

《莊子》〈養生主〉疑義析論

趙世瑋

通識教育中心

摘要

《莊子》〈養生主〉篇實居《莊子》內七篇中關鍵之地位，因其中提出之觀念實有承上啟下之作用，然歷代至今之學者，極少對此篇文章特別留意，只「庖丁解牛」一寓言較為人熟知。如此忽視本篇之價值，乃因不知莊書之有體系聯貫之目的，又不解〈養生主〉深隱之微旨，反置此篇扞格於其他六篇之中，似成一累贅。此不擅讀莊書者之過與大謬，故本計畫即在釋此疑義，非辯駁於古今之學者，乃要使莊周之隱義昭然於世，使後世讀莊書者，不以〈養生主〉謬解為莊周養生之道。且〈養生主〉以人之成心成見示於世，使人知死生之無別，並以養心而去成見之失，而後可以應世。

壹、緒論

一、研究動機

《莊子·養生主》一篇內容，就其文章長度與重要性，似不及莊書其他篇章，然若依莊周撰述之次第及意圖而言，自〈逍遙遊〉與〈齊物論〉之後，實有其論辯邏輯之先後，軌跡明顯可辨。此即莊書內七篇義理之最重要微旨。歷來研究莊書者，顯無就此微旨詳加辨析，故大有將〈養生主〉之題旨籠統視為莊周「養生」之理者，此即不識此書微旨所致。蓋〈逍遙遊〉篇義已指陳「知」之有小大，〈齊物論〉乃復就此小大之「知」所造成「論」之不齊，乃歸因於人之所視有偏差成見所致。故〈養生主〉篇旨先提示人之成見所在，復以除成見所必須之工夫為警示，因而有〈人間世〉之修養工夫論，以達於〈德充符〉之道德辨識之境。簡而言之，〈養生主〉乃承上啟下之作，於莊書中應為關鍵之地位。然此篇中有多處疑義，至今仍人言言殊，致研讀莊書乃成斷章取義之糟粕。

二、研究目的

本計劃之研究目的，即在透過辨析〈養生主〉篇章疑義，從中建構一解釋理論，並試圖以此一理論統觀《莊子·內篇》全文，反覆驗證，使莊書之微旨具體呈顯，以裨益學者之研讀。

三、研究範圍

〈養生主〉篇章之疑義，大體言之，約有題旨之解釋、「生」與「知」之關聯、「為善無近名，為惡無近刑」兩句之難題、「庖丁解牛」寓言之用意、「公文軒見右師」之驚疑、澤雉寓言之目的、秦失對老聃及其弟子之責難，與「薪」「火」之譬喻等。

貳、文獻探討

本計畫所預設之理論，尚不見於目前國內外之研究成果中。國內至今雖有頗多重要專著、期刊論文與學位論文，中國大陸亦有相關論述之專著及期刊論文，但大體之觀點仍不脫郭象、林希逸、王夫之、郭慶藩等人注釋之範圍，亦有專從哲學觀點重新詮釋者，但往往無法兼顧莊書其他篇章之要旨，則莊書內篇之完整體系乃付之闕如，此缺憾亦研讀莊書者之過失。陳鼓應之《莊子哲學》、高柏園之《莊子內七篇思想研究》、葉海煙之《莊子的生命哲學》與劉笑敢之《莊子哲學及其演變》，堪稱現代論莊之巨著，而此四書皆僅從哲學角度衡視莊書，故有將〈養生主〉之題旨逕視之為莊子強調「養生」之法，此乃歷來研讀莊書者所共同偏執之一見，對題旨語法解釋不僅扞格不入，且將無視莊書前後篇章意義之聯貫與體系之融建。最近期有關莊書之名著，為愛蓮心（Robert E. Allinson）所創發之《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》一書。該書亦從哲學之相對主義角度詮釋莊書，而所重視之部分僅以〈齊物論〉為論述主題，較少及於〈養生主〉，似乎〈養生主〉之主旨不與莊書合。若依此論，則莊書亦肢裂而殘缺矣。

