

從莊學中「物」與「道」¹的層次區分 論莊子「逍遙」的實現之道

王 采 淇*

摘 要

尺鷃與大鵬的「小大之辯」是莊學中著名的寓言，但莊子作小大區分，用意不在突顯「物」的層次中個物間的差異，而乃由相對性的「小」與「大」之對立，隱喻價值性的「物」與「道」二層次之區分。而莊子「逍遙」的工夫，是以超越「物」的層次之「小」為起點，以達到、實現「道」的層次之「大」為目標，故在討論莊子的修養工夫論以前，不能不先對「物」、「道」二層次有所區辨與分別。

關鍵詞：莊子、小大之辯、物、道、逍遙

¹ 「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」本文中「物」一詞來與「道」的層次相對，乃是順《莊子》〈秋水〉中北海若「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤」之「觀」的角度差異而說，並非指現實個物有貴賤之別，因在道家，只要是自性之自然而然的表現，皆是逍遙的。詳見下文之解析。

* 世新大學通識中心兼任助理教授、國立中央大學哲學研究所博士(rustedstar@gmail.com)
投稿日期：100.12.15；接受刊登日期：101.07.10；最後修訂日期：101.07.12

On the Realization of Zhuanzi's “Xiao-Yao” through the Distinction Between “Dao” and “Wu”

Tsai-chi Wang*

Abstract

The main purpose of Zhuanzi's distinguishing “Xiao” and “Da” is not to emphasize the difference between the small and the great but to distinct “Dao” from “Wu”. “Xiao-Yao” (untroubled ease) is a status only occurred with “Dao”, therefore the discrimination of “Xiao”, “Da” and “Wu”, “Dao” is indispensable in Zhuangzi's cultivation theory.

Keywords: Zhuanzi, the difference between the small and the great,
Wu, Dao, Xiao-Yao (untroubled ease)

* Adjunct Assistant Professor, Center for General Education, Shih Hsin University; Ph. D,
Institute of Philosophy, National Central University

Received December 15, 2011; accepted July 10, 2012; last revised July 12, 2012

在《莊子》〈逍遙遊〉²著名的大鵬與尺鷃寓言中，莊子對二鳥的對比下過一個注解，說這是「小大之辯」³；而在《莊子》中，關於「小」、「大」之別的區分也不少，顯示「小」與「大」的層次之別是莊子極重視的，小大區分是研究莊子不可忽略的重要環節。小與大的差異，在《莊子》中主要是透過有形的形體大小或無形的智識所及範圍大小的對比來建立，如〈秋水〉篇中，秋天來臨小川的水紛紛流入大河中時，河伯眼看自己的流域變得那樣寬闊，從此岸望彼岸，岸上是牛是馬都看不清了，心中不禁洋洋自得，一直到河水跟著地勢流到北海，放眼望去看不到海的盡頭，河伯才感嘆自己的孤陋寡聞；北海之神北海若告訴河伯說：

井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。⁴

視界只及於井水的，不能想像海的廣大，因為所見有限；只活了一個夏天的蟲子，不能體會冰的寒冷，因為生存的時間有限；偏執之人，若和他談論道的廣大，他也必定無法接受，這是因為智能的程度有限。莊子藉北海若之口，一方面諷刺人類的所知有限、智能有限，而這些有限性處處妨礙人們認識大道、並志向於道的修為，另一方面，莊子也是藉由這三個例子分別指出時、空與思想上種種有形無形的限制，提醒修道之人注意這個限制性，時時刻刻自我覺察，儘量避免犯下河伯那樣無知卻又沾沾自喜的毛病。

