

大鵬誰屬

——解碼〈逍遙遊〉中大鵬隱喻的境界位階

蔡璧名

臺灣大學中國文學系副教授

前言、四十年當代研究

顧影當代研究對〈逍遙遊〉中大鵬寓意的探索，自一九七三唐君毅發論迄今忽忽已卅年，限於篇幅，將前賢之研究成果摘要簡表如附錄一。當代研究者多主大鵬影射自由、無待之最高境界，如唐君毅認為莊子乃是以物之「大者、遠者、奇怪者」譬喻得道者¹；方東美主〈逍遙遊〉中飛翔於無限時間與無窮空間的「大鵬神鳥」，象徵著人的「靈性自由」、「精神生命之極詣」與「莊子之精神」²；任繼愈視「騰空九萬里」、「俯視世俗」的大鵬象徵「得道的人」之「崇高、自由」³；王邦雄主張莊子乃以鵬隱喻「人的精神生命」，「鵬之大」代表「生命主體的大」⁴；吳光明則認為結合鵬之飛騰與鯤之遨遊，才能「在無限的天地裏自創自由」⁵；蒙培元認為「鯤鵬等大鳥」乃是莊子以「美學的語言

本文之撰作，承蒙行政院國家科學委員會專題研究計畫「《莊子》之『知』三論：譬喻、感情與身體」(101-2410-H-002-115-MY3)之經費贊助，謹此申謝。

¹ 唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一——中國哲學中之「道」之建立及其發展——》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁345。

² 方東美：《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1983年），頁242。

³ 任繼愈：《中國哲學發展史：先秦》（北京：人民出版社，1983年），頁448。

⁴ 王邦雄：〈莊子其人其書及其思想〉，《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁65、70。

⁵ 吳光明：《莊子》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁140。

表達其直接體驗到的個性自由」⁶；王博認為相對於形軀沉重的鯤，具有翅膀的大鵬代表著心靈的「輕」、「清」⁷；陳鼓應則認為莊子以鯤鵬的巨大象徵「心靈的寬廣」，鵬之高飛，遊於無窮象徵著「精神游於自由適意之無窮境域」⁸。多數當代《莊子》研究者，均認為大鵬所象徵、譬喻、指涉的，即為《莊子》書中的最高境界。

然一九八四年馮友蘭的說法在學界彷彿異軍突起，指出大鵬的高飛需等待諸般外在條件具足後，方得以「游」，屬「有所待」、而非「完全地自由自在」⁹。馮氏不以大鵬為〈逍遙遊〉中「彼且惡乎待哉」之至高境界象徵，而主大鵬乃喻列子之御風而行的說法，在學界宛若孤軍，須待十四年後，方得張亨之共鳴，並補強論據。

迥異於大多數研究者透過喻依探究喻體的進路¹⁰，張亨別具隻眼，在大鵬所喻的研究論證中援引袁珂之說，回溯大鵬的譬喻根源。袁珂指出《山海經》中所載人面鳥身的北海神禺京（又名禺疆，字玄冥），除了海神之外，尚兼風神之職。《淮南子·墜形》指出禺強（禺疆）生於不周風，故能主宰不周風；《史記·律書》不周風「主殺生」。《淮南子·本經》中亦記載了於堯時的害民之物「大風」。袁珂認為此「大風」實即「大鳳」，亦即《莊子·逍遙遊》中「人面鳥身」之大鵬。袁珂指出莊子憑藉禺京身兼北海神與風神的神話底蘊，抽取其「魚身手足」之鯤，「人面鳥身」之鵬的形象，撰作出〈逍遙遊〉中的寓言象徵¹¹。儘管袁珂點出〈逍遙遊〉中鯤、鵬的神話根源，但並未追究莊子以鯤、鵬所象徵的人物所指或寓意為何。

張亨前承袁珂之論，申論這些「人面獸身」或「鳥身」的人物，都顯示其具有「超人的能力」，並主張由鯤化鵬的神話更蘊含著「物類之間可以互相轉化」的意涵。張亨於此申論的基礎上，更進一步詮釋〈逍遙遊〉中的大鵬，謂大鵬之高飛是受限於種種條件限制之下的「相對的自由」，既非「逍遙無待」、自非

⁶ 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁66。

⁷ 王博：《莊子哲學》（北京：北京大學出版社，2004年），頁115-116。

⁸ 陳鼓應：《道家的人文精神》（北京：中華書局，2012年），頁216。

⁹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1998年），上冊，頁412。

¹⁰ 黃慶萱：「所謂『喻體』，是所要說明的事物主體；所謂『喻依』，是用來比方說明此一主體的另一事物。」見黃慶萱：《修辭學》（臺北：三民書局，1979年），頁231。

¹¹ 袁珂校注：《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁248-249。

「真我的精神境界」或「絕對的精神自由境界」之體現¹²。

在檢視四十年來當代學者對大鵬誰屬的研究成果後，發現可將各家結論分類為二：一類以大鵬不受時空條件的限制，象徵《莊子》的最高境界；另一類則主張大鵬受限於時空條件，非屬最高境界。唯當代《莊》學研究或前有所承，或與古合轍，本文首節將上溯歷代《莊子》注疏中對大鵬誰屬的各種詮解。

綜觀各家詮釋，並由莊子描述其最高境界「『乘』天地之正，而『御』六氣之辯，以遊無窮者，彼且『惡乎待』哉」，可歸結「有待」或「无待」，即能否「乘」、「御」常變以遊無窮，是判定大鵬是否為最高境界的重要關鍵。莊子為何在鋪陳大鵬圖南的文脈中強調「『水』之積也不厚，則其負大舟也无力」、「『風』之積也不厚，則其負大翼也無力」？本文第二節將聚焦「水」、「風」譬喻中的「乘」與「被乘」，辨析「乘御」能力的級別小大。且在跨越篇章藩籬的討論中，得見莊子如何將所有際會外在世界「水」、「風」的機緣，化為體道、得道的助力。

然欲探究大鵬的乘御力是否已臻至極，還需回歸由鵬、鯤、適千里者、適百里者、適莽蒼者、斥鴳、鷦鷯、蜩等建構的譬喻群組。莊子於〈逍遙遊〉中以空間、時間與智能三個向度揭示其「小大之辯」譬喻系統，本文第三節即循此脈絡釐清箇中「小」、「大」相對何指，在相參互較中了解大鵬喻依的意象特性。

喻依指射喻體，若果真莊子借大鵬象徵得道者，那麼其境界究竟為何？本文第四節考掘得道者「至／神／聖人」生命境界的具體內涵。在瞭解《莊子》如何從正面敘說得道者之德行內容與具體工夫後，進一步探究此般正面敘述是否合適以大鵬譬喻，又或《莊子》書中已另有相契得道者境界的譬喻、象徵。

《莊子》書中自言：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」（《莊子·寓言》）「以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」（《莊子·天下》）由此可知譬喻在《莊子》一書傳遞思想時所扮演的重要角色。George Lakoff 和 Mark Johnson 於《我們賴以生存的譬喻》（*Metaphors We Live by*）指出在過去「譬喻被視為純屬語言的特色，屬言詞方面而非思想或行為方面」¹³，但 Lakoff 和 Johnson 卻顛覆了以往大眾對譬喻的認

¹² 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業公司，1997年），頁102-103、112、125-126。

¹³ 詳參 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 3。中譯取自雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯

知，並點出：

譬喻在日常生活中普遍存在，遍布語言、思維與行為中。我們用以思維與行為的日常概念系統 (ordinary conceptual system)，其本質在基本上是譬喻性的。¹⁴

兩位作者極具突破性的譬喻理論，足以顛覆我們對於語言裏面修辭學的分析。就創作者言，譬喻的實質是藉由一類事物去體驗、表述，以傳達另一類事物。然就詮釋工作言，則需解碼譬喻，方得理解並體驗《莊子》所要表述的初衷本懷¹⁵。

自 Lakoff 與 Johnson 開創譬喻研究的新向度後，受其影響，相關研究如春筍雨後。然而研究者多從單一譬喻的概念進行討論，但如 Hans-Georg Gadamer 於其名著《真理與方法》(*Truth and Method*) 所言：「理解的運動經常就是從整體到部分，再從部分返回到整體。」¹⁶關於《莊子·內篇》中連綿出現如網羅般的譬喻群組¹⁷，似乎有進一步從譬喻群組相互支援、蘊涵的角度通論的必要。

因此本研究除了延續過往對單一譬喻的研究，更將聚焦於《莊子》書中的譬喻群組，希望透過尋繹莊子在使用譬喻之後，是否曾明白指出所喻為何，以《莊》解《莊》地梳理、重現《莊》書譬喻間的蘊涵關係，並由此等關鍵譬喻間的蘊涵關係所形構的譬喻群體，透過局部與整體、單一與群體間往復的詮釋循環，期能釐清《莊子》象中之言，正解譬喻所喻。

一、歷代注疏〈逍遙遊〉之「鯤鵬」所喻

歷代《莊子》注疏對鯤鵬所喻的解讀，可分為四類：

注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁9。下同。

¹⁴ 詳參 Ibid. p. 3。同前註，頁9。

¹⁵ 詳參 Ibid. pp. 5, 25。

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), p. 291。中譯取自漢斯—格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上卷（上海：上海譯文出版社，2004年），頁376。

¹⁷ 鄭毓瑜：「比喻或譬喻其實是兩種『類』別之間的連繫，並非兩個孤立事物的比擬。換言之，『比興』或者稱為『譬類』，其實是關於『成套的』譬喻，任何『比興』的說解其實是由整個系統去決定它的含意。」「對於任何一『物』的認知，都不可能是單獨抽離出來，反而必須是在一個門類或體系的作用中才能清楚『看見』這個『物』的存在。」見鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁18、243。

(一) 小=大；魚=鳥

第一類主張小與大並無甚別、魚無異鳥。

晉郭象主張：

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意在乎逍遙遊，放無爲而自得，故極小大之致，以明性分之適。達觀之士宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之。¹⁸

他指出鵬因爲擁有寬大的翅膀所以能夠高飛（「鵬之所以高飛者，翼大故耳」），雖然稟賦資質較小者固然無法成就大事，但稟賦大者做不來小事（「質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣」）¹⁹，郭象由此指出：

故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。²⁰

認爲事物固有其分限與極至的殊異，但就足以成就符合其天性的目標而言，「質小者」與「質大者」，並無不同²¹。

明朱得之云：

世俗冥迷，忘真逐僞，當生憂死，慮得患失，罔知所謂逍遙，故申言以破其惑。謂人之生死，如魚變鳥，失鱗甲而得羽翰，舍游（泳）〔泳〕而從飛舉，情隨形化，各全其天，造化無極，與之無極，何所容其愛惡哉？²²

主張人之生死正如同〈逍遙遊〉中鯤化爲鵬般，「故立鯤鵬以強名，使學者始因物而明心，終忘形以契道」²³，認爲莊子乃是要以鯤變化鵬的譬喻使讀者能拋下、忘卻對形體的執著，始能契合道體。倘若體認到由生到死，同由魚化鳥一般，都只是變化中的短暫過程，對待生、死，便不會有多餘的眷戀與厭惡（「何所容其愛惡哉」），而能安然接受生命的消隕與死亡。

《莊子》書中確實不乏齊同死生的論述，但果真如朱得之所謂莊子欲以〈逍

¹⁸ [晉]郭象：《南華真經注》（臺北：藝文印書館，1972年《無求備齋莊子集成初編》第1冊），頁9。

¹⁹ 同前註，頁12。

²⁰ 同前註。

²¹ 郭象並謂：「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。」（頁13）錢澄之：「小大雖異，各適其性，其爲逍遙一也。」意同郭象。見[清]錢澄之：《莊子詁》（臺北：藝文印書館，1974年《無求備齋莊子集成續編》第31冊），頁23。

²² [明]朱得之：《莊子通義》（《無求備齋莊子集成續編》第3冊），頁51。

²³ 同前註。

遙遊〉中鯤鵬變化的故事傳達死生變化如一的道理，誠待商榷。

（二）鯤、鵬同為大而神之究竟

第二類則和吳光明、蒙培元、陳鼓應等當代學者所主相應，以鯤鵬同為大而神之究竟。宋羅勉道指出「質之大者，化益大也」²⁴，因為鯤鵬巨大如是始能有如此大化，清方以智則以「大」、「神」指稱鯤鵬為究竟境界²⁵。其他視鯤鵬為究竟的歷代注家，或進一步指出所以視鯤鵬為最高境界之由，並闡明此境界之內容為何：

宋林希逸認為鯤鵬乃是寓言「胸中廣大之樂」，並指出：

此段只是形容胸中廣大之樂，却設此譬喻其意。蓋謂人之所見者小，故有世俗紛紛之爭，若知天地之外有如許世界，自視其身，雖太倉一粒，不足以喻之。²⁶

如果知道在天地之外尚有如是境界存在，便不會將自我局限於這個有如滄海一粟的形軀生命；明陳繼儒亦指出人之「心體」可以拓展至廣大之境（「拓而使大」）²⁷；清高秋月則指出「聖人之心超然物外，廣大自得者」、「心與道遊，則自然廣大」，認為鯤鵬乃是譬喻聖人能超然物外、廣大自得、自然廣大的逍遙心境²⁸；清屈復則主張鯤鵬之喻揭示人欲獲致逍遙則必須「心大」、「心胸開闊」²⁹。這些聚焦於「胸中」、「心體」、「心」、「心胸」之境的歷代注疏，均強調胸懷心境的開闊廣大，可見當代學者對「心體」、「心靈」、「精神生命」的看重與強調，實前有所承。

或有注家主張巨鯤與大鵬都象徵《易》之大，清吳峻云：

莊子齊小大，而篇中獨貴大，以是知其釋《易》也。³⁰

認為莊子雖然齊同小大，但在〈逍遙遊〉中卻獨獨稱許大者，強調小「不及」大，實為闡釋《周易》之故。吳峻由聲訓指出「鯤，坤也」，認為鯤即象徵《周易》的〈坤〉卦，既謂潛游深海中的魚象徵屬陰的〈坤〉卦，則向陽飛入高空的

²⁴ [宋] 羅勉道：《南華真經循本》（《無求備齋莊子集成續編》第2冊），頁9。

²⁵ [清] 方以智：《藥地炮莊》（《無求備齋莊子集成初編》第17冊），頁12。

²⁶ [宋] 林希逸：《南華真經口義》（《無求備齋莊子集成初編》第7冊），頁9。

²⁷ [明] 陳繼儒：《莊子雋》（《無求備齋莊子集成續編》第30冊），頁3。

²⁸ [清] 高秋月：《莊子釋意》（《無求備齋莊子集成續編》第31冊），頁13。

²⁹ [清] 屈復：《南華通》（《無求備齋莊子集成初編》第21冊），頁27、4。

³⁰ [清] 吳峻：《莊子解》（《無求備齋莊子集成初編》第22冊），頁1。

鳥理當屬陽，故謂「鵬，乾也」，視大鵬為〈乾〉卦的象徵³¹。清陳壽昌則謂：

坎位乎北，離位乎南，言魚言鳥，以類從也。《易》云：離為雉，飛鵬之象，可類推焉。魚化鳥者，陰盡陽純，所謂坐生羽翼也。³²

指出北方為坎位、南方為離位，雉鳥又為南離的象徵，故推論鯤、鵬乃因同類相從，而分別對應象徵著《周易》中的〈坎〉卦與〈離〉卦。以此闡發鯤鵬所代表的至大之境。

明潘基慶謂：

袁宏道曰：豎儒所謂大小，皆就情量所及言耳。大于我者，即謂之大。是故言大山則信，大海則信，言鳥大于山，魚大于海，即不信也，何也？以非情量所及故也。³³

主張境界淺薄的儒者所謂的小與大，皆就常情所理解，大於自身的即稱之為大，因此說有很大的山、很大的海一般人都還相信，但若說有比山還大的鳥，比海還大的魚便無人肯信，這是因為超乎常情所能解的緣故。潘基慶指出莊子正是以如此巨大的鯤鵬象徵「非情量所及」³⁴非常情所能理解的至高境界。

（三）鵬方至極之境

第三類注家主張鯤鵬之中唯有鵬象徵至極之境：

宋羅勉道謂：

篇首言鯤化而為鵬，則能高飛遠徙，引喻下文，人化而為聖，為神，為至，則能逍遙遊。³⁵

指出鯤化為鵬便能飛上高空，遷徙遠方，如同人終能化育自我而成聖人、神人、至人，即能逍遙遊於天地之間，因此象徵《莊子》的最高境界：清藏雲山房主人：

此一段實指出至人、神人、聖人，是〈逍遙遊〉之本旨。前面鵬鳥圖南，三千九萬，皆切實下手工夫節目，彼至人、神人、聖人，豈無自而云然

³¹ 同前註，頁 1-2。

³² [清] 陳壽昌：《莊子正義》（《無求備齋莊子集成續編》第 37 冊），頁 9。

³³ [明] 潘基慶：《南華經集註》（《無求備齋莊子集成初編》第 12 冊），頁 68。

³⁴ 說類〈逍遙遊〉所謂：「大有逕庭，不近人情。」

³⁵ 羅勉道：《南華真經循本》，頁 10。

哉？³⁶

亦主大鵬爲至人、神人、聖人的象徵，認爲大鵬圖南描述的是人得以化成至、神、聖人的「切實下手工夫節目」；清屈復由鵬之「御六氣而遊無窮」；明釋性通據大鵬之「一飛九萬」；李贄以鵬爲「至物」；釋德清指化鵬正喻「大而化之」，皆主大鵬象徵聖人、至人、神人之最高境界³⁷。

同樣主大鵬象徵最高境界，或並未逕言大鵬象徵至／神／聖人。宋劉辰翁指出莊子乃「求物外之大者」，藉遠較吾人於現象世界所能經驗的事物更爲巨大的大鵬，欲人知「天遊之樂」的至境³⁸；方以智則以爲大鵬的「化鳥」、「怒飛」，乃喻「不肯安在生死海中」，不執著陷溺於無常的「法身死水」，而能「破此生死牢關」勘破原本所執著固守，「從自己立個太極，生生化化去也」，如大鵬飛入「無邊虛空」之中³⁹。清周拱辰則謂：

人處世間，如投身羅網，有何快適？必身大絕雲而識，又大於身，然後能抉羅破網，縱橫自在。七篇首〈逍遙〉，〈逍遙〉首鵬，謂此也。⁴⁰

謂一旦身處人間世，滾滾紅塵攪擾纏身，無法體會真正的快意自適，故主遠大於一般鳥身之鵬，乃喻必須超越此身的限制，始能達縱橫自在之境。

另有部分以大鵬爲究竟的注家，將鯤鵬之喻，理解作「天機運受」、「不得已而後動」、背陰向陽的「爲道之徑」。唐成玄英謂「化魚爲鳥，欲明變化之大理也」，並謂此乃一「不得不然」的變化：

