

試析《莊子》的情意觀

孫吉志*

〔摘要〕

《莊子》的情意觀，是人與天地一體的至情。體道者的「無情」，其實就是說不止形貌秉受於道，人的一切，連本性、精神生命、情感也都是秉受於道，因此，人的情感原就是應當與天地萬物和合的至情。本文依此而論至人「無情」對「大戒」孝、忠義的消解、對「友情」的勾勒、對人間變故的情感搖蕩與處理。

關鍵詞：莊子 老子 道家 無情 至人 大戒

一、前言

統整《莊子》書中的「情」，可以分為四種意義，一為情實的情，乃是真實、實際、實在的意思，《莊子》中的「情」字意義多屬此類，至於外、雜篇屢屢出現的「性命之情」一詞，實為內篇所無，其意義亦可歸之於情實。一為天性、本性的意思，如〈天地〉：「致命盡情，天地樂而萬事銷亡。萬物復情，此之謂混冥。」¹ 這裡的情字，只能做性字解。² 一為精神之意，精、情古字

* 國立中山大學中國文學系博士班研究生

¹ 本論文引用的《莊子》本文，係採用清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（台北：群玉堂出版公司，1991），並參酌陳鼓應：《莊子今註今譯修訂本》（台北：台灣商務印書館，1999）。

² 徐復觀先生分「情」字為三種意義，一種是情實的情，一種與性字的意義一樣，上文〈天地〉中的說明，正是他的說解。一種是包括一般所說的情欲的情，徐先生以為莊子對此是採取警惕反對的態度，但徐先生又以為莊子以「知」為情，所以要去知，因此未深入討論《莊子》中的情感問題。見徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1994），頁370-371。

相通，〈大宗師〉「有且宅而無情死」即是。³ 一為情感、情識、情意的情，包含孝、忠、友朋之誼、是非之情等等，是人生修養的重點，也將是本文討論的重點。

《莊子·德充符》中認為人應當「無情」，以成就至人境界。但「無情」的內涵究竟為何？是否有一統一一貫的觀點？「無情」究竟是如何面對親人之孝、君臣之忠義、友朋之誼？甚至突遭變故、異狀時，無情的至人，就真的不會有任何情感的動搖嗎？還是自有安頓情感的方法？

陳品卿先生以為以人理觀之，事親則「孝」，以天理觀之，至仁無親。⁴ 這對於理解至人的情感，是很好的切入點，但是其對於孝與至仁之間的衝突，應如何處理，並未有進一步的探討，且此說恐有將人的情感一分為二之嫌，似不合至人生命一貫的情感。

王邦雄先生則進了一步，由消解命之限定而消解孝、忠的困境。⁵ 此說貫通了至人的情感，但王先生卻未對〈人間世〉「大戒」一則文本作深入的討論，以完全消解「大戒」「無所逃於天地之間」的限定，亦未論及至人交遊，以及突遭變故、異狀時的情感安頓，甚為可惜。

黃錦鉉先生則以為無情是超越利害是非觀念和萬物化合的至情，是「相忘於江湖」的大情，是對天地間無論有生命、沒有生命的所發生的至情，超乎個人的感情，而不是對某一事物或某一個人的感情，因此反而像是無情的樣子。⁶ 此說頗有見地，但這該是至人的主要精神，一旦突遭變故、異狀，就真的不會有任何情感的動搖嗎？頗值得討論。

³ 王叔岷先生引劉師培、奚侗之說，以為「情死」應作「死情」，此乃倒書之誤。《淮南子·精神篇》作「有緜宅而無耗精」，言形體雖有轉變，但精神終不減耗。且精、情古通（《荀子·修身》：「術順墨而精雜汙。」楊注：「精當為情。」《呂氏春秋·察賢》：「弊生事精。」《說苑·政理》精做情，並其證。）故「有且宅而無情死」，意謂形體有轉變，而精神無耗盡。見王叔岷：《莊子校詮（上）》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁261-262。

⁴ 見陳品卿：《莊學新探》（台北：文史哲出版社，1984），頁338-340。

⁵ 見王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子命與義的理念〉，《現代化研究》第10期（1997.4）頁3-10。

