

林希逸莊子義理研究

許志信

台北大學中文系兼任助理教授

摘要

林希逸是一位理學家，他有很深的儒學的家傳與淵源，但是他的學問不僅限於儒家的經典，注莊一直在莊學的發展中具有很重要的地位，林希逸將儒學與莊子學問相互註解，甚且也參酌佛理，也算對於宋儒嚴格的門戶觀念作一種突破。為開出理學的新境界。或者是開出理學中較為開放的理論路數。他注莊子在程度上是比較站在維護儒家規範的角度立言，不甚同意莊子打破人文化價值 渾沌忘機的思想，林氏理學氣息比較重，都用「理」來解釋莊子，林氏一直是具有理學本色的，林氏的「理」是富有人倫價值的儒家之道，並不是莊子的那一種虛無破執之「理」。林氏之注莊不免將莊子儒家化了。使其更貼近於理學的觀點，林希逸終極要說的是莊子與儒家的學問並不牴觸。莊子與六經一樣也將成為理學的註腳。林希逸某種程度想打破儒學的門戶，擴大理學的體系。另外林希逸以郭象自然義解莊，也以佛教解莊，都顯現出極豐富的思想義理。

關鍵字：林希逸、理學、莊子、郭象、宋代思想

一、前言

莊子書一向難讀，《莊子·天下篇》曾說「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。」¹ 而且儒家對於莊子一直是若即若離，有同意、有補充、有批判，尤其是宋明理學事實上是有莊子的一面，但又怕人說他太傾向於佛道，或太逍遙自由而失去入世的精神，或失去禮教的秩序，或遺忘經世濟民的責任，於是對於莊子又不敢太靠近。這是宋明理學對待莊子的一種矛盾心態。

林希逸是一位理學家，他有很深的儒學的家傳與淵源，但是他的學問不僅限於儒家的經典，注莊一直在莊學的發展中具有很重要的地位，在當時理學盛行之時，能將精神用於百家之學，是難能可貴的，他認為讀莊子書有五難：

此書所言仁義性命之類，字義皆與吾書不同，一難也；其意欲與吾夫子爭衡，故其言多過當，二難也。鄙略中下之人，如佛書所謂為最上乘者說，故其言每每過高，三難也；又其筆端鼓舞變化，皆不可以尋常文字蹊徑求之，四難也；況語脈機鋒，多如禪家頓宗所謂劍刃上事，吾儒書中未嘗有此，五難也。是必精於語孟中庸大學等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，據此眼目而後知其言意一一有所歸著，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。²

林氏所謂讀莊五難，正是他注莊五絕，突顯了林氏精采的莊子義理思想，林氏注莊融合了儒家與佛教的義理，並且巧妙的將其結合在一起。

因為宋人解莊另闢蹊徑，未必全集中在訓詁方面，在義理上有迥異於前人的意見。林希逸解莊受到了宋代理學思潮的影響，如邵雍詮釋莊子也在義理上下工夫，即可見當時注莊之風氣、他也是宋人真正引述儒家經典來解釋莊子的一位。雖然在他之前已儒義注莊已經有了，如郭象、邵雍等，但林氏以儒義注莊卻有其特別的意義。另外林氏對佛理也有很深的造詣，佛教到了宋代可說是相當成熟，各種宗派已經和中國原本的學問相為註腳，林氏深通禪宗，並且不吝情的將佛教的內容融入於莊子的解釋之中。也可以這樣說，林氏注莊未必全符合於莊子義，有將一己的思想詮釋於其中，這就凸顯了時代的特色，他經由注莊之中，超越了宋明理學的思惟。

因為理學家除了邵雍之外都不願意言明其本身的莊子氣味。究其根

¹ 林希逸，《莊子口義》（北京，中華書局，1997），頁 501

² 同前註，頁 1

源，這是理學家在心中一直著了一個道統的魔咒，一般對於「異端」之說防範甚嚴，稍涉虛無就劃為異端。林氏也看出來了：

若此眼未明，強生意見，非以異端邪說鄙之，必為其所恐動，或資以誕放，或流而空虛，則伊川淫聲美色之喻，誠不可不懼！³

事實上理學家近佛近道者不一而足。如程門高弟謝良佐，指點手法幾如參禪。周敦頤之學融合老易，其《太極圖說》來源應為道教的陳搏，其無極一說更是道家的學說。⁴甚至到後來理學家的學問發展更是如此，程顥以心為本體早染佛義。朱熹「理一分殊」顯然是華嚴「理事無礙」的路數。旁觀者清的清儒對此著墨甚多。⁵而理學家無論是主觀上或形式上都是絕對不自認為他們近佛的，他們在儒佛的分際上十分嚴謹，尤其是只要思想略帶虛無就算異端，莊子在儒家眼光中無非是屬於虛無一路的，就這種標準來說，可以說是異端。林希逸將儒學與莊子學問相互註解，甚且也參酌佛理，而且不像其他宋儒僅限於暗用，他是公開將儒莊佛相互註解，與其他理學家對此一問題謹慎的態度不同，這也算對於宋儒嚴格的門戶觀念作一種突破。這是有可能開出理學的新境界的。或者是開出理學中較為開放的理論路數，這在當時理學家中也是不容易的，他自己說：

希逸紹常有關於樂軒，因樂軒而聞艾軒之說，文字血脈稍知梗概，又頗涉獵佛書，而後悟其縱橫變化之幾，自謂於此書稍有所得，實前人所未盡究者。最後乃得呂吉甫、王元澤諸家解說，雖比郭象稍為分章析句，而大旨不明，因王呂之言愈使人有疑於莊子。若以管見推之，則此書自可獨行天地之間，初無得罪於聖門者。使莊子復生，為之千古而下子雲可也。⁶

林希逸注莊 突破門戶，這是極度具有慧見的。後來明清之際的儒者注莊蔚為風潮，如覺浪、錢澄之、方以智、林雲銘、陸樹之都融會儒莊、調和二者矛盾，而林希逸實為此一風氣之先驅。

³ 同前註，頁 2

⁴ 參考勞思光，《新編中國哲學史》三（台北，三民書局，1989）頁 133-140 與梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北，華正書局，1985），頁 79

⁵ 參見梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北，華正書局，1985）頁 6-7

⁶ 林希逸，《莊子口義》，頁 1

二、林氏的儒家傳統與注莊的特色

林希逸認為解釋莊子極難，必須博讀儒家諸典，才能深刻解莊子，這已經溢出於宋人注莊的範圍。他認為莊子在義理上與儒家經典實無二致。他說：

是必精於《語》《孟》《中庸》《大學》等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，具此眼目而後知其言易一一有所歸著，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。⁷

而林希逸所說的儒義顯然說的是四書而不是五經，這顯然與宋儒想以四書代替五經作為儒學主流有密切關係，而林氏想要突顯的是心性而不是禮教，這一點儒莊確有相通之處。林希逸又將莊子自聞自見之說與儒家思想相會通，他說：

自聞自見，若在吾書，即論語所謂「默而識之」，《易》所謂「默而成之，不言而信」，《孟子》所謂「施於四體」「不言而喻」伊川《春秋傳序》曰「優游涵泳，默識心通。」皆是此意，但說得平易爾。⁸

他既已認為《莊子》一書之「大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。」⁹林氏便認為儒學的許多經典都可以涵蓋在《莊子》一書當中，由此足可以看出他以儒學解莊的立場了，他認為儒家義理不通就無法深刻理解莊子。雖然林希逸沒有提出如後來晚明的錢澄之、覺浪主張莊出於儒的思想，但林氏已經很敏感的感受到了莊子書中與儒家相應的地方。林希逸的理學造詣極高，他「其授受遠有源委，一時才名，與莆人劉克莊相軋，而評者謂希逸理學實優之。」¹⁰他是宋代理學艾軒派的傳人，由程頤、尹敦、陸景端、林光朝、林亦之、陳藻一脈相傳而下。這時二程子之學已由洛傳閩，而林希逸是福建福清縣漁溪人，屬於艾軒學派。艾軒學派的特色是溯源於二程子，又有閩學特色，比較重視文章，突顯性靈創發，林希逸曾說「希逸少常有聞於樂軒，因樂軒而聞艾軒之說，文字血脈，稍知梗概。」¹¹

⁷ 同前註，頁 1

⁸ 同前註，頁 144

⁹ 同前註，頁 1

¹⁰ 《閩南道學源流》《四庫全書存目叢書》，濟南，齊魯書社，1996，頁 178

¹¹ 同前註，頁 1

般說來閩中理學較河洛理學更重視文學，後來朱熹對於文字也有癖好，不能說和這個因素無關，林希逸處居在這一個文化氛圍，也不例外，他在理論上重視文學，亦有好的文學創作。既然重視文學，就與二程子重道輕文的理學傳統歧異了。

然「文學」不屬於道德範疇，比起哲學、史學來看，其學術性格就多了一點生命的感悟觸發，寫生活經驗形下的東西比較多。對於道德的要求也比較寬鬆；進一步說，極可能是林氏受文學薰陶之後，使其擺脫道德主義的內在緊張，他對儒學的體會也就在入世的基礎上相當程度超越了篤守倫理的禮教特質，於是不會將理學與社會規範、統治秩序這些屬於結構性的形式主義上著眼，他應該對於理學的研究與實踐中見到其深厚的精神境界，也就是對儒學精微的地方有很深的體認。林氏認為傳統儒學缺乏超越精神，而理學正是要修正傳統儒學過於傾向功利的入世性，修正儒學可能存在的庸俗性，這一點理學必須借助莊子甚至是佛學作理論建設，後來清儒對於理學的微詞也正在於此。¹²然而這個時候理學體系還沒有完全定型，也還處流行於山林書院的在野狀態，¹³這使得林氏要借鑒於莊子來充實理學體系。而莊子充滿想像力的豐富語言是充滿著文學的浪漫精神的。最容易給理學更深的思想養分，因為理學一向有輕文重道的精神，與蜀學蘇軾相較之下，在性靈層面上是欠缺了許多。林希逸想用理學義理與概念來理解莊子。更想由莊子的注解開拓理學的廣度，尤其是理學所欠缺的文學層面。這一個理想讓理學慢慢朝一個新方向發展，而林氏的莊子學呈現迥異於傳統注莊的態度。

三、林氏會通儒莊的方法

(一) 以入世而不染之義會通儒莊

莊子思想過分出世，善於擺脫人倫名分，也顯得少對人間富有關懷與熱情，這在林氏看來也略有不足，林氏想在註解中改造莊子思想，也就是這種思維的反映。於是他將二者加以會通，就能符合當時時代人們的要求。就此一點，林氏更極力突出莊子極富入世精神，他說：

**人而無親，則人道絕矣，故曰無親者盡人。盡，絕也。細看數句，
莊子如何不理會世法。¹⁴**

¹² 參見梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北，華正書局，1985），頁 27

¹³ 宋代理學並非官學，其書院亦為私立，朱子之學在南宋還被當作偽學，與明清時代以朱子學說為科考定本，或清初以朱子學為官學並不相同。參考《宋史》〈道學傳〉

¹⁴ 林希逸，《莊子口義》，頁 361

他在解釋《莊子·在宥》一篇中說道：

莊子依舊是理會事底人，非止談說虛無而已。伊川言釋氏『有上達而無下學』，此語極好，但如此數語中，又有近於下學處，又有精粗不相離之處。¹⁵

就是說明莊子的精神不在出世，而在入世。

林氏注莊子對於其出世的那一層面，林氏是刻意略去，於是他在註解之中，極力去突顯莊子中入世近俗的一面，而淡化了莊子書主張必須遺世才能獲得精神上的超越的重要觀點。他說：

莊子依舊是理會事底人，非止談說虛無而已。伊川言釋氏『有上達而無下學』此語極好，但如此數語中，又有近於下學處，又有精粗不相離之意。以道為貴，則物為賤矣，人豈能遺物哉！¹⁶

又莊子「把許多世間事，喚做卑，喚做粗，中間又著箇不可不三字。」¹⁷又說「無形無狀，自然而然者，於形而下者見形而上者。」¹⁸莊子突顯每下愈況、道在屎溺的境界，更接近形下境界。¹⁹可以說莊子一書是有接近世俗一面之處。林希逸刻意突顯這一點，就是要挖掘莊子書中入世的部分。

