

詮莊與反莊：李磻〈廣廢莊論〉中的 莊學詮釋與批判

林明照*

（收稿日期：100 年 3 月 31 日；接受刊登日期：100 年 7 月 7 日）

提 要

李磻為晚唐儒者，著作甚豐，其在莊學方面則有一篇〈廣廢莊論〉之作。該文雖以擴充及深化東晉王坦之〈廢莊論〉為題，實則以闡發自身對於莊子思想的詮解及批評為主。李磻的反莊之論，一方面嘗試批評莊子的思維謬誤，同時針對莊子哲學思想的若干主題進行闡論及批評。本文一方面將分析李磻對於莊子思想的詮解以及其反莊的理路；同時也將呈現李磻莊學詮釋的思想背景，包括與荀學、玄學的關係，以及與晚唐儒學之間的聯繫。

關鍵詞： 李磻、莊子、反莊、荀子、玄學、晚唐

* 林明照，臺灣師範大學國文學系助理教授，研究領域為先秦道家哲學、魏晉玄學，並涉及莊學詮釋史及先秦儒家哲學領域，著有《先秦道家的禮樂觀》一書及論文多篇。

一、前言

李磻（?-?）字景望，生當唐宣宗、昭宗時期。史載其「家有書至萬卷，世號『李書樓』，所著文章及註解諸書傳甚多」¹，是晚唐一「博學多通，文章秀絕」²之儒者。不過在其著作中，卻有一篇莊學作品，即〈廣廢莊論〉。據〈廣廢莊論〉序文所述，此文主要針對東晉王坦之〈廢莊論〉而作，意欲擴充深化其反莊之論。不過，就內容來看，李磻並未承襲〈廢莊論〉的主要思路，而是從不同的思維面向及理論範疇，來針對莊子思想進行詮解與批評。

從內容來看，李磻的反莊之論雖具儒學思想之本位，然而卻非外緣性的批評。其提綱挈領的條舉出莊子的思想主題，再就思維方法與思想內涵二層面針對這些主題進行詮解與批判。在對莊子的詮解與批判中，該文呈現出荀學與莊學的對話，既呼應晚唐儒學的發展，也呈現出異於韓愈道統論之尊孟傾向。此外，李磻亦援引玄學思維及方法來進行莊學詮釋，此中既展現了李磻對自身莊學詮釋的自覺，同時亦對玄學思想作出反省。此外，李磻在反莊的論證上，未必全然依循其對莊子思想的詮解，此間的不一致性，呈現出經典詮釋背後複雜的詮釋動機與心理。

本文的論述除了前言與結論之外將包括三個部份：首先分析李磻作〈廣廢莊論〉的背景與原由，其次則討論李磻如何辯析莊子思維之謬，接著再就李磻對莊子思想內涵的詮解及批評作出討論。

二、〈廣廢莊論〉撰作的背景與原由

據〈廣廢莊論〉序文，李磻撰作此論大致有幾層動機：

¹ 《新唐書》卷 146，（台北：鼎文書局，1992 年），頁 4747。

² 《舊唐書》卷 157，（台北：鼎文書局，1992 年），頁 4150。

(一) 鑒於歷來反莊論的缺失

李磻作〈廣廢莊論〉首先是不滿意東晉王坦之(330-375)〈廢莊論〉，而意欲深廣之。李磻認為該論「非莊周之書欲廢之」旨意雖佳，然而「文理未甚工」，所論僅粗淺觸及莊子「壞名教」、「頹風俗」之弊，未真能「屈其辭」、「折其辯」，充其量只是對於《莊子》之謾罵而已。此點既表明李磻反莊之立場，同時也說明李磻意欲加強反莊的理論深度與力道。

事實上，李磻對於王坦之反莊之論的批評，乃是隸屬於其對於歷來反莊之說的批評中。也因此，對於歷來反莊之論的不滿，乃是其撰作該論的另一層動機。〈廣廢莊論〉言：「莊生之書，古今皆知其說詭於聖人，而未有能破之者，何哉？則聖人果非，而莊周果是矣！既莊生云非，聖人云是，是何為不能勝非哉？余甚憎之」³此段文字含蘊幾層意涵：首先是「知」與「破」之間的不一致。李磻認為，長久以來不少學者皆知莊子學說之「非」(詭於聖人)，但是卻沒有人確實能證成其非(「破」)。李磻此說在於點出反莊陣營常犯的謬誤性：結論(莊子之說為非)先於論證(證成莊子之說為非)。其次，李磻強調了證成莊子之說為非(破)的重要性。對此，李磻以二元模式進行以下兩層認定：一是聖人之說與莊子之說二者乃一是一非的對立。依此，若莊子學說為是，則聖人之說為非；相反地，若聖人之說為是，則莊子之說為非。另一則是，若不能證成莊子之說為非，則莊子之說為是，反之亦然。二層認定若合言之則具以下邏輯：若不能證成莊子之說為非，則莊子之說為是；若莊子之說為是，則聖人之說為非。按此邏輯，歷來反莊之論皆無法證成莊子之說為非，故莊子之說為是。而若莊子之說為是，則意謂聖人之說為非。李磻在這裡的反莊邏輯是：能否證成莊子之說為非(破)，等同於能否證

³ 《全唐文》卷 803，(上海：上海古籍出版社，1990 年)，頁 3743。以下所引《全唐文》皆依據該書，僅標明卷數及頁數。

成聖人之說爲是。由於直接關涉聖人之說的是與非，李磻這樣的認知邏輯讓其耿耿於能否證成莊子之非，也表現在其對於歷來反莊陣營未能證成莊子之非的「甚憎之」之上。這正是其撰作此論的另一層重要動機。

（二）反對儒道交融

上述二元思維模式同時也聯繫到李磻撰作此論的另一層動機，亦即有關儒道交融的問題上，而這其實也可視爲是前述對於歷來反莊之說不滿的一部份。李磻於〈廣廢莊論〉序文言：「或有曲為之說，使兩合於六經者；或有稱名實學與元奧不同，欲兩存者，皆妄也。故荀卿曰：『天下無二道，聖人無兩心』則異術必宜廢矣」⁴李磻所謂「使兩合於六經」、「欲兩存之者」，乃指向隋唐以來三教交涉下兼融儒道之說。中晚唐時期，三教交融之說已盛，無論儒、釋、道陣營皆有主此說者。就中唐時期而言，如道家陣營中的陸希聲，即試圖將伏羲、文王以至孔子諸聖者之思想與老子相會通。其言：「昔伏羲畫八卦，象萬物，窮性命之理，順道德之和，老氏亦先天地，本陰陽，推性命之極，原道德之奧，此與伏羲同其原也。文王觀大《易》九六之動，貴剛尚變，而要以之中，老氏亦察大《易》七八之正，致柔守靜，而統之以大，此與文王通其宗也。孔子祖述堯舜，憲章文武，導斯民以仁義之教，老氏亦擬議伏羲，彌綸黃帝，冒天下以道德之化，此與夫子合其權也。此三君子者，聖人之極也，老氏皆變而通之，反而合之，研至變之機，探至精之蹟，斯可謂至神矣。」⁵當陸希聲分別從性命之理、道德之和來會通伏羲與老子；從貴剛尚變、致柔守靜來溝通文王與老子；繼而從仁義之教、道德之化來會合孔子與老子的同時，實以兼容儒家三聖的深廣之姿，賦予老子更爲崇高的地位。

