

第一章 緒論

第一節 本文的研究範圍及凡例

本文所論述範圍的原典，莊子部分限在《莊子》內篇七篇，斯賓諾莎(Benedict de Spinoza, 1632-1645) 限在《倫理學》。¹這是因為《莊子》內七篇普遍地學者認為是莊子手書，而外篇與雜篇²誰作則未有共識，為避免紛爭論述莊子部分只採內篇為原典範圍，並且我們認為內篇七篇義理已經咸備，足以與斯賓諾莎之哲學體系的代表作《倫理學》作比較研究了。

為了讀者查找及行文方便，凡在論述範圍的原典引文皆直接在引文之後附上原典出處。凡例如下：

一、《莊子》內七篇引文部分，例：「……」(逍遙遊)，「」內為引文，其後()內即《莊子》內七篇出處。……內為內七篇其一篇名。

二、《倫理學》引文部分，其格式為：(羅馬數字 Prop. number, X1, X2, & Y1, Y2,)。例：「」(Prop.69, Cor. & Sch.)，「」內為引文，其後()內即《倫理學》出處。此例表示引文出自《倫理學》第四部分(羅馬數字處)，命題六十九(Prop.69 → Proposition 69)之(,) 繹理(Cor. → Corollary)與(&) 附釋(Sch. → Scholium)。除羅馬數字表示之第幾部分及“number”表示第幾條外，其餘部分(Prop.及 X、Y)中英文對照及簡寫全稱對照列表如下：

¹ 莊子之書採(清)郭慶藩，《莊子集釋》(台北：河洛出版社，民63。)；斯賓諾莎之書中譯本採賀麟譯的《倫理學》(北京：商務印書館，第二版，1997。)，英譯本採 Edited and Translated by Edwin Curley, A Spinoza Reader—The Ethics and Other Works. (U.K Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1994.) 等書為標準版本。

² 據現存郭象本內篇有七篇、外篇十五篇、雜篇十一篇。

表一：《倫理學》引文之簡寫全稱及中英對照

本書引文之表示： (按字母順序排列)	英文全稱：	中文名稱：	註：
Appendix	同左	附錄	僅、有。
Axioms	同左	公則	有人譯為「公理」。
Cor. number	Corollary	繹理	從證明中推出新意。
Def. number	Definition	界說	有人譯為「定義」。
Def. number of the emotion	Definition of the emotion	情緒的界說	僅結尾部分有。共有 48 條界說。
Explanation	同左	說明	用於解釋界說。
General definition of the emotion	同左	情緒的總界說	可視為的附錄。
Lemma number	同左	補則	僅命題 13 有。公則之後的引伸公則。
Post. number	Postulate	公設	僅命題 13 界說 3 有。在命題之中推演出的引伸公則。
Prop. number	Proposition	命題	
Proof	同左	證明	用於證明命題。
Preface	同左	序言	僅、有。
Sch. number	Scholium(or Note)	附釋	補充命題或證明。有英譯為「Note」。

第二節 研究莊子與斯賓諾莎之「人的極致」的可行性

「人的極致」在本文是指人的最高修養³，而修養的意思是主動的、努力在外在藝能或內在思想的提升，換句話說，人的極致是人做得到的最高能力的整體實踐活動。因此人的極致也可以說，是我們的思、行之最高模範，或吾人思、行應當努力的最高目標。

³ A、「人的極致」或許可以代稱為「人生圓滿境界」，而將「人的極致的修養」稱為「人生圓滿境界的追求」；但本文特別關注實踐的現實性與整體性問題，就是說我們所要發掘的是「人做得到的最高能力的整體實踐活動」，就此而論「極致」比「圓滿境界」更有現實性，「修[習涵]養」比「追求」更有身心的整體意味，此外就找不到更好的詞語表達這個意思了，因此使用之。

B、「修養」在本文中指一種實踐活動，這種活動與個人能力的提昇有關，因此可解作「修習涵養」之意；但又包含整體或外在能力的提昇的意思，故解為「修身養性」亦無不可。總之，「修養」不是專指道德修養或方術養生，以當作「修習涵養」的意思為佳。

目前為止並未有專書就莊子與斯賓諾莎的哲學進行比較⁴，我們以為因大部分的研究者都認為莊子和斯賓諾莎除了本體論（尤指泛自然主義方面的主張）有某些相似的觀點外，其餘的觀點差異極大——例如有人說莊子的反智主義與斯賓諾莎的理性主義正好相反，或者就莊子強調順隨自然法則（消極自由—不努力）與斯賓諾莎強調掌握自然法則（積極自由—努力）根本難以比較——更何況本體論中莊子所謂的「道」之不可見性與斯賓諾莎的「實體」至少就擴延屬性是可見性的，兩者又有明顯不一致。其實他們沒有發現可以拿「人的極致」當作兩個哲學體系間交通的橋樑：因為，第一、人的極致之主張（例如「真人」與「自由人」）都佔兩人哲學體系的關鍵位置。第二、雖說人的極致是一種整體提昇的實踐活動，但他們卻都著重於提昇精神方面的探討，因為精神不像肉體要面對外界而可以只面對自身的阻力而超越之。而且對斯賓諾莎而言精神的提昇就等於身體的提昇（身心平行論），對莊子也有類似的意思（如 大宗師：「古之真人，...入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。」）⁵，因此若將人的極致放在精神方面的探討，那麼道、實體（神）可見與否的差異就不那麼重要了。第三、人的極致的精神層次就是直觀層次（或精神上達到與自然法則同一），這也就是莊子所謂「徇[使]耳目內通而外於心知」（人間世）或斯賓諾莎的「心靈的力量或本性或心靈的最高努力即在於依據第三種知識[即直觀知識]來理解事物」（Prop.25, Proof）之所指。因此若我們討論到他們的知識論或真理觀，直觀為他們皆認同且是超越他們理性與非理性主張差異的地方，就人的極致而言我們可以避免掉知識論上的差異而取較一致的直觀說法作比較。第四、人的極致的精神提昇避免不了要面對情感困擾的阻礙，他們都認為人可以克制情感，並且因此而有自由。我們不必在意他們採取方式與目標的消極或積極（即所採取的順隨或掌握自

⁴ 目前僅見胡適：《斯賓諾莎與莊子》（《斯賓諾莎誕辰三百年紀念文集》，中國哲學會出版，1932。）與芮常木：《莊子與斯賓諾莎人生境界之比較》（《廣西經濟管理幹部學院學報》，第12卷第2期，2000。）兩篇文章；且多集中探討本體論與知識論上。

⁵ 不過倒不如說精神的提昇就可代表全部了，如 德充符：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」就是說精神的提升（游心乎德之和、物視其所一）下，身體的喪失

然法則主張的差異)，比較的重點放在克制方法的可行性與驗證效果之上是更有價值的。本文的主旨既在於討論莊子與斯賓諾莎對「人做得到的最高能力的整體實踐活動」(人的極致)的看法，據以上四點我們認為他們的哲學體系中的人的極致觀點是可以也值得比較的。

第三節 研究人的極致的重要性之論據

我們發現莊子提出的一些「天人」、「至人」、「真人」、「神人」、「聖人」等相通的概念⁶與斯賓諾莎提出的「自由人」概念這兩種人的極致觀點至少有三點一致之處。包括：一．實體與道的超越萬物但與萬物為一體、二．與自然法則同一的生活、及三．決定論下的自由或逍遙，而這三點一致處已牽涉到兩人的本體論、認識論、及方法論，因此我們認為拿他們的哲學體系(本體論—認識論—方法論)做人的極致的修養的比較，能讓我們對此「吾人思、行應當努力的最高目標」進展至既深且廣的理解。以下三點是我們的論據：

一、實體與道的超越萬物但與萬物為一體：莊子和斯賓諾莎兩人觀點是萬物憑依道或實體而有，而萬物各表現出道或實體的一面。道或實體既超越萬物又代表萬物的整體。

斯賓諾莎的本體論有較詳細的推論過程，我們先說他的看法：實體自因且唯一，而萬物皆是它的樣式(modus)，因此它既超越萬物又代表萬物的整體。詳細說法是因為：「一切事物不是在其自身，就必定是在他物內。」(Axioms 1；他視之為自明公則)，故宇宙中只可能有實體(其界說為在自身內並通過自身而被認識的東西⁷)與實體的分殊(affection；即實體之樣式——在它物內，通過它物

是無關緊要的。

⁶ 至人、神人、聖人、真人、天人等等，是在莊子書中以不同側面或方式指稱的脫俗且值得追求的「理想人格」，應當是相通的。不過其中有深論具體功夫與細描舉止的，乃是真人與至人。

⁷ 《倫理學》(同注1)，Def.3。

而被認知的東西⁸)。因實體在其自身，並只有通過自身被認識故為自因者。而自因的東西本質上就包含著存在，或者它的本性只能設想為存在著⁹(他因者可能存在或不存在，但自因者一定是存在才可以去講[自己]創造[自己]與否)。也因為自因，故實體不能被其他實體產生¹⁰，也不能由任何別的東西(即樣式)所產生，故實體唯一。實體既存在且唯一，其他為樣式的萬物則透過實體而被認識，因此實體是萬物的內因(immanent cause)或本質的原因(cause of the essence)¹¹，這是超越層的意義；反過來說，既然萬物的各自的呈現(即本質)亦不過是實體一個面向(屬性)的呈現(與實體在其自身不同，它們都在實體之內，不管從物質面或精神面來說都表現出實體的一個面向)，所以實體即代表萬物的整體。斯賓諾莎認為實體、神、自然是三個完全等同並可以相互替換的範疇¹²，因此我們亦可以說，實體、或神、甚至自然法則(The natural law；指實體的思想屬性)對於萬物都既超越又含納。

至於莊子的說法是：

夫道，有情有信，無¹³為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。(大宗師)

道可傳、得，有[實]情、信[實表現]是客觀存在的，不過，它超乎了時空、且自因(自本自根)是萬物的根源(生天生地)，此為超越層的意義。道又有無為無形，不可受不可見的非個殊物性質，即說道在《莊子》是指稱內在精神層面的認識物；且因其有情、信，故可以視為一種法則。另外「道惡乎隱而有真偽？言惡

⁸ 同注 7， Def.5。

⁹ 同注 7， Def.1。

¹⁰ 據斯賓諾莎《倫理學》(同注 7)，原因是：若此為彼之因 → 則兩者有共同之點 → 則一實體概念包含另一實體概念 → 不符同實體通過自身被認識的界說。

¹¹ 本質與本性是一體兩面，好像內涵與表現的關係，故本質的原因也可說是致動因。

¹² 理由是他的哲學著作中曾明確指出：「神或自然」、「神和自然是同一名詞」、「神即自然」、「神或實體」、「除了神以外，不能有任何實體」、「自然是指上帝」等等。

¹³ 察郭慶藩之《莊子集釋》(同注 1)與王先謙之《莊子集解》(商務印書館，民 19。)多處之「無」或「？」字互有使用，且用「？」處之注疏亦以無字解之，故本文中若有無或「？」字處一律採用無字為準。

乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。」（齊物論），可知本已無形不可見的道受人偽所致而更易隱然（感受不到），但事實上道無所不在：

...道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。（齊物論）

就是說從個殊物角度看物有成毀，但在整體或為一的道來看就不會有這些分別了，所以道在螻蟻、在稊稗、在萬物之內，萬物皆有道的一部分；既然道是一個整體，那麼它就是萬物的整體。而道又是法則，故可視之為萬事萬物都內含又需遵循的自然法則。因此我們可以知道，斯賓諾莎的「實體」與莊子的「道」同持既超越物又代表物的整體的主張，並且在探討精神層面時我們可以以「自然法則」同指「實體」或「神」[的思想屬性]與「道」。

斯賓諾莎的與莊子的所謂人的極致就是明白實體或道超越萬物且代表萬物整體的這個道理者，然後使自身內的實體樣式（其本質）或道回復或等同於超越的那個本源（例如使自己的某某規律符合自然法則）——亦即「同於大通」或「心靈在永恆形式下理解事物」的志在真實存在的努力。

二、與自然法則同一的生活：自然主義者以「自然」作為最重要或解釋一切的關鍵概念（不管是「自然而然」、「自然界」、「自然法則」、或「實體的自然」的哪一個意思都可以）。斯賓諾莎的實體或莊子的道同樣都有指稱自然法則的意思，亦將之作為最關鍵概念（人的極致的修養即在於與自然法則同一），由此兩人都可歸類為自然主義者。由於自然主義主張人與萬物的本性都是自然法則——最高或唯一真理的一部份，大自然賦予的本性如何，真理就如何。對他們來說受情慾所制的生活，即是違反大自然賦予的本性（人性）的，那是不真實且不應當過的生活，反之，他們對於人應當過的生活主張與自然法則同一的活動上是一致的。有兩點說明：

1、不以人為自然界的中心。斯賓諾莎以為：

當我說一個人從較小的圓滿過渡到較大的圓滿，或者從較大的圓滿過渡到較小的圓滿，我的意思並不是認為他從一種本質或型式，轉變成另一種本質或型式，(因為譬如一匹馬無論變成人也好，變成昆蟲也好，它的本質都是同樣地遭到毀滅了¹⁴。)而乃是只被了解作為他的本性的活動力量之增加或減少而言。(Preface)

也就是說，並沒有所謂存在的等級，因為圓滿與否只是「我們習於將同種的或同類的個體事物，彼此加以比較，而形成的概念。」(Preface)事實上馬、人或昆蟲的本質皆相同(各為實體之一面相)，只能自類比較，不能作他類本性上的比較(即去比誰較圓滿)，是故，人世間的觀念是相對的，但站在實體或自然法則的觀點來看人與物乃不分高下。

莊子則透過欒樹在夢裡對匠石所說：

且也若[你]與予[我]也皆物也，奈何哉其相物也？(人間世)

在莊子看來人實在並不高明於萬物(欒樹與匠人「皆物也」)，沒必要疏離對待之(奈何哉其相物也?)。莊子又說：「今一犯人之形，而曰：『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。」(大宗師)他認為我們實在沒必要要求必定身為人，應該「以造化為大冶」(同上)把造化看做鍛造冶金的行程或過程：被安排往哪兒去，反正總是在受鍛造，有所不可呢？由此，我們亦可知莊子與斯賓諾莎一樣以為人、物無有高下之分。與自然法則同一的第一步，心態上不能自隔於萬物。

2、什麼叫與自然法則同一的活動？這涉及真理的標準(自然法則或本性的真相)與真理的實踐(如何理性地與自然法則一致)的問題。例如說依自己本性或對物情的了解而行但還是被騙了，因為環境[的物情]可能根本非我的理性所能掌握，

¹⁴ 對斯賓諾莎而言，本質(essence)是「有了它，則那物必然存在，取消了它，則那物必然不存在。」(同注7, Def.2)，可以說對一物的存在而言，其擁有的充分必要條件即其本質。但請注意本質又分為「所與本質」(given essence)，例如本性，與「現實本質」(actual essence)，例如

或對自身本性認識不清；再例如，自以為已修養聖人或自由人有成，結果事到臨頭才知道自己的修養都是「假的」¹⁵，方知真理的標準與實踐方法仍然不清楚。莊子已察覺此問題而說：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」（大宗師），對此，莊子提出相關的一套主張：

庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。¹⁶

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，...

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（皆見 大宗師）

由此可知判斷天、人真相或真理的標準在於「真知」。而修養成真人是掌握真知的必要步驟，擺脫憂喜、好惡之情（即對過[錯]與[適]當、生與死、出與入、始與終都能不在意）就是真人的實踐之道。故真理的實踐之道可以這樣表示：不區別好惡 → 擺脫好惡 → 真人 → 真知或真理。總之應該無以好惡內傷其身，即「無情」（擺脫好惡等）以修養而臻至與天為徒、與自然法則同一的活動（忘而復之；忘區別、好惡而復回到道），就是說人回復到與自然法則一樣的運行無為，或精神上升到一個整體的觀點（無為的自然法則層次）：好、弗好、其一、其不一皆一視同仁，做到「天與人不相勝」的地步。¹⁷

求生存的努力（可參考同注7， Prop.7 & Proof）引文所指的是本性方面的「所與本質」。

¹⁵ 「假的」在此指對自己意圖或對別人利益沒有幫助的意思。不過有用（幫助）或無用後面還需討論。

¹⁶ 此處不把「且有真人而後有真知」句讀為另一段的開頭。就是說，我們不把「且」字當發語詞，而認為莊子是在回答，即在發出天人相應否的疑問後，給予一個「且有真人而後有真知」的答案。

¹⁷ 整句話的解義是：真人追求的是一，或說萬物（天）與我為一的「一」，但是又不刻意去追求天人合一；因為把天人看成合一，就是與天（萬物的總稱）道（萬物的整體法則）作伴侶，即

斯賓諾莎則說：

這些以及類似這些關於人的真正自由的說法，都與精神力量有關，換言之，均與意志力和仁愛力有關。...精神力量堅強的人認為一切事物出於神性之必然為高予一切[的原則]，因此凡是一般人以為是惡的、有害的，以及一切貌似無條件的、可恐怖的、不公正的、卑鄙褻褻的，他認為皆由於我們觀察事物，割裂雜亂而無條理有以使然。基於這種原因，所以他最主要努力即在於理解事物的本身，而除去一切足以妨礙尋求真知的阻力，如怨恨、忿怒、嫉妒、輕浮、傲慢以及其他前此所討論過的情緒。(Prop.73 , Cor.)

這裡我們知道他認為「人的真正自由」狀態（即「自由人」）就是釐清混亂無知、無所依從的狀態，而這可以從克制有害情感（與理解事物本身）等來著手。如此，這個真正自由的、精神力量堅強的人觀察事物將不會「割裂雜亂而無條理」，從而看清一切惡的、有害的，以及一切貌似無條件的、可怖的、卑鄙褻褻的...，他整體地認為「一切事物出於神性之必然為高予一切」，達到一種神性的認識，這即是與自然法則（在此可指神或實體的思想層次）同一的一種活動。

雖然他們各自強調自然法則之一面作為吾人立身處事的標準（道之無為或神的整體認識方式），但對照斯賓諾莎提出「克制情感」與莊子提出「無情」都是要去除有害情感，而且是站在不自高於萬物及與自然法則（道、神）同一的活動這兩點自然主義立場來看的。因此，我們主張斯賓諾莎與莊子在與自然法則同一的生活上，基本上立場是一致的。

三、決定論下的自由或逍遙：一般說來自由多指可客觀評判的外在表現，而逍遙則偏重自己的主觀體會（以下「主觀」一詞皆指主體體會之作為或結果之意），例如莊子嚮往的精神上的絕對自由。不過斯賓諾莎將自由定義為：

凡是僅僅由自身本性的必然性而存在，其行為僅僅由它自身決定的東

同於大通，不把天人看成合一，就是落實人間之為，即把普通人當作伴侶，因為萬物與我為一，根本不必去刻意區別人我。

西。(Def.7)

雖然這裡說的是自由的一體兩面，但若我們以主、客觀分開去看此種自由的話，仍可見其自由觀較廣闊，即：客觀的說的自由（符合其本性；由本性而存在的自由）與主觀的說的自由（行為由自身決定的自由；設此行為為有自覺地適性而行動），皆包含入其定義，在這個意義下，我們以「自由」直接代替「逍遙」這個詞。

自然主義否認超自然現象存在，對斯賓諾莎與莊子而言亦是如此。一切皆在自然法則下運行，一切行動只能限定在因果範疇中，人們的自由是受限定或被決定的，從這一點來看，他們都是決定論者。那麼，決定論下的自由（或逍遙）只能是限定的嗎？難道就像斯賓諾莎說的：

要一個人不會是自然[界]的一部分，要他不被動地感受變化，反之，要他一切動作都可單獨從他自己的本性去理解，且都以他自己為正確原因，這是不可能的。(Prop.4)

決定論下人沒有自由可言嗎？其實並不是，因為身體雖脫離不了「被動地感受變化」（此即是一種限定），但精神（心靈）卻可能提升到與自然法則同一層次，決定論下也只有如此才有自由。情感作為身體的感觸[及其觀念]（即環境對身體的影響之在心靈的反應），是精神提升的干擾，因此斯賓諾莎指出自由的一個方法就是去除情感；自由的另一個方法則是與自然法則同一，例如使自己的思考提昇到整體觀點的認識。這就是上一點提過的「克制情感」與「整體理解」可達至「人的真正自由」；可見對斯賓諾莎而言，決定論下的自由是可能的。

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。... 藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將游於物之所不得遜而皆存。（大宗師）

莊子認為得失與死生及日夜運轉一樣皆天性（命、物之情也），他也是持決

定論的。他的自由觀是：人在天命物情決定下絕不可能任意而為，只有自然而然——像藏天下於天下一樣——才能像聖人一樣游於物而自由（逍遙自在）。因此我們知道莊子與斯賓諾莎對於決定論下仍有自由，而且都要由精神上的作為著手也是一致的。

莊子與斯賓諾莎所提出我們的思、行之最高模範——人的極致——在其哲學體系中有本體論（第一點）、知識論、及方法論上（第二、三點各有含括）的一致之處，值得進行比較其中差異及足資參照處，以釐清其中概念與實踐方法，作為吾人的思行應當之努力。以下將就「人的極致」的可能性去探討：修養人的極致的起點與終點就在於認識他們哲學的最高範疇，因此就其闡述道或神的「『合理』性」、修養的原則（第二章）開始討論，然後在就修養上的切身困難、情感之克服或轉化（第三章），與克制的力量或工具、修養人的極致的理想目標（第四章）作研究論述。

第二章 直觀道、神（實體）或自然法則

一般在認為莊子所說的「逍遙」是一種[主觀的]個人精神提昇到[體道的]最高境界時，可能忽略了莊子本意卻是在說：「這種主觀的意境具有客觀的意義，……所謂宇宙的原始就是這個樣子。」¹⁸，但若真如此則造成一個問題，即：「道」究竟只能是主觀的境界（其客觀性仍屬主體體會）呢？或亦可作為宇宙本然之客觀存在？這等於也是在問《莊子》裡最高範疇是各人體會的道與自本自根的道不同指，或只有一個道：即主觀體會與客觀的道同一？因為內篇中有幾處顯然指出道是外在的、本然的存在（例如 大宗師 中的「自本自根，未有天地，自古以固存。」一句¹⁹），如此，若謂「同於大通」（ 大宗師 ）或「與道為一」（ 齊物論 ）等純然屬於個人體會境界的表述，則這種修養功夫可能只是一種幻想了；若然，則莊子提示的修養也就沒有多大的研究價值了。

一如前述，我們認為大道超越萬物而又與之為一，即只有一個主觀體會與客觀存在同一的道。其實借斯賓諾莎等理性主義者的觀點來看，上面問題可謂「個人體會的客觀性」問題，其並不矛盾，因為理智天賦且平等²⁰並且客觀的一切都要由個人理智或主觀中汲取。因此，我們似乎也可以主張所謂客觀存在的道是存在於主觀中的一種觀念或一種「理智推論結果」。但事實上，斯賓諾莎的「理智推論結果（即觀念）等同客觀實在」這類理性主義主張，對於所謂的反理智或持反智主義的莊子而言，似乎格格不入，解決不了問題。不過，從另一方面來看這個思考的嚐試，只要我們將「觀念」當作一種廣義的認知結果，應可調解最高範疇在《莊子》中客觀與主觀的對立（一如理性主義所主張那樣）。

¹⁸ 這是馮友蘭在《中國哲學史新編》（p130-131）評莊子「聖人」與「真人」的話，引自李日章，莊子逍遙境的裡與外（高雄市，麗文文化事業，2000），p192；是書李教授並對「是否有獨立於主觀之外的客觀」有較詳盡的見解（p193-207），關於之下筆者的看法，讀者或可參照此書。

¹⁹ 可參考本書第一章第三節，p5-6。

²⁰ 理性是 "reason"，理智是 "intellect"，本文依《倫理學》（同注7）所言：「所謂理智是人人相同的，依照理智的次序足以使人心借事物的第一原因[神]，以認識事物」（ Prop.18, Sch.）之意，每個人依照理智次序去行事的本性（故天賦且平等）就稱為理性，於此意義時兩者共用。

