

## 論《莊子》〈大宗師〉之修養工夫

趙世瑋  
通識教育中心

## 摘要

〈大宗師〉全篇宗旨乃在於對人之死生問題尋求一合理之對待方式，其方法乃一由消除人對死生之主觀成見，再由藉知「化」與修「道」之兩層工夫入手，以徹底解決人面對死生時，能不有樂生哀死之執著，而歸於順應造物於人之自然變化。竊以為〈大宗師〉者，乃在於明死生問題之究竟，為人尋求精神安定與超越之最大最主要之方法，且為人是否可以修道、達道之最重要之關鍵。

## 壹、緒論

## 一、研究動機

本計畫除欲建構一能綜觀《莊子內篇》之圓融解釋理論外，尚能以〈大宗師〉為基礎，進一步分析《莊子內篇》其餘六篇，並計畫完成以《莊子》內七篇為主之研究專著。此書若能完成，則勢必能提供學界對莊書研究之新觀點與新方向。

## 二、研究目的

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，對莊子書中義理思想之疏解，相對較為乎視及缺乏。因此，本計劃乃著重於彌合此一不足之處。

## 貳、文獻探討

本計畫最重要之參考文獻，概以嚴靈峰主編之《無求備齋莊子集成初編》及《無求備齋莊子集成續編》。該編卷帙浩大，《初編》收錄歷代《莊子》注家自郭象以下 64 種，精裝成 30 冊；《續編》收錄《莊子》注家自劉辰翁以下 74 種，精裝成 42 冊。總計 138 種 72 冊，編末並附有未引書目 140 種和訪求書目 95 種，在莊書研究之文獻彙集方面有集大成之功。

## 參、研究方法

本計畫特針對〈大宗師〉篇旨及內容疑義提出合理及圓融之解釋，故此一解釋之驗證，必須還原於《莊子》書所有歷代注疏專著之中，尋繹與此解釋或同或異之觀點與論述。若前人已有同於此一解釋者，則尚需將之揭橥並進一步推闡其說，以加強此一解釋之圓融性；若無同於此一解釋者，則本計畫所提示之解釋推論，對重新詮釋〈大宗師〉

篇旨及內容之效用如何，以及說服力之強弱與否，實為本計畫最重要之特點。故本計畫之研究方法，將採取以原典搜繹之歸納方法為主要原則。

#### 肆、結果與討論

歷來學者對《莊子》〈大宗師〉題旨之意義，多有所計較，乃因為大宗師三字所指意義，究竟為何，殊難詮解所致。<sup>1</sup> 依照郭象注所言：「雖天地之大，萬物之富，其所宗而師者無心也。」<sup>2</sup> 乃指出無心一義，究其實，可謂郭象欲藉此以暢其「獨化」之說，以為無心者，自然而已矣。郭象所解，雖有其特出之義，然未盡矣。唐陸德明《經典釋文》引崔譔注言之：「遺形忘生，當大宗此法也。」清王夫之《莊子解》乃釋此為：「以闕虛生白者，所師者此也，故唯忘生死而無能出乎宗；此七篇之大指，歸於一宗者也。」<sup>3</sup> 崔譔與王夫之所言，似較近於莊子本意，故忘生者，忘死生之別；而如何忘死生之別，乃出於真人之真知而能有所悟。此一證悟之過程，乃莊子藉〈大宗師〉所強調之修養工夫而為之完足。故通觀〈大宗師〉全篇，乃首揭真人之樣態，繼而論述死生之問題，此即〈大宗師〉全篇之關鍵所在。

##### 一、真人與真知之意義

真知為真人修養之條件，同時亦為真人行為之表現。此一條件之產生，乃與〈齊物論〉所言之知相同，為破除人之習心成見，方能通透事理，達於真知。故〈大宗師〉言：

知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。

郭象注乃謂「天者，自然之謂也。」是能知天之所為者，必其所知亦能隨順自然，故言天而生也。而能知天知人者，方可謂之至矣；然知天者必能知人，而知人者未必能知天。故常人有能知人之所為者，特有智慧者能達於知人之境，亦必須能終其天年，否則仍不能有知。故雖能知人而有知之盛者，其不足與知天之至矣者相較論。何以知之？〈大宗師〉續言之：

雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？

排除天年之限，所知仍有所患，乃在於知之對象不易掌握，故若專執著於所知之問題上，而不能超脫于天年、對象等限制之外，則常人之修養終不能憑藉此一「知」之洞視能力，逍遙於人世之間。

因此，常人之不順應自然，其所以知者，往往陷於世俗之成見。故如何能有真知？則此知之之主體乃非一般之常人，而必須為「真人」，故有真人而後方有真知，亦即〈大

<sup>1</sup> 近人對〈大宗師〉之意義詮釋之整理，可參照高柏園先生所著《莊子內七篇思想研究》一書，頁一七一至一七三。台北，文津出版社，民國八十一年初版。

<sup>2</sup> 引自清郭慶藩《莊子集釋》，台北華正書局影印本，頁二二四，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。

<sup>3</sup> 王夫之《莊子通·莊子解》，頁五六。台北，里仁書局，民國七十三年版。

宗師〉所言：「且有真人而後有真知。」然而真人與真知之關係究竟是先有真人而後有真知？抑或先有真知而後有真人？此實屬不易解答之問題。若就真知為真人修養之條件而言，則實應先有真知而後方能成為真人。若以真人乃為天生自然而成者，則其所知固然應為真知，因此乃是先有真人而後有真知。然若以後者而言，則常人似乎無達於真人之境之可能，亦且似乎將天人兩隔，此恐怕失於莊子之本意，且同時失卻道家之修養工夫。故真人與真知之關係實應為有真知而後有真人，而〈大宗師〉所言「且有真人而後有真知」者，乃在說明此一真知實應屬於通透真知後之真人所有，而未達於真知之常人乃與真人有別。然何謂真知？常人之知與真人之知有何不同？近人陳鼓應先生曾加以說明：「何謂真知？莊子所謂的真知，是要瞭解萬物變化流轉的真象——要洞察萬物的變化（《至樂》篇所說的觀化），在大化流行中安於所化（安化）；並且還要瞭解人在自然界所處的地位；人和自然是不可分割的整體，人與自然是親和的關係。」<sup>4</sup> 陳鼓應先生所言「瞭解萬物變化流轉的真象」，已掌握〈大宗師〉所言真知之意義，然並未切中〈大宗師〉全篇之關鍵。王夫之《莊子解》釋之：「合生與死、天與人、而一其知，則生而未嘗生，死而未嘗死，是乃真人之真知。」<sup>5</sup> 依王夫之之解釋，則所謂真知者，乃在〈大宗師〉以下所言之知死生之無別之問題。因而常人之知乃在於對死生有別之成見上攪擾困苦，而真人之知乃能知死生之無別。故常人若能去除對死生喜懼之成見，方能呈現一真知之智慧，亦可因此而達至於真人之境。而何謂真人？〈大宗師〉因分別敘述如下：

1. 古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。
2. 古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其者欲深者，其天機淺。
3. 古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心揖道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。
4. 古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔乎其進我色也，與乎止我德也，厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。

觀此〈大宗師〉對真人之描述，乃先就真人之內在情態而言，繼而以其情態所表現於外在應事之上，因而真人者乃能兼通內外，以達於天人為一之境。故於上述第一段所言之古之真人「登高不慄，入水不濡，入火不熱」，乃因真人於真知之中，以摒棄世人對事物概念之成見，故高不為高、水不為水、火不為火。高與水火，皆世人所執之名，因其有名，故生價值之判斷，而喜怒哀樂之情油然而生，因而「登高乃慄，入水而濡，入火必熱」，此皆足以威脅人之所為生之條件，而以生之可愛而死之可懼，故人為趨生避死，則不登高、不入水、不入火。然水、火豈有害人之生之心乎？其所以害人之生者，實出

<sup>4</sup> 陳鼓應《老莊新論》，頁一六八。上海，上海古籍出版社，一九九二年第一版。

<sup>5</sup> 同註三，頁五七。

於人自我之主觀成見。而真人因有真知，故能去此死生成見，而達於無物、無我之境。因無我者，乃能與自然為一，故入於水則為水，入於火則為火。水火之於真人，乃能不濡不熱。

上述第二段所言之古之真人與眾人之分別，乃就生理與心理之別、形與道之別而言。真人因有真知，而於心理之認識已達通透無礙，故其寢時安然恬適而無夢；其幡然醒時亦泰然無所憂；其於日常所食唯僅於維繫生理，故不求亦不覺其甘美；因而真人以此態度處世，故能常保其氣息而不為外物所牽動，因之其氣息能深長不絕，其天機亦深。而眾人因執著於生理與心理之有別，故於外物之追求乃無止境，此即所謂者欲深者，乃因限於外在之形而未能達之於道，故其天機淺。

