

# 不敖倪於萬物、不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議

關永中\*

## 摘要

本文是作者前兩篇論文〔i.e. 〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉《臺灣大學哲學論評》第二十二期, 1999: 137~172; 〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉《第三個千禧年哲學的展望: 基督宗教學與中華文化的交談會議論文集》〔丁福寧主編·(臺北: 輔大, 2002): 105~156〕之延續, 以莊子〈天下〉篇評莊學內文作為反思的起點, 藉其中所提供之線索來考察莊子內外各篇之脈絡大要。〈天下〉篇作者看來在邀請讀者們站在神秘主義眼光來探討莊學; 為此, 本文作者也因應地以神秘主義觀點來檢視莊子理論。本文扣緊〈天下〉篇「而不敖倪於萬物, 不譴是非, 以與世俗處」之語, 來與〈齊物論〉內容連接, 從中體認〈齊物論〉之論旨。〈齊物論〉以南郭子綦之經驗作為神秘見道之典型, 藉此彰顯出「平齊物議」之效用。讀者唯有站在神秘見道的前提上體認「天籟」與冥合「真宰」, 始能參悟到得道者所臻至之「齊物」、與「齊論」之化境。

關鍵詞: 見道、天籟、真宰、齊物、齊論

---

\* 關永中, 臺灣大學哲學系教授。

投稿: 95年5月22日; 修訂: 95年10月13日; 接受刊登: 95年10月14日。

# Not to Rise above the Myriads of Things, nor to Condemn Agreements or Differences— Dialogue with Chuang - Tzu on Mystical Enlightenment and its Appeasement among Entities and Controversies

Wing-Chung Kwan\*

## Abstract

In a certain sense, this article is a continuation of the main themes of our two previous essays, namely, “Above, he Seeks Delight in the Creator — a Dialogue with Chuang-Tzu on Mysticism” in *Philosophical Review* xxii, 1999 : 137~172, and “Solely Communicating with the Spirit of the Universe — a Dialogue with Chuang-Tzu on Epistemology of Mystical Experience” in *Philosophical Perspective for the Third Millennium : the Dialogue between Christian Philosophy and Chinese Culture* (Taipei: Fu Jen Catholic University, 2002) 105~156. We start with the following sentences from Chuang-Tzu’s “Tien xia”, “(He) did not try to rise above the myriads of things. He did not condemn the agreements and differences of others so that he might live in peace with the prevalent views.” (James Legge’s Translation) We compare the meanings embedded within these sentences with Chuang-Tzu’s “Ch’u Wu Lun”. We get to the affirmation that a person who attains Mystical Enlightenment may be able to make appropriate adjustment concerning any possible contradiction among things and any possible contention of arguments.

**Keywords:** Mystical Enlightenment, Heavenly Consonance, the True Lord, Adjustment of Entities, Appeasement of Controversies

---

\* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

# 不敖倪於萬物、不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議

關永中

## 一、引言：從〈天下〉篇到〈齊物論〉

### (一) 從〈天下〉篇的名言說起

獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，

不譴是非，以與世俗處。

《莊子·天下》篇的名言確實耐人尋味！

「獨與天地精神往來」一語透視了「見道」的神秘經驗究竟，尤藉

「獨」與「精神」等辭來凸顯神秘經驗的知識論面向<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 「見道」，此指人在神秘經驗中達致與道體冥合、因而造就「明心見性」的成果。參閱拙作〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉丁福寧主編，《第三個千禧年哲學的展

至於「而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」等語，則隨之而寓意著人「見道」後與「物」、「論」相處之恰當應對。

「敖倪」，同傲睨，猶驕矜也；「不敖倪」，即不傲視萬物；成玄英疏：「敖倪，猶驕矜也。抱真精之智，運不測之神。寄迹域中，生來死往，謙和順物，固不驕矜。」

「譴」，成疏：「譴，責也，是非無主，不可究責，故能混世揚波、處於塵俗也。」「不譴是非」，就是不拘泥是非。

整體地說，此等語意謂人見道後不鄙視萬物，不問是非，和世俗相處。

此意誠然相應《莊子·齊物論》的「平齊物議」之宗旨<sup>2</sup>。如此說來，〈天下〉

---

望：基督宗教學與中華文化的交談——會議論文集》(臺北：輔仁大學出版社，2002)：107~156。作者於前文中已對「獨」、「見道」、「精神」、「神秘主義」、「神秘經驗知識論」等辭作了交待，於此不再重複。

<sup>2</sup> 「平齊物議」一辭出自吾師牟宗三先生。牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》(臺北：書林，1999)：vi，(陶序)「莊子《齊物論》的主旨，本來就是要將經驗世間的……是非、得失等等對比性的價值觀念，予以一律平等看待，以達混生死、齊是非的目標，所以我們以《齊物論》的意思，就直接說為『平齊物議』，……」

篇作者<sup>3</sup>願意我們從神秘「見道」的前提下把握〈齊物論〉之主旨。

## (二) 〈齊物論〉主旨

概括地說，〈齊物論〉全篇主旨在乎從「見道」的前提下談齊一「萬物」與「議論」，以致立其標題為〈齊、物、論〉<sup>4</sup>；此主旨可方便地劃

分為四個重點來加以陳述，它們是：

---

<sup>3</sup> 眾多學者認為〈天下〉篇不出自莊子親筆，而出自一位深入瞭解莊學者之手。參閱拙作〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《台灣大學哲學論評》第二十二期，民國八十八年一月：137~172。

<sup>4</sup> 按關鋒《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華，1961）：117~8之整理，學者們對〈齊物論〉標題之見解有三，分別為：（1）〈齊物、論〉，（2）〈齊、物論〉，（3）〈齊、物、論〉三者：

- （1）〈齊物、論〉——意謂「齊物之論」，重點在齊「物」。即所須齊者，乃「物」也，故立論以說明之；為此「齊物」二字連貫為一辭。例如，左思《魏都賦》：「萬物可齊於一朝。」劉彥和《文心雕龍·論說篇》：「莊周齊物，以論為名。」
- （2）〈齊、物論〉——意謂齊一物論之言，重點在齊「論」。即所須齊者，乃「物論」也，以「物論」二字連合為一辭。例如，王應麟《困學紀聞》：「莊子齊物論，非欲齊物也，蓋謂物論之難齊也。」林希逸《南華真經三註大全》：「物論者，人物之論也。」
- （3）〈齊、物、論〉——意謂平齊事物與議論，重點在齊「物」與「論」。即「物」與「論」二者皆須齊一。例如：章炳麟《莊子解故》：「此篇先說喪我，終明物化，泯絕彼此，排遣是非，非專為統一異論而作。」關鋒《莊子內篇譯解和批判》：118：「題旨兼有〈齊物、論〉、〈齊、物論〉二義。」

