

氣化與輪迴：莊子的心身觀

曾 錦 坤

【本文提要】

就心身問題而言，每個思想家各有其偏重與擅長的問題，很少能既該且偏的；事實上我們也不能要求某一個思想家作完備且嚴謹的論述。莊子的擅場在於氣化學說，在先秦諸子中，莊子第一次系統地論述氣學，這是他在哲學史上不可抹滅的功績。其氣化學說尤其偏重在個體的形成上，這是一種從宇宙論通達本體論的說明。心身相互影響，莊子的言論並不多。長相神態可以判斷一個人的心跡與未來，這一點莊子倒是持肯定意見的。從九方歆看相和壺子四門示相的故事，我們看到了一些蛛絲馬跡。個體輪迴方面，物質不滅原理和自然隨機的規律是其特色；這與佛教的輪迴學說是有相當差別的。

關鍵詞：心身關係、氣化學說、輪迴、看相、個體。

壹、前言

對於道家，尤其是老莊思想的解讀，海峽兩岸出現很大的歧異；大陸方面的學者多依傳統的方式來註解，牟宗三則獨創一套實有層與作用層二分的理論來註解。基本架構不一樣，使海峽兩岸的道家思想解讀壁壘分明，幾乎陷入無法溝通的地步。因此，我們看大陸學者和臺灣學者的道家思想研究成果，幾乎是各說各話，毫無交集。

即以《老子》第四十章「天下萬物生於有，有生於無」，和《老子》第四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這兩段著名的章節而言，海峽兩岸即有極大的不同。黃釗等在道家思想史網上說：「毫無疑義，在老子那裡，道的第一要義，即指生育天地萬物的最後本原。它集中地表達了老子的本原論觀念。」^①「道」是本體，「生」是宇宙生成論的「生」；有了異質的宇宙生成論，才有同質的物與物之間的衍化：宇宙演化論。這是典型大陸學者的詮解，黃釗可說是比較能扣緊原文作疏釋的。

然而牟宗三的詮解卻大異其趣。道家的勝義在「作用地保存」萬物，「無」是沒有

① 黃釗主編：《道家思想史綱》，湖南師大，頁48。1991年4月初版。

造作、沒有執著，不禁其性，不塞其源。正因沒有造作執著，萬物能如如地呈現自己。去執工夫有淺深，我們甚至可以看到萬物的呈現亦有等級。唯有完全去除造作與執著，才能觀照萬物的真實與絕對；萬物的呈現是修道功夫所帶出來的一種境界。道家自始即不是在探討存在物是什麼，其重點毋寧是在心性的修養上。由心性的修養亦可帶出事物的存在（形上學），這種哲學型態，我們稱之為境界型態的形上學。^②依此，有與無不是對立的，「有」屬實有層，指有物存在；「無」屬作用層，指無造作無執著；正以無造作無執著來保障萬物之真實存在。牟宗三甚至說：「一般人一說有，就由徼向性落到物上來講，其實在道德中，有是萬物之母，用現代的話講，就是物的形式根據。形式的根據總牽連著物說，所以一般人可以把有和物拉在一起講，其實有可以提起來歸屬於無。」^③有既歸屬於無，則幾乎空有圓融了。有不即是物，一生二生三生萬物是宇宙演化論，道生一是宇宙生成論；這是最大彈性的解釋，本體產生現象。但是「有生於無」絕對不是現象（萬物）創生自本體。就算我們把無當作本體，有無之間的關係也絕不是創生關係，而是「不生之生」，一種作用的保存。就算黃釗等了解道的有無二重性，他的二重性的意思也不是牟宗三的意思，黃釗說這是老子思想的「模糊性」，^④未免一間未達。有生於無，如果不是一種作用的保存，有指實有，無指作用；老子的思想就會產生混亂。在這方面，牟宗三的瞭解還是有他的深刻性的。這種大關鍵把握不住，道家學說的詮釋就很不樂觀了。

基本上，莊子思想是老子思想的繼承，它也繼承老子境界型態之形上學的性格。^⑤工夫修持是它的重點，卻不客觀地探討宇宙萬物的存在與本源。這話就《莊子》內七篇而言是正確的，內篇確實是人生論、工夫論，以作用保存帶出萬物存在的境界型態的形上學。至於外雜篇是否如此呢？黃釗說：「今本三十三篇既是著者（郭象）以意去取之遺存，其所去者未必全是一曲之才的妄竄奇說，其所取者未必將妄竄奇說都剷除淨了。」^⑥這話倒是蠻平實的。王船山讀書很有見解，他認為內篇是莊子本人的系統著作，外雜篇則未必盡然。他以思想內容為標準，在外篇去除「尤為悞劣」的作品六篇，在雜篇去除蘇軾以來認為的後人贗作四篇；^⑦而保留下來的也未必皆是勝義。