林希逸注莊很重視入世一目，林希逸解釋莊子繕性一章說：「義明乎中，而後能與物親，便是『盡己之謂忠』也。情，發見者也，以中心之真純而見於外，以其發見者而反求之中心，即是『樂則生矣，生則樂可已。』故曰中純實而反乎情，樂也。」²⁰林希逸說：

人處逆境，自能順以應之，不動其心，事過而化，其身安於無為之中，一似全無事時也。²¹

¹⁵ 林希逸，《莊子口義》（北京，中華書局，1997）在宥，頁 175

¹⁶ 同前註，頁 179

¹⁷ 同前註，頁 182

¹⁸ 同前註，頁 197

¹⁹ 《莊子》，頁 28

²⁰ 林希逸，《莊子口義》，頁 253

²¹ 同前註，頁 52

又「是非不得於身者，言無入而不自得，超出於是非之外。」²²又「樂通物者，聖人之心，以無一物不得其所為樂也。通，得所也。不任物之窮通而以此為樂，不足為聖人矣。」²³

又

有所悲樂，有所喜怒。有所好惡，則非自然矣。憂樂不係於心，方為至德。一而不變，便是主一而無適也。無所於忤，順自然也。忤，逆也。不與物交，感而後應，雖與物接而不為物所累也。²⁴

又

怒雖出而不怒，則是其怒者本自不怒，而出自然之怒，非有心之怒也。……至人出而有為於世，無所容心，雖為亦無為也。本自無為而出，即是無為無不為。²⁵

林氏主張「心」不受紛亂的現實所影響，就能有超越的境界，能無心應物，他說：

然此心若平和，則陰陽豈能為害，故曰非陰陽賊之，心則使之，即所謂其熱焦火，其寒凝冰是也。此兩句極佳，在心學工夫，此語最切。²⁶

這樣的思想不只一次出現在林氏《莊子口義》之中，這更能看出林氏注莊的傾向。從此一思想上看，與理學氣息十分相近，也近於郭象義理。郭注：「處子者不以外傷內也」「夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閭堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而禦六氣，同人群而驅萬物」²⁷郭象注莊兼函儒義，以中庸一書的「素位」義來解釋莊子的「逍遙」義。²⁸這是處居惡濁世間，心卻不動不染的思想，通常言此論者必具入世態度，但在精神上又耐世俗煩劇，宋代理學家念念不忘經世濟民，但卻不以事功為價值，²⁹認為真正儒者應該處於事功之中卻不為事功所感染，更進一步說就是說事功應該以行若無事，以全幅從容淡定的方式進行，極容易接受郭象這種義理。以上林氏注莊的這些話如同程顥話的翻版，程顥說：

²² 同前註，頁 95

²³ 同前註，頁 103

²⁴ 同前註，頁 248

²⁵ 同前註，頁 371

²⁶ 同前註，頁 365

²⁷ 郭象，《南華真經》（台北，台灣商務印書館，1971）頁 19

²⁸ 參考戴景賢，〈莊子郭象注參用儒義之分析〉，《中山大學學報》第二期

²⁹ 程子曰：「泰山為高矣，然泰山頂上已不屬泰山，雖堯舜之事，亦只是太噓中一點浮雲。」見《宋四子抄釋》（台北，世界書局，1980）頁 76

夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。³⁰

另外一位理學家周敦頤則特別熱愛蓮花，他所持的原因就是「余獨愛蓮出淤泥而不染，濯清漣而不妖。」³¹即處染污之境仍不改其清淨本然，這也是這種思想的結果。林希逸注莊與理學有相近之處，此乃思想上有近似之處，都是一種儒家思想摻入莊子的思想的必然結果，或是莊子入世化的必然發展，也是一種將儒家倫理化價值消解的思想，是宋儒禮教產生弊端後不得不然的一條出路。對儒家也好，對莊子也好，都是一種新的發展契機，林氏突顯這種相近的地方，並相互的點明這些問題。其實是別具慧眼，而且也符合時代精神。

然就《莊子》一書本義來說，就是心能入世卻不為所染，這並非莊子原意，而是莊子受儒家中庸素位一義影響的思想，也是莊子的郭象化，³²林氏下面這一段更像是郭象的翻版，林氏說：

雖王天下，不自以為尊顯，黃屋非堯心之意也。胸中之明，照乎天地，以此為顯，故不以王天下為顯也。³³

就像郭象在注莊子逍遙遊時說：

聖人雖在廟堂之中，然其心無異於山林之中。世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以縵縈其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。³⁴

這雖較具寬容精神，卻是保守面貌，即滿足於現成，於是莊子也能入世應事，只是不動於心、不困於心而已，如此莊子再也不是隱居山林、不管世事的態度，可以說漸漸世俗化了，是一種莊子書偏向入世思想的理論建設，這也是理學家對於莊子必然的思想詮釋，林氏深受儒家義理影響，他雖然在理智上認為郭象注逍遙遊一義曲解莊子，但郭象將莊子儒化的這一點，林希逸卻極為同意。林氏不厭其煩的在註解莊子的每一章句不斷說

³⁰程頤，《二程集》（北京，中華書局，2006）卷二，頁 28

³¹周惇頤，〈愛蓮說〉，見全祖望編《宋元學案》，頁 47

³²參見劉義慶，〈文學篇〉，《世說新語》（上海，上海古籍出版社，1982）頁 167

³³林希逸，《莊子口義》，頁 186

³⁴郭象注，《莊子》，（台北，藝文印書館，2000）頁 46

明的說明這一點，他說：

「虛即自然也，無所著也。鏡之於物，妍媸去來，照者自照，何嘗將之！何嘗迎之！將，送也。照形而見形，照物而見物，謂之應，鏡中何嘗留之，故曰應而不藏。至人之心如此，所以於物皆無所忤，故曰勝物而不傷。」他又將莊子「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。」³⁵

又

雖有天下之大，而不足累其心。……雖奮而執天下之槩，此心亦不與之偕往，言心不動也。不為利遷，言不計利害也。究極萬物真實之理，故能守其本然之靜。外天地，遺萬物，不動於外也。其心不動，神又何所困乎？³⁶

又

無將無迎，即無心於物者也。應物而不累於物，則為外化，因感而應，不動其心，則為內不化，故曰古之人，外化而內不化。……一不化者，無心之心也。³⁷

又「則天地之間，物物皆有自然之造化，何可容力！但當依放自然之德，循行自然之道，能如此已為極矣。」³⁸又「人世如在樊籠之中，汝能入其中而游，不為虛名所感動。有跡則可名，纔至有跡，則是動其心矣。處世無心則無跡，無跡則心無所動，故曰遊其樊而無感其名。」³⁹又「拘於禮文，則有所諱避；可行則行，隨事而應接之，故曰應於禮而不諱。」⁴⁰這些話都凸顯了入世的儒義，與莊子強調生命遠離世俗而達精神超越的境界是有一段距離的。林氏此話又頻頻出現，正是反覆的說明這一層意義，可見林希逸對這一觀點的重視程度了。這一層意義就是不必出世就可以逍遙，林希逸用這一點來會通儒道是很具慧眼的。因為莊子的避世不是每一個人都能做到的，尤其儒家本身對於人生有一種強烈的嚴肅性，他要考慮人文的種種問題，舉凡經濟的、政治的、道德的問題，均有一種承擔的精神。從這一點說，要理學家放棄入世的生命態度，改隨莊子出世精神，在現實上不太可能，但又要以《莊子》作為生命安頓的需要，故不能不為

³⁵ 同前註，頁 135

³⁶ 同前註，頁 222

³⁷ 同前註，頁 246

³⁸ 同前註，頁 220

³⁹ 同前註，頁 117

⁴⁰ 同前註，頁 180

此理論。

這樣子，入世與出世就可以打成一片，林希逸加以闡述，說出了一段極富理學意趣的話，他說：

尸，主也，不以名為主，是為善無近名也。府，聚也，前言不暮事，不謀焉用智！即是此意，有意於謀，則是謀聚於此，可謀則謀，無所用心，故曰無為謀府。事雖不可不為，而不以事自任，故曰無為事任。人雖不能無智，而不以智為主，故曰無為知主，心有所主，則私矣。此四箇無字，是教人禁止之意，與論語四勿字同。⁴¹

這段解莊之語，就蘊含儒義，又能得莊子消解執著的好處。即用事而不為事所染，儒家孔子四勿之說，甚得理學家之歡迎，理學家修養工夫難免有束縛，一直由艱苦的過程入手，有時在過程中對道德的執持比較緊張，極怕染污了心性，但理學家在精神境界上卻是嚮往一種超越的情態，換一種文化語言解釋，此即理學家所說的形上天理，這樣子理學就可以在某種程度擺脫禮教，能突破理學可能造成的封閉一面，從精神境界上說，可以進入到可以與佛教的思想高度媲美的狀態。這一點顯現出宋初儒者在長期戰亂之後的一種心情，即承擔精神與隱逸態度的相互滲透融合，對於社會秩序的渴望又想超越的特殊態度，這一點可謂之「忘機」，林氏在註解桑庚楚篇的時候曾說：

纔有所惡，則心有所著，羈，以皮束物也，韃，閉門之牡也，二者皆執捉斂束之喻。應物於外，欲自檢泥，則繁多不可執捉，外既不定，則將反而求之於內，故曰將內韃。心中之擾擾，欲自檢泥，則網繆纏繞而不可執捉，內既不定，則又將求之於外。⁴²

林希逸如此闡述是在追尋理學與莊子可以會通的重要地方。

（二）以自然義會通儒莊

林氏雖然入世，也以入世的儒義註解莊子，可是林氏在思想本質上並不功利，如果他的思想很重視事功，他可以尋求諸子中講求功利的學派，又何必苦心註解莊子，並對莊子有如此高的評價。

⁴¹ 林希逸，《莊子口義》（北京，中華書局，1997）應帝王，頁134

⁴² 同前註，頁355

因為林氏表象上是入世的，但其對對世俗的是非則採取漠視的態度，主張以物觀物，反對矛盾的對抗，這就接近的莊子的義理。他在注莊時即對於才性部分採取郭象的看法，不過份以人文化加以勉強，就在乎高下標準的人來說，這一點屬於較為消極的態度，林氏說：

萬物之間各有自然之理，行乎其中，故曰行於萬物者，道也。上之所以治者，如禮樂刑政，皆治之事也。事事之中，各有藝業，隨其所能者，人之技也。⁴³

將才性之自然不加矯造勉強，各因其是，不立一個統一的標準，這明顯是郭象的思惟。林氏還說：

鶴之白，烏之黑，自然而然，不待浴之黔之。黔，染黑也。黑白之樸，言黑白皆有自然之質，無美無惡，不足致辯。以名譽而觀視於天下，便有是非之意，有譽則有毀，此心便不廣大矣。⁴⁴

也就是林希逸認將萬物的相對關係打破，而這個相對關係是由「我」「欲」之見所造就的。若將「我」去除才能得儒家孔顏之樂的真境，而可以達到更高一層境界，可以呈現「無我」「無心」的境界，郭象注莊以取消工夫論為其思想特色，而在取消工夫論的過程後，完全放任萬物之本然，這會解除人生為達一目標所產生的緊張感，而這樣的思想對於生命遭受挫折，或處於亂世無法挽回命運者是一種極有效的心靈安頓，而林氏這一點注莊態度或其整體思想就突顯一種自然義，就義理內涵來說，在解決人精神的痛苦方面極有意義。

林希逸注莊採郭象義是不爭的事實，然郭象的思想是與魏晉南北朝的階級門戶思想相應和的，其弊端在取消後天努力就是造成萬物不能逾越一種理分，成為人解放超越的層層牢籠，是一種命定而消極的思想。這雖繼承了一部分儒家維護名教秩序的思想，卻也忽略了儒家「知其不可為而為」的積極浪漫主義，更不是莊子藉由逍遙而化達成更高的精神境界。林希逸就《莊子》一書加以研究，雖然也認為郭象解錯了逍遙遊，但他對郭象的這一思想也非一味否定，不斷的納入其注莊的義理當中。因為郭象的思想帶有濃厚的中庸素位之意。更凸顯了隨遇而安的入世情懷，於是林希逸說「齒德親賢，亦天下自然之理，故曰大道之序。」⁴⁵過分強調「自然」，也

