

師評

本論文對問題的設定與開展條理清晰、編織綿密，有如下優點：

- 一、本文聚焦三篇個人化的文本，勾勒其多面向的意義：羅洪先的傳記生平、當代士群體與學風、陽明學的理解等多方面的意義，就學術論文之創建及發展上而言，頗有以小搏大的功效。
- 二、就當代文學類型反思與材料開發角度而言，本文雖是思想史的範疇，但運用文學性的材料來會通思想家的言論，自有其企圖心與突破。

但是作為獨立發表的論文，本文仍有一些要點尚待處理：

- 一、題目的重點無法呈現本文的問題意識，亦即：三篇遊記的價值與意義應該不只是「自我與他者的對話」而已，這是此三篇遊記的性質，而非主要價值，所以題目可更切體的再予命名。
- 二、本文結語對全文的寫作仍多所焦慮與再定位，這應該在三篇遊記的性質檢討部分就要處理了，不宜在結語部分挫了自己研究的成果與價值。

第十三屆(民國九十三年)研究生組

第三名



許瑞娟

政治大學中文系碩士班

得獎感言

考察現今蘇軾與莊子關係的研究，大多鎖定在文學範圍，至於思想哲學的觀察則闕如，故本論文之寫作，企圖補足此部分的不足。感謝陳百年先生學術基金會提供發表園地，讓青澀學子得以磨練論文，鼓勵學術研究。應當指出的是，文中存有一些疏失與不足，筆者將繼續修正與補足；而本文有論證合理、提出新見之處，則應歸功於陳鼓應老師、唐翼明老師、林啓屏老師的指導與善誘，謹致上最真誠的謝意！

論蘇軾〈廣成子解〉¹及其意義 —以「莊學觀點」為探討中心

壹、前言

兩宋學術以儒學為主幹，然莊學勢力並未消釋，至北宋中期呈現獨特面貌，蘇軾即為新局面開創者之一。不僅詩文創作中取資《莊子》，蘇軾並著有二篇解莊之作，一為〈莊子祠堂記〉²，然〈廣成子解〉³卻隱而不顯。有別於前文站在儒家角度，以考證、辨偽之方評述莊子其人及其書，蘇軾又以莊學觀點為主要詮釋角度，取《莊子·在宥》中「黃帝問道於廣成子」一段作成〈廣成子解〉。何以〈廣成子解〉名篇，目前仍未有直接證據⁴，只知以

¹ 本文是以《叢書集成新編·道家類》（臺北：新文豐出版公司，1985年，頁332-333）所收之〈廣成子解〉為底本，並輔以孔凡禮之點校本（收於《蘇軾文集》第1冊，北京：中華書局，1986年，頁176-181）。為免繁瑣，以下所引〈廣成子解〉原文，只在引文後標明頁碼（據孔凡禮之點校本），不另註明出版項，特此說明。

² 據〈莊子祠堂記〉文末及傅藻所編之「東坡紀年錄」，此文為元豐元年十一月十九日作，蘇軾時年四十三。轉引自四川大學中文系唐宋文學研究室：《蘇軾資料彙編》下編（北京：中華書局，1994年），頁1752。

³ 關於〈廣成子解〉之著作年代，蘇軾並無明確交代，於各相關年譜亦無著錄，故確切之寫作年代，至今尚無定論。近代學者姜聲調先生推論此文應成於黃州時期，其謂：「與徐州期間相較，他在此地生活、思想、創作上更深入成熟的時刻，也是自我調適、學道實踐上的極重要一個新階段。所謂〈廣成子解〉一篇，很可能是這一期間寫成的。」姜先生更推測此文與〈鐵拄杖〉詩幾乎同時寫成，相關討論參見姜聲調：《蘇軾的莊子學》（臺北：文津出版社，1999年），頁42。姜先生之推論依據有二：①黃州時期為蘇軾學道實踐上的新階段 ②〈鐵拄杖〉詩富「崇道求仙」色彩，其中「便尋轍跡訪崆峒」一句，與「聞廣成子在於空同之山」關係密切。筆者以為此說仍待商榷，以上二點並不能作為直接證據，故筆者取較寬泛之立場，暫將〈廣成子解〉之著作年代視為〈莊子祠堂記〉之後。

⁴ 見〈與劉器之〉，收於《東坡七集》第4冊〈卷七〉（臺北：中華書局，1970年），頁19-20。

〈廣成子解〉名篇之事實⁵，並無明確提及寫作年代及名篇意義。⁶〈廣成子解〉之舊本無存，今所見以明嘉靖范欽所刻傳本為最早，而後《說郛》、《函海》、《百子全書》等書均收之。⁷此外，相傳有《廣成子》一書，雖與〈廣成子解〉只差一字，然二者並無關聯。《廣成子》舊題商洛公撰，張太衡注，古今學者考證其為偽書⁸，宜分辨之。

