

「天刑」：孔子不走逍遙路

許明珠*

摘 要

筆者試圖說明莊子藉由叔山無趾對孔子的評斷：「天刑之，安可解」來說明孔子形象在莊書中的理論意義。

本文以為就孔子自稱「天之戮民」，乃是違逆天道而受桎錮的人，不能如遊於方外者一樣，遊乎天地之間，他對「遊於方外」的價值觀及其生命形態有著充份的理解，但他不願是那樣的生命。在莊子的描繪中，孔子是自己決定不願走上逍遙路的，故曰「天刑之，安可解」。

這解釋與郭象跡冥論的孔子形象完全相反。由於跡冥論的論點，近人牟宗三、高柏園皆有承續，因此，本文後半段又與跡冥論斟酌。本文反對跡冥論的理由是：一、它與原文不合；二、道德主體是不能「齊是非」的，因而也不可能入逍遙境界。

關鍵詞：莊子、孔子、天刑、天之戮民、逍遙、跡冥論

* 國立臺中科技大學通識教育中心助理教授。

“Punishment Executed by Heaven”: Confucius’s Rejection of the Way of Spiritual Freedom

Hsu, Ming-Chu*

Abstract

By analyzing the original sentence “*tian xin zhi, an ke jie*” (one is powerless to get rid of the punishment which is executed by Heaven), which is a comment on Confucius made by Shushan Wuzhi who is undoubtedly a representative of Zhuangzi’s view, the author attempts to elaborate the theoretical significance of Confucius’s image in the book of *Zhuangzi*.

It will be argued in this paper that, given that Confucius declares himself as “*tian zhi lu min*” (a person who is fettered by Heaven), it clearly appears that he must first have a deep insight into the value of “*you yu fang wai*” (wandering outside the vulgar world), and that he can be said to finally deny such a life style just mentioned of his own free will. In other words, in what is drawn by Zhuangzi, it is Confucius’s own decision to go away from the road of spiritual freedom, and it is definitely the reason why the original sentence “*tian xin zhi, an ke jie*” makes sense.

What is interpreted above is completely opposite to Confucius’s image mentioned in the *Ji Ming Lun* held by Guo Xiang. As *Ji Ming Lun* is received by modern scholars such as Mou Zongsan and Gao Boyuan, it is worthy to be discussed and that will be the task of the last part of this article. The reasons that *Ji Ming Lun* will be refused in this article include: (1) it is inconsistent with the original text; (2) moral subject is incapable of “*qi shi fei*” (equalizing what is right and what is wrong), and thus it is at the same time incapable of acquiring the spiritual freedom.

* Assistant professor, Center for General Education, National Taichung University of Science and Technology.

Keywords: Zhuangzi, Confucius, Punishment Executed by Heaven, Person Fettered by Heaven, Spiritual Freedom, *Ji Ming Lun*



「天刑」：孔子不走逍遙路

許明珠

一、前言

在《莊子》一書中，莊子以不少的篇幅批評孔子。舊說以為莊子詆訾孔子以成其說，但莊子是否有必要以諷刺、批評他人的方式來闡釋他的主張？更令人困惑的是相同的文本，有讀者從其中讀出了莊子對孔子（儒學）同情，甚至是強烈肯定的意思。

《莊子·德充符》「無趾見仲尼」一章，批評孔子「天刑之」：整部《莊子》，只有孔子受「天刑」。我們都知道「天」在莊書中具有不可違背的客觀自然意，有時等同「道」的意思，因此，與「天」結合在一起的概念，絕大部份都是正面的，例如「天籟」、「天鈞」、「天府」、「天倪」、「天符」等等，而「刑」則是指刑殺、刑戮等形軀的傷害，如《莊子·人間世》：「昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮。」「天刑之」究竟是對孔子別有深意的尊敬，還是莊子對孔子的沈重批判呢？

雖然只是三個字，後代注家對這三個字的解釋，卻存在甚多差異，本文希望能夠透過前人意見的爬梳與析辨，釐定「天刑之」較好的理解方式，藉此說明莊子以之批評孔子的深意。

原文擷引如下，以利後續討論。

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」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。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣！夫子胡不入乎？請講以所聞。」無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學

以復補前行之惡，而況全德之人乎！」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且以蘄以詭詭幻怪¹之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」²無趾曰：「天刑之，安可解！」（《莊子·德充符》，頁 202）

二、「天刑之」義解

在進入諸家解釋評析之前，筆者以為理解「天刑之，安可解」這句話必須確立一個前提，那就是：莊子的「天」是「自然之天」，不具意志³，更別說對人會有賞罰的動作，在《莊子》中，只要是違背天道，自然會受到刑傷，這不是「天」下降什麼懲罰，而是違逆自然運行的法則，巧造人為，本來就會招致禍害，這是自招，並非天譴。

在這前提之下，直釋「天刑」為「天罰」者，本文不取，如林希逸云：

天刑之猶天罰之，不與之以道也。⁴

此外，也不能理解為「天」生孔子，使受桎梏，且孔子不得解開此桎梏。如王先謙解「天刑之，安可解」，曰「天然刑戮」：

¹ 林希逸《南華真經口義》卷七：「詭詭幻怪，只言好名而已。己桎梏者，言名為己之累也。」

² 成玄英疏：「何不使孔丘忘於仁義，混同生死，齊一是非？條貫既融，則是帝之縣解，豈非釋其枷鎖解其桎梏也。」（頁 205）

按：本文所引用《莊子》內文、郭象注、成玄英疏全依郭慶藩著、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局出版，1961年），一律逕標頁碼。

又，為求行文簡便，引文只第一次引用時，於註腳標示出版單位、出版年，其後同書引用，只標示書名、章節、頁數等。

³ 蔡家和：〈向、郭注〈逍遙遊〉之特色—從「天」的概念談起〉分析莊書中「天」的意涵，有自然義、無待義、逍遙義、取消主宰義、無為義，皆不具人外主宰義。（《東海哲學研究集刊》第 15 輯，2010 年），頁 33-55。

⁴ 林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義》（北京：中華書局，1997 年），頁 89。後曰：「莊子借孔子以為言或抑或揚，皆寓言也。但如此段曰無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！此語亦有益於世教。死生為一條，可不可為一貫，即齊物論可乎可，不可乎不可之意。」（頁 89）