⁴³ 同前註，頁 184

⁴⁴ 同前註，頁 241

⁴⁵ 同前註，頁 217

就是放棄後天人文的努力，太強調現成的特質。但是程頤朱熹的學問也常突顯人文要回歸一種自然，理學家對於「自然」義基本上是同意的，而「性理」是宇宙人生絕對的自然的這一種說法，「理」就將人類後天的努力全都限定了，有理管不住氣的毛病，此正是朱子理論不能改造時勢的消極性，亦為曹端譏為「死人騎馬」的原因⁴⁶。理學的保守面就在此地出現了。而理學家對於歷史或人生的態度反倒有一點消極了，如陸九淵曾說：「且道天地間有個朱元晦、陸子靜，便添得些子？無了後便減得些子？」⁴⁷認為人對宇宙的影響未必如想像的大。朱子也認為「理」管不住「氣」，⁴⁸認為人的精神有很大的無力感，作出了歷史是「架漏牽補…而堯舜三王周公孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」的悲劇結論。⁴⁹這一點在精神上的某一層面凸顯了儒家在某一層面上與郭象的相似性，雖然儒學是以道德義理為核心而郭象難免偏向玄學，但在人生因自然而產生的限制上這一點是有極相近之處。這也可以解釋林希逸為何以莊子會通儒學，並以郭象取得一個會通的平台。雖然某種程度林希逸也是曲解理學，理學還有更積極的作聖賢的終極價值，但林希逸卻較傾心於所謂「理份」這一層面，但這種世俗化並不表現在人能搏轉宇宙的這個層面上，而較多是人的意義漸漸被取代了。本來莊子的逍遙是精神的更高境界突破，也靠人的修養之積累，但郭象將這一些全部丟棄，將人的意義不再重視，使人對萬物的主宰漸漸少了，可以說邵雍雖然也主張「觀物」，但是他的人文性並不完全消失，他突顯人是萬物之靈的理學態度還是十分鮮明，換句話說，郭象注逍遙遊是暗用儒家中庸的素位義，遠離莊義，林氏並不突顯萬物的感通性與共同性，於是他注莊不突顯「萬物皆備於我的」豪氣，是他不願意尋求一個較大立場的思想限制。於是他還突顯「理」「欲」的衝突。可以說林希逸突顯郭象注莊，亦是與儒學相應的一個思想建設。

（三）以精神之樂會通儒莊

尤其林希逸的學問為閩中理學的系統，閩中理學較為重視文學，理學具有內在的感發性，理學家與先秦漢唐儒者不同之處之處就是他格外重視精神層面的修養，其最為自負的不是經世濟民的事功，而是屬於精神層面之樂道，換言之，就是性靈精神的快樂，理學家後來常清儒被認為缺乏事功性，不足以經世，即足以證明。⁵⁰

⁴⁶ 曹端讀朱子太極圖說解說「及觀語錄，卻謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳，遂謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜，若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，亦不足以為萬化之源，理何足尚，而人何足貴哉，今使活人乘馬，則其出入行止徐急，一由乎人馭之何如耳」曹端，〈辯戾〉，《曹端集》（北京，中華書局，2004），頁 53

⁴⁷ 陸九淵，〈語錄上〉，《陸九淵集》（海口，海南國際出版中心，1996），卷三十四，頁 133

⁴⁸ 朱熹，《太極圖說解》頁 24

⁴⁹ 朱熹，〈答陳同甫〉，《朱子文集》，頁 267

⁵⁰ 顧炎武、顏元、傅山皆有此論，清初遺民由於亡國，將責任推至宋明理學，是當時即普遍的

既然林希逸如此強調儒義，其又何必會通儒莊，其可置莊子於不議論之列便可。然而理學家雖然被後代說出其有許多弊端，但理學家比較起其他型態的儒家，在生命態度上，是較為柔情而優雅，說的透徹點就是更重視精神層面。他的整個氣質是優游涵泳，境界是鳶飛魚躍，在胸中光風霽月一無渣滓時是有一種徹底的大逍遙，這是深入理學修養的人常感感受到並發為言語的。理學家十分推崇「吾與點也」的藝術氣質，曾點、顏回雖不出世，顏回在莊子書中還是一位具道家氣質的人，這種種在周敦頤突顯孔顏之樂的時候就已經出現了這種傾向。⁵¹在這一點上，理學比起其他的儒家是活潑多了，其根本原因是理學沾染政治少了一點，甚至於藝術性靈已經比較高了。可以這樣說，也就是理學家多少有著道家的生命情調，這是理學家又何以對莊子不厭惡的原因。

其實理學一直都具有莊子性格，尤其是理學家的處世態度、詩歌創作以至人生境界，在那當中所呈現的自由和諧的藝術境界，與萬物毫無半點對立，絕對的自足和諧，即所謂「鳶飛魚躍，活潑潑地。」的特質，都有著莊子的味道。但莊子雖對人間現實層面較為消極，但對於精神層面反倒比儒家還要積極，這一點從支遁解釋莊子特別著重於逍遙義、淡化齊物義⁵²就可看出。而基本上支遁在解釋逍遙遊一章上是比較符合莊義的。⁵³林希逸雖然在解莊時不取支遁義，理學家雖然知道氣質的限制而有悲觀的想法，但這些儒者還是有一些理想，尤其是理學正是要增進精神的進一步提升超越，理學雖有嚴謹的工夫論正是為了作聖賢而準備。理學雖有重視秩序、維繫名分的消極部分，這是在行為上說的，從精神的提升上看，理學在這一點，正與莊子有某種程度的接近，也對「精神」之樂有很程度的同等嚮往。另外，宋明理學最為欣賞的鳶飛魚躍活潑潑地的孔顏之樂，豈不也暫時打破是非矛盾的糾纏，而具有莊子氣息，而能進一步能安頓生命。如此看來，就學術發展的事實上看，宋明理學與莊子卻也不是不能相容，這一點若林氏加以會通，那是林氏看出了一個歷史的實情，突顯了林氏敏銳的眼光。林希逸注莊突顯精神之樂的篇章甚多，他注〈大宗師〉時說：

一種思想。

⁵¹ 參見周敦頤，《元公周先生濂溪集》（長沙，嶽麓書社，2006），頁134

⁵² 支遁是反對郭象注莊，劉孝標的注解就可看出其不同之處，其言曰：「向子期、郭子玄逍遙義曰：『夫大鵬之上九萬，尺鷃之起隅枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也，然物之靈靈，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已，又同有待者不失其所待，不失則同於大通矣』支氏逍遙論曰「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃，鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猷饑者一飽，渴者一盈，豈忘烹嘗於糗糧，絕觴爵於醴哉，苟非自足，豈可以逍遙乎？此向莊之注所未盡。」見《世說新語》（上海，上海古籍出版社，1982）〈文學篇〉，頁167

⁵³ 清儒傅山、方以智、錢澄之，明代高僧憨山德清均對郭象注莊不以為然，而認為支遁註莊接近莊義。

樂通物者，聖人之心，以無一物不得其所為樂也⁵⁴。

這一點豈不近似邵雍，邵雍是兼容儒莊的，「造物工夫意自深，從吾所樂是山林。少因多病不干祿，老為無才難動心。花月靜時行水際，蕙風香處臥松陰，閒窗一覺從容睡，願當封侯與賜金。」⁵⁵又「喜醉豈無千日酒，惜春還有四時花，小車行處人歡喜，滿洛城中都似家。」⁵⁶邵雍雖是理學家，卻充滿了文學氣息，也充滿了莊子氣息，邵雍的觀物思想就是將莊子理學化的一套思想，⁵⁷但無論濂洛關閩諸子從未有就這一點批判邵雍的，因其他宋明諸子在內心深處也都烙印著莊子的印記，甚至於嚮往著莊子的境界，而理學家則始終諱而不言，可見理學家的思想經常能包容著莊子的思想，而林希逸將其一語道破。林希逸並將莊子與理學的精神之樂加以會通，以增加其思想的豐富性。

另外林希逸的精神之樂除了表現在「無我」，還表現在「心」的自由超越，其實在林希逸由於注莊的因素，使其主張的理學理論變得更不教條化了。在不教條化的這一層面上，使得形上之理就落於形下之心就有一種樂，其內涵就是自由之樂，這就是林氏為何強調入世還依舊要注莊，並將注莊作為其一生學術的重點。林氏很強調「心」的奧妙。他解釋莊子「汝慎無撓人心，人心排下而進上，上下囚殺，綽約柔乎剛強，廉劌雕琢，其熱焦火，其寒凝冰，其疾俛仰之間而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也縣而天。其驕而不可係者，其唯人心乎！」⁵⁸時就說：

此一段把孟子「出入無時，莫知其鄉」合而觀之，便見奇特。……佛經云：「如何降伏其心」……此一段模寫人心，最為奇妙，非莊子之筆，亦未易能也。⁵⁹

這又使林希逸與陸九淵的心學也接上了線，陸九淵與林希逸雖然也是素無淵源，陸九淵活動地區多在江西，林希逸則在福建，但在強調精神之樂這一點是極為相近的，這突顯了林氏注莊的基本價值在於精神的快樂，

⁵⁴ 林希逸，《莊子口義》，頁 103

⁵⁵ 邵雍，《擊壤集》，（台北，廣文書局，1987），頁 78b

⁵⁶ 邵雍，〈小車行〉，《擊壤集》，（台北，廣文書局，1987）卷二十，頁 7a

⁵⁷ 邵雍說「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。」邵雍，〈觀物內篇之十二〉，《皇極經世》（北京，九州出版社，2004），卷六十二，頁 458

⁵⁸ 林希逸，《莊子口義》，頁 165-166

⁵⁹ 同前註，頁 166

他說：

此心廣大如四方之外，無所極窮，則無私畦町矣，故曰無所畛域。

⁶⁰

又說

四非四勿，便是盡心、知性、知天之下，繼以存心、養性、事天，修身俟命之說也。⁶¹

這與陸九淵「吾心即宇宙」的心體無所弗屆的思想有異曲同工之妙。陸氏曾說「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」⁶²又曰「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」⁶³陸九淵以心為價值所在，甚且能遍及宇宙。

但是林希逸論此「心」能夠表現出比理學家更樂的特色，就是因為其不拘執於心學家的道德價值，換言之就是不執一之論，因為「執一」就有「我」在其中作祟，「自古所傳，自有隨時不執一之道，所以應世而不窮。」⁶⁴不執於一，就是不立一固定之禮教標準作為人生之限制。林氏說「仁義禮皆為有跡，有跡則於道隳矣。」⁶⁵這就是莊子的思想而不是儒家的義理了，如此道德的緊張性就可以消解了，林氏再闡述曰：

知其去來之不可必，故達亦不肆，窮亦不屈，故曰不為軒冕肆志，不為窮約趨俗。⁶⁶

又說

致中和而天地位，失其中和，則有四時不至，寒暑不和之事。氣序既逆，則人亦病矣。使人者，言因堯舜在上，致人如此也。喜怒失位，居處無常，謂妄為妄動也。⁶⁷

又「不任物之窮通而以此為樂，不足為聖人矣。」⁶⁸這一點林希逸突出不管世俗如何遷變，心中之樂不隨之起落，此一樂為無待之常道，否則在無

⁶⁰ 同前註，頁 264

⁶¹ 同前註，頁 145

⁶² 陸九淵，《陸九淵集》（海口，海南國際出版中心，1996），頁 284

⁶³ 同前註，頁 375

⁶⁴ 林希逸，《莊子口義》，頁 234

⁶⁵ 同前註，頁 329

⁶⁶ 同前註，頁 257

⁶⁷ 同前註，頁 162-163

⁶⁸ 林希逸，《莊子口義》（北京，中華書局，1997）大宗師，頁 103

常濁浪中起伏，其有什麼樂可以說呢？這就可以知道林氏如何安頓自己的生命了。可以這樣說林氏注莊未必對整個理學的發展起了決定性的作用，但其注莊符合理學重視「精神之樂」的原則，於是很具有時代的代表性。

