷馬) , 1, 363, 364, 512, 513
 Horkheimer, Max (霍克海姆) , 557
 Hume (休姆、休謨) , 241, 519
 Husserl (胡塞爾) , 7, 287, 289
- I**
- Ivanhoe, Philip J. (艾文賀) , 25, 312, 316, 322, 398
- J**
- Jesus (耶穌) , 342, 343
 Joachim, Chris (周克勤) , 25, 361
 Johnston, Mark, 9, 10, 11
 Jullien, Francois (弗朗索瓦·于連) , 25, 58, 361
 Juzefovič, Agnieszka, 507
- K**
- Kant (康德) , 36, 211, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 310, 313, 323, 401, 403, 479, 480, 481, 519, 520, 522, 557
 Karajan, Herbert von (卡拉揚) , 377
 Keats, John, 315
 Kjellberg, Paul (喬柏客) , 23, 36, 491
 Kohn, Livia (孔維雅) , 23, 54, 562
 Kupperman, Joel, 25, 353, 356
- L**
- Lacan, Jacques-Marie-Émile (拉崗) , 562
 Legge, James (理雅各) , 112
 Leibniz (萊布尼茲) , 519

- Levi, Don S., 576
Levinovitz, Alan, 351, 581
Lusthaus, Dan (悅家丹), 507
- M**
- Machek, David (蒙達文), 23, 58
MacIntyre, Alasdair (麥金泰爾), 512, 513
Mahler, Gustav (馬勒), 500, 501
Mair, Victor H. (梅維恒), 112, 585
Mansfield, Nick, 557
Martin, Raymond & John Barresi, 557
Marx (馬克思), 2, 520
Maslow, Abraham, 54
McDowell, John, 310
McInerney, Peter K., 588
McLeod, Alexis, 25, 309
Merleau-Ponty, Maurice (梅洛龐蒂), 8, 193, 379
Michael, Thomas, 24, 207, 255
Mitchell, Derek Robert, 557
-
- Mlodinow, Leonard, 498
Moeller, Hans-Georg, 24, 206
Møllgaard, Eske, VI, 25, 288, 297
Moore, Aubrey, 24, 240, 490
Moser, Friedrich, 481
Mozart (莫札特), 354
Muhammad (穆罕默德、模罕默德), 342, 343
Munro, Donald J. (孟旦), 16, 24, 201, 210
- N**
- Needham, Joseph (李約瑟), 16, 25, 360, 363
Neville, Robert Cummings (南樂山), 559
Newton (牛頓), VI, 164
Nietzsche (尼采), 516
- O**
- Obert, Mathias (宋灝), 25, 370, 371, 373
Oshima, Harold H., 25, 37, 304
Owen, Stephen (宇文所安), 359
- P**

- Palmer, Martin, 585
- Pilates, Joseph H. (皮拉提斯), 366
- Pippin, Robert B., 557
- Plato(柏拉圖), 211, 273, 275, 401, 509, 510, 522, 586
- Plotinus (柏羅丁), 52
- Poe, Edgar Allen, 315
- Puett, Michael J. (普鳴), 24, 255
- R**
- Rorty, Richard (羅蒂), 505, 507, 508, 509, 510, 511, 514, 519, 520, 522, 577
- Rosemont, Henry, Jr. (羅思文), 513, 514, 559, 588
- Roth, Harold D. (羅浩), 23, 53
- Rousseau, Jean-Jacques (盧梭), 1, 148, 149, 151, 246, 248, 249, 322
- Russell, Bertrand (羅素), 562
- Ryle, Gilbert, 312, 362, 363, 372
-
- S**
- Schlegel, Friedrich (史雷格), 482
- Schopenhauer (叔本華), 396, 493
- Schwartz, Benjamin I. (史華慈), III, 16, 25, 117, 150, 151, 308, 411, 577
- Seigel, Jerrold, 557
- Shakespeare, William (莎士比亞), 85
- Shaw, Bernard (蕭伯納), 490
- Shin, Eun-kyung, 23, 56
- Skinner, Quentin, I, II
- Soles, Deborah H. & David E. Soles, 491
- Solomon, Robert C., 249, 250, 291, 479, 557
- Sorabji, Richard, 557
- Sousa, Ronald de, 558
- Spinoza (史賓諾莎、斯賓諾沙), 240
- T**
- Taylor, Charles, 557
- W**

- Watson, Burton, 112
- Wenzel, Christian Helmut (文哲), 25, 44, 46, 310
- Westmacott, Mary, 501
- Whitehead (懷海德), 399, 515
- Wilson, Edward O., 45
- Wittgenstein (維特根斯坦), 558
-
- Wohlfart, Günter, 23, 36
- Y**
- Yearley, Lee H., 25, 289, 304, 512
- Z**
- Ziporyn, Brook (任博克), 26, 112, 350, 351, 403