

論生命的有待與超拔

--以莊子「形」概念為中心--

陳政揚*

摘要

本文旨在探討：莊子如何藉由「形」概念，闡述人對於生命之有待的超拔。全文分為四分面展開討論：首先，本文將指出「形」概念在《莊子》書中所標示的限制義。其次，則探討莊子如何藉由「形」之轉化，一方面呈現個體超越生命之有待的境界；另一方面說明千差萬別的人與萬物，何以能通而為一的理據。再者，通過「形」、「德」關係的探討，指出「德」之完滿實現在於「形」之全然退卻。最後，則是藉由「物化」觀，說明莊子是如何藉由「形」之超越，闡述「道通為一」的生命智慧。

關鍵字：道通為一 • 物化 • 生死觀 • 自然

【收稿】2008/09/23；【接受刊登】2009/01/10

*南華大學哲學系副教授

論生命的有待與超拔

--以莊子「形」概念為中心--

陳政揚

壹、前言

如何超越個體生命的有待，使人契入逍遙無待的道境，是莊子哲學的核心關懷。在《莊子》書中，則是藉由「形」之轉化與超越，從以下四方面探討人對於生命的有待與超拔：一者，莊子藉由「形」所標示的有待與封限，指出人為何難以領會道通為一之境。例如，在〈齊物論〉中，莊子通過「三籟」之喻，浮顯出「形」之差異與侷限，正是使「風」產生千差萬別之聲音的主因。並由此點出，惟有當人通過「喪我」之工夫，消融心中所虛設的「我形」，方能由「有我」的封限中超拔，而得以契入萬物為一的道境，領會無封無隔的天籟。二者，莊子藉由「形」之轉化，一方面呈現個體超越生命之有待的歷程與境界；另一方面則是點出千差萬別的人與萬物，何以能通而為一的理據。關於前者，莊子先通過「形」以標示出生命的有待，進而再藉由超越此「形」所標示的種種封限，闡述人何以能超越有待以達至無待。例如，在〈逍遙遊〉中，莊子以「鯤化為鵬」為喻，在描述個體層層突破「形」之拘限以進入無邊遼闊之生命境域時，呈顯出個體生命由大而化、由有待而入無待的超拔歷程。關於後者，莊子則是透過「形」之渾化與有分，點出人何以能消融物我之隔，即有限而可無限。例如，

在〈齊物論〉中，莊子藉由「物化」之說，闡述萬物雖各具本有形貌的差異，但人可通過生命境界的超拔，化除物我形貌之間的隔閡，以復顯道通為一的境界。三者，莊子通過「形」、「德」關係的探討，指出「德」之完滿實現在於「形」之全然退卻。例如，在〈德充符〉中，莊子一方面藉由哀駘它的醜怪形貌打破世人對有德者的刻板印象；另一方面，更透過「才全而德不形」之說，闡述當人自恃有德而形諸外時，亦是生命的另一種有為造作與虛妄隔閡。四者，莊子是藉由「形」之浮顯，標示出生命由混而未分的整全，陷入有隔、有分的困局。例如，在〈應帝王〉中，莊子則藉由「渾沌鑿七竅」的寓言指出，即便如同渾沌這般與天地混化為一之神，若是破壞了其與萬物合而為一的整全，而刻意浮顯出生命體所具的七竅之形，則亦難免遭逢「七日而亡」之災，更何況一般刻意妄為之人。

由上述可知，若是論及莊子如何闡述生命的有待與超拔之思想時，「形」顯然是一個極為重要卻較少為人所留意的關鍵。再者，本文所討論之「形」，亦不侷限於《莊子》書中所出現的「形」字¹，還包括各類「物形」（人與萬物的形貌），以及成心所形塑的「封限」（心知所產生的禁錮與束縛）。以下將依此展開討論。

貳、論「形」所標示的有待

在莊子思想中，往往是通過「形」之限制與區隔，以呈現萬有之「有待」。作為萬有之一，人生的有待主要來源有二：一者，是出於

¹ 李霞先生曾指出，在《莊子》中，「形」字約出現 140 餘次，其中表示人的形體者約 110 餘次。表示人的形體之義的「形」，除單獨使用外，還以複合概念的方式出現，如「形骸」、「形體」、「形軀」等。李霞，《生死智慧：道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004 年），頁 129。

人作為有限個體所本然必須面對的限制，例如：死生存亡、窮達貧富等。又由於這種限制，是人一朝稟受身體形貌，成為有形個物時，所必然伴隨而生。所以，「形」在此不僅呈現出：(1)人之為人而非其他的限定義；(2)人與他人，人與他物之差別的區分義；也標示出(3)人之為有限個物的有限義。在此意義下，人之有待乃是指人作為自然序列中的存有者所本然稟受的限制。

二者，則是基於個人成心所起的虛妄執見，例如：樂生惡死、嫌貧愛富，以及由以一己之主觀好惡而判定萬物之高低貴賤等。在此，「形」所浮顯的並非人在自然序列中的種種有待，而是人依心知障蔽而有的種種成見，以及依此成見而有的扭曲行爲。

對於前者，莊子認為，既然是屬於有限個體本然的限制，當人力不足以改變事態時，則人當安時處順、坦然以對。對於後者，莊子認為，這正是讓世人殘生損性的病根，而可以通過修養工夫以超拔之。下文將針對這兩個部份展開討論：

一、具體個物的本然所具的有待

在莊子思想中，具體個物的本然限制又可從三方面得見：一者，從個體的形貌差別上，呈現個體本然的差異性與限制義。例如，人與馬在形貌上的差異性，亦呈現出人與馬各自「所是」而非其他的限制性。二者，由於莊子所關懷者，仍是以人生的苦痛與陷溺為中心，而非嘗試構築一套體系完整的生物學。因此，他又將探討的主軸聚焦於「人」的限制義上。從「人」的生理機能與種種活動能力中，凸顯人所本然我屬的「所能」與「所不能」之限制義。這個部份包含的範圍十分廣泛，從個體的各項活動能力，至死生存亡都包括在內。三者，從個人生命歷程的遭逢偶遇中，所呈現出的限制義。例如，突然遭逢

巨變時的無力感，或是求之在我、得之在人的無力感。以下亦順此三方面展開討論：

(一)個體形貌差異所呈現的限制義

在莊子思想中，「形」概念所呈現出的第一種限制義，是個體透過形貌所顯露出的本然差異。舉凡《莊子》書中對於各種物類的描述，或是藉由不同物種之差異與對比(例如，在〈逍遙遊〉中，莊子藉由螭與學鳩，和大鵬鳥的對比，所展開的「小大之辯」)，所揭露出的哲理，多是以這種限制義作為前提。在此，「形」標示著存有者在物理上的差異性所顯露出的限制義。萬物因其各具其「形」，而彰顯各自之所「是」。又以其各自之所是，而呈現出各有其限制義。人以「人之形」而迥異於其他物類，由此而有人類與馬、牛、羊類之別。而同屬於人類的每一個人，又以各自所具有的形貌而與他人相別異。依此，萬物皆以其「形」在存在上標示出自身之所「是」而非其他。

由此可見，萬物各自所具有的形，不僅僅描繪出萬物自身之所是，也同樣對比出萬物彼此間的差異性。例如，鳥能翱翔長空卻不能悠遊於深海之中，獸能奔馳於曠野卻不能高飛於空中。換言之，「形」既是使一物之所以為一物的當下彰顯，也是使一物不同於他物的本然區別。在此，「形」概念雖然首先是以呈現物體形貌的方式為吾人所熟識，但其所蘊含的意義又不僅止於呈現物體的形貌。「形」並不只是關乎視覺的概念。「形」作為一種界線，不僅將個別的從整全之中區別出來，並且使個體的限制義總攝於其中，而使得萬有呈現出本然的獨特性²。在〈大宗師〉中，莊子透過許由之口指出：具體個物間已然如此

² 依此，莊子也進一步指出，萬有各有其獨立自存的存在價值，而嘗試掃除物有貴賤的比較之心以及貴己賤物的宰制之情。

之千差萬別，正是造物者「覆載天地刻彫眾形」之故。依此，透過「形」概念，莊子哲學展示出一種掃除先入為主之價值評判的態度，呈現出所處世界的多樣性。

(二)由人的生命活動所呈現之限制義

莊子透過「形」概念所呈現出的第二種限制義，是「人」這種存在個體以其「人之形」，在生命活動中，所本然具備的能力及其限制。關於這個部份，在莊書內七篇中，又可從四方面展開討論：一者，由人之形體的死亡所呈現的限制義。就人的生死而言，人本然的具備存活的能力，但由於此存活之能力的限制義，所以人終須面對由生入死的終期。由〈齊物論〉曰：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」可知，莊子不僅已然將「形」體之稟受視為個體(此特指「人」)之種種限制義的開始，更以「死亡」標示出個體生命活動的最終侷限，亦即生命的終結。值得注意的是，「死亡」在此與其說是以一種底線式的型態，標示出生命活動的盡頭；毋寧說，「死」總是以「生」之實在性的否定之方式，貫穿於人的整體生命活動之中。〈齊物論〉正以「方生方死，方死方生」之言，呈現「生」與「死」在人的生命活動中的相互滲透與界定。依此，在莊子思想中，人作為一個有待的個體(有限者)，「生」與「死」彰顯的正是他稟受形體時所本然具備、最源初的限制義。二者，由人的知識活動所呈現的限制義。莊子指出人之「所知」與「能知」的限制義。〈養生主〉曰：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」，莊子是通過知識內容的無限性，對比出人在有限生命歷程中所獲知的知識內容之限制義。在〈逍遙遊〉中，莊子則是通過「小知不及大知，小年不及大年」之對比，而隱然涵蘊「人」僅能以其形體所稟受的認識能力，覺知世

間萬有的限制義。依此可知，當人以「人之形」(在自然世界的因果序列中)呈現出人之為人自身而非其他(以此確立自身之所「是」，且與他物區別)時，人亦因在生存期限與知覺能力上的差異性與獨特性，呈現出人在「所知」與「能知」的知識內容上之限制義。三者，由人之形體的衰老與疾病所呈現的限制義。莊子指出，人一朝具備形體，就必須面對肉體由於衰老或疾病而無法再全然發揮機能的限制義。又由於疾病雖是不可避免，卻難以預期，所以又更加呈現人身處其中卻無力改變的限制義。對此，在〈大宗師〉中，莊子不僅藉由子桑之口，陳述人在面對疾病消磨時的無力感，更透過子輿和子來的豁達，說明人在面臨疾病這種不可解、又無所逃的困局時，何以有超拔的可能。四者，由生理基本欲求的必須滿足所呈現的限制義。在〈德充符〉中，當莊子將飢渴寒暑歸之於「事之變，命之行也」時，雖然一方面所凸顯者，乃是其「得」與「不得」並非人之主觀意願所能全然決定。但是，另一方面也顯示出，莊子已然清楚的指出，人對於飢餓口渴的生理欲求，以及對寒暑冷熱的生理感受，乃是「人」身為具體生活於世界中的實然個體，所不得不面對的本然限制³。

