臺大文史哲學報　第八十八期
2017年11月　　頁 1 ~ 3 1
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2017.88.01

從戴君仁先生〈魚樂解〉試探莊子的淑世精神

陳　政　揚*

摘　要

本文題旨有三：其一，藉〈魚樂解〉初步勾勒戴君仁先生之莊子學。其二，反思戴先生視莊子思想為「唯心」之洞見與侷限。其三，藉境界觀探析莊子思想中可能蘊含的淑世精神。基於此，全文共分三節展開：首先，舉要回顧近四十年內，學者對濠梁之辯之異詮。其次，扼要勾勒〈魚樂解〉思想輪廓，並反思戴先生會通陽明與莊子的詮釋。最後，從比較〈秋水〉與〈齊物論〉之異，呈現莊子的淑世精神。

關鍵詞：道通為一　物化　王陽明　心外無物

105.08.17 收稿，106.08.28 通過刊登。

* 國立高雄師範大學經學研究所教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

（一）問題發想與澄清

本文為戴君仁先生經學思想研究計畫中的衍生作品。問題意識緣起於作者考察《戴君仁先生全集》中，共有多少處是援引《老》《莊》思想概念詮解經學文獻？這樣的詮釋是援引前賢而其來有自？或是戴先生別具慧眼，獨見儒道會通之處？這樣的詮釋方式，又是否會溢出《易經》、《論》、《孟》原有的理論範域？若此，則從經學思想（而非「經典詮釋」）的解經原則而言，是否合宜？然而在作者實際執行問題回應時，深受戴先生學者風範所吸引，進而又以其有關莊子思想的作品聚焦，從第二序探究他對道家經典的詮釋特色。〈魚樂解〉即是觸發作者有此設問的機緣與關鍵。其次，為求更精準的掌握〈魚樂解〉的主題，作者重新檢閱「濠梁之辯」的當代解義。由此喜見自戴先生徵引西哲「唯心－唯物」架構以判析莊、惠思想型態之異後，近四十年內，海內外學者不斷吸收新的詮釋理論，而對〈秋水〉最末段的小篇寓言，竟有這麼多元而豐富的研究成果。再者，在比較「濠梁之辯」之異詮時，王邦雄之〈《莊子・秋水》何以見外？〉，讓作者再次警覺《莊子》既分內外篇，則〈秋水〉之「莊周」與〈齊物論〉之「莊子」，其思想是否可以全然等同？[1]王先生有別於多數徵引〈齊物論〉以解〈秋水〉者，不僅主張〈養生主〉更能一一反扣〈秋水〉首段七處問題，更以境界型態之差異，指出《莊子》內外篇之境界高低。由此再次使作者反思，戴先生解《莊》的另一項特色，即以陽明「物不離心」詮解莊子之唯心。但若依理論的一致性而論，無論是「體－用」論，或「境界－工夫」論，應當是順本體開出此本體之用。所以不同的思想本體，雖可以發展出相似的工夫境界論。但仍應有本質上的差異。否則吾人將難藉理論型態之異，辨析儒者何以為儒？道者何以為道？順此，作者再次探究戴先生以陽明與莊子互詮時，是否有混淆二者之嫌？最後，依前點辨述，作者以儒道所見之境或有視域交融之似，但所敞開之生活世界卻有境界形態之別。基於《莊子・天下》本以「內聖外王」為判析當時學術思想之異的原則，且〈魚樂解〉本是戴先生在詮解〈天下〉之續作。所以作者再次設問，若陽明心學開展出儒者興滅繼絕的淑世精神，且陽明與莊子所見之境界互有會通，則莊子是否並非全然消極避世之學？也能開展出一條有別於儒家的淑世之道呢？作者於此層層反思，多得

1 王邦雄，〈《莊子・秋水》何以見外？〉，《鵝湖學誌》第 45 期（2010 年 12 月），頁 105-121。

臺灣大學學術期刊資料庫

益於陳德和之〈莊子寓言中的逍遙思想〉。[2]經此思想設問歷程，作者主張，陽明與莊子雖互有會通，又各有不能相互化約之異。〈齊物論〉中的「莊子」，不同於「濠梁之辯」中的「莊周」，他雖未必有儒家以天下興亡為己任的義理承擔，卻能通過兩行、兩忘的體道工夫，開展出使持論各異者，皆能「共行」出天清地寧的和諧大道。

基於上述繚繞的反思歷程，正文由三項環節展開：其一，舉要回顧近四十年內，學者對濠梁之辯之異詮。其二，扼要勾勒〈魚樂解〉思想輪廓，並反思戴先生會通陽明與莊子的詮釋。其三，從〈秋水〉與〈齊物論〉之異，試探莊子如何貫徹大辯不言的原則，消解濠梁之辯中的莊周與惠施之爭？由此呈現莊子的淑世精神。

（二）近四十年「濠梁之辯」的詮釋發展（1978-2016）

1978 年，戴君仁先生仙逝。在近四十年內，隨著中西哲學的交流日盛，海內外莊子學研究亦日趨多元。學者亦屢屢以「濠梁之辯」為契機，呈現自身對莊學思想的詮釋與開拓。其中有以美學思想或藝術精神探究莊、惠之異者，有以語言哲學分析判解莊、惠論辯勝負者，亦有從心理現象直指莊、惠之辯實屬糾纏不清者。茲舉具代表性之數例，扼要陳述如下：

1. 從心理現象判析濠梁之辯

在〈濠梁之辯的是非〉中，陳大齊即是從心理現象釐清莊周與惠施論辯的糾結。他首先表示：「莊子與惠施辯論的焦點，在於心理現象之能知與不能知」。再者，他從「知」之「心能活動」指出：「人之所由以知道心理現象的徑途，計有二條，一為內省，一為外察」。並說明：「內省，謂在心內直接省察，外察，謂從心外間接省察。此兩種省察所得，為評述簡便計，姑稱內省所得為內知，稱外察所得為外知」。最後，他認為莊惠之辯，實可歸結為雙方對「『知』字取義不同而異」，若將「知」字解作「外知」，則惠施所言為是，而莊子為非。相對者，若將「知」字解作「內知」，則莊子為是，而惠施所言為非。因此，陳先生判析：「濠梁的辯論，實出於內知與外知的糾纏不清，徒逞口舌，無益於理」。[3]

2 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005），頁 167-185。

3 陳大齊，〈濠梁之辯的是非〉，《中華文化復興月刊》第 12 卷第 11 期（1979 年 11 月），頁 5-6。

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 從語意邏輯釐清濠梁之辯的哲學意義

在〈莊子魚樂之辯〉中，高柏園表示：「有關魚樂之辯所牽涉到之問題，除辯論中之語意以及邏輯問題外，其他之問題皆是可有而不必有者」。[4]但他以莊、惠持論各異的關鍵，不在於前者是從「抒情式的語言」說明魚樂，而後者則是用「認知式的語言」討論魚樂。他認為，單就文獻所陳述者，莊子並未自覺地區分與惠施的論點差異是導源於語用的不同。換言之，莊、惠之辯的主要問題，並不在於「語用之層次上」。因此不可將濠梁之辯視為各說各話。其次，魚樂之辯並未涉及形上學的問題，而是邏輯的問題。再者，惠施所謂「安知」是指「是否知」（weather），而非「如何知」（how）。所以，惠施之言：「子（人）非魚，安知魚樂？」，並未含蘊「先認定莊子知魚樂，而後再問其如何知魚樂」，惠施是立場一貫地從人與魚之不能相知，反詰莊子是否知魚樂。最後他指出，濠梁之辯的邏輯問題是：「莊子是由惠子之知莊子，而推論出莊子知魚樂」，但因惠施能知莊子，是透過語言為中介；但莊子之知魚樂，卻並未透過語言。此二者之「知」，立足於不同點上（語言／非用語言），故並無對等比較的前提。依此，他將「濠梁之辯」判解為邏輯上的「不當之類比」。[5]

此外，王煜則透過「解悟」（realize）與「知道」（know）兩概念的釐清，辨析「濠梁之辯」。[6]他批判郭象注「子非我，安知我不知魚之樂」時，是混淆了「知道」與「解悟」兩個層次。因惠施僅指出：莊子非魚，亦可「知道」惠施不是魚；但不能推論出莊子能「解悟」魚之樂，了解魚的內心感受。由於惠施從頭至尾的論點一致。所以，當郭象注「請循其本」而謂莊子「舍（捨）其本言而給辯以難」，是根本扭曲了惠施論點的一貫性。最後，他表示，莊子對魚之樂的解悟，僅能「憑藉玄理立論」。不過，當惠施不接受這套超越的玄知或洞察，僅肯定必是某生物本身才能解悟自身的感受與逍遙時，莊子亦未能駁倒惠施。所以，濠梁之辯可說是兩種立論的各自表述，實無邏輯上的交集。

然而，也有學者認為，將濠梁之辯歸屬於邏輯問題，將無從透顯莊子所開顯的藝術精神，而主張當由美學的觀點，重新審視莊子之知魚樂。

3. 從美學審視濠梁之辯的藝術精神

援引西方美學思想詮解莊子之藝術精神，是近四十年莊學研究的重要發展

4 高柏園，〈莊子魚樂之辯〉，《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992），頁 255-258。

5 同上註，頁 256-257。

6 王煜，〈辯無勝負：論敵似生死或夢覺不相解悟〉，《老莊思想論集》（臺北：聯經出版事業公司，1979），頁 237-239。

臺灣大學學術期刊資料庫

之一。在《談美》一書中，朱光潛藉西哲李普斯（T. Lipps, 1851-1914 ）的「移情說」，將莊子知魚樂視為一種移情作用。他指出，在美感經驗中，人通常具有以己度人的脾氣。但在嚴格意義上，個人僅能直接地瞭解自己。至於若說吾人能知他人的知覺、情感，都只是「拿自己的知覺與感受來比擬的」。至於「莊子看到儵魚『出游從容』便覺得它樂」，不過是「把他自己的『樂』的心境，外射到魚的身上罷了，他的話未必有科學的謹嚴與精確」。[7]他以莊子所言乃屬美感經驗，而非認知性的語言。莊、惠之辯，在思想型態上，屬於不同的範疇。李澤厚亦有類似觀點表示：「它並不是一個認識論的邏輯問題，而是人的情感對象化和對象的情感化，泛心理化的問題」。[8]他評判濠梁之辯為：「在這個著名的論辯中，惠子是邏輯的勝利者，莊子卻是美學的勝利者」。此是從心理上的移情作用，將莊子之知魚樂，視為主客體已不可分的物化境界。朱、李的詮解，在海內外引起了不小的迴響，甚至是批判。例如，在《中國藝術精神》一書中，徐復觀亦以「心的主客合一」為題，兼舉李普斯的移情說與莊子的物化觀說明主體之美感觀照。他表示：「因為莊子所追求的道，實際是最高地藝術精神，所以莊子的觀物，自然是美地觀照」。[9]但莊子的藝術精神是以無用之用，忘我物化的主客兩忘境界。[10]至於惠施的「徧為萬物」說，則是代表辯者之流的理智精神。所以，二者對於同一條濠梁之魚，採取兩種態度，莊子是在恬適的感情與知覺中，對魚作美地觀照，故儵魚從容出游之樂，乃是一種從認識之知中解放出來的美地觀照。但惠施不能理解，而在理智的解析中，追問莊子判斷與被判斷之間的因果關係。[11]所以他認為，與其爭論濠梁之辯的勝負；毋寧說，二者僅可對比思想型態之異，並無理論交鋒。