對於〈在宥〉中「黃帝問道於廣成子」一段，歷來注解者多，舉凡郭象、成玄英、陸德明、林希逸、王夫之等，或由義理，或由音義，表達個人不同之莊學觀點。郭象藉注莊以建立一己學說，然對此段之注解、發揮不多，著重物之生成變化。成玄英解莊大抵承郭象之說，然於此段說解較郭象為詳，以為「廣成子」即「老子」；除生成變化外，更著重體道修身，殆因其自身為道士。陸德明以音義為訓解，並引《廣成子》之說，說明「廣成子」即「老子」。⁹相形之下，蘇解著重義理，旨在探討養生、長生、守一、保真，甚至有改造《莊子》原意之處；此外，蘇軾還以譬喻解莊，更變化《莊子》文句以為己注，義理與文采兼備，堪稱獨特注莊之作。宋以降如明焦竑《莊子翼》、陳治安《南華真經本義》、清方以智《藥地砲莊》等，皆引蘇軾之語為注，而明王文祿更沿襲蘇解作成〈廣成子疏略〉¹⁰，發揮蘇軾之說，可見蘇解在莊學史上

⁵ 蘇軾在〈與劉器之〉云：「……某自出意，欲與寫〈廣成子解〉篇，舟中熱倦，遂忘之，然此意終仕也，今豈可食言哉……」。

⁶ 姜先生藉晁公武之說推論〈廣成子解〉之名稱意義，以為因注解「黃帝問道於廣成子」一段，蘇軾因而名之，參見姜聲調：《蘇軾的莊子學》，頁 53。吾以為此文重點在「道」，而廣成子為道家得道之代表人物，故為之「解」。

⁷ 關於〈廣成子解〉之現存版本問題，詳見王景鴻：〈蘇軾著述版本考〉，收入《書目季刊》第四卷第 2 期（1969 年 12 月），頁 45。

⁸ 《廣成子》今不存，於《漢書·藝文志》不載，至《隋書·經籍志》始載之，並疑《廣成子》為「近人作」；明胡應麟於《四部正譌》亦以此書為偽，相關資料詳見二書：①張心激：《偽書通考》（香港：友聯出版社有限公司，出版年不詳）。②鄧瑞全：《中國偽書綜考》（合肥：黃山書社，1998 年）。

⁹ 以上關於郭象、成玄英、陸德明之說，請參郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化有限公司，1991 年），頁 379-385。

¹⁰ 見《叢書集成新編·道家類》，頁 334-335。

扮演舉足輕重的角色。

〈廣成子解〉為蘇軾唯一注莊作品，主要採取「以莊解莊」之立場，自選一段文字作疏解，表達一己之莊學觀點，蘊含豐富莊學意涵。〈廣成子解〉蘊含豐富思想內涵，見解獨到，李調元謂：「東坡此書，語極精粹，能發人所未發。」¹¹，惜後世鮮有研究者。有鑑於此，本文主要探討蘇解對莊學之發揮，及對《莊子》原意之改造，並視其如何引用《莊子》原文「以莊解莊」，還原蘇軾〈廣成子解〉與莊學之關係。

貳、〈廣成子解〉所反映之莊學觀點

蘇軾以廣成子與黃帝為象徵人物，展開學道者與致道者間的對話。於〈廣成子解〉中，「廣成子」為致道之代表，「黃帝」之轉變則為問道、學道之過程。蘇軾不以《莊子》全書為注，特取〈在宥〉中「黃帝問道於廣成子」一段為解，並命名為〈廣成子解〉。文中不但展現蘇軾個人之思想，並蘊含豐富莊學意涵，以下分從五方面切入。

一、「至道」

蘇軾所取〈在宥〉一段，為黃帝問道於廣成子，不論其意在「養民人、遂群生」或「欲己長生」，皆以「至道」為重心。《莊子》以為「道無所不在」¹²，天地間無一物可離開道。《老子》言：「道可道，非常道」¹³，〈齊物論〉謂：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」¹⁴「至道」之特質難以言說、指涉，因其無限制性，一旦以言語表達，便落入桎梏，失去「至道無畛」之特質。是故，蘇軾不以語言說明「至道」特質，而以譬喻方式表達

¹¹ 轉引自《叢書集成新編·道家類》，頁 333。

¹² 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 83。

¹³ 見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，1992 年），頁 1。

¹⁴ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 79。

之，即不以實指範圍設限，符合《莊子》以爲「道難以言說」之特質。〈在宥〉關於「至道」之描述，是以「窈」、「冥」、「昏」、「默」形容「至道」之「精」、「極」。綜觀歷來莊學者之注，皆無法清楚表述此句實指內涵。郭象注：「窈冥昏默，皆了無也。」¹⁵並藉此「無」開展其「自生」之說。成玄英以爲人心無法測知精微之至道，故以「窈」、「冥」、「昏」、「默」形容之。¹⁶林希逸：「窈窈冥冥，遠而不可窮也。」¹⁷是以廣遠不可窮盡、幽微而視之不見爲解。林雲銘、陳壽昌以爲此句是指「道體」，並以《老子》之語爲解，說明「至道」之玄妙、精微。¹⁸呂惠卿之說較上述詳盡，解「窈」爲「深」，「窈冥」爲「玄冥」，「昏」爲「無知」，「默」爲「無言」，將四字作分別詮釋，非單純描述，此爲呂義之優。¹⁹

