

由 齊物論 與 大宗師 闡釋莊子的體道之境

吳宗德

摘要

莊子對道的理解態度，主要表現在〈齊物論〉與〈大宗師〉中。〈齊物論〉乃是通過天籟、地籟、人籟之喻，以明「已而不知其然，謂之道」；再由〈大宗師〉中言道為「無為無形」、「可傳而不可受」知其為一理境而非一物，唯有境界乃可傳而不可受。由此可知，莊子在論及「道」的形上意義時，已將重點置於悟道的境界，並強調通過修養工夫以體道。而莊子悟道的境界，乃在於關注有限存在的個體生命（物），如何通向無限性的宇宙生命（道），即是莊子哲學所要闡示的重要課題。此外，在「體道」與「人格」之間，莊子所追求的理想人生境界乃是絕對的精神自由與對現實社會的超脫，表現在理想人格上即是「至人無己，神人無功，聖人無名」與真人的「不逆寡，不雄成，不謨士」。

關鍵詞：莊子、道、吾喪我、真宰、心齋、坐忘、物化、理想人格

一、前言

老子之前的思想家，其所關注的問題大多落於人倫的層面上，直至老子才將思想的視野從「物」的世界提升到「道」的領域。從現象界中的天地萬物進而探討世界的本源、生成的根本以及萬物存在的根據等問題，建立了完整的道論哲學，並將道與物的關係做一系統性的理論解釋。老、莊都屬於道家，他們的思想有些地方頗為接近，有些地方卻不盡相同，此情形，在談到「道」的方面也十分明顯。莊子在〈大宗師〉論及「道」的本體意義時，曾云：

夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。¹

在此處，莊子對於「道」的描述，與老子〈第二十五章〉所言的：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。²

同樣都說明了「道」的獨立性與周遍性。在形而上的思想中，尤其在本體意義方面，老莊二人所論及的「道」，其意義是非常接近的。

道與物（萬物）的關係此一問題，在戰國末期至西漢初期的思想中漸漸受到重視。老莊有關道、物關係的哲學論題及理論思想，經歷代哲學家不斷的繼承與發展，成為中國哲學史上的一條主線。莊子的道與物之關係，如其在〈秋水〉篇裡所云：「道無終始，物有死生。」³，有限存在的個體生命（物）如何通向無限性的宇宙生命（道），乃是莊子哲學所要闡示的重要課題。

二、莊子「道」的特殊性格

老子的道與莊子的道在內涵上有些不同。概略而言，老子的道本體論與宇宙

¹ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1982年，頁107。以下引《新譯莊子讀本》之文，均不再註明出處。

² 吳怡，《老子解義》，台北：三民書局，2002年，頁168。

³ 同註1，頁201。

論的意味較重，而莊子則將其轉化為心靈的境界⁴。其次，老子特別強調道的「反」之規律及道的無為、不爭、柔弱 等特性，莊子則不在這些概念中著墨而求精神境界的超越與提升。而在論及莊子的道時，則會涉及到兩種不同的論點：一是莊子的道，是本體論意義，還是認識論意義？再者，這一形上之道，是實有形態，還是境界形態？有鑑於此，我們必須通過主體的修養體現，來開顯其「道」的境界。此一由修養工夫體現形上境界的解釋系統，則是藉由牟宗三先生的「縱貫橫講」的觀點⁵來開展。底下稍加論述：

(一)、〈齊物論〉的道是存有論意義而非認識論意義

莊子認為經由「心知」無以明瞭「道」的全貌與性格，且〈齊物論〉所探究的「道」並非在顯示認識論意義，而是在反省認識論的侷限，以開顯此本體論或宇宙論意義的道。莊子認為，經由「心知」的認識而起的分別心，將使道虧而隱。因為，心知認識有其限制，遂云：

