臺大文史哲學報　第六十七期
2007年11月　　頁 1 ~ 3 8
臺 灣 大 學 文 學 院

從楚文化的特色試論老莊的自然哲學*

梅　廣**

摘　要

楚文化與中原文化有殊途的發展。本文指出，二者最基本的差異是宗教性質的不同：楚國沒有經過神權政治這個階段。楚文化的特色是山川鬼神的自然崇拜、豐富的神話想像和宇宙論思想。這三個成分共同構成老莊自然哲學生長的土壤，老莊思想是從這裏脫胎換骨出來的，其演變過程有跡可尋。放在中國歷史文化的脈絡中，它代表古代人文精神再一次的躍動，它在宗教（本土文化）和道德（中原文化）的夾縫裏成功的開闢出一條文化康莊大道。本文討論了「太一生水」這個「前道家」的宇宙論神話的思想史地位，以及它和《老子》書的銜接關係、《老子》書內部統一性問題、莊子的宇宙論立場及其實有論涵義，他的「達於道」與「通為一」思想和對當時學術論辯的回應，他的悲世憫人情懷和以哲學智慧為救世唯一途徑的論點，以及環繞著「遊」的道家工夫論的許多問題。我們處理這些問題時，力求扣緊原典的文義，因此得出的結論往往與前人不同，但應有一定的參考價值。

關鍵詞：古代宗教　宇宙論思惟　老子　莊子　道家自然主義哲學

96.07.04 收稿，96.12.11 通過刊登。

* 本文初稿係應廣州中山大學之邀，於二〇〇七年七月在中山大學中國哲學研究所舉辦的「體知與人文學」研討會上發表。定稿對莊子部分做了大幅度增補，其他部分有細節的改進。

** 國立清華大學名譽退休教授

我研究中國古代思想，總希望能夠跟我的本行語言學搭上關係。語言學牽涉的研究方面很廣，在這裏我的偏重是語文學研究，也就是想通過古籍字句的解釋去呈現古代思想的面貌。這種工作過去在思想界中因爲受到考據和義理之爭的影響，在新儒家學派的眼中地位是很低的。但是當今思想史界以宋明性理之學去詮釋先秦儒學，在我看來也沒有什麼成就可言。這是一種削足適履的做法，把一個後來發展出來的形而上體系硬套在古代思想上。清儒戴東原是這樣批評宋儒的，他寫《孟子字義疏證》的目的是要證明宋儒的本體論根本無法建立在儒家經典的基礎上。新儒家學派中徐復觀先生是一個異數，他力主從原典中還原出古代思想，而這樣還原出來的思想他也認爲無法套在一個形而上架構中。因此他的「消解形而上學」論點跟戴東原的用心可說是異曲而同工。我從語文學的角度訓解古籍，完全基於專業訓練的要求，對古代思想的性格心中並無定見。在我成長的過程中，宋明理學其實對我發生過很大的影響；宋儒對人生的嚴肅態度，是我生命中最大的約束力量。但是，當我試圖利用我的專業知識對先秦儒學文獻做一點研究時，我發現我一直在拿宋代學術作爲批評對象。我現在甚至這樣認爲：必須跳出宋學的性理架構，才有可能正確的掌握古代思想。

這樣看來，上古思想的確有重新詮釋的必要，思想界不能再簡單化的把宋明哲學視爲從原始儒家一脈相傳下來的正統，而認爲未來儒學的發展也必由此開出。宋學空疏，未來儒學的發展必須建立在一個更堅固的學術基礎上。這必須從最基本的語文工作開始。這正是清儒的基本立場。清儒的基本立場並沒有錯，只是他們識見不足，以爲基本的語文工作就是思想還原的全部。這一點戴東原是例外：他通過學術開創思想，指出一個文化發展的新機運。毫無疑問，東原是清儒中最有思想的（也因此不被時人所了解）。

也許有人會說，本體論是一個哲學課題，即使是一般研究思想史的學者也未必具備探討這種深奧哲學問題的專業素養。這話誠然不錯。處理本體論的問題是哲學家的事，起碼不是我所能勝任的。不過，要決定一個思想體系有沒有本體論的論述，恐怕往往沒有想像中那麼困難。古代思想發生在人類思想的萌芽時期，萌芽時期的思想很容易看出其各自的發展偏向。你不需要在柏拉圖的著作中到處找他的本體論論述，本體論的建構處於他思想體系中的中心位置。但在原始儒家的典籍中你就看不到這種本體論建構的努力。我們只要拿經書上言性言理的地方跟宋儒言性言理比較（如同戴東原所做過的），就比較出二者的不同：相對於先秦儒者，宋儒是在努力建構一套本體論思想體系。也許有人會說，先秦思想其實也涵蘊著本體論。儒學的思想體系本來就是內在的，不像西方哲學把本體論有系統的展示出來。這正是中國哲學的特色。這個主張有一

個前提，就是假定本體論是思想體系的本質，是所有思想都具有的。但這不是目前哲學界流行的看法。

我過去幾年思想史方面的思考主要是有關先秦儒學。要還先秦儒學的本來面目，我認爲有破和立兩方面的工作要做。破是針對宋儒的詮釋，而立則在於善用文獻和出土資料。除了儒學，我對道家思想也一直有濃厚的興趣，不過始終沒有想到要把我的許多想法寫出來。我認爲研究道家思想也有很多破的工作要做。不過研究道家思想對我來說是比研究儒家思想困難很多，原因是道家的著作比較難讀。這是我遲疑的原因。做語文學工作的人都是很死心眼的，他必須能把文句每一個字都讀通了才肯鬆手。道家著作特別是《莊子》書中有很多文句我都無法訓解；對我來說，現階段語文學知識還不足以解決這些道家典籍的許多文義問題。但是別人的解釋，也很少讓我感到滿意的。因此我想走另外一條路，能不能利用文獻資料把道家思想發生的背景勾勒出來？如果可以做到這一點，這個工作能夠對我們了解道家思想會有多大的幫助？這是我寫這篇論文的原始動機。不過，本文寫到最後，我發覺還是不能躲閃原典的訓解問題，因此也對《莊》、《老》二書（特別是《莊子》）討論到的篇章做了仔細的考訂和詁訓，務求文義通貫，別擇精審，達到語文學工作應有的水平。

一、背景——宗教、神話、宇宙論

相對於本體論，具有哲學意義的宇宙論在先秦時期就發展出來了，但恐怕也不是很早。照現有的資料看來，大概不會早於戰國時代。[1]觀近年出土的竹書〈亙先〉和〈太一生水〉二篇所述，其思想之素樸，似乎正表示宇宙論的論述方始萌芽。先秦時期宇宙論的產生跟宗教思想應該是沒有直接關連的，它是思考理性的產物，是哲學——一種異於宗教的對宇宙萬物終極原則的抽象思維——的源頭，是反宗教思想的一個指標。因此它的興起應當是相對的晚。這套抽象思維跟民間宗教的結合恐怕是更晚的事，是到了漢以後才出現的。先秦宇宙論思想是楚地的產物；它最早只見於楚文獻。先秦儒家沒有宇宙論，墨家也沒有。這兩個學派有一個共同點，都跟宗教有密切關係。宇宙論的產生在文明史中是一件自然的事：人都有追問來源——我們這個世界是怎麼來的？人類是怎麼來的？——的好奇心。人類文明的開始都出現創世紀神話，但這不算哲學意

1 我這個時間的論定自然是有爭議的，因為它牽涉到《老子》書的問題。這是個爭論不休的問題，目前還不到完全能解決的時候。不過，下文也從一兩個角度表達一點對此問題的看法。

義的宇宙論。嚴格的說，宗教開不出宇宙論的哲學思維。宗教信仰，無論是西方上帝式的或者是中國的敬天拜祖式的，都爲人類追問來源的好奇心設了限。人類的好奇心好比是一連串問號，一旦有了特定信仰，信仰就是最後的答案，因此問號便打不下去了。當天或（上）帝的宗教觀念形成了以後，宇宙來源的問題便問不下去。宗教可以包容神話（例如殷人以玄鳥爲祖先），但不會產生宇宙論。而楚文化能產生宇宙論，則有異於中原文化。

春秋戰國時期楚地盛行巫覡淫祠，迷信風氣較他國爲甚。而三代則以殷商最重巫術。殷人尚鬼，政事皆取決於占卜。過去有學者據此推斷殷楚文化一脈相傳，然這看法缺乏實證。即以占卜而論，陳夢家說：「中國古代的文獻中，除了述及邊裔或少數民族的風俗，從來沒有記載骨卜的。戰國時代的周禮諸子書和漢以後書，往往有記龜卜的，但此等記載，多是片斷的又不甚明白。」[2]《左傳》一書雖然有關占卜的記載很多，但是否沿用殷人的卜法，甚至是不是都指龜卜，都是問題。[3]楚地出土資料不可謂不多，然而就沒有發現過類似商代占卜的甲骨遺址。出土的楚墓文物中，如江陵望山一號墓、天星觀一號墓，和荊門包山二號墓都保存了一批卜筮和祭禱的簡文，但都沒有龜甲的殘存。何以周原都找到甲骨而楚地反而找不到，這不能不讓人疑心楚國的巫師有他們自己一套占卜方式，跟殷商的祭祀不是同一個系統。如果這點懷疑還合理，那麼像以前張光直的做法，想借重楚文獻之助來復原商代的巫祝和巫術，是需要特別小心的。[4]

殷周都是神權政治，在殷人的宗教思想裏，至高無上的主宰就是帝，在周人的觀念中則是天，雖然周人也用上帝這個稱謂。〈商頌〉：「天命玄鳥，降而生商」，這是用了後世的用詞敘述這個商民族起源的神話，[5]在殷商時代這句話就會說成帝命而不是天命。周人以天取代帝，雖然並沒有取消這個宗教觀念

2 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988），頁 9。

3 《左傳》言卜之處，應該不是都指龜卜。魯昭公三年傳載齊景公欲更晏子之宅，讓他住得舒適一點。晏子以當時的諺語「非宅是卜，唯鄰是卜」為理由，要下面的人把他的住家恢復原狀。按龜卜不是一般人能用的，這句諺語所指的卜宅的卜顯然不是龜卜。

4 張光直，〈商代的巫與巫術〉，收入《中國青銅器時代二集》（北京：三聯書店，1990），頁 41-65。巫文化當然有共通之處，不是不能參考，也應當參考。但這無須假定楚國的巫術和殷商巫術有直接承傳關係。邱宜文在《巫風與九歌》（臺北：文津出版社，1996）嘗試從比較神話的角度研究楚國巫文化，可參看。

5 《史記．殷本記》：「殷契，母曰簡狄，有娀氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」

的人格神的一面，但卻發展出這個可能性。這在我國上古宗教史上是個關鍵性的轉變。人可以通過靈媒或其他方式與上帝交通，但是只要有一個天帝高高在上，天人合一的觀念是不可能的事。後世天人合一或天人感應的觀念必須在天的人格神一面被徹底取消以後才有可能。周人的天可以從宗教意義過渡到道德意義，殷人的帝則無此可能。

雖然周人的天和殷人的帝都代表宇宙的最高主宰，但二者的宗教內涵並非相同。對周人來說，天的一切都是天意的顯示，所以要「敬天」。敬是警覺之意。對天的一切有高度警覺，就是敬天。除了鬼神的宗教意義，天的神秘性還表現在天象。古人對天時節氣的研究有其實用的要求，隨著農業生產的發達而進步。古人觀察天體，對於一些特殊現象如日月之蝕或太陽出現黑子自然都注意到。但是很奇怪的，從卜辭的記載看來，殷人對這些異常天象似乎並未賦予特殊意義。以天象的變異與世事關連起來，是後世的事，而且是周文化發展出來的。卜辭有關星象的記錄，可以完全確定、沒有爭議的就只有歲星。[6]而歲星是跟曆法有關的。殷人不是不知天文，但對他們來說，天文知識恐怕只是曆象的一部分，實用意義居多。[7]而我們都知道周人是非常重視星象的。周人對天體的知識高出殷人甚多，可以說中國的天文學研究發軔於周文化。周人的天是宗教的天，因此星象也賦予宗教意義，有傳達天意的啓示作用。但是我認爲對殷人來說，天象不是上帝意志的表達。殷人祈雨也不是向上帝祈求，而是向神祈求，雖然卜辭也有帝令雨、令風之語。帝是至高無上的權威，當然可以向祂的屬官山川風雨諸神發號施令。殷人對天的觀念似乎更接近一個層級森然的政治組織。