個人之所以重提這個問題，是因為在以莊子的氣化學說為主軸來過濾《莊子》書的

② 參考牟宗三：《中國哲學十九講》。學生，頁103，1989年2月初版三刷。

③ 牟宗三：《中國哲學十九講》。學生，頁102，1989年2月初版三刷。

④ 黃釗主編：《道家思想家史綱》。湖南師大，頁50，1991年4月初版。

⑤ 老莊思想異同，可參考鄭世根：《莊子氣化論》。學生，頁50；牙含章主編：《中國無神論史》，中國社科，頁128，1992年5月初版。

⑥ 黃釗主編：《道家思想史綱》。湖南師大，頁106，1999年4月初版。

⑦ 參考王夫之：《莊子解》。河洛，頁76，及頁196，1978年9月臺影印初版。

形上學，外篇〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉三篇是一組著作，並非贗品；其性格反而更接近宇宙論。如果這三篇是莊子後學所作，則它與《內經》的理論格調倒是更接近的。王船山認為：「此篇之說，有與莊子之旨迥不相侔者；特因老子守靜之言而演之，亦未盡合于老子；蓋秦漢間學黃老之術以干人主者之所作也。」^⑧如何與莊子之旨迥不相侔呢？或許由境界型態的形上學異化為一般的宇宙論，這才是真正的關鍵吧！若然，則孟子莊子為一期，易傳莊子後學為一期，《呂氏春秋》和《淮南子》為一期，西漢內經《春秋繁露》為一期，步步由心性論轉化為宇宙論，應該是符實的定位吧！

貳、氣的性質

莊子所說的「氣」，到底是經驗性的或超越性的呢？在沒有仔細審核《莊子》材料之前，我們多認為莊子所說的氣當然是經驗性的，它是萬物所由構成的原始材料；在仔細審核《莊子》書以後，我們才發現，莊子所說的氣竟然是超越性的，換句話說，它是個無形無相的超越層的東西；這大大地出乎我們的意料之外。假如它是事實，我們也只好除舊布新、以事實為依歸了。

有兩個地方可以證明，莊子所說的「氣」是超越性的。

〈至樂篇〉說：莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣！又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能無慨然？察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」^⑨

回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」^⑩

生死寄託在個體上，沒有形體當然就沒有生死，形體是生死的上位概念。形體寄託在氣化上，沒有氣化當然就沒有形體，氣化是形體的上位概念。氣本身是無形無相的，所以它才能「變而有形」。氣與形有本質上的差異。換句話說，形屬於經驗世界，而氣屬於超越層。剋實言之，氣就是本體，我們可以稱莊子的學說為氣化一元論，或氣本體論。

⑧ 王夫之：《莊子解》。河洛，頁114，1978年9月臺影印初版。

⑨ 《莊子·至樂篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁212，1983年9月三版。

⑩ 《莊子·人間世篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁83，1983年9月三版。

論。

引文出自〈至樂篇〉，一般人認為是後學偽作。學者如果對這段文字的可靠性有懷疑，不知它是否準確無誤地把握莊子的理論；則我們不妨看看二則出自莊子〈人間世篇〉一段文字。莊子所說的「心」是經驗層面的，它與耳目屬於同一個層次。莊子所說的氣則是屬於超越層次的，「無聽之以心，而聽之以氣」。這裡又讓我們警覺到《莊子》書中所說的「心」竟然是經驗性的認知心情識心，夠勁爆的吧！事實的確如此，超越性的自由無限心，莊子換了另一個名詞，叫靈台。^⑩心比氣的層次低，二者是異質的。如上二則引文，足可證明氣的超越性，可以祛讀者之惑。引文第一則是宇宙論式的，即氣本體論。引文第二則是心性論，就修養工夫上說氣。筆者臆測，莊子之所以會這樣使用氣概念，很可能是出自靜坐時呼吸（氣）停止的體驗。^⑪

是不是《莊子》書中所使用的氣概念都是超越性的呢？這倒未必。假若如此，則莊子對經驗世界的描述會非常不方便。超越性質的氣是根源，而經驗性質的氣，則是宇宙萬象構成的基礎材料。如果我們使用西方人元素的概念來瞭解，至少它們屬於同一個層次。為了對經驗世界有一個切當的描述，莊子不得不逼出經驗性質的氣概念。

在使用超越性的氣的時候，莊子常常直接使用「氣」，或者以「一氣」來強調其超越性。在把氣當作經驗概念來使用時，莊子常常把它和其他概念組合在一起。何以見得？即以內七篇而言，〈人間世篇〉的「聽之以氣」「氣也者」，〈大宗師篇〉的「以襲氣母」「遊乎天地之一氣」，〈應帝王篇〉的「合氣於漠」，是超越性的氣。〈逍遙遊篇〉的「絕雲氣」「乘雲氣」，〈齊物論篇〉「大快噫氣」，〈人間世篇〉的「氣息荊然」，〈大宗師篇〉的「陰陽之氣有沴」是經驗性的氣。

當「氣」作為超越意義的氣使用時，它具有本體論的意味，我們稱它為氣本體論。大陸學者喜歡給古代哲人區分唯心論或唯物論，碰到莊子時，問題就弄僵了。因為莊子的氣有兩種不同的意義，就其為經驗性的氣說，它應該是唯物論，就超越性的氣之無形無相且帶本體意味而言，它應該是唯心論。唯心唯物的區分本來就很僵硬，再碰上莊子就更麻煩了。黃釗說：「莊子的道究竟是物質的還是精神的呢？對於這個問題的答覆，莊子存在相互矛盾的兩種見解。」^⑫方立天說：「從內篇內容來看，莊子的形神觀是唯心主義的……和內篇思想不同，《莊子·外篇·知北遊篇》以氣的聚散來說明人的生死

⑩ 《莊子·庚桑楚篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁270，1983年9月三版。

⑫ 張榮明以「以意領氣」解釋「聽之以氣」，還不至大謬；至於以「任督氣通」解釋「朝徹見獨」則顯係穿鑿。見張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》。桂冠，頁208，及頁210，1999年1月初版。

