

庄子与克里希那穆提的知识论比较
THE EPISTEMOLOGY of ZHUANGZI and JIDDU
KRISHNAMURTI : A COMPARATIVE STUDY

林永信
LIM JONG SHIN

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman

SEPTEMBER 2011

庄子与克里希那穆提的知识论比较
**THE EPISTEMOLOGY of ZHUANGZI and JIDDU
KRISHNAMURTI : A COMPARATIVE STUDY**

By

林永信

Lim Jong Shin

本论文乃获取硕士学位（中文系）的部分条件

A Dissertation Submitted to Department of Chinese Studies,

Institut of Chinese Studies,

Universiti Tunku Abdul Rahman

in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

Master of Arts (Chinese Studies)

September 2011

摘要

本论文选择了庄子与克里希那穆提这两位东方圣哲作为比较研究，主要原因是两位哲人都是对东方乃至全世界有影响的人物，其思想体系虽非完全一致，却有可比较的相似之处。先秦“轴心时代”的庄子与道家始祖老子并称，是素称“老庄”思想体系中的重要道家代表人物，其思想体系是一个超越时空的道家哲学，以“道”作为本体论和认知观。而印度近现代的克里希那穆提，则与佛教中大成就者龙树菩萨并称，是新世纪的心灵导师，佛教学者优帕迪雅吉赞颂他为实践佛教哲学“中观”的导师。克氏这位心灵导师，与20世纪60年代发起的“新时代运动”(New Age Movement)紧密相关，在印度乃至西方皆有深刻的影响力，提倡“爱、自由、行动”的知行观。两位哲人对于各自纠纷紊乱的时代，并非汲汲经营去建立某种国家主义或体系制度，反而力主对人类的生命和精神进行内省而外化，并身体力行地指引出了另一条路，他俩由始至终的一生起坐言行中，皆贯彻着悟道的工夫修养。两位皆属东方哲人的灵性上相通之旨趣，恰好提供了人们进行反思、互动和创造的空间，亦是笔者这篇论文进行比较研究的肇始。本论文主要集中在三部分：庄子的知识论，克里希那穆提的知识论，以及两位哲人知识论的比较。

Abstract

The Epistemology of Zhuangzi and Jiddu Krishnamurti : A Comparative Study

This paper is focus on Zhuangzi and Krishnamurti as comparative studies. Both of them were influential people in East and the world, which their ideology can be connected but have fews different each other. Zhuangzi and Laozi are Taoist representative, which called as “Lao-Zhuang”. Zhuangzi’s ideology is "Tao" as a concept of ontology and cognitive. In India, Krishnamurti and Nagarjuna are spiritual mentor. But, a Buddhist scholar Jagannath Upadhyaya believe that Krishnamurti is a superior practice Buddhist philosophy . Krishnamurti also is a important ideological master during “New Age Movement”. He advocated the concept of "Love, Freedom, Action". Zhuangzi and Krishnamurti were anti advocate for human life and spirit of introspection, then into the external environment. Both of them practice the concept whole life. Both of them connected on the spiritual purport, which provides people to reflect, interact and create. Therefore, this factor motivate my choice of compare Zhuangzi and Krishnamurti’s epistemology as the research focus. This paper consists of three parts. The first part provides basic perspectives of Zhuangzi's epistemology. The second part concentrates on the discussion of Krishnamurti’s epistemology, and the last past will compare both philosopher’s epistemology.

谢词

这篇论文耗费了四年时间，最终在周遭家人、挚友们和师长的鼓励下得以完成，幸亏没有因种种的环境因素、心理因素导致半途而废。在此，必须对所有在笔者修读硕士期间，一直陪伴和支持笔者走下去的各位仁兄，致以最诚恳的谢意。与彼同时，撰写研究论文期间，导师金进博士给予了笔者最大的自由和空间，亦在日常扮演监督及引导的重要角色，笔者深深感激、感恩。另外，前导师严家健博士在离开拉曼大学以后，依然乐意给予指导，笔者对前导师的厚爱，永不敢忘怀。家人方面，父亲对笔者一切又一切的谅解和支持，是笔者最大的安慰，感激慈父。谨以这本研究的成果和心血，与大家共享喜悦。

论文核实书

本硕士论文《庄子与克里希那穆提的知识论比较》为林永信亲自撰写，
是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

(金进博士)
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系助理教授

日期：_____

拉曼大学 中华研究院

日期：_____

硕士论文提交

此证林永信（学号：06ULM07621）在中华研究院中文系金进助理教授指导之下，经已完成此一题为《庄子与克里希那穆提的知识论比较》的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（林永信）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：林永信

日期：5.10.2011

目录

摘要		ii
谢词		iv
论文核实书		v
论文提交书		vi
论文声明		vii
第一章	绪论	1
	一 研究动机	1
	二 前人研究成果	4
	三 研究方法	7
	四 小结	8
第二章	两位哲人的时代背景	9
	一 庄子生活的时代背景	9
	二 克里希那穆提生活的时代背景	15
	三 后人对两位哲人的概述	23
	四 小结	26
第三章	庄子的知识论	27
	一 庄子知识论的内容	27
	二 庄子的客观唯心主义	29
	三 庄子认识论的功能	33
	四 小结	41
第四章	克里希那穆提的认知观	42
	一 印度哲学中的知识论	42
	二 克里希那穆提的认知观	44
	三 以自我为中心的活动	47
	四 克里希那穆提认知的方法	50
	五 小结	54
第五章	庄子与克里希那穆提认识论之比较	56
	一 蒙蔽真知的议题	56
	二 真知究竟为何物？	67
	三 真知的功能	74
	四 余论	84
第六章	结语	86
参考书目		93

绪论

第一节 研究动机

选择了庄子与克里希那穆提（Jiddu Krishnamurti）这两位哲人作为论文研究，主要原因是两者都是对东方乃至全世界有影响的人物，而且思想体系上有相通之处却又不完全一样。先秦时代的庄子是与老子并称的道家代表人物，一般称“老庄”，他的思想体系是一个超越时空的道家哲学；而印度近代的克里希那穆提，则是与佛教中大成就者龙树菩萨并称的心灵导师。佛教学者优帕迪雅吉（Jagannath Upadhyaya）认为他是实践佛教哲学“中观”的导师。克氏也是与 20 世纪 60 年代开始的“新时代这动”¹ 紧密相关的思想大师，在印度、美国和英国有非常大的影响。尼采有曰：“优良的金句和警句，不管任何时代都和食物一样有滋养，而且能活上几世纪。”如今，这两位远古和近代的人物都跨越了时空、地域和语言等，在他们逝世之后仍照耀着世界，发挥了薪尽火传的影响。

为集中探讨庄子与克里希那穆提的比较研究范围，经过一番斟酌之后，决定把论文题目设为：《庄子与克里希那穆的知识论比较》。以庄子思想体系为主干，而克里希那穆提的思想体系则用来做比较。对于研究庄子思想主要以《庄子〈内篇〉》为中心，而克里希那穆提则以他的著作：《最初与最后的自由》（*The First and Last Freedom*）、《生命的诠释 I》（*Commentaries on Living : First Series*）、《生命的诠释 II》（*Commentaries on Living :*

¹ 新时代运动，或称新纪元运动（**New Age Movement**），是一种去中心化的社会现象，起源于 1970 至 80 年西方的社会与宗教运动。新纪元运动所涉及的层面极广，涵盖了灵性、神秘学、替代疗法，並吸收世界各个宗教的元素以及环境保护主义。它对于培养精神层面的事物采取了较为折衷且个人化的途径，排拒主流的观念。另外，**自我心心灵**（self-spirituality）、**新心灵**（New spirituality）以及**身-心-灵**（Mind-body-spirit）等词汇指的都是新新元思想。“文化创造（Cultural Creative）”与“新典范（New Paradigm）”也都是新纪元的用语。详文请参阅 Heelas, Paul. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Blackwell Publishing. 1996, p116.

Second Series)、《生命的诠释 III》(*Commentaries on Living: Third Series*)、《超越时空》(*The Ending of Time*)、《论冲突》(*On Conflict*)、《学习与知识》(*On Learning and Knowledge*)、《与爱同在》(*Meeting Life*)、《从已知中解脱》(*Freedom From the Known*)、《点亮自性之光》(*The light in Oneself*)及《人生中不可不想的事》(*Think on These Things*)诸书作为参考文本。

盖因历代以来，学者们对《庄子》三十三篇究竟是否完全出自于庄子之手笔多有争议，然而大致上都比较认可《庄子〈内七篇〉》乃庄子本人撰写，而且是庄子思想的主轴，另外的〈杂十五篇〉和〈外十一篇〉则有可能由庄子后学所作²。同时，克氏的教诲经过其追随者整理、纪录后，出版成 70 多种著作，并被翻译成 47 国语文。其中《最初与最后的自由》与《超越时空》是克氏当中十分重要和具有代表性的著作，是研究克氏思想不可或缺的文本。在这本克氏的文章和演讲录音的文集里，读者会发现到与当代有关人类基本问题的清楚论述，而谈论的层面囊括了人生、社会、知识和生死的论述。

知识论作为哲人对世界认知的主要哲学问题之一。“这/那是什么？”当这个问题被提出来时，它至少能够以两个步骤来处理。亚里斯多德曾说：“有两个东西完全可以归功于苏格拉底，那就是归纳³辩证和一般定义。”当尝试回答：“这/那是什么。”即已经把问题指定在某一个范围里，“是什么。”则尝试为一个事物给予定义，哲学称之“精神助产术”。由此可见，哲学家都尝试运用各自的思考、体验和印证，去为人们服务，尝试为各种生命和精神上的困惑，寻找出一个出口。哲学家与科学家最明显的区分，在于前者是思索人类生命

² 有关历代学者对庄子著作的考证详情，请参阅刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1988。

³ 需要注意的是，近现代西方哲学界并不认为归纳法适合所有研究的认知探索，十八世纪的哲学家休姆就曾提出了“休姆难题”(Hume's Problem)(又称之为归纳难题)(Problem of Induction)，这是哲学史上著名的“哲学丑闻”。休姆的归纳难题至今未解，而在 1954 年，哲学家古德门(Goodman, Nelson)又提出了著名的归纳新谜(Newriddle of Induction)，又称之为翡翠悖论(Emerald Paradox)。详文参阅彭孟尧：《知识论》，台北：三民书局，页 207-209。

精神的问题如何通过内在的修养工夫认知，后者则是思索人类生活需求的问题如何通过外在的技术去“解决”。形成哲人认知观的体系，笔者认为大约离不开两方面：一、个人的性灵和智慧的觉醒；二、对处身时代背景的回应。

庄子生活在中国远古的战国中期，也是德国学者卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所谓的轴心时代，当时，社会生活的各个方面都发生着剧烈的变化，儒墨两家的门徒都奔走于各国诸侯之间，矢志恢复旧传统或重建社会秩序和制度。而克氏一生则经历了印度殖民统治与独立政权的交替，印度国内印度教徒和伊斯兰教徒之间的纠纷和仇杀，印度和巴基斯坦及孟加拉的建国和冲突⁴，加上两次的世界大战、越战、冷战等大事件。与同时代的主要社会改革派不同的是，两位哲人对于各自纠纷紊乱的时代，不是汲汲经营去建立某种国家主义或体系制度，反力主对人类的生命和精神进行探索，并身体力行地指引出了另一条路，而且由始至终的一生中起坐言行，都贯彻着他们的理念。庄子言道，克氏主张自觉。虽然庄子和克氏在时空上相距万里，但二人却提出了相似的思维，这是一个有趣的现象。

正是这两个哲人相通却又不完全一样的思想，提供了人们思考和探索的空间，亦是这篇论文进行思想比较的研究动机。同时，将这两位哲人的哲思放置在同一个天秤上，有着其特殊的意义和价值。选择克氏作为庄子比较研究的对象，主要考量两位圣哲方方面面的共性：

- a. 两位哲人皆非经院式、学者型或宗教流派的哲学家，而是通过自身灵性的工夫和修

⁴ 有关印度的社会改革与政变动荡，请参阅林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004。

养而悟道的觉者⁵，并且不主张建立任何程式化的知识型体系；

- b. 两位哲人采取开放而平等的态度回应各种阶级的人物，无论对方是王侯贵族、市井小民或知识分子，而其思想并不专为社会特种阶级服务或特设；
- c. 两位哲人认为人处于这个大宇宙之间，必须通过人的个体生命去探究宇宙之道/本质⁶，并非把精神寄托于制度、组织或者任何权威以求解脱；
- d. 两位哲人即使面对着纷扰乱世，并没有主张人要隐匿山林而独善其身，同时两位哲人在纷扰的乱世中，心理素质、精神意识全然处于澄清而健康的状态。

第二节 前人研究成果

自从东西方文化和哲学会通的交流以来，庄子可谓在道家人物中常被作为比较研究的案例和对象。其中，代表性的研究成果有：

刘笑敢的〈庄子与沙特的自由观〉⁷。刘笑敢认为庄子与萨特都是颇有才华兼一身二任的哲学家和文学家，敢于向传统挑战和标新立异，同时有着知识分子清高孤傲的气节，蔑视权贵和名利，并拒绝和统治者合作。刘笑敢指出两人都以个人如何生存的问题作为哲学思想的核心，并且着重个人的自由为哲学理论的第一要义和人生的最高目标。刘笑敢比较研究的动机旨在于，对庄子与萨特的自由观作出剖析，揭示两种自由观的异同及其理论上的得失。刘笑敢的比较研究方式，有裨于后学对庄子的比较研究提供了一些深入的理

⁵ “所有中国重要的哲学家都是自身一生是他的哲学理论的观点写照，他的行谊是他的理论形态的实践历程，他的人格是他的理论最终证立。”摘自杜保瑞：《功夫理论与境界哲学》，北京：华文出版社，1999，页72。

⁶ “经验上的知识确实是客观的历程，但那还不是终极的结论，这就同于宇宙论的开发最终仍需本体论的辩证……”摘自杜保瑞：《功夫理论与境界哲学》，北京：华文出版社，1999，页93。

⁷ 刘笑敢：〈庄子与沙特的自由观〉，收入刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1993，页318-340。

论和视角的探讨。

陈鼓应的〈尼采哲学与庄子哲学的比较研究〉⁸。陈鼓应尖锐地指出尼采和庄子皆在中西哲学史上提出了各自和以往的哲学家不同的价值观念。他认为庄子和尼采都以价值相对主义为立场，而否定长期为人们安然接受，甚或绝对化的传统价值。庄子运用价值相对主义而否定礼制文化的善恶观；尼采则运用价值相对主义而否定基督教文化的善恶观及其以上帝为绝对价值的准则。与刘笑敢相比，陈鼓应的比较研究更倾向认知的探讨，也进一步突现了作为道家的庄子哲学，在知识论上能够与西方哲人比较研究的更大空间。

尔后，庄子的比较研究从东西思想比较，延伸至中印思想交会的领域，如冯禹的〈庄子与印度商羯罗之比较研究〉⁹。冯禹提出，先秦道家的庄子与印度吠檀多学派的最大代表商羯罗在知识论方面的观点有许多相似性，譬如两位思想家都把知识分为两个等级，低等认识以物为对象，仅具有相对性，高等认识则是对于至上本体的体悟；通过对于低等认识的局限性揭露和以直觉为特征的神秘主义精神修炼，认识主体可以与本体合一，实现由有限到无限的超越。冯禹对于中印哲人的比较研究，印证了中西思想即使有时间和空间的巨大差距，但是所提出的相似理论这个有趣的现象，有值得认真作比较研究的价值。

这现象说明了庄子哲学中“道”蕴涵的丰富性和包容性，使它这个有机体能够回应及融贯不同的精微哲思。关于克氏的研究著作，有三者是不可或缺的重要文献和档案：

普普尔·贾亚卡尔（Pupul Jayakar）著的《克里希那穆提传》¹⁰。她不仅是印度著名哲学家及文艺界领袖，也是克里希那穆提基金会副会长。她与 53 岁的克氏会晤后，折服

⁸ 陈鼓应：〈尼采哲学与庄子哲学的比较研究〉，收入陈鼓应：《尼采新论》，上海：上海人民出版社，2006，页 97-141。

⁹ 冯禹：〈庄子与印度商羯罗之比较研究〉，收入陈鼓应主编：《道家文化研究》（第一辑），上海：上海古籍出版社，1992，页 265-275。

¹⁰ [印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，深圳：深圳报业集团出版社，2007。

于克氏教诲中的智慧与洞见，从此跟随其左右致力其教诲的传播。由她撰写的这本传记是克氏传记中最重要的一本。书中采用了许多作者和克氏对谈的笔记，如克氏和友人、克氏与相关组织以及一些私人札记的文件和信件。更重要的是，这本传记是克氏授权作者撰写的一本书，许多新的和完全没有发表过的资料也一并收入。¹¹

R.K.Shringy 的《论克里希那穆提的哲学体系》（*Philosophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*）¹²。这本是作者就读印度的 Varanasi University 的哲学系，所呈交的一本博士论文。这本论文分为两大部分，第一部分详细地论述了克氏教诲的轮廓，第二部分则深入探讨克氏革命性的思维。文中涉及了克氏探索人类的难题、对真理的追求、自我的觉醒、关系的真谛等等。无论作为学习克氏哲学的入门或研究，都是一本重要的研究成果，具有很大的参考价值。

*The Krishnamurti Text Collection*¹³ 电子数据库。这是克里希那穆提基金会为了方便克氏教诲的传播，最新研发的数据库。作为目前最可靠和最快的搜索引擎，数据库里收入了所有有关克氏的第一手资料，包括了克氏的笔记、公开演讲、日记等等。除此之外，数据库里还记载了克氏重要的私人对谈，如与著名量子物理学家大卫博姆（David Bohm）的对谈录及其他。这个最新研发的高科技产品，为研究者提供了很大的便利。关于克氏中译本中的重要人物或地域及原文，笔者皆引用这个工具进行最可靠的核对工作。

以上都是研究两位哲人重要的文献和档案。以下将进一步谈论研究方法。

¹¹ 除了《克里希那穆提传》一书，尚可参考[美]艾芙琳娜·布劳著 吕文静译：《克里希那穆提画传》，深圳：深圳报业集团出版社，2010。此乃目前最新而有相当参考价值的克氏传记中译本，其中收入了作者采访 60 知名人物对接触克氏的回忆录。

¹² R.K.Shringy , *Philosophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1977.

¹³ Krishnamurti Foundation of America , *The Krishnamurti Text Collection*, Ameirca : Krisnamurti Foundation Trust, 1991-2006 .

第三节 研究方法

本论文主要研究方法，乃通过文本分析和比较作为出发点。关于庄子哲学的探讨，除了前人研究成果，笔者将采用郭庆藩撰的《庄子集释》作为主要的参考底本；至于对克氏的思想体系，笔者将集中在上述的克氏著作。笔者将就两位哲人留下的文献，在确定若干判准之后，分别比较其相似性、差异性等等。这个文本分析的比较法可以分为三种：a. 利弊得失之分析，先就两人哲人的认知观加以比较，不另外提出新的看法，也不加以肯定或否定；b. 举出不同的说法予以比较，并予以肯定或否定；c. 创发新的概念，可能对现有的说法有所修正。

关于庄子哲学的研究，前人已有不少的研究成果，除了在第二节提出的前人研究，值得注意的是近年来，总结和反思不同时代的研究成果，成为了后学研究者的一个需要。张京华的《庄子哲学辨析》¹⁴附录的〈庄学通览〉记载了两汉至清代、20 世纪初至 40 年代、50 年代以来中港台的庄学研究，甚具参考价值。而中国学者方勇则在 2008 年完成了近二百万字的巨著《庄子学史》¹⁵，不仅运用了传统的训诂、史论等结合的方法，同时还采用了西方诠释学和文本细读的方法。关于克氏，中文媒体已经陆续把其著作不断翻译，中台两地都有很不错的一系列译本，而中国近年更翻译了许多过去台湾尚未翻译的克氏著作。此外，对于克氏资料的检证，可以通过目前电子资料的搜索和评估。以上都是笔者将注意和加以利用的前人研究成果。

¹⁴ 张京华：《庄子哲学辨析》，沈阳：辽宁教育出版社，1999。

¹⁵ 方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008。

小结

香港中文大学哲学系教授李天命曾说：

“教育家的理想在于启发人的思考，野心家的梦想是要取代人的思考。

愚人只知接受思想的灌输，智者则重视掌握思维的方法。”

“胡乱思索问题，仿佛用蛛网去捕捉风的颜貌一样，终是毫无所得的。正确的思维方法，就像荒夜里的一盏风灯。提着自己的风灯，照亮未知的旅途，这就叫做独立思考。”

“智者探索真理，教育家传播真理，手握极权的人则负责制造‘真理’”¹⁶

庄子与克氏之哲思，明显地从世俗和传统的枷锁中跳脱了出来，本论文将立足在对两位哲人如何思索人生、社会反思、知识新观点等等问题理解上，寻找出相近和差异之处，并指出其对生命的诠释。

笔者希望通过文本分析所进行比较研究，能够印证心里的一个假设，即两位圣哲对于现实社会和强调功利的反动，都主张以发自个人内心的改革和创新来处理。他们理解到更重要的是让人去认识个人自身的“本来面目”，而并非强加上了种种功利标准的“应有面目”。两位哲人共同之处，简单来说主要可以诠释及归纳成“心灵之反动”。与彼同时，笔者亦冀望针对一般见解认为庄子及类似哲学家（如克氏）等同于消极、悲观和虚无主义的说法，尝试作出另一番看法，证明这两位哲人的内在思维是充满理性和实践智慧的。

¹⁶李天命：《李天命的思考艺术》，香港：允晨文化，1992，页 68-69。

第二章 两位哲人的时代背景

哲人生活的时代背景，是造就其伟大思想特性的重大因素之一。庄子和克里希那穆提，两位哲人处在的时间和空间，虽然相距了数千年，然而，他们都是时代的思想巨人，盖因他们处在不平凡的局势中，这个局势的不稳定有其负面的共同点，即战争频密和人心惶惶的年代。考究两位哲人的时代背景，有助于间接了解他们知识论的形成，以及其认识论对社会背景的现象、乱象之回应。

第一节 庄子生活的时代背景

中国的战国（公元前 475-前 221 年）时期是一个历史发生巨大变化的时期，在社会各方面都有开创性的建树，也是学术文化繁荣的时期。¹⁷ 由于中国文明具有注重世俗的特性，一般上杰出的思想家都倾向于首先成为注重实际的政治家，他们极力争取各国统治者接受自己的观点。他们在履行和辩论的过程中，吸引信徒，逐渐形成各自的哲学学派。当时各种思想都十分活跃，因此被这一时期称为“诸子百家”时期。¹⁸ 然而在这当中，比起当时奔走于各国诸侯之间的儒墨门徒，代表着道家的庄子反其道而行，独树起了游世¹⁹思想的这一面旗帜。

庄子所处的时代充满各种社会矛盾，无论政治、经济还是思想、文化，都处于急剧变化的动乱之世。他生活在战国中期。有关庄子的活动时代、生平、身世，《史记·老子韩

¹⁷ 张岂之主编：《中国历史十五讲》，北京：北京大学出版社，2003，页 29。

¹⁸ [美]斯塔夫里阿诺斯 著，董书慧 等译：《全球通史》，北京：北京大学出版社，2005，页 157。

¹⁹ 从思想史的发展线索看，庄子思想是隐者理论中出现的一个新派。以往的隐者对可以躲开政治黑暗，而找到个人适宜生活方式这一点大体上是乐观的，这种乐观信念显然是隐者群在乱世日益壮大的精神支柱。庄子第一个打破了这种个人避世生活的乐观信念，认为人生在世无法摆脱黑暗与痛苦，因此提出游世理论以取代传统的避世理论。转引自颜世安：《庄子评传》，南京：南京大学出版社，2004，页 36。

非列传》有一段二百多字的简要记载：

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箝》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。

楚威王闻庄周贤，使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我！我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”²⁰

根据马叙伦《庄子年表》考证，对于庄子生卒年，做出了一个比较宽的上下限，即从周烈王七年（公元前 369 年）至周赧王二十九年（公元前 286）。除了马叙伦的考证之外²¹，所有此类考证，根据都主要是《史记》庄子本传和《庄子》中所记庄子生平事迹。²²对此，张恒寿说得好：“本来先秦诸子，除了孔子、孟子几人外，都是根据其生平事迹、交游往来，大致推定的，所以凡是肯定说生于何年卒于何年者，反而显得意义不大而远于科学了。”²³

德国学者卡尔·雅斯贝尔斯在《人的历史》中说：“公元前 800 年到公元前 200 年间所发生的精神过程，似乎建立了这样一个轴心。在这个时候，我们今日生活中的人开始出

²⁰ [汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982，页 2143。

²¹ 其他学者也提出一些不同的考证，最后得出的结论与马氏提出的上下限相差都不甚远。任继愈归纳五种说法。1.生于公元前 369，死于前 286 年(马叙伦)；2.生于公元前 355，死于前 275 年（吕振羽）；3.生于公元前 328，死于前 286 年（范文澜）；4.生于公元前 365，死于前 290 年（杨荣国）；5.生于公元前 375，死于前 295 年(闻一多)。见任继愈：《庄子探源》，《哲学研究》1961 年第 2 期。转引自颜世安：《庄子评传》。

