

## 由「無」論《莊子》的哲學脈絡及其存有學架構

歐 崇 敬<sup>?</sup>

### 摘 要

由「無」與存有學用詞習慣、概念發展脈絡三向度的綜合考察，我們可以看到《莊子》三十三篇乃可區分為幾個創作文類。內篇 分為兩類，外篇 可分為四到六類；雜篇 除 天下 及 說劍 可獨立為兩類之外，其餘九篇皆可能可歸於 外篇 的各類別之中。我們若要作更明確地分類，則必然需要由句法、存有學基本態度與概念脈絡加以討論分析，才可能有效地呈現其本貌。

關鍵詞：莊子、無、逍遙、道家、解構

---

<sup>?</sup>佛光人文社會學院哲學系助理教授 中國哲學研究中心主任

## Discourse the Skeleton Analysis of《Zhuang Zi》「Wu」

Ou,Chung - Ching

### Abstract

The “wu” of the concept is totally show more than 800 times in the “Zhuang Zhou”, of cause, it was the very important philosophy concept in the philosophy of “Zhuang Zhou” or in the “Zhuang Zhou”. In the whole book, there are about 6’5000 characters which was made up from 2’920 characters, in these 2’920 characters, the individual characters totally show more than 800 times, and merely the three concept of the “people, yo, wu” express the philosophy concept. For this time, we have the each arise times of “wu” for the basic of analytical and explore the usage of the “wu” characters with the usage of the ontology whether have the adopt relationship in the “Lao Zhou” first chapter. Further argument the each area in the “Zhuang Zhou” and the “Lao Zhou” ’s philosophy that can be possible contact relationship.

**Key words :** Zhuang Zhou , wu , Loiter , Dao Jia , Collapse

## 由「無」論《莊子》的哲學脈絡及其存有學架構

歐 崇 敬

### 壹、前 言

《莊子》一書中，「無」字於 內篇 出現一九二次；外篇 出現三九九次；雜篇 佔了二七五次；共八六六次。其中 逍遙遊（22次）；齊物論（42次）；養生主（7次）；人間世（37次）；德充符（32次）；大宗師（34次）；應帝王（18次）；駢拇（4次）；馬蹄（5次）；胠篋（5次）；在宥（38次）；天地（35次）；天道（30次）；天運（30次）；刻意（20次）；繕性（10次）；秋水（43次）；至樂（28次）；達生（22次）；山木（31次）；田子方（26次）；知北遊（72次）；庚桑楚（39次）；徐無鬼（40次）；則陽（35次）；外物（16次）；寓言（15次）；讓王（17次）；盜跖（37次）；說劍（12次）；漁父（13次）；列禦寇（11次）；天下（40次）。

這其中，知北遊（72次）佔首位；其次出現二十次以上者，依序為；秋水（43次）；齊物論（42次）；天下 與 徐無鬼（40次）；庚桑楚（39次）；盜跖 與 人間世 皆各（37次）；在宥（38次）；天地（35次）、則陽 皆各（35次）；大宗師（34次）；德充符（32次）；山木（31次）；天道、天運 各（30次）；至樂（28次）；田子方（26次）；逍遙遊、達生 各（22次）；刻意（20次）。凡「無」字出現二十次以上者共有二十一篇，分佈在 內外雜 篇中。顯現「無」字是莊子學派中一個使用十分頻繁的概念。

「無」的使用，包括了〔否定詞（沒有、不是、不要、非）或狀態詞（無的境界所在之指稱）〕等，為其兩種主要使用用法；透過「垂」在《莊子》三十三篇中的使用方式之分析。我們將可以看到

各篇文風的類型歸屬，再加上透過與「無」相連的詞語分析，如〔無名、無窮、無止、無用、無言、無知、無慾、無患、無適、無竟、無辯、無變、無功、無亡、無極、無我、無形、無為、無成、無言、無謂、無涯、無道、無人、無過、無情、無事、無損、無私、無有、無朕、無解、無愧、無惻、無妄、無響、無方、無始、無端、無旁、無心、無聲、無天、無殃、無間、無思、無慮、無跡、無親、無首、無尾、無怠、無主、無出、無失、無恥、無無、無愛、無常、無故、無非、無亂、無動、無時、無足、無樂、無生、無氣、無概、無累、無際、無讓、無譽、無訾、無識、無能、無責、無故、無億、無受、無師、無擇、無敢、無服、無更、無從、無求、無門、無房、無探、無間、無內、無壅、無本、無竅、無見、無藏、無當、無舜、無謚、無誠、無德、無救、無彖、無外、無至、無倫、無遺、無降、無命、無財、無位、無擇、無貴、無？、無往、無遂、無病、無我、無赴、無意、無前、無上、無下、無咎、無只、無任、無居、無數、無藏、無厚、無櫛、無術〕等一百三十五個以上的用詞之發展。在此，我們另一個重要任務則是考察其中的存有論表現及其與《老子》的存有論用法之相關性。

依各篇之「無」及與「無」連用的詞語之出現，我們可以看到《莊子》「無」在各篇之間的發展關係，及其是否受其他學派的影響。當然，更可以歸納出其「無」的哲學內出型態具有哪些典範貫穿於其三十三篇中。或者遊「無」的分析是否可能看出各篇使用而產生的類別與文體的新分類可能向度。這是本文分析「無」字於《莊子》中幾個極其重要的思考要點。對於「無」的全面分析，至少，我們可以看到一個文字、概念的脈絡發展之可能面貌，而不會使三十三篇文本的表述，單純地僅定位為三十三組哲學文本而已。如此，「無」或「有」也就成為《莊子》哲學的兩個重要哲學表現項，並且跨越了三十三篇文本的限定，而可看出《莊子》文本的脈絡與架構。

在《逍遙遊》篇中「無」出現了二十二次<sup>1</sup>，分別出現在二十二個句子中，其中〔其遠而無所至極邪〕；〔其負大舟也無力〕；〔其負大翼也無力〕；〔予無所用天下為〕；〔猶河漢而無極〕；〔大而無當〕；〔瞽者無以與乎文章之觀〕；〔聾者無以與乎鐘鼓之聲〕；〔無所用之〕；〔無所容〕（二次）；〔無用而培之〕；〔無用〕（二次）；〔無何有之鄉〕；〔無為其側〕；〔無害者〕；〔無所可用〕等十八次用法皆作單純的否定詞使用，用現代語加以語譯則作「沒有」解。

只有〔遊無窮者〕；〔至人無己〕；〔神人無功〕；〔聖人無名〕四處的用法，可以考慮把「無」作為「境界詞」<sup>2</sup>使用，也就是游於「無」的境界之窮盡者。至人是以「無」的境界為與自己同一，神人是以「無」的境界內涵為「功」能；聖人是以「無」的境界內涵為名相定位。<sup>3</sup>

若是後四項的「無」作境界詞解釋，似乎就可以找到使〔至人、神人、聖人〕<sup>4</sup>三者人格境界上既同一又無差異的可能性。而游「無」窮，一旦作為「境界」，「無」的解析也似乎才可以克服一個至高境界全然掌握的可能性。不過這四者是否作境界詞使用，或單純地作否定詞使用則可以看作是一解釋學上的文本開放性詞詮釋空間所在。但若對照《齊物論》則「無窮之」無」仍應為否定詞。

在《齊物論》<sup>5</sup>中〔是唯無作〕；〔非彼無我〕；〔非我無所取〕；〔有情而無形〕；〔無益損乎其真〕；〔誰獨且無師乎〕；〔無有為有〕（二次）；〔無辯乎〕；〔物無非彼〕；〔物無非是〕；〔果且無彼是乎哉〕；〔是亦一無窮〕；〔非亦一無窮〕；〔以應無窮〕；〔無物不然〕；〔無物不可〕；

<sup>1</sup> 本文中之內文以王夫之著之《莊子解》與郭慶藩的《莊子集解》(台北，華正，1997)為校正版本。

<sup>2</sup> 王夫之著《莊子通》(P2.)中即將〔無己、無功、無名〕作為一種境界的表現。出處為《莊子通莊子解》合本，台北，里仁出版，1984。

<sup>3</sup> 同上註出處，王氏云：「無大則無己，無大則無功，無大則無名。」

<sup>4</sup> 見拙著《解構的中國知識型理論分析》P.52-61。台北，新視野，2000版的相關論證。

<sup>5</sup> 同(註二)，王夫之亦運用了「無」表現了《齊物論》的境界內涵，如：〔遊於無窮而無往不窮；天地無往而非其氣，萬物無往而非其機；逃之而無所屈，逃之而無所隨；仁義無端，得失無局；聖人無術。〕

