

《莊子》的感情：以親情論述為例

蔡璧名*

提 要

老莊反親情倫理之說一向流行，持此論之學者分別由不同的詮釋角度，歸結出莊子「厭世」或「出世」的立場，認定莊子對親情倫理乃持反對的態度。然在《莊子》詮釋史中，認為莊子實不反親情倫理、甚至認為《莊子》親情立場與儒家相通的論述亦由來已久。

當代《莊》學研究專論「親情」者甚少，少數聚焦於親情的論述仍未著眼於實踐與操作方法。面對「孝」這個在中國傳統文化中深具影響力的論題，重視「懸解」的莊子，如何在「不可解」的牽繫下致力於一己心身之逍遙？

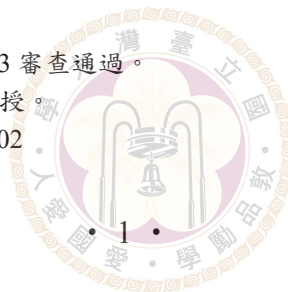
本研究以親情為主軸，繼承《莊子》詮釋史上以莊子不反親情倫理的論述，藉由對勘經驗現象中《莊》、儒孝行踐履異同，探究二者生命觀與哲學底蘊之殊異，並由此對照關係彰顯莊子論孝特色與工夫進程。

經驗現象與實踐工夫的不同，必然反應其背後哲學底蘊的差異。在正常的境遇下，儒家和莊子所主張的孝行實踐並無二致。但當面臨「孝未必愛」乃至於父母之喪的情感變局，莊子於經驗現象中的孝道踐履與儒家有著很大的不同。儒家論域僅在「此世」，以仁、禮為孝道踐行的準繩，心安理得與否尤重

本文於 103.12.11 收稿，104.05.13 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2015.06.49.02

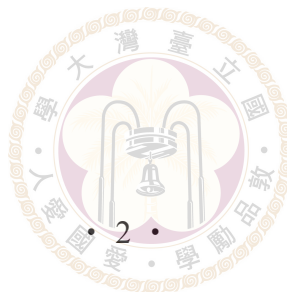


臺灣大學學術
期刊資料庫

於心靈平和。相較之下，莊子則肯定人的「真宰」、「真君」在「六合之外」以「薪盡火傳」的姿態永恆存在。

因此，莊子於「不可解於心」、「不擇地而安之」的孝敬與愛事外，更重視藉由「無情」、「安之若命」等工夫實踐「反本」、「全真」之道，以自身心靈的養護為首要目標。莊子理想中的情感，對於所有的親人、朋友乃至於情人，都仍要「不可解於心」、「不擇地而安之」從內而外、一以貫之地盡力付出，只是對於現象世界的結果，懷抱著無待、無執與無求的隨順態度，但求一己心靈不失平和靜定。並進一步透過孝行階梯，將此用情之道由一己生命推擴至天下眾人：由恪守儀節的「以敬孝」，到發自內心的「以愛孝」；進而放下牽掛、執著而「忘親」，推擴其工夫而「使親忘我」；最終達到能「忘」天下、更且「使天下兼忘我」的境界。

關鍵詞：莊子、孝、親情、無情、生命觀



臺灣大學學術
期刊資料庫

Sentiment in *Zhuangzi*

Tsai Bi-Ming*

Abstract

The idea that Daoists like Laozi and Zhuangzi are opposed to family ethics has long been popular, with scholars who maintain this theory using different perspectives to argue that Zhuangzi, being “weary of the world” or “out of the world,” is conclusively opposed to family ethics. Yet, in the history of interpreting Zhuangzi, there has also been a long series of discourses arguing that Zhuangzi is really not anti-family in ethics, even to the point that the position of Zhuangzi on the family shares links with Confucian ethics.

Few contemporary scholars are dedicated to researching the issue of “family relations” in Zhuangzi. Even when focused on a discourse relating to the family, they do not pay much attention to relevant practical implementation and operational methodology. Considering the deeply influential issue of “filiality” in traditional Chinese culture, one asks how Zhuangzi, who gives great weight to “extrication,” attains a carefree mind and body under the ties of the “inextricable?”

This study mainly focuses on family relations, and intends to examine the similarities and differences between Zhuangzi and Confucian values, in terms of implementing filiality, view of life, and philosophical foundation. In the process, this study hopes to shed light on the richness and special characteristics of Zhuangzi's discourse on filiality.

Differences in phenomenological experience and practice inevitably reflect differences in underlying philosophies. Under normal circumstances, the filiality

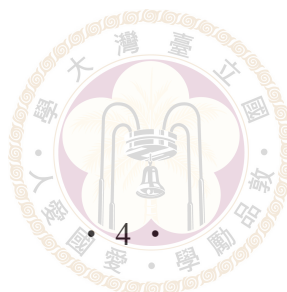
* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



espoused by Confucianism does not differ significantly from that as advocated by Zhuangzi. However, in the face of “filiality not leading to love” and drastic emotions in mourning the death of parents, the actual practice of filiality as pursued by Zhuangzi differs dramatically from Confucian filiality. The Confucian universe of discourse is limited to “this world.” It considers benevolence and propriety as the standards by which filiality is measured. Emphasis is given not to peace of mind and spirit but to follow the right way by heart. In contrast, Zhuangzi postulates that a “real ruler” and a “real lord” exist eternally “outside of this world,” akin to “a fire passing on even while the wood burns out.”

Therefore, apart from filiality and love that are considered “inextricable from the heart” and the idea that “regardless of situation one should put [one’s parents] at ease,” Zhuangzi furthermore uses such terms as “passionless” and “at ease as if fated” to implement the way of “returning to the root,” and “being wholly genuine,” taking the nurturing of one’s own spirit as a primary purpose. The ideal sentiment as espoused by Zhuangzi is, for all family members, friends and even lovers, one that is “inextricable” and that “regardless of situation one should put [one’s parents] at ease.” It is a complete devotion from the inside out: one that embraces a compliant attitude but does not wait for outcomes, that does not stubbornly insist, and that does not seek after results, but without losing the peace and quiet of one’s own mindset. Moreover, using a ladder of filiality, he extends this path to everyone in the world. He goes from observing a rigorously formal and regular “filiality based on respect” to a “filiality based on love.” This progresses to a level in which family relations and ties become “forgetting relations,” and “having one’s relatives forget oneself.” Ultimately, one reaches the realm of “forgetting the world” and “also having the world forget oneself.”

Keywords: Zhuangzi, filiality, family relations, passionless, view of life



臺灣大學學術
期刊資料庫

《莊子》的感情：以親情論述為例^{*}

蔡 璧 名

一、前 言

老莊反親情倫理之說一向流行，倘欲探討《莊子》之情感論述，恐不能不破道家反親情倫理之說。近代學者如朱伯崑認為道家老莊一派學說「鄙視父子之道」，近於「出世」主義。¹朱伯崑此說實前有所承，胡適即已提出莊子學說屬「出世主義」；熊十力則認為，莊子立場尚未如胡適所謂到達「出世」的地步，只是「厭世」而已，並指出莊子對於人世間一切「最無氣力」、不能積極面對承擔。²任繼愈指出莊子認為人對整個封建宗法社會團體完全沒有義務，莊子的理想人物總是處在君臣、父子、兄弟、夫婦的封建宗法共同體之外。³由任繼愈的分析似可窺近代學者指莊子「厭世」之由。勞思光認為莊子根本否定了一切的德性與文化活動，⁴則親情孝道自亦包含於莊子所否定之列。上述學者分由不同的詮釋角度，歸結出莊子「厭世」或「出世」的立場，認定莊子對親情倫理乃持反對的態度。

* 本文之撰作，承蒙行政院科技部專題研究計畫：「《莊子》之『知』三論：譬喻、感情與身體」（NSC101-2410-H-002-115-MY3）之經費贊助；此外，還要感謝兩位審閱先生的寶貴意見，文中已作增補修訂，謹誌謝忱。

¹ 朱伯崑：《先秦倫理學概論》（北京：北京大學出版社，1984年），頁183。

² 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年），頁98。

³ 任繼愈：《中國哲學史論》（上海：上海人民出版社，1981年），頁366。

⁴ 勞思光：《中國哲學史新編（一）》（臺北：三民書局，1981年），頁287。

然在《莊子》詮釋史中，立場迥異於上述學者，認為莊子不反親情倫理的論述亦由來已久。郭象、成玄英、覺浪道盛均根據《莊子·人間世》中「子之愛親，命也，不可解於心」一語，指出莊子實不反親情倫理。郭象以「自然結固」，成玄英以「盡於愛敬」指出莊子心目中的親子之情，⁵實源於人自然的天性，無可解消。覺浪道盛甚至指出老莊之親情論述近於孔子，認為莊子乃是要由人子之道「事親」的「不踰矩」，而達到「事心」之「從心所欲而不踰矩」（《論語·為政》）的境界。⁶由此可發現，確有一認為莊子並不反親情倫理的論述，於《莊子》注疏傳統中一脈相承。

於此一脈相承的論述中特別值得注意的是，明方以智繼承覺浪道盛的說法，扣緊〈養生主〉「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」中「可以養親」一句，認為由此可見莊子如何地「得親」、「順親」、「達孝何如」，臻至孝順的至境。⁷方以智甚至認為其實一部《莊子》就是要教人懷抱惕然戒之心，達到「養親」、「盡年」，簡直將《莊子》視為一部教孝之書。⁸方以智更以此指出唯有嫻熟仁義、六經後，始能讀曉《莊子》。⁹

方以智如是認為《莊子》親情立場與儒家相通的觀點，亦為許多當代學者繼承。徐復觀指出其實莊子所反對、超越的乃是「俗儒」所謂的仁義，而非仁義（案：義當可兼括「忠孝」）本身；¹⁰錢穆亦主張：「莊子關於人生哲學的

⁵ 晉·郭象：《南華真經注》，收入《無求備齋莊子集成初編》（後簡稱《初》，臺北：藝文印書館，1972年），冊1，頁91。唐·成玄英：《南華真經注疏》，收入《初》，冊3，頁188。

⁶ 明·覺浪道盛：「此決斷為臣子之心，與事心之不踰矩處，真孔子萬古不易之正論也。」《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），冊34，頁772。

⁷ 明·方以智：《南華真經注疏》，收入《初》，冊17，頁100-101。

⁸ 明·方以智：《浮山文集後編》（上海：上海古籍出版社，1995年，影印《續修四庫全書》本），卷1，頁22。

⁹ 明·方以智：《浮山文集後編·向子期與郭子玄書》（上海：上海古籍出版社，1995年，影印《續修四庫全書》本），卷1，頁10。

¹⁰ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁399-400。



理想，一定跟孔子、顏淵有一脈相通之處。」¹¹均認為莊子當不反對親情倫理，與方以智唯有精熟仁義始能讀莊子的論點一脈相承。

值得注意的是，楊儒賓指出方以智對於莊子的觀點，將孝順這種本來存在於倫常世界的價值，與「悟道」的心性論終極關懷等同起來；甚至將本屬倫常世界價值的孝順，擴大到「天地鬼神的宗教層面」，使「孝」因此具有先天的向度。¹²

本研究繼承《莊子》詮釋史上以莊子不反親情倫理的論述，希望透過《莊子》親情論述於具體經驗現象中的實踐工夫，對莊子的親情論述有更詳實的掌握，同時理解《莊子》親情工夫「與儒家相通」處究竟何在，並辨析相通之餘是否有殊需別、有異可說？且進而探討自方以智以迄楊儒賓所謂「孝」此一倫常世界的價值，何以在《莊》學中能等同「悟道」此一心性論的終極關懷，又是如何擴大到如楊儒賓所指出的天地鬼神宗教層面，而具有先天的向度，本文亦將做進一步的梳解與開展。

近代學界對《莊子》的研究多聚焦於心性論，對《莊子》書中心靈之位階、性質、境界與工夫多有討論，而與心靈密不可分的「情」也連帶地成為廣受注目的課題。論者多據先秦文獻與《莊子》文本，辨析《莊子》「情」字之義，

¹¹ 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁149。

¹² 詳參楊儒賓：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文學哲學研究所，2004年），頁257-259。劉浩洋則引方以智弟子興奮「神不可知在可知中，況人間世之兩無所逃者乎？既不必以聲聞乘為桎梏，幸而歷淬刀鋒，艸衣木食以持根本，戒報佛恩，亦是素逝。」之語，指出興奮認為在淬礪刀鋒的險惡局勢當中，藏鋒之人仍懷抱一個大戒之囊，囊中之物其實就包括了莊子所謂「不可解於心」的事親之孝。劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，董金裕先生指導，2004年），頁381-382。



儘管不同學者對字義的分類詳略有別，¹³但均能使「情」之一字在《莊子》文本中的蘊意，得到一定程度的豁顯。

除了梳理《莊子》中「情」字涵義外，學者更闡釋莊子的「無情」論述，試圖說明莊子欲「無」者為何？其所致力的「無情」又是何等心靈境界？如徐復觀等認為莊子乃是要去除人的好惡、私情，¹⁴高柏園、陳鼓應等則主張莊子欲「無」者，乃非天生自然、會斫傷生命的情感。¹⁵然而究竟什麼樣的情感乃

¹³ 如徐復觀指出《莊子》書中的「情」可分為情實、性、情欲三類，《中國人性論史》，頁370-371。其後學者亦對《莊子》中「情」之蘊意即其分類作出疏密不同的調整。詳參簡光明：〈莊子論「情」及其主張〉，《逢甲中文學報》第3期（1995年5月），頁105-116；孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，《文與哲》第2期（2003年6月），頁39-55；王志楣：〈莊子之情論〉，《丹道文化》第36期（2010年6月），頁49-87；沈雅惠：〈析探莊子《德充符》中的「無情」義〉，《文明探索叢刊》第63期（2010年10月），頁105-123；莊錦章：〈莊子與惠施論情〉，《清華學報》第40卷第1期（2010年3月），頁21-45；韓秀利：〈《莊子》內七篇中「情」字義蘊探析〉，《丹道文化》第37期（2011年6月），頁196-226。

¹⁴ 徐復觀於言「莊子是以好惡為情」，《中國人性論史》，頁371；黃錦鉉則指出莊子無情所欲除去的是「人類好惡佔有物慾的情感」、「某一個人或某一件事的偏狹情感」，黃錦鉉：〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，《幼獅月刊》第41卷第6期（1975年6月），頁52-56；鄭志明亦言「所謂『無人之情』即無人之私情」，鄭志明：〈莊子內篇「人」的概念探述〉，《鵝湖》第11卷第12期（1986年），頁21。其他學者如蕭裕民認為莊子所謂無情是指「一般人的實際狀況」中的「好惡之心」，沈雅惠則主張莊子以「是非」為情，韓秀利認為莊子所反對之情為「世俗利害得失產生的喜怒哀樂情感」。蕭裕民：〈《莊子》論「樂」——兼論與「逍遙」之關係〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月），頁11；沈雅惠：〈析探莊子《德充符》中的「無情」義〉，頁113；韓秀利：〈《莊子》內七篇中「情」字義蘊探析〉，頁221。

