

# 《莊子》逍遙義辨析

王志楣\*

## 摘要

《莊子》中逍遙二字的意義在歷史上實是經過了一個發展過程，其間可說以郭象為分水嶺，本文先以文獻舉例證明在郭象前、後，對逍遙的解釋出現不同的轉化；郭象前，逍遙側重的是無事閒逛遊蕩以消除煩憂苦悶，從郭象起，世人習將逍遙認為係無拘無束自由自在，而戰國時期的《莊子》之逍遙，實較符合先秦兩漢時的意義。繼之，從《莊子》文本進行逍遙義分析，得出逍遙乃是對自然無為之抽象理解，而郭象所賦予逍遙之自由自在自得意涵，則是無為義之延伸發展。

**關鍵詞：**莊子、逍遙、逍遙遊、無為、郭象

---

2007.10.01 投稿；2007.11.02 審查通過；2007.11.10 修訂稿收件。

\* 王志楣現職為國立政治大學中文系副教授。

# 《*Chuang Chou*》 Interpreting the meaning of being free and unfettered

Wang Zhi-mei \*

## Abstract

The term of being free and unfettered in 《*Chuang Chou*》 has undergone a long and historical evolution, in which Guoxiang serves as the watershed. Here we like to show some literature reference that shows how the interpretations changed before and after Guoxiang: Before Guoxiang, being free and unfettered was mainly understood as referring to wandering around doing nothing as a way to eliminate worries and boredom. Guoxiang made people believe that being free and unfettered meant being free of everything. In 《*Chuang Chou*》 of the Epoch of Warring States, the term of being free and unfettered resembles more what the term was understood back in the years of the Qing Dynasty and the 2 Han Dynasties. Secondly, when it comes to interpreting the term being free and unfettered from the text of 《*Chuang Chou*》, we come to realize that being free and unfettered is an abstracted understanding of naturally inactive and Guoxiang explains being free and unfettered as product of extended inactivity.

**Keywords: Chuang Chou, being free and unfettered, Wandering freely and unfettered, Inactive, Guoxiang**

---

\* Associate Professor, Dept. of Chinese Literature, National Chengchi University.

## 一、前言

《莊子》首篇〈逍遙遊〉，不僅總結全書要旨，確立了莊子哲學的獨特風貌，展露其生命境界追求之歸趣，尤其自晉代郭象注解《莊子·逍遙遊》（按：以下引《莊子》之文只標示篇名），將「逍遙」賦予了含有「安閒自得、自由自在」<sup>1</sup>之意後，逍遙二字不但被視為莊子理想所寄，亦成為古今人們喜用之語詞，歷來凡潛心於莊子思想者，無不醉心於逍遙遊，<sup>2</sup>事實上，在郭注的其他語言中，也曾把自然無為與逍遙並提<sup>3</sup>，換言之，郭象對逍遙義的界定，產生看似悖反的兩種解釋，然而後人對逍遙的理解，乃是選擇了強調含有自我情感意志式的自由逍遙的「創造性詮釋」<sup>4</sup>，從詮釋學言，這種始自郭象的創造性詮釋又在歷史上形成一傳統，制約了後人對逍遙義的設定及理解。<sup>5</sup>反之，較符合莊子原本所強調無事無為精

---

<sup>1</sup> 郭象對逍遙的解釋，在他尚未正式開始的注解前，即針對篇名〈逍遙遊〉三字道其要旨曰：「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！」接著又注解該篇開頭提及鵬鯤的字句時說「鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得...」參閱郭慶藩《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁1、3。

<sup>2</sup> 吳怡，《逍遙的莊子》（台北：東大圖書公司，2001），頁13。

<sup>3</sup> 例如郭象在注〈逍遙遊〉中「之二蟲又何知」一句時指出：「自然耳，不為也，此逍遙之大意也。」郭慶藩，《莊子集釋》，頁10。

<sup>4</sup> 「創造性詮釋」一詞乃採用傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990），頁10中之名詞，該書提出一般方法論的創造的詮釋學共分五個層次，依序是(1)實謂，即「原思想家或原典實際上說了什麼？」(2)意謂，即「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」(3)蘊謂，即「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」(4)當謂，即「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」(5)必謂或創謂，即「原思想家現在必須說什麼？」或「為了解決思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」。

<sup>5</sup> 孫雪霞在《文學莊子探微》（廣東：人民出版社，2006）一書中即指出，逍遙一詞經由歷代學者文人詮釋、承傳，時至今日皆表自由自在無拘無束之意。參見頁134。王凱《逍遙遊～莊子美學的現代闡釋》（湖北：武漢大學出版社，2003）。頁17亦言，對逍遙的解釋各有千秋，但都含有自由自在的意思。此外馮天瑜在《元典～文本與闡釋》（台北：文津出版社，1993）。頁179，對文本理解上的轉化情形也說到，元典能夠贏得不朽，其機制既在於文本自身的特質，又在於文本與閱讀者、解釋者、信奉者之間保有一種特殊的相互關係，使得元典不斷在闡釋中貼近各個不同時代人們的精神要求。這就是說，元典的不朽性是由文本的性質和文本不斷被重鑄兩個方面所共同賦予的，而對於這兩個方面的各有傾斜，便導引出兩種不同的闡釋路線。

神的逍遙義反湮沒不彰。雖然，前者（自得）在邏輯上可以表現為後者（無為）的引申，不過，逍遙與無為在現象上畢竟存在著「自由」與「限定」的相對性，讓人不得不思量：莊子本意何在？整篇〈逍遙遊〉討論的逍遙之境究竟謂何？怎樣的詮釋解讀才能化解歧？

