

教育局課程發展處
重讀經典系列

重讀經典(一)：
《逍遙遊》(節錄)及其他

香港中文大學
中國語言及文學系
何志華

《逍遙遊》

其他課外的參考材料成功點出段落旨要

第一段中，莊子先借惠子與自己對大葫蘆瓜的不同處置來帶出世人拙於用大這話題。如惠子有大葫蘆之種，種成大葫蘆瓜，用以盛水卻不能自我支撐，剖開來做瓢，卻大而平淺，容不下東西。最後惠子覺得它大而無用而擊碎了它。這在莊子看來就是不善於用大的表現。於是，他舉出宋國人賣治療皮膚龜裂藥的故事，說明同一種藥，有人用了它而得到封賞，有人用了它卻只不過是做漂洗棉絮的工作，可見世人多有不善用其大的。換言之，同一東西，不同人以不同方法使用，會有迥異的效果，從而指出善於用大的重要。因此，莊子建議惠子將大葫蘆瓜當作大腰舟而浮游於湖海之上，就不用憂心它大而無處可容了。

有關《逍遙遊》(節錄)的一些提問

1. 為何惠施、莊子對「五石之瓠」的用途會有不同見解？為何惠施只從實用角度思考呢？
2. 為何宋人有不龜手之藥，卻只懂得用為「泝澠絛」？「與越人水戰」何嘗不是實用角度呢？
3. 補充教材說：「同一東西，不同人以不同方法使用，會有迥異的效果。」為甚麼世人對同一東西無法取得相同的看法呢？
4. 何謂「有蓬之心」？心中長了短曲的蓬草究何所指呢？
5. 不龜手之藥用於與越人水戰，結果大敗越人，吳王裂地而封之。何嘗不是實用角度？可見小用、大用皆從實用角度考量，然則莊子為何要批判惠施？莊子意欲闡述之義理為何？
6. 然則「有蓬心」是指心有蓬草，而蓬草拳曲不直。為何心中會長出草來？而又必須是蓬草呢？長有蓬草為何便不能直達玄理呢？莊子是否以蓬草比喻心靈？那喻體與本體兩者有何共通點？成疏的理據何在？

《逍遙遊》、《齊物論》相關寓言對讀

齊物論

- 吹萬不同、成心我見
- 環中天鈞、寓諸庸（讀為用）
- 罔兩問影、夢蝶物化
- 忘年忘義、離形去知、寓諸無竟

逍遙遊

- 拙於用大、有蓬之心
- 無用之用
- 無待有待、鯤化為鵬
- 神人無功、至人無己、逍遙自適

一：《齊物論》：吹萬不同、成心我見
《逍遙遊》：拙於用大、有蓬之心

- 《齊物論》提出是非成心人人皆有，唯有泯滅成心我見，放能得見真理。
- 《逍遙遊》提出具體事例：如何在實際生活中泯滅成心我見，然後得見物之大用。

《齊物論》吹萬不同、成心我見

南郭子綦[1]隱几而坐，[2]仰天而噓，嗒焉似喪其耦。[3]顏成子游立侍乎前，[4]曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」[5]今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！」[6]今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」[7]子游曰：「敢問其方。」[8]子綦曰：「夫大塊噫氣[音依氣,吐氣]，[9]其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼[音了了]乎？」[10]山林之畏佳[崑崔]，[11]大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅[柱上橫木]，似圈，似臼[椿米器具]，似洼者，似污[淺窪]者；[12]

- 1) 司馬云：「居南郭，因為號。」案：事又見《徐無鬼篇》，「郭」作「伯」。
- 2) 一本作机；案《孟子·公孫丑》：「隱几而臥。」趙岐注：「隱，倚也。」又《經典釋文》：「隱，馮也。」則隱几而臥者，謂憑於几旁。
- 3) 向云：「噓，息也。」即緩緩吐氣。《釋文》：「嗒，解體貌，本又作嗒。耦，本亦作偶。」司馬彪云：「耦，身也，身與神為耦。」俞樾云：「偶當讀為寓，寄也。即下文所謂『吾喪我』也。」
- 4) 李云：「子綦弟子，姓顏名偃，謚[音試，死後封號]成，字子遊。」案：《徐無鬼篇》作「顏成子入見」。
- 5) 案「何居乎」：王引之云：「居」即「乎」，衍「乎」字。「何居」，義猶「何也？」《文子·道原篇》引《老子》曰：「形若槁木，心若死灰。」《徐無鬼篇》與此二句同，「木」作「骸」。《知北遊篇》：「形若槁骸，心若死灰。」《庚桑楚篇》亦有二句，「槁骸」作「槁木之枝」。《達生篇》亦云：「吾執臂也，若槁木之枝。」是此「槁木」即槁木之枝。槁骸，亦槁枝也。
- 6) 而同爾。
- 7) 郭云：「籟，簫也。」
- 8) 成云：「方，術也。」
- 9) 俞云：「塊，凸或體，大地。」成云：「噫而出氣。」
- 10) 之，猶其。下同。《釋文》：「蓼蓼，長風聲。李本作颺。」
- 11) 即崑崔，猶崔巍。
- 12) 《字林》云：「枅，柱上方木。」成云：「圈，獸之闌圈。」宣云：「洼，深池。污，窞[音蛙,低洼]也。三象身，三象物，二象地，皆狀木之竅形。」

大木百圍之竅穴

樹洞是一些古樹由於蟲蛀或者機械損傷等原因，成年累月逐漸形成空洞，甚至空心，但樹還能成活的情況。

激者，謫者[音孝]，叱者，吸者，叫者，譟者[哭聲]，突者[音秒,低語]，咬者，[7]前者唱于而隨者唱喁[音容]。[8]冷風則小和，[9]飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛[無聲]。[10]而獨不見之調調[樹枝搖動貌]，之（刁刁）〔刀刀〕乎[樹葉搖動貌]？」[11]子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。[12]敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也[自我停止]。」咸其自取，怒者其誰邪！[13]

- 1) 宣云：「激如水激聲，謫如箭去聲；叱出而聲粗，吸入而聲細；叫高而聲揚，譟下而聲濁；突深而聲留，咬鳴而聲清。皆狀竅聲。」釋文：「謫音孝。司馬云：『譟，哭聲。』」案：「交交黃鳥」，三家詩作「咬咬」。
- 2) 李云：「于、喁，聲之相和。」成云：「皆風吹樹動，前後相隨之聲。」
- 3) 李云：「冷，小風也。」《爾雅》：「回風為飄。」
- 4) 向云：「厲，烈也。濟，止也。」風止則萬竅寂然。
- 5) 郭云：「調調、刁刁，皆動搖貌。」
- 6) 以竹相比而吹之，類近今之排簫。
- 7) 宣云：「待風鳴者地籟，而風之使竅自鳴者，即天籟也。引子綦言畢。」先謙案：此文以吹引言。風所吹萬有不同，而使之鳴者，仍使其自止也。且每竅各成一聲，是鳴者仍皆其自取也。然則萬竅怒喁，有使之怒者，而怒者果誰邪！悟其為誰，則眾聲之鳴皆不能無所待而成形者，更可知矣，又何所謂得喪乎！「怒者其誰」，使人言下自領，下文所謂「真君」也。

所謂「吹萬不同」者，莊子意謂大地上竅穴眾多，猶如眾人心竅，人心不同，主觀見解不一；我見既生，成見遂多，人類之眾，其認辨、見解之異，正如風之「吹萬不同」，因不能平心論斷真理。

《齊物論》成心我見

[……]夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代[一本作化]而心自取者有之？愚者與有焉。[1]未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。[即不可能之謂也][2]

- 1) 王先謙：心之所志，隨而成之。以心為師，人人皆有，奚必知相代之理[日月相代/猶言知化]而心能自得師者有之？即愚者莫不有焉。按此言成見幾近與生俱來。
- 2) 馮友蘭《中國哲學史新編》：「有了偏見（成見、成心），就有是非；未有成見而有是非，猶今日適越，而昨日已至，是沒有可能的。」