除了宗教和曆數的意義，古代中原文化對於天的認識就是它的高和它的大。它是崇高和偉大的象徵，具有豐富的人文和道德涵義。

現在回頭來看楚人對天的認識。跟中原文化比較，楚國的宗教思想最大不同之處是沒有類似中原文化的上帝觀念。即使至高無上的天神東皇太一，祂只是諸神之中地位最高者，如同希臘神話的宙斯。在楚人的宗教思想中，祂並沒有殷人或周人的上帝那種絕對的道德威權，高高在上，監臨下民，主人間政權興替。研究《楚辭》的學者都指出，〈九歌〉裏面的神祇沒有一個是威嚴可怕、會在人心中引起恐懼與戰栗的。相反的，人神相親是楚國宗教場面的特色。基

6 有關卜辭星象紀錄，是臺大同事許進雄教授所告知，謹表謝意。

7 我國古代對天體的觀測，當開始甚早。《尚書．堯典》：「乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。」又〈舜典〉：「（舜）在璿璣玉衡以齊七政。」解者以七政指日月五星。這個曆象的傳統殷人當有所繼承。

本上，楚國宗教是一種自然崇拜的多神教。楚人的世界到處都是神靈，而楚人的生活是依賴神靈的。通過祭祀，楚人可以和天地山川的神靈生活在一起，得到祂們的賜福和幫助，也藉此儀式對神靈表達感恩和愛慕。楚人崇巫信鬼，重淫祠，舉凡天神地祇人鬼（祖先），無不祭祀，而且活動頻繁。但是最有特色的，還是表現在〈九歌〉中的宗教場景和人神關係。這是跟中原文化完全不同的宗教情調。

有關楚國的宗教，《國語・楚語下》引昭王與其老臣觀射父的問答，有兩處詳盡的論述。這是研究我國古代宗教最重要的文獻，也是大家所熟知的。《巫風與九歌》指出，觀射父的「絕天地通」一段歷史論述是理解〈九歌〉的宗教世界的關鍵，這看法是正確的，但該書的討論尚有不足。我現在把這個意思再稍做補充。

楚國相傳爲顓頊之後。楚人認顓頊爲祖先，具有很深的宗教意義。宗教之所以能成立，在於聖界與凡界的截然劃分。世人向神祇祈福，神祇接受世人的祇敬而賜福給世人。人神不雜，宇宙的秩序才能維持。根據觀射父所知，這個世界本來就是如此。在那個秩序森然的宗教世界裏，人神的交往必須靠少數具有特異能力的菁英人士，這些少數的菁英就是巫覡。巫覡是人神交通的媒介，社會地位崇高。其他掌管宗教事務的還有祝、宗，都是先聖名姓之後，是世襲的職位。國家有負責天、地、神、民、類物之官，是爲五官，「各司其序，不相亂也」。「民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生（好的收成），民以物享，禍災不至，求用不匱。」及至少皞氏失德，社會秩序解體，異族入侵，也帶來宗教制度的破壞，造成民神雜糅。這是因爲在這個混亂的社會中，祭祀之事已不是巫覡專屬之職。「夫（凡）人作享，家爲巫史」，也不需要特別資格，[8]人人都可以充當巫覡，通過祭祀與神交通。於是「烝享無度，民神同位」，上下不分。神民關係一旦失序，宗教所帶來的生活保障也消失了，於是災禍接二連三的發生，沒有止盡。這個社會失序的殘局，就是顓頊出來收拾的。顓頊成功的重整了世界秩序，被楚人奉爲先祖。根據觀射父的說法，顓頊立官職確定天地的分屬：「乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」

比較宗教學認爲創世神話有一共同論述，就是有生之初，人神彼此交通，是沒有隔閡的。當宗教成爲國教，與政治掛勾，政教合一，祭祀才集中在統治者手中。觀射父「絕地天通」這段話正好說明中國遠古時期也有人神相親的神

8 「無有要質」，沒有任何約束和擔保。

話。[9]值得注意的是這個神話片段並沒有在經歷過神權政治的中原文化產生足以令人注意的遺響，卻深深植入楚人的民族記憶中，成爲楚人潛意識最深層的共同欲望。

因此當楚昭王向觀射父提出「若無然（如果不是因爲重、黎把天地隔絕的話），民將能登天乎？」這個問題時，他表達的正是這個楚民族潛意識的欲望。而觀射父的歷史論述則是對宗教權力集中制度的正當化的說明，可以說是正統的、官方的解釋。對楚民族而言，人神（包括鬼）相親這個神話是深藏在民族記憶裏的歷史真實，是一個美麗的故事，雖然遙遠，但永遠是這樣誘人。它是楚人浪漫思想的泉源。我認爲《楚辭》的〈九歌〉是在這樣一個背景下產生的。

〈九歌〉既是表現楚人人神相親的浪漫思想，它的基調應當是美和抒情，因此我們可以把〈國殤〉和〈禮魂〉排除在外。這兩篇次於九篇之末，二者恐怕是相連的。[10]史書上記載「楚懷王隆祭祀，事鬼祭，欲以獲福卻秦軍」。[11]〈九歌〉無疑是國家祀典所用，在祀典中插入嚴肅的主題，以對陣亡將士的哀悼儀式成禮，正如過去臺灣任何娛樂節目必有唱愛國歌曲一樣，在大敵當前，國勢日蹙的楚懷王之世，毋寧是很正常的事。

〈九歌〉大概是一種屬於表演的祀典儀式。這是一種結合語言、音樂、和舞蹈的藝術表演。至於它是否有足夠的故事性可以稱之爲劇，或有足夠的結構可以稱得上是組曲或組舞，這是拿古人的創作套在後世的分類框架裏，是沒有多大討論價值的。不管它的形式如何，〈九歌〉具有極高的戲劇性，因爲它是民族心理的演出（re-enacting）。我們說過，楚人的世界是個鬼神充塞的世界，

9 徐旭生在《中國古史的傳說時代》（北京：文物出版社，1985）（二章五節）指出，上天下地的交通，是仗著「上插雲霄」的高山。「上插雲霄這個詞，無論哪一個民族裏面，全有相類的說法。在先民看起來，這是實在的……。上插雲霄的高山，就是神聖所常遊的地方。」（頁 67）根據他從《山海經》整理得來的材料，山經所記，以西次三經、中次七經、和中次十一經所敘地，為群帝經常往來之所。至於登天之處，則有登葆山，「群巫所從上下也」（〈海內西經〉），靈山，「十巫從此升降」（〈大荒西經〉），「天穆之野，高二千仞，夏后開（啟）所上」（〈大荒西經〉），肇山，「有人名曰柏高。柏高上下於此，至於天」（〈海內經〉）。

10 彭毅，〈析論楚辭．九歌的特質〉：「至於〈禮魂〉，只有短短的五句，為祀典的結束儀式和禱辭，是緊承〈國殤〉『子魂魄兮為鬼雄」而來，其所禮之魂只是〈國殤〉而已，所以這兩篇可視為二而一的。』《楚辭詮微集》（臺北：學生書局，1999），頁200-201。

11 游國恩引《漢書．地理志》，見〈屈原作品介紹〉，《楚辭論文集》（臺北：九思出版社，1977），頁307。按當是《漢書．郊祀志》之誤。

而人神雜糅是深藏在楚人的民族記憶裏的「歷史真實」。對楚人而言，鬼神神秘而友善，可欲而不可褻，因此有著無可抗拒的吸引力。然而人神相親無法實現在現實世界中，它只存在於楚人的幻想世界裏。因此楚人必須藉助巫術的宗教儀式，通過戲劇性的表演，讓他們的幻想世界重現在他們的眼前。

上文推測〈九歌〉應當是國家祀典所用。就其文學性而言〈九歌〉應當不會是民間作品。如果它是楚懷王時期的宮廷文學，則它的作者非屈原莫屬。但倘若一如我們所假設的這跟民族心理有關，我們自然也不排除民間也應有類似的祀典。楚人重淫祠，因此這樣的表演儀式應當是很普遍的。也有學者主張〈九歌〉是民間作品而經屈原潤色過的。然而屈原既是楚人，他的生活也有鬼神世界的一面。這從〈離騷〉及其他作品都可以看出來。既然都是同一塊土地長大的，憑這位偉大詩人的想像力有什麼理由寫不出〈九歌〉這樣的作品？

舞蹈的起源大概與祭祀有關。甲骨文舞字象形，學者釋爲求雨之祭（甲骨文雩字也从舞，是舞的異體）。古希臘人認爲舞蹈是奧林匹克山的神祇之賜，天神把這種群育的完美藝術形式教會人類，讓它在人間發揮各種社教功能。因此在祭祀慶典中希臘人都以舞和戲（嬉戲play, game）表達人類對天神的祇拜。其始都有神的參與，所以這也是一種人神相親的場合。古希臘的歌舞（合唱）也表現兩性相悅的關係。不過在希臘神話中，都是人間的女子（歌舞的團隊）被天神所挑逗；而在〈九歌〉中，人、神的性別並非固定，但總以人間的巫覡扮演戀慕者角色，而以愛情失落的情節終結。

有關古希臘宗教的舞戲儀式，可參考Steven H. Lonsdale的專著*Dance and Ritual Play in Greek Religion*。下面引他第四章開頭一段總結的話：

> As we have seen in examining divine prototypes of dance and festivity, a lack of clear distinction between divine and mortal is part of a playful fiction recognized by philosophers, poets, and artists that gods and humans interact in divinely sanctioned assemblies taking place under the eyes of the gods. The belief was vital in archaic Greece when the chorus represented a principal means of bringing about intervention in human affairs. The fiction was achieved in part through the dramatic nature of the cult dance that involved the impersonation of the god and the enactment of divine or heroic myth in a designated sacred space in cults and at civic celebrations such as the Panathenaea, ...the principal festival of the Athenians that had its beginnings in the dancing and singing of the young.[12]

12 Lonsdale, Steven H. *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. Baltimore: The Johns

這段話所指出的古希臘祀典的特質和前文所論楚宗教儀式有驚人相似之處。這段話強調一點：古希臘人相信，在這種宗教場合人神的界線是不清楚的。人神可以直接交通，因此通過慶典的表演可以把天神接引到凡間，讓祂們干預人事。而諸神感受到人類的誠心，享受到飲食歌舞嬉戲的樂趣，也願意賜福給他們，爲他們解決困難。這種心理和做法，是古希臘人的，也是我國古代楚人的。[13]也許在這兩個地區這都不是唯一與神溝通的方式，然而卻是最有特色的方式。對照起來，古以色列人只能通過先知，殷周人只能通過卜筮，上帝的意旨必須通過解釋，跟上帝面對面的接觸是不能想像的事。

人類文明從宗教開始。現代生命科學進步的遺傳基因研究已能確定地球上人類種族都來自共同的祖先，他們是地球最晚一次冰河時期極端嚴酷的自然環境下的存活者，人數極少。極端的說法就是基督教聖經的亞當和夏娃以及許多民族的洪水神話的兄妹兩人。但實際情況恐怕也相差不遠。在那種極端惡劣的生存環境下，宗教是唯一的依靠和慰藉：人類需要有保護神。人類社會組織從家庭開始，隨著人口的增長和分散（遷徙）而形成氏族部落，氏族部落發展到一定規模和複雜性，就有國家雛形（都城、城邦）的政體出現。[14]這時宗教也須要在政體中定位。在古代，宗教和政治的關係可以根據是否具神權性格一點很清楚的分爲兩大類型。我們知道，無論西方或中國，宗教制度都是跟氏族的組織成長的。氏族有自己祭拜的神（例如祖宗神），所謂「神不歆非類，民不祀非族」。因此即使出現了統一的政權，在大多數的情形下，依然維持著家族、氏族各個層級的祭祀。其中一種方式常見於世界各地區古代民族的就是祀火。這個古代習俗因李宗侗《中國古代社會史》的介紹和論述，而廣爲我國人所知。因此，當社會組織發展到國家形態時，宗教權力自然會朝向政治中心集中，但這並不意味著多神崇拜的結束。像希伯來人以耶和華爲唯一崇拜對象的一神教只是一個極端的例子。埃及是多神教，殷周的宗教其實還是多神的。但是殷周的政體和古以色列國和古埃及有一個共同點：它們都可以稱爲神權政治。跟希伯來教相比，中國古代宗教沒有明確的造物主觀念，但不乏氏族源於天帝的感生傳說。[15]政權神授的觀念，與古以色列、古埃及本質上是相同的。中國上古

Hopkins University Press, 1993. 111.