其分也，成也；其成也，毀也。 齊物論 ⁶

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。 齊物論 ⁷

是非之彰也，道之所以虧；道之所以虧，愛之所以成。 齊物論 ⁸

吾人之「知」，一旦帶有人主觀「成心」的滲入，將使價值判斷含有主觀性，此種主觀性倘若參予了認知，便將失去客觀的實存性。故莊子〈齊物論〉云：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」⁹因此，要論莊子的「道」就必須從底下〈齊物論〉所言作為進路：

⁴ 當代學者也有著重從「境界」論老莊的不同，如：徐復觀先生說：「莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界。」詳見：徐復觀，《中國人性論史》，第十二章 莊子的心，頁 389。牟宗三先生說：「老子之道有客觀性、實體性及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有形態』，或至少具備『實有形態』之姿態，而莊子則純為『境界形態』。」詳見：牟宗三，《才性與玄理》，第六章 向、郭之注莊，頁 177。

⁵ 牟先生言：「道家的境界形態的形而上學是『縱貫的關係橫講』。道家的道與物的關係是縱貫的，但縱貫的從不生之生、境界形態、再加上緯來了解，就成了『縱貫橫講』，即縱貫的關係用橫的方式來表示。這橫並不是知識、認知之橫的方式，而是寄託在工夫的緯線上的橫。」詳參：牟宗三，《中國哲學十九講》，第六講 玄理系統的性格 縱貫橫講，台北：學生書局，1983年，頁 128。

⁶ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 62。

⁷ 同上註，頁 62。

⁸ 同上註，頁 63。

⁹ 同上註，頁 62。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿」¹⁰

此段話是一譬喻系統，旨在藉「天籟」是「自身無風」來喻「道」也是不現自身的境界。再由「吾喪我」的工夫論之說明，轉入天籟之自然義，以言道之意義所在。通過喪我耦之相對，顯現天籟之自然。再由「萬竅怒呿」，逼顯天籟，以作為「眾竅是已」的地籟，與「比竹是已」的人籟之存有論基礎。萬籟「咸其自取」，皆從「怒者其誰」而來，故地籟人籟皆是天籟的彰顯。故「吾喪我」所呈現的即是化掉物我相對的境界，而「天籟」之意則是進一步詮釋「吾喪我」後同於大道之境界，牟宗三先生認為「天籟」之義為：

「天籟」義即「自然」義。明一切自生、自在、自己如此並無「使之如此者」。然此非唯物論亦非順科學而來之自然主義。是以乃須先知此「自然」是一境界，由渾化一切依待對待而至者。此自然方是真正之自然，自己如此。¹¹

「天籟」是「自然」，即「由渾化一切依待對待而至者」。人籟、地籟皆有待，唯天籟無待，而天籟就譬如「道」，道生萬物，但道本身非一物，物物由道所生而自取其性，物物皆是道的體現；故天籟並無天籟之聲，萬竅之聲即是天籟的體現。「吾喪我」與「天籟」兩者皆是體現道的精神。

然而，地籟有竅，人籟有形，有形之物必會執著於自身的「形」；「成形」而有彼是之分，「形化」遂有死生之別。故在形體之外提出一「真宰」，齊物論云：

若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有

¹⁰ 同上註，頁 60。

¹¹ 引自牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1993，頁 195。

為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。¹²

「真宰」雖然不見其形體，但卻真實存在，不論你是否得知此「真君」真實的情形，對其本身皆不會有影響。莊子又言，若生命只是為形軀所囿，便會失去其意義。因此，再藉「德充符」來破除形軀殘全的觀念，進而強調「德全」遠勝於「形全」，在形軀之外還有更為重要的，即「生命的主宰」。因而在「齊物論」中，藉「吾喪我」來透顯人生命的本體，周明俠說：

「吾喪我」中的「吾」與「我」是兩個不同層次的認識主體。「吾」是開放性的本真的自我，「我」是拘泥於社會紛爭，心胸被禁錮的認識主體。摒除了偏見與獨斷之後所呈現的真我，才能從狹窄的侷限性中提升出來。¹³

