

論成玄英《莊子·應帝王疏》 對壺子四示的解讀

陳德和*

(Te-Ho Chen)

摘要

唐朝道士成玄英為重玄思想大家之一，代表作為《莊子疏》，本文即據此書論述其對《莊子·應帝王》「壺子四示」之詮釋。本文首先指出，理事無礙之辯證性思維以及聖人境界之佛理化傾向固為成玄英疏解莊學之一貫立場，惟依循郭象《莊子注》及其思想以進行他對《莊子》之解讀此亦不容置疑者，但成玄英之於郭象乃是「接著講」而非「照著講」，

* 作者為南華大學生死學系專任教授。



是以或有注、疏不一或以疏駁注之情形，若在「壺子四示」之處理中，此注、疏之不一致最為特別，蓋其外貌雷同但義理有異。成玄英將「壺子四示」解為：「第一，示妙本虛凝，寂而不動；第二，示垂迹應感，動而不寂；第三，本迹相即，動寂一時；第四，本迹兩忘，動寂雙遣」，此與郭象所解之示無、示有、示玄、示玄之又玄於形式並無差別，然在成玄英之思考中，凡虛、寂、凝等原本道家所常用者已然皆與佛教之「空」具意義聯結，故義理上與郭象間畢竟有異，若道佛交參以致產生不必要之混淆乃最大之遺憾。本文於「壺子四示」又另提新義，蓋以壺子之前二示為有跡有相之模擬，三示則顯超凡入聖之莊嚴，四示則為聖凡不二之圓融，故「壺子四示」實即：人格境界之由相對而絕對、由絕對而無對之不斷揚棄、昇華之辯證發展過程。

關鍵字：莊子、應帝王、郭象、成玄英、重玄學

收稿日期：2019/6/12，接受日期：2019/7/22。



一、前言

唐朝道士成玄英（約 601-690），字子實，陝州（今河北省陝縣）人，道名西華法師，確實的生卒年不詳，若謹慎的推測，其一生的活動約當不出於公元七世紀之間，¹至於學問的到達高峰則可能是在七世紀中葉左右，其傳世之作在坊間能見者主要是有：《靈寶度人經疏義》、《道德經開題序訣義疏》和《莊子疏》等。成玄英在道教義學的發展與開顯上卓有聲譽，素來的研究者對他思想地位的評價頗高，²一般認為成玄英他的主要學術成就和貢獻莫非就是：傳襲郭象玄學之迹本觀與獨化論以及承接同為

¹ 此依強昱先生之考訂。強先生說：「成玄英大約生於隋仁壽年間（601-604），卒於武周天授元年（690）或稍後。」強昱，《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，頁22。

² 例如在現代首開成玄英思想研究之先河的蒙文通先生說：「西華一疏，更集重玄之大成，綜六代之奧論。」（蒙文通，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年全集本，頁359。）又如盧國龍先生說：「唐初重玄學者，以成玄英最負盛名，學術理論上的成就也最高。」（盧國龍，《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年，頁318。）再如李綱先生說：「他（成玄英）的重玄思想既有傳統的承繼，又富有創新精神，為道教哲學史上重要的理論成果之一。」（李綱，《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005年，頁301。）強昱先生更說：「成玄英重玄學呈現出強烈的經院哲學風格，分析細緻入微，理論建構嚴整複雜，具有職業哲學家的精神氣質，反映了當時道教上層知識分子的理論興趣和知識修養。」（強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社，2002年，頁404。）



東晉時人但年代稍晚之孫登（生卒年不詳）的解老宗趣，而對老子和莊子所傳世的經典既出做了精闢的義理發揮和理論的解讀，並且又藉之和佛學、尤其是般若宗的中觀思想交融摩蕩而別成新義與體系。成玄英如此的表現除了向來被認為有效深化道教理論以迎拒佛學教理的挑戰之外，當然同時建構了他以「重玄」為基調的思想內容與特色。

關於成玄英思想性格的歸判，在後人的研究中曾經出現過諸多不一樣的形容，例如：道教重玄哲學、道教重玄學、道家重玄學、老學重玄宗、重玄學、重玄派等等都是。³然而名義固然多端，卻總不離「重玄」兩字。「重玄」一名自當是老子《道德經·第一章》所云「玄之又玄」的簡稱，惟從文獻記錄看，史上第一位用此專稱者則可能是東晉時代的和尚支頓（314-366）。支頓或做支遁，亦即支道林。支道林被認為是東晉格義佛教六家七宗裏頭「即色宗」的代表人物，他也因為反對郭象（252-312）以適性為逍遙的解釋、另標新義地主張「夫逍遙者，明至人之心也」

³ 參見：何建明，《道家思想的歷史轉折》，武漢：華中師範大學出版社，1997年，頁 26-27。



而聲噪士林。⁴不過儘管名相始於支道林，支道林所顯示的道家思想卻仍被歸諸玄學之列，相較之下，由於成玄英更積極而內在地將「重玄」當成一種立足於玄學、而又不限於玄學的後續理論開發，所以「重玄」即成了他思想的重要標籤，同時也為隋唐時代的道教理論樹立起一塊耀眼的看板。

平心而論，成玄英以重玄為宗致所呈現的思想成果，它的價值和貢獻是否如同某些學者所形容能為老學之新宗新派，或者是否能被誇讚為：「**為宋明理學的興起，準備了思想條件**」，⁵抑是否可以被形容為：「**中國哲學史上，第一個完整包括本體論、方法論、心性論、工夫論、境界論的哲學學說**」，⁶這其實都存在著相當大的討論空間，但無論如何成玄英在道家傳統中確實是位不可被忽視的人物，若跳過關於成玄英的探討，這不但是道教思想研究上的缺失，同時也是道家哲學詮釋上的遺珠之憾。

⁴ 支道林「**夫逍遙者，明至人之心也**」此說在南朝宋·劉義慶《世說新語·文學》已然提及，但其僅為支道林〈逍遙論〉之開宗明義語，若南朝梁·劉孝標《世說新語注》則嘗進一步徵引支道林〈逍遙論〉之全文。《世說新語注》，上海：世界書局，1935年。

⁵ 牟宗鑑、張躍，《中國宗教通史（修訂本）》上卷，北京：社會科學文獻出版社，1997年。

⁶ 強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁392，頁562。



成玄英一生的活動在正史中有一些零星的記載，然而畢竟語焉而不詳，所以就如同他所心儀的老子、莊子一樣，無論是關於他的身家背景、或者他的論述著作，在現存的記錄上既有斷層又多出入，⁷致使後人不得不廣為蒐證、推測以求填空補白，當然相互之間的結論亦難免見仁見智。若筆者現今所關心的乃是成玄英思想觀念上的問題，所以特別揀取最無爭議、也最能代表成玄英思想成就的《莊子疏》一書進行必要的考察，⁸至於主要的焦點則完全集中在《莊子·應帝王》「壺子四示」的反省上。

本文洵非以宏觀之視野對成玄英思想做全面之探索與評價，而是微觀地凝視在特定的議題上發議論，故在形式上屬於小

⁷ 正史中關於成玄英的身世描述主要見於《新唐書·藝文志》，其全文為：「道士成玄英注老子《道德經》二卷，又《開題序訣義疏》七卷，注《莊子》三十卷，《疏》十二卷。玄英，字子實，陝州人。隱居東海。貞觀五年，召至京師。永徽中，流郁州。書成，道王元慶遣文學賈鼎就授大義，嵩高山人李利涉為序。唯《老子注》、《莊子疏》著錄。」歐陽修/等，《新唐書》，北京：中華書局，1962年（點校本）。

⁸ 成玄英一生的學術成就，最後可以說全部結穴在他對莊子思想的肯定與理解上，《莊子疏》一書應該就是他的代表作，現今所見《莊子疏》主要則有：《道藏》本、《道藏舉要》本、《古逸叢書》本及清人郭慶藩《莊子集釋》本等，本文中凡對《莊子疏》之原文引述係以《莊子集釋》本為據，又《莊子集釋》大陸學者王孝魚曾做點校整理，並於1961年由北京市中華書局發行，海峽兩岸的學界對其評價甚好，以致台灣亦曾有多家書店競相翻印出版，今筆者所採用者即為臺北市華正書局1982年之版本；又為節省篇幅，本文中凡對《莊子疏》之原文引述皆於句末直標其在《莊子集釋》中之頁碼而不另外做註備查。



題小作之性質。成玄英曾自稱《莊子疏》係他三十年研精覃思的精心著作，其中關於《莊子·應帝王》中「壺子四示」所做的義理疏解，歷來亦頗為學人所傳誦，甚至以之和禪門三關相比擬，⁹如此之重要文獻誠然不能不令人特別重視，筆者即出於此意而願一探其究竟並對其是否完全中肯貼切嘗試做出反省和檢討。

二、成玄英《莊子》學的基調與傾向

若欲對成玄英關於《莊子·應帝王》「壺子四示」的疏解是否恰當做出省察與評斷，理當先對其疏通的內容及其意義先做一客觀之了解，惟如欲有效達成此目的，則在順序上、方法上可以對於成玄英對於《莊子》研究的一些特有情況優先處理、掌握，故以下即從成玄英莊學的特殊基調與傾向說起，主要的線索則是根據《莊子疏·序》中所透露的訊息。

（一）理事無礙的辯證性基調

現今流傳之《莊子》一書凡三十三篇，此乃西晉時人郭象

⁹ 巴壺天先生〈禪宗三關與莊子〉即為明顯的例子。該文篇幅頗長，不過資料的堆砌佔絕大部分，義理的對應和觀念的比較則鮮少說明。參見：巴壺天，《藝海微瀾》，臺北：廣文書局，1971年，頁42-103。



做《注》時所定案，其內容計分：內篇七、外篇十五、雜篇十一，至於「壺子四示」之寓言情節即出於內篇第七的〈應帝王〉中。其實將一本書的內容分為內外或內外雜本自於西漢，《莊子》在當時即有此分類，只不過篇目和內容今皆不得其詳。¹⁰內外或內外雜的分別自有一套標準在，例如章篇之完缺、文字之巧拙、義法之通塞、識見之高低等等都包括在內，由此也決定了各篇品質的優劣評價以及可信度的強弱取捨，就一般情形來說：雜不如外、外不如內，這似乎是多數人所接受的流行意見，然而成玄英對於《莊子》的內外雜之分卻力排眾議而持不一樣的意見，例如他在《莊子疏·序》即說：

〈內〉則談於理本，〈外〉則語其事跡。事雖彰著，非理不通；理既幽微，非事莫顯。……〈內篇〉明於理本，〈外篇〉語其事跡，〈雜篇〉雜明於理事。〈內篇〉雖明理本，不無事跡；〈外篇〉雖明事跡，甚有妙理；但立教分篇，據多論耳。

