

莊子「天地一體」觀

林文彬*

摘 要

〈齊物論〉：「天地與我並生，而萬物與我為一」，是莊子思想的終極目標，這種「天地一體」的生命情境需要從生活中去實踐體證，由工夫而開顯境界。在現實世界中，人種種的天然稟賦和人為造作，物性的、知解的等等，在修養工夫的實踐過程中，它們都是負面的存在，都是被排抑的。只有達到最高的天地之境，才會因生命境界的提昇而提昇，並得以保存。從〈秋水〉濠梁的魚樂之辯，〈逍遙遊〉的兩種異解，〈齊物論〉「物化」的兩層含意，莊子揭示了人生活實況中價值世界與現實世界的衝突和消解，而從這裏我們也看到了儒道歸趨的不同。

關鍵詞：莊子、天地一體、逍遙、物化、應然、實然

* 國立中興大學中國文學系副教授

“Tian Di Yi Ti” of Zhuangzi’s Philosophy

Lin Wen-Ping*

Abstract

“Heaven, Earth, and I were produced together, and all things and I are one.” in *Qi Wu Lun (Theories on All Things Being Equal)* is the ultimate goal of Zhuangzi’s philosophy. Life state of “tian di yi ti” (heaven and earth are one) needs to be practiced and experienced in daily life by the effort to attain spiritual state. In realistic world, human being’s all kinds of natural gift and artificiality, such as instinct and comprehension, are negative existence and would be excluded in the practice process of self-cultivation. They could be promoted and preserved only by attaining the highest state of heaven and earth, the improving of life state. Zhuangzi enlightened the conflict and dissolution between value world and realistic world in human being’s daily life from “the debate on the happiness of fish on Hao-liang” in *Qiu Shui (Autumn Floods)*, the two different explanations in *Xiao Yao You (Enjoyment in Untroubled Ease)*, and the two connotations of “wu hua” (the transformation of things) in *Qi Wu Lun (Theories on All Things Being Equal)*. We realize the difference of direction and tendency between Confucianism and Taoism from here as well.

Key words: Zhuangzi, tian di yi ti, xiao yao, wu hua, ying ran (what should be), shi ran (what actually is)

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

莊子「天地一體」觀

林文彬

一、「天地一體」的兩種進路

《莊子·秋水》有一段耐人尋味的有趣故事：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚樂也。」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：『女安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」¹

惠施和莊子之間的談話在《莊子》一書中出現過很多次，兩人的思想很不同，而一仕一隱出身經歷也南轅北轍，雖然喜歡互相抬槓論辯，卻始終無損於兩人莫逆的情誼。《莊子·徐无鬼》中「匠石運斤」的故事，就很難得的表達了表面不動聲色，內心卻蘊含無限深情的莊子，對好友痛逝的無限感傷。透過這個背景，我們可以知道濠梁之辯的提出，並不是一個嚴肅的學術論辯的場合，它只是一場知心朋友之間的日常對話，或者可以說是出自於兩人之間會心的戲論。兩人既然不把事情當真，當然誰勝誰負也就不那麼重要了。在這裏我們要注意的則是他們兩人的心態和生命境界的差異。

惠施善辯，其來有自，在《莊子·天下》篇中記載了惠子的一些遺言逸行。

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。麻物之意，曰：「至大无外，謂之大一。……萬物畢同畢異，此之謂大同異。……泛愛萬物，天地一體也。」惠施以此為大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。²

惠施之學是屬於九流十家中的名家「合同異」一派，這一派是強調萬物的相對性（如「天

¹ 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），〈秋水〉，頁606~607。下引同，只標篇名及頁碼。本篇認為《莊子》一書為莊子學派的作品，內篇屬莊子之作。文獻的引用上以意義相連屬者為主，不拘內、外、雜篇。

² 〈天下〉，頁1102。

與地卑，山與澤平」)，而又特別突出了事物的統一性，以求其同（如「萬物畢同畢異，此之謂大同異」）。〈天下〉篇所引是有名的「惠施十事」，而其說的結論就是「泛愛萬物，天地一體」，這和「天地與我並生，而萬物與我為一」³的莊子之學，看起來相似卻又有不同。

