國立臺灣大學文學院哲學研究所

博士論文

Graduate Institute of Philosophy
College of Liberal Arts
National Taiwan University

Doctoral Dissertation

生的自然與死的自由——莊子哲學論自殺

Natural Living and Freedom of Death: Zhuangzian Philosophy on Suicide

熊偉均

Wei-chun Hsiung

指導教授：傅佩榮 博士

林明照 博士

Advisor: Pei-jung Fu, Ph.D.

Ming-chao Lin, Ph.D.

中華民國 113 年 6 月

June, 2024

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

DOCTORAL DISSERTATION ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

生的自然與死的自由——莊子哲學論自殺

Natural Living and Freedom of Death:

Zhuangzian Philosophy on Suicide

本論文係 **熊偉均** (姓名) **D04124002** （學號）在國立臺灣大學**哲學系**(系/所/學位學程)完成之博士學位論文，於民國 **113 年 7 月 29 日**承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of **Philosophy** on **29** (date) **July** (month) **2024** (year) have examined a Doctoral Dissertation entitled above presented by **Wei-chun Hsiung** (name) **D04124002** (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

（指導教授 Advisor）	（指導教授 Advisor）	
王華	王榮輝	吳冠宏

系（所、學位學程）主管 Director: 林明照

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

誌謝

這部論文的誕生，首先要感謝指導教授傅佩榮老師。還記得 2010 年在老師的「先秦道家哲學」課堂上，我成功回答了老師的提問（答案是「被褐懷玉」），而受到肯定，因此萌生了就讀研究所的念頭。當年的我絕對想不到，莊子哲學竟在未來成為我博士論文的研究對象。在臺大哲學系大學部、碩士班到博士班的修業過程中，人生每逢轉折或研究面臨未知的挑戰，老師總是有如燈塔一般的守護學生並帶來信心，每一次與老師討論，總能燃起希望並享受愛好智慧純粹的快樂。

同為指導教授的系主任林明照老師，不厭其煩的在百忙之中非常細膩的討論這部論文，多年來也願意傾聽我在研究上的發想與行政上的異議，並一再展現無比的耐心，由衷感謝老師對我的理解與接納。感謝鄧育仁教授、吳冠宏教授、王榮麟教授與王華教授擔任論文的口試委員，惠賜明晰的指正、實質的建議及持續深究的方向，雖然修正後仍有未竟之處，但這部論文因此更加完善。

在臺大十餘載的的求學生涯中，亦不少良師益友。在此特別感謝魏家豪教授、蔡璧名教授，兩位老師同是我在大學時期的《莊子》啟蒙，並以不同的核心關懷與探究方式，讓我對莊子思想的可能性有嶄新的理解或豐富的體驗。以及向林火旺教授、曾漢塘教授致謝，兩位老師都是我在博士班生涯長期擔任課程助理的授課教師，而自由主義的素養與邏輯的訓練，對這部哲學研究起到關鍵的作用，並在協助教學的過程中，從老師們身上學習了不少人生經驗。在此向所有我曾經修習課程、以及擔任助理協助教學或研究的老師致上謝意。

接著要向同為傅佩榮老師學生的曹行學長、舒淵學長、詠晴學姊及忠恕表達感謝。除了長年的切磋琢磨，每一次的聚會與討論總能真誠相待、大方給予回饋意見，是難能可貴的情誼。同儕中則要特別感謝弘道、彥廷，多年來在系館同窗共學，以及共組「論文自究會」相互砥礪，這些再普通不過的日常，成為了求學生涯中的重要片段。雖然我們在哲學系分屬不同屆次，但很榮幸能夠一起在同年同月取得博士學位。

doi:10.6342/NTU202404008

這部論文歷經數次改寫，其中部分內容曾發表於：“International Conference on Daoist Studies”（巴黎，2017）、“Association for Asian Studies New England Regional Conference”（波士頓，2018）、“International Conference: Applied Ethics and Comparative Thought in East Asia”（大連，2019）、「臺大青年哲學家論壇」（臺北，2019）、「中國哲學會年會」（臺北，2020）以及「臺灣哲學學會年會」（臺南，2020）。在此一併致謝科技部（今國家科學及技術委員會）、臺大文學院及臺大哲學系對海外學術活動的支持，以及所有因此機緣相識與討論的朋友們。

最後但也是最重要的，感謝父母的照護與包容，我才能夠在我熱愛的路上發揮天賦。

doi:10.6342/NTU202404008

序言

「自殺是不理性的」、「自殺是不道德的」，當年在哲學系一年級必修「倫理學」課程的討論課，我曾上台如此發言。但當時的我知道，我並不是真正的理解我所表達的內容，而是從事一種煞有介事的概念遊戲，吐出一道自己其實無力負責的言語。儘管大一的我程度有限，並且分組討論更看重的是團體活動中的論辯練習，而不是要求個人深思後的哲學論述，但當下的不安與自我懷疑，十餘年後猶記於心，並一路伴隨著我走到現在。

「自殺」，一方面是哲學的永恆問題，哲學史上已有無數基於各種立場的判斷並爭論不休；另一方面，它也是人類的必然課題，只要人是一種「活著」的存在，這個課題就足以成立。然而，《莊子．庚桑楚》篇談到，活著的人都有缺點，人們以生存為本、以智識為師，在紛亂中改變價值的標準，並使人為此而死。那麼，不論是生前的莊子或思考中的我，都有缺點，莊子思想或這部論文，也都可能犯錯，此時若再濫用莊子思想，恐將傷人傷己。但至少我們可以嘗試的是，避免以標準先行的方式來思考自殺，而不是以莊子哲學推崇的價值為標準進行審判。

在這部論文中可以看到，相較於「如何算是自殺？為什麼要自殺？自殺是否合乎道德？」的問題，我更關注的是「如何思考自殺？誰在評價自殺？又憑什麼判斷自殺？」更抽象的說，我的首要關懷不是價值的標準，而是判斷的方式。有的時候，若要避免一套學說所帶來的危害，未必要修正或重新詮釋它的價值標準，而是持續發掘我們可以如何思考與實踐：這是現正活著的人——「我們」的責任，而不能寄望於莊子。

莊子哲學勉勵讀者成為自己生命真正的主人，並在人生旅途中既能活得自然、死得自由，也能死得自然、活得自由。這四者的循環，構成了猶如盤旋而上的人生軌跡，關於生命意義的思考，則像是在這無窮的軌跡上巡遊迴繞的列車，當中無限多扇的視窗呈現出的風景變化萬千，乃至讓旅人忘了自身。這部論文所嘗試傳達的道理其實並不深奧，或許正呈現在這幅平淡的景象之中。

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

摘要

這部論文以「莊子哲學如何看待結束自身生命這件事？」為問題意識，以論證「關於自殺的莊子式哲學思考」為目標。藉由跨學科與綜合性的研究歷史背景、文本分析及哲學論述，依序為這四種向度的哲學問題的提出見解：莊子哲學「究竟」、「想要」、「能夠」以及「應該」如何回應自殺問題？

在「究竟」的向度，《莊子》書中不乏關於自殺者與自殺現象的討論，但並不足以推論出莊子哲學針對自殺行為的道德判斷，而莊子對自主選擇生活樣態卻死於自殺的隱逸者，有相當高的關注。

在「想要」的向度，莊子哲學之所以對部分生活樣態顯示出看似矛盾的態度，取決於對養生的立場（充分性或必要性）以及思維的傾向（規範性、反思性，或基於二者的反身覺察）。這些立場與傾向可以為自殺問題提供一致但潛藏衝突的回應。

在「能夠」的向度，透過人稱視角的轉換、自我疆界的轉變、人格境界的轉化，莊子哲學具有順應不同脈絡、提供關於生命意義的各式回應以及呈現多樣生活樣態的可能性。加上時間的維度，則理想的生命型態在身後方能證成，而一個人是否活得自然，在生命結束前沒有人有完全的掌握。

最後，在「應該」的向度，自由本身與決定自我疆界之自由，是莊子哲學在回應自殺問題時的首要考量。我們不應為了自然而壓迫個人合理的自由，也不應為了自由卻傷害個人合適的自然。在共同體認自然之整全性意義與實踐自由之價值的前提下，對話中的主體對生命型態的追求，以及如何走向生命結束的抉擇，皆應相互予以尊重。

關鍵字：自然 自由 自殺 莊子 反身覺察 觀點 自主

doi:10.6342/NTU202404008

Abstract

The dissertation aims to demonstrate “the Zhuangzian philosophical ways of thinking about suicide,” based on questioning “how Zhuangzian philosophy regards ending one’s own life.” Through the interdisciplinary and comprehensive research on the historical background, analysis of text, and philosophical discussions, answers are provided by four dimensions of philosophical inquiry: How “does,” “would,” “could,” and “should” Zhuangzian philosophy respond to the question on suicide?

In the dimension of “do,” there is no lack of discussions about suicide persons and phenomena in the *Zhuangzi*, but insufficient to deduce the moral judgments of Zhuangzian philosophy on suicide. Meanwhile, Zhuangzi gave heightened attention to hermits who independently chose their lifestyles but died by suicide.

In the “would” dimension, why Zhuangzian philosophy shows seemingly contradictory attitudes toward some lifestyles depends on the position on nourishing life (sufficiency or necessity), and the thinking tendency (normative, reflective, or reflexive awareness based on each). These positions and tendencies provide consistent but also potentially conflicting responses to concerns about suicide.

In the dimension of “could,” through the transition of personal viewpoints, the transformation of the boundaries of the self, and the conversion of personality states, Zhuangzian philosophy is capable of adapting to different contexts, providing various responses to the meaning of life and presenting diverse lifestyles. Adding the dimension of time, the ideal life form can only be justified after death. Before the end of life, no one can assure whether one is living “naturally”.

Finally, in the dimension of “should,” when responding to concerns about suicide, the freedom itself and the freedom to determine the boundaries of the self is the primary consideration in Zhuangzian philosophy. We should not oppress individuals' reasonable

doi:10.6342/NTU202404008

freedom for the sake of nature, nor should we harm individuals' appropriate nature for the sake of freedom. On the premise of recognizing the integral meaning of nature and practicing the value of freedom, agents in the dialogue should respect each other's pursuit of life forms and the choice of the way to the end of life.

Keywords: nature, freedom, suicide, Zhuangzi, reflexive awareness, perspective, autonomy

doi:10.6342/NTU202404008

目次

口試委員審定書 i
誌謝 iii
序言 v
中文摘要 vii
英文摘要 viii
目次 x
圖次 xiv
表次 xv
第一章 引論 1
第一節 問題意識 2
第二節 探討方法 5
一、選材的範圍：從作者到思想 7
二、詮釋的層次：從思想到哲學 9
三、思索的起點：問題先於主義 15
四、對話的歷程：多元而非絕對 19
第三節 核心概念 25
一、生命 26
二、自然 29
三、自由 34
四、自殺 40
第四節 譯文及縮寫說明 44
結語：莊子式的啟發 46
第二章 周秦之間的自殺者 49
第一節 史書外的自殺現象舉隅 52
第二節 史書內的自殺事例綜論 54
一、《春秋左傳》 54
二、《國語》 58

doi:10.6342/NTU202404008

三、《戰國策》 61
四、《史記》 65
五、時空統計分析 69
六、類型研究評述 71
第三節 自殺事例的社會學分類 74
一、自殺的基本類型 74
二、自殺的混合類型 77
三、類型應用及說明 80
結語：莊子思想的時代氛圍 84
第三章 《莊子》中的自殺者 89
第一節 議論中的客體 96
一、傳統典範的批判 97
二、意識形態的鬆動 103
三、理想人格的突顯 114
第二節 敘述中的主體 118
一、生存價值的失落 118
二、生活樣態的破壞 122
三、生命意義的實現 125
第三節 自殺事例析論 129
一、社會學類型對比 129
二、自殺學模型應用 131
三、隱逸者特徵分析 134
結語：莊子哲學「究竟」如何回應？ 145
第四章 莊子哲學的思考傾向 149
第一節 兩種底層立場 151
一、充分性立場 153
二、必要性立場 158
三、潛在的衝突 164
第二節 規範性的思考 173
一、原則式的規範 174
二、關係式的規範 178
三、基於規範的反身覺察 183

doi:10.6342/NTU202404008

第三節 反思性的思考 189
一、行動中的反思 191
二、對行動的反思 196
三、基於反思的反身覺察 204
結語：莊子哲學「想要」如何回應？ 211

第五章 莊子哲學的思維格局 217

第一節 三維的結構 225
一、人稱視角 227
二、自我觀念 235
三、人格境界 251
第二節 四維的活動 264
一、身後的真人 265
二、生活的真知 270
三、生命的真宰 275
第三節 無限的觀點 283
一、無窮的生活樣態 286
二、無名的生命型態 289
三、無形的變化核心 292
結語：莊子哲學「能夠」如何回應？ 298

第六章 結論 303

總論：關於自殺的莊子式哲學思考 305
一、自殺的關懷 305
二、生命的探索 306
三、意義的實現 308
結語：莊子哲學「應該」如何回應？ 309

參考文獻 313

I. 中文 313
一、古文考釋 313
二、專書 314
三、期刊論文 316
四、學位論文 318

doi:10.6342/NTU202404008

五、專書中之一章 318
六、翻譯專書 318
II. 外文 321
一、專書 321
二、專書中之一章 323
附錄 325
《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》 先秦自殺事例編年彙整 325

doi:10.6342/NTU202404008

圖次

圖 1-3-1 喬伊納研究自殺行為解釋模型圖 42
圖 2-3-2 涂爾幹研究自殺現象類型層次圖 78
圖 4-1-1 「知者不言，言者不知」集合圖 162
圖 5-0-1 莊子哲學二維思維結構示意圖 221
圖 5-0-2 莊子哲學三維思維結構示意圖 224
圖 5-1-1 莊子哲學人稱視角示意圖 233
圖 5-1-2 莊子哲學自我觀念示意圖 249
圖 5-1-3 莊子哲學人格境界示意圖 262
圖 5-3-2 莊子哲學思維魔方示意圖 293

doi:10.6342/NTU202404008

表次

表 2-2-1 《春秋左傳》自殺者國別一覽表 54
表 2-2-2 《春秋左傳》自殺者身分一覽表 54
表 2-2-3 《國語》自殺者國別一覽表 58
表 2-2-4 《國語》自殺者身分一覽表 58
表 2-2-5 《戰國策》自殺者國別一覽表 61
表 2-2-6 《戰國策》自殺者身分一覽表 61
表 2-2-7 《史記》（先秦部分）自殺者國別一覽表 65
表 2-2-8 《史記》（先秦部分）自殺者身分一覽表 66
表 2-2-9 先秦自殺七十例時期統計表 70
表 2-2-10 先秦自殺七十例世紀統計表 70
表 2-2-11 先秦自殺七十例國別統計表 70
表 2-2-12 先秦自殺類型學研究彙整表 72
表 2-3-1 涂爾幹研究自殺行為病因學分類表 77
表 2-3-3 先秦自殺七十例社會學類型統計表 80
表 3-0-1 《莊子》自殺者出處一覽表 92
表 3-0-2 《莊子》自殺者身分一覽表 93
表 3-0-3 《莊子》自殺者論述角色功能分類表 94
表 3-3-1 《莊子》自殺現象社會學類型統計表 130
表 3-3-2 《莊子》敘述主體自殺行為因子強度表 133
表 4-1-2 莊子哲學「養生—盡年」關係命題化真值表 164
表 4-1-3 莊子哲學養生立場關聯表 172
表 4-4-1 莊子哲學思維傾向關聯表 213
表 5-3-1 莊子哲學一〇八種觀點樣式組合表 285
表 附錄-1 先秦自殺七十例編年彙整一覽表 325

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

第一章
引論

> 真正嚴肅的哲學問題只有一個，就是自殺。判斷生命是否值得活下去，等於回答這個哲學上的基本問題。其餘的一切——世界是否有三度空間，知性有九個或十二個範疇——是隨後才來的。這些都是遊戲，人必須首先回答前述的難題。如果依照尼采的主張：一位值得尊重的哲學家必須言行一致，你就會了解這個答覆的重要性，因為他將導致決定性的行為。人心能夠感受這些，但是理智若要明白，卻須加以深入研究。
>
> —— 卡繆（Albert Camus, 1913–1960），《薛西弗斯的神話》。[1]

關於生命的哲學探討，像是該如何安排生活、該如何迎接死亡，以及其中包含的敏感議題——自殺，即便心中對此已有所觸動，卻不是能夠輕易說明白的。正如引文中法國哲學家卡繆所說，若要理解自殺這唯一且真正嚴肅的哲學問題，深入的研究是不可或缺的。並且，卡繆認為對於這個主題，我們必須在「重事實」與「重玄想」這兩種思維方法之間取得平衡，才能兼具情感與明晰。更進一步說，若要探討自殺，在方法論之前，必須先建立起一種更謙和的心態（une attitude d'esprit plus modeste）才行，而這種心態同時源自你我的常理（le bon sens）與同情（la sympathie）。[2]

1　譯文引用自：卡繆（Albert Camus）著，傅佩榮 譯，《薛西弗斯的神話》（*Le Mythe de Sisyphe*）。收錄於：傅佩榮，《荒謬之外：卡繆思想研究》（臺北：九歌，2015），121。

2　本段部分譯文出處同上註，《荒謬之外》，122。卡繆的原文則可參考：Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Les Éditions Gallimard. Collection: Les essais, XII, 1942), 1.

doi:10.6342/NTU202404008

上述卡繆的要求，不只研究者須牢記於心，相信也適用於每一位共同思索這個主題的讀者（不論是出於情緒的反應或理性的興趣）。如果我們希望在自殺的哲學問題上有更深刻與整全的思考，或至少理解本文在這個主題所要傳達的意思，那麼或許可以嘗試暫時擱下成見，並帶著一顆謙和的心。而這當然對於閱讀任何一本哲學書籍而言，都是至關重要的心理準備。[3]

在引論中，筆者將說明這部論文的研究目的、背景與方法，以及核心概念。雖然這些不能算是正式的論述，但在進入更加詳細的論證之前，卻是非常重要的引路工作，因為不論是莊子的思想或自殺的主題，各自內部都充斥了歧異的學術觀點與艱鉅的挑戰，更遑論是整合這兩者的哲學論述。因此，單憑本章的闡述，讀者不可能明白這些論點背後的推理過程，然而如此不厭其煩的說明，相信能夠讓讀者對於筆者的核心關懷、本文所採取的進路、取代的立場，以及試圖建立的「關於自殺的莊子式哲學思考」，將會有較為完整的輪廓。[4]

第一節 問題意識

不論讀者的專業背景為何，關於這部論文的研究背景，首先須聲明的是：「莊子」作為一部作品、一種思想，關於它的研究，並不專屬「哲學」這門學科，[5]「自殺」——或者更廣義的說，決定自己如何死亡——作為一個主題、一種現象，

---

3 如里查・赫爾（Richard M. Hare, 1919–2002）於其《道德思維》（*Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*）一書中提醒讀者的：「對哲學著作來說，最困難的莫過於要使人們對作者所說的有足夠的好感，以致能夠加以理解。也許沒有人會深入地理解一本哲學書籍，如果他不是在起初的時候就相信它所說的，或至少暫時擱起不信之心；否則，他將永遠不會領略作者試圖傳達的意思。」請見於：里查・赫爾 著，黃慧英、方子華 譯，《道德思維》（臺北：遠流，1991），83。

4 本段關於這部論文引論的撰述策略，啟發自羅爾斯（John Rawls, 1921–2002）的《正義論》：John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 3.

5 如葉海煙所提醒的：「縱然我們能大略地掌握莊子的基本思路，卻仍不能不小心地看待我們自己所運用的語言和理論，譬如『形上學』、『宇宙論』、『語言哲學』或『自然哲學』、『人生哲學』及『社會批判』等理論思惟，其實和莊子不落入任何理論窠臼或符號系統的根本意向是有著相當的距離的。」請見於氏作，《老莊哲學新論》（臺北：文津，1997），15。

doi:10.6342/NTU202404008

也不是只有一門學科可以發聲。[6] 在當代學術分工下的現實中，雖然不同學門有各自的學術訓練與傳統，但不代表應該閉門造車，相反的，在尊重彼此的專業素養與降低學術壁壘的前提下，一種不訴諸學科分野的研究與對話，或許不但可行，對於促進不同學門與專業背景之間的交流，也是具有正面意義的。因此，這部論文在取材上，不侷限於單一學門的參考資源；在表述上，如非必要，正文中儘可能減少使用哲學術語與原典古文，並且力求以通暢的白話表達，這同時是為了將莊子哲學的抽象內涵清晰的呈現給所有讀者。而上述說明的研究態度與寫作原則，其實呼應了研究背景的兩大面向：

1. 在當代社會，莊子哲學回應生命自主權浪潮的潛力尚待開發。在現今自由、多元的當代臺灣社會，從《安寧緩和醫療條例》保障末期病人選擇是否在末期階段接受維生醫療等的權利，到《病人自主權利法》中保障適用對象的擴大，乃至於尊嚴死（euthanasia）合法化的辯論，[7] 關於「自己要如何迎接生命終點」的抉擇，這類話題的禁忌色彩已逐漸褪去，討論風氣也逐漸開放。此時，作為諸子百家中討論生死問題最豐富、也以此聞名的莊子思想，作為當今社會思考生命自主（life autonomy）的文化資源或哲學傳統之一，不論是在個人的思考、親屬間的溝通或公共意見交流，目前似乎仍有相當高的知識門檻與學用落差需要克服與銜接。
2. 在學術領域，莊子思想關於自殺的討論遭到忽略且有待深化。在《莊子》書中，有不少直接與間接關於自殺現象的論述，甚至說是諸子百家中論及的篇幅最多的也不為過。然而千年以來，學者對於這些篇章，或以成書作者可疑為理由而摒棄，或以思想程度低落為理由而厭棄（實務上這

[6] 「自殺是一個倫理問題，純粹的哲學方法可能會忽略自殺行為和動機的複雜性。 因此，精神病學與心理學在有關自殺的倫理爭論中扮演核心角色（Joiner 2007）。」筆者譯自：Michael Cholbi, “Suicide,” in *International Encyclopedia of Ethics* (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 5069.

[7] 「Euthanasia」取自希臘文「εὐθανασία」，字面意義為「好的死亡」，常見的中文翻譯為「安樂死」，而目前在臺灣的法案倡議脈絡下，則多稱為「尊嚴死」。

doi:10.6342/NTU202404008

兩種理由通常是同時並行的）。時至二十一世紀的今日，願意為此提供闡述的學者猶如滄海一粟。在此情況之下，當代莊子研究中涉及自殺問題的研究論文實屬寥寥無幾，不只論述簡略，對於「自殺」的理解也較為片面，更未有學術研究專門探討此一複雜而深刻的主題。並且，就算擱置那些《莊子》書中有爭議的篇章，如果我們同意「莊子哲學」是一個以「人的生命」為核心關懷的哲學體系，那麼關於「死的自由」及「自殺」的哲學探討，是「莊子哲學」所必然蘊涵的主題。

以上正是孕育本文問題意識的思想背景，[8] 與之互為表裡的，是本文的核心關懷：如同「自殺」在生命哲學的討論中始終佔有一席之地，同樣以生命作為核心關懷的莊子哲學，當然也難以迴避這個問題所帶來的挑戰：提倡「養生」與「自然」等價值、同時反對二元對立的莊子哲學，是如何思考結束自身生命這回事？又可以為我們帶來什麼啟發？如果關於生命的哲學思考，莊子哲學提供我們能夠活用的「思維結構」，作為我們妥善安排生活計畫、實現生命意義的依據，[9] 那麼這對於一個價值觀合理多元的自由社會而言，就是一種重要的貢獻了，因為任何社會成員都可能因為這個哲學思想而受益，也有更多的選項提供作為理想人生的

8 「問題意識」（problematique，或譯為「問題情境」）一詞首創於本杰明・史華茲（Benjamin I. Schwartz, 1916–1999）的《古代中國的思想世界》一書，主要用於描述學派內部之衝突、分化過程及思想特點。與之相應則為「通見」（vision），是學派所共同認同的觀點或立場。請參考：史華茲 著，程鋼 譯，《古代中國的思想世界》（*The World of Thought in Ancient China*）（南京：江蘇人民，2004），13、64。除了在思想發展的歷史脈絡中所扮演的角色，理想的問題意識須具備幾個特徵：普遍性、深刻性、衝突性與創造性。

9 此處「生活計畫」（plans of life）一詞，援引自：Rawls, *A Theory of Justice*, § 63. 或許有人會以為「莊子主張我們不應思考自己的生活計畫、莊子反對我們運用理性達成生活目標」，如此的誤解可能是因為混淆了不同性質、不同層次的哲學問題：理想人格不需謀慮，並不代表對於任何人而言不去謀慮都是正確的選擇。相關討論請見於本章第二節之四「對話的歷程：多元而非絕對」以及第五章第一節之三「人格境界」等相關討論。正如《莊子・逍遙遊》中的寓言，大鵬之所以能飛到九萬里的高空，需要等待正確時機、配合客觀條件、累積長期準備，這些作為恐怕不能說與理智的計畫無關。

doi:10.6342/NTU202404008

參考。要言之，這部研究論文，以當今社會逐漸成熟的慎思需求為思想背景，以千百年來理論層次的未竟之處為學術底蘊，企圖找到莊子哲學對於「自殺」的思考方式，並開展其應用潛力。

如果我們對於莊子思想中，包含像是「我們是否有決定自身死亡的自由？」這類哲學問題無法充分論述，避而不談、不加深究，甚至粗略視之為莊子哲學有明確立場的題目，那麼莊子思想所能提供的，恐怕只剩下意識形態與教條等糟粕，而缺乏持續引領未來人類的哲學活力。[10]

世上有各式各樣的生活方式，我們永遠不可能知道哪一種才是「真正」適合別人的，這是莊子哲學的基本觀點；屬於適合自己的生活方式，終究必須由自己親身探尋。莊周（或《莊子》的複數作者）當然也有其自身的選擇，他闡述與實踐了他所主張的生活方式，並相信這樣的生命智慧能夠突破時空的限制，可能啟發未來的任何一個人。這或許也是當今鑽研與推廣莊子思想的每一位「莊子後學」所抱持的樸素希望。

第二節 探討方法

關於何謂生命、何謂死亡的概念定義問題，有許多不同的界定方式。[11] 但無論以何種方式定義，難以避免的是，我們對於生命或死亡的基本理解，預設了某些價值體系，[12] 或對建立在某種關於「人類形象」的「正確」認識。[13] 以這些理解作為建構理論的基礎，能夠推演出特定的價值體系或倫理學說。[14] 誠然，這部

---

10 以批判主流思潮或世俗成見，而在中國古代一枝獨秀的莊子思想，若要保持哲學的活力，不妨接受新觀點的挑戰，或開發自身回應新問題的能力。

11 如現今最常見的醫學、法律上之意義，以及宗教脈絡中的理解方式。

12 如傳統上建立在宗教信條、哲學體系或進化論的「目的論式」（teleologic）理解，或是當代建立在基因科學上之「決定論式」（deterministic）理解。

13 例如：「人是理性的動物」。關於「人性」的概念，也往往包含「人類本性」（human nature）與「人道」（humanity）等向度。

14 馬庫斯・杜威爾（Marcus Düwell）著，李建軍、袁明敏 譯，《生命倫理學：方法、理論與領域》（北京：社會科學文獻，2017），148–61。

doi:10.6342/NTU202404008

論文可以選擇以一種演繹邏輯（deductive logic）的推理方式，以莊子哲學的形上學、宇宙論、生命觀及修養理論作為基礎，輔以詮釋《莊子》中「生」、「死」等觀念的意蘊，推導出一套莊子哲學式的倫理學與生命哲學，並由此對自殺議題提出見解。

然而，這種做法可能無助於讓這份智慧受用於一般人，恐怕也難以真正切近問題的核心。例如：如果讀者根本上不接受所謂「氣化」的宇宙論與生命觀，其後的理論體系無異於空中樓閣，這是演繹式研究的常見問題。此外，即便我們最後以演繹論證的推理方式，推論出莊子哲學對於某些倫理爭議的立場（如「莊子反對自殺」），但重點恐怕不在於這類結論其邏輯上的真確性（validity）是否無懈可擊，而是這個結論本身是否貼近真實情況（reality）：《莊子》思想的作者、創造者，對於特定議題是否要求採取明確立場？而《莊子》思想的讀者、受益者，對於這類大哉問又是否亟需「標準解答」？

在此可以先表達這部論文的基本立場：一部論文不可能不使用演繹邏輯的推理方式，但上段這類追求標準解答的作法，恐怕不是《莊子》作者所樂見的，同時也可能與「莊子哲學」的主要精神相悖（將在本節接續說明）。因此，這部論文所嘗試達成的目標，並非推論出莊子哲學對特定問題的明確立場，而是找到莊子哲學的思考方式：關於自殺的莊子式哲學思考。筆者也將會進一步說明，相較於是非、對錯的判斷，「如何思考」或許才是《莊子》作者所希望啟發讀者的、屬於莊子哲學所能夠運用無窮的。[15] 以上考慮，對本文所採取的探討方法，有決定性的影響。

[15] 莊子哲學「如何思考」自殺論題的具體過程，即本文第三章至第六章。可參考本節之二「詮釋的層次：從思想到哲學」關於研究方法之說明。

doi:10.6342/NTU202404008

一、選材的範圍：從作者到思想

首先，是涉及《莊子》文本的判定與選擇問題。這往往是令當代《莊子》研究者望之卻步的難關，也可能成為彼此相互攻詰的導火線。「你引用的《莊子》文本，是莊子本人所撰寫的嗎？」「你所說的『莊子思想』，是莊子本人所思考的嗎？」[16] 然而，這些問題，對於其他欣賞莊子的哲學、愛好其智慧的人而言，卻未必重要。

上述質問的出現，並非難以理解。堅持「必須先確立文本真偽性，才能進行思想探究」的學者，可能相信唯有如此，才能夠推論出為「真」的結論。這或許同樣屬於一種建立在演繹式思維的《莊子》研究工作：透過一組皆真的前提，來支持結論為真；但這當中可能出了問題。問題並不在於演繹論證的方法本身，而是組成論證的要件，隱然觸犯了「範疇錯誤」（category mistake）：[17] 一套從特定文本所詮釋出的思想體系，它所根據的文本作者是誰、其編纂過程中是否有後人增修刪補的部分，與它的論述本身是否有道理、論證是否有效，其實是不相關的問題。換言之，文本作者的可信性（credibility），以及思想內容的真確性，分屬不同範疇的概念。

如此的錯置，時常發生在中國歷代對《莊子》的註釋中。比方說，註釋者一方面主張，某段文本有深刻的道理，證實它是莊子本人所寫的；一方面又主張，某段文本沒有深刻的道理，可見它並非莊子本人所寫的。這類推論，不但是一種循環論證（circulation argument）的非形式謬誤，[18] 更關鍵的是，一段文本是否

16　雖然這些問題對大部分的讀者而言，可能是鑽牛角尖的學術問題，同時這部論文也以盡可能降低學術壁壘、促進對話為導向，但為了避免在之後的論述導致混淆與誤解，本節對相關問題的說明仍然是必要的一環。望讀者包涵。

17　「範疇錯誤」（category mistake）一詞，由 Gilbert Ryle（1900–1976） 初次提出，意指將概念錯誤的歸類於它所不屬於的範疇，所造成的邏輯謬誤。不論是在日常語境或對抽象思維的使用，都有可能發生。請參考氏作，劉建榮 譯，《心的概念》（The Concept of Mind）（臺北：桂冠，1993），10–2。

18　循環論證屬於一種非形式謬誤（informal fallacy），它雖然在演繹邏輯的形式上是有效的，但內容卻是一種同語反覆，而沒有回答根本的問題。例如：究竟判斷一段文本是不是莊周本人

doi:10.6342/NTU202404008

言之成理，與這段文本的作者是誰，是分屬不同範疇的問題，或許有證據上的關聯性（correlation），卻沒有邏輯上的必然性（necessity）。

對此，關於《莊子》作者與這部論文取材範圍的問題，筆者的基本立場如下：（1）《莊子》這部作品，相傳是生活於西元前四世紀（戰國時代）的「莊周」所著，[19]，而我們現今熟知的「今本《莊子》三十三篇」，是在西元三、四世紀由郭象（ 253–312 年）刪削裁定後的版本，[20] 包括內篇（七篇）、外篇（十五篇）與雜篇（十一篇）。（2）我們目前基本上可以將《莊子》三十三篇視為「莊周本人」及「莊子學派」（莊周思想的跟隨者、呼應者）的共同著作，[21] 因為現今學界尚未有充足的證據，能夠在《莊子》的文本中區別他們，並且雖然《莊子》三十三篇各自的主題側重、意義深淺有所差異，但不代表全無參考價值。[22] （3）得助於當代學術研究的積累以及考古文獻的出土，證實今本《莊子》所收錄的部分篇章，在西元前三世紀便已開始流傳，[23] 並且今本《莊子》中重複出現在《呂覽》

所寫的依據是什麼？究竟判斷一段文本是否具備了哲學內涵的依據是什麼？然而，當今這類論證不論是在學術意見或通俗讀物仍屢見不鮮，作者或是無心於觸犯謬誤、或是服膺於學術權威，恕筆者不願指名也無意徵引。

19 莊周的生卒年雖不可考，但公認大略從西元前 360–370 年活到 300–270 年。請參考：吳光明，《莊子》（臺北：東大，2015），233。

20 請參考：方勇，《莊子學史》（北京：人民，2008），376–401。

21 「莊子學派」並不等於以莊周為核心、有師承關係的講學集團，而是包含了對於此一思想體系的詮釋、發揚與改造者，以因應新時代的新問題。自戰國中期到漢初，這兩類人雖不等同，但或許有所重疊，也因此漢代人所認知的「莊子思想」不等同於戰國中期的「莊子思想」。詳細說明請參考：劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經，2004），14–6。

22 如王叔岷考證從漢代到宋代不同版本的《莊子》分篇，透過這些版本異於郭象分篇等諸多證據，論證「蓋今本內、外、雜篇之區畫，乃定於郭象。則內篇未必盡可信，外、雜篇未必盡可疑」，主張研究莊子「應破除內、外、雜篇觀念」。請見於氏作，《莊學管窺》（北京：中華書局，2007），17–20。思想內容上，劉榮賢則認為，《莊子》外、雜篇最大宗仍屬與莊子相關的思想，包含對莊子思想的闡發，以及基於當時政治社會的新局勢所引申出的新思維等。請見於氏作，《莊子外雜篇研究》，93–119。

23 目前考古發現具有今本《莊子》內容的竹簡，以《莊子》外雜篇佔大多數，推測完成於戰國時代晚期。而這些接近「莊子本人」活動年代的篇章，反而幾乎是傳統上認為不是莊周所寫的。請參考：韓自強、韓朝，〈阜陽出土的《莊子》雜篇漢簡〉，收錄於陳鼓應主編《道家文

doi:10.6342/NTU202404008

之篇章，不太可能是《莊子》編纂者取自《呂覽》，而是《呂覽》蒐集當時早已流傳、後來構成《莊子》的部分文本。[24]

綜上所述，正因為《莊子》是一部集合之作，在這部論文中，將以「莊子」一詞指涉《莊子》文本的作者（包含莊周本人及其後學），[25] 同時將《莊子》三十三篇視為一個整體性的思想，並稱之「莊子思想」。如此的立場，既無需主張《莊子》的特定篇章為莊周本人所作，也不反對此可能性，相信這才是一種學術上較為保守而穩健的作法。[26]

二、詮釋的層次：從思想到哲學

上一小節是關於連結文本作者與思想內容的錯誤推論，屬於第一種範疇錯誤。基於類似以上錯誤的意見（抑或屬一種學術成見），在二十一世紀的臺灣，可能還在覆述千年前論述較不嚴謹的成見，[27] 而忽視當代方法上更為嚴格、一定

化研究》18（2000）：10–14。許學仁，〈戰國楚簡文字研究的幾個問題——讀戰國楚簡《語業四》所錄《莊子》語暨漢墓出土《莊子》殘簡瑣記〉，《東華人文學報》3（2001）：37–60。

24 傳統上認為是《莊子》外雜篇的部分段落抄錄自《呂氏春秋》，但可能正好相反，應為《呂氏春秋》選錄了在戰國中、晚期已經流傳、後被編入《莊子》外、雜篇之篇章；並且，以《呂氏春秋》在當時「一字千金」的盛名，抄襲其文無異於「掩耳盜鈴」，請參考：劉笑敢，《莊子哲學及其演變（修訂版）》（北京：中國人民大學，2010），55–7；以及：王叔岷，〈呂氏春秋引用莊子舉正〉，收錄於陳鼓應主編《道家文化研究》10（1996）：250–66。

25 複數作者的觀點，如楊儒賓談到：「面對現行《莊子》一書，除了內容與文字明顯不佳，或知識的歸類上不宜列入莊子學派的篇章外，我會將它視為一位「作者」的作品。事實上，一位作者也就是無名作者，無名作者也就是不指涉作者單、複數的功能性概念，「莊子」是《莊子》一書中作者們的代表。」請見於氏作，《儒門內的莊子》（臺北：聯經，2016），27。

26 楊儒賓也建議以這種整體觀來看待《莊子》一書，會較為妥當：「籠統說來，我們還是將《莊子》一書視為莊子學派的產物，不管他的『作者』有多少人，基本上它是互容的，大體上不會互相矛盾，這樣的整體觀應當比較妥當。」請見於氏作，《莊周風貌》（臺北：黎明，1991），23。

27 這類將作者觀與思想評價相互支持的範疇錯誤，恐肇因於蘇軾〈莊子祠堂記〉。而使後人研究《莊子》漸以內篇為主，則主要始自王夫之。請參考：劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，25。

doi:10.6342/NTU202404008

程度符合學術要求的研究成果，[28] 並在不經意中誤觸第二種範疇錯誤：文本作者的可信性以及哲學問題的正當性（legitimacy），這又是兩個不同範疇的概念。[29]

這兩種範疇錯誤，往往以疊加的型態出現，從這部論文的起草階段，便形影不離。曾有一位並非研究《莊子》的學者詢問我：「莊子是否有討論自殺？」[30] 我回答在嚴格的意義上沒有，書中有不少自殺者、自殺的事件，[31] 但並沒有像是近代歐洲哲學家單獨以「自殺」作為一類行為來論述。[32] 於是有另一位學者便根據我的回答，提出這部研究在博士論文大綱階段的標題「《莊子》哲學中的自殺論題」的用詞並不精確，建議修改，其理由正是用我所說的：《莊子》書中並沒有探討作為哲學問題的自殺。[33] 為避免產生誤解或混淆，我同意修改標題的建議，

---

28 如劉笑敢透過統計與分析核心詞彙的使用特徵、梳理重要命題在不同篇章中的異同等研究工作，認為《莊子》一書（〈說劍〉篇除外）可視莊子及莊子後學（述莊派、黃老派及無君派）的集體作品，請參考氏作，《莊子哲學及其演變（修訂版）》一書。

29 例如：雖然《莊子・讓王》篇中出現不少自殺者，但該篇作者為莊子的可信度較低，被懷疑抄襲自《呂氏春秋》，依此來質疑以「莊子哲學」探討自殺的正當性，這類質疑就屬於範疇錯誤。此外，應為《呂氏春秋》收錄了莊子學派的著作、後來被編纂於《莊子》中的部分內容，請見本章註 24。

此外，《莊子》中被懷疑作者真偽的篇章，思想內容未必毫無價值，如楊儒賓提醒道：「即使如雜篇的〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁夫〉四篇，古人多以為『偽作』，但我們如關心道家的政治思想、隱士思想、或武術思想者，這四篇可能就變得非常重要，不是輕易可以放棄的。」《莊周風貌》，25。

30 在當時的語境下，這個問題中的「莊子」多半是指莊子本人，而非作為一部書的《莊子》（複數作者），畢竟一般人不太區分這兩者。

31 如果對《莊子》一書的接觸，只停留在高度引用或廣泛流傳的少數篇章所呈現的印象，對這個事實恐怕會相當驚訝。相關討論請見本文第三章。

32 這種哲學概念上的「自殺」，以德國哲學家康德（Immanuel Kant）為例，在他說明「目的自身形式」（the formula of the end in itself）所討論的「自殺」行為，主要是一種普遍化的抽象概念，思考這個行為在概念上，是否違反了將人視為目的本身而非工具的道德原則。（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4: 429.）此外，我們也將在本章第三節看到「自殺」定義的困難之處，以及在不同學科視域下的多樣性。

33 從最初第一位學者的問題，到最後第二位學者的建議，可見其中「作者—文本—哲學問題」的混用狀況，尤其在口語交談更是不容易明確界定三者、或以理解彼此的界定。

doi:10.6342/NTU202404008

[34] 雖然，這類意見可能又是一種方法論上的誤用：這類修改的理由，其實是建立在文獻學上的判斷，來決定一個哲學問題是否成立。

儘管我們很難想像，千百年來從《莊子》書中汲取靈感獲得啟發的研究者、思想家，他們的再造或改造是與真實人生毫無關係的空中樓閣。但這種想像，終須面對「詮釋《莊子》文本」與「論述莊子哲學」二者必然有所分別。如果文本詮釋的目的，在於釐清作者的原意，但建立在此思想之上的哲學，必然具備論述文本字面之外之課題的可能性。如果主張哲學論述不可超出還原了作者思想及其時空背景的「正確詮釋」，而無法因應新的環境變遷所帶來的挑戰，那這套缺乏活力的哲學，恐怕將被束之象牙塔的高閣。

如前一小節所述，如果將《莊子》三十三篇全體視為一個由複數作者所構築的思想體系，稱之為「莊子思想」，那麼，建立在此一思想之上的哲學論述，本文則稱之為「莊子哲學」。[35] 要言之，前一種須釐清的範疇錯誤，是將《莊子》文本與莊子思想錯置於同一層次（以文本的可信性與論述的有效性，來相互支持），而此處要分辨的範疇錯誤，則是將《莊子》文本與莊子哲學也錯置於同一層次（以文本的可信性或字面內容，來判定哲學問題的正當性）。雖然《莊子》文本、莊子思想與莊子哲學，三者分屬不同層次的概念範疇，但就存在的先後次序而言，後兩者必然是以《莊子》文本為基礎，才有可能出現。[36] 因此，從文本出發，到闡發當中的思想內容，則必須透過一定程度的詮釋工作，才有可能確立。

然而，詮釋《莊子》的工作並不容易，可能會遇到以下幾個困難（雖然並非全書皆是如此）：用詞晦澀難解、立場轉換不定、取材森羅萬象、想像無邊無際。再加上各家詮釋者，作為獨特的個體，詮釋過程中不可避免的融入了主觀意向，

---

[34] 取下了原標題「《莊子》哲學中的自殺論題」中的書名號（理由如後所述），數年忖思，而成為如今的標題：「生的自然與死的自由——莊子哲學論自殺」。

[35] 請讀者留意：所以在此意義下，「莊子哲學」不等於所謂的「莊周本人的哲學」。

[36] 但這並不意味文本本身具有判斷哲學問題正當性的權限，而是僅就「存在上的優先性」（ontological priority）概念來說明三者的關係：莊子哲學的存在依賴於莊子思想，而莊子思想的存在則依賴於《莊子》文本的存在。

doi:10.6342/NTU202404008

[37] 如此詮釋下的「莊子思想」，縱有千面也不足為奇。更何況是要建立「莊子哲學」的體系呢？

對於上述困難，如果我們至少可以區分「詮釋文本思想」與「建立哲學論述」分別是兩種不同的工作目標，或許能對莊子思想的輪廓有較為清晰的掌握，[38] 並且可以避免先用哲學分析的眼光來批判思想上的不一致。[39] 以下將依序說明這兩種工作目標。

首先，對於文本的詮釋工作，傅佩榮提出以下四個層次的詮釋方法：[40]

1. 它「究竟」說什麼？（文句的考據與校正）
2. 它「想要」說什麼？（作者的情境與意向）
3. 它「能夠」說什麼？（文本的可能涵義）
4. 它「應該」說什麼？（詮釋者的判定）

---

[37] 「詮釋過程……主觀意象」，如吳光明所建議的讀《莊》方法：「因此我們凝視沉思莊書句子時，（1）要以共同的人性共感，以致悟解莊書全盤的意境。（2）同時這種感悟又不能逾越長期的樸學找出來的意味圈限，總之，主觀的感悟與客觀的訓詁合而為一，我們才可以真正地了悟莊書哲思。」請見於氏作，《莊子》，15。

[38] 如劉笑敢認為，「我注六經」（忠於文本的詮釋與建構）與「六經注我」（以自我為中心的建構與表達），兩者畢竟是不同工作，不可能畢其功於一役。他談到：「任何理解都離不開個人原有的前見、偏見或前理解，但是這不等於每個人都可以或應該無條件地放縱自己的前見或偏見，不等於可以或應該將自己的前見或偏見注入或代替對經典的理解和解釋。哲學詮釋學也要求理解者和詮釋者在理解的過程中不斷反省自己的前見是否恰當，要不要去掉『偶發奇想的流俗之見』，去掉主觀的、隨意的前見或偏見，直到獲得與文本內容可以完全兼容的理解。」請見於氏作，《詮釋與定向》（北京：商務，2009），81–2。

[39] 如葉海煙建議的讀《莊》策略：「我們一開始就必須隨時準備一種與自己的理性相抗衡的本事。其實，很哲學地會以哲學為中心思考，並不一定有利於我們對莊周的理解。文學或其他範疇的學術研究（包括文化學、人類學、社會學等）或許都是助緣，特別是當莊子似乎不斷出沒於我們的心靈周邊之際。……而其中的實踐性意含及種種修為，更值得我們注意，這其實已多少超出純粹知性的閱讀的範圍。」請見於氏作，《老莊哲學新論》，15。

[40] 請參考：傅佩榮 等著，《人性向善論發微》（新北：立緒，2021），11–5。

doi:10.6342/NTU202404008

透過這些步驟，我們才有可能從文本中獲得較為可靠的見解、或思想的全貌。由於詮釋文本不是這部論文首要的研究目標（雖然在建立「關於自殺的莊子式哲學思考」的路上是必經的），並且，如本章「問題意識」所說，為促進不同專業背景的思想交流，正文中儘可能減少出現原典古文。在此權衡之下，作為一種詮釋成果的白話版《莊子》，將會頻繁出現在正文中（對此進一步的說明，如依據與呈現方式，請見本章第四節）。

接著，有了可靠的詮釋基礎所確立的思想內容，如果它可以是一種哲學的理論或體系，則必須符合「澄清概念」、「設立判準」及「建構系統」三項形式條件，[41] 那麼，我們就可以對此哲學體系提出一些哲學問題，像是：「從柏拉圖（Plato，西元前 429–347 年）的『理型論』來看，當代的電子產品是否具備理型？」「根據孟子（西元前 372–289 年）的『民本思想』，他會如何評價直接民主的參政形式？」這些哲學問題的重要組成（如電子產品、直接民主）並不存在於柏拉圖《對話錄》或《孟子》的文本中，但這些問題之所以可以成立，則在於其背後所根據的「柏拉圖哲學」、「孟子哲學」。換言之，哲學問題的正當性，取決於其所探問的哲學理論本身，而不是哲學理論所根據的文本詮釋。

因此，這部論文的研究目標「關於自殺的莊子式哲學思考」，也可以理解為「從莊子哲學來看，自殺該如何理解？又為何以如此方式理解？」[42] 如果所謂的「莊子哲學」是以「生命」為其核心關懷的哲學，[43] 則它必然具備回應自殺問題

41　請參考：傅佩榮 等著，《人性向善論發微》，10–1。

42　綜合先前所述，「莊子哲學」是指建立在對《莊子》（複數作者）詮釋後的哲學體系，而非專指莊周一人的哲學，因此以「莊子式的哲學」（Zhuangzian philosophy）來理解「莊子哲學」，會比「莊子的哲學」（Zhuangzi's philosophy）更為恰當並避免誤解。

43　關於莊子哲學是一種以「生命」為其核心關懷的哲學，如葉海煙所言：「莊子不輕易設定真理之固定準則，不任意為生命下任何之價值判斷，而一心關注生命最根本的課題，故其問題大多是具有根本性的。可以說，莊子是以生命為一大問題，同時也以生命存在之世界為一大問題，所有的問題皆由生命及其存在之實況所引發，其中，最具嚴重性的是自然與人文的交互關係所衍生的各種問題，許多和道德修養有關的問題都包涵於其內。」可見於氏作《莊子的生命哲學》（臺北：東大，2021），5–6。

doi:10.6342/NTU202404008

的哲學潛力；即便《莊子》文本中並未直接論及作為一種抽象概念的「自殺」，並不代表「莊子思想」沒有能力提供思考與論述的材料及方法。此外，由於哲學問題往往超出文本詮釋所能提供的資源範圍，該如何兼具探索哲學論述的深度與廣度，以「莊子哲學如何思考自殺」之哲學問題為例，亦可以依四個向度來探索：

1. 莊子哲學「究竟」如何回應？（其所提出的主張或論述為何？）
2. 莊子哲學「想要」如何回應？（其所呈現的立場或傾向為何？）
3. 莊子哲學「能夠」如何回應？（其所蘊含的方法或格局為何？）
4. 莊子哲學「應該」如何回應？（其所要求的方向或規範為何？）

上述四個向度的探問，試圖窮盡莊子哲學思維體系中的可能路徑，也正依序對應這部論文的第三、四、五、六章。[44] 並且，莊子思想（對《莊子》文本的詮釋成果）在這四個問題中的重要性逐漸下降，相對的，莊子哲學（對莊子思想的哲學論述）則逐漸上升，正因為並非所有的哲學問題都可以在文本詮釋中獲得相應的回答，所以必須著重於哲學層次的運用與推論，而「自殺」之於莊子哲學更是如此。透過四個不同層次的探索，以期在莊子哲學的思維體系中，覓得周全而不偏狹、適度而不過當的回應，知道莊子哲學如何回應（知其然），也知道為何如此回應（知其所以然）。

如果莊子哲學，蘊含為人類生命的不同向度提供指引的潛力，那麼這些指導的方向是如何得出的？勢必以《莊子》文本的詮釋為基礎，但這些指導之所以是合理的、或者說是真實的，並非取決於文本詮釋，而是人性的兩個面向：理性思維的檢驗與實際生活的體驗。

44 這四個向度的提問方式，啟發自傅佩榮論詮釋方法的四個層次，請參考：傅佩榮 等著，《人性向善論發微》（新北：立緒，2021），11–5。

doi:10.6342/NTU202404008

三、思索的起點：問題先於主義

從上一小節的說明不難看出，這部論文避免使用一種理論先行的探究方式（根據一套學說或主張來演繹出結論），而是以哲學問題本身作為出發點，探索莊子哲學如何思考自殺問題，從「究竟、想要、可能、應該」四個方向來探問。但這不代表本文不會使用任何詮釋《莊子》文本後所得出的哲學論述。但為何以問題作為思索的起點？主要是出於兩點考量：自殺的問題龐雜而深邃、莊子哲學的理論研究又極度分歧。

「自殺」，或結束自己生命的選擇，其所涵蓋的研究領域與複雜程度都是相當可觀的（相關的討論可見下節）。如果從至今所有人類的研究工作來看，與「莊子」此一主題相較，[45] 人類對「自殺」的思辨與討論，無疑在文化上更為廣泛、在歷史上也更加久遠。[46] 雖然這兩個主題的性質不同，但若想要只憑莊子哲學的某項主張，來根本上的解決人類的自殺問題，恐怕是「螳臂當車」，[47] 更何況是在學界對所謂「莊子哲學」仍意見紛歧的現況。

二十世紀以來，學者對「莊子」已經貼上過多的標籤，主張莊子哲學就是某種「主義」（-ism），或是具備某個主義的特徵，[48] 據筆者能力所及所能搜集的，

45　包含對《莊子》此書、莊子思想或莊子哲學的一切知性活動。

46　如艾爾・艾佛瑞茲（Al Alvarez）在《野蠻的上帝：自殺的人文研究》一書中著，廣博蒐集了西方古今文學作品中關於自殺，請參考氏作，王慶蘋、華宇 譯，《野蠻的上帝：自殺的人文研究》（*The Savage God: a Study of Suicide*）（臺北，心靈工坊，2005）。自殺現象的歷史研究，可參考：喬治・米諾瓦（Georges Minois）著，李佶、林泉喜 譯，《自殺的歷史》（*Histoire du Suicide*）（北京：經濟日報，2003）。

47　出自《莊子・人間世》：「汝不知夫螳蜋乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。」比喻自信過剩又以身試險。

48　如黃錦鋐對民國以來《莊子》研究之總評，雖寫於 1977 年，但近半世紀後，海內外學者將莊子哲學標籤化的趨勢似乎愈演愈烈。他談到：「近世中西文化交流，學者治莊，頗引西哲之說，以比較方法論述莊子之思想，於是有以莊子為中國古代之存在主義者，有以莊子思想與笛卡見，柏格森相類者，然莊子豈豫知西洋有所謂存在主義者耶？又豈豫知有所謂笛卡見、柏格森之流者耶？雖然，不賅不徧，未必盡合莊子之本意，亦頗可為後世以西洋方法研究莊學另闢一蹊徑。此近世治莊之方法較清代為尤廣，而莊學之所以昌明者又一原因也。然莊子之道，寂寞無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往興，芒乎何之，忽乎何適，萬物

doi:10.6342/NTU202404008

已有至少三十三種「主義」之多。[49] 如此眾多的標籤，或許一方面應證了莊子哲學的核心與全貌難以掌握，另一方面也可見莊子塑造其「大而無當、往而不反」思想特徵的成功。[50] 然而，如果標籤化的主義是莊子所拒絕的、精確化的語言是莊子所避免的、絕對化的命題是莊子所挑戰的，[51] 那麼單憑學者所提供的種種主

畢羅莫真足以歸。如則，其研治莊學者，訓詁也，考據也，義理也，謂莊子為存在主義也，謂莊子與笛卡見、柏格森相類也，其果是也耶？其果非也耶？則其所述者，皆莊子之粗迹也。然道不逃物，天籟即寄於地籟人籟之中。所謂『形而上者謂之道、形而下者謂之器』。道之於器，猶神之於形。則粗迹固非道，然無粗迹道又何由而致乎？此民國六十年來之莊子學寫作之本意也，幸無以粗迹而不屑顧之也。苟能由此粗迹而探其本源，則道豈遠哉！」請見於氏作，《莊子及其文學》（臺北：東大，1984），280。

49 筆者嘗試從哲學的主要領域，歸類以下主張。但這些分類並不是截然劃分的，有些主義標籤可能會同時涵蓋其它領域，並且不同學者對同一主義標籤的內容，也可能會有不盡相同的界定。（1）存有論：主觀唯心論、客觀唯心論、混合主觀與客觀唯心論、唯物論、一元論、二元論、宿命論、進化論、泛神論、萬有在神論、自然主義。（2）認識論：懷疑主義、相對主義、觀點主義、主觀主義、直覺主義、神秘主義、不可知論。（3）價值論：多元主義、虛無主義、無政府主義、原始主義、反智主義、個人主義、逃避主義、厭世主義、悲觀主義、享樂主義、投機主義、現實主義、現世主義、存在主義、自由主義。

50 出自《莊子・逍遙遊》。傅佩榮《莊子解讀》譯：「內容廣博而不著邊際，任意引申而不再回頭」（1.9）。請見氏作，《莊子解讀》（臺北：立緒，2018）。
以下《莊子》原文、譯文及縮寫之呈現方式，請參考本章第四節「譯文及縮寫說明」。

51 誠如吳光明的告誡：「最後一條誤解莊子的路徑，就是向莊書冥晦的諷示語法大感不滿意不耐煩，想用現代嚴密哲學的理論論說來從莊書神話般的語句中提煉莊子的真意。又以精確的概念整理成一套首尾一貫的龐統體系。很可惜的是莊子正是要避免這種『精確的哲學』。但是莊學家一直要俯就莊書，闡釋裡面『愚謬而含糊』的卮言，以『清楚的思維』闡明『莊子的本意』。這樣一來，莊書原有的特色就完全變質而丟失了。因為莊子本是要反抵這種『正確的理論』及『知識的傳達』。他要我們有『去知之知』，處順自得。以暗示隱喻來啟發我們，使我們反身忘我，天然遊世。他的語法不是演繹邏輯，乃是卮言、重言及寓言，他所提示的是反哲學的哲理，『不道之道』。」請見於氏作，《莊子》，50。
楊儒賓也有類似的建議：「他不斷消除，隨時遮撥，自問自答，自答自消。他這一連串的問題都不是『命題』語言，從『命題』語言的觀點來看，『無』與『未始有無』、『未始有夫未始有無』所指涉的其實都是『無』。但莊子不要命題語言，所以他也不需要這種語言所指涉的答案。他需要的是打破這種思考模式，凌空之、超越之，浩浩狂瀾挽到底，讓人的精神真正在『無』之中，而不是思考『無』。因此，嚴格說來，莊子會認為他所講的語言是『一次性的』、『不可重複性的』，所以在語言使用的策略上，他喜歡隨立隨掃，將講過的語言掃除掉，是精神回到其自體，不為先前的語言對象所限。」請見於氏作，《莊周風貌》，18–9。

doi:10.6342/NTU202404008

義與學說，來回應哲學問題或現實的困難，或許有學術上的貢獻，但可能不會符合莊子哲學的精神。[52]

誠如胡適（1891–1962）所呼籲的，凡是有價值的思想，都是從具體的問題開始下手，並運用經驗與想像來推論解決的方法，而不是單憑移植主義或學說就足夠。[53] 而身處在亂世莊子更是如此，從具體而悲慘的現實世界出發，思考人該如何活。[54] 因此，不論是面對浩瀚的「莊子」研究或難解的「自殺」議題，這部論文探究的步驟，必然是從莊子哲學創作的現實背景開始考察，分析當時的自殺現象、求索莊子哲學的思維體系，最後才是推論出莊子哲學對自殺問題可能的回應方式。誠如胡適所建議的研究態度與原則：

52　更嚴格的說，現代學術意義下的「道家」（Taoism）也是一種學說主義，如果只透過所謂的道家學說來理解莊子哲學，恐怕也難免落入上述標籤化的危險，因此同樣要謹慎使用。畢竟莊子思想與奠基道家學說的《道德經》之思想內容有所差異，「道家」也不等於「莊子哲學」。

53　「為什麼談主義的人那麼多，為什麼研究問題的人那麼少呢？這都由於一個懶字。懶的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。……凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有什麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，不算輿論家，只可算是抄書手。」請見於：胡適，〈多研究些問題，少談些「主義」！〉，收錄於氏作，《問題與主義》（臺北：遠流，1986），頁 116–7。（原載於 1919 年 7 月 20 日《每週評論》第 31 號。）

54　莊子從痛苦的現實與人類悲慘的歷史出發，具體的思考生命問題，是福永光司所格外重視的，他認為：「對於莊子，理念的哲學，或概念的思考，或以人為一種對象而把握之的一切嘗試，只不過抽象的虹而已；而將人額的歷史化為直線的連續的之進步之過程，將個人的生存化為歷史過程的一塊踏腳石的思考，也只不過是空虛的神學而已。對於莊子，只有一件事是確實的，那就是各個人直面著現實的痛苦與死而在所謂今（現在）的時間中活著的一事。而問題就只是對於這樣的今，該如何活法；莊子的哲學便是從這樣的精神之極限狀態出發的。」譯文請見於：福永光司 著，陳冠學 譯，《莊子：古代中國的存在主義》（臺北：三民，1977），5–6。原文請見於：《莊子：古代中国の実存主義》（東京：中公社，1964）：7。

doi:10.6342/NTU202404008

> 「問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加」，是錯了。他應該說，「問題的範圍愈大，我們研究這種問題時所需要的思想作用格外繁難，格外復雜，思想的方法，應該格外小心，格外精密」。更進一步：他應該說，「問題的範圍愈大，裡面的具體小問題愈多。我們研究時，決不可單靠幾個好聽的抽象名詞，就可敷衍過去；我們應該把那太大的範圍縮小下來，把那複雜的分子分析出來，使他們都成一個一個的具體的簡單問題，如此然後可以做研究的工夫」。[55]

然而，需要補充澄清的是，如此的探究進路，並不意味過往《莊子》研究對莊子哲學的界定是錯誤或一無可取的，或許有些研究主題適用「主義先行」的方法，但對於本文的研究主題，「問題先於主義」是較為合適的（理由如前所述）。並且，此進路也不代表本研究拒斥一切嘗試界定莊子哲學的主義或學說，莊子恐怕也不在乎自己的思想被後世冠上何種主義，[56] 關鍵始終在於思考的起點以及面對問題的基本態度：與其直接援用莊子哲學所主張的規範、推崇的價值與，來判斷與評價特定行為，不如先在理論上及實踐上，探究這些規範與價值的合理性與適用性，再推導莊子哲學對特定問題的適當回應。換言之，這是一種方法論上的「對」優先於「好」。[57]

---

55 胡適，〈三論問題與主義〉，收錄於《問題與主義》，137。（原載於 1919 年 8 月 24 日《每週評論》第 36 號。）

56 從莊子的角度，來思考莊子對其思想被冠以「主義」的看法，其中最能體現莊子哲學精神的，恐怕莫過於福永光司的假想：「莊子的哲學是否即是存在主義，這不是我主要的關心所在。莊子本人也許會這麼說：『我的哲學是存在主義，或不是存在主義，這是非我所知的。若真的是存在主義，也好；若不是，也好；總之，那並不是什麼了不得的問題，是問題的，乃是這個我的自身在活著這一件事。』」譯文請見於氏作，《莊子：古代中國的存在主義》，25。原文請見於：《荘子：古代中国の実存主義》，28。

57 「對優先於好」（right prior to good）的概念啟發與援引自：Rawls, *A Theory of Justice*, § 6.

doi:10.6342/NTU202404008

四、對話的歷程：多元而非絕對

西元四世紀的王坦之（ 330–375 年），在其〈廢莊論〉一文中，不僅從當時玄學清談盛行、士人放蕩不羈，來批評莊子思想所產生的弊病，更屢屢引用與改寫《莊子》中的文句，來抨擊莊子思想本身的謬誤。[58] 然而其中的一個結論是值得玩味的，他認為莊子思想：「雖可用於天下，不足以用天下。」這兩句話改寫自《莊子・天道》篇中對辯士的批判（或引用自當時不同的版本）。莊子認為辯士只談刑名賞罰等統治工具，卻未能認識這些統治工具之所以可以產生效用的根源——自然（天），因此說他們「可以被天下所用，卻不足以統治天下。」[59]

雖然莊子哲學的慧見本身，可以說是對所有人開放的，但另一個問題是，莊子哲學是否可以主張一個最高而絕對的標準，[60] 作為統合多元價值與解決歧見的最終依據？甚至可以藉此來統治天下？莊子哲學恐怕無法如此主張，這或許也是莊子所不樂見的。

儘管我們的確可以在《莊子》中看到不少關於上古聖王如何治理天下的場景，以及對這類傳說時代的嚮往，但莊子思想所體現的這類「尚古」的傾向，並不代表莊子哲學可以將此作為一種絕對主義式的規範性命題，像是任何人「符合遠古社會的分工狀態就是正義的」、「遵守原始人類的生活樣態就是自然的」。[61] 這一

58　王坦之，〈廢莊論〉，收錄於：《晉書》卷七十五（列傳第四十五），張元濟 輯印，《百衲本廿四史》（上海：商務印書館，1958），502。

59　「是故古之明大道者，先明天而道德次之，……。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迕道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道；可用於天下，不足以用天下。此之謂辯士，一曲之人也。」（〈天道〉；13.5）。

60　「最高」意味縱有其他標準也不可逾越，而「絕對」代表無論任何情況都普遍有效。比方說如果「符合自然」是最高而絕對的標準，則優先於「避免災難」、「保存生命」，並且無論何種情況都必須優先選擇之。但關於「自然」概念的界定困難，請見下一節的討論。

61　這些命題的提出，事實上是由於將莊子哲學誤解為一種「原始主義」（primitivism），兩者在某些看法上一致（如回歸純樸本性、減少計較利害），但不可等同。原始主義主張「自然狀態」（state of nature）的優位性（superiority），並且「自然」的標準、如何算是符合自然，是不論時空、客觀而普遍有效的（相較於人類文明制定的法律、規範）。但這類主張也有其內

doi:10.6342/NTU202404008

方面過於理想而顯得不切實際，一方面可能也忘了莊子談完上古之世後的重要提醒：那些依靠語言文字所傳遞的記載（包含上古聖王的言行），不過是古人的糟粕而已，[62] 那麼，更何況是視之為當今二十一世紀人類社會問題的最佳解方呢？

然而，反對莊子哲學是一種道德上的絕對主義，並不導得莊子哲學是一種相對主義。「道德相對主義」（moral relativism）主張道德原則不可能獲得跨文化或跨群體的證成，而廣義上的絕對主義則認為可能，並有兩種意思：

1. 狹義的「道德絕對主義」（moral absolutism）存在一個普遍且客觀有效的道德原則，並且是不可凌越、沒有例外的最高原則。
2. 「道德客觀主義」（moral objectivism）：存在一些普遍且客觀有效的道德原則，但不需假定沒有例外，道德原則之間可以有優先順序。[63]

部的困難，像是：時間上，到底要追溯到多遠古的祖先（如穴居人），才算是「原始」的？文化上，到底哪些設計或規範是超出了自然狀態所需的？相關的論述與分析，情參考：Arthur O. Lovejoy and George Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity: With Supplementary Essays by W.F. Albright and P.-E. Dumont*. (New York: Octagon Books, 1980).

62 典故出自《莊子・天道》篇最後一章。「齊桓公在堂上讀書，輪扁在堂下做車輪。輪扁放下錐鑿，上堂去問桓公說：『請教大人：大人所讀的是什麼人的言論？』桓公說：『聖人的言論。』輪扁說：『聖人還活著嗎？』桓公說：『已經死了。』輪扁說：『那麼大人所讀的，不過是古人糟粕罷了！……我是從我做的事來看。做輪子，下手慢了就會鬆動而不牢固，下手快了就會緊澀而嵌不進。要不慢不快，得之於手而應之於心。有口也說不出，但是這中間是有奧妙技術的。我不能傳授給我兒子，我兒子也不能從我這裡繼承，所以我七十歲了還在做輪子。古人與他們不可傳授的心得都已經消失了，那麼君上所讀的，不過是古人的糟粕罷了。」（13.10）。

63 Louis P. Pojman, “A Critique of Ethical Relativism”, in *Ethical Theory*. (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1988), 29–37. 後來 Pojman 稱呼第一種為「絕對主義」，第二種為「溫和客觀主義」（moderate objectivism），請見於：Louis P. Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*. (Boston: Cengage Learning, 2017), 28–43.

doi:10.6342/NTU202404008

以「保存生命」（存生）這個原則為例，[64] 如果莊子哲學主張：（1）「保存生命」是無論如何都不可違反的，亦即「自殺」是無條件禁止的，則屬於絕對主義的規範性命題；（2）「保存生命」在一般情況下是應該遵守的，但允許有例外狀況，而有可能被別的原則或價值所超越（如：為了實現人生意義），則屬於客觀主義的規範性命題。因此，客觀主義既毋需主張最高的絕對原則，也不會落入相對主義的困境，只要能夠找到任一跨文化適用的規範性原則，即可成立。

讀者或受到傳統見解的影響、或根據論述篇幅的印象，而對莊子哲學的養生思想採取絕對主義式的理解，是無可厚非的，但這樣的絕對主義傾向卻蘊涵了將自殺視為一種無論如何皆不可能認同的禁忌。一旦認同，即主體（agent）自願的違反「保存生命」在莊子思想中可能獲得證成，則這個可能性的存在，彷彿會災難性的摧毀強調「養生」、「逍遙」之莊子哲學的根基。而這部論文所嘗試呈現的是，莊子哲學的規範性主張不是絕對主義式的，而更適合是一種客觀主義，即「自然的整全性意義」（請見下一節之概念說明）。並且「自殺」論題所帶來的挑戰，不但從中顯現出兩種對莊子哲學規範性主張之理解（絕對主義、客觀主義）的差異，也有助於澄清莊子哲學的基本立場並活化之。

莊子哲學中常被認為具有絕對性的規範性命題，可能是出於三個方面：（1）在不同性質的哲學命題之間進行不適當的推論。（2）將詮釋的價值觀引申為行為的規範性主張。（3）將閱讀《莊子》時個人的主觀領悟作為對任何情況都普遍有效的要求。以下將依序說明之：

[64] 「存生」（保存生命）一詞出自〈達生〉篇首章，可參考本文第四章第一節之討論。《莊子》中還有「存身」（保存自己）一詞，出自〈繕性〉篇末章，可參考第三章第三節。

doi:10.6342/NTU202404008

1. 莊子透過理想人格各式各樣的生命型態，[65] 向讀者闡發道理、去除成見、啟發想像，而當中不少生活樣態讓人難以用常理理解。[66] 但這些生命型態並不必然推出行為規範：對這類理想人格的概念定義與描述性命題，並不等於要求讀者應當如此行動的規範性命題。理想的人格境界關乎價值的「好」，呈現從事修養活動、開展價值生活的典範或成果，但不等於判斷行為對錯的標準，也無法決定行為與生活計畫的「對」(「對」與「好」的區分之於莊子哲學的意義，將在這部論文的論述中逐漸闡明)。更何況，這些理想人格的生命型態都是獨一無二的，它們的生活的方式與樣態，各有其發展脈絡，能夠為讀者帶來啟發，而不是提供讀者模仿的樣板。
2. 將詮釋文本得來的某種價值觀，作為一種普遍的規範會有什麼問題？舉例來說，一個提倡「少私寡慾」的價值觀，並不等於要求人們應當拋棄一切財產，也不能直接推出我們應當妥善運用資源在社會中創造價值；我們可以在《莊子》書中看到不少提倡保全自己生命的價值觀，但不代表這是絕對的要求（任何情況皆應如此、沒有例外）。《莊子》書中對生死呈現的豁達態度亦是如此：它是一種看待世界的方式，或是世界之於主體的主觀意義，而不是行為對錯的判準（或至少還不足夠）。因此，如果我們從「莊子妻死，鼓盆而歌」這則故事中豁達的價值觀，[67] 來主張任何人在相似情況下都必須和莊子一樣敲打、高歌，這顯然是一種過度引申。

---

65 如《莊子》書中的「天人」、「真人」、「神人」、「至人」、「聖人」。

66 如〈逍遙遊〉篇中描述的「神人」。「在遙遠的姑射山上，住著一位神人，他的肌膚有如凝雪，柔美有如處女；他不吃五穀，只是吸清風、飲甘露；他乘著雲氣，駕馭飛龍，遨遊於四海之外。他的心神凝定，就能使農作物不受災害，使五穀豐收。」(1.9)

67 出自〈至樂〉。請參考第四章第三節之一「行動中的反思」。

doi:10.6342/NTU202404008

3. 將主觀的領悟認定是所有人都必須遵守的客觀規範，如果欠缺嚴謹的論述與公開的檢驗，恐怕會是一種難以容納異議的獨斷心靈，[68] 儘管莊子卻似乎提供了讀者某種成為「莊子代言人」的想像。[69] 事實上，相信一套價值學說並力行實踐之，這本身並不是問題，但假設自己絕對不會錯，以及不允許挑戰或質疑的態度，才是問題所在。[70] 如果深信莊子哲學為拯救時弊的萬靈丹，卻排斥深刻的挑戰與開放的討論，則恐怕無異於莊子當時所批評的「是其所非、非其所是」了；[71] 對莊子哲學缺乏檢驗的盲信，不過是另一種僵固的定見、成心。[72]

或許可能有人會問：如果莊子哲學沒有最高而絕對的標準，作為所有生活方式的判斷原則，那麼《莊子》中理想人格才有的「真知」[73] 、理想社會中人心的

---

68 如劉昌元認為：「莊子的主要目的不在否定一切知識與價值的客觀性，而是在強調它們總是受到一定觀點的限制，因此不是絕對的。不了解這點，把由自己觀點所見到的當作是絕對真理，而排斥其他觀點所能見到的，勢必造成一種盲目的獨斷主義。能知道自己的心靈總是受制於某觀點，而在該觀點之外總 有其他觀點，就可達致心靈的開放、超越與自由。」請見於氏作，〈莊子的觀點主義〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》6（1995）：105。

69 自詡為「代言人」的自信，或許源自〈齊物論〉的這段話：「孔子與你，都是在做夢；我說你在做夢，這也是在做夢。這些荒誕怪異的話，就稱為『弔詭』。如果在萬世之後才遇到一位大聖人能明白這個道理，也就好像眼前立刻就會遇到一樣啊！」（2.14）然而，期許自己與莊子「相知相友」，或許才比較符合莊子的精神。

70 「相信一套……才是問題所在」，觀點取自：John Stuart Mill, “Chapter II: Of the Liberty of Thought and Discussion,” *On Liberty*. (New Haven: Yale University Press, 2002).

71 語出〈齊物論〉：「道被小有見識的人物所隱蔽，言論被巧飾浮華的詞句所隱藏。因此才有儒家、墨家的是非之爭，他們互相肯定對方所否定的，並否定對方所肯定的。如果要肯定對方所否定的，並否定對方所肯定的，那還不如以清明的心去觀照一切。」（2.5）

72 語出〈齊物論〉：「如果追隨自己心中的成見，以它為老師，那麼誰會沒有老師呢？何必要明白變化之理呢？從自己心中去找就有了，愚人也一樣有的啊！如果說心中沒有成見，卻有是非觀念，這就好像說今天去越國而昨天已經抵達了一樣。這是把沒有的當成有。把沒有的當成有，就算是神智如大禹也不能理解，我又有什麼辦法呢！」（2.5）

73 語出〈大宗師〉：「有真人出現，然後才有真知存在。什麼叫做真人？古代的真人不拒絕寡少，不炫耀成就，不從事圖謀。像這樣的人，錯過時機而不後悔，趕上時機而不得意。像這樣的

doi:10.6342/NTU202404008

「無知無欲」該如何理解？[74] 在這部論文第五章將會看到：「真知」只能以第一人稱式的、主觀的、並且終其一生的實踐來證成，而不可能適用於對所有人的要求；「無知無欲」等「解除狀態」，涉及第三人稱視角下的客觀價值，但無法作為適用於所有人、所有境界主體的要求。如果「真知」是世間最高的標準，「無知無欲」是一種絕對的規範，那麼我們可以假想一種「道家式的絕對君主」，只要他掌握了此一標準，並且能力強大到可以讓所有人都符合這些規範，建立理想的社會，那麼莊子哲學應該要支持他這麼做。然而，眾所週知，莊子反對統治者直接干涉人民的自由，[75] 也質疑所謂絕對標準的合法性，[76] 而如此所導致的結果是：每個人雖然享有部分重疊的客觀價值，但各自適合的排序不同，於是人的生活方式必然合理多元，關於如何生活的指導學說同是如此。[77]

綜上所述，如果這是一本意圖以莊子之口來評價、論斷自殺的研究，那麼這個目標是恐怕是自我挫敗的，相信這也是莊子所拒絕的思考方式。相反的，避免個人偏見及主觀意圖先行，讓這個自殺這件事情在莊子哲學體系中的複雜樣貌如

人，登高不恐懼，入水不浸濕，蹈火不燠熱，因為他的智力能夠提升到道的層次，才有如此的表現。」（6.1）

74 語出〈馬蹄〉：「在至德的時代，百姓與禽獸同居，與萬物共處，哪裡知道什麼君子小人呢！天天真真地無知，就不會離開原始的狀態；老老實實地無欲，就叫做單純實在。能夠單純實在，百姓就會保持本性了。」（9.2）

75 可參考〈在宥〉全篇，摘錄首章譯文：「只聽說保存寬待天下，沒聽說管理統治天下。所以要保存，是為了擔心天下人放縱他的本性；所以要寬待，是為了擔心天下人改變他的天賦。天下人都能不放縱本性、不改變天賦，哪裡還用治理天下呢！從前堯治理天下時，使天下人都很高興，以保有自己的本性為樂，這樣就不安靜了；桀治理天下時，使天下人都很憂愁，以保有自己的本性為苦，這樣就不愉快了。不安靜與不愉快，都不是天賦的常態。」（11.1）關於莊子哲學與「自由」之關聯，可見下節的討論。

76 可參考〈齊物論〉全篇，摘錄部分譯文：「〔萬物〕它們同時並起也同時幻滅，同時幻滅也同時並起；同時可以成立也同時不能成立，同時不能成立也同時可以成立。順著說它們是，也要順著說它們非；順著說它們非，也要順著說它們是。所以聖人不採取上述觀點，而以自然之理來照明這一切，也就是順著狀況去做啊！」（2.6）

77 這也呼應了〈齊物論〉篇名的兩種理解方式：「齊・物論」或「齊物・論」。筆者此處之意義則屬於前者，並且，即便主張價值觀的合理多元，並不等於主張道德相對主義。

doi:10.6342/NTU202404008

其自身地呈現，這個時候，不論是困難的癥結還是問題的解方，才有可能一目了然。

最後，如果非要主張莊子哲學有一個絕對主義式的、無條件要求所有人的規範性命題，那麼這個命題恐怕是自我弔詭的，就是「絕對不要把莊子哲學的主張當作是絕對的」。從這個弔詭的認識出發，將莊子哲學當作多元的價值學說之一，接受各種可能的挑戰，或許才能夠悠遊無礙的探究莊子思想中的張力、探索莊子哲學的潛力，並為我們從莊子哲學看待倫理爭議時，帶來更全面的視角。

第三節 核心概念

無論自古至今不同學者之間對《莊子》的詮釋有何種差異，恐怕沒有一位會反對「活完自然的壽命」（終其天年）、「讓自己得到安適」（自適其適）是莊子的「生命哲學」極為重要的命題，兩者皆以「自然」概念作為核心。[78] 對於莊子哲學的實踐者而言，「天年」無疑是值得嚮往的價值，象徵其生命歷程有一個自然的終結。然而，到底怎樣的生命型態、生活樣態符合所謂的自然？算是真正的安

---

[78] 在《莊子》中，「天」基本上可以理解為「自然」，包含「自然之總稱」、「能產的自然」、「所產的自然」以及「自然之原理」四種主要意義。請見於：傅佩榮，《儒道天論發微》（臺北：聯經，2010），249–83。

但「自然」之於個人的實際內涵究竟為何？多少因論述的脈絡、用來描述或評價的對象而浮動。如傅佩榮於《解讀》提醒：「『天』是《莊子》書中最難解的概念之一。一方面，天在古代是主宰萬物的至高力量。另一方面，天與地合稱天地，代表宇宙或自然界整體。因此，天的主宰性與自然界的規律性之間，雖有緊張關係，但仍須統合在一起。莊子的做法是：重規律性而輕主宰性。明白『天』的這兩種特性，並知道莊子心中的分寸，才能讀懂他的書。以『自然』一詞來譯『天』，意思是指自然界或大自然。必須說明的是：莊子也使用『自然』一詞，但意思是『自己而然』或『自己如此』。自己如此，即是自然的，即是天然的，也即是來自於『天』這個大自然的『安排』（這個『安排』與人為的意念及設計無關）。譬如，『天機』的意思就是天賦的領悟力。」（6.1）

「天年」共出現六次，且皆以「終其天年」的形式表述。歷代學者將「終其天年」的含義等同於《莊子・養生主》篇首章之「盡年」，對此這部研究也是採取同樣的立場。請參考郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》、陳鼓應《莊子今註今譯》及傅佩榮《莊子解讀》等對於本章的註疏或譯文。

doi:10.6342/NTU202404008

適？這是價值理論上的問題；認識理論上，則是我們如何可能知道自己是否活得安適？死得自然？至於實踐層次上，這些問題之於我們自己生命的回答，在人生尚未結束前是不可能完全確定的，它需要我們在生活中自由的嘗試、自主的實踐，以及對自然的體會。每個人的人生都是獨特的，也因此，這些回答的內容必定因人而異。

在說明關於「自然」與「自由」這兩項莊子哲學重視的人生重大價值之前，我們必須先概覽作為一個「人」的基本生命圖像。

一、生命

在日常的語境中，「生命」有不同向度的意義，它可以指涉生物生理機能的活動狀態、象徵人際關係中的社會角色、或是強調個人最珍視的價值，而當這些狀態、角色或價值失去時，便是「死亡」，或作為喪失狀態的隱喻，[79] 因此死亡也可以有不同意義，這取決於生命的定義。而《莊子》的「生」同樣不只指涉生理機能的生命，也包含了社會性的、心理活動意義的生命，以及超出上述向度的「精神」層次。[80]

生命的組成要素，除了身、心，還有精神的層次，這是莊子哲學的一大特點，這不但是莊子人性論的理論預設，[81] 也可以從身心修練的角度說明。[82] 要言之，

---

79 如 Orlando Patterson 根據對人類奴役現象的考察所提出的「社會性死亡」（social death）概念：外在的社會性死亡，如改名、改變外觀而失去原有之身分與特徵等；內在的則如不再是社會群體之一員、失去了系譜上的聯繫與繼承祖先的權利等。請見於：Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 55–8.

80 《莊子・知北遊》：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」（22.6）。

81 如傅佩榮透過「形」、「心」、「神」的結構闡明莊子的人觀，認為「神」的層次與「心」相關，但更為「心」之勝義。請見於氏作，〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》15：1（1988）：64–72。

82 如楊儒賓談到：「莊子談真人體道的經驗，比如說有名的心齋理論：『墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通』，我們從心性論的角度，固然可以解釋此現象如何可能。但我們如果從身體觀的角度，同樣也可以解釋得通。我們發現心齋的描述，指的是一種『身心脫落』證得一

doi:10.6342/NTU202404008

莊子哲學主張：價值上，人生的真實性在於精神層次的開展；[83] 存在上，精神的活動則以身、心作為活動存續的基礎。有如此主張，或許也不難理解，為何莊子認為相較於身體的消亡，心靈的僵固更令人感到悲哀：

> 人承受形體而出生，就執著於形體的存在，直到生命盡頭。它與外物互相較量摩擦，追逐奔馳而停不下來，這不是很可悲嗎？終身勞苦忙碌，卻看不到什麼成功；疲憊困頓不堪，卻不知道自己的歸宿；這不是很悲哀嗎？這種人就算是不死，又有什麼好處！他的身體逐漸耗損衰老，心也跟著遲鈍麻木，這還不算是大悲哀嗎？[84]

而莊子也強調：「最悲哀的莫過於心死，而身死還在其次。」[85] 因此，從理想的生命型態來說，精神是重要的、心是需要的、身是必要的，而心是決定一個人修養成就的關鍵。[86]

誠然，《莊子》中關於生與死的用例不勝枚舉、所指涉的生命層次也不盡相同。因此，為避免在之後的論述中產生觀念混淆，本文對於「生命」一詞，尤其在論及「結束生命」的脈絡中，原則上採取與莊子哲學一致但不等同的界定，是

氣流行（亦即證道）的特殊經驗。」請見於氏作，〈導論〉，收錄於《古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流，1993），51。

83 如傅佩榮解讀〈知北遊〉「精神生於道」一章說道：「『精神生於道』一語，表示在人的生命中，精神有展現的潛能；但是若不經由對『道』的領悟，它亦無從體現出來。換言之，世人若不與『道』接觸，則『沒有』精神可言。『道』是究竟真實，而精神生於『道』，所以精神才是人的真實成分。人若不體現其精神，實無異於假人。」（22.6）

84 「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，苶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」（〈齊物論〉；2.4）。

85 「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」（〈田子方〉；21.3）。

86 「自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（〈人間世〉）「從事內心修養的人，不受哀樂情緒波動的影響，知道這些是無可奈何的，就坦然接受為自己的命運，這就是德的極致。」（4.8）

doi:10.6342/NTU202404008

「以身體的生理機能活動作為其存在的基礎」此意義下的生命，可以說是「存活」本身，也就是任何人追求理想人生的必要條件。若是涉及人之身、心及精神三者整合的活動狀態，則多以「自然的生命（形態）」、「自然的生活（樣態）」來稱呼，或以「活出自然」、「活得自然」來描述。

並且，如同生命有不同向度、層次的意義，這取決於我們如何重視或排序關於「人性」（humanness）的諸多特質，而「死亡」的定義也是如此，其嚴格的形式定義可以為：「一個有生命的實體狀態的全然改變，這種改變是這些具有某些特性的生命實體，經由對其有本質上意義的特性之不可復原地喪失。」但什麼可以算是對於「人」具有本質上的意義？對這個問題的回答，以下四種類型算是傳統上對死亡的實質定義：（1）靈魂離開身體、（2）身體流體的流動不能復原的停止、（3）身體的整合能力不能復原的喪失、（4）意識或社會整合能力不能復原的喪失。而與之對應的判準則為：（1）呼吸中止、（2）心肺功能停止、（3）全腦的腦死、（4）新皮質層腦死。[87] 然而本文並不嚴格定義死亡是何種特性不可復原的喪失，採取何種死亡判準亦無關宏旨，[88] 僅需相應於上段定義下的「生命」，將「死亡」一詞也主要使用於生理機能的層次上，主要目的仍在於避免含混所導致的歧義。若有在此之外的特殊用法，[89] 同樣將在文中特別說明。

最後必須要稍作說明的是，任何人，如果作為一個有生命、有意識的主體，其心智的層次必然具備「知、情、意」三種功能，而從莊子哲學看來，「知」有「區分、避難、啟明」三個層次。[90] 沒有人活在世上不需要具備區分利害、避開

---

87 以上分析及討論參考自：Robert M. Veatch 著，李志成 譯，〈重新定義死亡〉，收錄於：波以曼（Louis P. Pojman）編著，魏德冀 等譯，《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》（臺北：桂冠，1997），33–55。

88 目前世界各國主流上即採用「全腦的腦死」作為死亡的判定方式，等於或近於哈佛醫學院於 1968 年制定的腦死判準，但對此仍有醫學、哲學等層面的爭論。參考同上註。

89 包含《莊子》中對生死的多樣用法，以及其他領域的專有名詞，如 Orlando Patterson 提出的「社會性死亡」、莊子的「哀莫大於心死」（〈田子方〉）等。

90 關於莊子哲學「知」的三層次，請見於：傅佩榮，〈莊子人觀的基本結構〉（同本章註解 81）。

doi:10.6342/NTU202404008

危險的能力，但要活得理想，還需要啟發智慧。[91] 因此，從生命的高低層次而言，「區分、避難、啟明」，可以對應「存活、過活、生活」這三種活著的方式。對莊子哲學而言，理想的生命型態——活出「自然的生命」——必然是達到「啟明」的生活、開展「精神」的層次，而不只是為了存活或僅止於過活而已。

二、自然

不論古今，有些學者將莊子思想中的「自然」等同於「先天的」、「原始的」、「非人為的」，以此作為評價《莊子》書中人物、提供讀者生活實踐的依據。然而，如此理解可能過於片面，對實際人生也未必有益：文本詮釋上，這類觀點可能否認《莊子》書中因為後天的刑罰，而導致身體有重大殘缺的人，可以透過修養而活出「自然」的生命。[92] 理論上，對莊子哲學而言，自然（天）與人為（人）難以截然劃分，兩者不是非此即彼的對立關係，而更像是一種既分別又能夠合一的辯證關係。實踐上，這類反對科技對於人類生命健康的正面助益的觀點，請容我暫時以原始主義（primitivism）標籤之，[93] 可能會使人陷入臨兩難的困境。[94] 原

91　人天生而有的生命（生）與天生而有的能力（知），這兩者的辯證關係在〈養生主〉篇開頭最為明顯：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」傅佩榮譯：「我的生命是有限的，而知識卻是無限的，以有限去追隨無限，一定疲累得很。既然如此，還要汲汲於求知，那就只能疲累不堪了。」（3.1）

92　如〈養生主〉篇「公文軒見右師」章，對於右師只有一隻腳（「介」）的狀態，大部分註家認為是因為他曾經受到刑罰，但不礙於透過精神修練，來達到和諧完整的生命型態，如陸德明《釋文》，請見於：郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2013），116–7。但也有詮釋認為，既然後文已經說這是「天」（自然）造成的，就應該是生來如此，請見於：王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007），110。

93　這是原始主義核心主張之一，這此意義下的「自然」（nature）是指脫離人類、無需人類努力或設計而存在的事物，與「art」（即所有人工或人造的事物）形成對比。請見於：Lovejoy and Boas, *Primitivism*, 13.

94　試以「保存生命」與「合乎自然」的兩難情境（dilemma）說明：以當代醫療科技中的心臟植入性電子儀器（cardiac implantable electronic devices, CIEDs）為例，對於長期遭受不可預期之心律不整的患者，若要符合原始主義式的「自然」的要求，則必須拒絕醫療科技的輔助，持續面臨心因性猝死（sudden cardiac death, SCD）的生命危險；若要維持生命並確保生活品

doi:10.6342/NTU202404008

始主義式的「自然」，雖然看似有判準明確的優點，但可能過度簡化了人性發展、人類文明以及現實生活的複雜關係，以及實踐判斷上的根本困難：難道後天、人為的一切事物、活動，都不符合「自然」？人類文明的一切，難道都必定與人性的自然樣態相衝突？[95] 而與這部論文最關鍵的問題是：決定自己生命將以何種方式結束，是否皆違背「自然」？在什麼意義下符合、或不符合「自然」？

對於上述這些可能的質問，原始主義式之自然觀的支持者，或許會承認在理論及實踐上的確會遇到困難，但底線其實在於人的心靈活動：如果一個意識主體，他沒有複雜的心思、不是出於有目的性的意圖而行動，那麼不論他做了什麼，他都可以說是「自然」的。[96] 換言之，這個說法並不排除人造事物與自然生活的相容性，而莊子哲學在某些程度上也會同意，[97] 但恐怕又有流於過於主觀之嫌：一個人是否活得自然，難道只取決於他的內心世界嗎？

「自然」，字面上就是「自己如此」的意思，的概念是相當曖昧的，從不同角度來看，可能會有相反的判斷，像是在傳染病疫情肆虐的當下，到底是接種人造

質，則可以選擇接受植入式心臟整流去顫器（Implantable Cardioverter Defibrillator, ICD），但生命從此不再「自然」。這是以原始主義式的「自然」作為行為準則時在極端情況下所可能會導致兩難情境 。然而，想要活下去本身，難道不是合乎自然的欲望？難道不比拒絕借助科技還要來的重要？

95 如〈天地〉篇「子貢南遊於楚」章，部分學者將漢陰丈人對機械發明的批評，視為莊子的立場：「使用機械的人，一定會進行機巧之事；進行機巧之事的人，一定會生出機巧之心。……我不是不懂得使用機械，而是因為覺得羞恥才不用的。」（12.11）但在這個故事後半段，從莊子借孔子的角色，對漢陰丈人觀點的反思來看，應該不是如此：「（漢陰丈人）只知其一而不知其二，只注重內在修養而不能順應外在變化。如果真是明白一切而抵達純粹，無所作為而回歸原始，體察本性而抱持精神，然後再遨遊於世俗之間的人，又怎麼會讓你感到驚訝呢？」（12.12）

96 這也是原始主義的核心主張之一：「自然」在人的身上，是不需思考或刻意選擇而有的；因此人類本能或自發的慾望、情感或行為模式，與那些由於運用智力而產生的模式相反，如預謀策劃、自我意識指導。請參考：Lovejoy and Boas, *Primitivism*, 13.

97 主要是從第一人稱的主觀視角、理想的人格境界、以及形式化的自我觀，這三重疊加向度的思維而言。

doi:10.6342/NTU202404008

的疫苗不自然？還是選擇與大多數人相反、拒絕接種疫苗才是不自然？森三樹三郎（1909–1986）曾對「自然」提出一個操作性定義：

> 不借他者的力量，由於本身內在的動力，而成為那樣或就是那樣。[98]

而「自然」的意義之所以會如此多變，關鍵在於上述定義的「他者」：自己就是「非他」，「他」即不是自己；「他者」的意義變更，「自然」也隨之變化，兩者是連動的。在此觀點下，他認為「他者」可能是指造物者、有形的事物、或泛指人為的一切事物等等，[99] 但大方向可以分為兩類，即「無為自然」與「有為自然」，而莊子哲學的自然觀則兩類兼有：「無為自然」是否定人為的力量並尊重原本的狀態，例如拋棄相對價值觀的「無差別自然」、接受現實遭遇的「命運自然」、心靈回歸虛無恬淡的「本性自然」等。而「有為自然」則包含人的主動參與，是階段性的借助人為的努力以成就自然，例如順應自發本性而「不得已」的行動，既是有為也是無為，以及緣於長期的修練所達致的「練達自然」。[100]

森三樹三郎的定義與分析，為我們思考何謂自然（不論是哲學理論或自己的人生）提供了合適的入手處。然而，上述種種多樣的「自然」，雖然呈現出莊子哲學思考自然的不同向度與層次，但這些分析的結果偏向為自然的「描述性」（descriptive）意義，而不是「規範性」（normative）的。「自然」是「自己如此的樣態」，這句定義屬於自然的描述性意義，而根據不同的「他者」所界定不同的「自然」，仍屬於描述性意義。在《莊子》一書中，「自然」不乏描述性意義、表

98　森三樹三郎 著，姚百勤 譯，《無為的思想：老莊哲學系譜》（高雄：敦理，1979），10。原文：「他者の力を借りないで、それ自身に内在する働きによって、そうなること、もしくはそうであること。」請見於：氏作，《「無」の思想：老莊思想の系譜》（東京：講談社，1969），13。

99　依序以不同的自然觀為例，森三樹三郎稱否定造物者之郭象哲學為「無因自然」，超越有形可見的相對事物之老子哲學則為「虛無自然」，拒絕人性受到後天習染而遮蔽的則為「本性自然」等等。

100　森三樹三郎，《無為的思想》，19–101。

doi:10.6342/NTU202404008

述「自己如此」的意味，[101] 但規範性意義的「自然」對於這部關乎生死抉擇的論文而言，才更是必須說明的。

莊子哲學中「自然」的描述性意義，可以適用於一切存在、一切被我們所思考的對象。不論是宇宙的滋養或毀滅、人類的良善或醜陋、內心的喜樂或苦痛，它們的事實是已然、發展是必然，存在上屬於一個整體，而不可能因為人類的認知活動而真正的脫離整體的序列之外。人「能夠」以此超然的視域來獲得全然的理解，但這種「自然」並不能要求人「應當」如此理解，只能呈現視域自身，畢竟人的領受或拒絕、對人的意義或無意義，都是一種已然與必然的「自己如此」。這種「自然」觀點，筆者稱之為「自然的整體性意義」（the holistic meaning of nature）。[102]

莊子哲學中「自然」的規範性意義，則代表「自然」對人具有約束力量，它是一種應然的要求，而不只是「自己如此」的呈現。如果「自然」對人產生意義、具有價值，則成為何謂「好」的生命、「對」的生活的標準或成因。如果一個人的生命型態可以稱得上是「自然」的，那麼他的生命活動必須達成以下三點：

1. 作為宇宙萬物的存有之一，順應客觀的規律與既成的事實。[103]

---

101 「以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣。」（〈秋水〉）

「從取向的角度來看，順著一物所肯定的去加以肯定，那麼萬物沒有不受肯定的；順著一物所否定的去否定它，那麼萬物沒有不被否定的。由此知道堯與桀都肯定自己而否定對方，然後可以看出萬物取向的操持了。」（17.5）

102 「自然的整體性意義」與《莊子》之「天」的四種主要意義對照，則為「自然的總稱」、「所產的自然」以及「能產的自然」。關於《莊子》的天論，請見於：傅佩榮，《儒道天論發微》，249–79。

103 例如：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」。（〈應帝王〉）「你讓心思安靜下來，讓精神無動於衷，然後順著萬物本來的樣子，不去妄自作為，這樣天下就治理好了。」（7.3）

doi:10.6342/NTU202404008

2. 作為人類社會的成員之一，避免偏差的認知與過多的欲望。[104]

3. 作為能夠自我提升的主體，養成開放的心靈與純粹的志向。[105]

當我們以「自然」描述或評價一個理想的生命型態或人格境界時，必然是兼具這三種規範性意義的「自然」，缺一不可而完整的狀態。這種「自然」觀點，筆者稱之為「自然的整全性意義」（the integral meaning of nature）。[106]

自然的整全性意義，意味著「自然」雖然具有規範性，但並非是一種全然客觀的規範，而是兼有主觀證成的部分；換言之，莊子哲學的具有客觀主義色彩的規範，包含「保存生命」、「順應規律」等等，但廣義的「自然」或「活出自然的生命」並不只屬於客觀規範，[107] 還包含了主觀的認知與判斷因素，而成為兼具主、客觀視域的自我要求、理想目標。

綜合上一小節關於「生命」的說明，理想的生命型態（活出自然的生命），不只在生命的結構意義上，達到身、心與精神的統合狀態、發揮人的「啟明」層次的能力，並且在價值上，不論是作為宇宙萬物或社會成員之一、或是對自我的內在狀態，都達成了相應的客觀與主觀要求。[108]

---

104 例如：「真者，所以受於天也，自然不可易也。」（〈漁父〉）「真實，是稟受於自然的，是自己如此而不可改變的。」（31.3）

105 例如：「莊子曰：『是非吾所謂無情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」（〈德充符〉）「莊子說：『你說的不是我所謂的無情。我所謂的無情，是說人不要讓好惡之情傷害到自己的天性，就是要經常順應自己如此的狀態，而不要刻意去養生。』」（5.8）

106 「自然的整全性意義」與《莊子》之「天」的四種主要意義對照，則為「自然之原理」。

107 在這個意義上，莊子哲學中具有規範性的「自然」，不會是絕對主義式的規範。請見上一節「對話的歷程：多元而非絕對」的說明。

108 或許讀者可能會懷疑，如果「規範」概念本身不屬於「自然」之範疇，「自然的規範性意義」在概念上是否自我矛盾？如原始主義以「自然」作為其規範性主張的依據，雖與莊子哲學「自然」的意義不盡相同，但都是透過對「自然」概念的界定，來為人的生活提供指引。因此並不是要主張「規範屬於自然」（這是另一個層次的問題）。而在森三樹三郎的分析中，「自然」的規範性向度或許都可以算是一種「有為自然」。

doi:10.6342/NTU202404008

三、自由

不少學者詮釋「逍遙」是一種精神上的「自由」，[109] 或認為莊子追求的自由是虛假的，只是純精神的享受、玄想上的自由，[110] 甚至主張莊子追求自由，就只追求精神自由，而不追求行動自由 [111]，如此的理解恐怕流於片面。在此片面理解下的自由，不只與侵犯他人之自由並不衝突，甚至被濫用為個人放浪形骸的理由，而失去了自由的原意。[112] 然而，「逍遙」作為一種一般人可欲的生命型態、理想的精神境界，[113] 是自由選擇的結果，不等於自由本身，也不能涵蓋莊子哲學中「自由」的所有意涵。而關乎生命型態、生活方式的選擇，則必然涉及行動。

在莊子哲學中，主體達到了最高的「逍遙」境界，就是活出了自然的生命。這類生命型態的展現，基本上包含了不受他人驅使、[114] 無目的性，[115] 然而這兩

---

109 以徐復觀為例：「得到自由解放的精神狀態，莊子稱之為『遊』，亦即開宗明義的『逍遙遊』莊子認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。……這種牽連，在莊子稱之『待』。……莊子對精神自由的祈嚮，首表現於《逍遙遊》，《逍遙遊》可以說是莊書的總論。……按消者消釋而無執滯，乃對理而言。搖者隨順而無抵觸，乃對人而言。游者，象徵無所拘礙之自得自由的狀態。總而言之，即形容精神由解放而得到自由活動的情形。」請見於：徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務，1969），389–93。

110 請參考：劉笑敢，《兩種自由的追求：莊子與沙特》（臺北：正中，1994），98、111–2。

111 「『逍遙遊』是心靈在想像中自由翱翔……顯然，莊子追求的不是現實生活中行動的自由，而是超脫現實的玄想的自由，內心的自由。」請見於：張岱年 主編，《中華的智慧：中國古代哲學思想精粹》（上海：上海人民，1989），73–5。

112 如嚴復翻譯約翰・彌爾（John Stuart Mill）之 *On Liberty*（1859，今譯《論自由》）一書為《群己權界論》（1903），於譯凡例中說明他採用「自繇」而非「自由」之原因，主因正是「名義一經俗用，久輒失真。」，而「自由」遭到濫用尤甚：「則何怪自繇之義，始不過謂自書而無罣礙者，乃今為放肆、為淫佚、為不法、為無禮，一及其名，惡義坌集，為主其說者之詬病乎！穆勒此篇，所釋名義，祗如其初而止。柳子厚詩云：『破額山前碧天流，騷人遙住木蘭舟，東風無限瀟湘意，欲採蘋花不自由。』所謂自由，正此義也。」請見於：王栻 主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），133。

113 「逍遙不是大自然裡『客觀』的事實，是至人精神提升後，感受到的一種自由的境界。」請見於：楊儒賓，《莊周風貌》，126。

114 如「自適其適」（〈大宗師〉）。

115 如「至人無己」（〈逍遙遊〉）、「虛而待物」（〈人間世〉）。

doi:10.6342/NTU202404008

者本身並不適合稱之為自由，否則就連「不繫之舟」、[116]「吹落之瓦」、[117] 這類無生命但合乎自然規律的存在狀態也可以說是自由的。雖然莊子哲學主張，從形上學的角度來看，人與萬物並沒有本質上的差別，都是「存在」，但在價值理論層次，能被賦予「自由」概念的對象，則必須是有意識的行動主體：先是有意識的行動主體，才能夠談自不自由。

一個主體的「自由」，借用以撒・柏林（Isaiah Berlin, 1909–1997）的區分，可以從消極與積極兩個面向來分析。[118] 如果主體的行動沒有受到人為力量的限制，而說他是自由的，則稱之為「消極自由」（negative freedom），這類自由所提問的是：我的自由的界線到哪？「有多少扇門是向我敞開的？」[119] 如果主體的行動是出於自我的意識來決定，而說他是自由的，則稱之為「積極自由」（positive freedom），這類自由問的是：主導我的力量是誰？「誰是這裡的主管？」[120] 這兩種自由並不是兩種自由的極端形式，而是對不同的提問作出的不同答案。[121]

但中國古代是否有消極自由與積極自由的概念？胡適曾列舉多項出處，認為中國古代「自由」一詞，主要是指「由自己作主」，[122] 即屬積極自由的涵義。但《莊子》文中並未出現「自由」一詞，莊子思想與「自由」概念的連結，必須仰賴哲學的論述與分析。早在柏林提出兩種自由的區分以前，嚴復（1854–1921）

---

116 「巧者勞而知者憂，無能者無所求，飽食而敖遊，汎若不繫之舟，虛而敖遊者也。」（〈列御寇〉）

117 「風吹瓦墮屋，正打破我頭。瓦亦自破碎，豈但我血流。我終不嗔渠，此瓦不自由。……」引自：《王安石集・擬寒山拾得二十首》之四。

118 Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” *Four Essays on Liberty,* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118–72.