⑬ 黃釗主編：《道家思想史綱》。湖南師大，頁109，1991年4月初版。

……這顯然是一個十分重要的唯物主義觀點：是唯物主義的形神論，也是唯物主義的本體論，在先秦時代哲學史中佔有光輝的一頁。但是它又說……」^⑭語言反反覆覆，可見其著作之粗疏。哲學史上以氣為形上義的，〈易傳〉、張橫渠、王船山、熊十力是一個系統，今日看來，莊子才是氣本體論的嚆矢。如果我們要說莊子的氣論有什麼缺失的話，那麼，形上義的氣如何轉變為經驗意義的氣，其過程與步驟如何？這方面莊子沒有進一步的論述。不是我們吹毛求疵，與《新唯識論》稍作比較，莊子這方面的缺失即可明白地顯現出來。

與氣說相關的，是氣化的概念。氣本身有材料因和動力因的意義；氣化的化字，只是強調氣之作為變化的動力因而存在。換句話說，氣不只是被動的材料，它本身也有主動的能力。形式因寄託在材料因上，一切的材料都是有形式的，是以分與不分為二因皆可。比較獨特的是，東方哲學不太談目的因。本體的動似乎沒有什麼特殊的目的，健動本身就是它的目的；它既不企向上帝，也無所謂進化退化。就經驗層的氣而言，道創生了氣，氣為道所創生；道與氣立於不同的層次。道氣一體，故我們可以說莊子哲學是道本體論，或氣本體論。但是因為氣含有兩層意思，是以莊子是氣化論，卻不是氣化一層論。對這些觀念有基礎的瞭解，然後我們可以進一步來看看莊子氣化學說的內容。就超越層的氣而言，道即是氣，氣即是道；道氣一體，超越層唯一故。

叁、個體生滅

氣，一也；故曰一氣，甚至連一亦不可說。個體，多也，故曰萬物。莊子學說的重點，在化解個體生死的執著與恐懼，而同於大通、齊一物我；而不是在對個體和萬物的成立與變化做順向的描述。換句話說，它所重的是境界的獲得，而不是宇宙論的建立。雖然，從莊子既有的言論中，我們也不難推敲出個體和萬物成立和變化的情況。莊子說：

「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。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下一氣耳，聖人故貴一。」^⑮

「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。故九竅者胎生，八竅者卵生，其來無迹，其往無崖，其門無房，四達之皇皇也……淵淵乎其若海，魏魏乎其終則復始也，運量萬物而不匱。則君子之道，彼其外與？萬物皆往資焉而不匱，此其道與……自本觀之，生者，暗醜物也；雖有壽夭，相去幾何……注然勃然，莫不出焉！油然漻然，莫不入焉！已化而生，又

^⑭ 方立天：《中國古代哲學問題發展史》。洪葉，頁320，1995年4月初版。

^⑮ 《莊子·知北遊篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁253，1983年9月三版。

身從之，乃大歸乎！」^⑮

「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公……陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺。欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生；緩急相摩，聚散以成。」^⑯

「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。或為之紀，而莫見其形。」^⑰

個體的存在，由於天地之氣化。生死是同一個層次的，他們只是存在形式的改變，而一氣本身根本就沒有生滅；這樣的形式轉變，可以是無窮無盡的。是以，為個體的形式變化傷心恐懼，根本是不瞭解生命的實況，不通乎命。在這裡，莊子大有能量不滅定律的味道。聚則為生，散則為死，從道體本身看固然沒所謂生死，但是從特定個體本身看則亦不妨說之為有生死。各人吃飯各人飽，各人生死各人了；同處不能異，異處不能同；有見於同與異，有見於異中之同、同中之異，這樣對生命的瞭解才是比較周全的。聖人貴一，如果是為對治眾人之執著則可，如果一味貴一，有見於氣化之一而無見於萬物之多，則我們亦可說莊子蔽於一而不知多，蔽於天而不知人。^⑱

氣的健動，產生陰陽二氣，陰陽二氣相摩相盪，就產生了萬物。「萬物以形相生」，「雌雄片合，於是庸有」。詳細地說，生有兩個意思，分屬兩個不同的層次。天地生萬物，這是縱貫的創生；父母生子女，這是橫攝的生育；二者同時成立。父母亦為天地所創，天地正是假手於父母而創生萬物；從另外一個角度說，沒有父母的生育亦不成，父母的生育是必要條件。

把天地生物做個比喻，天地猶如一個大洗澡盆，裡面充滿了肥皂水，這是一氣。肥皂水的變動產生一個一個各別的小泡泡，這是個別萬物。肥皂水是一，小泡泡是多；小泡泡有起滅，肥皂水沒增損。人生存在天地之間，猶如小泡泡的生而後滅，滅而後生，生滅無窮無盡。前一個小泡泡與後一個小泡泡有那些延續性，莊子沒有詳盡的說明，其實這是蠻須要深入分析的。我們大可不必為肥皂水之不增不減而哀傷，然而我們正亦不妨為小泡泡之不斷更替、不能無限制地延續而哀傷。

天地創生了萬物，是否就離它們而去呢？從〈知北遊篇〉看來，答案是肯定的，「孫子非汝有，是天地之委蛻也」。^⑲委是委棄，蛻是蟬殼或蛇皮，它們是沒有生命

⑮ 《莊子·知北遊篇》，《新譯莊子讀本》：三民，頁255~6，1983年9月三版。

⑯ 《莊子·則陽篇》，《新譯莊子讀本》：三民，頁302，1983年9月三版。

⑰ 《莊子·田子方篇》，《新譯莊子讀本》：三民，頁243，1983年9月三版。

⑱ 黃釗據此說莊子犯有相對主義的過失。參考黃釗主編：《道家思想史綱》：湖南師大，頁115，1999年4月初版。

⑲ 《莊子·知北遊篇》，《新譯莊子讀本》：三民，頁255，1983年9月三版。

的。從〈秋水篇〉看，答案是否定的，「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫故將自化」。^①〈秋水篇〉應該是更精確的描述。