我個人贊同第三種見解，它較前二者完備，且可從原文找出依據。牟宗三先生也有此見解，故以「平齊物議」一辭作解釋，參閱註二。

- 1、從具體例子談見道
- 2、從見道談齊一
- 3、從齊一評不齊
- 4、從破除不齊而彰顯齊物與論

此四重點連貫成一系列義，而〈齊物論〉內容，也大致上依循此系列脈絡而被演繹。茲首先略述此四點之義如下：

### 1、從具體例子談見道

〈齊物論〉篇開宗明義地敘述了南郭子綦見道之情狀，並引述其所談之心得，藉此描繪出見道之究竟。這個故事，不論它是寓言或歷史與否，到底為我們刻劃了人在見道剎那間的經驗。為莊子言，這個例子並非為一可有可無的瑣事，而是一不可或缺的分析起點，類比著現象學家

所引用的「現象還原」( Phenomenological Reduction )<sup>5</sup>般地藉落實於具體事象上作描述，以企圖挖掘其中的深層義。莊子以一「見道」例子來作全篇陳述的開端，意謂著他要求我們須從「見道」的前提上體認「齊一」之究竟。這誠然相應了〈天下〉篇作者的洞察；〈天下〉篇作者把「不敖倪於萬物、不譴是非」二語放在「獨與天地精神往來」這句子之後，其用意至明：即他欲提醒我們須從「見道」的立場上體察「平齊物議」之義；而〈齊物論〉篇的原文架構正好給我們印證了這一點。

## 2、從見道談齊一

莊子以南郭子綦之「見道」作例子，而指出人藉「見道」而把握道體之「絕對齊一」；當人一旦冥合於道，則世間的一切「相對性」與「對

---

<sup>5</sup> 「現象還原」是現象學方法論中的一個重要環節；在其中，現象學家回到一典型事象上作體會與描述，此所謂「回到基本事象本身」( Back to the Thing Itself )，從中觀察其來龍去脈，以企圖洞察其核心義。有關此環節的較詳細用法，參閱拙作《知識論(二)：近世思潮》(臺北：五南，2000)：182~183，193~194。

立衝突」都被銷融，而臻至「矛盾統一」，「綜合」於至高之境。莊子曉得：人若只停滯在世俗現象的視域上觀看萬物與議論，則物與論皆呈顯互相對立之相狀；人唯有從「見道」、「體道」、而「冥合於道」當中，始能體會「萬物齊一」、「眾論融入更高觀點」、以及「在道體內合一」的究竟義。人一旦體證「萬物齊一」，則更能深入冥合於道。莊子從具體事例上洞察事象之本質此作法，類比著現象學方法論中的「本質還原」(Eidetic Reduction)<sup>6</sup>，即從典型具體事象上反思，以致一旦豁然貫通，洞察到其中之本質，進而可一矢中的地凸顯所蘊含的核心義。總之，「見道」事象的關鍵義在於「冥合」與「齊一」。消極地言，人若不從「見道」立場上體察，則無從洞悉「齊一」之究竟；積極地言，人須立基於「見道」之冥合經驗始能道破「齊一」之根本。而莊子尚且扣緊「天籟」、「真宰」等辭來彰顯與道合一之經驗。(我們將於下文引述。)

---

<sup>6</sup> 有關「本質還原」的進一步解釋，參閱拙作《知識論(二)》：195~210。



### 3、從齊一評不齊

莊子讓我們體認與道冥合而達致萬物齊一之境界後，他轉而叫我們以此「齊一」的眼光來觀看世俗人對相對之知的執著，從中批評凡塵之士面對「物」上之「不齊」，以及面對「論」上之「不齊」。以「齊一」的視域作基礎，我們可體會世人對「物」、「論」之「不齊」的無謂。換言之，從至高之境界上體察「齊一」，我們始能洞悉世俗人對「不齊」之迷執與可悲。

### 4、從破除不齊而彰顯齊物與論

消極地「破執」與積極地「顯道」誠然是同一回事的兩面。莊子在消極地企圖破除世人對物、論不齊之執著，也就是為求積極地彰顯平齊物議的境地。固然，當得道者一旦與道冥合而體證萬物在合一中銷融一切對立與不齊時，他已經不需要在「物」、「論」的平齊與否上作辯證。

但得道者仍有意願向世人傳遞其所體證的究竟，所以才會以充滿吊詭的言辭來談論物、論的齊與不齊，以企圖向世人剖析其迷誤，好能讓他們也有機會參透「平齊物議」的真諦。

綜合地說，上述四重點可被濃縮為兩個前提，即「見道」、與「平齊物議」。

在初步地瞭解〈齊物論〉的主旨後，我們可進而從〈齊物論〉篇原文上作體認，以企圖用〈齊物論〉原文來印證〈天下〉篇之「不敖倪於萬物、不譴是非」之義，藉此指出「齊物」與「齊論」是為神秘見道經驗所引申的重要效用。

## 二、〈齊物論〉所探討之見道究竟與平齊物議

### (一) 見道及其所把握的「絕對齊一」

〈齊物論〉開宗明義地以南郭子綦之見道經驗作為全文之起始，藉此企圖凸顯見道情狀之究竟及其所體證的絕對境界，其中的脈絡可方便地劃分為以下的三個環節：

- 1、南郭子綦之經驗所凸顯的見道之外在情狀
- 2、見道者內心所體證的「天籟」
- 3、見道者所投奔的「真宰」

茲把此三環節分述如下：

## 1、南郭子綦之經驗所凸顯的見道之外在情狀

南郭子綦隱機而坐，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？今之隱機者，非昔之隱機者也。子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，女知之乎？」

此小節有以下要點值得體會：

( 1 )「南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。」

成疏：「隱、憑也；噓、嘆也；荅焉、解釋貌；耦、匹也，為身與神為匹，物與我耦也。」

「耦」，指精神體與肉體的配對。「喪其耦」，指肉體及其普通功能的暫時揚棄，引致心靈上的超拔，精神如同脫離了形軀的藩籬似地獲得解

脫。此情狀相等於〈人間世〉所言之「心齋」、〈大宗師〉所言之「坐忘」等。為此，成疏：「子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，荅焉墮體，身心俱遺，物我無忘，故若喪其匹耦也」。