惠子的「麻物」，《經典釋文》說：「麻，古歷字，本亦作歷。物之意分別歷說之。」⁴歷即經歷，這是指對事物的經歷，也就是對事物的變化過程的觀察思辨，這是屬於客觀知解的進路，由此論說，推擴事物之「同」，泯其異求其同到極致，則將達到萬物最大的「同」，這就是「天地一體」的論證。〈天下〉篇末也載有對惠子的批評：「惠施不辭而應，不慮而對，遍為萬物說，說而不休」，「以反人為實，而欲以勝人為名」，「惠施不能以此自寧，散于萬物而不厭，卒以善辯為名。惜乎惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反。」⁵總而言之，這是「用知之累」，相應於莊子，這裏對惠子的批評是相當肯切的。

相較惠子客觀知解的進路，莊子則是用主觀修證的方式來體證「天地一體」。《莊子》書中最具概括性的修證工夫就是「坐忘」。

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見。曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣！」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁶

「坐忘」的目的在於「墮爾形體，黜爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟」⁷，這亦是所謂「同於大通」的「天地萬物一體」的境界。「離形棄知」總括了莊子修養工夫的要點，即要排除來自形軀欲望的牽引，和學問知解的追求。前者往往是與生所俱，但也是修養最基本的工夫，而後者則更加上後天的附益，蔽障更深。「其嗜欲深者，其天機淺。」⁸「剝形去皮，洒心去欲」⁹，「建德之國，其民愚而樸，少私而寡欲」¹⁰，這些都是莊子要求我們減少生理欲望的滿足，以保持恬淡的心靈，這是體道工夫的基礎。而學問知解的知識障礙，莊子破之最力，書中著墨甚多，如「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也……夫循

³ 〈齊物論〉，頁 79。

⁴ 〈天下〉，頁 1103。

⁵ 〈天下〉，頁 1112。

⁶ 〈大宗師〉，頁 282~284。

⁷ 〈在宥〉，頁 390。

⁸ 〈大宗師〉，頁 228。

⁹ 〈山木〉，頁 671。

¹⁰ 〈山木〉，頁 671。

耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」¹¹，「無思無慮始知道……夫知者不言，言者不知。」¹²，「古之行身者，不以辯飾知，不以知窮天下。」¹³，「道不可言，言而非也。」¹⁴，這種知解的「知」包含言語思辨及感官的認知，世人往往是逞智雄辯，自以為了解一切，這就如惠子的「逐萬物而不反」，同落於「用知之累」。莊子不從耳目感官知解的層面講「知」，而是從「離形去知」的修為中，提昇出「無知」¹⁵之「知」，這是「以神遇不以目視，官知止而神欲行」¹⁶的超感官的直覺，或即稱為「智的直覺」¹⁷。所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」¹⁸濠梁橋上莊子觀游魚之樂，正是用此心鏡。

我們回應到莊子和惠子的濠梁之辯上，會發覺同樣是主張「天地一體」的主旨，卻因兩種工夫進路的不同，而呈現出兩種相異的生命境界。惠施是歷物而外求於名辯，而莊子是體道而內證之神明，所以，惠子所說的「天地一體」只是知識層面的認識，在真實的生命情境中，其實是物我有隔，魚是魚，我是我，彼此是不相通的。但莊子透過「離形去知」的修養工夫，破除了形軀的限制和認識上的障礙，所以，形體可以變化而認知可以延伸，如此，莊周可以為蝴蝶，而蝴蝶可以為莊周，而濠梁上的莊周也可以了知魚樂，這是「物化」¹⁹，也即是「坐忘」中的「同於大通」。在這種心境下，物我相通，天地萬物與我為一體。物的「通」不是知解認識上的，而是精神體證上的意義。

由於惠施是從智性的知解進路出發，所以他眼中的「魚」是客觀的，是實然世界中的事物。莊子則不同，莊子透過體道的修證，整個生命提升到一種「天地一體」、物我為一的價值意義的應然世界，再由此一生命境界往下籠罩萬物，「以道觀之」²⁰則實然的事物是消融並保存在此應然的價值世界中。濠梁下的「魚」是惠施和莊子所共觀共知，也是常人一般認識中的魚，這是客觀實然的，但莊子多了一層價值的眼光，他體驗到「樂」。這是用「應然」涵攝了「實然」，這是莊子的世界觀。