窈窈冥冥者，其狀如登高望遠，察千里之毫末，如臨深俯幽，玩萬仞之藏寶也。昏昏默默者，其狀如枯木死灰，無可生可然之道也。（頁178）

蘇軾變化《莊子》原文，並以譬喻方式爲注解，不以言與文字直指其狀，保留詮釋之彈性空間。所謂「精」是物質經過提煉後，純淨無雜質的部分，而「極」爲盡頭或最高境界。「窈」指深遠，

¹⁵ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁381。

¹⁶ 成玄英：「至道精微，心靈不測，故寄窈冥深遠，昏默玄絕。」見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁382。

¹⁷ 見嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成初編》第7冊（臺北：藝文印書館，1972年），頁416。

¹⁸ 林雲銘：「見至道本無形，所謂玄之又玄，眾妙之門，是言道之體。」見林雲銘：《增註莊子因》（臺北：廣文書局，1996年，再版）〈卷之三〉，頁17。陳壽昌：「道體如是，老子所謂窈兮冥兮，其中有精者，與此義同。」見陳壽昌：《南華真經正義》附識餘（臺北：廣文書局，1978年）〈外篇〉，頁18。

¹⁹ 呂惠卿：「……則窈窈冥冥乃所以為至道之精也，窈則深，窈冥則玄冥，則其形固不得而見也。……則昏昏默默乃所以為道之極也，昏則無知，默則無言，此則言道之體也。」見嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成初編》第5冊（臺北：藝文印書館，1972年），頁108。

「冥」指幽暗，故「窈窈冥冥」即形容精深廣遠、渺茫幽暗。「昏」指昏暗不明，「默」指沉靜無聲，故「昏昏默默」即形容幽微、靜默。蘇軾以爲至道最精微之處，正如同登高望遠、臨深俯幽，所見之物顯得非常微小。〈齊物論〉、〈知北遊〉有意近「枯木死灰」之語²⁰，蘇軾藉以解至道之極致，因其不受外界干擾、影響，永保自然狀態，故以「枯木死灰」形容之。蘇軾之前的注莊者，在注解此段時，多著意於「至道」所指，形容「窈窈冥冥」、「昏昏默默」之樣態，僅止於描述、詮釋階段，並無指示「實踐工夫」。蘇軾除承襲前人之解，表達一己對「至道」之看法外，並藉「窈窈冥冥」、「昏昏默默」引出「致道之方」，明確揭示「致道」的實踐方法，此爲蘇解之獨特處。

黃帝首次問道，是因其不知「至道」，故求問於廣成子，此說後世莊學者無疑義，然於二次問道前廣成子是否「以道語黃帝」，則有歧見。黃帝二次問道符合「欲已長生」之情，廣成子以爲其已改前僞，故以「至道」告之。由此觀之，二次問道時，因廣成子所告，黃帝才知「至道」所指。歷來莊學者對此幾無疑義，且注解時多順《莊子》原意，著墨不多，常略言帶過。蘇軾以爲不然，認爲廣成子並非此時才以道語黃帝，蘇解謂：

廣成子至此，始以道語黃帝乎？曰：否。人如黃帝而不足以語道，則天下無足語者矣。吾觀廣成子之拒黃帝也，其語至道已悉矣。是以閒居三月而復往見，蹶然為之變，其受道豈始於此乎？（頁177）

蘇軾推翻前人以爲「廣成子二次方以道語黃帝」之說，另立新解。觀《莊子》原文，黃帝首次問道，廣成子以爲「所問不情」，言：「而佞人之心，翦翦者，又奚足以語至道？」是對黃帝之問拒而

²⁰ 〈齊物論〉：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」、〈知北遊〉：「形若槁骸，心若死灰」見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁43、738。

不答。後因黃帝求道心態轉變，「其問也情」，故廣成子言：「善哉問乎！來，吾語汝至道。」由字面推敲，廣成子此時才以「至道」告黃帝，而藉廣成子之言，黃帝得知「至道」內涵。蘇軾一反常說，先以問句質疑「廣成子至此始以道語黃帝」之說，鬆動讀者既定之見，而後鋪陳己說。蘇軾以為廣成子「語道」黃帝非由此始之因有二：首先，如黃帝之人者，若不足以聞「至道」，則不如其賢之天下人，無一可聞道。再者，黃帝二度問道，廣成子「蹶然而起」，代表黃帝受道非由此始。觀蘇軾之說是從人情態度出發，廣成子「蹶然而起」的行為，在蘇軾解讀下，成為判定「受道」與否之依據，從而認定黃帝受道非由此始。分析蘇解，待商榷之處有三：1.如黃帝之人，足以語道——筆者並非否定黃帝為賢者之說，然應注意於《莊子》中，常藉知名人物以暢己說，「黃帝」之轉變在此象徵問道、學道之過程，並非實指其人其事。若於二次問道前黃帝已受道，則此次問道之意義不大。若順《莊子》原意為解，方能凸顯黃帝於此文中之象徵意義。2.蘇軾以為廣成子之拒黃帝，是因先前語至道已悉——觀《莊子》和蘇解，於二次問道前並無涉及「至道」之討論，而是由此之後才引入「至道」。3.廣成子「蹶然而起」之動作，由上下文推敲，應為肯定黃帝之轉變，認為「其問也情」，已具備聞道之基本條件，故一改前態，始以道語黃帝。凡此種種，將成蘇軾立說未解之難，然亦不失為另一解讀方式。