《逍遙遊》記莊子譏諷惠施：則夫子猶有蓬之心也夫！

傳統理解：蓬之心：喻指心靈茅塞不通。蓬，草名，俗名蓬蒿，短曲而不暢直。成玄英疏：「蓬，草名，拳曲不直也。……惠生既有蓬心，未能直達玄理。」是以蓬草比喻心。

又一說謂「蓬」與「江湖」相對，指不浮游江湖而局限於山林草木之中也（參羅勉道《莊子循本》及崔大華《莊子歧解》所引）。

依據傳統理解的語譯：夫子猶有蓬之心也夫：可見你的心還是茅塞不通啊！蓬：一種拳曲不直的草。蓬之心：比喻知識淺薄，不能通達事理，猶如蓬草閉塞的心。

有蓬之心、茅塞子心

- 《孟子·盡心下》：孟子謂高子曰：「山徑之蹊，間介然用之而成路；[D. C. Lau's translation: If used, becomes a path in a short time] 為間不用，則茅塞之矣[If unused, becomes blocked by grass in an equally short time]。今茅塞子之心矣。」
- 案《孟子·盡心下》以「茅塞之心」，比喻不用心，與莊子譏諷惠施：「則夫子猶有蓬之心也夫」，語義並無明顯關連。
- 蓋莊子稱「有蓬之心」，而非謂「蓬塞子心」。

《逍遙遊》記莊子譏諷惠施：則夫子猶有蓬之心也夫！

- 我們不妨思考：有蓬之心，前人以為蓬指蓬草，蓬草短小，謂惠施之心「短而不暢，未能通達」，然而人心與蓬草，形態不類，這種比喻，其實不倫不類。
- 我們不妨如此推想：蓬或非草名，蓬可能指蓮蓬，謂惠施之心有似蓮蓬，蓮蓬洞穴眾多，比喻惠子對事物之成見甚深，此與《齊物論》吹萬不同說前後呼應。

有蓬之心：古人早已相信心中有竅

1. 心臟在胸腔偏左，兩肺之間，橫隔之上，形如桃，如人的拳頭大小，包括左右心房、心室。這些都是現代解剖學對實體心臟的描述。
2. 《呂氏春秋·貴直論·過理》「殺比干而視其心……孔子聞之曰：『其[指紂王]竅通則比干不死矣。』」
3. 《列子·仲尼篇》：記龍叔與文摯對話：
文摯乃命龍叔背明而立，文摯自後向明而望之。既而曰：「嘻！吾見子之心矣：方寸之地虛矣。幾聖人也！子心六孔流通，一孔不達。今以聖智為疾者，或由此乎！非吾淺術所能已也。」

莊子以為惠施心竅太多，成見過深

- 《難經·四十二難》記載：「心重十二兩，中有七孔三毛，盛精汁三合，主藏神。」
- 《史記·殷本紀》：「[比干]乃強諫紂。紂怒曰：『吾聞聖人心有七竅。』剖比干，觀其心。」
- 明張介賓《類經圖翼·經絡一·諸部經穴次序》：「心者，君主之官，神明出焉。[與莊子、荀子相合]心居肺管之下，膈膜之上，附著脊之第五椎。[……]心象尖圓，形如蓮蕊，其中有竅，多寡不同，以導引天真之氣。下無透竅，上通乎舌。共有四系，以通四臟。心外有赤黃裡脂，是為心包絡。心下有膈膜，與脊脅周回相著，遮蔽濁氣，使不得上熏心肺。」

有蓬之心，謂心如蓮蓬，洞穴既多，成見乃深。回應《齊物論》吹萬不同說。

人人皆有成心，有成心即有是非

《齊物論》云：夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代（一本作化）而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

莊子意謂世人依據個人之成見，師心自用，是以人皆有可師之心。既自以為有可師之心，則不論賢愚，皆隨一己成心以論斷是非。莊子以為世人既有成心，即有是非。是非、成心幾乎是同時並生的。人為是非，正是「道德不一」之基本原因，莊周因而提出破除是非之辨。

二：《齊物論》天鈞獨照、寓諸庸 《逍遙遊》無用之用

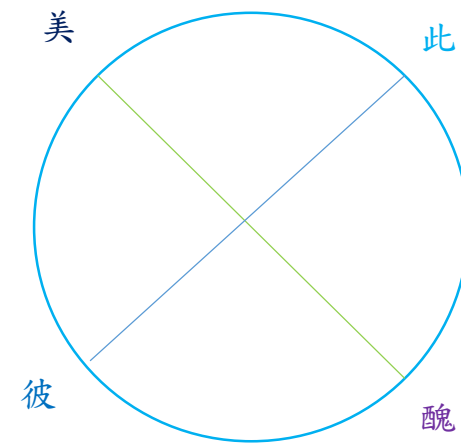
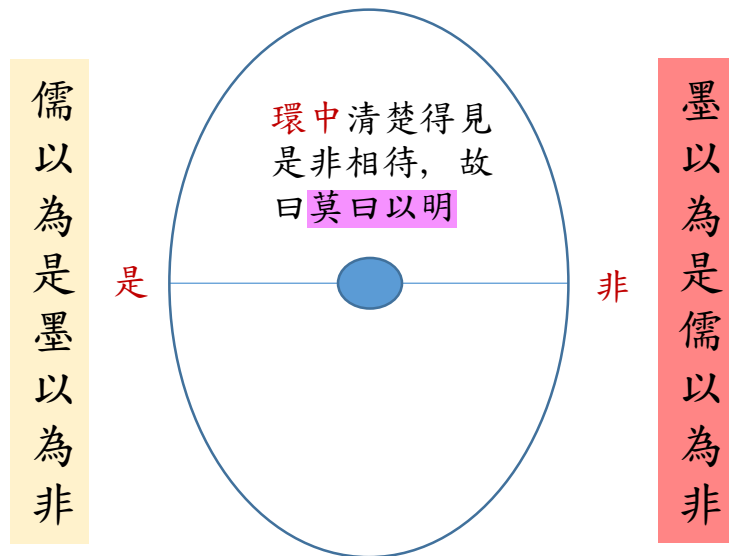
闡述「寓諸庸」之義理：

- 《齊物論》提出綱領原則：即不再從物之「然」、「可」論斷事物之是非，改以「物之用」為唯一論斷標準。
- 《逍遙遊》提出具體事例：如何在實際生活中找出物用？又如何體現人生世上之用途，即自身於人間世上之用途。

《齊物論》：寓諸庸

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。[1]物無非彼，物無非是[讀為此]。[2]自彼則不見，（自知）〔自喻〕[3]則知之。故曰彼出於是[讀為此]，是[讀為此]亦因彼。彼是[讀為此]

- 1) 郭嵩燾云：「彼是有對待之形，而是非兩立，則所持之是非，非是非也，彼是之見存也。」案：莫若以明者，言莫若即以本然之明照之。
- 2) 有對立，皆有彼此。
- 3) 王叔岷云：「自知」疑當作「自喻」，既「自知」矣，何待言「則知之」邪？下文「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」即所謂「自喻則知之」矣。



方生之說也，[1]雖然，方生方死，方死方生；[2]方可方不可，方不可方可；[3]因是因非，因非因是。[4]是以聖人不由，[5]而照之于天，[6]亦因是也[天均獨照所見之是，故因之]。是[此]亦彼也，彼亦是[此]也。[7]彼亦一是非，此亦一是非。[8]果且有彼是[此]乎哉？果且無彼是[此]乎哉？彼是[此]莫得其偶，謂之道樞。[9]樞始得其環中，以應無窮。[10]是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。[11]