二、兩種「逍遙」

¹¹ 〈人間世〉，頁 150。

¹² 〈知北遊〉，頁 731。

¹³ 〈繕性〉，頁 556。

¹⁴ 〈知北遊〉，頁 757。

¹⁵ 「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。」〈人間世〉，頁 150。

¹⁶ 〈養生主〉，頁 119。

¹⁷ 牟宗三：「道家是靜態的，重觀照玄覽；觀照玄覽是無限心的，道心就是無限心，無限心就是智的直覺，智的直覺所觀照的是萬物之在其自己的萬物，但此處不顯創造義而是一體呈現。」《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1983)，頁 125。

¹⁸ 〈應帝王〉，頁 307。

¹⁹ 〈齊物論〉，頁 112。

²⁰ 〈秋水〉，頁 577。

莊子「天地一體」的境界，也正是《莊子》一書開宗明義的主旨——「逍遙遊」。「逍遙」一詞在《莊子》書中總共出現六次²¹，都是作動詞或形容詞使用，代表一種行為或狀態。〈逍遙遊〉一篇表達了莊子的人生理想，生命的最高境界。原文中一開始是用寓言的方式架構了一個具有迷幻色彩，而又富有深刻哲學意蘊的宏偉場景，一條優游於北海中的巨鯤，一隻翱翔於南天的大鵬，在海天之際，霍然揭開了一個無垠時空的宇宙。原文說鯤「化而為鵬」，這個「化」字很耐人尋味，在海而魚，在天而鳥，無窮天地任遨遊，真是無往而不自得！成玄英的《莊子疏》說：「逍遙，自得之稱。」²²成玄英的疏義其實是承襲自郭象的《莊子注》而來：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」²³郭象注莊極負盛名，具有權威的地位，但由於對郭象「逍遙」注理解詮釋的不同，也使得莊子的「逍遙」呈現出兩種截然不同的解釋。

分歧主要是來自於對〈逍遙遊〉中「小大之辯」大鵬與小鳥形象解釋的差異，大致而言可分為兩種：第一種是小不如大，大鵬高飛代表自由自在，大多學者都採這種說法。第二種則是小大平等皆可逍遙。郭象說：「二蟲謂鵬蜩也，對大於小，所以均異趣也。」²⁴「各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊翼，故所至不同，或翱翔天池，或畢志榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。」²⁵「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣！故小大雖殊，逍遙一也。」²⁶郭注的關鍵在「足於其性」一語。支遁（道林）曾批評說：「夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」²⁷這是用「物性」（動物性）來解釋，滿足其物性都可以不知其所以然而自然的逍遙了。由此我們也可以說莊子的「逍遙」有兩種異解：一種是應然的價值意義的逍遙，另一種則是實然的物性的逍遙。這兩種說法是否絕然相對立？它們的關係又如何呢？

支道林不滿郭象的「足性」之論，在白馬寺另闢逍遙新說：

夫逍遙者明至人之心也。莊生建言大道而寄指鵬鷗。鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷗以在近而笑遠，有矜伐於心內，至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶餓者一飽，渴者一盈，

²¹ 「逍遙乎寢臥其下」〈逍遙遊〉，頁40。「逍遙乎無為之業」〈大宗師〉，頁268。「以遊逍遙之虛……逍遙，無為也。」〈天運〉，頁519。「逍遙乎無事之業」〈達生〉，頁663。「逍遙於天地之間而心意自得」〈讓王〉，頁966。