二、「物之質」與「物之殘」

「物之質」與「物之殘」為〈在宥〉重點之一，歷來注莊者對此多所著墨。郭象視「質」為「至道之精」，「殘」則以「不任其自爾而欲官之」釋之²¹；林希逸以「質」為「本然」，「殘」為「害

²¹ 郭象：「問至道之精，可謂質也」、「不任其自爾而欲官之，故殘也」，見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁380。

物之事」²²；陸德明釋「質」為「正」²³；宣穎謂「殘」為「朴散之餘」²⁴。蘇軾雖未明確定義「質」、「殘」之意，然可據〈廣成子解〉推測二者之可能意涵。據二人之問答，「質」為黃帝所欲問者，即「至道之精」，而「殘」即指「官陰陽，以遂群生」。「質」指涉「至道」最精微之處，是最純粹的部分；而「官陰陽，以遂群生」是屬現實世界之事，在達於至道之廣成子看來，主宰現實世界之事為枝節，是「至道」之「樸散」，只為至道之一部分。黃帝所問本意是在「欲己長生」，卻外託於物，故廣成子答以「質」、「殘」。

夫長生不死，豈非物之實，而所謂養民人、遂群生，豈非道之餘乎？（頁177）

「質」與「殘」又可視為「物之實」與「道之餘」。蘇軾謂：「物未嘗有死，故長生者物之固然，非我獨能。」（頁179）可見，蘇軾以「長生」為物之本然狀態，非由外爍，只要隨順萬物之自然，不須以外力加之，便可「長生不死」。既然如此，所謂「養民人、遂群生」之方對本能「長生」的萬物來說，豈不成為「多餘」？故此處之「質」指「物之實際、本然狀態」，萬物自能「長生不死」，不須依恃外在力量，而欲以外力介入者，對可自達「長生」的萬物而言，便成為「多餘」，即此所謂「殘」。推之於政治，多數統治者皆欲人民不受飢寒交迫之侵，故常採取「有為」之措施，然人為制度常顧此失彼，無如自然之面面俱到，反而違背萬物「長生」之本然。是故，統治者應順萬物之性，施行「無為」之治，

²² 林希逸：「物之本然者曰質，即前言至道也。」、「殘者，言害物之事也。天地陰陽皆自然之理，五穀群生亦自生自達之物，有心以官之，則反為物之害矣。」，見嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成初編》第7冊，頁414。

²³ 陸德明藉《廣雅》之語云：「質，正也。」，見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁380。

²⁴ 宣穎云：「猶言朴散之餘。」見嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成續編》第32冊（臺北：藝文印書館，1974年），頁222。

自能無所爲而無所不爲，符合萬物長生之實。

綜上所述，「物之質」與「物之殘」於蘇解之可能意涵大致有三：首先，視黃帝與廣成子之問答，「質」爲「至道之精」，即「至道」最精微、最純粹的部分，而「殘」爲「至道之樸散」，因主宰現實世界之事爲枝節。再者，連結蘇解前後文之意，「質」爲物之本然狀態，即「長生不死」，而「殘」爲「加於物之多餘外力」。推於政治，「質」與「殘」也可運用爲「無爲」與「有爲」之治。可見，「物之質」與「物之殘」於蘇解之意涵豐富，難以用「本質」、「多餘」一語帶過。除上述討論外，「質」與「殘」或可視爲「本」與「末」，「本」指物之本質、本然，而「末」爲散於現實世界之樣態，或指事物的根本與細節，抑或有先後次第之意，凡此種種，皆爲「物之質」與「物之殘」於蘇解之可能意涵。關於「物之質」與「物之殘」之意涵，必須並看二者才現真意，若單由一方面視之，恐無法盡其意。值得注意的是，有些注莊者將「殘」釋爲「傷殘」或「害物之事」²⁵，而於蘇解中並無此意，只以爲「多餘」，此或爲蘇解更盡《莊子》原意之處。

三、學道、修道、致道

了解「至道」是屬「知」的行爲，而中國哲學最著重者在於「實踐工夫」，在詮釋「至道」特質之後，蘇軾並藉以推出「致道之方」，指示修道之途徑。黃帝首次問道，廣成子拒而不答，是因黃帝在於「欲己長生」，然卻外託於群生，是其犯學道者之忌——「僞」。