( 2 ) 「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？……」

所謂「形如槁木，心若死灰」，乃形容人見道時肉體及心智的普通功能上的沈寂靜止，如同〈知北遊〉所描述的「睡寐」一般。凡得道者在見道之初，其肉體的感性功能都不能參與其中，而心智的普通運作也因感性功能的癱瘓而隱退，以致人外形的表現就如同槁木死灰一般地停頓；為此，西哲馬雷夏 ( Joseph Maréchal ) 在《神秘家心理探究》一書中指出：神秘經驗、在某意義下、是暫時的死亡<sup>7</sup>，原因就在於此。然而，

---

<sup>7</sup> Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Vol. III. ( Paris : Desclée de Brouwer, 1937 ): 145~188.

人的普通功能之暫時揚棄，並不寓意著昏迷或失去知覺，而是更高、更超越的知性功能的抬頭，以致南郭子綦能向我們談論他所體會的經驗。

( 3 ) 「今者吾喪我，汝知之乎？」

南郭子綦所指的「吾喪我」，乃意謂著人在見道中不再執著有我，因為人在此時已與道冥合為一，再體現不出物與我之對立。為此，關鋒先生詮釋道：「這個『吾』即是『真我』、精神、『真君』；而『我』則是『假我』、形骸、肉體。……『真我』是與『道』為一的，……『吾喪我』，也即是大宗師所說的『坐忘』，即：『墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通』；……」<sup>8</sup>唐君毅先生也解釋說：「此一般所謂我之己，固已忘矣。坐之人，坐之『吾』，則仍在也，知吾喪我之知，亦仍在也。……仍有為其真君或真心之真知，為人所當存」<sup>9</sup>。徐復觀先生也補充說：「齊物論

---

<sup>8</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華，1961）：119。

<sup>9</sup> 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇（一）》（香港：新亞研究所，1973）：354。

對喪我的形容……只是去掉形骸之己，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地」<sup>10</sup>。

## 2、見道者內心所體證的「天籟」

繼而，南郭子綦向其弟子談及其所體證的境界：

「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」……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！」

此小節有以下的要點值得注視：

( 1 ) 「地籟」、「人籟」、「天籟」

南郭子綦在談論中先後道出「地籟」、「人籟」、「天籟」三辭，此三者為何？按郭象注：「籟、簫也。」簫管以其中空而發聲，比喻著事物之

---

<sup>10</sup> 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：商務，1969）：395。

藉其內「虛」來引申震盪。「地籟」，意謂大地之洞竅藉其空隙而能因風起鳴。「人籟」，指人所吹之簫聲。「地籟」、「人籟」分別指型器界、俗人界的普通脈動。「天籟」呢？初步地言，南郭子綦既然是在企圖述說人在見道時所體證的境界，為此「天籟」一辭，應是在指謂著人見道中所接觸之視域。如此說來，南郭子綦所言之「天籟」是寓意著人心靈藉著虛己而與道心翕合產生共鳴。誠然，「天」字投擲出一份超凡脫俗的意涵，而「天籟」更向我們傳送出一份聖潔無瑕的綸音。當我們配合了南郭子綦見道的上文下語來體味，自然會意會到「天籟」所象徵的與道共鳴之諧協，而不敢苟同郭象之輩的見解<sup>11</sup>。關鋒先生看出了「地籟」與「天籟」之分別在於「有待」與「無待」：「『地籟』……是『有待』，眾竅發聲，有待於風，……現象界『有待』復『有待』，『道』才是『無待』的

---

<sup>11</sup> 郭注：「夫天籟者，豈復別有一物哉！即眾竅比竹之屬接乎有生之類而共成一天耳。……天者、萬物之總名也，莫適為天。誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也」。郭象在此的唯物思想誠然表現出一個未得道者的愚昧。



本真」<sup>12</sup>。莊子借助「地籟」、「人籟」之「有待」，來虛指「天籟」i.e.，以與道合一的「無待」，并藉南郭子綦之口來把「天籟」描述如下：

( 2 ) 「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」

莊子以虛寫方式談「天籟」，并借用風吹竅孔作為比喻，來寓意見道的境界。固然，見道的情狀是無法充份地用普通經驗的言辭來表達，然而，他到底給予我們這些暗示：

i. 「夫吹萬不同」——天籟就如同風吹千萬種不同的竅孔一般地震動不同的見道者的心弦。

ii. 「而使其自己也」——此語中之「自己」一辭蘊含了一個相當有趣的詮釋問題；在古人的注解中，郭象注作「自己」，而司馬彪則注作「自己」。今人黃錦鉉先生與徐復觀先生就各別因應著上述的其中一種說法而

---

<sup>12</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》：119.

分別引出不同的論點<sup>13</sup>：首先，黃錦鉉註《新譯莊子讀本》(25, 29)採司馬彪之注而把此語譯為「它們自己停止」，其中所涵括之意是：人在神秘見道當中，其心智上的普通思辯功能暫時休止而不運作，此所謂「心齋」、「離形」、「去智」、「虛己」是也；心智的一般思辯性智巧暫時停頓，為的是好讓心靈上更高等級之「智的直覺」、「空靈明覺」得以湧現，以明心見性地達致「見道」，相應著道心之頻率而孕育「天籟」，即見道者之心靈頻率超越地響應了天道頻率之絢音而產生相互的和鳴，以致翕合無間。如此的詮釋誠然恰當中肯而深具說服力；然而，徐復觀先生以下的註釋也是「持之有故，言之成理」，徐復觀《中國人性論史》(403)採郭象之注而把「使其自己」譯為「由己而出」，「亦即是由各物之德、之性，所不知其然而然地流露出來的音響。順著物德物性以上通於道。」字裏行間，徐先生給我們暗示：見道的那份「明心見性」，不必從外強加

---

<sup>13</sup> 黃錦鉉註，《新譯莊子讀本》(臺北：三民，1974)：25, 29；徐復觀，《中國人性論史》：403。

諸我的明悟。相反地，人的理智本來就有著這樣的一份見道的力量，人只須順其上天所賦與的本德本性，在去除一切煩惱障、所知障後，自會與天道產生共鳴，而在冥合道體當中和天道共同振盪出和諧的「天籟」。在我看來，黃錦鉉與徐復觀二位學人之註述各有其道理依據，都說得通，我兼採之。

iii. 「咸其自取」——徐復觀先生把它解釋為「自作決定」<sup>14</sup>，那就是說：凡採取走修道見道之途，須出自個人的抉擇與意願；那引發這份天籟的道體不相反人的本性與意願來孕育天籟，道體本身「既是一個平等地『一』，順著物德物性以下通於人間世。也應當是一個平等地『多』，所以各人的思想言論，都是由自己所決定（自取），……只見各鳴其是，各顯其用，……各安於其性，皆各得其自由」<sup>15</sup>。換句話說，就如同西

---

<sup>14</sup> 徐復觀，《中國人性論史》：403.