119 以撒・柏林、雷敏・亞罕拜格魯（Ramin Jahanbegloo）著，楊孝明 譯，《以撒・柏林對話錄：思想的瀚海》（*Conversations with Isaiah Berlin*）（臺北：正中，1994），51。

120 柏林，《對話錄》，51。

121 柏林，《對話錄》，189。

122 胡適 演講，黃谷辛 記錄，〈中國文化裡的自由傳統〉，本文為 1949 年 3 月 27 日胡適在臺北中山堂演講，載於 1949 年 3 月 28 日臺灣《新生報》。收錄於：歐陽哲生 主編，《胡適文集》（12）（北京：北京大學，1998），682–5。

doi:10.6342/NTU202404008

即在〈《莊子》評語〉(1916)提出莊子思想中可見關於「自由」的探討，[123] 他認為莊子思想中的自由精神，以莊子的話來說就是「在宥」，[124] 或是與「有待」相反的一種無所依賴的精神。[125] 嚴復對莊子思想中自由精神的關注，尤其在於政治理論的闡發，他認為道家理想中「無為」統治方式，就是給予人民能夠自由發展自我的空間，而不多做干預，[126] 這正符合「消極自由」所關心的向度：

我可以發展自我的選項有多少？我可以「做自己」範圍有多大？[127]

---

123 如嚴復在《莊子・寓言》篇「陽子居南之沛」一段上的批注：「挽近歐西平等自由之旨，莊生往往發之。詳玩其說，皆可見也。如此段言平等，前段言自由之反是已。」請見於：嚴復，〈《莊子》評語〉(1916)，《嚴復集》，1146。

124 《莊子・在宥》開篇明言：「聞在宥天下，不聞治天下也。」傅譯：「只聽說保存寬待天下，沒聽說管理統治天下。」(11.1)「在宥」一語，意指保存寬待。對此，如清末的嚴復、譚嗣同、康有為，皆認為「在宥」與當時西方思潮之「自由」精神相通：「『在宥』是《莊子》外篇第十一的篇名，意指在於寬宥。嚴復早在《天演論》的按語中就以『在宥』一詞來說明斯賓塞的概點，『斯賓塞之言治也，大旨存於任天，而人事島之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已』，……此處之在宥是指相對於天演，個人所具有自主之努力創造的能力。譚嗣同在 1897 年所作的《仁學》之中也將莊子『在宥』與西方自由觀念相提並論，『莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下』，治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。□□□曰：『在宥，蓋自由之音轉』。旨哉言乎，人人能自由，是必為無國之民』……康有為也說『莊周言在宥天下，大發自由之旨』」。引用自：黃克武，《自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(臺北：允晨，1998)，212。

125 黃克武，《自由的所以然》，212。

126 如嚴復對《莊子・應帝王》篇的總評：「此篇言治國宜聽民之自由、自化。」(《嚴復集》，1118)。以及《莊子・天道》篇的總評：「上必無為而用天下者，凡一切可以聽民自為者，皆宜任其自由也。下必有爲為天下用者，凡屬國民宜各盡其天職，各自奮於其應盡之義務也。」(《嚴復集》，1128)。

127 雖然符合「消極自由」的提問方向，但仍然與柏林所認為的「消極自由」代表者——約翰・彌爾，有明顯差異。如蕭公權認為：「歐洲自由主義者欲政府『為道日損』以謀個人之『為學日益』，老莊則教個人以去智寡欲，求自得而不求自進，與君長各相契於損道。故『在宥』之術，無須『民智』，不待平等。」如此的「自由」，便不是個人智能發展的保障（也不須如彌爾強調發展個人的個體性），而是只要不干涉他人就可以各行其是，據此他主張「莊子『在宥』乃最澈底之自由思想」、「莊學為最極端之無政府思想」。請見於：蕭公權，《中國政治思想史》(上海：國立編譯館，1947)，138。

然而，上述觀點對莊子思想的理解恐怕過於簡化：首先，自然（天）與人為（人）的區分有

doi:10.6342/NTU202404008

用莊子哲學的話來說，就是主體他所依賴、等待的條件（有待）有多少？[128] 受限越少，則主體越自由。[129]

另一方面，關於積極自由的向度，福永光司（1918–2001）則特別以「存在主義」來稱呼莊子哲學，為莊子哲學的積極主體性作代辯，來駁斥莊子哲學是虛無、厭世或逃避主義之誤解。[130] 他是如此評價莊子哲學的：

> 各個人各自負其一己的人生責任，而自步其一己的人生，勇健地生活下去，才是莊子哲學的本色。[131]

從承擔人生選擇的意義而言，只要主導的力量出於自己，就可以稱之為自由的，這與先前所論「自然」之「以自己為動力」的涵義是重疊的。福永光司認為，雖然莊子身處的戰國時代，讓人面臨生存的極限狀態以及沒有自由生活的專制統治，「但又致力追尋沒有自由的生活之中的自由，不自由的自由，這便是莊子所說的自由之一個獨自的性格」。[132] 福永光司所說的「不自由的自由」，就是指主體在「消極自由」極度受限的情況下，實踐其「積極自由」：成為自己生命真正

其弔詭之處，教育、學習未必完全違背自然。其次，莊子思想強調自我的反省與轉化，這是明顯需要學養積累的修練歷程，而不可能只要求人「各行其是」。最後，莊子思想對於一般人與有志於提升自我的人，有不同的期許或要求，

128 《莊子》中「有待」多出現在寓言中，用以說明現象或萬物的依存條件。

129 減少依賴不代表在莊子哲學認為主體不需要更多的選項來發展自我，畢竟對於有意追求屬於自己的理想人生的主體，嘗試不同的生活方式是難免的，而是要在修煉的過程中逐漸化解內心對外在、有形條件的依賴。

130 福永光司，《莊子：古代中國的存在主義》，24。

131 福永光司，《莊子：古代中國的存在主義》，175。原文：「それぞれの人間がそれぞれに自己の人生に責任を持ち、自己の足どりで自己の人生を逞しく生きてゆくことこそ荘子の哲学の根本である。」請見於：《荘子：古代中国の実存主義》，202。

132 福永光司，《莊子：古代中國的存在主義》，5。

doi:10.6342/NTU202404008

的主人。在《莊子》書中，莊周選擇拒絕出仕任官、[133] 對求道之士的嚮往、對自我成長的肯定，[134] 都可以說是積極自由的一種展現。對莊子哲學而言，主體經由自主的選擇，走上生命的修練之路，即屬於自由的積極意義。

要言之，本文所謂的「自由」，非專指所謂「精神上的自由」，而是強調在主體與其外在世界的互動關係中，倫理意義下的自由（liberty），並可以區分為消極自由與積極自由，前者為主體的思想與行動不受他人的限制或干涉，後者為由主體決定自己的思想與行動。當積極自由與「自我」結合，才有「自主」（autonomy）的概念。[135] 綜合上述關於自由的討論，莊子哲學在政治理論及倫理學的面向，重視消極自由，亦即個人可以安排生活、發展自我的空間；在修養理論、探索個人生命意義及自我價值的面向，則強調積極自由，這是莊子哲學「既嚴厲又溫柔的觀念」：[136] 自己做主、自己負責。

---

133 如〈秋水〉篇中楚威王欲請莊子出仕的故事：「莊子在濮水邊釣魚，楚王派兩位大夫先去表達心意，說：『希望把國家大事托付給您。』莊子手持釣竿，頭也不回地說：『我聽說楚國有一隻神龜，已經死了三千年；楚王特地用竹箱裝著，手巾蓋著，保存在廟堂之上。這只龜，是寧可死了，留下骨頭受到尊貴待遇呢？還是寧可活著，拖個尾巴在泥地裡爬呢？』二位大夫說：『寧可活著，拖個尾巴在泥地裡爬。』莊子說：『你們請回吧！我還想拖個尾巴在泥地裡爬呢！』」（17.13）。

134 如〈讓王〉篇中孔子問貧困的顏回為何不做官，顏回回答：「我在城外有五十畝田，足夠供應我要吃的稀飯。在城內有十畝田，足夠生產我要穿的絲麻；彈琴足夠我自己消遣，所學老師的道足夠我自得其樂。我不願做官。」孔子臉色一變，說：「你的心思很好啊！我聽說過：『知足的人不會為了利益而勞苦自己，自在的人遇到損失不會恐懼，修養內心的人沒有爵位也不會羞愧。』我講述這些話已經很久了，如今在你身上才見到，這是我的收穫啊。」（28.10）

135 柏林認為，積極自由意味必須由「真正的我」來做主，但「真我」的概念具有潛在的危險：誰能代表真正的自我？他人是否有可能代表「真正的我」來為我作決定？甚至自以為真理的化身，並合理化干涉、剝奪他人消極自由的行為。（Berlin, “Two Concepts of Liberty.”）然而，本文將嘗試論證，莊子哲學強調主體的反思性思維，以及主體所知的局限性，隨著思考的視角從第三人稱、第二人稱、第一人稱遞減，或許可以最大程度降低此潛在危險。

136 這類莊子哲學的積極向度，包含強調主體應對自身的選擇「負責」，以及「既嚴厲又溫柔的觀念」一語，可參考：蔡璧名，《形如莊子、心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》（新北：聯經，2018），374。

doi:10.6342/NTU202404008

從上述關於自由的探討來看，我們可以發現：莊子哲學重視個人自由，不只尋求主體不受限制的消極自由，也要求主體自己做主的積極自由，但相應的，莊子哲學中的主體，所要擔負的責任也十分重大，原因在於，自我生命的意義與價值，不可能由他人的思想、社會的倫理來賦予，[137] 必須完全由自己所決定，並且是所謂的「真正的自我」。[138] 沒有人有完全可靠的立場，來篤信自己的生命計畫必是如此，也沒有人有絕對正確的標準，來評價別人的應該選擇何種人生。[139] 而任何有志於為自己人生負責的人，必須充實自身的能力、培養判斷外在條件的智慧、[140] 以及不懼他人嘲笑的勇氣，才有可能達到「逍遙」的精神境界。[141]

137 包含將莊子哲學的主張視為唯一、絕對的標準，這根本上違背了莊子哲學的基本精神。如福永光司所說：「去外求唯一絕對的權威，作古人見解之奴隸，也正是莊子最最排斥攻擊的。」請見於氏作，《莊子：古代中國的存在主義》，175。

138 如何祛除世俗的遮蔽、僵固的成見，找到真實的自己，是《莊子》書中一再揭示的重要修練。

139 「沒有人……何種人生」這可能是〈齊物論〉篇中重要的核心觀點之一：「且讓我來問你：人睡在潮濕的地方，就會罹患腰痛，甚至半身不遂，泥鰍也會這樣嗎？人住到樹上，就會擔心害怕，猿猴也會這樣嗎？這三者，誰知道真正舒服的住處是哪裡？人吃肉類，麋鹿吃青草，蜈蚣喜歡吃小蛇，貓頭鷹與烏鴉喜歡吃老鼠；這四者，誰知道真正可口的味道是什麼？……在我看來，仁義的頭緒、是非的途徑，都是紛雜錯亂，我怎麼能知道其中的分辨呢？」（2.12）。

140 如蔡璧名認為，《莊子．逍遙遊》篇中「乘天地之正，而御六氣之辯」是指主體對天地之氣的正常與異變都能夠應對無礙、無擾於心的卓越能力，不僅能順應自然現象的常態，也能應變化正，為己所用。請參考氏作，《從生手到專家之路》，381–434。

141 「蟬與小鳥譏笑大鵬說：『我們一縱身就飛起來，碰到榆樹、枋樹就停下來，有時飛不高，落在地上也就是了。何必要升到九萬里的高空，再往南飛去呢？」前往近郊的人，只要帶著三餐，回來時肚子還是飽飽的；前往百里之遠的地方，就要準備過夜的糧食；前往千里之遙的地方，就要累積三個月的糧食。這兩個小東西又知道些什麼呢？』」（1.4）

doi:10.6342/NTU202404008

四、自殺

> 人們把任何由死者自己完成，並知道會產生這種結果的某種積極或消極的行動，直接或間接地引起的死亡叫做自殺。自殺未遂也是這種意義上的行動，但在引起死亡之前就被制止了。[142]

社會學家涂爾幹（Émile Durkheim, 1858–1917）在其鉅作《自殺論》（*Le Suicide: Étude de Sociologie*）曾為「自殺」提供如上的定義，這屬於一般人常見的看法，也符合「自殺」（suicide）字面上的涵義。然而現實既有的見解可能存在矛盾，他也點出人們對於「自殺」的定義難免摻入情感或道德評價的因素，因而對一些符合上述定義的自殺類型（像是為了保衛國家而自願獻出生命），不願稱之為自殺。[143] 以近年畢柳鶯在臺灣社會引起討論的「斷食善終」為例，[144] 行為者自願以斷食的方式並自主選擇拒絕會延長痛苦的醫療科技，在家中與家人的陪伴下迎向生命終點的漸進過程，與抱有遺憾並承受痛苦、突發而造成他人震撼的自我了斷相較，一般人在情感上偏向不將斷食善終視為所謂的自殺，而後者才是政府、專家

142 涂爾幹（Émile Durkheim）著，馮韻文 譯，《自殺論：社會學研究》（臺北：五南，2018），41–2。

143 如「利他型」的自殺通常是人們最不願意稱呼為自殺的類型。請見於：涂爾幹，《自殺論》，289。

144 「在美國自主斷食往生（voluntarily stopping eating and drinking）是合法的，壽險、健保都會給付，大多數醫院的安寧緩和科願意協助照顧這種病人。《自主斷食》書中案例罹患癌症、漸凍症、帕金森氏症和失智症等，經過身心科和安寧緩和科的評估以後，根據病情安排適當的時程，入院以後完全停止吃喝，家屬可以來陪伴，親友來告別，第十到十四天左右會往生。我期待未來台灣有更多安寧緩和科願意照顧這類需求的病人。」請見於：畢柳鶯，《有一種愛是放手：《斷食善終》2，從第一手個案經驗、觀念迷思到法規醫療協同，拿回生命自主權，有尊嚴、無懼無憾的安詳離世》（臺北：麥田，2023），162。

doi:10.6342/NTU202404008

進行自殺防治的主要類型，[145] 雖然在學術視野下，前者的行為仍可以構成是自殺行為，但「就算要評價為自殺，也是一種『理性的自殺』」。[146]

因此現在的問題是，這部論文所採取的「自殺」的定義，是否要顧及一般人對自殺的基本見解（如：不理想的、非常態的、需要預防的），而區分出不同意義的自殺（如：理性的、自主的、可能是值得尊重的）？但這區分該如何界定，在專業的學術領域也存在分歧：

> 為了使自殺行為具有自主性（autonomous），它必須基於反映個人所考慮的價值觀或關心的選擇。換句話說，死亡必須反映一個人的真正利益並且一個人必須有能力確定自己的真正利益是什麼。然而，對於將自殺的權利奠基於自主性，有一個主要擔憂源於此觀察：許多自殺行為顯然並不理性（rational），而是抑鬱症或雙極性疾患（bipolar disorder）等精神障礙的症狀，扭曲了我們的偏好並縮小了認知視域（cognitive horizons）。……若是如此，那麼證據表明，許多自殺並不完全理性，因此實際上並未反映自殺者自主的利益。自殺行為是否以及在什麼條件下是理性的，是哲學家、社會學家與醫事人員之間激烈爭論的問題。[147]

如本章開頭卡繆所提醒的，思考自殺這個問題時，要在現實事件與抽象思考之間取得平衡，並且內心要保有常理與同情。那麼，以一種無關價值與情感的方式來界定作為一種「行為」的自殺，恐怕是脫離現實的空中樓閣；[148] 然而，若不盡可能排除自殺事件對一般人的負面印象，則恐怕會失去哲學討論的客觀性；但純

---

145 畢柳鶯，《斷食善終：送母遠行，學習面對死亡的生命課題》（臺北：麥田，2022），253–5。

146 楊秀儀對「斷食往生」案例的看法，請見於：畢柳鶯，《有一種愛是放手》，235–6。

147 筆者摘譯自：Michael Cholbi, “Suicide,” in *International Encyclopedia of Ethics. Vol. 8.* (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 5069.

148 以九一一事件的罹難者的死因判斷為例，請參考第二章註 3。

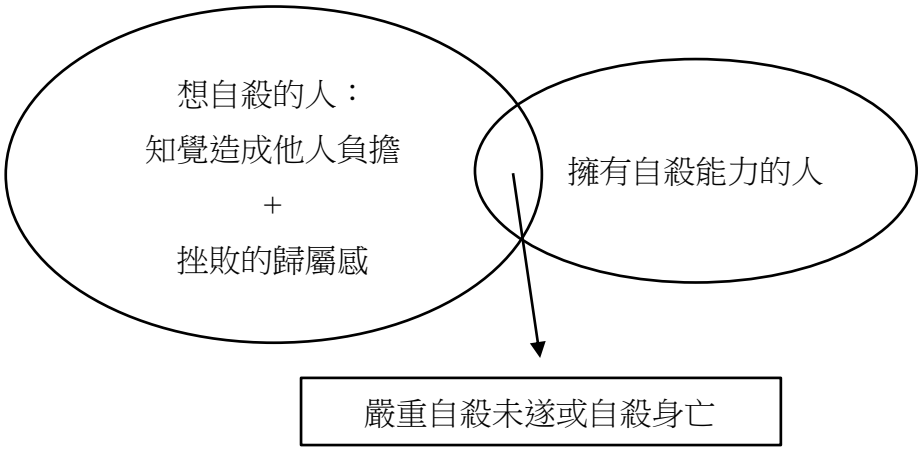
doi:10.6342/NTU202404008

粹的哲學方法，反而可能會漠視自殺行為及動機的複雜性。因此，在自殺的倫理論辯中，心理學與精神病學也扮演核心角色。[149]

有鑑於定義自殺概念的困難、自殺問題的複雜以及哲學探討的侷限，本文將倚重自殺學（suicidology）學者喬伊納（Thomas Joiner）根據臨床研究所建立的解釋模型：意圖自殺者造成自身嚴重的自殺未遂或身亡，必須兼具「能力」與「欲望」：（1）自殺的能力，包含在心理上克服死亡的恐懼、熟稔某種致命的技術、以及習慣於環境中的危險因子等；（2）死亡的欲望，則必須同時存在以下兩種心理狀態：低落的效能感（無能感、自覺造成他人負擔）以及挫敗的連結感（孤獨感、自覺缺乏有意義的關係）。[150] 換言之，上述能力與欲望，是一個行為可以被稱為「自殺」的必要條件。

喬伊納的解釋模型，可以涵蓋造成自殺行為的生理、心理、人際、環境及社會等諸多因素、具有跨學科的解釋力，並且此界定包含了自殺行為的必要成因，而非只關注行為本身的特質。同時揭示了一般意義下的自殺，通常是一種涉及認知、態度與意向的行為模式，並提供了可以避免或預防自殺的方向。

圖 1-3-1 喬伊納研究自殺行為解釋模型圖[151]



149 「純粹的……核心角色」為 Cholbi 引述喬伊納（Joiner）之見解。Cholbi (2013), 5069.

150 喬伊納（Thomas Joiner）著，朱侃如 譯，《為什麼要自殺？》（*Why People Die by Suicide*）（北縣：立緒，2008），186–90。

151 喬伊納，《為什麼要自殺？》，187。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，本文使用的「自殺」一詞，原則上以喬伊納的解釋模型為依歸，若是只論自殺的字面意義（如前引述涂爾幹的說明），則稱之為廣義的自殺行為。[152] 然而，如果一個行為主體對其生命應該如何結束，進行自主的思考與自決（self-determination）的實踐，以實現自身生命的意義，即便算是一種廣義的自殺行為，但未必符合自殺的解釋模型，因為他未必感到無能或孤獨（如接受不正義的死刑審判的蘇格拉底），對此，本文則特別稱之為「死的自由」。

綜合本節從生命、自然、自由至自殺的說明，關於結束自身生命的問題，莊子哲學或許蘊含了如下的提問：實現理想的生命型態、活出自然的生命，與自主選擇、實踐如何結束自身生命的決定，概念上是否為衝突的？如果可能不會衝突，如何的理想可以算是真正的自然？如何的決定可以算是合理的自由？如果概念上必然衝突，莊子哲學較重視生命的自然，還是死亡的自由？

這些提問的前提，正是建立在「生的自然」與「死的自由」並存的「可能性」上，而這個可能性，並不僅限存在於文本詮釋、哲學建構的層次中，而是莊子哲學對我們實際人生的重要提示：死亡之於生命、死的自由之於生的自然，不是彼此的對立與消滅，借用芬格萊特（Herbert Fingarette, 1921–2018）的鏡喻，猶如一面鏡子，提供我們發掘人生重要價值的想像體驗：

> 透過否定之路（*via negativa*），我對生命有了一種不同而重要的理解，即死亡在我面前呈現的生命鏡像。藉由將我所擁有的事物展現為失去的、被死亡從我身邊奪走的，這種想像活動呈現了這些事物對我的意義。正是在想像失去它們之時，即使是日常生活中的瑣事也會煥發出新的光芒。透過死亡之鏡所看到生命，是一種啟示性的體驗。[153]

---

[152] 此外，相應於「生」、「死」具有不同向度的意義，如果有其他關於「自殺」的特殊用法（如所謂「社會性自殺」、卡繆使用的「心靈的自殺」），亦會在本文中註明。

[153] 筆者譯自：Herbert Fingarette, *Death: Philosophical Sounding* (Chicago: Open Court, 1996), 10.

doi:10.6342/NTU202404008

第四節 譯文及縮寫說明

為了使來自不同學術領域之先進，或專業背景各異的讀者，都能夠清晰的閱讀本論文的論述，並免於受到古文所造成理解上的阻礙，文中凡是引用《莊子》全書三十三篇之內容，皆盡可能在正文及引文中使用通暢的白話翻譯，即以傅佩榮《莊子解讀》中的白話譯文為主要來源，[154] 而此書譯文的校勘與訓詁之依據，[155] 盡可在王叔岷（1914–2008）《莊子校詮》尋得。[156]

同時，考量讀者可能有查閱出處之需求，白話譯文所依據的《莊子》原文，將一併呈現於註解，不但原文之文字基本上依循王叔岷《莊子校詮》的版本，並提供引用的原文於傅佩榮《莊子解讀》之篇章編碼，以方便讀者查閱譯文。至於《莊子》詮釋上的可能爭議，也將集中於註解中說明。

最後，關於縮寫，《莊子》作為這部論文引用最多的典籍，引文中若是僅列出篇名者，即出自《莊子》，如：〈逍遙遊〉。其他古籍將以書名及篇名連用，如《孟子．盡心上》。而以下幾部當代《莊子》註釋，由於引用次數較多，故將如下以縮寫簡稱：

《校詮》：王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007）。

《解讀》：傅佩榮，《莊子解讀》（新北：立緒文化，2018）。

---

154 傅佩榮，《莊子解讀》（新北：立緒，2018）。

155 讀者若將《莊子校詮》與《莊子解讀》對讀，將有助於理解傅佩榮之詮釋理據與揀選考量：「本書之解讀主要依據王叔岷先生《莊子校詮》的考據與疏釋。在白話譯文方面，參考黃錦宏先生的《莊子讀本》，陳鼓應先生的《莊子今注今譯》，以及黃明堅女士的《莊子》譯文。我的解讀以哲學思辨為重點，力求把握『澄清概念，設定判准，建構系統』的原則，對書中的關鍵概念（如道，德，天，性，情，自然等）及價值判斷，都作清楚說明，希望重建莊子的哲學體系。本書的白話部分與原文可以一一對照，使複雜離奇的『通假字』不經註解就呈現出來。解讀部分才是作者用心所在，研究哲學三十餘年，今日得以解讀《莊子》，實為人生一大樂事。」請見於氏作，〈前言〉之二，《莊子解讀》（新北：立緒，2018）。

156 本論文所引用《莊子校詮》之版本為：王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007）。

doi:10.6342/NTU202404008

《發微》：鍾　泰，《莊子發微》（上海：上海古籍，2002）。

《歧解》：崔大華，《莊子歧解》（北京：中華書局，2012）。



引文例：

> 自然存於內心，人為表現在外，天賦就安立於自然之中。了解人的行動是本於自然而處於天賦之中，就可以在進退時屈伸自如，回歸根本而體悟源頭了。*

註解例：

> * 「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。蹢躅而屈伸，反要而語極。」（〈秋水〉；17.8）。
> 「語極」的主流解釋是就言語活動的特性而言，但有兩種詮釋立場：一種詮釋為「有源而發」，如成玄英：「所有語言，皆發乎虛極，動不乖寂，語不乖默也。」（《歧解》，471）。另一種則詮釋為「有窮故默」，如鍾泰：「極窮盡也。至此則言語之所不能及，故曰『語極』。禪師家所謂立『言語道斷』者也。」（《發微》，380）。而《解讀》釋「語極」為「體悟源頭」，則本於：「反要而語極」猶言「反本而悟源」，「語」字假借為「悟」，古本《莊子》有二字通用之證。（《校詮》，610）。

註解中，原文末端之「〈秋水〉」為《莊子》之出處篇名，「17.8」表白話譯文位於《莊子解讀》中的篇章編碼，可在《莊子解讀》第 17 篇、第 8 章尋得。而「《校詮》，610」，代表此處之說明可在《莊子校詮》第 610 頁尋得。

本文基本上會以上述的原則標註出處。若在註解中，原文及譯文一並出現，則以如下的方式呈現：

doi:10.6342/NTU202404008



* 「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。蹢躅而屈伸，反要而語極。」（〈秋水〉）
「自然存於內心，人為表現在外，天賦就安立於自然之中。了解人的行動是本於自然而處於天賦之中，就可以在進退時屈伸自如，回歸根本而體悟源頭了。」（17.8）

上述提供白話翻譯的作法，對於熱衷於詮釋《莊子》文句、或是對《莊子》義理的有不同解讀的學術先進而言，可能未必滿意。然而，此舉並不意味著這部研究的推論，等同於王叔岷、傅佩榮等學者的詮釋或哲學解讀的延伸。如果我們想要透過莊子哲學來回應重要的哲學問題、期待不分專業背景的卓越心靈共同思索與對話，甚至在一定程度上活用於當代思維的挑戰，那麼重心必須在於哲學論述，而非文本詮釋（誠如劉笑敢所說，兩者實為不同工作，請參考本章第二節之二「詮釋的層次」）。而以這部論文所要探究之主題的特質而言，哲學論述的重要性已無以復加。

結語：莊子式的啟發

不可否認的，自古至今關於「莊子思想如何指導實際人生」的探究，不可避免的訴諸莊子思想中某種最高理想、或某些核心價值，[157] 依此作為判斷理想人生的指標、行為規範的準則，本文並不反對這樣的作法，也不否認特定價值在莊子思想佔有重要的地位。[158]

然而，對莊子式的哲學來說，真實的難題一直都不是在理論上是否自我一致（self-consistent）、其所衍生而來的規範主張是否普世有效、何種行為不應該做？

[157] 最高理想如「逍遙」，而核心價值則如「自然」、「無己」等。

[158] 特定價值則如〈養生主〉首章提出的：「保生」、「全身」、「養親（新）」、「盡年」。相關討論可參考本文第四章第一節「兩種底層立場」。

doi:10.6342/NTU202404008

而是在實際人生中，莊子哲學指引我們可以如何排序、應該如何排序這些價值，以實現各自不同的理想人生？這或許體現在莊子哲學看似捉摸不定、在不同立場間來去自如、穿梭於不同思維向度的哲學特色。[159]

不論如何活出生命的「自然」，還是如何結束生命的「自由」，從莊子哲學來看都是不可或缺的，理想上它們雖然可以指向同一件事情，但在實踐過程中我們難免會遇到挑戰與需要妥協。如果用牌局來比喻人生，或許莊子哲學對實際人生的作用，可以幫助我們找到一張鬆動僵固規則、應用無窮的鬼牌（wild card），[160] 或是作為個人自由的底線、不容侵犯的王牌（trumps），[161] 這些觀點可能都是莊子哲學所蘊含的；而另一個重要的面向，關鍵不在於手上握有什麼牌，而是我們可以如何出牌、打得精彩、活出理想人生，[162] 而這正是源自於莊子變化多端卻不離其宗的思考方式，帶給我們實際人生的重要啟發。

在正式進入這部處理爭議性議題的論文之前，如果我們細品〈天下〉篇中關於莊子其人的描述，或許能夠對莊子式的啟發風格有更深刻的體會，並暫時擱置心中的成見：

> 他認為天下人沈迷混濁，沒辦法同他們講正經的道理。他以隨機應變的話來任意引申，以借重別人的話來證明可信，以寓言來推廣想法。獨自與天地精神往來，而不輕視萬物，不質問別人的是非，而能與世俗相處。

159　請參考本文第四章及第五章。

160　以「鬼牌」之說比喻莊子的思維特徵，請見於：任博克（Brook Ziporyn）、何乏筆（Fabian Heubel）、賴錫三，〈莊子與天台的弔詭性思維：延續 Wild Card 的跨文化討論〉，《商丘師範學院學報》34 卷，第 7 期（2018.7），1–30。亦可參考詹康對任博克萬用牌概念之說明，請見於氏作，《爭論中的莊子主體論》（臺北：臺灣學生書局，2014），350–2。

161　此處「王牌」之概念，援引自：Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), xi.

162　「真正成功的人生，不在於一開始就握有一副好牌；真正成功的人生是把一副壞牌打得可圈可點。」引用自：傅佩榮，《最後一張王牌：尋求靈魂的現代人》（臺北：九歌，2016），181。

doi:10.6342/NTU202404008

他的著作雖然宏偉奇特，但是行文婉轉不妨害事理。他的言詞雖然變化多端，但是玄妙幻怪而頗有可觀。他的思想充實而難以窮究，在上與造物者同遊，在下與超脫生死、忘懷始終的人做朋友。

他談到本源，說得弘廣而通達，深遠而博大；他談到根基，可以說是和諧適宜，抵達最高境界了。雖然如此，他還是順應變化而解消物累，他的道理無從竭盡，他的說法無跡可尋，茫茫然昧昧然，真是深不可測。

——《莊子．天下》。[163]

[163] 「以天下為沈濁，不可與莊語。以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瑰瑋，而連狁無傷也。其辭雖參差，而諔詭可觀。彼其充實不可以已。上與造物者游，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」(〈天下〉；33.8)。

doi:10.6342/NTU202404008

第二章
周秦之間的自殺者

如果像人們所常說的，人有兩重性，這是因為在具體的人之外還有社會的人。後者必然意味著一個他所說明和服務的社會。相反地，如果社會瓦解，如果我們不再感到社會充滿活力，並在我們周圍和我們之上活動，那麼我們身上的社會性就沒有任何客觀的基礎。剩下的只是各種虛幻形象的人工結合，一種稍加思考就足以使之消失的幻景；因此，沒有什麼東西可以作為我們行動的目的。……沒有這個目標，我們的道德素質在同樣的程度上就失去了存在的理由。無須證明，在這樣一種動搖的情況下，最微不足道的氣餒也會產生絕望的解決辦法。如果生命不值得延續下去，那麼一切都可以成為擺脫生命的藉口。

但這並不是全部。這種擺脫不僅在孤立的個人中發生。整個民族氣質的組成成分之一就是某種評價生存價值的方式。……只有社會才能對人生的價值做出總的評價，而個人對此是無能為力的。

—— 涂爾幹（Émile Durkheim, 1858–1917），

《自殺論：社會學研究》。[1]

人在群體中有其所扮演的社會角色，而有了「社會性的自我」。如開篇引文中涂爾幹所觀察的，社會不只是個人創造價值的場域，同時也是賦予其生命意義的重要來源，有時甚至是唯一來源。因此，倫理的價值也往往成為生命意義之所在；如何評價人生，顯示了一個族群的部分特色。但當這個評價來源發生動盪，

[1] 涂爾幹（Émile Durkheim）著，《自殺論：社會學研究》（*Le Suicide: Étude de Sociologie*, 1897），馮韻文 譯，（臺北：五南，2013），252–3。

doi:10.6342/NTU202404008

個人的生命意義勢必將受到挑戰，甚至消失。回到上古中國，在莊子所身處的先秦時期，[2] 他所看到的是什麼樣的時代氛圍？而自殺有哪些樣態？從當時對生命價值的看法，又是如何評價的呢？

筆者在第一章第三節中，說明了自殺行為的定義在語境上的多樣性與主觀性現象，並選擇了較為中性且客觀的方式定義自殺行為。然而，歷史書寫未必是以統一的概念定義作為唯一的原則，

誠如本文在引論中所呈現的，「自殺」行為的定義往往受到學科、文化與價值觀等因素所影響，而可能有認定不一致的情況發生。自殺學者喬伊納曾以九一一事件為例，對於受困於世貿中心而最終選擇跳下的人，執法者（紐約的驗屍官）並不以「自殺」來記錄他們的死因，[3] 即便從自殺學的角度來看，這些身亡者不但在技術上可以歸類於自殺，並且是能夠透過自殺之行為模型予以說明的。[4] 而執法者與專家的視角差異，帶出了一個現實上會發生的問題，亦即在巨大壓力、威脅、甚至是逼迫下結束自己的生命，有可能是違反當事者意願的，如古代政治中的迫於形勢的自殺行為。[5]

---

2 如在第一章引論所說明的，「莊子」一詞指《莊子》作者，包含莊周本人及其思想之跟隨者、呼應者（莊子學派）。

3 「另一項關於定義的複雜議題則牽涉到顯然自行就死，卻又無法歸類於自殺的案例。二○○一年九月十一日的恐怖攻擊事件，便十足突顯了這項議題。首先，確實有人從世界貿易中心跳下就死。而至少有五十人因此身亡，實際數目或許接近二百人（Cauchon & Moore, 2002）他們是自殺身亡的嗎？紐約的驗屍官並不認為這些人是自殺的。所有九一一恐怖攻擊事件中死於世貿中心的人，都被歸類為他殺。世貿中心高樓上就算只有一個人存活下來，『其他人是自殺的』要素或許就可以成立，但上頭沒有任何存活者。那些跳樓的人想必能清楚了解死亡就在就在眼前，並選擇其中之一為自己的死亡形式。」喬伊納，《為什麼要自殺？》（2008），頁 190。

4 喬伊納（2008）：191。

5 廣義上來說，這類政治場域中非自願的自殺行為，雖符合涂爾幹之類型學界定，但從自殺學的角度來看，則不符合喬伊納之自殺模型的適用對象，也不屬於莊子哲學所關注的「死的自由」（這將在第三章開始逐步論述）。請參考本文第一章第三節「核心概念」中關於「自殺」的說明。

doi:10.6342/NTU202404008

對此類型的自殺行為，歷史書寫者或評論者可能會定位為「他殺」，甚至在不同記述中形成不一致的記載。這些複雜的情況我們將在這一章中看到：在中國古代，自殺事件的紀錄、描述，未必皆以「自殺」來描述行為，也未曾以「自殺」這個概念本身，作為論述的主題；取而代之的，是參雜著歷史評判、道德訓誡等價值語詞與寫作策略來紀錄、論說。同時，對於同一個行為的描述，可能並存記錄者客觀視角的「自殺」與當事者主觀視角的「被迫自殺」。這些是我們在考察古典文獻時所不可輕忽的。

關於先秦典籍中的自殺記述與論述，近年已有不少先驅性的研究。[6] 在此章中，筆者將以《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》（先秦部分）為研究範圍，「直接記述之自殺事例」為研究對象，[7] 進行數據統計、類型歸納等工作，輔以本論文之附錄「《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》先秦自殺事例編年彙整」提供讀者檢索，並於結論歸結先秦時期自殺事例的社會性特點，如此我們能夠對於莊子（複數作者）所可能看到的自殺現象，獲得更為全面的理解。

6　關於中國上古的自殺研究，以研究論文與學位論文為例。研究論文，如：林元輝，〈賣身買得千年名——論中國人的自殺與名欲〉，《中國文哲研究集刊》2（1992）：423–51。鄭曉江，〈論中國古代的自殺模式〉，《南昌大學學報（人社版）》30：4（1999）：16–22。李建軍，《自殺研究》（北京：社會科學文獻，2013），7–17。學位論文，如：黃明烈，《先秦兩漢社會之自殺論述研究》（南華大學生死學研究所碩士論文，2005）、潘翰德，《先秦自殺論述研究》（國立暨南國際大學中國語文研究所碩士論文，2007）。這些研究不但是以跨典籍的幅度作為考察範圍，並且多少進行了自殺相關用語的統計作業，而考察之縝密程度則是以後兩部學位論文為優。此外，尚有大量以特定史籍（如《左傳》、《史記》）、特定事件或人物（如申生、屈原）等為研究範圍之論著，限於篇幅，此處以統整性之研究成果為主。筆者不敢掠美，若在本章中之統計資料與上述研究有所出入，應屬研究範圍或研究方法的差異所致。

7　即非以「自殺」相關用語之檢索統計先行，也不將論說中作為談資的自殺事例（間接記述）、自殺未遂的事例納入彙整、統計，而是以自殺身亡的直接記述作為研究對象。

doi:10.6342/NTU202404008

第一節 史書外的自殺現象舉隅

在中國上古的周代到秦代，自殺並不是罕見的現象，但關於非統治階層者的自殺現象紀載，自然是鮮見於以政治為主要舞台的史籍之中。透過下述三類關於自殺現象之間接證據，或許可以對當時的一般情況窺知一二。

（一）傳世經典

（1）《論語》中孔子（西元前 551–479 年）對於子貢質疑管仲的反駁：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」孔子並未否認管仲若為公子糾自殺，可能成就了某種道德價值，然而這樣的價值和管仲輔佐齊桓公所達致的成就比起來，猶如鴻毛之於泰山，因此孔子在這段話最後，透過當時庶民為了堅守小信而在山溝中自殺的現象為例，與管仲帶給後世的影響形成強烈的對比。[8]

（2）雖然《莊子》中的自殺論述將在下一章中探究，但在〈至樂〉篇的一則故事中，莊周對著一具骷髏，詢問其死因，其中亦包含心懷愧疚而自殺。[9] 或許可見在當時，一般百姓的自殺並不罕見。

（二）出土竹簡

（1）1986 年於甘肅天水所發掘之放馬灘墓葬群，在一號墓出土的竹簡中（推估為戰國晚期的秦國竹簡）有一則志怪故事：有位叫作「丹」的人，在秦王政七年（西元前 240 年），因傷及他人而懷愧自殺，三年後死而復生，講述鬼之好惡。[10]

（2）1975 年於湖北雲夢發掘之睡虎地秦墓（推估於約西元前 217 年下葬，

---

8 〔清〕劉寶楠，《論語正義》（北京：中華，1990），577–81。

9 「莊子之楚，見空髑髏，髣然有形，撽以馬捶，因而問之曰：『夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？』於是語卒，援髑髏枕而臥。」（〈至樂〉）

10 甘肅省文物考古研究所 編，《天水放馬灘秦簡》（北京：中華，2009），59、107。

doi:10.6342/NTU202404008

墓主生前應為秦朝司法官吏），出土竹簡中不但記錄了關於未向官署報告而逕行埋葬自殺者的司法處置，[11] 甚至記錄了官吏處理自殺之相驗流程，包含了審問關係人、勘驗現場、檢視屍體、考察繩結、推理死因等步驟。[12] 據推測，處理平民百姓之自殺案件恐怕是墓主的日常工作項目之一，並且這些處理流程應為先秦時期長期的經驗累積與傳承而來。[13]

（三）出土銘文

最後，在 1977 年於河北平山之中山國王墓（推估於約西元前 310 年下葬）出土的鐵足銅鼎銘文中，一開頭便自惕道：「嗚呼！語不廢哉！寡人聞之，與其溺於人也，寧溺於淵。』」[14] 隨後以燕王噲因禪讓於相國子之而導致「亡其邦而天下戮」為例，告誡為君者不可聽信於小人。此處之「溺」固然陷溺、耽湎之意，[15] 亦與溺水、沉沒之意形成雙關。[16] 然而，這種「與其被人所陷，不如自陷於淵」的思考，並不僅限於箴言中帶有雙關的語言表達形式，也體現在隱逸者所遭遇的價值抉擇。[17] 此話雖出處未詳，應流傳已久。

11　睡虎地秦墓竹簡整理小組 編，〈法律答問〉，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物，1990），111。

12　請見於氏作：閆曉君，〈秦漢時期的司法檢驗〉，《出土文獻與古代司法檢驗史研究》（北京：文物，2005），24–9。

13　黃明烈（2005），頁 38–9。

14　銘文釋文請見：河北省文物研究所 編，《㻬墓——戰國中山國國王之墓》（北京：文物，1996），341–69。「與其溺於人也，寧溺於淵。」一語，亦可見於《大戴禮記・武王踐阼》：「盥盤之銘曰：『與其溺於人也，寧溺於淵。溺於淵，猶可游也，溺於人，不可救也。』」請參考：《大戴禮記》（北京：中華書局，1985），100。

15　「溺」之耽溺義如孟子所言：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子・告子上》）傅佩榮譯：「豐年時，青少年大都懶惰；荒年時，青少年大都凶暴，這不是天生資質有如此的不同，而是由於環境深深影響心思的緣故。」請見於氏作，《孟子解讀》（新北：立緒，2013），11.7。

16　如《孟子》中「嫂溺援之以手」（〈離婁上〉；《孟子解讀》，7.17）、「禹思天下有溺者，由己溺之也。」（〈離婁下〉；《孟子解讀》，8.29）。

17　請參考本文第三章第二節「敘述中的主體」及第三節「自殺事例析論」。

doi:10.6342/NTU202404008

第二節 史書內的自殺事例綜論

一、《春秋左傳》

《春秋左傳》中直接記述之自殺事例共 40 例（未重出），自殺身亡者共 47 人。分別依自殺者之國別（人數由多至少排列）、自殺者之社會地位或身分（地位由高至低排列）統計如下：

表 2-2-1 《春秋左傳》自殺者國別一覽表

國別	人數	例次編號（請參考附錄）
楚	15	5.、8.、16.、19.、24.、27.、33.、34.、35.、38.、40.、41.、45.、48.
晉	8	11.、12.、13.、14.、20.、25.、42.、44.
齊	6	6.、28.、30.
衛	5	4.、22.、36.
魯	4	9.、10.、26.、39.
越	3	43.
鄭	2	7.、31.
吳	2	47.、49.
宋	1	29.
陳	1	32.

表 2-2-2 《春秋左傳》自殺者身分一覽表

身分	人數	例次編號（請參考附錄）
國君	6	19.、28.、32.、33.、45.、49.
君夫人	1	4.
太子	3	4.、11.、29.
公子	4	4.、24.、34.
國相	1	16.
卿	6	5.*、9.、10.、13.、22.、25.、38.*、39.、41.

doi:10.6342/NTU202404008

大夫	12	6.、7.、12.、14.、26.、28.、30.、31.、35.、40.、46.、48.
大夫妻	1	30.
武官	5	8.**、27.、48.
武士	4	20.、43.
家臣	4	28.、36.、42.、44.

* 屈瑕為楚武王子，地位略與周族卿相當，其後世亦任莫敖一職掌軍政大權。[18] 至春秋中後期，楚國多由屈、薳（蒍）二氏輔佐王族。[19]

** 楚國大閽一職為掌守王宮中門之禁。[20]

《春秋左傳》無疑是現存中國先秦史籍中第一手記載自殺事例最多者，先秦自殺事例 70 例中《左傳》便占了 40 例，其中多數亦為《史記》所納入。筆者在此無法一一介紹各例之時代背景與事發過程（有興趣進一步了解的讀者，敬請參考本研究論文之附錄以查閱出處。）而將在這一節概述《左傳》自殺事例中自殺者的身分、自殺事件的牽連特色，並補充未納入一覽表與附錄的自殺未遂記述。

（一）自殺者的身分

首先，《左傳》中自殺身亡之君主高達六人：楚成王（19.）、齊後莊公（28.）、陳哀公（32.）、楚靈王（33.）、楚昭王（45.）與吳王夫差（49.），其中除了例 45.、49. 之外，皆因臣、子叛亂而被迫自殺。而三位自殺之太子：衛太子伋（4.）、晉太子申生（11.）與宋太子痤（29.），亦皆為受到他人構陷、設局而被迫自殺。至於國相以下至於家臣之自殺事例則原因多樣，或因作戰失誤而以引罪自裁、因爭位落敗而以身殉主、因叛亂失敗而畏罪自殺、為平息戰端而犧牲一己、為了避禍上身而力求速死等等。

18　左言東，《先秦官職表》（北京：商務，1994），323–4。

19　李零，〈「三閭大夫」考——兼論楚國公族的興衰〉，《文史》54（2001）：11–24。

20　左言東，《先秦官職表》，336。

doi:10.6342/NTU202404008

（二）自殺事件的牽連特色

這些自殺事例未必是單獨發生，其中有 16 例是屬於具有因果關聯的政治事件所引發，並且在這些政治鬥爭中的自殺者，大部分是在受於脅迫的情形下而不得不走上絕路：

1. 在魯國三桓之祖爭位的鬥爭中，季友逼迫支持孟慶父即位的叔牙飲鴆（9.）；孟慶父欲自立為君失敗而逃亡至莒，最後亦為季友所迫，畏罪自殺（10.）。
2. 從晉獻公晚年因寵溺驪姬而引發政治動盪的七年內，與此相關的人物亦一共發生了四起自殺事件：晉獻公聽信驪姬對太子申生的誣陷，最終導致申生含冤自縊而亡（11.）；隨後大夫荀息為忠於晉獻公之遺託而輔佐後繼二子，並於兩位公子皆遭里克殺害後自殺（12.）；隔年里克亦為晉惠公所懼，而因弒君之罪受命自刎（13.），同黨之共華亦不避其禍而死（14.）。[21]
3. 在著名的「崔杼弒莊公」事件中，齊後莊公欲與崔杼之後妻姜氏偷情，而於崔宅被佯裝不識齊君的崔家武士所圍，莊公請求至太廟自殺但未獲可，於逃竄中被殺，而漁臣申蒯與其家臣聞之亦殉死（28.）；二年後，崔杼前妻之子受慶封的慫恿殺了姜氏之子與其弟，隨後慶封假意助崔杼殺伐二子，卻趁機奪其家財，姜氏因此自殺，崔杼見家破人亡亦自殺（30.）。此外，〈襄公二十五年〉的「大史書曰：『崔杼弒其君。』崔子殺之。其弟嗣書而死者，二人。其弟又書，乃舍之。」能否視為史官不畏強權帶來的死亡風險而執意續書之自殺行為？雖可供判讀之材料過少，亦值得留意。

[21] 共華之身分考據請見於：李隆獻，《晉文公復國定霸考》（臺北：臺灣大學，1988），109–11。

doi:10.6342/NTU202404008

4. 楚靈王之諸弟造反，靈王之子因此被殺，靈王無法回國都因而自失於山林之中，自縊於臣邸（33.）；至於作亂的三位諸公子中，其中二人為公子棄疾所騙，誤信靈王還師國都而畏罪自殺，故公子棄疾成為楚平王（34.）。
5. 圍繞著伍子胥相關之六則記述：費無忌構陷其父伍奢，兄弟皆知救父等同送死，伍尚仍堅持前往（35.），費無忌亦誣陷良臣郤宛迫其自殺（40.）；九年後伍員伐楚，柏舉之戰中楚司馬沈尹戌兵敗以死謝罪（41.）。吳王闔閭會戰越國時，越國派死士三人自刎於吳軍陣前，趁其分神時進攻而大敗吳軍（43.）；楚昭王援陳抗吳，有疾卻拒絕透過禳祭移禍於臣子，而死於陣中（45.）；伍員因其力諫吳王夫差應先滅越、後伐齊未果，託付其子於齊國鮑氏，遭吳王賜死（46.）；吳王夫差亦於越滅吳後自縊（49.）。

（三）自殺未遂的記述

最後，是一則未列入統計中的「自殺未遂」記述。在〈襄公三年〉記載了晉悼公大會諸侯於雞丘之時，其弟的戰車衝亂了軍隊的行列，身為中軍司馬的魏絳因此將其弟之車夫斬首。晉悼公認為魏絳此舉是在羞辱他，下令捉拿，他人說魏絳的志節是「事君不辟難，有罪不逃刑」，必會親自謝罪，而魏絳果然來到了，他遞交出陳辭後隨即舉劍自刎，所幸立即被他人從一旁合力遏止。晉悼公讀了他的陳辭而感到慚愧，光著腳跑出來請魏絳不要再加深他的過錯了。[22] 這件事雖然

22 「晉侯之弟揚幹亂行於曲梁，魏絳戮其僕。晉侯怒，謂羊舌赤曰：『合諸侯以為榮也，揚幹為戮，何辱如之？必殺魏絳，無失也！』對曰：『絳無貳志，事君不辟難，有罪不逃刑，其將來辭，何辱命焉？』言終，魏絳至，授僕人書，將伏劍。士魴、張老止之。公讀其書曰：『日君乏使，使臣斯司馬。臣聞師眾以順為武，軍事有死無犯為敬。君合諸侯，臣敢不敬？君師不武，執事不敬，罪莫大焉。臣懼其死，以及揚幹，無所逃罪。不能致訓，至於用金戊。臣之罪重，敢有不從，以怒君心，請歸死於司寇。』公跣而出，曰：『寡人之言，親愛也。吾子之討，軍禮也。寡人有弟，弗能教訓，使幹大命，寡人之過也。子無重寡人之過，敢以為請。』

doi:10.6342/NTU202404008

是晉悼公始合諸侯的一段插曲，但能夠看出當時武人毫不畏死的態度，以及臣子的生命全權交由國君主宰的價值觀。

二、《國語》

《國語》中直接記述之自殺事例共 10 例，相關出處共 12 處，自殺身亡者共 15 人。分別依自殺者之國別（人數由多至少排列）、自殺者之社會地位或身分（地位由高至低排列）統計如下：

表 2-2-3 《國語》自殺者國別一覽表

國別	人數	例次編號（請參考附錄）
吳	8	46.、47.、49.
晉	5	11.、12.、14.、20.、25.
周	1	15.
楚	1	33.

表 2-2-4 《國語》自殺者身分一覽表

身分	人數	例次編號（請參考附錄）
國君	2	33.、49.
太子	1	11.
卿	1	25.
大夫	4	12.、14.、15.、46.
武官	1	47.
武士	6	20.、47.

《國語》之自殺記述大部分與《左傳》重出，惟有兩例不見於《左傳》，期中例 47. 為《國語》獨有；例 15. 則較為特殊，如後另述。

晉侯以魏絳為能以刑佐民矣，反役，與之禮食，使佐新軍。張老為中軍司馬，士富為候奄。」（《左傳・襄公三年》）。此事件在《國語・晉語七》中亦有非常相似的記述。

doi:10.6342/NTU202404008

此外，雖然自殺者以吳國為最多，就例數則以晉國為最，此點多少反映了《國語》的記辭與記事以周、晉為詳的特點。而《國語》多數的自殺事例雖重出於《左傳》，但在《國語》內部以及其它史籍之間，仍有撰述的視角與側重的差異。

（一）內部的記述差異

《國語》內部的記述差異，以楚靈王（33.）為例：《左傳》詳述了楚靈王面臨眾弟（三公子：公子比、公子黑肱與公子棄疾）的反叛（乾谿之亂），由逃亡至自殺的行為過程與考量，而在《國語》則有三處各自偏重不同的記述：

1. 〈楚語上〉「靈王城陳、蔡、不羹」章撰述楚靈王欲將佔領的陳、蔡與不羹三城擴建規模，並且不顧臣子的進言而執意為之，最後以三年後三公子率陳、蔡與不羹之軍反叛靈王為結局，並將楚靈王之死寫作「陳、蔡及不羹人納棄疾而『弒』靈王」，意謂是反叛者殺害了靈王。
2. 〈楚語上〉「靈王虐，白公子張驟諫」章亦先撰述楚靈王厭惡臣子建言、堅持不納諫的君臣衝突，後以「七月，乃有乾谿之亂，靈王死之」作結，似有靈王因其過錯而自食其果之意。
3. 此處則屬對自殺事件之間接記述。〈吳語〉「吳王夫差既許越成」章中，[23] 伍子胥上諫吳王夫差緩伐齊、先滅越，並以楚靈王好征伐、不納諫故眾叛親離、出逃自殺作為教訓，其中將楚靈王之死表述為「王縊」，與《左傳》同屬針對行為手段的描述。

（二）外部的記述差異

[23] 「申胥諫曰：『王其盍亦鑒于人，無鑒于水。其民不忍饑勞之殃，三軍叛王于乾谿。王親獨行，屏營仿徨于山林之中，三日乃見其涓人嚋。王呼之曰：『余不食三日矣。』嚋趨而進，王枕其股以寢于地。王寐，嚋枕王以墣而去之。王覺而無見也，乃匍匐將入于棘闈，棘闈不納，乃入芋尹申亥氏焉。王縊，申亥負王以歸，而土埋之其室。』」（《國語．吳語》）

doi:10.6342/NTU202404008

《國語》與其它史籍記述內容之差異，則以周大夫富辰（15.）、鄭卿叔詹（17.）最為明顯；前者於《左傳》未載明死因、後者則與《史記》之生死記述完全相反：

1. 同樣是國君未能採納諫言的背景，但這次是臣子因此自殺。根據〈周語中〉的記述，周大夫富辰極力勸阻周襄王勿聯合狄人攻打鄭國、且勿迎娶狄人之女為后，然而周襄王一意孤行。五年後周襄王廢黜狄后，其弟王子帶與黨羽開啟城門、聯合不滿的狄人攻進王城，周襄王因此出逃。面對狄人攻進王城、宮中叛黨裡應外合，富辰自認若不挺身反抗叛黨，恐使襄王以為自己怨懟未受諫一事，因此率領部下為此戰鬥至死。富辰之死，《國語》與《史記》寫為「乃以其屬死之」，而《左傳．僖公二十四年》則是記為「（狄師）大敗周師，獲……富辰」，未言其死，但富辰自此在未出現於《左傳》之中，恐為遭俘後受死。
2. 關於在《國語》中存活卻在他處紀錄為自殺的例子：鄭卿叔詹在晉文公重耳尚未即位、流亡各國而路經鄭國之時，《左傳．僖公二十三年》記載叔詹勸諫鄭文公務必要幫助重耳、以禮相待，但鄭文公不採納（《左傳》自此未見叔詹），而在《國語．晉語四》則加上了叔詹進一步說：「若不禮焉，則請殺之。」（《史記》亦有），但鄭文公仍未採納。因此當重耳即位為晉文公後，以鄭文公當初之無禮為由圍鄭，〈晉語四〉記載了叔詹前赴晉營、願以一人之性命換取鄭國的安定，最後晉文公聽了叔詹的陳辭，不但免去了他的烹刑，並以厚禮款待叔詹歸國。但在《史記》〈晉世家〉、〈鄭世家〉，叔詹自殺，以換取晉文公赦鄭君之罪。[24]

[24] 〔清〕梁玉繩則認為《史記》兩則出處「竝妄」，當從《國語》，〔日〕瀧川龜太郎引《呂覽》（作「被詹」）亦附之。請見於：〔日〕瀧川龜太郎，《史記會注考證》卷三十九（東京：東方文化學院東京研究所，1932 ），62。《呂氏春秋．離俗覽．上德》載叔詹免死，但記述與《國語》、《史記》略有不同：「……晉既定，興師攻鄭，求被瞻。被瞻謂鄭君曰：『不若以臣與之。』鄭君曰：『此孤之過也。』被瞻曰：『殺臣以免國，臣願之。』被瞻入晉軍，文公將烹之。被瞻據鑊而呼曰：『三軍之士皆聽瞻也，自今以來，無有忠於其君，忠於其君者將烹。』文公謝

doi:10.6342/NTU202404008

三、《戰國策》

《戰國策》中直接記述之自殺事例共 7 例，相關出處共 10 處，自殺身亡者共 8 人。分別依自殺者之國別、自殺者之社會地位或身分（地位由高至低排列）統計如下：

表 2-2-5 《戰國策》自殺者國別一覽表

國別	人數	例次編號（請參考附錄）
魏	2	56.、65.
晉	1	52.
趙	1	68.
秦	1	69.
燕	1	6.
不明	2	54.

表 2-2-6 《戰國策》自殺者身分一覽表

身分	人數	例次編號（請參考附錄）
武官	3	56.、68.、69.
武士	2	54.、69.
家臣	1	52.
平民	2	65.、54.

傳統上來說，《戰國策》為西漢劉向所敘錄、校除而成，北宋時曾鞏又復以蒐闕、校補，因此歷來對於此書之作者與成書年代一直未有定論。直到羅根澤考

焉，罷師，歸之於鄭。且被瞻忠於其君、而君免於晉患也，行義於鄭、而見說於文公也，故義之為利博矣。」

doi:10.6342/NTU202404008

證《戰國策》為活躍於楚漢時人劉徹所作，[25] 輔以 1973 年馬王堆三號墓出土之《戰國縱橫家書》，其重出篇章與今本《戰國策》文字大體相同，故《戰國策》所錄之自殺事例仍有一定的參考價值。[26] 以下筆者將分別略述自殺者身分、記述方式以及間接記述的自殺事例三部分。

（一）自殺者的社會身分

以說客、勇士之言行為記述核心的《戰國策》，此一特色亦十足體現於自殺者之身分地位上，如：刺客豫讓（52.）與聶政（54.）、義俠田光（69.）、樊於期（69.）、平民有聶政之姊（54.）與魏人縮高（65.）。而地位最高者多具軍職，如：魏將龐涓戰敗自殺（56.）、趙將李牧受讒遭賜死（68.）。[27]

（二）更為全面的記述方式

相較於《左傳》與《國語》，《戰國策》則以更長的篇幅與更細膩的描寫，充分呈現了自殺者之處境、動機以及行為背後所蘊含之價值觀：

1. 豫讓為報智伯的知遇之恩，[28] 拒絕以侍奉趙襄子的方式以趁機行刺之，[29] 只為能夠在事成死後「下報智伯」。

---

25 《史記》避漢武帝名諱改記為「劉通」。羅根澤之考據請參考〈《戰國策》作史劉通考〉（1929）、〈《戰國策》作史劉通考補証〉（1933）兩篇，收錄於氏撰：《羅根澤說諸子》（上海：上海古籍，2001），380–5。

26 關於《戰國縱橫家書》與《戰國策》之比較，請參考：楊寬，〈馬王堆帛書《戰國縱橫家書》的史料價值〉，《文物》1975 年 2 期（1975）：26–34。

27 李牧在《戰國策》與《史記》中亦有自殺與他殺的視角轉換、內部與外部的記述差異，然這類特點以《國語》較為突出，故不在此贅述。請參考附錄「《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》先秦自殺事例編年彙整」第 68 例。

28 「士為知己者死，女為悅己者容。吾其報知氏之讎矣。」（〈趙策一・晉畢陽之孫豫讓〉）

29 「為故君賊新君，大亂君臣之義者無過此矣。凡吾所謂為此者，以明君臣之義，非從易也。」（同上註）。

doi:10.6342/NTU202404008

2. 聶政先以母親在世故不可托性命於他人為由，拒絕嚴遂的禮遇與行刺韓相之託。母亡喪畢，聶政行刺韓相以報嚴遂知遇之恩。[30] 事成，自行毀容後自殺，以求不連累其姊。而其姊亦不願埋沒聶政的名聲，不避菹醢刑戮而挺身相認，並伏屍自殺。[31]
3. 信陵君魏無忌攻秦國管城不下，管城守將之父為魏國安陵人縮高，故信陵君利誘縮高去攻管城，然縮高以「父攻子守」、「父教子悖」皆不義為由而拒絕。信陵君怒而要求安陵君解送縮高，但安陵君不願殘害縮高保全之父子大義，縮高聽聞後，亦不願讓安陵君受害，而違背自己的人臣之義，[32] 故自刎。

（三）間接記述的自殺事例

最後，則是在論說的語境中作為談資、佐證，由於並非屬於對自殺者之直接記述，故不列入統計，但仍不失為反映時俗之史料：

1. 社會現象：縱橫家樓緩言魯國公甫文伯死時，有十六名妻妾殉葬。[33]
2. 負面範例：其一，荀子以俗諺「生癩之人還可憐為臣所弒之君」，與齊後莊公之死（28.），譏諷春申君優柔寡斷，並告誡其不可任奸佞之徒所

30 「老母在，政身未敢以許人也。……今以天年終，政將為知己者用。」（〈韓策二・韓傀相韓〉）

31 「政姊聞之，曰：『不可愛妾之軀，滅吾弟之名……今死而無名，父母既歿矣，兄弟無有，此為我故也。』」（同上）

32 「信陵君為人，悍而自用也。此辭反，必為國禍。吾已全己，無為人臣之義矣，豈可使吾君有魏患也。」（〈魏策四・魏攻管而不下〉）

33 「樓緩曰：『王亦聞夫公甫文伯母乎？公甫文伯官於魯，病死。婦人為之自殺於福中者二八。其母聞之，不肯哭也。相室曰：「焉有子死而不哭者乎？『其母曰：『孔子，賢人也，逐於魯，是人不隨。今死，而婦人為死者十六人。若事是者，其於長者薄，而於婦人厚？』故從母言之，之為賢母也；從婦言之，必不免為妒婦也。故其言一也，言者異，則人心變矣。……』」（〈趙策三・秦攻趙於長平〉）《史記・平原君虞卿列傳》沿此，卻將「二八」誤作「二人」（《會注》卷七十六，17），《韓詩外傳》卷一作則記為：「死之日，宮女縗絰而從者，十人。」

doi:10.6342/NTU202404008

惑。[34] 其二，十二歲的甘羅為說服張唐奉呂不韋之命赴燕為國相，甘羅以范雎絞殺白起一事，告誡張唐聽從比范雎更有權勢之呂不韋的命令。[35] 在《史記》中的白起之死（64.），則記為秦昭襄王與范雎群臣商議後，賜劍命之自刎。

3. 人格典型：其一，楚威王詢問莫敖子華是否真有無私奉獻的社稷之臣，子華列舉歷史上的楚國莫敖，在吳、楚柏舉之戰（西元前 506 年）中明知大勢已去，仍求能殺敵一人能算一人，如此社稷或許尚有一絲希望，故採取自殺式攻擊以深入吳軍，最後「斷脰決腹，壹瞑而萬世不視」。[36] 其二，魏將新垣衍勸誘平原君，說服趙王尊秦昭襄王為帝，名士魯仲連得知，列舉周初隱士鮑焦抱樹而死、他自己寧可跳東海自殺也不願被秦國統治，[37] 以及鄒國群臣寧可自殺，必拒齊湣王以天子之尊弔鄒國君喪等事例，[38] 分析利害並曉以大義，反而打消了新垣衍尊秦為帝的念頭，是為「義不帝秦」的典故。其三，此外，少數人格典型也可能在論述中，被當作一種極端的例子，如廉潔的伯夷、守信的尾生。[39] 他們的

---

34 請見於：〈楚策四・客說春申君〉。《韓非子・姦劫弒臣》亦有極其相似之論述。

35 「應侯欲伐趙，武安君難之，去咸陽七里，絞而殺之。今文信侯自請卿相燕，而卿不肯行，臣不知卿所死之處矣。」（〈秦策五・文信侯欲攻趙以廣河間〉）

36 「昔者吳與楚戰於柏舉，兩御之間夫卒交。莫敖大心撫其御之手，顧而大息曰：『嗟乎子乎，楚國亡之月至矣！吾將深入吳軍，若扑一人，若捽一人，以與大心者也，社稷其為庶幾乎？』故斷脰決腹，壹瞑而萬世不視，不知所益，以憂社稷者，莫敖大心是也。」（〈楚策一・威王問於莫敖子華〉）

37 「世以鮑焦無從容而死者，皆非也。今眾人不知，則為一身。彼秦者，棄力役而上首功之國也。權使其士，虜使其民。彼則肆然而為帝，過而遂正於天下，則連有赴東海而死矣。吾不忍為之民也！」（〈趙策三・秦圍趙之邯鄲〉）

38 「當是時，鄒君死，閔王欲入弔。夷維子謂鄒之孤曰：「天子弔，主任必將倍殯柩，設北面於南方，然後天子南面弔也。」鄒之群臣曰：『必若此，吾將伏劍而死。』故不敢入於鄒。鄒、魯之臣，生則不得事養，充當則不得飯含。然且欲行天子之禮於鄒、魯之臣，不果納。」（同上）

39 如在〈韓策一・公仲數不信於諸侯〉、〈燕策一・人有惡蘇秦於燕王者〉及〈蘇代謂燕昭王〉，蘇秦、蘇代二人多次使用「信如尾生」為例。

doi:10.6342/NTU202404008

間接記述在《史記》中多次出現，也多少與《戰國策》重複，因此在下一小節不再列出。[40]

四、《史記》

《史記》(先秦部分)中直接記述之自殺事例共 54 例(其中 34 例重出於《左傳》、《國語》或《戰國策》)，相關出處共 70 處，自殺身亡者共 62 人。依自殺者之國別(人數由多至少排列)、自殺者之社會地位或身分(地位由高至低排列)統計如下：

表 2-2-7 《史記》(先秦部分)自殺者國別一覽表

國別	人數	例次編號（請參考附錄）
楚	13	16.、19.、24.、33.、34.、35.、37.、45.、48.、60.、70.
晉	8	11.、12.、13.、18.、21.、22.、23.、52.
齊	7	6.、28.*、30.、57.、58.、59.
商	5	1.、2.
越	4	43.、50.
秦	4	53.、55.、64.、66.、69.
魏	3	56.、62.、63.
衛	3	3.、4.**
鄭	2	7.、17.
魯	2	9.、10.
吳	2	46.、49.
燕	2	61.、69.
周	1	15.

[40] 《史記》〈蘇秦列傳〉也記載了蘇秦為取信於燕王，以伯夷、尾生為例來論說擁有德行無法保證不得罪於君王：「廉如伯夷，義不為孤竹君之嗣，不肯為武王臣，不受封侯而餓死首陽山下。有廉如此，王又安能使之步行千里而行進取於齊哉？信如尾生，與女子期於梁下，女子不來，水至不去，抱柱而死。有信如此，王又安能使之步行千里卻齊之彊兵哉？臣所謂以忠信得罪於上者也。」

doi:10.6342/NTU202404008

陳	1	31.
代	1	51.
韓	1	66.
趙	1	68.
不明	2	54.

* 《史記》未載漁臣申蒯及其家宰事。

** 《史記》未載衛夫人夷姜之死。

表 2-2-8 《史記》（先秦部分）自殺者身分一覽表

身分	人數	例次編號（請參考附錄）
國君	8	1.*、19.、28.、32.、33.、45.、49.、53.、55.
君夫人	2	4.、51.、55.
姬妾	2	1.
太子	4	3.、4.、11.、24.
公子	4	4.、34.、67.
國相	4	16.、37.、62.、66.
卿	4	9.、10.、13.、17.
大夫	11	6.、7.、12.、15.、18.、30.、35.、46.、48.、50.、60.
大夫妻	1	30.
武官	6	48.、56.、61.、64.**、68.、69.、70.
武士	6	20.、43.、54.、69.
門客	5	21.、23.、52.、57.、63.
賢人	4	2.、58.、59.
平民	1	54.

* 劃底線之例次編號為不見於《左傳》、《國語》及《戰國策》之記述。

** 白起之死亦可間接見於《戰國策》甘羅謂張唐所言（請參考本章第一節之第四小節）。

《史記》與前三部史籍重出之 34 例，其間之記述差異在此不做贅述，更加值得的關注的是未重出之 20 例。這 20 例除了是因為《史記》記載的歷史長度超出了前三部史籍以外（如商末至周初之例 1.～3.），其中最明顯的特色，莫過

doi:10.6342/NTU202404008

於新增了屬社會中下階層、或無官職者之自殺記述，筆者亦將聚焦於此，另補充《史記》訛誤之自殺記述於節末。

（一）自殺者的社會身分

《史記》中關於「循吏」、「門客」以及「賢人」三種身分之自殺事例，可以說是四部史籍中最為突出者，雖然歷代學者不乏質疑其是否屬實，筆者在此仍陳列之。

1. 〈循吏列傳〉有兩例歷史背景較為單薄的自殺記述：其一，晉理官（司法官）李離（18.），因審案有誤而往殺人命，故自囚請求死罪，即便晉文公不認為此非李離之罪（而屬李離下屬的過失），他仍拒絕晉文公的命令，堅持伏劍；其二，楚相石奢（37.），石奢發現他所追捕的殺人犯為其父，縱放之後自縛請求死罪，楚昭王免之，但他仍認為自己是不忠之臣，故自刎。二者雖在歷史上是否屬實未明，但皆體現出司馬遷筆下「奉法循理之吏」的典型。[41] 此外，一位未留下姓名的燕國將領（61.），在樂毅伐齊之時佔領了聊城，卻擔心因讒被誅故據守不歸；後在田單包圍下，魯仲連以管仲不殉公子糾而名震天下、曹沫忍三北之辱而劫齊復地為例，規勸燕將開城以留美名，但他猶豫、泣漣三天，仍懼怕歸燕後反遭燕主降罪、降齊後難逃齊軍報復，故自殺。[42]

---

41 閻鴻中認為〈循吏列傳〉「不屬於為人物記實寫真的典型史傳，其文體近於子書，但在《史記》一書裡不乏其例。」並且「人物故事僅是「奉法（職）循理」觀念的註腳，目的不在傳真寫實。因此，或取自子書所載逸聞，或不知所據，全未從太史公素來信賴的《左傳》等經傳取材；人物背景單薄，不依時代為序，不做多方面描寫，不談事功成就，有時不顧《史記》他處的史實架構，純粹作為理念的事證而已。」請見於：閻鴻中，〈《史記．循吏列傳》析疑〉，《臺大歷史學報》57（2016）：1–46。

42 《戰國策．齊策六．燕攻齊取七十餘城》記述了一樣的事件背景、魯仲連的說詞，但燕將未自殺、投降而保全了聊城百姓的生命，「故解齊國之圍，救百姓之死，仲連之說也。」可以說是魯仲連勸說成功；但在《史記．魯仲連鄒陽列傳》中，燕將自殺、聊城大亂、田單屠城，

doi:10.6342/NTU202404008

2. 接著是四名門客的自殺記述：前二者分別是公孫杵臼(21.)與程嬰(23.)，即至今聞名之「趙氏孤兒」的故事來源。事件流程茲不贅述，而事件之史實真偽亦眾說紛紜，古有春秋無以死報德之風的質疑，[43] 今人則有從漢初趙氏宗祠祭祀二士證其未必虛假，[44] 或認為司馬遷實為置入此事以填補《左傳》中趙氏歷史的空隙。[45] 但不論如何，此事件在《左傳》早已有序曲，即晉靈公厭惡趙盾諫言，而派刺客鉏麑殺趙盾一事(20.)，然鉏麑觀趙盾一早便著朝服靜待，不忍殺賢卻又無以覆命，故觸槐自殺。因此，公孫杵臼甘願假冒藏孤以赴死、程嬰復興趙氏後自殺以「下報」趙盾與公孫杵臼，這些行事與其背後之價值觀在春秋中期並不突兀。其三，是齊國孟嘗君之某位食客（57.），他誤以為其飯量與孟嘗君不同，怒而求去，孟嘗君澄清誤會後他慚愧自殺。其四，為魏國信陵君之門客侯嬴（6.），原為隱士，年逾七十，信陵君禮遇之並奉為上賓。到了秦圍邯鄲之時，晉鄙統帥之魏軍觀望不救，信陵君欲救趙存魏，侯嬴獻上竊虎符、殺晉鄙之計以解邯鄲之圍。然其亦知信陵君自此將難以歸國，故於信陵君入趙成功奪取晉鄙兵權之日，自殺以報知遇之恩。

3. 關於四名隱士的自殺記述，他們也皆屬賢人：位列《史記・列傳》之首的伯夷、叔齊（2.）。齊國未留名之賢者（58.），因孟嘗君的負責收封邑租稅之門客，以孟嘗君之名的資助賢者，故當孟嘗君被齊湣王懷疑謀反

這完全相反的後果似乎是魯仲連的失敗，而魯仲連也拒絕了田單的賞賜，自此隱居海外。《戰國策》與《史記》原文皆節錄於附錄、第 61 例。二者之差異蓋各本不同，然何者屬實恐未可知。請見於：王叔岷，〈卷八十三　魯仲連鄒陽列傳第二十三〉，《史記斠證》（臺北：中研院史語所，1983）。

43 〔清〕梁玉繩：「匿孤報德、視死如歸，乃戰國俠士刺客所為，春秋之世無此風俗，則斯事固妄誕不可信，而所謂屠岸賈、程嬰、杵臼，恐亦無其人也。」載於：《史記志疑・卷二十三》。

44 白國紅，〈趙氏的中衰與復興〉，《春秋晉國趙氏研究》（北京：中華書局，2007），117–8。

45 請見於：顏詩珊，〈「趙氏孤兒」的歷史與歷史劇探析——以《左傳》、《史記》、《趙氏孤兒大報讐》之敘述差異為例〉，《輔大中研所學刊》18（2007）：198–200。

doi:10.6342/NTU202404008

而逃跑時，這位賢者在宮門刎頸，以生命擔保孟嘗君之清白。退隱之人王蠋（59.），因齊湣王不聽勸諫而辭官歸隱，樂毅佔領齊國後要脅王蠋出仕、封侯為將，他不願「生而無義」而自經斷頸。

（二）應屬訛誤的自殺記述

關於秦出公（55.）之死，雖然在〈秦始皇本記〉明載為自殺，[46] 然而，捲入政爭中的秦出公，恐因為過於年幼，而不具備自殺的能力。根據〈秦本記〉、[47]〈六國年表〉所推斷，[48] 不論秦出公是出生於惠公十一年（西元前 389 年）或十二年（西元前 388 年），至其死時出公二年（西元前 385 年），亦不過三、四歲，故實際上不太可能具有自殺之行為能力。因此，雖然因為司馬遷使用了「自殺」一詞，而將秦出公納入先秦自殺事例之一，但秦出公本人之死應為他殺，而其他政爭失勢的一方（如秦出公之母）才較有可能死於自殺。

在上一節，筆者對於先秦時期之自殺事例進行了以史籍為範圍之質性研究，而在本節中，筆者將進行量化之統計與分析，並發掘其中可能之歷史意義，以深化對於莊子所處之社會環境、文化背景的理解。

五、時空統計分析

首先是自殺事例之時期統計。《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》（先秦部分）扣除重出，合計共 70 例（請參考附錄）。此處將以上述四部史籍為考察範圍，以例數為單位（非以自殺者人數）進行統計。

46　「出公享國二年。出公自殺，葬雍。」（《史記・秦始皇本記》）

47　「惠公十二年，子出子生。十三年，……。惠公卒，出子立。出子二年，庶長改迎靈公之子獻公于河西而立之。殺出子及其母，沈之淵旁。」（《史記・秦本記》）

48　「（惠公）十一。太子生。十二。十三。……。秦出公元年。二。庶長改迎靈公太子，立為獻公。誅出公。」（《史記・六國年表》）

doi:10.6342/NTU202404008

表 2-2-9 先秦自殺七十例時期統計表

時期	例數	例次編號（請參考附錄）
西周時期（西元前 1046–771 年）	3	1. ～ 3.
春秋時期（西元前 770–402 年）	50	4. ～ 53.
戰國時期（西元前 403–221 年）*	17	54. ～ 70.

* 據《通鑑》採三家分晉為戰國時期之始。

表 2-2-10 先秦自殺七十例世紀統計表

世紀	例數	例次編號（請參考附錄）
西元前 8 世紀（含以前）	3	1. ～ 3.
西元前 7 世紀	17	4. ～ 20.
西元前 6 世紀	21	21. ～ 40.
西元前 5 世紀	12	41. ～ 53.
西元前 4 世紀	3	54. ～ 56.
西元前 3 世紀（至西元前 221 年）	14	57. ～ 70.

從以上兩表可以看出，春秋時期之總例數、年平均例數皆高於戰國時代，且記述比例最高之兩個世紀亦分別為西元前 6、5 世紀。然而由於統計數量過少，無法由此推估當時社會之自殺率，亦無法論斷春秋時期自殺事件的發生率必多於戰國時期。造成春秋時期之自殺事例較多，主要應為《左傳》在記述體例上與《國語》、《戰國策》之差異所致，因後二者未如《左傳》記述之豐富而詳密，而《史記》則多承襲此三者。

表 2-2-11 先秦自殺七十例國別統計表

國別		例數	
晉	晉（春秋時期）	18	12
	魏（戰國時期）		4
	趙（戰國時期）		1
	韓（戰國時期）		1

doi:10.6342/NTU202404008

楚	17
齊	6
秦*	5
衛、魯	4
鄭、吳	3
商、越、燕*	2
周、宋、陳、代	1
不明	1

* 第 69 例皆記入秦、燕。

而從按照自殺事例之國別的統計來看，各國所佔比例未有突出之處，可能與該國在國際舞台上的活躍程度相近。

綜上所述，在空間上，各國的統計數據則合乎各國的在政治舞台上的活躍程度，自殺行為或可以視為先秦時期不分國別之普遍現象。在時間上，雖然各時期的數據落差主要是因為記載史料的撰述方式所致，並不見得反映真實的發展趨勢，但西元前 6 世紀的高峰，恐怕與社會整合及管制力量皆下降、[49]「禮壞樂崩」的時代背景有必然的連結。

六、類型研究評述

關於先秦時期自殺事例之行為模式的分類，已有不少學者嘗試，然而由於取材範圍、分類判准相異，因此分類的結果不盡相同，其中以鄭曉江（1999）、何梅琴（2008）兩位學者之研究涵蓋最為全面。（1）鄭曉江曾將中國古代（先秦與兩漢）之自殺模式分為五類，他認為這些事例皆散發政治性、倫理性的氣息，同時提醒：這些自殺模式無法含括中國古代社會的大量自殺現象。[50]（2）何梅琴則將《史記》記載的自殺模式分為八類，並與鄭曉江同樣承認，自殺者的心理狀

[49] 關於社會的整合與管制力量，可參考本章第三節涂爾幹之自殺社會學研究的說明，

[50] 鄭曉江，〈論中國古代的自殺模式〉，《南昌大學學報（人文社會版）》 30：4（1999）：17–20。

doi:10.6342/NTU202404008

態未必只有分類上的單一面向，畢竟自殺行為通常不是偶發的獨立事件，並且有幾種類型兼具的情況發生。[51]

筆者將上述二位學者之分類整理如下，並補充其所挑選屬於周秦之間的人物及事例編碼：[52]

表 2-2-12 先秦自殺類型學研究彙整表

學者	自殺類型	事例或說明
鄭曉江	被迫自殺	文種（50.）、呂不韋（66.）。
	寧死不屈	（無提供先秦時期例證）
	士為知己者死	公孫杵臼（21.）、程嬰（23.）、豫讓（52.）。
	成仁取義	伯夷與叔齊（2.）。
	憂國憂民	屈原（60.）。
何梅琴	失敗型	「在政冶、軍事鬥爭中失敗而導致的當事人或其集團中附屬人員的自殺，是政冶鬥爭失敗後的一種無奈的終結方式。」如： 共伯餘（3.）、孟慶父（10.）、叔詹（17.）、崔杼（30.）、白公勝（48.）、秦懷公（53.）、龐涓（56.）
	逼迫型	「受他人強迫而出現的自殺行為。作為一種罪罰形式，迫令自殺，又是較體面的。」如： 伍子胥（46.）、文種（50.）、白起（64.）、呂不韋（66.）、韓非（67.）。
	自責型	「在生活中，有時犯有嚴重過失者以自殺的形式表示沉痛的自責。」如： 原繁（7.）、子玉（16.）、孟嘗君之食客（57.）。
	恐懼型	「自殺者由於對即將到來的精神和肉體上的痛苦感到害怕，採取了結束生命的方式尋求解脫。」如： 申生（11.）、陳哀公（32.）。

[51] 何梅琴，〈《史記》自殺模式描寫及原因探析〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》53：5（2008）：129。

[52] 以下表格中引述何梅琴之說明，請見於氏作〈《史記》自殺模式描寫及原因探析〉：127–9。

doi:10.6342/NTU202404008

	維護型	「為維護法律、個人信義、信念或尊嚴而自殺。」如：伯夷與叔齊（2.）、石奢（37.）、屈原（60.）。
	報恩型	「為報答他人的知遇之恩而採取的自殺行為。」如：公孫杵臼（21.）、程嬰（23.）、豫讓（52.）、聶政與聶榮（54.）、侯嬴（63.）、田光（69.）。
	守節盡忠孝型	「因丈夫死去或國君、主子、父親死去而引起的自殺行為。」如： 商紂王之二妾（1.）、召乎（6.）、棄疾（27.）、代王后（51.）、王蠋（59.）、樊於期（69.）。
	免辱型	「自殺，成為洗刷羞恥、避免受辱的一種方式。」如：聊城燕將（61.）。

從以上分類可以看出，中國古代自殺行為模式之分類判準，固然有其濃厚的政治色彩，然針對單一事件也會有不同的判讀，如伯夷與叔齊（2.）、屈原（60.），鄭曉江分別歸於「成仁取義」、「憂國憂民」這兩種自殺模式，而在何梅琴之分類則皆屬「維護型」。此外，在何梅琴所列舉之事例中亦不乏可再商榷者，如申生被歸於「恐懼型」，然而在〈晉世家〉中，申生（11.）陳述他寧可不去辯解驪姬對他的構陷，也不願讓老父不悅，同時亦知在構陷未釐清的狀態下別國也不會收留他，從其考量判斷，或許可以視為「失敗型」與「維護型」的混合類型；而叔詹（17.）在《史記》是否算是政治鬥爭失敗下之「失敗型」？從〈鄭世家〉中叔詹的陳述，則較似盡忠型與維護型的混合動機。[53] 因此，這些類型雖然可以突顯某些自殺事例的特點，但不免造成可能的詮釋差異與分類失焦。

差異與失焦的原因，恐怕在於二者的分類判準缺乏統一而組織的概念層次：或是依自殺者的「行為動機」而分，[54] 或側重自殺者所處之「行為處境」對他的

[53] 「四十三年……晉於是欲得叔詹為僇。鄭文公恐，不敢謂叔詹言。詹聞，言於鄭君曰：「臣謂君，君不聽臣，晉卒為患。然晉所以圍鄭，以詹，詹死而赦鄭國，詹之願也。」乃自殺。鄭人以詹尸與晉。」（《史記．鄭世家》）

[54] 如鄭：士為知己者死、憂國憂民；何：自責型、維護型、報恩型。

doi:10.6342/NTU202404008

影響，[55] 或就自殺者的行為所彰顯之「道德價值」而言，[56] 或是把自殺者所預見之「行為結果」作為一種類型。[57] 有鑑於此，筆者轉為回歸涂爾幹研究下的自殺分類，分析多樣的先秦自殺事例之社會原因及社會型態，透過其中的社會性特點，或許可以獲得另一種較為全面與系統性的理解。

第三節 自殺事例的社會學分類

涂爾幹（Émile Durkheim, 1858–1917）在其鉅作《自殺論》（*Le Suicide: Étude de Sociologie*, 1897）曾承認道，他的研究可能會給人一種印象，那就是支配個人的是超越個人的道德現實，即集體的現實；而如果人們認為某些社會事實（如婚姻、家庭、宗教與軍隊等等），按照明確的規律影響著社會生活的節奏（如自殺率的變化），甚至可以透過數字表現出來，則人們會察覺其中有一些實在而活躍的力量，以支配個人的方式證明它們並不從屬於個人，即便個人是組合產生這些力量的一部份。[58] 另一方面，他也並不否認自殺行為受心理、生理與自然環境等因素影響，然而如果一個社會群體對自殺有特殊的傾向，且扣除上述因素無法解釋，則必然取決於社會原因，並構成了一個集體的現象。[59]

一、自殺的基本類型

對此，他以「病因學分類」（aetiological classification）的方式，根據社會原因劃分了自殺的四種基本類型：前兩種關於社會的整合（intégration）不足（défaut）與過度（excès），後兩種關於社會的管制（régulation）不足與過度：

---

55 如鄭：被迫自殺、寧死不屈；何：失敗型、逼迫型。

56 如鄭：成仁取義；何：守節盡忠孝型。

57 如何：恐懼型、免辱型。

58 涂爾幹 著，馮韻文 譯，《自殺論：社會學研究》（臺北：五南，2018），32–3。

59 涂爾幹，《自殺論》，170。

doi:10.6342/NTU202404008

A. 利己型自殺（le suicide égoïste）：

涂爾幹在結論中確定了三個命題，綜合言之：在利己型的自殺中，自殺人數的多寡分別與宗教生活、家庭生活、政治生活的整合程度成反比，這些集體力量是最能遏止（利己型）自殺的障礙之一，具有凝聚力、彼此交流思想與感情、與相互精神支持的活潑社會，使得個人不會處於孤立無援的狀態。反之，「如果可以把這種個人的自我（moi individuel）在社會的自我（moi social）面前過分顯示自己並犧牲後者的情況稱之為利己主義（égoïsme），那麼我們就可以把這種產生於過分個體化（individuation démesurée）的特殊自殺類型稱之為利己型的。」[60] 過分的個體化本身就是利己型自殺的原因，它排除了上述集體力量所帶來的障礙，並引發了個人的自殺傾向。[61] 利己主義的思潮鬆弛了將個人與社會聯繫在一起的紐帶，因此鬆弛了個人與生命的紐帶，故私人生活中的意外事件只是引發自殺的偶然原因，是如此的社會狀態使個人屈服於微不足道的環境衝突。[62]

B. 利他型自殺（le suicide altruiste）：

利他主義處於與利己主義相反的狀態：社會過分使個人從屬於社會，使得自我不屬於自己，或是自我與其他人融合在一起，或是他行為的集中點在他自身之外、在所屬的群體中。涂爾幹對於原始民族的自殺現象歸類出三種情況：（1）開始衰老或得病之男子的自殺；（2）妻子在他們的丈夫去世時的自殺；（3）被保護者或僕人在其主人去世時自殺。他認為這些情況不是因為他們自認為在行使自殺的權利，而是因其有自殺的義務，若不履行之則會受到社會或宗教的懲罰。[63] 這是利他型自殺中最為

---

60 此段譯文取自：孫中興，《試閱理論旅人之涂爾幹自殺論之霧裡學》（臺北：群學，2009），46（以下簡稱《霧裡學》）。而孫中興亦點出涂爾幹並未說明「過度」的標準到底為何（頁 47）。

61 涂爾幹，《自殺論》，247–9。

62 同上註，254。

63 同上註，267–9。

doi:10.6342/NTU202404008

典型的「義務的利他型自殺」（suicide altriuste obligatoire），它往往給人印象強烈的表現形式，同時非常接近我們慣於尊重與欽佩之某些範疇的行為，也是人們最不願視之為自殺的類型，但這些行為都是根源於利他主義的情緒。[64] 此外還有其他的衍生形式，如「隨意的」（facultatif）：非屬社會特意要求的義務，卻自發地為了某些理由放棄生命，但實際上可能與「義務的」難以區分；「激烈的」（aigu）：僅僅是為了得到犧牲的樂趣，因為毫無特殊理由的自我犧牲被認為是值得讚揚的，而「神秘的」（mystique）則屬「激烈的」之中宗教狂熱的典型，在某些宗教中，即便經典譴責自殺，獻身於神明卻成了為人稱道傳頌的記事。[65]

C. 脫序型自殺（anomic suicide）：

涂爾幹認為，社會管制、限制了個人的欲望發展，使個人的能力與欲望達成一致以獲得滿足。而在歷史上的每一時刻，各個社會對於任一服務的相對報酬、職業的勞動享受，都有其對於舒適程度的獨特看法，社會中的個人也在他自身的範圍內模糊地意識到其欲望所能達到的極限，滿足他的境遇，同時樂於適度地改善之，造就了健康的社會與個人。[66] 然而，當社會發生動盪（尤指經濟層面）而管制不足時，個人可能會因此退回到低下地位而必須降低欲求、學會克制，或是因為權力和財富的突然增加，欲望失去了約束力而造成激烈而痛苦的鬥爭（故他認為貧窮之所以可能減少自殺，因為它本身就是一種限制，也是人們學習自我克制的最好課堂）。利己型與脫序型自殺不同的是：前者缺乏社會的集體活動、生活沒有目的與意義，多來自知識界、腦力勞動階層；後者缺乏社會的管制約束、情欲不受調解與控制，多來自工業界與商業界。[67]

---

64 同上註，289。

65 涂爾幹，《自殺論》，271–3。「隨意的」及「激烈的」之翻譯取自：孫中興，《霧裡學》，68–9。

66 涂爾幹，《自殺論》，304–7。

67 同上註，310–1。

doi:10.6342/NTU202404008

D. 宿命型自殺（le suicide fataliste）：

這是涂爾幹提出的四種基本類型中最容易為人忽略的一項，因為他僅簡短說明於註解之中。這種自殺出自社會過度的管制，自殺者的前途被無情斷送，情欲受到戒律般地抑制，所有可歸因於肉體上或精神上虐待的自殺亦可歸類於此。與「脫序型」不同之處在於「宿命型」突顯出自殺者的不可抗拒性與不可改變性。而他同時也認為這類型自殺已罕見於現代社會，但有其歷史意義，如古代奴隸的自殺。[68]

表 2-3-1 涂爾幹研究自殺行為病因學分類表

	不足	過度
社會的整合力量	利己型	利他性
社會的管制力量	脫序型	宿命型

二、自殺的混合類型

然而從型態學分類（morphological classification）看來，實際上的自殺行為往往是四種基本類型的結合（雖然涂爾幹並不認為這些結合可以系統性地描述每天或歷史上發生的所有自殺），[69] 因為不同的社會原因可以同時作用在一個人身上，而趨向引起同一個自殺行為。[70] 孫中興據此修訂出涂爾幹研究之自殺類型的三個層次：

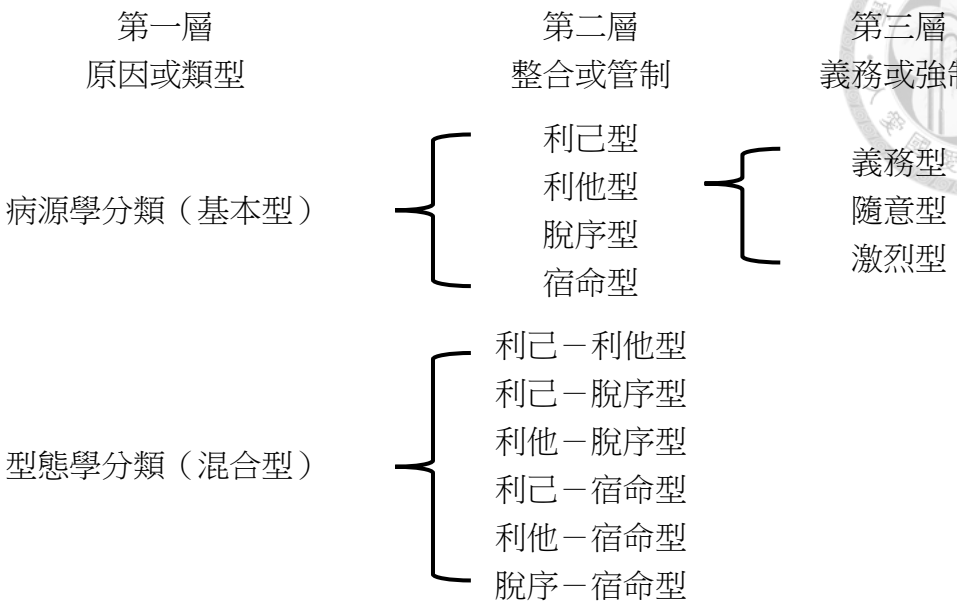
[68] 同上註，339。

[69] 同上註，342。

[70] 同上註，352。

doi:10.6342/NTU202404008

圖 2-3-2 涂爾幹研究自殺現象類型層次圖 [71]



但在六種混和型自殺中，涂爾幹只有說明「利己－利他型」、「利己－脫序型」與「利他－脫序型」這三種自殺類型：

A-B. 利己－利他型：這類人清楚的意識到利己主義的歡樂無法作為生活的目標、生命的意義，他們轉而追求某種理想的幻象，並一心一意獻身於此，而過著矛盾的生活：現實社會中的個人主義者，同時在理想的目標中是極端的利他主義者，然而這兩者都是導致自殺的傾向。涂爾幹認為這就是斯多亞式自殺（le suicide stoïcien）的根源與性質，將最徹底的心理個人主義與極端的泛神論結合在一起，同時具有利己型自殺的冷靜沉著與利他型自殺的崇高義務，憂鬱與活力、利己主義與神祕主義在這種自殺中交織。[72]

A-C. 利己－脫序型：利己主義者失去激情而注意力轉向自己，他在穩定的社會中嘗試了新的事物也會很快厭倦，但脫序的社會卻會迫使他轉向外求。當社會的脫序幅度未完全壓過利己主義時，他的欲望無法滿足，向內心探索

[71] 孫中興，《霧裡學》，69。

[72] 涂爾幹，《自殺論》，354。

doi:10.6342/NTU202404008

卻又無法獲得寄託，因此引發利己型的沮喪、憂傷，以及脫序型的焦慮、不滿與強烈指責，在這類型自殺中交織。[73]

B-C. 利他－脫序型：社會脫序破壞了個人與環境間的平衡，而使其利他主義處於傾向自殺的狀態，涂爾幹認為這種狀況尤其可見於受到圍困的自殺。如猶太人在耶路撒冷被攻陷後大批自殺，因為他們的生活樣態受到嚴峻的威脅，同時也是因為過於熱愛他們的城市與信仰；破產之人自殺，既是無法忍受苦熬，也是為了家族的名聲。都屬將利他型的興奮、激情或堅定、勇氣，與脫序型的失控、憤怒相結合的混合型自殺。[74]

在應用此類型學之前，涂爾幹的澄清必須再度被喚起，以作為我們透過古典社會學的視角回顧先秦時期自殺事例前的心理準備。其研究方法所尋找的，是這些自殺事例中所呈現社會的、集體的標誌，但不等於藉此標誌來單一化自殺事例中的其他因素、甚或扁平化自殺者生命的多重向度：

> 每一個自殺者都給他的行為打上個人的印記（empreinte personnelle），這種個人的印記表示他的氣質和他的特殊環境，因此不能用社會原因以及現象的普遍性來解釋。但是這些社會原因也必然給他們所引起的自殺打上一種獨樹一格的調性（tonalité *sui generis*），一種表示這些原因的特殊標誌。我們所要找的正是這種集體的標誌（marque collective）。[75]

---

[73] 同上註，352–3、359。

[74] 同上註，353。

[75] 同上註，342。此段譯文引用自：孫中興，《霧裡學》，65。

doi:10.6342/NTU202404008

三、類型應用及說明

在這一小節中，筆者將《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》（先秦部分）中之 70 例自殺事例，分別依涂爾幹社會學自殺研究的四種基本類型、六種混合類型，依序歸類如下並試作說明，：

表 2-3-3 先秦自殺七十例社會學類型統計表

類型		例數	例次編號（請參考附錄）*
基本型	A. 利己型	1	2.
	B. 利他型	19	
	I. 義務的	10	8.、26.、27.、35.、38.、41.、45.、52.、54.、69.
	II. 隨意的	5	18.、24.、36.、37.、63.
	III. 激烈的	4	20.、58.、59.、65.
	C. 脫序型	3	30.、33.、40.
	D. 宿命型	5	7.、13.、46.、50.、66.
混合型	A-B. 利己－利他型	1	60.
	A-C. 利己－脫序型	8	28.*、31.、49.、56.、61.、62.、64.、66.
	B-C. 利他－脫序型	11	6.、11.、12.、14.、15.、21.、23.、28.*、43.、51.、70.
	A-D. 利己－宿命型	2	25.、39.
	B-D. 利他－宿命型	9	4.、5.、9.、16.、17.、22.、43.、47.、68.
	C-D. 脫序－宿命型	9	1.、3.、10.、19.、29.、32.、34.、53.、48.

