

《東華漢學》第 34 期；107-144 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2021 年 12 月

論莊子「坐忘」寓言
「兩種版本」之立場與形成脈絡
——以《淮南子》、《莊子注》為核心*

覃友群**

【摘要】

「坐忘」寓言見於《莊子·大宗師》篇，其內容假托顏回與孔子之對話，引出透過消解仁義禮樂、肢體聰明，進而能夠同於大通、無好無常之「坐忘」功夫。此寓言除見於《莊子·大宗師》篇外，《淮南子·道應》篇亦有纂錄；然郭象注本《莊子》以先忘仁義，後忘禮樂為序，《淮南子》之徵引則以先忘禮樂、後忘仁義為序。雖同為坐忘寓言，卻有文字次第截然不同之「兩種版本」，遂為莊學公案。近現代學者對此頗有探討，然大抵仍針對「何者更切合《莊子》學說」為論，而並未深究此一公案之源頭——《莊子注》與《淮南子》——係緣何立場、脈絡，從而形成「兩種版本」之差異。本文不預設二說孰是孰非，亦不考據何者為莊子「正宗」，而著眼於考察此二說之根源——即《淮南子》與《莊

* 本文蒙匿名審查委員惠賜諸多寶貴意見，特此致謝。

** 東吳大學中國文學系兼任講師

子注》。藉由探究《淮南子》與《莊子注》中直接針對「坐忘」寓言之詮釋，暨其它相關線索，考察二說所以發生之立場，暨所以形成如此次第之理路，並藉此挖掘此一莊學公案除卻文字考訂外之意義與價值。

關鍵詞：莊子、坐忘、《淮南子》、郭象、《莊子注》

一、前言

「坐忘」一詞，出自《莊子·大宗師》篇，乃兼表修道功夫與境界之關鍵術語。其意涵寓託於孔、顏對話，陳述顏回在損之又損、以損為益之修道過程中，經由對仁義、禮樂等世俗道德規範，暨肢體、聰明等自我感官思維之超越，最終達成「同於大通」、「無好」、「無常」之境界，而使賢如孔子者，亦以為將從而師其法。今引其全文如下：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」¹

歷來注家、學者於「坐忘」之認識，咸以為莊子論修道功夫歷程，暨修道有成後境界之描述。諸家說法異趣而同旨，歸趨大抵不失。然此寓言除見於今日通行之郭象（252-312）《莊子注》本外，尚有《淮南子·道應》篇錄之。²二者文字大抵雷同，惟郭《注》以「忘仁義」為先，「忘禮樂」為後，而《淮南子》則反之。至此，「坐忘」之修道次第，便歧為二說。

觀歷代《莊子》注本，皆以郭象注本次第為主，試圖闡述此處所以先忘仁義，後忘禮樂之原因；對於《淮南子》與《莊子》之文本歧異，則置之不談。及至近、現代，方有學者關注此問題，如馬敘倫（1885-1970）

¹ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，2012），頁 288-290。

² 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），頁 404。

《莊子義證》注「回忘禮樂」即曰「《淮南·道應訓》上句作禮樂，此句作仁義，宜據改。」³劉文典（1889-1958）《莊子補正》更有進一步說解：「《淮南子·道應》篇『仁義』作『禮樂』，下『禮樂』作『仁義』，當從之。禮樂有形，故當先忘；仁義無形，次之，坐忘最上。今『仁義』、『禮樂』互倒，非道家之指矣。」⁴將問題由文字考訂上升至義理層面。王叔岷（1914-2008）《莊子校詮》旁徵博引，論之更詳，其言曰：

按《淮南子·道應》篇「仁義」二字與「禮樂」二字互易，當從之。《老子》三十八章云「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」（《莊子·知北遊》篇亦有此文。）《淮南子·本經》篇：「知道德，然後知仁義之不足行也。知仁義，然後知禮樂之不足脩也。」（《文子·下德》篇亦有此文。）道家以禮樂為仁義之次，文可互證。禮樂，外也。仁義，內也。忘外以及內，以至於坐忘。若先言忘仁義，則乖厥旨矣。⁵

若由考據家觀點切入，則《淮南子》所徵引者，可謂今世所見最早版本，其時代之「古」頗具參考意義；輔以義理上禮樂為外、仁義為內之觀點，則「坐忘」功夫之先忘禮樂、次忘仁義，幾無疑義。⁶

然現代學者針對此一問題，復有不同觀看角度，反對以《淮南子》之徵引與《老子》之義理否定郭象《注》之次第。如吳怡《莊子內篇解義》即以為「《莊子》這裡的故事，並不一定要和《老子》、《淮南子》的說法相同，更何況莊子又不是考據家，要看看前人的《老子》說什麼，

³ 馬敘倫，《莊子義證》（上海：上海書店，1989，《民國叢書》影印商務印書館1930年版），卷六，頁22下。

⁴ 劉文典，《莊子補正》（北京：中華書局，2015），頁229。

⁵ 王叔岷，《莊子校詮》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁268。

⁶ 如錢穆《莊子纂箋》、張默生《莊子新釋》、陳鼓應《莊子今注今譯》等近現代注釋本，頗有採信劉文典、王叔岷考據成果者。見錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書股份有限公司，2006），頁61；張默生，《莊子新釋》（臺北：天工書局，1993），頁206；陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2009），頁226。

後代的《淮南子》怎麼說。」⁷此一思路，或可彰顯由考據角度論斷此問題之盲點：其一，針對同類材料，《莊子》欲闡發之義理或與《老子》有所不同，以致細節有所歧異；其二，《淮南子》未必不可能以《莊子》之文本為基礎，略作改寫，藉以傳達淮南王學派之治國思想，從而導致次第歧異。諸多前輩學者各有其理念，於此亦頗有闡發。⁸

雙方論點各有理據，而證據皆不足以一錘定音，以致此問題至今仍未有定解。⁹然古今學者考察此問題，除卻就文字考據、義理剖析加以深

⁷ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局股份有限公司，2008），頁 273。

⁸ 如吳怡、傅佩榮即以為「仁義」作為道德觀念，較為普遍、抽象，忘之較易；「禮樂」作為生活具體實踐，忘之較難。見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 265；傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》，（臺北：立緒文化事業有限公司，2005），頁 124。案南宋褚柏秀曰：「仁義本乎心，心致虛則忘之易。禮樂由乎習，習既久則忘之難」，可為吳怡、傅佩榮論點張本，見氏著，《南華真經義海纂微》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁 233。又如王邦雄結合〈大宗師〉篇前文孟孫才母死後雖「不哀」而仍「哭泣居喪」，點出「道家人物可以自我釋放，卻不想驚世駭俗。先忘仁義後忘禮樂，正藏有〈人間世〉『心和而不出』的微義，且就工夫而言，禮樂之本在仁義，故先忘仁義之體，而後忘禮樂之用」，從應世之方、工夫體用方面，剖析先忘仁義、後忘禮樂之所由；方勇《莊子纂要》指出「世俗之禮陳陳相因，忘之不易」、「從心底去盡仁義，而仍無害『善喪』之名。由此可知，忘仁義實易於忘禮樂。」觀點與王邦雄「不想驚世駭俗」之論近似。見王邦雄，《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013），頁 350；方勇，《莊子纂要》（北京：學苑出版社，2012），頁 933。

⁹ 針對坐忘寓言「忘仁義」、「忘禮樂」在莊子義理脈絡下究竟次第為何，今人覃友群曾有專文〈論莊生「坐忘」之「仁義」、「禮樂」次第〉探討之。該文爬梳古今注家針對坐忘寓言之相關闡釋，歸結各家詮釋面向，進而述評其得失；最終探討《莊子》所論禮樂仁義內涵，主張應先忘禮樂、次忘仁義。該文嘗試透過篇章結構角度，將「忘禮樂」與「墮肢體」、「離形」相聯繫，「忘仁義」與「黜聰明」、「去知」相聯繫，形成前呼後應之結構脈絡。此論點雖難以迴避「墮肢體、黜聰明」二者於「坐忘」中同處於「仁義」、「禮樂」皆忘後之下一階段，是否能夠割裂後跳接前文之問題，然亦不失為處理此課題之另一思路。該文篇末指出「儘管就行文結構可以推論出較為妥當之結論，吾人亦不能規定莊子必得照章辦事。加以今日難以得見《莊子》原本，此課題遂成無解之謎。吾輩後學，僅能統整前人說法，稍加議論，略出新見而已」，並得出無論如何，「大抵以先忘

入探討之外，似未嘗以郭象《莊子注》與淮南王學派《淮南子》之撰寫、編纂立場切入，探討何以明顯相同之寓言，而有迥然相反之文字次第。¹⁰意即，此問題之意義，或非止於「自郭象本已誤」¹¹亦或「莊子又不是考據家」，更在於郭象《莊子注》與淮南王學派《淮南子》之立場、觀點本已不同，導致相同寓言、不同次第之文本差異。本文即以此觀點切入，嘗試探究淮南王學派《淮南子》與郭象《莊子注》二者「忘禮樂」、「忘仁義」次第之成因。

外在，次忘內在，最終坐忘為次」之結論，為此課題預留彈性空間；所以如此，即在於缺乏在義理、考據雙方面皆能一錘定音之證據。覃氏又有《莊子「坐忘」思想之研究》，對於「坐忘」之內涵進一步深究；於文字次第問題，則未有更深入討論。見氏著，〈論莊生「坐忘」之「仁義」、「禮樂」次第〉，《東吳中文線上學術論文》第18期（2012.6），頁1-27；《莊子「坐忘」思想之研究》（臺北：東吳大學中文系碩士論文，2013）。