言其根器如此，天然刑戮，不可解也。⁵

天地生物，物皆有限，即所謂「根器」，然物之「根器」不能是使之與天相悖，因為莊學大意以人應順天而為，才是善養生命之道，如《莊子·養生主》所云：「依乎天理……因其固然。」在莊學的天道觀，不可能「天」生一物，卻令此物不具隨順天理的能力，若是，莊子的理論本身就會出現矛盾，修養論無法實現。是則，不可將孔子之「不可解其桎梏」視為「天」所賦予孔子之「根器」。

同上理，將「天」釋為「天命」，故不可解者，亦將為本文排除。如林疑獨就解釋成無趾認為是天命之故，致使孔子不可解開生命桎梏，曰：

無趾以為天命使然，不可解也。⁶

如前所述，莊子之「天」沒有意志，不應有「天命」。總而言之，將「天刑之」釋為上天有意的懲罰、孔子天生根器所限、上天的命令，由於違背莊子「自然之天」義，都是不洽當的。

排除以上三種解釋之後，應該如何理解「天刑之」呢？如上所述，莊子之「天」不會處罰任何人，任何人身體或性情的傷害，都是人違背自然運行的道理所遭致，皆是自招。如《莊子·齊物論》云：「民濕寢則腰疾偏死，皦然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？」若明知睡在潮溼的地方會感染腰病，仍要睡在潮溼的地方，明知在高處一定會驚怕恐懼，卻要往高樹上爬，則生病、害怕不是自找的嗎？

又如《莊子·養生主》云：「遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」老聃死，莊子批評這些老者少者本不希望哭泣，卻都哭泣了，無視大自然的循環本來就是有生有死，無人例外，弔唁者竟然群聚哭泣，這哭泣並非來自上天懲罰，而是人不隨順天道而有的傷心，這種遁天倍情正與「天刑」的意義若合符節。「天刑」即是「遁天倍情而受刑」的簡語，說是天刑，實是自罰。因此，孔子不可解開桎梏，只能說他「遁天倍情」而遭刑罰，是自招致。

若是，則「天刑之，安可解？」應理解為孔子之所以批評無趾「子不謹，前

⁵ 王先謙、劉武：《莊子集解·莊子集解內篇補正》（北京：中華書局，1987年），頁50。

⁶ 褚伯秀：《南華真經義海纂微》，中國哲學書電子化計劃，宋正統道藏本，卷十二，〈德充符第二〉引林疑獨註。

既犯患若是」，是因為孔子的知見遭善惡是非名聲所桎梏，無趾認為此桎梏是無法解開的。

有解者視無趾對孔子的評斷是錯誤的，如林獨疑：

（無趾）又見老聃，疑夫子賓賓以學，蘄以詭詭幻怪名聞，而不知至人以為是為桎梏，胡不思所以解之，蓋夫子學老聃，亦世事當為，非有所覲也，老子以無趾未明其心，故使解其桎梏，無趾以為天命使然，不可解也。⁷

林獨疑的看法是，孔子之所以向老子學習，乃學習在世間所應當作為者，並非覬覦名聲，老子認為無趾不能了解孔子的用心，但還是順著無趾的批評提供建議，也許教孔子是非、生死一貫的道理，可以解開孔子的桎梏，無趾認為天命使然，孔子是解不開的。林獨疑的解釋意指在這段文獻裡，無趾對孔子的批評並不中的。這樣解有點硬，老子既以無趾未明其心，當解無趾之誤解，而非用這麼曲折的方式，去教導本來就沒有錯誤的孔子。

再說，吾人亦不應將無趾理解為錯誤的一方，這段文獻顯然無趾與孔子站在不同的價值觀，無趾代表的就是莊子的意見，與孔子對立，意欲了解莊子的文意，無趾的主張必須正面肯定與理解。

於是，問題又回到最初：若從莊子觀點，桎梏是孔子所自招致，「桎梏」指的是什麼，又如何自己招致？何以是不可解的？要解答這個問題，得進一步從「蘄名」的「名」究指何義下手。

「蘄名」的「名」有兩種解釋，皆可通。一釋名聲，在無趾眼中，孔子是好名的人，希望以虛而不實的好名聲顯揚於世。如憨山注曰：

桎梏，乃拘手足之刑。言孔子專求務外之名聞，而不務實。彼殊不知虛名乃詭詭幻怪之具，非本有也。……老子謂無趾，何不以無死生忘善惡之道以告之，以解其好名之桎梏乎？⁸

⁷ 褚伯秀：《南華真經義海纂微》，中國哲學書電子化計劃，宋正統道藏本，卷十二，養生主第三。

⁸ 憨山：《莊子內篇憨山註》（高雄：高雄淨宗學會，2005年），頁318。

另一釋為禮名，在無趾眼中，孔子遵守太多繁文縟節，譯為：希望以通曉、實踐各種儀節禮節之名顯揚於世。如鍾泰，他先將「賓賓」解釋為「習於禮儀」：

「彼何賓賓以學子為」，「賓賓」謂習於禮儀。「學子」，學者，猶弟子也。此言孔子教弟子以禮，叔山氏蓋師老子之教，而脫略於禮法者，故以此為怪也。知「賓賓」為習於禮儀者，《士禮》十七篇，第一《士相見》，即講賓主之禮。故孔子告仲弓問仁，首曰「出門如見大賓」。又「賓」同擯。擯以相禮，不知，不得為擯。推是義以求之，「賓賓」之為形容揖讓進退之禮，固當不誤。且司馬彪注云：「賓賓，恭貌。」習於禮儀，是乃恭也。當時如晏子輩，多謂「孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當時不能究其禮。」⁹

接著說：

故無趾曰「蘄以諛詭幻怪之名聞」，曰「至人以是為己桎梏」。自厭薄禮者視之，禮固諛詭幻怪，而為人桎梏者也。¹⁰

對放達之士而言，禮節瑣碎繁冗，許多儀則的用意難以理解，故謂之「諛詭幻怪」，係屬自然。

若依前者，將「蘄名」之「名」解為名聲，這段文獻將理解為無趾去見孔子，孔子責其「行為不能謹慎，才會遭受刑罰（已有了不好的名聲）孔子看到的不只是無趾身體的殘缺，還有形象名譽的殘缺，所以無趾才憤憤地向老聃說，孔子的修養還未到達至人的境界，他竟然會希望有好名聲顯揚於世，難道不知道至人以好名聲為生命的束縛嗎？這是在批評孔子好名。

若以儀節禮制來解釋「諛詭幻怪之名」，這段文獻這麼理解：孔子批評無趾行為不能謹慎，「觸犯了禮制，而遭受刑責」無趾不以為然地向老聃批評孔子尚未達到至人之境，說：「我還希望能夠以懂得各種儀節禮制之名顯揚於世，難道不知道，