值得注意的是，若說徐氏雖也從主體修養工夫上，略為對顯李普斯與莊子言「物我合一」之異。顏崑陽則是明確以此為題，從反思藝術境界的立場，批判朱光潛以移情作用詮釋濠梁之辯之非。

對於移情說何以不適宜詮解濠梁之辯的藝術境界？顏崑陽藉王國維「有我之境」與「無我之境」的架構，將李普斯的觀點視為或可類通於王國維所謂的

7 朱光潛，〈子非魚，安知魚之樂？——宇宙的人情化〉，《談美》（臺北：小倉出版社，2014），頁 28-29。此外，亦可參見朱光潛，《文藝心理學》（上海：華東師範大學出版社，2015）。

8 李澤厚，《華夏美學》（臺北：三民書局，1999），頁 91-92。

9 徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 96。

10 同上註，頁 85-89。

11 同上註，頁 98-100。

臺灣大學學術期刊資料庫

「有我之境」。[12]但莊子之「物我合一」之「我」，乃是主體通過修養，以虛靜之心靈直觀外物之自在相，則類通於王國維所謂的「無我之境」。最後，他總結指出：「李普斯『移情說』所謂『物我合一』的境界，其性質完全不同於莊子，故不能以李普斯之說隨便去解釋中國藝術中的『無我之境』」。[13]

4. 從「無知之知」詮釋濠梁之辯的主體境界

張亨曾以專文評析〈魚樂解〉。他指出戴先生以「物不離心」解濠梁之辯，更根本地觸及心兼具「經驗之知」與「非（超）經驗之知」的二重性。莊子之「知魚樂」不能由認知經驗層得證，唯當以「離形去知」的修養，主體才能消融主客對列之分，在心體更無留滯封閉的「無知之知」中，「共顯」物我一體圓融之「心境」。他並援引牟宗三「一心開二門」之架構，闡發戴先生會通陽明與莊子之學的未竟之處。[14]若說張先生由徵引徐復觀、牟宗三等人對儒道主體的論述，印證戴文會通莊子與陽明之慧見。楊儒賓則從「『遊』之主體」，將莊子之知從視覺的主體，甚至是心性的主體中解放出來。[15]相較於唐、牟、徐等人將「真知」視為主體對「認知」的批判與超拔，由體道凸顯人之主體性。楊文則以形氣主體與天均哲學別出蹊徑，指出莊子濠梁之知絕無法在主客二分中成立。因「我知」與「魚樂」要同時成立，只能落在「我知之心情」與「魚」的關係未分化之前提下。因此，莊子之知是非認知性的直覺之知或無知之知。他將無知之知視為主體得以通過渾化明確性、對象性所敞開的遊的狀態，使主客共同在此心境中為同一種氣氛所穿透。換言之，「主體」不再是用以確立人之所以為人的界分，遊的主體或形氣主體，反而是以穿透性使主體消融於全體，使身體之動態性可藉氣之流行得以被正視與掌握。故楊文表示：「莊子與游魚一同進入渾化之氣流中，莊樂魚亦樂，但兩者同時亦不自知其所樂」。至於濠

12 顏崑陽，〈從莊子「魚樂」論道家「物我合一」的藝術境界及其所關涉諸問題〉（上），《鵝湖月刊》第 144 期（1987 年 6 月），頁 17-24。

13 顏崑陽，〈從莊子「魚樂」論道家「物我合一」的藝術境界及其所關涉諸問題〉（下），《鵝湖月刊》第 145 期（1987 年 7 月），頁 32。

14 張文對〈魚樂解〉評析深入，且深得戴先生融通儒道之義旨。筆者從內聖外王反思莊子淑世哲學的思路，亦由張先生此文獲益良多。張亨，〈從「知之濠上」到「心外無物」——戴靜山先生《魚樂解》述義〉，東海大學中國文學系編，《文史哲中西文化講座專刊》（臺北：文津出版社，2006），頁 33-55。

15 此外，蔣年豐亦曾以現象學家梅洛・龐蒂的「體現」概念，呈現莊子之知不當以視覺為主的認知形態所掌握，而應更全面地以身體全然之知貼近之。楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016），頁 363-372；蔣年豐，《與西洋哲學對話》（臺北：桂冠出版社，2005），頁 226。

臺灣大學學術期刊資料庫

梁之辯，他認為由於莊子與惠施所言之「知」並不相同，是以難說對錯輸贏。[16]楊文對主體哲學的開展，近年在莊學研究中引發不少迴響。[17]並與瑞士學者畢來德（J. F. Billeter）對莊子哲學的詮釋，相互激盪出思想漣漪。畢氏反對從氣論或氣化主體構想莊子對身體的理解。他認為「氣」概念具有使現象得以相互轉化的連續性與一體性，基於此所設想的主體，乃是一種貧瘠的綜合。[18]這顯然與強調莊子之主體可藉氣得以通形而上下，即有限而可無限的學者，大相逕庭。[19]

由上可知，自戴君仁以「唯心－唯物」架構詮解濠梁之辯後；近四十年來，學者用以解析文獻的理論模型日趨多樣化。故下文嘗試在前輩學者豐碩的研究基礎上，再進一步反思戴先生詮解濠梁之辯的洞見。

二、戴君仁〈魚樂解〉思想要旨及其反思

（一）〈魚樂解〉中的濠梁之辯

《莊子・秋水》篇末的濠梁之辯，歷來詮釋者眾。在《梅園論學續集・魚樂解》中，戴先生則是分從兩點詮解此則文獻：一者，從「唯心－唯物」的架構，判析莊、惠論理型態之不同。二者，藉明儒王陽明「天下無心外之物」，詮釋莊子何以言「魚樂」。下文亦順此分兩點討論之：

1. 從批判郭象注開啟「唯心－唯物」以論莊、惠之異

直指郭象以名理之學注解濠梁之辯的不足，是戴君仁先生的慧見。[20]但他

16 楊文自陳對「無知之知」的詮釋，深受戴文與張文的影響。楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 210-213、363-367。

17 賴錫三即另立「遊化主體」概念，既指出與楊文「形氣主體」之家族類似性，也標示其異。除賴文之外，《中國文哲研究通訊》第 105 期亦以專題呈現徐聖心、吳冠宏、林明照、林遠澤、何乏筆等人對楊文的回應。詳見賴錫三，〈《儒門內的莊子》與「跨文化臺灣《莊子》學」〉，《中國文哲研究通訊》第 105 期（2017 年 3 月），頁 3-30。

18 畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期（2012 年 9 月），頁 5-39。畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯，《莊子四講》（北京：中華書局，2009）。

19 相關討論可參見何乏筆編，《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017）。

20 胡楚生即指出此點。胡楚生，〈「濠梁之辯」窺疑〉，《老莊研究》（臺北：臺灣

臺灣大學學術期刊資料庫

開啟從「唯心－唯物」架構，判析莊子與惠施哲學型態之異，是出於對《莊子・天下》的詮解。[21]在〈魚樂解〉中，他是藉剖析濠梁之辯呈現此詮釋架構的有效性。由於〈秋水〉濠梁之辯篇幅不大，為使讀者掌握莊、惠論辯之論點，以及戴文之理據，本文先全段載錄如下：

> 莊子與惠子遊於濠梁之上。
> 莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」
> 惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」
> 莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」
> 惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」
> 莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」[22]

在研究進路上，戴文是從郭象注《莊》之有效論域，闡述為何以「唯心－唯物」架構判析莊、惠之異。他表示：「郭象注這個故事，完全用名理之術以作解釋」，至於所謂「名理」，他說：「在今日來說，就是邏輯」。其次，就名理之學（邏輯觀點）觀之，惠施是主張「相非不可以相知」，而莊子則是主張「相非可以相知」。最後，他從日常句法的使用習慣上，順通莊子言「請循其本」之意，並指出郭注此節不僅「似反曲繞」，而且從邏輯上詮解莊子何以辯說知魚樂，是將道家寬闊的生命境界，下拉至詭辯者之流。依據以上三步驟，他認為郭注儘管華妙，但恐不足以全然呈現莊子持論原意。[23]所以，他改以「唯心－唯物」

學生書局，1992），頁 259-268。

21 在〈魚樂解〉篇首，戴先生即曰：「我在前幾天寫了一篇文章—〈讀莊子天下篇〉，末了一段曾說：『惠施是唯物的，莊周是唯心的，濠梁觀魚故事可以為證。』」戴君仁，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》（臺北：戴靜山先生遺著編輯委員會，1980），頁 251。

22 引文皆依郭慶藩所輯之《莊子集釋》。清・郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991），頁 606-607。避免繁瑣，本文引文出自《莊子集釋》者，直接於正文後標注篇名及頁碼，恕不一一注出。

23 戴先生曰：「莊子這段文字非常華妙，郭象注得也很華妙。但我覺得就莊子的哲學看，恐不應這樣講，我要換一種解釋。」戴君仁，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 253。