<sup>15</sup> *Ibid.*

方神秘主義所強調的：構成神秘經驗有兩個面向：即「溢出」( *Exitus* ) 與「回歸」( *Reditus* )。所謂「溢出」，就是人見道的本能本性、根源自上天，上天并不違反人的本能本性，甚至不相反個人的氣質意願來成就見道。所謂「回歸」，就是人透過修道來開發這份本能本性，以與上天的德性產生共鳴，成就天籟的翕和。徐先生繼續解釋說：「而達到此一種精神狀態的功夫，依然是『喪我』。『喪我』是莊子成己之性、成物之性的總關鍵」<sup>16</sup>。那就是說，要開發這份見道的本性，就須主動地自我決定走修道的途路，其中蘊含「喪我」、「心齋」、「坐忘」的功夫，好能去除普通經驗的物我對立之知，以孕育無對立、與道同體共鳴之「天籟」。總之，這份與道同體的經驗，站在理智觀點被寓意為「光照」，站在靈的視覺觀點被描述為「見獨」，站在靈的聽覺觀點被引喻為「天籟」，站在人整體與天道相通的立場被稱為「冥合」。

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

固然，我們常常可以拿郭象的注釋來向徐復觀先生的解釋唱反調；

郭注：「夫天籟者，豈復別有一物哉，即眾竅比竹之屬接乎有生之類，而共成一天耳。……而或者謂天籟，役物使從己也，夫天且不能自有，況能有物哉」。不過，從莊子的上文下語看來，莊子是借南郭子綦的經驗來談見道，是要引用「天籟」來寓意見道中那份與天道和鳴之境。郭象的心態并不吻合莊子的心靈，其注解也不相應莊子的原意。

iv. 「怒者其誰耶？」——怒，怒號也，即強勁聲響也。這問題的字面義是：發動「天籟」這份聲響者是誰？也就是說：引發見道的共鳴之最後因由者是誰？即這份見道的第一因為何？得道者見道的本能從那裏「溢出」？這問題為我們埋下一條伏線，為下文「若有真宰」一段話鋪路。固然，郭象曾替莊子解答說：「物皆自得之耳，誰主怒之使然哉」。郭象在否定有造物者的前提下，也不願承認莊子心目中的答案。而眾多

染有唯物意識的詮釋者也尾隨地以否定當作注解。為此，關鋒先生給他們的當頭棒喝是：「近來有人……論證莊子是唯物論者，說『莊子……說明自然界一切現象都是自動進行或停止，不是誰主使的。』這可以算得是主觀主義、斷章取義的典型。這不但沒有讀懂莊子，而且連齊物論這……頭一段也沒有讀懂」<sup>17</sup>。

( 3 ) 「天籟」義能有之四個面向：

〈齊物論〉所陳述之有關「天籟」義的四句說話，若將其次序略為倒轉一下來誦讀，或許會較容易叫我們體會其中所能蘊含的四個面向：

i. 道體面——「怒者其誰」一語，寓意著一個發聲的終極根源，即「造物者」( 道心 ) 靈能之振盪，可被「神秘家」( 得道者 ) 所感應。

ii. 主體面——「使其自己」與「咸其自取」二語，則從「得道者」主

---

<sup>17</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》：120.

體立場來分別投擲出「見道」的消極義與積極義：

α) 消極義：「使其自己」一句意謂著「心齋」、「離形」、「去智」等事象，即消極地意指日常生活之感性與思辯功能的沉寂。

β) 積極義：「咸其自取」一句則意謂著超越的心智直覺之冒出，即空靈明覺之覺醒，上應天道之和諧。

iii. 翕合面——上述三語聯合起來，共同繪劃出人心與道心之頻率相應，引生和鳴，共振出悅耳之絢音。

iv. 團體面——以上述三語作背景，則「夫吹萬不同」一句話便象徵著眾多得道者之心聲相繫，而形成為一個有道之士的團體，如同一個交響樂團地，一起與道心共振，共同引伸出交響節奏的多重格律。換言之，眾多不同之聲響，刻畫著眾多得道者之不同修為與見道，以致各人在與天道產生共鳴之際，可各別呈現出不同程度之強弱、高低、音色、與對

比，但都在應和的狀態下，一起綻放出多姿多彩的節奏，以天道作為總指揮，而統合起眾多得道者心靈的韻律，共同臻至廣博浩瀚之和諧，此之謂「天籟」，有別於「地籟」之卑下、與「人籟」之庸俗。

或許部份人仕會質疑上述的詮釋。誠然人們往往太受郭象之註解所影響，而傾向於唯物看法，全然漠視了莊子那份得道者的心態。退一步地說，假如我們願意承認莊子是以南郭子綦之故事來作為神秘見道之典型，也願意承認此故事是〈齊物論〉一文之不可或缺的出發點，則不難接受「天籟」一辭在寓意著「見道」經驗之高潮，也不難體認「天籟」一辭所蘊含著的神祕冥合之向度，寓意著天心與人心在頻率上之翕合和鳴與共振。

在這裡，值得一提的是；正如關鋒先生所說，從上文下語看來，不



難看出莊子「肯定有一個『怒者』，即『真宰』、『道』、『絕對精神』」<sup>18</sup>。

從「怒者其誰」一問語作為伏線，我們馬上可以接上見道者所投奔的絕對境界——「真宰」的懷抱，與祂作精神的往來。

### 3、見道者所投奔的「真宰」

提到見道者在見道時所投奔的「真宰」，〈齊物論〉篇如此說：

非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，  
而特不得其朕。可行已信；而不見其形，有情而無形。

