

范耕研《莊子》研究初探**

傅 凱 瑄*

提 要

范尉曾（1894-1960），字耕研，江蘇淮陰人，畢業於南京師範高等學校，曾受學於柳詒徵（1880-1956），畢業後即擔任中學教師，對國學研究極感興趣，著述不輟，對《莊子》用力尤深，著有《莊子章旨》、《莊子詁義》、《莊子詁義全稿》、《莊子音》。本文先介紹范耕研治《莊》之歷程，再從三項論題切入，探析其《莊子》研究之特點：一、范耕研受章太炎（1869-1936）影響，帶有「以佛解莊」之傾向，對於莊子與釋、儒、老之學說異同之辨析，多言莊子與釋氏之同，於莊子與儒、老則重其異。二、范耕研主張《莊子》一書「旨在救世，切於人事」，故針對人世之紛亂，指示應世之道，特別強調莊子雖尊生，然不以屈辱之生為貴。三、范耕研將《莊子》之「知」區分為「知識」與「真知」兩層，指

本文 105.08.25 收稿，105.12.23 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學研究所博士候選人。

** 本文之撰作，承張蓓蓓師、范震先生提供范耕研之著作材料，又蒙論文發表會討論人蔡岳璋先生及匿名審查人不吝指正謬誤，惠賜寶貴之修改意見，謹此誌謝。

出莊子雖反對追逐知識，然並非排斥器用進化，亦非贊成愚蒙。至於「真知」則是不待辯而自明，並非無是無非，世人妄見雖深，然可經由持續「明辨」而漸得其真。大體而言，范耕研治《莊》以章句訓詁為本，間亦就義理進行推闡，除承繼前人考據成果外，又吸收並反省民初以降之學術成果，並融入了個人身世感懷，具有鮮明的時代色彩，值得進一步探究。

關鍵詞：范耕研、章太炎、《莊子》、《莊子章旨》、《莊子詁義全稿》

An Initial Exploration to Fan Gengyan's Studies of *Zhuangzi*

Fu Kai-hsuan*

Abstract

Fan Gengyan (1894-1960) is a little known scholar in the early Republic of China. He had annotated many ancient Chinese classics such as *I Ching*, *Mozi*, *Lüshi chunqiu*, etc. Among all his works, the studies of *Zhuangzi* may be the most representative. Fan was interested in it since a young age. Even during the Anti-Japanese War, he kept researching and writing many manuscripts that were published as *Zhuangzi Zhangzhi*, *Zhuangzi Guyi Quangao*, and *Zhuangzi Yin*. His works based on explanations of words and text interpretation. Influenced by Zhang Taiyan (1869-1936), Fan had a tendency to interpret *Zhuangzi* with Buddhism. One of the characteristics in his explanatory notes is to stress the similarity between *Zhuangzi* and Buddhism and the difference among *Zhuangzi*, Confucianism, and Laozi. Another characteristic is that Fan believed the main concern of *Zhuangzi* was to help people to deal with the complicated and difficult situations in their lives. He emphasized that *Zhuangzi*'s concern about how to live smoothly did not mean that one should go through all sorts of indignities. Besides,

* Ph.D candidate, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

he tried to explore two different levels of “zhi (知)”- knowledge and truth. Although Zhuangzi was opposed to the pursuit of knowledge, he was neither opposed to the development of artifacts, nor in favor of ignorance. As for “truth”, it is self-evident, and there is no need to argue about it. Fan’s studies of *Zhuangzi* have distinct characteristics of the times both in the method and concept and are really worth further exploration.

Keywords: Fan Gengyan, Zhang Taiyan, *Zhuangzi*, *Zhuangzi Zhangzhi*,
Zhuangzi Guyi Quangao

范耕研《莊子》研究初探

傅 凱 瑄

一、前言

范尉曾，字耕研，號冠東，江蘇淮陰人。生於清光緒二十年（1894），卒於1960年，年六十七。與其弟紹曾、希曾（1899-1930）並稱「淮陰三范」。¹ 范尉曾畢業於南京師範高等學校，曾受學於柳詒徵（1880-1956），畢業後即擔任中學教師，對國學研究極感興趣。於1933年至1941年間發表過〈呂氏春秋補注〉、²〈墨辯疏證通論〉、³〈江都焦理堂先生年表〉⁴等文，各篇發表時均署名「范耕

¹ 據柳詒徵《書目答問補正·序》，范紹曾攻物理、化學。范希曾，字耒研，初為歸、方體散文，後為目錄版本之學，撰有《書目答問補正》。參范希曾：《書目答問補正》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁1。

² 刊《江蘇省立國學圖書館年刊》第6年刊（1933年），分卷上、卷下、補遺、附錄共四篇。錢穆《先秦諸子繫年·七二·老子雜辨》之「五、環淵即關尹」提到「《莊子·天下篇》以關尹、老聃並稱」，小注引范耕研〈呂氏春秋補注〉論關尹語，稱「范說極是」。參錢穆：《先秦諸子繫年》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁208。范耕研《日記》1948年12月31日記友人告知此事，頗為欣慰。參范耕研：《蓋硯齋日記》（臺北：文史哲出版社，2005年），頁420。

³ 刊《江蘇省立國學圖書館年刊》第7年刊（1934年），為《墨辯疏證》全七卷之部分內容。

⁴ 刊《斯文》第1卷第17、18期合刊及第20期（1941年）。

研」。1935年上海商務印書館出版之《墨辯疏證》，以及後人整理、編輯之著作題名均為「范耕研」，則其平素當以字行，本文亦以字稱。

范耕研後半生遭逢日軍侵華，又遇國共內戰，四處遷徙，期間歷經喪妻、喪女之痛，⁵ 仍著述不輟。據其1947年〈覆柳詒徵先生函〉所敘，其於抗戰期間撰有：《莊子章旨》、《周易詁辭》、《文字略》、《淮陰藝文考略》、《韓非子札記》、《張右史詩評》、《宋史陸秀夫傳注》，及雜詩數百首，⁶ 然多於文化大革命時毀佚。長子范震為保存父親心血，於1989年後陸續搜羅、整理遺稿，刊印為《蓋硯齋叢書》，已出版《周易詁辭》、《莊子章旨》、《莊子詁義》、《呂氏春秋補注》、《說文部首授讀》、《章實齋先生年譜》等近二十種。據范耕研現存著作來看，當以《莊子》研究之相關論著最具代表性。《蓋硯齋日記》（下文省稱《日記》）謂「吾少讀書，即喜《南華》」，⁷ 詩作亦有「愛讀《南華》不近名」之語。⁸ 覆柳詒徵信中所述著作首列《莊子章旨》，謂「昔在南雍即喜《莊子》，亂中乏書，因取平素筆記略加整理，成《章旨》三卷，分章析句，以明其旨在救世，切於人事，而非猖狂消極之比」，⁹ 可略窺其治《莊》之旨趣。目前已刊行之《莊子》研究著作有：《莊子詁義》（《蓋硯齋叢書》之四）、《莊子章旨》、《莊子音》（合刊為《叢書》之六《蓋硯齋禱著兩種》），以及《莊子詁義全稿》（《叢書》之十）。

據范耕研《日記》所敘，其於1943年11月始為學生郁念純（1912-1997）、芮和師（1915-2003）講授《莊子》，並將心得錄於日記。¹⁰ 隨著講授進行，心得

⁵ 范耕研之妻萬氏卒於1946年3月10日，其女范珊祺卒於1948年1月31日。

⁶ 范耕研：〈覆柳詒徵先生函〉，《蓋硯齋詩文殘稿》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁207-208。

⁷ 范耕研：《蓋硯齋日記》，頁429。

⁸ 同前註，頁170。

⁹ 范耕研：〈覆柳詒徵先生函〉，頁207。

¹⁰ 范耕研《日記》1943年11月24日記「為郁、芮兩君講《莊子·逍遙遊》，後有范研耕次子范滋按語：「已載本叢書之四《莊子詁義》，文長不錄。」參范耕研：《蓋硯齋日記》，頁218。然《日記》1944年3月29日謂「久欲註《莊》，未能著手，乃今命

頗有積累，於年底著手整理《莊子章旨》內篇部分，後又陸續撰成外篇、雜篇，翌年 2 月完稿。期間整理家中所藏《莊子》注本及研究著作，得 11 種，由於「各家所注，或詳於訓詁、或明於大義，皆有可取」，有意「彙諸一編，得一定本」，¹¹ 故於 1944 年 3 月底著手撰寫《莊子詁義》，至 6 月初完成。¹² 稿成後仍持續進行修訂、補充。1945 年 5 月撰《莊子音》。¹³ 1946 年將《莊子詁義》之部分修訂稿交由其女范珊祥抄錄。¹⁴ 《日記》1949 年 3 月 1 日提到「連日抄《莊稿》已將畢，了一心事」，¹⁵ 可知其雖身處亂離之中，仍精益求精。後因遭逢國共內戰，又遇紅衛兵劫掠，遺稿多已不存，經郁念純多方探訪，輾轉得到 1944 年《莊子詁義》初稿之完整複印件，進行標點，¹⁶ 於 1996 年刊印為《莊子詁義全稿》，

筆，名之曰《詁義》」（頁 242），則按語中「本叢書之四《莊子詁義》」或有誤，當為「本叢書之六《莊子章旨》」。

¹¹ 同前註，頁 236。范耕研《日記》1944 年 2 月 7 日記：「家中所藏，有郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》、陸西星《南華副墨》、馬敘倫《天下篇義證》、方人傑《莊子讀本》、釋德清《莊子內篇注》、王闈運《莊子注》、陳繼儒《莊子雋》、章炳麟《莊子解故》、《齊物論釋》、奚侗《莊子補注》凡十一種，而以郭象注本為主。」（頁 235-236）今所見《莊子詁義全稿》所引尚有宣穎《南華經解》、王夫之《莊子解》、馬敘倫《莊子義證》、楊文會《南華經發隱》、朱桂曜《莊子內篇證補》、胡遠濬《莊子詁詁》，修訂時又增入阮毓崧《莊子集注》之說。

¹² 同前註，頁 242-246。

¹³ 同前註，頁 314。

¹⁴ 同前註，頁 371。此即叢書之四《莊子詁義》。據范震《莊子詁義附卷（章旨）》所敘，《莊子詁義》手稿僅存內篇〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉及殘缺之〈德充符〉五篇，為足七篇之數，以《日記》所錄〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉之《章旨》補入。參范耕研：《莊子詁義》（臺北：文史哲出版社，1991 年），頁 69。