即此鵬鳥，其形重大，若不海中運轉，無以自致高昇，皆不得不然，非樂然也。且形既遷革，情亦隨變。昔日爲魚，涵泳北海；今時作鳥，騰翥南溟。雖復昇沈性殊，逍遙一也。⁴¹

所以化魚爲鳥，自北徂南者，鳥是凌虛之物，南即啓明之方；魚乃滯溺之蟲，北蓋幽冥之地；欲表向明背闇，捨滯求進，故舉南北鳥魚以示爲道之

³⁶ [清]藏雲山房主人：《南華大義懸解參註》（《無求備齋莊子集成初編》第15冊），頁85。

³⁷ 屈復：《南華通》，頁28。[明]釋性通：《南華發覆》（《無求備齋莊子集成續編》第5冊），頁21-22。[明]李贄：《莊子解》（《無求備齋莊子集成續編》第18冊）頁7。[明]釋德清：《莊子內篇注》（《無求備齋莊子集成續編》第25冊），頁5-6。

³⁸ [宋]劉辰翁：《莊子南華真經點校》（《無求備齋莊子集成續編》第1冊），頁8。

³⁹ 方以智：《藥地炮莊》，頁8。

⁴⁰ [清]周拱辰：《南華真經影史》（《無求備齋莊子集成初編》第22冊），頁38。

⁴¹ [唐]成玄英：《南華真經注疏》（《無求備齋莊子集成初編》第3冊），頁14-15。

逕耳。⁴²

成《疏》言魚鳥性質殊異，一沈一昇（「昇沈性殊」），魚本北方幽暗之海凝滯沈溺的動物（「魚乃滯溺之蟲，北蓋幽冥之地」），化爲鳥後，可以凌駕雲霄，遷徙至光明的南方（「鳥是凌虛之物，南即啓明之方」），此魚鳥變化，顯現求道之路（「示爲道之逕」）「向明背闇，捨滯求進」的變化。成玄英以北魚南鳥的變化遷徙，譬喻擺脫陰氣凝滯、黑暗陰濕，走向光明洞達、日充月盈的修道之路。此「不得不然」修道之經的說法，合於《莊子·刻意篇》中不刻意透過「吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申」等呼吸調息之術或模擬大熊攀援樹幹，取法禽鳥延頸展翅等姿態動作以強身健體的種種操練，所謂「不道引而壽」、「不刻意而高」的工夫原則。由此可知，倘成玄英對鯤化爲鵬的詮釋，其所揭示的乃一不得不然，非刻意爲之的修道之徑，則鵬所代表的可說是得道之境。

明焦竑指出鵬之變化高飛乃「當化者，不得不化；當飛者，不得不飛，皆天機所運受」，並謂「蓋囿形大化中，則隨二氣而運，盈虛消長，理不可逃」，主張鯤鵬之「化」與「飛」乃譬喻真氣增長，陰氣消亡，理不可逃。倘若「日趨有爲之域」，日逐於外抑或刻意導引，皆背離人人本可歸返的自然天機⁴³。

清劉鳳苞則謂「化而爲鳥」：「從魚遞鳥，寫出化境」，並指出「海運」象徵「氣運流轉，自北而南」，則鵬之「（海運）則將徙於南冥」便是「真氣鼓盪，自在流行」。主張大鵬從北冥飛向南冥象徵真陽之氣的流轉鼓盪⁴⁴。劉鳳苞以丹道修煉詮釋鯤鵬所喻，採用在道教內丹修煉的身體圖式中，將人身對應於外在世界的景象，北方坎位對應於人體的下丹田，象徵水；南方離位則相應於胸口膻中穴（中丹田），象徵火。丹家修煉欲長養始於坎位（下丹田）的真陽之氣，而後打通任脈使真陽之氣於北坎（下丹田）南離（中丹田）間暢流通行，水火既濟，進而打通大周天；劉鳳苞即主張〈逍遙遊〉中鯤化爲鳥由北方飛往南方，正描述了真陽之氣由北坎往南離，由位於臍下同身寸四指幅之位下丹田往位於胸口的中丹田鼓盪流行的修煉過程。並謂：

起手特揭出一大字，乃是通篇眼目。大則能化，鯤化爲鵬，引起至人、神人、聖人，皆具大知本領，變化無窮。⁴⁵

⁴² 同前註。

⁴³ [明]焦竑：《莊子翼》（《無求備齋莊子集成續編》第11冊），頁34。

⁴⁴ [清]劉鳳苞：《南華雪心編》（《無求備齋莊子集成初編》第24冊），頁9。

⁴⁵ 同前註，頁8。

可見劉鳳苞在解鯤北鵬南作真氣流行的同時，已將《莊子》書中的「至人」、「神人」、「聖人」所具「變化無窮」之「大知本領」，與丹道修鍊義界下之得道者，劃上等號。

清楊文會：

北冥，幽闇之處也，鯤魚潛藏其內，喻根本無明也。此無明體，即是諸佛不動智，是之謂具大因。二釋大果，鯤化為鵬，奮迅而飛，脫離陰溼，而遊清虛，無障無礙，是之謂證大果。⁴⁶

認為潛藏在幽闇北冥中的鯤，譬喻無明之體，此無明之體即是「諸佛不動智」，是尙未分化體現的「大因」；而由鯤化為鵬，「奮迅而飛，脫離陰溼，而遊清虛，無障無礙」乃是由所具之「大因」證成之「大果」，由胚胎化為生命，指出由鯤化鵬象徵從道體轉變為道之體現，藉由形上而形下的詮釋架構，突破鯤鵬受限於水、天而無法「遊无窮」的空間限制。

（四）大鵬必資以九萬里之風、六月之息，非培風不能舉，引而遠也、有方有物，則有待 / 非究竟

上述三類歷代詮釋，皆以鵬為《莊子》書中最高境界的表徵。但有注家指出大鵬需憑藉九萬里之風，等待姍姍來遲的六月一息，始能高飛；倘若無風可乘、培，便無法飛起。因此仍屬有待並非究竟，其說正與當代馮友蘭、張亨之論暗合。

宋王元澤認為莊子所主張的最高境界應是無待於外在的成就與建樹（「夫道，無方也，無物也」）；但鯤鵬皆是「有方有物」，有其必定要達到的外在成就：

至于鯤、鵬……此皆有方有物也。有方有物，則造化之所制，陰陽之所拘，不免形器之累，豈得謂之逍遙乎？郭象謂：物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也。是知物之外守，而未為知莊子言逍遙之趣也。⁴⁷

一旦所欲成就的目標在外，必然會受到外在環境與條件的限制，屬「物之外守」，有待於外在情境的配合始能達成目標，非屬逍遙無待之至境。

清王夫之主張：

⁴⁶ [清] 楊文會：《南華經發隱》（《無求備齋莊子集成初編》第 23 冊），頁 6-7。

⁴⁷ [宋] 王元澤：《南華真經新傳》（《無求備齋莊子集成初編》第 6 冊），頁 5-6。

寓形於兩間，遊而已矣。無小無大，無不自得而止。其行也無所圖，其反也無所息，無待也。無待者，不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。……逍者，嚮於消也，過而忘也。遙者，引而遠也，不局於心知之靈也。⁴⁸

人寓居於天地之間，不論稟賦小大，都能夠於天地間自得悠遊。一切的行為不是為了圖謀外在的目標或利益，而是為了歸返致力於一己之內心，達到無待於外的境界；所謂無待，即是：「不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。」有一個無須仰賴外在的成就與評價即能成全的自己，不必然要在經驗世界建立功勳，獲取聲名。王夫之辨析：「逍者，嚮於消也，過而忘也」，以「逍」為最高境界；「遙者，引而遠也，不局於心知之靈也」，「遙」則代表了心知之靈以外的才能成就。最高境界應是「無不可遊也，無非遊也」，於任何境遇下均能自在悠遊。

王夫之指出大鵬「此遊于大者也，遙也，而未能逍也」⁴⁹，大鵬雖然飛行的距離無比遙遠，但僅能達到「引而遠也」的「遙」之境界，尙未能企及無待於外在的里程、成就來證明自我的「逍」之境界。意即大鵬非屬至極。清林雲銘亦強調大鵬「必資以九萬里之風，而遲以六月之息」、「非培風不能舉」，必須憑藉九萬里之風、六月之息與培風，否則無法高飛，自非無待的至境⁵⁰。

更有注家明白指出鯤鵬所對應的並非能「乘天地之正而御六氣之辯」的「遊无窮者」，而僅是御風而行的列子。明陳懿典謂：「免乎行者，鯤鵬之化乎，列子是也。」指出鯤鵬和列子所同，均需等待風起的時機（「有待，待風也」）⁵¹；明吳伯與云：

自此以下，至列子凡三等人，又在人若小若大之辨也，而總以無待之人。智行德徵四者，亦如斥鴳之自以為至，豈如忘毀譽、定內外、辨榮辱者乎；然猶知有毀譽、內外、榮辱，猶有未忘者存，列子則忘道矣，猶有列子在，非無不忘者也。總之大知小知、分人分己，私見未除，何能與造化游？必須打破界牆，直至己無其己，而後眼空法界無所待而逍遙。故論

⁴⁸ [清]王夫之：《莊子解》（《無求備齋莊子集成初編》第19冊），頁13。

⁴⁹ 同前註，頁14。

⁵⁰ [清]林雲銘：《莊子因》（《無求備齋莊子集成初編》第18冊），頁39。

⁵¹ [明]陳懿典：《南華經精解》（《無求備齋莊子集成續編》第13冊），頁35。

鳥，則鵬其大者；論人，則列子其上者，尚皆為知見累，而況其餘。⁵²

主張鯤鵬與猶未忘己（「猶有列子在，非無不忘者也」），仍待風來以全行迹的列子相應；方以智《藥地砲莊》引薛更生云：

以斥鷃比宰官，以大鵬比列子，乃莊文本旨，「乘天地」以下，乃漆園自道。⁵³

亦認為「以大鵬比列子，乃莊文本旨」，指出大鵬所喻即為列子。

回顧《莊子》注疏傳統，可發現歷代注家與當代學者，各家取義於「鵬」者容有不同，但推論、解碼「大鵬」所指涉對象除一類「各足稱事」、小大無別的说法當代乏繼承者外⁵⁴，歷代注家與當代學者的研究成果隱然呈現一鏡現的對應

⁵² [明]吳伯輿：《南華經因然》（《無求備齋莊子集成續編》第21冊），頁8-9。

⁵³ 方以智：《藥地砲莊》，頁19-20。

⁵⁴ 即便有注家主張：「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。」（郭象：《南華真經注》，頁9）認為世間萬物無論小大，只要能各適其性，稱其能，當其分，便都能抵達莊子所義界的逍遙之境，再無勝負/高下/小大之別。郭象此說誠符合莊周從未將「吾喪我」（《莊子·齊物論》）（詳南郭子綦所以迥異於昔者）或「心齋」、「虛室生白」（《莊子·人間世》）（此顏回得以從「實自回」到達「未始有回」境界的工夫歷程）等境界視為少數人專利，即人人皆可臻逍遙之境的大旨。如〈人間世〉論「心齋」後言：「是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几遽之所行終，而況散焉者乎！」闡明禹、舜、伏戲、几遽等雖貴為聖王，尚且視實踐/達到「徇耳目內通」、「心齋」、「虛室生白」、「以無知知」、「聽之以氣」諸境界為人生所本或首要之務（「所紐」），自許將窮其畢生戮力從事（「所行終」），何況凡俗之輩（「散焉者」）更當加倍勉力、勤奮而行。牟宗三則辨析郭注所謂「逍遙一也」並非現實上的逍遙，而是聖人、至人修養境界所體現之逍遙：「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。此聖人修養境界上之真實逍遙，即支遁所明標之『逍遙者，明至人之心也』。」（牟宗三：《才性與玄理》〔臺北：臺灣學生書局，1978年〕，頁182）但牟宗三並指出：「然人能自覺地作虛一而靜之工夫，以至聖人或至人之境界，而大鵬尺鷃，乃至草木瓦石，則不能作此修養之工夫。故『放於自得之場，逍遙一也』，此一普遍陳述，若就萬物言，則實是一觀照之境界。即以至人之心為根據而來之觀照，程明道所謂『萬物靜觀皆自得』者是也。並非萬物真能客觀地至于此『真實之逍遙』。就萬物自身言，此是一藝術境界，並非一修養境界。凡藝術境界皆繫屬於主體之觀照。隨主體之超昇而超昇，隨主體之逍遙而逍遙。所謂『一逍遙一切逍遙』，並不能脫離此『主體中心』也。」（頁182）由此一觀點檢視向、郭注，則逍遙僅存在於修養有成的聖人、至人主體上，大鵬抑或蜩、鷦鷯、斥鴳都只在此逍遙主體的觀照中見其逍遙，然由於大鵬自身無法作虛靜之修養工夫，故就其自身而言不能言逍遙。牟宗三由主體修養境界之解讀，賦予郭《注》深刻之意涵，但視大鵬、斥鴳係指「萬物」之一而非藉以「喻人」的觀點，卻似與〈逍遙遊〉同一文脈所述章句扞格。莊子於「斥鴳笑之曰：……此小大之辯也」一段後緊接著明言：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，

關係：或以鯤鵬同樣表徵最高境界，或認為鯤鵬中唯有「鵬」象徵至極之境，或主張大鵬既有所待於九萬里風、六月之息等始能怒飛，仍屬有待，並非究竟⁵⁵。

（詳附錄二）

由歷代注疏與當代研究可見，各家對大鵬鳥取義內容儘管有別，如強調：「大」、「遠」、「高飛」（「天遊」/「騰空」/「俯視」）、「奇怪」、「神」、「凌虛」/「有翅膀」，或兼及大鵬鳥可以飛翔在無限的時間與無窮的空間——正因對大鵬鳥有如是詮釋，始能推導出所象徵的人「胸中」、「心體」（「心」/「心胸」）開闊廣大，具備「靈性」自由、「心靈」自由、「精神生命」（「生命主體」）的自由或「個性」的自由。當代學者不約而同以「自由」釋「逍遙」。

既能配稱「自由」，肯定是隨時隨地，不擇時地，即不受限於時空，任何時地皆可御，可乘，方可稱「无待」。唯有無待，才能自由，才可謂達到生命的至高境界，堪稱是「得道者」或「莊子」所體現的生命境界。換言之，「待」之有無，即判斷是否已達最高境界的至要關鍵。

值得注意的是，當代研究主張大鵬象徵最高境界的學者中，吳光明指出鵬之飛騰還需結合鯤的遨遊，必須鯤鵬合體，方足以象徵「在無限的天地裏自創自

而微一國者，其自視也亦若『此』矣。」「此」當指斥鴳，揭示「知效一官」、「行比一鄉」、「德合一君」、「而微一國」者實為斥鴳之「喻體」，斥鴳為其「喻依」。如此一來，則難教人不循此推理斥鴳置身其間之「蜩」、「鸞鳩」、「適莽蒼者」、「適百里者」、「適千里者」以至「大鵬」，此一由小至大的飛禽群組，理當同為喻依，影射作為喻體的人。再由「之二蟲『又何知』」/「眾人匹之，『不亦悲乎』」、「小知『不及』大知，小年『不及』大年」、「斥鴳笑之曰：彼且奚適也？」/「此小大之辯也」觀之，「何知」、「悲乎」等一嗟再歎之詞，已氤氳「大」「小」之判、高下之辯；何況莊周兩度申言「不及」，而未嘗一言其同（郭《注》：「逍遙『一也』」）。莊子在〈逍遙遊〉中既暗指、明言小「不及」大，足見在莊子的眼中，「小」「大」之間確實存在高下之別。錢穆即指郭《注》：「不悟蜩與鸞鳩之決起而飛，槍榆枋而不至，則控於地而已者，豈果亦有當於莊生之所謂逍遙者耶。」（錢穆：《莊老通辨》〔臺北：東大圖書公司，1991年〕，頁360）認為蜩與鸞鳩並非莊子筆下的逍遙者，而主張鯤、鵬才是〈逍遙遊〉「求其內心之無限自由伸舒，而不受任何之屈抑與移轉」旨趣所寄（頁270、360）。錢穆指出向、郭以來的清談之士，乃是誤以欲求之滿足即為逍遙，始認定大鵬與斥鴳同為逍遙（頁364）。此或即「小大雖殊」「逍遙一也」說在當代後繼無人之由。

⁵⁵ 境界之高低乃是在參照比對中始得呈現。部分注家與當代學者認為象徵《莊子》書中至高境界的大鵬，筆者後續將以〈「大鵬」與「大人」：新論大鵬譬喻中的明言與暗指〉為題，嘗試論證其所象徵的許即先秦儒家。與世俗利害相較，先秦儒家所追求的仁義是非境界無疑遠超就利違害之上。由此觀之，歷代注家與當代學者或以大鵬即為體道至境，或大鵬於《莊》學理想典範義界中仍非屬究竟的，多元詮釋各有其理，不存在絕對的是非。

由」的至境，吳說看似以鯤、鵬為《莊子》象徵境界的極至，但無意間似乎透顯鵬於水中無法飛行，遨遊海中的鯤飛不到天上的限制。其他如陳鼓應也同時以「鯤鵬」二者之巨大指涉「心靈的寬廣」，蒙培元亦以鯤鵬合說，所以要合併鯤鵬論述得道境界，許皆隱然意識到大鵬難以「遊无窮」的空間限制。尤其張亨植基於袁珂對鯤鵬神話溯源的根柢上，肯定大鵬所寓「轉化」之能、「超人」之力，卻又見其高飛境界中的限制，直教後學對大鵬究竟誰指充滿研究興味。

有趣的是，楊儒賓接續張亨從神話角度考掘大鵬象徵從出與寓意的研究進路，卻經由尋繹《莊子》全書中「鸛鷖」擬人化為意而子、「白鷗」擬人化為王倪，以及人格化的瞿鷖子、鸛雛等象徵，指出《莊子》書中這些「鳥形鳥語」的聖人乃是承襲自「東夷之巫文化傳統」。並推論箇中借用「東夷民族最神聖的神話之鳥鳳凰」，即大鵬，描述人的修養境界之「逍遙」與「脫胎換骨」，同時推斷大鵬即〈逍遙遊〉中「至人之心」、主體自由的體現。楊儒賓或許因注意到大鵬乘風而上九萬里，「有了風，才有逍遙」看似於時間上受限於有待風起的時機；乃強調古代神話傳說中的神鳥「生殖都是透過氣化的交感」，因此「風從那裏來？風其實來自大鵬鳥」——因為大鵬就是鳳凰，鳳凰既為氣化所生的神鳥，則可謂大鵬就是風，「本是風鳥，它回到老家睡覺，此事有何可疑」？以大鵬即風，化解需等候天時等客觀機緣，尚有待於外而無法被視為最高境界典範的危機⁵⁶。