- 1) 有此而後有彼，因彼而亦有此，乃彼此初生之說也。按王先謙訓「方」為「初」，其實「方」亦可訓為「並」（《莊子·山木》：「方舟而濟于河」，《釋文》引司馬注）。
- 2) 然其說隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定。郭以此言死生之變，非是。
- 3) 言可，即有以為不可者；言不可，即有以為可者。可不可，即是非也。
- 4) 有因而是者，即有因而非者；有因而非者，即有因而是者。既有彼此，則是非之生無窮。
- 5) 宣云：「不由是非之途。」按《論語》：里仁由義。
- 6) 成云：「天，自然也。」案：照，明也。但明之於自然之天，無所用其是非。
- 7) 是，此也。郭云：「此亦為彼所彼，彼亦自以為此。」
- 8) 成云：「此既自是，彼亦自是；此既非彼，彼亦非此。故各有一是，各有一非也。」
- 9) 成云：「偶，對。樞，要也。體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見，而無對於天下者，可得會其玄極，得道樞要。」
- 10) 郭嵩燾云：「是非兩化，而道存焉，故曰道樞。握道之樞，以游乎環中。中，空也[按郭此說誤，環中指圓心]。是非反復，相尋無窮，若循環然。游乎空中，不為是非所役，而後可以應無窮。」唐釋湛然《止觀輔行傳宏決》引莊子古注云：「以圓環內空體無際，故曰環中。」[按釋湛然說可商，環中指圓心]案則陽篇亦云：「冉相氏得其環中以隨成。」
- 11) 此謂居於環中得持道樞，乃明見是非之無窮。參《莊子·外物》：「目徹為明，耳徹為聰。」古漢語以目往外看曰視，視而得見曰見，見而清楚曰明；耳往外聽曰聽，聽而得聞曰聞，聞而清楚曰聰；《荀子·儒效》「是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也。」

因是因非，因非因是；彼亦一是非，此亦一是非



環中：實指圓心

古人對圓心有認知：規矩、方圓早見戰國古籍

1. 四川、山東等地的漢代古墓中，陸續發現伏羲女媧圖，說明我國最早出現伏羲女媧圖是在2000多年前的漢代，亦是我國最早有關規和矩的圖像。畫像上伏羲女媧都是人面蛇身，伏羲在左，手持曲尺，女媧於右，手執圓規，規和矩與現今圓規、曲尺樣子沒大分別。
2. 《孟子·離婁上》：離婁之明、公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。
3. 《莊子·徐無鬼》：直者中繩，曲者中鈎，方者中矩，圓者中規。
4. 《荀子·禮論》：規矩誠設矣，則不可欺以方圓。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。[\[1\]](#)道行之而成，物謂之而然。

- 1) 以大拇指來說明大拇指[專名]不是一般的手指[共名]，不若以「非指」來說明大拇指[專名]不是一般的手指；以白馬來說明白馬[專名]不是一般的馬[共名]，不若以「非馬」來說明白馬[專名]不是一般的馬。用非指、非馬來說明；譬如說：老虎是貓科，但老虎不是貓，來說明白馬非馬，會較易明白。

此從說明之難易闡述區別事物之難，齊同事物之易。天地萬物皆與手指有共通處，天地萬物皆與馬有相通點。

道行之而成

- 《孟子·盡心下》：孟子謂高子曰：「山徑之蹊，間介然用之而成路[if used, becomes a path in a short time]；為間不用，則茅塞之矣[if unused, becomes blocked by grass in an equally short time]。今茅塞子之心矣。」
- 魯迅《故鄉》：「地上本沒有路，走的人多了，也便成了路。」

惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。[1]物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。可乎可，不可乎不可。不可乎不可，而可乎可[2]。

- 1) 何以謂之然？有然者，即從而皆然之。何以謂之不然？有不然者，即從而皆不然之，隨人為是非也。
- 2) 王叔岷云：「可乎可，不可乎不可。」二句，與下「道行之而成」云云，意不相屬。疑當在下文「無物不然，無物不可。」下。《釋文》：「『無物不然，無物不可。』崔本此下更有『可於可，而不可於不可。不可於不可，而可於可也。』」（於猶乎也。）是崔本不誤。今本「可乎可，不可乎不可。」二句，既錯在「道行之而成」上，又掙「不可乎不可，而可乎可也。」二句，義遂難通矣。《淮南子·泰族篇》：「可乎可，不可乎不可。不可乎不可，而可乎可。」即本此文，尤可證崔本存此文之舊也。

可乎可，不可乎不可

《韓非子·說林》：樂羊為魏將而攻中山，其子在中山。中山之君烹其子而遺之羹，樂羊坐於幕下而啜之，盡一杯。文侯謂堵師贊曰：「樂羊以我故而食其子之肉。」答曰：「其子而食之，且誰不食？」樂羊罷中山[戰罷中山之後]，文侯賞其功而疑其心。孟孫獵得麋[音危,幼鹿]，使秦西巴持之歸，其母隨之而啼。秦西巴弗忍而與之。孟孫歸，至而求麋。答曰：「余弗忍而與其母。」孟孫大怒，逐之。居三月，復召以為其子傅。其御曰：「曩[音朗,從前]將罪之，今召以為子傅，何也？」孟孫曰：「夫不忍麋，又且忍吾子乎？」故曰：「巧詐不如拙誠。」樂羊以有功見疑，秦西巴以有罪益信。

《淮南子·泰族訓》：樂羊攻中山，未能下，中山烹其子，而食之以示威，可謂良將〔矣〕，而未可謂慈父也。故可乎可，而不可乎不可；不可乎不可，而可乎可。

故為是舉莛[音停,小莖]與楹[屋柱]，厲[通癩,麻瘋,引伸為醜]與西施，恢恠[音鬼]慄[音決]怪，道通為一。[1]其分也，成也；[2]其成也，毀也。[3]凡物無成與毀，復通為一。[4]唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。[5]庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。[6]因是已[寓諸庸所見之是，故因之]。[7]已而不知其然，謂之道。[8]勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。[9]何謂朝三？曰狙公賦芋[音罪,栗子]，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是[以眾狙之喜怒為用所得之是，故因之]也。[10]是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

- 1) 成云：「為是故略舉數事。」俞云：「說文：『莛，莖也。』《漢書·東方朔傳》：『以莛撞鐘。』司馬云：『楹，屋柱也。厲，病癩。』莛、楹，以大小言；厲、西施，以美醜言。」成云：「恢，寬大之名。恠，奇變之稱。慄，矯詐之名。怪，妖異之稱。」王先謙案：自知道者觀之，皆可通而為一，不必異視。馮友蘭云：這個「一」就是沒有分別的混沌，也就是「我」的幻想中的「無差別境界」。
- 2) 分一物以成數物。
- 3) 成云：「於此為成，於彼為毀。如散毛成毳[音煎]，伐木為舍等也。」按此回應上文白馬亦馬，拇指亦指。從道的角度言，共名已足，何必專名區分。
- 4) 按此謂回到從前壞道之先，重新處於道那種混沌不分之狀態。從現實著眼，提出排除名物以然、可為分別標準，改以物之庸[通為用]為論斷標準。
- 5) 唯達道者能一視之，為是不用己見而寓諸尋常之理。按王先謙說可商，庸者，功用也，非尋常之理。
- 6) 王先謙：適然自得，則幾於道矣。
- 7) 王先謙：因，任也。按「因是」，指「物皆以自己的用為是」，因據物之用論斷萬物是非，故曰「因是」，說參馮友蘭。「因是」，與上「聖人不由，而照之于天，亦因是也。」遙相呼應，故下文稱為「兩行」，即兩種悟道的方法。
- 8) 王先謙：宣云：「已者，既通為一，不知其然，未嘗有心也。謂之道，所謂『適得而幾』也。」案：此言非齊是非不能得道，以下又反言以明。
- 9) 若勞神明以求一，而不知其本同也，是囿於目前之一隅，與「朝三」之說何異乎？按此回應上文「天地一指，萬物一馬」，從說明效益言之，說明齊同易，說明差別難；此句則從本質言之，萬物本來即齊同無別，何需勞神設喻說明。
- 10) 《列子·黃帝篇》：「宋有狙公者，愛狙，養之成群，能解狙之意，狙亦得公之心。損其家口，充狙之欲。俄而匱焉，將限其食，恐眾狙之不馴於己也，先誑[音廣,欺騙]之曰：『與若芋，朝三而暮四，足乎？』眾狙皆起而怒。俄而曰：『朝四而暮三，足乎？』眾狙皆伏而喜。物之以能鄙相籠[以權術駕馭別人曰籠]，皆猶此也。聖人以智籠群愚，亦猶狙公之以智籠眾狙也。名實不虧，使其喜怒哉！」張湛注：「好養猿猴者，因謂之狙公。芋音序，栗也。」案：漆園引之，言名實兩無虧損，而喜怒為其所用，順其天性而已，亦因任之義也。按此謂以狙之喜怒為用，舉例證明「寓諸用」之義理，即以狙之喜怒為論斷兩種賦芋方法之是非標準。