²² 颜世安：《庄子评传》，南京：南京大学出版社，2004 年再版，页 4-5。

²³ 张恒寿：《庄子新探》，武汉：湖北人民出版社，1983，页 13。

现。让我们把这个时期称之为‘轴心的时代’。这一时期似乎充满了不平常的事件。在中国，诞生了孔子和老子，中国哲学的各种派别正在兴起，这是墨子、庄子以及无数其他人的时代。”²⁴

正值“轴心的时代”的春秋战国时代是一个苦难的时代，也是中国历史与文化的轴心时代。先秦道家思想正是这一个时代的理论结晶，也兼是这一个时代之恶与人生之苦的一次哲学升华。从一个宏大和久远的历史背景看，当时的道家哲学产生了正面积极的价值，其超迈前人的哲学突破，和对生命、自由、个体的基本价值关切、使它成为轴心时代重要的一分子。²⁵

而从《庄子·天下篇》看，那时代“天下大乱”。大乱的主要表现首先便是战乱。当时，周朝已经名存实亡，代之而起的是诸侯放恣、群雄争霸的局面。各路诸侯铁马金戈，逐鹿中原，大国兼并小国、小国反抗大国，以及大国之间时而连横时而合纵的战争连年不断，此起彼落。据陈汉章《上古史》统计，战国 200 多年中，各诸侯国间相互用兵 220 次，几乎每年每天都在打仗。战争不仅非常频繁，而且规模不断扩大，达到前所未有的地步。一场大战，双方往往动用几十万兵力，死伤少则几万，多则几十万。²⁶基于此，孟子不无感慨“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。”²⁷同时，与社会混乱相一致的是，思想界亦复如此。

由于社会经历着剧烈的动荡和混乱，并正值百家争鸣，文化遂成为一种强烈的需要，“士”的这一阶层大量出现。这种社会与文化状况，对庄子思想的孕育而形成起着重大作用。当时，孟子正游说各国，墨家门徒遍天下，齐国“稷下之学”也正当鼎盛，而庄子却主

²⁴ 转引自梁银林：《超越江湖——庄子的智慧》，台北：鹰汉文化，2003，页 14。

²⁵ 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海：上海人民出版社，2000，页 21。

²⁶ 梁银林：《超越江湖——庄子的智慧》，页 13。

²⁷ 李学勤主编：《十三经注疏·孟子注疏》，《离娄章句上》，北京：北京大学出版社，1999，页 202。

动地选择了“无用”和贫困。《庄子》中描述他身住陋巷，以织草鞋为生，饿得形容枯槁，面孔黄瘦，受人讥嘲，有时甚至连温饱都无法解决，还得向人借米。他见魏王时，也只是穿着打补丁的粗布衣服，踏着用麻绳绑着的破布鞋。²⁸

但《秋水》、《列御寇》中都曾描述他断然拒聘的故事，《史记·老庄申韩列传》中也曾记载楚威王欲聘庄子为相，庄子却坚持立场地表明“宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终生不仕，以快吾志焉”。²⁹虽然一些学者（如宋人黄震，今人钱穆等）认为，这些故事有可能是庄子或后人为抬高庄子地位而杜撰的。然而，若深入研究庄子对富贵荣华视如敝屣，向往和追求逍遥自在的生活态度，则发觉这说法有待商榷，盖因庄子的志趣不在于沽名钓誉，故无杜撰故事来抬高身价的必要。举凡《庄子·山木》庄子曾有一次见过魏惠王，穿的是粗布的补丁衣服，用麻线系的草鞋。魏王说：“何先生之惫邪？”庄子回答说，我这是“贫”不是“惫”。这桩事说明了庄子不以物资上的贫乏为苦或可耻，亦不影响他精神上的富足而自在。

唯有真正深入庄子哲思中，方才会体解到他拒聘的心智。盖因，庄子通过对人类历史的考察和反思，深刻感觉到自己所处的时代已是世衰道微，道德沦丧，到了无可救药的地步。政治改革、明君贤臣、忠义之士等等，都对拯救乱世起不到根本的作用，都无法使苦难世界的人们走出痛苦的深渊。基于此，庄子另辟蹊径，想为人类找到一条精神解脱的出路。³⁰

由于对人间苦难的难以忘怀，庄子与那些远离现实、与世隔绝的隐士明显不同。他始终以一个普通的贫穷人之身生活在社会群体之中，顺随着命运的安排，默默地体验人生的

²⁸ 方勇：《庄子讲读》，上海：华东师范大学出版社，2005，导读页2。

²⁹ 方勇：《庄子讲读》，导读页2。

³⁰ 梁银林：《超越江湖-庄子的智慧》，台北：鹰汉文化，2003，页26。

苦楚，冷静地观察乱世的变化。他不但和朋友、弟子一道讨论社会人生的各种问题，而且在合适的时候，他也会不卑不亢地同一些国君会晤、交谈。因此，与其说庄子是一位出世、弃世的隐士，倒不如说他是理想上的超世者、口头上的顺世者、行动上的游世者。³¹学者王叔铭³²和王介英甚至认为，庄子是一个“入世而超世”的古代圣贤。³³上述两个说法显得客观而公允，盖因，庄子与下层阶层的各色人物交往密切，不仅有渔人、船夫、工匠、屠者、农人，也包括当中的隐者，如受过刑残的高人、导引养生之士、钓鱼闲处者、神秘主义者等等。

《史记》和《庄子》二书都未曾提到庄子的家。庄子出生什么样的家庭里，现在已经无从考证了。但是许多学者都认为，庄子应是一个没落贵族家庭出生，是贵族后代。颜世安指出两点，第一，庄子有很高的文化修养，学识渊博，《史记》本传说他“其学无所不窥”。这一般来说当与家世出身、从小所受的教育有关。战国时代，平民从学一般倾向于通过学习知识改变社会身份和地位，不大会对缺乏实用价值的精神问题有过多的兴趣。而庄子的学识教养，似乎全都环绕着某些纯属精神问题。第二，庄子有很深的厌世情绪，这也像是一个败落贵族家庭的子弟所容易有的性格。事实上，那是一个士人阶层非常活跃而且情绪昂奋的年代。庄子似乎连一点进取的努力都不曾做过，他的故事和文字可表明，他自始至终对政治就是厌倦的。一般情理推断，平民出生的士人不大会一点向上奋斗的热情都没有，就直接走向忧的厌世主义。只有在社会剧变或残酷政争中败落的贵族后代，才会有这样悲视的性格倾向。³⁴

³¹ 梁银林：《超越江湖-庄子的智慧》，页 26。

³² 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，北京：中华书局，2007，页 147。

³³ 王介英：〈论庄子由技入道所开拓的精神境界〉，陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十四辑），北京：三联书店，1998，页 195。

³⁴ 颜世安：《庄子评传》，页 10。

庄子大体上继承了老子的学说，“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十馀万言，大抵率寓言也。作〈渔父〉、〈盗跖〉、〈胠箧〉，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。”（《史记·老庄申韩列传》），但他并非仅仅对老子思想进行发挥，而是有其独自见解，形成了其个性鲜明的哲学。³⁵

或许有人不苟同，然而道家对乱世的批判恰是一种拯救方法，它能对个体生命价值的呼唤是对个体的拯救。这正是一种哲学的拯救和突破。可以引证的是，老子及其所创导的道家哲学总是在社会处于混乱（现象世界的乱或精神、价值观念的乱）衰败之时，格外地引起人们注意和重视，这说明人们只有在类似于或接近于老子、道家的社会处境或精神处境时，才能最接近他们，并对道家思想起最多的共鸣和最普遍的回应。³⁶

庄子的“齐物论”、“逍遥游”等等，无一不是针对着“恶的时代”和“苦难人生”的一种救世和自救。比较起先秦诸子，孔儒看到了礼乐崩坏，墨家要非攻非兵，道家关切的是个体、生命、自由等这样一些最基本的价值观念；儒墨之学是正面的社会救治，而道家则是个体的抗争，是一种反时代的时代精神。³⁷在反抗流俗意见，寻找有价值的个人生活问题，庄子特别激进，认为人生的自新，必须彻底否定个人自我中心意识，走向“无我”。这种激进的个人自新意识主要表现在庄子的自然之道理论里。³⁸

³⁵ 方勇：《庄子讲读》，上海：华东师范大学出版社，2005，导读页3。

³⁶ 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海：上海人民出版社，2000，页20。

³⁷ 朱哲：《先秦道家哲学研究》，页15。

³⁸ 颜世安：《庄子评传》，页36。

第二节 克里希那穆提生活的时代背景

当我们的视线从中国的战国时期转向印度文明，可以从中看见与中国文明比较，印度文明出现无数次的分裂和间断。虽然中国发展史上有许多游牧部族入侵中国，最后入侵者往往被迅速地中国化。但是，印度在雅利安人或穆斯林或英国人到来之后，发生不同的文化突变和停顿。到了今天，印度仍有 14 种“民族语言”；英语是其中的一种，用尼赫鲁（Nehru Jawaharlal）的话来说就是，它在其他 13 种语言中起着“联结”的作用。³⁹

近代的印度，出现了一批具有世界影响的杰出思想家。这些新的思想家与古代圣贤有两个不同点。第一，他们大都受印度传统文化和西方现代文化两方面的影响。他们中多数受过系统的西方式教育，有留学西方（主要是英国）的经历，对现代西方社会和西方进步的哲学及科学思想比较熟悉。同时，还大都具有深厚的印度传统文化素养，标榜复兴印度古代文化。他们借鉴西方文化的一些要素，以传统的吠檀多思想或伊斯兰教哲学为中心建立了体系。其中许多思想家仍有印度古代圣人之风。第二，思想与行动相结合。许多人既是思想家，同时也是社会活动家和民族解放运动的领导人，如提拉克(Bal Gangadhar Tilah)、甘地 (M.K.Gandi)、尼赫鲁、拉达克里希南 (Sarvepalli Radhakrisnan)、奥罗宾多·高士 (Aurobindo Ghose)及伊克巴尔 (Muhammad Iqbal)等。这反映了这个时代的特点。⁴⁰

然而，诞生在这个年代的克里希那穆提(Jiddu Krishnamurti 1895-1986)，则与上述的思想家明显不同，他虽留学过英国，却对于任何政治理论架构，抑或思想系结构体系皆不感兴趣，甚至反对知识的累积（不包括科学知识）。同时，他不苟同建立任何社会主义和国家制度，就能够有效解决当时印度种种动荡和混乱的局势。他认为要处理当时世界和社会

³⁹ [美]斯塔夫里阿诺斯 著，董书慧 等译：《全球通史》，页 155。

⁴⁰ 尚会鹏：《印度文化史》，桂林：广西师范大学出版社，2007，页 247。

的混乱，主要回归于安抚人内心的问题，而社会局势或政治体系只是外在的因素。

究竟谁是克里希那穆提？其实，克氏是个难以被界定的人物。他身上在某种程度上，集合了哲学家、心理学家、宗教导师、心灵革命家等色彩，却又不完全是。达赖喇嘛 20 岁时曾拜访 60 岁的克氏，并形容他为“另一龙树⁴¹”……克氏曾被《时代周刊》宣称为 20 世纪 5 位圣哲之一，另两位为达赖喇嘛、德里莎修女……他已逝世 20 年，留下 2 千万字的论述以及数间的学校，还在世界各国产生影响力。⁴²

克氏⁴³是印度一个婆罗门家庭的第八个孩子，1895 年诞生于南印度安得拉邦 (Andhra Pradesh)。他的祖先是瓦南兰督的下等婆罗门。祖父古鲁穆提是一名公务员，外祖父拉玛克里希那则是著名的学者，精通梵文与《吠陀经》，同时在东印度公司的法律部门占有重要地位。父亲吉杜·拿南尼亚(Jiddu Narainiah) 是一名公务员，也是通神学会 (Theosophical Society)⁴⁴的会员。

1909 年，克氏 14 岁那年，他和弟弟尼亚 (Nityananda) 在父亲的同意下，被通神学会的国际主席安妮·贝赞特(Annie Besant)夫人，安排到英国接受教育，准备训练克氏成为“世界导师”(World Teacher)。克氏和尼亚在当地通神学会会员的悉心照顾下，逐渐适应了英国上流社会的生活。虽然享受明星式的待遇，但克氏从未快乐过。他天生的空性使他无法像一般年轻人那样，凭着背诵和记忆来通过考试。最后，他好不容易进入伦敦大学和梭

⁴¹ 龙树在印度佛教史上被誉为第二释迦，是大乘佛教第一位伟大论师，一般传说他享寿百二、三十之高龄，著有大量的论典。摘自圣严法师：《印度佛教史》，台北：法鼓文化，1997，页 210。

⁴² 黎家响整理《重新聆听克里希那穆提》，《南洋商报·副刊》，2006 年 12 月 8 日，页 8。

⁴³ 作为印度一个传统家庭中的第 8 个儿子，将被取名为克里希那穆提。这个名字象征着印度教主克里希那，而这位牧牛的神祇也是家中的第 8 个儿子。转引自 [印] Pulpul Jayakar 著 胡因梦译：《克里希那穆提传》，台北：方智出版社，2004，页 21。

⁴⁴ 通神学会(The Theosophical Society)是由俄国女子勃拉茨基夫人(Madame Blavatsky)和美国军官奥尔科特上校(Colonel Olcott)在 1875 年共同创立的，其主旨在促成超越种族、性别、阶级和肤色的兄弟友爱，鼓励会员研究各类古老传统如卡巴拉犹太秘教、诺斯弟教、印度教、佛教、藏密及神秘主义玄学体系。1882 年，通神学会在印度阿迪亚尔成立总部。“通神学会”一直宣扬“世界导师”的再临。

尔邦大学，结果还是不能完成学业。⁴⁵

1914 年的第一次世界大战爆发后，通神学会的会员越来越期盼世界导师能帮助这个世界，于是克氏的责任也更加沉重。他被严密地保护着，连坐火车时，紧邻的车厢都坐满随从。1922 年 8 月，克氏突然进入“意识转化期”。17 日至 20 日从早到晚，他陷入既痛苦而又不可解的状态，身体变得极度敏感。对于那 3 天发生的事，依据印度修行者的看法是，最接近的推测可能是“拙火”（印度文化所谓的人类先天潜能）在克氏的体内升起了。据说这个进化具有改变身心的效果，但是“拙火”的过程非常危险，类似死后再生。

46

1925 年的 11 月，克氏又再面临另一次巨大转折。弟弟尼亚的健康状况不断恶化，而克氏当时必须离开加州到印度演说。当船到达苏达伊士运河(Suez Canal)时，电报传来尼亚的死讯。据说，克氏当时陷入极度伤痛中，他整个的信仰系统也面临瓦解。⁴⁷

1929 年印度的独立运动正值巅峰，罗·萨希布·帕瓦尔当 (Raoji) 和阿秋·帕瓦尔当 (Achyutji) 兄弟俩当时去找过克⁴⁸。阿氏（阿秋·帕瓦尔当的简称，下同）问：“你说过要否定所有权威，你真的这么认为吗？”克氏回答：“是的，我们必须拒绝所有的权威，对每件事都要仔细检查。”⁴⁹同年的 8 月 3 日，克氏在荷兰的 Ommen Camp 向三千多名的追随者宣布解散专为他设立的“世界明星社”（Order of the Star in the East，简称 OSE），

⁴⁵ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，[印]克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，台北：方智出版社，2002，页 4。

⁴⁶ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，[印]克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，页 5。

⁴⁷ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，[印]克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，页 5。

⁴⁸ 在印度独立运动中，这两兄弟是印度著名的反殖民主义斗士，同时也是印度社会党(Socialist Party of India)的始创人之一，被印度社会视为人民英雄。

⁴⁹ [印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，深圳：深圳报业集团出版社，2007，页 89。

并退还所有信徒的捐款，他发誓即使一无所有也不成立任何组织。因为真理不在任何人为组织中，而纯属个人了悟，一旦落入组织，人心就开始僵化、定形、软弱、残缺。他郑重声明：“我不需要追随者。我祈望的是人类能够从所有的枷锁中，以及所有的恐惧中解脱。”⁵⁰他的另一项惊人宣布是，他否定了所有过去的通灵经验，认为一切心灵现象都是人类接受传统暗示，以及过去习性的策动而投射的念相。从此，这位被选为“世界导师”的克里希那穆提，才真正光芒四射。⁵¹

克氏在 1938 年返回过印度，阿氏和他在瑞希山谷(Rishi Valley School)见了面。当时，西班牙则爆发内战，共产党员失利，马德里被法西斯派的军队攻陷。克氏当时对阿氏说，他认为那次共产党的失利，就是第二次世界大战的开始。⁵²果然，1939 年第二次世界大战爆发，当时克氏正在奥哈伊 (Ojai)。战争限制了他的活动，他不可能到处旅行。原子弹投在广岛和长崎的消息，带给克氏无法言喻的伤痛，同时也唤醒了他对暴力和邪恶的洞见，⁵³以及更为超然冷静的深思。他开始探索真正的教诲，要用最简单而直接的语言，带领人们进入那种不可思议的境界。于是他开始尝试不同的禅定方法，对自己的意识和感官也做了无数实验。也就在同时，他结交了赫胥黎 (Aldous Huxley)、嘉宝(Greta Garbo)、卓别灵(Charles Chaplin)、亨利米勒(Henry Miller)等人。有不计其数的欧美知识分子，都曾用极大的赞美词来形容和克氏相识的感受。⁵⁴英国著名作者乔治·萧伯纳(George Bernard Shaw)说：“他(克里希那穆提)是我所见过的最美的人类。”

⁵⁰ “我不要追随者。我期望让人类从所有枷锁中、所有恐惧中解脱” (“I do want followers. I desire to free humanity from all cages, from all fear.”) Mary Lutyens, *Krishnamurti: The Years of Awakening*, Boston: Shambhala Publications, Inc., 1997, p. 273.

⁵¹ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，页 6。

⁵² [印]普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 89。

⁵³ [印]普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 73。

⁵⁴ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，页 7。

1947 年 8 月 15 日，印度宣布独立，选出贾瓦哈拉尔·尼赫鲁为第一任总理。印度的体制虽然混乱，却一向崇尚和平，在圣雄甘地的领导下，独立运动从 20 世纪初便展开了。1944 年，印度以非暴力的方式和大英帝国强盛的武力抗争，这种精神鼓舞了全世界的人。然而，印度的独立也带来了一些苦涩的余波。为了达到独立的目的，这个广大的次大陆被逼要划分成两部分，心脏地带为印度共和国，而北部、西部与东部的土地，则建立了巴基斯坦伊斯兰共和国。许多家庭因而骨肉离散，亲朋隔绝。内地与边界都爆发了屠杀、纵火及奸淫掳掠的暴行。人民大量迁徙他方，印度教徒纷纷往东移，伊斯兰教徒则迁往西部。印度新任的领袖大多在狱中度过了半生，他们仓促地肩负起重任，重整烽火连天的国土，还得解决前所未有的难民问题。⁵⁵

克氏在独立后两个月回到印度。印度正处在改朝换代的转捩点，旧有的一切已经逝去，新的气象中又充满着阵痛与幻灭感。随着独立与国土的分裂，全国各地因冲突而爆发的屠杀。⁵⁶ 1948 年初，第一次印巴战争爆发，经过联合国调停，双方于 1949 年元旦停火，7 月 27 日，双方在卡拉奇签订了停火协议。⁵⁷ 同时，1948 年 1 月 30 日，一个狂热的印度教极端分子刺杀了 79 岁的圣雄甘地，印度举国上下都感到震惊和悲痛。清醒的人进一步认识到教派主义（印度教与伊斯兰教教派主义）的危害，被蒙骗处于狂热状态中的人也受到强烈震撼，如大梦初醒⁵⁸。

1965 年第二次印巴战争爆发，9 月 23 日停火。1966 年 1 月 10 日，印度总理夏斯特里 (Shastri, Lal Bahadur) 完成停火的谈判后，因过度的思虑和劳累，在协定签字后心脏病突

⁵⁵[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 81。

⁵⁶[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 81。

⁵⁷林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004 年版，页 394。

⁵⁸林承节：《印度史》，页 399。

发，隔日不幸逝世。⁵⁹1971 年的春季，印度和巴基斯坦的关系愈来愈紧张，结果爆了第二次印巴战争。难民大量地涌进西孟加拉，当地居民舒适的生活完全遭到了破坏。不到 10 月份，印度东边的乡下已经住满了一千万的难民。对印度而言，那真是一场灾难。⁶⁰对于印度次大陆而言，1971 年和巴基斯坦的战争，以及孟加拉国的建立，都是非常痛苦的经验。克氏非常关心这次战争，强烈地表明反战，认为战争是暴力的极致表现，不论任何情况，战争都是不该被鼓励的。⁶¹

同时，自从 1970 年开始，75 岁的克氏的教诲有了改变。他和科学家的讨论及会议，使他的语汇更加精确⁶²。他开始检查字根的含意，非常仔细地检查他常用的字眼例如脑子、心智和意识。1972 年，他深入字根的含意，明白地区分脑子、心智和意识。他不再亦步亦趋地探索思想的结构，或者像恐惧、嫉妒、愤怒之类的烦恼。他在德里的演讲谈到脑细胞已经局限了数千年，除非能打破这个局限，否则灾难是无法避免的。“这个世界正处在水深火热中。脑子和人类的整个结构能不能产生巨大的突变？人类能不能不再四分五裂而过着圆满的生活？”⁶³他在 40 年代和 50 年代时常探讨的题目——譬如“思想者和思想是一体的”，或者“我们必须观察当下所产生的念头”——70 年代中期以后就不再讨论了。到了 1978 年，他开始谈完整的洞见和圆满的觉察。⁶⁴

60 年代，反物质文明的思潮开始冲击欧美社会，当时有非常多的“寻道者”起初都极为

⁵⁹林承节：《印度史》，页 460。

⁶⁰[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 280。

⁶¹[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 285。

⁶²“我一直认为，清晰明白的语言乃是哲学家应该表现出来的基本礼仪……如此一来，所有的心灵才可以与之接触，当他们探索哲学才不会苦无门路。”摘自[西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著 谢伯让 高慧涵译：《哲学是什么》，页 23。奥德嘉的这番见解，正好说明了克氏审视自己用字遣词的苦心。

⁶³[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 285。

⁶⁴根据大卫博姆的回忆，当他与克氏交谈中使用了类似“整体性”的词汇之时，克氏一度抓住他的手臂说：“就是它！就是这个！”由此可见克氏对于词汇的要求在于精确简练，同时主要能带出其中的精神和涵义。摘自[美]艾芙琳娜·布劳著，吕文静译：《克里希那穆提画传》，深圳：深圳报业集团出版社，2010，页 200。

崇拜克氏，期望他能带领他们进入“立即的涅槃”。但随后就失望了，盖因克氏的教诲，与他们的迷幻享乐主义和逃避世俗是互相违背的。然而，也有不少真正具备探索和洞悉能力的精英分子，开始密切注意克氏的教诲，包括物理学者大卫·博敏，和研究心理分析的专业学者⁶⁵。而在那个年代，他的教诲益发地透彻、清晰。⁶⁶他言论和著作无法归属于哪种宗教，既非东方也非西方，而是属于全世界。

1981年10月26日，克氏返回德里。印度总统尼兰·桑吉瓦·雷迪(Neelam Sanjivareddy)曾经是瑞希山谷（以克氏的理念成立的其中一所学校）的学生，他约克氏共进午餐。同年12月初，那天是“顾特布宣礼台惨剧”发生的日子，有45学童在暴乱中丧生。⁶⁷当时克氏在寓所接见了总理英迪拉·甘地(Indira Gandhi)，就此课题谈了一个多小时。⁶⁸1984年10月31日，因印度旁遮普问题的白热化，第三任总理英迪拉·甘地遭宗教狂热分子刺杀而殉难。英迪拉·甘地在世时常接见克氏交谈，克氏获悉她遇刺的消息后，显得十分衰伤。

这位慈悲与智慧化身的人类导师，穷其一生企图带领人们进入他所达到的境界，超过半个世纪以来，他走遍了全球超过60个国家(包括欧美各地以及印度)公开演讲和传播教言。直到90岁去世前，克氏都还在不停奔波。1986年2月16日晚上9点，克里希那穆提在奥哈伊松舍去世。他患胰脏癌，死前病重五个星期。他的遗体在加州文图拉火化，分

⁶⁵ 1975年4月，克氏与25位心理治疗师在纽约会面，这群人代表了各种各样的理论，包括弗洛伊德、霍尼、苏利文和罗杰斯。这群人汇集一起是为了探索克氏与他们日常工作的关系和带来的启示。大多数参加这次会议的心理治疗师都被讨论深深的震动了。详文参阅[美]艾芙琳娜·布劳著，吕文静译：《克里希那穆提传》，页240-243。

⁶⁶ 摘自胡因梦：《人生中不可不想的事》序，[印]克里希那穆提著，叶文可译：《人生中不可不想的事》，页7。

⁶⁷ [印]普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页339。

⁶⁸ [印]普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页339。

送奥哈伊、印度和英国。⁶⁹

临死前，克氏曾经说过，他的遗体不再有任何重要性，应该像木块一样被火烧掉。他说：“我是一个很简单的人。这个简单的人已经抵达旅程的尽头。他死后不举行任何宗教仪式，不祷告，不铺张，也不出殡，更不要为他的骨灰建纪念碑。在任何情况之下，都不要把这位老师神化。老师不重要，重要的是教诲。教诲必须慎加保护，以免遭到扭曲和讹传。教诲之中没有任何阶级或权威；它没有任何继承人，无论现在或未来，都不能有人奉我之名传教。”但是，他吩咐他的伙伴，印度、美国和英国的克里希那穆提基金会应该继续存在，在他的指导之下成立的学校也应该继续运作。⁷⁰