13 觀射父對楚國祭祀有很生動的描寫，歡樂氣氛與此相類，可參看。

14 由部落發展到國家，這幾乎是人類學家公認的發展模式。但是也有學者提出相反的論調。參看Morton H. Fried, “Tribe to State or State to Tribe in Ancient China?” David N. Keightley (ed.) *The Origins of Chinese Civilization.* Chap. 15, Los Angeles: University of California Press, 1983. 467-493.

15 因此，在中國，祖宗神跟上帝具有相同的無上權威（但地位還是次於上帝）。

時代經歷過神權政治一階段，這是大家熟知的。研究宗教史的學者也只注意到這一種意識形態的宗教。這也是很自然的，因爲有關殷人和周人的宗教意識，我們有大量的文獻和文物可以參考。這些學者的錯誤在於不能分辨同異，把早期有關宗教的文獻資料都附會到這個體系裏。其實楚地很早就表現出它獨特的文化色彩。這一點古文物學家似乎比古史專家看的更真切。一九九〇年，在美國華府有一個小型討論會，是以東周楚文化爲主題的。與會學者主要是古器物專家。從他們發表的論文和討論可以看出一個傾向，就是強調楚文化的地區特色。[16]根據昭王時觀射父對祭祀的權威解釋，我們也看不到楚地宗教有類似上帝的觀念，因此楚國並不屬於神權政治類型。就如同希臘宗教異於猶太教一樣，這是楚文化和中原文化最基本的差異點。由是楚文化對天的態度亦有異於中原文化之處。

然而這並非表示楚文化沒有受到中原文化的影響，也不表示楚人的天不是宗教觀念。從近年楚地出土的簡帛內容看來，光是思想方面，楚人對儒學的輸入是非常重視的。[17]對易學的傳承和發展，楚人所做的貢獻可能最大。楚人迷信，較中原地區爲甚。春秋時代天的觀念既是宗教的也是道德的。《左傳》裏的天，不管是出自宋人之口，晉人之口，或楚人之口，主要都是天意的意思，但傳統神的觀念還是存在的。春秋時期的天意並不等於天命，這一分別意義重大。宣公三年楚子陳兵周王室之邊界，問周大夫王孫滿九鼎之大小輕重，王孫滿的回答，有「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也」之語。天命是指政權神授，只有周人自述才能用：天命這個嚴肅字眼是神權政治的指標，春秋以降已經普遍沒有這個觀念了。[18]其次，春秋時人假天意來說事理，也不是真正出自天的啓示。天的啓示必須通過宗教儀式而獲得的，不能用猜測的方式口頭說說算數。因此春秋時這種天的用法，有迷信的成分，但更多是道德意義，相對於早周的天，其真正的宗教份量是很微薄的。發生了不是你我能力可以控制的事就說這是天意，我們不是現在還這樣說嗎？總之，楚人雖迷信，可是他們的信仰是一種自然宗教；這種思想不會妨礙人對自然界（相對於人文界而言）

16 *New Perspectives on Chu Culture during the Eastern Zhou Period*（東周楚文化討論會）. Ed. by Thomas Lawton. Arthur M. Sackler Gallery (Smithonian Institution). Distributed by Princeton University Press. 1991.

17 戰國中期墨學在楚地也興盛，收入在馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005）的〈鬼神之明〉一篇，當是《墨子》的佚文。參看該篇釋文的說明。

18 春秋末期開始有天道的說法。戰國以後，天命一詞又因前有孔子提到而流行起來，有時用來指天道，但在儒學的思孟學派則有特殊的哲理涵義。

的關注和嚮往。這是楚文化能孕育出老莊自然哲學的最基本條件。

同樣的，宗教信仰和迷信也沒有妨礙古希臘人對幾何、哲學，以及各種經驗知識的探究。即使對上帝這個最基本的宗教觀念，希臘人也能發展出自然神學，把信仰的問題納入哲學之中。[19]

本文一開始就表示，一個以上帝爲至高無上的主宰的宗教是發展不出哲學意義的宇宙論來的，因爲上帝就是所有有關宇宙問題的終極答案。因此殷周的中原文化也是產生不出宇宙論思想的。但是楚文化卻可以涵容這種思想，因爲楚地宗教並沒有出現過類似殷周的上帝那樣的觀念。行文至此，我相信已經把這點意思表達得很清楚了。現在我就從文獻的角度討論這個問題。

雖然《楚辭・天問》不是思想性的著作，但它卻是討論這個問題最佳出發點。〈天問〉的作者是屈原（在這問題上，我們沒有理由不相信司馬遷），因此這篇作品絕對是表達楚人的思想，甚至可以說是戰國時代楚人思想的一個代表。[20]我們對屈原一直有一個刻板的看法：屈原是文學家，屈賦是文學作品。其實屈原也是楚國學問最淵博的人，司馬遷說他「博聞彊志」；他知性方面的表現也一樣的驚人。而〈天問〉不但展露他的文學才華，也展露他無所不知的廣博知識，這方面即使司馬遷亦有所不逮，劉向、揚雄亦不能詳悉。

王逸在〈天問章句〉的題詞說：「天問者，屈原之所作也。何不言問天？天尊不可問，故曰天問也。」「天尊不可問」，到漢代還有這種思想。但這只是中原文化對天的態度。其實天問即天之問，也就是問天的倒裝。[21]不過問天也不能解爲向天發問，應視同「（哀公）問政」一類結構，意謂問有關天的事。〈天問〉問的是天地萬物、宇宙古今的事，而以問天開始，故以天問概括之。題詞接下說：「屈原放逐，憂心愁悴，徬徨山澤，經歷陵陸。嗟號昊旻，仰天嘆息。見楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋僪佹，及古賢聖怪物行事。周流罷倦，休息其下。仰見圖畫，因書其壁，何而問之，以懟憤懣，舒瀉愁思。」王逸所述，也有可能是部分實況。但〈天問〉全文有一百七十多個問題，自然不可能全都根據壁畫。我們應該牢記，屈原是個大學問家，他本身就是一部百科全書。因此他所說的，無論是天文地理、山川鬼神、帝王歷史，

19 參考L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy*: *Studies in the Early History of Natural Theology*. London and New York: Routledge. 1990.

20 近代及今世學者懷疑〈天問〉的作者的，舉證能力都大有問題。詳彭毅，〈楚辭・天問隱義及有關問題試探〉，收入《楚辭詮微集》。

21 《論語》：子曰：「吾以汝為異之問，曾由與求之問。」是「問異」、「問由與求」的倒裝。

即使與典籍不合的地方，都是有所本的。〈天問〉的知識內容應當能代表當時楚國的知識水平。然而這位楚國的大學問家卻因知識而給自己帶來無限的痛苦，他的痛苦是，再多的知識也無法告訴他所要尋找的答案。對他來說，每一個事實或道理的背後都是一個問號。人類知識的增長只製造更多的疑問；知道得越多，困惑也越大。這個世界是無解的，任何努力都是徒然。人生就是困惑，人無法跳出這個困惑，也無法承受這個困惑。王逸說屈原假天問以漥憤懣，舒瀉愁思，這是不錯的。由此可見〈天問〉具有與屈原其他作品共同的感情基調。另一方面，我們從這篇偉大作品中發現了在其他作品所沒有的屈原的另一面：他發達的知性，強烈的好奇心和求知欲。這使他無法安於世俗的見聞。他豐富的想像力逼使他衝破人類知識的極限。這種極度發達的知性跟他極度低落沉鬱的憂國憂己情懷形成詭異的對照。

〈天問〉（以及屈原其他作品）有興味的題目很多，我在這裏只能談一下與本文主旨有關的天的問題。〈天問〉的這一部分包含一個宇宙論思想。這個宇宙論不是屈原想出來的，有些學者搞錯了。前面說過，〈天問〉所談的內容都是有所本的，屈原只是就當時的知識提出疑問。因此這個宇宙論思想是當時就有的。對於這個宇宙論，屈原提出的第一個問題是：「曰遂古之初。誰傳道之？」談宇宙論的人都說（「曰」）宇宙開始是如何如何。宇宙的開始還沒有人類，那麼，把這話（知識）傳下來的又是誰呢？如果這個問題沒有答案，那麼對這個宇宙論思想的其他細節都可以同樣質疑。〈天問〉這個宇宙論思想的細節其實是我們所熟悉的，它跟《淮南子・天文》尤其接近，可以確定是楚地的產物。[22]先秦諸子中，只有道家思想有宇宙論，而長沙子彈庫繒書和近三十年來楚地出土的簡帛資料也發現了有多種宇宙論思想。中國古代宇宙論思想產生於楚地，是可以確定的事實。而我要特別強調，相對於中原文化而言，宇宙論思想也是楚文化的一個特色。

在楚人的想像世界中，人還可以在地表面或到天上去周遊。這種遊的思想也是楚文化特色，在屈原和宋玉的篇章中都有所表現。遊是人從現實世界的束縛和限制中得到解放，在道家莊子思想中，遊代表精神的解放。這是莊子思想的中心概念，下面還要談到。

《楚辭》的〈遠遊〉以遊爲一篇的主題。這篇作品被認爲是遊仙文學的鼻祖，在文學史上有重要的地位。不過它的作者是否屈原，是很有爭議的。〈遠遊〉的高蹈思想在屈原的中心著作中沒有出現過；屈原的想像世界是神鬼世界而不是神仙世界。彭毅在〈《楚辭・遠遊》溯源——中國古代文學裏遊仙思想

22 參看聞一多，〈天問釋天〉，《古典新義》（臺北：九思出版社，1977），頁313-345。

的形成〉一文中對這篇作品的內容和取材，做了很仔細的研究和分析。[23]〈遠遊〉以鎔鑄老莊思想爲多，篇中借重老莊的語句或語意，痕跡可見，而《山海經》神話更是其重要的憑藉。「〈遠遊〉中的遊境，出自山海經演化者居多，而融合道家思想後，竟將精神層面的道，轉化爲具體之境。」（頁323）彭毅認爲莊子思想本來就跟古代神話有密切關係，但老莊思想本質上是哲學，沒有仙家思想成分。[24]莊子的遊是精神層次的遊，而〈遠遊〉篇作者遍遊天地六合，則在求仙成道。

屈原作品沒有高蹈思想，也沒有道家思想，跟《山海經》一書恐怕也沒有直接關係。屈原是楚國貴族出身，戰國時代楚國貴族子弟接受什麼教育？是否包括道家（老子）思想？這個問題很值得探究，特別是近年楚地墓葬出土文物中可能有跟這個問題相關的資料。不過，從屈原的作品看來，他所受的教育應當還是周文化傳統的禮教，而他的思想和行爲模式顯然染有濃厚的儒家色彩。[25]至於他作品（特別是〈天問〉）中所提到的神話是否有取材自《山海經》，我認爲是沒有。有關《山海經》成書的情況和年代，目前還很難確切論定。不過如果屈原真的讀過《山海經》或者其原始部分，他應該不會對這部集古代博物志怪之大成的奇書只提出幾個疑問。〈天問〉「何所不死？」「鯪魚何所？」問不死國、鯪魚在哪裏，而《山海經》則言不死民在交脛國東（〈海外南經〉），近列姑射山有陵魚居海中（〈海內北經〉），已有答案。顯然這些答案是另有來源的。再看有關鯀治水的故事，〈天問〉所根據的傳說是鯀治水成功的，與古史不合而與《山海經．海內經》合，但〈天問〉還提到鯀聽任「鴟龜曳銜」，則是《山海經》所沒有的細節。可見二者雖然很可能根據同一傳說，卻不能說彼此之間有引用的關係。

屈原沒有道家思想，但屈賦和老莊都是楚文化所滋潤出來的，二者都代表楚文化。屈原和莊周是楚文化兩個代表人物。楚文化爲什麼能同時產生屈原和老莊這樣不同性格的心靈呢？既然都代表楚文化，他們相同的地方又在哪裏

23 彭毅，〈《楚辭．遠遊》溯源——中國古代文學裏遊仙思想的形成〉，《楚辭詮微集》。

24 這一點半個世紀以前美國漢學家Creel 就曾著文加以分辨。見“What is Taoism?” 收入Herrlee G. Creel, *What is Taoism? And other Studies in Chinese Cultural History*. The University of Chicago Press, 1970. 1-24.。仙家思想恐怕戰國晚期才出現，《莊子》書外雜各篇思想駁雜，多是戰國晚期至漢初道家集團所為（但是也有一些章節發揮莊子思想而深得其意旨的），〈天道〉篇有「去而上僊」、「至於帝鄉」之語，不足為異。

