

《莊子》工夫實踐的歷程與 超形上學的證悟——以〈齊物論〉 為核心而展開

賴 錫 三

【本文提要】

本論文共分三節。第一節：「齊物」論與齊「物論」的體用不二。在此，我們乃要論證〈齊物論〉的解題該是：「齊物」論與齊「物論」俱存，而先體證「齊物」論之「體」，自然能有齊「物論」之發用，可謂之「全體在用」也；而齊「物論」之妙用，同時益證「齊物」論的真實，可謂之「即用顯體」也。總之，兩者之關係正是體用不二。

第二節：「齊物」論的工夫與境界及其內部理論結構的展開。此節乃分成兩部分，第一部分是討論「身心關係的歷程與超形上學的證悟」；第二部分是關於「身心關係的結構與超形上學的開展」，此主要是為論證：成真人、證悟道有無必然保障一課題。

第三節「實存、工夫、境界的三重真實之結構與詮釋的循環」。在此，我們基本上完成所謂三重真實的建構：第一重真實是「實存情境的真實」，我們是透過本真與非本真的身心重重結構來說明，並提出道家式的頓漸工夫論；第二重真實是「工夫歷程的真實」，我們乃回應「喪我」的工夫到天籟齊物的境界，其中所經歷的自我轉化和超拔回歸的歷程來說明；第三重真實是「境界智慧的妙用真實」，此乃回應「齊物」論與齊「物論」的體用不二來說明。並且我們嘗試從存有論的層次關係來揭露此三重真實所隱藏著的詮釋循環。

一、「齊物」論與齊「物論」的體用不二

古來學者單是對〈齊物論〉標題的解釋就存在著不同爭議，大體上，或是解〈齊物論〉為「齊物」論，或是解〈齊物論〉為齊「物論」^①但我們認為，不管將〈齊物論〉

① 參見王叔岷〈論莊子之齊物觀〉，《中國文哲研究季刊》第二期，頁二～三；另見黃錦鉉《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，民國七十五年，六版），頁六七。

只解為「齊物」論，或只解為齊「物論」，皆各有其偏狹之失，其實，它同時包容這兩面且具有體用不二義。而近代當代學者則較能同時把握住這兩面，例如章太炎就表示：所謂齊者乃兼及「物」與「物論」。但是，形式上的同時肯定這兩面的俱存，並不意味已講明了其中的深層內容，對於「齊物」論與齊「物論」究竟是在討論什麼課題？有何重大意義？彼此間的關係該如何貞定？孰先孰後的層次如何說明？……等，恐怕還是混暗而未明，不夠清晰順當。（如章太炎對此層次的關係，就是混而未明且義理不通。）^②

我們認為〈齊物論〉不僅同時有「齊物」論、齊「物論」兩面，而且有其體用不二的關係，以下將做分析：

先就「齊物」論來分析：

「齊物」論中的「物」：是就天地萬物來說的，即 all beings。

「齊物」論中的「論」：是指由功夫實踐所體證的真實智慧而來的啟發性指點和境界性語言，絕非理論性的、抽象性的邏輯語言，或衍生而來的是非論辨。

「齊物」論中的「齊」：是同體不二之意；如〈齊物論〉：「天地與我並生，而萬物與我為一。」^③〈德充符〉：「自其同者視之，萬物皆一也。」^④〈秋水〉：「萬物一齊，孰短孰長。」^⑤〈天地〉：「萬物一府，死生同狀。」^⑥即因工夫實踐歷程而有證成「萬物在根源處本是同體不二」之境界。而此時的真人之意識狀態乃是所謂的境識俱起而無分別，說其境識俱起，乃指此時道（存有）已呈現其大化流行之生生，此生生是無染著、無分別的，故此時乃是真人的同體之智在觀照，當然，此觀照絕非主體的對象化活動，而境物則各各以其本然在自生自長。

然而首先要特別注意的是，這裏的「齊」，是在工夫實踐後所顯發的真實境界，即它是「實踐的同一性」，而非直接就存有學所講「形式的同一性」。^⑦或說此是具體而真實的同一，不是抽象而形式的同一，即此處實在是一踏踏實實的實踐存有論，而不是一套思辨形式的獨斷形上學，因此這樣的「實踐同一性」，絕不是空洞的理念，而是實踐而證成的真實經驗，真實至理。

② 參見章太炎《國學略說》（臺北：河洛圖書公司，民國六十三年，初版），頁一六九。王邦雄《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，民國七十九年，二刷），頁七一～七二。當代學者基本上都能把握此兩面，也似乎較能掌握其層次關係，但我們認為可以再詮釋得更為清晰。

③ 參見郭慶藩輯《莊子集釋·齊物論》（臺北：華正書局，民國七十四年八月版），頁七九。（以下《莊子》原文之出處俱引自此書。）

④ 〈德充符〉，頁一九〇。

⑤ 〈秋水〉，頁五八四。

⑥ 〈天地〉，頁四〇七。

⑦ 此二語之使用啟發自林安梧的「動態的同一性」、「靜態的同一性」，參見其《存有、意識與實踐》（臺北：東大圖書公司，民國八十二年，初版），頁五二。

再者更要注意到，此「齊」亦非全無差異的斷頭平齊之意，雖然，就實踐的存有學所證成的「根源處」說，萬物是同體不二的，皆是「道」自身的呈現；但是，這並不意味著道家單只停留在肯定「同一」(identity)、否定「差異」(difference)的立場上，因為就「道」的大化流行之「作用處」看，萬物皆是「道」自身的發用化身，故各各呈現吹萬的豐盈多元，而此豐盈正在差異處顯。所以〈齊物論〉雖然首先以「喪我」的工夫實踐而證悟天籟，即證萬物在根源處的同體不二，及從分別中證悟無分別的真實；但是〈齊物論〉必以蝴蝶夢寓言為終，指點出縱使莊周與蝶可因境界而證同體不二，所謂：「不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與！」^⑧但從「道」在開顯的大化流行歷程中來看（此之謂物化），實則「周」與「蝶」「必有分矣」，因為道之彰顯即物物各自本其「自性道」而自化呈現，^⑨因此亦各各顯其特色，所謂「夫吹萬不同，而使其自已也，咸其自取」^⑩。可見，「齊物」的同一境界，既不是西方那種基礎主義式的「同一性哲學」，也不該會落於只肯定「同一」卻全然否定「差異」的化約暴力；其實，「齊物」的同一境界之較動態性說法乃是：回歸道的生生本身，而此自使自取的自然無據之「道」，一方面顯示其否定造物主的形上根據說^⑪；另一方面正亦顯示「物化」的豐盈歷程，而此「物化」的豐盈正是在「差異」處呈現，當然，道家所肯認的差異乃境界式的差異，亦即「無分別中的分別」^⑫。是故體證「齊物」是要在萬物中體證的，而證悟之後，亦同時領納「物化」之豐盈，即從無分別中再活出分別之豐盈，可見「齊物」論之「齊」，乃是在「存有物的存有」上得其同體不二的生生之齊，而不是就存有物的形色差

⑧ 〈齊物論〉，頁一一二。

⑨ 所謂的「自性道」，亦即指「自性存有」，若以《老子》的語言來說則是指「德」，故《莊子·天地》亦說：「物得以生，謂之德。」當然，這裏的「德」與「道」是有其同一性內容的，因此，我們又以「自性道」來稱此「物得以生之德」，但是，要特別注意的是，萬物當以其「自性道」而自使自取而呈現為存有物時，此時的「自性道」卻因實現而成就某存有物的可能，卻也因此遮蔽了其他可能性，因此，便陷泥於一隅之物，結果，其生生之德卻只落於「暗合於道」的狀態，唯獨人能不忘其「自性道」之靈明，而能以其工夫再回歸原初之生生來參贊大道之流行，故《老子》特稱人身上的「自性道」為「玄德」；而《莊子·齊物論》標其為「真君」、「真宰」，《外篇》則多以「神」、「精神」等稱之。