他留下来的 60 册以上的著作，全是充满智慧的演讲集和讲话集，在欧美、印度及澳洲也都有推动他志业的基金会和学校（如瑞希山谷和拉吉嘉特）。克里希那穆提，这位被誉为历史上旅行次数最多，晤面人数最多的世界导师，不喜欢被人们称为“大师”。他虽然备受近代欧美知识分子的尊崇，然而真正体悟他教诲的人，至今寥寥无几。

相比较了两位哲人的时代背景，虽然庄子处于远古战国的中国，而克氏生活于近代世界紊乱的年代。然而，从中可印证的是两者皆是人世间，力持往个体的生命内部凝聚和探索的哲思，在诸多知识分子汲汲求“有所为”社会中，他俩却通过对人类历史的考察和反思，指出了另一条精神解脱的道路。两位哲人坚决不受“名利之心”的束缚，贫穷的庄子宁可拒绝相权的食禄，克氏则宣布解散为他而设的“世界明星社”，他俩谙悉对于真理的掌握、觉悟，比任何一切来得可贵。

⁶⁹[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 484。

⁷⁰[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 484。

第三节 后人对两位哲人的概述

陈鼓应认为，庄子的哲学精神“并不完全是避世，更不是出世”，而是积极的、基本入世的，或曰“介于避世与入世(游世)之间的。”陈鼓应注重于对由老子首倡、庄子继承与发展的“道”这一中心范畴哲学本蕴的探讨。庄子论“道”的实存性与整体性，贯穿“道”作为形上之宇宙本体，贯融于形下生活准则之中的观点。他认为“庄子的‘道’和宗教的上帝不同：‘道’乃是终极的实在(ultimate reality)，它不仅是非人格化时，而是是非主宰性的。”这等于承认，庄子的“道”论，不承认外界的权威与偶象。⁷¹

他指出，庄子在比较深刻地思考关于自然宇宙、整个世界的本体、本原等这些形上的、根本的哲学命题的同时，也热切地关注着社会人生。“道”这一庄子哲学的中心范畴，尽管有玄虚的“哲思”的品格，却并非那种飞升到彼岸的终极实存，它始终灌注生气于自然宇宙与社会人生(在观念上两者都是在此岸)之际。庄子的天下观，既具形上之“空灵”，又有形下之“充实”，其“道”的本体论，总是积极地俯瞰、关怀、融渗于社会尘世之中。⁷²关于庄子的“境界哲学”问题。陈鼓应指出：“老子的‘道’，本体论与宇宙论的意味较重，而庄子则将它转化而为心灵的境界。其次，老子特别强调‘道’的‘反’的规律以及‘道’的无为、不争、柔弱、处后、谦下等特性，庄子则全然扬弃这些概念而求精神境界的超升。”⁷³

张恒寿则认为在天道观方面，即宇宙本体论，庄子的“主导思想是带有泛神论色彩的自然主义，而不是以道为实体的客观唯心主义，更不是虚无主义”。在认识论方面，“相对主义、不可知论，是庄子哲学中最突出的特点”。但是他的不可知论、怀疑论，“仍在认识的范围内，而不在本体论的范围内”。庄子的齐生死、寿夭等命题，强调的是在寻常范围

⁷¹王振复：《陈鼓应论庄子》，胡道静编：《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004，页385。

⁷²王振复：《陈鼓应论庄子》，页385。

⁷³王振复：《陈鼓应论庄子》，页385。

内大小长短的比较，是相对的，不是独立存在，更不能作为衡量一切的标准。他“在一定范围内承认人有相对知识，而在绝对的意义上，在整个宇宙的情况下，否认人有绝对的知识”。庄子怀疑人对物的区别未必是外物本身所有的区别，但他承认客观外物的存在，承认外物间的区别，并不认为精神可以创造宇宙万物，并不能说他主观“吞食了”客观，他的怀疑主义“只是达到主观与宇宙的合一的幻想，而不是主观唯心主义”。⁷⁴

此外，张恒寿指在人生论方面，庄子“既有消极悲观的浓厚色彩，又有积极乐观的一面”。他既讲浅俗的命定观念，又讲淡泊明志、精神逍遥，要人们摆脱“追逐名利的人心”。他把“追逐名利的人心”称之为“近死之心”。要求人们去掉“名利束缚”，而具有更超越、更有意义的心理生活，他把这种生活概括“心不死”。⁷⁵

早在 50 年代初期，当瓦拉纳西（Varanasi）的学者们第一次听到克氏的教诲时，佛教学者认为克氏讲的是佛法，吠檀多学者认为他说的是吠檀多哲学。后来，佛教学者优帕雅吉又觉得克氏的话更像龙树中观。过了一段时间，他甚至觉得如果龙树今天还活着，他要讲的话就是克里希那穆提的话。1980 年，自从马德里拉的演讲之后，优帕雅吉的想法又不一样了，他已经无法再描述克氏的教诲。克氏说他做过无数次的演讲，书也出版了不少，人们把它们称为“克里希那穆提的教诲”，但是他的教诲并不是这些书。“我只教了一件事，那就是观察你自己，深入探索你自己，然后加以超越。你不是去了解克的教诲，你只是在了解自己罢了。克氏的话指出了一条路，那就是了解你自己。”⁷⁶

优帕雅吉向克解释，龙树的否定之道就是要否定所有的教条和信仰，包括佛陀的教诲在内。当时的克氏显得非常有兴趣，他问优帕雅吉：“你如何着手解决这一个问题？”优帕

⁷⁴ 华铮：〈张恒寿与《庄子新探》〉，胡道静编：《十家论庄》，页 441。

⁷⁵ 华铮：〈张恒寿与《庄子新探》〉，页 442。

⁷⁶ [印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 420。

雅吉听不懂克的话，克氏继续探索：“问题的本身就是答案。”优帕雅吉说他只了解字面上的意思。⁷⁷

70 年代的末期，他见的人比较少，但是到九十岁，他又开始来者不拒地接见所有的访客，不论老少或残疾者，他都毫不倦怠地接见他们。他的名字和教诲举国皆知，包括喜马拉雅山的修院和学术界。印度的佛教徒到今天仍认为他是讲龙树中观（Nagarjuna meso）的伟大导师，印度教的上师和萨图则认为他是讲吠檀多不二（Vedanta Fuji）论的伟大觉者。他们都承认他是这个时代最博大精深的老师。⁷⁸

亨利·米勒(北美最伏秀的散文家之一，晚年隐居在旧金山大瑟尔区)。他读完卡洛·苏尔雷斯所著的一本关于克氏的书，写了下面这段感言：

除了基督之外，克里希那穆提可以算是我知道的，唯一能完全摒弃自我的人。他的话是那么简单明了，可以直破人们心中所有的困惑。然而愈是简明的真理，愈是不能被人珍惜。

我从未见过克里希那穆提，如果能认识他，比认识其他任何人都令我感到光荣。

综观所有宗教领袖的历史，他的志业算是极其特殊的，令人联想起著名的史诗《吉尔伽美什》。少年的克里希那穆提是被人前呼后拥的救世主，后来他毅然摒弃这个为他准备好的角色，斥退所有的门徒，拒绝一切的老师 and 训诲，不再建立新的信仰和教条。他对所有的事都质疑，终于孕育了大疑之智(尤其是在灵性擢升的时刻)。借着英勇的奋斗和坚忍不拔的精神，他挣脱了骄傲、虚荣和每一个微细掌控别人的欲望。他从生命的泉源获得了滋养与灵感。为了免于落入那些企图控制他的人设下的陷阱和骗局，他一直不断地保持警惕，尘世与天界都无法限制他。他直捣黄龙地迈进了“英雄的殿堂”。

⁷⁷[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 420。

⁷⁸[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 480。

这样的境界还需要诠释吗？⁷⁹

综观后人对于两位哲人的概述，可归纳出彼此之间两个一致的共同点，即是心灵的超升，要让个体的生命和精神进化，达至大自在之境界；同时秉持认识论的大疑之智，不受尘世中的外物与知识所限制、影响，让心智可以从内在及外在的所有权威中解脱，而处在这种心境中去观察和学习。

小结

心灵的超脱是个人生命的升华，庄子和克氏拒绝把个人生命的能动性，交由社会制度和形式、意识形态或主义等去实现。庄子处于的时百家争鸣的时代，各种学说的巨子都希望通过自己的主张实现和平；克氏的时代则是技术和知识都到达巅峰的时刻，各个社会学者和心理学家等理论百花齐放的时刻，但是理论上的探讨依然没有带来和平。故此，两位哲人通过了自身的认知去实践，而主张这种实践的认知，象征着权威、自我等等的消解，也是人对于世界本质的直觉认知。

⁷⁹[印] 普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页 77。

第三章 庄子的知识论

第一节 庄子知识论的内容

知识论是哲人思索的哲学问题。康德曾说：“人类的知识有两个本源：感性和知性。这两者可能由一个我们并不知悉的共同的本根而来。通过感性，对象被给予我们；通过知性，它们被思索。”⁸⁰ 由此可知，知识论 (Epistemology) 作为研究人类认知的本质、来源及其发展规律的哲学理论，亦是哲学体系中一个重要组成机件，其中认识的本质、结构识与客观实在的关系、认识的前提和基础、发展的过程及其规律、认识的真理性及其标准，这些都是知识论所探讨的主要内容。

庄子在先秦诸子百家中显得独树一帜，和他在知识论上的独到见解和贡献，有莫大的关系。庄子对于世间社会的价值、传统的学问和生命的保全等人的问题，提出了他本身经过反思而体悟后，所做出的人生之总结。大致上，庄子哲学中的知识论有三个主要思维：（一）对世间的种种人为现象之反思；（二）有层次而递进乃至最高之认识（三）以个人生命体悟道为最初、最终和最根本。

（一）对世间的种种人为现象之反思：庄子选择了与老子不同的生活方式，处于比老子更为紊乱的社会环境，他并没有脱离社会而隐居山林，而是以游心的生活态度处世。他有机会地观察社会上的种种乱象。对于这些的现象，世俗不断强调的价值观，他无法苟同。身为思辨的哲学家，他借“蜩与学鸠”的对答来说明了“小知不及大知”、“此亦大小之辩也”等短视的目光，认为这种视角或思维十分狭窄、局限、肤浅，没有从鸟瞰的视野去了解事物的整体、真实。故此，他给予了尖锐的批评，并要人们从认识中“重新认识”这

⁸⁰ [德]康德著，邓晓芒译：《纯粹理性批判》，北京：人民出版社，2004，页 22。

些事物的本来面貌。“非彼无我；非我无所取。”是非不过是对比而所以存在的主观立场，“是亦近矣，而不知其所为使，若有真宰，而特不得其朕”，“可行已信，而不见其形，有情而无形。”⁸¹“名者，实之宾也”⁸²庄子的主体思维是恢复认识事物的实质为主，并非仅仅停留在文字概念上（名目）而已，同时认为如此能够让宇宙的秩序维持和谐。

（二）有层次而递进乃至最高之认识⁸³：有学者⁸⁴批评庄子为虚无主义者，盖因他们认为庄子的思想和行为是消极、悲观的。在这一点上，笔者并不苟同，盖因庄子思想中的知识论之表现，可看得出的是庄子在认知上，对于客观因素的考量十分深刻；而且认识上的超越，必然是经过认识该事物的实质，方才可以进而达到的境界。“且汝亦大早计：见卵而求时夜，见弹而求鸇炙”⁸⁵。庄子的知识论有层次，不是一步登天之说。⁸⁶同时，他对于认识道的层次，亦不仅仅停留在“且举世而誉之，而不加劝；举世而非之，而不加沮”⁸⁷，在他看来这都还未足成道，否则对人世间沉默无言的木偶岂非个个皆得道了。“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”⁸⁸，庄子认为“有知”（知识）有其局限性，“无知”却可以超越“有知”而直接深入事理的本质（“道”）。故此，人的认识必然要从“有知”超脱至“无知”。

（三）以个人生命体悟道之认识为最初、最终和最根本：庄子不仅反对人追逐功利，

⁸¹[清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，北京：中华书局，页55。

⁸²[清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页24。

⁸³“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己”，《秋水》。庄子后学深得庄学真谛，点出了庄子“道”的适用，必然明理之余，还得通权达变，而通权达变者则不被事物所犯害。

⁸⁴学者如关锋就曾在他的《庄子哲学批评》一文中说：“……庄子的主观唯心主义体系便有了这样一些特征：虚无主义、阿Q精神、滑头主义、悲观主义。”转引自胡道静主编《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004，页293。

⁸⁵[清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页99。

⁸⁶王介英曾指出，从庄子“庖丁解牛”的故事精神中，可看出这种由技入道的修养工夫，都是一个循序渐进的历程，是心灵达到体道的境界。王介英：《论庄子由技入道所开拓的精神境界》，收入陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十四辑），页198。

⁸⁷[清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页16。

⁸⁸[清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页150。

在他看来，追逐学问（此处的学问指的是执著于世俗的、形式上的、技术的知识，精微处见注⁸⁹）也是不可取的。因为他认识到“吾知也有涯，而知也无涯；以有涯而随无涯，殆已。”⁹⁰。而且对他来说，“以文之纶终，终身无成。”前人遗著，道并不寄住在其中，“是故滑疑之耀，圣人之所以图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明”⁹¹，此乃进一步排除儒墨之士之识。他主张的道为最高之认识，“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。”⁹²，“自本自根，未有天地，自古以固存。”⁹³不少学者们都认为，庄子的认识离不开“未始有封”之说，确实也说出了庄子思想中认识的最奥妙之处。“道”于庄子哲学而言，是宇宙中最初、最终，也是最根本的存有，有着未知、活泼、生生不息的基本属性，是人生的最重要的方向。

第二节 庄子的客观唯心主义

向来，学者们对庄子哲学中的知识论有几种的说法，有者认为是属于诡辩论或不可知论⁹⁴，有者认为是一种怀疑主义，有者认为是一种相对主义。基于此，在这一节中将会就几家的庄子研究首先作出探讨，然后概述唯心主义和主观唯心主义及客观唯心主义与庄子哲学的认识论关系，最后总结庄子哲学中体道的最高之认识。

⁸⁹ “视听之所得者粗，故易欺也；至于自然之报细，故难伪也。则失真少者，不全亦少；失真多者，不全亦多；失得之报，未有不当其分者也。而欲违天为伪，不亦难乎！”转引自[清]郭庆藩撰：《庄子集释》，页150。

⁹⁰ [清]郭庆藩撰：《养生主》，《庄子集释》，页115。

⁹¹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页75。

⁹² 成玄英注：明鉴洞照，有情也；趣机若响，有信也。转引自[清]郭庆藩撰《庄子集释》，页247。

⁹³ [清]郭庆藩撰：《大宗师》，《庄子集释》，页247。

⁹⁴ 张京华持相反看法“庄子是暗含了一层深意的，这就是庄子哲学内在逻辑中的一个重要的、以直觉为认识的环节。仅仅从文字的表面上追踪庄子，从而认为庄子是诡辩论和不可知论是很可笑的。”摘自张京华：《庄子哲学辨析》，沈阳：辽宁教育出版社，1999，页19-20。笔者对于张先生的这个论点，十分赞同。

关峰先生的〈庄子内篇译解和批评〉在 60 年代曾经发生过重要的影响，当时许多中国学者都采纳了他的观点。他对于庄子哲学认识论的主要观点有两点：（一）庄子哲学的认识论是相对主义、不可知主义，其特点是齐彼此、齐是非、齐物我，对先秦时期的学术发展和百家争鸣持绝对的否定态度，完全抹煞了人类文明。（二）庄子哲学是一种特殊形态的主观唯心主义，其特殊结构是“有待——无己——无待”，其特点是悲观主义和自我欺骗，而且不过是阿 Q 式的、内在式的极端个人主义。⁹⁵

童书业先生持同样的立场，并且认为庄子的主观唯心主义思想，主要是透过他的认识论来表现⁹⁶。在童先生看来，庄子学派的认识论，实际就是不可知论，他们认为真正的真理是不可知的。“我究竟是真挚，还是非真知，都是不可知的。这样，庄子学派的认识论就是不可知论。〈齐物论〉和〈秋水〉篇道理相通，可证都是庄子学派的书。”⁹⁷他说，不可知论就是无真理论，也是主观唯心主义的一个特色。基于此，他强调因庄子否定客观真理，就是主观唯心主义者。同时，他认为虚无主义也是庄子学派的特色，因为庄子学派觉得“名”、“实”问题根本不存在，一切“名”、“实”都是无用的东西。

张恒寿先生对中国古代哲学史有广泛的研究。《庄子新探》是他哲学史论著中最重要和篇幅最长的作品。他认为相对主义、不可知论是庄子哲学中知识论方面最突出的特点。而齐生死等命题强调的是在寻常范围内大小的比较，不能作为衡量一切的标准。“（庄子）在一定范围内承认人有相对知识，而在绝对意义上，在整个宇宙的情况下，否认人有绝对的知识”⁹⁸。张恒寿指出，庄子怀疑人对物的区别未必是就外物本身，但他承认客观外物的存在，并不认为精神可以创造宇宙万物，他并未以主观“吞噬”了客观，他的怀疑

⁹⁵ 详文请阅关峰：〈关峰论庄子〉，胡道静主编：《十家论庄》，2004，页 283-382。

⁹⁶ 童书业：《先秦七子思想研究》（增订本），北京：中华书局，2006，页 165。

⁹⁷ 童书业：《先秦七子思想研究》，页 167。

⁹⁸ 张恒寿：〈庄子的哲学思想〉，收入胡道静主编《十家论庄》，页 463。

主义仅仅达到主观与宇宙合一的幻想，并非主观唯心主义。⁹⁹与早期的学者相比较，张恒寿对庄子哲学中的研究，尤其是对认识论的唯心主义显得更进步了，并给予了一些正面意义上的肯定，以及尝试重新再认识庄子哲学中的原始面貌。

崔大华先生在《庄学研究》中，对庄子哲学的认识论采用了系统性的梳理。他认为庄子思想中被认识的对象，大致可按其形态和性质分为三类：（一）万物、万事。这是实形态具体、内容单一的众多的个别事物。（二）“理”。这是一类事物共同的、内在秩序或规律性。（三）“道”。这是万物万事的总体，一种具有全观内容而又无具体形态的认识对象。而与这些认识对象的特殊性相适应，庄子的知识论存在着三种认知的方法：感知、思辨、理性直觉（体认）。¹⁰⁰同时，崔大华指出，“体道”除了作为庄子思想中最高精神境界的修养方法，“道”也是庄子认识论中唯一最高的认识对象。

笔者亦不苟同庄子为主观唯心主义者，须知的是主观唯心主义根本否认物质世界的客观存在，认为“感觉”、“自我意识”是真实存在的本源。18 世纪，英国的贝克莱（G. Berkeley）提出“物是观念的集合”、“存在就是被感知”、“对象和感觉原是一种东西”等观点，他认为宇宙中的一切物体，在人的心灵以外都无法独立存在，它们的存在就在于其为人的心灵所感知和认识。唯心主义的认识论根源是，颠倒了感觉与外部物质世界的关系，把本来通过感觉而为人所知的客观事物，解释为一切事物都离不开感觉而存在；作为感觉和思维的源泉的客观事物，被说成是感觉和思维的派生物¹⁰¹。

诚如刘笑敢先生所说的，庄子哲学有夸大主观精神作用的一面，但是没有否认客观世

⁹⁹ 详文请阅张恒寿：《张恒寿论庄子》，页 439-482。

¹⁰⁰ 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，2005 年重印。页 268-267。

¹⁰¹ 参照《哲学大辞典》，上海：上海辞书出版社，2007 年。页 24。

界的独立性和实在性，所以他不是主观唯心主义者¹⁰²。首先，庄子对物质存在空间的运动是十分清楚的，即质和量的能动也是非常熟悉的，“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力；——覆杯水于坳堂之上，则芥为舟；置杯焉则胶；水浅而舟大也。——风之积也不厚，则其负大翼也无力”¹⁰³。庄子不过是从物质的运动和想象的创造两者的结合，来进一步阐释对道的认识，而且必须循序渐进，而不是主观“吞食”了客观。庄子的认知是有层次感的，他提出“有始也者，有未始也者，有未始有夫未始也者。”是为了一直往上追溯至“未始有封”的原点，而不是仅停留在“有”和“无”的相对而已。“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”“俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”¹⁰⁴这些问题的提出，显示了庄子对于宇宙万物的观察和思考，主要的是让人可以进一步去认识当万物处于“未始有封”的面貌，并且同时理解到文字和语言的局限性。我们要了解到的是，庄子语言的主要特色“三言”（“寓言”、“重言”、“卮言”）的功能，就是来瓦解语言给予我们建立的概念而已。

与此同时，庄子没有否认人的生命之实在性。他认为人生是不过“气”合和散的过程，气集则生，气散则亡。基于此，人无须好生恶死，盖因死生本来就是一个大自然的现象，人无法改变。此外，与惠施应答时，庄子说“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”这是客观存在的反问设证，也看出了庄子是承认物质的实在性的。“天下有大戒二：其一，命也；其二，义也”，他并不排除也不主张人逃避在社会的活动，但是提醒了世人“自事其心者，哀乐不易施乎于前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。”¹⁰⁵“是非吾所谓情也。

¹⁰² 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1993，页 231。

¹⁰³ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页 7。

¹⁰⁴ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 75。

¹⁰⁵ [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页 155。

吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也。”¹⁰⁶

由此可见，他进一步的告诉世人，物质上、客观上的限制并不等于心灵上的束缚。“若一志：无听之以耳而听知之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也”，“唯道集虚。虚者，心斋也。”（《人间世》）心灵上的超越，必须是对客观的事物之实质观察入微，了解人和物、人和世界的关系后，精神上才可达到有所了脱的境界（“道”）。笔者认同刘笑敢先生的说法，“道”就是庄子哲学中独立与个人感觉之外的“自在客体”¹⁰⁷。此处谨引刘先生对庄子哲学中“道”的论述来说明：“庄子认为‘道’始于原始的、根本的、第一性的；世界万物是由‘道’派生的、是从属的、第二性的。”，“庄子不认为个人的感受或意识是认识的唯一来源，而认为最高的知识是对客观的‘道’的体认。”¹⁰⁸ 基于此，笔者同意刘先生的立场，庄子并非主观唯心主义者，而是客观唯心主义者。

第三节 庄子知识论的功能

由于庄子处在一个激烈转型的时代，旧秩序已经被瓦解，社会是一片混乱。战争、奴役、死亡、恐惧等问题，促使人莫不反省存在的价值和生命的尊严，即是人如何安身立命、心灵得到慰藉的问题。在庄子看来，人权和自由无法靠外在的制度和规范来保障。他与儒墨等学术集团的立场相对的是：人与制度或规范是与老子“无为”相对立的“有为”之具体化，皆是一切虚矫和祸乱之源。基于此，他转向了去寻求心灵自由之路。

¹⁰⁶ [清]郭庆藩撰：《德充符》，《庄子集释》，页 221。

¹⁰⁷ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 229。

¹⁰⁸ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 234。

庄子的认知可归纳为三点：

（一）对价值和知性的批评

庄子对于世间的价值和知性有深刻的反思，尤其是知识被工具化、功利化以后所带来的负面效应。他从人类个体生命最初的出发点，去思辨这些被强调的传统知性和社会价值，他注重的反而是这些外在事物，是否可以帮助人类重获心灵的自由？他批判有多方面，尤其是知识的局限性，以及仁义的时效性。

对于世间的现象和知识，庄子并没有完全一概的否认其客观因素。然而，他并没有就此停在物理运动的认识，而是做出了形而上的思考。“今者吾丧我，女知之乎？”，“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！”¹⁰⁹子綦对子游进一步述说这三者彼此之间的落差，首先让我们从人为和自然作为比较，“人籁”是人为制作的声响，“地籁”是自然界的聲音，然后体悟万事万物的根本“道”，“天籁”则是人与万物相对的观念泯灭，即人这个主体与大自然这个客体齐一，而人为的一切封限、异论和对立终归瓦解、静寂。惟有人的成见、偏见等等止息，心静若水，才有可能反映事物的实相，让人体悟“道”之美、真、善。

诚如杜保瑞先生所说的，社会议论纷纭而不相让，成为了知识界痛苦的深渊，庄子为解其桎梏，故引导世人来思考社会议论的根本性问题，藉子綦指出“天籁之声”来比喻这个议论的根本，来指向一切理论的根源，说明那个真正的“道”本身应该是如何的¹¹⁰。庄子有曰“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼”，¹¹¹点

¹⁰⁹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页45。

¹¹⁰ 杜保瑞：《庄周梦蝶》，台北：五南图书股份有限公司，2006，页35。

¹¹¹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页66。

出了物性最初的状态，只要齐“彼”、“是”二者能自知“一”即可消解彼此的对立，“一”即是物的本来面目“道”。在庄子看来，儒墨之士对如何恢复社会秩序虽各自提出了主张，却是同时制造了更多的意识形态上的冲突，而且人为的制度其有一定时效性，久之将渐渐的僵化，无法应对事理无穷尽的变化。