⁴ 《全唐文》卷 803，頁 3743。

⁵ 〈道德真經傳序〉，《全唐文》，頁 3790。

除了道家陣營，中唐儒家學者本身即不乏唱儒道交融者。首先，柳宗元（773-819）即為一例。柳宗元肯定道家或道教思想與儒家思想有所會通，並認為應於會通之處加以闡發、申揚。其於〈送元十八山人南遊序〉言：「余觀老子，亦孔氏之異流也，不得以相抗，又況楊墨申商、刑名縱橫之說，其迭相訾毀、牴牾而不合者，可勝言耶？然皆有以佐世。」⁶柳宗元認為，老子思想與孔子思想可視為同源而異流，二者之說雖有理論面向之不同，然而在治世思想上卻是可以相通的。依此，柳宗元在該文進一步主張：「悉取向之所以異者，通而同之，搜擇融液，與道大適，咸伸其所長，而黜其奇衰，要之與孔子同道，皆有以會其趣。」⁷亦即包括道家在內之諸家學說，凡與孔子思想相契者，皆可予以會通、申揚之。除了肯定儒、道思想之會通，柳宗元亦對道家學說有所肯定。例如其於〈天爵論〉言：「莊周言天曰自然，吾取之」⁸自言其有所取於莊子自然天之說，而這正表現在柳宗元的天人關係思想上。除了柳宗元，劉禹錫（772-842）亦由「同德」、「同功」的角度，視儒家以外的思想，特別是佛學可與儒學並行不悖，其言：「乾坤定位，有聖人之道參行乎其中，亦猶水火異氣，成味也同德；輪轅異象，致遠也同功」⁹這是以「一致而百慮」、「同歸而殊途」的精神來會通儒、釋、道三教。此外，白居易（772-846）亦具儒道兼容的思想傾向，曾於〈病中詩十五首并序〉中言：「棲心釋梵，浪跡老莊」¹⁰可見其於儒學信念中，同時兼具佛道思想。

至晚唐時期，儒家學者中仍不乏思想兼容儒道者，羅隱即為一例。羅隱（833-910）字昭諫，其所著之《兩同書》，據言書名即反映了兼容

⁶ 《全唐文》卷 579，頁 2591。

⁷ 同前註。

⁸ 《全唐文》卷 582，頁 2603。

⁹ 〈袁州萍鄉縣岐山故廣禪師碑〉，《劉禹錫集》卷 4，（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 33。

¹⁰ 《白居易集》（台北：鼎淵文化，2004 年），頁 787。

儒道的思想¹¹。就該書內容來看，則深受老子對反轉化思想之影響。在該書中，羅隱的儒家價值信念，常與老子的思想相會通。例如其於〈貴賤〉言：「貴者愈賤，賤者愈貴；求之者不得，得之者不求，豈皇天之有私？惟德佑之而已矣。故老氏曰：『尊道貴德』，其是之謂乎？」¹²羅隱此處將老子對反轉化的天道自然觀，與儒家「天道無親，唯德是輔」的德行觀加以聯繫。¹³

李磻對於主張莊子之說與儒家聖者之言「使兩合於六經」、「欲兩存之者」的批評，正指向這類兼融儒道的論點，而其批判的依據正是一種非黑即白的思維模式，即主張須嚴分儒道之異。因為儒道之異非僅思想之別，而是「是」與「非」之辨，故其據荀子之言而表明其態度曰：「荀卿曰：『天下無二道，聖人無兩心』則異術必宜廢矣」¹⁴。李磻所引荀子「無二道」、「無兩心」之語，以及其「異術必宜廢矣」都反映著其對於儒道兼融之說的反對。李磻這反對儒道兼融之撰作動機，具體表現在該論序文對王坦之〈廢莊論〉之批評：「其終篇又同其均彼我之說，斯魯衛也」¹⁵上。按王坦之〈廢莊論〉於文末言：「若夫利而不害，天之道也；為而不爭，聖之德也。群方所資而莫知誰氏，在儒而非儒，非道而有道，彌貫九流，玄同彼我，萬物用之而不既，亶亶日新而不朽，昔吾孔老固已言之矣」¹⁶王坦之雖旨在廢莊，然而其文末所表現之旨趣卻在兼融孔老。所謂「在儒而非儒，非道而有道，彌貫九流，玄同彼我」

¹¹ 例如《崇文總目》言《兩同書》之書名曰：「采孔、老二書，著為內外十篇，以老子修身之說為內，孔子治世之道為外，會其旨而同其玄。」；晁公武《郡齋讀書志》則云：「隱謂老子養生，孔子訓世，因本之著內、外篇各五。其曰《兩同書者》，取『兩者同出而異名』之意也。」另外，《四庫全書總目·羅昭諫集提要》論及《兩同書》時亦云：「其說以儒道為一致，故曰：『兩同』。」以上轉引自張成權，《道家與中國哲學——隋唐五代卷》（北京：人民出版社，2004年），頁446。

¹² 潘慧惠校注：《羅隱集校注》（浙江：浙江古籍出版社，1995年），頁504。

¹³ 許凌雲：《中國儒學史——隋唐卷》（廣州：廣東教育出版社，1998年），頁287。

¹⁴ 《全唐文》卷803，頁3743。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 《全晉文》卷29，（河北：河北教育出版社，1997年），頁298-299。

旨在超越儒、道對立，尋求貫通儒、道甚而諸子思想之旨。其中兼融儒道之論，正有著調和名教與自然的企求¹⁷。李磻批評〈廢莊論〉「同其均彼我之說，斯魯衛也」，一方面認為〈廢莊論〉「玄同彼我」、「在儒而非儒，非道而有道」之調和論思維，正合於莊子「齊物我」之論，如此便和王坦之自身廢莊之舉自相矛盾；另一方面則在反對其中表現出的兼融、調和儒道的思想。

李磻對於儒道兼融的批評，可與韓愈（768-842）尊儒而抑佛、老相呼應。韓愈反佛老的一項原因，正與其批判三教交融之弊相關。韓愈認為，三教交融的思想氣氛，容易混淆儒道之別，模糊儒家思想之真正精神及理論意旨。其於〈原道〉言：「老者曰：『孔子，吾師之弟子也』佛者曰：『孔子，吾師之弟子也』為孔子者習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰：『吾師亦常云爾』不惟舉之於其口，而又筆之於其書」¹⁸韓愈指出，三教交融中含蘊的儒佛或儒道相承說，既會混淆儒、釋、道三教之別，最終亦將讓儒學意旨黯而不彰。李磻反儒道兼融雖呼應韓愈之論，但是二者之間卻有一重要差別，此差別關涉唐代儒學之內涵及發展。韓愈在尊儒中同時立儒學之道統，此道統推尊孔、孟而排除荀子，其弟子李翱（774-836）繼而將子思置入此儒家道統中。李磻之尊儒與抑道、反莊，卻是尊尚荀子，其〈廣廢莊論〉對於莊學之批評主要依據荀子之說。李磻之尊尚荀學在晚唐儒學中其實並非個例，荀學於晚唐實受到甚大的重視與闡發。關於李磻之尊尚荀學與晚唐荀學之概況將留待下節再予以析論。

¹⁷ 周大興闡釋王坦之「在儒而非儒，非道而有道」之義言：「並非主張儒道二家的二本、兩行，而是以體用、遠近、德教圓融的中庸綜合方式予以貫通，這是正始玄學主張名教以自然為本的另一種說法」，參見〈王坦之〈廢莊論〉的反莊思想：從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起〉，《中國文哲研究集刊》第3期（2001年3月），頁316。

¹⁸ 《全唐文》卷558，頁2502。

（三）廢莊與儒學證成

綜上所述，李磻之撰作〈廣廢莊論〉，雖在篇名及序文所述之直接動機上，表明欲深廣王坦之〈廢莊論〉；實則只是借題而欲發揮、深化反莊之論。李磻作此論首先有著反對儒道交融，特別是莊儒會通的基本背景，而其所以對隋唐以來三教交融下的儒道會通有所批判，就〈廣廢莊論〉所述，主要基於莊、儒之說乃一非一是，非黑即白的二元思維，以及「天下無二道」的尊儒思想。李磻既主莊、儒之說乃一是一非，無調和、玄同彼此的空間，則能否證成莊子之說為非，直接關涉能否證成聖人之說為是；換言之，廢莊的工作，實際上即是儒學證成的工作。李磻欲以廢莊來證成儒學，除非先能證成其前提：莊儒之說乃一是一非；否則儘管能證成莊子之說為非，亦未能以此推證儒學為是。對於李磻將廢莊之舉直涉儒學之證成，就理論內涵而言，我們當然可以認為李磻乃進行了一個無效的論證工作；但是，李磻更為在意的，恐怕是藉此彰顯其所據之前提：莊、儒之對立。