⑩ 〈齊物論〉，頁五〇。

⑪ 〈齊物論〉：「夫吹萬不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪！」以上文獻甚為重要，精言之，它點豁了《莊子》否認在萬物之上之後有造物主（怒者）存在，關於此，實乃有其重要的形上學意義在；因為造物主的概念或西方形上實體的概念，乃是一種在充足理由律的預設下，為了滿足理性追索所不得不的置定；問題是，《莊子》以其工夫實踐為優位，視知性為人類自我中心的執取，故不採西方那種理性形上學的揣度，然單看上述文獻，實不容易明確而整全地把握其深義。

⑫ 關於同一性形上學所可能具有否定「差異」的傾向，且因此有化約「它者」的單向度暴力之嫌，參見林鎮國〈它者、欲望與言說〉，《哲學雜誌》第十四期（民國八十四年十一月），頁七～八。

別上去齊，故《莊子·齊物論》以「喪我」為始，以「物化」為終，其中奧旨乃在：以「喪我」而「齊物」，來證入「分別中之無分別」，此如〈知北遊〉的「際之不際」^⑬；以「齊物」而「物化」；來活出「無分別中之分別」，此如〈知北遊〉的「不際之際」^⑭。總之，由「喪我」到「齊物」是回歸根源，再由「齊物」到「物化」則是開啟生生，對道家而言，回歸與開啟、同一與差異是一圓通的連續和循環，可曰：即物化即齊物，即齊物即物化，甚至可表達為：即物化即齊物即物化即……的重重無盡。

再就齊「物論」來分析：

齊「物論」中的「物」：是指「真、偽」；「是、非」；「善、惡」；「美、醜」……等相對相依的二元性語言結構和價值判斷，而這樣的價值判斷雖是相對而立的，且常是「你是我非」的執著和爭執，卻被人賦予一定格局的「意義」。

齊「物論」中的「論」：是將事物的「彼是」執定成判斷的「是、非」，而有所謂的價值和意義的堅執論辯（如儒墨之是非）。

齊「物論」中的「齊」：《莊子》要我們，一方面絕不陷泥執定一己立場之見，一方面亦不否定它者的立場之見，亦即不落入「肯定對方所否定的，否定對方所肯定的」辯論爭執中；因為，一般對價值、生死的態度、立場、判斷，總是落入「非此即彼」的排拒性關係，結果造成「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是」的爭論循環^⑮。然《莊子》對「物論」的「齊」法，約可從兩端說，一是就消極面來破斥和揭露，另一是就積極面來超越和包容：亦即先去揭露此種「彼是」拒斥性的現象，其背後實乃出自所謂的「對偶性原則」，此即《莊子》所謂的「彼是方生」之說：「彼出於是，是亦因彼」。^⑯可見，表面相拒性的立場，其背後卻是相立相生的，如此一來，「彼、是」的爭論是在相對的立場中進行的，而且此相對的對話和爭論將是無窮無盡，不可能有一絕對而終止的可能，故《莊子》曰：「是亦一無窮，非亦一無窮。」^⑰《莊子》除了要我們不落入彼是對偶性的魔環外，更積極面地要我們以工夫而回歸「道樞」的境界，即所謂：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」^⑱原來，在「道樞」的境界中，「彼是」已不是識心所呈現的相拒相立之關係，而是在道心下呈現出絕對的、連續性之關係，結果，「是非、善惡」的「相對」被「無善無惡」的「絕對」給超越了，此乃〈德充符〉所謂：「以可不可為一貫。」^⑲〈齊物論〉的：「和之以是非而休乎

⑬ 〈知北遊〉，頁七五二。

⑭ 〈知北遊〉，頁七五二。

⑮ 〈齊物論〉，頁六三。

⑯ 同上，頁六六。

⑰ 同上，頁六六。

⑱ 同上，頁六六。

⑲ 〈德充符〉，頁二〇五。

天鈞。」^{②①}「生死」的「分別」被「不生不死」的「同體」給連續了，此即〈德充符〉所謂：「以死生為一條。」^{②②}如此一來，我們便能在超越而包容的境界中，與無窮的「是非相對」、「生死變化」相遊，而不失其妙用。但是，要特別注意的是，「齊」並非統一的寡頭之齊，而是不齊之齊，即通過體道者的超然明白之心境，所謂「莫若以明」^{②③}，而令有限者的有限觀點亦保有其有限的分位，所謂：「無物不然，無物不可。」^{②④}可以說，體道者由於已證「齊物」之存有呈現的無染執之生生，即他已超越「真、偽」「是、非」等分別之環，而回到分別的存有論之基礎，而所謂「環中」之「中」，不是指兩端之中的平面義，而是說此「中」與「環」是不同的存有論層次，「中」在無分別的層次，「環」在分別的層次，若能回到此無分別的層次，一則他所觀照的事物亦顯其無分別相，再則他能以此觀照心境來「和其光，同其塵」^{②⑤}，與世俗處而遊於無窮，但畢竟是明明白白。

最後，我們要進一步貞定「齊物」論與齊「物論」的體用不二之層次關係：首先，要有「喪我」的工夫歷程而證「齊物」的同體境界，方能有超越、包容「物論」的通達智慧之發用，且有「齊物」之真境界者必有超越包容「物論」之發用，因為「是非善惡」等相對相依的價值判斷之二元環，乃可歸自於人對「彼、是」的差異之執定而來的，即人對於存有論上吹萬所呈現的「彼、是」之豐盈差異，加以執定成美醜、是非的價值判斷，才落入「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」的情境，故若能明白是非的根源處只是「彼是」的不同而已，而且又能回歸「彼、是」差異的存有論之基礎處來觀照，所謂：「照之以天」，「和之以是非而休乎天鈞」^{②⑥}。那麼，一方面則能體證同體不二的天籟境界，而知畢竟是「道通為一」^{②⑦}，另一方面亦能同時肯定物化之豐盈，即同時欣賞「物固有所然，物固有所可」的本然^{②⑧}，方可不用「是、非」的價值執定之成虧之見，如此，當然可超越包容物論了。而且此超越「物論」的日常活潑之妙用，益證「齊物」境界之真實不虛。

綜言之，此是亦工夫、亦境界、亦妙用。即用工夫實踐而體證境界，因境界而有超越的智慧之發用；或說，因實踐修行而有實踐存有論（超形上學）的真實證成，且因此一超形上學之證成，乃是洞徹宇宙人生根本終極的真見真知，故是一真實的超越智慧，

②① 〈齊物論〉，頁七〇。

②② 〈德充符〉，頁二〇五。

②③ 〈齊物論〉，頁六三。

②④ 〈齊物論〉，頁六九。

②⑤ 參見《老子》第五十六章。

②⑥ 〈齊物論〉，頁六六、七〇。

②⑦ 〈齊物論〉，頁七〇。

②⑧ 〈齊物論〉，頁六九。

而此形上智慧，必將活潑妙用在生活世界的人事物中了。其實，道家在此處實有其徹底的一本論之洞見，即工夫論、存有論、超價值倫、宇宙生機論皆合而一體之論。因為道家的存有論不是亞里斯多德（Aristotle）意義下的純然客觀的實然「存有論」，而是透過工夫實踐而證悟而超主客的「實踐存有論」，此「實踐的存有論」乃是一種透悟宇宙人生究竟真實的智慧，是包含一種超越相對價值的絕對價值論，亦即它是絕對真善美的具現；再者，由工夫體證的存有之道，本身是一不斷升發的辯證歷程，絕不是一離用的形上實體，所謂“being”，即是徹徹底底的“becoming”，因此，此存有論本身即是一徹底的宇宙生機論，如此一來，當然也就不存在陳康先生暗示的「道的異質性」之疑難，亦即，存有原理和應然原理的混淆。²⁸總之，〈齊物論〉的解題該是：「齊物」論與齊「物論」俱存。先體證「齊物」論之體，自然能有齊「物論」之發用，可謂之「全體在用」也，而齊「物論」之妙用，同時益證「齊物」論的真實，可謂之「即用顯體」也；總之，「齊物」論與齊「物論」之關係正如體用不二。²⁹