參、研究方法

本計畫特針對〈養生主〉題旨及內容疑義提出預想及假設理論，故此一理論之驗證，必須還原於《莊子》書以來之歷代注疏專著之中，尋繹有否與此理論或同或異之觀點與論述。若前人已有同於此一理論者，則需將之揭櫫並進一步推闡其說，以加強此一理論之有效性；若無同於此一理論者，則本計畫所提示之理論，對重新詮釋〈養生主〉之題旨及內容之效用如何，以及說服力之強弱與否，則為本計畫最重要之特點，其成效必俟日後發表出版所獲致學界反應而論。故本計畫之研究方法，即採取原典搜繹之歸納原則為主，以充分印證理論之有效性。

肆、結果與討論

〈養生主〉一文在《莊子》內七篇中，篇幅最短，然而歷來學者對此篇之題旨與文意，每多有討論。

郭象於《莊子注》中，對〈養生主〉之題旨曾予以說明：

夫生以養存，則養生者理之極也。若乃養過其極，以養傷生，非養生之主也。¹

陸德明《釋文》則說：「養生以此為主也。」王夫之《莊子解》釋之：

形，寓也，賓也；心知寓神以馳，役也；皆吾生之有而非生之主也。以味與氣養其

¹ 引自清郭慶藩《莊子集釋》，台北華正書局影印本，頁一一五，民國七十四年版。本文所引莊子原文、郭象、成玄英及陸德明之注釋，係依此書為主。

形，以學養其心知，皆不恤其主之亡者也……養生之主者，賓其賓，役其役，薪盡而火不喪其明，善以其輕微之用，遊於善惡之間而已矣。²

又近人高柏園以為：

所謂養生主者，乃是在指出存養吾人生命之主要方式，不外是循理之自然而已。能順理之自然，即無意必之執，亦無善惡刑名之累，自然也能使生命若「刀刃之新發於硎」，所謂「善刀而藏之」。³

依照郭象與王夫之之解釋，所謂「養生者理之極也」，乃謂養生之方法有其一定之範圍與限制，若超過此限制，則可能過養而傷生。而此一養生之方法，即王夫之所謂「養生之主者，賓其賓，役其役，薪盡而火不喪其明，善以其輕微之用，遊於善惡之間而已矣」，善以其輕微之用，乃不以強力以應物，意即老子所言之「守柔、用弱」。如天下之至柔者，莫善於水，然滴水能穿石，故而柔弱者能勝剛強。因此，賓其賓，役其役，非止於為賓為役，乃在以柔勝剛。人之處於世，亦同然也。因之，養生者，乃在於能應世。故〈養生主〉與〈人間世〉，皆在於說明人如何自處於世間，而〈養生主〉特接繫一應世之方法。

本文以下，乃就〈養生主〉之文意予以推敲，以觀察此一應世之方法究竟為何。

〈養生主〉首段即言：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

此段需梳理者有二，一為生與知之問題，二為善與惡之問題。先論其一。「吾生也有涯，而知也無涯」，人之生有涯，乃人之有年時之盡。凡人有生，亦必有死。死生乃一自然爾。如〈大宗師〉言之：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。

依〈大宗師〉之意，人之死與生，不過自然之偶然寄形於人之身上，故人之生也即如自然四時之運行，而人之死亦化於四時之變化，如〈天道〉所言：「知天樂者，其生也天行，其死也物化。」〈知北遊〉亦言：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。」原來死生乃是極其自然之事，就氣化觀點而論，人之為人，不過一氣之化；氣有散有聚，聚之則人生，散之則人死，不過如此爾，則死生之有欣喜懼惡者，乃出於人之盲昧與成見。