第三段乃就知與忘之問題而言。知與忘皆由人之心所主，若心有成見之概念，則其所知必將有所偏失，故需棄心之知，以達於自然，方可為真人。因此真人者，乃貴能忘死生，此忘死生，實為棄眾人說生惡死之成見，因而真人能出入於死生之間，皆「泰然而任之」。而「不忘其所始，不求其所終」者，乃因知有所始，故為不忘，而不忘其所始，意即不忘其所不忘，最終則達於全忘，乃物我兩忘、忘生忘死，因之亦能不求其所終。

第四段特就真人之應於人世間之所為而說。表面上真人之重「以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循」，實真人乃以不辭不受之態度以應世。王夫之因謂：「不測其真知者，以為真人之亦勤乎此，不受也，亦不辭也；和之以天倪，其不一者可一也。」<sup>6</sup>故有好之、有弗好之，而皆為一。有一一之別，但真人唯能識一一之無別，乃以人之一與天之一之不一而可一之，故因而天與人方能不相勝，則物我皆可齊，而死生亦可無別矣。

## 二、死與生皆命之體認

〈大宗師〉於指點真人憑真知之內在修養以應世，進而以此修養體悟人之死生問題，更進一步消解常人對死生有別之成見，以顯示〈大宗師〉之主旨。因此，〈大宗師〉乃繼而言之：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！

死之與生，皆命定也，猶如有白晝黑夜，亦天之常態。故人之有死有生，亦需順自然之理。成玄英疏之曰：「夫死生晝夜，人天常道，未始非我，何所係哉！而流俗之徒，逆於造化，不能安時處順，與變俱往，而欣生惡死，哀樂存懷。斯乃凡物之滯情，豈是真人之通智也！」<sup>7</sup>而豈流俗之徒逆於造化，不能安時處順，而欣生惡死，常人亦往往困於死亡之恐懼，究其因，實為不知死後之究竟為何？然此亦是仍有所待，猶有對生死之好壞之價值評判，實與〈大宗師〉所言相悖。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：「生也死之徙，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徙，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

<sup>6</sup> 同註三，頁六〇。

<sup>7</sup> 同註二，頁二四一。

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。〈大宗師〉於是更以寓言加以說明：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語，曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉，夫造物者將以予為此拘拘也。曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣鮮而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也。」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！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。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」俄而子來有病，喘喘然將死。其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？夫大塊以載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：『我且必為鏝邪！』大冶必以為不祥之金。今一犯人之形而曰：『人耳！人耳！』夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。

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。」<sup>8</sup> 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！

寓言繼之以子來有病，子犁往而探視之，乃斥其妻兒勿以此死生之變化而驚慌惻怛，並以「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？」問於子來，而子來乃以「惡乎往而不可哉！」答之。此中透露出子來、子犁俱能不受死生之限制，唯子來更加以說明造化之於人乃無所偏私，乃與上述子輿有病者相同，故人之有病痛、有死亡，乃得之於時也，為人所不能避、不能拒者，而豈只子輿、子來之有病痛死生，凡人凡萬物皆有之，豈造化之有偏私？

然而死與生皆命之於造化自然之說，常人實難於理解，故〈大宗師〉中乃以「化」為之詮解。如上述所謂「浸假而化予之左臂以為雞」等，而人之死，或化為蟲臂，或化為鼠肝，唯必須能「惡乎往而不可哉」，方可不受死生之束縛。