(三)由人生的遭逢偶遇所呈現之限制義

除了前述所提的兩種限制外，人作為具體存活於生活世界中的活動者，在莊子思想中，還通過人生遭逢偶遇的無可奈何或不確定性，呈現出另一種人力所無法全然掌控的限制義。對此，莊子又從三方面凸顯：一者，是藉由人倫關係的無從選擇，而凸顯人生中的本然限制。

³ 在〈山木〉中，則藉由孔子窮於陳、蔡之間的事蹟，進一步發揮「無受天損易，無受人益難」的思想。文中即是將「飢渴寒暑」視為是「天地之行，運物之泄」，並以爲若人不懂得順應自然之道，則人處於自然之流變中，即可能得承受此「天損」。

在〈人間世〉中，莊子特藉由「父子」、「君臣」兩倫而指出，「子之愛親」與「臣之事君」，乃是天下人所無可逃脫的兩大戒。在此關係網絡裡，人並非已然成爲一個完整獨立的個體後，才自發的進入人倫關係中。相對的，人總是先行的成爲人倫中的一員，而非一個與他人全然無關的個體。更有甚者，由於人總是先行的「在」人倫關係中，所以當人的生命活動不斷推進，人也不斷在其生命歷程中被羅織進更爲綿密而複雜的人倫網絡中。正由於人在此一關係中，往往呈現無從選擇，又難以釋懷的無奈，是以莊子以「不可解」與「無所逃」，描述人在人倫關係中所遭逢的糾葛與限制。二者，則是由富貴榮達的可遇不可求，而凸顯人生命中的限制。誠如不少思想家都已經洞見，對於金錢名利的追求，乃是一種求之於外卻不能保障必然獲得的行爲。所以，將生命投入這樣的競逐中，無異是十分不智的行爲。對此，莊子不僅亦有相近的看法，而且更嘗試從生命的「安」與「不安」，指出人如何由「得」與「不得」的困頓中超拔⁴。三者，則是從意外災害的無從預期而凸顯人生命中的有待。個人生命中的富貴榮華與貧困潦倒不僅因爲牽連著大環境的變異，而有太多不可預期的決定因素。更重要的是，若將人生視爲連續性的歷程，世人當下所認定的禍福吉凶，在時間的流動中

⁴ 由〈逍遙遊〉曰：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」可知，莊子認爲個體生命所真正能夠享有的需求，其實遠不及其所欲求的多。人往往誤將自己慾望中的想要，視爲生命中的必要。如此，則迷失於慾望的追逐中。更有甚者，在於一朝獲得，又會恐懼失去，而陷入患得患失的困局中。所以，〈大宗師〉曰：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜，是恆物之大情也」，莊子認爲，人對於所擁有之物的種種固藏與不捨，非僅無法確保「物」之不喪失，更已然使自身生命困陷於守藏的虛妄執見中。因此，與其將所擁有者一一藏匿於寶庫中，莫若解消自身對「物」的擁有之心，使「物」在己之手亦如在天下之中一般。如此，不論物是否爲吾人所擁有，自身都不會陷入患得患失的困局。此所以莊子認爲，當「藏天下於天下」了。

往往轉化為另一種意料之外的契機或困局。在〈人間世〉中，莊子即藉由「塞翁失馬」之喻，一方面發揮「禍福相倚」的思想；另一方面，也指出了人總是已然在「事件」所成的網絡中，隨著事件的發展而無可避免地受其牽連。換言之，人生之有待也在此事之變的歷程中隱然浮現。

最後必須說明的是，對於個體本然的限制義(包含自然生命的壽限，以及個體形軀所本有的各種限制)，莊子並未給予負面的評價，並且屢屢指出人可以超越形軀生命的侷限，而獲得精神生命的逍遙無待。誠如前文所指出，當莊子論及人之生死問題時，所主張的是教人如何超脫悅生惡死的執迷，而非提出教人如何促成形軀生命長生不死的操作程序。依此，面對個體生命的種種本然限制，莊子既不採取怨天尤人的方式回應，也不傾向阿 Q 式的自我逃避態度。莊子是通過生命的反省，將生命的視野從個體的侷限提升至「道」的層次，把有限人生的種種不可解與無所逃，均交由無限的「道」加以包容與安立。

二、心知使然的虛妄封限

雖然在莊子思想中，「形」概念的一項重要意義在於標示著存有者本然的限制與差異。但是，莊子並未對用以標示具體個物之本然限制與差異的「形」，採取否定的態度。莊子所批判者，乃是人以「形」之不同為基礎，而任意區別事物存在價值高低的心知執見。這即是莊子透過「形」概念所呈現出的另一種有待。關於這一點，可從以下兩方面得證：

其一，從莊子接受萬有之本然差異而言：〈齊物論〉曰：「舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一」，莊子即清楚指出，萬物雖有外在形貌之不同，然而若探究其本源，則萬物皆是由道而出。因此，

若以道觀之，則萬物皆有其本然的存在價值。基於此可知，「形」雖然在標示出個體之所以為個體而非其它的意義上，具有本然的限定義(例如，厲與西施皆各自標示出自身的本然我屬，以及二者間的本然差別)。但是，莊子並不認為「形」在此處所呈現的本然限定，可成為人用以決定個體存在價值高低的依據。相對的，莊子表示若以道觀之，則用以標示個體自身本然我屬的「形」，所彰顯的僅是萬有存在型態的本然差異，而非萬有存在價值的優劣高低。依此，莊子主張體道者理當無差別的容物，接受不同形貌的個體在存在型態上的本然差異，此所以說：「道通為一」。

其二，就莊子批判心知使然的虛妄封限而言：在〈齊物論〉中，莊子曾有如下陳述：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

由引文可知，莊子透過對人之「知」的層層釐析，透顯出「道」從何時開始對世人隱蔽⁵。莊子認為，古人的生活純真素樸，與天地萬有渾然和諧，不分彼我。彼此物我的區隔，是「知之愈出、德之下衰」的結果。尤其當人由虛構的藩籬區分了物我之別後，隨之而起的不僅是形成了物我的隔閡，更依此而起了判別「物」有高低貴賤的是非之心，而這正是道之所以虧損，生命因而桎梏難解之病根。當然，莊子此處

⁵ 作為萬有存在之本根，「道」沒有可能因為人的單方面行為而遭受虧損。依此，「道之所以虧」指的並非「道」本身受到傷害、減損，而是指當人的行為不再依道而行，則人即自我遮蔽了大道對自身呈顯的可能。

的論述，既非嘗試對古今人類行為作歷史性的考察，也不是出於對古時人類生活的浪漫幻想。毋寧說，莊子透過托古論今的陳述方式，藉由對古人之知的描述與讚許，揭露「知」與「道」在理想狀態下的一致關係。基於此，莊子從四方面清楚的指出人如何在「知」的活動轉變中，逐漸走入背離於道的途徑：

首先，由「以為未始有物」而言：莊子透過推論方法上的假設，將古人之知推向未曾與道背離前的原初美好，並依此作為探討人之德何以衰、道之何以虧損的基點。所以，莊子將古人之知視為是「至矣，盡矣，不可以加矣」。立基於此，莊子有必要回答：何以古人之知是人類之知的極至表現？他以一種簡潔明瞭卻意味深長的表現方式，回應了這項提問。莊子認為，這是由於古人之知是處於「以為未始有物」的狀態。值得注意的是，莊子此處所要陳述者，並非基於某種反智主義式的立場，而公然宣稱應當將人類所有的知識內容回歸於無物。莊子此處所要凸顯者，是在於呈現體道之「知」並非落實在將「物」視為「人」的知識對象之後，而是呈顯於人與萬有間尚未出現「人」與「非人」之區別前⁶。換言之，「以為未始有物」並非對知識活動的

⁶ 關於這一點，又可以與〈應帝王〉中的著名論述相互呼應。〈應帝王〉曰：「有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人」，當莊子透過「未始出於非人」與「未始入於非人」，而論述有虞氏和泰氏間的境界問題時，莊子所謂的「非人」，並不是立刻泛指「某一」存有或存有者，而是具有指標性意義的標示出非「人」這種存有狀態。換言之，我們應該注意的不是「非人」究竟是指「哪一類其他事物」（例如，物、自然、天、或道），而應該注意作為「人」這項存有狀態的否定的非「人」。因此，我們首先應該留意的不是「非人」是什麼，而應該留意非「人」的存有論意義。基於此，「未始出於非人」可以理解為有虞氏尚未跳脫出將自己視為「人」的框限，而將萬有視為異於人的非「人」（他者）。因此，儘管有虞氏的出發點是出於人性之「仁」，但是其澤惠與效用都僅能及於「人」這類存有者，而不能普遍安立一切萬有。有虞氏以人性之

否定，而是在於揭露出解消物、我分別的一體境界，方是體道者之真知。在〈齊物論〉中，當莊子斷言「道通為一」後，又緊接著宣稱「唯達者知通為一」，正顯示在莊子哲學中，真正能呈顯「道」之知，從來都不是在主客對列的格局中產生，而是人從消融自身與萬有間的隔閡與分別之中所獲得的領會。至此，「形」之限制義雖尚未以明文的方式提及，但卻經由「未始有物」的物我無隔、無分，透顯出「形」所代表的限制義與區隔性⁷。

其次，由「以為有物矣，而未始有封」而言：莊子認為，相較於道通為一、未分物我之知，當人開始「知」有一相對於我之「他物」時（以為有物），亦即是從遊心於「無物我之分」的道境中轉出。然而，由於人此時之知，尚僅知「有物」，而未依此將物我之別視為物我之間的封限。因此，人與物之間尚未依其「形」之差異而形成彼此的隔閡（未始有封），而人仍能遊心於萬物之中。在此一階段，「形」以其顯明一物之為一物的方式，從物我未分的渾沌狀態中，各自標彰出「我」與「物」。依此，我之知「有物」，亦即是在一種相互顯發的「知」之活動中，不僅知「我」之為「我」，而且知有一非我之「物」。如果說，在前一種「物我未分」之知中，「形」是以一種不曾言明的方式，通過

「仁」作為行為處世的基點，甚至產生人、物之別的看法，而正是莊子在論述「明王之治」時，所要批判的觀點。莊子認為，有虞氏不及泰氏，就在於泰氏從出發點上，就不會明辨人物之分，不會將自己視為獨特的一類（「人」），而將其他萬有視為異於自己的其他類（非「人」）。由於泰氏不將人物之不同視為存有價值上的差異，因此其本性是與天地萬物渾然為一的天德本真，由這種真性出發的所行所為，不僅是對於一己有效，同時對於牛、馬、萬有皆有其效用，此所以說泰氏：「未始入於非人」。

