

無我而無物非我：呂惠卿《莊子義》中的無我論

林明照*

(收稿日期：102年3月20日；接受刊登日期：102年7月29日)

提要

本文集中於就呂惠卿《莊子義》的無我論進行分析，以呈現呂氏詮《莊》的意旨及關注。呂氏在詮《莊》中所展現的無我論題，主要關涉了幾個層面：首先，呂氏對於自我認同的基礎進行了細膩的解析，以此作為無我的實踐前提；其次，在無我的實踐進路上，呂氏提出反思自我形構的來由，以及層層遣除以達自然回應的忘境的修養工夫；再者，在無我的境界意義及政治實踐面向上，呂氏關注治世心靈對於性命之理的了解及順應，以此作為無為治道的基礎；同時氣運環轉所展現出的生命活力及就此把握的價值創造，更是呂氏理想的治世心靈所應當具有的形上智慧以及身心情境。呂氏詮《莊》既有契合《莊子》哲學意旨之處，更有其創造性的詮釋觀點，而這含蘊了其對於時代課題及個人政治實踐的哲學性詮解。

關鍵詞：呂惠卿、莊子、自我認同、無我、氣、莊子義

* 國立臺灣大學哲學系副教授。

一、前言

呂惠卿（1032-1111）字吉甫，北宋泉州人，著述頗豐¹，並於神宗年間積極參與王安石主持的變法運動，為變法執行的重要人物。呂氏關於道家方面的著作主要有《道德真經傳》及《莊子義》，後者在宋代與王雱的《南華真經新傳》並稱²；而在清代學者眼中，則有二者「所作頗稱善」³之評。呂氏《莊子義》現今可見最早版本為北宋末褚伯秀《南華真經義海纂微》收錄內容，而輯校本則有陳任中先生據《纂微》及黑水城本輯校而成的版本，以及湯君據北京國家圖書館所藏金刻本，參照黑水城本、《纂微》、焦竑《莊子翼》收錄、陳任中輯本等所校成的本子，名為《莊子義集校》。⁴是目前最為完整的版本。湯君所依據藏於北京國家圖書館的金刻本，目前已原版全文彩色影印，並由北京國家圖書出版社出版⁵。本文的撰寫，主要即依據此原版影本，並參照湯君的輯校本。

據呂氏〈進莊子義表〉所言，其注《莊》旨在闡論「性命之理」⁶；然而從《莊子義》的詮釋理路來看，雖然關於「性命」意義的闡論的確貫穿於該著中，但是呂氏從《莊子》哲學的資源中，嘗試更豐富地抽繹出有關政治、倫理、德行、宗教與生死等時代性及個人性生存問題的形上依據及實踐維度。這種哲學提煉與深思的進程，是立基在呂氏對於《莊子》哲學核心問題與理論的切要掌握，以及善用古代哲學資源來豐富《莊子》哲學詮釋的多種可能性上。前者如集中於對道氣關係、氣化之論、自我問題與無我之論、心的意涵，以及氣應感通與自然無為等論題或範疇的深入闡論；後者則如以《老子》哲學，以及《論

¹ 據《宋史·藝文志》載錄，呂惠卿的著作包括《孝經傳》一卷、《論語義》十卷、《新史吏部試》二卷、《莊子解》十卷（即《莊子義》）、《建安茶用記》二卷、《弓試》一部、《奏義》一百七十卷、《呂惠卿文集》一百卷、《呂惠卿集》五十卷等，參見《四庫全書·史部》冊283、284，卷二百二，（臺北：台灣商務印書館，1983年），頁689-794；1-27；此外，尚有未著錄的《道德真經傳》、《書解》等著作，所涉內容相當廣博。

² 例如林希逸（1193-1270）於《莊子庸齋口義·發題》曰：「呂吉甫、王元澤諸家解說，雖比郭象稍微分章析句，而大旨不明」參見林希逸著，周啟成校注：《莊子庸齋口義校注》（北京：中華書局，1997年），頁2。雖意在批評，然已將王、呂並提。

³ 清·王弘：《山志》（北京：中華書局，1999年9月），頁129。

⁴ 湯君：《莊子義集校》（北京：中華書局，2009年2月）。

⁵ 呂惠卿撰：《壬辰重改證呂太尉經進莊子全解》（北京：國家圖書館出版社，2011年12月）。

⁶ 呂氏於〈進莊子義表〉一文言：「臣去冬陞對，妄及性命之理，而陛下首以莊子為言」，可見《莊子義》之作，至少內篇部分，是與闡論《莊子》性命之理的背景相涉的。參見《莊子義集校》，頁2。

語》、《易傳》、《孟子》、《禮記》等的哲學性參照，讓《莊子》哲學的詮釋朝多面向開展。

在《莊子義》的哲學詮釋中，有關無我的闡論是其中的核心論題。呂氏環繞著無我而對於《莊子》中有關自我認同、認知反省、身心修養、人性內涵、倫理秩序、政治實踐，以及萬物構成與變化之存有論問題等哲學論題作出全面性的詮釋，從中建構出體系完備、融攝莊儒的內聖外王圖像。本文即嘗試針對《莊子義》中的無我論進行全面的探討，從中呈現呂氏在《莊子》的哲學詮釋中，對於自我、修養、倫理與政治實踐等面向的深沉思考，以及對於時代變局的存在性回應。本文除了在前言部分介紹呂氏《莊子義》的撰寫背景並說明本文的撰寫動機、討論問題及結構層次外，將分成「對於自我問題的反思」、「無我的實踐進路」，以及「無我的生命境界與政治實踐」三部分來討論《莊子義》無我論的哲學意涵，最後則於結論作出歸結與反省。

二、對於自我問題的反思

《莊子義》的無我論，是從反思自我的內涵及形構開始，以自我認同的虛謬性作為展開無我論辯的前提。在證成自我的虛謬性上，呂氏主要以三個步驟來完成：首先指出自我的形成是建立在「心」的活動上，這具有一種循環性：主體在心的情緒、欲望等感性內涵，以及認知與判斷等理性作用等活動中執取「自我」，而這「自我」認同性（self identity），又同時影響甚而決定主體認知、判斷及好惡的內容及傾向；其次，說明心的活動乃根源自氣的運作，是氣的圓運透過身體性、身體際性，以及場域關係性等不間斷湧現出的心識之流；接者指出，既然心的活動是氣運的展現，則在心的活動中執取恆常不變的自我，不過是一種虛構性、錯誤的認知。關於上述呂氏的論證，以下細加說明。

（一）心與自我認同

如前所述，呂氏認為，對於《莊子》來說，自我的執取與認同主要是建立在心的作用，特別是心的認知與判斷活動上。呂氏在注解〈齊物論〉「地籟」時言：「生而有知則有我矣。……風之為物，非有主張而披拂之者也，大塊噫氣，名之為風而已矣，是唯無作，作則萬竅怒號……冷風則小和，飄風則大和，亦不同也；此何以異於人之有我，以役其心形

之時邪！」⁷風吹眾竅所發出的各種聲響，呂氏認為即隱喻人身心的各種活動，尤其是心的認知活動。主體在心的認知等活動中執取「自我」，即「生而有知則有我」。呂氏進一步認為，在身心活動中執認「自我」，便對於身心活動，特別是認知與判斷等活動產生「自我擁有」的觀念，進而從中產生自我認可的主觀性，而無法客觀自覺、內觀身心活動的各種內涵。呂氏將這種對於身心活動從「自我認同」到「自我擁有」及「自我認可」的過程稱為：「人之有我，以役其心形」。下文我們會較詳細地說明這情況，並在後幾節討論到，如何去除「自我認同」產生的主觀性，而能純然內觀、自覺身心活動之流，正是呂氏在詮解《莊子》時所重視的工夫修養論。

關於自我認同，呂氏進一步指出一種循環性：即在認知、判斷中形成的「自我」認同性，將同時影響甚而決定認知、判斷及好惡的內容及傾向。關於此，可從心與自我的關係看出。呂氏既言及：「有心則有我」⁸以及「有知則有我」將自我認同建立在心的活動，尤其是認知與判斷活動上；但他同時又說：「心之所以有其心者，何邪？以有我而已。」⁹將心的諸般活動，歸結由「自我」所引起。可見，呂氏在指出認知、判斷活動中的自我形構時，同時關注到自我形構對於認知、判斷甚而好惡的決定性影響，而後者更為呂氏注《莊》所強調。

首先，自我認同影響了認知的內容。呂氏認為，隨著自我的建構，從身體到外在世界的認知都與自我的主導有關。在身體認知方面，呂氏言：「禍福生於有身，有身生於有心。身槁木之枝而心若死灰，則孰有受之者邪！」¹⁰從「身槁木之枝」一語來看，此處的身當指向身體。「有身生於有心」指出，源自心的自我認知，同時形成對於身體的自我認同：身體是我的，我具現為身體。如此身體與自我之結合為一，延伸出自我維繫、自我保全與身體的緊密聯繫，並據此而為禍福吉凶認知的根源。此外，身體與自我的聯繫，又讓身體的保全與衰廢成為自我生死存亡的具象化，就此形構出有關自我的生、死認知。呂氏言：「生也，死也，可也，不可也，皆吾心之所造也」¹¹又言：「蓋心有所謂生，而後能生其死；心有所謂死，而後能死其生」¹²呂氏認為，生存與死亡的認知與區別，源自「心」的活動。這活動具體來說即是以自我觀念，特別是身體自我為基礎，從身體的存滅形成了生

⁷ 《莊子義·齊物論注》，參見《莊子義集校》，頁 18-19。以下引用《莊子義》文字，皆據該書所校金刻本內容，僅註明書名、篇名及頁數。

⁸ 《莊子義集校·列御寇注》，頁 577。

⁹ 《莊子義集校·齊物論注》，頁 17。

¹⁰ 《莊子義集校·庚桑楚注》，頁 429。

¹¹ 《莊子義集校·齊物論注》，頁 28。

¹² 《莊子義集校·知北遊注》，頁 413。

存與死亡的認知。¹³

除了生、死認知，呂氏認為，關於世界的認知也是建立在自我中心上。首先，國家的認知即由自我認同所形構。呂氏言：「若魏若梁王，皆我心之所自起也。」¹⁴就魏君而言，以自我為中心，形成了「魏國」這自我歸屬的國家觀念與認同；於此相對，則同時形構出非自我歸屬的他國或敵國認知——梁。除了國家觀念，關於時間與空間的認知，也是從自我認同推演出。呂氏言：「四方上下則有實矣。然我以我之上者為上，而我之上者之上者，以我之上為下矣；我以我之下為下，而我之下之下者，以我之下為上矣。四方亦然，則四方上下命之在我而已，豈有乎處哉！……古往今來則有長矣，然則今以前為古，而後復以今為古；向以今為後，而今復以後為後，則古今前後亦在我而已，豈有乎本剽哉！」¹⁵空間與時間意識架構出對於世界認知的主要結構，而呂氏認為，無論是上下、四方等的空間性認知，還是古今先後的時間性意識，皆是以自我為認知、區別的基準。呂氏在這裡把握了《莊子》由相對性來解構、批判一元價值觀的反思精神¹⁶，只是凸顯相對性認知與自我認同或自我中心的聯繫。