由於李磻將廢莊之舉定位在儒學證成的聖戰中，因此，勢必深入莊子之學，探其謬誤之處，以求證成其說之非，以令「莊周復生」亦「肯伏之」¹⁹。由於求深入揭示莊學之謬，李磻即面臨著對於莊子之學既能深入理解又要深入批判的詮釋要求，而這也因此讓李磻的廢莊之論，必須是一種批判性的詮釋活動。當然這裡即含蘊著相關的問題：其批判的方法為何？其詮釋及批判活動的前見及判準為何？是否構成詮釋循環性？整個批判詮釋的過程是否依循其原先設定的前提？或者有所違被與矛盾？李磻在批判詮釋莊子的過程，對其詮釋批判是否具有充分的反身自覺？上述這些問題，既關涉李磻廢莊之論的思維方法，也涉及其廢莊之舉所含蘊的莊儒關係。以下，我們即對於李磻〈廣廢莊論〉中對於

¹⁹ 〈廣廢莊論〉原批評王坦之廢莊之論「祇言其壞名教，頽風俗」僅是謾罵莊子，如此「莊周復生，肯伏之乎？」《全唐文》卷 803，頁 3743。

《莊子》的批判詮釋逐步展開討論。

三、對於莊子思維謬誤的批判

李磻的反莊之論，同時從思維謬誤以及思想內涵二層面進行批判及詮解。前者試圖揭示莊子在思維方法上所犯的若干謬誤；後者則對於莊子思想的核心主題進行詮釋與批評，而二者實際上又是相互關聯的，亦即對於莊子思維方法的判定，常是建立在對莊子思想內涵的理解上。我們先討論李磻從思維謬誤面向對於莊子的批評。歸結〈廣廢莊論〉所述，李磻指出莊子至少犯了幾項思維謬誤，包括「違反一致性原則」、「論點自相矛盾」、「混淆實然與應然之別」等。以下分論之：

(一)論點不一致

李磻之批評莊子論點之違反一致性原則，主要針對的是莊子的「虛無」或「無用」之論。李磻於〈廣廢莊論〉中言：

夫虛無用之心也，必憑於有者也。有之得行也，必存於虛也。是以有無相資，而後功立。……無用之說有三，不可混而同一。有虛無之無用者，有有餘之無用者，有不可用之無用者。虛無之無用者，則老子埏埴鑿戶之說，其用在所無也；有餘之無用者，則側足之喻，其用必假於餘也；不可用之無用者，苗之莠，粟之秕也。今莊之壞法亂倫，是秕莠之無用矣。而自同於有餘之無用，不亦謬乎！²⁰

李磻認為，虛無之功表現於有，而有之作用則賴虛無以立，因此，有與

²⁰ 《全唐文》卷 803，頁 3743。

無二者不能偏立，當「有無相資而後功立」。依此，李磻認為「無用」之論大抵有三種：其一為老子「虛無之無用」。此是「用在所無」之論，亦即闡明凡作用皆賴虛無而發揮；其二是「有餘之無用」。莊子在回應惠施批評其說無用時，以人之行須賴側足無用之地，來說明其自身學說雖似無用，實乃能成就有用。此即莊子以無用成其大用之論。李磻認為，這兩種無用之論，皆合於有無相資之義。其三為「不可用之無用」，指向莊子「壞法亂倫」的虛無之說。李磻認為，莊子雖能明有無相資之旨以申說無用成其大用之理想；但是其自身有關虛無之立論，實際上卻偏向「貴無賤有」之論，進而導致「壞法亂倫」，不但未符有餘無用、有無相資之旨，甚且終致廢有，而這正是一種如「秕莠之無用」的無用之論，毫無價值可言。李磻認為，莊子既以「有餘無用」之「有無相資」來詮解其自身立論的價值與理想；但是其虛無之論實際上卻又處處抨擊禮法而「貴無賤有」。如此，莊子最終對於自身立論之「有無相資」的自我評價，與實際論點之「貴無賤有」間顯出不一致性。

李磻三種無用之論的詮解至少含蘊了二點訊息：首先，李磻從「有無相資」的角度，不反對能成其用之「無用」說。這意謂李磻在意的是能否「成其用」而不是「無用」本身。前兩種無用：老子的「虛無之無用」與莊子自詡的「有餘無用」，皆不為李磻所反對，因為前者之用「用在所無」；後者之用則「其用必假於餘」，二者皆能成其用；而唯獨莊子無用之論為「秕莠之無用」，正在其不能成就「用」。其次，李磻之所以批評莊子無用之論並不能如其自詡一般成就大用，在於莊子無用之說構成了對於禮法、人倫的破壞。這意謂著，李磻所認為的「用」不能違反禮法人倫的實行與運作。按此來看，李磻似乎認為老子的「虛無之用」既然能成就用，則其用與人倫禮法當有所聯繫。若此，李磻的看法一方面符合唐代對於老子的態度²¹；另一方面，也顯出李磻自身亦難以全然擺

²¹ 從唐代《老子》注疏的內容來看，除了前期所著重闡發的「重玄」之旨外，從「理身理國」、「安國保家」之政治社會層面來闡發老子思想價值，亦是唐代老學主旨

脫儒道交融的思維，儘管〈廣廢莊論〉表面上對於儒道交融多所批評。

(二) 論點自相矛盾

除了論點不一致，李磻又批評莊子思想犯了自相矛盾之謬誤。李磻對於莊子思維自相矛盾的批評，主要針對其論及天命之處。〈廣廢莊論〉言：

稱屠牛而善刀，牧羊而鞭其後，指窮於為薪，皆在生得納養之和壽矣。故譏滅裂鹵莽者，責衽席之上、設食之間，而不知滅者。然而衛靈公石槨之銘，修短必有天數矣。豈在鞭與不鞭，養與不養哉，其理自乖舛。²²

文中所謂「屠牛而善刀」、「指窮於為薪」乃出自〈養生主〉，而「牧羊而鞭其後」則出於〈達生〉，李磻認為二者皆論及養生延壽之義。至於所謂「衛靈公石槨之銘」則出自〈則陽〉，乃語及衛靈公死後卜葬之事。文載靈公死後卜葬於沙丘而吉，掘之數仞後得一石槨，其上有銘曰：「靈公奪而里之」，故莊子稱此：「夫靈公之為靈也久矣」。李磻對於〈則陽〉記載石槨之銘預知靈公死後葬處，以為其中呈現出天命已定，而人壽之修短必有天數的決定論傾向。李磻認為，若按〈養生主〉、〈達生〉之說，莊子認為人壽未定，是否善於養生將決定能否「終其天年而不中道夭」；然而若按〈則陽〉衛靈公「石槨之銘」一寓言所論，則莊子又認為天命已定，人壽修短由天數所定，不在是否善於養生。按此，莊子既言人得以藉養生以延壽，又言人之年壽修短乃天數所定，無關乎養生與否，顯然犯了自相矛盾的思維謬誤。

之一。參見張成權，《道家與中國哲學——隋唐五代卷》（北京：人民出版社，2004年），頁15-16。

²² 同上。

上述李磻對於莊子的批評，主要在於其認為莊子在人壽修短與養生之間關係的論點上出現了矛盾。但是在莊子的思維中，是否存在這樣的矛盾性則涉及較多複雜的問題。例如就材料上而言，李磻的批評涉及了《莊子》中的三個篇章，此三篇遍及內、外、雜篇。實際上，《莊子》各篇章之間是否具備一致性的論點，以及如何於《莊子》各篇章間區別莊子自身與莊子後學之間的論點及思維差異等問題，本身即具複雜性。不過就李磻的批評來說，重點倒不在這些問題如何解決，或者是否可能解決；而是在李磻援引遍及內、外、雜篇的三個篇章，並批評其間的論點有所矛盾時，一方面在詮莊層面反映李磻如何看待《莊子》與莊子思想的關係；另一方面也表現出李磻詮莊的隱藏性意向：他並不打算去考慮其間的矛盾有解決或調和的可能，而是去凸顯它²³。當然這種意向正和其詮莊的策略：發掘莊子思維與立論自身的謬誤（「屈其辭，折其辯」）是相聯繫的²⁴。