¹⁵ 范耕研：《齋硯齋日記》，頁 426。

¹⁶ 郁念純於《莊子詁義全稿·敘》謂叢書之四《莊子詁義》為范耕研之「定本《莊詁》」，並謂此稿乃「因滄桑巨變而輟筆，並非因紅衛兵之劫掠而致殘」。參范耕研：《莊子詁義全稿》（臺北：文史哲出版社，1998 年），頁 7。然據《日記》，范耕研應於 1949 年撰成一完整之修訂本，或與初稿同為紅衛兵劫去而未能留存。

范耕研之《莊子》研究成果得以較完整地呈現。¹⁷ 總體來看，諸作於三年中陸續撰成，部分論點雖有調整、修正，¹⁸ 基本立場並無太大改變。

方勇《莊子學史》勾勒民國莊子學發展之特點有：西方各種新思想的大量介入；不再恪守傳統注疏形式，更注重於古今、中西、各門學術之間的多層次的滲透、整合和創新；而由於重視學術史研究的思潮，促使許多學者撰寫有關《莊子·天下》之專著。¹⁹ 范耕研之治《莊》仍本於傳統之章句訓詁，雖重視辨章學術，然對於援用西方思想闡說《莊子》則持保留態度。《日記》引宣穎「聖賢經篇，雖以意義為重，然未有文理不能曉暢，而意義得明者」後申說道：

此語卻是切實，亦尤漢學之先求訓詁者耳。故讀古書，第一明訓詁，次求文理，然後意義方可得而言。不然，總不免矇矓一世耳。今人多好談《莊子》哲學，連篇累牘，信口雌黃，其實於字義文理嘗未懂也。²⁰

對於時人讀書粗疏，好立新說，有所不滿。《日記》評述當代學人之《莊子》研究，亦可見其治《莊》之基本立場，如 1943 年 11 月 3 日提到「看雜誌《大眾》，有胡樸安《莊子章義》，……以為『其義平易，其詞整齊者也』。……前人每疑

¹⁷ 目前所存范耕研四部《莊子》著作之成書順序應為：《莊子章旨》、《莊子詁義全稿》、《莊子音》、《莊子詁義》，然因遺稿取得過程曲折，後人懼其散佚，得稿後即整理刊印，付梓前未及考察《日記》所敘治《莊》歷程，故叢書編號與成書先後有出入。此外，《莊子詁義》所錄之〈自序〉，乃據 1943 年 12 月 21 日《日記》收錄。然《日記》謂：「前為郁君等講《莊子》內篇既竟，嘗編其《章旨》，今為撰序。……撰序未竟，遂不復賡作。」（頁 226）則此序當為《莊子章旨》之序，且為未完之作。范震《莊子章旨·編輯例言》謂「原稿無自序」固是，然或可補錄此序，較為完整。參范耕研：《莊子章旨》，《蘆硯齋雜著兩種》（臺北：文史哲出版社，1992 年），頁 2。

¹⁸ 如《莊子章旨》主張〈天下〉應為莊子自撰（頁 137），然《莊子詁義全稿》謂此篇應出後學之手（頁 471）。另可參本文第三節論《莊子章旨》、《莊子詁義全稿》釋《莊子·大宗師》之歧異。

¹⁹ 方勇：《莊子學史》第 3 冊（北京：人民出版社，2008 年），頁 421-423。

²⁰ 范耕研：《蘆硯齋日記》，頁 237-238。

《老》、《莊》等文字幽深，不敢以平易之理為說，輒多方附會，益之以怪，愈令人不解所謂，²¹ 贊同胡樸安（1878-1947）以「平易」說《莊》。另如同年12月7日讀傅斯年（1896-1950）〈誰是齊物論之作者？〉一文後，析論文中所提三證實不足以證〈齊物論〉為慎到所作，點出此即讀書不夠細心之弊，並感嘆道：「前人對於舊籍一味盲從，不知致疑，固是害事。今人勇於疑古，輕於立言，其害維鈞。」²² 1944年1月5日評呂思勉（1884-1957）《經子解題》：「論《莊子》於內七篇未能發明其精義，轉稱〈天地篇〉為極精要，余所不解也。」又批評呂思勉解〈養生主〉「以『指窮於為』斷句，謂『指』之義為方向，言『方向迷於變化』」之說，實「未深求而近穿鑿」。²³ 2月24日評錢基博（1887-1957）、葉國慶之《莊子》研究論著「時有新意，卻不甚深」，並謂：「近人著作大概如此，且多持懷疑態度者，皆未足信也。」²⁴ 26日評朱桂曜（1852-1932）《莊子內篇證補》頗有新義，足補前人之未備者。²⁵ 1947年8月26日大段鈔錄楊樹達（1885-1956）〈曾運乾傳〉中所引曾運乾（1884-1945）論《莊子·逍遙遊》、〈齊物論〉之說，謂：「曾之論《莊》如此，與余意略近。」²⁶

除學術討論外，《日記》中又錄有因個人聞見而省思、體悟《莊子》之感懷，亦值得留意，如1944年4月5日記：「夜半，房東家小孩殤，哭聲振耳欲聾。余方註〈養生主〉秦佚論『安時處順』之說，為之爽然。」²⁷ 死生亂離之感正與注《莊》工作相應。1947年8月26日則提到：

²¹ 同前註，頁214-215。

²² 同前註，頁221-225。

²³ 同前註，頁229。按：呂思勉之說見《經子解題·公孫龍子》，收入《中國文化思想史九種》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁197。

²⁴ 同前註，頁238。

²⁵ 同前註。

²⁶ 同前註，頁390。

²⁷ 同前註，頁242。

前人多謂道家隱士退讓，無進取精神。吾意老、莊生亂世，民生痛苦，而兵力、財力，咸握於貴族，平民無可憑借以資反抗。則隱居不仕，正是其消極抵制之法。今觀《老》、《莊》書中，憤世嫉俗之語甚多，安可謂其頹廢哉？²⁸

反駁以《老》、《莊》為消極頹廢之論，或可推言其注《莊》亦為發抒個人救世之志，絕非頹廢逃避。1949年4月24日記國共情勢之發展後，自省曰：

吾少讀書，即喜《南華》，忘己任物，是其宗旨。今身當巨變，竟不能寧靜以應之，平時研究之功安在？是當泰然以處之，何必斤斤計較於利害取舍之間哉！思之啞然自笑，此時心境轉歸恬澹矣！²⁹

此時《莊子詁義》雖已再度修訂完成，然其心緒仍不免為外物所動搖，轉以《莊子》自我開解，可知其治《莊》、注《莊》當與一己生命經歷有深刻之交互影響。

范耕研治《莊》諸作雖已刊行多年，然或因流通範圍有限，管見所及，除王世舜《莊子注譯》中曾引用其字詞訓解外，³⁰ 學界尚無相關討論。本文之第二至四節選擇從「辨析《莊子》與釋、儒、老之異同」、「論《莊子》之救世精神」、「論《莊子》對『知』之態度」三項論題切入，嘗試呈現范耕研治《莊》「以訓詁為主，間亦融入個人對時局、人生之關懷」之特點，第五節為「結論」。

²⁸ 同前註，頁 390。

²⁹ 同前註，頁 429。

³⁰ 王世舜注譯：《莊子注譯》（濟南：齊魯書社，1998年）。

二、辨析《莊子》與釋、儒、老之異同

章太炎(1869-1936)〈論諸子學〉曾提到「中國之學，其失不在支離，而在汗漫」，其所謂「汗漫」，指的是歷來學者多主「調和」，有意混同各家立論之歧異，故特別讚美先秦諸子「各為獨立，無援引攀附之事」，³¹ 強調應仔細辨析各家學說。范耕研或受其啟發，對各家立論之異同多所措意。《日記》批評傅斯年〈誰是齊物論之作者？〉一文未能深究《莊子》「齊物」之說，以致不辨慎到、莊子之殊，³² 並謂：

古之學者，樹義相似而實不同者，多矣。若墨家「兼愛」，儒家亦嘗謂「汎愛眾」，佛家「空諸所有」與「聲聞外道」，所差異亦有限，豈可遂謂其同哉？³³

其注釋《莊子》多次言及其與釋、儒、老之異同，以下分論之。

(一)《莊子》與佛教

張卜麻在范耕研《莊子詁義·跋》云：

³¹ 章太炎：〈論諸子學〉，章念馳編訂：《章太炎演講集》（上海：上海人民出版社，2011年），頁36。

³² 范耕研認為慎到雖有「齊生死等古今」之說，然其「置世事於不聞不問，誠與枯木槁株無異」，而《莊子·齊物論》「雖以齊生死等古今為下手工夫，然莊子固不以此為止境也」。又謂：「慎到齊生死，而莊子對於生死之觀念，見於〈齊物論〉者，謂『方生方死，方死方生。』乃生機流轉物質不滅之義，其詳更見〈養生主〉，豈以死為極致哉！」參范耕研：《藹硯齋日記》，頁222-223。

³³ 同前註，頁223。

其間間有受太炎先生影響，引佛經以說《莊》，似涉牽強。蓋爾時東西懸隔，無由融通，而中印民性各異，亦不必強使之合，故明末名僧憨山大師之解《莊》，即匙引釋迦。至于輪迴之說，我國先民原無此觀念，更不必影射及之。此殆章氏之說，在二、三十年代甚囂滬上，有以致之。³⁴

已指出范耕研注《莊》之一大特點：受章太炎影響，引佛經以說《莊》。近代此種以佛解莊之風氣可由二、三十年代上溯至晚清，與晚清佛教之復興頗有關聯，楊文會（1837-1911）《南華經發隱》、章太炎《齊物論釋》可為代表。³⁵ 范耕研於《莊子章旨》（下文省稱《章旨》）中已引用《齊物論釋》之部分內容，《莊子詁義全稿》（下文省稱《全稿》）注〈齊物論〉一篇更是大量引錄《齊物論釋定本》為說。《日記》1944年記：

看章太炎《齊物論釋》。有兩本，重訂本徵引較詳，大體以唯識比傅。莊、佛兩家，本未必同，而經太炎訓故，文詞之工眇，遂能融貫如一，發人神志不少。³⁶

既謂「莊、佛兩家，本未必同」，可見其亦知兩者理論頗有出入，但章太炎所論確實精妙，吸引他更進一步探索唯識學。³⁷ 《日記》1945年3月22日又有：「看《莊子·齊物論》篇，增注一、二段，皆用唯識義。」³⁸ 可知《全稿》撰成後，范耕研又持續探索唯識學而另有發揮。如《莊子詁義》中引章太炎對「地籟、天