⁷ 當論及「以為未始有物」之「知」時，一方面顯示出人與萬有間的無隔，另一方面則顯示出人與萬有間的無分。但是，無隔與無分之對反，正是「形」之限制義所代表的限制義與區別性。所以，儘管莊子在此文中並未使用「形」字；但是，「形」卻以一種隱晦的方式呈顯出關鍵性的意義。

道通為一的「無形」而反襯出。在「以為有物矣，而未始有封」之知中，則是已然將「形」推至顯明「我」與「物」的關鍵地位。至此，人之知已開始從遊心於「道」轉而向遊心於「物」之境。

再者，由「以為有封焉，而未始有是非也」而言：莊子以為，人此時所呈現之知，是一種「物我相隔」之知。如果說，在「以為有物」之知中，所強調的是人在覺知活動中浮現出對於「他物」的覺察。那麼，在「以為有封」之知中，所強調的則是人在覺知物、我之「別」的基礎上，進一步認定：「我」與「他物」這種各自我屬的「差異」，亦即是「物」與「我」難以相互跨越、瞭解的界限(有封)。然而，在莊子思想中，物我有別、有隔之知，尚非大道對吾人隱蔽的病根。因為人在此別異、隔閡之知中，尚未形成我是彼非、差別對待之知(未始有是非)。因此，儘管人已然在顯明物我之別的覺知活動中，自我設立了隔閡物我的封限。但是，人尚未於此時將「我」形塑成判立萬物存在價值的標準。也因此，人此時之知尚未將呈現於吾人面前之萬物的本來面貌加以扭曲。在此覺知活動階段中，「形」以一種醒目的方式，聳立在「我」與「他物」之間。明確的提醒人，物我之有「別」。此時，「形」不再是以顯明「我」之為我，或「物」之為物的方式，呈顯其界定義。而是在發揮其區別「我」與「他物」之差異的功能中，確立自身的限定義與區隔義。

最後，由「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成」而言：莊子指出，正是當是非計較之知在吾人的覺知活動中開始浮現、彰顯之時，原本貫通天、地、人、我之道，亦開始對吾人掩蔽(是非之彰也，道之所以虧也)。這是由於人在覺知活動中，不僅已然接受物、我之別是一種明確而難以跨越的界限，更在物、我的差異上，生起依我之主觀認定判別萬有之是非、貴賤的偏見。此時，吾人

不再能以萬物之本有面貌與價值看待萬物自身，而總是以一種先入為主的成見扭曲萬物之原貌，也忽略了儘管在「形」上有千差萬別之物，依然具有各自本有的存在價值，卻妄加價值評斷於各類事物之上。所以，人在有分、有隔，而且有是非的覺知活動中，不僅難以契入「道通為一」之境，也陷入與萬物格格不入、相刃相靡的困境中。換言之，所謂「道之所以虧」，並非指「道」本身產生虧損，而是指當人在與萬物共處的生活歷程中，逐漸浮顯以一己之是非、好惡看待所處的世界，判別萬物之價值時，則人已然背離物我為一之道，而遮蔽了原本時時對吾人敞開的道境。正由於道之對吾人遮蔽與吾人依主觀好惡判別所處之世界相表裡，所以莊子不僅表示：「道之所以虧，愛之所以成」，更將道之所以會對世人遮掩的病根，直接指向人之「成心」⁸。至此，

⁸ 由〈齊物論〉曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有為有」可知，莊子認為，若說人未曾於心中先產生各類成見(偏見)，而會有各種是非爭辯的言論，就好比說人「今日啓程去越國，而昨日卻早已到達了」一般荒謬。這樣的一種觀點，是將人後天習取、虛妄無根的是非之心，視為人本然具有是非計較之心一般，是與「以無有為有」倒果為因的論調無異。依此可知，莊子將人之「成心」視為形成「是非」的病根。又由於莊子指出：「是非之彰也，道之所以虧也」，所以吾人可說，莊子是將人之「成心」視為「道」之所以向吾人掩蔽的病根。值得一提的是，歷來注莊學者對於「成心」的看法並不一致，大體又可分為三種詮釋觀點：(1)有以為「成心」當指「真心」者，《莊子愨山注》即以為「成心」乃是「現成本有之真心」。然而，從文勢而言，〈齊物論〉透過真君所欲逼顯出的，就是一與「真君」相對、因有限形軀官能而自限的「成心」，並且以「成心」為一切是非的根源，而透顯出「真君一成心」這一對列格局。如此一來，將「成心」視為是非的根源，那麼它就是吾人破除我執以透顯真我，也就是吾人所欲轉化的對象。相對的，若以「成心」為「真心」，則一來不符合前文的鋪陳，二來也無法點出人之所以「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸」的根由，從而使人頓失可轉化的對象。由此可見，將成心視為真心有可能會在文勢上造成「心」的意義失落。(2)有以為「成心」乃是人之有限生命所不能免者，故只能以中性義當作一事實來描述之，而未加貶斥者。例如，郭象注「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」一句時，云：「夫心之足以別一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各

「形」不再僅僅是以其限定義與區隔義呈現出物、我之別而已，更在吾人的覺知活動中，與依「我」而有的種種價值判斷，產生關鍵性的連結。此時的「形」，在吾人的覺知活動中，已然從知曉事物同異差別的界限，轉而成爲判斷事物價值高低的指標，並由此成爲禁錮吾人生命與扭曲萬有價值的虛妄封限。

在莊子思想中，正由於人和萬物的隔閡與摩擦並非世間的本然狀態，而是當人陷溺於成心之中，開始對所處世界產生種種高低貴賤之分判，與是非計較之斷定時，才產生的虛妄封限。所以，〈齊物論〉不僅明確表示：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也」，更指出人與萬物之虛妄封限（「畛」）又可由左、右、倫、義，分、辯、競、爭等八種方式表現之⁹。對此心知所成的虛妄封限，莊子以爲，若能

自有師，故付之而自當。」依郭象之意，是以人之實然來注解「成心」。當然，這是放在他以「性分自足」的齊物觀來理解莊子的緣故。因此，「成心」既無須轉化，而一切言辯、爭論都有各自存在的價值。然而，若依郭象的詮釋進路，莊子破執以顯真的玄理性格也就全然喪失。因爲就郭象的詮釋，「成心」既然是人之實然狀態而無須轉化，那麼一切的是非與偏見都有存在的價值而得到保障，也就無所謂「執」與「真」的區別，而莊子原先透過轉化成心，以超越心知與情識之障蔽而重返道境的意義也就全然失落。關於這個部分，前輩學者多有討論，例如林聰舜先生就以爲郭象以成心爲人之實然狀態，將使莊子「轉化成心，呈顯道心」之工夫精義盡失。此外，郭象將真君、真宰視爲是道、天籟，而非與成心相對的人之道心。因此在郭象的意思中，並沒有「真君—成心」這一對列格局，此爲二者不同之處。(3)有將「成心」視爲劣義，指爲「成見」之根源者。例如，成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以爲準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」由引文可知，所謂的「成心」是指當心落入有限有執的狀態，而形成一種成見、偏見時，而應當爲人所欲轉化的對象。本文亦採取此一詮釋進路。本文有關郭象、成玄英的注、疏文均引自郭慶藩的《莊子集釋》（台北：貫雅文化事業有限公司，1991年），頁56-62；林聰舜，《向郭莊學之研究》（台北：文史哲，1981年），頁133-151；高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津，1992年），頁80。

⁹ 對此基於人心之汨濫與誤用，而使人陷入生命之困限與禁錮的虛妄封限，陳德和先生認爲主要又可表現於人生的四個面向中：（一）知識的封閉與束縛，

了解「大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不怯」之理，則人當採取「莫若以明」、「因是兩行」的消融工夫，在不言之辯、不道之道中，重歸自然無封的道境。

參、論對「形」所標示之有待的超越

由前述可知，對於萬有本然稟受於天的形軀以及隨此「形」而有的種種有待，莊子並未採取一種否定的態度。然而，莊子卻對人依「形」而起的種種虛妄執見採取批判的觀點。本文下述將從三方面探討莊子對「形」所標示之有待的超越工夫。

一、「吾喪我」的解消工夫

由於莊子以為，人生困頓陷溺的病根，乃是源自於人依恃懷有偏見成心的「我」，而構築出物我之間的虛妄隔閡，由此形成「人與他人」、「人與萬物」間的爭端不休、相刃相靡。因此，莊子主張通過消融習性積累所成的虛妄「我」，以復歸人原初的自然天真。針對於虛妄之「我」的消融，莊子在〈齊物論〉中，首先藉由「三籟」之喻，提出「吾喪我」的解消工夫。為了更精準的呈現此論點，現將〈齊物論〉中的三籟之喻全文抄錄如下：

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

(二)立場的分立與對決，(三)價值的游離與否定，以及(四)情欲的競逐與陷溺。王邦雄、陳德和 合著，《老莊與人生》(台北：國立空中大學，2007年)，頁128-131。

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。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，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；激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刀刀乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

若以分解的方式釐析本段引文，則全文主要由兩個部分構成：前者以「吾喪我」為軸心，回應人何以能契入「形如槁木，心如死灰」的體道境界；後者則透過描述人籟與地籟的特質而呈顯何謂「天籟」。對於這兩個部分的解讀與詮釋，歷來已經有許多注家與前輩學者提出十分精闢且重要的研究成果。本文所關懷者，在於若將本段引文視為首尾一貫的論述，則為了掌握莊子此處旨意，而不得不回答的問題便是：為何通過天籟、地籟與人籟的對比，足以呈顯「吾喪我」的工夫境界呢？本文以為，莊子對於「形」之限制與超越的論述，正是澄清此一提問的重要關鍵。

若將天籟之喻的行文結構加以解析，則不難發現此段論述是由以下幾項要素所構成：其一，「風」（大塊噫氣）。其二，「風聲」。「人籟」、「地籟」、「天籟」均是相應於「風」之流動所起的「聲音」。其三，形成不同風聲的要件：「形」。由於相應於風而起的聲音有千差萬別之分（由此有人籟、地籟、天籟的差別），但是使之發聲的風卻未曾不同（皆

是由「大塊噫氣」所成之風)。由此可知，在「風」與「風聲」之間，當存在著一項使風呈現為不同聲音的要項。又由「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已」可知，相應於風之吹襲，「人籟」是透過人為製造的樂器(比竹)表現風聲；「地籟」則是透過自然所成的孔穴(孔竅)表現風聲。換言之，人籟與地籟之差別產生於表現風聲之物形(比竹與孔竅)的不同。至此，莊子雖未曾明確說明何謂「天籟」。但是，基於以下兩項理由：