〈大宗師〉中論及「化」者，有謂：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故

<sup>8</sup> 同註二，頁二六一。

善吾生者，乃所以善吾死也。

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，而況萬物之所係，而一化之所待乎！

「兩忘而化其道」，陳鼓應釋之曰：「意即物我兩忘而融合在道的境界中。『忘』為與外界適然融合而無心；『化』為隨變化而變化，參與大化流行而安於所化。」<sup>9</sup>此「忘」乃為放棄物我有分之成見，而歸一切於自然。更可以說忘生忘死，即放棄死生有別之成見，而能隨道而變化。「夜半有力者負之而走」，「有力者」乃「道」也，自然也。「負之而走」乃萬物之遷移改變。萬物之遷移改變者，由自然而遷變之，其所改變之過程，每每如夜半之時，無聲無息，亦不為人所察覺，然其終畢竟有變化，而昧者猶不能知，常人已覺者，或只能慨嘆。萬物如此，人之死生亦如此。人之既生，其生命乃夜夜為有力之自然負之而走，人既不能逃，亦不得拒。若欲得生之久者，或可藏之於死境，死生為一，亦可言之永恆無窮也。如同「藏舟於壑，藏山於澤」，藏小大固有宜，然猶有所遯，此乃不能抗拒自然之負之也，故善藏者，乃將天下藏之於天下；亦如同人之有形者，乃不以人之唯一此形為喜為樂，而需「萬化而未始有極也」，即如化為鼠肝，化為蟲臂，乃萬化而無窮，則此形亦可以出入於萬物之中，「善夭善老，善始善終」，人之生命方能成其所大。此皆須賴對「化」之善解也。〈大宗師〉中又述之曰：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不感，居喪不哀。無是三者，以善喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？回一怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死。不知就先，不知就后。若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」

孟孫氏之「不知所以生，不知所以死」者，乃忘生忘死，無死生之別。「若化為物」者，乃謂若其已死，亦處順以待往其所不知之死境；迨其既死，方知其雖死而猶生，死後之境與生時原無二致，乃死生本無甚分別；恍惚間原以為自己未死，而實已化已死。孟孫氏之能知死生無別，並非僅止於知而已，其尤能有覺。所知死生乃在一己之心，而所覺者，乃在於見人之不知不覺而於己心生警覺。眾人之不知不覺，其猶在夢中，唯孟孫氏之能覺也。

### 三、由死生而入於道之修養進程

〈大宗師〉接續死生之問題進而論及於「道」，亦突破死生之限制而能修養達之於道。〈大宗師〉首先詮釋「道」之意義：

<sup>9</sup> 同註四，頁一六九。

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。

陳鼓應將「道」之意義歸納為：1.「道」是實存的——「有情有信，無為無形」。2.「道」是自存的——「自本自根」；「道」是先存的、永存的——「未有天地，自古以固存」。3.「道」是萬物之根源——「神鬼神帝，生天生地」。4.「道」是超越時空的——「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」。<sup>10</sup> 又因「道」為「有情有信」，故可傳可得；因「道」為「無為無形」，故不可受不可見。可傳可得者，乃是就知者而言；不可受不可見者，則是就未知者而言。王夫之因謂：「知者傳之，未知者欲受之，則又執之而有極矣。知者得之，未知者欲見之，則滯於化跡而非化之所待矣。」<sup>11</sup> 此知者，乃綜前所述之知死生者也。故以下〈大宗師〉借南伯子葵與女偶之對話，以顯示修養此「道」之工夫：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之。參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」

南伯子葵所問「道可得學邪？」而女偶加以否定，正如前述「道」為「有情有信」，故可傳可得，卻又因「道」為「無為無形」，故不可受不可見，故女偶可以聞道，而南伯子葵卻不能學道，關鍵則在於對象之不同。女偶乃為知者，而南伯子葵為未知者。未知者則不得受之而使之能學，知者不僅可得，亦可以傳授之，此則為卜梁倚者。女偶因謂：「夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。」女偶既能聞道，豈非先具有聖人之才？故此處所言其無聖人之才者，乃針對卜梁倚而作一對立之說明。女偶既已有聖人之道，則無須聖人之才矣。故女偶守而告卜梁倚修道之方法，參日而後能外天下，七日而後能外物，九日而後能外生。外天下者，乃能將身外之天下、國家、權力等遺忘；外物者，郭象以為「物者，朝夕所須，切己難忘。」外生者，忘己也。此一工夫進程，乃是由疏而親，由外而至於己身，可謂之為無己之過程。達此進程，則卜梁倚庶幾可以自力修養，而無需女偶繼續守之，乃因女偶若全程皆守之，則卜梁倚即無獨立聞道之能力，其修養之境界當不如此。故卜梁倚獨立修養之進程乃先能朝徹，而後能見獨，而後能無古今，最後入於不死不生。<sup>12</sup> 「朝徹」者，成玄英謂之：「死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。」此「朝徹」之進程乃延續前之「外生」而來。「見獨」者，乃見人所不見，知人所不知。前此之外天下、外物，皆為卜梁倚