³⁴ 張卜麻：《莊子詁義·跋》，參范耕研：《莊子詁義》，頁85。

³⁵ 參方勇：《莊子學史》第3冊，頁381-418。

³⁶ 范耕研：《齋硯齋日記》，頁234。

³⁷ 范耕研《日記》1945年2月5日：「僅看太虛法師之《唯識學》，頗有所悟。唯識之理甚精深邃細，不易領略。二、三十年前，余即購《相宗八要》等書，閱之不能解，是後隨時繙讀，仍無了處。……今太虛所述，頗能深入淺出，諸專門名詞通以今語，豁然冰釋，然後稍稍通唯釋大義。」同前註，頁292-293。

³⁸ 同前註，頁306。

籟」之解釋後，新增按語曰：「人籟，偏計執也；地籟，依他起也；天籟，圓成實也。」³⁹ 另如莊子屬「唯心論」抑或「唯物論」之討論上，主張：「莊子之意，形有顯功，心無昭質，僅託形以見其用，殆近唯物論。章氏引佛說為證，佛家唯識亦與唯物近，世疑莊子為唯心論，誤也。」⁴⁰ 亦據佛理為說。

范耕研解《莊》時援佛教「輪迴」觀念比附，亦受章太炎啟發而然。章太炎 1935 年〈諸子略說（下）〉釋〈養生主〉「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」之喻：

以薪喻形骸，以火喻神識，薪盡而火傳至別物，薪有盡，而火無窮。喻形體有盡，而神識無盡，此佛家輪迴之說也。⁴¹

又謂：

莊子有近乎佛家輪迴之說，而老子無之。《莊子》云：「若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？」此謂雖有輪迴而不足懼，較之「精氣為物，游魂為變」二語，益為明白。⁴²

以「佛家輪迴」說《莊子》。范耕研《全稿》注〈知北遊〉「人生天地之間，若白駒之過隙」至「魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎」：

人命短促，循環生死，殊可悲哀。……不生不死乃可謂之大歸。此文似襲佛說解脫輪迴，入於涅槃之義。⁴³

³⁹ 范耕研：《莊子詁義》，頁 10。

⁴⁰ 同前註，頁 14。

⁴¹ 章太炎：〈諸子略說（下）〉，《章太炎演講集》，頁 588。

⁴² 同前註，頁 586。

⁴³ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 308。

另如注〈養生主〉篇末「薪盡火傳」之喻，採朱桂曜「指為脂之誤」之解，申說道：

各家多方解釋「為」字，而忽「指」字，義終不了，不如朱說明晰。以脂為薪，有窮盡時；而火傳相續，無有盡時。……莊子舉以為喻，即佛家輪回義也。中土無輪回之名，故前篇喻以夢覺，此喻以薪火，意皆謂人死而有不死者在。神識流轉，精神之不死也；物質分合，形體之不死也。莊子義殆兼之。⁴⁴

亦以「輪迴」比附，可知張卜麻之說洵為有見。唯張氏所見《莊子詁義》為內篇殘稿，尚可略作補充。由此段對〈養生主〉之說解來看，范耕研對於《繫辭傳》「精氣為物，游魂為變」之面向亦十分重視。脂雖盡而火仍在，此「精神不死」與佛教相近；而人死後形體雖消散，然一氣流轉，旋又聚合為他物，此「形體不死」則為中土之哲人所同，故范耕研謂莊子「兼之」，與佛教之說不盡相同。《章旨》中已提到「萬物皆由一氣所化生，此為中土哲人公認之理」，莊子襲而用之，⁴⁵《全稿》釋〈人間世〉「心齋」一段：

虛心應物，還歸自然，若四大未和合時，故曰氣也。萬物皆由一氣所化生，此為中土哲人公認之說，故莊子亦用之。⁴⁶

然一氣流轉既為中土哲人所同，並非莊子獨創，范耕研特別申說此意之原因可能有二：（一）強調《莊子》持「無鬼」之說。《全稿》析〈庚桑楚〉「故出而不

⁴⁴ 同前註，頁 52。

⁴⁵ 范耕研：《莊子章旨》，頁 72。

⁴⁶ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 59。此說又於〈大宗師〉（頁 111）、〈天地〉（頁 177）、〈知北遊〉（頁 303）等篇多次言及。

反，見其鬼」至「是蝸與學鳩同於同也」為一章，主張「此章明無鬼之旨」，為其個人特創。其注「故出而不反」至「以有形者象無形者而定矣」曰：

中土古無輪迴之說，故不說人為鬼所轉生，而人死為鬼與魂魄升降之說，則經傳頗有述之者。莊子之意，則以為生死皆屬自然，氣合而生，氣散而死，何鬼之有。⁴⁷

范耕研認為「生」是「得形與知」，有得必有失，故「死」即「失形與知」。世俗認為人死後形質尚存，稱之為「鬼」。然鬼若有形質，則仍占時空之部分，不可稱為「鬼」；若無形質，則無存在可言，更不能說有「鬼」，故謂此段「反覆明世無鬼」。⁴⁸其所持「無鬼」之論異於佛教，似較近於王充《論衡》之主張。⁴⁹（二）反對當時人以「進化論」釋《莊子》。范耕研注〈至樂〉「種有幾」謂：

此「幾」為萬物化生之動力，又與佛家所謂神識流轉者略近。以下歷舉化生之例，即莊子輪迴之說也。近人或以進化論附合之，非也。⁵⁰

此處用「略近」，又在「輪迴」之前加上「莊子」，可見其知《莊子》與佛家理論有別，不宜簡單畫上等號。而所謂近人或以進化論比附釋〈至樂〉此段，或指胡適（1891-1962）《中國哲學史大綱》卷上據此稱《莊子》已有「生物進化論」之

⁴⁷ 同前註，頁 331。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 太虛〈應用的佛法〉指出輪迴為「業識流轉」，謂「佛法不言靈魂，……一切有情之業識，死後隨業牽引、流轉生死而不斷滅者，即是此識」，「此識絕不如鬼之可以離人物而獨自存在之身體」。而「鬼」雖「不可謂為已死之人，亦不可謂為已死之畜類」，然其乃「五趣之一，與天人畜生地獄同居此娑婆世界」。參太虛大師：《太虛大師文匯》（北京：華夏出版社，2012年），頁 302。王充之說如《論衡·明死》：「人死血脉竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？」〈訂鬼〉：「凡天地間有鬼，非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也。」參黃暉撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年），頁 871、931。

⁵⁰ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 256。

證。⁵¹ 范耕研認為此段不過是以動物、植物之轉化為例，說明物質現象雖有變易，實則始終為一氣流轉所成，化而不化。《莊子》所舉之例為概念之表述，並非精密之科學觀察、研究結果，不必強為說解。⁵²

范耕研雖認為《莊子》與佛學頗有可相發明之處，然亦意識到此種詮釋進路之局限，嘗試進一步修正、辨析，1947年《日記》謂：「余前作《莊詁》，頗多糾正舊說之處。然於〈齊物論〉，尚未能軼出太炎性相之外，會當打破此關，別造新詁。」⁵³ 惜其改訂後之《莊子詁義》已不復見，不知是否確有新解。

(二)《莊子》與儒家

自韓愈(768-824)提出「子夏之學，其後有田子方。子方之後，流而為莊周。故周之書喜稱子方之為人」，⁵⁴ 以莊子為孔門後學；蘇軾(1037-1101)亦有「莊子蓋助孔子者」，「莊子之言，皆實予而文不予，陽擠而陰助之」之論，⁵⁵ 不少學者均持此見。⁵⁶ 晚清學人如廖平(1852-1932)、康有為(1858-1927)皆主

⁵¹ 胡適主張《莊子·秋水》「固將自化」之「自化」二字，「是《莊子》生物進化論的大旨」，「可與〈至樂篇〉的末章參看」。釋〈至樂〉末章曰：「這些種子，得著水，便變成了一種微生物，細如斷絲，故名為鬣。到了水土交界之際，便又成了一種下等生物，叫做蛙蟻之衣。到了陸地上，便變成了一種陸生的生物，叫做陵烏。自此以後，一層一層的進化，一直進到最高等的人類。」胡適：《中國哲學史大綱（外一種）》（石家莊：河北教育出版社，2002年），頁193-194。

⁵² 除上述二因，本文第一節提到范耕研《日記》中曾記不解呂思勉為何以〈天地〉為極精要，批評道：「〈天地篇〉中，僅『泰初有无无』一段，似是古代之宇宙論，然亦常談，不見特點，餘論政之語耳，不知呂君何以認為『極要』？」（頁229）則或為矯呂思勉之說，故反覆申說此為中土哲人公認之理。

⁵³ 范耕研：《齋硯齋日記》，頁390。

⁵⁴ 唐·韓愈：〈送王墳秀才序〉，唐·韓愈著，劉真倫、岳珍箋注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010年），頁1114。

⁵⁵ 宋·蘇軾：〈莊子祠堂記〉，宋·蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），頁347。

⁵⁶ 相關論析可參徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第17期（2002年12月），頁21-65。

張莊子學出孔門，⁵⁷ 而章太炎於 1899 年所撰〈今古文辨義〉曾略示反對之意，⁵⁸ 後於〈論諸子學〉反駁道：

或謂子夏傳田子方，田子方傳莊氏，是故莊子之學，本出儒家。其說非是。莊子所述，如庚桑楚、徐無鬼、則陽之徒多矣，豈獨一田子方耶？以其推重子方，遂謂其學所出必在於是，則徐無鬼亦莊子之師耶？南郭子綦之說，為莊子所亟稱，彼亦莊子師耶？⁵⁹

《莊子》中曾提到許多人物，有些明顯是虛構的，僅據篇名為〈田子方〉便推論莊子出於儒家，證據顯然不足。然其於 1922 年〈國學十講〉論莊子與儒家之關係卻有所轉變：

《莊子》載孔子和顏回底談論卻很多，可見顏氏底學問，儒家沒曾傳，反傳於道家了。……照這樣看來，道家傳於孔子為儒家，孔子傳顏回，再傳至莊子，又入道家了。⁶⁰

可見莊子與儒家確有關係，唯其學術所宗應是顏淵，而非田子方。他又指出：

⁵⁷ 廖平《知聖篇》謂：「德行皆帝學，流為道家。文學主六經，別為儒家。學者須知二派皆孔子弟子。實則道家地步高於儒家，以所祖顏、閔、冉、仲，固在游、夏之上，所以《列》、《莊》于顏、閔多所推尚。」《知聖續篇》則以莊子為「德行科嫡派」。參廖平著，李耀仙主編：《廖平學術論著選集（一）》（成都：巴蜀書社，1989 年），頁 201、229。廖平主張莊子學出德行一科顏淵等人，而康有為謂其學出子夏，《孔子改制考》：「莊子學出田子方，田子方為子夏弟子，故莊生為子夏再傳，實為孔子後學。」「莊周為田子方弟子，則亦儒者也。」參康有為：《孔子改制考》（北京：中國人民大學出版社，2010 年），頁 239-240、397。