有關「真宰」之義涵，我們至少可以同時聆聽到四種不同的詮釋：

即（1）自然、（2）身的主宰、（3）無意志之本體、（4）絕對精神。

茲分述如下：

（1）「真宰」只是自然本身的假名而已

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

我們可用郭象的注解作為此立場的典型。郭象注「真宰」義云：「萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也，起索真宰之朕迹而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也」。有關此種詮釋，關鋒先生的回應是：「郭說是借注莊發揮他自己的觀點，一作為注莊卻是完全不對的。……一、郭說『起索真宰之朕迹而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也』，何以見得？『起索……終不得』，不過是『不得』而已，怎能證明無有『真宰』？莊子的『不得其朕』……即是不得其形狀。一就肯定了『其』有；……二、其實，莊子……曰『可行已信』，這就是說：有其實已經可信，……又曰：『有情，而無形』，這就是說，『真宰』本是無形的，然而卻是真實的存在。」<sup>19</sup>

## ( 2 ) 真宰即身的主宰

---

<sup>19</sup> *Ibid.* : 126~127.

我們可以引用陳鼓應先生的註釋作為第二種說法的代表：「真宰：即真心（身的主宰）；亦即真我。……『吾喪我』的『喪我』即是去除假我，而求真心、真我（『吾』）的存在。……真君：即真心、真我。和『真宰』同義」<sup>20</sup>。陳先生的註釋有其道理，至少關鋒先生也贊同把「真君」解作「真心」，因為〈齊物論〉中之「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，……其有真君存焉」等語句，的確在指示「真君」寓意著形軀內的心靈主體。但關鋒先生則認為「真宰」一辭所指的卻是「宇宙的主宰」，而非「身的主宰」；雖然人在與道同體之時，「真宰」與「真君」合一，此時我們可說「真宰」不異於「真君」，但就概念與實質上言，此二辭是有其分別的，「真宰」意謂著宇宙整體的主宰，而「真君」則意謂著人形體的主宰。關鋒先生說：「一、主宰宇宙的『真宰』。……宇宙的主宰者為『真』，由它主宰而發生的變化（莊子叫作『物化』）則為『假』，……二、主宰人

---

<sup>20</sup> 陳鼓應，《莊子今註今譯（上）》（台北：商務，1915）：53。

的形體的『真君』。……莊子的意思是：百骸、六藏、九竅等（即肉體）都是臣妾，而有一個主宰肉體的『真君』<sup>21</sup>。關鋒先生引原文「如求得其情與不得，無益損乎其真」之語，來指出：「人們能知『真宰』也罷，不能得知也罷，對於它的真實情形是不能增加一分、減損一分的（這又是斷定莊子肯定有『真宰』的一證；『求得其情』之『其』當然是指『真宰』）……莊子宣佈了一個超乎一切、為一切所待的絕對（真宰），宣佈了現象界的一切都是『有待』的」<sup>22</sup>。除了有人以「真宰」等同為「真君」而解作身的主宰外，我們尚有第三種解釋：

### （3）真宰為不含意志之道體

有關第三套見解，茲借用嚴靈峰先生的詮釋為例：

---

<sup>21</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》：125.

<sup>22</sup> *Ibid.*

嚴靈峰先生謂：「真宰，指無意志之自然本體言」<sup>23</sup>，且分別引嚴復之「真宰則絕對者也」，與陳壽昌之「若有真宰者，道之為物、惟恍惟惚也」等語以佐證。嚴先生解釋「可行已信，而不見其形」時說：「真宰以其信驗證其運行不息。而其自然本體則不可見；……此謂既『無形』而又『有情』，故疑其有『真宰』存乎其中而使之然也」<sup>24</sup>。嚴先生並且強調〈齊物論〉原文之「無益損乎其真」一語實指「彼乃客觀存在之真實，不關於人之認識與否也。」<sup>25</sup>

誠然嚴靈峰先生的說法，在很多論點與分析上，都與關鋒先生的解釋相吻合與重疊；所不同的只是嚴靈峰先生否定莊子之「真宰」為有理智意志之天，而關鋒先生卻承認莊子所指的「真宰」為有心智、意志之絕對精神。茲把關鋒先生的立場也略述如下：

---

<sup>23</sup> 嚴靈峰，《老莊研究》（臺北：中華，1966）：237.

<sup>24</sup> *Ibid.*：238.

<sup>25</sup> *Ibid.*：238.

( 4 ) 真宰為有靈智性之絕對精神

從上文關鋒先生對郭象的評論，以及其對「真宰」、「真君」二辭之比對看來，我們也多少認識到其基本立場：即他確定莊子「肯定有一個『怒者』，即『真宰』、『道』、『絕對精神』」<sup>26</sup>。從莊子原文追溯：「非彼無我，非我無所取」一語，關鋒先生體悟到這個「彼」乃「且暮得此」的「此」，也就是「真宰」，「莊子的哲學的終極是『彼』(道)我不分，但他是先有『彼』，而後明與『彼』一體的」<sup>27</sup>。那就是說，「真宰」就是我個體的絕對根源，祂是絕對的「無待」，而「我」是「有待」於「彼」這「絕對的你」，沒有這絕對無待的「你」，就沒有「我」。至於「若有真宰，而特不得其朕」一語，關鋒先生意會到：「『不得其朕』即不得其形狀，……『不得其形狀』，就肯定了『其』有；否則就根本沒有『得其形

---

<sup>26</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》：120.

<sup>27</sup> *Ibid.*：127.

狀』、『不得其形狀』的問題在」<sup>28</sup>。談及「可行已信；而不見其形，有情而無形」數語，關鋒先生的評釋是：「曰『可行已信』，這就是說：有其實已經可信，何必非見其形狀才相信呢？又曰：『有情而無形』，這就是說，『真宰』本是無形的，然而卻是真實的存在。」<sup>29</sup>最後，按「如求得其情與不得，無益損乎其真」一語，關鋒先生的解釋是：「人們能得知『真宰』也罷，不能得知也罷，對於它的真實情形是不能增加一分、減損一分的（這又是斷定莊子肯定有『真宰』的一證；『求得其情』之『其』當然是指『真宰』。）<sup>30</sup>

於此，或許我們可借用羅光教授的見解來支持關鋒的說法。按羅光《中國哲學思想史——先秦篇》中的反思<sup>31</sup>：「真宰」一辭，就如同莊子內

---

<sup>28</sup> *Ibid.* : 126.

<sup>29</sup> *Ibid.* : 126~7.