²² 〈逍遙遊〉，頁41。

²³ 〈逍遙遊〉，頁1。

²⁴ 〈逍遙遊〉，頁10。

²⁵ 〈逍遙遊〉，頁16。

²⁶ 〈逍遙遊〉，頁9。

²⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：仁愛書局，1984），頁221。

豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉，苟非至足，豈所以逍遙乎？²⁸

支道林批評郭象的「足性」之說，認為人的欲望是無窮盡的，如果要追求物性的滿足，則不到「至足」又如何能達到逍遙呢？可見這種逍遙是不可能的。真正的逍遙是「明至人之心」，這是一種高超的精神境界，它破除了身心內外種種的障礙，或「失適於體外」或「矜伐於心內」，正如〈大宗師〉「坐忘」的工夫，「墮肢體，黜聰明，離形去知」²⁹，而後能挺立起生命的主體，「物物而不物於物」，不為外物所牽引役使，所以能「遙然不我得」、「逍然靡不適」，這是消解了物性、動物性本能欲望的盲動，而不是去滿足它無窮欲求，如此，則當下隨處隨地都是逍遙自在。這是透過修養工夫所形成的價值義的應然境界，去超越涵攝了現實形軀的實然的物性，所形成的一種「當體」的逍遙，這時在鳥而鳥，在鵬而鵬，小大不必分軒輊，而皆自至其逍遙。撇開佛教的色彩不說，其實支道林的說法和郭象是相近的。

案〈逍遙遊〉的文意，莊子是從「小大之辯」中，比喻破小向大積養厚實的修證工夫，所以，高翔千里要三月聚糧，要等待六月海動。在鯤鵬之例之後，文中又列舉了人間世的諸相來說明小大之別。由小到大的修養境界約可分為四等，最末一等是世俗中的所謂有用的人，「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」³⁰，這些都是社會中有名利聲聞的人，這不免於用世之累；高一等的則是像宋榮子，「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」³¹，毀譽不動於心，不追求世間名利，但禁攻寢兵，救民之鬥，雖無「用世」之累，但卻還有一個「救世」在。更高一等的像列子，輕飄飄御風而行，足不點地，免乎行，泠然而樂，這代表了免除了世間的一切羈絆，無行事之累，但還有一個世間要「離」；最高一等的是「至人無己，神人無功，聖人無名。」³²這是破除功名利祿和自我的執著，所達到的一種自在的精神境界。這是以應然價值的心境去通透實然的領域，所以，聖不必廢聖，神不必廢神，每個實然的事物皆可以逍遙，這是一種「即世」的妙境，也可以說是即物性的逍遙。

如果以上的說法不誤，那麼我們也可以說除了表面上郭象、支道林的說法有異於〈逍遙遊〉的原典外（「小大之辯」），其實他們的內涵是一致的，他們說的都是指一種價值意義的自在的生命精神境界。這裏我們回到實然與應然的問題來說，當我們從應然的價值境界下貫到物性、實然的領域時，又是怎麼的樣子？小鳥也逍遙，大鵬也逍遙，名利場中的四種人、宋榮子、列子都可以自我逍遙。但是價值世界的通一並不表示實然領域的等同，同樣是逍遙，但列子的離世究竟不如世俗場中的四種人和世間的關係來得密切。〈道

²⁸ 同上，頁 220。

²⁹ 〈大宗師〉，頁 284。

³⁰ 〈逍遙遊〉，頁 16。

³¹ 〈逍遙遊〉，頁 16。

³² 〈逍遙遊〉，頁 17。

遙遊》篇中有「堯讓天下於許由」一則寓言，文意本是推高許由之無名，但郭象卻注說：

庖人尸祝各安其所司，鳥獸萬物各足於所受，帝堯、許由各靜其所遇，此乃天下之至實也，各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯、許之行雖異，其於逍遙一也。³³

帝堯立於廟堂之上，而許由處於江湖之遠，但鐘鼎山林各皆遂其逍遙。郭象的注解雖不合莊子原文，但意思相通，都是高舉一個自在自得的精神境界，從這裏看郭象是不違背莊子的。但若從應然世界下貫到實然的領域，許由只能隱於野，而帝堯卻可以治國安民！郭象的《莊子注》體現了魏晉玄學儒道會通，名教與自然融合的特色，郭象更突顯出莊子那一層即物即世的色彩。