對於呂氏而言，自我認同在影響認知活動的同時，也決定了判斷的內容。《莊子·齊物論》從立場、觀點的差異以及對於判斷的影響，來解析是、非爭辯的成因¹⁷，其中立場或觀點都與自我認同有著密切關係。呂氏關注自我問題，在對於包括價值、認識等判斷活動的反思中，與對於認知活動的反省一致，特別凸顯自我認同在其中所扮演的決定性角色。對此，呂氏明白論及：「有心則有我，有我則自是而非彼，故有以自好，而叱其所不為也。」¹⁸心的活動形成自我認同，而自我認同決定了關於是與非的判斷，並且影響了好惡的傾向。

呂氏在注解〈齊物論〉「勞神明為一而不知其同」時亦闡論此觀點：「夫道之所以通為

¹³ 黃紅兵注意到呂氏解《莊》對於「心」的重視，其中「自我」、「物」的認知皆與「心」有密切關係。參見〈呂惠卿的莊學思想及其注莊特色〉，《咸陽師範學院學報》第25卷第3期（2010年5月），頁106。

¹⁴ 《莊子義集校·則陽注》，頁483。

¹⁵ 《莊子義集校·庚桑楚注》，頁436。

¹⁶ 〈齊物論〉以各種不同物類之間，難以找到共同認可的「正色」、「正處」及「正味」，以說明關於普遍性或一元性的「物之所同是」的認知或判斷，容易忽略生命特質或價值認同的多元性。

¹⁷ 〈齊物論〉言：「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之」、「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可」引自郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年7月），頁66、69。關於是與非、認同與不認同等認知或判斷的差異，其受觀點及前提所決定的情形，莊子有著鮮明的反省。

¹⁸ 《莊子義集校·列御寇注》，頁577。

一者，以大小美惡之所自起者，未嘗不同，是以通為一也。若夫不知其同，勞神明而為之，則所謂一者，乃不一也。何則？勞神明而為之者誰邪？我而已矣。有我則與物對，夫惡能為一邪？」¹⁹呂氏認為《莊子》這裡所言的「一」有兩個層次：一個是本體層面所謂「道之通為一」的「一」，意指大小美惡雖在感知層面有所差異；但實際上皆是一氣所化，皆是其所謂的「未始有物」²⁰；另一個則是判斷層面的「一」，也就是對於世界進行同一性的判斷。〈德充符〉所謂：「自其同者視之，萬物皆一也。」的「一」，即是判斷意義下的「一」。呂氏認為，關於世界進行同一性的判斷，並無法真實反映世界自身；因為：「勞神明而為之者誰邪？我而已矣」這樣的判斷離不開自我中心，並因此具有兩項特質：一是判斷乃依據自我設立的前提而進行，例如「萬物為一」的判斷依據的是「自其同者視之」這一前提，如此，判斷已然受限於前提的設定，而不能充分反映我們生存於其中的世界，這如同呂氏在注解「由天地之道觀惠施之能，其猶一蚊一虻之勞者也」時言：「施之能，雖為多方，不免於有我而已。有我而由天地之道以觀之，則雖自謂辯且博，猶一蚤一虻之勞而已矣，則其於物何庸哉！」²¹惠施雖知識廣博且善於論辯，並且儘管其論辯邏輯嚴密，卻不能反映萬物之真實；二是將世界作為認知及判斷的對象，已蘊含世界與自我的對立、二分，已非自我生存於世界的原初的「一」²²。

對於《莊子》而言，認知與判斷的內容必然影響我們的生存態度及價值取捨。「自其同者視之，萬物皆一也。」是一種從「同一」的角度看待世界與自身的認知方式。在「同一」的認知觀點中，我的身體與其他事物可以認知為不具差異性，同樣地，生存與死亡也可以從一致性來看待；《莊子》相信，認知觀點的轉換會影響我們如何看待自身身體的變化以及自身生命的存亡。而在呂氏的詮解中，觀點性則轉由自我性來凸顯，並且關注的是其中的認知或判斷侷限，其著意處在於將認知或判斷的問題歸結為自我問題，從中找到解決認識問題的關鍵。這一點和呂氏對於統治或執事者如何具有正確判斷及決策能力的認識論反省有密切關係，此點待後文再予以析論。

¹⁹ 《莊子義集校·齊物論注》，頁33。

²⁰ 呂氏所論「未始有物」之義，參見後文分析。

²¹ 《莊子義集校·天下注》，頁609。

²² 關於自我認同所產生的物、我對立，呂氏亦論及：「大澤楚之所以熱，河漢沍之所以寒，疾雷破山風振海之所以驚，皆出於有我，有我則有物」（《莊子義集校·齊物論注》，頁44）「大澤」、「河漢」、「疾雷」等皆隱喻著身處的外在世界。一旦有著自我的認同與執取，則世界作為自我的對立面，便含蘊著威脅「自我」的力量，同時那「自我」也就充滿著畏懼與痛苦。山田俊對此也作出相關闡析，其言：「『是非』、『生死』、『彼我』之差異也不過是『吾心』創造的，『物』是不具有實體的」；又言：「假如達到『無我』之境而不親自將『物』算成對置於自己的話，萬物與『我』就為一體了」參見〈呂惠卿關於《老子》《莊子》思想淺析〉，《宗教學研究》第4期（1988年），頁53。

（二）自我認同的虛謬性

在關於自我問題的反思上，呂氏在分析了自我認同與心的認知、判斷等活動互為因果的關係後，進一步闡論心智活動的形上基礎，並由此根本性地證成自我認同的謬誤與困難。

呂氏首先藉由〈齊物論〉有關心智活動的描摹，指出思慮及行為的本質。其言：

天籟者形心是已。形心未始有物也，吹萬不同而使其自己者，天而已矣。何謂吹萬不同而使其自己也？人莫不有形而運動，形莫不有心而思慮，各正性命以為我有之，是謂萬不同而自己也。夫豈知吹而使之者天邪？天者，無為而為之者也。²³

呂氏認為，心與形的活動，包括各種認知與判斷、各類的言論闡發、諸般喜怒哀樂，慮嘆變慙等情緒，以及由之產生的各種行為舉措，其內涵乃出自「天」，皆「性命」本有，並非出於「我」。至於「天」與「性命」的意涵為何？為什麼其中不含蘊「自我」特質？就呂氏的詮解而言，「天」並非一實體，而是一種狀態或特性，特別指向非自主性以及必然性，呂氏以「無為而為之」言之。呂氏將心、形活動歸諸於「天」，正是指出思慮活動、行為舉措中非自主性及必然性的成分。然而，心智活動、行為舉措如何可能不具自主性？人的諸般行為不正是自主思慮下的選擇嗎？在思慮、選擇中，不正意謂著主體自我的存在嗎？呂氏並非否定任何心智活動的自主性，而是主要針對思慮能力，例如認知與判斷的能力，以及情感好惡傾向等而言。對於此，呂氏從心、形活動的形上基礎來說明心智活動、行為舉措為什麼出自「天」，亦即為什麼具有「無為而為之」的非自主性及必然性成分在。呂氏的說明成為其詮解〈齊物論〉「天籟」意義的重心，同時以此析論自我認同的虛謬。關於此，呂氏言：

大知閑閑，則不待役思而得之者也；小知閒閒，則自為門房而不見大方之盡者也；大言炎炎，則熏然而四達者也；小言詹詹，則隨其所見而出者也；則**其器之大小有不同也**。其寐也，魂交而為夢；其覺也，形開而為事；……而有縵者，有害者，有密者。縵之為言漫，漫則疏矣，害者，密者，反縵者也，則**其才之疏密有不同也**。得失勝負戰於胸中，則不能無恐，小恐則惴惴，大恐則縵縵，則**其度之廣隘有不同也**。好惡藏於中而物觸之，則其發若機括而不可止，則其司是非之謂也；名節臨於外而物引之，則其留如詛盟而不敢渝，則其守勝之謂也；則**其趣之向背有不同也**。

²³ 《莊子義集校·齊物論注》，頁 20-21。

有其殺如秋冬，有退而無進，則以言其日消也；有其溺之所為之，不可使復之也，而其厭也如緘而不可解，則以言其老溢也。而近死之心，莫使復陽也，則**欲之深淺有不同也**；喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態，則**其情狀發見之不同也**。凡此，皆吹萬不同而使其自己也。其怒之者果誰邪？……此日夜所以相代乎前，而莫知其所萌也，莫知其所萌則知之所不知也，知之所不知是乃天籟之所以無為而為也。夫其器之大小，才之疏密，度之廣隘，趣之向背，欲之深淺之不同，不乃似畏佳，竅穴之異形乎？閑閑閒閒言言詹詹縵縵惓惓，與夫喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態情狀之不同，不乃以怒呶于喁之異聲乎！然樂出虛，蒸成菌，求其所萌而不可得，不乃似厲風止則眾竅為虛，調調刁刁而不知所歸乎！由此觀之，則我之為我者安在？²⁴

呂氏此段注解一氣呵成，為求完整呈現呂氏的析論，故將文字較完整引出。按照呂氏想法，心智活動的能力、情感好惡的傾向，以及行為舉措等，實際上皆受先在的生命特質所影響，而非全然主體自主、自律地展現。例如判斷的周延或片面，論辯的合理或偏頗，乃是「其器之大小有不同」由個人先天的才器、資質所決定；而思慮及處事的粗疏或縝密，則是「其才之疏密有不同」受個人才能所左右；對於得失、成敗恐懼、擔憂的程度，則因「其度之廣隘有不同」，受個人氣度的廣狹所支配；至於好惡的展現、行為的自持、生命活力的強弱，以及喜怒情感的差別等，也皆受到「趣之向背有不同」、「欲之深淺有不同」以及「情狀發見之不同」等好惡傾向、欲望深淺以及情感表現方式等先天生命特質的差異所決定。

