



引用格式:郭天恩,刘丽斌.庄子“物物而不物于物”思想发微[J].郑州轻工业学院学报(社会科学版),2019,20(2):35-41.

中图分类号:B22 文献标识码:A

DOI:10.3969/j.issn.1009-3729.2019.02.005

文章编号:1009-3729(2019)02-0035-07

庄子“物物而不物于物”思想发微

On Zhuangzi's thought of dominating things without being dominated by objects

郭天恩, 刘丽斌

GUO Tianen, LIU Libin

河北大学 政法学院, 河北 保定 10075

关键词:

庄子;
物于物;
物物而不物于物;
逍遥;
虚与忘

摘要:在庄子哲学中,“物物而不物于物”一语蕴含着比较深刻的意义,它首先指向的是逍遥和生命自主的境界。同时,这句话亦隐含着两种不同的生命境遇,即正向的“物物而不物于物”与反向的“物于物”。然而,这两种指向之间并不是毫无联系和侧重的。从“物于物”的生命困境到“物物而不物于物”的逍遥和自主,就是一条很明确的指向,即生命可以从“物于物”走向“物物而不物于物”,只不过在这种指向中需要生命的不断修持,修持的方法就是“虚”与“忘”。

[收稿日期]2018-11-16

[作者简介]郭天恩(1994—),男,河南省商丘市人,河北大学硕士研究生,主要研究方向:先秦诸子及道家哲学;刘丽斌(1981—),男,河北省保定市人,河北大学副教授,主要研究方向:宋明理学。

“物物而不物于物,则胡可得而累邪”出自《庄子·山木》,其意是说主宰外物而不被外物所主宰,则哪里会受到患累呢?然庄子行文弘大而辟,深闳而肆,出辞意之表,实象外微言,其书又“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪”^{[1]494}。因此在解读庄子时,不应拘于一词一意,当神会其旨,悟其妙道。对于“物物而不物于物”,可从多方面来领会其旨意。其一,庄子借“物物而不物于物”一语从反面指出了另一种丧己于物、失性于俗的“物于物”的生命境遇。其二,言“物物而不物于物”是指向一种生命自主的人生境界,泛言之是与庄子“逍遥”义相契合。其三,从“物于物”到“物物而不物于物”是一个不断修炼的过程,即“遁天倍情”的“物于物”,如果在人生体验中可以不断地虚忘外物,最终可以达到“帝之县解”的“物物而不物于物”的生命本真之境。

一、以物易其性者物于物

在论及人的生存境遇时,庄子曾刻画了这样一类受了“遁天之刑”的“倒置之民”：“丧己于物、失性于俗者,谓之倒置之民。”^{[1]303}这类“倒置之民”,由于一味地追逐于外物,“一受其成形,不亡以待尽……终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归”^{[1]31},因此最终找不到生命最真实的意义之所在,追逐于外物而不知返,换言之,就是“以物易其性”的“物于物”。

所谓“物于物”,指的是一种丧失生命本真之性的存在状态或生存境遇。在庄子看来,存在于世间的万物从其产生的那一刻起,就拥有“其所受乎天”^{[1]167}的本性,这种本性又被称作是“真性”。《马蹄》篇云:“马,蹄可以践霜雪……此马之真性也。”庄子善以“马”喻事,《齐物论》曾言:“天地一指也,万物一马也。”天地虽大一指而可以蔽之,万物虽多而一马可以理尽。因此,庄子言说“马之真性”亦是论万物之

“真性”。马儿,蹄子可以践踏霜雪,毛皮可以抵御风寒,吃草喝水,翘足跳跃,是马所受于天(道)的本性,是生物最元初、最真实、最平常的本能。然而当生物在后天与其他事物共处时,经常会被“他在”所主导,进而会丧失生物自身的本真之性和自身之所以存在的意义。这种被外物所主导而易性或者被外物所异化的存在状态,被庄子称为“物于物”或“以物易其性”。