寓諸用：破除是非之辨以後的論斷標準

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

所謂「吹萬不同」者，莊子意謂大地上竅穴眾多，猶如眾人心竅，人心不同，主觀見解不一；我見既生，成見遂多，人類之眾，其認辨、見解之異，正如風之「吹萬不同」，因不能平心論斷真理。

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代（一本作化）而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

莊子意謂世人依據個人之成見，師心自用，是以人皆有可師之心。既自以為有可師之心，則不論賢愚，皆隨一己成心以論斷是非。莊子以為世人既有成心，即有是非。是非、成心幾乎是同時並生的。人為是非，正是「道德不一」之基本原因，莊周因而提出破除是非之辨。

莊子既要破除是非之辨，則衍生兩大課題。其一：是非如何認辨？世間物象是非紛紜，如何得悟真理？其二：破除是非之辨後如何從實際生活的角度辨識萬物？《齊物論》云：物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。可見莊子不從「物」之「然」「可」論辯萬物之性，而嘗試從「用」的角度論之。

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。

從實際生活出發，每一「物」之存在，常表現為每一「物」所發生之功用。所以有一「物」，即有一「物」之用。集合各「物」之功用，乃成為「道」之大用。故「物」之用，即為「道」在「物」身上之體現。《齊物論》「道通為一」，意謂「道」是通而為一者也。莊子又謂「物」之用，亦「復通為一」，意謂「物」之功用，實際亦通而為一。由此一觀念論之，「道」之與「物」有其共通性。徐復觀《中國人性論史》總結上引《齊物論》文義云：莊子不從物的分、成、毀的分別、變化中來看物，而只從物之「用」的這一方面來看物。從「用」的這一方面來看物，則物各有其用，亦即各得其性[道在物之中，稱為「德」]，而各物一復歸於平等，這便謂之「寓諸庸」。

寓諸用：破除是非之辨以後的論斷標準

《莊子·外篇·秋水》發揮《齊物論》，《秋水》云：

河伯曰：「若物之外，若物之內，惡至而倪[區分]貴賤？惡至而倪小大？」北海若曰：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之為稊米也，知豪末之為丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無[東、西是相反的,但其功用僅在於指示方向,而不在於論斷對方,即不能因東而批判西,反之亦然]，則功分定矣。」

《秋水》謂「以功觀之」，「功」者，猶《齊物論》之所謂「庸」；「以功觀之」，即「寓諸庸」。物皆以自己的用為是，故曰「因是」。《齊物論》云：「因是已。已而不知其然，謂之道。」《齊物論》又曰：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」因為「物」之性與「道」在某種層面上是相通的，所以「因是」，是從實際生活中辨識萬物之用，而各因其用，各因其是，而上通於「道」；至於常道之知，則從精神感受出發，已然擺脫一切物象是非，得力於天均獨照而有所感悟。聖人悟道，內心平靜，卻仍然可以與世間事物保持接觸，此即《齊物論》所謂「兩行」。(說參馮友蘭《中國哲學史新編》)

徐復觀《中國人性論史》云：「因是」[指寓諸庸的因是]與「休乎天鈞」，好像是兩個層次；但能休乎天鈞，才能因是；才能寓諸庸。在「因是」與「休乎天鈞」的精神狀態之下，物是平等的（齊物），物論也是平等（齊物論）的。一切的意見，只不過是由己而出（自己）的天籟，亦即是由各物之德、之性，所不知其然而然地流露出來的音響。順著物德物性以上通於道。

由「寓諸用」到「無用之用」必先《齊物》才能《逍遙》

- 《齊物論》：從實際生活出發，每一「物」之存在，常表現為每一「物」所發生之功用。所以有一「物」，即有一「物」之用。集合各「物」之功用，乃成為「道」之大用。故「物」之用，即為「道」在「物」身上之體現。
- 然則如何觀測一物之用？
- 《齊物論》提出綱領原則：走到環中、取消是非相待、泯滅成心我見
- 《逍遙遊》提出具體事例：如何在實際生活中找出物用
- 宋人資章甫[殷冠]而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。
- 魏王貽我大瓠[音胡，葫蘆瓜]之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢[音嫖，分為兩半]，則瓠落無所容。——大樽而浮乎江湖
- 吾有大樹，人謂之樗[音書]。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。——樹之於無何有之鄉，逍遙乎寢臥其下
- 莊子之言，大而無用——無所可用，安所困苦哉

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗[音書]。其大本擁腫而不中繩墨[所以取直]，其小枝卷[1]曲而不中規矩[所以方圓]，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」[2]莊子曰：「子獨不見狸狌乎？[3]卑身而伏，以候敖者；[4]東西跳梁，[5]不避高下；[6]中於機辟，[7]死於罔罟。今夫斄[音離]牛，[1]其大若垂天之雲。[2]此能為大矣，而不能執鼠。[3]今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，[4]逍遙乎寢臥其下。[5]不夭斤斧，物無害者，無所可用，[6]安所困苦[7]哉！」[8]

[以上至人無己。此篇言得道忘己，乃從「寓諸庸」角度切入，至末段描繪《齊物論》所言「眾人役役，聖人愚菟」之境，乃至「忘年忘義，振於無竟，寓諸無竟」之圖像，藉此重申「兩行」之義。]

- 1) 拳
- 2) 王先謙：猶言棄而不取。按此以大樹比喻莊子，伏下文樹於無何有之鄉，莊周逍遙寢臥其下，兩者皆能自適，並能寓諸庸。
- 3) 王先謙：成云：「狌，野貓。」今稱狸狌，亦即野貓。
- 4) 王先謙：司馬云：「遨翔之物，雞鼠之屬。」 [5] 王先謙：成云：「跳梁，猶走擲。」按：鍾泰《莊子發微》以為跳梁，當讀為跳踉，即跳躍之義。
- 5) 王先謙：辟音避。
- 6) 王先謙：辟，所以陷物。《鹽鐵論·刑德篇》：「辟陷設而當其蹊」，與此同義。亦作「臂」。《楚辭·哀時命篇》：「外迫脅於機臂兮。」機臂，即機辟也。《玉篇》王注，以為弩身。
- 7) 王先謙：司馬云：「旄[音毛]牛。」 [2] 王先謙：成云：「山中遠望，如天際之雲。」按：垂天之雲者，回應首段大鵬而已。
- 8) 《淮南子·泰族訓》：「狸執鼠而不可脫於庭。」此言於狸之角度而言，斄牛無用，同時回應《齊物論》所言「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」
- 9) 王先謙：《釋文》：「彷徨，猶翱翔。」 [5] 王先謙：郭慶藩云：「逍遙，依說文，當作『消搖』。」又引王瞽夜云：「消搖者，調暢悅豫之意。」
- 10) 王先謙：言無處可用之。《人間世篇》：「是不材之木也，無所可用。」又云：「予求無所可用久矣。」又《山木篇》：「無所可用。」文意並與此同。
- 11) 窮困。
- 12) 王先謙：又言狸狌之不得其死，斄牛之大而無用，不如樗樹之善全，以曉惠施。蓋惠施用世，莊子逃世，惠以莊言為無用，不知莊之遊於無窮，所謂「大知」「小知」之異也。