25 參看彭毅，〈屈原作品中所呈現的儒者情懷〉，《楚辭詮微集》，頁325-356。

呢？我的看法是，他們相同的地方一定是在一個基本的出發點上。這個基本出發點我追本到認知的層面。那就是說，對這個世界，他們是有共同的基本認識。前面已經點出，楚人對天有異於中原文化的認知。這是楚文化的特色，也就是屈原和老莊共同之處。上面我是從這個認知角度討論屈原，特別指出他的鬼神世界（巫文化）和知識世界的兩面。現在就讓我以這個認知角度爲出發點探討一下道家思想。

二、楚簡《老子》和〈太一生水〉

無論在西方或在中國，人文精神在歷史上都代表一種由宗教轉向世俗的自覺和努力。古代中國人文精神的興起可以追溯到周初，它的特色是逐漸以道德取代宗教作爲人和社會的精神支柱，而這個轉變的關鍵則在於對天的認知有所改變。對這個現象，徐復觀《中國人性論史》第一章〈周初人文精神的躍動〉有極精彩生動的描述和深入的分析。其後，何炳棣在其*The Cradle of the East*一書也用很長的篇幅討論這個問題。[26]二人取材不同——徐書主要根據經典文獻《尚書》和《詩經》，而何書則是利用社會科學對古史研究的成果——但看法是一致的。迄今爲止，二書仍然是有關這個問題最重要的參考論著。至於西方，所謂人文主義主要是指文藝復興時代學者對希臘羅馬的古典世界的再發現，而回歸到異端的古典學術和文藝正意味著他們開始擺脫中世紀教會的教條主義。

從這樣一個角度觀察，我認爲道家思想的興起也是一種人文精神的躍動。雖然表面看來它的發展方向似乎跟西周以降的道德精神背道而馳，二者同樣是以對天的認知爲出發點。周人對天的態度，是由不能理解而生的恐懼轉爲能理解而生的敬畏。但是天在周人眼中仍然是至高無上的；天的權威性並未減少，只是宗教性格減弱而道德性格相對增強而已。而楚人的天本來就沒有周人的天那種權威性，當理性一旦掙脫出宗教思維的束縛而往外張望的時候，它所看到的天可以是個沒有遮掩的赤裸的天。這個新奇世界帶給楚人豐富的靈感，道家思想就是從其中孕育出來的。原始老莊思想具有明顯的理性、反宗教、反迷信性格，下文對此將有所闡釋。這個新世界其實也是發展自然科學的溫床；楚人具備了發展自然科學的必要條件。李約瑟的確看到了這一點，所以他推測中國的科學成就得力於道家傳統。這不符合歷史事實。要發展科學，除了好奇心之

26 Ho, Ping-ti（何炳棣）*The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* Chicago University Press, 1975.

外還必須有強烈的利用厚生的觀念，而這種工具思想正是道家所極端反對的。楚文化可以開出科學研究，但這條路被道家思想堵塞住了。[27]

楚人對宇宙的好奇心表現在對宇宙的追根究底，形成多種宇宙論思想。光是《老子》一書就有四個地方出現與宇宙論有關的論述（見16、25、40、42章）。值得注意的是，除了四十二章之外，其他三處郭店簡都有，而郭店簡只有通行本的五分之二多一點。可見這部分跟宇宙論有關的思想在早期老子（原始老子？）中佔的份量之重。

我把第十六章也認爲跟宇宙論的論述有關。這不是流行的看法，因此我就從這一章講起。這一章的郭店簡只有開頭的六句：「至（致）虛，極也；守中，篤也。萬物方（並）作，居以須復也。天道（或讀爲「夫道」，亦通）芸芸，各復其根。」[28]我認爲《老子》書的「復」和「反」原本都是宇宙論觀念。參照第四十章「反者道之動」（郭店簡作「返也者道動也」）一句話，一云天道一云道，一云復一云反，義並相當。天道以週而復始的方式運行，其性格是反或復。道或天道的反復是萬物生生的原理，這個宇宙萬物背後至高的統一原則是可以被人的沖虛守中的心靈所涵攝的。「芸芸」指「萬物並作」，萬物各歸其根就是道或天道的表現。這個觀念可能來自大自然植物的循環生態。果實成熟落地，又發芽長出新生命。因此如果把這一章孤立來看，還不能就直接推斷這生生原理跟宇宙論有關。現在再看第二十五章。這一章毫無疑問是論述宇宙的發生。它指出宇宙的最原始是絕對，這絕對無以名之，姑且稱之爲道。道也是以運動的方式爲我們所理解。它的運行是循著逝而遠而返的軌跡，換句話說，是週而復始循環的運行。道以這種運行模式成就了這個世界而成爲天下母。這樣看來，《老子》書的確是以反或復作爲宇宙論的中心概念，並且在這個思辨的基本模式基礎上建構其玄學體系。

《老子》之外，郭店出土的竹書還有其他宇宙論的論述，其中〈太一生水〉篇更是備受注意。學者公認這是一篇十分重要的文獻。說它打開了先秦思想史的一扇門似乎也不爲過。學者最關心的是這篇文字跟老子思想的關係。這有兩派說法，一派認爲它跟老子是有關係的，另一派則認爲它不屬於老子的思想體

27 道家的自然主義雖然不能孕育自然科學，但是卻孕育了中國的藝術心靈。莊子「技進乎道」的話成為六朝以來藝術創作的最高指導原則。我們在本文的最後會回到莊子和中國的藝術精神這個題目。

28 有關郭店老子，可參考艾蘭、魏克彬編，邢文編譯，《郭店老子：東西方學者的對話》（北京：學苑出版社，2002）一書。我的句讀和該書相異的地方，恕不一一註明。有興趣的讀者可參照比較。

系。在這裏我不打算評述各家的得失，我只想提出一點個人的淺見。我認爲它不但跟老子思想有關係，而且有密切關係：它保留了老子思想發展成玄學體系前的某些原始面貌。

〈太一生水〉提出一個宇宙自然生成的方式和進程，恐怕是先秦文獻中最全面最完整的宇宙論論述。[29]而且它的文義也不難解。先看前面一節：

太一生水。

水反薄（或讀為輔，下同）太一，是以成天。

天反薄太一，是以成地。

天地復相薄也，是以成神明。

神明復相薄也，是以成陰陽。

陰陽復相薄也，是以成四時。

四時復相薄也，是以成滄熱。

滄熱復相薄也，是以成濕燥。

濕燥復相薄也，成歲而止。

故歲者，濕燥之所生也。

濕燥者，滄熱之所生也。

滄熱者，四時之所生也。

四時者，陰陽之所生也。

陰陽者，神明之所生也。

神明者，天地之所生也。

天地者，太一之所生也。

這是一個大自然的生成圖式。大自然的運行是四時相遞，寒來暑往，年復一年，因此這個生成過程也完工於歲的成立：「成歲而止」。

這一節文字字句整齊規則，除了一兩個地方，竹簡有殘缺之處都可以補足，因此文義也容易確定。只有在這裏寫成「薄」的那個字，比較有爭議。有人讀爲薄（當動詞用），也有人讀爲輔。無論採取哪種讀法，我認爲都沒有關係，

29 郭店〈太一生水〉分兩部分，這裏先針對第一部分討論。對於該篇的第二部分，下文亦將論及。

因爲這個字不是關鍵字眼。這個宇宙形成理論的關鍵字眼是「反薄」和「相薄」。中國宇宙理論以天地的形成爲世界的開始。有了天地，才開始有物的對待。天地形成之前是沒有對待的，只有絕對。在有對待的世界中，對待的雙方彼此互動，這種互動是生化的動力。所以有了天地以後，天地的互動產生了神明——天神和地祇。天地間鬼神的互動產生了陰陽。[30]陰陽之氣的互動產生了四時，於是冷熱乾濕也依次而生。這個相薄的概念在中國思想史上佔有重要的地位，它是戰國晚期陰陽五行學說的思維基礎。《老子》也有「天地相合，以降甘露」的話。（32章）

然而天地又是怎樣形成的呢？可以確定，有天地之前，相薄的對待概念是不存在的。沒有對待，即是絕對。因此順著宇宙生成的思考方式追根究底往上推，天地必是絕對所生。《老子》把這個絕對稱爲道，〈太一生水〉把這個絕對稱爲太一。太一生水，於是有了物質。水是物質的代稱，有了物質才有空間觀念。這篇論述後面還說到太一藏於水。有了物質才有空間，有了空間概念才能說藏。太一本身是絕對，生生是它的本質，沒有任何屬性。有了物質，太一才具有某些宇宙的屬性。然而即使有了物質，物質本身不能分化。物質不能靠它本身分化，因此還沒有天地之分。要分出天地，還必須回到太一這個創生的源頭。這就是反薄。水反薄太一而生天。天本身也不能分化（在這個階段它還不是個對待概念），也必須反薄太一，而成就了它的相對體——地。「反」是宇宙最原始的運作方式，也許更好的說法是：「反」是「先宇宙」的運作方式。《老子》的思想是如此，〈太一生水〉的思想也是如此。

爲什麼把絕對稱爲太一？爲什麼太一生水？我想這都要從楚文化尋求答案。太一是個至尊的概念，在古代的神話與宗教，這個詞所指非一。但如果從先秦楚文化尋求答案，太一應該跟〈九歌〉的東皇太一有關係。換句話說，這個宇宙論是有神話淵源的。神話對哲理思考有一定的幫助，蘇格拉底也喜歡用神話。過去我們不知道東皇太一是什麼神，現在看來祂應當是月神。《淮南子・天文》：「水氣之精者爲月」。雖未言月生水，然水月一體，先民確有此認識。古籍（特別是道教典籍）中不乏水月相聯的說法。再看這篇論述後面的文字：「（是故，）太一藏於水，行於時，周而又始，以己爲萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經。」一缺一盈，週而復始的行於時，這不是月亮是什麼？古人觀察

30 我們不要忘了，在楚人的世界中鬼神是實在的。鬼神的互動而產生陰陽，此陰陽應指陰陽之氣。以老子思想之清明，亦不否定鬼神的存在。但老子思想認為讓鬼神不干擾人事是辦得到的，所以說：「以道蒞天下，其鬼不神。」（60章）鬼神尚在萬物之中，而道則在萬物之上。

天體，從天體運行得到很多靈感。天體的運行週而復始，特別是月亮，以其本身形狀的變化描繪出一個循環圖式，更富有啓發性。月亮由缺而圓，又由圓而缺，終至於無，又由無而生有，這不就是太一這個「絕對」以月的形象顯示宇宙的終極道理嗎？宇宙的運行是不離開它的原始點的，所有再生都是從原始點再生，因此這是一種原始點循環（recursive looping）。這個觀點在大自然到處都可以得到印證。而在《老子》書中，更把這觀念伸展到人事，以爲處世的準則：「既得其子，復守其母，沒身不殆。」（52章）

因此，〈太一生水〉的重要性在於它讓我們重新找到了道家《老子》思想神話淵源的失落了的線索。從這一篇宇宙論論述，我們也能瞭解爲什麼水在老子思想中有那麼豐富的喻象作用。中國哲人從水得到哲理的啓悟，固不限於道家學派。「仲尼亟稱於水。」孔子說：「知者樂水。」水在中國哲人心目中的確有特殊地位。[31]不過，對於水的象徵意義，以及它在整個思想體系中所佔的位置，則儒道差異還是很大。在道家老子思想中，水是美國學者艾蘭所謂的本喻（root metaphor)，象徵老子思想的中心價值：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（8章）「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。」（78章）而水又與雌性相屬：「知其雄，守其雌，爲天下谿。」又與嬰兒爲類：「爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒」（28章）水、雌性、嬰兒以柔弱爲其共同性質，都是老子所貴者。[32]〈太一生水〉也說天道貴弱，它以水爲物質的原始，就是把水放在所有物質之上。水爲月所生，中國文化以月屬太陰，故月神當爲女性。這個神話傳統應當就是老子思想的淵源。〈九歌〉有日神月神，而以月神東皇太一爲尊：偏重陰柔的一面也是楚人的一個心理性格。[33]這個心理性格在楚國的文學和哲學中都有強烈的表現。

〈太一生水〉屬於道家著作，應不成問題。當《莊子・天下》篇作者評論所謂關尹老聃思想，特別指出「建之以常無有，主之以太一」，他是把〈太一生水〉的學說包括在內的。〈天下〉篇應是道家學派後學之作，作者在當時還

31 參看艾蘭（Sarah Allan）〈中國早期哲學思想中的本喻〉，艾蘭、汪濤、范毓周主編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，頁58-73。水為生命之源，其他古文化也有類似的看法。此不具論。

