

莊子「魚之樂」析論

沈維華

國立臺灣師範大學國文學系講師

摘 要

魚是莊子追求生命逍遙自在的象徵。莊子藉魚喻人，認為人惟有如「化而為鳥」之魚遨遊天地，如「相忘江湖」之魚自然忘我，才能通達於道而至美至樂。

莊惠二人在濠梁觀魚，因觀看事物的視角與心境之殊異，而展開一場「魚之樂」之論辯。惠施偏客觀知識的邏輯分析，以「分別之知」觀察水中之魚，是以人魚有別，物我有隔，因而斷言「人不知魚之樂」；莊子則重主觀審美的直覺體會，以「無待之心」觀賞水中「出游從容」之魚，是以人魚如一，物我混同，故莊子能「感知魚之樂」。

「魚之樂」的故事，並非著意於莊惠論辯之勝負，而是從人與人、人與物之間，彼此尊重為出發點，以不起分別作用之心靈，觀照世間；以調暢逸豫之精神，遊於人間，體現莊子追求逍遙自在、審美超越的生命境界。

關鍵詞：魚、莊子、魚之樂、莊惠之辯、濠梁之辯



一、前言

莊子善於以寓言的形式，向人們展示意蘊深刻的人生哲學。在寓言故事中，生動鮮活的動物意象，往往成為莊子筆下的主角，其中「魚」的反覆出現，成為莊子追求生命自由境界的象徵。

是以，當莊子在觀水中「出游從容」自由自在之魚的當下，感知「魚之樂也」，惠施則對此提出質疑，此乃莊惠二人在濠梁橋上論辯之起因，史稱「濠梁之辯」。針對惠施的質疑，後代郭象注如是說：「今子非我也，而云汝安知魚樂者，是知我之非魚也。苟知我之非魚，則凡相知者，果可以此知彼，不待是魚然後知魚也。故循子安知之云，已知吾之所知矣。而方復問我，我正知之於濠上耳，豈待入水哉！」¹成玄英疏其言：「惠施不體物性，妄起質疑，莊子非魚，焉知魚樂？」、「若以我非魚，不得知魚，子既非我，何得知我？若子非我，尚得知我，我雖非魚，何妨知魚？反而質之，令其無難也。」²郭、成二人對莊子〈秋水〉原文以辯的方式推出的結論深表贊同，他們都認為既然惠施知莊子，那麼由此推出莊子知魚是理所當然的事。後世學者受到郭、成之影響，對這場論辯多持「揚莊抑惠」的觀點。筆者認為莊惠論辯，無關勝負優劣，二人各有所長，只不過是觀看事物的視角、心境不同。

本文先從魚在《莊子》所具有的象徵意義談起，進而說明莊惠二人在「魚之樂」論題上殊異之觀點。透過《莊子》魚的寓言故事，尋求對莊子「魚之樂」有更深刻的體會。以下即分節探討。

二、魚在《莊子》的象徵意義

據初步統計，《莊子》關涉魚的寓言故事多達二十餘次。魚的反覆出現，究竟

¹ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1989年8月），頁607-608。

² 《莊子集釋》，頁607。



莊子想要表達什麼或者暗示什麼？也許是對逍遙之魚化為鳥的想像，也或許是對相忘江湖之魚自然超越的追求，又或許是對快樂之魚出游從容的欣賞。

（一）逍遙無待

《莊子·逍遙遊》首段文字為：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。³

北冥，北海也。唐陸德明《經典釋文》：「『冥』，本亦作『溟』。覓經反，北海也。嵇康云：『取其溟漠無涯也。』」⁴鯤，據《爾雅·釋魚》所云：「鯤，魚子。」⁵鯤本為極小之魚，莊子何以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」⁶言說「鯤之大」？原來，本是小魚子之鯤，在北冥寬闊深遠無涯之孕育下，化為了「不知其幾千里」之大魚。