《莊子》全書篇數以及今本內篇、外篇、雜篇之篇數

1. 司馬彪《莊子》注本有《內篇》7篇，《外篇》28篇，《雜篇》14篇，又有《解說》3篇；(王叔岷以為司馬彪所注本，雖合東漢班固、高誘52篇之數，卻非班固、高誘所見本，說詳王叔岷《莊子校詮》頁1424)
 2. 崔譔注《莊子》27篇，其中《內篇》7篇，《外篇》20，無《雜篇》；
 3. 向秀注《莊子》26篇（或說27篇，或說28篇），亦無《雜篇》；
 4. 郭象注《莊子》33篇，《內篇》7篇，《外篇》15，《雜篇》11；
- 今存《莊子》即為郭象注本，傳世者亦僅有郭象注本；晉人所注《莊子》，早已紛雜如此，司馬遷所見《莊子》有「十餘萬言」，今本已散佚過半，難復古本《莊子》原貌。
 - 《內篇》七篇之篇次，或即由六朝郭象決定，未必古本原貌。《莊子》首篇或本為《齊物論》，次篇方為《逍遙遊》。

三：《逍遙遊》：無待有待、鯤化為鵬
《齊物論》：罔兩問影、夢蝶物化

- 今傳世本《莊子》首篇為《逍遙遊》，次篇為《齊物論》。
- 《齊物論》的最末兩段是兩則寓言故事，即「罔兩問影」、「莊周夢蝶」。「罔兩問影」闡述無待之旨，「莊周夢蝶」說明物化之理。
- 《逍遙遊》篇首首則寓言記述北冥有魚，其名為鯤，然後物化，魚化為鵬，鵬飛萬里，旨在說明無待勝於有待，唯有無待，方能逍遙之理。

《齊物論》罔兩問影

忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

罔兩問景曰：[1]「曩[音朗]子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操[2]與？」[3]景曰：「吾有待而然者邪？[4]吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮[即蟬]翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」

- 1) 郭云：「罔兩，景外之微陰也。」《釋文》：「景，本或作影，俗。」編者按：罔兩，見《左傳》、《說苑》，皆指水怪。
- 2) 持操
- 3) 成云：「獨立志操。」
- 4) 影不能自立，須待形；形不自主，又待真宰。

眾罔兩問於影曰：「若向也俯而今也仰，向也括而今也被髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」影曰：「叟叟[區區之意]也，奚稍問也！予有而不知其所以[我活動而不知原因]。予，蝮甲[蟬殼]也，蛇蛻也，似之[是]而非也。火與日，吾屯[聚集]也；陰與夜，吾代[息謝]也。彼[指火、日]、吾所以有待邪？而況乎無待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽[成疏：運動之貌、或指通假作倘佯]則我與之強陽。強陽者又何以有問乎！」

意謂影子自知需要依附形體而存在，有似蟬蛻蛇皮，似是而非。遇有火光太陽便可形聚顯現，陰暗夜晚則要代謝。影、形皆為有待，更何況是罔兩？影隨形走，形來則影來，形去則影去，形強陽則影隨之而強陽。自己依附他物而存在，又那裡能問他物依附何物而存在？

《齊物論》夢蝶物化

昔者莊周夢為胡蝶，[1]栩栩然[2]胡蝶也，自喻適志與！[3]不知周也。俄然覺，則蘧蘧然[4]周也。[5]不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。[6]

- 1) 成云：「栩栩，忻暢貌。」
- 2) 翩翩然
- 3) 李云：「喻，快也。」自快適其志。與音餘。
- 4) A.據據然 B.瞿瞿然
- 5) 成云：「蘧蘧，驚動之貌。」
- 6) 周、蝶必有分，而其入夢方覺，不知周、蝶之分也，謂周為蝶可，謂蝶為周亦可。此則一而化矣。現身說法，五證。齊物極境。

《齊物論》莊周夢蝶有兩重寓意

一、夢覺無別、玄同生死

莊周夢為胡蝶，乃忘其為莊周，而自喻適志（此回應上文：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自喻則知之。」）。覺而「蘧蘧然」知己為莊周，卻反思到底是莊周自一己之夢中醒覺，抑或本身其實為胡蝶而夢為莊周，如此則尚在夢中；是夢是覺？兩者難分，卻可以玄同無別，則在覺安於覺，在夢安於夢，故無所謂覺夢。莊周由夢覺體悟「物化」之理，即死生變化之理。（此回應上文：「且有大覺（死）而後知此其大夢（生）」）

推而廣之，則在生安於生，在死安於死，則無所謂生死。破夢覺猶外生死，破夢覺之執，以明外生死之理。《大宗師》記女偶論述學道之方，以為三日能外天下，七日而後能外物，九日方能外生死而悟道，則玄同生死本為齊物之最難者，莊子置「莊周夢蝶」於《齊物論》篇末以為卒章，道理在此。

二、物我無別、萬物齊同

篇末既云「不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？」則莊周與胡蝶再無分別。《莊子·寓言》：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」案「禪」讀為「嬗」，訓為變；莊子以為宇宙萬物，雖各有類屬，然而相互之間卻可以嬗變無窮，從而擺脫一己生命之局限，通過物化超脫形軀與時間（即生死）之羈係。至於莊周、蝴蝶二者之所以能相互嬗變，其先設條件則為彼此擺脫一切成心我見，離形去知，從而回應《齊物》上文所言要旨：「忘年忘義」，達致「天地與我並生，萬物與我為一」之境界。

《逍遙遊》篇首首段

北冥有魚，其名為鯤。[1] 鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛 [謂鯤化而為鵬,再自海中奮飛,想像奇幻]，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。[2] 南冥者，天池也。[3]

[.....]湯之問棘也是已。[4] 窮髮[毛髮，引伸為草，極荒遠之地]之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，[湯之問未言鯤化為鵬]背若泰山，翼若垂天之雲，[列子引文至此][5] 搏扶搖羊角而上者九萬里，[6]絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。[7]

[按以上引湯之問棘，證《齊諧》之言為是，以明己說]

[1] 王先謙：釋魚：「鯤，魚子。」段玉裁云：「魚子未生者鯤。」方以智云：「鯤本小魚、莊子用為大魚之名。」陸德明《釋文》引李頤曰：「鯤，大魚名也。」崔譔[音撰,晉朝注莊者]：「鯤當為鯨。」顧野王《玉篇》：「鯤，大魚也。」

[2] 王先謙：玉篇：「運，行也。」案：行於海上，故曰「海運」。下云「水擊」，是也。按謂鯤變為鵬，深海之中奮飛而起，故下文有「水擊三千里」之說。

[3] 王先謙：成玄英云：「大海洪川，原夫造化，非人所作，故曰天池。」先謙案：言物之大者，任天而遊。按特指最南方之海洋，莊周意謂大鵬任天而遊，自最北至於最南，有歷盡穹蒼之意。

[4] 王先謙：《湯問篇》：「殷湯問於夏革」，張湛注：「湯大夫。」棘、革古同聲通用。

[5] 王先謙：《湯問篇》：「終髮北之北，有溟海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，其長稱焉[按：莊子不以為長亦數千里]，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，翼若垂天之雲，其體稱焉。」[按：列子不言鯤化為鵬，此見莊子首引此文時加入物化思想]。又此下至「而彼且奚適也」，皆《列子》所無，而其文若相屬為義。漆園引古，在有意無意之間，所謂「洸洋自恣以適己」者，此類是也。

[6] 按《爾雅》：「扶搖謂之颿。」郭注：「暴風從下上。」按扶搖指自下盤旋而上。又《淮南子·原道訓》：「扶搖挾抱羊角而上。」按「挾抱」者，挾，轉也。

王先謙：司馬云：「風曲上行若羊角。」按：似專指古代雲羚羊。

[7] 王先謙：引《湯問》再證。按因其荒誕故兩引為證，以齊諧、湯問並皆有言也。

北冥有魚，其名為鯤，化而為鳥

承接《齊物論》末章卒句「此之謂物化」而說，再證《齊物論》在《逍遙遊》之前，而《逍遙遊》之作，乃為《齊物論》所言義理提供例證。

[.....]故夫知效一官，行比一鄉，[1] 德合一君，而徵一國者，[2] 其自視也亦若此矣。[3] 而宋榮子[即宋鉞]猶然笑之。[4] 且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，[5] 定乎內外之分，[6] 辯乎榮辱之竟 [7] 斯已矣。[8] 彼其於世未數數然[音朔，頻頻求索]也。[9] 雖然，猶有未樹也。[10] 夫列子御風而行，[11] 泠然善也，[12] 旬有五日而後反[即十有五日，應上文「適千里者」]。彼於致福者，未數數然也。[13] 此雖免乎行，猶有所待者也。[14] 若夫乘天地之正，而御六氣之辯，[15] 以遊無窮者，彼且惡乎待哉！[16]