¹⁵ 高柏園指出莊子在〈德充符〉「無情」一段使用「情」字時，顯然特指情對人生命之傷，因此無人之情並非去除人之情，而僅是去除情對人生命之傷，高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992年）。陳鼓應則謂：「莊子詳細地說明了『無情』的真正涵義，便是『不以好惡內傷其身』，不委情肆欲，勞神焦思以致於斫傷性命、塗滅靈性；只是要放棄那些超出『自然』的情感。」陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書公司，1993年），頁191。簡光明亦指出「當莊子用『情』來說明人之好惡喜怒哀樂以及仁義時，持否定態度，莊子之所以否定情感知覺是因

繫乎一己之好惡，歸屬於不當發動的私情？什麼樣的情感算得上天生自然？又怎樣的情感會斫傷生命？這些在過去研究中均難以找到可資檢視衡量的確切判準、依據，也因此難以更進一步地釐清「無情」之義界、原則與工夫實踐，¹⁶留予後人拓墾的空間。

當代研究者並試圖釐清《莊子》於經驗現象中情之發用的普遍原則，大抵可分二類：一如蒙培元、劉笑敢認為莊子主張「無心」、「無情」於世俗，始能超然於世外、融化於自然；¹⁷一則如陳鼓應、黃錦鉉等學者認為莊子致力於摒除偏情，盡力淨化人的情感與心靈、順應自然，始得臻於與天地並生、與萬

為會內傷其身，亦即莊子所謂『無情』不是去除人之情，而是去除情對人的傷害。」〈莊子論「情」及其主張〉，頁 105-116。吳冠宏亦指出莊子所謂「無情」並非就人與生俱來的自然情感而言，而是欲化解「好惡內傷其身」之情，吳冠宏：〈莊子與郭象「無情說」之比較——以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，《東華人文學報》第 2 期（2000 年 7 月），頁 83-102。大陸學者王博謂：「所謂无情只是要放棄那些超出『自然』的情感。」王博：《莊子哲學》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 69。莊錦章雖以為《莊子》之「情」應解讀為「事實」（fact），指出莊子認為有些事實是人類外加於自然生命，如儒墨所提倡、強加於人的社會、道德、政治等結構，但其中亦包含不自然、不適當且有害的情感如悲傷，認為莊子言「無情」、「無人之情」，即是要除去人為外加於自然天性之情，〈莊子與惠施論情〉，頁 21-45。

¹⁶ 吳冠宏指出：「莊子持『無情』說，並不在客觀現象的認知層面，而是一種工夫的提點與境界的指稱。」並認為「其『心齋』、『坐忘』等修道法門，皆涉及這種治心無情之工夫，意在對治人心之妄執，使人得以保其天光以去人道之患」，然其雖點出《莊子》中確實存在有如是之治心工夫，但仍未詳述其工夫內容，以及如何操作這些「修道法門」以達到治心的目的。〈莊子與郭象「無情說」之比較——以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，頁 83-102。

¹⁷ 劉笑敢認為無思無慮、無好無惡、無心於萬化之無常、無情於萬物之盛衰，借此超脫名利、好惡、是非、死生、喜怒哀樂，超然於一切現實問題，是莊子對待社會、人生的根本態度。劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987 年），頁 158-160。蒙培元則認為莊子主張無情，即否定人的情感，不但沒有世俗的是非觀念，也沒有喜怒哀樂等情感活動，但莊子並非否定一切情感，而是要使自己的情感融化於自然，並在此表現了莊子對世俗之情的譴責與批判。蒙培元：《中國心性論》（臺北：學生書局，1990 年），頁 63-64。



物為一的生命境界。¹⁸然而要如何才能辨明用情「無心」、「無情」、「偏情」與否？何等工夫、境界方可稱超然世外、順應自然？前賢未作進一步闡釋，留待後來之人續加考掘。

部分學者則跳脫對莊子用情普遍原則的論述，分別進入《莊子》書中論及親子、夫婦、¹⁹友朋²⁰等人際關係的具體情境，探究莊子於人間世不同類型情感關係中的用情原則。此類研究雖偶及莊子在經驗現象中之用情，但卻僅提出隨順自然、不因好惡傷身等概括性原則，對於何為「自然」與「傷身」並無更具體的衡量標準，故未能提供讀者依循操作的實踐方法。而相關《莊子》具體親子情境中用情原則的研究，透過與先秦儒家的對勘，或揭示莊子孝道思想與孝行實踐的特色；或指出莊子所著意的是禮的內質及人的真情流露，反對儒家「憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目」（〈大宗師〉）等偽情合禮的積弊；²¹或著眼於儒家與莊子「禮」之不同，主張儒家所說的禮是人理，其本質是情感，

¹⁸ 詳參陳鼓應：《老莊新論》，頁 191。黃錦鉉亦指出莊子是用理智來調合情感，超乎個人的偏狹情感，而到達欣賞萬物、對待整片天地的至情。（〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，頁 52-56。王煜則透過「至仁無親」之論，析論《莊子》書中的至人因在精神境界上與天下萬物玄同冥合，不必耗費心神去辨親疏，故對於客觀存在的一切親疏關係，採取委婉順應而不勉強拉扯的態度；王煜並認為莊子渴望道德的原始渾全與統一，厭惡對道德的分析、宣傳與硬化，故強調忘言忘愛才可通達至理、愛得泛全。王煜：〈釋莊子詭辭「大仁不仁」與「至仁無親」〉，《中國學人》第 2 期（1970 年），頁 82-83。

¹⁹ 詳參簡光明：〈莊子論「情」及其主張〉，頁 105-116。吳冠宏：〈莊子與郭象「無情說」之比較——以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，頁 83-102。孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，頁 39-55。王志楣：〈莊子之情論〉，頁 49-87。

²⁰ 詳參劉笑敢：〈莊子之苦樂觀及其啟示〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期（2005 年 6 月），頁 107-129。孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，頁 39-55。王志楣：〈莊子之情論〉，頁 49-87。

²¹ 詳參徐復觀：《中國人性論史》，頁 399-400。陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》第 18 卷第 1 期（2000 年 6 月），頁 7-14。王志楣：〈莊子之情論〉，頁 49-87。



道家所說的禮是天理，其本質是理智等。²² 然而過去對莊子之孝的研究，大多僅論及莊子視其為「不可解於心」的自然命定、故應「不擇地而安之」地實踐孝行（〈人間世〉），但倘若欲於經驗現象中落實莊子的孝行實踐，應如何判分情偽之別？而在「孝未必愛」（〈外物〉）、「孝已憂而曾參悲」（〈外物〉）等子孝而親不愛的處境下，該如何踐履其孝、又應如何自處？凡此則為本文所欲釐清之議題。

經驗現象與實踐工夫的不同，必然反映其背後哲學底蘊的差異。

過去學者亦試圖探究莊子於經驗現象中的用情原則，其背後所潛藏的哲學底蘊。如：蒙培元、陳鼓應等指出莊子由其「化」之宇宙觀發展出視死生存亡為一體的生命觀，並留意到這樣的生命觀與莊子「安時而處順」（〈養生主〉、〈大宗師〉）的生命態度間的關聯；²³ 王邦雄則認為莊子開拓了卓於父的天道、真於君的形上天地，因此在不可解、無所逃的命、義之上給了精神無待的自在空間。²⁴ 但由於過去的研究者對莊子生命觀的詮釋，僅止於齊同死生變化，而點出應安然順化，²⁵ 卻未深入考掘莊子「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」

²² 詳參黃錦鉉：〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，頁 52-56。

²³ 詳參蒙培元：《中國心性論》，頁 67。陳鼓應：《老莊新論》，頁 198-201、173-174。陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，頁 7-14。孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，頁 39-55。王志楣：〈莊子之情論〉，頁 49-87。

²⁴ 王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》第 23 卷第 9 期（1996 年 9 月），頁 1962-1971。

²⁵ 孫吉志、吳冠宏、王志楣等人指出莊子書中的至人在面對失去親人的變故時，雖外在行為「人哭亦哭」地無異於常人，但內心仍能保持寧靜鎮定。然而此仍僅及於面對親人之喪，仍未據此全面闡釋莊子的孝行實踐。詳參孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，頁 39-55。吳冠宏：〈莊子與郭象「無情說」之比較——以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，頁 83-102。王志楣：〈莊子之情論〉，頁 49-87。陳鼓應雖於闡釋〈養生主〉秦失弔老聃故事時指出「在莊子看來，儘管形體消失，精神生命卻會永存」（《老莊新論》，頁 173），或如蕭裕民雖曾略言及莊子「不以好惡內傷其身」的用情原則乃基於莊子全生養生之基本追求（〈《莊子》論「樂」——兼論與「逍遙」之關係〉，頁 20-21），然亦僅是略及一筆，未作更深入的闡釋發揮。



（〈養生主〉）之永恆生命觀的蘊意，故難據以掌握莊子在經驗現象中所以有如是孝行發用原則、衡量標準以及具體工夫之理論源頭與工夫根據，故於莊子的哲學底蘊與孝行踐履間，難作緊密之扣合與繫聯。

由前述回顧可知，現代《莊》學研究對《莊子》書中所論之「情」雖有著墨，但專論「親情」者甚少；即便聚焦於《莊子》之親情論述，卻未著眼於經驗現象中的實踐與操作方法。面對「孝」這個在中國傳統文化中較為獨特且深具影響力的論題，重視「懸解」的莊子，如何在「不可解」的牽繫下致力於一己心身之逍遙？

本文將針對傳統哲學特重修習、實踐之特色，正視「認識理論」與「完成實踐」間的巨大差異，極力將過去研究著重「知道是什麼」的向度——即對思想性質、起源和背景的關注——移轉為「知道怎樣作」的探討。²⁶以主動調適一己的用情為主軸，尋繹《莊子》書中關涉親子關係的描述細節，²⁷於一舉一動、進退顧盼之間，打破認知與情感之二分關係，深入考掘過去未曾受到注意的體現行動之面向，進而讓傳統工夫論的研究突破既有「論」（純粹「理論思辯」）的樊籬，尋求在日常生活中體現、落實的可能。

²⁶ 英國當代哲學家 Gilbert Ryle 認為：在知道怎樣作（knowing how）與知道是什麼（knowing that）之間有某種相似，也有某種區別。所謂「知道怎樣作」，並不單指知道該符合那些規範判準，而是能去活用、主動以那些規範判準來形成自己的行為。而「思考我所做之事」也不意指「既思考做什麼，又真正去做它」。詳參 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*. (New York: Barnes & Noble, 1949), pp.28-32. 在「知道怎樣作」的研究向度下，倘試圖探究一位生手（novice）如何成為《莊子》書中的「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」，且對譯以當代通行語彙「專家（expert）」，我們自當了解該書所談的一切訓練與模仿的方式。宏觀近年中西學界，均不乏「專家與生手」的專題研討，探究各自專業成長的可複製性，包括比較思考層次、認知信念、知識基礎的差異，試圖掌握專家所以成為專家的重要關鍵。

²⁷ 昔人多以為《莊子》外、雜篇晚出，為後人（或云莊子之徒）偽託之作。然今本《莊子》內、外、雜篇乃分定於郭象，內篇未必盡可信，外、雜篇亦未必皆可疑。且本文之目的不在區別莊子和莊子之徒，而是欲對《莊》學有全面的認識，故就《莊子》全書關涉親情之篇章段落進行探究。

此外，《莊子》書中除明言「儒、墨之是非」（〈齊物論〉）等與儒家顯性的對話外，於重要論題中亦往往潛藏著與先秦儒家的隱性對話。經驗現象與實踐工夫的不同，必然反映其背後哲學底蘊的差異。本研究即擬藉由對勘先秦儒、道經典中論孝之不同，繼而自經驗現象中踐孝行為之殊異，深入探究先秦儒、道於生命觀、人生觀、哲學論宇（universe of discourse）等思想底蘊的異同，而《莊》、儒之間的根本殊異，亦將於此考掘辨析中，層層剝現，豁然彰顯。

二、「无所逃於天地之間」：為人子者的「不得已」

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，義也，无適而非君也。无所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣、子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死夫！（〈人間世〉）²⁸

為人子者對親上的「愛」、「事」與「孝」，莊子用「无所逃於天地之間」的「大戒」來說明。人作為在世存有（Being-in-the-world），²⁹ 是投身於世界

²⁸ 莊子在〈人間世〉假仲尼之口，藉由事親、事君二事，揭發「事心」的命題。

²⁹ 海德格認為，自柏拉圖以降的西方哲學是建立在主體性哲學的發展上。人以自己為主體主導思考，被思考者相對成為對象，這種以人自己為根本的哲學，海德格稱之為「人本主義」（humanismus, humanism）。海德格以現象學打破西方哲學二元對立的傳統，他不主導自己去看，而是讓「現象」顯示它自己，且正如其顯示自己般地去看它。人不是主體，亦即現象不是客體或對象，人與現象合一。因此人是與世界統一的「在世存有」（In-der-welt-Sein, Being-in-the-world）。海德格所面臨的哲學傳統誠然迥異於莊子，但其「在世存有」概念與莊子「无所逃於天地之間」均以人不獨立於世界之外，總是存在其中，和世界為一不可分割的整體則無二致。Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, (New York: Harper, 1962), p.78.



的主體 (subject destined to the world),³⁰ 只要還活在「天地」這個場域 (field) 裏的一天, 對於親上就有份「无所逃」、必須面對、定得承擔的份位與牽繫。

人秉受父精母血, 始得以投身於世、存有於世。但對蒙此緣起, 即將開展人生豐富之旅的人子而言, 無論是父精母血的結合、十月懷胎的孕育、襁褓啼笑的看護, 抑或教化養育等難能數計的深恩厚情, 都是在未知裏、無從選擇、無法抗拒的情況下被決定的。更何況遭逢千差萬別的父母, 構築千差萬別的家庭, 或座落於大城小鎮, 或設籍於僻壤窮鄉, 就此陶養千差萬別的人生。影響「為人子者」一生之巨, 照單全收之「不得已」: 就姓這姓了, 就喊他爹、娘了, 這就是「我」(〈齊物論〉中「吾喪我」之「我」) 天天放學、下班得回的家了, 如此「在世存有」的不得已性 (facticity),³¹ 正同莊子在〈大宗師〉所言:

父母於子, 東西南北, 唯命之從。陰陽於人, 不翅於父母; 彼近吾死, 而我不聽, 我則悍矣, 彼何罪焉!

在天地場域之中, 唯有旦夕之間可令天地變色的風、暑、濕、燥、寒, 瞬息之內可教地坼、水淹, 致使山河易位的「陰陽」, 堪與父母之「命」的不得已性相提並論。而身為人子, 對父母、對陰陽, 對此等「无所逃」的大戒、「不得已」的宿命, 除順受、聽從外, 豈有他途。

³⁰ 梅洛龐蒂批判經驗主義與理智主義對知覺活動的理解。認為知覺並非全被動地接受刺激, 也非全主動地建構對象, 他不認同「可將被感知的對象獨立於意識之外, 不受意識污染」的想法。他認為藉由身體, 人始得以投身於知覺場域中進行積極具體的溝通交流。梅洛龐蒂解消主客體的對立關係, 認為人唯有投身於世界之中, 才能如實的認識自己。筆者在此借用其「投身於世界的主體」一辭, 強調莊子思想中必須「假於異物, 託於同體」(〈大宗師〉) 始得投身於世之人「无所逃於天地之間」的牽繫。Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p.xii.