(四) 以「性善」「天理」會通儒莊

林氏理學氣息比較重，都用「理」來解釋莊子，林氏一直是具有理學本色的，林氏以「理」會通儒莊，並不是莊子的那一種虛無、破執之「理」。就這一層面而言，林氏之說不免將莊子儒家化了，使其更貼近於理學的觀點。林希逸其實想說的是莊子與儒家的學問並不牴觸。莊子與其他儒家經典一樣也將成為理學的註腳。林希逸某種程度想打破儒學的門戶，擴大理學的體系，使得儒家學問也可與諸子百家相互註腳，家言師承的儒家藩籬也就可以打破，就這一點來說是與蘇軾為主的蜀學同調的。⁶⁹這樣的思想就比理學寬了一些，而與當時的理學特質有些不同。若是莊子書與儒家價值有矛盾之處，林希逸則用「看來莊子亦是憤世嫉邪而後著此書，其見既高，其筆又奇，所以有過當處。」⁷⁰說明莊子的過當是來自激憤，他對於莊子書中反對規範禮教的說法，是有一點微詞的。林希逸面對這樣儒道矛盾的情況，他也是以莊子憤世來解決這個難題，他說：

莊子之所謂君子者，有譏侮聖賢之意在於其間，蓋以禮樂法度皆非出於自然，必剖斗折衡，使民不爭，而後為天之君子也。此亦憤世疾邪而有此過高之論。⁷¹

他就認為莊子不符合儒義的說法當作是莊子過激之論，為了矯正一個時代的弊病。說明莊子書過激之語並非主旨所在，而是憤世之作，就是一種權論，不是實論。可以說是一種文學上的誇飾筆法。後來明末的錢澄之主張莊子與屈原同樣滿腹牢騷之說，錢氏說說「鵬之一飛九萬里，全在一怒。凡草木之甲坼，蟲鳥之孵化，必怒而始出。怒其懸解時也。二小蟲文鵬之圖南而笑之。笑者必不能怒；不能怒，故終不能飛。」⁷²恰可為此一段話作一明白的註腳。當然林希逸在註解莊子時是較為溫柔敦厚的，很符合儒家義理的，這段話也可看出林希逸是將理學思想當作主，而將莊子思想當作輔了。當莊子思想與理學思想有出入的時候，林氏是取理學思想的，這就可以看出林希逸注莊的儒學傾向了。但是林希逸是更想會通這二

⁶⁹ 蘇軾說：「道家者流本出於皇帝老子，其道以清淨無為為宗，以虛無應物為用，以慈儉不爭為行，合於《周易》不思不慮，《論語》「仁者靜壽」之說。」參見蘇軾：〈莊子祠堂記〉，《蘇東坡全集·前集》（台北：世界書局，1964）卷三十二，頁 145

⁷⁰ 林希逸，《莊子口義》，頁 145

⁷¹ 同前註，頁 118-119

⁷² 錢澄之，《莊屈合詁》（合肥，黃山書社，1995），頁 6

家思想的。可以這樣說林氏在注莊子的程度上是比較站在維護儒家規範的角度立言，不甚同意莊子打破人文化價值渾沌忘機的思想，他在比較莊子與孟子的時候也比較偏袒孟子，認為莊子之語有些過當，這恐怕是有些儒學的立場了。他說：

莊子與孟子同時，孟子專言仁義，莊子專言道德，故其書專抑仁義而談自然，亦有高妙處，但言語多過當。⁷³

孟莊均屬戰國時期的學問巨擘，雖然在精神超越之處有其相近的部分，⁷⁴但義理上卻還是有所分別，孟子較為入世，談論經世濟民之處也較多，強調以養氣為涵養、不為功利權勢所奪的大丈夫儒者氣節，而莊子則強調澹然名利的逍遙境界，二者雖有一些細節上暗合，然在基本精神上又有明顯的不同。《孟子》在二程子之後成為理學家很重視的典籍，而林希逸註解莊子，也很推崇《孟子》，這與當時的理學風氣是相應的，也與他個人與理學的淵源很有關係，他的莊學蘊含了不少理學的種子，其實最核心的部分，也就是林希逸不放棄經世濟民的儒家本願。

林氏因為時代的因素使其深受宋明理學影響，當然其中包含自覺與非自覺的，林氏將儒莊的歧異盡量泯除，卻將理學莊子渾化為一。這也是林氏的限制也是建設。但林氏開展「理」與「莊子」會通的意義，然而莊子是藉由不斷的物化、齊物來消解「理」的僵固，與儒家在宋明時期想建立「理」為一種本體形上的思想以維護社會結構的秩序，是有明顯不同的。理學所建立的「理」除了在緣起性空這一點上除外，否則反而是華嚴宗本體一類的思想。⁷⁵不是莊子那一種每下愈況的個別經驗之理。而林氏則是主張由無我突顯一理，最終將以理破欲，由此而取得矛盾的解決，這事實上是一種儒莊的融合。甚且是一種以儒解莊的方法。慢慢的將莊子滑向以宋明理學為核心的思想前進，或是將莊子的一種曲解，並非是莊子本義，莊子不主張「理」「欲」對立，如何能以「理」破「欲」。就林希逸注莊的意義來講，相當程度與二程子有密切的關係。

林希逸雖主張形上之「理」，但不主張形上之「理」有內涵，有義理價值，卻主張人的本性中有儒家的倫理義理，這似有矛盾，他認為「理」乃莊義核心，「性」是道德根源，「性」與前面所說的「理」並不相同。如莊子天地篇「形體保神，各有儀則，為之性。」林氏口義解釋曰「形體，氣也，氣中有神，所謂儀則，皆此神為之。便是性中有仁義禮智之意。」

⁷³ 林希逸，《莊子口義》，頁 141-142

⁷⁴ 參考錢穆，〈比較孟莊兩家人生修養〉，《莊老通辨》，中卷之下，頁 263

⁷⁵ 華嚴宗的「理」是性善，華嚴宗的思想內涵就是性善園起。

⁷⁶所謂「仁義禮智」是孟子四端的思想，莊子心齋藉顏回之口說「回忘仁義」，莊子要消解仁義的企圖是很明顯的。顯然林氏此處以儒家四端解莊是以儒義加諸於莊子身上了。孟子主張這些德行都是內在的德性，而孟子這四端是宋儒建立道德哲學最為看重的思想基礎，林氏突出此說其以儒解莊的目的是更清楚了。林希逸在會通儒道時有一個基礎，就是認為無論賢愚皆俱天理，由此來作《莊子齊物論》的理論根據，這個理論在儒家長期被強調，形成儒家最具開放性與普遍性的理論。其中《孟子》《中庸》等經典突顯人人皆有性中之善的思想，更是宋明理學人生論的思想主軸。這一種會通實際體現於宋明理學主張人皆具善性皆可為聖賢的思想中，這是一種儒家式的齊物與平等觀點，與莊子齊萬物之價值的齊物論雖然仍有分別，莊子的齊物是站在現成狀態的價值意義，並非證聖成賢的可能性平等。但若要加以會通，也並非無相似之處。於是林氏為了會通儒莊，他認為二者的差異並不嚴重，重點只是主輔有異而已。他說：

成心者，人人皆有此心，天理渾然而無不備者也。言汝之生，皆有見成一個天理，若能以此為師，則誰獨無之！非惟賢者有此，愚者亦有之！⁷⁷

又說

四時生殺，萬物循序而生長，既盛復衰，猶樂聲之有文武倫序也。

⁷⁸

由此可知林氏對於儒莊都有某種程度的改造，他在解莊子「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」⁷⁹時將孟莊會通比擬，他說：

遊心斯世，無善惡可名之跡，但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此為常而已。……即孟子所謂「壽夭不貳，修身以俟之」也。孟子自心性上說來，便如此端莊，此書卻就自然上說，便如此快活，其言雖異，其所以教人之意則同也。⁸⁰

⁷⁶ 林希逸，《莊子口義》，頁 186

⁷⁷ 同前註，頁 21

⁷⁸ 林希逸，《莊子口義》（北京，中華書局，1997）天運，頁 230

⁷⁹ 同前註，頁 50

⁸⁰ 同前註，頁 48-49

孟子從內在心性議論人間是非，莊子瀟灑自然突顯忘機生命，因為孟子的性善並非後天造作，而是自然流露，德目來自德性，仁義內在，猶水之就下，這一部分孟子也不知費了多少唇舌與人辯論，而莊子逍遙也不離開心的本源，這在思想上是有可能會通之處。孟莊時代相仿，二人卻從未謀面，有無相互影響不得而知。錢穆曾就孟莊思想會通突顯一學術史的面貌。⁸¹而孟莊這兩個部分卻都受到宋明理學的青睞，而理學家限於道統觀念，對莊子這一部分只是吸收而不明說，僅突顯孟子這一部分，林希逸最重要的貢獻是不加以隱晦，並將其會通起來了。

林氏同意形上之理這是無庸置疑的，但他也認為莊子也突顯「理」之一字。所以他解釋莊子大宗師篇「其嗜欲深者，其天機淺。」時就突顯「理」，用儒家「理」「欲」的範疇加以解釋，他說：

天機者，天理也。曰深淺者，即前輩所謂天理人欲隨分數消長也。

82

這樣的說法就如朱熹所說：

有箇天理就有箇人欲。蓋緣這個天理有箇安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。天理人欲分數有多少。⁸³

如莊子徐無鬼「知世無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察世無凌最之事則不樂，皆囿於物者也。」林氏口義：「三者皆隨其所長而自以為喜，故一日無之則不樂，此為物慾所籠罩者也，故曰囿於物。」⁸⁴林氏此處突出「物慾」能障礙形上之理的顯現，但他並沒有為形上之理賦予倫理內容，雖然林氏這樣解釋，也能圓融說明莊子，但是略微溢出莊子的意見，突顯了較多的理學思想，尤其是程朱系統的思想；或者更準確的說是一種道德感更薄弱的程朱思想。但若以此來論莊子反對形下對立，依舊可以格義莊子，並在某一程度下與莊義相去不遠的。

雖然在動靜方面，莊子「變」的思想是比較明顯的，莊子說：

道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一盈，不位乎其形。年不

⁸¹ 錢穆，《莊老通辨》（台北，東大圖書公司，1991），頁 178

⁸² 林希逸，《莊子口義》，頁 99

⁸³ 朱熹著，真德秀編《朱子語類》（北京，中華書局，2004）卷十三，頁 223

⁸⁴ 林希逸，《莊子口義》，頁 385

可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。

85

否定有一個不動的「理」，又以「藏舟」作比喻，說明萬物於悄悄中變動，並非不變，只是人昧於常而不知變，莊子說：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。⁸⁶

然宋明理學突顯形上之理，主張「理」不因時勢而改變，與莊子所說之「理」隨時悄然改變確有不同之處。林希逸在此處深受理學家「理」之影響，其於解釋莊子「莊生夢蝶」一義時，不言「化」，而言「此謂萬物變化之理」⁸⁷認為能循天理之自然，即是將動態的變化也匯入原先為靜態的「理」的範疇，這突顯了林氏將形上靜態之「理」加入於《莊子》之上，林氏說：

天行，行乎天理之自然也；物化，隨萬物而化也。靜則為陰，動則為陽。…以虛靜之理而行於天地萬物之間，故曰推於天地而通於萬物。⁸⁸

林氏又如何解釋莊子時時有的「動態」思想，林氏就運用儒家易經循環論的思想，而推展成「理」的思想，在基礎上也就有了宋明理學的思想，執得注意的是林氏並不將《易經》做太多闡述，他還是以形上之「理」作為核心思想。「天之與我者為德，我能推源其德之初，皆自天而成之。」⁸⁹也與中庸「天命之謂性」有異曲同工之妙。林氏就將莊子與周敦頤的太極思想結合起來了，也是說明「天下無物」之時，「理」已先在，這與宋明理學的思想十分接近，基本上林氏對於「理在氣先」是深信不移的，此亦以儒解莊之一端。林希逸以「理」來會通儒莊，其主軸認為莊子的「理」為不變之形上思想，然這只是證明林氏解莊深受理學影響。

（五）由宇宙生成論會通儒莊

⁸⁵ 《莊子·秋水》，頁 254

⁸⁶ 《莊子·大宗師》，頁 49

⁸⁷ 林希逸，《莊子口義》，頁 45

⁸⁸ 同前註，頁 212-213

⁸⁹ 同前註，頁 183

另外林希逸的宇宙生成論，也突顯出一些由一分殊之道，與邵雍、朱熹有相似之處，他又說：

既有此二矣，又有一與言為二一句，則成三箇矣。自此三箇但管生將去，自千而萬，自萬而兆，直至巧於曆者亦算不盡。⁹⁰

又林氏解釋《知北遊》的時候說：

無今古，無終始，言太極之理，一動一靜，無時不然也。造化之理，生生不窮，如人之有子孫，不待其有而後知之也，有此人類，則有此子孫，有此宇宙，則有此陰陽，無一息之可間斷也。……死生之有待，一體而已，一體猶一本，即一理也，即造化之自然也。⁹¹

