

《莊子》的科技發展觀

孫吉志*

〔摘要〕

《莊子》因為「殘樸以為器，工匠之罪也」、漢陰丈人「有機械者必有機事，有機事者必有機心」等論點，而常使人以為他否定科技發展，但這些觀點都來自於外、雜篇，內篇中反而是批評惠施拙於用大、有蓬之心，強調「乘物以遊心」。且漢陰丈人的故事，其實不是讚揚他，而是批評他受制於物，無法「乘物遊心」。顯然外、雜篇中否定器物發展的觀點並不合於內篇，且內篇的觀點大體上仍貫通到外、雜篇。本文將就此點深入討論，提出《莊子》一書，從批評惠施拙於用大、有蓬之心出發，發展而為反對機心，肯定器物發展，實有其一貫的立場。

關鍵字：莊子，道家，道，自然，科技觀，器物

* 國立中山大學中國文學系博士班研究生

一、前言

若從外篇來了解《莊子》的科技觀點，如〈馬蹄〉「殘樸以為器，工匠之罪也」，〈天地〉漢陰丈人所說的「有機械者必有機事，有機事者必有機心」，就必然會以為《莊子》否定科技器物的發展。

但《莊子》書中的概念真是如此嗎？若從內篇來看，恐怕就不是如此了，〈逍遙遊〉中批評惠施拙於用大、有「蓬之心」，〈人間世〉說「乘物以遊心」，顯然並沒有否定科技器物的發展，況且〈天地〉中漢陰丈人寓言的意義，是否真的是因為機心的生發而鼓吹廢除「機械」，也頗值得重新討論，由此也可見外篇中否定科技器物發展的觀點是否為內篇思想的歧出。

《莊子》的科技器物觀點，其實與道、真知有密切的關係，只有體道之士、無蓬之心，對客觀知識採取了真知的開放敞開態度，「了解知識的對象，知識的性質」，「了解物物之間的對待關係」，¹才能瞭解「無用之用」的重要，跳脫習常思考，而得創新的大用、妙用，使器物用得更為適當，甚至進一步要求器物當不斷創新發展，為人提供更好的生活。

因此，本文將試就道與器物的關係先進行說明，進而討論「用」的觀點，最後，再嘗試就《莊子》的「大用」，提出器物發展的觀點，以見《莊子》的科技器物觀點，從批評惠施拙於用大、有蓬之心出發，發展而為反對機心，肯定器物發展，有其一貫的立場。

二、根源於道的器物發展

〈齊物論〉莊周夢蝶在「化」境中，仍以為「周與胡蝶，則必有分矣」，²蝶與莊周仍有其自然之分。³這不止可見《莊子》極重視差別性，亦見莊周與

¹ 見陳鼓應：《莊子哲學》（台北：台灣商務，1976），頁88。

² 〈齊物論〉：「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

胡蝶皆是道、造化所現，亦即自然之分是道、造化所為，若否定自然之分，即等於否定道、造化。

既然自然之分是必然的，而〈知北遊〉說道「在螻蟻」、「在瓦甓」、「在屎溺」、「無所不在」，⁴則螻蟻、瓦甓、屎溺、所有事物，也一樣呈現出自然之分。且既然人為的瓦甓也能呈現出道的意義，與天然之物無異，則不論是大化天然所成，或是人為所成，只要是現實存在的一切，都應當是道的展現。因此，器物就不該被排除在外，器物也應當是道的展現。由此，可以再進一步探討道與器物的關係，〈齊物論〉說：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，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。

此則的「物」，是指大化之下所有的物，所以器物也含括在內。物皆有所然、有所可，乃因至人以「虛靜心」觀照萬物，萬物都呈現出獨特的存在意義，至

籛籛然周也。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。」

³ 王叔岷先生說：「莊周與胡蝶，各有其自然之分。各有其自然之分，則在覺適於覺，在夢適於夢矣。」見《莊子校詮（上）》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁96。

⁴ 東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。」

人亦由此建立起萬物平等的「齊物」觀。⁵換言之，《莊子》明確承認物的自然之分，承認事物的差別性，並認為這來自天然的稟性有別，不能混淆。這樣才能「名止於實，義設於適」（〈至樂〉），名實相符，事理的施設才能適合事物各自的性情。⁶