32 參看第十章：「專氣致柔，能嬰兒乎？」

33 文崇一認為東君是日神，可信。有日神則不應無月神。日神也有可能是女性，不過這個東君駕著龍車，手舉長矢射天狼，是男性無疑。文說見〈九歌中的上帝與自然神〉，《中央研究院民族學研究所集刊》17（1964），頁59-69。案：〈九歌〉中凡稱為君者如雲中君、湘君皆是男性的神。

能見到老子思想發展的文獻資料。郭店老子已經把這個神話淵源切去。和通行本一樣，它沒有太一這個字眼，也沒有任何月神或神話的思想。[34]〈太一生水〉第一部分是宇宙論，用的是描述語言，談的不是玄理，它跟第二部分的關係也不好論定。第二部分談天道而落到人事，思路就比較接近老子書。其言天道貴弱，又有損有餘補不足的觀念，也與老子書相合。然老子書於此更有天道人道之分：天之道是「損有餘而補不足」，人之道則是「損不足以奉有餘」，一揚一貶，意思表達的更深刻。〈太一生水〉只說到天道貴弱，老子書則進一步以弱爲道之用。〈太一生水〉沒有這種策略性的思想。

我說〈太一生水〉兩部分的關係不好論定，並非表示它們之間扯不上關係。其實，弱是水的性質，「天道貴弱」一語不是不能視爲前後兩部分的樞紐。遺憾的是，第一部分並沒有「道」這個字眼。會不會是因爲簡文的殘缺所致？這誠然只是猜測，但是第一部分最後一句「君子知此之謂」後的確有缺字（整理者認爲缺七字），如果在「之謂」之後補上「道紀」二字，兩部分就完美的銜接起來了。

總而言之，〈太一生水〉是道家思想或可視爲前道家思想，在現存道家文獻中與老子思想最接近。它沒有《老子》書那樣豐富深刻的哲理。如果我們採取一個發展的觀點看《老子》書，這倒是很自然的。同樣的，如果我們採用發展的觀點看郭店《老子》跟馬王堆以及通行本《老子》的關係，裏面的許多問題也可以獲得很自然的解釋。這是一個大題目，當然不是幾句話可以講得透的。我在這裏再提出一點看法，作爲這個討論的結束。

基本上道家思想是反宗教的。它不相信宇宙鴻濛之上有一個至高無上的上帝，以其意志支配著整個宇宙。它以一套自然哲學代替宗教。[35]《老子》書的

34 但是如果我們對《老子》書作一種類似地下考古的發掘工作，利用《老子》書中的化石材料以探求其根源，則似乎不是沒有可能從書中找出它的神話層來的。有關這方面的研究嘗試，我稱為文獻考古，最為人知的自然是杜而未的許多著作，例如《老子的月神宗教》（臺北：學生書局，1978）。此外，王博更在這個基礎上廣徵博引，試圖證明顓頊為月神，楚民族為月神崇拜民族，而老子的道，其原始意義是指月亮。見其《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993），第五章：老子思想的神話淵源。從我們的觀點看，杜、王二位提出的許多論據是值得選擇參考的。王博後來在這個題目上轉了方向（參看其〈太一生水研究〉一文，收入氏著，《簡帛思想文獻論集》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），令人替他感到惋惜，不過他的辛勤研究還是有真正貢獻的。

35 道家思想是反宗教的，而後來老子被奉為道教的教主，是莫大的諷刺。不同於莊子，老子很早就被罩上一層神秘的面紗。這恐怕跟老子學派對現實政治有強烈的參與感

自然哲學其實有兩面。一面是以道爲「絕對」的宇宙觀，道是生化之源，也是生化之理。道之上更無上，如果宇宙之間有天帝存在的話，道也在天帝之上：「吾不知誰之子，象帝之先。」（4章）這一面的自然哲學是有一個宇宙論背景的，它假定「天下有始，以爲天下母」（52章）。這樣理解的道必然是動態的（「反者道之動」），而這種理解方式是因果思維的理解：道爲天下母，萬物因它而生。另一方面，道家思想以無爲爲尚，無爲就是純任自然。這是道家思想的最高智慧，當然老子的道涵攝這層意思：「道常（恆常）無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。」（37章）道以無爲來成就這個世界。這個觀念相當於莊子所說的「神人無功」。莊子還說「聖人無名」、「至人無己」，而老子的道也都有無名、無己之德。但是即使老子的道有無名、無己之德，這並不改變它是天下母這個創生本源的本質。創生是垂直的因果關係，而無爲、自化則是平鋪的概念。老子的道這兩個意義都有，但在概念上要調和二者卻有一定的困難。老子書確實存在著內在統一性的問題，第二十五章可以爲證。此章既是宇宙論的論述，其思考方式自然是環節式的。在這樣一個思想模式中創生的道和無爲（自然）的關係如何表示呢？二十五章說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」作爲創生的原理，道已經是至高無上的了，此即西方哲學所謂第一原則first principles。道就是自然，何取法自然之有！然而二十五章的作者也只能這麼說，因爲儘管自然也是老子思想的道，在宇宙論論述的環節中是找不到它的位置的。

三、莊子（一）：人世的迷妄與哲學智慧

道家思想如果要建立以自然爲中心概念的自然哲學，它必須擺脫宇宙論環

有關。《老子》書代表一個顛覆性的政治思潮，這在郭店簡已經看得出來。政治離不開權謀，宋儒視老子為陰謀家，不是沒有道理。因此對於環繞著《老子》書和作者的種種神秘，也有必要從這個角度去重新審察一番。舉一個例子。《莊子》〈天運〉篇述：「孔子行年五十一，而不聞道，乃南之沛，見老聃。」又〈寓言〉篇：「陽子居南之沛，老聃西遊於秦（恰好老聃正要出門西遊），邀於郊（約他在城郊見面），至於梁（到了橋上——圯上！），而見老子。」如果不是因為漢高祖是沛人，沛縣這個小地方哪裏有機會登上地圖？更不用說成為道學的聖地參加了。有關老子傳說的一些疑點，參看A. C. Graham （葛瑞漢）“The origins of the legend of Lao Tan”。中央研究院第一屆國際漢學會議（1981）上發表，收入氏著，*Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore. 1986。此外，劉殿爵（D. C. Lau）英譯本老子的序論對此問題也有一些細微的觀察。

節式思考。莊子看到這一點，他的思想（內篇）只有宇宙論思考而沒有宇宙論的建構。

對於宇宙的究竟，莊子的好奇心並不亞於屈原。〈天運〉篇一開始就提出一連串有關天地的問題:「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居无事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上傍徨，孰噓吸是？孰居無事而被拂是？」[36]莊子的自然哲學是容不了一個宇宙的真宰的，然而對莊子而言，宇宙又是那樣的充滿了神秘，這使他無法甩開這個宇宙究竟的問題。在這個問題上，智者莊子和浪漫神秘、對不可知懷著無限嚮往的莊子——這一面何其酷似屈原！——常常不是站在同一立場，而是在彼此對話。[37]〈齊物論〉的南郭子綦是莊子書中哲人的典型。當他陷入冥思之中，人的外在活動和內在（心理）活動幾乎都停止了。這種精神狀態可比擬於郭店簡老子的「致虛」「守中」。道家認爲宇宙真實是在人的這種精神狀態中呈現的。莊子以南郭子綦的天籟與人的聲音（語言）相比較。天籟是「自然」的聲音。「自然」產生各種不同的聲音，如同交響樂的鳴奏，作則萬竅怒呺，止（濟）則眾竅爲虛，或輕（小和）或重（大和），同起同落，若合符節，然而我們能夠說這背後有一個樂隊指揮（怒者）嗎？

人的聲音就不一樣。「夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。」[38]這裏所謂未定，並非指意義不確定，而是說沒有一致的認識，即公說公有理，婆說婆有理。對語言和它所指涉的關係（如正名問題），莊子似乎並未列入他討論的課題，但他當然知道他所處的時代辯士們正沈醉於意義問題的論辯。如果說話都得不到一致的認識，這算是有言還是未嘗有言呢？「其以爲異於鷇音，亦有辯乎？其無辯乎？」這是丟給辯士們去解決的題目。莊子知道他們製造悖論的本領很大。

---

36 這一段話葛瑞漢（A. C. Graham）把它移到內篇，認為是出自莊子本人之手，的確獨具隻眼。但他把這一段像歌詩一般的話插入〈齊物論〉段落中間，於義尚無不合，於文則欠平順。見氏著，*Chuang Tzu: The Inner Chapters*. (London: George Allen & Unwin, 1981), 49f。我認為這段話從天之運行而引出風，而風正是南郭子綦冥思中的天籟，依文理把這段話作為〈齊物論〉的首段，似乎更合適。〈齊物論〉一文以聲音開始，這一段歌詩則宛如人籟，以大合唱（chorus）方式作為〈齊物論〉的序曲。

37 浪漫神秘是楚人的傳統性格。楚文化的宗教、神話、和宇宙論都帶有神秘性。老子思想也是有清明的一面與神秘的一面。

38 我把〈齊物論〉這一部分的章節順序略做調整，把這一節一直到「是之謂兩行」為止移到「大知閑閑」一節的前面，緊接著南郭子綦的話。理由觀下文自明。

有語言才有爭辯，爭辯是爲了是非，這才是莊子關心的主題。是非何從而起？「道隱於小成，言隱於榮華。」道之有真僞是因爲依據著小成（小仁、小廉之類），言之有是非是因爲依據著榮華。這裏的隱與隱机的隱同義，不是隱藏的意思。榮華指什麼？林希逸《莊子口義》解釋：「榮華者，自相誇詡以求名譽也。」[39]榮華出自人心，因此是非也出自人心。「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」也就是說，顛倒了先後關係。[40]是非（例如儒墨之是非）起於人的心知的限制，而語言出於心知，是無法跳出這種先天的心知限制的（本質上語言或意義就是建立在相對概念上），因此是非問題不是論辯所能解決的。人不能不使用語言，但同時也必須跳出語言，跳出語言的框架才看到語言（同時也是心知）的侷限性，這樣可以使是非這個問題消失於無形。這個策略，莊子稱之爲「以明」。

下面兩段話包含兩個重要概念：一是「因是」，一是剛剛說到的「以明」。

> 物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。
>
> 是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

研究莊子思想的學者中，只有葛瑞漢看到「因是」和「爲是」（見下文）在《莊子》書中是對立概念的兩個術語。「因是」是指莊子自己的一套，「爲是」則指辯者的一套，也是莊子批評的對象。化除對立，使「道通爲一」，也是辯士想要達到的一個思想境界，然而辯士採用的是詭辯，這只是概念遊戲，毫無實質意義。這裏莊子舉了一個例子。彼、是相對成義，有彼才有是，因此可以說「彼出於是，是亦因彼」。生、死也是相對概念，有生才有死。然而在某些情況下，有沒有生命跡象是個複雜的問題，這時候我們可以說病人是在生死邊緣，是活著也是死去。「方生方死，方死方生。」以此類推，也會有可和不可都能成立、是和非都能成立的情況。然而即使在現實世界中有這種種情況存在，這

39 林希逸撰，周啟成校注，《莊子鬳齋口義校注》（北京：中華書局，1997），卷3，〈內篇齊物論下〉。

40 「今日適越而昔至」是惠施有名的悖論，見〈天下〉篇。這裏只是借用。正如他對他的朋友惠施的態度一樣，莊子對弔譎思辨是深感興趣的。

也只表示我們的語言或思維不夠精密，無法明確界定生、死和是、非。這是如何下定義的問題（終究來說，也是人類知識的問題），無關概念（語言）本質上的對立性，不能用來否定概念的對立性。[41]因此聖人不走這條「爲是」論辯之路。不爲「爲是」，也就是「因是」。

一旦落在對立的概念架構中，就有無窮無盡的對立。只有處於一種旋轉狀態（環中），[42]使自己沒有固定的立足點，才不致把自己陷入對立之中，乃能順應人世間無窮的是非。這樣的讓是非還其是非，就是「以明」，跳出了語言和思維架構，也就是前文「照之於天」的意思。

莊子認爲達於道者知通爲一，而辯士們也口口聲聲說道通爲一，然則莊子之所以異於辯士者幾希。這個微妙而關鍵的差異怎樣去區別？莊子想出的辦法是：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」指、馬是如此，天地萬物莫不皆然（「天地一指也，萬物一馬也」）。從這幾句話我們就知道接下來的一段話是針對辯士的悖論而發的：

> 可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可！」
>
> 故「為是」舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通為一。
>
> 其分也成也；其成也毀也。凡物無成與毀，復通為一。