河伯之後是著名井底之蛙的寓言：

² 本文《莊子》內文引用自郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：貫雅文化，1991年）。

³ 《莊子集釋》，頁14。

⁴ 《莊子集釋》，頁563。

「子獨不聞夫埴井之乎？謂東海之蟹曰：『吾樂與！出跳梁乎井幹之上，入休乎缺甃之崖。赴水則接腋持頤，蹶泥則沒足滅跗。還蚪蟹與科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨時埴井之樂，此亦至矣。夫子奚不時來入觀乎！』東海之蟹左足未入，而右膝已繫矣。於是逡巡而卻，告之海曰：『夫千里之遠，不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深。禹之時，十年九潦，而水弗為加益；湯之時，八年七旱，而崖不為加損。夫不為頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。』於是埴井之聞之，適適然驚，規規然自失也。……」⁵

終生生活在井裡的青蛙，在欄杆上跳躍、靠在破磚上休息，悠遊在水中、泥中，在青蛙簡單的認知中，它認為安居在淺井中已經是世上最快樂的事了，所以它力邀東海的蟹到井裡來玩，沒想到井實在太小，東海的蟹到了井旁，左腳都還沒進去，右腳就已經絆到了；對東海的蟹來說，青蛙的世界根本不是能悠遊的樂園、只是一口淺窄的井，因為蟹所居之地，是寬幾千里、深幾千仞的大海，十年九次水災也不能令它深度增加，八年七次的旱災也不能使它的深度減少，它不會因時間長短而改變，也不會因為雨水多寡而增減。青蛙聽說世上竟有如此廣大無邊的水域，驚訝不已，卻又茫然若失，因為海洋之大，實是井底之蛙無法想像的。這一篇「井底之蛙」的譬喻，是前段「鼃井不可以語於海者，拘於虛也」的細說，其意旨和河伯與北海若相同，皆是藉由（有形或無形的）小大之別，來諷刺小不及大，亦同時提醒小者因限制而產生的無知。除〈秋水〉篇外，〈逍遙遊〉中也有這樣的一段：

⁵ 《莊子集釋》，頁 598。

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，以八千歲為秋，此大年也。⁶

現實個物一旦相互比較，就會產生孰大孰小的對比，但是這個「大」與「小」的結果是不定的，小者不一定永遠最小、大者之上還有更大，透過兩兩相較的方法，天下萬物都可以被編排進這個由小至大具等級差異的序列。莊子這段就是把朝菌、蟪蛄、靈龜與大椿樹的生命互相比較，做出排列：朝菌、蟪蛄的存活時間只有一朝或一季，對比於以五百年為春、五百年為秋的楚國南方的靈龜，固然是靈龜「大」而朝菌、蟪蛄「小」，但若跟以八百年為春、八百年為秋的大椿樹相較，那麼靈龜就變成「小」了；而假若此時又有更加長壽的生物出現，則現在在評比中最「大」的椿樹，又變成了「小」……。

只是，莊子舉出這麼多自然界的事物，判別孰小孰大，其最終用意是什麼？道家本來是最欲去掉現實個物之間差異限制，期使萬物各自「歸根復命」、回歸自然本性的，為何又特意區分大小，並且對於小者的不足諸多諷刺呢？這似乎不符合道家講「自然」的本意啊！由此知對莊子「小大之辯」的理解，若僅僅停留在小大相對的比較是不夠的，這並不是莊子區別「小」與「大」的最終目的。在〈秋水〉篇中，河伯聽了北海若的比喻，曾發問：「然則吾大天地而小豪末，可乎？」河伯以天地為大而豪末為小，這就是認識「小」、「大」並且做出區別，比諸見到大海以前的不知天高地厚，已經是很大的進步，但北海若的回答卻是「不可」，他說：「夫物，量无窮，時无止，分无常，終始无故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量无窮。」⁷萬物的量無窮盡地隨時間改變，

⁶ 《莊子集釋》，頁 11。

⁷ 《莊子集釋》，頁 568

它無終無始永恆地更迭代謝，因此大智慧大眼界的人便知道大者不算多、小者不算小，因為物量是永在變化中的，物量的大小是依物之數量大小多寡而定的「相對」大小，而非帶有價值判斷之「絕對」的大小。