<sup>10</sup> 同註四，頁一七〇。

<sup>11</sup> 同註三，頁六三。

<sup>12</sup> 〈大宗師〉此段文字，近人王煜認為外生之前為三大階程，外生之後之朝徹等則為其四後果。（見王煜著《老莊思想論集》，頁三七二至三七三，台北，聯經出版公司，民國八十三年版）而陳鼓應則將之分為三關與四悟，外生之前之三關既已突破，就可進入朝徹以後之第二進程。（同註四，頁一七一）今以〈大宗師〉之文意推斷，陳鼓應之說較恰當。

所不自知，而需借女僮守而告知。至此卜梁倚已具見獨之能力，方可以入之於道。此「道」即是「無古今」之別。無古今者，乃無今日之我，亦無昨日之我，更可謂無將來之我，但我亦同時存在於昨日、今日與將來。此乃與萬物同遊於宇宙，無古今、無遠近也。既無古今之別，即無所謂死生之問題，因其生命已隨萬物而流轉，其形軀僅只是一造化所寄寓之所，故殺生者、生生者，皆不能有作用於其生命，因之能不死不生。而宇宙萬物之所有，乃不斷有送、有迎、有成、有毀等激烈之變化運轉。送、迎、成、毀亦猶言死與生，死生之變化不斷，乃擾亂人心之重要根源，然得道者適足以於此一激烈變化中常保恬靜自適，此即所謂之撻寧。撻寧者，貴在適生。

女僮此一段修養工夫之論述，乃針對特定對象而言，非常人所能接受，故南伯子葵怪女僮之談，其道高妙，似近於荒誕。南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之！」女僮於是告之以其道之來源：

聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。

求道者所依賴者，乃其主動之體會。成玄英疏此段文意曰：「自斯以下，凡有九重，前六約教，後三據理。」<sup>13</sup> 教者，猶言方法，此方法乃是藉由文字語言之認識而產生，所謂副墨之子、洛誦之孫；由語言文字之認識，進一步於心中之反覆思考印證者，乃所謂瞻明、聶許、需役、於謳。理者，乃由方法之認識與思考之後，所得之進於道之體認。蓋方法乃為一工具，如文字語言等，其本為有名，既有其名，往往限於其所名者，而未能盡其實。此猶王弼《周易略例》所辯之「得意在忘象，得象在忘言」，教者即是言、象，而理者即是意，即是道，是極隱極微，幽遠深邃，需要澄心體會，故需要撻而寧之也。

此撻寧之修道工夫，具體行動則見於顏回與仲尼之對話：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

墮肢體意即離形，乃就超越人形體之限制而言。形體之有大患者，一為有慾望之原始衝動，一為有死生之形軀變化。故離形乃在於不以此之大患困擾其心。黜聰明意即去知，乃就人之知識認知與判斷之有限而言。人之有知，而常限於其所知，其所知者又未定，故往往心生成見，此可對照上述對死生問題之陳述。因此，唯有超脫形、知之侷限，方可以達之於道。此超脫形、知侷限之工夫，即謂之「坐忘」。

〈大宗師〉一文最後以子輿與子桑之對話為總結。此段對話所引出之觀念，即在於一「命」字。

子輿與子桑友。而霖雨十日，子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪！母邪！天乎！人乎！」有不任其聲而趨舉其詩

<sup>13</sup> 同註二，頁二五六。



焉。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也！然而至此極者，命也夫！」

子桑之不知何以使其遭遇此一極困頓之原因，豈其所不知耶？乃其所謂命也。此一「命」或可以有兩種解釋，其一，乃〈大宗師〉中所言之「死生，命也，其有夜旦之常，天也」之「命」。命之所由，乃出於天，為自然而無偏私，故人只能泰然受之，不可逃避，亦不能抗拒。其二，為此「命」乃屬於一條件，為得道與否仍需要有「命」，此一「命」或可以有「時」之憑藉，為天所假以之時機。故時機之未有，或為未至，或其人之缺乏如「聖人之才」者，需循之有方而以漸，乃可以達之於道。