⁶ 見黃錦鉉：《莊子及其文學》（台北：東大圖書公司，1977），頁49-50。

因此，本文將《莊子》中與情感相關的章節集合起來，以內篇為主，外雜篇為輔，雖然這樣的章節甚少，但仍可嘗試作一較為深入的討論，以求知至人的情感內涵，而助於修養實踐，將情感落實於生活中。

二、無情的意義

〈德充符〉明確提出人應當「無情」：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴。」（〈德充符〉）

「道與之貌，天與之形」，故人得以為人，但這並不是說只有形貌秉受於道，而是說人的一切，連本性、精神生命、情感也都是秉受於道，因此，人的情感原就應當與天地萬物和合。但人既已為人，自然有人自身的多樣情感，而與道有了區隔。莊子提倡無情，也就是要人能重回與道和合的境界。

因此，所謂的無情，不是要人沒有情感、冷血無情，而是要「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」，不因個人的好惡而損傷秉受於道、自然的形體、本性，也不以人為來增益、造作生命的本真，因為增益、造作是過度、傷害生命的行為，要能因順自然，與道和合。此即〈達生〉所說「達生之情者，不務生之所無以為」。莊子以「無以好惡內傷其身」抨擊惠子，正是因惠子不秉順自然之性，而偏執於其所好的堅白之論，以致於勞頓精神，形體困累，損傷了秉受於道、自然的形體、本性。

至於生而為人，是否可以有好惡？上文中只講「不以好惡內傷其身」，並未說不能有好惡，而且〈大宗師〉說：「其好之也一，其弗好之也一」，⁷ 查內篇中僅此二處與好惡有關，可見內篇並未否定好惡之情。外篇〈至樂〉說：「魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。」魚可以完全在水中生活，人卻不可能如此，這是人跟魚的稟性不同，所以好惡也不同，這也可以證明沒有否定好惡，甚至認為好惡出於自然，是一種自然分際。林希逸對〈德充符〉此節解釋說：「好惡出於自然而無所著，則無所損益矣。」⁸若是出於自然的好惡而沒有執著，對承受於自然的本性、形體就沒有傷害。這也可以說明上面〈至樂〉的引文。

至於外篇〈刻意〉說：「好惡者，德之失。」又說：「形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭。」顯然是〈德充符〉此節的進一步推論闡釋，但此闡釋乃是著重在「不休、不已」的過度表現上，若無過度的表現，好惡並不失德，所以仍不能以此否定好惡。也就是說，可以有好惡，但不能過度而內傷其身。

人而無情，是因承受於道，一切行事以道為依歸，也彰顯道，所以不增益使道有所虧損的行為：

是非之彰也，道之所以虧也。（〈齊物論〉）

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。（〈德充符〉）

德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。（〈天地〉）

道與之貌，天與之形，所以為人，有人之形，以與人群世俗相處，但無人之情，內心就無是非美惡的成見，無成見則不成為是非之源，也不陷入是非的爭執。一旦是非彰顯造作，道就有所虧損。就真人、德人與道同在而言，真人於道無所虧損，所以真人不僅不會成為是非之源，也不涉入是非，不使一般人的是非

⁷ 對此語的解釋，歷來皆本成玄英疏：「好與弗好，出自凡情。」但〈大宗師〉此段話「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」，「其」字的意義應當一致，也就是皆指真人，成疏顯然與此有矛盾，故不取其意。

⁸ 見宋·林希逸著，周啟成校注：《莊子廣齋口義校注》（北京：中華書局，1997），頁96。

擾亂自己，超越於是非之外，無是非之情，以成就自然的秉賦，不受人為的侵擾。

當然，此處只以是非為例說明無人之情，無人之情的意義其實要更開闊。也就是說，一切使道有所虧損的對立，使真人不能彰顯道的私情，都不藏於真人的心中，這才是真正的無人之情。

有真人而後有真知，那麼真人之情與知有何關係？〈逍遙遊〉的寓言透露了訊息：

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭，不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」吾以是狂而不信也。」連叔曰：「然！瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。」（〈逍遙遊〉）

不只形骸有聾盲，知亦有聾盲，知的聾盲乃因主觀認定而造成，肩吾並沒有體驗神人生命境界的經驗，故以常情、常知主觀斷定接輿之言不近人情，狂而不可信，顯然一般人的認知活動、經驗知識不足以識神人的情感，此亦可見情與知的關係密切。只有神人之知方得識神人之情，知、情統一和諧，在這統一和諧中直與天地萬物為一，與天地精神交遊往來，看透物情、世情的虛妄，所以不會迷惑於物情、世情。