³¹ A.C. Graham 以 inevitable 翻譯「不得已」, A.C. Graham, *Chuan-tzu*, (London: George Allen & Unwin, 1981), p.70; Burton Watson 以 are bound to find things you cannot avoid 翻譯「有所不得已」, Burton Watson, *Zhuangzi*, (New York: Columbia University Press, 2003), p.55; 海德格則以 facticity 說明「此有」(Dasein) 不得不接受其為在世存有的事實性, Heidegger, *Being and Time*, p.82。

若從中國文化經學、儒學的大傳統來看《莊子》中子女對親上的「愛」、「事」與「孝」，其肯定與重視實屬尋常；但若置於強調眾「懸」須「解」的莊子思想脈絡下，卻顯得特殊而別具意義。

〈外物〉篇以「心若懸於天地之間」形容人因對外在事物、世俗價值之想望、追求，使自身有如被繩索網綁般「懸」於天地之間，旋扭拉扯，毋有安寧的心境。只要人不以心靈的陶養為第一要務，無法節制欲望、放下對「所懸」之記掛，都將使作為「真宰」、「真君」（〈齊物論〉）的心靈——本堪「君」、「宰」一己、能「解」眾「懸」之主體——失去應有的寧定，而為「所懸」牽繫，深陷「慰啓沈屯」、「利害相摩」、「生火甚多」、「眾人焚和」、「憤然道盡」（〈外物〉）等令人煩亂沉鬱、動盪不安的負面情緒中，不得解脫。仿若一由諸多絲繩操控之傀儡，其行為舉止、心神思緒由眾「懸」牽動，生活行走於茲遼闊天地之間，卻不得自主、無有逍遙，有如「倒置之民」（〈繕性〉）般不得安頓。因此，莊子視世俗價值、社會輿論、道德是非、財貨利害、榮祿權位等，為「懸」人於天地之間的束縛、抵達逍遙之境的阻礙，³²故致力將其對生命的斲傷與羈絆全數消「解」。

然而在眾「懸」須「解」的實況下，莊子卻以「子之愛親」的孝愛之情為「无所逃」、「不得已」、「不可解」（「无所逃於天地之間，是之謂大戒」、「為人臣、子者，固有所不得已」、「子之愛親，命也，不可解於心」（〈人間世〉））的懸繫。足見在莊學脈絡裏，這份由臍帶所繫連起的親子關係，即使在臍帶脫落之後仍是不可解、亦無須解的。

倘若細加玩味莊子所提出之孝愛工夫，將可發現此一命題非由莊子獨白演

³² 莊子屢以「懸」說明生命的牽繫。生活中種種想望、追求，像繩子一樣將人們「懸」在天地之間，無論是「物有結之」（〈大宗師〉）的物累牽絆，或「與物相刃相靡」（〈齊物論〉）生命因之毀傷損耗，甚至在追逐外物的過程中「喪己於物」（〈繕性〉）地逐漸失去自我；並為文化社會既有的是非與道德價值所拘繫，所謂「黥汝以仁義」、「劓汝以是非」、「憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉」（〈大宗師〉）；且在勉力配合社會既定的是非、眾人評論的毀譽間「失性於俗」（〈繕性〉），失去了生命原本可具的安然自適。

出。置身戰國時代以主流文化為背景的大舞臺上，莊子看似自說自唱的演出，其實早與其前登場的劇碼、以及長居幕後的主流文化交相酬應。而不論是要還原莊子登臺前那鑼鼓喧天、歷久不衰的幕前，抑或要揭開莊子在臺上時那暫時消音、依然高懸的幕後，都將發現：先秦儒家的身影赫然現於眼前。

本著「不可解」的親子之情，先秦儒家勾勒出一幅父慈子孝、兄友弟恭的天倫理想藍圖：

聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（《孟子·滕文公上》）

何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。（《禮記·禮運》）

「人倫」既出於聖人之意，「人義」自是凡人所當為。親慈子孝，為人生於世所當踐履的根本，亦是為人父、子者可堪造極的究竟，如《禮記·大學》所云：「為人子，止於孝；為人父，止於慈。」為人子女的理想典範是孝順父母，為人父母的理想典範則是慈愛子女。

在先秦儒家典籍中，有關為人子者如何孝敬父母的論述，其工夫、戒律可說詳實具體而鉅細靡遺，如：「凡為人子者，冬溫而夏清，昏定而晨省，在醜夷不爭。」³³ 寒冬注意父母的被褥衣著是否夠暖和，炎炎夏日盡力使父母感到涼爽，入夜父母就寢前先將床鋪好，晨醒便去問候父母是否安適，不與平輩爭寵。《禮記·內則》提點人子瞥見父母臉上有口水、鼻涕，即刻為之擦拭（「父母唾洩不見」）；發現父母的帽帶、衣服髒了，忙幫父母洗滌（「冠帶垢，和灰請漱，衣裳垢，和灰請澣」）；發現父母衣服破了，就穿針引線，請父母讓自己為之縫補（「衣裳綻裂，紉箴請補綴」）；每隔三、五天便燒水恭請父母洗髮、沐浴（「五日則燂湯請浴，三日具沐」）；平時見著父母雙頰沾有污漬或腳有塵垢，便備好熱水請父母洗臉洗腳（「其間面垢，燂潘請澣；足垢，燂

³³ 《禮記·曲禮》，漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1955年，《重聚宋本十三經注疏本》），頁18。



湯請洗」)。又如在應對上，恭敬地答應父母的使喚（「在父母舅姑之所，有命之，應唯敬對」），謹慎地進退周旋，升堂、降階也守禮地作揖行禮（「進退周旋慎齊，升降出入揖遊」），且留意不讓打嗝、噴嚏、咳嗽、哈欠、伸懶腰、歪站、斜視、流口水、鼻水等不雅動作冒犯父母（「不敢噦噫、嚏咳、欠伸、跛倚、睥視，不敢唾洩」），甚至擔心連添衣、搔癢的動作都會驚擾到父母（「寒不敢襲，癢不敢搔」）等。³⁴ 在生活中如此體貼周密、無微不至地照護應對，而在日常瑣事外，立身為人更要恪守父母的志向與教誨而無所違逆。³⁵

而以孝悌為原點，³⁶ 儒家本著「推恩」的理念，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王上》）地將敬愛之心推擴而出。於孝事自身親長、親愛一己子弟外，面對非自家父兄的長者，《禮記·曲禮上》曰：「年長以倍，則父事之；十年以長，則兄事之」，亦以同樣恭敬的心態去事奉。³⁷ 於是，以親子關係為起點，「父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」——一個層次分明、井然有致的漣漪，由親而疏地在儒家的人倫之海上層層漾開。

莊子對「孝」的重視，對人子事親時發自內心之愛、踐履於外之行的肯定，與經學、儒學所代表的大傳統並無二致；但值得注意的是，在儒家的人倫禮教之外，莊子點出心靈情境的重要性。

莊子所論之孝，絕不僅止於行為表象上的求和群眾、遷就世俗（「形莫若就」（〈人閒世〉）、「群於人」（〈德充符〉）），而是紮根於內心。這「不可解於心」的愛親之心、事親之行，既是由心而發的摯愛與奉事，卻又不允許動盪憂悲等心靈狀態出現。自此深入挖掘，即莊子與儒家施諸經驗現象的踐孝工夫和重孝背後的哲學底蘊歧異之所在。

³⁴ 《禮記·內則》，頁 520。

³⁵ 《論語·學而》：「子曰：『父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。』」

³⁶ 《論語·學而》：「孝弟也者，其為仁之本與！」

³⁷ 《禮記·曲禮上》，頁 19-20。



三、「无情」之「孝」：從經驗現象到哲學底蘊

(一) 經驗現象之異：莊子與儒學傳統中的踐孝工夫

1. 「孝未必愛」：「乘／御」親子關係中的「六氣之辯」

儘管儒家經典詳孝略慈，教孝篇章多而言慈章句少，但其所勾勒的天倫理想藍圖，確實是由親子之間雙向的工夫踐履所共構：子女本著對親上的親愛之情，竭心盡力地孝敬事奉父母；理想中的父母，也會相應地慈愛疼惜兒女。

然而在儒家的親子互動論述中，卻不乏一方失德而破壞此雙鍵和諧之例，如舜事親至孝，瞽叟反欲殺之；舜僥倖逃生後，對父母的孝敬事奉彌篤。³⁸ 父母不慈，但舜的孝行、孝心依舊，足見在儒家的理想典範中，孝與慈並非對價關係，即便父母不以慈愛回應，仍是以同樣的孝行、孝心事奉雙親。

「舜往于田，號泣於旻天」（《孟子·萬章上》），作為儒家行孝典範的舜，面對已孝而父母不慈的境況，心靈可以失去平和、傷痛悲哭。反觀《莊子·外物》則將孝己和曾參這兩位儒家孝行的正面典範，視為負面事例：

人親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝己憂而曾參悲。

殷高宗之子孝己，事親至孝，一夜起身五次之多，探視就寢中的爹娘衣

³⁸ 《孟子·萬章上》：「父母使舜完廩，捐階，瞽叟焚廩。使浚井，出，從而擯之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，食廩父母，干戈朕，琴朕，弧朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在牀琴，象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』」《史記·五帝本紀》：「瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩。瞽叟從下縱火焚廩。舜乃以兩笠自扞而下去，得不死。後瞽叟又使舜穿井。舜穿井，為匿空旁出。舜既入深。瞽叟與象共下土實井。舜從匿空出去。瞽叟、象喜，以舜為已死。象曰：『本謀者象。』象與其父母分。於是曰：『舜妻堯二女與琴，象取之。牛羊倉廩，予父母。』象乃止舜宮居，鼓其琴。舜往見之。象鄂不懌。曰：『我思舜正鬱陶。』舜曰：『然。爾其庶矣。』舜復事瞽叟愛弟彌謹。」（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1981年），頁35。

被是否夠暖？枕頭高度是否適當？孝己愛親如此，其父高宗卻為後妻讒言所迷惑，流放孝己至死。³⁹ 孔門孝子曾參，耕作時不小心鋤傷瓜秧的根，其父曾皙氣得以大杖擊其背，曾參暈倒在地，許久才甦醒過來。醒來卻不顧自己還身負杖傷、手腳冰冷，只關心因一己過失而動怒傷神的父親，是否安好無恙？向父親請安後退下回房，馬上取琴彈唱，好讓父親知道自己身無大礙、喜樂安康而寬心。⁴⁰ 將孝心、孝行推展至極致的孝己與曾參，生命遭逢己孝而親卻不慈的逆境，內心不禁湧現悲歎，動盪憂傷。

孝己和曾參在面臨「孝未必愛」的人倫之變時，固無須與放棄孝敬之志行，內心卻是憂悲不已，莊子譬喻此負面的心靈狀態：

木與木相摩則然，金與火相守則流。陰陽錯行，則天地大絃，於是乎有雷有霆，水中有火，乃焚大槐。有甚憂兩陷而無所逃，螻蛄不得成，心若懸於天地之間，慰腎沈屯，利害相摩，生火甚多，眾人焚和，月固不勝火，於是乎有債然而道盡。

³⁹ 《荀子·大略》：「虞舜、孝己孝而親不愛。」收入《文津閣四庫全書》（北京：商務印書館，2006年），冊695，頁279。《尸子》：「孝己一夕五起，視衣之厚薄、枕之高卑，愛其親也。」收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），冊1121，頁301。舊疑魏·王肅（195A.D.-256A.D.）偽作《孔子家語·七十二弟子解》：「高宗以後妻殺孝己。」收入《文津閣四庫全書》，冊695，頁83。晉·皇甫謐《帝王世紀》：「殷高宗武丁有賢子孝己，其母蚤死，高宗惑後妻之言，放之而死，天下哀之。」收入《二十五別史》（山東：齊魯書社，2000年），冊1，頁32。

⁴⁰ 《韓詩外傳》：「曾子有過，曾皙引杖擊之，仆地，有間乃蘇。起曰：『先生得無病乎？』」收入《文津閣四庫全書》，冊84，頁817。《說苑·建本》：「曾子芸瓜而誤斬其根，曾皙怒，援大杖擊之，曾子仆地。有頃蘇，蹙然而起，進於曾皙曰：『曩昔參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？』退屏鼓琴而歌，欲令曾皙聽其歌聲，令知其平也。」收入《文津閣四庫全書》，冊696，頁23。《孔子家語·六本》：「曾子芸瓜，誤斬其根，曾皙怒，建大杖以擊其背，曾子仆地而不知人久之。有頃乃蘇，欣然而起，進於曾皙曰：『嚮也參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？』退而就房，援琴而歌，欲令曾皙而聞之，知其體康也。」收入《文津閣四庫全書》，冊695，頁37。



憂悲的情緒有如天象逆亂，陰陽運行錯亂悖逆，造成天地間種種異常、混亂的現象：同是木塊際會相遇卻因摩擦而燃燒，異質的金屬與火焰相守卻為火焰的熾熱融化銷隕，大雨中的雷霆震動了天地、將林木燃成火海。這些「六氣之辯」（〈逍遙遊〉）的天象逆亂，迥異於「天地之正」的正常節候，帶給世人措手不及的失序災難；同樣的，人事的異變無常，亦容易使人失去心靈的平和。相對於「父慈子孝」的天倫之常，「孝未必愛」的異變使人無奈憂悲，不安的火焰焚燒內心、清明如月的本性反遭灼傷，⁴¹而落入「甚憂兩陷」、「墮惇」、「月固不勝火」的痛苦中。

莊子和儒家同樣注意到在父慈子孝的天倫理想藍圖外，存在著「孝未必愛」的可能。不同的是，因「子孝而親不愛」、因外界事物之無可奈何，而蔓生於心緒的種種憂悲與攪擾，才是《莊》學所欲解決的根本憂患。

莊子點出若能體認到人生際遇，本是「外物不可必」（〈外物〉）——風雨晴陰，這些自然天候的變化並非一己所能決定；人間父子孝慈與否，無法強求——放下對天倫理想藍圖中非「父慈子孝」不可的執著，視「變」為「常」地明白依序更迭、節候正常的「天地之正」與暴雨颶風、冬雷夏雪的「六氣之辯」皆屬自然；⁴²接受「父慈子孝」的理想處境和「孝未必愛」的反常境遇，

⁴¹ 宋·洪邁《容齋續筆》：「予妄意莊子之旨，謂人心如月，湛然虛靜，而為利害所薄，生火熾然，以焚其和，則月不能勝之矣。」收入《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1979年），29編冊2，頁949。清·宣穎亦云：「月者，喻清明本性也。」宣穎：《南華經解》，收入《無求備齋莊子集成續編》（後簡稱《續》，臺北：藝文印書館，1974年），冊32，頁466。