呂氏進一步以類比的方式，將心智能力、情感傾向與行為舉措受個人生命特質決定的情形，以眾竅之異狀與風吹眾竅後聲響之差異來展現其間的特質：「其器之大小，才之疏密，度之廣隘，趣之向背，欲之深淺之不同，不乃似畏佳，竅穴之異形乎？閑閑閒閒言言詹詹縵縵惓惓，與夫喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態情狀之不同，不乃以怒呶于喁之異聲乎！」各類的生命特質，如同形狀不同的山林竅穴；而基於生命特質的差異所展現的不同心智、情感及行為的能力與傾向，則如同風吹過不同狀貌的竅穴而發出各類響聲。呂氏在此基礎上另作出一項類比：「吹萬不同而使其自己也。其怒之者果誰邪」，風吹眾竅所發出的響聲及聲響特質，純由風的特性與竅穴的狀貌所決定；換言之，是在關係與交互作用中展現，並沒有一自主發出聲音的實體在。依此，呂氏類比性地作出論斷曰：「則我之為我者安在」在個人的生命特質對於其心智、情感及行為等的影響中，並沒有一個全然自主、自律的「自我」存在。

呂氏從生命特質的先在決定來闡明心智能力、情感傾向與行為的非自主性，並從中說

²⁴ 《莊子義集校·齊物論注》，頁 20-21。

明「自我」認同的虛謬性的同時，進一步以《莊子》氣論為基礎，根本性地詮釋自我問題為：在心智、情感與行為中所認同的自我，實際上乃是氣的運動所產生的作用及變化。氣乃是本體的真實，而所認知的「自我」實乃一種作用與變化。對此，呂氏言：

至陰肅肅之出乎天，至陽赫赫之發乎地，兩者交通成和而物生焉。遠之為歲，近之為日，外之萬物，內之一身，莫不有是也。²⁵

至陰與至陽也就是陰陽二氣，呂氏從萬物整體的生成與變化，以及蘊於其中的時間性，到包含身心層面的自我存在，都視為是陰陽二氣在運動中的交相作用及表現。正是這陰陽二氣的交互作用，構成了生命世界中的好惡取捨，特別是人心智活動中的感知欲求。呂氏言：

萬物生乎天地之間，則受陰陽之氣，而隨四時之運者也。是以欲惡去就，於是憍起；雌雄片合，於是庸有矣。²⁶

就人的生命活動而言，「欲惡去就」與「雌雄片合」乃指向是非認知、情感好惡與情欲活動。對於呂氏而言，這諸般表現，不外是陰陽二氣的展現。對於氣的作用在心智面向的表現，呂氏有時以「天機」來闡釋：

夔以一足為易而憐蜺多足之難，而蜺復以多足為易而憐蛇無足之難，則天機之所動，莫知其然，則其難易豈在於多少有無之間哉！天機則無為而自然者也。由是以知風與目與心，莫不出於無為而自然，如河伯之區區計夫貴賤多少之間者，不足以與此也。²⁷

呂氏言「機」或「天機」與氣隱微的運動與作用，亦即「氣機」意義相關²⁸。此處的夔、蜺、蛇、風、目與心皆隱喻人生命活動的各種內涵，其中目與心特別隱喻人的感官與心智。

²⁵ 《莊子義集校·田子方注》，頁384。

²⁶ 《莊子義集校·則陽注》，頁495。

²⁷ 《莊子義集校·秋水注》，頁332。

²⁸ 例如呂氏於〈應帝王注〉闡釋「天壤」、「機發於踵」時，論及了「氣」與「機」意義的關聯：「踵者，氣所自而起也。所謂真人之息以踵是也。機發於踵，則所自生者存矣，是以知其有生也。天地之大德曰生，則元是也。元謂之善於無為之天，而生氣發於其元，是所謂善者機也」（《莊子義集校》，頁162）呂氏以「踵者，氣之所自而起」釋「機發於踵」；又以「生氣發於其元」釋「善者機」，顯現出「機」在意義上與「氣」的活動有關。

呂氏以無為而自然的「天機之所動」來解釋生命各種活動，特別是感官、心智活動的本質，正體現出呂氏關於心靈活動與氣的作用之間關係的看法。

呂氏雖然肯定作為自我認同內涵的心智、情感等活動的存在，但是作為氣運動的作用與體現，對比於氣的本體真實來說，呂氏並不賦予此自我認同以真實性。對此，呂氏以「虛」言之：

道本無物，汝身亦虛。……汝之身，知本無知，則行安知所往？處安知所恃？食安知所味？以是皆天地彊陽氣之所為，則所謂道者，汝安得而有之？²⁹

所謂「知本無知」，可連繫至呂氏認為人的心智能力受先在的生命特質所決定來理解。「知」如果是指全然自主的心智活動及能力，包括認知與判斷的能力及內容，則由於此活動及能力不全然出於自主，因此可以說這樣的「知」並不真正存在，這即是呂氏「知本無知」背後的推論意義。由於心智活動及能力乃根本地源自氣的作用，呂氏繼而認為：諸如行走、安處以及飲食等諸般日常活動，亦皆乃「天地彊陽氣之所為」，亦即皆為氣運動的作用及表現。從相對於氣的本體真實而言，被認同為「自我」的心智與行為，就其為氣的作用及表現而言並不具有真實性，依此，「自我」乃是「汝身亦虛」。

三、無我的實踐進路

呂氏在詮解《莊子》中論證自我的虛謬性，其真正的意趣並不在於對自我問題進行形上學的探究，而是以此做為實踐面向的基礎。前文已提及，對於呂氏而言，自我的認同與執取既決定著個人的認知與判斷，也因此左右著自身的情感好惡。「自我」建構了關於自身與世界的認知圖像，卻也造就了虛謬性與封閉性，遺忘了在氣的運動作用中，主體自身稟受的性命之情，以及生命之間的相互共感與交錯多樣，後者正是呂氏詮解自《莊子》氣論所理解的世界真實，也是其理想的人文世界與治化根基。也因此，在論證自我的虛謬性後，呂氏即進而提出如何避免執認自我的實踐方法。關於此，呂氏提出兩個步驟：首先是反思與自覺自我執取的根由及虛謬性，進而逐漸修正及鬆動對於自我的執取。相對於思慮能力受先在生命特質的影響，反思與內省的能力，則是呂氏所肯定的自主及自律能力；其

²⁹ 《莊子義集校·知北遊注》，頁 400。

次，隨著自我執取的逐漸鬆解，反思與自覺不再屢屢運作，而是讓心靈逐漸進入非自我覺知（self-unconsciousness）、自然回應的「忘」境中，以下分別加以析論。

（一）自覺及反思自我的虛謬性

呂氏認為，人之所以在認知及行為上陷入不斷的爭辯與競逐，主要在於不能自覺及反思到自我認同的虛謬性。呂氏在詮解〈齊物論〉「吾喪我」一段時即言：「子游不知我之所自起，常為形心之所役而不得息。」³⁰「不知我之所自起」乃「為形心所役」的原因，這說明自覺與自識自我如何構成，與主體不再進行無意義的爭辯與作為有密切關係。呂氏更為清楚地闡論道：

夫人之所以不能遺彼我，忘是非，以至於未嘗有物者，以**不知彼我是非之心之所自始也**。故欲達此理者，必於其所自始者觀之。……**唯知其心之所自起**，則存亡在我，我欲無之則不起而已矣。³¹

呂氏認為，能否反思、自覺自身認知與判斷的前提及脈絡，將關鍵性地影響自身是否能不再執泥於是非爭辯之中。而自覺自身認知與判斷的前提或立場，實際上等於覺察了自我認同的基礎，了解到生命中各種價值網絡的建構實立基在自我的認同上，這一層反思正是讓生命得以超越自我侷限的關鍵處。呂氏繼而闡論曰：

夫**唯知吾心之所自起**，則小之為豪末，大之為太山，夭之為殤子，壽之為彭祖，以至於天地之大，萬物之眾，莫不起於此而已矣。則小大久近，豈有常體哉？在我而已。……無我則無萬物，故萬物與我為一矣。³²
物之有大小內外……皆心之所為也，無心則無此矣。**知皆吾心之所為**，則詭譎怪，道通為一矣。³³

此二則引文皆論及，一旦自覺、反思到自身諸如大小、夭壽、多少等認知與判斷上的區別，不外出自以自我認同為中心的特定立場與前提，則這種反思性將同時具有實踐面向上的作

³⁰ 《莊子義集校·齊物論注》，頁17。

³¹ 《莊子義集校·齊物論注》，頁36-37。

³² 《莊子義集校·齊物論注》，頁38-39。

³³ 《莊子義集校·天下注》，頁607。

用：自識到自身觀點的有限性，因此不再視自身的認知與判斷為絕對或普遍性的，亦即「豈有常體哉」，則將能避免自我的封閉，接受價值與意義的多樣可能性。此即第二則引文所言：「知皆吾心之所為，則詖詭譎怪，道通為一」之義。

（二）層層遣除的實踐工夫

作為「無我」的實踐工夫，自覺及反思自我認同的構成及虛謬在於破除自我的執著。對於呂氏而言，反思因此是一種方法，最終在於開展出一種在生命互動中自然回應的能力，這是一種心靈逐漸進入非自我覺知、自然回應的「忘」的情境，而這也已關涉了呂氏對於《莊子》氣應感通生命倫理面向的詮解。對於從反思到生命回應能力的展開，呂氏在《莊子》的詮釋中，即隨之強調一種層層遣除，以至自然無遣、因應感通的實踐面向。關於此，呂氏於〈齊物論注〉云：

夫人之所以不能遺彼我、忘是非，以至於未嘗有物者，以不知彼我是非之心之所自始也……凡今之有者，舉出於此也，故曰有有也者。夫唯知其心之所自起，則存亡在我，我欲無之則不起而已矣，故曰有無也者。謂之無則無亦無矣，而有此無焉，則未免於有也，故曰有夫未始有無也者。所以遺其無也。遺之而所遺者不去，亦不免於有而已矣，故曰有夫未始有夫未始有無也者，所以遺其所遺者也。