對於郭象注莊之文有些未能完全貼合莊子思想意蘊，這在思想史上早已成定論<sup>6</sup>，但對上述「逍遙」二字的相關疑竇，卻未引起學者重視，甚至仍依循郭象之見解，只有少數一、二學者留意到此差異，例如張松輝在《先秦兩漢道家與文學》中之附錄，撰有〈逍遙原意考證〉一文，<sup>7</sup>指出郭象誤解逍遙為自由自在及後人對這一誤解的接受，但作者未進一步就莊子之無為與逍遙內容進行哲學分析，俾讓讀者能夠領略逍遙真意；吳怡在《逍遙的莊子》一書裡亦有〈莊子逍遙境界的誤解〉一文<sup>8</sup>，討論郭象注逍遙遊的錯誤及其錯誤對後世的影響，不過，該文旨在分析郭注未能分清物性和人性，對逍遙本義則未置一詞。湯一介《郭象與魏晉玄學》中有〈郭象的莊子注和莊周的莊子〉專章<sup>9</sup>，從歷史與哲學思想角度比較莊、郭異同，但未直接涉及逍遙議題。

由於逍遙二字是《莊子》開篇「關鍵詞」，學界向來視逍遙為莊子思想之精髓濃縮，是在走近莊子過程中，值得高度關注之概念，故本文擬以《莊子》中逍遙二字為範圍，除要釐清郭象前、後逍遙一詞意義的發展轉化外，更欲進一步辨析莊子逍遙意涵之特徵型態，俾能使其合乎文本意義，也合乎莊子在天人架構中思索自然與人生種種基本取向。

## 二、郭象前、後逍遙義之轉化

據陸德明《經典釋文》曰：「道，亦作消；遙，亦作搖；遊，亦作游。」郭慶藩《莊子集釋》說：「逍遙二字，《說文》不收，作消搖者是也。」<sup>10</sup>王叔岷《莊子校銓》考證：「消搖與逍遙乃是古今字。」<sup>11</sup>但今本《莊子》都作「逍遙」，故本文亦依據逍遙二字求解。

「逍遙」為疊韻聯綿詞，《說文》雖未收錄，但二字皆從「辵」部，《說文·辵部》曰：「辵，乍行乍止也。從彳，從止。讀若《春秋公羊傳》曰：辵階而走。」故知「辵」有行走之意，而逍遙均從「辵」，可見逍遙本義與行走有關，最初應無後來所指稱心情上「自由自在無拘無束」的意味。

### （一）郭象前逍遙多徘徊遊蕩義

「逍遙」二字亦非莊子首創，現在所能見到者，最早出現於《詩經》，以下即按朝代序

<sup>6</sup> 例如馮友蘭《中國哲學史新編》（北京：北京人民出版社，1998）中冊頁515，論及郭象時有這樣一段話：「他（指郭象）注莊子，並不是為注而注，而是借莊子這部書發揮他自己的哲學見解，建立他自己的哲學體系。」勞思光《新編中國哲學史》（二）（台北：三民書局，1986）頁169，評論郭象時亦言「郭注雖表現作注者之思想，但以言闡明莊子理論，則相差尚遠也。」韋政通《中國思想史》上冊（台北：水牛出版社，1999）頁678-690言及郭象時，亦屢屢提到注文與莊書原文不相應之處。

<sup>7</sup> 張松輝《先秦兩漢道家與文學》（北京：東方出版社，2004），頁390-405。

<sup>8</sup> 吳怡，《逍遙的莊子》，頁13-31。

<sup>9</sup> 湯一介《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，1982），頁154-175。

<sup>10</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，頁2。

<sup>11</sup> 王叔岷，〈內篇逍遙遊第一〉，《莊子校銓》（台北：中央研究院，1994），頁3。

列出在晉代郭象前，逍遙一詞呈現在文獻中的情形：（按：戰國《莊子》中的逍遙則留待下一節再作討論）

《詩經·鄭風·清人》：「清人在消，駟介麇麇，二矛重喬，河上乎逍遙。」<sup>12</sup>

《詩經·檜風·羔裘》：「羔裘逍遙，狐裘以朝，豈不爾思，勞心忉忉。」<sup>13</sup>

根據寫作背景可知，〈清人〉這首詩中的逍遙，應是描述戰事之餘，士兵在河邊踱步徘徊，以紓解有家歸不得的情緒；<sup>14</sup>〈羔裘〉則是思婦之作，回憶為官的丈夫穿著皮衣，家居無事的情形。

《楚辭·離騷》：「折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊…欲遠集而無所止兮，聊浮遊以逍遙。」<sup>15</sup>

《楚辭·湘君》：「時不可兮再得，聊逍遙兮容與。」<sup>16</sup>

《楚辭·哀郢》：「去終古之所居兮，今逍遙而來東。」<sup>17</sup>

《楚辭·九辯》：「悲憂窮戚兮獨處廓，有美一人兮心不釋。去鄉離家兮徠遠客，超逍遙兮今焉薄？」<sup>18</sup>

眾所周知，屈原寫〈離騷〉時心情上苦悶至極，多次用到「逍遙」一詞，均因種種哀痛而發，故不可能出現悠然自得之感；宋玉的〈九辯〉也是作者寫離鄉背景獨自遠遊，內心愁思的鬱結，這種情境如何可能是自由自在？其他尚有類似的「逍遙」用法，舉例如下：