有一派人士主張，可就是可，不可就是不可。就好像路是人走出來的，東西的名稱是人叫出來的：一切由人決定，因此不存在爲什麼的問題。[43]他們說：「東西定爲如此，當然就是如此；東西被認爲合理，當然就是合理。這是沒有例外的。」[44]人對事物既然有這樣自由的決定權，他也可以訂出種種標準，把橫的和直的視爲相同，把醜怪和美人一視同仁；散亂的可視爲組成，完成視爲弄壞。「爲是」的辯士們就是拿這些千奇百怪的標準來認定事物，以達到「道通爲一」的目的。

---

41 用西方哲學的術語說，這是綜合真理（synthetic truths）和分析真理（analytic truths）的區分。

42 下文「是以聖人和之以是非而休乎天均」，均或作鈞，陶作的轉盤，與此意同。

43 這派人士的思想令人想起古希臘哲學家Protagoras有名的「人是萬物的尺度（Man is the measure of all things）」之語。

44 「無物不然，無物不可」似應解為無物然而不然，無物可而不可。這是一句用來強調的話。

然而這樣的認定對這個世界有影響嗎？橫樑還是橫樑，直柱還是直柱；美人照樣是美人，醜八怪還是醜八怪。就好像狙公賦芧，朝三暮四也好，朝四暮三也好，顛倒了數字對總數有影響嗎？「名實未虧」，這有實質的改變嗎？[45]然而對這些爲了「一」而勞神敝精的辯士們來說，正如那些猴子一樣，真正發生影響的是他們的心理，他們的情緒。

只有達於道者才知道怎樣才是通爲一，因此他不用「爲是」而寄識於庸常（「寓於庸」）。庸常就是日用，日用而通轉無礙即是於理有所得，「適得而幾矣」，就能達到了於理無不盡妙的境界。合於理即是通於一，已然而不知其然，這就是道。〈養生主〉篇庖丁解牛就是一個極好的說明。莊子認爲人有理解宇宙的悟力，所以能夠在宇宙中通轉無礙，這就是達於道，或明乎天理。有此智慧的人就是人倫的極致，即書中所謂至人、真人。這種對宇宙的理解力固然也可以稱爲知，然而這不是心知，不是通過概念和語言而得來的知識。在這種智慧面前，任何論辯都是無效的。故〈大宗師〉篇說：「（且）有真人而後有真知。」人人都可以談天理，但是當庖丁說他是依乎天理的時候，他的天理才是真的天理：天理表現在他的刀法上。當我們看見他的刀用了十九年仍然「若新發於硎」，看見他解牛時「動刀甚微，謋然已解，如土委地」，這是他於道有所得從而依乎天理的明證。道並非存於哲學家口中，而是無所不在，即使在一個宰夫身上也可以找到：寄識於庸常反而是知通於一（道）最切實的途徑。[46]

對莊子來說，人生有許多無奈，許多「不得已」。莊子的世界是個動態世界，事物變動不居，莊子稱爲化或萬化。因此本質上人是要動的：唯有動才與動態世界節拍相合，才能與外物相冥契。然而可悲的是人類的動往往是受欲望所驅使而成爲盲動。欲望是與生俱來的屬性：「一受其成形，不忘（通亡，失去）以待盡。」然而一個人若是被欲望拖著走，這樣的人生是不值得活下去的。像是沒有韁繩的馬車一樣，沒命的往前衝。這種身不由己的人生，有什麼成功可言？一旦累到了走不動停下來了，自己還不知道身在何處。體貌衰於下，心境也跟著衰老，這還不夠悲哀嗎！莊子這番沈痛的話，相信兩千年來沒有人讀到這裏而不動容的。[47]

---

45 「名實」在這裏是個偏義複詞，義為實。實未虧，與名無干。

46 道無所不在，外篇〈知北遊〉記莊子與東郭子的一段對話（至「其指一也」止），應是實錄。

47 英國作家毛姆（W. Somerset Maugham）在上世紀二〇年代到中國遊歷，後來把他的在華見聞寫成一本雜記小冊，題為*On a Chinese Screen*（《在一幅中國屏風上》）。他看到當時下層社會的腳夫苦力騾馬般的生活，引用了莊子這一段話。

追求知識也是一種欲望。當莊子取笑那些勞神明爲一的辯士們時，他的心情也是同樣複雜。莊子當然對知識感興趣，否則他不會被當時那些論辯所吸引。但是他一再提醒世人，求知跟其他欲望一樣，都會把自己消耗掉。〈養生主〉篇開頭就說：「吾生也，有涯，而知也，無涯。以有涯隨無涯，殆矣；已而爲知者，殆而已矣。」欲望總是不可能滿足的，求知欲也是一樣，以有限之生逐無限之知，必至心困形勞，對養生是有害的。到此情況還堅持以知爲事的話，那真是無藥可救了。

這還不算。「知也者，爭之器也。」（〈人間世〉）欲望好像會串連的，即使是求知欲，當它成爲人生的盲目主導力量時，其他欲望，如名利之心、好勝之心，即所謂「榮華」，也會跟著起舞。要滿足這些欲望，各色各樣的心思和手段就會出籠。公開辯論在戰國中期即莊子的時代興盛起來了。這是過去所沒有的，社會上自然被這種新奇的思想競技所吸引。孟子在當時名高，主要是因爲他的雄辯。他在辯論擂臺上所向無敵，其表現可謂神勇。當時從事社會運動的實行家墨者也在利用這個思想舞臺，而公孫龍、惠施等著名的辯者都是對現實政治涉入很深的人，可見在當時人眼中，這種公開論辯是能產生龐大的社會效應的。

有關這個時期唇槍舌劍的戰況留下來的紀錄很少。《孟子》、《墨子》、《公孫龍子》和《呂氏春秋》等書中可以找到一些論辯的紀錄，但皆以內容爲主。只有〈齊物論〉對論辯的場景、參與人物的行爲和他們的心理狀態有非常深刻而生動的描寫。過去大家根據傳本章節的順序，看不出「大知閑閑」至「樂出虛，蒸成菌」幾節爲誰而發，現在我把它放在「勞神明爲一……名實未虧而喜怒爲用……」一段之後，就很清楚看出來這明明是描寫辯士們的眾生相。[48]莊子之所以對他們作極力的描寫，其用心不是諷刺而是感慨。讀《莊子》書，因爲外、雜篇道理淺顯易懂，就很容易從一些冷嘲熱諷的章節中誤認莊子的處世態度是憤世嫉俗或遊戲人間。這不是莊子的本色；莊子思想不是那樣膚淺。莊子熱愛人生。正因爲他熱愛人生，他才注意到人世間有這樣多不平，這樣多缺憾，這樣多迷妄。他不是宗教家，因爲宗教都有信仰，而他是一個沒有信仰的智者。然而在內篇中，他想得最多的是人的生老病死的問題。他對世人的關懷是出自一個悲世憫人的宗教心靈，越是卑微的，越是醜陋的，越是被社會鄙棄的邊緣人，他就越同情。他腦海裏甩不掉的形象都是那些飢餓的、得絕症的、生而畸形的、四肢殘缺的可憐人物，因此在他筆下，這些人個個都成了得道之士。即使是因犯罪被處刑而失去了足趾的（書中的刖者恐怕大多屬這一類，雖

48 對照〈天下〉篇批評惠施的話，亦可知這幾節是針對當時辯者而發。

然也有被作爲奴隸販賣，因防其逃跑而被刖足的），他也認爲與天生殘疾無異。我們要知道古代刖刑是用來處罰那些行小偷小摸的丐民的。一個人爲飢餓所迫而去偷搶，這有什麼不對？在古代，貧賤富貴還不是生來如此？貧苦還不是命？然而，既是天生而命有不同，這又是爲什麼？

同樣的，欲望不也是天生的嗎？爲什麼欲望會形成野心？而人一旦汩沒在野心之中，他就無法回頭。他像裝在用繩子捆著的箱子裏一樣被密封起來，老而愈惑。[49]像這樣封閉的心靈，已經是接近死亡了。縱使還有喜怒哀樂之情，有各樣心思，各種意態，但這也不過像洞竅生出樂音，濕熱長出霉菌一樣，一切由客觀條件所決定。

有關人的欲望問題，其實是當時思想界熱烈討論的話題，那就是人的本質或人性的問題。莊子言命而不言性，內篇沒有出現過性字。而在戰國中期，性、命總是連起來說的，因此莊子沒有理由不知道當時思想界有關人性的討論。他避開這個題目是基於他的哲學立場。孟子說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉。君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人（人字衍）之於天道也，命也。有性焉。君子不謂命也。」（〈盡心〉下）孟子的性善論是以肯定一個道德的天爲前提，性、命的劃分是以道德價值爲標準。因此性善論當然跟莊子的自然哲學相抵觸。而後來荀子的性惡論劃分先天與後天，天人相隔，也不會是莊子能夠接受的前提。至於介乎二者之間的調和論點，是沒有任何理論意義的，說了等於沒說，當然更不會是莊子的選項。而且對莊子而言，善惡只是世俗觀念：道無所謂善惡。所以〈養生主〉篇有「爲善無近名，爲惡無近刑」的話。壞事會招致刑戮固然幹不得，好事會出名也不值得做（聖人無名）。[50]

無論是性善論或性惡論都對人的本質提供了一個哲學的解釋。莊子避開了人性的討論，他的思想體系在這個問題上留了白。我們不知道莊子對人的總體

49 汩讀為或（惑），此依楊樹達說。然恐仍未的。楊說見《莊子拾遺》，收於嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》30（臺北：藝文印書館，1972）。

50 這兩句話的「無」都是以整個命題作為其否定範圍：無為善（以）近名，無為惡（以）近刑。莊子文章恣縱不羈，不拘於句法規律約束但並非找不到修辭學根據，如「樂出虛，蒸成菌」下句便是倒文，倒文的修辭手法也是後世所常用。此處雖似不合句法常規（一句中否定詞以其後為否定範圍），但是莎士比亞的名句“All that glitters is not gold”意思也不是金光閃閃的都不是金子，而是並非金光閃閃的都是金子，句法與此相同。讀莊子必須特別注意他的文法修辭，能把文章和思想分別開，才稱得上善讀莊子。如「天地一指也，萬物一馬也」二句只是尋常修辭手法，解者以命題視之，則大謬。

論述是如何。也許現代科學對人類起源的研究可以填補這個空缺：莊子應當不會排斥進化論觀點的。不但不會排斥，而且會覺得跟他的思想融洽。不過即使以莊子的天才，他也想不出猴子和人類之間有進化關係的可能。面對著人生許多難以解釋的問題，莊子只有兩個思考方向：一是訴諸傳統「命」的觀念，一是訴諸一個不可知的宇宙「真宰」。莊子並非認爲命這個觀念有任何哲學意義，不過他知道這個傳統思想確實有實用的心理療效。能夠「安之若命」就得到心靈的安慰。這是生活的智慧，因此莊子也給予較高的肯定。

宇宙究竟有沒有真宰的超經驗問題一直是智者莊子和浪漫神秘莊子對話的題目，此刻這題目又浮現出來了。天體運行的規律性總是引起莊子的遐思。「日月相代乎前，而莫知其所萌。」[51]我們還記得〈天道〉篇開始的那首歌：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？……」這首歌我們認爲應當是〈齊物論〉的序曲，而「日月相代乎前」這一小節是跟它呼應的。[52]在序曲中，莊子對於宇宙的運行其實提出兩個推測：是不是有操控者？是不是只是機械式的運作而沒有操控者？後者的想法接近物理科學的觀點。但當他再一次把宇宙終極問題提出來時，他似乎已經放棄了機械論解釋而集中在第一個推測上。我想他意識到機械論無法解釋宇宙的知覺靈明如何可能。這其實也是西方唯心主義哲學傳統的一貫想法。無論如何，他認爲日月相代這種天行的規律性和生命應該都是出於同一個終極來源。但是我們能夠知道這個終極來源嗎？沒有它，就沒有我，這是顯然的。我得自它，因此如非通過我本身也無法求取其證驗。[53]但是我有可能知道它爲什麼要這樣做嗎？如果假定它就是一個真宰，是宇宙終極的決定者，那它就是有意志，而且也應有形狀，然而我們看不到：它的存在是人類的知覺靈明所無法證實的。

也許我們可以嘗試以一個生理有機體觀之。人的身體，百骸、九竅、六臟，通通具備，哪一樣對我更重要？我能偏愛哪一樣嗎？器官之間有高下的隸屬關係嗎？還是彼此遞相爲高下呢？換句話說，身體也像國家一樣有一個類似君王的統治者嗎？對莊子來說，答案應該是否定的。莊子並不把心之官視爲主宰；心知之上還有氣還有神。心絕對不能使之成爲主宰。這是莊子和儒家在心理哲