（《莊子集釋·序之四》，頁 30-31）

¹⁰ 東漢班固（32-92）據劉向（77-6 B.C.）、劉歆（50 B.C.-23）《七略》做《漢書·藝文志》，書中嘗著錄《莊子》五十二篇，包括內篇七篇、外篇二十八篇、雜篇十四篇、解說三篇，然而劉向父子或班固皆只存其數而未登其目，換句話說全部的篇名在《漢書·藝文志》中均不得見，至於文章內容更是完全缺如。



依成玄英之意，《莊子》全書的內容是有理有事。理是事的依據，所以又叫理本，事是理的顯現，因此名為事跡；理本與事跡，一表一裏、一內一外、一本一末、一體一用，彼此相即相融而通達無礙，至於《莊子》之所以有內外雜的分別，主要是因為敘述的重點和顯示的重心每每有所不同罷了，其中若以理為要者即屬之內篇，以事為重者將屬外篇，其餘則為理事兼陳者故為雜篇，至於論其品質優劣和可信度強弱則內外雜篇其實是無分軒輊。依筆者之見，成玄英如此之以「**理本、事跡兩不相礙**」做理由而來看待《莊子》書中內外雜篇的價值，顯然在心理上相當受到王弼（226-249）「**迹本論**」和郭象「**迹本圓**」的思想啟示，尤其是後者的成分更多。

然而不管王弼或郭象，他們對於經驗中所已然存在之各種千差萬別的現象都只用「**迹**」來形容，而對於「迹」的所以然也都只稱它為「**本**」，可是在上面關於成玄英的引文中我們卻發現，成玄英特別又在做為普遍法則的「本」上再加一個「**理**」字，同時也在做為差異現象的「跡（迹）」上另加一個「**事**」字，甚至到了最後還乾脆捨棄「本」而獨用「理」、也捨棄「迹」而獨用「事」，於是原先玄學家所講的「迹本圓融」在他那邊就變成了



「理事無礙」。

在先秦時代凡形上學或存有論的討論中，用「道」與「物」來做然與所以然的區分這是最常見的情形，但有時也會用「道／器」，或用「天／人」，繼之又有「精／氣」的出現；到了兩漢由於氣化宇宙論的普遍盛行所以又添加進了「道／氣」，至於魏晉時代玄學家們所常慣用者就莫過於「有／無」、「體／用」、「本／末」或「本／迹」等等，而做為玄學貴無思想之反對者並以主張崇有論聞名的裴頠（267-300）則是獨自使用「理／迹」這樣的名稱。¹¹相較於上述之情況，「理」、「事」固然都是很早就存在的觀念，但在魏晉之前卻很少有人拿它們當做體用本末的關係。不過這個情形在魏晉以後即有了改變，像成玄英就用得很自然、也用得很順理成章，可見那已是司空見慣的事，其所以有此改變與發展，筆者認為主要是受到佛教翻譯名相的影響。

惟既然「理／事」觀念的流行是佛教造成的影響，而如今成玄英之將「迹本圓融」的書寫習慣轉變成為「理事無礙」，這就

¹¹ 例如裴頠《崇有論》一開始就說：「夫總混群體，宗極之道也；方以族異，庶類之品也；形象著分，有生之體也，化感錯綜，理迹之原也。」嚴可均，《全晉文·卷三十三》，北京：商務印書館，1999年。



讓我們不得不連想到它和佛教之間的牽連，尤其是華嚴宗素來所宣示的：「理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙」與其之間的關係，¹²由此又更讓我們連想到成玄英的思想和佛學思想之間可能發生之交涉、交參、交混的現象。

事實上當成玄英在疏解《莊子》之際，即每每出現將「道」與「物」之關係視為「理」與「事」之關係的例子，譬如當成玄英在疏解外篇的〈天地〉時就曾經說到：「**夫事從理生，理必包事，本能攝末，故知一，萬事畢。**」(《莊子集釋》，頁 406) 又說：「**豈唯物務是空，抑亦天理非有。唯事與理，二種皆忘，故能造乎非有非無之至也。**」(《莊子集釋》，頁 429) 在疏解〈秋水〉中則說：「**道者，虛通之妙理；物者，質礙之粗事。**」(《莊子集釋》，頁 578) 素來學界普遍認為成玄英思想明顯保有般若學不執兩邊之中論身影，若筆者則以為華嚴宗的法界觀對他的啟示也不可小覷。

¹² 華嚴宗「四無礙界」的說法，源於華嚴初祖杜順(558-640)的《法界觀門》。唯該書中只曾云真空、理事無礙及周遍含容等三觀，若「四無礙界」之說則為後繼者依杜順之三觀發展得來，此或為二祖智儼(620-668)所創，然大暢其義者則是三祖法藏賢首(643-712)。成玄英的年代約當在杜順之後，智儼、賢首之前，故其言「理本」、「事跡」之本末表裏而未詳及「四法界」之無礙乃理所當然。



成玄英一反眾議而將《莊子》內外雜篇做出公平的評價，這絕對可以說是歷來《莊子》研究中的一大異數，當然其所受到的質疑與非議也不難想像。¹³的確，成玄英之所以敢於做出如此的論斷，所依據的純然只是一種肯定萬有之整全存在的辯證性智慧，這就未免過於主觀與牽強。不過話再說回來，這種思維模式所強調的是整體的完足統一與多元的互補共存，因之乃特顯不一不二、不離不即的辯證融合，若從形式上說它其實是不分儒道佛而為三教共通的智慧，因為不管是儒家的聖人君子、道家的真人至人或是佛家的佛陀菩薩，其最高境界應當都是不起虛妄分別地平等寬待一切不同的存在，且無偏無執地共同肯定之者，也正由於有了這種同樣以辯證性融合為究竟之理想的通慧做前提，所以

¹³ 像筆者即懷疑這種結論的正當性，更不能苟同成玄英所持的理由。蓋不管「迹本圓融」或「理事無礙」，都是屬於「主觀境界」的實踐與證成，相較之下，凡對於一個文本在形式上的區分認定和內容上的裁決論衡，則是「客觀事實」的找尋與發現，二者之間自有分際，成玄英若在「主觀境界」成就上願意和諧包容地對一切優劣良莠高低上下賢不肖的差異皆不起分別計較，那是德行上的事，亦是令人感佩者，但是在「客觀現象」中存在著優劣良莠高低上下賢不肖的事實畢竟還是事實，今《莊子》之有內外雜之分是個既成現象，此現象是否意味著各篇之間已然存在著優劣良莠高低上下賢不肖的不同，這就需要版本勘讎、目錄蒐羅、歷史考據、章法判讀、訓詁排比、觀念詮釋等等專業的知識一起來共同檢驗才能找到答案，而不是單靠非分別心的德行成就做整體的肯定就算定論，可惜成玄英正是將「主觀上對一切存在的優劣良莠高低上下賢不肖等等差異不起分別計較」直接當成「凡客觀上之一切存在皆無優劣良莠高低上下賢不肖等等差異」，這就是筆者難於釋懷之處。



成玄英可以先輕鬆地將道家玄學的「迹本圓融」和華嚴教理的「理事無礙」一起在文章上做共同使用；再者，凡辯證之所以為辯證誠然是不依順對偶性之邏輯法則而視一切的對比、差異皆能圓通無礙而融合統貫為一整體者，就此而言，儒道佛三教之理想與聖境，亦當可以是同而不同、不同而同者，凡此不啻更為成玄英思想內容中，道釋交參、佛老交混之屬性，提供了必要的理由與方便。

成玄英已然是將「迹本圓融」過渡到「理事不礙」，並藉由此一圓融不礙的通達觀念，對《莊子》內外雜等三十三篇的地位價值做公平的看待，這是基於個人的德行修養，從主觀境界上的統一性、整全性出發，抹平了客觀事實上的差異現象，如從最高之修養成就所呈現之包容性來說，這樣的結論是應該的，也象徵著非分別性心靈的廣大視野，但若純就客觀事實真象的找尋與認可而言，以「理事不礙」做藉口而模糊了已然存在間的個別性與差異性，卻是一種過大幅度的跳躍，亦即將德行智慧的包容直接當成知識理性的判斷，如是之混漫所形成的學術見地，實在令人難予信服。牟宗三先生曾說：



凡此辯證的發展或辯證的詭詞，必須於絕對真實以及踐履工夫中的精神生活有痛切的體悟與肯定，然後始見其有意義，而且為必然，否則徒成玩弄字眼。此明辯證法不可空言，若離開絕對真實及精神生活，而將辯證法平面地泛用於外在的事物上，則全成無意義。¹⁴

的確，「迹本圓融」、「理事不礙」原本就不宜用來做為對客觀事象的實然性進行探討時的依據，同樣地，當我們如欲在客觀的實然上對儒道佛三教做出純學術或純理論之知識性探討時，也不宜以「迹本圓融」、「理事不礙」為藉口而亂了彼此的分際。然而，成玄英卻猶如他對《莊子》內外雜篇的公平看待那樣，凡道佛之間不同的教義教理亦常常是隨意進出、毫不以為忤。像成玄英這種道佛不分的混漫情況，我們就既存之材料做考察，一時之間也很難判定這到底緣於他生命人格的圓融豁達？或是困於他觀念知識上的折衷混淆？如果屬於前者當然令人動容，但若是後者的話那就令人感到十分不安了。

¹⁴ 牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，1971年，頁279。



（二）聖人境界的佛理化傾向

莊子的智慧和黃老的帝王學思想明顯有別，黃老治術是事功化、政治化的老學，莊子智慧則是生活化、境界化的老學。¹⁵莊子是將老子具有客觀實體義之姿態的天道思想完全內在化與心靈化，使之成為人格實踐上的行為規範與終極理想，換句話說，老子的天道已經被莊子收攝在生命人格與生活世界當中而成為應然的理想境界。莊子誠然是以工夫和境界為首出，莊子的智慧就是關於工夫和境界的智慧，所以凡是對於《莊子》的詮釋，其最就重要的課題之一及其必要的工作，就是對聖人的所由成及其境界的何所是能夠具體掌握並有效說明，這不管對郭象的《注》或成玄英的《疏》來說，都是一道同風者，今即基於此義，乃一探成玄英對道家聖人觀如何掌握。

成玄英以迹本圓融、理事無礙為理由而對《莊子》內外雜各篇的品質和可信度持一致肯定的態度，誠然是一個非常另類的表現，因而難免也引起諸多的批評與非議，然而除此之外，成玄英

¹⁵ 詳見：陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月。



對於《莊子》的研究則有一個頗為後人所推崇並且樂於效法追隨的講法，那就是成玄英認定：內七篇前後之間其實是有其條理一貫的前後秩序，並且在內七篇各篇的篇名中，即寓喻著此一前後秩序的線索提示。例如成玄英說：