至於肩吾、一般人的執滯，乃因不知無法證實之事當先存疑，以使個人保持客觀，而待全體之觀照，所以才會執滯，不能解脫。這正是〈大宗師〉所言「不能自解者，物有結之」，意謂不能解脫的人，乃是自己執滯於外物，自己讓外物束縛住，與物無關，甚至可說是自己束縛自己，而不能解脫、成就神人的生命境界。

三、無情對孝、忠義的調和消解

討論孝、忠義，就不能不提到〈人間世〉中的大戒了：

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，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣、子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！（〈人間世〉）

要消解大戒，就不能不消解作為無所逃於天地之間的孝、忠義，下面就依文本一一分析：

首先必須先瞭解引文論說的層次、目的。整段話由命與義起始，最終歸結於「行事之情而忘其身（依事情的實際情況進行而不顧慮自身）」，而不是歸結在大戒上。這等於說提出大戒的目的是在「忘」——忘其身。

文中尚可分出一小段，由「事其親者」始，歸結為「自事其心者」，說孝、說忠，卻以自事其心的「哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命」，為德之至，為最高的德行，因此可以說「安之若命」的至德遠過於忠、孝之至，至德才是此一小段文章脈絡論述的重點。

可見就引文論說的層次而言，命與義並非目的所在，引文最主要的目的乃在論說行事之情而忘其身，安之若命的至德。但要說明至德，就必須先瞭解義與命的限定，然後才能消解之。

先討論義的問題，義的問題較為單純。義與命雖同為大戒，但親人畢竟無可選擇，是天地的命定、自然的秉賦，故親情不可解於心，其情真實存在，故問題自然較為複雜，下文再論。義為社會生活應然的存在規範，所以義只是人間的遇合，可離也。⁹因為客觀的社會環境會變，客觀的生活環境也可以選擇，當客觀環境變了，應然的規範自然也隨之而變。也就是說，君臣關係會隨著客

⁹ 見王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子命與義的理念〉，頁5。

觀環境而變化，並非承受於自然的絕對、必然關係，即君臣關係是可以選擇的。既然君臣關係可以選擇，君臣之義就不是承受於自然的自然之情，也就不是至人之情。¹⁰ 〈德充符〉中哀駘它的寓言可以為證，哀駘它是才全而德不形的至人，與魯哀公無君臣關係，亦無君臣之義，所以當國無宰，魯哀公命他為國宰時，他不受君命而選擇離開。¹¹

再說明親情的問題。既然引文最主要的目的乃在論說行事之情而忘其身，安之若命的至德，則事親之論就非主要目的，只是作為自事其心的導論、比喻。如同〈大宗師〉：「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！」父母之命也只是做為陰陽之命的導論、比喻，並非最主要目的。此處的陰陽即是造化、道。〈大宗師〉又言：「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！」所謂「卓」、「真」，皆指道，也就是至人所體會得的道，道遠遠超越了對君、父之忠、孝，自然也消解了無所逃的義、不可解的命，給出了精神無待的自在空間。¹² 且〈知北遊〉：「子孫非汝有，是天地之委蛻也。」既然子孫為天地造化所委付的蛻變，人間的父母自然亦為天地造化所委付的形體，自不能取代天地、自然造化、道。

至於親子之情是否為仁孝？又如何呈現？〈天運〉說：

莊子曰：「至仁無親。」大宰曰：「蕩聞之：無親則不愛，不愛則不孝。謂至仁不孝，可乎？」莊子曰：「不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。」

¹⁰ 「無適而非君」，舊解君為君主，有誤，君當為君命之意，意謂臣子事君之義，只要處於天地之間，無論處於什麼境地，都必須完成君命。若君解為君主，則君臣即為天生的必然關係，君命當完全接受，沒有選擇的餘地，但〈德充符〉哀駘它的寓言顯然就與舊解有衝突。且此則原是因葉公子高「朝受命而夕飲冰」，對於君命甚為恐懼而發，故釋「無適而非君」之君為君命，應較為恰當。

¹¹ 〈德充符〉：「（哀駘它）與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，泮然而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行。」

