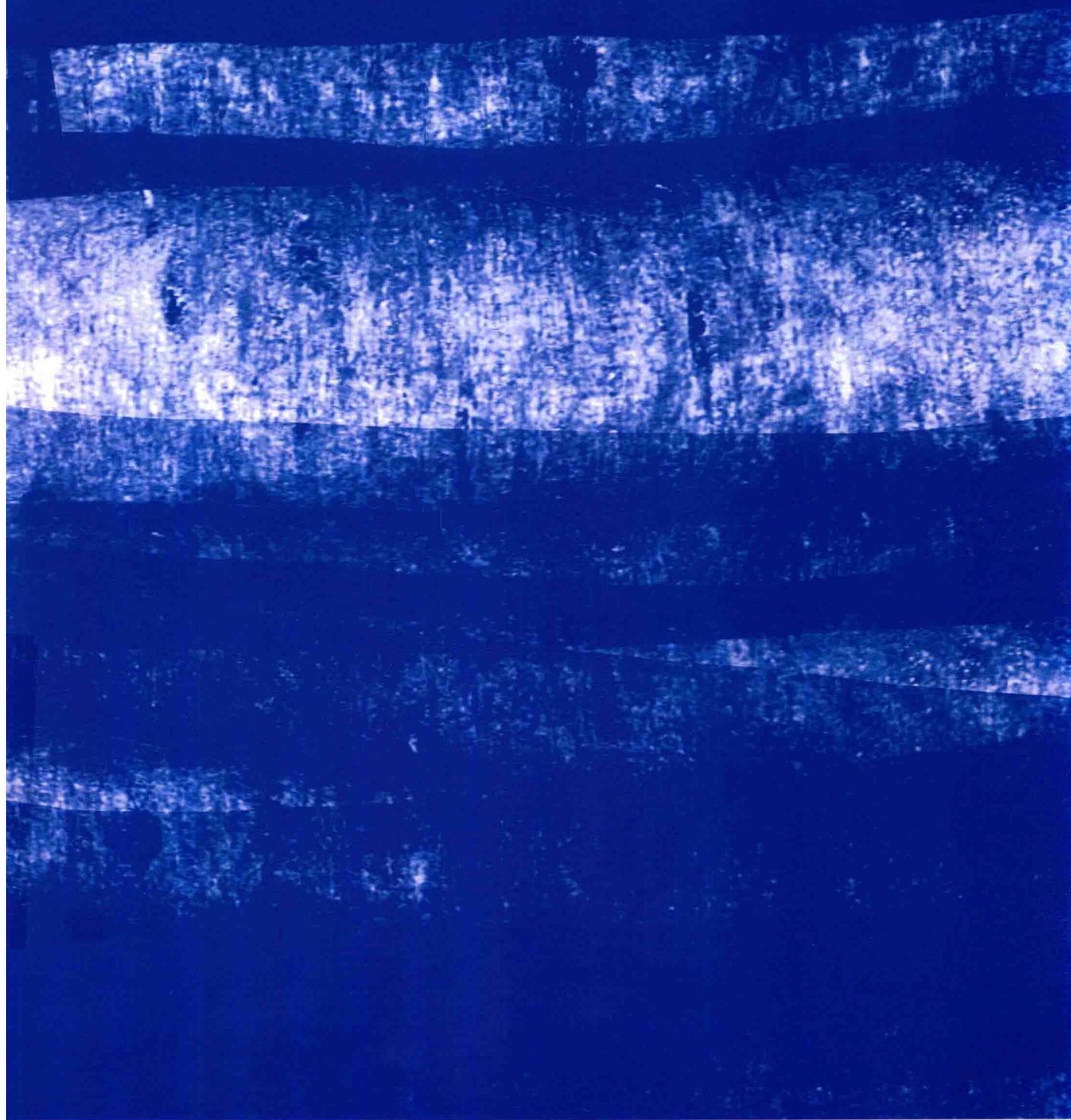


林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

十八編

林慶彰主編

第7冊

莊子〈齊物論〉「因」之辨析

何孟穎著

國家圖書館出版品預行編目資料

莊子〈齊物論〉「因」之辨析／何孟穎 著 — 初版 — 新北市：

花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 2+140 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十八編：第 7 冊）