簡而言之，「吾」即真宰、真君，「我」、「耦」即為成心。「真我」忘了形軀的我，也就是藉由超脫形軀的我，來透顯「真我」。

(二)、由 大宗師 以體現莊子「道」的境界

莊子的道，是從主體透昇上去成為一種宇宙精神。莊子緊扣住道與人的關係，使其成為人生命所要到達的最高境界，將道內化為心靈的最高境界。如果莊子哲學是一種境界形態的形上學，那麼內篇「大宗師」的重要性便不可言喻。「大宗師」篇，旨在言真人體道的境界，「大宗師」即宗大道為師，故開宗明義而暢發「有真人而後有真知」的基本觀點：

知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。¹⁴

¹² 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 61。

¹³ 周明俠「莊周夢蝶與「以物觀物」——齊物論 主旨解讀」，《船山學刊》，2000 年第 1 期，頁 188~189。

¹⁴ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 105。

此段話，似乎直接呼應 齊物論 所云：「知止其所不知，至矣。」¹⁵的說法，並將義理加以展開析論，其中含有幾層的意思可說：人格修養的最高境界，是既知天又知人；因為，人是天生而有，是天生本真，故知天之所為，在知人知所為。然而，在此我們將會產生疑問？問題在，如何知人知所為？天生本真的人，會因心知的執著陷溺，而失其本真；故需透過心的修養工夫去消解人為造作的「知」，使其回歸天生自然的「不知」。

三、由修養工夫以體現莊子「道」的境界

(一)、修養工夫：「心齋」與「坐忘」

莊子在論及「道」的形上意義時，已將重點置於悟道的境界，通過修養工夫去體道。這種修養的工夫的展開，主要在「心齋」(人間世)與「坐忘」(大宗師)。「心齋」的修養工夫，實乃與「坐忘」名異而實同，底下便加以闡釋：莊子「心齋」工夫的展現，源自老子「虛靜」的工夫，《老子 第十六章》云：

致虛極，守靜篤，萬物並作，無以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。¹⁶

對此章，王弼的解釋為：

言致虛物之極，篤守靜物之真正也。動作生長，以虛靜觀其反復，凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。各返其所始也，歸根則靜，故曰靜。靜則復命，故曰復命也。復命則得性命之常，故曰常也。¹⁷

藉此「致虛守靜」的工夫，以展現「大而化之」的工夫，老子的「虛靜」工夫到了莊子便稱之為「心齋」。而「心齋」的修養工夫在：

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有而為

¹⁵ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 64。

¹⁶ 吳怡，《老子解義》，台北：三民書局，2002 年，頁 107。

¹⁷ 王弼注/紀昀校定，《老子道德經》，台北：文史哲，1990 年，頁 31~32。

之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹⁸

「齋」是物忌，像飲酒茹葷。祭祀時的物忌；「心齋」就是「心裡的物忌」。簡單的說，「心齋」就是「無己」；志是心之所之也。「一志」就是用志不分，心無旁騖。此外，陳祥道對「心齋」的解釋為：

聽之以氣，則無乎不在，廣大流通，所以用形而非用於形，所以待物而非待於物，虛而無礙，應而不藏，故一志所以全氣，全氣所以致虛，致虛所以集道，此心齋之義。¹⁹

能「虛」才能合道妙，亦是「心齋」的工夫。「心齋」並非透過外的事物來到達，而是去泯除自我的心知的拘執。以氣聽就像是庖丁解牛一樣，「以神遇而不以目視」養生主。人精神專一則不知有己。所以顏回曰：

回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？
夫子曰：「盡矣。……」。人間世²⁰

而「坐忘」的工夫，莊子在 大宗師 中藉孔子與顏回的一段對話而言：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」²¹

¹⁸ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 83。

¹⁹ 張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993 年，頁 101。

²⁰ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 83。

²¹ 同上註，頁 111。

對此，王夫之云：

先言仁義，後言禮樂者，禮樂用也，猶可寓之庸也，仁義則成乎心而有是非，過而悔，當而自得，人之所自以為君子而成其小者也。坐忘，而非但忘物，而先自忘其吾。坐可忘，則坐可馳，安軀以遊于生死，大通以一其所不一，而不死不生之真與寥天一矣。²²