¹² 見王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子命與義的理念〉，頁8。

意謂至仁是最高境界，孝還不足以言之，太宰蕩的理解「無親則不愛，不愛則不孝」，並沒有達到孝的境界，更遑論遠過於孝的至仁，至仁的境界根本是太宰蕩無法理解的。林希逸註解說：「孝不足言者，非不孝也，蓋至於至仁，則孝不待言矣，至仁則在孝之上，過於孝矣。」¹³ 也就是說，至人的親子之情不僅包含了孝，且在孝之上，孝不足以言之，故不當以孝範圍至人的親子之情。

至於至人的親子之情究竟如何表現，則仍當回到體道者的立場來看，〈大宗師〉中孟孫才的處喪之道提供了很好的視野，與世俗處，外在行為自然依順世情，但內心寧靜不受影響，可於下文討論至人的哀樂之情時一併討論。另外〈天運〉說：「父子相親。」〈則陽〉說：「父子之宜，彼其乎歸居，而一閒其所施。」親子之間相親相愛，父父子子、長幼尊卑，各得其所，這一切都是自然而然、毫無虛偽造假的。¹⁴

但是，若父母之命刻意傷害孩子，孩子是否仍得接受？雖然〈大宗師〉說：「父母豈欲吾貧哉？」〈天運〉也說：「父子相親。」連孩子貧困都不是父母所願，父母應不至於刻意傷害孩子，甚至傷及孩子生命。但若真會傷害孩子生命，孩子應如何自處呢？一旦傷害已成，而父母後悔了，父母能「安」嗎？一旦父母不能安心，則顯然與「事其親者，不擇地而安之」相悖了。且一旦傷害已成，是否又讓父母背負了不仁的惡名？推論至此，答案也就呼之欲出了。一旦父母刻意傷害孩子、父母之命違逆天地自然之情，孩子就應當依順天地自然之情，善保性命之真情。

¹³ 見宋·林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 228。另陳鼓應先生也持此說，見《莊子今註今譯修訂本》，頁 383。另「至仁無親」一語，林希逸說：「至仁無親者，言仁主於相親，而不知其所以相親，乃謂仁之至。」可備一說。陳鼓應先生說：「即至仁無私，謂至仁者一視同仁，無所偏愛。《老子》七十九章有『天道無親』，句法相同。〈齊物論〉：『大仁不仁』，句義一致。」亦可通。

¹⁴ 郭象注：「使彼父父子子各歸其所。」見清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 880。林希逸說：「長幼尊卑，各得其宜。」見宋·林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 398。錢穆說：「《論語》：老者安之，少者懷之，即父子之宜，彼其乎歸之義也。」見錢穆：《莊子纂箋》（台北：東大出版公司，1993），頁 211。

另一個問題是至人是否有哀樂？這與喪親之痛有關。此處明言「哀樂不易施乎前」，此意同於〈養生主〉「安時而處順，哀樂不能入也」，〈大宗師〉亦有此文，顯然至人無哀樂。但至人果真無任何樂趣？不是這樣的，〈大宗師〉說真人「受而喜之，忘而復之」，可說明至人之樂乃兼受造化的天樂，亦可說是天籟，自不同於世俗之哀樂，故說至人無哀樂。

至人既無哀樂，那麼至人又是如何面對喪親的哀痛？〈大宗師〉中孟孫才的處喪之道很特別：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」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，不知就後。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。」（〈大宗師〉）

此藉孟孫才處喪，說明聖人面對親人變故時，雖然外在的行為依順世情、同於眾人，但內心仍保持寧靜。孟孫氏的「覺」與一般人不同，他的覺「是」瞭解生死一如的道理，故終始變化都忘懷，既然忘懷終始變化，則生死、先後自然也不再係念，只是隨順大化，以待未來的變化。對造化既無志求，則不論化不化，都不會影響其精神的恒定。所以形骸縱有更改，心靈亦無損減，形體縱有轉變，精神亦無耗盡。¹⁵

孟孫氏雖然瞭解生死一如的道理，但並不遺世而獨立，仍與世俗處，行為與世俗相宜，所以居喪時「人哭亦哭」，並不異於一般人，這才真是體道者的行徑。但雖是「人哭亦哭」，卻因瞭解大化流行，生死一如的道理，所以心中不悲戚，居喪不哀。