所以〈逍遙〉建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，故以〈逍遙〉命物。夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境，故以〈齊物〉次之。既指馬天地，混同庶物，心靈凝澹，可以攝衛養生，故以〈養生主〉次之。既善惡兩忘，境智俱妙，隨變任化，可以處涉人間，故以〈人間世〉次之。內德圓滿，故能支離其德，外以接物，既而隨物昇降，內外冥契，故以〈德充符〉次之。止水流鑑，接物無心，忘德忘形，契外會內之極，可以匠成庶品，故以〈大宗師〉次之。古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭羣品，故以〈應帝王〉次之。（《莊子集釋·序之四》，頁 31）

成玄英既然視內七篇為「明於理本」，此不啻承認此七篇所顯示的重點乃是莊學中的基礎性觀念，也是決定性觀念，此基礎



而關鍵的觀念若再從成玄英以上所做的描述看來，其實也是聖人之所以為聖人的人格表現與境界，而像他這樣的了解和體會，當然完全吻合了筆者所稱境界化老學的基本性格。又所謂理本它原本是整全而又一體的，聖人既是圓滿實現此整全之理本，則其生命境界亦當是一體含容而無限無外無障無隔的，只是我們如果從不同的方向與側面觀看聖人，則對聖人之生命人格自有不同的感受與發現，凡內七篇之需有〈逍遙遊〉、〈齊物論〉以至〈大宗師〉、〈應帝王〉等等不同的分別，都是依此緣故而來。可見儘管聖人的生命人格在莊子內七篇中已然是從七個面向來形容，但其實還是環環相扣、前後一如的，根據此義，則於〈應帝王〉中前後出現之明王、至人和中央之帝及其所象徵之王倪、狂接輿、泰氏、老聃、無名人、壺子等，其所據之工夫原則和境界德行當無二致，非但如此，他們和遇物逍遙的達道之士以及齊於萬境的無待聖人等，其工夫境界亦當無有二致。

成玄英固然能依《莊子》內七篇之名義而統之有宗、會之有元地勾勒出道家理想中的聖人形象，然而此中又讓我們耿耿於懷的是：成玄英《莊子疏》中的佛學氣氛對於道家聖人形象的模糊影響。成玄英是位道士，他的聖人觀理當是以道教之殊勝義為標



準，但事實上卻未必那麼純粹，這很有可能是辯證融合這樣的思想基調在本質上對成玄英的解讀立場造成影響，不過筆者還是願意再從外延的因素來說明成玄英如此這般的原委。

從發生學的觀察來說，成玄英所處的時代，佛學的精進成就正如日中天地照耀著知識分子的心靈，佛門中已然是龍象備出，佛教勢力更在各個階層蓬勃發展並日益取得優質的地位，較之於格義佛教時期對於道家思想的假藉與依賴，佛教已然回過頭來，重新要做一番廓清的工作，具體的表現可以隋朝時代的吉藏法師（549-623）為例，因為他在所著《淨名玄論》、《三論玄義》中，即曾以破邪顯正之法務自居，屢屢聲稱「絕百非，超四句」，並指名道姓地將矛頭直接指向道家的太上老君。¹⁶

¹⁶ 吉藏法師在《三論玄義》的一開頭，立刻清楚提到：「夫適化無方，陶誘非一。考聖心以息患為主，統教意以通理為宗。但九十六術栖火宅為淨道，五百異部縈見網為泥洹，遂使鹿苑坵墟，驚山荊棘，善逝以之流慟。薩埵所以大悲，四依為此而興，三論由斯而作。但論雖有三，義唯二轍，一曰顯正，二曰破邪。」吉藏法師護法之心，於此可謂溢於言表矣。吉藏法師《三論玄義》又曰：「伯陽之道，道指虛無；牟尼之道，道超四句。淺深既懸。體何由一。」文中所謂「伯陽之道」即指老子之思想，吉藏法師以為其可以「虛無」一語總括之，至若老子之論虛無之道實不外乎關於「無」、「有」、「玄」、「玄之又玄」等四句，過此則非其所能知也，相較之下，佛家道理已然非此四句所能盡，故以此「道超四句」而為老子所不能望其項背也。《三論玄義》，《大正藏》第 45 冊 0001a06-0015a03。



值此之際的道教，當然是楚歌四起的，一直到了唐代，雖有李氏皇朝之奉道教為國教，從此有了君王的力量做為有力的後盾，但所面臨的挑戰依然非常嚴峻，因之，成玄英不管是做為一個維護道教之尊嚴與存在的捍衛者也好，或是做為一個關心思想現狀的知識分子也罷，他都不能迴避對佛教義理的理解藉以做出有效的回應，而在此理解與交手的過程中，關於對方義理的汲取與吸納絕對是無法避免的，若此等汲取吸納的結果對於成玄英的思想到底產生多大的影響或許不太容易論斷，但其思想成分中因之具有佛學的因子，這是毋庸置疑的，像在上文中，筆者即曾就成玄英所言之理本、事跡二詞的來龍去脈，明白指出其可能已受華嚴教學之暗示。

事實上成玄英思想中的佛學因子在他的著作裡，尤其是《莊子疏》中即從來就不避諱地常常出現，例如〈齊物論疏〉說：「夫玄悟之人，鑒達空有，知萬境虛幻，無一可貪，物我俱空，何所遜讓？」（《莊子集釋》，頁 87）又說：「三界悉空，四生非有，彼我言說，皆在夢中。」（《莊子集釋》，頁 106）〈大宗師疏〉也說：「雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非有，萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。」



(《莊子集釋》，頁 285) 諸如此類者不一而足，它們若不是出現在《莊子疏》裏頭，恐怕有人還誤將以為是佛學相關的論述，蓋說自性空、論假名有，此原本就是佛門中的關鍵語詞與義理焦點，也是它在儒道佛三教中的不共法旨故也。¹⁷

成玄英如此登堂入室地讓佛教的殊勝義出現在道家文本的詮釋中，這絕非偶然，此乃由於佛學成素已然是他思想的一部分，所以從上列所引〈序〉中的內容，我們能夠清楚發現到佛學的蹤跡身影，這當中又以成玄英對聖人境界的形容最引人側目，如成玄英云：「夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境。」其中「明權實之二智」即是佛家用語。蓋實者如實也，能如實觀一切法皆空即是真實、究竟之無上智慧的證成，是之謂「內明」，此亦即了悟「真諦」、獲得「實智」；¹⁸權者權

¹⁷ 林俊宏先生曾認為「三界悉空，四生非有，彼我言說，皆在夢中」這句話是道教的用語，筆者並不以為然，蓋三界乃指：欲界、色界和無色界；四生則為：胎生、卵生、濕生和化生。不管是三界或四生，原都來自佛門，空有對舉更是其根本大法處，那將如何說是道教用語呢？不過林先生同時提到成玄英是「受到佛教中論思想的影響而向『空』的概念方向移動」，這樣的講法則可以被接受。林先生的主張見於：林俊宏，〈成玄英的重玄思想與政治論述——以《南華真經注疏》為核心〉，《政治科學論叢》第 32 期，2007 年 6 月。

¹⁸ 成玄英在疏解《道德經·第六十五章》時即出現「實智內明」的同義複詞。他說：「古昔善修道之士，實智內明，無幽不燭，外若愚昧，不矜於人，閉智塞聰，韜光晦迹也。」蒙文通，《道書輯校十種》，頁 509。



宜也，諸佛菩薩乃不壞假名而說諸法實相，由此而於世俗之種種方便善巧亦能知其所知、行其所行，是為「**權智**」之得或「**俗諦**」之明，此如：因明、醫方明、工巧明、聲音明等等皆屬之。內明、因明、醫方明、工巧明和聲音明合稱五明，它原屬印度傳統的學問分類，若源於印度的佛教亦遵行此一傳統，故有諸佛菩薩於五明處得道云云。五明包括真俗二諦，亦即權實二智，成玄英卻以之形容道家無待聖人的修養成就，這其實就是道釋交參、佛老交混下必然發生的情形。

復次，成玄英亦曾以「**善惡兩忘，境智俱妙，隨變任化**」來稱讚聖人，此中「**境智俱妙，隨變任化**」亦是佛家常用語。蓋依唯識宗之義，境是唯識所變之外境，其乃遍計所執而現生者，實際上皆屬虛妄分別得來，智則是從有執之識心所超轉而得，因心識前後有八，故轉識而來之智亦相應而有四義，其依序為：成所作智、妙觀察智、平等性智和大圓鏡智，惟總其實即不乎是：覺悟者之能了然於相無自性性、生無自性性、性無自性性而顯之如實慧。

又，如實慧既能證知一切法皆依他起而自性空，亦能證知一



切法皆依他起而假名有，自性空、假名有不一不異，是之謂真空妙有。唯識宗真空妙有之義諦，本是對治空宗之可能陷於頑空、色敗空而起，其精采則亦可如成玄英所云之「境智俱妙」者。總之，所謂境智俱妙亦不出空不礙有、有不礙空之中道義，其唯如此始可言隨變任化，但這中間較多的是佛家主張之「無自性空」與「無常」的道理，卻未必然完全屬於道家之以常道為尚的思維。

成玄英以其思想中的佛學因子，在他《莊子疏》中難免出現將某些道家觀念用佛理解釋的傾向，這尤其是在對聖人境界的形容上更是屢見不鮮，李綱先生即說：「莊子哲學本重境界，成玄英順此而建構了一個理想的重玄妙境，並多了一層佛家空空如也的色彩。」¹⁹像這種道釋交參、佛老交混的情形無疑就是重玄學之所以為重玄學的主要特徵之一，²⁰這對於一個努力將道教理論深刻化而用以迎接來自佛學挑戰的道士如成玄英來說，當然是勢之所趨而不得不然者，不過相對之下若是另就一個魏晉玄學的繼往開來者而言，其實是有利有弊、也是有成有敗的，關於此義筆

¹⁹ 李綱，《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，頁 153。

²⁰ 任繼愈先生說：「梁孟智周以來的道教『重玄』哲學，以採用佛教的思辨方法和詞旨發揮老莊哲學的特質，可稱老莊哲學在佛學影響下的新發展或道家、佛學融合的產物。」任繼愈，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，頁 254。



者願意留待以後繼續再做定奪，現在筆者所要指出的是：當成玄英不諱於用佛門教典中的語詞及觀念來形容《莊子》書中的聖人時，則內篇第七〈應帝王〉中的壺子及其境界就很難不是似道似佛、非道非佛了，而如此的解讀自不同於向來之見解，此等之見解從寬泛的標準來說，或許也可被視之為「創造性的詮釋」。

筆者以為像成玄英這種具重玄特徵的創造性詮釋若從文本意義的開放性與多元性來說，它絕對是被允許的，在學術的發展上亦當有其客觀的意義，但是它既然被形容是一種創造，那麼它是否完全忠於文本的意涵？是否真正印證道家的本懷？是否後出轉精地高出道家玄學的成就而另造新猷？凡此屬於第二序性質的反省檢討將又是我們所不能不重視與進行者；底下即再對此議續做分曉。