〔凡物無成與？〕；〔果且無成與虧乎哉〕；〔無成與虧〕；〔終身無成〕；〔物與我無成也〕；〔與彼無以異矣〕；〔無謂乎〕；〔無言乎〕；〔無知邪〕；〔死生無變於己〕；〔無謂有謂〕；〔有謂無謂〕；〔亦無辯〕〔二次〕；〔何其無特操與〕共三十三句中的三十三次「無」字使用仍作否定詞使用，並皆以「沒有」作為白話語譯的主要意涵。

其餘尚有九句中的十個「無」字，分別為：〔有無也者〕；〔有未始有無也者〕；〔有未始有夫未始有無也者〕；〔俄而有無矣〕；〔未知有、無之果孰有、孰無〕；〔自無適有〕；〔無適焉〕；〔振於無竟〕；〔故寓諸無竟〕。這十個「無」皆可作為境界詞使用<sup>6</sup>，或者作為在詞使用（意即以「無」表示不存在或是為存有的根源）。

如此，此九句乃可以語譯為：「無的境界」；在沒有時間性之際就已經有「無」的境界；在沒有時間性之根本沒有起源處就有「無」的境界，瞬間「有」與「無」的境界皆在世間；不知道（有、無）二個境界中，何者為〔有或沒有〕；從無的境界對應有的境界；無的境界是可以對應一切的；振動對應無的境界中；寄居於無的境界中。

若表現為「不存在」或「存在的根源」，則可語譯為：有一個非存在性的所在；沒有時間性之處即有「非存在性的所在」；及沒有時間性之沒有起點的非存在性的所在：由非存在性對應有；非存在性才能對應一切；於非存在性的境地存在著；寄居於非存在的所在。

上述的兩種「無」之解釋方案似乎可以使《齊物論》與《莊子》哲學的存有論層次更向上提升到絕高的境地，若單純地只解釋為「沒有」乃可能在哲學、思想層次上壓低了《齊物論》的哲學之可開創性<sup>7</sup>。於《養生主》篇中「無」字出現七次於七句中，其中〔知也無涯；以有涯隨無涯〕二句皆作「沒有」解釋，而〔為善無近名；為惡無近刑〕則坐「莫不」之一般語意，而〔所見無非牛者；刀刃者無厚；以無厚入有間〕<sup>8</sup>皆作一般的否定詞使用。如是可明確地看

<sup>6</sup> 此境界詞之意即海德格的「形上美學」的內涵或說視域。

<sup>7</sup> 淡江大學中文系於2002年5月即在淡水舉行了《莊子齊物論學術研討會》並出版有論文集，其中有十三篇論文分別用當代的哲學用語對其開創性內涵加以發揮。

<sup>8</sup> 張默生著《莊子新釋》濟南，齊魯書社，1993年版，P.133中，張氏認為本篇文體與《內篇》前兩篇相同，實則就句法及用詞方式皆有所不同。

出「無」一字不屬於「養生主」的重要概念，在「養生主」中「無」並不被作為一個哲學範疇使用，只是幾個一般性的用語而已，當然更不具有存有論中的表現。

在「人間世」中「無」字出現了三十七次<sup>9</sup>，分別呈現於三十個句子中。其中「民其無如矣；若唯無詔；順始無窮；求實無已；人亦無疵焉；無罪；吾無以進矣；無聽知以耳（二次）；無感其名；無門無毒；無行地難；以無翼飛者也；以無知，知者也；而後無患者、無慾；無適而非君也；無所逃於天地之間；無傳其溢言；無由；無遷令；無勸成；與之為無方；為無町畦（二次）；入於無疵；無所可用；無言；無道；無傷吾行；無傷無足；無用之用」等三十七次的「無」字皆作否定詞使用，如：「沒有，不要，不，非，莫」等解釋而缺乏存有論上的用法。

由上述可以看到「無」字在「逍遙遊」、「齊物論」具有局部少數的存有論用法，並且極為關鍵，但在「養生主」、「人間世」二文本中則全然不見存有論的用詞；並且這兩組文本中亦皆不見今本《老子》中「無」名天地之始，及「萬物生於有，有生於無」，亦不見《郭店老子》的「萬物生於有，生於無」之用法<sup>10</sup>。此足見，無論是「有、無」二概念的任何一者，在「內篇」前四篇而言，都尚未進入《老子》的今本或古本之存有論使用方式<sup>11</sup>。而「逍遙遊」、「齊物論」的少數存有論表現亦與《老子》的今本或古本使用方式皆不同，這說明了二者有著不同的概念運用思考源頭<sup>12</sup>。

「德充符」中「無」字出現了三十二次<sup>13</sup>，分別位於三十個句子中，其中人名佔了七次，餘下二十五次乃為：「無形而心成；審乎無假；無過；子無乃稱；天無不覆；地無不載；無君人之位；國無宰；

<sup>9</sup> 同上註出處，P.143，張氏認為：「本篇為第一等作品的乙類作品。」這個分類方式若從「無」字使用考察及其他概念的使用分析即不可能作此歸類。

<sup>10</sup> 此為一個存有學或說本體論的用法。

<sup>11</sup> 「天下萬物生於有，有生於無」一章為今本《老子》第四十章。

<sup>12</sup> 也就是不同的存有論之敘述方案。

<sup>13</sup> 同(註八)出處 P.171，張氏對此篇論斷如同「人間世」實則此篇「無」的用法亦未如「內篇」的「一、二、六、七」篇具有存有論的表現。

無幾何也；若無與樂是國也；皆無其本矣；無功而親；日夜無際；無其實；無脣；無喪；無入之情；無情（四次）；無以好惡而內傷其身〕，上述皆作否定詞使用。在此乃可由「無」字的使用看出 養生主、人間世、德充符 三文本之間有著共通性。皆不使用「無」作為存有論的表現，亦皆不同於 逍遙遊、齊物論 的存有論使用之部分「無」字的用法。特別是「境界 無」的使用，在 養生主 等三篇中是未曾出現的<sup>14</sup>。

在 大宗師 篇中「無」字出現了三十四次<sup>15</sup>，分別位處二十一個句子中，包括：〔其覺無憂；無為無形；無聖人之道；無聖人之才；無古今（二次）；無不將；無不迎；無不？；無不成；心閒而無事；無怛化；無所窮終；無以命之；無事而生定；哭泣無涕；無是三者；有無其實而得其名；無損心；有旦宅而無情死；無以與乎（二次）；無莊之失其美；同則無好；化則無常；天無私覆；地無私載〕等二十八次接作否定詞使用。其餘六次，包括：〔以無為首；相與於無相與；相為於與無相為；撓挑無極；修行無、有，而外其形骸；逍遙乎無為之業〕則作為「境界 無」<sup>16</sup>來使用。

這使得 大宗師 的用法，同於 齊物論、逍遙遊 一系列的文本，並且亦不同於《老子》的存有學用法，而可以說是《莊子內篇》中獨特的境界存有論用詞。

在 應帝王 中「無」字共有十八次使用<sup>17</sup>，分別在十一個句子中。其中人名「無名人」出現三次，而餘下十五次中：〔無知；無容私焉；眾雌而無雄；無得而相焉；盡其所受乎天而無見得；此獨無有〕等七處則作否定詞使用。

<sup>14</sup> 承(註八、九、十三)此三篇的「無」之使用脈絡是一致的，但不同於 內篇 的其他另一組文本內涵。

<sup>15</sup> 出處同(註二)版本，王夫之《莊子解》卷六 P.56，中云：「通死生為一貫而入于察天一是通天人之大宗也」又「真人真知，一知其所知，休于天均」。此論述是以說明 大宗師 篇是一篇存有論的文本。

<sup>16</sup> 見本書第五章對 逍遙遊、齊物論、應帝王 與本篇之間的用詞脈絡之敘述。

<sup>17</sup> 同(註十五)出處，P.70，王氏云：「以命物之化而使自治則天下莫能出吾宗，而天下無不治。」並見(註十六)所引之本書第五章論證，本篇的「無」自實涉及另一種存有論的表述。



另在「游於無，有者也；事無與親；無為名屍；無為謀府；無為事任；無為知主；體盡無窮；游無朕」等八處皆可作「境界無」加以看待，<sup>18</sup>。如此，我們亦可看到一個同於 大宗師 的用語現象。

逍遙游、齊物論、大宗師、應帝王 中存在著一貫的境界存有論知「無」的用法。共有二十七個「無」字在 內篇 的「一、二、六、七」篇中作為「境界無」使用。

由此，我們可以再一度地將 內篇 七文本，由「無」字而分為兩類<sup>19</sup>；同時，這兩類文本在「無」字的用法上都未受到《老子》首章的文體論式用法影響；其存有學用法只在「一、二、六、七」篇中出現<sup>20</sup>，並且只存在著境界存有論的「無」之用法。在先秦諸子書中春秋及戰國初期各文本是不見的，這是《莊子》的獨創所在。是而，我們也再一次<sup>21</sup>地論證，《莊子》的「一、二、六、七」篇乃是一種原發性、首發性、純原創式的哲學寫作<sup>22</sup>，而不是《老子》的繼承寫作<sup>23</sup>。我們幾乎可以把 內篇 的「一、二、六、七」篇作為春秋戰國諸子中最後一批與公孫龍、孟子<sup>24</sup>同時代的原發性哲學家。