须知，庄子的思想却并非一味的拘泥于形。如他与惠施谈论“大”有用无用之时，就显示出了他的智慧十分活泼而富有创造性，也显示出了所谓的功利思想、社会价值的制约是如何的僵化而无生气的。他认识到了人处在社会功利和传统价值的刀俎下“有”不如“无”的境遇，因此才提出“不夭斤斧，物无害者。无所可用，安所困苦哉”¹¹²。“有”不如“无”是在社会安身立命的方法，“彼”与“是”对立的齐一是消解社会议论冲突的方法。两者的观察都是以“道”为根本，知“道”者可以通过种种途径去行“道”来体悟。我们不需执著于“道”的表现方式，盖因“道”是“无穷”、“无形”、“无竟”。知识不过是经验的积累、影像的投射、记忆的摘录，它并非万物的实质，或自然的本原（“道”）。

（二）认知“道”的心法

庄子藉罔两和景的对答点出“有待”和“无待”的客观性，物质的运动处于互动，不代表心理就不能独立自主。基于此，庄子提出了认知“道”途径，主要有“以明”、“天钧”、“道枢”等种种心法。这些心法的提出，让人不仅仅导致能够泯是非、齐万物，而且更重要的是能够让人平息内心的紊乱，把向外攀缘的心念往内收和转化，处于“大道”之境界。

“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于

¹¹² [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页41。

小成，言隐于荣华。”“故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是¹¹³，这就是世间为了是与非的立场不一，而萌生的纠纷始端。因此，“欲是其非而非其所是，则莫若以明。”¹¹⁴，“以明”是一个全新的体认，如一面镜子让事物各自显示原有的面貌，它没有对不同的知识的意识形态形成执著，因而也不会为争辩主导权萌生是非纠纷。在庄子看来，“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也；万物一马也。”¹¹⁵世间对立的事物，解决的方法就是让它们“道通为一”，客观地展现和保留各自的独立性、本质。

“喜怒哀乐，虑叹变愁，姚佚启态”，“乐出虚，蒸成菌；日夜相代乎前，而莫知其所萌。”“已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎？”¹¹⁶在此，庄子对现象的变化而造成记忆和情绪的投射，做出重认识的消解。我们重温一下子游对子綦观察所得“今之隐机者，非昔之隐机者也”，昨日的子綦已“死”、“丧我”，今天的“他”已经不是前天的“他”了，所以御道者可以进入“方死方生”、“生死一体”之境，他没有把死与生隔开而把死看成是未来的事。

接着，庄子指出“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁耶”¹¹⁷，当论及“人籁”、“地籁”和“天籁”来说明之时，庄子和笛卡儿的心物二元论有差别的是，他并没有把第一性归属人格化的上帝，而是归属客观而抽象的实体“道”。这可能与时代、社会背景有关，盖因当时庄子无强烈的“宗教”意识形态。同时，“丧我”作为个人自我意识形态的消解，也象征着一切人格化的思维的止息。由此，庄子的最高之认识不会导向人格化

¹¹³ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 63。

¹¹⁴ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页 63。

¹¹⁵ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 67。

¹¹⁶ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 51。

¹¹⁷ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 50。

的上帝，更不会走入人的宗教的意识形态。“知天之所为，知人之所为者，至矣。”¹¹⁸是庄子高明的认识，他明了何谓“天”，何谓“人”，以及认识两者之间的奥妙关系。

“名实未亏而喜怒为，亦因是也”，“是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行”¹¹⁹。圣人不为名实的争辩而产生情绪的起落，也不去区别事物的是非而是和同彼此，让事物回归原本的位置，可以各自独立而平行的发展。“化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也，”¹²⁰对于不同立场的声音，圣人本着循环的天道，排除区别主客的态度涉入。“是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。”，“彼是莫得其偶，谓之道枢，枢，始得其环中，以应无穷。”¹²¹由于彼此对立面的消解，因而可以把握到“道”的中心，来应对世间一切无穷的事理了。

无论是“以明”、“天倪”或“道枢”，都离不开庄子对“道”在认识上的“体”和“用”两个方面。这两者的关系是互动而平行的，不仅仅让人体认“道”，而且运用对“道”的体认和把握去应对人世间一切事理的无穷尽。“道”藏于万物万法之中，在某个意义上来说，它除了是抽象的实体之外，亦是一切存在、从属的客观之规律性。基于此，以生命去体认“道”的规律和适用的意义，而一生都实践着行道的态度，是庄子对“道”作为最高认识之主张。

¹¹⁸ [清]郭庆藩撰：〈大宗师〉，《庄子集释》，页224。

¹¹⁹ [清]郭庆藩撰：〈齐物论〉，《庄子集释》，页70。

¹²⁰ [清]郭庆藩撰：〈齐物论〉，《庄子集释》，页108。

¹²¹ [清]郭庆藩撰：〈齐物论〉，《庄子集释》，页66。

（三）以体道为真知

“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”¹²²，“有知”乃指依靠感官和思维所获得的知识，“无知”乃指排除感官认识和知识累积。“以无知知”在某个意义上说，就是从过去的“已知”中解脱出来，无论是经验的抑或理性的。因为对感官和思维的认知深入了解，庄子知道其功用（如日常活动）、局限（如错觉或偏差），所以宣扬了至人和真人的认识方法：直接去体验最高的道。

“夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。”¹²³庄子告诉世人，“道”的品质是单纯的，人为活动的增添仅会形成干扰，导致其无法发挥出其适用性。“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”¹²⁴因为有是非之分别心，而形成了“道之亏”的负面效应。“夫知有所待，而后当其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎！所谓人之非天乎！”¹²⁵人世间的一般性知识，无法认识奥妙的“道”的哲理，而知性的终止即是通究道的无穷之途径。

人无法用凡人的知识通达体道的真知。因此，“且有真人而后有真知！”庄子点出唯有真人才能拥有真知的关键，意即要提升自己的境界，方才能够穷究真人的真知。刘笑敢先生指出，庄子体道的方法主要有“心斋”、“坐忘”和“见独”。在他看来，“心斋”的实质主要达到心灵的虚静；“坐忘”则就要抛弃感觉和思虑而和道为一；“见独”即见到独一无二知觉队，即见道，意即闻道、学道。三者皆是对道的直接之体认¹²⁶。由此，我们可以说庄子体道并非是经验的认识，抑或理性的思维，而是付诸于直接、神秘的生命个体的体

¹²² [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页150。

¹²³ [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页134。

¹²⁴ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页74。

¹²⁵ [清]郭庆藩撰：《大宗师》，《庄子集释》，页225。

¹²⁶ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页175-176。

验。

庄子对得道者作了形象化的描述，“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。”¹²⁷主要是刻画出得道者的修养功夫，所置身处于的环境和遭遇，并不会对他的心境造成任何影响。真人对周遭事务的变化了然于胸，却又毫不动心。正由于不受事物的变化而情绪波动起落，因此真人才能够拥有真知，对于一切事理澄彻如镜，反映出其真正的实质。

“道昭而不道，言辩而不及”，“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。（成玄英：天府，自然之府藏）：注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来。此之谓葆光。”¹²⁸庄子继承老子“道可道，非常道”之说，认为道无法用文字或语言解说清楚，更甬说以语言和文字去认识道。虽然如此，他却提出了道的种种基本属性：“无穷”、“无尽”。换句话说，他虽然没有为道定义为它“是什么？”，却能够让我们事先明了它“不是什么。”。

如刘笑敢先生所说的，庄子认为，最高的认识就是对道的直觉体认，以致忘却万物与自身的存在，达到与道融为一片、虚廓光明的境地。这种神秘的体验就是庄子的自由。值得注意的是：第一，庄子虽遥望天地万物，并没有否认天地万物的存在；第二，庄子追求与道融为一体的神秘体验，并不是要取代道去支配天地万物。¹²⁹

“方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道大窾，

¹²⁷ [清]郭庆藩撰：《大宗师》，《庄子集释》，页 226。

¹²⁸ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 83。

¹²⁹ 刘笑敢：《两种自由的追求：庄子与沙特》，台北：正中书局，1998，页 82。

因其固然。”¹³⁰，所说的就是投注以“神”，超越感官地去认识和运用“道”的奥妙。“瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。”（按：高诱《吕氏春秋》注：“白，明也”）¹³¹庄子在此描述了由知识论入心灵之境界的过程，而他认为体道的最高认识，与得到心灵的最大快乐是分不开的。“且有大觉而后知此其大梦也”。要有大觉悟才能从梦中觉醒。“知其解者，是旦暮遇之也。”“忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”¹³²把时间的概念消解，没有现在和以后的分别，把仁义的“执着”放下，即可进入神秘无穷之境。“日凿一窍，七日而浑沌死。”¹³³此句隐喻了人类强作为的后果，对体认道无疑是殆害、痛苦。

¹³⁰ [清]郭庆藩撰：〈养生主〉，《庄子集释》，页 119。

¹³¹ [清]郭庆藩撰：〈人间世〉，《庄子集释》，页 150。

¹³² [清]郭庆藩撰：〈齐物论〉，《庄子集释》，页 105。

¹³³ [清]郭庆藩撰：〈应帝王〉，《庄子集释》，页 309。

小结

“真知”作为一种思维模式，在中国古代就已经存在。然而，在西方哲学界，十九世纪中叶，直觉思维才被作为一种思维形式被提出来。柏格森将直觉与理性思维对立起来，认为一切理智的思维纵再精致，对世界真理的认识只有相对性和近似性，唯有直觉才能感知真知，而其所造之境才具有绝对性和完美性¹³⁴。庄子说：“有真人而后有真知”，其所指的“知”不仅是要认识自然，而是要通过修炼达到以道观物，达致天人合一的境界。在某个层次的现代意义上，柏氏的直觉思维，正好诠释了这一个真知的所造之境。然而，这里需注意的是“时间性”对“真”的消解或蒙蔽因素，真如奥德嘉所说的“当人类获取真理时，人类本身随着时间变动的特性也让真理有了历史性，也就是真理在某个时间点被人发现，也可能在另一个时间点消失。”¹³⁵这点说明了时间这个特质会影响人类心目中的真理形象，除非达致庄子所言的“未始有封”和“堕聪明”的境遇，前者象征超越时空，后者象征着超越心理活动。时间感和心理活动，即是下一章在克氏主张中将会论及的部分。

¹³⁴ 参阅舒畅等著：《精微的哲思——易玄释老》，台北：双庙国际股份有限公司，1998，页22。

¹³⁵ [西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著 谢伯让 高意涵译：《哲学是什么》，页25。

第四章 克里希那穆提的认知观

第一节 印度哲学中的知识论

二十世纪不仅仅是科技发展和资讯爆炸的时代，更是人类利用知识而崇拜知识权威的时代。克里希那穆提被《时代周刊》誉为当代最有影响力的新时代心灵导师，却并非基于他在知识方面有着非凡的贡献，为世界带来技术上的新革命；而是他在认知方面有着非凡的发现，为人类带来了精神上的新革命。为了了解克里希那穆提对于思想界带来的冲击和反思，笔者将事先述说印度哲学中现有的知识论，让读者对印度哲学的知识论特质有基本的了解，以便清楚克氏与传统印度哲学的区别和革新之处。

印度哲学史之中，有“正统派”(astika)和“非正统派”(nastika)之分，“正统派”为弥曼差(Mimamsa)、吠檀多(Vedanta)、数论(Sankhya)、胜论(Vaisesika)、瑜伽(Yoga)、正理(Nyaya)等六派婆罗门教，史称“六派哲学”(Sad-darsana)；相对而言，佛教(Buddhism)、耆那教(Jaina，或 Jainism)和唯物(Carvaka)派则被称为“非正统派”。

在印度哲学中，(正确)知识(prama)的来源(判准)，称为“量”(pramana)——那是测量的意思；亦即，透过这些来源或判准的测量，我们可以获得正确的知识。就专门研究“量”正理学派而言，主张共有四量，亦即四种得到正确之时的来源或判准。而这四量是：

(1) 现量(pratyaksa)，亦即感官知觉；(2) 比量(anumana)，亦即逻辑推理；(3) 圣言量(agama)，又称声量(sabda)¹³⁶；(4) 譬喻量(upamana)¹³⁷亦即类比。¹³⁸

根据学者杨惠南说，在印度哲学各教派中，唯物派只承认现量(pratyaksa)的可靠；佛

¹³⁶ 这种知量就是一种当事人的叙述，因为他常说真理话的，是可靠的。摘自[印]阿特里雅著，杨国宾译：《印度因明学纲要》，上海：华东师大出版社，2007，页14。

¹³⁷ 由无体量我们可以知道物体之不存在，尤其知识之不存在。这种知识的对象既不在眼前，是不能与人和感官相接触的。详文参阅[印]阿特里雅著，杨国宾译：《印度因明学纲要》，页16。

¹³⁸ 杨惠南：《印度哲学史》，台北：东大图书股份有限公司，1995，页104。

教只承认现量和比量(anumana)的可靠；耆那教、数论派和瑜伽派只承认现量、比量和声量（圣言量）(sabda)的可靠；正理派和胜论派则在耆那教所承认的三量之外，又加以承认（譬）喻量(upamana)的可靠，而弥曼差派，则在以上的四量之外，再加上义准¹³⁹量(arthapatti)和无体量(anupalabdhi 或 abhava¹⁴⁰)等二量，成为六量。¹⁴¹

此外，菩提（Buddhi，即知识）这个字用在印度哲学里有各种不同的意义，即（1）认知的动作；（2）认知的工具，即理解力；（3）认知历程中的结果或产物，即知识。¹⁴²

我们可以从上述印证的是，印度哲学的知识论既发达，又有着它多方面的特质。其知识论不仅讨论物质的由来，更有思辨形而上学的方方面面。然而，面对着这古老却顶尖的知识论体系，克氏身为近代杰出的印度哲人，终其一生拒绝却任何形式的意识形态，包括印度哲学的知性体系。他尖锐地批评：“如果我从某一种观念，或某种是我念念不忘的经验，或是某种我所累积的知识，也就是我的背景，所谓的‘我’这些角度来看待生命时，我是无法看到它（实相）的全貌的。”¹⁴³接下来，笔者将会分三个部分来探讨：一、克氏认知观的主要议题；二、以自我为中心的活动；三、克氏认知观的方法。我们会看到一个有

¹³⁹ 义准，即是假设。一个现象的出现，如果没有某种“假设”（义准），就无法获得合理了的了解；此时，我们会提出该一“假设”（义准），以便合理地解释该种现象的出现。像这样，提出某个“假设”，来合理地揭示某种现象，即是义准量——那是获得正确知识的方法（量）之一。摘自杨惠南：《印度哲学史》，页 328。

¹⁴⁰ 无说(abhava)，即是相对胜论派哲学的六句义¹⁴⁰之“存有” (bhava)的非存有；又可细分为四种：（1）未生无(pragabhava)，一物尚未产生前之“无”（不存在）；（2）已灭无(dhvamsabhava)，一物已经消灭之“无”（不存在）；（3）毕竟无(atyantabhava)，在过去、现在、未来的三时当中，一物“不可能在于”另一物之中的那种“无”；（4）更互无(anyonyabhava)，两物不存在于对方之“无”（不存在）。以上所提到的六句义，一般被解释隶书“存有”的范围，是一种多元的实在论。详阅杨惠南：《印度哲学史》，页 313。

¹⁴¹ 杨惠南：《印度哲学史》，页 327-328。

¹⁴² [印]阿特里雅著，杨国宾译：《印度因明学纲要》，页 1-2。

¹⁴³ 克氏对于任何传统权威的认知体系皆抱着质疑的态度，主要从心灵获得全然自由的角度出发，换句话说即是避免“依赖”和“刺激”。“那自由的心智能看到刺激和依赖性的整个结构和性质，同时洞悉这个依赖性怎样使人愚笨、迟钝和麻木不仁。能够洞悉到这个结构和性质的整体，则能够使心智获得自由。”，“What frees the mind from dependence is seeing the whole structure and nature of stimulation and dependence and how that dependence makes the mind stupid, dull and inactive. Seeing the totality of it alone frees the mind.” J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988, p.112

趣的现象，克氏在讨论其认知观之时，极少使用专业的学术概念，抑或严肃的宗教义理，然而并不削弱其认知观上的深度。

第二节 克里希那穆提的认知观

克里希那穆提的认知观议题，主要可从两方面来看：已知与未知。在他看来，知识和命名、时间和记忆、思想和经验等等都是属于“已知”的范畴，在某些方面虽然可以见到它的效益，但是相对的也造就了人类的局限，导致人类步入了歧路。“显然的，学问和知识对于了解全新、无穷和永恒是个障碍。这两者虽可发展出完美的技术，但不会让你有任何创造力。”¹⁴⁴ 为求了解克氏的认知观，我们需要去清楚他所谓“已知”中的知识、时间、记忆、经验和思想的诠释“是什么”和“不是什么”，方才可以进而领会他所谓“未知”之境（全新、无穷和永恒）。

克氏指出“若你的心中挤满了已知，那还有空间容纳未知的事物吗？知识当然都是已知的；我们就是想藉已知去了解未知，某种无法衡量的东西”¹⁴⁵。“故已知的活动是知识，而显然这样的知识、学习方式，无疑是个障碍。”¹⁴⁶ 他觉得知识对未知的探索上是无法起作用的效益，盖因他把“未知”看作一项无法透过文字去了解的“真实”。而知识是“已知”，使已经被“命名”的事物，如果透过已知，我们能够捕捉的只是“已知”和“被命名”

¹⁴⁴ . “Obviously knowledge and learning are an impediment to the understanding of the new, the timeless, the eternal. Developing the perfect technique does not make you creative.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 154.

¹⁴⁵“ . If your mind is crowded with the known, is there any space in it to receive something that is of the unknown? Surely knowledge is always of the known, and with the known we are trying to understand the unknown, something which is beyond measure.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 154”

¹⁴⁶“ So the movement of the known is knowledge, and obviously such knowledge, learning, is a hindrance. ” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p155.

的事物的投射，以及唤醒那些“已知”和“被命名”的反应堆而已。然而，那并非真实。

他认为“真实”没有延续性，它是当下，总是新的，鲜活的。任何有延续性的东西永远不会是创新的。¹⁴⁷“其实为某样东西命名，我们只不过把它置入一个归类中，而就以为了解它了，却没有更加详细地看它。然而，若我们没有给它一个名字，反而会被迫去研究它。这是我们怀抱着新意、带着新检验性质接近花或者任何东西的手法；像前从未见过的一样去看待它。命名只是安置事情与人的一种相当便利的方法”¹⁴⁸

值得注意的是，克氏是反对把知识（已知）引用在非知识（未知）的领域上，并非排斥知识在生活的技术上的效用。“当我们提出学习或知识是个障碍、阻挠时，我们并没将技术性的知识包括在内——怎样开车、怎样转动机器——或者这些知识所带来的效果。我们脑中所想着完全不同的一回事”¹⁴⁹克氏的这番话，不仅表明了他的立场，而且也避免了他对知识的述说，引起了听者的误解而步入了“虚无主义”。克氏要人类反思的是，仅止于对知识的崇拜是一种过度的崇拜，盖因知识无法解决人类生活的冲突和苦恼，亦无法将人类从困惑和悲哀中解脱出来。他认为人们对于字面解释的满足不过是自我欺骗¹⁵⁰，而是要人超越文字寻找人本基本的改革。如他所说的“我们都清楚战争的诠释无法停止战争，

¹⁴⁷ “实境没有延续性，它是当下的、恒新的、鲜活的。任何本着连续性的事物永不能具有创造性。”，“Reality has no continuity; it is from moment to moment, ever new, ever fresh. What has continuity can never be creative.” J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p. 45.

¹⁴⁸ “By giving a name to something, we have merely put it into a category and we think we have understood it, we don't look at it more closely. If we do not give it a name, however, we are *forced* to look at it. That is we approach the flower or whatever it is with a newness, with a new quality of examination, we look at it as though we had never looked at it before. Naming is a very convenient way of disposing of things and of people.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.249.

¹⁴⁹ “When we say that learning or knowledge is an impediment, a hindrance, we are not including technical knowledge- how to drive a car, how to run machinery – or the efficiency which such knowledge brings. We have in mind quite a different thing” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.155..

¹⁵⁰ “To understand properly how knowledge actually becomes a ‘hindrance to truth’, we shall have to consider the notion of knowledge in relation to the meaning of ‘truth’ as envisaged by him.” Kalidas Joshi, *Understanding J.Krishnamurti*, 2002, p. 113.

无数的史学家、神学家和宗教人士都解释过战争，以及说明战争的肇始，然而战争依旧持续，可能还比以往更具毁灭性。”¹⁵¹同时，克氏也明确地划分了“无知”(Ignorance)和“未知”(unknown)的不同处，他指出“无知”并没有脱离知识，无知识缺乏自我知觉¹⁵²，即没有对自我之道的领悟。换言之，“未知”即超越了知识和对自我之道的领悟。

克氏把“时间”和“记忆”作为有关联的一体，在他的论述中多次把两者和在一起来讨论。他认为记忆就是时间：盖因有两种记忆，年代顺序的和心理上的¹⁵³，而心理上的时间，就是心灵的产物。此外，记忆于克氏而言又可分为：技术性知识的记忆和情欲性心理的记忆。“记住事实、记住技术性事物显然有其必要，然而仿如心理记忆力的记忆，却对生命的了解与彼此的沟通造成伤害。”¹⁵⁴他如此的看法，主要是在于认为“时间”和“记忆”两个方面会对人的生命的转化是一种障碍。任何经由时间而被形成记忆贮存在脑子里，是一种“已知”的延续，因为时间只能储存在记忆中，昨天连接着今天，也塑造着明天的种种。更深入探讨，我们发现若今天、未来的行动离不开过去的“已知”的投射，人类就只会固定在固定的框架的活动，周而复始和丧失了创造性。“难道不是心灵一直追求确定、安全感？它的本性就是套在已知、在时间上的；像这样的根深蒂固的心灵，无非建筑在过去、

¹⁵¹“ We see that the explanation of war does not stop war; there are innumerable historians, theologians and religious people explaining war and how it comes into being but wars still go on, perhaps more destructive than ever.”, J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.155.

¹⁵² “To be ignorant is not to free of knowledge. Ignorance is the lack of self-awareness ; and knowledge is ignorance when there is no understanding of the ways of the self. ”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p.21.

¹⁵³一般上，克氏最常对时间的分类是年代顺序和心理上的，但曾经一度把它划分为三种形式。他说“有生物的时间，譬如从婴孩的长大成人；有心理的时间，还有时钟的时间，如白天、夜晚。故此，共有三种形式的时间。” (“ There is biological time, the growth from the infant, there is psychological time and there is time by the watch which is day and night. So there are these three types of time: biological time . ”)。无差而一致的是，都强调心理上的时间最危险，盖因对行动造成影响最大。摘自 J. Krishnamurti, *On Conflict*, Ojai:HarperSanFrancisco, 1994, p.94.

¹⁵⁴ “Memory of facts, of technical things, is an obvious necessity, but memory as psychological retention is detrimental to the understanding of life, the communion with each other.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.213.

时间和对永恒的体验”¹⁵⁵

“思想是从一个结论开始的吗？难道它不是从一个结论转移到另一个结论？若思想是肯定的，那它还有存在的必要吗？思想的最高形式不是持否定的吗？所有的知识，难道不是从定义，结论和肯定的断言累积的？肯定的思想根据经验作为基础，然而始终是过去的结果，这种思想永不能发掘新事物。¹⁵⁶”克氏认为思考是一种运动，是知识在时间和记忆里的运动，它带着延续性和已知性，所以思考变成了“从一个结论到另一的结论的运动”。如此一来，思考以来着经验来作出对未来的投射，这个投射不是真实的实相。寻找实相必须在开始时，就摆脱作为经验和结论的已知，否则，对于当下一切的了解将会是受局限和片面的。“符号、词汇、形象，成为了最重要的一切，围绕着这个符号，我们建立起了自我欺骗的结构，并且利用知识加以强化，因此导致经验成为了领悟真实的障碍。”¹⁵⁷

第三节 以自我为中心的活动

知识和命名、时间和记忆、思考和经验是克氏认知观反复提到的议题，而这三方面的议题都源自于一个核心：以自我为中心的活动。在他看来，“我”的自我中心活动是一个

¹⁵⁵“Is it not because the mind is constantly seeking certainty, security? Its very nature is fixed in the known, in time; how can such a mind, whose very foundation is based on the past, on time, experience the timeless?” , J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.155.

¹⁵⁶ “Does thinking begin with a conclusion? Is thinking a movement from one conclusion to another? Can there be thinking, if thinking is positive? Is not the highest form of thinking negative? Is not all knowledge an accumulation of definitions, conclusions and positive assertions? Positive thought, which is based on experience, is always the outcome of the past, and such thought can never uncover the new.”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America : The Theosophical Publishing House, 1997, p.2.

¹⁵⁷ “The symbol, the word, the image, becomes all-important, and around this symbol we build the structure of self-deception, using knowledge to strengthen it; and so experience becomes a hindrance to the understanding of the real.”J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p.84.