臺灣大學學術期刊資料庫

架構，重新檢視濠梁之辯。但由於中西哲學家所面對的問題脈絡不同，他所謂「唯心－唯物」，在嚴格意義上，並不同於西哲為探究宇宙本源，以至窮究人類知性確然可知之效度內，所建立的唯物論與唯心論。戴先生所謂的唯物，更傾向於實在論，亦即肯定世間萬有屬獨立於個體心靈活動之外的客觀實存者，具有不隨主體心靈意願而起滅的客觀實在性。相對於此論點者，戴文則簡要地視為唯心之論。例如，在對比莊、惠之異時，他即曰：「莊子是唯心的，惠施則執著有物－離心而獨立之物」。[24]依此，他認為依惠施唯物觀，物既然是離心而實有，天下無一物不屬個別實存，而彼此不同。相異個體不能全然得知對方的心理狀況，亦如某甲之心中所思，某乙並無任何充分理由可證明已然知悉無誤。所以，莊周和魚既分明屬相異之個體，且莊周為人類，而魚屬水族，二者物種屬類又不同，是以莊周不能知魚樂，是顯然不可易之事。但若依莊子之唯心觀，萬物之所以為我所知，亦即物之所以對我呈現為此物貌，皆是由我的心識所造。所以，不僅魚之形相是依附我心之知能所呈現者，即便附屬在魚身上之樂，亦屬於我之觀魚時，我心隨同魚遊而同體感受者。此所以莊周能知「魚樂」。順戴文詮解，在知識論上，莊周唯心與惠施唯物，本屬不同型態的理論。濠梁之辯與其由輸贏勝負觀之，毋寧說，二者根本所持各異，不宜比較。但若就境界論而言，莊周之言「魚樂也」，乃是由修養工夫之積累與生命境界之提升，在萬物與我為一的生命境界中，安立萬物。基於此，在生命境界上，莊周之能「知」魚樂，自比惠施的辯者論調高出太多了。至於他在此架構中，指出莊子之能知魚樂，正可會通陽明心學，則是另一項值得留意之處。

2. 從「物不離心」闡發莊子何以「知魚樂」

會通陽明與莊子之學，是戴先生解濠梁之辯的另一項特色。由於他不僅一次徵引陽明遊南鎮之例，闡發陽明與莊子意趣同歸，均由物不離心之境界，闡明體道證德者之知物與觀物。[25]本文亦先載錄陽明此段語錄如下：

> 先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」
>
> 先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，

24 同上註，頁 253。

25 例如，在〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，戴先生即再次提及此例，用以解釋陽明格物觀中，所謂「意之所在之事謂之物」的「物」為何意。詳見戴君仁，〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1981），收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 183。

臺灣大學學術期刊資料庫

則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」[26]

戴文指出，當友人以「花之自開自落」所呈現的客觀現象，詰問「天下無心外之物」何以能成立時？陽明並非立基於存有論上，否定存在物的客觀實在性。相對者，陽明答友之言曰：「知此花不在你的心外」，正與莊子之所以能知「魚樂也」相通，皆是立基於物不離心的境界論。只是此渾然與物同體的仁者境界，並非在知識論上，由探究人之知性能力所能闡明，而必待主體修養證立。所以，陽明只好借用佛家「寂／顯」之說，在有限的語言中，對「天下無心外之物」，方便詮解而已。戴文認為，陽明思想體系的主幹是由「致良知」、「心即理」，以及「知行合一」相互扣連。在陽明格物觀中，至為特殊之處，即是訓解「格物」之「物」為「意之所在之事」。若說「格物致知」本即是儒家修養論的實踐工夫與生命境界。[27]儒者所謂「格物」之「物」，已然籠罩在體道者對天地造化之領會與道德價值之判斷中。所以，「格物」之「物」，並非純然獨立於吾心的客觀實在物，而總是由吾人主觀之心所呈現的種種物（事）。所謂「事」，即由吾心與物相接觸所發生的動作所構成。「事」自然更不能外於吾心。此所以陽明言「意之所用，必有其物，物即事也」。所以他闡述「致良知」之教時，將「致」解釋為「致者，至也」，而將「致知格物」，訓解為「致吾心之良知於事事物物也」。[28]正因為「致良知」是對存有世界做價值性的決斷，而非中性的、客觀知識性的判斷。所以戴文特別補充，只說吾心之良知著到事事物物上，還不夠；必須有「為善去惡之功」，這才完滿。[29]由於良知不僅能知善知惡，而必兼帶為善去惡之行為。此所以陽明良知教中，當言「知行合一」才周密。

他主張，雖然陽明恐怕是受佛書所影響，而非莊子。[30]莊子能知「魚樂也」，

26 明・王陽明，《傳習錄（下）》，錢明點校，吳光等覆校，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 118。

27 在此主要是相較於西方自然科學式的知識形態，在「主－客」相對的架構中，將世間萬物視為客觀對象，建立起對此對象的客觀知識。

28 明・王陽明，《大學問》，錢明點校，吳光覆校，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊（杭州：浙江古籍出版社，2010），頁 49。

29 戴君仁，〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，《梅園論學集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 182。

30 戴先生亦主張，莊子之時，佛教雖尚未傳入中土，但佛家三教唯心、萬法唯識的思想，卻已然能於《莊子》書中得見。戴君仁，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 254。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻與陽明說「事不離意，物不外於吾心」，乃是「全同其趣」。二者皆是主觀的、唯心的將自然界一切萬物，均視之為呈顯於吾心之心識。由於陽明與莊子所言之「知」，都不是在「主－客」對列的架構中，人依知性能力之「能知－所知」，所獲致的認知內容。陽明之良知與莊子之知魚樂，皆必有賴修養工夫，及其開展之境界，方能意會。故惠施與郭象嘗試以邏輯性的語言（無論是辯者式的，或名理式的語言），皆不能領會此境界。依此，莊子於濠梁之上能知「魚樂」，乃是從物不離心說，既屬於物相於我心所呈之事，亦即屬於我心感受之事。此並非將我刻意強加個人感受於物上，相對者，正是吾心在解消人欲、成心與偏執中，使心敞開為與物無隔的無邊場域。我身之有待，方足以透過修養工夫，在無待的生命境界中，與物同體逍遙。戴先生認為，此正是〈齊物論〉所謂：「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。

最後，仍有兩點必須說明：一者，戴先生特別指出，莊子雖從「物不離心」而言我之樂與魚之樂同於我心上所共顯。但從存有論上而言，對於莊子是否根本否定外物之存在？戴先生則是持保留的態度。他認為莊子只是主張「心物合一，而不是唯心無物」。[31]二者，吾人當留意濠梁之辯末段所謂「請循其本」，並非指莊子嘗試從語句分析上，要求惠施重新檢視原本提問問句中已隱然含蘊「知莊子之知魚樂」的意思。因為若此一來，莊子亦墮入以詭辯為贏的辯者之流。莊子是從「我知之濠上也」，揭露出「濠上」不僅僅是空間的場域，更是消解「主－客」對列之認知格局的「心境」。[32]基於此，他再次藉「人能否知魚樂？」印證其解析〈天下〉時，何以言惠施與莊周在思想型態上分屬「唯物」與「唯心」。

（二）對戴先生詮解濠梁之辯的兩項反思

戴先生詮解濠梁之辯的洞見至少有二：一者，援引「唯心－唯物」架構，辨析莊、惠思想型態之異，以及批判郭注之非。二者，由「物不離心」會通陽明與莊子之學，提點出儒道可相互會通之慧見。關於第一點，由於惠施是否將構成宇宙萬有之源推本至物質實體？就現有文獻資料而言，吾人並無從斷定。再者，戴先生對莊子是否根本否定物質實體（客觀外物）之存在，也語帶保留。當然，最重要的是，他也非在嚴格的唯物主義定義下，使用「唯物」一詞界定

31 戴君仁，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 254。

32 他說：「應注意濠上二字，以明此是心共物顯的場所，遊於濠梁之上，是心共物顯的機會」。戴君仁，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，頁 254。

臺灣大學學術期刊資料庫

惠施思想。因此，下文探究焦點在於戴先生的第二點洞見。

1. 陽明與莊子在境界論上的通同及差異

本文認同戴文，在不離心言物上，陽明與莊子意趣相通。但濠梁之辯中的莊周，本文以為並未能呈顯〈齊物論〉中的莊子精神。關於後一點，本文後有詳論。在此先論陽明與莊周境界論上的通同與差異。

本文以為，儘管陽明與莊周都在不離心言物的脈絡中，呈現出與物無隔的生命境界。但若依陽明與莊周之境界論，則前者開出儒家由人文化成實踐人與自然共榮的世界觀，而後者則以自然無為之道呈顯出與物無傷的世界觀。依此，二者之同異，又可分為二方面陳述如下：

其一，就「物不離心」所開展之「與物無隔」境界而言，莊子與陽明相通同。在此境界中，二者不僅皆能以親身體證的方式，從萬殊個體中，領會理體或道體同於物我之存在中遍潤流行。也能由此洞見天地萬象雖法相各殊，且瞬息萬變。但在時空遷流中，卻能在天理流行之籠罩下，自然共構出世界之有序性。二者由此境界所見之有序世界，又不僅僅是自然科學家眼中可由物理法則說解的客觀世界，而更是一片生機盎然，「天地正、萬物育」的「活潑潑」地世界。[33]所以在認知上，「我」不以「物」為外在於我的知識對象物。在價值決斷上，「我」不以成見私意評價世間萬物，而是同體肯認萬有各具本自於天的獨立價值。依此在行動上，「我」不以自我為中心，宰制利用萬物。總此三點，陽明與莊子在與物同體之境界中，又同見天地和諧之大美，同得物我無傷無對之至樂。

其二，就「內聖外王」之道所體現的生命氣象，與所開展的世界觀，莊子與陽明相異。陽明之「與物無隔」，是從良知主體對呈顯於吾心之「物」、「事」，皆可超越個人私意侷限，洞見物我雖有形氣稟賦之異，但天道流行生物之德則為一。體天道之仁的儒者，所呈現的生命氣象，不僅是從萬物上領會出生機盎然之樂（良知），更兼能激發出一種生命力道（良能），使人自願為永續天地萬物之生機，無私地奉獻一己之力。並在此「知行合一」的連續性活動中，當體感受萬物皆備於我之樂。依此所言之與物無隔，是通過我之積極有為，實現物我共榮的世界。若依內聖外王之道而推之，則是儒者透過禮制德教，在人文

33 謝顯道便記載明道曾以「活潑潑地」四字，詮解《中庸》引《詩》之「鳶飛戾天，魚躍于淵」，以及《孟子・公孫丑上》之「必有事焉而勿正」，其心體意境通同。並表示，經文所承載之意境端賴讀者之心領神會，故有「會得時，活潑潑地；不會得時，只是弄精神」之別。宋・程顥、程頤著，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981），頁 59。