賴錫三亦襲此神話取徑，主張〈逍遙遊〉中的鯤鵬為「神話式之象徵表達」。在空間上，鯤潛游水中，鵬於天空飛翔，鯤無法飛上天空，鵬亦無法於水中優游，有待於突破空間的限制。楊文會曾以鯤「具大因」、鵬「證大果」，藉形上/形下的詮釋架構，突破鯤、鵬受限水、天，無法「遊无窮」的空間限制。賴氏亦透過形上、形下與體、用的概念，化解了鯤鵬受限於空間的有待。他主張「鯤之大」象徵的是「老聃真人的博大」，代表渾沌未分的道體；「鵬之大」則象徵了「莊周真人的應化」，為體現於人間世經驗現象中的道之用。一旦將水中的「鯤」譬喻為「理」，它便不再受限於特定而有限的空間，成為超越空間的形上世界，因此能與所有空間合而為一。換言之，解「鯤」作老聃之博大與道體，解「鵬」為莊周於經驗現象中具體實踐道之用，能打破天、水不能涵括彼此的空

⁵⁶ 楊儒賓：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》第24期（2007年4月），頁57-58。

間限制，解消大鵬於空間上的有待，進而將大鵬推至能入天地之中，能御六氣之辯，「無待無礙」，「精神奕奕」的「自由之鳥」的最高境界⁵⁷。

賴錫三主鯤象徵渾沌之道體，鵬象徵道體於經驗世界中的應化之說，與楊文會說正出而合轍。

縱論前賢大鵬所喻研究，不難覺察：大鵬究竟有否受限於時、空條件？究竟「有待」抑或「無待」於外？是否能夠乘御常變以遊無窮？是判定大鵬誰屬，鑑別其是否為最高境界的關鍵。

主張大鵬影射「無待」之境的學者，以合體鯤鵬、鯤體鵬用、鵬即是風等論述，解消大鵬之「有」待為「無」。王夫之則以大鵬既圖「引而遠也」，即猶在「待物立己」、「待事立功」、「待實立名」之列，王元澤、林雲銘、馮友蘭、張亨等指出「待風」即受造化陰陽之拘制，喻列子之有待於風。

能乘御與否，「乘」與「被乘」是在經驗現象中相對的存在；而「乘御」能力的高下差別，亦將在相參互較中豁顯。以下先聚焦莊子「水」、「風」譬喻中的「乘」與被「乘」，辨析乘御力的級別小大，將有助於考量大鵬的乘御力是否已臻至極。

二、「水」、「風」譬喻中「乘／御」力的等級

倘若暫時卸下《莊子》內七篇的篇章界限、藩籬，將可發現：莊子不斷以「水」與「風」，象徵投身於世之人與外在人、物的際會互動。

（一）解碼「水」、「風」象徵

莊子以「水」、「風」象徵人與外在世界的機緣互動，正如大鵬鳥飛上九萬里高空回望照見的：「生物之以息相吹」（〈逍遙遊〉），萬物的氣息是相互吹煦滋養，彼此依存影響。倘由「生物之以息相吹」的角度檢視〈逍遙遊〉，可發現身形巨碩的鯤，需有深廣的冥海始能供其生存優游；當鯤化為鵬欲往南冥飛

⁵⁷ 賴錫三：〈神話、《老子》、《莊子》之「同」、「異」研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年），頁261-262；〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術〉，《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁382。

去，需有深達三千里的大洋供牠起飛（「『水』擊三千里」），有高達九萬里，形如羊角，騰捲而上的颶風載牠上行（「搏扶搖而上者九萬里」、「搏扶搖羊角而上者九萬里」），還需憑藉相隔六個月才會碰上一次的大風海動（「六月一『息』」、「『海』運」），方可能完成飛徙南冥的壯舉，莊子以此揭示人間世一切成功的背後，都需仰賴諸多外在機緣的配合。

莊子於〈逍遙遊〉具體解析大鵬飛往南冥所依賴的外在機緣：大鵬鳥欲飛往南冥，不只需要水的蓄積（「『水』之積」），也需要深厚強勁的風來承載（「『風』之積」），倘若機緣不足，便如小小的水窪，雖能供草葉行舟（「覆杯『水』於坳堂之上，則芥爲之舟」），但若放入遠較草葉沉重的杯子，便將膠著不動（「置杯焉則膠」）。相同的外在機緣，既可爲助力，亦可能成爲阻力，莊子似乎有意藉此使讀者看見：同樣是與「水」、「風」機緣的際會，卻可能因個人所具能力或應對態度、方法的殊異，而產生截然不同的結果。

例如同樣是使用容量達五石的大葫蘆（「而實五石」），惠子選擇用之盛「水」，重得無法拿起（「以盛『水』漿，其堅不能自舉也」），又沒有甕缸可以容得下它（「瓠落无所容」），因而認定大葫蘆是「无用」之物；莊子卻將大葫蘆綁在腰上作爲腰舟浮在「水」上，於江湖之中自在悠游（「何不慮以爲大樽而浮乎『江湖』」）。又如同樣持有保護手不因泡「水」而凍傷龜裂的藥方（「不龜手之藥」），宋人世代只用來漂洗棉絮維生，賺取微薄酬勞（「我世世爲泝澼絺，不過數金」）；買到秘方的外地人卻能幫助吳國在與越國的「水」戰中取得勝利，得到封地采邑（「冬與越人『水』戰，大敗越人，裂地而封之」）。

由上述譬喻可見，面對相同的「水」、「風」之力，不同的使用方法可以導致截然不同的結果（「所用之異」），可知同樣一項機緣，是助力或阻力實取決於一己之用，蘊藏無限可能。縱使是失常的氣象（「六氣之辯」），連浩渺的雲夢大澤都要燒起來的乾旱（「『大澤』焚」〔〈齊物論〉〕），連黃河、長江都結冰的酷寒（「『河漢』沍」〔〈齊物論〉〕），揚起海嘯的劇烈颶風（「〔飄〕『風』震『海』」〔〈齊物論〉〕），如此對於一般人而言可能造成傷害的異常天候，亦具備成爲人生助力的可能。

莊子藉南郭子綦之口，以「風」吹過無數竅穴象徵人之感官與外在世界際會的實況：

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風。是唯无作，（作則）萬竅怒（呿）

〔號〕。而獨不聞之嚶嚶乎？山（林）〔陵〕之畏佳，大木百圍之竅穴：似鼻，似口，似耳；似枅，似圈，似臼；似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。前者唱于，而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」⁵⁸

「風」，是大地呼出的氣息（「夫大塊噫氣，其名爲風」）。不吹則已，一旦吹起，大地上的無數竅穴便隨之發出怒號（「是唯无作，（作則）萬竅怒（号）〔號〕」）。莊子似乎刻意以鼻子、嘴巴、耳朵（「似鼻，似口，似耳」）等感官的形象狀寫山林大木竅穴的形狀，使讀者聯想到，人的鼻、口、耳等感官接收、回應外在世界訊息，正有如這些樹洞與大風交接發出蘊含種種情緒反應的聲音：或激動叫喚、大聲呼喊、喝叱謾罵，或唏噓嘆息、呼叫、哭號、悲哀深切的低吟，或只同一陣鳥鳴一般（「激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者」）。且當微風吹過便小聲應和（「冷風則小和」），疾風呼嘯而來便劇烈回響（「飄風則大和」）。這些風吹過竅穴發出的聲音——情緒性的小聲應和或者劇烈地回響——都彷彿刻劃人的感官受外界影響而產生種種情緒，攪擾內心的實況。

莊子續於〈齊物論〉具體描寫感官受外界影響攪擾的實況：人每天與世界交接互動，心也往往就此不停地與各種外在的機緣、情境交爭戰鬥（「其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬪」），產生如歡喜、憤怒、悲傷、快樂、對尚未發生的事過多地揣想、不斷地慨嘆過往、對已決定的事反覆不定、恐懼屈服、輕浮躁動、放縱奢華、情慾張揚、驕傲自誇（「喜、怒、哀、樂、慮、嘆、變、慙，姚、佚、啓、態」）等情緒攪擾自身，執著於一己認爲之是非（「其留如詛盟」），於其中消磨減損生命力（「其殺若秋冬」），沉淪滯溺於人生的水風機緣之中，以致再也無法回復原初的樣態（「其溺之所爲，之不可使復之也」）。莊子並於〈人間世〉中以變動不定的流「風」、「水」波譬喻人的言語（「言者，風波也」、「風波易以動」），指出言語也等同外在際遇，可能使聽者產生種種紛亂的情緒，擾動本可平靜無波的心靈。人與外在機緣、言語相際會，種種情緒就像從虛孔中吹奏出的各種樂音，又像濕熱之氣薰蒸而生的毒草

⁵⁸ 王叔岷：《莊子校證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年），上冊，頁42-43。拙文引用《莊子》原典及異文採王叔岷先生《莊子校證》版本，下同。

（「樂出虛，蒸成菌」），日以繼夜、永不休止（「日夜相代乎前」）。

上述所舉「水」、「風」之例，在在顯示倘若不能正確應對，一切機緣情境都可能是造成挫折、傷害的阻力。莊子於〈大宗師〉即以「夢爲魚而沒於淵」，點出人往往就在人生這場大夢之中，化身爲魚，一生泅泳於「水」、「風」際會中，不斷被影響、擾動地度過一生。〈應帝王〉中提及「其於治天下也，猶涉海鑿河」，一心追求平治天下的人有如置身在汪洋之中，卻還想鑿一條河，傳達面對外在世界的「水」、「風」際會，投身其中之人往往未能做出正確的選擇，未能妥善利用所面臨的水風機緣，以致徒勞無功。

那究竟應如何應對水風機緣？值得注意的是，莊子強調當令樹洞竅穴激烈回響的大風一停歇，所有的竅穴便立時於當下回復虛空寂靜（「厲風濟則衆竅爲虛」），風止實垂，只留下垂掛在草木枝頭輕輕搖動的甜美果實（「而獨不見之調調、之刁刁乎？」）。莊子似乎正以這場大地演奏的「怒」、「虛」變化，爲人類感官遭逢人間世的種種際遇，提供一個可堪效法的自然典範：不論外在的機緣如何紛亂動盪，仍能選擇使自身心境不受攪擾，歸於虛空平靜⁵⁹。

南郭子綦最終即以「使其自己」、「咸其自取」回答弟子顏成子游「敢問天籟」之問：

夫吹萬不同，而使其自（己）〔己〕也⁶⁰。咸其自取，怒者其誰邪？⁶¹

南郭子綦指出，每一陣風吹過形質氣稟各不相同的萬物，所以會產生各式各樣、截然不同的聲響與影響（「吹萬不同」），並非被外界吹來的風所決定，而是

⁵⁹ 從厲風吹起到「厲風濟則衆竅爲虛」過程中所透顯之工夫內涵，正等同〈大宗師〉「撝寧也者，撝而後成者也」之「撝寧」。林希逸：「撝者，拂也。雖撝擾汨亂之中，而其定者常在。寧，定也。撝擾而後見其寧定，故曰撝寧。撝寧也者，撝而後成，此名也。」（《南華真經口義》，頁274）釋性通：「撝者，塵勞雜擾，因橫拂鬱撓動其心，曰撝。學道之人全從逆境界中做出，只到一切境上不爲動撼，其心湛然寧定，故曰撝寧。」（《南華發覆》，頁147）莊子所謂「撝而『後』成」，林希逸所釋「撝擾而『後』見其寧定」、「撝寧也者，撝而『後』成」，與林希逸同條所詮「雖撝擾汨亂之『中』，而其定者常在」，稱「後」、稱「中」，理無二致。因「後」，皆非時間先後之後，是條件具足之後，莊子原典與注家莫不認爲需在時空環境「撝」、撝擾的前提、情況下，心之寧定始得錄就。既指前提、條件，自亦可謂「撝擾汨亂之『中』」。合而釋之：厲風吹來造成種種「撝」擾、混亂，而厲風一停，衆竅便歸於虛空寂靜之「寧」。

⁶⁰ 「己」、「己」版本之異，王叔岷注：「『自己』當從南宋蜀本作『自己，』郭《注》『自己而然，』是也。司馬《注》作『自己，』訓已爲止，非。」王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁48。

⁶¹ 同前註。

「使其自己」、「咸其自取」，由自己所選擇、決定。面對生命中的種種外在機緣，心靈是攪擾不安（「怒」），抑或是虛空平靜（「虛」），全憑自主，生命的主體性由是體現⁶²。

倘如莊子所言「使其自己」、「咸其自取」、存在選擇的可能，則與水風機緣的際會間，當有工夫、修鍊途徑可說，使人得以藉此做出妥善的抉擇與應對，乘御生命中一切「水」、「風」際遇。

由《莊子》書中對體道者的描繪，可見其與水風互動的情狀：上古的「真人」縱使置身大水中，濕氣無法浸淫其身（「古之真人……入水不濡」〔〈大宗師〉〕）；身心修養都臻於極致的「至人」，縱使際會能使大澤焚燒起火的酷熱、使江河都結冰的嚴寒、掀起海嘯的巨風，亦不會受到傷害，不會為驚恐等種種負面情緒擾亂內心的平和（「『大澤』焚而不能熱，『河漢』沍而不能寒，疾雷破山、〔飄〕風震『海』而不能驚」〔〈齊物論〉〕）。

由《莊子》書中對體道者如何與異常的「水」、「風」際會互動，可知一旦循其工夫臻於最高境界，將能乘御一切際遇，達到「乘天地之正，而御六氣之辯」（〈逍遙遊〉）之境，能安然隨遇於正常的節候與人生的順境，且能駕馭失常的氣象與人生的逆境。面對所有「生物之以息相吹」（〈逍遙遊〉）的機緣遭遇，都能透過修鍊工夫將其轉化成正面的助力，如此便能在無窮百變的境遇中，自在地乘御遨遊（「遊无窮」〔〈逍遙遊〉〕），縱使面臨死生巨變也能安然以對，更遑論區區事物的利害（「死生无變於己，而況利害之端乎」〔〈齊物論〉〕）。因此能如姑射神人般「大浸稽天而不溺」、「物莫之傷」（〈逍遙遊〉），再也沒有任何外物能傷害一己心靈，甚至傷害身體。

然莊子提出的修鍊工夫，並非要教導眾人在人間世中如何乘勢、順勢而成就人世間的功名利祿。事實上，莊子從未將外在事物當作生命中重要的目標（「孰

⁶² 近人王叔岷注「夫吹萬不同，而使其自己也」云：「案《文選》謝靈運〈九日從宋公戲馬臺集送孔令詩注〉（茆泮林《司馬彪注考逸》誤謝靈運為謝宣遠，郭慶藩《集釋》誤為謝宣城）、舊鈔本《文選》江文通〈雜體詩注〉並引司馬彪云：『吹萬，言天氣吹煦，生養萬物，形氣不同也。已，止也。使物各得其性而止也。』……夫萬竅怒號不同，此不齊也。而使萬竅怒號乃由於己，即萬竅各自成聲，此齊也。」（同前註）明言「萬竅怒號乃由於己」，此說誠前有所承，羅勉道：「己字與前我字相應。天之生物亦如吹焉，要形容天籟故下吹字。吹萬不同而使其皆若自己為之，而造物無與焉，許多變態皆其自取，其怒而出者，果誰為之邪？」（《南華真經循本》，頁52）亦點出「許多變態」實「皆其自取」、「自己為之」、「造物無與」。

肯以物爲事」〔〈逍遙遊〉〕。在〈逍遙遊〉中，莊子用「水」的意象，以人爲「浸灌」譬喻堯，以天降「時雨」譬喻許由，乍看像是以此譬喻兩者對外在世界貢獻的小大之異。然倘從心靈修鍊工夫的角度切入，深入追索〈逍遙遊〉的水風譬喻，將會發現其中蘊藏更爲豐富的內涵。莊子筆下的姑射神人對於外在世界所求只是吸納清風，啜飲露水（「吸『風』飲『露』」）；莊子並藉許由對於堯讓天下的回答：「偃鼠飲『河』，不過滿腹。」指出就像土撥鼠到河邊喝水般，頂多只是喝到肚子鼓起來，其對外在事物所需、所欲極少。由此可見《莊》學工夫於「水」、「風」機緣中所求並非外在的成就，而是內在心靈能力的錘鍊長養。

莊子同樣以「水」譬喻鍊就此般能力所成就的內在心靈境界：

平者，水停之盛也。其可以爲法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。⁶³

水面之所以能平，是因爲有大量的水安靜匯聚的緣故（「平者，水停之盛也」），因爲已能包容一切順逆之境，其心靈境界便能如不隨外在變化而起落動盪的平靜水勢，不因「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑」等種種外在際會攪擾浮動（「內保之而外不蕩」、「不足以滑和，不可入於靈府」）。正因心靈有如一片寬闊平靜的海洋，故可作爲衡量一切事物的基準、法度，而如是安定的心靈也使萬物都欲歸往效法（「其可以爲法」）。

莊子並於〈德充符〉以「水」之止形容「常心」的心靈境界：

常季曰：「彼爲己，以其知得其心，以其心得其常心，物何爲最之哉？」

仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。……」⁶⁴

一旦進入無得失分別、恆常寧定的心靈境界（「常心」），人自然便欲歸往、聚集到他身邊（「物何爲最之哉」）。莊子指出這是因爲人不會把波動的流水當作鏡子來照見自己，而會在靜止無波的水面上鑑察自身（「人莫鑑於流水，而鑑於止水」），因此唯有自己的心靈先能靜止，不再擾動，才能如實照見世界的真實樣貌，進而讓芸芸衆生也隨之靜止下來，不再攪擾內心（「唯止能止眾止」），而令衆人願意與之相逢、親近。

莊子於〈齊物論〉中同樣以「水」形容心靈最自然原初的「天府」境界。莊

⁶³ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁190。

⁶⁴ 同前註，頁174。

子描述這樣的心靈，在應對世間一切機緣際遇時，就像一個容量無比寬廣深厚的容器，不論如何往裏注水，都不會因此溢滿；不論如何取用，又總是不會竭盡、永不匱乏，卻不知道這源源不絕的智慧是從何而來，莊子並以若有似無、明亮而不耀眼的「葆光」描繪此般寧定平和、取之不盡、用之不竭的心靈至境。