* 無法判定而未計入此表：例 4. 中之夷姜、例 57.。

** 例 28. 之齊後莊公屬類型 A-C.，申胤及其家宰屬類型 B-C.。

A. 利己型：

涂爾幹使用最多篇幅說明因現代人社會缺乏整合、個人主義思潮所致的自殺類型，在先秦社會卻是最罕見於史籍的，原因或許在於這類型自殺者的冷漠特質與厭世傾向，使其不可能在政治舞台上留名。然而，伯夷與叔齊

doi:10.6342/NTU202404008

（2.），卻因其逃離舊勢力的政治漩渦、以新勢力的統治方式為恥，而寧願餓死。他們的死並非是為了向他人效忠，也不是因社會脫序而無所措其手足，更不是有無所逃避的社會力量迫其必須如此，而是將自己的志趣置於社會身分與責任之上，因此屬較為單純的「利己型自殺」。他們的事蹟為先秦知識階層所稱道，而我們也將在下一章看到，利己型不只是莊子最關注的自殺類型，數量上也與史料產生巨大的反差。

B. 利他型：

利他型自殺的社會整合程度較高，並可再區分為三種自殺型態。

I. 義務的利他型自殺：

臣子盡忠：鬻拳（8.）、臧堅（26.）、蘧越（38.）、董安于 （42.）；兒子盡孝：棄疾（27.）、伍尚（35.）；俠士報恩：豫讓（52.）、聶政與其姊（54.）、田光與樊於期（69.）。亦有君王因道義而不避死的特例：楚昭王（45.）。在這些事例中，他們並未處在受外力脅迫的狀態，並且享有不自殺的其他選擇，而他們如此作為的理由不只符合了社會道德的期待，也有較為充足地表達出來。

II. 隨意的利他型自殺：

奉法循理的官吏：李離（18.）、石奢（37.）；罪不致死的將領：子反（24.）；不避死劫的陪乘：宗魯（36.）；以死報恩的門客：侯嬴（63.）。他們雖也體現了某種社會道德的價值，但幾乎都有他人規勸無需自殺的記述，因此就義務性而言是較顯薄弱的。

III. 激烈的利他型自殺：

觸槐而死的刺客：鉏麑（20.）；奮死明志的隱者或平民：齊賢者（58.）、王蠋（59.）、縮高（65.）。他們的行事手段突兀而激烈，或刻意示人而造成震撼，但其理由則顯得較為單一。

C. 脫序型：

屬於這類型的自殺者，其生活樣態與重心遭逢了重大的變故（在此皆為嚴

doi:10.6342/NTU202404008

重的挫敗）。家破人亡：崔杼及妻（30.）；君位遭奪：楚靈王（33.）；為人嫁禍：郤宛（40.）。他們選擇自殺，既未呈現個人主義的心態，也非為了其他社會成員或義務，亦非來自社會管制的壓迫，故屬較單純之「脫序型自殺」。

D. 宿命型：

屬於這類型的自殺者，皆面臨來自政治權力的完全宰制，同時君臣關係惡化，而沒有不自殺的可能。如國君暗示臣子自決：原繁（7.）、里克（13.）；國君賜命伏劍引鴆：伍員（46.）、文種（50.）、韓非（66.）。他們雖然結束自己的生命，但主要是受到無法違逆的社會管制所迫使，既無利己傾向，亦無利他情操，故屬「宿命型自殺」。

A-B. 利己－利他型：

依照涂爾幹的理解，現實中的個人主義者、理想中的極端利他主義者，利己型的憂鬱與利他型的活力交織並存，恐怕只有《史記》中的屈原（60.）符合。他一方面感嘆舉世混濁、不屑同流合污，[76] 一方面自認文質彬彬、修為富有仁義，除非舜帝復生才有可能為人所知。[77] 孤傲心態之外，立志要做天下君子的楷模，[78] 並表現出不畏生死的精神狀態。[79] 因此，屈原的自殺雖也有政治因素所致的「脫序型」向度，但或許仍是以「利己－利他型」為主要特色。

A-C. 利己－脫序型：

屬於這類型的自殺者，在其社會狀態急遽變動的當下（或即將變動）踟躕不定，無法適當應對環境、調適自我，甚至自我悔恨、指責他人。如在面

76 「舉世混濁而我獨清，眾人皆醉而我獨醒。……寧赴常流而葬乎江魚腹中耳，又安能以皓皓之白而蒙世俗之溫蠖乎！」（《史記．屈原賈生列傳》）

77 「文質疏內兮，眾不知吾之異采；材樸委積兮，莫知余之所有。重仁襲義兮，謹厚以為豐；重華不可牾兮，孰知余之從容！」（《史記．屈原賈生列傳》）

78 「懲違改忿兮，抑心而自彊；離湣而不遷兮，願志之有象。」（《史記．屈原賈生列傳》）

79 「定心廣志，余何畏懼兮？……知死不可讓兮，願勿愛兮。」（《史記．屈原賈生列傳》）

doi:10.6342/NTU202404008

臨死亡威脅時，討價還價的國君與大臣：齊後莊公（28.）、夫差（49.）、子晳（31.）；憂傷懼怕的臣子：燕將（61.）、魏齊（62.）、呂不韋（66.）；或如智窮兵敗的龐涓（56.）、悲憤不平的白起（64.）。

B-C. 利他－脫序型：

屬於這類型的自殺者，亦是處於社會管制力量急遽變動的當下，但選擇了履行倫理義務、完成社會角色的自殺。如不彰國君、父親之惡的兒子、大臣：申生（11.）、富辰（15.）；隨主赴死的王后、臣子：代王后（51.）、召忽（6.）、申胥與其家宰（28.）、張柳朔（44.）、項燕（68.）；恪守使命的臣子：荀息（12.）、公孫杵臼（21.）、程嬰（23.）；以及不避義死的朋黨：共華（14.）。

A-D. 利己－宿命型：

屬於這類型的自殺者，以先知之姿預見了未來的災難，屈服於此發展趨勢而憂愁傷感。面對無法改變的命運，願求一死以獨善其身（或其家）。如預見國家內亂在即，而向祖先祈求速死的重臣：范文子（25.）、叔孫昭子（39.）。[80]

B-D. 利他－宿命型：

屬於這類型的自殺者，無所逃於政治力量的無情壓制，卻毫無怨尤，履行倫理義務、完成社會角色，或為維護社群延續而自殺。如以死謝罪的敗軍之將：屈瑕（5.）、子玉（16.）、沈尹戌（41.）；不受父愛卻不避入彀的兒子：急子與愛兄之壽子（4.）、犧牲一己以保全家廟、社稷的族長或臣子：

[80] 《春秋左傳》皆記二者使祝人、宗人為其「祈死」。杜預《注》認范文子是祈死後自裁，但范文子在一年內才死去，故為孔穎達《疏》、沈欽韓《補注》與焦循《補疏》駁斥，楊伯峻《春秋左傳注》亦採之（2018：897）；叔孫昭子齋戒、祈死，七日後死去，《史記》還加上了其「無病而死」的記述。杜正勝則認為這些記載，體現了時人認為人之壽夭由其祖先掌管的信念。請見於：杜正勝，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2006），168–70。

doi:10.6342/NTU202404008

叔牙（9.）、叔詹（17.）、孔達（22.）；震懾敵軍的敢死部隊：越、吳死士（43.、47.）；受讒而無力自清、拜受賜劍後擇地自刎的李牧（68.）。

C-D. 脫序－宿命型：

屬於這類型的自殺者，處於原有社會地位的崩落與新興外部力量的宰制。他們或曾身處權力核心，卻為叛變勢力所圍困：商紂王及其二妾（1.）、楚成王（19.）、陳哀公（32.）、秦懷公（53.）、秦出公及其母（55.）；被迫出逃他國：孟慶父（10.）；遭構陷入囹圄：太子痤（29.）。也有甫繼承地位但權力未穩：共伯餘（3.）；或是作為新興勢力但政爭落敗：楚諸公子（34.）、白公與石乞（48.）。這些自殺事例的記述，未必能完整呈現其個人傾向或倫理意涵，石乞的這句話，或許可以突顯在這類的動盪下，接受成王敗寇政治現實、輕視生命的價值觀：「這件事成功就是卿，不成功就被煮，這本來是應有的結果，有什麼妨礙？」[81]

結語：莊子思想的時代氛圍

我借著光與影往來上下，使用荊棘的彎鞭作駕御。

去追求介子推之所在，見一見伯夷放逐之處。

心裏在這兒躊躇還未前去，下了決心，一處也不去。

我怨忿往昔的那些冀望，悲悼未來的可憂傷！

我想浮江過淮向東入海，追縱著伍子胥以求心靈的安詳。

看著大河的洲渚呵，悲痛著申徒狄沉淵的高跡。

[81] 沈玉成，《左傳譯文》（北京：中華書局，1981），586。

doi:10.6342/NTU202404008

他屢屢地諫諍君王而不見聽，抱石自沉然而又有何益！

心裏不安，不知所解，思理壅塞不能開釋。[82]

在《九章》的最後一篇〈悲回風〉，屈原（西元前 342－278 年）於文末表達他堅定的決心與獨立的人格，同時神遊於這些耿介不屈、以死明志的「典範人物」生前活動的場景：伯夷、介之推、伍子胥、申徒狄。[83] 屈原他穿梭時空的心靈，或許展現在當時知識分子的價值世界中，這些典範人物佔有相當的地位。而我們除了可以在這部論文的此章中看到部分典範人物的生命處境、歷史性的評價，在下一章中，他們也同樣會在莊子思想的視域中，以不同的視觀點呈現出不同的生命型態、哲學式的評價。

筆者在這一章中彙整與統計《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》（先秦部分）中的自殺事例、分析其記述特點，並在此基礎上，進一步援引涂爾幹對自殺類型的社會學研究成果，將先秦時期之 70 例自殺事例進行了四種基本類型與六種混合類型的劃分。

從社會的整合程度來看，「利他型」與其混合類型（A.、A-C.、A-D.）共 39 例，壓倒性地多於「利己型」與其混合類型（B.、B-C.、B-D.）之 11 例，呼應《莊子》談「義命大戒」並非虛言；[84] 從社會的管制強度來看，「脫序型」與其混

---

82 「……借光景以往來兮，施黃棘之枉策。求介子之所存兮，見伯夷之放跡。心調度而弗去兮，刻著志之無適。曰：吾怨往昔之所冀兮，悼來者之悐悐。浮江淮而入海兮，從子胥而自適。望大河之洲渚兮，悲申徒之抗跡。驟諫君而不聽兮，重任石之何益。心絓結而不解兮，思蹇產而不釋。」（《九章．悲回風》）譯文請見於：姜亮夫，《屈原賦今譯》（北京：北京出版社，1987），190–1。

83 姜亮夫：「詩中描繪心思，出入內外遠近不同之情，上下左右前後之態。而仍不知所止，悲感與思理相挾持，而遂思入眇茫，從彭咸之所居。既至天上，忽又感煙雨之終不可永久浮游上天，遂思追蹤介子伯夷。既睹申徒之死而無益，又自回惑不解！」請見於氏作，《重訂屈原賦校注》（天津：天津古籍，1987），549–50。

84 「天下有大戒二：其一，命也，其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」（〈人間世〉）

「天下有兩大戒律：一是命，一是義。子女愛父母，這是自然之命，也是人心所不可解除的；

doi:10.6342/NTU202404008

合類型（C.、A-C.、B-C.）共 22 例，則稍多於「宿命型」與其混合類型（D.、A-D.、B-D.）之 16 例，呼應了「相刃相靡」的悲哀。[85] 此外尚有 1 例對知識分子影響深遠的「利己－利他型」（A-B.），以及 9 例兼具價值及存在之虛無主義的「脫序－宿命型」（C-D.）。[86]

上述種種類型，或許其中不乏莊子所聞所見；這些事例中對生命意義不同的評價方式，體現出先秦時期的的社會背景與時代氛圍。本章之分析，將在下一章與《莊子》文本中的自殺論述結合，以論述莊子不僅正視這些自殺事例所體現的倫理意涵與社會標誌，亦針對不同自殺類型下的價值思維，提供不同層次的反思。

身處社會的整合力量急墜、管制力量驟變的動盪時代，若要探詢與實現生命的意義，集體的傳統價值已難以代勞，而往往成為「個人」的生命核心課題。這或許正是莊子及其後學思索生命意義時所處的時代氛圍，也是在此種環境下的知識分子所孤獨承受之重：

> 王國維自殺的前一天為人書扇，除了上面引用韓偓的詩以外，[87] 也引用遺老、也是溥儀的老師陳寶琛詠落花之詩，傾訴了清社既屋的痛苦。大量的遺民雖然生存著，每個人遭遇不同，但是一片淨土難求：「流水前溪去不留，餘香駘蕩碧池頭。燕啣魚唼能相厚，泥汙苔遮各有由。委蛻大難求淨土，傷心況是近高樓。庇根枝葉由來重，長夏陰成且小休。」
>
> 「委蛻」出自《莊子．知北遊》，是死亡的婉辭。

臣子侍奉國君，這是人群之義，無論任何國家都不能沒有國君，這在天地之間是無可逃避的。這叫做大戒律。」（4.8）

85 「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」（〈齊物論〉）「人承受形體而出生，就執著於形體的存在，直到生命盡頭。它與外物互相較量摩擦，追逐奔馳而停不下來，這不是很可悲嗎？」（2.4）

86 以「價值的虛無主義」與「存在的虛無主義」作為先秦哲人所面對的危機，此觀念援引自：傅佩榮，《莊子：以自在之心開發無限潛能》（臺北：天下文化，2014），14–20。

87 筆者注：「官途棄擲須甘分，迴避紅塵是所長。」引用自：李建民，《民國的痛苦：王國維與絕望的一九二七》，（新北：聯經，2022），251。

doi:10.6342/NTU202404008

—— 李建民，《民國的痛苦：王國維與絕望的一九二七》。[88]



[88] 李建民，《民國的痛苦：王國維與絕望的一九二七》，（新北：聯經，2022），252。

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

第三章
《莊子》中的自殺者

我們能想像除德國人外，還有誰能寫出《浮士德》或《查拉圖斯特拉如是說》嗎？這兩部作品都玩味著在每一個德國人的靈魂中回響著的東西——一個「原始意象」，……一位醫生的形象或人類導師的形象。自從文明的曙光出現以後，智者、救世主的原型形象就潛藏蟄伏於人類的無意識中；每逢亂世，或者每當人類社會遭遇危難時，它就甦醒過來。迷途的人們感到他們需要一位嚮導或者一位導師，甚至需要一名醫生。這種原始意象是無以數計的……。

詩人的作品便這樣來滿足了他生活於其中的那個社會的精神需要，因此，對他來說他的作品比他個人的命運更為重要，不管他是否能意識到這點。由於他根本上是他的作品的工具，因此他服從於它。我們沒有理由指望他為我們解釋他的作品。他已經做出了最大的努力，給他心中潛伏的東西賦予了形式。他必須把解釋留給別人和留給將來。

—— 榮格（Carl Gustav Jung, 1875–1961），《尋求靈魂的現代人》。[1]

誠如榮格的洞見，我們很難想像《莊子》這樣的作品，出現在兩千多年前的戰國時代之外的時空。面對存在與價值雙雙落入虛無主義的亂世，這部作品的出現反映了其社會的精神需要，以近似醫生的角色針砭時弊、引導世人走向活路，

[1] 榮格（Carl G. Jung）著，蘇克 譯，《尋求靈魂的現代人》（*Modern Man in Search of a Soul*），（臺北：遠流，1990），183–4。

doi:10.6342/NTU202404008

並在接下來的不同時空中，給予無數人關於如何安頓生命的啟發。誠如尼采（Friedrich W. Nietzsche, 1844–1990）所說：「哲學家是文化的醫生。」[2]

容筆者再次提醒莊子其人的心靈特徵：[3] 知識上，他無疑學識淵博、視野廣大；[4] 感受上，他具備敏銳的洞察力與深刻的同情心；[5] 志向上，他與眾人一起平凡生活，但所追求的精神境界異於眾人，對權力保持距離並且毫不留情的批判。[6] 基於這些對莊子心靈的理解，在進入《莊子》文本中關於自殺者的論述前，我們可以想像莊子對於戰國時期層出不窮的自殺現象（如本文第二章所呈現的），不論是成為歷史典故的或同個時代發生的，應該有所瞭解與思索，因此，對書中的相關論述更不應輕忽，不應視為不可動搖的成見。或許榮格的提醒有幾分道理：我們不應指望莊子其人來為我們解釋《莊子》了，他已經盡可能的將他的心靈化成了形式，接下來這些形式能開展出怎樣的意義，就是「我們」「現在」的事了。[7]

---

2 “The Philosopher as a Physician of Culture” (“Der Philosoph als Arzt der Kultur”) 請見於：*The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Translated by Walter Kaufmann. (New York: Vintage Books, 1974), pref. 2.

3 關於「莊周」、「《莊子》作者」與何謂「莊子」的問題，可參考本文第一章第二節「探討方法」的定位說明。

4 除了《莊子》中博引豐富多樣的古今人物、山川江海與蟲魚鳥獸等可見一二，司馬遷在《史記》更形容莊子「其學無所不窺」（〈老莊申韓列傳〉）。

5 如莊子批判士人「明白禮義的形式，卻拙於瞭解人心。」（「明乎禮義而陋乎知人心」）（〈田子方〉；21.2），以及為種種失去生命真實樣態的現象感到可悲：「終身勞苦忙碌，卻看不到什麼成功；疲憊困頓不堪，卻不知道自己的歸宿；這不是很悲哀嗎？」）「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」）（〈齊物論〉；2.4）等等。

6 可參考第一章「引論」收尾的引文，以及〈天下〉篇中對莊子其人的描述；莊子面對楚王的邀約，以神龜為喻，寧可在泥巴裡爬也不願成為廟堂上供奉的骸骨，拒絕出仕（〈秋水〉；17.3）。而其對政治權力的尖銳批判，如：「偷竊腰帶上的帶鉤的人會被處死，偷竊國家的人卻成為諸侯，而諸侯家裡的仁義多得很呢。」（「竊國者彼竊鉤者誅，諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」）（〈胠篋〉；10.3）等等。

7 這呼應了本論文在第一章第二節「探討方法」中所嘗試辨明的：以「莊子式的哲學」（Zhuangzian philosophy）來理解「莊子哲學」，會比「莊子的哲學」（Zhuangzi’s philosophy）更為恰當並避免誤解。

doi:10.6342/NTU202404008

《莊子》中有不少自殺者，雖然他們選擇結束生命的行為模式是否符合「自殺」的定義，這個問題留有探究的空間（如本章第三節所述），但嚴格意義上，莊子並沒有針對「自殺」這個行為本身進行討論，而是對「自殺者」予以評價。[8] 因此，如果我們單憑《莊子》書中對自殺者的評價，來推論「莊子哲學」對自殺的論斷，除了有觸犯「範疇錯誤」的疑慮，也是不充足的，因為對「行為者」與「行為」的道德評價，準確來說並不是指涉同一件事物。比方說：批評「虛偽」的人格特質與道德危害，並不等同主張「說謊無論如何都是不應該從事的行為」；即便我們能夠充分證成「說謊是不道德的」，也不足以判斷一個說謊者的人格就是「虛偽」的，能確知的是他做了一件道德上不允許的事。

回到《莊子》書中的自殺者與莊子哲學論「自殺」 之間的關聯。縱使《莊子》書中列舉了再多的自殺者，並對他們人格、人生的整體評價盡是毫無歧義的貶義（但這不是事實），面對上述如此極端的假設情況，我們仍然可以哲學性的發問:難道在任何狀況下結束自己的生命都是莊子哲學所不允許的嗎？而如何算是自殺、又該如何判定？並且這種絕對主義式的主張，能否與莊子哲學的其他主張相容？由此可見，無論對自殺者的評價有多直白，也難以根除哲學問題的出現，更何況，如我們將在本章看到，莊子對自殺者的道德評價未必強硬，而他所採取的評價角度也不盡相同，這當中牽涉自殺者在論述中所扮演的角色、承載的論題，以及映射在讀者心靈中的性格與形象。

在《莊子》書中，具名的自殺者共計 16 人，首先，依據自殺者的出現順序，所整理的出處章數及篇名如下：

[8] 但這不代表「自殺」的哲學問題在「莊子哲學」不成立，《莊子》文獻的詮釋與哲學問題的合法性，分屬不同範疇、不能互相支持。如本論文在第一章第二節「探討方法」所強調的，混淆文本詮釋與哲學論述這兩個層次屬「範疇錯誤」。

doi:10.6342/NTU202404008

表 3-0-1 《莊子》自殺者出處一覽表

人名（依提及先後排序）	提及章數	《莊子》出處篇名		
		內篇	外篇	雜篇
狐不偕	1	大宗師		
務光（瞀光）	3	大宗師		外物　讓王
伯夷、叔齊*	7	大宗師	駢拇　秋水	讓王　盜跖
紀他	2	大宗師		外物
申徒狄	3	大宗師		外物　盜跖
伍子胥（伍員）	5		胠篋　至樂	外物　盜跖
萇弘	2		胠篋	外物
白公	1		秋水	
北人無擇	1			讓王
卞隨	1			讓王
鮑焦（鮑子）	2			盜跖
介子推	1			盜跖
申子（申生）	1			盜跖
尾生	2			盜跖
（劍士）	3			說劍
鄭人緩	1			列御寇

*《莊子》中不是伯夷、叔齊二人並提，便是單獨提及伯夷，故兩者合計出處。

由此表可知，以數量上來說，出現最多篇數的自殺者，前三名依序為伯夷與叔齊（5 篇）、伍子胥（4 篇）、務光及申徒狄（3 篇），這五位除了伍子胥，身分皆屬於隱逸之士。

而出現最多具名自殺者的篇目，前三名依序為〈盜跖〉（8 人）、〈大宗師〉（6 人）、〈外物〉及〈讓王〉（5 人）等。若以《莊子》三十三篇的內、外、雜篇的區分來看，則是以雜篇居冠、外篇次之，最後是內篇，而內篇中的自殺者則全數集中在〈大宗師〉一篇。接著，若以自殺者的身分來進行分類：

doi:10.6342/NTU202404008

表 3-0-2 《莊子》自殺者身分一覽表

身分	人數	人名（依推定活動年代排序）
隱士	9	狐不偕、北人無擇、卞隨、務光、紀他、申徒狄、伯夷、叔齊、鮑焦
重臣	4	介子推、萇弘、伍子胥、白公
平民	2	尾生、鄭人緩
太子	1	申生
劍士	3,000 餘	（不具名）

以身分上來說，隱士居於大宗，佔總具名人數之近六成，[9] 其次是統治階級的重臣、太子，最後則是平民。其中大多數人物可見於先秦史籍。直接記述的有七位，如伯夷、叔齊、申生、介子推、萇弘、伍子胥、白公；[10] 而間接記述的五位：卞隨、務光、申徒狄（申屠狄）、鮑焦、尾生，其事跡或形象則皆在《史記》、《戰國策》的言論中提及。最後，於先秦史籍中不可考有四位：狐不偕、北人無擇、紀他、鄭人緩，莊子當時可能有其他參考來源，但也不能排除是莊子的創作。

除了量化的統計之外，這些自殺者是如何在《莊子》書中的論述呈現，是更重要的課題。以下將透過這些人物在「論」、「述」中的角色功能進行分類：他們可能在「議論」中作為支持或反對某種立場的例證，也可能透過自殺者自身的「敘述」來呈現某種觀點。[11] 整理如下：

9　區分出具名者的原因在於，〈說劍〉篇中敘述劍士共三千多名，最後皆自殺而死。若據此人數計算，恐將失去統計意義。

10　介子推、萇弘，因其記述難以判斷是否死於自殺，而是在其他典籍中有相關的記述，故未在本文第二章中列出，將在本章的註解中說明。而以下人物事蹟，可見於本文第二章及附錄「《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》先秦自殺事例編年彙整」：伯夷、叔齊（2.）；申生（11.）；伍子胥（46.）；白公（48.）。

11　本文將「敘述」視為一種整合性概念，其下包含「敘事」與「描寫」等。參考自：蔡英俊。〈「敘述」界義－兼論敘述、敘事與描寫〉，《清華中文學報》5（2011）：3–43。

doi:10.6342/NTU202404008

表 3-0-3 《莊子》自殺者論述角色功能分類表

角色功能	篇名		人名（依提及先後排序）
議論中的客體	雜篇	盜跖	伯夷、叔齊、鮑焦、申徒狄、介子推、尾生、伍子胥、申生
		外物	伍子胥、萇弘、務光、紀他、申徒狄
	外篇	胠篋	伍子胥、萇弘
		秋水	伯夷、白公
		駢拇	伯夷
		至樂	伍子胥
	內篇	大宗師	狐不偕、務光、紀他、申徒狄、伯夷、叔齊
敘述中的主體	雜篇	列御寇	鄭人緩
		說劍	（劍士）
		讓王	北人無擇、卞隨、務光、伯夷、叔齊

若以論述中的角色功能為分類依據，則《莊子》書中自殺者的登場，絕大多數是作為議論中的「客體」（patient），以一種增加論述力道的功能而被提及，對他們的整體人生予以第三人稱視角的評價，並且未呈現它們選擇如此結束生命的主觀理由。其次則是作為敘述中的「主體」（agent），此時自殺者的行為動機及處境皆有更大程度的揭露，並且未必賦予負面評價，其中部分則透過第一人稱視角，表達主體為何選擇自殺的考量。

在本章中，筆者先彙整《莊子》書中的自殺相關論述、分析當中的人物，以突顯出《莊子》自殺論述的特點：莊子所最為關心的自殺者，是那些對於生命意義有「獨特辨認」的人——隱逸者的自殺。[12] 這類人追求心靈提升的同時，卻必須面對現實處境的威脅，此時是否要妥協或犧牲，成為了生命中的重大選擇，也成為我們對於何謂理想的生命型態——自然的生命——的重要啟發。

12 「獨特辨認」一詞，啟發與援引自：傅佩榮，《傅佩榮宗教哲學十四講》（新北：立緒，2018），170。

doi:10.6342/NTU202404008

在正式進入本章的探討以前，〈達生〉篇最後一章值得我們留意。孔子觀賞一座高聳湍急的瀑布時，發現有人竟然在這種極度危險的水域中游泳，一度以為他想自殺，所以要弟子沿著水流拯救他，後來才發現是誤會一場：他其實是為游泳高手。孔子詢問他的技術為何如此高明，游泳者說他「從現成處境開始，發展天賦本性，達成命定狀況。」（始乎故，長乎性，成乎命。）而他游泳的方法，是順著水勢而不由自己安排。[13]

然而，如何算是命定狀況的達成呢？隨順現實的趨勢，難道不會與個人生命意義的追尋發生衝突？我們可以嘗試思考以下人物的遭遇與選擇：受到不義的審判卻不願逃亡、從容飲鴆的蘇格拉底，面對政治鬥爭但盡忠職守、死不離冠的子

13　「孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，黿鼉魚鱉之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被發行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：『吾以子為鬼，察子則人也。請問：蹈水有道乎？』曰：『亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汩偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。』孔子曰：『何謂始乎故，長乎性，成乎命？』曰：『吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。』」（〈達生〉）

「孔子在呂梁觀賞，只見瀑布有二十幾丈高，水花四濺奔騰，一流就是四十里，連黿、鼉、魚、鱉都無法在裡面游動。這時看到一個男子在游水，孔子以為是受了苦而想尋死的人，就叫弟子沿著水流設法救他。那人潛游幾百步的距離，才從水中出來，然後披頭散髮，唱著歌在堤岸下遊蕩。孔子跟過去問他說：『我以為你是鬼，仔細看了才知道是人。請教你：游水有訣竅嗎？』那人說：『沒有，我沒有什麼訣竅。我從現成處境開始，發展天賦本性，達成命定狀況。我與漩渦一起捲入水底，再與波浪一起湧出水面，順著水勢而不由自己安排，這就是我游水的方法。』孔子說：『什麼是從現成處境開始，發展天賦本性，達成命定狀況？』那人說：『我生在山地就安於山地，這是現成處境；成長於水中就安於水中，這是天賦本性；不知道我為什麼會這樣而還是變成這樣，這是命定狀況。』」（19.10）

doi:10.6342/NTU202404008

路，[14] 以及生活貧困、饔飧不繼，[15] 卻甘願「拖個尾巴在泥地裡爬」的莊子，[16] 他們對於自身生命意義的選擇與實踐，是否屬於命定狀況的達成？活出了自然的生命？抱持這些疑問，將有助於我們理解接下來《莊子》書中關於自殺者的論述理路。

第一節 議論中的客體

《莊子》中的議論皆有其主旨。談及自殺者的議論，主旨可區分為三大類：（1）傳統典範的批判、（2）意識形態的鬆動、（3）理想人格的突顯。而在所有涉及自殺者的議論中，屬〈盜跖〉篇的徵引人數最多、抨擊也最為猛烈。接下來的討論將從〈盜跖〉、〈胠篋〉兩篇出發，它們對應主旨（1）。接著進入相對溫和的篇章，如〈外物〉、〈秋水〉、〈至樂〉、〈駢拇〉四篇，對應主旨（2）。最後則是內篇的〈大宗師〉，對應主旨（3）。如此的討論順序，並非基於莊子所呈現的態度

14 《史記・仲尼弟子列傳》。

15 「莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：『諾，我將得邑金，將貸子三百金，可乎？』莊周忿然作色曰：『周昨來，有中道而呼者。周顧視，車轍中，有鮒魚焉。周問之曰：『鮒魚來！子何為者邪？』對曰：『我東海之波臣也。君豈有鬥升之水而活我哉？』周曰：『諾，我且南游吳、越之王，激西江之水而迎子，可乎？』鮒魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。吾得鬥升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！』』」（〈外物〉）

「莊周家裡貧窮，因此去向監河侯借米。監河侯說：『好的。等我收到封地的賦稅以後，就借給你三百金，可以嗎？』莊周氣得臉色都變了，說：『我昨天來的時候，半路上有人喊我。我回頭一看，在車輪壓凹的地方有一尾鯽魚。我問它：『鯽魚呀！你在這裡做什麼？』它回答說：『我是東海的水族之臣。你有沒有一升一斗的水可以救我呢？』我說：『好的。我將到南方遊說吳國、越國的君主，引進西江的水來迎接你，可以嗎？』鯽魚氣得臉色都變了，說：『我失去了日常需要的水，沒有容身之處。現在我只要有一升一斗的水就可以活命，而你竟然這樣說，那還不如早些去乾魚鋪找我算了！』』」（26.2）。

16 「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以竟內累矣！』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。』」（〈秋水〉；17.13）。

doi:10.6342/NTU202404008

（雖然批評力道愈發內斂），而是思維逐漸精煉、由負面批判、設問反思、到正面立論的傾向。

一、傳統典範的批判

（一）〈盜跖〉

莊子在〈盜跖〉篇假託孔子與橫行天下的武力集團頭目「盜跖」，展開一場虛擬對話。[17] 孔子本欲勸服盜跖與天下修好、造福社會，卻遭到盜跖強烈回擊：

> 世人所謂的賢士，要推伯夷、叔齊。伯夷、叔齊辭讓孤竹國的君位，餓死在首陽山上，屍體不得埋葬。鮑焦自命清高，非議世俗，抱樹枯立而死。申徒狄進諫不被採納，就背著石塊跳河，被魚鱉吞食。介子推最忠心，割下自己的腿肉給晉文公吃，後來文公背棄了他，他一怒而去，抱著大樹被燒死。尾生與一名女子相約在橋下見面，女子沒來，大水湧至他也不離開，抱著橋柱淹死了。這六人無異於被屠的狗、沈河的豬、持瓢的乞丐，都是重視名聲而輕率赴死，不顧念自身應有的壽命的人。世人所謂的忠臣，要推王子比干、伍子胥。子胥沈屍江中，比干被人剖心，這二人是世人所謂的忠臣，然而終究被天下人嘲笑。由上面所說的看來，直到子胥、比干，都不值得推崇。[18]

17　這類寫作方式在《莊子》中稱為「寓言」:「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒；親父譽之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反；同於己為是之，異於己為非之。……」（〈寓言〉）
「寓言佔了全書的十分之九；其中借重古人的話又佔了十分之七；隨機應變的話時時出現，再以自然的分際來調和。寓言佔了十分之九，是要假托外人來論說。父親不替自己的兒子做媒；父親稱贊兒子，不如別人稱贊來得可靠；這不是我的過錯，而是一般人的過錯。與自己看法相同的就附和，不與自己看法相同的就反對；跟自己相同的就肯定它，跟自己相異的就否定它。……」（17.1）

18　「世之所謂賢士，伯夷、叔齊。伯夷、叔齊辭孤竹之君，而餓死於首陽之山，骨肉不葬。鮑焦飾行非世，抱木而死。申徒狄諫而不聽，負石自投於河，為魚鱉所食。介子推至忠也，自

doi:10.6342/NTU202404008

在對孔子的駁斥中，盜跖挑戰了世俗對「賢人」、「忠臣」的看法。對於賢人，如伯夷、叔齊、鮑焦、申徒狄、介子推、尾生，[19] 他不但認為這些人是自命清高、為名而死，甚至極其貶低這些人整體的生命意義，[20] 都是不顧「自身應有的壽命」（本養壽命）。至於忠臣，如伍子胥、比干，皆落得不堪的下場並遭所有人訕笑。

誠然，上述批評所徵引的人物具有相當的知名度及代表性，但恐有過度簡化行為脈絡、扁平化一個人的生命之嫌，並且可能犯了以偏概全的謬誤：這些批評或例證不能推出所有的賢人與忠臣皆死於非命、不顧壽命，也不足以推翻賢能、忠誠的價值，充其量只能說明這些價值的追尋，在現實中可能與「自身應有的壽命」（即自然的壽命：「天年」）發生衝突。[21] 然而這些與激烈語氣不成正比的論證缺失，或許符合藉盜跖的人物形象，並以第三人稱的視角，幾乎毫保留的表達對以上八人（七人自殺）生命意義的不屑。盜跖在其結論中，撂下了可能相當偏頗的斷語：

> 凡是不能讓自己的心思與情意覺得暢快，好好保養自己壽命的人，都不是通曉大道的人。[22]

割其股以食文公，文公後背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生與女子期於梁下，女子不來，水至不去，抱梁柱而死。此六子者，無異於磔犬、流豕、操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也。世之所謂忠臣者，莫若王子比干、伍子胥，子胥沈江，比干剖心。此二子者，世謂忠臣也，然卒為天下笑。自上觀之，至於子胥、比干，皆不足貴也。」（〈盜跖〉；29.5）。「離名輕死：」「離」即「利」，古字通用。（《校詮》，1188；《歧解》，773）。

19 「尾生」其人，一說為《論語》中的「微生高」。（《校詮》，1187）。

20 事實上我們應該很難想像被屠的狗、沈河的豬，自己是為了實現某種價值而走上絕路，這樣的類比顯然並不合理。

21 請參考本文第四章第一節「命題的思維」。

22 「不能說其志意、養其壽命者，皆非信道者也。」（〈盜跖〉；29.5）。盜跖的這個命題，顯然忽視了外在的「運氣」因素，對於一個人修養結果的影響性。此問題將在此小節對〈外物〉的分析及第四章第一節討論。

doi:10.6342/NTU202404008

最後，他總評孔子所談的事理虛偽、不值一提，無助於「保全真實本性」（全真）。[23] 而對話中的孔子，至此已啞口無言，神色不定、進退失據。[24]。

緊接著盜跖與孔子的虛擬對話，則是孔子的學生子張與「滿苟得」之間的辯論。子張同樣是站在主流價值的立場，勸說滿苟得修養德行，並分析不如此的弊病。而滿苟得抱持與盜跖相似的方法與立場，藉由以偏概全、滑坡效應等非形式謬誤，輔以歷史上不得善終的仁人義士為證，反駁子張「無德則無利」的觀點，[25]

辯論的尾聲，子張將問題轉移到滿苟得身上：「你不修養德行，將使親疏之間沒有倫理，貴賤之間沒有規矩，長幼之間沒有次序；五倫六紀又要怎麼區別呢？」[26] 滿苟得反駁道：

> ……我曾與你在無約面前爭論，說：『小人為財犧牲，君子為名犧牲，他們用以改變真實、交換本性的東西不同；但是他們離棄自我而追逐外物，卻是一樣的。』所以說：不要做小人，要反過來追求你的自然；不要做君子，要依循自然的條理。或曲或直，要隨順你的自然原則；眼觀四方，要跟著時序一起變化。或是或非，掌握住圓環的樞紐；獨自修養你的意念，與大道一起進退。不要執著於德行，不要成就仁義，那將會失去你的自我。不

23　「子之道，狂狂汲汲，詐巧虛偽事也，非可以全真也，奚足論哉！」（〈盜跖〉；29.5）

24　「孔子再拜趨走，出門上車，執轡三失，目芒然無見，色若死灰，據軾低頭，不能出氣。」（〈盜跖〉）

「孔子再拜行禮，快步離開，走出帳幕上了車後，手中繮繩不覺掉落三次，目光茫然若失，臉色有如死灰，靠著車前橫木，低垂著頭，氣息微弱。」（29.6）

25　事實上子張論證修養德行的好處，也觸犯滑坡效應的謬誤。如子張說「沒有德行就不被信賴，不被信賴就不受任用，不受任用就沒有利祿。所以，從名來考慮，由利來計算，行仁義都是對的。」（29.7）由上述的條件句可以推知，他認為無德行則無利祿、有利祿則有德行。但這過度放大這些要素之間的因果關係，也明顯悖離了事實。

26　「子不為行，即將疏戚無倫，貴賤無義，長幼無序；五紀六位，將何以為別乎？」（〈盜跖〉；29.8）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 要追逐財富，不要企求成功，那將會失去你的自然。比干被剖心，子胥被挖眼，這是盡忠的災難。直躬指證父親偷羊，尾生赴約抱柱溺死，這是守信的禍患。鮑子抱樹而枯死，申子不辯解而自縊，這是廉潔的害處。孔子未能替母親送終，匡子未能與父親見面，這是行義的過錯。這些都是前世所流傳，後世所談論的資料，認為讀書人因為言語正直、行為果決，以致受到災殃、遭到禍患啊。」[27]

滿苟得一連透過八位典範人物的事蹟，來駁斥四種被世人所推崇的主流價值：以比干、伍子胥反駁「盡忠」；以直躬、尾生反駁「守信」；以鮑焦、申生反駁「廉潔」；孔子、匡子反駁「行義」。[28] 而八人中有四人死於自殺，比例不若盜跖的論證之高，原因在於兩人立論偏重各有不同。

盜跖與滿苟得，兩人論證的相同之處在於：論證以反駁主流價值、批判傳統典範為主軸，並以「自然」（天）為其正面立論的基礎，目的是為了「避禍」。[29] 而相異之處在於：盜跖重視「保養天生的壽命」，而滿苟得則是強調「修養天賦的能力」。

---

27 「……吾日與子訟於無約，曰：『小人殉財，君子殉名。其所以變其情，易其性，則異矣；乃至於棄其所為而殉其所不為，則一也。』故曰：無為小人，反殉而天；無為君子，從天之理。若枉若直，相而天極，面觀四方，與時消息。若是若非，執而圓機，獨成而意，與道徘徊。無轉而行，無成而義，將失而所為。無赴而富，無殉而成，將棄而天。比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父，尾生溺死，信之患也；鮑子立乾，申子不自理，廉之害也；孔子不見母，匡子不見父，義之失也。此上世之所傳，下世之所語，以為士者正其言，必其行，故服其殃，離其患也。」（〈盜跖〉；29.8）。

28 然而這些人物與德行的連結性有待商榷。如申生自縊與廉潔的關係薄弱，而是失勢後為了不彰君父之過的選擇，筆者歸類為「利他—脫序型」（請見第二章第三節之三「類型應用及說明」）。這些事蹟的相關說明可參考《解讀》：「『直躬證父』事見《論語．子路》：『葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。』『申子不自理』，是指晉獻公因麗姬設計而誤會太子申生，申生不為自己辯護，自縊而死。『孔子不見母』，是因為他正在周遊列國，未及趕回。『匡子不見父』，是因為匡章進諫父親被逐，而終身不再見面。」（29.8）

29 此點呼應了莊子哲學論「知」的三層次：區分、避難、啟明。請參考：傅佩榮，〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》15：1（1988）：64–72。

doi:10.6342/NTU202404008

（二）〈胠篋〉

與雜篇〈盜跖〉同樣援引自殺者以批判主流價值的，尚有外篇的〈胠篋〉。「胠篋」即為「開箱」，[30] 莊子以箱子比喻國家社稷，而為了防範箱子被撬開的繩索與鎖鈕，好比是聖賢所制定的規範與法度，結果盜賊偷走箱子時連繩索與鎖鈕一起偷走，還擔心它們鎖得不夠牢固。於是聖賢的貢獻，反而成就了惡人竊取整個國家，還幫助他們看守不義的所得。因此在這個意義上可以說：「聖人如果不死，大盜就不會消失。……偷竊腰帶上的帶鈎的人會被處死，偷竊國家的人卻成為諸侯。」[31]

但這種激烈的立場，是否有佐證呢？

> 讓我們來試作申論。世俗所謂最高明的智者，有誰不是為大盜積累財物的呢？所謂最高明的聖者，有誰不是為大盜看守財物的呢？怎麼知道是這樣的？從前關龍逢被斬首，比干被剖心，萇弘被車裂，子胥被沈屍江中，以這四個人的賢能，卻無法免於殺身之禍。所以大盜跖的徒弟問他說：「盜也有道嗎？」跖說：「怎麼能沒有道呢？大膽猜測屋中有寶藏，這是聖明；入內時領先，這是勇敢；退出時殿後，這是義氣；判斷進退時機，這是智謀；分贓公平，這是仁恩。不具備這五項條件而能成為大盜，那是天下不曾有過的。」由此看來，善人不懂得聖人之道就無法立足，盜跖不懂得聖人之道就無法橫行。天下的善人少而不善人多，那麼聖人有利於天下的少，

30　《校詮》，344。

31　「聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。為之鬥以量之，則並與鬥斛而竊之；為之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；為之符璽以信之，則並與符璽而竊之；為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義，並鬥斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。」（〈胠篋〉）

doi:10.6342/NTU202404008

> 而有害於天下的多。……聖人死了，大盜就不會興起，天下也就太平無事了。[32]

莊子（或是廣義的本文作者）列舉了關龍逢、比干、萇弘、子胥四位賢人為例，它們都是著名的忠臣，卻分別遭到夏桀、商紂、周靈王、吳王夫差所殺害或被迫而死。[33] 甚至認為，[34] 聖人所規範的「聖」、「勇」、「義」、「智」、「仁」，同為造就盜跖之所以能橫行天下的「德行」。

以上兩篇中的立場偏激、言詞辛辣，雖有其正面立論的成分，但仍以負面批判為主。並且，作為例證的歷史人物（不論是否為自殺者），他們所受到的評價、或被貼上的標籤，未必能夠代表這是莊子對該人的唯一看法：這其實與對一個人有多樣的評價不相矛盾，在「議論中的客體」這節中，取決於藉由他們所要達成的主旨；而在更宏觀的視域中，則可以看到這也可能取決於思考的角度。

---

32 「嘗試論之，世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，萇弘胣，子胥靡，故四子之賢而身不免乎戮。故盜跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。』由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。」（〈胠篋〉；10.2）。

33 萇弘（？–西元前 492 年）為周悼王、敬王大夫，事奉王室劉文公。死因有二：一說為因周王室與范氏交好（劉氏與晉國范氏世代通婚）、而遭到趙簡子報復，因此周人殺害萇弘（《左傳・哀公三年》）。另一說則為因王室聽信叔向的讒言，含冤而死。（《韓非子・內儲說下》）《莊子・外物》則記載了他死於「蜀」地，此處「蜀」為「周之小邑」，非今日四川（《發微》，629）。

34 司馬遷認為莊子作〈盜跖〉、〈胠篋〉等篇是詆毀孔子之徒、闡明老子之術。傳統上則認為，〈胠篋〉篇作者應為莊子後學的激憤之徒。本論文對於《莊子》作者觀的立場，請參考第一章第二節「探討方法」。

doi:10.6342/NTU202404008

二、意識形態的鬆動

在此一部分的議論中，相較於批判傳統典範，主旨更著重於僵固觀念的置疑與削弱，而未直接抨擊典範人物或貶低其所成就的價值。以下將循正面立論逐漸明確的程度，依序討論〈外物〉、〈秋水〉、〈至樂〉及〈駢拇〉四篇。

（一）〈外物〉

> 外在的事物是沒有一定的，所以龍逢被誅殺，比干被剖心，箕子裝瘋狂，惡來不免一死，桀、紂終於滅亡。君主無不希望臣子忠心，但是忠心卻未必得到信任，所以伍員浮屍江上，萇弘在蜀地自殺，他的鮮血被人珍藏三年竟化為碧玉。父母無不希望子女孝順，但是孝順卻未必得到歡心。所以孝己愁苦而曾參悲傷。……有人過度憂慮，陷入利害兩難而無法逃避，恐懼不安而一事無成；一顆心就像懸在天地之間，鬱悶苦惱不已，利害互相衝突，內心焦急萬分。人們攪亂了內在的平和，清明的本性禁不住慾望的焚燒，於是形神敗壞而生機喪盡。[35]

在〈外物〉篇的首章即表明：外在的事物，沒有可以被視為是「一定的」。對此，莊子先以夏、商兩代的忠臣關龍逢、比干、箕子、惡來難逃一死，[36] 而夏桀、商紂在王朝覆滅後亦被殺，揭示動盪下的命運嬗變。接著以為世人所肯定的

35　「外物不可必，故龍逢誅，比干戮，箕子狂，惡來死，桀、紂亡。人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍員流於江，萇弘死於蜀，藏其血三年而化為碧。人親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝己憂而曾參悲。……有甚憂兩陷而無所逃，嚽唫不得成，心若縣於天地之間，慰暨沈屯，利害相摩，生火甚多，眾人焚和，月固不勝火，於是乎有僨然而道盡。」（〈外物〉；26.1）。錢穆《纂箋》引宣穎曰：「月，喻人至清明本性也。」「案月，喻心性，洪、宣說是。火，喻欲也。」（《校詮》，1046）。

36　前三人已在〈胠篋〉的討論中出現，關龍逢被夏桀所殺，比干、箕子則為商紂所害。惡來為飛廉（蜚廉）之子，一說為商紂諛臣（《校詮》，1042），一說能臣：「父子並以彊力事討」（《莊子發微》，628）。最後遭周武王誅殺。

doi:10.6342/NTU202404008

「忠心」與「孝順」為例，忠心者如伍子胥與萇弘，皆受讒言誣陷而含冤伏誅；孝順者如孝己與曾參，皆為其父所疏遠或憎憤。因此，莊子嘗試說明，外在的變化難以掌握而導致我們內心的憂懼，如果瞭解了這一點，我們又何必因為這些外在的事物而傷害了內心的平和呢？[37]

而到了〈外物〉篇的最後一章，除了自殺事例再度出現，更提供了關於修養境界以及修養手段的觀點：

> 靜默可以調理疾病，按摩可以防止衰老，安寧可以平息急躁。雖然如此，這些仍是勞碌的人採用的方法，而不是閒逸的人會去過問的。聖人如何改變天下，神人從來不去過問；賢人如何改變世間，聖人從來不去過問；君子如何改變國家，賢人從來不去過問；小人如何迎合時機，君子從來不去過問。演門有個雙親過世的人，因為悲傷過度、形容枯槁而被封為官師；鄉人學他哀淒守孝，結果死了一大半人。堯要把天下讓給許由，許由逃走了；湯要把天下讓給務光，務光大發脾氣；紀他聽說此事，帶著弟子去水邊隱居，諸侯知道了都去安慰他；三年之後，申徒狄仰慕他的作風，投河自盡死了。魚簍是用來捕魚的，得了魚就忘了魚簍；兔網是用來捉兔的，得了兔就忘了兔網；言語是用來表達意義的，得了意義就忘了言語。我去哪裡找到忘了言語的人，來與他說話呢！[38]

---

37 在此章所例舉十人中，八人關於君臣關係、二人關於父子關係，正好對應〈人間世〉的「天下有兩大戒律：一是命，一是義。子女愛父母，這是自然之命，也是人心所不可解除的；臣子侍奉國君，這是人群之義，無論任何國家都不能沒有國君，這在天地之間是無可逃避的。這叫做大戒律。」（4.8）莊子一方面肯認這些戒律不可解除於心，又提醒這些事情的發展沒有一定，不可因其而擾亂內心的和平。

38 「靜然可以補病，眥撓可以休老，寧可以止遽。雖然，若是，勞者之務也，非佚者之所未嘗過而問焉。聖人之所以駴天下，神人未嘗過而問焉；賢人所以駴世，聖人未嘗過而問焉；君子所以駴國，賢人未嘗過而問焉；小人所以合時，君子未嘗過而問焉。演門有親死者，以善毀，爵為官師，其黨人毀而死者半。堯與許由天下，許由逃之；湯與務光天下，務光怒之。紀他聞之，帥弟子而踆於窾水，諸侯弔之三年，申徒狄因以踣河。荃者所以在魚，得魚而忘

doi:10.6342/NTU202404008

彷彿是呼應了首章最後關於內心平和的難題，莊子首先舉例，他不否認靜默、按摩與安寧等修練功法有其效果，但這些仍屬勞碌者會做的事，而閒逸者不會過問。神人不會過問聖人如何改變天下、聖人不會過問賢人如何改變世間、賢人不會過問君子如何改變國家、君子不會過問小人如何迎合時機。換言之，莊子在這裡以否定表述的方式，提醒讀者「不要」做什麼，而不說要達成這些境界必須做什麼，以解消一般人可能會有的錯誤期待。

接著，他談到演門這個地方有人雙親過世，其因悲哀過度而獲得名位，同鄉人仿效他如此守喪，結果死了一大半人。隨後又是一系列的仿效事件：堯要把天下讓給其師許由，許由逃跑了。湯要把天下讓給務光，務光大怒；紀他聽聞此事，便帶著弟子去水邊隱居，諸侯因此紛紛去安慰他、擔心他走上絕路；[39] 申徒狄則仰慕紀他的作風，投河自盡。[40] 在歷代注家看來，這些事件可以說是仿效某種人格典範的後果，[41] 而這正是為何莊子要在在此章最後談及「得意忘言」的道理：修養境界高者不過問修養境界低者，但後者卻往往偏重於前者之言行、作風，以此作為修養自身的途徑或手段，而未必能掌握前者之精神，因此產生爭相仿效、愈演愈烈的現象。據此我們也可以推知，如筆者已在第一章所強調的，將理想人格的所作所為，視為對所有人都有效的要求，不會是莊子哲學所支持的做法。

荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？」（〈外物〉；26.10）。

39　《釋文》：「……司馬云：「恐其自沈」宣穎云：「弔其苦也。他襲由、光之迹而加甚焉。」（《校詮》，1084。）

40　務光、紀他與申徒狄，三人皆為隱士、皆死於自殺。成玄英《莊子疏》：「務光，黃帝時人，身長七尺。又云：夏時人，餌藥養性，好鼓琴，湯讓天下不受，自負石沉於廬水。……紀他者，姓紀，名他，湯時逸人也；聞湯讓務光，恐及乎己，遂將弟子陷於竅水而死。申徒狄聞之，因以踏河。」

41　成《疏》：「狄聞斯事，慕其高名，遂赴長河自溺而死。」……宣穎云：「自投仆於河，狄又襲他之迹而愈甚也。」（《校詮》，1084。）

doi:10.6342/NTU202404008

（二）〈秋水〉

此篇以河伯（河神）「馮夷」與北海之神「若」之間的七問七答，[42]所構成的寓言故事而得名。一般認為這篇發揮〈齊物論〉的要義，[43] 而河伯與北海的問答可說是熔煉了內七篇的精華，[44]。

> 秋天的雨水隨著季節來臨，千百條溪流一起注入黃河，河面水流頓時寬闊起來，使兩岸及沙洲之間遠遠望去，連對面是牛是馬都無法分辨。於是黃河之神河伯得意洋洋，以為天下所有的美好全在自己身上了。他順著水流向東而行，到了北海，朝東邊看過去，卻看不見水的盡頭。這時河伯才改變原先得意的臉色，望著海洋對北海之神若感嘆說：「俗話說：『聽了許多道理，就以為沒人比得上自己。』這就是說我了。而且我曾經聽人鄙薄孔子的見識，而輕視伯夷的義行，起初我不相信；現在我總算目睹了你的難以窮盡的廣大。我要是不到你這裡來就糟了，我將永遠被有道之士看笑話了。」[45]

在這則寓言故事的開頭，河伯見到北海才發覺自己的渺小。在河伯的自述中，他起初不相信有人會輕視世俗所認可的孔子與伯夷的成就，直到見到了更為廣闊的北海，才領悟更為超越的視野是真的存在。

---

42 關於兩位角色的釋名，請見於：《校詮》，580–1。

43 如王夫之：「此篇因〈逍遙遊〉、〈齊物論〉而衍之。」王叔岷：「案此篇發揮〈齊物論〉，蓋莊子門人所述。」（《校詮》，579）。

44 鍾泰：「此篇河伯、海若問答一章，實撮內七篇之精蘊而熔鍊以出之，且有發七篇所未發者，自是莊子經意之作。」（《發微》，361）。

45 「秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端，於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而歎，曰：『野語有之曰『聞道百，以為莫己若』者，我之謂也。且夫我嘗聞少仲尼之聞而輕伯夷之義者，始吾弗信，今我睹子之難窮也，吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家。』」（〈秋水〉；17.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

北海以「井蛙不可語海」、「夏蟲不可語冰」為喻，告訴河伯，偏狹之士（曲士）受到了意識形態的束縛，自然是無法領悟更超越的道理。對此有所覺悟，才具備討論大道的基本條件。[46] 北海接著邀請河伯理解這個世界超乎想像的廣大，就連北海也顯得相當渺小：

> 這樣算起來，四海存在於天地之間，不是像螞蟻洞存在於大湖泊中嗎？中國存在於四海之內，不是像小米粒存在於大穀倉里嗎？世間物種的數目以萬來計，人只是其中之一；人群聚集成九州，使五穀得以生長，舟車得以通行，個人也只是其中之一。個人與萬物相比較，不是像一根毫毛在馬身上一樣嗎？五帝所禪讓的，三王所爭奪的，仁人所憂慮的，俠士所勞苦的，全都可以由此看透。伯夷辭讓爵位以取得名聲，孔子講述六經以顯示淵博，這些都是自以為了不起，不是像你以前也以河水而自以為了不起嗎？」[47]

從如此宏偉的視角來看，中國猶如穀倉中的一粒米，而在其中的「五帝」、「三王」之所讓所爭、「仁人」、「俠士」之所憂所苦，其實也非常渺小。而伯夷成就名聲、孔子成就博學，顯示他們自認為了不起（自多），就像是見到北海前的河伯一樣。

接著河伯依序追問關於萬物的小大、精粗、貴賤該如何區分的問題，而北海提出了莊子哲學非常核心的命題：

46　「北海若曰：『井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。」（〈秋水〉）「井底之蛙不可以同它談海，因為它受到空間的拘束；夏天的蟲不可以同它談冰，因為它受到時間的限制；褊狹之士不可以同他談道，因為他受到禮教的束縛。現在你離開河流看到了大海，總算知道自己的醜陋，這才可以同你談談大道的條理啊。」（17.2）

47　「計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。伯夷辭之以為名，仲尼語之以為博，此其自多也，不似爾向之自多於水乎？」（〈秋水〉；17.2）。

「卒」訓為「眾」、「連」疑為「禪」，請見於：《校詮》，588；《歧解》，459–60。

doi:10.6342/NTU202404008



> 從道的立場來看，萬物沒有貴賤之分。從萬物的立場來看，是以自己為貴而互相賤視。從世俗的立場來看，貴賤都不由自己決定。[48]

貴賤的評價差異，根植於觀點的變換。[49]為了說明上述同時涉及存有論、認識論與價值論的主張，北海列舉了自然世界的現象，以及人類社會的亂象來說明：同樣是「禪讓」，堯、舜成功，而燕國大亂；同樣是「爭奪」，湯、武成功，而白公自殺。[50] 由此可知「爭奪與禪讓的體制，堯與桀的所為，是貴是賤要看時機，不可一成不變。」[51]

〈秋水〉篇的思想內容，之於莊子哲學至關重要，將在這部論文第四、五章持續探究。概覽至此，我們可以發現不分觀點與〈外物〉「外在的事物是沒有一定的」之主張是一致的，並且都透過歷史上（某種意義上）的典範人物，如伯夷、白公等，來作證此一道理。但〈秋水〉在此之上，提出人具備解讀現象的主動性，以及操作方法，而不僅止於被動接受現象的變化以修養內心。

（三）〈至樂〉與〈駢拇〉

以「什麼是至高的快樂？」為核心問題意識的〈至樂〉，以及以「什麼是真正的人性？」為核心問題意識的〈駢拇〉，這兩篇對於這兩個重大的哲學問題，

---

48 「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。」（〈秋水〉；17.5）。

49 莊子哲學中「觀點」多樣與轉換特點，涉及「人稱視角」、「自我觀念」與「人格境界」的協同運作，可參考本文第五章「莊子哲學的思維格局」之說明與闡發。

50 楚國白公因政爭而自殺，可參考本文第二章及附錄「《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》先秦自殺事例編年彙整」例 48.

51 「昔者堯、舜讓而帝，之、噲讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常也。」（〈秋水〉；17.6）。
《解讀》:「燕王噲讓位於子之，三年而國亂，楚平王之孫白公（名勝），作亂而死。這些事件，前者與莊子同時，在此列入「昔者」，可知本篇為莊子後學所作。」（17.6）

doi:10.6342/NTU202404008

各自提供了明顯的立場。這與我們在〈外物〉、〈秋水〉兩篇所看到的置疑風格相當不同。

天下有至高的快樂嗎？有可以活命的方法嗎？〈至樂〉篇開頭便明確地將「快樂」與「生命」連結在一起，同時也觀察到時人崇尚長壽、鄙視短命，並以獲得身體感官的舒適為快樂、失去為憂愁，而莊子認為這樣對待自己的生命太愚蠢了。[52] 物質的富有需要健康的身體才能善用、地位的高貴需要疲憊的心靈才能維持，而一般人從出生開始，便與憂愁共生，這樣即便長壽又有什麼意義呢？[53]

接著話鋒一轉，以世俗所肯定的「烈士」、「忠誠」為例，說自己不知道他們的獲得的讚譽，是不是真正的好事，因為擁有了反而無法活命：

> 烈士受到天下人稱贊，可是卻無法活命。我不知道這種善是真善，還是真不善？如果說它是善，卻不能讓人活命；說它是不善，卻能讓人活下去。所以說：「忠誠的諫言不被接納，就自動退下不再爭辯。」像伍子胥就因

[52] 此篇作者通常認為是莊子後學中的，屬對莊子思想「述而不作」的「述莊派」。請見於：劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，396。

[53] 「天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚為奚據？奚避奚處？奚就奚去？奚樂奚惡？夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得者，則大憂以懼，其為形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣！夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生，壽者惛惛，久憂不死，何之苦也！其為形也亦遠矣！」（〈至樂〉）

「天下有至樂，還是沒有呢？有可以活命的方法，還是沒有呢？現在，該從事什麼又該保存什麼？該逃避什麼又該接受什麼？該取得什麼又該放棄什麼？該喜歡什麼又該厭惡什麼？天下人所看重的，是財富、顯貴、長壽、名聲；所喜愛的，是安逸、美食、華服、彩色、樂音；所鄙視的，是貧窮、卑賤、短命、詬辱；所苦惱的，是身體得不到安逸，口裡吃不到美食，身體穿不到華服，眼睛看不到彩色，耳朵聽不到樂音。如果得不到這些，就十分憂慮甚至害怕，這樣對待自己的生命，也太愚蠢了！富有的人，勞苦身體，辛勤工作，累積大量錢財而不能充分享用，這樣對待自己的生命，也太見外了！顯貴的人，夜以繼日，思索考慮決策的對錯，這樣對待自己的生命，也太疏忽了！人活在世間，與憂愁共生，長壽者煩惱特多，長期憂愁又死不了，何其痛苦啊！這樣對待自己的生命，也太遠離了！」（18.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 為爭辯而殘害了自己的生命。如果他不爭辯，又得不到忠臣的名聲。那麼到底是有善，還是沒有呢？[54]

如果說成就名聲是好的，卻不能存活；如果說成就名聲是不好的，卻可以活命。這類抉擇是一種刻意營造的非形式謬誤：「假的兩難」（false dilemma），因為不排除有其他可能性，像是：為什麼伍子胥不爭辯就得不到忠臣的名聲？並且，反問「伍子胥進諫吳王而伏劍，但得到了忠臣的名聲，這樣到底算不算好事？」這類形式上的問句，其實是一種「反詰」、明知故問了。而以伍子胥的鮮明形象為例，不過是為了引導讀者至其隱而不顯的結論：美名誠可貴，活身價更高。

莊子選擇跳脫世俗的價值體系，重新定義什麼是「樂」。作者並不確定時人所認為的快樂是不是真的快樂。就他的觀察，群相趨附的大眾，像是堅定不移地做著不得不做的事（誾誾然如將不得已），然後都說這就是快樂，但莊子看不出來是不是真的如此。[55] 而莊子提出以「無為」為真正的快樂，而這同時也是世俗所認為最為苦惱的：

> 真的有快樂，還是沒有呢？我把「無為」當成真正的快樂，而世俗之人卻認為那是很大的苦惱！所以說：「至高的快樂是解消了快樂，至高的聲譽

54 「烈士為天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪，誠不善邪？若以為善矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。故曰：『忠諫不聽，蹲循勿爭。』故夫子胥爭之以殘其形；不爭，名亦不成。誠有善無有哉？」（〈至樂〉；18.1）。

55 「今俗之所為與其所樂，吾又未知樂之果樂邪，果不樂邪？吾觀夫俗之所樂，舉群趣者，誾誾然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也。」（〈至樂〉）
「現在世俗之人有自己的作為以及自己的快樂，我也不知道這種快樂果真是快樂呢，還是其實並不快樂？我看世俗之人的快樂，都是群相趨附，好像堅定不移地追求不得不做的事，然後大家都說這是快樂。我看不出這是快樂，也看不出這是不快樂。」（18.2）

doi:10.6342/NTU202404008

是解消了聲譽。」天下的是非確實無法斷定。雖然如此，無為還是可以決定是非。要想達成至樂與保全生命，只有無為或許可以做到。[56]

「至高的快樂是解消了快樂，至高的聲譽是解消了聲譽。」（至樂無樂，至譽無譽。）這兩句「正言若反」的表述形式，顯示莊子並不是任意地界定「快樂」概念的內涵，而是在約定俗成的基礎上重新定義，同時也一併反省了世人追逐的名聲不是至高的聲譽；並且，從「真正的快樂」（誠樂）以及「至高的快樂」（至樂），可見所謂至高的快樂，可以說是合乎人性真正的快樂。換句話說，即便莊子看似未置可否，但他恐怕會認為世俗所認同的「快樂」是虛假的。接著他以天地以其自然的狀態，造就了萬物自然的生長，來說明為什麼人不刻意有所作為的生命型態，可能產生某些「功效」：至高的快樂與保存生命（至樂活身）。[57]

然而必須注意的是，莊子絕非一廂情願地斷定「無為」可以保證「至樂活身」，而是若要「至樂活身」，恐怕不行沒有「無為」。其中「只有無為或許可以做到」（唯無為幾存）的「幾」是關鍵，[58] 言下之意是修為的過程中存在著遭遇失敗的可能性。由此可見，莊子對於理論與實踐之間所不能完全掌控的外在因素，有明確的意識。[59]

至於〈駢拇〉篇，以下章節亦採取相似的策略，雖有所設問，實已預設明確的立場。此篇以相連的腳趾、歧出的手指、多餘的肉瘤為喻，有些事物雖然是天生的，但卻未必是應得的，因為可能會阻礙人性「真正」的發展，像是推廣仁義、徒增擾亂。如離朱、師曠、曾參、史鰌、楊朱、墨翟，都扭曲本性、行事偏差之

56　「……果有樂無有哉？吾以無為誠樂矣，又俗之所大苦也。故曰：「至樂無樂，至譽無譽。」天下是非果未可定也。雖然，無為可以定是非。至樂活身，唯無為幾存。……」（〈至樂〉；18.2）。

57　「……至樂活身，唯無為幾存。請嘗試言之：天無為以之清，地無為以之寧。故兩無為相合，萬物皆化生。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。故曰：『天地無為也，而無不為也。』人也孰能得無為哉？」（〈至樂〉；18.2）。

58　成玄英《疏》：「幾，近也。」王先謙云：「存是二者，唯無為近之。」（《校詮》，641）。

59　換言之，莊子不認為「無為」作為一種修養方式是「至樂活身」的充分條件，而是必要條件。關於這類涉及「養生」的邏輯思維，可見第四章第一節「命題的思維」之討論。

doi:10.6342/NTU202404008

人。[60] 換言之，莊子（或此篇作者）主張人性的發展有其真實樣態（性命之情），這就是所謂「最正當的途徑」（至正）。[61]

在此觀點下，不論為了利益、名譽還是天下而犧牲生命，一樣都是損害本性。[62] 因此世俗作為人格典範的伯夷，與橫行天下的盜跖，他們是無分別的：

> 伯夷為了名而死在首陽山下，盜跖為了利而死在東陵山上；這兩個人，赴死的理由不同，但是殘害生命、損傷本性卻是一樣的。何必要認為伯夷是對的而盜跖是錯的呢？天下的人都在犧牲生命啊！犧牲是為了仁義，就被世俗稱為君子；犧牲是為了財物，就被世俗稱為小人。他們犧牲生命是一樣的，卻有的被稱為君子，有的被稱為小人。如果就殘害生命、損傷本性看來，則盜跖也和伯夷一樣，又如何在他們之間區分君子與小人呢！[63]

---

60 「駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。附贅縣疣，出乎形哉！而侈於性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也；多方駢枝於五藏之情者，淫僻於仁義之行，而多方於聰明之用也。是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌非乎？而離朱是已。多於聰者，亂五聲，淫六律，金石絲竹黃鐘大呂之聲非乎？而師曠是已。枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。駢於辯者，累瓦結繩竄句，游心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎？而楊、墨是已。故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也！」（〈駢拇〉；8.1）。

61 「彼至正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。……意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？」（〈駢拇〉；8.2）「至正」舊誤作「正正」，據俞樾、宣穎改（《校詮》，312）。

62 「故嘗試論之。自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。」（〈駢拇〉；8.3）。

63 「伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者，所死不同，其於殘生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎？天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉？」（〈駢拇〉；8.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

此段以伯夷為了清譽自殺、盜跖為了利益而死為例，主張既然都是殘害生命、損傷本性（殘生傷性），那又何必要認為伯夷是對的、盜跖是錯的？又如何可能區分君子、小人？

然而，如果我們稍加檢視會發現，即便世俗所謂的君子與小人都在殘生傷性（包含從事有所犧牲生命的行為），但這無法推論出「無從區分君子與小人」或「君子與小人的區分沒有意義」；[64] 正如一般而言我們不會接受「犯罪者與執法者，都會違反他人意願，所以無從區分他們」、「水（H_2O）與甲醇（CH_3OH），都是透明無色的液體，所以何必區分它們」這些荒謬的推論，因為支持如此區分的價值體系依然獨立存在：從甲價值體系來看兩者相異，從乙價值體系則兩者相同，若僅止於此，則尚不足以論證甲價值體系的區分無法成立或應該取消。

因此，〈駢拇〉此章的確試圖鬆動世俗主流的意識形態，但實際上是說服讀者接受另一套價值理論，而沒有為原有的價值體系重新界定與排序：像是重新定義所謂的「君子」與「小人」。[65] 因此其論證目的未能達成。並且，此處的論證可能又是一種「假的兩難」：難道人生之途只有「本性有所犧牲等於偏差」、「本性毫無犧牲等於正常」這兩個選項，而沒有其他可能？如傅佩榮的提醒：

> 我們固然不必執著於「君子」、「小人」這一類世俗的名稱，但是若要做到「活著，卻不為任何外在目的而犧牲」，卻不是一件容易的事。人的本性也

[64] 有人可能會認為〈駢拇〉此章要闡述的是「區分本身沒有意義」，而不是主張「沒有區分的可能」。誠然，若區分對人沒有意義，則人無法理解（非 R 則非 Q）；「若人無法理解，當然無從區分（非 Q 則非 P）。但上述前提，邏輯上不足以支持從人無從區分推出區分沒有意義（非 P 則非 R），而是支持從人可以區分推出區分有意義（P 則 R）。因此，就「惡取君子小人於其間哉！」這句反詰的蘊謂來看，「無從區分君子與小人」的理解會更為貼切，它不蘊涵「區分本身沒有意義」之意涵。但這兩種詮釋，都不是〈駢拇〉此章的推理過程所蘊涵的結論。

[65] 如莊子在〈大宗師〉篇借重孔子說：「奇人，是異於眾人而合於自然者。所以說，自然之小人，正是眾人之君子；眾人之君子，正是自然之小人。」（6.10）

doi:10.6342/NTU202404008

> 許正包含了「可以自由選擇目的」的能力，並且，犧牲也未必不能「適可而止」啊！[66]

總之，在〈至樂〉、〈駢拇〉兩篇，雖然試圖鬆動既有的意識形態、建構論證以支持主張，但論證方法較為粗糙、典範人物（包含自殺者）的工具性色彩強烈。相較之下，〈盜跖〉與〈胠篋〉的猛烈抨擊、〈外物〉與〈秋水〉的諄諄告誡，或許還多少可見莊子對這些典範人物的同理與在乎。

三、理想人格的突顯

如前所述，《莊子》內篇中僅有〈大宗師〉篇涉及自殺者，並且皆全部出現在此章之中。而莊子的目的也非常明確，以理想人格——「真人」生活樣態的描述，對比歷史上的典範人物的鮮明形象，讓讀者理解真人的境界為何是可欲的，以及這些人物下場不理想的根本理由：

> 古代的真人，不懂得去喜愛生命，也不懂得去厭惡死亡；他施展才能時不會過度張揚，獨居自處時不會過度隱藏；只是從容地去那兒，又從容地來這兒而已啊。他既不探問自己的起源，也不尋求自己的歸宿；對任何遭遇都欣然接受，無所牽掛而回復本來的狀態。這就是所謂的不用心思去損害道，不用人為去輔助自然。這就是所謂的真人。像這樣的人，他的心思陷於遺忘，容貌顯得淡漠，額頭特別寬大；他淒冷時像秋天，溫暖時像春天，喜怒與四時相通，隨著事物而表現合宜，以致無法探知他的究竟。所以，聖人指揮作戰時，能消滅敵國卻又不會失去人心；以恩澤加於後代萬世而不是因為偏愛世人。因此，快樂不與萬物相通的，不是聖人；有所偏愛的，不是仁人；等待時機的，不是賢人；無法明辨利害的，不是君子；為了名

66 《解讀》，8.3。

doi:10.6342/NTU202404008

> 聲而失去自我的，不是讀書人；犧牲生命但失去本性的，不是可以治理別人的人。像狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥余、紀他、申徒狄等，都是被別人驅使，讓別人安適，而不能使自己安適的人。[67]

此章緊接於〈大宗師〉首章關於「真人」超俗表現的描述之後，並進一步說明真人不悅生惡死、情緒與四時相通、表現與萬物合宜等理想境界。接著依序說明作為「聖人」、「仁人」、「賢人」、「君子」、「士」與「役人」（治理別人的人）的必要條件：聖人的快樂與萬物相通、仁人則無所偏愛、賢人不等待時機、君子則明辨利害、士不為名聲而失去自我、役人則不犧牲生命而失去本性。然而，比役人還要更為不足的，則是狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄等八人。

上述八人之中，箕子為商代末期賢臣，[68] 「胥餘」則有四種說法：箕子之名、比干、伍子胥、楚狂接輿。[69] 扣除箕子、與尚未定論的「胥餘」，其餘六人有高

---

67 「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙頯，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。」（〈大宗師〉；6.2）。「天時」應為「時天」之誤倒，其義一說為「失時」（《發微》133–4），錯失良機；一說為合於天時（《歧解》，215）；而王叔岷引古文「時」、「待」互通為證，「時天」即「待天」（《校詮》，211），等待時機之意。

68 箕子：「殷紂賢臣，諫紂不從，遂遭奴戮。」（《校詮》，212–3）。

69 胥餘：「胥餘者，箕子名也。又解：是楚大夫伍奢之子，名員，字子胥，吳王夫差之臣，忠諫不從，抉眼而死，屍沈於江。」（《疏》）亦有一說言「胥餘」為楚狂「接輿」，如《戰國策．秦策三》載「箕子、接輿漆身為厲，披髮為狂，無益於殷、楚。」（《校詮》，212–3）。陸德明《釋文》：「《尸子》曰：比干也，胥餘其名。」（《歧解》，217）。

doi:10.6342/NTU202404008

度的相似性：不但同為隱士，[70] 也皆死於自殺。[71] 而從僅引其名而未述其事的寫作方式來推測，這些人的事跡對於戰國末期的讀者而言，恐怕屬於常識；也可能是因為這些人的事跡在《莊子》外、雜篇的篇章中早已介紹過，而〈大宗師〉此章屬於較晚寫作、思想更為精煉的作品，因此莊子不再介紹事蹟。莊子認為，他們之所以犧牲生命、失去本性，癥結在於他們是：為人所驅使、讓別人安適卻不能使自己安適。

唐代的成玄英則對這些人的抨擊愈烈：

> 這些人，都是矯揉真實而言行虛偽，志向高傲以建立名聲，在生命的本分之外隨波搖蕩，才會有如此的下場。使自己飢餓、溺水，中斷了天生的壽命，才有美名流傳於各種史籍。這就是被他人所驅使，又如何能夠治理別人？討好取悅眾人的耳目感官，又怎麼可能使自己的性情得到安適！[72]

原文中只有評價這八人是為人所驅使、讓別人安適卻不能使自己安適，而成玄英則進一步強調，這些人的結局，是其虛偽矯飾、以身求名的結果。要言之，成玄

---

70 成玄英《莊子疏》：「務光，黃帝時人，身長七尺。又云：夏時人，餌藥養性，好鼓琴，湯讓天下不受，自負石沉於廬水。伯夷叔齊，遼西孤竹君之二子，神農之裔，姓姜氏。父死，兄弟相讓，不肯嗣位，聞西伯有道，試往觀焉。逢文王崩，武王伐紂，夷齊扣馬而諫，武王不從，遂隱於河東首陽山，不食其粟，卒餓而死。箕子，殷紂賢臣，諫紂不從，遂遭奴戮。胥餘者、箕子，名也。又解：是楚大夫伍奢之子，名員，字子胥，吳王夫差之臣，忠諫不從，抉眼而死，屍沉乎江。紀他者，姓紀，名他，湯時逸人也；聞湯讓務光，恐及乎己，遂將弟子陷於竅水而死。申徒狄聞之，因以踏河。」請見於：郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2013），213–4。

71 狐不偕、務光、伯夷、叔齊、紀他、申徒狄，這六人中，除了狐不偕在《莊子》與先秦史籍中未見自殺而死的記述、而是由後代注釋者（成玄英）所認定外，其餘五人死於自殺在《莊子》其他篇章皆可獲得佐證（表 3-0-1）。

72 筆者譯自成玄英《莊子疏》：「此數子者，皆矯情偽行，亢志立名，分外波蕩，遂至於此。自餓自沈，促齡夭命，而芳名令譽，傳諸史籍。斯乃被他驅使，何能役人！悅樂眾人之耳目，焉能自適其情性耶！」（《莊子集釋》，214。）

doi:10.6342/NTU202404008

英補充了這些人導致其命運的共同缺陷：好名。雖然〈大宗師〉原文中並沒有如此表示，但我們可以在其他篇章中找到成玄英為何能夠如此評判的線索。[73]

不論是莊子的議論，或成玄英的補充，這些標籤化的人物是一種為了達成議論目標的工具性角色。與先前所討論的篇章相較，〈大宗師〉篇的重點不在於震撼性的推翻世俗的傳統價值、也不是策略性的鬆動讀者的意識形態，它固然有其論證目標，但並不借助「非彼即此」的二分法來貶低這些人物，而是著重在理想生命的判准本身：一個人是否「自適其適」。[74] 而此段前後真人的生活樣態，就是符合此一判准的最佳展示。

如本節「議論中的客體」所呈現的，在這些段落中莊子基本上是以「第三人稱視角」來批判與評價這些典範人物、自殺者。此舉雖然讓讀者易於理解撰述旨意，但卻難免扁平化、標籤化一個人的立體而複雜的一生；並且，這類論述方式，能否視為「《莊子》反對自殺行為」的主張？

在強調「自身應有的壽命」的〈盜跖〉篇，這個主張較有成立基礎，但在〈秋水〉提醒觀點侷限「萬物以自己為貴而互相賤視，而世俗的貴賤又不由自己決定」的，這個主張的基礎也會遭到進一步削弱。並且，上述篇章中提及的典範人物，固然以「自殺者」為多，但不可忽略的是也有其他並非如此的人物。

73　如〈刻意〉篇首章：「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。……就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，為無而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。」

「砥礪心志，崇尚品行，超脫現實，言論不滿，只是追求高傲而已；這是山林之士，是憤世嫉俗的人，是形容枯槁、不畏犧牲的人所喜好的。……依傍於山澤，棲身於曠野，終日悠閒垂釣，只是追求逃避而已；這是江海之士，是逃避世俗的人，是閒暇隱逸的人所喜好的。」（15.1）

74　〈駢拇〉篇的論述：「夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。夫適人之適而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。」一方面可以視為闡明〈大宗師〉「適人之適，而不自適其適」的道理，另一方面或許也可以視為〈大宗師〉此一主張的推理過程及理由。

doi:10.6342/NTU202404008

以〈大宗師〉篇為例，此八人中雖有六人選擇自殺，但其餘二人卻也一併受到批評，這是因為他們的共同點在於「不自適其適」，而不是死於自殺。也就是說：這一章作者所明確反對的是「不自適其適」的生命型態，而不是針對自殺行為本身。或許在莊子看來，「不自適其適」的生命型態與導致自殺的原因有高度相關，但若僅以此推出「反對自殺」的結論恐操之過急。[75]

第二節 敘述中的主體

一般來說，莊子反對「犧牲」生命來成就某些傳統的倫理價值，[76] 但不代表單憑此點就足以推斷在莊子哲學中自殺無論如何都是不正確的，我們不能否認這種可能：有的時候選擇自願結束生命可能是合理的，這往往取決於觀看的角度。

在這一節中，我們可以看到《莊子》呈現了自殺者的處境，以及他們的主觀理由（自述或推測），包含〈列禦寇〉、〈說劍〉與〈讓王〉三篇。對於他們的選擇，莊子的態度有表示否定、未賦予評價（但或許可以間接推敲），以及認可他們對於個人志向的追求。而這些人物選擇自殺的原因主要可以區分為三大類：（1）生存價值的失落、（2）生活樣態的驟變、（3）生命意義的實現。以下將依序說明。

一、生存價值的失落

首先，莊子說了一個知識分子在親情關係中怨憤難平的故事：

> 鄭國有個人，名叫緩，在裘氏的地方讀書。過了三年緩就成了儒者，他像河水一樣，滋潤著方圓九里之內的人，恩澤推及父、母、妻三族，並且讓他的弟弟成為墨者。儒者與墨者辯論時，他的父親幫助墨者這邊。十年後，

[75] 在第四章我們將會看到，理論上「讓自己得到安適」與「自己結束自己的生命」不必然矛盾，而這正是引發爭論的關鍵。

[76] 筆者對「犧牲」一詞用引號的原因在於，「犧牲」應為以低價值的事物換取高價值者，如祭品之於神明眷佑、個人生命之於保家衛國。因此，依莊子哲學的價值排序而言，以高價值的事物換取低價值者，如以生命換取名聲，其實不是真正意義上的「犧牲」。

doi:10.6342/NTU202404008

> 緩自殺了。他的父親夢見他說：「讓你的兒子成為墨者的，是我。為什麼不去看看我的墳墓，上面種的秋柏已經結果子了。」[77]

鄭國有個名叫「緩」的人，接受儒家的教育，並學有所成、實現事功：造福鄉里、讓至親的三門家族受到照顧，還幫助自己的弟弟也接受教育。然而，為何弟弟學習的是墨家？這我們不得而知，或許緩尊重其弟的自主選擇，但這也難怪他會為父親支持墨者而憂憤難平。至於儒、墨之間的辯論何方獲勝？兄弟二人是否場上為敵？或許不是重點，但可以看得出來：緩主觀認為父親「應該」支持儒者，因為其父既是儒家教育見證者，也是實際受益者。

十年後，緩自殺了，這或許是十年前辯論事件的餘波盪漾。又過了一段時日（據秋柏結實推知），他的父親夢見緩提醒他：正是「緩」的功勞，弟弟才能有所成就。對此莊子評論道：

> 造物者所賦予人的，不是賦予人為的成就，而是賦予自然的本性。有哪方面的本性，就會往哪方面發展。緩這個人自以為與眾不同，而輕視自己的父親，就像齊國人掘井的以為自己有功，與前來飲水的人互相扭打。所以說，今天世間都是像緩一樣的人，自以為是，這在有德的人看來是不明智的，何況是有道的人呢！古人稱此為：逃避自然所帶來的懲罰。[78]

77　「鄭人緩也，呻吟裘氏之地。祗三年而緩為儒，潤河九里，澤及三族，使其弟墨。儒、墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。其父夢之，曰：『使而子為墨者，予也。闔胡嘗視其良，既為秋柏之實矣！』」（〈列御寇〉；32.2）。

「良」一解為緩成就其弟之善行、緩的真性情；一解為「埌」，即墓冢。請見於：《歧解》，806；《校詮》1258–9。

78　「夫造物者之報人也，不報其人而報其人之天。彼故使彼。夫人以己為有以異於人，以賤其親，齊人之井，飲者相捽也。故曰：『今之世皆緩也。』自是，有德者以不知也，而況有道者乎！古者謂之遁天之刑。」（〈列御寇〉；32.2）。

「報」猶「應」，為相應、成就之意。請見於：《校詮》1259；《歧解》，807。

doi:10.6342/NTU202404008

莊子認為緩的問題在於「自以為是」(自是),[79] 只看重後天的成就,而忽略天生的本性,如此逃避自然的作為會帶來懲罰(遁天之刑)。[80] 然而此處足以造成「懲罰」的,或許正是來自緩的自以為是吧:他造福周遭的人們,並視之為自己生命的價值之所在,然而,與至親的互動和他所期待的產生落差,導致他逐漸失去生存的動力。

然而,莊子哲學內部的隱然衝突,在此也浮現出來:如果人天生(自然)而有的稟賦(德),就是人所應當保存、發展的,那麼後天、人為的事物又是如何出現的?不也同是從自然稟賦而來?我們又該如何判定何者屬於自然?而何者為非呢?難道緩對弟弟的照顧,與由此而來對父親的期待,都不是自然的嗎?這些問題,將在這部論文第四、五章持續探究,在此可以先提出的是:訴諸「自然」的判準並非絕無例外、普遍有效的,「自然」的整全性意義有其主觀向度,不能忽略主體的人稱視角、自我觀念與人格境界等因素。

接著,〈說劍〉篇是《莊子》中自殺人數最多的一篇,高達三千多人。全篇為一則完整的故事,以愛好劍術的趙王養了三千多名劍士,三年以來數百人死傷、國勢衰落,太子為請莊子來斷絕趙王的嗜好為背景,[81] 所展開的情節。

---

79 莊子對於「自以為是」、「自以為美」、「自以為善」的反對與厭惡可見於諸多篇章,如果我們將其中關於莊子本人的敘事是為真實發生過的事件,可以發現他於這類人的回擊方式、言語措辭,可以說是無下限的。例如同在〈列禦寇〉篇:「宋國有個人,名叫曹商,代表宋王出使秦國。他出發的時候,獲贈幾輛馬車,秦王欣賞他,又賜給他一百輛馬車。他回到宋國後,去見莊子說:『住在窮街陋巷,困窘地織鞋為生,餓得面黃肌瘦,那是我趕不上的;一旦見到萬乘之君,就有百輛馬車跟從於後,那才是我的過人之處。』莊子說:『秦王有病,召請醫生,使膿瘡潰散的,可以獲得一輛車;舔好痔瘡的,可以獲得五輛車。所治療的部位愈卑下,所獲得的車輛就愈多,你難道是治好了他的痔瘡嗎?不然怎麼得到這麼多車輛呢!你快走開吧!』」(32.4)

80 「遁天之刑」亦可見於〈養生主〉篇「老聃死秦失弔之」一章(3.5)。

81 「昔趙文王喜劍,劍士夾門而客三千餘人,日夜相擊於前,死傷者歲百餘人,好之不厭。如是三年,國衰,諸侯謀之。太子悝患之,募左右曰:『孰能說王之意止劍士者,賜之千金。』左右曰:『莊子當能。』」(〈說劍〉;30.1)。

doi:10.6342/NTU202404008

莊子同意太子的請託，花了三天準備衣裝後晉見趙王。趙王非常滿意，為莊子準備比試，經過七天的選拔，導致六十多人負傷。趙王從三千人選出五、六人後，邀請莊子出戰。莊子說他有三把劍，請趙王選擇一把：「天子之劍」、「諸侯之劍」以及「庶人之劍」。莊子透過趙王反問這些是什麼樣的劍，依序說明治理天下與治國的道理，趙王聽了茫然失神。至於「庶人之劍」：

> 莊子說：「平民的劍，頭髮蓬散，鬢毛突起，帽子下垂，帽纓粗亂，上衣後襟很短，怒目瞪人，出口相互責難。他們在眾人面前比劍，上斬頭頸，下刺肝肺。這是平民的劍，與鬥雞沒有什麼不同，一旦喪命，對國家毫無用處。現在大王擁有天子之位，卻喜歡平民的劍，臣私下替大王感到不值得。」大王於是牽著莊子上殿，膳食官送上食物，大王繞席走了三圈。莊子說：「大王安靜坐下，平定氣息，關於劍術的事我已經啟奏完了。」於是文王三個月不出宮門，劍士都在住所自殺而死。[82]

趙王是否聽懂了莊子的弦外之音？從他帶些不安的行動可以看出，或是懷愧、或是尊敬。[83] 而他此後三個月不出宮門，「劍士皆服斃其處也」。雖然難以想像是三千名劍士都自殺了，但恐怕為數不少。從莊子的描述可以看出，趙王所養的劍士性格衝動、有勇無謀，可以試想：三年以來挺過無數死傷風險，為的是君王的滿足與賞賜，如今關愛不再，長期奮鬥的價值來源落空，國人卻樂觀其成，自此再無用武之地。或許是因為如此，才會寧可一死，也不苟活。

82　「曰：『庶人之劍，蓬頭、突鬢、垂冠，曼胡之纓，短後之衣，瞋目而語難，相擊於前，上斬頸領，下決肝肺。此庶人之劍，無異於鬥雞，一旦命已絕矣，無所用於國事。今大王有天子之位，而好庶人之劍，臣竊為大王薄之。』王乃牽而上殿，宰人上食，王三環之。莊子曰：『大王安坐定氣，劍事已畢奏矣。』於是文王不出宮三月，劍士皆服斃其處也。」（〈說劍〉；30.2）。

83　《歧解》，791。

doi:10.6342/NTU202404008

在上述〈列禦寇〉篇的先敘後議，以及〈說劍〉篇的故事中，這些人物選擇自殺的原因，可以歸之於生命價值的失落：他們將自身存在的價值，幾乎建立於某項來自外在於本性的事物（如親情、君權），而這類外在的事物必然是會變動的、沒有一定的。雖然這個道理本身早已反覆強調（如上一節的〈外物〉），但不同於標籤化的典範人物，這兩篇對於這些角色的自陳或描寫，或許更能幫助讀者體會這些負面影響是如何對人的生命產生作用，

二、生活樣態的破壞

相較於生存價值的錯置而導致失落，生活樣態的破壞的不同之處，在於自殺者並未將自己生命意義的解釋權賦予別人，他自主的選擇並實現他的生命計畫，然而不速之客的到來，卻為他的生活造成難以抹滅的玷污，破壞了生命意義的完整性。接下來兩小節的五位自殺者皆出於〈讓王〉篇，也皆為隱士。與《莊子》其他篇的不同之處，在於他們：（1）不作為議論中的負面範例；（2）自己陳述選擇自殺的理由；（3）敘述之後皆未見負面評價，甚至部分受到肯定。

〈讓王〉開篇為堯讓天下於許由但許由不受，隨後也一連被子州支父、子州之伯拒絕，因為他們並不願因治理天下而傷害生命，這是這類人之所以異於世俗之人的特色。[84] 而舜也希望讓天下給善卷、石戶之農，皆被拒絕。善卷因為舜不了解他而感到可悲、石戶之農則認為舜的德行尚有瑕疵，兩者最後都選擇隱居終身。[85] 但到了本篇的最後，禪讓王位的情境再度發生，但被徵詢者最後選擇自殺：

---

84 「堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：「以我為天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！唯無以天下為者，可以托天下也。」（〈讓王〉；28.1）。

85 「舜讓天下於子州支伯。子州支伯曰：『予適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。』故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。舜以天下讓善卷，善卷曰：『余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉？悲夫，子之不知余也！』遂不受。

doi:10.6342/NTU202404008

舜把天下讓給他的朋友北人無擇，北人無擇說：「奇怪呀，國君的為人！出身於農耕之家，卻游走於堯的朝廷，不僅如此，還想用他的醜行污辱我，我羞於見到他。」於是自己投入清冷之淵死了。[86]

「北人無擇」相傳為隱士，[87] 在舜為天子時「深隱不見」，[88] 然而舜卻想要禪讓王位給他的這位「朋友」。對此北人無擇不僅質疑舜的操守，更認為舜禪讓於他是一種公開的污辱：這不但有違他的志趣，更會因此事件而終身遭人誤解。或許他們真的曾是朋友，但卻選擇實現不同的生命意義；舜自以為北人無擇是如他所想像的（難怪善卷會因為舜不了解他而感到可悲），但北人無擇也因此不想再見到他了。

如果說北人無擇與舜之間的誤解是緣於情誼，那麼接下來的騷擾，恐怕就是基於政治算計了：

商湯準備討伐夏桀，找卞隨來商議，卞隨說：「這不是我的事。」湯說：「可以找誰呢？」卞隨說：「我不知道。」湯又找瞀光來商議，瞀光說：「這不是我的事。」湯說：「伊尹怎麼樣？」瞀光說：「他有毅力，可以忍受恥辱，其他的我就不知道了。」湯於是與伊尹商議如何討伐桀，並且戰勝了，然後他要把天下讓給卞隨。卞隨推辭說：「國君討伐桀時，曾找我商議，一定認為我是個偏邪的人；他戰勝桀後，要把天下讓給我，一定認為我是

於是去而入深山，莫知其處。舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：『卷卷乎，后之為人，葆力之士也。」以舜之德為未至也，於是夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。』（〈讓王〉；28.1）。

86 「舜以天下讓其友北人無擇，北人無擇曰：『異哉，后之為人也！居於畎畝之中，而遊堯之門，不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之。』因自投清冷之淵。」（〈讓王〉；28.13）。

87 本章可以在《呂氏春秋．離俗》、《淮南子．齊俗》看到幾乎一樣的內容，王叔岷認為，這些出處其實都是源於《莊子》。（《校詮》，1157）。

88 出自《論衡．逢遇》。（《校詮》，1158）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 個貪婪的人。我生在亂世中，又讓無道的人用他的醜行污辱我，我不能忍受一再的打擾。」於是投入桐水自溺而死。[89]

卞隨也相傳是「賢而隱者」，[90] 否則商湯不可能找他來謀劃代夏大計。然而卞隨連續兩次的回絕都非常冷淡，可見他完全不想淌這渾水，也不想與商湯此人再有交集。於是商湯又找了瞀光（務光）、伊尹，最後取代了夏朝。此時商湯就要將打來的天下拱手讓給隱居的卞隨，這是商湯第三次打擾卞隨了。商湯此舉的動機為何並不重要，但在卞隨看來，他一再被沒有道義的人（即商湯）誤認為品格低劣的人，無疑是一種污辱。（如今商湯擁有天下，）誰知道之後又要遭受多少污辱呢？於是選擇投水而死。

接著商湯去騷擾另一位隱居的賢者務光。原先務光也是認為代夏之事與他無干，但態度不若卞隨決絕，仍回應了商湯關於伊尹其人的看法。於是在卞隨自殺後：

> 湯又要讓位給瞀光，說：「明智的人謀劃，勇武的人成事，仁慈的人治理，這是自古以來的道理。你為什麼不肯即位呢？」瞀光說：「廢除君上，這是不義；殺害人民，這是不仁；別人冒險犯難，我來坐享其利，這是不廉。我聽說過，『對不義的人，不要接受他的俸祿；對無道的國家，不要踏在

[89] 「湯將伐桀，因卞隨而謀，卞隨曰：『非吾事也。』湯曰：『孰可？』曰：『吾不知也。』湯又因瞀光而謀，瞀光曰：『非吾事也。』湯曰：『孰可？』曰：『吾不知也。』湯曰：『伊尹何如？』曰：『強力忍垢，吾不知其它也。』湯遂與伊尹謀伐桀，克之，以讓卞隨。卞隨辭曰：『後之伐桀也謀乎我，必以我為賊也；勝桀而讓我，必以我為貪也。吾生乎亂世，而無道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也。』乃自投桐水而死。」（〈讓王〉；28.14）。「桐水」或應為「穎水」，「穎」音通「洞」，後又誤爲「洞」、「桐」、「稠」等字。（《校詮》，1160–1）。

[90] 《發微》，684。

doi:10.6342/NTU202404008

他的土地上。』何況是要尊我為君呢！我不忍心長期看到這樣的事。」於是背著石塊自溺於盧水。[91]

務光不願作商湯惡行下的受益者，更何況是被這種不仁不義之人所推崇、接受這種沒有道義的王位。他不願一再見到這樣的事情，所以也選擇了投水自殺。韓非子曾經臆測，商湯之所以要讓位給務光，是因為怕被天下人認為他貪婪權力，但又擔心務光真的接受了禪讓，所以派人告訴務光：「湯是要將殺君的惡名栽贓於你，所以才禪讓的。」使得務光走上絕路。[92]

這幾章的重點或許不在於當權者到底有多自負或邪惡，或是為當權者所注意會產生多少憂懼，而是他們對這些隱士所做的行為，在隱士的第一人稱視角看來是什麼意義。上述的北人無擇、卞隨、務光都是有所操守的人，他們並沒有要競爭世俗的利益，也沒有將自我價值託付於外在事物，而是只想要在亂世中過好自己理想的生活。但如此的志向卻又往往受世俗的側目、政治的干涉，[93] 導致生命計畫受到嚴重破壞，包含理想的（或往理想邁進的）生活樣態以及生命意義的完整性。或許這是〈讓王〉篇在呈現這些人的遭遇與主觀想法之後，與其如議論將他們貼上標籤，不如不評論的原因。

三、生命意義的實現

在上一小節中，務光引用俗諺：「對不義的人，不要接受他的俸祿；對無道的國家，不要他在他的土地上。」在〈讓王〉篇最後一章伯夷、叔齊的敘述中，亦有相同的觀點。但與北人無擇、卞隨、務光的敘述有些關鍵的差異：（1）面對

91　「湯又讓瞀光，曰：『知者謀之，武者遂之，仁者君之，古之道也。吾子胡不立乎？』瞀光辭曰：『廢上，非義也；殺民，非仁也；人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰，『非其義者，不受其祿，無道之世，不踐其土。』況尊我乎！吾不忍久見也。』乃負石而自沈於盧水。」（〈讓王〉；28.14）。

92　此段臆測可見於：《韓非子・說林上》（《校詮》，1162）。

93　此種生存的兩難，將在本章第三節進一步討論。

doi:10.6342/NTU202404008

當權者，伯夷、叔齊兄弟是率先接觸的一方；（2）伯夷、叔齊並未受辱；（3）伯夷、叔齊的敘述之後有評語，並且是《莊子》中不論是對兄弟二人或對自殺者，唯一一次正面的評價。

> 從前周朝興起時，有兩位賢士住在孤竹國，名叫伯夷、叔齊。這兩人商量說：「聽說西方有個人，好像是個有道者，我們去看看吧。」到了岐陽，武王聽說他們來了，就派叔旦去相見，並與他們盟誓說：「加祿二級，授官一等。」盟約塗上牲血，埋在地下。這二人相視而笑，說：「嘻，奇怪呀！這不是我們所謂的道啊。……」[94]

伯夷、叔齊兄弟二人，聽聞西方「有道者」的傳聞，就主動去拜訪，周武王聽聞賢士來訪，便派周公迎接。但出乎兄弟二人意料的是，周人以為他們是求官而來、或至少樂見封官，還隆重的舉行儀式。伯夷、叔齊發現他們其實不是有道之士，批判道：

> ……從前神農氏治理天下時，按季節祭祀十分虔誠，但並不祈求福佑；他對待百姓，忠誠信實用心治理，但並不要求什麼。喜歡參政的就讓他參政，喜歡治理的就讓他治理。不借別人的失敗來突顯自己的成功，不借別人的卑賤來顯示自己的高貴，不因遭逢時機而圖謀自己的利益。現在周朝看見商朝動亂，就急著想取得政權，崇尚謀略而廣施財貨，仗恃武力而保全聲威，殺牲結盟以宣示誠信，傳播善行以取悅百姓，殺戮征伐以奪取利益，這是製造亂世來代替暴政啊。我們聽說古代的賢士，遇到治世不逃避責任，遭逢亂世不苟且偷生。現在天下黑暗，周朝德行衰敗，要是與周朝同處而

94 「昔周之興，有士二人處於孤竹，曰伯夷、叔齊。二人相謂曰：『吾聞西方有人，似有道者，試往觀焉。』至於岐陽，武王聞之，使叔旦往見之，與之盟曰：『加富二等，就官一列。』血牲而埋之。二人相視而笑，曰：『嘻，異哉！此非吾所謂道也……』」（〈讓王〉；28.15）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 污辱自己，不如避開以保持乾淨。」二人往北走到首陽山，最後在那兒餓死了。[95]

在伯夷、叔齊看來，理想的政治是盡好本分、不為他求，如神農氏所治理的時代；然而周朝的治理卻是唯利是圖、恩威並施，無疑是開啟新的亂世。並且，面對這樣的亂世，古代的賢士是不會苟活的，因此不如避開周朝、免受污辱。他們選擇不再依賴社會的生產體系（即《史記》「義不食周粟」），而逐漸死於飢餓。最後，莊子評論二人：

> 像伯夷、叔齊這樣的人，對於富貴，即使可以得到，也一定不會獲取。表現高尚的節操與不凡的行為，只以滿足自己的志向為樂，不去迎合世間的俗務，這是二位賢士的風骨。[96]

伯夷、叔齊兄弟對於自身的志趣、價值觀有明確的覺察，才有可能不做多餘之事（如追求富貴、迎合俗務），[97] 並且「只以滿足自己的志向為樂」（獨樂其志）。因

---

95 「『……者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。樂與政為政，樂與治為治，不以人之壞自成也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也。今周見殷之亂而遽為政，上謀而行貨，阻兵而保威，割牲而盟以為信，揚行以說眾，殺伐以要利，是推亂以易暴也。吾聞古之士，遭治世不避其任，遇亂世不為苟存。今天下暗，周德衰，其並乎周以塗吾身也，不如避之，以潔吾行。』二子北至於首陽之山，遂餓而死焉。」（〈讓王〉；28.15）。

96 「若伯夷、叔齊者，其於富貴也，苟可得已，則必不賴。高節戾行，獨樂其志，不事於世，此二士之節也。」（〈讓王〉；28.15）。《方言》：「賴，取也」。（《校詮》，1167。）

97 有些學者認為伯夷、叔齊對於富貴的原則是「若為不義之財，則不取」，另一派則認為「若受之有義，則取」，前者視財富「有義」為獲取的必要條件、後者為充分條件。（《歧解》，766。）然而充分條件的立場，似乎忽略了對於像是伯夷、叔齊這類人的心靈，富貴既然不在志向的目標之內，就算是「有義之財」，也可以選擇不接受。

doi:10.6342/NTU202404008

此，兄弟二人或許不以飢餓為苦，也不會視之為厄運。對於這類人而言：他的生命意義，完全由自己決定與實現。[98]

至此，〈讓王〉一篇的五位自殺者已全數呈現，他們的存在，對歷代醉心於「長生久視」或「逍遙自得」的道家愛好者而言，往往難以理解，有些學者甚至直接無視，彷彿這些段落不曾存在。如宋代的蘇軾（1037–1101）評論此篇「淺陋不入於道」，[99] 明代的陸長庚（1520–1606）更是直白表示：

> 既然反對因為天下的緣故而傷害生命，為何卻將這些投水自殺、飢餓枯槁的人士記述在後？[100]

陸長庚產生困惑的原因是可以理解的，因為「生命重於天下」的命題在〈讓王〉開篇以降反覆強調，同時「禪讓君權」的母題（motif），[101] 在《莊子》內篇便一再出現，[102] 都是透過拒斥政治權力的至高利益，以彰顯保全生命的重要。然而，他的疑惑可能隱含了「存活是絕對不可違背的絕對性規範」之詮釋。[103] 並且，「重視生命」並非〈讓王〉篇所真正想要強調的，[104] 〈讓王〉五人的選擇，相較

98 這類思考方式，筆者歸於「養生—盡年」關係的充分性立場。請參考第四章第一節之一「充分性立場」。

99 《校詮》，1115。

100 筆者譯：「既不以天下之故而傷其生，何故卻將赴淵枯槁之士續記其後？」引用自：錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大，2003），233。

101 「母題」（motif）是一個故事的最小組成，並且具備延續於故事傳統的力量，因此它必須是非比尋常又引人注目的。以世界上的民間故事來說，其絕大多數的母題可以分為三類：（1）角色：如眾神、聖賢、奇幻生物、或典型的人物角色（孤兒、繼母等）。（2）行動背景中某種事物：如魔法器物、特殊的習俗、奇特的信仰。（3）單一事件：如旅程、不尋常的逆境、英雄試驗，這類佔了絕大多數的母題，而可以視為真正的故事類型。請參考：Stith Thompson, *The Folktale* (Berkeley: University of California Press, 1946), 415–6.