「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一」，意謂不論分、成、毀，任何形式的物，從道的觀點來看都是一樣的，因為這些都是道的展現。所以至人對於器物沒有成見，而著重在器物的功用上，以求得事物各自的性情。所以徐復觀以為「寓諸庸」，即是從用的角度來看物，物各有其用，使物各得其用，則物各得其性而歸於平等，⁷物歸於平等，則物齊矣。

此處必須再說明的是，物的齊物與人的齊物不同，此因人有自覺，能以修養實踐不斷提升精神境界以至於真人齊物，而物並無自覺能力，亦無修養實踐之功，所以僅能以各得其用來說明齊物。

物不僅功用不同，而且物會隨大化而變化，當物變化之後，功用也隨之不同，〈大宗師〉說：

偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？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

⁵ 見林聰舜：〈論莊子的「小大之辯」與「齊物」及其關係〉，《漢學研究》，第五卷第二期（1987年12月），頁392。

⁶ 見徐小躍：《禪與老莊》（台北：揚智，1994），頁185-187。

⁷ 徐復觀先生說：「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，而各物一律歸於平等，這便謂之『寓諸庸』。寓諸庸，即是從物的用來看物。秋水篇『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（按此係說在能力上之平等）。知東西之相反而不可以相無（按此係言效用上之平等），則功分定矣』按秋水篇之所謂『功』，即齊物論之所謂『庸』；『以功觀之』，即『寓諸庸』。」見《中國人性論史》（台北：台灣商務，1994），頁402-403。

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。

大化將一物化為另一物，如化左臂為雞、化右臂為彈等，都沒有一定的規律，也不一定假借何物之手，讓人捉摸不著，但在這些變化之中，人卻可以加以運用，如以雞報曉、以彈求鴉炙。當然面對這些得失變化時，最重要的是安時處順，不要有人為的哀樂參雜其間，畢竟一旦人為的安樂參雜其間，人的心神也就隨物浮沈，而失卻創造力了。只有不參雜人為的哀樂，才能不受限於物，進而參透物的本質，如此才能「乘物以遊心」（〈人間世〉），才能「物物而不物於物」（〈山木〉）。⁸

當然化為雞、化為彈只是一個比喻，也可能化為他物。以雞報曉、以彈求鴉炙也是比喻，也可以雞、以彈為他事，並沒有一定的限制。若從此處著眼，新的運用就會產生，新的運用又可能導致新的器物發明，以求能更適切、更方便、甚至更精準的運用，而一旦新的器物產生就可說是器物發展了。

且上文已經說明，凡是現實存在之物，皆是道的展現，則不論為自然所成，或是假手於人，皆歸之於道、大化所成，所以人為的器物，如瓦甃，亦當是道、大化的展現，亦是道、大化所成。所以〈知北遊〉中東郭子問道之所在，莊子回答：「在瓦甃。」王安石在〈老子〉一文中更明確指出：

道有本有末，本者，萬物之所以生也；末者，萬物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力，而萬物以生也。末者涉乎形器，故待人力

⁸ 張利群說：「莊子對物的兩種態度『物物』和『物化』是對物的完整認識，是相輔相成、互為補充地統一為一體的。」這是正確的，但以為「要達到『物化』境界，就必須以『物物』作為手段，使異化之物、世俗名利之物改造為自然無為之物。」則似乎有倒果為因之嫌，畢竟得先達到「以和為量，浮遊乎萬物之祖」（〈山木〉），也就是「物化」的境界，才能「物物而不物於物」。見《莊子美學》（桂林：廣西師範大學出版社，1992），頁127。

而後萬物以成也。……夫輶輻之用，固在於車之無用，然工之琢削未嘗及於無者，蓋無出於自然之力可以無與也。今之治車者，知治其輶輻而未嘗及於無也，然而車以成者，蓋輶輻具，則無必為用矣。如其知無為用，而不治輶輻，則為車之術，固已疏矣。今知無之為車用，無之為天下用，然不知所以為用也。故無之所以為車用者，以有輶輻也，無之所以為天下用者，以有禮樂刑政也，如其廢輶輻於車，廢禮樂刑政於天下，而坐求其無之為用也，則亦近於愚矣。⁹

正因為涉乎形器，所以必待人力才能完成，若無人力施設，又豈有瓦甃的產生？若無輶輻的製作，又豈有車之用？可見器物的生成發展原就可以操之在人，而非執著於「無」，而器物的製作發展既然可以操之在人，就不會說停就停，也不能空言毀棄，而回到一無所有的世界。