## 貳、 外篇 「無」的脈絡分析及其存有學的架構

駢拇 篇中「無」字共出現四次<sup>25</sup>，並皆作否定詞使用，其中以「無用」加上「之」字作為介詞的表現佔了三次，後面分別連接了「肉、指、言」三字，此表示：沒有用的肉、沒有用的手指頭、

<sup>18</sup> 「境界無」的表現可參看鍾秦著《莊子發微》，上海，上海古籍，1988版之P.P14~15，的 逍遙遊 之「至人無己」一句即表現出此意涵。

<sup>19</sup> 參看本書第五章之論證

<sup>20</sup> 同上註之參考。

<sup>21</sup> 由「無」一字的考察，我們可對第五章的結論作一佐證，亦可看出《莊子》一書的脈絡構造。

<sup>22</sup> 也就是這不是一種以某一種既有的體系之發展，而是原創性的文本組成書寫。

<sup>23</sup> 如《文子》與《老子》的關係即是繼承寫作。《文子》古本或今本都不是首發性的書寫。

<sup>24</sup> 《孟子》的三萬四千餘字中也有數十個段落是其創發性的思考，而不僅是思孟學派的繼承內涵，也不是對孔子的繼承。

<sup>25</sup> 此篇作品，明顯不同於 內篇 的二組哲學文本之態度與內涵。

沒有用的言詞；另一次則是「無所去憂」。這裡表明了《駢拇》篇並沒有在「無」字上表現存有學的論證，並且「無」字在此篇中亦不被作為哲學範疇使用；同時在「無」字的使用上是既未受到《老子》或《內篇》如《逍遙遊》一系的兩種關於存有論上的用法影響，反而是相同於《養生主》一系的一般性用法。

不過，由於「無用」一詞在《逍遙遊》的末段及次末段，已經出現三次，並且末段另有「無所可用」(一次)；末段「資章甫」一段亦出現一次「無所用之」；「堯讓天下」一段也出現了一次「無所用之」。這讓我們不得不懷疑，這四段文字及語法乃至舉例方式都與第一大段(自「北冥有魚」到「聖人無名」)或「肩吾問於連叔」一段有極大的差異。是否意味著這四個段落可能出於莊周の後學之手。同時，《逍遙遊》的「無」字使用在二十二次中有十一次，即《逍遙遊》的「無」字使用一半位處於此四個段落中。

而此四個段落實較接近於《養生主》、《人間世》、《德充符》三文本文一系列之表現的<sup>26</sup>。就語法，舉例習慣，用詞特性都要更接近。如此《駢拇》可能跟隨的是《人間世》為主軸的莊子哲學思脈絡。另一個有趣的發展是，《逍遙遊》之上述所提及的四段較近於《人間世》寫法的段落，出現了〔無用、無所可用、無所用之〕；而觀看《內七篇》中亦僅又在《人間世》出現了〔無所可用(一次)、無用(一次)、無用之用(一次)〕。這是否即意味著《人間世》一系的某些段落被錯放入《逍遙遊》篇了呢？但至少我們可看到此本文中的確有兩種「無」的使用脈絡。

換言之，《駢拇》篇乃是對《內篇》中的某部分特定思想作繼承，而不是對整個《內篇》的繼承。如是，莊子學派之所以得可成以乃可說由《內篇》中存在著多元的段落文本可加以發揮繼；莊子後學由這七篇中的數十個段落及幾百個特殊用語內涵中自行選取而加以發揮，並且把握著不同派別的道家哲學精神而有所發展。《駢拇》一

<sup>26</sup> 見本書第五章之論證。

篇的表現就可以看出此一特質。

在《馬蹄》篇中所出現的五次「無」字<sup>27</sup>，又有一次「無所用之」。並且「無知、無慾」各一次，巧的是這兩個詞皆在《人間世》中各出現一次；而「無知」尚在《齊物論》、《應帝王》中各出現一次。就文法的使用，舉例的習慣，當然《馬蹄》篇的「無」字用法要更近於《人間世》一系列的文本。而且，《馬蹄》的用詞習慣與《駢拇》乃有其一貫性。《馬蹄》的另兩次「無」字使用皆作一般的否定詞使用。如是，我們可以說《駢拇》、《馬蹄》都未把「無」作為一個哲學範疇使用，亦當然不曾作為一種存有論的概念表現。其「無」皆以否定詞的立場出現，並且是在文句中因需要的狀況中才出現的。此外，《馬蹄》篇中也沒有繼承《老子》首章中的本體論用法，但其文中則明顯引用了《老子》文句<sup>28</sup>。其對《老子》的引用則是更接近於《郭店老子》本的引用，而不是今本《老子》的文句。

這就是以證明《外篇》的哲學作者，乃是以《內篇》的局部思想，或局部概念而與道家其他思想，特別是如《老子》這樣的知名道家人物思想加以結合的新文本寫作。<sup>29</sup>

在《胠篋》篇中「無用」一詞再度被使用一次，其餘「無」字分別以：「無有道邪；無故；無道；無為」的方式各出現一次，合為五次。「無為」一詞首見於《德充符》一次，其次見於《大宗師》中亦有一見。本篇引用近於《今本老子》之「絕聖棄知，大盜乃止」全文並以反智<sup>30</sup>的立場為主軸；如此的哲學立場，基本上與《駢拇》、《馬蹄》一脈相承。本篇的確未能把「無」作為境界存有加以表現，亦未朝本體論方向加以發展。

於《在宥》篇中共有「無」字三十八見<sup>31</sup>，其中「無為」五見、

<sup>27</sup> 《馬蹄》篇的文字風格與《駢拇》篇實十分相近，甚至可能為同一作品之創作。

<sup>28</sup> 王夫之即在《莊子解》(卷八)P.76，中論述此篇「莊子之書」。出處同(註二)

<sup>29</sup> 同上註，王氏對此類文本乃持一批判的態度。

<sup>30</sup> 此為史家余英時《反智論》一文的觀點。

<sup>31</sup> 在《在宥》的「無」已明顯有融合《老子》及《內篇》〔一、二、六、七〕篇思想的手法。王夫之在《莊子解》P.90，(出處同註二)中云：「此篇言有條理，意亦與內篇相近，而間離老子之說。」即可證之。

「無窮」二見、「無己」二見、「無極」則一見。此外，文本中尚強調：「無視；無聽；無勞；無搖；目無所見；耳無所聞；心無所知」，並論：「無關其情；無問其名；處乎無響；行乎無方；莫然無魂；以遊無端；其物無測；出入無旁；與日無始」在此篇中「無」是一個極重要的關鍵詞，但幾乎完全作為否定詞使用。僅有兩處的「無己」則可說同於「逍遙遊」的「聖人無己」的境界詞之使用。另「睹無者」亦屬境界詞之運用<sup>32</sup>。這是「外篇」的首見二例「境界無」之使用。

那麼，首見於「齊物論」的「無窮」三處，在此獲得繼承。而「無為」在本篇則獲得更大的發揮，此外「無方」一見，在「人間世」中亦可見其第一次的首出。而「無極」則在「逍遙遊」及「大宗師」中各有一見。

此段較特殊的是本篇首用了：「無之、無解、無擢、無撓、無跋、無毛、無愧、無視、無聽、無勞、無搖、無測、無妄、無魂、無間、無窺、無響、無端、無始、無旁」等近二十個語詞，這可以說大大豐富了哲學言語的使用；這個使用可說是一種由否定詞而指向存在實況的另類非範疇、非概念化的存有學表現手法，這十分接近解構主義的用詞手法，一種非概念化的發展，也就是以「無」的否定詞性，進行一種差異哲學的寫作。

由此看來，本篇已不同於「外篇」的前三篇，在「無」字的使用已運用了「逍遙遊」、「齊物論」三處的境界無之手法。此外，本篇引用《老子》文句，但略有出入「貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下」以及「物自化」、「絕聖棄知而天下大治」<sup>33</sup>，這是一篇極重視方法論於修行的文本，並且仍以反智為主軸，同時以《老子》哲學立場為綱領又有所推進，如討論：「至道；至道之精；至道之極；大明之上；窈冥之門；至陰之原；守其

<sup>32</sup> 同上註如王夫之所述，本篇的境界詞運用已是「外篇」中少見，但意境仍不如「內篇」的「一、二、六、七」篇。

<sup>33</sup> 「內篇」中從未「非聖」，而「一、二、六、七」篇則為主智，僅「養生主」一篇為反智的「內篇」代表。

一；慎守女身；入無窮之門；遊無極之野；與天地為常；合六氣之精；天忘；浮游；觀無妄；心養；解心釋神；各復其根〕但〔出入六合；獨往獨來；獨有；以遊無端；大人之教；捐天下；墮爾形體；吐爾聰明；倫與物忘；渾渾沌沌〕則分別來自於 逍遙遊、齊物論、大宗師、應帝王<sup>34</sup>。