102 如「堯讓天下於許由」（〈逍遙遊〉；1.8）、魯哀公欲傳國給哀駘它（〈德充符〉；5.5）。

103 此論點將在第四章第二節「規範性的思考」探究。

104 陳鼓應，《莊子今註今譯》，761。

doi:10.6342/NTU202404008

於是因為政治的緣故而放棄存活，不如說他們更重視的其實是主觀生命意義的完整性與自主性。[105]

另一點值得注意的是，莊子使用「讓王」的母題，並不是要評述禪讓政治本身，而是將讀者思考的焦點，從「天下」回到「個人」身上，從社會公認的利益回到自我生命的價值。以自殺者為敘述的主體，透過這些人物的主觀視角來引發思索。因此，透過這兩節的闡釋可知，如果僅以莊子對自殺者的評價，來主張「莊子哲學反對（或不反對）自殺」，甚至據此判斷這些段落是否應該屬於莊子的著作，這些作法都是一種論證上的範疇謬誤，[106] 恐怕也錯過了作者的苦心。

第三節 自殺事例析論

一、社會學類型對比

「保存生命」與「成就價值」（不論是倫理意義或政治利益上的）之間的兩難，似乎不會出現在一般人身上，從先秦史料中「利他型自殺」佔大宗的事實來看，「成就價值」明顯才是在生死交關時所最應該選擇的，因此並沒有真正意義上的「兩難」；而行為者或許也明確認知這一點，所以這類「利他型自殺」才會流傳於世、為人稱道。然而，如前所述，這類為了成就價值的自殺正是莊子所批判的，因為這通常不是活出自然的生命、活完應得的壽命。而先秦史籍與《莊子》，兩方對自殺者的不同關注，可見於在涂爾幹之社會學分類中的差異：

---

105 自殺正是觸發讀者從「重視生命」的思考氛圍中跳脫出來的關鍵：難道人生的意義僅止於存活嗎？正如同內篇的「無用」、「自適」等重要概念在外篇也有所調整與補強。〈讓王〉中關於生命意義的思考，亦符合莊子思想的特色。關於生命意義的主觀性與自主性，請參考本文第五章第三節「無限的觀點」之闡述。

106 如第一章第二節「探討方法」所說明，茲不贅述。

doi:10.6342/NTU202404008

表 3-3-1 《莊子》自殺現象社會學類型統計表

類型		人名（依推定活動年代排序）
基本型	A. 利己型	狐不偕、北人無擇、卞隨、務光、紀他、申徒狄、伯夷、叔齊、鮑焦
	B. 利他型	尾生
	C. 脫序型	（劍士）
	D. 宿命型	介子推、萇弘、伍子胥
混合型	A-C. 利己－脫序型	鄭人緩
	B-C. 利他－脫序型	申生
	C-D. 脫序－宿命型	白公

如果我們對照上一章的「先秦自殺七十例社會學類型統計表」（表 2-3-3）及本章的「《莊子》自殺者身分一覽表」（表 3-0-2）可以發現，在史籍中七十例僅佔一例的基本型「利己型」自殺，在《莊子》中卻是最主要的自殺類型，並且這些人物與以「隱士」作為社會身分者完全重疊，

先從「宿命型」（D.）與其混合類型（C-D.）來看，《莊子》中對於這些人物的描述或標籤與史籍一致，他們都是無法身外於社會的宰制力量（君權），而不得不自裁、或被迫自殺。「脫序型」（C.）則與之相反，是社會的宰制力量突然消失，如〈說劍〉篇中的三千餘名劍士，「怒目瞪人，出口相互責難」的他們，在頓失趙文王的管制後，或許產生了如涂爾幹所說情欲失去調節與約束的情況，在混亂的欲望與痛苦的掙扎中結束生命。至於「利他型」（B.）及其與「脫序型」的混合類型中（B-C.），尾生的行為或許較適合被歸類為「隨意的」利他型自殺，是被世人視為欠缺深思熟慮的一種表現，道德的正當性（義務的）與獻身的無私性（激烈的）皆不夠充足；而申生的形象與史籍相同，在動盪的時局中成就倫理價值。[107]

[107] 如前所述，《莊子》中提及申生成就的價值是「廉」，可能與史籍中「孝」的形象不完全吻合，但皆屬倫理價值。

doi:10.6342/NTU202404008

「利己型」（A.）與其混合類型（A-C.）最值得我們的留意。〈列禦寇〉篇中的鄭人緩，不但面臨其家庭地位的跌落（家庭倫常作為一種社會管制力量）、主觀認為父親偏愛弟弟（此點與申生相似），並且在他的自述（托夢）中可以知道，他最在乎的是自身是否受到應得的關愛與重視，由此也可以看見儒家思想在緩的身上並未起到社會的整合力量。處於價值觀與管制力皆無法發揮作用的情況，因此將其歸類於「利己－脫序型」的自殺。

最後是利己型的九名隱士，從《莊子》（及後世注疏）的敘述可知，他們雖然皆身處於政權更迭之際，但社會管制力量的變動並不是造成他們自殺的原因，他們的共同之處在於都選擇了與社會主流價值不同的人生觀，他們賦予自己的生命意義、並維護自身的生活樣態。雖然「讓渡王位」的事件對部分隱士而言是決定自身死亡的關鍵，並且〈大宗師〉篇中批評他們「無法使自己得到安適」，但在〈讓王〉篇中反而呈現另一種純粹的形象，如伯夷、叔齊兄弟：「只以滿足自己的志向為樂」（獨樂其志）。因此歸類於利己型的自殺。

這些自殺的隱士，或許不只是《莊子》與其他先秦典籍相較最突出的特色之一，對其自身的思想而言，或許驗證了筆者在本章開頭曾提示的（也將在本節最後一部分說明）：莊子所最為關心的自殺者，是那些對於生命意義有獨特辨認的人，即隱逸者的自殺。

二、自殺學模型應用

在自殺學（suicidology）學者喬伊納（Thomas Joiner）提出的解釋模型中，意圖自殺者造成自身嚴重的自殺未遂或身亡，必須兼具能力與欲望：[108]（1）自殺的能力，包含在心理上克服死亡的恐懼、熟稔某種致命的技術、以及習慣於環境中的危險因子等；（2）死亡的欲望，則必須同時存在以下兩種心理狀態：低落

[108] 可參考本文第一章第三節「核心概念」中關於「自殺」的概述及「喬伊納研究自殺行為解釋模型圖」（圖 1-3-1）。

doi:10.6342/NTU202404008

的效能感（無能感、自覺造成他人負擔）以及挫敗的連結感（孤獨感、自覺缺乏有意義的關係）。[109]

然而上述這些涉及自殺者的心理、生理與社交等因素的分析，恐怕不適用於「議論中的客體」之標籤化的歷史人物，一方面是由於所能獲得的資訊過少，另一方面對於其中活躍於歷史舞台的政治人物，主動自殺與被迫自殺之間的界線是模糊的（從歷史紀錄中死因的不同表達方式可見一二），因此較難成為自殺模型所適用的「自殺者」。相較之下，「描述中的主體」則較具有分析的潛力。以下將從劍士、鄭人緩以及〈讓王〉篇的五位隱士來嘗試分析。

從〈說劍〉篇對劍士激烈互鬥與死傷程度的描述中可見，他們恐怕是最為麻木於危險因子、也最熟悉致命技術的一群人；長達三年持續狀態，他們也必然早已相當大程度的克服了對死亡的恐懼，因此「能力」的部分無庸置疑。而劍士的死亡欲望，或許可以從趙文王改變了鬥劍的愛好推知，不再受到重視所產生的無能感，以及作為門客卻名存實亡所失落的歸屬感，在此雙重打擊下，的確有可能造成這些性格激烈的劍士走上自殺一途。

〈列禦寇〉篇的鄭人緩，從遭遇挫敗到死亡有長達十年的時間，但他是否具備自殺的能力？這點在敘述中看不太出來。然而欲望的成分卻很清楚。低落的效能感或許源於父親在儒墨辯論中支持墨者（或學習墨家的弟弟），卻似乎在緩看來，此舉貶抑或忽略了學習儒家的緩為家族鄰里所帶來的正面改變；而挫敗的歸屬感，可能也源於儒墨辯論所造成的裂痕，緩自認未受到家人合理的重視，連帶的主觀認定的連結關係恐怕也難以是緊密的。

最後是〈讓王〉篇的五位隱士。我們在先前的敘述中已經可以看到，其中三位（北人無擇、卞隨、務光），他們所在乎的是生活樣態遭到侵犯、生命意義遭人曲解；人格侮辱可能與無能感相關，[110] 而離群索居的生活也可能使得他們習

[109] 喬伊納（Thomas Joiner）著，朱侃如 譯，《為什麼要自殺？》（*Why People Die by Suicide*）（北縣：立緒，2008），186–90。

[110] 喬伊納，《為什麼要自殺？》，134–59。

doi:10.6342/NTU202404008

慣於孤獨，與他人所建立的連結感是較為脆弱的（但這僅止於推測，隱士未必缺乏歸屬感）；就算我們設想，如果他們長年過上隱居的生活、保持將自我渺小化的認知，[111] 或許在觀念上可以達到消弭生死的界線，但這也難以說明他們如何具備自殺的能力。

至於伯夷、叔齊兄弟，在敘述中只看得出來他們對於自身的志趣與價值觀有明確的覺察，他們以實現自己的志趣為樂，當發現天下新的統治者是無道者，便決定不再依賴社會的生產體系，最後在山中飢餓衰亡。從自殺學的模型來看，他們似乎都不足以滿足能力與兩種欲望的條件，雖然他們的確不如常人與社會有緊密連結，但未見效能感失落的情況，而在山中以野菜維生直至餓死的漫長過程，也很難說是一種執行自殺的行為，即便死亡的結局是他們所能預見且接受的。

綜上所述，筆者將「敘述中的主體」以自殺學的解釋模型進行分析，其中的證據強度如下：

表 3-3-2 《莊子》敘述主體自殺行為因子強度表

自殺者	能力	欲望	
		低落的效能感	挫敗的連結感
劍士	充足	充足	充足
鄭人緩	未知	充足	充足
北人無擇、卞隨、務光	未知	中等	薄弱
伯夷、叔齊	未知	無	無

由此可見，如果按照自殺學的解釋模型，將能力與兩種欲望作為自殺行為的必要條件，那麼他們當中恐怕只有劍士符合自殺的定義，其後證據強度逐漸降低。鄭人緩、北人無擇、卞隨與務光四人在「能力」部分缺乏明確證據或難以支持充

[111] 關於「自我」的渺小化，可參考本文第五章第一節之二「自我觀念」之闡述。

doi:10.6342/NTU202404008

分的推論；最後是伯夷、叔齊，就算在〈盜跖〉篇被貼上「重視名聲而輕率赴死」（離名輕死）的標籤，但在〈讓王〉篇中對兩人的敘述中，不但看不出他們是為了名聲而死，更幾乎無法判定他們的行為符合「自殺」在自殺學上的定義。

然而，這不代表這部哲學論文所探討的「自殺」僅限於〈說劍〉篇中的劍士（如第一章說明，這是一種混淆了文本詮釋與哲學論證的範疇錯誤）。雖然文本上的證據並不足以支持他們的死因符合自殺學對自殺的界定，但文本上敘述他們「自殺」、「自投」、「自沉」與「遂餓而死」是明確的，從作者（莊子）看來，他們的行為無疑導致了他們的死亡，並且這也是他們做出選擇前所預期的結果。

三、隱逸者特徵分析

現在讓我們將目光聚焦於《莊子》中的九名自殺者：他們既屬於利己型自殺，同時都是隱士。雖然他們所面臨的處境、自殺的動機與方法皆不盡相同，但是，為什麼在政治權威的誘惑或危害面前，他們寧可選擇死亡？這個問題已經超出了「禪讓君權」的母題可以回答的範圍，因為在類似的處境下，有些人選擇推辭、有些人選擇逃跑，[112] 而非自殺。這九人皆有的兩種選擇，隱居與自殺，應該可以視為自由選擇的結果，而不是迫於形勢。

---

[112] 例如：堯讓天下於許由（〈逍遙遊〉、〈外物〉）、魯哀公欲傳國於哀駘它（〈德充符〉），以及〈讓王〉：「堯把天下讓給許由，許由不肯接受。又把天下讓給子州支父，子州支父說：『讓我做天子，也還可以。不過，我剛好患了重病，正準備要醫治，沒有時間去治理天下。』天下是最貴重的東西，但也不能用來妨害自己的生命，更何況是其他事物呢！只有不把天下當一回事的人，才可以把天下托付給他。舜把天下讓給子州支伯，子州支伯說：『我剛好患了重病，正準備要醫治，沒有時間去治理天下。』所以說，天下是最大的東西，但也不能用來交換生命，這是有道的人與俗人不同的地方。舜把天下讓給善卷，善卷說：『我處身於宇宙中，冬天穿皮毛，夏天穿細麻；春天耕種，形體得以勞動；秋天收割，身體得以安養。日出而作，日入而息，在天地之間逍遙，心滿意足，自得其樂。我要天下有什麼用呢？可悲啊！你太不瞭解我了！』他不肯接受，然後離開住所到深山裡去，不知去處。舜把天下讓給他的朋友石戶之農，石戶之農說：『國君的為人勤奮努力，真是個勞碌的人啊！』他認為舜的德行還不夠完美，於是夫妻二人背起家當，帶著孩子隱居海邊，一輩子都沒有回來。」（28.1）

doi:10.6342/NTU202404008

（一）區分價值

首先，是關於他們的共同特徵。這些人或出身為貴族、或為廣義的知識階層（士），但他們過上隱居的生活樣態，是出於更高的理念與自覺的抉擇，而是一種「自由選擇」的結果，[113] 而稱之為「隱士」。[114] 在此之上，因其高超的志向與節操，則稱之為「逸民」，[115] 合稱為「隱逸」。隱逸者所重視的是生命意義的追尋、「獨特辨認」的體現；他們對於「道」有其獨立於世俗的信念，並透過其生活來實踐這份了悟。[116]

隱逸者的出現，有客觀與主觀的條件。客觀上他們來自於有教養程度的知識階層，[117] 而知識階層不同於任何經濟階級，以其「思想上的信念」為標誌。[118] 主觀上他們身處政治動盪的環境、存在與價值雙重虛無主義的亂世，[119] 產生是否要隱居的考量。[120] 因此，不論這種對於「道」的獨特辨認是否具有宗教性的涵義，但必然具有「人間性」，必然與人之所以為人的特質相關。道從一開始就

---

113 因此，並非所有居住在深山之人皆為「隱士」，「自由選擇」是關鍵。請見於：文青雲（Aat Emile Vervoorn）著，徐克謙 譯，《巖穴之士：中國早期隱逸傳統》（*Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*）（濟南：山東畫報，2009），3。

114 隱士未必不仕官，仕官也未必不是隱士，概念上與歷史上兩者沒有必然的連結。擔任卑官小吏也可以是一種「隱」，如上一章中以死報答信陵君知遇之恩的侯嬴（63.），即為魏國大梁城的守門人。

115 「逸民」：何晏：「節行超越也。」皇侃：「民中節行超逸，不拘於世者也。」一說以「逸民」為「佚民」，即遺佚於世的無位之民，但此說並不符合《論語》中逸民的身分。請參考：白品鍵，《仕途之外：先秦至西漢不仕之士演劇》（臺北：三民，2022），17。

116 就這點而言，《莊子》中所記述的莊子其人也是如此。

117 王仁祥，《先秦兩漢的隱逸》（臺北：臺灣大學，1995），43。

118 引用自余英時的觀點：「孟子則認為祇有士可以擺脫個人經濟基礎的限定而發展他的『恆心』。這可以看到孟子對當時新興的士階層的期待之高。孟子的看法並不是沒有根據的，近代社會學家也曾指出，由於知識階層不屬於任何一個特定的經濟階級，因此它始能獨持其『思想上的信念』（“intellectual convictions”）這一『思想上的信念』之說正好是孟子所謂『恆心』的現代詮釋。」請見於氏作《中國知識階層史論（古代篇）》（新北：聯經，2019），43。

119 關於春秋戰國時期士人面臨存在與價值的虛無主義，此觀點出自：傅佩榮，《莊子：以自在之心開發無限潛能》（臺北：天下，2014），20–5。

120 王仁祥，《先秦兩漢的隱逸》，43。

doi:10.6342/NTU202404008

是一種與政治「面對面」的關係，理想上它們需要彼此。[121] 但在莊子看來，現實中它們卻失去了彼此——「世與道交相喪」，由此造就許多「得道之人」選擇成為了隱士：

> 由此看來，世間失去了道，道也失去了世間。世間與道互相失去了，得道之人如何興起世間，世間又如何興起道呢？道無從興起世間，世間無從興起道，就算聖人不藏在山林之中，他的作為表現一樣會被隱沒啊！隱藏，本來不是自己要隱藏的。古代所謂的隱士，不是伏匿身體而不出現，不是收斂言論而不說話，不是掩藏智力而不表露，而是時機與命運完全不對啊！如果時運得以配合，他在天下全面推行道，就會回歸合一境界而不露形跡；如果時運無法配合，他在天下到處走不通，就守住根本、安頓源頭，耐心等待下去。這是保存自己的方法。……樂於保全自己，就是得志。古人所謂得志，不是指高官厚祿，而是說心中的快樂已無法增加。[122]

在莊子看來，隱逸者並不是為了隱藏而隱藏，而是時機與命運不對（時命大謬）的結果。如果有機會，他們當然會普遍推行他們所領悟的「道」；如果沒有機會，就保全自己（存身），而樂於保全自己的，就是得志了，這是一種無可復加的快樂。這也說明了為什麼莊子在〈讓王〉篇中稱讚伯夷、叔齊兄弟二人「獨樂其志，不事於世」。因此，斯波六郎（1895–1959）認為，即便隱逸者的隱居方式各有不同，不論避世或入世，皆以高尚而堅定的信念為基礎：

---

121 余英時也認為，從〈人間世〉、〈應帝王〉等篇來看，莊子並不忘情於政治，從中也可見古代知識階層之「道」的「人間性」。請見於氏作，《士與中國文化》，119。

122 「由是觀之，世喪道矣，道喪世矣。世與道交相喪也。道之人何由興乎世，世亦何由興乎道哉！道無以興乎世，世無以興乎道，雖聖人不在山林之中，其德隱矣。隱故不自隱。古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待。此存身之道也。……樂全之謂得志。古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。」（〈繕性〉；16.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 而這兩種隱者中，無論屬於哪一種，支撐著隱者生活的，都是其所持有的堅定信念。這樣的人將這樣的生活視為高尚，他人也會在不知不覺中對這樣的人產生敬意。這種氛圍隨著時間漸漸凝聚起來，「不事王侯，高尚其事」(《周易·蠱卦·爻辭》)這樣的話語也就出來了。用這句話來表達隱者的態度，全無不可。所謂「其事」，便是隱者的職分，便是所謂「道」，所謂「高尚」，是要以崇高的態度去恪守。[123]

因此，隱逸者不只對其生命意義之所在有獨特的辨認，對於世間的有道、無道，是否走在正確的發展趨勢上，也有判斷的眼光。他們能夠區分種種價值，並為之排序：當人生理想與世俗成就無法配合時，以實踐人生理想為優先。

（二）遠離禍患

這種「時機不對、無法推行道於天下，就樂於保全自我」的價值排序，形式上的確可以視為「重視自我勝於天下」，但重點在於將什麼置於「自我」的疆界之內，[124] 孔子與莊子都認為必然要包含人生理想，在此前提下的保全自我才更具意義，[125] 並且對莊子而言，這種表現更能夠體現一個人具備保存寬待天下的資質，因為唯有了悟人的天性，才能夠在真正意義上「正本清源」：[126]

---

123 斯波六郎 著，劉幸、李曌宇 譯，《中國文學中的孤獨感》(中国に於ける孤独感)(北京：北京師大，2019)，11–2。

124 關於「自我」的疆界，請參考第五章第一節之二「自我觀念」。

125 子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」(《論語．泰伯》)
傅佩榮譯：「以堅定的信心愛好學習，為了完成人生理想可以犧牲生命。不前往危險的國家，也不住在混亂的國家。天下上軌道，就出來做事；不上軌道，就隱居起來。國家上軌道時，要以貧窮與卑微為可恥；國家不上軌道時，要以富有與高貴為可恥。」請見於氏作，《論語解讀》(新北：立緒，2023)，8.13。

126 「保存寬待天下」(在宥天下)，不是一般意義下的「治理天下」。如〈在宥〉篇開篇：「只聽說保存寬待天下，沒聽說管理統治天下。所以要保存，是為了擔心天下人放縱他的本性；所

doi:10.6342/NTU202404008

> 所以，重視自身超過天下的人，就可以把天下委託給他；珍惜自身超過天下的人，就可以把天下交付給他。所以，君子如果能不放縱他的本能慾望，不炫耀他的耳目聰明，安居不動而活力展現，沈靜緘默而聲勢浩大，心神出入而順乎自然，從容無為而萬物聚積。我又何必需要治理天下呢？[127]

或許這也是《莊子》中當權者要將政治權力讓給這些隱士的理由之一（不論是否出於真心），政治權威需要這份獨特的辨認，為其政權具備「合道性」。[128]

然而，透過鬥爭上位的當權者需要隱逸者的背書，但也視隱逸者為威脅。在亂世之中選擇保全自我、隱伏在大山嵁巖之下的賢者，看透一切的他們，卻成為當權者擔憂戰慄的來源：[129]

> 天下紛紛大亂，罪過就在於擾亂人心。所以賢者隱居於高山深巖之下，而萬乘之君憂慮恐懼於朝廷之上。當今之世，身首異處的屍體到處堆積，鐐手銬腳的犯人互相推擠，受刑傷殘的罪人舉目皆是，而儒家墨家這才開始在枷鎖之間努力奮鬥。哎，太過分了！他們不覺慚愧又不知羞恥，實在太過分了！我怎麼知道聖明與智巧不是鐐銬上用來鎖緊的栓木，仁與義不是

以要寬待，是為了擔心天下人改變他的天賦。天下人都能不放縱本性、不改變天賦，哪裡還用治理天下呢！」（〈在宥〉；11.1）。

127 「故貴以身於為天下，則可以托天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉？」（〈在宥〉；11.2。）

128 余英時，《士與中國文化》，119–20。

129 即當權者害怕遭到隱逸的賢者推翻。請見於：鄭吉雄，〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》22（2010），144。

doi:10.6342/NTU202404008

> 枷鎖上用來套人的洞孔，我怎麼知道曾參、史鰌不是夏桀、盜跖的先驅呢！所以說：排除聖明，放棄智巧，天下就太平了。[130]

並且，威脅隱逸者生命的，不只有掌權者，還有民眾。當「重視自身超過天下的人，就可以把天下委託給他」的命題一旦被公開，任何志向滿足了前提（重視自身）的人，反而就具備了掌握政治權力的正當性，[131] 而遭到理解這個命題的集體力量所強迫，[132] 奪走了實踐其志向的自由：

> 越國人已經殺害了連續三代的國君，王子搜很擔心，就逃到山洞里去。越國人沒有國君，找不到王子搜，最後跟蹤到了山洞。王子搜不肯出來，越國人就用艾草去熏他，並讓他坐上國君的座車。王子搜拉著扶繩上車，仰天呼喊說：「國君啊！國君啊！難道不可以放過我嗎？」王子搜不是厭惡做國君，而是厭惡做國君所帶來的禍患。像王子搜這樣的人，可以說是不肯為了國家而傷害生命。這也正是越國人要他做國君的原因。[133]

---

130 「天下脅脅大亂，罪在攖人心。故賢者伏處大山嵁巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上。今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，形戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意，甚矣哉！其無愧而不知恥也甚矣！吾未知聖知之不為桁楊椄槢也，仁義之不為桎梏鑿枘也，焉知曾、史之不為桀、跖嚆矢也！故曰：絕聖棄知，而天下大治。」（〈在宥〉；11.3。）

131 如《道德經》第十三章：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」
傅佩榮譯：「什麼叫做重視大禍患如同重視身體？我之所以有大禍患，是因為我擁有這個身體，如果我沒有這個身體，我還有什麼禍患呢？所以重視身體超過天下的人，才可以把天下交付給他：愛惜身體超過天下的人，才可以把天下委托給他。」請見於氏作，《老子解讀》（新北：立緒，2017），第 13 章。

132 然而如果真正「理解」這個命題，恐怕不會使用以下引文中強迫的方式，來驅使他人上位。

133 「越人三世弒其君，王子搜患之，逃乎丹穴。而越國無君，求王子搜不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人熏之以艾，乘以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：『君乎！君乎！獨不可以舍我乎！』王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷生矣，此固越人之所欲得為君也。」（〈讓王〉；28.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，知識階層是否要投入政治、實現其道，各自有其不同的處境遭遇、容受程度以及應對方式，其中的一部分，在亂世中重視自身生命意義勝於天下的人，成為了隱逸者。隱逸者也有不同的樣態，如孔子曾說過伯夷、叔齊「不降其志，不辱其身」，是最不與當權者妥協的類型。[134] 而各個不同的隱逸者，與社會（廣義的政治）保持距離的差異，可能是導致其人生走向的關鍵。換言之，隱逸者會畫出「清」與「濁」的界線，而這個界線或是區分「自我」於社會人群之外，或是於政治權力之外。[135]

（三）承受孤獨

> 隔離的意義，就在於面對自己。在隔離中，求自覺反省，作自我充實。隔離的智慧，在於斬斷不相干因素的攪擾，在於避免成為世俗的捕捉物；隔離的智慧，在於凝練自己內在的力量，在於陪蓄自己創造的動能。[136]

雖然莊子提醒讀者，追求砥礪心志、離群索居的生活，終究是對外在條件有所依賴，而不是理想生活態度，[137] 並且莊子思想的淵源也未必與隱士有關，然

---

134 「逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：『不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！』謂：『柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。』謂：『虞仲、夷逸，隱居放言。身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。』」（《論語．微子》）傅佩榮譯：「不得志的人才有：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。孔子說：『志節不受委屈，人格不受侮辱的，是伯夷與叔齊吧！』又說：『柳下惠與少連，志節受委屈，人格受侮辱，可是言語合乎規矩，行為經過考慮，就是如此吧！』又說：『虞仲與夷逸，隱居起來，放言高論，人格表現廉潔，被廢也合乎權宜。我是與這些人都不同的，沒有一定要怎麼做，也沒有一定不要怎麼做。』」請見於氏作，《論語解讀》（新北：立緒，2023），18.8。

135 王博，《莊子哲學》（北京：北京大學，2004），180。而此一界線的劃分，或也可以視為決定自我觀念內容的「自我疆界」，請參考本文第五章第一節之二「自我觀念」之討論。

136 陳鼓應，《失落的自我》（北縣：書華，1993），172–3。

137 如莊子在〈刻意〉篇首章提醒：「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。……若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也。澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之

doi:10.6342/NTU202404008

而莊子的生活樣態、精神世界。恐怕幾乎無異於隱逸之士。[138] 結合《莊子》書中的自殺者以隱士及利己型自殺為主、與史書中所記載的自殺類型大相徑庭之事實可以推測，莊子所最為關心的自殺者，是那些跟他一樣對於生命意義有獨特辨認、選擇與亂世保持距離的人。

與無道的世間保持距離，意味著承擔孤獨造成痛苦的風險，更何況，如前所述，知識階層對於「道」的了悟必然是人間性的，所以保持距離、隱居山林，是一種權宜性的、因應現實條件所不得不的選擇。有志於悟道雖值得肯定，但卻未必人人都適合以隱居作為途徑：

> 中山公子牟對瞻子說：「身體處在江海之上，內心想著王室的榮華，怎麼辦呢？」瞻子說：「看重生命。看重生命就會輕視利祿。」中山公子牟說：「雖然知道這一點，但還不能克制自己。」瞻子說：「不能克制自己就順應，心神不會有厭惡啊！不能克制自己又勉強不肯順應，就叫做雙重傷害。受到雙重傷害的人，沒有能活得下去的。」魏牟是萬乘大國的公子，他隱居在山林巖洞里，要比平民困難得多；雖然還沒有悟道，也可以說是有志向了。[139]

德也。」（〈刻意〉）

「砥礪心志，崇尚品行，超脫現實，言論不滿，只是追求高傲而已；這是山林之士，是憤世嫉俗的人，是形容枯槁、不畏犧牲的人所喜好的。……如果不砥礪心志而能高尚，沒講求仁義而能修身，沒建立功名而能治國，沒置身江海而能閒游，不練習導引而能長壽；什麼都沒有，又什麼都有。淡泊到了極點，而一切的美好卻隨之而來。這是天地的大道，是聖人的表現。」（15.1）。

138 如楊儒賓的觀察：「但就生活型態而言，莊子與『就藪澤，處閒曠，釣魚閒處』（《刻意》）的隱士，確實有類似的地方。莊子喜歡用『遊』字形容精神的逍遙恣放、俯仰自得。上面引文中有『遊於濠梁之上』、『遊乎雕陵之樊』，這些『遊』字之意義，也有類似的功能。換言之，莊子的生活型態與他的哲學精神彼此呼應，兩者都強調一種超脫世俗的風韻。」請見於氏作，《莊周風貌》，11–2。

139 「中山公子牟謂瞻子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』瞻子曰：『重生。重生則利輕。』中山公子牟曰：『雖知之，未能自勝也。』瞻子曰：『不能自勝則從，神無惡乎！

doi:10.6342/NTU202404008

由此可見，在莊子思想中，「隱居」的生活樣態可能是一種優先而正當的選擇，但隱居本身並不具有內在價值，而是工具價值，為了隱藏而隱藏，反而是一種偏執，甚至可能會導致「雙重傷害」（重傷）、危及生命健康。

另一方面，「隱居」並不等同於空間距離上的隔閡，而可以只是主觀視域下的「心隱」，因此仍與世間眾人雜居其中，莊子稱呼這種人是「陸沈者」：

> 孔子到楚國去，住在蟻丘一戶賣漿人的家裡，他的鄰居有夫妻及男的女的爬到屋頂上來觀看。子路說：「這麼多人聚在一起，是做什麼的？」孔子說：「是聖人的僕人。聖人混跡於民間，藏身於田園；他的聲名隱匿，志向無窮，口中雖有言語，心中始終默然，他的作為與世人相反，內心更不屑與世人同流合污。這一位隱居世間的人，不就是市南宜僚嗎？」子路想去求見。孔子說：「算了吧！他知道我瞭解他，知道我要去楚國，以為我一定會說服楚王召見他，他還把我當成諂媚之徒吧。像這樣的人，羞於聽到諂媚之徒的言論，更何況是親身相見呢？你又怎麼問得到人呢？」子路前往探視，房舍果然空無一人。[140]

從這則故事中可以看出，市南宜僚雖然混跡民間、藏身田園，心中仍不屑與世俗為伍，並且疑似在得知孔子到訪他的居住地後，擔心被孔子捲入政治而消聲匿跡。對於這類不與周圍之人相融無間的「陸沈者」，一般的解釋為「不避世而隱者」，

不能自勝而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。』魏牟，萬乘之公子也，其隱巖穴也，難為於布衣之士；雖未至乎道，可謂有其意矣。」（〈讓王〉；28.11）。

[140] 「孔子之楚，舍於蟻丘之漿，其鄰有夫妻臣妾登極者。子路曰：『是稷稷何為者邪？』仲尼曰：『是聖人僕也。是自埋於民，自藏於畔；其聲銷，其志无窮，其口雖言，其心未嘗言，方且與世違，而心不屑與之俱。是陸沈者也，是其市南宜僚邪？』子路請往召之。孔子曰：『已矣！彼知丘之著於己也，知丘之適楚也，以丘為必使楚王之召己也，彼且以丘為佞人也。夫若然者，其於佞人也羞聞其言，而況親見其身乎？而何以為存？』子路往視之，其室虛矣。」（〈則陽〉；25.5）。

doi:10.6342/NTU202404008

[141] 斯波六郎則進一步解釋：「沈於水中，是很自然的事，但『沈於陸地』，則是譬喻雖然在人群之中，但想要與之融合則不可能。也可以理解為，即便想要去解決這一隔閡，也依舊會見出人群中的『孤獨感』。」[142] 而這樣的心理狀態，源自於不斷反觀內在、反省自我的「自我凝視」，在中國古代思想中，它可能從情感中浮現，也可能是理智的運作。[143]

人性的自然需求包含了與他人建立連結，但對於隱逸者而言，他們更看重的是「有真實意義的連結」。所以與眾人生活在一起並不是絕對必要的，因為就算如此，也可能過上不真正屬於人的生活，

> 你沒有聽過越國有被流放的人嗎？離開國家幾天後，看見認識的人就很高興；離開國家一個月後，看到曾在國內見過的東西就很高興；等到離開國家一年以後，看到像是同鄉的人就很高興。這不是離開故人越久，思念故人越深嗎？至於逃難到空曠荒地的人，野草把黃鼠狼出沒的路徑都堵塞了，長久居住在曠野中，聽到人走路的腳步聲就高興起來，更何況是有兄弟親戚在身邊談笑呢！很久沒有人用真實的言語在君侯身邊談笑了啊！[144]

莊子透過徐无鬼讓魏武侯由衷感到喜悅的故事，闡述即便與人群生活在一起，人的社會性需求卻未必能夠滿足，原因在於世俗眾人不是用「真正」屬於人的方式

---

[141] 《校詮》，1016；《歧解》，693。

[142] 斯波六郎，《中國文學中的孤獨感》，6。

[143] 同上註，7–8。

[144] 「子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣。不亦去人滋久，思人滋深乎？夫逃虛空者，藜藿柱乎鼪鼬之徑，踉位其空，聞人足音跫然而喜矣，有況乎昆弟親戚之謦欬其側者乎！久矣夫莫以真人之言謦欬吾君之側乎！」（〈徐无鬼〉；24.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

在過活，自然難以有真正的快樂。[145] 換言之，如果世俗眾人幾乎以虛假的方式過活，對於人性有真正理解的隱逸者而言，必定是難以與一般人建立起有意義的連結。以自殺學的視角來看，其「連結感」恐怕有相當大的程度是失落的，甚至是受挫的。

此時有人可能會質疑：如果是莊子思想中的理想人格，就不會因為眾人的昏昧而感到孤獨、受挫了。這麼說是沒錯的，莊子認為真正體現的聖人之道、「全德之人」（天賦圓滿的人），與眾人一起生活而不會使內心受到紛擾：

> 寄託生命於世間，與眾人一起生活，但不知他往何處去，廣大無邊又淳厚完備啊！功利機巧是一定不會放在心中的。像這樣的人，不是他的志趣就不會去追求，不是他的心願就不會去行動。即使天下人都稱贊他，讓他獲得名聲，他也傲然不顧；即使天下人都指責他，讓他失去名聲，他也漠然不受。天下人的毀譽，對他沒有減少也沒有增加。這才是所謂的全德之人啊！[146]

我們可以說這種全德之人早已「心有所屬」，他的「連結感」以萬物根源的「道」為歸屬，而他的「效能感」當然也不會受世俗的價值觀所左右。[147] 那麼，理想的全德之人自然不會自殺，他根本就不會有自殺意念（suicidal ideation），甚至對生、死也不再抱有好惡，一如在本章第一節〈大宗師〉篇所描述的「古之真人」。[148]

---

145 這或許呼應了盜跖所點出的事實：「人生在世，上壽一百歲，中壽八十歲，下壽六十歲，除了病痛、死喪、憂患之外，其中開口歡笑的時刻，一個月裡面也不過四五天而已。」（29.5）。

146 「托生與民並行，而不知其所之，汒乎淳備哉！功利機巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！」（〈天地〉；12.12）。

147 關於莊子哲學理想人格的探討，請參考本文第五章第一節之三「人格境界」。

148 但這並不代表「以至高境界理想人格的表現來要求所有人不可自殺」或「因此主張自殺是道德上錯誤的」是合理的規範性主張，這一方面混淆了不同層次的概念範疇，也不是莊子哲學

doi:10.6342/NTU202404008

然而，不論是在莊子思想中，還是現實世界中，「人」並非只有理想的「真人」與世俗的「假人」，還有一種人是動態的、在這兩者之間，如〈逍遙遊〉篇中之大鵬鳥「怒而飛」的求道之人。[149] 這類人不只包含莊周自己，也是《莊子》的預期讀者：他們因其獨特的辨認，歸屬感難以如世俗之人容易滿足，卻也因其生命意義的領悟，而有可能與至高的「道」建立起更為堅定的連結。[150]

如果說隱逸者必然有獨特的辨認、成為其生命的意義，那麼這份辨認不可能不透過自我凝視而來，而相當程度的孤獨感也必定油然而生了。這份孤獨感可能由於他領悟了究竟真實的「道」而體會、[151] 或因為知音難得、俗世昏昧而出現，[152] 甚至我們可以將《莊子》創造性的啟示，視作莊子自我凝視的呈現：「獨特辨認」的投入群體（solidary）與保持孤獨（solitary）是一體兩面。[153]

結語：莊子哲學「究竟」如何回應？

理想的思考方式。請參考本文第一章第二節之三「思索的起點：問題先於主義」、第五章第一節之三「人格境界」及第二節之一「身後的真人」等相關討論。

149 「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。」(〈齊物論〉)

「北海有一條魚，名字叫鯤。鯤的體形龐大，不知有幾千里。它變化為鳥，名字叫鵬。鵬的背部寬闊，不知有幾千里。它奮起高飛時，雙翅張開有如天邊的雲朵。這只巨鳥，在海風大作時，就會遷徙到南海去。南海，是一個天然大池。」(1.1)

150 筆者將這類動態的求道之人以「致道者」稱呼。「致道者」一詞出自「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心」(〈讓王〉; 28.9)。可參考本文第五章第一節之三「人格境界」的說明。

151 「要有大清醒，然後才知道這是一場大夢。但是愚人自以為清醒，好像自己什麼都知道。」(〈齊物論〉; 2.14)，完整內容可參考本文第三章第三節之三「基於反思的反身覺察」。

152 知音難得如莊子悼念惠子：「自從先生去世以後，我沒有對手了，我沒有可以談話的人了！」(〈徐无鬼〉; 24.7)，完整內容請見於第五章第一節之二「自我觀念」。俗世昏昧的孤獨感則如「現在則是天下人都迷惑了，我雖然公開昭示方向，又怎麼幫得上忙呢？」(〈天地〉; 12.15)，完整內容可參考本文第五章註解 70、75。

153 孤獨（solitary）與合群（solidary）之於創造性活動的需要，啟發與援引自：羅洛・梅（Rollo May）著，傅佩榮 譯，《創造的勇氣》(*The Courage to Create*)（新北：立緒，2020），13。

doi:10.6342/NTU202404008

> 在恬靜的孤獨生活中，我仍然快快樂樂地享受我這多災多難的餘生。四周是沒有樹木的空地，沒有水的沼澤，矮小的槭樹、蘆葦和淒涼的灌木林。所有這些像死亡一般的東西，儘管不能對我說話，也不能聽我講話，但看起來卻有一種神秘的美，把我引入這寂靜的荒僻之地。這神秘的美，它不屬於這些沒有感知和宛如死去的東西，它不可能存在於它們的身上，它存在於我的心裡。我的心要把所知道的事情全告訴它。人與人的複雜關係，使我離開了我最親愛的人：只有隱居在這荒僻之地，我才能心境寧靜，靜觀自己。[154]

若要凝視自己、靜觀內心，雖然在理論上隱居並不必要，但在現實中通常是一條相當可行的途徑，誠如以上引文中盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778）的自述，隱居有助於靜觀自己（自我凝視），甚至可能在某種心理狀態中與自然界的萬物建立起一定程度的連結感，並自得其樂。然而，在遠離人群、失去歸屬的情況下，一旦效能感受到挫敗、自我價值動搖，便有可能產生自殺的欲望，正如《莊子》中那些生活樣態一再被人侵擾、生命意義遭到污辱，而選擇自殺以潔行的隱士。

在這一章中，筆者分析自殺者在《莊子》一書中的功能，並探究這些自殺者的在莊子思想中的可能意義，並嘗試理解自殺者的社會及心理因素。不論是將自殺者作為議論中的客體、還是敘述中的主體，這些內容都不是直接關於自殺行為的對錯主張。相較於爭論此一論題，莊子或許更關心的是動態中的求道之人，也就是他的同道中人。

這些人一方面了悟自身的生命意義、追求真人的理想境界，一方面與世俗的假人共處，承受著孤獨的痛苦以及受辱的威脅。相較於自甘為人奴役的群體，他們的生命因為與「道」建立了獨特的聯繫，而有截然不同的轉化，但這不代表他

---

154 盧梭（Rousseau, Jean-Jacques）著，〈享受人生的方法及其他〉，《一個孤獨的散步者的夢》（*Les rêveries du promeneur solitaire*, 1782），李平漚 譯，（臺北：五南，2020），298–9。

doi:10.6342/NTU202404008

們在動態修養的過程中，能完全免於價值失落而自殺的處境，他們反而比常人更容易感到孤獨，也更需要自我凝視。

對於動態中的求道之人而言，如何將「孤獨」的狀態從「忍受」化為「接受」、直到「享受」，一直都是知易行難的事。並且，該如何判斷「活出自然的生命」的問題，仍然未決，因為「樂於保全自己，就是得志」（樂全之謂得志），此處所保全的自我，是否必然包含「身體的生命」（具體化的自我）？還是只須是「選擇意義的生命」（形式化的自我）？這個問題將在第五章深入討論。但在進入第四章的討論將會發現，自殺的論題在莊子哲學中所觸及的爭議，並不在於哪些價值真正屬於「自我」的範圍，而是關於「活得自然」不同理解：保養形軀到底對於活出自然的生命而言，是不是必要的？

換言之，在《莊子》文本中，並未出現針對「自殺」行為本身的規範性主張，也難以從莊子思想中對「自殺者」的不同評價推斷哲學化後的命題。但我們目前可以看到的是，關於結束自身生命的抉擇或現象，不但涉及我們從何種視角來思考，更攸關終極的生命意義、人生理想，以及如何看待自我的範圍、理解活得自然的方式。

回到莊子自己的生活，不論他在空間上是否遠離世俗、社交上是否有家人或學生相伴，但至少在心境上也是一位隱逸者，並對於「道」有獨特的辨認。而從莊子對隱逸者、特定自殺類型之人的關論述或許不難看出，他真正的目的並不是要否定、輕視、甚至棄絕這些人，而是透過這些論述與同道者獲得共感、與讀者建立連結，才有可能呈現出：有些威脅雖然實際，但從道的角度來看皆屬小事；有些理想雖然高遠，但對個人的獨一無二的生命意義而言，才是真正重要的大事。正如方東美對莊子心靈的觀察：

> 莊子唯一可以批評的是他醉心於離世獨立，而輕忽了世俗的生活。不過話又說回來，唯有能否定，才是大肯定；唯有能輕視，才是真欣賞。除非你知道如何丟掉那些微不足道的小事，你才能集中精力於真正有價值的大

doi:10.6342/NTU202404008

事。他的心是冰冷的，因為他的心已是白熱化了。唯有獻身於最高的理想，這個世界才能從根本上得到改善，因此，他為了深入這個世界，卻必須先走出這個世界，這就是道家的本色。

——方東美（1899–1977），

〈從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然〉。[155]

[155] 方東美，《生生之德》（臺北：黎明，1987），272–3。

doi:10.6342/NTU202404008



第四章
莊子哲學的思考傾向

> 是不是腦子中也有兩種性別存在，與形體上的兩種性別相當，是否也需要結合起來，以達成完全的滿足與幸福。我接著以「業餘」的態度，畫出了靈魂的藍圖，我們每個人的內在，都有兩種力量統治者，男性的力量和女性的力量；……最正常而恬適的境界就是這兩性的力量諧和無間，精誠合作。假如是個男人，腦中女性的部分應有其作用；而一個女人，也必須與腦中的男性部分有靈交。當柯勒瑞芝（Coleridge）說到，偉大的頭腦是半陰半陽的，意或指此。在這種圓融諧和的狀態下，腦子才會極其豐富盈滿，而能充分發揮效態。或許一個純粹男性的頭腦就不能創作，純粹女性的頭腦亦復如是。……或許他的意思是說，一個半陰半陽的腦子是容易起共鳴，並且是較剔透多孔竅的，所以能夠無隔閡的傳達感情，它是天生富於創造性，熾烈白熱化，並且渾然完整的。
>
> —— 吳爾芙（Virginia Woolf, 1882–1941），《自己的房間》。[1]

莊子悲傷眾人沈迷混濁，兩千多年後的我們可以與他產生共感；莊子痛斥俗世自甘墮落，我們至今仍可能被他的話語所灼傷。對於大部分的《莊子》讀者而言，要捕捉莊子對特定議題的態度或立場一直都是不太容易的。[2]

1　維金尼亞・吳爾芙（Virginia Woolf）著，張秀亞 譯，《自己的房間》（*A Room of One's Own*），（臺北：天培，2000），92–3。

2　誠如黃錦鋐對莊子其人的生動刻畫：「他有時沈靜，有時潑辣，有時高傲，有時偏激……，他的性格是多方面的。他的興趣也是多方面的，從莊子書中來看莊子，真是五顏十色，目不暇給，令人捉摸不定，要評論莊子是件困難的事，即使有說到時，轉眼又不是了。」黃錦鋐，《莊子及其文學》（臺北：東大，1984），10–11。

doi:10.6342/NTU202404008

不論是犀利批判、同理接納，或是立於一種不置可否、不譴是非的超然態度，似乎都是說得通的。莊子的心靈世界，或許正如吳爾芙的「業餘」觀點所想像的，以及在上一章的最後方東美所分析的：他既是熾烈白熱的，也是清冽冰冷的，終是圓融和諧的。

但莊子的心靈世界，只能透過《莊子》這部書的思想呈現在我們面前。我們在當中既可以看到帶有批判性觀點的議論、或是抱持同理心立場的敘述；不乏對外在事物的尖銳分析，更有對內在心靈的深度反思。他一方面界定了什麼是「好」的生活，為讀者指引規範；一方面卻懷疑這樣的「好」的適用性與確定性，為讀者掃除定見。許多學者前輩對莊子其寫作方式的觀察是準確的，[3] 他既反對「正確的知識」、「知識的傳達」，他的語言也不完全是「命題」（proposition）、具有真假判斷的語句，因此要用一套「精確的哲學」來闡明「莊子的本意」是不可能的。

誠如筆者在第一章之「探討方法」所嘗試說明的立場：沒錯，莊子的思想並不專屬於「哲學」，而「莊子思想」的詮釋與「莊子哲學」的論述，是兩種不同方向的研究工作，混淆二者恐怕會導致範疇謬誤。因此，我們的確難以有完全的把握，透過一套哲學來涵蓋莊子其人心靈世界的全貌（事實上恐怕也沒有人能夠被這麼做）。然而，這不代表我們不能透過哲學的方式來探究莊子的思想、回答哲學問題。也正如筆者在第三章開頭所闡發的，在那個獨特時空中的莊子，反映了當時的精神需求，已經盡他可能的將他的思想化作了形式，而如何吸收與轉化成屬於讀者的時空的意義，是「我們」「現在」的工作。

因此，即便我們知道莊子思想關於語言的基本立場，我們仍然可以使用「命題」或邏輯推演的方式來分析他的思想，建立一種所謂「精確的哲學」來思索「關於自殺的莊子式哲學思考」，只要我們知道這麼做都是有所依賴、基於某些條件

[3] 請參考本文第一章第二節之三「思索的起點：多元而非絕對」註解 51 中，吳光明與楊儒賓兩位學者的觀點。

doi:10.6342/NTU202404008

才有可能成立的：「莊子哲學」（莊子式的哲學）只是部分的、形式化的「莊子思想」（莊子其人心靈的呈現），並且這是以哲學思考為目標的、階段性的使用。[4]

對於特定的哲學論題，我們可以透過「究竟」、「想要」、「能夠」、「應該」這四種向度的提問，來建立莊子哲學的回答。[5] 在此章中，筆者將嘗試回答第二中問題，也就是關於自殺，莊子哲學「想要」如何回應？其所呈現的思維「傾向」（propensities）為何？而莊子哲學中隱然相互衝突的不同態度或立場，同時也是困擾歷代研究者的癥結，正是本章研究的切入點。

第一節 兩種底層立場

如果我們想要活得健康，是不是一定要控制飲食？但就算控制了飲食，就一定會活得健康嗎？這類的提問在日常生活中層出不窮，尤其是對於任何目標導向型的思考，如升學、求職、擇偶、投資等，乃至於身心的健康，都會產生相似的思考方式。至於涉及人生終極意義的思考，時下通俗者則如：究竟是「努力就會成功」，還是「成功必須努力」？在哲學史上，則如德行倫理（virtue ethics）學的核心爭論之一：關於「道德」（morality）與「幸福」（well-being）之間的關係，究竟是「若有道德，則必有幸福人生」，還是「若有幸福人生，則必有道德」？[6]

4　類似的思考像是：如果「自然」與「人為的產物」概念上矛盾，那麼，人若要達致「自然」，是否必須摒除所有「人為的產物」？如森三樹三郎論「無為自然」與「有為自然」之分，主張「有為」在概念上未必與「自然」衝突，請見於氏作：《無為的思想》，19–101。

5　即（1）莊子哲學「究竟」如何回應？（其所提出的主張或論述為何？）（2）莊子哲學「想要」如何回應？（其所呈現的立場或傾向為何？）（3）莊子哲學「能夠」如何回應？（其所蘊含的方法或格局為何？）（4）莊子哲學「應該」如何回應？（其所要求的方向或規範為何？）同樣請參考第一章第二節之二「詮釋的層次：從思想到哲學」之說明。

6　在德行倫理學中，充分性論題（the sufficiency thesis）以蘇格拉底與斯多亞學派為代表，與之相對的則以亞理斯多德為代表。這個爭議的一個重要考量是，外在善（包含物質、運氣等）到底是不是幸福人生的組成之一？充分性論題認為不必要，就算遇上再嚴重的厄運，也不影響一個有道德的人生是幸福的；換言之，有道德就足以幸福，但幸福可以沒有道德。反對方則認為道德是幸福人生的必要條件，就算是再有道德的人生，遇上嚴重的厄運也可能會是不幸福的；換言之，有道德不足以幸福，但幸福必須要有道德。相關探究請見於：Daniel Russell,

doi:10.6342/NTU202404008

在莊子思想中這類型的命題思維或提問方式，可見於關於隱居的考量：如果想要靜觀自己，是否一定要隱居？但就算隱居了，難道就必定做得到靜觀自己？莊子思想對這兩個問題的回答都是否定的，如上一章中的「陸沈者」生活於人群之中，而「身在山林、心居魏闕」反而會導致雙重傷害。然而，關於理想生活樣態的思考：

> 如果一個人有養生，是否保證他會活完自然的生命？
>
> 但如果一個人活完了自然的生命，是否就代表他有養生？

莊子思想對這兩種問題的回答，皆具備肯定與否定的潛在傾向，這是怎麼回事？

回顧上一章關於《莊子》書中隱逸者的自殺現象，我們可以看到他們的選擇其實並不是真正意義上的「兩難」。實踐上真正的衝突，不在於存活的身體與生活的意義何者更有價值、該如何取捨，而是關於「如何」能夠「活完自然的生命」（終其天年、盡年）的不同理解方式：[7] 保護身體（保身）、保養形軀（養形）、保存生命（存生）等等——廣義的「養生」——之於「活完自然的生命」，是「有之必然」，還是「無之必不然」？筆者對此區分為兩種立場：

1. 「養生—盡年」關係的充分性立場：「有之必然」。

有養形存生，就有終其天年；養生蘊涵盡年，沒有盡年就沒有養生。另

"Part 2. Happiness then: the sufficiency debate," in *Happiness for Humans* (Oxford University Press. 2012), 107–96.

7 「活完自然的壽命」（終其天年）的結果，與主體所追求的「活得自然」（天）、「活出自然的生命」之目標，是一體兩面的。這份追求期待自然狀態的持續，並且是主、客觀兼具的，而非只是一時、部分的達成。請參考本文第一章第三節之二「自然」、第五章第二節之一「身後的真人」。

doi:10.6342/NTU202404008

一方面，有終其天年，未必有養形存生：養生不是盡年的唯一途徑，即「無之不必然」。[8]

2. 「養生—盡年」關係的必要性立場：「無之必不然」。

有終其天年，就有養形存生；盡年蘊涵養生，沒有養生就沒有盡年。另一方面，有養形存生，未必有終其天年：盡年不是養生的必然結果，即「有之不必然」。[9]

以上莊子哲學論述「養生—盡年」關係所呈現的兩種立場，分別為「如何活出自然的生命？」提供了傾向相異的回答。然而，這兩種立場雖然一致（consistent），但不等同（equivalent）：在大部分的情況下，即便這些回答關注的角度不同，但可能同時成立，卻在某些特殊的情境中，彼此會發生衝突。筆者將在本節中介紹與分析這兩種立場，並闡明彼此的衝突之處。

而在這兩種立場下的養生論述，充分性立場以〈養生主〉篇第一章最具代表性，而必要性立場則以〈達生〉篇第一章尤為明顯。[10]

一、充分性立場

充分性立場的思維特點在於論述直接、思路清晰，它往往以一種明瞭的指出正確之途的態勢來指導讀者，話語具有某種主觀、超凡脫俗的性格，可能會讓讀

8　「有之必然」、「無之必不然」，語出自《墨子．經說上》：「故：小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必〔然〕，無〔之必不〕然，若見之成見也。」〔據《墨子閒詁》補〕請見於：孫詒讓，《墨子閒詁》（上海：商務。1931），84。

9　「有之不必然」、「無之必不然」，出處同上註。

10　或許兩種思維傾向的差異，也展現在《莊子》內篇之於外、雜篇的推理方式與寫作風格上。然而這不代表我們可以用充分性立場及必要性立場，來為《莊子》文本之篇章判定作者。即便在現實中，命題之思維形式的呈現數量或密度，或許與《莊子》的分篇有所關聯，但終究是夾雜使用的，並且在理論上，這命題的區分與作者的判別，是兩種不同層次的研究工作（請參考第一章第二節「探討方法」）。

doi:10.6342/NTU202404008

者感到積極、甚至獨斷。而最能代表這類思維的養生論述，即〈養生主〉篇首章：養形存生，就能夠終其天年。

> 我的生命是有限的，而知識卻是無限的，以有限去追隨無限，一定疲累得很。既然如此，還要汲汲於求知，那就只能疲累不堪了。善於養生的，不會贏得長壽的虛名；不善於養生的，也不會走到傷殘的地步。順著虛靜的自然之理，以此為原則，將可以保護身體，可以保全天性，可以培養活力，可以安享天年。[11]

《莊子》內七篇之一的〈養生主〉，開篇便提醒讀者生命是有限的，而知識是無限的，這屬於「區分」之知。認清此一事實，將有助於我們避免汲汲於求知、贏得虛名、失去健康，這屬於「避難」。最後，如果「緣督以為經」，我們最終將可以安享天年（盡年），而這屬於「啟明」之知的層次。[12]

「緣督以為經」的解釋亦是莊子思想研究的爭論焦點之一，[13] 然而，不論是採取「以順著虛靜的自然之理為原則」或其他種解釋，它在論證上的關鍵地位不會改變：有「緣督以為經」，就有保護身體、保全天性、培養活力、[14] 安享天年。這是充分性立場的推理方式：滿足前者，即確保後者。

誠然，作為讀者的我們可以質疑：順著虛靜的自然之理就可以安享天年，是不是過於簡化了？現實的生命境遇並不如此單純。然而，從莊子哲學的立場而言，真正的問題並不是現實如何，而是主體（agent）要不要去實踐，這才是生命發生

11 「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」（〈養生主〉；3.1）。

12 筆者主張不論是〈養生主〉全篇各章的編排次序，還是〈養生主〉首章中的內容結構，都可以說是依序呈現了莊子哲學論「知」的三層次：區分、避難、啟明。

13 〈養生主〉首章「緣督以為經」之詮釋梳理，請參考：蔡璧名，《心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》（新北：聯經，2018），224–28。

14 〈養生主〉首章「養親」一詞，筆者採「親」借為「新」之意，呼應下章「庖丁解牛」中「刀刃若新發於硎」及〈達生〉篇「正平則與彼更生」，即日新又新的生命活力。

doi:10.6342/NTU202404008

轉化的關鍵。更何況「緣督以為經」也不是一蹴可幾，若是養成習性、總是如此並至死方休，那麼當然滿足了安享天年的條件。

此外，在部分關於修練境界的論述（或可視為廣義的養生論述）中，充分性立場的思維方式也呈現其中。如齧缺向被衣問道，被衣說：

> 你端正形體，專一視聽，自然的和諧就會來到；收斂聰明，集中思緒，鬼神就會來停留。德將會成為你的完美，道將成為你的居所，你茫茫然像初生的小牛，不要去追問怎麼回事。話還沒說完，齧缺就睡著了。被衣十分高興，唱著歌離開，說：「形體像枯槁的樹木，內心像熄滅的灰燼，所知若是真實，就不會執著於智巧。蒙蒙昧昧的樣子，沒有心思而不可與他謀事。這是什麼樣的人啊！」[15]

被衣的指導方針非常明確，就是要齧缺從端正形體、收斂感官、整合心神做起，達成了則「道」將會成為他的居所。被衣還未說完「齧缺睡寐」，充分性立場的推理方式有助於理解為什麼被衣對此感到非常開心，因為「睡寐」其實是一種精神契合於道的表現（而不僅止於睡著了）。[16] 這類思維不過問「睡寐」之類的身心整合狀態，是否可能導致「悟道」之外的結果（如墜車受傷卻不死），[17] 也不

---

15 「齧缺問道乎被衣，被衣曰：『若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新生之犢而無求其故。』言未卒，齧缺睡寐。被衣大說，行歌而去之，曰：『形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。媒媒晦晦，無心而不可與謀。彼何人哉！』」（〈知北遊〉；22.4）。「瞳焉」，「瞳」借為「憧」，即無知之貌。「媒媒」則為晦暗之貌。（《校詮》，813–4。）

16 「睡寐」又作「讘夷」，為熟視不言貌、或為直視無知貌。如王叔岷言：「以覺爲悟，斯乃凡情。睡寐無知，乃契至道。」（《校詮》，813。）

17 「夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故遌物而不慴。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？」（〈達生〉）「喝醉酒的人摔下車子，雖然受傷但不會摔死。骨骼關節與別人相同，受到的傷害卻不一樣，這是因為他的精神處於整合的狀態。乘車時沒有知覺，墜車時也沒有知覺，像死、

doi:10.6342/NTU202404008

過問「悟道」的表現是否可以透過「睡寐」之外的途徑達成，而只論「睡寐」與「悟道」之間的聯繫：前者蘊涵後者。

類似的論述，還有莊子揭示四類導致迷惑志向、束縛心思、拖累天賦、阻塞大道的事物，[18] 如過我們能在內心中逐漸平息它們，最後便能成就任何事：

> 這四種各六項不在胸中激蕩，就會心正，心正就會安靜，安靜就會澄明，澄明就會虛空，虛空就無所作為同時沒有什麼事做不成的。[19]

另一方面，除了正面價值的論述，充分性立場也運用在生命之負面情況的論述上，用以說明理論上的必然連結，或經驗上的必然趨勢。例如在〈人間世〉篇中，莊子借重孔子的形象說明「道」的適宜狀態，以及人之行為處事的本末先後：

> 道是不宜雜亂的，雜亂就會多事，多事就會煩擾，煩擾就會引起禍患，引起禍患就無法救治了。古代的至人，先求端正自己，再去端正別人。自己還沒有站穩，哪有時間去揭露暴君的作為！[20]

從雜亂的狀態，竟然最終將導致無法救治的結果，這之間的推理過程是否過於浮誇了呢？但在理論上或許可以理解，因為其後的負面發展通常難以避免。類似的

生、驚慌、害怕之類的情緒都沒有進入他的心中，所以出了意外狀況並不感到害怕。借著酒來保持精神整合的人尚且如此，何況是借著自然來保持精神整合的人呢？」（19.3）

18 「尊貴、富有、顯赫、威嚴、名聲、利祿這六項，是迷惑志向的東西。容貌、舉止、面色、情理、血氣、意念這六項，是束縛心思的東西。厭惡、愛好、喜悅、憤怒、悲哀、歡樂這六項，是拖累天賦的東西。去職、就任、取得、給予、智巧、才幹這六項，是阻塞大道的東西。」（23.8）

19 「貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不蕩胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。」（〈庚桑楚〉；23.8）。

20 「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」（〈人間世〉；4.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

充分性立場，還有〈天地〉篇中的著名命題「有機械者必有機事，有機事者必有機心」：

> 種菜老人怒形於色，然後譏笑說：「我聽我的老師說過：『使用機械的人，一定會進行機巧之事；進行機巧之事的人，一定會生出機巧之心。機巧之心存在於胸中，就無法保持純淨狀態；無法保持純淨狀態，心神就不安定；心神不安定的人，是無法體驗大道的。』所以，我不是不懂得使用機械，而是因為覺得羞恥才不用的。」[21]

換言之，有機巧之心的人雖未必會使用機械，但任何使用機械的人，一定有機巧之心、一定會心神不安，注定無法體驗大道。這位在漢水南岸種菜的老人（漢陰丈人）的觀點，未必是莊子的立場，而這則寓言也尚未結束。最後莊子藉孔子之口，評價這位老人視界有限、修養偏頗，還在修習過程而未至化境。[22]

總而言之，充分性立場重視概念、信念上的邏輯關係，而較不在乎實務、經驗上的因果關係。「養生」基本上只有「全有」、「全無」兩個選項，由此所開展生命理想的進程與不理想的發展，像是兩條不可逆的單行道。莊子透過充分性立

21　「為圃者忿然作色而笑曰：『吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。』吾非不知，羞而不為也。』」（〈天地〉；12.11）。

22　「彼假修渾沌氏之術者也，識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復樸，體性抱神，以游世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」（〈天地〉）

「他修習的是渾沌氏的道術，但是只知其一而不知其二，只注重內在修養而不能順應外在變化。如果真是明白一切而抵達純粹，無所作為而回歸原始，體察本性而抱持精神，然後再遨遊於世俗之間的人，又怎麼會讓你感到驚訝呢？再說，渾沌氏的道術，我與你又怎麼有辦法分辨呢！」（12.11）

doi:10.6342/NTU202404008

場的推理方式，告誡尚有進步空間的讀者，[23] 回到主觀、第一人稱的視角想通一個道理：要麼提升，要麼墮落。

二、必要性立場

必要性立場的特點在於論述間接、思慮周詳，它往往以一種曲折的指出錯誤之途的態勢來指引讀者，話語具有某種客觀、懇切務實的性格，可能會讓讀者感到消極、甚至瑣碎。而最能代表這類思維的養生論述，即〈達生〉篇首章：養形存生，才可能終其天年。

> 明白生命的真實狀況的人，不會去追求生命所不需要的東西；明白命運的真實狀況的人，不會去追求命運所達不到的目標。保養形體一定要先具備物資，但是物資有餘而形體不能保養好的，有這樣的人啊；保全生命一定要先使它不脫離形體，但是形體尚未脫離而生命已經失落的，有這樣的人啊。生命來時不能拒絕，去時不能阻止。可悲啊！世人以為保養形體就足以保存生命，可是保養形體實在不足以保存生命，那麼世間還有什麼事情值得做呢？雖然不值得做，卻又不可不做，所做的不免就是為了形體了。……[24]

莊子認為，具備物資、保養形體、保全生命，這些都是不可不做的，但有了前者卻未必保證後者。換言之，若人沒有物資，就沒有保養形體，因此也沒有保全生

---

23 從莊子思想與莊子哲學來看，「尚有修養空間的讀者」的說法是冗贅的：凡《莊子》的讀者、莊子哲學的思考者或修習者，絕對不是理想境界的真人、至人，而是正在修養過程中升降沈浮的致道者，因此必然還有修養的空間。請參考本文第五章第二節「四維的活動」。

24 「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務命之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉？雖不足為而不可不為者，其為不免矣。……」（〈達生〉；19.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

命（無之必不然）；若人有物資，未必有保養形體、保全生命（有之不必然）。這是一種必要性立場的推理方式，能肯定的只有：如果人有保全生命，則他必有保養形體，也必有具備物資。

這種務實的分辨也導致了對世俗的悲嘆，因為世人誤以為養形就足以存生了，雖然這是虛假的幻想，但仍不能不養形。此外，世人的幻想固然是一種充分性立場的思維，但〈達生〉篇首章未必與〈養生主〉篇首章的進路產生衝突，因為〈養生主〉篇首章的充分性立場並不是建立在保養形體本身，而是以「順著虛靜的自然之理」，作為養生的原則以及推論的出發點。

> ……如果想要避免為形體操勞，最好就是拋開世事。拋開世事就沒有拖累，沒有拖累就平心靜氣，平心靜氣就能與變化一起更新，能夠不斷更新就接近於道了。世事為何應該拋棄，生命為何應該遺忘？拋棄世事，則形體不勞累；遺忘生命，則精神不虧損。形體健全，精神充足，就與自然合而為一。天地是萬物的父母；兩者相合必形成物體，兩者離散就回歸原始。形體與精神不虧損，就能順應各種變化；修養了再修養，最後歸於隨順自然。[25]

接著莊子找到了一個最有可能讓人不為形體操勞的方法，就是拋開世事（棄世）。這或許呼應了《莊子》中隱逸者選擇遯世隱居的考量，但養形與棄世兩者似乎不具有邏輯上的推論關係，棄世未必適用於所有修養中的致道者，[26] 並且棄世之於養形本身也不必要，因為莊子也曾推測，智能高超、稟賦深厚的人（至知

---

25 「……夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也。合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。」（〈達生〉；19.1）。

26 「致道者」一詞出自「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心」（〈讓王〉；28.9）。筆者以此稱呼尚在修養之境、養生之途的主體。關於修養的階段，請見第五章第一節之三「人格境界」。

doi:10.6342/NTU202404008

厚德）大概不會採取這個途徑。[27] 隨後莊子以必要性立場論述棄世最終將可以達到「幾近於道」的境界，同時增加了一個前提，即遺忘生命（遺生）：若棄世與遺生兼具，終將可以活出自然的生命。而「棄世」與「遺生」，都屬一種否定形式的表達方式。

雖然棄世、遺生看似消極，並且莊子為其建立必要性立場的論述，但它們之所以成為一種合理的修養方式，正是建立在物資、形軀等作為生命的必要條件上。如果沒有先透過必要性立場的思維來分辨出生命中的「不可不為」，如「棄世」之類具有實用價值的修養途徑或許不會出現。

另一則同樣屬於必要性立場思維的故事，出現在〈知北遊〉篇的首章。莊子藉由虛構人物「知」，問道於「無為謂」與「狂屈」。[28] 無為謂聽到了知的問題後未回答，因為不知道該如何回答，狂屈則一度要回答，卻忘了他的回答。提問無果的知，最後向黃帝請教，[29] 黃帝說：

---

27 「莊子曰：『人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫其非至知厚德之任與！』」（〈外物〉）「莊子說：『人如果能順從本性，哪裡有不順適的呢？人如果不能順從本性，哪裡有順適的呢？至於流蕩隱遁的志向，決絕棄世的行為，大概不是智能高超、稟賦深厚的人會採用的！』」（26.8）

28 「無為謂」之名意指「無所用其言說」，「狂屈」則意味：「『屈』一作『詘』。詘者不伸。蓋亦取退藏之義，屈而曰狂者，眾之所以為狂，《山木篇》所謂『猖狂妄行，乃蹈乎大方』者也。」皆請見於：《發微》，487。亦可參考：《校詮》，805。

29 「知北遊於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭無為謂焉。知謂無為謂曰：『予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？』三問而無為謂不答也，非不答，不知答也。知不得問，反於白水之南，登狐闋之上，而睹狂屈焉。知以之言也問乎狂屈。狂屈曰：『唉！予知之，將語若。』中欲言而忘其所欲言。知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。」（〈知北遊〉）「知去北方遊歷，到了玄水北岸，登上隱弇山丘，恰好遇到了無為謂。知對無為謂說：『我想請教你幾個問題：怎樣思索、怎樣考慮才能懂得道？怎樣處事、怎樣行動才能安於道？由什麼途徑、用什麼方法才能獲得道？』問了三次，而無為謂都不回答，不是不回答，而是不知如何回答。知問不下去，就回到白水南岸，登上狐闋山丘，正好看見狂屈。知以同樣的問題請教狂屈，狂屈說：『喔！我知道答案，也打算告訴你。』但是他心中想說卻忘記了想說的話。知問不下去，就回到黃帝的宮中，看見黃帝又再向他請教。」（22.1）

doi:10.6342/NTU202404008



> 沒有思索、沒有考慮才能懂得道；
>
> 沒有處事、沒有行動才能安於道；
>
> 沒有途徑、沒有方法才能獲得道。[30]

黃帝回答中的三個「才能」(始)，正符合必要性立場的思維。若人懂得道(知道)、安於道（安道）、獲得道（得道），則他必然達成了這六種「無」：沒有思索與考慮(無思無慮)、沒有處事與行動(無處無服)以及沒有途徑與方法(無從無道)。但就算他達成了這六種「無」，也不代表他知道、安道、得道。這些「無」的修練或許可以視為悟道的必要條件，而不是充分條件。

黃帝雖然回答了，但他強調他不是真正懂得道：

> 知問黃帝說：「我與你都懂了，他們二人還不懂，到底誰對呢？」黃帝說：「那個無為謂是真正對的。狂屈像是對的，我與你畢竟隔了一層。」懂的人不說話，說話的人不懂，所以聖人要實行不說話的教誨。[31]

莊子透過這則寓言，似乎同時為老子《道德經》的「知者不言，言者不知」下了註腳。[32] 人若懂了就不會說話，人若說話就是還不懂，「不言」是「知」的必要條件，但不是充分條件。不應理解為：不說話的人就是懂了（不言者知），不懂的人就會說話（不知者言）。而老、莊似乎特意分辨這兩種命題。以集合圖呈現之：

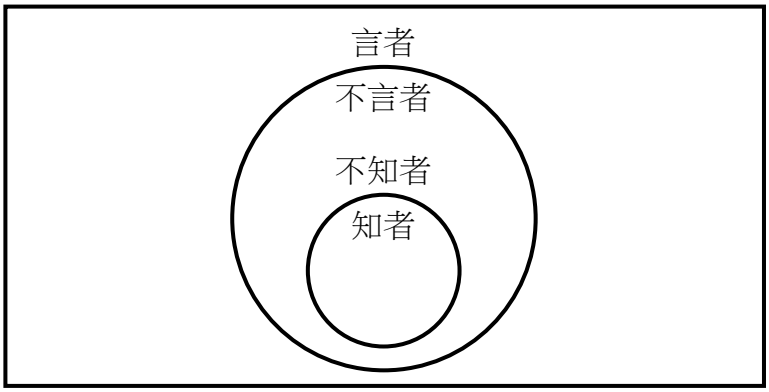
30　「黃帝曰：『無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。』」(〈知北遊〉；22.1)。

31　「知問黃帝曰：『我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？』黃帝曰：『彼無為謂真是也，狂屈似之，我與汝終不近也。』夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。(〈知北遊〉；22.1)。

32　《老子・第五十六章》。

doi:10.6342/NTU202404008

圖 4-1-1 「知者不言，言者不知」集合圖



集合圖中，方框之內表示所有的存在，而一小一大、兩個圓圈，則表示兩種存有的集合。在小圓圈之內的表「知者」、小圓圈之外、直至方框，則皆為與之相反的「不知者」；在最大圓圈之內的表「不言者」、大圓圈之外則為與之相反的「言者」。因此，「知者不言，言者不知」這個命題只能確保「知者」集合內的存有必然是「不言者」，以及「言者」集合必然不包含「知者」。因此，對於需要解釋的「知者」，即是以「言者」的否定（不言者）作為必要條件，來為之說明。

在此章的最後，莊子再度引用同出於《道德經》的箴言，來說明回歸於「道」的困難：

> 道不能靠人給予，德不能由外而來。仁可以靠有所作為來達成，義可以靠有所不為來實踐，禮只是互相虛偽往來。所以說：「失去道然後有德，失去德然後有仁，失去仁然後有義，失去義然後有禮。禮，是道的虛飾，亂的開端啊。」所以說：「修道的人每天減少一點作為，減少又減少，最後達到無所作為的境界，無所作為其實是沒有什麼不做成的。」現在已經處於萬物之中，想要回歸根源，實在太困難了！如果說容易，大概只有對得道的大人而言吧！[33]

[33] 「道不可致，德不可至。仁可為也，義可虧也，禮相偽也。故曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。』故曰：『為道者日損，損之又損之，以至於無為。無為而無不為也。」今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也，其唯大

doi:10.6342/NTU202404008

莊子一再強調，不論是回歸根源（道）與保全稟賦（德），達成它們這本身並非不可能，只是對絕大部分的人而言都太困難了。這些目標無法借助外在的力量達致，因而必須透過「間接」的否定之途企及：去除虛偽、減少作為。而以上採取否定之途的必要性立場的推理，也體現在〈至樂〉篇所嘗試立論的：

> 要想達成至樂與保全生命，只有無為或許可以做到。[34]

綜上所述，必要性立場較為重視實務、經驗上的因果關係，而較不在乎概念、信念上的邏輯關係。以〈達生〉與〈知北遊〉兩篇的首章為例，莊子坦承免於操勞與回歸根源對一般人而言都相當困難，因此以必要性立場的思維，來說明為了達成目標所「不能不為」的要求，但完成這些必須的要求，卻不保證可以達成目標。並且，這些必須的要求都是以否定形式來表達（棄世、遺生；無思無慮、無處無服、無從無道；損之又損，以至無為），而這也等於指出了錯誤之途（即被否定的對象）。

對比這兩種命題的思維：充分性立場比較像是路標，指出生命通往理想與不理想的方向，而強調理念上「養生」的有、無這兩種選項；必要性立場像是事前須知，詳列上路前的必備知識與禁止事項，而重視經驗上「養生」的程度有高低的差異。莊子透過必要性立場的推理方式，囑咐踏上修養之路的讀者，借助客觀、第三人稱的視角分辨該做的事：先求不傷身，再談效果。

人乎！』」（〈知北遊〉；22.1）。「致」猶「與」；「德不可至」，「德在自得，非由外至」。（《校詮》，806。）

34　「至樂活身，唯無為幾存。」（〈至樂〉；18.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

三、潛在的衝突

在闡述兩種立場的養生論述及各自立場的特徵後，筆者斗膽嘗試將這兩種立場以命題的形式符號化，[35] 並將其真假變化呈現如下：

表 4-1-2 莊子哲學「養生—盡年」關係命題化真值表

命題特性	簡單命題		複合命題		
			（充分性立場）	（必要性立場）	
命題語句	養生	盡年	養生就有盡年	盡年就有養生	列次
形式語句	P	Q	**P → Q**	**Q → P**	
真假值（T / F）	T	T	**T**	**T**	1
	T	F	**F**	**T**	2
	F	T	**T**	**F**	3
	F	F	**T**	**T**	4

從上述的說明及真假值表與可知，這兩種立場命題化後同時為真的情況，就是養生與盡年皆有（列 1）及皆無的情況（列 4），這符合我們的常識或直覺所比較能理解的：不論是哪一種立場的推理方式，理想上有養生與有盡年都要成立，因而將兩者看似是等值（equivalent）關係。

但莊子思想並非如此單純，而現實的複雜性往往為主體的判斷與實踐帶來挑戰。如我們已經在這一節中看到莊子思想中的兩種推理方式：

35 這是一種工具性、階段性的研究手段，「命題化」的目的是為了突顯兩種立場的相異之處，而非主張莊子有意識的使用邏輯命題、認定莊子思想是以命題語言的方式進行推理的建構。因此，此處的暫時性的嘗試，與第一章第註解 51 中吳光明的告誡與楊儒賓的建議應該並不衝突，並且仍有一定的正面意義。

doi:10.6342/NTU202404008

1. 莊子一方面以「必要性立場」告誡世人：別以為沒有活完自然的壽命的人，一定沒有保養生命（近似列 2）；但若安享天年，就一定有保養生命（近似列 1）。
2. 另一方面以「充分性立場」鼓舞世人：別以為遭受了不可回復的重大傷害，就不可能安享天年（近似列 3）；但若有保養生命，就一定安享天年（近似列 1）。

換言之，充分性立場與必要性立場，兩者實為一致（consistent）關係。這兩種立場可能同時成立（列 1、列 4），而潛藏的衝突在於「養生—盡年」關係的不同看法（列 2、列 3）。從命題的形式上而言：

1. 對於「有養生」的人，充分性立場認為他必然「有盡年」（列 1），但必要性立場認為他也可以「沒有盡年」（列 2）。這涉及兩種立場對「養生卻不盡年」的不同態度。
2. 對於「沒有養生」的人，必要性立場認為他必然「沒有盡年」（列 4），但充分性立場認為他也可以「有盡年」（列 3）。這涉及兩種立場對「不養生卻盡年」的不同態度。

以下將依序說明這兩種狀況的不同立場，分別以聚焦於《莊子》中關於隱居者與受刑者的案例上。

最後，必須請讀者留意的是，從莊子哲學「知」的三層次來看[36]，目前藉由命題的形式來突顯兩種立場的差異，屬於知性上的「區分」工作，但這並非只對文本的詮釋、哲學的分析（如本章接下來所呈現的）才有意義，而是對於任何有志於體證莊子的生命智慧、以明晰的眼光來逐步涵養生命的讀者，都可能有所助

[36] 即傅佩榮論莊子哲學「知」的三個層次：區分、避難、啟明。請見於氏作，〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》15：1（1988）：64–72。

doi:10.6342/NTU202404008

益。在一定程度上的區分與推理，不只是一種知性上的自我要求，實踐上將有助於引導我們走上較為可靠的「避難」之途，進而達到「啟明」。

（一）養生卻不盡年

充分性立場否認「養生卻不盡年」的可能性，但必要性立場則接受：即便做到了養生，仍有可能不盡年。以〈達生〉篇中，田開之向周威公轉述其師祝腎的教誨為例：

> 田開之說：「我聽老師說過：『會養生的人，好像是在牧羊，要看准落後的羊揮鞭子。』」威公說：「這話是什麼意思？」田開之說：「魯國有一個人，名叫單豹，他住在巖洞里，只喝清水維生，不與眾人爭利，活到七十歲，還有嬰兒般的容顏；他不幸遇到一隻餓虎，就被餓虎咬死吃掉了。另外有一個人，名叫張毅，凡是高門大宅的富貴人家，他無不奔走鑽營，結果活到四十歲就患內熱病而死。單豹修養內心，而老虎吃掉他的身體；張毅保養身體，而疾病由內部侵害他。這兩個人都是沒有鞭打落後的羊啊。」

單豹活到七十歲，容貌卻有嬰兒之色，以及他的飲食、生活樣態，似乎都符合〈逍遙遊〉篇中「神人」的生命型態：「在遙遠的姑射山上，住著一位神人，他的肌膚有如凝雪，柔美有如處女；他不吃五穀，只是吸清風、飲甘露」。[37] 但單豹卻死於虎口。單豹在此章中似乎成為了「議論中的客體」，並且同與汲汲營營於富貴的張毅被相提並論，被認為都是養生有所偏重而導致失敗的例證。

然而，寓言中田開之畢竟是轉述其師「善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之」的道理，並透過舉例來使周威公理解，但這些例證未必能提供有力的支持。例如：（1）就「養生」此一主題而言，張毅鑽營富貴的行為難以與之沾上邊，而

[37] 「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。」（〈逍遙遊〉；1.9）。

doi:10.6342/NTU202404008

單豹隱居的生活樣態，才更為符合養生的主題。因此單豹是適切的例子，但張毅應該不是，故不適合放在一起比較。（2）既然說單豹「不幸遇餓虎」，那麼這份「不幸」並不適合歸咎為「養生」的失敗或不足，雖然理論上山林中有遭遇掠食動物的可能性，但這似乎未必足以視為主體在選擇生活樣態時，所應當考慮的因素。事實上不論住在何處，市井還是山林，都有與之相應的風險，重點是哪些風險是主體合理可預知的、其中又有哪些是主體必須為其發生而負擔一定的責任。單就文中的敘述來看，以不幸死於餓虎的下場來證明他養生有缺，恐怕是求全責備了。

接下來，我們可以嘗試使用兩種命題的思維來思考單豹的例子。

以充分性立場的推理方式來看，並且接受不幸死於惡虎不是活完天年的方式，那麼的確可以主張單豹其實沒有做到「養生」、或不是真正的「善於養生」（列 4），因為他只顧修養內心（養其內），[38] 而忘了防範身體的禍患（虎食其外），所以不屬於「養生卻不盡年」（列 2）。然而，這類反駁在經驗意義上恐怕缺乏指導作用：在這類觀點中，養生「非有即無」，那麼，一個人是否真正做到養生，若未活完自然的生命則不可知。換言之，充分性立場思維對於一個人所從事的修養活動是否算是「養生」、他是否「善於養生」，必須確定他沒有夭卒，才有可能「蓋棺論定」。[39] 而這同時是一種「第三人稱視角」的評語。

若嘗試以單豹的「第一人稱視角」來同理思考，或許他並不是不懂「養生好比牧羊」的原則、也未有意違反之，但就是運氣不好。那麼，為何以厄運來推翻

---

[38] 雖然我們應該很難想像「只喝清水維生，不與眾人爭利，活到七十歲，還有嬰兒般的容顏」只屬於內在的修養。但此處暫時依照寓言中田開之的評價來論述。

[39] 因此，《莊子》中關於大樹「不夭折於斤斧之下」的評價，應視為一種理想境界的闡發，而不一定適合作為那棵樹的成就，如〈人間世〉篇中對人類「無所可用」、寄託為社神的櫟樹（4.12）。而在〈山木〉篇中，莊子對弟子說：「這棵樹因為不成材，得以過完自然的壽命。」（20.1）若以必要性立場來推理，可能屬於時機尚不成熟的評價。（如果弟子聽了這句話就去將這棵樹砍伐了呢？）

「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『無所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』」（〈山木〉）

doi:10.6342/NTU202404008

他這一生在養生上的努力與成就？而只要是正在修養進程中的任何人，又有誰不是還有些方面不足、有落後之處需要加強的呢？就此意義而言，不能說單豹「毫無養生」，他必定是符合了某些養生的要件（例如他所選擇的生活樣態、展現的形貌、人際關係等等）。因此，必要性立場的思維，會同意單豹「有所養生」，即在一定程度上有做到養生，卻未能盡年。而不會因為以厄運作為人生的結局，就說他的「養生」全不算數。

此外，在這個案例中，必要性立場似乎也比較符合我們的直覺，如果我們根本上就不會把單豹的生活與「養生」（或泛指生活、健康的塑造與維持）聯想在一起，莊子的這則寓言的主旨（養生好比牧羊）與例證（單豹與張毅）之間的連結恐怕會更為鬆散：這則寓言正是建立在「單豹可能算是有所養生」的基礎上，才有可能為養生的原則進一步發揮。

在這則寓言之後，莊子借重孔子來表達以下的觀點。這些要求呼應了〈養生主〉篇首章中「善於養生的，不會贏得長壽的虛名；不善於養生的，也不會走到傷殘的地步。」（為善無近名，為惡無近刑）的道理，加上莊子在〈山木〉篇中（亦為首章）的自述「處於成材與不成材之間」，[40] 融合成為三點關於養生的原則，它們或許可以視為充分性立場思維所謂的「善於養生」或真正的「養生」：

> 孔子說：「不要深入荒山到隱藏自己的地步，不要行走世間到顯揚自己的地步，要像枯木一樣處於兩者之間。若能領悟這三點，一定可以實現養生之名。對於危險的路段，如果知道十人中有一人被殺，那麼父子兄弟就會互相警惕，一定要多找些人然後才敢外出，這樣不也是明智嗎！但是，人

[40] 「弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。』」（〈山木〉）「弟子請教莊子說：『昨天山中的樹木，因為不成材得以過完自然的壽命；現在主人的鵝，卻因為不成材而被殺。老師打算如何自處呢？』莊子笑著說：『我將處於成材與不成材之間。成材與不成材之間，看起來如此而其實不是如此，仍然無法避免受到拖累。』」（20.1）

doi:10.6342/NTU202404008

最該害怕的，是在臥榻之上與飲食之間，卻又不知道對此警惕，實在是個過錯啊！[41]

（二）不養生卻盡年

必要性立場否認「不養生卻盡年」的可能性，但充分性立場則接受：有些人形軀遭受重大傷害，仍然可以活得自然。以〈德充符〉篇中的三位受刑者為例。

在〈德充符〉篇首章，魯國的王駘曾受過刖刑、成為獨腳之人（兀者），但跟隨他的學生卻未必比孔子少，甚至孔子稱也讚他是一位聖人、表達想要拜他為師。[42] 但對一般人而言，對受刑者的負面標籤似乎難以祛除，因此更讓人好奇王駘到底有何過人之處。孔子回答說，王駘的內心已經完全不受死生等外在變化影響，「處於無所假借的狀態，因而不隨萬物轉移」（審乎無假而不與物遷），「洞徹萬物的變化，而能守住自己的根本。」（命物之化而守其宗）。[43] 修養到了如此境界的王駘「視萬物為一個整體，而看不到任何缺失。他看待自己失去的那只腳，就像掉在地上的一塊泥土。」[44]

---

41 「仲尼曰：『無入而藏，無出而陽，柴立其中央。三者若得，其名必極。夫畏塗者，十殺一人，則父子兄弟相戒也，必盛卒徒而後敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，衽席之上，飲食之間，而不知為之戒者，過也！』」（〈達生〉；19.6）。

42 「魯有兀者王駘，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：『王駘，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？』仲尼曰：『夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國，丘將引天下而與從之。』（〈德充符〉）

43 「常季曰：『彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？』仲尼曰：『死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。』」（〈德充符〉）

「常季說：『他是個獨腳的人，還能勝過先生，那麼他與一般人的差距就更遠了。像這樣的人，他的用心有什麼獨特之處呢？』孔子說：『死生也算是大事了，而他完全不受影響；即使天崩地裂，他也不會跟著起伏。他處於無所假借的狀態，因而不隨萬物轉移；他洞徹萬物的變化，而能守住自己的根本。』」（5.1）「遺」借為「隤」，下墜之意，或引申為抱持、執著。（《校詮》，173）。

44 「物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」（〈德充符〉；5.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

莊子透過孔子所描繪的王駘的境界，不止於此。[45] 透過以上種種描述，我們恐怕無法說王駘不是一個活出自然生命的人、他無疑是莊子心目中的理想人格之一。並且值得一提的是，王駘恐怕是《莊子》所有理想人格中，外在表現顯得最入世的，[46] 但他也隨時可以提升到玄遠之境。[47] 若暫時擱置關於莊子對理想人格的描述，以受刑者作為闡述道理的例證，也可以視為一種掃除偏見的論述策略，但絕非在倫理價值的層次上取消受刑者的過錯，也絕非主張所有人少了一足也無妨。莊子的重點在於強調修養的普遍性：任何人都可以做到養生，進而盡年。

《莊子》的讀者可能會對受刑者的出現感到不解。既然〈養生主〉篇首章說「不善於養生的，也不會走到傷殘的地步」（為惡無近刑），但被砍去一隻腳的「兀者」，應該就是不善養生而導致傷殘了，這兩處是否互相矛盾了？這個問題或許體現了必要性立場思維所可能會產生的擔憂：有些原則或價值應該是「活完自然的生命」所不可或缺的，故不能缺少或與之牴觸。

對此，充分性立場的思維可以透過兩個方式回答：（1）邏輯次序上，上述的矛盾不會構成問題，因為充分性立場並不排除達成目標有其他途徑，就算與養生一部分的原則抵觸，仍有可能活出自然的生命。（2）時間次序上，我們可以同意王駘可能曾經不懂的養護形體的重要性，而遭到人間法律的制裁，但當他開始養生，那他遭受人為懲罰而獨腳的既存事實，也可以成為屬於他的「自然」的一部分，這不全是主觀上重新定義何謂「自然」，而是在人的動態生命中體現了「自然」包含主、客觀因素的整全性觀點。[48]

然而，上述回答可能仍無法消弭必要性立場的所有疑慮，與之相應的追問可能是：（1）如果兩個互相矛盾的前提，各自都有可能達致一樣的結論，那麼那些

---

45 請參考本文第五章第二節之三「生命的真宰」的討論。

46 〈德充符〉的第二、三章亦是以兀者為主角，同為掃除偏見、前強調修養的普遍性，但尚未抵達王駘的境界。

47 「彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」（〈德充符〉）「他是隨時都可以提升到玄遠之境的人，所以人們要跟隨他。他又怎麼肯把外物當一回事呢！」（5.2）

48 請參考本文第一章第二節「核心概念」中關於「自然」之整全性觀點的說明。

doi:10.6342/NTU202404008

經驗上有助於我們養生的原則，是否就失去了意義？（2）如果關於養生、自然的界定有主觀因素涉入，要如何確保這些判斷不是任意的？如何回應有人自以爲是、自認為活得自然？這兩個問題在經驗中可能同時發生在一個極端的苦行者身上，他的修養方法可能過於偏激、在別人眼中看起來幾乎是在傷害自己，但對他而言這才是實現「他的自然」。

對於這種極端的例子，充分性立場或許會說服你修養的關鍵不在於手段，或邀請你站在對方的視角思考這麼做的合理之處；而必要性立場或許可以指出現象中適用於所有人的客觀條件，以確立有些事物的價值並不隨主觀改變。在〈養生主〉篇的這一章中，也許可以視為體現了這兩種思維：

> 公文軒看到右師，驚訝地說：「這是什麼人？為什麼只有一隻腳？這是自然的，還是人為的？」接著又說：「這是自然的，不是人為的。自然將他生成一隻腳，而人的身體應該有兩只腳。所以知道這是自然的，不是人為的。」水澤區的野雞，走十步才能啄到一口食物，走百步才能喝到一口水，可是它們不希望被養在籠子里。養在籠子里的野雞，神態雖然旺盛，但並不愉快。[49]

「右師」一隻腳的狀態，歷代有些註釋者認為是與生俱來就如此，有些註釋者則認為是後天受到懲罰的結果。[50] 雖然這兩派註釋都同意文本上對於右師合乎「自然」（天）的評價，並且皆不與充分性及必要性立場矛盾，但後者——因受刑而獨腳——則只有充分性立場的思維可能支持：在右師的主觀視角中，已然的事實

49　「公文軒見右師而驚曰：『是何人也？惡乎介也？天與，其人與？』曰：『天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。』澤雉十步一啄，百步一飲，不蘄畜乎樊中。神雖王，不善也。」（〈養生主〉；3.4）。