既然作為大戒的義與命都被消解、忘懷了，自然能夠乘物遊心，使心靈在物的變化中逍遙自適，不受物的干擾。縱使有所不得已，也寄託在這不得已的

¹⁵ 見王叔岷：《莊子校詮（上）》，頁 262。

實際狀況中，依順事情的自然之勢而悠遊自適，而忘其身，以保持內心的安適，這才是最好的。

四、友情的勾勒

《莊子》中提及友情的篇章同樣不多見，甚至提及時也不多說，但從精神境界方面立論的觀點卻非常明確。雖然莊子的友情觀很特別，不同於一般人的交遊習慣，但卻可見《莊子》中統一一貫的情意觀。〈大宗師〉說：

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；孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣！」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。（〈大宗師〉）

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。（〈大宗師〉）

這裡提出「友」的標準。子祀、子輿、子犁、子來四人皆為至人。朋友是可以選擇的，選擇朋友就須有標準，至人提出的標準是「以無為首，以生為脊，以死為尻；孰知死生存亡之一體者」，王夫之說：「首、脊、尻，一體也。」¹⁶意謂生死存亡、有無，皆為一體。也就是說，至人提出的朋友標準是：要與自己的精神境界相當，要與大化為一，如此才能莫逆於心，相與為友。

子桑戶、孟子反、子琴張三人也是至人，三人的精神境界相當，故成莫逆。「相與於無相與，相為於無相為」，形容相交出於無心自然，無所求，相助亦出於無為自然，不著形跡，亦無所求。「登天遊霧，撓挑無極」，形容逍遙物外，動於無極。「相忘以生，無所終窮」，形容忘懷生死，與道同遊，無窮無盡。此皆是形容心境、境界。可見《莊子》書中以為只有精神境界相當，才堪為友，才堪相與交遊。

¹⁶ 見清·王夫之：《莊子通·莊子解》（台北：里仁書局，1995），頁64。

這兩則寓言都體現了同一意義，表面上是說明至人選擇友朋的對象，但實際上是說人的精神生命、本性、情感都秉受於道。既然秉受於道，人的情感就應當與天地萬物和合，故選擇友朋時，友朋的境界須與至人的境界相同，而這也是《莊子》一貫統一的情意觀之呈現。〈養生主〉中老聃與秦失的友朋關係，也同樣體現了這一意義，所以當老聃死後，秦失對老聃弟子的教誨才會強調「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。」身為老聃的朋友，秦失的教誨實際上也呈現了《莊子》一貫統一的情意觀。

所以〈天下〉論莊子的行止，說：

獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。……

上與造物者游，而下與外死生無終始者為友。（〈天下〉）

「與天地精神往來」，意同於「上與造物者游，而下與外死生無終始者為友」，此皆意謂至人（莊子）與自然造化為友、與體道者為友，至人的精神境界就是天地大化的精神，因此至人之間的交遊，仍是與天地精神往來。這可看做是至人友情的標準。

至人與世俗處時，不敖倪於萬物，也不譴是非。不譴是非，並不是因為要與世俗處，而是至人之性原就如此。上文已說明至人不會是是非之源，也不涉入是非，當然不會是為了與世俗處，才不譴是非。

友情的標準在技藝的搭配上有相似的情況，〈徐無鬼〉載惠子死，莊子過其墓事：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：「郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠人斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失色。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣！」

陸西星說：「匠石之技可謂精絕矣，然非有立不失容之郢人，則匠亦無所施其巧者。」¹⁷ 意即「質」與施其巧者同等重要，匠石失去郢人，故不能施其巧，若郢人失去匠石，亦不能顯其從容，所以甚至可說是相與為「質」，若缺一，即不能進一步發揮其才華秉賦。莊子失去惠子，正如匠石失去郢人，莊子失去言論上可以相互匹敵、相互引發的人，精妙的言論也就止息了。但若以〈德充符〉中惠子、莊子的對話來看，惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」「既謂之人，惡得無情？」「不益生，何以有其身？」惠子的生命境界顯然與莊子差異極大，莊子甚且批評惠子「外乎子之神，勞乎子之精」，可見惠子並不是莊子的知己，只是其言論的敵手。

五、情感的搖蕩與關懷

《莊子》承認至人有情，至人的形貌、精神生命、情感皆秉受於自然，而與天地萬物為一，與天地精神交遊往來，不是一般人執滯的常情。但如此開闊、雄健、恆常、穩定的情操，果真不受人間變故、異狀的影響嗎？若受其影響，又當如何？