從小魚子到大鯤魚，這是同質的轉變，而大魚之後「化而為鳥，其名為鵬」，從暢游冥海之魚，化為遨遊天際之鳥，則是一種異質之渾化。莊子筆下之魚，本在北冥，化為鳥則徙於南冥。乍看之下，北冥與南冥，魚與鳥，似為對立兩邊，然細察「北冥有魚」故事之前後文：「南冥者，天池也。」、「窮髮之北有冥海者，天池也。」⁷莊子清楚指出「天池」不僅是南方之冥海，也是北方之冥海。是以「南冥」即「北冥」，「北冥」即「南冥」。莊子超越「分別之知」，以無待之心混同「南

³ 《莊子集釋》，頁 2。

⁴ 《莊子集釋》，頁 3。〔唐〕陸德明：《經典釋文·莊子音義》（臺北：鼎文書局，1972 年），頁 360。

⁵ 《莊子集釋》，頁 3。〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《爾雅》，十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1965 年），頁 165。

⁶ 《莊子集釋·天下》，頁 1098。

⁷ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 14。「窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。」此段內容是將首段文字改寫而成。



冥」與「北冥」，渾化「魚」與「鳥」為無有對立、無有分別之整體。魚經由「化」之過程，突破自身侷限，進入「天地與我並生，而萬物與我為一」⁸渾全整體的境界。故魚不僅可以化為鳥，實可化為萬物，而寓有變化無窮之內蘊。

魚化為鳥之寓言，體現莊子「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」⁹的逍遙境界，這是超越一切網綁束縛，而得以優遊自在、自適自得、無掛無礙、絕對自由的精神境界。

（二）自由自在

莊子以自由逍遙為生命的最高境界。他深切了解追逐不實之名利，是內心不得逍遙自在的最大因素。〈秋水〉如是記載：

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」¹⁰

莊子是蔑視名利的，所以當楚王派遣使者前來相請，希望將政事委付於莊子時，一般人可能求之不得，可是莊子竟然手持魚竿，頭也不回，以一句「寧其生而曳尾於塗中」而拒絕。他寧可在濮水垂釣，過著像烏龜般，雖身處污泥，心卻悠閑自在，也不願像三千年神龜，被高高地供奉在廟堂之上，徒擁虛名。

莊子藉「曳尾塗中」表明己志：自己要做名位的主人，不要為圖取虛名而放棄自己心靈的自由與自在。由此可知，莊子對名利是如此地淡泊與超脫，是以他能超越社會加諸於人的束縛，無拘無束，順乎自然而行，無入而不自得。

（三）自然忘我

⁸ 《莊子集釋·齊物論》，頁 79。

⁹ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 17。

¹⁰ 《莊子集釋》，頁 603-604。



莊子藉魚喻人，與其說莊子對魚有所喜愛，不如說他是對人賦予更多的關注。在〈大宗師〉中，莊子讓魚與人相互映照：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。¹¹

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。¹²

就魚的稟性而言，「泉涸」必然象徵魚之死亡，因此，在面對「泉涸」此一境遇時，即使魚彼此相互噓吸濕氣，相互吐出唾沫，以延續彼此生命，最後也是徒勞無功，因為「相呴以濕，相濡以沫」無非只是垂死前的掙扎而已。雖說「相濡以沫」是難能可貴的情操，但在「相濡以沫」之外，其實還存在著超越於「相濡以沫」的方式，這就是「相忘乎江湖」。其實，人的世界也是一個江湖，人與魚的生命都是有待而生的。魚離不開水，而人須與不能離的是道；水是魚賴以生存的環境，道則是人確保全生的場域。

莊子藉「魚相忘江湖」的故事來比喻人間的困境，及其相互解困的情景。人執著於是非觀念、善惡意識、制度禮儀，就好像受困於乾涸泉水中的魚。與其用類似「濕沫」的標準去稱譽堯舜，而非議桀紂，倒不如將是非、善惡、貴賤、生死，彼此兩忘且融於大道，以大道來超越是非、超越生死。此即莊子理想的生存狀態：「相忘於道術」。人若能相忘於道術，即能如同子桑子三人般以「相與於无相與，相為於无相為」¹³的相忘方式，不計較、不干擾、不攀援、不相膩於心，自然無為，「登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，无所終窮？」¹⁴超然物外，逍遙無待，遊心於無窮。無論是「相忘於江湖」之魚，抑或是「相忘於道術」之人，兩者都以絕對自然的狀態，超越自我、超越限制，以此進入忘我、大通之境界。