洗澡盆的水是取之不盡用之不竭的，因此個體的生滅變化也無有窮盡。「注然勃然，油然漻然」是在描述一氣之無窮無盡，不虞匱乏。特定個體的存在總是短暫的，所以莊子說「生者，罔醜物也」，那裡比得上肥皂水之為恆常。個體與個體之間也有動態的變化，〈逍遙遊篇〉說「生物之以息相吹也」，^②〈齊物論篇〉說「萬物盡然，而以是相蘊」，^③氣息相流通，生命相蘊含，這是個體際的關係，也是有機宇宙觀。

引文最後一則，成玄英註解說：「肅肅，陰寒氣也；赫赫，陽熱氣也；近陰中之陽，陽中之陰，言其交泰也。陽氣下降，陰氣上昇，二氣交通，遂成和合，因此和氣而物生焉。」^④肅肅是陰氣，陰氣應下降；赫赫是陽氣，陽氣應上升。然而這裡特別強調，陰氣上升，陽氣下降；地天交泰，萬物化生。這是天地化生萬物的實況，這種講法的氣化觀，〈莊子〉、〈易傳〉、〈內經〉，是一脈相承的。

肆、心身關係

對於身體，莊子有一個特殊的看法：身體都是完美的，無所謂殘缺。一切的殘缺，都是人為相對的看法。誠然美醜和健全殘缺的看法都是人為的，沒有太大的意義，非洲的美女是中國的妖怪，林黛玉想到唐朝與楊貴妃比美，在初選就被淘汰出局。「毛嬙麗姬，人之所美，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」^⑤美醜是如此，健全與殘缺又如何呢？駢拇枝指，在十個手指頭的社會叫贅餘；在駢拇枝指的社會，十根手指頭的人叫殘缺。中國人在本地看外國人長相都怪怪的，外國人在他們本地看中國人又何嘗不是怪怪的；異地而處則皆然。今人頭小腳大，以後的人頭大腳小，彼此相看，都是殘缺。^⑥天生的就是最完美的，沒有高下優劣，以時空的相對性來破除人心的執著，這種觀念很好。於特定時空是己非人，不但起諍，而且束縛自家心靈。

在心身關係的討論上，莊子比較重心靈對肉身的影響，而比較忽視肉身對心靈的制約作用；作為一個哲學家，這是常態可理解的。莊子描述我們的生活狀態說：「一受其成形，不亡以待盡；與物相刃相摩，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」^⑦假如不

① 《莊子·秋水篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁201，1983年9月三版。

② 《莊子·逍遙遊篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁51，1983年9月三版。

③ 《莊子·齊物論篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁65，1983年9月三版。

④ 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》。貫雅，頁713，1991年9月初版。

⑤ 《莊子·齊物論篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁65，1983年9月三版。

⑥ 〈養生主篇〉有一則故事，右師介足，莊子卻以為它天生而完美，非殘缺也。見《新譯莊子讀本》，三民，頁78，1983年9月三版。

⑦ 《莊子·齊物論篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁61，1983年9月三版。

從事心靈修養，人真的是會在不自覺不自主中與他人相互摩擦、相互消耗地度過此生，最後保證相互滅亡。這種相刃相摩，起因於個體的對立，對立故不自在，這對身體有極大的傷害。每天都在劍拔弩張中內鬥惡鬥，這樣會長命嗎？這樣會幸福嗎？然而身在江湖，身不由己呀！這必須有一種突破。

談養生，第一個當然是不能作奸犯科，鬥毆自殘。其次是要重視鞭後之術。如果身體都沒有了，那還談什麼養生呢？如果養生偏內或偏外，必然導致疾病或災害，這也不能算是善於養生。其次才談得上「緣督以為經」^⑳和「吐故納新、熊經鳥申」^㉑這些有形有相的基本工夫。「魯有單豹者、巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色；不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門懸薄，無不走也；行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內，此二子者，皆不鞭後者也。」^㉒養身和養心一樣重要，內外交相養，才不會有弊端和災害。

在生理影響心理方面，〈人間世篇〉說：「獸死不擇音，氣息弗然，於是並生心厲。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。」^㉓成玄英疏說：「夫野獸困窘，迫之窮地，性命將死，鳴不擇音，氣息弗鬱，心生疵疾，忽然暴怒，搏噬於人，此是起鬻也。」^㉔從「並生」看，心厲可能是困境引發的；從「於是」看，心厲是氣息弗然所引起的，這是生理影響心理，此中有因果關係。〈達生篇〉的另一段話則更清楚：「夫忿瀟之氣，散而不反，則為不足；上而不下，則使人善怒；下而不上，則使人善忘；不上不下，中身當心，則為病。」^㉕本來不生氣，因氣血鬱積在上而生氣；本來不善忘，因氣血積聚在下而善忘；這是生理影響心理。經過管仲這一番開導，桓公的病就好了，這是心理影響生理。身心是互動互及的，在論述上，莊子則偏重心理影響生理。

「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而無後患者，唯有德者能之。吾食也執粗而不減，爨無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與？」^㉖