¹⁰ 期刊論文、學位論文牽涉坐忘寓言者甚夥；然而針對「忘仁義」、「忘禮樂」先後次第，大抵承襲前說。持「先忘禮樂，後忘仁義」論者，則以馬敘倫、劉文典、王叔岷、陳鼓應等諸位之考據觀點為依據，如沈麗娟《莊子修養工夫論研究——坐忘與心齋》（嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2008）：「贊同王叔岷所說應先忘禮樂後忘仁義」（頁15）；又如鄭鈞璋《《莊子》生死觀研究》（臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2005）：「筆者接受劉文典、王叔岷、陳鼓應等的見解……應該是先忘禮樂再忘仁義才對」（頁73）。持「先忘仁義，後忘禮樂」論者，則以古注如成玄英、孫月峰等，以及現代學者胡遠濬、鐘泰、吳怡、王邦雄、傅佩榮等諸位之義理觀點為基礎，如姚耶男《莊子「忘」的哲學》（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2018）：「『仁義』易忘而『禮樂』難忘……必先自淺入深，由易而難」（頁22）；又如黃蕙如〈生命壓力的對治之道：以《莊子》「心齋」與「坐忘」為中心〉（《臺北城市科技大學通識學報》第5期〔2016.4〕，頁171-191）一文綜合吳怡、王邦雄、傅佩榮觀點，認為「就具體實踐面而言，仁義在內心，做不做在個人，往往較容易被遺忘；而禮樂存於外在，由於人類長期受到拘束已成習慣，做不做易受到大眾的標準審視，反而提高放下的難度，故反而是『忘仁義』在先，而後『忘禮樂』的排序，比較符合生活的經驗法則。」（頁179-180）。

¹¹ 王叔岷，〈淮南子與莊子〉。收入陳新雄、于大成主編，《淮南子論文集》（臺北：木鐸出版社，1976），頁28。

二、《淮南子》之「坐忘」——聖人外王之為道日損

《淮南子》之徵引《莊子》，吾人以其見於文獻之時代最近於《莊子》成書之世，故推崇其文獻價值；然《淮南子》是否原封不動照搬文字，則吾人不敢妄下斷言。所以然者，其一，《淮南子》之引用《莊子》，乃至於《老子》等其他先秦子書，除一字不易、悉數徵引外，亦頗見改易文字之情形；¹²其二，《莊子》與《淮南子》分別反映戰國時代莊子學派、漢代淮南王學派之思想總結，二者固然有時代先後、開展與承繼之關係，然亦因思想基礎、最終目的之歧異，導致二者展現不同面貌。¹³以此觀之，如欲逕以《淮南子》斷言今本《莊子》「坐忘」次第有誤，則其中或有更多探究空間。

《淮南子》既未必全然照搬《莊子》，且思想體系與《莊子》亦有所因革，則吾人應當探究者，乃在《淮南子》引述「坐忘」以先忘禮樂、後忘仁義為序之原因，進而藉此與郭象《莊子注》之次第相較，在對比中凸顯二者差異、時代性、思想價值。案《淮南子·要略》指出此書撰作目的在於「紀綱道德，以經緯人事」，¹⁴東漢高誘（生卒不詳）訓解《淮南子》，其敘目稱此書「講論道德，總統仁義，而著此書。其旨近

¹² 關於改易文字之狀況，可參周駿富〈淮南子與莊子之關係〉一文，全文將《淮南子》對《莊子》之引用分為不變例、約字例、增字例、倒字例四種情形，後三者對《莊子》原典顯有依照編寫者需求略加損益改動之情形。詳見周駿富，〈淮南子與莊子之關係〉，收入陳新雄、于大成主編，《淮南子論文集》，頁 27-30。

¹³ 如陳麗桂《〈淮南鴻烈〉思想研究》探究《莊子·齊物論》與《淮南子·齊俗》之關係時，即指出「不論就篇名或相當於自序的〈要略〉所述撰作宗旨看來，後者對前者（筆者案：此指《淮南子》對《莊子》）的因承企圖相當明顯。然而，一如全書其餘各論一般，其『因』中之『革』，『承』餘之『變』，仍可得察，亦多可論者。」詳見陳麗桂，《〈淮南鴻烈〉思想研究》（新北：花木蘭文化出版社，2013），頁 162-163。該文針對《淮南子》引述並轉化先秦文獻之研究成果甚豐，幾為定論，此處則不贅言。

¹⁴ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 700。

老子，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。」¹⁵以此可見《淮南子》之撰作目的，係以《老子》思想為核心，以內修道德、外治人事為宗旨之學術著作。而《淮南子》以道家為核心，雜揉諸家長處申說敷衍之特性，亦幾為學界公認。茲以此為基礎，逐步爬梳，探究「坐忘」在《淮南子》書中所以先忘禮樂，後忘仁義之原因。

（一）《淮南子·道應》徵引「坐忘」寓言之立場

《淮南子》引述坐忘寓言者，見於〈道應〉篇。案〈道應〉篇之要旨，〈要略〉篇有述曰「攬掇遂事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。」¹⁶足見該篇引述材料，旨在藉往古來今眾多事蹟，究其禍福得失，以與老莊學說相印證。該篇徵引坐忘寓言，其內容除忘仁義、忘禮樂之次第與郭象《莊子注》不同外，諸如「異日」與「他日」、「洞則無善」與「同則無好」、「而夫子薦賢」與「而果其賢乎」等細微差異，於文意之理解較無影響，亦非本文探究重點；吾人所關注者，蓋編者於此則寓言結末處指出「故老子曰：『載營魄抱一，能無離乎！專氣至柔，能如嬰兒乎！』」¹⁷顯然以「坐忘」寓言作為老子言論之印證。案此節文字源於《老子》第十章：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。¹⁸

案《淮南子》所謂「一」者，〈原道〉曰：「託小以包大，在中以制外，行柔而剛，用弱而強，轉化推移，得一之道，而以少正多。」¹⁹指出得

¹⁵ 同前註，〈敘目〉，頁2。

¹⁶ 同前註，頁704。

¹⁷ 同前註，頁404。

¹⁸ 朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，2009），頁39-41。

¹⁹ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁24。

道者「志弱而事強」，掌握「一」之道，在柔弱執中之際轉化推移，從而以少正多。又曰「夫無形者，物之大祖也……所謂無形者，一之謂也。所謂一者，無匹合於天下者也。卓然獨立，塊然獨處，上通九天，下貫九野。」²⁰體現「一」具備獨立不改，無法以感官察知，卻能通貫天地，作為「物之大祖」之特性。《淮南子》藉由坐忘寓言，指出一條實踐「抱一」之路；而掌握「一」、「無形」、「大祖」之目的，在於能以小包大，在中制外，以少正多，而正與《老子》所謂「聖人抱一為天下式」²¹相契。若以上述材料，結合《淮南子》「鑄鑄出一套全備無缺的大法，作為一統政治的永久準則」²²之目的，則坐忘寓言所述顏回忘禮樂、忘仁義，乃至離形去知之個人修養功夫，或不免與經緯人事之政道相關涉。第十章所謂「愛民治國」、「生之畜之」，亦可為〈道應〉徵引「坐忘」寓言旨在闡述政道之佐證。

以此觀之，坐忘寓言所昭示之修道功夫次第，在《淮南子》編撰者而言，亦涵蓋聖人治理天下所應具備之態度與方法。唯有掌握以小包大、在中制外、以少正多之「道」，方能不受限於禮樂仁義、肢體聰明，從而能「事省而易治，求寡而易澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成」。²³「坐忘」之功夫，無疑向治國者昭示一逐步提升自我，最終能夠「洞於化通」，成為有道聖人之途徑。

（二）《淮南子》所論禮樂仁義之性質

在釐清《淮南子》中坐忘寓言具有印證抱一無離、專氣至柔之目的後，吾人進而能認定「坐忘」在《淮南子》中兼有治身、治國之雙重意義。然而如欲探究所以先忘禮樂、後忘仁義之原因，則吾人應更進一步，對於《淮南子》書中禮樂、仁義之性質嘗試探究、釐清。在陳麗桂專著

²⁰ 同前註，頁 28-29。

²¹ 朱謙之，《老子校釋》，頁 92。

²² 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 25。

²³ 同前註，頁 272。

《《淮南鴻烈》思想研究》中，已然注意到《淮南子》之仁義禮樂觀念，與老莊頗有異同處，蓋《淮南子》一則秉持「退化的歷史觀」，認同老子所言「大道廢，有仁義」；一則又復認定禮樂仁義堪能挽救衰世、平治天下。針對此一情形，陳麗桂指出「這不是《淮南子》本身自相矛盾，而是有意的調和。當純完至上的『道』境成為遙遠的完美象徵，而難以企及或把握時，仁義禮樂仍不失為高尚可及的德操。」²⁴案《淮南子》對於禮樂仁義產生似矛盾實調和之觀點，乃奠基於編撰團隊對禮樂仁義之基本認識。以下則爬梳《淮南子》中論述禮樂仁義之性質，以便吾人進一步釐清先忘禮樂、後忘仁義之原因。