牟宗三說：「真正之逍遙決不是限制網中現實存在上的事，而是修養境界上的事。此屬於精神生活之領域，不屬於現實物質生活之領域，此為逍遙之真實之定義。」³⁴在實然的現實世界中，〈逍遙遊〉篇中世俗中的四種人比起宋榮子、列子，其蔽障更深，而〈秋水〉濠梁上的惠施，其知識障又何其深重？《莊子》一書所重的主要在逍遙精神境界的達致，現實世界的種種，往往都從反面負面的立場來陳述，藉以突顯出內在的虛靜的修為工夫。現實生活的領域只有在逍遙境界彰顯開來之後，得以一「虛括」的保存，易言之，莊子是可有可無，不措意於此。因為就終極目的而言，所作既已成辦，而其他更無餘事了，這在莊子自身的體系中，可以說一成一事成，也算是自我圓成了。但撇開莊子自身的思想體系，和儒家相比，總覺得在現實的實然領域中，有一種消極的無力感，有一種遺憾！

三、「化」的兩義

莊子的逍遙思想中，用應然的價值原則消融了客觀的實然世界，這在《莊子》一書中往往是用「化」來顯現。莊子的「化」常具有工夫和境界的雙重義，在工夫義上，「化」指的是自我轉化，破除身心的種種局限，開展出精神生命向上提昇之路，這時常是用內在的修養方式，克服實然命限的困境，突顯出精神價值的絕對性。〈大宗師〉：

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？泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖，與其譽堯而非桀

³³ 〈逍遙遊〉，頁 26。

³⁴ 牟宗三：《才性與玄理》（台北：學生書局，1975），頁 182。

也，不如兩忘而化其道。³⁵

人世間最難以割捨，最大的牽絆，就是來自於君父之情。〈人間世〉篇莊子借孔子之口說：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。」³⁶一般人愛天如父，忠君而不避死，正如天下無所逃的大戒，愛親而死君，盡孝盡忠，可以說是人倫的極致了。但莊子說在君父之上，在倫理的網絡裏，還有一個更崇高的東西，那就是「道」。世俗的人只知道做一個忠臣孝子，卻不知道還有一個更卓越廣大的「道」。人被誕生，生活在人的世界裏，君臣父子產生了，貴賤、賢愚、榮辱、是非的價值也設定了，我們藉這種關係來表達我們的存在，儒家盡倫的聖人就是這種倫理軌範的極至，但在莊子來講，這個不可解的大戒正是人世最大的羅網，它是亟需超越的。

牟宗三說：「在量的形式關係中之依待所籠罩之『現實存在』又皆有其實際條件之依待。此為質的實際關係中之依待。在此兩種依待方式下觀萬物，則無一物是無待而自足者，亦即無一能逍遙而自在。」³⁷依莊子，逍遙必須是在超越或破除此兩種依待之限制中顯，此為逍遙之『形式的定義』。³⁸現實存在中「量」與「質」的限制，就如同由天然血緣和人為軌範所形成的重重定限，這是要「兩忘而化其道」的。吳怡說：「『忘』和『化』是工夫的兩面，『忘』是對是非、古今、生死等相對現象的一種超越，『化』乃是把相對世界變成一真之道的境界的轉化。」³⁸而其具體的工夫就是〈大宗師〉篇中「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」的「坐忘」³⁹。〈齊物論〉有所謂的「忘年忘義」⁴⁰，郭象注說：「忘年，故玄同死生。忘義，故彌貫是非。」⁴¹「忘年忘義」意同「離形去知」，亦即是超越現實存在中，天然血緣和人為軌範交織而成的層層依待。

在這裏令我們注目的則是，莊子對人為設施規範的抨擊，也就是用知之累，是特別嚴厲的。〈養生主〉篇：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」⁴²「知」不只是一般耳目思辨之知，〈齊物論〉說：「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。」⁴³儒家仁愛而墨家兼愛，他們各自突出不同取向的倫理價值觀來回應現實，但這些反而被莊子視為俗世中更深重的蔽障而亟需超越。