<sup>30</sup> *Ibid.* : 127.

<sup>31</sup> 羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》（台北：臺灣學生，1996年校訂版），：529~531.

外各篇中的「造物者」、「造化者」、「吾師」、「天地精神」等名一般，都透顯著「天道」的靈性位格面，是為人靈性精神之基礎。(人之精神分享并根源自「道」之精神。)以羅光的立場來詮釋〈齊物論〉「真宰」義，則「非彼無我，非我無所取，是亦近矣」等語，可被體會為道體是我存有的「第一因」，是我生命的根源。(故謂「非彼無我」。)而對應地，我是「道」在大化流行中所引申的「果」，為此我責無旁貸地承認自己是藉著祂的創生化育而取得為其「果」之角色。(故謂「非我無所取」。)我近似祂，我的存有類比著「道」的存有；(故曰「是亦近矣」；)換言之，我的靈智精神類比著「道」的心智，誠然我以那蘊含靈性位格之「天道」作為我精神靈性的絕對基礎，我分享了祂的靈性生命，以致我肖似祂。

此外，至於「而不知其所為使，若有真宰，而特不得其朕」等語，則可導引出以下的體認：若從型器物理層面上言，我們也許無從說明是誰作



為我的「第一動力因」，(此之謂「不知其所為使」)因為純粹站在物質界域上作橫切面的追索，我們并不顯然地經驗到有一創生萬物、化育萬有的縱貫因——究極本體；也就是說，天地間彷彿是有其「真宰」，可是卻看不到祂的踪跡，到底祂并不在型器層面上呈現其顯相，祂的存有并不是如此自身明顯地被一切眾生所察覺。(此之謂「若有真宰，而特不得其朕。」)再者，〈齊物論〉又謂祂是「有情而無形」，相應著〈大宗師〉的「夫道有情有信，無為無形」等語；按成疏：「明鑒洞照，有情也。」即道體通情達理，有靈智之感通，即使祂并不明顯地在型器界內顯其作為與形迹而已。

綜合起上述的四種說法，看來最無根據的詮釋要首推郭象之注解。他只是因意會到莊子在談「真宰」的前提下，企圖以否定當作注解而已。不過這份否定本身卻是以負面的方式來承認莊子在談「真宰」，并且知道

莊子所指的「真宰」乃「造物者」。

除了郭象的注解較難以叫人信服外，其他三種註釋都有其可取之處。有關第二種詮釋——以「真宰」、「真君」皆為人形骸的主體之說，看來有一部份學者贊同這一說法，例如：王昌祉先生（《諸子的我見》：75）也採用這說法來解釋；其中一個重要的理由是：「真宰」與「真君」二辭都放在同一個段落內出現，而「真君」一辭又扣緊了人的身體而凸顯其為「百骸九竅」之主宰，內文且把「真君」比對人的身體而說它們是君臣關係。為此，學者們很容易用「真君」一辭之意義來聯想較前面之「真宰」一辭之義蘊，而企圖把它們加以等同。

然而，若把「真宰」與「真君」二辭加以等同來看待的話，則前文有關「真宰」的一段話，解釋起來便顯得有點牽強，句子也不容易一一釐清。嚴靈峰先生認為〈齊物論〉從「……非彼無我，非我無所取」，至

「其有真君存焉……」等語，簡直是「顛倒錯亂，馴致不可以句讀」，(《老莊研究》：236)，且原文之「百骸九竅六藏，賅而存焉」，及「汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？」等句，與上文也「風馬牛不相及」，疑曾遭後人誤置；若把此等句子移去，則上文下語在文義上所凸顯之「真宰」，乃顯然地是那絕對的道之稱謂；例如：「若有真宰，而特不得其朕」一語，與「道之為物，惟恍惟惚」相輝映。而「可行已信，而不見其形」一句，又與〈大宗師〉之「夫道有情有信，無為無形」意義相貫通。至於「有情而無形」一語，也相應老子談道之「窈兮冥兮，其中有精」。為此，嚴先生認為：若把所疑為次序亂置之句子移去，則「真宰」、「真君」二辭都須同指為宇宙之絕對本體而言。就算退一步地不以原文為有其錯簡誤放的可能，我們也至少可以分辨上下文義為不同層面：以「真宰」一辭被環繞在指謂道體

的言辭內，而以「真君」一辭被放置在有關人形骸的文句中。如此看來，把「真宰」解釋作「道體」，比詮釋為人的主體更為恰當。

至於「真宰」這道體是否具有意識、靈智、位格面？光是這段內文的提示，固然並不足夠叫我們作出肯定或否定，但「真宰」一辭是一具有位格義之稱謂，就如同「造物者」、「造化者」、「天地精神」等辭彙一般地具有位格靈智性的面向。按前文所曾作過的有關「真宰」、「造物者」、「造化者」等辭的反思看來，我們會較接受關鋒與羅光的立場，以「真宰」為有靈智性的絕對精神。也唯有如此，〈齊物論〉這段話才與〈天下〉篇之「上與造物者遊」、「獨與天地精神往來」等語的精義相應。我們特別覺得莊子引用一個有位格的名稱—真宰—很耐人尋味；而其引用「非彼無我」之「彼」字，也很能凸顯「真宰」與我在往還上的「我你關係」（I - Thou Relationship）的那份融通，這也是很發人深省的一回事。

在我們探討了〈齊物論〉開宗明義所展現的見道情狀及所顯示的絕對境界以後，現在讓我們進一步看看〈齊物論〉如何處理「物」、「論」的「不齊」與「齊一」等問題：

## (二) 在「絕對之道」的前提下談「物」、「論」之「齊」與「不齊」

〈齊物論〉以南郭子綦的見道作為引言，指示了那天道的絕對境界；在這「無待的」、「絕對的」境界之前，其他一切事物都是「有待的」、「相對的」。〈齊物論〉用了很大的篇幅去作破執的工作：叫人超越一切「有待」、「相對」的事物，好能在破除執著中、融入道體的「無待」與「絕對」內，以與道同體。在祂內化解一切的封界、執著、紛爭、對立、是非，而在神秘冥合的層面上達致平齊物議的地步。而莊子在〈齊物論〉中的做法，基本上是站在知識論的立場上作破執的工夫，即一方面在能