學道者患其散且僞也，故窈窈冥冥者，所以致一也，昏昏默默者，所以全真也。（頁 178）

²⁵ 釋爲「傷殘」者如成玄英：「苟欲設官分職，引物從己，既乖造化，必致傷殘。」見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 380。至於釋爲「害物之事」者如林希逸，注文請參註 19。

可見，欲學道、修道而致道者，最基本在於態度，其中「散」且「僞」是一妨礙，故蘇軾根據「至道」之「窈窈冥冥」、「昏昏默默」，提出「致一」、「全真」之工夫，以對治「散」與「僞」，作爲「致道之方」。「散」爲「分散」，與「一」相對，故以「致一」爲方，即「專心一志」，收束分散於外界事物之心志，專心於學道、修道之上，即能去「散」。「僞」指「人爲」、「假裝」，凡非由本心而發者皆可稱之，如黃帝之問本在「欲己長生」，卻言欲「養民人、遂群生」，此即是「僞」。依蘇解，「僞」與「情」相對，「僞」指「人爲」，「情」指實際的狀況、內容，可指「人之本意」。「情」字於〈廣成子解〉中出現四次²⁶，皆與黃帝首次問道是否合於所問本意相關，前三次是指「所問不情」，故廣成子拒而不答，最後一次之問合於「情」，故得廣成子之語「至道」。「真」與「情」相通，皆可指「真意」、「本意」，而與「人爲」之「僞」相對。後天人爲加諸之「僞」，常虧損天生而有之「真」，故以「全真」之修養工夫爲方，不以外於己之物加身，虧損本有之「真」，保持最自然之狀態，即能去「僞」。

人雖應學道、修道，然能否致道，仍與自身條件、心態相關。

真人之與佞人，猶穀之與稗也。所種者穀，雖瘠土墮農，不生稗也。所種者稗，雖美田疾耕，不生穀也。今始學道，而問已不情。佞僞之種，道何從生！（頁 177）

因黃帝首次問道未說出本意，故廣成子以「佞人」視之，並以「穀」、「稗」爲喻，作爲能否致道之探討。如真人之「穀」，若外在環境

²⁶ 「今乃捨己而問物，惡其不情也。」、「言其情，在於欲己長生，而外託於養民人、遂群生也。」、「今始學道，而問已不情。」、「棄世獨居，則先物後己之心，無所復施，故其問也情。」（頁 177）

不良，且耕種不力，雖未能致道，亦不會生出「稗」；反言之，如佞人之「稗」，雖有肥沃良田，且奮力疾耕，亦不會生出「穀」，即無法致道，蘇軾此說乍看與郭象之意相仿。郭象以為「性分不可改易」，更特別標舉「聖人之性」，認為聖人不可由學而至，因決定成聖之條件並不在於外在之學習，而是內在之「性」，一般人本身不具成聖之性，縱使透過學習仍無法違背「性分」。然蘇軾之說與郭象並不完全相同，黃帝起初被廣成子視為「佞」、「偽」，故對其問道不答，因其心態不正確，即使告以「致道之方」，勉力學道、修道，亦無法致道。而於二次問道時，黃帝因心態改變，所問合「情」，故告以「至道」。可見，真人與佞人並非生而決定，非如郭象所言聖人性分不可改易，只要心態轉變，本為「佞」之人，亦能有「致道」之機會，此為蘇軾與郭象相異之處。

學道、修道除了正確的心態，了解「至道」之意涵，習得「致道之方」外，還須努力實踐工夫，才能「致道」。「……然力耕疾耘，不可廢也」（頁 178），可見，蘇軾除提示「致道之方」外，還注重長久維持而不偏離「至道」，勉人不可因一時達道而鬆懈。蘇軾對「至道」之解，除以譬喻詮釋意涵外，並提示學道、修道之基本態度，更據以引申出「致道之方」，最後輔以修鍊維持，確保「致道」之可能。綜觀《莊子》原意及蘇軾前之注莊者，對此段之注多著墨於「至道」之「精」、「極」所指，僅止於描述階段，並無指示「實踐工夫」。蘇軾在前人基礎上，藉「窈窈冥冥」、「昏昏默默」引出「致道之方」，明確揭示「致道」的實踐方法，為蘇解之獨特處。

四、治世之道一由內而外

〈在宥〉²⁷通篇即重在談論自在、寬宥之「治道」，符合道家

²⁷ 有學者疑〈在宥〉為老子學派門人所作，如近代黃錦竑先生謂：「篇中極力反對『聖人』、『仁義』，和莊子思想不盡相合，並且都是解釋道德經的思想。」見《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1994年，十二版），頁16。然此說

「無為」的政治思想。統治者應以「無為」之自在寬宥對待天下，不應以「有為」手段治理天下，才能使天下人不忘本性、不失本德，如此，則不必刻意治理而天下自治。

天作時雨，山川出雲。雲行雨施，而山川不以為勞者，以其不得已而後雨，非雨之也。春夏發生，秋冬黃落，而草木不以為病者，以其不得已而後落，非落之也。今雲不待族而雨，草木不待黃而落，雖天地之精，不能供此有心之耗，故荒亡之符，先見於日月，以一身占之，則耳目先病矣。（頁 176）