## 伍、結論

就上述分析〈大宗師〉之大要而言，全篇宗旨乃在於對人之死生問題尋求一合理之對待方式，其方法乃一由消除人對死生之主觀成見，再由藉知「化」與修「道」之兩層工夫入手，以徹底解決人面對死生時，能不有樂生哀死之執著，而歸於順應造物於人之自然變化。竊以為〈大宗師〉者，乃在於明死生問題之究竟，為人尋求精神安定與超越之最大最主要之方法，且為人是否可以修道、達道之最重要之關鍵。

## 參考文獻

### 1. 古籍原典：

- (漢)河上公注，(晉)郭象注、(唐)成玄英疏，《南華真經》，上海古籍出版社影印，1993年。
- (晉)司馬彪撰；(明)楊慎撰；(清)孫馮翼輯，《司馬彪莊子注、莊子闕誤、莊子注考逸》，《叢書集成初編》本，中華書局1991年。
- (晉)郭象輯註；(明)歸有光批點；(明)文震孟訂正；(清)王湘綺輯評，《莊子百家評註》，臺北市：中國子學名集成編印基金會，民國67年。
- (唐)杜光庭《道德真經廣聖義》、(宋)褚伯秀《南華真經義海纂微》、王元澤《南華真經新傳》，《道藏要籍選刊》第二冊，上海古籍出版社據《道藏》本影印，1989年。
- (唐)馬總，《莊子意林一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- (宋)林希逸，《莊子口義十卷》，臺北市：臺灣商務印書館，民國72年。
- (宋)林希逸；(明)張四維補，《莊子口義補注》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- (宋)林希逸；周啟成校注，《莊子肅齋口義校注》，北京市：中華書局，1997年。
- (宋)陳景元，蒙文通重編，《莊子注》，見《蒙文通文集》第六卷，巴蜀書社2001年。
- (元)吳澄，《莊子內篇訂正二卷》，北京：華夏出版社，2004年。
- (明)朱得之，《莊子通義十卷》，上海市：上海古籍出版社，1997年。
- (明)袁宏道撰，《廣莊》，據寶顏堂秘笈本排印。
- (明)陸西星，《南華真經副墨》，《四庫存目叢書》本，臺灣自由出版社，民國82年影印。
- (明)高登編，《郭子翼莊》，據海函本排印。
- (明)焦竑，《莊子翼》，台北市：廣文書局，民國68年。
- (明)鄒之嶧，《莊子郭註十卷》，台北市：成文出版社，民國71年。
- (明)釋德清，《莊子內篇注》，台北市：廣文書局，民國80年。
- (清)于鬯，《莊子校書三卷》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- (清)王夫之，《莊子解》，臺北市：廣文書局，民國76年。
- (清)王先謙，《莊子集解》，北京：中華書局，1987年。
- (清)王念孫，《莊子雜誌》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。

- (清)王懋竑，《莊子存校一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)王闓運，《莊子內篇注》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)任兆麟，《莊子述記》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)吳汝綸，《莊子點勘十卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)吳承漸，《莊子旁注》，臺北市：廣文書局，民國 64 年。
- (清)周金然纂，《南華真經傳釋》，據藝海珠塵本排印。
- (清)林紓，《莊子淺說》，臺北市：廣文書局，民國 67 年。
- (清)林雲銘評述；(日本)秦鼎補義、東條保標註，《莊子因》，台北市：蘭臺出版社，民國 74 年。
- (清)俞樾，《莊子平議三卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)俞樾，《莊子評議》，成都市：巴蜀書社，1992 年。
- (清)洪頤煊，《莊子叢錄》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)胡文英，《莊子獨見三十三卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)孫詒讓，《莊子札迻》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)孫毓修，《莊子札記》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)浦起龍，《莊子鈔一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)郭階，《莊子識小》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)郭慶藩；王孝魚點校，《莊子集釋》，北京市：中華書局，1995 年。
- (清)陳壽昌，《莊子正義四卷，附南華真經識餘三卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)馬其昶，《莊子故八卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- (清)馬其昶撰，馬茂元編次，《定本莊子故》，黃山書社 1989 年。
- (清)高塘，《莊子集評一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)廖平，《莊子新解一卷》，四川存古書局刊本，民國 10 年。
- (清)劉師培，《莊子校補》，成都四川存古書局刊本，民國 3 年。
- (清)劉師培，《莊子斛補》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- (清)錢澄之，《莊子詁七卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- (清)錢澄之撰，殷呈祥校點，《莊屈合詁》(《錢澄之全集》之三)，黃山書社 1998 年。
- (清)嚴復，《侯官嚴氏評點莊子八卷》，成都市：成都書局校刊，民國 53 年。