1. 「地籟」與「人籟」之差別是產生於表現風聲之物形的不同。
2. 若在同一個比喻中出現兩個不同的比較點，則將使得人籟、地籟與天籟間的差別無從顯明。

吾人有理由相信，形成「人籟、地籟、天籟」之差別的關鍵，是在於呈現「風聲」時，「風」是否受到限制，以及受到哪一種限制的影響。或更進一步而言，若以表現風聲之物形為參考項，則人籟與地籟皆是受「形」的限制，而以不同的方式遮蔽了風的原貌，以至於呈現出千差萬別的風聲。二者的差別在於莊子以人籟表示人為所成的限制(比竹)，而以地籟表示自然所形成的限制(孔竅)。至於天籟與人籟及地籟之不同，正在於天籟是超越形器的限制(有待)¹⁰，故能不受遮蔽的表

¹⁰ 有些注莊的學者著重於闡述莊子由齊物而言渾化萬物以爲一的哲學，因此主張「三籟」並無不同，都只是天地間自然的聲音而已。例如，在《南華經解》中，宣穎即有言曰：「待風而鳴者，地籟也。而風之使竅自鳴者，即天籟也」。由引文可知，宣穎認為地籟乃是指風吹各種孔竅所產生的聲音，而天籟則是萬物以其自身的自然狀態而自鳴，地籟與天籟均只是自然的聲響，二者並無根本上的不同。這樣的詮釋進路，一方面扣緊〈齊物論〉以「道通爲一」貫穿全文的論旨，另一方面則發揮「喪我執、泯是非」的思想。就結論來說，確實有獨到之處。但是，如果吾人進一步分析天籟之喻的論述結構，便不難發現：若取消人籟、地籟與天籟間的差別，則無法說明莊子如何能透過三籟的對比而呈顯「吾喪我」的工夫境界。換言之，若莊子此處所強調的是三籟本無差別，則根本沒有「超越」的必要性。如此一來，「吾喪我」的超越工夫將無處著落。但是，若採取本文的詮釋進路則

現「風」原初自然的聲音。

至此，「形」概念的限制義在天籟之喻中已經隱然浮現。莊子先以大塊噫氣之風比喻造化流行，再分別透過比竹與眾竅兩項有形之物，指出不論是人為所成或是自然本有的限制，都將使造化流行(風)的本來面貌遭到遮蔽。最後，莊子以反詰的表現手法當下點出：各種嘗試掌握「道」之言論彼此爭論不休，亦如同人籟與地籟乃是以千差萬別的聲音，嘗試表現造化流行之真實面貌，卻適得其反的遮蔽了自然之原貌一般。相較於此，正由於天籟是不透過任何有形之物以表現風之聲，因此不受任何有形之物所限制而呈顯出的風聲，才是造化流行之本來面貌。此時，天籟之無聲反而能呈顯造化流行最真實無遮的原貌。依此，莊子透過天籟之喻凸顯出兩項重要的寓意：

其一，莊子認為，人之難以體證大道之妙，源自人受限於生命中的有待。然而，人生命中的有待又以兩種方式呈現：一者，就人稟受自然所成的形軀生命而言。由於人本然的以「人之形」所具有的感官機能與思辨能力，作為領略所處的世界(及其與自身的關係)的依據。基於人之形軀生命的獨特性與差異性可知，以「人之形」為依據的認識活動，所能了解的就僅僅只是由「人」所覺察的世界。此時，人依其「形」而有待，故雖能見萬物之千差萬別而尚未起是非之心，卻不能超越此差別相而契入萬物復通為一之道境。對此，莊子通過「地籟」之喻，呈現出當人陷於自然而有的形軀生命時，何以僅能見萬物與我之千差萬別，卻不能體證萬物與我為一的體道境界。二者，就人

可發現：正由於三籟分別表示人為的限制(比竹之「形」、自然的限制(孔竅之「形」)，以及超越人為與自然之限制的無形境界，才足以呈顯「吾喪我」之超越層層限制的實踐工夫，並進而由限制的解消以顯現出「物我無隔」的體道境界。如此一來，不僅能合理地解釋天籟之喻與「吾喪我」工夫間的一致性，也能扣緊文獻地發揮莊子道通為一的齊物思想。

依成心所起的虛妄隔閡而言。莊子指出，人往往並非僅自限在稟受於天的感官形軀(「人之形」)中，而只能見到萬物與「我」的差別。更有甚者，人還會以「我」的好惡為評判萬有存在價值的標準，由此建立起一套「順我為是、逆我為非」的世界觀。至此，天地萬物對「我」而言，就已然不只是單純的千差萬別，更是具有高低貴賤的標誌於其中。換言之，由「我」的偏見所看到的世界，已經不再是世間萬物的本來樣貌，而是萬物遭受扭曲後的形貌。莊子認為，這正是萬物何以與「我」隔閡，大道何以對「我」遮掩的病根。又由於形成此一隔閡的病根(「成心」)，並非人本然具有且不可超越者。所以，人與萬有的隔閡，乃是一種由人為所成的虛妄隔閡。對此，莊子以「人籟」之喻指出，當人以人為所形塑出的「成心」看待所處的世間，則如同讓「風」(造化流行)通過人為所成的「比竹」一般，僅能呈現出在人為形塑限制中所產生的「人籟」(由成心所見的造化流行)，而無法如如呈顯出「風」之本來樣貌。

其二，莊子通過「三籟」之喻指出，人是可以超拔於自然所受與人為所成的種種侷限，復歸於「以為未始有物」的體道境界。由「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」的提問，以及其後所引導出「吾喪我」之工夫和「三籟」之喻可知：莊子一方面藉由層層消解的工夫，指出人如何由自然所受與人為所成的侷限中超拔。另一方面，則指出當人消融「形」之侷限後，所見之大道原貌為何？換言之，藉由眾竅與比竹之「形」，莊子不僅對比出具體存在的有限者所具之自然與人為而成的侷限。莊子更通過對「我」形的揭舉，標示出人之生命何以有待？吾人何以與物相刃相靡，而無法達至萬物通而為一的道境？在此一論述脈絡中，莊子指出，吾人可通過「我」形之消融，達

到超越有待以契入無待的體道境界¹¹。關於這個部分，又可順此問答脈絡，從以下三方面理解：首先，就人能超拔於自然本具的限制而言。在莊子思想中，人是能夠超越形軀官能的侷限，以提高自身生命的視野。所謂「形若枯槁」，乃是當吾人對「人之形」所呈現的種種生理機能之關注止息時，所浮顯出對吾人所具有之形軀生命的一種解消性的體認與詮釋。藉此，一方面讓人能使自身的眼光，不再停留(甚至是陷溺)於「人之形」所呈現的生理機能與需求上。另一方面，也讓人不僅僅是倚賴於「人之形」所賦予的官能而認識世界。換言之，當人不再僅是通過形軀官能而了解天地萬有時，則人已從此自然本具的侷限中超拔。其次，就人能解消人為所成的虛妄隔閡而言。莊子指出，當人以「成心」所形塑之「我」認知所處的世界時，則萬物對「我」而言，不僅具有體態形貌上之異，而且呈現高低貴賤之別。更有甚者，人往往依此虛妄之我為思想立論之依據，而對於不同於我的種種言論思想，產生我是彼非的偏頗批判。當眾人皆陷入此一端之見的議論爭執中，最終將使得吾人再也無心體會大道之真。所以，莊子言：「道隱於

¹¹ 對於這種通過「我」形之消融以化除生命執見的工夫，屢屢見於莊書中，例如：「無己」(〈逍遙遊〉)、「忘己」(〈天地〉)、「忘我」(〈天運〉)、「虛己」(〈山木〉)等。而所謂「虛己」、「忘我」之工夫，其關懷重心皆是從消融人為的虛妄分別出發，指出當人刻意膨脹了「自我」，則人自身虛設的種種封限將會使人將自己與整體世界割裂，而把自己禁錮在狹小的生命視野中，由此形成與世界間種種不必要的衝突，最終突然消耗生命而已。因此，莊子通過「心齋」的修養工夫歷程，將人的「自我封限」在「虛己待物」中消融。換言之，莊子是將人從與物相刃相靡的狹隘自我生命中解放出來，讓人的生命能重歸自然大化的整體和諧之中，以達到逍遙無待的自在境界。曾春海先生即指出，莊子針對人勞形累神之苦因，反覆的勸人離形去智，〈大宗師〉所謂：「外其形骸」，教人去除禍患的方法在「墜肢體，黜聰明」，其根本的修持方法在破戒知識在生命安頓上所造成的障蔽，努力在〈人間世〉所謂「心齋」、「坐忘」的實踐工夫中「吾喪我」，越「形」而任「道」。曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第卅四卷第八期，2007年8月，頁9。

小成，言隱於榮華」。又由於依此而有的物我隔閡與言論之爭，並非人出於本性之真，而是成心虛設所成。所以，莊子提出「吾喪我」之解消工夫，使人能超拔於心知所成的虛妄侷限中。所謂「吾喪我」之「吾」，乃是指〈齊物論〉所言之「真君」、「真宰」，亦即是人所稟受於天的真實生命主宰。至於「吾喪我」所言之「我」，亦即是成心所形塑的虛妄之我。莊子指出，當人能消融「成心」所起的種種有為造作，則依此心知而有的虛妄邊見與隔閡，自能全然消解。是以當顏成子游追問：「心固可使如死灰乎？」時，莊子當下通過「吾喪我」之工夫，肯定人確然具有消融「成心」之可能(心若死灰)。最後，就「形」之消融與大道之呈顯而言。通過前述兩方面可知，在莊子思想中，「形」既標示出個體本然具有的種種差異與限制，也喻指人因成心所虛設的虛妄隔閡。當人自我侷限於個體本具的差異限制中，或是以成心構築出物我之間的虛妄藩籬時，則吾人對大道的瞭解，就如同聆聽「風」通過「眾竅」(自然之形)或「比竹」(人爲之形)所呈現的聲音(「地籟」或「人籟」)一般，所獲知的皆非大道之原貌，皆只是通過重重隔閡之後的一曲之見而已。依此，當莊子藉子綦之口而曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」時，正指出：由於大道對吾人所呈現的千差萬別相(吹萬不同)，乃源自於吾人本以種種有形(有隔)嘗試掌握大道之故(咸其自取)。所以，人唯有通過「喪我」之工夫，使自身超拔於自然本具與人爲所成的限制中，方能體認「道通爲一」的天籟境界¹²。換言之，正由於能否止息各種爭執偏見、得見大道之真的工夫，全著落在人自己的身上，是以莊子表示：「怒者其誰邪！」。