〈大宗師〉中以寓言表達造化及於至人時的至人心境：

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，跣躄而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」

子輿、子祀都是至人。當子輿面對造化及於己身時，他仍然心閒而無事，寧定平靜的面對，一副「安時而處順，哀樂不能入也」的模樣，果然是有著開闊雄

¹⁷ 見明·陸西星（長庚）：《南華真經副墨》（台北：中國子學名著集成編印基金會，無年次，無版次），頁 891。

健、恆常穩定情操的至人。〈至樂〉中也說：「觀化而化及我，我又何惡焉！」¹⁸ 是同樣的意義。

但至人的情操是否在任何時刻都能沒有絲毫的變化？〈養生主〉中的公文軒就有不一樣的應對：

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。」

介，一足。¹⁹ 「人之貌有與也」，意謂人的形貌是天所賦與的。²⁰ 這寓言裡的公文軒象徵至人，公文軒見右師，先驚疑他為何只有一隻腳，而後自悟自答，²¹ 不論是天生的或是人為的，皆歸之於天所賦與。²² 也就是說，當至人見到不同於平常習見的情形，也可能會先驚疑，先有反應，然後才回復到對大化的理解，但從驚疑到回復是非常快的，至少比一般人快。²³

而當面對人間的禍福，至人又將如何自處？〈人間世〉說：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮！鳳兮！何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。」

¹⁸ 〈至樂〉：支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之虛，黃帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然惡之。支離叔曰：「子惡之乎？」滑介叔曰：「亡，予何惡！生者，假借也；假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！」

¹⁹ 見清·宣穎：《莊子南華經解》（台北：廣文書局，1978），卷一。

²⁰ 見陳鼓應：《莊子今註今譯修訂本》，頁110。

²¹ 明·憨山（釋德清）註：「復自應之曰。」見《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》（台北：新文豐出版公司，1993），頁287。張默生也說：「此『曰』字，非右師答語，乃公文軒驚疑後自悟之語。……因對殘廢之人，不應直揭他的短處。」見《莊子新釋》（台北：漢京出版社，1983），頁94--95。

²² 林希逸說：「此意蓋謂人世有餘不足，皆是造物，雖是人做得底，也是造物為之，蓋欲人處患難之中，亦當順受之也。」見《莊子肅齋口義校注》，頁53。

²³ 回復的時間無法從語言上定義，所以只能說比一般人快。因為回復時間涉及體道實踐進程、思慮的快慢、情感的動盪程度……等等，各人的情況都不同，所以有不同的回復時間，但因其對大化有透徹的理解，故從驚異動盪中回復會比一般人快。

方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。

已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！」（〈人間世〉）

接輿對孔子的評論，正好呈現《莊子》一書對於亂世的態度。〈天地〉篇也說：「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒。」天下無道，則修德全生，若在此時仍「臨人以德」，到處向人宣揚仁義道德，要人實行，那就是「福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避」，是畫地而趨的危殆行為。這與上文〈德充符〉中莊子批評惠子「外乎子之神，勞乎子之精」的行為一樣，都是以個人的好惡而內傷其身。也就是說，至人處於亂世，則必修德全生，而非畫地自趨，讓自己因個人好惡而投入危險的境地，因為還死守著人為形跡不放，並非真正的因順自然，不是與天地精神、造物者遊。

修德避禍是應該的，但若禍患已及於自己，又當如何呢？且看〈德充符〉的無趾現身說法：

魯有兀者叔山無趾踵見仲尼。……無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。」

藉無趾說明：縱使身受刑害，猶有比足、比形體更尊貴的自然秉性存在。既然自然秉性猶存，則當坦然接受失足的事實，以善加涵養保全自然秉性，使與道合，這才是最重要的。若沈溺於喪足、形體之痛，則連自然秉性亦將告淪喪，不復享自然之樂。

當大化及於己，也當通達生命、造化的道理。但若大化及於自己的親人，也真能如此釋懷嗎？上文〈大宗師〉中的孟孫才是至人形象，處母喪時，也的確頗能釋懷。但在〈至樂〉中莊子現身說法了：

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，我獨何能無概然！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。」（〈至樂〉）