臺灣大學學術期刊資料庫

化成的世界中，使每一個接受儒家之道者，不僅不以個人利益傷害他人或他物，更能激發每一個人皆願意為天地萬物之福祉，而多奉獻一份心力的世界。相較於此，莊子之「與物無隔」，乃是從對治物我相刃相靡之病根出發，消極性地解消製造物我緊張對立之成心，而復歸應物無傷，甚至是不知有物的至德真知境界。依此分別，則莊子所言之至人、神人與聖人，所開展的是「無己」、「無功」、「無名」的生命氣象，自不同於陽明由良知之挺立以遍潤萬物的仁者氣象。所以，儘管二者皆洞見世界之和諧有序，領會天地生生之德，甚至同得物我為一之樂。但由儒道兩家所建立的世界觀可知，二者境界亦有不可相互化約之異。[34]例如，陽明依「心即理也」所見之有序世界，乃是天理流行遍滿萬物的世界。世界之有序性，不僅構成萬物存在與運行之理，也是人間禮法之理想範本。因此，陽明境界所見之世界，不僅是自然與人文和諧的有序世界。更是人在參贊天地之化育中，依天理建制禮樂儀文與成德之教，使人文世界能發展為可裁成輔相、曲成萬物的世界，並作為促成自然世界永續發展的基礎。但是，莊子雖對禮樂人文並非採取根本否定的態度。然而，莊子絕非推動人文化成之世的積極推手。毋寧說，在莊子以因是兩行而照之於天的遮撥之道，所開展的天人合一境界中，世界的有序性，乃是「天均」自然化成的不齊之齊。所以萬物雖殊，但在體道者的境界中，卻總能解消因成心而生的物我對立與虛妄糾結。甚至在盤根錯節的人間世中，也能以無厚入有間的生命慧見，找到暢達與安命之道。若說陽明由內聖外王所開展者，是人文與自然共榮之境，莊子則是對治人文之害，而使人文與自然世界之緊張，重新復歸為兩不相傷的素樸平衡狀態。

順此而言，二者雖同得與物無隔之樂。但陽明所得者，乃是君子依天理而顯道於世，此心於已發未發之一體流行中，皆能呈顯「致中和」而「位天地，育萬物」之大樂。[35]相較之下，莊子於消解我物對立所得之樂，乃是由此心掃除各種虛妄封限，敞開無限寬廣的心境，營造得以讓我與萬物皆能各行其道、

34 為免言及「境界」過於抽象，而導致凡言「境界」只能是「如人飲水，冷暖自知」的困局。在方法上，本文藉《莊子》「內聖外王」之架構，先從儒道兩家所闡述的世界觀，經「由用顯體」之分析入路，由「外王」回向推本至二者「內聖」境界。

35 陽明不僅曾言：「聖人到位天地、育萬物也只從喜怒哀樂未發之中上養來」，在為弟子解《中庸》「修道之謂教」段時，即曰：「此『教』字與『天道至教』、『風雨霜露，無非教也』之『教』同。『修道』字與『修道以仁』同。人能修道，然後能不違於道，以復其性之本體，則亦是聖人率性之道矣！下面『戒慎恐懼』便是修道的工夫，『中和』便是復其性之本體。如《易》所謂『窮理盡性以至於命』，中和位育，便是盡性至命。」明・王陽明，《傳習錄（上）》，錢明點校，吳光等覆校，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 1，頁 15、41。

臺灣大學學術期刊資料庫

各適其是的氛圍。此所以莊子順「道通為一」所成的逍遙之境，並非禮樂燦備的繁榮之世，而是草木雜生卻天清地寧的廣漠之野。甚至可以說，由於不似儒家必先挺立道德主體，方能成為可擔天下重任的君子。莊子以「吾喪我」之道，反將主體與客體之分在「相忘」中泯合為「一」。莊子更貼近一種不僅無我，甚至能使物忘有我的相忘無隔之境。此相忘於江湖的魚我之樂，恐非陽明之樂，也未必為〈秋水〉之中，濠梁之上的莊周所能契及之樂了。

2. 陽明與莊子論心之知物的通同及差異

〈魚樂解〉以唯心觀會通陽明與莊子時，並未嚴格區分「心物合一」的兩個層面，亦即：境界層與知識層之「心物合一」（或「物不離心」）。他以陽明的話解「知魚樂於濠上」時，強調「濠上」並非一個標示空間場域的概念，而是「心共物顯的場所」。此即偏向以知識層解釋「物」如何為「我」所知，並由作為認知主體之「我」的「知物」活動，再聚焦指出「物為我所知」，實由「我之心」的機能與途徑所決定。但當他以「唯物－唯心」辨析莊、惠之異時，特別強調莊子與陽明皆透過修養境界以觀儵魚，故可言二者之所以能同知「魚樂」，皆屬唯心的主觀見解。這顯然是從境界層闡述何謂「物不離心」。由於境界層之論域，旨在闡明實踐主體之生命氣象，以及順此氣象境界所開展出的物我關係。至於知識層之論域，則旨在闡明認知主體之認知機能、活動，以及萬物如何由此機能與途徑為我所知。關於前者，本文已於第一點中討論。下文則針對後者，作進一步的探析。

從知識層言「心物合一」或「物不離心」，陽明與莊子至少具有三點通同之處：

（1）二者皆以「心」擔負「人」能「知物」的機能與場域。

（2）二者皆僅言及「物」不能離於「吾心」為「我所知」，卻並未否定「物」具有離「我」而獨立自存的客觀實存性。

（3）依據（1）與（2），我心能於事事物物對我所呈現的事理與物理上，領會天理（或天道）造化萬物之奧妙與玄德，但我心並非創造世間萬物之實存的終極根源。

但在這些通同性之外，陽明與莊子在知識層所言的「心能知物」和「心物合一」，卻也有從「知行本體之心」與「唯道集虛之心」之差異。例如，戴文已指出，陽明解「格物致知」最為奇特之處，就是以「意所在之事謂之物」。心之知「物」的「物」，不僅是「不離意之物」，一切由吾心所決斷的事項，亦歸屬於格物致知之「物」的範疇中。就「心」之為知行本體而言，亦即個體對象物與情境脈絡中的事件，同為我心所知之「物」（或「物／事」）。若依

臺灣大學學術期刊資料庫

宋明理學以「天德良知／見聞所知」的架構泛論「心之知覺」，則陽明以一心收攝對象個物與事件事項的認知性判斷，皆屬於「見聞之知」。在此心知見聞層，「心」之知「物」，皆具兩項特性：一者，以感官經驗為認知內容的當下知覺、反思或聯想（甚至包含推論）。二者，在認知層中以「真（實）／假（虛）」為認知判斷原則，而非天德良知層以「善（高）／惡（低）」所作的價值性判斷。依此兩點，在見聞之知層，所謂「心物合一」或「物不離心」尚僅具中性認知義，皆僅是將「物」收攝轉化為吾心能認知判斷的內容。以此再析分戴文之舉例，可知陽明即便在濠梁之上見到儵魚，也只是針對所見事件，判斷出「魚在水裡倏然而遊」的事實。但基於個體感知的有限性，不同個體間無從全然感受對方的心理狀態，故未能言「魚樂也」。澄清此點則可知，若未釐清戴文所謂「物不離心」，實包含境界層與認知層兩義，則易誤以為戴文將陽明心即理說下滑為見聞之知。

然而，陽明以「心即理也」為詮解「格物致知」的進路，便不僅僅是以一心為認知存在世界的主體，更是將此心視為價值決斷與身之行動的主宰。此所言之心之知能，屬天德良知層。依此，陽明依天德良知所見者，不僅是存在個物之形構原理與運行原則（物理），與存在事件的構成之理（事理），更是對事事物物之存在流行上，作一翻轉性的領會與理解，體貼出遍在於世間萬物之天地造化之理（天理），而此理實無外於吾心，且本僅僅在吾心之能知是非、決斷善惡中，全幅呈顯。此所以說吾心對天地萬物的價值決斷之知，無不是本於天理、帶有價值意義的「良知」。天地萬物在良知觀照中，無一不是帶有價值意義之「物（事）」。又由於陽明乃是以「知行本體」言「心」，故「心即理也」之「心」，其全幅內容即是「良知」之全然展現。並非將「良知」僅侷限在心的價值判斷力上。換言之，良知必兼能實踐人之所當為的行動力（良能），此即人所本具內蘊的道德實踐力。存在世界在吾之良知良能的籠罩中，凡見物未能正其位，事未能盡其序，而吾身若尚未使盡一己之力而使其歸正之，則吾心必不安。所以，「心即理也」的「心之知物」，既是洞見天地運化之理序，也是使之復歸，甚至是促成、發展事事物物各得其正的個別行動，以及為使其永續經營的外王事業。由此可知，若陽明在濠梁之上見到儵魚而能言「魚樂也」，乃是由魚之倏然而遊中，領會天地生物之德與萬物各正其位之理。故當返心自照時，能當體感受萬物雖殊，但各依天理各行所是，則「天地位」與「萬物育」的整體和諧，本是當吾心之全幅場域即天理之流行不已，則吾心之大願與至樂，亦實無外如是。順此在天德良知之觀照中，則「魚之遊」即「我之樂」，我之樂亦在天理之籠罩中，可為「魚之樂」。最後必須辨明的是，在「天德良知－見聞所知」的心知架構中，當陽明以「心即理也」言「物不離心」或「心物合

臺灣大學學術期刊資料庫

一」，在認知層上，當僅是指出凡為認知主體所能知覺之物與事，皆先行地為吾人感知官能所攝收轉化為心所能理解的內容材料。此時之「物」與「事」，不再是具有獨立實存屬性的物事自身。在價值判斷層，「心即理」則是指出吾心的道德決斷與天理通同為一，而斷非傲慢的以吾心之價值判斷取代天理，將孟學所言人之本受自於天的「良知」，一轉陷為王學以我心所知者皆為良，或方可為良式的良知傲慢。依此，無論是在認知層與價值判斷層，陽明均未否定客觀世界的實存性，均未將吾心之理，無限擴張為一切存有與價值的終極根源。甚至傲慢的否認人之有限性，由我心之理替換天理。此所以陽明心物合一之說，乍看似與釋氏萬法唯心類通，但陽明仍批判佛家以心法起滅天地，實違背天地萬物之生本於天理之遍潤流行的大義。