1. 仁義禮樂之基本性質與功能

《淮南子》全書多處提及仁義禮樂；其中部分篇章於仁義禮樂之基本性質定義較為清楚。關於「仁」之性質，《淮南子》之基本定義與《論語》之觀點接近，〈泰族〉曰「仁者，愛人也」，²⁵並進一步闡述曰「愛人則無虐刑矣」，²⁶以強調「仁」之基本性質乃在對於「人」之愛；此外，〈主術〉又曰「徧知萬物而不知人道，不可謂智；徧愛群生而不愛人類，不可謂仁。仁者，愛其類也，智者，不可惑也。」²⁷更可彰顯《淮南子》將「仁」之對象著重於「人類」之間。又〈繆稱〉曰「仁者，積恩之見證也」，²⁸〈齊俗〉亦曰「仁者，恩之效也」，²⁹藉由對實踐「恩」所能產生的現象，為「仁」進行定義。結合以上二種情況，可見《淮南子》之「仁」作為一種實踐「愛其類」之「恩」，從而展現之境界。〈俶真〉曰「今夫積惠重厚，累愛襲恩，以聲華嘔苻嫗掩萬民百姓，使知之訢訢然，人樂其性者，仁也。」³⁰即以施恩德於萬民，使萬民欣然樂於

²⁴ 陳麗桂，《〈淮南鴻烈〉思想研究》，頁 65。

²⁵ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 698。

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註，頁 314。

²⁸ 同前註，頁 319。

²⁹ 同前註，頁 356。

³⁰ 同前註，頁 59。

其性，作為「仁」之展現，可謂總合各篇對「仁」之論述。〈本經〉篇曰「仁者所以救爭也」，³¹當「仁」能夠藉由愛其類、積恩而得到體現，則能進而達到消弭紛爭之效。《淮南子》側重人倫、社會、政治之論「仁」，相較於老莊遍及萬物而不為仁之「大仁」，頗見差異。

〈齊俗〉曰「義者，循理而行宜也」，又曰「義者宜也」³²強調「義」作為一依循世理，使所行皆宜之理念；又曰：「義者，所以合君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之際也。」³³〈俶真〉亦曰「舉大功，立顯名，體君臣，正上下，明親疏，等貴賤，存危國，繼絕世，決挈治煩，興毀宗，立無後者，義也。」³⁴體現其「循理」之實際情形，側重於人倫、社會、政治關係之合理、恰當。而所謂「合理、恰當」之關係，〈繆稱〉篇曰「義者，比於人心而合於眾適者也。」³⁵足見此一「宜」應當本之於世間眾人所共適，以期能夠合乎人心。以此觀之，「義」之能否體現，仍需以「愛其類」為依歸。當眾人失其所適，倫常失調，〈本經〉則曰：「義者所以救失也」，³⁶透過「義」所展現之「人心眾適」，可朗現一條救危存亡之明路。

〈齊俗〉之論「禮」曰「禮者，實之文也」，³⁷又曰「禮者，體情制文者也」、「禮者體也」，³⁸《淮南子》將「禮」分為二層面——其一，其精神乃在於體察人情之實，亦即《淮南子》論「義」所謂「人心眾適」；其二，在於呼應「人心眾適」之實情，以制定能夠傳達實情之外在節文。此與《荀子》所謂「稱情而立文」³⁹相類。在此一基礎下，

³¹ 同前註，頁 250。

³² 同前註，頁 357。

³³ 同前註，頁 343。

³⁴ 同前註，頁 59。

³⁵ 同前註，頁 319。

³⁶ 同前註，頁 250。

³⁷ 同前註，頁 356。

³⁸ 同前註，頁 357。

³⁹ 清·王先謙撰、沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 372。

〈齊俗〉指出「禮」具備「別尊卑，異貴賤」⁴⁰之功能，亦與《荀子》所謂「君子既得其養，又好其別」⁴¹相類。「禮」之核心在於體察人心眾適，發為節文，則理當使人倫、社會、政治關係達到協調、和順，而不以煩擾雜多為務，故〈齊俗〉篇曰「古者，非不知繁升降盤還之禮也，蹠〈采齊〉、〈肆夏〉之容也，以為曠日煩民而無所用，故制禮足以佐實喻意而已矣。」⁴²強調「禮」之精神在於呼應人情之實，藉以表現情意，而非以繁雜節文曠日煩民。當世道昏亂無序，文不達情，〈本經〉篇曰：「禮者所以救淫也」，⁴³藉由對「禮」之強調與實施，使文情相合，重歸常序。

〈齊俗〉篇曰：「古者，非不能陳鐘鼓，盛筦簫，揚干戚，奮羽旄，以為費財亂政，制樂足以合歡宣意而已，喜不羨於音。」⁴⁴強調「樂」之精神並非以隆盛之鐘鼓簫管以靡財亂政，乃在於傳達心意，合和歡情而已。當人心憂苦煩擾，〈本經〉指出「樂者所以救憂也」，⁴⁵藉由「樂」之施行，則能疏導人心憂患，使民宣發情意，重歸合歡。

觀《淮南子》對於禮樂仁義之定義，實與儒典如《論語》、《荀子》之論述相似。在針對其本質進行定義之餘，亦藉由描述其功能，傳達其正面意義；然坐忘寓言中，禮樂仁義則成為應「忘」之觀念。顯然《淮南子》之論禮樂仁義，在其基本性質以外，復有另一層面問題，有待吾人梳理。

2. 仁義禮樂之無益與有害

《淮南子》於禮樂仁義採取正面態度，認可其功能與價值；然則在眾多篇章中，對於禮樂仁義，又復提出諸多批判，以為不僅無益於治政，甚而有害於世道。推究其原因，在於《淮南子》之編撰團隊，對於禮樂

⁴⁰ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 343。

⁴¹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，頁 347。

⁴² 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 356。

⁴³ 同前註，頁 250。

⁴⁴ 同前註，頁 356。

⁴⁵ 同前註，頁 250。

仁義所產生之弊端有深刻認知，並在著述中針對其無益與有害之問題，詳加闡述。

其一，《淮南子》作為建基於老莊學說之雜家思想著作，對於道家「至德之世」頗為嚮往。如〈俶真〉篇曰「古者至德之世，賈便其肆，農樂其業，大夫安其職，而處士脩其道。」⁴⁶陳述民人各安其份，各樂其業，賢者無為而修道，世間和諧平治；然則禮樂仁義並非至德之世所以和諧平治之根源。如〈俶真〉篇即曰「仁義不布而萬物蕃殖，賞罰不施而天下賓服」，⁴⁷〈本經〉亦曰「古之人，同氣于天地，與一世而優遊。當此之時，無慶賀之利，刑罰之威，禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐，猶在于混冥之中。」⁴⁸「神明定於天下而心反其初，心反其初而民性善；民性善而天地陰陽從而包之，則財足而人澹矣，貪鄙忿爭不得生焉。由此觀之，則仁義不用矣。」⁴⁹在在強調上古至德之世，聖人無為而治，通乎道，合乎德，神明定於天下，則萬民各自財足安樂，貪鄙不生，蕃殖昌盛，而禮樂仁義無所用武之地。以此觀之，禮樂仁義於至德之世之無益明矣。

其一，當治國者不若古之聖人，無法恪守無為之道，定神明於天下時，禮樂仁義作為救敗之法，應運而生；然而禮樂仁義之施用往往無益於治道，甚而進一步造成世間紛然淆亂。如〈本經〉篇曰「德衰然後仁生，行沮然後義立，和失然後聲調，禮淫然後容飾」，⁵⁰〈繆稱〉篇曰「道滅而德用，德衰而仁義生」，⁵¹〈齊俗〉又曰「仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣」、⁵²「禮義之生，貨財之貴，而詐偽萌興，非譽相紛，怨德並行」，⁵³往往在至德之世不復之時，仁義禮樂應運而生；然

⁴⁶ 同前註，頁 75。

⁴⁷ 同前註，頁 49-50。

⁴⁸ 同前註，頁 250。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 同前註，頁 251。

⁵¹ 同前註，頁 319。

⁵² 同前註，頁 343。

⁵³ 同前註，頁 344。

而施行仁義禮樂又導致道德之遷、純樸之散，從而與至德盛世相去日遠。此與老子所謂「智慧出，有大偽」、⁵⁴「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」⁵⁵頗為相類。

儘管施行禮樂仁義造成諸多問題，但《淮南子》之編撰團隊並未將其揚棄，甚而又有諸多篇章，論及禮樂仁義可做為聖人平治天下、挽救衰世之助力。可見《淮南子》對於禮樂仁義之「忘」，並非全然反對，而有更深一層意涵。

3. 仁義禮樂可為平治天下、挽救衰世之輔佐

諸如〈俶真〉、〈本經〉、〈繆稱〉、〈齊俗〉等篇中，多有對禮樂仁義之批判，認為至德之世不待禮樂仁義而成，德衰之世更因禮樂仁義而亂；然則細究其論述，吾人可以發現，《淮南子》並非將問題歸咎於禮樂仁義本身，而是藉由一連串論述，點出其問題關鍵，乃在於神明、道德是否作為治國理念之核心。如〈齊俗〉曰「昔有扈氏為義而亡，知義而不知宜也；魯治禮而削，知禮而不知體也」，⁵⁶呼應前述「義者宜也」、「禮者體也」，點出有扈氏之亡於義、魯之削於禮，並非義、禮之問題，乃在於二者強調禮義之時，喪失其作為本根之體、宜。〈本經〉篇曰「立仁義，脩禮樂，則德遷而為偽矣」，⁵⁷其問題亦非禮樂仁義，而在於追求仁義之立、禮樂之修，從而捨其本根，遷德為偽。又論喪禮曰「君臣相欺，父子相疑，怨尤充胸，思心盡亡，被衰戴經，戲笑其中，雖致之三年，失喪之本也」，⁵⁸正是知禮而不知體，失卻禮節之根本，以至於徒存守喪三年之形，亡失致哀盡情之實。〈主術〉篇曰「聖人事省而易治，求寡而易澹，不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成。」⁵⁹可見有道聖人無須追求積恩惠愛之仁，惟需事省求寡，恪守無為之道，而