²³ 需進一步釐清的是，李磻此處凸顯的矛盾性，是就立論，或立場（proposition）的矛盾性而言。這和《莊子》中語言層面所具有的悖論性（paradox），例如「相與於無相與，相為於無相為」（〈大宗師〉）、「大辯不言，大仁不仁」（〈齊物論〉）等並不相同。儘管莊子悖論性語言有其特殊意義，例如和試圖鬆動、超越人的認知習慣有關。牟宗三認為，道家的悖論語言（「詭辭」）乃是一種辯證的詭辭（dialectical paradox）。「它不給我們知識，它把我們引到一個智慧之境。」參見《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983年），頁143；然而，並不適合以此評價或聯繫至李磻此處對於莊子立論矛盾的批評，因為李磻的批評不在此。李磻所批評的矛盾性是屬於一般意義下的邏輯性，是任何合理的論述皆須依循的，莊子亦然。李磻的批評實際上觸及此點：任何看似悖論性的語言，背後的思維仍有邏輯性可循而可以被理解；換言之，莊子的悖論性語言及所含蘊的哲學思維，背後之意義仍應依循合理的邏輯性方能加以理解。關於此點可參看馮耀明，〈禪超越語言和邏輯嗎？——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，《當代》，第69期（1992年1月），頁72-80。馮氏在該文中，透過反省鈴木大拙的禪學觀，指出將禪悟的超越性視為超越邏輯，實際上有其困難性。

²⁴ 這和前述李磻批評莊子論點不一致處相似。李磻一方面正視了莊子自詡其無用之論為「有餘之無用」；另一方面卻又認為莊子無用之論實際上並非「有餘之無用」而是「如秕莠之無用」。然而，面對莊子自覺自身無用之論乃「有餘之無用」，理當進一步去檢視所謂「秕莠之無用」是否為莊子無用之論的恰當詮解；不過，李磻並不從這個方向去考慮，他選擇強化莊子無用論中並存的「有餘之無用」與「秕莠之無用」二者，以此凸顯莊子思維的不一致。

(三)混淆實然與應然

在〈廣廢莊論〉對於莊子「因任」思想的批評中，李磻指出莊子的論點中犯了另一個思維謬誤，即混淆實然與應然、事實與價值之別。〈廣廢莊論〉言：

莊生欲天下而不理，曰聞在宥天下，不聞理天下也。天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，樹木固有立矣，禽獸固有群矣。以為上古至德，同於無知，其德不離，同乎無欲，是謂素朴，而人性得矣。……斯甚不然。夫天地日月樹木禽獸，不假理者也，人則假理者也。人生必有欲，有欲之心，發於自然。欲不能無求，求不能無爭，爭不能無亂，故聖人立仁以和之，陳義以禁之。²⁵

李磻認為，莊子在治天下層面言「因任」，實際上是混淆了實然與應然之別。李磻以為，莊子言「因任」乃據「天地日月樹木禽獸」本有其序，因而認為治天下只需任此自然之序。然而，莊子據「天地日月樹木禽獸」本有其序而言因任之治，實際上忽視了人與前者的不同。對於李磻而言，「天地日月樹木禽獸」之存在特質及秩序，乃是一實然性質，其本來如此，不待安排或規劃。這種不待安排的實然或事實性，正是李磻所謂「不假理者也」之義；至於在治理天下層面，由於所治者為人，因而即牽涉人性的特質。李磻認為，人生而有欲，有欲則不能無求，然而由於資源有限，求未必能得。求未必能得故有爭，有爭即不能無亂，一旦混亂則欲求益加不得滿足。依此，人有欲、有求的天性便不能在因任的情況下自然得到秩序與滿足，必須聖人以仁、義之價值與規範來安排、引導人的天性欲求。換言之，就治理層面而言，必須藉由規範以進行人性約束與價值引導，而不能因任人之天生本然，此即「人則假理者也」

²⁵ 同註 31，頁 3744。

之義。綜言之，治理天下的層面乃是涉及價值、實踐、規範等應然層面，而非事實為何的實然問題。李磻認為莊子以「不假理」的「天地日月樹木禽獸」之性質，延伸至治理天下層面而強調「不假理」、「因任」，乃混淆了實然與應然之別，將二者錯謬地聯繫起來。

李磻對於莊子混淆實然與應然的批評，既關涉其對莊子「因任」思想的詮解，同時其區判實然與應然的思維，實際上乃有著荀子天人之分的思維背景。荀子已批評過莊子「蔽於天而不知人」（〈解蔽〉），表現出對於莊子因循、順應思想的不滿。而李磻身處的晚唐時期，荀學相對受到重視，特別是在天人關係上天人有分的觀點，更是受到諸如韓愈、柳宗元、劉禹錫等中唐以來儒家學者的重視與承繼，李磻正是其中的一位儒者。下文在討論李磻詮莊的思想背景時，將深入闡釋此點。

歸結前述幾點討論，從先秦到李磻身處的唐末，反莊之論大抵重在指陳莊子思想內容之缺失，其論據也大抵以儒學為主。²⁶因此，反莊之論雖旨在破莊之非，但儒學本位的詮釋前見，讓反莊之論能否契中莊子思想本身的缺失，還是僅是對於莊子的曲意誤解，則始終是一大疑問。李磻對於莊子思維謬誤之批判，則是自覺地從論點或思維的謬誤性來批評莊子，相較於之前的反莊之論，此乃李磻反莊的特點，也影響其後王夫之(1619-1692)在批判性地詮解《老子》時，提出「入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其狹矣」之直顯老子思維之謬的要求²⁷。不過，由於李磻對於莊子思維謬誤的批判同樣是立基在其對莊子相關思想的詮解上，也因此，其對莊子思維謬誤的批判是否成功，還是決定在其對於莊子思想是否有著客觀而合理的詮解上。整體來看，李磻對於莊子思維謬誤之批

²⁶ 方勇歸結歷來反莊之論曰：「主要還是集中定向為對他（筆者案：莊子）那種『蕩而不法』思想行為的非難，表達了批判者要求弘揚儒家禮義思想，以此來強化整個社會生活中的綱常名教，加強君臣上下之間的等級秩序的強烈願望」，參見《莊子學史》第一冊（北京：人民出版社，2008年），頁150。

²⁷ 王夫之：《老子衍》，收於《船山全書》第十三冊（長沙市：嶽麓書社，1988年），頁15。

判，並未能建立在對於莊子思想的合理理解上。例如李磻認為莊子在天命思想上，同時有著人之年壽修短乃天數所定，以及人得以藉養生以延壽的對立觀點，呈現出一種自相矛盾的思維。然而若就莊子思想來看，莊子的養生之論，重點應在「因其天理」、「依乎固然」(〈養生主〉)之依循生命自然法則，以精神層面的修養為重，雖然他並不反對形神相養的關係，而李磻所謂的養生以延壽始終不是莊子養生論著重之處；至於〈則陽〉所論及的衛靈公「石槨之銘」，郭象之注實已闡發其旨：「夫物皆先有其命，故來事可知也。是以凡所為者，不得不為；凡所不為者，不可得為；而愚者以為之在己不亦妄乎！」郭象所謂的「物皆先有其命，故來事可知也」雖言及「來事可知」一事；不過其所謂的「物皆先有其命」，實乃「已然之出於自然」之義²⁸；換言之，郭象認為「石槨之銘」一段寓言在於申說「自然」之旨，強調事物超越人力之上「不得不為」、「不可得為」的變化與發展，命定之論，實在引伸天道自然之超乎人力之義。因此綜言之，李磻之批判所涉及的莊子養生論與衛靈公「石槨之銘」的命定說，於莊子而言，實皆以天道自然、萬化流行之義為核心，非必具有矛盾之處。

四、對於莊子思想內涵的詮解與批評

李磻作論旨在證莊子之非，但無論是就思維謬誤還是思想內涵來證其非，都牽涉到李磻對於莊子思想的詮解。換言之，反莊之論正蘊含著詮莊之義。依此，對於李磻的反莊或廢莊之論，不僅可由反莊的傳統來衡量其莊子批判的意義；同時亦可就莊學詮釋的角度來觀察李磻的莊學思想。前述對於李磻從思維謬誤層面來證成莊子之非的討論，已呈現出相對於先前的反莊之論，李磻反莊的獨特處。接著，我們再由莊學詮釋的層面來考察，李磻廢莊之論所含蘊的莊學思想。