相較於陽明「心即理也」是正面肯認心之認知與決斷力，莊子是以遮撥的手法，反省心之知能所引發的生命糾結。吾人可由「辨物之知」，探析莊子言心之知時，在認知與價值判斷兩面的意義。[36]在認知面，莊子並未否定世界具有離我獨存的客觀實在性。也未否定人具有清楚辨析「物－我」之差異的認知區別能力。甚至在「莊周夢蝶」之喻中，莊子雖以夢、覺並非總是以「夢／覺」對列可分的格局，能為吾人所輕易區別，而往往常具有一種如真似幻與相互融攝渲染性，以一種「夢覺」連續展延的形式，混淆吾人之心知判斷。但最終他仍挑明「物化」之關鍵，正在於：「周與胡蝶，則必有『分』矣」。（〈齊物論〉，頁 112）由此可知，莊子不僅肯定世間實存之物各具有客觀屬性，即便是已轉化為吾心可知之內容資料的「夢中之蝶」（僅為心理內容，不具個體屬性），莊子也能區分在同一夢境中，針對「夢中之蝶與莊周」，具有可區別不同心理屬物之差異。[37]但是，莊子並未順此建立起一套體系完整的知識論或認知論。毋寧說，他以人作為認知主體的有限性為基礎，反思人何以在認知存在世間時，反而使自身日漸脫離了與物相接為春的素樸和諧，陷入了與物相刃相靡的困局中。[38]所以，他在〈齊物論〉中，不僅以倡言「古之人，其知有所至

36 莊子並未在學理上嚴格地將「知」區分為「認知之知」與「價值之知」，也未若宋明理學已然以「心御見聞」的形式架構，將心知區分為兩層。所以，本文此處權以「認知判斷」與「價值判斷」之兩面，解析莊子之言心知。

37 例如，如果「鳥」不是獨立於我心之外的實存個體，則〈至樂〉批判魯侯曰：「以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也」，則屬多此一舉，因萬物不過一心所造，僅須從自心重新設定鳥之存在屬性，即可讓鳥依我心所想的方式而樂活地存在。

38 例如，〈養生主〉之名句：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」，即對舉生命的有限性與可知者之無限性，指出人若陷溺於無盡追求知識的喜悅，可能對生命所產生的傷害。這是就「個人」之認知活動與生命和諧的反省而言。在〈齊

臺灣大學學術期刊資料庫

矣」時，特別以反問的手法指出：「惡乎至? 有以為未始有物者」，並感嘆地表示此生命理想狀態之「知」，乃是「至矣，盡矣，不可以加矣」。（頁 74）或也因為莊子總是以第二序的反思為思想入路，警覺人心之知的本然有限與虛妄封限。所以，他往往將認知性的語言，輕易的帶往描述生命體驗的境界性語言。[39]再者，就價值判斷面而言，莊子是從解消己心對天、地、人、我所預設的價值框架著手，讓天地萬物重新以其存在性，在吾心呈顯萬物本然的存在意義與價值。他不僅於〈逍遙遊〉中，指出惠施以有蓬之心面對大瓠時，自行受限於世俗評價瓠瓜的工具性價值觀，不明「無用之用」的「用大」之道。（〈逍遙遊〉，頁 39-40）更在〈齊物論〉中，藉「朝三暮四」之喻，批判各執其論而爭辯不已者，如同眾狙一般，皆是虛妄地依己之成心而評判事物，既造成「名實未虧而喜怒為用」的緊張與對立，更讓自身悖離事物之本然而不自知。（〈齊物論〉，頁 69-70）故莊子雖與陽明同可從「物不離心」而言「物」與「事」。但有別於陽明正面言「心即理也」，以挺立心之為道德決斷者的進路，在認知與價值層言「心物合一」。莊子則是從解消虛妄我的反思進路切入，透過掃除心知的虛妄封限，讓凡可呈顯於吾心之物與事，皆能不受我之成見所扭曲，而以其能對我本然呈現的方式，為我所知。此所以莊子既可敞開「道通為一」之心境，而其所謂「不知有物」，也並非否定人有本然區隔物我的認知能力。

三、從〈齊物論〉與〈秋水〉境界觀再探濠梁之辯

〈秋水〉雖列於莊書外篇，但其辨理之精、文字之美，前賢多將此篇視為不亞於莊子內篇之著作。不少著名解莊注家更將〈秋水〉與〈齊物論〉並提，

物論〉中，他以「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也」，省察持論者何以陷入「我是／彼非」的爭端衝突中，探究在「我－他」的關係中，如何能解消立場各異的虛妄糾結。〈天下〉更盛發其意，直指「天下大亂，賢聖不明，道德不一」的病根，正是出於「天下多得一察焉以自好」，由此導致「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發」的對立緊張狀態。

39 〈齊物論〉言「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」段，可視為莊學對名理之學的批判，「指物」與「白馬非馬」之說可歸為邏輯範疇，廣義而言，具有可辨析「真／假」值的認知性（或知識性）語言。但莊子以「天地一指也，萬物一馬也」總結其論時，則已是從「聖人和之以是非而休乎天鈞」的境界性語言，紓解持論各異者間的虛妄爭端。

臺灣大學學術期刊資料庫

認為二者在論道意境上，可以相互發明。[40]戴先生解「莊子何以知魚樂」時，徵引〈齊物論〉之「天地與我並生，而萬物與我為一」，亦有承此詮解脈絡之勢。但若吾人再析分戴文觀點可指出，以〈齊物論〉與〈秋水〉同觀濠梁之辯，則兩篇仍有以下通同與差異：兩篇所同者，在於皆能從存有論上，領會天道之整體和諧與秩序，以及凡天地所生之萬殊，皆本有獨立自存的價值與存在意義。依此，天地萬物之本然殊異，不再是構成彼此隔閡、對立的必然性。二篇作者皆主張，體道者可通過解消成心的封限障蔽，由「喪我」、「忘我」以達至觀「天地之大美而不言」（〈知北遊〉，頁 735）的「無我之境」。所以，已有學者留意此二篇所闡發之境界論，皆蘊含與物無隔的心靈境界或藝術精神。然而二篇所異者，則在〈秋水〉僅能就藝術觀照境界，領會存有之美、造化之真。由此而言的「以道觀之」，乃是由體道者心境，開出一片與物相忘無傷的和諧世界。但是對各家所持殊異的各種「物論」（理論或議論），〈秋水〉雖能就「知」之有限性，直破各家所見不過各執一端。並主張體道者當回歸以道觀之，謹守不爭不辯，而務求避免身陷「以人滅天」、「以故滅命」與「以得殉名」之失中。[41]（〈秋水〉，頁 590-591）〈秋水〉之限，呈現於即便蘊含修養工夫，亦僅能消極地以解消進路，實踐自救、避爭之道。卻不能在洞見物論之有限時，由照之於天，開顯出使持論各異者，皆能超越己論之有限，而得以兩行其是、同遊人間的無封大道。所以，〈秋水〉修養論僅能就「謹守勿失」而實現反真之德。但〈齊物論〉之修養論，則可由「莫若以明」開顯出「因是兩行」的活路，由「道通為一」成全儒、墨、名、道各家之「是」，又使各家能超越己之「是」而見他家之所「是」，共築不傷不爭、相忘相適的至德之世。以下分兩點討論之：

1.〈秋水〉之「以道觀之」與濠梁之辯

若說〈齊物論〉與〈秋水〉可相互發明，則吾人或可視兩篇具有類通的論述架構，而藉〈秋水〉篇首「河伯」與「海若」之應答，探討同篇之末的濠梁之辯。[42]由「以道觀之」，指出莊周何以言「魚樂也」？並指出莊周面對惠子

40 清人林雲銘即曰：「是篇大意自《內篇・齊物論》脫化出來」，而王船山也說：「此篇因〈逍遙遊〉〈齊物論〉而衍之」。清・林雲銘，《莊子因》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁 83；明・王夫之，《莊子解》，《船山全書》第 2 冊（長沙：嶽麓書社，2011），頁 268。

41 依此可知，〈秋水〉並非如劉笑敢先生所批判，失卻了工夫修養之一路，而陷入價值相對主義，甚至是虛無主義。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 266。

42 〈齊物論〉篇首以「天籟無聲」揭開齊物之義，而篇末以「莊周夢蝶」之喻總結，

臺灣大學學術期刊資料庫

之進逼時，他以「請循其本」所開出的解消之道與相對侷限。在論述架構上，〈秋水〉篇首藉河伯與海若的七問七答，可分為七層推論，層層遞進。[43]依次，作者從「以道觀之」、「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」、「以功觀之」，與「以趣觀之」，分別指出吾人之知能，無論就客觀與主觀兩面，均具有限性與相對性，由此直破以人有限知能實無足以洞見造化之真。故唯有當人不再妄以人知管窺天地，而重回「以道觀之」的素樸生命視野。人方能避免陷入〈漁父〉所謂「苦心勞形以危其真」的生命困局中。所以，體道者當知「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名」的修養原則，並將「謹守而勿失」的工夫，結穴在「反其真」之境界上。〈秋水〉對舉人之知能有限與知量無窮，推導出反道歸真以善養其生的結論。在論述鋪陳上，可說與內篇〈養生主〉「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」的論調，亦可一一對應、相互發明。[44]

依〈秋水〉論述架構，吾人可將「以道觀之」與「知魚樂」相互發明。再探莊周何以由「請循其本」回應惠施首尾一貫的多次詰問。

（1）就「請循其本」之「本」，理解為「開啟論爭的原本設問」而言，〈秋水〉作者指出，論辯總已先行陷入「明知故問」的虛妄爭執中。依此又可拆解為三步推論：首先，論辯之爭起於彼此論點有異，而莊、惠之異，正在於惠施自知「無法」知魚樂，而莊周竟說「魚樂也」。由於莊周言「魚樂也」，必含蘊「『知』魚樂」，否則莊周此句當落於隨口胡言。所以，惠施一開始發問時，即以「汝安知魚樂？」設問。其次，莊周以「知」之字義（或定義）必然排斥「非知」，故不論就「知」字之使用字義如何滑轉（例如，混用「解悟」與「知道」兩義），一當惠施以「汝安知魚樂？」開始辯論，即已將問題導向追問方法上之如何？而非否定莊周必不知魚樂。最後，由於論辯的雙方理當同處於知慮思辨中的論點之爭，而非作知慮思辨者對隨口胡言者展開論爭，否則開啟論爭者，即陷入自視為理性者，卻對瘋子叫囂般的虛妄行為。依此，除非惠施自行承認自己是對瘋子叫囂者，而自限虛妄，否則一旦開啟論爭，即已由「汝安知魚樂？」否定了「莊周『非知』魚樂」。但這又陷入了明知故問的虛妄性中。至此，無論莊周所提出知魚樂的方法為何？是否能使惠施滿意？當就惠施開啟