知之心識上諷刺百家爭鳴的無聊，另一方面則在所知之境界上解除相對的封界，直指那消除對立的「寥天一」。於此，因篇幅所限，我不準備詳細地進到原文的每一細節去作分析，而只集中在兩個焦點上作整理與反思；有關這兩個焦點，其一為能知心識上的排難解紛，其二為所知境界上的化除封界。

## 1、能知心識上的破執與提昇

### ( 1 ) 莊子并非純粹為反對知識而反對知識

首先，有關百家所分別掌握的不同知識，莊子並沒有盲目地把他們的價值全部否決，莊子并非純粹地為反對知識而反對知識，相反地，他尚且讚美不同知識的可取性，他說：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎；小言詹詹」。按關鋒先生的翻譯是：「大知是很廣博的，小知也是有條有

理的；大言是氣焰很盛的，小言也是說個不休的」<sup>32</sup>。也就是說，莊子並沒有認為各種的知識都一無是處，相反地，他還看到不同知識的優點；然而，他卻給我們以下的勸喻：

( 2 ) 我們不要執著普通知識之相對性

在普通經驗的層面上，到底沒有一份知識是絕對全面的，我們不要因了普通知識上的是非，而忘卻更高的綜合與齊一。在普通經驗之知之上，我們尚有一見道之知，在其中，那超越之知所展露的絕對境界，將化解一切普通知識的相對性。為此，莊子給我的勸喻是：

i. 不作不必要之爭辯，否則勞形傷神

莊子說：「其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥。縵者，窘者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其

---

<sup>32</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》：96.

留如詛盟，其守勝之謂也。」字裏行間，他除了諷刺爭辯者的神不守舍外，也對百家爭鳴之勞形傷神表示無奈。為此，他的第二個勸喻是：

ii. 保持「常心」，去除「損心」

莊子以「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」一句來暗示我們保持「常心」，去除「損心」。有關上述句子，有部份學者把「成心」解釋為「成見」，但按上文下語看來，這種解釋不相應莊子原意，反而張成秋先生解釋得比較恰當；張先生說：「『成心』——即實有之真心。師此成心，可以去物論；不師此成心，則必有是非妄見」<sup>33</sup>而王昌祉先生也以「成心」為合乎道的心，它相等於〈德充符〉，「以其知得其心，以其心得其常心」的「常心」，以與〈大宗師〉「有駭形而無損心」的「損心」背反<sup>34</sup>。

---

<sup>33</sup> 張成秋，《先秦道家思想研究》，(臺北：中華書局，1971)：190.

<sup>34</sup> 王昌祉，《諸子的我見》(臺中：光啟，1961)：76.



進而，莊子提出化解是非的妙方——「莫若以明」。

### ( 3 ) 化解是非，莫若以明

莊子有感地指出「道隱於小成，言隱於榮華」，即有感於人只執迷於局部之知識及片面的花言巧語，而忘失了大道之全體。為此，為了要糾正這一謬誤，莊子提出了這樣的論調：

因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是

也！……彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。

是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。

於此，我們欲凸顯「莫若以明」、「照之於天」、及「因是」這三個名辭來談論莊子所欲表達的訊息；而它們都可分別從普通經驗層面、與神秘經驗層面上被體悟。

i. 站在普通經驗層面上言：

王昌祉先生首先站在普通經驗這層面上作詮釋，而洞察出以下的義蘊<sup>35</sup>：

α)「莫若以明」——這是辨別普通經驗層面的是非的大原則；「以明」，就是丟掉彼此的成見與執著，而用一平正的心態來讓我們內心本有的「本然之明」，去達致對客觀事物的一份平正的知識。於此，「莫若以明」之「明」字，一方面可指客體面之顯然明白之真理、或客觀真理之顯明狀態；另一方面可指主體面之理性的本然之明，即平正理性所自然而然地對客觀真理的把握。看來「莫若以明」一辭是較側重於主體面之平正心態，有別於下面的「照之於天」的「天」字。

β)「照之於天」——顧名思義，「照之於天」一辭，乃意謂著人用他心中的本然之明，來審查客觀事物。此辭與「莫若以明」一辭之義相通。然而，「照之於天」的「天」字，嚮應著下文之「天鈞」、「天倪」，而側重

---

<sup>35</sup> *Ibid.* : 78~80.

客觀真理的顯明狀態；那就是說，我們能明白認識，不單因為我們有本然之明，而且也是因為客觀事物顯然如此。為此，真理有其客體面的向度。

而「莫若以明」及「照之於天」還引托出「因是」一辭之涵義：

γ)「因是」——所謂「因是」，即客觀事物既是如此，我們便如此去理解與述說。我們儘管打破彼此的界限，消除主觀的是非差異；如此一來，我們便把握了「道樞」，即把握了批判是非之標準。於此，「因是」之「是」字可有二義，其一是「是非之是」，即是的便因而以為是；其二是「此」字義，即按照天理客觀真相的本然如此來處世應對一切。

總之，站在普通經驗立場上言，「莫若以明」一辭指採用平正心態來讓理性的本然之明呈現，以把握客觀真理，藉此化解一切是非曲直。然而，莊子的涵義并不止於普通經驗層面，他尚有更深奧、更超越之涵義，透顯於神秘經驗層面之見道立場上：

ii. 站在神秘經驗層面上言：

關鋒先生就扣緊了神秘經驗立場，即「見道」立場上詮釋莊子更深的意涵<sup>36</sup>：

α)「莫若以明」——即莫若以宇宙之道的無彼此以明言論的無是非。於此，「莫若以明」的「明」字，在主體面上言，乃「明心見性」，在客體面上言，乃「實相朗現」。那就是說，人一旦在見道中融入了道之整一，則一切是非對立都因而消除了，相對之知上的是非，都在絕對之知的前提下化解。看來，「莫若以明」之「明」字，較側重主體的明心見性，有別於下面「照之於天」的「天」字。

β)「照之於天」——即照之以「宇宙本真」，即照之以「道」：無彼此、無對立。誠然，在絕對無待的道體面前，那裏還有什麼是非可爭論。此「天」字凸顯了道體那份超越崇高。而「莫若以明」及「照之於天」

---

<sup>36</sup> 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》，：131~132.