¹¹ 《莊子集釋》，頁 242。

¹² 《莊子集釋》，頁 272。

¹³ 《莊子集釋》，頁 264。

¹⁴ 《莊子集釋》，頁 264。〈大宗師〉：「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：『孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮？』三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。」



無論是化而為鳥之魚，抑或是相忘江湖之魚，莊子賦予魚自由逍遙、自然本真的象徵意義，魚在《莊子》之重要性，實不容小覷。

三、從「魚之樂」見莊惠殊途

「魚樂之爭」是從莊子通過觀賞魚「出遊從容」，以推斷其「魚之樂」為開始，惠施對此提出質疑，兩人即在濠梁展開一場論辯，史稱「濠梁之辯」。關於這場論辯，惠施是從究析事物之理出發，以邏輯知識取勝；莊子則關注在審美直覺之情，以美感經驗取勝，二人對「安知魚之樂」各持己見。

（一）知魚之樂

濠梁之辯，魚樂之爭，這段耐人尋味的故事出於《莊子·秋水》：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」¹⁵

當莊子喟然而嘆「是魚之樂也」時，好辯的惠施不以為然地提出質疑，反問莊子「子非魚，安知魚之樂？」是人而非魚的莊子，怎麼能知魚快樂的心境呢？惠施的立場是：莊子和魚是不同個體，不同個體之間無法相知，是以，莊子可以感知自己快樂與否，卻無法知曉在莊子之外的魚是否快樂。

莊子接著以子之矛攻子之盾的方式回應惠施：「子非我，安知我不知魚之樂？」「子非我」猶如「子非魚」，即惠施與莊子也是不同的個體，一如莊子與魚。惠施的感知只能限於自己，對於惠施之外的莊子，惠施是無法知曉的。既然惠施不能

¹⁵ 《莊子集釋》，頁 606-607。



知曉莊子，則莊子是否知曉魚的快樂，也就不會為惠施所知。

惠施緊接回應莊子的問題：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」如果說，莊子無法知魚樂，同樣地，惠施也應無法知莊子的想法。作為不同於莊子的個體，惠施其實非常清楚自己是無法知曉莊子的想法，進而論斷莊子也是不可能知魚之樂的。惠施想表達的是：我與你（莊子）與魚三者是不同的個體，是以，我與你與魚三者皆不能相互感知，因此，我固然不能感知你，而你不能感知魚，也是理所當然的事。

在論辯終結，莊子不再接續惠施的說法，而是主張「請循其本」，指出惠施所言「汝安知魚樂」，是在默認已知「魚之樂」的前提下，追問莊子是如何知「魚之樂」的。也就是說，惠施在質疑莊子論證自己的觀點時，同時已經肯定了莊子的觀點，莊子因而認定惠施是知莊子之所知（魚之樂），是以莊子以「既已知吾知之而問我，我知之濠上也」作結，也是順理成章之事。

這場精彩的對話，跌宕起伏，知與不知「魚之樂」，是莊惠二人論辯的核心問題。如果可知「魚之樂」，究竟什麼是知？又如何可知？在〈齊物論〉有一段文字，論述莊子對「知」的理解：「大知閑閑，小知閒閒。」¹⁶成玄英疏：「閑閑，寬裕也。閒閒，分別也。夫智惠寬大之人，率性虛淡，無是無非；小知狹劣之人，性靈褊促，有取有捨。故閒隔而分別；無是無非，故閑暇而寬裕也。」¹⁷由此看出，「知」有「大知」與「小知」之分。「有取有捨，閒隔分別」是小知狹劣之人，而莊子所看重的則是「率性虛淡，無是無非」之「大知」者。除了大知、小知，莊子細分「知」四個境界層次。〈齊物論〉如是言：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所之成。¹⁸