《禮記·檀公上》：「孔子蚤作，負手曳杖，逍遙乎門。歌曰：泰山其頽乎！哲人其萎乎！既歌而入，當戶而坐。子貢聞之曰：泰山其頽，則吾將安仰？樑木其壞，哲人其萎，則吾將安放？夫子殆將病也。遂趨而入。夫子曰：爾來何遲也？…於殆將死也。蓋寢疾七日而沒。」<sup>19</sup>

《史記·孔子世家》：「明歲，子路死於衛。孔子病，子貢請見，孔子方負杖逍遙於門，曰：賜，汝來何其晚也？孔子因嘆，歌曰：太山壞乎？梁柱摧乎！哲人萎呼！因以涕下。…後七日而卒。」<sup>20</sup>

司馬相如〈長門賦〉：「夫何一佳人兮，步逍遙以自虞。魂逾佚而不反兮，形枯槁而獨居。」<sup>21</sup>

張衡〈歸田賦〉：「遊都邑以永久，無明略以佐時；徒臨川以羨魚，俟河清乎

<sup>12</sup> 《十三經注疏·詩經》（台北：藝文印書館，1985），頁165。

<sup>13</sup> 同上註，頁262。

<sup>14</sup> 《左傳·閔公二年》與《毛詩序》都記載了鄭人賦寫〈清人〉詩篇的背景，係因鄭國人厭惡大夫高克，派他率領軍隊駐紮河邊，時間很久也不召他回來，以致軍心渙散士兵逃離，〈清人〉即為此而作。

<sup>15</sup> 傅錫壬，《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1976），頁39-41。

<sup>16</sup> 同注14，頁60。

<sup>17</sup> 同注14，頁102。

<sup>18</sup> 同注14，頁144。

<sup>19</sup> 《十三經注疏·禮記》，頁130。

<sup>20</sup> 《史記·孔子世家》（台北：鼎文書局，1979），頁1944。

<sup>21</sup> 《全漢賦》（北京：北京大學出版，1993），頁100。

末期…於焉逍遙，聊以娛情。」<sup>22</sup>

張華〈情詩〉第五首：「游目四野，逍遙獨延。不曾遠別離，安知慕儔侶。」<sup>23</sup>

從以上所舉可以看出，從先秦至郭象前（張華與郭象乃同時而稍早之人），「逍遙」無論出現於何處內容，其基本解釋不脫徘徊、閒逛、游蕩、散心之行為，甚且其背景多和苦悶消愁有關，這與後來習用的悠然自得含義有著本質上的不同，而這種用法是到郭象時才有所轉變。

## （二）郭象後逍遙多自由無拘義

郭象《莊子注》對逍遙的義界，參見本文注釋 1。自郭象之後，絕大部分學者都接受郭象的解釋，將逍遙視為具有自我意志的絕對自由自在，縱使從郭象當代開始，即有如支遁（即支道林）等，不同意郭象有待無待、適性以逍遙的說法，<sup>24</sup>但仍是將逍遙理解為自由自在，作為其立論之基點。換言之，郭象、支遁兩位晉代研究莊子的玄學名家，均把逍遙理解為自由自在之義，如此自然影響後世甚鉅。以下本文選擇郭象之後的歷史上，研究莊學的代表人物，並羅列他們對莊子逍遙思想所做出的詮釋，以見其觀點：

### 1、東晉 支遁：

《世說新語·文學》劉孝標注引支遁逍遙論云：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，游無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非自足，豈所以逍遙乎？<sup>25</sup>

支遁對逍遙的理解和郭象並無很大出入，只是反對郭象所說大鵬、小鳥都自由的說法，所以他一開始即扣緊「至人之心」的精神高度，批評那種只滿足於片面的欲求，便以為逍遙自得的錯誤思想。

### 2、唐 釋湛然：

消搖者，調暢逸豫之意。夫至理內足，無時不適；止懷應物，何往不通，以斯而遊天下故曰消搖…逍遙遊者，篇名，亦取閒放不拘，怡適自得。<sup>26</sup>

<sup>22</sup> 《史記·孔子世家》，頁 468。

<sup>23</sup> 《先秦漢魏晉南北朝詩》上冊（台北：中華書局，1983），頁 619。

<sup>24</sup> 支遁雖是佛教界人士，但魏晉玄學時期，佛學家常以人們熟悉的老莊思想疏解佛教教義，即所謂的「格義」，其中支遁算是當時的代表人物。慧皎《高僧傳》卷四記載：「遁常在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：各適性以為逍遙。遁曰：不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇。群儒舊學莫不嘆伏。」《高僧傳第一集》（台北：彙文堂出版社，1987），頁 100。

<sup>25</sup> 劉義慶撰，劉孝標注，《世說新語》（北京：北京中華書局，1999），頁 136。

<sup>26</sup> 釋湛然《止觀輔行傳》弘決引王瞿夜云，本文引自郭慶藩《莊子集釋》卷一上，

這裡很清楚仍承襲郭象自得逍遙之義。事實上，唐代對逍遙的解釋已基本定型，沒有新的發揮。

### 3、宋 林希逸：

逍遙，言優游自在也。《論語》之門人形容夫子只一「樂」字；《三百篇》之形容人物，如〈南有樛木〉，如〈南山有台〉曰「樂只君子」，亦只一「樂」字。此之所謂「逍遙游」，即《詩》與《論語》所謂樂也。<sup>27</sup>

這說明在林希逸看來，「逍遙」一言以蔽之，不外優游自在之樂。

### 4、明、清 林雲銘、宣穎：

蓋其任意逍遙，一去一息，動經半年，則其為大年可知。三千里言其遠，九萬里言其高，六月息言其久，見其一大則無不大之意…然欲此中游行自在，必先有一段海闊天空之見，始不為心所拘。<sup>28</sup>