透過北海若的這段話，可明確看出莊子所做小大區別，其用意並不是要在物量上將萬物做形體、數量……的比較，而是欲藉由「河流—大海」、「井底之蛙—東海的鱉」等「相對性」的對比，引伸出具「絕對性」、具價值意義的判斷。此具「絕對性」價值判斷的小大分別，在〈逍遙遊〉中尺鷃與大鵬的寓言中，表現得最為明顯：

有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鷃笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？」此小大之辯也。⁸

寸長的鷃鳥自覺在樹枝上、地上跳躍，也是一樣自由自在，又何必像大鵬一樣巴巴飛九萬里到南海？在自己的天地中悠閒自在的小鳥就和井底之蛙一樣，牠不知鵬鳥羽翼之大、振翅飛翔之高遠，也就像井不可以語海、夏蟲不可以語冰、曲士不可以語道一樣……因為這些「小」者的見識都太少，在它們的世界中，根本沒有「大」者的存在、也無法想像「大」者的高度與廣度，它們的視線僅及於某個範圍的「小」，所以無法和它們談論那些至廣至深的「大」；也就因為如此，大鵬的高飛在尺鷃眼中，並不是什麼了不起的成就，反而為尺鷃所譏笑。大鵬鳥與小鷃鳥，同樣是鳥，一者體形巨大、翼若垂天之雲，一者僅有寸長、在蓬蒿之間跳躍，牠們之間的差異，固然在外表大小上，但同時，也在「價值」的高低上，

⁸ 《莊子集釋》，頁 11。

此價值判斷的標準，與物量相較出來的相對性標準不同，乃是具有絕對性的標準。

「小」與「大」的判別標準，有「相對的」與「絕對的」不同形式，所謂「以道觀之，物无貴賤；以物觀之，自貴而相賤」⁹，從「物」的層次看，物與物之間永遠在相互比較，一山還有一山高，沒有最大或最小，其判斷結果只能是「相對」的，找不出絕對的、永恆不變的標準；若從「道」的層次看，那麼雖然物現實中的體形成就有小大之別，但就萬物本身的內在價值而言，其本來具足，沒有貴賤之分，故說「物無貴賤」¹⁰，而莊子所說「齊物」，就是在「道」的層次上、也唯有在「道」的價值層次上方得以成就。既然在「物」的層次，現實的大小是相對的、沒有一定的標準，在「道」的層次，又只就現實個物之「本來如此」而使無貴賤之別，則無論在「物」的層次，或「道」的層次都找不出絕對的小大判別標準，那麼這個小與大的絕對性區分又是如何樹立的呢？吾人以為，莊子所做小大區分，並不是單單在「物」的層次或「道」的層次中分別，乃是綜合地以「物」的層次為價值較低的「小」、以「道」的層次為價值較高的「大」，故莊子的「小大之別」並不在體積質量或成就上，而是一絕對義的價值性區分。劃開物與道兩層，對其做出價值高低之區分，這才是莊子區別小大的最終目的；前述河伯與北海若、蛙與鱉云云，其要乃在藉著現實物的大小有別，來比喻「物」的層次之「小」與「道」的層次之「大」，樹立小與大的層次與價值差異。

⁹ 〈秋水〉，《莊子集釋》，頁 577。

¹⁰ 〈秋水〉中「以道觀之，物无貴賤；以物觀之，自貴而相賤」這句話，同時也對前面提到道家標舉「自然」，卻又強調「小大之別」的矛盾提供了解釋的線索；進一步分析見本文下段對於「逍遙」義之討論。