² 王夫之《莊子通·莊子解》，頁三〇。台北，里仁書局，民國七十三年版。

³ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁一一五。台北，文津出版社，民國八十一年初版。

〈養生主〉雖未討論及死之問題，然生本應包括死，其意義實無二分。而既然生之意義，乃造物者寓形於人，乃屬於一氣之偶聚，故生之於此，乃極平常之事，應無心於此而有計較，則何以莊子要養生，豈非有外力之造作？因此，所以養生者，目的僅在於應世。

人既有生，亦必有知。此一「知」，有兩層意義。一為外在之知識，一為人內在之心智。林希逸《南華真經口義》疏之：「知，思也。心思卻無窮盡，以有盡之身隨無窮之思，紛紛擾擾，何時而止。」宣穎《南華經解》亦說：「心思逐物無邊。」⁴ 高柏園認為「『知也無涯』之『知』當是指吾人之造作，心知之造作物而可有無涯之擬想。」⁵ 高柏園所言之「心知之造作」，意即人運用心智以觀覽、評判一切事物。事物之本質為何，本屬於客觀之知識問題，一如死生之究竟，乃是人之氣化聚散之結果，本無所謂聚之則可喜、散之則可悲之主觀問題，而有此主觀之看法，乃出於人之成見所致，以人之不知死後之情景為何而心生畏懼使然。外在之知識屬客觀，內在之心智則為主觀。故人之生死問題，本應屬於客觀之實情，此生之有限，亦至易之道理，而其所以複雜者，乃是人運用偏私之智使其然，此一私智之知，乃屬於主觀之偏見。主觀偏見於事物上，乃無一定之常理可言，往往隨時而有變，此變又往往無終始，乃如林希逸所言「心思卻無窮盡，以有盡之身隨無窮之思，紛紛擾擾，何時而止」者也。

客觀之理如不能為人所明見，又人將其投之於主觀願望之實現，則本屬客觀之事物將致危殆，此即「以有涯隨無涯」，乃人以主觀之情評斷客觀之實，故將不得其實也。此亦〈大宗師〉所論死生問題之為人之成心所誤解而不得其道之結果，亦為〈齊物論〉所論人之成心之不應物之實之續論。

主觀心智之知，於應世時所必然產生之困境，乃見之於對待善惡之問題。「為善無近名，為惡無近刑」，郭象注曰：

忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠已而全理在身也。

成玄英繼而疏曰：

夫有俗學，抑乃多徒，要切而言，莫先善惡。故為善也無不近乎名譽，為惡也無不鄰乎刑戮。是知俗智俗學，未足以救前知，適有疲役心靈，更增危殆。

王夫之論之曰：「不居善之名，即可以遠惡之刑。」乃因善惡者皆足以相生，為善者恐招致惡，為惡者又希冀善終；既為善又何以懼惡？既為惡又何以圖善？此皆人之俗智

⁴ 轉引自陳鼓應《老莊新論》，頁一四九。上海，上海古籍出版社，一九九二年第一版。陳鼓應認為林希逸與宣穎之解釋更貼近於莊子原意。

⁵ 同註三，頁一一七。

妄為所致。故「為善無近名，為惡無近刑」，乃言為善能無近名，為惡能無近刑者乎？反面立說，乃確定為善必近名，為惡必近刑，因而若欲無近名、刑者，必須如郭象所言之忘善惡，亦成玄英所言之棄俗學俗智，而其方法則為「緣督以為經」，意即成玄英疏之：「夫善惡兩忘，刑名雙遺，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。」

〈養生主〉續以庖丁解牛之寓言以論述養生之理。其文曰：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。是以十九年，而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

成玄英總疏其義曰：「此蓋寄庖丁以明養生之術者也。」此一術為何？陳鼓應論之曰：

以宰牛之方喻養生之理，由養生之理喻處世之道。莊子以牛的筋骨盤結，比喻處世之繁複；以庖丁在實踐中領悟的宰牛得「因其固然」的道理，啟迪我們處世不能強行妄為，要遵循客觀規律。⁶