²⁸ 參見《莊子集釋》(台北：木鐸出版社，1988年)，頁908。

就思想內涵層面對於莊子的批判而言，李磻的反莊及詮莊乃和其荀學與玄學思想密切聯繫。在〈廣廢莊論〉中，李磻提綱挈領地批評了莊子的思想：

觀其體虛無，而不知虛無之妙也；研幾於天命，而未及天命之源也；樂言因任，而未知因任之本也；窮極性情，而未盡性情之變也。²⁹

李磻就四個思想主題：「虛無」、「天命」、「因任」，以及「性情」來批判莊子論點的侷限。這四個主題的確含蘊於《莊子》思想中；不過，更重要的是，這四個主題同時延續至魏晉玄學，以及其後李磻所身處的中晚唐儒學之哲學論題中。此外，在思想方面，李磻就這四個主題對於莊子思想的詮解與批評，亦呈現出與玄學思想以及與荀子思想相聯繫處。以下我們即就此加以討論。

（一）對於莊子天人之論的詮評與荀子思想

在李磻對於莊子思想的批評中，「天命」與「因任」二主題涉及了天人關係的問題。前文的討論已述及李磻批評了莊子在天命思維上的矛盾，並評價莊子的天命之論實「未及天命之源」。李磻之所謂的思維矛盾是指：莊子一方面肯定人得以透過養生而延壽，另一方面卻又矛盾地認為人的壽命修短乃自有天數。李磻批判的這思維矛盾，乃指向人力的範圍問題。換言之，這涉及天人之論中「天」與「人」的內涵及其關係。

李磻在對於莊子天命觀的批判上僅著重於指出莊子思維的矛盾性，並未對莊子天命思想的內涵進行批評。不過在批評莊子的「因任」思想時，則同時展現出對莊子天人思想的理解，以及自身在這問題上的

²⁹ 《全唐文》，卷 803，頁 3743。

觀點。對於莊子因任思想的詮解，〈廣廢莊論〉言：「夫因任者，因群才可任而任之耳。而莊生欲任天下而不理，曰聞在宥天下不聞理天下也。天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，樹木固有立矣，禽獸固有群矣。以為上古至德，同於無知，其德不離，同乎無欲，是謂素朴，而人性得矣。自懸仁義禮樂，而人好知，爭歸於利也」³⁰李磻認為莊子的因任思想，是主張人性本無欲而素樸。在這無欲純樸之本性互動中，人乃如天地、日月、星辰、禽獸般的和諧有序。但是自從標榜仁、義、禮、樂之後，人心始好知而爭利。因此莊子乃主張「欲任天下而不理」，即順任人依本性而自然生活，自行發展，而不當加以任何作為。李磻基於這樣的理解而批評莊子曰：「斯甚不然，夫天地日月樹木禽獸，不假理者也，人則假理者也。人生必有欲，有欲之心，發於自然。欲不能無求，求不能無爭，爭不能無亂。故聖人立仁以和之，陳義以禁之。」³¹李磻在這裡將天與人作出了區別，前者的特質為本然穩定之秩序，此不待人為而然；後者之特質則非必然之秩序性，人生而有之欲望容易導致爭奪而混亂，秩序必須依賴人後天的作為，包括聖賢之教化與人自身的學習。李磻的論點旨在凸顯人與天的不同，強調人力的地位；以此批評莊子的因任觀在忽視人與天之不同的情況下，盡以天待人。

李磻對於莊子的批評，呈現其區判天人的思想，承繼了荀子天人有分的觀點。荀子於〈天論〉言：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以

³⁰ 《全唐文》卷 803，頁 3743-3744。

³¹ 同上，頁 3744。

怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」³²在荀子的這段文字中，「天」的意義乃是運行與法則，「人」則是指向一切的人力作為。天與人的關係只在於人的作為當依循天之律則而行，法則意義的天不可能對人的作為及其結果進行干預與主導。荀子認為，區別天與人性質的差別，明瞭成敗吉凶在人不在天，正是至人智慧的關鍵。對於天人之不同性質，荀子於〈天論〉中進一扼要地闡論：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。」³³荀子以「不為而成」、「不求而得」來說明天的自然法則義；而以「人有其治」來說明人的作為與實踐義。並且以「不與天爭職」來表明區別天人之旨。荀子以「不為而成」、「不求而得」言天；而以「人有其治」言人，顯然正是李磻「天地日月樹木禽獸，不假理者也，人則假理者也」之立論所據。

上述的討論呈現出，李磻主要透過荀子的天人關係論來批評莊子天命與因任的思想，這也呼應了晚唐一部份儒家學者在天人關係思想上與荀子的聯繫³⁴。若就莊學詮釋的角度而言，李磻以荀學來反莊，在天人

³² 《荀子集解》（台北：藝文印書館，1977年），頁527-529。

³³ 同上，頁529-530。

³⁴ 至晚唐儒者，承繼荀子天人有分而申論治亂、成敗在人不在天者亦不乏其人。例如牛僧孺（779-847）於〈訟忠〉一文對女叔寬之說加以批評：「夫人道邇也，忠者，人倫綱紀也；天道遠也，諛者，人倫虛誕也。假天道以助人倫，猶慮論誣於失也。況舍人事，徵天道，棄邇求遠，無裨於教者也。」《全唐文》卷六八二，頁3090。牛氏反對「帝王不務為政，而務稱天命」，認為君王當專務人道層面之人倫綱紀，而不當虛論遙遠之天道。牛氏此論正合於荀子「不與天爭職」之旨。除了牛僧孺之論，晚唐儒者羅隱，其論及天人，亦有合於荀子天人之旨者。例如其於〈道不在人〉一文中言：「天知道不能自作，然後授之以時。時也者，機也。在天為四氣，在地為五行，在人為寵辱、憂懼、通阨之數。故窮不可以去道，文王拘也，王子周；道不可以無時，仲尼毀也，垂其教。彼聖人者，豈違道而戾物乎？在乎時與不與耳」潘慧惠校注：《羅隱集校注》（浙江：浙江古籍出版社，1995年），頁429。羅隱強調天無意志，無法自主作為，只是體現為四時、五行之自然法則與秩序。而人當為者，在於待時而動，趨時而為。故雖處窮困，仍不當違道，但待天時而動。羅隱以法則之道言天，以趨時而言人之主動作為，亦於荀學有所呼應。

關係論題上正承繼了荀子對於莊子「蔽於天而不知人」(〈解蔽〉)的批評。而這也就引導李磻如荀子般地放大了莊子言因順的範圍，忽視了莊子的因順並非放任不爲之「盡因矣」(〈解蔽〉)，而是一種隨順當下情境而作出恰當的因應。關於莊子的因順思想，〈齊物論〉中所言的「因是」與「兩行」，意指一種無成見的隨應而爲；〈養生主〉中的庖丁解牛，亦是去除感官與認知所造成的物我對立，「官知止而神欲行」地以虛明之心，依乎牛身之「天理」，因其筋肉、經脈之「固然」而解。按此，莊子的因順並非縱任而不爲，而是因循事理、情境而「行事之情」(〈人間世〉)，如同庖丁仍須解牛，只是其解乃順牛身之天理、固然而解。

(二)對於莊子性情論之詮評與荀子思想

李磻對於莊子思想的另一批評主題：「性情論」，亦呈現其以荀學反莊的傾向。性情論與天人關係論同樣是中晚唐儒學的重要論題，無論是爲了因應佛、道心性理論的挑戰，還是因應外部環境改變所進行的理論轉化³⁵，中唐以後直至晚唐，對於性情內涵的探討成爲唐代儒學關注的核心³⁶，而《孟子》、《大學》、《中庸》等論及心性的經典，也開始受到重視。權德輿即言：「《大學》有明德之道，《中庸》有盡性之術，闕里宏教，微言在茲」³⁷從「盡性」的角度而肯定《中庸》乃具微言大義的深刻價值。不過除了如韓愈、李翱之透過《孟子》、《大學》、《中庸》等儒家典籍以建構心性論，或是援引佛學及道教心性論以融入儒家心性理論的脈絡之外，晚唐儒者的心性思想，同時亦援引及發揮了荀子的心