古人常將自然現象變易作為施政優劣之依據，蘇軾即順此為解。自然界一切事物之變化自有其規律，如「山川出雲，雲行雨施」、「春夏發生，秋冬黃落」等現象，皆順自然規律而有，不須以人為意志役使之。蘇軾將自然規律現象以「不得已」形容之，意指本就應該如此，而非刻意以外力加之，與「無為」之意相通。廣成子以為黃帝以「有為」治世，擾亂自然界運行規律，故雲未族而雨，草木未黃而落，天降異象，四時失序。黃帝雖有心依「至道」為治，然因其施行「有為」治術，違背自然規律，故縱使如「至道之精」，亦無法補救「有為」之害。

道固有是也。然自是為之，則道不成。（頁 176）

黃帝首次以「養民人、遂群生」之方問於廣成子時，蘇軾注以此句，透露「至道」除可為長生之道外，亦可為「無為」治道。「至道」本可運用於治道之上，但若刻意留心於政治，執著人為治術，則會虧損「至道」，使其不完全。此中值得留意者在「是」字。〈齊

非為莊學界公認，是為他說，筆者仍以〈在宥〉為莊子思想之一部分，特此說明。

物論)：「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。」²⁸「道未始有封，言未始有常」意謂道本無所不在，言論本無是非，至於「爲是而有畛」之解殆有二意：1.爲了一個「是」字，界限便生。2.刻意探討「道」、「言」，界限便產生。蘇軾之句法與此相似，解讀方式應依後者：依「道」行之，本就能達治世之目的，但若刻意爲之(即「有爲」)，則「道」無法完成。是故，此「道固有是」、「自是爲之」之「是」，可指與政治相關之目的、作用，代表「有爲」之治。「道」本能達治世目的，但若單由此方面入手，或只著意於此，則「道」不能成。統治者雖欲人民不受飢寒交迫之侵，而採取「有爲」措施，然人爲制度反而違背萬物「長生」之本然。故統治者應隨順萬物之性，施行「無爲」之治，自能無所爲而無所不爲，以達治世之目的。先秦諸子對於政治，多採人爲統治方式，如：導正、賞罰，法家尤以「嚴刑峻法」見長，道家則以不擾民、寬宥之態度對待人民，著重統治者自修其身，則能達民自化之目的，此爲道家與其他諸子相異之處。蘇解以此句爲始，正合〈在宥〉之要義，並明確指示道家政治原則。

五、長生

在蘇軾看來，「長生不死」雖爲物之本然狀態，只要隨順萬物之自然，便可「長生不死」。然物生於世，因受外界紛紛擾擾，又無法把持自我本真，故須藉後天修鍊工夫以達「長生」。〈在宥〉雖提及「長生」之方，然過於抽象，不易把握，是屬原則描述。蘇軾之解順〈在宥〉原文而來，將原文之抽象概念，以易懂之詞語表達，並將之引申爲實際修鍊工夫，成爲較具體之長生修鍊方式，即將抽象之描述轉爲「長生修鍊工夫」之過程，將之分類並概念化，歸納爲「無爲」、「無思」、「無欲」三個重要概念。「無視無聽，抱神以靜」，耳目爲接受外界訊息之器官，易受外界干擾。

²⁸ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁79。

《莊子》言「心齋」，指專一心志，不以「外在形軀之耳」與「內在認知之心」爲聽，而以「虛而能容萬物之氣」聽之，內外不受雜務影響，保持內心虛靜之狀態，維持基本生存條件，即「無爲」。「心無所知」，人心有思慮之功能，會因後天影響而有既定之成見，即所謂「成心」，常干擾對事物之正確判斷。《莊子》言「坐忘」，擺脫形軀及具體事物，排除自以爲是的聰明，澄清思慮，無所執著，不思慮外在名位利勢，即「無思」。「必靜必清，無勞汝形，無搖汝精」，人常會受欲望之影響，而勞動形體、動搖精神以追求之，最後爲物所役，迷失本心，有害於身。不過度勞動形體，不因外物動搖精神，即「無欲」。此中最要緊者在「無」。此「無」雖指不受外界干擾、影響，但並非什麼都沒有，而是指「不過度」，只須維持「長生」基本需求，任何無涉「長生」之條件，則在「無」的範圍之內。