也非常像邵雍的宇宙化成論，邵雍說：

太極既分而兩儀立矣，陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而天生之四象，於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章也。十分為百，百分為千，千分為萬，猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉，愈大則少，愈細則繁，合之斯為一，衍之斯為萬。⁹²

只是邵雍的根源是「理」、「太極」，而林希逸在上面又安了一個「無極」，這與周敦頤「無極而太極。」，這是在說明著執於一的思想並不正確。與周敦頤的思想有密切呼應的關係，這也可以說他在會通儒道之間是煞費苦心的。林希逸縱然有「無極」的思想，可是他總有一種儒家的影子縈繞，不能擺脫理學形上之「理」，林希逸解這一段原應該多一點瀟灑擺脫的氣息，但他又繞到理學的思想上去，他說：

⁹⁰ 林希逸，《莊子口義》，頁 33

⁹¹ 同前註，頁 111

⁹² 邵雍，〈觀物外篇〉，《皇極經世》（北京，九林出版社，2004）卷六四，頁 555

無端，無始也。無旁，四面皆無極也。出入而遊乎其間，日日如是，不見其所終，安知其所始，故曰與日無始，以形軀而論贊之，合乎天地之間，皆同此身也，故曰合乎大同，頌，贊也。我身既與萬物皆同，則不得而自私，是無己矣。⁹³

將莊子「無己」解釋為如理學家的破私心，這是林氏具有理學氣息的一面，亦是林希逸解莊突顯儒義的一個重要標誌。

四、受蘇軾、王安石的影響之「儒莊互補」注莊思惟

林氏甚且認為莊子戲謔儒者是一種權論，並非莊子之實論。這都明顯受蘇軾影響，林氏認為莊子與儒家之學並非不能相容，而是可以互相補充。以蘇軾為代表的蜀學傳統也確實有這個傾向，蘇軾於《莊子祠堂記》中說：

余以為莊子蓋助孔子者，要不可以為法耳。……故莊子之言，結實予而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾，至於詆訾孔子，未嘗不微言其意。其論天下道術，自墨翟、禽滑釐、彭蒙、慎到、田駢、關尹、老聃之徒，以至於其身，皆以為一家，而孔子不與，其尊之也至矣。⁹⁴

東坡注易就有不拘一家進而會通儒莊的特色，東坡在《易傳》中突出其思想，他於無妄卦中說：

善為天下者，不求其必然，求其必然乃至於盡喪。無妄者驅人於內之正者，君子之於正，亦全其大而已矣。全其大，有道不必乎其小，而其大斯全矣。⁹⁵

而朱子批評蘇軾學問太雜就是出自於這個原因。林氏說：

道德，自然也，余恐有愧於道德，雖不為近刑之事，亦不為近名

⁹³ 同前註，頁 178

⁹⁴ 蘇軾：《蘇東坡全集》（北京：燕山出版社，1998），卷三十二，頁 563

⁹⁵ 蘇軾：《東坡易傳》（長春：吉林文史出版社，2002），頁 110

之事，近名則非自然矣，故曰余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行。觀莊子此語，何嘗不正心修身！其戲侮堯舜夫子曾史伯夷，初非實論，特鼓舞其筆端而已。⁹⁶

又

璫玉毀珠，焚符破璽，剖斗折衡，皆是激說，以結絕聖棄知之意，非實論也。殫殘者，毀削也，盡去聖人之法，民始純一，可與言道也，故曰「民始可與論議。」此皆憤世之辭，故人每以剖斗折衡，焚符破璽之事譏議之，其實即老子「不貴難得之貨，則民不為盜」之意，但說得過當耳。東坡曰：「人生識字憂患始。」豈欲天下人不識字耶！⁹⁷

林氏這一段話就是說莊子書雖然筆端放恣，但是他在義理上卻仍然重視人間價值，維持社會秩序，並非遣盡一切、放下一切，截然解構的思想。這就取得與儒家有可以會通的立場。這種意見未必符合莊子原意，因為莊子的逍遙遊精神主要還是出世的，但將儒莊在這一種層面上會通，將莊子儒家化，這種思想在宋朝是比較突出的。這是宋代知識份子飽經憂患，不能完全放開，承擔精神較重，於是將莊子的思想保守化、人文化。這與蘇軾的意見極為相似，蘇軾就曾經說「余以為莊子蓋助孔子也，要不可以為法耳。」⁹⁸認為莊子能傳遞儒門的真精神。蘇軾一生憂患的人生，以莊子作為精神綠洲，可是在現實上，蘇軾又不能遺世，這一點林氏自己也看出來了，並在解釋莊子中突顯出來了，他說：

東坡以為莊子未嘗譏孔子，於《天下篇》得之，今日：莊子未嘗不知精粗本末為一之理，於此篇得之。⁹⁹

又說

既總序了，方隨家數言之，以其書自列於家數之中，而鄒魯之學乃鋪敘於總序之內，則此老之心，亦以其所著之書皆矯激一偏之言，未嘗不知聖門為正也。讀其總序，便見他學問本來甚正，東

⁹⁶ 林希逸，《莊子口義》，頁 144-145

⁹⁷ 同前注，頁 156-157

⁹⁸ 孔凡禮校《蘇軾文集》，北京，中華書局，頁 347

⁹⁹ 同前註，頁 182

坡云：莊子未嘗譏夫子，亦看得出。¹⁰⁰

理學家雖然常常批評蘇軾學問駁雜，但蘇氏的學問卻也能反映宋代學術的一種精神，甚至於宋代士大夫的一種審美意趣。蘇軾正是儒莊融合的一個代表形象。除了蘇軾，王安石對於'莊子也別有一番見解，王安石說：

然則莊子，豈非有意於天下之弊而存聖人之道乎？伯夷之清，柳下惠之和，皆有矯於天下者也。莊子用其心，亦二聖人之徒也。

101

王安石也認為莊子合於儒家思想。王安石甚且認為當楊朱墨翟的矛盾過於尖銳時，他寧取楊朱反對墨翟，¹⁰²王安石乃是認為楊朱與儒家一樣能安頓生命，於是他也能會通儒道，這也凸顯了一個重視內在生命的時代的選擇，而蘇軾、王安石雖然不是理學家，可也代表著宋代思想家的一些思維，這種思維與林希逸的思想也是相應的，林氏也認為莊子思想是為時代所激，並非本義如此。他說：

某所有賢者，羸糧而趨之，便是暗說孟子荀子，推而上之，孔子亦在其間矣！觀其稷下與蘇張之徒，便見莊子因當時之風俗故有此論。¹⁰³

這就為莊子不符合儒義之處下了一個遁辭，並說出儒莊足以會通的道理來。

莊子雖對人間現實層面較為消極，但對於精神層面反倒比儒家還要積極，這一點從支遁解釋莊子特別著重於逍遙義、淡化齊物義¹⁰⁴與郭象相比就有很大的不同。而理學家反倒有一點像郭象，顯得消極了，如陸九淵曾說：「且道天地間有

¹⁰⁰ 同前註，頁 503

¹⁰¹ 王安石，〈莊周上〉，《王安石全集》（長春，吉林人民出版社，1996），頁 473

¹⁰² 王安石，〈楊墨〉，《王安石全集》（長春，吉林人民出版社，1996），頁 497

¹⁰³ 林希逸，《莊子口義》，頁 159

¹⁰⁴ 支遁是反對郭象注莊，劉孝標的注解就可看出其不同之處，其言曰：向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起隅枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也，然物之囊囊，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已，又同有待者不失其所待，不失則同於大通矣」支氏逍遙論曰「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃，鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猷饑者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醴哉，苟非自足，豈可以逍遙乎？此向莊之注所未盡」見《世說新語》（上海，上海古籍出版社，1982）〈文學篇〉，頁 167

個朱元晦、陸子靜，便添得些子？無了後便減得些子？」¹⁰⁵認為人對宇宙的影響未必如想像的大。朱子也認為「理」管不住「氣」，認為人的精神有很大的無力感，作出了悲劇的結論。這一點在精神上儒家反而不如莊子。這也可以解釋林希逸為何要註解莊子，但儒家的基本精神，雖然知道氣質的限制而有悲觀的想法，但這些儒者還是有一些理想，尤其是理學豈不是要增進精神的進一步提升超越嗎？如程顥就說過「道通天地有形外。」就是一個明顯的例子。理學在這一點，這不也與莊子有某種程度的接近嗎？有很高程度的同等嚮往？另外而宋明理學最為欣賞的鳶飛魚躍活潑潑地的孔顏之樂，豈不也暫時打破是非矛盾的糾纏，而很具有莊子氣息？而能安頓生命如此看來，就學術發展的事實上看，宋明理學與莊子卻也不是南轅北轍，這一點若林氏加以會通，那是林氏看出了一個歷史的實情，突顯了林氏敏銳的眼光，說不上林氏獨特的思想建樹。

五、林氏以註解莊子豐富理學之「理」，屏除理學之「是非」

儒莊原有一種不能逾越的思想界線，林希逸注莊就企圖突破這種藩籬。宋明理學的思想以程朱為主流。程朱將「天理」作為評判人間是非的標準。而林氏也以「天理」一義註腳莊子。由此看來林希逸對於二程子所主張的形上之「理」並不否定，他說：

自是而後，始有儒墨相是非之論，人之所非，我以為是，彼之所是，我以為非，安得而一定！若欲一定是非，則須是歸之自然之天理方可。¹⁰⁶

又

若此心未能見此渾然之理，而強立是非之論，是者自是，而不知理之本然。¹⁰⁷

然林氏對於二程子所理解者，乃在於形上之理是超越於形下之是非的。但林氏認為形上之理是無有「是非」的。換言之，林氏是反對世俗的是非而已，並不反對形上之「理」，否則他如何繼承理學的衣鉢。

林氏與莊子都主張萬物侷限於狹隘的眼界而自限於一己之狹窄立場，就是一種「我」「欲」作祟的結果，即在才性上的針鋒相對，就是在世俗層面上都限制

¹⁰⁵ 陸九淵，《陸九淵集》（海口，海南國際出版中心，1996），卷三十四，〈語錄上〉，頁 254

¹⁰⁶ 林希逸，《莊子口義》，頁 23

¹⁰⁷ 同前註，頁 22

在一種「是非」的傾軋之上，妄想在「是非」中尋得一「理」的底蘊，其結果則是一種徒勞，於是在形下超越是非禮教的思想建構即成註解莊子書最核心的命題。林氏雖為二程子一系門人，其思想主軸亦以二程子形上之理為主，但他亦看出二程子「禮教」所衍生的弊端，於是林氏注莊重視「理」之一義，但其「理」之內涵未必與二程子完全相同，其相當程度對二程子所主張的「理」作了相當的修正。其中最突出的一點就是認為必須屏棄「是非」方能見「理」，也就是若達形上之「理」是不應有矛盾於衝突的，即前面所談之「自然」義。林氏論是非的說法應是針對二程子等理學家說的，雖然林氏同意二程子所論之形上之理，但對程子重視禮教，並以「理」作為生命的歸依的態度仍不同意，尤其程子之「理」明顯有「是非」的內容，程子其有言：「是非安可忘得？自有許多道理，何事忘為？」¹⁰⁸林氏學問來自二程子一脈，對二程子的思想十分熟悉，可是他不墨守二程子的思想，他想消解二程子理學所出現於人生有關於「禮教」「是非」的負面部分，並在注莊之時作出修正。這也是林氏重視莊子的最重要因素。

林氏因為受到莊子齊物論影響，給了他一種修正二程子的學術理論的思想源泉，莊子書強調「忘」之一義，也給了林氏思想的靈感，於是林氏認為要忘卻「是非」才能得到「理」的真諦。想要開拓一個更高的眼界就必須以「理」來超越，「理」即是一種不加入為造作的一種自然現象，而這個「理」不能有「是非」之見，這樣的「理」的思想就極類似邵雍以寬容為核心的思惟方式，邵雍說：

**夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。
非觀之以心，而觀之以理也。¹⁰⁹**

林氏與邵雍可說是素無淵源，就地理位置、人生際遇也無任何因緣，沒有什麼證據說林氏受邵雍影響，但可以知道的是他們對莊子有一種共同的興趣，就是採取莊子的思想來打破是非，再建立一個不造作的「理」，突顯忘我的「理」，而他們所突出的「理」依舊是形上的。在這一點上可以說林氏注莊的核心依舊不脫宋明理學藩籬，而其此一看法使宋明理學展現出一種更開闊性的特質，這一點使其思想都有會通儒莊的基礎。

林氏注莊的價值未必只有在莊子本身，還由此處發展了理學的思想。宋儒強調「理」，莊子強調「忘」，林希逸則融合二者，即是見到忘我之「理」，即突顯了世間一切的紛爭都是無謂。林希逸解釋逍遙遊一章就說：

**其意蓋謂人之所見者小，故有世俗紛紛之爭，若知天地之外有如
許世界，自視其身雖太倉一粒，不足以喻之，戴晉人所謂蝸牛蠻**

¹⁰⁸ 程顥、程頤，《二程集》上，（北京，中華書局，2006），頁 263

¹⁰⁹ 邵雍，〈觀物內篇之十二〉，《皇極經世》（北京，九州出版社，2004）卷六十二，頁 458

觸亦此意也。¹¹⁰

又曰

鵬之飛也，既至於天上，則其下視人間，不知相去幾萬里。¹¹¹

這些注文究其深意而言，都是要尋求一個更寬闊超越的立場，如林希逸解釋莊子「入無窮之門，以遊無極之野。」為廣成子之謂天者，言其可與天合一也。物安有窮？而人必求其所終，物豈可測？而人必求其所極，是以有涯隨無涯也。此兩句極有味，以粗言之，則「打鐵作門限，鬼檢拍手笑。」亦此意。易不終於既濟，而終於未濟，是知物無窮而物無測也。子在川上曰：「逝者如斯夫」意指其無窮無測者言之。¹¹²

林希逸的宇宙論是無窮的，對宇宙都不受一種有限的界線限定，不想受制於獨立分殊的小世界，尤其不想在分殊的是非中爭執，並受這一「是非」的牢籠，莊子要「無己」就是這個意思。在林希逸的看法中，此處的小境界的「是非」並不是一個「理」，也就是妄想在世間爭初一個絕對價值是徒勞的。林氏此說乃接近於莊義而遠於理學義，或是林氏認為世俗的是非統合不出一個形上之理，這一點又可以會通儒莊。於是林氏所說之「理」是不分別的境界，換言之，即是一種打破矛盾的大境界，他說：

蓋天下之理，惟其不言，則為至言，纔到分辯處，便是爾胸中自見得不透徹也。¹¹³

認為「理」之境界不可以人間話語言說，也不能在是非層面上爭辯，就是一種泯除對立的人生態度，這是具有莊子特色或具有相當程度理學特色的思想建設。

林氏從來都是主張形上之理的，也藉由莊子「坐忘心齋」的境界將其「理」化，突顯了莊儒會通的一面，這對於理學與莊子來說都具有一種積極意義，對理學來說可說是較為灑脫，對莊子而言也顯現了較入世的一面。林希逸更說得如果到了這一種境界，可以有樂道的境界，這就是「天人合一」，他說：

人皆以有形自喜，而不知人之一身，千變萬化，安知其所止，

¹¹⁰ 林希逸，《莊子口義》，頁 2

¹¹¹ 同上註

¹¹² 同前註，頁 171

¹¹³ 同前註，頁 35

苟能知之，則「萬物皆備於我。」¹¹⁴

「萬物皆備於我」恰恰是孟子與宋明理學主張的地方，就是說我的生命達到一個高度可以泯除是非，達到與物無矛盾的狀態。當然這種思想莊子也存在，他又說「物愷者，以物為樂，與物為一之意。」¹¹⁵這一會通的根本在於「物我兩忘」的「理」之境界，進一步說就是萬物根原為「理一」的一種思想，林氏說「唯達道者知此理之為一。」¹¹⁶這就說明了林希逸注莊最重要的思想在於承認並嚮往一個形上之理，突顯了其以理學精神註解莊子的一貫方法。

林氏又將易經，甚且是理學對宇宙的觀點結合了，林氏注莊經常採用《易經》，又對《易經》道理作更深刻的闡述，他說：

未始有物者，太極之先也。古之人者，言古之知道者。自無物之始看起來，則天下之理極矣。其此為有物，是無極而太極也。自有物而有封，是太極分而為兩儀也。¹¹⁷

又

自本自根，推原其始也，推原此道之始，則自古未有天地之時，此道已存矣，是曰「無極而太極也。」¹¹⁸

既然林希逸主張「理」的根源是一種「無極」的境界，這說明了林希逸不主張「理」是一種實質的是非，也就是不可以定義其內容，因為在林氏見解中「理」是一種超越之形上，無是非可言，這在相當程度已經十分接近陽明天泉證道後的「無善無惡」¹¹⁹之說，即不在「理」上面賦予實質上的倫理內容，即其道德色彩比較薄弱，這即為一形上之「理」，只是林氏對這一「理」的內容不能加以定義，否則將出現儒莊紛歧，不只無法會通，還徒增是非。林氏對於「理」的內容是持模糊態度的。

於是林氏注莊尤其不去突顯一種理欲的矛盾對立的關係，也不將陰陽視若針鋒相對的關係，而是突出一種可以消解的境界。換言之，他主張打破矛盾的大境界是理，也就是不為「我」「欲」所奪的狀態。小境界是欲，是陷溺的境界，

¹¹⁴ 同前註，頁 108

¹¹⁵ 同前註，頁 220

¹¹⁶ 同前註，頁 27

¹¹⁷ 同前注，頁 28

¹¹⁸ 同前註，頁 109

¹¹⁹ 如其四句教中所云：「無善無惡心之體，有善有惡意之動。」的說法，陽明此說在明世宗嘉靖六年（AD1527），對錢德洪與王畿所說的，思想史稱為「天泉證道」。王守仁著，徐愛編，《傳習錄》《王陽明全集》，（上海，上海古籍出版社，1992），頁 189

即為「是非」，這就不完全是理學的思想，這個「理」就不完全在儒家的藩籬，而具有原有的道家氣息，這是林氏注莊較回歸到莊子的地方。

林希逸或許相當程度認識到「理」原本是屬於道家的理論。這與北宋周敦頤〈太極圖說〉「無極」的思想如出一轍，周氏說：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜極復動。一動一靜，
互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，
五氣順布，四時行焉。¹²⁰

或許周氏思想有道家氣味，來自陳搏參同契的思想，就是說周惇頤的思想某一部分也來自道家道教。與莊子思想實有一些暗合之處。¹²¹如陸九淵就說周氏之說寓有老子之義，陸氏說：

「無極」二字，出自《老子·知其雄章》，吾聖人之書所無有也。《老子》首章言「無名天地之始，有名萬物之母。」而卒同之，此老氏宗旨也。「無極而太極」即是此旨。¹²²

但畢竟周敦頤為理學始祖，一直被奉為理學的思想主流，其思想中的「無極」雖然在理學的發展中飽受質疑，但周敦頤的理學思想卻也一直影響著理學發展的精神。林希逸的思想與周氏有如此類似之處，不管是理學家解易蘊含莊義，或是林希逸解莊蘊合理學因素，都足見林希逸於解莊與理學之間的關係是多麼密切了！以上突顯了林希逸注莊教偏向莊子的一面。

六、林氏曲解儒莊思想而產生的義理特色

林氏以儒義注莊固然十分精采，但其中包含著許多對儒莊的曲解也是不言而喻的。林氏注莊並非不知莊子與儒家有一種不可妥協的思想歧異，他就認為「儒者所學皆有為之學，而非無為之為，無為之為，則與造化同功也。」¹²³ 這一段話是他對莊子的贊許，他認為莊子是一種以不作為的方式突顯一種積極性。林氏這段話的用意顯然是要突顯莊子另一種境界的入世性。而他也知道這種積極性與儒家是有差別的。

¹²⁰ 周敦頤〈太極圖說〉，《周敦頤集》（長沙，嶽麓書院，2002），頁 27

¹²¹ 這在呂思勉、勞思光《新編中國哲學史》都有提及。

¹²² 陸九淵，〈與朱元晦·一〉，《陸九淵集》（海口，海南國際出版中心，1996），頁 126

¹²³ 林希逸，《莊子口義》，頁 244

林氏也知道莊子的渾沌狀態是為儒家的人文化所打破的，原是一種矛盾。否則儒家不會對「無善無惡」的思想如此恐懼，花費那麼多的筆墨唇舌加以批判，¹²⁴可見儒家恐懼的是他自周禮形成後建立的人文化精神會因義理的歧出而蕩然無存，可見莊儒真有不同之處，重點也就在現實人生的積極與消極，但這一點林希逸並不重視，刻意忽略，因為林希逸本身對於事功就不表現出強烈的熱情。這與後來晚明身受國破主亡的遺民如錢澄之、方以智、王夫之就有不同的思想傾向。就因為如此，於是他對莊子可能出現的消極面就不很在意，也未曾注意到莊子的這個面向。

另外儒莊之間當然在許多地方不同，這也是不爭的事實。若矛盾之處，林氏也巧妙的運用了佛教判教多層次學問的方法加以描述而解決。又如《人間世》顏闔被邀請去任衛靈公太子師傅，於是他向籛伯玉請教，籛伯玉說「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之無町畦；彼且為無崖。達之人於無疵。」莊子本義重在自然無為，而林氏的解釋卻充滿儒家色彩，他說「昔艾軒於此嘗言：莆中舊有人，父死不葬，蕩其田業以恣所欲。田且盡，親戚憫之，斂錢以給其葬，彼陽相許，又以其錢行前所為，眾親皆忿之。有族人焉，出而與之游，任其所為，一夕酣飲至於極飲，撫其背曰：『人不堪其憂，回也不改其樂。』其人翻然而悟，慟哭而歸，遂葬其父，卒為善人。」¹²⁵林希逸引用其師林光朝的說法解釋莊子，細觀二者義理已有出入，莊子率性，而林氏文中的族人卻是極為功利的，不斷的苦口婆心要其恪盡孝道，返回人間規範。又是濃厚的儒家氣息。本來林光朝這一段話並不能完整註解莊子這段話的內容，而林希逸刻意引用，這顯然對儒家的思想有強烈的愛好。悄悄的以儒家來解釋莊子。

林氏在解釋「逍遙」一義時用了儒家「樂」義加以會通註解，他說：

游者，心有天游也；逍遙，言優遊自在也。《論語》之門人形容夫子只一樂字，三百篇之形容人物，如《南有樛木》，如《南山有台》曰「樂只君子。」亦止一樂字。此之所謂逍遙游，即《詩》與《論語》所謂「樂」也。一部之書，以一「樂」字為首，看這老子胸中如何？¹²⁶

儒家也強調「樂」，尤其是宋儒特別欣賞顏回簞食瓢飲不改其樂，孔子疏水曲肱，甚至曾點舞雩之樂，都可以代表著理學的超越精神或藝術境界。然儒家之樂與道家之樂固有可以會通之處，卻也有不同的地方。儒家的樂是比較偏向於入世之樂，尤其是人間義理圓滿之後的樂，甚且也有人倫親情之樂，如孟子所說的君子三樂，「父母具存，兄弟無故；仰不愧於天，俯不忤於人，得天下英才而教之。」

¹²⁴ 這一點東林學派特別在意，如顧憲成說王陽明「獨其揭無善無惡四字為性宗，愚不能釋然爾。」見《小心齋劄記》卷三

¹²⁵ 林希逸，《莊子口義》，頁 61

¹²⁶ 同前註，頁 6

¹²⁷這種快樂本與莊子打破一切限制而得精神超越的境界有一定的距離，而林氏卻將二者相提並論，似乎覺得莊子的「逍遙」不是遺世獨立，而是入世而不受污染的樂，這種樂就與理學家相去不遠了，顯然是郭象注莊之義，而不是支遁注莊之義，顯然曲解了莊子。