莊子所謂的「坐忘」，是由內向外打通，「墮肢體」是離形，「黜聰明」是去知，在此「知」應是指心知的執著。當我們去掉軀體與感官的感覺，並去掉「成心」之知，即能物我兩忘、通於大道。而其與「心齋」對比，無聽之以耳是離形，無聽之以心是去知；而聽之以氣、虛而待物則是同於大通的「坐忘」之境。故張默生云：

孔子所提出的「心齋」與大宗師中顏回所提出的「坐忘」是同一種境界的兩種稱謂，就是由墮聽黜明，更進一步而至於萬念俱空，純然是種虛靜者的境界，而為「虛以待物」的狀況，就可以說是達到處世的極了。要之，道體是虛靜的，惟其虛靜，才可以御至實至動。心齋的相狀，是虛靜的，惟其虛靜，才可對世事的紛云，因應無窮。所以莊子所涉想的「心體」與他所涉想的「道體」是二而一的。²³

故「心齋」與「坐忘」兩種進道工夫，名稱雖異，但本質相同。皆是通過「虛靜心」滌除人的心知與慾念。

(二)、體道的境界

莊子論「道」已將重點放在悟道的境界意義，以及如何去體道的功夫進程方面。莊子所重視的道，並不著重其本體論或宇宙論性質的，而是心靈的狀態。因此，所謂體道的境界，即是心靈所展開出來的最高境界。道的境界是從主體生命所開展而出，故莊子多藉人物的體驗修養去呈現出道的境界。如：

天地與我並生，而萬物與我為一。〈齊物論〉²⁴

²² 王夫之，《莊子通 莊子解》，台北：莊嚴，1984年，頁69。

²³ 張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年，頁113。

與造物者為人，而游乎天地之一氣。……芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。〈大宗師〉²⁵

此種境界，乃物我相融，人可以突破個我形位的侷限，與他人他物相感通；人的精神可以無限擴張和外在宇宙和諧交感而一體化。因此，如何擴大人的內在生命？如何突破形軀我的侷限以拓展個體生命的精神？即是莊子所關注的問題，而想要通向道的境界，必先去除各種內外的蔽障，如：

1、突破形軀的侷限：

莊子認為形軀只是為生命所役使，並不代表生命本身，故其在《德充符》中藉孔子為喻說：

丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母，少焉眴若，皆棄之而走。不見己焉爾，不見類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。²⁶

可見牠們並非愛母親的形體，而是愛那主宰形體的精神。莊子為糾正世人「養形不養神」的觀念，有時故將他筆下的理想人物描繪成面貌殘畸而內涵豐富。其藉《德充符》去打破形體殘全的問題，描繪出形殘卻內德充實的人，意在指出生命的活動，不止於養形的範圍，更應著重在提升人的精神世界。

2、化除情緒的攪擾：

在《德充符》最後，藉惠子之提問加以闡釋：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」²⁷

莊子提出「無情」，意在消融俗情、慾情，其所謂的「無情」是指「不以好惡內

²⁴ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 63。

²⁵ 同上註，頁 109。

²⁶ 同上註，頁 99。

²⁷ 同上註，頁 101。

傷其身，常因自然而不益生。」；「益生」的「益」便是過度增益，即是縱情肆慾，好惡之情的放縱，會耗損人的精神(外神)、勞苦你的精力(勞精)。有益則有損，常因自然才能無所益亦無所損矣。

四、「道通為一」 兩個世界的統一

(一)、莊子的道與物之關係

1、道無終始，物有死生：

莊子道、物關係涉及的議題，主要是在宇宙生命與個人生命的關係問題。故在《秋水篇》提出：「道無終始，物有死生。」道是超越時空的無限性存在，物則是有限的存在者。相對於道的無限而面對人的有限性，莊子試圖從道的無限性來加以超越及轉化，底下分為兩點：