由上述，似乎可以預見一種概念足以接通兩方哲學的最高範疇——那就是廣義認知意義下的「觀念」。對斯賓諾莎而言，其哲學最高範疇有另一種表示：神（實體）是產生自然界的「能產自然」（Natura naturans），而眾分殊（樣式）是被「能產自然」產生的自然界[系統]——依此觀點，似乎神是客觀的存在，獨立於我們這些自然界的個體分殊之外。但是，斯賓諾莎卻又認為我們可以在腦海中去界說或規定神，從而明白其本質、本性與特質；所以可以知道：當斯賓諾莎闡說「神亦按其本性而行動」（God acts from the laws of his nature）這類主張時，並不是經驗上讓他握有足夠證據去說，而是他的（也是人類的）理智或知性本有的某些東西（觀念）來讓他清晰明白地表示或論斷。這也可以被說成，對他而言並沒有「獨立於主觀之外的客觀」這回事。此在莊子處也一樣，道從不脫離人而外存，所謂「逍遙」、「游」、「無待」、「坐忘」、「見獨」...等等「觀念」，都是**精神主體**接通了大道層次的某種表現，所以，道也可以說是一種主觀境界或某種「觀念」的體會²¹。由此，道或神都是人心中的觀念。當然，這裡說的「觀念」是當作一種廣義的認知結果來說的。因此我們首先要去發現莊子與斯賓諾莎對其最高哲學範疇的論述中，有沒有我們所謂的「觀念」（「知」）在其中，其主要討論的是「言」與「知」的相應問題（第一、二節）。

「神的觀念」在斯賓諾莎那兒較偏向「知識真理」來看，而「道的觀念」於莊子處則主要當作一種「實踐指示」，兩者雖都作為「觀念」，但畢竟有所不同。不過，我們發現在另一個觀念：「自然法則」裏既含有知識真理又有實踐指示的意義，只有在自然法則的意義下，可以同時表現道或神被表述出其各自所偏的法則性（道）或真理性（神）。就此，我們嘗試以自然法則來接通兩者哲學的相關說法（第三節），從而證明自然法則契合「人的極致」的從廣義的認知（觀念）上提昇，並指出所謂觀念的提昇就是一種直觀道、神的達成（第四節），說明直觀自然法則來做到人的極致層次，乃是一個可行且最為原則性的修養方式。

²¹客觀的道原本就在個體精神裡，道的發現與明白只從內心體會而得。

第一節 道與神的可說或不可說

我們都知道莊子主張道不可言論，但似乎在某些地方對道又有著定論，而且他常將「道」與「言」置同一處論說，似乎對於道之「言」必須有特別的表達方式，才能得到莊子的認同²²；此外，許多人認為莊子承認言外之意存在，而上述所謂「特別的表達」其實就是指言外之意的表達方式。與莊子道之不可說相較，斯賓諾莎對於神倒是直接就說，這從《倫理學》的首章 論神 中對神下界說之處可見一斑。不過，論神 的闡說順序卻有些奇怪，它不安排直觀觀念的（即自明的）公理作為闡論始點，卻排定非自明的界說為第一序位，而又未加以解釋原委，如此似乎使得《倫理學》的推論一開始就不夠堅實。對於莊子的說不可說卻又去說，以及斯賓諾莎已經說卻又未指出根據的說總是易於使人迷惑，因此，對於道或神的「說」與如何可能地說是我們首先要說明的議題。

一、斯賓諾莎對神下界說所面對的問題及解決：

斯賓諾莎的「神」是理智化了的論說²³，就是說祂**被理解為**「絕對無限的存在」（Def.6），並且**被人認識為有思想與廣延兩屬性**。雖說斯賓諾莎將神理智化，祂卻不是被設想出的神，正如洪漢鼎所說：「思維的形式和內容在斯賓諾莎那裡，不僅有思想上的實在性，而且也一定有客觀的確實性，他自己就明確說過：『理性的本性在於真正地認識事物，或在於認識事物自身』[引者注：《倫理學》Prop.44，Proof]。所以對於他來說，不可能有什麼構成實體本質屬性只是主觀的感知形式的想法。」²⁴，所以經理智檢證的神等於是客觀存在的。並且一如斯

²² 莊子說道不可說（如 齊物論：道昭而不道），但自己至少在內七篇中說了三十幾次的道，難道是故意自我矛盾？特別是他又常將道與言一起論說，而「言」本身就是一種表達，因此是不是他想指出若要將道用言語表達出來，必須依照他所指示的方式才可以呢？如果莊子的「道說」不是矛盾的，我們的答案也將是肯定的。

²³ 據中文聖經啟導本編輯委員會之聖經（香港，海天書樓，1994），p113（出埃及記）指出：「神與以色列人立約的名字『耶和華』（3：15）為舊名 Jehovah 譯音，含有『自有永有』的意思。」，但斯賓諾莎特意將神（耶和華）、自因（自有）與永恆（永有）在《倫理學》中分成三個界說以分析及推論神，可見他所謂的神是理智闡明的智性化了的神。

²⁴ 洪漢鼎：《斯賓諾莎哲學研究》（北京，人民出版社，1997），p292。亦可參考這句話：「真觀念

賓諾莎所說：「我並未說我完全認識神，而只是說我理解神的某些屬性，雖然不是全部屬性，甚至也不是大部分屬性。」²⁵是故這種認定並沒有莊子所謂破壞最高範疇之整全的問題²⁶，他仍留給神所有的可能屬性。不過，就斯賓諾莎的幾何檢證形式²⁷來說，有個基本問題是：神可以界說嗎？這問題無疑是十分重要的，因為神在斯賓諾莎的哲學中是最高範疇與最基本的概念，故若神不可界說，斯賓諾莎的哲學將從開始點就錯了；即使其他不追究而只限於討論人的極致的修養，神的層次仍然也是修養的目的，從而我們對人的極致的討論，[在斯賓諾莎部分]亦將提不出可行的方法與理想。因此，以下我們不得不為此作詳細的說明。

在斯賓諾莎所處的十七世紀，許多神學家與哲學家認為神不可以界說，他們認為²⁸：

- 1、若界說是「屬加種差」的定義，神是其上沒有屬的最高屬，或者說祂不是任何一個屬的一個種。因此譬如「鳥是有羽毛且會飛的動物」等一般的界說方式不能適用於神。
- 2、所有的界說都必須是肯定地說明事物本身。而對於神，我們卻不能肯定的認定祂，只能用一些諸如無限、無上圓滿、不朽、不依存於他物者……種種否定的概念去說明祂，故神不可界說。
- 3、我們可能可以設想一些神的肯定的概念，但卻都不是本質（essence）或本性（nature），而只是神的特質（properties）而已。根據這些特質，例如「全知的」、

必定符合它的對象，這就是說（這是自明的）凡客觀地包含在理智中的東西，一定必然存在於自然中；...」（ Prop.30, Proof ）

²⁵ 斯賓諾莎，《斯賓諾莎書信集》，洪漢鼎譯（北京，商務印書館，1996），第56封信，p225。

²⁶ 此處與莊子十分不同，他認為道不能被理智所限定，一旦限定就不是原來的道了。推測下來莊子缺少屬性觀念可能是原因之一。

²⁷ 眾所皆知斯賓諾莎藉界說（定義）、公則（公理）與命題之推導的幾何學形式來闡述其《倫理學》，他認為幾何學證明清楚簡潔，乃是真理最好的表示方法之一。而且《倫理學》目的在於指出「神」與人生幸福的指引之因果關係，是以不靠經驗去陳述，而在界說與命題之間推得此種真理的本質與存在。

²⁸ 以下三點及神的相關論證可參考洪漢鼎《斯賓諾莎哲學研究》（同注24），p228-259（第二編第

「仁慈的」僅僅只是思想方面的表現樣式，但思想的本質（即神的思想屬性）不因此而可以知；就算以只屬於神的「萬物之因」、「永恆的和不變的」的特質也不能解釋神是什麼。

用以上三點來說明作為最高範疇之神之不可界說，其實一樣可以援引於莊子的「道不可言」說的討論。不過，為了論述的一貫，我們將之留在後面討論。

那麼，斯賓諾莎既然對神作了界說，他是如何解決上述三點對神界說的困難的呢？對照上述三點，斯賓諾莎是這樣處理的：

1、 界說不由「屬加種差」方式來說，而是採另一種界說方式。不過，可惜在《倫理學》中並未指出其界說的根據，因此我們必須另尋證據，從《斯賓諾莎書信集》第九封信來看（該書編者所加副標題即是：關於界說和公理的本性）：

一種界說是用來說明事物，而我們所要研究的只是這種事物的本質，我們所懷疑的也只是這種事物的本質；另一種界說之所以被提出，只是為了我們對它本身進行考察。前一種界說因為有一個確定的對象，所以必須是真的，而後一種界說就不需要這樣。因此，一種界說是說明某種存在於思想之外的事物，因而這種界說必須是真的，這種界說同命題或公理的區別僅在於：這種界說只涉及事物的本質或者事物的狀態，而公理則遠遠超出了這一範圍，進入了永恆的真理。另一種界說是說明我們所設想的或者我們所能設想的事物，因此這種界說同公理和命題的區別在於：這種界說一般只要求完全的理解就行了，並不像公理那樣應當設想為真的。²⁹

斯賓諾莎認為界說分為兩種（以對象在思想內或外來區分），一種是用來描

一章：神）。

²⁹ 同注 25, p39-40。另外，洪漢鼎在《斯賓諾莎哲學研究》（同注 24, p231）引用斯賓諾莎的《神、人及其幸福簡論》認為有兩種界說，一是屬於「自在存在物的屬性」的界說，另一是關於「依存存在物」的定義，而欲以前者來闡明《倫理學》中神的界說。但這樣的分法正如洪教授在是書（p65）評《神、人及其幸福簡論》所說：「斯賓諾莎在這部早期著作裡還沒有明確區分實體和屬性，因而沒有達到『神或實體』的結論，他這時只是處於『神或自然』的階段，要完全達到他所謂『神或自然或實體』這種三位一體的結論，只能在他後期代表著作《倫理學》裡完成。」既此，則根本不能用《神、人及其幸福簡論》的說法來論《倫理學》中的神之界說。因而本引文採《神、人及其幸福簡論》（據洪漢鼎教授考證約 1660 年完成）之後的書信集，其中在寫的第九封信（1663 年 3 月），如此時間上較有利，且是時《倫理學》已經開始撰寫（據洪教授考證在 1661-1675 之間），因此我們引用的說法應該較為可信。

述具體事物或客觀分殊的界說（思想外、有確定對象的界說），另一種則是設想或規定所認知的東西（思想內的、設想或所能設想的東西），神就是這樣被規定的東西（因做為思想物的實體之界說並不是自明公理）。再對照第十封信：

只有對於不能從事物的界說中推導出來的東西，我們才需要經驗。例如，樣式³⁰的存在就是這樣，因為我們不能從事物的界說中推出樣式的存在。但對於那些其存在與本質並無區別，因而其存在就能從其界說中推導出來的東西，我們就不需要經驗。的確，關於它們，任何經驗都不會告訴我們什麼，因為經驗並不告訴我們以事物的本質，經驗起的作用充其量也不過是限定我們的心靈去思考事物的某些本質。因此，屬性的存在既然與其本質並無區別，所以我們也就不能通過任何經驗去理解它。³¹

具體物界說因其有確定對象，故可以通過經驗作為檢證，它的真是事實或現實的；思想物界說是我們自己所作的規定，這種界說可以只以思想之內的事物為對象，在客觀外界沒有其對象或客觀世界不符我們所設想那樣也沒關係，只要我們完全理解它，其就可以為真。另外，它的真雖在於約定的真，但其檢證仍可分兩種，其一，對於樣式，其界說³²雖然言說其本質，但推不出其本質之存在，因為我們也可以設想它不存在，故仍以經驗來作為檢證或理解的判準，例如：某圖形被界說為兩條直線畫出的圖形；下界說者將這兩條直線恰理解為別人理解為曲線的東西，那麼此圖形我們亦因此可理解為某曲面的圖形，此界說並沒有問題，但需要靠某經驗去理解及檢証其存在與否。其二，對於屬性（與神或實體），因其存在與其本質無區別，其本性就包含存在，此種界說不須經驗檢證，完全理解後就會奉為客觀的真理³³。

³⁰ 為求用字一致，引者將是書中及其他用到「樣態」(modes) 這個字的地方皆改譯為「樣式」。

³¹ 同注 25，p42。

³² 其界說為：「我理解為實體的分殊 (affection)，亦即通過他物而被認知的東西。」(同注 7，Def.5)，亦可參見第一章第三節之第一點 (p4)。

³³ 我們將這兩封信的相關概念排列組合成 A 與 B 兩界說：

A 界說是 1. 用來說明事物，研究與懷疑的只是這種事物的本質。2. 有一個確定的對象，說明某種存在於思想之外的事物，其只涉及事物的本質或者事物的狀態，所以必須像公理一樣設想為真的 (指事實或現實的)。

B 界說是 1. 為了我們對界說本身進行考察，不需要有確定對象，並不像公理那樣應當設想為事實。2. 旨在說明思想中之物，或我們所設想的或者我們所能設想的事物，一般只要求完全的理解

同是思想物，但神的界說與上述那種以直線替代曲線的界說仍有所區別(後者仍以經驗作為檢證)，因前者不在經驗範圍內，故首先必須符合完全可理解的要求，其次此界說亦應推論得出以存在為本質，唯有如此才能為真。從神的界說中所謂「神...為絕對無限的存在。」，可知斯賓諾莎認為其界說正是如此。

2、斯賓諾莎對神的界說：「我理解為絕對無限的存在，亦即具有無限[多]的屬性的實體，其中每一屬性各表示永恆無限的本質。」(Def.6)表面上看起來，其中「無限」這個字仍犯了以否定的概念去界說神的錯誤，但斯賓諾莎隨即在界說後補充說明：「我說神是絕對無限而不說祂是自類無限 (Infinite in its own kind)，因為僅僅是自類無限的東西，我們可以否認其無限多的屬性；而絕對無限者的本性終究具備了一切足以表示本質的東西，卻不包含否定。」(Def.6)，由此可見，他知道其界說可能的錯誤且已試著避免。

如果神只是自類的無限，則我們可以否定其無限，因為祂只在某類之中有無限性，例如數字上的無限一樣，跳脫此範圍即不能就有限或無限而言了，而神的絕對無限是不同的；不管在哪裡、不管如何，神總是無限的，或者說神有著無限多的屬性——我們怎麼看祂，都是無限——雖然我們只能以思想與廣延看祂，但不妨礙我們絕對的肯定無限的祂。因此，對神界說以「絕對無限」或「無限屬性」，正可以克服一般的[自類]無限或其他對神以否定之界說法的困難。

3、那麼斯賓諾莎所界說的，確是神的本質而非僅是特質嗎？這個問題同樣也是要求對其自認為是「一種既可以理解，且其中應推論得出以存在為本質」的神的界說³⁴作證明。

這裡我們可以援引洪漢鼎對同一問題的看法：

就行了。3.不需有確定對象的 B 界說中，那些不能從其界說中推導出來[存在]的東西（如樣式），我們才需要經驗檢證其對象存在否；另一些其存在與本質並無區別，因而其存在就能從其界說中推導出來的東西，我們就不需要經驗。例如，屬性的存在既然與其本質並無區別，所以我們也就不能通過任何經驗去理解它。

³⁴ 請參見對第一個困難的解決 (p16-18)

...《倫理學》給予神的定義，「...絕對無限的存在，亦即具有無限多屬性的實體」，而「實體我理解為在自身內並通過自身而被認識的東西。換言之，形成實體的概念，可以無須藉助於他物的概念」。這個定義就是純從神或實體的本質下的定義，它既排除任何在它之外的原因，又沒有摻入有關神的特質的概念，他指出了神是一個絕對無限的必然存在。在斯賓諾莎看來，神的最根本的本質就是它不能為任何別的東西所產生，它的本質必然包含存在，或者存在就屬於它的本性。³⁵

就上所述斯賓諾莎之本意（如：「神的最根本的本質就是它不能為任何別的東西所產生」一句），的確證明斯賓諾莎是以「一種既可以理解，且其中應推論得出以存在為本質的界說」來界說神。我們認為這段引文已經幫斯賓諾莎解決了對神界說的第三個困難。

由上述三點，我們可以承認斯賓諾莎之神之界說成立。

二、莊子論道卻又認為「道不可言」所發生的問題與解決：

首先我們知道莊子認為道不可被言說限定：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。...聖人懷之，眾人辯之以相示也。...夫大道不稱，大辯不言，...道昭而不道，言辯而不及，...故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。
（齊物論）

莊子說一開始的道是「大道」、「不道之道」，乃是沒有界限或無限的道（道未始有封），而後來的道是受到「是」、「稱」、「昭」後的相對有封畛的道³⁶，可見道或大道一旦受到人們的言說區辨（是、稱、昭）就不是本來的面目了。可是，莊子說「夫道未始有封.....」、「夫大道不稱.....」等等即是在做區辨大道的工作，這不是自我矛盾了嗎³⁷？關於這點，莊子對於道之論保留著一種不矛盾的可能，

³⁵ 同注 24，p242。

³⁶ 即辨別、指稱、表達清楚後的有限或有界域的道。

³⁷ 我們或可幫莊子申說：這裡說的並不是「道」的這一邊，而是「非道」的另一邊，即說的情況是「未始有封」、「不稱」、「不道」的另一邊——被昭[明]而不[再是]道的那邊的。可是，道無所不在，何來道的這邊那邊呢？既此，在不認為莊子學說矛盾的情況下，我們只能說莊子的主張道

那就是屬於「大辯」層次的道論。問題是，大辯是「不言」的，而且大辯還有一個先決條件，即「天府」³⁸，也就是「知不言之辯，不道之道」的「知」之有待完成。

所以我們應該把問題分成相序的兩部分：一是客觀外存的道要如何化成認知內容（大道與知的關係）？二是這種認知內容若有必要時應如何表達（知道與大辯關係；所謂的不言者是如何言的）？

對於第一個問題，首先從上一段引文「...道昭而不道，言辯而不及，...故知止其所不知，至矣。」之句中，我們看到「知之至」在於「知止其所不知」，也就是「道昭而不道」（或「言辯而不及」）的相反，即不昭之道。若我們關連著上下句：「聖人懷之，眾人辯之以相示也。...道昭而不道...故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」，可見「不昭之道」亦即是「不道之道」，是聖人、亦是有「天府」者所擁有。這類人即「知之至」者，他或他們對於道抱持只可意會（「懷之」）不可言傳（指眾人的「辯之」）的態度。由此，首先我們知道了大道在知之至的境界時是可知的。

其次，大道如何化成認知內容（成為觀念之一）呢？我們從另一個「知之至」的線索來找答案：

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，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？（齊物論）

知之至者是「有以為未始有物」者，即是說這種人超越了所有的認知層次，他避免把渾沌整全的道私自界定有什麼或是什麼（有物、有封、去是或非什麼）³⁹。在「知」道上，絕對避免是其是、非其非，因為一旦把自己的是非觀念斷定

不可說但偏偏又說，是因為莊子的「說」是特別的說。

³⁸ 由引文可知，知道了「不言之辯」，即知「事理」本身，即有智慧；知道了「不道之道」，即知「道」本身，即有了道心或本心。故將天府稱為智慧或道心皆可。

³⁹ 修養層次最高者，以一種「兩行」或「兩忘」（讓是非自然自行或皆忘，即不執取是非）的作

下來，在我們身上自然而然、日用而不知的大道就受到虧損（是非之彰也，道之所以虧也）。反之，若我們不在意是非任一端，真的還會有造成與虧損嗎？（果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？）我們知道，沒有是其是、非其非就不會再有相對概念[的兩端]困擾我們，因此可以回復到知道自然、無為、無分別、或整全的境界（即認知到完整的道），也就沒有造成或虧損可言——此即 齊物論謂：「道通為一...凡物無成與毀，復通為一。」之意。所以知之至者這種「有以為未始有物」並不是說看到世界上空無一物或變幻虛無，而是對大道之「無」的認知——以無成毀、無區別分判、保持整全的認知去看待大道——我們不妨稱這種「無」的認知為「體道」。

所以體道之無則可認知大道，此時作為認知內容的大道，是一個「無」觀念，其自然、整全。所以換句話說，去「體無」，則可將周遍的道化為一種觀念。

另一個問題是如何將所認知的大道表達出來？

莊子描繪的人的極致者，例如聖人，雖將大道懷之卻不會侷限於自我解脫。因為聖人知道、體道，故也可以說是「知之能登假於道者」的真人⁴⁰，從 大宗師 我們知道「以知為時者，不得已於事也...其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。」真人的「知」除了相合於天道自然，另一方面也會互動於眾人或社會事務（與人為徒），並適時、適地、適度或適當的拿捏（以知為時者），亦會以自然而然或遵循自然法則方式去做事（不得已於事也）。因此，假若與人相處難免要「說」時，他也會說⁴¹。故「不道（昭）之道」不是完全不可說，而是像莊子一樣有說但用特別方式說。所謂「特別的說」是體道、或意會「無」的觀念了而對反眾人辯之、言傳的說，我們認為，此即是一般所謂「言外之意」地去說。

如果我們對照「是非之彰也，道之所以虧也」與「道惡乎隱而有真偽？言惡

法去體道，依次而下，層次稍高的只從道的特質去假設（卻錯想道有物性——如界限性），層次低的則往往把道假設為某東西（他們這樣做也許是為了幫助理解），例如法家設想道之如水。

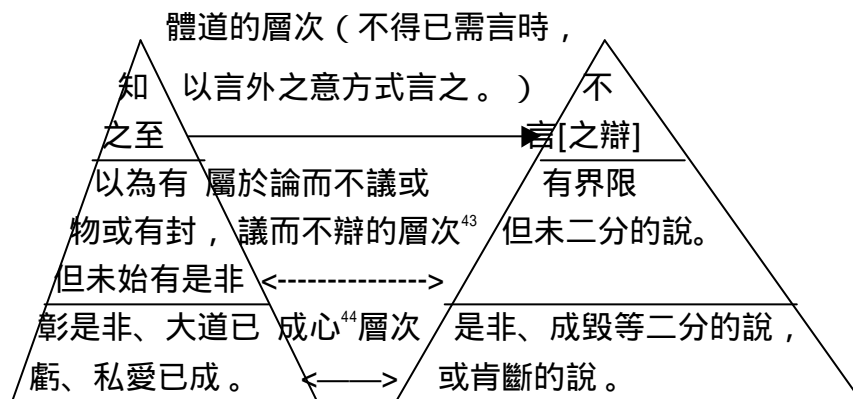
⁴⁰ 不僅聖人與真人同指，其他如至人、神人等也都同義，請參見第一章第三節（p4）或注6。

⁴¹ 參見 人間世「葉公子高將使於齊」一段，有很好的例子。

乎隱而有是非？...道隱於小成，言隱於榮華。」(齊物論) 兩句，簡化的看⁴²即可發現：若大道與道言有對應關係，除去是非等分判並且不能有意去說(榮華之言) 則是真能表達大道的道言。去是非分判即是對道存有正確觀念(體道之「無」)，不去有意的說即是言外之意地說。

然而道與言並沒有直接或確定的對應關係；不過道之知與言卻有某種對應關係。雖然，較高層次的「知」的人不一定會「言」，但基本上是知在內、言在外的關係，所以我們知道，需要透過「知」(體道) 才能言道。可以下圖表示其不完全的對應關係：

圖一：體道程度與言道方式之對應示意圖



- * 箭頭方向表示發出端為指向端的充分條件。
- * 實線箭頭表示有直接關係。
- * 虛線箭頭則表示不直接關係。

不過，言語本質上即是一種限定(或斷定)，但是自然而然、混沌整全的道

⁴² 可參照下表。

表二：道言與大道的簡單對應關係

道言	→	榮華	→	道言隱	→	有是非	→	道虧損
↓		↓		↓		↓		↓
大道		小成		大道隱		有真偽		

不過，實際上有如此簡單的對應關係嗎？恐不見得。

⁴³ 即是說雖有議論，但不肯斷。可參見 齊物論：「夫道未始有封，言未始有常...六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。《春秋》之志，聖人議而不辯。」，莊子之所論。

⁴⁴ 據吳怡，《莊子內篇解義》(台北，三民書局，民 90, p73) 有兩種截然不同的註解：「一作成見，如成玄英《疏》：『夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。』一解作真心，如憨山《注》：『現成本有之真心也。』」但我們認為「成心」的「成」是動詞的「成就」或「造成」的意思。同段的「未成乎心而有是非」或內篇中如「心且成之」人間世、或「無形而心成者耶」德充符 等也都是普遍的動詞用法。我們的意思是「造成司是非之心」，較接近成玄英氏「成見」之意。