又譬如以雞報曉，而後來發明鐘來報曉，且可以在任何要求的時間提醒人，又發明手錶以利攜帶，以求時效，甚至結合諸多功能於一器物上，使運用更加簡易、便利、多樣。這就是器物不斷生成發展的結果，亦可歸之於大化所成。大化不會停止，器物發展也不會停止。而人當乘物遊心，悠遊於大化中，創造發展的能力亦將提升。

王安石解說《老子》是否正確，非本文論述要點，可不述評，但其論形器的觀點卻頗值得注意。

乘物遊心，則人為器物的創造、製作亦能巧奪天工，〈達生〉說：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外滑消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見

⁹ 見王安石：《王臨川文集》（台北：鼎文，1979），頁431。

鑄，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」

此說明器物之所以被疑為神工的原因。製作器物之前，內心必先齋戒靜心，¹⁰不敢耗費神氣，不敢懷慶賞爵祿、非譽巧拙，而後忘四肢形體，回復到個人完全秉受於自然，沒有人為刻意的狀態。故「巧專而外滑消」，技巧專一，外擾消失，這是技進於道的境地，也是心齋齊物的逍遙之境。而後才「觀天性」，以自己虛靜的自然天性觀察樹木的自然質性，見「形軀至矣」，質性、形貌精妙可以為鑄的樹木，¹¹然後成見鑄，恍如見一成鑄在目，¹²才取以製作、創造，這就是「以天合天」，主客合一、自然天成的創造，如此創造自然令人驚若神工，讚嘆不已。林希逸說：「以我之自然，合其物之自然。」¹³王先謙說：「以吾之天，遇木之天。」又說：「此言順其性則工巧若神，乖其性則心勞自拙。」¹⁴都指出器物製作的最高境界，不僅要求功用，更要求其自然天成。

¹⁰ 徐復觀先生說：「從工夫的過程上講，所說的『聖人之道』，其內容不外於人間世所說的『心齋』；實同於梓慶所說的『必齋以靜心』。」見《中國藝術精神》（台北：台灣學生，1992），頁56。顏崑陽先生論心齋、坐忘為藝術主體的精神修養，即所謂「齊以靜心」。見《莊子藝術精神析論》第四章（台北：華正，1985）。鄭峰明先生也將「齊以靜心」的工夫與心齋、坐忘並論，以為這種工夫固是莊子的體道工夫，也是藝術觀照的歷程。見《莊子思想及其藝術精神之研究》（台北：文史哲，1987），頁116-118。

¹¹ 成玄英疏：「形容軀貌至精妙，而成事堪為鑄者。」見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（台北：群玉堂，1991），頁660。

¹² 宣穎說：「恍乎一成鑄在目。」見《莊子南華經解》卷四（台北：廣文，1978）。徐復觀先生說：「此時他所要創造的鑄，不在外而在其精神之內。……而此精神中之鑄，又係客觀之木之可以為鑄者，毫無歪曲地進入於虛靜之心的『表象』。」見《中國藝術精神》，頁127。

¹³ 見林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》（北京：中華，1997），頁296。

¹⁴ 見王先謙：《莊子集解》（台北：漢京，1988），頁164。

三、無所可用——「道」的創新精神

若器物能各得其用，則器物各得其性而歸於平等，所以器物的發展也著重在功用上，這與「無所可用」的概念密切相關。〈逍遙遊〉說：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，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。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於網罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。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！」

惠子諷刺莊子之言，如同樗樹，大而無用。但莊子反加諷刺，認為惠子的有用只如狸狌，東西跳梁，不避高下，卻往往因此中了機關，死在網中，這正是自恃有用而亡。莊子自視自己的言論就像斄牛，斄牛雖因大而不能執鼠，但終究如同天邊的雲，不同於流俗，也不為流俗所染。

樗樹也類此，雖然無所可用，但正好成其大，且無所可用並非真是無用，而是人拙於用大、用之失當。樗樹的無所可用，乃是對執滯於器物習常運用的匠者而說的，而樗樹自身而言，卻因無所可用而無所困苦，不但得己之大用，生命得以解脫，亦得使人「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」，無為虛淡，逍遙養性，成就生命的天然秉賦。可見無所可用正是回到道的境地而發為大用、妙用。〈外物〉中惠子、莊子的對話更發揮此理：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」