於是本篇可說是一部以《老子》為論述主軸，並且結合 內篇中〔一、二、六、七〕篇文本的一部修行方法探索的寫作。

天地 篇中「無」字共三十五見<sup>35</sup>，其中人名兩見（門無鬼）；「無為」則有五見，「無慾」一見；「無名」亦一見，但此處的「無名」乃指沒有名而不是「以無為名」。而「無為」一詞則是標準地對《老子》哲學的繼承。在此之外則尚有：〔無心（二見）；無以鳴；無聲（二見）；無天；無彰；無道；無殃；泰初有「無」；無「有」；無間；無耳；無形；無狀；盡「無」；無阿私；無乏吾事；無損益；無思；無慮；無跡；無傳〕。這裡除了「泰初有無」及「盡無」作境界存有詞使用以外，實於其他各個「無」字都作〔沒有、非、莫〕等否定詞使用。這是 外篇 出現第二個「境界無」使用的文本。

天地 篇的敘述主軸，存有論是其一大重點<sup>36</sup>，並且這是一篇合《老子》與 內篇 二系列文本之三種存有敘述為一體的文本創作；文中第四段並且運用「黃帝遺玄珠」而暗喻「意識的純粹化過程」：〔知 離朱 喫詬 象罔〕也就是〔瞭解 眼睛觀察 言論思辯 無心默得〕才能把「世間玄珠」亦即「道的玄妙核心」加以掌握。這段文字的風格則是承自於〔一、二、六、七〕篇的手法。

此外，在其第五段文本中，依師承序列：〔堯 許由 齧缺 王倪 被衣〕，其中認為「齧缺」乃是「乘人而無天」及「與物化而未始有恆」。

<sup>34</sup> 證明可參見第五章。

<sup>35</sup> 見王先謙著《莊子集解》（出於《莊子集解 莊子集解內篇補正》一書中）P.99~112. 之解說，都未見有境界詞之「無」的表現。

<sup>36</sup> 同（註二）出處，王氏之《莊子通》中王氏云：「天地之生物與聖人之起事一而已矣。」足見此為存有學的文本。

也就是對這個第三序列的承傳者乃是要加以批判的，其在存有學上的造詣是不足的，一個存有學成就不足的施政者在文本的立場上乃認為是必然要禍亂世間的。在第九段中，文本強調「忘己之人」，更是對 大宗師 的繼承<sup>37</sup>。第十一段的批判：「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」<sup>38</sup>。這是第一段融合《老子》、 內篇 二系列文本的意識哲學與存有學合一的文本敘述。

同段中 天地 篇再強調《老子》哲學式的〔明白；入素；無為；復樸；體性；抱神；以遊世俗之間〕等七個方法論、修養論上的功夫，並提倡「全德之人」。而第十二段中討論〔德人之容，神人〕的內涵。進而提出〔照曠、混冥〕的第八、九個方法論、養生論。

這都是較接近於稷下道家的實用哲學立場的表現<sup>39</sup>，並且是對 內篇 與《老子》三系的存有論等脈絡皆各有所承繼的寫作。這個創造手法與 在宥 篇較為接近，並且不同於 駢拇、馬蹄、肱篋 三篇。全文強調〔與天地合／玄德／同於大順／忘乎物／忘乎天／忘己／入於天／(反對大聖治天下，搖蕩民心)／反對(有機心、機事)／忘神氣／墮形骸／為眾父父／以象罔求玄珠／視乎冥冥／聽乎無聲／獨見曉／獨聞和／立之本原而知通於神／萬物一府，死生同狀／無心得而鬼神服／通於一而萬事畢〕。又有〔渾沌氏之術：明白／入素／無為／復樸／體性／抱神／遊世俗之間；德人之容；上神秉光與形滅之／行無？／事而無傳〕這卻表示著， 天地 篇對於 大宗師、 應帝王 二文本的哲學性繼承。此處的哲學境界主要是一種「在世存有」，而不是一種如「藐姑射」一般的「超越形體」的非一般性存有，或說超越性存有。在此篇《老子》今本的哲學對 天地 篇的影響主要是在句法上的影響，並不走向反智論

<sup>37</sup> 指「坐忘」一理論。

<sup>38</sup> 此「心、神」二關鍵字的用法，是標準的黃老學派的好用， 內篇 中「神」用法即與此篇不同。

<sup>39</sup> 《文子》與黃老派皆有實用性的傾向。

的態度，而是尋求一種超越性的境界之知<sup>40</sup>。

在「天道」篇中「無」字出現三十次，其中「無為」一詞出現了十三次，如同「天地」篇是受《老子》哲學的影響。其他「無所積」三次，皆作否定詞使用。餘下十四詞為「無不靜／無足以／無天怨／無人非／無物累／無鬼責／無告／無私／無失／無崖／無不容／無假／無說」。皆屬於一般性的否定詞用法。本篇除「無為」一詞以外，「無」沒有「內篇」中之境界存有學詞語之使用。

在「天道」篇中，其「在世存有」的存有哲學論述強調：「虛靜／恬淡／寂寞／無為／天地之平／道德之至／玄聖素王之道／與人和／人樂；與天和／天樂／聖人之心以畜天下／極物之真／能守之本／外天地、遺萬物／至人之心有所定」。

「無」在本篇中並不屬於是主要的哲學範疇，反而「無為」一詞則是重要的哲學概念。不過本篇更著重於「道」的社會存有學討論。關於境界問題已不是本篇所關心的問題了。

「天運」篇中，「無」字出現三十三次，呈現在二十三個句子中。其中「無事」三次、「無親」二次、「無窮」一次、「無首」一次、「無止」一次、「無形」一次、「無聲」一次、「無方」一次、「無言」一次、「無接」一次、「無失」、「無功」、「無方」、「無正」、「無為」、「無出」、「無失」、「無恥」各一次；「無主」二次、「無所~」二次、「無自」二次。這三十次包括「勞而無功」一句皆把「無」作為否定詞使用。可見「無」在本篇不作存有學用詞使用，亦非對《老子》首章或「逍遙遊」一系列的「內篇」文本而繼承。

此篇再度討論似於「天地」篇的重要主題：「至仁／忘親／忘我／兼忘天下／天下兼忘我／至貴、至富、至願、至樂／變化齊一，不主故常／動於無方，居於窈冥／無言而心說／充滿天地，苞裹六極／遊逍遙之墟／采真之遊／乘乎雲氣而養乎陰陽」。由此篇的主要哲學論點則可以看作是「逍遙遊」及「大宗師」的承繼與再創造<sup>41</sup>，

<sup>40</sup> 亦即「大宗師」之「有真人而後有真知」的超越性內涵。

<sup>41</sup> 此指「至」、「逍遙」、「真」、「一」、「忘」的轉化使用。

這同樣是一篇不以「無」為主軸的境界存有學作品。此外，從立論觀點來看，在宥、天地、天道、天運四者之間是比較接近的創造風格文本。與外篇前三篇一組的文風明顯有很大的差異。

就刻意篇而言，「無」字出現了二十次，分呈於十一個句子中，此篇與天道篇出現了一組完全相同且與「無」字相關的句子：〔無天災；無物累；無人非；無鬼責〕，其他「無為」三次，而天道篇則「無為」出現了十三次；「虛無」兩次，「無所~」三次，其餘〔無仁義；無江海；無功名；無不忘；無不有；無極；無憂〕各一次。本文明顯與天地、天道、天運篇在運用「無」字的字詞方式以及在其境界存有論的文風皆有相似之處。

這是一篇希望追求〔體純素 真人〕境界的境界存有學作品，其方法與天地、天道、天運十分相似<sup>42</sup>，只要為：〔恬淡、寂寞、虛無、無為／天地之平，道德之質／平易／憂患不能入／邪氣不能襲／德全而神不虧／生也天行／死也物化／無不忘／無不有／虛之至／淡之至／粹之至／精神四達／唯神是守／與神為一／合於天倫／合天德〕。

這很明顯是在追求一種境界存有之知，並且否定片面狹小的技術之知<sup>43</sup>。亦即是文本只是幾百字表現出一種存在價值的終極境界之追尋方法。這主要是大宗師、應帝王二文本的繼承，並且在文本文字風格上已受到稷下學派的影響，尤其對各種修練者的評論即已可知，如是，本篇不是反智論的文本，而是主智派的存有境界知識討論之作品。

於繕性篇中「無」字共有二十個<sup>44</sup>，其中「無」字出現於十一個句子中。其用詞皆作否定詞使用，並且沒有出現〔無為、虛無〕等《老子》的用語；其文本追求〔以恬養知／以知養恬／知恬交相