明清對莊子研究大體上不離宋人觀點，只是在對逍遙的闡釋上，除自在無拘之義外，較突出以「大」為逍遙之特點，具有美學意義，如上引文，林雲銘認為整篇〈逍遙游〉是圍繞「大」字展開的，故極力稱讚大鵬，然其對逍遙的義解，看得出也有郭象影子。清人研究莊子之大成者宣穎與林雲銘主張差不多，因限於篇幅故不贅舉說明。

### 5、近人 馮友蘭：

逍遙游從大鵬的高飛說到列禦寇的御風，莊周認為這些「游」都不是完全地自由自在逍遙，因為都有所待…就是說，這種「游」必然地為其所待所限制，具備了所需條件才可以「游」，所以不是完全地自由自在。<sup>29</sup>

這段話也是以自由自在的程度界定逍遙的意義，將其分成完全與不完全兩類。

從上述對郭象之後、包括現代學者們的引文舉證，可知對莊子逍遙義，賦予快樂自得的理解乃成一普遍現象，縱然每個歷史階段所關注的焦點或有不同的傾向，<sup>30</sup>卻無疑皆明顯受到郭象影響而定調，至於郭象前逍遙的早期原初含義，則未再引起注意。

## 三、《莊子》中之逍遙義分析

了解了郭象前、後的逍遙意蘊，那麼亦有必要清楚《莊子》文本中逍遙的運用，《莊子》全書，逍遙二字共出現於五篇六見：

### 1、《莊子》之逍遙多無為無事義：

---

頁 2。

<sup>27</sup> 林希逸《莊子口義·逍遙遊》題解（台北：商務印書館，1983）景印文淵閣四庫全書第一〇五六冊，頁358。

<sup>28</sup> 林雲銘，《莊子因·逍遙游》（台北：廣文書局，1968），頁1、7。

<sup>29</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》上冊，頁412。

<sup>30</sup> 方勇在《莊子耕讀》（上海：上海華東師範大學出版社，2006）頁278至286的附錄三〈莊子逍遙義的歷史演變〉一文中，分析從兩晉至清各家對逍遙內容不同的闡釋方法指出，西晉郭象從「適性」論逍遙；東晉支遁以佛解莊；宋代受理學影響，很多是運用易學象數派理論來解釋莊子逍遙義；清代以至於現當代，則往往從美學意蘊加以發揮，各有其時代背景因素。

徜徉乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。〈逍遙遊〉

茫然徜徉乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。〈大宗師〉

古之至人，假道於仁，託宿於義，以游逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。〈天運〉

茫然徜徉乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。〈達生〉

日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。〈讓王〉

以上引文中，〈逍遙遊〉裡的逍遙是形容無事寢臥的樣子，與其前一句「徜徉乎無為」同義。〈大宗師〉、〈達生〉兩則語句相仿，把逍遙與無為、無事連用，逍遙就是無為也是無事。〈天運〉更直接詮釋逍遙即無為，逍遙之墟，意即無事之處。至於〈讓王〉中的逍遙也是無事閒遊的意思，雖然此處逍遙與自得連用，但因閒遊的心境可能是快樂也可能是鬱悶，所以莊子在這裡需要強調「心意自得」。故從以上五段引文可以看出《莊子》逍遙的兩個特色，第一，它都是做動詞和形容詞使用，屬於行為的表現，也可以指心境，這與魏晉前其他文獻中逍遙多表示徘徊、散步、閒遊意義類似。<sup>31</sup>第二，逍遙均和無為無事相關連。無為乃是道家老子的思想核心，由此可見莊子對老子思想的承襲，同時也顯示逍遙與無為無事表同一層意思，如《老子·五十七章》：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富。」在這裡，老子的無為、好靜、無事，實際上屬同義異詞。<sup>32</sup>

## 2、〈逍遙遊〉的結構與語言分析

值得注意的是，《莊子》裡雖出現6次逍遙二字，但首章以逍遙為眼目的〈逍遙遊〉才是貫通全篇、完整描寫逍遙的境界與工夫，故欲了解莊子逍遙的旨趣，必須先從了解〈逍遙遊〉全文的整體結構開始，再以此為根據來掌握逍遙在全書中的意義與作用。<sup>33</sup>

〈逍遙遊〉的文章架構，依據學界普遍的看法，通常將其分成三部分，第一部分，從「北冥有魚」到「此小大之辯也」是借鯤鵬和蜩鳩的寓言故事來烘托逍遙的境界方向。第二部分，是從「故夫知效一官」到「故曰至人無己，神人無功，聖人無名。」這是本篇的中心主題，以修養的遞進層次道出逍遙的最高境界。第三部分，從「堯讓天下於許由」到最後的「無所可用，安所困苦哉？」藉許多的故事把第二部分的中心思想，再加以推衍和證明。

第一部分大鵬怒飛的那段寓言，雖具有〈逍遙遊〉全篇意蘊所在，但歷代學者的歧見爭議亦集結於此處，論辯主要有三種意見：一、大鵬怒飛是有待還是無待？二、逍遙是至足還是自足？三、是大鵬逍遙還是小鳥蜩鳩逍遙？在大小之間，到底是小不如大，還是大不如小，或者是小大如一？<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 雖然都是指向行為，不過，《莊子》中的逍遙行為應從工夫上體驗。