不過，如果只是樹立了具價值義涵的絕對性判準，那還只停留在理論階段，此「小大之辯」還必需與「人」的生命有所連結，才能夠產生實際作用。小大之辯的最終意義，是指向人如何透過實際的修養工夫而達到「逍遙」境界這個論題的，而關於莊子「逍遙」的定義，也因為立論的層次不同，發展出了「物無貴賤」或「小大有別」二看似相悖的解釋。郭象注〈逍遙遊〉一文主旨道：「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。」¹¹這個注疏顯然是站在「以道觀之，物無貴賤」的立場，郭象認為尺鷃和大鵬雖有體型大小的分別，但無論只是在樹枝間的小小跳躍還是橫越南北幾萬里，只要是「物任其性，各安其分」，符合原始自性、順其自然地發展，都是內在價值完整的實現，因此無論在現實中表現出來的成就大或小，都是一樣的逍遙，沒有勝負之分。¹²郭象的這個論點，是對莊子「逍遙」的基礎解釋，歷來也廣為學者接受，然而，在另一方面，也有學者提出不同的看法，如唐君毅先生說：

則謂大鵬，即是逍遙者，固非；大鵬之飛固有待，即無待，亦只是鳥，其不能有人之逍遙，不待辯也。然莊子此篇之必由大鵬之說來，而又歸在善用大，則郭象之謂莊子之於斥鷃與大鵬，自始平觀，亦非是也。¹³

¹¹ 本文中郭、成之注疏引用自郭慶藩，《莊子集釋》。

¹² 此是郭象注《莊子》常見的觀點，在對〈秋水〉「以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也」一句的注疏中，成玄英亦有相同的見解；郭象注：「以小求大，理終不得，各安其分，則大小俱足矣。若毫末不求天地之功，則周身之餘，皆為棄物；天地不見大於秋毫，則顧其形象，裁自足耳；將何以知細之定細，大之定大也。」成玄英疏：「夫物之稟分，各自不同，大小雖殊而咸得稱適。若以小企大，則迷亂失性，各安其分，則逍遙一也。」又如郭象注〈齊物論〉：「是以至人知天地一指也，萬物一馬也，故浩然大寧，而天地萬物各當其分，同於自得，而無是無非也。」

¹³ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生書局，2004年），頁349-350。

在這段引文中，唐君毅先生提出兩個論點，第一、大鵬之飛仍有待於風，故並非即是「逍遙」，第二、即便大鵬之飛可以無待，亦只是「物」（鳥）的逍遙，而「物」與「人」有差別，大鵬無論是有待或無待，其逍遙與至人逍遙的境界還是有隔。

就唐君毅先生的說法，筆者認為，其中有對於「人」突破才性限制向上發展的殷切期許，或也能由此帶出道家注重工夫修養的一面，但這條理路，恐導致意義上的滑轉¹⁴。莊子的這段文本，固然是「小大之辯」，但是尺鷃之「小」與大鵬的「大」只是莊子用來譬喻人的生命境界，有執著於現實功名之「知效一官」的「小」與無己、無功、無名之「至人、神人、聖人」的「大」¹⁵，是在價值上作的小大區分，而不是真的在區別自然界中個物的小與大。以具象的現實物來隱喻抽象的境界本來是道家言語的特色，因此依莊子這段「小大之辯」，說在道家之人眼中，人的生命有「知效一官」與「至人」之價值層次的小大不同，那是沒問題的，但若以為小與大是直指尺鷃與大鵬的小大之別而尺鷃不及大鵬、甚至將

¹⁴ 吾人以為，會有「人性」與「物性」的區分比較，應是儒家的義理架構之滑轉。儒家是極注重「人性」與「物性」之區分的，孟子說「惻隱之心人皆有之……無惻隱之心，非人也。」又說「人之異於禽獸者幾希，因此特別注重「人性」（善性）的存養擴充；但是，道家的義理不從人性（善性）出發，其工夫論亦不是具創造性的道德意義的，如將儒家的架構套用其上，不但容易錯失道家工夫的特殊性，更可能造成進一步的混淆。筆者曾作有一篇〈從儒、道理論比較研究探尋建立道家工夫論之路徑〉，《鵝湖月刊》期 433（2011 年 05 月），頁 28-32。文內對於儒、道二家工夫論義理結構有詳細之論述，請有興趣的讀者另尋該文以觀。

¹⁵ 此中的語詞是引用莊子〈逍遙遊〉：「夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。」〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 17。