⁵⁸ 章太炎〈今古文辨義〉：「宋世蘇氏，學最疏陋，以其牧豎兔園之見，謂莊周尊崇儒術。明世陋者，復揚其波，如《莊子雪》等書是矣，斯何足效乎？」參湯志鈞編：《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977 年），頁 113。

⁵⁹ 章太炎：〈論諸子學〉，《章太炎演講集》，頁 41。

⁶⁰ 章太炎：〈國學十講〉，《章太炎演講集》，頁 240。

莊子底「無我」和孔子底「毋我」，顏子底「克己復禮」也相同。……這種高深主張，孟、荀見不到此，原來孔子也只推許顏回是悟此道的。所以莊子面目上是道家，也可說是儒家。⁶¹

則孔子學術高深的一面，孟、荀俱未得之，而是體現在莊子學說中。章太炎〈諸子略說（下）〉謂莊子於老子外最推重顏淵，莊子為批評當時游說各國之儒者，故〈漁父〉、〈盜跖〉等篇不得不抨擊孔子，此與禪宗「呵佛罵祖」之舉近似，⁶²可知其晚年仍主張莊子源出儒家。然范耕研在儒、莊異同的問題上，堅決反對莊出於儒之論。他在為《章旨》撰序未竟後所題七律一首，末句即謂「漆園義命別儒家」。⁶³其在《全稿》中曾提到《莊子》中確有與儒家相近之論，如〈庚桑楚〉「為不善乎幽闇之中者，鬼得而誅之」，注曰：

胡遠濬云：「此即〈中庸〉莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨之旨。

『此論慎獨義最悚切。嵇叔夜謂讀老莊重增其放，非善讀老莊者也。』

按：鬼誅謂良心之責備。⁶⁴

贊同「鬼誅」與「慎獨」可相發明。而在〈人間世〉「古之至人，先存諸己，而後存諸人」下注曰：

⁶¹ 同前註，頁 243。

⁶² 章太炎：〈諸子略說（下）〉，《章太炎演講集》，頁 590。

⁶³ 范耕研：《齋硯齋日記》，頁 227。

⁶⁴ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 329。按：「此論慎獨義」以下為胡遠濬《莊子詁語》引錄馬其昶《莊子故》之語，胡氏原文有「馬先生云」四字，范耕研引文不知何故缺漏。參胡遠濬：《莊子詁語》（北京：中國書店，1988 年），頁 193。

《釋文》引《禮記·大學》云：「君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人，所藏乎身不恕而能喻諸人者，未之有也。」按：此儒家言，而莊子稱道之者，聖人君子之行，固處人間世者所不能外也。⁶⁵

亦認為〈人間世〉此段確與〈大學〉相近。另如〈天下〉中謂墨子「好學而博不異」，此句前人或有不同句讀，對於「不異」亦有不同解釋。如郭象注曰：「既自以為是，則欲令萬物皆同乎己也」。成玄英疏曰：「己既勤儉，欲物同之也。」⁶⁶章太炎則釋為「不苟於立異」，「不異者，尊天、敬鬼、尚儉，皆清廟之守所有事也」。⁶⁷馬敘倫（1885-1970）《莊子天下篇述義》稱引章說，⁶⁸顧實（1878-1956）則謂章說非是，應釋為「為學博雜，不知別擇」。⁶⁹梁啟超（1873-1929）將此句斷為「好學，而博不異」，曰：「博，普徧也，言一律平等無別異，荀子所謂『墨子有見於齊，無見於畸也。』」⁷⁰錢基博主張「莊生所云『不異』者，承『泛愛兼利而非鬥，其道不怒』而言，乃是〈兼愛〉、〈非攻〉之義」，與荀子批評所偏重之〈節用〉、〈節葬〉不盡相同。⁷¹范耕研注曰：

⁶⁵ 同前註，頁 53。按：陸德明《經典釋文》並未引〈大學〉，范耕研之誤或因所據為《四部叢刊》景明世德堂刊本，未注意到此段所引實為「重意」，非《釋文》。關於「重意」，參葉德輝《書林清話》「宋刻纂圖互注經子」條（北京：中華書局，1987年），頁 148-151。

⁶⁶ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁 1074。

⁶⁷ 章太炎：《莊子解故》，《章太炎全集》第 6 冊（上海：上海人民出版社，1986年），頁 168。

⁶⁸ 馬敘倫：《莊子天下篇述義》，收入張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》（北京：華夏出版社，2009年），頁 253。

⁶⁹ 顧實：《莊子天下篇講述》，收入張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》，頁 26。

⁷⁰ 梁啟超：《莊子天下篇釋義》，《飲冰室專集》之七十七，《飲冰室合集》第 10 冊（北京：中華書局，2003年），頁 5。

⁷¹ 錢基博：《讀莊子天下篇疏記》，收入張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》，頁 110。

儒家親親有殺，尊賢有等。墨子兼愛，是無差等。莊子雖非儒家，亦不以兼愛為然，故謂之為不異，言其親疏無別也。⁷²

則其釋「不異」應本於錢基博之說，並點出莊子與儒者立場相近，不以兼愛為然。范耕研雖贊同莊、儒有相近之處，然更強調兩者之異，反對「援莊入儒」。《全稿》注〈養生主〉「緣督以為經」：

莊子舉庖丁解牛以為喻，是循中者即遊刃於間也，非漫謂之中也。……前篇提出庸字，此處又提出中字，則莊子對於儒家中庸之說，固有默契邪？然莊子外死生、同人我，殆已無所滯執，而子思中庸，方且斤斤以一誠字為極致，正不脫神我見解，兩者差異甚遠，而世人以其立名偶同，遂欲援莊入儒，不亦偵歟！⁷³

〈養生主〉之「督」訓「中」，〈齊物論〉「為是不用而寓諸庸」言「庸」，然范耕研認為莊子無我，圓融自得，近於佛教唯識一派；而子思之說則近於印度婆羅門數論之「神我」，故不能因《莊子》用「中」、「庸」即謂其出於儒家。此論當亦承章太炎而來。章太炎有「如以佛法衡量，子思乃中國之婆羅門」，子思、孟子「所得與婆羅門數論相等」，「數論立神我為最高，……孟子之語，與之相契」等說。⁷⁴ 范耕研並未仔細辨析〈中庸〉與《莊子》概念之異同，逕據章太炎之說作此發揮，似嫌武斷。⁷⁵ 其於《章旨》釋〈天下〉論莊子與儒家之區別則曰：

⁷² 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 461。

⁷³ 同前註，頁 46。

⁷⁴ 章太炎：〈諸子略說（上）〉，《章太炎演講集》，頁 566-567。

⁷⁵ 楊儒賓謂「『庸』字被視為重要概念的典籍，除了《莊子》外，就是《中庸》一書了」，「《莊子》一書論『中』的哲學意義，也首見於〈齊物論〉此篇的『道樞環中』之說」，而方以智《藥地炮莊》早已點出「〈齊物論〉一文隱含了《中庸》一書的結構」。參楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年），頁 165。

以下列敘各家不及孔、顏者，儒家以治平為事，其說在《詩》、《書》六藝，所謂外王之事，莊子之書重在內聖，故遂略之。又以儒書設在中國時有稱道，亦猶史記，所謂世多有其書，故不為之傳也。而說者以謂莊子推尊孔子，故不列之諸家之中，其說非也。⁷⁶

蘇軾謂莊子論天下道術「孔子不與，其尊之也至矣」，⁷⁷ 章太炎亦有「〈天下篇〉是偏於孔子的」之語，⁷⁸ 范耕研則認為莊子與儒學之根本區別在於一主內聖，一重外王，且莊子雖稱道六藝，然僅以之為各家皆可運用、掌握之「數度」，與「道」有別，並未特別尊崇。⁷⁹《全稿》更進一步發揮道：

夫六藝所詳，惟數度耳。莊子謂明大道者，先明天而道德次之。道德尚居其次，況仁義分守刑名等邪，則數度非莊子之所先矣。而儒乃欲由六藝以明道，先後次第既已不同，故莊子不以儒說為極至也。然百家之學，又不能得六藝之全，是又下於儒家者矣。故前人或謂莊子尊儒者，蓋以此文而誤會也。⁸⁰

莊子之學以「明大道」為本，儒者則欲由六經以求道，兩者學術進路明顯有別，故莊子即或認為儒家之學確實高於其他各家，卻不能因此便謂其尊儒。此外，莊子與儒者雖皆不與外在強權妥協，然有其間亦有分別。⁸¹ 凡此，均可見范耕研特意區別莊、儒之異。

⁷⁶ 范耕研：《莊子章旨》，頁 137。

⁷⁷ 宋·蘇軾：《莊子祠堂記》，頁 347-348。

⁷⁸ 章太炎：《國學十講》，頁 241。

⁷⁹ 范耕研：《莊子章旨》，頁 140。

⁸⁰ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 459。

⁸¹ 參本文第三節。

(三)《莊子》與老子

相較於論《莊子》與佛、儒之異同，范耕研論老、莊異同處較少，亦略有章太炎影響之跡。老、莊向來同列為道家之代表人物，然章太炎早年認為老子思想主權謀，極為反感，〈論諸子學〉批評老子「去力任智，以詐取人」，而莊子則「其氣獨高，不憚抨彈前哲」，極力稱美。又彰明莊與老之異：

其術似與老子相同，其說乃與老子絕異。故〈天下篇〉歷敘諸家，已與關尹、老聃裂分為二。其褒之以「至極」，尊之以「博大真人」者，以其自然之說，為己所取法也。其裂分為二者，不欲以老子之權術自污也。⁸²

則莊子與老子貌雖同而心實異。其後講〈國學十講〉、〈諸子略說（下）〉則有所修正。前者謂：「莊子的根本學說和老子相去不遠。」⁸³ 後者論老、莊之異云：

《莊子·天下篇》自言與老聃、關尹不同道。老子多政治語，莊子無之。莊子多超人語，老子則罕言。雖大旨相同，而各有偏重，所以異也。⁸⁴

又云：

莊在老後，政治之論，老子已足，高深之論，則猶有未逮，故莊子偏重於此也。⁸⁵

范耕研《章旨》析論老、莊之異則曰：

⁸² 章太炎：〈論諸子學〉，《章太炎演講集》，頁 40-41。

⁸³ 章太炎：〈國學十講〉，《章太炎演講集》，頁 241。

⁸⁴ 章太炎：〈諸子略說（下）〉，《章太炎演講集》，頁 581。

⁸⁵ 同前註，頁 590-591。

莊子之說出諸老子，然有不同者：老子恬退守雌，內聖處多；莊子循順義命，不自外於人世，一也。老子以退為進，近於權術；莊子悲閔天人，廓然大公，二也。老子之世，亂尚未極，故以小國寡民為尚；莊子生於戰國，目覩兼併之禍，故言極深切，三也。故莊子雖推尊老聃，而不以老自限也。⁸⁶