依蘇軾之推衍，若能做到「無爲」、「無思」、「無欲」者，則形體與精神爲一，而後能達「長生」之境。是故，欲達「長生」者，只要隨順「無爲、無思、無欲→形神一→長生」的修鍊進程即可。〈在宥〉關於「長生」之探討，本爲抽象之描述，蘇軾將其歸納爲「無爲」、「無思」、「無欲」三概念、方法，使其簡單化，較能把握其具體內涵，此爲蘇解之貢獻。除探討「形神一而長生」外，蘇軾更藉「內不慎，外不閉」引申出「形神離」之說。林希逸解「慎汝內，閉汝外」謂：「慎汝內，不動其心也。閉汝外，不使外物得以動吾心也。」²⁹除了被動不因外在因素動心外，更要主動克制己心。可見「長生」需謹慎修鍊內在，配合不爲外物所動才能成之。《莊子》中只指出「神守形」，而蘇軾補上「形神離」，使《莊子》本意更完整。

「長生」爲人所欲追求，「神將守形，形乃長生」³⁰，需先修養內在「精神」，使其「靜」、「清」，而後表現於外在形軀，不受

²⁹ 見嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成初編》第7冊，頁416。

³⁰ 此爲《莊子·在宥》原文，見〈廣成子解〉，頁178。

外界干擾，才能達到「長生不死」，為一由內而外之修鍊結果。經一連串修鍊過程而得「長生」後，仍須盡力維持，不可鬆懈，「……然力耕疾耘，不可廢也」（頁178）。可見「長生」並非一蹴可幾，亦非得之即能常有，必須常依修鍊之道，勉力而為，才能真正獲致「長生不死」。

廣成子以窈冥昏默立長生之本，以無思無為無欲去長生之害，又以至陰至陽堅凝之，吾事足於此矣。（頁178）

由此可見，「長生」之要件有三：1.以「窈冥昏默」作為長生之根本，是屬積極立之。2.對於有害長生之事，須以「無為」、「無思」、「無欲」為治，是屬消極去之。3.除積極立長生之本、消極去長生之害外，還須以「至陰至陽之道」堅凝、固守之，行此三者，才能永保「長生」。依蘇解，「長生不死」是萬物之本然狀態，只要順其自然，即能達到，不須以外力或統指者刻意為之。然物生於世，常以外物傷性，改易本然之「長生」，遂使人們以「長生」為稀，蓋不知此為「物之實」也。故與「長生」相關之修鍊，皆以「無」為基本工夫，即在去除不必要之繫累，回復物之本真，如同「至道」之「窈冥昏默」。蘇軾以「長生不死」為萬物之本然狀態，只要隨順萬物之自然即可達到，然因受外界紛擾之影響，無法把持自我本真，故須藉後天修鍊工夫與維持固守並重，才能真正獲致「長生不死」。

參、 結論

蘇軾〈廣成子解〉主要採取「以莊解莊」之立場，自選一段文字作疏解，莊學意義濃厚，為一獨特解莊作品，其莊學觀點與意義可分五方面說明：1.「道」雖為《莊子》重要思想，然未明確立說，以致解莊者只能以幽微之文字訓解，使得「道」愈發「窈

冥昏默」，更加神秘而難懂。面對難以語言文字設限之「至道」，蘇軾不直接限定其意涵，而以譬喻方式詮釋，此種訓解方式較為靈活，預留發揮空間，符合「至道」難以言說、設限的特質。除表達一己對「至道」之意涵外，並藉以導出致一、全真等「致道之方」，明確揭示實踐方法，此為蘇解之獨特處。此外，推翻前人以為「廣成子二次方以道語黃帝」之說，另立新解，此說雖難以成立，亦不失為另一解讀方式。2.歷來注莊者於「物之質」與「物之殘」之說解，常一語帶過，說解不詳。蘇軾重視二者意涵，文中不只一處提及，並將二者合併論述，更能現其真意。值得注意的是，蘇解將「殘」視為「多餘」，未以「傷殘」或「害物之事」釋之，此為蘇解更盡《莊子》原意之處。3.除藉「至道」導出「致道之方」外，更指出學道者首先須有正確心態，才能真正了解「至道」之意涵。習得「致道之方」後，還須配合實踐工夫，輔以修鍊維持，確保「致道」之永久可能。4.蘇軾之解「長生」除順《莊子·在宥》原文外，更將抽象描述歸納為「無為」、「無思」、「無欲」三點，形成「無為、無思、無欲→形神一→長生」之修鍊進程，此為蘇解之貢獻。《莊子》中只指出「形神一」，而蘇軾補上「形神離」之說，使意義更完整。蘇軾並指示長生三要件，除積極立長生之本、消極去長生之害外，還須堅凝、固守之，強調長生之方與維持固守並重，才能真正獲致「長生不死」。5.「齊物」為《莊子》重要思想，蘇軾亦運用而為注文，如：「無物無我」、「成也毀也」等，皆為《莊子》「齊物」思想之展現。

蘇軾之解莊學意涵豐富，為一獨特解莊作品，然亦有二點值得商榷：1.廣成子以道語黃帝之時間點——黃帝首次求見因「所問不情」，故廣成子拒而不答，後黃帝閒居復邀，求道心態轉變，「其問也情」，故廣成子方告以至道。歷來莊學者多同意此說，且因《莊子》原文述說明白，故常略言帶過，著墨不多。蘇軾一反常說，以「人情態度」出發，推翻前人以為「廣成子二次方以道語黃帝」之說，另立新解。此立說觀點雖有新意，然以「人情態