二、「齊物」論的工夫與境界及其內部理論結構的展開

（一）身心關係的歷程與超形上學的證悟

由〈齊物論〉的南郭子綦第一段寓言看，南郭子綦顯然是透過實踐的工夫修行，即謂所「隱几」、「喪我」，而表面透現出來的身心形象是「形如槁木，心若死灰」³⁰。其實〈齊物論〉的「隱几」、「喪我」，可以解釋為：「隱几」是做工夫的具體形象（

²⁸ 關於陳康對老子「道」的異質性之分析，參見其“*What does Lao-Tzu mean by the term Tao?*”收錄在《清華學報》，民國五十三年二月，頁一五〇～一六一。另外，可參見袁保新對它的詮釋反省《老子哲學之詮釋與重建》（文津出版社，民國八十年初版），頁二六～二九。另外，若如徐復觀所理解老子的宇宙論和人生論之關係，才會有應然與實然的混淆之困難，「他（老子）所說的道、無、天、有等觀念，主要還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在，人只有通過自己的向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據，這是由下向上的外在的連結。」徐氏又對此加註曰：「《老子》一章：故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微。此一『觀』字，是老子的人生與宇宙的連結點，這是從外部去加以連結，與孔孟通過內部德性的連結，成一顯明的對照。」徐氏此理解乃未把握道家一本論之精義。參見其（臺北：臺灣商務印書館，民國七十七年，九版），頁三六三、四一三。

²⁹ 單就〈齊物論〉一篇文獻來看，齊「物論」之旨似乎占了大半的篇幅，且主題顯明（可能因此之故，大陸學者多有將此篇解為認識論的進路者）。至於「齊物」論的文句則似乎較少，且隱晦難確立（所以就如憨山大師亦將存有論意義的「天籟」解成「物論」的範疇）。但貫穿《莊子》全書的精神，「齊物」才是第一序的核心關鍵，而且「物論」之所以可能被超越包容，必要以「齊物」的境界之妙用為基體，因此，本論仍立主「齊物」之首出的必要性，且對文獻之理解解釋，採發隱顯微的態度，以期讓「齊物」的文獻盡量釋意出來。

³⁰ 〈齊物論〉，頁四三。

或說具體的技術性實踐，如佛家所謂的法門）；「喪我」則一方面可說是工夫，即「喪」是動詞意，即《老子》的「為道日損」的「損」，「我」則是身體、心知、意念執起的有待假我。另一方面「喪我」亦可說是工夫後所現的境界。用《莊子》自家的話來詮釋，〈齊物論〉的「隱几」正是〈大宗師〉的「坐忘」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」^①（至於「隱几」、「坐忘」的具體工夫形象為何？是否可相通於禪佛的打坐禪定呢？這裏先不做決斷性的判斷，但基本上，坐忘與禪定之根本精神是不相礙的，即二者皆是在解消我執和分別識的有待造作，而道家的立場和通過坐忘的領會是，解消我執而回歸根源的同體狀態，這裏有一實踐的道家式存有論。至於佛家的本懷能否建立佛家式的存有論，亦即破我執之後，能否肯認體會存有同體的境界呢？對法的存在能否有一根源且必然的說明？^②爭議很大，暫且不論，不過至少可以肯定坐忘、禪定皆有破除我執之工夫作用。）而「喪我」工夫所現的「槁木死灰」之象，亦正是「坐忘」在「墮肢體，黜聰明，離形去知」工夫下而現出的身心之相。亦如〈知北遊〉：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。」^③〈在宥〉：「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘。」^④而「喪我」之後所證聞的「天籟」亦正是「坐忘」所證的「道通為一」之境界^⑤。其實我們還可進一步將〈人間世〉的「心齋」：「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。」^⑥《老子》的「致虛極，守靜篤」、「專氣致柔」、「為道日損」^⑦……等組織會通起來，將《莊子》工夫論的「原則性的指點」和「技術性的實踐」^⑧盡可能地豁顯開來，以期令後人在浩歎《莊子》智慧玄遠之外，亦能有跡可循而能真正落實在自家生命處。

此外，對於「喪我」的工夫論之意義，除了「以《莊》解《莊》」，「以《老》解《莊》」之外，我們還可採用現代哲學語言來理解。即「喪我」是「無我」，是「喪我執」，用海德格(Heidegger, Martin)的語言說，即是喪掉「對象化」之執，喪掉「主客分裂二元對立」之執，喪掉「表象思維」之執，喪掉康德(Kant, Immanuel)所謂「知

① 〈大宗師〉，頁二八四。

② 關於佛家式存有論的討論，可參見牟宗三《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，民國七十三年，四版），頁四〇一～四〇八。

③ 〈知北遊〉，頁七八三。

④ 〈在宥〉，頁三九〇。

⑤ 〈齊物論〉，頁七〇。

⑥ 〈人間世〉，頁一四七。

⑦ 《老子》第十六、十、四十八章。

⑧ 此二話之使用啟發自楊儒賓對《莊子》工夫論的「技術」、「原則」之分別，參見其《莊周風貌》（臺北：黎明文化事業公司，民國八十年，初版），頁八五。

性主體的概念綜合」之執……等，因此才得以證悟「同於大通」的「齊物」境界，即是證悟「凡物無成與毀，復通為一」的境界。^③

要特別注意的是，「形若槁木」絕不是一種刻意折損身體的苦行主義，即修行的根本重點並非全落在身體（不管是極端的苦行或極端的養身，皆非中道，亦非掌握工夫的核心）；而「心若死灰」絕不是一種全無生機的死人之學（如〈天下〉所批判的「慎到之道，非生人之行而至死人之理」^④），此處的「心」乃是「成心」、「賊心」的習心造作，而不是指作為真君的本心，即道家基本上所批判的是有待之分別識心、肯定的是無分別的智心。對此二層次的心，唐君毅先生曾明白地區分：「莊子之言心有二：其一為莊子所貶，另一為莊子所尚。其所貶者，即吾心、世俗之心……於此心，莊子或名之為『人心』、『機心』、『賊心』、『成心』……其所尚，則為由以『虛』為『心』齋，由『剖心』、『洒心』、『解心之謬』、『解心釋神』……『齋戒疏而心』、『澡雪而精神無所知』……等工夫，而得之『虛室生白』之心，或常心，或靈府、靈臺之心也」。^⑤

但是，要特別注意的是，人是全然的生命體，做為真君的本心並不是抽離獨立的存在，即本心乃是具存落限於身體氣稟之中、心知造作之中、意念奔馳之中，這正是生命的艱辛所在，莊嚴所在，也是工夫修行的必要所在；因為身體氣稟常會乘權作勢（如隨軀殼起念），心知意念也常會逐於迷物，《老子》所謂：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」^⑥其實嚴格討論，身心在修行中實具有其不同層次的意義在，如從工夫的歷程講，身心雖有其消極性的障礙，但亦有其積極性的工具意義，而且它亦就是修行的「根源道場」，因為它即是執著分別的「根源基因」；又從境界的呈現處看，身心之障礙已被超越克服，所以身體正是境界發用呈現的具體之場，而其圓滿身心義，即身心和「真君本心」已具有境界層次的「存有連續性」（the

③ 〈齊物論〉，頁七〇。另外，有關康德以為人的知性能力只能及於「現象」而不能及於「物自身」，而牟宗三復以東方實踐和判教的立場，論斷西方知識論層次的「知性主體」是一執者，所成就的是「執的存有論」，請參見其《現象與物自身》一書。筆者亦認為，海德格只許「表象思維」能及於「存有物」，不能及於「存有自身」，因為「表象思維」是不離於人類自我中心的執取。

④ 〈天下〉，頁一〇八八。

⑤ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，民國七十五年校訂版），頁一二一。

⑥ 《老子》第十二章。

continuity of being)^④之關係，此即〈大宗師〉：「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……其心志，其容寂，其顙頤，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」^⑤簡單講，這裏的「槁木死灰」顯然是就身心雙修而來的，因為「本心」、「身體」、「習心」之間是有其存有的連續性在，而在工夫歷程之中，其關係亦具有其實踐的辯證互動。