时间的过程。记忆可让中心持续活动，其中心就是“我”。若你能观察你自己并察觉到这活动的中心，你就会觉察那仅是时间、记忆、经验的诠释，而且是根据你的某个记忆来演绎你每一个经验；你也会觉察这个自我活动是种认知，那也是个心识的过程。¹⁵⁸

基于此，克氏关心的是人类全面的转变，是完全的精神革命，而不是限制于某个部分的改变而已，如时间、知识或思考。他指出，完全的精神革命是可以转化外在环境的前提，没有根本的改变，纯粹外在的修补没有意义，盖因它只是暂时掩蔽了问题和制造更多的新问题。若仔细审视，上述的三个议题（时间、知识或思考）都是源自于“以自我为中心的活动”。“语言，思想，是自我概念得以生存的框架。这个概念通过经验和知识建立和扩张，因此其概念核心的自我依然保存，单凭知识或学问无法消解它。”¹⁵⁹克氏认为，人的革命应该是针对这个自我的核心，反之，将使自我长存不灭，而导向人类走向更大的破坏和不幸。奥德嘉(Jose Ortega y Grasset)曾指出，每个人都只有一半是自己，另一半则来自周遭环境的形塑，若后者能够与个体独特的气质结合，人就可以感受到来自环境的支持和肯定。¹⁶⁰从逆向思考来说，若人个体独特的气质经由修炼而达到某个高度时，即能去影响周遭的环境，并且形成一股改革的力量。

克氏要找出的，是所有的不幸、困惑、冲突及挣扎的根由。他提出——“我非我”是否就是问题的起源？盖因只要有“我”，就一定产生冲突，只要有“我”和“你”，“我”比“你”更

¹⁵⁸ “The self-centred activity of the ‘me’ is a time process. It is memory that gives continuity to the activity of centre, which is ‘me’. If you watch yourself and are aware of this centre of activity, you will see that it is only the process of time, of memory, of experiencing and translating every experience according to a memory; you will also see that self-activity is recognition, which is also the process of the mind.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 128.

¹⁵⁹ “Words, thoughts, are the framework in which the self concept exists. This concept contracts or expands through experience and knowledge, but the hard core of the self remains, and mere knowledge or learning can never dissolve it.”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Second Series*, Ojai : Krishnamurti Foundation of America, 2000, p.214.

¹⁶⁰ [西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让 高慧涵译《哲学是什么》，页 56。

好……等等，问题就产生了。¹⁶¹ 他认为是心理上的时间感，造就了人们对于“本来的面目”和“应有的面目”之间的矛盾：“我”、“非我”；心理上的知识，则容易形成自我的成见：“我”、“我的”；思想透过了时间感和自我感，制造各式各样的意象：“我”、“想变成”。于是，这个“我”想通过知识、时间和思想去认知某件事物之时，反而把抽象的概念误以为真实。故此，博姆博士指出，“人们起初利用思想去描述真相，久而久之就成了知识，知识就逐渐使人们的思想概略化、僵化，于是就看不到真相了。思想因此就变成了最重要的东西”¹⁶²

“这个实体，这个‘我’，这个自我，是时间下的产物。它的实质就是时间。它在时间中思考和起作用，并在时间中建立了自我。这个‘我’，即是记忆，认为经由时间的转移，它会达到至上。但这个‘至上’是已被它构想的东西，因此也在还时间领域，是不是呢？”¹⁶³ 通过时间感，我们也同时被时间感所局限了。而从某个意义上来说，思考是记忆反应堆的一种回应，它只能够认识到记忆凑在一起的物质。“我”是所有意识形态的综合，从“我”这核心衍生出许多的衍生物（知识、时间、经验），而这些衍生物又同时反过来不断地滋养和强大了自我感。克氏就说“一连串的感官、认同和封闭——过去，透过现时的生命而

¹⁶¹“But I am trying to find out the origin of all this misery, confusion, conflict, struggle – what is the beginning of it? That’s why I asked at the beginning: has mankind taken a wrong turn? Is the origin, ‘I am not I’……?”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p. 12.

¹⁶². “p“当我们有知识的概念——这可能在一些时段下处理某些情况——但人类却一概而论，盖因知识是永远可概括化。当他们往概念出发便会永远出现同样的结论，这个结论赋予思维何以为真。这赋予思维极端的重要性。”，“There is the notion that we have knowledge – which may hold in certain cases for some time – but men generalize, because knowledge is always generalizing. When they got to the notion that it would always be so, this crystallized the thought of what is true. This gave thought supreme importance.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p“

¹⁶³ “This entity, this ‘me’, this ego, is the product of time. Its very substance is time. It thinks in time, functions in time and builds itself up in time. This ‘me’, which is memory, thinks that through time it will reach the Supreme. But its ‘Supreme’ is something it has formulated, and is therefore also within the field of time, is it not?” J. Krishnamurti, *Commentaries on Living : Third Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p.283.

给予意义。中心、核心透过命名、称呼、记忆喂养出现在。”¹⁶⁴ 意即只要这个核心“我”还存在，就无法拥有认知的了解，唯有驱散这核心后，才会达到了解的层次。毕竟，核心是给各式各样的经验取名字、贴标签，以及下定义的记忆。

克氏指出人无法如实认知，乃出自于对自己的看法，包括了人的恐惧、理想、信仰、希望、传统。这一切，对于人类说都是一种覆灭。故此，把这一切“曲解”去加诸或改变我们们所认知的事物，只会导致我们距离实相或真是更遥远。不了解这一切“曲解”的肇始，将使我们更加顽固和执著，同时也陷入悲伤不能自拔。从另一个方面看，认识自己的关键点，于是就成为了克氏如实认知的方法。认识自我¹⁶⁵，换句话说即是对心理活动进行一个“去中心化”的工夫实践方法，如此才能接触未知和真实的美。诚如 Kalidas Joshi 指出的，克氏的消解自我中心思维是“当全神贯注时，‘自我’将进入消解中，人们将看到鲜活和美丽的事物。唯‘自我’缺席时，人们才能接触美。”¹⁶⁶

第四节 克里希那穆提认知的方法

若想要认识自己，必须每个时刻整体地审视，而且扬弃时间感。人的心不再被切割分离时，就能看见整个‘自我’中心的运作。克氏提出的这个观点，乃不要抱着“过去是什

¹⁶⁴ “A series of sensations, identified and enclosed – the past, given life through the present. That core, that centre, feeds on the present through naming, labeling, remembering. (Pg. 250)” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 128.

¹⁶⁵ “Self-knowledge is the only means of bringing about true revolution. However this does not means that revolution can ever be brought about by any isolated activity, by the individual, by concentration and the practice of meditation.” by R.K.Shringy ,*Philososophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*, New Delhi : Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1977, pg 231. R.K.Shringy 在此指出，克氏所指自我认识乃是一种心灵革命的方法，但是这个方法并非意味要采取孤立自己的手段，如打坐之类的排外心理活动。

¹⁶⁶ “The ‘me’ comes to an end when one attends to something with full attention, when one sees something extraordinarily alive and beautiful. When the ‘me’ is absent, one can see beauty”, Kalidas Joshi, *Understanding J.Krishnamurti*, New Delhi: Rekha Printers Pvt Ltd, 2002, pages 86.

么”、“未来会怎样”的时间感和记忆作为“我”的投射，否则我们看到的只会是破碎的片断，我们把自己置身在“过去”（时间和记忆）和“未来”（时间和思想），因而忽略了现在当下的真实。因此，他提醒人应该保持着时时刻刻的觉察，这份觉察必须是不带任何检验、比较、责难地观察自己，如此不仅可以把一个从意识出发的行动结束，而可以更进一步地觉察这个行动的动机。

“当你全神贯注而看到本身受限的这一点时，你将从过去的历史中完全解脱了，过去的束缚和限制也自然而然地从你身上离开了。”¹⁶⁷ 这里需要注意的是，克氏特别声明了——全神贯注 (attention) 和专心 (concentration) 并非一致性的，盖因后者属于排他性的，而前者则是整体性的觉察，包容一切。更进一步来说，克氏的看法是“观察者与被观察者不二”¹⁶⁸，而属于排他性的“专心”的观察者，把自己和所观之物分割开来，把自己和意象之间划分开来，形成了时间的空隙：“我”、“非我”，最后只会促成观察者和意象之间的冲突。须知，观察者是对各式各样的意象的检查者、经验者、评估者的同时，这些意象、观念、判断和结论的统合又汇集成观察者本身，所以观察者就是被观察者。

克氏探测观察者和被观察者的对立，究竟为何而存在？而心灵的是否有可能超越这对立。那表示摆脱已知，并且在不同层面中行动的可能性，也就是只有在必要时才使用知识的智慧。他认为无论是获得知识后行动，或是从行动中累积知识，两者都可能演变成机械

¹⁶⁷ “The moment you give your total attention to your conditioning you will see that you are free from the past completely, that it falls away from you naturally”. J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988, p.44.

¹⁶⁸ “觉悟了这一切，即是真正的冥想，它向我们揭示了一个由所有个别意象所拼凑成的意象中心，而这个意象中心，既是观察者，又是审查者、经验者、评价者、审判者，这个法官总想征服其他的意象，或者把它们完全毁灭掉。个别的意象是观察者各种判断、意见和结论的产物，而观察者本身则是所有其他的意象的产物，基于此，故观察者就是被观察者。”，“Awareness of all this, which is real meditation, has revealed that there is a central image put together by all the other images, and the central image, the observer, is the censor, the experienter, the evaluator, the judge who wants to conquer or subjugate the other images or destroy them altogether. The other images are the result of judgements, opinions and conclusions by the observer, and the observer is the result of all the other images - therefore the observer is the observed.” J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988, p.180.

化的模式。所以，应该的就是去学习而不累积知识，也不从知识中行动。他否认了知识、时间和思想能够改变人的心灵，觉得那些都是局部的某个方面而已。他所主张的是要人在当下的、全面的解脱，排除了对于知识、时间、经验、思想的依赖。他认为对于这些意识形态的依赖，只会导致人类从一个点的依赖再移到另一个点的依赖上，但心灵上依然是不自由的。

哲人所主张的自由与所谓的真理分不开，一旦哲人透过自主原则回溯至在理论上都不容质疑的最初真理，这些真理因而证明或确认自身的真理，它的观察对象就必须转向整个宇宙，他必须拥抱并征服那完全的整体¹⁶⁹。时间感只是片段性而非整体性，对于哲人来说，真理与时间并非正向的关系，它们之间的关系恰好是“负向”的。而心理上时间感对于克氏而言，更是一种有目的的理论，总是有想“变成什么”；也是一种幻觉，不断地为我们投射种种意象。基于此，他指出“（心理上）时间感的停止，表示‘我’已经停止思索，不再透过时间去观察了。”¹⁷⁰他认为，思想就是时间“我”在想象“过去”和“未来”时，也在经验时间的感觉。所以，“我”必须存在于时间之中。至于如何让时间感中的“我”之思想止息，以及如何不以思想作为奠基的行动，克氏突现了“洞悉力”为认知的方法。

克氏的“洞悉力”指的是整体性的，它是纯粹的觉察力，而从这份觉察力能够产生合乎理性的行为。“思想的内容即黑暗，唯有洞悉力能够去除思想的黑暗内容，而黑暗的核心就是自我。”¹⁷¹他说。有觉察力的人不困惑，包容一切而不需要选择，是什么就是什么

¹⁶⁹摘自[西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让 高蕙涵译《哲学是什么》，页 120。

¹⁷⁰“那表示‘我’已经停止思索，不再持续观察，或不再透过时间去观察了。”，“It means I am o longer thinking, no longer observing, or using time as an observation.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.73.

¹⁷¹“那些过程的质料在黑暗中运作，即在时间、在知识、在无知等等。洞悉力产生时，即可驱除黑暗，并取而代之。这就是我们说的一切。洞悉力将驱除黑暗。而思想，这个过程的材料程中，将不再在黑暗中运作。因此，光带来了改变。不，它已经已经结束——无知。”“The material process is working in darkness, in time, in knowledge, in ignorance and so on. When insight takes place there is the dispelling of that darkness. That

¹⁷²。盖因放下自我，认识自我以后，人的心会变得被动、柔软而敏锐，往往能够让问题自显¹⁷³其内涵。“你会更直接的看一种情绪、一种感觉，因此重新与它有了不同的关系……然后你就会警醒得多、观察力强得多，也更加了解。”，“‘不要命名’。透过它所有的含义审视，经历着它，看心灵如何运作，然后达到你不再命名的所在（源点），这意味着思维不会再有个中心——这个过程方才是真正的冥想。¹⁷⁴”

R.K.Shringy 指出“对克里希那穆提来说，让心智在不经选择中觉醒，从心灵沉寂而自发地去认知，这是可能的途径。”¹⁷⁵其实，克氏认为的洞悉力、觉察力，就是当心放下一切的已知（知识、时间、思考）后，所浮现的无可丈量之物——“未知”。奥德嘉曾指出，哲学家面对研究对象态度有别于其他专家，就在于他的研究对象不是任何已知的事物，他的研究对象是一个完整的存在物，它是真实的整体及包含了一切，而且是唯一可以自给自足的存在。¹⁷⁶

is all we are saying. Insight dispels that darkness. And thought, which is the material process, no longer works in darkness. Therefore that light has altered – no, it has ended – ignorance.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.127

¹⁷² “克里希那穆提的‘真理’即了解我们的心灵，以及了解真理‘是什么’？”，“Krishnamurti uses the words ‘truth’ to mean understanding of one’s own mind, which is the understanding of the truth of ‘what is’.”

Kalidas Joshi, *Understanding J.Krishnamurti*, New Delhi: Rekha Printers Pvt Ltd, 2002, pg 109.可以进一步印证的是，“是什么就是什么”的概念于克氏而言，即是一个直觉思维的真实存在物。

¹⁷³ “呈现（presence）与感觉（sensifacience）是两种毫无关联的概念。‘呈现’指的是一种方式，透过这种方式，事物直接表现在我们面前。”摘自[西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让 高慧涵译：《哲学是什么》，页 146。

¹⁷⁴ “...‘not to name’, ‘not to name’. To follow through all its implications, to experience it, to see how the mind works and thereby come to that point when you are no longer naming, which means that there is no longer a centre apart from thought – surely this whole process is real meditation.”, J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America: The Theosophical Publishing House, 1970, p. p. 253.

¹⁷⁵“ To krishnamurti, choiceless awareness is the only means of awakening intelligence and that is possible only in the silence of the mind which spontaneous comes into being with understanding.”R.K.Shringy, *Philosophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*, New Delh: Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1977, p. 218.

¹⁷⁶ [西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让 高慧涵译：《哲学是什么》，页 72。

小结

克里希那穆提向人类认知世界所建立的知性体系，提出了崭新的挑战和质疑。但是克氏并不热衷于建立一个新的知性体系¹⁷⁷。于他而言，新的知性体系最终将会成为一个僵化性灵的制度，使到人类依赖权威和刺激，而人类的问题会始终不断重复演绎，这是他对人类提出的一个启示和警惕。全然的自由将带来崭新的认知和醒觉，这是他一生中贯彻到底的方向。哲人的兴趣，并不在于个别事物存在的目的，而是所有存在的集合，以及该集合的所有内含事物；同时，每个事物在该集合中的位置、功能、本质，以及其他事物相互关系、价值，还有它在普遍存有的至高视野里所代表的意义。¹⁷⁸ 基于此，克氏的至高视野，主张的是人类必需拥有全然的自由，方才能够很客观去审视周遭每个事物、事物之间的所有隐喻性的启示，进而带来对于生命整体性的醒觉。

有学者解读克氏的醒觉义涵为“唯一终止这‘逃避（心态）’乃出自于了解和接受‘（那/这）是什么’。这种境界无法寻求外在的援助。故此，只能靠自己自行地点亮”¹⁷⁹克氏告诫世人要从逃避主义中解脱，去理解自身和周遭一切存有之物，目的就是让世人可以自行点亮自性之光。自性之光于克氏而言，象征真实或一切实相，R.K.Shringy 对克氏的真实涵义做出了一个概括性的阐释“对克里希那穆提来说，真实是创造性、永恒的，甚至是不断

¹⁷⁷作为二十世纪的杰出哲人，克氏在解散通神学会为他而成立的世界明星社时就清楚的表明：“……我主张真理是无路可循的。我绝对坚持这个观点。既然真理是无限的，没有任何束缚有无路可循，当然也就不需要人为组织了。……我既然要在世上完成一件事，就要毫不动摇地贯彻到底。我真正关心的只有一件事，那就是如何使人类得到解脱。我要把他们从所有的牢笼和恐惧之中解放出来，因此不再建立任何新的宗教、教会、理论或新的哲学……”摘自[印] Pulpul Jayakar 著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，台北：方智出版社，2004，页 95-96。

¹⁷⁸ [西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让 高慧涵译《哲学是什么》，页 89。

¹⁷⁹ “That ‘running away’ can be stopped only by looking at and accepting and understanding ‘what is’. And, for this happen no help from anyone else can be of any avail. Therefore, one has to be a light unto oneself.”, Kalidas Joshi, *Understanding J.Krishnamurti*, New Delhi: Rekha Printers Pvt Ltd, 2002, pg 156.

流动的生和死，以及再生。自我认知是发现真实之途，亦带来创造性”。¹⁸⁰基于此，在某个层次来说，我们可印证的是，克氏的真实概念是一种可变动能量的活动，也是一个灵活而丰富的实践智慧。

¹⁸⁰ “To Krishnamurti, Reality is ever becoming, creative, eternal, an ever flowing stream of birth and death, of regeneration, and self-knowledge is the way that leads to the discovery of the Real, of the creative Being”, R.K. Shringy, *Philosophy of J. Krishnamurti-A Systematic Study*, New Delhi : Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1977, pg 231-232.

第五章 庄子与克里希那穆提知识论之比较

根据中国古代哲学家的知识论，乃对“知”本身进行研究，是“天人之学”中的知识论，即对天、人的论述是“知天”与“知人”所得的结果。知识论发生于对主体之认识的反思，主体（“能知”）与认识的对象即客体（“所知”）的关系如何，认识（“致知”）的方法或途径是什么，概念（“名”）、语言能否表征、反映客观对象（“实”）和表达对客观对象的认识（“意”），认识有无真伪（“是非”）可言以及真理（“真知”）的含义、真理的标准是什么，这是知识论所要研究的主要问题。¹⁸¹

通过对庄子与克里希那穆提在认识论上的比较研究，彼此的见解可以起着相互参照的互补作用。同时，让人印证人类认知上能达致的终极之境，其实是殊途而同归，并且能够超越时空之下契合宇宙的本质。以下，首先从真知受蒙蔽探讨：

第一节 蒙蔽真知的议题

对于人是否能获得真知这个议题，庄子与克里希那穆提（以下简称克氏）认为人在获得真知主要受到几方面的障碍，当中可以大略归纳为名相、对立、成心、杂扰和资质等五个问题。

一、名相的蒙蔽

庄子认为名相的问题有两个方面：一即是若执著于事物的形体、外相和概念等等，极容易忽略了事物的本质和真实，停留于五官的反应而并非心神的觉察，对于事物就无法

¹⁸¹ 李存山 等著：《哲学志》，上海：上海人民出版社，1998，页 260。

深入其内在的启示；二是**为了好名、狡诈而导致纠纷**，其实并没有真正去体悟“道”的内在含义，反而离“道”、“德”更远了。前者举凡以庖丁解牛，庖丁“刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎”¹⁸²，在于他能够透视牛身上筋骨脉络的结构，以无厚而入有间；普通的厨子“月更刀，折也”，在于对牛的认识只停留于牛身的外相，因此而不得要领。后则举凡世人好名狡诈的陋习，“德荡乎名，知出乎争。名也者，相（札）[軋]也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”¹⁸³名和巧诈，庄子透视了其祸害而喻之为凶器、不祥，认为人的行动应该不带有“好名”、“巧诈”的成分。有鉴于此，庄子倾向于从“养生（善待生命）”的出发点去看待名相的问题，或者说，庄子反对“名相”成为妨碍认知及残害生命的因素。

与庄子对“养生”问题考虑相比，克里希那穆提则更倾向于能不能探索“未知”问题的考量。克氏认为名相的问题有三方面：一是让现代的人类成为了**概念的奴隶**，导致人类的心灵发展都是概念所规限；二是利用言词里进行**自我欺骗**，以至形成了对领悟真理的障碍；三是人囿于陈旧的思维和视角，无法深入和探索未知的领域。首先，人因为过度依赖事物已被命名、安置的概念，满足于这个或那个种类已被规限的特征，因而少了对事物直接而真实的觉察，所以克说：“.....如你不为它命名，你就会被迫重新去看着它.....，然后你就会警觉得多、观察力强得多，亦更加了解。”¹⁸⁴。接着，他说：“符号、词语、形象变得至关重要，在这符号的周围我们竖立了自我欺骗的架构，再用之时加以强化，以至经验变成了领悟真实的障碍。”，这些的符号、词语、形象等架设了自我欺骗的手段，让

¹⁸² [清]郭庆藩撰：《养生主》，《庄子集释》，页 55。

¹⁸³ [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页 135。

¹⁸⁴ “..... when you do not name it. You are forced to look at it anew.Therefore you are much more alert, much more observing, more understanding” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 251-252.

人的思考依照字眼而运作，人的行动也依附字眼与其所产生的快感而行动，字眼反客为主的替代了真实，也使到人类如今愈发依赖幻象和快感。最后，无论是概念、符号、形象等，克指出这一切皆是“已知”的范畴中，而且有时间限制的时效，他提出了超越时空的“未知”和“真实”。他说：“过去属于已知的范畴，而过去的反应将遮蔽对于现时和未知的探索。但是未知并非指未来，而是现在。未来，只是把过去的种种推进而演绎，罔顾了现时的无常性。”¹⁸⁵，人的心灵必须跳脱出这个“已知”的桎梏，以及快感所组成的欲望之网，方才能进入永恒的真实“未知”。

综上所述，两位哲人对于名相的负面作用大致上有共同之处，不同之处在于庄子哲学中提出了名相可成为残害“养生”的一个陷阱，而克氏则主要反对名相作为探索“未知”的围墙。

二、对立的蒙蔽

在庄子哲学中，对立的问题乃世间一切**矛盾对立**的双方，诸如生与死、贵与贱、荣与辱、小与大、寿与夭、然与不然、可与不可等等¹⁸⁶。在此谨以“大小之辩”和“有用无用”为例。关于“大小之辩”，庄子主要通过了彭祖、朝菌、蟪蛄（寒蝉）、灵冥者（灵龟）和大椿（椿树）五者的寿命长短之比较，来说明了“小知不及大知，小年不及大年”¹⁸⁷是一个主观而狭小的视野和思维。至于“有用无用”，庄子则引用了惠施的大瓠、宋人的不龟手之药和无用的樗树，感叹凡人由于倾向经济效益和市场价格，而拙于对周遭事物的发掘其

¹⁸⁵ “The past is the known, and the response of the past is ever overshadowing the present, the unknown. The unknown is not the future, but the present. The future is but the past pushing its way through the uncertain present”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p.26.

¹⁸⁶ 方勇：《庄子讲读》，上海：上海华东师范大学出版社，2005，页 37。

¹⁸⁷ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页 11。

功用“夫子固拙于用大矣”¹⁸⁸。换句话说，事物的“有用”和“无用”不是绝对的，人的思维因为局于有限的比较视角，因而少了一种鸟瞰的客观认识，也少了对事物内在潜能的发掘。按照伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）的诠释学观点，相对主义几乎就是那些对真理或解释应是抱有什么固定看法的人所构造的概念虚构物。¹⁸⁹这个“虚构物”显然有其局限，无法让我们探视整体性的实相。

有别于庄子对于矛盾对立的观察对象，克里希那穆提则认为这问题有来自两方面，一是“我”和“非我”的分别心理¹⁹⁰导致人类的观察步入歧途，二是“是什么（真实/实相）”和“应该是什么（理想/意象）”形成了观察者的意识分裂。克说：“‘我’、‘非我’是否就是问题的起源？只要有‘我’，就一定产生冲突”¹⁹¹ 克氏指出思想可被引用来划分彼我的不同，而这彼我不同的概念正是制造“黑暗”（盲点）的肇始，亦使到人类无法认清事物的真相。克所指的“我”和“非我”的范畴不仅仅包括“你”“我”两个生命个体的对立面，也包括了观察者和被观察的事物之间的隔离。与此相关的即是“应该是什么”（what should be）和“实际上是什么”（what is）的议题，在他看来“是什么”（本来面目）到“应该是什么”（应该面目）的思考，是企图通过意识形态改变这个“是什么”，实际上乃是囿于时间内的一种思考活动。克氏强调：“只要在‘应该是怎样的’和‘实际是怎样的’之间作了分割，冲突便实所难免。¹⁹²”。基于此，他不主张有一个分析者对实相作出分析，认为分析运动离不开思想，思想则离不开过去累积的知识，而过去仅是一个“整体”的碎片，执著和囿于“碎片”乃是

¹⁸⁸ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页37。

¹⁸⁹ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001，页3。

¹⁹⁰ 西方现代心理学家皮亚杰对人的个体认识的研究成果表明，幼儿的最早活动没有显示出任何自我意识，主体和客体完全没有分化，这种“非二分主义”一直持续到一周岁以后，才逐渐建构起相互对应的自我和非我概念。摘自皮亚杰著，王宪钊等译：《发生认识论原理》，北京：商务印书馆，1987，页24。

¹⁹¹ “Now if psychological time doesn’t exist, then there is no conflict, there is no ‘me’, no ‘I’, which is the origin of conflict. Outwardly, technologically man has moved, evolved.” J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.15.