<sup>42</sup> 此指其存有學的論述方向。

<sup>43</sup> 如齊物論中所批判的「小知」。

<sup>44</sup> 同(註二)王氏《莊子通》中云：「知恬交相義」而無以易其樂又何軒冕之足云。」如此乃可論其不同於《老子》與老聃的好論治國與兵家之事。



養／至一」，並且批判「蔽蒙之民，倒置之民，今之得志者」同時提出「古代 隱士／聖人／存身者／得志者」。文中並認為「德」之最完整時代應位處於遂人氏、伏羲氏之前，到了神農、黃帝時代則是一個「安而不順」的時代，遂人氏之際則只是「順而不一」的時代。一個最高完備的存有境地呈現時代是先於遂人氏時代的「莫之為而常自然／四時得節，萬物不傷／人雖有知，無所用之」。

這篇文章明顯是受到《老子》八十章的影響<sup>45</sup>，並且以反智論為其主軸，不過這個反智論乃是與稷下黃老互動過後的寫作。此篇文章表面上似乎近於 刻意 篇，其實不然，在內容意涵是更近於 馬蹄、駢拇、肱篋 一系列文本的<sup>46</sup>。特別是在 馬蹄 篇追求的「至德之世」是「同與獸居／族與萬物並／同乎無知／其德不離／同乎無欲，是謂素樸」，並且反對聖人以禮樂治天下，尋求「赫胥氏」那個更早於遂人氏時代的存有境況。

而 駢拇 篇中也清楚地說「仁義其非人情」，這是擺明的對儒家與聖人形象的批判， 駢拇 篇對歷史與時代的批判是自「虞氏」起，並認為夏商周三代都是「以物易其性」，是一種人的自我物化現象。在 肱篋 篇則表明有一個「至德之世」並且有十二帝王：「容成氏／大庭氏／伯皇氏／中央氏／栗陸氏／驪畜氏／軒轅氏／赫胥氏／尊盧氏／祝融氏／伏戲氏／神農氏」，這個時代的存有境況，文本引用《老子》八十章的敘述「甘其食，美其服 鄰國相忘，雞狗之音，民至老死不相往來」。 肱篋 鮮明地批判「聖人／至知者／治天下者／知者／聖知之法／聖法／仁義／知多／知詐／好知之亂」，明白地追求「恬淡無為」批判夏商周三代，要求「絕聖棄知」，終而可止大盜的出現。

那麼，由上述分析我們可以把 駢拇、馬蹄、肱篋、繕性 看作是一系列的文本。而把 在宥、天地、天道、天運、刻意 看作另一系列的文本。這是從文章脈絡構造要旨去加以分類的

<sup>45</sup> 指「小國寡民」一般。

<sup>46</sup> 此相近乃是因其反政治化傾向而相近。

成果。

在《秋水》篇中「無」字共出現了四十三個，分別呈現在二十六個句子中。其中「無窮」一詞出現四次，「無常」兩次，「無形」兩見，「無止」亦二見，「無私」亦二見，「無以~」共三見。上述十五次的「無」皆作否定詞使用。其餘二十八次的無字使用中〔無故／無己／無貴賤／無非／無亂／無地／無陽／無拘／無一／無所／無方／無終始／無動／無時／無如／無足／無有／無通人／無幾何／無所開／無南／無北／無東／無西〕等各處皆作否定詞使用。

唯有「因其所無而無之，則萬物萬不無」一命題中的三個「無」字例外，此處的「無」字較接近「境界 無」的使用，是一個存在的基礎內涵之絕對境所在指稱。《秋水》為《外篇》第十篇；《莊子》之第十七篇，在此文本出現之前不存在本篇的文學式寫作風格。這是一篇以《齊物論》立場提出觀看〔世界／道／天下〕的境界論、知識論的文本。這篇主智派文本提出若干主要命題，全文共分七段，首段為擬人化的〔北海若／河伯〕之七問七答次數再為暗喻，以〔夔 魍 蛇 風 目 心〕〔獨腳動物 多腳動物 沒有腳的動物 風（氣流） 眼睛（純觀看） 心（默觀，直覺）〕。文中以「心」之可默觀、直觀為最高層次的認知，並提出「以小不勝為大勝」一命題。此段手法與《大宗師》及《天地》篇有相近之處。

在海與河的對話中則提出：「自比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間猶小石小木之在大山」，「無形者，數之所不能分」，「不可圍者，數之所不能窮」，「道人不聞／至德不得／大人無己」此外又提出〔反衍／謝施／至德者／反其真〕等實踐方法及實踐內涵。文末並有三段直接記載莊周言行的段落，其與首段文意風格並不相連，此外第四段以魏公子牟代表莊周回答公孫龍的問題，這段回答與首段、次段都具有繼承《齊物論》的特色。文中第三段以孔子說明命運的有所制，以呼應道家哲學的基本認知態度，這篇敘述可以說是十分忠實於莊周的直接門人弟子之寫作文本。

行文中出現了〔大知／至大／至精／至細／至小／至德／至德者

／至達／玄冥／大通／大皇〕這些都是特屬於《莊子 內篇》的詞語之再發展，或直接承繼使用。秋水 篇的整體文風配置及其存有論的表現態度是較接近於 田子方、知北遊、達生、山木等四篇的，我們可將由詞語的分析，對此五篇作檢証彼此之風格與存有論的表現<sup>47</sup>。同時，這五篇文本亦較接近 內篇〔一、二、六、七〕篇文本的風格。

至樂 篇中「無」字出現二十八處，分別在十九個句字中。其中「無為」出現九次，「無有」（沒有）出現五次，另有「無生」二次，「無形」二次，其餘亦皆作否定詞使用。並出現一次「無不為」與「無為」連用。這是明顯受到《老子》文本影響的使用，就此而言，至樂 篇並不同於 秋水 篇的文字使用風格，至樂 篇且又再度引用近於《老子》文句「天無為以之清，地無為以之寧」二句。

至樂 的存有學態度是「至樂無樂，至譽無譽」一種解構式並且由「無為可以定是非」、「至樂活身」的方案，此處並結合 齊物論 的「化」之概念，提出「萬物皆化」<sup>48</sup>一命題，認為人必須如天地一般地無為才能最快樂。

全文以〔無為／觀化／萬物入於機〕為主軸，可說是一篇文風連貫的文本，此篇文本的存有學是將 齊物論 與《老子》合一的表現，在前列十七篇中並未有相同的手法，並且本篇有反智論與主智論合一的傾向，通觀 內篇、外篇 中實無與本篇相似文風與用詞及存有學觀點之文本。或在 外篇 之中可找到較接近的作品。以此而論，外篇 在 至樂 可看作獨為一類之後，餘下三類合可以為四類，在合 內篇 二類文本則可說有六類文本。

但 外篇 各類別文本實可說皆在某種程度上從不同方式吸收了 內篇 七文本的不同主要概念，或存有學態度。

達生 篇中，「無」字有二十二個，出於十八句中，皆作否定詞的一般使

<sup>47</sup> 參見第五章。

<sup>48</sup> 「化」字作為哲學用語，乃在先秦諸子中僅有《莊子》一書才作為關鍵字。

用，僅「逍遙乎無事之業」可看出與 逍遙遊 文本相關，其他皆為一般性用法，「無」在本篇不作為哲學性範疇使用，亦不作與哲學概念連用，較與哲學命題相關僅有上述一句以外尚有一句：「止乎無所化」；這個由 齊物論 轉換而來的論述。通篇 達生 中可看出其尚吸收了 大宗師 的「忘」、「真」與 逍遙遊 的「至人」，並吸收 德充符 的〔德全〕與〔忘其肝膽遺其耳目/塵垢之外/形〕的哲學問題。

不過本篇仍引用了《老子》的文句，只是全文的綱領實可說是對 內篇 之 逍遙遊、齊物論、大宗師、德充符 的綜合繼承。其主旨是在找尋一種最合宜存在於世間的存有論。這一點，文本中充分地展開了〔忘、遊、全、守、一、至人〕的 內篇 關鍵概念發展。

這樣的發展是接近於 秋水 篇的創作風格的。且本篇的十三個段落中首段由 大宗師 式的論述表達全文主旨，次段則以〔列子問關尹〕於「至人」的內涵問題，關尹與第十三段的扁子都各自說明一大段的「至人」質性、屬性問題，在存有學的立場上則皆是相近的。上述兩篇文本都各自保存了古代修行者或政治人物的哲學性對話。這些都是較可使 秋水 與 達生 歸為一類文本的主要理據。不過，要從更嚴格的概念使用作對比， 秋水 與 達生 其實可說各有其獨特屬性存在。

山木 篇「無」字共出現三十一次，分呈於二十三個句子中，其中的每一次使用皆作否定詞使用，並且與存有論的表現沒有直接的相關性存在。山木 篇的「無」字使用如同 達生 篇都未受到《老子》及《莊子 內篇》的存有論用法影響。而 秋水 篇則有明確受到 內篇 「無」字境界存有論使用方式的影響。至樂 篇則明確地接受了《老子》的「無為」觀點。