51 林希逸以此二句開始另成一段，他是對的。他對這一節（兩段）文句字義的掌握也頗確實。多數注《莊》學者不知於此分段，以致無法貫通文義。

52 我們不要被〈齊物論〉的篇名所誤導，以為這篇是談齊物或物論。篇名是後人加的，而且意思也不明確，顯然對本篇主旨有所誤解。

53 儒家以盡心知性為求得知天的途徑，莊子不言性，然而思考方式則類似。

學上最基本、最重要的差異。這樣看來，從人的生理官能看，也找不到宇宙有一個真宰存在的證據和理由。最後，智者莊子做了一個總結：「如求得其情與不得，無益損乎其真。」這裏「其真」的「其」不是指真君。真君這個假設能否成立當然跟能不能證實它的存在——求得其情與不得——大有關係，怎能說無益損呢？「其」是指求得其情或求不得的能力，亦即是人的知覺靈明。即使宇宙的終極問題解決不了，也無損於我的知覺靈明之爲真實，亦無損於通過我的知覺靈明而認識的外在世界之爲真實。[54]至此，宇宙論的討論可以告終了。

莊子對人生的芒昧說了書中最沈痛的話。他不相信宗教，也不相信道德：二者都不是他的自然主義哲學立場所能肯定的。對他而言，只有哲學智慧才能把人類從芒昧中拯救出來。這是〈齊物論〉全篇的主旨。（由此也可理解莊子在本篇中極力分辨何者爲真智慧何者爲似是而非的假智慧的苦心。）人之所以芒昧的終極原因渺茫難知，已如上述。遠因雖不可知，近因則有跡可循。莊子把問題的根由指向人的心知——成心。成心之成猶如成見之成。人如果以自己的成心爲師，那麼不分愚智，人人都有個老師教他什麼是是非對錯。「奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。」這裏的「代」應是「化」字之訛。化指萬化。「化而心自取」是一句話，意謂在萬化中而己心有所取決。「知」謂意識到。有此意識者即是有自覺的人，而愚者則無自覺。儘管無自覺，愚者一樣也有個老師在教導他。是非起於成心，沒有成心哪裏來的是非呢？「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」有是非就有好惡。欲望雖是天生的，然而使欲望增強的因素，追本到最後，還是是非意識膨脹所致。二者是互爲因果的。

然而對一般人而言，是非對錯的觀念還是存在的。聖人也不能做到把天下的是非對錯去個乾淨，他洞識是非對錯的本質，所以能站在超然的立場，把世人的是非對錯如其分的加以對待。是與非相和，把是非放在一起，使每個人都能看到對方的立場，是非意識就不致膨脹。這就是「和之以是非而休乎天均，是之謂兩行（林希逸：「隨其是非，而使之並行」）」[55]的意思。聖人對於知識也並非持否定的態度：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。」有關宇宙天地的種種說法，有的

54 這是智者莊子的實有論立場，而浪漫神秘莊子則有時會徘徊在夢與真實之間，則是因為心理的真實也同樣是吾人知覺靈明的呈現，故「方其夢也，不知其夢也」。莊子用夢境說明生死不可執著，並非表達人生如夢的實存感受。我完全看不到莊子有半點虛無思想。

55 林希逸撰，周啟成校注，《莊子鬳齋口義校注》，卷3，〈內篇齊物論下〉。

屬於六合之外，有的屬於六合之內，聖人都以理性平實的態度對待：值得留意，但不必對之作任何論議。至於經驗知識，仍有眼界廣狹、見識高低之分：「小知不及大知，小年不及大年。」這不是相對主義觀點，認爲莊子思想是相對主義實出於誤解。

即使是概念的推衍也可以有智慧的一面。下面〈齊物論〉一段話可以看出莊子對有些宇宙論論述概念的推衍還是很欣賞的：

> 古之人其知有所至矣！惡乎至？有以為未始有物者。至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有對也。其次以為有對焉，而未始有是非也。

無的概念、絕對的概念，這都是宇宙論推衍出來的。而這些概念正與莊子所追求的精神境界相合。這種最高的精神境界唯有得道者才能經驗到。然而在現實世界中，一般人的思想是無法跳出對待的架構的，有對待則有是非。如何能夠達到有對待有是非而沒有是非之爭，如上文所述，對這個起碼的人生諧和境界莊子也提供了答案。

另一方面，莊子對於當時一些辯士們似是而非的言論，也忍不住取笑一番。從前面我對〈齊物論〉一些章節的梳理已可知，讀《莊子》特別是〈齊物論〉最大的困難就是分辨哪些是莊子自己的話，哪些是他引別人的話；哪些是有深度的思想，哪些是他模仿對方的嘲弄口吻（parody）。試看下面的話：

> 今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗試論之。
>
> 「有始也者，有未始有始也者；有無也者，有未始有無也者。有未始有乎未始有無也者。」——俄而「有無」矣，而未知「有無」之果孰有孰無也。
>
> 今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？——「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。」「天地與我並生，而萬物與我為一。」——既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？

辯士們的玩弄語言，是莊子挖苦的對象。他說：現在有這樣的說法，不知道跟前面惠施父子堅白之論是同類呢還是不同類？不過同類和不同類二者仍可以合成一個大類（例如男人和女人可以合成一大類），因此不管同不同類，總而言

之都是一類。——這是挖苦辯士們玩概念遊戲。[56]

接下來莊子介紹這個說法。語言有一個特性，就是語句長度無法設限。任何一個句子，不管有多長，你都可以加一個語句成分，例如否定詞，以增加它的長度。語言這種所謂recursive property，辯士們當然懂得，他們用語言的這種特質證明宇宙是沒有終極的。「未始有」就是「無」，這還好懂。但是「無」本身如何加以否定？要否定「無」，就必須把「無」視爲一存在概念而加以否定。於是一下子就造出了「有無」這個東西。有了「有無」這個字眼，它就可以用「未始」否定，這樣這個語言遊戲就可以玩下去。然而，莊子要問：「有無」到底是有還是無？

相對觀點也是當時流行的辯論題材。相對（包括對待）觀念難道不都是人心的執著嗎？它豈有客觀意義？辯士們根據這種極端的觀點提出了一些命題，或以爲事物差異無客觀意義，如「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。」[57]或以爲物我相對無客觀意義，如「天地與我並生，而萬物與我爲一。」其實都是詭辯。既然這些是命題，總該是有意義（有所謂）的了，但就不知道所謂有意義是真的有意義還是沒有真的意義呢。姑且拿最後那句話來檢驗一下吧。如果宇宙是一，那麼語言就不可能存在，但是既然說了宇宙是一這句話，還能說沒有語言嗎？如果還能說宇宙是一，那麼語言和它陳述的對象就不是一而是二。有了二以後，自然就生出三來。三就是多。從三以後，就有算不完的數字了。有一派說法，是從無開始，無到有也能得到三這個多的概念，何況從有（一）開始，怎麼會沒有多呢？

從〈齊物論〉的思想看，人世間的是非紛爭是需要有聖人出來以超然的立場加以化解的。道家理想人格發揮此智慧的一面，莊子通常以聖人稱之。莊子也相信人格的極致可以參與造化，產生神秘的自然力量，足以影響外物，已然而不知其然，故曰無功，這是神人的人格表現。至於至人和真人，則純粹就修道的境界而言，至人虛己，真人無妄（「不知悅生，不知惡死」），純任自然，都是道家理想人格的極致。

56 莊子這話，還可能含有這些說法同屬可丟到垃圾筒一類言外之意。

57 這是「以差觀之」的思考，雖見於〈秋水〉篇，並非莊子的思想。斥鴳之飛豈能與大鵬之飛等量齊觀？道德價值可以相對化，因為那是根據一個比道德更高的原則——道。此即「以道觀之」，是莊子的一個中心思想。但對客觀事物，莊子不以道德價值論之，因此這種相對化思考所含的智慧並不高。莊子並非相對主義者，從此例觀之，他是反對沒有原則的相對化觀點的。

四、莊子（二）：逍遙遊

莊子的修養工夫要解決的基本問題就是對待。對待是人的認知結構的本質，所有概念都建立在二分對立的基礎上。然而對待意味著有所依憑，而非獨立自主。人的意識結構造成對人的侷限，使他無法獲得真正的精神自由。真正的自由必是無所依憑，這只存在於自然，因爲自然是自然而然，是無思想無意識的。莊子的自由觀念一開始就在〈逍遙遊〉用大鵬之飛加以形象化。鯤化爲鵬，象徵從地面的限制解放出來：天是沒有拘束沒有極限的自由空間。鵬是自然的化身，自然界的龐然大物相對於人間的狹小（世人跟蜩與鸒鳩其實差不多）。鵬以其龐大身軀必須有足夠的風力才能承載得起，但這是自然界的互動，而自然界是無意識的，因此鵬的飛無所謂對待。而列子御風而行，旬有五日而後反，這種「致備（福）」的本事固然非比尋常（猶如今日發射火箭進入太空），但這仍然是有意識的利用行爲，仍不免有所待，並非真正的自由。同時，有了對待，就產生相對價值的觀念，於是就有是非愛惡，喜怒爲用、忮患之心亦由此而起。有了對待，就有彼此之分，對己對物有了差別，工具理性隨之而生。對此，莊子的態度是：永遠讓自己凌駕於對待之上，亦即於對待中達至無對待。如果人能夠像大鵬鳥一樣把自己託付給自然，他就可以凌駕對待而達到絕對的自由。這樣的託付莊子用一個具體而帶著強烈楚文化色彩的字眼稱之爲遊。遊本來就是一種身心解放的活動，而在《莊子》書中則賦予以深刻的認知和心靈層次意義。在《莊子》書中，遊既是工夫，也是境界。全書遊字出現之頻繁，成爲該書一大特色。

首先，前面說過，莊子的宇宙是個萬化流行、變動不居的宇宙，因此遊就是乘化，是與這個動態世界最能相應的活動。遊的人生是最活潑的，因爲它永遠在流動中，一刻不停留。莊子認爲安於現狀、安於既得就無法超越自己，這樣，人生境界就無法不斷提升。正如蜩與鸒鳩或斥鴳的無知一樣，這樣的人生是愚昧的人生。從這個觀點看莊子，我們就能發現，跟世俗的看法正好相反，莊子既不是虛無主義者（參看註腳53），也不是淺俗的（vulgar）存在主義者，他的人生哲學其實是最積極的，最富有進取精神的，因爲它的基本精神——遊的境界——是對自我不斷的超越。就莊子的人生態度而言，惰性如同癌細胞一樣，是人類最嚴重的病源。要使自己免疫，就必須像打預防針一樣用尖銳的、鮮活的語言隨時警醒自己。然而這種積極、進取的人生在莊子卻不是通過個人的努力或有所爲而達致的，更不是以欲望作爲其動力。「自強不息」可以是儒家的人生態度，卻不是莊子的人生態度。然而莊子的活潑人生亦自有其入世的一面，那就是順乎世情而不累於世情。〈德充符〉謂聖人「受食於天，又惡用

人？」此即「聖人不從事於務」（〈齊物論〉）之意，似乎主張對世事不沾邊。然一犯人之形，焉得不爲人，焉得不在人間世之中？因此接著又說：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬人也；謷乎大哉，獨成其天。」王夫之從遊的觀點發揮此義，頗得其旨：「夫人有憎有忌，有合有離，而於遊者兩忘而樂與之嬉，唯遊者之不以爲事耳。遊則合天之符，而人效其符，必矣。」[58]〈大宗師〉一開頭便說：「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。」真人就是具有天、人兩面。[59]對於人的一面，真人的智慧（知之盛）表現在以合乎天之道來順應世情，這就是「以其知之所知（所知爲天理）以養其知之所不知（世事險仄難料）」，故能「終其天年而不中道夭」。因此真人的表面行爲可以跟傳統的標準人格無別，雖然精神大異其趣。下面〈大宗師〉有關古之真人一段話，很值得注意：[60]

> **以刑為體**（王夫之注（下同）：「為善無近名，為惡無近刑。」……以為體者，常懷之而不犯），**以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也**（不犯世之刑，簡約而自裕）；**以禮為翼者，所以行於世也**（聊以應世）；**以知為時者，不得已於事也**（應時生知，不豫立知）；**以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也**（同行而登乎善，無心以善為必行而行之）。