「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。其嗜欲深者，其天機淺。」^㉗

⑳ 《莊子·養生主篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁77，1983年9月三版。

㉑ 《莊子·刻意篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁191，1983年9月三版。

⑳ 《莊子·達生篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁220，1983年9月三版。

㉓ 《莊子·人間世篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁84，1983年9月三版。

㉔ 郭慶藩集釋：《莊子集釋》。貫雅，頁161，1991年9月初版。

㉕ 《莊子·達生篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁221，1983年9月三版。

㉖ 《莊子·人間世篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁83，1983年9月三版。

㉗ 《莊子·德充符篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁105，1983年9月三版。

「人大喜邪，毗於陽，大怒邪，毗於陰；陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！」^{③⑥}

生活總是有壓力的，替老板辦事，壓力輕時還好，遇到重大事情壓力鉅大。事情若辦不成，則會受到老板懲罰（人道之患），這是我所不願意的；事情若辦成了，身體也受到相當大的傷害（陰陽之患），飲食無味、五臟如焚，這也是我所不願意的。然則如何則可？除了修養，更無其他。不然，只好找人吐槽，或三更半夜起來吞冰塊了。人總是有未完成的願望，一個完全自我實現的人（真人）始能「其寢不夢，其覺無憂」，安閒自在地生活。真人還有一個生理特質，就是呼吸很深沉，直達腳底。莊子還發現到，受壓抑的人發出來的都是喉音，肌肉都繃得緊緊的；莊子真是善於觀察，具備了同理心呀！一個不受壓抑的人，呼吸氣息，暢通無阻，三五十年下來，對生理的影響是很鉅大的。人總是有喜怒哀樂的，喜怒不得其正，則陰陽氣血，亂行亂竄，「反傷人之形」；這些都是心理對生理的影響。善笑不及排，安排出來的笑話好笑嗎？不好笑的笑話勉強笑會有益健康嗎？現在有人提倡微笑運動，不知這種不樂之笑對生理會有什麼助益。喜怒如何得其正呢？〈庚桑楚篇〉說：「出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣！」^{③⑦}真太玄了，不知與儒者的「當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡」的定性工夫，類乎？不類乎？

在心理影響生理方面，莊子有一段話，個人不敢完全接受。〈達生篇〉說：「夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故還物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？」^{③⑧}骨科有報導說，跌倒時如果自覺地以手撐地，則受傷會較嚴重。如果不自覺地摔倒在地，則本能會做出反應，受傷反而較輕。「天」或許就是本能自然的反應吧！酒消除了人的意識作用，墜車可能較不易受傷；這點我可以接受。假如爛醉如泥，飛車撞牆，還冀望絲毫不受損傷；這點我沒有辦法接受。「得全於酒」，除非是有神通；身體是遵守自然律則的，「不知」就不會死嗎？然則如何是最好的養心或養生的方法呢？莊子說：

「夫恬淡寂寞虛無無為，此天地之平而道德之質也。故曰：聖人休休焉則平易矣！平易則恬淡矣！平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始；感而後應，迫而後動，不得已而後起，去知與故，循天之理。」^{③⑨}

③⑥ 《莊子·在宥篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁142，1983年9月三版。

③⑦ 《莊子·庚桑楚篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁272，1983年9月三版。

③⑧ 《莊子·達生篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁219，1983年9月三版。

「衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能捨諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗶而嗑不嘍，和之至也。終日握而手不掬，共其德也。終日視而目不曠，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波，是衛生之經已。」^③

「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，女神將守形，形乃長生。」^④

恬淡虛無寂漠無為，是最佳修養，也是最佳養生方法；由心理至生理，是一貫作業的。簡言之，虛靜是工夫要領，養心和養生會達到一致的目標。這樣的修養工夫，會顯示在生理上，「憂患不能入，邪氣不能襲」，自然就不會生病了。《內經》說「怒則氣上、喜則氣緩、悲則氣消、恐則氣下」，^⑤理論與莊子有異曲同工之妙。以時代考之，莊子似乎更是開山祖。又說：「恬淡虛無，真氣從之，精神內守，病安從來？」^⑥可見恬淡虛無不但是養心的要領，而且是養生的要領，二者的基本原則是一致的。「迫而後動，不得已而後起」，是物來順應，廓然大公無私的意思。嬰兒是養生家的典範，或哭或笑，純然天機活動；體力充沛，不受活動的傷害。修道者倒也不必拒絕外緣，若拒絕外緣，就無所謂順應了。引文最後一段容易令人引生誤會，它是一種較警策的講法，視聽而不執著則可。如果鎮日閉目塞聰，與木石何異？則生命有何可貴？這樣可以叫貴生嗎？工夫未免也太拙劣了。^⑦

伍、看相問題

相術，指根據人的長相、音聲、動作、表情、言談來判斷其心事或未來吉凶的一種方法。這種技術由來甚古，大約世界各民族都曾做過這種努力，甚至於今不衰。我國相術的起源也是甚為古老的。相傳「堯取人以狀，舜取人以色」，^⑧這是有信史記載的。狀是長相，這是靜態的；色是表情，這是動態的。表情靈活而長相穩定，它們都是知人論世的重要依據。今存最早的相書，應該是敦煌殘本西漢許負所著的《相書》。^⑨劉劭