- 1) 王先謙：李云：「比，合也。」按：一鄉指12,500家。
- 2) 王先謙：郭慶藩云：「而讀為能。能、而，古字通用。官、鄉、君、國相對，知、行、德、能亦相對。」司馬云：「徵，信也。」按：能力見信於一國，暗喻舉國譽之，伏下文「舉世而譽之而不加勸。」
- 3) 王先謙：此謂斥鷃。方說到人，暗指惠施一輩人。
- 4) 王先謙：司馬、李云：「榮子，宋國人。」崔云：「賢者。」謂猶以為笑。按：宋榮子倡言「見侮不辱。使人不鬥。」
- 5) 按：參韓愈《伯夷頌》：「今世之所謂士者，一凡人譽之，則自以為有餘；一凡人沮之，則自以為不足。」
- 6) 王先謙：郭云：「內我而外物。」按：指外在毀譽不入內心。
- 7) 按謂宋榮子已然清楚了解榮辱之境地。
- 8) 王先謙：成云：「榮子智德，止盡於斯。」
- 9) 王先謙：言不數數見如此者也。按猶汲汲也，於世俗之榮未汲汲追求。
- 10) 王先謙：司馬云：「樹，立也。至德未立。」案：言宋榮子不足慕。
- 11) 王先謙：成云：「列禦寇，鄭人，與鄭繻[音須]公同時。」案《列子·黃帝篇》：「列子師老商氏，友伯高子，盡二子之道，乘風而歸。」下又云：「隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我邪，我乘風乎？」
- 12) 王先謙：郭云：「泠然，輕妙之貌。」按：列子形象比宋榮子更為優美。
- 13) 王先謙：成云：「致，得也。得風仙之福。」按謂列子同樣不汲汲於名利，惟於輕妙處卻已超逾宋子。
- 14) 王先謙：難免步行，猶必待風。列子亦不足慕。按：謂免於行也，王先謙說可商。
- 15) 王先謙：司馬云：「六氣，陰、陽、風、雨、晦、明。」郭慶藩云：「辯讀為變，與正對文。辯、變古字通。」
- 16) 王先謙：無所待而遊於無窮，方是逍遙遊一篇綱要。

《列子·湯問篇》：終北之北有溟海者，天池也，有魚焉，其廣數千里，其長稱焉，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，翼若垂天之雲，其體稱焉。世豈知有此物哉？大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之。

可見《列子·湯問》並無鯤化為鵬之說，鯤、鵬並存。又伯益助禹治水。《列子》張湛注：「夷堅，未聞，亦古博物者也。」

由「物化」到「鯤而為鵬」

《齊物》說明其理《逍遙》舉例證成

- 《齊物論》篇末：周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。
- 莊周夢蝶，是為「物化」；然則夢境以外，世間尚有物化之例證乎？《齊物論》篇末以「物化」二字終結，而未有說明，僅提出綱領原則，即為忘年忘義：忘年，即忘時間相（生死、物化）；忘義，即忘分別相（是非）。
- 然後《逍遙遊》提出具體事例：
- 鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。

由「有待」到「無待」

《齊物》說明其理《逍遙》舉例證成

- 《齊物論》：吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？
- 然則如何進入無待之境？《齊物論》未有說明，僅提出綱領原則，即為忘年忘義：忘年，即忘時間相（生死、物化）；忘義，即忘分別相（是非）。
- 然後《逍遙遊》提出具體事例：
- 列子雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！

《齊物論》：忘年忘義、寓諸無竟、振於無竟

馮友蘭《中國人性論史》：這裏所說的「寓諸無竟」，就是《逍遙遊》所說的「無窮」。「振於無竟」、「寓諸無竟」就是《逍遙遊》所說的「以游無窮」。達到這個目的的方法就是「忘年忘義」，也就是《大宗師》篇所說的「坐忘」。

四：《齊物論》：忘年忘義、寓諸無竟、振於無竟
《逍遙遊》：神人無功、至人無己、逍遙自適

按忘年謂忘生死，猶言「離形」，即無空間相、時間相；忘義謂忘是非，即無分別相，猶言「去知」。忘年忘義，即離形去知，入於無己，乃可逍遙。馮友蘭以為「忘年忘義」，也就是《大宗師》篇所說的「坐忘」。

馮友蘭云：這裏所說的「寓諸無竟」，就是《逍遙遊》所說的「無窮」。「振於無竟」、「寓諸無竟」就是《逍遙遊》所說的「以游無窮」。達到這個目的的方法就是「忘年忘義」，也就是《大宗師》篇所說的「坐忘」。

按「振於無竟」、「寓諸無竟」亦與《逍遙遊》篇末相關：「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。」振於無竟，猶言逍遙暢遊於無窮之地；寓諸無竟，猶言大樹與莊周皆可以寄寓其用於無何有之鄉、廣莫之野。重申現實人生，可以「寓諸庸」，而其「用」即在於逍遙自適。

《齊物論》：寓諸無竟、振於無竟

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯[1]；[2]然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

- 1) 其無辯矣。按再論言語之衍生是非，齊物之先，先去言辯。
- 2) 成云：「是非然否，出自妄情，以理推求，舉體虛幻，所是則不是，所然則不然。何以知其然邪？是若定是，是則異非；然若定然，然則異否。而今此謂之是，彼謂之非；彼之所然，此以為否。故知是非然否，理在不殊（即言相同），彼我更對，妄為分別，故無辯也矣。」

《逍遙遊》

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。[1]堯讓天下於許由，[2]曰：「日月出矣，而燭火不息，[3]其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤[潤澤]也，不亦勞[徒勞]乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，[4]吾自視缺然。請致天下。」[5]

[……]宋人資章甫而適諸越，[6]越人斷髮文身，無所用之。[7]堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，[8]汾水之陽[南面]，窅[音歿]然[自失之貌]喪其天下焉。[9][按喪其天下猶言忘其天下，忘其天下，斯忘其治天下平海內之功矣。]

- 1) 成云：「至言其體，神言其用，聖言其名，其實一也。」先謙案：不立功名，不以己與，故為獨絕。此莊子自為說法，下又列四事以明之。按成疏有誤，至人、神人、聖人儼然有別。
- 2) 王先謙：司馬云：「潁川陽城人。」按：日月喻許由，燭火喻帝堯。
- 3) 王先謙：字林：「燭，炬火也。」按燭字粵音照，又音爵，考《呂氏春秋·求人篇》云：「十日出而焦火不熄。」則字當讀照。
- 4) 王先謙：成云：「尸，主也。」
- 5) 參《淮南子·繆稱訓》：「自視猶舐如也。」舐，謂不滿也。
- 6) 王先謙：李云：「資，貨也。章甫，殷冠也。以冠為貨。」司馬云：「諸，於也。」
- 7) 王先謙：為無所用天下設喻。
- 8) 王先謙：司馬、李云：「四子，王倪、齧缺、被衣、許由。」李楨云：「四子本無其人，徵名以實之，則鑿矣。」按：前文記述聖人堯帝往謁見姑射山神人，境界高下，不言可知。篇末記「至人無己」，則至人更勝神人。
- 9) 王先謙：汾水之陽，堯都。宣云：「窅然，深遠貌。」案：言堯亦自失其有天下之尊，下此更不足言矣。