ISBN：978-986-322-678-9（精裝）

1. 莊子 2. 研究考訂

030.8

103001975

ISBN-978-986-322-678-9



中國學術思想研究輯刊

十八編 第七冊

ISBN：978-986-322-678-9

莊子〈齊物論〉「因」之辨析

作 者 何孟穎

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 3 月

定 價 十八編 16 冊（精裝）新台幣 28,000 元

版權所有・請勿翻印

莊子〈齊物論〉「因」之辨析

何孟穎 著

作者簡介

何孟穎，1988年3月23日生，台灣台南人，天主教輔仁大學中文所碩士。研究領域主要為莊子，目前單篇論文有：〈從〈齊物論〉之無待試論莊子之真知〉（《輔大中研所學刊第二十八期》）、〈〈損〉、〈益〉辯證對生命意義之實現——兼談〈損〉〈益〉辯證的「與時偕行」〉（《第五屆海峽兩岸青年易學論文發表會會議論文集》）。

提 要

本文探就〈齊物論〉裡如何以「因」證道。而「因」必然有其對象，同時亦必有具體實踐，「因」的意義才能顯露。

首先，即探究「因」的對象有著怎樣的形式與內涵。第一，作為因果論式的「因」，乃表現為現象的「彼是相因」；第二，作為順應、因循意義的「因」，其對象不僅僅是代表「照之於天」的天道，一方面也是道心之照下，物物「不知所以因而自因」那在其自己的自然之在，因此可以說有兩重意義。而「因」在〈齊物論〉的第二種意義，正由這第一種意義超越而來，換言之，由此亦可見莊子在設法超越「彼是相因」時，將「因」的意義和對象如何作轉換。

其次，「因」的對象必有具體實踐使之朗現，即「因」的工夫，而此工夫必須透過主體的修持，才能落實下來。莊子即採取無為無待、心齋坐忘之自我修持。其無為而因自然，則物物各適性自用，兩不相勝，更上一層，即泯去無為之跡，復入絕待之境；又心如明鏡而忘外忘物，此即心齋，忘其明鏡復而忘內忘我，此為坐忘。故迹冥相即、和光同塵，以道心之在，遊乎天地萬物之有，達精神之絕對自由，此即「因」的工夫實踐。

而透過「因」的功夫，實現「因」的對象，向上超越、冥合至道，進而齊物、喪我、乃至物我皆化、生死相忘，最後復開展出「因」的理境，即真、善、美、聖之理境。同時，與物相因、隨物遷化，也反映出莊子以「因」應物的瀟灑性格，及其與道合一的生命精神、無適恬淡的生命情調。至此，「因」的真義遂昭然朗現，至道方顯露大明。

換言之，「因」的功夫乃實踐於生活，「因」的理境亦實與生命合一，既不捨離世界、亦不執著於世界，是以齊物而逍遙，又復回歸於人間世，其因「無」得以觀始物之妙，因「有」以而觀終物之微，故至道乃全體大明，復入真、善、美、聖之境而立命，此即〈齊物論〉「因」之體證，亦是生命之實證。



目

次

第壹章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與前人研究成果	3
第三節 研究方法	6
第四節 研究步驟	9
第貳章 因的本質	13
第一節 因的意義	13
第二節 彼是相因——相反相成	17
一、死亡——生活——向生	17
二、生——慾望——向死	24
三、經驗知識——對題的對象	29
第參章 因的對象——因是已	39
第一節 因「有」——因「不一」	40
一、現象之有	40
二、形上之有	45
第二節 因「無」——因「一」	51
一、道的無性	51
二、道的超越性（超驗）	52
三、道的創生性（無限）	53

四、道的獨立性、真實性（客觀及絕對）	56
五、道的恆常性（普遍、規律）	59
第三節 「有」「無」道通爲一——天人不相勝	61
一、矛盾衍進	61
二、因是在物	65
三、因是在人	69
四、天人合一	71
第肆章 因的工夫——無適焉	75
第一節 無爲無待	75
一、無爲之自性——因其自然	75
二、無待之真知——絕對無待	87
第二節 心齋坐忘	92
一、心齋——天府葆光，用心若鏡	92
二、坐忘——離形去知，忘物忘我	99
第伍章 因的理境	105
第一節 天籟之聞	105
一、真	105
二、善	111
第二節 生死物化	113
一、美	113
二、聖	120
第陸章 結 論	127
附錄 參考書目	133