这种以物易性的异化于人世间的主体人身上表现得尤为明显。《骈拇》篇云:“故尝试论之:自三代以下,天下莫不以物易其性矣!小人则以身殉利;士则以身殉名;大夫则以身殉家;圣人则以身殉天下。”^{[1]177}在庄子看来,人世的发展是一个道德逐渐下移、人性亦与时俱丧的过程。庄子以“三代”(虚指)为时间节点,将人世大抵划分为两种截然不同的存在状态:一是三代之上的理想世道,即至德之世。关于“至德之世”,庄子在《马蹄》篇中言道:“故至德之世,其行填填,其视颠颠……鸟鹊之巢可以攀援而窥。”至德之世时,人性淳朴,质地天真,世人皆无欲而行,人与天地尚处于一体而未分化的状态。处此之世的人无万物分别之差,无争名夺利之忧,人性仍是得秉于天的本真之性。然而三代以下的世道却是人相争利、物相夺杀、天下脊脊大乱的“以物易其性”,于此之世的人无不被外物所牵制。物于外物,则无疑是对生命本真之性的摧残和遮蔽。这类被物所异化的存在,又被庄子称为“弱丧”。“弱丧”一语出自《齐物论》:“予恶乎知悦生之非惑邪!予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪!”庄子认为一味地悦生而恶死就好比少时离家而终不知归乡的“弱丧”。这种“弱丧”又有着更深一层的隐喻。在庄子看来,悦生而恶死皆代表着对生命本真之性的悖逆,换言之,亦是一种“物于物”。只不过此类的所物不是外界的某种存在,而是生命自身的执心所产生的一种妄念。进一步

说,悦生而恶死不知归者,谓之“弱丧”之徒,世间诸般以物易性而不得返归本真的存在亦是如此。

“物于物”作为一种描述人被物所异化的存在状态或生存境遇,有多样的表现形式。简而言之,可归为三类:第一类是物于外在的功名巧利;第二类是物于世俗所规定的仁义礼乐;第三类则是物于知性的成见。下面对此三类形式依次进行论述。

其一,物于外在的功名巧利。世人贵身,生活于繁杂的人世间营营碌碌以求存身,本无可厚非。拥有一定的物质生活资料亦是世人得以存活的必不可少的前提。然人是逐欲的存在,在追逐存身之物时,往往被外在功名巧利蒙蔽住自身生命的本真之性,一味地残生伤性而惶惶不可终日。在庄子看来,世人物于外在的功名巧利,自以为可以存身养性,然实为天下之大害、大惑也,甚是令人可悲。《盗跖》篇曰:“今富人,耳营于钟鼓管籥之声……故观之名则不见,求之利则不得,缭意绝体而争此,不亦惑乎!”^{[1]528}这段论述对于“今富人”之刻画入木三分,世人物于外在的功名巧利的形象跃然纸上。上文所言及的“富人”,是追逐名利的世人代表,言说“富人”,亦是言说此类“世人”。世人渴望功名利禄,认为这些外在的东西才是他们可以存身养性的依据,是他们人生最大的意义之所在。世人之所以苦心钻营、欺伪巧诈、无所不用其极,其目的就是为了拥有功名利禄。然而这种物于功名巧利或者说被外在的功名巧利异化所得到的结果又是什么呢?不过是残生伤性而已,不过是乱矣、苦矣、疾矣、辱矣、忧矣、畏矣,对于存身尽性又哪里有丝毫的益处呢?不过是天下之至害,世间之大惑也。世人以功名巧利而存身,实不足矣!

外在的功名巧利对生命本真之性的蒙蔽还体现在“机心之辩”中。子贡南游于楚地见到

汉阴丈人耕作田地提水灌溉用力多而见功少时,二人由此展开了讨论。子贡追求功用,认为使用机械可以省人力而得大利。子贡的想法从追求功名巧利的角度来看不足为奇,可以说在庄子这里子贡代表着物于功名巧利之徒的共同想法。而在汉阴丈人看来,这种以机械之事为隐喻的功名巧利却是攫扰人心的,会对人的本真之性造成伤害,也就是庄子所说的“以物易其性”。汉阴丈人说:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备。纯白不备,则神生不定。神生不定者,道之所不载。”^{[1]235}“纯白”寓意生命的纯净之心,人心一旦物于外界的功名巧利,就会使自己被外物所主,从而摇摆不定、心迷神乱,于是作为生命先天承载的本真之道也就无从体现了。