呂氏認為，彼我是非之起，皆源於「我」，此即〈齊物論〉所言「有有也者」之「有」。欲遺彼我、忘是非則須無此自我之「有」，因此〈齊物論〉繼言「有無也者」；然而既然是「無」，則不當再有執泥，否則此「無」即又為「有」，而「無我」亦不能澈底，故而此「無」又當加以遣之，〈齊物論〉乃再曰：「有夫未始有無也者」，正欲「遣其無」也。進一步言，無雖已遣，但如果對此遣除之念稍有執滯，則又不免於「有」了，故又須「遣其所遺者」，此即〈齊物論〉繼言：「有夫未始有夫未始有無也者」之義。

進一步而言，層層遣除最終在於展現非自我覺知、自然回應的「忘」的情境。呂氏言：

無知而知其無知，無為而知其無為，則人之天也；無知而不知其無知，無為而不知其無為，則天之天也。³⁴

³⁴ 《莊子義集校·秋水注》，頁352。

人之天也，知其不知所以然而然也；天之天也，則不知其不知所以然而然也。³⁵

第一則引文中，「知其無知」、「知其無為」中的「知」正具有自覺與反思之義；亦即自覺性地反思及避免建立在自我中心上的認知與行為。至於「無知而不知其無知」以及「無為而不知其無為」中的「不知」，正和後一則引為所謂「不知其不知所以然而然」一樣，都是對於自覺及反思的進一步超越，呈現為一種非自覺、自然回應的「忘」境，即所謂「天之天」。

對於這最終遣除、超越自覺、反思，以達忘而自然的身心境態，呂氏亦以此詮解《莊子》中「虛」的意義：「所謂虛者，豈虛之而後虛哉？吾之心本虛故也。是以治人之用心若鏡，其去不將，則既往無所存；其來不迎，則未至不可見。」³⁶「虛」不能作為意向所趨，如此則又囿於此意向中而非真為「虛」。心之「虛」如明鏡，體現出回應、直觀事物的能力。對此，呂氏在《道德真經傳》中詮解《老子》的「虛」時亦有所論及：

不曰虛而每曰不盈者，恐人之累於虛也，累於虛則不虛矣。³⁷

所謂虛者，非虛之而虛也，直莫之盈故虛也。³⁸

呂氏認為，《老子》言「虛」是一種在認知與情感欲求上要求減損的修養，但是在自覺到此要求後，卻須進而將此自覺予以忘卻或超越，以避免主體仍限於某種特定的意向或主觀意願中。呂氏因此認為《老子·15章》「保此道者不欲盈」一語，之所以言「不欲盈」而不直言「虛」，在於避免人們因《老子》強調「虛」而將「虛」保留為一種意圖；主體內在如果仍具有一種要求減損的主觀意願，則保留這種意願便與「虛」的減損工夫相衝突了，此即呂氏所謂：「累於虛則不虛」之義。依此，呂氏在第二則引文中即強調，《老子》所謂「損之又損」的「虛」，不能作為一種目的或意圖，亦即「非虛之而虛」；而正是一種持續遣除、減損的修養歷程，即所謂：「直莫之盈故虛」。

呂氏所言層層遣除、自然忘卻的實踐進路，在思想史脈絡上似乎亦有所承繼，例如郭象於注《莊》時即已有所論及。郭象首先亦在實踐上強調對於認知與情感的遣除。其言：「未明而概，已達而止，斯所以誨有情者，將令推至理以遣累也。(<至樂注>)」由對於萬

³⁵ 《莊子義集校·庚桑楚注》，頁444。

³⁶ 《莊子義集校·應帝王注》，頁165。

³⁷ 《道德真經傳·15章》，《中華道藏》第十冊，（北京：華夏出版社，2004年），頁321。

³⁸ 《道德真經傳·16章》，《中華道藏》第十冊，頁321。

物存在理則的認識與了解，來遣除心中認知與情感負累。不過，對於這層遣除的意向，郭象認為亦當加以遣除：

既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。³⁹

郭象強調須遣除認知上的是非之辨，然而此遣除亦當遣除，如此遣之又遣，最終達至無所遣而澈然無是非之境。郭象於注〈齊物論〉：「有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也」一段時，也依序提出層層遣除的意蘊⁴⁰。首先其注「有无也者」曰：「有無而未知無無也，則是是非好惡猶未離懷」意謂在認知到「無」的意涵後，若未能進一步將此「無」的認知遣除，則仍未能全然免於是非爭論與情感好惡的左右；接著注「有未始有无也者」時言：「知無無矣，而猶未能無知」意謂雖進一步能遣除「無」的認知，但是若仍具有遣除該認知的意向，則個人的主觀性仍然存在；最後在注「未知有无之果孰有孰无也」時言：「此都忘其知也，爾乃俄然始了無耳。了無，則天地萬物，彼我是非，豁然確斯也」指向不再存有任何特定的意向，也即是無所遣的「了無」之境。

其後成玄英在《莊子疏》中更是集中於闡論遣之又遣，繼而最終「忘遣」（〈達生疏〉）的工夫，並由此明重玄之旨。其言：

群生愚迷，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，此則遣於無是無非也。既而遣之又遣，方至重玄也。⁴¹

心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！⁴²（〈人間世疏〉）

遣之又遣，乃曰至無。而接物無方，隨機稱適，千差萬品，求者即供，若縣鏡高堂，物來斯照也。⁴³（〈天地疏〉）

³⁹ 《莊子集釋》，頁 79。

⁴⁰ 《莊子集釋》，頁 80。

⁴¹ 《莊子集釋》，頁 79。

⁴² 《莊子集釋》，頁 147。

⁴³ 《莊子集釋》，頁 413。

從上述引文可見，成玄英亦強調「遣之又遣」的實踐工夫。第一則引文中一方面闡明對於是非之遣，乃權假之說，故亦應加以遣蕩；然而此遣蕩亦應遣除，如此遣之又遣，方可達重玄之境。第二則強調對於認知情感的遣除，以達「聽之以氣」的虛柔之境；然而此中的實踐進程雖有理想趨向，卻必須「遣之又遣」，避免有所執取。第三則引文亦強調層層遣蕩的實踐工夫，最終則臻「至無」之境，這並非是一片虛寂，而正是一種「若縣鏡高堂，物來斯照也」回應、直觀事物的能力。

成玄英同時也強調對於自我認同的遣除，其言：「身心俱遣，物我兼忘」（〈齊物論疏〉），又言：「外遣於形，內忘於智」（〈人間世疏〉）等，皆就遣除自我而言。呂惠卿對於自我認同的層層遣除，大抵不出郭象、成玄英之思路；然而較為特出者在於，其層層遣執以至終無所遣之工夫意旨，最終展現的境界與能力與政治實踐有著密切的聯繫。

四、無我的生命境界與政治實踐

正如前文所述，無我的實踐工夫，包含反思、自覺自我認同的虛謬性，以及進而遣除、超越此種自覺性，而展現非自我覺知、自然回應的「忘」的情境，而後者實際上已展現出境界義。在呂氏的詮解中，非自我覺知、自然回應的身心情境，是一種氣應感通的倫理互動。這種倫理互動不是主體的意志遵從道德法則的命令，也不是依循禮儀法度的常規，更不是考量到行為的後果及效益，而是出乎無目的性、非意圖性的人我感通，以及生命互動下的自然回應。這種感通與回應，須要主體放棄自我認同的拘執，讓身心朝向氣的流動敞開，讓生命之間透過氣的圓運而相互感通，因應人性的自然要求。呂氏關注這種無我而氣應，同時順應人性要求的生命倫理，與他在政治實踐上的理想密切相關。以下，我們即針對無我的生命境界及政治實踐面向來加以討論。

（一）未始有物與氣運環轉

在討論無我與氣應感通、人性互動的關係前，先就呂氏對於《莊子》氣論的詮解作出說明。呂氏集中於以「未始有物」來闡釋《莊子》的道氣關係。「未始有物」是呂惠卿於《莊子義》中詮解《莊子》道論與氣論的重要命題，其內涵主要包含了兩個面向：一是就本體論層面，著重闡發道無所不在之義，而氣是其中的重要範疇；二是就心靈層面，闡論

無主客對立、無分別認知的心靈境界。在這兩層意義中，本體論層面的「未始有物」，正是心靈層面意義的基礎；同時心靈層面的「未始有物」，也正與呂惠卿所闡論的無我義相呼應。

關於本體論層面「未始有物」之義，呂氏言：

道無乎不在，則天下之物莫非道也；物無非道，則道外無物。此古之人所以為未始有物也。⁴⁴

呂氏首先從《莊子》道「無乎逃物」（〈知北遊〉）之義而肯定「道無乎不在」，而道無乎不在也就意謂「天下之物莫非道」，亦即「物無非道」。呂氏這樣的說法表面上有其含混性，所謂「物無非道」是指道物為一，還是指道物不離？前者將道與物視為同一；後者之道與物則屬不同層次。在這段文字中，呂氏「物無非道，則道外無物」的說法，似乎從道物為一的觀點來闡論一切皆道，而「未始有物」正是指向一切皆道、「道外無物」的意涵⁴⁵。不過，呂氏對於道物關係的看法，以及「未始有物」的意涵，還是必須參照其他材料才能徹底釐清。我們可以進一步看到呂氏的其他論點：

天地形之大者也，陰陽氣之大者也，道者為公，則非形非氣，故無名也。則名不足以盡道之體，而名之曰道，因其大以號而讀之則可也，則老子所謂不知其名，字之曰道，強名之為大也。⁴⁶

在這裡，呂惠卿提出「形」與「氣」兩個概念。由於「天地，形之大者也」，可知「形」指向物。呂氏於〈達生注〉即言：「凡有貌象聲色皆物也，唯其皆物則物與物不足以相遠，不足以相遠則奚足以至乎先？」也正是以貌、象、色之「形」來指向物；至於「氣」，尤其是主要的陰陽之氣，呂氏則將之詮解為天地萬物，亦即眾形、眾物存在變化之基礎。例如〈達生注〉中即言：「天地之運，萬物之變，意之所不可測者，孰非氣邪！」氣構成及促成了天地萬物的運轉及變化。另外，〈達生注〉亦論及：

⁴⁴ 《莊子義集校·齊物論注》，頁34。

⁴⁵ 呂惠卿於《道德真經傳》亦以「未始有物」言道：「道之為物，未始有物者也。聖人者，與道合體，夫何積之有哉？唯其無積，故萬物與我為一」，《道德真經傳》，《中華道藏》第十冊，頁351。