第壹章 緒 論

第一節 研究動機與目的

西漢·司馬遷（145 or 135～86 B.C.）《史記·老子韓非列傳》〔註1〕記載：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。畏累虛亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書難辭，指事類情，用剝剝儒墨，雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相，莊周笑謂楚使曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祀之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲汙瀆之中以自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾意焉！」

據目前莊子生卒之考證，各家莫衷一是〔註2〕，僅能推論莊子大約生於西元前三百六十九年左右，約卒於西元前兩百八十六年前後。但可以確定的是，莊子所處的戰國時代，時乃天下失序、局勢紛亂，故各方思想雨後春筍、蓬勃

〔註1〕【漢】司馬遷：《史記》（楊家駱編：《新校本二十五史》）（台北：鼎文書局股份有限公司，民國64年），頁2143。

〔註2〕莊子生卒年之各家異說參見黃錦宏：《莊子及其文學》（台北：東大圖書股份有限公司，1984年），頁5、6之整理。

發展，在家國離亂、諸子爭鳴之內外因相互激盪下，遂蘊育《莊子》一書。《莊子》今本爲三十三篇，其中內篇七篇概爲莊子本人所作無疑，但外篇與雜篇歷來則眾說紛紜。明·譚元春（1586～1637）說：「自七篇外，不惟不主一家，或亦不出一時。」〔註3〕有以爲內篇以外皆莊周後學所繫〔註4〕，本文旨不在成書考證，故於此復不贅述。然而《史記》說莊子：「詆訾孔子之徒」、「用剝削儒墨」，或許不慎公允。莊子之性格，絕對道家，其不求仕官，亦不囿事功，寧爲孤豚，「遊戲汙瀆之中以自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾意焉」，而「其言洸洋自恣以適己」，又更見其器量瀟灑，如此，何有詆毀他學之心？只能說莊子在當時提出了一套與孔子不同的思維方式與生命哲學，針對當時社會環境的遷變動亂下，人的精神安頓之需要，以不同進路設法解套。然而，無論入世的、避世的或應世的哲學，其目的最終都是歸宿於安身立命。倘若生命哲學最後無法使生命獲得安立，那麼便將流於空談而喪失意義，故「《莊子》一書便反覆強調要保持人的自然真性，要不失其性命之情」〔註5〕。因此，莊子雖不入仕宦，亦決不是避世，而是以他獨特的哲學思維作爲根據，理出一套屬於道家的精神自由風貌，以作爲人之在世的安頓歸宿。

本文即取《莊子·內篇》〈齊物論第二〉作爲研究。莊子對於生命現象的觀察與對生命之關懷亦可以從〈齊物論〉中提出的關於人的諸多問題得到揭示，同時，筆者更嘗試進一步思考，以求其中之精粹。

首先，乃問題意識之提出，即：〈齊物論〉的宗旨在「齊物」，「齊物」的核心爲道與自然，而關鍵則是道與自然的表現形式，即物各自是的順應、因循之模式。因此，筆者復以「因」作爲本文探討的主軸。然而，在〈齊物論〉中，爲何「因」字底下卻並未以「因道」或「因自然」這樣的組合出現呢？反而，則是常在一個段落之後，以「因」+「是」之形式作總結（例如：「是以聖人不由，而照之於天，亦因是也」、「適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道」、「名實未虧而喜怒爲用，亦因是也」、「無適焉，因是已」），故此「因是」二字，不免讓人好奇箇中意義。莊子以「是」一字概之，那麼它

〔註3〕 嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成續編》，第27冊（台北：藝文印書館，1974年），頁140。

〔註4〕 繫於全書之末的〈天下篇〉比較特殊，勞思光著：《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局股份有限公司，2005年4月），頁245。