⁴² 〈逍遙遊〉：「乘天地之正，而御六氣之辯」一語，向為學者視為掌握莊子逍遙之旨的綱領。然而何謂「天地之正」、「六氣之辯」歷代註解諸家聚訟紛紜、莫衷一是。若返回先秦兩漢之文獻語境與《莊子》文本脈絡中重作檢視，可發現所謂天地之「正」乃指天地自然規律的常態運行；六氣之「辯」則是指自然時空秩序的失常，「風、熱、濕、火、燥、寒」的亂序導致「生、榮、化、長、收、藏」的配應失調。逍遙的至人，絕非需在某種特定的氣候、條件中方可成就，當天地之氣運行正常——如太平治世中，無論正值風、熱、濕、火、燥、寒（抑或陰、陽、風、雨、晦、明）任何氣運，理想人格無一不可乘御而行。但若以天地之氣正常遞嬗、浸漸更迭

同為人間真相。則即使外在風景常異各有、瞬息萬變，人皆能以「安時而處順」、無「撓寧」攪擾（〈大宗師〉）的心靈狀態保全生命最重要的「真宰」、「真君」。

2. 「憂」、「懼」與「无情」之「孝」

儒家經典談到親的慈愛或子的敬孝，「憂」、「懼」這類情緒的出現是平常且正常的：「父母唯其疾之憂」（《論語·為政》）、「父母之年，不可不知也；一則以喜，一則以懼。」（《論語·里仁》）。

將孝心、孝行推展至極致的孝己與曾參，在面臨「孝未必愛」的人倫之變時，內心憂悲不已。而這樣的「憂」、「悲」還未達儒家允許情緒起伏的極致：「喪禮，哀戚之至也」（《禮記·檀弓》），面臨死別，人不禁產生更哀傷的情感。儒家並以「禮」來區別、安頓不同親疏關係中的情感表達，《儀禮》、《禮記》按與亡者的親疏次第將喪服分為：「斬衰」、「齊衰」、「大功」、「小功」、「緦麻」等「五服」，各有相應的服制與起居節度表達適切的哀悼之情。

最深重的憂悲反映於父母過世時所服的「斬衰」，「其恩厚者，其服重；故為父斬衰三年，以恩制者也。」（《禮記·喪服四制》）父母的恩情最為深重，因此面對父母的離世：「夫悲哀在中，故形變於外也，痛疾在心，故口不甘味，身不安美也」（《禮記·間傳》），相映於內心的「悲哀」與「痛疾」，自然會摒除生活中的種種享受。無論衣著、器物乃至於飲食起居，都以最粗糙刻苦的方式自奉。

穿的不再是質料細緻、色澤鮮潔的日常華服，而是用質地最粗糙、顏色最

作為「以遊无窮」的先決條件，仍屬「有待」；莊子乃標舉「御六氣之辯」，意指不僅能隨造化之氣正常遞變乘正而行，即使在天地之氣乖變或六氣應至而不至、未應至而至、至而太過之時——如生逢濁世凶年，也能夠乘御失常、乖變之氣而身心無擾，甚至能夠應變化正，為己所用，成就「大」的生命境界並且德澤天下。詳參蔡璧名：〈莊子「乘天地之正而御六氣之辯」新詮〉（上）、（下），《大陸雜誌》第102卷第4期（2001年4月），頁10-15、第102卷第5期（2001年5月），頁1-29。

黯淡的「苴麻」，⁴³製成布料粗疏、衣服邊緣不加縫飾的「斬衰」喪服，腰間繫上同為苴麻製的喪帶，⁴⁴頭戴僅稍經處理的冠帽，⁴⁵腳上則穿著以菅草製成的粗陋喪鞋。⁴⁶哀傷刻苦的居喪生活，將導致體力不勝負荷，於是選擇以色澤最灰暗的「苴杖」支撐衰弱的身體。⁴⁷

父母過世三日之內，因過度哀傷而水米不進。三天後方始進食，⁴⁸吃的不僅不是美酒、醋醬、肉脯等豐盛甘美的食物，甚至連較粗淡的蔬果也食不下嚥。只在朝夕喝點糜粥，維持生命所需。⁴⁹

⁴³ 《儀禮·喪服》傳：「苴經者，麻之有黃者也。」漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1955年，《重刊宋本十三經注疏》本），頁339。苴為結子之麻，質地較不結子的「牡麻」粗糙。《禮記·間傳》：「斬衰何以服苴？苴，惡貌也。」孔疏：「苴是黎黑色，故為惡貌也。」（頁955）可知苴麻色澤黯淡。《儀禮·喪服》：「大功布衰裳。」鄭注：「大功布者，其鍛治之功，羸沾之。」（頁370）大功之布始加人功，《儀禮·喪服》：「小功布衰裳，澡麻帶經。」小功之布以漂洗過的「澡麻」製成，顏色更顯鮮潔。（頁381）斬衰喪服以最粗糙、黯淡的苴麻製成，象徵其哀悼之深重，而由齊衰以至小功、緦麻，喪服的布料逐漸轉為細緻明潔，反應著服喪者與亡者逐漸疏遠的關係。

⁴⁴ 《儀禮·喪服》：「衰三升，三升有半。其冠六升。以其冠為受，受冠七升。齊衰四升，其冠七升。以其冠為受，受冠八升。總衰四升有半，其冠八升。大功八升，若九升。小功十升，若十一升。」（頁402）喪服越重，所用麻料的升數就越少，布料也因此更為粗疏。又《儀禮·喪服》傳：「斬者何？不緝也。」（頁339）以及《儀禮·喪服》：「斬衰裳、苴經、杖、絞帶、冠繩纓、菅屨者。」（頁338）完整的斬衰喪服包含諸多部件，此處但指「斬衰裳」之上衰下裳衣物而言。

⁴⁵ 《儀禮·喪服》傳，頁339。

⁴⁶ 《儀禮·喪服》傳：「菅屨者，菅菲也，外納。」（頁339）《儀禮·既夕禮》「屨外納」鄭注：「納，收餘也。」（頁481）編織喪鞋時刻意將末段的菅草收納在鞋外，以顯其粗陋。

⁴⁷ 《儀禮·喪服》傳：「苴杖，竹也。削杖，桐也。」（頁339）斬衰喪杖以苴竹製成，較齊衰削桐為杖粗陋。有爵或主喪者可持杖，後來演變為身體衰弱時的支撐。斬衰、齊衰以下，因與死者關係較疏遠，也無須過刻苦的居喪生活，不易致病，因而不杖。喪服相關研究，可參考文智成：《儀禮喪服親等研究服制》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，周何先生指導，1984年），頁11表格。

⁴⁸ 《禮記·問喪》，頁946。

⁴⁹ 《儀禮·既夕禮》，頁955。



住的不再是平日穩固舒適的家屋，而只在停靈的「殯宮」旁，以木頭和茅草簡陋地搭建聊遮風雨的「倚廬」。就寢時也捨棄溫軟舒適的床褥和枕頭，而睡在草編的墊子上，頭枕冰冷的土塊。⁵⁰

居喪期間因為悲傷、思念親人，對喪事以外的話題一概「唯而不對」，⁵¹僅以最簡短的詞語應答。將言語減到最少的程度，不多說一句沒必要的話。⁵²哭泣，則不分白天黑夜、不做節制地號啕大哭（「晝夜無時」、「若往而不反」）。⁵³哭到扔掉頭冠、踢去鞋子、撩揭衣裳的下襬，甚至作出袒露身體、以頭觸地、捶胸頓足等激烈的動作，來宣洩心中難掩的「至痛」。⁵⁴

與這些衣、食、起居、行止相應的內心「至痛」，更是「三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂」，⁵⁵需過盡三年韶光，方能逐漸消解。這種遠甚於孝己、曾參的「哀戚之至」、「痛疾在心」，在儒家經典中是被允許的，且唯有至痛如斯，才符合儒家所規範的禮儀。

這正可與莊子對「无情」的強調相對舉：

顏回問仲尼曰：「孟孫才其母死，哭泣无涕，中心不感，居喪不哀，无是三者，以善【處】⁵⁶喪蓋魯國。固有无其實而得其名者乎？回壹

⁵⁰ 《儀禮·既夕禮》，頁 481。

⁵¹ 《禮記·問傳》，頁 955。清·孫希旦《禮記集解》：「愚謂唯者，應人而已，對則有言辭矣。」（北京：中華書局，1989 年），頁 1364。

⁵² 《儀禮·既夕禮》，頁 481、《禮記·雜記下》，頁 737。

⁵³ 《禮記·問傳》，頁 955。

⁵⁴ 《禮記·問喪》：「親始死，雞斯徒跣，扱上衽，交手哭。」（頁 946）《儀禮·士喪禮》：「主人哭拜稽顙成踊。」（頁 411）《禮記·問喪》：「動尸舉柩，哭踊無數，惻怛之心，痛疾之意，悲哀志懣氣盛，故袒而踊之，所以動體安心下氣也。」（頁 946）居喪期間之飲食、起居、哭踊研究，可參考徐福全：《儀禮士喪禮既夕禮儀節研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，周何先生指導，1979 年），頁 432-435。

⁵⁵ 《禮記·雜記下》，頁 737。

⁵⁶ 本文所引《莊子》原典，俱存王叔岷《莊子校詮》之舊，倘有異文，以方框標示。異文出義較佳者，以【】括引於後；可備一說者，則以（）括引於後。

怪之！」仲尼曰：「……孟孫氏特覺人哭亦哭，是自其所以乃。……造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」（〈大宗師〉）

由「莊子送葬，過惠子之墓」（〈徐无鬼〉），足見莊子不廢俗禮。在遭逢母喪時孟孫才「特覺人哭亦哭」，也如世人喪母般哭泣落淚。然而所謂「從俗」，⁵⁷並非指眼淚和哭聲乃為從俗而逢場作戲，而是「自其所以乃」——是在身歷母喪的當下發乎內心的自然流露。但因恪守「不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」（〈應帝王〉）的用心原則：不過度執著與至愛之人的聚首（「不藏」），不抗拒與至親就此天人永隔（「不將」），不放任獨留人世的自己陷溺於萬劫不復的傷痛（「不傷」）。在與母死別之際，他依然要保住「其真」、「其卓」，⁵⁸無傷內心的平靜。此即〈知北遊〉所謂「外化而內不化」，外表雖同世俗之人般為親死而哭泣，內心卻能安於生死推排、接受生命遷化的事實，而不損及心境的平和。

〈大宗師〉既謂孟孫才以「善處喪」而「蓋魯國」，可知他依然會遵循母喪期間應盡之諸般禮法。所不同的是：雖然哭泣，卻是「哭泣無涕」，而非「若往而不反」的號泣；內心能不任喪親的哀戚、至痛所攪擾，「中心不感，居喪不哀」，而非「痛疾在心」、「哀感之至」。此即莊子所「无」——所欲消卻

⁵⁷ 王叔岷：「案人哭亦哭，如秦失之弔老聃死，三號而出。（〈養生主篇〉）乃從俗耳。」氏著：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年），頁262。

⁵⁸ 〈大宗師〉：「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！」歷代《莊子》注家不乏將「真」、「卓」解釋為「真宰」、「真君」者，如明·陳治安：《南華真經本義》，收入《續》，冊26，頁201-202、明·程以寧：《南華真經注疏》，收入《續》，冊28，頁128-129、明·釋德清：《莊子內篇注》，收入《續》，冊25，頁235、明·沈一貫：《莊子通》，收入《續》，冊9，頁212、清·王夫之：《莊子解》，收入《初》，冊19，頁159、清·陸樹芝：《莊子雪》，收入《續》，冊34，頁138、清·方潛：《莊子經解》，收入《續》，冊36，頁71、清·曹受坤：《莊子內篇解說》，收入《初》，冊30，頁137-138。

的「以好惡內傷其身」之「情」（〈德充符〉）。⁵⁹ 這不憂不悲的例子彰顯了莊學論孝的不同，也就是在經驗現象裏所呈現的大孝之異。

值得注意的是，與儒學所重有別，並不表示儒學所重，即為學莊者所輕賤漠視者。所謂輕重本末，著實需在對待君親與對待心神兩相權衡、對照比較的脈絡下方易彰顯，如〈大宗師〉：

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！

既已把父母當成天一般的重要、願意用全部的生命愛養侍奉，那為何不能把同樣的愛，拿來對待更重要的心神靈魂；同樣的，既能把君王看得比自己重要，願意為了君王而犧牲生命，那為何不能把這份心意，拿來對待更真實的永恆靈魂。於重視心神靈魂的同時，行文間絲毫不見鄙薄忠君、孝親之意。易言之，儒家所重君臣父子，莊子也重視如斯；只是強調對於心神靈魂的愛養，不該亞於對君親之愛。

3. 動心傷身：先秦文化的共通看法

莊子這種不允許情緒「內傷其身」的「無情」論述，正相契於所處時代文化背景中的醫學傳統。奠立中國醫學理論典範的《黃帝內經》，主張「怵惕思慮」、「悲哀動中」、「喜樂」、「愁憂」、「怨怒」、「恐懼」均有害於人。（《靈樞·本神論》）且把與情緒相關的內在病因如「怒」、「喜」、「悲」、「恐」、「驚」、「思」，與外在致病因素如天候的「寒」、「炆」，及屬不內外因的勞倦（「勞」），並舉為致病的九個因素。（《素問·舉痛論》）與莊子認為

⁵⁹ 〈德充符〉：「吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」
「道與之貌，天與之形，无以好物內傷其身。」莊子並非主張泯除一切天生自然的情緒反應，只是不欲過度讓好惡所激起的種種情緒，牽纏攪擾、傷及真正重要的心靈或身體，而失去生命原可具有的自然平和。王叔岷注：「惠施之辯堅白，勞精神，即以好惡內傷其身者。」《莊子校詮》，頁 202。可知莊子所謂「无情」，尚不止於去除喜怒哀樂等過度的情擾，更重要而根本的是將精神內收，不因想望的外逐、注意力之外馳而勞神傷身。

「喜」、「怒」、「哀」、「樂」、「慮」、「嘆」、「愁」等情緒不僅攪擾心靈（〈齊物論〉），更且將「內傷其身」的觀點若合符節。足見過度的情緒反應將損傷身心的健全，原是先秦文化共通的看法。這或許也是莊子處喪時，雖在衣食住行各方面與儒家相仿，而情緒安置卻大不相同的原因之一。

然而，莊子所追求的不僅止是無病而已。就如《黃帝內經素問·上古天真論》僅將無病之人稱為「平人」，而以超乎平人之上的「賢人」、「聖人」乃至於「至人」、「真人」為所追求的更高身心典範。同樣的，對莊子而言，無病的平人、常人依然是昧於生命真相的「芒者」；但莊子不僅以擺脫茫昧的「不芒者」（〈齊物論〉）為典範，更欲體現超乎其上的「聖人」、「神人」、「至人」、「真人」所臻至的理想生命境界。由此可知，莊子之所以不欲任過度的情緒攪擾內心，自當不僅只是基於不欲「內傷其身」、傷害身體的考量，實有著更為深刻的原由。