莊子以為至知是「未始有物」，是「知無」，是郭象注所言：「此忘天地，遺萬物，

¹⁶ 《莊子集釋》，頁 51。

¹⁷ 《莊子集釋》，頁 51。

¹⁸ 《莊子集釋》，頁 74。



外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應也。」¹⁹之境界；次知是「有物，而未始有封」，這是「有物混成」卻無劃分彼此的境界；再次知是「有封，而未始有是非」，是對物作審美的區分，這是一種雖有劃分彼此，但尚無是非觀念的境界；最次知則是「是非之彰」，這是一種人為主觀意識的注入，是非造作彰明，不僅存在的真理被隱藏，也對道的整體價值有所虧損。莊子所要遣蕩的正是此「是非之彰」之知識形態。道本渾全一體，無所謂真偽；言本乎自然，而無是非。是非之彰，對立的二元概念，造成分別與比較。是以惟有超越「分別之知」，以「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」²⁰之超越感官的直覺體悟方式，才能進入「未始有物」的知識形態。莊子經由「離形去知」²¹的修養工夫，以「徇耳目內通而外於心知」²²的方式，破除外在形軀之感官知覺和內在心知之成見。如此一來，形體可以千變萬化，認知可以無限寬廣，濠梁上的莊子自然可以了知「魚之樂」。這就是莊子在「莊周夢蝶」寓言故事中所謂的「不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？」²³的「物化」狀態。

所謂「物化」，簡而言之是「物理之變化。」²⁴黃錦鉉先生進一步說明：「莊子所說的『物』就是『形』，物化就是形的變幻，現象的變幻。」²⁵勞思光先生則更明白言說：「夢中之『我』可以化蝶，亦可以為鳥為魚；醒覺之中之『我』可以為莊周，為某甲，為某乙；蝶與魚鳥，固非『自我』；莊周甲乙，亦非『自我』此種種經驗內容，皆屬對象性之表徵；形軀我為莊周，為甲乙，為蝶，為魚，皆是同一層之流轉。」²⁶陳鼓應先生對「物化」的看法，則從前人所言「物理之間的變化」概念，轉換提升至：「主體與客體的會通交感，達到相互混合的境界。這境

¹⁹ 《莊子集釋》，頁 75。

²⁰ 《莊子集釋·養生主》，頁 119。

²¹ 《莊子集釋》，頁 284。〈大宗師〉：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。」

²² 《莊子集釋·人間世》，頁 150。

²³ 《莊子集釋·齊物論》，頁 112。

²⁴ 《莊子集釋》，頁 114。何謂「物化」，成玄英疏其言：夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂，是以周蝶覺夢，俄頃之間，後不知前，此不知彼，而何為當生慮死，妄起憂悲，故知生死往來，物理之變化也。」

²⁵ 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1991年），頁 70。

²⁶ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1993年），頁 265。



界實為最高精神之投射。」定義「物化」為「主客體合一的境界」。²⁷是以，莊周可化為蝴蝶、化為魚，魚可化而為鳥，皆是同一層之流轉變化。至於能使個體之間流轉變化的關鍵，在於不起分別作用之道心。吾心不起分別，自然消泯化解了人與物、物與物之間的界限與對立。經由人物互化，使物我之間融通無礙，而呈現主客無分，萬物通合為一的精神狀態，這即是「天地與我並生，而萬物與我為一」的逍遙境界。

總而言之，在物我個體之間能否相知的問題上，惠施是站在知識層面上，以客觀知解的方式來看人間世，是以物我有隔，魚是魚，莊子是莊子，彼此是無法相知相通的；莊子則是站在美學層面上，以主觀直覺的方式觀世間事物，是以物我合一，莊子和魚渾一整體，彼此有可能相知相通。從莊惠的思維進路，見其二人對「知魚之樂」觀點的差異。

（二）莊惠之辯

莊惠二人常以論辯對話的方式，交流彼此的思想與情感。《莊子》記載莊惠三次論辯，分別是「有用無用」、「有情無情」與「知魚之樂」。

莊惠「有用無用」之對話內容如下：

惠子謂莊子曰：魏王貽我以大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。莊子曰：夫子固拙於用大矣。……惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「……今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎

²⁷ 陳鼓應：《莊子哲學》（臺北：台灣商務印書館，1997年），頁26-29。「莊子透過『美感的經驗』，藉蝶化的寓說來破除我執，泯除物我的割離，使人與外在自然世界，成為一大和諧的存在體……由形體的形成，以至於復歸消解，這種形體的變化過程實在是不足悲的。也許你死後化為蝴蝶，像物化後的莊子那樣……可知莊子是藉『物化』的觀念，融死生的對立於和諧之中。」陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版公司，2006年），頁162。