⁹ 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁116。晏子語見《史記·孔子世家》。

¹⁰ 鍾泰：《莊子發微》，頁116。

名聲、形象就是生命的桎梏嗎？」這是在批評孔子以禮樂是尚，欲將之推行於世。

兩者都有道理，都可以解釋得通，好名聲與形式儀節都是被莊子否棄的。而且，老聃建議之「死生為一條，以可不可為一貫者」，可以對治好名、好禮這兩種弊病，故文意上亦皆可通。因此，究竟無趾批評孔子者，是指好名之病，還是好禮之弊，應另尋其他理由。

本文以為，應解為「禮名」較為順當。理由如下：一、內七篇中，凡批評到孔子的部分，未有孔子好名的形象，皆針對孔子恂恂於仁義而批評。二、名聲固然是虛幻不實的，但指稱一個人為好的、為善的，通常具備社會普遍的共識，既是普遍的共識，不至於以「諛詭奇異」形容之。¹¹基於這兩個理由，筆者認同鍾泰將「諛詭幻怪之名」解為「禮名」。若釋為「禮名」，正好與《莊子·大宗師》孔子自稱「天之戮民」一段可互相參照，「天之戮民」意與「天刑」近，而「天之戮民」一段所談的議題，正是禮法問題。故成玄英於「天之戮民」下如是說：「成玄英疏：夫聖跡禮儀，乃桎梏形性，仲尼既依方內，則是刑戮之人也。故《莊子·德充符》篇『天刑之，安可解』乎。」（頁271）

讓我們再整理一下問題，若「天刑之」並非真的上天設下什麼刑罰，加諸在孔子身上，而是孔子悖逆天理，自招刑罰，既是自招，何以是不可解的？關於這個問題，莊子在《莊子·大宗師》提供了解答的線索：因為那是孔子有意的選擇，而且，就莊子對孔子的理解，他是不會改變這個選擇的。我們兩千多年來，對孔子的理解，也是如此。以下申述之。

三、孔子是自甘在刑

我們該如何理解，孔子在《莊子》裡頭，他這麼特殊，不像無趾受的是人刑，而是「天刑」呢？

要解開這個問題，可以藉由《莊子·大宗師》「子桑戶死」一章來理解。子桑戶、孟子反、子琴張三人是「相忘以生」、「莫逆於心」的朋友，後來子桑戶去世，

¹¹ 憨山：「此章發揮聖人忘名，故以孔子為務虛名而不尚實德之人。」（頁319）

吳怡：「『彼且薪以諛詭幻怪之名聞』，『薪』即期求，『諛詭幻怪』即奇異不實。本來孔子的言教應該是很平實的，莊子的批評是因為這種知識學問只有外表，而無內在的德性，所以是標新立異的，不實在的。」（《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局，1993年），頁197。）

兩位好友在屍身旁唱歌道：「而已反其真，而我猶為人猗！」子貢認為這不合於禮。沒想到孟子反，子琴張相視而笑，對曰「你哪裡知道禮的真意！」子貢為此有問於孔子，錄如下：

子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼游方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決病潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」

以上是孔子對子桑戶等三人的生命形態所做的描述，將這三人約為「游於方外」之人，而自己與子貢為「游於方內」者。緊接著，子貢又問了：

子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」子貢曰：「敢問其方。」孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」

子貢之「敢問其方」有「問遊於方內之方法」¹²、「問遊於方外之方法」兩種解釋，

¹² 吳怡將子貢「敢問其方」釋為「敢問遊於方內之方」，譯曰：「子貢接著問孔子：『那麼，夫子，你究竟是偏於方內，或方外呢？』孔子回答：『我啊，只不過是一個受了天刑而無法自拔的人罷了，儘管如此，我和你一同由方內而遊向方外。』子貢又問：『那麼，我們的方法如何呢？』孔子回答：『魚兒托生於水，人類託生於道。託生於水，便必須穿土為池，蓄水為生存之所需。託生於道，則修養自己達到無為無事，心身靜定的境界。所以說：魚兒在江湖中互相地忘了自己。人們在道術中也互相地忘了自己。』」（《新譯莊子內篇解義》，頁222）將「吾與汝共之」，何以譯為「我和你一同由方內而遊向方外」，令人難以理解。因為吳先生將「方內」、「方外」理解成「世間之內」、「世間之外」，不管是歷史上的孔子還是莊書中的孔子，皆無意欲「遊向方外」的形象。吳怡這樣翻譯的可能是，若依應對話的習慣，當孔子曰「吾與汝共之」之後，子貢接著問的應該要接著前面的人所說的主題再問，而曰：「你說的『天之戮民』、『吾與汝共之』什麼意思呢？」然而「無事而生定」顯然是「方外」之人的境

若依文義解，應指「問遊於方外之方法」，因為孔子回答「相造乎道者，無事而生定」，方內之事，乃重生守死、有禮有儀之世界，不能以「無事」形容之。

這段文獻重要意義在，從孔子對方內、方外的區分，非常關鍵性地表明一個重點：孟子反等臨尸而歌，就是齊死生觀念下的表現，就孔子對「方外」這麼詳細的描繪，表示他也明白「死生、不可為一貫」這種觀念，但他並不選擇那樣的生活方式，故自稱「天之戮民」。他是悖逆天理而受罰的人，不能如遊於方外者一樣，遊乎天地之間；孔子也不願視生死如一、去耳目聰明，且「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」。他對「遊於方外」的價值觀及其生命形態有著充份的理解，但他不願是那樣的生命。由於是孔子自己決定不要，並非渾渾噩噩順任性份、「根器如此，天然刑戮」（王先謙語），因此是自甘受罰。雖曰「天刑」實是自甘在刑。王邦雄亦有這樣的體會，云：「哪裡是老天加的，他自己加的啦！他的天理良心自己給出的使命感。」¹³

有趣的是，這是莊子所理解的孔子。顯然莊子不是只因主張不同，就對孔子一味漫罵、隨意批評，莊子對孔子的生命形態有著很深刻的理解。真知是能夠洞穿世間沒有所謂「正位」，且知萬物各有其位，鳥之為鳥，魚之為魚，己之為己，而安於自己的選擇。有真知，才能「逍遙」，若依此，則孔子原是可以「逍遙」的，然而他卻選擇不齊死生、不齊是非的生活（生命）形態。若以大鵬與小鳥來比喻，孔子知大鵬小鳥之別，而自甘表現為小鳥的生命形態，則雖孔子有真知，卻自甘受限，這不正落實了「刑」的事實？「天刑之」、「天之戮民」固然是一種批評，然唯有孔子才能被稱之為是「天刑之」、「天之戮民」。