宋初理學家儒周敦頤以尋「孔顏之樂」為學問之最究竟之處，並以此作為傳承與二程子的學問妙法。孔子顏回雖然樂道，卻從來未見他們有強烈隱居的思想，孔子周遊列國時數次遭長沮桀溺等隱者訕笑，可為一端。程顥「以其心普萬物而無心」就是理學對這個問題的典型看法。如此看來理學與莊子在這一部分也不同，林氏加以融合恐怕也有其另外的用意，不過，不論如何，這一部分林氏的詮釋是不符莊子本義的。

林希逸注莊又有偏向「理學」的一面。但理學家論「理」並不徹底，並非絕對的超越，有些理學家總是又陷入了一種理欲的矛盾之中，是一種二元論的思想，造成人生命的更大緊張，程朱理學尤其如此，如程子「然餓死事極小，失節事極大。」¹²⁸ 這種思想恐怕就是對於慾望防範太嚴所造成的現象。這一點依照林希逸注莊的一貫原則是不同意程子看法的，但林氏有時也不免受到時代風氣影響，在某種程度對「欲望」採取否定與反感的態度來面對，這一點林氏雖然是在形下論述的，但是林氏注莊又受到了二程子理學思想的影響。這是林氏注莊時而偏重莊義時而偏重理學義的一種特徵。

林氏之有時存在這種以理破欲見解，實深受程子理學影響，因為「理」「欲」相對雖不是莊子的意見，然莊子在逍遙遊中有境界高下的分別，但莊子面對形下的修養工夫過程是傾向齊物的。莊子固然思想也是重視寡欲的，但寡欲卻不是莊子書的主軸，寡欲更不是要去符合某種人間之「理」所形成的，也就是莊子並不是在利益分配上的退讓去體現寡欲的，而是莊子不願意讓慾望成為生命的負擔，也不願讓自己的解脫與逍遙增加障礙，莊子其實是要突顯「化」的意義。就是這個原因，莊子並不將「理」「欲」二者對立起來，莊子書的主要精神是主張「化」，主張去執、忘機，讓精神處於一種超越而放下的狀態，如果莊子也勉強談到「理」，那一個「理」應該是超越的，林希逸主張的「理」是超越的，而莊子即使也談到理，不過是說個別之理，這一點其實林氏也是認識得很清楚的，而林氏以理學來注莊的態度也是極為清楚的。但林氏將莊子忘機後的境界稱為「理」，並與宋儒之「理」會通，是林氏獨特的義理建樹。

七、參雜佛教義理的解莊方式

林希逸也用了許多佛教的思想來解釋莊子，他在注莊的時候毫不隱晦，也不

¹²⁷ 《四書章句集注·孟子》（台北，世界書局，1985），頁 176

¹²⁸ 程顥程頤《河南程氏遺書》，卷二十二下，見《二程集》，（北京，中華書局，2006），頁 301

以暗用的方式出之，與宋明理學以不同程度暗用佛教大異其趣，如《莊子·知北遊》中說「自本觀之，生者暗意物也。」林氏《莊子口義》即說：

此意蓋是貶剝人身，便是釋氏所謂皮囊包血之論。子細看來，大藏經中許多說話，多出於此。¹²⁹

他說

文字血脈稍知梗概，又頗嘗涉獵佛書，而後悟其縱橫變化之機，自謂於此書稍有所得，實前人所未盡究也。¹³⁰

他又說

東坡一生文字只從此悟入，大藏經五百四十函皆由此中抽繹出。¹³¹

又「如佛書所謂為最上乘者說。」¹³²而莊子一書確實與佛義也能相應，蘇軾一生歷經人生諸苦，而佛教與莊子正好是他的精神綠洲，這一點林氏是看得極為清楚，並在理解佛理之後對莊子的注解呈現了許多深刻的價值。

林希逸注莊很突顯莊子的超越義，其於讀〈秋水篇〉說：

以海比之天地，但見其小，豈知其大！禪家所謂「任大也須從地起，更高猶自有天來。」便是此意。¹³³

雖然林希逸注莊很強調「理」之一義，若要爭世間之「理」，並將世間之「理」定為一元，必陷入是非糾葛，總體說來仍在一種矛盾的小世界，林氏強調的是超越之「理」，非世間小境界之「理」。他有一種體會，「與人爭是非，胸次為之梗礙。」¹³⁴「知有理可順，則其純一者已離矣，故曰順而不一。人各以理為安，則知有己，則離於道矣，故曰安而不順。作意於為天下而興其教化，則非無為自然者。」¹³⁵侷限於狹窄一隅，為繭所縛。這是宋明理學容易產生的弊端，而後來主張佛教者批判宋明理學常是著眼於此點。但他受佛教影響，覺的要再超越「理」

¹²⁹ 同前註，頁 336

¹³⁰ 同前註，頁 1

¹³¹ 同前註，頁 1

¹³² 同前註，頁 1

¹³³ 同前註，頁 260

¹³⁴ 同前註，頁 207

¹³⁵ 同前註，頁 254

的內涵，不要完全為「理」所束縛，他說：

天之授我以是理，吾能盡之，又不以為有得，故曰盡其所受於天，而無見得，見其有得，則近於跡矣。¹³⁶

也不能執著於「無」，他說：

勞而不已，必至於竭，故曰勞則竭。以水為喻，雖似尋常之說，但曰鬱閉而不流，亦不能清，則非全然儒枯木死灰矣。不雜則清，莫動則平，此無為也，不流不能清，此無為之中有為也。¹³⁷

他說「當初因箇無字引起，遂至於有。」¹³⁸又說

有不生於有，而生於無，故曰有不能以有為有，必出於無有。而此無有者，又一無有也。¹³⁹

又

始，太極也；未始有始，無極也。未始有夫未始有始，此無極之上一層也。列子所謂有太質，有太素，有太初，亦是此意。當初本無箇有，不特無箇有，亦無箇無，忽然有箇無，則必是生出一箇有。¹⁴⁰

於是林希逸經常以「有無雙遣」的佛教思想來解釋莊子，也由此來突顯「理」，如此也就可以解釋他時而偏向莊義時而偏向理學義的雙遣特色了。他將相對的概念作一理論建構，「虛則實，即禪家所謂真空而後實有也。」¹⁴¹如他再解釋〈大宗師〉一段「故旗好之者一，其弗好之者也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。」一段的時候說：

真人則無好無惡，無異無同，無分於天人，但循自然而已。此釋氏所謂「有

¹³⁶ 同前註，頁 33

¹³⁷ 同前註，頁 248-249

¹³⁸ 同前註，頁 33

¹³⁹ 同前註，頁 364

¹⁴⁰ 同前註，頁 32

¹⁴¹ 同前註，頁 210

無俱遺」，老子所說二者皆歸之玄。¹⁴²

又解釋〈桑庚楚〉一篇中說

若有心乎用知，則反為我身之累，此意蓋謂無心既不可，有心又不可，即釋氏所謂「怎麼也不得，不怎麼也不得。」¹⁴³

又

無是無非，則此心常生，執是非而不化，則此心為死。¹⁴⁴

他於莊子齊物論「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」林氏口義卻說「八德之名，只是物我對立之意，卻鼓舞其文。…若道倫又如何，義又如何，分又如何，辯又如何，爭又如何，競又如何，便非莊子之意矣。且倫字、義字、分字、辯字、競字、爭字本無甚分別，如何名以八德？看得他文字破，不被他鼓舞處籠罩了，方是讀得莊子好，雖是莊子復生，亦必道還乳具一隻眼。」¹⁴⁵林希逸看出莊子書中有一些相對性的德目，這些德目境界甚低，無法從相對概念中脫出，也就是無法解執，林氏心中的莊子應該是遣盡情執的境界，而遣盡相對情執在林希逸看來就是宋儒的形上之「理」。

林氏用佛教《碧巖錄》「鬼窟裏活計」解釋莊子，譬喻陷入俗情妄念之徒，都陷入一隅的偏見。其實豈只是《碧巖錄》，佛教經典如《大般若經》、《大智度論》、《中論》都有這樣的思想，在《大般若經》曰：「非樂非苦，非我非無我，非淨非不淨，非空非不空；非有相，非無相，非有願，非無願；非寂靜，非不寂靜；非遠離，非不遠離。」又「不依內，不依外，不依兩間。」¹⁴⁶《大智度論》曰「有相是一邊，無相是一邊；離是二邊行中道，是諸法實相。」¹⁴⁷龍樹菩薩《中論》亦曰：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」¹⁴⁸，均說明此意。龍樹菩薩的《大智度論》可說是對《大般若經》的進一步發揮。以上都是中論思想。林希逸也運用來解釋莊子，林希逸此處突顯了一種破執的思想。

林氏下面這一段話語即是運用佛義注莊，他說：

¹⁴² 同前註，頁 105

¹⁴³ 同前註，頁 354

¹⁴⁴ 同前註，頁 362

¹⁴⁵ 同前註，頁 33

¹⁴⁶ 《大般若波羅密多經》（台北，眾生文化，1991）第二分〈遠離品〉第二十四之一）第八冊，4400-4401

¹⁴⁷ 龍樹，〈隨喜迴向品第三十九〉《大智度論》卷六十一；《大正藏》卷二十五，頁 492

¹⁴⁸ 龍樹，〈觀因緣品第一〉；《中論》卷一《大正藏》卷三十，頁 1

無桀亦無堯，無廢亦無興，無善亦無惡，無毀亦無譽，毀譽、廢興、善惡，皆相待而生，與其分別於此，不若兩忘而付之自然，付之自然，是化之以道也。佛家曰：「是法平等，無有高下。」又曰「有無俱遣。」又曰「大道無難，惟嫌揀擇。」¹⁴⁹

即因為這種思想，於是林希逸就能將入世出世打成一遍，他說：

挈舉世之人而往歸於撓撓之中，言雖出世而不外乎世間者，是出世外間非二法也。¹⁵⁰

佛教許多經典最終都將出世入世遣去，而莊子書深言「無端」，正可會通莊佛之意。

林氏又有一段解釋莊子：

居行，動靜也，動靜無所容心，故曰居無思，行無慮也。不藏是非美惡，佛家所謂「不思善，不思惡。」也。¹⁵¹

《圓覺經》中有一段，是這樣說：

善男子，如來因地修圓覺者，知是空華，即無轉輪，亦無身心受彼生死，非作故無，本性無故。彼知覺者，猶如虛空，知虛空者，即空華相，亦不可說無知覺性。有無俱遣，是則名為淨覺隨順。¹⁵²

他解釋莊子「能止」思想，用了佛教的「大休歇」，即如大死一般，智慮盡去，拂盡妄想，更是「捨識」的進一步發揮。《景德傳燈錄》曾載大達無業國師曰「大丈夫兒，如今直下，便休歇去，頓息萬緣，越生死流，迴出常格，靈光獨照，物累不拘。」¹⁵³究其根源，是與禪宗的「無念」結合為一，於是林氏就突顯這無念忘機的思想來會通佛莊，他說：

¹⁴⁹ 林希逸，《莊子口義》，頁 107

¹⁵⁰ 同前註，頁 177-178

¹⁵¹ 同前註，頁 202

¹⁵² 《圓覺經》，（台北，佛陀教育基金會，2001）頁 178

¹⁵³ 《景德傳燈錄》（台北，台灣商務印書館，1981）卷二十八，頁 237

且如一念未起，便是未始有物之時。此念既起，便是有物。因此念而後有物我，便是有封。因物我而有好惡喜怒哀樂，便是有是非。¹⁵⁴

他在《莊子》〈在宥篇〉中說：

一俯一仰之間，而其心中往來，如再臨四海之外，其急疾也如此！…其居也淵而靜，言心不動之時，其動也懸而天，言此廿一起之時，如懸繫於天。…佛經云：如何降伏其心。¹⁵⁵

就是將佛教去除雜染的思想與莊子相互解釋，而這一去除雜染的過程又不離開人間。他解釋外篇〈天運〉時說：

達於情者，達於實理也；遂於命者，極於自然也。身之五官皆備而天機不動，謂耳目手足皆具，而見聞動作皆不自知。此則得其自然之樂，故曰天樂。《楞嚴經》云：「反流全一，六用不行。」即天機不張，五官皆備之意也。¹⁵⁶

林氏此番話是五官為生命之跡，心靈為本，心靈不為五官之跡所擾，有一種心不累於物的思想，仍與郭象、程顥的「無心」論相近。林氏又引「捨識用根」的《楞嚴經》，護住心性根本。《楞嚴經》論心是這樣的：