經驗現象與實踐工夫的不同，必然反映其背後哲學底蘊的差異。

（二）現象背後的哲學底蘊：莊子與儒學之論宇 （universe of discourse）與生命觀

1. 心身孰重：儒學道德下的身體髮膚

儒者所以保貴形軀，一則因身體髮膚是來自父母的賜予，故以養護形軀的無缺完好為孝道之實踐（「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」（《孝經·開宗明義章》））；身體形軀是父母的遺留贈予，是父母生命之延續，故當以敬愛父母的態度恭敬地行使、愛護（「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？」（《禮記·祭義》）），故慎重地保養自己的形軀，以「不虧其體，不辱其身」（《禮記·祭義》）為盡孝之道。所以即便於居喪期間，一旦身體微恙，仍應妥善照護，「身有瘍則浴，首有創則沐，病則飲酒食肉」（《禮記·雜記下》）身體、頭上有瘡瘍就當沐浴洗潔，患病了就應飲酒食肉來補充營養，莫因恪守禮制或過度哀傷而傷身、致病甚至喪命。



這些乍看有違禮制通則的舉動，其實正踐履著更深刻的孝行，「毀瘠為病，君子弗為也。毀而死，君子謂之無子。」（《禮記·雜記下》）、「毀不危身，為無後也」（《禮記·檀弓下》）倘因執守禮制，反使身體衰弱、罹病甚至死亡，使家族生命無法傳續，相較居喪期間行禮無法合宜，係屬更大的不孝。

另一方面則緣於儒家認為身體與心靈的狀態會相互牽連。個人的道德修為、心靈境界將具象地映現於身體狀況、行為舉措上。如《禮記·射義》：「故心平體正，持弓矢審固。」「心平」方能「體正」、方能穩固地把持弓矢；又如《孟子·盡心上》：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」人之內在德性修養達到極致時，其面目潤澤、背部充盈，可見這些道德修養不僅呈現於日常生活的儀態氣度、舉手投足，更將展現在容貌體態。反之，身體狀態亦會影響心境之清明與否，《左傳·昭公元年》謂：「節宣其氣，勿使有所壅閉湫底，以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。」一旦不能使形體之氣有所節度、無所滯礙，將導致內心昏亂失序。《孟子·公孫丑上》亦云：「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」以身體處於跌倒或奔跑狀態時內在心境的改變為例，指出「志壹則動氣」、「氣壹則動志」，心志與形氣會相互牽動，彼此影響。儒學由是發展出「我善養吾浩然之氣」（《孟子·公孫丑上》）、「心以體全」（《禮記·樂記》）等身心雙軌的工夫類型。⁶⁰

儒學對形軀的保養照護，既然是建立在實踐孝道、道德修養「養其身以有為也」（《禮記·儒行》）的基礎上，那麼一旦與儒家道德價值相悖，則此身可捨、此形可棄：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公》）、「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。兩者不可得兼，捨生而取義也。」（《孟子·告子上》）、「身可危也，而志不可奪也。」（《禮記·

⁶⁰ 所謂「身心雙軌的工夫類型」，是基於對志、氣間互動關係的認知，進而強調「治心（神）」與「調氣」雙軌並進的功夫。說詳蔡壁名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：國立臺灣大學文學院，1997年），《臺大文史叢刊》102，頁321-322。

儒行》)當道德實踐與生命養護有所衝突時,儒家將拋棄形軀以成就實現其道德價值。

2. 理得之「心」抑无情之「心」：儒學道德下的心靈

儒家所規範的禮儀與行為準則,根源於內在的自然情感、道德理念。⁶¹《論語·陽貨》中,面對宰我認為「禮必壞」、「樂必崩」的三年之喪可否減為一年之喪的提問,孔子答以「女安則為之」,更以「不仁」批評宰我的寡情。因孔子認為人子在出生後的三年裏,接受父母的悉心照養與愛護,然後才有辦法離開父母的懷抱而生存,故面對父母之辭世,也相應地需過盡三年韶光,才容易消融化解、走出失怙的傷痛。可知對孔子而言,守喪之「禮」、愛親之「孝」、不捨之「仁」,皆源於天性的自然感發。心與外物交接時那原屬自然的情緒反應,恰是天理的端倪,亦是道德價值的根源。

在此道德實踐的過程中,舜因不得父母之愛可以號泣(「舜往于田,號泣于旻天」)、文王為安天下之民可以義憤(「文王一怒而安天下之民」《孟子·梁惠王下》),「顏淵死,子哭之慟」(《論語·先進》),面對弟子的死亡,孔子難以釋懷地痛哭;這樣的哀戚情緒且不止於當下,「子於是日哭,則不歌」(《論語·述而》),參加弔喪之禮後,仍任哀戚盤踞於胸懷,終日哭泣而了無哼唱歌曲的閒情。在合禮、合宜的狀況之下,入於胸次的哀樂是被允許,甚至是被視為理所當然的。

儘管儒學或以「樂而不淫,哀而不傷」(《論語·八佾》)稱許〈關雎〉

⁶¹ 周何先生言禮教思想:「禮義即其含蘊倫理道德的內在價值,而禮器、禮數、禮文即其表現實踐精神的外在價值。」氏著:〈何以「不學禮無以立」〉,《孔孟月刊》第9卷第7期(1971年3月28日),頁26。抽象的倫理道德、思想理念(「禮義」)須寄託於形式之表現,方能存在;而禮器、禮數、禮文等具體的形式(「禮儀」)亦須依賴思想理念才能保有其價值。故曰:「禮在實質上,原應包括『義』和『儀』這兩部份。義與儀既是密不可分的,因此在語言的根源上是相同的,也就是說古音全同。在文字的表達上也是用既有的義字加個人為的人旁作儀。由此可見『儀』必須以『義』為基礎,而『義』也必然包容在人為形式的『儀』中。」周何:《禮學概論》(臺北:三民書局,1998年),頁20-21。

恰如其分的怨慕之情；亦有「喪致乎哀而止」（《論語·子張》），言喪期盡哀即可，切勿因過度悲痛而傷生的主張，但在論及處喪時，仍是以「寧戚」（《論語·八佾》）、「思哀」（《論語·子張》）為喪禮應有之基調。

相較於《莊》學以維持心靈平和為首要目標的「无情之心」，儒、道居喪之兩種典範類型差去甚遠。對儒家而言，心安理得與否尤重於心靈的平和，因此往往在不違其禮義原則的情況下，任情緒內傷一己之身體與心靈。

3. 「真宰」與「假借」：莊學中的生命實相

莊子明言《莊》學所致力保全者實迥異於眾人的追求（「彼其所保與眾異」（〈人間世〉）），似已點出《莊》學所重與包含儒學在內的其他學說有別。而《莊》學「所保」，與當時包含儒學在內的其他學說在工夫實踐上所以造成如是差異，當是由莊子認識的生命實相不同他說所致。

生死歷歷，自當驚懼如純子、悲痛如子來將死環泣的妻與子，或如老妻方死「嗷嗷然隨而哭之」的莊周（〈至樂〉）。「說（悅）生」「惡死」，固人之常情。莊子卻說這是人之昧惑（「予惡乎知說生之非惑邪！」）（〈齊物論〉）；是「遁天倍情」的無須哭之哭（〈養生主〉）；是年少遭亂流落他鄉，到老卻不知歸返故居的「弱喪而不知歸」（〈齊物論〉）。因此當其妻死，莊子嗷然而哭後，隨即體認一己之「不通乎命」，纔轉而「通乎命」地「鼓盆而歌」（〈至樂〉）。

以人身為喻，莊子將尚未開始的生命當作一具身體的頭部，將有生之年喻為脊椎，將死亡視為臀部。也就是把遇合此身前之我、此生之我與身後之我，視為同一具形軀般，乃無可切割、離析、斷裂的整體（「以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體」（〈大宗師〉））。世人認定出生與死亡即是生命的開始與結束，莊子則認為是同一個「吾」反覆經歷一次次形軀的死生交替，不知道究竟是死亡還是誕生才是生命的起始（「反覆終始，不知端倪」（〈大宗師〉）、「生也死之徒，死也生之徒，孰知其紀」（〈知北遊〉）），無從判定死去與活著究竟孰先孰後（「惡知死生先後之所在」（〈大宗師〉））。在死生迭代、相續無窮的生命觀中，莊子不僅從未割裂具有形軀之我的此世自

我與失去形軀之我後依然存在的真正自我，更且再三強調死生之間那一體、相續而從未斷裂的關係（「死生為一條」（〈德充符〉））。

正因對生命的終始有不同於世俗的體認，知道形氣生滅如四季遞嬗般自然，⁶²並明白死生迭代如晝夜般往復無窮，⁶³才能如此「不近人情」（〈逍遙遊〉）地躬身實踐「善夭、善老」（〈大宗師〉）與「死生無變於己」（〈齊物論〉），無論老、夭、死、生等巨變都可以安然面對。

仲尼曰：「……孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就【孰】先，不知就【孰】後。⁶⁴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，惡知已化哉？吾特與汝其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅（恒化）而無情死【耗精】。⁶⁵孟孫氏特覺人

⁶² 〈至樂〉：「是相與為春夏秋冬四時行也。」

⁶³ 〈大宗師〉：「死生，命也，其有夜旦之常，天也」、〈至樂〉：「死生為晝夜」、〈莊子·田子方〉：「死生終始將為晝夜」。《六臣註文選》引莊子佚文亦曰：「種，杖也。言一尺之杖，分五寸為夜，五寸為晝。晝，陽也，主生。夜，陰也，主死。晝復夜，死復生，雖一尺之杖，無有窮時，故理足不少。」梁·蕭統編，唐·李善等註：《六臣註文選》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），冊1330，頁743。

⁶⁴ 王叔岷於此條下注曰：「案先、後就生、死言，就疑孰之誤，上文『又惡知死生先後之所在！』正所謂『不知孰先，不知孰後』也。」《莊子校註》，頁259。本文採此說，以「就」為「孰」之誤。

⁶⁵ 劉師培：「郭注云：『以形骸之變為旦宅之日新耳，其情不以為死』，《釋文》引李本作『怛怛』云：『驚惋之貌。』今考《淮南子·精神訓》云：『有戒形而無損於心，有綴宅而無耗精。』語本《莊》書，而『損』、『耗』，『心』、『精』，詞咸偶列，勘以郭本，其義實長。古籍耗恒作眊，眊、死，精、情，形近互譌，倒書則為『情死』。郭據譌本為釋，遂弗可通。若『旦宅』之詁，李殆近之。《淮南》作綴，或亦綴字段書耳。」劉師培：《莊子斟補》，收入《續》，冊40，頁7。奚侗云：「『旦宅』當作『怛化』，情當作精，應與死字倒置。本篇『叱！避！無怛化！』郭注『不願人驚之，將化而死，無為怛之。』即此文『怛化』之義。……上言有可駭之形而無損於其心，下言有可怛之化而無離於其精，兩句正相偶也。《釋文》：『『旦宅』，李本作『怛怛』，崔本作『鞞宅』，鞞，怛也。』以李、崔兩本證之，可見旦之當作怛也。變化字古但作匕，今皆借教化字為之。竊疑此文本作匕，匕誤

哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」（〈大宗師〉）

孟孫才認識到永恆的生命其實是一連串「化」的過程，「不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰後」，不知道是先有生命才有死亡，還是其實是死亡開啟了下一段的新生。人之所以悅生惡死，是因視出生為開始、視死亡為結束。但在永恆的生命觀中，「生」與「死」都是真我歷程的一部分，不再是理所當然的開始與結束。《莊》學試圖為世人指出死與生更迭無盡、似斷實續的生命實相。

孟孫才其母已死、莊周妻已死，則似斷實續、更迭無盡如何可能？《莊》學以為人有形的軀體生命就好比薪柴，有老舊腐壞、燃燒殆盡的一天，但無形的靈魂生命卻可以像火苗般繼續傳遞下去，不知道有滅絕的時刻（「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」（〈養生主〉））。⁶⁶ 莊子不以薪柴的燃盡為火苗

為壬，遂譌為宅矣。」《莊子補注》，收入《續》，冊 40，頁 51-52。王叔岷：「莊子『耗精』作『死情』，乃『情死』之誤倒，劉、奚說並是。死與耗義近，《釋名·釋喪制》：『死，漸也。精神漸盡也。』情、精古通，情非誤字。……『死情』與『耗精』同旨，謂耗盡精神也。『有駭形而无損心，有旦宅而无死情。』謂形骸有更改，而心靈無損減……形體有轉變，而精神無耗盡也。」《莊子校註》，頁 261-262。本文採奚侗之說，乃以「旦宅」為「怛化」，解作令人驚懼之變化；採劉師培之說，乃以「情死」為「耗精」之誤倒，解作精神之消耗減損。

⁶⁶ 王叔岷注曰：「案心喻形，火喻心或神。『指窮於為薪』喻養形有盡。『火傳也，不知其盡』喻心或神則永存。」《莊子校註》，頁 114。蓋王注實前有所承，歷代注家頗採此說，如明·釋性通：「薪有盡而火無窮，形有盡而主無盡也。形形相禪，化化無窮，正如薪火之傳，何有盡極？」《南華發覆》，收入《續》，冊 5，頁 81、明·楊起元：「喻神不亡也。」《南華經品節》，收入《續》，冊 17，頁 36、明·吳伯與：「人身形已盡，而神無盡。」《南華經因然》，收入《續》，冊 21，頁 79、明·程以寧：「形如薪而有盡，神如火而可傳。」《南華真經注疏》，收入《續》，冊 28，頁 73，已發此義。

的滅絕，不以形體的死亡為一己生命的終點，主張心神不死、靈魂恆存。〈大宗師〉中，子犁探望罹病將死的子來時，莊子生動地描寫兩人面對死亡的豁達，末了則以「戍然寐，蘧然覺」⁶⁷埋下伏筆——生命的焰火看似已被吹滅，但死亡並非生命的終點，只如入夜熟睡一般，翌日復驚覺甦醒。暗示生命仍然繼續，火苗依然延燒不絕。

由於莊子的生命觀中對生命的義界，遠遠溢出眾人對「生命」此一概念約定俗成的理解，為了表述方便，自需給既有「生命」概念（出生之後到死亡之前）所無法涵攝的「生命」（出生之前暨死亡之後）一個有別於既有「生命」的稱謂。

〈大宗師〉中孟子反、子琴張對子桑戶死亡的描述為：「而已反其『真』，而我猶為『人』猗！」謂孟子反、子琴張還寓居、寄託在這暫時的人形之中，而子桑戶已經回到靈魂永恆的本真了。莊子並以「卓」稱此「真」，以凸顯心神靈魂的重要性。⁶⁸

莊子稱此世為「人」，稱身後為「真」。但「人」與「真」並非對立而沒有交集、不相涵攝的概念。形軀既為心神靈魂的寓居之所，⁶⁹則有生之年，

⁶⁷ 今本「戍」當作「戌」，唐·陸德明：「如字，崔同。李云：『戍然，縣解之貌。本或作戌，音恤。』簡文云：『當作滅。本又作戔，呼括反，視高貌。本亦作俄然。』」《莊子音義》，收入《初》，冊2，頁45。清·奚侗：「《釋文》：『戍，本或作戌。』是也。《說文》：『戌，威也。威，滅也。从火、戌，火死於戌，陽氣至戌而盡。』此言寐時之狀，有若火之熄威也，故曰『戍然』。戌、成以形近而譌。簡文云：『戍當作滅』，蓋已得其義矣。」《莊子補注》，頁50。