⁵⁴ 朱謙之，《老子校釋》，頁 72。

⁵⁵ 同前註，頁 152。

⁵⁶ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 357。

⁵⁷ 同前註，頁 251。

⁵⁸ 同前註，頁 267。

⁵⁹ 同前註，頁 272。

仁恩自至。所以然者，蓋〈說山〉所謂「仁義之不能大於道德也，仁義在道德之包」⁶⁰是也。〈泰族〉篇曰「有道以統之，法雖少，足以化矣；無道以行之，法雖眾，足以亂矣。」⁶¹足見禮樂仁義能夠作為治世之輔佐，亦或使純樸離散，其關鍵在於是否「有道以統之」。

以此觀之，則聖人以無為之道治國，無需刻意施仁行義、制禮作樂，而禮樂仁義之功自成。《淮南子》以此為基礎，認為治國者若能尊道貴德，行無為之道，進而以禮樂仁義為輔，則能有錦上添花之效；當世道衰敗時，至德之道不行，治國者胸懷道德，而以禮樂仁義施政，亦有救敗存亡之功。如〈主術〉篇曰：

古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以副有司，使無專行也；法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。人莫得自恣，則道勝；道勝而理達矣，故反於無為。⁶²

藉由法籍禮儀之制定、君王有司之立置，層層節制，其最終目的，在於道勝理達，反於無為；而非拘泥於禮樂制度，乃至於與道日遠。此與〈齊俗〉篇所謂「制禮義，行至德，而不拘於儒墨」⁶³可相呼應。〈泰族〉篇亦指出「中考乎人德，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍」，⁶⁴強調禮樂仁義若能原察萬民之德，則有治人倫、除暴亂之功效。

（三）《淮南子》先忘禮樂、後忘仁義之探究

經過對《淮南子》所論禮樂仁義之初步探討，吾人可知《淮南子》對於禮樂仁義之基本態度：其一，治國者應以「道」為核心，禮樂仁義自然涵蓋於其中；其二，至德之世不待禮樂仁義而後成，然在衰世之中，治國者尊道貴德，可藉禮樂仁義為治國之輔弼；其三，禮樂作為典章制

⁶⁰ 同前註，頁 533。

⁶¹ 同前註，頁 679。

⁶² 同前註，頁 295。

⁶³ 同前註，頁 358。

⁶⁴ 同前註，頁 671。

度，應圍繞道德，且隨時代遷移而權變改易其措施。以此為基本觀念，吾人得以進一步探究「坐忘」寓言所以先忘禮樂，後忘仁義之原因。

首先，吾人對於「坐忘」寓言逐步忘禮樂、忘仁義，而後離形去知、洞於化通之歷程，其基本認知在於此乃為道日損、以損為益之功夫進程。藉由寓言中孔子「可矣，猶未也」之反應，可知此一進程為逐次進步，日漸歸返於神明道德之歷程。是以「忘仁義」較「忘禮樂」為高明，「離形去知」又較「忘仁義」為高明。

將「坐忘」之歷程視為為道日損，以損為益之逐次進步後，吾人又需藉助前文之爬梳，將禮樂、仁義初步區分為有礙於世，遷道德、散純樸者，暨有益於世，弼治國、救衰世者。若《淮南子》之前後內容並非矛盾，乃是以「道」為核心對於禮樂仁義之負面影響與正面效益加以調和，則「坐忘」寓言之忘禮樂、忘仁義，應當釐定為拋卻遷道德、散純樸，導致詐偽橫生之禮樂仁義，從而體察禮樂仁義之真實價值，彰顯其治國救衰之存在意義；而非純粹將禮樂仁義一概拋卻，棄如敝屣。

以此觀之，「忘禮樂」並非將禮樂棄之不顧，乃是透過掌握禮樂之基本精神，從而達到不拘於禮樂，而禮樂之功效自然達成。然禮樂之基本精神為何？案《淮南子》以「道」為核心，禮樂自然應考察萬民本真之德而制定；然則〈汜論〉篇曰「法制禮義者，治人之具也，而非所以為治也。故仁以為經，義以為紀，此萬世不更者也。」⁶⁵〈泰族〉篇亦曰「聖人一以仁義為之準繩」⁶⁶「天之所為，禽獸草木；人之所為，禮節制度……治之所以為本者，仁義也；所以為末者，法度也。」⁶⁷可見《淮南子》之論述中，在核心之「道」與「禮樂」等制度之間，實有「仁義」間於其中，作為禮樂之經緯根據。〈齊俗〉篇曰「禮樂相詭，服制相反，然而皆不失親疎之恩，上下之倫。」⁶⁸案仁者恩之效，義者正上

⁶⁵ 同前註，頁 429。

⁶⁶ 同前註，頁 685。

⁶⁷ 同前註，頁 691。

⁶⁸ 同前註，頁 358。

下，不失親疏上下，亦即不失仁義之謂。儘管禮樂服制有所不同，然皆能不失仁義，有致治之效。以此觀之，若追溯禮樂之精神，則仁義應為其淺層根源。

「忘禮樂」並非拋卻禮樂而不用，而在於掌握其精神；「忘仁義」亦非將仁義拋卻不用，乃是透過掌握仁義之核心價值，從而達到「不施而仁」之境界。案〈俶真〉篇曰：

孔、墨之弟子，皆以仁義之術教導於世，然而不免於偏。身猶不能行也。又況所教乎？是何則？其道外也。夫以末求返于本，許由不能行也，又況齊民乎！誠達於性命之情，而仁義固附矣，趨舍何足以滑心？⁶⁹

《淮南子》之論，蓋以「仁義之術」未達性命之情，外於至道，故而不能成齊民之效。吾人所需關注者，在於論者以為若能歸返性命之初，達於性命之情，則「仁義」不為而成。據此以論，則道德正可為仁義之核心價值。

〈本經〉篇曰「知神明然後知道德之不足為也，知道德然後知仁義之不足行也。知仁義然後知禮樂之不足脩也。」⁷⁰若知通神明，則知上德無為而無以為，為者敗之、執者失之；知道德，則能夠達於性命之情，而仁義不行而自至；以仁義為經緯，則禮樂應時而定，隨權而變，自能成就其功效。案高誘敘《淮南子》曰：「其旨近《老子》，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。」⁷¹觀《老子》三十八章曰「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，⁷²恰合〈本經〉之論。《淮南子》旨近《老子》，〈本經〉之論述與《老子》若合符節，皆以「禮樂」為「仁義」之次、「仁義」為「道德」之次。以此推演於「坐忘」寓言，則顏回「知仁義」從而能「忘禮樂」，「知道德」從而能「忘仁義」，

⁶⁹ 同前註，頁 71。

⁷⁰ 同前註，頁 251。

⁷¹ 同前註，〈敘目〉，頁 2。

⁷² 朱謙之，《老子校釋》，頁 152。

「知神明」從而能「隳肢體，去聰明，離形去知，洞於化通」，乃是隨功夫之進益，為道日損，逐步無為，從而能觀照至道化通之歷程。

《淮南子》以此理路推論，故而先忘禮樂，後忘仁義。倘以仁義為先忘，則或為觀照至道，通於神明；或為等而下之，禍敗亂亡。觀照至道，則無再忘禮樂之必要；等而下之，則孔子應難下「可矣」之論。「坐忘」寓言於《淮南子》之徵引，同時以修身、治國為目的；其以忘禮樂為先，忘仁義為後，蓋以《淮南子》全書之禮樂仁義觀念為基礎，層層推演而成，有其合理性與思想價值。

三、郭象《注》之「坐忘」——神人內聖之以損為益

若論時代先後，《淮南子》所引述之《莊子》原典，可謂目前所見最早之《莊子》文獻。然而若論現存最早具有完整性、系統性之《莊子》注本，則郭象《注》當之無愧。作為魏晉玄學宗師之一，郭象《莊子注》之學術價值與思想史意義，自不待言；然而吾人此處著眼者，仍在「坐忘」寓言之文字次第問題。郭象《注》之坐忘寓言見於〈大宗師〉篇，其原文可見本文篇首。觀郭象《注》坐忘寓言之仁義禮樂次第，與《淮南子·道應》所引述之坐忘寓言顯然迥異。在更多考古資料出土前，吾人尚無法斷言，究竟郭象注《莊》時所見《莊子》底本即以先忘仁義，次忘禮樂為序，因此據以為說；亦或郭象所見底本同於《淮南子》，然因思維脈絡之需要，故改定文字次第，以便發揚己說。吾人所能為者，乃在於根據郭象《莊子注》之立場與思想脈絡，發掘郭《注》藉由坐忘寓言所欲闡述之玄理，以明所以先忘仁義、次忘禮樂之原因。以下即以郭象《莊子注》對「坐忘」寓言之闡發為核心，輔以《注》中相關材料，探究其先忘仁義，後忘禮樂之思想脈絡。