此意或先發於王夫之之論：

大名之所在，大刑之所嬰，大善大惡之爭，大險大阻存焉，皆大軋也。而非彼有必觸之險阻也，其中必有間矣。所患者：厚其情，厚其才，以強求入耳。避刑則必尸其名，求名則必蹈乎刑。名者眾之所聚爭，肯綮之會，即刑之所自召也。忠不銳，力不競，數不多，情不篤，以隨其自然之理，則無不可行也；不可行者，自知止也。⁷

強行、強求入者，乃皆出於人之俗智之知。故為善而近名，亦人強行為善，因而乃同招名、刑。其解牛之理亦然。「蓋解牛之難，原不在所解之牛之筋骨錯雜，而在其解牛之刀之未得其間。然則何以未能得其間，即在其未能無厚也。而人心之所以厚者，即在

⁶ 同註四，頁一四九。

⁷ 同註二，頁三二。

人心對善惡名刑之執而已。」⁸ 所以「彼節者有間，而刀刀者無厚；以無厚入有間」，尚須此無厚者無厚於有間；心之不執善惡者乃須心無善惡之分別，一皆為自然之理。《老子》之「無有入無間，吾是以知無為之有益。」意同於此也。是故，養生主者，乃在於養心。《孟子》言「養心莫善於寡欲。」，在《莊子》則非止於寡欲，乃在棄欲。因欲之所生，乃由人之心智繫於物上。心智繫於物上，則有喜怒哀樂、貪嗔癡妄等情緒表現。心智之能無欲，則必須有養。此養生主之關鍵意義所在也。因而，刀刀之無厚，可以解牛，此無厚實非刀刀之本質，乃具足於人之心智，以其心中無厚薄之分，則刀刀可以無厚。刀刀既可以無厚而得以若新發於硯，則心智亦可以超越死生、善惡之成見，故可得而養之。養心之目的，在於棄成見；棄成見之目的，則在於能應世。世事之難應者，亦如解牛之遇族：「雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微」故應世之方，端在於不以強力強行以應世，見其難者，每需以行遲應之，如動刀甚微，即以不爭為原則。不爭名，則不近刑；不爭，乃因無是非善惡之成見。此皆為養心之最高境界。

養心之破除善惡成見，又以〈養生主〉中對右師形貌之辨解而進一步闡發，其言曰：

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？惡乎介也？天與？其人與？」曰：「天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。」

右師之犯忤而致殘刖其足，公文軒見之而驚，乃因右師之形不同於一般人，因而置疑是天生如此？抑或後天造成？公文軒此一疑問，實乃出於人之成見。因其形之不全，而有是非善惡之辨，豈形全者即為善乎？形之全不全，無關於善惡，有善惡者，乃心之知有偏私。故右師應之以其形之不全，乃天所致，非人所致。天之所以致，蓋有二者。其一為造化育生萬物，本無所偏私，人之生也，亦本此自然之物化，故人之化形而生，又豈必有與與獨乎？有與無與，皆命也，天也，非人也。其二為天之所以使人為獨，其必有因也。蓋人之不使他人有獨，若有，則非他人之有不善，即為其命運之為限也。有不善，如成玄英言之「假使犯於王憲，致此形殘，亦是天生頑愚，謀身不足，直知由人以虧其形，不知由天以暗其智，是知有與獨，無非命也。」是其蔽於其知而行有不善，乃導致其有獨；若其命運之為限，亦可能乃天之暗其智，而天本不暗人之智，乃人之自蔽其智之明也。此更言人應世之困難，乃一因其智之全與不全，而非其形之全與不全。右師之知其所以為獨，乃天之所為，此亦右師終明白其前此乃因智之不全而致獨，而今能有所醒悟，亦可見養心去知之重要也。

心智之或明或晦，端賴吾人之自養，養之則明，失養或過養則失。如澤雉之「十步一啄，百步一飲，不斄畜乎樊中」，乃一切皆以自然為主，以其善養於自然之中，而不為人為造作之所限。若其為畜乎樊籠之中，「神雖王，不善也」，乃謂心智若拘陷於一己之私，雖未失其能思之功，然所思皆不善矣。