然而莊子的心靈工夫並非只關涉純粹的心靈修為，而是能使心、氣、形三者同步長養的工夫⁶⁵。莊子於〈應帝王〉描述壺子的得道境界，即以「鯢桓之審為

⁶⁵ 我國近代的子學研究偏重於心性論，重視純然心靈與思想層面，而忽略傳統子學在身體層面的深厚基礎，其未盡之處，似正暗合笛卡兒(René Descartes)心物二元論(dualism)所面臨的難題。笛卡兒主張，世界由兩大實體組成：一是物質實體，其主要特徵是「佔空間的擴延性(extension)」，另一是思想實體，其本質在於思考，思考在時間中發生，但不佔空間(non-extension)。此二實體性質迥異，且於存在上彼此獨立。以此觀點來看「人」，笛卡兒認為，人是由物質的身體和非物質的靈魂所組成，而每一有意識的個人便是一個獨特的思想實體。(詳參 René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham [Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987]) 然而，此二元論形上學導致了一個難題：如果說心靈是主動的，不具空間擴延性的思想，而身體則是被動的，無法思想卻具空間擴延性的物質實體，那麼，兩種本質完全不同而又獨立存在的實體，如何產生因果關聯？人的心靈活動如何能與身體彼此影響？笛卡兒對此一直沒有令人滿意的解答。事實上，在先秦古籍中「身體」一詞，從來不僅限於具象、可觸的形軀，實包含「心」，更且以心為「大體」(《孟子·告子上》)，也就是在身體、十二體、百體的組成中，扮演著類似一國之君的主導性角色。詳拙作：〈《莊子》書中專家的身體感——一箇道家新研究視域的開展〉，《漢學研究》第33卷第4期(2015年12月)，頁82-83、87。楊儒賓：「莊子與孟子都認為身與心並不是屬性截然不同，它們毋寧是一種同質而不同程態的展現。在終極的意義上，人的身體都是精神(心)的表現，這種境界也就是『踐形』的實現。……身與心能化為同質性存在，乃因有氣介乎(期)[其]間，氣一方面通向心，一方面通向軀體。它是心的作用層下一種前意識的流行，也是身體定性結構下一種流行之存在。『踐形』是指形體全為浩然之氣所滲化；『盡心』是指道德意識全化為心氣之流行。『踐形』與『盡心』同時成立，此時心—氣—形三者形成為渾然同一的狀態。」指出孟子、莊子均非身心二元論者，在性質介乎心、身之間的「氣」基礎上，道德或精神的修養工夫同時會滲透、轉化形軀，體現為道德化、精神化的身體實踐。詳參楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993年)，頁444-445。筆者則透過檢視《莊子》書中錄就其所義界的聖人、神人、至人、真人身體感的工夫歷程，發現對於莊子，心性論與身體感的關係，有如互動的齒輪群組：感官外逐的中止與內返(「視為止」、「循耳目內通」)；轉化心思想法與看待世界的眼光(「安之若命」、「得其環中」)；對治情緒攪擾、掃除念慮盡淨(「哀樂不能入」與「心齋」)，以及「形如槁木」與「墮肢體」、「離形」的身體感陶養等，同是成就莊子「專家」身體感的必要環節與充要條件——彼此帶動，共構運轉，通往不斷提升身心境界的終極鵠的，難再辨析主導帶動升進的，究竟是哪枚齒輪的哪處部件。可見在《莊》學的修鍊傳統中，身體主體性與心靈主體性，難分軒輊地影響、決定著我們的生命。詳拙作：〈《莊子》書中專家的身體感：一箇道家新研

淵，止水之審爲淵，流水之審爲淵」等三種「水」勢象徵壺子的氣機狀態。首先，壺子展現如「地文」的「杜德機」樣態，將活潑的氣機都杜絕停止，就如同靜止的水蓄積的深淵，表面上看起來靜止不動，卻也未停，暗中仍有生氣蘊蓄萌發（「『止水』之審爲淵」、「萌乎不震（詭）不（正）〔止〕」）。壺子繼而展現如「天壤」的「善者機」樣態，呈現天地之氣交會暢行，生機勃勃的正面氣機，如同流動的水匯集的深淵（「『流水』之審爲淵」）。最後，壺子向季咸呈現至虛、沒有任何跡象朕兆的「太沖莫勝」之境，呈現「衡氣機」神氣調和、充沛平衡的狀態，如同鯨魚盤桓的至深之淵（「鯨桓之審爲淵」）。莊子以「水」作譬喻狀寫體道者的三種氣機狀態，指出心靈境界與形氣狀態實能交相調和，一同升進，當人的心靈具備能夠承受所有外在正變、順逆的能力，其體內氣機也將同步增長，日益磅礴充盛⁶⁶。

究視域的開展》，頁 87-94；〈當莊子遇見 Tal Ben-Shahar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係〉，收入余舜德編：《身體感的轉向》（臺北：臺大出版中心，2015 年），頁 227-250。是以莊子對平和寧定心靈境界之追求，絕不同於告子僅是「力制其心」的「不動心」工夫。《孟子·公孫丑上》：「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』」朱《注》：「告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求助於氣，此所以固守其心而不動之速也。」（〔宋〕朱熹：《四書章句集注》〔臺北：大安出版社，2005 年〕，頁 321）可知告子以將入耳的言語當作沒有聽見（「舍置其言」），強制己心不動蕩（「力制其心」）等切斷五感與外界接觸溝通的方式，作為其「不動心」之法門；而莊子則是通過前述之心靈與身體工夫轉化身心，使現實中的身心無論面對如何紛擾動盪之境，仍能臻於安適寧定的狀態。

⁶⁶ 由前註可知，莊子之心靈與身體實為一縮合難分的整體，由壺子之例可見心靈境界的提升能帶動身體氣機的變化昇進；而由莊子書中諸多操持專業技藝的「專家」，亦可見在與外物交接往來的過程中，其於技藝中所展現的身心境界，始終同步昇進，一體難分。如：由「所見无非牛者」，其次「未嘗見全牛」，進而「以神遇而不以目視」，終得「遊刃有餘」的「庖丁」（〈養生主〉）；或自「五六月累丸二而不墜」，其次「累三而不墜」，再者「累五而不墜」，終至「（承蜩）何爲而不得」、「猶掇之也」的「病癘丈人」（〈達生〉）；再如初「齋三日，而不敢懷慶賞爵祿」，其次「齋五日，不敢懷非譽巧拙」，進而「齋七日，輒然忘吾有四肢形體」，遂能「削木爲鐻」教見者「驚猶鬼神」的「梓慶」（〈達生〉）；以及「假不用者也以長得其用」，年屆八十始得「不失豪芒」的「捶鈎者」（〈知北遊〉）、「得之於手而應於心」的「輪扁」（〈天道〉）、「操舟若神」的「津人」（〈達生〉）等。當代《莊子》研究者不乏關於莊子身體技藝與工夫論關係的討論。參方萬全：〈莊子論技與道〉（劉笑敢主編：《中國哲學與文化（第六輯）》〔桂林：廣西師範大學，2009 年〕，頁 259-286）一文從事莊子「體現」(embodiment) 現象的研究，指出莊子乃是以「技藝的自然」來說明「聖人之自然」，兩者都涉及修養與自然，且都具有不可言傳的一面，但方氏認為「技藝所循的自然比不上聖人（作為所契

莊子最終甚至以「水」喻「道」，象徵天地之間的一切際遇，盡皆能成為體道的助力。〈大宗師〉：

泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。⁶⁷

又謂：

魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，无事而生（定）〔足〕。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。⁶⁸

莊子用魚兒得以自在同遊的江湖之「水」，譬喻能使人成全彼此生命的「道」。「水」能讓魚在池裏穿梭來去，獲得充足的食物供給（「穿池而養給」）；「道」則能使人彼此之間不產生爭端，生活容易感到滿足（「无事而生足」）。莊子以同樣用來象徵世間一切際遇的「水」喻「道」，正點出「道」非外於人世

合)的自然」(頁271)、「道進乎技的一個意思就是說：成為有道的人所需要的修養，遠比只是想習得技藝的人所需的修養要來得更為複雜與嚴苛」(頁271)、「庖丁所談的天理是解牛的動作的指引，而聖人的天理則是(廣義的)道德行為的指引」(頁278)，主張職人、聖人間，僅止於比擬的關係。但楊儒賓在〈技藝與道——道家的思考〉(楊儒賓：《儒門內的莊子》[臺北：聯經出版事業公司，2016年]，頁311-351)一文中則指出唯有全身精神化以後，技藝才可以有質的飛躍，此時技藝的身體主體能「深入事物實相，與之合一」(頁334)，並指出這樣的概念乃是奠定在道家的身心性命之學上，更強調道家的身心性命之學乃是建立在某種特殊的形氣神身體觀基礎上。畢來德(Jean François Billeter)同樣打破過去《莊子》研究者偏重心靈工夫，忽略身體參與的傾向，認為《莊子》書中專家逐漸精熟技藝的過程，是由「人」的機制向「天」的機制過渡上升，「莊子特別關注這種向高級機制的過渡，因為在這一轉折的時刻，原來有意識地控制並調節活動的意識，忽然被一種渾整許多的『事物之運作取代』，而這一運作則解除了意識一大部分的負累……」、「意識將行動的責任交給身體以後，便脫身出來，有些像是居於其上」。這樣，我所謂的身體便能夠完成許多的活動……。當意識這樣信任身體，它自己便獲得了一種自由，可以轉向別處，而行動卻不會因此中斷」(畢來德著，宋剛譯：《莊子四講》[臺北：聯經出版事業公司，2011年]，頁38-39、47)。當身體的技藝推到極致，意識亦得以自由，且能靈活應對現實中種種事物情境。筆者則於〈《莊子》書中專家的身體感：一箇道家新研究視域的開展〉一文指出，《莊子》書中專家的技術，是一需經由心領神會始能掌握的「默會之知」，更是需透過含括身體的實踐、感官的轉化方能體現的「具身認知」知識類型。《莊子》書中所揭示專家技藝漸入於神的模式，顯示體現此知是歷程性的，需經過一番轉化感官、內返自身的工夫歷程；體現此知亦是及物性的，「心齋」、「坐忘」固有其自身之理可說，但在真實的生活中卻是「乘物以遊心」(〈人閒世〉)，「心」需透過具體、有限、僅是存在而不能擴充的「物」，瞭解物理而後始能加以乘御、真正體現此全體之知(頁80)。由上述當代學者於《莊子》書中專家技藝與工夫論的討論，可知莊子之心靈修養，始終是不離於「身」，不離於「物」的，「心」與「身」，「物」，並非二元對立的兩端。

⁶⁷ 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁223。

⁶⁸ 同前註，頁256。

現實的抽象概念，而存在於一切際遇之中，所有外在世界「水」、「風」的際會機緣，最終都能成爲體「道」、得「道」的助力。

(二) 解碼「乘」與被「乘」

水、風象徵，既代言人投身於世無可避免與外在世界的互動、影響，同時展演人可以乘御際會的正面事例，或呈現爲境遇所乘，陷溺其間難以自拔之人生樣態。檢視《莊子》內七篇中關於「乘」、「御」、「培」文本，發現所具乘御之力可分爲三類：

1. 仗勢之「乘」

初階爲〈人間世〉中所言「王公必將乘人而鬪其捷」，言居上位的衛君勢將「乘」駕臣屬之上，倚仗地位權勢欺凌、壓迫臣屬；居下位者，則置身無力翻轉形勢的被「乘」處境。

2. 有待天時地利之「乘」

二階則如〈逍遙遊〉中「搏扶搖而上」、「搏扶搖羊角而上」、能「培風」的大鵬，或者能「御風而行」的列子，能夠駕御外在有利的風勢高飛入天，泠然而行，但仍有待於那風、那外在機緣的配合。

3. 無待時地之「乘」

最高階則如「乘天地之正，而御六氣之辯」（〈逍遙遊〉）、「乘物以遊心」（〈人間世〉）、「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壙垠之野」（〈應帝王〉）等，不僅能安然隨遇於正常的節候與人生的順境，乘正而行，且能駕馭乖變失常的天地之氣或人生的逆境，具有無論置身於何時、何種境遇都能操控駕御一己於情境之中，自在乘御遨遊，「勝物而不傷」（〈應帝王〉）使身心無擾的能力。

Lakoff 與 Johnson 在《我們賴以生存的譬喻》一書中論及「空間方位譬喻」(orientational metaphors)。舉凡與空間方位有關的譬喻，如：上下一進出一前後—深淺—中心邊緣等，Lakoff 和 Johnson 稱之爲「空間方位譬喻」。這些空間方位以概念相關性爲考量，組織起整個概念系統，且出自於「我們有身體」的這個事實。因此譬喻性空間方位並非任意性的，而是立基於我們肉體與文化的經

驗⁶⁹。如：「乘人而鬪其捷」（〈人閒世〉）凌壓臣屬的衛君；能夠乘在風上圖南的大鵬；四處遨遊的列子（〈逍遙遊〉）；能夠「乘天地之正而御六氣之辯」的得道者。高位的處於優勢，低位的則處於劣勢，突顯「高位是上，低位是下」與「操控是上，被操控是下」的概念⁷⁰。在《莊子》的價值體系裏，能夠乘在風上圖南的大鵬；四處遨遊的列子；或能夠「乘天地之正而御六氣之辯」的得道者，與欺壓臣屬的衛君，雖分居典型正負的兩端，但倘卒讀《莊子》全書尋繹反覆出現的「乘」、「御」⁷¹、「培」、「勝」論述，將發現莊周向讀者再三致意者為：凡人皆具能從為物所「傷」、所「勝」、所「乘」的逆境中，翻轉、升進為「乘物」（〈人閒世〉）與「勝物而不傷」（〈應帝王〉）的可能性。

透過比較《莊子》內七篇中的乘／御論述似乎不難辨析，無待時地之「乘」，方為《莊子》書中「乘」、「御」之力最高境界的體現。那麼大鵬之「乘」是否也堪稱「無待」？是否合適被詮釋作「無待」？

三、空間、時間與智能：三個向度中的鵬之大與超凡入聖

莊子於〈逍遙遊〉開篇透過空間、時間與智能三個向度，揭示「小大之辯」。

欲了解莊周「小大之辯」譬喻系統所蘊藏的意旨，首當釐清箇中「小」、「大」相對何指？以下分就〈逍遙遊〉開篇所述：個體抵達空間、經歷時間與智識能力三個面向，加以爬梳條理、論證剖析，試圖據莊解莊，使能自歷代注疏家暨當代學者大鵬誰屬的迷霧中出走，精準解碼〈逍遙遊〉中「大鵬」所喻。

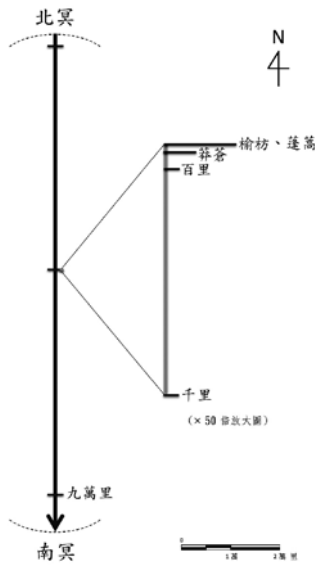
⁶⁹ 詳參 Lakoff and Johnson, p. 14。

⁷⁰ Lakoff 和 Johnson 申言如是概念乃建立在地位與社會權勢相互關聯，而身體的力是向上的 (physical power is up) 二重基礎。又以 “I have control over her.” (我能掌控她) 和 “His power is on the decline.” (他權力在走下坡) 為例，說明英文中「操控是上，被操控是下」的概念。此乃建立在肉體基礎上的概念，因為體積通常與體力成正比，爭鬥中的優勝者通常居上。Ibid., pp. 15-16.

⁷¹ 除文中所舉五例外，《莊子》內七篇中以「乘」、「御」彰顯對境遇具操控、駕馭能力的文本尚有「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」（〈逍遙遊〉）、「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」（〈齊物論〉）、「乘東維，騎箕尾，而比於列星」、「浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因（而）〔以〕乘之，豈更駕哉」（〈大宗師〉）等四處。

(一) 空間里程中的「小大之辯」

就飛往目的地的空間里程而言，蝸、鸞鳩與斥鴳等小蟲鳥跳躍飛翔的範圍，不出矮小的蓬蒿叢間、榆枋枝頭。而稍大的禽鳥如「適莽蒼者」、「適百里者」、「適千里者」則飛往較遠的近郊草野或百里、千里之外的林野枝頭，但相較於大鵬從極北的北冥振翅啓程徙向極南的南冥，牠們的飛行里程不過是大鵬超過「九萬里」的遙遠征途中，微不足道的一點而已（如圖一）。



圖一、「飛之至」：小大之辯圖（一）

據 Lakoff 和 Johnson 所言：就創作者的角度，譬喻的實質是藉由一類事物來建構、表演、談論另一類事物。若欲解析莊子描寫小者與大者前往目標不同、空間里程殊異，此一譬喻所建構、表演、談論的事件、活動、觀點究竟為何？則當透過譬喻詮釋，設想、理解並體驗莊子所要表述的本旨，方能解碼譬喻⁷²。

莊子在空間里程的「小大之辯」中所使用的譬喻，屬以上、下為例的「空間方位譬喻」，對比〈逍遙遊〉中振翅飛上九萬里高空，飛往遙遠南冥的大鵬，和只在低矮灌木叢中「騰躍而上，不過數仞而下」的斥鴳，大小、遠近、高下已

⁷² 詳參 Lakoff and Johnson, pp. 5, 15-17, 25；鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，頁 18、243。

判。此與主流文化價值具整體相合性，位於「上」的往往象徵著好的⁷³、高的、遠的、快樂的⁷⁴、操控的⁷⁵；而處在「下」的則通常象徵著壞的、低的、近的、悲傷的、被操控的。至於此主流文化價值何屬，猶待進一步檢證。

藉「鳥」喻「人」。〈逍遙遊〉開篇首先透過空間里程的遠近判別衆鳥的大小（「小大之辯」）。莊子似乎藉鳥所「飛」往之處的遠近，譬喻人生所造境界的高低。則〈逍遙遊〉中，由近及遠的里程間，衆鳥所要飛至（「圖」）的目標各自爲何？一旦替換以人的身分，則所指涉的人生鵠的又各自爲何？