至人無己下之幾段故事

- 按：以下故事旨在說明神人境界高於聖人，惟神人僅能離形而未及去知，因而帶出「至人無己」，乃能去知，境界最高。只是莊子此篇以「寓諸庸」為切入點，因與《齊物論》所言執道環中而得天鈞獨照者未盡吻合。
- 莊子旨在闡述至人無己，方能得見物之大用，而物之大用，可以是無用之用，得悟無用之用，乃可徜徉於無用大樹之下，身處廣漠之野，享受得道逍遙之樂，莊周以一己感悟為例，闡述人生「寓諸庸」之義理。

三種層次、正反表述無待之境

表述有待之境：

1. 眾人知效一官，行比一鄉；
2. 宋榮子猶然笑之；
3. 列子御風而行，泠然善也。

列子層次最高，
惜乎仍然有待。

表述無己無待之境：

1. 聖人無名；
2. 神人無功；
3. 至人無己。

至人層次最高，
從無己到無待。

許由曰：「子治天下，天下既已治也[此堯之功]。而我猶代子，吾將為名乎？[點題：聖人無名]名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；[1] 偃鼠[音演鼠]飲河，不過滿腹。[2] 歸休乎君[即君歸休乎]，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」[3] [以上聖人無名]

肩吾問於連叔曰：[1]「吾聞言於接輿，[2]大而無當，[3]往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；[4]大有逕庭，[5]不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射[音秒姑夜]之山，[6]有神人居焉，肌膚 [7]若冰雪[讀為凝雪；冰凝古字通]，淖約若處子。[8]

[1] 王先謙：李云：「鷦鷯，小鳥。」郭璞云：「桃雀。」按：巧婦鳥，即鷦鷯。又此段參《淮南子·俶真訓》：「夫聖人量腹而食，度形而衣，節於己而已，貪污之心奚由生哉！故能有天下者，必無以天下為者也；能有名譽者，必無以趨行求者也。聖人有所于達，達則嗜慾之心外矣。」

[2] 王先謙：李頤云：「偃鼠，鼯鼠也。」李楨云：「偃，或作鼯，俗作 。」本草陶注：「一名鼯鼠，常穿耕地中行，討掘即得。」說文「鼯」下云：「地行鼠，伯勞所化也。」李說誤。

[3] 王先謙：《釋文》：「傳鬼神言曰祝。」案：引不受天下之許由，為己寫照。言非此不能獨全其天。按樽俎指盛酒食的器皿，借指廚事。

[1] 王先謙：成云：「並古之懷道者。」 [2] 王先謙：《釋文》：「皇甫謐[音密]云：『接輿躬耕，楚王遣使以黃金百鎰[音溢，即20兩，或言40兩]、車二駟聘之，不應。』」

[3] 王先謙：當，底也。按謂不中事實，又無有歸宿。

[4] 王先謙：成云：「猶上天河漢，迢遞清高，尋其源流，略無窮極。」按：指天上銀河。

[5] 王先謙：宣穎云：「逕，門外路；庭，堂外地。大有，謂相遠之甚。」

[6] 王先謙：《釋文》：「藐音邈，簡文云：『遠也。』姑射，山名，在北海中。」

[7] 容膚

[8] 王先謙：李云：「淖約，好貌。」《釋文》：「處子，在室女。」按冰雪謂白雪凝瑯之貌，淖約：柔弱之貌。

不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。[1] 其神凝，[2] 使物不疵癘而年穀熟，[3] 吾以是狂 [4] 而不信也。」連叔曰：「然。瞽者無以與乎文章[斑斕美麗的花紋]之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾（盲）〔瞽〕哉？夫知亦有之。[再應小知不及大知]是其言也，猶時女也。[5] 之人也，之德也，將旁礴 [1] 萬物以為一[回應《齊物論》「萬物與我為一」]，世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事！[2] [點題：神人無功]之人也，物莫之傷 [因其已然離形故也]，大浸稽天而不溺，[3] 大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，[4] 將猶陶鑄堯舜者也，[明示神人高於聖人]孰肯以物為事[天下乃物之大者,可見神人「離形忘物」,為下文至人「去知忘己」伏筆]！[5][以上神人無功]

[1] 王先謙：「乘雲氣」三句，又見齊物論篇，「御飛龍」作「騎日月」。

[2] 王先謙：三字喫緊。非遊物外者，不能凝於神。

[3] 王先謙：司馬云：「疵，毀也。」癘音癩，惡病。《列子·黃帝篇》：「姑射山在海中。山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀，心如淵泉，形如處女。不施不惠，而物自足，不聚不斂，而已無愆。[皆出自然，神人無功]陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐。而土無札傷，人無夭惡[短命、惡名]，物無疵癘。」漆園本此為說。按：神人不以為功，一切出於自然而然。

[4] 王先謙：狂，李又九況反。案：音讀如誑[音廣,欺惑之意]。言以為誑。

[5] 王先謙：司馬云：「猶處女也。」案：時，是也。云是其言也，猶是若處女者也。此人也、此德也云云，極擬議之詞。按：一說猶是汝也，汝指肩吾。

[1] 滂薄

[2] 王先謙：李云「磅礴，猶旁礴。」李楨云：「亦作旁魄，廣被意也。言其德行廣被萬物，以為一世求治，豈肯有勞天下之跡！老子曰：『我無為而民自化。』亂，治也。」簡文云：「弊弊，經營貌。」案：蕲同期。按：許由不為名，卻仍以堯能澤及天下為「功」，邈姑射神人進而取消「功」，境界更勝「聖人無名」。

[3] 王先謙：司馬云：「稽，至也。」

[4] 王先謙：《說文》：「粃」作「粃」。《釋文》：「粃糠，猶繁碎。」案：言於煩碎之事物，直以塵垢視之。

[5] 王先謙：又引不以天下為事之神人，以明其自全之道。

神人、至人之別

《莊子·齊物論》：齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」

按：《齊物論》稱「至人」，而謂之「至人神矣。」又述及離形後之「大澤焚而不能熱……乘雲氣，騎日月。」乃至去知後之「死生無變於己，而況利害之端乎。」《逍遙游》引上文而不及去知一段，可見莊子用心旨在說明神人而非至人。

「至人」「神人」「聖人」境界不同。

- 1) 《全日制高校通用教材·大學語文》對此句的注釋是：「至人無己：修養最高的人忘掉自我。神人無功：修養較高的人無意追求功業。聖人無名：有學問道德的人無意追求名聲。」
- 2) 《古代散文選》（人民教育出版社1980年）的注釋為：「無己，無我。也就是忘掉一切外物，連自己的形骸也忘掉。莊子認為能達到這樣的境界，才算逍遙遊。無功，不追求功。無名，不追求名。莊子認為『至人』比『神人』『聖人』為高」
- 3) 《先秦文學參考資料》（中華書局1980年）在注釋《逍遙遊》時也說：「第一句，『至人』是莊子理想中修養最高的人，能達到任天順物、忘其自我（所謂『無己』）的境界。第二句『神人』，是莊子理想中修養僅次於『至人』一等的人。……第三句，『聖人』，本是儒家理想中修養最高的人，而莊子卻置於『至人』『神人』之下，作為第三等。」

《逍遙遊》「聖人無名，神人無功，至人無己」旨意重考

- 其謂神人之「塵垢粃糠」，亦足可「陶鑄堯舜」，可見「神人」層次高於「聖人」。
- 至若神人「大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」，則謂其能渾忘形軀故也，是知神人已能「離形」，而尚未「去知」。
- 及後《逍遙遊》析述惠施未明大瓠之種何所用，莊子謂其「猶有蓬之心」，又謂其有大樹而患其無用，實宜樹之於無何有之鄉。凡此並見莊周泯除一己成心我見，從而得見事物真義，此即所謂「去知」之意。莊子訓誡惠施之言，隱然以至人自居，泯滅一己成心，是為「無己」，因能遠勝惠施。由此可證「至人無己」又勝於「神人無功」。
- 「離形」、「去知」，並皆忘我之方，而以「去知」層次較高。易言之，莊子以為「精神」較「形體」重要，此亦可從莊子養生論說中，得見端倪。[詳參拙著《《莊子·大宗師》「入水不濡、入火不熱」解詁——兼論《莊子》表述「離形去知」相關問題》]