③ 《莊子·刻意篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁191，1983年9月三版。

④ 《莊子·庚桑楚篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁269，1983年9月三版。

⑤ 《莊子·在宥篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁144，1983年9月三版。

⑥ 《黃帝內經素問舉痛論篇第三十九》。旋風，頁198。

⑦ 《黃帝內經素問上古天真論篇第一》。旋風，頁3。

⑧ 當然我們也可以把閉目塞聰解釋為暫時與現實生活隔離一下，做超越的逆覺體證；雖然，人終究是要回到現實世界的，這不是終極的工夫。

⑨ 語出《大戴禮》，轉引自沈志安：《中華相術》。文津，頁29，1995年3月初版。

⑩ 參考沈志安：《中華相術》。文津，頁48，1995年3月初版。

術的起源也是甚為古老的。相傳「堯取人以狀，舜取人以色」，^④這是有信史記載的。狀是長相，這是靜態的；色是表情，這是動態的。表情靈活而長相穩定，它們都是知人論世的重要依據。今存最早的相書，應該是敦煌殘本西漢許負所著的《相書》。^⑤劉劭的《人物志》是魏時相人的一部重要著作，其內容偏重在人事才能的品鑑，倒不是很對題的心身關係書。相術在宋朝特別興盛，大約是民間有大師、朝廷有人提倡的因素造成的。現在流傳的相書，大約也都是宋代以後的著作。

看過幾部相學著作，發覺我國相學書籍有幾個特色。其一是細節描述漸次發達，而理論反省始終缺乏。即以大家耳熟能詳的「相由心生」理論，除了《荀子》〈非相篇〉「相形不如論心，論心不如擇術」^⑥的評論外，自來很少有哲學性的探討。支持的固不知其所以然，反對的也不知其所以然。不只是理論建構的不足，也是後設思考的不足。這不禁令我想到我國是個重活動過於反思的民族，一般人把它叫做實用心態，未免染上價值批判的色彩。重第一序的活動過於第二序的反思，有可能是生命力健旺的表現，也可能是自始就缺乏反省的能力；或許二者一體共運、相依互緣。打開電視，看到那些李鐵嘴口沫橫飛、煞有其事，我不禁為他感到羞愧，他根本不知道他說的那些話是什麼意思。就算他說對了，於原理他也是莫宰羊；更何況他說的不一定對，穿鑿附會、玉石俱下。我不禁為我的民族感到羞愧，這樣流傳數千年，在民間甚囂塵上的技術竟然始終沒人搭理，一直浮不上檯面。

其次，倒果為因的問題沒有受到應有的重視。相術流行，很可能造成一種優勢（壓力），導致莫須有的現象也成為事實，而大家再根據這些事實來強化理論。例如，假定下巴凸出和好辯原本沒有關係。有個李鐵嘴突發靈感，認定下巴凸出的人好辯，這理論逐漸在社會上流傳，造成一種優勢。從此大家對下巴凸出的人都有一種刻板印象，以為他們好辯。眾人以此期許下巴突出的人，下巴凸出的人就順勢而為、借力使力，乾脆來個滔滔不絕。眾人先有成見，期許復有鼓勵作用，當事人又很合作，於是一個偽問題竟然成為事實，它也可能在社會上流傳久遠而成為定理。相術中到底有多少這樣顛倒因果的事例存在，恐怕不在少數。以訛傳訛，積非成是，可惜沒有人好好地加以反省批判。這兩點是我比較在意的，現在來看看莊子如何談相術。〈徐無鬼篇〉說：

「子綦有八子，陳諸前，召九方歎曰：為我相吾子，孰為祥？九方歎曰：梱也為祥。子綦瞿然喜曰：奚若？曰：梱也將與國君同食以終其身。子綦索然出涕曰：吾子何為以至於極也？九方歎曰：夫與國君同食，澤及三族，而況於父母乎？」

④ 《荀子·非相篇》，《新譯荀子讀本》。三民，頁95，1991年11月八版。

⑤ 《莊子·徐無鬼篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁285，1983年9月三版。

伴君如伴虎，莊子用這段故事來表達他對為官的忌諱。子綦平時規規矩矩做人，家中卻頻生怪異；不願子女入朝，子女卻必須入朝；一切只有歸諸命運了。「怪徵」如果是指家中頻生的異象，那還好；如果是指梱的長相，則「必有怪行」是很密切的心身相應了。梱後來也沒當什麼大官，只是因緣際會的當上了康公的警衛。子綦未免也哭得太早了，由此看出莊子對當官厭惡的嚴重程度。莊子當時，相術已經相當發達；這則故事固然看不出莊子對於相術的肯定和提倡，至少莊子不很反對，或者稍有涉獵，不然他怎麼能編出這樣的故事來？〈應帝王篇〉有一個更精彩的故事：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆奔而走。列子見之而心醉，歸以告壺子曰：「始吾以夫子之道為至矣！則又有至焉者矣！」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉？而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」明日，列子與之見壺子，出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不止；是殆見吾杜德機也，嘗又與來。」明日，又與之見壺子……鄉吾示之以天壤……吾鄉示之以太沖莫勝……鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波隨，故逃也。」然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封戎，一以是終。^④

這是一則很傳神的故事，不管從哲理上或文學上講，都是一流的。莊子或許平日有些感觸，列子的教訓可就慘重了。人總是喜歡花樣的，平日看不起老師，到馬路邊去認個野種為師，還以為是千載難逢的機會。幾次較量，野人頭落荒而逃；這是列子的教訓，也是野人頭的警惕。平日不學有術，專愛貽誤後學，碰到壺子卻一籌莫展。壺子真有本事，要不是經歷這番考驗，老虎不發威，列子還一直以為他是病貓呢！這是著名的四門示相的故事，什麼是杜德機、善者機、衝氣機和未始出吾宗呢？這或許純是虛構的故事，但也未必盡然。機是生命轉變之樞紐，修養好的人，或許他的生命狀態是可以自行掌控的。張榮明從氣功的觀點說：「第一步氣機未發，第二步氣機始發，第三步氣機又凝固不動……示之以未始出吾宗，顯示出一種萬象俱空的境界，一點真象也不露。」^⑤說法可供參考。李嗣涇在氣功研究的過程中發現，佛道各界不同功法的修持者腦波各不相同，這也為莊子四門示相的理論提供實徵的佐證（民國79年6月2日清大演講錄音：氣