三、成玄英對「壺子四示」的解讀內容及其依循

《莊子》的道理是可以一再被賦予意義的道理，《莊子》的思想也是可以一再被揭發的思想。《莊子》的〈寓言〉說：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。……」



重言十七，所以己言也。……卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」〈天下〉說：「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」寓言、重言和卮言都屬於啟發性的語言，它和描述性語言的差別，是在於它所承載的意義並沒有固定性，換句話說，啟發性語言所承載的意義是可以一再地被揭發、一再地被賦予。「壺子四示」是一則寓言，這則寓言裡有重言也有卮言，所以它是一個生香活意的文本，其承載著豐富的意義與意涵，期待世人對它做永續的考掘，像成玄英就對它做出令人側目的詮釋成果。

（一）成玄英「壺子四示」的解讀依循

「壺子四示」指的是壺子這個人所顯示出來的四種生命的面向，他並將此等示現當成一種活生生的教材，藉以開導他行將誤入歧途的學生列子。「壺子四示」的記載出現在《莊子》內篇第七的〈應帝王〉中，全篇寓言是由重要的配角鄭國的神巫季咸首先登場。季咸在當時是以看相神準而出名，故有神巫的稱號。季咸的神通廣大，甚至連一個人未來的死亡日期都能精確的預告，所以原本在壺子門下學道多年的列子，他都起了離異之心，準備離開原有的師承，改投季咸的陣營，於是壺子乃四次命請列子將



季咸帶來以為自己看相，但每一回壺子卻都給出不同的樣態，且一次比一次玄奧，最後逼得季咸進退維谷、落荒而逃而不知所終。「壺子四示」這則寓言故事是將「巫史分流」的理性化活動用劇情的方式做鮮明的表達，由此更證明了遠在殷周之際因為理性之覺醒而帶動的宗教人文化傾向，其在莊子的時代或莊子的思想中依然是餘波盪漾。²¹

壺子對他前後四次的示現都有形容：第一次是「吾示之以地文，萌乎不震不正，是殆見吾杜德機也」；第二次是「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵，是殆見吾善者機也」；第三次是「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉」；第四次是「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流」。這四次示現的形容在成玄英《莊子疏》中都有解讀，亦有其創造性的意義呈現，至於啟發他並使他詮釋活動軌迹有所依循的，當然是郭象以及他所傳世的《莊子注》。²²

²¹ 關於「巫史分流」和宗教人文化之間的關係和意義，請參考：陳德和，〈宗教人文化的道家思維——以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》第 417 期，2010 年 3 月。

²² 關於《莊子注》到底是郭象所作？或是郭象從向秀（約 227-272）處剽竊



惟筆者在此先要插一段話做聲明：在此所謂的「依循」是「依此指示、循此路標而繼續前進」的意思；換句話說，筆者所謂的依循洵非「照著講」的重覆描述而是「接著講」的創造性詮釋。其實任何的詮釋活動都是重覆面對相同的文本而希求釋放更新的文本意涵，所以詮釋即是創造，然而儘管如此，任何詮釋活動的開始都一定先有其「預見」或「前理解」，此「預見」或「前理解」在某種程度上也規範了詮釋活動的進行、影響了詮釋活動的抉擇，只不過任何詮釋活動的最後結果絕不可能只是複製此一「預見」或「前理解」而已，以此證之，郭象的《莊子注》即是成玄英《莊子疏》的預見或前理解，成玄英是依循郭象之意而進行詮釋活動的。

從人類的歷史來看，凡是一個民族中的偉大心靈它所創造出來的智慧與見識往往是以經典的型式被這個民族保留下來，這些經典並且會在代代子孫間不斷地被傳誦與解讀，以求其無限意義的不斷釋放；非但如此，每當某種對於經典意義的疏通與解讀被公認為精闢入裡的結果時，後繼者往往又會以它為通向經典之津

得來再簡單加工而據為己有？凡此爭議已成歷史懸案而見仁見智，且又與本文議題牽連較遠，故先暫時擱置，至於在行文中為求方便一致則但以郭象為代表。



梁，並為它繼續釋放出該有的意涵，於是就出現了「對於詮釋的詮釋」或「詮釋的再詮釋」這樣的情形，此若依中國所存在的例子來說，這就是經傳注疏之學的相繼出現。經、傳、注、疏當然在出現的時間上有其先後次序，此時間之先後當然也構成了層級上之內外遠近的關係，所以如眾所知，中國古代經傳注疏之學的形成歷史中，位居詮釋層級之最外圍與最遠距的義疏之學乃是到了南北朝時代才開始大量出現的。²³ 至於成玄英所處的年代，正是「義疏」的體例普遍流行的時候，因此他也不能免俗地藉此體例、亦即對於經典及其傳注的閱讀心得來表達自己的思想，所以他所傳世的著作無一不是以義疏的形式出現，若《莊子疏》當然也是。

經典是核心，經典義疏是此核心的最外層，兩者的中間原本有傳有注，但因為傳後來也慢慢併入經典的範圍，所以注就成了第二層級。像成玄英的《莊子疏》就是以《莊子》為核心，但它又是依著郭象的《莊子注》而開展的，換句話說，《莊子》、《莊子注》、《莊子注疏》三者乃是構成經典、經典的詮釋、經典詮釋

²³ 筆者此際所說之層級的遠近與內外乃是就實然的分別來說，並不涉及價值判斷的問題。



的再詮釋等內外先後的三個層級。

又就一般的情形而言，注解是依循經典做意義的開發，義疏是依循經典與經典之注解重新再做另一之的意義開發，所以就大體的表現來看，自當是「**注不駁經，疏不駁注**」，不過在某些地方則還是難免出現注、疏不一的情形，甚至是以疏駁注者，然而這種特殊情形的出現亦屬尋常且不難理解，蓋誠如筆者上文所言，義疏所依循的除了經典本身之外，另又加上經典之注解在內，所以當它認為經典的意涵與經典注解者所提供的意涵兩者有所出入時，則必將捨棄注解者的意義提供，直扣文本以陳述自己發現的道理。

當然也有學者會對注、疏不一或以疏駁注的原因，另外提出他們不一樣的想法，譬如龔鵬程先生即主張：「**義疏是配合講論風氣而形成的另一種注解，它本身是獨立的，並不依傍注文。**」²⁴但筆者並不以為然，因為像郭象在〈齊物論注〉曾說：「**既遣是非，又遣其遣。遣之又遣，以至於無遣，然後無遣而無不遣，而是非自去矣。**」(《莊子集釋》頁 79)又在〈大宗師注〉說：「夫

²⁴ 龔鵬程，〈成玄英《莊子疏》探論〉，《鵝湖月刊》第 193 期，1991 年 7 月。



坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者，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。」（《莊子集釋》頁 285）諸如此義，顯然對於成玄英的重玄思想起到了興發的作用，成玄英並能藉此而面對吉藏法師對老子思想的批判時，能夠信心十足地主張凡「超四句，離百非」之說，其實亦是老子思想所能有和所已有者。

成玄英疏解《莊子》的活動是否獨立進行？是否和郭象的《莊子注》具有依傍關係，我們還可以在他的《莊子疏·序》中找到答案的線索，像成玄英在序文一開始就說：

夫莊子者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之窅冥，鉗捷九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。其人姓莊，名周，字子休，生宋國睢陽蒙縣，師長桑公子，受號南華仙人。當戰國之初，降衰周之末，歎蒼生之業薄，傷道德之陵夷，乃慷慨發憤，爰著斯論。其言大而博，其旨深而遠，非下士之所聞，豈淺識之能究！（《莊子集釋·序之四》，頁 30）



從成玄英的這一段話中，我們可以充分感受到他對莊子其人其書的尊崇與肯定是無與倫比的，值得注意的是當他稱贊莊子其人其書的偉大成就時，所使用的形容是「**申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之宵冥**」，其中「**道德**」、「**重玄**」、「**無為**」三者老子書中並不陌生，此亦可說是道家思想的本義，惟「**獨化**」一詞卻是郭象在《莊子注》中所創用者，據此可見，郭象注《莊》的獨特意思成玄英是非常相信的，而他在疏解《莊子》時郭象的獨化論對他所起到的啟示作用，也就可想而知了。再者，成玄英此〈序〉的最後則說：

自古高士，晉漢逸人，皆莫不耽翫，為之義訓；雖注述無可間然，並有美辭，咸能索隱。玄英不揆庸昧，少而習焉，研精覃思三十矣。依子玄所注三十篇，輒為疏解，總三十卷。雖復詞情疏拙，亦頗有心跡指歸；不敢貽厥後人，聊自記其遺忘耳。（《莊子集釋·序之四》，頁 32）

在以上的敘述中，成玄英很清楚地提到「**依子玄所注三十篇，輒為疏解，總三十卷**」，子玄是郭象的字，所以他依傍郭象的《莊子注》而成功完成《莊子疏》可以說是鐵證如山、毋庸置疑



疑了。當然誠如筆者前文所述，義疏的進行乃是同時依循經典與經典的注解二者，所以雖然大體而言理當是「疏不駁注，注不駁經」，但有時則難免出現疏、注不一或以疏駁注的情形，成玄英形容自己「**頗有心跡指歸**」應該就是指這種情形，我們在《莊子疏》中也可以找到這樣的例子，²⁵不過就全部篇幅而言，它畢竟屬於少數中的少數，此不管是從比例原則或是觀念強度來說，都不足以取代大體上之一般情況。

成玄英的《莊子疏》的確是依循郭象的《莊子注》來進行的，這在他對「壺子四示」做解讀時更可以看得出來。譬如成玄英曾總持地形容壺子丘前後四次的示現是：「**第一，示妙本虛凝，寂而不動；第二，示垂迹應感，動而不寂；第三，本迹相即，動寂一時；第四，本迹兩忘，動寂雙遣。**」（《莊子集釋》，頁 300）這全都是歸納郭象的意思而來，而他對這四次的內部說明也都是郭象的意思來發揮，此在下一個小節中將逐一對照呈現之。

（二）成玄英「壺子四示」的解讀內容

²⁵ 龔鵬程先生在〈成玄英《莊子疏》探論〉中即有一些舉證，可參閱。



成玄英根據郭象的意思而逐一對壺子每次示現的個別情況再做解讀，凡此即是本節討論的重心。又為了證明郭象對成玄英的影響，筆者乃不願其詳地先將郭象的《注》和成玄英的《疏》一起顯示，然後再針對成玄英的意思來解釋。

首先，郭象對壺子第一次示現的形容是：

萌然不動，亦不自正，與枯木同其不華，濕灰均於寂魄，此乃至人無感之時也。夫至人，其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之與水流，天行之與地止，其於不為而自爾，一也。（《莊子集釋》，頁 299）