## 2. 近人專著：

- 于省吾，《莊子新證二卷》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- 支偉成，《莊子校釋二卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- 王孝魚，《莊子內篇新解》，長沙市：岳麓書社，1983 年。
- 王孝魚，《莊子通疏證》，長沙市：岳麓書社，1983 年。
- 王叔岷，《莊子校詮》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，民國 88 年。
- 王叔岷，《莊子校釋》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，民國 82 年。
- 王厚琮、朱寶昌，《莊子三篇疏解》，北京：華文出版社，1991 年。
- 王葆玟，《老莊學新探》，上海：上海文化出版社，2002 年。
- 王煜，《老莊思想論集》，臺北市：聯經出版事業公司，民國 68 年。
- 王德有，《以道觀之：莊子哲學的視角》，北京市：人民國出版社，1998 年。
- 王德有，《莊子神游》，北京市：社會科學文獻出版社，1999 年。
- 朱文熊，《莊子新義三卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- 朱季海，《莊子故言》，北京市：中華書局，1987 年。
- 朱桂曜，《莊子內篇補證》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- 朱謙之，《莊子哲學》，福州：福建教育出版社，2002 年。
- 阮毓崧，《莊子集註五卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北市：文津出版社，民國 87 年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民國書局，民國 89 年。

- 吳林伯，《莊子新解》，北京市：京華出版社，1998年。
- 吳康，《老莊哲學》，台北市：台灣商務印書館，民國76年。
- 李勉，《莊子總論及分篇評注》，台北市：台灣商務印書館，民國62年。
- 杜善牧；宋稚青譯，《老莊思想分析》，臺中市：光啟出版社，民國66年。
- 沈津，《莊子類纂二卷》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 武延緒，《莊子札記三卷》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 范曾，《老莊心解》，上海：華中師大出版社，2005年。
- 胡方，《莊子辯正六卷》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 胡遠濬撰，吳光龍點校，《莊子詮詁》，黃山書社1996年。
- 胡樸安，《莊子章義》，成都市：巴蜀書社，1992年。
- 胡懷琛，《莊子集解補正》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 奚侗，《莊子補註四卷》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 孫以楷、甄長松，《莊子通論》，北京市：東方出版社，1995年。
- 陳冠學，《莊子新注》，台北市：東大圖書有限公司出版，民國78年。
- 陳啟天，《莊子淺說》，臺北市：臺灣中華書局，民國60年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，台北市：臺灣商務印書館，民國57年。
- 陶鴻慶，《老莊札記》，臺北市：廣文書局，民國64年。
- 陸欽，《莊子通義》，長春市：吉林人民國出版社，1994年。
- 陸欽，《莊周思想研究》，鄭州市：河南人民國出版社，1983年。
- 馬敘倫，《莊子義證》，上海：上海書局，1996年。
- 高亨，《莊子新箋》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北市：文津出版社，民國81年。
- 崔大華，《莊子歧解》，鄭州：中州古籍出版社，1988年。
- 張京華，《莊子哲學辨析》，瀋陽市：遼寧教育出版社，1999年。
- 張恒壽，《莊子新探》，武漢市：湖北人民出版社，1983年。
- 張炳陽，《從自然到自由——以《莊子·養生主》為核心的考察》，明目文化事業有限公司，2003年。
- 張默生，《莊子內篇新釋》，成都：成都古籍書店，1990年。
- 曹受坤，《莊子內篇解說一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 章炳麟，《莊子解故》，臺北縣：藝文印書館，民國63
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，民國86年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北市：東大圖書公司，民國79年。
- 葉國慶，《莊子研究一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 葉舒憲，《莊子的文化解析：前古典與后現代的視界融合》，武漢市：湖北人民國出版社，1997年。
- 楊樹達，《莊子拾遺一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 蒙文通，《重編陳景元莊子注》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 廖平，《莊子意一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 聞一多，《莊子內篇校釋》，臺北縣：藝文印書館，民國63年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，成都：成都古籍書店，1988年。
- 劉文典，《莊子補正十卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 劉文典，《莊子瑣記一卷》，臺北縣：藝文印書館，民國61年。
- 劉坤生，《莊子哲學本旨論稿》，汕頭市：汕頭大學出版社，1998年。
- 劉武、沈嘯寰點校，《莊子集解內篇補正》，北京：中華書局，1987年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京市：中國社會科學出版社，1988年。
- 錢穆，《莊子纂箋》，臺北市：聯經，民國83年。