再者，身心之間的存有連續性，必得通過「氣」來理解，基本上，我們可由《莊子》的「通天下一氣耳」^⑥和《老子》的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」^⑦這兩個根本命題來立論推展。首先，「氣」是一即存有即活動的整體連續之流動、生成變化歷程；而就此歷程的結構來講，即是「陽氣的開顯作用和陰氣的遮蔽作用」在辯證互動中，而進行其歷程。大體上，中國傳統是以「陽、乾、心……」為一組，「陰、坤、身……」為一組，前一是指其剛健不凝的開顯勢用，後一是凝聚保合的具體化勢用，而就存有論的呈現活動說，兩者乃各具其德，故簡單地說，萬物是由「氣」之所化而成的，進一步地說，則是由「負陰抱陽」所合而成的。而存有論上陰陽辯證的連續性活動，呈現在人這一具體之場上乃有所謂身心的存有連續性課題，而此課題約可由三層面來討論：一是直接就存有呈現活動的總原理說，陰陽必有其存有活動的辯證相即連續性，此即是連續性的根源義；二是就實存情境中的人來說，此原初的身心連續性實乃被遮覆而難顯，故或有哲學上的身心二元論，或有心理學上素樸的身心影響觀，但是，真正深層的身心連續性實未被真正建立起來；三是就真人的境界而言，他乃透過工夫而由實存情境回歸根源性的身心連續性，此時一則是自覺的境界，再則身心亦取得體合妙用義，此正是〈大宗師〉對真人身心境界的具體而真實之描述。至於落在氣來講《老》、《莊》的工夫論，正是《老子》的「專氣致柔」，《莊子》的「聽之以氣」，我們認為這種在「氣」所下的工夫，正是同時包含身心雙修的工夫，或說，「聽之以氣」本身即是一具體而完整的

④ 關於「存有的連續性」一觀念，可參見杜維明〈試談中國哲學中的三個基調〉，收錄在《中國哲學史研究》一九八一年第一期，頁一九～二〇；張光直〈連續與破裂：一個文明起源新說草稿〉，收錄在《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版社，民國八十三年四月，初版二刷），頁一三一～一四三；張光直〈中國中古史在世界史上的重要性〉，收錄在《考古學專題六講》（臺北：稻香出版社，民國八十二年十月，再版），頁一～二四。基本上，杜氏著重存有連續性的哲學考查，張氏著重整個中國文明現象的連續性之總體考查。而本文的重點，在形上層面強調天地萬物人我的感通連續，及其存有論的根據和解釋；在工夫實踐層面，則強調克服本心、習心、身體之間的斷裂，而回歸境界層次的存有連續性。

⑤ 〈大宗師〉，頁二二八～二三一。

⑥ 〈知北遊〉，頁七三三。

⑦ 《老子》第四十二章。

根源工夫，而「槁木死灰」、「離形去智」乃是身心雙修工夫下的表面具體相^④。

至於〈齊物論〉的天籟義，《莊子》又是用何種方式來表達呢？而這裏透顯的形上學智慧又該如何理解貞定呢？以下將細部分解。在〈齊物論〉的寓言中，天籟之得以被聞，是在喪我的工夫前提下，問題是「天籟」到底是何種境界呢？《莊子》則是透過人籟和地籟的對比情境中來反顯天籟。至於對天籟的說明，〈齊物論〉中的文獻，不但不是像人籟、地籟一般是對聲音的具體指明，反而是轉成存有論的解釋，即解釋了萬物呈現的存有論之終極課題，所謂：「吹萬不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪？」^⑤細解此寓言，「人籟」乃是人和比竹二者構成而得，此時人是主、比竹是客，人弄比竹而成人籟，故比竹是「有待」於人，即比竹背後的「怒者」是人，此時人籟是在人和比竹主客二分，所能相待相因的格局下所構成的活動。同樣地，「地籟」的活動亦由風和眾竅二者構成，風是主、眾竅是客，風弄眾竅而成地籟，故眾竅有待於風，即眾竅的怒者是風，此時地籟是在風和眾竅主客二分，所能相待的格局下所構成的活動。所以不管人籟或地籟，均是停留在「有待的層次」，當然我們或許可再細分地籟於人籟，說人籟不但落於有待，亦常纏結人的成心，而帶有所謂（昭氏鼓琴）的「成與虧」之相對的價值格局^⑥，不若地籟一任無心，只是天然現象，此或可象徵聞地籟時，人心的較開放自適，常勝於聞人籟時而帶有成毀之心的造作，但基本上對比於天籟的層次，人籟和地籟則均屬有待。或可說，在聞人籟和聞地籟的心靈境界中，是一種主客對待二元分裂的「分別心」之意識狀態，而天籟所證成的「成道經驗」、心靈經驗、意識狀態，並不是一般常人的日常感官經驗，亦非西方知識論意下的經驗意義，而是透過特定工夫而證的「超越經驗」^⑦。因為對比於日常的有限、平凡之經驗，我們才以「超越」稱之，甚至有人以「神祕經驗」、「冥契經驗」稱之。其實奧祕是指其深邃而真實說，並非指其怪謬迷亂，因為人人若透過特定的工夫程序，適當的指點教導，皆可同樣經驗到同樣的境界（當然境界亦有層次之分，但相同層次之境界是相同的，不同層次之境界亦不必相違的），但重點在於境界的真實性、具體性、普遍性、必須性特定的工夫實踐下才得以落實。

④ 關於存有的連續性之理解，落在道家的文獻上，必得通過「氣」一觀念來詮釋，而國內學者對「氣」在莊子的形上學、工夫論、身體觀之重要地位，特別注意且做出相當研究者，可參見楊儒賓〈從「以體合心」到「遊乎一氣」：論莊子真人境界的形體基礎〉收入《第一屆中國思想史研討會論文集》，東海大學文學院編，民國七十八年），以及相關的論文。

⑤ 〈齊物論〉，頁五〇。

⑥ 〈齊物論〉：「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」頁七四。

⑦ 此處的「成道經驗」中之「經驗」並非知識論主客分裂意義下的感官經驗，而是一種具體而真實的超主客之同體經驗，即「道」不是一個無經驗內容般的空理念，此用法相契於安樂哲的「極端性經驗」（應是「根源性經驗」radically empirical experience）；參見其《中國哲學問題》（臺北：臺灣商務印書館，民國六十二年，初版），頁一二。

另外我們也可以在《莊子》描述體道真人的心境話中，來相互發明天籟義，但要特別注意的是，《莊子·內篇》文獻中，少有直接討論存有學，如僅有的〈大宗師〉一段，文意爭論卻很大^⑤。但此絕不意味《莊子》全無存有學之洞見，相反地，《莊子》不但有其實踐工夫而體證的「實踐存有學」，而且他一定也清楚地自覺到落在純粹理性所討論的存有學之陷阱，因此《莊子》要多談工夫實踐，多談由工夫實踐所得道的境界，而少有直接論述存有學的語句。其實，在得道者的境界中，本已是通達於存有學的根源中去了，即在成道者的境界中已呈現了實踐存有學的內涵了，同時證成萬物的「自性道」；其實，此時的萬物、人我亦只是假說權言，實則一切皆只是道之自顯，故從得道者的心上說，物我同體，主客分別已泯除，而證入無待無對之道境中了。因此，那裏還有一個超越實體的對象物，在萬物背後鼓動呢？其實一切萬物皆是道之自身在大化流行中之自現，所以，體證天籟即體證自家生命本性，亦即體證萬物的本性，天籟即天道，即人與萬物各各自稟自有的無限開顯力——道。