成玄英則以類似的口吻說道：

文，象也。震，動也。地以無心而寧靜，故以不動為地文也。萌然寂泊，曾不震動，無心自正，又類傾頽，此是大聖無感之時，小巫謂之弗活也。……此則第一妙本虛凝，寂而不動也。……杜，塞也。機，動也。至德之機，開而不發，示其凝淡，便為濕灰。（《莊子集釋》，頁 300）



成玄英認為壺子本是一位證得道妙的聖人，具有像超越之天道那樣的人格境界，這種天道和境界，當然是存在的理本，也是內在的依據，其乃非屬經驗中可見、可聞、可思、可感之雜多，所以是寂寥之「**虛凝**」、所以是不可思議之「**妙本**」。又「**妙本虛凝**」之境界本是無限可能的生命氣象，所以並非一般常人能夠窮盡其高明底蘊，然而在第一次的接見中，壺子在季咸面前就如如展現出此等高明境界的超越性、一點沒有其他具體訊息的呈顯，因此畢竟只是個微不足道的小巫季咸其何德何能夠了然真相，結果竟誤將壺子的不可知處當成不可活命。換句話說，當真人不露相時，凡人卻小看他而以為他是死氣沉沉、日薄西山，季咸就是如此。

接著，郭象對第二次示現的解讀是：「**天壤之中，覆載之功見矣。比之地文，不猶外乎！此應感之容也。**」（《莊子集釋》，頁 301）成玄英同樣表示：

第二，垂迹應感，動而不寂，示以應容，神氣微動，既殊槁木，全似生平。……壤，地也。示之以天壤，謂示以應動之容也。譬彼兩儀，覆載萬物，至人應感，其義亦然。復降迹



同塵，和光利物，而名譽真實，曾不入於靈府也。踵，本也。雖復物感而動，不失時宜，而此之神機，發乎妙本，動而常寂。（《莊子集釋》，頁 301）

成玄英以為壺子的第一次示現其實並沒有顯示任何的迹相，到了第二次示現才是在季咸面前第一次露了相，因有了相即有了迹，有了迹即有了訊息，有了訊息即有了判讀的線索，所以季咸在這一次能夠發現到壺子的生命其實是孕含著生機而非不可活者。聖人真人原是無限的境界，以此無限境界為體、為理本就有多元展示的用和事迹，像這種多元的用和事迹其實都是聖人在經驗世界中的感通與應機，皆屬可見、可聞、可思、可感的，季咸雖是小巫而無緣明瞭體用本迹一以貫之的究竟道理，但對於具體現象中所明白承載的訊息，卻能夠具體領受它的確實存在。

再接著，郭象對第三次的示現做這樣的解釋：

居太沖之極，浩然泊心而玄同萬方，故勝負莫得厝其間也。無往不平，混然一之。以管闚天者，莫見其涯，故似不齊。淵者，靜默之謂耳。夫水常無心，委順外物，故雖流之與止，



鯢桓之與龍躍，常淵然自若，未始失其靜默也。夫至人用之則行，捨之則止，行止雖異而玄默一焉，故略舉三異以明之。雖波流九變，治亂紛如，居其極者，常淡然自得，泊乎忘為也。（《莊子集釋》，頁 302-303）

成玄英亦云：

第三，示本迹相即，動寂一時。夫至人德滿智圓，虛心凝照，本迹無別，動靜不殊。其道深玄，豈小巫能測耶！……沖，虛也。莫，無也。夫聖照玄凝，與太虛等量，本迹相即，動寂一時，初無優劣，有何勝負哉！衡，平也。即迹即本，無優無劣，神氣平等，以此應機。……鯢，大魚也。桓，盤也。審，聚也。夫水體無心，動止隨物，或鯨鯢盤桓，或螭龍騰躍，或凝湛止住，或波流湍激。雖復漣漪清淡，多種不同，而玄默無心，其致一也。故鯢桓以方衡氣，止水以譬地文，流水以喻天壤，雖復三異，而虛照一焉。（《莊子集釋》，頁 302-303）

成玄英認為壺子第三次呈現在季咸眼前的是偉大與平凡、神



聖與流俗、高明與中庸無從分判、無從確認的不穩定現象，以致季咸感到困惑並對原來的自信開始產生動搖。聖人境界自是非分別心的體現，因此他隨時可以任變隨化、可以隨處遇物逍遙，亦可以平等觀一切法而涵容之，這就是聖人心量之無限、德量之無窮，亦惟此心量、德量之無限無窮是以聖人能夠寬貸容忍一切的差異並與之俱在俱行，是謂「**夫聖照玄凝，與太虛等量，本迹相即，動寂一時，初無優劣，有何勝負哉！**」然而小巫之所以為小巫，非但是智小慧淺，其心量、德量亦狹窄難堪，所以每每斤斤計較於現象中的差異性，以致無緣從差異的觀察中再向上一機以證得辨證的融合，所以當壺子表現出可動可靜、能寂能感的化境時，季咸就徒生狐疑、自亂陣腳了。

最後，郭象對第四次的示現的解讀為：

雖變化無常，而常深根冥極也。無心而隨物化。汎然無所係也。變化頽靡，世事波流，無往而不因也。夫至人一耳，然應世變而時動，故相者無所措其目，自失而走。此明應帝王者無方也。（《莊子集釋》，頁 304-305）



成玄英也附和其意而說：

第四，其道極深，本迹兩忘，動寂雙遣。聖心行虛，非凡所測。……夫妙本玄源，窈冥恍惚，超茲四句，離彼百非，不可以心慮知，安得以形名取！既絕言象，無的宗塗，不測所由。……委蛇，隨順之貌也。至人應物，虛己忘懷，隨順逗機，不執宗本；既不可名目，故不知的是何誰也。頽者，放任；靡者，順從。夫上德無心，有感斯應，放任不務，順從於物，而揚波塵俗，隨流世間，因任前機，曾無執滯。千變萬化，非相者所知，是故季咸宜其逃逸也。（《莊子集釋》，頁 304-305）

成玄英以為壺子第四次在季咸面前呈現的才是最高的境界，這種境界乃是超越一切境界之沒有境界的境界，它的寫照是「本迹兩忘」和「動寂雙遣」，若從修養的成就上說則是：「虛己忘懷，隨順逗機，不執宗本」，意即：完全放空、放下自己，甚至就連自己的理想性、無限性、超越性，神聖性也完全放空、放下而不起執著。不過，成玄英又認為就在這種完全的放空、放下而對一切都不起執著的同時，即能展現出既與物無障無隔、又與



物共生共榮的胸襟氣度，凡此胸襟氣度才是真正的「**不可以心慮知**」、真正的「**既不可名目，故不知的是何誰也**」，其如是之不可思議誠然為小巫所知難以退者，所以成玄英說：「**夫上德無心，有感斯應，放任不務，順從於物，而揚波塵俗，隨流世間，因任前機，曾無執滯。千變萬化，非相者所知，是故季咸宜其逃逸也。**」

「壺子四示」裏的中心人物當然非壺子莫屬，他的所有言行即象徵著莊子心目中理想人格的最高成就，換世話說他就是聖人或真人。在故事中，壺子以其神聖的成就而對神巫季咸以具體的行動展開批判，也讓列子終於能夠在他的身教言教之下，充分體認生命的無限性及其證成之道。成玄英在《莊子疏·序》中曾說：

「**古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭羣品。**」

於〈齊物論疏〉中則說：「**夫體道至人，虛夷寂絕，從本降迹，感而遂通。故能理而教，無謂而有謂，教而理，有謂而無謂者也。**」

（《莊子集釋》，頁 98）若壺子的四次示現，正是有道之士所展現出來之理而教、教而理的一貫體段，也是得道之人寂感相即、動靜統一、體用一如、迹本圓融的完全寫真，今則已然藉由成玄英之筆法鈎沉而印象深刻的呈現在世人眼前，至於能夠做為成玄英如此詮釋之先河與發軔者，當然非郭象莫屬了。



四、成玄英對「壺子四示」的解讀成績及其商榷

成玄英是以重玄思想的成就而在歷史中被注意的，他對「壺子四示」的解讀內容自然充分烙印出他重玄思想的痕迹。重玄到底能不能成為一個統一的學派或宗派的名稱，這其實是令人懷疑的，因為自東晉到隋唐那些以重玄為宗趣的思想家或道士們，其實相互之間並沒有一致的思想內容，基於這樣的事實，凡持論比較激越的學者就會否定它之做為學派、宗派的形容而只願承認它僅僅是一種「學說的流傳，或該時代較廣泛被採用的觀點」，²⁶其他持論不那麼激越者雖然可以肯定重玄派的成立，但當面對該時期不同學者間種種差異性的思想展現和議題關懷時，還是不得不承認所謂重玄派應當有廣義和狹義的兩種區分。²⁷若筆者並不準備在本篇論文中對此複雜議題多做評論，但要探討的是成玄英到底有何等重玄學的質素在「壺子四示」的詮釋中發揮作用。底下即以「解讀成績」為題而說明之。

²⁶ 龔鵬程先生可為這一類的代表。參見：龔鵬程，〈成玄英《莊子疏》探論〉。

²⁷ 參見：李綱，〈重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿〉，頁 134-136。



（一）成玄英解讀的成績

成玄英「壺子四示」的詮釋成績就是將「重玄」的觀念充分反映在文本的閱讀心得中，這又可以分成三個面向來陳述。首先，筆者以為最能反映成玄英重玄思想質素的，莫非就是「迹本圓融」、「理事無礙」等等觀念以及凡此觀念所據以成立的辯證性思維與整體性思維。筆者之所以如此認定乃因為成玄英不論是在總持的理解上或者在逐一的說明上，都一再使用上述之具辯證性與整體性的觀念，舉凡本末、體用、理事、寂感之間都給出一個融合無礙的可能；非但如此，成玄英並且又以動態的觀察，將壺子前後四次的不同示現，當成一個完整發展的辯證過程。又此一過程洵非只是時間的遞嬗而已，它是生命的放大與人格的提昇，蓋此一過程先是從「**妙本虛凝，寂而不動**」開始，接著進行自我的超越與否定而進入到「**示垂迹應感，動而不寂**」的層次，隨之又自我揚棄、自我昇華到「**本迹相即，動寂一時**」的另一個層次，最後則又掃落一切以致達成「**本迹兩忘，動寂雙遣**」的無上妙境。成玄英如此的妙解，不但完全掌握辯證思維的發展性以之印證生



命人格通向至善之地、終極之處的無限精神空間，而且有效表達壺子生命的一致性，同時也成全了壺子生命的多樣性，更徹底彰顯了壺子生命的神聖性，其一與多、動與靜、權與實之間，乃已然充分給出融合無礙的意義與可能。