《全稿》論〈應帝王〉篇旨曰：

莊子論天人性命之理，有非老子所可範圍者。至論治世，則無以大異。蓋老子本周柱下之史，深觀古今治亂所由，立南面君人之術，治世之極則也。雖以莊子之造深詣微，至〈應帝王〉亦無以逾之，亦因是也。⁸⁷

所論近於章太炎，然謂老子重內聖而莊子較入世，可見其極重視莊子入世、救世之面向，故其注《莊》亦對於書中應世之道多有發揮。此外，老子有「絕聖棄智」之論，然莊子雖主張因時任化，但絕非主張屏棄知識，⁸⁸ 亦有不同。

大體來看，范耕研論莊子與釋氏多言其同，而論莊與儒、老則重其異。所論雖多受章太炎影響，然亦不乏個人之創獲，頗具啟發性。

三、論《莊子》之救世精神

范耕研在致柳詒徵信中曾提到《莊子》一書「旨在救世」，此前《日記》1943年所錄《章旨》未竟之序已謂：

⁸⁶ 范耕研：《莊子章旨》，頁138。

⁸⁷ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁118-119。

⁸⁸ 參本文第四節。

莊周之學出於老氏，而恢皇過之，世人觀其文詞，連忤昌狂，疑為遺落世事者。今籀讀內篇，所述悲閔生人，而求所以救濟之道，雖尼山之皇皇，殆無以逾之。⁸⁹

此種對莊子救世精神之重視，或與近代佛學之「經世」面向有關。學者已指出清末民初之佛學與經世有密切關係，章太炎即是代表之一，⁹⁰ 其於 1911 年〈佛學講演〉中曾提到「唯有把佛與老莊和合，這才是『善權大士』，救時應務的第一良法」，⁹¹ 《齊物論釋》即是其揉合佛法與莊子思想以救時應務之代表作。⁹² 范耕研以「救世」為《莊子》宗旨與章氏同，唯其所處之局勢已有變化，故所重並非經世改革之法，而是從思想、精神層面示人以應世之道。⁹³ 《全稿》注〈人間世〉「葉公子高將使於齊」一章：

「傳言無溢」，「始簡畢巨」，「美成在久」，皆處世閱歷之言，豈有遺棄世事之人而能深悉如此哉！莊子作吏漆園，官職卑下，日與萌隸相接，煩辱困頓，此人世情偽所以知之審切也。莊子入世最深，然後知出世之要。⁹⁴

⁸⁹ 范耕研：《莊子詁義》，頁 1。

⁹⁰ 如麻天祥指出：「近世思想家，政治活動家以佛經入世，旨在利世救生，最終目的在於實現社會的變革。」參麻天祥：《反觀人生的玄覽之路——近現代中國佛學研究》（貴陽：貴州人民出版社，1994 年），頁 73。另可參龔雋：〈近代佛學從經世到學術的命運走向〉，《哲學研究》1997 年第 5 期（1997 年），頁 39-45；蔡岳璋：〈學問家的革命與傳統的發明——以章太炎《齊物論釋》為例〉，《清華中文學報》第 9 期（2013 年 6 月），頁 126-129。

⁹¹ 章太炎：〈佛學演講〉，《章太炎演講集》，頁 111。

⁹² 蔡岳璋：〈學問家的革命與傳統的發明——以章太炎《齊物論釋》為例〉，頁 129-130。

⁹³ 龔雋〈近代佛學從經世到學術的命運走向〉指出：在康有為、章太炎之後，以歐陽竟無為代表的支那內學院學人「把佛學引向安身立命一途，試圖講清生命的價值依托」，「內學院學人把晚清中國知識分子掀起的佛教救國運動，轉變成對生命意義的探究」（頁 44-45）。范耕研治《莊》側重「應世」，或亦受此風氣影響而然。

⁹⁴ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 66-67。

正因為莊子有具體接觸、處理事務之經驗，故能周知人情世故而不為俗務所困。其歸納〈人間世〉之篇旨曰：

〈人間世〉者，莊子自攄其處亂世之方也。與人羣者，不得離人，然人間日變，世世異宜，處此暴君汙世，出與人接，唯無爭其名而晦其德，無心任物，隨變所適，斯善全之道哉。……世運既降，狡詐日甚，舉手投足，皆可與禍會，如是，乃不得不考求乎遊刃之道。⁹⁵

人事原就變化無常，亂世更是動輒與禍，故莊子特別提示安身立命之道：不爭立聲名，不突顯德行，順任變化，隨時而動。其於注蘧伯玉答顏闔之「彼且為嬰兒」至「達之，入於無疵」一段則曰：

本章發明隨機誘導之理。與暴人居，其勢甚危，若徒將順其意，則又近於阿揜，非正士所應出，故曰「達之入於無疵」，猶言導之使歸於正也。莊子此說，近於「事君幾諫」，晏子之儔也。若淳于髡以察言觀色為務，非莊子所屑。⁹⁶

與暴人居，應先察其情性再加以引導，不宜自以為是，更不可迫於君主威勢而曲意奉承，如何拿捏，端賴個人智慧，此所以必須探求〈養生主〉所示遊刃之道。其注〈養生主〉庖丁解牛一段曰：

以刀刃喻人生涉歷艱難，而無與禍嬰，全在虛心應物，不迎不將，無矯無詐而已。然此事至不易。……蓋隨事應付，淺深得當，要在得間，是

⁹⁵ 同前註，頁 52。

⁹⁶ 同前註，頁 68。

以難言，然非徒作唐大之詞以欺世，或姑作虛詞以慰人也，蓋有實事存焉。⁹⁷

進而以陰陽、人事之患為例，指出外在之變化雖或嚴苛難測，然只要能掌握基本原則，即可避免或減輕災患。如陰陽之患，個人多留心飲食起居，自然較不易生病；政府多注意水利建設，便能降低天災之影響。又如人事之患，若能修明政法教化，充實國力民生，內憂外患自然可免。故天災人事，「未嘗無間」。至於內在，世人多沉溺於喜怒好惡之情，於是「茫然昧然，日與禍會而不知」，又或放縱恣睢，終致亡國亂家。其注〈人間世〉匠石夢見櫟社一章曰：

人生於世，其究竟之目的果何在邪？愚者渾噩一生，無異於鹿豕，固不足道；賢知之士，勞其心力以求濟世，焦萃困苦以終其生，其於人厚矣，其於己何其薄也。蠶繭自縛，終不免於湯鑊，人生如此，亦復何樂。要在盡性任運，無求用於人，而人亦未嘗無所用之，是為無用之大用，非功名之士所得輕議也已。⁹⁸

愚者固然只知滿足生理欲望，與動物無異；賢者往往也未能如願濟世，終生勞苦，可見愚、賢兩種生命型態皆非人生之究竟。人若能充分發揮個人之能力特質，待時而動，雖不積極求用，亦非全無可用，此當即「無用之大用」。

然莊子在〈養生主〉、〈人間世〉等篇中所發揮安處亂世之道，世人若未細察，可能誤以為莊子僅以「全生」為準則，苟且偷生。范耕研特就〈養生主〉澤雉之喻申說道：

⁹⁷ 同前註，頁 49。

⁹⁸ 同前註，頁 71。

莊子雖尊生，而求所以養生之主，然亦不以屈辱之生為貴，故以澤雉為喻，寧勞勞於飲啄難得一飽，而不求畜乎樊中。……西歐之士，每謂「不自由，毋寧死」。莊子澤雉之喻，其勇壯之志，寧遜西人，孰謂莊子為遁世畏死之士哉！⁹⁹

由「屈辱之生」一詞，可知范耕研認為這種不自由不僅是形體上的，亦是精神上的，此喻正可見莊子重視自由甚於一己生命，絕非避世畏死之人。而精神上之自由乃是一己生命之實現與完成，絕非放縱情性，棄社會責任不顧。其注〈人間世〉孔子答葉公子高一段，先引釋德清（1546-1623）「《莊子》全書皆以忠孝為要名譽、喪失天真之不可尚者，獨〈人間世〉一篇，則極盡其忠孝之實，一字不可易者，誰言其人不達世故而恣肆其志邪」之說，進而發揮道：

古代未有無君之國，故無可逃。自近世共和肇造，以民為主，淺識者以謂竟無君矣，遂欲棄忠而不講，不知事無公私，必有長屬。長之者即君，屬之者即臣。天澤之分，即不復嚴，盡己之責，豈可不忠？苟捐忠棄義，上下相賊，國將不國，而人類夷於禽獸矣。故曰「無適而非君也」。彼輩豈真不知理，特譁眾取寵，以自便其私而已，此背國懷敵者所以接踵於世，是則大可哀矣。¹⁰⁰

批評時人或因政體由君主制改為共和制，便主張不須再講忠義，放棄自身責任，殊不知「忠義」是對自己而非特定對象負責，彼輩不過以《莊子》為藉口，恣意妄為，以逞一己私欲。又謂：

⁹⁹ 同前註，頁 50。

¹⁰⁰ 同前註，頁 64。

事心同於事君父，其不可奈何之事，則亦無所擇，故為至德也。既已不可奈何，哀樂豈復嬰其心哉？然此亦為忠臣孝子言耳。世有不忠不孝者，破抉藩籬，貪生怕死，固禽獸之不如，實則覩顏偷活，其辱有甚於死者，莊子所不屑論也。此與儒家殺身成仁、舍生取義之精神何殊，特儒家有心為善，斤斤焉以之為教，莊子則虛一應物，任運而行，此其異也。¹⁰¹

人生在世必有不得已之處，然若為求生而屈辱苟活，甚且覩顏事仇，實與禽獸無異。〈人間世〉言「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死」，固與儒家「捨生取義」之精神頗有相通之處，然莊子乃順應自然，依事理之必然而為，並非為了符合社會所標榜之道德價值。其注〈大宗師〉「若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也」一段曰：

莊子雖以重生為主，然所重者非屈辱之生也，故〈養生主〉有澤雉之喻，〈人間世〉有義命之戒，要在明心見性，以求得其所安。則若夷齊箕子，或餓或逃，固皆有其不得已，豈皆「役人之役，適人之適」者哉！疑「若狐不偕」下數句，殆是「亡身不真，非役人也」句之注，誤入正文，詞義與〈駢拇篇〉者大同，彼篇已不足信，則此數語非出莊子之手審已。¹⁰²