不可能被說盡，否則就是被人限定下來、說「死」了的道。莊子的「說」正基於不把道說死而說——或者說，莊子有說但不堅持地說：「這就是準確的道」或「這就是整全的道」。我們的問題是：莊子說的道準確或整全嗎？對於莊子自己而言，因為未去限定道，故道仍是自然而然的大道，故至少做為其認知對象的道是準確或整全的，至於其表達出來的準確或整全度或可再議；相對的，對我們一般人來說，卻總是反而把莊子看似未說準的道自認為就是如何，在自我評判之心下，就去認為它是不準確或不整全的。當然，就《莊子》文本來說，還有一種情形是把看似無助於理解或實踐的說，原原本本的接納下來而去體會[道之無的觀念]。如此雖是不準確或不整全的描述（或引導）卻反有助於「兩忘[評判的任一端]而化其道」（大宗師），得到「天府」——如此則可如莊子一樣地去說「道」——這是我們所要主張的作法。

至於前面說莊子對著道乃是特別的說，或不把道限定的說，故基本上不必去驗證莊子對道有無準確的說；因為若認為這處或那處莊子正在準確地說道，很可能只是我們自己的「成心」⁴⁵在作怪。不過，做為一個客觀的比較研究，我們至少應該用相同的檢驗標準去看莊子「言道」的合法性⁴⁶。這就是說，依照三個界說的標準去察看莊子界說大道之處：即只要用到「屬加種差」去言道（不管準不準確）就是有問題的說法，或者，肯定地把非本質的東西自以為是大道的本質，也是有問題的。

考察《莊子》內篇的「道」字共出現 41 次，扣除「大道」、「人道」、「道術」、「道樞」等專有名詞與重複出現者，還有 36 個單獨或伴有形容詞的「道」字（在討論人的極致時，我們以為還可以扣除道路或路途的意義的四個「道」字）。我們將之整理成下表（表三），由表可知，莊子看似指定大道是什麼的語句只有二處，分別是「因是已，已而不知其然謂之道」齊物論 與「夫道有情有信……」

⁴⁵ 自以為是、自以為非的心，參見上注。

⁴⁶ 準不準確或是不是這樣都先放一旁，以下只討論莊子之說的合乎邏輯否，只要我們就既有標準，而儘量排除個人見解去檢驗。

大宗師，但卻都只是描述大道的情況，並未界說「道」的本質（但亦不見得是特質）。故莊子言道至少是合法的。

另外我們知道，這種表達也的確是符合莊子自然自行、無為無私的心意的。因為如同前述，論道時必須先體道之「無」，然後表達時要能把「無」含在其言之意（意向、態度）中，或者說，其言中有「無」的觀念，但卻不能有心表達（因道言隱於榮華），故稱此「『無』的表達」為「言外之意」的表達，此即莊子合道而論道的方式。

表三：《莊子》內篇「道」字引得

出處 意思	齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王 共六篇，扣除重複，含有單獨的 36 個道字用法。
道路、路程	齊物論：道行之而成。 人間世：故不終其天年而中道夭、而中道之夭於斧斤。 大宗師：終其天年而不中道夭者。
道 理	齊物論：道昭而不道、不道之道、不緣道。 人間世：寡不道以權成、天下有道、天下無道。 應帝王：學道不倦、始吾以夫子之道為至矣、而以道與世亢必信。
、 法 則	齊物論：道惡乎隱而有真偽、道惡乎往而不存、道隱於小成、道通為一、因是已，已而不知其然謂之道、道之所以虧（*2）、夫道未始有封、道昭而不道、不道之道、而我以為妙道之行也。 養生主：臣之所好者道也。 人間世：夫道不欲雜、唯道集虛、道與之貌。 大宗師：是知之能登假於道者也若此、是之謂不以心捐道、不如兩忘而化其道、夫道有情有信、吾聞道矣、道可得學耶、而無聖人之道（*3）、人相造乎道。 應帝王：吾與汝既其文，未既其實，而故得道與？
大道或自然法則 （譬如自然而然的紋理與規律）	

第二節 「知」然後言，由觀念的提昇入手「人的極致」

那麼，我們這樣討論下來知道，對於雙方哲學的最高範疇，莊子不以本質或屬性界說「道」，而斯賓諾莎則以思想及廣延兩屬性去界說「神」。而前者未說到道的本質，並不表示就是瞎說或白說，而是特別地、不準確或不泥限地、或另有深意地說，這樣言道旨在提示人革除「成心」（思想上計較是非）的惡習而得以體道；而後者也有意讓我們知道，其[準確]界說並沒有限制住神的絕對無限性，反而因此可以讓人了解「存在」是神的本質，使得神的唯一、必然存在、自因（存在與行動的原因在其自己）、萬物的自由因（萬物的本質與本性由神而來）、理解萬物的憑依（他因者要藉自因者方可被理解）……等等特質⁴⁷讓人可以推論出與理解到，而得以思想明晰至神的同一層次。可見，在修養人的極致（即前述的體道與知神）上，雙方雖然方法論不同，但莫不將目標置於思想或精神提昇到與最高範疇同一層次。

雖然說在斯賓諾莎那兒，其所有的界說就只有「自因」的界說⁴⁸乃「自明地」符合思想物界說之要求既「可理解」又「其存在與本質無區別」這兩個判準（神界說有可理解性，但不可謂「自明」）。所以只要推得實體是自因的，實體即可存在，神作為無限多屬性的實體，也會是存在的。這就是為何《倫理學》以「自因」當作第一個或首要之界說的緣由了，另外也因此其命題的最前面兩個（Prop.1、2）作了此一首要的推論，即推論存在屬於實體的本性（由自因來推論），以回過頭證明實體以及神的界說為真。但是，《倫理學》裏界說甚至公理卻都不是論述神的憑據。我們知道在斯賓諾莎那裡一個公理只是一個經驗過的觀念，雖然自明但不提供我們經驗之外的知識；而一個界說則是一套觀念系統，是他為了某一目的所作的規定（甚至可以說就是「假設」），這些規定，例如自因、實體、樣式、神、物體、情感、目的、德性……等等界說，其不是不屬現實世界的，就

⁴⁷ 請參見 Appendix（同注7），在附錄裡斯賓諾莎指出神的六個特質。

⁴⁸ 同注9或參看第一章第三節（p）「實體在其自身...」處。

是設想得與外在世界的[表面]現象並不相符，因此這樣的界說的真實「只要我們完全理解它」就可以了，但我們憑什麼理解它呢？這是因為其中含有「真觀念」——是一種直觀所得的認知內容。討論至此，如果我們回想前述莊子的「知之至」，是一種體會「無」的觀念的話，就可以發現：莊子與斯賓諾莎對最高範疇的言論，都基於對其有直觀認知而發。

不過真觀念中除了直觀所得的觀念外，尚包含有理智推論出的觀念。在《倫理學》裡指出「觀念」有三個層次，即「事物的心像」⁴⁹的觀念、「理智推論」的觀念、及「事物本質」的觀念，它們分別是想像、理智、與直觀三種能力的[認知]產物，後兩者屬於真觀念。觀念之所以有層次之分，是以認知的真確性為評判的。我們知道，做為理性主義者的斯賓諾莎，雖強調理智所得的觀念之重要性與真確性，但其理想的認知或最高、最真觀念卻是「直觀觀念」。我們會試著把體「無」，即「體道」之說與斯賓諾莎所謂的真觀念的直觀層次進行比較，證明斯賓諾莎與莊子在對最高範疇的各自認知上，換句話說，在對最高範疇的觀念上兩者是有著某程度的相通的。以下先探討斯賓諾莎的「理智—直觀」觀念說：

觀念，我理解為心靈所形成的概念，因為心靈是能思的東西。（
Def.3）

觀念之所以有真確層次的區分，原因是因為觀念來源的不同：一方面神擁有思想屬性，是能思的東西，當然有其心靈可形成觀念，其為至真觀念；而另一方面我們和萬物一樣皆有身心兩面，其中以純思考推理者較真，而參雜身體感覺者較不真。所謂身心關係即是觀念與其對象的一種關係：

觀念的次序和聯繫與事物的次序和聯繫是相同的。（ Prop.7）

對斯賓諾莎而言，「除了神以外便沒有任何實體，...這就是說神外沒有在自身內並通過自身而被認識的東西。...所以樣式只能存在於神之內，只能借神而被理

⁴⁹ 或稱做事物的想像，詳細說法請參照第三章第二節（p49）。

解。」⁵⁰ (Prop.15 , Proof) 就是說作為樣式的物質與精神，事實上其發生是同一件事、都要藉神而被理解，只是或以廣延、或以思想屬性的看待的立場不同罷了。這就是斯賓諾莎的「心物平行論」(或稱做「身心一體兩面論」亦可) 因為我們討論的是「人的極致」的問題，故此處觀念說之研究範圍只限於人的身心與其根源之相關部分，至於其他東西的身心情況則存而不論。

我們首先解析「神的心靈」所形成之觀念：

神能夠在無限多的方式下思想無限多的事物，或者神能夠形成祂自己本質的觀念以及從祂本質必然而出的一切事物的觀念。(Prop.5 , Proof)

這也就是說，由於神的思想屬性的關係(自類無限)，就人可想到的觀念而言，形成的思想物可分為一切最真的與所有林林總總的概念，前者可稱為「本質」，後者可稱為「人心」(指人可想到的觀念的集合體，而其中包含「本質」觀念)。這兩者都指唯一思想屬性下的思想樣式而言，因此要注意只有就神而言個體心靈才當作一個觀念系統或一整個觀念。

那麼，人心形成哪些概念？斯賓諾莎對之並無明顯區分，但我們可由他所舉的「彼得與保羅」之例再次二分為「觀念的觀念」及「事物的心像」：

我們明白見到，譬如說構成彼得的心靈的「彼得」的觀念，與在別人，譬如說在保羅心中的「彼得」觀念間有什麼區別。因為前者直接表示彼得本人的身體本質，只有當彼得存在時，它才包含存在；反之，後者毋寧是表示保羅的身體狀況，而不是表示彼得的本性；因此只要保羅的身體狀態持續著，保羅的心靈即能認識彼得，以為即在目前，縱使彼得並不即在面前。(Prop.17 , Sch.)

我們換個方式說：在保羅心中的有保羅之自身的和彼得的觀念，前者是保羅的本性或本質，後者是保羅與彼得各自身體狀態相混合的一種身體狀態，或者說是保

⁵⁰ 亦可參見第一章第三節之第一點斯賓諾莎的本體論處 (p4-5)

羅身上對彼得殘存的記憶⁵¹。後者，即記憶，可以用物質對象與其觀念的作用關係說清楚（如刺激身體 → 事物心像的觀念），但前者（保羅自身的觀念：觀念的觀念）不仍是感官使得保羅知道他自身的觀念嗎？假若如此，保羅的心靈的自身與他物兩類觀念都可以說是由保羅的身體感觸而來，那麼就會符合斯賓諾莎所說的：

當人心在自然界的一般次序⁵²下認識事物時，則人心對於它自身、它自己的身體，以及外界物體皆無正確知識，但僅有混淆的片段的知識。因為人心除知覺身體感觸的觀念外，不能認識其自身。而人心除了憑藉它的身體感觸的觀念外不能認識它的身體，而且人心除了憑藉身體的情狀（state/constitution）的觀念外，也不能認識外界物體。所以只要人心具有這種身體感觸的觀念，則它對於它自身、對於它的身體，以及對於外界物體都沒有正確知識，而僅有混淆的片斷的知識。（ Prop.29, Cor.）

這裡所謂「自然界的一般次序之下」（After the common order of nature.）指的並不是站在神的觀點，而是處於一種「從通過感官片段地、混淆和不依理智的秩序而呈現給我們的個體事物得來的觀念」（II Prop.40, Sch.2）之中，因而對理解事物造成困難。因此對斯賓諾莎而言，所有觀念若只能直接由感覺得來，一切都將混亂不清⁵³；那麼，生活還有什麼希望呢？

所幸斯賓諾莎提供另一個可能性，他說：

...對於外界物體和人體各部分的正確知識是在於神內，非就神之做為人心的分殊而言。所以人體情狀的觀念，就其僅僅與人心有關連而言，就恰似無前提的結論，這就是說，（這是自明的）它們是混淆的觀念。（ Prop.28, Proof）

⁵¹ 斯賓諾莎說記憶是：「一種觀念的聯繫，這些觀念包含人身以外的事物的性質，這種在人心中觀念的聯繫與人身中的情況的次序或聯繫正相對比。」（同注7， Prop.18, Sch.），亦可參考本書圖二（p51）。

⁵² 中譯本將「一般次序」（common order）譯作「共同秩序」，但斯賓諾莎其實將之與理智次序（the order of the intellect）作區別（見同注7， Prop.18, Sch.），故而修改之。

⁵³ 就生理機制來說，情感、想像都並未完全違背真理，因為它們主要是感官性的，其中仍有客觀成分在（見同注7， Prop.1, Sch.）；因此所謂「自然界的一般次序」只是指混淆、片段的，而不是純然錯誤的認識。

這也就是為什麼我們將「保羅自身的觀念」（或「彼得自身的觀念」）稱做為「觀念的觀念」的緣故。個人對自己（或他物）的本質的認識，並不絕對由感覺與料來，也可以是這樣子的：

...其實心靈的觀念，換言之，觀念的觀念，不是別的，即是觀念的形式，不但只是就觀念之被認為思想的一個分殊，且與其對象沒有關係而言，正如一個人知道一件事，因而他知道這是一件事，且同時知道他知道這一件事，如此遞進以至無窮。（ Prop.21, Sch.）

所以，雖然說個人的認識必然從身體感觸或感覺與料而來，但觀念仍可避免與其一體兩面的身體感觸的絕對結合，也就是說，觀念可以用反思的方式擺脫其物質對象而趨就其思想源頭——思想屬性或神。

一旦個人的觀念不再侷限於物質（身體感觸），那麼他就可以避開通過感官或記憶所得的觀念認識，也就是捨棄由「事物的心像」或「想像」造成的的不正確觀念的認知；就是說，他若從「共同概念」或「關於事物的特質」來形成觀念則成為理性的認識事物，甚至，若他能有一種由神的屬性而對事物本質有所認識的達成，那麼其思想或觀念即等同神的層次（因為神亦通過自身屬性或本質而認識一切），這分別就是斯賓諾莎所謂的「第二種知識」與「直觀知識」（第三種知識）的情況⁵⁴。而其中的直觀知識我們認為即是莊子「知之至」之所指。

若然，則斯賓諾莎也有類同莊子「同於大通」的見解，只不過他是用「觀念」此一概念表示，此即以下這個主張：

個別事物沒有神就不能被認識，既然個體事物以神為因，就神之借個

⁵⁴ 同注 7, II Prop.40, Sch.2, 斯賓諾莎指出有三種知識：

A.從通過感官片段地、混淆和不依理智的秩序而呈現給我們的個體事物得來的觀念，這樣的知覺稱為從泛泛經驗得來的知識；從記號得來的觀念；例如，當我們聽得或讀到某一些字，便同時回想一起與他們相應的事物，並形成與它們類似的觀念，借這些觀念來想像事物。這兩種考察事物的方式，為第一種知識、意見或想像。

B.從共同概念和關於事物的特質的正確觀念而得來的觀念。亦稱為理性或第二種知識。（此處參照洪漢鼎：《斯賓諾莎哲學研究》（同注 24）p531，其謂「共同概念不是關於事物的特質的」而將中譯本原譯「從對於事物的特質具有的共同概念和正確觀念而得來的觀念」作以上改譯。）

C.直觀知識。這種知識是由神的某一屬性的形式本質的正確觀念出發，進而達到對事物本質的正確知識。

體事物作為樣式所隸屬的屬性看來而言，故個體事物的觀念必然包含該屬性的概念，換言之，必然包含神的永恆無限的本質。(Prop.45, Proof)

這即是說，我們（個體事物）的觀念或思想裡就包含有神的本質或屬性的概念，只要我們努力修養**觀念的明晰**就可能上達到神的本質的層次，因而也就達到同於大通的層次。

因此，就像莊子專注於「知之至」，即體道之「無」的觀念一樣，斯賓諾莎也在「知」上做努力，即推論清晰至神之觀念的那個最高點。雖然，前者乃屬於「體會」，而後者屬於「認識」，但以「廣義的認知」來說是相通的。也就是說，不管體會或認識都只是初步修養的工具，最高層次的修養終是要打破人為[思考]而進入直觀自然的境地才是。

第三節 試以「自然法則」觀念來接通莊子與斯賓諾莎哲學的最高範疇

鄔昆如曾指出中國自古時到莊子時的「道」字的各個意義及演變⁵⁵，由於各意義的演變實情並不在我們的討論範圍內，我們無意為之論證；但對於道字的各個意義的見解，我們以為是值得參考的：

道概念的最根本意義（即是說，從道的文字結構中，已經指出的原義），是「從行從首」，「首」的意義是頭，是思想和理性的象徵。「行」的意義就是行為，行事，甚至表示生活的全稱。⁵⁶古代典籍中，無疑的，道的最早用法是「路」；到了易經，則把道概念用作「宇宙之起源」，如希臘古代所研究的宇宙太初問題相若。孔子與當時的封建社會時期，用道概念時就已有三種意義：有天道、人道和王道。天道也就是人類行為應當遵行的法則，而同時也成為人心追求的目標。這目標為一般百姓來說，祇能通

⁵⁵ 鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》（台北，台灣中華書局，民61。）p6-7。

⁵⁶ 同上注，在鄔昆如教授的註解中指出可從在東京出版的高田忠周所編《古樞篇篆文索引》中找到各種「道」的意義，至於「行」與「首」的關係則有 P. A. Boodberg 在《哈佛大學亞洲研究雜誌》（HJAS）1957年第十二期（p599）有詳細考研。

過執政者的引導，才能達到。因而，就在天道的概念中，導引出了王道和
人道。王道的意義後來成了「導」，也就是引導百姓，走向天道之意。可
是，到了老子，他不肯承認王道為媒介一說，以為百姓可以直接與天道交
往；於是天道的意義就無須經過「導」的概念，而直接成了天人之道。直
到莊子，不但以為人道之於天道有相互交往的可能性，而從根本著手，把
天道拉下來，放入萬物之中，天道在莊子思想中，已不是高高在上的存有，
人道也不再是庸庸碌碌的百姓所屬。天人之間，甚至天與萬物之間，已不
再存有任何鴻溝。於是，天道就因此可由人道的回歸方法，把天地人合成
一體，與天道合成一體。莊子本身雖然屬於道家，但在道概念的發展中，
卻統一了孔子及老子的學說。後兩者本來是持相反立場的，莊子卻統一了
他們。在莊子看來，道概念連合了多，使成為一。在這個統一的工作中，
本身就包含了「向下之道」與「向上之道」，而這二條方向相反之路，原
本就是一條，原本就是合一的。

關於道字在莊子時代的用法，如引文所述主要有「路」、「宇宙之起源」（類
似西方「太初」的用法）「應當遵行的法則」（人道、王道、與天道）及「引導」
等四種用法。的確，從《莊子》內篇中所見的道字亦未脫離這幾種用法，然而在
討論人的極致時，卻必須扣緊內篇「宇宙之起源」與「應當遵守的法則」兩個意
義的道字來做討論，因為莊子所謂人的極致是自身的道回歸至原初的「道」⁵⁷的
實踐，我們說過這是一種個人精神狀態上升到與「道」同一層次的修養。合此兩
者，必然是指[個人的]精神的「應當遵守的法則」（人道）回歸或上升到「宇宙
的起源」（天道）。因此對莊子所說的道，我們的討論只取此二意義（換句話說，「路」
及「導」的意義在討論人的極致時不適用）。不過，這其中尚有一個意義隱含在
其中，或者說，有另一個詞語可以統合這兩個意義，那就是「自然法則」。也就
是說，在討論人的極致之狀態時，「道」可以直接等同「自然法則」。因為人「應
當遵守的法則」之一的確可以是自然界的法則，「宇宙的起源」的確亦可視作自
然法則（指宇宙開始有萬事萬物乃是自然發生，但其中又有其規律、法則，這些
規律、法則也即是筆者所指的「自然法則」或所謂的「天道」）。而所謂的「回歸
或上升」的實踐關係就是將自身內的自然法則發現出來（因為人本來就是大自然

⁵⁷ 在第一章第三節第二點（p7-8）有過論證；另外，「與道為一」或「同於大通」同此意義。

或自然法則的一部份)，並以之使自身融合於所接觸的萬事萬物中（以自然而然的
方式相應於大自然中的事物）。引文指出：「天道就因此可由人道的回歸方法，
把天地人合成一體，與天道合成一體。」，若以「自然法則」這意義來闡說此「回
歸方法」，我們認為是可以讓人信服的。由上述的討論，可知在論述人的極致時，
將道視為自然法則有其適切性。

斯賓諾莎指出神具有「多」的面相，它們是包含無限多的屬性及在屬性下的
各自極多的樣式。雖然因為所屬經驗的緣故，人們只能感知精神與物質兩類事
物，但是對於身為理性主義者的斯賓諾莎來說，人們不僅可以推溯到思想與廣延
兩種屬性的存在——例如，單由個體思想來說就能設想一種無限的概念（即在無
限方式下的無限種的思想），甚至可設想其含有**自類**之終極圓滿性與實在性；這
就廣延來說亦如此。故思想或廣延必是神（唯一實體）的永恆、無限本質的屬性
無疑——而且經理智推論人們還必須要承認神尚有無限多的屬性⁵⁸。

斯賓諾莎把神的屬性與樣式分別稱為「能動的自然」（Natura naturans）與「被
動的自然」（Natura naturata）（或譯為「產生自然界的自然」、「能產自然」與「被
自然產生的自然界」、「所產自然」），此即他所謂的：

「能動的自然」是指在自身內並通過自身而被認識的東西，或者表示
實體的永恆無限的本質屬性，換言之，就是指作為自由因的神而言。...「被
動的自然」則是指出於神或神的任何屬性的必然性的一切事物，換言之，
就是指神的屬性的全部樣式，...。（ Prop.29, Sch. ）

引文「作為自由因的神」一句，是「只有神**依據祂的本性的必然性**而存在，...而
行動。」⁵⁹的意思。因為神的**本性的必然性**就是指**本質性的法則**，所以把「產生
自然界的自然」的本性的必然性，等同「自然」的本質性的法則，再簡稱為「自
然法則」，是不會錯的。

⁵⁸ 可參見洪漢鼎的另一種說法（同注 24, p297）。另外，參見笛卡爾對神的證明也有助於對此處
的了解。

⁵⁹ 同注 7, Prop.17, Cor.2, 粗黑字體引者所加。

所以，就斯賓諾莎而言的「自然法則」之完整意思是，做為最高範疇與萬物都內在固有且共同遵行的法則。某物內在固有的法則（或可稱為本性）可視為其行動結果的主要原因，而外來的其他某物影響（他物內在固有的法則所發出的刺激）則為主因外的其他原因，但其他某物可能有其他影響從而又加上其他原因，以此類推以致無窮...這所有的原因總和成為一個結果（此物的某行動）。若我們由神的「自因」來看，神就是所有原因的第一因，或者說，神本身遵循的法則就是一切原因與結果的法則，也就是萬事萬物的法則；而且神即是自己的原因，從而原因與結果不分，因此神遵循的「自然法則」就是其自身。總之，若就原因與結果來闡釋的話，由道的「自本自根」與神的「自因」來看，「自然法則」無疑是道與神的一個一致面相。

不過，神的本質或就我們所知的屬性，還有廣延的方面，與面對「道」不同之處似乎是在物質界上做努力。但請注意，終究以人來說，廣延屬性之發現與修養還是要先透過精神、知性、或思想這一關——注意「屬性乃是由知性看來是...的東西」這句話——所以我們認為斯賓諾莎的意思是：第一、修養人的極致應正本溯源由思想方面來努力。第二、一定有由其他屬性的修養之方式⁶⁰，但身體（人的廣延樣態）的訓練不像思想[有想像、理智或直觀能力]可能可以訓練到無限的（即神的）層次——至少目前為止，人們尚未發現適當的方法以達成身體的無限。第三、就「身心一體兩面說」而言，做思想明晰的努力當下亦等同於物質上也做著同樣的努力。⁶¹所以，只須要專注於思想的精進即可。

莊子與斯賓諾莎都有其理論依據去著眼於精神上的作為：前者從道的屬於精神性來說物質的東西從來不應該放在首要的地位，後者則以為身心一體兩面，既然已有方法可貫通至神的層次，只要取一邊作努力（個體思想或思想屬性這邊）即等同其他方面的同時並進。接著討論在修養「人的極致」時，自然法則是道與

⁶⁰ 指個體某樣式 → 提昇到神的某同一屬性的層次，如能量或力氣的修養訓練成無限大。

⁶¹ 一、二點是筆者個人的看法——斯賓諾莎只說第三點——不過，雖屬推論亦應合理。另外，觀念運作與腦細胞活動，或可視為思想與物質的同步並行之一例。

神的一致面相，精神上的作為可以由符合自然法則的這種努力去提昇。所以修養人的極致時，只要將目標放在符合自然法則的作為上即可，特別是在精神、思想方面要使自己的觀念達到自然法則的層次。