³⁵ 張躍言：「安史之亂以後，隨著社會統治體制的鬆弛，與體制緊密結合的綱常名教的影響力也受到削弱。在這種情況下，一些儒家學者開始把性情問題放到一個比較重要的地位。」，《唐代後期儒學》(上海：人民出版社，1994年)，頁119。

³⁶ 安史之亂後儒學發生的變化包括：「由重禮教向重心性轉變，性情問題成爲儒學探討的重要課題」，參見張成權：《道家與中國哲學——隋唐五代卷》(北京：人民出版社，2004年)，頁67。

³⁷ 〈明經策問七道〉，《全唐文》卷483，頁2188。

性論。李磻對於莊子情性論的批評，所依據者同樣是以荀子的人性思想為主。無論是前述的天人關係，還是此刻論及的情性論，李磻在尊儒反莊的脈絡下援引荀學，和韓愈、李翱同樣在尊儒的前提及其道統脈絡下之尊孟或尚《學》、《庸》，有著顯著的不同。這也間接體現了荀學在唐代，特別是晚唐時期的尊儒抑佛老的活動中，其實扮演了一定重要的角色。

關於李磻對於莊子情性論的批評，〈廣廢莊論〉言：

自生人以來，莫不有爭上好勝之心。未為之法，則爭歸於義。先王知其然也，故高為之法訓而峻為之行。而人競學之，亦是爭勝已而爭勝之循道也。猶火之燎上也，因為之竈以煬之；水之趨下也，因鑿之溝以注之，是亦燎注之得宜也。燎與注者得宜，則無焚溺之憂矣；爭與上者循理，則無暴亂之禍矣，由知其本而順理之也。然則無竈焉，火固自燎矣；無溝焉，水固自流矣。將壞竈以絕燎，毀溝以息注，勢必不可也，徒使燎與流者失宜耳。無賢聖焉，人固有所希慕矣。不尚賢，殫聖法，削曾史之行，以絕人之好慕，果不可絕，徒使所慕所好在於非理耳，由不知其本而逆施之。莊生徒知好高慕上之離其本，而不知好慕之心發於天機。欲絕聖賢，使天下各止其知，安其分而無所慕，何異於毀溝壞竈，以止水火者乎！其術一何迂！此所謂窮極性情而未盡性情之變也。³⁸

李磻基本上亦如其在批評莊子因任思想時的立場，側重由爭尚好勝之心來理解人的情性。所謂「自生人以來，莫不有爭上好勝之心」，以及「好慕之心發於天機」，皆指出人心生而有所爭求，有其好慕；然而，如果

³⁸ 《全唐文》卷 803，頁 3744。

不對此爭求、好慕之心加以引導，則將「使所好所慕在於非理」。因此，李磻認為，需由聖賢制定仁義禮樂，方能引導人心使所好所慕皆合於理，此如水以趨下而火以燎上為性，需賴鑿溝以注水，為竈以煬火，使水火免於成災。李磻此情性之論與荀子化性起偽之說實有所呼應。荀子於〈性惡〉篇言：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」荀子指出人生而具有好利、疾惡、耳目之欲、好聲色等天性，如果順此天性不加引導，則將衍生出爭奪、殘賊、淫亂等失序之行為。荀子基於此而主張必須以師法之化、禮義之道來引導人性，使之合於文理而歸於治。李磻認為人發於天機、生而具有的爭上好勝、有所希慕之心，必待聖王以禮法導之方能使其所好所慕合於理的思想，正與荀子此說一致。基於此情性觀，李磻進而批評莊子不解聖賢及其仁義禮樂之作正在引導人性之向善，反誤以為情性之惡，乃由高慕聖賢及仁義禮樂所致，實不知情性之本。

李磻以荀子之情性論為據以詮解及批評莊子，呼應了中晚唐儒者中對於荀子情性論的重視。例如白居易即言：「人無常心，習以成性；國無常俗，教則移風」³⁹白居易主張道德之性乃由學習而成，此和荀子化性起偽之人性思想一致，儘管其「人無常心」之說不必然如荀子側重由爭尚好利以言人心。此外，晚唐杜牧（803-852）亦肯定荀子的情性之論，其言：「孟子言人性善，荀子言人性惡，楊子言人性善惡混，曰喜曰哀曰懼曰惡曰欲曰愛曰怒，夫七者情也，情出於性也。夫七情中，愛者怒者，生而自能，是二者性之根，惡之端也。……中人可以上下者，有愛拘於禮，有怒懼於法也。世有禮法，其有踰者，不敢恣其情；世無

³⁹ 〈策林二〉，《全唐文》卷 670，頁 3018。

禮法，亦隨而熾焉。……人之品類，可與上下者眾。可與上下之性，愛怒居多。愛怒者，惡之端也。荀言人之性惡，比於二子，荀得多矣。」⁴⁰杜牧認為情出於性，其中愛、怒之情為人性根本，正是惡之端苗，杜牧顯然側重於看待人性中惡的根源。其進一步認為，人的品類以中人為眾，而中人之性雖具惡端，具有趨向惡的傾向，然而因懼於禮法，因而不敢恣其情；換言之，透過禮法規範，人雖具惡端然而仍可轉而向善。杜牧之說顯然承繼荀子之人性論。而從杜牧在孟子、荀子、揚雄三子中，較為肯定荀子的情性論來看，亦可見其在情性論上之依主荀子。

上述的討論說明，李磻傾向於從天性自然為善的角度來理解莊子的情性論，並依據荀子人性有惡端，亦即人生而有好利爭勝之心的情性論來批評莊子。從這裡我們可以看見，李磻詮評莊子，的確旨在凸顯莊、儒之間的對立，這也呼應前述李磻透過廢莊以證成儒學的立場。只是須強調的是，李磻透過廢莊所證成的儒學，基本上近於荀學⁴¹，而離韓愈道統論下的孟學較遠⁴²。

⁴⁰ 〈三子言性辯〉，《全唐文》卷 754，頁 3464。

⁴¹ 荀學在晚唐是相對受到肯定的，例如皮日休（約 834-約 883）雖肯定韓愈尊孟之道統觀，並且視韓愈為道統的繼承者；然而他的道統觀中除了孟子，同時也包含荀子。其於〈請韓文公配饗太學書〉言：「孟子、荀卿，翼傳孔道以至於文中子」，認為荀子與孟子皆承傳孔子之道，荀子亦處於儒家道統之中。參見《皮子文藪》卷 9，（上海：上海古籍出版社，1981 年），頁 880。

⁴² 中晚唐儒者中，不乏對韓愈尊孟之道統說不以為然者，除了李磻等人轉而對荀學的肯定，較早的李宗閔（?-843）、柳宗元諸人，即對孟子之論有所異議。李宗閔在〈隨論上〉一文中即言：「軻之所言，前王之遺跡矣，君子亦云道而已矣，何必履其故跡耶？」（《全唐文》卷 714，頁 3248）。認為孟子言管仲不足為，齊之王天下如反手之易，乃忽略「時」與治之間的關係，同時孟子尊尚堯舜之德治，實有泥古之病。李氏認為：「人皆奉時以行道者，不能由道以作時者也」「道」雖具普遍價值，但是落實為治道則需隨時勢以應變，即「奉時以行道」；不當逕自將道等同為堯舜之治道，忽略現實情境而以古圍今，亦即「由道以作時」。李氏「奉時以行道」之說，既以時變之論批評孟子泥古之失，同時其在治道上賦予「時」以高於「道」的優先性，實際上亦間接批評了韓愈「道統」說可能忽略現實的形上獨斷；其次，柳宗元雖予孟子更多的讚揚，但亦於〈吏商〉一文中評及其缺失：「好道而無情，其功緩以疏」參見《柳宗元集》卷 20，（台北：漢京文化事業，1982 年），頁 564。李宗閔等中唐儒者從時變的角度對於孟子的批評，可能和當時強調