山木 篇的首段是《莊子》三十三篇中以莊周的身分對弟子說話的兩段文本之一者，而此二段又以 山木 篇的首段為代表，並且更具有哲學意涵。值得注意的是，此段談話論及〔神農黃帝之法則〕並且兩度「道德」連用以為說明，同時「道德」二字在此段文本中乃是十分重要的關鍵字。而此段又以楚國人〔市南宜僚〕說法於魯君；然而， 內篇 中「道德」未嘗連用，亦不直接引用《老子》的原句；同時，以神農黃帝為師法的習慣亦自 外篇 才出現的。

是以，我們可以推論，本段敘事可能主旨為莊周所言，然而引申的〔無譽無

譬/一龍一蛇/一上一下/浮游於乎萬物之祖」等手法則十分接近 秋水 首段中北海若的第五個回話。

山木 提出幾個重要的存有學命題，如：「浮游於萬物之祖/物物而不物於物/處乎材與不材之間/獨與道遊於大莫之國/人能虛己以遊世/不求文以待形，固不待物/其美者自美/莫忘真」。這些命題都在提示：人的存在有一個真實的基礎；或著說：存有學中對於存有者而言，乃有一個基本存有論存在其中。

山木 篇引用 人間世 的「無受天損易，無受人益難」並且討論 逍遙遊 的「待」及 大宗師 的「忘」、「真」等問題。這個以 內篇 為主軸的新莊子學派哲學發揮，路線上與 達生 篇十分相近，歸於一類是可行的，又其與

秋水 篇的用詞用句有多處相同，且存有論的主旨亦相近，固將此三篇合為一類文本是可行的。此外，這三文本亦皆不把《老子》作為主旨，《老子》的存有論在此三文本中是不佔有任何主要地位的，這又是其共同特色之一項。

田子方 篇中「無」出現二十六次，分呈於二十五個句子中。其中人名「伯昏無人」出現四次，「無憂」兩次，「無憂乎己」一次，「無為」亦一次，其餘十八次皆作一般否定詞使用。

本篇明顯引用 齊物論 文句於其第三段中，同段中並討論 逍遙遊 的「待」與 大宗師 的「忘」之理論，第四及八段中討論

「至人」的內涵，第九段中再討論 大宗師 的「真人」問題。

此外，本篇用字好用「自然/自高/自美/自厚/自明」以及「至美/至樂/至人/至言」，並好論「人」〔真人/美人/盜人/至人/人貴/人賤〕，這個用詞習慣似乎是集合 秋水、達生、山木 的特色，再就其存有學立論觀點來看，田子方 篇首先引用「東郭順子」回到 齊物論、大宗師、德充符 及 山木、達生 的本真與全德立場。接著又以溫伯雪子批判魯周的禮是形式化的，而缺乏存有論學內涵之禮。其次以孔子立場說明順造化而存在，再次段中則由老子顯現 齊物論 之「吾喪我」的形象，進而要使意識返回時空系統形成之前，回到一種最本質性的內涵，亦即返回存有的本真。在最末二段中，文本再度說明存有的本真是不受任何外在事物形體的成毀影響的。

如此看來，我們可以說：田子方 是一篇十分成功的存有學論文。並且不以《老子》無主軸，而是以 內篇 為主軸的存有學建構。

知北遊 篇，「無」字共出現七十二次，分呈於四十一個句子。知北遊的「無」字用法接近於 在宥、天地、天道、天運 一系，某種程度則可說似是對上述幾篇的集大成。本篇運用「無為謂」這個擬人化的假名，（是自《老子》的「無為」一詞擬人化而來），表示本篇已對《老子》作了一定程度的吸收及轉化；「無為謂」出現了六次；而「無為」出現了七次，其中有二次又作為人物的擬人名使用，此外與無為連用了一次（無不為）；這當是直接承繼於《老子》的文本發展。

其餘的〔無思/無慮/無處/無服/無從/無道/無求/無心/無形(二見)/無跡/無崖/無門/無房/無方/無所不在/無有之宮/無所終窮/無往/無際/無所 /無聲/無窮(三次)/無始(四次作為人名使用)/無問(二次)/無應/無內(二次)/無有(五次，一次為擬人化使用)/無無/有無/無視/無察/無不用/無古/無今/無始/無終/無已(二次)/無所傷/無知/無能〕。

這可以說大致上集中了「無」在 外篇 各種使用之大成。關於對 內篇 繼承的「無」字使用則有二處：〔未能無「無」/能有「無」矣〕。其餘在〔無為/無窮/無始/無思/無內/無心/無形/無方/無有/無際/無已/無知/無能〕也都是哲學概念的連用，只是未作為單一哲學範疇使用。

本篇首段以「知」為擬人物名，並與〔無為謂/黃帝/狂屈〕對話，其中引用了《老子》文本中的三段文字，但主旨卻在〔忘言/知言/通天下一氣/臭腐神奇互化/無(思、服、慮、處、從、道)〕等莊子式的哲學為主軸：這樣的作品風格，確實是接近於 在宥、天地、天道、天運、刻意 一系的。

加上第三段的舉例似 天地 篇引用的古代特殊得道真人；又：首段的舉例手法亦與 在宥、天地 一系至為相近，第六段的〔東郭子/莊子〕的對話更是對 逍遙遊 與 齊物論 內涵的結合並作創造轉化；第七段文本中再出現了〔秦清/無始〕的擬人化對話手法，其究極的存有學說則是：〔以無待問窮/無應應之是無內也/道無問，問無應〕。而第八段再用擬人手法以〔光曜/無有〕二者對話，終而是要追尋「無無」的境界存在之最終內涵。

這個追尋的態度，我們當可以把其與 在宥、天地、天道、天運、刻意、知北遊 歸為一類；而 繕性、駢拇、馬蹄、肱篋 為另一類。由上述可看出，外篇 中僅 在宥、天地、秋水、知北遊 篇中不足十次

的「無」字「境界」>「無」的使用，亦即對 內篇〔一、二、六、七〕篇的「無」字用法的追隨者在 外篇 中是不多見的。

### 第三節：雜篇「無」的概念脈絡極其存有論之分析

庚桑楚 中「無」字出現三十九次，其中「無名」二見、「無親」三見；「無所~」四見；「無窮」二見；「無乎~」二見；「無有」八見；「無為」三見；「無使~」二見；無不為與無為連用一處。其餘十二處皆作一般的否定詞使用。此處的「無有」有七處把「無有」二詞作為境界存有使用。這個用法首見於 大宗師（一見），而「無為」的第一次哲學性使用亦出於 大宗師 篇之中。

庚桑楚 篇雖然三度討論 逍遙遊 與 應帝王 的「至人」，但全文的哲學立場是反智論的，並且是以《老子》哲學及老子人物為主軸的文本發展。其存有論是以〔抱一/禍不至/福不來/萬物出乎無有〕為主軸。不過，文中也引用 大宗師 的首段「古之人，其知有所至矣」並論及「孰知有無死生之一事者，吾與之為友」，其亦追尋著〔全人/遺生死/忘人/天人/至人/欲靜/平氣/欲神則順心/聖人之道〕，等 內篇 之哲學意境。

這可以說是一篇以《老子》哲學為主軸，融合 大宗師 的哲學觀而建構「反智論」的修養型態之存有觀。這個手法與 內篇、外篇 各文本皆不相類，包括 至樂 篇的手法亦與之不全然相同。

徐無鬼 篇中「無」字出現了四十次，分別呈於二十六個句子中，其中人物佔了十一次，餘下二十九次則作為否定詞使用：如，〔沒有、不、莫〕使用。也就是 徐無鬼 篇的「無」字用法未受到《老子》首章以及 內篇 的莊學境界存有論式用法的影響。

不過 徐無鬼 篇記載莊子言行二段，而黃帝與牧馬童子的對話，討論〔六合之內/六合之外〕則可說是 齊物論 篇「六合」一詞的直接繼承使用，在 齊物論 篇以外，我們找不到將〔六合之內/六合之外〕在同段中直接作對舉的文本，只有 在宥 的〔出入六合〕一語。

本篇首段追尋〔真人之言〕與次段中的「天地之養也一，登高不可以為長，居下不可以為短」則是 大宗師 首段的繼承與轉化。於第三段中，文本將世間人物分為十六種（各種「士」）加以評論，這個手法與 刻意 篇將人分為十類有相近之處。