寢臥其下；不夭斤斧，物无患者，无所可用，安所困苦哉！」²⁸

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」

惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」²⁹

上述引文，是惠施以大瓠過大、大本擁腫、小枝卷曲等無實用價值的角度，提出「大而無用」的觀點，含沙射影莊子之玄遠高妙之言論也是無用。莊子則認為「無用」並非真的無用，而是看似無用之物，本身自有其有用之處。是以，惠施是從世俗觀點，道出大瓠無用之言論。莊子則以為惠施「猶有蓬之心」，³⁰不能超脫外在世俗的價值經驗，「固拙於用大矣」，是心靈閉塞，只知「有用之用」，而不知莊子是「捨有用之見而心大」，³¹而能知其「無用之用」是其人生之大用。世俗之人習以現實功利的考量做為有用或無用的判別標準，若符合功利性目的，即為有用；反之，即為無用。此無用、有用之判別標準，一旦建立於外，而人心又以追求有用為要務，則主體勢必受其外物纏縛，人豈有精神自由可言？莊子的「無用」是指生命不能執著拘泥於「用」的成心層次上，而是要超拔在「道通為一」的道心層次。³²

〈德充符〉中，莊惠以「無情有情」之問題，展開對話。

惠施謂莊子曰：「人故无情乎！」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」³³

惠施以為既名為人，除了要有形軀之外，還應包含情感，若只有形而無情，則不

²⁸ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁36-40。

²⁹ 《莊子集釋·外物》，頁936。

³⁰ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁37。

³¹ 吳怡：《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2004年），頁40。

³² 王邦雄：〈莊子思想及其修養功夫〉，《鵝湖月刊》第17卷第1期（1991年7月），頁11。

³³ 《莊子集釋》，頁220-221。



能謂之人。惠施所指之情，是指人與生俱有喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲等七情，此情是客觀的存在狀態。而莊子則是從七情會傷害吾人生命自然本真的角度，提出「人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」之「無情論」。莊子所謂無人之情，並非反對人自然情感的流露，而是要化解、無掉人為的造作，刻意的執著，進而超越喜怒哀樂之情所帶給人們的痛苦和傷害，以保全生命之自然清明。

以莊子而言，真正「無情」之人，應如〈大宗師〉中所言之孟孫氏：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居喪不哀。无是三者，以善處喪蓋魯國。固有无其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？……且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。」³⁴

孟孫才之母死，他「人哭亦哭」，是「有人之形」之自然情感的流露。但他卻能「哭泣无涕，中心不戚，居喪不哀」，「有駭形而無損心，有旦宅而無情死」，這正是他「無人之情」的表現，也真正達到了莊子所謂的「常因自然而不益生」之「無情」的生命境界。是以，莊子的「無情」並非「絕情」，而是「忘情」。「無」與「忘」字相通，皆是以否定之方式，來表達經驗知識的消解。是以，「無」非「本質之否定」，而是「作用地遮撥」。³⁵莊子「無」去「情」之傷累，超越情感所帶給人們的束縛網綁，不做情感的奴隸，不遁天倍情，保持心靈虛靜澄澈之狀態，讓「情」「因順自然」而發，讓精神得以自由自在。

莊子以「無情」的觀點，觀水中之魚，他與魚之間，主客合一、物我交融，在審美藝術感受中，真契「知魚之樂」的道境。莊子與惠施由「知魚之樂」引發了一場流傳千古的論辯，史稱「濠梁之辯」。這場論辯內容前文多已著墨，此處不再贅述。

³⁴ 《莊子集釋》，頁 274-275。

³⁵ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁 150。



從三次莊惠論辯內容，不難看出莊子之「辯」非惠施之「辯」。莊子論辯思想見於〈齊物論〉一文，惠辯則是在「歷物十事」中。

惠施「歷物十事」記載於《莊子·天下》：

歷物之意曰：至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚，不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平。日方中方昃，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮，今日適越而昔來，連環可解也。我知天下之中央，燕之北越之南是也。泛愛萬物，天地一體也。³⁶

