臺大中文學報　第五十七期
2017年6月　　頁17～58
臺灣大學中國文學系

位移・開眼・合一・反相
——《莊子》論天人關係重探

徐　聖　心*

提　要

《莊子》書中的天人關係，是個貌似易解已解而實則難解未決的問題。標為「重探」是近代已有幾個引而未發的先聲，本文力求在這些僅具提示意義的引言之後，能使複雜的問題得初步解決。在《莊子》書中，非常集中地通過「天」的特殊表法，呈現各種不同領略「天」的顯發樣態，將「天」敷布為生命的新維度，藉此新維度之無窮開展，體現「天」即吾人內在的根源性、無限性、崇高性與創造性。「天」即人足以開顯其理想性與真實性的新維度，「心與天遊」即通過新維度內外重重映射，生命方足與宇宙融合重構，且迭生新境。所以「天」及相關設詞的出現，主要帶出幾重讀解與證會之功能：生命空間之拓展，延遲日常慣性之擱置，凌虛俯照之景深，曲繞性之迂迴，及貫通人與宇宙之生命奧秘。使我們即使在自身的活動中，既能豁開場景，復能返觀自照，以自身同時兼達他者，而形成一更豐富充沛的生命動勢。

關鍵詞：莊子、天人關係

本文於106.03.02收稿，106.05.10審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.02

臺灣大學學術期刊資料庫

Transfer, New Horizons, Unification, Fulfillment ——Re-Examining the Relationship between Heaven and Men in the *Zhuang-Zi*

Hsu, Sheng-Hsin*

Abstract

The relationship between heaven and man in the *Zhuang-Zi* is a conundrum that seems simple but is so puzzling that it remains unresolved. Since many scholars have attempted to discuss this issue heretofore, this article tries to reconsider these arguments and provide a preliminary solution to this complicated issue. In the *Zhuang-Zi,* the varying appearances of heaven are presented by particular methods. Through exploring the meanings of heaven, it can be proved that the tian 'heaven' in the *Zhuang-Zi* is actually the origin, infinity, sublimity, and creativity of human beings. This can be exemplified by *xin-yu-tian-you* 'to roam in spirit with heaven,' which in other words is to continuously restructure oneself. Hence the terms around *tian* in the *Zhuang-Zi* are used to indicate the following meanings: to expand life, to suspend inertia, to observe by overlooking, to develop tortuously, and to integrate humans with the universe. On the basis of *tian*, humans can broaden their views as well as reflect on themselves to form richer lives even in daily activities.

***Keywords*: *Zhuang-Zi*, the relationship between heaven and man**

---

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

位移・開眼・合一・反相
——《莊子》論天人關係重探*

徐　聖　心

一、引言：《莊子》天人關係的問題

方以智《藥地炮莊》注〈天下〉篇有一段眉批：

> 愚者曰：莊生縱惠施為草，竊而己為後藉，巧矣哉！舌刀吐火略遊戲，總是犛靰獻眩人。[1]

這段話若轉換成當代語言，其中一種可能便是：「兩人在哲學觀點上類同性頗多，但莊子先總藉惠子作一鋪墊，再加以排遣，並轉折出自己獨見，顯示自己更上數峯的自在與高明。唯其手法奇特，且莫受其如幻的表達所迷惑」。與此相似，牟宗三先生也曾釐清莊、惠的關係，他們有著共通的議題；但是在思維方式和表法上有著極大的區分：名理地談與玄理地談。這樣的區分比起他們的主張，乃更根本且更重要的區分。[2] 這是怎麼回事？何以表法的位置轉重於思

* 本文原屬臺灣大學優勢重點領域拔尖計畫，是人文社會高等研究院「人觀與我觀」子計畫「道家的人觀與我觀」的部分成果，也曾宣讀於韓國漢陽大學舉辦第一屆「亞太人文學國際學術研討會」。感謝黃光國教授的賜教、兩位審查人的謬賞與指點，在此謹致謝忱。唯文責仍由筆者自負。

1 清・方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975 年 4 月），下冊，頁 862。愚者即方以智之號。吞刀吐火、犛靰、眩人（相當今之魔術師）等典出漢・班固：《漢書》（臺南：明倫出版社，1975 年 5 月），〈張騫李廣利傳〉，卷 61，第 4 冊，頁 2696；及〈西域傳〉，卷 96 上／安息國，第 5 冊，頁 3890。

2 參看牟宗三：《名家與荀子》（臺北：學生書局，1985 年 3 月），「與惠施相契而稍後……之莊子……，則承此至大至小之討論，撇開名理上之形式定義，而自具體真實之境上，即道之境界上，超越此大小，……而至不可言說，不可思議之渾一。」

臺灣大學學術期刊資料庫

想的內容？亦即：那些看似「觀念」之物，實則通過「表法」設計加以閱讀或理解，或更能契入莊子的用心。那這些觀念物，在莊子的運用中，若論其首出，會是什麼？鍾泰在《莊子發微》中有一異於他說的簡括：

> 天人合言，此《莊子》一書之要旨。[3]

我們之所以稱此為「異於他說」，是因為一般會用莊子獨有的觀念來說明其思想特色，如支道林用「至人之心」，王夫之以「天均」，[4] 其子王敔以「其神凝」，[5] 王叔岷先生以「遊」。[6] 相較於此，鍾泰此說與傳統天人合一說相近，似無法以此顯出莊子思想的特色。然而錢穆在《中國思想史》談及莊子在思想史上的位置的說法，倒是足為鍾泰說下一解：

> 孔孟楊墨，其實都偏在人生界，莊子思想卻能更多注意到宇宙界。[7]

在不嚴格的用語習慣，「宇宙界／人生界」兩界的區分，有幾組約略相當的觀念：天與人，或自然與人文。所以他接著說：

> 若由純乎天的立場，即宇宙界的立場，則根本無彼是之分。現在是站在人生界中而同時采用宇宙界的立場，則此人生界將無時不是一是，無處

「此『方生之說』顯然是發自惠施。而莊子即承之而為玄理之談矣。……莊子則承接惠施之名理而必化彼此，消是非。」頁 8、14。王叔岷先生說亦近此，見〈惠施與莊周〉，氏著：《莊學管窺》（臺北：藝文印書館，1978 年 3 月），頁 33-48。

3 鍾泰：《莊子發微・秋水》（上海：上海古籍出版社，1988 年 9 月），頁 380。

4 清・王夫之，王孝魚點校：《莊子解》（香港：中華書局，1985 年 9 月）。相關研究並參看鄭雪花：《非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》（臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，林朝成先生指導，2005 年 6 月）及拙著：〈渾天、天均與《易》《莊》會通——王夫之《莊子解》發微〉，收入拙著：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2016 年 4 月增訂版），第四章。

5 《莊子解》，頁 6。

6 王叔岷〈莊子通論〉：「審此遊字，義殊鴻洞。……其一切議論譬喻，似皆本此字發揮……莊子辭雖（參）【差】差，而此遊字，實可以應無窮之義而歸於大通之旨也。」氏著：《莊學管窺》，頁 179。唯括盡一書之旨時，鍾泰亦用「遊」，見《莊子發微》，頁 4。

7 錢穆：《中國思想史》（臺北：學生書局，1983 年 9 月），頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不是一是。……人生界是有限的，有限不能應無窮。宇宙界是絕對的，絕對亦不能應無窮。這（道樞）是把此有限安放在無限之中心，既無相對，又非絕對，纔能應無窮。[8]

錢穆的「同時采用」不妨視為即鍾泰的「合言」。是則二說皆異於荀子之曲解：「莊子蔽於天而不知人」，[9] 而天、人「合言」或「同時采用」不斷被強調，遂有其似凡實奇、似陳實新的意義，其著眼點仍值注意。錢先生的詮釋已頗精妙，他並非說莊子放棄了人文界，而改採宇宙界立場；而是說莊子如何通過**立場的移轉**，與**界域之重置**，而使人生界的問題因以宇宙界為背景得以更精微特殊的方式處理。[10] 通過鍾、錢兩先生，我們不斷看到「天」觀念作為首出義浮現，以及「天」不能孤立地談論，總涉及人或人應採取的立場。[11] 那麼這些提點若要穩妥地成立，因莊子吞刀吐火之眩人遊戲，所以還需重新證明。「天」的表法用意，如何能得到最佳的理解？本文想通過《莊子》「天」概念出現的意義，重新探索其表法之特殊方式，及運用傳統術語時的巧妙之處。

---

8 同前註，頁 40、42。強調底線為筆者所加。

9 所謂曲解是指：在莊子自不如是，否則本文所參引與所論述將全成空話。但雙方「天／人」指涉全異，若約限在荀子語辭界義，則其評自有所見。

10 日本鎌田茂雄論華嚴時，亦主此說：「中國自古以來，即有自宇宙之視野探討人類之所謂莊子哲學。《莊子》之〈齊物論〉，乃闡釋萬物一體之思想。莊子將自他互不對立之境地稱為『道樞』。於『萬物齊同』之實在真相中，大即小，長即短，個體即普遍。此思想與《華嚴經》所說『一即多、多即一』，非常類似。」見氏著，慈怡法師譯：《華嚴經講話》（高雄：佛光出版社，1993 年 1 月），原著序，頁 2。此意並見氏著：〈華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點〉，並論證智儼、曇遷與〈齊物論〉的系譜，明顯有相似處。見《世界宗教研究》1990 年第 2 期，頁 20-21。這個也可呼應黃冠閔近來不斷討論關於「場所轉換」所帶出的價值移置的問題，此義乃據吳光明、巴修拉……等人而提出，參看黃冠閔：〈《莊子》中的想像旅程與場所轉換〉，臺大中文系主辦：「天、自然與空間」學術研討會，2008 年 9 月。

11 關於首出觀念的問題，此前亦略有爭，主要即在「道」與「天」之間，究竟何者為先。相關討論可參看王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》（北京：人民出版社，2009 年 11 月），第二章第一節，頁 83-94。若是這兩者之爭，筆者則傾向以「天」為更具莊書特色的關鍵詞。

臺灣大學學術期刊資料庫

除了重新疏解莊子書涉及「天」的段落，討論其原發語境與閱讀功能；並將「天人關係」列為並聯的觀念考察。[12] 錢先生所提及莊子「人生界同時採用宇宙界」，若視為立場移轉似可視為近來流行的「場所轉換」說，若視為「界域重置」則又為「境域構成」說之先河。[13] 場所轉換，涉及經由空間的移動、場景的重置，遠離日常式的慣性，通過想像旅行，而達到價值的重估與換位，可統括於「位移」一詞。境域構成，一方表吾人之生活，乃不斷地攝受，故必有與他者視域之融合；一方表吾人之生活，除視域之融合外，乃由一己生命之致力推拓，而不斷地開展境界。故此所謂境，乃主觀之境；所謂域，乃客觀之域；而構成，指境域互滲互入，動進不息之重構。境域合表人所以知覺體驗的觀點、視野以至狀態或機制，及其行動參與的模式與幅度；構成指此視野與機制之開展，乃無既成可恃、非既定模式、不斷更新融會的動勢……等，可簡單類分為開眼、合一、反以相天三面向。諸說有相近處，亦有相別處，詳見下文。回到主題，莊子所謂「天人關係」，若如率常被簡化地解釋為自然與人文時，我們遇到三個幾乎無法解決的難題：