二辭同時引托出「因是」一辭的涵義。

γ)「因是」——所謂「因是」，就是正「因」為宇宙本真就「是」這樣地圓融與無待，我們那裏還有立場去爭論。徐復觀先生還從「因是」一辭看出得道者那份包容之心。即人在見道後，就「不譴是非，以與世俗處」；而「因是」，就是「因人之所是而是之，則天下有是無非」<sup>37</sup>；況且，「能休乎天鈞，才能因是，才能寓諸庸」<sup>38</sup>，那就是說，只有在見道的前提下，人把握了天道天鈞，才能以包容之心去「因是」，而不再參與任何爭辯。

總之，站在見道的立場上說，「莫若以明」，就如同羅光先生所指的：由道以明物，則萬物相齊；反之，以物明物，則造就相對之知，而孕育對立之爭<sup>39</sup>。在探討了〈齊物論〉對能知心識上的破執後，現在讓我們

---

<sup>37</sup> 徐復觀，《中國人性論史》：401.

<sup>38</sup> *Ibid.*：403.

<sup>39</sup> 羅光，《中國哲學思想史—先秦篇》：559.

轉而看看莊子對所知境界上的破執：

## 2、所知境界上的破執與齊一

在所知境界方面，我們可分別從「論」與「物」方面之破執上探討

莊子的提示：

### ( 1 ) 「論」上的破執

人面對被知對象之同時，會對其本質作一番闡釋，從中形成個人有關此一事物的理論。然而，各人對一事物之理解往往深淺不一、繁簡不定、甚至對錯不同，以至所引申的理論會有參差不齊的出入。如果個人執著於一己之見，而無法聆聽別人的心得，則會「非其所是、而是其所非」，爭辯不休。為此，莊子叫我們站在絕對道體的無待下，一方面去除名相、概念上的執著，另一方又去除數字、斗量上的執迷。具體地說，莊子的提示如下：

i. 去除名相、概念上的執著

我們對一事物所把握的概念，永遠比不上具體事物本身內涵的豐富，而我們對一事物所給予的名相，又往往未能充份地涵蓋其本質的整體，以至我們對事物的論點都是相對的、可爭議的。如此說來，與其執迷地爭吵，不如以道體的圓融來化解紛爭。莊子說：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，

不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。

「以指喻指之非指」，映射著《公孫龍子·指物論》之主旨：個別之實物——指頭，不相等於普遍之本質——指性。同樣地，「以馬喻馬之非馬」，則映射著公孫龍之《白馬非馬》的提示：具體的馬匹，不相同於抽象的馬性。公孫龍子主分辨、主對立，莊子卻主平齊、主合一，以至他站在道體那絕對的齊一，來化解事物相對的不齊，而說出「天地一指也，萬

物一馬也」。誠然，以絕對無待的道體作基礎，一切名相、概念上的爭論已顯得不必要。這樣的洞見，要得道者才可深深地瞭悟。

## ii. 去除數字、斗量、先後上的執迷

除了須在名相上破執外，也須在數量上釋懷。莊子引用狙公戲猴一事為喻：

狙公賦茅，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。

數字、斗量上的爭執，就如同名相、概念上的爭辯一般地無謂。再者，站在局部面向上看，三與四之先與後，在情境及意義上誠然各有差別；站在整體上言，則無所虧損。我們若能以天鈞天道的絕對作判準，則可以「和之以是非」。在整一的前提下，既然「名實未虧」，我們又何



必「喜怒為用」。所謂「退一步，海闊天空」；苟能退而深省道體的絕對唯一，則再沒有什麼東西彼此對立，就如同〈德充符〉所補充的：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。

莊子對「論」上的破執，自然牽涉對「物」方面的化除封界。為此，莊子作了以下的提示：

( 2 ) 「物」上的破執

我們若離棄了天道唯一這前提，便停滯在世俗間的相對性上打轉，以至世人會執著於美醜、大小、壽夭、生死等的互相對立。反之，人一旦在見道中融入了道體的絕對無待，就不再計較事物之相對性，也不再沈迷於對事物之執著，我們將會做到以下的地步：

i. 去美醜——「厲與西施，恢愴憊怪，道通為一」。

ii. 棄成毀——「凡物無成與毀，復通為一」。

iii.破大小——「天下莫大於秋毫之末，而泰山為小」。

iv.除壽夭——「莫壽於殤子，而彭祖為夭」。

v.超生死——「予惡乎知悅生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？」

能夠達到如此的地步，也就是達到了在道體內瞭悟萬物齊一之境界；莊子對這種境界作了以下的描繪：

### ( 3 ) 萬物齊一

莊子說了這樣的名言：「天地與我并生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」又說：「夫道未始有封，言未始有常；……六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議」。字裏行間，莊子所給予的提示是：人一旦見道，則在整體中瞭悟到齊一的和諧，在其中再沒有事物間的對立，因為一切事物都在道體的懷抱內

冥合為一，看不出彼此間的封界。以道體的眼光看事物，則小而不寡、大而不多、物無貴賤、復通為一。就如同徐復觀先生所言：「莊子的『天地與我并生，萬物與我為一』，乃通過超知識解析以與道冥合所得的人生境界。」<sup>40</sup>

誠然，莊子的描繪，就只有用得道者那份見道的眼光來觀看，才可以瞭悟其中的深義，否則我們便會覺得文義費解、語無倫次。的確，為未見道的人而言，得道者的言行是叫人費解的，因為我們尚未碰觸到他的層面；反之，為見道的人而言，未見道者的言行是愚昧的，因為人一旦嘗到與道同體的崇高後，其他事物都叫他感到「天下為沈濁不可與莊語」。其中的愚與智、齊與不齊，須在天道的整一視域當中才叫人洞察出其中的奧妙。

---

<sup>40</sup> 徐復觀，〈中國人性論史〉：365.

## 結語

總括來說，〈齊物論〉以南郭子綦之見道為引言，說明人在見道那份神秘經驗知識的光照下，可以談論普通經驗知識的齊與不齊。換言之，人在見道中把握了道體的絕對唯一境界時，便可瞭悟世間事物之相對與不齊。〈齊物論〉叫我們以「見道」之知為判準，去化解日常之知的對立與紛爭。那就是說，〈齊物論〉站在知識論的立場上，叫人跳出「相對」、融入「絕對」；跳出「有待」、進入「無待」；超出「有分」、達致「無分」。莊子叫人在認知心識上走出相對之是非，而直指見道之知那份圓融；在所知之境上，他又叫人超越出人間的生死，與宇宙的成毀，以安享「道通為一」的妙境。其中的一份「無封」之知，並非叫我們是非不分，而是叫我們在更高層面上體味事物的無真正對立；這才是〈齊物論〉的宗旨所在。