¹² 方東美先生即指出，莊子所謂「吾喪我」的工夫，乃是將(1)以身體爲中心的自我，(2)以意識爲中心的自我，(3)以自己主觀思想爲中心的自我，通通去掉，由此讓人由自以爲是的「小我」中超拔而出。方東美，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年)，頁260-265。

由前述討論可知，儘管在三籟之喻中，莊子並未使用「形」字，但「形」卻是貫穿本段論述的核心概念。莊子藉由人籟、地籟和天籟之差異對比，浮顯出人之所以無法體認道通為一的境界，乃是源於人陷溺在自然所具與人為而成的隔閡(形)中。而由莊子提出「吾喪我」的工夫，闡述人何以能達至「形如槁木，心如死灰」之境界可知，莊子乃是通過「我」形之消融，指出人何以能超越有待，達到即有限而可無限的無待境界。

二、「才全而德不形」的全德思想

在莊子思想中，「形」不僅具有一物之所以為一物的界定義，也呈現出一物之為自身而非其他的限制義。依此，莊子指出，若人將自身生命的視野侷限在通過「人之形」認識世界，則不僅只能見到世間萬物的千差萬別，而無法洞察萬物通而為一的道境。更有甚者，人往往以「人之形」所形成的一曲之見，判別天地萬物的高低貴賤，扭曲了萬物原有的樣貌。如此一來，不僅形塑出人與萬有(包含「他人」與「萬物」)間的虛妄隔閡，也讓人陷入與萬有相刃相靡、至死方休的窘境。基於此，莊子一方面通過「吾喪我」之工夫，指出人如何解消依「形」而有的虛妄執見¹³。另一方面則指出，當隔閡人與萬有之「形」

¹³ 關於人依「形」而有的虛妄執見，一方面是指人依「人之形」為衡量萬物的權衡，而將千差萬別的天地萬有賦予高低貴賤的人為評價，由此既曲解了萬物本有之面貌，也忽略了萬物本有其自身的存在價值。另一方面，則是指人對「人之形」之長保所產生的執見。依此，莊子的關懷重點則是從解消人對形體的虛妄執見(美、惡、老、少、生、死)出發，試圖將人的目光由「形」的關注轉向「德」的常保。由〈齊物論〉曰：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」，以及〈德充符〉曰：「故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。」可知，莊子不僅指出，人若是將關懷的重心集中在個人有限的形軀生命時，則當形體與外物相刃相靡之際，人就只能無奈的感嘆形體的日漸

自吾人生命視野中隱褪時，亦即是「道」於吾人生命歷程中呈顯之時。至此，莊子將人與天地萬有因「形」而虛設的種種隔閡，都收攝在「喪我」、「無己」等解消工夫中消融之。

然而，莊子不僅通過「形」概念的界定義與限制義，點出人與萬有何以產生隔閡的病根。他更進一步提出工夫修持上的盲點，指出自以為有德者所「形」諸外的種種言行舉止，反而也會形成另一種無謂的隔閡。所以，有德者(有得於道者)乃是「才全而德不形」者。對於何謂「才全」，在〈德充符〉中，莊子曾提出下述十分詳盡的描述：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。

莊子指出，對於人生歷程中的種種境遇，通達於道者能瞭解這既非人力所能全然掌控，也非人之知識活動所能窮究其發生之源。所以，體道者能始終一貫的保持心中的平和安適，並不會由於外在境遇的變化，而使自身陷入喜怒哀懼不定或鑽牛角間的窘境中¹⁴。這種通過將

衰老消逝。莊子更進一步指出，人所應該關懷的是個人生命的內在德性，而非外在形軀的殘全美醜。如果人不忘對個人的形體所持有之執見，而遺忘了個人的德性之美，則才是真正的遺忘。由於莊子要人將關懷的目標放在「德性」而非軀體上，是以一方面以驚怖怪異的體態描寫有德者的形象，另一方則強調捨離對形體的有待之心。莊子不僅屢屢通過哀駘它、叔山無趾，以及闔跂支離無脣等外型醜怪者之形象，凸顯體道者之有德並不受其外型所侷限。由〈大宗師〉曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」可知，莊子更試圖提出「坐忘」的修養工夫，解消人對形體的過分依存、執著，以及消融人心的機巧造作。

¹⁴ 在莊書中，屢屢以「靈府」、「靈臺」、「道樞」，描述體道者虛靜明覺、應物

生命歷程之種種不可解、無所逃收攝於「命」中安頓的思想¹⁵，又與

圓融的道心。依此，所謂「不可入於靈府」，亦即是指有德者能長保道心之和順愉悅，而不受生命歷程中的遭逢偶遇所動搖。誠如陳德和先生所指出，莊子在〈齊物論〉中，以「道樞」之圓融無礙超越是非兩端之對立，所側重者，在於道心之應物義。至於在〈德充符〉中，莊子主張靈府不失，則是強調內自保養。而此二者又是相互發明，呈現出莊子以圓應萬端而避免損心勞形之苦的智慧。陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（台北：里仁書局，2005年），頁148-150。

- ¹⁵ 在莊子思想中，不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實。而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中，使人得以從種種命限中超脫，而不至於殘生損性。此即是莊子的「安命」思想。〈人間世〉曰：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」，以及〈德充符〉曰：「知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之」為莊子「安命」思想的重要宣示。常人以死生壽夭、富貴窮達、賢與不肖，凡此等等皆為命定。莊子亦稱這些與生俱來和偶然遭逢的境遇為「命」。然而，莊子所欲解消以達至逍遙境界者，卻並不是這些一般所謂的「命」，而是由「命」而起的虛、妄、執、迷。莊子由兩方面反省由「命」所起的心知定執：一是由個人自身出發，包含與生俱來的父子之親、形體殘全，與人間偶然遭逢的刑傷病苦。另一則是由個人與他者之關係所產生的糾葛纏繞，如君臣之義。通過工夫修養以解消由「命」而起之虛妄執迷的方法，內篇稱之為「安命」，外、雜篇則稱之為「安其性命之情」。唐君毅先生即曾指出，外雜篇將神、性、命、情等概念相貫而用，皆原於內篇先言「安命」。在內七篇提及「安命」思想的地方有兩處，一是〈人間世〉「葉公子高將使於齊」一段，二則是〈德充符〉申徒嘉與鄭子產的對話。前者論及「父子之親」與「君臣之義」是否真的無法安立？後者則是承襲〈人間世〉「支離其形，支離其德」的道理，再從世人對待有形形骸的執迷（不論是對己或對人），通過形體殘缺之人闡述「德」何以能充實於內而符應於外的道理。兩段文字分別從「來自於個體自身的身體殘全與父子人倫關係」及「來自於個人與他者的倫理關係」，論述產生於其中的種種有待與執迷。莊子以「知不可奈何而安之若命」作為對應之道，以此為「至德」者的選擇。在〈大宗師〉中，莊子更用類比的口吻，以天地為大鑪，以造化為大冶，反問人若是以人間的「父」、「君」為尊貴，因而自限於人倫之中，那麼何不像「魚相忘於江湖」一般，通過「忘」的工夫將倫常負累放下，而投身於無限廣闊的「天」之和諧中。對於人生遇合的種種不合理與無所逃，莊子將「它們」都止息於「命」中，先阻斷了人們的怨天尤人、自哀自傷。再將有限人生的不可解、無所逃之「命」，通過無限的「天」加以包容。所謂：「善吾生者，乃所以善吾死也」，亦即是把人心從窮究人間遭逢的種種不合理中釋放

其「終其天年而不中道夭」(〈大宗師〉)之全生葆真觀相互呼應¹⁶。依此可知，所謂「才全」乃是指人能在其生命歷程中，時時保有本受於天的素樸天真，而不致於陷入與物相刃相靡的生命虛耗中。至於何謂「德不形」，莊子則表示曰：

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德

出來，將生命的視野從「我」提升到「天」的層次，不再以「對『我』」而言是如何的不可解、無所逃」的態度面對「事之變、命之行」，而能在「天」之大化流行中得到歸宿、消融。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁528。

¹⁶ 由〈大宗師〉曰：「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，終其天年而不中道夭者，是知之盛也」可知，莊子通過「知天之所為」與「知人之所為」，指出何謂「真知」。又由〈養生主〉曰：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」可知，莊子心中所以為的「真知」，當不是源自於經驗積累的知識。依此，所謂真人所具備的「真知」，乃是一方面保有天所予人(天而生也)，而與自然無違之知(知天之所為)；另一方面，則是在瞭解人之智識活動皆僅是有限之知的前提下(知人之所為)，善用人所擁有的種種人為知識，以達到涵養其智力所不足以窮究之生命精神，得以在有生之年維護生命之整全的目標(以其知之所知以養其知之所不知)。換言之，通過「養」這層工夫，莊子將「真知」的意含明確導向德性生命的長保上。此所以說：「終其天年而不中道夭者，是知之盛也」。再者，由〈人間世〉曰：「夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」可知，莊子藉由支離疏這個寓言人物，在「全生葆真」的思想脈絡中，不僅一方面充分的表現了形體的殘缺怪異對於有德者而言，非且不是一種限制或缺憾，反而能順此以養其天年。另一方面，更指出了體道者除了應當超越因個人形體而有的種種有待與執見(支離其形)，還應該留意在德性修養活動中，不要因為標榜自身德性而又形成了與萬物間的虛妄隔閡(支離其德)。至此，在莊子思想中，由「人之形」所可能形成的種種有待，已經不僅僅是指人作為有形個體所具之體態形貌的限制義，或是由己觀物所起的虛妄執見而已。莊子更進而指出，由人之自恃有德而形諸外的種種行為表現，亦是形成物我有隔的病根。換言之，若要使人能脫離與物相刃相靡的窘境，以達到「終其天年而不中道夭」的全生葆真之境界，則其修養工夫亦應落在解消人在德性實踐活動中所產生的驕矜之態。

者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。

莊子藉由水之全然靜止狀態為喻，用以描述體道者內心和諧自適並且與萬物相容不傷的境界。在此，吾人可從以下三方面，探討莊子思想中的「德—形」關係：其一，當體道者處於「內保之而外不蕩」的境界時，其外在形貌雖仍具「人之形」，卻並未因其形而與萬物相隔相傷。換言之，莊子一方面並不認為人本然所具的身體形貌即是人與萬物相隔的真正根源。另一方面，他也肯定人是可以通過工夫的修持，達到與物為一的相融境界。而由「其可以為法也」一語可知，莊子是以心若止水描述此一修持的工夫與境界。莊子以止水或明鏡比喻人心，可以說是承襲老子以物觀物的智慧¹⁷。莊子以為，通過心的虛靈明覺與平靜和諧，能讓物物皆能如其所是的呈現，而不會因為己身的主觀偏見強加刻板印象於萬物身上，而使得萬物在人心之中扭曲、變形。若是順著人心先有一個「我」見以見萬物，則物之價值是由我所主觀賦予的，那麼則由於我見中含藏著我執，既使得萬物自身的存在價值隱蔽而不顯，也使人心執著於物而與物相刃相靡、隔閡相傷。所以，莊子於超越自我的心知俗見上作工夫，通過至人用心若鏡的實踐修持，達到物我圓融無礙、無傷無對的和諧境界。依此可知，莊子是通過虛靜觀照的慧解，照鑑人與萬物於存在界中的自身價值和意義，使得物我皆能在生活場域中各自得到安立。因此，莊子「虛己以應物」的智慧不僅是通過「心」如實的反照物如自身，也是對存在界中的萬有各具其本有價值之領會。此一領會，即是以「心」之無執解消一切紛爭對立，洞見人據其德、物正其位，而物我一如的境界。