1. 究竟這樣的對應是否切當？我們如何確定這樣的對應解釋？
2. 即使是切當的，那何謂自然？何謂人文？並非說兩個概念不能成立，而是兩個概念足以分別而自立的界限究竟何在？
3. 即使能畫出界限，但為何定要將「人」的問題安放在自然中？[14]

---

12 相較於純論觀念詞的研究法，論天人關係或天人之際實更能顯現早期中國思想的特色。古代中國的相關研究，稍早而極見成績者當推楊儒賓：《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，張亨先生指導，1987 年），最可惜之處在莊子部論述極簡略；最新的綜理可參看余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014 年 1 月）。

13 境域構成，近年來以海德格哲學論道家哲學之關鍵術語，張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，1996 年 9 月）可為代表。吾人援引於此，別釋語意如正文。

14 如荀子便主張「唯聖人為不求知天」。見熊公哲：《荀子今註今譯》（臺北：商務印書館，1985 年 11 月），頁 332。而荀子雖另說「知天」，則只是「知天之不可獨任」之義。同前揭書，頁 333，及同頁註 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些難題，在莊子已透出消息：「庸詎知吾所謂天之非人乎？庸詎知吾所謂人之非天乎？」（〈大宗師〉）然而這兩詞畢竟有其分際，而後可言其交集。若天／人之交界不出乎人之界定，那麼，或者此界定無法真實表達天／人之異同，或者此界定或因各種條件之變異而變異。若然，則我們或者根本不必再談論天人關係，或者使討論變得更複雜。此界限若無法確定，則必然衍生兩個疑難：（一）即理解與詮釋《莊子》時衍生的問題：如「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」（〈秋水〉）歷來便有兩種絕異且互斥的解釋。或肯認了「落、穿」的動作；[15] 或否定了「落、穿」的合理位置。[16]（二）不止《莊子》一書的「天人關係」我們無法說明，恐怕人與自然、或「人在宇宙中的位置」的相關議題都無法談論；甚或只能歸結於較單一且片面的說法，如「順其自然」或「人定勝天」之屬。但要解決此等難題，莊子的真實觀點又如何？我們如何確定《莊》書意旨而排難解紛？《莊子》全書中的「天」，我們都可以一概無誤無疑地轉換成「自然」嗎？只要人對「自然」做任何加工，都違反自然，也違反莊子嗎？這些過度簡化的詮釋模式，甚且明違文本所示而不察的定見，皆本文想代莊子釐清與申辯者。

不僅人文與自然之界分不易劃清，更且「天」本不僅此「自然」一義。治思想史者，皆知馮友蘭哲學史歸納出「天」之五義。[17] 這對釐清不同系統間的問題頗有助益，則莊子混用多義於不同語境也是可能，則固不能一律直接代換為「自然」，但適切地順其文脈理解而更其義則宜釋然。實則仍有其不能解決

15 如郭象注與船山《莊子解》。釋詳本文第六節。

16 當代學者如葉舒憲即作此解，見氏著：《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2005 年 5 月），頁 616。兩者異質詮釋的相關討論，亦於本文第六節詳析。

17 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：商務印書館，1999 年 11 月），第一篇第三章：「所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天，帝。曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如荀子天論篇所謂之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如中庸所說『天命之為（筆者按：原書作為）性』之天是也。」頁 55。

臺灣大學學術期刊資料庫

的問題。問題在於：（一）此五義仍無法說明在特定脈絡中的意義表達，如「丘也，天之戮民」（〈大宗師〉）之天，豈必有一意志而後成？「天之蒼蒼，其正色邪？」（〈逍遙遊〉）豈必專指物質之天？（二）五義皆不免於將天視為客觀對象或實體（substance）[18] 的傾向，而恐不適於莊子。故論中國思想若膠柱鼓瑟，一如「論畫以形似，見與兒童鄰。賦詩必此詩，定知非詩人。」[19] 若欲刻舟求劍恐無是處。如徐復觀即有一極巧妙且更允切的解釋：「莊子之所謂『獨』，是無對待的絕對自由的精神境界；這種境界，有時也稱為『天』。」[20] 由徐先生的解釋，原本指涉客觀意義的「天」，有了內在於人的意義；不僅如此，「天」原有「本來如此、法爾如是」之意味，在此亦轉為「由人自覺地努力，轉化昇華而達至之境」，具此二義即與傳統絕異。[21] 若然，則前述鍾泰、錢穆之說便一樣有特殊的意味，即使在其原說中並未充分展示，我們一樣可以視為絕佳的指引。

即使如此，我們並不能忽略在鍾、錢兩家與徐氏說法間的矛盾：前兩者仍可能是「客觀的自然」之義，而徐氏則否。但我們姑且先置此矛盾不論，僅特別根據以上三先生之說和《莊子》文本，可以如此點明：若不能明白天／人之交界與關係，則幾乎無法如實地了解莊子的思想，同時也無法真正地以人的姿態存在。本文論天人關係，並不限於「天」以單字出現之段落。舉凡與天相關之體系字、相關詞，皆在討論之列。因此本文的旨趣有三：一、將探討莊子中

18 「實體」在當代漢語最少有三個英文對應詞：substance、entity 和 reality，在中國思想主流與佛學均不以前二義觀物。

19 蘇軾〈書鄢陵王主簿所畫折枝二首〉其一，見宋・蘇軾撰，清・王文誥輯註，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982 年 2 月），第 5 冊，頁 1525。

20 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：商務印書館，1969 年 1 月），第 12 章，頁 391。

21 尤其我們比較徐復觀對孔子「天」觀念的解釋，依舊將孔子所言「知天命」視為傳統觀念之誤認，更見其對《莊子》之「天」分析之細密。參看氏著：〈有關中國思想史一個基題的考察——釋「五十而知天命」〉，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1982 年 3 月），頁 387-389。

臺灣大學學術期刊資料庫

「天」的表法與意涵，和幾個與「天」相關的自鑄偉辭，以觀其所以引「人」偕遊自新之意，而非僅在舊傳統中「人為」與「自然」打轉。二、因字義訓釋與整體意義必相互為證，故為後文討論簡便且合理起見，在不同段落中天人界義的明確區別，不擬獨立處理，而交由各節文脈梳理時隨文點出。三、本文不僅考慮天作為人的存在向度，同時也涉及天人互動，此義將隨文點出，而其深義也會在第六節討論。至於標題所舉四重面向，僅做為概括提示其類型，而不框限為固定架構。

二、天人關係之一：天池與乘天地之正

在〈逍遙遊〉伊始，莊子便帶我們去旅行，到人迹罕至之北冥。我們瞠目於垂天之雲，與鵬一同振翅而背負青天，一同見證了天之蒼蒼與無所至極……，最終由北冥抵達南冥，並以南冥、北冥共同構成一個既廣袤又迴環的天池。這些表法的設計，或文字上的謬幻詭譎，有何奇特？

我們一般以為寓言乃不直接地表達，而能曲折地道出其喻意，然而天池、天之蒼蒼等設計不僅於此。即不止於將喻意隱藏於後，僅待讀者之深思自得。而是直接地轉換場景，將我們的經驗直接移轉，而在此移轉中，因深切地為我們體驗著的緣故，而能成為我們的確信，同時又能使吾人存在狀態起一根本的改變。但這並不是說：莊子提供一個虛幻的想像，而令我們覺得真實，一如幻術師。而是說：在一個能相應於莊子文本設計的讀者，在閱讀經驗發生的同時，總能起著特別的讀者反應。若不然，的確我們一樣可從書中獲取許多觀念，但這樣與閱讀惠施有何差別呢？比如我們固然可由支遁而知本篇主題為「至人之心也」。然而此知豈非等同糟粕？不將此閱讀僅增加吾人知識之表法，究竟有何神妙，才是我們解讀《莊子》時所特需表彰。

因此，我們要問的是：「是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」固然帶我們離開此地，然而僅為了轉換場所嗎？單以南冥天池而言，並非意指任何空間性之處所。甚至北冥也不僅指射海洋。因此雖有「徙」，但恐不能具

臺灣大學學術期刊資料庫

實為「由北往南的功能」，若然則「南冥」成為定點之歸宿，而「北冥」將成為被鯤鵬共同拋棄的原鄉。但讀者或問：即使北冥、南冥非空間性，讀者自能知其為海，故在想像閱讀中，仍可實有轉換場所之功能。若然，則莊子無需將南、北冥環合為一天池。除非，我們定謂此為兩天池。實際上可能不如此，「南冥者，天池也。……窮髮之北，有冥海者，天池也。」正是為了解除我們對南冥為唯一天池的假想或疑慮，同時將延遲出現的北冥天池與南冥天池合為一體。當然，合為一體並非「單一」的天池，而指向如「玄之又玄」般的深遠構造。[22]

再者，莊子尚需面對三個難題，一是吾人之意見作為「自我的成素」，誰人願意放棄自我？是則欲人之自破其意見以證真，乃至難之事。必與莊子相難曰：「何以是我自棄意見，何不你自棄意見而從我？」二是即使是移轉場景，但對場景之轉換亦賴乎個人的想像，則此場景是否即莊子所欲呈現的呢？三即使能想像此場景，此場景似若可信，但我們同肩吾一樣河漢接輿之言也大有可能，則此手法之效度又何在？[23]

關於第一項，在公安袁氏和李贄論之極詳。

> 蓋世人信耳目久矣，耳目所及者則信之，耳目所不及不信也。語之以鵬且不信，況鵬之上，如釋典所云金翅鳥，兩翼相去三百三十六萬里，毘摩質多，其形四倍大於須彌者乎？[24]

---

22 我們既用「玄之又玄」指合一之天池，顯然隱指著此與老子有相應處。確實如此。且熟悉道家語彙的人，都明白南北別有隱喻，此對設在明暗或陰陽或坎離，非純方位。自成疏已發其秘義，至近代此義仍不失，可見鍾泰：《莊子發微》，頁 4-6；以及（日）諸橋轍次，李君奭譯：《莊子平話》（彰化：專心企業有限公司，1977 年 5 月），頁 106。

23 就第二、三項言，也許讀者所想像的，並非原先作者的設定。然而這又何妨？本來作者也必期待能完全複製他的想像。困難的還在第三項，即其效度若可信，宜其讀者皆能「俱懷逸興壯思飛」，又豈有「知其解者，是旦暮遇之也」的感慨？然而兩者非本文所欲論，故暫略。

24 明‧袁中道撰，錢伯城點校：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989 年 1 月），中冊，頁 936。

臺灣大學學術期刊資料庫

又：

> 夫目之所不見，耳之所不聞，古今何多也，獨鯤鵬乎哉！聞之而不聞，見之而不見者，古今何多也，況藐姑射之山乎哉！[25]

兩者皆由拘／見入手，而以此文先破此拘、我見。然而此等論述，都還是先假定個理論。即使我們也說：莊子以此表法也可有其理論的先定。但畢竟，當「天池」以「天池」呈現時，其形象的直接性質，遠非支離地借徑理論以表述「情量」的負面性，再曲折地表示此負面性的阻礙，及消除阻礙的必要和可能。然而，若「情量」已先在那裏，那麼僅在語言層面表達著「應當超越你的情量」是否有其效力？若不然，則莊子意旨雖與袁氏、李氏無殊，但其表法必有特出處，才能通過閱讀達到機制轉換的初階。[26] 亦即，莊子以「虛擬的真實」帶出吾人真切的經驗：

> 北冥有魚，其名為鯤，鯤之大，不知其幾千里也。（頁 2）[27]