(1) 由道的普遍觀點來超越主觀成見

由道的無限來超越人心的主觀認知，其遂言：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。」《秋水篇》，強調透過道來破除成心的拘執。

(2) 由道的無限大化來面對死生問題

莊子思索死生問題時，不獨在面對死亡。死生存亡是一個整體，無法割裂，故其言：「不知所以生，不知所以死。」《大宗師》。在洞視道的大化流行後，死生之間自然安順。因此，遂言：「善吾生者，乃所以善吾死也。」《大宗師》

2、道物無際：

莊子闡述道的獨立、超越性，意在強調道做為萬物的本源及存在的依據，進而提出道物無際，以說明道在萬物的普遍化與內在化。如其在《知北遊》云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在」²⁸

由道的無所不在、道物不離，故言道物無際。

(二)、物我兩忘而化其道

莊子認為天地萬物都是大道用不同的形體遞相變化，在不停的流轉中所表現出來的種種形式而已。故其在《寓言》中言：

²⁸ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 256。

萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。²⁹

其在言，物與物的種種變化皆是一種「始卒若環」，無始無終的循環變化。再從 齊物論 中的「莊周夢為蝴蝶」之喻，說明物與物之間的相互轉化，藉「物化」消解物我界線，進而體道之境界，其云：

昔者，莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與，不知周也，俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與，周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。³⁰

何謂「物化」？陳鼓應先生在其《莊子今注今譯》中注曰：「意指物我界限消解，萬物融化為一。」³¹而所謂的「物我界限」即是關鍵語。在此寓言中，就表相言，「周與蝴蝶」必有分矣，但就生命主體言，則是「道通為一」。從「物化」以忘我，莊子超脫了形體上的自我，用「真宰」的視角去觀看形體上的莊周與蝴蝶之相互轉化。以「物化」象徵主體與客體的會通交感，而達物我相融的境界，此時「物我界限」已消解，即 大宗師 中所言的「離形去知」。「物化」即「去知」，因為有「知」則有「限」，去除心知的執著，如此物我界限即刻消解，即「萬物與我同一」。由「吾喪我」至「物化」即破除我執而達真我與萬物通而為一。將生命返歸「道」的本體而觀之，自然能泯是非、齊生死而與道為一，即 齊物論 云：

凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。³²

王邦雄先生對此的解釋：

²⁹ 同上註，頁 318。

³⁰ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 67。

³¹ 陳鼓應，《莊子今注今譯》，上海：中華書局，頁 71。

³² 同上註，頁 62。

有成有毀是用，無成為毀是庸。不用是生命不落在「用」的成心層次，而寄寓在「庸」，也就是超拔到「道通為一」的道心層次。在「用」的層次，有利害得失，生死是非之分，人我之間會有小用大用的才學差別，歸結到有用、無用的價值分判；在「庸」的層次，無利害得失，生死是非之分，故云：「死生無變於己，況利害之端乎？」〈齊物論〉。³³

我們站在「庸」的層面來看萬物時，便明瞭「物固有所然，物固有所可」的個別性質，遂生「無物不然，無物不可」的齊物觀，萬物皆順性而行，即「已而不知其然」，便進入「道通為一」的境界。

此外，在這變化的的形軀之中，莊子探索出有一「不化」的主體，其云：

若化為物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！〈大宗師〉³⁴

此「不化」的主體，即莊子所謂的生命的主宰。不論是從「百骸、九竅、六臟」之中去探索出生命的「真宰」，或是藉豚子的寓言去推論「使其形」的生命本體，亦或是從「喪我」中去透顯「吾」，皆是在萬化流行之中，去顯現此一「不化」的生命主宰。最後，藉由「吾喪我」去除「成心」，由「物化」的「化」，化除物我形軀的隔閡，以體莊子道的境界——即：「天地與我並生，萬物與我為一」齊物論。³⁵