容足之地乃因廁足之地而得以有用，若無廁足之地，容足之地亦無用，正見用乃是因無用而得成其用，故知「無用」的價值與意義，所謂「用之者，假不用者也以長得其用」（〈知北遊〉）。¹⁵只有跳脫習常「用」的概念，回到道的境地，才能清楚看到「無用」的價值與意義。也就是說，只有跳脫有用、無用等二元對立概念，才能進入道的境地，清楚看見全貌，釐清整體、個別的意義與價值，從而開展道的創新精神，而創造發展新的器物。故所謂的無用，乃是得「無不用」，呈現道的創新精神。

〈人間世〉以寓言的方式，更深入討論物的無所可用：

匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣！幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社，何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉！以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保與眾異，而以義喻之，不亦遠乎！」

櫟樹以為，果蓏之屬，因有用於世俗，故不終其天年而中道夭，所以櫟樹要求無所可用，以得一己之大用，一己生命的解脫。但因人間世裡若真一無可用，亦將遭剪伐，這是必須真正跳脫有用、無用的觀點，才能看清楚的。如〈逍遙遊〉中的宋人到越國賣冠帽，但是越人斷髮文身，所以宋人的冠帽因一無可用而遭到淘汰，就是最好的證明。¹⁶櫟樹深明此理，故寄託於社之用，以成其

¹⁵ 原意是技術的運用，是憑藉著內心的專一不旁騖才能發揮的。此處引用僅依其字面意義，而不是全文脈絡中的解釋。

¹⁶ 〈逍遙遊〉：「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」

無用，亦即是成一己之大用，以「善始善終」（〈大宗師〉），善於安頓生命的終始，此即是「無用之用」。

櫟樹且以為不論是人是物，其實都還是物，物與物之間不應當在有用的常理上相互類比，因為建立在有用常理上的類比，抹殺了每一物獨特的存在意義。只有讓各物呈現其天然差別的秉性，才能有符合事物各自性情的施設，來呈現每一物獨特的存在意義。

葉海煙先生對「無所可用」也有很深入的分析，他認為「用」是因某些現實條件所形成，一旦這些條件有所變動，「用」也會變動，若不執滯在某一現實情況或存在條件，「用」就會成為大用、妙用、無用之用。而生命的大用是生命主體與客境互動所致，若能保持此一互動的生命歷程，道之大用將不會陷落，生命之大用亦將永不消退。¹⁷如同〈逍遙遊〉中的樗樹，「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」得生命之大用，生命將無所困苦而安樂無窮。

可見所謂的「無所可用」，乃是回到道之大用，跳脫一般習慣性思考，而有全新的妙用，這正呈現出道的創新精神。知無所可用，生命乃得解脫而有大有。此就器物而言，亦是得道之大用，跳脫習常性思考，而能有無限發展的可能，而得創新。故說跳脫習常性思考之後，器物的發展於焉開展。

四、與時俱化的器物發展

當人不再執滯於器物的習常運用而回到道的大用，器物的發展就有無限可能，因為不同的使用方式會造成不同的結果。〈逍遙遊〉說：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥

¹⁷ 見葉海煙：《莊子的生命哲學》（台北：東大，1990），頁206。

者，世世以泝澮統為事。客聞之，請買其方以百金。聚族而謀曰：「我世世為泝澮統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。」客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也，或以封，或不免於泝澮統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

有蓬之心，即心有執滯，未能暢曉真知，不得謂之逍遙。惠子見五石之瓠不能盛水漿，不能為瓢取水，就將它擊碎，不知可以為腰舟以浮遊於江湖。正如世世飄洗絲絮的人，空有不龜手之藥，不知善用，而客用之卻得封賞土地，這正是使用方式不同所造成的。¹⁸

不龜手之藥由飄洗絲絮之用變為軍事用途，就等於有了新的運用，「用」有了新的發展，當器物有了新的運用，就可能發明出新的器物，以求能更適切、更方便、更精準的運用，一旦新的器物發明了，器物也就邁向新的發展。新的發明又可能會帶動新的運用，以求更新的發明，兩相循環，而無終極，就像大化沒有終極，創新永不停止。換言之，如果一方遭到廢置，另一方也就會有所停滯，兩者是必然的結合關係。