試問鯤究竟多大？若以為幾千里，則真死於句下。莊子在文字上之功力，實冠絕古今，此乃畫師亦無能為「不知其幾千里」造像！此句乃直以文字衝破字面、書面、以至尋常所能想像的一切畫面，真使心之想像力，足以無邊際地馳騁，浩浩無涯涘。因能真切體驗故，作者、作品與讀者間，所以無所謂「說服」或「教導」的問題。這樣的閱讀經驗，一方導出我們的真實體驗，一方實證一觀念的真實性。[28] 此體驗與觀念同現之法，可以另一個類似的表達「宇宙/吾心」作為適當的類比：

---

25 明・李贄：《莊子解》，收入張建業、劉幼生點校：《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000 年 5 月），卷 7，頁 33。

26 「機制」是畢來德（J. F. Billeter）用以解莊的專有詞，見氏著，宋剛譯：《莊子四講》（北京：中華書局，2009 年），註 1：「比喻主體的不同活動方式，作為闡釋莊子思想的關鍵詞」，頁 9。

27 清・郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：莊嚴出版社，1984 年 10 月）。以下引文但標示頁碼，不另出註。

28 通過表法而談閱讀、解意同時即是工夫，可參看拙作：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：花木蘭出版社，2009 年 9 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

他日讀古書，至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。……」[29]

又：

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。[30]

其中義理並不因學派之異而有隔，而問題只在：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」，為何可以導生「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」和「宇宙內事，乃己分內事；已分內事，乃宇宙內事」這樣的體悟？更重要的是，「宇宙」一類文字古書常見，人人可讀，何以唯象山有此大悟？豈不在閱讀時，至少有兩種可能：一純粹膠固在文字意義的層面；一是就其文字所指點，而形成心靈境域上的呈現？前者僅是意見或概念的，後者的確涉及人的狀態或機制的變化。而象山此番經歷，確然地說明著：「通過閱讀而體驗心的無限性」是可能的。那麼，〈逍遙遊〉篇首「不知其幾千里也」的鯤與鵬，就絕非只是「洸洋自適」的荒唐謬悠之說而已，乃伴隨著讀者體驗如海如天般的無限心而彌滿著，北冥、南冥環合而成之天池，以無限的場景呈現，而成為生命開展的圖景與歸宿。[31]

在天池之後，足為境域的天是「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？」一小節。莊子再次透過「天之蒼蒼」要帶出什麼樣的新經驗？他給了我們顏色：「蒼蒼」，以此代表切近的、且由人肉眼所見生活經驗。但這看似確定無疑的經驗，卻問這是天的真實顏色嗎？或者別有可能？此問的用意，在帶

29 宋・陸九淵：《象山全集》（臺北：中華書局，1979 年 7 月），〈行狀〉，卷 33，頁 3 下。

30 同前註，〈雜著〉，卷 22，頁 5 上。若或辯稱：這是儒家的例子，與道家無關……。那就是說者的成見了。其間義理的共通性（但非完全重疊）仍昭然若揭。

31 此中若必置疑，殆唯由唯識以時空乃不屬心王心所之心不相應行法，或康德之以時空但為感性之先驗形式說，或唐君毅言中國素無「無限時空」之觀念，三者俱可使上文所論之義淪虛而消解。然吾人未必僅能從時空但屬主觀識心之執，必謂莊子之文與象山之悟羌無實義。仍可別由鯤鵬宏偉之形象性之感發啟悟，而有美感之興會；或由宇宙詞義之領略超悟於心體之自身。

臺灣大學學術期刊資料庫

出兩種不同觀看態度的省察：若蒼蒼是所謂「正色」，此色便是唯一，表天的唯一真實，那我們只需生活在凡所能經驗處；若「遠而無所至極」，乃表天的無限可能，那一切經驗，不論其多普遍多可靠，都不宜當作唯一境界。莊子在表達上沒確定的答覆，但在意向上卻非常明確：「天」不是可明白確指的對象，也沒固定的顏色，也沒有邊際。三種性質，全由鵬之上舉而帶出，便同時意味著：「在大鵬水擊三千摶風九萬的宏偉旅程中，宇宙（天）是以其無窮的豐富性開展著。」此義是讀者可與前文之鵬隱隱偕飛，並由對「天之蒼蒼」的細細揣摩而產生。更令人驚詫的還有後一句：「其視下也，亦若是則已矣。」句中雖無「天」字，然視下之視點所在，非天而何？這方是前文公安袁氏、李卓吾等人所言破情量理論的實演。此因位移而達至觀點的翻轉，以形成全新的觀景，吾人可名之為「開眼」，即換卻俗眼凡眼，而轉換成能形成全新觀景的視點。[32] 此開眼之可能，乃在舒展「天」之新維度形成觀景，以複雜的方式構成：地居者以其想像「遠而無所至極」達至天之高處的一重複合；再由此複合之高處迴向下望的第二重複合。而構成不斷迴環的視域變化與融合。

在〈逍遙遊〉首段的最後，莊子以此作結：「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。」「正／辯（變）」對言，應從憨山解：「正，天地之本也。如各正性命之正。……乘天地，則宇宙在手。……御六氣，則造化生乎身。」[33] 以此解足與〈齊物論〉「旁日月，挾宇宙」會義。皆謂無待之人，能與宇宙合一、與天地合氣，順時序之變，而自在地開展。與篇首天池之喻，足以相應。在〈逍遙遊〉，與「天」

32 「形成觀景」一詞的深義，可參看唐君毅：〈智慧之意義及其性質〉，收入氏著：《道德自我之建立》（臺北：學生書局，1985 年 9 月），附錄頁 21-23。

33 見明・憨山德清：《莊子內篇注》（臺北：廣文書局，1991 年 4 月），卷 1，頁 20。而非如郭象注：「天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。……故乘天地之正者，即是順萬物之性也。」晉・郭象注：《南華真經》（臺北：商務印書館，1979 年），《四部叢刊正編》，第 27 冊，頁 7a。依郭象之說，則「天地」之語義、古義盡失，而轉成魏晉時義，甚或僅是郭象一家之言。

臺灣大學學術期刊資料庫

相關的喻詞，主要都在呈現宇宙的無垠，同時以此呈現在閱讀中之再現，隱證人心無限性。[34]

三、天人關係二：照之於天與和以天倪

若〈逍遙遊〉以畫面的形象性，為其表法之喻依，帶領讀者體驗全然不同的視覺想像，並以「天」呈現宇宙和人心的無限性及其境域構成為其第一義。那在〈齊物論〉首先提出「天籟」，並且用文字繪出聲響，作用何在？

> 激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者，前者唱于，而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。（頁 46）

而暗示世界真相之天籟，乃既總既別之和聲；而此自然地籟之聽聞，人文眾論之曠觀，乃經由「照之於天」；總此人文域、自然域及此兩域之交會，喻以宇宙整體的和諧均衡為天鈞；將超言說的真理之源，喻為能注能酌之天府；歸結於「是不是、然不然」之和以天倪。以下分別討論。[35]

然而篇首出「天籟」一辭之後，其釋義卻不透盡消息，是以宣穎如此解釋：

---

34 〈逍遙遊〉之喻心，在支道林已以「明至人之心也」標旨；明・陸西星：《南華真經副墨》（臺北：自由出版社，1979 年 7 月，據國立中央圖書館藏明萬曆 13 年孫大綬刊本影印）也明白點出鯤鵬乃以喻「心」：「夫人之心體本自廣大，……夫心之神明，變化莫測。際天地，窮宇宙，無足喻其大者，此篇首以鯤鵬寓言。」頁 45、46。唯不特舉至人而已。

35 在本節的寫法，必要時會同時考慮〈齊物論〉的特性，標明觀念所在段落與大意，原因是：「它的表達形式，是交給有條不亂，一步一步的，理論的表達，……不像逍遙遊，是一種更帶有藝術氣氛的表達，……它基本上是認識論形態的一種進路，……它在每踏出去一步，都帶有對於這一步所作的，一種認知過程的交代，……。」見潘栢世：《〈齊物論〉講述》（臺北：自印本，1981 年 5 月），頁 2。而分段則採取錢穆先生《莊子纂箋》的十一段分法，這是筆者所見《莊子》注中〈齊物論〉分段最精準的文本，錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1986 年 9 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

寫天籟更不須另說，止就地籟上提醒一筆便陡地豁然。[36]

依宣穎此說，則「聞天籟」在表法上之巧妙，正在其不說。或說欲聞「天籟」不純通過言表。人籟、地籟皆實有感官對象可領受，天籟則不然，並非任何明確對象，而只能是吾喪我所呈現的整體境域。故其說／解需是另一樣。此中莊子運用兩種方式：一即中間大段的描繪；二即文末的補述，此補述僅在點明大段描繪處，並不曾添得一毫。解文末「夫吹萬不同，而使其自己也；咸其自取，怒者其誰邪！」一段，宣穎最能得其語勢之妙：

夫風之吹一也。所吹則萬有不同，可謂極參差之致也。而風但使之自鳴，且每竅各取一聲以鳴，蓋風雖吹之而有不與也。……彼眾竅者真以為自己耶？自取耶？果其自己自取，則噫氣未作之先，何以寂然？既濟之後，何以又寂然？[37]

風之吹一也，卻有萬異，極參差之致，然而若以為是風之能鳴，則誤，但使眾竅自鳴而已，故吹而不吹，風不介入。反之，若眾竅以為「咸其自取」而鳴，亦誤。因為鳴聲果能自取，則噫氣之前何以無聲？厲風濟後何以寂然？若以為風之不與，乃「眾竅之自取」，則試問「怒者其誰耶？」故不吹而吹，風無不遍。前節破「聲果由風起」之誤；後節破「竅可自取聲」之誤。此近智者大師所謂「非縱非橫」。[38] 風與竅乃相待而成。然不止表明其相待而已，重點在統

36 清・宣穎：《南華經解》（臺北：藝文印書館，1974 年），《無求備齋莊子集成續編》第 32 冊，頁 52。

37 同前註。宣本「自『己』」均作「已」，但應依王叔岷先生校改作「己」，見氏著：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988 年 3 月），上冊，頁 48。唯宣穎解此節極精到。

38 隋・智顗：《摩訶止觀》（臺南：湛然寺，1995 年 11 月），「此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後。亦不言一切法在前，一心在後，……若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，秖心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。」卷五・七正觀・陰境，頁 403。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀此萬此一之互成。因為是互成，所以非一生萬，亦非萬自生，亦非萬之互生、亦不可說有萬乃有一。此又近於《中論》的辨破。[39] 人籟、地籟喻最直接為吾人所感受的現象，而比竹、眾竅則喻產生此現象之塑造者或條件，而風則喻似此現象之推動者。然而後兩者並無任何一方更根本。最後得出這樣的結論，實已隱含在「夫大塊噫氣，其名為風」以下，看似僅寫地籟一大段之中。換言之，在閱讀過程中，所有「大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者」諸形象的刻意描寫，已喻在泛覽之中齊觀各種現象的異形，唯形容竅形的八句，仍表不可相混相融的區分；狀聲八句「激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者」，對各聲響的極力形容，已喻在細聆之際齊聞各種現象的迭起、共起，彼此並發穿插交融，與竅形之齊觀又大有別。在眾竅間、在萬吹中，沒有統一者，沒有階序，沒有互斥。更重要的是：天籟這樣新價值的提示，一方使我們移轉至新的場所或空間，一方更帶我們適切地融入地籟、人籟的全新視域。創生、自生、互生……等觀念均破，更且萬物的樣態也並不能被簡單歸納化約至幾個類之中，一方撤去我方之主體（故無與 object 相對相依之 subject），同時也在彼方撤去實體觀點，[40] 一如南郭子綦必喪我一般，方能喪其耦，方能真正平觀萬物／眾論。而所謂平觀的內涵，實即吾與物、物與物皆如樂音之相和共鳴互滲一般彼此內在。[41] 此無外無內的彼此內在，正亦「天籟」居〈齊物論〉篇首之故。且由樂音為隱喻，在後文「天鈞」處更見其深遠。