³⁵ 〈大宗師〉，頁 241~242。

³⁶ 〈人間世〉，頁 155。

³⁷ 同註 34，頁 181~182。

³⁸ 吳怡：《莊子內篇解義》（台北：三民書局，2000），頁 239。

³⁹ 〈大宗師〉，頁 284。

⁴⁰ 〈齊物論〉，頁 108。

⁴¹ 〈齊物論〉，頁 110。

⁴² 〈養生主〉，頁 115。

⁴³ 〈齊物論〉，頁 63。

「化」在境界義上所指的是一種透過修養工夫，所呈現的主客無分的精神狀態。這亦即〈齊物論〉所說的：「天地與我並生，而萬物與我為一」⁴⁴的逍遙之境，〈齊物論〉中則稱為「物化」。

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂「物化」。⁴⁵

「夢」和「覺」是截然不同的狀況，人在做夢時夢境如真，「自喻適志與，不知周也」，這也是一種無分別的狀態，但它是寤寐沒有覺知的。就如同〈逍遙遊〉中的小鳥，生活在現實中，滿足它的欲望需求，它就認為自己是逍遙自在了。「覺」的情況則不同，成玄英注：「蘧蘧，驚動之貌也。」⁴⁶〈大宗師〉有「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！成然寐，遽然覺。」⁴⁷這兩個「覺」表面都是指從睡夢中蘇醒而警覺到自己的存在，其實指的正是一種生命的突破，一種覺悟的狀態。從夢寐到覺醒，從被造物者拋入生死的洪流，不知所以然而然的活者，到自覺的自我挺立，成為生命自己的主宰。「周與胡蝶，則必有分矣」，是指這個「覺」、自覺、覺知。「不知周之夢為胡蝶」，這「不知」無分別和前者夢寐中的無分別是不同的，前者沒有覺知，後者則帶有高度的覺性，這是說帶著覺知而處於無分別的狀態，把由修養工夫提煉而成的精神意識放在現實的世界中，而自他、物我，應然和實然打成一片，物與物之間的界限不見了，這就叫「物化」。

青原惟信禪師說：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處。見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山只是山，見水只是水。」⁴⁸〈齊物論〉的「莊周夢蝶」由夢到覺正如證道過程的三階段，夢中山水和悟後的山水，表象似一但意義卻不同，其實道家中所常稱譽的「嬰兒」和「小國寡民」都有這個意思。現實世界中的嬰孩和原始部落，都會有我們所羨慕的純樸在，在文明的國度、成人的社會中，它們是顯得多麼的天真。但小孩會長大，社會會變遷，天然的純真會隨著時間而消失。老莊告訴我們要重獲純真是需要一番工夫的，〈齊物論〉的「物化」就是最佳的喻示。

「物化」的工夫和境界二義，從縱向來說是自我突破，從現實生活的困頓中，超拔出來，達到一個萬物通合為一的精神境界。橫向來說，是把原來實然世界，森羅萬象也

⁴⁴ 〈齊物論〉，頁 79。

⁴⁵ 〈齊物論〉，頁 112。

⁴⁶ 〈齊物論〉，頁 113。

⁴⁷ 〈大宗師〉，頁 262。

⁴⁸ 普濟：《五燈會元》（北京：中華書局，1992），卷 17，頁 1135。

提升上來，消泯了物與物的界限，如〈逍遙遊〉「(鯤)化而為鳥，其名為鵬」⁴⁹，而〈秋水〉濠梁上的莊子也可以化為魚，這是把現實世界和精神價值世界融合成一和諧的整體。在這裏我們要注意的是實然的一切事物，是在修養工夫所形成的境界中，因此境界而提升並保存此現實界，它只是一消極的順任，一種觀賞的姿態而不是一積極的參與，〈大宗師〉：「若化為物，以待其所不知之化已乎？且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知己化哉？」⁵⁰又「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」⁵¹，這裏的「存物」，就是把自然界實然的事物上升到吾人的精神領域中保存，這是用吾人主體價值義的「自然」，和實然義的「自然」結合，由此我們可以說莊子所說的物、我之「自然」乃是即應然而即實然，但它只是不得已的因順。〈山木〉篇說：「化其萬物而不知禪之者，焉知其所終，焉知其所始，正而待之而已耳。」⁵²這亦是〈大宗師〉中「安排而去化，乃入於寥天一」⁵³的不知其所以然而任其自然的處世態度。