¹⁷ 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。

其二，由「德者，成和之脩也」可知，莊子一方面順著「德者，得也」的思維脈絡，以為「有德」亦即是「有得於道」，而所謂有德者，乃是使「道」能於其整體生命歷程中如如呈顯者。另一方面，莊子通過「成和之脩」提點出「德」乃是體道者遊心於「道」的工夫義。在此，所謂「成和之脩」，既是指體道者用以成就「心」之「內保之而外不蕩」般和豫的修養工夫，也是指通過此工夫實踐而成就物我共榮的和諧境界。依此可知，在莊子思想中，「德」之呈顯在於人能依道達至中心安悅、應物不傷之境界，而非僅在行為舉止上呈現莊嚴威儀之貌。

其三，由「德不形者，物不能離也」可知，莊子認為，真正的有德者是不會讓己身的德性修養，散發出足以隔閡物我的刺眼光芒。承前可知，既然莊子以為「德」乃是有得於「道」，亦即是指體道者能於體證「道通為一」之理，而在心中敞開一片如道一般無限寬廣的場域，由此使得萬物與己皆能和諧共融。那麼，有德者之修養工夫就不僅在於能保持內心的和諧自適，而且應留意其工夫修養所呈顯之德不當形成另一種殊別「人—我」（或「物—我」）的隔閡。在此，莊子將「形」概念所標示的隔閡義，由具體個物所具備的形體之「形」，轉而指向「人」的一切言行舉止所呈現的行為體態之「形」。並進一步反省德性修養工夫的可能盲點。莊子指出，若是人在德性修養的實踐活動中，時時凸顯自身的有德，甚至自據其德而非議他人之種種行為乃是無德之表現。如此一來，這種時時不忘標彰其德的行為，不僅背離物我為一的體道境界，更將「德行」形塑成另一道隔閡己身與天地萬有的高牆。所以，莊子認為，唯有當人能將德性修養所呈現的種種形貌光彩都層層消融於無，方能使萬物皆不因我之種種有為而背離¹⁸。此

¹⁸ 胡楚生先生即指出，在莊子思想中，體德悟道之人若能效法水之特性，保持內心和諧寧靜，則自身雖不求彰顯其修養工夫於外，卻也由於其德實充

或可說是莊子對老子「和光同塵」思想的進一步發揮。

由前述三點可知，所謂「德不形」，乃是一種取法於「水」的觀物智慧。其修養要旨既著重於保持自身心境有若止水一般的平和安適，由此能不帶任何成見的使萬物皆在心中以其本有面貌如如呈現。並且提點出體道者雖使自身整體生命即是德性生命之呈顯，卻不會讓自身散發出耀眼刺人的光輝，由此避免人陷入自據其德而與萬物相互背離的窘境。所以，在莊子思想中，有德者之德不在於形諸外，而在實於內。當莊子以「才全而德不形」總攝體德悟道者之整體生命歷程時，一方面是順著由「全生」而言「全德」的思想脈絡，指出有德者之德不僅旨在保全自身的生命完整，也在於成全其他生命之整全。另一方面，莊子順承「德有所長而形有所忘」的思想，指出「德」之呈顯在於「形」之忘卻。當體道者遊心於道通為一之境時，不僅能「忘卻」所處世界中事物千差萬別之形貌，由此消融人心之中依「形」而起的種種虛妄隔閡。更重要的是，體道者能使自身之有德不會構成讓他人(物)「刺眼」的隔閡。這是由於與道冥合、內德充實之人，其應物處世能順任自然、與物為春。所以，有德者不僅能讓人忘卻其形貌上的殊異，甚至能讓人渾然忘卻有德者之「德」，而喜與之交遊。

至此，還有一個十分關鍵的問題必須處理，亦即：當莊子屢屢藉由醜怪的形貌描述有德之人，甚至提出「離形去知」的主張時(《莊子·在宥》亦順此提出「墮爾形體，吐爾聰明」的觀點)，是否意味著莊子對於人的軀體持有否定的態度呢？本文以為不然。其理由有三：一者，由〈人間世〉曰：「丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者，少焉斂若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛

於內，而萬物自然也會響應氣求、不願遠離，此即是所謂「德不形」。胡楚生，《老莊研究》(台北：臺灣學生書局，1992年)，頁207-208。

其形也，愛使其形者也」可知，雖然在「形」與「使其形」二者之間，莊子嘗試使世人跳脫出對「形」的侷限與依戀，而指出「使其形」的重要性。但是，莊子並未對「形」提出本質上的否定。二者，由莊子指出「人」乃是「道與之貌，天與之形」可知，他以爲人之形貌乃是得自於「天」與「道」，亦即是順應自然而有者。故人稟有身體形貌本就具有其獨立自存的存在價值，任何嘗試從根本上否定人之身體形軀本然價值的行爲，都是背離於道的人爲造作¹⁹。三者，莊子所主張者，

¹⁹ 在〈德充符〉中，當惠施與莊子辯論「人是否無情」的議題時，莊子從兩方面回應了這個議題：(1)就惠子提問：「人而無情，何以謂之人？」，莊子的回答是：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」。依〈德充符〉前後文脈可知，莊子在此並非藉由對「人」下一個定義，而回答人何以能無情的問題。莊子乃是順承「有人之形，無人之情」的論述脈絡，一方面指出「人」的形體容貌乃是本自「天」、「道」，自然而有者。因此，人的形體不論是四肢健全或是殘缺醜怪，皆有其本自於天(道)的本有價值。依此，莊子不僅將「人之形」的存在價值重新還歸「天」、「道」(或「自然」)加以保障。另一方面，也呼應「有人之形，故群於人」的主張，說明「人」正是本自「天」所賦予的「人之形」，而成爲「人群」中的一員。當人順此「人之形」而不帶成心偏見的與他人相處時，人即能以一種和諧而不醒目的方式融入眾人之中。此一融入眾人而不使自身凸顯的生活方式，亦即莊子此處所謂「群」。〈天下〉亦順此稱揚莊子的處世之道乃是：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，正因莊子不僅能與天地精神相通，並且能不驕矜自傲的與世俗和諧共處。所以，莊子能以其心懷成就含容天地萬物的真人境界。(2)就惠子提問：「既謂之人，惡得無情？」，莊子回答曰：「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」，由引文可知，莊子所言的「無情」並非從根本上否定人之「喜怒哀樂愛惡懼」等情感，而是指人應當「無」掉(消融)各種情感在發用時的過當狀態，由此使吾人能不因爲情感的恣意發作而內傷其身。所以，對於「人之情」，莊子主張「常因自然而不益生」，亦即是在肯定「人之情」有其本受於天(自然)的價值基礎上，指出人之情感在於宣洩自身的感受，故應當順應自然之節度，使喜怒哀懼等情感的生發不會成爲傷害生命的負擔。若是人任意的增益催生自身的情感，使情感的宣洩不僅背離調節生命活動的功能，反而成爲傷害自身生命的病因，則這種表現情感的行爲就成爲一種背離於道的人爲造作，而理當通過工夫修養將其化除。此外，由莊子曰：「無人之情，故是非不得於身」可知，當人能以一己的好惡之情而

並非對身體形軀的本然否定(捨離)，而是對依「人之形」而有的虛妄隔閡提出批判。其中包含批判人對身體形軀的執著與依戀。〈大宗師〉曰：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必為鏝邪」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！

由引文不難發現，莊子一方面藉由「造物者」(道、天，或大塊)一詞，回應萬有之所以存在的根源性問題。另一方面，當論及人之所以為人時，則又透過「形」概念，展示出「人」之獨特性，以及人與萬物之間的差異性。在此，「形」作為一條界線，不僅勾勒出「人之為人」，也標示出「人」非「其他」。人之「形」所彰顯的除了是人之所以相異於萬物的獨特性，也同時圈限出人即是為人而不可能為其他物類的限制義。人之所以為獨立於天地間之有限存有者的意義，亦通過「形」之標示，彰顯而出。然而，對於「人」這種存有者，莊子並未先行的視為某種優越於其他物種的存在²⁰。莊子雖透過人之「形」，標示出人

對有異於「我」者妄加批判，則人就能使自身不陷入是非爭端的泥沼中。依此可知，莊子不僅由「不內傷其身」而言「無情」，也從解消人與世俗之「相刃相靡」而言「無情」。

²⁰ 在《莊子》內七篇中，共計有 226 次提及「人」字。然而，當論及人之所以為人時，莊子一方面並未從「人」所含蘊的內容意義上，界定「人是什麼？」(例如，將人視為理性的動物)。另一方面，莊子也不認同「人」之存在價值較其他物種為高，並反對透過標舉「人是什麼」，卻使得人與其他萬物之間產生了本來沒有的隔閡。關於這一點，可從莊子的齊物思想中得證。

這種存有者與其他存有者的相異之處。但是，「形」的相異並不代表「價值」的高低²¹。「形」所標彰的是天地間萬有之多樣性，人作為萬有之一，亦不過是眾形之一而已。所以莊子指出，當人一朝稟受大道所賦予的形體，卻依恃「人之形」的獨特性，而不斷標彰自身與萬物之不同，甚至是由此產生貴己而賤物的行為時(今一犯人之形，而曰：「人耳人耳」)。這不只是不通曉天地造化之道的愚行；若由道觀之，亦有若背離於道的「不祥之人」。

綜合前述三點可知，由於莊子以為人之形體是得自於「天」，而得自於「天」者是不含虛偽造作，因此是自然純真而本有其獨立自存價值者。由此而論，則莊子雖有「墮肢體，黜聰明，離形去知」之言，但是其要旨並不在於否定人之形體的價值，也不是試圖以棄絕軀體為