在接續著第二段以「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹」發端。

---

39 參看龍樹造，釋印順講，釋演培記：《中觀論頌講記》（臺北：正聞出版社，1985年），「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」頁 59。

40 這裏必得附上英文的原因，在於「主體」是多義字，如道德主體自是絕待之主體，然交互主體則是交融而有分的主體……，皆與文中所用的劣義不同，因此用外語表示：在此乃對客體或對象相對相待的主體義而已。「實體」辨已見前。

41 此「彼此內在」之義，可參見簡良如：《論人之存有》（北京：社會科學出版社，2014 年 1 月），頁 166-173，及頁 321-324。然筆者與其對文脈之分析有別。

臺灣大學學術期刊資料庫

「知」對應於竅，「言」約對應著風吹孔竅之音。[42] 正由自然之竅形與聲響的觀法，轉移至人文界。若在自然中，莊子提醒我們傾聽天籟，那麼面對紛雜更甚的知、言——心知活動、學派與理論的世界，他的建議又是什麼？有幾個似斷實續的關係詞：照之於天、休乎天鈞、和以天倪……。這麼頻繁出現與天相關的詞組，又開展什麼意義呢？我們依次討論。

> 故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。（頁 66）

此說位於第三段，入本篇正論之始，由成心之轉化為以明為線索。「照之於天」是聖人之境，即「以明」歷程之初建。所謂「聖人不由」，是不由「彼是方生」之互倚相待，[43] 與不由「因是因非」的無謂迴圈。「照之於天」僅是一虛提句，謂由凌虛觀照之位，而脫離「因是因非」在相待中之糾纏。此凌虛之位並不作出任何是非的裁斷，一如此前天籟之涵容眾聲一般。也因此，莊子也未賦予「照之於天」最終的定位，僅說「亦因是也」。亦同「天籟」非獨為一籟，必滲入地籟、人籟的傾聽之中；「照之於天」虛位的出現，也（亦）依憑著（因）世間眾論的是非不定（是）——也可視為相因依的關係。[44] 唯在此因依之中，則非一般因是因非的對立相與互持性，而別轉為全般涵攝，故曰：「彼是莫得其偶，謂之道樞」。儒墨等論是已非彼由互斥而以一排萬，「照之於天」雖異眾論，反而能保全而成就眾論。此無對立相的因依涵攝關係，方共構匯歸為「是

42 「對應」不是「對等」，下文更有「夫言非吹也」。風則約當於「真宰」「真君」。

43 相依待關係的說明，請參看牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄（四）〉：「不能成其二分法，……二分的兩端任何一端不能自立。……『依而復即』就是莊子的立場。」《鵝湖》27 卷 10 期（2002 年 4 月），頁 1-7。

44 請參看潘栢世：《〈齊物論〉講述》，頁 40-41。吾人當注意的是：並非所有與「天」相關的詞項或句義，都可無限擴張其旨趣，此處「照之於天」之「天」非特殊觀念字，亦非特定的境域；雖已具超越涵容的立場，但句義亦未解決因是因非的所有問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

亦一無窮，非亦一無窮」關於言論的無窮體系。[45] 此說之再深入，尚待下文第四段。

> 已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芧，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。（頁 70）

此段進一步開展為「為是」與「寓諸庸」的區別，通過故事簡單闡明兩種不同的態度。當然，狙公代表和之以是非的聖人。「天鈞」則為是非止息之場（休），然而止息卻是通過動態的運轉而來（鈞）。「休乎天鈞」對是非的解決，並非通過將是非等差別納入絕對統一的狀態（此即勞神明為一），反而是隨順一般是非的運作（喜怒為用之因是）。狙公由朝三向朝四的位移，以因順現實眾狙的不同反應。此位移即經由鈞之運轉，但又不失其立場（照之於天，及總數之和不變）。「天鈞」一般解為「自然的平衡」，[46] 此義深遠，非純解字義可盡。[47] 眾物、眾聲、眾論之橫前，其平衡自何而見而聞？此平衡自是就多端並置而得，則自不傾側於任一端。寓言簡以「朝三與朝四」為例。「為是」如眾狙，但能持「朝四」，此即能「（自）是而不能非」；然狙公則因任現況而隨取其合宜價值，擇朝四之「是」時，朝三之「非」亦仍在可選擇項中唯暫隱不顯而已，反之亦然。此之謂「和之以是非」，此之謂自然之均平。

天鈞之後是第七段的「天府」。此段主意在確立道與言之同具無封限的義

---

45 此中的「是」乃指觀者照之於天之此方，故是一無窮；「非」指被觀的相非眾論如儒墨之一方，亦一無窮。又此無窮體系採方東美先生之解釋，見《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化公司，1985 年 11 月），頁 273-279。

46 如成疏：「天均者，自然均平之理也。」郭慶藩：《莊子集釋》，頁 74；宣穎《南華經解》：「均，平也。天均，自然之平，雖和通是非，而息心自然。一念不起，何勞之有？」頁 64。

47 天鈞或作「天均」，若是「均」，古代「樂有均鐘木」，且「古均、勻、韵、灼、鈞皆一字。」見清・方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001 年 3 月），頁 1。是則與〈齊物論〉由聲談起更有內在相應處，故下文即據此發揮。另據「天均」發展為莊子體系的結穴，是王夫之。相關說明參見註 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

涵與位階，唯有「為是」才造作地區分出如「八德」之畛域。然而在現實上又不可無所分別，如「六合之外」與「六合之內」明是不同論域，又不可同等對待。因此何等之分別才是莊子所許，而顯現為人所能獨會真理樣態，卻又不至落入「為是」之弊呢？若此似「道與言」和會之具體真理性，而別於「為是」之劃分畛域，即「天府」出場之契機。其義為：「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」何謂不言之辯、不道之道？一般將言默放在一組不可或離的對比項，頗易引出我們對此節的誤解。莊子正試圖引導讀者回到體驗本身或人的境界。唯此境界，有非語言呈現或語言可確指的狀態，故先闢一域為言默之本。不言、不道並非指對動之靜、非對言之默而已。此渾然而不發自於人的境界，才真是不竭之源；同時又能展開批判力（辯）與指引出正確方向（道），故名「天府」。嗣後立即說明天府雖不發自於人卻必透顯在人體驗之真實，莊子名之曰「葆光」，正是做為「不言之辯、不道之道」的具體例證。故葆光實感所體現非言說之批判力，幾乎可說是在〈齊物論〉中最能表現「天人之際」的觀念。[48] 在言默之外且為其本的實感之源之後，〈齊物論〉最後出現的是第九段的「天倪」：

> 化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。[49]
> 何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。（頁 108）

48 「葆光」的深義，請參看拙著：《莊子內篇夢字義蘊試詮》（臺北：花木蘭出版社，2013 年 3 月），第四章綜論第一節，頁 65-69。大意如次：「不釋然」即「葆光」不純粹的兩面性質。這不釋然是不知所以然的一種不安，因此非源於既定規範的命令；而且不安只是感知，因此亦非言說性；而整體感知又對現行想法行為的批判——「欲伐宗膾胥敖」的不是。這三者（不知所以然，非規範命令，批判）恰正符於天府：不言之辯、不道之道。這是其超越意義；而就其可感知而言，又是即此生命現存的經驗可有的。此處「際」乃用交界之相遇合之義，非交界之相隔義。

49 五句原在「忘年忘義」句前，依呂惠卿說改。見宋・呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》（北京：中華書局，2009 年 2 月），頁 51。錢穆《莊子纂箋》亦主此說。

臺灣大學學術期刊資料庫

此詞在〈寓言〉篇正與天均合言。在本篇所寄，乃為說明聖人體段及特徵，此即通過渾合差異而達至價值重估（以隸相尊）；而以夢覺死生喻以人類之心光體道之兩重性，更由「予謂女夢亦夢也」達到言者及受話者去言說相之執，以達心體之愚芚滑合；同時解決第三者論證之不可靠與不可能，最後提出這樣的結論。這個結論便隱含在上則引文之中，牟先生有個非常簡括的解釋：

> 結果歸於自證，……『化聲之相待……，』是暗示一個方法。……表面看它是在變化之中，它是相依待的，但……相待的東西為甚麼能不相待呢？……你有時間的意識，它就相待，有變化。你超過時間的意識以外，當下就是無待。……就是在變中求不變。[50]

「自證」看似不負責任的歸結。然而自「葆光」本必閃現於人之實感言，亦唯歸於自證；若離卻體驗之親證，莊子實再也不能將「真理之源」流注於任一人，亦不能將「齊物之心境」傳給任一人。由此，莊子提供理解「天倪」的兩個關鍵，即「若其不相待」與「是不是，然不然」兩句。[51] 牟先生所謂「超過時間意識之外」，即後文之「忘年」。古註中可注意的仍是宣穎之解：「倪，端也。人之造端，皆屬有心；天倪則無端矣。」[52] 倪本是端，而「天倪」卻無端。則詳說唯當解為「端而無端相」，即「相待叶於不相待」與「是透入不是」。「不是」原為「是」之對立端，而彼此相待；通過不相待，而「不是」得為「是」之所融入。此所謂融入，並非放棄任何之自己立場（仍有自身價值判斷之「是」），同時在認知上能通達所有差異（「是」「不是」），並且在

50 牟宗三：〈莊子〈齊物論〉講演錄（十五）〉，《鵝湖》28 卷 8 期（2003 年 2 月），頁 6。底線為筆者所加。

51 「化聲之相待，若其不相待」兩句，向來有正向表意解與反向批駁解。正文取前者；後者舉傅山說以見例：「化聲之相待，猶言是者尋同其是者以證其是，非者亦尋同其非者以證其非，究竟是亦未必是，非亦未必非，則尋其同是同非之意皆無用矣。是其不相待也。」《莊子翼批注》，收入清‧傅山著，劉貴文等主編：《傅山全書》（山西：山西人民出版社，1991 年 12 月），第 2 冊，頁 1074。

52 《南華經解》，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

實踐上能以不辯涵容所有差異。[53] 此保有一切融通之和諧，又能不失己之自證；既自具一端，又能跨際而通達彼端；若己自有聲，而能同聽他聲以相諧。在表法上，莊子使「化聲相待若不相待」之狀，喻如音樂之「彼此唱和或應和」。唱和或應和，並非使其聲之一律，一律僅成一致；且各器音質、音量不同，若使一律，亦將使某器壓過他器而不和，故乃唯由眾聲或宏或微之調勻而達致。凡此等等皆「際而無際」，故名「和之以天倪」。

最後，讓我們回到〈齊物論〉的最初：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。」莊子在正文一開始，就已經將我們的視野，在俯察品類之差異與繁盛，轉移至仰觀天之均一與廣袤。再由此宏觀無垠之領略，迴視品類之盛。後文想像力之馳騁所聽聞的和聲，也不過隱几者身體完全放鬆時的當下悟境。由此悟境，復開啟〈齊物論〉全文歷程中，不斷以「天○」之相似性構詞，敷布幅射出不同的新維度，以使吾人不斷摺入層層天域，復形成多重曲繞性的迂迴而踅回世間，「天」既非單純之蒼蒼、非單純無所至極、亦非單一向度，乃同時涵具重重奧區秘境。由人融入天復折返於人構成之境域所體悟的「齊」，自是為著更精確地傾聽眾物、眾論之間的統體和諧。