《齊物論》：忘年忘義、寓諸無竟、振於無竟

馮友蘭：這裏所說的「寓諸無竟」，就是《逍遙遊》所說的「無窮」。「振於無竟」、「寓諸無竟」就是《逍遙遊》所說的「以游無窮」。達到這個目的的方法就是「忘年忘義」，也就是《大宗師》篇所說的「坐忘」。

《逍遙遊》：樹之無何有之鄉、廣漠之野

《逍遙遊》：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！[……]今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

[以上至人無己。此篇言得道忘己，乃從「寓諸庸」角度切入，至末段描繪《齊物論》所言「眾人役役，聖人愚菴」之境，乃至「忘年忘義，振於無竟，寓諸無竟」之圖像，藉此重申「兩行」之義。]

何謂「坐忘」？

- 《大宗師》云：顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「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：「回忘仁義矣。」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。」
- 《莊子·大宗師》謂顏回先忘禮樂，再忘仁義，然後忘我。

《莊子》「離形去知」相關論說析述

- 莊子以為仁義禮樂，皆為人生在形器拘限之下所得之成就，其實不足稱道；必須「墮肢體，黜聰明，離形去知」，方能突破形器局限，俾德性可以自由升華而與道混一。莊子所謂「墮肢體」，即謂「離形」；所謂「黜聰明」，即謂「去知」。「去知」者，謂取消知識；「離形」者，謂忘掉形骸。循此而行，乃能擺脫一己形器之局限，從而超脫於物象世界是非紛陳之困擾，因能「同於大通」。莊子所謂「大通」者，即謂「道」也。「同於大通」，即是同於道矣。
- 《大宗師》前文又謂：「忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪。」
- 《達生》謂：「忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。」
- 「肝膽」乃喻形軀，「耳目」實喻聰明，亦即成心我見之意。由此而觀，則莊子所言悟道歷程，必先忘形，然後去知，可以清楚考見。
- 《達生》更明言忘形去知之後，乃能芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。意即忘形去知，乃能逍遙。

《莊子》「離形去知」相關論說析述

- 即使表述不同古人之悟道歷程，莊周亦必先言「忘形」，再述「去知」，諸如《大宗師》云：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。」成疏云：無莊，古之美人，為聞道故，不復莊飾，而自忘其美色也。據梁，古之多力人，為聞道守雌，故不勇其力也。黃帝，軒轅也，有聖知，亦為聞道，故能亡遣其知也。
- 美色容貌、四肢體力，並皆與形軀關涉；黃帝聖知，則專指聖人心知，可見此所表述三位古人，亦先言渾忘形軀，然後再述泯除心知。
- 可見「離形」「去知」確為兩種悟道層次，形軀、心知並皆一己之所有，當其為主體所遺忘、泯滅時，亦有先後次序，而其所能達至之境界層次，因亦有高下之別。
- 莊周為求清楚表述，時或以「我」代表形軀，而以「己」表示心知；因之，《齊物論》啟篇所謂「喪我」，《逍遙遊》篇中所謂「無己」，其實均為「離形去知」不同層次之獨立表述。

《莊子》「離形去知」之喪我

《莊子·齊物論》云：南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？王叔岷以為「喪其耦」者，猶言「忘我」，王云：「其」，語助。司馬《注》：「耦，身也。」《爾雅·釋詁》：「身，我也。」「喪其耦」，猶言「喪我」，亦即「忘我」。

《莊子》「離形去知」之喪我

- 「我」專指「形軀」，可以《大宗師》原文為證，《大宗師》云：夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。
- 莊周既以為大塊以「形」載「我」，則「我」實專指形軀之「我」；由此推論，《齊物論》之「喪我」，乃指渾忘形軀之我，即《大宗師》所言「墮枝體」，亦即「離形」。
- 莊子「喪我」，去掉形骸之「我」，俾使精神可以自形骸中超脫，而提昇至與道相通。（說參徐復觀《中國人性論史》）因為莊子強調「喪我」之境，乃在於擺脫形骸，所以《齊物》記述南郭子綦「喪我」時，強調「形」如槁木，此皆從其形軀外觀得見者，實乃修養入定之境。所謂形如槁木者，類近《莊子·知北游》所謂「形若槁木」，《莊子·雜篇·庚桑楚》：所謂「身若槁木之枝。」並皆「喪我」之境。

《莊子》「離形去知」之無己

- 《逍遙遊》稱「至人無己，神人無功，聖人無名。」馮友蘭《中國哲學史新編》云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」在這三句中，「無己」是主要的。它是用「無己」達到一種主觀的意境。〔……〕怎麼可以達到「無己」呢？莊周認為這要靠否定知識，知識否定以後，就可以得到一個心理上的混沌狀態，主觀的無差別境界。在這種狀態中，一切分別都沒有了。「人」與「己」的分別也自然沒有了。莊周認為，這種混沌同「道」是一致的。
- 馮友蘭所謂「否定知識」，即泯滅「心知」之謂也，泯滅心知，取消一己成心我見，亦即《大宗師》所謂「黜聰明」，所謂「去知」。

《莊子》「離形去知」之無己

- 馮友蘭又云：《大宗師》篇講「坐忘」的方法。它講到關於顏回的一個故事。顏回先忘了仁義，後來又忘了禮樂，最後達到「坐忘」。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」「坐忘」的方法是靠否定知識中的一切分別，把它們都「忘」了，以達到心理上的混沌狀態。照莊周看起來，「同於大通」就是認識「道」了。所謂認識道也就是與道同體。所謂與道同體，實際上就是在自己的思想中創造出來一個混沌的境界，在其中甚麼分別都沒有。這種與道同體，是用「無己」的方法得到的。
- 可見「至人無己」，即能與道同體，達至悟道歷程之最高境界，既忘形軀之我，亦忘一己心知成見，是即「忘我忘己」，乃臻極致。由此推論，可見顏回「坐忘」，其境界亦較《齊物論》南郭子綦「喪我」為高，以後者僅能忘卻形軀之「我」故也。

《齊物論》：忘年忘義、寓諸無竟、振於無竟

- 按忘年謂忘生死，猶言離形，即無空間相、時間相；忘義謂忘是非，即無分別相，猶言去知。忘年忘義，即離形去知，入於無己，乃可逍遙。馮友蘭以為「忘年忘義」，也就是《大宗師》篇所說的「坐忘」。其實，它同時緊扣《逍遙遊》上文所說的「至人無己」。
- 按「振於無竟」、「寓諸無竟」亦與《逍遙遊》篇末相關：「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。」振於無竟，猶言逍遙暢遊於無窮之地；寓諸無竟，猶言大樹與莊周皆可以寄寓其用於無何有之鄉、廣莫之野。重申現實人生，可以「寓諸庸」，而其「用」即在於逍遙自適。

《莊子·逍遙遊》論說結構

- 一、 小、大之辯（小不如大）
- 二、 小、大皆可適然（從正面闡述小、大之同）
- 三、 小、大皆為有待（從反面闡述小、大之同）
- 四、 聖人無名、神人無功有辯，無名不如無功
- 五、 聖人無名、神人無功皆為有己，不如至人無己
- 六、 神人離形 → 至人去知 → 離形去知 → 至人無己
→ 逍遙
- 七、 至人無己 → 破除是非成心 → 得見無用之用 → 寓諸用

反思《莊子》內七篇篇次問題

- 從義理闡述到舉例說明，從說理邏輯推算，當日莊子亦應先寫《齊物論》，再寫《逍遙遊》；
- 《齊物論》義理深微，讀者難以理解；《逍遙遊》幻想雄奇，事例易曉；郭象因置《逍遙遊》於書首，惟亦於篇次上，緊接《齊物論》，蓋亦深明兩篇關係密切。
- 馮友蘭於《齊物論》篇末指明其中內容關涉《逍遙遊》，足見卓識。