^④ 《莊子·應帝王篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁120，1983年9月三版。

^⑤ 張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》。桂冠，頁214，1992年1月初版。

行掌控的。張榮明從氣功的觀點說：「第一步氣機未發，第二步氣機始發，第三步氣機又凝固不動……示之以未始出吾宗，顯示出一種萬象俱空的境界，一點真象也不露。」^①說法可供參考。李嗣涇在氣功研究的過程中發現，佛道各界不同功法的修持者腦波各不相同，這也為莊子四門示相的理論提供實徵的佐證（民國79年6月2日清大演講錄音：氣功的科學觀。並參考氏著《難以置信》，張老師文化，頁96。2000年7月初版17刷。）。佛教流傳國師看猴戲的故事，與此故事相當。人是怎麼才被算準的呢？「以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。」這是個原則性的提示，大約不消歸自性，學什麼就執著什麼，唯恐天下人不知；這當然會被人算定。如果觀空或無我，不知術士憑什麼相人，或許只看到他自己的倒影，不逃也難。神巫在這裡不是抽籤卜卦，而是看相；由生理以判斷心理，這不折不扣是心身關係。

《莊子》〈列禦寇篇〉還有一段判別個人德行才能的文字，不過它不完全是以長相情態、言語動作為依據；其為心身關係，比之稍疏，在此順便一提。「故君子遠使之而觀其忠，近使之而觀其敬……九徵至，不肖人得矣！」^②這是動態勘驗對方的方法。與此類似，劉劭《人物志》也有一段言論：「八觀者，一曰觀其奪救以明閒雜，二曰觀其感變以審常度……」^③莊子不但理論領先，而且內容更加詳細，在此就不深入分析了。

陸、輪迴問題

輪迴理論似乎是佛教專有的，事實也不盡然。業力不失，自作自受；生死無限，三祇成佛。這固然是佛教理論了。就算條件不具足，只要生死死生、循環無盡，也未嘗不可稱之為輪迴學說。因為就「輪迴」兩字而言，本來就不須要具足所有的條件。在這裡「輪迴」兩字採取廣義的界定，既不必具足上列的各項條件，也不以佛教為標準。基於此，我們可以進而談莊子的輪迴學說。在氣化學說的前提下，莊子是主張生死死生、循環無限的；這不是我個人的危言聳聽。〈大宗師篇〉說：

「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？」^④

「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……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，予因而乘之，豈更駕哉……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！無但

① 《莊子·列禦寇篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁363，1983年9月三版。

② 劉劭：《人物志·八觀篇第九》。中華，卷中，頁7，1978年7月臺五版。

③ 《莊子·大宗師篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁106，1983年9月三版。

耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺……彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰；夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業……且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。^{⑤4}

莊子首先提出，生命的形式是不固定；不同形式之間可以轉換，而且這種轉換是無窮無盡的。個體的形式可變，個體的本質不變，因此此死彼生，彼死此生，根本無所謂死亡，自然也不必畏懼死亡。形式的轉變不以六道眾生為限度，生命自古以固存，也不限定三大阿僧祇劫而入滅。動植礦物可以互變，這是有機宇宙觀。其為有機，不在植物之能否活動，而在植物本身亦有生命而可變化。這樣的觀念與佛教差異較大，而比較近於物質不滅定律。莊子之得到這種結論，不知是得諸實證，還是得自理論的推演。後者的可能性較高，因此它是一種「學說」。其目標在齊一生死，而未必是事實的客觀描述。死生存亡是一體的，這個「體」可以定在「天地之一氣」上，也可以解釋為有一個貫通於不同型式之間的生命（位格、靈魂）。「有革形而無損心，有嬗宅而無情死」。^{⑤5}莊子有時解說為「氣」，有時解釋為「心」。可惜沒有說明這個「心」是否是個體性和延續性的靈魂。

「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均，天均者，天倪也。」^{⑤6}

「種有幾。得水則為蜃，得水土之際則為龜蠃之衣，生於陵屯則為陵烏，陵烏得鬱棲則為烏足，烏足之根為螻蛄，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鴝掇，鴝掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為時醯。頤輅生乎食醯，黃軹生乎九猷，瞿芮生乎腐蠶。羊奚比乎不莩，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」^{⑤7}

我們之所以說莊子的輪迴說是一種理論學說，而未必是一種客觀事實的描述。主要原因在於他描述的內容很奇怪，與兩千多年後今日科學界的觀察頗有出入。他的原則也許是對的，他的細節可不盡然可靠。動植礦物之變化莫測。或許有人會說〈至樂篇〉偽

^{⑤4} 《莊子·大宗師篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁108，1983年9月三版。

^{⑤5} 「革形」與「嬗宅」依方立天說改，《中國哲學問題發展史》，洪葉，頁321，1995年4月初版。

^{⑤6} 《莊子·寓言篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁318，1983年9月三版。

^{⑤7} 《莊子·至樂篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁214，1983年9月三版。