前人注此段，多批評狐不偕等人為「名」而傷「生」。如郭象注：「斯皆舍己效人，徇彼傷我者也。」成玄英疏：「此數子者，皆矯情偽行，亢志立名，分外波蕩，遂至於此。自餓自沈，促齡夭命，而芳名令譽，傳諸史籍。斯乃被他驅使，何能役人！悅樂眾人之耳目，焉能自適其情性耶！」¹⁰³ 釋德清注：「此數子者，皆知

¹⁰¹ 同前註。

¹⁰² 同前註，頁 97。

¹⁰³ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁 233-234。

之不真，狗名喪實，去聖遠矣。」¹⁰⁴ 王先謙（1842-1917）引宣穎注曰：「為人用，快人意，與真性何益。」¹⁰⁵ 聞一多（1899-1946）認為〈大宗師〉自「故聖人之用兵也」至「而不自適其適者也」共 101 字，「與上下詞旨不類，疑係錯簡」，且部分內容見於〈天運〉、〈駢拇〉，推論此段「蓋亦莊子後學之言，退之外篇可耳」。¹⁰⁶ 范耕研則主張莊子向不以屈辱之生為重，伯夷、叔齊之餓，箕子之逃，乃是為了內心之安，並非為名而然。〈人間世〉既謂「知其不可奈何而安之若命，德之至也」，「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死」，此處不當以「適人之適」批評夷、齊諸人，因此主張此段當是後人注解誤入正文。他另提到〈駢拇〉「夫適人之適，而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也」與此段相近。前人對於〈駢拇〉之解讀頗有出入。郭象、成玄英注此段與注〈大宗師〉相近。王夫之（1619-1692）認為此篇「詆訶曾、史、伯夷，以是其所是，非其所非，矜氣以固其封畛，故曰非莊子之言」。¹⁰⁷ 蘇輿（1874-1914）主張〈駢拇〉下四篇「於申老外別無精義，蓋學莊者緣老為之」。¹⁰⁸ 王先謙批評此段以伯夷與盜跖並舉不甚妥當：

¹⁰⁴ 明·釋德清著，黃曙輝點校：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁 115。

¹⁰⁵ 清·王先謙：《莊子集解》（臺北：世界書局，1992年），頁 38。

¹⁰⁶ 聞一多：《莊子內篇校釋》，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》第 9 冊（武漢：湖北人民出版社，1993年），頁 55。陳鼓應亦採此說，參《莊子今註今譯（修訂本）》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁 183。

¹⁰⁷ 清·王夫之：《莊子解》，清·王夫之著，王孝魚點校：《老子衍、莊子通、莊子解》（北京：中華書局，2010年），頁 151。

¹⁰⁸ 清·王先謙：《莊子集解》，頁 53。

莊子以全生為大，故於伯夷一流人深致不滿。但務光、申徒狄諸人情事未詳，當時或有可以不死之道，至夷齊箕子所係至重，不可一概而論，此所見與聖人異也。¹⁰⁹

推言莊子以「全生」為旨，無論基於什麼動機，只要斲傷個體生命，便不為莊子所許，此為莊子與孔子立論之歧。范耕研則指出：若以伯夷殉名，盜跖殉財，兩人確可同譏，然伯夷之死乃「義命之所不得已」，¹¹⁰並非僅僅為了外在之名利，將盜跖與之相提並論，未免過激：

不知伯夷之死，豈竟殉名。以暴易暴，世不知非。作歌寄怨，不肯辱生。採薇餓死，豈得已哉。安於義命，固莊子處人間世之道也。至若盜跖殉利，死於東陵，有何不得已邪？今乃抑伯夷而躋盜跖，蓋亦異乎內篇之旨矣。此篇不出莊生之手，而為後人所附益，審矣。¹¹¹

伯夷、叔齊、箕子或餓或逃，正是出於「自適其適」，所以他贊同蘇輿說此篇乃「學莊之徒緣老為之」，¹¹²並質疑〈大宗師〉中對狐不偕等人之批評應非出於莊子之手。亦即莊子雖不以殺身成仁為價值，然若逃無可逃，則仍會選擇一死以保全個體精神之圓滿。「死」並非為了符合或彰明「仁」、「義」等道德價值，而是為了一己生命之完成，此為莊子與儒家之最大差別。其注〈天地〉「而今也以天下惑」至「厲人之夜半生其子」一段，謂：

天下既惑，又不信予之祈嚮，此亦無可如何之事。孔子困窮，耶穌見殺，皆緣於救世之惑，而莊子所謂又一惑也。然不有孔、耶，世何由醒，哀

¹⁰⁹ 同前註，頁 56。

¹¹⁰ 范耕研：《莊子章旨》，頁 58。

¹¹¹ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 135-136。

¹¹² 范耕研：《莊子章旨》，頁 59。

已！然欲明道者，亦非強人以從己也。惟有任其衍進，不強為之推挽，益趨利避害，人情類然，是予雖不推，世又誰肯自與憂暉近邪？……此章論媚世、矯世皆非，以自化為貴。¹¹³

點出孔子、耶穌之救世為「矯世」，不免有強人從己之嫌；而莊子之救世則為「自化」，人若有意趨利避害，自會求道，毋須說服，不待勉強。由此亦可見儒者乃有意為善，莊子則因任自然，兩者之立論確實有別。

范耕研雖能深入探尋、發揮《莊子》之意，然注《莊》期間所見所遇多傷心事，即欲以「命」、「自然」、「安時處順」來自我排遣，仍不免有所感慨。《全稿》注〈大宗師〉末章子桑答子輿之言「天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉。求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫」一段曰：

子桑有大宗師之德，而窮困於世至病憊欲死。蓋善生充德，乃內聖之事，己所可必者也；至人世變幻，禍福無常，己所不可必者也。不可必者，祇有歸之於命。此非謂人以安命乃正，閔人世之不平，真見之切而感之深也。¹¹⁴

《章旨》謂此段「意懷悲悶而詞甚激烈，與〈大宗師〉義又不合」，故疑為他篇錯簡，後人誤附於此，¹¹⁵《全稿》修正前說，指出子桑因具大宗師之德，故被列入此篇。然其既為真人，自能安時處順，何以「若歌若哭」，似因一己遭遇而有怨嘆？范耕研認為子桑之感嘆並非為了自己，而是人間處處可見之不平：

夫天生萬物以養人，惟有此數，一人多食，則必有受其飢者；一人多衣，則必有受其寒者，是子桑之病豈無由哉。此能仁大慈所以倡平等，而非

¹¹³ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 189。

¹¹⁴ 同前註，頁 118。

¹¹⁵ 范耕研：《莊子章旨》，頁 46。

富貴不仁者所能知耳。郭注乃謂「物皆自然，無為之者」，然則子桑天生窮命，固應餓死邪？何其立言之慳刻不仁一至於此哉！以此解《莊》，可謂厚誣莊子矣。此義不明於世，是以暴君亂民，接踵於世，悍然不自知其非，而恤貧之政，竟無有措之意者，職此由也，不亦哀哉。世謂莊子遺世獨立，獨善其身，豈其然者！¹¹⁶

人生於世，固有外在境遇之窮達順逆，然天地萬物既為一氣流轉，習習相關，看似有分別而實無分別。一人之貧病代表某些人過度聚斂，此所謂「命」或可說是人事之自然，卻非天道之自然。范耕研批評郭象注以子桑之境遇為「自然」，可能使人將他人之貧窮苦難歸因於「命」而不思作為，毫無改進，則世間將永無太平之日。

綜上所述，范耕研主張莊子之「救世」乃針對人世之紛亂，指示應世之道：順任自然，虛心應物，循中遊間。胡適曾批評莊子人生哲學之弊：「重的話可以養成一種阿諛依違、苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢，不問民生痛苦，樂天安命，聽其自然的廢物。」¹¹⁷ 范耕研特別強調莊子之「自由」乃在達成一己之精神圓滿，雖尊生卻不以屈辱之生為貴，絕非藉口「尊生」而縱情肆志，逃避責任，靦顏苟活，有力地反駁了「苟且媚世」之批判。而其據子桑之語發揮悲天憫人之意，亦可見莊子並非僅僅關注一己之逍遙，更非「不關社會痛癢，不問民生痛苦」。然范耕研之推闡是否符合《莊子》之意，不無可商。首先，此段並未提到子桑貧病之因，如何能謂必由他人過度聚斂而致？再者，莊子學說確實側重於個己生命之完成，較少觸及制度問題，若人人均能逍遙無待，自無富貴不仁之事，何須恤貧之政？而若人人皆須以名利肯定自身價值，則縱有各項立意良善之措施，也可能被扭曲、濫用。至於郭象等人多以「自然」、「命」

¹¹⁶ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 118。

¹¹⁷ 胡適：《中國哲學史大綱（外一種）》，頁 206。

注此段，似不宜逕以「天生窮命，固應餓死」為說，子桑之窮，雖或因外在局勢而然，更可能因其選擇「尊生而不辱生」所致，此乃順應天理之「自然」。由范耕研此段之發揮，正可窺見其熱切的救世之志。

四、論《莊子》對「知」之態度

晚清以來，大量西方新學新知傳入，如何接受、因應此一劇變，成為學術界的重要議題。例如受啟蒙與進化思想影響，時人對於知識的力量與發展多持樂觀態度，相信後人能在前人的基礎上掌握更多真理，發展人類文明，廣收進化之效。又如西方的科學知識不僅促進了器用之發展，也讓學者對於宇宙、自然有更多認識、了解，對傳統天人相應的思想體系也產生強烈衝擊。在此一風潮下，主張「絕聖棄智」的道家如何處理知識、文明等問題，格外引起學者關注，¹¹⁸ 范耕研注《莊》對此亦有深入思辨。其於〈大宗師〉首段「知天之所為，知人之所為者，至矣」至「且有真人而後有真知」之下，申說此篇旨在「明示標準之人格」，謂：「真人者，理想之人格；真知者，知識之本體，皆不可企及，不可體驗者也。」¹¹⁹ 〈大宗師〉所以「首嚴天人之辨」，意在揭示「知」之困境：

天者，自然；人者，人為。物皆自然而生，故當順其自然。……天人交融而生始遂。不然，則天人偏勝而生不全矣，故以知天兼知人為至也。

¹¹⁸ 如呂思勉認為物質之進步來自知識之進步，而老子所批判者並非物質、知識之發展，而是社會組織之不合理。參呂思勉：《先秦學術概論》，《中國文化思想史九種》，頁480。又如鍾泰謂：「民智既啟，世變日新，乃欲返之於無知無欲之古初，譬之障江河而使西流，是何可得！……若乃執滯於其說，信以為今不逮古，……是豈特失老、莊之旨，抑亦違生人自然之性者矣！」參鍾泰著，駱駝標點：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁202。