在這樣的描述下，變成莊子了解歷史中的孔子，而書中的孔子了解莊子的想法，各知對方立場。莊子與孔子在內七篇中，形成兩種主張的對話與競爭，彼此不贊成，但也互相尊重，即使莊子最終還是抬高自家學說，讓孔子說出「心齋」、「坐忘」，對孔子的描述卻都能含藏一同情的理解。

依照本文這樣的詮釋，莊子、孔子立場不同，由於孔子不願選擇「逍遙」作為生命的價值目標，則孔子之生命形態絕不會是「逍遙」心境，因為莊子之修養「逍遙」有其特定的條件，參下文述。

界，所以才會譯為「我和你一同由方內而遊向方外」。

¹³ 王邦雄：《走在莊子「逍遙」的路上》（臺北：商務印書館，2004年），頁25。

四、天刑者不能「逍遙」

說孔子是受天刑之人，意味著孔子是不能「逍遙」的。吳怡將「天刑」，解釋成：爲了強調其桎梏無法擺脫、無法「逍遙」而言，他說：

這裡所謂「天刑」，也就是指無法改變的刑罰。……無趾的話，乃是加重其不可解，而說為天刑。¹⁴

此同於高柏園將「天刑之，安可解」理解爲經驗事實的描述：「蓋天刑即意味著其不可解。」¹⁵在此基礎上，欲進一步探究「不可解」之因由，可從天刑者所缺乏、而「逍遙」者必有的條件來理解。何以「天刑」者不能「逍遙」？讓我們再回到原文：

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且以薪以詼詭幻怪¹⁶之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」

從老聃語可看出，孔子要達到至人（「逍遙」）的條件，必須齊死生、與可不可（是非美惡）。這個條件並非單一案例，不是針對孔子而有的設計，齊死生、齊是非，是莊學最重要最根本的中心觀點。依莊學立場，不可想像有一「躬服仁義而明言是非」的人可以「逍遙」，《莊子·大宗師》中，許由對意而子曰：「堯既已黜汝以仁義，而矧汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」（頁 279）

在《莊子·齊物論》更挑明了批評儒墨兩家只是「小成」，曰「道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」。因此，依莊子原意，儒家、墨家學說有其識見上的局限，不得達於大道，難以「逍遙」。

鍾泰曾欲以如下方式，說明孔子仍是「逍遙」的，解釋「天刑之，安可解」

¹⁴ 吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 197。

¹⁵ 高柏園提到「天刑之，安可解」有一種可能的詮釋是，將「天刑之，安可解」理解為經驗事實的描述：「蓋天刑即意味著其不可解。」（《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 162。

¹⁶ 林希逸解：「詼詭幻怪，只言好名而已。己桎梏者，言名為己之累也。」

一段，他說：

孔子曰「丘，天之戮民也。」知之而甘為之，且為之而直忘之，此孔子之所以為至，而固非無趾之所能會也。¹⁷

在鍾泰的看法，只要是自知而甘為之，且為之又能忘之，孔子就已經達至至人之境，這不是無趾所能體會者。鍾泰這個觀點，有近於高柏園的解釋，就儒者而言，德性之充滿，正是喜悅的根源，未必將世界視為桎梏：

儒家根本是通過道德實踐的努力，轉化了命限，進而即命顯義，彰顯命中可能實現的種種價值，也因此根本不必將命限以桎梏、天刑視之。¹⁸

「逍遙」者，視生死、禍福、貴賤、賢不肖、是非、毀譽為一，故能無往而不入。道德修養者則不同，「是非」是重要的思維方式，而自身之生死、禍福、貴賤、賢不肖、毀譽並非齊一，只是不計、只是「於我如浮雲」，然他人之生死、禍福、貴賤、賢不肖、毀譽（幸福）卻不能不計，否則正德、利用、厚生種種理念只是妄言而已。「仁者愛人」，出於對他人的關懷，自然有一種憂患，怎麼可能「逍遙」？因此，孔子見無趾，說的是「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」孔子在意的是無趾已受刑傷，現在求學已來不及了。這固然是一種關心，同時也是以是非美惡的侷限性思維來看待無趾的。

「天刑」說的是識見、思維的局限，孔子只看到無趾的腳被斫斷，而不能直契無趾之內德，不能視無趾為整全之生命而對應之，並非別有什麼實指之事物刑傷孔子（如郭象認為刑傷是名跡），而是「是非」、「美惡」、「貴生」等思維方式與價值觀本身就對個體形成限制，以致於不能「逍遙」，不能「逍遙」，就是刑。

孔子自道，「七十從心所欲不逾矩」，或者以為「從心所欲」就是「逍遙」，這種說法實是一種混漫。孔子做為一道德的行動者，不可能不用「為是去非」為思考模式，不可能不做是非善惡的區分。否則吾人將懷疑孔子道德實踐之真誠、真善。且「七十從心所欲」的意思，只能說孔子做下道德判斷，已無所滯礙，但他

¹⁷ 鍾泰：《莊子發微》，頁 117。

¹⁸ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 160。

並不以齊死生、齊是非的方式去理解外物、評論外物。故其七十，聞西狩獲麟，不能不投筆感歎。「逍遙」不是自安而已，它是後天有意的修養，它的重要條件是必須視生死、不可為一貫。

說孔子不能「逍遙」，從跡冥論角度談莊子者，可能反對。由於跡冥論是郭象全盤消化莊學之後，對莊學意旨的總提，自郭象提出之後，有學者引用深化。因此，以下別立一小節，與跡冥論觀點進行辨證。

五、與跡冥論斟酌

跡冥論是晉代郭象所提出詮釋莊學的重要觀念，將堯、孔子形塑成外在乃有為之跡，而內心實無為冥化的聖人。跡冥論觀點，加上郭象「達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄」，託為「寄言」的詮釋方法，莊書中兩位儒家代表人物堯、孔子，皆有了與莊書原文不同的評價。

郭象所用「冥」字，是指平齊對待外物，消弭相對性差異，此時「冥」字作動詞用，如曰「冥乎不死不生者，無極者也。」(頁 11)

「冥」字又指個體內在渾化之心境，此境即「逍遙」之境，此時作名詞用。如《莊子·逍遙遊》：「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」郭象注曰：

夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上，而未始不「逍遙」也。四子者，蓋寄言以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其跡則堯也。自跡觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！（頁 34）