〔註5〕 李霞：《生死智慧——道家生命觀研究》（北京：人民出版社，2004年5月），頁268。

的內涵究竟是什麼？試想，「因」作為動詞，顯然地，後面連接著的「是」便是一組「因」的受詞、對象。然而，這裡是否是涵蓋一個以上的對象呢？換言之，是否將「道」與「自然」濃縮於其中，使之具有雙重意義呢？又或者說是不同意義的不同層次的同一種對象？若有，那麼兩者之間的關係又是什麼呢？而「因」作為「是」的動詞，若「因」是用來完成「是」、使「是」朗現，那麼它的具體實現方法是什麼？而若其對象是雙重的，那麼是否採取不同相應之途徑？最後，「因是」的完成能夠開出怎樣的境界？若有境界的展開又能否落實於生活之中，並於此安生立命？而在這一切之前，又是與這一切之後表現出怎樣迥異的不同？其次，即確立本文研究目的：因此，本文遂以上述問題意識為出發點，擬以「因」作為軸心，以現象、本體、實踐、境界作一體系的建構，試圖解決上述問題。而在解決問題的同時，亦嘗試回答了人該如何自處，以及人該如何與人（此在）所被放置的世界共處，這便是本文的最終目的。

詩人巴爾蒙特（Бальмонт Константин Дмитриевич, 1867～1942）說：「最美的人懂得熱愛生命。」〔註6〕然而，熱愛生命並不是貪戀生命，而是切實地活著——使自我的精神，能以安命的態度面對在世的理想。而毫無疑問的，關於理想，「理想的力量之一，正在於它能轉化現實。如果空靈的理想僅止於空靈的理想，則它根本就不成為其理想，而只是飄蕩無限的夢幻。」〔註7〕但理想的實現過程，若無妥善的精神支撐，即便轉化為現實，也容易流於無限飄蕩的海市蜃樓。因此，莊子「因」的順應哲學，並不是委屈地要人與現實妥協，亦不是激進地不與現實共識，而是要將生命妥適安頓於現實之中，同時保有精神之自由，予心靈以寧靜以富足。如此，則不但我的生命情意能獲得提升，自適自得，亦能與身處其中的世界和諧共渡。

第二節 研究範圍與前人研究成果

本文之研究範本，主要採清代郭慶藩（1844～1896）《莊子集釋》，以西晉·郭象（252～312）之注、初唐·成玄英（生卒不詳，約西元 601～690

〔註6〕巴爾蒙特（Бальмонт Константин Дмитриевич）：〈我的遺言〉，張冰譯。

〔註7〕劉述先：《生命情調的抉擇》（台北：台灣學生書局有限公司，民國七十四年八月），頁94。

之間)之疏,為疏通義理之依據。研究範圍則以〈齊物論〉為主、莊子內篇其餘六篇為輔,並以題幹「因」為主軸,針對〈齊物論〉文本進行梳理,但次序並不按原先文章次序安排,而是依照章節主題採取相應的段落拆解、說明。

在〈齊物論〉裡,「因」字總共單獨出現十次,按段落分,則可整理出七條:1.彼出於是,是亦因彼。2.因是因非,因非因是。3.是以聖人不由,而照之於天。亦因是也。4.適得而幾矣,因是已。已而不知其然,謂之道。5.名實未虧而喜怒為用,亦因是也。6.無適焉,因是已。7.因之以曼衍。其中 1、2 的「因」,取因果之意義,3、4、5、6、7 的「因」則取順應之意義。

而關於《莊子》中「因」的詮釋,明代焦竑(1540~1620)便說:「因之一字,老莊之要旨。」〔註8〕清代林雲銘(1628~1697)亦著有《莊子因》一書,以「因」來解構莊子。此「因」的解構方式,錢奕華(1959~)乃以:因之以作品、因之以讀者、因之以作者、因之以道此四面向,來作《莊子因》的詮釋裡論建構。〔註9〕錢奕華指出,林雲銘以「因」解《莊子》,「一是作者以『因』的角度,『因』有『順之』之意,即是『因任自然,隨順而行』之義,對《莊子》一書,作品的處理上,如何治莊、讀莊,經由考證、參照自己的看法、分梳詞義,總括旨意後,解讀莊子而後合乎莊子之意,這一層次屬於在方法上與義理上的『因』。……另一層次的『因』,指作者心理上,不必然期待閱讀者讀懂到何種程度,若閱讀者能體會真正莊子之『因』,如此作者本身註莊的外在評價,也就隨『因』之的觀點,無可無不可,作者不必然,而閱讀者可以不必必然。莊子之『因是』,有祛除個人主觀之成見後,所呈現和以天倪,莫若以明之心靈世界,西仲則以『因』,除了標舉出莊子〈齊物論〉之要旨,並作為書之旨,以得其環中,解決全書環環相扣,層層相因,互相涵蓋,以應於無窮之要訣,由文入理,得其言外之意。……由『字面』而『句讀』,由『句讀』而明『段落』,最終得其『通篇大旨』及『眼目所注,精神所匯』,如此解讀技巧的層層相因部份,篇章結構的相因之理,構成《莊子因》之『因』,除了『順之』、『因任自然』之義以外,更具有更實際上的功能,《莊