四、天人關係三：依乎天理

若〈齊物論〉乃為著物之多樣性渾全與理論之無窮體系而設之「和聲」觀聽法，那〈養生主〉對應什麼問題呢？尤其在本篇佔著絕大篇幅，眾所周知的「庖丁解牛」寓言，又有何隱喻？即使如張默生之妙於解莊，亦曰：「莊子借牛的全身，喻作社會環境」。[54] 其實古人早有善解，唯今人不悟而已。如憨山

[53] 釋義極難。今採潘栢世簡釋：「我們可以不選擇我們認為『不是』的，但卻可領略我們認為『不是』的。……六個字可視之為齊物論的結論」，見《〈齊物論〉講述》，頁 87。正文筆者別有申闡。

[54] 張默生：《莊子新釋》（濟南：齊魯書社，1996 年 7 月），頁 138-139。

臺灣大學學術期刊資料庫

已謂：「庖丁喻聖人，牛喻世間之事，大而天下國家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下國家用世之術智也。」[55] 此由政教人倫言，稟負經綸之氣概與宏規，已非純為應世之「人情練達」而言，已自優於「社會環境」之說；[56] 於義更進，有朱子喜用解牛寓言以喻吾人之讀書得閒，如「學者初看文字，只見得箇渾淪物事。久久看作三兩片，以至於十數片，方是長進。如庖丁解牛，目視無全牛，是也。」[57]「目無全牛」之可能，正在別由「天理」與交會以觀物與讀書；承朱子之洞見又進，有陸西星之疏釋，對照《莊子》原文，尤為允當：

> 丹經難讀難解，古今同之。立言固難，知言亦不易也。言有宗，事有君。夫惟無知，是以不我知。能得其君宗，知其徑要，則庖丁之牛，恢恢乎游刃有餘地矣。[58]

此解承自此篇首句「吾生也有涯，而知也無涯」立論，方真適切於本文。陸氏由丹經談到立言、知言，明顯地乃對著繁富的理論領域說。以其主題在面對此

---

55 《莊子內篇注》，卷 2，頁 8-9。

56 以上駁「以牛喻社會環境」之說，理據在於：若謂骨間之肯綮……等乃錯綜之社會情境，必游於其間，而後生可養；如此反社會的意態，亦將移植至「依乎天理」，則此天理乃不合理之存在，否則何需避去而後可以養生？然此牛之成立，又基於天理（因作為其肌理之故），則又若謂此牛不應出現在世間。凡此皆非整體隱喻之可許。

57 見宋‧黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月），第 1 冊，卷 10，〈學四‧讀書法上〉，頁 163。此外尚有：「如庖丁解牛，於族處卻『批大（卻）〔郤〕，導大窾』，此是於其筋骨叢聚之所，得其可通之理，故十九（牛）〔年〕而刃若新發於硎。且如事理間，若不於會處理會，卻只見得一偏，便如何行得通？須是於會處都理會，其間卻自有箇通處，便如脈理相似。到得多處，自然通貫得。」第 5 冊，卷 75，頁 1913。錢穆先生亦然。其解法當承自朱子，見《論語文解》（臺北：聯經出版公司，1993 年），《錢賓四先生全集》，第 2 冊，序言。或將有人以此為喻意，正義仍在「社會環境」者，筆者以為正相反。若細讀《莊子》，本文伊始不即就「生、知」立言？

58 明‧陸西星：《周易參同契測疏》（臺北：成文書局，1976 年），《無求備齋易經集成》，第 155 冊，序。

臺灣大學學術期刊資料庫

繁富的眾論，又與〈齊物論〉有何差異？前述〈齊物論〉在關涉眾論方面，一方納入無窮體系，而得一整體之觀照；一方又肯定個別的價值抉擇，而得一具體實踐之樞要，此即「照之於天」至「天倪」之歷程。〈養生主〉乃為著體系中個別知識對象，求精密對應而設之活機（「知其徑要」），其狀又將若何？庖丁解牛一喻，正對著任一龐大對象而設之比喻。[59] 所解數千牛矣，則為一一龐然大物共構的理論領域而言。然而畢竟如何是「知言」之君宗徑要？

> 方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，枝經肯綮之未嘗，而況大軱乎！（頁 119）

以刀喻神，而刀之所遇、牛之能解，唯依此天理。故知陸氏所言「君宗徑要」，即引文中的「天理」。[60] 當然，此天理非宋明理學之天理，原僅指龐大對象自身的肌理。然僅帶出此肌理，人人可見，有何殊意？至少表達兩重深義，一是由「天」隱喻的純然底客觀性，亦即未經「人為」範疇化之物；二是由「理」所表達物的本然內在，亦即非「人」的感官粗糙的對應物、不止於表象的形色、也不止於解剖學所見之骨節筋肉，而是牛之所以為牛的脈絡與構成。但何以這樣的客觀性與本然內在，必用「天理」為喻詞？

「天理」喻詞與此前兩篇與「天」的造詞用意又別，其第一個功能是延遲。

---

59 如前引張默生之說，歷來多謂此寓言乃在「喻社會的複雜如牛的筋骨盤結；處理世事當『因其固然』、『依乎天理』，並懷著『怵然為戒』的審慎、關注的態度，且以藏斂為自處之道。『庖丁解牛』的意旨在人間世篇中得到更具體、更細微的發揮。」陳鼓應：《莊子今註今譯》（北京：中華書局，2001 年 8 月），上冊，頁 93。此義雖亦可說，但十分勉強。或說其謬解亦無妨，因涉足人世的問題，本來即交由〈人間世〉作一完整處理。故若以此篇解社會的對應，則〈養生主〉〈人間世〉兩篇議題上之重疊、無法區分，反而是讀者的疏失，非作者莊子僅能拙劣地自我重複。

60 或疑「知言之君宗徑要」與「養生」又何干？然而本篇伊始即論「知」與「生」的問題。雖然「知」究應作何解，亦可有爭。然將「知」置於理論之域，至少是合宜；則將「天理」的提示，置於對理論之析理，應也是合宜的。那麼，能由「依乎天理」回應龐大之知識或理論而無累，正符養生之旨。當然，此解並不排除其他的應用說法，只是筆者想強調可能的本義與引申義的區分。

臺灣大學學術期刊資料庫

的確，莊子似乎表達了我們有各式各樣的應物方式，但並非所有的存在方式都是「合理」的。因此，他同時呈現給我們，吾人面對對象的三種觀法之異：族庖、良庖、庖丁。通過對比，我們可以更好的抉擇。但這個對比出現的時機較「天理」更晚。因此延遲的功能依舊先行。所謂延遲，乃避免如族庖般，在不見天理的情況，單憑著一種機械式的目的或慣性，便讓自己的生命與事物衝撞。天理初入眼簾，既屬全新的鑄辭，[61] 且因非「目視可見」的經驗或對象，故亦非自明易解的字眼。這個讓我們再一次審視我們之所「見」的延遲功能，便是天理提出的初意。

其次，天理乃在「未嘗見全牛」的提示中導引出。所以延遲之後，莊子必令吾人實有所見，天理即指天然之構成，本然的內在。所謂純然客觀、本然的內在，當其表述為「天」理時，便有了強制意味，或是約制意味，即若我們不能順此客觀性，便不能進入「牛」的內在真實。唯有此本然的結構，方使人得以適切地與牛或任一對象相遇。

最後，牛既象表一切龐然大物，此象表固可有無數的隱喻指涉，然依筆者之見，在本篇尤指理論自身之血脈肌理所成之結構，何以知其然？因篇首伊始即由「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆矣。」是則本篇不論談生死或養生問題，皆應與「知」的相關活動關連始具脈絡意義。[62] 而社會環境、世間之事……等問題，應待下兩篇：〈人間世〉與〈德充符〉。明乎此脈絡，則「天理」這樣視域的導出，則表達了另一種真理觀。「理」原表玉之紋理，初不具備抽象或普遍的意義，但「天理」之真實已非肉眼所見，故說：「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行」。但亦與將「真實」圈定在可見物之上之

61 在先秦典籍中，〈養生主〉的「天理」應是首見。不論出自《莊子》或宋明理學，此詞已為吾人熟知。然傅山《莊子翼批注》嘗謂「此天理用得奇。」《傅山全書》，第 2 冊，頁 1075。唯批語甚簡，然其別有體會可知。

62 審查人認為此開篇「『知』也無涯」之知，應就心知偏執說。筆者與彼異解，「知」仍具統括通稱之義，非偏傾取劣以待駁之設詞，故仍其舊。若必言劣義，實自「已而為知者」方啟。

臺灣大學學術期刊資料庫

後之外，仍然絕異，以「天理」仍是不離身心整體所真切感知之領域。非目所見，又非身心所不能感知。這樣的客觀真實性，是將事物或對象自塊然之物中解放，轉化為一種非固結性的裂網；同時在裂網中又足構成整體。因此，最值得注意的莫過於：天理弔詭的兩重性。一方，是庖丁解牛所依之理路，所以非塊然而為網絡；一方又是內在於牛，而為牛之所以為牛的結構，所以又非離析而為一體。既為整體，又虛化散殊為網絡，即天理呈象的特殊處。

當「文惠君與庖丁」出場時，已注定價值評斷之場所移轉，君王在此失卻其權威性；我們隨著庖丁進入一個全新面對「牛」的經驗，同時也改變我們觀看任一對象物的經驗。若〈齊物論〉之境界，乃殊之攝於一而各居於均（道通為一／天鈞與兩行），而非歸化同一（此則「勞神明為一」）；那麼，〈養生主〉之境界，乃一藉由散殊之網絡而具統宗會元（「天理」隱涵的弔詭性質）。[63] 值得玩味的正是，兩種全異的模式都與「天」的表法有關，自可見其「法爾如此」的「自然」之義。「天理」既疏為網絡且為牛之整體，固可見前文自客觀性所言「天」同時也是牛的內在性。唯徐氏自人之「獨」說「天」，故此篇所言的「內在性」尚非徐氏所指莊子最要之義，以其尚非屬人之內在性。其義之獨至，猶待〈大宗師〉。

五、天人關係四：天機和天人不相勝

一如引言所說，若要論「天人」問題，首先應說明或解決天人分際的問題。但到此為止，不論天池、天理，或〈齊物論〉中的天籟、天鈞、天倪，都仍代表我們與客觀實在相融相入的境域構成；大概唯有天府才指向豐沛且具辯證力的內在真理之源，而為葆光體驗與境界之本。此固已分證鍾泰所說的「天人合言」，然而徐復觀所詮釋那種「天」的內在性，尚未得充分明證。此義得在〈大宗師〉方有更深入的呈現。此篇的三言交織，均深刻地申論著真人真知、死生、