當我們將〈逍遙遊〉中的小、大飛禽依序排開，將會發現：至小端的蜩與鸞鳩停棲在榆、枋樹的低矮枝頭（「檜榆枋而止」），斥鴳騰躍翱翔於蓬蒿草叢間（「翱翔蓬蒿之間」），只就近於棲所周遭覓食；目標稍遠的禽鳥飛至近郊草野（「莽蒼」）或前往距起點「百里」、「千里」之處，都只爲取得足供果腹的食糧（「三滄而反」、「宿春糧」、「三月聚糧」）。

不同於出沒在草木茂盛、物產豐饒之陸地的禽鳥，潛游於極北深廣海洋中的巨鯤，其所認定的食糧，不再是陸上飛禽慣常積聚的樹果草籽，而是漂流在廣大海洋中的浮游生物、海藻、魚蝦。小中型鳥與鯤，所追逐的糧餉有別。易主爲人，樹果草籽、浮游魚蝦所指涉的追求定然不同。然就以心目中的理想糧餉爲前行的具體鵠的而言，則鯤與小中型鳥，似無二致。

莊子以「北冥」、「南冥」之「冥」字，點出那一般凡俗之鳥所看不見的大鵬的追求。

即「冥」字，冥之本義當如「幪」，象兩手以巾覆物之形。⁷⁶

北冥，本亦作溟，覓經反，北海也。嵇康云：「取其溟漠無涯也。」⁷⁷

窮髮，李云：「髮猶毛也。」司馬云：「北極之下，無毛之地也。」崔云：「北方無毛地也。」案毛，草也。《地理書》云：「山以草木爲

⁷³ 詳參 Lakoff and Johnson, p. 22。

⁷⁴ Ibid., p. 15. 〈逍遙遊〉中「努而飛」的大鵬、「決起而飛」的蜩與鸞鳩，皆透露出向上飛翔時所伴隨的振奮情緒。

⁷⁵ 在西方的文化概念中，建立在與個人安康福祉有關的肉體基礎 (physical basis for personal well-being)，如幸福、健康、生活以及控制力——這些主要描述對某人是好的事態——亦都屬「上」(are all up)。

⁷⁶ 李孝定：《甲骨文字集釋第七》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年），頁2241，引唐蘭曰。

⁷⁷ [唐]陸德明撰，[清]盧文弨校：《經典釋文》（臺北：漢京文化事業公司，1980年影印抱經堂本），頁363。

髮。」⁷⁸

郭象之注《莊》，即常本此冥字以會其至旨。《呂氏春秋·不二篇》稱「老耽貴柔，」（〔王叔岷案：〕耽與聃同。）於莊子未嘗不可謂「莊子貴冥。」惟莊子貴冥，而不囿於冥耳。⁷⁹

〈逍遙遊〉中的蝸、鸞鳩、斥鴳等小蟲鳥，以及飛往較遠處的「適莽蒼者」、「適百里者」、「適千里者」，飛行里程縱有長短之別，但活動範圍總不離草木叢生、糧食充沛的陸地。振翅飛往南冥那不毛之地的大鵬則不同。由所飛往目的的不同，適得見大鵬與其他禽鳥與鯤間的巨大殊異。當鯤化為鵬躍離海洋，振翅飛上無枝可棲（無待於枝）、亦無洋水可依憑（無待於大洋）的萬里長空，在一路向南的遙遠飛行中，大鵬的目光所投注的已不復是樹果草籽或海藻魚蝦等感官可見的具體物質。

隨著空間由陸地至海洋、由海洋至天空，其間遨遊者的體型由小而大，里程由近而遠，對糧食地利等物質欲望的依賴度亦由陸上同一向度但略見等差級別的積極追求，最終翻轉為彷彿逆向的捨離，不再以外在可見的有形物質、具體形迹為追逐的首要目標，頂多可說將其視為順其自然，水到渠成，恰巧緣遇於主要目標之中，或說不刻意獲得而獲得的偶然遭逢⁸⁰。

值得注意的是，由鯤化鵬，對個體生命而言，並非僅是由小魚成長為巨鯤，由小鳥成長為大鵬的質同量變過程，而是蛻鱗片為飛羽，化魚鱗為鵬翼的徹底質變。鵬所追求的目標，許因隨著如是徹底的本質變化，而有巨大翻轉。

當莊子經由空間里程的遠近，目標食糧類別的不同，甚至飛行鵠的相關食糧與否等殊異，揭示小者與大者的不同，其欲藉此譬喻手法建構、表演、談論的事件、活動、觀點究竟為何？Lakoff 與 Johnson 指出：譬喻的實質是藉由一類事物來理解並體驗另一類事物。透過大多數人曾經驗的具體實存物與物質 (physical

⁷⁸ 同前註，頁 363-364。

⁷⁹ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁 4。

⁸⁰ 莊子固然以身心之提升長養為人生鵠的，而不以物質利益為其生命之追求向度，然因未嘗視心、物為二元對立的兩端，故其身心修養工夫從非需遠離現實事物、情境始得成就（詳註 64、65）。如同〈養生主〉中庖丁所執之刀，須不斷在牛體的「技經肯綮」、「大軀」間，在肌肉筋骨交錯相連聚結處，不斷習練進刀劈擊、宰割支解的技藝，始能由劈砍、切割以致刀刃折損，終能臻至遊刃有餘（「恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」）而刀刃始終無損如新（「若新發於硎」）之境。《莊》學所陶養的心靈也須在「不得已」而紛雜的外「物」之間，始能鍊就「乘物以遊心，託不得已以養中」（〈人間世〉）的工夫——唯有在萬物之間，在現實情境中磨鍊，胸懷萬物始有可能。

objects and substances) 作為譬喻，有助於讀者體驗那些其未曾參與的事件、活動、情感或觀點⁸¹。

莊子在〈逍遙遊〉中透過陸上飛禽啄食積聚眾所同嗜的食糧，海中之鯤潛游覓食迥異於群鳥慣習認定的食糧，以及奮飛蒼茫長空、目光不復凝望具體可見的物質食糧，而投射向草木不生的「窮髮」之所 / 「冥」的大鵬，此等相異目標所呈顯的小大之辯，所欲展演的自非一般世俗認定：累積物質財富，獲得權位名聲愈多愈好的價值。

莊子於〈逍遙遊〉中言：

斥鴳笑之曰：「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。故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。……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：至人無己，神人無功，聖人無名。⁸²

明文指出：「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」——才智能夠勝任一個官職，言行能庇蔭一個鄉里，品德操守適合作為一國之君或能力可使全國信服的人——這些在世俗價值中被認為成就最大者——在莊子的小大之辯譬喻系統中，卻僅只是在蓬蒿叢間翱翔騰躍，里程不過數仞上下，汲汲於食糧的斥鴳。顯見世俗價值所認定之大用，不過被定位在莊子判別孰小孰大的「小」端。

莊子「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」之意，旨在點出，這些人所追求、具備的品行德性或才智能力，都是為了滿足勝任官職（「效一官」），庇蔭鄉里（「比一鄉」），君臨一方（「合一君」），使全國信服（「徵一國」）所需要的外在標準⁸³。易言之，其所懷抱的賢德、才能既非為修養德性（如：「君子懷德」〔《論語·里仁》〕）而具，亦非為使自身更臻美善（「君子之學也，以美其身」〔《荀子·勸學》〕），更無關乎提升長養一己生命（「古之學者為己」〔《論語·憲問》〕）才致力修持、具備。這些「知」、「行」、「德」、「而（能）」，迥異於將內在的仁德，透過「推恩」的工夫「舉斯心加諸彼」，視人如己地將內在的道德由內而外：從個人身修推至家、

⁸¹ 詳參 Lakoff and Johnson, pp. 5, 25。

⁸² 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁 15-18。

⁸³ 則〈逍遙遊〉中目光短淺譏笑大鵬的斥鴳所影射的，自非是黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武等內在德性與外在功業兼備合一、平治天下的聖王。

國、天下，終成就現實世界中的平治功業⁸⁴。

不同的大小位階反映其所表彰的價值高下，而每一套價值的背後必然存在一衡量的標準。此衡量之標準，又必出自某一特定的立場與觀點。值得追問的是：既然世俗價值義界下的至尊、至貴者（「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」），在〈逍遙遊〉的空間里程中僅被喻為蝸、鸞鳩、斥鴳等最「小」禽鳥；而莊子又明文指出，能達到最高境界的，並不是此小大序列中飛得最高、遷徙最遠、里程最多的大鵬，而是以「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者」象徵的「无己」、「无功」、「无名」的「至人」、「神人」與「聖人」。那麼在空間里程的「小大之辯」中，與世俗文化相抵觸，潛泳於遼闊大海的鯤與奮飛上高遠穹蒼之鵬的「大」，所指涉者究竟為何？

以鯤、鵬為「大」所表彰的價值，是否正如宋王元澤、明吳伯與、陳懿典、清方以智、王夫之、林雲銘及當代學者馮友蘭、張亨所論，非《莊子》書中的最高境界（詳表三）？

| | | | | |
|----|----------------------------------|---|---|------------------|
| 譬喻 | 斥鴳 | 鯤 | 鵬 | 乘天地之正而御六氣之辯以遊无窮者 |
| 所喻 | 知效一官， 行比一鄉， 德合一君， 而徵一國者 | ？ | ？ | 至人无己，神人无功，聖人无名 |

表三、〈逍遙遊〉中「小大之辯」的譬喻與所喻

Lakoff 與 Johnson 曾指出：「好是上」、「多是上」的價值觀固然深植於文化之中，但某些與主流文化相抵觸的團體 (groups)，卻會以不太明顯的方式 (in less obvious ways) 保持其他非主流價值。並舉西方文化中慮及物質擁有為救贖神之障礙為例，則「越少越好」(less is better) 與「越小越好」(smaller is better) 便為真。比方特拉斯比會的修道士 (Trappists) 具有「道德是上」的共性，他們以此為至高無上的優先。不過定義不同，「多」對道德而言依然「較好」，依然定位為「上」(up)。但不是人世之上，而是上界神的國度。這是主流文化之外的團體特有的現象。道德、善以及地位可從本質上重新定位，但依然是「向上」。其著重的是其價值系統本身具內部整體相合性，而整個團體與主流文化的主要方位譬

⁸⁴ 詳見拙作：〈感應與道德〉，《國立編譯館館刊》第 26 卷第 2 期（1997 年 12 月），頁 9、25。

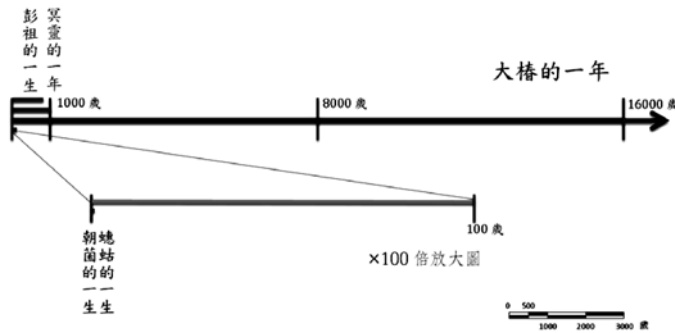
喻也具整體相合性⁸⁵。則莊子所言「至人」、「神人」、「聖人」所表彰的最高境界，是否其實是對「以鯤、鵬為極大至正而規範出之價值」的一種反省？並針對其是否無所缺失、能否解決當代諸多問題提出質疑？

（二）時間歷程中的「小大之辯」

上述問題，或可從時間歷程中的「小大之辯」論述中獲得進一步的理解。
〈逍遙遊〉亦透過「知」與「年」論「小大之辯」：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝（菌）〔秀〕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，八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！⁸⁶

朝秀朝生暮死，不識月初月底。蟪蛄飛上枝頭只能存活短短十三天，如果在春天破土而出，就無緣見著秋天；在秋天破土，也無緣見到春天，無從知曉春秋遞嬗。人類的壽命和朝秀、蟪蛄如此短促微渺的生命相比著實綿長許多，於是將朝秀、蟪蛄歸類為「小年」，而爭相效仿相傳八百歲高壽的彭祖。但無論是朝秀、蟪蛄或是彭祖，所經歷的時間歷程，一旦與以人世千年為一年的冥靈，及以一萬六千載為一歲的大椿相比，在以千秋萬歲紀年的時間軸上，都是如此短暫，短暫地幾乎無法辨識。（詳圖二）



圖二、「知與年」：小大之辯圖（二）

⁸⁵ 詳參 Lakoff and Johnson, pp. 22-24。

⁸⁶ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁 12-13。

問題是莊子之所以說小年「不及」大年，是否如世俗價值求長生般，執著於年壽長短？又「以八千歲為春，八千歲為秋」的大椿，是否即為莊子所嚮往的「至年」？檢覈莊子曾於〈刻意〉明言一己之學迥異於「道引之士，養形之人」：

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，……不道引而壽，無不忘也，無不有也。澹然無極，而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。⁸⁷

刻畫出莊學與追求彭祖壽考的「道引之士，養形之人」間清楚的畛界：舉凡「吹呴呼吸，吐故納新」這類呼吸調息之術⁸⁸；以及「熊經鳥申」那些模擬大熊攀援樹幹，取法禽鳥延頸展翅等強身健體的種種操練⁸⁹，都屬為求高壽的刻意作為、導引功夫（「道引而壽」、「刻意而高」），有違莊子心之所嚮的「聖人之德」。莊子既明言呼吸吐納、法獸象禽等工夫乃「為壽而已」，而不主從事，可見其並不以延年益壽為生命追求，即使高壽，也只是自然而然的結果（「不導引而壽」）。既然莊子明言不追求長壽，則莊子所謂「小年不及大年」，用以衡量小、大標準的時間歷程或於年壽之外別有所指：如著眼對後世影響深遠程度之類。此問題也許在釐清莊子用以表徵空間之遠與時間之長之「大鵬」、「大椿」究竟何指後，即能一併獲得解答。

⁸⁷ 同前註，頁 552。

⁸⁸ 將「吹呴呼吸，吐故納新」視為呼吸吐納的調息功法，說詳陸德明：《莊子音義》（《無求備齋莊子集成初編》第 2 冊），頁 87；成玄英：《南華真經注疏》，頁 646；釋性通：《南華發覆》，頁 312、陳懿典：《南華經精解》，頁 420；〔清〕吳世尚：《莊子解》（《無求備齋莊子集成初編》第 22 冊），頁 236；張之純：《莊子菁華錄》（《無求備齋莊子集成續編》第 41 冊），頁 63。

⁸⁹ 將「熊經鳥申」視為模仿熊鳥攀援、舒展姿勢動作的強身活動，說詳陸德明：《莊子音義》，頁 87；成玄英：《南華真經注疏》，頁 646；〔宋〕陳景元：《南華章句音義》（《無求備齋莊子集成初編》第 5 冊），頁 75；林希逸：《南華真經口義》，頁 591；藏雲山房主人：《南華大義解題參注》，頁 494；釋性通：《南華發覆》，頁 312；陳懿典：《南華經精解》，頁 420；楊起元：《南華經品節》（《無求備齋莊子集成續編》第 17 冊），頁 238；王夫之：《莊子解》，頁 335；林雲銘：《莊子因》，頁 304；胡文英：《莊子獨見》（《無求備齋莊子集成初編》第 21 冊），頁 212；吳世尚：《莊子解》，頁 236；劉鳳芭：《南華雪心篇》，頁 539；張之純：《莊子菁華錄》，頁 63。在傳統武術功操中，亦多有模擬野獸形態動作的「象形拳」，其中且不乏模仿熊、鳥之姿的動作。參中國武術百科全書編撰委員會：《中國武術百科全書》（北京：中國大百科全書出版社，1998 年），頁 42-135。

（三）智能中的「小大之辯」

在智能方面，莊子於〈逍遙遊〉中透過「小知不及大知」點出知能的小不及大。然而除了以嬌小的「斥鴳」隱喻「知效一官」者其「知」之外，〈逍遙遊〉中並未明言「小知」與「大知」的實質內涵何指。然而，莊子筆下的譬喻與象徵，往往是跨越篇章藩籬一再出現，以貫徹闡明其要旨。〈齊物論〉中便以「大知閑閑，小知閒閒」判分世俗所認定博學多聞的「大知」與不斷伺察他人、喜於評斷高下的「小知」，進而辨析由「大知」所發的「大言」往往聽來平淡，近乎老生常談（「大言淡淡」），由「小知」所發之「小言」則多言不休（「小言詹詹」）。

當透過〈齊物論〉更進一步掌握莊子所謂「小知」與「大知」指涉內涵的分別後，不禁使人起疑：莊子所謂的「大知」，似乎並非其所認定智能所能達到的極致。欲解答此問，且待我們繼續梳理《莊》文，自能釐清莊周所求之「知」究竟為何。

四、大鵬所喻是否為〈逍遙遊〉中的「至／神／聖人」

前述歷代注疏與當代研究對大鵬所喻的解讀，可概分為二類，一以大鵬象徵《莊子》書中的得道者，一主象徵未臻无待之境。

前者面對大鵬需乘「扶搖」、「羊角」、「六月一息」、「海運」或需「培風」等外在條件與機緣，始能飛往萬里之外的文本，或合體鯤鵬如林希逸、吳光明等，或以鯤為體、以鵬為用如楊文會、賴錫三等，楊儒賓則逕指出鵬即是風、自無待於風。凡此透過不同詮釋架構、解讀方式將大鵬之「乘」轉釋為「無待」之「乘」、「任何時地皆可『乘』」的最高境界。值得追問的是：喻依指射喻體，譬喻借言所喻，若果真莊子借大鵬象徵得道者境界，那麼其境界究竟為何？又《莊子》書中是否另有相契得道者境界的譬喻或表徵？

關於《莊子》書中得道者的「具體內涵」，張亨曾論述如下：

〈逍遙遊〉提到的「至人」、「神人」、「聖人」及〈大宗師〉的「真人」，都可以說是理想自我的別稱。然而這些稱謂的具體內涵卻無法從正面敘說。所謂「至人無己」、「神人無功」、「聖人無名」都是從負面顯示的。「真人」也是能說「不以心損道，不以人助天」。事實上莊子

對現象之我是抱持著否定的態度，「無己」所「無」的正是現象自我之「己」。「功」和「名」也是自我在現實中所執著的價值。唯有通過這些否定過程才能透顯出真我的精神境界。⁹⁰

如張亨所言，除所舉「至人無己」、「神人無功」、「聖人無名」暨「不以心損道，不以人助天」諸例外，如〈逍遙遊〉中「大浸稽天而『不溺』」、「大旱金石流、土山焦而『不熱』」、「『不夭』斤斧，物『无害』者，『无』所可用，『安所』困苦」等，亦皆屬「從負面顯示」得道者境界之例。