⁶⁸ 《莊子·大宗師》：「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！」

⁶⁹ 司馬談〈論六家要旨〉：「凡人所生者，神也；所託者，形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。」《內經》說生為「形與神俱」（《素問·上古天真論》）、「得神者昌」（《素問·移精變氣論》）、「得神者生」（《靈樞·天年》）；說死為「失神者亡」（《素問·移精變氣論》）、「失神者死」（《靈樞·天年》）、「身與志不相有，曰死」（《素問·逆調論》）。蔡璧名：《身體與自然——以〈黃帝內經素問〉為中心論古代思想傳統中的身體觀》，頁116。

「真」的概念可說是含括於「人」的範疇之中。也就是「人」包含了「真」，而「真」包含於「人」。〈齊物論〉稱此包含於「人」之「真」為「真宰」、「真君」，⁷⁰〈德充符〉稱之為「使其形者」，點出寓居人身的心神靈魂擁有自身一切慮言行的決定權、主宰權與支配行使權，乃生為人真正的主宰。

莊子以「真」稱謂心神靈魂，一方面或因相對於軀體的有形、可信，心神靈魂不具形象、難以證實，但莊子卻認為不管我們能不能證明其存在，都絲毫不增減心神靈魂存在的事實（「如求得其情與不得，無益損乎其真。」）（〈齊物論〉），故以「真」之名申言其真實存在。

一方面稱「真」（又稱「无假」，詳下文），則相對於「假」。必需釐清的是：莊子所言相對於「真」之「假」，並非虛假或如夢幻泡影之假，而是「假借」之假。莊子明言「生者，假借也，假之而生」（〈至樂〉），心神於有生之年借住在此世擁有的形軀之中，方得以存活世間。又說：「假於異物，託於同體」（〈大宗師〉），永恆靈魂於死生流轉間暫時借住在不同的形軀中，人的生命不過是借用人這個形體，把靈魂暫時寄託於此。

莊子反覆以「夢」、「覺」譬喻生死，「夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵」，就如睡著夢見自己化為鳥兒振翅高飛或化為魚兒潛游深淵，飛鳥、游魚之形皆不過夢中所化、此世所假借。寤寐夢覺之間，是短暫隨化的假託，面臨死亡時，若能洞見死生大化之後的本然，便將明白生命於死生流轉間恆存而無所驚懼。倘無視生命變化的事實，過度執著於「此世」的生命，就如深陷於夢境中，卻錯將夢境當作僅有的人生，而不願醒來面對生命的實相。

⁷⁰ 〈齊物論〉以「真宰」、「真君」稱謂其可以致力保全不受情緒攪擾的心神、靈魂，此說為多數治《莊》學者所持之見解，如陳靜：「真正的我，莊子稱為『真君』、『真宰』」。陳靜：〈「吾喪我」——《莊子·齊物論》解讀〉，《哲學研究》2001年第5期，頁51。更斷言：「已『信』」、「有『情』」、「如求得其情與不得，無益損乎其『真』」，以無可置疑的口脛，肯定「不得其朕」、「不見其形」之心神的真實存在，無論人之心神或者靈魂——此「真正的我」是否有形可見、有情可察，其存在的真實性不會因此減損分毫。

相對於短暫借用之「假」，莊子並以「恆物」（〈大宗師〉）與「无假」（〈德充符〉）稱可以不假借外在形體或是任何東西而永恆存在的心神靈魂。〈德充符〉與〈天道〉二篇分別描述《莊》學義界下之至人，所以能不為外在事物的變遷起落、不隨世俗認定的利害得失而讓內在心靈跟著搖擺動盪，就是因為明白生命的本質——心神靈魂——可以不假借外在的形體或是任何東西而存在（「審乎无假，而不與物遷」（〈德充符〉）；「審乎无假，而不與利遷」（〈天道〉）），也因此才會選擇順應人事物自然的變化，而守護、長養著永恆生命最根本重要的心靈（「命物之化，而守其宗也」（〈德充符〉））。

相對於身體性生命的有形、可信、無法行使自身、短暫，莊子強調精神性生命的可信、真實（「真」、「真宰」、「真君」）、可以主使有形之身（「使其形者」）、也可以無所憑藉而存（「无假」）、永恆不滅（「恆物」）及其無與倫比的重要性（「卓」）。⁷¹

⁷¹ 因此，追求精神性生命無止升進的知識，便成為《莊》學定義下重要性遠超越「小知」、「大知」（〈逍遙遊〉、〈齊物論〉）、「无涯」之「知」（〈養生主〉）的「至知」（〈齊物論〉、〈大宗師〉）——莊子在〈齊物論〉將知識類型依重要性次第排比的序列中，揭示了《莊》學認定的「至知」是：「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」（〈齊物論〉）所知已到達極致的古之人，認為這個世界的開始並不存在具體的物質、現象，優先於一切具體事物存在的，是沒有形體、無法被看見的心神靈魂，因此關乎心神靈魂的知識就是莊子義界下知識的極致與盡頭，再沒有更高的知識了。〈大宗師〉曰：「知天之所為，知人之所為者，至矣！」若能知曉自然運行的道理、天生物性的潛能，同時知道人如何行事合宜，就可說達到知識的極致——此即《莊》學「所保」（「彼其『所保』與眾異」），亦是莊子於全書反覆致意的《莊》學所「遊」。一旦明白莊學定義下的「至知」所要升進者乃是永恆的精神性生命，便容易理解莊子為何要以「遊於形骸之內」（〈德充符〉）、「遊无朕」、「遊於无有」（〈應帝王〉）、「振於无竟，故寓諸无竟」（〈齊物論〉）、「何不樹之於无何有之鄉」（〈逍遙遊〉）、「遊无何有之鄉」（〈應帝王〉）——悠遊於形軀之內、看不到的所在（那不顯於具體功業、成就的追求）、不斷提升心神靈魂境界的無形之處（無形無跡的靈魂之域）、空無一物的本鄉等——彷彿難以具體描摹的詞彙，來形容所遊之所在：專注於一般人漠視的地方，致力於修養內在的心靈，將全部的生命寄託於此。

莊子並以「君」、「宰」、「治」、「行」、「使」等字眼狀寫此「真」。乃因莊子認為形體之「百骸、九竅、六藏」本當為心神、靈魂，即「真正的我」所主宰、治理、行使。生而為人，只要願意，「咸其自取」，自己能夠選擇、決定不放心神臣服於耳目之官等自身形驅之嗜欲，不陷溺於「喜、怒、哀、樂、慮、嘆、變、愁、姚、佚、啟、態」（〈齊物論〉）等諸般負面樣態當中，而能涵養此「生」之「主」，讓「真君」、「真宰」確實「君」、「宰」己身。使有涯之生得以臻至「形如槁木」、「心如死灰」（〈齊物論〉）等人人本堪臻至之境。⁷²

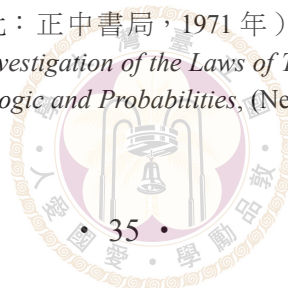
孟孫才正因知曉生命的真相，明白「真君」、「真宰」這真正的我，雖於此世假託此形活動，卻能於形軀老病消亡後，超越死生流轉而恆存。因此在面對死生劇變時，「有駭形而无損心，有怛化而无耗精」，不為暫時「假託」的形骸有令人驚駭的變化而損累其心，能坦然面對其母之老病遷化，不為此悲慟過度而傷及一己的精神、靈魂，能作到以心安取代心痛地「哭泣無涕，中心不感，居喪不哀」，踐履安於推移、隨化而去的「无情」之孝。

4. 「天地之間」與「六合之外」：《莊》學的哲學論宇

每一哲學所討論的最大範圍為「論宇」（universe of discourse）。⁷³ 論宇是辯論或討論的範圍，是一種邏輯的宇（logical universe）。論宇所表示的「全類」就是「1」，是由排斥而窮盡且相矛盾的兩項相加而形成，是一整全完備的範疇。

⁷² 所謂「形『固可使』如槁木，而心『固可使』如死灰」，「固可使」三字足見莊子以為凡人固皆可至，端看「咸其自取」之自取與否。這種認為形體之「百骸」、「九竅」、「六藏」當受靈魂「行」、「使」、主宰的形神觀點，普遍存在於中國古代的傳統思想，不論是先秦諸子或古代醫家典籍如《黃帝內經》，隨處可見形神生滅離合、心神主司形體的議題。參見蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，頁 9-16、91-160。

⁷³ 牟宗三：《理則學》（臺北：正中書局，1971年），頁 8。並可參 Universe of discourse, George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, (New York: Macmillan Publishers, 1854), p.42.



由「子不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》）及「未知生，焉知死」（《論語·先進》）的主張，可知儒家的論宇僅在「此世」。莊子則以「假於異物，託於同體」、「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」，暗示了在六合之外，尚有容許永恆而真正的生命，得以「薪盡火傳」的姿態，超越此世而存在的場域。

雖然莊子的工夫論與儒家一樣植基於天地之間——《莊子》的修行均緊扣在人間世備嘗生老病死之「我」⁷⁴——因而以「不擇地而安之」作為行孝的極致，也就是在天地之間的場域、存有於世的時間，子女對親上，都有等同於儒家所主張的孝敬與愛事。但不同的是，就存有論而言，莊子說「六合之外，聖人存而不論」（〈齊物論〉），「不論」而「存」，即便「不論」，卻肯定有「六合之外」的存在。可見「天地之間」並非莊學論宇的極限，莊學於概念上仍肯定六合之外的存在。

此一肯定「六合之外」的生命觀，以「生後死前」加「生前死後」的生命相聯為「生命之全幅」。讓莊子能在父母臨終時，因明白死生如四季交迭、晝夜推移般的自然，⁷⁵故能「通乎命」（〈至樂〉）地齊同死生，不復因執著此身、抗拒死亡而「內傷其身」。

5. 小結

莊學與儒學於經驗現象與實踐工夫的差異，其實反映其背後哲學底蘊——生命實相與哲學論宇——的不同。而從本末的角度觀之，正因兩者所主生命實相、關照論宇範圍的根本差異，兩者於經驗現象中實踐孝道時，其工夫自然有別，如面對親人之喪，「中心」之憂悲與否即能顯其殊異。由此可見，莊子的哲學底蘊與孝行踐履間，有著緊密之扣合與繫聯。

⁷⁴ 〈大宗師〉：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」

⁷⁵ 見註 62、63。



四、父必「詔」子：父子之「親」其「貴」所在

(一)「虎狼，仁也」與「父子相親」：《莊》學論「孝」的初階

《莊子》全書，屢見對先秦儒家思想的對話與反思：

商大宰蕩問仁於莊子。莊子曰：「虎狼，仁也。」曰：「何謂也？」莊子曰：「父子相親，何為不仁？」（〈天運〉）

先秦儒家以「仁」為其思想與實踐工夫的核心。《禮記·中庸》：「仁者，人也，親親為大」、「親親則諸父昆弟不怨」，「仁」是為人最重要的德行，而對親人的親愛之情，則是君子行仁的起點，也是維繫家庭和諧的基石。

而「親親」不單是一種源自天性的情感，更是儒家思想之成德根據：

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（《孟子·盡心上》）

親愛至親是「不慮而知」、「不學而能」，是與生俱來的「良知」與「良能」，而這即便是無知孩童也「無不知愛其親者」、人人具足的「親親」之「仁」，使得儒家理想的「仁」德踐履與實現，有了內在於生命的成德依據；行「仁」也因此成為只要心之所嚮，定能踐履實現的生命目標。⁷⁶

儒家並將此源於天性的「親親」之情推而擴之，延展成維繫社會和諧的力量：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。（《孟子·盡心上》）

面對血脈相連的親人，有著最深厚的親愛之情；對無血緣關係的人民百姓，有著推己及人的胸懷；對於人類以外的物種，也有取之有時、用之有節的愛惜之心。

⁷⁶ 《論語·述而》：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」

孟子勾勒的，是一相應於情分、親疏遠近，關愛亦有濃淡疏密的等差網絡。⁷⁷若「君子篤於親」（《論語·泰伯》）後能「達之天下」地將對父母的孝愛與對兄長的恭敬推擴出去，發為對其他人的友愛、對萬物的照護，便能完成「民興於仁」（《論語·泰伯》）的理想社會。⁷⁸故在儒家思想中，「親親」、「孝弟」雖為「仁之本」（《論語·學而》），但並不只是起點，也是究竟，是「仁民」、「愛物」能循之實現的一以貫之之道。

然而《莊子·天運》卻讓「仁」跳出了人倫網絡的藩籬，莊子在回應商大宰蕩問「仁」時指出「虎狼，仁也」，觀之非我族類的動物之屬，其對乳子的照顧，從初生時的餵養照護、舐拭理毛；到乳子稍長時教以覓食求生、應敵防衛；親子間相枕而眠之親、相逐嬉遊之樂，凡此「子之愛親」、「父子相親」的親密情狀，彷彿人間親子。倘若源自於天性、「人之所不學而能」的孝愛之情便算得上仁德的展現，那麼於虎狼等動物身上亦比比皆是的「親愛之迹」，⁷⁹也可稱為「仁」。

因此，莊子認為據「父子相親」論孝，只道出連虎狼之屬亦能踐履的工夫特質。對莊子而言，這樣的父子親愛只是《莊》學論孝的初階，親子間的孝愛本當如此，但不止於此。

（二）父兄「詔/教」子弟大旨：規以「利/名」或「返本/全真」

究竟在源於天性的「父子相親」孝愛之情外，莊子理想親子關係的可貴之處為何？〈盜跖〉篇中假孔子之口，謂柳下季曰：

夫為人父者，必能詔其子；為人兄者，必能教其弟。若父不能詔其子，

⁷⁷ 楊時注：「其分不同，故所施不能無差等。」宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁510。

⁷⁸ 《論語·泰伯》：「君子篤於親，則民興於仁。」此亦儒家所以重視、強調孝道的原由。

⁷⁹ 唐·成玄英於「莊子曰：『虎狼，仁也。』」條下注：「仁者，親愛之迹。」《南華真經注疏》，收入《初》，冊3，頁596。



兄不能教其弟，則无貴父子兄弟之親矣。

作為父兄，要能告誡、教導、傳授經驗給自己的子弟。這是父子、兄弟關係珍貴所在，是理想親子關係中不可或缺的一環。倘為人父兄沒有盡到身為長者應盡之義務，無法詔教子弟，那便失去父兄所以為父兄的可貴之處。然值得追問的是，在「父必詔子」、「兄必教弟」的過程中，薪火相傳的，究竟是什麼樣的內容？

〈盜跖〉篇中假孔子之口，道出儒家教育樹立的價值典範之一，所謂「聖人才士之行」，是「造大城數百里，立數十萬戶之邑，尊將軍為諸侯，與天下更始」，是「罷兵休卒，收養昆弟，共祭先祖」，建立功業、樹立聲名以及德澤眾人，這些儒家認為父兄應教導、傳授予子弟的價值典範，莊子卻藉盜跖之口，將其歸納為「規以利」與「利名輕死」的追求名、利之言。