云何現業？如是清淨持禁戒人，心無貪婬，於外六塵不多流逸，因不流逸，旋元自歸，塵既不緣，根無所偶，反流全一，六用不行，十方國土，皎然清淨，譬如琉璃，內懸明月，身心快然，妙圓平等，獲大安穩，一切如來密圓淨妙，皆現其中，是人即獲無生法忍。¹⁵⁷

林氏推崇《楞嚴經》，就是推崇心靈的價值。他在分析「心」的部分十分精微，如他在解釋莊子在宥篇中說：

心養者，言止汝此心自養得便是；解心，解去有心之心；釋去有知之神，……

¹⁵⁴ 林希逸，《莊子口義》，頁 175

¹⁵⁵ 同前註，頁 166

¹⁵⁶ 同前註，頁 229

¹⁵⁷ 《楞嚴經》（台北，佛陀教育基金會，2005）卷八，頁 78

解心之心與心養之心自異，解神之神與抱神以靜自異，此等字又當子細體認。¹⁵⁸

這就突顯了一種《楞嚴經》捨識用根的境界。即將執著之「心」破解，即可得「心」之底蘊，林氏又將莊子「坐忘」的思想作如下的解釋，他說：

觀此坐忘二字，便是禪家面壁一段公案。同者，與道為一也，與道為一，則無好惡矣，無好惡，則化矣。化則「無所住而生其心。」¹⁵⁹

林氏對莊子鼓盆而歌的內容有所闡發，他說：

此一段乃是發明生死一貫之理，鼓盆之說，亦寓言耳，且如原壤之登木而歌，豈其親死之際，全無人心乎！若全無人心是豺狼也，夫子尚肯與之有乎！聖門之學，所以盡其孝慕者，豈不知生死之理乎！原壤、莊子之徒，欲指破人心之迷著者，故為此過當之舉。此便是「道心惟微」，不可以獨行於世，所以有執中之訓，莊列之徒，豈不知此？特矯世厭俗，故為此論耳。¹⁶⁰

林氏主旨在破除一種以「心」為執著的弊病。他注莊的思想正突顯了《金剛經》「無所住而生其心」的思想，而能打破世俗的迷失。林希逸主張三教都是由一心體悟，但都必須將此「心」忘卻，他說：

其曰「為仁由己」，即禪家所謂此事，別人著力不得也。先師嘗曰：「佛書最好證吾書。」證則易曉也。¹⁶¹

他在天運篇解釋老子如何達孔子如何求道的話說「中無主而不止，外無正而不行。」口義一書卻說「中無主而不止，非自見自悟也。言學道者雖有所聞於外，而其中自無主，非所自得，雖欲留之不住也。」¹⁶²以佛教印證莊子，不依傍世俗學問。而最好的境界卻是「無心」，打破意識的執著，他說：

¹⁵⁸ 林希逸，《莊子口義》，頁 184

¹⁵⁹ 同前註，頁 123

¹⁶⁰ 同前註，頁 281

¹⁶¹ 同前註，頁 144

¹⁶² 同前註，頁 234

求道不在聰明，不在於言語，即佛經所謂「以有思惟心求大圓覺，如以螢火燒須彌山。」卻粧出一段說話如此。玄珠，道也。知，知覺也；離朱，明也；喫話，言辯也；象罔，無心也。知覺聰明言辯皆不可以得道，必無心而後得之。¹⁶³

他說

孝子為父操藥，其色終是不樂，不若父之無病也。故聖人以有心治天下，則可愧矣。¹⁶⁴

否則林氏說「執其心一定而不化也，此心不化，則克伐怨慾行焉，傷其內也。」¹⁶⁵就是一種價值的消解。這也是林氏所推崇的「忘」字，他說：

敬孝，猶有跡也，愛孝則相忘矣，自此以上，曰忘親，曰忘天下，天下忘我，但要一節高一節，此書筆法例如此，皆以有跡不若無跡，有心不若無心。¹⁶⁶

這突顯了林希逸注莊的特色。

林希逸在《齊物論》開端「今者，吾喪我」，口義卻闡釋曰：「有我則有物，喪我，無我也。無我則無物矣。」¹⁶⁷這已經超越了莊子的本義，有了佛教的意思。又闡述「未始有物」到「有物」這一段，林氏又說：

且如一念未起，便是未始有物之時，此念既起，便是有物。因此念而後有物我，便是有封。因物我而有好惡喜怒哀樂，便是有是非。¹⁶⁸

這就顯然與大乘佛教的《楞嚴》與唯識經典相近，突顯一切法為心識變現的思想，《六祖壇經》又說「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。」¹⁶⁹「一切萬法不離自性，……何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」¹⁷⁰後來明代憨山也像林希逸一般以佛教注

¹⁶³ 同前註，頁 189

¹⁶⁴ 同前註，頁 203

¹⁶⁵ 同前註，頁 376

¹⁶⁶ 同前註，頁 229

¹⁶⁷ 同前註，頁 32

¹⁶⁸ 同前註，頁 185

¹⁶⁹ 慧能，《六祖壇經箋注》（台北，佛陀教育基金會，2005），疑問品第三，頁 40 上

¹⁷⁰ 慧能，《六祖壇經箋注》，行由品第一，頁 13 下

莊，都說「我」要忘卻。憨山說：

此結齊物之究竟化處，故托夢、覺不分，以物化為極則。大概此論立意，要若齊物，必先破我執為第一，故首以「吾喪我」為發端——然吾指真宰，我即形骸。初且說忘我，未說工夫，次則忘我工夫。……然忘我工夫，先觀人世如夢。是非之辯，如夢中事；正是非者，夢中占夢之人。若以夢觀人世，則人我之見亦自解矣。……故如夢蝶之喻，則物我兩忘：物我兩忘則是非泯，此聖人大而化之成功也。故以「物化」結之。如識其主意，攝歸觀心，則不被他文字眩惑，乃知究竟歸趣，此齊物之總持也。¹⁷¹

憨山注莊固然對林氏推崇郭象頗有微詞，但在佛莊相應之處，顯然是受到林希逸的影響。

林希逸認為萬物將化，與佛教地水火風四大假合可以互相註腳，他說：

附贅縣疣，喻此身為天地間長物，必決之潰之而後快，即勞我以生，息我以死之意。假於異物，便是圓覺地水火風之論，四大合而為身，故曰託於同體。¹⁷²

又

此身乃外物假合而成也。塵垢者，言在造化之中，至微而不足貴也。釋氏所謂「四大假合」，「今者妄身，當在何處。」其意實原於此。觀化者，觀萬物之變也，化及我者，言我將隨造物而變化也。¹⁷³

又

生者必滅也，雖滅而不滅，滅者又生，故曰各復其根而不知。混混沌沌，無知無覺之貌，渾沌則終身不離乎道矣。纔有知覺，則與道為二，故曰若彼知之，乃是離之。¹⁷⁴

林氏認為佛教，尤其是大乘佛教主張五蘊皆空，無常苦空，而莊子主張「化」，主張回到渾沌狀態的「坐忘」「無我」，二者確實也有會通的義理平台。

¹⁷¹ 憨山德清，《觀老莊影響論》，頁 47

¹⁷² 林希逸，《莊子口義》，頁 117

¹⁷³ 同前註，頁 280

¹⁷⁴ 同前註，頁 175

八、結語

宋儒對於儒釋道三家都有涉獵，甚至於都相互融合，林氏注莊也不能避開這個時代風氣，他有理學的淵源，學問底子可說是理學的，但是他突出理學與莊子共通的部分，企圖消解掉莊子與理學中不合其意的地方，他認為理學有許多突顯精神世界的部分，隨遇而安、詩意棲居的境界也與莊子相近，這樣的思想到了後世形成一股伏流，到了晚明開花結果，晚明的覺浪盛禪師、錢澄之、方以智都認為儒莊一家，莊子為孔子遺孤，而林希逸雖然還沒有這樣說，可是卻孤明先發，他認為莊子與儒家是可以會通的。另外林希逸注莊也很表彰郭象，郭象重視理份，主張自然，強調無心入世，雖有玄學思想基礎，卻暗合於中庸素位與名教的思想，林希逸在相當程度同意了郭象的看法，形成了林氏儒莊相會通的基礎，晚明諸家注莊對於郭象較反感，這是晚明有其特殊的政治問題，而林氏並不存在這個問題。

另外林氏注莊也用佛教，而一般理學家雖然也受佛教影響，但對於佛教卻是諱莫若深，但是林氏卻以佛教來闡釋莊子，並突出其相通之處，增加了林氏注莊的深度廣度。然林氏以佛注莊是有很強的義理性，並非雜揉依附而已。因為理學家講心性與佛教講佛性卻也有其可會通之處，佛教與莊子卻在有無雙遣、無心無念等思想課題上，雖然林希逸還是重視形上之「理」，但他也不忘去除矛盾，這是莊佛有極相近的境界，這一點為林氏所點出，開後來會通莊佛的先河，這是他注莊極有價值的地方。總的來說，林氏雖然可以說雖是注莊，其根本卻在詮釋林氏本身的思想內涵，是以詮釋來體現其本身的思想，並突出了他本身思想的深刻價值。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》(2005)，台北：佛陀教育基金會。
- 方以智(1975)，《藥地炮莊》，台北，廣文書局。
- 王夫之(1987)，《莊子解》，台北，里仁書局。
- 王守仁(1992)，《王陽明全集》，上海，上海古籍出版社。
- 王弼(1992)，《周易略例》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，台北：華正書局。
- 交光真鑑(2003)，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，臺北，佛陀教育基金會。
- 朱熹著，黎靖德編《朱子語類》(2004)，北京，中華書局。
- 牟宗三(1987)，《才性與玄理》，台北，學生書局。
- 呂澂(1985)，《中國佛學源流略講》，臺北，里仁書局。
- 周汝登(1989)，《聖學宗傳》，濟南，山東友誼書。
- 林希逸(1997)，《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局。
- 邵雍(1987)，《伊川擊壤集》，台北，廣文書局。
- 邵雍(2004)，《皇極經世》，北京，九州出版社。
- 孫奇逢(1967)，《理學宗傳》，台北，藝文印書館，。
- 郭沫若(1990)，《十批判書》，丹楓書局。
- 郭象注(2000)，《莊子》，台北：藝文印書館。
- 郭慶藩(1988)，《莊子集釋》，台北，世界書局。
- 陸九淵(1966)，《象山全集》，台北，中華書局。
- 湯顯祖(1999)，《湯顯祖全集》，北京，北京古籍出版社。
- 焦竑(1974)，《莊子翼》，收錄於《無求備齋莊子集成續編》，台北，藝文印書館。
- 程顥、程頤(2006)，《二程集》，北京，中華書局。
- 錢澄之(1998)，《莊屈合詁》，合肥，黃山書社。
- 錢穆(1987)，《宋明理學史》，台北，學生書局。

錢穆（1990），《莊老通辨》，台北，東大書局。

蘇軾（1993），《蘇軾全集》，上海，上海古籍出版社。

蘇軾（2002），《東坡易傳》，長春，吉林文史出版社。

覺浪道盛（1968），〈天界覺浪盛禪師語錄〉，《中華大藏經》，台北，修定中華大藏經會。

LinXiYi how to explain with notes of ZhuenZhi thought

Xu-Zhi Xin

Assistant Proecessor of Chinese Depertmenalism , Taipei University

Abstract

LinXiYi is a philosophical scholar.SaoYong is a Confusion philosophical school that developed during the song and ming dynasty.He followed and enrich LiXue traditional confusion. LinXiYi thinks ZhuenZhi and confucious knowledge can explain with notes of the thought each other.He emphasizes to the happiness of confucious and YinHuei,confucious and YinHuei is similar to ZhuenZhi.So he will be maked proper arrangements by ZhuenZhi.He have spiritual sustenance in ZhuenZhi .He explained with notes of ZhuenZhi, but his thought exceed the thought of ZhuenZhi.He accepted the GuoXiang's thought.He think ZhuenZhi and Confusion come from same source in order to reduce ZhuenZhi's negative attitude.He thinks buddhism and ZhuenZhi's knowledge can explain with notes of the thought each other.He developed and enrich the ZhuenZhi's thought.

**key words : LinXiYi ,LiXue traditional confusion ,ZhuenZhi , GuoXiang, Confusion,
philosophical scholar in song and ming dynasty**