檢視〈逍遙遊〉等內七篇，乃至外、雜篇均不難發現，莊子不斷與其身處時代的社會與文化進行對話。如「以物爲事」、「以天下爲事」（〈逍遙遊〉）的社會實況與文化傳統，或強調「仁義」、「是非」的主流價值（〈齊物論〉），皆可說是莊子所處時代既有的「大知」與「大言」（〈齊物論〉），代表的典範人物可說是堯。堯作爲與《莊》學典範人物，如許由、姑射神人、姑射四子等相參互較的對比典型，僅〈逍遙遊〉一篇堯便出場三次之多，儼然是廣爲時人追求的價值典範（「衆人匹之」〔〈逍遙遊〉〕）⁹¹。

但世俗價值或主流文化中的「大知」、「大言」，卻都難以解消莊子時代生命「與物相刃相靡」（〈齊物論〉）、與外界互相砍殺磨耗等諸多問題。如〈齊物論〉所言：

其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬪。縵者、害者，密者。小恐懦懦，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所爲，之不可使復之也；其厭也如緘，以言其老淪也；近死之心，莫使復陽也。喜、怒、哀、樂，慮、嘆、變、熱，姚、佚、啓、態，樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！⁹²

一受其存形，不（亡）〔化〕以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可

⁹⁰ 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，頁125-126。

⁹¹ 〈逍遙遊〉：「小知不及大知，小年不及大年。……而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！」「衆人匹之」本是描述世人對彭祖高壽的嚮往與效仿，但既然本段旨在闡發「小知不及大知，小年不及大年」之義，則「衆人匹之」所表徵的世人追求應亦涵括「大知」、「大言」在內。

⁹² 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁48-49。

不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？⁹³

自我觀之，仁義之端，是非之徒，樊然殽亂，吾惡能知其辯！⁹⁴

基於世俗與主流文化價值，心神無可避免地於清醒時刻隨形體外馳奔逐，在日日夜夜與外界的交接互動中，不停與各種外在情境交爭戰鬥（「其覺也形開，與接為構，日以心鬪」），彼此摩擦砍殺、消磨傷害（「與物相刃相靡」）。

人們受世俗與主流文化價值影響，在判別是非對錯時，反應之快就像裝了發射機關的弓弩，一扣即發（「其發若機括，其司是非之謂也」）；固執於自以為是的立場時，則像立過詛咒、發過盟誓般固守不放（「其留如詛盟，其守勝之謂也」）。莊子於是透過達者之口，指出人人均有「成心」（〈齊物論〉），使仁義的標準、是非的分判，紛雜混亂，無從判斷其分別（「自我觀之，仁義之端，是非之徒，樊然殽亂，吾惡能知其辯」）。

世俗與主流文化所標舉的價值造成難以解消的紛擾。心與外在的人、事交接時產生歡喜、憤怒、悲傷、快樂、耽慮、慨嘆、反覆不定、恐懼屈服、輕浮躁動、放縱奢華、情欲張狂、驕傲自誇（「喜、怒、哀、樂，慮、嘆、變、熱，姚、佚、啓、態」）等種種情緒，日以繼夜起伏變化、紛擾不休（「日夜相代乎前」）。生命彷彿進入萬物凋零的秋冬般日漸消損（「其殺若秋冬，以言其日消也」），在追求種種價值的過程中深深陷溺，再也無法回復（「其溺之所為，之不可使復之也」）。「厭也如緘」地執守成見，自我封閉，而逐漸衰老枯盡（「以言其老洫也」）；最後，千瘡百孔的心靈彷彿瀕臨死亡，再也無法回復原本擁有的活潑生機（「近死之心，莫使復陽也」）。

置身如是處境，為了追求世俗與主流文化價值奔忙不休、無法停下追逐的步伐（「其行盡如馳，而莫之能止」）；終其一生彷彿受外在價值所役使般勞苦、不能自主，卻始終難以成功、無法滿足（「終身役役而不見其成功」）；只感受到疲倦、困苦、為他人或情境所役使而陷溺其中（「茶然疲役而不知其所歸」）。

莊子以「大哀」描述在既有的社會與文化價值中，生命與外在事物際會時，所將遭逢、無可避免的莫大悲哀——形軀本會變化衰老，但心靈竟也隨之一同變化、衰老（「其形化，其心與之然」）。生命陷「溺」其中（〈齊物論〉），

⁹³ 同前註，頁 52-53。

⁹⁴ 同前註，頁 80。

無法「勝物而不『傷』」（〈應帝王〉），不禁讓人感同於〈齊物論〉中莊子之問：「人之生也，固若是『芒』乎？其我獨『芒』，而人亦有不『芒』者乎？」針對這樣的文化、社會現象，莊子於是提出張亨所謂「從負面顯示」的工夫論述，如「孰肯以物爲事」、「孰弊弊焉以天下爲事」（〈逍遙遊〉）等，對物質欲求、名聲、功業乃至於「仁義」、「是非」、「大知」、「大言」（〈齊物論〉）的反省、批判與超越⁹⁵。

然而，莊子固多「從負面顯示」工夫境界，但不表示《莊》學未以「正面敘說」的方式揭示「至／神／聖人」之工夫實踐或生命境界的具體內涵。

〈逍遙遊〉所描述當時社會的價值追求，無論是「彼其於世數數然」，抑或「彼於致福者數數然」，衆人所汲汲營營追求者，不外「以物爲事」或「以天下爲事」⁹⁶。莊子針對當時社會實況、主流文化無法解決的問題，提出「孰肯以物爲事」、「孰弊弊焉以天下爲事」（〈逍遙遊〉）等補救之道：淡然、放下對「物」與「天下」之執著。無可置疑的，所謂「物」與「天下」，皆在物質世界、經驗現象的範疇。「孰肯」如何、「孰弊弊焉」如何，義同「不」如何云云，看似仍屬張亨所謂「從負面顯示」的工夫實踐或生命境界。但此「從負面顯示」中實已蘊含積極的工夫意涵。

莊子並以「厲風濟則衆竅爲虛」（〈齊物論〉）之喻，說明「孰肯以物爲事」、「孰弊弊焉以天下爲事」的具體工夫：非是要人不看、不聽、不予理會（如告子之不動心般切斷五感），而是爲了更核心的價值才將注意力從紅塵俗世的追求中轉移，致力於「衆竅爲虛」。「虛」即不過度在意、執著。「衆竅」者，莊子以「似鼻，似口，似耳」（〈齊物論〉）之樹木竅穴所喻，象徵感官與外界交接時產生種種情緒，當大風一停，所有樹木竅穴便盡在當下回復原本的虛空寂靜；但人的心情，卻往往在事情過後還繼續擾動不安。因此「衆竅爲虛」之

⁹⁵ 莊子於〈齊物論〉中以「是亦一無窮，非亦一無窮也」、「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」、「是非之彰也，道之所以虧也」、「果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？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」、「自我觀之，仁義之端，是非之徒，樊然殽亂，吾惡能知其辯」、「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎〔淡淡〕，小言詹詹」、「忘年、忘義，振於無竟，故寓諸無竟」。隱約皆對先秦儒家所標舉之仁義、是非、大知、大言提出反省與批判。

⁹⁶ 〈逍遙遊〉：「之人也，將磅礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事！……是其塵垢秕糠將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物爲事！」

「虛」並非虛無之「虛」，而有其積極的目的。

此目的為何？莊子以另一正面語彙「遊」敘說。「遊」於何所？「遊乎塵垢之外」（〈齊物論〉），於滾滾紅塵的物質追求外別有所「遊」，既已有其主動之「遊」，自當可屬「從正面敘說」。那麼莊子所「遊」，「塵垢之外」的場域為何？莊子所謂「塵垢之外」，定有別於蝸、鸞鳩、斥鴳，或是飛往近郊草野、百里、千里，乃至九萬里外等小大飛禽：或者爲了糧餉、爲了個人身家溫飽而飛；或者爲了家、國、天下的福祉而翱翔。「塵垢之外」的場域理應不在身、家、國、天下這些具象的物質形迹與功業之中。志既非在魏闕之下，那麼是否可能是在江海之上或者深林之中，等是一種「隱逸」的「塵垢之外」呢？當我們以莊子其他文本核對，得見並非如此：

今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无爲其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物无患者，无所可用，安所困苦哉！⁹⁷

莊子以「樹」明白寫出欲將生命投注建樹於「无何有之鄉」，指出所「遊」、所「樹」的場域不在物質世界之中。既是在「无何有之鄉」，就應非在江海之上、深林之中以隱逸的姿態或者展現高超琴藝（「鼓琴」〔〈齊物論〉〕），或者演奏精妙非常的打擊樂（「枝策」〔〈齊物論〉〕），或者伏案苦思發展思想理論（「據梧」〔〈齊物論〉〕），專注於展現自己的專業或是成就具體的事業。莊子所「遊」、所「樹」是即便不「鼓琴」，不「枝策」，不「據梧」不作正經事，於散步徘徊、閒暇坐臥間，也時時刻刻都能致力的工夫所在。莊子更明白地指出：

忘年、忘義，振於無竟，故寓諸無竟。⁹⁸

若說「忘」是「從負面顯示」，則「振」與「寓」自可屬「從正面敘說」。「振」意即居止、歸止之「止」⁹⁹。「振」和「寓」都意指生命所託，人生始終寄寓、專注不離於此般工夫。正因為有這樣的工夫與注心所在，對於經驗現象中形軀的少壯衰老不在意，是爲「忘年」；對於儒家指出的應循之路——「義」以及既有文化所義界的是非亦能放下，是爲「忘義」。故「忘年」、「忘義」：並非不注重年壽，不明辨是非，而是因有一更需投注、更加重要的目標，而忘卻一

⁹⁷ 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁37。

⁹⁸ 同前註，頁91。

⁹⁹ 陸德明撰，盧文弨校：《經典釋文》，頁367-368。

己之形軀¹⁰⁰，淡漠世間之是非。由此可知，「忘年」、「忘義」的意義並非僅止於「從負面顯示」，而實有一積極的目標：「振於無竟」、「寓諸無竟」，潛藏其後。

莊子甚至認為相關前述工夫或者核心鵠的之種種，是世間最值得追求、最可貴的知識。

莊子所追求的知識類型，並非〈逍遙遊〉中以「斥鴳」之「知」象徵的「知效一官」之知，不言可喻。明言「知『效一官』」，可見其「知」僅為滿足特定職務所需。莊子將一味追逐使一己成爲工具的器用之知，歸屬於「小不及大」的「小」者之列；並在〈人間世〉以「文木」爲喻，指出倘以滿足世俗所需的「有用之用」爲追求，終將如可供食用、製作器物的「文木」般招來禍患（「以其能，苦其身」），甚至將無法安然度過此生，盡享天年（「不終其天年而中道夭」）。足見莊子並不以令一己生命「有用」於世所需裝備的器用之知爲追求之鵠的。

再者，莊子所追求的亦非儒者廣博多聞的博學之知（「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」〔《論語·子張》〕）。〈養生主〉開篇云：

吾生也有涯，而知也无涯，以有涯隨无涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。¹⁰¹

慨歎若以有限的生命去追逐無限的知識，終將疲累不堪。因此不以廣博無涯的外在知識，爲人生追求鵠的。

既非器用之知，亦非博學之知。那麼，當莊子於〈齊物論〉中慨嘆世俗之人皆「不『知』其所歸」的同時，是否已隱然揭示所追求的知能正是「知其所歸」之「知」？即莊子自述其所認定知能的極致：

古之人，其知有所至矣，惡乎至？有以爲未始有物者。至矣、盡矣，不可以加矣；其次以爲有物矣，而未始有封也；其次以爲有封焉，而未始有是非也。¹⁰²

認爲知的極至是關乎「未始有物」，是關乎那還沒有具體形質，即超乎現象而存在的存在，意即於物質世界外，還有一可不斷提升、超越的成就¹⁰³。正如莊子

¹⁰⁰ 關於莊子工夫論中身體之參與，詳參註 64、65。

¹⁰¹ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁 99。

¹⁰² 同前註，頁 66。

¹⁰³ 詳參註 79。

於〈逍遙遊〉篇末與惠子論及有用無用時，所推崇的正是棵「樹之於『无何有之鄉』」，種在空無一物本鄉的大樹。倘將上述先於現象存在而存在的「未始有物」以及莊子將大樗樹立於空無一物的「无何有之鄉」的建議作一參照，將可發現：所謂空無一物的「无何有」之所，意等同於現象、具體形器未存在便已存在的「未始有物」，所指涉、關照的同時皆指向「不得其朕」、「不見其形」，雖然沒有形體，無法被看見，卻能真實牽動、主宰我們言行，可作為生命真正主宰的「真宰」、「真君」（〈齊物論〉）。於是我們不禁推論：莊子所認定的「至知」，即為探索如何歸返、關照（「知其所歸」）此一生命主宰的知能，正是攸關此一生命主宰如何養護、提升的知識，莊子並以此為生命最重要的目標。

由「遊」、「樹」、「振」、「寓」、「有以為」等語彙，皆可見莊子工夫內容的正面描述。然其所敘說的具體內容為何？〈逍遙遊〉中許由曾謂：「名者，實之賓也。」倘若實質的生命內涵才是主人，而名聲不過是賓客，因此不在乎外在的名聲，那麼其所重之「實」究竟為何？〈齊物論〉中顏成子游對臻至「嗒焉似喪其耦」境界的南郭子綦提出「敢問其方」之問，欲知南郭子綦所體現之境界內涵與具體工夫究竟為何？「實」、「方」當屬其工夫、境界的描述，也是莊子所謂至知的具體內容。此等知識的內涵，或許得以從《莊子》書中加以考掘。

歷代注家與當代研究者均不否認〈逍遙遊〉中「許由」、「姑射神人」、「姑射四子」三段所論，即莊子義界下之「至人」、「神人」、「聖人」，則由箇中典範人物可見莊子對理想境界內涵與具體工夫的正面敘說。姑射神人之「其神凝」、「將旁礴萬物以為一」（〈逍遙遊〉），與描述南郭子綦的「形如槁木」、「心如死灰」（〈齊物論〉），這些乍看彷彿孤立分置、不相連屬的章句，對不同得道者理想境界與工夫規範的敘述，卻早已為歷代《莊子》注疏家勾勒為一連動的有機整體。〈逍遙遊〉曰：

其神凝，使物不疵癘而年穀熟。¹⁰⁴

何謂「其神凝」？為何只要凝聚精神便能使作物不受病害而稻穀豐收？歷代注家認定此非寓言虛擬的情事，而為具體可行的工夫，是具體工夫的真實操鍊，係透過修鍊成就之事實¹⁰⁵。「其神凝」之「神」究竟為何？宋林希逸以「精神」¹⁰⁶，

¹⁰⁴ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁24。

¹⁰⁵ 周拱辰：「此皆神人實事，非寓言也。」（《南華真經影史》，頁55。）

¹⁰⁶ 林希逸：《南華真經口義》，頁27。

清陸樹芝以「此身中之神靈」詮釋此「神」¹⁰⁷。凝，則指精神靜定不動的工夫¹⁰⁸，唐成玄英指出：「凝，靜也。」¹⁰⁹凝即是靜；心如何堪稱靜？明釋德清、清高秋月則皆以「定」釋「凝」¹¹⁰，務使心不妄動走作。由於神人的精神不逐物外馳而凝聚安定，因此能感應作物使不受病害而豐收。考察歷代注家所釋，可發現神人境界之「實」與欲達神人境界之「方」，其具體工夫，不外乎「其神凝」三字¹¹¹。不僅只是入手工夫¹¹²，更被視為養神之極至¹¹³。至於神凝之成效，明陳治安強調凝神之神人「胷中實未嘗有年有物」、並非心中有物，而是作到「一物不存於中」，透過凝神而能御氣，待到真陽之氣日益磅礴充盛時，就連存在於體廓之外的外在世界之物都將有所感應而蒙受正面影響¹¹⁴。

透過「其神凝」，可達到保全自身、推己及物等層層遞進之功效¹¹⁵；於「自全」方面，陳治安以「其神凝」為御氣、養氣的重要工夫，可達氣聚之效¹¹⁶；一旦神凝，氣就隨之會聚，使心不妄動走作，如此一來氣也隨之調和¹¹⁷。此正與傳

107 [清]陸樹芝：《莊子雪》（《無求備齋莊子集成續編》第34冊），頁48。

108 蔣錫昌：《莊子哲學》（《無求備齋莊子集成初編》第27冊），頁93。

109 成玄英：《南華真經注疏》，頁42。

110 釋德清：《莊子內篇注》，頁26。高秋月：《莊子釋意》，頁21。

111 蔣錫昌：《莊子哲學》，頁93。

112 劉武：《莊子集解內篇補正》（《無求備齋莊子集成續編》第42冊），頁18。

113 朱得之：《莊子通義》，頁62。

114 [明]陳治安：《南華真經本義》（《無求備齋莊子集成續編》第26冊），頁54-55。

115 朱得之：「其神凝，使物不疵癘而年穀熟，則養神之極者，非唯自全而已，又足以贊天地之化育，輔萬物之自然，此言推己以及物之所以合神不測，契道無方也歟！或者為名相所移，求是山於絕垠之外，則所謂神人者，益遠矣！竊謂經中窮神極化之妙，備見此章，而聞者以為狂而不信，豈止一肩吾而已哉。」（《莊子通義》，頁62-63。）周拱辰指出「其神凝」為「神人實事」（《南華真經影史》，頁55），而根據朱得之跟陳治安的論述，我們可以更加清楚知道養神工夫的效應包括了自全和及物兩部分。然則何以鍛鍊心神、致力於內在之「冥」竟可獲致外在功業之「迹」？檢視先秦儒、道兩家道德內涵與其工夫模式開展的異同，可發現儒、道二家原皆懷藏德澤家、國、天下的格局。儘管儒、道二家論述心靈內容、存養工夫有別，且儒、道由個人擴及家、國、天下的開展模式，存在「推」與「冥」的不同，但儒者堅信成德之君子「善其言而類焉者應矣」（《荀子·不苟》），道家更指出得道的神人「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」，均認為布衣之君子、超凡之神人即使不依傍政教權位，仍可憑藉天地間同聲、同氣、同類相感相應（「同聲相應，同氣相求」〔《周易·乾文言》〕）的作用機序，由個人一己之內在修養，獲致「應之如雷霆」、「不召而自來」（《荀子·儒效》）的感通效應，臻至德被家國，功化天下的理想。詳參拙作：〈感應與道德〉，頁1-25。