《經典釋文》有言：「歷，古歷字。本亦作歷。物之意，分別歷說之。」³⁷陳鼓應先生以為：「歷物之意」即「究析事物之理」，³⁸這是以客觀知解的方式，對事物的變化過程，進行觀察、分析與思辯。惠施以「至大無外」來規定「大一」，以及以「至小無內」來規定「小一」，是一種「形式的規定」或「邏輯的規定」。³⁹亦即是無論經驗事實上有否可能存在「無外」的「大」或「無內」的「小」，而總是可能給予形式上的界定。再者，惠施所言「物方生方死」是要化除生死的對立差別。他把一些相異的觀念皆予以化除，如「天一地」、「山一澤」，其目的就在於由此而達到「汎愛萬物，天地一體也」的目標，這也是他「合同異」的最後理想。這和莊子「天地與我並生，而萬物與我為一」的學說，看起來相似卻又不盡相同。兩人「天地萬物一體」的目標是相同的，但莊子是玄理地談，而惠施則是名理地談。⁴⁰牟宗三先生從「名理」與「玄理」之區分的架構以展示兩者的不同。

惠施之談大同異是名理地談，亦是客觀地談；而莊子則進一步，是玄理地談，亦是主觀修證地談。莊子之心靈固根本不同于惠施，但惠施之名理確可啟發莊子之玄理。名理與玄理之間有相當之距離。即就本條言（案：即

³⁶ 《莊子集釋》，頁 1102。

³⁷ 《莊子集釋》，頁 1103。《經典釋文·莊子音義》，頁 404。

³⁸ 陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年），頁 969。

³⁹ 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：學生書局，1985 年），頁 6。

⁴⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1993 年），頁 211。



小同異及大同異)，吾人尚不能完全以莊子玄理之合同異解惠施名理之合同異也。名理之合同異，最後還是有同有異。其所合者至多是相對的小同異。絕對的同與絕對的異仍不能泯滅也。⁴¹

牟先生認為「名理之合同異」與「玄理之合同異」仍有相當之距離。惠施歷物之意中「天之高」、「地之卑」或「山與澤之平或不平」乃是順吾人依約定俗成而有的虛概念，這些虛概念之所以為虛概念，即是人們不必然一定要如此指謂不可。依此，惠施之合同異，乃是就指謂經驗現象所約定俗成的虛概念而言，其內容是由泯除因比較而顯之上下高低之差別相所顯之思理。而莊子之合同異，其內容是由主觀修證之逍遙無待且齊物之理境，此境界下所朗現的乃是一切渾化而無上下高低等差別相可言的世界。⁴²總之，前者是名理地談，後者是玄理地談，二者的思路與理境並非一致。

莊子的論辯觀點，則是透過〈齊物論〉一文彰顯出來。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是邪，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則，我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？⁴³

莊子以為論辯在表面上看似是可以區分勝負，但實際上是無法決定真正的輸贏。因為在論辯中獲勝的一方，其道理的是非對錯，其實是無法透過論辯本身得到客觀的判斷。甚至有可能只是「能勝人之口，不能服人之心」⁴⁴，而這正是「辯

⁴¹ 《名家與荀子》，頁 17-18。

⁴² 林永崇：《莊子吊詭語言之研究——一個比較哲學之探究》（臺中：東海大學哲學研究所碩士論文，1986年），頁 30、35。

⁴³ 《莊子集釋》，頁 107。

⁴⁴ 《莊子集釋·天下》，頁 1111。



者之囿也」。⁴⁵引文中，一連串的問題，更是明顯表示著：論辯的勝負輸贏和事情的是非、道理的對錯，其實是沒有絕對的關係。也就是說，論辯本身是無益於明辨是非、判定對錯的。因為，人們對其是非對錯的判斷有其自己主觀的立場與標準，故而體現在「論辯」中，不是「是其所是，非其所非」，就是「以其所非，而非其所是」，如此「彼亦一是非，此亦一是非」，是非不定，「樊然殽亂，吾惡能知其辯！」⁴⁶是以，莊子主張「各是其所是，各非其所非」，「是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯。然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。」⁴⁷「是」就是「是」，「非」就是「非」；「對」就是「對」，「錯」就是「錯」。對方認為「是」，就讓他「是」；對方認為「對」，就讓他「對」吧！正因立場不同，標準不一，彼此無須透過論辯來確認孰是孰非，孰對孰錯。如果一味地用自己的想法，主觀地認定我「是」你「非」，我「對」你「錯」，由此造成人我之間的分別與比較，主體精神如何能自由逍遙？反之，倘若能「各是其所是，各非其所非」，不以自己的是非來判斷他人的是非，萬物無有彼我、是非之別，就能各得其自然之定分，達到精神絕對的自由，得其生命之逍遙。