這個區分解釋成是「動物」與「人」的差別，那就是將莊子的區分看得太過落實了。再者，道家對於工夫修養的注重，實不需要由「人」與「物」的區隔來論證，要之，對於自然之性的復返回歸，才正是道家工夫修養的目的，因此若說在道家之人眼中，「人」有任何進於現實個物之處而「物性」（現實個物自然之性）不足以逍遙，那與道家的本意實是相違的。

高柏園先生在其著《莊子內七篇思想研究》中，也曾就莊子「逍遙」義的二主要詮釋理路做出分析，其辯說十分詳盡精彩，亦頗能回應此處郭象與唐君毅先生等學者的爭議，茲將其中要義引論於下：

小大之辯可以就境界之獨上說，也即是就最高境界上說，由此而見小大平觀之平等無別，則此中之小大可指形軀知見之小大，而同屬虛相。然此小大之辯亦非必不可就工夫之化上說，蓋此境界之達致，仍有賴主體生命之層層飛越與超昇，則此中之小大可指精神修養之境界，而有一立體之進程。且莊子書中言工夫論者，亦頗重此昇進之次第，此見逍遙之獨境固然至善，然不害其工夫進程之存在。¹⁶

這一段高柏園先生同時就郭象之重逍遙的獨境、由最高境界上看見小大之平等無別，與唐君毅先生之重主體生命超昇的可能性，皆予以相當程度的理解，可謂二者兼論。而至於郭象與唐君毅先生論點的差別，高柏園先生說：

唐先生以為莊子乃是重以漸教之方式為言，而郭象則特顯頓教之圓境，此其二者之差異。……（唐先生認為）莊子以其漸，而顯其工夫之歷程與對生命之悲憫，展示其歷蒼莽之情態，而郭象以

¹⁶ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁37。

其頓，獨舉境界之獨化與圓融，顯其輕盈飄逸之情調。此二者互有長短，而適可互補者。¹⁷

在這段中，高柏園先生對於唐君毅先生的理解，乃轉而偏重在唐先生重視道家工夫之苦切艱難的一面，認為唐君毅先生之說是透過工夫的「漸」，來展示道家工夫的昇進性與道家對人生命之困頓的悲憫，因此說其與郭象之間，具有漸或頓的觀點差異。筆者以為，這亦應是唐君毅先生為此小大之曲解最主要的目的，即，期能由突顯人性的特殊與可貴處，激發一般人為道、修道之心念，修養一己、進而能擺脫現實與才性的限制。從這一點上，對於唐先生以及持相當論點的學者，吾人當以同情的理解，並從中領會志士仁人以天下為己任的承擔。不過，將莊子的小大之辯引伸到「人性」與「物性」的差異，於道家「自然」的本義，終是不妥貼的，因此高柏園先生最後乃說：

筆者以為，莊子於道德意識畢竟無正面積極之宣說，其價值尊嚴義亦不甚顯，此即畢竟與孟子「大而化之」之聖人不同；且其坐忘、心齋、天府、葆光之工夫義，亦不顯知言養氣，擴充四端之積極性與道德意義，此見儒道二家其根本之用心及工夫路數終有不同。因此，筆者仍願以郭象為主，而以唐、王¹⁸之說為輔。此或即能總括〈逍遙遊〉之精義而無所遺漏矣。¹⁹

¹⁷ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 38。

¹⁸ 高柏園先生在這個「異於郭象的詮釋」小節（《莊子內七篇思想研究》頁 30-51）中，舉出唐君毅先生與王邦雄先生的說法，以為有異於郭象之論的代表，如王邦雄先生說：「……對鵬鳩而言，不可能興起自足或至足之生命價值的反省。然寓言的主角是鯤鵬，而象徵隱喻的卻是人的精神生命。人有心，有一價值的自覺，人性可以無限的向上開展。……若如郭象所云『小大如一』，必流為取價值的頹廢之說而後已，無怪乎道德要敗於名士了。」見王邦雄，《中國哲學論集》（臺北：學生書局，1983 年），頁