〔註8〕明·焦竑:《莊子翼》,藝文印書館據月明萬曆十六年長庚館刊本影印,嚴靈峰:《無求備齋莊子集成續編》,第11冊,頁77。轉引自錢奕華:《林雲銘〈莊子因〉「以文解莊」研究》(台北:花木蘭文化出版社,2009年3月),頁321。

〔註9〕錢奕華:《林雲銘〈莊子因〉「以文解莊」研究》(台北:花木蘭文化出版社,2009年3月),頁315~318。

子因》書中『因』是方法，及篇章中『相因』之理，與〈齊物論〉中『因是』為齊物之旨，的篇章內容是相關且引申式的闡發，並非完全等同。西仲取其書名為《莊子因》即是希冀由莊子文本的細讀，藉由『施圈點、晰文理、批釐導竅、較易通曉』後，得其全書篇章之間『相因之理』，進而理解莊子之原本面貌，掌握莊子精神所匯之處，最終託寓西仲自己『因之』而不以為意的懷抱。」〔註 10〕這裡提示了一種新的詮釋莊子的路徑，屬於方法上的開拓，其實也就是提出對於《莊子》一書，其理解的再理解的詮釋態度。本文的「因」，亦試圖以此種文本與注解的視域融合之方法作詮釋，但相較於《莊子因》其範圍甚至涵蓋訓詁考證、文學章法等等之恢弘，本文乃著眼於「因」本身形上學的意義而開展論述，而其內容進路，則以成玄英（生卒年代約為西元 601～690 年）提出的「重玄」，為思考的出發點，以建構屬於本文的詮釋「因」的不同面貌。

所謂「重玄」，乃指雙重之「玄」，其《道德經義疏》曰：「有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無，故說一玄，以遣雙執。又恐行者，滯于此玄，今說又玄，更祛后病，既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣之又遣，故曰玄之又玄。」〔註 11〕「『玄』和『玄之又玄』，在《道德經》中本來是對『道』的玄遠性引出『玄』即『不滯』，從『不滯』引出『遣執』、『去滯』，再由『玄之又玄』引出『遣之又遣』，即『非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。』」〔註 12〕換言之，亦即從有中遺有，再從遺有中遺遺有，也就是從無再遺無。以此雙遣的哲學思維疏《莊子》，自然能給予莊子的「因」更多闡釋的啟發，並挖掘出「因」更內在的雙重性格，亦即，在有與無、物與道的雙線疊合上，探究其雙——即各面向之呈現，及其疊合——即雙重面向交疊後之展示，最後把疊合的痕跡化去——此則道物圓融所開出的境界。

然而現實之中，道、物本不能分解、抽離。純然地止於道或止於物，一轉為孤明二轉為執著，則不能展現道、物彼此寄託與實現的完整。正如周雅清（？～）所指出：「道與物之間，就因地而言，互不相離；就果地來說，渾化一體，因地、果地皆表現出道物為一的一面。……其一，從本體宇宙論