⁴⁶ 《莊子義集校·則陽注》，頁494。

今夫龍之為物也，合而成體，則上極下蟠而無不至；散而成章，則入於無有而不可見，亦以氣而已⁴⁷。

呂氏以龍之變化隱顯為喻，指出萬物的存在與變化，皆由氣的聚合與離散而成。由於氣是萬物存在的構成基礎，呂氏因而發揮〈知北遊〉「通天下一氣」之義，賦予氣以存在的本體意涵，視氣為萬物存在的根柢與同一。在〈知北遊注〉中，呂氏言：

人之生，氣之聚也；其死也，氣之散也；知其氣之聚散而為徒，則何患乎？故萬物一也，特其所美者為神奇，其所惡者為臭腐，二者無他，交相化而已。以是無（案：《纂微》及《莊子翼》作「知」）通天下之為一氣，而聖人之所以貴一也。

呂氏此文著意闡發《莊子》「通天下一氣」之義。無論人之死生，還是事物形態之美醜，尋其本，皆由氣之聚散而構成其間的交相轉化與流變。也因此，在死生、美醜等各式生命形態的多元樣貌中，氣則是其共同而一致的存在基礎，也即是「一」。

既然氣是形物存在變化的構成基礎，則道與氣之間的關係又為何？對此，呂氏在《莊子》思想的基礎上作了更為明確的闡論：「陰陽氣之大者也，道者為公，則非形非氣，故無名也。」「陰陽氣之大者也，道者為公」乃直承莊子之說，從中也顯出，呂氏認為道乃是氣，尤其是陰陽之氣活動運作的共同體性與規律。從道作為氣運動作用的體性及規律來看，道與氣顯然具有不同的存有論層次，不能視為同一。呂氏於此而言道乃是「非形非氣」，則是更為清楚歸結出道乃是氣活動的體性及法則，而非等同於氣之義⁴⁸，亦即道氣之間乃是不離而非同一的關係。回到前文關於呂惠卿是主道物為一還是道物不離的問題上，由於氣是形物存在的構成基礎，依此，道氣不離的關係，自然也推證出在呂惠卿的詮解中，道物乃是不離，而非為一。

釐清了道物關係以及形氣之論，我們接著回頭分析呂惠卿言「未始有物」之義。前文述及呂惠卿論「未始有物」即是指「天下之物莫非道」，以及「道外無物」；換言之，「未始有物」可視為「物莫非道」的另一種說法。由於呂氏在道物關係上實主道物不離而非道

⁴⁷ 《莊子義集校·達生注》，頁350。

⁴⁸ 關於呂惠卿在詮解《莊子》中所展現的道氣關係的觀點，《道家與中國哲學—宋代卷》作者一方面認為呂惠卿是「把本體意義上的『道』的內涵界定為氣」；另一方面又認為對呂氏而言，「道即氣之道，是氣的本質及運動規律」。前者有將道與氣加以等同的意思；後者則視道與氣乃不同的存有層次，這二論點顯然有所不一致。參見李仁群等：《道家與中國哲學—宋代卷》（北京：人民出版社，2004年6月），頁324-325。按本文分析，後者方接近呂氏在道氣關係上的詮解觀點。

物為一，因此，「物莫非道」並非基於道物同一的立場而意指萬物皆為道，或是道即為萬物；「物莫非道」應是從道作為物的存在本體的角度來闡論，意指從存在本體而言，萬物的存在莫非立基於道。實際上，呂氏在道物關係上強調道物不離，既凸出道「非形非氣」的形上義，不全然將道消融於氣化之中；同時也正視了形物存在的真實義。呂氏即物而言「未始有物」，其用心一方面在於凸顯萬物現象層面所立基的本體之道；另一方面，似乎也有即現象而言本體之意。而這與呂惠卿重視帝王之道、治國之術的現實面向有關。

進一步而言，呂氏言「天下之物莫非道」之強調道物不離的同時，自然也聯繫到本體層面對於道氣不離的關注；換言之，由於呂氏肯定氣作為萬物存在的構成基礎，因此，道作為萬物的存在本體，自然含蘊了道氣關係的中間環節。而隨著道作為氣活動的體性與活動規律，以及氣直接成為形物的構成基礎，當呂氏在闡論形物現象存在所立基的一致性本體基礎時，便更側重於從氣的層面來體現道的本體意義。「未始有物」的意義，也自然與氣的意涵相聯繫。呂氏在《莊子義》中言：

凡有貌象聲色皆物也，唯其皆物則物與物不足以相遠，不足以相遠則奚足以乎先？以其均是色而已，先則未有物之初，色則物之已有者也。已有物矣，則奚足以至純氣之守而預至虛之遊乎！則物之造乎不形，造乎不形則未有物之初而非所謂貌象聲色也。無貌象聲色也則止乎無所化而不去矣！夫得是而窮之者，物安得而止焉！⁴⁹

呂氏所言先於貌象聲色之物的「未有物之初」，不必然指時間序列上早於萬物出現的階段；「未有物之初」之「先」於貌象聲色，仍舊可以從本體層面的優先性，來理解為是意指形物存在的本體基礎。換言之，呂氏文中所言的「物之造乎不形」，未必意指物來源自無形之義；而可以意謂物的存在乃立基在無形的本體基礎中。依此，「未有物之初」，以及「無形」便皆通乎「未始有物」之指向存在本體。

從呂氏的詮解來看，此處正是著重以氣來闡論這「未有物之初」或「未始有物」的本體意義。呂氏言：「已有物矣，則奚足以至純氣之守而預至虛之遊乎」，所謂「純氣之守」、「至虛之遊」雖已涉修養層面；然而也說明「未有物之初」、「未始有物」的存在本體，正是指向那「無所化」的一氣流行。

呂氏以氣闡釋萬物存在所立基的本體基礎，確實扣合了《莊子》「通下一氣耳」的思想；當然呂氏言氣，同時是兼顧道氣不離，以至於道物不離的整全；換言之，呂氏言萬

⁴⁹ 《莊子義集校·達生注》，頁350。

物存在本體，既扣緊莊子氣化之說，同時也強調「道者為公」、道「非形非氣」，道乃氣息流運、萬物活動最根本的體性與法則，這是對於莊子道氣關係更為清晰化的展現。

氣作為萬物存在之本體，呂氏進一步將之詮解為一種圓運不息的運動，並且以之解釋人文創造的價值根源。呂氏於注解〈逍遙遊〉言：

通天下一氣也，陽極而生陰，陰極而生陽，陰與陽，其本未始有異也。一進一退，一北一南，如環之無端。⁵⁰

氣的運動主要導因於陰陽二氣的相生與消長，其中的運動性表現為環轉不息。不過，氣的環轉圓運，不只是構成生命的信息存亡而已，它同時展現出一種源源湧現的生命力以及價值創發的力量。關於此點，將在後文「無我與政治實踐」一節中予以討論。

（二）純氣之守與無物非我

前述言及，呂氏關注氣的環轉圓運與作為價值創造之源，後者關涉到主體的內在修養面向，特別是治世者的身心內涵。而這正涉及到無我與氣運環轉的關係。關於主體的身心與氣的關係，呂氏首先論及「純氣之守」：

已有物矣，則奚足以至純氣之守而預至虛之遊乎！則物之造乎不形，造乎不形則未有物之初而非所謂貌象聲色也。⁵¹

呂氏在這裡將無我之境與「未始有物」的氣化環轉連繫起來，無我之境即「純氣之守」，一方面意指身心從自我的封閉性中敞開而出；同時在這沒有自我中心主導的敞開性中，物我之間得以於一氣的流動中相應感通，無所對立。這無我的心靈，呂氏正以「至虛」言之。呂氏進而更細膩地闡論這無我心靈的物我關係：

見其未始有物者，與物窮者也；與物窮者，無我者也，無我則物入焉而不闔矣，所謂知常容是也；否則與物且而已，而不能無我者也；則其身之不能容，所謂汝之片體，將氣所不受；汝之一節，將地所不載，安能容人哉？夫唯物入者，則物無非我

⁵⁰ 《莊子義集校·逍遙遊注》，頁1。

⁵¹ 《莊子義集校·達生注》，頁350。

也，則不能容人者無親，無親者盡人可之矣。⁵²

呂氏言「不能無我者」則「汝之片體，將氣所不受」，間接說明無我所通達之未始有物之境，正是氣運環轉之不息。呂氏認為，若能無我，能如前文所言「純氣之守」，則身心在氣化圓運中將與物無所隔閡。呂氏在這裡隱喻性地以物「入」焉之穿透性，來表現無我之氣化身心與物之相融通。而所以物我相融通，乃因物我本皆一氣圓運流行，只因執認自我，身心封閉，故乃「將氣所不受」而侷限在自我中心下的認知與區判中，因而產生物我對立之境；一旦遣除自我之封限，則氣化應感之心靈使物我回歸一氣交化，融通無礙之境，如此，物之於我，如氣之出入於身心，純氣之我與物無閡，相應感通，則心靈於物無所不能感通，於人無所不能含容，正如莊子所言「藏天下於天下」（〈大宗師〉），則主體已從封閉的自我認同，釋放為無所不容、無所不感的「大我」⁵³，呂氏言之為「無物非我」⁵⁴。

對於物我一氣交化，交相融通之「大我」之境，呂氏進而謂之「萬物與我相蘊」，並以此展現「參萬歲而一成純」，於萬變中保有專凝、純白之心。其言：

眾人以智為道，散而不茆，故終身役役，而不見其成功；聖人則愚而不知，茆而不散，是以參萬歲而一成純也。歲之為物，萬不足以盡其數。而期之以萬者，以其多者號而讀之也。追之既往，其上無初；求之未來，其下無終；觀之當今，其處無在。則雖萬歲之久，我參其三而一之，則成純矣。成則無終始之虧，純則無一多之雜，非特我然也，萬物盡然，而以是相蘊也。所以相蘊者，以其參萬歲而一成純，故與我為一也。我之體，萬物莫不備於我，則我蘊萬物矣。萬物之體，亦萬物莫不備於我，則萬物蘊我矣，則是相蘊也。⁵⁵