（一）《莊子注》對「坐忘」寓言之詮釋立場

相對於《淮南子》徵引坐忘寓言之顯著政治目的，郭象《莊子注》對坐忘寓言之詮釋，則與《淮南子》略見歧異。「坐忘」寓言以顏回往見孔子為切入點，其言曰「回益矣」，郭象注曰「以損之為益也」，⁷³即可微見郭《注》於坐忘寓言之基本立場。案此以損為益之說，可與《老子》四十八章相呼應：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。

取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。⁷⁴

寓言中顏回提出之「益」，其具體情況在於「忘仁義」、「忘禮樂」，乃至於「離形去知」，顯與《老子》所言「為學」之「益」截然不同，而更近乎「為道」之「損」。郭象將顏回之「益」與老子之「損」兩相結合，指出顏回所言之「益」，乃在於透過「損」之工夫，將為道之障礙逐步排除，從而能達到「無為」境界。觀寓言後文以「忘仁義」、「忘禮樂」、「離形去知」而達成「同於大通」之成果，正與老子「損之又損，以至於無為」相契。則郭象「以損之為益也」一注，可謂深中肯綮。

然而相對於《淮南子》著眼於抱一無離、專氣至柔，乃至於其下一連串治國之道，顯將「坐忘」與治國次第相結合；郭注並未延續《老子》第四十八章之理路，將「坐忘」寓言逕直導向「取天下」之外王思路，而相對較為偏重於內在精神境界之提升。其注「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」曰「內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」⁷⁵體現所謂「同於大通」之境界，乃在於對自我一身、外在天地皆不覺不識，屏除對仁義禮樂、肢體聰明之執

⁷³ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 288。

⁷⁴ 朱謙之，《老子校釋》，頁 192-193。

⁷⁵ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 290。

著，體悟自身實具備「浸假而化」⁷⁶之無窮可能，進而能夠泯滅好惡是非，曠然變化、無所不通。

藉由對《莊子注》之觀察，可知郭象對於「坐忘」寓言，更著重於其修身功夫意義，而並未如《淮南子》將其視為聖人治國之具體步驟。再觀郭象注〈逍遙遊〉篇「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」曰：

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。⁷⁷

案此處郭象《注》將莊子所追求之「無待逍遙」轉為「適性逍遙」。⁷⁸至德之人固然能夠無待而常通，得其逍遙；而諸如蝸、鳩、大鵬，乃至於宋榮子、列子，儘管境界有高低之別，亦皆能在待其「適性」而後「同於大通」，同樣達到逍遙之境。藉由郭象對「逍遙」之詮釋，反觀顏回「坐忘」之歷程，可知無論仁義、禮樂，乃至於肢體、聰明，皆非其同於大通所「待」之「適性」，故而在逐步刊落非其所待之紛擾後，能夠適己之性，得其逍遙。坐忘寓言在郭象《注》中，正可為實現「適性逍遙」之途徑。

此外，郭《注》所言「夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通」，可見在有待於適性而逍遙者之上，又復有能夠與物冥合，無待常通之境

⁷⁶ 同前註，頁 265。

⁷⁷ 同前註，頁 23。

⁷⁸ 關於此一課題，論者甚夥。如莊耀郎《郭象玄學》即指出「郭象機鋒一轉，不論有待、无待，皆同得逍遙，由此可知郭象判定能否逍遙的條件不再於有待或无待，而在於是否『各安其性』，也就是適性與否。因此，若將莊子的逍遙稱之為『无待的逍遙』，則郭象的逍遙可以名之為『適性的逍遙』。」見莊耀郎，《郭象玄學》（臺北：里仁書局，2002），頁 61。

界。通於此境者，不僅實現自身逍遙，又復能夠「順有待者，使不失其所待」，令他人亦能實現自身之適性逍遙。此境界顯然為「以無事取天下」之聖人，相對於顏回所實現之自身適性逍遙又進一層。藉此亦可推知，坐忘寓言在郭象之詮解下，尚未涉及聖人無為無不為之外王境界。吾人充其量可將「坐忘」視為使人達成內聖，具備外王條件之途徑。郭象注〈大宗師〉篇「丘，天之戮民也」曰「遺物而後能入群，坐忘而後能應務，愈遺之，愈得之」，⁷⁹又注〈天地〉篇「忘己之人，是之謂入於天」曰「人之所不能忘者，己也。己猶忘之，又悉識哉？斯乃不識不知而冥於自然」，⁸⁰亦將「坐忘」、「忘己」視為「入群」、「應務」、「冥於自然」之先決條件。此其相對於《淮南子》而言，顯然有所差異之詮釋立場。

案郭象《莊子注·序》曰：「貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，彷彿其音影，猶足曠然有忘形自得之懷，況探其遠情而玩永年者乎？」⁸¹儘管《莊子注》中於政治願景頗有描繪；然就其序文觀之，可知郭象亦有意在政治之外，為《莊子》書闢出一條追求心境曠然豁達，忘形自得之詮釋向度。郭象於「坐忘」寓言之詮釋立場，或可為此一向度之註腳。

（二）《莊子注》對仁義禮樂之詮釋

透過探究《莊子注》對「坐忘」寓言進行詮釋之立場，吾人可知郭象將「坐忘」之歷程視為一逐步「遺物」，最終達成適性逍遙境界之途徑，並藉此以具備入群、應務、冥於自然之基本條件。除卻詮釋立場之差異外，郭象《注》對於仁義禮樂之詮解，與《淮南子》亦有所不同。吾人如欲探究郭象《莊子注》所以先忘仁義，後忘禮樂，則亦應針對《莊子注》所論仁義禮樂加以爬梳。

⁷⁹ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 277。

⁸⁰ 同前註，頁 434。

⁸¹ 同前註，頁 4。

1. 仁者兼愛之迹、義者成物之功

郭象注「坐忘」寓言之「忘仁義」，指出「仁者，兼愛之迹；義者，成物之功」，⁸²將此處「仁義」聚焦於「迹」與「功」。所謂「迹」，郭象注〈天運〉篇「夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉」曰：「所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。」⁸³莊耀郎《郭象玄學》指出「郭象認為人的真性是所以迹，六經是迹，所以迹是迹之所從出，因此六經是真性之流露。在郭象的眼中，凡禮節制度仁義之屬都屬於迹，而非所以迹，所以迹在於聖王之無為、無心而任物中」，⁸⁴可大致涵蓋郭象所謂「迹」乃至「所以迹」之意涵。案郭象稱「所以迹」者，其性質等若老莊所言之「道」，在物則曰「德」，作為萬物之超越根源而存在。既為超越根源，則無法透過感官直接認知、描述。相對而言，「迹」則落而為形下之器，雖能透過心知深察、言語描述，亦不免同時產生徼向定用，不能應物而不窮。聖人以其「真性」、「所以迹」，透過「任物之真性」、「順有待者」，在無心無為中，達成「使不失其所待」之目的；而其「任物」、「順有待者」之過程中，不免有應世而行之舉動，則流衍而為六經、仁義等外在之「迹」。楊立華《郭象〈莊子注〉研究》針對此一情形，指出「這種『直與物冥』的無為之治，從外在的表現看，就成了『仁義之迹』。聖人無心而順物，自然不會給任何事物帶來傷害。這本身不是出於仁愛之心，但卻被當成了仁愛的流露。聖人讓萬物各當其理，並不是出於對義的原則，但卻被看成了義的表現。」⁸⁵由於「所以迹」作為超越根源，無法為感官所察知；而「迹」作為形下之器，足以為心知、感官所察知。聖人以「所以迹」之真性應世，流衍出六經、仁義、禮樂等「迹」；世人未能掌握「迹」與「所以

⁸² 同前註，頁 288。

⁸³ 同前註，頁 534。

⁸⁴ 莊耀郎，《郭象玄學》，頁 312。

⁸⁵ 楊立華，《郭象〈莊子注〉研究》（北京：北京大學出版社，2010），頁 183。

迹」之差異，遂誤以現象為根源，試圖藉由追逐、效仿「迹」以求達成聖人境界，從而產生對仁義禮樂之執著。案郭象之論「仁義」，皆不免以「迹」與「所以迹」之探究為根據。以此為基礎，吾人對於郭象所見之「仁義」，可爬梳為以下數點：

其一，透過郭象《注》，吾人可知郭象認為凡是由「德」，亦或「真性」、「所以迹」所流衍而出之「迹」，皆將符合世人對「仁義」之定義。如郭象注〈駢拇〉篇「吾所謂臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣」曰「善於自得，忘仁而仁」，⁸⁶點出有道聖人「臧於其德」之「自得」，即能夠成就「仁」之迹。注〈繕性〉篇「德无不容，仁也」、「道无不理，義也」曰「無不容者，非為仁也，而仁迹行焉」、「無不理者，非為義也，而義功著焉」，⁸⁷更明顯指出「德无不容」、「道无不理」並非針對「仁義」之有意實踐，然而卻能產生合乎世人對「仁義」觀感之「迹」。「所以迹」所衍生之「迹」定然合乎「仁義」之理路，其重大意義在於將「仁義」收攝於「真性」之中。其注〈駢拇〉篇「意仁義其非人情乎」曰「夫仁義自是人之情性，但當任之耳。」⁸⁸當聖人緣德以應世，則透過「所以迹」、「真性」所顯現者，自然是「與物無傷」、「萬理皆當」⁸⁹之仁迹義功。