〈齊物論〉曰：「民濕寢則腰疾偏死，歛然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿狙狙以為雌，麋與鹿交，鯁與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」，莊子透過齧缺之口，以孰知「正處」、「正味」、「正色」的詰問方式，揭露出不同的存有者對於生活的型態、飲食的習慣，以及視覺的感受等等行為，本就有各自的價值判斷。在此前提下，萬有皆只是在存在型態上展現差異性，而非在存在價值上具有高低貴賤的差別性。而當〈齊物論〉宣稱「道通為一」及「萬物與我為一」時，更清楚顯示出人身為萬有之一，並不具備任何充足的理由，使人可以將自身視為優越於萬有的依據。莊子認為，人類若強行為萬物區隔存在價值的高低，不僅是背離大道而忽略了萬物本就各自有其存在價值，更是「勞神明為一而不知其同」的行為。更有甚者，若是在區隔了物我之別後，還有了爭執是非之心，那更是殘生損性的愚行了。由此可知，莊子反對將人視為優越於其他物種的存在者。

²¹ 此一觀點在莊書外篇中獲得更明確的闡述，當〈駢拇〉論及「彼正正者，不失其性命之情」時，便舉例曰：「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲」，鳧(小鴨)與鶴的腳雖有長短不同的形貌，但是形貌的不同並不意味著二者在存在價值上有高低之別，若是任意以形貌決定價值而欲使鳧脛增長或鶴脛削短，則不論是對鳧或鶴而言，都只是一種殘生損性的任意妄為而已。

目標。莊子所批判的是人對於「人之為人」這個形體的執著，掃除的是人依恃自己形體上的不同而刻意的將自身與萬物區別、割裂的行為。換言之，莊子「離形去知」的修養工夫，並不否定形體的本然價值，而是批判人對形體的執著與殘生損性的行為。基於此，莊子藉由申徒嘉與子產的對答，指出人能通過道德修養的工夫消融自身對於形軀生命的執著，並且轉而追求形骸之內的德性生命。由此達到「德有所長而形有所忘」的境界。在這樣的生命實現歷程中，人能超越於有待依恃的狀態，而如〈逍遙遊〉所言振翅九萬里的大鵬鳥一般，在「由大而化」的飛躍中，超拔於生、老、病、死的種種虛妄執著，由此敞開一片虛己容物、自由自在的生命境界。莊子這種超越形軀有限性以達無限之生命境界的思想，尤其表現在「天地與我並生，而萬物與我為一」的「物化」觀中(關於莊子的「物化」思想，在下文中進一步討論)。莊子的「物化」觀指出，個體生命儘管有體態形貌上的本然不同(周與胡蝶，則必有分矣)，卻並不會構成人與天地萬物本然的隔閡(人與物的隔閡來自於人心的我執封限)。因此，人能通過修養工夫(消融我執)回復自然素樸的真性，以重新回歸於天、地、人、我的自然和諧中。

三、「道通為一」的物化之境

無論是「吾喪我」的解消工夫，或是「才全德不形」的全德葆真思想，其最終要旨仍在於使人超拔於物我對列的有隔有分，實現道通為一的圓融之境。又由前述的討論可知，在莊子思想中，人正是通過種種實踐工夫，在超拔於「形」所標示之有待中，復歸於物我渾化的整體和諧之境。然而，現在的問題有二：其一，就有限存有者自身的本然限制而論：莊子既有「天地與我並生」(〈齊物論〉)之言，並

表示體道者能入於「不死不生」(〈大宗師〉)的境界，此不正意味著莊子認為：人(身為有限存有者)可以超越由「人之形」所構築的本然限制(例如，壽限)，而成為如同天地一般恆常的無限存有嗎？其二，就有限存有者之間的相對差異性而言，莊書內篇既有鯤化為鵬之喻(物體形貌的自我轉化)，又有物化之說(不同物體間的相互轉化)，這豈非表示莊子肯定萬物間有形體轉化的可能，而對「形」所標示的有限存有者之本然限制，採取一否定的態度？對於上述的提問，本文認為可以從以下兩方面回答：

首先，關於第一個問題，若要澄清莊子是否主張人可通過某種修道方式而超越人之形體的侷限，則應當先辨明此一「超越」是指人能突破形體的物理限制？或是從生命境界的開闊飛越上而言呢？對於此，吾人可通過莊子對人之生死問題的討論而獲得檢證。

在莊書內篇中，莊子將生死視為一循環，是人生必經的歷程。因此莊子說：「方生方死，方死方生」(〈齊物論〉)，將死生視為起滅無端、隨生隨滅的互攝歷程，並且認為人應當超脫眷生畏死之情，洞悉「死生存亡之一體」(〈大宗師〉)的道理，而視「死生為一條」(〈德充符〉)。〈大宗師〉曰：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。

莊子認為個人的生命軀體皆是得自於自然大化(「道與之貌，天與之形」)。通達性命之情者當知：人之生既非強求而得，人之死亦非強留可免。死生存亡、窮達貧富既然皆是事之變、命之行而已，則人之生死亦不過是出於自然而歸於自然。莊子藉由大冶鑄金之喻，指出世人

不明人之生於天地，本是與造化同運，而妄自以有「我」之心執著於「我」之形軀，是以陷溺於悅生惡死之情，反招殘生損性之害。因此，莊子說：「善吾生者，乃所以善吾死」，將人之生命由孤立的個體形軀上提至與大化同流，並以自然大塊安頓人之生老病死。莊子認為，儘管人之死生如同四時之運行一般，都是人不得贊一言之實然。但是，人卻能將此實然不可免的境遇，視為生命修養的道場，進而做一番精神境界的飛躍，超拔於經驗實然的束縛，使個體有限的生命在大化無盡的綿延歷程中得到安頓。因此，面對個體生命的限制義，莊子是通過生命境界的提昇而超越形軀的束縛，消解悅生惡死之執迷，以神遊任運於無窮之造化。換言之，莊子雖主張人能通過工夫實踐，而超越己身的侷限，契入與道合一的境界。但是，當〈大宗師〉稱頌古之真人乃是「登高不慄，入水不濡，入火不熱」時，莊子並非主張體道者真能超越人類自身的物理限制，成為刀槍不入、水火不侵的超人。他是從人能提昇生命視野以坦然面對形軀生命的本然限制上，而言人對人之形的超越。否則莊書中種種論述人當如何坦然面對生死的實踐工夫，便成為意義的空語。基於此可知，若論及人是否能超越自身作為自然序列之一的本然有限？則在莊子思想中，人誠然可以成為即有限而可無限的存在。但是，這是從人的生命境界上而言，並非從人之形軀生命的物理限制上而論。

其次，關於第二個問題，若要釐清莊子是否對「形」所標示的有限存有者之本然限制，採取一否定的態度？則必須先澄清當莊子以形化而言物化時，是肯定物體與物體之間存在著物理轉化變形的可能？還是從心境的超拔轉化上而言物化？「物化」是〈齊物論〉中的最後一則寓言，具有提點全文，彰明主題之效。因此，歷來有不少思

想大家著墨於此²²。在《莊子》中，解說萬物如何相互轉化的說法至少有三類：一是採取氣化論立場，認為各類物種都含藏著可化之機，是以彼此可以互相轉化。此可化之機即是微小而難以察視的「氣」，例如〈至樂〉說：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」，即是認為人之死生存亡，與萬物之間的相互轉化，都是由氣之聚散所構成。

另一種說法則認為，莊子並不是從宇宙萬物的構成原則上說「物化」，而是從生命境界的超拔飛躍上言「物化」。因此，「物化」不是說物類形體的轉化，而是指人超越了我執的封限，重新返回未始有封，與萬物為一的生命境界。在「莊周夢蝶」的寓言中，莊子最後曰：「周與蝴蝶，則必有分矣」，吳怡先生指出，很多注解都只留心形體的分別，而忽略了莊子此處用了「必有分」之「必」字的真意²³。由於周與蝶必有分，所以莊子的「物化」並不是強調物理形體的轉化，否則萬物只是隨機形轉，此「必」字將全無著落。陳壽昌注曰：「以本真論，必有分」²⁴，正指出了莊子此處所要呈顯的乃是道之真，而非藉由氣化論說明物類的生成原則。由此而言，「物化」乃是通過成心邊見的化除，使物我之隔閡得以消除，並在真君、真宰的虛明照鑑中，讓天地萬物皆能如其所如的對吾人一一朗現。這也正回應了〈齊物論〉開篇起首即言：「吾喪我」，由我執我見的消融以得見真君、真宰之「吾」，也方能以不齊而齊物。

本文以為，若以莊書內七篇作為代表莊子思想的主要文獻依

²² 例如，成玄英即將「物化」詮釋為「物理之變化」（《莊子集釋》，頁114），而憨山大師則認為是「萬物化而為一」（《莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版股份有限公司，1996年，頁274）。

²³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2000年），頁116。

²⁴ 陳壽昌，《南華真經正義》（台北：新天地書局，1977年），頁43。

據，則理當選擇第二種說明「物化」的方式。主要理由有二：一者，由於從氣化論詮釋「物化」，乃出現於《莊子》外、雜篇的思想。若選擇第一種說法，則必須以莊書外、雜篇的思想詮解內篇〈齊物論〉的「物化」觀，而可能面臨莊子與莊子後學思想是否一致的問題。二者，若將「物化」視為以氣化論解釋萬物生成原則，則莊子的工夫論將成為無關輕重的附屬品，而這顯然與莊子思想不符。所以，本文認為，既然〈齊物論〉中的「物化」觀並非必然得從氣化論的詮釋進路理解，而從生命境界的超拔上言「物化」不僅一樣能得到自圓其說的詮釋，且能避免文獻詮釋的衝突。故採取前述第二種詮釋模型，似更能首尾一貫的呼應《莊子》內篇的思想進路。依此詮釋進路，吾人可進一步探討莊子「物化」觀與其「形」概念間的關聯。〈齊物論〉曰：

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。

關於本段引文，吾人可從四方面理解：一者，莊子首先藉由「夢境」營造出物、我混化的可能（「莊周夢為蝴蝶」），勾勒出〈齊物論〉早先所提及的「萬物與我為一」境界之樣貌。在此，莊子不僅由「自喻適志」點出在此渾一之境中的安適，更通過「不知周也」逼顯出此渾一之境乃是由「我形之肯定」的隱褪（「我知我之為我而非其他」）而呈顯。由此「不知」而帶出的物、我一體未分境界，亦可呼應〈齊物論〉所論及之「以為未始有物」的「真知」境界。二者，由「俄然覺，則蘧蘧然周也」可知，若說「物」（蝴蝶）與「我」（莊周）的渾一，立基於「我」之消融（無我、喪我），而使得以物形為表徵之界限得以隱褪。