真人之行，乃任天而遊，而有勤行之實。不爲而爲，不善而善，這是最高的道家修養境界。

從認知的角度看，遊也是破除執著、消解對立的唯一途徑。就好像站在天均之上一樣，遊也沒有固定的立足點，因此不會形成成心定見。處於遊的狀態中，則觀點不斷轉移，經驗不斷開展，眼界不斷拓寬，境界不斷提升：人可以

58 《莊子解》，卷5。最後二句意謂合天之符亦必合人之符。

59 方東美論迴向人間世，可作為〈大宗師〉全篇的註腳：「我們可以說，所謂的大思想家，他的精神的轉捩點首先就是要超脫解放，其次，則是在超脫解放達於最高度的時候，還要再迴向人世間，以同情瞭解的精神來把他所接觸的現實世界，都變做理想世界的化身。如此一來，一切人類都變做精神自我的顯現。」方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化出版社，2005），頁312。

60 〈大宗師〉這一部分對真人的描寫恐怕是針對政治人物的行為規範而論，不是對一般人說的，可以與〈人間世〉假孔子之口說的話相參照。莊子思想不是完全沒有政治的一面，〈人間世〉篇就是討論在複雜政治環境中人臣如何自處之道，而〈應帝王〉篇則是闡明道家明王治天下之方。我在上面也指出，〈齊物論〉篇的聖人也是指起來平息天下紛爭的理想人物。

通過遊以破除執著和對待，以獲得精神的自由。借用方東美先生的話，就是不斷使外在條件轉化成生命範圍的內在條件：「如此他自己就可以從外在條件的束縛裏面，轉變到他自己的內在自由。」[61]處於遊的狀態中，對外界的經驗必須不斷的加以總結、統會和融攝，因此呈現在吾人眼前的世界永遠是日新月異的。這樣培養出來的心境，就是「日夜無卻而與物爲春，是接而生時於心者也」（〈德充符〉）。通過遊的概念去了解莊子，就發現宇宙生生的源頭，豈會逃過他的感覺？

遊的第三層意思也是它的終極意義是遊無窮。這是超脫一切限制、達到絕對自由的遊。前面提過，莊子認爲只要跳脫出思維架構，人有掌握宇宙真實的能力，而遊無窮就是體現這種能力於極致的精神境界。人能掌握宇宙真實，他就能跟宇宙一氣相通，「獨與天地精神相往來」（〈天下〉），這也就是前面所說的「託付給自然（萬化）」的另一面。在這最高的精神境界中，人真正成爲宇宙的主人，其心量包容一切，他是天地之官，萬物之府（「官天地，府萬物」〈德充符〉）。因此他的遊是「乘天地之正，而御六氣之辯（變）」的遊，是「乘雲氣，騎日月」的遊。他在世界之中，同時也凌駕世界而在世界之上，即使是造物者，也不過是他的遊伴，厭倦了還可以把他甩開，獨自上天下地：「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野。」（〈應帝王〉）儒家的聖人可以贊天地之化育而與天地參，道家的至人「登天遊霧，撓挑無極」[62]（〈大宗師〉），儒道對人在宇宙中的地位同樣給予最高肯定。

換一個角度看，遊無窮就是把自己託付給自然，達到對有限生命的解脫。這種「離形去知」，從肉體、意念中解放出來，使生命得到徹底淨化，跟佛教思想非常接近，然而遊無窮卻不是涅槃。這其中固有動靜之分，但基本上遊無窮是一種活生生的精神活動，而涅槃已經離開了人世。宗教思想有超生和永生的觀念，所以基督教有天國，佛教有極樂世界，人死後還會到另外一個世界去。這種他界思想在《莊子》書中是找不到的。對莊子來說，世界只有一個，此即「死生存亡之一體」〈大宗師〉。其本質是化。[63]生也是化，死也是化，所以要善生善死，好好對待生，也是好好對待死。生、死沒有本質上的不同，就好像覺跟夢一樣，只要在覺中享受覺中的樂趣，在夢中享受夢中的樂趣，是夢是覺，是無所謂的（甚至經驗主體是我不是我，也是無所謂的）。因此莊子思想

61 前書，頁316。此處方先生把康德道德哲學中的自由概念加以靈活運用。

62 《說文》手部：「挑，撓也。」撓、挑同義，皆是干擾、擾亂之意。登天遊霧，打破了太空的寧靜，故曰撓挑。

63 如果對宇宙本質的認定也是一種宇宙論的話，化即是莊子的宇宙論。

中沒有永恆和不朽的觀念。而遊就是乘化。對實有論者莊子而言，甚至形上學的超越概念也是多餘的。

然而遊無窮是一個境界，這是一個生命得到徹底淨化而呈現出來的境界（「遊乎塵垢之外」）。但它不是宗教境界；它沒有宗教境界所具有的神聖和莊嚴。不用說，它當然也不是道德境界。這到底是個什麼性質的境界？方東美指出：「真正的哲學家，精神上首先在宇宙立定腳跟，不沾染低層世界，然後他的精神層層超升解放，直到精神世界的頂點，在那兒形成不朽的人格，再發出他的光輝，這樣才算是哲學家。」[64]這樣看來，《莊子》書的遊無窮就是一個哲學家精神層層超升的寫照了。精神層層超升是工夫，因此我們不能把遊看成是一種比喻。儘管很難用文字加以描述，遊的活動確是心理的真實，它是每一個得道者都經驗過的心理事實。遊的活動是心理真實，因此遊的活動空間也是心理真實。這個空間當然不是指物理學上或我們平常生活的物質空間，因爲物質空間必有限制。方東美說這是像德國藝術史家Woelfflin 所謂的詩的空間。其實是詩的空間也是畫的空間，因爲這也是中國山水畫的空間。山水畫不同於攝影。從蘇東坡到倪雲林到董其昌，中國山水畫家都強調不求形似。中國山水畫景物的布置甚至可以不合理，例如茅屋畫在山石嶙峋的頂尖處，一個拄著枴杖的老者怎麼走得上去？然而中國山水畫要表達的就是遊的意境，它是在遊的空間上做景物的安排。它不是寫實，但有真實的心理基礎。

因此在中國的文化傳統中，遊的境界既是哲理的也是藝術的。莊子的自然哲學不但開出一個足以和儒學相抗衡的思想局面，而且還開出中國的藝術精神。我們從徐復觀《中國藝術精神》書中看到，莊子思想的每一個方面都反映出一個藝術心靈。徐先生認爲莊子思想成就了藝術的人生，在這方面他對莊子實有很深的體會。

五、結論

楚文化與中原文化有殊途的發展。本文指出，二者最基本的差異是宗教性質的不同：楚國沒有經過神權政治這個階段。楚文化的特色是山川鬼神的自然崇拜，豐富的神話想像，和宇宙論思想。其中，宇宙論代表一種知識性的追根究底的精神，也只有在楚國的宗教環境中才能產生的。這三個成分共同構成老莊自然哲學生長的土壤；換句話說，老莊思想是從這裏脫胎換骨出來的，其演變過程也是有跡可尋的。老莊思想既是楚文化的特殊產物，因此它不可能與中

原文化（例如周文化）有任何歷史淵源。放在中國歷史文化的脈絡中，這套思想代表古代人文精神再一次的躍動，它在宗教（本土文化）和道德（中原文化）的夾縫裏成功的開闢出一條文化康莊大道。我們從老子和莊子的思想中都能發現一個真理：人不必依賴神性，也不必依賴善性，一樣可以找到人的尊嚴，和他在宇宙中獨一無二的特殊地位。[65]這樣的一個哲學立場，自然要接受來自各方面的思想挑戰，包括它本身的歷史包袱問題。我們討論了「太一生水」這個「前道家」的宇宙論神話的思想史地位以及它和《老子》書的銜接關係，《老子》書內部統一性問題，莊子的宇宙論立場及其隱然的實有論涵義，莊子的「達於道」、「通爲一」思想和對當時學術論辯的回應，他的悲世憫人情懷和以哲學智慧爲救世唯一途徑的論點，以及環繞著「遊」這個帶濃厚楚文化色彩的道家工夫論的許多問題。我們處理這些問題時，力求扣緊原典的文義，因此得出的結論往往與前人不同，但應有一定的參考價值。

在段落、文句的梳理和解釋方面，我草此文時於《老子》和《莊子》二書都重新細讀過。語文學的點點滴滴工作，是很多研究思想史的學者所不做的，我卻認爲這是學術的基礎。學術基礎就是這樣一點一滴的打造出來的。因此我對這一部分工作特別珍惜，也希望讀者能夠認識到，如果我的討論有任何勝出前賢的地方，那是拜語文工作之賜。我希望能用這篇文章再次證明，即使在今天，要研究古代思想，語文學的基本工作是不可缺少的一環。

64 前書，頁 68。

65 老莊反宗教反道德，西方哲學家尼采也是反宗教反道德，但是尼采所發現的宇宙真實是欲望，是生物要維持個體生命的強大「力欲」（稱為意志），而老莊所體悟的宇宙真實則是超越欲望、超越個體利益、籠絡萬物無所遺而不以人類之私為出發點的天道。對照如此分明，二者的哲學智慧，高下立判。

徵引書目

〔漢〕劉安撰，高誘注，《淮南子》，臺北：商務印書館四部叢刊初編。
〔宋〕洪興祖，《楚辭補注》，臺北：藝文印書館，1977。
〔三國〕王弼，《老子注》，臺北：商務印書館四部叢刊本初編。
〔宋〕林希逸撰，周啓成校注，《莊子鬳齋口義校注》，北京：中華書局，1997。
〔清〕王夫之，《莊子解》，臺北：河洛圖書出版社，1978。
〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974。
袁珂，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，上海：上海古籍出版社，2005。
荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化出版社，2005。
文崇一，〈九歌中的上帝與自然神〉，《中央研究院民族學研究所集刊》17（1964）:59-69。
王博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993。
——，《簡帛思想文獻論集》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001。
艾蘭（S. Allan），〈中國早期哲學思想中的本喻〉，艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998，頁58-73。
艾蘭、魏克彬編，邢文編譯，《郭店老子：東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002。
杜而未，《老子的月神宗教》，臺北：學生書局，1978。
李宗侗，《中國古代社會史》，臺北：華岡出版社，1954。
邱宜文，《巫風與九歌》，臺北：文津出版社，1996。
徐旭生，《中國古史的傳說時代》，北京：文物出版社，1985。
徐復觀，《中國人性論史》，臺中：東海大學，1963。
———，《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1966。
游國恩，《楚辭論文集》，臺北：九思出版社，1977。
陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988。
彭毅，《楚辭詮微集》，臺北：學生書局，1999。
張光直，《中國青銅器時代二集》，北京：三聯書店，1990。
楊樹達，《莊子拾遺》，收於嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》30，臺北：藝文印書館，1972。

聞一多，《古典新義》，臺北：九思出版社，1978。

Creel, H.G. “What is Taoism?” *What is Taoism? And other Studies in Chinese Cultural History.* The University of Chicago Press. 1970. 1-24.

Fried, Morton H. “Tribe to State or State to Tribe in Ancient China?” David N.Keightley (ed.) *The Origins of Chinese Civilization*, Chap. 15. Los Angeles: University of California Press, 1983. 467-493.

Gerson, L. P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London and New York: Routledge. 1990.

Graham, A. C. (葛瑞漢) *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. London: George Allen & Unwin. 1981.

____ “The origins of the legend of Lao Tan.” *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Singapore: Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore. 1986.

Ho, Ping-ti. (何炳棣)*The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* Chicago University Press, 1975.

Lau, D. C. (劉殿爵) *Tao Te Ching.* 香港：中文大學出版社，1982.

Lawton, Th. *New Perspectives on Chu Culture during the Eastern Zhou Period* (東周楚文化討論會). Arthur M. Sackler Gallery (Smithonian Institution). Distributed by Princeton University Press. 1991.

Lonsdale, Steven H. *Dance and Ritual Play in Greek Religion.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Taoist Philosophical Naturalism and the Culture of Chu

Kuang Mei*

Abstract

This paper argues that the Taoist tradition of philosophical naturalism was an indigenous outgrowth of the southern culture of Chu, thus disputing the long-lived legend about its founder, Lao Dan, being steeped in the learning of Zhou in the north. Its development is seen as a humanistic movement charting a course of distinctive philosophical wisdom, steering clear of the Scylla of archaic religiosity and the Charybdis of Confucian moralism.

Keywords: ancient religions, cosmological thought, Laozi, Zhuangzi, Taoist philosophical naturalism

* Professor Emeritus, Institute of Linguistics, National Tsing Hua University.