¹¹⁹ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁94。

人亦受生自然之中，與萬物同然。既有耳目心思，自非木石無知之比，極其所知，又不能盡知自然之實際，徘徊兩者之間，進退皆失所據。¹²⁰

木石無知，只能順任自然，無法自主，不如人有耳目心思可以感知、思辨；然人雖可自主，卻因無法盡知宇宙事理而陷入另一重困境。范耕研將此「知」之困境分為兩個層面：一是企求全知而不停追逐知識，而有〈養生主〉「以有涯隨無涯，殆矣」之病；二是妄將個人之知認作全體之知，而有〈齊物論〉「道隱小成，言隱榮華」之弊。〈大宗師〉對於這兩層困境，分別提出了精要的對治之道。

針對第一點，范耕研據〈大宗師〉「以其知之所知，以其養知之所不知」申說道：

養者，任而不強。凡人養生，皆無所強，自然任運，無所用心也，故所知不以無涯自困。勞精疲神，以求多知，終喪其性命之情，莊子所謂殆也。¹²¹

此處「以無涯自困」而「喪性命之情」，即〈養生主〉所戒「以有涯隨無涯，殆已」。其注〈養生主〉曰：

夫形上之學，玄妙精深，申此絀彼，未可遽窮，固屬無涯。即形下之學，追探究竟，亦屢變其說，隨時修正。若天文家言蓋天，進而為渾天；地球中心，進而為太陽中心。若物理家言，先有奈端之力學三律，今有斯坦因之相對論。前修未密，後出轉精，未知何時乃有定論。今之所得未知於宇宙之理，萬分中居其幾分，而已竭學人之心腦矣，則知識之全部，

¹²⁰ 同前註，頁 93。

¹²¹ 同前註，頁 93-94。

容有涯耶？敝精疲神以窮追乎知識，終不能及。縱令能及，亦無益於身心性命之理，曷若安運任化，以待知識之自來乎？¹²²

此段舉天文、科學理論之發展為例，指出各種理論尚在持續不斷、發展，雖或愈來愈接近真相，然從宇宙整體來看僅屬一小部分，且對於提升個人精神境界並無裨益，只是虛耗有限之心力與壽命。不過這並不代表莊子就完全屏棄知識：

莊子以自然為宗，對待知識學問，惡其窮追馳騁與夫成心有為，則必陷於困殆而不可救。若夫世運既進，文化自開，豈復有害於性命哉？亦莊子所不拒也。〈繕性篇〉云：「古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。」宣穎云：「以恬養知者，謂定能生慧。」宣說是也。……世人以為莊子反對知識，贊成愚蒙，誤會莊旨也。¹²³

指出莊子所反對者並非「知識」本身，而是「求知」的方式。畢竟以道觀之，知識發展亦屬「道」之一部分，此一過程既是整體的自然而然，刻意排拒反而違道。例如天文學已將舊說修正為太陽中心，自無必要再堅持陳見，亦不必再重新探索印證，故莊子絕非反對知識，亦絕不贊成愚蒙。其注〈繕性〉「古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬」曰：

各本無句首「知」字，《闕誤》張君房本有，是也。徑增。謂無心而知自生，故郭注謂「任其自知」，是莊子之意並不惡知，特惡有心造為之知耳。

¹²² 同前註，頁 45-46。

¹²³ 同前註，頁 46。

各本脫「知」字，遂以莊子為無以知為，失莊旨矣。智生而不任智，是以智養其恬靜。¹²⁴

范耕研據張君房本指出「生而無以知為也」應作「知生而無以知為也」，一字之差，對待知識的態度截然不同，再三強調莊子並不反對知識之自生自來。又發揮〈胠篋〉篇旨曰：

本篇主義在反對世俗之所謂知。蓋知有真知，有俗知，知恬交養，定能生慧，此真知也。私知小慧，害性傷生，此俗知也。此兩者決非同物，故本篇特為指明世俗之所謂知，以別於真知。〈養生主〉謂人生有涯，求知則殆，似乎莊子對於知識一概反對者。此篇雖學莊者之詞，然實可見莊子對知識之本意也。¹²⁵

王夫之《莊子解》謂〈胠篋〉不過引申老子「聖人不死，大盜不止」而為憤激之言，¹²⁶然范耕研認為此篇點出世俗所謂善惡並非真善真惡，雖為學莊者所作，實能真正掌握莊子對於知識之立場。另如注〈天地〉孔子批評丈人「假修渾沌氏之術者」一段曰：

由此章觀之，知莊子意在與世並進，而不以復古為貴，特不斤斤以進化自憊耳。而世或疑莊子為反對機械，何其不考也！¹²⁷

¹²⁴ 同前註，頁 227。按：王叔岷《莊子校詮》：「成《疏》：『率性而照，知生者也。』……案覆宋本生上有知字，與成《疏》合，《文選》嵇叔夜〈養生論注〉引此亦有知字。《闕誤》引張君房本生上有智字，知並作智，下同。《雲笈七籤》九四、《說文繫傳》三三引生上亦並有智字。」王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年），頁 567。

¹²⁵ 同前註，頁 140。

¹²⁶ 清·王夫之：《莊子解》，頁 159。

¹²⁷ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 183。

指出莊子並不反對器用發展，世既進則己亦進，有意復古反不自然。又如注〈天道〉輪扁與桓公之問答曰：

莊勉人求真知，勿為文字所囿，非不求知，而舊注以為「絕學去知」，失莊旨也。¹²⁸

注〈天運〉「孔子西遊於衛」一章曰：

此章莊子之意，以為宜求新知以適時用，勿可拘泥於古耳，非謂不求知也。而舊注以為皆「絕聖棄知」之意，似失莊旨。¹²⁹

兩段之「舊注」俱指郭象注。范耕研批評郭象以「絕學」、「絕聖」為說，並不符合莊子「求真知」、「求新知」之旨。若不求知，對事物只有粗淺、表面之認識，不能深入其內在本質，不能掌握其發展脈絡，臨事如何施用？故聖、學之典範不可盡絕，而知識更不可盡去。

至於第二點「妄將個人之知認作全體之知」，范耕研注〈大宗師〉「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」曰：

世所云知，皆以應物，故曰「有待」。中土重人倫，故儒家嚴上下之分；印度苦種姓，故佛家倡平等之旨；歐土困貧富，故社會主義者紛紛創制產之方。當其時地，皆足以救世；時地有異，亦莫不有窒礙，故曰「知有所待而後當」也。物萬變而無窮，知亦萬變以應之，故曰「未定」。納

¹²⁸ 同前註，頁 206。按：郭象注：「古不在今，今事已變，故絕學任性，與時變化而後至焉。」郭慶藩：《莊子集釋》，頁 492。

¹²⁹ 同前註，頁 214。按：郭象注：「此皆絕聖棄知之意耳，無所稍嫌也。」郭慶藩：《莊子集釋》，頁 513。

萃多數之黨，強欲推其所知以被於異國，此不明於「未定」之說也。人既未定矣，則天人之際，果何從以辨之乎？嗚呼！此誠無可奈何之事。¹³⁰

前人釋此段多針對個體之境遇、死生立論，范耕研則著眼於制度、文化層面，指出各國之不同制度，最初皆是因應社會問題所提出的解決之道，「知」與「所待」之相應，各適其宜。若時、地改易，「所待」有變，「知」即應隨之調整，此即「未定」。故各國之制度、文化雖有優點，然運用時必須修改調整，不宜完全移植。而不論是上古「堯之伐國，以文壓野」，¹³¹ 又或納粹強以自身價值加諸他國，均是不能辨明天人之際。此雖無可奈何，卻也並非全無解決之道：

當機運用，無非自然，則天之與人，理歸無二，故謂天即人，人即天，混合天人，混同物我矣。如此之人，謂之真人；如此之知，謂之真知。¹³²

若能因任自然而行，自能順天應人，天人無分，此即〈大宗師〉「有真人而後有真知」。既有「真知」，可知莊子絕非主張無是無非，其所批評者實為世俗之是非，亦即「俗知」。范耕研申說〈齊物論〉「莫若以明」：

道隱小成，言隱榮華，則世所謂是非，非真是非，須明以辨之，是非乃可定，故曰「莫若以明」。「明」則是非得其真，而儒墨之爭自息，非執一而時或執一，非執中而時或執中，非兩是兩非而時或兩是兩非，要視

¹³⁰ 同前註，頁 94。

¹³¹ 范耕研《莊子詁義全稿》注〈齊物論〉「堯問於舜」一段謂：「堯之伐國，以文壓野，然心知其非，故師行之頃，為之不怡也。舜之意以為廟謨雖定，干戈未接，彼三國者，猶安於蓬艾之陋，未受文明之禍，止而不伐，救過未晚，又何必為之不怡哉。堯之橫以文明被之塞野，徒令勝者驕矜，敗者夷滅，人被其禍，物受其殃，終令兩者俱失其性而已，是強不齊為齊，非真齊也。」（頁 33）此說亦本於章太炎，參章太炎：《齊物論釋定本》，《章太炎全集》第 6 冊，頁 100-101。

¹³² 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 94。

乎明之而已。莊子唯恐道、言之晦蔽，思有以明之，奈何世人猶以無是無非說莊子邪？¹³³

道、言雖隱，若能「明」便可以得其真，得其真則不待爭辯，是非自明，然「知」既無涯又不可盡，如何斷定何者為「真」？范研耕自設問難：「是非有真，唯物理曆數有，然尚不敢遽必。禮俗政教，不法常可，時地遷貿，莫能為良，何以定是非之真？」自答曰：「此明之所以可貴也。」再分從兩方面提出回應。就物理現象來看：

夫天圓地方，日升月恆，古人所謂是，今知其非，不有疇人，歷世窺測，何以漸得其真。任而不辨，將終古不明矣。¹³⁴

前人受限量測之工具與能力，僅能提出假說，經後人不斷探測研究，已能逐步接近真相，可見「辨」實有助於「明」。人事現象亦然：

王政漸祛，民治日張，男女平權，昏喪趨簡，豈唯時地演進，亦緣是非有真，此明之效也。儒徵於人，墨徵於鬼，優絀顯然，豈同黨伐。又若仁義之名，傳自古昔，儒墨同其名言，異其封界，彼此執著，更相乖戾，愈宜比合異同，推求真是，豈可存而不論，不求有以明之邪？唯時會未至，徵驗不足，則不可輕斷，是以聖人慎之，非謂無是非可明也。¹³⁵