63 雖相較中的「一」指涉多有不同，亦無妨。

臺灣大學學術期刊資料庫

仁義禮樂、道的體悟……等問題。

莊子在〈大宗師〉首句破題即是：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」（頁224）然而兩句究應作何解釋？胡遠濬：「天之所為，謂賦之天者。人之所為，謂修之人者。天人理一，而分則殊，能明一殊之故而一之，斯知至矣。」[64] 這是視此節為正解，自宋明理學的「理一分殊」的讀法來，但實際上仍未解決意義上的疑難。宣穎則說：「天人止是一理，豈有二乎？……世俗之知，謂天人二者也。」則視此節為客意，主意另在「真人而後有真知」與「天與人不相勝」。[65] 此說雖巧，但是否能遽依以解《莊》？兩者之間解義不定的難題，乃因天池、天籟、天理……均以形象化的呈顯，引入新維度而具現為境域的重構，吾人易以體驗融入並加以對勘。但〈大宗師〉的「天」則不用此形象化的表法，那我們如何探討其意涵？先依莊子正文以觀其脈絡：

> 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，[66] 終其天年而不中道夭者，是知之盛也。……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。（頁 224-226）

若細讀此段，則宣穎之說較近莊子旨意。換言之，「天人分際」僅是一種暫時的設定，並非截分兩者。若必具實為「天為／人為」的區分，既無從明白確定，尤不當於實際。[67] 即使如此，我們仍可追問：即使「天」並不純粹作為傳統或已知的設定，但本來只是「人」的生命，何以必得展開「天」的維度？更進一

64 胡遠濬：《莊子詮詁》（臺北：商務印書館，1980 年 12 月），頁 48。

65 見《南華經解》，頁 142、146。「客意」見頁 141。

66 這段文字在畢來德《莊子四講》中，改定部分文字為：「以其知之所不知養其知之所知」（頁 48、88），但這不是詮釋的良好示範。此在宣穎已有允當的說法：「知之所知」指「衛生之術」，「知之所不知」指「年命之數」，《南華經解》，頁 141。

67 前註已引〈秋水〉郭注，即使如〈馬蹄〉，雖與〈秋水〉之旨不合，但郭注仍有其一貫主張：「馬之真性，非辭鞅而惡乘，但無羨於榮華。……夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任。……若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足迹接乎八荒之表，而眾馬之性全矣。而或者聞任馬之性，乃謂放而不乘，……斯失乎莊生之旨遠矣。」《南華真經》，頁 72a-b。均可見莊子絕非「蔽於天而不知人」，故不可能主張「捨人言天」，或一種絕不作為的「順應自然」。

臺灣大學學術期刊資料庫

步，宣穎所謂「天人止是一理」的證明又何在？先看與真人相關的段落：

> 故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（頁 234-235）[68]

在「不相勝」中，天與人有其幾近同等的價值。在〈大宗師〉中，「天」很少以複合的造辭出現，而由「自然之天」轉生之義，與此篇所言仍不盡相合。我們若更綜合著此篇後半部的諸寓言與重言，則與此前諸篇最大的差異在於：進境歷程的著意描寫。如女偶之守告卜梁倚、如女偶自身之進道、如顏回的終至坐忘……，都顯現無止盡的生命境界。因此，「天」更非對象化之字眼，而近乎對比於「人之有限性」而別作「生命無限性」之表徵。只是這樣的無限性與吾人談論上帝的無限性不同，也與孕育鯤、止息鵬的天池直喻心體的無限性不同。亦即「天」只是權表由人的修養活動，而不斷展開、無所制限之維度；且此開展之無限性，即人之生命之真實所在，故〈大宗師〉所言「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」便不僅論知之單一立場之難立以至不可能之外，同時也指涉人的存在狀態之複雜。所謂「天」，若無人之努力，若無鵬之高飛，焉知其遠而無所至極之實境？所謂「人」，倘無此無限之境為其展開之域，則所謂無待以遊無窮之真實又何從得證？則語言所切割出天人不共之此疆彼界，又將從何劃開？由何確立？只是「庸詎知吾……」兩句僅屬於「泯」之歷程。由泯尚需進至「統」。而「天與人不相勝」即兩者最佳的統合關係。我們再用兩種說法與莊子對較才易見得莊子此義極特殊，且並未全為後世所承。本來，從人／天語義分別，若判其高下深淺與統領關係，皆似應為「天勝於人」，才會使人脫離其存在的有限性；同樣的，既有蜩與學鳩這樣的存在之故，因此將無限性開展視為絕非必要的結果，必主「唯人勿天」。後者立義卑弱易審，亦與莊子確立「小大之辨」相違，可置勿論。然以莊子奔逸絕塵超脫物外

68 以此為基準解《莊》，邇近有賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》46 卷 3 期（2016 年 9 月），頁 405-456，精嚴而深至。唯設題以「自然（觀）」為統括，內文以跨文化為進路，重在言《莊子》中神話與啟蒙間的往返辯證，與本文所重所解皆有別。

臺灣大學學術期刊資料庫

之思，何以不主前義，豈不可怪？我們先試以莊子在此篇相應之義為佐證。

> 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，其嗌言若哇。其耆欲深者，其天機淺。（頁 228）

此節分兩部分看。前部至「眾人之息以喉」皆言人的一般日常活動，唯真人在此無別的日常中皆顯精采，不與眾人同境。若必單方主「天勝於人」，則應不寢不食以至不息，即從人顯現的種種依附性、昏沉、出入往返的相對運動……等負面活動或性質皆可廢。但此節前段所示，正在人的一切活動中呈現高遠的理想性，顯然是與「天人不相勝」同趣。深言之，若謂「無限性」應無條件擴張為「人」的唯一歸宿，而取消此等似拙似卑的日常活動，表面上彷彿更全面更崇高地肯定人的存在，實則相反，恰正完全以另一種超絕的姿態強力地否定人的樣式而罄無餘地！莊子洞悉了「因肯定（人的）無限性而恰成為否定人的力量」的詭譎，方以「天與人不相勝」為其所主。此節後段則約於天人之際的初步體認，即是「天機」，天機是我們生命開展神秘參與的始然始達。而當這種初發的根苗被欲望不斷地干擾以至夭遏，則僅有一絲殘餘，莊子僅用深、淺，不言有、無，尚留一點餘地。反之，這種生命的宏通，雖求其超越感性官能的限制，卻也不離於人的存在樣態而表現（覺、寢、食、息）。但人的存在樣態之諸限制，豈止於此！其極至即死亡：

> 死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！（頁 241）

此段開頭幾句解釋，以張默生之說最精到：「人的死生，是大化的流行，有生必有死，就像有晝必有夜一樣，……是自然的規律。」[69] 可見在〈大宗師〉將

69 張默生：《莊子新釋》，頁 200，底線為筆者所加。一般解法，如陳鼓應認同憨山「自然而不可免者」，《莊子今註今譯》，頁 178，吳怡解為「命定的」，見氏著：《莊子內篇解義》（臺北：東大圖書公司，2000 年 4 月），頁 238，皆不妥。張默生將此處「命」字，與同為〈大宗師〉，篇末子桑的感喟：「然而至此極者，命也夫！」區分開，是極精審的解釋。當然若能刪去首句「人的」二字，甚至更好些。

臺灣大學學術期刊資料庫

人的無限性，與人力不得與的自然規律，皆以「天」表達。「人」具有「天」之維度，正構成人的生命的兩重性。通過此義，天所代表的「人的無限性」有特別的界定：我們可名為「無限性範圍」。此構詞似譎怪難通，無限當即無範，有圍遠非無限。但就人的特殊存在樣態而言，卻是真實的。故〈大宗師〉每則皆論此弔詭的「無限性範圍」，死亡主題反復出現，即表人的存在最大的限制，即使生命皆非我所有，來去亦非我所以主宰，當天命我終，我亦不能悍拒。然而有女偶之龜齡童顏與入於不死不生，有子輿之以神為馬，有孟子反等臨喪之編曲而歌……，似在此絕不可越之限制前，人之生命至能逆反衰變頹老之流，復能縱浪大化。而最末相連的兩則，一方承前之義，有顏回之忘仁義禮樂及「離形去知，同於大通」，令孔子道出「而果其賢乎！丘也請從而後也」，既得生命之自在，又能翻轉師生之單向傳授，尤見生命無何可限之昂揚奮厲；但另一方，又有最後一章子桑之霖雨十日而病，竟寫即使日常溫飽與康健皆渺不可得，一副全然之無可奈何：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」極深沉的慨嘆。如此論義之極相悖，則自人之有限而能無限，若極可忻；自人之精神不論如何鍛煉而崇高精粹，終不免於求不得等諸苦，若極可悲。則復將如何？

〈大宗師〉中看似矛盾的兩向度，是則必由「天與人不相勝」之特殊義方能得解。先言「人之不勝天」。此語又為何義？表面看似甚無謂，若「日出東方」一般，何需贅言？實則又不然。當我們說「天不定勝人」之後，常解實甚易急轉為「人應能勝天」，然若依莊子語意便會成為：完全肯定人的有限性，而更不求生命之深秘宏偉之根源性與崇高性。此正違於上引諸則。總而言之，若主「天勝人」，則唯是全般否定人的有限性，將是對人之暴力摧殘；若持「人勝天」，則人唯是二維的平面生物，將是人自身之絕棄墮落。是以「天與人不相勝」具兩種義涵，其一須不因人存在上的有限而斷絕其備天地之美、稱神明之容；二乃在無限性之前，人終將在不可抗力處安止。通貫全篇如「天與人不相勝」般矛盾具張力的設計，可以陳壽昌之說進一解：「道所謂境殺心則凡，

臺灣大學學術期刊資料庫

心殺境則仙也。水窮山盡，彼岸斯通。……此中微旨，固當於言外求之。」[70] 這種在各式極端的限制中突顯生命的無限性，復於人的生命無限宏通中體證必有潛隱難越的超然之域，以此殿諸篇論「天」諸義之後，在種種現實的紛擾、屯蹇、迷惑，以至死亡的威脅與焦慮中，確能開啟生命向上一路之機。

從〈大宗師〉篇名已可知其主題：生命之根源（大宗），及如何從學師法以領略此根源而足以為師（大師）。[71] 而「天」總喻宇宙生命的根源性與無限性，同時也是一切生命之大宗；而「人」則以其生命之進境，而不斷開顯天的無限性，或應說：「天」所寓含無限性的真義，唯在人不斷開顯中方能層層深進、步步推拓（如三日七日九日……、聞之參寥疑始……、忘仁義忘禮樂……），更弔詭的是，此推拓開顯之「天」，即人生命從出本具的原初性（宗）。此中自有其可能的坎陷之處：若人之深其耆欲（此其身之限），若人虛設其區分（此其知之所待而限），若由此區分而誤以抑人（以天勝人），若人無法忘仁義禮樂（此其教之所束），若人誤以無限性乃幸福之保證（此不知命而為名義所限）……，則固無損於天之無限性，但也無法體證自身生命的無限性。其義又可迴證〈逍遙遊〉之小大之辨。

六、天人關係之五：反以相天

在前言中已提及《莊子》中天人關係的相關問題，不止「何謂天？何謂人？」這樣單純的義界與定位經常發生誤解，至以劣義掩勝義，甚至有一義少見注目與闡發，此即「反以相天」，「相」即襄贊、參贊、輔成之義。[72] 罕釋

70 清・陳壽昌：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977 年 7 月，光緒十九年怡顏齋版），頁 116。

71 依宣穎說，見《南華經解》，頁 137。

72 此解古來即如是。今別引久保天隨之釋，作為他邦解說之一旁證：「相天、天を賛くること。……天地に参して、その化育を助けることも出來る。」見氏著：《莊子新釋》（東京：博文館，1910 年 7 月，明治四十三年版），中卷，頁 293、294。