<sup>32</sup> 清靜亦與無為無事相關，如《詩經·王風·兔爰》：「我生之初尚無為，我生之後逢此百罹。」這裡的無為即清靜之意。

<sup>33</sup> 根據詮釋學循環 (hermeneutischer Zirkel, hermeneutical circle) 的理論，不在任何脈絡下的文字是無法理解的，因此，對文獻的詮釋應先了解全文整個脈絡，且由此以了解其中的文字語詞，這樣意義就會變得更清楚，然後又可以根據這個更清楚的意義，再回到整體脈絡中。所以理解的過程是由整體到部份，在由部份回到整體，此過程稱為「詮釋學循環」。參閱陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》(台北：明文書局，1998)，頁5-6。

<sup>34</sup> 參閱王邦雄《中國哲學論集》(台北：學生書局，2004)，頁68。



許多古今學者在分析大鵬與小鳥時，無論看法如何相左，大抵都圍繞在自由與不自由的範圍內，雖也都能各自講出一些道理，但不盡能符合莊子思想意義，張松輝先生認為這是犯了一個共同的錯誤，那就是「他們都把第一段中的有關大鵬與小鳥的描寫與下文割裂開來，把它們獨立出來，然後再根據自己的理解去討論大鵬與小鳥形象的意義。」<sup>35</sup>張松輝並指出：「莊子寫作的目的不是在討論大鵬和小鳥誰自由誰不自由的問題，而只是想用小鳥不理解大鵬的事例，去說明一般人不理解聖人的道理，用小鳥與大鵬之間的飛翔差距去比喻俗人和聖人之間的思想行為差距。…正因為莊子本人不是在討論大鵬與小鳥誰自由、誰不自由的問題，所以後人在這個問題上總也爭論不清。」<sup>36</sup>

再回到文章的結構上，〈逍遙遊〉的文脈在第一部分告一段落後，也就從鳥獸草木世界進入人間之種種，這也是〈逍遙遊〉主要關切所在，或可說要藉第一部份生動的喻體來表達第二部分抽象的本體，並一步步推出心目中的聖人。文云：「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。」這裡首先表述的是切合世俗的才能和品行，對於擁有它們並據以取得世間成功的人而言，自然是值得驕傲的，然而，在莊子看來這類人的自傲與螭鳩自得相去無幾，所以接著說「宋榮子猶然笑之」，表示宋榮子蔑視世俗的功利性價值，而能做到「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮…彼其於世，未數數然也。」宋榮子何以能對現實世界的種種不至於患得患失？因為他能「定乎內外之分」。在充滿世俗功利化的社會，宋榮子實已到達非常高的境界，他能清楚區別內在自我的需求和價值，所以不會受到外在榮辱毀譽的影響；然而人們在高度強調自我的同時，相對地，亦往往會形成與外在世界的對立緊張感<sup>37</sup>，所以莊子顯然認為僅僅做到宋榮子的層次還不夠，於是繼續推出更勝一籌的列子「列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。」列子御風而行的境界<sup>38</sup>，呈現出在自我與外在世界之間消除了宋榮子式的緊張對立，他可以乘風來去自如免於行走之苦，象徵對外在世界的依順，同時也是自我的一種實現；風，如同等待展翅的大鵬，是牠高飛的助力卻同時也構成某種限制約束的條件，「有所待」的義意指向主體之人與客體之自然還沒法達到完全融合為一。那麼，如何才是完全的逍遙？「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。」至此，正式凸顯出〈逍遙遊〉主旨，亦即臻至順應自然無為而無不為的最高境界。

回顧本節所論〈逍遙遊〉的結構可看出，文章首先從寓言引出小大之辯的對照，指出逍遙的方向，而後轉入人間的主題，逐步點出有主客內外對峙的世界不是最佳境界；隨風宛轉、看似逍遙，卻仍舊受到限制，並非理想；最後乃指出只有與大道合同才能獲致真正逍遙自由，這裡的自由不是通常理解的所謂無所拘束的絕對自由，而是歸趣於「道」的一種狀態。以往

<sup>35</sup> 張松輝，《先秦兩漢道家與文學》，頁398。

<sup>36</sup> 同上註，頁401。

<sup>37</sup> 屈原即是最明顯的例子。《楚辭·漁父》有謂：「舉世皆濁我獨清，眾人皆醉我獨醒」與宋榮子體現類似之意識，透露出內、外世界之間的衝突，由於自我的清高，故對外界的汙濁和醜陋持強烈的拒斥姿態。

<sup>38</sup> 列子御風而行的故事，亦出現在《列子·黃帝》：「心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉乾殼，竟不知風乘我邪？我乘風乎？」列子在此認為與風融為一體，但若依莊子之見，毋寧說作為外在世界的風成為列子實現自我的一種依恃。

的探討多關注在自由不自由或有待無待，其實這些並非直接關鍵所在，真正逍遙關鍵處是「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」，乘天地之正的意義就是要順乎天地大道，御六氣之辯就是因順宇宙自然之陰陽風雨晦明<sup>39</sup>種種變化；當然，這裡所強調者並非在於這些變化現象的本身，而是其中所透露出的自然真諦，亦謂逍遙境界的意義必須歸本於自然天道。

#### 四、逍遙之境與自然無為<sup>40</sup>之道

如上所述，莊子所稱的至人神人聖人<sup>41</sup>逍遙之境，應是依循自然的自由而非脫離自然放任不羈狀態，那麼，與天地之道同體的境界如何名狀？具體的逍遙又如何達致呢？或可從〈逍遙遊〉文章架構的第三部分獲得理解。