(三)對於莊子有無思想的詮評與玄學之聯繫

李磻對於莊子的詮評，除了荀學的滲透，其間亦與玄學思想有所聯繫，這反映了玄學思維在晚唐莊學中的延續。關於此，我們分兩點討論。

首先李磻在詮評莊子有無思想時呈現出和玄學思維之間的聯繫。前文在論及李磻對於莊子思維之謬的批評時已言及，李磻認為莊子在回應惠施言其說無用時，以人之行須賴側足無用之地為例，藉以闡明其似無用之言，實乃有用所賴之基礎。李磻認為，莊子這種無用之義，實合於有無相資之義。只是莊子雖能明此有無相資之旨，但其虛無之論並未真能成就有用，反而造成「壞法亂倫」而違有用之面向。李磻認為莊子這廢有之虛無論，乃如「秕莠之無用」。李磻這裏對於莊子的詮解與批評甚可玩味，我們分幾層討論其中的旨趣。

首先，李磻認為，談「無」必須兼及有無二面向，亦即須闡明「有無相資」之旨。這樣的有無觀實承繼王弼以下，以無為本、以無全有的玄學思維。王弼（226-249）於《老子指略》言：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商……故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈……若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。」⁴³王弼認為，萬物能本真而充份地生存與活動，必須在一「不塞其原」、「不禁其性」⁴⁴的敞開性，即道之「無」中；同時，正是在萬物充分的活動發展中，道生畜萬物的敞開性、不禁塞性方能顯現出來。這種以無全有，以有明無的有

維護現局與積極變革兩種政治主張的競爭有關。參見葛兆光：《中國思想史》第2卷，（上海：復旦大學出版社，2001年），頁138。

⁴³ 樓宇烈：《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992年），頁195。

⁴⁴ 《老子·10章》注，同上，頁24。

無不二觀，成爲玄學家的主要思維模式⁴⁵，並以之闡釋自然與名教等玄學議題。李磻所謂：「夫虛無用之心也，必憑於有者也。有之得行也，必存於虛也。是以有無相資，而後功立。」有無相資的有無觀，正和此玄學思維相呼應。

其次，在對於莊子「無」的思想之詮解及評論上，李磻一方面認爲莊子對於惠施批評之回應顯出其有無相資的有無觀，另一方面又從「壞法亂倫」之弊而認爲莊子的有無觀實乃「貴無賤有」（〈廣廢莊論〉語）。這之間的不一致，李磻認爲反映了莊子思維的混亂。然而，這其實也蘊含著李磻對於莊子有無思想理解上的歧異與不一致。換言之，在李磻的理解中，除了「貴無賤有」，有無相資之旨實際上亦表現在莊子的思想中，但是承認這點等於取消莊子與儒家思想的對立。因爲在玄學思維中，有無相資之旨，實既上是在證成名教與自然的統一，背後含蘊的正是李磻所欲批判的儒道交融。依此，李磻放棄探求莊子這兩種有無觀之間的聯繫，反而是放大其間的不一致或衝突，並著意強調其中「貴無賤有」以致「壞法亂倫」之一面，此當亦與其以莊、儒對立爲前提，而欲由廢莊以證儒的思路相涉，從這裡我們也可以看見經典詮釋背後複雜的詮釋動機與心理。

（四）對於莊子語言方法的詮評與玄學之聯繫

李磻在〈廣廢莊論〉批評了莊子思想要旨後，最後針對莊子的語言特質而反思自身廢莊之論可能含蘊的問題。李磻設問：「或曰：『莊子皆寄言爾！以名實按之，不亦疏乎！』」⁴⁶李磻此處援引郭象（252-312）「寄言出意」⁴⁷之說而自我設問。郭象注《莊》，屢言莊子「寄言」，意

⁴⁵ 戴璉璋言：「返無全有不僅是王弼的洞見，也是玄學家們的共識」，參見《玄智、玄理與文化發展》（台北：中研院文哲所，2002年），頁224。

⁴⁶ 《全唐文》卷803，頁3744。

⁴⁷ 語出〈山木〉郭象注，參見郭慶藩：《莊子集釋》（台北：華正書局，2004年），頁699。

謂莊子寄託在文字中的思想意涵，遠比字面意義更為深遠。換言之，莊子的語意或文意只是寄託性質的，其寄寓其間的思想常和字面意義不一致。而在理解莊子的思想時，也就不當僅以字面意義為準。李磻援此自我設問：其對莊子思想的批評，是否「以名實按之」？亦即將莊子寄寓性的語言按實指層面來理解。李磻這自我設問，反映了其以郭象玄學的語言反省來進行自我反思，當然其目的乃在以此自我證成。對於此設問，李磻回應曰：「夫寄言者，若大鵬、斥鷃、肩吾、連叔、雲將、鴻濛、漁父、盜跖，求其理者不可責以事也。誠惠子以嗜鼠，曹商以舐痔，違其趨者可謂之忿也，如是吾豈不鍊哉！若理之所塞，趨之所壅，則託以寄言而免也。」⁴⁸這段回應表現出李磻對於郭象「寄言出意」說的理解與批評。李磻認為，莊子的寄言在於透過寓言人物與故事來呈現其思想，亦即其「理」；換言之，閱讀《莊子》，亦旨在透過這些寓言敘述來理解莊子蘊寓其間的思想，因此探詢莊子思想，「求其理者不可責以事也」，就不需拘泥於字面意涵，或寓言的事實性層面。按此，李磻基本上並不反對莊子有「寄言出意」的語言運用，不過，卻對以「寄言出意」作為詮解莊子思想的原則或方法的適用性及濫用性問題，作出了反省。李磻以為，以「寄言出意」的原則來詮解莊子，能夠超越文字的表面意義；但是，卻存在著無視甚或扭曲莊子思想的危險。其言：「若理之所塞，趨之所壅，則託以寄言而免也。」換言之，寄言出意可以成爲一種障眼法，亦即一旦無限擴大寄言出意的詮解意義，則寄言之說將可能成而隨意曲解莊子的藉口，而莊子思想中「理之所塞」處也將一切得以合理。

郭象以寄言出意的方法詮釋《莊子》，其中一個作用就在於可以自由地詮釋莊子而藉之調和、取消莊、儒之異⁴⁹。這也意謂，李磻對於

⁴⁸ 《全唐文》卷 803，頁 3744。

⁴⁹ 湯一介言郭象透過「寄言出意」的方法注《莊》，正在「齊一儒道，調和『自然』與『名教』，發明其玄學新旨」參見《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風書局，1987年），頁 216。

「寄言出意」的回應與批評，似乎也關涉了調和莊、儒或儒道的核心問題。

五、結 論

綜合本文的討論，我們可以從兩個方面來歸結李磻〈廣廢莊論〉在詮莊及反莊上的意義。

（一）李磻詮莊及反莊在理論層面的得失

從先秦到李磻身處的晚唐，反莊之論大抵重在指陳莊子思想內容之缺失，其論據也大抵以儒學為主。因此，反莊之論雖旨在破莊之非，但多具有儒學本位的詮釋前見。李磻反莊雖亦具儒學本位，但其反莊之論在方法上卻有其獨特處。首先，李磻自覺地針對莊子思維及論點的謬誤性進行批判，其間雖亦關涉李磻對於莊子思想的詮解，使得其批判未必能成立；然而自覺地從論點或思維的謬誤性來批評莊子，相較於之前的反莊之論，確是李磻反莊的特點；其次，李磻在儒、道對立的前提認知下，欲由廢莊來證成儒學。這種依於儒家本位而對道家或佛學進行批評，容易在理論層次被認為是不夠深入的。例如對於韓愈之反佛，柳宗元即批評曰：「退之所罪者，其迹也。」⁵⁰，以及「退之忿其外而遺其中，是知石而不知韞玉也。」⁵¹認為韓愈對於佛學的批評是僅及其「迹」與「外」，根本未深入佛學理論內部，而當代學者亦有持此看法者⁵²。不過

⁵⁰ 〈送僧浩初序〉，《全唐文》卷 579，頁 2592。

⁵¹ 同前註。

⁵² 例如張躍言：「從對待佛教和道教的態度上，一般可以看出儒家學者們哲學思想的層次高低。對於在低層次探索政治倫理學說的思想家來說，佛、道二教是社會公敵，必須排斥。從哲學史的高度看佛教和道教，它們不僅不是對立面，而是中國哲學發展到隋唐階段的主流，它們在本體論和心性論方面有重要的建樹，這正是儒家要實現新的發展必須予以重視的思想成果」張氏之論隱含：從理論層次性較低處著眼的儒者，多主儒家與佛道對立；而主三教之交融而非對立者，則多著眼於較高理論層次。參見《唐代後期儒學》（上海：人民出版社，1994年），頁 105。