50　主張「與生俱來」之詮釋者如：呂惠卿、王叔岷、鍾泰等）；主張「後天懲罰」之詮釋者如：郭象等。（《校詮》，109–10、《發微》，71–2、《歧解》，114–5。）

doi:10.6342/NTU202404008

與天然的狀態已經合而為一，並由內而外的展現出來，而能在客觀上獲得一定程度、但未必普遍的肯認。

接著將視角轉向禽類「澤雉」，牠們雖然在野外自行覓食較為費力，但不代表牠們希望被人所豢養，因為就算營養充足、生理健康，卻不愉快。為了保全形體而失去自由，或許不是作為一個真正的「人」適合的生活方式（善），這又是必要性立場所常採取的「否定之途」：透過否定的語言或負面的示例，來呈現某些必要的價值。因此，儘管缺了一腳卻仍活得自然的右師讓人驚駭，但透過被人圈養的澤雉所呈現的負面狀態，我們至少可以肯定：健全的形軀並非毫無價值，並且在此之上還有更值得追求的目標。

如上述的養生論述所呈現：充分性立場，通常以正面論述的方式肯定養生的價值，並主要以「第一人稱視角」（主觀視角）作為思考的出發點；而必要性立場，通常以否定之途的方式排除對養生的的危害，並以「第三人稱視角」（客觀視角）為主。[51] 如以下圖表所示：

表 4-1-3 莊子哲學養生立場關聯表

養生論述	推理方式	思考視角	思維傾向及特質
充分性立場	正面肯定為主	第一人稱為主	原則式的規範
			行動中的反思
必要性立場	反面否定為主	第三人稱為主	關係式的規範
			對行動的反思

[51] 關於人稱視角的說明、不同視角的差異，請參考本文第五章第一節之一「人稱視角」。

doi:10.6342/NTU202404008

而在這一章接下來的兩節中，筆者將嘗試呈現這兩種立場與不同的思維傾亦向有所關聯：充分性立場傾向建立原則式的規範、在行動中反思；必要性立場則傾向建立關係式的規範、對行動進行反思。

最後，眼尖的讀者或許已經發現，上表所列出充分性立場的人稱視角以第一人稱「為主」，而必要性立場則以第三人稱「為主」，然而在本節之三「潛在的衝突」中，兩種立場彼此所採取的人稱視角正好是相反的：（1）在單豹「養生卻不盡年」的例子中，充分性立場從客觀視角否認其有養生，必要性立場則以主觀視角接受其有養生卻不盡年。（2）在受刑者「不養生卻盡年」的例子中，充分性立場從主觀視角支持，必要性立場則以客觀視角否認其不養生卻盡年。

由此可知，採取何種視角，其實與論述的立場或態度並沒有必然聯繫，作者與讀者都擁有轉換視角的可行性，因而使不同的思維模式發生交織與碰撞，而這同時也呈現了「莊子哲學」本身也蘊涵支持不同立場的可能性，因此說是「潛在」的衝突。

第二節 規範性的思考

莊子哲學對於人該如何生活、如何死亡、乃至於自殺，所進行推理與判斷的思考傾向，可以分為「規範性思維」（normative thinking）與「反思性思維」（reflective thinking）。前者關心行為或行為者的道德特質，著重「實踐之知」，後者關心行為或行為者的行動策略，著重「知的實踐」。據此為讀者提供不同特色的行為指引。[52] 關於「規範性思維」，則可區分為「原則式的」（of principle）與「關係式的」（of relationship）：原則式的規範主要以第一人稱視角立論，目標是建立一個客觀、普遍性的公正原則，並突顯主體的自主性，與正義倫理學（the ethics of justice）的態度相近；關係式的規範則主要以第三人稱視角分析，目標是建立一個具體、

[52] 雖然都是一種「指引」，但嚴格來說「反思性」的思考不提供讀者行為對錯的標準或道德判斷的方法，而是為讀者帶來「啟發」。這個「啟發」未必是一種約束或限制，對讀者產生應如何行動、應如何生活之要求，因此不稱呼這類思維也是「規範性」的。

doi:10.6342/NTU202404008

脈絡性的適當回應，並突顯主體的關係性，與關懷倫理學（the ethics of cere）的態度相近。

一、原則式的規範

原則式的規範所立論的重點，一如傳統規範倫理學（normative ethics）所必然關心的，也就是：什麼是「對」、「正確」（right）？什麼是「好」、「善」（good）？前者主要涉及行為的性質、行動或生活的方式，後者則關乎行為者的動機、行為的結果或整體的人生。而在莊子哲學中，〈駢拇〉篇同時為這兩個問題提供了明確的論述：

> ……以上所說都是多餘的偏差做法，而不是天下最正當的途徑啊！所謂最正當的途徑，就是不失去性命的真實。因此合在一起的不算是並生，分歧而出的不算是多餘。長的不算是有餘，短的不算是不足。所以鴨腳雖短，接長了它就會煩惱；鶴腳雖長，折斷了它就會悲傷。因此，本性長的不要折斷，本性短的不要接長，這樣就沒有什麼可憂愁的。或許仁義不是人的真實吧！不然那些仁人為什麼有這麼多憂愁呢？……不然從夏商周三代以來，天下怎麼如此擾攘多事呢！再說，要靠鉤、繩、規、矩來矯正的，都是削損了本性；要靠繩索、膠漆來固定的，都是侵害了原狀；以彎腰屈膝來推行禮樂，以和顏悅色來勸導仁義，借此撫慰天下人心的，都是違背了常態。天下萬物都有它們的常態。這常態就是：曲的不用靠彎鉤，直的不用靠繩墨，圓的不用靠圓規，方的不用靠方矩，附著不用靠膠漆，約束不用靠繩索。所以天下萬物欣欣向榮地生長，卻不知道自己憑什麼生長；莫名其妙地獲得，卻不知道自己憑什麼獲得。[53]

---

53 「……故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也！彼至正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？

doi:10.6342/NTU202404008

〈駢拇〉篇首先探討如何算是「不失去性命的真實」（不失其性命之情）的問題，以「天下最正當的途徑」（天下之至正）、「天下萬物都有它們的常態」（天下有常然）等語，[54] 明確界定人之生命的「正確」發展，就是依循人性、符合人類的真實樣態，並且此真實樣態不應被世俗的感官欲望與倫理道德所犧牲。換言之，這是一種絕對主義式的規範性命題，它主張任何人無論如何都不應該改變、違逆他的本性，沒有例外。

確立了最高的道德原則後，區分了兩種對立的生活方式：失去與保存生命的真實樣態，以進一步說明一般人如何削損本性、侵害原狀。從結果來說，理想上應該對自己「該如何生活」無所知悉；如果人有所憂愁、迷惑，則必定是活錯了方式、失去了生命的真實樣態。並據此共通的結果，取消了時人對於伯夷、盜跖的殊異評價（如上一章所示）。接著，相較於世俗的價值（如名、利、貨財、仁義），莊子說明什麼是「善」、什麼才是對人真正有價值之物：

> 我所謂的善，不是指仁義，只是善待自己所得的一切而已；我所謂的善，不是一般所說的仁義，只是隨順性命的真實而已；我所謂的聰，不是要能聽見別人，只是要聽見自己而已；我所謂的明，不是要能看清別人，只是要看清自己而已。看清別人而看不清自己，得到別人的肯定而得不到自己的肯定，這是讓別人有所得而不能讓自己有所得，讓別人得到安適而不能讓自己得到安適。讓別人得到安適而不能讓自己得到安適，那麼即使盜跖

……自三代以下者，天下何其囂囂也！且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，呴俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索。故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。……」（〈駢拇〉；8.1、8.2）。「至正」舊誤作「正正」，據俞樾、宣穎改（《校詮》，312）。

54　兩句依序出自《解讀》8.1、8.2。

doi:10.6342/NTU202404008

> 與伯夷的作為有別，也同樣是邪惡不正的。我面對道與德而自覺慚愧，所以往上說，不敢奉行仁義的操守，往下說，不敢從事邪惡的行為。[55]

由此可見，莊子認為真正的「善」，就是「善待自己所得的一切」（臧於其德）以及「隨順性命的真實」（任其性命之情），這兩個命題皆可以就行為者動機、行為結果與整體人生而言。並且，他亦主張人應當聽見自己（自聞）、看見自己（自見）、肯定自己（自得）的真實樣態，若不如此，就無法使自己得到安適（呼應了〈大宗師〉首章對伯夷等八人的評價）。

綜上所述，此章的規範性主張包含：對於任何人而言，保存人性的真實樣態，就會是對的生活方式（正確）、而善待與隨順自己的天生而有生命，就會是好的人生（善）。這呈現出「養生—盡年」關係中的「充分性立場」思維，同時，以回應哲學問題的第二階段——莊子哲學「想要」如何回應？——而言，〈駢拇〉篇反對自殺的態度可能是《莊子》三十三篇中最為明確的：由關於「正確」與「善」的定義來粗淺推論，自然發展的人性不會對該如何生活有所意識或困惑，但自殺行為本身不只選擇了結束生命，人性的真實樣態也必然隨之失去，因此絕非正確的行為；而自殺行為的結果也違背了善待與隨順自己天生而有的生命，更是否定了自己的真實樣態，也因此不會是好的生命。

然而，上述根植於〈駢拇〉篇反對自殺的立場雖強，但莊子哲學中未必不存在足以挑戰此一論證的思維方式。〈駢拇〉篇絕對主義式的規範特色，亦不乏可再商榷之處：

首先，在將生命價值視為至高、絕對的價值觀中，不論是肯認或貶低道德、倫理價值，這兩種態度恐怕將落於無法區分高下的平面，而導致「若為生命故，

---

55 「吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣；吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。夫適人之適而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。」（〈駢拇〉；8.4）。

doi:10.6342/NTU202404008

人倫皆可拋」的極端情況。比方說，莊子在此篇的最後自陳：「我面對道與德而自覺慚愧，所以往上說，不敢奉行仁義的操守，往下說，不敢從事邪惡的行為。」難免招致「取巧居中，苟容於世」的質疑。[56] 儘管這些質疑可能有觸犯「滑坡效應」（Slippery Slope Effect）謬誤之嫌，但這類擔憂其實早在〈養生主〉篇「為善無近名，為惡無近刑」之詮釋中出現，亦即：保存本性、善待生命是否真的是不可凌越、至高的「善」？若為了保存本性、善待生命，而將擾亂真實人性的倫理規範、道德價值當作達成目的之工具，這難道不會自相衝突？又真的是一個對所有人都絕對「正確」行為原則嗎？也難怪蘇軾在〈駢拇〉篇末表達他對此立場的不解，甚至懷疑這是否真的是莊子的想法：

> 篇首批評了過激地推行仁義的作為，在此處卻又將自己與過激的仁義並列，立場明顯雜亂不一。而且說自己面對道與德時自覺慚愧，莊子難道會如此自謙嗎？[57]

其次，就進行判斷的視域而言，雖然莊子在〈駢拇〉篇以「第一人稱視角」定義「正確」與「善」的判準、推論理想的生活樣態，以及透露他的自慚，但他也同時藉由以上的判準，以「第三人稱視角」為伯夷之生命型態給予客觀、普遍性的評價。然而，若是同以「第一人稱視角」、從伯夷的主觀視角出發，會發現實際上每個人的成長軌跡及其所面對具體的倫理處境，卻是千差萬別。而「自見」、「自聞」、「自得」乃至「自適」等規範要求，是否一定與自殺行為矛盾？尤其是當主體的生命意義遭受極端的破壞或否定的情境下（如上一章第二節「敘述中的主體」中的自殺者），主觀上結束生命的選擇，會不會才是真正的保存本性與善待生命？又是否可能以第一人稱的方式證成此舉，既做得「對」又實現了「善」？

56　《校詮》，324–5。

57　「篇首云淫僻於仁義之行，此復以淫僻仁義平列，踳駁顯然。且云余愧乎道德，莊子焉肯為此謙辭乎？」引用自：錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大，2003），73。

doi:10.6342/NTU202404008

這恐怕是在思考生命議題時，只憑充分性立場及第一人稱視角的雙重思維，所必然面對的挑戰。

二、關係式的規範

關係式的規範所立論的重點，並不是為道德原則與價值建立客觀而普遍的標準，也不是將行為者當成自主從事道德行動的主體，而是將行為者視為身處具體脈絡中、有所依賴的、關係性的主體，兼從理智、情感與意志等向度進行考量，在其獨特的情境中尋找適當的回應方式。而在莊子哲學中，〈秋水〉篇可以說是最為體現這種思維方式。

如我們在上一章第一節「議論中的客體」所見，莊子在〈秋水〉篇北海與河伯的寓言認為，伯夷為世俗所肯定的義行（伯夷之義），實際上是為了伯夷為了個人的名聲，才辭去了君位。雖然作者對於伯夷、孔子的評判（包含行為目的與結果）可能未盡公允，但大致上不偏離其破除世俗價值的論述目標。[58] 隨後，莊子提出了六種區分價值高低（貴賤）的視角（筆者在譯文中加上編碼以利討論）：

（1） 從道的立場來看，萬物沒有貴賤之分。

（2） 從萬物的立場來看，是以自己為貴而互相賤視。

（3） 從世俗的立場來看，貴賤都不由自己決定。

---

58 「北海若曰：『井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭洩之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可為量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地，而受氣於陰陽，吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，谷食之所生，舟車之所通，人處一焉；此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣！伯夷辭之以為名，仲尼語之以為博。此其自多也，不似爾向之自多於水乎？』」（〈秋水〉；17.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

（4）從差別的角度來看，順著一物大的一面而說它大，那麼萬物沒有不大的；順著一物小的一面而說它小，那麼萬物沒有不小的。由此知道天地就像一粒小米，也知道毫毛就像一座山丘，然後可以看出萬物差別的距離了。

（5）從功用的角度來看，順著一物所有的去使用它，那麼萬物沒有無作用的；順著一物所無的去廢棄它，那麼萬物沒有有作用的。由此知道東方西方互相對立而不可以彼此缺少，然後可以界定萬物功能的分際了。

（6）從取向的角度來看，順著一物所肯定的去加以肯定，那麼萬物沒有不受肯定的；順著一物所否定的去否定它，那麼萬物沒有不被否定的。[59]

據此，作者藉由北海之口繼續論述：堯、舜因禪讓而稱帝，燕國因禪讓而亡國，湯、武因鬥爭而稱王，白公因鬥爭而自殺，由此可見，相似的社會制度、政治行為，會因時空環境不同而導致不同的結果。[60] 同時，如果通曉天地的道理、萬物的實情，則不能夠只師法萬物受人肯定的、社會有序的一面，而受人否定的、社會無序的一面也不能忽略，若僅言前者，則不是愚蠢就是欺騙。[61]

然而，雖然此章作者對於如何判定社會價值的區分，提供了六種不同切入角度的見解，以試圖化解對於相對價值的僵固判斷，但也弱化了前述對於伯夷的批判（如上一章「議論中的客體」所示），若嘗試以伯夷為例帶入：

---

59 「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知豪末之為丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」（〈秋水〉；17.5）筆者為引文分段與前置編號以便於參考。

60 「昔者堯、舜讓而帝，之、噲讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常也。」（〈秋水〉；17.6）。

61 「故曰，蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。然且語而不舍，非愚則誣也。」（〈秋水〉；17.6）。

doi:10.6342/NTU202404008

（1） 從道的角度來看伯夷，萬物都是存在物，沒有判斷高低貴賤的基礎，因此伯夷的成就、生命意義的選擇，與盜跖的無從區分。

（2） 從萬物各自的角度來看伯夷，他以自己的生命為高貴的、並且對於其他人的所呈現的價值觀肯能感到不屑（如〈讓王〉中周朝對兄弟二人的賞賜）。

（3） 從世俗的角度來看伯夷，他的成就是否高貴，不是由自己的主觀決定，而是世俗之人的客觀決定。而世俗稱讚伯夷、貶低盜跖。

（4） 從差別的角度來看伯夷，若順著他生命意義是理想的一面，則他的生命沒有不崇高的價值；但若順著不理想的一面，則他的生命沒有不低下的部分。

（5） 從功用的角度來看伯夷，如果順著伯夷生命中可取的一面，則他的生命沒有不振奮人心的節操。[62] 但若順著不可取的一面，則他的生命沒有不殘害本性的部分。

（6） 從取向的角度來看伯夷，若順著伯夷「高節戾行，獨樂其志」（〈讓王〉）的一面，則他的生命沒有不受人尊敬的成就；但若從「役人之役、適人之適」（〈大宗師〉）的一面，則他的生命沒有不受人輕視的部分。

綜上所述，莊子認為，主觀上伯夷不應認為自己選擇的生命意義較為高貴，客觀上伯夷身後留名、受人公評也不是自己可以決定的。從價值取向、個人志趣等角度來推知，莊子不會否認伯夷的選擇，有其各獲得正面評價與負面評價的脈絡。並且不論伯夷的選擇受人肯定或否定、其時空背景是有序或無序的社會，都必然有其值得借鑑的一面。

不同於「原則式的」的規範性思維，透過一個客觀公正的原則，來為伯夷的行為判定對錯、為生命判定好壞。〈秋水〉篇此章所呈現的，則是以第三人稱的視角，從六種不同的角度來考察具體情境中的伯夷，以不同的評價脈絡為其生命的選擇來進行道德推理，即為一種「關係式的」規範性思維。透過運用關係式的

62 《孟子・萬章下》：「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。」

doi:10.6342/NTU202404008

規範性思維有助於我們理解，莊子批評伯夷的有其合理的基礎，肯定伯夷亦有其合理的基礎，同時也揭示了不做評價、跳脫區分的可能性。[63]

最後，在河伯與北海七問七答的最後兩回，莊子陳述了理想生命型態的修養表現與實踐原則：

> 瞭解道的人，必定通達條理，通達條理的人必定明白權宜，明白權宜的人不會因為外物而傷害自己。保存至高天賦的人，火不能燒傷他，水不能淹沒他，嚴寒酷暑不能損傷他，飛禽走獸不能侵害他。這不是說他敢於接近這些東西，而是說他能夠明察安危，善處禍福，謹慎進退，因此什麼也不能傷害他。所以說，自然存於內心，人為表現在外，天賦就安立於自然之中。瞭解人的行動是本於自然而處於天賦之中，就可以在進退時屈伸自如，回歸根本而體悟源頭了。……不要以人為去摧毀自然，不要用智巧去破壞

63　莊子哲學的可能性，可參考北海若對「以道觀之」的說明：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；無拘而志，與道大蹇。何少何多，是謂謝施；無一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其無私德；翛（yóu）翛乎若祭之有社，其無私福；泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛域。兼懷萬物，其孰承翼！是謂無方。萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。」（〈秋水〉）

「從道的觀點看來，無所謂貴無所謂賤，這稱之為漫無邊際；所以不要拘束你的心志，而要與道相符合。無所謂少無所謂多，這稱之為漫無原則；所以不要執著於你的行動，而要與道相搭配。要嚴肅端正像一國的國君，沒有偏私的恩惠；要悠遠超然像祭祀的社神，沒有偏私的福佑；要廣大普遍像四方之無限延伸，沒有辦法加以限制。包容了萬物，還要扶助誰呢？這稱之為漫無偏向。萬物是齊一的，誰是短的誰是長的？道無始無終，而萬物有生有死，不可依賴自己的成就。有時空虛有時盈滿，沒有固定不移的形體。歲月不可留住，時間不可停止。消減、成長、充實、空虛，結束之後又再開始。這樣就是講大道的原則，談萬物的條理。萬物的生長，有如快馬奔馳，一舉一動都在改變，無時無刻不在遷移。應該做什麼，不應該做什麼？一切都會自己變化的。」（17.7）亦可參考本文第五章「莊子哲學的思維格局」。

doi:10.6342/NTU202404008

命定，不要為貪得而追逐名聲。謹守這些道理而不違失，這叫做回歸真實。[64]

一個真正瞭解「道」的人（知道者）、保存至高天賦的人（至德者），從他所所修養的能力與達到的境界，可以推論出他必定不會因為外在的事物而傷害自己（包含受到來自外在的傷害），這不是說他的生理素質真的可以抵禦火燒水淹，而是他運用智慧而不會靠近這些危險的事物，因此能夠本於自然而處於天賦的活動。

對此，從邏輯關係來說，這部分的推論過程屬於「養生—盡年」關係中「必要性立場」的思維：理想生命的實現者，必定不會因外在事物而受傷；因外在事物而受傷的人，必定不是理想生命的實現者。由此推論，則不幸遭遇餓虎的單豹，應該不算是活完了自然的生命；而因為受到外在事物的刺激所導致的自殺行為，也不會是本於自然、處於天賦之中的行動。

關於具體的行為指導，正如其他必要性立場的思維，則從否定之途言之，就是三個「不要」：不要以人為毀壞自然、不要以智巧破壞命定、不要為了獲得名聲而犧牲生命（无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名）。換言之，藉由說明理想的生命型態，排除了自殺作為理想的生命型態可能的結束方式。

莊子透過說明理想生命型態的修養表現與實踐原則，來從根本取消自殺行為做為理想生命型態的可能選擇，並在實踐上可以提供讀者一定程度行為指引。然而，實際生活中的行為往往多樣而複雜（包含自殺），這樣的思維方式似乎也無助於讀者分辨各種行為之間的價值差異，畢竟違反三個「不要」實踐原則的行為不勝枚舉，而自殺只是眾多不符合理想生命型態的可能行為之一，例如：為了家庭生計而病入膏肓、為了聲張信念而遭處極刑、為了保有尊嚴而自主斷食，這三

64 知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。故曰，天在內，人在外，德在乎天。知夫人之行，本乎天，位乎得；蹢躅而屈伸，反要而語極。……无以人滅天，无以故滅命，无以得徇名。謹守而勿失，是謂反其真。（〈秋水〉；17.8）。

doi:10.6342/NTU202404008

類行為所體現的價值該如何理解、區分、甚至排序？當然，從關係式的規範性思維提供的六種視角來看，莊子會認為這些行為本身未必具有特殊的地位，核心的關懷一直是在具體情境與關係網絡中的主體。

三、基於規範的反身覺察

不論是接近「正義倫理學」的原則式思維，還是接近「關懷倫理學」的關係式思維，皆屬於「規範性」的思考方式，並為主體在知識的層面形成「實踐之知」。它們對讀者產生了某種要求或約束，說服讀者、或嘗試讓讀者理解：如何行動就是對的、如何生活就是好的、如何相處才是適當的、如何實踐才是理想的。[65] 然而，這些規範性的主張或論述，它們雖然有助於我們在實踐層次進行道德推理、安排價值次序，但並不是萬能的。而我們將會看到，不只莊子對此有所反省，莊子哲學中對「規範」的思考更具備了「反身覺察」（reflexive awareness）的特點：這是一種主體基於規範性思維本身的特質所產生思考活動，它不直接指導主體的行動，而是在後設（meta）的思考層次，呈現出因規範的侷限（limitation）而生的規範性思維。

隨著主體的自我提升而進入更高的生命階段，實踐之知根據其規範性的來源而在部分的階段中生效，也因此可能在其他、更高的階段中失效，因而具有侷限性。[66] 主體對此有效性之界限的掌握，成為了自我提升的要求之一。因此，在動態的自我覺察與提升過程中，又產生了另一層次意義的規範性。首先，以莊子關於「學—用」關係的思考為例說明：

---

[65] 「就是」：充分性立場，以原則式規範、第一人稱為主。「才是」：必要性立場，以關係式規範、第三人稱為主。

[66] 在這個意義上，莊子哲學也不宜視為某種類型的規範倫理學。誠如筆者第一章所嘗試說明的，莊子思想不專屬於哲學，而莊子哲學是莊子思想的哲學化的形態或側面，並且若以一套理論來界定莊子哲學，恐怕與莊子哲學的基本精神相悖。

doi:10.6342/NTU202404008

> 莊子說：「理解道很容易，不說它很困難。理解而不說，是為了合乎自然；理解而說出，是為了合乎人事；古代的人，要的是自然而不是人事。」朱泙漫向支離益學習屠龍術，耗盡千金家財，三年後學成了，但是沒有機會施展他的技巧。聖人對於必然如此的事也認為不必然，所以沒有紛爭；眾人對於不必然如此的事也認為必然，所以紛爭很多。順著紛爭下去，一舉一動都有所要求。紛爭，事事靠它就會喪亡。俗人的智巧，離不開交際應酬，消耗精神於淺陋之事，卻還想同時領悟大道與萬物，將形體與空虛化而為一。像這樣的人，已經被宇宙萬象所迷惑，被形體所拖累而不知有太初的妙境。像那至人，就會讓精神回歸於一切尚未開始的境界，安然睡臥於空虛無物的地方。流水沒有固定形狀，從最清虛的源頭展現出來。可悲啊！你的智巧拘泥於瑣碎的小事，而未能理解至為寧靜的大道。[67]

莊子認為，主體不說他所理解的「道」，是為了合乎自然，說出他所理解的「道」，是為了合乎人事，古人要的是合乎自然，而莊子未明言的，似乎暗指今人要的是合乎人事。然而，為了人的現實需求而從事的修練（或許可以包涵為了謀取社會地位的哲學思辨訓練），不但是一種本末倒置，實務上也可能產生「學用落差」，如朱泙漫練成了屠龍術卻無所可用。

「規範」提供了我們對於人事「應然」的理解，據此我們認為事物應當如何發展（必），據此產生要求，紛爭隨之而生。我們對於正確的生活有不同的想像，於是彼此說服、乃至軋轢，而我們的智巧就是消耗在這種層面的衝突與爭辯上。

---

67 「莊子曰：『知道易，勿言難。知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也；古之人，天而不人。』朱泙漫學屠龍於支離益，單千金之家，三年技成而無所用其巧。聖人以必不必，故無兵；眾人以不必必之，故多兵；順於兵，故行有求。兵，恃之則亡。小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟道物，太一形虛。若是者，迷惑於宇宙，形累不知太初。彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉。水流乎無形，發洩乎太清。悲哉乎！汝為知在毫毛，而不知大寧。」（〈列禦寇〉；32.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

但站在聖人的角度來看，這些應當如何的規範都不是必然如此的（以必不必）；而至人則是根本看也不看，而遨遊在一切對立未曾出現的初始境界。

換言之，規範性思維的成果，因其自身的限制而不可能是「究竟」之知，若只在乎它在人事的效用，則難以避免的導致亂象叢生。然而，這並不代表這些規範對還在修養中的我們毫無用處，它可以是我們知「道」的起步：

> 所以，腳踩到的地方很小，就是因為很小，得靠那沒有踩到的地方才能遠行；人所知道的東西很少，就是因為很少，得靠不知道的東西才能瞭解自然是怎麼回事。瞭解全然一體，瞭解全然安靜，瞭解全盤所見，瞭解全然均等，瞭解全部方位，瞭解全然信實，瞭解全然安定，這就是最高境界了。……理解它的，好像不理解它的；知道它的，好像不知道它的，不知道然後才會知道。探問它時，不可以有邊際，也不可以沒有邊際。萬物紛雜錯亂而各有實質，古今也不可互相替換，而一切都不可以受到損傷，這樣還能不說是扼要的解釋嗎！為什麼不來探究其中的道理呢？還有什麼好疑惑的呢？以不惑之理來解釋疑惑，使自己回復到不惑的狀態，這樣才能抵達大不惑的境界。[68]

透過規範性的思維，我們可以找到一些有助於我們行走於世的基礎。這些我們所掌握的實踐之知，好比是邁出步伐所踩的地面，但莊子提醒我們這不是全部，還有在這之外的。對於尚在修養途中的旅人，這些我們「當下的未知」，將成為我

68　「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不蹍而後善博也；人之於知也少，雖少，恃其所不知而後知天之所謂也。知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣。大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。盡有天，循有照，冥有樞，始有彼。則其解之也似不解之者；其知之也似不知之也，不知而後知之。其問之也，不可以有崖，而不可以無崖。頡滑有實，古今不代，而不可以虧，則可不謂有大揚搉乎！闔不亦問是已？奚惑然為？以不惑解惑，復於不惑，是尚大不惑。」（〈徐无鬼〉；24.16）。

doi:10.6342/NTU202404008

們「未來的已知」，透過漸進式的接受「已然」、掌握「未然」，才有可能知道所謂「自然」的全景。[69]

因此，「已知」之於「未知」、「已然」之於「未然」，彼此當然有所分別，都有各自合理的脈絡，但它們實為一個整體。對於整體、全面的道理，瞭解時，在某個層次上卻像是不瞭解；探問時，不可以有邊際、也不可以沒有邊際；實踐時，以確定的道理來解釋疑惑的狀態。這麼做目標，是要讓主體真正的不再困惑（大不惑）。這可以說是在更高的層次的規範性主張。類似的觀點，也出現在莊子對惠施批評他的言論沒有效用的辯駁中：

> 惠子對莊子說：「你的言論都是無用的。」莊子說：「懂得無用的人，才可以與他談有用。譬如地，不能不說是既廣且大，人所用的只是立足之地而已。但是，如果把立足以外的地方都挖掘直到黃泉，那麼人的立足之地還有用處嗎？」惠子說：「無用。」莊子說：「那麼無用的用處也就很清楚了。」[70]

同樣是以步行於地來比喻，如果嘗試綜合上述兩段引文而言：前段引文著重於在一般層次被認為「有用」的實踐之知，在更高層次可說是「無用」，因為不足以讓我們達到真正的不惑；此段引文中則澄清了在一般層次被認為「無用」的實踐之知，在更高層次可說是「有用」，因為能夠幫助我們達到真正的不惑。

---

69 類似的觀點亦可見於〈人間世〉篇中關於「心齋」的論述：「絕跡易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。……」

「要消除走過的足跡很容易，要走路而不留足跡則很困難。要遵行世人的吩咐，很容易做到；要依循自然的安排，就很難做到了。只聽說有翅膀才能飛，沒聽說無翅膀也能飛的；只聽說有知識才能領悟，沒聽說無知識也能領悟的。……」（4.6）

70 「惠子謂莊子曰：『子言無用。』莊子曰：「『知無用而始可與言用矣。夫地非不廣且大也，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。』」（〈外物〉；26.7）。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，不論是原則式的還是關係式的規範性思維，它們所形成的行為標準或對思考的指導，不只是一種實踐之知，也要求主體在動態的實踐過程中，對規範的有效性應有所理解與掌握，才有可能實現自我提升、超越侷限，這是莊子哲學基於規範的反身覺察。這份要求雖然也是一種規範性的思維所產生的實踐之知，但不是作為一切規範的根本大法，也不「只」是針對規範的後設反省，而是在動態的實踐過程中，隨著視野、心胸與志向逐漸開闊，相應而來的對自身所抱持的規範性思維的自我要求。

或許可能有人會提出：難道「保持心靈的開放性」不能作為莊子哲學中一切規範的基本原則嗎？這似乎具有某種絕對主義的傾向，但筆者認為未嘗不可，然而，這無法取代莊子哲學思考規範的反身性特點，因為「保持心靈的開放性」此一原則，也是階段性有效的，至少就達到最高理想境界、在心中已消弭一切對立分別的「真人」而言，莊子哲學不會主張他應受此規範約束，他也無須任何約束。

至於在動態修養過程中的主體而言，他對「保持心靈的開放性」的理解必定也會隨著自我成長而改變，修正過往對於此一原則不適當的理解，從而對此規範本身與其界線有更全面的認識，而獲得了不斷更新的實踐之知，換言之「保持心靈的開放性」原則本身，也因其自身的要求而不斷修正，與其說是此一原則的規範性要求主體自我提升，不如說主體基於原則的反身覺察，與主體的自我提升，二者相輔相成，直到真正的不再困惑、達到最高境界，此時我們或許可以說獲得了「真知」：

> 蘧伯玉已經六十歲了，而六十年來都在與時變化，未嘗沒有在開始時認為對的事，後來反而以為是錯的；不知現在所謂對的，不是五十九歲時認為是錯的。萬物在生長之中，但沒有人見過它的根源；一切都有出處，但沒有人見過它的門徑。人們都重視自己智力所及的知識，卻不知道要靠自己

doi:10.6342/NTU202404008

> 智力所不及的知識才可得到真知識，這能不說是大迷惑嗎？算了吧！算了吧！沒有人可以免於這種迷惑，這就是對的說法嗎？真的如此嗎？[71]

不論是要求任何人都應該「保存生命」、「不可自殺」，還是與之相反的規範性命題，在莊子哲學中這些規範有效性因其自身而受限。它們可以在我們追求理想人生、自然生活的旅途中，在某些階段扮演關鍵角色，但終究是暫時的落腳之處。若要走到更遙遠的境地、看到更全面的景象、達成主體的自我提升，則必須依賴這些規範以外的事物，而莊子在此段的最後自我質疑，正體現了這種精神：這段所掌握的道理，恐怕不是最全面的智慧，還有在此之外的部分。

並且，不只是要與時變化、檢視規範、推翻成見，在到達一定程度後甚至要忘卻這些關乎對錯、好壞的規範性主張，將它們拋諸腦後，心靈才有可能真正轉化而不再困惑，這也是莊子對孔子有所肯定的原因：

> 莊子對惠子說：「孔子到了六十歲時，六十年來都在與時變化。有些事開始時認為是對的，後來認為是錯的。不知現在所謂對的，不是五十九歲時認為是錯的。」惠子說：「孔子是勤於立志、善用智巧的人吧？」莊子說：「孔子已經放棄這些了，他不是說過了嗎？孔子說：『人從自然稟受本性，含藏靈氣降生於世，即使發聲合乎韻律，說話合乎法度，面對利與義時可以分辨好惡是非，也只能讓人口服而已。要讓眾人心服而不能違逆，才可以立刻使天下自然安定。』算了吧，算了吧！我還比不上他呢！」[72]

---

71 「蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之，而卒詘之以非也；未知今之所謂是之非五十九非也。萬物有乎生，而莫見其根；有乎出，而莫見其門。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎？已乎！已乎！且無所逃，此則所謂然與？然乎？」（〈則陽〉；25.8）。

72 「莊子謂惠子曰：『孔子行年六十而六十化。始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。』惠子曰：『孔子勤志服知也。』莊子曰：『孔子謝之矣，而其未之嘗言？孔子云：『夫受才乎大本，復靈以生，鳴而當律，言而當法，利義陳乎前而好惡是非，直服人之口而已矣。使人乃以心服而不敢蘁，立定天下之定。』已乎，已乎！吾且不得及彼乎！』」（〈寓言〉；

doi:10.6342/NTU202404008

由這些引文可知，「基於規範的反身覺察」並非透過主體第一人稱視角的主觀反省、第三人稱視角的客觀分析才能出現，而是在第二人稱式的對話交流中自然呈現，並具體落實在我們隨著實踐之知的累積所孕育的自我轉化。這蘊涵一種可能性：人的修養之途至死方休，並永遠無法完全確定自己是否真正掌握了實踐之知、是否通曉了所謂自然的生命，而這似乎對尚在修養中的主體形成一定程度的無能為力感及不確定性。[73]

主體因規範性思維而生的反身覺察，不只是基於規範本身的特點與限制，更與主體的修養進程息息相關，並以一種弔詭的形式存在，如第一章所提過的，那就是「不要將任何規範視為絕對的」，這當然包含莊子哲學所提出的一切規範性主張，也包含這個要求自身。

第三節 反思性的思考

如上一節所述，莊子哲學對於人該如何生活、如何死亡、乃至於自殺，所進行推理與判斷的思考傾向，除了分辨善惡、對錯的「規範性思維」，作為主體的「實踐之知」，還有關注行動策略的「反思性思維」（以下與簡稱「反思」交錯使用），為主體提供指引、修正行為，而是一種「知的實踐」。[74]

反思（reflective thinking）是一種主動、持續而仔細思考活動，根據支持此活動的基礎或目標，檢驗過往的信念或知識的預設。[75] 針對反思與行動之間的關

27.2）。斷句應作「蘧，立」而非「蘧立，」。「蘧」借作「遻」、「愕」、「鄂」，引申為阻礙不順、迕逆；「立」則引申為急速。（《校詮》，1096–7）。

73 這類修養歷程中的無能為力感與不確定性，可以進一步參考第五章第一節之三「人格境界」與第二節之二「生活的真知」。

74 雖然都是一種「指引」，但「反思性」的思考不直接建構行為對錯的標準或道德判斷的方法，而是讓讀者建立行動或生活的指引，而規範是反思可能的引發來源之一。

75 John Dewey. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. (D.C.: Heath and Company, 1933). 6.

doi:10.6342/NTU202404008

係，還可以再區分為「行動中的反思」（reflection-in-action）與「對行動的反思」（reflection-on-action）：[76] 前者側重於及時修正、解決問題；後者則是重構經驗、擬定策略。

上述的界定與區分，雖然是始於杜威（John Dewey, 1859–1952）而逐漸開發學習理論，但未必不能適用於莊子哲學。除了散見於《莊子》一書中的師徒對話、教導情境以及技藝故事，一如諸子百家有其各自不同的教育目標，莊子思想亦有以提升學習者心靈為目標的基調。而作為一種哲學體系的莊子哲學，本身也具備一定程度專業性與實作性，在教學互動的情境中，教導者除了讓學習者掌握莊子哲學的專業知識，引發反思、提供指引，並讓學習者養成運用此一哲學於生活實踐的能力。[77]

雖然對於熱衷於莊子哲學玄想成分的讀者而言，這些關於教學、技術性的分析可能顯得枝微末節，但不可否認的是，莊子哲學本身就是藉由語言、文字來探討真理的眾多教導模式之一，誠如莊子學派自身也是探究道術的七派學說之一：

> 天下研究學術的人很多，都認為自己的學問好得無以復加了。古代所說的道術，究竟在什麼地方？答案是：「無所不在。」……後代的學者很不幸，無法見到天地的全貌與古人的廣大境界，道術就如此被天下人所分裂了。[78]

---

76 兩種反思的區分，參考自：Donald A. Schön. *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. (New York: Basic Books, 1983).

77 關於《莊子》中涵蓋意識、情緒與身體感等生命向度的修養功夫，可以參考：蔡璧名，《心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》（新北：聯經，2018）。

78 「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：『無乎不在。』……後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」（〈天下〉；33.1、33.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，即便《莊子》的讀者不是在傳統的教學模式中學習莊子思想，而是透過自主的閱讀、聆聽與思考等途徑，這種「自學」仍然可以視為一種教育活動，因為廣義上的教導者並未缺席。並且，恐怕沒有人是不帶目的來閱讀《莊子》或莊子哲學的著作，一般人或多或少期待能夠為自己的心靈成長帶來助益，[79] 而這種教育活動就發生在學習者與思想的載體之間，學習主體與「莊子」以「第二人稱視角」的方式進行對話，並在學習者的反思與行動中產生效果、接近學習的目標。而這正是莊子哲學的教育向度。如果我們將此教育向度聚焦於生命意義的思考上，那麼透過莊子哲學的兩種反思傾向，也同樣有助於我們反思如何安排生命、如何迎向終點，甚至改變我們的行動模式。

一、行動中的反思

行動中的反思，通常是以第一人稱的視角來反省自身當下的行為與觀念，並在接續的行動進行修正或改善。首先以〈山木〉篇中莊子的自我揭露為例：

> 莊子到雕陵的栗園裡遊玩，看見一隻怪鵲從南方飛來，翅膀張開有七尺，眼睛直徑有一寸，它擦過莊子的額頭，停在栗林中。莊子說：「這是什麼鳥啊？翅膀大卻飛不遠，眼睛大卻看不清。」於是提起衣裳，快步走過去，手握彈弓守候在一旁。這時看到一隻蟬，剛剛找到舒服的樹蔭，忘了自己還有身體；一隻螳螂躲在隱蔽的樹葉中，準備捕捉蟬，見到利益就忘了自己還有形軀；怪鵲盯住螳螂正要下手，見到利益就忘了自己是只大鳥。莊子心生警惕說：「啊！萬物就是這樣互相牽累，因利害而一個招惹一個啊。」他扔下彈弓，轉身離去，這時栗林的守園人在後面追趕責問。……[80]

79　這類目標恐怕不包含出於學術研究的實用目的所促使的閱讀活動。

80　「莊周遊於雕陵之樊，睹一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之顙，而集於栗林。莊周曰：『此何鳥哉？翼殷不逝，目大不睹。』蹇裳躩步，執彈而留之。睹一蟬，方得美蔭而

doi:10.6342/NTU202404008

在莊子專注於獵捕禽鳥的過程中（或許這行為旁證了「莊周家貧」的狀況），[81] 他目睹了「螳螂捕蟬，異鵲在後」的情境，而立即想到自己的行動，是不是已經讓自己深陷在這種利害的鏈鎖之中？因此趕緊丟下彈弓逃走，但為時已晚，守園人已經追來責問他。[82]

在這則簡短但生動的描述中，可以看到就算只是片面而看似無關的外在現象，在主體的認知下，就可能引發他在行動中產生反思，並進而改變行動模式。但這並不是說任何人看到「螳螂捕蟬，異鵲在後」的現象，都會有一樣的理解與行動，也不意味著「物類相累相召」的事實能帶來行為的規範，[83] 但當下對這些情境與事實的理解，讓莊子想到自己也可能身處於危險之中，對於威脅的恐懼或拒斥，讓他採取了逃離現場的行動，以免於更不利的結果。

另一則關於行動中的反思，則是〈至樂〉篇中莊子對他的妻子過世的反應而來，即著名「鼓盆而歌」的由來：

> 莊子的妻子死了，惠子去弔喪。這時莊子正蹲在地上，一面敲盆一面唱歌。惠子說：「你與妻子一起生活，她把孩子撫養長大，現在年老身死，你不哭也就罷了，竟然還要敲著盆子唱歌，不是太過分了嗎？」莊子說：「不是這樣的。當她剛死的時候，我又怎麼會不難過呢？可是我省思之後，察覺她起初本來是沒有生命的；不但沒有生命，而且沒有形體；不但沒有形體，而且沒有氣。然後在恍恍惚惚的情況下，變出了氣，氣再變化而出現形體，形體再變化而出現生命，現在又變化而回到了死亡，這就好像春夏

忘其身。螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：『噫！物固相累，二類相召也。』捐彈而反走，虞人逐而誶之。……」（〈山木〉；20.10）。

81 如莊子向監河侯借粟的故事。此事載於〈外物〉，引文請見於第三章之註解 15。

82 這則內容至此尚未結束，莊子在事後開始「對行動的反思」，請見本節之二「對行動的反思」。

83 這個事實命題，與是否要獵鳥的正當性問題無關。

doi:10.6342/NTU202404008

秋冬四季的運行一樣。這個人已經安靜地睡在天地的大房屋裡，而我還在一旁哭哭啼啼。我以為這樣是不明白生命的道理，所以停止哭泣啊！」[84]

面對惠子的指責，莊子坦承他在妻子剛過世時當然會悲傷、哭泣，但他反省了這個情景之後，發現萬物的生死流轉好比四季循環，都是氣的自然變化，體認到此一事實，發現此時自己的哭泣，其實是一種不明白生命的道理的情感表現，因此停止了。然而，讀者可能會感到疑惑：即便明白了自然運行的規律，這與「鼓盆而歌」有何關係？事實的命題，為何能支持「應該如何反應」此規範性命題？這是一種追尋「理由」的思維所自然會有的疑惑。

與上一則捕獵經驗相同的是，面對相似的情境與理解一樣的事實，不同的人可能會有不同的回應方式，這些情境及事實，與主體採取逃跑、停止哭泣的行動之間，並沒有必然的連結，換言之，這兩者之間應該有未明言的規範性理由。然而對行動中的主體而言，這些理由對於引發具體行動未必是必要的，而往往是在事後的反思（即「對行動的反思」）才能夠有所掌握。但對於作為讀者、學習者的我們而言，卻可能從這些行動中獲得啟發，進而成為引導我們行動的來源。這些在閱讀過程中，以「第二人稱視角」所掌握的內涵為何，當然會因讀者個人的生命境遇而異（請參考第五章關於第二人稱視角之探討）。

最後，則是〈大宗師〉篇的末章，關於如何面對逆境的寓言：

子輿與子桑是朋友，接連下了十天大雨，子輿說：「子桑恐怕要餓得生病了。」於是帶飯去給他。子輿到了子桑家門口，聽到像唱歌又像哭泣的聲音，彈著琴唱道：「父親啊！母親啊！天啊！人啊！」聲音有氣無力，急

[84] 「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！』莊子曰：『不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。』」（〈至樂〉；18.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 促地唱出這些詩句。子輿走進屋內，說：「你唱詩句，為什麼這個樣子？」子桑說：「我在想是誰讓我落到了這個地步，但想不出來。父母難道會希望我貧困嗎？天無私地覆蓋一切，地無私地承載一切，天地難道會單單讓我貧困嗎？我想找出是誰該負責，但找不到。那麼，我落到這個地步，就當它是命吧！」[85]

子輿或許是基於對子桑的熟識，而認為子桑應該不會抱怨，因此對子桑鼓琴而歌的行為表達疑惑。[86] 子桑則表示他思考過人生為何會落入這般田地，但找不出原因，因此將這一切當作「命」、視為無法改變的遭遇。

如果我們以第三人稱、旁觀者的視角，可能無法理解子桑的思考及行動：飢困交加的情境，如何可能沒有原因？又為何要鼓琴？甚至會懷疑子桑的反應可能過於消極。但這些問題似乎並不影響子桑主觀選擇的行動模式，面對數日的飢餒、難以維生的絕境，以及在理解了天地、父母都不會故意對他不利之後，他發現此刻已毋須再繼續探尋原因，因此放下究責、鼓琴而歌。

在三則故事中，我們可以看到行動中主角都身處某些（1）具體情境（捕獵、妻亡、飢困），也都在此情境中理解或認取了某些（2）客觀事實（萬物相累、生死循環、天地無私），基於這兩者，而停止或改變（3）原有行動（捕獵、哭泣、究責），並開始（4）新的行為模式（逃離、鼓盆、歌詩）。

---

85 「子輿與子桑友，而霖雨十日，子輿曰：『子桑殆病矣！』裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：『父邪！母邪！天乎！人乎！』有不任其聲而趨舉其詩焉。子輿入，曰：『子之歌詩，何故若是？』曰：『吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！』」（〈大宗師〉；6.14）。

86 《解讀》，6.14。

doi:10.6342/NTU202404008

從他們的第一人稱視角來看，是否有充足而客觀的理由來支持他們從事新的行動，並不是重點，他們對事實的認同或理解方式，在當下而時間有限的推理中，就足以讓他們在具體的情境中改變行為、解決困難。在關於養生的思考中，這可以視為一種屬於「充分性立場」的思維，也較接近快速、簡化、以直覺與情感為導向的「系統一」（System 1）思考方式。[87]

至於我們可以如何藉由「行動中的反思」來思考結束自身生命的問題，儘管《莊子》書中未有直接相關的材料可供借鑑，並且理論上並未直接涉及自殺議題的道德推理，但若應用這類反思模式，或許可以為人的死亡意念（death ideation）與自殺企圖（suicide attempt）起到一定程度的煞停作用。

然而這並不是說這些行動中的反思必定可以為主體找到道德理由，所以拒斥自殺，而是透過行動中的反思，引入新的理解，將會發現個人主觀所認定「必然要如何」的想法，其實未必如此，因而取消行動。例如莊子發現他正處於互相傷害的鏈鎖中而選擇跳脫、理解生死也是一種循環變化而沒有必要繼續悲傷，以及子桑發現沒有人要故意造成自己的不幸，而停止追究下去，坦然接受事實。雖然行動中的反思，還是要以主體所認知的主觀境遇而論，但在因抑鬱症而導致對世界產生扭曲性的思維（distorted thinking）的狀況下，此時引入對事件的不同解讀、對世界不同理解，將有助於主體釋懷對過往經驗的判讀以及對特定行動的執念，而能夠察覺人生當下其實還有許多不同的「選項」。[88]

87　關於「系統一」（System 1）的思考方式，請參考：Daniel Kahneman. “Part I. Two Systems,” in *Thinking, Fast and Slow*. (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

88　無法察覺選項或替代方案可能性，是自殺思維的標誌與臨床上抑鬱的特徵。請參考：Rebecca Morgan Gibson, LCSW and Lynn Mills, *The Suicide Dilemma: Finding a Better Choice* (Los Angeles: Cosworth Publishing, 2018), 31–5.

doi:10.6342/NTU202404008

二、對行動的反思

對行動的反思，通常是以第三人稱的視角來檢視自身過去的行為與觀念，並為未來的行動建立原則或策略。在上一小節〈山木〉篇中莊子入園捕獵但被守園人追責的故事，還有後續的發展，莊子因此經歷而自我反省：

> ……莊子回到家中，三天都不開心。弟子藺且於是問他：「老師最近為什麼覺得不開心呢？」莊子說：「我留意外物的形軀而忘了自身的處境，看多了濁水反而對清水覺得迷惑。並且我曾聽老師說過：『到一個地方，就要順從那兒的習俗。』現在，我在雕陵遊玩而忘了自己還有身體，讓怪鵲擦過我的額頭；在栗林遊玩而忘了自己是誰，讓栗林守園人以為我是可恥的小偷，我就是這樣才不開心的啊！」[89]

在莊子透過反省，發現他當時在林園中，因爲忘了自己具體的身軀而被怪鳥擦掠而過，因為忘了自己真實的品格而被守園人誤會；歸根結底，就是一度忘了自身的處境，才招致了禍患。[90] 在反省的過程中，莊子想起他的老師所教誨的、具有規範性的處世方針，那便是要有意識的入境隨俗。[91]

由此可見，這則故事的前半部突顯了行動中的反思，而後半部則屬對行動的反思，我們也可以看到莊子在前後所反思的內容是不同的：前者關於認清當下的事實、採取避難的行動；後者則是主體從過往經驗中的自我抽離出來，以第三人

---

89 「莊周反入，三日不庭。藺且從而問之：『夫子何為頃間甚不庭乎？』莊周曰：『吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其俗。』今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵲感吾顙，遊於栗林而忘真。栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。』」（〈山木〉；20.10）。

90 就此點來看，「忘」不會是莊子哲學所強調普遍適用的修養方式。

91 這則故事的另一個意義是，這是在《莊子》中唯一一次呈現莊子上下三代的師生關係：莊子唯一具名的弟子（藺且）、莊子以及莊子的老師。

doi:10.6342/NTU202404008

稱的角度檢視當時的行動、建構經驗的意義、記取避難的原則。因此，對行動的反思，必然需要主體花費相當時間進行梳理與分析。

此外，莊子一時迷惑、捨本逐末，而被不相識的守園人認作小偷，便三天心中鬱悶難平，[92] 那麼我們或許可以理解上一章中那些自殺的隱逸者，一生清譽、獨善其身，卻被誤解為他們認為最可鄙的權力的競逐者，對他們而言是多麼嚴重的侮辱。

另一則值得作為「對行動的反思」例證，則同樣也是莊子師徒之間的互動，在〈山木〉篇首章中，莊子因其理論與實務不符，而遭到弟子懷疑：

> 莊子在山中行走時，看見一棵大樹，枝葉十分茂盛，伐木的人在樹旁休息，卻不加砍伐。莊子問他什麼緣故，伐木的人說：「這棵樹沒有任何用處。」莊子對弟子說：「這棵樹因為不成材，得以過完自然的壽命。」莊子一行人從山裡出來後，借住在朋友家中。朋友很高興，吩咐僮僕殺鵝來款待客人。僮僕請示說：「一隻鵝會叫，另一隻不會叫，請問該殺哪一隻？」主人說：「殺不會叫的那隻。」第二天，弟子請教莊子說：「昨天山中的樹木，因為不成材得以過完自然的壽命；現在主人的鵝，卻因為不成材而被殺。老師打算如何自處呢？」……[93]

92　即「以吾為戮，吾所以不庭也。」（〈山木〉；20.10）。

93　「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『無所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』……」（〈山木〉；20.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

樹木因為對人類無所可用（不材），而能夠活完自然的壽命（終其天年），這類寓言在《莊子》書中還有〈逍遙遊〉篇中的樗、[94]〈人間世〉篇中的櫟社樹，[95]這些大樹都因為「無用」，所以不會遭到木匠砍伐，才有可能終其天年。[96]《莊子》中還有許多這類避難的道理，如「直的樹木先被砍伐，甘美的水井先被汲乾。」[97]以及：

> 山木做成斧柄，斧反過來砍伐山木；油膏可以點火，火反過來燃燒油膏。桂樹皮可以吃，所以被砍伐；漆樹枝可以用，所以被切割。世人都知道有用的好處，而不知道無用的好處。[98]

---

94 「惠子謂莊子曰：『吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。』莊子曰：『子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。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，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！』」（〈逍遙遊〉；1.13）。

95 「匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：『自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？』曰：『已矣，勿言之矣！散木也。以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樠，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。』匠石歸，櫟社見夢曰：『女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫相梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也！而幾死之散人，又惡知散木？』匠石覺而診其夢。弟子曰：『趣取無用，則為社何邪？』曰：『密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎？且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎？』」（〈人間世〉；4.12）。

96 然而要留意的是，就莊子哲學來說，這些樹還不算真正的終其天年，而是有此可能。因為只要還活著，就有可能面臨挑戰、遭遇不幸，如巖居的單豹。相關討論請參考第五章「理想中的真人」。

97 「直木先伐，甘井先竭。」（〈山木〉；20.5）。

98 「山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」（〈人間世〉；4.15）。

doi:10.6342/NTU202404008

這些都是以「無用」來化解「有用」所帶來的危害，來活完自然的生命，而是一種實踐上的「避難之知」。莊子在路上看見大樹，因事傳授學生此一道理，在此情境中也是十分自然的教學方式，然而到了在朋友家借宿的情境，這個「無用」的原則就看似失效了：朋友殺了對他們家而言「無用」、不會叫的鵝，來款待莊子一行人。

鵝不會叫，這對人而言或許可以算是「無用」，但鵝被宰，就很難說是「終其天年」，所以在這個情境中，可以說是「無用卻不盡年」。那麼，先前莊子見了山中大木，將「無用」視為「終其天年」的充分條件，便於此現實產生了衝突。學生或許思考了一夜，而在隔日向莊子提出疑惑，還將矛頭指回莊子身上，問他要如何自處。對於這個衝突，莊子並不採取重新界定經驗中對象的意義，像是：被人所圈養的鵝，被殺是遲早的事，所以牠們無論如何都算是「有用」，或者牠們被宰的下場屬於命定狀況的達成。面對學生的提問，莊子笑了：

> ……莊子笑著說：「我將處於成材與不成材之間。成材與不成材之間，看起來如此而其實不是如此，仍然無法避免受到拖累。如果能夠順應自然稟賦而與之遨遊，後果就不同了。沒有贊美也沒有詆毀，可以成龍也可以成蛇，隨著時勢變化，不作任何堅持。可以往上也可以往下，以和諧為考量，遨遊於萬物之初的境地，駕馭萬物而不被萬物所駕馭，如此又怎麼會受拖累呢！這是神農與黃帝的行為準則。至於萬物的實情、人倫的運作，卻不是這樣。有聚合就有分離，有成功就有失敗，銳利的會受挫折，崇高的會被議論，有所作為就有所虧損，傑出的會被利用，無用的會被欺負。如此又怎麼能加以肯定呢！可悲啊！弟子們記住，只有歸向自然稟賦，才是唯一的出路啊！」[99]

[99] 「……莊子笑曰：『周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農、黃帝之法則也。若夫萬物之

doi:10.6342/NTU202404008

也許心思敏銳的莊子，早已想好了回應方式，他接受學生對經驗的判讀、有用與無用的界定，而回答他將介於這兩者之中（材與不材之間），並在結論呼籲學生，別忘了要「歸向自然的稟賦」（道德之鄉）。然而即便如此實踐，莊子承認這仍難以避免受到外在萬物、世俗人倫的拖累，因此在實務上、以第三人稱視角來看，成為一種關於養生的必要性立場。

然而，雖然莊子說他要「處於材與不材之間」，但這並不是行動的準則，而是從第三人稱視角看起來的行為樣態，因此才說這種做法其實「似之而非」。真正的原則是「順應自然稟賦而與之遨遊」（乘道德而浮游），做到如此，就可以「駕馭萬物而不被萬物所駕馭」（物物而不物於物），因此在觀念上、以第一人稱視角來看，這是一種關於養生的充分性立場。

換言之，人在養生之途，莊子並沒有否定仍有可能身陷困厄的處境，但也沒有放棄依然能夠達到逍遙的境界。前者不但屬必要性立場的推理方式，也是第三人稱視角；後者不但屬充分性立場，也是第一人稱視角。而他在與學生的第二人稱的互動中，同時展現了這兩種思維，並提供了似乎有效又不一定有效的處事原則——「無用」，而這正取決於主體所採取的命題思維與思考視角。

最後，一併討論兩則寓言，它們同樣也是教育的情境，但教導者換成了老子：

> 士成綺拜訪老子，問他說：「我聽說先生是聖人，所以不管路途遙遠，也想來看看您；走了一百天，腳底長了厚繭都不敢休息。現在我看先生，卻不是個聖人。老鼠洞里還有剩菜，卻棄之不顧，這是不仁；生熟食物已經用不完了，還要不停地聚斂。」老子神情漠然，沒有響應。士成綺第二天又來，說：「昨天我譏笑您，今天我感覺有些心虛，這是什麼緣故呢？」老子說：「巧智神聖這樣的人，我自認為可以免了。昨天你叫我牛，我就

情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺。胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！』」（〈山木〉；20.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 稱作牛；你叫我馬，我就稱作馬。如果真有其實，別人給我相符的名稱而我不接受，就是雙重罪過。我的行為一向是如此，我不是存心這麼做的。」士成綺側著身體，躡步向前，再問：「要怎麼修身呢？」老子說：「你的面色高傲，雙目突顯，額頭外露，口張欲說，身形高聳，好像奔馳的馬被繫住，想動又強自忍住。發作就疾如放矢，考察則力求詳細，智巧而顯出驕態。這些都是矯揉造作。邊境有這樣的人，他的名字叫做小偷。」[100]

士成綺首次見了老子便妄下評判，事後感到心虛，就當面請教老子為何會如此。但老子並未直接回覆，只說自己不過是順應別人的評價而已，而這呼應了〈大宗師〉篇首章提到人活出真實、活得自然的表現。[101] 接著士成綺湊上前去詢問老子該如何修養的問題，老子原先可能不想理睬他，但他的行為反而因此讓他被老子教訓了一頓。

我們或許可以說士成綺似乎一再欠缺反思，便貿然採取行動（詢問自己為何會心虛），以及再下一個行動（詢問老子修養的方法），所以引來老子針對他個人特質而來的批評。作為讀者的我們或許可以理解，偏重依靠迅速敏捷的思考與反應能力，雖然看似聰慧，但可能會導致難以培養深度反省的能力。

---

100 「士成綺見老子而問曰：『吾聞夫子聖人也。吾固不辭遠道而來願見，百舍重趼而不敢息。今吾觀子，非聖人也，鼠壤有餘蔬，而棄妹，不仁也！生熟不盡於前，而積斂無崖。』老子漠然不應。士成綺明日復見，曰：『昔者吾有刺於子，今吾心正卻矣，何故也？』老子曰：『夫巧知神聖之人，吾自以為脫焉。昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。苟有其實，人與之名而弗受，再受其殃。吾服也恆服，吾非以服有服。』士成綺雁行避影，履行遂進而問：『修身若何？』老子曰：『而容崖然，而目衝然，而顙然，而口闞然，而狀義然。似繫馬而止也。動而持，發也機，察而審，知巧而睹於泰，凡以為不信。邊竟有人焉，其名為竊。』」（〈天道〉；13.8）。

101 「齧缺向王倪請教，四次發問，四次的回答都是不知道。齧缺因此高興得跳了起來，前去告訴蒲衣子。蒲衣子說：『你現在知道了吧？有虞氏比不上泰氏。有虞氏還存著仁義之念，想借此收服人心；他也確實得到了人心，但未曾超越那失去人性的狀態。泰氏安穩地睡去，懵懂地醒來；隨別人稱自己為馬，隨別人稱自己為牛。他的知識確實可靠，他的天賦十分真實。並且未曾陷入那失去人性的狀態。』」（〈大宗師〉；7.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

與士成綺相較，陽子居面對老子的教訓顯得更沈得住氣。而與之相反的是，這次換成老子首次見了陽子居便作出評價：

> 陽子居前往南方的沛地，正好老子要去西方的秦國遊歷；他約了在郊外見面，到了梁地才遇到老子。老子在途中仰天而嘆說：「起初我以為你可以受教，現在才知道不行。」陽子居沒有響應。到了旅舍後，侍奉老子梳洗乾淨，把鞋脫在門外，跪行向前說：「剛才弟子想請教先生，先生在路上沒有空閒，所以不敢開口。現在空閒了，請指出我的過錯。」老子說：「你態度傲慢，誰要與你相處？真正潔白的人，要好像含垢受辱；德行充實的人，要好像有所不足。」陽子居慚愧地變了臉色說：「敬聽先生的教訓了。」陽子居剛到的時候，旅舍的客人都來迎接，旅舍主人安排坐席，女主人替他拿毛巾梳子，先坐的人讓出位子，取暖的人讓出火爐。等他接受老子教訓回來以後，旅舍的客人就同他搶位子坐了。[102]

陽子居沒有立即反問老子對他為何有此評價，或許途中仍有所思，直至判斷時機合適才敢提問。而此章的老子也不客氣的直指陽子居的性格缺陷，並告訴他理想的人格是如何處世的。陽子居態度傲慢（睢睢盱盱），根本原因是自認與眾不同，而在世俗中導致一種以我為尊的群我關係，有這樣的心態，就難以悟道了。[103] 陽

---

102 「陽子居南之沛，老聃西遊於秦；邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而嘆曰：『始以汝為可教，今不可也。』陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫屨戶外，膝行而前曰：『向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢。今閒矣，請問其過。』老子曰：『而睢睢盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。』陽子居蹴然變容曰：『敬聞命矣。』其往也，舍者迎將，其家公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈。其反也，舍者與之爭席矣。」（〈寓言〉；27.6）。

103 相同的原因也出現在伯昏瞀人對列禦寇的教導：「……伯昏瞀人說：『你的觀察很對啊！你回去吧，人們會歸附你的！』沒過多久，再去看列禦寇，發現門外擺滿了鞋子。伯昏瞀人面向北方站著，拄著拐杖抵著下巴，站了一會兒，沒有說話就走了。接待的人告訴列子，列子拎起鞋子，光著腳跑出來，到了門口說：『先生既然來了，難道不指點我嗎？』伯昏瞀人說：『算了吧！我本來就對你說過『人們會歸附你的』，現在果然歸附你了。不是你能讓人歸附你，

doi:10.6342/NTU202404008

子居領受了「大白若辱，盛德若不足」的教訓，想必也據此原則改變了自己傲慢的態度與具體的應對方式，因此眾人忘了他是值得尊崇的人、對他不再有差別待遇，自此大家平等相待，有如「相忘於江湖」。[104]

我們可以在這一則寓言中看到，陽子居在第一次聽聞老子對他的評語後，並不急於作出反應，恭敬如常、伺機再問；在第二次聽聞老子給他的教誨後，他不只流露出他的震撼或慚愧（蹴然變容）、表達他敬聽了（聞命），並在事後的結果看來，他的行為模式的確發生了由內而外的轉變。因此，老子的話語在陽子居身上產生了規範性的作用，而規範生效的關鍵是陽子居的自我反思。透過重新檢視他的自我認識、觀察作為關係中的自我，以一種第三人稱的角度對經驗進行反思，老子的教誨才有可能在他身上產生效力。

從以上兩則莊子、兩則老子在教學互動關係可見，莊子以教導者的角色，作為故事的主角，士成綺（負面範例）與陽子居（正面範例）則以學習者的角色，引發讀者的思考。莊子與陽子居，都曾經歷某些（1）具體情境（捕獵、殺鵝、受責），並重新反省與分析（2）經驗意義（忘身、無用、自傲），基於這兩者，而建立或依循（3）行為原則或模式（入其俗從其俗、乘道德而浮游、若辱若不足），並在未來的相似情境中實踐（4）新的行動則略（不忘了身體與自我、處於材與不材之間、旅客與之平等互動）。

他們不同於「行動中的反思」以第一人稱視角來思考，而是主要從第三人稱視角進行上述反思，找到實務上不能不依循的行為原則，其中第二人稱的教學互動，也多少為其反思提供了刺激。在關於養生的思考中，「對行動的反思」可以

而是你不能讓人不來歸附你，你為什麼要讓人感覺你與眾不同呢！必定是你有所感覺，才會動搖你的本性，這也是無可奈何的事。與你來往的人又不告誡你這些，他們的淺薄言語全都是毒害人的。既不覺醒也不領悟，怎麼能互相幫助呢！巧者勞累而智者憂慮，只有無能者全無所求，吃飽之後到處遨遊，飄飄然就像解纜的船，空蕩蕩地到處逍遙。』」（〈列禦寇〉：32.1）。

104　《解讀》，27.6。

doi:10.6342/NTU202404008

視為一種屬於「必要性立場」的思維，也較接近慢速、費力、以慎思與邏輯為導向的「系統二」（System 2）思考方式。[105]

至於我們可以如何藉由「對行動的反思」來思考結束自身生命的問題，儘管與「行動中的反思」一樣，在《莊子》書中也未有直接相關的材料可供借鑑，理論上也未直接涉及自殺議題的道德推理，但若應用這類反思模式，在實務上或許可能有助於主體以較為客觀的方式、降低主觀偏好的影響，重新檢視自身過往的觀念與行為模式，以及它們的具體生活帶來何種影響。

從這個意義上來說，對行動的反思可能有助於主體找到合適的行為原則，而對涉及結束自身生命的觀念、行為進行調整，雖然這類原則與自殺行為基本上不直接相關，但可能間接影響或取消實際的行動。例如：莊子發現，實踐「忘」的修為並非普遍適用於任何情境，而要視情況保有自我意識；抱持「無用」的原則仍可能會招致危險，由此進一步思索處世的必要原則與理想心境；以及陽子居體認了自傲的心態所帶來的害處，而在內調適自我認識，在外改善人我互動。雖然對行動的反思以主體對過往經驗的客觀分析而論，但仍難免以主觀有限的視域來進行思考，因此第二人稱對話的引入，或許將更有助於主體以不同的視角重構經驗的意義，建立或修正的行動策略、塑造嶄新的生活模式。

三、基於反思的反身覺察

在莊子哲學中，規範性思維讓主體在知識的層面形成「實踐之知」；而反思性思維，包含「行動中的反思」與「對行動的反思」，則可以在實踐的層面形成「知的實踐」。反思活動對主體自身產生了一定程度的引導作用，修正主體的行動、或幫助主體真正理解：對的行動如何達成、好的生活如何達成、適當的相處如何

[105] 關於「系統二」（System 2）的思考方式，請參考：Daniel Kahneman. “Part I. Two Systems,” in *Thinking, Fast and Slow*. (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

doi:10.6342/NTU202404008

可能、理想的實踐如何可能。[106] 同時，這些反思的過程與成果，它們雖然有助於我們在知識層次檢驗行為原則、重構行動策略，但也不是萬能的。我們也將會看到，不只莊子對此有所反省，莊子哲學中對「反思」的思考同樣具備了「反身覺察」的特點：這是一種主體基於反思性思維本身的特質所產生思考活動，它不直接指導主體的行動，而是在後設的思考層次，呈現出因反思的極限（limit）而生的反思性思維。

隨著主體的不斷發展而進入嶄新的具體情境，知的實踐根據其反思性的成果而在部分的情境中生效，但也因此可能在其他、未來的情境中失效，[107] 而具有極限性。對此有效性之界限的掌握，成為了主體認識自我的反思之一。因此，在動態的自我覺察與轉化過程中，又產生了另一層次意義的反思。

> 南伯子綦靠著桌子坐著，仰起頭來緩緩吐出一口氣。顏成子游進來見了，就說：「老師，真是了不起啊。形體固然可以變成像枯骨一樣，心神真的可以變得像死灰一樣嗎？」南伯子綦說：「我曾經住在山林洞穴里。那個時候，齊君田禾一來看望我，齊國百姓就再三向他祝賀。我一定是先有名聲，他才會知道的；我一定是賣弄名聲，他才會來收買的。如果我沒有名聲，他怎麼會知道呢？如果我不賣弄名聲，他怎麼會來收買呢？唉！我為迷失自我的人悲哀，我又為替別人悲哀的人悲哀，我又為替別人悲哀的人的悲哀而悲哀。然後我就一天天遠離這一切了。」[108]

---

106 「如何達成」：充分性立場，以原則式規範、第一人稱為主。「如何可能」：必要性立場，以關係式規範、第三人稱為主。

107 在這個意義上，莊子哲學也不宜視為一種相對主義的倫理學說。一方面誠如筆者第一章所嘗試說明的，若以一套理論來界定莊子哲學，恐怕與其基本精神相悖；另一方面，反思性思維並不主張規範性完全依賴於行為者的主觀界定或是由一個群體自己規定，它探問的是道德知識引發實踐的方式，而不是規範性的來源與性質。

108 「南伯子綦隱几而坐，仰天而噓。顏成子游入見曰：『夫子，物之尤也，形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？』曰：『吾嘗居山穴之中矣。當是時也，田禾一睹我，而齊國之眾三賀之。我必先之，彼故知之；我必賣之，彼故鬻之。若我而不有之，彼惡得而知之？若我而不賣之，

doi:10.6342/NTU202404008

這則寓言呼應了上一章關於《莊子》書中自殺的隱逸者的分析。對「道」有獨特辨認隱逸者，反而招致當權者注意與利用的政治現實，而這也成為了南伯子綦開始反思自我的重要契機。

顏成子游詢問其師南伯子綦如何達到「心若死灰」的境界，在南伯子綦的回答中可見，他首先進行的是「對行動的反思」，從第三人稱視角檢視自己過往的作為是如何導致齊君的拜訪，而得出自己一定是賣弄了名聲，別人才會有相應的收買行為，因此他對為迷失自我（自喪）的人（包含曾經迷惘的自己）感到悲哀。

然而南伯子綦的反思活動尚未結束，接著他仍然以第三人稱的抽離態度持續觀看「自己」。如果南伯子綦簡稱為 P，則曾經迷失自我的南伯子綦代稱為 P1，替迷失的 P1 感到悲哀的南伯子綦則為 P2，為替別人（包含自己 P1）感到悲哀的 P2 感到悲哀的南伯子綦則為 P3，最後針對 P3 的悲哀感到悲哀的南伯子綦則為 P4。從 P1 到 P4 的發展，雖然都是南伯子綦，但其實是在不同的具體情境中，透過一層又一層的反思活動，將相同形式的「實踐之知」（為別人悲哀是一種迷失自我，所以值得悲哀），落實成為不同樣態的「知的實踐」。而南伯子綦（P）的自我，也隨著一次又一次的實踐而發生了轉化（從 P1 至 P4）。結束第三人稱視角的檢驗、回到第一人稱視角的當下，他深知正是因為他不斷反省，所以才能夠逐漸遠離值得悲傷的事物（包含感到悲傷的自己）以及悲傷本身，而停止悲傷，達到「心若死灰」的境界。

在這一則寓言中，我們可以看到，在顏成子游與南伯子綦的第二人稱對話的框架下，所包含的多層次思維體系：最核心的是南伯子綦遭到齊君拜訪的事件，接著南伯子綦以一連以第三人稱視角反思此一經驗、反思前一反思、再反思前一反思的反應，最後回到第一人稱視角有了新的自我認識。在這類過程中，特定的實踐之知逐漸失效、動態的知的實踐產生不同的成果，反思活動因其限制而成為

彼惡得而鬻之？嗟乎！我悲人之自喪者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣。』」（〈徐无鬼〉；24.10）。

doi:10.6342/NTU202404008

新的反思活動的客體，而主體所掌握了這類反思活動的特點、進而取消了這類反思活動，因此反思前一反思的活動不再無限的延伸下去。

然而，對思考中的主體來說，要如何知道這類反思活已經可以停止？還是應該繼續下去？「莊周夢蝶」與「罔兩問景」的故事或許可以給予我們提示：

> 從前莊周夢見自己變成蝴蝶，真是一隻自在飛舞的蝴蝶，十分開心得意！不知道還有莊周的存在。忽然醒過來，發現自己就是一個僵臥不動的莊周。不知道是莊周夢見自己變成蝴蝶呢？還是蝴蝶夢見自己變成莊周呢？莊周與蝴蝶一定各有自然之分。這種夢境所代表的，就稱為物我同化。[109]

究竟是莊周夢見自己是蝴蝶，而醒來的莊周已經是脫離了夢境？還是蝴蝶夢見自己是莊周，而醒來的莊周其實是在蝴蝶的夢境？如果從作夢者的第一人稱視角，對自己做夢的活動進行反思，這些問題恐怕將無限循環下去。然而，如果我們從第三人稱的旁觀者視角，至少可以確定一件事：莊周與蝴蝶必然是兩個不同的對象，才有無法區分出誰在誰夢境之中的可能。反省並理解了此一事實，此時我們或許可以為自己擬定一個行動策略、或立即改變行為模式：雖然在認知上自我與他者必然不同，但我無法完全否證自己不是正在做夢的他者，也無法完全確知現正清醒的自己就是真正的自己，那麼在態度上便無須過度執著於絕對的是非、或拘泥於個體的差異，可以留有餘地。

在上述透過反思夢境所得到的實踐之知，不但是以知識的不確定性為前提，它的有效性也因此而受限，換言之，當它透過反思活動而落實在具體情境，這份知的實踐也會因此「適可而止」，如接下來兩則寓言中，影子對「罔兩」（影子外部的暈影）的回答：

109　「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶則必有分矣。此之謂物化。」（〈齊物論〉；2.17）。「蘧」、「據」、「瞿」為「矍」之借字，舉目驚視貌。（《校詮》，96）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 影子旁邊的陰影，問影子說：「剛才你走動，現在你停止；剛才你坐著，現在你站著；怎麼這麼沒有獨立自主的個性呢？」影子說：「我有所等待，才會這樣的嗎？我所等待的又有所等待，才會這樣的嗎？我的等待，就像蛇靠腹下鱗皮爬行與蟬靠雙翼起飛一樣嗎？我怎麼知道何以如此？怎麼知道何以不如此？」[110]

影子的變化，必然跟隨著形體與環境，而是一種被動、有所等待（有待）的行為模式。但如果影子會思考，他的能力恐怕無法真正知道自己為何會如此行動、到底是否有所等待。既然如此，只能以一種「雙頭問句」的形式來打住反思：「我怎麼知道何以如此？怎麼知道何以不如此？」此時的影子，在反思之後甚至連實踐之知都無法獲得，接著在另一則的對話中，影子有更多的收穫：

> 影子旁邊的那些陰影，請教影子說：「你剛才低頭，現在抬頭；剛才束髮，現在被髮；剛才走動，現在停止；為什麼呢？」影子說：「區區小事，何必問呢？我就是這樣，但不知道是什麼緣故。我，就如蟬蛻下的殼，蛇蛻下的皮，很像蟬殼與蛇皮卻又不是。遇上火光與陽光，我就出現；遇到陰暗與黑夜，我就消失。形體真是我所要等待的嗎？或者我竟是無所等待的呢？它來，我便隨著它來；它去，我便隨著它去；它活動，我便隨著它活動。只是活動而已，又有什麼可問的呢？」[111]

---

110 「罔兩問景曰：『曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？』景曰：『吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪？惡識所以然？惡識所以不然？』」（〈齊物論〉；2.16）。

111 「眾罔兩問於景曰：「『若向也俯而今也仰，向也括而今也被發，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？』景曰：『搜搜也，奚稍問也？予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎以無有待者乎？彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎？』」（〈寓言〉；27.5）。

doi:10.6342/NTU202404008

影子知道自己就像是蟬殼、蛇皮，卻又不是它們。但他無法確知是不是光源造成自己出現，還是這兩個現象同時發生？也無法確知是不是形體導致自己行動，還是這兩個活動同時發生？既然這些問題無法解答，那就接受這個確定的事實：不論是被動的等待條件，還是主動而無所等待，影子的活動就是活動。因此，影子反思的成果，不只間接產生了規範性的作用，即他與罔兩皆無須再問，而直接的影響則是為此問題的反思劃下終點。

反思活動有為人帶來助益的一面，主體藉此可以修正自我、規劃未來。而為反思的過程劃下終點，雖然聽起來有些消極，有時反而是不得不為的最佳解方。結束反思，不代表解決問題、達致結論，而其實是主體掌握了某些反思活動之有效性的界線，而能夠判斷在合適的階段停止，以〈齊物論〉篇中長梧子對瞿鵲子提問的回答為例：

> ……我怎麼知道貪生不是迷惑呢？我怎麼知道怕死不是像幼年流落在外而不知返鄉那樣呢？麗姬是艾地邊疆官的女兒。晉國剛迎娶她的時候，她哭得眼淚沾濕衣襟；等她進了王宮，與晉王同睡在舒適的大床上，同吃著美味的大餐，這才後悔當初不該哭泣。我怎麼知道死去的人不後悔自己當初努力求生呢？一個人，晚上夢見飲酒作樂，早上起來卻悲傷哭泣；晚上夢見悲傷哭泣，早上起來卻打獵作樂。人在夢中，不知道自己在做夢。在夢中還要問夢的吉凶如何，醒來後才知道是在做夢。要有大清醒，然後才知道這是一場大夢。但是愚人自以為清醒，好像自己什麼都知道。整天君啊，臣啊，真是淺陋極了！孔子與你，都是在做夢；我說你在做夢，這也是在做夢。這些荒誕怪異的話，就稱為「弔詭」。如果在萬世之後才遇到一位大聖人能明白這個道理，也就好像眼前立刻就會遇到一樣啊！」[112]

112 「……予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予

doi:10.6342/NTU202404008

長梧子認為我們無法判斷「對生命的喜悅」是否處於迷惑，也無從確知「對死亡的厭惡」是否有如迷途，他以麗姬後悔當初百般不願嫁入宮中為例，我們又怎麼可能知道死者會不會後悔當初應該要努力求生呢？這些問題，一方面是建立在他者的第一人稱視角的「難知」，一方面則是紮根於反思活動所具體面臨的「未知」。

接著長梧子也以夢境為喻，認為既然我們連自己是不是正在夢中都無法完全確定，那麼自以為掌握了是非、尊卑等等價值上的區分，就顯得相當愚蠢、淺陋了，這屬於反思之後間接而有的實踐之知。而其直接的判斷，則是因掌握了反思的有限性，所做出的知的實踐，即因反思而取消反思，而這又成為一種動態的反思實踐，以一種「弔詭」的形式呈現：停止追究問題，就當作你我都在做夢，而反思「當作做夢」也會發現這份實踐也是在做夢，反思做夢也是在做夢……。在這個意義下的「大清醒」，也許可以視為能夠真正接受、掌握與運用這類「弔詭」的智慧吧？（可以對照上節之三「基於規範的反身覺察」中的「大不惑」。）對這份智慧的承載者——「大聖」而言，即便如時空這類最明顯的客觀隔閡，在其主觀視域中已經不具意義。[113]

綜上所述，與基於規範的反身覺察相似，「基於反思的反身覺察」在第二人稱式的對話交流中自然發生，並具體落實在我們隨著知的實踐的累積所孕育的自我轉化。這蘊涵一種可能性：人的反思歷程推陳出新，並且主體永遠無法完全確

惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又佔其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女皆夢也，予謂女夢亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。」（〈齊物論〉；2.14）。

113 關於智慧的承載者或理想生命境界的「真人」的主觀視域問題，請參考第五章第二節「四維的活動」之討論。

doi:10.6342/NTU202404008

定自己是否正確落實了知的實踐、是否活出了所謂自然的生命，而這似乎對尚在修養中的主體形成一定程度的無所適從感及不穩定性。[114]

主體因反思性思維而生的反身覺察，不只基於反思本身的特點與限制，更與主體的修養進程息息相關，並以一種弔詭的形式存在，那就是在經過不斷的反思活動而停止反思，這個歷程本身及其成果的延續，也可以視為一種動態的反思實踐。

結語：莊子哲學「想要」如何回應？

> ……辯論是非的聲音是互相對立才形成的，要想化解這樣的對立，就要以「天倪」——自然的分際——來調和，順應無窮的變化，然後可以安享天年。以自然的分際來調和，是怎麼回事？就是：是與不是一樣，對與不對一樣。是如果真的是，那麼是與不是的差別就不需爭辯了；對如果真的對，那麼對與不對的差別也不需爭辯了。忘掉生死，忘掉是非，讓一切都止息於無窮，也長處於無窮。[115]

在上一節的最後，莊子藉由長梧子對瞿鵲子之間對話，與讀者所建立的教學活動尚未結束，而作為結論的實踐之知是「無需區分、無需對立，也無需爭辯」。然而，雖然這結論表面上看似簡單，跳過過程而直接接受結論也看似容易，但這麼做恐怕是一種不負責任的做法，這是對作為一個以活出自然、理想的生命為目標的主體自身而言。我們還是要探尋以下問題，否則難以真正的理解這份「實踐

---

114 與基於規範的反身覺察相同，這類基於反思的反身覺察所造成的無所適從感及不穩定性，對最高境界的理想人格而言不存在，可參考第五章第一節之三「人格境界」以及第二節之一「身後的真人」。

115 「……化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（〈齊物論〉；2.14, 15）。

doi:10.6342/NTU202404008

之知」，也難以具體的落實成為「知的實踐」，關於這個結論，除了論證過程，更要確認其莊子哲學式的重要向度：

（1） 它在主體的何種視角有意義？

（2） 它在自我的何種層次能適用？

（3） 它在生命的何種階段會生效？

從本章區分「養生—盡年」關係中「充分性立場」與「必要性立場」兩種思考態度，及其所導致的衝突開始，我們可以發現，這些立場的衝突，除了是因為各自奠基於不同推理方式、關注不同層次的自我觀而有，也可以因為採取不同的人稱視角而各自有其合理的脈絡，並潛伏在各式關於如何安排生活的實質思考中。

而從思維傾向來看，莊子哲學一方面重視規範，有建立原則或依據關係兩種指導方式，讓主體知道如何行動就是對的、如何生活就是好的、如何相處才是適當的、如何實踐才是理想的；另一方面則強調反思，不只在行動中反省也在事後反省行動，讓主體知道對的行動如何達成、好的生活如何達成、適當的相處如何可能、理想的實踐如何可能。因此可以說規範性思維所關心的是「實踐之知」，而反思性思維所關心的是「知的實踐」，然而在具體的生活中這兩種活動必然是密不可分、缺一不可的。

除此之外，反身覺察以某一思維傾向的特質為基礎，作為主體進行後設思考的成立條件。並且，它不只可以透過雙人的對話展開，當「自我」同時成為思考的對象與回應的主體，則也是以第二人稱來進行自我對話、反身思考的過程。[116] 也因此，反身思考有助於主體將自我提升至空虛化的狀態。[117]

綜上所述，將思考的推理方式與思維傾向之間的關聯，統整如下：

[116] 反身覺察的能力其實建立在「人稱視角」的三種特性，詳見第五章第一節之一「人稱視角」。

[117] 但這不代表只有「空虛化的自我」才能引發反身覺察，詳見第五章第一節之二「自我觀念」。

doi:10.6342/NTU202404008

表 4-4-1 莊子哲學思維傾向關聯表

思維傾向	思維特質	知行關係	主要人稱視角	主要自我觀念
規範性思維	原則式的規範	實踐之知	第一人稱	形式化
	關係式的規範		第三人稱	具體化
	反身覺察	知行互融	第二人稱	空虛化
反思性思維	行動中的反思	知的實踐	第一人稱	形式化
	對行動的反思		第三人稱	具體化
	反身覺察	知行互融	第二人稱	空虛化

據此，我們可以嘗試思考關於「結束自己的生命」之問題。誠如第三章所揭示的，《莊子》書中的自殺者與自殺現象，在歷代的研究中向來是爭議性的。即便莊子透過長梧子提醒讀者，要用「自然的分際」（天倪）來調和是非對立，但仍似乎難以化解這個衝突。而衝突的起點，或許出於關於養生的兩種命題的形式思維：充分性與必要性。對前者而言，身體是關鍵但不必須；對後者而言，身體是必須但不保證。接著透過（1）規範性思維（原則式的、關係式的）、（2）反思性思維（行動中的、對行動的）以及（3）基於這兩類思維的反身覺察，來歸納並呈現莊子哲學對於自殺論題的可能態度：

1. 規範性思維：原則式的思維提供明確的價值標準，此時自殺行為在特定規範中傾向不被允許；關係式的思維提供多樣的判斷條件，此時自殺在某些具體脈絡中可能是合理的。因此，關於自殺行為的道德爭辯，如果我們採取原則式的標準，則可以對特定議題推導出明確的判斷，卻不乏質疑與挑戰；若進入關係式的脈絡，則幾乎無法為對立的判斷一錘定音，而莫衷一是。

doi:10.6342/NTU202404008

2. 反思性思維：行動中的反思，提醒我們當下對於生死所抱持的觀念或行為模式，可能會因為新的條件加入而引發新的行動；對行動的反思，促使我們將有關生死的成見與經驗作為反省對象，修正理論的實踐方式並建立新的行動策略。因此，對於意圖透過自殺來解除痛苦的人而言，反思性思維可以軟化個人僵化的立場與世界觀、開啟新的選項與可能性，但也不排除可能讓堅持努力求生的人自我懷疑，而削弱動力。
3. 反身覺察：主體基於這兩種思維活動效力的邊界，而引發反身性的思考。同時主體必須掌握這些思維本身的有限性，才有可能進入更高層次的思索、體悟弔詭形式的智慧：行走於世必須有所規範，但不能永遠依靠規範，因為規範本身有其侷限（limitation）；自我修正必須有所反思，但不能總是進行反思，因為反思活動有其極限（limit）。進入了此一階段，主體才有可能理解，對於有些爭議為何不可能也不需要判斷對錯，而是要以自然的分際來調和並順應無窮的變化，這是止息對立思維的方法，也是活完自然生命的途徑。[118]

如本節開頭的引文中，莊子建議讀者可以透過「以自然的分際來調和，順應無窮的變化」（和之以天倪，因之以曼衍），來活完一個人自然的生命（所以窮年

[118] 如在〈大宗師〉篇中，顏回以規範性的思維方式質疑孟孫才善於處喪的名聲，孔子並未直接反駁顏回的質疑，而是以反思性的思維方式弱化顏回對規範（處喪的要求）的擁護，並在對話的最後，基於兩種思維的有限性，試圖引導顏回反身覺察、進入消弭對立的境地：
「……且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！……且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」（〈大宗師〉）
「……再說，現在即將變化，怎麼知道不變化的是什麼？現在未曾變化，怎麼知道已變化的是什麼？我與你都是做夢而未曾醒過來的人啊！……再說，你夢為鳥就飛上高天，夢為魚就沈入深淵，不知道正在談話的我們，是清醒的，還是在做夢？人們在忽然適意時，是來不及笑的；一旦笑了，是來不及安排的；接受安排而順應變化，就會進入空虛自然的整體中。」（6.11）

doi:10.6342/NTU202404008

也），這些實踐，是主體在反身覺察的層次中，掌握了弔詭的智慧才有可能發生。這等於取消了對於「結束自身生命」不同立場之「實踐之知」與不同策略之「知的實踐」之分辨的必要，因為這些規範與反思都是「有限的有效」，而不會是絕對正確的判斷，那麼主體不如忘掉生死、是非的分別，讓一切止於無窮，並常處於無窮（忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟）。

也許在此意義下，我們才有可能理解，莊子哲學中那些達到最高境界的人格表現，以及莊子本人的「獨自與天地精神往來，而不輕視萬物，不質問別人的是非，而能與世俗相處。」[119] 這些風貌對於我們作為一個讀者、學習者、思考的主體的意義：這些理想的生命型態或生活樣態，不單是為了提供規範、引發反思（它們也不可能對任何人在任何階段都有效），而是呈現出主體掌握了弔詭的智慧後，各自不同的生命境界。由此可知，這種因反身覺察而有的弔詭的智慧，是主體在第二人稱的（自我）對話中獲得啟發，成為主觀真理，但難以化作客觀知識。也因此，主體可以藉由弔詭的形式來思索基本上屬於個人自由的選擇（像是該如何規劃生活、安排生命），但若以此弔詭的形式，來作為涉及公眾事務的公共理由（如死刑存廢、安樂死合法化），恐怕就不合適了。

回到本章結語中第一段的問題，為什麼我們不應輕易接受「無需區分、無需對立，也無需爭辯」，並簡化為一種普遍要求的原因，應該很清楚了。它也許對主體在主觀視角、以一種空虛化的自我、處於最高的生命境界，才有可能真正的實踐，它有機會透過第二人稱的互動來傳遞，並且對一個想要自我提升的人才有可能產生真正的效力。即便如此，對於修養未竟的我們而言，一定程度的區分、對立與爭辯或許還是需要的，只要我們能夠理解這些推理方式、思維傾向，都是我們在養生之途暫時的載具，幫助我們思考自殺——自己的生命該如何結束——之問題，而這個問題其實與生命意義的探究互為表裏。

[119] 請見於第一章文末的《莊子・天下》篇引文。

doi:10.6342/NTU202404008

下一章將說明莊子哲學思維的「結構」、「活動」與「觀點」，即已反覆出現的人稱視角、自我觀與人格境界的理論說明、應用變化與實踐意義，它們是讓這一章中的思維傾向及特質得以成立的基礎。透過思維結構的展開與實踐，我們便有可能認識自我、活化心靈而不囿於成見，並養成「順應自然稟賦而與之遨遊」、「順著萬物的自然狀態，讓心神自在遨遊」的能力，[120] 誠如吳光明所提醒讀者的：

> 酷愛文意收尾一致的學者就很高興地指出莊子如何經常自相矛盾。我們之不知何從，是因為我們以為莊子有特定的見解。在論定一個命題，我們想要追尋那種特定的立腳點。可是我們的這個看法使我們困惑了。這表明這種認知式的讀莊法是錯誤的。因為論證某定的見解，是一回事；悠然遊心於很多論證，很多論點，又是另一回事。他一直乘物而遊心，由是而指謫黏著於特定的見解之荒唐無稽。莊子如鏡如影，與讀者相映相隨，使讀者自己去看自己的本相，而莊子沒有特定的定見或論題。他有的是無定見的定見。
>
> 他的定見何在？他要我們採取變通的人生態度去柔順我們的性情，適應任何時刻的世事情勢。因為主觀及客觀的情勢時時移易，我們的處事方針也要時時轉換，這就是日日新的「生」的意味，活生生地逍遙順應任何見解、情勢。
>
> ——吳光明，〈喚起讀者〉，《莊子》。[121]

[120] 「乘道德而浮游」（〈山木〉；20.1）、「乘物以游心」（〈人間世〉；4.9）。

[121] 吳光明，《莊子》，64–5。

doi:10.6342/NTU202404008

第五章
莊子哲學的思維格局

> 我從實驗中至少學會：如果一個人朝著自己夢想的方向，自信地邁開大步前進，努力過著他想像的生活，那麼他就會在尋常的時光中，尋得意想不到的成功；他會拋棄一些事情，跨越看不見的界線；在他內心與身邊，會開始建立一些嶄新的、更具有普遍性、也更開放的法則；又或者是擴充一些舊的法則，以一種更開放的角度，對他更有利的方式來詮釋；於是他就能夠以生命中最高的秩序來過日子。他的生活越簡單，宇宙的法則就會以同等的比例減少其複雜性，於是孤獨不再是孤獨，貧窮不再是貧窮，而脆弱也不再是脆弱。如果你在空中搭建城堡，那麼你的工作成果就不會消失，因為城堡本來就應該在那裡。現在，讓我們開始打地基吧。
>
> —— 梭羅（Henry David Thoreau, 1817–1862），《湖濱散記》。[1]

梭羅於其二十八歲之際，開始在瓦爾登湖（Walden Pond）湖畔實驗了兩年的隱居生活。從以上引文的自述可知，他領會了在主體實踐生命意義的過程中，不只會對與自我相關的事物有所取捨、動態調整自我認識，關於生命的實踐法則也會隨著生活經驗而增加或修正，更重要的是，主體能夠以一種更開放也對自己更有利的方式來詮釋它們。並且，隨著主體的生活逐漸簡樸，宇宙法則也會逐漸單純，許多知識與實踐上的區分或界定，其邊界也逐漸消融。在這段論述中，梭

[1] 梭羅（Henry David Thoreau）著，劉泗翰 譯，《湖濱散記》（*Walden; or, Life in the Woods*）（臺北：果力，2020），368–9。

doi:10.6342/NTU202404008

羅以一種充分性立場的推理方式鼓舞讀者追尋屬於自身的生活方式，並邀請一起來朝著自身的夢想邁進。[2]

如果我們客觀的檢視這段梭羅對於自身經驗的主觀詮釋，一方面可以從充分性立場的推理方式，分析生命中是否有些必要的法則是主觀上無法的；另一方面也能以第三人稱的視角，來質疑宇宙法則如何可能因他個人的生活而發生改變。梭羅的自述，或許呼應了「境隨心轉」之類的老生常談，他此處所謂的宇宙法則、普遍性的法則，是他第一人稱的主觀認知，並不是客觀、可再現的科學知識。最後，他以第二人稱的互動關係對讀者提出邀請，而作為讀者的我們，當然可以選擇要不要接受這份邀約（而擱置或暫緩也是我們的特權）。

然而，我們無法否認與推翻梭羅在隱居生活中主觀領悟的一切內容。主體想要如何理解與詮釋這些主觀經驗，是任何主體都有的特權，其他人可以與之交流、可能與之共享，但就算無法接受，似乎最多也只能表達尊重，或斥為無稽。梭羅的主觀領悟就是如此呈現在我們面前，除非我們有機會與他進行真正的對話交流，但在這之後他是否要修正他所領悟的內容，最後的決定權也是在梭羅自身，而不是我們。

藉由這個例子，或許可以讓讀者更加理解，任何關於主體自身生命意義的思考、生活經驗的領會，涉及了三種人稱視角、自我認識與經驗詮釋（「知」的主觀與客觀向度），以及自我提升時生命境界所開展的不同世界觀，因此總是以複合而動態的方式呈現於主體的心靈以及我們的經驗中。

因此，視角、自我與境界，它們提供了我們思維活動的結構，也是一種讓主體能夠不斷的更新內容、轉換觀點的動態結構，它們造就了莊子哲學靈活的開放

---

[2] 然而必須澄清的是，梭羅在《湖濱散記》指出這本書不是為了所有人所寫，而是為了大多數「過著相當絕望的生活」的人而發，更不是要說服所有人採行他的生活方式，因為他自己的生活也可能會在將來調整或改變，並且他希望世界有多少人就有多少種不同的生活方式，每個人都能夠小心的發現並步上屬於他自己的生活方式，而不是照抄他人。參考自：彼得．法蘭士（Peter France）著，梁永安 譯，《隱士》（*Hermits: the Insights of Solitude*）（新北：立緒，2018），208–9。

doi:10.6342/NTU202404008

性以及多變的可塑性，也困惑了不少企圖理解莊子哲學核心論點的讀書人。[3] 另一方面，莊子思想也因此背負起「苟容於世」的非難，對有些《莊子》研究者而言，莊子所肯定的一些生活樣態，旁觀者看來可能是有道德瑕疵的。在這些檢討的聲浪中，也有部分是出於某種作者觀的見解，他們可能會認為，莊子本人也不會同意這些有爭議的段落。[4] 然而本文無意檢討這些莊子哲學中可能不被世俗接受的價值觀、或摻入文本作者的可信性的學術爭論，這些爭論一方面建立在「範疇錯誤」之上（如第一章引論中所分析的），另一方面也無助於這部哲學研究的核心關懷：關於自殺，或生命意義的問題，莊子哲學會如何思考？

（一）回顧與澄清

在這部論文中，依序從「究竟」、「想要」、「能夠」、「應該」這四種向度的提問，來建立莊子哲學關於自殺問題的回答。[5] 本章屬於第三項：莊子哲學「能夠」如何回應？更明確的說，「莊子哲學所蘊含的思考指引或思維方法是什麼？」

在上一章我們已經看到，莊子哲學呈現出命題上衝突的兩種思維「形式」（forms），以及與之關聯的兩種思維「傾向」（propensities），這些思維傾向彼此之間雖然可能達成不相悖的結論，同時對自殺論題卻可能會產生表面上相反的判斷。然而，這些這些思維的「形式」與「傾向」，都是我們在養生之途暫時的載具，不論是規範還是反思，各自所得出的行為原則或行動策略，皆因其思維活動本身的特質而受限，因此規範有侷限、反思有極限。對於這些規範或反思的成果，我們可以進一步追問：

3　如上一章結語最末所引用吳光明的提醒。

4　這類見解也會推論出：因此有道德爭議的段落不會是莊子所寫的。這類觀點，固然是交錯了文本作者可不可信、思想內容有無道理，這兩種不同範疇之研究工作。請參考本文第一章第二節、第四章第二節之相關討論。

5　即（1）莊子哲學「究竟」如何回應？（其所提出的主張或命題為何？）（2）莊子哲學「想要」如何回應？（其所呈現的態度或傾向為何？）（3）莊子哲學「能夠」如何回應？（其所蘊含的指引或方法為何？）（4）莊子哲學「應該」如何回應？（其所要求的判斷或規範為何？）同樣請參考第一章第二節「探討方法」之說明。

doi:10.6342/NTU202404008



1. 它在主體的何種視角有意義？
2. 它在自我的何種層次能適用？
3. 它在生命的何種階段會生效？

這三類基本問題在理論上必然是彼此缺一不可，並在現實中往往以疊加的狀態出現，而成為主體的思維「結構」（structures），再加上主體的能動性（agency）而成為生命的「活動」。並且，正是它們的疊加狀態，成就了思維主體的「觀點」（perspectives）的樣式。不論觀點的內容是規範性的還是反思性的，或是基於二者所引發的反身覺察，必然是建立在這三類問題疊加狀態的基礎之上，才有可能提出，也才有可能生效。

在此章嘗試論證與強調的是，除了思維結構是三類問題的疊加狀態，更是一種動態的結構，這個結構為我們在不斷變化的生活中，思考生命議題時發揮了相當重要的功能，它不只是我們探問的可能性基礎，也是回應的有效性基礎，這是莊子哲學的一大特色。然而，這個結構本身在莊子哲學的體系中並不具有內在價值，反而是一個協力者的角色：讓莊子哲學的核心理念（如自然）能夠以不同的途徑展現與發揮效用。嘗試比喻，核心理念是工匠，而思維結構是工具，工匠適當地使用則能「得手應心」；[6] 若是刻意的誤用或濫用這類難以被一般人掌握的思維結構，則可能為詭辯之術製造混亂，或為虛無主義加強防固。