¹⁹² J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England: Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988, p.112.

一种“无知”。正是“无知”导致了“分析者”与“碎片”、“碎片”与“碎片”及“碎片”与“整体”的之间对立，也缺乏洞悉力去发掘“整体¹⁹³”/“完整”或“实相”。

综上所述，可见的是，与先秦时代相比，新世纪的文明发展间接性促使了个人主义和个人权益的过分强调，人类已经对从事物认知的二元对立扩散至个人意识层面的分裂。然而，两位哲人在知识论的阶段已经超越了那种建立在二元对峙（duality, Dualitat）¹⁹⁴之中世俗的知识论，而进入关联到终极真理的知识论了。

三、成心的蒙蔽

成心是世人制造分裂、纷争和冲突的根由，庄子认为主要是源自不同价值观和**唯我为中心的**盲点。“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。”¹⁹⁵因为世人通过各自建立的价值观去论定、诠释这个人的世界，于是价值观的冲突也造就了人与人之间的敌视。“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”¹⁹⁶唯自我为中心无法带来沟通和了解，个人各自有的是主观的成见，而且不断以各自的意识形态在强化自我，以自我为出发点。“我与若不能相知也，则人固受其黜暗。”¹⁹⁷即说明了彼我各自认为个人偏见是对的，结果彼我无法达致相知的了解。基于此，庄子说：“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，不可以加

¹⁹³ “我们并不知道‘一切存有之物’是什么，我们唯一能够思索的就是一种反面的概念，也就是透过否定的方式排除某种部分、碎片或片段的可能性。”摘自[西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著，谢伯让高慧涵译《哲学是什么》，页71。克氏言中的整体，即是此处哲学上所谓的“一切存有之物”。

¹⁹⁴ 吴汝钧：《西方哲学的知识论》，台北：台湾商务印书馆，页133。

¹⁹⁵ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页56。

¹⁹⁶ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页93。

¹⁹⁷ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页107。

矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以有封焉，而未始有是非也。”¹⁹⁸庄子的最高认识“未始有物”之际，唯有如此“成心”才无法攀附任何外在的事物、概念或意象。不到达此境界，人就不能够消泯一切相对认识的“见独”真知。

除了唯我为中心外，对于成心的问题，克里希那穆提还认为它源自**欲望及安全感**¹⁹⁹的诉求和**心理上的时间感**。（一）欲望和安全感的诉求：克氏谴责世人为了追求安全感、满足欲望而树立种种标签，但是这些标签却没有如期带来和谐，反而形成了一种自欺的极端形式，所以他说“我们了解在这个世界上想要成为什么的结果，会造成全盘的混乱；每个人都在跟别人竞争，每个人都以和平的名义来毁灭别人。”²⁰⁰。因为内心的恐惧、理想、信仰、希望和传统等等导致人类无法如实认知，进而以自己“曲解”的看法去加诸或企图改变周遭的事物，造成了认知在某个意义上的“覆灭”。（二）唯自我²⁰¹为中心的思维：同时，克氏也指出语言、思想，是自我赖以生存的框架。这个观念通过经验和知识建立并扩展²⁰²，愈是个人化的想法才愈抽象，而个人化的理念可能演变成危险的构思。²⁰³“思想乃知识的回应，思想创建了这个世界。……我清楚看到知识无法改变我们的行动，

¹⁹⁸ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页74。

¹⁹⁹ “若我认知、察觉这一信仰形式所呈现的过程，仅是一种渴望内在安全的表现，那我的问题就不在于要相信此或彼，而是我应该从自己对安全的渴望中解放出来。”“So if I perceive, if I'm aware, that this process takes the form of belief, which is the expression for craving for inward security, then my problem is not that I should believe this or that but that I should free myself from the desire to be secure.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 60.

²⁰⁰ “We know the result of wanting to be something in this world; it's utter confusion, where each is competing with other, each is destroying the other in the name of peace” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 122.

²⁰¹ 《奥义书》说到了自我(atman)共有“五藏”(Panca-kosa)：食物精髓所形成的自我、生气所形成的自我、意识所形成的自我、认识所形成的自我、妙乐所形成的自我。也就是说，真实的自我、隐藏在食物、生气等肉体，乃至意识、认识等表相纸心理活动的背后。如果要探求真实的自我而解脱，就必须扬弃、超越、排除外在的肉体和表相的内在心理活动。摘自杨惠南：《印度哲学史》，页45。

²⁰² “Words, thoughts, are the framework in which the self concept exists. This concept contracts or expands through experience and knowledge, but the hard core of the self remains, and mere knowledge or learning can never dissolve it.”, J. Krishnamurti, *Commentaries on Living : Second Series*, Ojai : Krishnamurti Foundation of America, 2000, p.214.

²⁰³ “In fact, it is the particular that is the abstraction.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.268.

而以‘你’或‘我’运作的自我中心，持续将彼此视为两个独立个体在互相斗争。²⁰⁴”当人类的关系从“思想”出发²⁰⁵，这种关系只是建立在为了把一个“观念”“模式”或“方案”完成的目的，而往往想从这种关系中有所收获的欲望，更是带来了困殆。（三）心理上的时间感：克氏说：“那表示‘我’已经停止思索，不再持续观察，或不再透过时间去观察了。²⁰⁶他觉得心里上的时间感是人的通性之余，亦是人在心理上投射的幻觉，让“我应该是什么”的思维继续活动。这“自我活动”是一种“心识²⁰⁷”的过程²⁰⁸，让人的行动和看法囿于时间感、记忆和经验来反复演绎，并非如实地观察、认知事物。

两位哲人同样认为成心造就一种“有目的”的行为，然而庄子以“道”为终极认知达致覆灭成心而反朴归真，克氏则提出了“自由”作为从一切已知（成心）活动中解脱的途径。庄子“道”的性质是多重而客观的，而克氏“自由”的性质却相对比较单纯而主观的，更多时候倾向心理因素。

²⁰⁴ “Thought is the response of knowledge. Thought has created this world.....I see very clearly that knowledge cannot change my activity, my self-centered movement of “you” and “me” as two separate entities fighting each other.” J.Krishnamurti, *On learning and Knowledge*, America : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1996,p.44.

²⁰⁵ “when we base action on an idea, then it becomes an activity; and if we base our relationship on an idea, then surely such a relationship is merely an activity, without comprehension. It is merely carrying out a formula, a pattern, an idea. Because we want something out of relationship, such relationship is always restricting, limiting, confining” J.Krishnamurti, *The Collected Works of J. Krishnamurti: 1948-1949, Choiceless awareness* [Volume 5 of The Collected Works of J. Krishnamurti](#), America : Kendall/Hunt, 1991,p.230.

²⁰⁶ “It means I am no longer thinking, no longer observing, or using time as an observation.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.73.

²⁰⁷ 在印度哲学史上，“心识”（manas）是一个重要的概念；甚至到了西元四、五百年，正当佛教的瑜伽行派（Yogacara-vada）（有别于婆罗门的瑜伽派，此派别过后在中国被称为唯识宗）盛行的时候，仍以“心识”一词指称人类八种精神活动中的第六和第七种。摘自杨惠南《印度哲学史》，页344。

²⁰⁸ “‘我’的自我中心活动是一个时间的过程。记忆可让中心持续活动，其中心就是‘我’。若你能观察你自己并觉察到这活动的中心，你就会觉察那仅是时间、记忆、经验的诠释，而且是根据你的某个记忆来演绎你每一个经验；你也会觉察这个自我活动是种认知，那也是心识的过程。” “The self-centred activity of the ‘me’ is a time process. It is memory that gives continuity to the activity of centre, which is ‘me’. If you watch yourself and are aware of this centre of activity, you will see that it is only the process of time, of memory, of experiencing and translating every experience according to a memory; you will also see that self-activity is recognition, which is also the process of the mind.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 128.

四、杂扰的蒙蔽

杂扰这问题十分值得注意，庄子有曰：“夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。”²⁰⁹体道的心神必须是至纯净的层次，喧嚣就会导致心绪不得安宁，而且受到种种的忧虑所困扰。庄子的认识论以体道为真知，一切人为的复杂思维和行为对他来说是不但不可取，而且是一种对实体了解的障碍和残害，“儵与忽谋报浑沌之德……日凿一窍，七日而浑沌死。”²¹⁰庄子借此喻指由于世间的人声喧嚣，五官不断承受滋扰，导致心神无法保持清醒之下，日久就会因此渐渐迟钝，而失去了原本的敏锐度，也是他所夸张式的比喻：死亡。“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！”²¹¹庄子主张抱着虚怀若谷的单纯心境，方才能够敏感而直觉地去认识周遭的事物，同时进入体道的认知境域。庄子对于“杂扰”的探讨，主要围绕在于人类的**感官经验和周遭环境**，对**灵性**所造成的负面影响。

克里希那穆体则认为，知识对于**心理和行动**的某个意义上是一种“杂扰”，故此克氏主张人要从知识中解脱。量子物理学家大卫博姆与克氏对话时说：“……起初，人们利用思想去描述真相，久而久之就成了知识，知识就逐渐使人们的思想概略化、僵化，最终就看不到真相了。因此，思想就变成了最重要的东西。”²¹²“时间的活动、思维的活动、从过去累积知识的活动，不过是对现时进行修改的程序，而它是延续性的。这是整个大脑存档

²⁰⁹ [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页134。

²¹⁰ [清]郭庆藩撰：《应帝王》，《庄子集释》，页309。

²¹¹ [清]郭庆藩撰：《人间世》，《庄子集释》，页147。

²¹² “There is the notion that we have knowledge – which may hold in certain cases for some time – but men generalize, because knowledge is always generalizing. When they got to the notion that it would always be so, this crystallized the thought of what is true. This gave thought supreme importance.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, 2000, p.61.

的活动，否则我们无法拥有知识。”²¹³克氏认为人类有必要超越这种“脑子存档的活动”，并避免让人的行为思考从过去一直延续至未来，换句话说，即人的行动和反应仅是囿于零碎的记忆²¹⁴、思考、知识及时间而不断演绎。对于取代在思想上的行动或行动上的思想，克氏提出了“洞悉力”²¹⁵，届时行动不再需要依赖“思想”，盖因洞悉力就是理智，而行动也将是理智的体现。“新思维、新感情，唯在心不陷入记忆之网中才会展现。当在两个思想、两段记忆出现间隔，而且这间隔可以维持时，从间隔中就会出现一个不再是记忆的状态。”²¹⁶克氏称这个非记忆产物的间隔中的状态为“永恒的自由”，这状态可以让人解脱于历史所带来的负面束缚和限制。然而，克氏进一步提出了挑战“在我们内心想要知道未知的那份迷信一定要终止……”²¹⁷，盖因如此行动就会重复陷入因“思考”“欲求”的“记忆之网”。显然的，他的洞悉力和知识无关，而是心理上一切“已知”活动的止息，并指出了“知识”无法让人拥有和圣者（如佛陀或基督等）一样的状态中。

对于杂扰问题的探讨，庄子主要观察感官和环境的双方影响，而克氏则主要探讨了知识和脑细胞之间的物质作用。基于此，新世纪的人类必须超越感官、环境的因素和脑细

²¹³“ The movement of time, the movement of thought, the movement of knowledge from the past, modifying itself in the present and proceeding, is continuity. That is the whole movement of registration of the brain, otherwise we could not have knowledge.” J. Krishnamurti, *This Light in Oneself: True Meditation*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd., 1999, p. 24.

²¹⁴ 休姆曾提出意象理论(Image Theory)作为对记忆的诠释，他认为在记忆中出现的事件，或被记忆的事件，并不等同于在记忆活动中心出现的东西。在记忆活动中出现于中心的，只是一个意象(Image)。这意象只在某些方面显示那与意象相应合的事件。摘自吴汝钧：《西方哲学的知识论》，页 5。

²¹⁵ “我完全不认为思维会进入。当时间感消失，我们所说的洞悉力将出现。思维——那是基于记忆、经验、知识——那将成为时间的活动。我们所指的是超越时间的洞悉力。洞悉力，超越时间，而思维不复存在。” “I don’t think thought comes in at all. We said insight comes into being when there is no time. Thought – which is based on memory, experience, knowledge – that is the movement of time as becoming. We are saying to be free of time implies insight. Insight, being free of time, has no thought.” J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p. 73-74

²¹⁶ “...a new thought, a new feeling, comes only when the mind is not caught in the net of memory. When there is an interval between two thought, between two memories, when the interval can be maintained, then out of the interval a new state of being comes which is no longer memory. J. Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 211.

²¹⁷“ That is there must be a cessation of the superstition that inwardly we all want the unknown.” J. Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 256.

胞的物质活动，方才能够体悟大道和获得自由。

五、资质的蒙蔽

此乃庄子对于世人的庸俗思维所作出的一种无奈的感慨，故有曰：“以天下为沉湎，不可与庄语”²¹⁸。举凡蝸与学鳩嘲笑大鵬鸟的志向，不思进取之余还沾沾自喜。“大知闲闲，小知閒閒。”²¹⁹，这个例子恰恰是短视之徒的陋习，而庄子尖锐地批判这一类短视之徒的肤浅和知识水平无关，乃是关乎个人灵性修养。叔山无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何宾宾以学子为？彼且蘄以詖诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？”²²⁰庄子主要指出了有知识不等同有修养，知识分子的资质更有可能受困于“桎梏”的思维而变得短视。基于此，庄子感叹“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋瞽哉？夫知亦有之。”²²¹唐代成玄英亦有此同感，故曰“其言大而博，其旨深而远，非下士所能闻，岂浅识之能究！”²²²对于庄子而言，世人（庸者）和真人之间有距离，彼此比较难于相知相交。

然而对于克里希纳穆提来说，真人和世人则有沟通的可能。曾经，克氏被人质疑和诘问“像你这样（不识时务）的觉者，处在于当今社会是否会受到不了解你的人排挤？”，面对类似的问题，克氏很诚恳地回答：“真人会想的不是别人如何对待他，而是他应该如何对待别人（而那关系是和谐的）。”而且对克氏来说，资质的问题更多的是心理因素的反映，这心理因素主要从两个方面探讨，即是依赖和自由，及；逃避和恐惧。克氏说“依赖

²¹⁸ [清]郭庆藩撰：《天下》，《庄子集释》，页1098。

²¹⁹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页51。

²²⁰ [清]郭庆藩撰：《德充符》，《庄子集释》，页204。

²²¹ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页30。

²²² [唐]西华法师成玄英撰：《庄子序》，摘自[清]郭庆藩撰：《庄子集释》，页6。

刺激、依赖挑战、依赖另一个人、依赖心理上特定的价值、特定的经验、特定的记忆——难道不是这一切组合而造成的肤浅吗？²²³” 毕竟，累积知识并非让心灵获得自由的途径，而克氏主张只有当心灵处于自由状态中，才能够自由的去学习和接受何谓“新”、“未知”及“真理”，同时他补充“：从另一面来说，学习属于一种动态，而知识的积聚则是静态。你或许能增加知识，但是它的核心仍属于静态的²²⁴”。这里的“动态”象征了“敏锐”、“生命力”、“活泼”和“生机”等的非凡意涵。与彼同时，克氏认为对知识“上瘾”无异于对其他事物“上瘾”，往往被利用来合理化逃避和恐惧的行为，故曰“可以观察到的是，仪式仅是形式，这个形式乃徒劳的周而复始，而它为逃避自我认识，提供了一个的绝妙和体面的管道。没有自知之明，行动的意义不大。²²⁵”。这负面的行为导致人类的认知变得愚蠢和肤浅，而这愚蠢和肤浅可以蔓延入行为的各个层次，因而造就不幸和缺乏智慧。

两位圣人皆认为知识对人类的灵性提升没有太大的关系，而人类的肤浅乃是个人的内在因素，无论是傲慢、逃避或恐惧等等，这些个人的内在因素恰恰决定了个人在认知上的资质及层次。在这个层次上，主张理性起了一个很好的行动导向。诚如彭孟尧所说的——理性，就它的积极面来看，是指去除盲从、避免轻信、避免独断，以及拒绝教条。就消极面来说，理性就是指我们人类运用一切可靠的、有效的方式来追求真理。²²⁶

²²³ “To depend on stimulation, to depend on challenge, to depend on another, to depend psychologically on certain values, certain experiences, certain memories – does not all that make for superficiality? J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 273.

²²⁴ “On the contrary, learning is a movement, and accumulation of knowledge is static, you may add to it but the core of it is static.” J. Krishnamurti, *On Learning and Knowledge*, Third Public Talk at Brockwood Park, 12 September 1970 , <http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-text.php?tid=984&chid=686&w=12+oct+1970>, 2011年8月30日。

²²⁵ “One sees that rituals are vain repetition which offer a marvelous and respectable escape from self-knowledge. Without self-knowledge, action has very little significance.” , J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001, p.24.

²²⁶ 彭孟尧《知识论》，台北：三民书局，2009，页14。

第二节 真知究竟为何物？

上述讨论了人能不能获得真知？接着，将会进入“何谓真知”？真知，在某个层次上就是哲学家所追求的“真理”。据悉，真理是人们对客观事物及其规律的正确反映，以及主观与客观相符合的内容，标志着通过实践——认识而实现的主观向客观的不断“接近”。然而，“真理”虽在近现代哲学中乃指人的正确认识，在中国古代哲学中则是客观的运动规律、行为准则，世界的本质或本体。中国古代哲学中相当于近现代哲学所谓“真理”的范畴是“真知”即对真理的认识。²²⁷基于此，笔者采取了“真知即对真理的认识”这个范畴，作为探讨“何谓真知”的方法论，而并非要解决真知“是什么”或“不是什么”的狭义，来比较庄子与克里希那穆提认识真理的真知方法。

庄子和克里希那穆提认识真理的主要体现有几方面：一是对万物名实之间的掌握；二是对本质和差异性的认识；三是对知识和体道的舍取；四是对人的个体和宇宙的关系。下列将逐一说明：

一、对万物名实之间的掌握

庄子假借许由不受尧让天下的寓言，说明了人们常为求名好利而委屈自己的精神受苦而萎顿，故此人要去除“有功”、“有名”的私欲才能够**掌握真实**，“名者，实之宾也。”²²⁸指出了名并非真实的主体。此外，庄子认为**万物与万事都有各自的位置**，换句话说，即

²²⁷ 李存山 等著《哲学志》，页 334。

²²⁸ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页 24。

是“名”要符合“实”的本位²²⁹，故曰：“庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”²³⁰天地间的一切有互相平衡的规律和准则，此乃世界的本质。郭齐勇先生认为，庄子的知识论体现了对人类通过名言概念去把握世界的可能性之怀疑，在此基础上又进一步去否定运用名言概念去把握世界的必然性，而是主张通过神秘的直觉之知，去直接体知世界本体、本源、规律——道（实）²³¹。笔者对此说法，深以为然。

对于万物名实之间的拿捏，克里希纳穆提则提出了“**不经选择的觉察**”的实践方法，同时去除“思考”、“时间”和“我”的因素。克氏认为选择者处于方方面面的困惑（名相、声音、概念）之中，而选择是困惑之中的产物，极可能带来纠纷和冲突。“**清楚、单纯的人不需做出要选择，是什么就是什么。**”²³²他说，在此再度地反映了克氏的如实观。吠檀多派的哲学家商羯罗，在他著名的“幻影论”中指出——罪恶的世界并非真正存在，但却由于人们的“无明”，而把它们误以为真实存在。²³³“真实”和“未知”必须在停止追寻的欲望时才能够显现，否则我们得到的不过是已知事物的一种投射。克氏认为所有的知识是由一个定义、结论和肯定性声明的集合，而肯定的思想总是以过去的经验和结果为基础。²³⁴如此一来，思考就囿于从一个结论为出发点，形成了从一个结论到另一个结论的运动，故此克氏提出了最高形式的“思考”应该是带有否定性的（甚至是对“否定”的

²²⁹南北朝时期对名、言持肯定观点且论述颇精的有《刘子新论》作者的《审名》篇。其中指出了名、言是用以考订、探究和辩明实、理的；明远于是，言本于理，实、理由名、言而的以便名，但不可以将名、言等同于实、理；对名、言不能盲目地信从，只有借助名、言艺坛求实、理，并且对实、理的认识而修正名、言，才能做到所谓的“言理兼通而名实俱正”。摘自李存山 等著《哲学志》，页 328。

²³⁰ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》《庄子集释》，页 24。

²³¹ 郭齐勇，等著：《诸子学志》，上海：上海人民出版社，1998，页 170。

²³² “The man who is clear and simple does not choose ; what is, is.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 98.

²³³ 杨惠南：《印度哲学史》，页 352。

²³⁴ “经由时间你只能够达致时间已创建的事物。思想是记忆的反应，它仅限于认识到思想拼凑在一起的东西。”，“Through time you can achieve only that which time has created. Thought is the response of memory, and thought can realize only that which thought has put together.”J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America : The Theosophical Publishing House, 1997, p.284.

“再否定”), 而不是肯定性的绝对化。依据《瑜伽释论》的作者——广博的说法: 被知觉者, 即是外境。……心有变化, 因为它假想被知觉与不被知觉之外境的特性”²³⁵, 因此克氏提醒: “我”这个思考中心乃通过记忆、时间²³⁶而建立和起作用, 认为未来能达致“至上”/“至善”, 然而通过“我”、“时间”而构想出来的领域, 并无法如实地觉察。

两位哲人对于名相的认知虽是三段式的, 即: 肯定、否定、否定之否定²³⁷。然而这三段式的认知主要是避免人囿于旧思维去把握世间的实相。“道”和“自由”的状态具有“未知”和“无穷”的创造性特质, 我们无法通过第二性的知识去把握第一性的本原、原貌。胡塞尔就此认知课题曾提出了睿智直觉(Intellektuelle Anschauung), 他认为任何由相异性格的统合而成的背反, 是需要被超越、被克服的。超越、克服背反之后, 背反的性格相异的两端便会泯失, 它们所成的对峙局面、二元相对的层次便会瓦解, 起码会受到操控, 绝对一元的最高主体便会呈露。²³⁸这种说法, 可以从哲人在实践论和工夫论方面来解读。

二、对本质和殊性的认识

庄子“齐万物”的主张并非认为天地间的万物没有彼我之分, 而是认为自然界的万物都有着其内在的本质和外在的殊性。而正是其内在的本质和外在的殊性, 构成了世间

²³⁵ 杨惠南:《印度哲学史》, 页 243。

²³⁶ 对于超越经验性和时间感的认知, 笔者觉得康德的超越观念性(Transzendente Idealität)理论可以作为参考。即是, 时间对于在经验范围或层面的一切现象来说, 都必然地是客观有效的, 这便是它的经验实在性(Empirische Realität)。但当理性将对象提升为物自身时, 则时间便用不上去, 没有实在性可言, 只能说是观念性, 而且是超越的观念性。摘自吴汝钧:《西方哲学的知识论》, 页 75。

²³⁷ 笔者认为, “否定之否定”属于是一种“未知”、“未定”的认知系统。正如彭孟尧所说的“真”的否定为“非真”。由于我们接受的只有“真”与“假”两种值, 在这类接受二值原则的系统中, 非真的命题就是为假的命题。不过有些哲学家不接受二值原则, 例如有些系统主张有三种值: “真”、“假”、“未定”。摘自彭孟尧:《知识论》, 页 35。

²³⁸ 吴汝钧:《西方哲学的知识论》, 页 143。

一切的存在。啮缺问乎王倪：“子知物之所同是乎？”²³⁹，王倪则说出了人类、泥鳅、猴子、蜈蚣、麋鹿和乌鸦彼此习性的特性与差异性，说明万物没有一致和绝对的标准。此外，庄子也明确地指出“周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。”²⁴⁰然而，庄子认为万事万物虽有各自的特性，但是从宏观的视野去探讨，彼此之间确有其共性的本质。从某个层次上说，事物差异性出自于比较的关系，因此庄子指出“天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一”，把一切事物放在天地之间去看待，则觉察一切、包括“我”这个个体皆是构成自然界的一部分，故曰：“天地一指，万物一马”²⁴¹。

对于**本质**，克里希那穆提则专注于**人这个个体**作为探讨的对象，他认为**人类有着共同的特质**，这个特质必须是人类停止往内心以外的追求，觉察形成排他性的种种殊性才能够浮现。“把彻底改变寄托于一些外部机构，结果而我们期待着，最后反从中迷失。若我们不求助于任何人，并完全从依赖中解脱，这种自主将是我们众人共同的特质。”²⁴²克氏说。换句话说，让依赖的心理因素止息，即能够产生独立自主的心理素质，而这份心理素质的认知，能够让人从个人的特质转向人类共同的本质“爱”。克氏主张全神贯注(attention)而非专心(concentration)的觉察（认知），前者乃整体性的、可包容一切的觉察，这与排他性的后者有明显的差别。他发现专心的观察者会把自己和意象之间割划界限，形成时间的空隙和意象之间的冲突。冲突来自停留于外在殊性的认知，但是对于了解人类的本质、共同的特质却尚未深入。在克氏看来，经验、知识都算是记忆，这些在某方面上是