第四節 人的極致乃是直觀上達到自然法則的層次

一般的說法，精神概分為知情意三狀態，即理智、情感、與意志，但它們並非直接指稱精神本身，而是各代表精神的一面或之一要素。知是辨別、比較的[精神]狀態；情是快樂、痛苦的狀態；意是欲求活動的狀態。有人認為「直觀」也是精神之一面，類同於「知」的狀態，但是一般看「直觀」之與「辨別、比較之精神狀態」（理智）幾乎截然不同——如果真是這樣，則主張直觀為精神之一面的人對「精神」的看法必不同於一般。莊子與斯賓諾莎因為道、神（或自然法則）的超越萬物與代表萬物總體的緣故，都承認知、情、意是同一個整體（指由道或神推論下來的精神）之一面向，與眾不同的是他們都主張精神之中更有超越知情意的最高的精神狀態——直觀的精神狀態——是與道或神同一層次的精神狀態。所謂「超越」[知情意]，對於他們可以說是「打破貫通」、或「融為一體」，這時候的精神狀態是「一」，只有在為了世俗思考之理解方便時，才勉強言說區別為真情、真知、對神理智的愛...等等，但已不再是一般知情意的區分。

前面（第一章第二節）說過人的極致是指人主動努力於外在藝能或內在思想的提升到最高修養，不過莊子與斯賓諾莎所描述的人的極致的修養主要側重於內在，是為精神的絕對自由。我們認為，既然可以將雙方最高範疇都視作「廣義的認知內容的東西」（莊子的「境界」與斯賓諾莎的「觀念」），其中：莊子有所謂的「言外之意」說，其是體道的根據，即是一種直觀認識；而斯賓諾莎亦有直觀所得「真觀念」之說，用以認識神，由此，就理智推論不好比較，就直觀認識卻容易說。

莊子說：

若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！（人間世）

這是說修養上以意志的鍛鍊為最重要，若這麼做則能超越理智的拘束狀態（即不必再聽任固執在符應名號的心），然後，達到意志專一時即可順隨自然之氣而達致最高的精神狀態（道或自然法則的層次）。不過，所謂的「一志」只是一種方便或象徵的說法（「若」也）⁶²，我們知道莊子要追求的是與道同一的境界，所以無為或自然乃是一切作為的準則，只有如此才能與無為的道同一、即「同於大通」。因此人也要無為，即學習道的「非意志性」，所以心齋修養的最後階段應該是「志在不志」。可以這麼說：「心齋」初則志在無聽之以耳或忘人言是非，再則志在無聽之以心或忘自我，最後則志在聽之以氣——把「志」也給忘了而順隨自然（虛而待物），這時候將會立於「徇耳目內通而外於心知」的「以無知知者」的直觀層次⁶³。心齋故可以說至始至終都在做「忘」的功夫，或說由「忘」來體道。因此我們也許可以嘗試用《大宗師》中「坐忘」觀念的「忘」再次說明莊子對最高的精神狀態的思考。

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（《大宗師》）

⁶² 「若」字一般解做「你」的意思，筆者認為當作「好像」來用更貼切莊子「虛」的中心要旨。詳見下論。

⁶³ 「徇」通「使」，整句話是說使耳目等感官向內收斂，而斷絕向外[有心]求知，以一種無心求知的自然而然心態去體驗自然法則或道，這就是所謂的直觀認識。

坐忘的「忘」與引文的「化」應有因果關係，所以引文中仲尼才會補充「坐忘」而說：「同則無好也，化則無常也。」，此在《大宗師》中有所謂：「兩忘而化其道」（粗黑字體為引者所加）可做為佐證。坐忘的進程可以這樣表示：墮肢體，黜聰明（去知），無好（去情）與無常（去固常之意志），如此把知情意皆忘而化掉，以致「同於大通」（或體「無」道）。不過，知情意都忘掉了，心靈還有其他能力或狀態足以把握「道」嗎？有的，那就是上述的「以無知知者」的直觀。因此我們說莊子側重以意志來超越或打破貫通知情意，然後「融為直觀」、順物自然。

斯賓諾莎也視直觀為精神的最高層次。他將直觀所得的知識稱為第三種知識⁶⁴，這種知識「能夠發展到最高的完善」、「可以產生心靈的最高滿足」（Prop.27&Proof），因此，直觀也是精神的最高層次。與莊子不同的是，他由理智來貫通或融成直觀，不是由意志來貫通。他說：「依據第三種知識來理解事物的努力或欲望不能起於第一種知識，而只能起於第二種知識。」（Prop.28）因為第一種知識包含由感官及記號想像得來的知識，往往形成一種激情情感，對理智作用造成阻礙；而第二種知識即理智，有了它之後，才可能努力在直觀神、知神，或者反過來說，當人思想混亂不清時（無理智時；激情之時），不可能「想要」與「實踐」去知道神、了解神、進而欲求回歸到神。不過，既然關連到「想要」與「實踐」，不是應該有意志作用其間嗎？原來，斯賓諾莎以為理智與意志同一，意志不過是觀念的肯定或否定（理智是觀念本身而意志是肯定或否定的本身，真觀念本身包含肯定的觀念，非真觀念本身包含否定的觀念，所以意志被包含在觀念或理智中）。⁶⁵所以最高精神狀態的直觀必須從知來貫通（以真觀念去知道、理

⁶⁴ 同注 52。

⁶⁵ 這裡所說的意志與一般不同，斯賓諾莎認為心靈是神的思想屬性的某種一定的樣式，只有神才稱得上自因，所以心靈不能是自己的行為的自由因，換言之，心靈中沒有絕對能力以志願這樣或志願那樣（只是被這一個或是另一個原因所決定）。另外他又以為意志乃一切個別意願所共同的东西。意志是一種能力，一種心靈藉以肯定或否定什麼是真、什麼是錯誤的能力，而不是心靈藉以追求一物或避免一物的慾望。請參見同注 7，Prop.48、49，Proof & Cor.。

解、或回歸到神)——由於知意同一，故也可以說從意志貫通——但畢竟與莊子說法不同。

在最高精神狀態的實踐上，莊子側重用意志、而斯賓諾莎側重用理智以克制情感的影響，然而皆先到達直觀狀態，再知「道」、體「無」或理解、認識神而達到人的極致之修養。

第三章 「人的極致」的切身困難——情感的克制

莊子曾說：「[身體]一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，忡然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？」（齊物論），這描述的是一幅不知努力修養之凡夫的悲哀情狀，它刻劃了人在利用外界物求生存下，費力獲取、佔有或養護⁶⁶，使得生命就此浪費在奔波競逐、逐漸為著獲有外物而耗精損力，終至徒然為了它而傷害己身生存的地步⁶⁷。莊子感嘆地認為這些人的物質形體化為腐朽，連心或精神亦因執著競逐緣故而隨之腐朽，真是生命極大的悲哀（其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？）；不過，難道人的生命一定要這樣執迷而終於腐朽嗎？其實，保有生命之道（全生保真）只有讓身心跳脫「終身役役」或「忡然疲役」一途。但身體上若已在盡力減少物質需要下，仍然不能免去適度之競逐的話（尤其是現代社會的生活狀況），那就只剩下精神上的不執著，可以達到保有生命的要求。這種情形可以說就是 德充符：「道與之貌，天與之形，...不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」要指出的，以上天所給與的身體素質（道與之貌，天與之形），適度言行作動（常因自然）而不追求超過生存所需（不益生），並且內心亦不要執著愛惡以免傷害保有生命的成功（不以好惡內傷其身）。

對照下，斯賓諾莎認為個人身體初生時即伴有心靈（因身心一體兩面緣故），不過，因為「心靈是能思的東西」，故心靈對他而言較身體更有主動的一面——因為「心靈所形成的概念」，即觀念，是「...概念而不說知覺，因為知覺這個名詞似乎表示心靈之於對象是被動的，而概念一詞則表示心靈的主動。」（皆見 Def.3）可見心靈有一定的主動性；相對的，身體幾乎沒有主動性（只有自動反應

⁶⁶ 此處意同斯賓諾莎指出的：「人身需要許多別的物體，以資保存，也可以說，藉以不斷地維持其新生。」（ Prop.13, Postulates 4）。此處自明一如他將此觀念視為「公設」（Postulate）一樣。

⁶⁷ 一方面或許也為己身生存而傷害外界物，此即「與物相刃相靡」一句的意思。

的一面)⁶⁸。但即使心靈有其主動性，它卻一開始就與身體以及外界物質緊緊相繫，在身體不斷受到干擾或刺激下，[因身心一體兩面論故]從而心靈的觀念也可能混亂地排列著，就會產生依事物的心像而認知的一種不正確之觀念（如從外型、初步印象之感覺，而去認定某物本性如何，甚至喜或惡之），斯賓諾莎認為這個就是某些「情感」的起源了。因此他認為只有在提昇理智層次後方可逐漸擺脫外界束縛與情感困擾——觀念或思想樣式不再隨外物刺激身體而混亂排列。

某些情感之做為一種不正確的觀念，莊子應該也會承認；因為如其謂：「其奢欲深者，其天機淺。」，若我們將「天機」視為關於自然法則的觀念的話，莊子確實透露出深「欲」之情感是不足以符應自然法則這種正確觀念的；這種不正確觀念之所以產生，對斯賓諾莎而言，乃是由於對身體或身心關係有所誤解而來；也許莊子並沒有強調身心關係與情感的關連，但由認清身心關係開始來講克制情感的相關觀念（第一節），我們認為對兩家修養功夫後續發展的差異處將有貢獻。對於斯賓諾莎而言，理解—提昇到「自然法則」此一觀念之前（此即人的極致之達成），先要面對身體這個雖物質（相對於精神而言）卻切身相關的觀念對象，這一點雖然與莊子有著差異，但克服情感的阻力以達到人的極致卻是必要做的修養：例如，前述莊子處「精神上的不執著」的修養功夫，就含括了「不以好惡內傷其身」，而斯賓諾莎處「觀念不再隨外物刺激身體而混亂排列」，即等於去除「第一種知識」（為情感的起源之一）的意思。既然如此，關於修養的切身困難就從克制情感接著談起，相關的幾個主要問題將在各節中依序處理，即：

1. 情感是什麼？（第二節，情感的起源與性質。）
2. 情感起什麼阻止人的極致的作用？（第三節，情感的力量。）
3. 如何從原理上克制情感的阻止人的極致之修養？（第四節，克制情感的方法——無情與情感轉化。）

⁶⁸ 我們認為，斯賓諾莎似乎以有無「選擇性」（決定論下的有限選擇）來說主不主動。可以這麼說，至少就功能而言，身心皆有自動反應的一面，但心靈可以選擇後續動作——反思真觀念，即以理智接通神的層次而有超越的反應，而身體則不能（此亦呼應上章所述，即尚未有方法提昇身體接近神的層次）。所以心靈說其有主動性，而我們只說身體有自動性而已。

第一節 身心關係與情感

相較於斯賓諾莎，莊子並未提出身心關係的明顯主張，他認為的是：

...百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不亡以待盡。...其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？（齊物論）

人體的各部分（骨、感官、內臟...）都被一個整體包括（賅）而存在著，然而就像身體協調著這些器官的運動規律一樣（一視同仁、一起作動），後面是否尚有一個心靈（或真君）在協調此身體的作動呢？（其遞相為君臣乎？其有真君存焉？），但，不管心靈或更具主宰性的某東西（此兩者皆可代稱為真君）存不存在、有或沒有主宰著身體，對於身體的「全體與部分」關係的事實（此亦即是引文之「君臣」關係）並不能有任何認識上的損益（如求得其情與不得，無益損乎其真。）。因此人們去對「身—心」或「身—道」（或身—心—X1—X2—...—道）作討論絕不是重點。不過並不是說人一旦接受大道所授的形體⁶⁹後，只有靜待死亡、腐朽的來到，因為解救之道就在於「心—道」的認知上——也就是說解決身心俱化之「大哀」的可能，就在於看清「形化」必然，但「心化」不必然上。

由上述可見，莊子對於身心關係是不重視且也不欲加論述的（重在以心體道上）。然而斯賓諾莎則認為身心關係是人最切身的觀念與觀念對象之關係，往往對這些身心關係的不正確觀念就是情感的起源，如此，情感做為一種不正確的觀念乃是對我們修養至神般清晰明白觀念的阻力之一，因此實有必要詳加研究。

構成人的心靈的現實存在的最初成分不外是一個現實存在著的個別事物的觀念。（ Prop.11）

我們提綱挈領以一個命題作為討論的主軸。因為就現實世界來說，它是一個

⁶⁹ 如（同注1）德充符：「道與之貌，天與之形。」所指。

心物原初發生點的探討，討論它也將引領我們發現身心關係的某些正確觀念。斯賓諾莎這樣來證明這一命題：

1、人的本質是神思想屬性的樣式。因為「人的本質不包含必然的存在，這就是說，依自然界的次序，這人或那人的存在或不存在，都同樣可以發生。」⁷⁰（Axioms1），所以人的本質只會是在神之內的東西（由必然存在的神來包含其存在，可概視為整體與部分的關係），其必定是神屬性的一個樣式，再者，因為人的本質是思想（Axioms 2），故，人的本質，即人心是神思想屬性的樣式（參見 Prop.10）。

2、觀念先於思想的樣式，來推得觀念構成人心存在的最初成分。我們可以知道人有各個思想樣式例如愛、慾、貪等，但若設想除去其對象之觀念，例如愛錢的愛除去了錢的觀念，那麼這種愛錢之「愛」的思想樣式自不復存，再例如愛情設若沒有了某某情人觀念（愛的對象）那還愛什麼？相反的，若沒有思想樣式，觀念仍可自存，愛例則是說：錢的觀念並不因為人不愛而不存，愛的對象不因不被愛而消滅（上述請參見 Axioms 3）這是人心中的思想樣式之本性，推而廣之，即神的思想樣式的本性。人心既作為神的一種思想樣式，其必應也有一先於其思想樣式的觀念作為始基。

3、但此觀念不會是一個不存在著的對象之觀念，否則它不能說是存在著的。不存在著的觀念乃因知性無法將其觀念對象在思想與擴延屬性內作推論。這一觀念或其對象就必須落在思想或擴延此二者屬性下，否則就現實而言人心不存在。（參見 Prop.8）。

⁷⁰ 「依自然界的次序」一句中譯本譯為「依自然法則」，據其英譯原文是“From the order of Nature.”，另對照（同注7） Prop.18, Sch. “according to the order of the intellect”（依照理智的次序） Prop.29, Cor. “From the common order of the Nature.”（在自然界的一般次序下），故應改譯「依自然法則」為「依自然界的次序」。

4、但是，此觀念的對象亦非無限者或永恆存在者（筆者注： Prop.11，Proof 提到凡無限物的觀念則永存），否則擁有此觀念的人心亦必然存在。但人的本質或人心不屬於必然存在，是故初始的觀念與其對象只能是現實存在的——既非不現實存在亦非永恆存在——故排除實體與屬性做為對象的可能。

吾人因而可以說：「構成人的心靈的現實存在的最初成分不外是一個現實存在著的個別事物的觀念。」，至此得證。

這裡出現一個問題：上述（第四點）指出初生時心靈中並不含有神的觀念，那麼，因為神是萬物本質的原因（自因者 → 他因者），似乎我們被注定無法認知事物本質或真理。不過實際上並非如此，因為：

所謂理智（intellect）是人人相同的，依照理智的次序足以使人心借事物的第一原因，以認識事物（ Prop.18，Sch. ）」

這就是說，我們初生時心靈雖不含有神的觀念，而不能藉其來推論事物本質，但我們卻生而有理智，亦即包括前述的「反思」（觀念的觀念）與其他能力⁷¹，因此人們雖注定一出生即受著身體與外界物（如刺激—反應）的束縛，卻可在後來的思考能力進步下去跳脫現實（例如，反思 → 不斷反思 → 體會思想的無限性 → 察覺「思想屬性」 → 認識神。），即跳脫廣延或思想樣式，去推得無限屬性，而逐漸認得事物本質、擁有真理⁷²。

接下來我們討論人們初生或未明事理時，對感覺與料（身體感觸）的認知是不真實與混亂的。

一切觀念都在神內，而且就它們與神相關聯而言，它們都是真觀念和正確的觀念。只有就它們與某人的個體心靈相關聯而言，才会有不正確的或混淆的觀念。（ Prop.36，Proof ）

⁷¹ 反思能力參見本書第二章第二節「觀念的觀念」處（p28），理智的其他能力斯賓諾莎並未窮究，亦未關提旨，故不予虛列。。

⁷² 那麼無神論者有認識真理的可能嗎？我想，對斯賓諾莎而言，他們頂多認識到「屬性」的層次，其真理若由此推論下來，尚有一定的真理性，但絕不是最高真理。

人們思考的失序與情感的錯亂往往是由片面的思考而來。為什麼有些觀念就客觀整體（如神或自然法則）來說是合理可行的，而放在個人處境之下則扞格失調呢？這可能是因為人們把客觀整體或個人處境任一端認錯了，但禍根更可能在於因為人們只就自己的感覺或喜好去思考，完全無視於客觀整體或任何現實之外的真理。不僅心靈認知上如此，這在身體的認識上也是如此，例如：

...我們具有身體的感的觀念，所以構成人的心靈的對象是一個身體（body），而且是一個現實存在的身體。（ Prop.13, Proof）

為什麼感覺指向一整個身體呢？人們初生時不是只有部分身體的知覺嗎？例如，外物觸及手 → 手有感覺 → 知道手的觀念。相關觀念斯賓諾莎也承認：

人身是許多不同性質的個體所組成，而每一個體又是許多複雜的部分所組成。（ Prop.13, Postulates 1）

不過，他這麼說並不代表關於身體各部分的觀念可以與整體分開而去認知，反之，會那麼想卻是種錯誤的觀念。這個，一如他的論斷：「人心不包含有對於組成人體的各部分的正確知識。」（ Prop.24）。我們要知道兩點：

- 1、人體是一整體，把它分成各部分的意思只不過是指「...各部分可以與人體分裂，並且可以依據另一種規律傳達其他運動於別的物體，而不致改變人體自身的性質和形式。」而言（ Prop.24, Proof），現實上身體不可能分裂，它只有在思想上有分裂而獨立的可能。
- 2、就「身心一體兩面論」來看也解釋得通：身體某一器官觸動另一器官，又傳達到另外一器官，相對應的，雖然思想或觀念次序上亦有作動，但卻只有站在神的視野才能體會⁷³（因為對人而言，身體是一個的，所

⁷³ 同一命題處（ Prop.24, Proof），斯賓諾莎說：「...[身體]每一部份的觀念或知識將在神內，就神之被認作另一個體事物的另一觀念的分殊而言，而這一個體事物依自然的次序是先於部分自身。...組成人體的每一部份的知識存在於神內，但就神之作為許多事物的觀念的分殊而言，非就

有部分是依存的，不可能獨立存活。）。所以人心「不包含」有人體各部分的知識，而是在神的心靈中才有；人心裡若有身體觀念的話，那一定是一個整體的身體觀念。

因上述想法，故斯賓諾莎論斷：「構成人的心靈的實際存在的最初成分不外是一個實際存在的身體觀念」⁷⁴。

但是，一如我們上面所提的問題，人們對於身體感觸或感官與料的知覺，往往是片面或支解的（如上述：外物觸及手 → 手有感覺 → 知道手的觀念），事實上我們的感觸卻是指向一整個身體的。可見人們習於按自己的主觀次序，在思考上去簡化與恣意排列它們，而這些[身體性的]片段與混亂的認識，斯賓諾莎將之稱為「被動情感」，它對人的極致的修養（由理智而直觀的進程）與理想目標（人我的自由生活）有負面的影響。我們接著就討論情感的各式樣貌及其與修養的相關之處。

第二節 情感的起源與性質

一般說來，「情感」(feeling) 是一個統稱，其範圍從單純快感或單純不快感（即無觀念的簡單快樂或不快樂）到伴隨複雜觀念的快感或不快感。一般將情感分類為情調、情緒、激情與情操，此說並非有確切標準作區分，但在我們的言語中卻幾乎避免不了運用這類詞語，情感之不屬於清晰的觀念，但又佔我們日常生活的重要地位可見一斑。西方哲學史上第一個對情感（激情）作 **系統闡述** 的人是

神之僅具有人體的觀念而言，這就是說非就神之具有構成人心的本性的觀念而言。」，可見他的證明比較抽象，我們認為上述那樣的解釋是較清楚的。

⁷⁴ 中文世界裡面研究斯賓諾莎的權威洪漢鼎教授於此處認為：將《倫理學》（同注 7） Prop.11 及 Prop.13 「這兩個命題結合起來，那麼就是：構成人的心靈的實際存在的最初成分不外是一個實際存在的身體觀念，簡單的說，就是他在命題十九證明（引者注： Prop.19, Proof）裡說的『人的心靈就是人的身體的觀念或知識』」（參見《斯賓諾莎》（台北：東大出版社，民 81 ），p175。）筆者認為其說法過於簡化，有必要加以申說。

笛卡爾，他認為激情是：「儘管顯得不是最困難的一個，因為每個人都有內在的激情經驗，根本沒必要藉他人的觀感去發現激情的本質；但前人儘教我們輕視它，並且其大部分離可靠程度夠遠的了...。」⁷⁵，他並以此想法為其情感學說的出發點。對於這學說的出發點也許我們都能夠同意，但是他對情感的處理犯了一個嚴重的錯誤，而斯賓諾莎對之做了周延修正，對此批評道：

他[笛卡爾]並且認為心靈的每一個意願都天然地與松果腺（Pineal gland）的某一種運動聯繫著。我真不禁大為驚異：這樣一位下定決心，除了依據自明的原則外決不妄下推論，除了清楚明晰地見到的事物外，決不妄下判斷，並且屢次指責經院派想「用神奇的性質來解釋隱晦的事物」的哲學家，竟會提出一個比任何神奇的性質還更加神奇的假設。（Preface）

學術上對情感的討論，除了笛卡爾的這一個[半肉體半心靈的]「神奇的性質」的松果腺錯誤假設外，我們也知道情感可以轉化（如由愛生恨），或可以混同一起（如既愛又恨），還有其他種種現象足以讓我們知覺到**各個情感之間**有某種聯繫規則，這些聯繫規則應該是情感的研究重點，但不僅史氏之前的思想家沒辦法指明（笛卡兒可為代表），史氏之後的思想家（其中也包含現代科學研究）也沒有周全的研究⁷⁶。然而對於這一情感研究重點，斯賓諾莎在《倫理學》已作了系統且周延的研究，可惜絕大多數的研究者只關注其中的形上學或知識論觀念。

⁷⁵譯自：Descartes, “The Passions of The Soul”, in The Philosophical Works of Descartes, Vol. 1, rendered into English by E. S. Haldance & G. R. T. Ross (Cambridge University Press, 1931), p.331.