五、生命境界的證成

從《莊子》內七篇裏，我們可以發現莊子將其理想的人格分別以「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」作表現，而彼此所對應的「無己」、「無功」、「無名」、「真知」即是其理想的人生境界。在此莊子並非是要分別出理想人格的境界高低，之所以將理想人格做不同層面的著墨、闡釋，旨在點出由「理想人格」而「修養工夫」乃至「體道之境」之間的牽連性與互動性。其分別闡釋的寓意頗深，至

³³ 王邦雄，莊子思想及其修養工夫，《鵝湖月刊》第17卷第1期，1991年7月，頁11。

³⁴ 黃錦鏞，《新譯莊子讀本》，頁110。

³⁵ 同上註，頁63。

人、神人、聖人、真人，可稱為「理一而分殊」，其雖皆寓涵「逍遙無待」的體道之境，然分別闡釋便能藉此相互對照、融攝以具體呈現體道之「化」境。

(一)、至人無己、神人無功、聖人無名 「逍遙無待」

此乃出自莊子 逍遙遊：

故夫知效一官、行比一鄉、德合一君、而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮；定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也；雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」

36

逍遙遊 一篇，其之所以為《莊子》內七篇之首，乃是因莊子在此點明了理想的生命境界乃是精神上的絕對自由、逍遙而至「遊」於天地(無窮)。在此，莊子多由境界上來述說，而欲達逍遙所須的修養工夫則分見於底下六篇；由能化、能忘、無行而不合道 等等而至能夠隨心所欲、任情所為皆合於自然之道，進而達乎「天人合一」，如此融悟貫通，七篇而一，才能透顯出「逍遙無待」的理想境界。

莊子的「逍遙」是指超越形骸、現實世界而達精神、心靈上的無限自由。唯有精神上的無限自由才是「無待」的；大鵬展翅九萬里、列子御風而行皆有「所待」(即要依據某一條件因素，如：風)，有所「待」則不能完全地「逍遙」，故莊子在此遂言「彼且惡乎待哉！」即見其欲表現出「無待」之思想。而此「無待」並非是相對於「有」的概念而提出，若只依「有」、「無」上來解，將淪為表面的論斷，而窄化了「無待」的價值與意涵。對於「至人」、「神人」、「聖人」的關係，張默生先生在其《莊子新釋》中言：

能無往而不逍遙者，稱之為「至人」也可，稱之為「神人」也可，稱之為「聖人」也亦可。不過至人無己，是按道的本體說；神人無功，是按道的功用說；聖人無名，是按道的名相說；其實是三位一體的。³⁷

此外，「無己」、「無功」、「無名」可與莊子 應帝王 中的一段話相對照：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受於天而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。³⁸

³⁶ 黃錦鏞，《新譯莊子讀本》，頁 38。

³⁷ 張默生，《莊子新釋》，台北：天工，頁 4。

「無己」、「無功」、「無名」可配合這段文獻，用「虛」的概念來加以說明。「無為名尸」可對應於「無名」；「無為事任」可對應於「無功」；「無為謀府」、「無為知主」則可對應於「無己」；而「體盡無窮，而遊無朕」恰可相應於「以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」。底下則分別加以說明之：

1.無己：

「無己」即是破除小我，此即本文之前所論 齊物論 中藉「吾喪我」來透顯「真我」之生命本體，也就是藉超脫形軀的我，來透顯「真我」。而「真我」是忘了形軀的我，如同 大宗師 中所言的「離形去知」，因為有「知」則有「限」，去除心知的執著，如此物我界限即刻消解，即「萬物與我同一」。由「吾喪我」至「至人無己」之用心若鏡 即破除我執而達真我與萬物通而為一之境。

2.無功：

莊子追求「無功」的理想人格，主要乃著眼於「為」與「不為」的選擇；反對「用知」與「任知」，目的在除去社會上崇尚「有為」的立功風氣，乃因「有為」將可能使自我喪失於社會的汲汲營營當中。如莊子在 德充符 以王駘做例：

王駘兀也者，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議；虛而往，實而歸。固有不言之教、無形而心成者邪？是何人也？……仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，物萬皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎得之和；物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」³⁹