總之，結構本身無法提供我們答案，而結構之所以是動態變化的，是因為思考活動的主體作為它的動力來源。主體依據結構的特性，揭示了尋找答案的各種方向，也就是「莊子哲學能夠如何回答」：全面展開莊子哲學思維結構的各種可能性（capability），這也是為了檢驗莊子哲學回應特定問題的可行性（feasibility）。

6 「不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。」（〈天道〉；13.10）

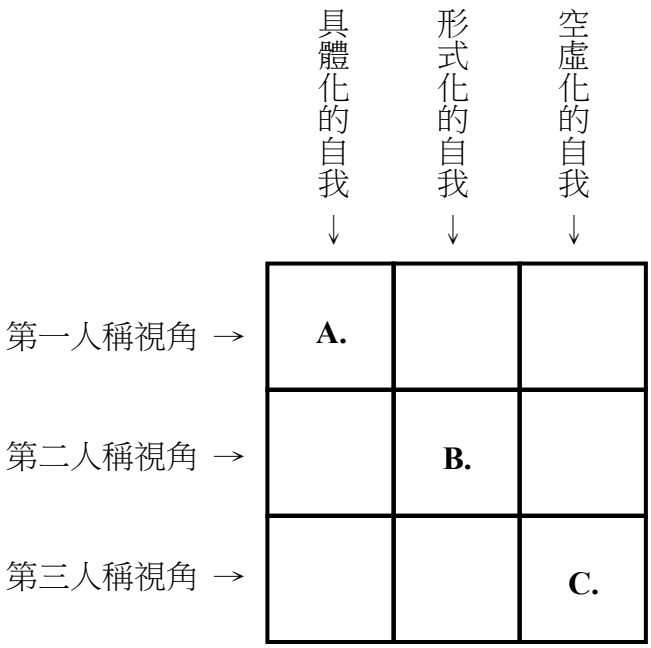
doi:10.6342/NTU202404008

在依序進入結構、活動與觀點的探究與分析以前，我們可以先從莊子哲學的「二維的」（two-dimensional）與「三維的」（three-dimensional）格局說起。

（二）二維的結構

如我們在第三、四章已經反覆使用的「人稱視角」（personal points of view），可以區分為第一人稱（主觀）、第三人稱（客觀）與第二人稱（主客互換），而已在第四章呈現與思維形式、思維傾向相關聯的「自我觀念」（conceptions of self）則可以區分為具體化的、形式化的以及空虛化的。當一個活動的主體，開始思考生命問題，包含生命意義、生活樣態或生命型態，不論這個思考活動是針對主體自身、還是外在的客體，在莊子哲學的思維架構中，他除了可以適用不同視角作為思考的出發點，同時可以根基於不同的自我觀進行推理、予以評價。因此在視角與自我觀念的互相搭配下，可以產生九種觀點樣式：

圖 5-0-1 莊子哲學二維思維結構示意圖



doi:10.6342/NTU202404008

雖然在本章接下來的小節中才會正式說明，但我們可以先嘗試想像，作為一個思維主體，當他在思考生命的意義時，可能會有的思考模式。以上圖「莊子哲學二維思維結構示意圖」（圖 5-0-1）中所標示的 A.、 B. 、C. 三種為例說明：

A. 當主體以第一人稱視角、具體化的自我觀思索自己的生命，他會將物質條件、身體健康與人際關係等，一併納入自身理想生活的重要組成，進而排序價值清單、建構人生目標，並確立實踐之知。如此思維的成果，若是出於充分性立場的方式來思考，樣態上可能較接近原則式的規範；若以必要性立場的方式來思考，可能較接近關係式的規範。

B. 當主體以第二人稱視角、形式化的自我觀思索自己的生命，他會更重視選擇價值與詮釋遭遇等卓越能力，將這些能力視為決定自我生命意義的重要組成，並透過自我對話，或是與他人雙向的對話，來超越實踐之知、懸置知的實踐。如此思維的成果，兩種推理方式都可能採用，並在樣態上是基於規範與反思二者的反身覺察。

C. 當主體以第三人稱視角、空虛化的自我觀思索自己的生命，他可以藉由理想人格所呈現的忘卻執著、取消區分等實踐之知，以必要性立場的推理方式來檢討自身的觀點與經驗、擬定新的知的實踐。如此思維的成果，若是出於充分性立場的方式來思考，樣態上可能較接近行動中的反思；若以必要性立場的方式來思考，可能較接近對行動的反思。

正如筆者在上一章「莊子哲學思維傾向關聯表」（表 4-4-1）所嘗試歸納的，儘管我們可以在文本所呈現的莊子思想中，找到針對特定問題之回應方式的某種「傾向性」（即上一章的探討目標），即這三種視角與三種自我觀在文本中所呈現的連結（第一人稱之於形式化的自我、第三人稱之於具體化的自我、第二人稱之於空虛化的自我）。但是，從上述三種觀點的舉例可知，這些傾向性並不代表莊

doi:10.6342/NTU202404008

子哲學回應的「可能性」僅限於此，也未必即可推出莊子哲學的最適回應（尤其是對於莊子思想中所未直接探問的哲學問題）。

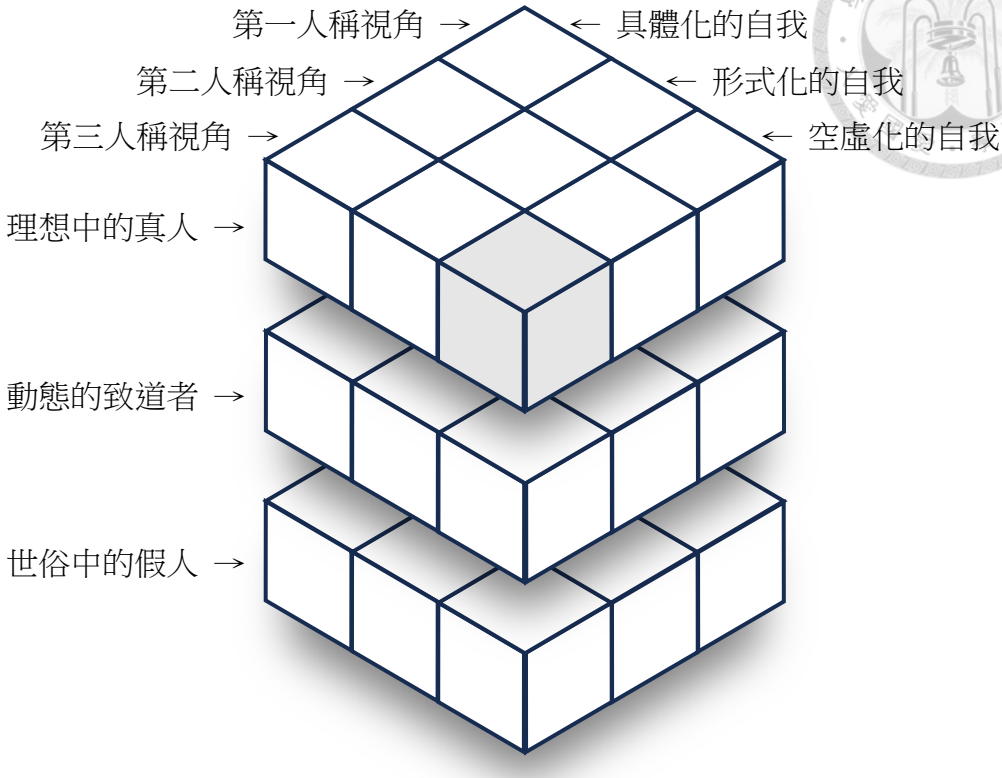
換句話說，「形式–傾向–人稱視角–自我觀」，這些連結在《莊子》文本中可見的傾向樣態，是莊子哲學所蘊涵的眾多「可能性」之一，並且也未必適用於回答任何哲學問題。一如筆者第四章第一節關於兩種命題「形式的衝突」中，以文本對於單豹與介者的評價為例，嘗試從不同於文本所採取的觀點，對文本的判斷提出反省與挑戰，而這雙方的觀點，同屬「莊子哲學」可能的思考方式。

（三）三維的結構

二維結構關於我們對於思維成果所追問的「它在主體的何種視角有意義？」「它在自我的何種層次能適用？」這兩個問題，根源上涉及主體「我如何看？我是什麼？」的思考。但莊子哲學所能夠呈現的思維結構，並不止於二維的平面結構，而是三維的立體結構，使之成為立體的，即為「它在生命的何種階段會生效？」的問題，涉及主體「我在何處？前往何方？」的思考：作為可以自我提升的主體，我處於哪一階段的人格境界？因此，在視角、自我觀以及人格境界三者的互相搭配下，便會產生二十七種觀點樣式：

doi:10.6342/NTU202404008

圖 5-0-2 莊子哲學三維思維結構示意圖



在這二十七樣觀點中，在此我們可以先嘗試想像，以灰底的方塊為例，它代表「如果我從理想中的真人的高度，以第三人稱視角及空虛化的自我……」來思考「我」的生命意義，會有什麼結果？也可以是「理想中的真人，如果被我們以第三人稱視角，觀看他空虛化的自我……」，會是怎麼樣的生命型態？對我有何意義？[7]

並且，由於人格境界涉及「我在何處？其往何方？」的問題，這使得假設性的思考可能是必須的，尤其是當我們深知自己尚未活得自然、活出理想，也就是在自己不是「真人」的前提下，並因此一步步引發這些關乎莊子哲學的「後設問題」，同時也是莊子哲學的修習者在現實生活中會面對的「實踐問題」：

7 從這個例子可以看出，「真人如何思考」與「真人被如何思考」其實是同一個活動的兩種方向，將在本章第一節之一「人稱視角」、第三節「無限的觀點」接續說明。

doi:10.6342/NTU202404008

1. 我如何可能知道，真人會如何思考？
2. 我如何可能辨認，誰是活得自然的真人？
3. 我如何可能確知，關於真人的理解是可靠的？



所有人應該都會同意，莊子思想勸勉讀者要活出自然、成為一個「真正的人」，但我們也無法否認，莊子思想中那些展現出理想生命境界的「真人」，具有相當程度的神秘性格，更別說莊子思想承認語言文字作為「真理」載體的不確定性了。[8] 這些後設的問題，分屬不同向度的弔詭思維，將在本章第二節討論。

要言之，這些關於理想人格的後設探討，不僅於對於莊子哲學本身，具有玄想上的意義，更對於任何思索生命問題的主體自身，具有實踐上的意義：只要任何致力於自我提升的人，必然以某種完美形象或典範人物為目標，不論這個目標存在於歷史或想像，主體不但不可能全盤模仿，也不可避免的會面對這些後設問題，而莊子哲學對此有獨到且深切的反省。

第一節 三維的結構

任何一個具有生命、活著的人，對於「我現在為什麼要活下去？」的疑惑，以及「我的人生意義是什麼？」的探問，二者互為表裏：能夠說明自我的生命意義，就可以回答自己為何要活著；能夠說明自己為何要活著，就等於回答自我的生命意義。哪怕一個人選擇自殺、或不自殺的原因顯得再簡單或膚淺，例如不想再受苦折磨（怕痛）、不想以醜態示人（愛美）、不想讓親人傷心（重情），[9] 如果這些回答是真誠的，我們（包含思考的主體自身與旁觀者）都有能力從這些回答中得知:對於回答者而言，人生中的有些因素，如生理健康、外在形象、人際關

[8] 此點將在本章第二節之二「生活的真知」中接續說明。

[9] 雖然現實中存在著為了避免痛苦而自殺、不想變醜而不自殺（這也是一種常見的嚇阻自殺的手法）、不想讓親人傷心而不自殺等狀況，但概念上這些原因未必能直接推演出自殺或不自殺的選擇，現實中的思考還有更多隱而不顯的因素。

doi:10.6342/NTU202404008

係，是構成或他的「自我」的重要組成。並且，我們將這些價值與生命本身的價值進行排列，有些人認為健康的生活勝於生命本身，有些人則看重美好的形象或情誼的聯繫，其中根本的問題是關於「自我觀念」:「我」是什麼？什麼構成我之所以為「我」？

「我現在為什麼要活下去？」與「我的人生意義是什麼？」字面上雖然是第一人稱式的提問，有其主觀決定的向度，但同時具備客觀評價的向度。客觀性的成立並不是基於形式上「所有人」都可以提問這些問題、所有的「我」就是所有的「他」，而是基於內容上屬於「我」的人生的重要組成，必然涉及「共通人性」，如此才有人與人之間相互分享、評價與尊重彼此生命意義的可能，而這也是莊子哲學的價值理論、規範性學說的基礎。[10] 因此，在這個意義上，「我如何思考」之於「我被如何思考」、「我如何評價」之於「我被如何評價」，這些出於自己或出於他人的活動彼此之間是雙向的。關於生命意義的思考，第一人稱與第三人稱的視角，雙方共同構成了「全知」視角的一體兩面，而第二人稱視角則來回穿梭其中並體現這種雙向活動的主動性。[11]

在莊子哲學中，「人稱視角」與「自我觀念」交織成二維的思考結構，而產生九樣觀點，並進而與「人格境界」搭建成三維的思考結構，而產生二十七樣觀點。這個結構雖然可能回答許多問題（像是選擇出仕還是隱居、如何在生活中實踐無用之知），而自殺只是其一，但與「自殺問題」互為表裏的「生命意義」之思索，是這個結構之所以如此的根本原因。

---

10 關於共通人性（common humanity）的討論，屬於莊子哲學「自然」的整全性（integral）觀點之內涵。所以莊子哲學不會是主觀主義或相對主義的學說，而是一種客觀主義。請參考第一章第二節「探討方法」、「核心概念」及本章接續的討論。

11 然而，在莊子哲學中真正意義上的「全知」（omniscient）視角是不可能的，此點除了可以透過二維思維結構部分展現，三維思維結構才可能真正說明此一問題，將在下一節「真知的不可知」深入討論。

doi:10.6342/NTU202404008

一、人稱視角

「視角」（points of view）意味著主體（agent）進行思維活動的出發點，如果我們盡可能排除因觀看活動的內容所帶來的差異，則可以從思考的出發點區分出三種視角：

1. 第一人稱：主體以主觀視角進行思考。
2. 第三人稱：主體以客觀視角進行思考。
3. 第二人稱：主觀與客觀視角相互置換，引發對話與觀點的交流。

從這三種視角的特性而言，它們雖然在一定程度上可能區分彼此，但也可以涵蓋彼此，並且三者缺一不可，這不只是概念上的必然，也符合人類思考的實然。莊子哲學充分掌握並靈活運用了「人稱視角」的特性：整體性、反身性與循環性。

（一）整體性

首先，一旦我們開始區分事物，則我們不只為區分的對象劃定了界線，也必然產生區分活動自身之外的事物；不只被區分的對象（a）與其之外（非 a）構成了整體，區分活動（D）與其之外（非 D）也構成了另一層次的整體。然而，正如「莊周與蝴蝶一定各有自然之分」，[12] 我們先從視角之「分」談起。

在莊子哲學看來，第三人稱視角雖然可以提醒共通人性的客觀基礎，[13] 但不足以指導主體在實際人生中該如何行動，不論是決定如何讓自己「生的自然」還是「死的自由」。以第三人稱視角界定死亡之於人類的意義，與第一人稱視角覺察死亡之於自我的意義，這兩者是完全無法比擬的，在有些狀況下，第一人稱視角下的主觀意義，不可能被第三人稱取代：

12　「周與胡蝶則必有分矣。」（〈齊物論〉；2.17）。

13　如〈駢拇〉篇對「善」的界定，請參考本論文第四章第二節之一「原則式的規範」。

doi:10.6342/NTU202404008

> 若以為被原子爆炸殺害，比被刀子殺害在本質上更為恐怖，那是不曾經驗到在刀下立于死之前的人之站在第三者的一般立場說的。在面對著死的人來說，問題不在殺害自己的工具是刀是手鎗，是原子爆炸或是集團的暴力、組織的壓力，而是在自己的死這件事上面；自己的死才是問題之所在。[14]

福永光司提供了相當清楚的例子，以一種客觀視角對各種威脅所判定的「恐怖」，與主體自身所直面的死亡是兩回事。

接著以本文先前兩章的討論為例。在〈大宗師〉篇首章，莊子從第三人稱視角，評價八位歷史人物「不是讓自己得到安適」（不自適其適）。[15] 然而，該篇最後一章子桑的故事，[16] 可以為我們對於「不自適其適」這個評價，帶來第一人稱視角的思考。

貧困交加的子桑，自述他的反思歷程。對於自己的生命是為何走到了如此極端的地步，他發現無法歸結於父母與天地，便歸之於「命」、無法改變的遭遇了。若我們循著〈大宗師〉篇的觀點，嘗試從第三人稱視角，以真人的標準來「客觀的」評價子桑貧困至極的下場、若歌若哭的表現，[17] 就是一種「不自適其適」，這麼做恐怕並不適當。因此，若將第一人稱視角轉向篇首中的自殺者，從他們的視角來思考，會發現他們亦處在類似的極端處境：素有賢名的隱逸者，受到鬥爭上位的當權者邀約讓渡權力，而被動捲入政治鬥爭的危機之中，此時如何算是「全身而退」，不可能忽視主體第一人稱視角的主觀考量。因此，作為旁觀者的我們，如果主張將這些自殺者的下場歸之於「命」是一種規避責任（善待自己的生命）的遁詞，那麼子桑恐怕也不能免責於自身的貧困下場；如果我們可以接受子桑對

14 福永光司，《莊子：古代中國的存在主義》，23。

15 其中六位同為隱逸者且皆死於自殺。請參考本文第三章第一節之三「理想人格的突顯」。

16 請參考本文第四章第三節「反思性思維」之一「行動中的反思」。

17 此點反思，涉及了我們是否可能真的透過理想人格「真人」的境界來評價的後設問題，因此為「客觀的」一詞加上引號以示疑義。請參考下節之一「身後的真人」、之二「生活的真知」。

doi:10.6342/NTU202404008

於自身的極端處境的主觀詮釋，那麼我們或許也應該對於施加於這些自殺者「不自適其適」的評語有所保留。

至此，我們可以發現人稱視角的部分特點：在具備了某些內容（價值標準或行為指引）的條件下，以第三人稱視角批評已逝者的生命型態，可能是輕易的，但以第一人稱視角評價主體的重大選擇，卻是難以定論的。這些視角皆可以呈現出規範性或反思性的思維傾向，至於這是一種獨斷、還是周詳的抉擇，則主要取決於他在關於理想生命的思考中所使用的推理方式（充分性立場或必要性立場）。

莊子在〈齊物論〉篇主張，萬物因其觀點不同，而有不同的物論，[18] 並且對於他人真正合適的生活方式，我們不可能十足的把握來評判。[19] 因此，若草率將《莊子》書中某些第三人稱視角的命題，作為絕對主義式的行為規範，不僅因為個人的有限之知（包含規範的侷限、反思的極限）而無法支持，甚至可能成為一種「自以為是的改變別人」的惡習。一個人的生命意義或生活計畫，原則上主體自身享有更高的主導權（dominion），他人就算是出於良善的動機而強迫使之改變，莊子哲學也不支持這麼做。[20]

18　《校詮》，39–40。

19　如王倪對齧缺說：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？猨猵狙以為雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」（〈齊物論〉）

「怎麼知道我所說的知道不是不知道呢？怎麼知道我所說的不知道不是知道呢？且讓我來問你：人睡在潮濕的地方，就會罹患腰痛，甚至半身不遂，泥鰍也會這樣嗎？人住到樹上，就會擔心害怕，猿猴也會這樣嗎？這三者，誰知道真正舒服的住處是哪裡？人吃肉類，麋鹿吃青草，蜈蚣喜歡吃小蛇，貓頭鷹與烏鴉喜歡吃老鼠；這四者，誰知道真正可口的味道是什麼？狙與雌猿交配，麋與鹿做伴，泥鰍與魚共游。毛嬙、麗姬是眾人欣賞的美女，但是魚見了她們就潛入水底，鳥見了她們就飛向高空，麋鹿見了她們就迅速逃跑；這四者，誰知道天下真正悅目的美色是什麼？在我看來，仁義的頭緒、是非的途徑，都是紛雜錯亂，我怎麼能知道其中的分辨呢？」（2.12）

20　這或許可以屬於「渾沌之死」的寓意之一：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」（〈應帝王〉）

doi:10.6342/NTU202404008

然而必須進一步澄清的是，雖然關於自身生命的思考與抉擇，主體掌握更高的主導權，但這不是基於第一人稱的視角本身優位於其他視角，更不代表主體第一人稱視角的決定是絕對正確、不容其他視角挑戰的，而是因為他所思索與決定的是關於「自己的生命」。[21] 但如果涉及他人、甚或其他存在者，[22] 那麼只憑第一人稱視角同樣也是不足的，一如莊子以魯侯養鳥的故事說明，萬物各自的理想生活有其客觀條件，主觀意圖無法扭曲也不應無視。[23]

因此，即便是不得不以第三人稱視角管理眾人的統治者，理想上不會以同樣的規範內容要求所有人，而是從每個人自身的條件出發，使要求與其能力配合得宜、順暢發揮，而這可以說是莊子哲學的理想政治：

> 所以古代聖人不要求人們具有一致的能力，或者做到同樣的事情；只要名與實相符，該做的都是適當的，就可以了。這就叫做通達順暢，使一切都配合得恰到好處。[24]

「南海的帝王是儵，北海的帝王是忽，中央的帝王是渾沌。儵與忽時常在渾沌的土地上相會，渾沌待他們非常和善。儵與忽想要報答渾沌的美意，就商量說：『人都有七竅，用來看、聽、飲食、呼吸，唯獨他什麼都沒有，我們試著為他鑿開。』於是，一天鑿開一竅，七天之後渾沌就死了。」（7.8）

21 但在什麼意義上可以說他所思索的對象是「自己的」？這個問題即屬下一部分「自我觀念」之討論。

22 如莊子哲學中所重視的人與自然萬物之間的和諧關係。

23 「孔子曰：『……你難道沒聽說過嗎？從前有只海鳥飛到魯國郊外，魯侯把它迎進太廟，送上好酒款待，為它演奏《九韶》樂曲，宰殺牛羊豬作為膳食。海鳥卻目光迷離、神情憂戚，不敢吃一口肉，不敢喝一杯酒，結果三天就死了。這是用養自己的方法去養鳥，而不是用養鳥的方法去養鳥。如果用養鳥的方法去養鳥，就應該讓它在森林中棲息，在沙洲上走動，在江湖上飛翔，啄食泥鰍小魚，隨著群鳥而居，自由自在生活。鳥就是討厭聽到人的聲音，為什麼還要弄得那麼喧鬧！像《咸池》、《九韶》這樣的樂曲，在廣闊的原野上演奏時，鳥一聽見就飛走，獸一聽見就跑開，魚一聽見就潛入水中；只有人們聽了，會圍繞起來欣賞。魚在水里可以活，人在水里就會死；魚與人本性不同，好惡自然也不同。……』」（〈至樂〉；18.6）。

24 「孔子說：『……故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。』」（〈至樂〉；18.6）。

doi:10.6342/NTU202404008

綜上所述，關於自己的生命如何「活出意義」、「活得自然」的思考，主體若只採取第一人稱視角，則有自我獨斷的可能；若其第一人稱視角並不是任意的判定，而是將生命中不受主觀目的所影響的各種客觀條件納入考量，那麼其實與主體以第三人稱視角的思考無異，這可以理解為：主體站在自己的對立面、或是跳出自我中心，才有可能思考生命的全貌，[25] 至此第一與第三人稱視角，兩者雖然有所區分，但共同構成了「視角的整體性」。[26] 這也是為什麼強調「逍遙」的莊子哲學，會認為主體不論是詮釋處境或選擇行動，都不是自我獨斷的，一如莊子在〈天地〉篇的最末如此反諷：

> 裡面堆滿了柵欄，外面是重重繩索的束縛，眼睜睜地困處在繩索之中還自以為有所得，那麼犯人被反綁雙手、夾住十指，虎豹被關在籠子里，也可以算是得了。[27]

如果主體一廂情願的以第一人稱視角來過活，而自我感覺良好，以為這就是自由、「自得其樂」，既不從第三人稱的客觀視角審視自己，也不與他人建立第二人稱視角的觀點交流（雖然這需要條件配合），而缺乏外來的啟發或挑戰，那麼這種觀點不可能是整體的、而是偏狹的。

（二）反身性與循環性

主體的能動性，造就了他可以運用兩種人稱視角（一、三），也使得第二人稱視角得以發生；換言之，「視角的整體性」，與第二人稱視角同時成立，彼此在

25　此處的「全貌」並不意味一種靜態的全幅圖像，而是動態過程中階段性的全貌，因此也不是「全知」的意義了。

26　這些呼應了「自然的整體性意義」。請參考本文第一章第三節之二「自然」。

27　「……內支盈於柴柵，外重纆繳，睆睆然在繳之中而自以為得，則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣。」（〈天地〉；12.16）。

doi:10.6342/NTU202404008

觀念上與實踐上都是相互蘊涵，並與反身性及循環性二者亦屬同樣的關係。以下從第二人稱視角的「我–我」與「我–他」關係：[28]

1. 以「所觀看的自我」為客體，並以「能觀看的自我」為主體，進行自我第二人稱式的對話、引發後設思考，雙向視角的相互置換構成了「視角的反身性」，同時這個活動必然以一種循環的模式進行。[29]
2. 在與他人的對話中，既以自己為主體、以對方為客體，又能夠從對方的視角以對方為主體、以自己為客體，雙向視角的相互置換構成了「視角的循環性」，同時這個活動必然會進入後設的思維層次。

因此，對莊子哲學而言，我們可以說較理想的思考方式是「第二人稱視角」的，但這不是排除了另外兩種人稱，而是第二人稱視角本身就支持了三種視角並生的狀態，而視角的完整性、反身性與循環性，三種特點共存。據此主體不只能夠與自己展開對話，也可以從他人的視角進行交流，而這些雙向活動，使得莊子哲學所在乎的諸多功效得以發生：（1）在「我–我」關係中，軟化成見、自我釋懷、視域拓展，以及（2）在「我–他」關係中容忍歧見、同情理解、交互啟發。

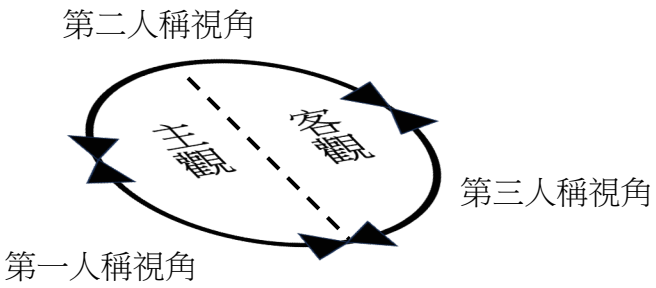
---

[28] 透過以下的說明或許可以理解，為什麼說第二人稱視角呈現的是一種「互為主客」的關係，而不使用「互為主體」、「主體際性」（intersubjectivity）一詞，因為目前階段所探究的的是認識活動中，作為行動者（agent）與被動者（patient）的主體與客體，彼此相互置換的動態關係。互為主體則以此動態關係的可能性為基礎，加上了價值論的色彩，強調雙方要將彼此視為具有人格（person）或尊嚴（dignity）的主體（subject），而不是工具性的客體（object）。關於主體際性的哲學思想，以馬丁·布伯（Martin Buber, 1878–1965）與馬賽爾（Gabriel Marcel, 1889–1973）最具開創性。

[29] 如本文第四章第三節之三「基於反思的反身覺察」中南伯子綦不斷反思的四階段自我。

doi:10.6342/NTU202404008

圖 5-1-1 莊子哲學人稱視角示意圖



以莊子與惠施著名的「濠梁之辯」為例（譯文中加上編碼以利說明）：

莊子與惠子在濠水的橋上遊覽。

（a） 莊子說：「白魚在水中，從容地游來游去，這是魚的快樂啊。」

（b） 惠子說：「你不是魚，怎麼知道魚快樂呢？」莊子說：「你不是我，怎麼知道我不知道魚快樂呢？」

（c） 惠子說：「我不是你，當然不知道你的情況；而你也不是魚，所以你不知道魚快樂，這樣就說完了。」

（d） 莊子說：「還是回到我們開頭所談的。你說『你怎麼知道魚快樂』這句話時，你已經知道我知道魚快樂才來問我。我是在濠水的橋上知道的啊！」[30]

（a）莊子以第三人稱視角，客觀描述魚之樂，而這當然也蘊含莊子的的主觀體認。（b）呈現了第二人稱對話的反身性與循環性：惠施從莊子自身的主觀視角與「莊子不是魚」的客觀認知，詢問他為什麼會知道魚之樂，而莊子也從惠施自身的主

[30] 「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』雲者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。』」（〈秋水〉；17.15）

doi:10.6342/NTU202404008

觀視角與「惠施不是莊子」的客觀認知，反問他為什麼會懷疑莊子不知道。（c）此時惠施以第三人稱視角，卻僅從單方面封閉的客觀視域，主張既然我不是你、你也不是魚，那麼我們、你們都不知道彼此，來為對話劃下終點。（d）最後莊子則在第二人稱對話的循環關係中，追溯惠施早已表明他知道「莊子知道魚之樂」，才會有最初的提問，此時又說他不知道莊子是否知道，這是前後矛盾。[31]

由此可知，不論是主觀上獨斷的或客觀上封閉的視角，不僅並不全面，並且無法進入第二人稱式的思考，由此視角所產生的觀點，也將失去整體性、反身性與循環性的可能以及上述提過的諸多功效，這是莊子哲學所不樂見的。關於我們如何規劃生命、安排死亡的生活方式更是如此：從存活、過活到生活，[32] 理想的生活樣態應該是以第二人稱視角來呈現，才有可能不會是一種停滯而僵固的意識形態，並保有日新又新的開放性，雖然這並不代表現實中我們對自身的生命意義不能達致結論，但理想的結果應該是建立在理想的生活方式上。在這個意義上我們可以如此理解：相較於什麼是「活得好」，莊子哲學更重視的是主體「如何活」的問題。這也是莊子哲學啟發性特點之所在。

最後，如果我們對自身的閱讀活動進行後設的思考，會發現「莊子」與讀者的關係亦為第二人稱的。莊子的思想之所以能對讀者有效，其中一項基礎正是因為莊子與讀者已經建立了第二人稱式的循環與後設關係：莊子啟發讀者、讀者叩問莊子，莊子再啟發讀者、讀者又叩問莊子……。這不僅止於讀者大腦裡的活動（又有誰的大腦天生內建莊子哲學呢？），而是在讀者的視域中，活動的主體與客體共同構成了整體的思維圖像。

---

31 存活、過活與生活之差異，請見本文第一章第三節之一「生命」。

32 傅佩榮認為，濠梁之辯此章未必是要強調「物我同化」的境界，或認識論上的「他心問題」，這些屬於詮釋中的「它可能說什麼」（蘊謂）的層次。若就文本本身「他應該說什麼」（當謂）的層次，應該還是語言形式上的邏輯問題：莊子之所以在辯論中勝出，並不是基於他的人格境界或認識能力，而是惠施自相矛盾。請見於氏作，《傅佩榮莊子經典五十講》（新北：立緒，2020），232–3。

doi:10.6342/NTU202404008

如此一來，主體的思維圖像既是完整而動態的，也將是獨一無二的，因為沒有人的生命境遇與別人一模一樣，莊子的思想形式在每個人的生命中的體認與落實也將不盡相同，因此沒有人（包含莊子）能夠代替別人而活、為其全權做主。這似乎是作為一種擁抱人稱視角之哲學的必然，也是為什麼莊子哲學的本色是「各個人各自負其一己的人生責任，而自步其一己的人生，勇健地生活下去。」[33]

二、自我觀念

以三種基本問題而言，人稱視角關乎「我如何看？」，而「自我觀念」（conceptions of the self）則是關於「我是什麼？」的問題。如前所述，「我現在為什麼要活下去？」以及「我的人生意義是什麼？」這兩個問題互為表裏，從主體對這些探問的回答中，可以看出他如何理解他的「自我」，更明確的說，就是他的「自我疆界」（the boundaries of the self）之內包含了什麼。[34] 因此，「我」理想的生活樣態、生命型態為何？問題的核心是：什麼才是真正的「我」？它們使我的理想成為可能。根據自我疆界的內容物，在莊子哲學中，可以區分出三種層次的自我觀念：

1. 形式化的自我（the formalized self）：在自我疆界內，只有主體自己使自然稟賦得以發揮得宜的「選擇能力」（power of choice）。
2. 具體化的自我（the embodied self）：在自我疆界內，還包含生活中使自然稟賦有所發揮得宜的「特定活動」（particular activities）。[35]

33　福永光司，《莊子：古代中國的存在主義》（臺北：三民，1977），175。

34　「自我疆界」（the boundaries of the self）的概念啟發與援引自：Daniel Russell, “New directions from old debates,” *Happiness for Humans* (Oxford University Press. 2012), 84–103.

35　前二種自我觀念：形式化的觀念（the formalized conception）、具體化的觀念（the embodied conception），啟發與援引自：Daniel Russell, “The embodied conception of the self,” *Happiness for Humans* (Oxford University Press. 2012), 199–215.

doi:10.6342/NTU202404008

3. 空虛化的自我（the vacuumed self）：在自我疆界內毫無內容，以致自我極小化而不存在界線的「解除狀態」（resolved status）。[36]

從這三種自我觀念的特性而言，它們涉及了人性的不同向度，依照自我疆界的大小而可能彼此重疊，但概念上並不蘊涵彼此，並在莊子思想中可見判別高低的傾向。並且，它們雖然「在某些意義上」有高低之分，[37] 但莊子思想並未完全的否定任何一種，它們都可能成就屬於主體的自然生命。更甚者，這三種作為生命意義之基礎的自我觀念，對於生命的重大挑戰，可能會產生有衝突的觀點，而與命題式的思維密切相關。[38] 莊子哲學充分掌握並靈活運用了「自我觀念」的特性：一致性、多元性與同心性（concentricity）。

（一）一致性

首先，這三種自我觀（以下將簡稱為「形式觀」、「具體觀」與「空虛觀」），就是一種將自我與他者進行「區分」的思維活動——即劃定自我疆界，更因各自不同的區分方式，而使得這三種自我觀也區分了彼此。因此，它們彼此並不等值（equivalent），但卻可能取得一致，這意味著它們彼此之間，可能會有無法同時成立或接受的衝突之處。

---

36 「空虛化」一詞，啟發自〈人間世〉篇中的關於「心齋」的空間譬喻：「耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」「瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」「耳只能聽見聲音，心只能瞭解現象。至於氣，則是空虛而準備響應萬物的。只有在空虛狀態中，道才會展現出來。空虛狀態，就是心的齋戒。」（4.5）「你看看眼前的空間，空虛的房間才會展現出光明，吉祥也將聚集於空虛之心。不僅吉祥聚集於此，還會進一步達到所謂的『坐馳』——身體坐著而心神四處遨遊。只要使耳目感官向內溝通，把心思巧智排除在外，那麼鬼神也會來依附，何況是人呢？」（4.6）

37 「在某些意義上」之突顯，是為了強調莊子哲學中自我觀念的「高低之分」，並非基於這些觀念自身，而是有條件的支持，如：人稱視角的限度、自然的主觀性與人格境界等。請參考接續之說明。

38 即第四章第一節中「養生一盡年」關係之充分性及必要性立場的衝突及推理方式的關聯。

doi:10.6342/NTU202404008

在莊子哲學看來，到底什麼可以算是構成「真實自我」的組成？什麼會是影響我活完「自然生命」的因素？這兩個問題也是互為表裏，這些組成因素在一個人身上應該是同樣的：理想上「活出自我」不可能卻活得不自然、「活出自然」也不可能卻活得虛偽。好比正面的「自適其適」之於「終其天年」，負面的「亡身不真」之於「失性於俗」，這兩種搭配關係，「形式上」不可能相互錯置（即便我們對內容的解讀可能會有所差異）。因此，這三種自我觀的一致之處在於，它們都會同意，只要那被主體視為「自我」的組成狀態徹底完成了，那麼主體的生命意義也將完全落實。

三者衝突的關鍵，正是因為這三種自我觀對「自我」的不同界定，而對實現理想生命之可能性的不同立場：具體觀認為，人生中的某些重大損失，可能影響主體無法活出理想的生命。對此，形式觀則不會苟同，人能否活得自然，只取決於心靈主觀調適的能力。空虛觀則根本上不認為這兩種觀點的內容算是真正的自我，不論是損失本身或處理能力，皆與真正的「自我」無涉。

此時讀者可能回想起本文在第四章第一節所呈現的「養生—盡年」關係中的潛在衝突（充分性立場與必要性立場），現在則為此衝突加上了內容：具體觀主要採取必要性立場的推理方式，確認「我之為我」所必不可缺；形式觀則主要採取充分性立場的推理方式，確立「我之為我」的保證途徑。空虛觀則置身於此衝突之外，不採取這兩種命題及特定內容，而是透過反身覺察掌握了一種弔詭之知：無我即我。

接下來以生命經驗中兩類的重大遭遇為例，突顯三者立場的差異：

1. 失去一肢

一般而言，我們會同意一旦失去了一隻腳，會對個人追尋生命意義造成巨大的影響，更不要說對一個人在社會上的生命前景而言是重大的挫敗。如果像大多數人的行走能力是一種人的自然稟賦，那麼失去了一隻腳必定會對主體發揮他的天賦造成阻礙。面對這種狀況，熟悉《莊子》的讀者可能會建議：「既然如此就

doi:10.6342/NTU202404008

接受我只有一隻腳的事實」、「可以嘗試忘了我失去了一隻腳」，或是「那就努力將一隻腳的狀態活得自然。」粗略的說，這些指導之於莊子哲學在方向上一致，[39] 與《莊子》引導讀者「自我轉化」的要旨相符，[40] 但這些主要是就空虛觀與形式觀的向度而言，對於抱持具體觀的主體，例如他以跑者作為天職、天性熱愛戶外運動，並依此建立起長期穩定的人際關係與情感支持，那麼上述的建議恐怕難以生效，而真的成為惠施所批評的「無用」了。[41]

莊子哲學並不以絕對主義之姿，要求所有人無條件的放棄具體化的自我觀念，並且有些外在的、客觀的厄運，不是主觀視域的選擇能力所能夠輕易否認或無視的，如〈徐无鬼〉篇中，子綦教導他的兒子「梱」自然無為的處世方針、將梱的生命前景也成為其「自我」的重要部分，但面相先生卻說他兒子會終身與國君一起進食，為此子綦感到非常憂傷，因為看相的結果意味著遭遇意外、事與願違：[42]

---

39 但是否適用，則取決於主體的人格境界及其主觀的生命意義。

40 如愛蓮心（Robert E. Allinson）反覆強調，《莊子》的主要計畫（main project），就是把讀者引向「自我轉化」，但同時必須揭示自我轉化中的弔詭、超弔詭因素，否則對讀者有害。請見於：愛蓮心 著，周熾成 譯，《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》（*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*）（南京：江蘇人民，2004）。

41 如〈外物〉篇中惠施對莊子說「子言無用」之論辯。原文及討論請參考本文第四章第二節之三「基於規範的反身覺察」。

42 「子綦有八子，陳諸前，召九方歅曰：『為我相吾子，孰為祥？』九方歅曰：『梱也為祥。』子綦瞿然喜曰：『奚若？』曰：『梱也將與國君同食以終其身。』子綦索然出涕曰：『吾子何為以至於是極也？』九方歅曰：『夫與國君同食，澤及三族，而況於父母乎！今夫子聞之而泣，是御福也。子則祥矣，父則不祥。』子綦曰：『歅，汝何足以識之，而梱祥邪？盡於酒肉，入於鼻口矣，而何足以知其所自來！……』」（〈徐无鬼〉）

「子綦有八個兒子，都站在他面前，他請來九方歅，對他說：『給我的兒子看看相，誰最有福氣？』九方歅說：『梱最有福氣。』子綦驚喜地說：『他會怎麼樣呢？』九歅方說：『梱終身都會與國君一起飲食。』子綦傷心流淚說：『我的兒子為什麼會陷入這種絕境呢？』九方歅說：『與國君一起飲食，恩澤會普及到三族，何況是父母呢！現在先生聽了反而哭泣，這是拒絕福分。看來兒子有福氣，父親卻沒有福氣。』子綦說：『歅，你怎麼能夠瞭解這個道理，梱真的有福氣嗎？只不過是酒肉送入口鼻而已，又怎麼知道酒肉是哪裡來的！我沒有畜牧而住屋西南角卻出現羊隻；沒有打獵而住屋東南角卻出現鵪鶉。你不覺得奇怪，為什麼呢？……』」（24.12）。

doi:10.6342/NTU202404008

子綦說：「……我教我的兒子遨遊，是要遨遊於天地之間。我教他們與自然同樂，我教他們與大地共食，我不教他們做成事業，不教他們運用謀略，不教他們標新立異；我教他們順從天地的實況，不因追逐外物而與此相違背，我教他們一切順其自然，而不教他們選擇什麼事該做，現在居然會得到世俗的報償。凡是有奇怪的徵兆，一定有奇怪的事情，這恐怕不是我與我兒子的過錯，而是上天給他的。我因此哭泣啊。」沒過多久，他派梱去燕國；在途中梱被強盜擄走，強盜認為四肢健全的人很難賣出去，不如把腳砍掉比較容易些，於是砍掉他的腳，把他賣到齊國，正好擔任齊康公的守門人，終身都有肉可吃。[43]

莊子哲學並不否定自殺模型中「效能感」與「歸屬感」之於人性發展的需要，也不可能否定從事特定活動之於生命意義的重要，並且這些特定活動在《莊子》書中有相當多樣的類型，[44] 造就了這些故事中主體的「我之所以為我」、個體生命所合適的自然狀態。因此，具體觀的自我疆界雖然較其他兩者大，實務上也較容易受到外在因素影響，但莊子哲學並不因這些特性而貶低任一自我觀，只要這種自我觀的組成是合理的，抱持此種自我觀也可能是合乎自然的：[45]

43　「子綦曰：『吾未嘗為牧而牂生於奧，未嘗好田而鶉生於宍，若勿怪，何邪？吾所與吾子游者，遊於天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地，吾不與之為事，不與之為謀，不與之為怪；吾與之乘天地之誠，而不以物與之相攖，吾與之一委蛇，而不與之為事所宜，今也然有世俗之償焉。凡有怪徵者，必有怪行，殆乎非我與吾子之罪，幾天與之也。吾是以泣也。』無幾何而使梱之於燕，盜得之於道，全而鬻之則難，不若刖之則易，於是刖而鬻之於齊，適當渠公之街，然身食肉而終。」（〈徐无鬼〉；24.12）。

44　例如《莊子》書中承擔社會責任（當土地神的櫟樹、從事教學的孔子）、提供專業技能（解牛的庖丁、制輪的輪扁）等角色。

45　即「自然的整全性意義」中的客觀向度。

doi:10.6342/NTU202404008

> 子女愛父母，這是自然之命，也是人心所不可解除的；臣子侍奉國君，這是人群之義，無論任何國家都不能沒有國君，這在天地之間是無可逃避的。[46]

2. 摯友離世

對於摯友離世，蒙田（Michel de Montaigne, 1533–1592）認為，失去朋友就是失去了部分的自我，因為朋友所引出的、自我的特定向度，只活在這份情誼關係之中。[47] 面對摯友的離世，空虛觀應該會心無波瀾，[48] 形式觀不會認為「自我」將有所改變，重點是主體如何適當的面對與處理噩耗的能力。但具體觀會承認主體因此失去自我的重要組成，此種觀點有助於我們同理莊子面對惠施之死的悲傷：

> 莊子送葬時，經過惠子的墳墓；他回頭對跟隨的人說：「郢地有個人把石灰抹在鼻尖上，薄得像蒼蠅翅膀，再請石匠替他削去。石匠運起斧來輪轉生風，順手砍下，把石灰完全削去，而鼻子毫無損傷。郢地這個人站在那裡面不改色。宋元君聽說這件事，就召石匠來說：『請你做給寡人看看。』

---

46 「子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」（〈人間世〉；4.8）。

47 蒙田（Michel de Montaigne）著，高黎平 譯，〈論友誼〉，收錄於《論友誼》（*On Friendship*）（香港：香港商務，2020），1–21。

48 但不代表空虛觀的主體失去了表達哀悼的社交能力，如〈大宗師〉篇中孔子評價「哭泣時不落淚，心中不憂戚，居喪不哀痛」的孟孫才：

「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，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。」（〈大宗師〉）

「孟孫才做到居喪的極致了，他比知道如何居喪的人更深一層。他的特點是分辨生死而無所得，但已依循世俗而有所分辨了。孟孫才不知道生是為了什麼，不知道死是為了什麼；不知道生與死是孰先孰後。它以順應變化為原則，等待他所不知道的變化出現而已。……再說，孟孫才以為有軀殼的更換而沒有心神的減損，有形體的轉化而沒有真正的死亡。他只是覺得別人哭他也要哭，所以就這麼表現出來了。」（6.11）

doi:10.6342/NTU202404008

石匠說：『我還是能用斧頭削去石灰。不過，我的對手已經死去很久了。』自從先生去世以後，我沒有對手了，我沒有可以談話的人了！」[49]

即便惠施的價值觀與生命型態與莊子有多大的不同，[50] 但他無疑是少數（甚至唯一）能夠且願意與莊子展開思維交鋒的聰明人。惠施激發了莊子，使他的變化多端而深不可測的思想世界，化作了語言文字的思維形式，如果沒有惠施的對照，我們可能無法理解莊子思想為何既是無用、實為大用。[51] 莊子本人也深知惠施之於他的獨特意義，人生就算累積了再多知識與智慧，[52] 也要在與人的具體互動中才會顯得精彩。因此，莊子說自己「沒有可以談話的人了」，對莊子而言惠施之死無疑是「自我」的重大損失，如蒙田論友誼的觀點：莊子自我的某個重要的部分將自此失去，而這的確令人悲傷。[53]

49　「莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：『郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣！』」（〈徐无鬼〉；24.7）。

50　如莊子曾經批評惠施：「現在你放縱你的心神，消耗你的精力，倚著樹幹就高談闊論，靠著桌子就閉目昏睡。自然給了你形體，你卻以堅白之論來到處張揚！」（〈德充符〉；5.8）。惠施也曾誤解莊子的為人：「惠子做梁國宰相時，莊子前去拜訪他。有人對惠子說：『莊子來這裡，是想取代你的宰相之位。』於是惠子大為驚慌，連著三天三夜在全國各地搜索莊子。莊子自己去見惠子，對他說：『南方有一種鳥，名叫鵷，你知道嗎？鵷這種鳥，從南海出發，飛向北海，途中不是梧桐樹就不棲息，不是竹子的果實就不吃，不是甘美的泉水就不喝。這時有一隻貓頭鷹抓著腐爛的老鼠，瞥見鵷飛過，就抬頭望著鵷大叫一聲：『嚇！』現在你想用你的梁國來嚇我嗎？』」（〈秋水〉；17.14）。

51　請參考第四章第二節之三「基於規範的反身覺察」。

52　例如〈天下〉篇如此描述莊子：「他的著作雖然宏偉奇特，但是行文婉轉不妨害事理。他的言詞雖然變化多端，但是玄妙幻怪而頗有可觀。他的思想充實而難以窮究，在上與造物者同遊，在下與超脫生死、忘懷始終的人做朋友。他談到本源，說得弘廣而通達，深遠而博大；他談到根基，可以說是和諧適宜，抵達最高境界了。雖然如此，他還是順應變化而解消物累，他的道理無從竭盡，他的說法無跡可尋，茫茫然昧昧然，真是深不可測。」（33.8）

53　有人可能會懷疑惠施到底算不算是莊子的「朋友」，畢竟〈天下〉篇說莊子「與超脫生死、忘懷始終的人做朋友」（與外死生無終始者為友）（33.8）。然而，放縱心神而消耗精力（5.8）、

doi:10.6342/NTU202404008

透過這個例子我們可以看出三種自我觀的差異：具體觀可以充分說明失去摯友對一個人維繫「自我」的影響、以及莊子的悲傷：與惠施的互動也構成了一部分的莊子。而形式觀看重的是莊子化解悲傷的能力，[54] 認為這才是莊子之所以為莊子的部分。空虛觀則看重莊子對此是否「無情」？是否因此使得情感內傷其身？正如〈德充符〉篇最後一章中，莊子提出的「無情」即「人情」（人性的真實樣態）：

> 惠子對莊子說：「人難道是無情的嗎？」莊子說：「是的。」惠子說：「人如果無情，怎麼可以稱為人？」莊子說：「道給了容貌，自然給了形體，怎麼可以不稱為人？」惠子說：「既然稱為人，又怎麼可以無情呢？」莊子說：「你說的不是我所謂的無情。我所謂的無情，是說人不要讓好惡之情傷害到自己的天性，就是要經常順應自己如此的狀態，而不要刻意去養生。」惠子說：「不刻意去養生，怎麼能夠保全身體呢？」莊子說：「道給了容貌，自然給了形體，不要讓好惡之情傷害到自己的天性。現在你放縱你的心神，消耗你的精力，倚著樹幹就高談闊論，靠著桌子就閉目昏睡。自然給了你形體，你卻以堅白之論來到處張揚！」[55]

（二）多元性與同心性

樂於與辯士辯論直至終身（33.9）的惠施，是否屬於超脫死生終始的生命型態？這是一回事；而〈天下〉篇的描述，是否就代表莊子只與此一型態的人交友？就是另一回事了。

54 如莊子妻死，「鼓盆而歌」。引文請參考本文第四章第三節之一「行動中的反思」。

55 「惠子謂莊子曰：『人故無情乎？』莊子曰：『然。』惠子曰：『人而無情，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，惡得無情？』莊子曰：『是非吾所謂無情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』惠子曰：『不益生，何以有其身？』莊子曰：『道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴。』」（〈德充符〉；5.8）。

doi:10.6342/NTU202404008

以上失去一足、失去朋友，這兩種重大挑戰，都體現了莊子哲學的客觀主義的傾向：存在一些基於共通人性的客觀價值，對人的生命意義發生影響。然而，這並不代表因此每個人的生命意義都會是相同的，即便所有人共享某些客觀價值，但每個人對這些價值的排序不同，自我疆界的內容也因此不同，這不只是人類歷史的實然，也是強調自由的莊子哲學所肯認的事實：人類因其各自不同的自我觀，所呈現生活樣態與追求的生命型態，都必然是多樣的。

但也因為以共通的人性作為基礎，所以並不是每一項自我觀念的內容都是值得肯定或尊重的：「多樣」未必是合理的「多元」。[56] 正如上段引文中莊子責備惠施濫用自然的稟賦，以及《莊子》書中隱含對身、心價值區分，[57] 同樣也因為以共通的人性作為基礎，所以不同的自我觀念之間有相互評價的可能，例如〈至樂〉篇中，莊子對一具骷髏的生命型態提出了質疑：

> 莊子來到楚國，看見路邊有一副空的骷髏頭，形骸已經枯槁。莊子用馬鞭敲擊它，然後問道：「你是因為貪圖生存、違背常理，才變成這樣的嗎？還是因為國家敗亡、慘遭殺戮，才變成這樣的？還是因為作惡多端，慚愧自己留給父母妻子恥辱而活不下去，才變成這樣的？還是因為挨餓受凍的災難，才變成這樣的？還是因為你的年壽到了期限，才變成這樣的？」說完這些話，就拉過骷髏頭當作枕頭，睡起覺來。到了半夜，莊子夢見骷髏頭對他說：「你談話的方式像個辯士，你所說的那些都是活人的麻煩，死了就沒有這些憂慮了。你想聽聽死人的情形嗎？」莊子說：「好。」骷髏

[56] 觀點多樣的事實，並不代表這些觀點具有共享的客觀基礎，也未必都是合理的（reasonable），為避免歧義，所以此段暫不以「多元的」（pluralistic）形容之，多元必定多樣，但多樣卻未必多元。自我觀的「多元」如何可能獲得支持，請參考本章第三節的討論。並且，如第一章第二節之四所說明的，這不等於主觀主義或相對主義。如劉昌元的提醒：「由不同的觀點看同一件事物可顯現不同的價值，這當然是事實。但此並不蘊含所有的觀點都一樣合理，我們永不能比較它們之間的優劣。」請見於氏作，〈莊子的觀點主義〉，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》6（1995）：106。

[57] 「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」（〈田子方〉；21.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 頭說：「人死了，上沒有國君，下沒有臣子，也沒有四季要料理的事，自由自在與天地並生共存；就算是南面稱王的快樂，也不能超過它啊！」莊子不相信，他說：「我叫司命官恢復你的形體，加給你骨肉肌膚，還給你父母妻子與鄉親故舊，你願意這樣嗎？」骷髏頭皺起眉，憂愁地說：「我怎能放棄南面稱王的快樂，再回人間去辛苦呢？」[58]

莊子對骷髏的五個質疑，或許是當時常見的五種死因，前四種屬於生命不理想的結束方式，而最後一種才是合乎「自然的整全性意義」的死。但是這具骷髏的「自我」似乎仍然存在，在他失去了身體之後，他發現不論是社會性的自我、還是身體性的自我，都無法獲得真正的快樂，最後他在一無所有的自我狀態中——空虛化的自我，享受至高的快樂。莊子當時無法理解這種快樂，反問他是否願意恢復身體、重返社會，也就是將這些外在因素置入骷髏「本人」的自我疆界之中，這意味著要骷髏放棄一無所有的「快樂」，而骷髏當然拒絕。

對於這則「寓言」，我們當然可以後設的質問：真正活出「空虛化的自我」的主體，應該會不在乎莊子的質疑，又怎麼會主動告知莊子他所體驗的快樂呢？而應該會忘了自己以及這份快樂。並且，這似乎為了強調無所依賴的快樂，而有矯枉過正之嫌了。[59] 無論如何，這則寓言呼應了〈至樂〉篇開篇所立論的：「要

---

58 「莊子之楚，見空髑髏，髐然有形。撽以馬捶，因而問之曰：『夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？』於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：『子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？』莊子曰：『然。』髑髏曰：『死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。』莊子不信，曰：『吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？』髑髏深矉頞曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？」（〈至樂〉；18.5）。

59 《解讀》，18.5。

doi:10.6342/NTU202404008

想達成至樂與保全生命，只有無為或許可以做到。」[60] 這不僅是一種採取否定之途的必要性立場，[61] 更是一種對於空虛觀的「想像」（並且空虛化的自我並不代表不需身體，這將在下一節「身後真知」深化說明）。

回到人世，大眾看待自我（自視）的方式也是多樣的，也並非不可比較：

> 因此，那些才智可以擔任一個官職，行事可以造福一個鄉里，德行可以投合一位國君，以致能夠得到一國民眾信任的人，他們看待自己的態度也和小麻雀一樣了。宋榮子就嘲笑他們。對宋榮子而言，即使全世界的人都稱贊，他也不會特別振奮，即使全世界的人都責備，他也不會特別沮喪。他能確定內在自我與外在事物的分際，辨別榮耀與恥辱的界限，只需如此就可以做到這一點。這樣使他不會汲汲追求世間的成就。他的表現雖然不錯，還有尚未達到的境界。再者，像列子能夠乘著風勢而飛行，姿態輕巧美妙，過了十五天才回來。他對於圓滿幸福並未汲汲追求。這樣雖然免於步行之累，還是要等待風力的配合。……[62]

宋榮子的能夠在人我關係中劃出「自我」的疆界，並盡可能降低社會性因素的影響，因此取笑那些將社會成就與自我價值綁定的一般人。但在作者的第三人稱視角看來，宋榮子的生命型態還沒有列子來的優越，列子已逐漸放下個人幸福的追

---

60 「……至樂活身，唯無為幾存。請嘗試言之：天無為以之清，地無為以之寧。故兩無為相合，萬物皆化生。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。故曰：『天地無為也，而無不為也。』人也孰能得無為哉？」（〈至樂〉；18.2）。

61 此類思維之說明，請參考本文第四章第一節之二「必要性立場」，這則寓言的重點應回到「無為」之於「至樂」的關係，也不應誤以為這則寓言主張死亡與至樂有所關聯：兩者沒有必然關連結，既非充分也非必要。

62 「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。……」（〈逍遙遊〉；1.7）。

doi:10.6342/NTU202404008

求，甚至就連身體本身也逐漸不再構成發展自我的阻礙，但尚未能夠完全免除對自然環境的依賴……。這段引文試圖論述，在這些生命型態之中，列子優於宋榮子、而宋榮子優於一般人，但如此評價的標準，並不取決於自我疆界的「大小」，而是自我疆界的「內容」。

暫且假定我們可以基於自我觀的「類型」本身進行評價、主張自我疆界的「大小」本身就有價值（自我範圍越大者越差、越小者越佳），如此一來，莊子哲學理應主張：我們應當逐漸縮小自我疆界，直到我們的「自我」對外在條件無所依賴。這個主張乍看沒有問題，然而，以自我觀念的大小來界定生命的「好」，這是對所有人都適用、在生命任何階段有效的規範嗎？若是如此，我們可能就要接受一種荒謬的結論，以〈養生主〉中解牛的「庖丁」為來嘗試推論：

> 「不用刀具就能解牛」是比「用刀具才能解牛」還要好的處世方式；
>
> 「不解牛的庖丁」是比「解牛的庖丁」還要好的生活樣態；
>
> 「丁本身的自我」是比「當廚師的丁」還要好的生命型態；
>
> 「沒有自我」是比「有丁的自我」還要好的內在狀態。
>
> 因此，庖丁應該放下屠刀，不再執業，潛心修養，直至無我，除此終極目標之外的活動都是錯的。

如果「消除自我」是莊子哲學的絕對要求，那麼從結局來說，「莊子主義」與抹除人之個體性的極權主義恐怕只有一線之隔。

所以重點在於「自我疆界裡有什麼？」「如何改變自我疆界？」而不是「自我疆界有多大？」雖然在《莊子》書中提及酒醉可能導致「自我」空無一物的意識狀態，[63] 但不代表酒醉者的當下狀態，優於汲汲求知的清醒者，也不能說酒醉

63 「喝醉酒的人摔下車子，雖然受傷但不會摔死。骨骼關節與別人相同，受到的傷害卻不一樣，這是因為他的精神處於整合的狀態。乘車時沒有知覺，墜車時也沒有知覺，像死、生、驚慌、

doi:10.6342/NTU202404008

的狀態，比學習所導致的內心充實更為可欲。綜上所述，「悅死惡生」的或「無我至上」的觀點，都是對莊子哲學只取結論而不究過程的濫用，當然也無法成為莊子哲學推論自殺論題的理由。

因此，自我觀本身是平等的，不同的人、在不同的人生階段要採取何種自我觀，這可以視為莊子哲學主張每個人都應該享有的「基本自由」。但要使得這份自由具有「價值」，[64] 則在於自我疆界的內容：主體是否合理的根據「自然的整全性意義」來排序價值、提出判斷或予以評價。[65] 如此價值觀的多樣性，才有可能同時是合理且多元的。

最後，不論每個人對於自身理想的生命型態屬於哪一種自我觀、自我疆界有多大、是否包含身體性或社會性的因素，都必須承認它們享有同一個核心，即同一個「自我」。換言之，就算我們認為「我之所以為我」的組成發生改變、自我疆界會隨著生命經驗而縮放，還是以同一個「自我」為自我觀的「核心」：

> 顏回說：「我有進步了。」孔子說：「怎麼說呢？」顏回說：「我忘記仁義了。」孔子說：「不錯了，但還不夠好。」過了幾日，顏回又去見孔子，說：「我有進步了。」孔子說：「怎麼說呢？」顏回說：「我忘記禮樂了。」孔子說：「不錯了，但還不夠好。」過了幾日，顏回又去見孔子，說：「我有進步了。」孔子說：「怎麼說呢？」顏回說：「可以坐忘了。」孔子驚訝

害怕之類的情緒都沒有進入他的心中，所以出了意外狀況並不感到害怕。借著酒來保持精神整合的人尚且如此，何況是借著自然來保持精神整合的人呢？……」（〈達生〉；19.3）。

64 自由與自由的價值（the worth of liberty）之區分，啟發自：Rawls, *A Theory of Justice*, § 33.

65 例如〈山木〉篇中的「建德之國」：「那兒的百姓愚昧而淳樸，少有私心與慾望，只知耕作而不知儲存，給予而不求回報，不知義要如何安排，也不知禮要如何實施，無拘無束而隨意行動，卻合乎自然的大原則。他們生時可以過得快樂，死時可以平安下葬。」（20.2）它們所呈現的純樸生活之所以是有價值的，並不是因為這些百姓抱持空虛觀的自我（描述中或現實中都不太可能），而是因為他們的生活樣態符合了「自然的整全性意義」的三個向度。因此，主體的自我觀不可能是主觀封閉的、第一人稱式的獨裁觀點，而必然具有客觀開放的向度、以第二人稱視角交流共享的可能。「自然的整全性意義」請參考第一章第三節之二「自然」，莊子哲學的「自由」觀念則請參考第一章第三節之三「自由」。

doi:10.6342/NTU202404008

> 地問：「什麼是坐忘？」顏回說：「擺脫肢體，除去聰明；離開形骸，消解知識，同化於萬物相通的境界，這樣就叫坐忘。」孔子說：「能同，就沒有什麼偏私；能化，就沒有什麼執著。你真是了不起啊！我也希望隨你一起努力。」[66]

顏回首先忘了仁義，而仁義屬於「較為普遍（也較為抽象）的原則或理想」；接著忘了禮樂，而禮樂屬於「較為具體（也較為落實）的操作或規範」；[67] 最後則是「坐忘」，忘記自己的身體與心智能力，當自我疆界空無一物、小到極致，也就是與外界相通、沒有分別的狀態（同於大通）。在這個修養的歷程中，顏回原本是具體化的自我，先移出了當中部分的「選擇能力」，再減少「具體活動」的組成在，隨著具體觀的逐漸縮小為形式觀，顏回最後連進行選擇的聰明與知識都忘卻了，而達到了空虛觀的「解除狀態」。雖然在此狀態中的顏回不會說「我還是顏回的自我」，然而作為旁觀者的我們仍然可以辨認，這些不同類型的自我觀，其實是以同一個主體作為核心來變化疆界。這是自我觀念的「同心性」意義。

最後，筆者嘗試透過以下圖示與莊子臨終的對話，為三種不同的自我觀念總結與示例：

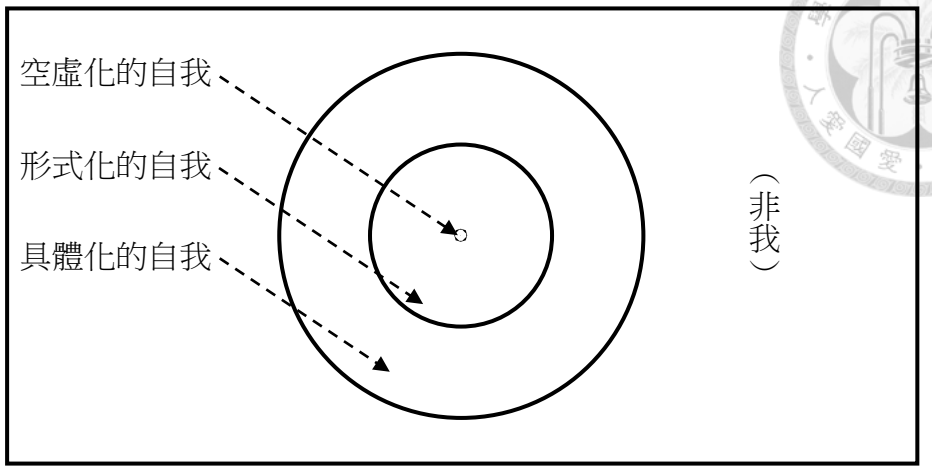
---

66 顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（〈大宗師〉；6.13）。

67 雖然有些註釋者認為應先忘禮樂、再忘仁義，但從「仁義」與「禮樂」的解釋可知，較為抽象的反而更難記得與化為身體記憶：「由於一般人忘仁義較易，忘禮樂較難，而忘記自我更是難上加難。所以，不必更改其順序。」正文及註解引文皆出自：《解讀》，6.13。

doi:10.6342/NTU202404008

圖 5-1-2 莊子哲學自我觀念示意圖



由此圖可知，具體觀的自我疆界大於形式觀，而形式觀的自我疆界大於空虛觀。（1）具體觀以發揮稟賦的「具體活動」為自我，這不只代我與非我（活動的對象）有所區分，自我疆界勢必包含了特定的組成物（如：「我的」身體）。[68] （2）形式觀則以發揮稟賦的「選擇能力」為自我，也因此必然建立在我與非我有所區分的前提上（如：思考與被思考的對象）。[69] （3）空虛觀則以一維的「點」來表示泯除了物我之分、消弭了自我邊界的「解除狀態」，而能夠通曉一切的存在實為一個整體，[70] 並且，此時「自我」反而因為主體的反身覺察，而以弔詭的形式確立。[71] 因此，示意圖中的三種自我觀念，雖然彼此看似集合的蘊涵關係，但實際

---

68 解除了具體活動作為自我，則如南郭子綦「形如槁木」的狀態（〈齊物論〉），以及孔子教導顏回如何「心齋」中的「無聽之以耳而聽之以心」（〈人間世〉）。

69 解除了選擇能力作為自我，同如南郭子綦「心如死灰」的狀態（〈齊物論〉），以及孔子教導顏回如何「心齋」中的「無聽之以心而聽之以氣」（〈人間世〉）。

70 「……故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。」（〈齊物論〉）
「……因此之故，像樹枝與屋梁，醜人與西施，以及各種誇大、反常、詭異、奇特的現象，從道看來都是相通為一體的。有所分解，就有所生成；有所生成，就有所毀滅。所以萬物沒有生成與毀滅，還會再度相通為一體的。只有明理的人知道萬物相通為一體，因此不再爭論而寄託於平庸的道理上。」（2.7）

71 如南郭子綦達到了「吾喪我」（我忘了我自己）的狀態（〈齊物論〉），以及顏回領悟了「未始有回」（我未曾存在）：「仲尼曰：『若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。』顏回曰：『回之

doi:10.6342/NTU202404008

上更適合理解為人的潛能：莊子哲學不但相信所有人都有發揮不同自我觀的稟賦，同時肯定所有人都有達到「無我」以致「悟道」的可能性。[72]

另一方面，雖然我們無論何時，都享有調整或轉換自我觀念的自由，但自我疆界的終極選擇，恐怕莫過於面對死亡、安排後事之際。與此同時，他人從第三人稱視角對同一對象自我觀念的辨認，也可能會不盡相同，但這個對象自身，卻再也沒有機會實踐與證明他的「自我」了。儘管如此，這些不同的自我觀念皆屬同一自我核心的不同展現，並在多層次自我觀中，呈現出正面的啟發意義，以莊子臨終時的教導為例說明：

> 莊子臨終的時候，弟子們想要厚葬他。莊子說：「我把天地當作棺槨，把日月當作雙璧，把星辰當作珠璣，把萬物當作殉葬，我陪葬的物品難道還不齊備嗎？有什麼比這樣更好的！」弟子說：「我們擔心烏鴉與老鷹會把

未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也，可謂虛乎？』……」（〈人間世〉）

「孔子說：『你心志專一，不要用耳去聽，要用心去聽；不要用心去聽，要用氣去聽。耳只能聽見聲音，心只能瞭解現象。至於氣，則是空虛而準備響應萬物的。只有在空虛狀態中，道才會展現出來。空虛狀態，就是心的齋戒。』顏回說：『我在不懂這個道理以前，肯定自己真的存在；懂得這個道理之後，發現自己未曾存在。這樣可以說是空虛狀態嗎？』……」（4.5）

[72] 如女偶的悟道的七個階段（外天下、外物、外生、朝徹、見獨、無古今、不死不生）：「……參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名為攖寧。攖寧也者，攖而後成者也。」（〈大宗師〉）

「……持守三天以後，就能遺忘天下；已經遺忘天下了，我繼續持守，七天以後就能遺忘萬物；已經遺忘萬物了，我又繼續持守，九天以後就能遺忘生命；已經遺忘生命了，然後能夠透徹通達；透徹通達了，然後能夠看見一個整體；看見一個整體了，然後能夠沒有古今之分；沒有古今之分了，然後能夠進入不死不生的境地。使生命死亡的力量，本身是不會死的；使生命產生的力量，本身是不會生的。道對於萬物，沒有什麼不相送，沒有什麼不相迎，沒有什麼不毀壞，沒有什麼不成全。這又叫做『攖寧』。所謂攖寧，就是在一切變化紛擾中保持寧靜。」（6.6）

doi:10.6342/NTU202404008

先生吃掉。」莊子說：「在地上會被烏鴉與老鷹吃掉，在地下會被螻蟻吃掉，從那邊搶過來，送給這邊吃掉，真是偏心啊！」[73]

（1）從具體觀來看，如果莊子的自我疆界不包含他的身體，那麼他不會對自己埋葬方式有所要求；如果莊子的自我疆界不包含與學生的相處，那麼他也無需在生命的最後關頭指點學生。這些都是構成具體化自我的「活動」。（2）從形式觀來看，莊子所真正在乎的，是決定埋葬方式背後的觀念、主動選擇詮釋死亡的視角，也就是構成形式化自我的「能力」。（3）從空虛觀來看，此時莊子主觀上已不再保有自我疆界，他在乎的不是自己的身體將被何者所吃，而是取消「莊子」與「非莊子」的分別，也無需再為「非莊子」進行區分，此時「我」與「非我」連成一片，而成為空虛化自我的「解除狀態」。

因此，這三種自我觀念皆可以體現在臨終的莊子身上，而莊子生前最後的教導，透過文中的「師徒」關係（甚至是後設層次的《莊子》之「作者與讀者」關係），因第二人稱式的思想交流，得以共享而富有意義。

三、人格境界

面對一個對行為規範或生活指導，在回答「它在主體的何種視角有意義？」與「它在自我的何種層次能適用？」這兩個問題之後，最後，莊子哲學要問的是「它在生命的何種階段會生效？」——這同時關乎「我在何處？要往何方？」的自我定位問題。

我們可以將人稱視角、自我觀念的組成視為一種平面的思維活動，這種思維活動，不論有再多的特性（如人稱視角的整體性、反身性與循環性，自我觀念的一致性、多元性與同心性），在這個思維的世界中，仍然只有「我」與非我的「他

[73] 「莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：『吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為賚送。吾葬具豈不備邪？何以加此！』弟子曰：『吾恐烏鳶之食夫子也。』莊子曰：『在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！』」（〈列禦寇〉；32.10）。

doi:10.6342/NTU202404008

者」，即便我與非我互為主客、構成了第二人稱式的互動模式，「我們」仍然是在同一個平面上打轉，好比是在大風吹的遊戲中互換位子，而這些特性是因「有人」執行了遊戲規則所呈現的特徵，那麼，遊戲的玩家是誰？有什麼特徵？

思維活動的主體，莊子哲學基本上可以區分出三個階層，呈現出三種不同生命型態的「人格境界」：

1. 自然的真人：莊子哲學的理想人格，能完全活出自然的生命型態。
2. 世俗的假人：理想人格的對照類型，追隨世俗價值而活得不自然。
3. 致道的主體：有意讓自己活得自然，生活樣態處於上述兩者之間。[74]

作為思維主體的「自我」，原本可以與他者對調、移動視角、決定自身範圍的大小，但這些都是在同一平面「前後左右」的變化，現在還可以選擇「上下」了：「往上」提升成為真人、「往下」墮落活得虛假。主體在這個立體的空間中，可以選擇要成為某個境界的人、嘗試站在不同的階層俯瞰或仰觀他者，或是被不同的階層的他者觀看。此時，「他者」包含了真人與假人，他們都在這個思維活動所開創的空間中，這個空間之於主體的意義，不只是思維的結構，更是生命多重向度的整體經驗。因此，「人格境界」的思維結構有三種特性值得聚焦：階段性、持續性與不定性（contingency）。

---

74 筆者區分人格境界中「致道」的主體，出自「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心」（〈讓王〉），以「致道者」通稱從事「修養心志、修養形體、追求大道」、生命三層次（身、心、精神）整全發展的主體。

「曾子住在衛國，身穿破爛絮袍，臉色浮腫有病，手腳磨出厚繭。三天沒有生火煮飯，十年沒有添置衣裳。扶正帽子，帽帶就斷掉；拉住衣襟，手肘就露出；穿上鞋子，後跟就著地。他腳上趿著破鞋，口中吟唱《商頌》，聲音充滿天地，好像出自金石樂器。天子不能以他為臣，諸侯不能與他為友。所以說，修養心志的人會忘記形體，修養形體的人會忘記利益，追求大道的人會忘記心機。」（28.9）

doi:10.6342/NTU202404008

（一）階段性

首先，「階段」蘊涵了區分與差異。莊子思想承認這三種境界彼此之間，有可能存在「溝通障礙」，並且這個狀況通常發生境界較高者與較低者的交流之中，因為雙方的心智能力（包含知、情、意三向度）不同，而導致聽者無法充分吸收較高境界的思想內容，甚至反而成為聽者的災難。每個人有各自的客觀條件與稟賦能力（命有所成而形有所適），若以至高境界的標準要求自己卻又做不到，恐怕會陷入迷惑而導致危險（內求於己而不得，不得則惑，人惑則死。）。[75] 例如扁子在孫休求教結束後，擔憂孫秀會陷入迷惑：

> ……孫休走後，扁子進入屋內，坐了一會兒，仰天嘆了一口氣。弟子問他：「老師為什麼嘆氣呢？」扁子說：「剛才孫休來，我告訴他有關至人的作為，我擔心他聽了會受到驚嚇而陷於迷惑。」弟子說：「不會的。孫休所說的是對的嗎？老師所說的是錯的嗎？那麼錯的當然不可能使對的感到迷惑。孫休所說的是錯的嗎？老師所說的是對的嗎？那麼他原本就是因為迷惑才來的，又怎麼能怪罪別人呢？」……[76]

對此，扁子的弟子似乎反應了一般人的直覺：錯的觀點就是迷惑的產物，對的觀點則真金不怕火煉。但事實上未必如此，重點也不在於扁子與孫休哪一方擁有真

75　如孔子對顏回赴齊國的憂慮：「『褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。』夫若是者，以為命有所成而形有所適也，夫不可損益。吾恐回與齊侯言堯、舜、黃帝之道，而重以燧人、神農之言。彼將內求於己而不得，不得則惑，人惑則死。」（〈至樂〉）

「『小袋子不可以裝進大東西，短繩子不可以汲取深井的水。』他這麼說，是因為人的命定條件有它的成型，形體能力也有它的限制，這些是無法增加或減少的。我擔心顏回會與齊侯談論堯、舜、黃帝的道理，再強調燧人氏、神農氏的言論。齊侯將以這些標準要求自己，可是又做不到，做不到就會迷惑；人一迷惑就會陷於死地。」（〈18.6）

76　「……孫子出，扁子入。坐有間，仰天而嘆。弟子問曰：『先生何為嘆乎？』扁子曰：『向者休來，吾告之以至人之德，吾恐其驚而遂至於惑也。』弟子曰：『不然。孫子之所言是邪？先生之所言非邪？非固不能惑是。孫子所言非邪？先生所言是邪？彼固惑而來矣，又奚罪焉！』……」（〈達生〉；19.16）。

doi:10.6342/NTU202404008

理，而是能力問題。扁子舉魯國國君以人的愛好來養鳥（以己養養鳥），而不是依鳥的天性來養鳥（以鳥養養鳥）為例說明，說道：

> ……如果用養鳥的方法去養鳥，就應該讓它在森林中棲息，在江湖上飛翔，自由自在啄食，那就平安無事了。現在孫休只是個孤陋寡聞的平民，我卻告訴他至人的作為，這就好比是用車馬來載運老鼠，用鐘鼓來取悅麻雀，他又怎能不受到驚嚇呢？[77]

扁子的憂心，不代表莊子思想主張有些人（或某些生命型態）不需要也不應該受到更高境界的教導，[78] 而是透過進入孫休的主觀視角、調整成孫休的自我觀，同理思考後的結果。（相較之下，扁子的弟子則是只站在第三人稱視角「解決」問題。）境界較高者面對孤陋寡聞的平民（款啟寡聞之民）都能如此，當然也可以同理有意提升自我、活出自然生命的致道者：

---

77 「……若夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，浮之江湖，食之以委蛇，則平陸而已矣。今休，款啟寡聞之民也，吾告以至人之德，譬之若載鼷以車馬，樂以鐘鼓也，彼又惡能無驚乎哉！」（〈達生〉；19.16）。

78 即便如此，莊子仍不免對世俗的愚昧感到悲觀：「而終身道人也，終身諛人也；合譬飾辭聚眾也，是終始本末不相坐。垂衣裳，設採色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛，與夫人之為徒，通是非，而不自謂眾人，愚之至也。知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。三人行而一人惑，所適者猶可致也，惑者少也；二人惑則勞而不至，惑者勝也。而今也以天下惑，予雖有祈向，不可得也。不亦悲乎！」（〈天地〉）「然而，一輩子都在諂媚別人，一輩子都在阿諛別人；以善用比喻、修飾語詞來招攬群眾，正是前後操守無法一致的表現。穿上寬大衣裳，裝飾華麗色彩，露出動人容貌，以此討好舉世的人，卻不認為自己是在諂媚阿諛；與世俗之人為伍，一起同是同非，卻不認為自己是眾人之一，這真是愚蠢之至。知道自己愚蠢的，不是大愚蠢；知道自己迷惑的，不是大迷惑。大迷惑，終身不能理解；大愚蠢，終身不能覺悟。三人同行而有一人迷惑，還可以抵達目的地，因為迷惑的人少；如果有二人迷惑，那就怎麼辛苦也走不到目的地，因為迷惑的人多。現在則是天下人都迷惑了，我雖然公開昭示了方向，也幫不了大家。這不是很可悲嗎？……」（12.15）

doi:10.6342/NTU202404008

中山公子牟對瞻子說：「身體處在江海之上，內心想著王室的榮華，怎麼辦呢？」瞻子說：「看重生命。看重生命就會輕視利祿。」中山公子牟說：「雖然知道這一點，但還不能克制自己。」瞻子說：「不能克制自己就順應，心神不會有厭惡啊！不能克制自己又勉強不肯順應，就叫做雙重傷害。受到雙重傷害的人，沒有能活得下去的。」魏牟是萬乘大國的公子，他隱居在山林巖洞里，要比平民困難得多；雖然還沒有悟道，也可以說是有志向了。[79]

此章中，瞻子教導魏牟的，不只是關於重視生命的「實踐之知」，更因為魏牟的難處提供避免傷害方法，那就是不要勉強去做自己還做不到的事，不然可能會在目標與現實的拉扯中造成雙重傷害。處於較低境界的人，若想要轉換至更高境界的視角，甚至理解真人的生命型態，不但艱困而有風險，境界較高者因材施教的能力顯得更加重要，如田子方引發魏文侯修正自我疆界的內容，[80] 徐无鬼引導魏武侯開始找回真實的人性。[81]

---

79 「中山公子牟謂瞻子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』瞻子曰：『重生。重生則利輕。』中山公子牟曰：『雖知之，未能自勝也。』瞻子曰：『不能自勝則從，神無惡乎！不能自勝而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。』魏牟，萬乘之公子也，其隱巖穴也，難為於布衣之士；雖未至乎道，可謂有其意矣。」（〈讓王〉；28.11）。

80 「……文侯說：『你的老師是誰呢？』子方說：『是東郭順子。』文侯說：『那麼你為什麼沒有稱贊過他？』子方說：『他為人真誠，外貌一如常人而內心與自然相合，順應世俗而能保持真實，潔身自處而能包容外物。對於無道的人，就用莊重態度來開導，使他打消邪念。我哪裡有資格稱贊他呢！』子方離去後，文侯若有所失，整天不說話，然後召來站在身邊的臣子，對他們說：『遙不可及啊，稟賦完全的君子！起初我以為聖智的言論、仁義的行為是最高明的，現在我聽到還有子方的老師這種人，我的身體好像散開了不想動，嘴巴好像封住了不想說。我過去所學的，簡直是土制的假人！魏國真是我的拖累啊！』」（〈田子方〉；21.1）。

81 「徐无鬼出來後，女商說：『……現在先生對君侯說了些什麼，讓君侯這麼高興呢？』徐无鬼說：『我只是告訴他，我怎麼相狗與相馬而已。』女商說：『就是這樣嗎？』徐无鬼說：『你沒有聽過越國有被流放的人嗎？離開國家幾天後，看見認識的人就很高興；離開國家一個月後，看到曾在國內見過的東西就很高興；等到離開國家一年以後，看到像是同鄉的人就很高興。這不是離開故人越久，思念故人越深嗎？至於逃難到空曠荒地的人，野草把黃鼠狼出沒的路

doi:10.6342/NTU202404008

因此，人格境界的「階段性」，並非基於思想內容本身的有限性（如規範的侷限、反思的極限），而是思考主體自身的身心能力而有的限制，進而造成：境界較低者往上理解則需要努力，而境界較高者向下理解則較為容易。[82]

透過目前簡短的說明或許有助於理解，為什麼筆者在第一章中認為「將理想境界的生命型態作為普世的絕對規範」、「以真人活完天年要求所有人不可自殺」這類主張都不合理，它們除了在概念上是不同範疇的錯置、違反莊子哲學的基本精神，更是罔顧不同生命境界之間存在隔閡的的事實，並恐將在實踐過程中成為一種無效又有害的指導活動。更別提這樣的言論恐怕不會在世俗眾人的心中停留了。[83]

（二）持續性與不定性

人格境界階段性的特點，導致境界較高者的「俯瞰」較為清晰，但境界較低者「仰觀」卻是相當模糊的。換言之，作為介於真人與假人之間的致道者，他必須不斷努力，甚至持守一生，[84] 因為他似乎永遠也無法知道自己與「終點」的距離還有多遠，[85] 他最多可以掌握的，是那些自己已經達成的狀態，以及回顧那些

徑都堵塞了，長久居住在曠野中，聽到人走路的腳步聲就高興起來，更何況是有兄弟親戚在身邊談笑呢！很久沒有人用真實的言語在君侯身邊談笑了啊！』」（〈徐无鬼〉；24.1）。

82 但這似乎不代表境界較高者的教導方式必須是循循善誘的，例如第四章第三節之二「對行動的反思」中老子不留情面的直接批評。

83 「……因此，高妙的言論不會在眾人心中停留；至理之言不出現，世俗之言充斥著。由於兩種論點不同而造成迷惑，結果無法抵達目的地。現在則是天下人都迷惑了，我雖然公開昭示方向，又怎麼幫得上忙呢？知道幫不上忙還勉強去做，又是一大迷惑。所以不如放開，不再追究。不去追究，還有誰會與我一起憂愁呢？」（〈天地〉；12.15）。

84 像是列子在「壺子四相」的事件後「一以是終」：「經過這次事件，列子才明白自己什麼也沒學會，就告辭回家，三年不外出。幫助妻子燒火做飯，餵豬像是侍候人一樣。對於世間事物毫不在意，拋棄雕琢而回歸樸素，超然獨立於塵世之外，在紛擾的人間守住本性，終身如此。」（〈應帝王〉；7.6）。

85 事實上「終點」是一種對提升自我生命的錯誤理解，將在下一節說明。

doi:10.6342/NTU202404008

作為養生之途踏腳處的規範及反思，但弔詭的是，他終究也不應持續掌握這些生活樣態與處世原則。[86]

> 魯國有個被砍去一隻腳的人，叫做叔山無趾。他去請見孔子。孔子說：「你以前不謹慎，已經遭到禍患，落得這種下場。現在雖然來找我，又怎麼來得及呢！」無趾說：「我因為不懂事，行動魯莽草率，以致失去了腳。現在我來這裡，是因為人生還有比腳更尊貴的東西，我想努力保全它。天沒有不覆蓋的，地沒有不承載的；我把先生當成天地，哪裡知道先生是這樣的啊！」孔子說：「是我太淺陋了。先生何不進來？我想再說說我所知道的。」無趾轉身離開了。……[87]

叔山無趾因為少不更事而被砍去一腳，但現在的他知道生命中有有更勝於身體的價值，因此來向孔子請教。他的自我觀念已經往「形式化的自我」修正了、或至少身體已經不是重要的組成，但沒想到孔子對他採取了「具體化的自我」，將叔山無趾過去的「特定活動」（犯錯受罰）視為他的重大損失，孔子以為他的訓誡能讓他有所醒悟，但沒想到他的生命境界已經不在這個層次了：這次反而是教導者錯估了學習者的能力。事後孔子進行了「對行動的反思」：

86　雖然如此，掌握了這些，反而是「自我」仍有所依賴、受制於外的狀態：「曾子第二次做官時，心境又起了變化。他說：『我先前做官時可以奉養雙親，只有三釜的俸祿而心裡很快樂；後來做官時，有三千鐘的俸祿而不及奉養雙親，我心裡很難過。』弟子請教孔子說：『像曾參這樣，可以說心中沒有牽掛著利祿吧？』孔子說：『已經有所牽掛了。如果是無所牽掛的人，哪裡會有哀傷呢！他看待三釜、三千鐘，有如看到鳥雀、蚊虻從眼前飛過去一樣。』」（〈寓言〉；27.3）。

87　「魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：『子不謹前，既犯患若是矣。雖今來，何及矣！』無趾曰：『吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！』孔子曰：『丘則陋矣！夫子胡不入乎？請講以所聞。』無趾出。……」（〈德充符〉；5.4）。

doi:10.6342/NTU202404008

> ……孔子說：「弟子們努力啊！無趾是個獨腳人，還想努力學習，以彌補過去所做的錯事，何況是想要保全德行的人呢！」無趾對老聃說：「孔子還沒有達到至人的境界吧？他為什麼常常來向你求教呢？他期望博得奇異怪誕的名聲，竟不知道至人把名聲當作自己的枷鎖呢！」老聃說：「你為什麼不直接讓他把死與生看成一體，把可與不可看成一致，解開他的枷鎖，這樣或許行得通吧？」無趾說：「這是自然加給他的刑罰，怎麼能夠解開呢？」[88]

孔子從中體悟到若要活出真實的人性，則需要不斷的努力才行，並以此來勉勵弟子。此時的叔山無趾則去向老聃懷疑孔子的修養，並表達他或許無法幫助孔子，因為孔子已將世俗成就與其「自我」深度綁定了。從孔子的主觀視角而言，這是「我之所以為我」的不得不然，但從叔山無趾對「自然」的應然的理解來看，[89] 此時孔子的生命型態是一種負面狀態，但同時是一種他人無法改變的「自然」的實然，[90] 因此稱之為「自然對他的刑罰」（天刑之）。

第二個場景，是顏回向孔子詢問，為什麼他學習孔子的生活樣態、從事相似的特定活動，為什麼卻沒有達到一樣的效果（不說話卻能讓人信任，不親近卻能讓人融洽，沒有爵位卻能讓百姓聚集過來）？[91] 孔子回答：

---

88 「……孔子曰：『弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！』無趾語老聃曰：『孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且蘄以諔詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪！』老聃曰：『胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？』無趾曰：『天刑之，安可解？』」（〈德充符〉；5.4）。

89 即涉及生活價值的「自然的整全性意義」。

90 即屬於存在事實的「自然的整體性意義」。

91 「顏淵問於仲尼曰：『夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳，夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！』夫子曰：『回，何謂邪？』曰：『夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，無器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。』……」（〈田子方〉）「顏回請教孔子說：『老師慢行，我也慢行；老師快走，我也快走；老師奔跑，我也奔跑；但是老師奔走如飛，絕塵而去，我卻乾瞪著眼，落在後面了。』孔子說：『回，怎麼說呢？』顏

doi:10.6342/NTU202404008

「噢！怎麼可以不明察呢！最悲哀的莫過於心死，而身死還在其次。太陽從東方升起，到西邊落下，萬物無不順著這個方向；有頭有腳的人，都要順著太陽的運行才能辦成事情，日出而作，日入而息。萬物也是如此，順著太陽而消逝，順著太陽而出現。我一旦承受形體而出生，就執著於此直到生命盡頭，順應外物而行動，日夜都不間斷，而不知道最後止於何處。自然而然地成就了形體，知道命運是不能預先測度的，所以我一天一天向前走。我長期與你相處在一起，你卻沒有瞭解這個道理，能不悲哀嗎？你大概是見到我所見到的現象了。它們已經逝去，而你以為它們存在，還在繼續尋找，這就好像在空的市場尋找馬一樣。我心目中的你，很快就消失了；你心目中的我，也很快就消失了。就算如此，你又擔心什麼！過去的我雖然消失了，還有那不消失的東西存在。」[92]

孔子說自己「一旦承受形體而出生，就執著於此直到生命盡頭」（一受其成形，而不化以待盡），而他所執著的，就是讓自己的生命順應客觀的規律，才有可能活出自然的生命（自然的整全性意義）。他知道命運不能預測，所以一天一天向

回說：『老師慢行我也慢行，是指老師說話我也說話；老師快走我也快走，是指老師辯論我也辯論；老師奔跑我也奔跑，是指老師談論道我也談論道；等到老師奔走如飛絕塵而去，我卻乾瞪著眼落在後面，是指老師不說話卻能讓人信任，不親近卻能讓人融洽，沒有爵位卻能讓百姓聚集過來。我就是不知道這是什麼緣故啊。』」（21.3）

92 「顏淵問於仲尼曰：『夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳，夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！』夫子曰：『回，何謂邪？』曰：『夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，無器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。』仲尼曰：『惡！可不察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方；有目有趾者，待是而後成功。是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡。效物而動，日夜無隙，而不知其所終。薰然其成形，知命不能規乎其前。丘以是日徂。吾終身與女交一臂而失之，可不哀與？女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘；女服吾也甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。』」（〈田子方〉；21.3）。

doi:10.6342/NTU202404008

前走，但顏回的思維活動卻只掌握外在的表象、過去的對象，卻沒有真正的觀照自己的內在活動。所以孔子為他感到難過：內心失去生機，比身體失去生命還要值得悲哀。因此，孔子說雖然外在的身體終將消逝、心中的觀念也會消失，但還有不會消失的東西存在（有不忘者存）——究竟的真實，而這才是像顏回這類想要自我提升的心靈，所應該領會的。

在此第二人稱視角的對話中，孔子向顏回說明致道者重要的修養方針（實踐之知）以及自己具體的落實方式（知的實踐），並提醒他這些都將被忘卻，但還有東西存在（思維的反身覺察）。因此，此時的孔子雖然境界較顏回高，但因其還有所執著，而不會算是至高的理想人格。

最後，換孔子向老聃請教什麼是最高的「道」，老聃要他先將自己生命的身、心、精神疏通滌淨，放下智巧，才有可能具備理解深奧道理的能力：[93]

---

93 「孔子問於老聃曰：『今日晏閒，敢問至道。』老聃曰：『汝齊戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掊擊而知。夫道，窅然難言哉！將為汝言其崖略。夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。故九竅者胎生，八竅者卵生。其來無跡，其往無崖，無門無房，四達之皇皇也。邀於此者，四肢強，思慮恂達，耳目聰明。其用心不勞，其應物無方，天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與！且夫博之不必知，辯之不必慧，聖人以斷之矣！若夫益之而不加益，損之而不加損者，聖人之所保也。淵淵乎其若海，魏魏乎其若山，終則復始也。運量萬物而不匱。則君子之道，彼其外與！萬物皆往資焉而不匱。此其道與！』」（〈知北遊〉）

「孔子請教老子說：『今天閒來無事，冒昧請問什麼是至高的道。』老子說：『你先齋戒，疏通你的心思，洗淨你的精神，去除你的智巧。道是深奧難言的啊！我來為你說個大概。明白彰顯的一切，來自黑暗隱晦的源頭，有形之物來自無形之物，精神來自道，形體來自精氣；然後萬物借著形體代代相生，所以有九竅的動物是胎生的，有八竅的動物是卵生的。道，來無蹤跡，去無邊際，沒有門徑也沒有房間，四面通達，無所不包。領悟此道的人，四肢強壯，思慮暢達，耳聰目明，即使用心也不會勞累，順應萬物而不拘一格。天沒有它，不會高；地沒有它，不會廣；日月沒有它，不會運行；萬物沒有它，不會昌盛，這就是道吧！再說，『博學的不一定有知識，善辯的不一定有見解』，聖人早已棄絕這些了。只有那增加了卻看不出增加，減少了卻看不出減少的道，才是聖人所要保有的。淵深啊，它像海一樣；高大啊，它像山一樣；結束了又再開始，涵容萬物而沒有遺漏。所謂君子的道，只是它的外在表現！萬物從它獲得資源而不會變得匱乏的，那才是道啊！』」（22.6）

doi:10.6342/NTU202404008

「以中國的人來說，都是由陰陽二氣所合成，生存於天地之間，只是暫且作為人，將來都會返本歸宗。從本源上來看，所謂生命，就是有氣息之物。雖有長壽短命之分，但是兩者相差多少呢？不過片刻而已，哪裡有工夫去分辨堯與桀的是非呢！瓜果有它生長的規律，人間關係雖然複雜，也有它的秩序，所以這兩者可以模擬。聖人碰上這些事不會違逆，錯過這些事也不會執著。協調而能順應的，是德；遇上就能順應的，是道。這就是帝業興盛、王室崛起的理由。人活在天地之間，就像白馬飛馳掠過牆間的小孔，只是一剎那罷了。蓬蓬勃勃，一切都出生了；昏昏蒙蒙，一切都死去了。既由變化而出生，又由變化而死去，生物為此哀傷，人類為此悲痛。解下自然的弓袋，丟棄自然的劍囊，移轉變遷，魂魄要離開時，身體也跟著走了，這就是回歸大本啊！由無形到有形，又由有形歸於無形，這是人們都知道的，並不是探究至道的人所要追求的，這只不過是人們共同的說法啊。得道的人不談論，談論的人尚未得道，明顯看到的其實一無所見，辯論不如沈默。道是聽不見的，聽見還不如聽不見，這就叫做真正有所得。」[94]

從自然的「整體性意義」來看，人類的價值秩序與萬物的存在規律，沒有本質上的區別，而人生的短暫猶如「白駒過隙」。對此，從「整全性意義」來看，究竟真實的人不去掌握變化的現象，而是要找到不會消失的根源；人格境界達到最高者，對於外在事物不會違逆，也不會執著，更不要說運用語言文字來將自身的主觀領悟落入形跡。此時，主體有所知道，其實是不知道，主體無所知道，才有可

94　「中國有人焉，非陰非陽，處於天地之間，直且為人，將反於宗。自本觀之，生者，喑醷物也。雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也，奚足以為堯、桀之是非！果蓏有理，人倫雖難，所以相齒。聖人遭之而不違，過之而不守。調而應之，德也；偶而應之，道也。帝之所興，王之所起也。人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天袭，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非將至之所務也，此眾人之所同論也。彼至則不論，論則不至；明見無值，辯不若默；道不可聞，聞不若塞：此之謂大得。」（22.7）

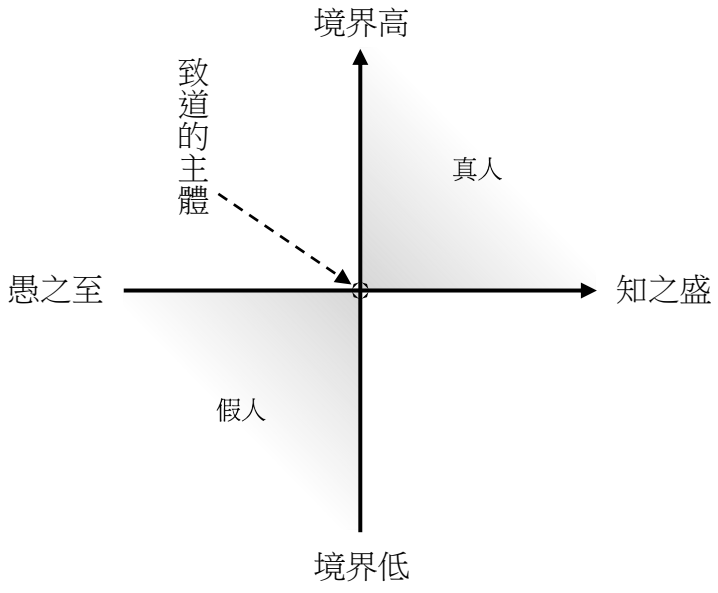
doi:10.6342/NTU202404008

能知道，而這是「真正的知道」（大得）。由此可知，「空虛化的自我」，是成為莊子哲學最高境界之理想人格的必要條件。[95]

老聃在對話的最後，亦進入思維的反身性層次（可對照基於規範、反思的反身覺察中，關於「大不惑」、「大清醒」的論述），我們後續可以如此理解：在養生之途中，不論是充分性立場式的搭建通往更高境界的階梯，還是必要性立場式的檢驗通往更高境界的條件，這些雖然有助於為主體自我提升帶來確定感，但莊子哲學則提醒主體擁抱立體生命階層的不定性，放下充分性立場式的執著、減少必要性立場式的依賴，反而才有可能真正的達到目標。

最後，對任何主體而言，他的世界觀必然以他為中心展開。如果我們以致道的主體作為座標系的原點，那麼他與理想的真人、世俗的假人之間相對關係可以呈現如下：

圖 5-1-3 莊子哲學人格境界示意圖 [96]



[95] 但不是充分條件，淺白來說是「理想人格一定無我，無我未必是理想人格」。請參考本節之二「自我觀念」中關於「自我疆界裡有什麼」與「自我疆界有多大」之比較討論。理想人格與空虛觀的延伸討論，請見下一節之一「身後的真人」。