其二,物于世俗所规定的仁义礼乐。如果说将世人所“物”的东西看作是人身上的枷锁的话,物于功名巧利是有形枷锁,那么仁义礼乐则是无形枷锁。庄子认为,物于仁义的存在就好比受了黥劓之刑。庄子借寓言人物意而子与许由的对话诠释了这个道理:“意而子见许由……许由曰:‘尧即黥汝以仁义,而劓汝以是非矣。汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎?’”^{[1]153}意而子从尧那里得到了教化,归来去见许由。尧作为儒家所称道的圣贤告诉意而子,立身行事要践行仁义而明辨是非。然而这一切在庄子看来,却是施加于人身上的刑罚。黥和劓是古代的两种酷刑。前者是在额头上刺字,又叫墨刑;后者是一种割鼻的酷刑。二者皆是对生命的残害。躬行仁义、明辨是非,对于生命的本真之性来说就好比受了黥、劓之刑,终再难游于大道之中了。同时,世人物于仁义礼乐在庄子看来是对人性的异化,是削性侵德使人失其常然的存在。“且夫待钩绳规矩而正者,是削其性者也;待绳约胶漆而固者,是侵其德者也……自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔

命于仁义。是非以仁义易其性与?”^{[1]177}就生命体来说,每个存在都有其为之所以然的规定或本质,这种本质叫做常然或本真之性。在庄子看来,这种本真之性是不需要以钩、绳、规、矩等外在事物约束的,然而世人却人为地设定出仁义礼乐来约束、改变人的本真之性,这样做的结果就是“天下莫不奔命于仁义”,世人陷于仁义的枷锁而不自知矣。

其三,物于知性的成见。所谓“知性的成见”是说由知性思维而产生的经验性的认知或见解,此种成见又源于“成心”^{[2]50}。《齐物论》云:“夫随其成心而师之,谁且无师乎?奚必知代而心自取者有之?”庄子认为,成心是一切是非动乱的根源,物于自己的成心可谓是最大的异化。对于成心,成玄英疏云:“夫域情滞著,执一家之偏见者,谓之成心。夫随顺封执之心,师之以为准的,世皆如此,故谁独无师乎?”^{[1]32}有了成心也就有了是非,如果说没有成心而有是非,就好比今天去越国而昨天就已经到了。这种说法是把没有的说成有的,而把没有的说成有的,就连神明的大禹都不能知道^[3]。世人皆物于师心,“自彼则不见,自知则知之”。物于知性的成见又如《秋水》篇中的河伯一样囿于自己已有的成见,自鸣得意而不知有海。且看《秋水》篇的论述:“秋水时至,百川灌河……于是焉河伯始旋其面目,望洋向若而叹曰:野语有之曰:‘闻道百,以为莫若己者。’我之谓也。”文中的河伯看到秋水时至,百川都汇集到了黄河中,此时的黄河之水甚是宽阔,两岸与河中的水洲不辨牛马,于是洋洋自得,以为天下的盛美都集尽于其一身了,此时的河伯无疑是被他的知性思维成见给蒙蔽了。而当河伯顺流东行观看海之无穷之后,才发觉自己的无知和可笑,于是发出感叹说:“闻道百,以为莫若己者。我之谓也。”对于这句话,成玄英疏道:“百是万之一,诚未足以自多,遂谓无如己者,即河伯之谓

也。”^{[1]305}世人所物于的成见亦正如河伯这样,坐拥一井之天,而始终难见于大道,其对于生命的伤害亦是无穷无尽的。

二、物物而不物于物

与上述“物于物”的生命困境相对,庄子在《山木》篇中提出了一种指向生命自主境界的“物物而不物于物”的思想。《山木》篇云:“庄子行于山中……物物而不物于物,则胡可得而累邪!”庄子与其弟子行走于山林之中,见识两种不同的生命境遇:一是山中之木,因其不材而避免了斧斫之祸得以终其天年;另一个是主人之雁,却因无用而死。于是乎,一个矛盾就产生了:为何都是一样不材,所得到的下场却迥然不同?庄子的弟子对此感到十分困惑,于是向庄子发问:处于这样一个极端的困境中先生将如何呢?弟子的这个提问就涉及到了生命存在的自主性问题。所谓的“材”与“不材”,其实言指的是生命自身与外物的关系,假若说单指生命本身,就谈不上材用的问题,材用是落实到具体的人世关系而言说的。