斷腳形殘之人，社會自然對他們的身體做了莫大的「功」，且都是負面的。但他們對自己的遭遇皆泰然處之，即 德充符 所言：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」⁴⁰

3.無名：

莊子認為：「名者，公器也。」 天運 ，而「為名」所引起的後果是，「名也者，相軋也。」 人間世 。因為「名」有所高低、貴賤之分，因而遂生妒忌，為求名將有所爭奪，引起相互傾軋的現象。故此，莊子在 養生主 言：「為善無近名。」其「聖人」的理想人格，所強調的是以道的境界為真、自然無待為善、以虛靜觀照為美。如此，才能展現主體精神的絕對自由與暢達，不至於使生命主體囿於現實的名相追求而失去真我。

故「至人無己、神人無功、聖人無名。」所呈現的意義，不僅在理想人格與

³⁸ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 223。

³⁹ 同上註，頁 96。

⁴⁰ 同上註，頁 101。

生命境界的標定上，同時更對於修養工夫提出具體的說明，此誠如王邦雄先生所言：

至人神人聖人，是莊子的理想人格，問題是這三句話是講工夫，還是描述境界呢？吾人以為，這是既講工夫又描述境界的語句。就敘事句言，「無」作動詞用，「無己」即是通往「至人」之境界的工夫；就表態句言，「無己」是謂語，用以描述「至人」的境界。也就是說，透過無己無功無名的修養工夫，才能開顯出至人神人聖人的超越境界；而至人神人聖人的超越境界，就由不為一己之形軀官能與俗世之功名利祿所拘限所羈絆的那分超曠自得，始得豁顯而出。就工夫言，生命主體所無掉的「己」，指的是人的形軀官能，與其牽引而出之心知定著與情識的糾結；就境界言，無己無功無名，就是「天地與我並生，萬物與我為一」之境界呈現，人之大，與自然之大，已契合為一，了無主客物我的對待，視為無待的逍遙。⁴¹

綜觀上述，莊子所謂的「逍遙」是能「乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮」，其關鍵在於「無待」，乃因有「待」則有所困。而「無功」、「無名」的提出乃在於破除「小我」的心知、物我、貴賤、好惡、名與刑、小知小用 等等現實名相的侷限與羈絆，而「無待」則是對「有待」進行消解而提供困境轉化之道，如此才能不役於物而使生命得以暢生。而其間便必須經「無己」的修養過程，「無己」才能不自我侷限，遂能以更多元的角度觀照世間的萬事萬物，物我玄同以達物我合一(道通為一)，如此才能「化」除「有待」的困境，生命方能逍遙暢生。

(二)、真人而後有真知：

在莊子思想中，至人、神人、聖人、真人都是最高的理想和境界，雖然名稱與敘述不一，但本質上是互通為一的。自 逍遙遊 由小而大、由大而化，藉由種種比較與層次的突破，來展現生命的暢達；而 齊物論 由離形去知的心齋坐忘，來透顯出物我同體；到了 大宗師 才終於明確揭示出體道的「真人」境界。黃錦鉉先生說：

大宗師兼有兩層意思，一是論道，謂大宗師就是道，就是天地萬物之所宗為天地萬物的主宰。一是論得道，及真人自覺地以道為師，也就是與道同體。其實「論道」和「論得道」在本篇中是不可分割的，所以這篇可以說是莊子「論道」和「論得道」的綜合。⁴²

之前所論「至人無己」才能「無待」，而此「至人」也就是莊子心目中的「真人」。底下就莊子在 大宗師 對「真人」的描述，來對照了解「至人無己」之理想境

⁴¹ 見王邦雄，《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，台北：學生書局，頁 66。

⁴² 見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 112。

界：

1.不動心：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。⁴³

真人對於俗世的塵務與成就不動於心，不動心，則能順應自然，自能無成敗、得失之心。如此，名利之水、名利之火自當不侵之。故曰：「登假於道也」，即是指真人能超脫外物的變化與侷限，而體道。