正是在篇章結構上，形成由「吾喪我」與「物化」相互呼應，共顯通篇以不齊而齊的齊物之旨。

43 清人宣穎即分七層詳注〈秋水〉此段。清・宣穎，《南華經解》，《無求備齋莊子集成續編》第 32 冊（臺北：藝文印書館，1974），頁 303-304。

44 王邦雄，《莊子內七篇・外秋水・雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版公司，2013），頁 149-172。

臺灣大學學術期刊資料庫

論爭的問句中，已不得不陷入「知莊周知魚樂」的困境。所以，〈秋水〉作者藉「既已知吾知之而問我，我知之濠上也」總結全段，以近似詭辯的兩難論證型態，指出一旦開啟論爭，惠施無外自陳虛妄，或由原本設問即已自限虛妄，進而指出辯者挾知慮思辨之能以論爭的虛妄與無謂。

（2）就「請循其本」之「本」，反轉性地理解為「以道為本」而言。〈秋水〉首段之「以道觀之」，共舉出三項環節：一者，以人之知言思辨之有限性，無法窮盡道體之無限。二者，由於「道」為一切存有與價值之所以為「真」的最終依據。任何嘗試在論辯中，透過言語思辨證明唯己論是真者，最終都陷入自以為能由有限的言語思辨，證明自己能窮究道體之無邊蘊意的矛盾中。三者，若依「德者，得也」之故訓，有德者無非是有得於道之修證者，則由「以道觀之」見一切論爭，體道修德者，當見論爭不僅不能究極道體之真，且會使人自陷於苦心勞形的虛妄無謂中。故有德者當謹守「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名」之原則，以「不言」、「不爭」為方法，避免使自身陷入論爭中，失卻了道所賦予吾人的本然天真。依此，串言〈秋水〉首末之「以道觀之」與濠梁之辯，當莊周言「我知之濠上也」，近似以一種語意未盡的形式總結全段，或可理解為莊周正以「無須再言」的方法，截斷論爭之虛妄，而由「言默」體顯「道真」。依此，〈秋水〉採取的是名理或邏輯的進路，先指出萬物雖殊，但各有獨存於天地兩間的自化之道。次由人妄以有限之知觀天地萬殊，僅能獲得有限與相對之知。最終指出所謂「以道觀之」，乃是由人之得自於天的虛明道心，洞見萬物自化之理，以通權達變體現不以己傷物，也勿使物傷我的兩不相傷之道。並以不違逆生命之自然天真為原則，勿使各種人文活動傷害自身生命的素樸性。這當然也包含以下情況，即人藉知能所展開的論辯，不但使人陷入是非勝負之爭，也蔽於論辯既不足以窮究存在之理，論辯之結論也不影響存在之理的運化。由論辯之途，不僅無助於吾人「知」達天地，甚至顯出人自陷於與物相刃相靡的「無知」中。所以，尊道貴德者反對以論辯能體現道之真。

依（1）與（2），在人之知性能力的限制上，本段並未有任何明確的文字資料可證明，莊周悖離日常經驗，主張個體殊異的人與魚可知覺對方心理內容。莊、惠在此並無可爭論之處。

其次，過往注莊者以「物理人情自是可推」，判剖莊周與惠施論辯勝負。[45]

45 在《莊子獨見》中，胡文英以「人情物理無以異也」總結本段。明人陸西星注此段時，亦批判惠施乃「不知物理人情自是可推」，並以莊子「善通物情」，故能一體同觀，是以「不待與魚同類而後能知其樂也」。他甚至會通儒道之境界論，舉周敦頤（濂溪）之觀窗草，以及邵雍（子厚）之聽驢鳴，佐證莊子能知魚樂並非孤例。

臺灣大學學術期刊資訊網

本文以為，可再指出兩點：一者，莊周之可言「魚樂也」，乃是屬於境界層的描述語，並非具有真假值的知性語句，也不能由經驗內容形成客觀知識。二者，由於惠施在本段中，皆首尾一貫地採用邏輯性的語句，質疑批判莊周知魚樂的真確性。且莊周又僅能由境界論而言「知魚樂」。所以，二者所言實分屬於境界論與知識論範疇。基於兩種不同範疇語言不當相較，否則即陷入範疇誤置之蔽。因此在濠梁之辯中，二者僅是各持所論，並無法分出勝負。

最後，從「知」之有限直破論辯之虛妄，既是〈秋水〉作者的洞見，也是侷限。當吾人重新將〈秋水〉首末兩段參看，由「以道觀之」解濠梁之辯時，可發現莊周以「請循其本」結束辯論，呈現的既是體道修養境界上的「無須待言」，但也是理論有效邊際上的「無可再言」。因為「再說」，將使莊周也墮入辯者之徒。所以，在修養進路上，僅能從「謹守而勿失」走向不再多言，跳脫自陷論爭以害生的窘境。在體道境界上，呈現出無言、反真之德。但是，此所謂「體道之德」，最多僅在形式上達至「中斷」論爭。但是在實際處境上，我之不再與彼爭，卻也僅是持論各異者仍各執己見，只是不再以言辯交流互通，避免言語衝突的局面。這種「無言」與「不爭」，僅是以「靜默」迴避持論各異者間的理論衝突。對於各持不同理論，且皆能自圓其說者間的矛盾，〈秋水〉作者仍陷入攻訐他論，而未真的提出安立理論型態殊異者之道。更未能敞開足以包容一切的無邊大道，使持論各異者皆能兩行其是，亦即自身既無須屈從他人，卻又同樣能肯定對方之所是的境界。或也因此，歷來不少解《莊》名家，雖援引莊書內七篇以解〈秋水〉，或從「至理無辯」發揮「以道觀之」之旨，（「至理無辯」轉脫出於〈齊物論〉「大變不言」，頁 83；「以道觀之」，出於〈秋水〉，頁 584）或由「適性逍遙」、「相忘江湖」解「莊周何以能知魚樂」。（「適性逍遙」出於〈逍遙遊〉郭象注，頁 9；「相忘江湖」出於〈大宗師〉，頁 242；「莊周何以能知魚樂」出於〈秋水〉，頁 606-607）但取徑邏輯論理以解《莊》者，或認為莊周在理上實不足以說服惠施。取徑修養境界疏解濠梁之辯者，也不乏認為本段文意未盡，或主張莊、惠境界不同，惠子無從窺見莊周之道。無論取徑何路，皆呈現出本段最終僅能以反詰中止再言，以無言取代論辯。此所以本文認為，莊周此處言「請循其本」，既是在批判「心知之有限」與「論爭之虛妄」上的洞見，卻也呈現出在體道證德工夫上的侷限。故本文欲以〈齊物論〉試解濠梁之辯，對舉《莊子》內、外篇之境界論差異。

清・胡文英，《莊子獨見》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁 126；明・陸西星，《南華真經副墨》（北京：中華書局，2010），頁 252。

臺灣大學學術期刊資料庫

2.〈齊物論〉「道通為一」與〈秋水〉「以道觀之」的境界差異

誠如前賢已指出，〈秋水〉雖有精闢獨見，但列於《莊》書外篇，在理論與意境上，仍有可與內七篇相互區別之處。[46]本文認為，〈秋水〉之「以道觀之」是站在道體的至高處，由建立理論型態上的自圓其說，取消一切現實上的相對差別。[47]但是，〈齊物論〉之「道通為一」，是從虛己容物的解心工夫，鬆動「彼／此」的隔閡，超越「我／他」的差異。使體道者釋放出一片無我之境。此所以不少學者在闡發「天地與我並生，而萬物與我為一」，已然留意莊子開啟以藝術精神解悟世界之美，超越以「主－客」認知架構解析天地萬化的侷限性。再者，在《莊子》內七篇中，除了提出一種洞見道樞的真知冷慧，使體道者具有以用無厚入有間的本領，逍遙無待的任意穿越於盤根錯節的人間世中。內七篇中的至人、神人與真人，亦當非避世無爭的自了漢，而是帶有示相化眾的淑世精神，以自化化物的行動力、穿透力與渲染力，使周邊之人、物均得以與之感通、共振。如此一來，真人乘六氣遊走人間之行，也開啟了使殊異者皆能各存不齊之歧，卻又得以一道齊行的無隔大道。所以，莊子雖雖非儒者任重道遠式的經世哲學，卻能以「道通為一」另闢出物我共融的淑世之道。以下分從兩點論析之：

（1） 從「天籟無聲」體現「大辯不言」

若說《老子》是以「正言若反」的遮詮手法示人以道，《莊子》則是藉「反反以顯真」直探本源，揭舉道體與真知。（〈大宗師〉，頁 226）〈齊物論〉首段即以「天籟無聲」為喻指出，若「體道」在於「證真」，則掃除必然遮蔽道體之項目，當即是吾人呈顯大道之途。依此，本段以「音聲之所成」反思「言

46 王邦雄先生即指出，〈秋水〉雖「文章靈動而氣勢昂揚」，但其論僅止於「以名理破名理」，未能如內篇「由體現玄理來解消名理」，而〈秋水〉由「以趣觀之」推論出堯、桀之行皆屬「貴賤有時之不可常」，更是根本否定了價值的存在，遠不及內篇之以修養工夫解消事物之相對，卻終以成全一切價值。王邦雄，〈《莊子・秋水》何以見外？〉，《鵝湖學誌》第 45 期（2010 年 12 月），頁 105-121。

47 在〈天下〉中，曾指惠施有「萬物畢同畢異」的「大同異」之論，這與〈秋水〉「以道觀之」並不相同。惠施是從邏輯概念上，以最大的共相概念，可包含各殊相概念。由此指出，一切殊相皆可涵蘊於統一的共相中。並依此在思想概念上，取消殊異者間的相對性。儘管吾人已無充分的資料可知惠施此論的原貌，但他可純就邏輯思辨上，自圓其說，而無須在理論型態中附加修養論一環。但是，〈秋水〉雖近似以名理之學闡發「道通為一」，其說仍包含「無以人滅天」的修養工夫。只是〈秋水〉之修養工夫所敞開的境界，僅能在百家爭鳴中，以己之「不爭」避免與他人相爭之害，卻不能以天道、天均之慧見，照現與安立殊論者間的共同之「真」。