同時，文本中又出現兩段〔南伯子綦〕的對話，其中尤以位於第七段之同顏成子的對話可說是對 齊物論 「吾喪我」及「形固可使槁骸，心固可使若死灰乎。」的繼承。不過這段是由〔悲人之自喪者/悲夫悲人者/悲夫悲人之悲〕的基礎，進而達到〔日遠〕，而後乃可以完成「心如死灰/形若槁木」的成就。換言之，這是另一種不同於〔天、地、人〕三籟的工夫論記載，這是一段由慈悲心，而通回「純粹慈悲意識的本質」而呈現的存有學內涵。這當可看作是 齊物論 首段的姊妹作品或說是轉化創造與 人間世 倒數三段及 大宗師 哲學內涵所合成的心靈哲學作品。

第八段中〔孫叔敖／市南宜僚〕提出〔道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辯不能舉也〕又提出〔聖人並包天地，澤及天下〕，〔反己而不窮，循古而不摩，大人之誠〕，這與第九段的〔乘天地之誠〕乃是相連續的發展，並且可說是 齊物論 的承繼。在第九段中的「乘天地~」或「遊於天地」乃是對， 逍遙遊 或 齊物論 的發展。

第十段文本引用〔齧缺／許由〕的對話，〔許由與堯〕在 逍遙遊 篇首次出場，談論「讓天下」，〔齧缺／王倪〕則首度出現於 齊物論 ，討論「至人」的〔乘雲氣，騎日月／遊乎四海之外／死生無變於亡〕一種絕對超越利害名位的立場。

此外， 應帝王 篇中〔齧缺／王倪〕在首段中討論「未始入於非人」的哲學問題。黃帝則出現於 在宥 篇第三段， 天地 篇第四段，而 天地 篇第五段，則再出現了〔堯／許由／齧缺／王倪／被衣〕的人名引用，並以〔堯問許由〕以討論〔齧缺〕為主體。如此，〔黃帝〕一名稱可說是在， 外篇 才首次於 在宥 篇中出現的。 天道 篇第三段乃有〔舜與堯〕的對話 天道 篇則有〔北門成／黃帝〕的對話討論〔天機／天樂〕。 秋水 篇乃在首段記載「昔者堯舜讓而帝」一歷史事件； 山木 篇在首段中論述〔神農黃帝之法則〕。次段並出現了〔市南宜僚〕與魯君的對話，這與 徐無鬼 篇中含為少見的兩次〔市南宜僚〕之記載。 知北遊 首段又出現〔知／黃帝〕的虛構對話，第三段則出現〔齧缺／被衣〕的對話，所討論的內容又是〔形若槁骸，心若死灰 無心而不可與謀〕。可見這一組〔心／形〕的「失知覺性」乃是在 齊物論 、 知北遊 、 徐無鬼



中所共通討論的重要哲學內涵<sup>49</sup>。在 徐無鬼 篇中的〔齧缺／許由〕一段對話，〔齧缺〕已出現於《莊子》中第六次，〔許由〕第五次出現，但由此二人共同出場的組合上則是首度的呈現。

上述所列舉的各篇之引用人物，可以看作如同〔南郭子綦或南伯子綦／老子／老聃／孔子／莊子／惠施／列子〕都是《莊子》文本中的核心人物。徐無鬼此段的創作可以看作是此一系列的發展。且其末二段中再度延後了 大宗師 的「古之真人」一主題，說明〔以天待天／不以人入天〕的重要性。

於是，我們可以將本篇看作是主要受到 齊物論、大宗師 二文本影響為主，並亦與 外篇 有創作風格的相近性之文本。其存有論的立場也就保持了莊子學派的特有風貌。

有趣的是，〔東郭子綦〕在 寓言 篇僅再出現了一次，〔堯／許由／舜(三段)〕在 讓王 篇出現；其餘上述的古之真人，隱士人物在 雜篇 中未再出現。

則陽 篇中「無」字出現了三十五次，分別是呈現於二十一個句子中，此篇很明顯與 雜篇 前兩篇的「無」字用法完全不同。如其提出〔無德／無終／無始／無幾／無由／無外／無時／無窮(五次)／無為(二次)無名(二次)／無止(二次)〕等。

這都代表了其「無」字使用與 雜篇 的前兩篇並不相同，當然也標示著其創作文風上的不同。本篇引用了一次，「無為而無不為」顯然是受到《老子》文本的影響；但另一方面，文本引用了 齊物論 的「環中」一詞。尤其「無」字在文句中的呈現乃可看出皆作為否定詞使用。

只是本篇有二十二個「無」字所連用的詞語形了解構性的用語，把與其相連的〔終／始／幾／時／內／外／窮／為／不為／實／名／倫／止〕構成一種解構哲學的表述。這個表現與其最相近的是 在宥、天地、天道、天運、秋水、知北遊、庚桑楚 等七篇 外篇 及 雜篇 的文本之中。由此可以看出，在「無」字的使用上， 外雜篇 內在存在著一個更相近的承繼關係，這些內在關係未必是表現在 外雜篇 的一切文本中，而可以說是部分文本上有如此

<sup>49</sup> 如「吾喪我」一理論即是。

的聯繫關係，其文本所佔的部分可能在半數以上，而在此半數之外則可能是直接繼承 內篇 的創造。

在 外物 篇中「無」字出現十六次，分別是呈現於十四個句子中，其中最有趣的是「無用」一詞出現了四次，整個 雜篇 中僅在 盜跖、天下 兩篇各出現一次「無用」，列禦寇 則出現了一次「無所用」。是以， 外物 是十分明確地依於 逍遙遊 末幾段文本(而非首段之風格)或 人間世 的創作。但其餘的「無」字乃皆作一般性的否定詞使用。

如此，則陽 與 外物 二文本的「無」字用法皆未受到存有論的《老子首章》用法，或《莊子》內篇 四文本一系的境界存有論用法的影響。就文本的概念敘事脈絡而言，則陽篇 的第三段引用〔冉相氏／湯／尹登恆／仲尼／容成氏〕在一段兩百餘字的文本中，討論〔環中／物無終無始無幾無時／物化／未始有始，有物／從師而不囿／時日無歲無內無外〕，這明顯是對 齊物論 的繼承。

在第四段中又論證〔遊心於無窮〕一命題，這是 逍遙遊 與 齊物論 的合一繼承。但末段則又引用《老子》「禍福相生」，可見本篇乃是與 逍遙遊、齊物論、《老子》及 外篇 若干文本有所互動的書寫，在同段中且又出現了〔季真／接子〕二位十分珍貴的稷下先生言論，這就再一次說明了 外雜篇 應成立於稷下學派盛行之際。那麼也就無疑地要比 內篇 兩組文本的創作時間皆晚了數十年左右，甚至可能也略晚於某些 外篇 的文本。

在 外物 篇首段則出現了〔陰陽／金木水火／天地〕的綜合概念使用，這當然可以看作是受了中晚期稷下黃老思想影響的表現，只是在 外物 篇的第七段再以〔莊子／惠子〕的「無用」論辯，這當然是 逍遙遊 (末四段)、 人間世 的再發展，或說是重複性的寫作。再第八段中「遊」字於一百餘字的段落中出現了「五次」，並且又對論至人的內涵，再又舉出狝韋氏為例。

這同時反應了 外物 篇對 逍遙遊 與 大宗師 的承繼關係；於第九段中再次二度地討論「天遊」應是對 逍遙遊 的繼承。末二段中文本討論〔聖人／賢人／神人／小人／君子／堯／許由／湯／務光／紀他／申徒狄〕這些人物皆主要繼承於 大宗師 及 逍遙遊 二篇文本。

文末更以〔忘荃／忘蹄／忘言〕「三忘」哲學來發展 大宗師 篇的「坐忘」

哲學<sup>50</sup>。於是，我們可以說 則陽 與 外物 篇皆對 內篇 四文本一系列有所繼承及發展，只是並沒有以「無」表現出一種概念式、範疇式的論述而已。

在 寓言 篇中「無」字出現十五次分呈於十三個句子中，且明顯地受到《老子》及 齊物論 的影響，如其兩度引用「言無言」並且對《老子》此章幾乎全章引用，並又引用〔大白若辱／盛德若不足〕。對於 齊物論 而言則引用了〔無物不然，無物不可〕，首段的〔天倪〕(四次)一詞也出自於 齊物論 同樣的〔曼衍／窮年／天均(二次)／若環／莫得其倫〕皆直接承自 齊物論 或作小幅改變。

寓言 的第四段寫作方式承自 大宗師 第三段；文本之第六段承自 齊物論 的末段。這都證明了 齊物論 與 大宗師 乃文本的引用思想主軸<sup>51</sup>，而《老子》只是作為哲學內涵使之更為豐富性的引用而已。寓言 篇對 內篇 與《老子》的繼承亦皆不以境界「無」來加以表現，「無」字在本篇並不作為範疇使用。

讓王 篇中「無」字出現了十七次，分呈於十四個句子中，這是一篇由十七個小段落組成的文本，在十七次無字使用中，人名「北人無擇」佔了兩次，其餘十五次皆作否定詞使用，而不作為存有學的詞語使用。在 讓王 首段中即引用《老子》的「託天下」一文句，第三段則發揮了 逍遙遊 哲學以〔逍遙於天地之間而心意自得〕而轉化 內篇 的哲學內涵。