⁷⁶可參見李竇（Joseph LeDoux），《腦中有情：奧妙的理性與感性》，洪蘭譯，頁19-33。李竇說：我們都曾愛過、恨過、恐懼過、憤怒過，也喜悅過，然而是什麼把這些心智狀態組合在一起，形成我們一般稱之為「情緒」的東西？這些又和其他的心智狀態有何區別？情緒如何影響我們心智生活的其他層面，塑造我們的知覺、記憶、思想和夢？

如果情緒能夠有科學的解釋，將是件功德無量之事，它會讓我們了解心智有關人的部分是如何運作的，也可以幫助我們了解如果心智生活層面崩潰的話會產生哪種後果。但是，科學家到現在還不能同意情緒是什麼，許多科學家窮一生之力來解釋情緒是什麼，很不幸的，情緒正是那種每個人都知道它是什麼，但是要下定義時，卻不知道該從何處著手的東西。

李竇是紐約大學神經科學中心講座教授。書中不僅詳列情感的心理學及生理學說法，亦徵引許多哲學學說，此書應可代表思想界關於情感的新近的思考，但仍不能如斯賓諾莎般看出情感的聯繫規則與解決之道。

斯賓諾莎持「基本情感」(primary emotions)之說。基本情感是一切情感的元素，藉此他對情感的總總現象與原理有完整的釐清。因此，以下對於情感的起源與性質的討論，我們以斯賓諾莎對情感的系統論述為主，然後適時導入莊子的說法作為對照。

由於斯賓諾莎持身心平行說，因此心靈不離肉體，反之亦同。屬於身體的與屬於心靈的平行出現。但「物體(body)不能限制思想，思想也不能限制物體」(Def.2)，兩者不相干涉，所以在人的活動中，不會有純心靈或純身體的現象出現。事實上，對斯賓諾莎而言情感(feeling)是身體的感觸(affectations)，或心靈藉以肯定它的對象(在此指身體)⁷⁷，具有比以前較大或較小的存在力量(活動力)的一個觀念⁷⁸，我們本應用情緒(emotion; affectus)這個字表示他的這一種感觸與觀念平行併存的概念，但考量莊子並未明確主張何種身心關係，因此本文對快感或不快感這一類現象全部統稱為「情感」。

對斯賓諾莎而言在情感起源部分，可以說是身體受外界影響(be affected)而生的東西，這些東西(感觸及其伴隨的觀念)以至於一切作為都可以回歸到最根本的原理原則：「自我保持」(persevere in its being; Conatus，以下簡稱「自持」)。自[我保]持的動作統稱為努力⁷⁹(strive)。自持動作表現在情感上的，就是一種努力，稱之為衝動(appetite)或欲望(desire)⁸⁰。在衝動或欲望的時刻相對於本來的「努力」，除去無變化情形之外必定有更大或更小的後果，這現象若在心靈上則是說更圓滿或更不圓滿；在身體上的現象則稱為更大活力或更小活力。往更大的後果的現象(例如身體受影響而更有活力或更努力於自持)叫做快樂，反之叫做痛苦。因為只有這三種情感(欲望、快樂與痛苦)直接與努力相關，所以我們稱之為基本情感。其餘一切情感都可以分析成這三個基本情感之任一或某比例的

⁷⁷ 在斯賓諾莎哲學體系，現實上心靈的對象是身體或其他廣延樣式的東西，請參見(同注7) Prop.13 或上一節之有關「身心關係」處。

⁷⁸ 參見(同注7) Def.3、General definition of the emotion。

⁷⁹ 努力亦是一切事物的自我保持之現實本質。見(同注7) Prop.7。

⁸⁰ 衝動亦即是「人的本質自身必然產生足以保持他自己的東西」，不過我們單獨由心靈或思想屬性來看，又可特稱為「欲望」(desire)，即所謂「意識著的欲求」(同注7，皆見 Prop.9, Sch.)。

混合⁸¹。

在情感的性質部分，因為感觸必有觀念伴隨，而觀念一般有正確與不正確之分（以人的角度來看），因此情感亦可分為兩類，斯賓諾莎將之以主動、被動區分。如果此感觸伴隨著正確觀念者、或我們能為某情感的正確原因，亦即某情感純然出於我們本性（即通過我們本性此情感可清楚明晰的理解），那麼此情感即為一主動情感，反之則為被動的情感或激情⁸²（passion）。筆者認為原則上主動情感有兩個可能性，一是由身體來，另一是由心靈來。身體要不受影響（此時的情感為主動情感），除非只涉及自身的衝動，在這種要求下也只有基本情感足當主動情感⁸³。另一種主動情感來自於主動心靈，只有心靈在觀照自己時才有主動性，而心靈主動狀態時的情感即為主動情感。

對於莊子而言，情感仍然是一個包括有觀念與無觀念的快感或不快感的統稱（或者說莊子並未加以區分快感有無觀念伴隨）；筆者以為可分為自然與人為兩類，無觀念的一類是自然的，反之則是人為的，情感的起源與性質都是如此。自然的情感是生而有的（自然而然的），因為人們理智運用、評判是非、或者計較利害的緣故，容易摻入各種觀念因而被人為的情感所掩蓋。例如，一般人在喪親時的[自然]情感應該是哀傷、追悔或失落等等，但人們總由為了什麼而形成人為（偽）情感，因而違背了自然之情。莊子藉秦失之口說：「彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」（養生主）這就是說，因為加上了（會之）利害、是非或其他非自然的原因[的考量]，才會有一些「不蘄言而言，不蘄哭而哭」者出現，如悽厲、冷淡、不甘...

⁸¹ 《倫理學》：「三個原始情緒（primary emotions）組合而成的許多最主要情緒和心情的波動。」（同注 7， Prop.59, Sch.）

⁸² 心靈主動的時候是起於正確的觀念（同注 7， Prop.3），心靈處於主動的情感的時候就是對情感有著正確的觀念。也因為「通過原因可以清楚明晰認知其結果，則這個原因便稱為正確原因。」（同注 7， Def.1），所以單是通過我們的本性（此情感的發生乃出於我們的本性）或我們的本性是其全部的原因的話，亦可稱為主動情感。被動的情感是指我們的本性只是其部分原因的情感而言。（同注 7， Def.2 & 3）

⁸³ 事實上，單純就身體而言，身體不可能不受[外界]影響；所以「基本情感」基本上是一種抽象的觀念，也就是說，它是從情感（身體受影響的現象）中抽離出來的最根本元素，像是一種「單位」那樣，但並不真有一個現實的東西在那裡。

等等不適當或不自然（遁天倍情）的情感表現。真正的修養應該是「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」（同上），順應自然[生死]，摒棄人為之情、擺脫情感的困擾（帝之懸解），而回歸自然之情。

總之，關於情感的起源與性質，斯賓諾莎的看法可以這樣表示：自持、努力 → 基本情感 → 衍生情感；這其中存有「整理」的修養餘地，就是說，我們應該致力於釐清所有情感之中的主、被動性質，將不清楚的、伴隨混亂觀念的被動情感**理智整理**成相對的主動情感。而莊子對情感的起源並未探究，只承認有自然而然的[先天的]情感存在，是為常情、事情、物之情、恆物之大情，亦即是「遁天倍情」（不蘄哭而哭者）一詞中的「情」（實情）、自然之情，而與之相對的乃非自然的後天的人之情、好惡之情、人偽之情；並在其中我們知道存有「回歸」的修養餘地。是以莊子看法可以這樣表示：自然之情 → 人偽之情 → 自然之情。這就是說，我們應該致力於不動好惡之情、無[掉人之]情，**一心回歸**自然，卻並非要費心力去欲求什麼⁸⁴。

第三節 情感的力量

對斯賓諾莎而言，精神面對本身狀態（知情意）而去提昇的阻力，在情感方面就是被動情感。精神的提昇必須克服它以轉化為主動情感，所以人的極致（「自由人」）的一個特徵就是主動情感⁸⁵。那麼被動情感有什麼力量阻止精神的提升呢？前面我們說過，斯賓諾莎對人的極致的修養乃是以理智昇華到直觀層次，所以情感之造成提升的阻力必來自它混亂了理智，他說：

當人心在自然界的一般次序下認識事物時，則人心對於它自身、它自

⁸⁴ 當然這其中仍有方法，但要點乃在與自然合一、提升到自然的層次，而非人為謀略或超克自然。

⁸⁵ 對斯賓諾莎而言，另外兩個人的極致的特徵是直觀的精神層次與理智的生活態度，並且三者不可分。

己的身體，以及外界物體皆無正確知識，但僅有混淆的片段的知識。因為人心除知覺身體感觸的觀念外，不能認識其自身。而人心除了憑藉它的身體感觸的觀念外不能認識它的身體，而且人心除了憑藉身體的情狀的觀念外，也不能認識外界物體。所以只要人心具有這種身體感觸的觀念，則它對於它自身、對於它的身體，以及對於外界物體都沒有正確知識，而僅有混淆的片斷的知識。（ Prop.29 , Cor. ）

這裡所謂「自然界的一般次序之下」指的並不是站在神或實體的觀點，而是指以現實狀態的觀點看待事情。現實狀態下的人心乃是通過感官以認識萬物，故不可能擺脫身體的感觸[及其觀念]，或者說處於一種「從通過感官片段地、混淆和不依理智的秩序而呈現給我們的個體事物得來的觀念」（II Prop.40 , Sch.2）之中，因而對理解事物造成困難，因而也對直觀層次的提昇形成阻礙，此即被動情感之阻礙修養的力量。⁸⁶

雖然在《莊子》中對糾纏的情感造成理解事物的困難未有提及，但對其中的一些情感之形成阻礙直觀層次的提昇，卻有類似看法，並且提出另一種情感如何可能的關懷：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選之形，子以堅白鳴。」（ 德充符 ）

若將惠子之主張視為一般的情感說法，則莊子所言乃為更高層次的或另一種情感的說法。惠子所謂「既謂之人，惡得無情？」、「不益生，何以有其身？」是反詰而肯定的主張，其與斯賓諾莎的「人不可能擺脫身體的感觸與其伴隨觀念」的主張是一致的（現實狀態下的人必求自持且益生）。莊子其實不否認惠子人皆有情的說法，但對進一步的自保其身（益生）的情感之必要性卻不認同，因為人可以

⁸⁶ 此段在第二章第二節（p28）講解「自然界的一般次序之下」時曾引用過，讀者可自行參照之。

修養到無情的層次，即「無」掉「好惡傷其身，常益生」的「自保其身的情感」；此時的情感是莊子「所謂的」情，即「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」的層次的情，我們不妨名之為：「真人之情」——核取「不以心損道，不以人助天，是之謂真人。」（大宗師）之意。

那麼我們將莊子與斯賓諾莎對情感的看法作比較，即可發現在情感的修養方式上兩者有所不同，莊子主張由好惡的人情回歸到自然的真人之情；斯賓諾莎則指引我們致力於以理智整理被動情感使成為主動情感。

至於情感的日常生活的影響上，被動情感的力量主要在於想像作用與模仿作用，這兩種作用仍屬於上述的「從通過感官片段地、混淆和不依理智的秩序而呈現給我們的個體事物得來的觀念」，其強大的力量甚至可以扭曲自持欲望，影響我們的生存（不過，如果理解、並善用之，亦不失為修養人的極致的方法）。斯賓諾莎認為：

凡是屬於人的身體的感觸（*affection*），假如它的觀念供給我們以外界物體正如即在面前，則我們便稱為「事物的心像」[或「東西的想像」]，雖然它們並不真正復現東西的外形（*figures*）。當人心在這種方式下認識物體，便稱為想像（*imagines*）。⁸⁷（ Prop.17, Sch. ）

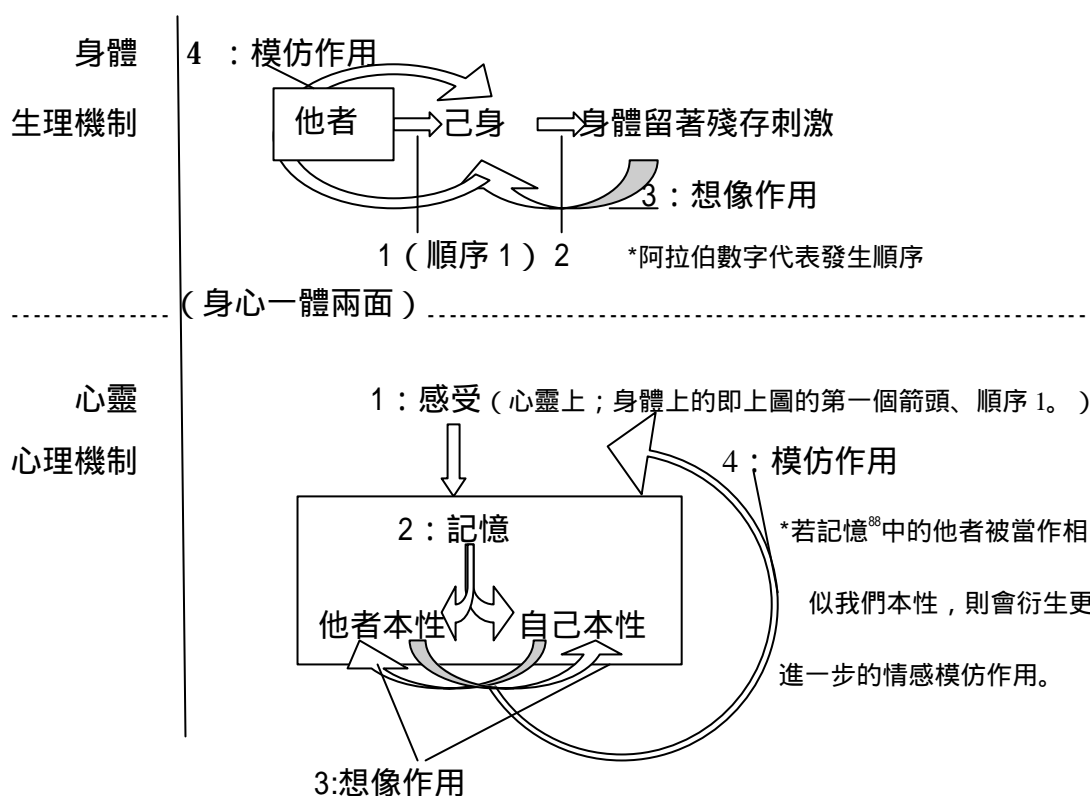
他的意思是說只要心靈處於人身狀態或一切感受上，將不在面前的東西當作即在面前即是一種「想像」的認識作用。筆者以為「想像」可以分別從生理（身）和心理（心）機制來考察。從生理機制來看是：一切的感受皆包括外界對象物的刺激與自己身體上的反應，然而，有時那物時間上不在面前（非現在；指過去或未來），我們卻往往也視其如前；這就是說，人體的某些物質部分重演外界物體刺激，接著[由自發運動]產生反射運動時，便在人體內引起與最初受外界物體激動

⁸⁷ 中譯本原譯為「凡是屬於人的身體的情狀，假如它的觀念供給我們以外界物體，正如即在面前，則我們便稱為『事物的形像』，雖然它們並不真正復現事物的形式。當人心在這種方式下認識物體，便稱為想像」畫底線處（此處及下面英文處皆筆者所畫）有文意不通之嫌，茲依據英譯本修改之。整句話的英譯原文如下：“Next, to retain the customary words, the affection of the human body whose ideas present external bodies as present to us, we shall call images of things, though they do not reproduce the figures of things. And when the mind regards bodies in this way, we shall say that it

時相同的情形，同時人心也將因而想到該外界物體，以為它即在面前，故這樣的認識，是為生理機制來看的「想像」。至於心理機制來看的「想像」，是說將外界對象物的情感[感受]當作自身的感受，將空間上不在面前的東西（有空間距離的外界對象物之感觸）當作即在面前（當作自身所有）的這類想像。

我們嘗試以下圖表示情感的想像與模仿作用：

圖二：模仿作用之身、心起源示意圖



想像可以衍生出情感的「模仿作用」，此以心理機制來看更為清楚。例如我們認為相似我們的外界對象物有某一情感（某人或某物感觸到某情感），我們隨之被相同情感影響——這是因為，「我們認為的外界對象物的感觸」的這個觀念

imagines.” 請參考。

⁸⁸ 請參見注 50 (p28)

事實上即是一個想像作用所生的「想像」，亦即我們拿自己的身體的狀態為範本，將外界對象物的某一狀態，當作我們曾有過的某一身體狀態及其伴隨的觀念，那麼，在我們認為中的外界對象物的觀念，將會包含相似於外界對象物的我們自己身體的感觸的觀念⁸⁹，也就是說將自身的與外界對象物的某一狀態皆視作如前，並且幾乎當作同一個身體狀態或伴隨之觀念。這種「當作」、「認為」就是「想像」的認識作用，這時的想像既包含了我們自身本性，同時又包含外界對象物的如面前的本性；更進一步，若此外物的本性相似於吾人身體的本性（此為模仿作用的要件），此時在我們腦中的外界對象物—自身之觀念，將再轉化成符合我們自身的感觸觀念，因此我們變成有了那感觸（以己度人→視人如己→亦步亦趨）。這就是心靈角度的想像衍生出來的情感「模仿作用」。

解釋完情感的想像與模仿作用後，讓我們回歸到本節另一個主要問題：情感的想像與模仿作用如何影響日常生活（除了阻礙修養之外的力量何在），乃至於影響生存？

我們知道東西的想像，乃是一種由於身體感觸或感觸觀念，所引起的不在面前的感受卻當作就在面前的感受，因此這種想像的感受或認識作用並非「實情」，同樣，由想像衍生的模仿作用也一樣非實情，故歸結起來仍然在於混亂了理智。也可以說既然它們對我們來說非實情，可見想像與模仿的情感並非純然出於我們本性、亦非通過我們本性此情感即可清楚明晰的理解，因此歸屬於[混亂理智的]被動情感。被動情感之對理智的阻礙，前述阻礙修養的力量時已經講清楚了；而被動情感中的這兩種作用之在日常生活阻礙，我們準備放在「痛苦」上討論其影響日常生活的力量。筆者以為，雖然被動情感不一定會痛苦，但痛苦的必然是被動情感，而阻礙人們正常生活的情感最主要就是痛苦了，故在此探討這兩種被動情感之作用如何帶來痛苦有其重要意義。我們藉下表（表四）稍做解釋：

⁸⁹ 請參見 Prop.27, Proof；如認為某人正在哭，有此觀念乃以自己的哭的經驗為評判，其中亦包含自己的哭的觀念。

表四：基本情感與主、被動情感之關係圖

情感之結果 條件:心靈狀態	衝動/欲望	快樂	痛苦
被動情感 (有 不正確 的觀念/思想活動受阻, 自我保持的力量變小。)	一定有。 衝動不僅是人的本質, 亦為萬物的本質。	可能有。 偶然的 原因 造成思想活動力量變大, 例如 不正確 的觀念下 (如想像) 的自持之思想活動 (或稱為幻想; 此心靈時而被動時而主動)。	可能有 。 偶然的 原因 造成思想活動力量變小。基本上 不符合 我們的努力, 但少數情況下, 為了符合, 可能刻意痛苦, 以消滅那對象而獲得自持。
主動情感 (由心靈本性可得理解/對情感有 正確 觀念/思想活動未受阻。)	一定有。 不管如何, 只要人思想 / 心靈 / 觀念存在就會有欲望。	一定有。 心靈主動時, 思想活動未受阻, 圓滿性較大, 快樂。	不可能有 。 思想活動未受阻, 故處於主動情感下 不會有 痛苦。

痛苦是一種情感, 而情感只有主、被動之分。從上表可知:

1. 若被動情感時, 可能痛苦或不痛苦, 即不一定痛苦。
2. 若主動情感時則是不痛苦的; 因此若痛苦時, 一定不是主動情感, 而是被動情感。

當然, 我們的意思並不是說想像或模仿一定帶來痛苦 (因被動情感不一定痛苦), 也沒有表示痛苦一定是想像或模仿造成的意思 (因還有其他被動情感的成因或作用力; 例如挨餓、受傷等。) 重點在於**想像或模仿是人們可以明白甚至掌握的作用**——模仿是想像衍生的, 而想像是一種**自己的**「認為」或「當作」, 因此主導權在於自己——那麼, 何必使被動情感之中可能讓我們痛苦的作用成真呢? 就是說, 我們生活中的痛苦至少部分是可以解消的, 並且由我們自身努力即可做到, 為什麼不努力去解消呢? 既然如此, 有必要將想像與模仿作用帶來的痛苦探討明白。不過, 被動情感複雜多端, 在此我們只將都有關連到《倫理學》與《莊子》(內篇) 的痛苦情感提出做為例子。藉以探討此二作用帶來痛苦的原理, 至於克制甚至善用它們的方法將在下一章討論。

莊子以為：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。（大宗師）

我們主張 大宗師 描述真人的狀態或情狀屬於真人獨有，眾人皆異於他。現在我們藉斯賓諾莎的情感系統來理解莊子指出的相對於「登假於道者」(真人)的「眾人」的情狀⁹⁰：

、懊悔的痛苦：眾人犯過錯而不如意則「悔」(相反於真人「過而弗悔」)——「懊悔」是「自己的觀念相伴隨為其原因的痛苦。」(Prop.51, Sch.) 或「我們相信出於心靈的自由命令而做的事情的觀念所伴隨而引起的痛苦。」(Def.27 of emotion)

眾人的這種懊悔痛苦乃出於想像作用。因為在事實上，天地間沒有任何個體事物不會被別的更強而有力的事物所超過 (Axiom)，或者也可以說，人在天命物情的決定下絕不可能任意而為，沒有體認到這一點而以為自己可以決定某件事的一切即是一種惡用的想像。亦可以這樣表示⁹¹：做事或行動 (人與外界對象物的接觸) → 想像 (人心將外界對象物當作面前之物) → 努力想像 (此外界對象物之性質為增長或減損身體活動的東西) → 習慣想像 (從此依據習慣的[想像]情感來估量什麼是好或可欲求的、或不好的東西) → 想像任意自由 (僅憑自己的[習慣想像之]情感去判斷事物，他們相信某事物會令他們快樂或痛苦，因而努力

⁹⁰ 事實上，齊物論：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。縵者、宥者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。...喜怒哀樂，慮嘆變愁，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。」是一段直接描繪眾人感情狀態的話，但筆者認為 大宗師 這一段話，更容易使我們知道捨棄世俗或痛苦的情感可以有什麼效果 (與之相對的真人情狀)，並且是因為什麼可達此效果 (因為「登假於道」的緣故)，故而專引之為例。

⁹¹ 請參看 (同注 7) Prop.12, Proof、Prop.28、Prop.51, Sch. 等等。

求實現或加以排除。) → 自得或懊悔 (感到快樂或痛苦，而伴以他自己的觀念為原因。)，所以懊悔出於想像作用。

既然天命物情下沒有任意的自由，不如己意之時，自然是不必懊悔的了，同樣的，盡如己意時亦不必自得。這也是莊子所謂的「過而弗悔，當而不自得也。」

、憂慮的痛苦：[真人「其覺無憂，而」]眾人醒時充滿「憂」——憂慮有三部曲：「恐懼」是「一種可疑的事物形象 (image of a doubtful thing) 所引起的不穩定的痛苦。」(Prop.18, Sch.2)，以「[心目中的]東西形象」來做認識即是一種想像作用⁹²，因此恐懼亦是想像所帶來的痛苦。「失望」是「起於一種無可置疑的過去或將來之物的觀念的痛苦」(Def.15 of emotion)，所以說失望是所恐懼事物的一種當真，當然也是想像作用帶來的痛苦 (將過去或將來的恐懼當作**面前的事實**而減損自己的活力)，「惋惜」是「一件有所希望但卻惡化的過去之事的觀念所伴隨著的痛苦。」⁹³ (Def.17 of emotion)，這種「如果當初……」的想法就是把過去不穩定的快樂 (希望；希望是恐懼的相反情感) 與在面前之失望的事實相比較 (感觸的比較而非理智的比較) 因而減損自己活力的一種情感。可以這樣表示：記憶 → 過去快樂之事實 → 希望 → 想像如前 → 與現實處境之困難的比較 → 恐懼，或其一再增強的失望 → 惋惜的痛苦，故其亦為想像的痛苦。

「其覺無憂」的「憂」除了跟「恐懼」、「失望」、「惋惜」比較之外，還可以跟「惶惑」(timidity) 相較。惶惑是「避免將來的災害的欲望，被恐懼另一個災害所阻撓，這樣，這人並不知道他所最企求的是什麼，那麼這種恐懼便叫做惶惑」(Prop.39, Sch.)，顯然惶惑仍然由恐懼衍生出來。類似的情感還有「懦弱」(一種使人寧願受較小的災害，以避免較大的災害的恐懼情感⁹⁴)，「害羞」(懦弱情感時所害怕的災害是羞恥的話則為害羞) 等等。可見日常生活中想像常常帶來痛

⁹² 同上注，參見 Prop.17, Sch.。

⁹³ 中譯本原作：「惋惜是為一件意外發生的過去的事的觀念所伴隨著的痛苦。」與原文：“Remorse is sadness, accompanied by the ideas of a past thing which has turned out worse than we had hoped.” 有所不符，故而修改之。

⁹⁴ 請參見 (同注 7) Prop.39, Sch.。

苦，所以莊子所謂已登假於道的古之真人，也可以說是克制了眾人的這種想像而通透憂慮無有恐懼、惋惜、惶惑……等等——「其覺無憂」是也。

、佔有慾的痛苦：眾人固著的「欲」（奢欲）可以說是佔有慾，可以從渴望來說——「渴望」是「想要佔有[粗黑字體引者所加]某種東西的欲望或衝動，這種欲望是由於對那物的記憶而加強，但同時由於對別的足以排斥那所欲的對象的東西的記憶而被阻礙。」⁹⁵（ Def.32 of emotion ），眾人的渴望往往是這樣的：任何物只要與曾令某人快樂的對象一起出現，則此物便因偶然聯結而成為他快樂的原因；所以他便努力想像，並習慣想像享受或佔有那物（此時已養成佔有慾），現在，若他發現這種習慣之中缺少了某一物件，那麼他將會感到痛苦⁹⁶，這種情感就是「渴望」。也就是說，心靈的活動力量（努力想像或習慣想像帶來的力量）受到減損（缺少其中元素）因而痛苦。總之，眾人的「奢欲」或渴望往往會因為想像而帶來的痛苦。