##### 1、無名無功無己與自然無為

本節首先詮釋無名與自然無為。〈逍遙遊〉中的堯，代表儒家古代聖君，許由的隱士角色<sup>42</sup>顯然是道家莊子代言人，比起堯的「燭火」、「浸漑」，許由乃「日月」、「時雨」，象徵一（堯）出於人工勉力而為，一（許由）出於自然天時，高下可見。再者，許由做為古代高隱，其謝絕堯的禪讓，實與「名」有關：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，無將為賓乎？」由此段可知，許由承認堯治天下之功名，但是許由拒絕這樣的名聲，也就是主張無名的表示。那麼，這是怎樣的名呢？吳怡先生認為，就堯來說，「名」是國君，「實」是使天下平治；堯做到了聖人之實而不在乎名（所以才想讓位），但許由是隱士，「名」對他而言是虛名，「實」則是他的性命之真<sup>43</sup>；復次，文云：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」這裡除了知足常樂之外，也透露出許由以自我滿足為主的價值觀，顯示與堯不同的價值取向；堯是大有為的、世俗功業的，而許由是隱逸無為的，這或可作為許由不求名的內在理據。另外，文章還出現成語「越俎代庖」的出處，許由自居於「尸祝」位置，而以治天下的堯為「庖人」，尸祝和庖人負責不同職守，暗示著專注於自我主體的隱士許由與投入社會功業的堯聖，處於兩個不同系統之中，且在之間隱然表示了高下之別<sup>44</sup>。

<sup>39</sup> 陸德明《經典釋文》引司馬彪注曰：「六氣，陰陽風雨晦明也。」參見陸德明《莊子音譯上內篇七》，《經典釋文》第16本卷二六（上海：商務出版社，1936），頁1421。

<sup>40</sup> 自然無為常常通用，又可同時表達「道」的基本特徵，方同義在《中國智慧的精神～從天人之際到道術之間》（北京：北京人民出版社，2003）頁129闡明，自然，是對天地萬物的運行狀態而說，歸於天道的範圍，無為，通常是對人的活動狀況和活動要求而言，歸於人道的範疇；自然是天道演變的原理，無為乃世人仿效天道而行的原則，無為觀念可視為自然觀念的延伸和發展。

<sup>41</sup> 《莊子》中至人神人聖人三者界定實無特別區分，是以王先謙《莊子集解》說：「其實一也。」成玄英《莊子疏》也解釋說：「至言其體，神言其用，聖言其名。」故可將達到天人境界合一者皆能稱為至人神人聖人，而無己無功無名亦同時具足。對照文本如〈逍遙遊〉有神人，〈齊物論〉、〈達生〉則屬之「至人」，此外〈齊物論〉有「聖人不從事於務」之語。

<sup>42</sup> 司馬遷《史記·伯夷列傳》：「說者曰，堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱...余登箕山，其上蓋有許由冢。」

<sup>43</sup> 吳怡，《莊子內篇解義》頁35。

<sup>44</sup> 古代國之大事在祀與戎，所以尸祝的重要角色不言可喻，而庖人則指一般掌管廚事的供膳者，二者間輕重可知。

其次是無功與自然無為。無功並非完全不留下任何功業，只是這種功業不以世間為究竟目標、用力而為的結果，即所謂「孰弊弊焉以天下為事」，而是以「餘事」為之的態度，即「其塵垢秕糠將猶陶鑄堯舜者也」這才是莊子神人無功之義。〈讓王〉也表示過同樣意涵：「道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！」由此看來，莊子認為自我修養才是人生最值得重視，至於外在功業則非其措意所在，易言之，大有為是道家所質疑的，但無為又非消沉無所作為，而是指要循天地自然之道而為，郭象注〈在宥〉即言：「君子不得已而臨蒞天下莫若無為」又曰：「無為者，非拱默之謂也，直各任其自為則性命安矣！」<sup>45</sup>〈逍遙遊〉提到「其神凝使物不疵癘而年穀熟」即與此意有關；「凝」在成玄英《莊子疏》解為「靜」，如何是靜？郭象注：「行（形）若曳枯木，止（心）若聚死灰」<sup>46</sup>，指的應是〈齊物論〉吾喪我境界，所以〈逍遙遊〉這一句（「其神凝使物不疵癘而年穀熟」）意指達到與道冥合的神人，可以助成萬物生化「與物為春」〈德充符〉，這道理看似奧妙，卻符合老子所說「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」〈三十七章〉。至於得道者如〈逍遙遊〉之藐姑射山神人，何以能夠「物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱」<sup>47</sup>，從郭象注解全書之意看來，是認為德貫天道的神人至人因依乎天理自然而行，死生對他們而言都可置之度外，何況利害溺熱？強調的仍是人合於天的自然無為價值。

最後是無己與自然無為。〈逍遙遊〉第三部分後面數節內容大抵與無己有關，例如「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」宋人是殷商後裔，比起斷髮文身的越人，具有文明與原始對立的意涵；章甫即殷人之冠，重視衣冠禮儀本非人身天然，乃屬後天的增飾教化，而這種文明人的禮帽，對於越人而言不僅毫無用處且顯得格格不入，因此在越國內兜售古代殷人之冠，首先透露出自以為是的意識形態，若是在了解殷、越間文化的不同後仍堅執自我觀點，那就更屬不能無己的意必固我了。接著下文有：「堯治天下之民，平海內之政。往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」在這裡又回到前文的堯聖，並呼應之前提及的尸祝、庖人的不同。以堯與藐姑射山四子的對照，突顯出兩個世界：「治天下之民，平海內之政」的堯的世間政治性以及與四子所安居的神人世界的出世間性。當堯面對藐姑射山時，他體驗到一個完全不同的世界，所以才「窅然喪其天下」，這裡的「喪」非真的喪失，而是〈大宗師〉「坐忘」之「忘」意；當堯面對藐姑射山上通達天道的神人們，堯就猶如在坐忘境界中揚棄、放下了原來殫精竭慮治理天下的知慮。堯應是領悟到除了原來的禮樂文明世界外，還有另一個自然之境的世界存在，且後者具有優越性理想性，所以由「喪」一字就轉落到「無己」，也就是不復執著先前的自己。