這段引文同時是跡冥論最重要的表達。依本文論題，它有幾個必須留意的重點：一、「遊心於絕冥之境」即能「逍遙」；二，「堯實冥矣」，堯是「逍遙」的，但所表現出來的行跡則只是堯，一般人自外觀之，不能了解堯之冥境。

這個觀點也移用到孔子的身上，就跡冥論觀點：孔子是「逍遙」的，只是光

從外表看不出來。

郭象的跡冥論模式，影響力不小，成玄英的疏作有所承。直到近代牟宗三、高柏園踵繼，以之解釋《莊子》。然從莊子的學說立場來看，孔子是不可能「逍遙」的，以跡冥論理解孔子、認為孔子也「逍遙」的觀點，在實踐層面是無法成立。申述如下。

（一）郭象

郭象注《莊子》，與莊子同樣站在否棄仁義的立場，如《莊子·大宗師》：

意而子曰「堯謂我：『汝必躬服仁義而明言是非。』」許由曰：「而奚來為軼？夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣。汝將何以游夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」（頁 279）

郭象注曰：

言其將以刑教自虧殘，而不能復遊夫自得之場，無係之塗也。（頁 279）

將仁義等同於「刑教」，「虧殘」性命，不能遊於「自得之場」。但郭象凡論及孔子，則扭轉字面意義，作出和莊子字面相反的解釋，孔子形象變成：並不追求名言、亦不著於禮義，名言、名相只是求學、行禮過程中，必隨帶附加者，是則孔子不得受名言之桎梏，故曰受天刑。在原文，孔子是有意求名、禮的，在郭象，孔子乃無心之人，只是求學、行禮而受名跡相加。郭象說：

夫無心者，人學亦學。然古之學者為己，今之學者為人，其弊也遂至乎為人之所為矣。夫師人以自得者，率其常然者也；舍己效人而逐物於外者，求乎非常之名者也。夫非常之名，乃常之所生。故學者非為幻怪也，幻怪之生必由於學；禮者非為華藻也，華藻之興必由於禮。斯必然之理，至人之所無奈，故以為己之桎梏也。（老聃）欲以直理冥之，冀其無跡。（頁 204）

在郭象看來，孔子向老聃學習，實是無心作用。只是有的人是爲己之學，有的則是爲人之學（言下孔子是爲己學者），今孔子向老聃學，希望令自己有所得，只是率其自然之性。雖然在學習過程中，捨棄自己仿效別人，是不「自然」的，這是求不自然之名。但是不自然之名，是從自然生出的，就好像學習的人不是爲了求幻怪，但幻怪之跡必是在學習之後自然而有，行禮也不是爲了藻飾，但是藻飾一定會因爲行禮而顯現。這是必然的道理，至人也沒有辦法避開，所以把它當作自己的限制。於是老聃提出死生一條、不可爲一貫的「直理」，是希望能夠冥化孔子，去掉孔子行跡（名）對他形成的桎梏。但郭象緊接著話鋒一轉，他說，事實上孔子不須被冥化，因爲他原來已是「冥」者，在「天刑之，安可解」下注曰：

今仲尼非不冥也。顧自然之理，行則影從，言則嚮隨。夫順物則名跡斯立，而順物者非爲名也。非爲名則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉！（頁 206）

孔子本來就處在冥境，但他不是以「直理」表現，而是以「順物」的方式表現，既是「順物」，種種順物而有的名跡，就像行動而有形影，發言而有聲響，是自然且無法避免的，若將這些名跡視爲桎梏，那麼確實是無人可解。

郭象認爲，說孔子受不可解之天刑，乃指孔子順物而應，必有名跡加身，而不是他有什麼求名、禮之心，且名跡並不影響孔子之主觀境界爲「冥」。「冥」者何以能招致名跡糾纏而不爲其所擾，郭象接著說明如下：

故名者影嚮也，影嚮者形聲之桎梏也。明斯理也，則名跡可遺；名跡可遺，則尚彼可絕；尚彼可絕，則性命可全矣。（頁 206）

「名」就像形體聲音的影子與回響，它不是行跡本身，卻是行跡所必然附加，若能明白「名」只是附加的桎梏，並不真實，那麼就可以擺落名跡，進而絕棄對名跡的崇尚，而保全性命天真。就這樣，郭象好像又回到莊學義理之中。

但我們仍不能不留意莊、郭二者之間的不同。郭象之解在當時頗受注目，然

到唐代已有學者疑其「失莊生之旨」¹⁹，近代亦有不少學者強調二者的差異。簡單比較《莊子》與郭象：《莊子》辨小大，郭象弭大小²⁰，《莊子》與物同化，郭象自生獨化，《莊子》否定有為，郭象則以有為出於無為……種種差異，所營造出來的「逍遙」境界，也不相同，劉笑敢的區分，簡明清楚，他說：

《莊子》所說的「逍遙」是與道為一，郭象所說的「逍遙」是自足其性；
《莊子》的「逍遙」是要擺脫現實的束縛，郭象的「逍遙」是滿足於現實的一切。²¹

在本文對「天刑」的討論中，也可以看到，《莊子》與郭象對孔子形象的描繪與評價也有著天壤之別。經典與注著的種種差異，已經大到實可視之為兩套不同的義理系統了。如王叔岷云：

郭象之注《莊子》，乃郭象之《莊子》，非莊子之《莊子》也。²²

而莊耀郎研究郭象而寫的專著《郭象玄學》也提到郭象有「自己的詮釋體系以及展示其思想的思維方式」²³：

郭象雖然用「以述為作」的方式表述其思想，然其書實為有別於《莊子》的一家之言。²⁴

¹⁹ 元·馬端臨：《文獻通考》載：「《文如海莊子疏》十卷。晁氏曰：『唐文如海撰，如海，明皇時道士也，以郭象注放乎自然而絕學習，失莊生之旨，因再為之解，凡九萬餘言。』」（中國哲學書電子化計劃，浙江大學圖書館藏《四庫全書·史部·政書類·通制之屬》，卷211。）

²⁰ 如王邦雄：「（郭象）把「之二蟲」解成大鵬鳥跟小麻雀，大鵬鳥跟小麻雀又怎麼知道呢？這個說法完全悖離語文脈絡的客觀意義，他硬是把莊子變為他的註腳。」（《走在莊子「逍遙」的路上》，頁216）。