- 錢穆，《莊老通辨》，臺北市：聯經，民國 83 年。
- 駱玉明、葛兆光主編，《道家之言：老莊哲學隨談》，昆明市：雲南人民國出版社，1997 年。
- 謝祥皓、李思樂輯校，《莊子序跋評論輯要》，湖北教育出版社 2001 年。
- 鍾泰，《莊子發微》，上海市：上海古籍出版社，2002 年。
- 韓廷一，《莊子內篇新解讀》，臺北市：萬卷樓，2006 年。
- 嚴靈峰，《老莊研究》，臺北市：臺灣中華書局，民國 55 年。
- 嚴靈峰編，《老列莊三子知見書目》(平裝 3 冊)，臺灣中華叢書編審委員會，1965 年。
- 嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成初編》，臺北縣：藝文印書館，民國 61 年。
- 嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成續編》，臺北縣：藝文印書館，民國 63 年。
- 譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北市：文津出版社，1998 年。
- 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京市：中華書局，1961 年。

### 3. 西方學人專著：

- (日)小野壹，《莊子口義棧航十卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- (日)中井履軒，《莊子雕題》，懷德堂記念会／吉川弘文館，1998 年 3 月。
- (日)公田連太郎，《莊子內篇講話》，東京市：明德出版，昭和 35[1960] 年。
- (日)池田知久，《莊子「道」的思想及其演變》，黃華珍譯，台北市：華泰出版社，2001 年。
- (日)佐藤明，《『莊子』內篇研究》，中國書店，1998 年 2 月。
- (日)渡邊操，《莊子口義愚讀二卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- (日)蜂屋邦夫，《莊子超俗の境へ》，講談社，2002 年 10 月。
- (日)福島俊翁，《莊子內外篇選註二卷》，台北市：成文出版社，民國 71 年。
- (日)瀨顯暢彦，《老子・莊子の奥義—西洋哲学と東洋哲学の統一》，文芸社，2001 年 3 月。
- (日)関正郎，《莊子の思想とその解釈》，三省堂，1999 年 3 月。
- (美)愛蓮心，《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，江蘇人民出版社，2004 年。

### 4. 學術期刊論文：

- 王鍾陵，〈《莊子·大宗師》篇羸雜文字辨〉，《江蘇社會科學》，1997 年 06 期。
- 王鍾陵，〈《大宗師》篇「故聖人之用兵也」三節為羸入辨——讀《莊》漫筆之十三〉，《蘇州鐵道師範學院學報(社會科學版)》，2002 年 03 期。
- 周清泉，〈《莊子·大宗師篇》新詁(下)〉，《成都大學學報(社會科學版)》，1995 年 04 期。
- 周清泉，〈《莊子·大宗師篇》新詁(上)〉，《成都大學學報(社會科學版)》，1995 年 01 期。

### 5. 學位論文：

- 丁原植，《老莊哲學中「有」「無」問題之研究》，私立輔仁大學哲學研究所博士論文，民國 70 年。
- 宋愛華，《莊子理想人格之呈現——以〈大宗師〉為主之探究》，國立中興大學中國文學系所碩士論文，民國 94 年。
- 李銘盛，《莊子內七篇郭象注研究》，私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，民國 70 年。
- 李增，《老莊「道」之研究》，輔仁大學哲學研究所博士論文，民國 69 年。
- 張修文，《莊子〈內七篇〉的義理析論》，文化大學哲學研究所碩士論文，民國 86 年。
- 曾馨，《《莊子·大宗師》研究》，國立中正大學中國文學所碩士論文，民國 93 年。