惠子執滯於瓠的習常用處，終於一無所得，也就是必然的結果，所以莊子批評惠子「拙於用大」，不知靈慧變通以適切地運用器物，可見《莊子》十分重視器物的運用。

〈天地〉中漢陰丈人所說的「機心」可說是「有蓬之心」觀念的引伸，此寓言也可見《莊子》一書並不否定器物發展：¹⁹

¹⁸ 顧文炳先生說：「對同一事物要用『大用』、『小用』來權衡得失。莊子所言『大用』就有優化選取的意思。」見《莊子思維模式新論》（上海：上海社會科學院出版社，1993），頁136。

¹⁹ 王叔岷先生以為〈天地〉是戰國晚期學莊之徒託諸莊子者，不致出於秦後，因為《呂氏春秋》已有用此篇之文。見《莊子校詮（上）》，頁432。

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如決湯，其名為橰。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而不對。有閒，為圃者曰：「子奚為者邪？」曰：「孔丘之徒也。」為圃者曰：「子非夫博學以擬聖，於子以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎？子往矣，無乏吾事！」子貢卑陬失色，項項然不自得，行三十里而後愈。其弟子曰：「向之人何為者邪？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？」曰：「始吾以為天下一人耳，不知復有夫人也。吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。託生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，蹙然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」反於魯，以告孔子。孔子曰：「彼假脩渾沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」

此則可分成幾層討論。首先，「有機械者必有機事，有機事者必有機心」，這一直是討論的重點，機械也是器物的一種。從這句話來看，有機心乃是自有機事、機械反推而知，但若無機心亦須為所當為之事，為事就會用及器物，

於理，不能說用及器物就說有機心，但漢陰丈人卻以為有機械者必有機心，這顯然是倒果為因，且因此反對運用器物，反對器物發展，更是大謬！

因有機械、機事而有機心，顯然是執滯於器物，不能乘物遊心，就內心有所執滯，不能暢曉真知而言，機心其實就是「蓬之心」，所以孔子批評漢陰丈人是「假脩渾沌氏之術者」，只識其一，不知其二；只錮閉內心，而不治理外在。郭象注：「以其背今向古，羞為世事，故知其非真為渾沌也。徒識脩古抱灌之朴，而不知因時任物之易也。」²⁰成玄英疏：「夫渾沌者，無分別之謂也。識其一，謂向古而不移也。不知其二，謂不能順今而適變。」²¹意思是：漢陰丈人無法圓融古今變易、貫通內心與外物，當然不會達到與時俱化的境界。換句話說，真正的至人之道，應當是「乘物以遊心」（〈人間世〉），沒有內外、古今的分別，一旦有了內外、古今的分別，就只能錮閉內心或維持外在行為其中一面的圓融，而這其實就都不是真正的圓融了。所以說漢陰丈人其實不懂至人之道，其心中仍有執滯而落入天刑，不得逍遙。

再者，子貢其實也不是真正懂得至人之道的內涵，所以當漢陰丈人提出相異的看法時，他無法理解其缺憾，甚且以為其能忘卻功利機巧，但事實上，漢陰丈人並非真正忘卻功利機巧，而是因為不能化去心中的功利機巧，所以只好逃避不去面對。若能真正化去心中的功利機巧，對於機械器物的態度，就應是「乘物以遊心」，適當則用，不適當則不用，其用心豈會因外物而有所遷變？〈德充符〉說：「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗。」正好指出漢陰丈人的缺憾。

楊儒賓先生的說法也頗能擊中要害，他說：「人間世真能讓人永遠與文明隔絕，只能『其一也一』，不能『其不一也一』，這樣可以算是體道之士嗎？孔子因此批評漢陰丈人，認為他『識其一不知其二』。真正的道一定要透過具體的事物，透過『機事』，才能見真章的。一言以蔽之，真正的體道之士要能

²⁰ 見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁438。

²¹ 見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁438。

『乘物以遊心』。²²能否遊心於具體的人間事物，才是「真章」的評價標準，若避開具體的人間事物，就是缺憾。

〈天地〉中華封人的寓言也同樣說明應當乘物遊心的道理：

堯觀乎華。華封人曰：「嘻，聖人！請祝聖人。」「使聖人壽。」堯曰：「辭。」「使聖人富。」堯曰：「辭。」「使聖人多男子。」堯曰：「辭。」封人曰：「壽、富、多男子，人之所欲也，女獨不欲，何邪？」堯曰：「多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者，非所以養德也，故辭。」封人曰：「始也我以女為聖人邪，今然君子也。天生萬民，必授之職，多男子而授之職，則何懼之有！富而使人分之，則何事之有！夫聖人，鶉居而穀食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃；則何辱之有！」