²¹ 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁287-319，頁311。

²² 王叔岷：〈自序〉，《郭象莊子注校記》（上海：商務印書館，1950年），頁1。

²³ 莊耀郎：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1999年），頁36。

²⁴ 莊耀郎：《郭象玄學》，頁36。

郭象對《莊子》的理解與莊子存在如此根本上的差異，若以理解莊子原意做為經典詮釋的目的與標準，那麼，郭象以跡冥論重塑孔子形象，由於與莊子不同，則郭象對孔子形象的再詮釋，實不必為吾人所採納。雖說如此，牟宗三《才性與玄理》討論郭象注時，他盛讚郭象對莊書中堯與孔子的重新評價，云：

凡此寄言出意之秘密藏，竟為向郭所掘發，則所謂「發明奇趣，振起玄風」者，誠有以夫。²⁵

不僅如此，他在郭象的跡冥論之上，進一步申說：「跡冥如一」。²⁶

（二）牟宗三

在郭象，「跡冥論」還只是由冥顯跡，然不可由跡見冥。牟先生更推之而論「大冥」，曰：

自「德充於內」言，則謂之「冥」。自「應物於外」言，則謂之「跡」。情尚於冥者，則以跡為己之桎梏。故必絕跡而孤冥。然絕跡而孤冥，則非其至者也。既非大成渾化之境，而冥亦非真冥也。非真冥者，孤懸之冥也，猶執著於冥也。此猶佛教小乘之怖畏生死而欣趣涅槃也。然欣趣涅槃，即非真涅槃。唯佛始真涅槃。而佛之涅槃即不涅槃。佛之涅槃與不涅槃，皆是方便，而其本身即無所謂涅槃不涅槃也。此之謂渾化之大冥。大冥者，冥即跡，跡即冥，跡冥如一也。²⁷

牟先生將原來郭象的「內冥」，深化為「內外相冥」的「跡冥如一」（大冥），此時或「跡」或「冥」已無區別。在這概念下，牟先生解釋「天刑」，孔子之「跡」有比郭象之「內冥」更高層次的意義，他說：

跡冥如一，則跡之桎梏不可免。桎梏不可免，則謂之天刑。「不可解」之

²⁵ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993年），頁220。

²⁶ 牟宗三：《才性與玄理》，頁219。

²⁷ 牟宗三：《才性與玄理》，頁219。底線為筆者所加。

謂「天刑」。知「天刑」，則情尚於冥者，即消化此冥，而亦不以桎梏為桎梏也。安焉受之而已矣。此孔子所以自稱為「天之戮民」也。安焉受之而已矣。佛教菩薩「留惑潤生」亦復如是。同體大悲，不捨眾生，則惑即不惑也。涅槃即不涅槃也。天刑安可解哉？郭注即以此境說聖人。莊子假託兀者與老聃之問答，寄此境於仲尼。表面觀之，為貶視，而實則天地氣象之孔子實真能持載一切也。孔子自居為「戮民」，以一身受天刑，持載天下之桎梏而應物，豈真無本而徒逐物者乎？若真以莊子之言為譏貶孔子者，則誠愚陋之心也哉。²⁸

是則，孔子之受天刑，「不以桎梏為桎梏」，乃自甘為戮民故。而所以自甘為戮民，即類同於佛教菩薩「留惑潤生」之意。能夠留惑潤生，則必然有行跡、名跡顯於世間，此即是情尚於冥然不孤冥之「大冥」境界，非只己身承受桎梏，而是「持載天下之桎梏而應物」。是則，在牟先生的解釋下，莊子把孔子視為救世承苦同時又能「逍遙」於世間的大聖人。推而論之，孔子講仁義（跡），不只是提升自己，還提升整個人間的生命。

然而牟先生曰「安焉受之而已」，只是從「心安」來理解「逍遙」，卻未遵守逍遙的形式定義。若依莊子原文，解開生命桎梏必須「死生為一條，以可不可為一貫」，牟先生未說明，孔子居此大冥之境，是否已能「死生為一條，以可不可為一貫」，若是，孔子還依然能維持仁義宗主的地位嗎？

筆者以為，「跡即冥，冥即跡，跡冥如一」的「逍遙」自在，並不能在孔子身上用。牟先生將之與佛教菩薩留惑潤生相類比，實為不類。

菩薩修持之目標是涅槃，涅槃是一個人修養境界之如如自在，它不必涉及另一對象，最高境界是「其本身即無所謂涅槃不涅槃」（如無住涅槃）。但是，孔子之作為仁義宗主、道德實踐者，不能是留惑潤生的形態，即其本身不能是無所謂仁義不仁義、是非不是非。涅槃是煩惱斷盡的狀態，菩薩若表現出煩惱的樣子，也只是自覺地暫留煩惱，好接引迷茫眾生渡向涅槃，事實上菩薩並不煩惱。²⁹

²⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 219-220。

²⁹ 天台智者大師《觀音玄義》卷上：「今明闡提不斷性德之善，遇緣善發。佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一惡事化眾生，以有性惡，故名不斷。」（《觀音玄義》CBETA 電子版，No. 1726 [cf. Nos. 262(25), 1727]，[0882c17]）

但道德實踐不能是這種形態。因為道德實踐不是個體孤絕的實踐，道德實踐是在群體生活中展現，它藉由是非判斷去評價事物，並為個人行動進行決意，此決意必涉及到他人相關權益，因而必須思考此決意、評價是否正當、良善。一個道德實踐者，不能判斷一件事、一個人的行動為「是」、「非」、「善」、「惡」，心裡卻覺得「不可不為一貫」，若如是然，此道德實踐者，將是虛偽的。

牟先生曾界定「逍遙」的「形式的定義」：

在量的形式關係（按：指長短壽夭）之依待所籠罩之「現實存在」又皆有其實際條件之依待。此為質的實際關係中之依待。在此兩種依待方式下觀萬物，則無一物是無待而自足者。亦即無一能「逍遙」而自在。……依莊子，「逍遙」必須是在超越或破除此兩種依待之限制中顯。³⁰

依牟先生解釋，「逍遙」必須是超越或破除量與質此兩種依待限制中顯現，然而牟先生能說孔子亦能夠破除是非這種依待關係嗎？（是非應為質的依待關係）筆者以為不能。除非放棄孔子作為仁義宗主的形象，同意孔子在跡冥狀態下，不具備道德實體，然若持如此解，此孔子已非儒家，乃轉為道家人物了。牟先生的解釋，應是不能通過的。