回應到「魚樂之爭」上，會察覺到在濠梁觀魚的莊子和惠施，對水中活動之魚，做出「這是魚」的認知判定上，二人其實並無歧見。而之所以會有這場膾炙人口、流傳千古的濠梁之辯，在於二人觀看事物的視角與心境的不同，而對「人能否知魚之樂」，表現出兩種相異的觀點。惠施是以客觀邏輯的標準，理性分析的方法，提出人和魚分屬不同個體，而不同個體之間在精神感知上是無可相互溝通的看法，因而推論：莊子既然不是魚，所以魚是否快樂這件事，莊子是不可能知曉的。換言之，惠施是以主客二分的方式觀水中之魚，此時認識主體（人），與認識客體（魚），二者各自具有獨立性與自主性，在人魚有別的情境下，人是人，魚是魚，彼此無法溝通相知，是理所當然之事，惠施因而斷言「人不知魚之樂」。

莊子則不然，他在濠梁觀魚「從容出游」以推斷「魚之樂也」，是一種主觀心情的感受，而非客觀事實的認知。莊子超越惠施的「分別之知」，以「無待之心」超越二元對待的關係，是以主體與客體、物與我、魚與人皆渾一整體，無分別可

⁴⁵ 《莊子集釋》，頁 1111。

⁴⁶ 《莊子集釋·齊物論》，頁 93。

⁴⁷ 《莊子集釋》，頁 108。



言，此時認識主體在一種審美之境中，使主客合一、人魚如一、物我混同，進入莊子所謂的「旁礴萬物以為一」⁴⁸的「物化」狀態，也就是美學中所言之「移情」作用。

莊子將魚之情感移至自身，同時又將自身之情志移至魚身，如此一來，莊子與魚之間就有了「情感」上的相通融和，莊子將自身的快樂移至魚的身上，「魚」被賦予了與莊子同樣的情感狀態。換言之，莊子以流轉變化的方式，超脫外在形體的限制；以自由開放的心靈，超越內在心知的偏執，在審美活動中，達到物我合一、物我兩忘的境界，這是莊子所追求的生命境界。簡而言之，莊子以「無待之心」，渾一人魚，而「感知魚之樂」，惠施則從「分別之知」，二分人魚而「不知魚之樂」。這場「魚樂之爭」，或許可視為莊惠二人在濠梁偶遇之當下，觀水中之魚而自然生發的日常對話。知與不知「魚之樂」，展現出他們不同的思維進路和生命境界。而這場彼此會心的戲論，不僅無關論辯之輸贏勝負，也無損二人莫逆之深厚情誼。

四、結語

《莊子》一書多次出現魚的形象，由此反映莊子對魚有某種程度的喜愛。然而，與其說莊子偏愛魚，不如說他以魚喻人，通過魚來觀照世間萬物。

莊子認為人只有像「化而為鳥」之魚，暢遊遨翔於天地；像「相忘江湖」之魚那般「忘我」，才能進入逍遙無待、自由至樂的境界。透過忘我、忘物、忘是非，乃至「坐忘」的修養工夫，人從倒懸⁴⁹中超拔提昇，無有執著之成心，無有俗情之纏擾，生命自然得其「縣解」。⁵⁰當人們以無所偏執的心靈，觀照人生；以調暢逸豫的精神，遊於人間，自然就能以審美的態度，感受到江湖之魚的快樂和自由。這便是莊子濠梁觀魚出遊從容，而「知魚之樂」之關鍵所在。由此可知，莊子「知

⁴⁸ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁30。

⁴⁹ 《莊子集釋》，頁558。〈繕性〉：「喪幾於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」

⁵⁰ 《莊子集釋》，頁128、260。〈養生主〉：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」〈大宗師〉：「且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。」