此則是就人事而言，多男子則授之職，富則使人分之，若天下有道，則與眾人萬物同昌，若天下無道，則修德隱於其中，雖長壽而身常無殃，意謂事雖多，但只要安置妥當則能無殃，若因為可能多懼、多事、多辱，就捨棄而不敢面對，不就成了另一個「蓬之心」、「機心」嗎？不能乘物遊心以善加運用，又如何是聖人呢？難怪華封人要譏評了。

道乃是修養實踐而得，當然也能回歸於生活中，只要得此精神，外在的表現就可以依個人需要而加以變化，因為外在的表現乃隨其精神而呈現，萬變不離其宗。故移華封人之意於器物觀點而論，則使壽、富、多男子，即同於使器物多元發展，只要運用適當，器物是應該多元化發展的，且即使運用不能適當，器物發展仍不會停止，因為時代不斷向前奔馳，不會因人而異，縱使自己停止學習，器物的發展也不會停止。既然器物發展不論運用適當與

²² 見楊儒賓：《莊周風貌》（台北，黎明，1991），頁104。

否都不會停止，就更需要發展器物以預防、解決器物運用的不適當，不該執滯於機心而不敢發展。

〈徐無鬼〉指出：「為義偃兵，造兵之本也。」王先謙云：「號稱偃兵，敵國潛伺，是偃即造之本也。」²³意味一旦息兵，敵國潛伺，反而可能導致爭戰。同樣的，既然器物發展不可能停止，就更當發展器物以補救器物發展的不適當，若廢除自身的器物發展，則可能造成更大的災害。

至若外篇〈馬蹄〉「殘樸以為器，工匠之罪也」，〈胠篋〉「毀絕鉤繩，而棄規矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣」，顯然與漢陰丈人同調，缺憾也與其相同，不用再論。²⁴唯一須說明的是，這雖然是《莊子》中反對科技的言論，²⁵但其論點已為上文所舉內、外篇觀點、批評所駁斥，故不構成矛盾，頂多也只能算是《莊子》中主要觀點的歧出。

至於〈繕性〉：「逮德下衰，及燧人、伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」如此借古諷今的寫法，倒不一定是批評器物的發展，而是批評了時移世易下的人心競博文飾，故離道德純樸之世愈來愈遠。若真是批評器物發展，上文的批評駁斥也一樣適用的。

²³ 見王先謙：《莊子集解》，頁 211。王叔岷先生亦說：「美其名曰息兵，而實造兵者多矣。」見《莊子校詮（中）》，頁 928。福永光司也說：「他們跟戰爭之肯定者立于同一價值觀同一世界觀之上，以否定戰爭。他們的否定戰爭，不過是翻了裏的戰爭之肯定而已。因此，他們的主張……一面在反對戰爭，卻反而在將戰爭推進。」見陳冠學譯：《莊子（古代中國的存在主義）》（台北：三民，1992），頁 90。

²⁴ 焦竑曰：「秕糠瓦礫，道無不載。……明乎非蒙莊之意矣。」轉引自錢穆：《莊子纂箋》（台北：東大，1993），頁 72。

²⁵ 見刁生虎：〈莊子科技觀及其哲學基礎〉，《開封大學學報》，第 15 卷第 1 期（2001 年 3 月），頁 6-12。

五、結語

《莊子》的科技器物觀點，從「乘物以遊心」、「物物而不物於物」出發，批評惠施拙於用大、有蓬之心，發展而為反對機心，肯定器物發展，有其一貫的立場。

從「周與胡蝶，則必有分矣」，可見《莊子》極重視差別性，莊周與蝴蝶是自然之分，亦皆是道、造化所現，若否定自然之分，即等於否定道、造化。再者，就道無所不在言，人為的製作、器物亦為道的展現，不論分、成、毀，只要物各有所用，即各得其性，而歸於平等。²⁶

道與器物的關係並非限定於一物、一用上，而是如〈山木〉所言：「處夫材與不材之間，……與時俱化，而無肯專為。」人自處於道，與道、與時俱化，亦能使器物與道、與時俱化，不斷發展。也就是說，在這些器物的變化中，人也能成為大化假手的對象，去進行器物的變化發展，而所有器物，歸於道之所成、所展現。