2.無所求，隨遇而安：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉，屈服者，其嗑言若哇；其耆欲深者，其天機淺。⁴⁴

真人因為無欲無憂、不貪嗜欲，故其寢不夢、其食不甘、氣沉而神靜。相對於一般人因心中多有欲，故寢有夢而精神不定，因而「天機」淺，此「天機」即是就「生機」而說，即所謂：「平常心是道。」

3.破生死、不妄作：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距，儻然而往、儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天；是之謂真人。若然者，其心忘，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。⁴⁵

莊子認生死之限、時命之囿、喜怒哀樂之情皆是構成人生困境的主要因素。正因真人已了悟天地之大化，遂「不知說生，不知惡死」，而此「不知」並非不明白，乃是「真知」的一種轉化作用。〈秋水〉篇云：「道無終始，物有死生。」，莊子認為「死生之道」乃人生最難超脫之道，一但能通過精神修養而破除生死的困陷與恐懼，便能「與道通而為一」。如此，有限存在的個體生命（物）即可通向無限性的宇宙生命（道）——道的境界將由主體生命暢達逍遙而遊於無窮！

⁴³ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 112。

⁴⁴ 同上註。

⁴⁵ 同上註。

六、結 語

莊子對道的理解態度，主要表現在 齊物論 與 大宗師 中。齊物論 乃是通過天籟、地籟、人籟之喻，以明「已而不知其然，謂之道」，加上莊子言「真君」、「真宰」同時具有心性論與存有論意義，藉此以顯現道的是存有論意義而非認識論意義；再由 大宗師 中言道為「無為無形」、「可傳而不可受」知其為一理境而非一物，唯有境界乃可傳而不可受，而非為一物而可受，通過修養工夫以體現道之內容即是心之境界，即所謂「且有真人而後有真知」，故道為一境界形態而非實有形態。總之，將莊子的道採取境界形態之闡釋，則無認識論上的問題；此外，此境界乃須通過修養工夫以體現，也消解了將道視為一客觀實有所會導致的種種問題。

參考書目：

一、專書

1. 池田知久著/黃華珍譯，《莊子 「道」的思想及其演變》，台北：國立編譯館，2001。
2. 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000。
3. 牟宗三講述；陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版，1999。
4. 葉海煙，《老莊哲學新論》，台北，文津出版社，1997。
5. 陳鼓應主編，《道家文化研究》第八輯，上海：古籍出版社，1995。
6. 王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研，1994。
7. 牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1993。
8. 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南書局，1993。
9. 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992。
10. 胡楚生，《老莊研究》，台北：學生書局，1992。
11. 王邦雄，《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，台北：學生書局，1990。
12. 朱永欽，《莊子南華經內篇註》，彰化：光明國學出版社，1990。
13. 金白鉉，《莊子哲學中天人之際研究》，台北：文史哲出版社，1986。
14. 王夫之，《莊子通 莊子解》，台北：莊嚴，1984。
15. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983。
16. 張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993。

17. 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大書局，1990。
18. 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學，1987。
19. 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，1980。
20. 陳鼓應，《莊子哲學探究》，台北：日盛印製，1975。

二、期刊論文

1. 劉昌佳，論《莊子》中「化」之意涵，《鵝湖月刊》第 29 卷第 7 期，總號 343，2003 年 5 月，頁 16~55。
2. 牟宗三主講/盧雪崑紀錄，莊子 齊物論 演講錄（八），《鵝湖月刊》第 325 期，2002 年 7 月，頁 1~6。
3. 周明俠，莊周夢蝶與「以物觀物」——齊物論 主旨解讀，《船山學刊》第一期，2000，頁 25。
4. 李治華，莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次析論，《人文及社會學科教學通訊》第七卷第五期，1997 年 2 月，頁 89~97。
5. 王邦雄，莊子思想及其修養工夫，《鵝湖月刊》第 17 卷第 1 期，總號 193，1991 年 7 月。