上述三種痛苦情感的狀態可以單純對外物而言，但若是痛苦情感的因素牽扯到他「人」，則往往又參雜入情感的模仿作用。模仿作用帶來的痛苦，其實亦是想像作用的衍生，在此我們仍舉佔有慾為例來說想像與模仿作用一起帶來的痛苦。眾人情狀的第四種痛苦是：

、嫉妒與恨的痛苦：我們知道眾人的心靈總是努力想像與習慣想像增長活力的外物；如此則帶來快樂，此可稱為「愛」（愛就是「為一個外在的原因的觀念所伴隨的快樂」）；與愛相反的「恨」是同樣情況下帶來的痛苦（關於愛與恨請參見 Prop.13，Sch. ）。因此我們可以這麼說：我們會努力想像或習慣想像愛的東西的存在（因它帶來快樂），此可稱為[意志的]肯定；同樣地亦努力或習慣想像恨的東西的不存在，亦可稱為[意志的]否定⁹⁷。

⁹⁵ 中譯本原將「衝動」(appetite)作「願望」、 「記憶」(memory)作「回憶」，據英譯本修改。

⁹⁶ 請參見（同注7） Prop.19、Prop.36，Proof & Cor.等等。

⁹⁷ 因為消滅了痛苦等於獲得了快樂——即被消滅了的活力之更圓滿化。

嫉妒是一種恨，「此種恨使人對他人的幸福感到痛苦，對他人的災殃感到快樂。」(Def.23 of emotion)，對於他人的嫉妒可以分成兩方面來說，一是情感的模仿起了主要作用，而對象是所恨的人；另一是佔有慾作祟，對象是被當作同類的人。前者可以這樣表示：依照情感模仿作用的規律，他人有某種情緒我會亦步亦趨地受感染，可是這種規律在對所恨的人情況雖是一樣，但還另有轉化，轉化後規律正好相反——他快樂則我痛苦，他痛苦則我快樂。因為對恨的人的快樂我們先受模仿作用影響也感染快樂，但隨即因為不能如習慣或努力以消滅痛苦而有情感上的落差（察覺不能如願否定他），因而痛苦，此亦符合「此種恨使人對他人的幸福感到痛苦」的嫉妒定義，因此筆者稱之為對恨的人的嫉妒之痛苦⁹⁸。後者，由佔有慾來說另一種嫉妒的痛苦，其情形是：假如我們想像有人享受一物[有此物而快樂]（常見的例子是「名聲」、「權位」等），則我們會因為模仿作用也願意享有此物（見他人享受某物而快樂 → 我們模仿而快樂 → 此物成為快樂的原因 → 努力與習於想像此物帶來之快樂，即願意享有此物。），但若此物事實上或想像上只能一人佔有，那麼他人將是我們的快樂的障礙，而原本我們的快樂有了阻礙因此變成痛苦，也就是說我們將會恨他，這種恨是一種嫉妒——也許我們本來愛他，卻也因此由愛生恨，並努力使他不能佔有此物。⁹⁹

可見佔有慾的發展造成許多種情感的痛苦¹⁰⁰，故斯賓諾莎曾說：「心靈的許多病態和不幸，大都基於眷戀一個東西，而這個東西又是變化無常而絕不是我們所能確實享有的。」(Prop.20, Sch.)就有這種意思。莊子所謂：「其耆欲深者，

⁹⁸ 另有一種情形是我們對某人恨，依照情感模仿作用他亦將恨我們，可是我們卻因他的反應——我們見他在反應那恨時，想像他身上僅只有恨，因為他在我們眼底多了一些痛苦的緣故，隨即又再次想像他至少少了一些快樂。就是說他受我的恨之影響，感覺起來似乎我正毀滅其存在因而自得而快樂，是以我們心裏就由恨的痛苦反而感受到快樂（請參見同注 7， Prop.23, Sch.）反之亦同。

⁹⁹ 可參見（同注 7） Prop.32, Proof & Sch.。

¹⁰⁰ 佔有慾除了衍生出渴望、嫉妒、由愛生恨，就連恐懼、懊悔、惋惜、懦弱、害羞、惶惑亦可以從佔有慾來說，因為懦弱的人「不敢要他想要的東西，或只敢要他不想要的東西。」（同注 7， Prop.39, Sch.）會因佔有慾作祟而恐懼與痛苦，因為他發現現實上若他去追求想佔有享受的東西，可能會為他帶來災害因而恐懼並屈服於恐懼。若是他發現享受過且曾有機會保持，卻因為自己或其他原因而不在可能則會懊悔或惋惜，可以說是一種失落感的痛苦。害羞則是起於佔有慾卻恐懼羞恥上的一種懦弱，惶惑是起於佔有慾的懦弱，因為他趨利避害的努力卻因恐懼而迷惑不安。

其天機淺。」這「耆欲」若我們當作「佔有慾」來看，同樣也涵有想像或人偽（天機淺者人偽深）帶來許多自尋煩惱與痛苦的意思。

至於想像或模仿作用發展到影響人的生存是怎樣情形呢？斯賓諾莎說：「凡自殺的人都是心靈薄弱的人，都是完全為違反他們的本性的外界原因所征服的人。」（ Prop.18, Sch. ）就情感而言，違反本性的情感就是被動情感，被動情感中造成人的繼續生存之受影響，我們可以理解這是外因造成，例如，某人**想像**某事沒有希望（絕望的痛苦）而結束生命，在客觀情形下我們只能嘆息。但有些人並不痛苦卻樂於自願捨生而違反自持的最高原則，這就頗令人難理解了（照理應該是痛苦大過於衝動或欲望與快樂等基本情感，而造成自殺才是）。原來，這些人把想像的[來世或未來自得的]快樂當作面前，因此有些看似犧牲殉道或捨生取義等等的自願行為，事實上仍屬於外因（指想像或模仿）所征服的心靈薄弱的行為¹⁰¹。另外，莊子不是說：「死生，命也...」（大宗師）嗎？因此我們應該「安時而處順」，不應該「會之」是非、利害¹⁰²...等等，把一些想像的東西當作面前以為如此可以益生，而去計較、算計甚至傷害別人或自己。以人偽情感違反了自然規律或自然之情。

從我們所舉的情感之例看來，莊子與斯賓諾莎對那些情感的看法幾乎是相同的。我們以為，情感主要是一種身體的感觸、感受，有身體就擺脫不了情感，就此來說沒有人能否認情感的存在。另外，就人的心靈的作用來說，那些身體的感受人們怎樣去看待雖會有差異，但如果像他們那樣只區分為兩類不同情感的話，絕大部分的區分將會分為世俗或習慣的情感與經過理解的情感（暫不論如何理解）兩類，前者是人云亦云或被動的習得，後者是釐清秩序或主動體會而得；並且因為世俗情感從外在環境來看可以說是客觀的，因此各家對這類情感的主張，

¹⁰¹ 有些情況是未到最後關頭已然放棄奮鬥求生，如此並不可取。除了外因的絕對超過我們的負擔之外，事實上，斯賓諾莎認為我們要做到「對神理智的愛」，因此從一個最高原理（如自持、無限[的屬性的]可能性等等）推論下來人的確不應該輕生，應留住有用身嘗試多方的努力，才是理智的、自主的或對神理智的愛的決定。

¹⁰² 「會之」請參見 養生主 或本章第二節莊子主張的情感起源處（p47）。

仔細分析起來必定極少差異，莊子和斯賓諾莎的對世俗情感看法亦如此。不過在另一類情感的看法上，即莊子的真人之情或斯賓諾莎的主動情感，則是個人體會不同，是以理解見仁見智、深淺不同。

這一節中我們已經說明了情感之阻礙人的極致之修養的原因與情狀，下一節將順著莊子與斯賓諾莎對這一類情感的理解，說明他們克制這一類情感甚至善用它們而轉化為另一類情感的方法。

第四節 克制情感的方法——「無情」與「情感轉化」

莊子與斯賓諾莎對世俗情感都採取否定或克制的立場，對他們來說這是人的極致的基本修養，也就是說至少要做到莊子主張的「無」掉世俗之情（「無情」）。事實上修養之在情感的處理上莊子相對於斯賓諾莎是較消極的。這是說莊子對情感只求克制而不求[轉化]善用。莊子無疑是知道情感對人的生活與修養之有害影響的原因（例如自持益生），但他並未採取窮究情感原因的方式以克制情感並善用之，莊子所主張的是回到自然狀態的情感，以克制情感的有害影響。所謂自然狀態並不是野蠻狀態，而是回歸到原本的「道」的[自然而然]狀態；道是唯一且完全的真理（自本自根、有情有信），故也可以說回歸到完全沒有人偽干預的「實情」。其修養方式當然亦包括理解世俗之情對人生的危險與不真實（即是要去理解克制之對象的情況），但更重要的不在理解而在行動——[修養行動]重在自然而然，然後回歸自然（道）。就此而論，他對於世俗情感似乎只求避免，不求善用；我們對比斯賓諾莎以下這一段話：

如果當心靈想像著不存在的事物如在面前，同時，又能夠知道那些事物並不現實地存在時，則心靈反將想像能力為其本性中具有德性，而非缺陷，尤其是當這種想像能力單獨依靠它自己的性質，換言之，即心靈的想像能力是自由的時候。¹⁰³（ Prop. 17, Cor ）

¹⁰³ 這只是心靈克制或轉化情感的方法之一。

即是說斯賓諾莎在對世俗情感理解（對他而言，此即克制）之外，還尋求轉化善用之，也就是說運用世俗情感的原理使之成為我們心靈力量之一，所以就此而言斯賓諾莎較莊子來得積極。

同持自然主義觀點，同樣決定論立場，同樣追求人的極致，兩人在情感處理上的積極主張與消極主張的差異從何而來呢？我們以為是在情感上對「人的力量」（克制情感的力量與方法）與「自由的人生」看法不同所致，而這其中又主要是對「理性」的認同與否（因為理性可以說是人現實上的主要力量）。以下我們試著以他們對情感的主張來探討上述兩觀點差異之處，藉此切入本節「克制情感之方法」的主題。

斯賓諾莎認為克制情感的力量與方法在於：

- . 對於情感本身的知識。
- . 心靈將情感本身和我們混亂地想像著的關於情感的外因的思想分離開。
- . 與我們所能理解的事物相聯繫的情感的時間，克制¹⁰⁴了與我們所只能混淆地、片斷地了解的事物相聯繫的情感的時間。
- . 足以培養情感的原因之眾多，通過這些原因，情感能與事物的共同特質或神相聯繫。
- . 最後，心靈能夠將它的情感加以整理，並將這些情感彼此聯繫起來使其有秩序。

（ Prop.20 , Sch. ）

對斯賓諾莎而言，克制情感即是將被動情感（激情）轉化為主動情感，這是人的力量所在，共有上引五個方法。我們將逐條解釋並與莊子說法作比較：

、對於情感本身的知識：

主、被動情感就理解而言彼此性質相反；如果某情感在理解上我們本性不是它的全部原因，也就是說我們的本性（思想或身體上）只佔它發生原因的一部份，

¹⁰⁴ 中譯本將「克制」(surpass)譯作「超過」，為求與前面命題一致（例如 Prop.6 譯作「超過」

因此我們至少部分被決定而有此情感，因此可以稱之為被動情感。認識被動情感的觀念，等於認識包含人身的性質且又部分包含外物的性質之觀念，因此如果認清楚情感感觸中的外界對象物與我本身之相互共同點或「一切事物所共同具有的東西」¹⁰⁵的真面目，則身體感觸的兩邊都將能化成由本性（思想或身體）即可理解的觀念——這時已變成理智理解了的主動觀念——例如：我感受到某人恨我的情感，若我去理解這人所恨的情況，然後設身處地認同他：也許這事有其必然性（換做自己也會受制而如此作），或者也許在其立場下的如此行為乃無可厚非（情有可原），亦即把他的情況視為我與他共有的情況¹⁰⁶，如此對我來說一方面由我本性即可理解，另一方面也就諒解了，也就是說我不再受他之恨的進一步影響。故對被動情感有所認識（體認）則可轉化成主動情感（已經理解了的情感）。

莊子較為缺乏這種理智轉化概念，是因為他不窮究情感的定義與原理而是著重在回歸自然情感上，此在本章第三節中我們曾舉莊子與惠子就世俗之情與真人之情的辯論交代過。值得注意的是，莊子反而將理智——即「知」，當作是罪惡或修養的阻礙（如於 德充符 言：「故聖人有所游，而知為孽...」），因為理知往往被人用在謀略、評判、或是非，在人們是其所是、非其所非之下，人偽或世俗之情就成形了，而且往往帶給人們煩惱痛苦（以好惡內傷其身）。莊子說：

故聖人有所游，而知為孽，聖人不謀，惡用知？四者[按：理知、約束、道德、與工巧]，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！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，所以屬於人也；警乎大哉，獨成其天。（德充符）

所以修養有成的聖人之得以自由（游；逍遙），就在於他不去用理知。因為理知是天生的，不應該用來算計爭勝（「不謀」、或「惡用人[偽]」）。若然，聖人如何看待情感克制的理知運用呢？我們發現莊子正好相反於斯賓諾莎以「對於

Prop.7, Proof 譯作「克制」)，我們採取兩義兼用，但這裡的意思應該採「克制」為佳。

¹⁰⁵ 參見II Prop.38 & Proof。

¹⁰⁶ 或指某情感在某狀況下的反應乃人皆有之的情況。

情感本身的知識」為人克制情感的主要力量之一：對斯賓諾莎來說，[對著情感]運用理知可以克制[或轉化]世俗情感；對莊子而言，克制世俗情感或許最好不要運用理知，例如莊子認為：「有真人而後有真知」（大宗師），就是說先要有真人的「無情」然後才有真知，亦可說不在意情感或把情感「無」掉才是莊子推舉的真知。是故對於情感的認識（或把握）反倒可能離開真知更遠。莊子又說：「是非之彰也，愛之所以成。」（齊物論），動用到理知往往是評判是非，反而涉入私心而滋生情愛好惡。故若去掉「是非」這個源頭，「愛」則不能成形（成為「無情」）。或者說，不用理知而回歸天或自然（因「知」受食於天故不需人為之），如此則回歸到「有人之形，無人之情」（引文）的自然狀態。是故運用理知反而可能成為克制世俗之情的障礙。

因此我們發現，斯賓諾莎將「對於情感本身的知識」視為人克制情感的主要力量之一，而莊子則不這麼認為。對於莊子來說，也許克制情感的方式只有一個，就是「無情」。這當然是因為東西方思想對理智或知的認定不同所致，我們並無意在此闡明。總之以情感的克制來說，知識的運用對斯賓諾莎而言是一正面的力量，但莊子並不會認同它是人的這種正面力量。

、心靈將情感本身和我們混亂地想像著的關於情感的外因的思想分離開：

被動情感的形成作用中我們能夠操弄並且加以善用的主要是想像作用。因為一則想像作用的運作總是把不在面前的東西「當作」在面前，如果我們能夠警覺到這種「當作...」，則我們就可能避免掉錯誤的認識，這是心靈運用理智的作用而勘破想像之能力，在第一個方法已經含括討論了；另外，還有些情感的痛苦原因，也可以借想像作用而除去此外因，如此則此情感將不再痛苦，亦使人們擺脫束縛，這是心靈運用想像的作用以改善想像之能力。¹⁰⁷例如懊悔，除了將之釐清（屬於心靈運用理智的作用而勘破想像作用）外，也可以將自己作為決定之因的

¹⁰⁷ 這也就是為什麼我們在本書第三章第三節分為人的極致之修養（理智或意志 → 直觀）與日常生活之痛苦的克服（痛苦 → 無情）兩部分分別探討的原因。

這個觀念，**想像轉移**到更有可能的外因或轉移注意力到任一事物（屬於心靈運用想像的作用以改善想像之能力），如此則將大大減輕痛苦甚至擺脫被動情感¹⁰⁸。嫉妒也是同樣情形，在警覺、釐清原因之外，如果愛的東西**不要當作**僅止於一人獨享的話，或者**用想像認定**自己的痛苦不是誰能決定的，將會從而捨去對某人的恨。這些都是將情感外因分開而克制情感的例子。¹⁰⁹

以莊子的修養方法來看，這個方法也許是與之較接近的一條。莊子的心齋、坐忘或見獨都有這樣的意涵；例如「虛而待物」（虛掉主體，與外物真正相應。）「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。」（把自以為是的種種想法或事物形象的認識方式——即想像，都給除去，而回到實情之中。）或「三日而後能外天下，...七日而後能外物，...九日而後能外生，...而後能朝徹，朝徹而後能見獨；...。」這裡的「外」與上述的「虛」、「離」、「去」等就有斯賓諾莎所謂：「心靈將情感本身和我們混亂地想像著的關於情感的外因的思想分離開」的意思。

- 、與我們所能理解的事物相聯繫的情感的時間，克制了與我們所只能混淆地、片斷地了解的事物相聯繫的情感的時間：

表面上，斯賓諾莎在此似乎只指出「隨時間淡忘」是克制情感的方法之一這件事，如果真是這樣，為什麼他不把空間的遠離也一併列入呢？畢竟兩者都是從想像作用的[心理或生理]機制來講的。而事實上「淡忘」是環境形成的結果（隨時間或空間的不同而淡忘），它並非人的力量之一，可見他的這個方法乃是更有深意的。

斯賓諾莎用一個命題來闡述這個方法：

¹⁰⁸ 心理學上的「系統化的去除敏感法」（systematic desensitization）可視為這種運用，就是說將懊悔或恐懼的原因分次或一次**想像**連結到其他原因，以減輕或消除痛苦。

¹⁰⁹ 洪漢鼎說：「人的本性總是想他人依照他的意思而生活，這種欲望或要求在一個不具有正確觀念的人或者說沒有理性的人那裡，顯然就是被動情感，我們可以叫做野心，與驕傲無異；反之，這種欲望在一個具有正確觀念的人或者說依理性指導的人那裡，則是主動的德行或德性，叫做責任心。」（《斯賓諾莎哲學研究》，同注 24，p649。）這說法不僅適用第一種方法，也適用這一個方法，因為人之所以想他人依照己意而生活，乃是因為如此一來自己的愛恨因自得或模仿作用帶

凡是起於理性或為理性所引起的情感，如果把時間計算在內，比那和我們認為不在面前的個體事物有關的情感，有更大的力量。（ Prop.7）

在第二個方法曾說過運用想像使自己快樂或克制痛苦是一種力量；想像在帶來快樂部分是可以理解的，因為在沒有其他阻撓下，我們只要把不在面前的快樂事物當作如前，將會同時伴隨著身體的自動重演當時的增加活力之感觸（因而快樂）。可是在克制痛苦部分有一點是必須注意的：並不是說我們把面前痛苦的東西想像成不在面前，那東西就會不見故我們解脫痛苦，而是我們先想像某種情感，然後以這種情感的身體感觸淡化或抵銷原痛苦情感的身體感觸，如此才得以解脫痛苦束縛。¹¹⁰因為那客觀存在的擴延物不可能以思想作用即可予以減滅（身心不互相影響），另外，由擴延物引起的情感觀念因為那東西的**持續感觸身體**，做為思想作用之一的想像作用也沒辦法即予減滅這個持續存在的情感觀念，更何況想像作用並沒有這樣的機制（參見本章第三節想像作用的心、生理機制）。所以想像作用在克制痛苦上的力量只能是間接性的。

但理智則是一種直接力量，例如我們在第一個方法中所說的認識情感之作用，即是以「一切事物所共同具有的東西」的觀念，去理解情感而直接轉化為主動情感的一種力量。這種直接力量是沒有任何相反的情況的（不像想像那樣可做為互反的快樂或痛苦想像），故在克制痛苦或其他運用的力量上也會是永遠如一的。因此從時間上做理智與想像兩者力量的比較，則是理智之永久對比想像之暫時，前者力量較大；從情感上的比較兩者，情況是：「起於理性的情感，我們永遠認作如前，而且我們是永遠以同樣的方式去想像它們的。」¹¹¹，而想像的情感

來的快樂而得到增強，若釐清楚這些外因的話，不管野心或責任心都不會帶來諸如失落感的痛苦。

¹¹⁰ 參見上述第二個方法及（同注7）II Prop.38 & Proof.

¹¹¹ 同注7， Prop.7, Proof. 事實上，中譯本原譯為「事物的共同性質，我們是永遠認作如前，而且我們永遠以同樣的方式去想像它們。」這一段話是錯誤的，茲列整句話英譯原文如下：“ But an affect arising from reason is necessarily related to the common properties of things, which we always regard as present (for there can be nothing which excludes their present existence) and which we always imagine in the same way.” 因為「事物的共同性質」雖也可被「永遠認作如前」（always regard as present），但總不是「情感」（affect），因此不能去「想像」（imagine）。想像的情形是這樣的：「凡是屬於人的身體的感觸（affection），假如它的觀念供給我們以外界物體正如即在面前，則我們便稱為「事物的想像」（images of things）」，因此應該改以「起於理性的情感」作為主詞。

則是：「在一定的情形之下它可以受那足以排斥其外在原因的存在的情感的克制。」(受另一種身體感觸之抵銷)，故仍然是理智的情感為大¹¹²。

斯賓諾莎在前兩個方法指出的理智與想像都作為人克制情感的力量，筆者認為他在這裡再次提出相似觀點不光是為了比較兩者力量大小，而是指出以下兩點：

- A、運用想像作用而來的力量在面對[感官的]客觀存在的感觸有其侷限性。例如眼之所見的一場悲劇，或社會表面的亂象等等帶來的各種痛苦，想像作用對其克制力量是微小的，因為不僅要費心（甚至於煩惱）去連結新舊情感，而且身體的感觸亦持續受其他相反感觸的激動。也就是說，不痛苦的效果只是暫時性的。
- B、理智的情況剛好相反，理智運用於感官—實情之間特別有其適用性。例如上述例子：面對社會表面的亂象帶來的痛苦，去理解這些亂象之中有什麼「共同的性質」：譬如說，都是某類事件或其他真相（可比作將表面現象轉變為科學看法的這種認識），那我只要注意這些事件的實情就好了，不必在意感官所看到的表面亂象，就是說把本來客觀的身體感觸理智認為不在面前了；並且我們說感官雖屬於客觀，但由感官而來的情感被取消且連結到另一種理智的情感的話——因為起於理智的情感不是觀念的想像也不是身體的感觸——則「沒有可以排斥其當前存在的東西」的「起於理智的情感」變成永遠取代了這些身體感觸（見 Prop.7, Proof）。¹¹³

所以到目前為止，在克制情感上主要有兩個途徑：一個是想像的，亦即被動情感 A+ → 被動情感 A- → 沒有情感（但知道自己在運用這套方法，則是主動的心靈，於此時可以有主動情感——例如感覺自己活力或能力增加的快樂感。）→

¹¹²同注 7， Prop.7, Proof。另外，從時間外作比較也是一樣：想像作用乃間接的[藉相反情感以減滅痛苦，就此而言，它的力量小於理智直接將被動情感轉化為主動情感的力量（因其中不僅包含抵銷痛苦，還更高層次的轉化為快樂。）

¹¹³有一點補充：人有習慣想像的本性，因為這是一種努力或自持行為（見第二節分析想像作用處），斯賓諾莎指出，當人發現想像之克制客觀痛苦只是暫時的時候，本性上會繼續尋求解決方法，因此會「逐漸力求適應這種[基於理性的]情感。」（同注 7， Prop.7, Proof）

但亦有可能再次去想像被動情感，如 A+、B+、B-等等。另一個是理智的途徑，亦即被動情感→理解（藉自己本性設身處地，或由事物共同特質去加以理解）→主動情感。這兩條途徑還有不同運用，我們將在闡述完五個克制情感的方法後整理列表表示之。

這裡似乎也容易比較莊子與斯賓諾莎克制情感的方法的優劣；可以說是「無情」與「轉化」的比較。如果把莊子「無情」之說當作把情感**想像不在面前**（不管是不是藉情感之抵銷）來看，則照著上面論述，莊子之說不僅是消極的，而且其方法運用上還是力量微小的了。莊子說：「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」（德充符）顯然莊子藉心齋或坐忘所達到的「無情」是一種「不好惡、因自然」之「有」情——在第三節我們已表明這種莊子「所謂的」情可以名之為：「真人之情」或「自然之情」——只是莊子所描述的「過而弗悔，當而不自得，...登高不慄，...其覺無憂，...不知說生，不知惡死，...[粗黑字體筆者所加]。」（大宗師）真人情狀十分接近「沒有情感」（指藉想像作用的情感抵銷結果），就此來說，一如所引命題及我們的闡述：斯賓諾莎所謂起於理性的情感，的確較假設的莊子之真人之情更有力量。問題是：莊子的「無情」就是想像作用的運用嗎？或更糟的是：心齋或坐忘與「想像某事物不在面前」的這種方法一樣（只是暫時的）嗎？