從李磻的反莊之論來看卻未必如此。李磻的反莊之論除涉及前述思維方法的辯析，同時在思想內涵層面，亦涉及諸般哲學範疇，如天人關係論、情性論、言意問題等。在理論內涵上，李磻既對莊子思想進行詮解，同時承繼了荀學、魏晉玄學的理论思維及方法，在詮釋及批判莊學中，已然觸及相關的哲學理論問題，恐未必為外緣之討論。

不過，就詮釋內涵一面而言，李磻對於莊子思想的詮解卻不盡充分與合理。例如在批評莊子天命論方面，僅看到莊子在養生與延壽關係論點上的表面矛盾，卻未能理解這矛盾實際上可在莊子天道自然、萬化流行的思想中加以消解；再如李磻在天人關係、性情論上對於莊子的批評，過於側重從縱放、因任的角度來理解莊子，一方面忽略了莊子建立在高度反思與自覺心靈中對於事物採取因應、兩行的順應精神；同時也未能把握莊子那「造適不及笑，獻笑不及排」(〈大宗師〉)，著眼於當下本真情感展現的情性觀點。而李磻對於莊子思想詮解的相關問題，也讓其對於莊子思維謬誤的批判不盡成功。

(二) 李磻詮莊及反莊在思想史背景上的意義

就思想史背景而言，李磻的反莊之論，主要是建立在儒、道對立的前提下，這一點呈現出李磻對於三教交涉下，儒道關係的態度。李磻作〈廣廢莊論〉，基本上和韓愈一樣有著尊儒抑道的傾向（韓愈主在抑佛老）⁵³。不過，李磻對於荀學的重視與援引，卻有異於韓愈道統說之尊

⁵³ 李磻在尊儒抑道、反對儒道兼容方面之一致於韓愈，可能代表了中晚唐儒學運動中一條較具創造性與突破性的發展脈絡，此條脈絡在韓愈、李翱等心性思想的提倡下，強調儒家思想中的心性理論，並據之批判佛。此一脈絡延續至晚唐五代，並下啟宋代理學的心性論。李磻正是在此條儒學發展的脈絡中；與此相反的另一條脈絡則是諸如柳宗元等兼容儒、釋、道的儒學思維，其中多以外儒內道或外儒內佛的方式兼容三教。早在北周時期的儒者蘇綽（498-546）即著有《佛性論》，錢穆認為：「或者蘇綽已是一個『內釋外儒』的人」，參見〈縱論南北朝隋唐的儒學〉，收於《中國學術思想史論叢》(三)(台北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000年)，頁358。在這兼容思維中，通常認為儒家價值在經世與政治層面而不在

孟。無論就晚唐莊學或儒學而言，李磻對於荀學的重視，都值得受到重視⁵⁴。除了儒道關係與荀學背景，李磻對於莊子的詮解及批判，也呼應了玄學的相關思想內涵。例如李磻「有無相資」的有無觀，和王弼的有無思想相互呼應；而李磻對於自身詮莊及反莊的語言反省，亦在言、意問題上，涉及了郭象已然提出的「寄言」內涵。李磻詮莊及反莊的這些思想史背景，一方面在莊學詮釋上有所繼承，另一方面也顯現出其身處的晚唐時代之學術背景。

徵引文獻

(一)古籍

- 〔唐〕劉禹錫：《劉禹錫集》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 〔唐〕柳宗元：《柳宗元集》，台北：漢京文化事業，1982。
- 〔唐〕白居易：《白居易集》，台北：鼎淵文化，2004。
- 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 〔清〕王夫之：《老子衍》，收於《船山全書》第十三冊，長沙市：嶽麓書社，1988。
- 〔清〕王先謙：《荀子集解》，台北：藝文印書館，1977。
- 〔清〕郭慶藩編：王孝魚整理，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1988。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 〔清〕嚴可均輯：《全晉文》，河北：河北教育出版社，1997。

(二)近人論著

- * 方 勇：《莊子學史》，北京：人民出版社，2008。

心性層面，此思想脈絡下的儒家學者，多在心靈、精神信仰層面更趨近於以道、佛思想。關於此，可參見陳弱水：〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》5卷1期（1994年3月），頁46-48。

⁵⁴ 例如馬積高所撰的《荀學源流》一書中，其專闢一章論及「唐代荀學的閃耀」，其中討論到荀學在晚唐興盛的情況，然而尚未言及同屬晚唐的李磻。參見《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁230-247。

- * 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983。
- * 周大興：〈王坦之〈廢莊論〉的反莊思想：從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起〉，《中國文哲研究集刊》18，2001：316。
馬積高：《荀學源流》，上海：上海古籍出版社，2000。
- * 張 躍：《唐代後期儒學》，上海：人民出版社，1994。
- * 張成權：《道家與中國哲學——隋唐五代卷》，北京：人民出版社，2004。
- * 許凌雲：《中國儒學史——隋唐卷》，廣州：廣東教育出版社，1998。
- * 陳弱水：〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》5.1，1994：46-48。
- * 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，台北：谷風書局，1987。
- * 馮耀明：〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，《當代》69，1992：72-80。
- * 葛兆光：《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2001。
樓宇烈：《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992。
潘慧惠：《羅隱集校注》，浙江：浙江古籍出版社，1995。
錢 穆：《中國學術思想史論叢》（三），台北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2000。
戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，台北：中研院文哲所，2002。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen, Ruo-Shui. "Liu Zong-Yuan And Renaissance of Confucism in The Middle Tang Dynasty", *New History*, 1994.03, 5:1, pp.46-48.
- Chow, Ta-Hsing and Wang, T'an-chin's "An Essay on Abolishing *Chuang-tzu*", *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 2001.03, pp.316.
- Fang, Yong. *The History of Essays on Zhuangzi*, Beijing: People Publishing House, 2008.10.
- Feng, Yao-Ming. "Is Zen Beyond Language And Logic?: Discuss Daisetz. T. Suzuki's Essay on Zen in Terms of Analytic Philosophy", *Contemporary Monthly*, 1992.01, 69, pp.72-80.
- Ge, Zhao-Guang. *The History of Chinese Philosophy, Volume 2*, Shanghai: Fudan University Press, 2001.12.

- Mou, Zong-San. *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*, Taipei: Taiwan Student Publisher, 1983.
- Tang, Yi-Jie. *Guo Xiang and Metaphysics of Weijin Period*, Taipei: Gufeng Publisher, 1987.
- Xu, Ling-Yun. *The History of Confucism: Sui and Tang Dynasty*, Guangzhou: Guangdong Educational Publishing House, 1998.06.
- Zhang, Cheng-Quan. *Daoism And Chinese Philosophy: Sui Tang and Wudai period*, Beijing: People Publishing House, 2004.06.
- Zhang, Yue. *Confucism in the Later Tang Dynasty*, Shanghai: People Publishing House, 1994.

Interpretation And Opposition to *Zhuangzi*: The Interpretation And Criticism of *Zhuangzi* in Li Qi's "Explication of *Feizhuanglun*"

Lin, Ming-chao

(Received March 31, 2011 ; Accepted July 7, 2011)

Abstract

Li Qi, a Confucian in late Tang Dynasty, is abundant in writings, one of which is about *Zhuangzi* called "Explication of *Feizhuanglun*." As the title indicates, the article tries to explicate "Feizhuanglun" of Wang Tanzhi in Jin Dynasty, but actually it's mainly Li Qi's authentic interpretation and criticism of the thought of *Zhuangzi*. His argument against *Zhuangzi* goes in two ways; he criticizes the logic in *Zhuangzi*'s thought first, and at the same time he also presents his own interpretation and criticism on certain topics in *Zhuangzi*. As a result, this paper will not only focus on the analyses of Li Qi's interpretation and his argument against *Zhuangzi* but also try to present Li Qi's thinking background behind his interpretation, including the relation to the thought of Xunzi and metaphysics in Weijin Period as well as the relationship between Confucians in late Tang Dynasty.

Keywords: Li Qi, *Zhuangzi*, opposition to *Zhuangzi*, Xunzi, metaphysics in Weijin Period, late Tang Dynasty