無用之用是得己之大用，一己生命的解脫。此就器物來看，當其無用，反得以回到道之大用，得無限發展的可能，而得創新。且一旦破除習常固定的模式，用與無用的界線也被破除，器物不論有用、無用，都有無限發展的可能，也因此器物的發展就不可能停止，所以所有要求器物發展停止，或否定器物發展、回歸原始的理論，都失之偏頗。

當器物功用與無所可用的觀點結合，器物發展就有無限的可能，〈秋水〉篇也說：「夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。」雖然此指萬物的數量無窮，時序發展無止息，得失分化沒有一定，終始變化也沒有固定。但若以器物來說不也是如此嗎？天地萬物皆可以為器物，故器物的數量無窮，而器物的發展無止期，器物的得失分化、終始變化也不會一成不變。顯然，要對器物加以禁止或廢棄都不可能。因此，人在器物發展上的著重點就不當為器物所局限，而當變化運用以得其逍遙。

²⁶ 徐復觀先生說：「物之用，即是道在物身上的顯現。」見《中國人性論史》，頁402。

要得逍遙，破除「機心」就是極為重要的事。所謂「機心」，乃是執滯於器物而生，其實就是「蓬之心」。因有機心而廢棄器物運用、發展，是倒果為因的謬行。且因為不能化去心中的功利機巧，就棄置器物不用，顯然是一種逃避。真正化去心中功利機巧的至人，能乘物遊心，故其用心不會因外物而有所遷變，適當的器物則用，不適當則不用。

只要運用適當，器物是應該多元發展的。但若運用不適當，還是應該發展，以補救運用的不適當，因為器物的發展不可能停止，也無法確定器物運用都會適當。且為解決不斷面臨的問題，器物發展不僅不該停止、廢棄，反而更應該不斷開展，只有不斷開展才能解決不斷面臨的問題。器物發展與用是必然的結合關係，如果一方遭到廢置，另一方也會停滯。既然《莊子》中強調用，也就等於強調器物發展。

至若外篇中少數看似否定器物發展的觀點，如〈馬蹄〉「殘樸以為器，工匠之罪也」，〈胠篋〉「毀絕鉤繩，而棄規矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣」，其缺憾顯然與漢陰丈人相同，早為「乘物以遊心」所批評駁斥，故不構成矛盾，頂多也只能算是《莊子》中主要觀點的歧出。

可見，《莊子》的器物觀點與無所可用、道的創新精神結合，承認器物發展不會停止，且不僅不該否定，反而應該「與時俱化」，不斷開展。

The Development Of Scientific View And Technology In “Chuang Tse”

Sun, Ji-Jr*

[Abstract]

“The cutting and hacking of the raw materials to form vessels was the crime of the skilful workman.” (殘樸以為器，工匠之罪也) and “Where there are ingenious contrivances, there are sure to be subtle doings; and that, where there are subtle doings, there is sure to be a scheming mind.” (有機械者必有機事，有機事者必有機心) are written in the book “Chuang Tzu”, so many people think that rejecting to develop the science and technology is an important opinion in this book. I think this is a misunderstanding opinion for following reasons: (1) Chuang Tse criticized Hui Shi that “If you are of no use at all, who will make trouble for you?” (拙於用大) and “Your mind, my master, would seem to have been closed against all intelligence.” (有蓬之心) in the first chapter. On the other hand, the opinion, “Let your mind find its enjoyment in the circumstances of your position.” (乘物以遊心), was proposed in chapter four. (2) The opinion, “Where there are ingenious contrivances, there are sure to be subtle doings; and that, where there are subtle doings, there is sure to be a scheming mind.”, did not exalt the old man on the north of the Han (漢陰丈人), moreover, he was criticized as “The man makes a pretence of cultivating the arts of the Embryonic Age. He knows the first thing, but not the sequel to it. He regulates what is internal in himself, but not what is external to himself.” (彼假脩渾沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外。) in the story about the old man on the north of the Han. (3) It is a common opinion that the previous seven chapters were more important than other twenty-six chapters. “The cutting and

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

hacking of the raw materials to form vessels was the crime of the skilful workman.” and “Where there are ingenious contrivances, there are sure to be subtle doings; and that, where there are subtle doings, there is sure to be a scheming mind.” was shown in chapter nine and twelve, respectively.

Keyword : Chuang Tse Taoist Tao nature science scientific view technology