（三）高柏園

高柏園曾經在《莊子內七篇思想研究》一書中，依郭象的詮釋來界定「逍遙」義³¹，附以牟先生「主觀境界」的進路來詮釋《莊子·逍遙遊》³²，因此郭象、牟宗三以跡冥論詮釋孔子「天刑」而有的問題，高先生理應同樣碰到。但是他不同於郭象、牟宗三直接描繪孔聖人之冥境，試圖以較為客觀的論證，將跡冥論安上「天刑」。大概高先生也發現從主觀心境談孔子，面對原文與莊注上的差異，對比諸家舊解的不同意見，有論證上的困難。

³⁰ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 181-182。

³¹ 高先生對比了向郭、唐君毅、王邦雄對《莊子·逍遙遊》的解法，雖然承認三者皆能滿足詮釋的一致性，然而由於唐、王解釋下的莊學，有儒學傾向，高先生認為「莊子於道德意識畢竟無正面積極之宣說，其價值尊嚴意義亦不甚顯」，因此，仍以郭象為主——小大之「逍遙」一也，總括「逍遙」意。

³² 參高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁 45-46。

對於「天刑可，安可解」的問題，高先生留意到，若從境界角度來詮釋這段文獻，難有明證證明孔子能不能解桎梏。「天刑」這概念涉及到對孔子的評價，這評價又大略可分為兩種完全不同的詮釋：一是貶斥孔子不能解其桎梏，二是肯定孔子能解桎梏。對這兩個相反的詮釋，高先生認為：

孔子之學及名聞是否即是桎梏，卻無法僅由其為學、為名聞決定之，而須以其當事者之心境決定。易言之，吾人實無法看桎梏或天刑，而只能看到可能成為桎梏或天刑之種種存在。因此，無趾實無充分之理由宣稱孔子無法解其桎梏與天刑。同理，吾人亦無充分之理由認為孔子必能解其桎梏與天刑。然則，吾人若在此兩相排斥之詮釋可能中加以抉斷，則可暫時依下列原則為之：二個相對等的詮釋，以較具積極意義之詮釋勝於較消極之詮釋。何以故？以較積極之詮釋更能展示出種種理論所隱含之意義，而較消極之詮釋則較為貧乏。³³

高先生跳脫出跡冥論的論述，不再多談孔子冥境，而是以客觀的學術評斷，認為跡冥論的詮釋內涵要比其他方式豐富，進一步主張，若要有所抉擇，應該選擇「較具積極意義之詮釋」。「較具積極意義之詮釋」的意思是：「將無趾之語視為是對孔子圓境之暗示，則較將其僅為貶抑之辭，更具理論意義之價值。」³⁴

高先生的討論，之所以產生「無趾實無充分之理由宣稱孔子無法解其桎梏與天刑。同理，吾人亦無充分之理由認為孔子必能解其桎梏與天刑」的情形，乃與他以「跡冥論」作為詮釋進路有關。以「跡冥論」作為詮釋進路必然會發生這樣的結果，因為跡冥論說孔子已達冥化的境界實是一種預設，非依據莊子文獻推導出來，是則必然要說「無趾實無充分之理由宣稱孔子無法解其桎梏與天刑」，但是沒有文獻證據支持，因此又只好說「亦無充分之理由認為孔子必能解其桎梏與天刑」。

筆者以為高先生所提的「較具積極意義之詮釋」與「較消極之詮釋」這個選題，實際上並不公平，因為高先生並未提及在他眼中「較消極之詮釋」（即無趾語乃貶抑孔子）這一選項的優勢。高先生在《莊子內七篇思想研究》一書中說明其

³³ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁 163。

³⁴ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁 163。

研究方法，自問「吾人之詮釋是否可表達文獻作者之原意？」時，他說「吾人乃不得不窮盡並比較所有可能之詮釋，進而逼近原意」³⁵，對「作者原意」是重視的。雖然「較消極之詮釋」（無趾語乃貶抑孔子）在意義內涵相對地不夠豐富，但是它是最接近文本原意的解釋，留意到這一點，此「較消極之詮釋」才有與「較積極之詮釋」抗衡的價值。換句話說，這個選題不該是「較積極」與「較消極」詮釋的二擇一，而應是「莊子原意」與「較積極詮釋」的二擇一。這才是真正令詮釋者為難的地方。

如果不顧文獻而堅持以跡冥論理解孔子之受天刑，等同預設孔子就是完善無缺的至人，那麼面對《莊子》裡頭的孔子，讀者別無他解，只能說我們都只看到表象（跡），而不知道孔子內在已臻至境（冥）。這將導致讀者難以進一步詮釋莊書中其他與孔子有關的文獻。這種論證方式，頗近於心理利己主義的論證方式，因為預設了所有人的行動都出於自利，在人的內心思想難以被客觀實證的情形下，偷竊是利己的、布施也是利己的、殺人是利己的、救護也是利己的……，同理而推，孔子曰「子不謹」是「冥」，曰「丘也請從而後」是「冥」，曰「虛而心齋」是「冥」，曰「若殆往而刑耳」是「冥」……。結果讀者很難依文獻去對有關孔子的文獻進行細節的討論，並給予相應的意義。

「主觀境界形態」、「跡冥論」詮釋架構的確精微高妙，但是這種詮釋方式，並不能對所有莊學研究相關議題做出足夠令人信服的解釋，至少在孔子形象問題上，跡冥論與道德實踐存在理路上的矛盾，將描繪出空洞虛假的孔子形象，它告訴我們孔子雖是仁義之行跡而內心實冥化，然吾人實難以接受一個道德實踐者說出一套他自己都不太堅持的道德法則。就好像在《莊子·大宗師》中，孔子對無趾說：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」便該是他真正的想法所做出的判斷，他同情無趾受刑傷而有殘缺，這在莊子的眼裡固然是識見的蔽障，然孔子若無所謂他人身體之刑傷與痛苦，又何以能是仁人？

綜合上述，應將「主觀境界形態」、「跡冥論」此「較具積極意義之詮釋」歸給莊子「大仁不仁」此一概念才是。「大仁不仁」與「仁義」是不同的實踐形態，

³⁵ 參考高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁12。雖然高先生在下文接著說「文獻作者之原意因為吾人詮釋努力之目標之一，然而當吾人在對此諸多詮釋加以反省時，則詮釋之是否切合原意，亦不必然是吾人主要之關懷。」（頁12）但這仍不能迴避筆者所提出的質疑。

「大仁不仁」未曾許諾應然的儀則，是以無法要求行動的定向，而可笑問：「是惡知禮意？」表面不合於禮，實有禮意，表面不仁，實含大仁。反觀以跡冥論解「仁義」，則將變成：表面行仁義，實無仁義之心，則仁義之行實不仁義，這與「仁義」真正的精神是相悖的。