〔註 10〕 同注 9，頁 150～152。

〔註 11〕 成玄英：《道德經義疏》，見《蒙文通文集·道書輯校十種》（成都市：四川出版集團巴蜀書社，2001 年 8 月），頁 377。

〔註 12〕 羅中樞：《重玄之思——成玄英的重玄方法和認識論研究》（成都市：四川出版集團巴蜀書社，2010 年 10 月），頁 61。

的角度來看，道與物有體用之別。道是萬物的本體，是萬物得以實現其自己的形上根據，由物見道，即是見體，故成玄英云：『體即物道』。物是道『從本降迹』所成就的施化之功，是道體的發用，由道而物，即是明用，故成玄英云：『用即道物』。其二，從工夫修養的角度來看，物與道分屬迷、悟兩種不同境界（此處之『物』，偏就人而言，人才有迷悟、起不起修的問題）。物只有在依德起修而達到修養至極，才能體證道的內涵，此時之物，其當身雖仍是物的身分，卻能展現道的境界、與道同質而不殊，是以成玄英云：『悟即物道』。物若在迷而不能起修，則雖有稟自於道的正性、本性，也無法體證道的內涵、展現道的境界，其當身仍未離於有物之域，故成玄英云：『迷即道物』。」〔註 13〕是故，這種「重」的分解，並不是純然理論式的分析，而是必然在實踐上，才能以體會方式悟得的雙遮雙遣之進路。

因此，本文若只停留於「因」的字面意義，則無法精確地理解蘊育其中的莊子式的體悟。是故，本文遂藉由語法結構之好奇，進而追問至思想層次，換言之，亦即在〈齊物論〉的背景下，嘗試將壓縮至「因」一字而概的包含著形上學及工夫論的雙重意義，以詮釋學的方法揭露出來。

第三節 研究方法

第一，本文嘗試運用詮釋學的理解。伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900～2002）說「詮釋」乃：「一切思想的使節」〔註 14〕，交通往來的中介，一方面詮釋是理解，而「理解的本質是什麼？如果是指向原意的，那麼這個『原意』終將會因時間的流逝而磨損，最終化為無；如果理解是『生產』意義的，那麼一切語言、文字流傳物將會在這個生產過程中變得越來越豐富、充足。」〔註 15〕又「理解和解釋的方法是過去與現在的中介，或者說，作者視域與解釋者視域的融洽，理解的本質不是更好的理解，而是『不同理解』（Andersverstehen），伽達默爾寫道：『理解就不只是一種複製的行為，而始終

〔註 13〕 周雅清：《成玄英思想研究》（台北：新文豐出版股份有限公司，2003 年 9 月），頁 194。

〔註 14〕 伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）《真理與方法》卷二，轉引自洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2005 年 10 月），頁 5。

〔註 15〕 潘德榮：《詮釋學導論》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2002 年 9 月），頁 192。

是一種創造性的行爲』。」〔註16〕因此，詮釋必然不只是純粹的解釋及理解，「我們理解作品的意義，光發現作品的意義是不夠的，還需要發明。」〔註17〕是以，除了對〈齊物論〉中「因」的意義作解釋、理解之外，還必須再進一步，給出新的理解和解釋。換言之，即對莊子給出的空間、語意的空白作發明闡釋與填補。故本文乃試圖以重新架構〈齊物論〉之體系，在不傷害經典原意下，創造新的理解。

第二，即嘗試運用詮釋學之理解與實踐並行的詮釋轉向，使「因」透過生命的實踐體證，在「自然」的形式裡，將自身揭露出來。「按照海德格爾的看法，理解就是與事物打交道（mit etwas zutun, mit etwas umgehen），理解的最本真的方式就是在事物自身的運作中使自身被揭示出來。」〔註18〕伽達默爾亦說：「詮釋學是哲學，而且是作為實踐哲學的哲學。」〔註19〕又說「生命本身，即一種流逝著的時間性，是以形成永恆的意義統一體為目標。是以形成永恆的意義統一體為目標，生命本身解釋自身，它自身就有詮釋學的結構，所以生命構成精神科學的真實基礎。」〔註20〕換言之，這種實踐的詮釋便是生活的體驗。而「體驗就是去生活（to live），去生活就是中介內在世界與外在世界的客觀化的精神」〔註21〕，其理解與實踐的關係，正如「人文科學的對象是過去精神或生命的客觀化物，而理解就是通過精神的客觀化物去理解過去生命的表現。狄爾泰在這裡提出『體驗』（Erleben）和『再體驗』（Nacherleben）概念，如果對於施萊爾馬赫來說，理解就是重新構造作者的生活和思想，那麼對於狄爾泰來說，理解就是重新體驗過去的精神和生命。……人文科學最關鍵得不是客觀性，而是與對象的前行關係，正如在藝術和歷史中人的主動參與是它們理論有無價值的根本標準，同樣在其他人文科學中，如政治、文學、宗教學等，實踐參與正構成他們的本質特徵。『如果從對理解任務的態度中產生了自己體驗到的精神關係，那麼人們也將此稱為