呂氏此段文字意旨相當深刻，透過詮釋《莊子》「參萬歲而一成純」之旨，論及了變化與

⁵² 《莊子義集校·庚桑楚注》，頁433。

⁵³ 關於「大我」這超越性之心靈，呂氏以「常心」、「成心」等言之，以此展現一種超越的主體性，而相對於虛謬的「自我」。例如〈徐無鬼注〉言：「夫道未始有物也，而有介然之知存於其心，則未免為自喪也。喪者，失其常心之謂也」（《莊子義集校》，頁461-462）；〈列御寇注〉曰：「苟為有心，則不能無取捨之偏，不能無取捨之偏，則非得其常心者也」（《莊子義集校》，頁581）。

⁵⁴ 呂氏將此一氣感通的無我之境，連繫至治道層面而論。例如其於〈在宥注〉言：「尸居而龍見，則其見出於無為也；淵默而雷聲，則其聲出於不言也。神動則感而後應，而天隨則不召而自來也。夫唯如此，則從容無為而萬物炊累也。……則又何暇治天下哉」（《莊子義集校》，頁203）。

⁵⁵ 《莊子義集校·齊物論注》，頁48。

恆常、無我與超越之我等哲學問題。首先，呂氏從時間面向來展現一種既能掌握時間變化性，又能保有專凝恆持的心靈。呂氏從過去、現在、未來的無窮性與變化性，來展現「歲之為物，萬不足以盡其數」的時間之流逝無窮與無始無終。

呂氏的哲學思想飽含時間思索，其政治哲學也與其時間觀相涉，例如其強調「時變」的思想⁵⁶。此處從時間三維表現時間的無窮性，也正是其時變哲學的形上學基礎。然而呂氏扣緊「參萬歲而一成純」之語，強調在融入無窮的時間流變中，同時保有「參其三而一之」的超越性心靈；換言之，在參與時間流逝中，在萬象的遷變紛云中，還能保有「無終始之虧」、「無一多之雜」，恆常而專純的心靈涵養，亦即「一」。呂氏的詮解正是對《莊子》「外化而內不化」（〈知北遊〉）之論在時間面向上的具體闡論，這樣的詮釋若連繫至其政治關注，也表現出呂氏既重視時間及變化的面向，但是也強調須有一種能全面洞悉時間與變化內容的穩定心靈。

（三）無我與性命之情

對於呂氏而言，無我的心靈在敞開向一氣交感的境界時，同時意味著保有人的自然天性。呂氏言：

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人莫不有沖氣之和，以與天地通。而有堯焉，使之樂其性，至於大喜而毗於陽；有桀焉，使之苦其性，至於大怒而毗於陰。陰陽並毗，傷其沖氣，以墮四時之施，則四時不至，寒暑之和不成，而反傷人之形……而性命之情所以不得安也。⁵⁷

在呂氏的詮解中，萬物的生存活動，乃是由陰陽二氣和諧的交互作用而形成，而人適切的生命活動，同樣也是立基在陰陽二氣的和諧互動中。對於呂氏而言，生命中陰陽二氣和諧的作用關係，同時表現著情緒活動的平和性，而這種情緒的平和不單只是一種情緒或情感狀況，它同時意謂著人生命的本質內涵並且應該加以維持者，呂氏以「性命之情」言之。相對而言，如果人的喜怒太過，失去了情緒、情感的平和，則陰陽二氣之間的作用便也失去和諧的關係，如此從情感到行為，人的生命活動將不再符合生命的本質及理想狀態，也就是呂氏所言：「性命之情所以不得安」。從呂氏的詮解來看，無我所意謂的身心一氣與

⁵⁶ 參見簡光明：〈呂惠卿的莊子學〉，《人文與社會》第四期（2004年6月），頁10。

⁵⁷ 《莊子義集校·在宥注》，頁200。

天地一氣的相應感通，便同時含蘊了生命本質、自然天性的維繫。

從呂氏的詮解來看，身心一氣的和諧互動是「與天地通」，亦即和天地一氣相順應、相感通的。而這和諧的身心一氣，既表現出情感、心緒的平和，同時也意謂著人保有其生命的本質、自然之天性⁵⁸。呂氏的詮解，將《莊子》氣、性二範疇的關係作出了詮釋。《莊子》中氣、性關係並不清楚，在氣、性並言的段落中，有兩處較具代表性，但是氣、性關係皆未清楚申明。〈達生〉言及：「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造」⁵⁹這是在修養的層面將氣、性、德並言，然而三者間的關係並未明論；另外，〈知北遊〉則言及：「生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！」⁶⁰在這段文字中，縱使將「性命」是「天地之委順」，與「行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也」合併來看，仍無法確定「性命」和「天地之強陽氣」的關係。呂氏認為身心一氣與天地一氣相應通，同時身心一氣的和諧又意謂著性命之情的維持，顯然對於《莊子》中的氣、性關係作出了較為清楚的聯繫。

身心一氣的和諧，以及與天地一氣的相順應、感通，正是立基在無我的心靈上，而其中含蘊的「安於性命之情」，自然意謂著呂氏將無我的意義與性命之情聯繫而論，這一點也呼應了呂氏詮《莊》對於性命範疇的重視⁶¹。關於無我與性命之情的關係，呂氏言：

⁵⁸ 對於呂氏而言，依乎自然天性、出於性命之情，乃是人文活動或禮制規範最根本的價值基礎。例如論及禮，其於〈大宗師注〉言：「先王制禮，使人平好惡，而反人道之正。人道之正，性命是也。則以反其真為樂者，豈非禮意哉！」（《莊子義集校》，頁141）人道之正即「性命之情」，禮制作為人道之具象化，其價值不僅在外在儀文，更根本的是在內在性命的要求；另外，論及理想的統治者，呂氏亦凸出性命之理。其於〈應帝王注〉言：「聖人之治也，治外乎？以己出經式義度人，則治外者也。正而後行，確乎能其事而已，則非治外者也。天下之動，貞夫一者也，而侯王得一以為天下貞，是乃所謂正也，則所謂道德之正者是也。則所謂正正者，不失其性命之情者是也。若然者，必深造於窈冥之原，而求之於王倪之不知，則所謂正者得矣。」（《莊子義集校》，頁155）對於呂氏而言，理想的統治者不是依自身的意志與觀念來治理天下，而是施政必須依乎人我的性命之情、天性要求；這前提是統治者必須超越個人好惡、認知的侷限性而能通乎「窈冥之原」—陰陽氣化之運，天地消長之理，這也正是「無我」之境。

⁵⁹ 《莊子集釋》，頁634。

⁶⁰ 《莊子集釋》，頁739。

⁶¹ 呂氏注《莊》對於性命範疇的重視，參見注6；此外，呂氏對於性命範疇的重視，也呼應了宋代道家詮釋對於性命論題的重視。北宋至嘉祐年間，談論性命已為當時顯題。例如王安石即特別標舉性命之學。其言：「余聞之也，先王所謂道德者，性命之理而已。其度數在乎俎豆、鐘鼓、管弦之間，而常患乎難知，故為之師，為之學，以聚天下之士，期命辯說，誦歌弦舞，使之深知其義」，〈虔州學記〉，《王文公文集》卷三十四（上海：上海人民出版社，1974年），頁402。另外，蘇轍言：「今世之教者，非性命道德，不出乎口」《古

右師蓋人貌而天者也，……言其遺物離知而立於獨，故公文軒見而驚之，疑其為天為人也。「天之生是使獨也」言所得於性命之理，本如此也。⁶²

文中所謂「遺物離知而立於獨」正是意謂解消建立在自我認同上的物我對立及認知判斷，而這樣的無我心靈正意謂著能同時保有性命之理，亦即能體現生命的本質內涵、本真天性。呂氏進一步闡釋無我與性命的關係：

學者學其所不能學也，而列子未知此，故自以為未始學，而歸以學之也。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，則忘我之至也。於事無與⁶³親，則致虛之至也，若此則雕琢復樸而反乎性也。⁶⁴

唯聖人為能達網繆，故內不見有我，外不見有物，而萬物與我為一，其所體固周盡矣，然而不知其然者止於性，非外得故也。⁶⁵

第一則引文中，列子最後「為其妻爨，食豕如食人」的表現，呂氏詮之為「忘我之至也」，而這又含蘊著「反乎性」的意涵；第二則引中，聖人的心靈所以能達「萬物與我為一」之境，在於「內不見有我，外不見有物」，亦即不再執取自我，同時也不依自我來建構關於事物的認知與評價。這樣的無我心靈，對於事物正能真實的無所不感，無所不容。呂氏進而認為，這同時是一種出乎生命自然、天性本真的展現。

從治世心靈的角度而言，無我與性命之情的關係亦表現在理想治道的脈絡中。例如呂氏言：「善治天下者不然，因其常性而已矣。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。

史》卷三十二，（臺北：臺灣商務印書館，1976年）；黃庭堅亦言：「莫學今時新進士，談說性命如懸河」，汪應辰：〈跋山谷帖〉，《景印文淵閣四庫全書》第1138冊，頁689（台北：臺灣商務印書館，1983年）。劉固盛言：「王安石、司馬光、蘇轍等一批學者注解《老子》時，亦自覺地將儒家的性命之學與老子思想互相結合起來，以性命之學解《老》成為了他們老學思想的共同特點。」，《宋元時期的老學與理學》（西安：陝西人民出版社，2002年），頁103；江淑君透過探討王雱、蘇轍的《老子》詮解亦歸結道：「通觀《老子》五千言，並無一『性』字出現，蘇、王兩人在解《老》注《老》中，極力發揚性理思想，側顯出宋代理學對老子學的潤澤與影響，同時也說明了心性理論在老子學史中發展成熟的概況。」，《宋代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010年3月），頁166。

⁶² 《莊子義集校·養生主注》，頁58。

⁶³ 湯君《莊子義集校》原作「於」，據《壬辰重改證呂太尉經進莊子全解》改。參見《壬辰重改證呂太尉經進莊子全解》，（北京：國家圖書館出版社，2011年12月），頁119。