在庄子看来,生命总是在无奈中与外界被动地发生关系,从而被这种无可奈何的关系所缠绕而陷入被迫性的困境之中。针对弟子的这个提问,庄子提出了一种“物物而不物于物”的逍遥游世的方法。首先是置身于“材”与“不材”之间。“材”与“不材”之间虽是一个很明高的涉世之方,然而是有缺陷的。因为这种似是而非的方法看起来很高明,总还是不免于累患,更根本地说,是还没有脱离那种被迫性困境所营造的利害关系。于是,庄子就进一步言说,若是可“乘道德而浮游”,则就不会有任何累患了。没有美誉也没有毁辱,像龙蛇一样时隐时现,与时共化,而不偏滞于任何一方,一上一下,顺应于自然,游心于万物的根源,“物物而不物于物”,则哪里又有累患呢!于此之方,才消解

了那个生命的被迫性困境,从繁乱的利害关系的牵绕中超脱出来,从而彰显生命的自主性。生命何以得其自主?就在于此处的“物物而不物于物”。对此,清人刘凤苞在《南华雪心编》中言道:“主哉乎物。宰乎物之中,仍超乎物之外,万物且藉之以为消息,是命物之化,而不于物同为一物也。”^[4]这是一种很微妙的境界。前文已经言到,生命总是在无奈中与外界发生关系,而生命的这个困境就是一种“物物”的关系,而“物物而不物于物”的作用就在于要在这种“物物”的关系中寻求一个不被外界利害关系所牵绕的主动性地位,亦即“命物之化而守其宗”。

《德充符》中的鲁有兀者王骀的用心就说明了这种“物物而不物于物”的道理。王骀是一位鲁国的兀者,所谓“兀者”也就是被刖去一足的残疾人,然而就这样一位兀者却在鲁国有很大的影响力。跟从王骀游学的人非常多而与孔子中分鲁国,明明是“立不教,坐不议”,却常常使人“虚而往,实而归”。这就使人感到很疑惑,像王骀这样的人,他的用心何在呢?对此,庄子曰:“审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗。”^{[1]104}“审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗”所说的也就是“物物而不物于物”,即持守生命的自主性。当物的世界发生变化而攫扰人心时,可以通过“物物而不物于物”,做自己生命的主宰来解脱;同时也只有持守住自己生命的自主性,才可以谈及逍遥游的境界。在此种意义上,“物物而不物于物”与庄子的“逍遥”之意相契合。

庄子哲学所追求的最终境界就是人生可以作得逍遥之游。《逍遥游》中言,“彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下”;《大宗师》中亦云,“茫然彷徨乎,尘垢之外,逍遥乎无为之业”。所谓“逍遥”所意指的应是一种破除外在限制而通达于无穷理想的存在状态。《逍遥游》中云:

“故夫知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者,其自视也,亦若此矣……若夫乘天地之正而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”庄子的这段论述,可谓道尽了逍遥的旨意。在庄子看来,有待于外界的算不上逍遥,如“知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者”都是以其身之能有待于外物,其生命是以外界的毁誉为其存在的意义。而这在战国时期思想家、道家思想传人宋荣子眼里是很可笑的,宋荣子做到了不以外界的毁誉而改易其心,然而宋荣子亦还是有待的人生,“定乎内外之分,辩护荣辱之境”还是意味着有内外、是非之别,只不过是相比于外界的存在而更看重自己的生命而已,这与之前的“知效一官”之辈并无本质区别。同样,列子的御风而行亦是如此。列子的境界固然摆脱了世俗的东西,不再执着于内外、毁誉的区分,然而他的“御风而行,泠然善也”仍是需要凭借风的存在,这亦是停留在有待之域。