度」說解，其中變數亦多。同一外在行為表現，會因人心差異而代表不同意義；同理，同一種人情態度，會因時間點不同而發為不同之外在行為。可見，內在人情與外在表現未必只有一種可能，並非一對一的狀態，具有多樣可能性。是故，若據「人情態度」說解，其中不確定性因子多，難以成為說服理由。且說解時應注意作者角色及前後文安排用意，說解《莊子》時更應留意，其中事蹟、角色性格未必符合實際狀況，常以「藉此說彼」的寓言手法表現思想，而「黃帝」之轉變在此象徵問道、學道之過程，若於二次問道前黃帝已受道，則此次問道之意義不大，若順《莊子》原意為解，方能突顯黃帝於此文中之象徵意義。2.「緝」字意義——「緝」或作「緝」，歷來莊學者多以「昏暗」或「混合」釋之，郭嵩燾云：「緝、昏字通，緝亦昏也。當我，鄉我而來，遠我，背我而去，任人之向背，一以無心應之。」³¹皆為無所察覺，而蘇軾以「明」釋之，獨排眾議。「緝」字本意為「繩線」，不論用作釣魚或穿錢，皆指細長之物。「緝」於此究竟解為「昏暗」或「光明」，宜從《莊子》原文推敲。「吾與日月參光，吾與天地為常，當我緝乎，遠我昏乎，人其盡死而我獨存乎！」（頁 179），整句是指廣成子將離開人世肉體循環，入於無極之境，與日月、天地同樣光明、長久，不論向我而來或遠我而去，皆泯然不知、無所察覺。「至道」之偉大亦是如此，有助於萬物卻不讓人感覺其存在。「至道」無所不在，而萬物難以察覺，是因其不憑藉有限形體存世，故能以不同姿態展現，雖不感其存在，卻使萬物在不知不覺中受其影響，如陳壽昌言：「緝、昏皆無心之謂，言物或當我而來，或遠我而去，任其自然，而我無與也。」³²因此，「緝」字如釋為「光明」，則其意不若「昏暗」或「混合」，更能貼近《莊子》原意，故歷來注莊者皆以此為釋。

歷來注莊者多以《莊子》全書為注，蘇軾只取某一篇之某一

³¹ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 387。

³² 見陳壽昌：《南華真經正義》附識餘，〈外篇〉，頁 19。

段為解，自有其深意及獨特處。〈廣成子解〉為蘇軾唯一注莊作品，主要採取「以莊解莊」之立場，自選一段文字作疏解，蘊含豐富莊學意涵，見解獨到，惜歷來莊學界不重視之，以至今日相關討論篇章寥寥無幾，甚為可惜。本文之作，旨在探討蘇軾〈廣成子解〉與莊學之關係，盼能對此解有發微之功。

徵引書目：

1. 《東坡七集》，臺北：中華書局，1970年。
2. 《叢書集成新編·道家類》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
3. 王夫之：《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1984年。
4. 方以智：《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年。
5. 四川大學中文系唐宋文學研究室：《蘇軾資料彙編》上編·一，北京：中華書局，1994年。
6. 孔凡禮點校：《蘇軾文集》一，北京：中華書局，1986年。
7. 林雲銘：《增註莊子因》，臺北：廣文書局，1996年，再版。
8. 姜聲調：《蘇軾的莊子學》，臺北：文津出版社，1999年。
9. 郭慶藩編：《莊子集釋》，臺北：貫雅文化有限公司，1991年。
10. 張心澂：《偽書通考》，香港：友聯出版社有限公司，出版年不詳。
11. 陳壽昌：《南華真經正義》附識餘，臺北：廣文書局，1978年。
12. 焦竑：《莊子翼》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
13. 黃錦竑：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1994年，十二版。
14. 樓宇烈：《王弼集校釋》臺北：華正書局有限公司，1992年。
15. 鄧瑞全：《中國偽書綜考》，合肥：黃山書社，1998年。
16. 嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成初編》第5、7冊，臺北：藝文印書館，1972年。
17. 嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成續編》第26、32冊，臺北：藝文印書館，1974年。
18. 王景鴻：〈蘇軾著述版本考〉，《書目季刊》第四卷第2期（1969年12月），頁45。
19. 耿紀平：〈略論宋代莊學的「儒學化」傾向〉，《中州學刊》2000年第6期（2000年11月），頁45-48。

師評

基本上，本文作者透過文獻的分析，相當紮實地提出學術論斷，指出蘇東坡的學術成就不僅表現在文學的成就而已，更是在莊子學的發展史上，東坡亦能佔有地位。就其全體而言，綿密的推證是其書寫特色，值得嘉許，但尚可再改進的是，在嚴謹的文獻分析之後，〈廣成子解〉在莊學發展史的「價值」應當為何？却未見更為深刻的論析，如能於此處，有更進一步的說明，或許會更好！