其次，筆者以為成玄英為人所稱道之「重玄實踐論」或「重玄方法學」，在這次的解讀中也充分發揮了淋漓盡緻的效果。筆者之所以特別創造重玄實踐論和重玄方法學這兩個新的概念，用意是在說明：重玄既是一種發現存有、拯救現象的方法，同時也是一種證成理想、完成意義的修養。惟不管是存有的發現或人格的完成，這種重玄實踐論或重玄方法學其給人的第一印象不外乎就是：「忘」、就是「遣」、就是「超越」、就是「遠離」，亦即不斷地放下與不斷的化解，然而它最後真正的目的卻是完全地開放、完全地疏通、完全地包容、完全地接納，總之就是完全地肯定。事實上，成玄英在解壺子第四次所示現的境界時，即說此乃「本迹兩『忘』，動寂雙『遣』」，並且明明白白地強調這即是「『超』茲四句，『離』彼百非，不可以心慮知」者，成玄英蓋能了解，凡至高無上但又不執泥於此至高無上之上下一如、聖凡不二的不思議妙境，此乃三教之通慧而為道家原來所已有者且一向所能有



者，若以為道家只是限於四句而無以絕百非，唯有佛家方能體絕百非、理超四句，則雖吉藏法師之高明，亦難免智者之失也。

重玄之做為一種方法學，本可以分成思維的方法和存有的方法兩類。重玄之做為思維的方法的一種，它通常被誤認是歸謬證法之類的，其實並不盡然。蓋歸謬證法乃是遮撥一切錯誤以使真理自己呈現的思辨方式，這被稱為是「破邪顯正」或「反反以顯正」，問題在歸謬證法它依然是服從對偶性的原則，凡邪與正、正與反之間還是出現 a 永遠是 a 、 $-a$ 永遠是 $-a$ 的同一關係，以及 a 與 $-a$ 不能並存的矛盾關係，更何況它又只是純形式之靜態的推理模式，然而重玄的思維方法並不如此。在重玄的思維中， a 並不永遠只是 a ， $-a$ 也並不遠只是 $-a$ ， a 與 $-a$ 能夠不一不異，再說重玄的思維特色是動態的，也是發展的，而且就在此動態的發展中凡一正一反之間乃相即相離、相反相成地融合在一起。據上所知，重玄的方法學如果從思維的方法來定義的話，就只能說它是辯證法，亦緣於它是辯證法，所以老子既可名之為「玄」，復可名之為「玄之又玄」，佛教也可以出現無明的明、明的無明等等弔詭、圓融的觀念思維。



又重玄之隨說隨掃、隨掃隨說之動態性思維，若從存有的方法學而言，它頗類於「開顯的真理觀」，意即在「人能弘道」的肯認下，不斷地擦拭一切之遮蔽或障礙，使人雖以「存有者」（being）的有限或非本真身分，卻能仔細聆聽存有（Being）本身對他的召喚而願時時刻刻揭發之，最後終於能夠直接面對「存有」的本身而恢復或證得本真之存在。此若從道家的本懷來說，即是不斷地超越生命的盲昧而讓自己重新找到生命的原鄉，是即「**致虛守靜，歸根復命**」；如從佛教的義理言，即是無明淨盡而離苦得樂、完全解脫。學者們通常都知道成玄英的重玄即出於老子的「**玄之又玄**」，也大體了解「玄之又玄」和「**損之又損**」之間有密切結合，但多數人卻常常只將它當成是思維方法的一種，甚至還錯將當成合邏輯性法則的有效推理，並喋喋不休地爭辯它到底屬於否定的思維或肯定的思維。其實這是忘了它是「**正言若反**」的詭辭為用和動態發展的辯證思維，也忘了無論是就道家來說或佛教而言，它最重要的身分其實是存有的方法學之一，更是人格的實踐論之一。²⁸

²⁸ 此存有的發現與人格的實踐兩義中，究其實還是以實踐為優位。又對於實踐性的肯定如就生活世界的參與和生命理想的實現來說，即等同於對於人



又，成玄英對於此方法義兼實踐義的重玄理路，在〈齊物論疏〉中是這麼說：「羣生愚迷，滯是滯非。今論乃欲反彼世情，破茲迷執，故假且說無是無非，則用為真道。是故復言相與為類，此則遺於無是無非也。既而遺之又遺，方至重玄也。」（《莊子集釋》，頁 79）另外他在〈大宗師疏〉中則說：「參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。……夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復三絕，未窮其妙，而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，眾妙之門，意亦難得而差言之矣。」（《莊子集釋》，頁 257-258）²⁹根據以上的文獻做考

格神聖性的肯定，由此而即可轉為對於價值性、規範性的肯定。凡此存有與價值的肯定其實亦成為中國哲學的一大特色。一般說來，哲學之所以被稱為根本之學或基礎之學是由於它的主要關懷是對於存有的反省，因為什麼才是真正的存有這乃是一切問題的起點，此問題若無法得到真確的答案，則其他問題的探索都可能是種冒險，或者就是荒謬。然而在中國哲學的思維裡存有與價值卻是分不開的，凡決定存有之真實的最高原理它與價值之終極典範往往是一而二、二而一者，我們甚至還可以說，中國哲學就是以價值來決定存有，凡存有之真實性乃決定於價值的純粹性。方東美先生在論「中國哲學之通性與特點時」曾經說到：「在中國哲學上面，一切萬有論，一切本體論，一切超萬有論，都有一個共同特點——一定要同最高的價值哲學融會貫通起來成為一個整體的系統。這一點可以說，中國哲學是『以價值為中心的哲學』（valuecentric philosophy）。」（方東美，《方東美演講集》，臺北：黎明文化事業公司，1980年，頁 104。）方先生如是意見筆者深受啟發而完全可以認同。

²⁹ 其實仔細觀察這兩段文獻的內容，我們難免懷疑重玄到底是絕三、絕四或是絕百。然而筆者以為重玄既以辯證為宗，而辯證之本色乃在不斷之超越



察，我們發現成玄英其實並未將重玄所訴求的重點定義在思維的方法上，而是特別強調它在境界證成上的必要性，如此的訴求與強調在他對「壺子四示」的詮釋內容中，當然同樣是如出一轍。至於「**夫道，超此四句，離彼百非**」一語顯然是回應吉藏法師《三論玄義》中對道家的批評而特別標舉出來的。

儒道佛的思想都是生命的學問，也是實踐的智慧學，所以他們所關心的並非理智思維的真假問題而是人格境界的賢不肖問題，而一切德行上的退步或錯誤的焦點以道佛兩家看來，莫非在於人的分別與執著，因此，忘卻分別與執著、遣除分別與執著、超越分別與執著、遠離分別與執著也就成了入仙入佛的不二法門，若成玄英重玄思想的主要關懷及其中心旨趣，當亦不出於此。³⁰

與成全，所以重玄的最後將是連重玄本身都不可執，且惟此一切不可執故能無一法之可去，蓋辯證義的「絕」洵非否棄或拒絕，它是「正言若反」地不斷地揚棄、不斷地揚昇卻又不斷地包容與放大。據此可知，無論絕三、絕四或是絕百，其真正重點唯在於「絕」而不在於三、四或百。再者，筆者以為重玄若就其辯證之性格而言，自不必與老子、莊子的本懷有異，亦不必與王弼的「迹本論」、郭象的「迹本圖」有異，復不必說它定是來自佛教般若宗三論玄義的啟迪，當然也更不必斤斤計較所謂「超四句」中之第三句、第四句該為如何如何才合理。關乎以上意思筆者計劃再做一文以詳其分曉，今暫不多說。

³⁰ 吉藏法師在《三論玄義》曾對道家直接做出批判，他認為佛家義理實高於



第三，道佛交參也是成玄英重玄思想的本色之一，此一成素在他「壺子四示」的詮釋中還是隱約可以發現一些端倪。其實在成玄英「壺子四示」的詮釋中並未明顯出現佛教的語詞和理論，這一方面固然是在此一解讀的進行，成玄英大體是依據郭象的注解而發揮個人意思，所以無形中他已然被郭象的想法所引導和框限，另外一個更重要的因素則是成玄英原本就是一位道士、一位對抗佛教之挑戰的道教捍衛者。然而儘管如此，道佛交參的影子畢竟還是呼之欲出的。蓋成玄英在〈齊物論疏〉曾說：「**夫諸法空幻，何獨名言！是知無即非無，有即非有，有無名數，當體皆寂。**」（《莊子集釋》，頁 83）由此可見「寂」與「空」在成玄英的觀念裏，自有其意義上的連結，而也就正是有此意義上的連結，所以成玄英有時甚至會出現「**空寂**」的用法，例如在〈大宗師疏〉他說：「**雖復天無彼我，人有是非，確然論之，咸歸空寂。**」（《莊子集釋》，頁 240）；復次，成玄英於〈養生主疏〉又說：「**善**

道家，是以有言：「**若論涅槃，體絕百非，理超四句。**」然如若筆者之所論，凡屬於實踐之智慧者皆是不斷揚棄、不斷昇華之辯證歷程，就此以論，道家實亦不僅止於無、有、玄、玄之又玄此四句而已，道家亦盡可有無限之多句，換句話說，縱使道家雖無關於涅槃，但亦當是「**理超四句**」者，又道家之能不斷揚棄，即顯其「**絕百非**」之超越精神，由此可見凡境界之證得及功夫之精進，其為純亦不己之永遠的奮進，此在儒道佛三教中實有共同之默契而無能例外也，是以吉藏法師若以為只有佛家一家才是「**體絕百非，理超四句**」者，此恐未必然也。



養生人，智窮空有，和光處世，妙盡陰陽。雖復千變萬化，而自新其德，參涉萬境，而常湛凝然矣。」（《莊子集釋》，頁 122）據此亦能見得「凝」與「空」同樣有其意義上的連結；再者，成玄英固然通常將「虛」、「通」連用藉以形容至道之玄妙，如〈大宗師疏〉說：「虛通至道，無始無終。」（《莊子集釋》，頁 247）又如〈知北游疏〉說：「至道玄通，寂寞無為，隨迎不測，無終無始。」（《莊子集釋》，頁 757）然而縱使是這樣，成玄英仍然不免又將原本道家色彩非常濃厚的「虛」，向佛教方面轉移、過渡以致出現「虛空」的新語詞，例如他在〈外物疏〉中即說：「虛空，故自然之道游其中。」（《莊子集釋》，頁 941）依循以上的考察與線索，筆者發現成玄英雖然在「壺子四示」的詮釋中表面上，全然是以「虛」、「寂」和「凝」來形容壺子所示之最高境界，但實際上「空」的意涵卻瀰漫其中。總之，在成玄英「壺子四示」的詮釋中，聖人的形象仍然還是以佛理化的傾向被陳述出來，其道佛交參的手法是不容否認的。