〔註16〕洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2005年10月），頁21。

〔註17〕同注16，頁21。

〔註18〕同注16，頁203。

〔註19〕伽達默爾：《科學時代的理性》，Ten MIT Press, Cambridge, Massa-Chusehs London, 1981年，頁111。轉引自洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2005年10月），頁26。

〔註20〕同注16，頁113。

〔註21〕同上注。

從本己的自我向某種生命表現之總體的轉移』。」〔註22〕而「莊子哲學有兩個支點：生命與自然」〔註23〕，正因此，本文在詮釋〈齊物論〉時，亦緊扣生命與自然二線作為論述的核心，作為理解、重新體驗過去莊子的精神，而以自然的形式、狀態來作生命之實踐、體證，以將理解體現、應用於實際生活。

綜而言之，如鄔昆如（1933～）所說：「對真理的認識，一直是透過詮釋」〔註24〕，透過詮釋，不但可以更靠近真理，切實感受並理解此在（Dasein）被放置世界中的存在，故帕瑪（Richard E. Palmer, 1933～）說：「找尋自己被放置在這個世界的方式，詮釋也許就是人類思維的最基本行為；生存本身確實可以說是一種不間斷的解釋過程」〔註25〕。而「狄爾泰詮釋學的必然結論就是，人被看成是有賴於過去不斷詮釋的東西，是『詮釋學的動物』。人依賴對過去遺產的詮釋和對過去遺留給他的公共世界的詮釋來理解他自己，正是在這裡，我們看到了以後海德格爾此在詮釋學的預兆，及理解不是對外在對象的主觀行為，而是此在自身的基本存在方式。」〔註26〕因此，詮釋便是「找尋自己被放置在這個世界的方式」，進而安立生命。同時，經典接受詮釋，而正因為有著廣大之詮釋空間，故才有更多哲學詮釋之可能，去創造理解；也正因其蘊涵諸多隱晦的、非肯定之語意的空白〔註27〕，故能涵藏如此豐富的哲思於其中，正如姚斯（Hans Robert Jauss, 1921～1997）所云：「世界將變得清晰起來」。此外，「各種不同的生命哲學即是我們向前活下去的基本假定，而採取了不同的生命觀點的結果，便有不同的實際生命歷程與之相應」〔註28〕，是故古往今來之東聖西哲，雖時空、際遇不同，但對生命自然之體證感悟，亦必有感通之處，即使採取不同的相應之，其中亦同樣透露著哲理之幽微。要之社會之競爭也激、變遷也速，然而，正因為「哲學的理想與文化未

〔註22〕同注16，頁25、27。

〔註23〕陳鼓應主編：《道家文化研究》（上海：新華書局，1992年6月），頁101。

〔註24〕鄔昆如：《哲學概論》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2006年9月），頁289。

〔註25〕帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯：《詮釋學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992年5月），頁9。

〔註26〕同注16，頁117。

〔註27〕事實上，「作品本身是一個『招喚結構』，它以其不確定性語意義的空白，使不同讀者對其進行具體化時隱含了不同的理解和解釋」。胡經之、王岳川主編：《文藝美學方法論》（北京：北京大學出版社，1994年10月），頁346。

〔註28〕同注7，頁80。

來的不可分割，內在的生命反而覺得豐富多彩」〔註 29〕，是故，惟有透過不斷地詮釋，其經典才能夠更新生命，而其中蘊涵的哲學才能為一真實而活著的哲學。因此，本文除了從莊子之經典直探本源，也參考其他經典，甚至詩人、小說家之作品，期許透過創造性詮釋以及詮釋的實踐理解，能使〈齊物論〉之中的智慧更加明朗，並且既傳統而又現代。