⁸ 同註三，頁一一九。

〈養生主〉對人心智所生成見之弊，乃再三言之：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

秦失批評老聃弟子與弔喪眾人，困之於俗情而不自知，反而質疑秦失。臨死之情景，世人皆容易困於感傷，乃因為對死生認識之有成見使然，因而乃有遁天而倍情。既有倍情，而「性情已困，庸非刑哉！」⁹ 故「適來，夫子時也；適去，夫子順也」，乃謂生也，時也；死也，順也。死生皆一於自然之物化，故對死生有之懷惡之知與情者，皆人之成見也。故去此心智之成見，方能「安時而處順，哀樂不能入」，方可謂之「縣解」。「縣解」一語，又可見於〈大宗師〉，其寓言中子輿有病，子祀往問，子輿乃解釋其身之病痛而曰：

且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。

此寓言首先以子輿有病而能不心生惡之態度應之，即「得者，時也；失者，順也」，成玄英疏曰：「得者，生也，失者，死也。夫忽然而得，時應生也；倏然而失，順理死也。是以安於時則不欣於生，處於順則不惡於死。」¹⁰ 故子輿所言「安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之」乃說明能自心中解除受死生哀樂所懸縛之限制，因而可以為真人；至於常人偏偏受外物死生所束縛纏結，乃不能自我解脫，實可悲也！

伍、結論

總而言之，〈養生主〉一文所揭示之意義，實以養生者乃在於能養心，心為生之主，無心，生只為一如槁木之形軀。而養心之大要，在於放棄人主觀之成見。人主觀之成見中，尤以死生與善惡之態度最為難解。故能善養其心者，當能突破死生、善惡等俗智俗見之藩籬，而能盡其知以應世也。

⁹ 同註一，頁一二八。

¹⁰ 同註一，頁二六一。

參考文獻

一、中文文獻

- 王夫之（民73）：《莊子通·莊子解》，台北，里仁書局。
- 王先謙·劉武（1988）：《莊子集解·莊子集解內篇補正》，台北，木鐸出版社初版。
- 王邦雄（民82）：〈莊子系列(3)：養生主〉，鵝湖月刊，18:8。
- 王叔岷（1994）：《莊子校詮》，台北，中央研究院歷史語言研究所初版。
- 王厚琮、朱寶昌（1991）：《莊子三篇疏解》，北京，華文出版社。
- 周策縱（民81）：〈「莊子·養生主」篇本義復原〉，中國文哲研究集刊2。
- 林希逸（1971）：《莊子口義》，台北，弘道文化公司初版。
- 林聰舜（1981）：《向郭莊學之研究》，台北，文史哲出版社初版。
- 唐文德（民80）：〈「莊子養生主」研究〉，逢甲中文學報。
- 高柏園（民81）：《莊子內七篇思想研究》，台北，文津出版社。
- 崔大華（1992）：《莊學研究》，北京，人民出版社初版。
- 郭慶藩（民74）：《莊子集釋》，台北，華正書局影印本。
- 陳貞吟（民83）：〈試論莊子之養生哲學〉，孔孟月刊，32:10。
- 陳鼓應（1992）：《老莊新論》，上海，上海古籍出版社。
- 焦竑（1963）：《莊子翼》，台北，廣文書局初版。
- 黃湘陽（民83）：〈「莊子·養生主」「澤雉」義辨〉，輔仁國文學報10。
- 葉海煙（1997）：《老莊哲學新論》，台北，文津出版社初版。
- 劉笑敢（1987）：《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社初版。
- 鄭夙姿（民89）：〈「莊子·養生主」釋義〉，語文教育通訊20。
- 憨山大師（1972）：《莊子內篇憨山注》，台北，臺灣琉璃經房再版。