（二）成玄英解讀的商榷

成玄英對於「壺子四示」的詮釋，誠如以上所言乃充滿著他



重玄思想的特色，接著筆者想對成玄英的詮釋成果做出檢討和反省。筆者對於成玄英的第一項質疑還是道佛交參所產生的混淆問題。成玄英誠如前文所言，他的《莊子疏》本是依循郭象《莊子注》所開發的意思而進一步發揮他的見地，然而在「壺子四示」的詮釋中，郭象不但決定了成玄英的思考與理解，同時也比成玄英的說詞更加貼合於道家思維，這其中的最大關鍵就是佛教的觀念是否滲透進來的問題。其實在「壺子四示」的詮釋中成玄英並沒有直接運用到佛教的觀念，這或許是郭象的注解對他的導引性太強的緣故，不過成玄英終究還是不自覺或忍不住留下佛教的痕迹，因為我們發現郭象在他的注解內容中所最常強調的淡然、玄默、冥極、無心等等合乎道家本懷的義理，已然被成玄英改以「虛」、「寂」和「凝」這三個概念所總括，而這些概念原來不一定為佛家所專屬，像郭象也曾經使用過，但在成玄英的表達裏它們卻是和佛教的「空」做了意義上的聯結。

成玄英如此的做法相對於郭象原有的意思當然是別有創意地加入了一些他覺得可以調和的元素在裏面，但筆者並不認為這種混雜的現象會是一種進步，如從道家思想的純粹性來說，他實際上是弄巧成拙的。戴璉璋先生曾說：「成氏借『空』說『無』」



或許只是順著時風的趨勢方便立說。覈實而言，不但無益於義理上闡述，而且還會滋生觀念上的混淆，實在是得不償失。」³¹筆者認為成玄英關於「壺子四示」的詮釋成績，將同樣面對如此的批評與責難。

筆者對對於成玄英的第二項質疑則是：像他這樣的解讀是否合乎文本在脈絡中的意義？³²筆者承認成玄英的解讀精采與高度，但未必認同「壺子」前後四次的示現就是顯本、顯迹、顯本迹相即、顯本迹兩忘。筆者以為成玄英之所以將此四示做此解讀乃是完全依據郭象的意思，而讓郭象所以有此理解根的顯然來自老子在《道德經·第一章》所講之「無」、「有」、「玄」、「玄之又玄」的意義及其關係。但問題是老子原本是在存有論或形上學的討論氛圍中才提出這些概念，相對之下「壺子四示」卻是活生生

³¹ 戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年，頁374。

³² 筆者若要提出這項質疑，一般說來應該要有一個前提，也就是必須掌握到「文本在脈絡中的意義」才行，否則就是無的放矢，然而到底有沒有此等標準意義的存在，這本身就是個爭議，甚至退一步講，即使有它的存在但能不能被找到，這也是個見仁見智的話題，既然提問的前提如此捉摸不定，則筆者的質疑就不能算數，因為它可能只是個假問題。然而，儘管如此筆者終有不得不說者在，蓋筆者以為縱然沒有或找不到標準的意義來裁定詮釋成果的對錯，但不同詮釋成果之間的精粗高低然否，還是可以藉由眾多詮釋經驗的心得累積而予以檢驗過濾的。



之身教言教的材料，雖說其最後的目的還是不外乎彰顯體道聖人玄化同異的無上妙境，但兩者之言說背景畢竟別有差異、各有輕重，更何況既是身教、言教則必有因勢利導、循序漸進的手段考量，所以壺子是不是在教學的一開始就定然要以道家聖人的「無」來考驗季咸，這其實是值得觀察的，若筆者即不類於郭象和成玄英的見解。

筆者以為從文本的內容看，凡壺子前兩次在季咸面前的表現，其實都已經在即聖而凡、聖凡不二的前提下，故意露了迹、露了相，亦即表現出能靜不能動、能動不能靜的相對性與有限性，也就因為如此所以季咸有辦法從中得到一些資訊而做出斷定，至於壺子之所以要這樣做的原因，筆者以為那是出於一種教化上的手段和需要。壺子希望他的學生列子能夠明白，當一個人有偏有執的時候往往就難免自覺或不自覺地顯露出某種特別的行為迹相與習氣慣性，這就很容易會被別人所看穿，但反過來講，如果當一個人修養到達不偏不執的境界時，他心中已然沒有計較分別，對一切都能夠放開、放平、放鬆、放下而歸於淡漠，此時就不太會有什麼特別的習性、迹相顯露在外，如此一來旁觀者既缺乏足夠的訊息，所以也就不可能對他做出相應的論斷他。



像第三次所顯的太沖莫勝就是這樣的境界，季咸對此當只能感到狐疑而徒呼奈何，至於還要再有第四次的示現，那是除了要證明生命人格的實踐與理想境界的證成，原本就是不斷地揚棄、昇華而沒有盡頭、不可停頓的，更要提醒世人明白，最高明的境界洵非以其高明而對顯他人之卑微，它其實也就是高明與平凡不一不異的境界，至於季咸為何要落荒而逃？我想應該是他自慚形穢的緣故吧！

筆者上述這種解讀的內容其實是把「壺子四示」的寓言故事當它是一個莊子所設計出來之教學活動的連續過程，至於此教學活動的前進軌迹則是：從非道而入道，從入道而成道；亦即：從相對到絕對，從絕對到無對，總之就是工夫不可已、實踐不可止，從不斷地揚棄與昇華中，達到圓通無礙、圓滿無盡的圓融境界，是謂「**從超越的區分到辯證的圓融**」。³³

筆者認為壺子前兩次的示現是以有執之俗人的習性與身段給季咸先瞧瞧，值此之際的有執即是有對，亦即能靜而不能動、

³³ 此義本諸牟宗三先生之說，詳實內容參見：牟宗三，〈超越的分解與辯證的綜和〉，《鵝湖月刊》第 220 期，1993 年 10 月。



能靜而不能動，它們分別代表著「無只是無，無而不能有」以及「有只是有，有而不能無」，換句話說它們是前後對立而相互排斥的負面教材，至於它們之所以是負面的就是由於它一往固執在「有對」的狀態中。

當到了第三次的示現則是正面教材的首回提供，將此定義為正面的示範是因為它已然超越或擺脫「有對」之固執而向上躍居到更高的層次，這一層次即不類於「有對」而為「絕對」，且此絕對的高明境界既泯除了「無」與「有」的相對性，所以為「無不只是無，無而能有」、「有不只是有，有而能無」，換句話說，它是即有即無、無與有不一不二，這其實也就是「玄」。然而，「玄」本亦不可執、不可限、不可盡，若是可執、可限、可盡則為「玄」的自我異化而復不可為「玄」，既要名此「玄」之不可執、不可限、不可盡，所以必得再說「玄之又玄」以為提醒和忠告，這亦即：「絕對」終不能盡止於「絕對」，若盡止於此「絕對」則其必將又成一執而與「相對」成為另一層次之對立而變成自我之異化，因之，連此之「絕對」亦不可成執、不可設限，其只有「相對」、「絕對」不一不二而一切平平，方是無對無礙之無上妙境的



體現證成，³⁴凡此之過程，亦可以用「從超越之區分到辨證之圓融」做形容，其中所謂「超越之區分」即是超越相對以達乎絕對，惟此絕對終不可執，此區分終不可有，故需工夫上繼續努力以再進一步化解之而顯無區無分、無對無待之圓通無礙與圓滿無盡也。

筆者之所以做出以上的解讀，並認為若相對於郭象和成玄英的看法這應該比較合乎文本在脈絡中的意義，其實是有第一手資料做佐證而非主觀臆測，此第一手資料即是《莊子》文本中的其它相關敘述，例如《莊子·大宗師》說：「**其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。**」在此文句中的「好」與「弗好」是「相對」，但真人已然體現大道之開放與無窮，其能超越好惡之「相對」而不類於俗人、常人的虛妄分別與是非計較，是之謂「**其好之也一，其弗好之也一**」，這亦即是超越之區分下所顯之絕對境界中的「玄」；惟真人固能玄化是非、泯除同異而超

³⁴ 若以文本內容而言，太沖莫勝之「衡氣機」它雖高出於前兩次之「杜德機」與「善者機」，但終究還是「機」的一種，並將不免與前二者又形成另一種對立與排斥，因之，連此太沖莫勝亦需百尺竿頭、更進一步而顯「未始出無宗」之境界方是徹法源底之圓融表現。



拔俗群，但他既然是以無窮開放之大道為境界，則亦不能僅僅超乎群俗即為已足，他終將處乎俗群而與俗群不一不異者，此即「玄之又玄」而一切回復平平，所以莊子最後說他是：「其一也一，其不一也一」，當然這也就是從超越之區分再度揚棄昇華而實現之辯證的圓融。

筆者的解釋是直接面對《莊子》所閱讀出來的，這些心得其實和郭象或成玄英所批示出來的道理，從本質上看除了道佛交參、釋老交混的有無外其他並沒有直接的衝突，只是在文本表面意義的讀取以及文路前後的疏通上彼此不太一樣罷了，不過無論如何，這畢竟還是有如成玄英與郭象之間所曾發生過之「以疏駁注」的情形。惟「以疏駁注」原來就是歷來所存在的實際情況，因為基於文本的開放性以及詮釋的多元性，「以疏駁注」絕對是難予避免的，也同時應該是被允許的，唯一要考量的是駁斥者的道理貼切、不貼切而已。若筆者絕不敢自許對於《莊子》的解讀能夠超越前人，更不敢誇口能自成一家之言，但在某些章節文義上如「壺子四示」或有像成玄英所云之「亦頗有心跡指歸」而已，當然筆者之自以為較之郭象、成玄英的閱讀更能脗合文本在脈絡中的意義，此亦是可受公評的。



五、結論

從南北朝到隋唐時期所廣為流行的重玄思想中，成玄英是一位具指標性的人物，他的學術成就固然在當時就引人注意，即使到了現代還是引發諸多學人的研究興趣且備受推崇。成玄英的生平與著述，在歷史上都沒有留下翔實的記錄，不過他的一生大約在公元七世紀，他的主要著作都是以義疏的體例出現，這大概是沒有爭議的。成玄英之所以用義疏經注的體例來傳達他的思想，顯然是受到南北朝以來普遍流行之學術慣例的影響，在他現今傳世的作品中，《莊子疏》應該最享盛名，版本及內容也是最確定的，事實上這部書正是他畢生最重要的作品，他前後共花了三十年以上的時間來完成它，因此如果將《莊子疏》視為最能反映成玄英重玄思想的代表作，這應該一點也不為過。若本文的重點則在先予釐清其重玄學的內容訴求和佛道混雜的特色，然後藉之討論《莊子疏》中關於「壺子四示」這則寓言故事的詮釋意見，筆者所以有此選擇，主要在於它在學術界之被傳誦而令人不得留意。