雖然「無情」與想像作用的抵銷情感後的情狀類同，我們也承認斯賓諾莎分析想像作用的機制是令人信服的，但我們不認為莊子有關的克制情感方法經不起斯賓諾莎學說的檢證。可以這樣分析：對莊子而言克服情感的整個情況就是：墮肢體，黜聰明（去知）→無好（去情）與無常（去固常之意志），如此把知情意皆忘或化掉→以致「同於大通」最高精神層次。故若「虛而待物」（心齋）的運用就是**想像**由「實自[顏]回也」變成「未始有[顏]回也」，或者「離形去知→同於大通」（坐忘）的這套方法核心只在於**想像**肢體與聰明之去離，那麼莊子的理論就是錯誤的。不過，莊子方法並非把痛苦或其他情感**想像不在面前**這麼粗淺；我們知道心齋的重點在於「徇耳目內通而外於心知」，所以重點不在想像，而在於

「以無知知者」的直觀認識；同樣，坐忘的核心也應該放在「同」與「化」這兩個行動上（「同則無好，化則無常」），而不應該把「忘」的行動純粹當作想像作用。¹¹⁴

關於這個方法的兩者比較，最後的問題是：莊子有沒有類似斯賓諾莎的這種「破迷顯真」的理智運用之克服情感方法？關於這一點我們在第一個方法即已做出結論：即，對於莊子而言，「運用理知反而可能成為克制世俗之情的障礙」，所以筆者以為莊子並沒有任何以理智克服情感的方法。

、足以培養情感的原因之眾多，通過這些原因，情感能與事物的共同特質或神相聯繫：

根據斯賓諾莎指出相關的兩個命題（ Prop.9、11）看來，他要我們利用情感的規則：在有所察覺時，有較多原因的情感將會比僅單一或較少原因的情感其危害與痛苦來得小（ Prop.9）；並且前者又較後者更使得心靈活潑有力量（ Prop.11）。因此我們應將有害情感的相關原因盡量發掘，用來減低甚至克制它的危害。

既然如此，本方法似乎是說例如將一件本來痛苦或可能痛苦的事，只消把所有可能造成此痛苦的原因盡可能列出，那麼心靈將由考察較少事物轉而同時考察許多事物，如此則心靈將不會陷在這些已經混亂思想的少數被動情感裡，而且心靈也因觀察自己而主動與有了力量；可是如果這樣，第二個方法所謂「將情感本身和...關於情感的外因（external cause；感觸的各種外部刺激）的思想分離開。」的理智釐清部分已經包括這種運用，因為分辨情感的外因就是已經在考察把情感的可能原因。因此這樣去理解此方法應是錯誤的；何況這方法的前提還有一項是必須「情感能與事物的共同特質或神相聯繫。」¹¹⁵，非這兩個命題能完全涉及，

¹¹⁴ 簡單的說就是：雖然是「有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。」齊物論 但重點在於「為是不用而寓諸庸」（同上）——是日用而「不知」，而不是故意當作不知。

¹¹⁵ 整句英譯文如下：“In the multiplicity of causes by which affections related to common properties or to God are encouraged.”。粗黑字體（為引者所加）即引文處。

所以應該有其它的理解。

我們的研究發現，斯賓諾莎試著用一系列的命題（包含所稱的兩命題）來說明這種克制情感的方法，我們用相序的五點作說明：

- A. 「多數同時的原因較之少數的原因更為有力。」（因為將成就更多的結果），所以「同時激起一個情感的原因愈多，則這個情感將必愈大」（ Prop.8 ）
- B. 某一個較多原因的有害情感，因為它本身足以妨害思想的緣故，自然也較某較少原因的有害情感來得危害有力；現在假設兩情感同樣有力，則較多原因的情感的各個原因所分攤的效果是較小的。也就是說：「這樣的情感，既[同時]與許多外在原因相關連，則它所感受到那裡面每一原因的激動自然會少些。」¹¹⁶（ Prop.9 , Proof ）
- C. 這一個較多原因的有害情感，也就是由我們本性得不到對它的理解，那麼，在原本不能理解它情形下，只要把持本性不被影響（例如定一適合自己本性的生活方針），則「心靈努力以求理解事物的力量便不會受到阻礙」，因此仍保留有對「共同概念」、「關於事物的特質」或「直觀知識」¹¹⁷的認知力量（ Prop.10 , Proof ）。
- D. 如此一來，心靈將會對此情感的多數原因同時考察（仍留有本性力量的心靈等於主動的心靈，亦等於努力求理解的心靈），因此心靈是較圓滿、愉快、有力的。反過來說，只要此情感的某一原因出現，則我們將因自持緣故而習於讓此經過改善（不違反我們本性且已被關連到多數原因）的情感留佔心靈（ Prop.11 & Proof ）。
- E. 所以我們應該「定立一個正確的生活指針或確定的生活信條」（ Prop.10 , Proof ）以及致力「足以培養情感原因之眾多」（本方法）兩者搭配並進，如此不僅心靈不受影響，且各個原因激起的情感是較小而容易各個克服——心靈也樂於去克服之，將之變成一種（德行）力量。一旦我們有此習慣，終將對此情

¹¹⁶ 這說法亦可印證第二個方法與心理學「系統減敏感法」關連起來的適切性。

¹¹⁷ 即理智與直觀能力，請參見（同注7） Prop.40 , Sch.2 三種知識處，或參見注 53。

感有所透徹了解，此時的情感將變成「不是事物的公共特質，[則]必是自事物的公共特質推演而出的東西。」(Prop.12, Proof)。由於理性認識可以提昇至直觀認識，因此心靈在此情況下則極可能變成「身體的一切感觸或事物的意象都和神的觀念相聯繫。」(Prop.14)。

所以我們知道斯賓諾莎在這個方法裡欲指出的是這一系列命題 (Prop.8-14) 的主旨：「只要我們對於我們的情感還缺乏完備的知識時，我們最好是定立一個正確的生活指針或確定的生活信條，僅記勿忘，不斷地應用它們來處理日常生活中發生的特殊事故，這樣庶可使我們的想像力受到這些指針和信條的深刻影響，感到它們[指針、信條]隨時均在心目中。」(Prop.10, Proof) 其實也就是說，在對「特殊事故」的情感還缺乏完備的知識時，使原本以某「特殊事故」為原因衍生的情感在最後變成這些指針或信條也是原因之一，然後如同上述相序五點去克服這些情感。

由於這裡主要是理性作用的運用，雖然內容含有將情感的想像與道德信條的想像聯繫起來等等說法，但其重點仍在「理性的箴言」等之上，故莊子在克服情感上未有這種用法¹¹⁸。

、最後，心靈能夠將它的情感加以整理，並將這些情感彼此聯繫起來使其有秩序：

這個方法指出對於情感的適當排序思考——例如僅只「留心觀察每一事物之善的方面」——如此亦可克制情感，而效果是「為快樂的情緒所決定而行為」。斯賓諾莎曾舉例說：「當一個人看見他太急於追求榮譽時，他就應該思考榮譽的正當用處¹¹⁹，以及他所以要追求榮譽的目的，以及獲得榮譽的方法，但無須去理會榮譽之濫用以及虛幻處，也不要思慮到人情的無常，以及類此的事，因為這些

¹¹⁸ 莊子雖未否認箴言的指導生活效用，例如在《人間世》曾言：「法言曰：『無遷令，無勸成。過度益也。』」，但並未指出以其克制情感的任何運用，另在內七篇中亦未有他見。

¹¹⁹ 英譯原文為：「For example, if someone sees that he pursues esteem too much, he should think of its correct use,」據此將「且讓他思考」修改為「他就應該思考」。

東西只有心靈上有病態的人才會常常想到。」(以上皆見 Prop.10, Proof)。所以保持正面思考，而避免自尋煩惱¹²⁰，也可以克制情感。

但對於莊子而言，克制情感只在於「無情」，而「無情」即在於順應自然、效法道之無為，故不去區分是非善惡好壞，所以沒有像斯賓諾莎一樣區分事物的正面或善的方面的這種克制情感方法，莊子所謂：「樞始得其環中，以應無窮。」

(齊物論)即是此義。正因為不去區分是非善惡好壞，所以無所謂是否混亂辨別作用的理智之論題；情感之清晰明白或不清晰明白，根本不用去掛慮煩惱。

斯賓諾莎以為心靈克制情感的力量在於想像與理智兩作用的運用，他提出的五個方法我們試以表格整理如下：

表五：斯賓諾莎的克制情感法與其關連作用力

克制情感法作用力	.對於情感本身的知識。	.心靈將情感本身和我們混亂地想像著的關於情感的外因的思想分離開。	.與我們所能理解的事物相聯繫的情感的時間，克制了與我們所只能混淆地、片斷地了解的事物相聯繫的情感的時間。	.足以培養情感的原因之眾多，通過這些原因，情感能與事物的共同特質或神相聯繫。	.心靈能夠將它的情感加以整理，並將這些情感彼此聯繫起來使其有秩序。
想像作用	設身處地(由本性的[想像]認同來說)。	用想像連結到較顯然或更有利的外因。		習慣去想像或連結符合本性的道德信條。	
理智作用	理解感觸兩端的本性之必然性[而釋懷]與相似性[而諒解]。	把錯誤的連結以理性導正。	看透感官的表面現象，以理解(理性)代替。	整理道德信條與情感原因的可連結性(在對神或事物特質的理解下)。	正面思考，避免不當或錯誤的連結。

¹²⁰ 例如，自困愁城即是未將情感彼此聯繫起來使其有秩序的情狀，可以說是一種心靈上的病態。

經過上述五個方法的闡述，並試著比較莊子的相關主張，我們發現莊子對於情感的克制只有一個「無情」的方法。至於他怎樣「無」掉情感——即怎樣心齋、坐忘等等以克制情感呢？其實只在於「常因自然」的心態與行動上。如果有人說心齋、坐忘等等似乎不是順隨自然，反而其中內含有[人為]意志做作的話；那麼「無情」法又如何去「常因自然」呢？我們說過心齋、坐忘等乃是「志在不志」¹²¹，另外，心齋、坐忘也不屬於想像、或區辯、或自我說服等等人的種種思想作用，就此而言「無情」法的確是順隨自然的。

斯賓諾莎的運用理智或想像的五個方法與「無情」法相當不同，當然，這並不是說斯賓諾莎的克制情感方法完全是人為做作，斯賓諾莎的方法也有內含認同自然法則（如本性）的必然性而克制情感的用法，這就是一種是順隨自然的方式了，只不過他更贊成對情感去認識清晰與明白罷了。

¹²¹ 見第二章第四節，p34-35。

第四章 「人的極致」之達成

精神在面對本身而努力提昇到直觀的層次時，身體性的（斯賓諾莎所主張）或做作性的（莊子所主張）情感總是要被當作一個需要克服的對象。對於莊子來說，世俗之人的力量是微小的，只有常因自然的「人—天」層次修養才有力量去克制情感。雖然斯賓諾莎對於世人的克制情感力量與方法之想法幾乎與莊子完全不同，但對克制後的人的極致之情感狀態至少可達到在「沒有情感困擾」（無情）這一點上是一致的，只是他更為積極，更以理論闡說無情之外尚可轉化的一面，可以見得斯賓諾莎的理論對個人克制情感是更有力量的。不過，人是群居的，以整個國家社會來看，個人克制情感較有力量是一回事，克制之後的整個人群狀態是不是也更有力量以自由生活又是另一回事¹²²。因此就人的極致之達成，關於人我自由生活方面（即現實生活上），我們將先做討論（第一節）基本上我們主張克制情感之對於人我運用上，我們可以各取莊子或斯賓諾莎之所長，如此人我自由的生活則指日可待（一如他們所肯定的）。

我們欲去分辨莊子與斯賓諾莎克制情感之功效或修養方式的優劣，須從他們各自的「[人偽]情感 → 意志 → 直觀」或「[被動]情感 → 理智 → 直觀」的合理與效果上來評量。然而憑藉意志也好或依據理智也罷，卻莫不「殊途同歸」而將意志、理智或生活提昇到精神修養的最高層次。所以接著我們討論人的精神能力的議題（第二節：精神力與待己、待人）。

斯賓諾莎說：「自由的人絕少思想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沈思。」（ Prop.67 ）這句警醒的箴言提醒我們修養「人的極致」時，還是必須牽扯在塵網。因為人的極致是現實可成的（不是死的默念，而是生的沈思）。若用莊子的話講，此即在「人間世」中的「託不得已以養中」（人間世）之成也。此在最後一節（第三節）關於「現實與永恆」的議題，將有所討論。

¹²² 筆者意思是說，沒有情感的一群人說不定比一群各自快樂的人生活更來得融洽或平安。

第一節 自我與眾人的自由生活

擺脫被動情感即能使心靈回到主動或自由。斯賓諾莎注意到一個自由人的生活（人的極致之現實狀態）必須對自己與對他人施以兩種不同的力量，在這一點上與莊子有所不同，他說：

凡與能認識的心靈相關聯的情緒(affectus)而出的一切主動的行為，都可以稱為精神的力量。精神的力量(fortitude/strength of character)可分為意志力(magnanimity/tenacity)與仁愛力(nobility)兩種。所謂意志力是指每個人基於理性的命令努力以保持自己的存在的慾望而言。所謂的仁愛力是指每個人基於理性的命令，努力以扶助他人，贏得他們對他的友誼的慾望而言。故凡一切行為，其目的旨在行為的當事者謀利益，便屬於意志力。凡一切行為，其目的在於為他人謀利益，便屬於仁愛力。故節制、嚴整、行為機警等，乃屬於意志力一類，反之，謙恭(courtesy)、慈惠(mercy)等乃屬於仁愛力一類。(Prop.59, Sch.)

也就是說，在人們用意志力對著自己，以仁愛力對著他人的情況下，人我才能互蒙其利（理性指引我們必須兼顧保持自己的存在與扶助他人贏得友誼）如此人們才得以自由生活——依本性、理性而活。莊子指出仍然只有一種力量（或態度、行為）來對待人我，而且這其中沒有理性置喙之地，並且以這一種力量即可自由生活，他以一個故事表示：

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰「堯謂我：汝必躬服仁義而明言是非。」許由曰：「而奚來為軹？夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣。汝將何以游夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」意而子曰：「雖然，吾愿游於其藩。」許由曰：「不然。夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。」意而子曰：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪錘之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓，使我乘成以隨先生邪？」許由曰：「噫！未可知也。我為汝言其大略：吾師乎！吾師乎齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所游已！」（ 大宗師 ）

前述斯賓諾莎所謂的為他人謀利益、節制、嚴整等都應算是仁義行為，其

與是非辨別等理性作用一樣都受莊子藉許由之口的反對（堯既已黷汝以仁義，而劓汝以是非矣），認為是自限、有害於自由逍遙之途（何以游夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？）。並且既受[上述的]仁義與是非之戕害，其它的一切作為都將不再能讓人自由逍遙（例如仍緊守仁義與是非前提下，只要求片面的逍遙或不求完全的世俗表現亦做不到），而只有放下它們而無為方可達之（吾師乎齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所游已！）。

在眾人的自由生活上，兩方主張的情形也是這樣，斯賓諾莎以為要從理性上著眼，而莊子主張順隨自然而去除理性以無為，我們試著比較以下兩段話：

人們既然很少遵循理性的命令而生活，所以謙卑（humility）與懊悔（repentance）的情緒以及希望與恐懼的情緒，對於人們倒反而利多害少。因為人們既然不免於有罪過，那麼他們最好是於犯罪之後，有這種情緒隨之。因為假如所有心靈軟弱的人，儘都同樣驕傲，毫不知羞恥，毫不知恐懼，這樣還有什麼聯繫可以使他們聯合起來共同生活[底線引者所加]呢？

可怕的事莫過於一大群人不知道恐懼。無怪乎，許多先覺之士，不為少數人的利益打算，而為公共的利益著想，總是大大提倡謙卑，懊悔和敬畏（reverence）。其實凡是受制於（be subject to）這幾種情緒的人，遠較於別的人更容易領導，這樣最後他們便可以遵循理性的指導而生活，換言之，他們便可以成為自由的人，而享受幸福的生活¹²³[底線引者所加]。（Prop.54, Sch.）

莊子以故事表示：

天根游於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壖垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」又復問，無名人曰：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」（應帝王）

我們看到，就克制情感而言，雖然斯賓諾莎的理論在個人的自由上是較有力量的

¹²³ 為求情感用字的一致，據英譯版譯文稍有修改；即，懊惱、懺悔一致改為「懊悔」，恐慌、畏

¹²⁴，但他自己也知道要眾人皆遵循理性並不容易，他指出對於眾人的事務、眾人的自由反而必須捨棄克制情感的方法，因為「為公共的利益著想，總是[要]大大提倡謙卑，懊悔和敬畏。其實凡是受制於這幾種情緒的人，遠較於別的人更容易領導，...」；但莊子的主張在人我運用上一致的，莊子的「無情」法¹²⁵在個人的自由生活上雖然力量是較小的（因為缺乏轉化為快樂等主動[有力]情感的機制），但用在眾人的事務或自由生活上卻毫無窒礙（與斯賓諾莎不同），他指出運用「無情」在眾人事務上與自我修養一樣，治天下不能私心自用（無容私焉），而對於眾人事務也不過是「順物自然」而已。因此，治者（不妨比作斯賓諾莎所謂的「先覺之士」或「為公共的利益著想的人」）只要去除私心情欲（遊心於淡、合氣於漠、無容私焉），不干涉別人（順物自然），則天下治——這可說就是 德充符 所謂「明王之治」（即「功蓋天下而似不自己，...使物自喜。」）了——就此，莊子的克制情感的主張比斯賓諾莎的理論高明。

如果我們把克制情感視為人的極致修養的第一步的話，我們的修養可以從理智著手，也可以從「志在不志」（「無情」）著手¹²⁶，從任何一條路線努力去做，都可以達到人的極致（直觀的層次）。雖然說斯賓諾莎在人我的克制情感運用上有所轉折（因其方法較適用於個人修養，而對指引眾人的自由上他則不再堅持使用），但運用理智的作法卻是一致的（只是對自我與群眾的運用上有所彈性調整），故並無損於其理論的完整與實用性。不過也因為那個轉折，我們知道莊子的主張有可以使之參考的地方。

上一章討論至此，我們看到斯賓諾莎與莊子雖然在情感的身心關係、作用力、克制方法、與如何利用上的想法有所不同，並運用在對自身與人群上其理論

懼改為「恐懼」。

¹²⁴ 因為斯賓諾莎就情感的根源與力量，以人的理性力量作現實上全方面的應對；除了和莊子相似的「無掉情感」之外，還有其他四種克制方法可以讓人擺脫被動情感而還心靈主動或自由，就此來說，較莊子的方法有力量。五種方法與「無情」法的比較參見本書第三章第四節（p60-70）。

¹²⁵ 參見本書第三章第四節。為顧及閱讀方便，茲節錄重點如下：「...『無情』即在於順應自然、效法道之無為，故不去區分是非善惡好壞，...正因為不去區分是非善惡好壞，所以無所謂是否混亂辨別作用的理智之論題；情感之清晰明白或不清晰明白，根本不用去掛慮煩惱。...至於他怎樣『無』掉情感——即怎樣心齋、坐忘等等以克制情感呢？其實只在於『常因自然』的心態與行動上。」

各有勝負，但對克制它以去除修養人的極致（對個人而言）的障礙是一致的，而對眾人的事務或自由也有同樣的關懷（斯賓諾莎所謂共同的——幸福的生活與莊子主張的「使物自喜」），所以在克制情感之對於人我運用上我們可以各取所長，如此人我自由的生活則指日可待。因為他們有著對於人們該當行為的事（人的極致）共同的關懷，這種共同的關懷一如我們指出是人「做得到的最高修養」，所以我們主張在人的極致——直觀層次的修養上應運用兩者以互相參考，各取所長。

第二節 精神力與待己、待人

正如必須去肯定莊子克制情感上主張的一貫，我們也認為莊子哲學的核心一向放在「無」或「自然」的觀念上。其實這是一種「體道」者之「常因自然」的表達。我們由前面的研究知道：把大道化為「無」的觀念是知「道」的「知之至」者，他（相對於世人）知道解救之道只在於心——道的認知或接通上（修養心使其不隨「形化」），而以「心」接通「道」的這種認知即是去除「成心」或修養「道心」（兩者為一體之兩面）：¹²⁷

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！...道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

¹²⁶ 莊子「志在不志」可參見第二章第四節（p34-35）而斯賓諾莎之理智運用可參見表五（p70）。

¹²⁷ 「無」之觀念參見本書第二章第一節「知之至者是『有以為未始有物』者」處（p20-21），「心——道認知的解救之道」參見第三章第一節莊子對身心關係看法處（p40）講「成心」多半牽扯到「是非」，讀者自行研讀《齊物論》該段（由「大知閑閑」始），應可明白莊子要說的不過四件事：

A、知、言與心的關係，可以由「是非」來說；即，大知大言（如神禹）或小知小言（如愚者），一旦「日以心鬥」都一樣使心「近死」（心鬥指妄加區分是非、彼此...等耗費心神的動作之意）。

B、這裡說的心是「自我」的意思，就是自我與彼的區分才有是非。

C、我們的身體的消亡無可挽救，但難道連各人精神也將絕對消亡嗎？這問題難道別人（從愚者到神禹這些人）都不覺得疑惑而欲挽救嗎？

D、其實很簡單的解決方式，就是不要讓那個「心」或「司是非」的心「造成」出來。不管自我這個真君明晰否，只要此心一成，神禹或愚者總以之為引導（隨其成心而師之，誰獨且無師乎？），真正的主宰（道）反而拋在一邊。

...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。

...凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已，已而不知其然，謂之道。

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，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所鄙也。為是不用而寓諸庸，此之謂「以明」。(齊物論)

我們所謂的「道心」是相對於「成心」來說的，此可以由「是非」去判斷兩者：有是非之心為「成心」(由「未成乎心而有是非」，...是以無有為有。)可知)，無是非之心為「道心」。也可以說，有「道樞」者為「道心」(彼是[即彼此與是非]莫得其偶，謂之道樞。)，無之為「成心」。其實，看穿、除去「成心」就在於得其「道樞」(也就是修養其對立面的「道心」)，因有此「道樞」則是非(或「彼此」)成為無窮化(無限定或不被限制的觀點，即「莫得其偶」；類似斯賓諾莎的[有限]思想樣式→[無限]思想屬性)，人有什麼能耐可以泯是非、去成心、得道樞呢？答案是「以明」。

原則上人們失去「道心」是因為爭是非，而現實表現上則是因一種情感上的欲求¹²⁸。舉例來說，所謂「道隱於小成」即是說道心隱於「有成與虧」的世俗小成就中(有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。)，但為什麼他們看不透「小成」呢？因為他們以「其好之也，欲以明之」——因為偏好

¹²⁸ 前者他舉儒墨兩家的學術是非爭辯，後者他舉琴師、辯者非進乎技(道)而是爭名利為例。

¹²⁹某事物而想去明白它（姑且不論為利益、興趣或其他原因），進而顯明它使之成為己身成就（指「小成」），然而卻誤判情勢：「彼非所明而明之」，故「以堅白之昧終」¹³⁰，那要怎麼才能正見自身與對象呢？答案即是莊子上面引文中說了三次的「以明」。

什麼是「以明」？即是「為是不用而寓諸庸」。莊子解釋此句說：「庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。」，吳怡的解義是清晰明白的：

這個「庸」是指平常的事物。然後此處接著解釋為什麼要存於平常的事物，因為平常的事物都各有其功用。我們要正視平常的事物，從平常的事物中，深體一物有一物的功用，而從一物有一物的功用中，更能體察到宇宙大化的功用。這樣便能打通殊相的小格局，而能融通萬物，這就是所謂「用也者，通也」。能融通萬物，才能在外，使萬物各得其所；在內，使自己心有所得。這就是「通也者，得也」。所謂「適得」是萬物與我各有所適，各有所得，然後才能幾於道，也就是和道相和了。¹³¹

所以，「以明」其實是種心態的調適，乃是以一種「融通萬物」的心態看待或對待事物；莊子亦因為如此將「唯達者知通為一」放在「為是不用而寓諸庸」這句話之前（見上引莊文第三段），因為對莊子而言唯有心胸曠達之人，才知道成與毀、是與非 等等相對觀念是小知小見，而他知道研究它們再徹底也只是「小成」，與大道根本沾不上邊。而這仍然可回歸到「體道」上說¹³²，也就是說，

¹²⁹《莊子》內七篇中並未解釋「好」（或「惡」）之意，不過，顯然他是指「偏好」而言。在內七篇中主要提及如何去對治偏好，如庖丁由好進技（養生主：「臣之所好者道也，進乎技矣。」）勸惠子不要縱情爭勝（德充符：「不以好惡內傷其身」）要人不偏執而執兩用中（大宗師：「故其好之也一，其弗好之也一。...其一與天為徒，其不一與人為徒...。」）「同則無好也，化則無常也。」等等。

¹³⁰ A、「以堅白之昧終」的意思，可見 德充符 莊子批評惠子：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選之形，子以堅白鳴。」，即是說惠子採取以好惡內傷其身的生活，與道漸行漸遠。亦可參考本書第三章第三節（p48）。

B、讀者若不健忘的話，本書在第三章第一節曾指出對《倫理學》中引起人們思想混亂的根源在於人們自是是，以自己的喜好安排認識的次序，並且以身體的認識為例。讀者或可參考是處（p41-42）比較其與莊子的見解。

¹³¹ 同注 44，p88。

¹³² 亦是說，回到「知之至」的探討，可參考本書第二章第一節第二點知之至者是「有以為未始有物」者之處（p20-21）。

達者乃效法大道「無區別」、「順物自然」或「常因自然」，不去「人偽」區辨或偏執。這樣的人說他「無知」是可以的，因為對他來講，本身並沒有任何一項專長與一門學識；但是另一方面他又是「以無知知」者，他「徇耳目內通」而「外於心知」(皆見 人間世)，即是說，他向內省察萬物一體的大道(即做到「融通萬物」的修養)，摒除有目的或選擇(心)之知。

上述「以明」可說是一種體道而對外的心態(以「順物自然」或所謂「天地與我並生，而萬物與我為一」齊物論 的心態去應物)，亦可說對內則以「內通」或「同於大通」(大宗師)處之¹³³。這兩者其實為一，都在於體道而行，其力量「鬼神將來舍[親近也]，而況人乎」(人間世)，若借用斯賓諾莎的用語來表示此力量，則可稱之為「精神力量」。

斯賓諾莎認為「精神力量」為對人與對己之利益做打算的兩種主動情感的合稱¹³⁴，他並指出：

這些以及類似這些關於人的真正自由的說法，都與精神力量有關，換言之，均與意志力和仁愛力有關。此外尚須注意 精神力量堅強的人任為一切事物出於神性之必然為高予一切[的原則]，。基於這種原因，所以他最主要努力即在於理解事物的本身，而除去一切足以妨礙尋求真知的阻力，如怨恨、忿怒、嫉妒、輕浮、傲慢以及其他前此所討論過的情緒。¹³⁵
(Prop.73 , Cor.)