可是假如可以做到“乘天地之正而御六气之辩”以游于无穷之域,则哪里还需要有待于外界而存在呢?此即无待了。庄子的这种破有待而逍遥的游世思想与其“物物而不物于物”的主张有暗合之处,前人就有以“物物而不物于物”一句释庄生之逍遥义。

东晋出入佛老的玄僧支道林在一日与时贤的集会上,语庄子逍遥意,别出心裁,为人所称赞。支道林的这段论述祥见于南朝刘孝标的《世说新语注·文学》篇中。刘孝标注云:“支氏逍遥论曰:‘夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言大道,而寄指鲲鹏。鹏以营生之路旷,故失适于体外;鸪以在今而笑远,有矜于心内。至人乘天正而高兴,游无穷于放浪。物物而不物于物,则遥然不我得;玄感不为,不疾而速,则道然靡不适。此所以为逍遥也。’此向、郭之注所未尽。”^[5]在刘孝标看来,支道林的逍遥义是向、

郭之注所未尽。支氏的逍遥义确然较于向子期、郭子玄的适性逍遥更胜一筹,或是庄子之本意^{[2]3},以至人之空静无碍之心,行于“物物而不物于物”之境,世间诸多纷扰莫不离我而去,无所不适而逍遥也。

三、“虚”与“忘”化滞归通

在庄子哲学中,“有待”与“无待”、“物于物”与“物物而不物于物”之间有一个很清晰的指向,即生命可以从“物于物”的困境走向“物物而不物于物”的逍遥人生。正如《逍遥游》中的北海巨鲲一样,在经历了“化”与“积”之后变身为九天之上的大鹏振翅九万里飞向南海的天池,只不过在人生的旅途中鲲鹏的“化”与“积”变成了“虚”和“忘”。

老子言:“为学日益,为道日损。”^[6]为学的历程是一个不断积累、不断做加法的过程,而为道则恰恰与为学相反,是一个做减法、不断地解构内心已有的认知的损之又损的过程。与老子的为道相似,庄子的逍遥游的人生境界也是需要通过对减损之法而后才可以达到的。在庄子看来,生命之所以会陷入“物于物”的被迫性困境,是因为内心充斥着太多的欲望,而做不到心“虚”的境地。有鉴于此,为了化解生命内心的阻滞,庄子在《人间世》中借颜回与仲尼之口提出了“惟道集虚”的“心斋”的修行方法。

在《人间世》的叙述中,颜回是一位积极救世的人物,在看到卫国的国君年壮行独、轻用其国、百姓生活在水深火热之中“死者以国量乎泽若蕉,民其无如矣”时,于是秉持儒家“治国去之,乱国就之,医门多疾”的仁者之心,想要前去卫国教化卫君。然而在仲尼看来,颜回这样做就将自己的生命主动地置身于被迫性的困境之中。因为在残暴的卫国国君眼中,颜回的做法实则是“以人恶有其美也”,也就是说以卫君的恶来夸耀颜回的美,而这种人被称作是

“啻人”。这样的话,颜回就必定死于“暴人”之前。当然,颜回既然敢于前去,就必定有一定的准备。颜回就向仲尼诉说了自己的办法,首先是“端而虚,勉而一”,其次是“内直而外曲,成而上比”。可是,颜回的这些办法虽好,仍解决不了他生命的被迫性困境。于是庄子就借仲尼之口讲述了“心斋”的为“虚”之道:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。心止于符。气也者,虚而待物者也,唯道集虚。虚者,心斋也。”^{[1]81}心斋即心灵的斋戒,就是让心“虚”化起来。关于庄子的“心斋”为虚之道,林希逸在《庄子虞斋口义》中如是说道:“气者,顺自然而待物以虚,虚即为道矣,虚者道之所在,故曰唯道集虚。即此虚字,便是心斋。”^[7]“心斋”便是“虚”,心灵的斋戒所求的目的便是使心“虚”起来。追求逍遥,心灵就不可以是“实”的,心“实”的话,就是人为地设置了一堵墙。所以,“心”只能是“虚”的,“虚”的心灵才是“通”的,就好比“气”一样,或者说“气”既是“虚”的也是“通”的。人如果以这种“心”虚去应世,则生命的困境自然就化解了。今天我们所说的“虚心”,正是由道家哲学点化而来。