²³⁹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 91。

²⁴⁰ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 112。

²⁴¹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 66。

²⁴² “……the faculty of radical change is attributed to some outside agency, and therefore we look to that, and get lost in that. If we don't look to anybody, and are completely free from dependence, then solitude is common to all of us.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p. 267

很有用的；但是把经验当作加强这种心理上的“我”及自我的方法，只会导致假相和悲伤。

殊性对克氏而言，更多是针对人的心理上意象所造成的假相，而并非物理上物质的差异性。他发现一般上观察者会把自己和意象之间割划界限，形成时间的空隙和意象之间的冲突。冲突来自停留于外在殊性的认知，但是对于了解人类的共性、共同的特质却尚未深入。

对于本质和殊性，两位圣哲在观察的焦点上有所区别，庄子的观察焦点为天地万物的性质，克氏的观察焦点则在于全人类的性质，唯在消解世界的冲突和分裂上功能却是殊途同归。

三、对知识和体道的舍取

庄子并非主张全然否定知识，而是认为知识并不能解决一切人的问题，亦不能够代表天地间一切的意义，尤其在体道的层次上，知识是可以和必须被舍弃的领域。庄子这个思维来自于老子的“为学日进，为道日损”，体道和知识是背道而驰的两个方向，人在做学问上讲求对知识和经验的累积，然而在体道上则是要求对**知识和经验的超越**。“吾生也有涯，而知也无涯。”²⁴³庄子认识到人的生命有限，而对知识追求的欲望却可以是无穷尽，这个无穷尽的欲望恰恰把人推向了离弃体道、损耗养生的困殆方向。基于此，庄子曰：“知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。”²⁴⁴人要超越知识而不是被知识所俘虏。更重要的是去了解、体悟而顺应自然的变化，不要再追求多余的知识。

克里希那穆提持有同样的看法，他着重的亦是人类的心灵转化，故提出知识必须

²⁴³ [清]郭庆藩撰：《养生主》，《庄子集释》，页115。

²⁴⁴ [清]郭庆藩撰：《大宗师》，《庄子集释》，页224。

为心灵的转化而退位。他尖锐地批判：“我们都清楚战争的诠释无法停止战争，无数的史学家、神学家和宗教人士都解释过战争，以及说明战争的肇始，然而战争依旧持续，可能还比以往更具毁灭性。”“思想、文字、符号、印象就是知识，同时也是时间。时间能够改变人类的心灵吗？所有哲学、所有宗教的结构都是基于这些思考，也就是知识，而我们却寄托这些会带来人类心灵的转变。²⁴⁵”。他认为无论是获得知识后行动，抑或从行动中累积知识，都无可避免形成机械化，而任何形式累积的知识和经验，会导致下一个行动或学习（认知）因此受限。故此，应该的是去学习而不累积知识，也不从知识中行动。可推论的事，克氏**反对认知的行动是抱有目的性的**出发点。克氏始终认为“真实”没有延续性，总是时刻处于“创新的”、“鲜活的”之状态，故此带有延续性的知识（经验）必须为“真实”的出现而退位。唯有存档在头脑的知识、欲望活动停止时，人才能够拥有觉醒地去认知“真实”。

值得注意的是，克氏声明了他并没有反对工艺或技术知识，而是反对人期待经由这些知识来解决人生观的问题。两位哲人洞悉了工艺和知识无论多么完美，能够解决的是技术上、生活上的问题，而对于人类体道和获得心灵自由的层次上，无法提供任何协助。若人类的存在反而隶属技术理性的统治，人在实践世界的智慧、决断和理性统统让位于技术思维，那么就势必会使人类逐渐失去对生产及其后果的控制，造成理性的盲目性，最后是人作人自身自由理性的丧失。²⁴⁶

²⁴⁵ “So the thinking, the word, the symbol, the image is knowledge, and that is time. And so can that time change the human mind? And all philosophies, all religious structure is based on thinking, which is knowledge, and we are looking to that knowledge to bring about a change.” J.Krishnamurti, *On learning and Knowledge*, America : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1996,p.45.

²⁴⁶洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001，页 328。

四、对人的个体和宇宙的关系

庄子提出了人可以经由个体而去认识宇宙的无穷之境，而个体和宇宙的相通可以让人洞悉天地之间的规律和运动，并且顺应自然的变化而游于无穷之境。“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”²⁴⁷。庄子的宇宙是一个无穷的虚空，能够让人的意识无限度地扩张。“注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。”²⁴⁸除了“葆光”，庄子还分别应用了“心斋”、“坐驰”、“坐忘”等等方法，来比喻人作为生命个体而融入自然虚空之境，这个虚空的空间广阔无垠，包含了一切宇宙间最高之奥秘：道。人的生命个体只要能够认知和通达宇宙，人的意志即可通达人处在宇宙间存在意义。“通也；通也者，得也，适得而几矣。”²⁴⁹惟有修养工夫到家之士，方才能够体解其中的旨趣。

关于“个人与宇宙相通”的议题，现代著名的量子物理学家大卫博姆和克里希那穆体在布洛克伍德公园（Brockwood Park）展开了很精彩的对话，使到这场对话不但有非凡的意义，亦是物理学和形而上学交会的一场革命性突破。博姆指出科学家以为发展科学可以解释世界的所有事物，甚至解决人类的所有问题，但是如今已被发现这个指导思想并不能够达致目标。²⁵⁰他认为人类最初对知识的过分崇拜已导致人类误入歧路，所以承认：“起初，是对外在的事物产生了知识，后来又把这诠释往内心延伸，缺乏这方面的自

²⁴⁷ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页66。

²⁴⁸ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页83。

²⁴⁹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页71。

²⁵⁰ “科学家觉得他们在研究真实自然界的本质，并觉得本身是独立思考的，在各方面均是。他们想了解宇宙之道。或许他们只是自欺，然而他们确信自己是在寻找一些客观的事实，否则就没有什么研究的意义了。”，“The scientist feels he is investigating the real nature of matter, independent of thought, ultimately independent anyway. He wants to know the way the universe is. He may be fooling himself, but he feels that it wouldn't be worth doing unless he believes he is finding an objective fact.” J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.63.

觉将使自己陷入知识的窠臼。因此，它延伸入了内心而成为了心理知识。²⁵¹”有趣的是，作为知识活动的“思想”在这场对话中被归纳为一种物质活动的反应，而如何超越这种有作用和反作用的物质活动，就是进入“宇宙”/“宇宙心”/“宇宙秩序”的途径。克氏强调：“（我）指的是整个宇宙，其中包括了物质、树木、自然界、人类、天空。”²⁵²”，而在之前人有必要从所有的反应、思想的局限和时间感之中彻底解脱，方才能够真的认知宇宙秩序。只要有空寂的心了解宇宙的秩序，那么人的日常生活（大世界）就彻底处在井然有序的状态中。“（当）有宇宙心的存在，人类的心灵将能彻底解脱，那即是自由了。²⁵³”，克氏如是说。仅仅“个人与宇宙相通”对于克氏来说不够彻底，克氏更进步的指出“**空寂的心和全宇宙是一体的**”。这说法得到了博姆的认同。

从现代克氏和博姆的这次交会中，能够同时推论和印证先秦时代的庄子提出，经由个体修炼和宇宙之道相通、同化的境界²⁵⁴之可能，并非一种无的放矢之空言，抑或仅仅属于唯心主义下的产物或概念。

第三节 真知的功能

真知的功能乃能够认识真理而发挥其作用的实践。庄子和克里希那穆体的知识论，不仅仅是一种对于人和存在的反思，也是对于人和宇宙、人和自然以及人和社会等等的一种

²⁵¹ “First of all, to have knowledge about the outward, and then to apply this to the inward, without understanding that it was going to be caught in it. Therefore it extended that knowledge into the area of psychological becoming.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.88.

²⁵² “To the whole universe: matter, trees, nature, man, the heavens.”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.243“

²⁵³ . “...there is this universal mind, and the human mind can be of that when there is freedom.” J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.250.

²⁵⁴ 在此，可再次体解中国古代哲学中“天人合一”的认知之境。

反思之总结。两位哲人对于认识人的存在和周遭的万事万物之关系，提出了由内在至外在、从鸟瞰而瞻彻的视野。他们的视野乃是认识人事万物的内在之隐示，以及无穷的时空

中何以自在处世的反思。基于此，以下将从四个方面比较两位哲人的真知之功能：一、化解冲突的根由；二、鸟瞰而瞻彻的认知；三、时刻知止的两个层面；四、相合与创造。

一、化解冲突的根由

庄子认识到人与人之间的冲突，问题大约出自于三面：一是**彼我的价值观**不同，因各自执著我是它非而冲突，举凡“未成乎心而有是非”²⁵⁵；二是自我中心的**欲念太重**，导致方方面面的纠纷，如尧问舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其何故也”²⁵⁶；三是**缺乏了沟通**和了解，致使出现分裂而敌视的局面，故曰“我与若不能相知也，则人固受其黹暗”²⁵⁷。基于此，庄子提出了泯灭对立和是非之分，要做到“夫智惠宽大之人，率性虚淡，无是无非”；止熄自我心中不断侧转翻腾的欲念，“若不释然，何哉？”，同时促使彼我之间的平等、谅解和并行的平台，庄子有曰“昔日十日并出，万物皆照，而况德之日进者乎！”²⁵⁸。庄子指出人之所以欲望无穷，乃出自于自我意识太强，形成“我”排斥“他（彼）”的对立形势，实则宇宙万物的存在各有各的独特价值，可“并行”（并存）而不得碍。

克里希那穆提对人类冲突的根由有极深刻的洞悉，认为人类唯有**内在的、完全的、整体的转化**，而且**唯有原貌**才能带来转化，才能够彻底的解决问题。克氏认为全神贯注

²⁵⁵ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 56。

²⁵⁶ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 89。

²⁵⁷ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 107。

²⁵⁸ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页 89。

的观察本身的行动必须是被动式的，而非带有目的的主动式的，如此就能够达致“问题会自显其内涵。若你能够经常、持续这样做，问题即可彻底解决。²⁵⁹”唯有停止追求字义上的满足，去真正认知人类的困惑、骚动和不幸的最初肇始，**事物的原貌才会真正浮现**。克氏并不主张所谓“进化”的概念，盖因觉得暗示着时间的“进化”导致人的头脑受限于时间的范畴内思考及生活，若心理上的时间感止息，攀附于时间产生冲突的对立感亦复消解。同时，克氏也指出世界愈来愈多的冲突，来自人类已经**着重知识更堪于智慧**²⁶⁰，所以心灵始终处于焦虑、混乱和悲伤。如此一来，造就了人在掌握知识的权威性后变得傲慢和虚荣，因此必须在心理上去除权威性，才能够真正虚心地去探讨世间所有现象的复杂程序²⁶¹。“一个认真的人即是人类心灵的完全转变——是彻底的而非局部的，彻底的精神革命——因为那第一步行动可以转化外在的环境。²⁶²”克氏说。克氏讲求的是根本而全面的

²⁵⁹ “If you are able to do that constantly, continuously, then every problem can be solved fundamentally, not superficially.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 97.

²⁶⁰ . “因此可以察觉到，这个世界的冲突不断上升，到处都充满痛苦、混乱、悲伤。因为我们只关心知识而非智慧，故此心智一直处于焦虑的状态。要对知识有所了解，从已知中解脱，才有智慧。” “Because as one observes in the world more and more, conflict is increasing, misery, confusion, sorrow, is everywhere. And then the mind is in anxiety in relationship, when the mind is only concerned with knowledge and not with wisdom. And wisdom comes into being only when there is an understanding of knowledge and the freedom from the known” J.Krishnamurti, *On Relationship*, San Francisco 1st Public Talk 10th March 1973, <http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-text.php?tid=1054&chid=758&w=10+march+1973+San+Francisco>

²⁶¹ “由于知识的权威性令得我们傲慢、虚荣，故唯有在去除权威之后才能有谦逊，因此，必须在实际上而非理论上去除权威性，才能够真正虚心地去探讨其复杂的程序²⁶¹。” “Because it is the authority of knowledge that gives us arrogance, vanity, and there is humility only when that authority is removed, not theoretically but actually, so that I can approach this whole complex process of existence with a mind that does not know.” J.Krishnamurti, *Talks by Krishnamurti in India 1956-1957 (Verbatim Report)*, Fifth Talk in Bombay, 1957, New Delhi, Madras, Bombay, <http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-text.php?tid=585&chid=4904&w=Bombay+24+feb+1957>

²⁶² “a serious man is the total transformation of the human mind - total not partial, complete revolution in the psyche - because that is the first movement which can transform the outward environment.” J.Krishnamurti, *On learning and Knowledge*, America : Krishnamurti Foundation Trust Ltd., 1996, p.45.

转化来化解冲突的根由，对于他来说，纯粹外在的、局部的、暂时的、字义的变化显得十分肤浅，而且很可能制造其他更多的问题。他并不寄托于形式上或制度上来转化，深知并无“完善”的制度能无法改变人类，盖因**往往人类可以反过来改变制度**²⁶³，唯人自身的改革可以化解种种冲突。

综合来说，两位哲人对于化解冲突的见解虽有微妙的出入，但是可以归纳为“并行”和“关系”这个二而一、一而二的行动，“并行”可以任由事物各自发展而不冲突，“关系”则维持事物发展之间的彼此互动，这种行动能够为人类带来全面的和谐、自由和平等。实践智慧所关心的乃是在人的具体生活中去追求对于人类整体性生活有益的至善，这也是它的目的。²⁶⁴结合两位哲人在关系和并行的思维，可以提供人类确定行动中如何达致至善为方向。

二、鸟瞰而瞻彻的认知

庄子**综观乃是无穷的时空**，而并非囿于人世的见识、名利和功用等的价值观，确是一种**自觉而超越的认知**。这种自觉而超越的认知可以从几个层次论述：首先是对于体“大”、“远”的旨趣，举凡“其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣”²⁶⁵，庄子借此突现了大鹏鸟的进取、志向导致了与蜩与学鸠的修养、视野的旨趣高低，故曰“大小之辩也”；次之是对于永恒性实相“无待”和暂时性幻象“有待”的抉择，举凡“夫列子御风而

²⁶³ “人不重要——制度、念头反而变得更重要。人已经没有任何意义。若能制造出个结果，结果又能用观念来加以正当化时刻，我们就可以毁灭好几百万人” “Man is not important-systems, ideas, have become important. Man no longer has any significance. We can destroy millions of men as long as we produce a result and the result is justified by ideas.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p. 146.

²⁶⁴ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，页 315。

²⁶⁵ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页 4。

行……此虽免乎行，犹有所待者也”²⁶⁶乃是一种有局限的依赖，而“无待”则是不受拘束的自由，能“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”；最后是人的认知与至高本位“道”的相通，举凡“体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已”²⁶⁷，庄子主张虚己而游世，而把自己的心当成一面镜子，**如实地反映事物的来去**，同时要认知能达致和道相合和境界。

克氏**扬弃以特定的经验、知识去思考或分析**，他认为人类的转化并非知识或意志力的产物，而是在“在意识的内容之外，脑子里还有一种活动是意识影响不到的²⁶⁸”。克氏称脑子里的这个活动为整体的“**觉察力**”、“**洞悉力**”，若这个本能的活动一经唤醒，就能够使脑子产生“突变”（转化）。“思维在黑暗中运作，它创建其本身的黑暗及在之中运作。而洞悉力，想我们所说的，如闪现的明光能立即破除黑暗。黑暗一旦被洞悉力破除，人们就能理智地运作了。²⁶⁹”克氏认为思想容易产生盲点“黑暗”，而“黑暗”让思想沉溺其中而无法自拔，基于此，他主张人的心智必须自由，才能够完全清新、敏锐、活泼、强韧而充满觉察力，这种崭新的心智能够自然的处理任何问题。甚至乎，他大胆地提出“因果链”不是必然和绝对的决定性，克氏说：“无论因或果都并非是终极而决定性的，抑或不可变动的的——否则这将是持久的奴役和腐朽。一个的因的每个果经历内在和外在的种种影响，故此它将会不断变化，甚至呼反过来成为另一个果的因。²⁷⁰”。他认为透过了解（认知）因果

²⁶⁶ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页17。

²⁶⁷ [清]郭庆藩撰：《应帝王》，《庄子集释》，页307。

²⁶⁸ “Apart from the consciousness with its content, is there in the brain an activity which is not touched by consciousness?”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p.115.

²⁶⁹ “Thought have been operating in darkness, creating its own darkness and functioning in that. And insight is, as we said, like a flash with breaks down the darkness. Then when that insight clears the darkness, does man act, or function, rationally? “J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p. 138.

²⁷⁰ “Neither cause nor effect is ever final, unchangeable - that would be everlasting enslavement and decay. Each effect of a cause is undergoing many influences from within and from without, it is constantly changing, and it

链的实际发生，可以自然**停止因果链的演绎过程**²⁷¹，而摆脱过去的林林种种。这不是一个持久的链条，而是任何时候皆可打破的链条，昨天的包袱如今可以解御，故此没有永恒的延续。“思想是记忆的反应，它仅限于认识到思想拼凑在一起的东西。”²⁷²“我们惯于有理想，我们也惯于抵制，打压，升华，替代，而所有这些所涵盖的努力和斗争，皆离不开经由时间来完成。”²⁷³，所以克氏提出头脑必须不在于和“时间”“思想”相连，才可能有整体性（鸟瞰）的“洞悉力”（认知）。

三、时刻知止的两个层面

两位哲人对于知识的态度是客观而理性的，肯定知识效益的同时也提出了对待知识的应有态度——知（之）止。**知止是庄子对于认知的一种分寸感**，大体上知止除了个人养生，亦可以起到平息大众纷扰的作用。首先，“故知止其所不知，至矣”²⁷⁴，对于个人养生，知止是一种对摄取知识的知足态度，由于庄子**检视到知识的功用和局限**，除了解决**本身生活上所需的知识**，不再耗费心神去追求多余的知识，换句话说即是不把追求知识当作精神的寄托、生命的归依，故曰：“知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不

becomes in its turn the cause of still another effect.”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America: The Theosophical Publishing House, 1997, p.280.

²⁷¹ 关于“因果链”的内容，笔者觉得与休姆对因果性（causality）的诠释有相似之处。基于我们过去的经验：某一个现象的观念总是与另一现象的观念相联系，过了一段时间，我们便升起有一作为因的现象的观念随着便有一作为果的现象观念的想法，这种想法一旦成为习惯，我们便会感到因的观念与果的观念之间有一必然的关系。摘自吴汝钧：《西方哲学的知识论》，页7。

²⁷² “Thought is the response of memory, and thought can realize only that which thought has put together.”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America: The Theosophical Publishing House, 1997, p.284.

²⁷³ “We are used to ideals, we are in the habit of resisting, suppressing, sublimating, substituting, all of which involves effort and struggle through time.”, J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America: The Theosophical Publishing House, 1997, p.284.

²⁷⁴ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页83。

知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也”²⁷⁵此外，“人莫鑑于流水而鑑于止水，唯止能止众止”²⁷⁶是庄子提出平息大众纠扰的一个方案，儒墨法各派主张以自家的制度和思想来塑造一个理想的社会，但是彼此之间的争议往往没有解决人类精神困殆的根本。基于此，庄子认为要终结这些流派之间的竞争和人类困殆的根由，必须停止一切音声、名相和主张等等的互相竞争，而是让人和事物能够在寂静中呈现原貌、本原，如此即能平息人为的纠纷和干戈。

对于“知止”的问题，克里希那穆提探讨的相当深入，而且解释得十分清晰和有见地。克氏认为“已知”的知识对于觉察（洞悉）和学习是种障碍及阻扰，但是他清楚地列明这个说法并非针对学习技术²⁷⁷性的知识而言。“记住事实、记住技术性事物显然有其必要，然而仿如心理记忆力的记忆，却对生命的了解与彼此的沟通造成伤害²⁷⁸”，他说。克氏不否认实际记忆是生活的基础，因此认为人类只需要贮存那些切合生活所需的知识，并且避免做心理上的存档动作而达致在不同层面中立即行动的可能性。后者是克氏解释得比庄子更深一层的看法，他认为“唯有对世间万物有充分的了解时，才不会在记忆上留下疤痕²⁷⁹”毕竟，知识和记忆并不是“真理”或“实相”，真理有自由、恒新而不断自我转化的特质，知识和记忆则是受限于时间和过去累积的产物。克氏主张立即行动的学习方法，这行动并非由知识、情绪、动机甚至出自浪漫的心理，而是出自对所有因知识而出发之限制

²⁷⁵ [清]郭庆藩撰：《大宗师》，《庄子集释》，页224。

²⁷⁶ [清]郭庆藩撰：《德充符》，《庄子集释》，页193。

²⁷⁷ 技术只是工具或手段，其（善）目的存在于制作或生存之外，反之，实践智慧的践行本身就是（善）目的，它关心人类自身的价值和意义。摘自洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，页316。

²⁷⁸ “Memory of facts, of technical things, is an obvious necessity, but memory as psychological retention is detrimental to the understanding of life, the communion with each other.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America: The Theosophical Publishing House, 1970, p.213.

²⁷⁹ “It is only when there is complete understanding anything that it does not leave the scar of memory.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America: The Theosophical Publishing House, 1970, p.210.

的了解。²⁸⁰“有另一种行动是在没有中心（无我）的空间产生的，在这个向度上毫无所谓的因和果关系。由此而来，生存就是行动。由于在此没有中心，故一切都是自由、欢愉，没有痛苦或压力。这样的空间和自由，并非出自于努力与成就的结果，反而是在中心终止时产生的²⁸¹”克氏认为这样的空间不依赖知识，对于了解新事物、新挑战有充分的了解，可以为人类带来**自由和秩序**。

两位哲人终其一生都没有建立任何程式化的哲学体系，在于他们了解真知无法被禁锢在于一个“容器”（制度）中，诚如赫胥黎（Aldous Huxley）为克氏《最初与最后的自由》作序中所言：“这些人没有制造出制度来——因为他们知道每一套系统都是个持续的诱惑，会让人把象征看得太过认真、让人对文字投注比它们所代表的事情更多的关注。”

四、相合与创造

相合和创造两个特点，造就了庄子衍生**新鲜而灵活的创造力**“庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？”²⁸²，相合则是明了**知识的两极化**，并达致由“正”、“反”而“合”的**统一认知**，不至于堕入肤浅、主观、极端和狭窄的思维当中，因此这认知观当中更让人有一种谦淡态度，不会自以为高人一等而自居，举凡“吾恶乎知之！虽然，尝

²⁸⁰ “So we are saying, there is a way of learning which is immediate action, it is not born out of knowledge. Which is not impulsive action, which is not emotional, romantic action, but it is the action born out of the comprehension of the whole movement of knowledge, which is the truth of the limitation of knowledge.”, J. Krishnamurti, *On Learning and Knowledge*, Fourth Public Talk in Ojai, April 1979, <http://www.jkrishnamurti.org/krishnamurti-teachings/view-text.php?tid=1321&chid=1020&w=ojai+15+April+1979>, 2011年8月30日。

²⁸¹ “There is another action which comes when there is a space without a centre, a dimension in which there is no cause and effect. From this, living is action. Here, having no centre, whatever is done is free, joyous, without pain or pleasure. This space and freedom is not a result of effort and achievement, but when the centre ends the other is.” J. Krishnamurti, *Meeting life*, Ojai : HarperSanFrancisco, 1991, p.13.

²⁸² [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页93。

试言之”。以“何不虑以为大樽而浮乎江湖”“何不树之于无何有之乡”“能不龟手……或以封……则所用之异也”²⁸³三个寓言为例，无穷的创造力是庄子展现其认知中**生机盈然**的最殊胜之特点，亦是他超越、突破了知识局限而游刃于无穷的一种体现。任何事物一到了庄子的掌握中，皆可以**因时制宜**而变化出“大用”的价值，让世俗一般思维的桎梏和烦恼根根自断、自破。

“创造力”是克里希那穆提的认知体系中，则被看作充满“灵活”、“鲜活”和“超越”的一种体现，它建立在洞悉**万事万物的内在性隐示**，以及对于**人和宇宙及自然的秩序**之全然了解。“显然的，学问和知识对于了解全新、无穷和永恒是个障碍。这两者虽可发展出完美的技术，但不会让你有任何创造力。²⁸⁴”，克氏如是说。在他看来，“创造性”这字眼最真切的意思即时时刻刻挣脱过去，不在心理上和行动上攀附资讯、他人的经验等等²⁸⁵。若人类能够每一刻接收新鲜事物，新的有机体会产生新的运作和生活方式，让到心智永处于年轻、纯真与活泼的状态。这种状态在于人类必须摆脱所有的意识形态，克氏觉得仅停留于坚持意义上的“**作用**”和“**反作用**”都是一种扭曲的形式，“基于此，人必须摆脱两者，肯定的和否定的坚持。²⁸⁶”。克氏主张认知是在每一个当下整体地审视，而不受限于时间感和记忆的“碎片”，那么所见的就是整体的真相。这种全然的觉察可披露存在的真相，各式各样的意象集成“观察者”这个中心意象，这个观察者同时也是“检查者”、“经验者”、

²⁸³ [清]郭庆藩撰：《逍遥游》，《庄子集释》，页37。

²⁸⁴ “Obviously knowledge and learning are an impediment to the understanding of the new, the timeless, the eternal. Developing the perfect technique does not make you creative.” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America: The Theosophical Publishing House, 1970, p.154.