六、結語

本文開題之初，原本只是希望藉由「天刑」義的深入探討，去證成：在莊子眼中，孔子因行仁義，而不能「逍遙」。然深入探究後，得到的結論卻是：在莊子眼中，孔子並非不能「逍遙」，而是自甘放棄追求「逍遙」。³⁶

在莊書中，莊子對孔子似有所批評，非真指其愚昧，孔子不「逍遙」，是自主的選擇。王邦雄認為從這一點來看，莊子是最了解孔子的人，他說：

對孔子的人生智慧，體貼得最真切的是莊子。……對孔子這樣一生為天下人奔走，且無怨無悔，說的最為親切的是莊子，而不是孟子。³⁷

孔子選擇遊於方之內的「無怨無悔」，推到究竟，也只能被理解為是一種心安、坦然、釋懷，而不是「逍遙」。因為一個道德實踐者，不可能同時遵循「逍遙」的形式定義：齊是非。

總之，莊子雖了解孔子，也尊敬孔子，但從莊子以孔子為戮民的批評，也可以看出，莊子作出與孔子不同的人生抉擇。孔子踐履仁義，而莊子追求逍遙，正好形成兩個不同的主張在莊書中對話。

對於莊書中對孔子的貶抑，郭象提出了跡冥論這一特別的理解方式，扭轉孔子在莊書中的形象，抬高孔子的地位，認為孔子也是可以逍遙的。郭象所以這樣解釋，並不是來自莊子原文理路的推導，而是來自他對「逍遙」的特別理解：「極小大之致，明性分之適」，同時預設孔子已達冥境，孔子此冥境所行於外之跡就是仁義禮樂，因行仁義禮樂，必招致名跡，此乃不可避免，故曰「天刑之」而不可

³⁶ 王邦雄亦云：「孔子『丘也，天之戮民也』……就是一定要為天下人奔走，是當仁不讓，義無反顧。但是這是莊子說孔子，給出很高的評價。」《走在莊子「逍遙」的路上》，頁 24。

³⁷ 王邦雄：《走在莊子「逍遙」的路上》，頁 25。

解。然而已達冥境的孔子，事實上也不會被名跡所困擾，復能回歸性命本真。孔子的確不會為「名」所擾，但這不表示孔子就是逍遙的。

跡冥論處理「天刑之，安可解」重新詮釋孔子形象的方式之所以失敗（不能合於原意），有其根本原因。由於郭象「逍遙」義乃「極小大之致，明性分之適」，是則他以跡冥論談孔子之「天刑」未留意到修養「逍遙」除了安命、安於性分，尚須通過「齊物論」才能達成。牟先生也曾在《才性與玄理》一書中批評郭象對《莊子·齊物論》的理解並不相應：

向郭注「「逍遙」遊」，大體皆恰當無誤，而注「齊物論」則只能把握大旨，於原文各段之義理，則多不能相應，亦不能隨其發展恰當地給予以解析。³⁸

事實上，跡冥論的真正用處，是郭象為了配合當時時代問題而提出的政治主張。³⁹若希望以跡冥論論證孔子無憂而抬高儒家理論的玄妙（筆者以為牟先生是這樣的想法）⁴⁰，其實是不必要的。孔子之所以受人崇敬，正是他的「憂」。他憂的是「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語·述而》），又說「君子憂道不憂貧」（《論語·衛靈公》），因此誨人不倦，教弟子三千，傳道不息，遊列國十餘載。這是歷史上的孔子，也是莊子所理解並且尊而重之的孔子。莊書提到孔子似褒又貶，引起後人很多不同解讀，筆者博論《莊子倫理學研究》曾提到莊子「是尊崇孔子的，內七篇對孔子的『貶抑』，乃為了表達對儒學的反省與修正。」⁴¹楊儒賓近年發表的〈儒門內的莊子〉一文，亦同樣關注了這個問題，更引方以智「莊子是易之風而中庸之魂」申明此說即莊子「外化而內不化」之論，直言「儒門內的莊子」。該文重新釐測莊學的儒家成分，更於結論提到透過莊子眼光看到的儒家精神，有助儒家爾後在歷史哲學與美學開闢新天地。⁴²其論述明晰深

³⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 196。

³⁹ 王邦雄：「（郭象）他立身魏晉，那是儒家理想隱退失落的年代，所以他不依據原典的語文脈絡來解說。」（《走在莊子「逍遙」的路上》，頁 216）

⁴⁰ 牟宗三將道家無為視為儒釋道三教共法，道家無為的本體轉為儒家所用的工夫。

⁴¹ 許明珠：《莊子倫理學研究》（桃園：中央大學中國文學所博士論文，2007 年），頁 127。

⁴² 楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016 年），頁 125-173。

入，引證詳實，見解精到，非常值得一讀。



徵引文獻

一、古籍

- 隋·智者大師：《觀音玄義》CBETA 電子版，No. 1726 [cf. Nos. 262(25), 1727]，2019)
- 宋·林希逸著，周啓成校注：《莊子虞齋口義》，北京：中華書局，1997年。
- 宋·褚伯秀：《南華真經義海纂微》，中國哲學書電子化計劃，宋正統道藏本，卷十二。
- 元·馬端臨：《文獻通考》，中國哲學書電子化計劃，浙江大學圖書館藏《四庫全書》，卷211。
- 明·憨山：《莊子內篇憨山註》，高雄：高雄淨宗學會，2005年。
- 清·王先謙、劉武：《莊子集解·莊子集解內篇補正》，北京：中華書局，1987年。
- 清·郭慶藩著、王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局出版，1961年。

二、專著

- 鍾泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 王邦雄：《走在莊子「逍遙」的路上》，臺北：臺灣商務，2004年。
- 王叔岷：《郭象莊子注校記》，上海：商務印書館，1950年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993年。
- 吳怡：《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2001年。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁書局，1999年。
- 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016年。

三、單篇論文

- 徐聖心：〈位移·開眼·合一·反相——《莊子》論天人關係重探〉，《臺大中文學報》第57期，2017年6月，頁17-58。
- 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月，頁287-319。
- 蔡家和：〈向·郭注〈逍遙遊〉之特色—從「天」的概念談起〉，《東海哲學研究集

刊》第 15 輯，2010 年 7 月，頁 33-55。

賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啓蒙之間的跨文化對話〉，

《清華學報》新 46 卷第 3 期，2016 年 9 月，頁 405-456。

四、學位論文

許明珠：《莊子倫理學研究》，桃園：中央大學中國文學所博士論文，2007 年。