魚之樂」是依循「相忘於江湖」之意旨，而與惠施「魚之樂」之論辯，則是基於他對生命自由的憧憬與嚮往，賦予「魚」快樂的象徵意義。

莊惠二人在多次交相問答中成為莫逆，即使在面對「有用無用」、「有情無情」，以及「知魚之樂」等論題上，因理解進路的不同而各有堅持，卻無損彼此情誼。惠施實事求是，從純粹的邏輯思考出發，尋求客觀知識的確定性，以不帶任何情感的體驗觀察水中之魚，是以，魚是魚，惠施是惠施，彼此有別，故惠施無法感知「魚之樂」。莊子則是以審美直覺的態度觀賞水中之魚，經由物化、移情的作用，和魚有了「情感」上的相通，而感知「魚之樂」也。簡而言之，惠施強調理性客觀知識的探究，莊子則是優遊於感性主觀，物我交融的審美感受中。

基本上，這場濠梁「魚樂之爭」，筆者只是旁觀者，站在客觀的立場，論述莊惠二人之對話內容，而不以偏執之心，做出勝負的分別與優劣的評斷。畢竟，兩人觀看事物的視角不同，得出迥然相異的看法，是再自然不過的事。既然立場不同，觀點相異，何來勝負可言？究其實，莊子並非著意於「魚之樂」論辯之勝負，他所關注的焦點在於人是否能尊重、接納人與人、人與物之間存在的差異性？並能以審美無待的心靈，與他人他物進行坦誠和諧的交流與溝通。是以，在面對他人異於己之觀點時，與其以論辯方式證明孰是孰非，不如試著學習尊重他人的立場與想法，在「順人而不失己」⁵¹的前提下，追求逍遙自在、審美超越的生命道境。

參考書目

（一）古籍文獻：

〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《爾雅》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1965年。

〔唐〕陸德明：《經典釋文》，臺北：鼎文書局，1972年。

〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1989年。

⁵¹ 《莊子集釋》，頁938。〈外物〉：「遊於世而不僻，順人而不失己」。



(二) 近人論著：

王邦雄：〈莊子思想及其修養功夫〉，《鵝湖》第 17 卷第 1 期，1991 年，頁 1-12。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1993 年。

牟宗三：《名家與荀子》，臺北：學生書局，1985 年。

吳怡：《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2004 年。

林永崇：《莊子弔詭語言之研究——一個比較哲學之探究》，臺中：東海大學哲學研究所碩士論文，1986 年。

高柏園：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992 年。

陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書出版公司，2006 年。

陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。

陳鼓應：《莊子哲學》，臺北：台灣商務印書館，1997 年。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1993 年。

黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1991 年。



The Enjoyment of Fish-- A Debate between Chuang Tzu and Hui Shi

Shen, Wei-hwa (沈維華)

Chuang Tzu implied symbol of freedom and easiness to fish. In his writings, there was a huge fish which transformed to a giant bird and soars high into the sky. And there was a [tortoise] which would rather be alive and dragging its tail in the mud than be dead and honored in the temple. Furthermore, there were stranded fish which would be better to forget their restriction within the real world. These stories signified that Chuang Tzu was yearning for freedom and easiness as fish. Comparing to fish, only if man forgets about the secular bondage would he attain the ultimate beauty and the highest happiness.

Chuang Tzu and Hui Shi viewed fish swimming in Hao River and debated on “the enjoyment of fish” from distinct perspectives. Hui Shi stressed on logical analysis of objective knowledge. He viewed fish by discrimination and therefore would not be able to appreciate the enjoyment of fish. Chuang Tzu, on the other hand, preferred subjective esthetics by intuitive realization. He treated all creation without discriminative anticipation so he “saw the fish came out and played around at their ease”. The distinction between the both depends on their attitude toward life.

Their argument was nothing to do with win or lose. The point was mutual respect. For Chuang Tzu, the ultimate beauty is to see the world with pureness and without discrimination, and the highest happiness is to experience the easement and freedom.

Keywords: fish, Chuang Tzu, the enjoyment of fish, a debate between Chuang Tzu and Hui Shi, the debate of Hao-Liang