在經過對郭象與「異於郭象」諸論的分析解釋後，高柏園先生最後仍歸於以郭象為主，最主要理由還是在道家的用心與工夫，與儒學的架構畢竟是不同的；儒家的人重人性之本善，認為「人之異於禽獸者幾希」，但是道家無此一面，其心性論不是對道德意識的正面宣說，其工夫論亦不是積極地對善性的擴充，因此以「人禽之別」來對莊子的「小大之辯」作解釋，恐是由儒家義理架構過渡而來，是不能十分貼切道家之學的。

其實牟宗三先生曾分析「逍遙」義的「三層說」，第一層是從理上一般說，是抽離物物之個別特殊具體內容性相，專就其形式面而見出所有物共通的逍遙義的形式地、理論地說，第二層是分別說，是就個體在主體實現上主觀地表現逍遙的意義而說，第三層則是融化說，是全體人物圓融地共說之一體逍遙。他說：

大鵬之上九萬，固是有待，即列子「御風而行，泠然善也」，亦還是有待。此蓋為實際存在所必有之限制。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」。郭注所謂「放於自得之場，……各當其分，逍遙一也」，此中所謂「自得」，所謂「當分」，亦是超越或破除此兩種依待之限制中的話。故亦是逍遙之形式的定義。此為先從理上作一般的陳述。

……「惟聖人與物冥而循大變，為能無待而常通」。此即明標「惟聖人」始能超越或破除此限制網，而至真正之逍遙。然則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。此為逍遙之真實定義，能體現形式定義之逍遙而具體化之者。

69-70，轉引自高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 40。由於其中所舉王邦雄先生的說法，亦同樣重在對「人性」可貴的重視上，因此在本文中僅以唐君毅先生之說為代表。

¹⁹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 45。

……道化之治重視消極意義之「去碍」。……在去碍之下，渾忘一切大小、長短、是非、善惡、美醜之對待，而皆各回歸其自己。……芸芸眾生，雖不能自覺地作工夫，然以至人之去碍，而使之各適其性，天機自張，則亦即「使不失其所待」，而同登逍遙之域矣。……以上三層，一是從理上一般說，二是分別說，三是融化說。²⁰

牟宗三先生將「逍遙」義區別為三層說法，郭象所注「小大雖殊，逍遙一也」，首先是第一層的理上說，在還未有現實工夫以為支撐前，所謂的「齊物」只是形式地說，因為現實中的萬物都是相對而有待的，一切都在物理性的質量大小、長短、高下等比較序列中，如果要就任何現實存在物論所謂的「逍遙」、「齊一」，只能本著「物」與「道」的兩層區隔，理論地在「道」的層次上作突破質量限制的陳述，這種對「逍遙」的陳述是形式上就其普遍性而說的。至於第二層能體現形式定義之逍遙而具體化之者，則是境界上「逍遙」的具體呈現，聖人、至人、真人所實現的「逍遙」是有修養工夫為其支持的，故其境界乃有實在性，而與形式地說逍遙不同。至於至人之融貫的最高境界上，一切差異對待皆渾而去之，不僅無人我之對立、無小大之分別，在無為之功化下，「人相忘於道術，魚相忘於江湖」，此時亦同樣是「小大雖殊，逍遙一也」的。

從「逍遙」的定義，可以做兩項討論，第一是「逍遙」境界只就人之一己的主觀修養境界而論，而「逍遙」不是一句口號、一套理論，其必有工夫修養為其後盾，這裡顯示出道家的工夫修養不是形式上的架空，而是踏實、甚至是不可或缺的。第二，「逍遙」的具體義「惟聖人能之」，聖人（或至人、真人、神人）是道家稱真正突破「物」的限制、超然於物外者，因此它不是在「物」的世界中展現物理性的超越與突破，