116 陳治安：《南華真經本義》，頁54-55。

117 高秋月：《莊子釋意》，頁21。

統身體論述中一以貫之的神聚氣聚、神散氣散之論吻合。故以神凝為聚氣、收斂津液之首要工夫；精神若無法凝聚，從臟腑至肌膚之氣都將躁動混亂，無法調和¹¹⁸。清周拱辰以「真水」、「真火」於丹田開始凝聚詮釋「其神凝」將獲致之效¹¹⁹，只要凝神便能獲致丹道所謂「真水」、「真火」，此皆為神人實際體現之境界與工夫歷程，而非僅寓言象徵。

於「及物」方面，由於神凝為一不斷提升之工夫進程¹²⁰，清王先謙謂「非遊物外者，不能凝於神」¹²¹，遊於物外意即「遊乎塵垢之外」（〈齊物論〉），心倘仍陷於滾滾紅塵，仍為名聲、財富、伴侶等世俗價值追求擾動己心，便難以將外逐的探照燈歸返照見己身而致力凝神。因此以心不再汲汲營營於物質世界、紅塵俗事為凝神工夫的起始¹²²。而當工夫、境界日漸昇進，終能臻於無思無慮、

¹¹⁸ 如黃元吉：「神凝於此，息自然調。……息不調則放，放則內而臟腑，外而肌膚，無非一團躁急之氣運行。」「氣為心使，精為神役，馳逐妄遊，消耗殆盡。此學人下手興工，所以貴凝神調息也。」（〔清〕黃元吉：《樂育堂語錄》〔臺北：自由出版社，1979年〕，頁14-15）更且指出不只是氣，體內之精亦隨凝神與否而會聚、渙散。丹道修煉傳統論述中，描述神、氣首先凝聚於丹田，而後將自丹田運行上行。如黃元吉《樂育堂語錄》：「氣時歸於爐內，久久真陽自發生矣。」「神常返於穴中……此氣穴一處，所以為歸根復命之竅也。」（頁11-14）

¹¹⁹ 周拱辰：「神凝而我真水焉，有真火焉，凡水不為淪，凡火失其熱矣。」（《南華真經影史》，頁55）

¹²⁰ 劉武以「其神凝」為神人工夫著手處（《莊子集解內篇補正》，頁18），王夫之則謂：「豈知神人之遊四海，任自然以逍遙乎！神人之神凝而已爾！」（《莊子解》，頁27）指出神人之所以能遨遊四海、自然逍遙，均為「其神凝」之效，由此可知「其神凝」為最初與最終的工夫。

¹²¹ 〔清〕王先謙：《莊子集解》（《無求備齋莊子集成初編》第26冊），頁9。

¹²² 莊子透過凶器、禽鳥、樹等譬喻群組，說明人若執著於追求世俗及主流文化標舉的「正」，在追求這些價值中的目標時，常任一己身心不斷與外在世界「相刃相靡」，致使情緒攪擾無休，身體疲累不堪，將使生命不斷遭逢各種「患」、「傷」、「夭」與「困苦」。因此莊子才將這些為世俗或主流文化所汲汲追求的個人目標一一解消，以期使生命臻於「無患」（〈人間世〉），重拾本可擁有的安適逍遙。但莊子雖主張解消這些目標，不再將其視為人生的核心追求，卻仍是隨順世俗常軌地將生命寄託於眾人亦皆投身的日常職業與生活之中（「彼亦直寄焉」、「為是不用而寓諸庸」〔〈齊物論〉、〈人間世〉〕），與外在的人、事、物和諧往來，於人間世成就其理想的身心境界。詳參拙作：〈當莊子遇見 Tal Ben-Shahar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係〉，頁213-227。可見莊子所謂之「撝寧」（〈大宗師〉），並非是要於「撝」外求「寧」，須遠離外物的紛擾始能達到寧定平和之境，而是要於塵世外物的種種撝擾中，透過其身體與心靈工夫提升、轉化一己的身心，於「撝」中得「寧」（詳註58）。

「一物不存於中」、「胷中實未嘗有年有物」之境時¹²³，隨神之凝聚不斷充實長養擴充的氣終能將其正面影響擴及萬物，獲致「使物不疵癘而年穀熟」，使作物不受病害而稻穀豐收的效驗，即進入莊子所描述能與萬物合而為一的「旁礴萬物以為一」，「贊天地之化育，輔萬物之自然」¹²⁴。

歷代注家亦指出，〈齊物論〉中南郭子綦所展現之「形如槁木」、「心如死灰」，即為「其神凝」的身體與心靈樣態¹²⁵。

檢視以上歷代《莊子》注疏對於莊子理想境界內容與具體工夫其正面敘說之詮釋，可發現《莊子》中看似描述姑射神人、南郭子綦等不同得道者的理想境界，乍看彷彿獨立並列的「其神凝」、「旁礴萬物以為一」、「形如槁木」、「心如死灰」等論述，實為連動之有機整體。

清王夫之透過「其神凝」來辨別儒道的工夫：

豈知神人之遊四海，任自然以逍遙乎！神人之神凝而已爾！凝則遊乎至小而大存焉，遊乎至大而小不遺焉。物之小大，各如其分，則已固無事，而人我兩無所傷。視堯、舜之治迹，一堯、舜之塵垢秕糠也。非堯、舜之神所存也，所存者，神之凝而已矣。¹²⁶

上承莊子以許由與堯、舜對比之意，王夫之解《莊》亦將「神人之遊四海」與「堯、舜治迹」對勘，指出「以天下為事」者，最初雖欲有所利於天下，卻往往使部分百姓反受其害（「受其疵」），原因是其以一己之意為法度，強行規範、約束千差萬別的百姓衆生、萬事萬物（「過大而小之，以萬物不一之情，徇一意以為法」），於是違逆了天生自然的人情事理，而激起人、事、物的逆反悖亂（「於是激物之不平而違天之則」）。反觀《莊》學典範人物，神人雖然專注於個人的治內之學，最終卻能獲致天下得治的結果（「凝則遊乎至小而大存焉」）；其生命足以充塞天地，倚傍日月，將整個宇宙納入懷抱，卻不會離棄、犧牲任何一物天生自然的性情分位（「遊乎至大而小不遺焉」），因此能讓人我都免於傷害（「人我兩無所傷」）。王夫之最終點出，這兩者之間的差別正是在於「其神凝」的工夫，莊子神人所存之「神」並非堯、舜之神，而是「其神凝」工夫所凝之神。儒家所崇敬之堯、舜等典範人物，所以為莊子視為神人身上拍下

¹²³ 陳治安：《南華真經本義》，頁 55、54。

¹²⁴ 朱得之：《莊子通義》，頁 62。

¹²⁵ 蔣錫昌：《莊子哲學》，頁 93。

¹²⁶ 王夫之：《莊子解》，頁 27。

的塵垢、碎屑，乃是因其未將「其神凝」之「神」視為重要工夫鵠的。由此可知莊子之「其神凝」，可說是辨別儒、道異同的關鍵，實屬道家或《莊》學個色之所在。

當我們透過歷代注疏詮釋莊子所謂「其神凝」或「旁礴萬物以為一」時，令人不禁要問的是：歷代《莊子》注疏始於魏晉，是否有以今證古、曲解原意之嫌？

面對此一質疑，或可參考聞一多與張亨之論。聞一多指出在先秦道家之前已有「古道教」存在，張亨承繼此說，並認為聞一多想像中的「古道教」可能即為現代學者所謂「薩滿教」¹²⁷。倘若接受古道教下啓莊子乃至於後世《莊子》注疏與丹道修煉之論，將發現其間可能存在一經由口授心傳、一脈相承、綿延久遠的修煉傳統。因此以《莊子》注疏與丹道立場詮釋莊子，未必即屬以今證古，許得復原本來面目。

在瞭解上述《莊子》從正面敘說得道者之德行內容與具體工夫的論述後，進一步要探究的是：這些正面敘述是否合適以大鵬譬喻？或於《莊子》文脈中已另有其它譬喻？

莊子〈齊物論〉以「天地與我並生，萬物與我為一」描述透過如是工夫，最終將能臻於齊物之最高境界，泯除壽夭、死生的分別，使一己生命與天地同壽，與世間萬物渾然一體。〈養生主〉：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」則以薪柴譬喻形軀，當薪柴燃盡，人之心神靈魂卻有如火焰般延燒至另塊薪柴，綿延不絕。當臻於宇宙萬物與我合而為一之境，其到達的無窮境域自當比儒家欲平治之「家」、「國」、「天下」更為遼闊。若心神不滅、生命永恆，則相較於儒家欲庇蔭、影響的千百世代，實更為久遠。倘以如是究竟境界與〈逍遙遊〉中的「大」者相比較，將發現表徵空間之遠的大鵬，不論關懷、庇蔭的空間是一家、一國乃至於整個天下，均不可能廣於與萬物渾然一體的「萬物與我為一」之境；且表徵時間之長者，不論是壽至八百歲的彭祖、「以五百歲為春，五百歲為秋」的冥靈，甚或「以八千歲為春，八千歲為秋」的上古大椿，其年壽皆不可能長於與天地同壽的「天地與我並生」之境。或許正因莊子對《莊》學所提供之工夫進路、所能臻至之境界有如是期許，因此於〈逍遙遊〉中，當先秦儒家所推崇之典

¹²⁷ 聞一多：〈道教的精神〉，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，1999-2000年），頁143-144。張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁140。

範人物堯與許由、姑射四子交接時，堯才以小小的火把（「爝火」）、人爲的灌溉（「浸灌」）自比，以示其與象徵《莊》學典範之普照天下的「日月」、澤及萬物的「時雨」境界的懸殊差距。

那麼，莊子是否曾以象徵或意象指涉達到此最高境界的得道者？〈逍遙遊〉：

鶴鷦巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予无所用天下爲！¹²⁸

許由自比爲在林中深處築巢的小小鷦鷯，所需僅僅只是一處枝頭，而非整片森林。固然說明許由對物欲的淡薄，也可見其意不在經驗世界中的有形建樹。

「巢」與下文「歸休乎君」、〈齊物論〉「知其所歸」之「歸」相應，點出其有明確一致的「所圖」與「所歸」目標。許由回絕欲讓天下的堯：「歸休乎君！予无所用天下爲！」清朱桂曜以「歸休」爲「終止之辭」¹²⁹，可知許由致力之工夫並非要遠徙至九萬里之外，而是要終止、歸宿於一地。其所致力成就的乃是一己心身境界之「冥」，而非外在功業之「迹」；面對可能連帶成就的外在功業，只是「爲是不用而寓諸庸」（〈齊物論〉）地將生命寄託在某一人間世的職司中，在其中陶冶長養一己身心。許由欲止於何處？明陳榮選指出：「歸休乎君，猶真藏神之意。」¹³⁰傳統身體觀認爲心、肝、脾、肺、腎五臟不僅具有生理功能，更是靈魂於身體中的居所，具精神層面作用。歸返此內藏之神，「休息乎真君之舍」¹³¹，便是要將修鍊工夫投注於修養真正「君」、「宰」此身的精神、靈魂。

然而，由〈逍遙遊〉中惠子以「大而无用」的大樗樹譬喻譏嘲莊子之言，則可見於莊子身處的時代，社會、文化主流價值率皆「以物爲事」、「以天下爲事」，不管是追求物欲滿足，抑或執守仁義、是非爲務，莊子思想因而如同惠子所謂「衆所同去」，爲衆人所鄙棄不取。

除「歸」、「巢」外，〈應帝王〉終篇可見另一表徵得道者的意象：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之地爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食

¹²⁸ 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁22。

¹²⁹ [清]朱桂曜：《莊子內篇證補》（《無求備齋莊子集成初編》第26冊），頁22。

¹³⁰ [明]陳榮選：《南華全經分章句解》（《無求備齋莊子集成續編》第25冊），頁21。

¹³¹ 陳懿典：《南華經精解》，上冊，頁37。

息，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。¹³²

行動迅速的「儻」與「忽」發現渾沌因沒有眼、耳、口、鼻等七竅感官，無法如常人般觀看、聆聽、品嚐、嗅聞，於是每日為渾沌開鑿一竅，渾沌卻於七竅齊備之日死亡。此寓言正呼應《老子》十二章：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；
難得之貨，令人行妨。¹³³

汲汲營營追求絢麗的色彩、美妙的樂音、美好的滋味、刺激快意的遊樂、珍貴難得的物品時，心也隨之躁動紊亂。因此若將心靈視為最珍貴的目標，便不應為追逐外在的事物而使內心動盪不安¹³⁴。「歸」、「巢」與「渾沌」均象徵歸零——回到原點，歸返生命中往往不被注意，卻最為重要的自己。

若莊子選擇以回到原點的「歸」、「巢」、「渾沌」作為得道者的表徵，而非行動迅速的「儻」與「忽」，則〈逍遙遊〉中飛到九萬里外，遠徙南冥的大鵬，就絕非《莊子》書中得道者的象徵¹³⁵。

結論

檢視《莊子》文本，將發現大鵬確須經歷種種磨練，耗費龐大工夫始能超凡入聖。大鵬亦不同於尋常禽鳥以食糧為生命之終極追求，而欲飛往一無所有的天空。但為何此超凡入聖的大鵬仍非莊子筆下的最高境界？由大鵬飛往一無所有的天空，可知其追求之超凡入聖實有別於莊子內返的生命追求，仍有待於外在環境機緣等種種條件的配合，故不屬莊子義界下的最高境界。

¹³² 王叔岷：《莊子校證》，上冊，頁303。

¹³³ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁9。

¹³⁴ 本文聚焦於大鵬所喻，故於「徇耳目內通」（〈人閒世〉）等得道者境界不及詳述，茲略。

¹³⁵ 鄭毓瑜《引譬連類：文學研究的關鍵詞》：「任何一個譬類關係的建構，應該都不只是牽涉在關係中的兩端，很可能還需要藉助其他的事物關係，也就是說牽涉在多種關係系統之中。」（頁184）以蜩、鸞鳩、斥鴳為「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」，或探究大鵬是否為已臻最高境界的「至/神/聖人」，皆僅就人、鳥的兩端而言，尚需借助「歸」、「巢」、「渾沌」等《莊子》書中得道者象徵，掌握其與大鵬的關係、異同，始能釐清大鵬所牽涉之多種關係系統，究明其所指為何。

(一) 典範移轉：探照燈轉向

美國科學史家、科學哲學家孔恩 (Thomas Kuhn, 1922-1996) 提出「典範移轉」(paradigm shift) 一詞，說明當一科學理論、定理或公式面對愈來愈多無法完滿解釋的例外，該科學理論的典範地位便會遭到動搖，為繼起的新理論典範所取代¹³⁶。

莊子學說的興起卻不同於孔恩典範移轉的概念，而是面對所處時代中世俗價值與主流文化價值無法解決、孳生的問題，進行深度反思後所提出的彌補與因應之道。莊子於〈逍遙遊〉中排列由低至高的不同生命境界¹³⁷：最低一階為「知效一官，行比一鄉，德合一君，而（能）徵一國者」，已達到如此成就位階，一舉一動都可能庇蔭影響千萬人的幸福，卻為莊子置於境界的初階。

莊子在逐漸揭示更高一階生命境界的過程中，反覆提及「彼其於世未數數然也」、「彼於致福者，未數數然也」，指出莊子所認定之生命境界的超拔，即為不汲汲營營地追求世俗價值。莊子於〈逍遙遊〉中即描述得道的姑射神人：「孰肯以物為事」、「孰弊弊焉以天下為事」，全然不以世俗價值的目標為生命鵠的。而被置於「小不及大」、「小大之辯」最低位階的「知效一官，行比一鄉，德合一君，而（能）徵一國者」，適為「彼其於世數數然」者心目中「飛之至」的表徵，反映世俗之人企慕位高權重、獲利得名的價值。世俗價值固源自人的生存需求，投身於世之人，於食、衣、住、行本有基本的需求；但並不表示以食、衣、住、行的需要、安適與富足為生命的終極追求，真能讓人滿足需要、安適與富足。

「彼其於世數數然」、「彼於致福者數數然」（〈逍遙遊〉），世俗之人「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」（〈齊物論〉）地追隨世俗、主流價值，以外在世界中的鵠的為人生要務（「以物為事」〔〈德充符〉〕）。不論是源自天性能、世俗價值而追求理想的伴侶（「正色」〔〈齊

¹³⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 52-76.