[96] 「愚之至」出自〈天地〉，引文請見於本章第一節之三「人格境界」註解 78 ；「知之盛」出自〈大宗師〉，引文請見於本章第二節之一「身後的真人」。

doi:10.6342/NTU202404008

這個示意圖所試圖呈現的，正因為主體與其上、下人格境界的關係是相對而浮動的，不存在一個絕對的座標系可以客觀的定位所有人的所在位置，因此，以人格境界持續性與不定性的意義而言，自我提升的主體不太可能完全確知自己所掌握的思維活動成果，對自己的生命是絕對正確或合適的、將來再也不會改變。理論上他應該要對生命意義、自我疆界保有動態調整與開放的可能。儘管在實務上我們還是要在生活中做出選擇，但我們「似乎」永遠無法篤定這樣的生活樣態、結束生命的方式，是不是屬於我的自然。[97]

本節所呈現的三種人稱視角、三層自我觀念、三階人格境界，它們彼此並不互相衝突，而是思考主體的心靈格局，筆者稱之為「思維結構」，而人心（知、情、意）的「活動」在此結構中展開。

對莊子哲學而言，這三者在經驗中缺一不可，其中第二人稱視角的反身性思維是它的一大特色，並且一般人、致道者與得道者這三階境界，實踐上通常分別對應具體化、形式化與空虛化的自我，而《莊子》書中常見的處世兩難，基本上也是落在具體化的自我觀念，換言之，視角有後設層次、自我觀可以解消自我，而境界有高低。然而，這不代表可以在視角、自我觀、境界各自的內部組成之間區分優劣，以任何一種視角、自我觀及境界來生活的樣態，都「可能」是自然的，也都可能是不自然的，例如幼童對陪伴的依戀、學生對知識的熱情、成人對社群的奉獻。縱使有些客觀價值是不可欲的（如外在與內在的傷害），但主觀意義往往取決於主體自身。

最後，無論我們對莊子哲學的思維結構抱持何種觀點，恐怕沒有人會否認：莊子主張人「能夠」成為自我提升的主體，他所提供的思維結構蘊涵了自我轉化與提升的方法。但對於某些行為規範或行動策略，是否所有人都「應該」服從？或「自己」是否應該實踐？這還是要回到主體的視角、自我觀與境界而定，也就

[97] 這呼應了本章註解 2 中，梭羅對生活方式的開放態度與實驗精神。而此處「似乎」之引號，是為了強調時間為主觀視角所帶來的不確定性，請參考下一節的討論。

doi:10.6342/NTU202404008

是這三個問題：（1）它在主體的何種視角有意義？（2）它在自我的何種層次能適用？（3）它在生命的何種階段會生效？

因此，要求至高的真人「善待生命」是多餘的，要求懵懂的小孩「遠離危險」是合理的；以第一人稱視角勸誡別人「知足惜福」可能是偏狹的，以第三人稱視角關懷國民「心理健康」應當是無疑的。不論動機有多良善，莊子哲學提醒還有第二人稱視角的對話、取消問題的反身懸問，如此更能夠避免落入單方面的立場，並保有思維的靈活性。換言之，主體「應該」對「自我」有所自覺，活動才有可能是合理的、可能達到自然，也就是這三個問題：（1）我如何看？（2）我是什麼？（3）我在何處？要往何方？

不論是對於自己的生命，還是別人的生活，任何境界的心靈都可以嘗試採取不同的自我觀來進行思考。如此實踐莊子哲學，或許更能夠鬆動自殺意念、解除生死對立的意識形態，並以更開放的心態看待生命如何結束的選擇，但不是以自殺本身是對或錯的立場作為實踐的出發點。

第二節 四維的活動

在三維的思維結構之後，則是莊子哲學「實踐智慧」（practical wisdom）所必然迎接的難題，也就是「時間」維度的參與。從第三章作為《莊子》敘述主體的自殺者、第四章的反思實踐，時間因素早已瀰漫在這些思辨中。不論是在平面上生活（視角與自我觀），或是活出立體的生命（人格境界），「活著」本身就蘊涵了時間因素。因此思維結構是一種三維的「空間」，但必須加上時間的維度，才會是四維的「時空」，成為意識、生命的「活動」。也惟有如此，三維結構的九種特性得以真正的發生作用，而非只是靜態的概念區分。

視角的反身與循環、自我的多元與同心、境界的持續與不定，這些特性之所以是變動的，正是基於主體是一種時間性的存在，而使得生命是不確定的、生活

doi:10.6342/NTU202404008

中充滿考驗。作為莊子哲學理想的生命型態、致道者的人格典範——最高境界的「真人」，此點與眾人無異，也是在不確定的生活中度過一生。

致道者思考與觀看著生命達到至高境界的真人，同樣也是常識從理想的真人視角來思考與觀看著自己，這兩個不同方向意識活動，正是因為人稱視角的三種特性而一併成立：它們是同一個活動的一體兩面。因此，以下提問，不只是莊子哲學理論上的後設問題，更是追求活出真實生命的致道者所面臨的實踐困難：

1. 我如何可能知道，真人會如何思考？
2. 我如何可能辨認，誰是活得自然的真人？
3. 我如何可能確知，關於真人的理解是可靠的？

一、身後的真人

要知道最高境界的真人會如何思考，則須先知道真人是如何的生命型態：

> 知道自然的作為，又知道人的作為，這種人已經達到極致了！知道自然的作為的人，就明白一切都是源於自然；知道人的作為的人，就會以他所知的部分去保養他所不知的部分，使自己能夠活完自然的壽命而不在中途死亡，那就是智力的精彩表現了。雖然如此，但還是有考驗。知識須等待其他條件配合，才可獲得證實，而其他條件卻是不確定的。怎麼知道我所謂的自然的不是人為的，我所謂的人為的不是自然的呢？……[98]

[98] 「知天之所為，知人之所為者，至矣！知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？……」（〈大宗師〉；6.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

〈大宗師〉篇首章說明最高境界的生命型態——「真人」，能夠真正知道什麼屬於自然、什麼屬於人為，透過他的已知保養他的未知，更重要的是，他能夠「活完自然的壽命而不在中途死亡」（終其天年而不中道夭）。但「我們」作為在時間中的主體，我們所擁有的實踐之知，必須仰賴條件配合（包含了外在條件與內在能力），才有可能落實成為知的實踐，那麼「活著」的我們，是不可能擁有真正的「知」了，我們終其一生，將活在不完全確定的世界中。

然而，此時問題出現了，如果最高境界的真人，他活完自然的壽命而不在中途死亡，那麼以真人的主觀視角而言，只要他還活著，他不可能知道他是「真人」。而作為旁觀者的我們，則必須要等到他的自然的生命結束、沒有中途夭亡之後，才有可能確定他是「真人」。換言之，「真人」在真人「活完自然的壽命」才可能確立，而是「身後的真人」。

> ……再說，有真人出現，然後才有真知存在。什麼叫做真人？古代的真人不拒絕寡少，不炫耀成就，不從事圖謀。……[99]

在真人出現之後，才有「真知」存在，但如前所述，「真人」在活完天年之後才會是真人（終其天年是真人的必要條件，但不是充分條件），那麼，真知也必須要等到真人的生命結束之後，才有可能確立。換句話說，「盡年方成真人，盡年方有真知」，這是〈大宗師〉篇首章的關鍵涵義。

在本節的第一部分，我們先集中討論「盡年方成真人」的論題。有些讀者可能會懷疑：真人會死嗎？真人不是「成仙」去了？《莊子》一書是否為後代所謂的「神仙思想」奠基，學術上值得商榷，[100] 然而，從文本內容來看，《莊子》恐

---

[99] 「……且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。……」（〈大宗師〉；6.1）。

[100] 有些學者認為，莊子思想與後代的神仙思想雖有聯繫，但就莊子思想本身而言，追求長生所從事的修煉活動，恐怕與「終其天年」的要旨背道而馳，並且理想人格的生命也有終始，才

doi:10.6342/NTU202404008

怕只有兩處相近的思想，[101] 並且同時與此一論題密切相關（筆者在譯文中加上編碼以利討論）：

「（1）『堯到華地遊覽，華地的封疆官員對他說：『啊，聖人！讓我為聖人祝福。祝聖人長壽。』堯說：不必了。』『祝聖人富有。』堯說：『不必了。』『祝聖人多生男子。』堯說：『不必了。』封疆官員說：『長壽、富有、多生男子，是大家都想要的，你卻不想要，為什麼呢？』堯說：『多生男子就多恐懼，富有就多麻煩，長壽就多屈辱。這三樣東西都不能用來涵育天賦，所以我要推辭。』（2）封疆官員說：『本來我以為你是個聖人，現在知道你只是個君子。天地生養萬民，一定會授予職務。多生男子就分別授予職務，又有什麼好恐懼的！富有就讓別人來分享，又有什麼麻煩呢！（3）聖人隨遇而安、飲食簡單，就像飛行的鳥不留痕跡。天下有道，就與萬物共同發展；天下無道，就在閑居中修養天賦。活了一千年，覺得夠久了，就離開人間登上仙境，乘著白雲飄到仙鄉。世人擔心的『老、病、死』三種禍患都不會降臨，自身常保無災無難，又有什麼屈辱呢！』封疆官員轉身離去，堯跟在後面說：『還想請教你。』封疆官員說：『你回去吧！』」[102]

有所謂「不知悅生、不知惡死」之境界，「……故知凡莊子所謂神人、至人、眞人者，皆不能無死生。」請見於：錢穆，〈莊子書言長生〉，《莊老通辨》（臺北：東大，1991），261–2。

101 另一則出處則為〈德充符〉篇孔子對兀者王駘的評價，請參考本節之三「生命的真宰」。

102 「堯觀乎華。華封人曰：『嘻，聖人！請祝聖人，使聖人壽。』堯曰：『辭。』『使聖人富。』堯曰：『辭。』『使聖人多男子。』堯曰：『辭。』封人曰：『壽、富、多男子，人之所欲也。女獨不欲，何邪？』堯曰：『多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者，非所以養德也，故辭。』封人曰：『始也我以女為聖人邪，今然君子也。天生萬民，必授之職。多男子而授之職，則何懼之有！富而使人分之，則何事之有！夫聖人鶉居而鷇食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃，則何辱之有！』封人去之，堯隨之，曰：『請問。』封人曰：『退已！』」（〈天地〉；12.6）。

doi:10.6342/NTU202404008

堯與華地官員（華封人）的交鋒，是因為各自基於不同的自我觀所導致。首先，（1）華封人以第三人稱視角的客觀考量，祝福堯：長壽、富有、多生男子（具體觀），但堯以第一人稱視角、「養生一盡年」的必要性推理方式，來論述這些事物會為自己帶來的潛在風險：多辱、多事、多懼（同樣基於具體觀），因而推辭。接著，（2）華封人告訴堯，重點不是「擁有什麼」，而是「如何選擇」的能力，所以堯不應該將這些事物視為「自我」的一部分（形式觀）。在華封人看來，如果只在具體觀的層次自考自我，還不足以算是聖人。最後，（3）華封人同時從客觀與主觀的角度描述，如果是最高境界的聖人，他會讓自己的內心隨順外在的條件，千年之後，覺得自己活得夠久，就離開人間、登上仙鄉（由形式觀而空虛觀），終生無災無難。

堯提出的三種擔憂中，屬「壽則多辱」最為難解。物質資源與人際關係可以控管、取捨，但在自己活著的過程中，會不會受到自己無法預測的、或來自不了解自己的他人的非難，這恐怕更難以把握。或許是因為如此，寓言中華封人對此放在最後並說明最多。他以「養生一盡年」的充分性推理方式來回覆這根本無需擔心，像聖人如此的生活就可以活得久又不屈辱。這對讀者而言是否有說服力是一回事，但形式上的確指出了一條通往終其天年的養生之途。

然而，當華封人（或作為莊子的作者）思索與談論最高境界的理想人格（此章的聖人），代表他是以旁觀者的角度仰觀更高境界的景象，而必然具有隔閡，並且不可能真正的知道。另一方面，當聖人還在處於被觀察的狀態，就代表他還在人世，而必然是具有「身體的生命」，即尚未終其天年。在主觀境界的脈絡中，他應該無意知道自己的累積；在客觀視角的脈絡中，他無災無難又不受侮辱，也只是「迄今」、「暫時」的狀態，還不是他的永恆成就。如果我們能夠客觀的評價誰的生命活出自然的理想，那也必定在他失去了身體的生命之後，才可能真正的成立。[103]

[103] 至於我們是否要主張「成仙理論」為真、或者什麼意義上成立，那就是另一個問題了。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，當「真人」還活著、還不是「真正意義上的真人」的時候，在他的主觀視角，他所能做的不是確認自己在人格境界的定位，而是盡可能的讓自己的心智的活動（知、情、意）契合自然的生命型態，並且精神與究竟的真實相通。而從旁觀者的客觀視角來看，他透過身體的行動，展現出無為、隨順等符合自然的生活樣態，能夠合乎自然規則並如此實踐一生的，就稱為「真人」了。[104]

理想人格確立的可能性，建立在自然生命的完結。在過世之後，被我們稱許為達到最高境界的人，他活著的時候無法如此自認，我們也不應在他活著的時候就如此認定。那些被我們判斷是真人的人，這個評斷在他身後才能成立。概念生命的真人之生，建立在身體生命的真人之死。是為「身後的真人」。

---

104 「故曰，悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，心之失。故心不憂樂，德之至也；一而不變，靜之至也；無所於忤，虛之至也；不與物交，淡之至也；無所於逆，粹之至也。故曰，形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭。水之性，不雜則清，莫動則平；郁閉而不流，亦不能清；天德之象也。故曰：純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。夫有乾越之劍者，柙而藏之，不敢用也，寶之至也。精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。純素之道，唯神是守；守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫。野語有之曰：『眾人重利，廉士重名，賢士尚志，聖人貴精。』故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」（〈刻意〉）

「所以說：悲哀與快樂，是違背了天賦；喜悅與憤怒，是偏離了大道；愛好與厭惡，是迷失了人心。所以，心中無憂無樂，是天賦的最高表現；專一而不變化，是清靜的最高表現；無所抵觸，是空虛的最高表現；不與外物交接，是淡泊的最高表現；無所違逆，是純粹的最高表現。所以說：形體勞累而不休息就會困頓，精力用盡還不停止就會疲乏，疲乏之後就枯竭了。水的本性，不含雜質就會清澈，不去攪動就會平靜，但是閉塞而不流動，也不會清澈；這是自然所賦予的現象。所以說：純粹而不混雜，專一而不變化，淡泊而無所作為，行動時順著自然；這是保養精神的途徑。就像擁有吳國、越國的寶劍，收藏在劍匣里，不敢輕易使用，因為那是最珍貴的寶物。精神四通八達，無所不至，上接於天，下及於地，化育萬物，不見跡象；它的功用是與上帝一樣的。純粹樸素的道，只有精神可以保守住它；保守住它而不喪失，就會使精神變得專一；專一就能與真實相通，然後合乎自然的規則。俗話說：『普通的人看重利益，廉潔的人看重名譽，賢人看重志節，聖人看重真實。』所以，樸素的意思，是說它沒有摻雜質；純粹的意思，是說它不虧損精神。能夠實踐純粹樸素的道，就稱為真人。」（15.3）

doi:10.6342/NTU202404008

二、生活的真知

「真知」必須在真人出現之後才能成立，而「真人」要真正的出現，他必須先活完自然的生命。那麼這是否代表，我們從真人身上獲得的真知，都是不可能再度活化的智慧，而是僵固不變的資訊？這個問題的回答，可以說「是」，也可以說不「是」。

（一）客觀真知

如前一部分所述，〈大宗師〉篇首章至關重要的啟發：「盡年方成真人，盡年方有真知」。現在，我們集中討論「真人身後，方成真知」的論題。對於真人，我們到底能掌握多少？所謂的真知，到底有什麼意義？在某個層次上說：「真知」的確隨著真人身後而死：

> 世人認為道可貴，是因為書本的記載，書本不過是語言而已，所以語言是可貴的。語言可貴之處在於意義，意義有它的根據。意義的根據不能靠談論來傳遞，而世人卻因為重視言論而傳述成書。世人雖認為書本可貴，其實並不是那麼可貴，因為他們認為可貴的並不是真正可貴的部分。所以，眼睛可以看見的，是形狀與顏色；耳朵可以聽見的，是名稱與聲音。可悲啊！世人以為靠形狀、顏色、名稱、聲音就可以掌握意義的真實根據。靠形狀、顏色、名稱、聲音實在不足以掌握意義的真實根據。所以，懂的人不說，說的人不懂；那麼世人又要從何處去認清這一點呢？齊桓公在堂上讀書，輪扁在堂下做車輪。輪扁放下錐鑿，上堂去問桓公說：「請教大人：大人所讀的是什麼人的言論？」桓公說：「聖人的言論。」輪扁說：「聖人還活著嗎？」桓公說：「已經死了。」輪扁說：「那麼大人所讀的，不過是古人糟粕罷了！」桓公說：「寡人讀書，做輪子的人怎麼可以隨便議論！說得出理由就算了，說不出理由就處你死罪。」輪扁說：「我是從我做的

doi:10.6342/NTU202404008

> 事來看。做輪子，下手慢了就會鬆動而不牢固，下手快了就會緊澀而嵌不進。要不慢不快，得之於手而應之於心。有口也說不出，但是這中間是有奧妙技術的。我不能傳授給我兒子，我兒子也不能從我這裡繼承，所以我七十歲了還在做輪子。古人與他們不可傳授的心得都已經消失了，那麼君上所讀的，不過是古人的糟粕罷了。」[105]

莊子首先以正經的道理(「莊語」)來論述，真正可貴的是語言文字所傳遞的意義，而不是語言文字本身，形、色、名、聲都不足以掌握真實，因此，「知者不言，言者不知」。然而，就連莊子也必須仰賴文字來傳遞思想，那麼我們該如何掌握當中的智慧？

接著他藉由寓言，以七十歲的老人——輪扁，製作輪子的體悟來訴說這個道理。聖人所留下的語言文字，不過是釀酒後殘餘的渣滓（糟粕），正如他長年製輪所累積的經驗與技巧，尤其是其中讓他的行動之所以「得手應心」的關鍵，都無法透過言語傳授給他的兒子（這似乎也無法透過觀察領受）。

由此可知，不論在堂上讀書的桓公、還是讀《莊子》的我們，客觀的言語本身無法作為領受的真實，聖人與莊子主觀體悟的內容，無法完整的傳達。在這個意義上，他們活著的時候的「真知」，以某種形式為載體來傳遞時，即已失真，如此失去了源頭的「真知」本身，也不可能等於生命的活動本身。

---

105 「世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之哉，猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情。夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：『敢問：公之所讀者，何言邪？』公曰：『聖人之言也。』曰：『聖人在乎？』公曰：『已死矣。』曰：『然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！』桓公曰：『寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死！』輪扁曰：『臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！』」(〈天道〉；13.10)。

doi:10.6342/NTU202404008

更甚者，我們的主觀領受的內容，也無法獲得完全客觀的驗證。那麼，〈大宗師〉首章的真人形像，還有什麼意義？

> ……再說，有真人出現，然後才有真知存在。什麼叫做真人？古代的真人不拒絕寡少，不炫耀成就，不從事圖謀。像這樣的人，錯過時機而不後悔，趕上時機而不得意。像這樣的人，登高不恐懼，入水不浸濕，蹈火不燠熱，因為他的智力能夠提升到道的層次，才有如此的表現。古代的真人，睡覺時不做夢，醒來後沒煩惱。他飲食不求甘美，呼吸特別深沈。真人的呼吸直達腳跟，眾人的呼吸只靠咽喉。呼吸不順暢的人，咽喉發聲好像打結一樣。嗜好及慾望太深的人，他天賦的領悟力就很淺了。[106]

我們可以理解，上述的文字，距離真正的、活生生的「真人」形像非常遙遠。就算旁觀者能夠藉由他的涵養天賦的表現、終其天年的結果，來判定他是真人，但對真人的「客觀」理解，也必然是「有限」的，因為真人的生命已經結束，它不可能再創發新的智慧與實踐。這份限制，加上言語載體本身的失真，造成了我們在此意義上不可能獲得「真知」——不可能領受作為「客觀真理」的真人之知。

（二）主觀真知

但在另一個向度的意義上，我們仍有可能獲得「真知」——成為活出「主觀真理」的真知之人：真知之所以是「真」的，一方面是因為它在客觀上是源自於活出真實人性的「真人」，一方面則是因為它在主觀上，造就領受者得以活得自然、活出真實的人性。

106 「……且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇。其耆欲深者，其天機淺。」（〈大宗師〉；6.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

誠如「自然的整全性意義」，對主體而言有「價值」的自然狀態，除了客觀上可公評的既成事實與現象規律，還有難以公開檢驗的主觀成分。我們可以從一個人的行動來推測他的心靈，但主體的內在世界、主觀視域到底如何，不可能完全的傳授他人，他可以盡情分享「他所體驗的自然」、他的「主觀真理」，而有可能成為一種規範性的實踐之知。[107]

作為旁觀者的我們，即便我們知道最高境界的真人有能力「知道」自然與人為的作為，但我們只能夠從客觀的角度、以他的具體實踐的特定行動來推敲他的內在、推論他的成就，也因此，旁觀者對於一個人是否算是活完自然的生命，未必達成一致的判斷。[108]（對此真人無心過問，也無從發聲。）

最後，則是關於老師去世的情境，再度突顯身後「真知」的主觀與客觀之別：

> 奸荷甘與神農一起向老龍吉學道。神農靠著桌子，關起門來白天睡覺。奸荷甘中午推開門進來說：「老龍死了。」神農扶著拐杖站起來，又砰的一聲丟下拐杖，笑著說：「老師知道我鄙陋虛浮，所以捨棄我而死。完了！老師沒有留下啟發我的玄妙之言就死了啊！」弇堉弔聽說了這件事，就說：「悟道的人是天下君子所歸附的對象。現在老龍吉對於道，連一根秋毫末端的萬分之一都沒有得到，他還懂得藏起他的玄妙之言而死，又何況是悟

[107] 「大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失豪芒。大馬曰：『子巧與！有道與？』曰：『臣有守也。臣之年二十而好捶鉤，於物無視也，非鉤無察也。是用之者，假不用者也，以長得其用，而況乎無不用者乎？物孰不資焉！』」（〈知北遊〉）

「大司馬家中有一個製作腰帶帶鉤的人，已經八十歲了，所做的帶鉤沒有絲毫差錯。大司馬問他：『你是有技巧呢？還是有道術？』他說：『我有持守的原則。我二十歲就喜歡做帶鉤，對別的東西根本不看，不是帶鉤就不仔細觀察。我用心於此，是因為我不用心於別的東西，才能專於此用，那麼何況是無所不用心的人呢？萬物怎能不助成他呢！』」（22.12）

[108] 如〈天下〉篇說老聃是「古之博大真人」（33.7），〈養生主〉篇秦失則認為老聃境界未臻（3.5）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 道的人呢！道，要看卻沒有形象，要聽卻沒有聲音，談論它的人說它是幽深黑暗；可以談論的道，並不是道啊！」[109]

作為老師的老龍吉去世後，神農認為自己沒有從老師身上獲得任何具有效力的實踐之知，但在弇堈弔看來，老龍吉雖然並未悟道，[110] 還懂得不要將自身的「主觀真理」化為客觀但失真的形式，那麼體悟究竟真實的真人，恐怕更不會留下語言文字來傳遞「真知」了。這一方面加劇了各階人格境界間的隔閡，對於致道者而言所謂的「客觀真理」更是無從領受。

由此也可以推知，既然活著的人無法確定他所謂的自然不是人為的、人為不是自然的（庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？），那麼，莊子他在此章隨後評價那些自殺的隱逸者「不是使自己得到安適」，[111] 也要承認這個判斷可能出錯，或未必代表全面的真實（但這並不影響他對讀者所傳達的重點：要使自己得到真正的安適）。因此，不論是莊子還是作為讀者的我們，從不同的思維結構出發、得出不同的思維傾向，因而對同一人物的生命型態有不同評價，這些都是在莊子思想中合理的可能情況。[112]

---

109 「妸荷甘與神農學於老龍吉。神農隱幾，闔戶晝暝。妸荷甘日中奏戶而入曰：『老龍死矣！』神農擁杖而起，嚘然放杖而笑，曰：『天知予僻陋謾誕，故棄予而死。已矣！夫子無所發予之狂言而死矣夫！』弇堈弔聞之，曰：『夫體道者，天下之君子所繫焉。今於道，秋毫之端萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道者乎！視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。』」（〈知北遊〉；22.9）。

110 弇堈弔似乎是將「天下之君子所繫焉」作為「體道者」的必要條件（無之必不然），老龍吉無此條件所以不是體道者，然而這個判準，似乎與「至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉；1.7）不符。傅佩榮則認為：「悟道與否，像是一道門檻，只有門內門外之別，而沒有誰比較接近門檻的問題。凡是重視『智能』（覺悟）的學說，常有類似的主張。」（《解讀》，22.9。）此外，對教導學生的修道者，進行身後的評價，此一母題似乎也呼應了〈養生主〉篇「老聃死秦失弔之」一章（3.5）。

111 請參考本文第三章第一節之三「理想人格的突顯」。

112 如《莊子》中對伯夷、叔齊的不同評價，請參考本文第三章「《莊子》中的自殺者」之綜整與分析。

doi:10.6342/NTU202404008

因此，透過莊子哲學的思維結構，我們可以調整、修正我們對於理想人格、典範人物的理解（即便這些理解未必完全可靠），進而安排生活、指導行動、產生影響。但對於我們自身更重要的，是我們擁有這份主動的「能力」（power），這是我們「積極自由」之所在。雖然無法完全證實「真知」是否客觀為真，這份信念卻因為主體的託付而成為真實的。[113] 我們有能力將真人的生活樣態，在我們自身的生命中實驗，因實踐而應驗，而成為一種「主觀真理」，即「生活的真知」。

三、生命的真宰

在確認我們能夠轉化「真人」身後的「真知」並實踐之後，也就是我有「自由」來成就我的「自然」，現在重要的是「能力」的問題：我要如何擁有真正「自主」的能力，來發揮自由、活出自然？

（一）真假自主與兩種自然

雖然我們已經承認，關於這三個問題，我們都不可能「真正」的獲得答案：真人如何思考？誰是真人？關於真人的理解是否可靠的？但是，主體至少可以確定有些生活中的選擇與活動是「我」在做主，我的「自主」是真的，因此我所領悟的「真知」是一種真正屬於我的主觀真理。然而，如此的主觀真理，會不會其實是一種自我膨脹、自我僵固的「自以為是」？

> 有生命的人，都有缺點；就是在紛紛擾擾中改變是非。嘗試解說什麼是改變是非，又沒有辦法說清楚；即使說清楚了，也沒有辦法理解。譬如，祭祀的牲品中有牛的四肢五臟，在祭祀後可以分散，而在祭祀時不可分散；

[113] 杜普瑞（Louis Dupré）著，傅佩榮 譯，《人的宗教向度》（*The Other Dimension: A search for the Meaning of Religious Attitudes*）（北縣：立緒，2006），40。

doi:10.6342/NTU202404008

> 又如，參觀宮室的人，繞行寢殿廟堂之後，還要使用廁所。這些都是改變是非的例子。現在再來嘗試解說改變是非。這是以生存為根本，以智力為老師，由此造成許多是非；果真有名與實的區分，就以自己為主；使人以為自己的是非判斷就是節操，因而以死來保全節操。像這樣的人，就會以用世為聰明，以不用世為愚蠢，以通達為榮耀，以窮困為恥辱。改變是非，現在的人正是如此，這就像蟬與斑鳩共同認可的那種知識啊。[114]

凡是有生命的人，都有缺點：人們總是在紛擾中改變是非的判斷（移是），卻又未必知道為何如此。這樣的作為，就是以生存為根本、以智力為老師，因此是非判斷愈多而遂有名實之分，但實際上卻是以自己的是非判斷作為主導生命活動的力量、規範與標的，甚至使人透過自身的死亡來宣揚這種節操。[115]

此章觀點不只與〈大宗師〉「不自適其適」的批判有所連結，並說明了類似於「以死償節」之自殺動機，不是真正的「自主」、依據個體的獨立意志，而是整個社會塑造價值觀、意識形態之控制力量的產物，在此社會性成因下自殺行為，成為涂爾幹所謂的「利他型」自殺。在這樣的社會力量下，世俗的假人，以有用於社會與否作為區分聰明、愚蠢的判準，以通達為榮耀、以窮困為恥辱，這些人改變是非標準的作為，實則體現了無異於「蜩與學鳩」的偏狹觀點（這或許呼應了〈逍遙遊〉的批判）：這不是真正「自主」的生活樣態。

---

114 「有生，黮也，披然曰移是。嘗言移是，非所言也。雖然，不可知者也。臘者之有腲胲，可散而不可散也；觀室者周於寢廟，又適其偃焉，為是舉移是。請嘗言移是。是以生為本，以知為師，因以乘是非；果有名實，因以己為質；使人以為己節，因以死償節。若然者，以用為知，以不用為愚，以徹為名，以窮為辱。移是，今之人也，是蜩與學鳩同於同也。」（〈庚桑楚〉；23.7）。成玄英：「黮，疵也。」王叔岷：「似謂凡有生者，皆有汙點也。」（《校詮》，899–900）。

115 「案償與賞通，……謂以死宣揚是非之法度耳。」（《校詮》，903）。或許屈原也有類似的心態，請參考本文第二章第三節之三「類型應用及說明」中的「利己—利他型」。

doi:10.6342/NTU202404008

然而，所有活著的人都有缺點，包含生前的真人，是因為所有人都基於自己的生存與心智來進行區分活動，如果這是永恆的事實，那麼人類的此一特點，是否屬於人類的「自然」？對莊子哲學來說，這個問題的回答，可以說「是」：

> 有人為的一切，那是出於自然；有自然的一切，那也是出於自然。人為的一切不能保全自然，那是本性的問題。只有聖人能夠安然順應變化到極致。[116]

從自然的「整體性意義」而言，凡存在的事物，包含人性的缺點以及人因為缺點所導致的痛苦，不論好壞皆屬自然，因此有所謂「自然的懲罰」（天刑）、[117]「自然的倒懸」（帝之懸）：[118]

但也可以說「不是」：

> 羿善於射中微小的對象，而拙於使別人不稱贊自己。聖人善於契合自然，而拙於配合人為。善於契合自然又長於配合人為的，只有全人才辦得到。只有動物能夠安於動物，只有動物能夠配合自然。全人沒有自然之見，沒有人為與自然之分；怎麼會像我一樣想著自然啊，人為啊！……[119]

---

116 「有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。聖人晏然體逝而終矣。」（〈山木〉；20.5）。

117 可參考本章第一節之三「人格境界」中叔山無趾對孔子的評價（〈德充符〉；5.4）。

118 「自然的倒懸」（帝之懸）請參考本部分（真假自主與兩種自然）最後之說明。

119 「羿工乎中微，而拙乎使人無己譽。聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俍乎人者，唯全人能之。唯蟲能蟲，唯蟲能天。全人惡天，惡人之天；而況吾天乎人乎！……」（〈庚桑楚〉；23.9）。

doi:10.6342/NTU202404008

這是從自然的「整全性意義」而言，「自然」對人有所要求，因為只有人有可能違逆自然；而人類違逆了自然，卻又造成自身的痛苦，這是不應該發生的，因此又有所謂「因逃避自然所帶來的懲罰」（遁天之刑）。[120]

人之所以能夠不合乎自然，其前提在於人能夠區分「天、人」的認知能力。因此莊子才會以反身式的感嘆正在如此思考的自己，其實就不是自然稟賦完全發展的理想人格（全人）。因此，雖然活出「自然」是莊子哲學的生命理想，思考人類各自「以自己為主」而活動是否屬於自然，也有其意義，但不是莊子哲學所真正關懷的：重點不是生命的活動是否「以自己為主」，而是「以自己作主」：

1. 「以自己為主」: 人類基於天生之認識能力的運作發揮，而自以為是，這「必然」屬於整體性意義的自然。所以活著的人類必有缺點，而可能遭受「自然的懲罰」。
2. 「以自己作主」: 人類基於生命之身、心、精神的整合狀態，而做出選擇，這「必須」合於整全性意義的自然，所以生活的主體可以選擇是否要活得自然、活出真實，而可能遭受「因逃避自然所帶來的懲罰」。

最後，不論是整體性或整全性意義的自然所導致的懲罰，都有可能都透過「以自己作主」的方式避免，如在〈養生主〉篇的尾聲，秦失弔唁老聃時，對弔祭現場的反思與體悟：

> ……剛才我進去弔祭，有老年人在哭，好像哭自己的孩子一樣；有年輕人在哭，好像哭自己的母親一樣。這些人的感觸會這麼深，一定是老聃使他們情不自禁地稱頌，情不自禁地痛哭啊。這樣做是在逃避自然、違背真實，忘記了人所稟受的是什麼。古人稱此為：逃避自然所帶來的懲罰。你的老

[120] 《莊子》中「遁天之刑」一詞曾用作評價過世的老聃（〈養生主〉；3.5），以及自殺的鄭人緩（〈列禦寇〉；32.2）。可參考本文第三章第二節之一「生存價值的失落」。

doi:10.6342/NTU202404008

> 師偶然來到世間，是應時而生；又偶然離開世間，是順命而死。安於時機並且順應變化，哀樂之情就不能進入心中。古人稱此為：解除了自然的倒懸。[121]

人一方面因為人間的情誼，而「忘了」自己的自然稟賦、產生劇烈的痛苦，[122] 這是「逃避自然所帶來的懲罰」（遁天之刑）；另一方面，人因為人而傷心或快樂，也是一種人性的真實表現，但也會傷害內在，所以是「自然的懲罰」（自然的倒懸）。因此，莊子建議採取形式化的自我、「安時而處順」的方針，當人能做到「哀樂不能入」，則同時免除了整全性、整體性意義的自然所帶來的懲罰了。

（二）空虛的自我與反身的自主

因此，儘管活著的人都有缺點、都可能犯錯，但作為能夠自我提升的主體，避免錯誤的方式就是減少自我疆界的內容，除了形式化的自我，若盡可能採取空虛化的自我觀念，才有可能真正活出合乎自然的生命。所以莊子接著說：

> ……斷足者行事不守法度，因為不在乎毀譽了；受刑者登高也不害怕，因為超越了死生。別人再三恐嚇，我也不響應，根本忘記別人的存在，忘記別人，就可以成為自然之人了。所以，能做到受尊敬而不欣喜，受侮辱而不生氣的，只有那與自然的韻律完全配合的人了。發出怒氣而不是有心發怒，那麼怒氣是出於不怒了；有所作為而不是有心去做，那麼作為是出於

121 「……向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。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。」指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」（〈養生主〉；3.5）。

122 引號的目的在於提醒：莊子哲學的「忘」並不是適用於所有人、所有情形的規範。如莊子反省自己，因為忘了自身、忘了老師的教誨而身陷險境（請參考第四章第三節之二「對行動的反思」），以及此處基於人格境界的理由，認為一般人不應輕易忘記自己的本性。

doi:10.6342/NTU202404008

> 無為了。要安靜，就要平定氣息；要體悟神妙境界，就要順應內心；有所作為若要恰到好處，就須順著不得已而行。出於不得已的做法，就是聖人之道。[123]

在莊子的舉例中，斷足者的自我疆界內沒有毀譽之類的社會因素、受刑者的則沒有的生死之別的身體因素，他們的自我觀念分別卻少了世俗所重視的成分，但不代表因此他們的生命型態是可取的，[124] 而是說明人都有改變自我觀念的主動能力。那麼達成空虛化的自我、與自然和諧配合的人，他的內心不會受到外在毀譽而產生波動（這類內心狀態是最高境界必要條件，而非充分條件），順著不得已的外在條件而行動，可以說是內心無為而外表有為。如此的生活型態，內心不受區分、對立的認知所左右，不以自己為主，反而才是真正的「自主」。

在這個意義上則更有助於理解，在〈德充符〉篇首章，孔子對兀者王駘的評價。王駘明明未有任何的言語教導，門下生徒卻絡繹不絕、充實而歸。[125] 常季無法想通當中的原因，在他看來王駘不過是「經由智力去把握主導自我的心，再經由主導自我的心去把握普遍相通的常心。」[126] 這可以視為一種「以自己為主」的普通觀點：任何人都會這麼做，王駘憑什麼造成現象級的轟動？孔子提醒常季：

> 沒有人會用流水來映照自己，而要用止水來映照自己，只有靜止能保住一切來照之物。樹木之命得自於地，卻唯有松柏獨自昂然挺立，在冬夏都一

123 「……介者拸畫，外非譽也；胥靡登高而不懼，遺死生也。夫復讎不饋，而忘人。忘人，因以為天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者為然。出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣。欲靜則平氣，欲神則順心，有為也欲當，則緣於不得已，不得已之類，聖人之道。」（〈庚桑楚〉；23.9）。

124 在此要再度澄清的是，這並不代表空虛觀本身較其他自我觀來的優越，重點在於自我疆界的內容為何以及如何達到的方式。請參考本章第一節之二「自我觀念」。

125 「常季問於仲尼曰：『王駘，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？』」（〈德充符〉；5.1）。

126 「以其知得其心，以其心得其常心。」（〈德充符〉；5.2）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 樣枝葉常青；人類之命得自於天，卻唯有舜獨自端正品德，可以作為群倫的表率，幸而他能夠端正自己，然後才能端正眾生。能夠保全本來天性的，內心就無所畏懼。勇士但憑自己一個人，也敢大膽闖入千軍萬馬之中。為了追求名譽而有所成就的人，尚且能夠如此，何況是那統合天地，含藏萬物，以六骸為木偶，以耳目為假象，打通知與不知，內心又不隨生死而變化的人呢？他是隨時都可以提升到玄遠之境的人，所以人們要跟隨他。他又怎麼肯把外物當一回事呢！[127]

孔子以靜止的水、挺立的松柏為例，「以自己為主」的人，無法從另一個「以自己為主」獲得根本上的啟發，若要照見真實的自我，則必須透過「以自己作主」之人。這類人因保有空虛化的自我，呈現「解除狀態」而不受區分、對立的影響，因此自然稟賦得以保全。既然外在的一切不在他的自我疆界之內，與他的自我也無所衝突，因此，王駘隨時可以離開跟隨他的人群，也隨時可以提升到玄遠之境（擇日而登假）。這樣的生命型態，應該如〈天地〉篇華封人所說的，將終生無災無難。[128]

據此我們也可以理解，莊子提出以下這兩類規範性主張，其背後的思路：

1. 消極面來說：如果人以深度的欲望作為自我內容的主體，他天賦的領悟能力就淺了。[129] 這不只是以必要性立場的推理方式來思索自然生命所應避免的、呈現出一種有害於養生的具體觀，也代表這樣的生命型態，

---

127 「人莫鑒於流水而鑒於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也正，在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，在萬物之首，幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實，勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所不知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」（〈德充符〉；5.2）。

128 即〈大宗師〉篇首章結語：「耆欲深者，其天機淺。」（6.1）

129 請參考本章第二節之一「身後的真人」。

doi:10.6342/NTU202404008

並非真正的自主，而是受制於欲望，意識向外追逐而無法反身思考，導致「消極自由」的範圍也隨之縮減了。[130]

2. 積極面來說：如果人以空虛的自我來遨遊世間，又有什麼可以傷害他呢？。[131] 這不只是以充分性立場推理出活完自然生命的保證、呈現出一種有益於養生的空虛觀，也代表這樣的生命型態，不只是真正的以自己作主，更以一種弔詭的反身形式，成就了因為自主所帶來的「積極自由」，並成為自己生命境遇中真正的主宰。

在這一節中，透過以三維的思維結構為基礎，並加上了時間維度，分析主體在養生之途的遭遇與樣態。我們可以發現，以莊子哲學而言：

1. 對主體人格境界的判斷，需至走完一生才有可能評定，但主觀上當事人未必能知，而理想人格的真人不知，客觀上旁觀者的評價也未必能夠一致，但可以確定的是「真人」與「真知」都在終其天年之後才可能成立。
2. 作為旁觀者的我們，從真人過往的生活型態或思想傳遞的形式來學習，成為實踐之知，但這勢必是一種客觀的片面之知，只有透過主體的轉化與實踐，才有可能成為主體所領受的主觀真理，而成為「真知」。
3. 回到尚在養生之途的致道者身上，若要活出自主的人生、活完自然的生命，採取空虛化的自我、第二人稱式的反身思考，才有可能不受外在世俗的價值觀所影響，反而能夠真正的以自己作主，成為生活的主宰。

因此，不論是以第一人稱或以第三人稱視角，來選擇價值、安排生活，結果可能都是被外在的區分、對立的意識型態掌控自己的人生。因此，雖然三層自我觀念本身沒有優劣，但若要真正作主、提升自我，空虛觀是較為可行的。當主體

130 關於「積極自由」的涵義，請參考本文第一章第三節之三「自由」。

131 「人能虛己以遊世，其孰能害之！」(〈山木〉；20.3)。

doi:10.6342/NTU202404008

思考自身的生命意義、生命該如何結束的選擇，以第二人稱視角自我對話或與別人交談，檢視與解除內心中受制於外在的意念、他人所灌輸的觀念，並掃除自我疆界中阻礙自己活出真實的因素，這麼做的結果，不論主體找到生命意義為何，至少不會是僵固封閉的定見，而是能夠與日俱化的活的真知。

第三節 無限的觀點

「是」也是一個無窮的系列，「非」也是一個無窮的系列。所以說，不如以清明的心去觀照一切。用手指來說明手指不是手指，不如用非手指來說明手指不是手指；用馬來說明馬不是馬，不如用非馬來說明馬不是馬。天地其實就是一根手指，萬物其實就是一匹馬。[132]

對莊子哲學而言，一切生活經驗的終極目標就是「自然」的整合。[133] 為什麼我們可以透過想像死亡來檢視人生？為什麼本文可以從生命意義來探究自殺問題？這不只是基於它們在觀念上有如鏡像般的照見彼此，從莊子哲學「人稱視角」的三個特性（整體、反身與循環）而言，這樣的意識活動不只是合理而自然的，更有助於我們獲得全面的觀點、引發深度的反思：

沒有外在的一切，就顯不出我的存在；沒有我的存在，也無法肯定外在的一切。這兩者其實關係密切，只是不知是誰造成這樣的對立狀態。好像有

132 「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰，莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。」（〈齊物論〉；2.6）。

133 以整合作為一切宗教經驗、甚至是一切心靈活動的終極目標，啟發自：杜普瑞（Louis Dupré）著，傅佩榮 譯，《人的宗教向度》（*The Other Dimension: A search for the Meaning of Religious Attitudes*）（北縣：立緒，2006），585。

doi:10.6342/NTU202404008

> 個「真宰」存在，可是又找不到它的跡象。它的運作效果十分真切，可是看不到任何形象，它是真實而無形可見的。……[134]

意識的主體與被意識的對象，其實是一體的兩面。莊子哲學並非主張區分對立的概念沒有意義，而是主體要知道如此區分的合理界線在何處。

莊子哲學的思維結構、致道者的思維結構，是三維的格局，並隨著時間的推移，而成為了一種四維的生命活動。[135] 它可以幫助主體思索、觀看自我與世界，同時也可以使得自我與世界思索、觀看主體。不論主體採取或身處何種視角、自我與境界，由於這個結構的反身特性，使得思考與被思考、觀看與被觀看，其實是同一個活動的不同方向，換言之，任何「觀點」都具有雙向性。

因此，主體有多少樣式的觀點可以思考，就有多少樣式的觀點可以呈現。思維的三維結構，為觀點提供了二十七種樣式，而思維的傾向（本文第四章的探討），則為二十七種樣式賦予了內容的「基調」，這些基調為：第一人稱、第三人稱視角之於兩種規範性與兩種反思性思維，而第二人稱視角之於兩種規範性與兩種反思性的反身思維。依三種人稱視角所各自對應的四種思維傾向，使莊子哲學所蘊涵的「觀點」構成了共一〇八種樣式：

---

134 「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。」（〈齊物論〉；2.4）。

135 雖然思維結構三維、生命活動四維，但主體自身可以不僅於此，而是一種更高維度的主宰。將在本節中接續說明。

doi:10.6342/NTU202404008

表 5-3-1 莊子哲學一〇八種觀點樣式組合表

人稱視角 × 自我觀念 × 人格境界 × 思維傾向

			（第一、三人稱　/　第二人稱）
第一人稱	空虛觀	真人	原則式的規範 ⟷ 反身覺察
第二人稱	形式觀	致道者	關係式的規範 ⟷ 反身覺察
第三人稱	具體觀	假人	行動中的反思 ⟷ 反身覺察
			對行動的反思 ⟷ 反身覺察

在四類哲學問題的探究角度中，「莊子哲學『能夠』如何回應？」此一問題的目標，是儘可能挖掘莊子哲學的潛力、窮盡可能的回應方式。[136] 誠然，如果我們將觀點的一〇八種樣式，加上這些的思考內容：時間維度（過去、現在與未來），思考對象的特質（物質現象、心靈活動、超越的道），以及思考主體的內在向度（知、情、意）、生死意義的不同層次（身體的、社會的、精神的），則將為莊子哲學思考生命意義的方式，開出八千七百四十八道更為繁細的途徑，同時產出相應數量更加具體的觀點。甚至可以說，在此基礎的觀點樣式之上，莊子哲學的回應方式是不受限的，它隨著我們思考內容的加入而無限的擴展。

要言之，三維思考結構所構築的二十七種樣式是莊子哲學一切可能觀點的基礎，而這一〇八道觀點所蘊涵的意義，將會是莊子哲學回應生命問題、實踐者思索生命意義的基調。在本章的最後一節，將以最為基本的一〇八道觀點，來為「莊子哲學『能夠』如何回應自殺？」劃下分號。更多可能的思索與探究，已非本文範圍所及，則必須留與未來的思考者運用。

136 探索哲學問題的四層次，請參考本文第一章第二節之二「詮釋的層次：從思想到哲學」。

doi:10.6342/NTU202404008

一、無窮的生活樣態

對莊子哲學而言，思考與被思考、觀看與觀看，是同一個活動的不同方向，主體的心靈活動越豐富，也將呈現越多樣的生活樣態，[137] 而不可能被完全掌握，所以說是「無窮」的。對此可以從「自由」的兩個向度來理解：

1. 莊子哲學，支持所有人擁有不同生活樣態的自由。
2. 莊子哲學，肯定主體具備展現不同生活樣態的能力。

第一個向度涉及「消極自由」，不受他人干涉的自由；第二個所強調的「能力」（power），則涉及「積極自由」，能以自己作主的自由。[138] 然而，具備上述的自由，並不代表所有人都能發揮自由的價值：這取決於主體是否依循整全性意義的「自然」而活。這些理解之於「無名的生命型態」、「無形的變化核心」，亦是如此。

這兩類自由，主要建立在主體對自我觀念的自覺，以及更高人格境界的卓越能力之上，換言之，主體的境界越高，則越有可能順暢轉換於不同的生活樣態之間，而不需要堅持某一種生活（如追求隱居以擺脫世俗拖累），並且也越有可能靈活調整自我疆界的組成內容，而未必要執著某一項組成（如去除社會身分以減少責任），因此，重點不在於生活樣態本身，而是主體是否能夠活得自然、活出真實。如莊子說：

> 莊子說：「人如果能順從本性，哪裡有不順適的呢？人如果不能順從本性，哪裡有順適的呢？至於流蕩隱遁的志向，決絕棄世的行為，大概不是智能高超、稟賦深厚的人會採用的！世人一陷溺就不再回來，一走錯就不再回頭。即使在世間有的做君、有的做臣，也只是時運而已，世代一變遷就沒

137 筆者「生活樣態」一詞特指生命三層次的整合發展，不僅限於人的存活、過活等向度。請參考本文第一章第三節之一「生命」。

138 兩種自由的說明，請參考本文第一章第三節之三「自由」。

doi:10.6342/NTU202404008

有貴賤之分了，所以說，至人是不會執著的。尊崇古人而輕視今人，這是學者的過失。並且，由狶韋氏之類的古人來看當今之世，誰能夠沒有偏頗呢？只有至人能夠遨遊世間而沒有偏僻，隨順眾人而不失去自我。他們所教的，不必刻意去學；明白他們的觀念，但不必因而認同。」[139]

遠離人群、堅持隱居，這些生活樣態本身並沒有問題，但更高境界的人大概不會採用，因為這可能是一種具體化的自我的展現（並且是反面的強調自我疆界內「不能有什麼」）；若要活得自然，稟賦高超的人未必需要，但這不代表這種生活方式對任何人都不合適。[140] 同時莊子也強調，我們也不應該以修養程度極高的古人視角，來評判今人的生活。能夠依循本性、順應潮流並保有自我，是真人生前的留給他人的形象，我們可以理解真人為何能夠如此的原因（整全的自然及無窮的觀點），但不是要認同、模仿他的生活樣態。

〈大宗師〉篇對真人生前的描寫，更可見真人多變的形象：

古代的真人，神態高雅而不給人壓力，看來好像不夠卻又無所增益；有所堅持而沒有稜角，心胸開闊而不浮華；舒舒暢暢好像很高興，行事緊湊好像不得已；他的振作，鼓勵人上進；他的安頓，引導人順服；他的威嚴，好像泰然自若；他的豪邁，無法加以限制；他說話徐緩，好像喜歡隱藏；他心不在焉，忘了自己要說的話。他以刑罰為身體，以禮儀為羽翼，以知識為時宜，以德行為順應。以刑罰為身體的人，對一切都明察秋毫；以禮儀為羽翼的人，借此在世間行走；以知識為時宜的人，做事出於對不得已

139 「莊子曰：『人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧。雖相與為君臣，時也，易世而無以相賤。故曰，至人不留行焉。夫尊古而卑今，學者之流也。且以狶韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼。』」（〈外物〉；26.8）。「遊」作「由」解，成《疏》：「性之能也，不得不由性；性之無者，不可強涉。」（《校詮》，1071。）

140 如〈達生〉篇首章支持拋棄世事可以減少勞累。請參考本文第四章第一節之二「必要性立場」。

doi:10.6342/NTU202404008

> 的考慮；以德行為順應的人，是說他就像有腳的人都可以爬上小山丘一樣，而世人還真以為他是勤行不懈的人呢。宇宙萬物，你喜歡它，它是合一的；你不喜歡它，它也是合一的。體驗到合一時，它是合一的；體驗到不合一時，它也是合一的。體驗到合一時，是指與自然相處；體驗到不合一時，是指與人相處。自然與人不相衝突。能做到這一點的，就叫做真人。[141]

真人看似沒有脾氣，但卻仍然有振奮、威嚴、豪邁的一面；同時藉由刑罰、禮儀、知識與德行在世間行走，還會讓人以為他是個孜孜不倦的實踐者（勤行者）。誠然，如上一節所述，真人活著的時候，修養內在以成為空虛化的自我，也不會自覺自己達到了至高的境界，因此他必然還是有所活動，而成為某種形式的生活樣態，但更重要的是，雖然他的自我與究竟真實的「道」相通，但不代表他的自我失去了人的社會性格。他可以體驗到泯除一切分別的自然狀態（自我疆界消失了），也可以意識到自我與他者之間仍有所區別，也就是與人群相處的一面（自我疆界出現了）。

總之，莊子提醒我們雖然擁有造就生活多樣性的自由，但要以自然的稟賦為根本，才有可能舉止合宜並不受傷害，[142] 找到自己當下最合適的生活樣態，才是讓這份自由真正具有價值。

---

141 「古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其堅而不觚也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎，崔乎其不得已乎；滀乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎，謷乎其未可制也；連乎其似好閉也，悗乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。故其好之也一，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。」（〈大宗師〉；6.3）。

142 「北海若曰：『知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。故曰，天在內，人在外，德在乎天。知夫人之行，本乎天，位乎得；蹢躅而屈伸，反要而語極。』曰：『何謂天？何謂人？』北海若曰：『牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。』」

doi:10.6342/NTU202404008

二、無名的生命型態

不同的生活樣態成就不同的生命型態，不同的生命境界的追求導致不同的生活方式的選擇，因此人的生命型態必然彼此殊異，[143] 更不可能被充分界定，所以說是「無名」的。對此也可以從「自由」的兩個向度來理解：

1. 莊子哲學，支持所有人選擇不同生命型態的自由。
2. 莊子哲學，肯定主體具備成就不同生命型態的能力。

第一個向度同樣涉及「消極自由」，第二個也是涉及「積極自由」，自由的價值亦來自主體生命實踐整全性意義的自然，並且也與人格境界與自我觀念的特性緊密連動。

先就選擇的「自由」來說，一個人的生命型態可以超越他的「已然」，而成就「自然」。世俗所謂的客觀界定，不等於一個人對自我之主觀認定的所有意義，因此可以說此時作為認識活動或價值作用的「命名」可能失效。正如〈德充符〉篇中的申徒嘉，也曾經因為犯了過錯而被砍去一腳（兀者），他透過十九年的學

（〈秋水〉）

河伯說：「那麼，道有什麼可貴的呢？」北海若說：「瞭解道的人，必定通達條理，通達條理的人必定明白權宜，明白權宜的人不會因為外物而傷害自己。保存至高天賦的人，火不能燒傷他，水不能淹沒他，嚴寒酷暑不能損傷他，飛禽走獸不能侵害他。這不是說他敢於接近這些東西，而是說他能夠明察安危，善處禍福，謹慎進退，因此什麼也不能傷害他。所以說，自然存於內心，人為表現在外，天賦就安立於自然之中。瞭解人的行動是本於自然而處於天賦之中，就可以在進退時屈伸自如，回歸根本而體悟源頭了。」河伯說：「什麼是自然？什麼是人為？」北海若說：「牛馬生來就有四隻腳，這叫做自然，給馬頭套個勒，給牛鼻穿個孔，這叫做人為。所以說：不要以人為去摧毀自然，不要用智巧去破壞命定，不要為貪得而追逐名聲。謹守這些道理而不違失，這叫做回歸真實。」（17.8）

143 筆者「生活型態」一詞特指生命三層次的整合成就，不僅限於人的存活、過活等向度。請參考本文第一章第三節之一「生命」。

doi:10.6342/NTU202404008

習，與練習「知不可奈何而安之若命」的心境，而能夠漸漸將對外表的自卑與缺憾，消失於自我疆界中。[144]

對於至高境界的理想人格而言，對外在的定名更是視若無睹，並且這不是出於形式化的自我之選擇能力，而空虛化的自我所自然展現的「解除狀態」：

144 相較之下，寓言中的子產就是想透過特定的命名方式，來界定申徒嘉的生命型態，在對話後他也知道錯了：「申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：『我先出則子止，子先出則我止。』其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：『我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎？其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？』申徒嘉曰：『先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也。聞之曰：『鑒明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎？』子產曰：『子既若是矣，猶與堯爭善。計子之德，不足以自反邪？』申徒嘉曰：『自狀其過以不當亡者眾；不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者眾矣，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子游十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎？』子產蹴然改容更貌曰：『子無乃稱。』」（〈德充符〉）

「申徒嘉是個被砍去一腳的人，他與鄭國大夫子產一起在伯昏無人門下學習。子產對申徒嘉說：『我先出去，你就等一下再走；你先出去，我就等一下再走。』第二天，兩人又在同一屋裡同席而坐。子產對申徒嘉說：『我先出去，你就等一下再走；你先出去，我就等一下再走。現在我要出去，你可以等一下再走嗎？還是你做不到呢？你看到我這個執政大人也不回避，你與執政大人相等嗎？』申徒嘉說：『老師門下，有像你這樣的執政大人嗎？你得意自己的執政地位而看不起別人。我聽說：『鏡子明亮，則塵垢不會堆積；塵垢堆積，則鏡子不會明亮。長期與賢人相處，就不會有過錯。』現在你應該推崇的是老師，而你還說出這麼自大的話，不是太過分了嗎？』子產說：『你已經弄成殘廢了，還想與堯這樣的聖人來比較誰更好。你衡量自己的德行，還不夠讓你反省的嗎？』申徒嘉說：『辯護自己的過錯，認為自己不該死的人很多；不辯護自己的過錯，認為自己不該活的人很少。知道事情無可奈何，就坦然接受為自己的命運，這只是有德者才做得到。走進后羿弓箭射程的中央，一定被射中；但是有人沒被射中，這是命。許多人因為自己雙腳俱全就嘲笑我雙腳不全，總是讓我憤怒不已；自從來到老師這裡，我就怒氣全消地回去了。不知老師是如何引導我走上善途的？我追隨老師已經十九年了，他從來不知道我是獨腳的人。現在你與我一起學習內在的修養，而你卻由外在的形貌來批評我，不也太過分了嗎？』子產聽了，立刻改變臉色，慚愧地說：『請你不要再說了。』」（5.3）

doi:10.6342/NTU202404008

> 齧缺向王倪請教，四次發問，四次的回答都是不知道。齧缺因此高興得跳了起來，前去告訴蒲衣子。蒲衣子說：「你現在知道了吧？有虞氏比不上泰氏。有虞氏還存著仁義之念，想借此收服人心；他也確實得到了人心，但未曾超越那失去人性的狀態。泰氏安穩地睡去，懵懂地醒來；隨別人稱自己為馬，隨別人稱自己為牛。他的知識確實可靠，他的天賦十分真實。並且未曾陷入那失去人性的狀態。」[145]

蒲衣子（被衣）以泰氏為例說明，泰氏完全不在乎別人如何稱呼他，而他所呈現給別人的「真知」卻非常可靠，因為他充分活出整全性意義的自然，而未曾失去人性真實的樣態（未始入於非人）。並且，此時泰氏所成就的生命型態，當然不是牛或馬，而是屬於他自身的「自然」。相較之下，如果人在乎別人的評價、甚至還想指正別人，那麼恐怕就尚未超越人性虛偽的生活樣態了（未始出於非人）。

對於還在修養途中的致道者而言，若要成就各自不同的生命型態，前提是要先能夠在主觀上超克那些，本來就不可能等同於真實自我的評價性語言，但超克有許多方法，並非只有認定評價是錯的，或是強迫自己採取還做不到的空虛觀，也可以透過承認自己可能出錯、評價可能正確，因而接受「被如此評價的事實」，而不是認同評價的內容本身。這種接受現實的心態，反而可以讓主體活得真實，誠如莊子借老子之口說：

---

145 「齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：『而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏其臥徐徐，其覺於於；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。』」（〈大宗師〉；7.1）。

doi:10.6342/NTU202404008

> 巧智神聖這樣的人，我自認為可以免了。昨天你叫我牛，我就稱作牛；你叫我馬，我就稱作馬。如果真有其實，別人給我相符的名稱而我不接受，就是雙重罪過。我的行為一向是如此，我不是存心這麼做的。[146]

因此，生活樣態之所以是「無名」的，是主體運用了無窮的觀點，而不滯於任何一種定名，同時發揮自由的積極意義、活出整全性的自然，成就了不依恃外在界定、獨一無二的生命型態：

> 如果有人能夠順應天地的常道，由此把握自然界的變化規律，再遨遊於無窮的境界，那麼他還要等待什麼呢？所以說：至人化解自我，神人化解功績，聖人化解名聲。[147]

三、無形的變化核心

最後，除了生活樣態是無窮的、生命型態是無名的，這些人類有形可見、充滿變化的具體活動，作為自主的核心不只無形可見，[148] 並無法被思維的主體自身所徹底探究，所以說是「無形」的。對此仍然可以藉由「自由」的兩個向度來理解：

---

146 「夫巧知神聖之人，吾自以為脫焉。昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。苟有其實，人與之名而弗受，再受其殃。吾服也恆服，吾非以服有服。」（〈天道〉；13.8）。士成綺拜訪老子的對話，可參考本文第四章第三節之二「對行動的反思」。

147 「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉；1.7）。「乘正」與「御辯（變）」二者功夫兼具，達到順境、逆境不擾於內，才有可能真正的逍遙無待。請參考：蔡璧名，〈附錄　莊子「乘天地之正而御六氣之辯」新詮〉，收錄於氏著：《心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》（新北：聯經，2018），381–434。

148 「自主」概念在上一節之三「生命的真宰」已有討論，此處則帶入觀點的多樣性因素。

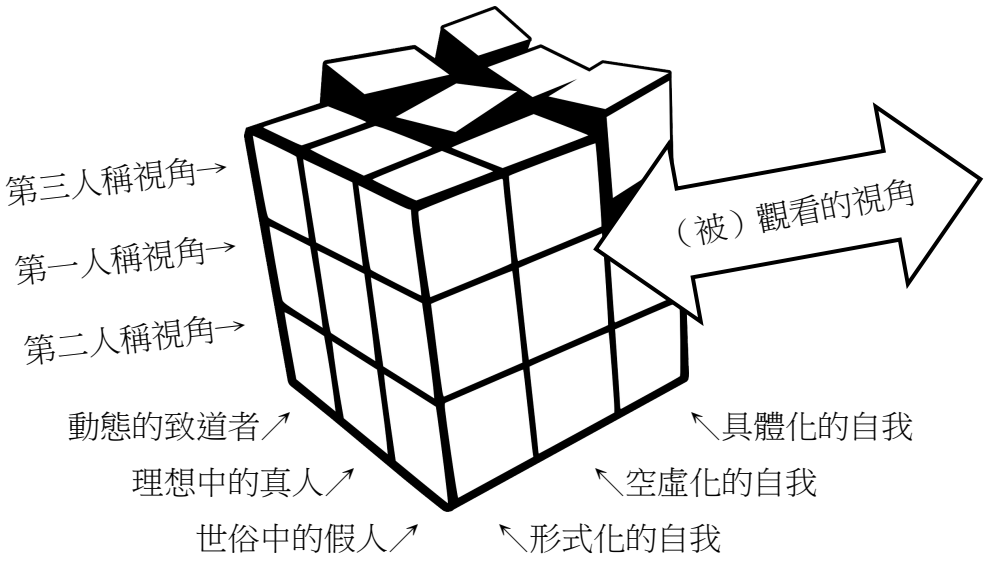
doi:10.6342/NTU202404008

1. 莊子哲學，支持所有人採取不同觀點的自由。
2. 莊子哲學，肯定主體具備超越各種觀點的能力。

第一個涉及「消極自由」的理解，不妨將三維的思維結構，當作一個可以讓主體任意在內部悠遊的立體空間，有二十七扇（或更多）窗戶，象徵不同觀點。在這個空間中，我們可以「從第一人稱視角、具體觀的假人」來看待事物、同理像是一般人主觀上對物質條件的安全感，又可以隨時切換至「從第三人稱視角、具體觀的真人」來設想理想人格會如何處理自我疆界中的外在因素。換言之，莊子哲學會支持所有人都可以運用這些觀點樣式的自由，不論他是否明確的意識以活得自然為思考目標。

第二個涉及「積極自由」的理解，不妨將三維的思維結構，當作一個可以讓主體在手中可以任意轉動的魔術方塊（Rubik's Cube）或拆解的組合積木，此時作用力量的主體，並不在三維的結構之中，而是在此之外控制思維結構的組成，以及調整觀看及被觀看的一面。此時的主體是思維結構的操控者，而不只是利用者。以下圖為例：

圖 5-3-2 莊子哲學思維魔方示意圖



doi:10.6342/NTU202404008

主體可以讓自己外顯的生活樣態與世俗的眾人無異，調整成完全以「世俗的假人」一面（共九樣觀點）示人；同時，「無形的核心」一方面可以指（1）以「第一人稱、空虛觀的真人」的內核（較屬於消極自由）；另一方面，也可以理解為（2）以在此結構之外更高維度，讓結構發生變動的來源（較屬於積極自由）。以下分別說明「核心」的兩種意義：

1. 深藏不露的內核：同樣以上圖為例，理論上如果主體能夠以「第一人稱、空虛觀的真人」作為不會轉變的內在，那麼應該已經處於與究竟真實相通的狀態，因此可以隨著外物變化，但內心其實是一種「沒有觀點活動的觀點」，也可以理解為「外化而內不化」的生活樣態。[149]

   然而，必須留意的是，結構的變動性並不代表將任何觀點置於核心都是理想的。「外化而內不化」之例已是空虛觀的自我，因此不可能與自然的整全性意義相悖。但若是以特定的偏執觀點作為思維結構的核心，那麼不但未必能隨順變化，也無法活得真實，還可能會招致禍患。[150]

---

149 「古之人，外化而內不化，今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。」（〈知北遊〉）

「古代的人，隨外物變化而內心保持不變；現在的人，內心多變而不能隨外物變化。能隨外物變化的人，就是因為內心持守不變。他能安於變化，也能安於不變化。要能安然與變化相順應，就須合乎分寸。」（22.14）。

150 「賊莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而內視，內視而敗矣。凶德有五，中德為首。何謂中德？中德也者，有以自好也，而吡其所不為者也。窮有八極，達有三必，形有六府。美、髯、長、大、壯、麗、勇、敢，八者俱過人也，因以是窮。緣循，偃佚，困畏，三者不若人，俱通達。知、慧外通，勇、動多怨，仁、義多責，六者所以相形也。達生之情者傀，達於知者肖；達大命者隨，達小命者遭。」（〈列禦寇〉）

「最大的禍害是稟賦中出現用心，並且心中有眼，到了心中有眼時，就會以私心來看事情，以私心來看事情就敗壞了。惡劣的稟賦有五種，為首的是心的稟賦。什麼叫做心的稟賦？心的稟賦就是：自以為是而詆毀自己認為不對的。窮困有八種極端，通達有三種必然，刑罰有六種內容。貌美、須長、身高、魁梧、強壯、華麗、勇猛、果敢，這八項都超過一般人，就會受到役使而窮困。依賴外物、卑屈從人、懦弱畏懼，有這三項不如別人，就會遇事通達。智巧與捷悟則會追逐外物，勇猛與浮動則會多招怨恨，行仁與尚義則會多受責備，這六者將

doi:10.6342/NTU202404008

2. 超越結構的來源：在這個意義下的變化「核心」，不是三維結構的幾何中心，而是在三維結構之外。像是有一雙手在轉動這些結構，使得狀態發生改變；但手也有自身的來源，使得手部做出動作……。若再追溯下去，我們除了在概念上為心靈的活動假設有一個「真宰」或「真君」存在，[151] 還可以推知的是：如果思維結構所呈現的心靈世界，與被思維的現象世界，其實是不同視角一體兩面，那麼這個核心不是存在於三維空間之內，而是在「六合之外」的更高維度。[152]

會給人帶來刑罰。明白生命之真實的人，心胸寬大；明白智巧的人，氣量狹小；明白大命運的人，隨順一切；明白小命運的人，忍受一切。」（32.7）

151 〈齊物論〉中，「真宰」主要是指存在於「我」與「非我」之外的力量，「真君」則是存在於「我」的生命活動之內的力量。請參考：「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉！吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉！如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」（〈齊物論〉）

「沒有外在的一切，就顯不出我的存在；沒有我的存在，也無法肯定外在的一切。這兩者其實關係密切，只是不知是誰造成這樣的對立狀態。好像有個「真宰」存在，可是又找不到它的跡象。它的運作效果十分真切，可是看不到任何形象，它是真實而無形可見的。百骸、九竅、六臟都齊備於人的身體，我與哪一個部分比較親近呢？你全都喜歡嗎？還是有所偏愛呢？這樣看來，它們都像是臣妾嗎？而臣妾沒有辦法互相管理嗎？還是它們輪流扮演君臣呢？或者有個「真君」存在啊！無論我們是否瞭解它的實際情況，都不會增加或減少它的真實性。人承受形體而出生，就執著於形體的存在，直到生命盡頭。它與外物互相較量摩擦，追逐奔馳而停不下來，這不是很可悲嗎？終身勞苦忙碌，卻看不到什麼成功；疲憊困頓不堪，卻不知道自己的歸宿；這不是很悲哀嗎？這種人就算是不死，又有什麼好處！他的身體逐漸耗損衰老，心也跟著遲鈍麻木，這還不算是大悲哀嗎？人生在世，真是這樣茫然嗎？還是只有我一個人茫然，而別人也有不茫然的嗎？」（2.4）。

152 「六合之外」一詞出自〈齊物論〉，在世界的上下、四方之外還有「對象」存在，至高境界的聖人存察於心但不談論。請參考：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：「有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：「何也？」「聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者有不見也。」夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不

doi:10.6342/NTU202404008

無形的核心、更高維度的主導力量，這不只是莊子的想像，也是莊子哲學對整體的現象提供合理的解釋。真正掌握了這一〇八道觀點樣式之主體，價值上不再區分自然與人為，空間上不再劃分內與外（自我疆界不存在，自我猶如一維的「點」），甚至連時間的維度也不存於心了：

> 冉相氏把握了圓環的核心，可以任由一切生成發展，與萬物相處沒有過去未來之分，也沒有現在當下的執著。每天隨著萬物變化，內心卻始終如一，何曾離開過自己？有心效法自然就得不到效法自然的結果，只是與萬物一樣向外追逐，那又怎麼做得到效法自然呢？聖人心中，不曾想到自然，不曾想到人事，不曾想到開始，不曾想到結束，與世俗同行而沒有偏廢，所做的事圓滿而沒有窒礙，他的冥合境界是怎麼做到的呢？商湯找到主事之官，就拜門尹登恆為師。他追隨老師又不局限於老師所教，領悟了隨物自成的道理，然後把名聲歸於老師；結果名聲與事跡都為眾人所知。孔子排

及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圓而幾向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」（〈齊物論〉）

「道本來是沒有疆界的，言語本來是沒有定論的，為了爭一個「是」字，就有了分界。讓我來說說這些分界：「有持左，有持右，有談論，有評議，有區分，有辨別，有強說，有對辯。這是八種各有所得的表現。」對於天地之外的事，聖人存察於心而不談論；對於天地之內的事，聖人談論而不評議；對於記載先王事跡的《春秋》史書，聖人評議而不爭辯。因為這是在區分中有所不分；在爭辯中有所不辯。要問「這是怎麼回事？」「聖人包容萬事萬物，眾人則靠爭辯事物來互相誇耀。所以說，爭辯的人總有未見之處。」大道不需說明，大辯不需言語，大仁不需偏愛，大廉不需謙讓，大勇不需逞強。道，說得清楚就不是道；言，要靠爭辯就有所不及；仁，有固定對象就不能周全；廉，自命清高就不近人情；勇，逞強鬥狠就不能成功。這五者全都把握住，就差不多走上正確的路了。所以，一個人知道在自己所不知的地方停下來，他的知識就達到頂點了。誰能知道不需言語的辯論，不需說明的道呢？如果有人能夠知道，這就叫做「天府」——自然的寶庫。無論注入多少水都不會滿溢，無論倒出多少水都不會枯竭，但又不知這種能力是怎麼來的。這就叫做「葆光」——含藏光明。」（2.10）。

doi:10.6342/NTU202404008

除一切思慮，以此為自己的老師。容成氏說：「除去時日就沒有年歲，沒有內就沒有外。」[153]

冉相氏在這樣的至高境界中，把握了變化世界變化的核心（得其環中以隨成）、任由一切現象的發展，與萬物相處沒有時間（過去、現在、未來）的意識，雖然如此，他的內心不會隨之變化（一不化者）。因此，相較於「外化而內不化」的生活樣態，「一不化者」的生命型態則必然是掌握了外在變化的真實核心、「道」的樞紐，才有可能因應無窮的變化。[154]

致此我們可以如此理解：對於無窮的生活樣態、無名的生命型態，莊子哲學主張人擁有選擇與主導的「自由」，但這些自由，必須符合整全性的自然才有「價值」。但如果以更高維度的力量作為無形的變化核心，莊子哲學認為此一核心本身就有價值，它的效果或許令致道者嚮往，但它的價值不繫於順應無窮的變化，而是它已是「自然」的體現，自由與自然合一。

153 「冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。日與物化者，一不化者也，闔嘗舍之？夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不洫，其合之也若之何？湯得其司御，門尹登恆為之傅之，從師而不囿，得其隨成，為之司其名；之名嬴法，得其兩見。仲尼之盡慮，為之傅之。容成氏曰：『除日無歲，無內無外。』」（〈則陽〉；25.3）。

154 「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰，莫若以明。」（〈齊物論〉）

「此也是彼，彼也是此；彼也有一套是非，此也有一套是非。真的有彼此之分嗎？真的沒有彼此之分嗎？使彼此不再出現互相對立的情況，就稱為道的樞紐。掌握了樞紐，才算掌握住圓環的核心，可以因應無窮的變化。「是」也是一個無窮的系列，「非」也是一個無窮的系列。所以說，不如以清明的心去觀照一切。」（2.6）

doi:10.6342/NTU202404008

結語：莊子哲學「能夠」如何回應？

> 齊克果還講了一個故事！有一個心不在焉的人，茫然於自己的存在，有一天晴朗的早晨，醒過來忽然發現自己死了。有些人活著，只隨波逐流，順風飄揚，從不知道自己的主人，從未曾檢視過自己存在的根源，從未曾反省過自己存在的意義，他只是安然承受外在的配給，並在真理與正義面前作沉睡狀態。這種人就像莊子《達生篇》上所說的：「形不離而生亡者」，他的外形可能裝飾華麗，而生命早已枯萎。有一天，他忽然發覺自己死了，發覺自身的死亡，是一項深沉的自覺反省，是他再生的一個訊息。一個僵固化的自我，最畏懼向內的生命去掏，深怕把自己掏空。一個開放性的主體，則不怕作自我否定，這一否定，常是另一個大肯定的開步。
>
> —— 陳鼓應，〈人生的意義〉。[155]

本章從思維的結構、生命的活動到觀點的變化，首先呈現了莊子哲學以三種人稱視角、三層自我觀念以及三階人格境界所建立的思維結構，並產生二十七道觀點樣式。若搭配兩大類的思維傾向（規範及反思）各自的兩種特質，則產生共一〇八道觀點樣式，成為生活的主體安排人生價值的啟發來源。我們可以透過這個思維結構分析自殺問題為我們帶來的驚醒，並向內發掘自身生命的意義；並且，由於思維結構的通透性，思考與被思考的雙向活動、內在探索與外在行動的變化，皆可視為一體兩面。這一〇八道觀點的樣式，能夠成為一〇八種思考的判斷、自我的面貌、生活的技巧、生命的道路：這是幾近無限的組合活動。

此外，隨著時間維度的加入，筆者論證「盡年方成真人，盡年方有真知」，最高境界的真人與自我提升的致道者，都是在無法確定境界成就的主觀視域中終

[155] 陳鼓應，《失落的自我》（北縣：書華，1993），157。

doi:10.6342/NTU202404008

其一生。真人如果未活完自然的壽命則不可能是真人，而其身後確立的成就可受公評。並且，真人身後而有的真知，既化為客觀而破碎的形式，也能在領受者的生命活動中獲得驗證而成為主觀真理。

因此，以在第三章中出現的自殺的隱逸者為例，我們可能要承認：「旁觀者既無法確知他們真實的生活樣態，對他們的生命型態也未必能夠獲得一致的評價。」我們的能運用的觀點雖然近乎無窮，但這不保證人能夠獲得全然客觀的真知，也不代表人可以進行絕對正確的判斷。

然而，此時必須留意，上述的承認不能推出以下的謬論：「一切的價值區分、行為規範都是沒有意義的，也沒有什麼事情是一定不合理的」。若接受這種立場，那麼這個問題便可能成立：

一個達致最高境界、終其天年的「真人」，是否可能死於自殺？

然而，這個問題其實混淆了兩種不同視角的判斷：

1. 判斷一：從第三人稱的客觀視角來看，如果某人結束自己生命的方式，不被視為活完自然的生命，那麼他的生命型態就不會被視為一種理想人格，爭議的焦點源於他人對於已逝者是否「死得自然」的認知及判定問題，而這個活動對莊子哲學而言，不只評價難以完全證成，並通常建立在「自殺行為不合乎自然」這種必有侷限的規範性思維。
2. 判斷二：從第一人稱的主觀視角來看，（1）如果他活著的時候自以為是「真人」、或是認為要透過特定活動（自殺是其一）來成就理想人格，那麼他因為這份自覺而不是空虛化的自我，就不是真人；判斷「不是真人」的「理由」，並不是基於自殺行為本身。[156] （2）如果「真人」的成就

[156] 請參考上一節「人格概念」與本節之一「身後的真人」之討論。

doi:10.6342/NTU202404008

> 是在身後賦予，而他在生前處於「不知悅生、不知惡死」的解除狀態，如此空虛化的自我，「自然」不會從事特定活動來結束生命；導致「不會自殺」的原因，也不是基於自殺行為本身。

因此，「判斷一」蘊涵了莊子哲學的消極意義：「受限於思維結構與傾向的特性，我們不能單從自殺行為本身、根本上也無法斷定一個人是否死得自然。」這類莊子哲學對主體的限制，主要基於兩點理由：（1）依自然的整全性意義，不能獨缺行為者的主觀視角，而可能對自殺行為是否屬於自然的問題產生歧異；（2）雖然自殺不同於其他傷害生命的行為，而是一種終極的、不可回復的行為，但莊子哲學所關注的是這些選擇之於整體人生的意義，而不是單一行為的特質。

同時，「判斷二」蘊涵了莊子哲學的積極意義：「是否要成為真人，與自殺的選擇無關，但若要成為真人、連結究竟真實，那根本上不存在自殺的選項。」如前所述，主體要選擇什麼樣的自我觀，在自我疆界內如何排序價值，是人享有的自由，但若要成為真人，必要條件是空虛化的自我。因此，以特定活動（具體化）或選擇能力（形式化）來成就自我，雖然未必不自然，但作為「能夠」自我提升的主體而言，這不會是最合適的選擇，對於「有意」自我提升的主體而言，則不會是合理的選項。

最後，第三人稱與第一人稱雖然構成了整體性的視角，但卻是彼此割裂而不是活動的，必須加上第二人稱視角的交流對話、反身覺察，才會是完整的思考方式，並運用思維結構的一〇八種活路、在不同的觀點中轉換、在時空中將思考化作行動。

這是為什麼莊子哲學的理想人格總是以「解除狀態」的空虛觀呈現於世人面前，並讓自身長期處於不做好惡區分、不下是非判斷的精神世界，並不是因為這類「無為」的行動本身具有價值，或是區分與規範本身沒有意義，而是因為這是充分發揮反身性的思維活動，所達致的必然成果，同時他的生命型態也充分體現

doi:10.6342/NTU202404008

整全性意義的自然：理想人格不自殺並不是因為自殺本身是錯的，而是這是他們接受生命的不確定性所展現出的自然人生。

因此，作為活著就有缺點的我們，或許可以在自我疆界中確立一張終極的「王牌」，或是以自身的選擇能力作為萬應的「鬼牌」，[157] 但無論如何，生命的意義不應該是抽象的，而是落實在具體的生命中，並且日新月異。正如莊子哲學對生命意義的可能回答是無窮無盡的，不存在適用於所有人、所有生命境遇的絕對正解，而自殺之於每個獨特自我的「意義」，也是如此：

> 我懷疑一個醫師是否能用總括性的措辭來回答這個問題。因為生命的意義因人而異，因日而異，甚至因時而異。因此，我們不是問生命的一般意義為何，而是問在一個人存在的某一時刻中，其特殊的生命意義為何。用總括性的措辭來回答這問題，正如我們去問一位下棋聖手說：「大師，請告訴我在這世上最好的一步棋如何下法？」根本沒有所謂最好的一步棋，甚至也沒有不錯的一步棋，而要看弈局中某一特殊局勢，以及對手的人格型態而定。人類的存在也是如此，一個人不能去尋找抽象的生命意義，每個人都有他自己的特殊天賦（vocation）或使命，而此使命是需要具體地去實現的。他的生命無法重複，也不可取代。所以每一個人都是獨特的，也只有他具特殊的機遇去完成其獨特的天賦使命。
>
> —— 弗蘭克（Viktor E. Frankl, 1905–1997），〈生命的意義〉。[158]

[157] 此處「王牌」與「鬼牌」的比喻，是以自我觀念來回應自本文第一章結語最末之反思。

[158] 弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠 合譯，《活出意義來》（*Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*）（臺北：光啟，2012），133–4。

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

第六章
結論

> 人生的幸福（就像現在所做的一樣，取決於天生高貴精神的安寧和滿足，也取決於循規蹈矩的人的決心和信心）絕不可歸因於任何人，直到我們已看到他在人生戲劇中的謝幕表演，這一表演無疑是最難的。在其餘的演出中，他可能帶著演員的面具：那些精彩的哲學辯論可能只是擺一擺姿態；無論什麼降臨在我們頭上，也不可能馬上就考驗我們，還能讓我們面不改色心不蹦跳。可是，在死亡與毫無偽裝的自我之間所表演的最後一幕中，我們必須直接了當地說實話；我們必須展示出心底真實的一面。……我的研究成果只有到蓋棺才可以定論。到那時，人們便會明白我的論點是否發自內心。
>
> —— 蒙田（Michel de Montaigne, 1533–1592），〈直到死才能斷定是不是幸福〉。[1]

任何活著的人，從主觀視角發問「我為什麼要自殺？」與「我的生命意義為何？」或是從客觀視角推敲「人應不應該自殺？」與「人類的生命意義為何？」這兩組問題，各自都是同一個觀點的雙面，而這兩組視角，也共同組成一個整體的雙面。如果是莊子哲學式的思考問題，則我們不可能只藉由關注這個問題——「它」本身，就得到我們想要的答案；有的時候不如探究「非它」的一面，反而可以獲得更為清晰而廣袤的觀點。而這份主體透過思索與體驗所領受的主觀真理，必須在生活中實踐直到生命的最後一刻，才有可能獲得驗證，不論主體的生

[1] 蒙田（Michel de Montaigne）著，高黎平 譯，〈直到死才能斷定是不是幸福〉，收錄於《論友誼》（*On Friendship*）（香港：香港商務，2020），111–2。

doi:10.6342/NTU202404008

命是基於何種理由或原因而結束。唯有至此，「我」才有可能知道，「我」是否真正的活得自然、死得自由。

關於自殺的問題，只有活著的人才會發問，也只對活人有意義，如果生命對人「沒有意義」，那麼從事結束生命的行為也是沒有意義的：正是因為生命有意義，死亡的決定才會是重大的。我們可以嘗試想像：相對於活人面對自殺的問題，如果「死人」也會面臨「自生」的選擇、困惑於他是否要「結束死亡」的問題，這至少代表他當下的狀態，對他而言是有意義的：思考自殺的問題，就是一種涵蓋意義辨認、價值排序以及策略選擇的具體活動。

莊子哲學可以如此建議我們：與其單就自殺的問題來辨析自殺，藉由抽象的推論而成為概念的遊戲，不如從生命的意義來思考自殺，藉由反面的思索來獲得全面的視野。這不只是人類認識能力的實然，也是有意提升自我之人的應然，更遑是論對於生命終極抉擇的深思了。如同與莊子對話的骷髏拒絕恢復身體、回歸人世，因為他更重視真正的快樂，而這成為他不願結束當下的「生活樣態」、改變自身的「生命型態」的理由。雖然簡略，但旁人的確無法否認他對目前生活型態的主觀意義，我們最多能以第二人稱視角與之對話、交流想法，並且相互尊重。

然而，就算掌握了意識對象的正反兩面，這還不是莊子哲學理想的思維活動。從結論上說，對莊子哲學而言，「為什麼不自殺？」的終極原因、「為什麼要對話？」的根本理由，與自殺或非自殺都不直接相關，更不是源於自殺是對或錯的道德判斷。《莊子》書中對生命意義的領悟、生活價值的排序以及對行為規範的判定，雖然是我們思考的基礎，但不足以推論出在任何情況、對所有人都有效的行為原則或行動策略：凡有所區分，就會有對立。

那麼，「關於自殺的莊子式哲學思考」到底會是如何？對自殺問題的回應或生命意義的思考方式，莊子哲學式的原因或理由又是如何？這部論文從莊子哲學「究竟」、「想要」、「能夠」與「應該」如何回應自殺，四個層次依序探究。

doi:10.6342/NTU202404008

總論：關於自殺的莊子式哲學思考

一、自殺的關懷

（一）莊子思想的自殺論述

首先，在本文第二章、第三章的對照可以得知，莊子所關心的自殺者，不同於歷史的、社群的主流觀點，他所最為關注的恰恰是那些非主流、志向高潔而自外於世俗的隱逸者。如果不透過廣袤的視野，考察先秦時期的自殺事例、應用社會學類型進行統整，則難以突顯出《莊子》這部著作中自殺關懷的獨特之處。

《莊子》書中的自殺者，可區分為議論中客體、敘述中的主體兩大類角色功能，兩大類各自能歸納為三種論述目的。透過這些自殺者的論述，我們可以掌握莊子思想對這些人物大致立場，但因為表面上矛盾的評價並存，而使讀者產生困惑。尤其是關於那些自殺的隱逸者：他們對人生理想有獨特的辨認、自主選擇隱居的生活樣態，雖然主觀上難免於孤獨感，但同時以實現自身志向為樂。

莊子哲學「究竟」如何回應？《莊子》一書並未將自殺行為單獨所謂思考的對象，而是從自殺者整體的生命型態、生活樣態來思考與論述。因此，我們必須知道莊子思想中為何會出現對自殺者的分歧評價，以及更加謹慎以莊子哲學來回應「自殺」這個人類永恆的哲學問題。

（二）莊子哲學的立場傾向

第四章的研究嘗試系統性的呈現：若只從莊子思想中關於生命境界、生死反思以及生活指導的論點或主張，來推出關於自殺的哲學論述，恐流於浮泛。從「養生—盡年」命題所呈現的兩種一致但不等值底層立場開始，一方面，莊子思想中呈現出不健全的身體無礙於活出自然生命的前衛思想（充分性立場），另一方面也充斥著自然生命必須要先保護身體的務實態度（必要性立場），這兩種立場不只在命題的形式上不等同，在文本詮釋與具體實踐中也有所衝突：莊子哲學似乎重視養生又不必然要求養生。而這個衝突未解的推理方式，卻已交織於不同的「思

doi:10.6342/NTU202404008

維傾向」之中：規範性的思考既可以提出反對自殺的原則，也可以找到自殺行為合理的關係脈絡；反思性的思考既可能弱化自殺意念，也可能消弭生存動力。

莊子哲學「想要」如何回應？我們可以從莊子思想中找到兩大類不同的思維傾向，一類尋找規範、建立實踐之知，一類引發反思、達成知的實踐，並且主要根據不同的視角與自我觀，而在這兩大類傾向中，各自呈現出關於生命的衝突立場。並且，基於這兩種思維的反身覺察則揭示讀者：規範有侷限、反思有極限，這些規範性的命題都是有限的有效。

那麼，我們目前可以知道的是，關於如何正確的生、正確的死，莊子哲學可能不存在絕對的規範。許多片面的主張，若引申至自殺問題，則莊子哲學未必會視之為普遍的要求或禁令，但提供了我們兩大類型、四種特質及後設層次的思維樣貌。然而，這些不同傾向的態度或立場只是思維結構的外表，不論我們採取哪一種傾向，我們還要理解它為何如此呈現、掌握它效力的邊界，這同時也是對自己為何選擇如此生活的反思與檢驗。

二、生命的探索

（一）莊子哲學的思維結構

由莊子哲學思維傾向而來的行為規範或生活指引，在本文的第四章，先透過三個問題來分析它們的效力：（1）它在主體的何種視角有意義？（2）它在自我的何種層次能適用？（3）它在生命的何種階段會生效？而這些問題其實是基於三個根本問題：（1）我如何看？（2）我是什麼？（3）我在何處？要往何方？

莊子哲學在前兩個問題，提出三種「人稱視角」與三層「自我觀念」，而能夠組成九種觀點樣式的平面結構。三種視角缺一不可，三種自我不分優劣，莊子哲學認為人擁有選擇何種自我觀念的自由，不論在自我疆界內的是特定活動、選擇能力還是解除狀態，主體都有可能據此活出自然的生命。接著，加上了第三個問題所關切的「人格境界」，而使得思維結構成為包含二十七種觀點樣式的立體

doi:10.6342/NTU202404008

結構。從人格境界的特性可以推知：主體採取空虛化的自我，才有可能達成至高境界；並且，以至高境界的生活樣態，來要求任何人不得自殺，這不會莊子哲學所認可的作法。

（二）莊子哲學的生命活動

除了人稱視角的轉換、自我觀念的轉變與人格境界的轉化機制，莊子哲學也強調時間的維度，雖然增加了生命活動的不確定性，但主體至少可以從中得到三種積極意義：（1）盡年方成真人，生命境界的達成，必須終其一生的實踐才有可能知道；（2）盡年方有真知，主體對理想生命型態的領悟雖然是片面又失真的，但能夠透過自己的生命驗證而成為主觀真理。（3）活著的人都有缺點，或是受到自然的懲罰（自然的整體性意義）、或是受到因逃避自然而來的懲罰（自然的整全性意義），若要不受制於外在條件、達成真正的自主，空虛化的自我才有可能。

主體可以將思維結構與思維傾向的各種特性結合，而成為能在實際的生活中靈活運用的一〇八道觀點樣式，也能成就主體所呈現的多變樣貌：（1）自己的生活樣態可以不斷變化，不同的人運用也會有截然不同的變化，皆難以被歸類。（2）自己的生命型態可以有多樣評價，不同人的生命也會有各自相異的評價，皆難以被定名。（3）自主的核心可以在結構內憑依一種觀點，也可以在結構之外的更高維度而不屬於任何一種觀點，兩者皆難以被定形。莊子哲學同意這些對思維結構的運用，都屬於人的「自由」（兼具消極與積極意義），但這份自由是否具有「價值」？則取決於主體的生命是否實現整全性意義的「自然」。

莊子哲學「能夠」如何回應？這個問題涉及莊子哲學的「可能性」，因此是最為龐大的論述工作。此時莊子哲學不需要直接回應自殺的問題，而是一種展示；它不要求所有人都要活得自然、變化無窮，但可以呈現生命的潛力。這些可能性是自殺的鏡像（或自殺是生命活動的鏡像），反面映射出自殺問題的核心並窮盡在此之外的一切想像。

doi:10.6342/NTU202404008

三、意義的實現

莊子哲學「應該」如何回應？在回答這個問題以前，我們可以先針對莊子式的哲學思考活動，到目前為止所呈現的一些特質，進行後設層次的梳理與釐清。

首先，關於兩種「自然」意義的分類（整體性與整全性），雖然有助於我們理解莊子哲學談懲罰的緣由的意旨，但為什麼「自然的整全性」可以作為人具有運用思維結構之自由的「價值」來源？「自然的整全性」是莊子哲學的基本預設，還是它也是由其他來源所支持？正如雖然我們可以為思考的過程假定一個起點，但生命的活動恐怕難以確立真正的起點：當我們能夠區分終始，我們恐怕早已身處循環之中。如果說莊子哲學不只是關乎生命的哲學思考，而是一種生命真實樣態的活動展現，那麼它的底層思維可能是相互支持的：人的自然實現了自由的價值，而人的自由賦予了自然的意義。

筆者在論述過程中，數次強調正確運用莊子哲學的思維結構，不代表目標是良善的；而懷有良善的目標，不蘊涵推論是正確的。雖然在理想中它們是循環的關係，但在具體的生活實踐中，我們仍然要有條件的選擇我們的立腳之處。對此，筆者選擇了手段優先於目的、方法理論優先於價值理論的基本立場，來嘗試以莊子哲學思考自殺問題，主要是由於兩個考量：（1）基於理由：缺乏方法的「好」是空洞的，而缺乏方向的「對」是盲目的，而這部論文使用了相對大量的篇幅來說明莊子哲學思維方法的「對」，恰恰是為莊子哲學推崇價值的「好」填補了基礎。（2）出於原因：或許是杞人憂天，但越是強調一套思想的價值及效用，它越有可能成為壓迫個性的幫兇、簡化思考的教條、不需自負一己人生責任的託辭，這恐怕不是莊子本人所樂見的發展。筆者在探究如何回應自殺問題的同時，其實也在確認崇尚自然的莊子哲學，不會侵害個人合理的自由，檢驗嚮往自由的莊子哲學，不會傷害個人合適的自然。

doi:10.6342/NTU202404008

莊子哲學的特點至此再次顯現，不論是問題的思考與回應、規範的合理與合適、行動的理由與原因、哲學思辨與具體人生，都是同一活動的一體兩面，互為表裏而不可能獨立自存。對於莊子哲學「應該」如何回應自殺，大方向也是如此：生活的意義與自殺的價值，死亡的意義與生命的價值，不只能夠映射彼此，也使得雙方的意義與價值在主體身上成為同一件事、同時實現，而成就主觀真理。而現在剩下的問題是，對於莊子哲學的回應方式，有哪些較為明確的要求？

結語：莊子哲學「應該」如何回應？

恐怕沒有人不想活得自然、活得真實，於是現實的爭論，常常在於自主的結束生命能否滿足這個目標或符合這個理想。對莊子哲學而言，「只」依靠整全性意義的自然，不足以決定具體行為或生活方式的對錯。在面對處境多變、價值觀多元的現實中，關於生命或死亡的思考，我「如何」活得自然，往往比自然是「什麼」的問題優先。

這種思考問題的優先性，不只是對於思維的主體有意義，也要求莊子哲學：它不應該以真人不會自殺的生活樣態，作為適用於所有人的行為要求；也不應該單憑自我疆界的大小，來判斷生命型態是否自然；更不應該將玄妙的反身性語言，視為一種普遍的客觀規範。現在，我們已經有足夠的能力說明，莊子哲學不應如此的理由。而莊子哲學也要自負責任，必須為自身蘊涵浩瀚無涯、變化無窮的可能指導，指引合理的方向、提供合適的方法。

莊子哲學中，關於安排生活、結束生命的「自由」，不論是積極自由或消極自由，它們皆涉及心靈與行動上的自由，並在本質上是一種以生命為基礎的主導力量與選擇能力。因此，人作為生命的存在及思維的主體，首要關切的自我要求則包含：

doi:10.6342/NTU202404008

1. 決定自己將如何活完一生的自由。但不能拒絕擁有自由，因為這超出了自由的適用範圍：自由的意義在於讓主體能夠自主，而以自己作主則蘊涵了自由的能力。
2. 決定自我疆界大小及內容的自由。但不能棄絕自我本身，因為這不屬於自由的適用對象：自由的價值在於讓主體活出自然，而自然的人性則必然以自我為基礎。

在關於自殺——或廣義的「死的自由」——的思考中，莊子哲學以這兩類「自由」為第一原則：其一關於自由本身，其二涉及自我觀念的自由。因此，存在上與價值上的虛無主義，必然與莊子哲學的心靈活動不相容，而死亡也不應是思維活動的目的，而是可預見的結果之一。

生命的結束本身雖然可以作為主體思索的內容或對象，並映射生命的意義，但主體的思維活動，終究是關注如何的行為選擇是合理的、如何的生活樣態是合適的。首先，這些思考方法與行動方式的可能性——無限的觀點，是因思維的結構、傾向乃至於時間因素的組合而有。其次，這些活動是否合理，則以上述關於自由本身與自我觀念的限制為基礎；這些活動是否合適，則由主體以整全性的自然為判準。在此之上，主體才有可能知曉如何的生活樣態、生命型態對自己而言是理想的。

至於轉換人稱視角、提升人格境界，這些「自由」在自殺的問題中屬於第二序的考量，它們本身雖未必涉及生命重大抉擇的思考，但主體運用它們將有助於遠離災難、認識自我，並且為屬於自己的「自然」獲得更廣袤的視野及更完整的思考。實務上，主體如何運用人稱視角及人格境界，作為思考與活動的理由或原因，往往取決於主體對自然的認識、對主觀真理的體悟，以及在時間的歷程中，主體如何安排它們將有助於活出自然生命的目的。畢竟關於主體自身生命的「真知」，必須終其一生的實踐才有可能獲得驗證。

doi:10.6342/NTU202404008

通過上述的方法，再加上不同的思維傾向所得出的觀點，就算有效，主體也須留心這是有限的有效，並了解為什麼有效的原因與理由、掌握效力的邊界，這將有助於我們認識自身的價值排序、能力與侷限，並在對話中尊重彼此對於各自生活樣態的合理選擇。因此，這類活動如果具體實踐在第二人稱式的對話中，通常會有更理想的發展，這將促進我們確認自然中的主觀、客觀因素，掌握與檢驗得到的觀點及其效力，甚至有助於我們發掘不同理解、超越舊的觀念，迎向嶄新的視域。

因此，作為莊子哲學的實踐者，主體對於生命的重大問題，會是動態的探詢，而不是提供標準答案。當人越是認為自己掌握了對「生」的見解，或對「死」的想像，莊子哲學就越能讓人發現它遠不只於如此。並且，正是因為主體的心靈不自偏一隅，願意化解對立的觀點、接受全然的視域，才有可能無處而不自在。

對於活著的致道者而言，可以自由是方法、自然是目的，對於活出理想生命的真人在生前而言，自然與自由既不是方法、也不是目的。這兩種人，都在實踐中活出了自主的生命，如此的順應自然，既是開展自由，也是實現自主。透過這部論文的分析與論述，至此我們或許有更為充足的理由，而不是玩弄文字遊戲，來理解莊子哲學的基本精神：

活得自然與死得自由，死得自然與活得自由，其實都是同一個活動。

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

參考文獻

I. 中文

一、古文考釋

〔漢〕戴　德，〔北周〕盧辯 注。《大戴禮記》二冊，初版。北京：中華書局，1985。

〔清〕王先謙。《莊子集解》，初版。北京：中華書局，1984。

〔清〕孫詒讓。《墨子閒詁》，初版。上海：商務印書館，1931。

〔清〕郭慶藩，王校魚 點校。《莊子集釋》，初版。北京：中華書局，2013。

〔清〕梁玉繩。《史記志疑》。上海文瀾書局重印本，1899。

〔清〕劉寶楠。《論語正義》，初版。北京：中華書局，1990。

王叔岷。《史記斠證》（一百三十卷），初版。臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1983。

---。《莊子校詮》二冊，初版。北京：中華書局，2007。

沈玉成。《左傳譯文》，初版。北京：中華書局，1981。

姜亮夫。《屈原賦今譯》，初版。北京：北京出版社，1987。

--- 校注。《重訂屈原賦校注》，初版。天津：天津古籍出版社，1987。

陳鼓應。《莊子今註今譯》，修訂版。臺北市：臺灣商務印書館，1999。

崔大華。《莊子歧解》，初版。北京：中華書局，2012。

張元濟 輯印。《百衲本廿四史》，初版。上海：商務印書館，1958。

傅佩榮。《孟子解讀》，二版。新北市：立緒文化，2013。

---。《老子解讀》，二版。新北市：立緒文化，2017。

---。《莊子解讀》，修訂新版。新北市：立緒文化，2018。

---。《論語解讀》，四版。新北市：立緒文化，2023。

doi:10.6342/NTU202404008

楊伯峻。《春秋左傳注》二冊，修訂版。臺北市：洪葉文化，2015。

錢　穆。《莊子纂箋》，六版。臺北市：東大圖書，2003。

鍾　泰。《莊子發微》，初版。上海：上海古籍出版社，2002。

瀧川龜太郎。《史記會注考證》。東京：東方文化學院東京研究所，1932。

甘肅省文物考古研究所 編。《天水放馬灘秦簡》，初版。北京：中華書局，2009。

河北省文物研究所 編。《譽墓——戰國中山國國王之墓》上下冊。初版。北京：文物出版社，1996。

睡虎地秦墓竹簡整理小組 編。《睡虎地秦墓竹簡》，初版。北京：文物出版社，1990。

二、專書

方東美。《生生之德》，四版。臺北市：黎明文化，1987。

方　勇。《莊子學史》，初版。北京：人民出版社，2008。

王仁祥。《先秦兩漢的隱逸》，初版。臺北市：國立臺灣大學出版委員會，1995。

王叔岷。《莊學管窺》，初版。北京：中華書局，2007。

王　博。《莊子哲學》，初版。北京：北京大學出版社，2004。

左言東。《先秦官職表》，初版。北京：商務印書館，1994。

白品鍵。《仕途之外：先秦至西漢不仕之士演劇》，初版。臺北市：三民書局，2022。

白國紅。《春秋晉國趙氏研究》，初版。北京：中華書局，2007。

余英時。《士與中國文化》，初版。上海：上海人民出版社，1987。

---。《中國知識階層史論（古代篇）》，二版。新北市：聯經出版，2019。

吳光明。《莊子》，二版。臺北市：東大圖書，2015。

李建民。《民國的痛苦：王國維與絕望的一九二七》，初版。新北市：聯經出版，2022。

doi:10.6342/NTU202404008

李建軍。《自殺研究》，初版。北京：社會科學文獻出版社，2013。

李隆獻。《晉文公復國定霸考》，初版。臺北市：國立臺灣大學出版委員會，1988。

杜正勝。《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，初版。臺北市，三民書局，2006。

胡　適。《問題與主義》，初版。臺北市：遠流出版，1986。

孫中興。《試閱理論旅人之涂爾幹自殺論之霧裡學》，初版。臺北市：群學出版，2009。

徐復觀。《中國人性論史・先秦篇》，初版。臺北市：臺灣商務印書館，1969。

張岱年 主編。《中華的智慧：中國古代哲學思想精粹》，初版。上海：上海人民出版社，1989。

畢柳鶯。《斷食善終：送母遠行，學習面對死亡的生命課題》，初版。臺北市：麥田出版，2022。

---。《有一種愛是放手：《斷食善終》2，從第一手個案經驗、觀念迷思到法規醫療協同，拿回生命自主權，有尊嚴、無懼無憾的安詳離世》，初版。臺北市：麥田出版，2023。

陳鼓應。《失落的自我》，初版。臺北縣：書華出版，1993。

閆曉君。《出土文獻與古代司法檢驗史研究》，初版。北京：文物出版社，2005。

傅佩榮。《儒道天論發微》，初版。臺北市：聯經出版，2010。

---。《莊子：以自在之心開發無限潛能》，初版。臺北市：天下文化，2014。

---。《荒謬之外：卡繆思想研究》，初版。臺北市：九歌出版社，2015。

---。《最後一張王牌：尋求靈魂的現代人》，初版。臺北市：九歌出版社，2016）

---。《傅佩榮宗教哲學十四講》，初版。新北市：立緒文化，2018。

---。《傅佩榮莊子經典五十講》，三版。新北市：立緒文化，2020。

黃克武。《自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，初版。臺北市：允晨文化，1998。

doi:10.6342/NTU202404008

黃錦鋐。《莊子及其文學》，再版。臺北市：東大圖書，1984。

楊儒賓。《莊周風貌》，初版。臺北市：黎明文化，1991。

--- 編。《古代思想中的氣論及身體觀》，初版。臺北市：巨流圖書，1993。

---。《儒門內的莊子》，初版。臺北市：聯經出版，2016。

葉海煙。《老莊哲學新論》，初版。臺北市：文津出版社，1997。

---。《莊子的生命哲學》，三版。臺北市：東大圖書，2021。

詹　康。《爭論中的莊子主體論》，初版。臺北市：臺灣學生書局，2014。

蔡璧名。《形如莊子、心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》，初版。新北市：聯經出版，2018。

錢　穆。《莊老通辨》，初版。臺北市：東大圖書，1991。

劉笑敢。《兩種自由的追求：莊子與沙特》，初版。臺北市：正中書局，1994。

---。《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，初版。北京：商務印書館，2009。

---。《莊子哲學及其演變（修訂版）》，初版。北京：中國人民大學出版社，2010。

劉榮賢。《莊子外雜篇研究》，初版。臺北市：聯經出版，2004。

蕭公權。《中國政治思想史》，三版。上海：國立編譯館，1947。

羅根澤。《羅根澤說諸子》，初版。上海：上海古籍出版社，2001。

嚴　復。《嚴復集》，王栻 主編，初版。北京：中華書局，1986。

三、期刊論文

任博克（Ziporyn, Brook）、何乏筆（Heubel, Fabian）、賴錫三。〈莊子與天台的弔詭性思維：延續 Wild Card 的跨文化討論〉，《商丘師範學院學報》第34 卷，第 7 期（2018）：1–30。

doi:10.6342/NTU202404008

何梅琴。〈《史記》自殺模式描寫及原因探析〉，《山東師範大學學報（人文社會版）》第 53 卷，第 5 期（2008）：127–131。

李　零。〈「三閭大夫」考——兼論楚國公族的興衰〉，《文史》第 54 期（2001）：11–24。

林元輝。〈賣身買得千年名——論中國人的自殺與名欲〉，《中國文哲研究集刊》第 2 期（1992）：423–51。

許學仁。〈戰國楚簡文字研究的幾個問題——讀戰國楚簡《語業四》所錄《莊子》語暨漢墓出土《莊子》殘簡瑣記〉，《東華人文學報》第 3 期（2001）：37–60。

傅佩榮。〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》第 15 卷，第 1 期（1988）：64–72。

楊　寬。〈馬王堆帛書《戰國縱橫家書》的史料價值〉，《文物》1975 年第 2 期（1975）：26–34。

鄭吉雄。〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第 22 期（2010）：125–56。

鄭曉江。〈論中國古代的自殺模式〉，《南昌大學學報（人文社會版）》第 30 卷，第 4 期（1999）：16–22。

蔡英俊。〈「敘述」界義－兼論敘述、敘事與描寫〉，《清華中文學報》第 5 期（2011）：3–44。

閻鴻中。〈《史記・循吏列傳》析疑〉，《臺大歷史學報》第 57 期（2016）：1–46。

顏詩珊。〈「趙氏孤兒」的歷史與歷史劇探析——以《左傳》、《史記》、《趙氏孤兒大報讐》之敘述差異為例〉，《輔大中研所學刊》第 18 期（2007）：193–212。

doi:10.6342/NTU202404008

四、學位論文

黃明烈。《先秦兩漢社會之自殺論述研究》。南華大學生死學研究所碩士論文，2005。

潘翰德。《先秦自殺論述研究》。國立暨南國際大學中國語文研究所碩士論文，2007。

五、專書中之一章

王叔岷。〈呂氏春秋引用莊子舉正〉，收錄於陳鼓應 主編，《道家文化研究》第 10 輯。上海：上海古籍出版社，1996：250–66。

胡適 演講，黃谷辛 記錄。〈中國文化裡的自由傳統〉。收錄於歐陽哲生 主編，《胡適文集》（12），初版。北京：北京大學出版社，1998：682–5。

劉昌元。〈莊子的觀點主義〉，收錄於陳鼓應 主編，《道家文化研究》第 6 輯。上海：上海古籍出版社，1995：102–15。

韓自強、韓朝。〈阜陽出土的《莊子》雜篇漢簡〉，收錄於陳鼓應 主編，《道家文化研究》第 18 輯。北京：三聯書店，2000：10–4。

六、翻譯專書

（一）英文

愛蓮心（Allinson, Robert Elliott）著，周熾成 譯。《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》（*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*）（1989），初版。南京：江蘇人民出版社，2004。

艾爾・艾佛瑞茲（Alvarez, Al）著，王慶蘋、華宇 譯。《野蠻的上帝：自殺的人文研究》（*The Savage God: a Study of Suicide*）（1971），初版。臺北市，心靈工坊文化，2005。

doi:10.6342/NTU202404008

以撒・柏林（Berlin, Isaiah）、雷敏・亞罕拜格魯（Jahanbegloo, Ramin）著，楊孝明 譯。《以撒・柏林對話錄：思想的瀚海》（*Conversations with Isaiah Berlin*），初版。臺北市：正中書局，1994。

杜普瑞（Dupré, Louis）著，傅佩榮 譯。《人的宗教向度》（*The Other Dimension: A search for the Meaning of Religious Attitudes*）（1979），初版。臺北縣：立緒文化，2006。

涂爾幹（Durkheim, Émile）著，馮韻文 譯。《自殺論：社會學研究》（*Le suicide: etude de sociologie*）（1897），三版。臺北市：五南圖書，2018。

馬庫斯・杜威爾（Düwell, Marcus）著，李建軍、袁明敏 譯。《生命倫理學：方法、理論與領域》（*Bioethics: Methods, Theories, Domains*）（2008），初版。北京：社會科學文獻出版社，2017。

彼得・法蘭士（France, Peter）著，梁永安 譯。《隱士》（*Hermits: the Insights of Solitude*）（1996），二版。新北市：立緒文化，2018。

弗蘭克（Frankl, Viktor Emil）著，趙可式、沈錦惠 合譯。《活出意義來：從集中營說到存在主義》（*Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*）（1959），八版。臺北市：光啟文化，2012。

里查・赫爾（Hare, Richard Mervyn）著，黃慧英、方子華 譯。《道德思維》（*Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*）（1981），初版。臺北市：遠流出版，1991。

喬伊納（Joiner, Thomas）著，朱侃如 譯。《為什麼要自殺？》（*Why People Die by Suicide*）（2007），初版。臺北縣：立緒文化，2008。

榮格（Jung, Carl Gustav）著，蘇克 譯。《尋求靈魂的現代人》（*Modern Man in Search of a Soul*）（1933），初版。臺北市：遠流出版，1990。

羅洛・梅（May, Rollo）著，傅佩榮 譯。《創造的勇氣》（*The Courage to Create*）（1981），三版。新北市：立緒文化，2018。

doi:10.6342/NTU202404008

喬治・米諾瓦（Minois, Georges）著，李佶、林泉喜 譯。《自殺的歷史》（*Histoire du Suicide*）（1995），初版。北京：經濟日報，2003。

蒙田（Montaigne, Michel de）著，史格卓（Screech, Michael Andrew）英譯，高黎平 中譯。《論友誼》（*On Friendship*）（2004），初版。香港：香港商務印書館，2020。

波以曼（Pojman, Louis Paul）編著，魏德冀 等譯。《解構死亡——死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》（*Life and Death: A Reader in Moral Problems*）（1993），初版。臺北市：桂冠圖書，1997。

賴爾（Ryle, Gilbert）著，劉建榮 譯。《心的概念》（*The Concept of Mind*）（1949），初版。臺北市：桂冠圖書，1993。

本杰明・史華茲（Schwartz, Benjamin Isadore）著，程鋼 譯。《古代中國的思想世界》（*The World of Thought in Ancient China*）（1985），初版。南京：江蘇人民出版社，2004。

梭羅（Thoreau, Henry David）著，劉泗翰 譯。《湖濱散記》（*Walden; or, Life in the Woods*）（1854）。臺北市：果力文化，2020。

文青雲（Vervoorn, Aat Emile）著，徐克謙 譯。《巖穴之士：中國早期隱逸傳統》（*Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*）（1990），初版。濟南：山東畫報出版社，2009。

維金尼亞・吳爾芙（Woolf, Virginia）著，張秀亞 譯。《自己的房間》（*A Room of One's Own*）（1929），初版。臺北市：天培文化，2000。

（二）日文

森三樹三郎 著，姚百勤 譯。《無為的思想：老莊哲學系譜》（「無」の思想：老莊思想の系譜）（1969），初版。高雄市：敦理出版社，1979。

doi:10.6342/NTU202404008

福永光司 著，陳冠學 譯。《莊子：古代中國的存在主義》（莊子：古代中国の実存主義）（1964），四版。臺北市：三民書局，1977。

斯波六郎 著，劉幸、李曌宇 譯。《中國文學中的孤獨感》（中国に於ける孤独感）（1958），初版。北京：北京師範大學出版社，2019。

II. 外文

一、專書

（一）英文

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*, 1st edition. Oxford, England: Oxford University Press, 1969

Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942, 189 pp. Collection: Les essais, XII. Édition augmentée, 69e édition, 1942.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously: With a New Appendix, a Response to Critics*, 1st edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Fingarette, Herbert. *Death: Philosophical Sounding*, 1st edition. Chicago, Ill: Open Court, 1996.