²⁰ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：學生書局，1985年），頁181-184。

不是怪力亂神、更非精神妄想。「逍遙」的工夫以超脫「物」的層次為起點，其工夫的人手處在「知效一官」，是以現實中已然功成名就的「有」（有為）為起點，而用力方向，則是對現實中各種有形無形之限制、偏執的「有」（有為）之積極剪除與解消²¹；因此莊子在工夫論的建立以前，需先區別「物」的層次之「小」與「道」的層次之「大」，其小大的區辯，不在現實的物物相較、也不在人與其他物、「跨物種」的區分，而是欲藉由對於「小」者（物）的超昇，使人通過現實的修養工夫，而達到、完成「大」（道）的境界。

只是這種工夫的方式與目的，不易為一般人所理解，因為俗人都是重功利、求功名，不解莊子區分小、大的用意，因此便錯看莊子，以為他是求官遭拒、執事不成，窮途遼倒，所以發明了「精神上的自棄」，「假裝」對官俸仕途、功名富貴沒有興趣，其實是「酸葡萄心理」，這實是非常荒謬的。而對此可能的誤解，莊子其實也早已準備好了答辯，〈秋水〉中有這樣的寓言：

「南方有鳥，其名為鵷鷖，子知之乎？夫鵷鷖，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷓鴣得腐鼠，鵷鷖過之，仰而視之曰：『嚇！』……」

鵷鷖與鷓鴣的世界，本來是各不相干的，不料有天鷓鴣看到鵷鷖經過，以為鵷鷖要來跟他搶食物，抬頭對鵷鷖齜牙咧嘴，意圖嚇退鵷鷖；鷓鴣沒有想到的是，這隻非梧桐不棲、非練實不食、非醴泉不喝的鵷鷖，或者根本對牠視若珍寶的腐爛老鼠沒有興趣呢！這個故事是莊子向惠子表明自己

²¹ 筆者於《道家工夫論及莊子工夫層級研究》（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2012年）中，區分有道家工夫二形態，一曰「歸根復命的工夫」，一是「泯除工夫相的工夫」，對道家工夫之剪除不自然造作之「有」而回歸於自然而然的「無」的目的有更進一步闡述，請有興趣的讀者另尋該文以觀。

對當官沒有興趣、不會與他爭奪宰相之位，最後鷓鴣的一聲恫嚇，更是充滿了嘲諷。

這段文本與前述小大之辯諸寓言有異曲同工之妙，都是在做現實的物與超越的道兩層次之價值的區分。在這個寓言中，「鵲鷓」是莊子自比，官位自便是那隻腐爛的老鼠了；在一般人眼中最了不起的功名，莊子卻將之視為吃不下肚的爛肉，棄之如蔽屣。這並不是放棄現實，而是因為道家之人所要追求的，本來就不是現實的功名，反而要更進一步脫離俗功俗名對吾人自然心性的宰制。不了解道家的人以為，為了使自己不動心，道家的人都是過著一種放棄努力、不對現實抱任何希望、「消極」的生活，這種消極不動心的狀態，是道家「努力」的目標，而且還要一直「努力到完全消極了」為止。「努力去消極」，這句話表面上看起來好像也說得通、某個程度上好像也是可以有一番道理的，道家的工夫，本來就要做到「沒有在做工夫」、做到「沒有工夫相」的「無為」、「無功」，但是，這種朝向根源回歸、泯除工夫之有為意念造作的工夫，其根據與目的乃是「絕對地積極」的，與那棄絕現實、灰滅心神的「絕對地消極」，實在毫不相干，差謬千里。

莊子的神來之筆，荒唐、無來由、無邊際，時而直下批評、時又嘲笑反諷，雖然瀟灑不受拘束，卻也令人無理路可循，留白出各式矛盾的解讀空間；不過，莊子顯然對於這些誤會的產生也早有先見之明了，他說：