〈逍遙遊〉最後兩小段是藉惠施與莊子之間的寓言故事討論無用之用問題，無用之用與無己有何關係呢？代表一曲之士執著自我之見的惠施，無疑不能算是「無己」，莊子在其中

<sup>45</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 369。

<sup>46</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 30。

<sup>47</sup> 對於至人神人真人神奇的描述在《莊子》出現多處，除〈逍遙遊〉外，亦見於〈齊物論〉：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚，若然者乘雲氣，騎日月而游乎四海之外。」〈大宗師〉：「古之真人...登高不慄，入水不濡，入火不熱。」〈達生〉：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。」

則代表能展開另外的視域觀照萬物，並能了解、欣賞千差萬別的紛紜物性本身，從這個意義來看無己之境；惠施所稱的有用或無用，只是從一己實用的角度考慮如大瓠、醜木的價值，所以是侷限於一己內的價值判斷，莊子則顯示出因物為用、隨順物性。徐復觀先生曾說：「人所以不能順萬物之性，主要是來自物我之對立；在物我對立中，人情總是以自己作為衡量萬物的標準，因而發生是否好惡之情，給萬物以有形無形的干擾，自己也會同時感到處處受到外物的牽掛滯礙。有自我的封界，才會形成我與物的對立；自我的封界取消了（無己），則我與物冥，自然取消了以我為主的衡量標準，而覺得我以外之物的活動，都是順其性之自然，都是天地之正，而無庸我有是非好惡於其間，這便是乘天地之正了。」<sup>48</sup>徐復觀的這段論述即在說明有己與無己之對照。惠施不能了解自己對「用」所知的有限性，而莊子主張將大樗「樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」正是拋卻樹木合乎匠人尺度才被認為有用的狹隘價值觀，莊子化其實際之無用，以得彷徨逍遙之大用，這是一個意味深長的轉化，也是只有將精神提升到與天地萬物融貫一體後才能見及的境界；逍遙二字於〈逍遙遊〉結尾處始出現，並將無己無為義，置於壓軸重點。

## 2、逍遙自得是無為的發展

無己意味著消解自我，然而從邏輯上說，沒有自我何來主體？同時，逍遙也應以自我為承載者，若當自我不復存在時，逍遙之境如何落實？這裡的關鍵處就是如何理解無己的「己」或自我的「我」。莊子在全書中將人分成與天合一之人以及同於世俗之人，在莊子看來社會化文明是對人的束縛壓抑，人在此環境形態下，往往易失其本來面目從而導向非人化，故唯有消除禮樂教化的社會性限定，才能使人的存在走向人化。所以無己並不是一般意義上的否定自我，而是著重於消解社會文明所塑造的我。這種消解結果即是老子所謂「損之又損以至於無為」《老子·48章》的內在回溯（三→二→一→道），最終是要回溯至合乎自然天道本源。不過這裡出現了某種弔詭，即合乎人性似需以合乎天性為其實質內涵，進一步而言，無為成了實現人生理想的方法，然而無為到逍遙，其間有一發展過程，首先需不務其外，以體現無為的原則達到順乎自性。在《莊子》論及「游方之外者」時，莊子借孔子之口對其處世的態度作了說明：「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」〈大宗師〉。相對於「游於內者」，「游方之外者」被視為更高的人格形態；「彷徨乎塵垢之外」主要言其超越以身殉物，不為外在名利物質所限，「逍遙乎無為之業」則肯定了游方之外者的逍遙自在具有無為的本質與形式。

以無為為形式或方法，逍遙進一步呈現的是自性與天道的統一；莊子對逍遙的主張本即圍繞著道論說，在莊子看來，如同老子的「道法自然」，道本身是以自然為其規定：「已而不知其然謂之道」〈齊物論〉，逍遙也以合乎道為其實質指向，相應於道或修道行道，逍遙意味著需順乎自然天道而不对事物的發展過程做人為的干預，〈逍遙遊〉有「孰肯以物為事」之句，將一般事務區分為事與物，莊子反對以物為事，類似的內容亦見於〈德充符〉：

彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！

楊國榮先生說，在中國哲學史上一些學派往往傾向於溝通物與事，這一點在儒家那裡表現的最明顯，儒家常以「事」界定「物」，所謂「物，猶事也」（鄭玄《禮記注·大學》），事的特

<sup>48</sup> 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》（台北：商務印書館，1990），頁394。

點在於涉及人的意志和人的活動，與物表現為對象性的存在不同；字義上或云，物者，事也，其邏輯就是要化物為事，化物為事從一般角度言，就是要將自然的對象人為化；物作為對象，本與人相對待，事則已進入人為化的活動領域；莊子反對以物為事，明確的對物化為事持否定態度，這一立場既表示反對將自然人為化，也表現對有為的拒斥，莊子強調「聖人不從事於務」〈齊物論〉，對莊子而言，理想的形態就是保持對象的本然（無為）而不必為了合乎人意要求而妄作改變（有為），這一論點也與逍遙的追求聯繫在一起，準此，無為的原則與逍遙的理想就能彼此相通交融。<sup>49</sup>