⁶⁴ 《莊子義集校·應帝王注》，頁164。

⁶⁵ 《莊子義集校·則陽注》，頁479。

德者性之所有，而無待於外，而民之所同也。」⁶⁶善於治理天下者在於能「因」民之常性；這一方面必須統治者能夠體認人民的天性要求，同時統治者也願意在為政舉措上能關照到人民的性情所須，二者都要求著一種無我的心靈。呂氏進一步認為，在讓人們得以因其常性而生活方面，在前提及結果上，透過「無我」，關於「聖者」的價值標榜及教化圖像必須也得以去除。其言：「民反常性，而不離乎其真，則所謂聖者，不可得而見也。故同乎無欲，而見其素樸，則未始有疑也；同乎無知，而其德不離，則未始有分也」⁶⁷要讓人們能依其常性而生活，統治者必須去除自身聖者的扮演，也必須讓人們忘卻聖者的形象，這都必須建立在無我的治世心靈中。呂氏關於政治實踐與性命之情之間的詮解觀點，下文亦將有所析論。

（四）無我與政治實踐

正如前述，呂氏無我論最終體現的是物我相蘊、無物非我的氣化心靈。而這無我之心靈並非純是主體內在的修養向度，而是作為理想治道的基礎。對於呂氏而言，「無物非我」、「參萬歲而一成純」的大我或超越我，不僅是至為自由與平靜的心靈，這能融入「未始有物」之天地氣息脈動、參與「萬歲」之時間流變，與物相蘊無閼，同時又專純恆定的氣化心靈，正是能任萬物自現其用、自成其功，同時以源源不絕、氣化環轉的生命能量成化人文價值，感通萬物之心，使天下治而不知治者其誰的治世心靈。若《莊子》哲學本有人文始源之思索⁶⁸，含內聖外王之理想，則呂氏以此詮解《莊子》，雖鮮明地朝治道滑轉，然而大抵亦不違《莊子》之用心，對此，以下分幾點討論：

1. 任物自用的無我之治

無我所展現的與物無閼、與物相蘊的超越心靈，對於呂氏而言，同時是一種能任物依隨自性自為其功，自現其用的治世心靈。呂氏言：

天下者，萬物之所一也，其性則我性是也，其德則我德是也，在宥天下則在宥我而已矣，在宥我則所以在宥天下也。……無為則無我，無我則治天下者其誰哉！⁶⁹

在治世方面，呂氏將無為與無我聯繫起來，而無我即是所作所為皆出於性之自然，同時也

⁶⁶ 《莊子義集校·馬蹄注》，頁 183。

⁶⁷ 《莊子義集校·馬蹄注》，頁 184。

⁶⁸ 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》第 41 卷第 4 期（2011 年 12 月），頁 587-620。

⁶⁹ 《莊子義集校·在宥注》，頁 198-199。

能讓人們依其天性而生活。對此，呂氏於〈秋水注〉亦言：「大人之行，不出乎害人，不多仁恩，不出乎害人則其性之自然也。」理想治世者的作為並非出自特定的意圖或動機，而是回應自身生命內在本性的要求。呂氏相信，生命之間內在生命本質有其相通處，因此順隨生命內在本真的要求而為，自然順應了眾人天性的趨向。無我的治世向度在性命之情的基礎上，進一步延伸為讓萬物的生命力得以源源不絕地展現。呂氏言：

通而為一，則其分也，乃其所以成也；其成也，乃其所以毀也。而凡物無成與毀矣，而無成與毀者，復通而為一也。唯達者知通而為一，故我不用寓諸萬物之用而已，故曰為是不用，而寓諸庸，庸也者，用萬物之自功也。蓋帝王無為而天下功，真君亦無為而天下功，故曰庸也者，用也。⁷⁰

在變化無盡中，物實無所謂成與毀；為政者當去除成與毀之「自我」認知與執取，一切作為只是寓託於萬物自身生命力量所展現的特質與作用，而令萬物自成其功，自顯其能，此即帝王、真君「無為而天下功」之義。呂氏又言：

無為名尸，則我無名而天下莫之能名矣……無為謀府，則我不謀而天下為之謀矣；……無為事任，則我無為而任事者責矣……無為智主則我無慮而天下為之慮矣。外不為名尸事任，內不為謀府智主，則我固無己，而體盡無窮，而遊無朕也。⁷¹

呂氏此處所言「我無名」、「我不謀」、「我無為」，以及「外不為名尸事任，內不為謀府智主」核心皆在無我一義上。外不居名任事，內無謀智思慮，正是「未始有物」，身心氣化之無我之境。而此境之「物我相蘊」、「物入焉而無閼」，在治世上則展現為用天下之謀慮、令任事者自責的虛己以治。呂氏讓這無我任物的治世心靈與「體盡無窮」的逍遙心靈相通，這既把握了《莊子》「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）的氣化心靈，同時也展現呂氏欲落實至治世之道以同天人的用意。

2. 應感化物

在治世層面，無我的心靈更展現出在一氣感通下，應物、感物的實踐內涵。呂惠卿引入《易傳·繫辭》：「寂然不動，感而遂通天下」之論，以「寂然不動」釋「未始有物」、「無我」之至虛守氣；而以「感而遂通」釋治世者在無我的一氣融通中，與物感通，應物而動

⁷⁰ 《莊子義集校·齊物論注》，頁31。

⁷¹ 《莊子義集校·應帝王注》，頁165。

的為治理想。〈天地注〉如此釋至虛無我之「寂然不動」：「心則神也，神則無思也，無為也，寂然不動而已矣。」⁷²心之神妙作用曰神，然此作用卻非思慮營營，而是無思無慮，至虛無我。人心本易於感物而後動，然總是心緒意念紛擾而役於外物；理想之心靈則在一氣融通中，與物相互感通，其未始感物則寂然不動，而當其感物而動則是不得已而後起，隨應事物情態而為。〈列禦寇注〉言：「寂然不動者，心之正也，而動無非邪也。有為而欲當，則緣於不得已。為而不緣於不得已者，過而已矣，皆害乎人之心，是以謂之刑也。……夫唯真人寂然不動，而有為也緣於不得已，則內外之刑安能累哉！」⁷³真人之理想心靈因至虛守氣而寂然不動，當其感物則方不得已而為，重點是在隨應物我之感應而為。呂氏認為，在至虛無我之心靈中，與物之互動乃是一氣融通之交感互應，這種感應不同於自我之意念思維，而是一種能反映場域性與變化性的存在真實。換言之，所謂的感物而後動及緣於不得已，乃是至虛守氣之心靈對於他者（the other）呼求的回應，這他者可以是個人、人群，也可以是變動中的關係場域⁷⁴。

故而〈外物注〉亦言：「聖人者，感而後應，迫而後動，不得已而後起者也。聖人未嘗有物也，奈何哉其載焉而有之乎！」⁷⁵所謂「聖人未嘗有物」即聖人在至虛守氣中，心靈向外物敞開，隨時準備接納外物、回應他者的內在維度；正是在這種無物我隔閡的敞開性中，聖人回應他者，因他者呼喚而「不得已而為」。呂氏進一步強調，聖人的感而後應乃「奈何哉其載焉而有之乎」，亦即正具有《老子》：「生而不有，為而不恃，長而不宰」⁷⁶之「玄德」的倫理特質。不過，就呂氏的釐析來說，這種呼求與回應性，並非內涵他者的絕對與崇高，也非強調自身對於他者無盡的責任，若此，則只是「寂然不動」的至虛面向；呂氏認為，呼求與回應的真正意義，是在環轉氣化中因氣應感通而讓生命彼此之間相互敞開，彼此回應。正是這種相互性的回應與敞開，體現為聖人的回應與外物、他者的呼求。

呂氏於〈天下注〉中即藉批評彭蒙、田駢、慎道三子而強調從「寂然不動」之至虛守氣，到氣應感通的整體意義：「公而不黨，易而無私，則其中空虛而決然無主，決然無主

⁷² 《莊子義集校·天地注》，頁 254。

⁷³ 《莊子義集校·列禦寇注》，頁 575。

⁷⁴ 安樂哲、郝大維對於《老子》的詮釋凸顯道家哲學對於關係性、場域性的重視。其言：「『道』作為進行著的經驗過程，既在世界之中又是這個世界，既是焦點又是它們的場域。」又言：「主導場域意識的一個洞識就是：必須對對立面的相互轉化有個全面知識，……這就突出了各種現象基質中具有關係性特徵的成分，以及從這些成分中獲得的共生的持續性」參見安樂哲、郝大維著，何金俐譯：《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》（北京：學苑出版社，2004 年），頁 163、42。

⁷⁵ 《莊子義集校·外物注》，頁 507。

⁷⁶ 樓宇列校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年 8 月），頁 24、137。

則與物為一，故趣物而不兩。夫唯如此，故不顧於慮，不謀於智，於物無擇，與之俱往矣。古之道術者，其寂然不動之時，三子聞其風而悅之；至其感而遂通天下之故，則三子者之所不知」⁷⁷彭蒙三子所強調的「中空虛而決然無主」，雖能以至虛之心靈與物無對，且似乎亦能向外物敞開、容受外物；然而，一旦「絕然無主與物為一」，則「無主」前提下的「與物為一」，實際上是另一種「役於物」，亦即全然受外物命令、呼求與主宰。這只是側重在虛寂面向上而無法展現應感他人的活力。呂氏雖似區分古之治道為「寂然不動」與「感而遂通」二階段，認為三子僅觸及「寂然不動」之治道；然而從其對於三子之反省來看，呂氏實際上強調「寂然不動」與「感而遂通」的整體不分。換言之，若僅言前者，則至虛守氣之於外物，僅是強調外物、他者的絕對優先；須整體來看，方是一種物我相互性的回應與呼求。

3. 環轉隨成的化成之道

前述二點，無論是任物自用，還是應感化物，此中都展現出治世者以無我之心靈，朝向一氣運化與感通敞開，這種心靈的敞開性，讓生命在環轉無窮、源源不絕的氣運力量中，依其天性自成其能、自成其功。此中展現出呂氏透過詮解《莊子》，為成化天下提出哲學的解釋基礎。呂氏於〈天道注〉言：

天道運而無所積，則環轉無窮，而未始有物也，故萬物成，萬物成則非物雕而刻之也；帝道運而無所積，則一日萬機，而未始有物也，故天下歸，天下歸則非人悅而求之也；聖道運而無所積，則無乎不在，而未始有物也，故海內服，海內服則非以力服之也，中心悅而誠服也。⁷⁸

呂氏此處以「環轉無窮」釋《莊子》所言之天道運行，正是以圓運不息的氣化環轉，來闡釋天道化育、生成萬物之自然無形。環轉不息的氣化生成，其圓運不息，無有間斷，非形非物，故呂氏言其「未始有物」；然而這圓運環轉的氣化運行，卻同時具有生發萬物、成化生命的源源動能，故呂氏言於未始有物中能使「萬物成」。呂氏的闡論著意於表現，氣的本體意義不是作為靜態的存有基礎而已；而是圓運不息、動能滿溢，而為萬物生命之源。另外，呂氏亦言：

彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，環轉不已，環中則未始有物者也。冉相

⁷⁷ 《莊子義集校·天下注》，頁 595。

⁷⁸ 《莊子義集校·天道注》，頁 256。

氏得其環中以隨成而無所為，是以與物無終無始，無幾無時也，無幾者言數之所不能計也。⁷⁹

呂氏從治世之心靈層面，據《莊子》「樞始得其環中」之意，以「環中」釋體達一氣環轉、未始有物之心靈，此心靈恰能體悟環轉氣化生成萬物的源源動能，順隨、無礙此成化萬物之力量，進而成就人文化成、創立軌制的治世之業。

呂氏的闡論實能掌握《莊子》天均、道樞的環轉氣化觀。天道環轉、氣化圓運確實是《莊子》的核心思想，《莊子》言氣化乃「始卒若環，莫得其倫」⁸⁰，同時善用旋繞隱喻來展現其氣化形上的思考。⁸¹《莊子》言氣化圓運，一方面展現生命變化終始無故、始卒若環的存在真實；另方面則在於提點「樞始得其環中，以應無窮」⁸²隨運應變、超越對立、兩行無礙的實踐智慧。晚近則有學者還注意到，《莊子》環轉不息的氣化論，在生命生成的維度中，同時具有人文價值根源的意涵。⁸³

若從呂氏的詮釋及關注來看，《莊子》環轉圓運的氣化觀，實際上也正是價值創造的根源，特別是聖王治道的源頭。前述引文中，呂氏言帝道：「一日萬機，而未始有物也，故天下歸」；言聖道：「無乎不在，而未始有物也，故海內服」諸語，都要求著帝王、聖主之心靈，必須放棄自我認同的拘執，讓身心朝向氣的流動敞開，進入天道氣化的環轉圓運中，去體認、順應生命源源湧生的力量，讓人間的制度及政治作為，成為順導生命發展的憑藉，而不是阻礙。呂氏這一層連繫至治道層面的天道氣化觀，顯然因其政治關注而較《莊子》的氣化觀轉向較為積極有為面向闡釋，然而呂氏關於人文創制、治世興化方面的闡論，實與其掌握莊子氣化環轉，成化萬物的哲學思想有關。其後王船山於詮解《莊子》時著重闡發的渾天氣化、天均圓運的思想，也可視為是對呂氏之論的延續。⁸⁴

⁷⁹ 《莊子義集校·則陽注》，頁 480。

⁸⁰ 《莊子集釋》，頁 950。

⁸¹ 莊子的「樞」、「天均」（陶鈞）、「環中」等皆具有環旋圓繞之概念性隱喻。參見楊儒賓：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第二輯（2007 年 11 月），頁 13、23-24。

⁸² 《莊子集釋》，頁 66。

⁸³ 參見註 68。

⁸⁴ 王船山於《莊子解·庚桑楚》言：「夫天均者，運而相為圓轉者也」，《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社，1993 年），頁 349；又於《莊子解·知北遊》言：「觀渾天之體，渾淪一氣。」《船山全書》第十三冊，頁 332；而於《莊子解·則陽》亦曰：「環中者，天也。……容成氏之言渾天得之矣。除日無歲，日復一日而謂之歲，歲復一歲而謂之終古；終古一環，偕行而不替。無內無外，通體一氣。……天之體，渾然一環而已。……其渾然一氣流動充滿。」《船山全書》第十三冊，頁 394-395。

五、結論

本文集中於就呂惠卿《莊子義》的無我論進行分析，以呈現呂氏詮《莊》的意旨及關注。呂氏在詮《莊》中所展現的無我論題，主要關涉了幾個層面。首先，呂氏對於自我認同的基礎進行了細膩的解析，透過「心」與自我關係的闡釋，呂氏將《莊子》中，特別是〈齊物論〉關於認知反思的論題，朝自我認同面向來闡釋。雖然關於自我的分析主要在於以此作為無我的實踐前提，但是對於《莊子》中的自我問題也因此作出了鮮明的詮釋；其次，在無我的實踐進路上，呂氏提出的反思自我形構的來由，以及層層遣除以達自然回應的忘境的修養工夫，對於《莊子》的反思特質以及專凝回應的身心境界都有所呼應⁸⁵。

再者，在無我的境界意義及政治實踐面向上，呂氏關注治世心靈對於性命之理的了解及順應，以此作為無為治道的基礎；同時氣運環轉所展現出的生命活力及就此把握的價值創造，更是呂氏理想的治世心靈所應當具有的形上智慧以及身心情境。呂氏於〈進莊子義表〉中對於莊周之學做出如此之闡論：「夫以周之言內聖外王之道，深根固蒂之理，無不備矣」呂氏關注從莊學中領略一種既能「反乎本宗而入乎神天」、「變化而不測」（〈進莊子義表〉）的天道、性情之源；同時又能依此本源「方其建立而未嘗無物也，雖事法形名，猶皆存之」創制軌則與興化立業的恆常之道。凡此，乃是呂氏詮《莊》時較具創造性的詮釋觀點，也是其對於時代課題及個人政治實踐的哲學性詮解。從無我論題來看，呂氏解《莊》雖亦難免有其時代印記；然已不失為一善讀《莊》之有心人。

⁸⁵ 關於《莊子》哲學中的反思性與專凝性，可參見林明照：〈觀看、反思與專凝－《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》第30卷第3期（2012年9月），頁17-30。

徵引文獻

古籍

- 宋·王安石：《王文公文集》（上海：上海人民出版社，1974年）。
- 宋·呂惠卿撰：《壬辰重改證呂太尉經進莊子全解》（北京：國家圖書館出版社，2011年12月）。
- 宋·蘇轍：《古史》（臺北：臺灣商務印書館，1976年）。
- 宋·林希逸：《莊子庸齋口義校注》（北京：中華書局，1997年）。
- 清·王夫之：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1993年）。
- 清·王弘：《山志》（北京：中華書局，1999年9月）。
- 清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年7月）。
- 民國·樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月），頁24、137。
- 民國·湯君：《莊子義集校》（北京：中華書局，2009年2月）。
- 民國·熊鐵基等：《中華道藏標點本》（北京：華夏出版社，2004年）。

近人論著

- * 山田俊：〈呂惠卿關於《老子》《莊子》思想淺析〉，《宗教學研究》第四期（1988年），頁53。
- * 安樂哲、郝大維著，何金俐譯：《道不遠人：比較哲學視域中的〈老子〉》（北京：學苑出版社，2004年）。
- * 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010年3月）。
- * 李仁群等著：《道家與中國哲學—宋代卷》（北京：人民出版社，2004年6月）。
- * 林明照：〈觀看、反思與專凝—《莊子》哲學中的觀視性〉，《漢學研究》第30卷第3期（2012年9月），頁17-30。
- * 黃紅兵：〈呂惠卿的莊學思想及其注莊特色〉，《咸陽師範學院學報》第25卷第3期（2010年5月），頁106。
- * 楊儒賓：〈莊子的「卮言」論—有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第二輯（2007年11月），頁13、23-24。
- * 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》第41卷第4期（2011年12月），頁587-620。
- * 劉固盛：《宋元時期的老學與理學》（西安：陝西人民出版社，2002年）。
- * 簡光明：〈呂惠卿的莊子學〉，《人文與社會》第四期（2004年6月），頁10。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chien, Kuang-ming. "Interpretation of Zhuangzi by Lu Huiqing", *Journal of Liberal Arts and Social Sciences*, 4(2004), pp.10.
- Huang, Hong-bing. "On Lu Huiqing's Idea and Characteristics about Chuang Tzu's Theory", *Journal of Xianyang Normal University*, 25:3(2010), pp.106.
- Jiang, Shu-jun. *The Dimension of Interpretation of Commentaries on Laozi in Song Dynasty* (Taipei: Student Book, 2010).
- Li, Ren-qun. *Daoist and Chinese Philosophy—Song Dynasty* (Beijing: People's publishing house, 2004).
- Liu, Gu-sheng. *The Neo-Confucianism and Daoism in Song and Yuan Dynasty* (Shanxi: Shanxi people's publishing house, 2002).
- Lin, Ming-chao. "Watching, Reflection and Concentration: Visuality in the Philosophy of the Zhuangzi", *Journal of Chinese Studies*, 30:3(2012), pp.17-30.
- Roger Ames. David Hall. *Dao De Jing : Making this life significant : A philosophical translation* (New York : Ballantine Books, 2003).
- Yamada Takashi. "The Analysis on Lu Hui-Qing's Commentary on Laozi and Zhuangzi", *The Studies on Religion*, 4(1988), pp.53.
- Yang, Rur-bin. "The Discussion on Zhi-Yan in Zhuangzi—Is There Any Language of Dao", *The Journal of Chinese Philosophy and Culture*, 2(2007), pp.13, 23-24.
- Yang, Rur-bin. "Zhuang-zi and the Source of Humanism", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* , 41:4(2011), pp. 587-620.

Non-Self and All Is Self

Lu Hui-Qing's Thought about Non-Self in *Commentary on Zhuangzi*

Lin, Ming-chao

(Received March 29, 2013; Accepted July 29, 2013)

Abstract

This essay focuses on analyzing Lu Hui-Qing's thought about "non-self" in *Commentary on Zhuangzi*. There are some dimensions about the discussion of "non-self" in the book. First, Lu analyzed how one builds self-identity and realizing it is the basis of spiritual transformation into "non-self" in his idea. Second, about how the spiritual state transforms into the ideal state of "non-self", Lu emphasized the reflection of self-identity and progressive forgetting. With it, one will finally reach the ideal state of response, just spontaneous like a mirror. Third, about the ideal state of "non-self" and the ability form it in governing, Lu gave his attention to how the ruler governs his people with the way of wu-wei, which means following the nature of his people. The ruler should have indispensable metaphysical wisdom and ideal spiritual state which are dynamic life and creativity in culture from Qi. Lu's interpretation in *Zhuangzi* are both incisive and creative, and it shows his individual experience in time and political practice.

Keywords: Lu Hui-Qing, Zhuangzi, Self Identity, Non-Self, Qi, Commentary on Zhuangzi