文本第七段中保留了古代春秋修行者，傳說為鬼谷子之師 子華子的兩段對話，子華子原著《子華子》十卷，但已佚，目前只有 讓王 篇保了其言行兩段話語，另在《呂氏春秋》中保留了四段談話。可見莊子學派是一個擅長保留古代修行〔真人／至人／大人／聖人／神人／賢人／君子／全人／知者／至知者〕文本或言行以戰國時期之特殊學術團體。

在第五段及第七段中文本分別強調了〔尊生／全身養生；否定(危身棄生)〕第十一段又有〔養志者忘形／養形者忘利／致道者忘心〕這是一個傳承 大宗師，並且發展 養生主、人間世、德充符 兩系 內篇 文本合一而創作

<sup>50</sup> 「忘」字作為哲學用語亦僅由 大宗師 開始，並在兩宋禪學，特別是《宏智正覺廣錄》中被發揮光大。

<sup>51</sup> 此間接證明 寓言 與 天下 篇所指的莊子學說可能即是〔一、二、六、七〕篇而已。

的哲學作品。

可見 讓王 篇是一篇對生命哲學極為關懷並在閱讀了古文獻後所分別記載作的思想作品；在此「無」字的概念運用不是本作品所關切的；大致上，我們可說《莊子》哲學學派是一個不大重視概念學派發展的派別，這與《老子》《文子》一系是重視哲學範疇時使用的路線完全不同。也就是《莊子》學派在 內外雜 篇中的確有其獨特哲學脈絡所在。

在 盜跖 篇中「無」字出現了三十七次，分呈於二十三個句子中。其中〔無窮二次〕〔無倫、無義、無序、無用〕各一次；在本篇中「無」完全未作存有學使用；盜跖 全文僅分三段，首段出現了《老子》今本第三十九章的〔上德／下德〕並多了〔中德〕一詞，這是在《莊子》全文中獨一無二的用詞。

且此段文本又論〔堯舜有天下，子孫無置錐之地／湯武立為天子而後世滅絕／有巢氏之氏／神農之世 無物害之心，至德之隆／黃帝不能致德／黃帝尚不能全德／堯不慈／舜不孝／禹偏枯〕接著又全面地批判〔武王／文王／伯夷／叔齊／鮑焦／申徒狄／介子推／尾生／比干／伍子胥〕這又是篇反智論立場近於 外篇 前三篇的文本創作。次段且再批判〔名利／仁義／堯舜／湯／武王／王季／周公／儒者／墨者／比干／子胥／鮑子〕。

在第三段中，〔許由／善卷〕不接受帝位以免傷害自身的存有者性，這一點被作為典範，終究本篇是要尋求一個如 人間世 一般在世界安頓的方案，是故哲學的概念方式討論也就不足為重了。盜跖 篇可說是由 外篇 的前三篇及 內篇、人間世 立場加以融合而有新的創造，可說仍是莊子學派的一種表現。

說劍 篇「無」字出現了十二次，於五個句子中，且皆作一般否定詞使用，本篇「莊子」一名出現了十次，並提出「安坐定氣」但文風與 內外雜 篇其餘三十三篇完全無法相連，全文亦未題視莊子哲學一貫的存有學或社會存有學、批判解構理論、養生論，此篇作品可能出於莊子後學，但卻不以莊子哲學之立場而創作，只是依託莊子而只由劍術之喻勸告王者以天下國家為重：這看來是一篇莊子學的旁支性作品。而其「無」字也就很自然與《老子》與 內篇 的境界詞用法完全不同。

漁父 篇中「無」字有十三次出現，分呈於八個句子之中，這十三次的用法皆為一般的否定詞使用，完全沒有存有論的使用傾向。漁父 篇全文僅一段，

且好用四字一句，其行文文風與《秋水》篇首段極為相似；《漁父》篇的篇幅長度也與《秋水》的首段幾乎完全相同。在筆法上這二個文本都具有由散文的說故事特色。

《秋水》篇首段的結論是「反其真」；而《漁父》篇也五度強調：「真者，精誠之至／真，在內者；神動於外，是所以貴真也／真者，所以受於天／聖人法天貴真／不得其真，故長傷身」。

此外兩篇亦皆強調「陰陽」的調和，亦即有超越外在的侷限的說明，此篇文本確可以看作是《秋水》、《山木》、《達生》一系文本之創作。

《列禦寇》篇中「無」字出現了十一次，分呈於九個句子之中。其中「無所用、無何有之鄉、無始、無形」各出現了一次，很明顯對《逍遙遊》有所繼承；不過，本篇的「無」字仍皆只是否定詞的使用。「無形」的首次出現在《齊物論》篇，《德充符》有第二次的出現，《大宗師》有第三次出現；而「無始」的首次使用則在《在宥》篇中，同篇亦使用了一次「無形」；《知北遊》篇「無形」出現了三次，而「無始」則作為人名化被使用了四次。

如此，《列禦寇》篇可能承自《內篇》亦可能承自《外篇》；但若由其文本分為十八段，其中上運用了「造物者／遁天之情／虛而遨遊者／太一形虛／歸精神乎無始」這些用語繼承於《內篇》又與《外篇》的《天地》、《天運》、《天道》篇相近。本篇尚記有莊子言行四段，並在第十七段中，記載莊子將故去之生命態度。看來本篇應看作是與《外篇》同一時期的作品，也應該可以看作是直接承繼於《內篇》的作品。同樣的，本篇的「無」字與《漁父》篇皆未有《老子》首段或《內篇》境界存有論的兩種用法之任一者。同時，本篇不好使用概念化、範疇化的手法；文中的第十四段出現「達生之情」，而《達生》篇亦是一篇分為十三段的文本；《達生》篇亦同樣討論「至人」，如同本篇的第六段。如此，本篇亦或為是與《達生》篇相關的作品。

在《莊子·雜篇》中的最末一篇《天下》篇中「無」字共出現四十次，分呈於二十九個句子中。其中包括：「無乎不在／無服／無槨／無數／無肢／無毛(二次)／無益／無私／無主／無擇／無遺者／無任／無行／無非／無過／無知(二次)／無建己／無用(二次)／無譽／無有／無居／無藏／無為／無形／無常／無端／無傷／無終始／無外／無內／無厚／無窮(二次)／無術／無已」。

本篇是戰國中期的第一篇學術史評論論文，言及十二位思想家，但如同《莊子》的其他三十二篇文本一般皆未言及孟子，並且對惠施言之甚詳。此外，本篇的首段的文章手法與其他各篇文風皆不相同。而「無」字未皆不作為存有學使用。有趣的是，本篇能清楚地為老、莊二者的哲學作出區分，且很明顯其所閱讀的莊子哲學文本應為內篇的〔一、二、六、七〕篇<sup>52</sup>而不及於外篇<sup>53</sup>。而天下篇全然是主智立場，如同〔一、二、六、七〕篇，不直接討論儒家人物，而只是評論〔詩、書、易、禮、樂、春秋〕。對於稷下人物也僅論早期的五位先生，而不及於中晚期稷下人物；此外天下篇好用概念、範疇<sup>54</sup>以陳述各家哲學，這也與內篇的手法不相合。

是以，天下篇乃是可看作是在內篇〔一、二、六、七〕篇之後，可能與〔三、四、五〕篇同一時期或略晚於此三篇的作品，因為天下篇中明確地引用了《老子》的文句<sup>55</sup>，而在內篇中尚完全不見引用，這表示內篇作者可能完全未見過《老子》文本。

另外，本篇在「無」的用法亦未使用存有學的用法，句法與風格和外雜篇的其他二十五篇皆不相同。天下篇可看作是一篇極為特殊的單一作者之創作文本，並且不存在同類之作品於《莊子》一書中。

## 參、結 論

由「無」與存有學用詞習慣、概念發展脈絡三向度的綜合考察，我們可以看到《莊子》三十三篇乃可區分為幾個創作文類。內篇分為兩類，外篇可分為四到六類；雜篇除天下及說劍可獨立為兩類之外，其餘九篇皆可能可歸於外篇的各類別之中。我們若要作更明確地分類，則必然需要由句法、存有學基本態度與概念脈絡加以討論分析，才可能有效地呈現其本貌。

<sup>52</sup> 由天下篇的引述，可看出，天下篇作者手中乃有莊周個人作品的傳本。

<sup>53</sup> 天下篇只論莊周而不言莊子後學。

<sup>54</sup> 好用概念、範疇並不是〔一、二、六、七〕篇的表現手法，故天下篇作者，可視為莊周的重要傳人，或哲學繼承者。

<sup>55</sup> 內篇兩組文本皆不見《老子》文句，可此，天下篇作者更晚於內篇二組文本的作者。