在“虚”之后,庄子又提出了“忘”。庄子善用寓言寄事,对“忘”的论述也是借由颜回和仲尼之口展开的。《大宗师》云:颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣!”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣!”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”在颜回和仲尼的这段对话中,颜回做的事情只有一个,那就是“忘”:从忘“仁义”到忘“礼乐”,最后再到“坐忘”。在一般人看来,这种“忘”是一件很

可耻的事情,因为在一般人的眼中,颜回所忘的“仁义”“礼乐”是人之所以为人的本质规定,如果丢掉了“仁义”“礼乐”,人亦不可再称为人。例如,平日我们经常用“不知礼”“不仁不义”来说一个人真不是人,而颜回却遗弃了这些东西,真可谓是罪大恶极。然而,在庄子看来,颜回忘掉了“仁义”“礼乐”却是在一步步地通向“逍遥”“道”“物物而不物于物”。“仁义”“礼乐”之所以被“忘”掉,就在于它们本来就非人身所有。拥有这些东西不仅不能使人感到快活、逍遥,反而使人背上了沉重的包袱,难以作逍遥之游了。因此庄子认为,生命要撂下包袱逍遥游世,就需要“坐忘”。关于“坐忘”,郭象注曰:“夫坐忘者,奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹。内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。”^[1]¹⁵⁶“忘”的最高境界就是“形”与“心”内外皆忘。“形”与“心”或“知”组合起来就是一个生命存在的“己”。

在这世上功名易忘,惟己难去。《逍遥游》中的“至人无己,神人无功,圣人无名”,将“无己”一词放在最前面,未尝没有突出重点的意思。明末的憨山大师在其《庄子内篇注》中注解《逍遥游第一》时言道:“世人不得如此逍遥者,只被一个‘我’字所拘碍,只为自己一身之上求功求名。”^[8]就此而言,庄子言说的“坐忘”就是意在破除“形”与“知”对生命的束缚而“通于大通”。与“大通”相通,生命就不会有所偏滞了(无好、无常),也就是可以游于无穷的逍遥了。所以仲尼在听到颜回的“坐忘”之后叹服,并说要向颜回学习。

在庄子哲学中,亦有一词与“忘”的意义和作用相近,那就是“外”。“外”同样出自于《大宗师》:“吾犹守而告之,参日而后能外天下

……九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻。”所谓“外”就是外除、破除的意思,如同“忘”一样,在“外天下”“外物”“外生”之后再经历“朝彻”“见独”“无古今”的境地,最后进入“不死不生”的道境。入于“道”境也就意味着摆脱了“物于物”的生命困境而进入“物物而不物于物”的逍遥之境。

综上可知,从“物于物”到“物物而不物于物”,是一个生命由被迫性困境走向逍遥与自由的过程。在这个过程中,需要生命不断修持,用“虚”与“忘”之法,扫除附着在生命本真之上的污浊,使生命会通于无穷之境,以作逍遥之游。此种境界恰可用神秀的偈子予以说明:“身是菩提树,心如明镜台;时时勤拂拭,莫使有尘埃。”^[9]

参考文献:

- [1] 郭象,成玄英. 庄子注疏[M]. 北京:中华书局, 2016.
- [2] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:商务印书馆, 2007.
- [3] 李振纲. 大生命视域下的庄子哲学[M]. 北京:人民出版社,2013:66.
- [4] 刘凤苞. 南华雪心编[M]. 北京:中华书局, 2013:447.
- [5] 徐震堦. 世说新语校笺[M]. 北京:中华书局, 1984:119-120.
- [6] 王弼. 老子注[M]. 北京:中华书局,1986:132.
- [7] 林希逸. 庄子庸斋口义[M]. 北京:中华书局, 1997:63.
- [8] 憨山. 庄子内篇注[M]. 武汉:崇文书局,2015: 3.
- [9] 慧能. 坛经校释[M]. 北京:中华书局,2012:14.