臺灣大學學術期刊資料庫

之故，尤因沿於前一誤解來。既將人、天誤做截然分隔，那麼就不可能思及「人再迴向於天」這一動向。「相天」是晚周至秦漢間方起的觀念，〈中庸〉談「參贊天地之化育」亦屬此類。那莊子的看法是如何的呢？我們仍從這個經常為人所誤解的段落開始：

> 曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：『無以人滅天，無以故滅命……』」（頁 590-591）

這段的意義實甚顯豁，但經常與〈馬蹄〉篇在意義上相混淆：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：『我善治馬。』燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈縶，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有橛飾之患，而後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣。」（頁 330）這既是以馬之性喻人之性，並作為後文批駁仁義之張本。據此以釋〈秋水〉，必謂莊子否定人可以落牛穿馬。然而我們別忘了，〈馬蹄〉向來是認為外篇中偽劣之屬，若如〈馬蹄〉所謂「殘樸以為器，工匠之罪也」（頁 336），這只能是一種偏執的觀點；同樣的，我們若以為然，而以為莊子否定落、穿，必陷入一個無法解決的難題：那究竟人類在自然界、在宇宙中，我們的行動範圍何在？若牛不能穿、馬亦不能落，則試問葛可製衣、為絺為綌否？衣成可著否？桂可食否？地可區畫成田、田可耕植否？著衣非人之自然，桂非為人之食而生，則似乎衣不當著，而桂不當食。果真如此嗎？則除赤身被髮、吸風飲露外，人皆不能別有作為，以炊飯熟食、採果獵獸，皆非自然甚至傷於自然之故。然而莊子豈顢頇若是！因此現實上完全不可能之事，實非莊子之主張。簡言之，這種誤解就是將莊子的觀點化約為一種公式「人為之惡／自然之善」，此對立公式之僵化、虛假，任人皆知其非，而移以推為莊子之卓見，豈不怪謬？此乃以某類外雜篇之偏義遮蔽《莊子》中合理之深義。然〈秋水〉此段郭象原注甚清朗：「人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，不可穿落之乎？……穿落之可也。若乃走作過分，驅步失節，則天理滅矣。……不因其自為，而故為之者，命其安在

臺灣大學學術期刊資料庫

乎？」[73] 頗得其文意，又能「寓諸庸」而切於日常，其合理自不待言。船山《莊子解》亦能繼郭象而闡發：「不以馬之宜絡，遂絡其牛；牛之須穿，並穿其馬。則雖人而不滅天。」[74] 皆較尋常之不許人有絲毫與自然互動之不合理說法，更為允當。然正文又加警語「無以人滅天」於後，是則人雖與自然可有深度互動，然此互動仍可能因人之跨越限度而「滅天」，那麼問題不再是將「天／人」加以截分懸隔，而在如何為此不得不有的天人互動設一分際或節度。此分際節度究如何設定？又如何為人所認知？此則必得進言莊子所謂「反以相天」之義。

那麼什麼是反以相天？我們用同在〈達生〉篇出現的兩則寓言，並依其義淺深之序闡明：

> 紀渻子為王養鬬雞。十日而問：「雞已乎？」曰：「未也，方虛憍而恃氣。」十日又問，曰：「未也。猶應嚮景。」十日又問，曰：「未也。猶疾視而盛氣。」十日又問，曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」（頁 654-655）

這則自是以雞為喻，但我們若僅視為寓言取譬，而非實事，也未必合宜。〈至樂〉與〈達生〉同篇中固嘗譏「以己養養鳥」者，而別以「以鳥養養鳥」為尚，那麼紀渻子養雞屬於那一類呢？一般的「養」多指使生命的持續存在，而「養鬬雞」則專指培養，則必涉及改造。然所謂改造，若依文脈與造境，實同於恢復或還原。即讓雞（或喻指之「人」）回復其原始的生命力與境界，而達至其存在的完整性，方名「德全」。因此文中之鬥雞，境界雖有變異與提昇，但終當視為「回歸的歷程」。可注意的是：此回歸自然，本身並非來自純自然的狀態；反而通過人及某種修煉過程，人「使」雞回歸至德全的境界。是則若無紀渻子，則此雞無以成其德全之回歸。則我們若簡化此文而設一公式，不恰正如次：「鬬雞」〒（通過）「人」日（回歸）自然。而舊說中人與自然間之隔閡，或人只能對自然產生干預與破壞，不僅在《莊子》中或不存在，或非本義；更且物之

[73] 見《南華真經》，頁 124b。
[74] 《莊子解》，頁 145。

臺灣大學學術期刊資料庫

回歸自然或成其德全，正是藉人之培養方能達至。文中雖未出現關鍵字「天」，然卻不可說非《莊子》具備「（反以）相天」意義之一絕佳例證?! 不僅此耳，更進一層次者尚可見於下則：

> 梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四枝形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」（頁658-659）[75]

若如〈馬蹄〉般主張吾人於自然物不可增添任何動作，則不止「以鳥養養鳥」不可行，養鬬雞也不可行。「梓慶削木為鐻」及「輪扁斲輪」等，亦應是對「木」之殘生害性，而庖丁解牛則是對「牛」之殘殺尤不應為。凡此等豈非更不可行？然而這顯然既非莊子所主，於理亦未當。「梓慶削木為鐻」這則是《莊子》少數論及如今語「創作」的段落。此外的工匠或異能者都與此不同，或只涉及製造，如輪扁；或符應於其所遊的對象，如呂梁丈夫；或純從精神鍛煉以回歸自然言，如紀渻子養鬥雞。此皆未必能及於創作。輪扁的製造看似與此則相近，其實不僅故事重點大有別，即其在現實的指涉亦有別。故此則較上文泛然解釋「四足與落穿」的天人關係更複雜。落、穿可以單純指向人之利用自然，但並不涉及更深的意涵。然而「梓慶削木為鐻」，並不止是運用自然物一事，其成品之「驚猶鬼神」實與今日論創作之妙有共通之處。關鍵在「觀天性；形

75 本章新解，可參看林久絡：〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，《哲學與文化》39 卷 7 期（2012 年 7 月），頁 1-11。從深層生態學觀點的歸結：「從『樹木』是世界的隱喻來思索，這一段啟示了人並非不可以取資於自然整體，而是必以其道。也就是說必須先恢復稟受自自然母體的感知智慧，才能在此感知導引下召喚出恰合所需的資源。而這恰如其分的資源，實即自然的禮物，母親對於孩兒永遠知道他真正需要的是什麼。」頁 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

軀至矣，然後成見鬳，然後加手焉」和「不然則已」兩句。從「觀天性」則物可從其樸中走出而不失其本然；由「不然則已」則當物不能呈其天性時，梓慶只得不顧其「人道之患」而任其工廢。木雖變其形貌，然而並未失其本真，反而是梓慶藉由「成見鬳」之能力而將隱藏在木中形能激發出來。而結論之「以天合天」正見「庸詎知吾所謂人之非天乎」，梓慶雖亦匠「人」但能以己之天合木之天；亦見「庸詎知吾所謂天之非人乎」，木雖似純乎「天」，但非梓慶實無以顯其天。若然，人與物皆各具至少兩重之天，梓慶若不「齊以靜心」、「忘其四肢形體」解其心形之天（只是我們亦可權且名此為「人」耳），則不能入自具之另一重天；木若不由梓慶「成見鬳」而使樸散為器，亦不能顯其本具神奇之天。是以此「以天合天」非單純的融入歸化之謂，正是本節「反以相天」之意，人真正通過創作而發揮了自身本具天之創造性，同時參與了天之創造性，使世間原無之物而以驚猶鬼神之神奇現身於世。而悖於「以天合天」，即違此節度，違此節度時自當「不然則已」，是則此章同時也包含了天人關係節度之準則。

因此，在眾多異口同聲的「順其自然」解釋中，當其下委而全不考慮實際及其限度時，人的存在就只能歸於完全不能動作的礦物型存在。而所謂「相天」乃通過以天合天而達致，此則已非僅止於利用自然以厚生而已，亦唯由此乃能將物之天性激揚顯發，可謂莊子中亦有「成己成物」之一義。

七、結語：不離於宗，謂之天人

陸西星說：「夫人必大其心，而後可以入道。故內篇首之以逍遙遊。遊謂心與天遊也。」[76]「大心、入道、遊」三者不斷轉義衍化出後者，而歸結於「心與天遊」，正全符引言中提出的問題點：莊子中「天人合言」的重要性，及不明「天人分際」便無法適切地了解莊子。我們固然不能釋此「心與天遊」之天

76 《南華真經副墨》，頁 45。

臺灣大學學術期刊資料庫

為蒼蒼之天，也未必即能轉釋成「由原始宗教之人格天轉化為形上意義之天」。然而捨此二義，至少可初步解釋為不純屬於人的宇宙性意義則無可疑，唯此「宇宙性意義」究應視為外界之自然抑別有他義，正本文所欲解明的。是以本文以四個面相、五組意涵重新闡釋《莊子》中的「天人關係」。其中「位移」專指以「立場移轉」或「場所轉換」作為觀察莊子思想與表法一個重要基盤。此說雖頗具啟發性，然而也有其效用範圍，經由以上的考察，在「天人關係」的主題中，並不自足為完整的詮釋觀點，且較近於文義之表象；必佐以境域之重構，方足以開展莊子表法密意，見其如何通過表法，使讀者在解義過程中，隱隨文章之各式藝術創造而融會造境。當然，表面上《莊子》中是有這種類似的段落，如〈天地〉篇：

> 黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」（頁 414）

異於南北冥合為一迴環的天池，在此北甚至明顯優於南（玄珠是在回到南方後才失去）。但我們若再細讀文本，則以象罔重得玄珠時，黃帝並未離開南方。因此我們若據莊子論場所轉換，固然是可以講明階段性的意涵，如「遊乎赤水之北」而後有玄珠的領略，所以仍是可取的觀點。[77] 但是就其整體而言，「北—南—遺—復得」，在南望還歸之後，再次領略玄珠時並未再有空間上的移動。則即使離開「天人關係」，若單取「場所轉換」，也未盡切當。這個詮釋觀點，的確解釋了不少重要的段落，但也同時預設了任何一種帶有異質性的場域，莊子試圖帶我們進入，而離開原有的存在空間。然而此等分割，究竟是莊子預設的？還是「天理」之本然？還是人為地幻構而成？在「場所轉換」一詞中並未被仔細地衡量。當我們以新維度的多重性來解釋「天」觀念呈現的種種方式及內涵，則其既為「人」所敷設、復與「人」異而非異，且最能貼近莊子表法的

77 此外包括「何不慮以為大樽，浮乎江湖」、「何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野」……等，一樣可作為場所轉換同時成就價值轉換之例。

臺灣大學學術期刊資料庫

用意。「天」的意義與作用隨其文章脈絡而變化，雖然無法明確地界定何謂「天」（這並非解讀者的缺失），也不應僅滿足於解釋為「自己如此」之「自然」。錢先生所謂「站在人生界中而同時采用宇宙界的立場」，正由此立場移轉、進而界域重置，我們獲取許多新的視點，並由新視點而不斷進行新的境域構成，使我們的生命得以融入世界萬象，及更自在地開展。於構詞與立義，境域構成較場所轉換再深進一層。然即如是，境域構成還近於主客域之融合，但莊子之「天」獨有的內在性與創造性等義，又非境域構成所能解釋與囿限了。對此本文皆總稱為維度。維度帶有空間性而不止於空間性，前者可涵攝場所轉換，與本文所用位移之義；維度乃人之開顯世界之模式，此可涵攝境域構成，與本文所用開眼、合一等義。然而維度更有多重複合之可能，才能表示莊子不斷呈示「天」並變化構詞之設計。