其二，郭象既以為「仁義」乃是聖人緣德應世，透過「真性」、「所以迹」所顯現之「功迹」，則世人所見者，僅是仁義之「功迹」，而非聖人之「真性」、「所以迹」。楊立華以「錯誤地將聖人的無心任物看做了某種仁愛百姓的舉動」⁹⁰描述此一現象，可謂中其肯綮。既然「功迹」來自於「真性」之「任物」，則所「任」之「物」不同，其「功迹」亦將有所歧異；雖「功迹」有異，然皆可稱之為「仁迹義功」。郭象注〈天運〉篇「仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，觀而多責」

⁸⁶ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 336。

⁸⁷ 同前註，頁 549。

⁸⁸ 同前註，頁 325。

⁸⁹ 同前註，頁 331。

⁹⁰ 楊立華，《郭象《莊子注》研究》，頁 180。

曰「夫仁義者，人之性也。人性有變，古今不同也。」⁹¹莊耀郎《郭象玄學》指出「這個『性』的涵義和孟子所言之人性不同，在郭象的著作中並沒有內在道德性的仁義概念。孟子所言之人性是古今異地皆同……而郭象說人性有變，此明白指出是人的習性，習性故可隨時而改」⁹²可為郭象所論「人性有變」之註腳。由於古今之人習性不同，其所需所求亦略有差異；然而聖人能夠無心任物，且能「與物無傷」、「萬理皆當」，因此無論時移世易，當代聖人皆能夠透過「真性」流行出合乎當代之「仁迹義功」。

其三，經由以上二點爬梳，可知在郭象《注》中，「仁義」涵攝於「德」、「真性」、「所以迹」中；然而世人所能見者，並非聖人之「所以迹」，乃是聖人緣德應物，所呈現與物無傷、萬理皆當之「迹」與「功」。然則問題即緣此而生，蓋世人「錯誤地將聖人的無心任物看做了某種仁愛百姓的舉動」，⁹³於是透過實踐「迹」以試圖達成相同成效。郭象既以為「人性有變，古今不同」，則古聖緣德應物之「迹」，必不能合乎來日之需求。是以郭象注〈大宗師〉篇「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣」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」，⁹⁴又注〈駢拇〉篇「吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣」曰「謂仁義為善，則損身以殉之，此於性命還自不仁也」。⁹⁵世人見仁迹義功，以之為善，求之己身，進而試圖推而廣之，行之於世；殊不知世所見之仁義，僅先王之陳迹，蓋郭象注〈秋水〉篇「湯武爭而王，白公爭而滅」曰「尋其跡者，失其所以跡矣，故絕滅也」。⁹⁶當時移世易，人性不同，若死守古人陳迹，非但不能緣之以

⁹¹ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 521。

⁹² 莊耀郎，《郭象玄學》，頁 219。

⁹³ 楊立華，《郭象《莊子注》研究》，頁 180。

⁹⁴ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 285。

⁹⁵ 同前註，頁 336。

⁹⁶ 同前註，頁 579。

得「所以迹」，更將使自身「虧殘」，進而攫人之心，使天下損身殉之，招致「絕滅」之果。

藉由爬梳郭象對「仁義」之認識，吾人可知郭象將仁義視為聖人透過「真性」、「所以迹」以應世，繼而自然流衍出與物無傷、萬理皆當之「功」、「迹」；同時亦釐清「仁義」雖已涵攝於「所以迹」中，卻不能經由追尋仁迹義功而掌握「所以迹」。不僅不能藉由追尋「迹」以掌握「所以迹」，甚而在人性有變、古今不同之狀況下，追尋「迹」將導致「絕滅」之果。藉由釐清郭象所謂「仁義」可就「真性」與「仁迹義功」二層而論，進而瞭解此「功迹」之性質，方具備探究何以先忘仁義之理論基礎。

2. 禮者形體之用、樂者樂生之具

在郭象《注》中，仁義禮樂同樣屬於「迹」，⁹⁷乃是聖人以「真性」、「所以迹」應世，從而流衍而出，適應於當代之產物。然則坐忘寓言中，忘仁義、忘禮樂顯然有先後次第之分，則吾人固不能將其貿然等同而論。相對於「仁迹義功」而言，郭象注「忘禮樂」曰「禮者，形體之用；樂者，樂生之具」，⁹⁸蓋禮樂固然同屬「迹」之範疇，然其性質細微處應與仁義有所差異。針對郭象之論禮樂，可爬梳為以下數點：

其一，在郭象《注》之理路中，「禮樂」最初乃源自內在於「真性」之「仁義」。其注〈大宗師〉篇「是惡知禮意」曰「夫知禮意者，必遊外以經內，守母以存子，稱情而直往也。」⁹⁹可見「禮」作為一種「迹」，其產生伊始，背後應存在「情」，以致禮樂之「迹」之產生。注〈繕性〉篇「中純實而反乎情，樂也」、「信行容體而順乎文，禮也」曰「仁義

⁹⁷ 如莊耀郎在《郭象玄學》中探討郭象所論「仁義」時，已指出其仁義「仍不同於孟子所言之內在於人心的仁義，其所指乃外在化的禮義」（頁 219），又指出「在郭象的眼中，古聖王治化之所制，凡禮節制度仁義之屬都屬於迹，而非所以迹」（頁 312），仁義禮樂同屬於「迹」應可謂無所疑義，此處則不再贅述。

⁹⁸ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 289。

⁹⁹ 同前註，頁 272。

發中，而還任本懷，則志得矣。志得矣，其迹則樂也」、「信行容體而順乎自然之節文者，其迹則禮也」，¹⁰⁰當聖人緣德應物，仁義於「真性」中自然存在時，順之任之，落實於容體之間，則能順乎自然之節文，成為世人所見之「迹」。又如注〈天運〉篇「吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清」曰「由此觀之，知夫至樂者，非音聲之謂也。必先順乎天，應乎人，得於心而適於性，然後發之以聲，奏之以曲耳」，¹⁰¹指出「至樂」乃「順天應人」、「得心適性」，進而「發聲奏曲」之成果。綜合以上材料，可知郭象認為內在於「真性」之「仁義」將流衍出能夠合乎自然節文之「禮樂」，而此一禮樂與「仁迹義功」同樣作為「所以迹」產生之「迹」，為世人所認識。

其二，當「仁義」作為「仁迹義功」理解時，乃是在現象層面世人藉以認識聖人之「迹」；相對而言，「禮樂」在郭象《注》中，更多將其闡述為具體實踐層面。如其注〈庚桑楚〉篇「至禮有不人」曰「不人者，視人若己。視人若己則不相辭謝，斯乃禮之至也」，¹⁰²又如注〈大宗師〉篇「造適不及笑，獻笑不及排」曰「所造皆適，則忘適矣，故不及笑也。排者，推移之謂也。夫禮哭必哀，獻笑必樂，哀樂存懷，則不能與適推移矣」，¹⁰³反映「禮樂」乃是借助辭謝、哭、獻笑等具體行為之實踐，所落實之「迹」。再如前引〈天運〉篇論「至樂」之注文，亦指出「樂」雖以「順天應人」為基礎，而必有「發聲奏曲」之具體實踐而後成。由是觀之，「禮樂」作為「迹」，其與「仁迹義功」之差異，在於具備能夠「稱情」而體現真性中「仁義」之具體實踐「節文」，而非僅止於現象層面之「仁迹義功」。

其三，綜合以上二點，「禮樂」之最高境界，乃是作為能夠將「真性」具體實踐之「節文」。然而聖人緣德應物，其「禮樂」實乃「期於

¹⁰⁰ 同前註，頁 550。

¹⁰¹ 同前註，頁 505。

¹⁰² 同前註，頁 804。

¹⁰³ 同前註，頁 283。

合時宜，應治體而已」。¹⁰⁴當時移世易，若仍固守舊制，則「以一體之所履，一志之所樂，行之天下，則一方得而萬方失也」，¹⁰⁵勢必導致掛一漏萬，得其一體、失其整全之弊病。莊耀郎點出於郭象之名教觀念下，「落在治術中說，當貴在其適時而用」、「如果時過而不更換絕棄，固執之以為用，則妖妄虛矯也將隨之而興」，¹⁰⁶即點出禮樂制度作為聖人之「迹」時，具備隨時改易、應物不窮之特質，以免虛矯造作在禮樂僵化後產生。然則「世人徒識其迹而不識其冥，故尚此無為之迹，既尚之而不能冥，則失自然之實」，¹⁰⁷當聖人「所以迹」必然造成「迹」，且世人必然崇尚「迹」而導致「失其所以迹」、「失自然之實」之苦果，導致「妖妄虛矯也將隨之而興」時，郭象在〈大宗師〉篇論「真人」能夠「以禮為翼」處，試圖求得一平衡：「禮者，世之所以自行耳，非我制」、¹⁰⁸「順世之所行，故無不行」，¹⁰⁹禮樂之產生源於「真性」，而「真性」源於「自然」，而非人為；當禮樂成為「迹」，而在人力之下為世俗所崇尚時，真人亦能秉持真性，順任世人之流俗，在取得平衡後達到「無不行」之狀態。

藉由爬梳郭象對「禮樂」之認識，吾人藉由與「仁義」之對顯，體現「禮樂」雖同樣作為「迹」，然而在郭象之理路中，「禮樂」最初源於「真性」中「仁義」之闡發，而後成為一具體實踐之節文，從而作為「迹」為世人所認識。世人識其迹而失其所以迹，於是固守一體一志，掛一漏萬；然真人亦可藉由世人自行之禮，以成就「無不行」之逍遙境界。藉由釐清郭象「禮樂」之論述，吾人可進而探究郭象《注》中「坐忘」寓言所以先忘仁義，後忘禮樂之原因。