郭象說：「自然耳，不為也，此逍遙之大意。」⁵⁴葉秀山說：「中國老莊的『自由』觀，並不與『自然』對立；其實，在老莊思想中，『自然』就是『自由』，『自由』也就是『自然』，『自然』就是『自如』，即自己如此，亦即『自由』。『自由』和『自然』本是統一的、同一的。」⁵⁵其實「逍遙」就是「自然」、「自由」、「無為」，這是一種四無傍依，高度自主性的精神境界。牟宗三說：「講無為就涵著講自然，道家所說的『自然』，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義……道家講的自然就是自由自在，自己如此，就是无所依靠，精神獨立。精神獨立才能算自然，所以是很超越的境界。」⁵⁶前文已經說明莊子的「逍遙」涉及實然和應然，工夫及境界等諸義，破除實然世界中生命的種種局限，達到精神自得自在的狀態，這是工夫；而精神的無限性和現實世界的有限性交融為一，成為和諧的統一，這是境界。「自然」、「自由」、「無為」也都具此意涵，當它們和莊子的「逍遙」相聯繫時，都是指一個自覺的主體在現實世界中存在的狀態。

四、價值世界與現實世界

從美學上來看，莊子逍遙的「天地一體」的境界大致是屬於精神意義上的自由，而不是實際的造型（美的形式）的自由。李澤厚說：「真正自由必須是具有客觀有效性的偉大行動力量。這種力量之所以自由，正在於它符合或掌握了客觀規律。只有這樣，它才

⁴⁹ 〈逍遙遊〉，頁 2。

⁵⁰ 〈大宗師〉，頁 274。

⁵¹ 〈大宗師〉，頁 244。

⁵² 〈山木〉，頁 694。

⁵³ 〈大宗師〉，頁 275。

⁵⁴ 〈逍遙遊〉，頁 10。

⁵⁵ 葉秀山：〈漫談莊子的自由觀〉，《道家文化研究》第八輯（上海：上海古籍出版社）頁 138。

⁵⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 90。

是一種『造型』——改造對象的普遍力量。」「藝術講究『無法之法，是為至法』，實際都在說明無論在現實生活或個體實踐中，這種客觀行動上駕馭了普遍客觀規律的主體實踐所達到的自由形式，才是美的創造或美的境界，在這裏，人的主觀目的性和對象的客觀規律性完全交融在一起，有法表現為無法，目的表現為無目的。」⁵⁷李澤厚也引了孔子「從心所欲不逾矩」和莊子「庖丁解牛」為例。「逾矩」和「解牛」都和現實世界有關，這是自由的主體在客觀事物上現實生活中的實踐，而為一般人所共知共識，所以能稱許孔子「不逾矩」和庖丁「解牛」的神技，這不是個人主觀意識的反應，而是社會共同的認定。但由於歷史環境的限制，在社會實踐中，人們要去改造客觀的現實，那是困難重重，於是人們就遁入內在的精神世界，用精神性的象徵活動，以生活中實然的事物（如魚、鳥）來象徵內在精神自由的狀態，《莊子》書中的「逍遙」、「魚樂」都是最好的例證。

由此我們來看莊子「魚樂」、「逍遙」的「天地一體」境界，在此境界中，作為自由的主體，只是一虛靈的心，它只是無為、無作意，因為它是從遮詮，掃除有意有為的工夫開顯出來的，就如〈應帝王〉所說：「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁵⁸它沒有自發的創造，只是無為的順任，一如明鏡的澄澈空虛，物來自現，物去不留。

至於「天地一體」境界中的「物」（如「魚樂」中的「魚」），它客觀實質的內涵，是被忽視、被抽離的。濠梁上莊子之觀魚樂，客觀世界中有關「魚」的種種，其實並不重要，而像惠施那樣的明辨物理，反被譏為「逐萬物而不反」⁵⁹。「魚」只有在成為莊子自由主體，虛靈之心所觀照的對象時，在主客為一的情境中，「魚」被賦予與莊子同樣的價值意義（樂），應然吞沒了實然。從這裏我們可以看到莊子「天地一體」的境界，純是落在一虛靈的價值意義世界，沒有積極創造的動機，也沒有改造現實的力用，境界的自由並不落實於經驗世界之中，它只是一個「無何有之鄉」⁶⁰。