莊子妻死，莊子仍先有慨嘆，而後以理化情，將人的生命變化歸之於如同春秋冬夏四時的運行，是自然所賦予的，然後才停止慨嘆，頗似於上文〈養生主〉的公文軒以理化情，但以氣的變化說明得更為詳細。此則在《莊子》氣化論上有很重要的意義，但究其章旨，首要意義仍在強調「通乎命」，而非強調氣的變化，氣化論亦非本文的重心，所以此處不深論氣化的意義。

以〈養生主〉的公文軒對照，可見只要能通達生命、造化的道理，如公文軒簡單直截的體悟也可以，不一定得以較為繁複的氣化來做說明，來求通乎命。當然，若不能如公文軒簡單直截的體悟，而要以氣化的道理來「通乎命」，甚至以更為繁複的道理來求「通乎命」，也未嘗不可。

六、結語

綜觀《莊子》的情意觀，確有一貫統一的觀點，統一貫於至人之情。至人之情秉受於自然，因為「道與之貌，天與之形」，與一般人無異，人的本性、精神生命、情感也都秉受於道、自然，因此，人的情感原就應當是與自然、天地萬物和合的「無情」，也就是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」，是與天地一體的至情，因此能與造物者遊，與外死生無終始者為友。所有事之變、命之行、人所不得與的、知之所無奈何的、能力所不及的事物，至人皆不會執滯而有所強求，坦然接受，不使心志動搖，順其自然，不生世俗得失之哀樂，以成就自然的秉賦，而享天樂。

至人之情因秉受於自然，故也秉受了自然的好惡，這種自然的好惡乃是一種自然分際，不是個人私情偏頗的好惡，但好惡亦有其限度，其限度是不妄生喜怒哀樂，不可傷身。

至人之情超越了是非，超越了一切使道有所虧損的對立，所以至人不會成為是非之源，也不涉入是非，不落入對立。當然，一般人的是非也擾亂不了至

人，甚至使至人不能彰顯道的私情，也都不藏於至人之心。

但至人之情也包含了親情，這是統一在自然之情中的。從「子之愛親，命也，不可解於心」，以及「父子相親」，可見得至人的親情極為濃厚，但孝固不足以言之。從「安之若命」的至德來看，即已消解了孝、命的限定。至於其他言論，如「陰陽於人，不翅於父母！」「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！」也都說明了親情實際是涵融於自然的至情中。

至於大戒中的義，君臣間的忠義，因為只是人間的遇合，不是秉受於自然之情，故可離也。這從〈德充符〉哀駘它的寓言就可以得證，哀駘它是才全而德不形的至人，與魯哀公無君臣關係，亦無君臣之義，故不受君命而離開。

至人的友情觀也是《莊子》一貫統一的情意觀之呈現。既然精神生命、本性、情感都秉受於道，而與天地萬物和合，體現自然大化，那麼至人的友朋交遊也需要是至人，彼此才會莫逆於心，無所執滯。既然交遊是出於無心自然，無所求，相助也就出於無為自然，不著形跡，沒有強求或貪求，當然就沒有利益得失的糾葛，也不會是尋求精神、情感的依靠，更不會是要求形影的陪伴。

但至人之情不一定能保持開闊、雄健、恆常、穩定的情操，一旦遭逢變故、異狀，也會有所搖蕩，但至人能以理化情，回復到至情的境界。雖不能真的「安時而處順，哀樂不能入也。」但安時處順仍不失為原則。甚至在遭逢變故之後，至人也將之歸於自然，容或不能接受，也能以「猶有尊足者存」的觀念引導，以務全自然秉性，不會以個人的好惡而內傷其身，死守著人為形跡不放。

簡而言之，《莊子》的情意觀，仍是統一於整體的至人人格中，是與天地一體的至情。

The Emotion of a Saint in *Chuang Tzu*

Sun, Ji-jr*

[Abstract]

In “Chuang Tzu”, the saint’s emotion is a natural emotion. His body come from nature, his conscience, thought, and feeling all come from nature. The treatise will try to explain the natural emotion how to treat and ideal filial piety, loyalty, friendship, and the thing suddenly happened.

Keywords : Chuang Tzu, Lao-tse, Taoist, Tao, nature

* Sun, Ji-jr is a Ph. D student in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-sen University.