不過，儘管莊子對儒家或世俗的人為化一再提出批評，但他同時又不止一次肯定「不譴是非與世俗處」〈天下〉、「群於人」〈德充符〉，主張「游於世而不僻，順人而不失己」〈外物〉，並反對「伏其身而弗見」〈繕性〉的刻意避世，他對人在社會所承擔的義務並不簡單的加以否定拒絕，所謂「知其不可奈何而安之若命，德之至也」〈人間世〉，那麼，循自然之道的逍遙，就與任憑個人情意的自由有所區別。循道而為的逍遙自在實踐，在社會政治上的具體表現是「順物自然而無容私」〈應帝王〉，從個人行為看則是隨人而應「彼來，則我與之來；彼往，則我與之往；彼強陽，則我與之強陽」〈寓言〉。

從哲學視域分析，逍遙涉及到人的自由，但莊子既然以自然規定自由，就意味著將自由的領域與人的目的及文化創造過程分離開來，總言之，無為本不具一般的自由屬性，逍遙自由可謂是無為的豐富發展，只有當人獲得自我的內在本質時，自然才進入逍遙的領域，通過循道的涵養，人開始實踐自我本來的理想，在此過程中，人的存在逐漸展示其自由的一面，人為的目的向存在領域滲入，進而表現與存在的統一，同時突顯了自由價值的內涵，從去人合天到順人不失己，也就完成了逍遙之方。

## 五、結語

「逍遙」是莊子思想的核心，而莊子也是道家境界論集大成者，然從上述，可知「逍遙」二字意義在歷史上是經過了一個發展的過程，其間以郭象為分水嶺，郭象之前，逍遙側重的是無事閒逛遊蕩，以消除煩憂苦悶，郭象之後，世人習將逍遙視為無拘無束自得之樂，而戰國時期的《莊子》中逍遙之義，較符合先秦兩漢時的意象狀況。本文未多著墨探討莊周與郭象注解的異同比較，而是就《莊子》釐析逍遙在全書中的概念，以期還給莊子逍遙義之原貌。從〈逍遙遊〉一文可看出，通篇指出至人神人聖人的最高境界即是符合「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」的無為而無不為的自然逍遙，亦即莊子逍遙的形上義，歸本於老子道家自然之道，因此屬於無為基礎下的無名無功無己，基本上是指不受人為宰制、排除社會功利性為目的的追求萬物自身存有的價值觀，其逍遙無為義是指對世俗世界功名利祿權勢地位等固有價值的否定和看破，在莊子，現實世界屬於「有」，有名、有己、有待、有用，而逍遙的世界卻屬於「無」，無名、無己、無待、無用，所以比起惠施代表的一般世人思想，莊子的境界視角才能將世人視為無用之木化為逍遙大用：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」，但莊子此一從無為到逍遙的境界其實是需經過從去人合天到順人不失己的修養過程。首先，是要以無為為原則經過損之又損的累積工夫消解人為我見，而後才能開顯出與天道相

<sup>49</sup> 參閱楊國榮《莊子的思想世界》（北京：北京大學出版社，2006）頁297-298。

融相通的自然之性，然而主張游世不避世的莊子顯然不以消極守道為人生終極歸宿，而是能在自然的存有中「不譴是非以與世俗處」〈天下〉，展現其無為又自由的天人合一，是以總言之，莊子的逍遙既指向順乎自然的法則也符合自我的天性，這種思想牽涉到對逍遙自由的抽象理解，不過，莊子肯定人的內在性存有與逍遙之境的統一，無疑對人生處世有其不可忽視之價值，而藉著對逍遙意義的認識，則可揭開莊子哲學的內蘊本質。

## 主要參考書目

### 專著

- 《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1985
- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：學生書局，2004
- 王叔岷，《莊子校銓》，台北：中央研究院，1994
- 方勇，《莊子耕讀》，上海：上海華東師範大學，2006
- 林希逸，《莊子口義》景印文淵閣四庫全書第一〇五六冊，台北：商務印書館，1983
- 林雲銘，《莊子因》，台北：廣文書局，1968
- 吳怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書公司，1974
- 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》台北：商務印書館，1990
- 孫雪霞，《文學莊子探微》，廣東：人民出版社，2006
- 馮天瑜，《元典～文本與闡釋》，台北：文津出版社，1993
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1998
- 陸德明，《經典釋文》，上海：商務出版社，1947
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974
- 陳榮華，《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，台北：明文書局，1998
- 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，台北：谷風出版社，1993
- 張松輝，《先秦兩漢道家與文學》，北京：東方出版社，2004
- 楊國榮，《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社，2006
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990
- 傅錫壬，《新譯楚辭讀本》，台北：三民書局，1976
- 劉義慶，《世說新語》，北京：中華書局，1999

## 審查意見摘要

第一位審查人：

本文合乎小題大作，深入辨析，溫故知新，個人創建等要求，對莊子所謂的「逍遙」在郭象前後義理的演變，做了適度探討。亦即，雖以郭象注為分水嶺，但並未忽略《莊子·逍遙遊》之文本。因而可以扣緊材料，剖析莊子原意，對自然與自由之間的張力，無為與有為之間的吊詭辯證，以及如何在「道」的整體視野中，融二為一。消解表面的對立，體現於悟道者的表現中，亦即「至人無己，神人無功，聖人無名」等等，皆可周全涵攝於論述中。

第二位審查人：

學術界歷來對研究莊子或逍遙遊之論文多如過江之鯽，不過，均將二者混為一談，並多依循傳統郭象之說，習焉而不察，然而本文作者卻能獨具慧識，旁徵博引諸多文獻，推陳出新，論證前人未發之見且立論確鑿，頗具創見又可見用功之深。整體而言，本篇論文結構完整而不煩，從史料的鋪陳到文本的哲理分析，不僅說理細膩、邏輯思辨力強，文章兼具修辭素養。