儒道佛的思想都是生命的學問，也是實踐的智慧，而生命人格的實踐與發展都是辯證的，所以儒道佛的教化啟迪中莫不充滿著不一不二、不即不離的觀念主張與思考特色，若成玄英不管他是做為老子、莊子思想的詮釋者，或是玄學思想的傳襲者，還是道教思想的捍衛者，其所顯示之重玄思想亦不能外於此例，其於《莊子疏》中即明顯有此基調，且此一基調亦著實洋溢在他對「壺子四示」的解讀中。成玄英對郭象頗為推崇，除肯定其獨化論的見解外，若「迹本圓融」的辯證思維亦是成玄英所津津樂道，惟成玄英亦不乏將「迹本圓融」之觀念改以「理事不礙」做表達，如此之變動或為華嚴宗法界觀所渲染，但辯證思維之做為三教之共法可能才是最根本的原因。又重玄思想的共同特徵之一就是從不避諱道佛交參、釋道共證之情形，成玄英身為重玄思想之指標性人物，凡此情形之出現與認同當然更為明顯，例如成玄英對道家聖人境界之描述，皆常以佛語、佛理互為發明，甚至將道家聖人內外冥化、寂感一如之圓融境界，等同於諸佛菩薩之真空妙有、智境俱妙者，若筆者則稱此現象為道家聖人觀的佛理化傾向，並懷疑在成玄英試圖努力深化道教理論以迎拒佛教之挑戰上的作為上，如此折衷、混淆之傾向的利弊得失。



依詮釋學之觀點，任何詮釋活動開始之前，詮釋者的心中即預有一成見或前理解的存在並以之做為詮釋進行時的基石，此基石或不免在詮釋活動進行時發揮一定的規範作用，然而一個有效的詮釋最後所呈現的結果當不在於重覆表達此預見或前理解，而是別有新鮮意涵的釋放以為歷史視域的融合。依此詮釋學觀點而言，成玄英《莊子疏》中所發現之意涵即是以郭象《莊子注》之觀念為預見或前理解而得到的收穫，換句話說，成玄英《莊子疏》是依循著郭象《莊子注》已然發現之義旨而繼續挖掘文本經典的道理，當然這是「接著講」而不是重覆「照著講」，但也就因為如此，所以兩者之間的關係大體而言雖是「疏不駁注」，在某些地方卻又難免出現疏、注不一或以疏駁注的情形。不過，若以「壺子四示」的解讀而論，疏、注不一或以疏駁注的情形並不曾出現，凡成玄英的見解除去道佛交參的成分外，幾乎全然由郭象而來，如郭象之將壺子前後四次的示現分別視為顯本、顯迹、顯本又顯迹、顯本迹圓融，成玄英亦如法泡製，只是在言說上改口為：「第一，示妙本虛凝，寂而不動；第二，示垂迹應感，動而不寂；第三，本迹相即，動寂一時；第四，本迹兩忘，動寂雙遣」，如是而已。



成玄英誠然是以郭象為依循而完成他對「壺子四示」的義理詮釋，因而郭象「迹本圓融」之特色與精采，在成玄英的詮釋中也得到應有的發揮，其中亦莫過於辯證性的動態思維以及整體性的肯定思維。然而成玄英的重玄思想中固有道佛交參的因素，以致出現了道家聖人觀的佛理化傾向，像這種情形似乎在他對「壺子四示」的詮釋中也不能避免。其實在成玄英這一次詮釋活動的過程裏，他已經非常節制地而沒有特別將佛理與佛語直接表現在他的文字中，而凡被他所使用的虛、寂、凝等等概念在道家經典中本來就常常出現，甚至像本、迹、動、靜等等名相也根本來自郭象的用法，因此如從表面看起來，這一次的詮釋活動成玄英似乎完全保住了道家思想的純粹性。不過，這終究只是外在之假象，事實並不盡然如此，主要的理由則在於成玄英依循郭象而說的虛、寂、凝等等概念，我們可以從《莊子疏》其他地方的篇幅中清楚發現它們與佛教所講的「空」其實都有意義上的聯結或過渡，而這種聯結或過渡在郭象的文獻裏是絕無僅有的，由此可見「壺子四示」中所呈現的真人或聖人，最後還是在成玄英的重玄思想中變成了似道似佛、非道非佛的折衷型人物。

成玄英對「壺子四示」的解讀還有一個值得反省的問題，那



就是：如果從文本在脈絡中的意義做省察的話，像他順著郭象之意而將壺子前後四次的示現形容為示本而不示迹、示迹而不示本、示本迹相即、示本迹兩忘，這到底中肯貼切與否？若筆者則以為無論是郭象或成玄英當他們做此解釋時，其實是依老子《道德經·第一章》所展現的內容與順序而來的，換句話說，他們是將壺子的前後四次示現理解成：示無、示有、示玄、示玄之又玄。像郭象及成玄英之如此解釋及其根據自然也言之有理，其所展現出來的義理內容亦精采有餘令人佩服，但是從言說背景來看，老子《道德經·第一章》之內容本側重在形上學或存有論之立場以明道體的超越性、實存性與生化性，而「壺子四示」卻是典型的人生教材而側重在實踐論和教育論的立場以說明人生之陷溺及其向上之契機，兩者畢竟有所區分，更何況凡屬教學過程終究不離因勢利導及循序漸進之考量，此縱使是人格陶冶涵養時之身教言教，亦一體而用之，因此若將壺子的前兩次示現當成壺子藉人間通俗形相之不足，以為人當向上超越之對照面，然後又將第三次、第四次之示現視為壺子擬在正面的示範下為其徒弟列子做有效之啟迪與拉拔，此或許較為可能合乎文本在脈絡中的意思，然如此一來壺子之前後四次的示現實不啻完整描繪出：非道以入



道，入道以成道的全部過程，同時亦向世人宣示著：由相對而絕對，由絕對而無對之生命不斷向上發展的超越與辯證。

綜觀成玄英對「壺子四示」的解讀，最明顯的優勢就是能充分運用辯證法的觀念，將生命人格的超越性、動態性、圓融性和整全性明白烘托出來，但他給人留下的遺憾則莫過於道釋不分地任意援引而造成某些不必要的混淆，其中真人聖人境界的佛理化傾向可以說是最明顯的例子，成玄英諸如此類的表現若一言以蔽之確實是：其成也重玄學，其敗也重玄學。



參考書目

一、古典文獻（依年代先後排序）

先秦·老子，《老子》，臺北：南嶽出版社《老子引得》翻印本，1975年。

先秦·莊子，《莊子》，臺北：南嶽出版社《莊子引得》翻印本，1975年。

東漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962年（點校本）。

西晉·郭象，《莊子注》，臺北：藝文印書館，1957年。

南朝·劉孝標，《世說新語注》，上海：世界書局，1935年。

隋朝·吉藏，《淨名玄論》，《大正藏》第38冊 0853a06-0908b27。

隋朝·吉藏，《三論玄義》，《大正藏》第45冊 0001a06-0015a03。

唐朝·杜順，《法界觀門》，《大正藏》第45冊 0683b05-0684b17。

唐朝·房玄齡/等，《晉書》，北京：中華書局，1962年（點校本）。

唐朝·成玄英，《莊子注疏》，北京：中華書局，2011年。

北宋·歐陽修/等，《新唐書》，北京：中華書局，1962年（點校本）。



清朝·嚴可均，《全晉文》，北京：商務印書館，1999 年。

清朝·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982 年（點校本）。

二、現代專書（依姓氏筆劃排序）

巴壺天，《藝海微瀾》，臺北：廣文書局，1971 年。

方東美，《方東美演講集》，臺北：黎明文化事業公司，1980 年。

任繼愈，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990 年。

牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，1971 年。

牟宗鑑、張躍，《中國宗教通史（修訂本）》，北京：社會科學文獻出版社，1997 年。

何建明，《道家思想的歷史轉折》，武漢：華中師範大學出版社，1997 年。

李 綱，《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005 年。

強 昱，《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年。

強 昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社，



2002年。

蒙文通，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年（全集本）。

盧國龍，《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年。

戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。

三、期刊論文（依姓氏筆劃排序）

牟宗三，〈超越的分解與辯證的綜和〉，《鵝湖月刊》第220期，1993年10月。

林俊宏，〈成玄英的重玄思想與政治論述——以《南華真經注疏》為核心〉，《政治科學論叢》第32期，2007年6月。

陳德和，〈宗教人文化的道家思維——以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》第417期，2010年3月。

陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月。

龔鵬程，〈成玄英《莊子疏》探論〉，《鵝湖月刊》第193期，1991年7月。



On the Interpretation of Four Exhibitions of Hutzu in Cheng Hsuan-Ying 'Ying-Di-Wang' of *Chuang tzu*

Abstract

Cheng Hsuan-Ying, a Taoist priest of the Tang Dynasty, is one of the thoughts of Chongxuan theory. The representative is *Chuang tzu shu*. According to this book, my article explains its interpretation of "four exhibitions of Hutzu" in 'Ying-Di-Wang' of *Chuang tzu*. The paper first points out that the dialectical thinking of the directors and the Buddhist theory of the sages are the consistent position of Cheng Hsuan-Ying to dispel the theory of *Chuang tzu*, but follow Guo Xiang *Chuang tzu zhu* and his thoughts to carry out his work on *Chuang tzu*. Interpretation of this is also beyond doubt, but Cheng Hsuan-Ying's to Guo Xiang is "following" rather than "speaking", with or without notes, inconsistencies or refuting the note, if in the "In the treatment of four exhibitions of Hutzu, the inconsistency of this note and the sparseness is the most special, and the appearance is similar but the sense is different. Cheng Hsuan-Ying interprets "four exhibitions of Hutzu" as: "First, accorded to xu-ning and false peaceful; second, accorded to phenomenon and be active; third, active or inactive that by onto and phenomenon; fourth, no more active or inactive without onto and phenomenon, this is no different from



Guo Xiang's explanation of onto, showing beings, showing profound, and showing profound and reprofound, but thinking of Cheng Hsuan-Ying in the middle, the original Taoism used by void, silent, and induction has already been associated with the "empty" of Buddhism. Therefore, after all, there is a difference between Gui Xiang and Guo Xiang. If the Tao and Buddha are involved, it will cause unnecessary confusion and pity. This article also introduces a new meaning in "four exhibitions of Hutzu". The one and two are shown as the simulation of phenomenon before Hutzu, the third shows the solemnity of the sanctification, and the fourth shows the harmony of the sacred, so "four exhibitions of Hutzu" is the dialectical development process of the relative and absolute personality of the personality and the absolute transcendent and sublimation.

Keywords: Chuang tzu, Ying-Di-Wang, Guo Xiang, Cheng

Hsuan-Ying, Chongxuan theory