說不可靠，但是寓言篇「萬物皆種也」不也幫他起了一個頭嗎？則〈至樂篇〉之理論未必上無所承。難道說〈寓言篇〉的理論也不可靠嗎？

佛教輪迴說有一個特點，形式的決定因素在於業力。業力不失，個體的形式狀態是由自己的業力決定的。「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是」；長相、健康、命運，和所感應到的世界，都是業力決定，個人是要為自己的行為負責的。莊子輪迴說的一個特點是，形式的轉換是隨機的，形式之間是等價的。個人不必為自己的存在狀態負責，而且也無法為自己的存在負責。造化之所為不可知，人最好是不要過問而安之若命。這與佛教倒是一個明顯的對比，佛教由此建立其「自作自受」的倫理學。莊子則由此建立其樂天安命的順應說。

輪迴學說還有一個要點：個體的同—性問題。如果前後兩個個體沒有本質的相同或相似，則無所謂輪迴，而是各別的不相干或斷滅；這樣整個輪迴說也就崩潰了。輪迴必是甲變成乙，乙變成丙等，他們之間有某些性質上的延續性，不然，我們又怎麼會將這些個體扯在一起呢？^{⑤8}然則什麼是那不變的或延續的本質呢？是性格嗎？是記憶嗎？這點很重要，而且我們也很好奇。莊子說：

「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也！俄然覺，則遽遽然周也。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。」^{⑤9}

「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。指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」^{⑥0}

莊周夢胡蝶是一個很著名的故事。從文學的觀點看有浪漫矇矓之美，從哲學觀點看，則不是那麼清晰明白。莊周與胡蝶是兩個不同的形體（則必有分矣），但是它們之間又有前後相承的關係（莊周「夢為」胡蝶，胡蝶「夢為」莊周）。胡蝶自胡蝶，莊周自莊周；那前後不變的東西是甚麼呢？莊子卻始終沒有說明。王船山的兒子王啟補注說：「物化有分，天均自一。」^{⑥1}這是往形而上的「一氣」（天均）去思考了。或許齊物論篇的目標在以事物存在的相對性破除凡夫的執著，莊子原本沒有意思答覆經驗世界個體際相關性質的問題。經驗性的原因不同於形而上的原因，這兩個方面的問題其實都是存在的。

適巧的存在與消失（適來、適去），顯示輪迴沒有道德因素的存在，完全是氣化之

^{⑤8} 參考劉仲容等，《宗教哲學》。空大，頁105，1996年1月初版。

^{⑤9} 《莊子·齊物論》，《新譯莊子讀本》。三民，頁67，1983年9月三版。

^{⑥0} 《莊子·養生主篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁78，1983年9月三版。

^{⑥1} 見王夫之：《莊子解》。河洛，頁29，1978年9月臺影印初版。

說：「物化有分，天均自一。」^②這是往形而上的「一氣」（天均）去思考了。或許齊物論篇的目標在以事物存在的相對性破除凡夫的執著，莊子原本沒有意思答覆經驗世界個體際相關性質的問題。經驗性的原因不同於形而上的原因，這兩個方面的問題其實都是存在的。

適巧的存在與消失（適來、適去），顯示輪迴沒有道德因素的存在，完全是氣化之自然。薪盡火傳的比喻，似乎在說明經驗世界不同形體前後相承的關係。可惜莊子的文字太過簡略，以致於後人可以做不同的解釋，甚至是矛盾對立的解釋。方立天說：「後來這個比喻發生了兩重性的作用，神不滅論和神滅論者都利用它來作為論證自己論點的根據。」^③前薪的材料與形式都不是後薪的材料與形式，如果說前後薪的關係只是一種「點火」的關係，那麼，經驗世界輪迴時前後個體際的關係很淡薄。性格、記憶等因素都談不上了。

輪迴的問題頗為複雜，在理論上它是可以建立的，不犯任何邏輯上的矛盾；在事實上它又很難驗證，這是一種技術上的困結。不要說兩千多年前的莊子，今天我們又能解決幾分呢？正因莊子當時對輪迴實況沒有較詳盡的說明，所以梁武帝時知識界又引發了幾次規模龐大的辯論。

柒、結語

就心身問題而言，每個思想家各有其偏重與擅長的問題，很少能既該且偏的；事實上我們也不能要求某一個思想家作完備且嚴謹的論述。莊子的擅場在氣化學說，在先秦諸子中，莊子第一次系統地論述氣學，這是他在哲學史上不可抹滅的功績。其氣化學說尤其偏重在個體的形成上，這是一種從宇宙論通達本體論的說明。心身相互影響，莊子的言論並不多。長相神態可以判斷一個人的心跡與未來，這一點莊子倒是持肯定意見的。從九方歎看相和壺子四門示相的故事，我們看到了一些蛛絲馬跡。個體輪迴方面，物質不滅原理和自然隨機的規律是其特色；這與佛教的輪迴學說是有相當差別的。

莊子，修道之書也，當然會涉及悟境問題。不過修道與開悟者的心身關係，莊子並沒有特殊的看法，是以不述。〈逍遙遊篇〉談到「藐姑射之山有神人居焉……物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」^④，似乎有特異功能。不過〈秋水篇〉聲明：「非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」^⑤這些異能顯然只是文學上警策的用法，而非客觀事實的描述；我們當然不能就此大談特異功能。總之，心身問題牽涉的內容是相當廣泛的，擇異擇優地考察不同思想家的理論內

② 方立天：《中國古代哲學問題發展史》。洪葉，頁321，1995年4月初版。

③ 《莊子·逍遙遊篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁53，1983年9月三版。

④ 《莊子·秋水篇》，《新譯莊子讀本》。三民，頁201，1983年9月三版。