利莫大於「天下」，但就連堯、舜、湯、武等明主聖君，其後裔尚且無立錐之地，甚至絕滅無傳。⁸⁰〈盜跖〉篇本此指出世間的榮祿富貴皆係有待於外、「傲倖」而得，隨時都有落空失去的可能。而孔子所倡的文、武之道卻「使天下學士不反其本」地「傲倖於封侯富貴」，以利「惑真」。

盜跖評議的另一類為先秦儒家推重效法的典範人物：「賢士」、「忠臣」。如伯夷、叔齊推卻君位隱居山林，最後卻因不願食周粟而「餓死於首陽之山，骨肉不葬」；又如以忠義著稱的比干，卻為紂王剖心而死。雖因氣節流芳百世，卻連自身性命都無法保全。由此可見，不論是「規以利」抑或「利名輕死」，成就保全的都是身外的利益或名聲，而忽略了自己的心身性命。

從〈盜跖〉篇評述這些「才士聖人」、「賢士」、「忠臣」之言如：「以利惑其真」、「非可以全真」、「強反其情性」、「不反其本」、「不念本養壽命」、「不悅其志意、養其壽命」等，可知〈盜跖〉篇樹立的價值典範，當為「不『以利惑其真』」、「可以全真」、「不『強反其情性』」、「反其本」

⁸⁰ 〈盜跖〉：「堯、舜有天下，子孫无置錐之地；湯、武立為天子，而後世絕滅，非以其利大故邪？」



與「念本養壽命」、「悅其志意、養其壽命」。

就個人生命而言，「反本」是將生命從對外在功業名利的執著中抽身歸返，而「念本養壽命」、「養其壽命」，注重護養一己的壽命；致力於不讓外物攪擾、營損心神，維持心靈之平和，保全作為生命「真宰」、「真君」的心神與靈魂，即可「全真」。

《莊》學中的「反本」、「全真」，就個人而言，是生命的保全與心靈的養護；就理想的社群而言，《莊子》書中亦假盜跖之口，勾勒出一個懂得返本全真的美好世界。上古築巢託身的「有巢氏之民」，白日揀拾橡實栗果，入夜棲身在避獸的樹屋，以果腹充飢、安穩睡眠為生活要務。⁸¹無衣蔽體的「知生之民」，會在夏日囤積足夠的薪柴，以備寒冬生火取暖，使得居家生活更趨安適。⁸²到了「神農之世」，更進一步能耕種所需食物、織造所著衣裳，在「耕而食」、「織而衣」外，不會因為過多的想望與追求而破壞生態、攪擾己心、為害社群，這種「臥則居居，起則于于」，供需自足、安閒自適的社會，為《莊子》稱許為「至德之隆」的社群典範。

〈盜跖〉篇對理想社群生活型態的勾勒，指出無論時代如何演進，社會如何發展，人們所當珍愛、不堪折損、不當放棄的，該是性命安危、衣食溫飽、無憂安睡，這些最根本的幸福之鑰。從個人的形軀生命出發，論述擴及此世生活寄託的社群，《莊子》以「至德之隆」這樣「臥則居居，起則于于」、人與人之間「无有相害之心」的農業社會為例，描繪出整個社群體現「反本」、「全真」之道的風景；迥異於後世所推崇聖君明主之攻佔城池、稱王天下，卻殺人盈野、「流血百里」。

《莊子》寓言於盜跖，說明不論是個人此世有限的生命，或是此身寄託的社群，理想的典範都當含括「悅其志意」、「養其壽命」，而不與「反本」、「全真」之道相違。如此一來，便不會因追逐身外的利益或名聲而折損自身的

⁸¹ 〈盜跖〉：「且吾聞之，古者禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。」

⁸² 〈盜跖〉：「古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命曰知生之民。」

生命與心靈，而能循著「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」（〈養生主〉）的進路層層推擴，保全長養一己、親人乃至人際社群網絡中所遇生民的生命與心靈。⁸³這正是在「父必詔子」的親子傳承中，最根本也最重要的價值。

（三）「將柰之何哉」：「詔」、「教」而未必成

〈盜跖〉中的柳下季，固為「世之才士」，以其賢才為當世所重。但面對個性喜怒無常、聽不進諫阻逆言（「心如涌泉，意如飄風」、「順其心則喜，逆其心則怒」），但又口齒伶俐、作風剽悍、動不動就出口謾罵的盜跖（「強足以拒敵，辯足以飾非」、「易辱人以言」），其「詔」、「教」工夫，仍是力有未逮。〈盜跖〉篇中更假孔子之口勸戒盜跖，同樣無法移其志、變其行，甚至為其強辯與凶強所懾。《史記·老子韓非列傳》謂莊子「作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訛孔子之徒，以明老子之術」，⁸⁴〈盜跖〉中對孔子受挫失態的刻畫，似乎正可作為太史公論斷莊子意圖藉由詆毀儒家典範人物，以推重自家思想的憑據。

然而，宋代儒者邵雍卻有著不同的看法，其謂〈盜跖〉「言事之無可奈何者，雖聖人亦莫如之何」，⁸⁵認為篇中假託孔子「詔」、「教」不成的境況，正說明了世間確實有「將柰之何」的「無可奈何」之事，縱使如聖人之循循善誘，也無法改易。⁸⁶

〈盜跖〉篇中假託無能詔、教其弟盜跖的柳下季之口道出此一體認：

⁸³ 詳蔡壁名：〈「守靜督」與「緣督以為經」——一條體現《老》、《莊》之學的身體技術〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月），頁39-40。

⁸⁴ 《史記會注考證》，頁855。

⁸⁵ 〈觀物外篇〉：「莊子著〈盜跖〉篇，所以明至惡，雖至聖亦莫能化，蓋上智與下愚不移故也。……〈盜跖〉言事之無可奈何者，雖聖人亦莫如之何。」宋·邵雍：《皇極經世書》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁397-400。

⁸⁶ 太史公與邵雍分別自不同的角度探討〈盜跖〉中聖人賢士教詔子弟不成的意涵，然而若自父必「詔」子、兄必「教」弟的角度觀之，「反本」、「全真」此一生命價值的傳續，是父子之親可貴所在，或許正是〈盜跖〉所欲傳達之要旨。

先生言為人父者必能詔其子，為人兄者必能教其弟，若子不聽父之詔，弟不受兄之教，雖今先生之辯，將柰之何哉！

以「反本」、「全真」的人生價值「詔」、「教」子弟，是為人父、兄者應盡的重要責任，而子弟若能聽從實踐這樣的勸戒教誨，便是理想於現實中的圓滿落實。然而倘若子不聽、弟不受，甚至誤己害人如盜跖，也應坦然接受生命中的「無可奈何」，便不會本末倒置地教自己違背原欲珍重、傳諸子弟的返本全真之道，而能「安之若命」（〈人間世〉）地面對人生中的諸般無常。

這即等同〈外物〉中「外物不可必」之意：雖然心有所嚮，但身外的人、事、物，卻終非一己之心願或能力可操控扭轉。父兄在「詔」與「教」後即已完成應盡的責任，倘若子弟依然故我而絲毫「不聽」、「不受」，縱有聖人之才德，亦難以令其心悅誠服。此境況雖然無可奈何，卻終無損於「詔」、「教」工夫之踐履與完成。

（四）從「仁」到「至仁」：莊子論「孝」的工夫進程

在做到了「父子相親」與「父必詔子」之後，《莊子》中的孝行實踐是否還有其他的工夫循階或境界歷程？

（商大宰蕩）曰：「請問至仁。」莊子曰：「至仁无親。」大宰曰：「蕩聞之：『无親則不愛，不愛則不孝。』謂至仁不孝，可乎？」（〈天運〉）莊子指出相親相愛並非仁的全幅意義後，商大宰蕩進一步追問仁之究竟，莊子以「无親」說明「至仁」的終極境界。先秦儒家以「親親」作為行「仁」的一貫之道：秉持著對至親的親愛之情，便能自然地表露為對父母的孝敬事奉，進而將孝悌推擴至家國天下而「仁民」、「愛物」地實踐仁德。因此商大宰蕩認為仁德與親愛孝敬之情應是不可離析的共同體，倘對親上無親近之情，便無法發自內心地孺慕親上；無親愛之情，便難以做到「冬溫而夏清，昏定而晨省」（《禮記·曲禮》）地孝順、事奉。面對商大宰蕩「謂至仁不孝，可乎？」的疑問，莊子闡釋了「至仁」與「孝」之間的關係：

不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。

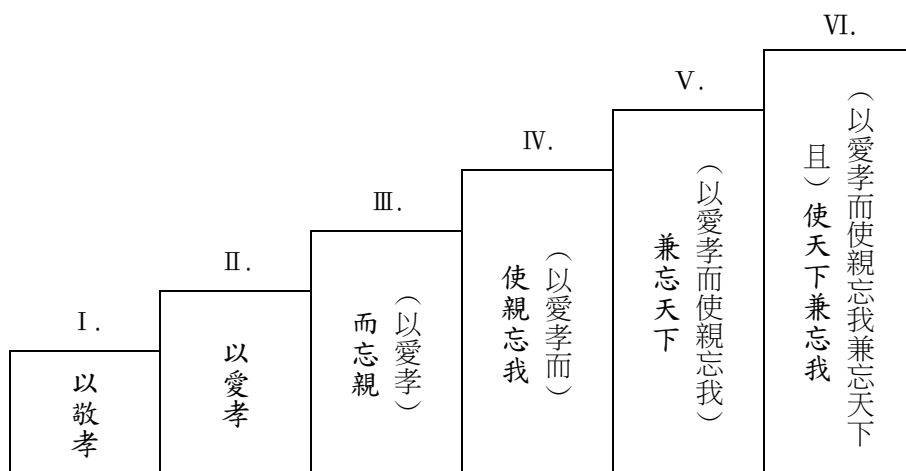
夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也？則去之遠也。（〈天運〉）

「至仁」是最高的德性，無法僅憑「孝」這樣的單一德目來稱說、概括其全貌。但莊子並非認為「至仁」高過於「孝」，只是當達到「至仁」的境界時，便不會再標舉各種單一的德目。正如旅人自北地出發，不斷往南走到楚國的郢都，再回望北方時，卻發現記憶中極北那高聳挺拔的冥山早已遠得看不見了。同理，刻意標舉「孝、悌、仁、義、忠、信、貞、廉」等德目，反而凸顯全德的離析與失落。當人因在意旁人目光，欲符合外在標準地拘執於此等德目時，將使一己生命為這些外在價值所勞役，⁸⁷而逐漸遠離最原初、完滿的「至仁」之境。

因此，敬親、愛親只是行孝工夫的起點。莊子進一步揭示其孝行實踐的全幅階梯：

故曰：「以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，而忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。」（〈天運〉）

茲將《莊子·天運》篇中「孝」的階梯簡表如次：



附圖 《莊子·天運》篇中「孝」的階梯

⁸⁷ 〈天運〉：「夫孝、悌、仁、義、忠、信、貞、廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。」

對父母與生俱來的親愛之情，是孝行的根本，莊子認為發自內心、自然而然、隨時隨地無所懈怠地對父母有著無微不至的恭敬、體貼與事奉的「以愛孝」，要較恪守種種有跡可循的儀則節度的「以敬孝」更為難能可貴。

如前所述，親子間的親愛之情並非《莊子》孝行的最高典範。人子在做到「以愛孝」的同時，還需「忘親」：一方面放下「以愛孝」可能衍生的牽掛與執著，避免因過度擔慮父母的大小瑣事而心神不寧；另一方面，也要能理解、接受世間原本存在著「孝未必愛」這般「无可奈何」（〈人間世〉）的境況，在全心愛親、事親時，不會因親上無有相應的慈愛憐惜而勞心傷神。人與人愈是相近親愛，就愈容易依戀執著於所愛，並希望自己在對方心目中能佔有對等的份量，渴望能夠參與、分享彼此生命中的時時刻刻、方方面面，卻因此在不自覺間反而囿限、攪擾了親愛之人的生命。因此，為人子者於深愛親上之餘若還能「忘親」，便能不懷成見、不生忌妒地讓親上為其所好、愛其所愛，在孝愛之餘仍尊重親子關係外的全幅生命。

在做到「忘親」善加保全一己身心之餘，更為難能的是「使親忘我」。如前所述，戀著與佔有本源於親愛。為人父母者，對出於己身、自小拉拔呵護的子女特別容易有不捨與依戀之情，尤難釋懷。往往於不自覺間，在子女漸長、即將拓展學業為事業，並開展一己情愛版圖時，仍試圖規範、甚至全然操控其目標與行為，衍生親子間種種的扞格與衝突。倘若子女自身能以愛養「真宰」、「真君」為人生終極價值，進而還能推擴這樣的體認，將照護「真宰」、「真君」平和無擾之生命價值傳達給至親，讓親上「反本」、「全真」地將其生命目標歸返自身，不再為子女的康健、哀樂與禍福榮辱等境況憂悲操煩。即可達到「使親忘我」。

然而天地間能牽動心緒的人、事、物不僅限於親子之情，對人間情愛的追逐與執著乃至於名利、權位，都一樣「懸」人於天地之間、使人陷入動盪不安的情境中。若能於「使親忘我」後更進一步地「兼忘天下」，體認除「真宰」、「真君」外，形軀隨死亡衰敗，財貨於人間流轉，一切事物終究無法長久持有，放下對一切外物的執著與強求，便能心平氣和地面對所有的得失際遇，而專注

於生命所欲「反」之「本」、應「全」之「真」，真正地致力於個人身心的照護與長養。

拾級至此，在力行「反本」、「全真」之道而「兼忘天下」不為外物攪擾後，生命將因此獲得全面性地轉化與提升，也會自然地以這樣的生命價值澤及遠近眾人。而在利己利人、善與人同時，往往容易受到眾人的注目與景仰。但無論愛人或助人，無論功成或名就，皆由無數機緣蒼萃而成。因此「至仁」之人雖能不著痕跡、自然而然地改善他人的生命，卻不欲世人視此恩惠來自於己；自己不居功的同時，也讓天下人不覺受惠於己，達到使「天下兼忘我」的境界。

莊子稱許這樣的境界已然超乎「仁」、「孝」等德行：

夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也。豈直太息而言仁、孝乎哉！夫孝、悌、仁、義、忠、信、貞、廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：「至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。」是以道不渝。（〈天運〉）

這樣的德業是超乎堯、舜等聖君之上，其德澤天下、萬世不輟，卻不為人所知。這是致力於「反本」、「全真」後於人間世開展出的「至仁」之境，是生命不斷提升、連帶澤及他人的自然結果。一如尊貴的究竟不在位高權重，富有的究竟不在富可敵國，顯耀的究竟不在名滿天下，而「仁」的究竟，亦不在眾德行條目或利澤於世當中。「孝、悌、仁、義、忠、信、貞、廉」等德目，都是他人目光所加諸的外在價值，倘若為了這些外在的標準驅役自己的生命（「觀眾人之耳目」（〈大宗師〉）），終將失落生命的本真與全德。