〈秋水〉篇：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」郭象注：

人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。⁶¹

郭象把落馬首、穿牛鼻，人為的設定也視為是牛馬的自然本性，這和他政治的主張名教合於自然，兩者之間的調和之立場是一致的。但這裏我們要注意這種人為的自然化所代

⁵⁷ 李澤厚：《美學四講》（上海：三聯書店，1989），頁 70~71。

⁵⁸ 〈應帝王〉，頁 307。

⁵⁹ 〈天下〉，頁 1112。

⁶⁰ 〈逍遙遊〉，頁 40。

⁶¹ 〈秋水〉，頁 591。

表的意蘊，郭象的「足性逍遙」說：

極小大之致以明性分之適。⁶²

理有至分，物有定極，各足稱事，共濟一也。⁶³

「性」指物性，物性皆有其定限，所以稱為「性分」，性分的活動是生物性的，滿足物性並不能逍遙，逍遙是在精神價值意義上。換句話說，它只有透過「心齋」、「坐忘」，離形去知的工夫，才有可能達到這樣的境界，在工夫過程中，物性是要被排斥、抑制的。而這個「足性」如果放在自得自在的逍遙境界下來講，這是對當下自己的處境，自我的一切種種的滿足，而與生所俱的物性也不再成為得道的障蔽，也獲得保存。郭象注說：「極小大之致」、「各足稱事，其濟一也」，「一」是指終極的目標——逍遙，逍遙的境界一致，大鵬、小鳥，稱道一國一鄉的人、宋榮子、列子等皆可至逍遙，但不同的人物展現出來的物性事能卻不一樣，列子離群索居、許由不食人煙，可以逍遙，服務鄉里的四種人和高處廟堂之上的帝堯，也可以逍遙，其逍遙自得的境界雖然一樣，但「不譴是非，以與世俗處」⁶⁴，小鳥之於大鵬，名聞鄉里的四種人之於列子，固更貼近於世，他們在現實世界所呈現的意義卻是不同的。這裏我們看到「物性」（含本能、欲望、才智等）在工夫階段是被排抑的，但在境界開展時，卻可能在現實世界中發揮較大的作用。從這個角度來說，實然層面的物性、作為，某些東西的肯定似乎還是有意義的，例如知識的追求等。陸象山曾說：「若某則不識一字，亦須還我堂堂地做個人。」⁶⁵這句話充分突顯了道德的優先性，但反過來說就算是道德品格達到了，一個不識字的白丁能在社會中起多大的作用？儒家向來以「救世濟民」為己任，如果高超澄明的人格之境孤高無潤，一如莊子的逍遙自得，這和儒家譏諷佛老為自了漢，又有何差別？莊子和過度揚抬「心外無物」，排抑智識的儒者都有可能陷入同樣的困境。

雖然，郭象以人為為自然，不廢物性（氣稟所賦之種種），對實然世界的肯定等，或有助於消解莊子自由主體虛靈偏枯的毛病。但要注意這是在體證逍遙前，生命實然狀態所夾雜的東西，它在工夫過程中被抑制，而在境界中隨自由主體的昇華而提升，並獲得保存，它只是被境界涵蓋而夾帶，但不是來自主體有意的創造。因為莊子的工夫和境界，都是無作意無為，這個自由主體只是由遮撥所顯，它沒有積極創造的動機，而在儒家德性主體則是一種創造性的真幾，這是儒道的一大分野。在道家而言，消除現實生命中的障礙，達到一個澄明的心境，由此靜觀萬物，這似乎是一個終點了；而在儒家，儒家會認為這才是一個開始！

⁶² 〈逍遙遊〉，頁 3。

⁶³ 〈逍遙遊〉，頁 7。

⁶⁴ 〈天下〉，頁 1099。

⁶⁵ 陸象山：《陸九淵集》（台北：里仁書局，1981），卷 35，頁 447。