臺灣大學學術期刊資料庫

辯之所爭」。在南郭子綦與顏成子游的對話中，以「大塊噫氣之風」喻「道」在造化流行中示現。所以，「風」為促成各種形器發聲之源。再者，「形」既是構成個體與道體、個體與其他個體殊異的本然區別項，也是形成不同個體各以相異聲響呈現同一聲源的限制項。所以，當風穿透各種由人為與自然所成之形器，則產生出人籟與地籟的殊異。至此，本段卻以反詰語氣總結「紛爭之所啟」：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」（〈齊物論〉，頁 50）正指出聲音之不同，並非聲源之不同，而是出於「形」之限制。若吾人旨在得聞大道之聲，則合理的途徑並非窮究由哪種形器所構成的聲音為真。因為無論是出於自然所成之形器所發出的地籟，或是由人為所成之形器的「人籟」，皆已是受到個體之有限性所構築出的聲音，而非聲源之初始之聲（「天籟」）。吾人可將天籟之喻表列如下：

聲源	構成聲音差別之形器	聲音
大塊噫氣之風	產生於人為之形器。 例如，管簫、比竹之孔竅。	人籟
	產生於自然之形器。 例如，地洞山穴之眾竅。	地籟
	無形器之限	天籟

天籟之喻先指出遮蔽道體真聲的必然條件，進而由掃除此限制項，建立吾人得以聞道之真途。然而，除非莊子於此意味「人」終究不可能得聞道體真聲，或是指出人要聞道僅能選擇捨離肉身（形軀生命）。否則莊子於此所要掃除的「形」之限制，當是取價值論的意義（破除偏見障蔽），而非存有論的意義（捨離形軀）。依此，莊子提出「吾喪我」的工夫，[48]藉「吾」與「我」之對舉，指出人得自於道的「真君」、「真宰」（即「吾」）本無不善。因其本出於道體，而與一切造化流行相應無違。依人本於天的素樸知能，人自有知飢則食、知渴則飲的本然之知。人本能使自身順應造化而行，見凶險則知迴避，感天寒則加衣。此順天而行，即是人天合一。但人以知慮思辨認知世界，不僅將人與世界分割出「主－客」之隔。更在個人日常生活背景與習慣中，逐漸由成心形塑出個人的主觀意識，在認知活動中，帶入各種主觀價值的虛妄之「我」。此所以莊子以「喪我」顯「真吾」，藉由超越「我」所形塑出的虛妄封限，指出人如

48 同上註，頁 45。

臺灣大學學術期刊資料庫

何在已然經歷風俗習染中，再次復歸素樸。此即以掃除形之所限，而得聞大道真聲。由此面對一切各持己見的囂擾論爭，莊子不僅以「朝三暮四」為喻，批判各持己見而與人論爭者，雖乍似持之有故而言之成理，但其實不過同陷於「名實未虧而喜怒為用」的困境。他反詰：「道惡乎隱而有真偽? 言惡乎隱而有是非? 」而直指：「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是」。（〈齊物論〉，頁 63）基於言辯之爭既不足以示人以道真，反使人陷入苦心勞形之困。所以，〈齊物論〉表示：「夫大道不稱，大辯不言」。[49]當人不再以一己之成心聆聽世界，世界的各種殊異之聲，對吾而言，才能回歸僅是「殊異之聲」，而人也才由超越形的侷限開啟聞道之途，得聞無聲真道。

若再以「大辯不言」設想濠梁之辯，則莊子於濠梁之上見魚倏然而遊時，或可採取兩條「不言」之途：一者，莊子雖以真知的無封無閉，得於心上開啟出魚我無隔的「萬物與我為一」之境。但對莊子而言，亦不過是自然而然之事。自不須自言自語，也無須開口告知他人（如一旁的惠施）。所以莊子自穿越橋上，繼續與惠施共遊，而魚自也在未受莊、惠侵擾的情境中，自行於橋下穿游。莊子與魚皆各順應自然而遊，各以相忘、無事，共築出天清地寧的美好和諧。又因莊子之「不言」，並未提供機會促使惠施開啟濠梁之辯，莊子與惠施也繼續同享遊歷，相安無事。二者，莊子見魚遊當下脫口曰：「魚樂也」，給予惠施起辯之機，卻笑而不答。以不言截斷惠施之言，使二者同不落於無妄的論爭中。此二進路皆合乎「大辯不言」的精神，亦即：辯之目的若在於澄清所論爭的主題，且一切存有與價值的基礎皆可推本於道，則基於道之真無以由人有限的知慮言辯所能窮盡，故以不言跳脫出知慮言辯的框架，才是得見道真以消解論爭之途。

然而，在《莊子》書中提及惠施者，共 11 處。[50]以莊、惠之辯展開者，在內篇即有兩處。換言之，莊子並非僅是採取不開啟爭執的形式避免無謂的論爭。相對者，面對善辯的名家者流，他甚至願意正面回應，以破其論。這使本文不禁設想，在濠梁之辯中，莊子是否能採取論辯的形式，卻呈現內篇中的修養工夫與體道精神？此即下一點中所欲試探者。

（2） 從「因是兩行」共證「道通為一」

在內七篇中，〈逍遙遊〉與〈德充符〉均曾以莊子與惠子論辯揭開體道之

49 同上註，頁 83。

50 《莊書》提及惠施的篇章分別為：〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈德充符〉、〈至樂〉、〈秋水〉、〈寓言〉、〈外物〉、〈則陽〉、〈徐無鬼〉等篇。

臺灣大學學術期刊資料庫

旨。在藉內篇思想發揮濠梁之辯前，本文先扼要的勾勒此兩篇莊、惠之辯的要旨。

在〈逍遙遊〉中，莊子先以「有蓬之心」批判惠施從世俗價值衡量「大瓠之種」與「大樗」為無用之物，卻不知已自限於「物當有用」的工具性思維框架中。（〈逍遙遊〉，頁 37）故莊子以批判惠施「不知用大」，而揭舉出體道者當消解自心中的虛妄封限，在體現「無用之用是為大用」中，既使我能洞見萬物得自於天的本然價值，而避免我因一己之妄為而傷物，也可洞見物情事理，體會無用之物反不因特定用途為人所傷的至理。體道者全生保真的工夫，實含蘊以德行證成物我並生而無傷的和諧道境。

在〈德充符〉中，先藉惠施詰問莊子曰：「人故無情乎？」闡釋莊子何以言「有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身」。（〈德充符〉，頁 221）對「有人之形，無人之情」的論斷，可留意者有三：首先，除非否定莊子思想中，具「凡得自於天者本無不善」這項前提，並主張「捨離肉身」是莊子修養論的目的。否則莊子當非負面的看待人之形軀生命，將肉身視為體道者修道的阻力。相對者，既然肉身包含各種與生即有的情感與生理需求，這些情感與需求也因其本得自於天，應獲得正視與適當滿足。吾人所當節制與消解者，反而是人基於各種造作心知所產生的情緒反應、欲望追逐，或違背身體所能接受的限度，任性的使用自身的形軀生命。所以莊子以「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人」指出，「人」之為人的先行條件，即是以我得自於造化的實存形貌。其次，他澄清「無情」概念，乃是指體道者當能「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」。（〈逍遙遊〉，頁 37）「無情」既非指體道者當否定情緒反應，或以人為的方式去除一切情感。修德者更當貫徹「常因自然」的體道精神，反對以任何人為造作的方式，增益自己的生命（「不益生」）。換言之，莊子既以造化所成者無不善，則人之生命自有造化所成的使用時限，養生保真的目的不僅在於維護生命不受戕害（盡其天年而不中道夭），「不益生」亦是「養生」的工夫之一。其三，莊子藉「有人之形，故群於人」指出，以離群索居為養生修德的必要條件並非他的本意。他雖不主張積極營造人與他人間的互動關係，但卻在肯定人屬群居生活型態的前提下，提出「無人之情」的修德養生之道，其旨在對應人際網絡中，人因「是非加諸身」的各種紛擾與戕害。對於生命之諸種戕害，《莊子》屢以「刑」概念為喻，並以「解刑」作為「修德」之進路。最後，莊子話鋒一轉，提出「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身」的原則，呼應〈大宗師〉言真人當「終其天年而不中道夭者」，並以「天選子之形，子以堅白鳴！」（〈德充符〉，頁 222）批判惠施自恃辯才而顯名於世的行為，乃是不明道真。

臺灣大學學術期刊資料庫

由前述可知有二：一者，莊子以「終其天年而不中道夭」為實踐體道修德的核心原則。所謂「不中道夭」，乃是指人當由有得於道的生命慧見，身體力行地順應自然之道，避免使生命遭受因人為妄作所造成的內外戕害，而盡其天年。二者，莊子不以消極「避世」為修德之必要條件。他接受多數人皆無所逃於社會家國的前提下，正視「群」為人實存的現實性之一。「如何解消『群／己』間的衝突？」反而是體道者所當重視者。依此兩點，在內七篇中，「體道」並非修德者僅以「道體」為觀想對象，建立起「我－道」冥合。相對者，如何在人多為群居之人的前提下，使自身能得以「終其天年而不中道夭」，才是修德者的體道入路。過往研究多已從內聖工夫聚焦，指出體道者個人的修養原則與德行慧見。但若〈天下〉「內聖外王」之道（〈天下〉，頁 1069），可作為貫穿《莊子》全書體道精神的理想典範。本文於此則進一步主張，莊子在體道內修的工夫中，亦含蘊同步提升自身與他人的生命視野，共築萬物與我無傷無對之生活場域的外王之道。換言之，莊子之淑世精神正是他雙向修證內聖外王之道。此亦可呼應近年莊學者研究的發展。[51]

莊子所言之至德者，不僅包含洞見天道事理的慧見，更內蘊甘願親涉世事以挫銳解紛的淑世精神。[52]此所以莊子所言之至人、神人、真人，雖具備「乘天地之正，而御六氣之辯」的無待本領，卻並非將自己拔身在萬丈紅塵之外，成為冷眼旁觀世事紛擾的自了漢。相對者，在莊子思想中，全德之人乃是以己身之有得於道，而成全眾人之德者。所以，體道修真者本應能以不掛不搭的方式，逍遙遊於人間世，〈大宗師〉卻以孔子之形相示道，既明言「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」，又自稱為「天之戮民」。[53]這樣的精神也呈現在莊子對「真知」的說明中。在〈大宗師〉中，莊子曾藉「天人之分」指出何謂「真知」，曰：「知天之所為，知人之所為者，至矣」。（頁 224）若說真人乃是體道歸真之至德者，且「有真人而後有真知」，則「真知」至少包含「知天之所為」與「知人之所為」。在「知天之所為」中，體道者得以領會天道之真與造化之妙。但由「知人之所為」可知，體道者之真知並非僅止於洞見人為妄作是世事