所謂：「認為一切事物出於神性的必然」，就廣義的認知來說，這個說法類似莊子的「同於大通」見解¹³⁶。但如果我們區別為對內(自己)及對外(他人)的兩種心態的話，會發現斯賓諾莎其實將對外或待人的仁愛力當作一種手段，而以「自持」為目的(即營造一個符合神性次序且適於自己自由生活的生活環境)。

¹³³ 此處亦可見「兩行」(和之以是非而休乎天鈞；齊物論)「心齋」(無聽之以心，而聽之以氣。...氣也者，虛而待物者也；人間世)與「坐忘」(離形去知，同於大通；大宗師)的關連性在於「知」或道心(對立於成心)，關於這點尚可參考注 39。

¹³⁴ 所謂意志力是指每個人基於理性的命令努力以保持自己的存在的慾望而言；而仁愛力是指每個人基於理性的命令，努力以扶助他人，贏得他們對他的友誼的慾望而言。參見本章第一節斯賓諾莎的引文處(p71)。

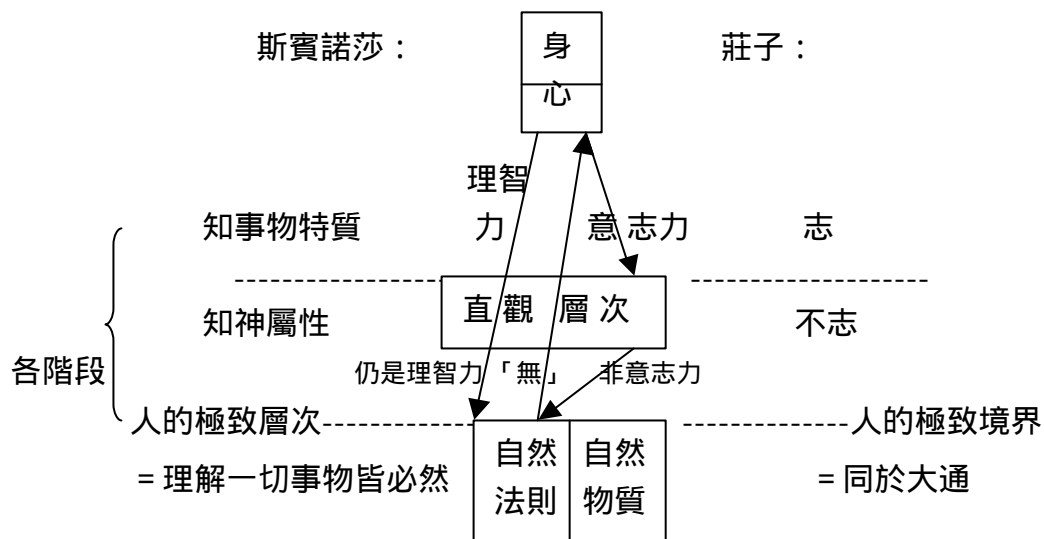
¹³⁵ 此段引文在第一章第三節(p9)曾引用過，讀者或可於是處參考與斯賓諾莎相關觀點的比較。

這一點其實與他將理解、理智或理性當作既是手段也是目的有關，此即他所謂：

保持自我的努力不是別的，即是一物的本質之自身，理性的本質除了心靈能清楚明晰地理解外，不是別的。所以一切基於理性的努力除了指向理解之外，不指向別的。再則，這種運用理性來思考的心靈復努力保持其存在，而心靈的這種努力既然不是別的，只[會]是指向理解的努力。(Prop.26 Proof)

相較於莊子不將對外的「以明」(對物一視同仁)當作手段與莊子將指向最高範疇的意志力當作手段——因為人我與物本來就不分，所謂「同於大通」(此處專指自己對最高範疇的認同與提升)也即是同於萬物，又，一旦「同」了或連接上了的就要「忘」(因為原意在「志在不志」)。其皆與斯賓諾莎形成對比。我們嘗試以圖來表示：

圖三：心靈提昇到自然法則的階段示意圖



* 斯賓諾莎雖認為一切出於神的必然性，但人與神仍有理智上的區分。人趨向神是單向的。

* 莊子主張精神與道接通後人與道為一體，是互動或雙向的。

¹³⁶ 可參考第二章第二節「若然，則斯賓諾莎也有類同莊子「同於大通」的見解」處 (p29-30)。

第三節 現實與永恆

斯賓諾莎說：

在神內必然有一個概念或觀念表示人的身體的本質，而這個概念或觀念必然是屬於人類心靈的本質的東西。但是我們只有當心靈表示身體的實際存在時，才能說心靈有可以受時間限制的綿延，因為身體是可用綿延來說明，並且可以受時間的限制的，換言之，只有當身體存在時，我們才能說心靈有綿延。但心靈中既然有某些東西，只有通過神的本質按照某種永恆的必然性才能被認識，則這種屬於心靈的本質的東西，必然是永恆的。(Prop.23, Proof)

所以，人心不像身體一樣，而是可以永恆的。關鍵只在於，人們是否已將此「只有通過神的本質依照某種永恆必然性才能被認識」的「屬於心靈本質的東西」顯明出來。因為就真理來說：「真觀念必定符合其對象」(Axioms 6)，既此，身體是人心的對象是為一事實或真觀念，則人心必定符合身體一樣都會是綿延性；然而，人心（觀念系統）亦做為所含之觀念的對象¹³⁷，若人們認識（對觀念而言，即「擁有」）永恆無限的東西，例如神或屬性的認知，則人心（做為觀念之對象）將有其永恆性——變成一面是綿延，另一面是永恆的情形。斯賓諾莎指出，其實人心一開始就是永恆的，因其中本來就含有一身體本質的觀念（亦因為此觀念身心才得以對應或結合）。我們或許可以理解此身體本質的觀念類似柏拉圖所謂的「人的」理型」（以下皆指「人的」）或亞理斯多德說的「形式」或中世紀的「共相」……諸如此類，但不管如何，它乃是要透過一最高本源才得以認識的東西，此一最高本源就斯賓諾莎而言即是「神」。因此，還是要先認識神才能認知此身體本質；其實也就是說，只要一個人認識了神，[因其代表永恆無限的觀念]則其心靈將會永恆——用莊子的話來說，即是避免掉「其形化，其心與之然。」的「大哀」了（齊物論）。

¹³⁷斯賓諾莎認為若心靈的對象是身體，則心靈中的觀念其對象就會是心靈本身（同注7， Prop.21：「心靈的觀念和心靈相結合正如心靈自身和身體相結合一樣。」）。

其實，關於心不死或永恆存在，莊子也有相近的主張，例如：

夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍，將求名而能自要者，而猶若是。而況官天地、府萬物、直寓六骸、象耳目、一知之所知，而心未嘗死者乎！（德充符）

這即是說，去保養原始的徵候（例如自然人的直覺、心思），就會有無所畏懼的實際表現。譬如一心求「名」（功名¹³⁸、德稱）而要求自己的人，就變成勇士而能深入九軍，無畏無懼（一如常見單純故勇敢的情形），何況是「心中根本不知道有死亡的事實」¹³⁹（心未嘗死者）的人呢？

「心中根本不知道有死亡的事實」的人是有的，因為所謂「官天地、府萬物一知之所知」的人可以說是「達者」（因其心態曠達大觀）得「道樞」者（因與達者同「以明」），其都是有「道心」者，故亦可以說是真人（知之能登假於道者），亦即「聞道者」，而在「聞道者」的闡述中，莊子提出一個修養「心不死」的進程或具體作為，我們可以參考之：

三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。（大宗師）

說明如下：

- 三日指一段時間，非真為三天（以下所指日數皆同此義）；修養第一階段，（過一段時間）達到將外在世界忘懷或置外的程度。因為外在世界是相對遙遠於我熟悉的東西遙遠，容易置外，故先修養「外天下」。
- 然後忘懷身邊熟悉事物（七日而後能外物）。

¹³⁸ 此「功名」可以廣泛解釋，例如莊子批評儒家重仁義之名，故將勇士雄入九軍，說成孟子「雖千萬人吾往矣」的無懼氣魄亦無不可。

¹³⁹ 吳怡（同注44，p194）將「一知之所知，而心未嘗死」一句解釋得很好，他說：「『一知』只一統宇宙萬物之知。一般的之都是限於分別的現象，偏於一面的，而這個『一知』，卻是通貫一切，無所障礙的，以這個『一知』去觀照萬化，認識生命本是一體，生死只是一貫，所以說『心未嘗死』，即心中根本不知有死亡的事實，因為死也是生的一環而已。（底線引者所加）」，茲採用其意思，並以之為己說的參考。

忘懷熟悉事物誠屬不易，但忘懷自己形軀生命（外生），更難做到，此階段即在忘懷自我保持的本能。

此時可屬入道層次，此後又有幾個階段：

1. 朝徹：有如「早晨清明之氣，良知畢現」或如「早晨的時候，慾念不聲，清明畢露」¹⁴⁰。
2. 見獨：老子有所謂：「寂兮寥兮，獨立不改，周行而不待，字之曰道。」（老子.二十五章），見獨之「獨」字即有此「獨立」之意，也就是說此時能見到或體會到那「自本自根」之道（大宗師）。
3. 無古今：對時間不再執著，「道」者「先天地生而不為久，長於上古而不為老」（大宗師），既已體道之無時間性（永恆性），又如何會執著於時間呢？
4. 入於不生不死：與道統一、同於大通則形雖化而心不化（形雖死心猶生故說「不生不死」）。此時已進入一個最達觀曠達的境地。

上述莊子與斯賓諾莎所提出對於永恆的看法，只在於精神上的修養，甚至只是心態上的調適。不過，現實生活仍有許多的「不得已」之處讓人難以修養（只要見上述聞道過程，即可明白莊子於「人間世」謂：「託不得已以養中」不易的意思了），在此節錄「大宗師」一段話，表明修養人的極致與現實生活乃是

可以並行不悖的：

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴乎其似喜也，崔乎其不得已也，濔乎其似也，與乎其似止我德也，厲乎其似世也，警乎其未可制也，連乎其似好閉也，悒乎其忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人

¹⁴⁰ 同注 44，p246。

不相勝也，是之謂真人。（大宗師）

前面說過真人乃是「有德者」，特別就不謀事且安之若命來說，而這裡主要交代真人之德行顯出來的外貌。真人望之儼然，卻是平平和和，這樣又好像缺了什麼，但舉動卻僅是自然無企無求；看去好像（與：豫也）堅定但卻不固執，有所聲勢的樣子不過並沒有張飾什麼；似乎欣喜而舒暢的，但動作更像被迫而應物；本色似乎豐采日進，不過也似乎（與；豫）沒作半點修養功夫；有時候像世人般地處於危厲地位，但仍然高放（警）而自得（未可制）；看他一連串的言行舉止下來好像並不開通，其實他乃是無心並忘卻言詮而已。

如果真人處於有為的境地，他是怎樣的呢？他「以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。」；若我們借用《倫理學》：「一個受理性指導的人，並非受恐懼的支配，但就他遵循理性的命令也保持他的存在而言，他願意尊重公共的生活和公共的福利。因此他願意遵守國家的公共法令而生活。」（ Prop.73 , Proof ），只是這裡的理性要替換為「自然法則」或引文中的「知」。換句話說，我們認為真人知曉人間之事，知道而為，故以刑殺人就如亡國而不失人心一般（因為每個人都有道心的「知」，判斷「自然法則」就像回家那樣自然），他願意將[真正的、符合自然法則的]禮義推之天下，掌握時機用真知（自然法則），做事循大德（自然法則）而行。

真人追求的是一，或說萬物與我為一的「一」，但是又不刻意去追求天人合一；因為把天人看成合一，就是與天、道或神作伴侶，即同於大通，不把天人看成合一，就是落實人間之為，即把普通人當作伴侶，因為萬物與我為一，根本不必去刻意區別人我。總之，真人不把天人看成對立，他知道只是觀看的角度不同，就如史賓諾莎要闡明的只有一個自然，若真要弄出差別，就只是我們站在神或人的觀點看不同而已了。

相較之下，斯賓諾莎對現實與終極理想的調適較簡單，因為理智本就是現實性的，他的修養是由現實發出的。雖然如此，我們在此仍然可以將他與莊子之調

適[現實與永恆]作一個融通的說法，即：修養人的極致有成之自由人或真人，其心靈是活潑的，他們在人間而無待人間的繁華，心繫於道、神；他們心靈平衡在全體大觀之境界，但以現實可行的自然法則去待人處事。他們對自己與眾人的自由皆有入道、合神性之最好安排。

這就是我們說莊子與斯賓諾莎憑藉意志也好或依據理智也罷，卻莫不「殊途同歸」而將意志、理智或生活提昇到精神修養的最高層次之所謂。

第五章 結論

鳳兮鳳兮，何如德之衰也！
來世不可待，往世不可追也。
天下有道，聖人成焉；
天下無道，聖人生焉。
方今之時，僅免刑焉。
福輕乎羽，莫之知載；
禍重乎地，莫之知避。
已乎已乎！臨人以德。
殆乎殆乎！畫地而趨。
迷陽迷陽，無傷吾行；
吾行卻曲，無傷吾足。

（ 人間世 ）

無疑的，莊子是肯定人有其能力可修養達至「人的極致」的，因為，這一切都只在道中。從道中汲取觀念，依循道的法則，就可以達至。簡單的說，不就是「順物自然」四個字罷了。莊子也許不像斯賓諾莎那樣追根究底地看事情，但他針對人間世困境所發的呼聲，仍然有足夠使人警覺與悟改的力量。

唉，過去的盛世已不會重來，想望的來世不一定成真，能夠期許的就是現在這個人間罷，然而，理念欲加以實現卻要謹記「順物自然」四字，因為所有一切莫不屬於道，而道的表現與串連即是「自然法則」而已。在一個依循自然法則行事的社會裡，修養人的極致是事半功倍的，反之，則是窒礙難行。

其實有誰知道呢？修養人的極致是這麼容易，只要「順物自然」，只要忘記偏執，只要不計較成毀，只要把心靜下來去體會「無」的觀念.....¹⁴¹。又有誰知道，強調自己所是所非、所好所惡、所成所虧.....等等之任何一端，即是在排除「無」的觀念，或者說去「道心」而立「成心」呢？更危險的是，還想去人為干預別人的生活，這是禍患、是以自己的道德去駕臨別人、是自築牢籠呀！因為凡

¹⁴¹ 這些都是去直觀天地萬物背後的原理原則——「道」的種種後的自然舉動。

是不自然的動作，就可能有不自然的後果。莫怨別人不懂得自己吧，休管不修養的人之禍福好壞吧，人皆知有用之用，而莫知無用之用也。懂得這些就是知「道」了，嘆「道不可學」可能是因為心態不對罷。

斯賓諾莎對人的修養有時較莊子積極，有時又更為消極，但莫不主張符合自然法則。其中的差別在於主張修養方法、人的力量、理想生活……等等的不同，這些在前面皆有適度的討論了，在此以他的一段話做為對其「人的極致」修養的總結，藉之比較上論莊子處，讀者應可從中見得其與莊子之說乃「殊途同歸」，互有參考之處才是：

...人的力量異常有限，而且無限地為外界的力量所超過，因此我們並沒有絕對的力量，能使外界事物皆為我所用。但是，有時許多事變發生，與考量我們自己利益的要求，卻大相逕反，我們也只好以寬大的度量去忍受，只要我們自己覺得我們已經盡了自己的職責，我們已竭盡所有力量，但實無法可以避免此種不幸之事，並且覺得我們是整個自然的一部份，我們必須遵循自然法則，[那麼我們便會感到精神的滿足。]如果我們清楚明晰地了解這點，則我們為理智所決定的那一部份，亦即我們的較高部分，便可得到充分的滿足，而且要努力保持在這種滿足裡。因為，我們既了解我們只能追求有必然性之物，則我們只有對於真理才能滿足。所以只要我們對於這點有了正確的了解，則我們的較高部分的努力，將可與整個自然的法則諧和一致。(Appendix 32)

本書不以詳細介紹莊子或斯賓諾莎的哲學為目的。論述方式也非以本體論、認識論、方法論等為劃分，而是就「人的極致」的可能性去探討。修養人的極致的起點與終點就在於認識他們哲學的最高範疇，因此就其闡述道或神的「『合理』性」(不可說，與如何說) 修養的原則(由個人精神、思想、或觀念入手，達到與自然法則同一的精神、思想、或觀念層次) 現實的困難([身體性]情感或好惡的阻礙)之克服或轉化(斯賓諾莎的想通、抵銷、或莊子的回歸自然情感)，與人的克制現實困難的力量或工具(莊子強調意志，斯賓諾莎強調理智；但兩者皆承認「直觀」[道、神]乃為最佳能力) 最後就修養人的極致的理想目標作一論述。因此本書雖含有本體論(道、神的討論) 認識論(觀念) 方法論與倫理學

幾個面向，但並未詳加區分以免對「人的極致」此一整全概念有所支離。當然，論述亦易因此而有所不完備，但本人相信如此作法是對此題目較好的處理，且就本人學識、時間與資源尚不足情況而言是較好的應對了。正如我們主張的「『人的極致』是人做得到的最高能力的整體實踐活動」，我們期許來者能對此議題有更完善的見解與發揚，與人為善也。

參 考 書 目

一、中文書籍：

- 1.王先謙，《莊子集解》。商務印書館（各埠），民 19。
- 2.中文聖經啟導本編輯委員會編，《聖經》。香港：海天書樓，七版，1994。
- 3.史克魯頓（Roger Scruton），《斯賓諾莎》，陳中和譯。台北：麥田出版社，1999。
- 4.牟宗三，《才性與玄理》。台北：學生書局，1993。
- 5.牟宗三，《中國哲學十九講》。上海：上海古籍出版社，1998。
- 6.李日章，《莊子逍遙境的裡與外》。高雄：麗文文化事業有限公司，2000。
- 7.李竇（Joseph LeDoux），《腦中有情：奧妙的理性與感性》，洪蘭譯。台北：遠流出版社，2001。
- 8.李牧恆、郭道榮，《自是其心——重讀莊子》。四川：人民出版社，1996。
- 9.邱榮錫，《莊子哲學體系論》。台北：文津出版社，1999。
- 10.吳康，《老莊哲學》。台北：台灣商務書局，第七版，民 58。
- 11.吳怡，《逍遙的莊子》。台北：東大出版社，1984。
- 12.吳怡，《莊子內篇解義》。台北，三民書局，民 90。
- 13.尚新建，《世界十大思想家——笛卡爾傳》。河北：河北人民出版社，1997。
- 14.金白鉉，《莊子哲學中天人之際研究》。台北：文史哲出版社，民 75。
- 15.洪漢鼎，《斯賓諾莎》。台北：東大出版社，民 81。
- 16.洪漢鼎，《斯賓諾莎哲學研究》。北京：人民出版社，1997。
- 17.斯賓諾莎，《斯賓諾莎書信集》，洪漢鼎譯。北京：商務印書館，1996。
- 18.斯賓諾莎，《倫理學》，賀麟譯。北京：商務印書館，第二版，1997。
- 19.黑格爾，《哲學史演講錄》，賀麟、王太慶譯。北京：商務印書館，1995。
- 20.黃錦宏，《莊子讀本》。台北：三民書局，十一版，民 81。
- 21.郭慶藩，《莊子集釋》。台北：河洛出版社，民 63。
- 22.崔宜明，《生存與智慧——莊子哲學的現代闡釋》。上海：人民出版社，1997。
- 23.鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》。台北：台灣中華書局，民 61。
- 24.趙衛民，《莊子的道》。台北：文史哲出版社，民 86。
- 25.關鋒，《莊子內篇譯解和批判》。北京：中華書局，1961。

二、中文期刊文章：

- 1.王民生，試論《莊子》哲學的最高範疇——「道」。江蘇社會科學學報，1995 年第 6 期。
- 2.王新華、郁建興，論莊子的人生哲學。浙江大學學報，第 8 卷第 4 期 1994 年 12 月。
- 3.朱立元、王文英，試論莊子的言意觀。上海社會科學院學術季刊，1994 年第 4 期。

4. 芮常木， 莊子與斯賓諾莎人生境界之比較 。 廣西經濟管理幹部學院學報， 第 12 卷第 2 期， 2000。
5. 姚大志， 觀念與觀念對象——斯賓諾莎哲學的一個著名難題及其解決 。 吉林大學社會科學學報， 1994 年第 6 期。
6. 黃富峰， 莊子與叔本華修養論之比較 。 湖南師範大學社會科學學報， 1994 年第 3 期。
7. 顏世安， 莊子：言說與道——兼論《逍遙游》的敘述風格 。 學術月刊（可查詢中國期刊網）， 2000 年第 2 期。
8. 魏長寶， 對生命存在的終極關懷——析莊子的言意論 。 長白學刊， 1994 年第 1 期。

三、英文書籍：

Descartes, "The Passions of The Soul", in *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. 1, rendered into English by E. S. Haldance, G. R. T. Ross. Cambridge University Press, 1931.

四、英文期刊文章：

Fu Pei-jung, "Spinoza and Lao Tzu," *Bulletin of the college of liberal arts. National Taiwan university*, No.35, December, 1985. (傅佩榮: 史賓諾莎與老子, 國立臺灣大學文史哲學報, 民 76)

五、斯賓諾莎《倫理學》英譯本：

1. *Work of Spinoza*. Translated by R. H. Elwers. New York: Dover, 1955. 2 vols. Contains the following treatises: *On the Improvement of the Understanding*, *The Ethics* and *Selected Letters* (vol.); *A Theological-Political Treatise* and *the Political Treatise* (vol.).
2. *Earlier Philosophical Writings: The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics*. Translated by Frank A. Hayes, with Introduction by David Bidney. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
3. *The Ethics and Selected Letters*. Translated by Samuel Shirley. Indiana, Hackett Publishing Company, 1982.
4. *A Spinoza Reader——The Ethics and Other Works*. Edited and Translated by Edwin Curley. U.K Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1994.