可見，《莊子·齊物論》所有的存有學，乃是由特定工夫進路下而透悟的形上（境界）學，而絕非傳統希臘、西方哲學意義下的形上學。因為那種西方傳統的形上學，乃屬康德所批判的一種：在純粹思辨理性運作下而造作的獨斷形上學系統，而其中的「第一因」、「上帝」、「第一實體」……等概念，皆只是純粹思辨理性置定的空理念，沒有任何真實經驗內容可言，因此康德要提出「實踐」理性才是形上學的正途；而海德格亦指出西方傳統的「形上學思考」，乃屬「表象思考」，因此要提倡另一種真正的思考：「根源思考」，觀其意，此即屬於站在實踐進路下而有的領會體悟的沈靜之思。因為傳統西方形上學的表象思考，乃是「遺忘了存有」（即遺忘了道），只探討存有物之所以是存有物，即只探討存有物的存有著性，而遺忘了存有物的根源開顯力：「存有」（being），因此海德格要回歸到形上學的基礎：「存有」，故名其為「基礎存有學」。而《莊子》所可能而有的形上學，正是扣緊工夫而證立的，在此可以康德對形上學的批判和對實踐的洞見，來證立《莊子》實踐形上學的合法性和優位法，又《莊子》的道論是要回歸「萬物之所由」的開顯之道，此實與海德格的基礎存有學能有一相互對照發明處，故《莊子》的存有學又可名為實踐的存有學，又可稱之為超形上學。因為它不是西方那種傳統形上學，而是超越（overcoming）它，即可說，此超越了人類理性找尋形上根據的衝動，而在實踐中當下體證天籟的離據（non-ground），即不是在人我萬物背後尋找一充足理由來解釋其所以存在的根據，而是體證到萬物人我本身即是存有論的自身根源

^⑤ 參見賴錫三《道家式存有論的詮釋與其超形上學的證悟》第一章〈導論〉，民國八十五年，國立中央大學哲學研究所碩士論文。

、自開自顯，此乃契近晚年海德格所謂超越了形上學的語言^{⑤②}。總之是回歸到最根源處去體證沈思，故不是一套空洞且獨斷的造作言語系統，而是對宇宙人生全體的徹底而真實之洞悟，且能由此真洞見的境界發用於常人倫生活中，故可稱「形上智慧」。

(二)身心關係的結構與超形上學的開展

在前文的「喪我」與「天籟」的討論中，我們大抵陳述了《莊子》的工夫論的基本特點及其中的問題結構，而且也論述了由此工夫論而證成的形上智慧，在對比於西方傳統形上學下，該被理解為所謂的超形上學或「實踐的道家式存有論」。這裏我們可以再深入討論《莊子》的人學（或說是「自我的構成」及「主體性的構成」一課題），因為：「究竟人的主體性是如何構成的？」《莊子》對此一問題的解答，有助於我們明白其所謂人在返回道、彰顯道的歷程之中所必須經歷的自我層次。」^{⑤③}而在文獻上，此正是〈齊物論〉的第二段：「喜怒哀樂，慮嘆變慙，姚佚啟態，樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌……非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所為使，若有真宰，而特不得其朕，可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六藏、賅而存焉，吾誰與為親？……其有真君存焉，如求得其情與不得，無益損乎其真。」^{⑤④}

這段文獻正是緊隨第一段「喪我」、「天籟」而來，這正是《莊子》一書的嚴謹精確所在；因為前面雖說，通過「喪我」的工夫可以證悟「天籟」的境界，但這樣的說明還可以進深一步去展開，即是去問：活生生的實存者——人，是如何可能去證悟那高妙的天道？以及這證悟的歷程又是如何？這裏我們可以將「如何可能」一問題，分解成如下的論證結構。

1. 肯定真君的根源首出性、真實存在性與平等性

首先此肯定乃可解決成真人、證悟道有無必然保障一問題，即在人這種實踐者身上找到成道的內在可能根據，此即是人能成道的內在必然之基礎。而且這也能說明，當人試圖回歸於道的工夫歷程當中，這工夫的實踐動力正是來自每一個實踐者自身的根源處，而非只是靠外在後天的正聞薰習。可見，「道」在人的身上早已種下了被實現的可能性基礎，而這是因為「道」在開顯自身時已將自身呈現在萬物之「中」了，故可說，萬物各各皆是「道」之顯，故又可說：道在屎溺^{⑤⑤}。但是唯獨人他不僅是暗合於道而被道

⑤② 關於莊子的超形上學與陳榮灼所詮釋的海德格離據之論述，與及「形上實體」的本質和西方形上學思考的模式，與及《莊子》對形上學思考的批判……等等，請參見拙論文〈莊子對形上學思考的批判與超形上學進路的指點〉，發表在《文明探索》第十卷，民國八十六年七月。

⑤③ 沈清松〈莊子論自我之構成〉，國際方東美哲學研討會，民國七十六年。

⑤④ 〈齊物論〉，頁五一～五六。

⑤⑤ 〈知北遊〉，頁七五〇。

呈顯，人他能自覺回歸而參贊於道的呈顯，因此，我們雖說萬物皆是道之自顯（所謂「咸其自取」即萬物皆是各各稟有「自性道」），但嚴格講，萬物自身並不自覺知道自己正是道之自顯，萬物只是各各暗合，這也就是說，只有人能體證天籟，而知道人和萬物皆是道之自取自使，所謂一道遙一切逍遙。（若就境界的類型看，此頗類似道元所謂：「草木國土悉現法身，大地眾生同時成道」之心靈境界。）^{⑤6}可見，是因為人具有真君，才使得人成其為人的特殊地位，《老子》有言：「道大、天大、地大、王亦大。」^{⑤7}人之所以能「大」，在其能自覺地看出自己的「大」，也同時能看到萬物的「大」，所以亦可說，天道的呈現要透過人的彰顯，所謂：知天在於知人，而人能彰顯道的主體性根據（勉強說其為主體性根據，更確切地說應是指其本有性），正是真君之心，所謂：知人在於知心。（此「心」是本心，不過要特別注意的是，《莊子》多以「神」、「精神」等稱之，極少以「心」之概念稱之，因為基本上《莊子》是以負面性的機心來了解心。）可見，真君是人能成道，證天籟的「主體性根據所在」，是人能成道的必然「可能性所在」，是人人皆能成道的「平等性所在」，也是人能逆覺做工夫的「根源大動力所在」，更是人能超越於萬物的特殊處所在。總之，真君具有根源性的首出義，此即肯定人能回歸存有的必然性，真君具有根源性的真實存在義，此肯定了人具有不必外求的根源實踐力，真君有根源性的平等義，此肯定人人皆能回歸存有的可能性。而人在此處的特殊性，絕不意味著會落入任何形式「人類中心主義」和「主體主義」之嫌。^{⑤8}

2. 真君與道的同一性與非實體性和非本質性

前面說，真君是人能體證天籟的主體性（本有性）根據，也指出，道在呈現自身時，即是透過萬物的大化流行而呈現其開顯力於其中，從此講「存有論的隸屬」（ontological belongingness），即道是不離器（物）的，或說道器不二、道在屎溺，更可說萬物莫不是道自身之默默流行示現。（這裏「默默」之意，在於表示萬物皆只是暗合於道，萬物並不清楚知道自己和其他存有者皆是自取自使，只有人能因「喪我」工夫而證

⑤6 阿部正雄指出：「『草木國土，皆能成道』、『山河大地，悉現法身』，如果把這些語句客觀地接受而沒有人自己存在性的覺悟，看來似乎是荒謬的，充其量不過是泛神論的：道元強調『同時成道』，指的是宇宙萬物在人自己開悟的瞬刻也同時得悟——這是一種敞開佛性全部視野的悟，如果人不能正確地說山河大地獲得佛性，那就不能說他實現了佛性。」參見王宙泉、張汝倫譯，阿部正雄著《禪與西方思想》（臺北：桂冠圖書公司，民國八十年，初版），頁四四。特別聲明的是，本論並不直接認為《莊子》的「逍遙」、「齊物」等境界，是等同於道元的禪悟經驗，此處僅借以發明彰顯而已，至於二者之同異則有待進一步比較。