¹⁰⁴ 同前註，頁 516。

¹⁰⁵ 同前註，頁 550。

¹⁰⁶ 莊耀郎，《郭象玄學》，頁 220。

¹⁰⁷ 同前註，頁 221。

¹⁰⁸ 清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 244。

¹⁰⁹ 同前註，頁 245。

(三) 《莊子注》先忘仁義、後忘禮樂之探究

藉由對郭象《注》所論仁義禮樂之爬梳，吾人可得出幾點看法：其一，郭象以為「真性」、「所以迹」中實已蘊涵「仁義」，透過真性所蘊含之「仁義」，可延伸出具有具體實踐節文之「禮樂」。其二，世人所見者，僅為仁義禮樂之「迹」，而「真性」、「所以迹」則不可得而見，遂誤以為聖人應世之精髓在於「迹」，從而試圖效法「迹」，進而造成「仁義不真而禮樂離性」，¹¹⁰以至乎絕滅。其三，聖人並非透過實踐「迹」以達成「迹」，而是透過掌握「真性」、「所以迹」以自然成就「迹」，因此有「大仁不仁」、「至仁無親」、「至禮有不人」之論。其四，「禮樂」既已成為世人所履行，則真人亦可隨順世道對禮樂之實踐，從而成為「無不行」境界之一環。

結合前文所論，吾人知郭象所論「坐忘」，乃將其視為一逐步實現自身適性逍遙之途徑。而此一途徑，乃經由不斷解消既有問題而來。通觀此則寓言，可知《莊子》所認定之「既有問題」，乃在於「仁義」、「禮樂」、「肢體聰明（形知）」；郭象據此，更進一步將造成問題之「仁義」、「禮樂」限縮於「兼愛之迹、成物之功（仁迹、義功）」、「形體之用、樂生之具（一體之所履、一志之所樂）」。以此為基礎，吾人可嘗試剖析郭象如何詮釋「忘仁義」、「忘禮樂」，進而探究所以先忘仁義，後忘禮樂之原因。

案郭象注「忘仁義」曰：

仁者，兼愛之迹；義者，成物之功。愛之非仁，仁迹行焉；成之非義，義功見焉。存夫仁義，不足以知愛利之由無心，故忘之可也。但忘功迹，故猶未玄達也。¹¹¹

¹¹⁰ 同前註，頁 345。

¹¹¹ 同前註，頁 288-289。

藉由「仁者，兼愛之迹；義者，成物之功」，郭象將此處「仁義」作為「功迹」之特質釐清，前已有述，此處則不贅論。根據郭象所論「迹」與「所以迹」之關係，吾人可知郭象認為「仁迹義功」之「行」與「見」並不在於直接追求表面功迹之達成，而在於透過「非仁之愛」、「非義之成」而造就。其注〈天道〉篇「夫兼愛，不亦迂乎？无私焉，乃私也」曰「夫至仁者，無愛而直前也」、「世所謂無私者，釋己而愛人；夫愛人者，欲人之愛己，此乃甚私，非忘公而公也」，¹¹²亦指出世人以「兼愛無私」為仁義之情；實則「愛人」往往以「欲人之愛己」為真實目的，實以「私」為出發點。透過追求現象層面之「仁迹義功」，不僅無法實現仁義，更將成為「甚私」。針對此一現象，郭象注之曰「常念之則亂真矣」，¹¹³對於仁迹義功過度執著，往往淆亂歸返「真性」之可能，與真性之仁義背道而馳。面對此一弔詭處境，郭象認為「愛利之由無心」，若追求表面功迹，懷仁而愛、存義而成，恰與「所以迹」背道而馳，更難以透過「真性」以體現「大仁」、「至仁」。以此思路為基礎，郭象指出「忘之可也」；其注〈天道〉篇亦曰「事至而愛，當義而止，斯忘仁義者也」，¹¹⁴藉由消解對「仁迹義功」等表面現象之追求，方具備顯豁「無心」、「真性」、「所以迹」，進而緣德應物，自然流衍「仁迹義功」之可能。

然則顏回雖能「忘功迹」，卻仍存有「愛」、「成」之心。於郭象而言，並未達到「玄達」之境界。儘管忘仁義後能夠做到「愛之非仁」、「成之非義」，然而「愛」本身於郭象之理路中，仍因「欲人之愛己」而有「私」；然「夫達者無滯於一方」，¹¹⁵若能玄達，則不應有「私」存在。易言之，「忘仁義」僅止於「忘仁迹義功」，實仍未脫離「迹」

¹¹² 同前註，頁 483。

¹¹³ 同前註，頁 484。

¹¹⁴ 同前註。

¹¹⁵ 同前註，頁 78。

之範疇，自然不能以「真性」應世。於是寓言中孔子評曰「可矣，猶未也」，以為尚不足以稱道。

在「坐忘」寓言之進一步發展中，顏回透過「忘仁義」，使其生命實踐產生改變，不再追求現象層面之「仁迹義功」；然而「愛」、「成」並未因此脫離其生命，而將轉以其他方式實踐。寓言中顏回「他日復見」時，言其進益為「回忘禮樂矣」。郭象注曰「禮者，形體之用，樂者，樂生之具。忘其具，未若忘其所以具也。」¹¹⁶綜合前文對郭象《注》之爬梳，將「忘禮樂」之次第置於「忘仁義」之後，其原因或可列舉如下：其一，禮樂作為「一體之所履、一志之所樂」，¹¹⁷用於奉養形體，抒發胸懷，確實為日常生活所難免者，是以此處郭象亦承認禮樂作為「形體之用」、「樂生之具」，在生命實踐中，可謂具備「自愛」、「自成」之實用價值。相對於「仁迹義功」著眼於對外兼愛、成物，「禮樂」更著重於對己之日用、樂生，體現生命實踐上由適人而自適之轉向。其二，「禮樂」在郭象之理路中，乃是在特定時空條件下「仁義發中，而還任本懷」、「順乎自然之節文」之「迹」。儘管同樣作為「所以迹」流行而生之產物，然而藉由對「禮樂」之具體實踐，亦能夠成就郭象所謂「一方得」¹¹⁸——在特定狀況下產生表象之「仁迹義功」。若忘卻對現象層面「仁迹義功」之追求，而「愛」、「成」之心並未脫離其生命實踐，則「禮樂」之具體實踐，亦與「愛之非仁，仁迹行焉；成之非義，義功見焉」無所齟齬，從而宜於成為「忘仁義」後生命實踐轉向之對象。然而雖能擺脫追求「仁迹義功」，「禮樂」之實踐畢竟仍為「一方得而萬方失」之「迹」。是以「禮樂」在「仁義」之後，成為下一步「忘」之目標，在郭象之理路中，確有其合理性。

案郭象注〈應帝王〉篇「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏」曰：

¹¹⁶ 同前註，頁 289。

¹¹⁷ 同前註，頁 550。

¹¹⁸ 同前註。

夫有虞氏之與泰氏，皆世事之迹耳，非所以迹者也。所以迹者，無迹也，世孰名之哉！未之嘗名，何勝負之有耶！然無迹者，乘群變，履萬世，世有夷險，故迹有不及也。¹¹⁹

無論仁義禮樂，皆源自「真性」、「所以迹」；然而「所以迹」作為內在於萬物之「德」，實際上無法為世人之感官經驗所察知，亦無法名狀，因而只能勉強稱其為「無迹」。當生命實踐仍停留在「迹」之層面，則難免「一方得而萬方失」，¹²⁰無法「乘群變，履萬世」。既然「迹有不及」，則「忘其迹」、「忘其具」乃勢之必然。然而郭象既認為「尋其跡者，失其所以跡矣，故絕滅也」，¹²¹則試圖「追尋」所以迹，未嘗不成為「尋其迹」。郭象注〈駢拇〉篇「若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉」曰：「夫生奚為殘，性奚為易哉？皆由乎尚無為之迹也。若知迹之由乎無為而成，則絕尚去甚而反冥我極矣。」¹²²又注〈逍遙遊〉曰「莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得」，¹²³結合二注觀之，「無為」乃通達逍遙境界之唯一功夫；然刻意崇尚「無為」，不僅不能「反冥我極」，通達逍遙之境，甚而將殘生易性，至乎絕滅。推究其原因，即在於世人感官經驗所能察知之「無為」，僅止於「無為之迹」；如欲透過「無為」功夫以達成逍遙境界，其關鍵恰在「絕尚去甚」。以此觀之「所以迹」既不能知，亦不可尚。凡世人所可以知而尚之者，皆落實於「迹」而已。

因此，當顏回能夠「忘其迹」、「忘其具」，如欲更進一步，則勢必將崇尚、追尋「所以迹」、「所以具」之心思亦排除，方能達到「內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體，而無不通也」之玄達境界。歷經忘卻現象層面「仁迹義功」之追求，進而消解切身實踐具體「禮樂」之節文，由外而內，最終將自身肢體聰明、形軀心知皆不覺