¹³⁷ 關於〈逍遙遊〉中生命境界之階層，歷代注家已多所闡明，如明吳伯與：「自此以下，至列子凡三等人，又在人若小若大之辨也，而總以無待之人。智行德徵四者，亦如斥鷃之自以為至；豈如忘毀譽、定內外、辨榮辱者乎？……猶有未忘者存；列子則忘道矣，猶有列子在，非無不忘者也。總之大知小知，分人分己，私見未除，何能與造化游？必須打破界牆，直至己無其己，而後眼空法界無所待而逍遙。故論鳥，則鵬其大者；論人，則列子其上者，尚皆為知見累，而況其餘。」（《南華經因然》，頁 8-9）

物論》〕）、美好的滋味（「正味」〔〈齊物論〉〕）、安適的居所（「正處」〔〈齊物論〉〕）；抑或是儒家倡言「仁義是非」，致力修、齊、治、平、「以物爲事」、「以天下爲事」的過程中，皆難以解消生命中許多的紛爭與煩擾：心與外在環境交爭戰鬥（「日以心鬪」），相互砍殺磨耗（「與物相刃相靡」），生命就在與外界交相爭鬥中消磨減損，衰敗一如秋冬的草木，了無生機（「殺若秋冬」），徒留千瘡百孔、疲憊瀕死的心（「近死之心」）。如此日復一日，乃至終其一生都像是在受驅使服勞役般地困苦、不能自主，且始終難以達成目標感到成功滿足（「終身役役」），而疲憊病痛、困頓勞苦（「茶然疲役」）。

若將人之專注力譬喻爲探照燈，莊子所面對的世俗價值、主流文化，人的探照燈都是「彼其於世數數然」、「彼於致福者數數然」，外逐地向物質世界照去的。其生命力穿過耳、目、口、鼻等五官不斷地向外流出，照亮其所察覺、享受、關懷的物質世界。在這個過程中，向外流淌的專注力凝結爲感官的執著，執著於無法操之在己的外在世界——所有的追求和盼望都可能隨時落空——使得身體因此坐立不安，精神容易心神不寧，難以獲得長久、真實的「逍遙」。莊子並非是拒絕或捨棄外在世界的所有，只是將專注力的探照燈轉向，照回內在自我的身、心、靈，致力從事一己身體、心靈的控制與鍛鍊，以期使個我的身心不論置身何種處境、際遇，都能保持平和、鎮靜與放鬆，擁有穩定長遠的安樂。

（二）兩種飛行：「有翼飛」與「无翼飛」

莊子在〈逍遙遊〉中同時使用大鵬、蜩、鸞鳩、斥鴳及鷦鷯等飛行生物爲喻，無論欲追究喻依所表徵之意涵，乃至喻體實指，都應置於全篇，甚至跨越篇章樊籬的整體系統中探尋，而非視爲各個孤立事物間的比擬，更無法單獨抽離進行分析¹³⁸。在《莊子》書中，不論鳥體小大，或是否爲了飲食飛翔，種種意象皆需置於蜩、鸞鳩、斥鴳、適莽蒼者、適百里者、適千里者到大鵬鳥共同組成的群組譬喻系統中觀之，不應單獨擷取任何一員孤立檢視，如此一來，喻體實指與喻依所表徵之意涵始得逐步豁顯。倘若缺乏此一由小到大的成套飛禽序列，便無法見其身形大小之別；若沒有這些爲糧食而飛的小蟲、小鳥，便無法突顯鯤與衆鳥所求食糧之異，亦無法豁顯大鵬不以飲食爲鵠的的飛翔。於〈逍遙遊〉、〈養

¹³⁸ 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，頁18。

生主〉中均可見追求食糧與否之意象，成為跨越篇章藩籬的譬喻群組¹³⁹；而當大鵬、鳳鳥飛進〈人間世〉，莊子再次提起兩種飛翔的對比——「有翼飛」與「无翼飛」：

絕迹易，無行地難。爲人使，易以僞；爲天使，難以僞。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。¹⁴⁰

避世隱居是容易的（「絕迹易」），但要超越境遇而不爲外物所傷，彷彿足不履地，凌空遨遊卻很困難（「無行地難」）。從來只聽說有了羽翼所以能飛的例子（「聞以有翼飛者矣」），卻從未聽說沒有翅膀也能飛翔，不靠任何憑藉，便能在任何境遇下快樂遨翔的例子（「未聞以无翼飛者也」）。

滿足於蓬蒿叢間騰躍上下的蜩、鸞鳩、斥鴳，僅需小小的翅膀、小小的風，便能飛抵目的地；欲飛往近郊草野、百里、千里外者，需要較大的翅膀；志在萬里之外的大鵬，則需倚仗如垂掛在天邊雲朵般巨大壯碩的羽翼，並等待使大海也爲之動盪的大風，方能飛入九萬里高空，然後飛抵南冥。有翼之飛所擁有的飛行能力，無不有待於先天身形稟賦和外在機緣的給予，這便象徵著成就的高下、有無，一旦有待於外，即非操之在己。

一旦無翼如何能飛？莊子所追求的飛行之所以不受先天身形稟賦（如以小小的鷦鷯爲「至／神／聖人」許由的表徵）與外在機緣的限制（「彼且惡乎待哉」），乃因一旦將探照燈由外在的目標轉向一己身、心，所仰賴、憑藉的便僅是自身的力量；由於所欲飛往的並非外在可見的高、遠處，因此即使短小如「巢於深林」的鷦鷯亦可完成許由、姑射神人、姑射四子等至、神、聖人的飛行壯舉，也正因不再爲人世間的里程而飛，再無需依賴翅膀、風起，故能「以无翼飛」——達到真正的無待。

¹³⁹ 莊子於〈逍遙遊〉中，以蜩、鸞鳩、斥鴳、適莽蒼者、適百里者、適千里者等禽鳥作爲爲糧食而飛的意象，而於〈養生主〉中再度以澤雉之「十步一啄，百步一飲」強調其爲飲食而前行。可發現從〈逍遙遊〉至〈養生主〉，此類彰顯是否以飲食爲生命鵠的的意象跨越篇章藩籬，反覆出現，且均以禽鳥爲喻。

¹⁴⁰ 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁134。

附錄一、大鵬譬喻境界歸屬：四十年當代研究

置中之「鳥」欄，係各家論述莊周取譬於鵬者；置右之「人」欄乃各家認定大鵬譬喻境界歸屬。「鳥」、「人」欄略偏右置，標示學者主大鵬影射自由、無待之最高境界。「鳥」、「人」欄略偏左置，在視覺上宛若次級階梯，標示大鵬乃譬喻未達最高境界者。

| 神話 | 鳥 | 人 |
|---|--|---|
| | 「取其物（鯤、鵬）之大 / 遠 / 奇怪者」 （唐君毅，1973） | 「喻道者」 |
| | 「大鵬神鳥」+ 「時間無限 / 空間無窮」 （方東美，1983） | 「靈性自由」、 「精神生命之極詣」、 「莊子之精神」 |
| | 「大鵬」、 「騰空九萬里」、 「俯視世俗」 （任繼愈，1983） | 「崇高、自由」、 「得道的人」 |
| | 「鵬之大」 （王邦雄，1983） | 「人的精神生命 / 生命主體的大」 |
| | 大鵬的高飛、「不是完全 地自由自在」、「因為都 有所待」、「具備了所需 條件才可以『游』」 （馮友蘭，1984） | 列禦寇的御風 |
| | 鵬之「飛騰」結合 鯤的「遨遊」 （吳光明，1988） | 「在無限的天地裏自創自由」 |
| | 鯤鵬等大鳥 （蒙培元，1990） | 「用美學語言表達其直接體驗 到的個性自由」 |
| 「袁氏的證據及推論都是可 信的」 a. 「人面獸身或鳥身」，顯 示「有超人的能力」 b. 「物類之間可互相轉化」 （張亨，1997） | 「大鵬之高飛」，「是在 一些條件限制之下相對的 自由」 | 同「大椿之長壽，宋榮子之定 分，列子之御風，都不免於 『有所待』的限制，不是絕對 的自由」；非「真我的精神境 界」/「絕對的精神自由境 界」 |
| | 鯤形體沉重 鵬有翅膀 （王博，2004） | 鯤象徵形體 鵬代表心靈的輕和清 |

| | | |
|---|---|---|
| <p>莊子書中「『鷦鷯』擬人化為意而子，「白鷃」擬人化為王倪」，還有瞿鷓子、鷓鴣等，「我們有理由相信，這些象徵乃是承自東夷之巫文化傳統」 (楊儒賓，2007)</p> | <p>莊子借用「東夷民族最神聖的神話之鳥鳳凰」、大鵬乘風而上九萬里： 風從那裏來 — 來自大鵬鳥 — 因大鵬即鳳凰 — 鳳凰即風之鳥</p> | <p>用以描述人的修養境界之逍遙 / 脫胎換骨 有了風（生殖都是透過氣化的交感），才有逍遙；因為大鵬「本是風鳥，它回到老家睡覺，此事有何可疑！」</p> |
| <p>神話式之象徵表達 (賴錫三，2008)</p> | <p>「鯤之大」 「鵬之化」 「能入於天地之中，能御六氣之辯」</p> | <p>老聃之博大 莊周之應化 「無待無礙」、 「精神奕奕」的 「自由之鳥」</p> |
| | <p>「鯤鵬之巨大」 「鵬之高飛」、 「遊於無窮」 (陳鼓應，2012)</p> | <p>「心靈的寬廣」 「精神遊於自由適意之無窮境域」</p> |

附錄二、歷代注疏與當代研究對「大鵬」之註釋關係表

| 大鵬所寓 | 歷代注疏 | 當代研究 |
|--------------|--|---|
| 小與大並無甚別、魚無異鳥 | <p>理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也 (晉·郭象)</p> <p>人之生死，如魚變鳥，使學者忘形以契道 (明·朱得之)</p> | |
| 鯤、鵬同為大而神之究竟 | <p>質之大者，化益大也 / 大而神 (宋·羅勉道，清·方以智)</p> <p>形容胸中廣大之樂 / 心體可拓而使大 / 聖人之心自然廣大 / 心胸開闊 / 心大 (宋·林希逸，明·陳繼儒，清·高秋月、屈復)</p> | <p>鵬之「飛騰」結合鯤的「遨遊」 →「在無限的天地裏自創自由」 (吳光明，1988)</p> <p>鯤鵬等大鳥 →「用美學語言表達其直接體驗到的個性自由」 (蒙培元，1990)</p> <p>「鯤鵬之巨大」 →「心靈的寬廣」 「鵬之高飛」、「遊於無窮」 →「精神遊於自由適意之無窮境域」 (陳鼓應，2012)</p> |
| | <p>釋《易》之大，北坎南離。 (清·吳峻、陳壽昌)</p> | |
| | <p>鳥大于山，魚大于海，喻非情量所及 (明·潘基慶)</p> | |
| 鯤鵬中唯鵬象徵至人之境 | <p>鵬為「聖 / 神 / 至人」、大而化之之謂聖 (宋·羅勉道，明·釋性通、李贄、釋德清，清·藏雲山房主人、屈復)</p> | <p>「取其物(鯤、鵬)之大 / 遠 / 奇怪者」 →「喻道者」 (唐君毅，1973)</p> <p>「大鵬神鳥」+「時間無限 / 空間無窮」 →「靈性自由」、「精神生命之極詣」、「莊子之精神」 (方東美，1983)</p> <p>「大鵬」、「騰空九萬里」、「俯視世俗」 →「崇高、自由」、「得道的人」 (任繼愈，1983)</p> <p>「鵬之大」 →「人的精神生命 / 生命主體的大」 (王邦雄，1983)</p> <p>莊子借用「東夷民族最神聖的神話之鳥鳳凰」、大鵬乘風而上九萬里</p> |

| | | |
|-------------------|---|--|
| | | <p>→用以描述人的修養境界之逍遙 / 脫胎換骨 風從哪裏來 來自大鵬鳥 因大鵬即鳳凰 鳳凰即風之鳥 →有了風（生殖都是透過氣化的交感），才有逍遙；因為大鵬「本是風鳥，它回到老家睡覺，此事有何可疑！」</p> <p>（楊儒賓，2007）</p> |
| | <p>求物外之大者，以喻不溺法身死水、扶羅破網，天遊之樂 （宋·劉辰翁，清·方以智，清·周拱辰）</p> | <p>鯤形體沉重 →鯤象徵形體 鵬有翅膀 →鵬代表心靈的輕和清</p> <p>（王博，2004）</p> |
| | <p>魚乃滯溺之蟲，鳥是凌虛之物，舉南北鳥魚以示為道之逕，皆天機運受 / 不得已而後動 （唐·成玄英、明·焦竑） 鵬北而南，真氣鼓盪 （清·劉鳳苞）</p> | |
| | <p>鯤具大因，鵬證大果 （清·楊文會）</p> | <p>「鯤之大」 →老聃之博大（道之體） 「鵬之化」 →莊周之應化（道之用） 「能入於天地之中，能御六氣之辯」 →「無待無礙」、「精神奕奕」的自由之鳥</p> <p>（賴錫三，2008）</p> |
| <p>大鵬有待 / 非究竟</p> | <p>有方有物，則造化之所制 （宋·王元澤）</p> <p>引而遠也，非培風不能舉 （清·王夫之、林雲銘）</p> <p>有待風也，列子是也：猶有列子在，非無不忘者也 （明·陳懿典、吳伯與、薛更生）</p> | <p>列禦寇的御風 （馮友蘭，1984）</p> <p>宋榮子之定分，列子之御風 （張亨，1997）</p> |

大鵬誰屬

——解碼〈逍遙遊〉中大鵬隱喻的境界位階

蔡璧名

回顧《莊子》研究，發現當代學者與歷代注家對大鵬所喻的解讀可概分為二類：一以大鵬象徵《莊子》書中的得道者；一主象徵未臻无待之境者。重審前賢研究，覺察大鵬有否受限於時、空條件？欲達其核心鵠的究竟「有」待抑或「无」待於外？能否乘御常變以遊無窮？是鑑別其是否為最高境界的重要關鍵。

透過解碼「水」、「風」譬喻可知，無待時地方為「乘」、「御」之力最高境界的體現。然由解碼〈逍遙遊〉中「小大之辯」譬喻群組，可發現大鵬抵達空間、經歷時間與智識能力三面向，皆殊異於代表《莊》學典範的「天地與我並生」之境，亦悖反於《莊》學「知其所歸」、「反本全真」之「知」。而透過考掘莊子正面敘說之工夫實踐或「至／神／聖人」生命境界的具體內涵，則發現與《莊子》書中「反本全真」得道者「喻體」相應的「喻依」，當是內返歸零的「歸」、「巢」與「渾沌」，而非行動迅速的「儻」、「忽」或飛向九萬里外的大鵬。

關鍵字：莊子 大鵬 渾沌 隱喻 象徵 得道者

Who Is Great Peng? Decoding the Metaphoric State of Attainment of Great Peng in “Carefree Roaming”

TSAI Bi-ming

In surveying research on *Zhuangzi*, one finds that interpretations of Great Peng as understood by both contemporary scholars and ancient commentators generally fall into two categories: the first group believes the Great Peng symbolizes one who has attained the way; the second group argues that it symbolizes one who has not yet reached the state of complete independence. In reviewing the research of prior critics, it is not hard to become aware of the crucial question: is Great Peng restricted by the conditions of time and space? In the end, does it rely or not rely on any external factors? Can it ride the ever-changing and roam the infinite? This appears to be the key factor in determining who is alluded to by Great Peng and whether it symbolizes the highest state of attainment.

In decoding the “water” and “wind” metaphors, one finds that the highest power of “riding” (*cheng*) and “controlling” (*yu*) is manifested independent of time and space. Yet, in decoding the metaphoric complex of the “debate on great and small” in “Carefree Roaming,” one finds that, in terms of the three aspects of space, experiential time, and intellectual capability, Great Peng differs nonetheless from the paradigm of the state of “I was born with the heavens and the earth” that marks the highest attainment in *Zhuangzi*, and is also in contradistinction with the *Zhuangzi* “wisdom” of “knowing where one belongs” and “returning to the root with integrity.” Moreover, from examining the positive implementation of techniques or the concrete contents of a life of the “highest,” the “divine,” and the “saintly man,” one can infer that, in the book of *Zhuangzi*, what corresponds with the metaphoric tenor of “the one who has attained the way” should be the metaphoric vehicles of “returning,” “nest,” and “chaos,” which suggest an inward return and reduction to nothingness, rather than the rapid actions of “*shu*,” “*hu*,” or the Great Peng that flies out for 90,000 *li*.

Keywords: Zhuangzi Great Peng chaos metaphor symbol
one who has attained the way (the enlightened one)

徵引書目

- 中國武術百科全書編撰委員會：《中國武術百科全書》，北京：中國大百科全書出版社，1998年。
- 方以智：《藥地炮莊》，收入《無求備齋莊子集成初編》第17冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 方東美：《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業公司，1983年。
- 方萬全：〈莊子論技與道〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》（第六輯），桂林：廣西師範大學，2009年。
- 王元澤：《南華真經新傳》，收入《無求備齋莊子集成初編》第6冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 王夫之：《莊子解》，收入《無求備齋莊子集成初編》第19冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 王先謙：《莊子集解》，收入《無求備齋莊子集成初編》第26冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 王邦雄：《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 王叔岷：《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。
- 王博：《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 成玄英：《南華真經注疏》，收入《無求備齋莊子集成初編》第3冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 朱桂曜：《莊子內篇證補》，收入《無求備齋莊子集成初編》第1冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 朱得之：《莊子通義》，收入《無求備齋莊子集成續編》第3冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 朱熹：《四書章句集註》，臺北：大安出版社，1994年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1978年。
- 任繼愈：《中國哲學發展史：先秦》，北京：人民出版社，1983年。
- 吳光明：《莊子》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- 吳世尚：《莊子解》，收入《無求備齋莊子集成初編》第22冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 吳伯與：《南華經因然》，收入《無求備齋莊子集成續編》第21冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 吳峻：《莊子解》，收入《無求備齋莊子集成初編》第22冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 李孝定：《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年。
- 李贄：《莊子解》，收入《無求備齋莊子集成續編》第18冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 周拱辰：《南華真經影史》，收入《無求備齋莊子集成初編》第22冊，臺北：藝文印書館，1972年。

- 屈復：《南華通》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 21 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 林希逸：《南華真經口義》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 7 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 林雲銘：《莊子因》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 18 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 胡文英：《莊子獨見》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 21 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 高秋月：《莊子釋意》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 31 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 袁珂校注：《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一——中國哲學中之「道」之建立及其發展——》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 張之純：《莊子菁華錄》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 41 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業公司，1997 年。
- 畢來德(Jean François Billeter) 著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版事業公司，2011 年。
- 郭象：《南華真經注》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 陳治安：《南華真經本義》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 26 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 陳景元：《南華章句音義》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 陳榮選：《南華全經分章句解》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 25 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 陳鼓應：《道家的人文精神》，北京：中華書局，2012 年。
- 陳壽昌：《莊子正義》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 37 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 陳繼儒：《莊子雋》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 30 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 陳懿典：《南華經精解》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 13 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 陸德明：《莊子音義》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- _____撰，盧文詔校：《經典釋文》，臺北：漢京出版社，1980 年。
- 陸樹芝：《莊子雪》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 34 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1998 年。

- 焦竑：《莊子翼》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 11 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 黃元吉：《樂育堂語錄》，臺北：自由出版社，1979 年。
- 黃慶萱：《修辭學》，臺北：三民書局，1979 年。
- 楊文會：《南華經發隱》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 23 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 楊起元：《南華經品節》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 17 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993 年。
- _____：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》第 24 期，2007 年 4 月，頁 43-70。
- _____：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016 年。
- 雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2006 年。
- 聞一多：《聞一多全集》，臺北：里仁書局，1999-2000 年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。
- 漢斯·格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，上海：上海譯文出版社，2004 年。
- 劉武：《莊子集解內篇補正》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 42 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 劉辰翁：《莊子南華真經點校》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 劉鳳苞：《南華雪心編》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 24 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 潘基慶：《南華經集註》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 12 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991 年。
- 蔡璧名：〈感應與道德〉，《國立編譯館館刊》第 26 卷第 2 期，1997 年 12 月，頁 1-25。
- _____：〈《莊子》書中專家的身體感：一箇道家新研究視域的開展〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期，2015 年 12 月，頁 73-108。
- _____：〈當莊子遇見 Tal Ben-Shahar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係〉，收入余舜德編：《身體感的轉向》，臺北：臺大出版中心，2015 年。
- 蔣錫昌：《莊子哲學》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 27 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版事業公司，2012 年。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008 年。
- _____：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011 年。
- 藏雲山房主人：《南華大義解懸參注》，收入《無求備齋莊子集成初編》第 15 冊，臺北：藝文印書館，1972 年。

- 羅勉道：《南華真經循本》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 釋性通：《南華發覆》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- 釋德清：《莊子內篇注》，收入《無求備齋莊子集成續編》第 25 冊，臺北：藝文印書館，1974 年。
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Trans. John Cottingham. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2004.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.