⑤7 《老子》第二十五章。

⑤8 關於道家在工夫與境界上，都不會流於主體主義和人類中心主義之嫌，參見賴錫三〈境界形上學的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉，收入《道家式存有論的詮釋與其超形上學的證悟》，並已單文發表在《鵝湖月刊》第二十三卷第六期，總號二七〇，一九九七年十二月。

悟天籟，才明白人自己和萬物真是自取自使。）這裏的問題是：當道呈現時必已是真實而具現於萬物之「中」，故萬物必各各稟有「自性道」，因為我們認為內在於萬物之中的「道」，正是萬物之所以能是萬物的「自性」所在，而人卻是萬物之中真正能顯發「自性」的存有者，因為人特具「真君」，而且由真君之顯發而證天道之生生、天籟之如如，所以又可以看出，真君正是道在人身上的靈明處，而真君與道有其同一性^⑤。此可用海德格“Da-sein”一詞來加以創造性的詮釋，原來在海氏的領會，人之所以有其超越性，主要在於他能成為「存有(Sein)在此(Da)」，其中之“Sein”正是《莊子》所謂的「道」、「真君」、「真宰」；但是，真君並非純然的靈明獨存，它乃有其具現的落腳處“Da”，而謂的「在此」亦正是身體我、心理我、心機我等，即是說，作為本真的真君已落陷在非本真的我執機制中，此即道(Sein)在人身上的實存情境。

這裏，要特別注意的是，人與道的不一和不二關係之並存現象。就人的根源本性即是真君，即是自性道，即是與道為同一且連續而言，人本該具有無窮開啟的可能的，人與道本是不二的，這可以為沈清松先生所指出的「人與道的詮釋循環」提出存有論上的基礎說明，即必有此真君與道的同一性和連續性之存有論真實，才可以對此循環是「如何可能」一問題，給與根源性的說明；另外，就人已落限在「我執」機制中且做為一必死的存在而言，則人的開啟之可能性似乎並不能直接說是無窮的，人與道又是不一的，這可以說明沈清松先生所指出的：「人有死生，顯示出人與道在存在上的不對稱性，構成了道與人的存有學差異。」^⑥其實，也正是這實存情境的真實，才使得真君與道的內在同一連續性之存有論真實，被遮蔽阻隔了。而《莊子》的隱几坐忘、心齋聽氣正是為使人能轉化分別、有待和封限，令人回歸無限之本然。當然，此「無限」不是西方上帝那種可憑空創造的無限義，而是超越主體對象化的時空封限，就此，實可依道家義而說人雖有限而可無限；但是，就人是一必死且朝向死亡的存在而言，人又似乎絕不能如天道般地去無窮進行其無限的歷程。對此，我們或可就兩階段來說，一是就真人的生命說，真人在其一生中實能與道在同體中進行無窮生機的示現，如〈逍遙遊〉所謂：「若夫乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」^⑦另一是就真人死後而說，真君能否脫離肉身而更純粹明覺地與道同其無窮地遊戲呈現呢？還是說，真人死後，真君與肉身同朽腐而化為能量般地回歸而已呢？這個問題或許是人的理性所無法解決的，但這絕對是根本而重要的終極問題，而亦不只是一般所謂的宗教心理學所能解釋了事

⑤ 此契近熊十力說：「萬物本原與吾人真性，本非有二。」參見其《新唯識論》（河洛出版社，民國六十三年十二月再版），頁四。

⑥ 沈清松〈莊子的道論——對當代形上困惑的一個解答〉，《國立政治大學哲學學報》創刊號，民國八十三年三月，頁二四～二五。

⑦ 〈逍遙遊〉，頁一七。

的，這當然是一切關懷「終極生死之學」者所不可逃避的核心課題，例如牟宗三先生在《現象與物自身》中，亦企圖通過無限心來安頓此一終極不安，他說：「不再分別地言超越的靈魂論者，以自由無限心即永恆常在故，此無別言個體靈魂之必要。」^②

問題是，做為永恆常在的自由無限心，仍必須回答：肉身死後，此自由無限心是否仍是永恆而常在呢？而存在的狀態為何呢？對此，我們必得重新回到《莊子》對死亡的整體理解和說明，然此已非本文處理之重點。這裏，我們只能如此說：《莊子》對死後有無存在一問題，似乎既不直接肯定亦未明斷地否定，而僅留下些奈人尋味且頗難確定的文字和寓言，如〈養生主〉：「指窮於為薪，火傳也，不如其盡也」^③、〈齊物論〉的「方生方死，方死方生」和麗姬涕泣的寓言^④等。其實，我們並不認為《莊子》是採取不可知論的態度，但也由於我們目前並不願確切地驟下判斷，遂只能保留此終極課題有待探究。不過，至少可以明確肯定的是，《莊子》對死亡的超越絕不是那種彼岸淨土或來世天國的追求，亦非肯認一永恆不變的實體，而是超克死生的二元，以證入不死不生的變化大流之生生連續中，即道家有其真正超越生死的終極智慧，並非知魏晉人物一般的任生死之率性與滄涼。

再來要注意的另一問題是，真君既然與道有著內在的同一性，而就如前文指出的《莊子》的「道」是不可被理解為西方傳統形上學思考模式下的「超越實體」。因為超越實體的概念是由純粹理性在充足理由律的要求下，所造作構築的空洞理念，而《莊子》的道則是由工夫實踐而證悟的真實心靈經驗；加上實體這個概念基本上是指「存有者」(beings)及「存有者性」(beingness)而言，即實體概念一開始就遺忘使存有者成其為存有者的「存有」(being)，即是說，當西方形上學一開始以實體做為理解萬物和萬物的本性時，它就失掉了「存有」的無限豐盈開顯力，用中國哲學語詞說，西方形上學根本只把握到「器」的層次，而遺忘了「道」；或者說，它們是以器的態度去理解「道」，結果是把「道」給物化了，因此並不能把握到「道」的豐盈開顯力和其活生生的大化歷程。所以當我們在理解《莊子》的道論時，一方面不該貿然地襲用形上實體等概念，因為這樣會把形上實體概念背後所蘊含的思維模式給帶進來，以致造成不必要的糾結；另一方面，我們該去釐清《莊子》的道既不適合以實體性概念去詮釋，而且《莊子》這種在特定工夫而體證的道，才是具有形上學的合法性和優位性。至於《莊子》的道該如何理解，我們也應該不是去採用「什麼」(what)的態度去追問：「道到底是什麼？」因為「道」並不是如實體一般具有固定性質內容的「物」，所謂「說似一物即不中」；「道」之

② 牟宗三《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，民國七十三年八月，四版），頁四〇。

③ 〈養生主〉，頁一二九。

④ 〈齊物論〉，頁六六、一〇三。

所以是「道」在其是一不斷呈現的豐盈力和歷程，因此人該做的是「如何」(how)去回歸、感通、參贊，即重點在於該「如何」透過工夫而去證道，即如何去豁顯真君而證道。

而真君與道的「實踐同一性」，正是指其真君能全然與道同體，而一起同現生生大化之呈顯歷程，因此真君與道均不能以「實體」(substance)的概念去執定，亦不能以「本質」(essence)的概念去界定；即不能以真君為人之所以為人的本質界定而將它當作「類概念」一般，因為這樣會將真君給概念化、物化，而失去真君做為一不斷呈現的豐盈可能。即真君是生命不斷生生的可能性(possibility)。而這生生是不該被定限封界的，否則即失其生機之大用。總之，真君與道的同一性、非實體性、非本質性，主要是為了指出，道是具無限、無窮可能性的豐盈呈現，而真人的生命境界絕不是指達成了高度和實現了某本質後，就完成了生命而停頓在圓滿中，其實，真人在與道的同體境界中時，正式進入了無限無窮的示現歷程中，因此，真人生命的所謂圓滿，除了要能體證同體而超越分別、執著的限制外（此即無限：無待），更也要進到「無窮」的生機示現和徧潤感通中，如此，則真人之生命境界實可由此而開出所謂的：非時間的時間，超歷史的歷史和非主體對象化的生活世界之呈現和建構^⑥。並且這種即回歸即開啟、即同一即差異、即反本即開新的圓通呈現中，展開一種屬於道家式的文化治療、社會批判、人間實踐、絕不至落於「同一」的化約暴力、「超越」的消極保守，和「存有」回歸的社會實踐無力；儘管它在歷史的現實上曾發生過這一異化現象。