¹¹⁹ 同前註，頁 294。

¹²⁰ 同前註，頁 550。

¹²¹ 同前註，頁 579。

¹²² 同前註，頁 334。

¹²³ 同前註，頁 3。

不識，從而能夠無好無常，曠然與變化為體。郭象《注》以忘仁義為先，忘禮樂為次，合乎其成就適性逍遙之功夫次第。

四、結論

藉由對《淮南子》、《莊子注》詮釋「坐忘」寓言所持基本立場之考察，暨爬梳二者所論「仁義」、「禮樂」之性質與特點，造就「忘仁義」、「忘禮樂」次第不同之原因亦更加顯豁。一者，《淮南子》透過闡述禮樂仁義之性質、價值與弊病，將其施用與超越，視作通向完備施政法則之過程。而當「禮樂」作為以「仁義」理念為核心所產生之具體節文，「仁義」之理念又源自「形知」之作用時，《淮南子》將掌握核心理念、超越節文作為第一步；超越核心理念、體悟形知作為第二步；最終以超越形知、洞於化通為完滿境界，構築一逐步邁向至道之進路。案禮樂出於仁義，仁義出於道德，則此一進路可謂以「所從出」之次第為依歸，形成之思維脈絡。相對而言，郭象《莊子注》則以「迹」與「所以迹」之關係為基礎，將仁義禮樂納入其理路中，「仁義」作為表層且對外之外在迹象，「禮樂」作為較切身之具體實踐，「形知」作為自我本體，而「所以迹」則更超越於此三者之上，亦為此三者之總原理。郭象《注》將停止追逐外在迹象、回歸個人具體實踐作為第一步；超越個人具體實踐之侷限、反求形知活動之真實為第二步；最終理解「所以迹」實不能依靠追逐迹象、具體實踐、形知活動等途徑以「尋求」，從而停止求索，絕尚棄甚，以至於「反冥我極」之境界。案仁迹義功由禮樂之履踐所實現，禮樂節文由形知之活動所實現，形知本體為真性所實現，則此一進路可謂以「所實現」之次第為依歸，形成之思維脈絡。《淮南子》、《莊子注》在思維脈絡不同之下，對禮樂仁義亦採取不同觀點進行詮釋、闡述，從而產生次第之分歧。

一者，《淮南子》引述「坐忘」寓言之目的，乃在昭示執政者身處大一統之時代背景下，應如何認識禮樂、仁義之內涵、價值與弊病，並且「鎔鑄出一套全備無缺的大法，作為一統政治的永久準則」，¹²⁴最終成就生而不有、為而不恃、長而不宰之聖人境界。相對而言，《莊子注》對「坐忘」寓言之詮釋，則向世人朗現一透過層層解消為歷程，最終能夠與變化為體，同於大通，玄冥獨化，適性逍遙之神人境界。《淮南子》、《莊子注》在詮釋立場不同下，亦可謂造成對仁義禮樂進行不同詮解、闡述，最終導致次第分歧之原因。

「坐忘」寓言於《莊子》全書中，作為呈現修道功夫與境界之一環，歷來為學者所重視；關於「忘仁義」、「忘禮樂」先後次第之問題，於近代亦成為探究之課題。本文分析《淮南子》、《莊子注》於「坐忘」寓言之闡述，其所欲深察者，並非藉此斷定先後次第問題之孰是孰非，乃在於追溯二說產生之根源，進而透過對根源之梳理，體現二說之產生皆其來有自，且各自具備其合理性。倘欲以《淮南子》證《莊子》為先忘禮樂、後忘仁義，亦或以《莊子注》證《莊子》為先忘仁義、後忘禮樂，則或恐俱莫得其是。蓋《淮南子》所論之是，或為《淮南子》之是，非《莊子》之是；《莊子注》所論之是，亦為《莊子注》之是，非《莊子》之是。以《淮南子》與《莊子注》相非，則不免兩失。吾人所能、所當為者，乃在於藉由《淮南子》與《莊子注》，乃至於歷代詮釋者之闡述、分析，體現諸家論述所具備之時代性、思維特點，進而豐富《莊子》義理詮釋之可能性。

¹²⁴ 陳麗桂，《〈淮南鴻烈〉思想研究》，頁 25。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【宋】褚柏秀：《南華真經義海纂微》。上海：華東師範大學出版社，2014。
- 【清】王先謙、沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》。北京：中華書局，1988。
- 【清】郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》。北京：中華書局，2012。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》。北京：中華書局，1989。

二、近人論著

（一）專書及專書論文

- 王叔岷，《莊子校詮》。臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 王邦雄，《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》。臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013。
- 方勇，《莊子纂要》。北京：學苑出版社，2012。
- 朱謙之，《老子校釋》。北京：中華書局，2009。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》。臺北：三民書局股份有限公司，2008。
- 馬敘倫，《莊子義證》。上海：上海書店，1989年9月，《民國叢書》影印商務印書館1930年版。
- 陳新雄、于大成主編，《淮南子論文集》。臺北：木鐸出版社，1976。
- 陳鼓應，《莊子今注今譯》。北京：中華書局，2009。
- 陳麗桂，《《淮南鴻烈》思想研究》。新北：花木蘭文化出版社，2013。
- 張默生，《莊子新釋》。臺北：天工書局，1993。
- 莊耀郎，《郭象玄學》。臺北：里仁書局，2002。

傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》。臺北：立緒文化事業有限公司，2005。

楊立華，《郭象《莊子注》研究》。北京：北京大學出版社，2010。

劉文典，《莊子補正》。北京：中華書局，2015。

錢穆，《莊子纂箋》。臺北：東大圖書股份有限公司，2006。

（二）期刊論文

覃友群，〈論莊生「坐忘」之「仁義」、「禮樂」次第〉，《東吳中文線上學術論文》第18期（2012.6），頁1-27。

黃蕙如，〈生命壓力的對治之道：以《莊子》「心齋」與「坐忘」為中心〉，《臺北城市科技大學通識學報》第5期（2016.4），頁171-191。

（三）學位論文

鄭鈞瑋，《《莊子》生死觀研究》。臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2005。

沈麗娟，《莊子修養工夫論研究——坐忘與心齋》。嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2008。

覃友群，《莊子「坐忘」思想之研究》。臺北：東吳大學中文系碩士論文，2013。

姚耶男，《莊子「忘」的哲學》。上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2018。

Selected Bibliography

- Guo, Qing-Fan. *Zhuang Zi Ji Shi (Collected commentaries of the Zhuang-Zi)*. Beijing: Zhonghua, 2012.
- Wang, Shu-Min. *Zhuang Zi Jiao Quan (Zhuang-Zi with collation and interpretation)*. Beijing: Zhonghua, 2014.
- Wu, Yi. *Interpretation of Inner Chapters of Zhuang-Zi*. Taipei: San-Min Book Co., Ltd., 2008
- Chen, Li-Gui. *The study of Huai Nan Hong Lie Thought* New Taipei: Hua-Mu-Lan Culture Publishing house, 2013
- Zhuang, Yao-Lang: *Guo Xiang Xuan Xue(Metaphysics of Guo-Xiang)*. Taipei: Li-Ren Publishing house, 2002
- Yang, Li-Hua. *Study of Guo Xiang Zhuang-Zi Annotation*. Beijing: Peking University Press, 2010
- Liu, Wen-Dian: *Huai Nan Hong Lie Ji Jie(Collected commentaries of Huai-Nan-Zi)*. Beijing: Zhonghua, 1989.
- Liu, Wen-Dian: *Zhuang Zi Bu Zheng(Correction of Zhuang-Zi)*. Beijing: Zhonghua, 2015.
- Zhu, Qian-Zhi: *Lao Zi Jiao Shi(Lao-Zi with collation and interpretation)*. Beijing: Zhonghua, 2009
- Wang, Shu-Min. "Zhuang-Zi and Huai-Nan-Zi" *Collected Papers of Zhuangzi Huai-Nan-Zi*. Taipei: Mu-Duo Publishing house, 1976, pp.27-39.

**Discussion of Standpoint and Thread of Thought
from Two Versions of “Zuo Wang”(坐忘):
Referring *Huainanzi* and *Commentary on the Zhuang-zi***

Yu-Chun Chin*

Abstract

The tale “Zuo Wang” (Sit and Forget, means Unintentional Ascendant) is included in Zhuang-zi, episode “The Great Master”. Confucius and Yan Hui are the main characters in the tale. Through the conversation between the two characters, demonstrating a way of cultivating named “Zuo Wang”. This way of cultivating first dissolving the persistency of exterior benevolence, righteousness and rites, and then dissolve the dependence about exterior formation and senses. In the end, removing private conscious and persistency, then you can feel and understand “Dao”. Besides Zhuang-zi, episode “The Great Master”, you can also find the tale in Huainanzi, episode “Dao Ying”. Though both are telling the same tale “Zuo Wang”, the sequence of dissolving for benevolence, righteousness and rites is different in two versions, between two books. This issue is noticed by modern scholars, and they bring up some related discussion. The discussions are mostly around which version is closer to Zhuang-zi’s idea, instead why and how the two versions (“Huainanzi” and “Commentary on the Zhuang-zi”) become.

There is no preinstall about which of these two sequences are correct in this essay, nor discussing about which is closer to Zhuangzi Thought. The focus will be the root which makes the difference of sequence, the two books “Huainanzi” and Guo Xiang’s “Commentary on the Zhuang-zi”. Through analyzing the comment about “Zuo Wang” in “Huainanzi” and

* Ph. D. Student and Adjunct Lecturer, Department of Chinese Literature, Soochow University.

“Commentary on the Zhuang-zi”, also referring other related clues, to observe and study the context generated by the two different ways. Furthermore, for finding any additional meaning and value but not only the inspection to the written words.

Key words: Zhuang-zi, Zuo Wang, Huainanzi, Guo Xiang, Commentary on the Zhuang-zi