同時，我們進行全新的考察後也發現，外雜篇中除少數用例的「天」有特殊的意涵，其餘都沒有內篇的一貫性與次第開展。但若綜理《莊子》全書，則仍需合外雜篇方見莊子設義之精彩深至。在〈逍遙遊〉通過神話想像，創造冥想空間，能容「不知其幾千里」之鯤鵬之北冥、南冥之天池，並重重飛昇以見「其遠而無所至極」之「天」，而形成觀景；或由「照之於天」凌虛俯照而能通觀眾論形成景深，均可謂開眼。若此，「天」均以無限的場景呈現，而成為生命開展的圖景與歸宿，可以支道林、陸西星之說證其喻旨為「至人之心」。在〈齊物論〉中之不竭之天府、以應無窮之道樞、天鈞，是無限之動態歷程；通過立場移轉，而使對諸理論體系有一觀照的制高點，並形成一凌空不拘且動態因應的樞機，復由此而達彼此涵攝、互相內在；是以能端而無端、際而無際，此為天倪。在〈養生主〉，由神遇並通過裂解開的紋路而達至整體，作為非對象性的事物個體化的構成，以成為心能遊動其中之肌理，為天理。以上大致綜合了莊子內篇與「天」相關的諸段落，[78] 最後的問題應是：在此各種不同層次、

78 本文未處理〈人間世〉的天年，及〈德充符〉的天鬻、受命於天，以其或著重在純粹的自然義，或與立場移轉或境域重構等無太大關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

不同意涵的天人關係的提出，背後是否可能有一貫通之義？若無此貫通之義，則吾人原可散持各種不同的見解，而不顧其間是否矛盾。此總攝之通義，可見於〈大宗師〉。其中「天」的意義作為生命無限性的喻辭，亦為一動態開展之向度。因此，在種種天人關係可歸結為：一是「天與人不相勝」，由人對生命的種種向度的通透，肯定人的存在價值，而足以與天協能；二是「不離於宗」，在對宇宙生命的體證中，成為具有超越向度的具體個人。這種專屬於中國或莊子式的「超越」性，正是由「天」既敷布宇宙性場景、復收攝於人之內在的雙重性而立。而〈達生〉則非常奇特地以「反以相天」一觀念談及收攝於人復迴向於天這一向度，且雖用「以天合天」一語，但並非只是「小我向大我回歸」而被收編之屬，其中可開發為兩種意涵：一是自然物（如鬥雞）乃由人之培養而後能反其真而回復自然之賦性；二則由梓慶為鐻之猶鬼神，推拓出「人之創造性」發用的準則。此「反以相天」之義，既可說為鍾泰「天人合言」之一證；但其意又不止於表面的合一說，亦可說蕩出「天人合言」的籠統之外。

所以，「天」在《莊子》中的用法，或許是從那蒼蒼之天得其意象與靈感。但我們不應再簡單釋為自然、或者形上實體……等。在《莊子》非常集中地通過「天」的特殊表法，呈現各種不同領略「天」各式無限的顯發樣態，而體證「天」即吾人內在的原初性、無限性與崇高性以及創造性。此即「心與天遊」，而能使生命成為一不斷與宇宙重新構成的開展，而非僅限於形軀或認知模式而已。所以「天」一詞的出現，主要敷布幅射出多重維度，供吾人上下四方騁遊，且能返觀自身，而帶出幾重功能：生命空間之拓展，延遲日常慣性之擱置，凌虛俯照之景深，曲繞性之迂迴，及貫通人與宇宙之生命奧秘。使我們即使在自身的活動中，既能豁開場景，復能返觀自照，以自身同時兼具他者，而形成更豐富充沛的生命動勢。一如畢來德所說「客體性消失，自然也伴隨著主體的消失」，[79]「天」由原本的自然或宇宙之向度，透過多重維度的疊現往復而融成

79 畢來德：《莊子四講》，頁9。此說近似慣用語「主客合一」，但畢氏說法之佳處在於：他一方指出此對立項消失之歷程，一方也比合一說更能消除主客對立的態勢。

臺灣大學學術期刊資料庫

人更內在且真實的機制。在「心與天遊」、「天人合言」、「獨即天」的幾個相近的旨趣中，體證人心的無限性等義。從天池開始，便引領直證此心，並向上展開、遠離當下，而又能「其視下也，亦若是則已矣」迴目當下的雙身觀法。於是所有與「天」相關的設詞，不僅有著造詣境界之意味，同時也在其特殊表法中，有著工夫論之意義，而擴展著各種遠離的、陌生的、新穎的維度，以便於不斷重鑄當下經驗之心與天游。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

龍樹造，釋印順講，釋演培記：《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1985 年 4 月。

漢・班固：《漢書》，臺南：明倫出版社，1975 年 5 月。

晉・郭象注：《南華真經》，《四部叢刊正編》，臺北：商務印書館，1979 年，第 27 冊。

隋・智顗：《摩訶止觀》，臺南：湛然寺，1995 年 11 月。

宋・蘇軾撰，清・王文誥輯註，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982 年 2 月。

宋・陸九淵：《象山全集》，臺北：中華書局，1979 年 7 月。

宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年 1 月。

宋・呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009 年 2 月。

明・袁中道撰，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989 年 1 月。

明・李贄：《莊子解》，收入張建業、劉幼生點校：《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年 5 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・陸西星：《南華真經副墨》，臺北：自由出版社，1979 年 7 月，據國立中央圖書館藏明萬曆 13 年孫大綬刋本影印。

明・陸西星：《周易參同契測疏》，《無求備齋易經集成》，臺北：成文書局，1976 年，第 155 冊。

明・憨山德清：《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991 年 4 月。

清・方以智：《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975 年 4 月。

清・方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001 年 3 月。

＊清・王夫之，王孝魚點校：《莊子解》，香港：中華書局，1985 年 9 月。

清・傅山：《莊子翼批注》，收入氏著，劉貴文等主編：《傅山全書》，山西：山西人民出版社，1991 年 12 月。

＊清・宣穎：《南華經解》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974 年，第 32 冊。

＊清・陳壽昌：《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977 年 7 月，光緒十九年怡顏齋版。

清・郭慶藩，王孝魚點校：《莊子集釋》，臺北：莊嚴出版社，1984 年 10 月。

二、近人論著

方東美：《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1985 年 11 月。

＊王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988 年 3 月。

王叔岷：《莊學管窺》，臺北：藝文印書館，1978 年 3 月。

王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》，北京：人民出版社，2009 年 11 月。

牟宗三：《名家與荀子》，臺北：學生書局，1985 年 3 月。

牟宗三：〈莊子〈齊物論〉講演錄（四）〉，《鵝湖》27 卷 10 期（2002 年 4 月）。

牟宗三：〈莊子〈齊物論〉講演錄（十五）〉，《鵝湖》28 卷 8 期（2003 年 2 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

吳　怡：《莊子內篇解義》，臺北：東大圖書公司，2000 年 4 月。
余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014 年 1 月。
林久絡：〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，《哲學與文化》39 卷 7 期（2012 年 7 月）。
胡遠濬：《莊子詮詁》，臺北：商務印書館，1980 年 12 月。
唐君毅：〈智慧之意義及其性質〉，收入氏著：《道德自我之建立》，臺北：學生書局，1985 年 9 月。
＊徐復觀：《中國人性論史》，臺北：商務印書館，1969 年 1 月。
徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版公司，1982 年 3 月。
徐聖心：《莊子內篇夢字義蘊試詮》，臺北：花木蘭出版社，2013 年 3 月。
徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，臺北：花木蘭出版社，2009 年 9 月。
＊徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2016 年 4 月增訂版。
陳鼓應：《莊子今註今譯》，北京：中華書局，2001 年 8 月。
黃冠閔：〈《莊子》中的想像旅程與場所轉換〉，臺大中文系主辦：「天、自然與空間」學術研討會，2008 年 9 月。
張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》，北京：三聯書店，1996 年 9 月。
張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1996 年 7 月。
馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：商務印書館，1999 年 11 月。
楊儒賓：《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，張亨先生指導，1987 年。
潘栢世：《〈齊物論〉講述》，臺北：自印本，1981 年 5 月。
葉舒憲：《莊子的文化解析》，西安：陝西人民出版社，2005 年 5 月。
熊公哲：《荀子今註今譯》，臺北：商務印書館，1985 年 11 月。
鄭雪花：《非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》，臺南：

臺灣大學學術期刊資料庫

國立成功大學中國文學系博士論文，林朝成先生指導，2005 年 6 月。

＊錢　穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1983 年 9 月。

＊錢　穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1986 年 9 月。

錢　穆：《論語文解》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版公司，1993 年，第 2 冊。

賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》46 卷 3 期（2016 年 9 月）。DOI :10.6503/THJCS.2016.46(3).01

＊鍾　泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988 年 9 月。

＊簡良如：《論人之存有》，北京：社會科學出版社，2014 年 1 月。

（日）久保天隨：《莊子新釋》，東京：博文館，1910 年 7 月，明治四十三年版。

（日）諸橋轍次著，李君奭譯：《莊子平話》，彰化：專心企業有限公司，1977 年 5 月。

（日）鎌田茂雄著，慈怡法師譯：《華嚴經講話》，高雄：佛光出版社，1993 年 1 月。

（日）鎌田茂雄：〈華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點〉，《世界宗教研究》1990 年第 2 期。

（瑞士）畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯：《莊子四講》，北京：中華書局，2009 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chen, Sh.-Ch. (Annot.). (1977). *Nan-Hua jing zheng-yi* [The *Scripture of southern florescence* with annotations]. Taipei: Xin Tian Di. (Original work

臺灣大學學術期刊資料庫

published in the Qing dynasty)

Chien, L.-J. (2014). *Lun ren zhi cun-you* [On Being of Human]. Beijing: Social Sciences Academic Press.

Hsu, Sh.-Hs. (2016). *Qing-tian wu chu bu tong xia: Ming mo Qing chu san jiao hui-tong guan-kui* [The convergence of the Three Teachings in the transition from the Ming dynasty to the Qing dynasty]. Taipei: National Taiwan University Press.

Qian, M. (1983). *Zhong-Guo si-xiang shi* [The history of Chinese thought]. Taipei: Student.

Qian, M. (1986). *Zhuang-Zi zuan-jian.* [A brief discussion of the *Zhuang-zi*]. Taipei: Dong Da.

Wang, F.-Zh. (1985). *Zhuang-Zi jie* [A commentary of the *Zhuang-Zi*]. Hong Kong: Chung Hwa. (Original work published in the Qing dynasty)

Wang, Sh.-M. (1988). *Zhuang-Zi jiao-quan* [The *Zhuang-Zi* with collation and interpretations]. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica. (Original work published in the Qing dynasty)

Xu, F.-G. (1969). *Zhong-Guo ren-xing lun shi* [The history of the studies on human nature in China]. Taipei: Commercial Press.

Xuan, Y. (1974). *Nan-Hua jing jie* [A commentary of the *Scripture of southern florescence*]. Taipei: Yee Wen. (Original work published in the Qing dynasty)

Zhong, T. (1988). *Zhuang-Zi fa-wei* [A commentary of the *Zhuang-Zi*]. Shanghai: Shanghai Ancient Books.

臺灣大學學術期刊資料庫