各地之風俗民情、社會制度發展雖有不同，然以民主、性別平等、禮俗簡省為例，大體仍有共同之趨勢，此即因事理漸「明」而然。至於各家立說之是非，優

¹³³ 同前註，頁 20。

¹³⁴ 同前註，頁 20-21。

¹³⁵ 同前註，頁 21。

劣顯而易見者，不待辯論即可明；縱或一時難以論斷，待時日久而徵驗多，必可明之，故聖人謹慎從事，並不代表無是無非。其注「道樞」一段再次申明此意：

世唯真理絕待無偶，為立敵所共許，無所容其辯，是謂道樞，以應無窮，則是非自明，非若辯者之依違兩可，是非莫定者也。¹³⁶

真理既為絕對而非相對，則是非自然不待辯即可明。范耕研也因此深信：世人妄見雖深，真理終會逐漸明朗，就如物理學之發展，由牛頓之三大運動定律至愛因斯坦之相對論，日益嚴密，人事之理亦然。可知莊子之齊是非，並非世人所謂「不辨賢愚，置之不聞不問」，¹³⁷ 而是以絕對之道，照見事事物物之本然，本然既明，是非即顯。其注〈知北遊〉「齊知之，所知則淺矣」：

知本不齊而強齊之，則所知淺矣。故莊子之〈齊物論〉要在「以明」，而不在「齊其知」。世人多以莊子欲齊是非，可謂誤矣。¹³⁸

真理既非人人可知，故「知」自然不可能齊，亦不必勉強齊之，世人不知莊子所重在「明」，誤以為莊子為齊是非而含混籠統，以致害道。¹³⁹ 范耕研樂觀地相信，經由不停探索修正，後人可在前人已有之基礎上繼續深入，故謂：「苟能具因是之心，以明之術，則真理雖夙遠邪，終有近之之一日」，「不然者，將終古闇習，無闡明之望，豈莊子之義哉？」¹⁴⁰

¹³⁶ 同前註，頁 22。

¹³⁷ 同前註。

¹³⁸ 同前註，頁 317。

¹³⁹ 范耕研《莊子章旨》疏釋〈齊物論〉：「近人或謂莊子疏於世情，懶於辨異，雖知其不齊而姑齊之，若登九層之塔，俯矚人馬不能以寸，以此為齊，誠不合科學矣，豈莊生之旨哉！」小注曰：「章氏講演，謂莊子之意窮究事理至於無窮，而『然不然之理終不可得』，故是非之來源不必窮究。是則漫汗糊塗而已，豈足貴哉，決非莊旨。」（頁 7）。小注之「章氏演講」當指章太炎〈諸子略說（下）〉。

¹⁴⁰ 范耕研：《莊子詁義全稿》，頁 22。

綜上所述，范耕研將《莊子》對「知」的態度區分為「知識」與「真知」兩層。就「知識」而言，他強調莊子雖反對追逐知識，然並不排斥器用之進化；而就「真知」來看，則人當盡力明辨，逐步獲得真理。其說雖極有啟發性，然如其所舉民主制度、男女平權等例，是否一制度之建立就表示人們已能了解「平等」之價值與意義？許多倡議平等者，可能僅為了個人利益，也可能只是追隨社會風氣而然，是否即代表已能「漸得其真」？至於以科學之發展比喻「真知」，亦可商榷。「道」、「真知」是一不可分割之整體，「不知道」／「知道」並非一漸進過程，而是「相對」／「絕對」兩種截然不同的狀態。且「真知」是個人的、無法累積的，真人之進路雖能為後人指點方向，卻不必然能使後人獲致真知。大體而言，范耕研對「知」之辨析與申說，除受時代風氣影響外，更寓有以「知」改善人類器用、社會制度、精神生活之殷切期盼。

五、結論

本文第一節先介紹范耕研治《莊》之歷程及其著作，並梳理《日記》之相關材料，呈現其《莊子》研究之大體面貌，第二至四節則由具體的文獻分析，指出范耕研深受章太炎影響，傾向以佛解莊，於析論《莊子》與釋、儒、老之思想異同，多發揮《莊子》與釋氏之相近處。至於其強調《莊子》「旨在救世」，除章太炎之啟發，又或受民初佛學之影響而然。范耕研主張莊子之救世，在於針對人世之紛亂指示因應之道，特別指出莊子雖尊生，然不以屈辱之生為貴。他將莊子對待「知」的態度分為兩層：就「知識」而言，莊子雖反對一味追求知識，然並非排斥器用進化，亦非贊成愚蒙。至於「真知」則是不待辯而自明，並非無是無非，世人妄見雖深，然可經由持續「明辨」而漸得其真。綜合本文各節所論，可知范耕研之治《莊》乃以章句訓詁為基礎，進而闡發己見，時亦融入個人對於時

事、人生之深刻關懷，帶有鮮明的時代印記。而其雖籀讀《莊子》多年，頗有心得，然在面對接連而至之驚天鉅變時，心緒亦難免惡劣不寧。¹⁴¹ 其〈飛機〉一詩嘆道：

……人間何幸有此艇，排雲奮發如鷹隼，從此不愁遠別離，彩鳳雙飛夢還醒。何為有器不善用，坐令大地皆震動。來如鴉陣晚朝風，彈雨連珠驚火迸，不知枉死多少人，累累沙場屍慘橫。當年發明者，地下應痛哭，本以利人群，何為翻荼毒。……血肉成灰地成坎，惡魔肆虐驚人膽。千載文明一掃空，不是惡魔有誰敢。道家絕聖智，後世議其激，試觀今日事，儔不為兩臣。……¹⁴²

科技、知識、文明之發展，本應帶給人們更便利、更幸福的生活，孰知這些新發明反成千古未有之災難，如此看來，老子絕聖棄智之說似非全無道理。《日記》1949年5月17日：

昨夜半夢回，聽炮聲甚響，連續不斷，心緒煩悶，不復入寐。……人生如是，宜乎我佛之力求解脫也。伊古哲人求知立說，皆所以解決此問題，論者謂佛陀之說最為圓融，然亦不過就精神方面示人以極樂世界耳。而器世界之痛苦，仍無法解決，轉不若近世唯物家之切於事情矣。世上有達人邪？吾當就而問之。¹⁴³

此處所述論者對於佛學救世成效之質疑，多少亦反映了范耕研內心之困惑：從思想層面探究、發揮《莊子》之救世精神、應世之道，對於飽受磨難的人們而言顯然緩不濟急，似不若從制度面進行改革更能直接造福群眾。然則范耕研雖於

¹⁴¹ 參范耕研《蓋硯齋日記》1949年4月28日至5月18日記事，頁429-435。

¹⁴² 范耕研：《蓋硯齋詩文殘稿》，頁23-24。

¹⁴³ 范耕研：《蓋硯齋日記》，頁433。

1949年已大致完成《莊子》研究之學術工作，但如何才能真正達致逍遙、平等之境界，或許是其窮究一生持續探尋之課題。

參考書目

一、傳統文獻

- 漢·王充著，黃暉撰：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996年。
- 唐·韓愈著，劉真倫、岳珍箋注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010年。
- 宋·蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年。
- 明·釋德清著，黃曙輝點校：《莊子內篇注》，上海：華東師範大學出版社，2009年。
- 清·王夫之著，王孝魚點校：《老子衍、莊子通、莊子解》，北京：中華書局，2010年。
- 清·王先謙：《莊子集解》，臺北：世界書局，1992年。
- 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。

二、近人論著

- 太虛大師：《太虛大師文匯》，北京：華夏出版社，2012年。
- 方勇：《莊子學史》，北京：人民出版社，2008年。
- 王世舜注譯：《莊子注譯》，濟南：齊魯書社，1998年。
- 王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年。
- 呂思勉：《先秦學術概論》，《中國文化思想史九種》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- 呂思勉：《經子解題》，《中國文化思想史九種》，上海：上海古籍出版社，2009年。

- 胡適：《中國哲學史大綱（外一種）》，石家莊：河北教育出版社，2002年。
- 胡遠濬：《莊子詮詁》，北京：中國書店，1988年。
- 范希曾：《書目答問補正》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 范耕研：〈呂氏春秋補注〉，《江蘇省立國學圖書館年刊》第6年刊，1933年，頁3-148。
- 范耕研：〈墨辯疏證通論〉，《江蘇省立國學圖書館年刊》第7年刊，1934年，頁1-14。
- 范耕研：〈江都焦理堂先生年表〉，《斯文》第1卷第17、18期合刊，1941年，頁7-12。
- 范耕研：〈江都焦理堂先生年表（續完）〉，《斯文》第1卷第20期，1941年，頁17-20。
- 范耕研：《莊子詁義》，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 范耕研：《齋硯齋詩文殘稿》，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 范耕研：《莊子章旨》，《齋硯齋雜著兩種》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 范耕研：《莊子詁義全稿》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 范耕研：《齋硯齋日記》，臺北：文史哲出版社，2005年。
- 徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第17期，2002年12月，頁21-65。
- 麻天祥：《反觀人生的玄覽之路——近現代中國佛學研究》，貴陽：貴州人民出版社，1994年。
- 馬敘倫：《莊子天下篇述義》，張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》，北京：華夏出版社，2009年。
- 康有為：《孔子改制考》，北京：中國人民大學出版社，2010年。

- 梁啟超：《莊子天下篇釋義》，《飲冰室合集》第 10 冊，北京：中華書局，2003 年。
- 章太炎：《莊子解故》，《章太炎全集》第 6 冊，上海：上海人民出版社，1986 年。
- 章太炎：《齊物論釋定本》，《章太炎全集》第 6 冊，上海：上海人民出版社，1986 年。
- 章念馳編訂：《章太炎演講集》，上海：上海人民出版社，2011 年。
- 陳鼓應：《莊子今註今譯（修訂本）》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
- 湯志鈞編：《章太炎政論選集》，北京：中華書局，1977 年。
- 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016 年。
- 葉德輝：《書林清話》，北京：中華書局，1987 年。
- 廖平著，李耀仙主編：《廖平學術論著選集（一）》，成都：巴蜀書社，1989 年。
- 聞一多：《莊子內篇校釋》，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》第 9 冊，武漢：湖北人民出版社，1993 年。
- 蔡岳璋：〈學問家的革命與傳統的發明——以章太炎《齊物論釋》為例〉，《清華中文學報》第 9 期，2013 年 6 月，頁 123-168。
- 錢基博：《讀莊子天下篇疏記》，張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》，北京：華夏出版社，2009 年。
- 錢穆：《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司，1990 年。
- 鍾泰著，駱駝標點：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 顧實：《莊子天下篇講述》，張丰乾編：《莊子天下篇注疏四種》，北京：華夏出版社，2009 年。
- 龔隽：〈近代佛學從經世到學術的命運走向〉，《哲學研究》1997 年第 5 期，1997 年，頁 39-47。