51 鍾振宇即藉氣論開展莊子外王之道。鍾振宇，〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》第 92 期（2013 年 12 月），頁 139-167。

52 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《道家思想的哲學詮釋》，頁 173-177。

53 本文認為，〈大宗師〉雖以「終其天年而不中道夭」為「知之盛也」，卻仍有「雖然，有患」的警語。正標示出能「登假於道」的真人，雖有「離形去知，同於大通」之能，卻也有以「其一也一，其不一也一」之方，協助尚未能見道者的「天刑」。依此「天與人不相勝之道」，體道者能「安排而去化」使己不為人物所傷，也能促成萬物與我皆在天地兩間中共同「相忘於江湖」。

臺灣大學學術期刊資料庫

紛擾的構成要件。因體道者亦是遊走於人間世的實存者。除非莊子主張，體道者僅能以遠避人世為修德的先行條件；否則凡處於社會中的任一體道者，皆不能免的捲涉在盤根錯節的人際網絡中。此所以，莊子不僅以「子之愛親」與「臣之事君」為天下兩大戒。更對人之現實性與日常性，有「絕跡易，無行地難」（〈人間世〉，頁 150）之感嘆。單方面的期望以主體自身的修養迴避一切紛爭，不僅是主觀的妄想，也悖離莊子以「知其不可奈何而安之若命」，呈現出有別儒家「盡義事命」的承擔，轉出「以命安義」的豁達。所以，即便是倡言「養生」至道的〈養生主〉，也不廢人倫之常，連用了四個「可以」，將「養親」與「保身」、「全生」、「盡年」並舉，視為能掌握「緣督以為經」之道者，所可為、也當為之事。此間的拿捏分寸，端在於以「終其天年而不中道夭」為原則，敞開「能勝物而不傷」（〈應帝王〉，頁 307）的存在場域與所處氛圍。由於此存在場域並非指向特定的時空環境，而是至德者所在之處，即是此天清地寧、物我合一之境。所以，莊子又稱之以「無何有之鄉」、「廣莫之野」。（〈逍遙遊〉，頁 40）又由於此「廣莫之野」的實存條件，是基於修德者將內在無封無蔽的道心理境，以實際的「德行」推拓於外，使此「化貸萬物」之存在場域，不僅存於至德者之心中，更能具體實現於人間世。所以，內篇〈應帝王〉稱之以「明王之治」（頁 296），而〈天下〉則有「內聖外王」之道，遙相呼應。

至於此「廣莫之野」範圍多大？可存多久？不是由體道修德者主觀認定即可。因為除非此「廣莫之野」中僅容修德者一人獨存，任何物我無傷的融和氛圍，皆是由此境域中的共同存在者，所共築共創而成。故體道證德不再僅是有德主體一人之事。真能見道者，其身之所處，即是以己之生命向人示道。更有甚者，若道德即是有得於道，則體道者當以其德無邊的感通力、穿透力與渲染力，影響周邊共存的存有者，使其在自覺或不自覺中，逐步轉化、提升生命的視野境界，並在其後的生命歷程中，逐漸具備自行超越心知虛執與是非囂擾之能（德）。「廣莫之野」與「至德之世」之範圍，亦即是體道修德者以指窮為薪、慧續相傳式的文化精神，共同敞開的境界場域。

四、結論

基於前述討論，本文獲得以下三點結論：首先，戴先生詮解濠梁之辯的洞見之一，即是先通過「唯心－唯物」區分莊、惠異同，再由「物不離心」闡述莊子與陽明皆可歸為他所界定的「唯心論者」。由於「援《莊》入儒」或「以

臺灣大學學術期刊資料庫

儒解《莊》」本是宋明理學家的特色，也是反對者最常批判之處。[54]戴先生此舉，不外順承宋明理學之精神以解莊學，可說是在思想史上本有所據，其來有自。由於戴文明確表示，以陽明與莊子通歸唯心，乃是指二者「旨趣通同」，而非不假分別的將莊子與陽明的理論型態混為一塊，甚至不可斷定是莊子影響了陽明之說。依此，本文接受戴文以莊子與陽明在境界上有通同交集的論點。但在會通陽明與莊子時，〈齊物論〉與〈秋水〉中之莊子，當分別觀之。

再者，儒、道本屬不同型態的思想學說，即便在「境界」上，可有會通之處。但儒之為儒，道之為道，畢竟有其不可相互化約之處。本文為了避免論及「境界」，過於抽象飄渺。且陽明與莊子皆並非以理論之自足為限，而是以整體生命呈顯出實踐型態的慧見。所以藉「內聖外王」，這原出於《莊子‧天下》評價各家思想異同的概念，並「通體達用」、「由用顯體」的體用論架構，對顯出陽明與莊子雖皆可從「物不離心」，在內聖境界上言「渾然與物同體」。但二者所言的「心之知物」，達至物我為一的修養進路，以及由外王事功所開展出的世界觀，皆有不同。

最後，本文受〈魚樂解〉及當代莊學研究之啟發指出：莊子由齊物、兩行之道言「辨物之知」時，並不以體道者個人為限，更主張體道者具有一種提升他人生命視域的渲染力。藉由體道者所營造出的境界氛圍，使在此境界中的他人，也能自然而然轉化其生命視域與生活態度。由此跨出了體道證德者之個人有限性，而是由「我－他」之關涉與互動，共築出得以使天、地、人、我皆可得以天清物寧的和諧世界。此所以就莊子思想之發展而言，吾人不僅可開出一條有別於儒家式的淑世之道。從思想同異上，吾人也可見〈齊物論〉與〈秋水〉雖同列《莊子》書，卻在意境上，亦有高下之分、內外之別。

54 對此簡光明先生有專文詳盡的探討，讀者可參閱之。簡光明，〈宋代「援莊入儒」綜論〉，《嘉大中文學報》第 2 期（2009 年 9 月），頁 121-149。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・程顥、程頤著，《河南程氏遺書》，《二程集》上冊，北京：中華書局，1981。

明・王陽明著，錢明點校，吳光覆校，《傳習錄》，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，杭州：浙江古籍出版社，2010。

————，《大學問》，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，杭州：浙江古籍出版社，2010。

明・陸西星，《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010。

明・王夫之，《莊子解》，《船山全書》第 2 冊，長沙：嶽麓書社，2011。

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

清・林雲銘，《莊子因》，上海：華東師範大學出版社，2011。

清・胡文英，《莊子獨見》，上海：華東師範大學出版社，2011。

清・郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業公司，1991。

二、近人論著

王煜，〈辯無勝負：論敵似生死或夢覺不相解悟〉，《老莊思想論集》，臺北：聯經出版事業公司，1979。

王邦雄，〈《莊子・秋水》何以見外？〉，《鵝湖學誌》第 45 期，2010 年 12 月，頁 103-121。

————，《莊子內七篇・外秋水・雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013。

朱光潛，〈子非魚，安知魚之樂？——宇宙的人情化〉，《談美》，臺北：小倉出版社，2014。

何乏筆編，《跨文化漩渦中的莊子》，臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017。

李澤厚，《華夏美學》，臺北：三民書局，1999。

胡楚生，〈濠梁之辯窺疑〉，《老莊研究》，臺北：臺灣學生書局，1992。

徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1998。

高柏園，〈莊子魚樂之辯〉，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992。

張亨，〈從「知之濠上」到「心外無物」——戴靜山先生《魚樂解》述義〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

東海大學中國文學系編，《文史哲中西文化講座專刊》，臺北：文津出版社，2006，頁 33-55。

畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯，〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 5-39。

———，宋剛譯，《莊子四講》，北京：中華書局，2009。

陳大齊，〈濠梁之辯的是非〉，《中華文化復興月刊》第 12 卷第 11 期，1979 年 11 月，頁 5-6。

陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005。

楊儒賓，《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988。

蔣年豐，《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠出版社，2005。

賴錫三，〈《儒門內的莊子》與「跨文化臺灣《莊子》學」〉，《中國文哲研究通訊》第 105 期，2017 年 3 月，頁 3-30。

戴君仁，〈朱子陽明的格物致知說和他們整個思想的關係〉，《梅園論學集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，臺北：戴靜山先生遺著編輯委員會，1980。

———，〈魚樂解〉，《梅園論學續集》，收入《戴靜山先生全集（二）》，臺北：戴靜山先生遺著編輯委員會，1980。

鍾振宇，〈批判的氣論——莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》第 92 期，2013 年 12 月，頁 139-167。

簡光明，〈宋代「援莊入儒」綜論〉，《嘉大中文學報》第 2 期，2009 年 9 月，頁 121-149

顏崑陽，〈從莊子「魚樂」論道家「物我合一」的藝術境界及其所關涉諸問題〉（上），《鵝湖月刊》第 144 期，1987 年 6 月，頁 17-24。

———，〈從莊子「魚樂」論道家「物我合一」的藝術境界及其所關涉諸問題〉（下），《鵝湖月刊》第 145 期，1987 年 7 月，頁 27-33。

臺灣大學學術期刊資料庫

Exploring Zhuangzi's Concept of Meliorism by Examining Dai Junren's "Interpretation of the Happiness of Fish"

Cheng, Zheng-yang*

Abstract

The goals of this study are as follows: outlining the philosophy of Zhuangzi from Dai Junren's perspective by exploring Dai's article "Interpretation of the Happiness of Fish," examining the insights and limitations of Dai's interpretation of Zhuangzi's philosophy as one that indicates a connection between the external world and the human mind, and analyzing the concept of meliorism in Zhuangzi's philosophy in terms of discussing his view on life and the world. Hence this article is divided into three sections. Section 1 reviews previous studies in recent 40 years on the philosophical debate between Zhuangzi and Huizi through discussing Dai's article which was written based on his interpretation of the philosophy of Zhuangzi and Wang Yangming. Section 2 introduces Dai's article *Interpretation of the Happiness of Fish*. By comparing "The Floods of Autumn" (Qiushui) with "The Adjustment of Controversies" (Qi wulun), two chapters from *Zhuangzi*. , the author we intends to convey wish conveying Zhuangzi's idea of meliorism in Section 3.

Keywords: all principles leading to one, objectification, Wang Yangming, nothing outside the mind.

* Professor, Graduate Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University.

臺灣大學學術期刊資料庫