三、實存、工夫、境界的三重真實之結構與詮釋的循環

這裏可以展開如此的問題架構，即既然說「真君」與「道」有其內在的同一性，照「理」來說（即原則上說），只要我們能當下回歸「真君」、直指「真君」，那麼我們也就立刻回到道的本原，而直接成道證真人了。如此一來，我們可以質疑：何需工夫呢？既然人的本心是清淨的真君，那麼人人皆稟有此真君而直去便是真人，又何待工夫修養呢？又假使有待工夫，那麼此工夫是否只要當下頓然即成本然境界呢？^⑦然而，從人

⑥ 所謂「非時間的時間」，消極地說，它不是康德那種主客對立格局下，主體的感性直觀形式條件義下之時間，積極地說，它乃契近於馬賽爾(Marcel, Gabriel)的「深度時間」、「絕對現在」、「永恆」。參見陸達誠《馬賽爾》（臺北：東大圖書公司，民國八十一年，初版），頁二九九～三〇〇。亦契近於西谷啟治的「當下的時間」。參見林鎮國〈「空」的思想與虛無主義的超越——西谷啟治哲學初探〉，《國立政治大學哲學學報》創刊號，頁一三九～一四〇。至於「超歷史的歷史」一語，出自久松真一，參見吳汝鈞《京都學派哲學：久松真一》（文津出版社，民國八十四年，初版），頁七～一四。

⑦ 此一疑問乃契近於道元禪師的不安：「涉獵經論自有疑惑，謂顯密二教先談『本來本法性，天然自性身』，若如此則三世諸佛依其更發心求菩提耶？」參見傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書公司，民國七十五年，初版），頁三四七。

的實存情境上說，工夫實踐是一必要通過的真實歷程，即真君與道的同一性之真正落實，必是一種「實踐而證的同一性」，而此實踐工夫正有其曲折的辯證歷程在。但我們要問的是：既然真君稟通於道，那麼工夫為何又要有曲折的辯證呢？這裏正牽涉到生命的另一層的真實和莊嚴，亦即雖然真君的存在是一存有論上的真實，但人畢竟不只是一真君的虛靈獨存而已，人亦有實存情境的真實是：人同時有著「身體我」、「心理我」、「心機我」，而真君之存在處正是具現在此實存情境界中，因此當我們要直指真君時，就必要通過「身體我」、「心理我」、「心機我」的辯證歷程，以期能升進還原真君本身。可見真正的工夫處，並不在玄遠地去說「直指真君」，而應該說是真正的「直指真君」的工夫正是直指妄我，因為妄我一除，本心真君自然呈現，或說真君原本就明朗俱在，只是妄我在遮蔽而已，故工夫處只在除蔽，並不在於除蔽之後，再去追求另再一個「真君」。這裏正涉及到《莊子》的人學（或說自我的構成，主體性的構成）一課題。以下我們可以回到《莊子》文獻，對此提出說明。

前文提出，真君是具存於實存情境總體之中，而這所謂生命的實存情境總體，可以被分解為所謂的「真君」與「我」（吾喪「我」之「我」，非彼無我之「我」），或可說是「真我」、「妄我」之別。而「妄我」則包括所謂的「身體我」：〈齊物論〉：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日與心鬥。」^⑥〈至樂〉：「所樂者身安原味、美服、好色、音聲也。……所苦者，身不得安逸，口不得原味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。」^⑦「心理我」：「喜怒哀樂，慮嘆變慙，姚佚啟態。」^⑧「心機我」：「其發若機括，其司是非之謂也。」^⑨這裏我們可用海德格的本真性，非本真性的觀念區別，來對真我、妄我的關係做一詮釋，而對海氏此兩觀念之關係的詮釋，我們採取夏發教授(Prof. Ciaffa)的分析：「海德格所謂的『本真的存在』，具有兩層涵義，一是就『此有』(Da-sein)的存在性結構而言，『非本真性』以『本真性』為基礎；另一是就『此有』日常生活中實際存活的狀態而言，『本真存在』其實是在『非本真存在』基礎上的一種轉化。」^⑩而首先要注意的是，本真不是平面上相對於非本真的同一層次的不同模式而已，乃是說本真是非本真的存有論基礎，而本真根本就不在「真偽」分別層次中，它是未分別前的絕對本真。我們可以這麼說，就人的存在性結構而言（此即

⑥ 〈齊物論〉，頁五一。

⑦ 〈至樂〉，頁六〇九。

⑧ 〈齊物論〉，頁五一。

⑨ 〈齊物論〉，頁五一。

⑩ 轉引自袁保新〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項嘗試〉，《孟子》學國際研討會論文，民國八十三年五月，頁一五。

就人本是根源於道的立場說，如「以道觀之」^②的角度來說），「真我」是首出的，因為人本是來自於道，也將能由此真君回歸於道，故此「真我」具有「無染」的根源義；至於此時的「妄我」則只是派生的，因為妄我只有在真我受蔽的狀態下才顯其「乘權作勢」之習力。這裏實乃是肯定了頓悟隨時當下生發的存有論根據，因為真君的本真性具有根源性的無染首出義，因此，就存有論的理上講，頓悟實有其根據和殊勝處，但弔詭的是，就實存情境上看，此反倒屬上上利根人之不可思議的根器。故《莊子·知北遊》曰：「今亡為物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也，其唯大人乎！」^③

再則，除了真君是具存於身體、心理、心機（我）等總體情境中，亦即「存有」（Sein）總是具現在「此」（Da）。另外，此一實存具體者一人，有其另一個必然的存有論結構，《莊子》即稱此必然的存有論結構為：「無所逃於天地之間」，海德格則稱為「在世存有」（being in the world）。即是說，「真君存有」要就是不出存有的根源，若一走出而進到存有的呈現歷程，那麼他必已將自身開放到此天地場域中而具現了。此外，我們可以再進一步分析，人在天地間更具體存在的模態，此約可從三方面說，一是人與自己本身的關係，二是人與物的關係，三是人與人的關係。除非是歸寂在境識俱泯的狀態，否則在此存有呈現的共同場域中，所謂人與自己的關係並未能獨立在萬物和他人之外，即是說完成自己本身是在所謂的物我、人我的關係網中來實現的。大體上，〈齊物論〉所處理即是針對物我關係來展開，〈人間世〉則是對人我關係來展開。故〈人間世〉說：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君，無所逃於天地之間，是之謂大戒。」^④其實，《莊子》特別點出親子、君臣來豁顯人我的親臨網絡，若加以創造性地詮釋，此「親子、君臣」關係實乃緊緊地糾結在家庭、社會、政治、歷史的情境脈絡中和價值體系了。總之，就人的日常生活實存情境而說，即人已從道的根源中受蔽而破裂陷落了，如《莊子》對人的實存情境之悲情、耶教的原罪說、釋迦的毒箭喻，亦即「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」^⑤等立場來看，此時真我已為妄我所蔽，因為此時的真我由於存活

② 〈秋水〉：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；無拘而志，與道大蹇……。」頁五八四。

③ 〈知北遊〉，頁七三一。

④ 〈人間世〉，頁一五五。

⑤ 〈秋水〉：「以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其大而大之，因其小而小之……。」

在 mind-body 和 world 之中（所謂 being in the mind-body, being in the world）^⑥，而且更陷落受蔽於 mind-body 和 world 之中。