那麼，「俄然覺」之所「覺」，正標示出當「我」再度主掌吾人之生命視野，則「現實/夢境」之分以及「我/他物」之別，亦隨之浮顯與觸目。在此，莊子所彰顯者，與其說是一種對吾人依「形」所起之虛妄執見的批判。毋寧說，此處正呼應〈齊物論〉所提「以為有物矣，而未始有封」之知，是通過種種依「形」而有的認知與區隔是否於吾人心中隱褪或顯明？指向人是否從遊心於「道」，轉而向遊心於「物」之境。三者，藉由「不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？」的提問，莊子再度向吾人敞開下述的思索脈絡，亦即：「現實/夢境」是否真如吾人所認為的那般當然分別？而「我」用以判定為「真」的「現實」是否亦僅是另一種夢境？若依此，則「人」與「物」是否真能無分而為一？抑或者，此一無分亦僅在夢中得見？若然，則〈齊物論〉所接舉的「萬物與我為一」豈非空話？四者，由「周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化」可知，莊子是在「莊周與蝴蝶必有分」的基礎上，提出「物化」觀。由莊子稱頌古之人之知乃是「有以為未始有物者」，以及「道行之而成，物謂之而然」一段可知，「物我為一」並不是對「人」與「物」採取一種本質上的否定，而是對人依「形」而起的虛妄分隔，提出工夫論上的消解。換言之，當莊子藉由「周」與「蝴蝶」之形化論及「物化」時，並非表示「萬物與我為一」必須奠基在以不同形貌的萬物於具體形貌上可相互轉化為一的論述上，而是由生命境界的超拔，而言人可化除物我形貌之間的隔閡，達到物我無隔無傷的自然整全。此亦即是莊子所稱「道通為一」之境界²⁵。

²⁵ 葉海澗先生即指出，在莊子思想中，道與物之間其實無隔無礙；而此一哲學想像乃在莊子特殊的生命邏輯、存在邏輯與心靈邏輯之中，不斷地在「天地一指、萬物一馬」（《莊子·齊物論》）的大前提之下，推衍出「聖人和之以是非而休乎天鈞」（《莊子·齊物論》）的兩行之道。葉海澗，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第卅四卷第八期，2007年8月，頁26-27。

在此，莊子不僅通過夢蝶之喻，呼應〈齊物論〉起始所點明的「吾喪我」之工夫²⁶。更以「齊物論」與「物化觀」相互對顯，標示出使吾人生命通達於與物為一之道境，並非對於物我形貌或是存在之真實性之否定，而是吾人能否常保虛而待物的真君、真宰，消融成心所起的虛妄我見。基於此可知，當〈逍遙遊〉提及鯤化為鵬之喻時，吾人並無須以為莊子意指某種可自我轉化形貌的上古生物。實則若扣緊全文脈絡，當不難發現，莊子正是透過鯤化為鵬的超拔飛昇，而呈顯人能透過提昇生命視野，以敞開「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」的逍遙無待境界²⁷。因此，不論是基於物化說或是鯤化為鵬之喻，其要旨皆在指出：在莊子思想中，正是透過超越「形」之有待、有分，人方可以敞開與物渾化、與道為一的生命境界。

由前述討論可知，若說種種依「形」而浮顯的虛妄隔閡，正是莊子所欲化除的心知障蔽。那麼，解消物形之隔的物化觀，則是莊子用以說明：人何以能超越「形」所標示的有待，復歸於道通為一的逍遙境界。通過物化之說，莊子闡明，人作為自然序列中之有限存在物，雖然以其本受於天的形貌軀體而與他物必然「有分」。但是，此物體形貌上的分別，卻並非形成物我對列隔閡、相刃相靡的病根。吾人若能

²⁶ 陳鼓應先生即指出，〈齊物論〉由「吾喪我」至「物化」，乃是從破除我見我執以見真我（「吾」、「真君」、「真宰」），而至真我在無封、無境中與萬物融化為一，兩段文意，首尾相應。陳鼓應，《老莊新論》（北京：商務印書館，2008年），頁227。

²⁷ 誠如王邦雄先生所指出，鯤化為鵬的飛越昇揚所揭示者，正是人能改變自己，由形軀官能的限制與心知情識的困結中脫拔出來，進而擴展視野、開闊心胸，以獲得精神的自由解放。人的生命透過此由小而大的成長，由大而化的飛越，得以使平面的人間世界顯豁而成廣大無垠之立體的價值世界。由王先生所言可知，在〈逍遙遊〉中所描述的鯤化為鵬之「形化」，可視為用以讓吾人更能體會生命境界之超拔飛昇的譬喻手法，而不必一定將其視為物體形貌產生物理性的變化。王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，2004年），頁64-66。

通過「喪我」、「心齋」、「坐忘」等等之解消工夫，化除伴隨成心所形塑的種種我執妄見，則人當能在復顯真君、真宰之際，以其復通爲一的道心同化萬物之物形差異。至此，萬物雖以其千差萬別之形貌於吾人生活中照面。但是，吾人之心既如止水、明鏡，使萬物一一以其所是、如如呈現，而不加絲毫主觀好惡以判定萬物之存在價值，扭曲萬物之本來面貌。所以，吾人之心不僅不會依萬物之形貌差異，而形塑出物我之間的虛妄隔閡；甚至萬物之形貌差異，也不會以一種「醒目」的方式爲吾人所覺知。此時，人亦不僅能遊心於物而無礙，而且能復歸與道冥合、知通爲一的境界。

肆、結論

在莊子思想中，「形」標示著「有分」，以及由此所衍生的限定義、區別義，和有限義。依此，「形」所標示的「有分」，一方面使凡能爲「形」所限定、區別的存有者，浮顯其種種本然我屬的有限性(例如，個體的死生壽夭)。另一方面，則對顯出渾化未分之道與陷入「有分」者間的差異與隔閡。由此可知，「形」所標示者，不僅是「物」之有分，而且是在「有分」之中所浮現的有限或有待。又由前述討論可知，依「形」之有分所浮顯的有待，又可劃歸爲兩方面：一者，指向自然序列中的萬有所稟受於天的本然限定與限制。二者，則呈現出人依成心而生的種種物我隔閡與價值分判。然而，設若萬物形貌差異即是使物我隔閡，以致於物我相刃相靡的病根，則在兩方面與莊子思想產生抵觸：其一，自然序列中之萬有所稟受之「形」乃得自於天，而莊子不僅肯定得自天然之每一存有者，皆有其本然的存在價值，並肯定順天地自然之化的萬有，本是處於一體和諧的素樸美好中。如果說，

萬有本受於天之「形」是造成物我相刃相靡的根源，則無疑是宣稱：萬物得自於「自然」(道)之「形」，是使其背離「自然」(道)的病根。如此一來，則不僅使此論斷顯然形成自我衝突而難以成立，並且也意味著根本不可能存在一個萬物各具其形卻整體和諧共存的世界。而這無疑是與莊子思想相互抵觸。其二，就人而言，如果人所稟受於天的形貌即是其煩惱痛苦的病根，則人只要一朝尚持有形軀，就必然受到形軀生命的侷限而不可能契入逍遙無待的境界。如此一來，要不是將莊子思想導向一種鼓勵人應當棄絕形軀生命的離世思想，要不然則是使莊子工夫論的實踐意義減殺。因為，若按照此一論說脈絡，儘管人努力實踐莊子所言的種種修養工夫，卻終不能使人在有生之日得以實現其所宣稱的理想境界。基於前述兩點可知，莊子所欲批判、化除者，並非萬物本受於天的物形，或是依此物形而本然稟受的種種限定與限制。莊子所批判者，乃是人依成心而生的種種物我隔閡與價值分判。換言之，莊子所欲化除者，並非萬物之物形所呈現的物我差異、界限，而是由成心所形塑的虛妄封限。

正由於莊子將人與萬物相刃相靡的病根，收攝在成心所起的虛妄造作中。所以在莊子思想中，人生的有待與超拔，亦不著力在本受於天之「形」的限定與限制上，而是在於解消人之成心對「形」之差異所產生的種種虛妄隔閡與自我封限。依此，本文又分別就三方面展開探討：其一，在「吾喪我」的解消工夫中，本文一方面指出，莊子是通過化除人依一己之成見以觀世間萬物的狹隘，由此使與道為一的真君得以復顯。另一方面則指出，莊子是通過「我」形之消融，闡述人何以能超越有待，達到即有限而可無限的無待境界。其二，在「才全而德不形」的全德思想中，本文指出，莊子不僅洞悉「以己觀物」的偏狹與扭曲，而且也洞見人自恃有德的傲慢與固執。所以，莊子不

僅主張通過「喪我」、「無己」的工夫消融積習所成的成見、偏頗。並且以「才全」透顯人之「有德」不僅旨在保全自身的生命完整，也在於成全其他生命之整全。而用「德不形」指出人不當自恃有德，有德者之德正在於其不以「醒目」的方式為眾人所驚覺(德不形)，是以有德者並不會因其有德而形成與眾人之隔閡。換言之，若說「吾喪我」是對一己之心知妄見的解消工夫，則「才全而德不形」則是對人自恃其德之形跡的化除。其三，在「道通為一」的物化之境中，本文指出，若說「形」在人心所浮顯的種種虛妄封限，正是人與物相刃相靡的病根，則莊子即是通過掃除種種對「形」的心知妄見，闡述人何以能在萬物各具其形的世間，依然能達到與萬有通而為一的道境。依此反觀莊書，則不論是鯤化為鵬的轉變，或是莊周與蝴蝶的渾化，其要旨都不在於呈現奇幻小說式的驚異書寫，或是指出人實有隨意變更物理形軀的可能。莊子是從人對「形」所標示的虛妄封限之超拔上，而言人是如何由有限(有待)的生命境域，復歸道通為一的無待逍遙之境。這也是「形」在莊子生命哲學中的重要意義。

參考書目

一、古籍類

- 憨山，《莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版股份有限公司，1996年。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：貫雅文化事業有限公司，1991年。
- 陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局，1977年。

二、當代專書

- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，2004年。
- 王邦雄、陳德和 合著，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000年。
- 李霞，《生死智慧：道家生命觀研究》，北京：人民出版社，2004年。
- 林聰舜，《向郭莊學之研究》，台北：文史哲出版社，1981年。
- 胡楚生，《老莊研究》，台北：臺灣學生書局，1992年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，北京：商務印書館，2008年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

三、期刊論文

- 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。
- 曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第卅四卷第八期，2007年8月。
- 葉海漣，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第卅四卷第八期，2007年8月。

Discussion of Expectation toward Life

and over it -- under Zhuang-zi's

Visual shape concept

Cheng-yang Chen

Abstract

How Zhuang-zi explained the expectation toward life and over it through his 'visual shape' concept would be discussed in this article. To begin with, discussion of the limitations of visual shape concept in Zhuang-zi. Second, how transformation of visual shape is possible for a single body to surpass its expectation toward life; further more, how all things under the sun could combine into one. Third, the relation of visual shape and virtue is somehow complementary. Only the retreat of total shape could realize the whole virtue successfully. Finally, how the physically different viewpoint could lead diverse principle into one by surpassing the visual shape.

key words: diverse principle into one, physically different viewpoint, life and death view, nature.