²⁸⁵ “创造性思维是智力无特定目标的活动。”“Creative thinking is an infinite movement of intelligence without a particular goal.” By R.K.Shringy, *Philosophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1977, pg 274. 在此，R.K.Shringy 提供了一个很重要的观点，克氏的创造性思维和有目的思维无关，而是一种无限活动能量（或可解读为生生不息的生机）的运作。

²⁸⁶ “So one must be completely free of both, the positive and the negative assertions.” J.Krishnamurti, *Meeting life: writings and talks on finding your path without retreating from society*, Ojai: HarperSanFrancisco, 1991, p. 127.

“评估者”的法官，“个别的意象是观察者各种判断、意见和结论的产物，而观察者本身则是所有其他的意象的产物，基于此，故观察者就是被观察者。²⁸⁷”。这觉察的本身揭发了“观察者（自我）与被观察者（事物）不二”的真相”，这觉醒的认知告诉我们没有概念上任何比较高级的自体，抑或更高的超我存在。同时，克氏强调这种活动有两个特点：第一，它没有开始，也没有结束。第二，它和过去的活动无关。²⁸⁸基于此，可推论的是克氏认知上的“创造力”在乎揭示事物的原貌²⁸⁹，以及止息而超越脑子里意象、假相的活动，让事物的本质和规律能够在不同的层面自由（灵活的）地开展。

可以论证的是，两位哲人的哲思能够在于在他们逝世后仍不断延续、扩散地生长，这与他们的哲思能够契合世间或宇宙的秩序，以及启迪和影响后人的智能，带来自然、和谐和生机的种种创造有关。新世纪的世界面对知识、资讯和科技的主张过度膨胀，人类在主张着创造性的思维之余，更应该审视其创造性的分寸感，检讨其行为是否与大自然、全人类是和谐共存、并行的。与彼同时，正确去理解实践智慧的本质后，我们发觉近代的科学概念并不能代替实践理性，唯有实践智慧才是人类生活形式的引导力量，因为唯有它才能理智并负责任地利用科学和一切人类的能力。²⁹⁰

²⁸⁷ “The other images are the result of judgements, opinions and conclusions by the observer, and the observer is the result of all the other images - therefore the observer is the observed.” J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988, p.180.

²⁸⁸ “Well there are two things about this movement. It has no beginning and no end, and it is also not determined as a series of successions from the past. ”, J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai: Krishnamurti Foundation India, India, 2000, p. 240.

²⁸⁹ “当我们毫无回避接受真相（实相/原貌）时，就会发现一种终止努力的状态（澄彻），那种状态是创造性的……” “When we accept that what is without avoidance, we will find there is a state of being in which all strife ceases. That state of being is creativeness……” J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970, p.69

²⁹⁰ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，页 314。

余论

庄子与克里希纳穆提的认知有颇多相通却又不完全一致之处，这个空间恰恰提供了中印哲学比较研究中的反思。这个无论是从“同中存异（或疑）”或者“异（疑）中求同”作为出发点和归纳处的审视，都是一种对古今事物再认知的挑战。两位圣人透视了知识的局限度和运用之道，而对“真知”和“创造性”皆有独特的见解，然而相对于庄子朴质的玄思，克氏的哲思显得十分现代化，甚至许多时候可以从心理学上去解读。同时对庄子和克氏的解读，可以起到互相“参照”的体解作用，譬如两位圣哲醒觉的经验，

庄子能自觉身（神）在梦中“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。

俄然觉，则蘧蘧然周也。”²⁹¹；

克氏则是“我看到一个男人在那里修路，那个男人就是我，他手上拿的鹤嘴锄是我，他敲

打的石头也是我，路边的小草和大树也都是我，我几乎能和他一样的思考和感觉。”²⁹²，

这情景显示了作为哲人的脑细胞状态，每一刻的感知都是如此的清澈和敏锐。另一个更明显例子，则是“天籁”和“声音”的述说，

庄子描述“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫”²⁹³；对于周遭的声音（籁）的探讨，克氏则揭示“我们一直把声音和静寂分开。声音是世界，声音是你的心跳；这个宇宙充满了声音，所有的空间、百万颗星辰、整个天空，都充满了声音”²⁹⁴。两者互相参照之下，庄子的“天籁”和克氏的“声音”突破了传统知识的范畴，喻示着天地间万事万物所放发出的讯息。两位哲人的言语启迪了我们的脑细胞要对于事物的内在性保持敏

²⁹¹ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页112。

²⁹² [印]普普尔·贾亚卡尔著，胡因梦译：《克里希那穆提传》，页36。

²⁹³ [清]郭庆藩撰：《齐物论》，《庄子集释》，页45。

²⁹⁴ “We have separated sound from silence. Sound is the world; sound is your heart beating; the universe is filled with sound; all the heavens, the million stars, the whole sky, are filled with sound.” J.Krishnamurti, *Meeting life*, Ojai : HarperSanFrancisco, 1991, p.141.

感，我们可更加深入感知“天籁”、“声音”的终极境域，其中有空性、有欢愉。基于此，克氏和庄子的认知观在比较的高度上层次来说，能够起着**互动和互补**的阐释作用。

结语

从比较研究得到的结果，可明显看出庄子和克里希那穆提的认知，最后都回归到实践哲学的中心。故此，把这两位哲人作为一个比较研究，有着其超时空互动的意义。比较的结果，大约可以归纳为以下的几点：一、时代的使命和环境的影响；二、时间和死生作为开启感知宇宙的门扉；三、智慧的觉醒和善用科学与技术；四、克氏的语言和庄子的文义再理解。

一、时代的使命和环境的影响

庄子生活在战国时代，当时的社会此处于一种战乱频密的局势，人的生命在统治者的权益角力之际，显得朝不保夕。当时虽然有许多学说、学者、学派的出现，造就了百家齐放得的学术环境，但是统治者对于这些士人的思想之取舍，主要是建立在于战略的政治需要，举凡孙子、管子、韩非子等，或亦有一些为好名出发而收拢士人于旗下，譬如士人流聚的稷下学宫。在某个意义上来说，这两群的士人的物质生活和理念寄托，皆都离不开统治者这个重心。尤其后者，对于一个崇尚精神自由的哲人来说，是任何情况下都无法妥协的基本原则。基于此，庄子拒绝接受任何统治者的征聘，即使过后要面对物质生活的窘困，但这依然是他毫无遗憾的抉择。这种超越考量物质生活的崇高精神，并非仅仅是古人的遗风，在现代的世纪，科技的进步带来了更高的生活享乐，但是人类最高的光辉仍然再度重现。相比其庄子，克氏从小被通神学会安排带往英国上流社会学习，他被视为未来领导世界的导师，享受的是最高的舒适待遇。克氏生活的时代处于世战和印度独立、分裂时期，战争牵涉的层面和区域比庄子的时代更大，知识的重视和发展处于高峰，由于统治者

的的野心和侵略手段，理论知识被扭曲成了统治者自圆其说的指导思想，譬如德国希特勒曲解尼采哲思为己政治目的所用；物理知识被利用来发展更具毁灭性的武器，举凡爱因斯坦的相对论被利用来生产原子弹。基于此，克氏透视了政治家/统治者的手段和需要，并不主张建立任何制度、主义等来作为人类发展的指导思想。他以实际的行动彻底的进行了革命，就是解散通神学会为他成立的国际性组织——世界明星社，并且把所有的捐款退回，宁可身无分文也不作任何妥协。他知道自由必须超越物质生活和理念寄托，而哲人的心理素质和修养境界让他能够完全彻底贯彻他的行为。庄子的哲思很好地说明了这点，物质的“贫”不相等于精神上的“惫”，即哲人所领悟的精神富足，远远超越了物质的满足或理念的快感。

除了时代的不同，克氏所面对的环境有一个庄子时代所没有的产物：宗教。尽管庄子面对的环境有着各种不同的思想学说，但是却没有面临因宗教因素而发动的冲突事件和暴力行为²⁹⁵。克氏处在于一个诸多主义兴盛和强势宗教崛起的环境，他必须对这些迫切的社会问题作出回应。宗教极易被触动敏感地带而引发暴力行为，印度教和锡克教等宗教冲突在印度是屡见不鲜的社会问题，人权和法律对于解决这些潜伏的恶瘤疲乏无力。此外，政教混合的局面让的人与人的沟通、共识变得艰难。克氏面对的就是这一种宗教教徒冲突，而宗教信仰并未带来谅解与和平的局势。基于此，他没有从宗教教义中寻求解脱，而是重新去审视宗教、神和关系这些课题。当宗教的善恶教条没有好好为教徒所理解，它往往更容易成为教徒暴力主义的指导思想：以崇尚武力攻击为遵行法则，而带来更具毁灭性的效果，举凡 2001 年 9 月 1 日世贸大厦受到恐怖主义攻击，来自 48 个国家的逾 2800 人落难。基于此，克氏对于关系、神和宗教的审视和反思，可以补充了庄子在这方面的空

²⁹⁵ 有关近代宗教极端主义和行为，请参阅 Gabriel A.Almond 著 徐美琪译《强势宗教》，台北：立绪文化，2007。

白处。也让我们更加贴切明白了一个现象——何以庄子的体用论可以道和自由作为概括，而克氏则以自由和爱作为体用的重点。诚如迦达默尔所说的，实践智慧是一种善的引导力量，唯有这种引导力量才能够有意义并理智利用科学和一切人类的力量，并能为这种利用负责。²⁹⁶

二、时间和死生作为开启感知宇宙的门扉

时间是人类用以计量而产生的一门概念，但时间概念却产生辐射而带来了副作用。时间被人类利用来作为衡量得失，评估优劣及加强记忆和情绪的工具。时间感造就了人的认知囿于局限，因而使到人类对于生命、存在和宇宙的认知，愈来愈局限于记忆。而记忆却是代表着过去的已知范畴内。庄子拒绝时间感的束缚，认为智慧成熟的最高点，必须是时间感所消解的时候，因此主张人的认知要回归到“未始有封”、“堕聪明”等的境域。当时间感被强调的当儿，人就会与现在所处于的境域，精神上产生了隔离的状态，因而触发了环境和思维的冲突。基于此，人要回归到认识的起点，方才能够保持清澈的敏感度，对于事物具有一种鸟瞰的视野。克氏对时间感谈得相当深入，他认为时间感象征着过去、已知，而人类必须从中跳脱而才可以解脱。如果执着于过去的已知，人的行为和发展只是一个已知的演绎，没有带来革新。换句话说，已知是一个“碎片”的象征，不是一个真实的“整体”，我们无法通过这个“碎片”去洞悉整体的实相，这个“碎片”只会让人的认知停留于物质表层，无法深入性质的内在存有。内在象征着未知的探索，也是有关于宇宙的一切存有。

²⁹⁶ [德]汉斯-格奥尔格·迦达默尔著，洪汉鼎译《真理与方法》，页 22。

死生是人类自古恐惧的由来，认知如果无法超越死生这层的框架，那么就很容易被恐惧包围。庄子论气的聚散来诠释了世间物质的运动和变化，但这只是物质上的认知，人的能动性可以超越物质的变化，但是必须透视死生的生命问题。所以庄子更进一步的探讨了人的死生反思，认为人的死是宇宙中的物质变化，合乎道的自然法则，无须悲伤或贪生惧死。另外，他也提出了死以后是一个未知的境域，无须以现在的环境条件反射作为比较。克氏则认为人的死生是一体的，从来没有被割裂分离。他认为人以为时间感而把死亡推向未来，因抗拒这一天的来临而产生恐惧，进而因恐惧而发明了种种的宗教说法，来掩盖或转移恐惧的注意力。因此，人有必要从时间感而导致对死亡的恐惧中解脱出来，才能大胆地去观察死亡的真相。庄子提出了“方死方生”的说法，而克氏则认为死生是没有被隔离。两位哲人主张死亡不是一桩可怕的事，反是人能够通过这层次的超越，进而摆脱恐惧感和时间感，让人的狭隘已知得到终结，迈向宇宙未知的广阔无垠之境。囿于时间感和死生都是一种局限，人的认知会因此而变得渺小，无法观察到宇宙的一切存有，并非碎片聚集而成，是整体道的自然法则在不断运转。人的死生超越，就是对生命哲学的最高认知。

三、 智慧的觉醒和善用科学与技术

科学和技术的成熟是人类得以摆脱原始森林求生的一个分水岭。战国时代的工具技术大跃进，不仅让农作物的生产倍增，更进一步塑造了比以往更精良的武器，为战争提供了极大的资本。庄子对于工具的运用，抱着一种重新审视的心态，相比世人强调着功利的价值，注重工具可以带来的生活条件之改变，他却是反思工具滥用或过分强调功利的长远后果。庄子身处社会的地下阶层，按照常理他应该更加理解工具所能带来的经济效益，但

是庄子对于工具运用的审视却是要合乎环境的平衡发展，所以他反对树木仅仅作为柴薪、柱梁或船只等等的“有用”之途。庄子对技术的运用，有着“善”、“灵活”、“创造性”的特征，他主张天地间每个事物的存在都有它的大用，不可墨守陈规。二十世纪的科学和技术的发展到达了顶峰，技术的革命转变了人类的生活模式，但是相对而言，环境的生态也不断地受到了更严重的破坏。克氏在提醒世人对滥用科学和技术所造成的后果，反对世人一味追求发展科技，盲目地崇拜知识效能。然而，克氏同时声明它并非反对科学技术，只是要提醒世人认知智慧和所谓的科学知识无关。克氏没有极端的认为人类应该回到过去的原始生活，因为那样做很不实际同时也不可能发生。

庄子和克氏对工具、知识的主张，十分符合亚里斯多德（简称亚氏）过去的阐释。亚氏认为学问可以分作科学方法、工具技术和实践智慧。²⁹⁷最重要的是，实践智慧乃作为运用前两者的指导思想。他认为只有有智慧的人，才可以依善的目的去理用方法和技术，并对它的后果完全负责。当人类没有以实践智慧去掌握科学和技术，往往就会形成了局限、负面以及滥用。基于此，利用科学必须以善作为出发点，并以人类的福祉为最重要的考量。基于此，我们可以肯定的是，克氏和庄子不是保守、消极和虚无主义的倾向，相反地，他们透视了知识仅仅作为发展科学和技术，以功利作为目的的祸害。两位哲人以善作为实践智慧的目的，抗拒的是就是把人的生命投注于物质的研究（科学和技术），而遗忘了生命活着的根本意义。

²⁹⁷ 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，页 311。

四、 克氏的语言和庄子的文义再理解

囿于时代和坏境的关系，庄子距离我们有一段久远的时空，而克氏却生活在二十世纪中。欲理解庄子的思维，许多时候主要考究他所留下的文字为依据。然而通过许多学者的注疏、解读等，甚至增删的工作，后人能够接触的原文多少已被经过了添加或删减。甚至乎，经过近代种种主义的有色眼镜，庄子往往被冠上了许多莫须有的罪名：虚无、消极、悲观等等。庄子的认知，感知和实践到底处于一个怎么样的境域，是现代哲学工作者欲还原和体悟的方向。我们以自己有限的已知，是否能够去认识这个古老又超越时空的庄子？庄子到底要告诉世人什么？我们如何在这个哲人的身上吸取和参考他的智慧，取得共鸣的语言是一个必须克服的障碍。克氏和我们生活在同样的时代和环境，他处身与庄子相近的一种环境，即是战乱频密、学说繁多和技术突破的年代，他经历了这些客观的坏境因素所带给人类的正面和负面效应，并通过了自身修养上的工夫体悟来对周遭的人和事作出回应。克氏展现了东方哲学家传统的一个特色，和庄子非常的相似，即是不强调建立或推行某学派的义理作为生活、社会的指导思想，而是彻底否定一切形象化的权威，把人类认知和改革的主要回归自身。

基于此，庄子和克氏本身所达致的修养境界，使他们在思维上能够起着交会和共鸣。要理解庄子，我们不是以克氏的想法作为注释，而是通过比较和参照，利用这克氏现代的语言，去剖析哲人如何去看待人世间的的问题，如何超越目前一切有限的已知范畴，进入未知的神秘领域，即是作为一切存有的宇宙，或者宇宙的一切存有。到底先秦哲人叙述的天人合一，是一个怎样的可能境界？庄子对这个神秘的宇宙留下了不少的笔墨，但是一些后人往往希望把它知识化，以研究文学、艺术、心理的角度去解读，因而陷入了和局限

在所谓的唯心主义、个人价值判断之思维。诠释学却提醒了我们，去质疑这些视角是否因相对关系而产生的概念虚拟物。实际上，在哲人的世界，是一个广阔无垠的大宇宙。人惟有超越一切的已知、概念，以及摆脱时间感的思维，是一种停止向外追寻和向内退转而带来的心灵革新之运动。克氏和当代的物理学家大卫博姆对话时，所运用的语言很好而清晰的告诉了世人，宇宙不仅仅是通过物质观察上，抑或物理知识所能达到的认知，这个方向对迈向真理、真知是说一个歧路。人类不是仅限于物理知识下的生物，不仅仅囿于物质作用和反作用的思维，或者信仰的教条去单向化的认知，而是站在宇宙的秩序（和谐、良行）鸟瞰一切。人类必须以实践智慧作为生命哲学，才能够拥有一个哲学的生命：善和真。

由于篇幅和时间有限的关系，这份论文无法很全面的探讨克氏和庄子的思维，这两位哲人之间尚有虚许多尚待开拓的比较研究空间。例如两位哲人的生死观和修养论，通过阅读，可以发现其中有许多精彩的交会。此外，哲学理论作为开启哲人思维的入门钥匙，但是笔者对于哲学理论的掌握，仍处于一个不成熟和尝试的初学阶段，因此在许多方面无法很清晰的论述，抑或作出很深入的分析。作为尝试，笔者间接性地穿插了迦达默尔的诠释学、杜保瑞的功夫论与境界论及奥德嘉·贾塞特的哲学观来分析、比较和综合。希望在未来，笔者能够对于哲学进一步的深入掌握，更好的去体悟哲人的实践哲学。

参考书目

中文论著

1. [清]郭庆藩撰：《庄子集释》，北京：中华书局，2007。
2. [汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982。
3. 陈鼓应：《尼采新论》，上海：上海人民出版社，2006。
4. 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，2005。
5. 杜保瑞：《功夫理论与境界哲学》，北京：华文出版社，1999。
6. 杜保瑞：《庄周梦蝶》，台北：五南图书出版股份有限公司，2006。
7. 方勇：《庄子讲读》，上海：华东师范大学出版社，2005。
8. 方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008。
9. 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001。
10. 郭齐勇等著：《诸子学志》，上海：上海人民出版社，1998。
11. 李存山等著：《哲学志》，上海：上海人民出版社，1998。
12. 李天命：《李天命的思考艺术》，香港：允晨文化，1992。
13. 李学勤主编：《十三经注疏·孟子注疏》，北京：北京大学出版社，1999。
14. 梁银林：《超越江湖——庄子的智慧》，台北：鹰汉文化股份有限公司，2003。
15. 林承节：《印度史》，北京：人民出版社，2004。
16. 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1988。
17. 刘笑敢：《两种自由的追求：庄子与沙特》，台北：正中书局。
18. 彭孟尧：《知识论》，台北：三民书局，2009。

19. 尚会鹏：《印度文化史》，桂林：广西师范大学出版社，2007。
20. 圣严法师：《印度佛教史》，台北：法鼓文化股份有限公司，1997。
21. 舒畅 等著：《精微的哲思——易玄释老》，台北：双庙国际股份有限公司，1998。
22. 童书业：《先秦七子思想研究》（增订本），北京：中华书局，2006。
23. 吴汝钧：《西方哲学的知识论》，台北：台湾商务印书馆，2009。
24. 颜世安：《庄子评传》，南京：南京大学出版社，2004。
25. 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，北京：中华书局，2007。
26. 杨惠南：《印度哲学史》，台北：东大图书股份有限公司，1995。
27. 张恒寿：《庄子新探》，武汉：湖北人民出版社，1983。
28. 张京华：《庄子哲学辨析》，沈阳：辽宁教育出版社，1999。
29. 张岂之主编：《中国历史十五讲》，北京：北京大学出版社，2003。
30. 朱哲：《先秦道家哲学研究》，上海：上海人民出版社，2000。

中文译本

1. [德]汉斯-格奥尔格·伽达默尔著 [中国]洪汉鼎译《真理与方法》（*Wahrheit Und Methode*, by Hans-Georg Gadamer, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986），上海：上海译文出版社，2004。

2. [德]汉斯-格奥尔格·伽达默尔著 [中国]夏镇平等译《哲学解释学》（*Philosophical Hermeneutics*, by Hans-Georg Gadamer, translated and edited by David E. Linge, California : University of California Press, 1976），上海：上海译文出版社，2004。
3. [德]康德著 [中国]邓晓芒译《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft 1*, by I. Kant, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1977），北京：人民出版社，2004。
4. [美]艾芙琳娜·布劳著 [中国]吕文静译《克里希那穆提画传》（*Krishnamurti: 100 Years*, by Evelyne Blau, California: Krishnamurti Foundation of America, 1995），深圳：深圳报业集团出版社，2010。
5. [美]斯塔夫里阿诺斯著 [中国]董书慧等译《全球通史》（*A Global History: From Prehistory to the 21st Century*, by Leften Stavros Stavrianos, Upper Saddle River, N.J. : Prentice Hall, 1999），北京：北京大学出版社，2005。
6. [瑞士]皮亚杰著 [中国]王宪钊等译《发生认识论原理》（*The Principles of Genetic Epistemology*, by Piaget, J., London : Routledge and Kegan Paul. New York : Basic Book, 1972），北京：商务印书馆，1987。
7. [西班牙]荷西·奥德嘉·贾塞特著 谢伯让[台湾]高蕙涵译《哲学是什么》（*What is Philosophy*, by Jose Ortega y Gasset, Potrait of Jose Ortega y Gasset@Bettmann/CORBIS），台北：商周出版社，2010。
8. [印]阿特里雅著 [中国]杨国宾译《印度因明学纲要》（*The Elements of Indian Logic*, by B.L. Atreya），上海：华东师大出版社，2007。

9. [印]克里希那穆提著, [台湾]叶文可译《人生中不可不想的事》（*Think on These Things*, by J.Krishnamurti, California : Krishnamurti Foundation of America, 1960）, 台北：方智出版社，2002。
10. [印] 普普尔·贾亚卡尔著 [台湾]胡因梦译《克里希那穆提传》（*J.Krishnamurti : A Biography*, by Pupul Jayakar, Brockwood Park : Krishnamurti Foundation Trust Ltd.,1986），深圳：深圳报业集团出版社，2007。

英文论著

1. J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: First Series*, America : The Theosophical Publishing House, 2001.
2. J. Krishnamurti, *Commentaries on Living : Second Series* , Ojai : Krishnamurti Foundation of America, 2000.
3. J.Krishnamurti, *Commentaries on Living: Third Series*, America : The Theosophical Publishing House, 1997.
4. J. Krishnamurti, *On Conflict*, Ojai : HarperSanFrancisco, 1994.
5. J.Krishnamurti, *Freedom From the Known*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1988.
6. J.Krishnamurti, *Meeting life*, Ojai : HarperSanFrancisco, 1991.
7. J. Krishnamurti & Dr. David Bohm, *The Ending of Time*, Chennai : Krishnamurti Foundation of India, 2000.

8. J.Krishnamurti, *The First and Last Freedom*, America : The Theosophical Publishing House, 1970.
9. J.Krishnamurti, *This Light in Oneself : True Meditation*, England : Krishnamurti Foundation Trust Ltd.,1999.
10. J.Krishnamurti, *On learning and Knowledge*, America : Krishnamurti Foundation Trust Ltd, 1996.
11. Heelas, Paul. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Blackwell Publishing. 1996.
12. R.K.Shringy , *Philosophy of J.Krishnamurti-A Systematic Study*,published by Munshiram Manoharlal Publishers Private Limited,New Delhi,1977.
13. Kalidas Joshi, *Understanding J.Krishnamurti*, New Delhi: Rekha Printers Pvt Ltd, 2002.
14. Mary Lutyens, *Krishnamurti: The Years of Awakening*, Boston : Shambhala Publications, Inc., 1997.

期刊论文

1. 冯禹:〈庄子与印度商羯罗之比较研究〉, 陈鼓应主编:《道家文化研究》(第一辑), 上海: 上海古籍出版社, 1992。
2. 华铮:〈张恒寿与《庄子新探》〉, 胡道静主编:《十家论庄》, 上海: 上海人民出版社, 2004。
3. 关锋:〈庄子哲学批评〉, 胡道静主编:《十家论庄》, 上海: 上海人民出版社, 2004。

4. 王介英：〈论庄子由技入道所开拓的精神境界〉，陈鼓应主编：《道家文化研究》（第十四辑），北京：三联书店，1998。
5. 王振复：〈陈鼓应论庄子〉，胡道静编：《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004。
6. 张恒寿：〈庄子的哲学思想〉，胡道静主编：《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004。

电子数据库

1. America Krishnamurti Foundation Trust, *The Krishnamurti Text Collection*, America: Krishnamurti Foundation Trust Text, 1991-2006.