且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商
鉅馳河也，必不勝任矣。²²

²² 〈秋水〉，《莊子集釋》，頁 601。

世人對於什麼是是非、什麼叫高什麼叫低經常分辨不清，如果連是跟非都搞不清楚，就妄想搞懂莊子的言論，這就好像叫蚊子負高山，叫小蟲去渡河，那是無法勝任的。為了配合狹窄的視界眼光，有的時候大者只好縮小、高的只好變低，來適應小者的理解能力、配合低者智能所及的範圍，但如此一來，小者眼中所見的，不僅已不是原來的「大」，更限制、減損了大者原本的價值；假如不願造成這樣的後果，或許也只能繼續保持小者見識不到、碰觸不著的高度，至於如此一來大者在小者的眼中形象會變得如何，實已非大者所能控制的了。這幾段莊子自道，舒發的是對天下人不能貼近道家、對道家之言多方誤解的深切感慨。

瞽者无以與乎文章之觀，聾者无以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉！夫知亦有之。²³

瞽者無以見識色彩的華美，聾者無以體會鐘鼓的樂聲，這雖然並不表示光線的顏色與鐘鼓的聲音不存在，但對於瞽者、聾者來說，五彩之繽紛與鐘鼓之壯闊是不可及的另一個世界、另一個層次，這是生理的缺陷造成了功能的限制；而不僅生理上有瞽者、聾者，智識上亦是有的，就如同井不可以語於海、夏蟲不可以語於冰、曲士不可以語於道一樣。

「小知不及大知，小年不及大年」²⁴，朝菌沒有經歷過日月的變化、蟪蛄只活一個季節，長在春天就活不過秋天、長在秋天就活不到隔年的春天，這叫做「小年」，尺鷃之自滿、井底之蛙與河伯的孤陋，這叫做「小知」；大者的境界，是小者所不及、更是小者所不能理解的，但莊子本意並不是譏笑小年的朝菌、小知的井底之蛙，隱藏在莊子小者與大者物理質量差異背後的，是小者大者的層次不同、與小者遠不及大者的價值判斷。本文中所有引用的莊子之言，雖然字面上看來都是在諷刺小者、感

²³ 〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 30。

²⁴ 〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 11。

嘆大者雖大卻無人理解，雖然都是在物量之大小、高低、長短上作文章，不過，以物與物之間的差異來說的「小」、「大」只是相對性的比較，其最終目的還是要透過這樣的寓言，劃開「道」與「物」二層次，樹立超越的道與現實的物兩層間絕對的、具價值義的區分。

道家工夫的第一步乃以超脫「物」的層次為起點，如「知效一官」之人，無論其人在現實中的功名成就有多大，其「有執」、「有為」的心量在莊子眼中猶然為「小」，至於朝菌、蟪蛄、尺鷃、井底之蛙以及大椿、大鵬、海神……等對比，更是莊子欲透過自然界中可見的具象物，隱喻境界上不可見的小、大，透過小、大之有別，指出人生境界有高下的不同。因此無論是在普遍形式上或實際的個人修養上，「物」的層次之「小」與「道」的層次之「大」的區分都是先在且必要的；「人」的生命境界欲要有所提升，需先對此小與大的價值差異有所認知，然後才有可能透過自覺修養工夫的實踐，充實「逍遙」理境，使之成為能在現實中真實呈現的，這是莊子分別「小」、「大」，隱藏於其寓言背後的真切心意。

徵引文獻

- 牟宗三 Mou Tsung-san, 《才性與玄理》 *Caixing yu xuanli*, 臺北[Taipei]: 學生書局[Xuesheng shuju], 1985 年。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原道篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun · Yuandao pian*, 臺北[Taipei]: 學生書局[Xuesheng shuju], 2004 年。
- 高柏園 Gao Boyuan, 《莊子內七篇思想研究》 *Zhuangzi neiqipian sixiang yanjiu*, 臺北[Taipei]: 文津出版社[Taipei wenjin chubanshe], 1992 年。
- 郭慶藩 Guo Qingfan, 《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*, 臺北[Taipei]: 貫雅文化 [Guanya wenhua], 1991 年。