由此可知，在這樣的工夫階梯中一以貫之的，其實正是〈盜跖〉篇所謂的「反本」、「全真」之道——長養生活的根本，保全生命之真宰——是生命中最核心的價值，凌駕國爵、財貨、聲名等世俗的價值之上，這是為人最初的起點，更成為莊子最初也最終的追求。



五、結 論

本研究以《莊子》書中的親情為主要論題，揭示其於經驗現象中情愛實踐的具體工夫。人人都企盼能夠擁有幸福的感情，遮撥而言，便是希望在每一情感關係中均能「無傷」。在這樣的期盼下，我們該如何對待與所愛之人之間的感情？

莊子理想的親情在經驗現象中，子女對親上的愛、事與孝，應是由內在情感到外在行為的一以貫之：「子之愛親，不可解於心」，對父母的孝愛之情是無時無刻都扎根於心底、沒有從心上卸下的時候；且這樣根深蒂固的情感將發露為「不擇地而安之」的外在具體行為，不論在任何處境下都會努力讓親上得到安適。由此可發現，在正常的境遇下，儒家和莊子所主張的孝行實踐並無二致。但當面臨「孝未必愛」乃至於父母之喪的情感變局，莊子於經驗現象中的孝道踐履與儒家有著很大的不同。

儒家認定心與外物交接時那原屬自然的情緒反應，是天理的端倪，亦是道德價值的根源。因此允許任哀悲的情緒動盪、攪擾一己的內心。在面對己孝而父母不慈的境況下，作為先秦儒家孝行典範的舜可以悲傷痛哭（「舜往于田，號泣於旻天」），孝己與曾參亦可因此而憂悲不已（〈外物〉）。在面對父母之喪時，可以「悲哀在中」、「痛疾在心」（《禮記·問傳》）地痛入心扉；三天內因過度哀傷而食不下嚥，須待三天後才能勉強喝點鄰居送來的糜粥（《禮記·問喪》）；甚至在親喪三年之內都繼續沉浸在這樣悲痛憂傷的「至痛」中，過盡三年韶光，方能逐漸消解（《禮記·雜記下》）。

面對這些經驗現象中的情感劇變，莊子提出和儒家截然不同的用情原則，莊子點出「孝未必愛」（〈外物〉）的實況，教人不再因執著於子孝親慈的天倫理想藍圖而內心憂悲；甚至在面對最令人無可奈何、難以面對的母喪死別時，仍要保持「中心不戚」、「居喪不哀」（〈大宗師〉）的心靈平和。力求「哀樂不能入」（〈養生主〉）、「不以好惡內傷其身」（〈德充符〉），不任種

種憂悲情緒攪擾、動盪一己之內心。

莊子如是於經驗現象中獨特的用情態度，乃源於其獨特的生命觀與思想論宇。莊子視我們「假於異物，託於同體」（〈大宗師〉）寄寓於形軀中的此世，僅是薪盡火傳的永恆旅程中的一段。相較於短暫、有限的形軀生命，永恆不滅的心神靈魂才是更為真實、更值得珍惜養護的「真宰」、「真君」（〈齊物論〉）、「真」、「卓」（〈大宗師〉）。莊子正因有著如是生命觀，故不向外追求想像中理想、圓滿的情感，而主張不論外在環境如何惡劣，心靈都要保持平和無傷，以追求真我生命的升進與圓滿。

莊子所論雖僅限於上下四方經驗現象世界中的「六合之內」（〈齊物論〉），但其哲學論宇更涵括了經驗現象以外的「六合之外」（〈齊物論〉），只是由於莊子對「六合之外」抱持著「存而不論」、肯定其存在而不加以討論的態度，故使其思想與工夫實踐不致成為一般義界下的宗教或靈修，而顯得親切且容易為異時異地所有曾為情所傷的庶民接受，並成為能與許多宗教或靈修法門相容接軌、不扞格難入的生活哲學。

莊子雖然抱持如是以「真宰」、「真君」、「真」、「卓」為重的用情原則，以自身心靈的養護為首要目標，卻並非不顧、無成於自己以外的他人與群體。事實上，正因為珍惜永恆的心神靈魂，莊子從而開啟由一己生命推擴至天下眾人的孝行階梯。

莊子孝行的初階，乃是尊重親上的「以敬孝」，而在尊重之外，還要「以愛孝」發自內心、無微不至地孝愛親上；但由於對永恆「真宰」、「真君」、「真」、「卓」的重視超過一切，故在孝愛親上時且須做到「忘親」、在付出愛的同時仍無所執著、不會因愛而自添煩惱。更進一步而言，因為體認到生命的永恆性，在孝愛親上時更希望「使親忘我」，讓親上能夠不因為記掛自己而攪擾其內心。但這樣仍未達到莊子孝行階梯的極致，除了親人之外世上仍有許多使人掛心、執著的人、事、物，因此「忘親」之後還要進一步作到「兼忘天下」、對天下的一切均無所執著；而因為一切的功業均有待於「生物之以息相吹也」（〈逍遙遊〉）生命間的彼此影響、扶助，實為因緣際會下的偶然，非

一己所能獨力成就。身居高位或以德行化育百姓的聖人，更當以「使天下兼忘我」、功成不居為至境。如此一來，個我的生命境界便將在莊子所提出的孝之階梯上、化己化人的過程中拾級升進。

從「以敬孝」和「以愛孝」中尚能窺見儒家用情的身影，但從「忘親」、「使親忘我」、「兼忘天下」、「使天下兼忘我」等境界中，看到的則是莊子本於其永恆生命觀、不限於此世的哲學論字，對永恆生命的重視所開啟的情感至境。保持心靈的「無傷」、不擾，乃是為了永恆靈魂的提升而提出的重要價值。

在認識莊子的哲學底蘊後，便更能了解，為何同是論孝，莊子卻如此強調「哀樂不入」、「不以好惡內傷其身」不任情緒攪擾一己心靈的重要性。但這樣「無入之情」（〈德充符〉）的不動心絕不等同於全然的無情，莊子理想中的情感，對於所有的親人、朋友乃至於情人，都仍要「不可解於心」、「不擇地而安之」從內而外、一以貫之地盡力付出，只是在付出之後，對於經驗現象具體外在世界的結果，懷抱著無待、無執與無求的隨順態度，但求一己心靈不失去其本來的平和寧靜。

莊子的感情論述雖奠基於其永恆生命觀與「六合之外」的哲學論字，但由於懷抱著「六合之外，存而不論」的態度，將全部的工夫聚焦於此世中的實踐，因此人們即便不認同莊子永恆的生命觀，仍可以選擇於此世的生命中實踐莊子之道，獲得在任何境遇下均不易傷亂、無待於外而能始終逍遙的心靈。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

戰國·尸佼：《尸子》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，冊 1121。



臺灣大學學術
期刊資料庫

- 戰國·荀況：《荀子》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2006年，冊695。
- 漢·韓嬰：《韓詩外傳》，《文津閣四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，冊84。
- 漢·劉向：《說苑》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2006年，冊696。
- * 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1955年，《重榮宋本十三經注疏》本。
- * 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1989年，《重榮宋本十三經注疏》本。
- 魏·王肅：《孔子家語》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2006年，冊695。
- 晉·皇甫謐：《帝王世紀》，《二十五別史》，山東：齊魯書社，2000年，冊1。
- * 晉·郭象：《南華真經注》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊1。
- 梁·蕭統編，唐·李善等註：《九條家藏舊鈔本文選存》，日本昭和間印本，卷16下。
- 梁·蕭統編，唐·李善等註：《六臣注文選》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，冊1330。
- 唐·陸德明：《莊子音義》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊2。
- * 唐·成玄英：《南華真經注疏》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊3。
- 宋·邵雍：《皇極經世書》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 宋·洪邁：《容齋續筆》，《筆記小說大觀》，臺北：新興書局，1979年，

29 編冊 2。

- 明·沈一貫：《莊子通》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊9。
- 明·釋德清：《莊子內篇注》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊25。
- 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，冊34。
- *明·方以智：《南華真經注疏》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊17。
- 明·方以智：《浮山文集後編》，上海：上海古籍出版社，1995年，影印《續修四庫全書》本。
- 明·陳治安：《南華真經本義》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊26。
- 明·程以寧：《南華真經注疏》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊28。
- 明·釋性通：《南華發覆》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊5。
- 明·楊起元：《南華經品節》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊17。
- 明·吳伯與：《南華經因然》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊21。
- *清·王夫之：《莊子解》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊19。
- 清·宣穎：《南華經解》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊32。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·陸樹芝：《莊子雪》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書

館，1974年，冊34。

清·奚侗：《莊子補注》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊40。

清·方潛：《莊子經解》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊36。

清·曹受坤：《莊子內篇解說》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972年，冊30。

清·劉師培：《莊子斟補》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974年，冊40。

二、近人論著

文智成：《儀禮喪服親等研究服制》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，周何先生指導，1984年。

*王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。

王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》第23卷第9期（1996年9月）。

王煜：〈釋莊子詭辭「大仁不仁」與「至仁無親」〉，《中國學人》第2期（1970年）。

王博：《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。

王志楣：〈莊子之情論〉，《丹道文化》第36期（2010年6月）。

牟宗三：《理則學》，臺北：正中書局1971年。

任繼愈：《中國哲學史論》，上海：上海人民出版社，1981年。

朱伯崑：《先秦倫理學概論》，北京：北京大學出版社，1984年。

吳冠宏：〈莊子與郭象「無情說」之比較——以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，《東華人文學報》第2期（2000年7月）。

沈雅惠：〈析探莊子《德充符》中的「無情」義〉，《文明探索叢刊》第63期（2010年10月）。

- 周 何：〈何以「不學禮無以立」〉，《孔孟月刊》第 9 卷第 7 期（1971 年 3 月 28 日）。
- 周 何：《禮學概論》，臺北：三民書局，1998 年。
- 孫吉志：〈試析「莊子」的情意觀〉，《文與哲》第 2 期（2003 年 6 月）。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。
- 徐福全：《儀禮士喪禮既夕禮儀節研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，周何先生指導，1979 年。
- 高柏圓：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992 年。
- 莊錦章：〈莊子與惠施論情〉，《清華學報》第 40 卷第 1 期（2010 年 3 月）。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，1993 年。
- 陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》第 18 卷第 1 期（2000 年 6 月）。
- 陳 靜：〈「吾喪我」——《莊子·齊物論》解讀〉，《哲學研究》2001 年第 5 期。
- 黃錦鉉：〈從感情、理智、科學的角度看莊子的文學〉，《幼獅月刊》第 41 卷第 6 期（1975 年 6 月）。
- 勞思光：《中國哲學史新編（一）》，臺北：三民書局，1981 年。
- 楊儒賓：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文學哲學研究所，2004 年。
- 熊十力：《讀經示要》，臺北：明文書局，1984 年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：學生書局，1990 年。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987 年。
- 劉笑敢：〈莊子之苦樂觀及其啟示〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期（2005 年 6 月）。
- 劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，董金裕先生指導，2004 年。
- * 蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的

身體觀》，臺北：國立臺灣大學文學院，1997年，《臺大文史叢刊》第102種。DOI:10.6327/NTUPRS-9570088931

* 蔡璧名：〈莊子「乘天地之正而御六氣之辯」新詮〉（上）、（下），《大陸雜誌》第102卷第4期（2001年4月）、第102卷第5期（2001年5月）。

* 蔡璧名：〈「守靜督」與「緣督以為經」——一條體現《老》、《莊》之學的身體技術〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月）。DOI:10.6281/NTUCL.2011.34.01

鄭志明：〈莊子內篇「人」的概念探述〉，《鵝湖》第11卷第12期（1986年）。

錢 穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。

蕭裕民：〈《莊子》論「樂」——兼論與「逍遙」之關係〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月）。

韓秀利：〈《莊子》內七篇中「情」字義蘊探析〉，《丹道文化》第37期（2011年6月）。

簡光明：〈莊子論「情」及其主張〉，《逢甲中文學報》第3期（1995年5月）。

（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1981年。

A.C. Graham, *Chuang-tzu* (London: George Allen & Unwin, 1981).

Burton Watson, *Zhuangzi* (New York: Columbia University Press, 2003).

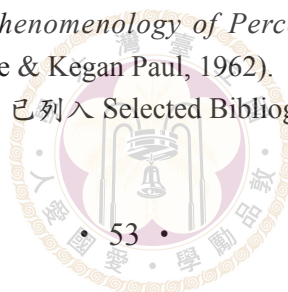
George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities* (New York: Macmillan Publishers, 1854).

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949).

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper, 1962).

Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

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



Selected Bibliography

- Cheng, X.-Y. (1972). *Nan hua zhen jing zhu shu* [The Further Annotated *Zhuangzi*]. In *Initial Comprehensive Compilation of Zhuangzi Commentaries by Wuqiubei Studio*, Vol.3. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Tang Dynasty)
- Fang, Y.-Z. (1972). *Nan hua zhen jing zhu shu* [The Further Annotated *Zhuangzi*]. In *Initial Comprehensive Compilation of Zhuangzi Commentaries by Wuqiubei Studio*, Vol.17. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Ming Dynasty)
- Guo, X. (1972). *Nan hua zhen jing zhu* [The Annotated *Zhuangzi*]. In *Initial Comprehensive Compilation of Zhuangzi Commentaries by Wuqiubei Studio*, Vol.1. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Jin Dynasty)
- Tsai, B.-M. (1997). Body and nature: *Huangdi neijing* as a discourse on caring the body. *Chinese Literature and History Series*, (102). Taipei: National Taiwan University Press.
- Tsai, B.-M. (2001, April and May). A New Interpretation of “Riding the Course of Heaven and Earth and Controlling the Six Disagreeable Energies” in *Zhuangzi*. *Dalu zazhi (The Continent Magazine)*, 102(4), 10-15 and 102(5), 1-29.
- Tsai, B.-M. (2011, June). “Maintain the Stillness of Du Meridian” and “Align the Body along the Du Meridian”: A Study on Body Experience and Body Technique as a Newly Discovered Method for Bridging the Studies of *Laozi* and *Zhuangzi*. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 34, 1-54.
- Wang, F.-Z. (1972). *Zhuang zi jie* [*Zhuangzi* Explained]. In *Initial Comprehensive Compilation of Zhuangzi Commentaries by Wuqiubei Studio*, Vol.19. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Qing Dynasty)



-
- Wang, S.-M. (1988). *Zhuang zi jiao quan* [*Zhuangzi: Textual Criticism and Interpretation*]. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica.
- Zheng, X., Annotations by; Jia, G.-Y., Supplemental Annotations by, (1989). of *Yi li zhu shu* [The Annotated Book of Etiquette and Ceremonial]. In *Reprinted Song Edition of the Annotated Thirteen Classics*. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Han and the Tang Dynasties)
- Zheng, X., Annotations by; Kong, Y.-D., Explications by, (1955). of *Li ji zheng yi* [The Book of Rites Explicated]. In *Reprinted Song Edition of the Annotated Thirteen Classics*. Taipei: Yee Wen Publishing Co.. (Original work published in the Han and the Tang Dynasties)





臺灣大學學術
期刊資料庫