也就是說，現實生活的存在情境中，人總帶有一軀殼(body)，帶有心理、心機等糾結，再加上此一身體主體的人又必活在「世界」之境域中(horizon)，即此人必要遭遇到一己之外的人、事、物，結果常是人向世界去攀緣，從此隨軀殼起念，六根去緣六塵而有六識，此時真我乃為六識之分別心所蔽，人遂流轉於識心成心中。若此時人要返回其真我的本來面目，反而要在實踐工夫上去轉化妄我，故《莊子》的心齋、坐忘等工夫正是要從「離形」、「去知」等妄我處著手，因為妄我一被轉化，當下即是真我的朗現，而非妄我之外另有一個如實體般的真我存在，所以工夫只是在除妄，而不是去求真。

而且此時的妄我之「妄」已被轉化還原，故已無真我、妄我之別，一切只是真我的呈現，道自身之流行，如此也才能善解〈大宗師〉對真人的描述：「其容寂、其顙顙，淒然似秋、煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」，「其寢不夢，其覺無憂」，「不逆寡，不雄成，不謨士」。即是說，妄我（身體、心理、心機）經由工夫的升進還原後，已成為真我的具體呈現發用之場。

然頓悟乃意謂著當下就明了真君是一切分別的存有論根源，而真君本身卻是無分別的，既不在染污中，亦不在相對於染污的淨中，真君本身可說是非染非不染的，亦即真君本身是絕對的無待之本真，此正是存有論的原初之真實，在此才有真正的逍遙自由，因為他不被對象化的分別活動限制了本身，亦不障礙物物本然的自生面目。且此根源真實是本具內在的，絕不是做為外在的目的對象，因此，若能當下跳越分別，結束分別的過程，從存有論的根源理上講，生命似乎是可以當下還原圓滿本然之無分別來呈現，然而問題是，生命之所以成為目前之實存生命，乃因為生命早已走出其本然自身，而從「境識俱泯」到「境識俱起無分別」，再坎陷落縛在目前的「境識俱起有分別」中了^⑦，而實存情境正是糾纏著種種甚深的習氣機制而具體在著，所以，肯定真君的真實，絕不意謂著不用實修，且也不只是當下一頓就通體透明的，因此，漸修亦有其絕對的踏實必要在，否則一味強調易簡即然頓悟全是，常有滿街是真君聖人之譏，觸目即道成了虛狂

⑥ 關於耶教的原罪說，我們認為此是為了正視人已處在「失樂園」的實存情境，而釋迦亦以人已中了毒箭來譬喻人已落於無明的實存情境，自古大宗大教與工夫實修者，莫不以此為肉身成道的踏實基點。至於 being-in-the-world 乃海德格所洞見的：人所不可逃的存有論結構；另外，being-in-mind-body 則是啟發自梅露龐蒂(Merleau-Ponty)的「身體—主體」(body-subject)一洞見，即意識是具現在肉身中的(incarnated into body)。

⑦ 關於此存有的三態，請參見賴錫三〈實有姿態的解消與道家式存有論的詮釋〉、〈存有、意識與語言的相即相映關係之釐清與詮釋〉，收入《道家式有論的詮釋與其超形上學的證悟》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，民國八十五年。

未流，假觀念境界來充當真實具存的了悟。此亦應是《莊子》雖肯定真君，但卻真誠踏實地面對人的實存情境的真實，因此要人有一番喪我、心齋、坐忘的工夫真實，然後從此實修中體悟真正境界智慧之真實。但正視了漸修之必要，亦要釐清漸修絕不是把逍遙、無待當做一遙遠的目的，或彼岸的境界，然後試圖一步步從歷程中去趨近它，因為這麼一來又會把逍遙、無待當做是一對象，而仍試圖以分別識去努力追求目標對象，這樣就犯了《老子》所謂：「其出彌遠，其知彌少。」^⑧即此追求本身就是分別而有待的。總之，漸修應以頓悟為本為規約的，即漸修雖主要是在去掉主體我的機制習氣，但每一個漸修的實踐其實都應該指向頓悟本身，此即頓、漸的微妙體合。可見，頓、漸不是兩個不同的修行方法，而應要從存有論的根源和實存情境來相互透視，如此可說有頓而無漸，則常是虛浮而只是觀念，故要有漸修之踏實。有漸而無頓，則常落於支離而成了追逐，故要立頓悟之本懷。^⑨

這裏，要特別澄清的是，我們將《老》、《莊》的工夫論以頓、漸之教來闡明，絕非只是一廂情願地混同佛、《老》，就如王陽明就致良知而說的頓、漸之教，亦比非一廂情願地比附儒、佛，當然，在思想史上，若無禪佛之相即相入的辯證對話，象山、朱熹在工夫論上的深度對話未必開發得出來；但真正深入到問題的核心，乃可發現頓、漸之教的說法在工夫論上實在必有其共法的普偏性，尤其這種肯定一根源性的本真立場，如道家的真君本心，儒家的良知本性，佛家的如來藏清淨心、佛性等，使得他們必得同時肯定當下頓悟的可能具現，但又由於人的實存情境已使本真坎陷在習氣機制中了，故又必得正視漸修去蔽的踏實工夫，故他們在工夫的理徑上就有其共法在；而且他們在工夫上所呈現的圓修之教，乃是所謂契入頓悟的歷程之修，即每一漸修皆是在歷程中事，但這樣的歷程不是一追求彼岸的追逐，而是當下契入根源性的本真之頓悟，此乃是即歷程即當下，故此工夫理徑之共法，又通境界之共法，即儒、釋、道之境界圓教之呈現，亦有其類型的共通在，但是，此處所謂之共法皆只就其類型路徑上說，至於彼此的具體

⑧ 《老子》第四十七章。

⑨ 關於頓、漸的關係，可參見《王陽明傳習錄詳註集評》：「利根之人，一悟本體，即是工夫，人已內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我言裏接利根人的，德洪之見，是我言裏為其次立法的，二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道。……利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一個虛寂，此個病痛，不是小小，不可不早說破。」（臺北：學生書局，民國七十七年，再版，頁三五九～三六〇。）另參見道元《正法眼藏》：「法（佛教真理）雖人人分上具足，無修則無證，無證則無得。」又：「以為修證非一，乃外道之見。以佛法言，則修證一等。以修是證上之修故，初心辦道，即是本證全體，縱然以證導修亦不可說先有離修之證，以修直指本證故。」轉錄自阿部正雄〈道元論佛性〉，收錄在《禪與西方思想》，頁五八。

內容之別異，則暫不在討論之列。

綜言之，在這一章中，我們基本上完成了所謂三重真實的建構：第一重是「實存情境的真實」。在此我們是透過本真與非本真的辯證性結構來說明；第二重真實是「工夫歷程的真實」，我們是透過喪我的工夫到天籟，齊物的境界，其中所經歷的自我轉化和超拔回歸的歷程來說明；第三重即是「境界智慧的妙用真實」，於此我們則是透過「齊物」論與齊「物論」的體用不二來說明的。至於此三重真實實亦存在著一種精微的詮釋循環(hermeneutical circle)。首先，實存的真實與智慧根源的真實，有其存有的連續性在，即實存的真實乃是智慧真實的坎陷著泥，然人既於具落在此主體對象化的實存情境中，則此時的存有連續性則被一橫面之執定所隔，故使此連續性似乎成為斷裂之彼此，因此，要回歸到智慧的根源性真實就必得有一定的工夫實踐。但要注意的是，此根源智慧的真實乃是提供回歸的根源性動力和使回歸成為可能的真實保障，總之，實存情境回歸根源真實，中間就必得有所謂的工夫歷程之真實，而此工夫正是要化掉那主體對象化的橫面隔斷。但要特別注意的是，此工夫所以是歷程的乃是針對於習性機制之龐雜總體而言，即習氣基本上不是一化即消的，它是不斷的對治歷程，但這絕非意味根源智慧是遙若彼岸，然後實存真實之此岸才步步追求漸近它；若如此，乃將歷程當成目的論式的彼岸追求，而道家所謂的歷程則是漸頓一如，即歷程即當下的，即工夫即本體，即本體即工夫的。

（本文作者現任行政院國家科學委員會研究計畫研究助理）