第四節 研究步驟

由於道不屬於知識的範疇，亦不為知識的對象〔註 30〕，故不能以感官、知性來認識，換言之，道是智慧，必須以相應的途徑使之顯露，故必須拋開知性、邏輯之認知、思辨的理解途徑，轉而尋求另一種方式——亦即作為理解與實踐並行的詮釋轉向下的屬於生命體證的實踐形式與內涵。故本文即針對莊子〈齊物論〉「因」設計一套詮釋方向，探就在〈齊物論〉裡如何以「因」來證道。

然而，「因」必然有所因之對象，同時亦必有一套具體實踐，「因」的意義才能真正顯露出來，否則便將流於字面及概念上的空談而無法落實於真實人生。而在〈齊物論〉中「因」字所出現的十次裡，「無適焉，因是已」這一句，其「無」的字面意義，恰好可以直觀地點出莊子無外無內的消解的實踐之特質，故本文遂取其「無適焉」作為「因」的工夫論，以說明這種特有的實踐模式。而緊接著的「因是已」，其「是」作為「因」的對象，配合莊子獨有的工夫論，則可以揭示出「因」所對應的對象之雙重性。合而言之，這樣「無所往而因是」的遮撥的辯證，正好符合莊子所慣用的表達方式，而在此辯證下，亦可以達到將「因」的雙重意義完整展示之目的。因此，本文便鎖定以「無適焉，因是已」，作為以「因」證道下的論述進程。

換言之，莊子乃微言大義，故雖說「無適焉，因是已」，然「因」的對象

〔註 29〕 同注 7，頁 86。

〔註 30〕 牟宗三先生說：「西方哲學基本上是一種分解盡理的精神，其追尋真理的過程，就是不斷向外追尋、投射，冀望在客觀世界中尋獲一絕對的本體。此種分化了別是認識心的原基動作（primordial act），他最後必然指向一對象，而求『貞定』對象。於是對象只能以實體化（substantial）的方式呈現，或為理型，或為物質，或為上的，乃至存在。……實體化的對象只是認識心依其分化了別的動作所暫時凝住的有。」牟宗三講述、陶國璋整構：《莊子齊物論義理衍析》（台北：書林出版社，1994 年 4 月），頁 227。

卻上天下地、涵有攝無，而此「無適焉」之瀟灑，亦必須透過層層修持而得。因此，本文除了主要選定以「無適焉，因是已」作為樣本，來配合「因」的題幹作為分析進路，以旁攝其他組（即作為因果意義的「因」：彼出於是，是亦因彼。／因是因非，因非因是。以及作為順應意義的「因」：是以聖人不由，而照之於天。亦因是也。／適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道。／名實未虧而喜怒為用，亦因是也。／因之以曼衍。）以說明「因」在〈齊物論〉裡的對象、實踐工夫和體證完成的理境。除此之外，本文更嘗試將之以現象、本體、實踐、境界四個面向，相互架構出體系，以強化各部份之關聯，使論述更趨完整，其布置如下：〔註31〕



現象，為第一部分：「因」的本質。分析「因」在〈齊物論〉裡所代表的兩種意義的第一種，即因果意義：「彼出於是，是亦因彼」、「因是因非，因非因是」。本章以生死之關係及經驗知識上對題的相反相成之對象為子題，說明「因」的在現象上，表現出來的彼是相因之因果關係，同時這代表著人的一種限制。而「因」在〈齊物論〉的第二種意義，正由這第一種意義超越而來。

本體，為第二部分：「因」的對象。分析「因」在〈齊物論〉裡所代表的兩種意義的第二種，即順應、因循的意義所對應的對象：「適得而幾矣，因是矣」、「聖人不由照之於天，亦因是也」、「名實未虧而喜怒為用，亦因是也」、「無適焉，因是已」、「因之以曼衍」。而其實上述都表達同一個概念，即是由消解的工夫實踐，而「因是已」。因此，「是」作為「因」的對象，不僅僅代表著「照之於天」的天道，一方面也是道心之照下，物的自然之在。因此，「是」

〔註31〕 若以口渴解渴來作譬喻，則口渴就是現象，喝水便是實踐，然而解渴必然得先有水，水即是解渴之本體，解渴後的神清氣爽即是境界。是故，論即渴之產生與解渴過程，此四環節缺一不可，否則就成為忘梅止渴的空想了。