Gibson, Rebecca Morgan. LCSW and Mills, Lynn. *The Suicide Dilemma: Finding a Better Choice*. Los Angeles, CA: Cosworth Publishing, 2018.

Joiner, Thomas. *Why People Die by Suicide*, 1st edition. Cambridge, MA, Cambridge: Harvard University Press, 2007. https://doi.org/10.2307/j.ctvjghv2f

Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*, 1st edition. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and Edited by Mary Gregor and Jens Timmermann, 1st edition. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998.

doi:10.6342/NTU202404008

Lovejoy, Arthur Oncken and Boas, George. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity: With Supplementary Essays by W.F. Albright and P.E. Dumont*, 1st edition. New York: Octagon Books, 1980.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by David Bromwich and George Kateb with essays by Jean Bethke Elshtain Owen Fiss Richard A. Posner Jeremy Waldron, 1st editon. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death*. 1st edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Pojman, Louis Paul and Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. 8th edition. Boston, MA: Cengage Learning, 2017.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, 1st edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Russell, Daniel. *Happiness for Humans*,1st edition. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Schön, Donald Alan. *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, 1st edition. New York: Basic Books, 1983.

Thompson, Stith. *The Folktale*, 1st edition. Berkeley, CA: University of California Press, 1946.

（二）日文

森三樹三郎，《「無」の思想：老荘思想の系譜》。東京都：講談社，1969。

福永光司，《荘子：古代中国の実存主義》。東京都：中央公論社，1964。

doi:10.6342/NTU202404008

二、專書中之一章

Cholbi, Michael. “Suicide,” in *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by Hugh LaFollette. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. 5063–70. https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee668

Dewey, John. “What is Thought?” in *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, 1st ed. D.C.: Heath and Company, 1933. 1–13.

Pojman, Louis Paul. “A Critique of Moral Relativism”, in *Ethical Theory*. Edited by Louis Pojman. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1988. 24–32.

doi:10.6342/NTU202404008



doi:10.6342/NTU202404008

附錄

《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》先秦自殺事例編年彙整

以下列表以直接記述之自殺已遂事例為彙整對象，以《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》與《史記》（先秦部分）為彙整範圍。至於直接記述之自殺未遂事例、間接記述於論述中之自殺已遂現象、以及雖記為「自殺」但實為訛誤之記述，此三者皆於本文第二章另作說明，茲不重述。

此外，同一事例之自殺已遂者，在不同史籍或同史籍之不同出處，或未載明自殺、或記為他殺，此種種歧異皆錄於此表，以供讀者參閱對觀。其中如有闕漏錯謬之處，尚祈讀者不吝賜教。

表 附錄-1 先秦自殺七十例編年彙整一覽表

例次	年份（公元前）事件	出處	出處內文節錄	自殺者
1.	11世紀 牧野之戰	史記・周本紀	帝紂聞武王來，亦發兵七十萬人距武王。武王使師尚父與百夫致師，以大卒馳帝紂師。紂師雖眾，皆無戰之心，心欲武王亟入。紂師皆倒兵以戰，以開武王。武王馳之，紂兵皆崩畔紂。紂走，反入登于鹿臺之上，蒙衣其殊玉，自燔于火而死。……已而至紂之嬖妾二女，二女皆經自殺。	商紂王、二妾

doi:10.6342/NTU202404008

2.	11世紀	史記・伯夷列傳	武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰：「登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣？于嗟徂兮，命之衰矣！」遂餓死於首陽山。	伯夷、叔齊
3.	813	史記・衛康叔世家	四十二年，釐侯卒，太子共伯餘立為君。共伯弟和有寵於釐侯，多予之賂；和以其賂賂士，以襲攻共伯於墓上，共伯入釐侯羨自殺。衛人因葬之釐侯旁，謚曰共伯，而立和為衛侯，是為武公。	衛太子共伯餘
4.	699（左傳）701（史記）新臺納媳、二子乘舟	左傳・桓公十六年	初，衛宣公烝於夷姜，生急子，屬諸右公子。為之娶於齊，而美，公取之，生壽及朔，屬壽於左公子。夷姜縊。宣姜與公子朔構急子。公使諸齊，使盜待諸莘，將殺之。壽子告之，使行。不可，曰：「棄父之命，惡用子矣！有無父之國則可也。」及行，飲以酒，壽子載其旌以先，盜殺之。急子至，曰：「我之求也。此何罪？請殺我乎！」又殺之。二公子故怨惠公。十一月，左公子泄、右公子職立公子黔牟。惠公奔齊。	衛夫人夷姜、太子伋（急子）、公子壽（壽子）

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・衛康叔世家	十八年，初，宣公愛夫人夷姜，夷姜生子伋，以為太子，而令右公子傅之。右公子為太子取齊女，未入室，而宣公見所欲為太子婦者好，說而自取之，更為太子取他女。宣公得齊女，生子壽、子朔，令左公子傅之。太子伋母死，宣公正夫人與朔共讒惡太子伋。宣公自以其奪太子妻也，心惡太子，欲廢之。及聞其惡，大怒，乃使太子伋於齊而令盜遮界上殺之，與太子白旄，而告界盜見持白旄者殺之。且行，子朔之兄壽，太子異母弟也，知朔之惡太子而君欲殺之，乃謂太子曰：「界盜見太子白旄，即殺太子，太子可毋行。」太子曰：「逆父命求生，不可。」遂行。壽見太子不止，乃盜其白旄而先馳至界。界盜見其驗，即殺之。壽已死，而太子伋又至，謂盜曰：「所當殺乃我也。」盜并殺太子伋，以報宣公。宣公乃以子朔為太子。十九年，宣公卒，太子朔立，是為惠公。	
5.	699 楚敗於羅	左傳・桓公十三年	春，楚屈瑕伐羅，鬬伯比送之。還，謂其御曰：「莫敖必敗。舉趾高，心不固矣。」遂見楚子曰：「必濟師。」楚子辭焉。入告夫人鄧曼。鄧曼曰：「大夫其非眾之謂，其謂君撫小民以信，訓諸司以德，而威莫敖以刑也。莫敖狃於蒲騷之役，將自用也，必小羅。君若不鎮撫，其不設備乎？夫固謂君訓眾而好鎮撫之，召諸司而勸之以令德，見莫敖而告諸天之不假易也。不然，夫豈不知楚師之盡行也？」楚子使賴人追之，不及。莫敖使徇於師曰：「諫者有刑。」及鄢，亂次以濟。遂無次，且不設備。及羅，羅與盧戎兩軍之。大敗之。莫敖縊於荒穀，群帥囚於冶父以聽刑。楚子曰：「孤之罪也。」皆免之。	楚莫敖屈瑕
6.	685 齊公子爭位	左傳・莊公九年	秋，師及齊師戰於乾時，我師敗績，公喪戎路，傳乘而歸。秦子、梁子以公旗辟於下道，是以皆止。鮑叔帥師來言曰：「子糾，親也，請君討之。管、召，仇也，請受而甘心焉。」乃殺子糾於生竇，召忽死之。管仲請囚，鮑叔受之，乃堂阜而稅之。歸而以告曰：「管夷吾治於高傒，使相可也。」公從之。	齊大夫召忽

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・齊太公世家	秋，師及齊師戰於乾時，我師敗績，公喪戎路，傳乘而歸。秦子、梁子以公旗辟於下道，是以皆止。鮑叔帥師來言曰：「子糾，親也，請君討之。管、召、仇也，請受而甘心焉。」乃殺子糾於生竇，召忽死之。管仲請囚，鮑叔受之，乃堂阜而稅之。歸而以告曰：「管夷吾治於高傒，使相可也。」公從之。	
		史記・魯周公世家	八年，齊公子糾來奔。九年，魯欲內子糾於齊，後桓公，桓公發兵擊魯，魯急，殺子糾。召忽死。	
		史記・管晏列傳	吾嘗三戰三走，鮑叔不以我怯，知我有老母也。公子糾敗，召忽死之，吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小白而恥功名不顯于天下也。生我者父母，知我者鮑子也。	
7.	679（左傳）680（史記）鄭厲公復位	左傳・莊公十四年	鄭厲公自櫟侵鄭，及大陵，獲傅瑕。傅瑕曰：「苟舍我，吾請納君。」與之盟而赦之。六月甲子，傅瑕殺鄭子及其二子而納厲公。 初，內蛇與外蛇鬥於鄭南門中，內蛇死。六年而厲公入。公聞之，問於申繻曰：「猶有妖乎？」對曰：「人之所忌，其氣焰以取之，妖由人興也。人無釁焉，妖不自作。人棄常則妖興，故有妖。」厲公入，遂殺傅瑕。使謂原繁曰：「傅瑕貳，周有常刑，既伏其罪矣。納我而無二心者，吾皆許之上大夫之事，吾願與伯父圖之。且寡人出，伯父無里言，入，又不念寡人，寡人憾焉。」對曰：「先君桓公命我先人典司宗祏。社稷有主而外其心，其何貳如之？苟主社稷，國內之民其誰不為臣？臣無二心，天之制也。子儀在位十四年矣，而謀召君者，庸非二乎。莊公之子猶有八人，若皆以官爵行賂勸貳而可以濟事，君其若之何？臣聞命矣。」乃縊而死。	鄭大夫原繁

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・鄭世家	十四年，故鄭亡厲公突在櫟者使人誘劫鄭大夫甫假，要以求入。假曰：「捨我，我為君殺鄭子而入君。」厲公與盟，乃捨之。六月甲子，假殺鄭子及其二子而迎厲公突，突自櫟復入即位。初，內蛇與外蛇鬬於鄭南門中，內蛇死。居六年，厲公果復入。入而讓其伯父原曰：「我亡國外居，伯父無意入我，亦甚矣。」原曰：「事君無二心，人臣之職也。原知罪矣。」遂自殺。	
8.	675 鬻拳兵諫楚文公	左傳・莊公十九年	冬，巴人因之以伐楚。十九年，春，楚子禦之，大敗於津。還，鬻拳弗納，遂伐黃，敗黃師于踖陵。還，及湫，有疾。夏六月庚申，卒，鬻拳葬諸夕室，亦自殺也，而葬於絰皇。初，鬻拳強諫楚子，楚子弗從，臨之以兵，懼而從之。鬻拳曰：「吾懼君以兵，罪莫大焉。」遂自刖也。楚人以為大閽，謂之大伯，使其後掌之。君子曰：「鬻拳可謂愛君矣，諫以自納於刑，刑猶不忘納君於善。」	楚大閽鬻拳
9.	662 魯莊公問後	左傳・莊公三十二年	公疾，問後於叔牙。對曰：「慶父材。」問於季友，對曰：「臣以死奉般。」公曰：「鄉者牙曰慶父材。」成季使以君命命僖叔待于鍼巫氏，使鍼季鴆之，曰：「飲此則有後於魯國，不然，死且無後。」飲之，歸及逵泉而卒，立叔孫氏。	魯卿叔牙
		史記・魯周公世家	莊公有三弟，長曰慶父，次曰叔牙，次曰季友。莊公取齊女為夫人曰哀姜。哀姜無子。哀姜娣曰叔姜，生子開。莊公無適嗣，愛孟女，欲立其子斑。莊公病，而問嗣於弟叔牙。叔牙曰：「一繼一及，魯之常也。慶父在，可為嗣，君何憂？」莊公患叔牙欲立慶父，退而問季友。季友曰：「請以死立斑也。」莊公曰：「曩者叔牙欲立慶父，柰何？」季友以莊公命命牙待於鍼巫氏，使鍼季劫飲叔牙以鴆，曰：「飲此則有後奉祀；不然，死且無後。」牙遂飲鴆而死，魯立其子為叔孫氏。	

doi:10.6342/NTU202404008

10.	660 慶父殺魯閔公	左傳・閔公二年	初，公傅奪卜齮田，公不禁。秋八月辛丑，共仲使卜齮賊公於武闈。成季以僖公適邾。共仲奔莒，乃入，立之。以賂求共仲於莒，莒人歸之。及密，使公子魚請，不許。哭而往，共仲曰：「奚斯之聲也。」乃縊。 閔公，哀姜之娣叔姜之子也，故齊人立之。共仲通於哀姜，哀姜欲立之。閔公之死也，哀姜與知之，故孫於邾。齊人取而殺之於夷，以其屍歸，僖公請而葬之。	魯卿孟慶父（共仲）
		史記・魯周公世家	湣公二年，慶父與哀姜通益甚。哀姜與慶父謀殺湣公而立慶父。慶父使卜齮襲殺湣公於武闈。季友聞之，自陳與湣公弟申如邾，請魯求內之。魯人欲誅慶父。慶父恐，奔莒。於是季友奉子申入，立之，是為釐公。釐公亦莊公少子。哀姜恐，奔邾。季友以賂如莒求慶父，慶父歸，使人殺慶父，慶父請奔，弗聽，乃使大夫奚斯行哭而往。慶父聞奚斯音，乃自殺。	
11.	656 晉殺申生	左傳・僖公四年	初，晉獻公欲以驪姬為夫人，卜之，不吉；筮之，吉。公曰：「從筮。」卜人曰：「筮短龜長，不如從長。且其繇曰：『專之渝，攘公之羭。一薰一蕕，十年尚猶有臭。』必不可。」弗聽，立之。生奚齊，其娣生卓子。及將立奚齊，既與中大夫成謀，姬謂大子曰：「君夢齊姜，必速祭之。」大子祭於曲沃，歸胙於公。公田，姬置諸宮六日。公至，毒而獻之。公祭之地，地墳。與犬，犬斃。與小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由大子。」大子奔新城。公殺其傅杜原款。或謂大子：「子辭，君必辯焉。」大子曰：「君非姬氏，居不安，食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，吾又不樂。」曰：「子其行乎！」大子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我？」十二月戊申，縊於新城。姬遂譖二公子曰：「皆知之。」重耳奔蒲。夷吾奔屈。	晉太子申生

doi:10.6342/NTU202404008

		國語·晉語二	驪姬以君命命申生曰:「今夕君夢齊姜,必速祠而歸福。」申生許諾，乃祭于曲沃，歸福于絳。公田，驪姬受福，乃置鴆于酒，置堇于肉。公至，召申生獻，公祭之地，地墳。申生恐而出。驪姬與犬肉，犬斃；飲小臣酒，亦斃。公命殺杜原款。申生奔新城。 杜原款將死，使小臣圉告于申生，曰：「款也不才，寡智不敏，不能教導，以至于死。不能深知君之心度，棄寵求廣土而竄伏焉；小心狷介，不敢行也。是以言至而無所訟之也，故陷于大難，乃逮于讒。然款也不敢愛死，唯與讒人鈞是惡也。吾聞君子不去情，不反讒，讒行身死可也，猶有令名焉。死不遷情，強也。守情說父，孝也。殺身以成志，仁也。死不忘君，敬也。孺子勉之！死必遺愛，死民之思，不亦可乎？」申生許諾。 人謂申生曰：「非子之罪，何不去乎？」申生曰：「不可。去而罪釋，必歸于君，是怨君也。章父之惡，取笑諸侯，吾誰鄉而入？內困于父母，外困于諸侯，是重困也。棄君去罪，是逃死也。吾聞之：『仁不怨君，智不重困，勇不逃死。』若罪不釋，去而必重。去而罪重，不智。逃死而怨君，不仁。有罪不死，無勇。去而厚怨，惡不可重，死不可避，吾將伏以俟命。」 驪姬見申生而哭之，曰：「有父忍之，況國人乎？忍父而求好人，人孰好之？殺父以求利人，人孰利之？皆民之所惡也，難以長生！」驪姬退，申生乃雉經于新城之廟。將死，乃使猛足言于狐突曰：「申生有罪，不聽伯氏，以至于死。申生不敢愛其死，雖然，吾君老矣，國家多難，伯氏不出，奈吾君何？伯氏苟出而圖吾君，申生受賜以至于死，雖死何悔！」是以謚為共君。	

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・晉世家	十二年，驪姬生奚齊。獻公有意廢太子……二十一年，驪姬謂太子曰：「君夢見齊姜，太子速祭曲沃，歸釐於君。」太子於是祭其母齊姜於曲沃，上其薦胙於獻公。獻公時出獵，置胙於宮中。驪姬使人置毒藥胙中。居二日，獻公從獵來還，宰人上胙獻公，獻公欲饗之。驪姬從旁止之，曰：「胙所從來遠，宜試之。」祭地，地墳；與犬，犬死；與小臣，小臣死。驪姬泣曰：「太子何忍也！其父而欲弒代之，況他人乎？且君老矣，旦暮之人，曾不能待而欲弒之！」謂獻公曰：「太子所以然者，不過以妾及奚齊之故。妾願子母辟之他國，若早自殺，毋徒使母子為太子所魚肉也。始君欲廢之，妾猶恨之；至於今，妾殊自失於此。」太子聞之，奔新城。獻公怒，乃誅其傅杜原款。或謂太子曰：「為此藥者乃驪姬也，太子何不自辭明之？」太子曰：「吾君老矣，非驪姬，寢不安，食不甘。即辭之，君且怒之。不可。」或謂太子曰：「可奔他國。」太子曰：「被此惡名以出，人誰內我？我自殺耳。」十二月戊申，申生自殺於新城。	
12.	651 晉里克弒其君	左傳・僖公九年	九月，晉獻公卒，里克、平鄭欲納文公，故以三公子之徒作亂。 初，獻公使荀息傅奚齊，公疾，召之，曰：「以是藐諸孤，辱在大夫，其若之何？」稽首而對曰：「臣竭其股肱之力，加之以忠貞。其濟，君之靈也；不濟，則以死繼之。」公曰：「何謂忠貞？」對曰：「公家之利，知無不為，忠也。送往事居，耦俱無猜。貞也。」及里克將殺奚齊，先告荀息曰：「三怨將作，秦、晉輔之，子將何如？」荀息曰：「將死之。」里克曰：「無益也。」荀叔曰：「吾與先君言矣，不可以貳。能欲復言而愛身乎？雖無益也，將焉辟之？且人之欲善，誰不如我？我欲無貳而能謂人已乎？」 冬十月，里克殺奚齊於次。書曰：「殺其君之子。」未葬也。荀息將死之，人曰：「不如立卓子而輔之。」荀息立公子卓以葬。 十一月，里克殺公子卓於朝，荀息死之。君子曰：「詩所謂『白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也，』荀息有焉。」	晉大夫荀息

doi:10.6342/NTU202404008

		國語・晉語二	荀息曰:「昔君問臣事君于我，我對以忠貞。君曰:『何謂也？』我對曰:『可以利公室，力有所能，無不為，忠也。葬死者，養生者，死人復生不悔，生人不愧，貞也。』吾言既往矣，豈能欲行吾言而又愛吾身乎？雖死，焉避之？」...既殺奚齊，荀息將死之。人曰:「不如立其弟而輔之。」荀息立卓子。里克又殺卓子，荀息死之。君子曰:「不食其言矣。」	
		史記・晉世家	二十六年夏，齊桓公大會諸侯於葵丘。晉獻公病，行後，未至，逢周之宰孔。宰孔曰:「齊桓公益驕，不務德而務遠略，諸侯弗平。君弟毋會，毋如晉何。」獻公亦病，復還歸。病甚，乃謂荀息曰:「吾以奚齊為後，年少，諸大臣不服，恐亂起，子能立之乎？」荀息曰:「能。」獻公曰:「何以為驗？」對曰:「使死者復生，生者不慚，為之驗。」於是遂屬奚齊於荀息。荀息為相，主國政。秋九月，獻公卒。裏克、邳鄭欲內重耳，以三公子之徒作亂，謂荀息曰:「三怨將起，秦、晉輔之，子將何如？」荀息曰:「吾不可負先君言。」十月，裏克殺奚齊于喪次，獻公未葬也。荀息將死之，或曰不如立奚齊弟悼子而傅之，荀息立悼子而葬獻公。十一月，裏克弒悼子于朝，荀息死之。君子曰:「詩所謂『白珪之玷，猶可磨也，斯言之玷，不可為也』，其荀息之謂乎！不負其言。」初，獻公將伐驪戎，卜曰「齒牙為禍」。及破驪戎，獲驪姬，愛之，竟以亂晉。	
13.	651（左傳）650（史記）晉殺里克	左傳・僖公十年	夏四月，周公忌父、王子黨會齊隰朋立晉侯。晉侯殺里克以說。將殺里克，公使謂之曰:「微子則不及此。雖然，子弒二君與一大夫，為子君者不亦難乎？」對曰:「不有廢也，君何以興？欲加之罪，其無辭乎？臣聞命矣。」伏劍而死。於是平鄭聘於秦，且謝緩賂，故不及。	晉卿里克
		史記・晉世家	惠公以重耳在外，畏里克為變，賜里克死。謂曰:「微裏子寡人不得立。雖然，子亦殺二君一大夫，為子君者不亦難乎？」里克對曰:「不有所廢，君何以興？欲誅之，其無辭乎？乃言為此！臣聞命矣。」遂伏劍而死。	

doi:10.6342/NTU202404008

14.	650 晉惠公殺丕鄭	左傳・僖公十年	冬，秦伯使泠至報問，且召三子，郤芮曰，幣重而言甘，誘我也，遂殺平鄭，祁舉，及七輿大夫，左行共華，右行賈華，叔堅，騅歜，纍虎，特宮，山祁，皆里平之黨也。	晉大夫共華
		國語・晉語三	丕鄭如秦謝緩賂，乃謂穆公曰：「君厚問以召呂甥、郤稱、冀芮而止之，以師奉公子重耳，臣之屬內作，晉君必出。」穆公使泠至報問，且召三大夫。鄭也與客將行事，冀芮曰：「鄭之使薄而報厚，其言我于秦也，必使誘我。弗殺，必作難。」是故殺丕鄭及七輿大夫：共華、賈華、叔堅、騅歜、縲虎、特宮、山祁，皆里、丕之黨也。丕豹出奔秦。 丕鄭之自秦反也，聞里克死，見共華曰：「可以入乎？」共華曰：「二三子皆在而不及，子使于秦，可哉！」丕鄭入，君殺之。共賜謂共華曰：「子行乎？其及也！」共華曰：「夫子之入，吾謀也，將待也。」賜曰：「孰知之？」共華曰：「不可。知而背之不信，謀而困人不智，困而不死無勇。任大惡三，行將安入？子其行矣，我姑待死。」	
15.	636（史記）634（國語）富辰諫襄王	左傳・僖公二十四年	王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：「不可。臣聞之曰：『報者倦矣，施者未厭。』狄固貪淋，王又啟之，女德無極，婦怨無終，狄必為患。」王又弗聽。 初，甘昭公有寵於惠後，惠後將立之，未及而卒。昭公奔齊，王復之，又通於隗氏。王替隗氏。頹叔、桃子曰：「我實使狄，狄其怨我。」遂奉大叔，以狄師攻王。王御士將御之。王曰：「先後其謂我何？甯使諸侯圖之。」遂出。及坎欿，國人納之。 秋，頹叔、桃子奉大叔，以狄師伐周，大敗周師，獲周公忌父、原伯、毛伯、富辰。王出適鄭，處於氾。大叔以隗氏居於溫。	周大夫富辰

doi:10.6342/NTU202404008

		國語・周語中	襄王十三年，鄭人伐滑。王使游孫伯請滑，鄭人執之。王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：「不可。古人有言曰：『兄弟讒鬩、侮人百里。』周文公之詩曰：『兄弟鬩于墻，外御其侮。』若是則鬩乃內侮，而雖鬩不敗親也。鄭在天子，兄弟也。……王不聽。十七年，王降狄師以伐鄭。 王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：「不可。夫婚姻，禍福之階也。由之利內則福，利外則取禍。今王外利矣，其無乃階禍乎？……」王不聽。 十八年，王黜狄后。狄人來誅殺譚伯。富辰曰：「昔吾驟諫王，王弗從，以及此難。若我不出，王其以我為懟乎！」乃以其屬死之。	
		史記・周本紀	十三年，鄭伐滑，王使游孫、伯服請滑，鄭人囚之。鄭文公怨惠王之入不與厲公爵，又怨襄王之與衛滑，故囚伯服。王怒，將以翟伐鄭。富辰諫曰：「凡我周之東徙，晉、鄭焉依。子頹之亂，又鄭之由定，今以小怨棄之！」王不聽。十五年，王降翟師以伐鄭。王德翟人，將以其女為后。富辰諫曰：「平、桓、莊、惠皆受鄭勞，王棄親親翟，不可從。」王不聽。十六年，王絀翟后，翟人來誅，殺譚伯。富辰曰：「吾數諫不從。如是不出，王以我為懟乎？」乃以其屬死之。	
16.	632 晉楚城濮之戰	左傳・僖公二十八年	初，楚子玉自為瓊弁玉纓，未之服也。先戰，夢河神謂己曰：「畀余，余賜女孟諸之麋。」弗致也。大心與子西使榮黃諫，弗聽。榮季曰：「死而利國。猶或為之，況瓊玉乎？是糞土也，而可以濟師，將何愛焉？」弗聽。出，告二子曰：「非神敗令尹，令尹其不勤民，實自敗也。」既敗，王使謂之曰：「大夫若入，其若申、息之老何？」子西、孫伯曰：「得臣將死，二臣止之曰：『君其將以為戮。』」及連穀而死。 （文公十年：初，楚范巫矞似謂成王與子玉、子西曰：「三君皆將強死。」城濮之役，王思之，故使止子玉曰：「毋死。」不及。止子西，子西縊而縣絕，王使適至，遂止之，使為商公。沿漢溯江，將入郢。王在渚宮，下，見之。懼而辭曰：「臣免於死，又有讒言，謂臣將逃，臣歸死於司敗也。」王使為工尹，又與子家謀弒穆王。穆王聞之。五月殺鬥宜申及仲歸。）	楚令尹成得臣（子玉）

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・晉世家	晉焚楚軍，火數日不息，文公嘆。左右曰：「勝楚而君猶憂，何？」文公曰：「吾聞能戰勝安者唯聖人，是以懼。且子玉猶在，庸可喜乎！」子玉之敗而歸，楚成王怒其不用其言，貪與晉戰，讓責子玉，子玉自殺。晉文公曰：「我擊其外，楚誅其內，內外相應。」於是乃喜。	
		史記・楚世家	夏，伐宋，宋告急於晉，晉救宋，成王罷歸。將軍子玉請戰，成王曰：重耳亡居外久，卒得反國，天之所開，不可當。子玉固請，乃與之少師而去。晉果敗子玉於城濮。成王怒，誅子玉。	
17.	630 晉欲得叔詹	國語・晉語四	文公誅觀狀以伐鄭，反其陴。鄭人以名寶行成，公弗許，曰：「予我詹而師還。詹請往，鄭伯弗許，詹固請曰：「一臣可以赦百姓而定社稷，君何愛于臣也？」鄭人以詹予晉，晉人將烹之。詹曰：「臣愿獲盡辭而死，固所愿也。」公聽其辭。詹曰：「天降鄭禍，使淫觀狀，棄禮違親。臣曰：『不可。夫晉公子賢明，其左右皆卿才，若復其國，而得志于諸侯，禍無赦矣。』今禍及矣。尊明勝患，智也。殺身贖國，忠也。」乃就烹，據鼎耳而疾號曰：「自今以往，知忠以事君者，與詹同。」乃命弗殺，厚為之禮而歸之。鄭人以詹伯為將軍。	鄭卿叔詹（叔瞻）
		史記・晉世家	過鄭，鄭文公弗禮。鄭叔瞻諫其君曰：「晉公子賢，而其從者皆國相，且又同姓。鄭之出自厲王，而晉之出自武王。」鄭君曰：「諸侯亡公子過此者眾，安可盡禮！」叔瞻曰：「君不禮，不如殺之，且後為國患。」鄭君不聽。……七年，晉文公、秦繆公共圍鄭，以其無禮於文公亡過時，及城濮時鄭助楚也。圍鄭，欲得叔瞻。叔瞻聞之，自殺。	

doi:10.6342/NTU202404008

		史記·鄭世家	三十六年，晉公子重耳過，文公弗禮。文公弟叔詹曰：「重耳賢，且又同姓，窮而過君，不可無禮。」文公曰：「諸侯亡公子過者多矣，安能盡禮之！」詹曰：「君如弗禮，遂殺之；弗殺，使即反國，為鄭憂矣。」文公弗聽。 四十三年，……晉於是欲得叔詹為僇。鄭文公恐，不敢謂叔詹言。詹聞，言於鄭君曰：「臣謂君，君不聽臣，晉卒為患。然晉所以圍鄭，以詹，詹死而赦鄭國，詹之願也。」乃自殺。鄭人以詹尸與晉。	
18.	7世紀初	史記·循吏列傳	李離者，晉文公之理也。過聽殺人，自拘當死。文公曰：「官有貴賤，罰有輕重。下吏有過，非子之罪也。」李離曰：「臣居官為長，不與吏讓位；受祿為多，不與下分利。今過聽殺人，傳其罪下吏，非所聞也。」辭不受令。文公曰：「子則自以為有罪，寡人亦有罪邪？」李離曰：「理有法，失刑則刑，失死則死。公以臣能聽微決疑，故使為理。今過聽殺人，罪當死。」遂不受令，伏劍而死。 太史公曰：……石奢縱父而死，楚昭名立。李離過殺而伏劍，晉文以正國法。	晉理官李離
19.	626 楚世子弒其君	左傳·文公元年	初，楚子將以商臣為大子，訪諸令尹子上。子上曰：「君之齒未也。而又多愛，黜乃亂也。楚國之舉。恒在少者。且是人也。蜂目而豺聲，忍人也，不可立也。」弗聽。既又欲立王子職而黜大子商臣。商臣聞之而未察，告其師潘崇曰：「若之何而察之？」潘崇曰：「享江羋而勿敬也。」從之。江羋怒曰：「呼，役夫！宜君王之欲殺女而立職也。」告潘崇曰：「信矣。」潘崇曰：「能事諸乎？」曰：「不能。」「能行乎？」曰：「不能。」「能行大事乎？」曰：「能。」 冬十月，以宮甲圍成王。王請食熊蹯而死。弗聽。丁未，王縊。諡之曰：「靈」，不瞑；曰：「成」，乃瞑。穆王立，以其為大子之室與潘崇，使為大師，且掌環列之尹。	楚成王

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・楚世家	四十六年，初，成王將以商臣為太子，語令尹子上。子上曰：「君之齒未也，而又多內寵，絀乃亂也。楚國之舉常在少者。且商臣蜂目而豺聲，忍人也，不可立也。」王不聽，立之。後又欲立子職而絀太子商臣。商臣聞而未審也，告其傅潘崇曰：「何以得其實？」崇曰：「饗王之寵姬江芈而勿敬也。」商臣從之。江芈怒曰：「宜乎王之欲殺若而立職也。」商臣告潘崇曰：「信矣。」崇曰：「能事之乎？」曰：「不能。」「能亡去乎？」曰：「不能。」「能行大事乎？」曰：「能。」冬十月，商臣以宮衛兵圍成王。成王請食熊蹯而死，不聽。丁未，成王自絞殺。商臣代立，是為穆王。	
20.	607 鉏麑刺趙盾	左傳・宣公二年	晉靈公不君：厚斂以雕牆；從臺上彈人，而觀其辟丸也；宰夫腸熊蹯不熟，殺之，置諸畚，使婦人載以過朝。趙盾、士季見其手，問其故，而患之。將諫，士季曰：「諫而不入，則莫之繼也。會請先，不入則子繼之。」三進，及溜，而後視之。曰：「吾知所過矣，將改之。」稽首而對曰：「人誰無過？過而能改，善莫大焉。《詩》曰：『靡不有初，鮮克有終。』夫如是，則能補過者鮮矣。君能有終，則社稷之固也，豈唯群臣賴之。又曰：『袞職有闕，惟仲山甫補之。』能補過也。君能補過，兗不廢矣。」 猶不改。宣子驟諫，公患之，使鉏麑賊之。晨往，寢門辟矣，盛服將朝，尚早，坐而假寐。麑退，歎而言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠。棄君之命，不信。有一於此，不如死也。」觸槐而死。	晉力士鉏麑
		國語・晉語五	靈公虐，趙宣子驟諫，公患之，使鉏麑賊之，晨往，則寢門辟矣，盛服將朝，早而假寐。麑退，嘆而言曰：「趙孟敬哉！夫不忘恭敬，社稷之鎮也。賊國之鎮不忠，受命而廢之不信，享一名于此，不如死。」觸庭之槐而死。靈公將殺趙盾，不克。趙穿攻公于桃園，逆公子黑臀而立之，實為成公。	

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・晉世家	十四年，靈公壯，侈，厚斂以彫墻。從臺上彈人，觀其避丸也。宰夫胹熊蹯不熟，靈公怒，殺宰夫，使婦人持其尸出棄之，過朝。趙盾、隨會前數諫，不聽；已又見死人手，二人前諫。隨會先諫，不聽。靈公患之，使鉏麑刺趙盾。盾閨門開，居處節，鉏麑退，嘆曰：「殺忠臣，棄君命，罪一也。」遂觸樹而死。	
21.	598 搜孤救孤	史記・趙世家	趙朔妻成公姊，有遺腹，走公宮匿。趙朔客曰公孫杵臼，杵臼謂朔友人程嬰曰：「胡不死？」程嬰曰：「朔之婦有遺腹，若幸而男，吾奉之；即女也，吾徐死耳。」居無何，而朔婦免身，生男。屠岸賈聞之，索於宮中。夫人置兒袴襠祝曰：「趙宗滅乎，若號；即不滅，若無聲。」及索，兒竟無聲。已脫，程嬰謂公孫杵臼曰：「今一索不得，後必且復索之，柰何？」公孫杵臼曰：「立孤與死孰難？」程嬰曰：「死易，立孤難耳。」公孫杵臼曰：「趙氏先君遇子厚，子彊為其難者，吾為其易者，請先死。」乃二人謀取他人嬰兒負之，衣以文葆，匿山中。程嬰出，謬謂諸將軍曰：「嬰不肖，不能立趙孤。誰能與我千金，吾告趙氏孤處。」諸將皆喜，許之，發師隨程嬰攻公孫杵臼。杵臼謬曰：「小人哉程嬰！昔下宮之難不能死，與我謀匿趙氏孤兒，今又賣我。縱不能立，而忍賣之乎！」抱兒呼曰：「天乎天乎！趙氏孤兒何罪？請活之，獨殺杵臼可也。」諸將不許，遂殺杵臼與孤兒。諸將以為趙氏孤兒良已死，皆喜。然趙氏真孤乃反在，程嬰卒與俱匿山中。	晉趙莊子門客公孫杵臼
22.	595 晉討衛之救陳	左傳・宣公十四年	（宣公十三年：冬，晉人討郤之敗，與清之師，歸罪於先穀而殺之，盡滅其族。君子曰：「惡之來也，己則取之，其先穀之謂乎。」清丘之盟，晉以衛之救陳也討焉。使人弗去，曰：「罪無所歸，將加而師。」孔達曰：「苟利社稷，請以我說。罪我之由。我則為政而亢大國之討，將以誰任？我則死之。」） 春，孔達縊而死。衛人以說於晉而免。遂告於諸侯曰：「寡君有不令之臣達，構我敝邑於大國，既伏其罪矣，敢告。」衛人以為成勞，復室其子，使復其位。	衛卿孔達

doi:10.6342/NTU202404008

23.	578 程嬰下報	史記・趙世家	及趙武冠，為成人，程嬰乃辭諸大夫，謂趙武曰：「昔下宮之難，皆能死。我非不能死，我思立趙氏之後。今趙武既立，為成人，復故位，我將下報趙宣孟與公孫杵臼。」趙武啼泣頓首固請，曰：「武願苦筋骨以報子至死，而子忍去我死乎！」程嬰曰：「不可。彼以我為能成事，故先我死；今我不報，是以我事為不成。」遂自殺。趙武服齊衰三年，為之祭邑，春秋祠之，世世勿絕。	晉趙莊子之門客程嬰
24.	575 鄢陵之戰	左傳・成公十六年	楚師還，及瑕，王使謂子反曰：「先大夫之覆師徒者，君不在。子無以為過，不穀之罪也。」子反再拜稽首曰：「君賜臣死，死且不朽。臣之卒實奔，臣之罪也。」子重復謂子反曰：「初隕師徒者，而亦聞之矣！盍圖之？」對曰：「雖微先大夫有之，大夫命側，側敢不義？側亡君師，敢忘其死。」王使止之，弗及而卒。	楚公子側（子反）
		史記・晉世家	六年春，鄭倍晉與楚盟，晉怒。欒書曰：「不可以當吾世而失諸侯。」乃發兵。厲公自將，五月度河。聞楚兵來救，范文子請公欲還。郤至曰：「發兵誅逆，見彊辟之，無以令諸侯。」遂與戰。癸巳，射中楚共王目，楚兵敗於鄢陵。子反收餘兵，拊循欲復戰，晉患之。共王召子反，其侍者豎陽穀進酒，子反醉，不能見。王怒，讓子反，子反死。王遂引兵歸。晉由此威諸侯，欲以令天下求霸。	
		史記・楚世家	共王十六年，晉伐鄭。鄭告急，共王救鄭。與晉兵戰鄢陵，晉敗楚，射中共王目。共王召將軍子反。子反嗜酒，從者豎陽穀進酒醉。王怒，射殺子反，遂罷兵歸。	
25.	574 范文子祈死	左傳・成公十七年	晉范文子反自鄢陵，使其祝宗祈死，曰：「君驕侈而克敵，是天益其疾也。難將作矣！愛我者惟祝我，使我速死，無及於難，范氏之福也。」六月戊辰，士燮卒。	晉卿范文子（士燮）

doi:10.6342/NTU202404008

		國語・晉語六	反自鄢，范文子謂其宗、祝曰：「君驕泰而有烈，夫以德勝者猶懼失之，而況驕泰乎？君多私，今以勝歸，私必昭。昭私，難必作，吾恐及焉。凡吾宗、祝，為我祈死，先難為免。」七年夏，范文子卒。冬，難作，始于三郤，卒于公。	
26.	556 齊犯魯	左傳・襄公十七年	齊人以其未得志於我故，秋，齊侯伐我北鄙，圍桃。高厚圍臧紇於防。師自陽關逆臧孫，至於旅松。郰叔紇、臧疇、臧賈帥甲三百，宵犯齊師，送之而復。齊師去之。齊人獲臧堅。齊侯使夙沙衛喜之，且曰：「無死！」堅稽首曰：「拜命之辱！抑君賜不終，姑又使其刑臣禮於士。」以杙抉其傷而死。	魯大夫臧堅
27.	551 楚康王討子南	左傳・襄公二十二年	楚觀起有寵於令尹子南，未益祿，而有馬數十乘。楚人患之，王將討焉。子南之子棄疾為王御士，王每見之，必泣。棄疾曰：「君三泣臣矣，敢問誰之罪也？」王曰：「令尹之不能，爾所知也。國將討焉，爾其居乎？」對曰：「父戮子居，君焉用之？泄命重刑，臣亦不為。」王遂殺子南於朝，轘觀起於四竟。子南之臣謂棄疾，請徙子屍於朝，曰：「君臣有禮，唯二三子。」三日，棄疾請屍，王許之。既葬，其徒曰：「行乎？」曰：「吾與殺吾父，行將焉入？」曰：「然則臣王乎？」曰：「棄父事仇，吾弗忍也。」遂縊而死。	楚公子追舒（子南）之子棄疾
28.	548 崔杼弒其君	左傳・襄公二十五年	夏五月，莒為且於之役故，莒子朝於齊。甲戌，饗諸北郭。崔子稱疾，不視事。乙亥，公問崔子，遂從姜氏。姜入於室，與崔子自側戶出。公拊楹而歌。侍人賈舉止眾從者，而入閉門。甲興，公登臺而請，弗許；請盟，弗許；請自刃於廟，勿許。皆曰：「君之臣杼疾病，不能聽命。近於公宮，陪臣幹掫有淫者，不知二命。」公逾牆。又射之，中股，反隊，遂弒之。賈舉，州綽、邴師、公孫敖、封具、鐸父、襄伊、僂堙皆死。祝佗父祭於高唐，至，覆命。不說弁而死於崔氏。申蒯侍漁者，退，謂其宰曰：「爾以帑免，我將死。」其宰曰：「免，是反子之義也。」與之皆死。崔氏殺融蔑於平陰。	齊後莊公、漁臣申蒯、家宰

doi:10.6342/NTU202404008

		戰國策・楚策四	〈客說春申君〉 孫子為書謝曰：「癘人憐王，此不恭之語也。雖然，不可不審察也。……春秋戒之曰：『……齊崔杼之妻美，莊公通之。崔杼帥其君黨而攻。莊公請與分國，崔杼不許；欲自刃於廟，崔杼不許。莊公走出，踰於外牆，射中其股，遂殺之，而立其弟景公。』……夫劫弒死亡之主也，心之憂勞，形之困苦，必甚於癘矣。由此觀之，癘雖憐王可也。」	
		史記・齊太公世家	六年，初，棠公妻好，棠公死，崔杼取之。莊公通之，數如崔氏，以崔杼之冠賜人。待者曰：「不可。」崔杼怒，因其伐晉，欲與晉合謀襲齊而不得閒。莊公嘗笞宦者賈舉，賈舉復侍，為崔杼閒公以報怨。五月，莒子朝齊，齊以甲戌饗之。崔杼稱病不視事。乙亥，公問崔杼病，遂從崔杼妻。崔杼妻入室，與崔杼自閉戶不出，公擁柱而歌。宦者賈舉遮公從官而入，閉門，崔杼之徒持兵從中起。公登臺而請解，不許；請盟，不許；請自殺於廟，不許。皆曰：「君之臣杼疾病，不能聽命。近於公宮。陪臣爭趣有淫者，不知二命。」公踰墻，射中公股，公反墜，遂弒之。	
29.	547 宋平公殺世子座	左傳・襄公二十六年	初，宋芮司徒生女子，赤而毛，棄諸堤下，共姬之妾取以入，名之曰棄。長而美。平公入夕，共姬與之食。公見棄也，而視之，尤。姬納諸御，嬖，生佐。惡而婉。大子痤美而很，合左師畏而惡之。寺人惠牆伊戾為大子內師而無寵。 秋，楚客聘於晉，過宋。大子知之，請野享之。公使往，伊戾請從之。公曰：「夫不惡女乎？」對曰：「小人之事君子也，惡之不敢遠，好之不敢近。敬以待命，敢有貳心乎？縱有共其外，莫共其內，臣請往也。」遣之。至，則欲，用牲，加書，征之，而聘告公曰：「大子將為亂，既與楚客盟矣。」公曰：「為我子，又何求？」對曰：「欲速。」公使視之，則信有焉。問諸夫人與左師，則皆曰：「固聞之。」公囚大子。大子曰：「唯佐也能免我。」召而使請，曰：「日中不來，吾知死矣。」左師聞之，聒而與之語。過期，乃縊而死。佐為大子。公徐聞其無罪也，乃亨伊戾。	宋太子座

doi:10.6342/NTU202404008

30.	546 齊崔杼失勢	左傳・襄公二十七年	齊崔杼生成及強而寡。娶東郭姜，生明。東郭姜以孤入，曰棠無咎，與東郭偃相崔氏。崔成有病，而廢之，而立明。成請老於崔，崔子許之。偃與無咎弗予，曰：「崔，宗邑也，必在宗主。」成與強怒，將殺之。告慶封曰：「夫子之身亦子所知也，唯無咎與偃是從，父兄莫得進矣。大恐害夫子，敢以告。」慶封曰：「子姑退，吾圖之。」告盧蒲嫳。盧蒲嫳曰：「彼，君之仇也。天或者將棄彼矣。彼實家亂，子何病焉！崔之薄，慶之厚也。」他日又告。慶封曰：「苟利夫子，必去之！難，吾助女。」九月庚辰，崔成、崔強殺東郭偃、棠無咎於崔氏之朝。崔子怒而出，其眾皆逃，求人使駕，不得。使圉人駕，寺人御而出。且曰：「崔氏有福，止余猶可。」遂見慶封。慶封曰：「崔、慶一也。是何敢然？請為子討之。」使盧蒲嫳帥甲以攻崔氏。崔氏堞其宮而守之，弗克。使國人助之，遂滅崔氏，殺成與強，而盡俘其家。其妻縊。嫳覆命於崔子，且御而歸之。至，則無歸矣，乃縊。崔明夜辟諸大墓。辛巳，崔明來奔，慶封當國。	齊大夫崔杼、妻崔氏
		史記・齊太公世家	慶封與崔杼有郤，欲其敗也。成、彊殺無咎、偃於崔杼家，家皆奔亡。崔杼怒，無人，使一宦者御，見慶封。慶封曰：「請為子誅之。」使崔杼仇盧蒲嫳攻崔氏，殺成、彊，盡滅崔氏，崔杼婦自殺。崔杼毋歸，亦自殺。慶封為相國，專權。	
31.	540 鄭子產誅公孫黑	左傳・昭公二年	秋，鄭公孫黑將作亂，欲去遊氏而代其位，傷疾作而不果。駟氏與諸大夫欲殺之。子產在鄙，聞之，懼弗及，乘遽而至。使吏數之，曰：「伯有之亂，以大國之事，而未爾討也。爾有亂心，無厭，國不女堪。專伐伯有，而罪一也。昆弟爭室，而罪二也。薰隧之盟，女矯君位，而罪三也。有死罪三，何以堪之？不速死，大刑將至。」再拜稽首，辭曰：「死在朝夕，無助天為虐。」子產曰：「人誰不死？凶人不終，命也。作凶事，為凶人。不助天，其助凶人乎？」請以印為褚師。子產曰：「印也若才，君將任之。不才，將朝夕從女。女罪之不恤，而又何請焉？不速死，司寇將至。」七月壬寅，縊。屍諸周氏之衢，加木焉。	鄭大夫公孫黑（子晳）

doi:10.6342/NTU202404008

32.	534 陳侯弟殺太子	左傳・昭公八年	陳哀公元妃鄭姬，生悼大子偃師，二妃生公子留，下妃生公子勝。二妃嬖，留有寵，屬諸徒招與公子過。哀公有廢疾。三月甲申，公子招、公子過殺悼大子偃師，而立公子留。 夏四月辛亥，哀公縊。幹征師赴於楚，且告有立君。公子勝愬之於楚，楚人執而殺之。公子留奔鄭。書曰「陳侯之弟招殺陳世子偃師」，罪在招也；「楚人執陳行人幹征師殺之」，罪不在行人也。	陳哀公
		史記・陳杞世家	三十四年，初，哀公娶鄭，長姬生悼太子師，少姬生偃。二嬖妾，長妾生留，少妾生勝。留有寵哀公，哀公屬之其弟司徒招。哀公病，三月，招殺悼太子，立留為太子。哀公怒，欲誅招，招發兵圍守哀公，哀公自經殺。招卒立留為陳君。	
33.	529 乾谿之亂	左傳・昭公十三年	王聞群公子之死也，自投於車下，曰：「人之愛其子也，亦如余乎？」侍者曰：「甚焉。小人老而無子，知擠於溝壑矣。」王曰：「余殺人子多矣，能無及此乎？」右尹子革曰：「請待於郊，以聽國人。」王曰：「眾怒不可犯也。」曰：「若入於大都而乞師於諸侯。」王曰：「皆叛矣。」曰：「若亡於諸侯，以聽大國之圖君也。」王曰：「大福不再，只取辱焉。」然丹乃歸於楚。王沿夏，將欲入鄢。芋尹無宇之子申亥曰：「吾父再奸王命，王弗誅，惠孰大焉？君不可忍，惠不可棄，吾其從王。」乃求王，遇諸棘圍以歸。夏五月癸亥，王縊於芋尹申亥氏。申亥以其二女殉而葬之。	楚靈王
		國語・楚語上	靈王城陳、蔡、不羹，使仆夫子晰問于范無宇.....子晳復命，王曰：「是知天咫，安知民則？是言誕也。」右尹子革侍，曰：「民，天之生也。知天，心知民矣，是其言可以懼哉！」三年，陳、蔡及不羹人納棄疾而弒靈王。	

doi:10.6342/NTU202404008

		國語・楚語上	靈王虐，白公子張驟諫。王患之.....王病之，曰：「子復語。不穀雖不能用，吾慙置之于耳。」對曰：「賴君用之也，故言。不然，巴浦之犀、犛、兕、象，其可盡乎，其又以規為瑱也？」遂趨而退，歸，杜門不出。七月，乃有乾溪之亂，靈王死之。	
		史記・楚世家	靈王於是獨傍偟山中，野人莫敢入王。王行遇其故鋗人，謂曰：「為我求食，我已不食三日矣。」鋗人曰：「新王下法，有敢閒王從王者，罪及三族，且又無所得食。」王因枕其股而臥。鋗人又以土自代，逃去。王覺而弗見，遂饑弗能起。芋尹申無宇之子申亥曰:「吾父再犯王命，王弗誅，恩孰大焉！」乃求王，遇王饑於釐澤，奉之以歸。夏五月癸丑，王死申亥家，申亥以二女從死，并葬之。	
34.	529 乾谿之亂	左傳・昭公十三年	觀從謂子干曰：「不殺棄疾，雖得國，猶受禍也。」子干曰：「余不忍也。」子玉曰：「人將忍子，吾不忍俟也。」乃行。國每夜駭曰：「王入矣！」乙卯夜，棄疾使周走而呼曰：「王至矣！」國人大驚。使蔓成然走告子干、子晳曰：「王至矣！國人殺君司馬，將來矣！君若早自圖也，可以無辱。眾怒如水火焉，不可為謀。」又有呼而走至者曰：「眾至矣！」二子皆自殺。丙辰，棄疾即位，名曰熊居。葬子干於訾，實訾敖。殺囚，衣之王服而流諸漢，乃取而葬之，以靖國人。使子旗為令尹。	楚公子比（子干）、公子黑肱（子晳）
		史記・楚世家	是時楚國雖已立比為王，畏靈王復來，又不聞靈王死，故觀從謂初王比曰：「不殺棄疾，雖得國猶受禍。」王曰：「余不忍。」從曰：「人將忍王。」王不聽，乃去。棄疾歸。國人每夜驚，曰：「靈王入矣！」乙卯夜，棄疾使船人從江上走呼曰：「靈王至矣！」國人愈驚。又使曼成然告初王比及令尹子晳曰:「王至矣！國人將殺君，司馬將至矣！君蚤自圖，無取辱焉。眾怒如水火，不可救也。」初王及子晳遂自殺。丙辰，棄疾即位為王，改名熊居，是為平王。	

doi:10.6342/NTU202404008

35.	522 費無忌殺伍奢父子	左傳・昭公二十年	費無極言於楚子曰：「建與伍奢將以方城之外叛。自以為猶宋、鄭也，齊、晉又交輔之，將以害楚。其事集矣。」王信之，問伍奢。伍奢對曰：「君一過多矣，何言於讒？」王執伍奢。……無極曰：「奢之子材，若在吳，必憂楚國，盍以免其父召之。彼仁，必來。不然，將為患。」王使召之，曰：「來，吾免而父。」棠君尚謂其弟員曰：「爾適吳，我將歸死。吾知不逮，我能死，爾能報。聞免父之命，不可以莫之奔也；親戚為戮，不可以莫之報也。奔死免父，孝也；度功而行，仁也；擇任而往，知也；知死不辟，勇也。父不可棄，名不可廢，爾其勉之，相從為愈。」伍尚歸。奢聞員不來，曰：「楚君、大夫其旰食乎！」楚人皆殺之。	楚大夫伍尚
		史記・楚世家	無忌曰：「伍奢有二子，不殺者為楚國患。盍以免其父召之，必至。」於是王使使謂奢：「能致二子則生，不能將死。」奢曰：「尚至，胥不至。」王曰：「何也？」奢曰：「尚之為人，廉，死節，慈孝而仁，聞召而免父，必至，不顧其死。胥之為人，智而好謀，勇而矜功，知來必死，必不來。然為楚國憂者必此子。」於是王使人召之，曰：「來，吾免爾父。」伍尚謂伍胥曰：「聞父免而莫奔，不孝也；父戮莫報，無謀也；度能任事，知也。子其行矣，我其歸死。」伍尚遂歸。伍胥彎弓屬矢，出見使者，曰：「父有罪，何以召其子為？」將射，使者還走，遂出奔吳。伍奢聞之，曰：「胥亡，楚國危哉。」楚人遂殺伍奢及尚。	
		史記・伍子胥列傳	無忌言於平王曰：「伍奢有二子，皆賢，不誅且為楚憂。可以其父質而召之，不然且為楚患。」王使使謂伍奢曰：「能致汝二子則生，不能則死。」伍奢曰：「尚為人仁，呼必來。員為人剛戾忍詢，能成大事，彼見來之并禽，其勢必不來。」王不聽，使人召二子曰：「來，吾生汝父；不來，今殺奢也。」伍尚欲往，員曰：「楚之召我兄弟，非欲以生我父也，恐有脫者後生患，故以父為質，詐召二子。二子到，則父子俱死。何益父之死？往而令讎不得報耳。不如奔他國，借力以雪父之恥，俱滅，無為也。」伍尚曰：「我知往終不能全父命。然恨父召我以求生而不往，後不能雪恥，終為天下笑耳。」謂員：「可去矣！汝能報殺父之讎，我將歸死。」	

doi:10.6342/NTU202404008

36.	522 盜殺衛侯之兄縶	左傳・昭公二十年	衛公孟縶狎齊豹，奪之司寇與鄄，有役則反之，無則取之。公孟惡北宮喜、褚師圃，欲去之。公子朝通於襄夫人宣姜，懼，而欲以作亂。故齊豹、北宮喜、褚師圃、公子朝作亂。 初，齊豹見宗魯於公孟，為驂乘焉。將作亂，而謂之曰：「公孟之不善，子所知也。勿與乘，吾將殺之。」對曰：「吾由子事公孟，子假吾名焉，故不吾遠也。雖其不善，吾亦知之。抑以利故，不能去，是吾過也。今聞難而逃，是僭子也。子行事乎，吾將死之，以周事子，而歸死於公孟，其可也。」 丙辰，衛侯在平壽，公孟有事於蓋獲之門外，齊子氏帷於門外而伏甲焉。使祝蛙置戈於車薪以當門，使一乘從公孟以出。使華齊御公孟，宗魯驂乘。及閎中，齊氏用戈擊公孟，宗魯以背蔽之，斷肱，以中公孟之肩，皆殺之。……琴張聞宗魯死，將往吊之。仲尼曰：「齊豹之盜，而孟縶之賊，女何吊焉？君子不食奸，不受亂，不為利疚於回，不以回待人，不蓋不義，不犯非禮。」	衛靈公兄公孟縶之驂乘宗魯
37.	7世紀末～6世紀初	史記・循吏列傳	石奢者，楚昭王相也。堅直廉正，無所阿避。行縣，道有殺人者，相追之，乃其父也。縱其父而還自系焉。使人言之王曰：「殺人者，臣之父也。夫以父立政，不孝也；廢法縱罪，非忠也；臣罪當死。」王曰：「追而不及，不當伏罪，子其治事矣。」石奢曰：「不私其父，非孝子也；不奉主法，非忠臣也。王赦其罪，上惠也；伏誅而死，臣職也。」遂不受令，自刎而死。 太史公曰：……石奢縱父而死，楚昭名立。李離過殺而伏劍，晉文以正國法。	楚相石奢
38.	519	左傳・昭公二十三年	楚大子建之母在郹，召吳人而啟之，冬十月甲申，吳大子諸樊入郹，取楚夫人與其寶器以歸。楚司馬薳越追之，不及。將死，眾曰：「請遂伐吳以徼之。」薳越曰：「再敗君師，死且有罪。亡君夫人，不可以莫之死也。」乃縊於薳澨。	楚司馬薳越

doi:10.6342/NTU202404008

39.	517 叔孫昭子祈死	左傳・昭公二十五年	昭子自闕歸，見平子。平子稽顙，曰：「子若我何？」昭子曰：「人誰不死？子以逐君成名，子孫不忘，不亦傷乎！將若子何？」平子曰：「苟使意如得改事君，所謂生死而肉骨也。」昭子從公於齊，與公言。子家子命適公館者執之。公與昭子言於幄內，曰將安眾而納公。公徒將殺昭子，伏諸道。左師展告公，公使昭子自鑄歸。平子有異志。 冬十月辛酉，昭子齊於其寢，使祝宗祈死。戊辰，卒。	魯卿叔孫昭子（婼）
		史記・魯周公世家	二十六年春，齊伐魯，取鄆而居昭公焉。夏，齊景公將內公，令無受魯賂。申豐、汝賈許齊臣高彪、子將粟五千庾。子將言於齊侯曰：「群臣不能事魯君，有異焉。宋元公為魯如晉，求內之，道卒。叔孫昭子求內其君，無病而死。不知天棄魯乎？抑魯君有罪于鬼神也？願君且待。」齊景公從之。	
40.	515 費無忌殺郤宛	左傳・昭公二十七年	郤宛直而和，國人說之。鄢將師為右領，與費無極比而惡之。令尹子常賄而信讒，無極譖郤宛焉，謂子常曰：「子惡欲飲子酒。」又謂子惡：「令尹欲飲酒於子氏。」子惡曰：「我，賤人也，不足以辱令尹。令尹將必來辱，為惠已甚。吾無以酬之，若何？」無極曰：「令尹好甲兵，子出之，吾擇焉。」取五甲五兵，曰：「置諸門，令尹至，必觀之，而從以酬之。」及饗日，帷諸門左。無極謂令尹曰：「吾幾禍子。子惡將為子不利，甲在門矣，子必無往。且此役也，吳可以得志，子惡取賂焉而還，又誤群帥，使退其師，曰：『乘亂不祥。』吳乘我喪，我乘其亂，不亦可乎？」令尹使視郤氏，則有甲焉。不往，召鄢將師而告之。將師退，遂令攻郤氏，且熸之。子惡聞之，遂自殺也。 國人弗熸，令曰：「熸郤氏，與之同罪。」或取一編菅焉，或取一秉稈焉，國人投之，遂弗也。令尹炮之，盡滅郤氏之族黨，殺陽令終與其弟完及佗與晉陳及其子弟。晉陳之族呼於國曰：「鄢氏、費氏自以為王，專禍楚國，弱寡王室，蒙王與令尹以自利也。令尹盡信之矣，國將如何？」令尹病之。	楚大夫郤宛（子惡）

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・楚世家	昭王元年，楚眾不說費無忌，以其讒亡太子建，殺伍奢子父與郤宛。宛之宗姓伯氏子及子胥皆奔吳，吳兵數侵楚，楚人怨無忌甚。楚令尹子常誅無忌以說眾，眾乃喜。	
41.	506	左傳・定公四年	庚辰，吳入郢，以班處宮，子山處令尹之宮，夫概王欲攻之，懼而去之，夫概王入之，左司馬戌及息而還，敗吳師于雍澨，傷，初，司馬臣闔廬，故恥為禽焉，謂其臣曰，誰能免吾首，吳句卑曰臣賤可乎，司馬曰，我實失子，可哉，三戰皆傷，曰，吾不用也已，句卑布裳，剄而裹之，藏其身而以其首免。	楚司馬沈尹戌
42.	496 董安于死而趙定	左傳・定公十四年	（定公十三年：上軍司馬籍秦圍邯鄲。邯鄲午，荀寅之甥也；荀寅，范吉射之姻也，而相與睦。故不與圍邯鄲，將作亂。董安於聞之，告趙孟，曰：「先備諸？」趙孟曰：「晉國有命，始禍者死，為後可也。」安於曰：「與其害於民，寧我獨死，請以我說。」趙孟不可。） 梁嬰父惡董安于，謂知文子曰：「不殺安于，使終為政於趙氏，趙氏必得晉國。盍以其先發難也，討於趙氏？」文子使告於趙孟曰：「范、中行氏雖信為亂，安于則發之，是安于與謀亂也。晉國有命，始禍者死。二子既伏其罪矣，敢以告。」趙孟患之。安于曰：「我死而晉國甯，趙氏定，將焉用生？人誰不死，吾死莫矣。」乃縊而死。趙孟屍諸市，而告於知氏曰：「主命戮罪人，安于既伏其罪矣，敢以告。」知伯從趙孟盟，而後趙氏定，祀安於於廟。 知伯文子謂趙鞅曰：「范、中行雖信為亂，安于發之，是安于與謀也。晉國有法，始亂者死。夫二子已伏罪而安于獨在。」趙鞅患之。安于曰：「臣死，趙氏定，晉國寧，吾死晚矣。」遂自殺。趙氏以告知伯，然後趙氏寧。	晉趙簡子（趙孟／趙鞅）家臣董安于

doi:10.6342/NTU202404008

43.	496 越敗吳	左傳・定公十四年	吳伐越。越子句踐御之，陳於檇李。句踐患吳之整也，使死士再禽焉，不動。使罪人三行，屬劍於頸，而辭曰：「二君有治，臣奸旗鼓，不敏於君之行前，不敢逃刑，敢歸死。」遂自剄也。師屬之目，越子因而伐之，大敗之。靈姑浮以戈擊闔廬，闔廬傷將指，取其一屨。還，卒於陘，去檇李七里。夫差使人立於庭，苟出入，必謂己曰：「夫差！而忘越王之殺而父乎？」則對曰：「唯，不敢忘！」三年，乃報越。	越死士三人
		史記・吳太伯世家	十九年夏，吳伐越，越王句踐迎擊之檇李。越使死士挑戰，三行造吳師，呼，自剄。吳師觀之，越因伐吳，敗之姑蘇，傷吳王闔廬指，軍卻七里。吳王病傷而死。	
		史記・越王句踐世家	元年，吳王闔廬聞允常死，乃興師伐越。越王句踐使死士挑戰，三行，至吳陳，呼而自剄。吳師觀之，越因襲擊吳師，吳師敗於檇李，射傷吳王闔廬。	
44.	490 趙鞅滅范氏	左傳・哀公五年	春，晉圍柏人，荀寅、士吉射奔齊。初，范氏之臣王生惡張柳朔，言諸昭子，使為柏人。昭子曰：「夫非而仇乎？」對曰：「私仇不及公，好不廢過，惡不去善，義之經也。臣敢違之？」及范氏出，張柳朔謂其子：「爾從主，勉之！我將止死，王生授我矣。吾不可以僭之。」遂死於柏人。	晉卿范昭子（士吉射）家臣張柳朔

doi:10.6342/NTU202404008

45.	489 楚王拒棄盟移禍	左傳・哀公六年	秋七月，楚子在城父，將救陳。卜戰，不吉；卜退，不吉。王曰：「然則死也！再敗楚師，不如死。棄盟逃仇，亦不如死。死一也，其死仇乎！」命公子申為王，不可；則命公子結，亦不可；則命公子啟，五辭而後許。將戰，王有疾。庚寅，昭王攻大冥，卒於城父。子閭退，曰：「君王舍其子而讓，群臣敢忘君乎？從君之命，順也。立君之子，亦順也。二順不可失也。」與子西、子期謀，潛師閉塗，逆越女之子章，立之而後還。……孔子曰：「楚昭王知大道矣！其不失國也，宜哉！《夏書》曰：『惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』又曰：『允出茲在茲。』由己率常可矣。」	楚昭王
		史記・楚世家	二十七年春，吳伐陳，楚昭王救之，軍城父。十月，昭王病於軍中，有赤雲如鳥，夾日而蜚。昭王問周太史，太史曰：「是害於楚王，然可移於將相。」將相聞是言，乃請自以身禱於神。昭王曰：「將相，孤之股肱也，今移禍，庸去是身乎！」弗聽。卜而河為祟，大夫請禱河。昭王曰：「自吾先王受封，望不過江、漢，而河非所獲罪也。」止不許。孔子在陳，聞是言，曰：「楚昭王通大道矣。其不失國，宜哉！」	
46.	484 吳將伐齊	左傳・哀公十一年	吳將伐齊，越子率其眾以朝焉，王及列士，皆有饋賂。吳人皆喜，惟子胥懼，曰：「是豢吳也夫！」諫曰：「越在我，心腹之疾也。壤地同，而有欲於我。夫其柔服，求濟其欲也，不如早從事焉。得志於齊，猶獲石田也，無所用之。越不為沼，吳其泯矣，使醫除疾，而曰：『必遺類焉』者，未之有也。《盤庚之誥》曰：『其有顛越不共，則劓殄無遺育，無俾易種於茲邑。』是商所以興也。今君易之，將以求大，不亦難乎？」弗聽，使於齊，屬其子於鮑氏，為王孫氏。反役，王聞之，使賜之屬鏤以死，將死，曰：「樹吾墓梵櫝櫝可材也。吳其亡乎！三年，其始弱矣。盈必毀，天之道也。」	吳大夫伍員（子胥）

doi:10.6342/NTU202404008

		國語・吳語	吳王還自伐齊，乃訊申胥曰：「昔吾先王體德明聖，達于上帝，譬如農夫作耦，以刈殺四方之蓬蒿，以立名于荊，此則大夫之力也。今大夫老，而又不自安恬逸，而處以念惡，出則罪吾眾，撓亂百度，以妖孽吳國。今天降衷于吳，齊師受服。孤豈敢自多，先王之鍾鼓，實式靈之。敢告于大夫。」 申胥釋劍而對曰：「昔吾先王世有輔弼之臣，以能遂疑計惡，以不陷于大難。今王播棄黎老，而孩童焉比謀，曰：『余令而不違。』夫不違，乃違也。夫不違，亡之階也。夫天之所棄，必驟近其小喜，而遠其大憂。王若不得志于齊，而以覺寤王心，而吳國猶世。吾先君得之也，必有以取之；其亡之也，亦有以棄之。用能援持盈以沒，而驟救傾以時。今王無以取之，而天祿亟至，是吳命之短也。員不忍稱疾辟易，以見王之親為越之擒也。員請先死。」遂自殺。將死，曰：「以懸吾目于東門，以見越之入，吳國之亡也。」王慍曰：「孤不使大夫得有見也。」乃使取申胥之尸，盛以鴟夷，而投之于江。	
		史記・越王句踐世家	子胥言曰：「王不聽諫，後三年吳其墟乎！」太宰嚭聞之，乃數與子胥爭越議，因讒子胥曰：「伍員貌忠而實忍人，其父兄不顧，安能顧王？王前欲伐齊，員彊諫，已而有功，用是反怨王。王不備伍員，員必為亂。」與逢同共謀，讒之王。王始不從，乃使子胥於齊，聞其託子於鮑氏，王乃大怒，曰：「伍員果欺寡人！」役反，使人賜子胥屬鏤劍以自殺。子胥大笑曰：「我令而父霸，我又立若，若初欲分吳國半予我，我不受，已，今若反以讒誅我。嗟乎，嗟乎，一人固不能獨立！」報使者曰：「必取吾眼置吳東門，以觀越兵入也！」於是吳任嚭政。	
		史記・伍子胥列傳	伍子胥仰天嘆曰：「嗟乎！讒臣嚭為亂矣，王乃反誅我。我令若父霸。自若未立時，諸公子爭立，我以死爭之於先王，幾不得立。若既得立，欲分吳國予我，我顧不敢望也。然今若聽諛臣言以殺長者。」乃告其舍人曰：「必樹吾墓上以梓，令可以為器；而抉吾眼縣吳東門之上，以觀越寇之入滅吳也。」乃自剄死。吳王聞之大怒，乃取子胥尸盛以鴟夷革，浮之江中。吳人憐之，為立祠於江上，因命曰胥山。	

doi:10.6342/NTU202404008

47.	482 黃池之會	國語・吳語	晉師大駭不出，周軍飭壘，乃令董褐請事，曰：「兩君偃兵接好，日中為期。今大國越錄，而造于弊邑之軍壘，敢請亂故。」 吳王親對之曰：「天子有命，周室卑約，貢獻莫入，上帝鬼神而不可以告。無姬姓之振也，徒遽來告。孤日夜相繼，匍匐就君，君今非王室不平安是憂，億負晉眾庶，不式諸戎、狄、楚、秦；將不長弟，以力征一二兄弟之國。孤欲守吾先君之班爵，進則不敢，退則不可。今會日薄矣，恐事之不集，以為諸侯笑。孤之事君在今日，不得事君亦在今日。為使者之無遠也，孤用親聽命于藩籬之外。 董褐將還，王稱左畸曰：「攝少司馬茲與王士五人，坐于王前。」乃皆進，自剄于客前以酬客。	吳少司馬茲、王士五人
48.	479 白公之亂	左傳・哀公十六年	白公奔山而縊，其徒微之。生拘石乞而問白公之死焉，對曰：「余知其死所，而長者使余勿言。」曰：「不言將烹。」乞曰：「此事克則為卿，不克則烹，固其所也，何害？」乃烹石乞。王孫燕奔黃氏。諸梁兼二事，國寧，乃使甯為令尹，使寬為司馬，而老於葉。	楚白公勝、石乞
		史記・陳杞世家	二十三年，楚之白公勝殺令尹子西、子綦，襲惠王。葉公攻敗白公，白公自殺。	
		史記・楚世家	惠王二年，子西召故平王太子建之子勝於吳，以為巢大夫，號曰白公。白公好兵而下士，欲報仇。六年，白公請兵令尹子西伐鄭。初，白公父建亡在鄭，鄭殺之，白公亡走吳，子西復召之，故以此怨鄭，欲伐之。子西許而未為發兵。八年，晉伐鄭，鄭告急楚，楚使子西救鄭，受賂而去。白公勝怒，乃遂與勇力死士石乞等襲殺令尹子西、子綦於朝，因劫惠王，置之高府，欲弒之。惠王從者屈固負王亡走昭王夫人宮。白公自立為王。月餘，會葉公來救楚，楚惠王之徒與共攻白公，殺之。惠王乃復位。是歲也，滅陳而縣之。	

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・伍子胥列傳	其後四歲，白公勝與石乞襲殺楚令尹子西、司馬子綦於朝。石乞曰：「不殺王，不可。」乃劫（之）王如高府。石乞從者屈固負楚惠王亡走昭夫人之宮。葉公聞白公為亂，率其國人攻白公。白公之徒敗，亡走山中，自殺。而虜石乞，而問白公尸處，不言將亨。石乞曰：「事成為卿，不成而亨，固其職也。」終不肯告其尸處。遂亨石乞，而求惠王復立之。	
49.	473 越滅吳	左傳・哀公二十二年	冬十一月丁卯，越滅吳。請使吳王居甬東，辭曰：「孤老矣，焉能事君？」乃縊。越人以歸。	吳王夫差
		國語・吳語	吳王懼，使人行成。曰：「昔不穀先委制于越君，君告孤請成，男女服從。孤無奈越之先君何，畏天之不祥，不敢絕祀，許君成，以至于今。今孤不道，得罪于君王，君王以親辱于弊邑。孤敢請成，男女服為臣御。」越王曰：「昔天以越賜吳，而吳不受，今天以吳賜越，孤敢不聽天之命，而聽君之令乎？」乃不許成。因使人告于吳王曰：「天以吳賜越，孤不敢不受。以民生之不長，王其無死，民生于地上，寓也；其與幾何？寡人其達王于甬句東，夫婦三百，唯王所安，以沒王年。」夫差辭曰：「天既降禍于吳國，不在前後，當孤之身，實失宗廟社稷，凡吳土地人民，越既有之矣，孤何以視于天下！」夫差將死，使人說于子胥曰：「使死者無知，則已矣，若其有知，君何面目以見員也！」遂自殺。	
		史記・吳太伯世家	二十三年十一月丁卯，越敗吳。越王句踐欲遷吳王夫差於甬東，予百家居之。吳王曰：「孤老矣，不能事君王也。吾悔不用子胥之言，自令陷此。」遂自剄死。越王滅吳，誅太宰嚭，以為不忠，而歸。	

doi:10.6342/NTU202404008

		史記．越王句踐世家	句踐憐之，乃使人謂吳王曰：「吾置王甬東，君百家。」吳王謝曰：「吾老矣，不能事君王！」遂自殺。乃蔽其面，曰：「吾無面以見子胥也！」越王乃葬吳王而誅太宰嚭。	
50.	472 文種遭賜死	史記．越王句踐世家	范蠡遂去，自齊遺大夫種書曰：「蜚鳥盡，良弓藏；狡兔死，走狗烹。越王為人長頸鳥喙，可與共患難，不可與共樂。子何不去？」種見書，稱病不朝。人或讒種且作亂，越王乃賜種劍曰：「子教寡人伐吳七術，寡人用其三而敗吳，其四在子，子為我從先王試之。」種遂自殺。	越大夫文種
51.	457 趙伐代	史記．趙世家	襄子姊前為代王夫人。簡子既葬，未除服，北登夏屋，請代王。使廚人操銅枓以食代王及從者，行斟，陰令宰人各以枓擊殺代王及從官，遂興兵平代地。其姊聞之，泣而呼天，摩笄自殺。代人憐之，所死地名之為摩笄之山。遂以代封伯魯子周為代成君。伯魯者，襄子兄，故太子。太子蚤死，故封其子。	代王后／趙襄子姊

doi:10.6342/NTU202404008

52.	445 豫讓刺趙襄子	戰國策・趙策一	〈晉畢陽之孫豫讓〉 晉畢陽之孫豫讓，始事范、中行氏而不說，去而就知伯，知伯寵之。及三晉分知氏，趙襄子最怨知伯，而將其頭以為飲器。豫讓遁逃山中，曰：「嗟乎！士為知己者死，女為悅己者容。吾其報知氏之讎矣。」乃變姓名，為刑人，入宮涂廁，欲以刺襄子。襄子如廁心動，執問涂者，則豫讓也。刃其捍，曰：「欲為知伯報讎！」左右欲殺之。趙襄子曰：「彼義士也，吾謹避之耳。且知伯已死，無後，而其臣至為報讎，此天下之賢人也。」卒釋之。豫讓又漆身為厲，滅須去眉，自刑以變其容，為乞人而往乞，其妻不識，曰：「狀貌不似吾夫，其音何類吾夫之甚也。」又吞炭為啞，變其音。其右謂之曰：「子之道甚難而無功，謂子有志則然矣，謂子智則否。以子之才，而善事襄子，襄子必近幸子；子之得近而行所欲，此甚易而功必成。」豫讓乃笑而應之曰：「是為先知報後知，為故君賊新君，大亂君臣之義者無過此矣。凡吾所謂為此者，以明君臣之義，非從易也。且夫委質而事人，而求弒之，是懷二心以事君也。吾所為難，亦將以愧天下後世人臣懷二心者。」 居頃之，襄子當出，豫讓伏所當過橋下。襄子至橋而馬驚，襄子曰：「此必豫讓也。」使人問之，果豫讓。於是趙襄子面數豫讓曰：「子不嘗事范、中行氏乎？知伯滅范、中行氏，而子不為報讎，反委質事知伯。知伯已死，子獨何為報讎之深也？」豫讓曰：「臣事范、中行氏，范、中行氏以眾人遇臣，臣故眾人報之；知伯以國士遇臣，臣故國士報之。」襄子乃喟然嘆泣曰：「嗟乎，豫子！豫子之為知伯，名既成矣，寡人舍子，亦以足矣。子自為計，寡人不舍子。」使兵環之。豫讓曰：「臣聞明主不掩人之義，忠臣不愛死以成名。君前已寬舍臣，天下莫不稱君之賢。今日之事，臣故伏誅，然愿請君之衣而擊之，雖死不恨。非所望也，敢布腹心。」於是襄子義之，乃使使者持衣與豫讓。豫讓拔劍三躍，呼天擊之曰：「而可以報知伯矣。」遂伏劍而死。死之日，趙國之士聞之，皆為涕泣。	晉智伯之家臣豫讓

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・刺客列傳	豫讓者，晉人也，故嘗事范氏及中行氏，而無所知名。去而事智伯，智伯甚尊寵之。及智伯伐趙襄子，趙襄子與韓、魏合謀滅智伯，滅智伯之後而三分其地。趙襄子最怨智伯，漆其頭以為飲器。豫讓遁逃山中，曰：「嗟乎！士為知己者死，女為說己者容。今智伯知我，我必為報讎而死，以報智伯，則吾魂魄不愧矣。」乃變名姓為刑人，入宮涂廁，中挾匕首，欲以刺襄子。襄子如廁，心動，執問涂廁之刑人，則豫讓，內持刀兵，曰：「欲為智伯報仇！」左右欲誅之。襄子曰：「彼義人也，吾謹避之耳。且智伯亡無後，而其臣欲為報仇，此天下之賢人也。」卒釋去之。……豫讓曰：「臣聞明主不掩人之美，而忠臣有死名之義。前君已寬赦臣，天下莫不稱君之賢。今日之事，臣固伏誅，然願請君之衣而擊之，焉以致報讎之意，則雖死不恨。非所敢望也，敢布腹心！」於是襄子大義之，乃使使持衣與豫讓。豫讓拔劍三躍而擊之，曰:「吾可以下報智伯矣！」遂伏劍自殺。死之日，趙國志士聞之，皆為涕泣。	
53.	425	史記・秦本紀	懷公四年，庶長鼀與大臣圍懷公，懷公自殺。	秦懷公

doi:10.6342/NTU202404008

54.	397 聶政刺韓相	戰國策・韓策二	〈韓傀相韓〉 韓傀相韓，嚴遂重於君，二人相害也。嚴遂政議直指，舉韓傀之過。韓傀以之叱之於朝。嚴遂拔劍趨之，以救解。於是嚴遂懼誅，亡去，游求人可以報韓傀者。至齊，齊人或言：「軹深井里聶政，勇敢士也，避仇隱於屠者之間。」嚴遂陰交於聶政，以意厚之。聶政問曰：「子欲安用我乎？」嚴遂曰：「吾得為役之日淺，事今薄，奚敢有請？」於是嚴遂乃具酒，觴聶政母前。仲子奉黃金百鎰，前為聶政母壽。聶政驚，愈怪其厚，固謝嚴仲子。仲子固進，而聶政謝曰：「臣有老母，家貧，客游以為狗屠，可旦夕得甘脆以養親。親供養備，義不敢當仲子之賜。」嚴仲子辟人，因為聶政語曰：「臣有讎，而行游諸侯眾矣，然至齊，聞足下義甚高。故進百金者，特以為夫人粗糲之費，以交足下之歡，豈敢有求邪？」聶政曰：「臣所以降志辱身，居市井者，徒幸而養老母。老母在，政身未敢以許人也。」嚴仲子固讓，聶政竟不肯受。然仲子卒備賓主之禮而去。 久之，聶政母死，既葬，除服。聶政曰：「嗟乎！政乃市井之人，鼓刀以屠，而嚴仲子乃諸侯之卿相也，不遠千里，枉車騎而交臣，臣之所以待之至淺鮮矣，未有大功可以稱者，而嚴仲子舉百金為親壽，我雖不受，然是深知政也。夫賢者以感忿睚眥之意，而親信窮僻之人，而政獨安可嘿然而止乎？且前日要政，政徒以老母。老母今以天年終，政將為知己者用。」……韓適有東孟之會，韓王及相皆在焉，持兵戟而衛者甚眾。聶政直入，上階刺韓傀。韓傀走而抱哀侯，聶政刺之，兼中哀侯，左右大亂。聶政大呼，所殺者數十人。因自皮面抉眼，自屠出腸，遂以死。韓取聶政尸於市，縣購之千金。久之莫知誰子。 政姊聞之，曰：「弟至賢不可愛妾之軀，滅吾弟之名，非弟意也。」乃之韓。視之曰：「勇哉！『氣矜之隆。是其軼貴、易而高成荊矣。今死而無名，父母既歿矣，兄弟無有，此為我故也。夫愛身不揚弟之名，吾不忍也。」乃抱尸而哭之曰：「此吾弟，軹深井里聶政也。」亦自殺於尸下。晉、楚、齊、衛聞之曰：「非獨政之能，乃其姊者，以列女也。」聶政之所以名施於後世者，其姊不避菹醢之誅，以揚其名也。	刺客聶政、姊聶榮

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・刺客列傳	聶政者，軹深井里人也。殺人避仇，與母、姊如齊，以屠為事。 久之，濮陽嚴仲子事韓哀侯，與韓相俠累有卻。嚴仲子恐誅，亡去，游求人可以報俠累者。至齊，齊人或言聶政勇敢士也，避仇隱於屠者之閒。嚴仲子至門請，數反，然後具酒自暢聶政母前。酒酣，嚴仲子奉黃金百溢，前為聶政母壽。聶政驚怪其厚，固謝嚴仲子。嚴仲子固進，而聶政謝曰：「臣幸有老母，家貧，客游以為狗屠，可以旦夕得甘毳以養親。親供養備，不敢當仲子之賜。」嚴仲子辟人，因為聶政言曰：「臣有仇，而行游諸侯眾矣；然至齊，竊聞足下義甚高，故進百金者，將用為大人麤糲之費，得以交足下之驩，豈敢以有求望邪！」聶政曰：「臣所以降志辱身居市井屠者，徒幸以養老母；老母在，政身未敢以許人也。」嚴仲子固讓，聶政竟不肯受也。然嚴仲子卒備賓主之禮而去。 久之，聶政母死。既已葬，除服，聶政曰：「嗟乎！政乃市井之人，鼓刀以屠；而嚴仲子乃諸侯之卿相也，不遠千里，枉車騎而交臣。臣之所以待之，至淺鮮矣，未有大功可以稱者，而嚴仲子奉百金為親壽，我雖不受，然是者徒深知政也。夫賢者以感忿睚眦之意，而親信窮僻之人，而政獨安得嘿然而已乎！且前日要政，政徒以老母；老母今以天年終，政將為知己者用。」乃遂西至濮陽，見嚴仲子曰：「前日所以不許仲子者，徒以親在；今不幸而母以天年終。仲子所欲報仇者為誰？請得從事焉！」嚴仲子具告曰：「臣之仇韓相俠累，俠累又韓君之季父也，宗族盛多，居處兵衛甚設，臣欲使人刺之，（眾）終莫能就。今足下幸而不棄，請益其車騎壯士可為足下輔翼者。」聶政曰：「韓之與衛，相去中閒不甚遠，今殺人之相，相又國君之親，此其勢不可以多人，多人不能無生得失，生得失則語泄，語泄是韓舉國而與仲子為讎，豈不殆哉！」遂謝車騎人徒，聶政乃辭獨行。杖劍至韓，韓相俠累方坐府上，持兵戟而衛侍者甚眾。聶政直入，上階刺殺俠累，左右大亂。聶政大呼，所擊殺者數十人，因自皮面決眼，自屠出腸，遂以死。 韓取聶政尸暴於市，購問莫知誰子。於是韓（購）縣〔購〕之，有能言殺相俠累者予千金。久之莫知也。 政姊榮聞人有刺殺韓相者，賊不得，國不知其名姓，暴其尸而縣之千金，乃於邑曰：「其是吾弟與？嗟乎，嚴	

doi:10.6342/NTU202404008

			仲子知吾弟！」立起，如韓，之市，而死者果政也，伏尸哭極哀，曰：「是軹深井里所謂聶政者也。」市行者諸眾人皆曰：「此人暴虐吾國相，王縣購其名姓千金，夫人不聞與？何敢來識之也？」榮應之曰：「聞之。然政所以蒙污辱自棄於市販之閒者，為老母幸無恙，妾未嫁也。親既以天年下世，妾已嫁夫，嚴仲子乃察舉吾弟困污之中而交之，澤厚矣，可柰何！士固為知己者死，今乃以妾尚在之故，重自刑以絕從，妾其柰何畏歿身之誅，終滅賢弟之名！」大驚韓市人。乃大呼天者三，卒於邑悲哀而死政之旁。 晉、楚、齊、衛聞之，皆曰：「非獨政能也，乃其姊亦烈女也。鄉使政誠知其姊無濡忍之志，不重暴骸之難，必絕險千里以列其名，姊弟俱僇於韓市者，亦未必敢以身許嚴仲子也。嚴仲子亦可謂知人能得士矣！」	
55.	385 秦數易君	史記・秦本紀	惠公十二年，子出子生。十三年，……。惠公卒，出子立。出子二年，庶長改迎靈公之子獻公于河西而立之。殺出子及其母，沈之淵旁。	秦出公（或及其母）
		史記・秦始皇本紀	出公享國二年。出公自殺，葬雍。	
56.	341 馬陵之戰	戰國策・齊策一	〈田忌為齊將〉 田忌為齊將，係梁太子申，禽龐涓。	魏將龐涓

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・魏世家	曰：「太子自將攻齊，大勝并莒，則富不過有魏，貴不益為王。若戰不勝齊，則萬世無魏矣。此臣之百戰百勝之術也。」太子曰：「諾，請必從公之言而還矣。」客曰：「太子雖欲還，不得矣。彼勸太子戰攻，欲啜汁者眾。太子雖欲還，恐不得矣。」太子因欲還，其御曰：「將出而還，與北同。」太子果與齊人戰，敗於馬陵。齊虜魏太子申，殺將軍涓，軍遂大破。	
		史記・孫子吳起列傳	孫子度其行，暮當至馬陵。馬陵道陝，而旁多阻隘，可伏兵，乃斫大樹白而書之曰「龐涓死于此樹之下」。於是令齊軍善射者萬弩，夾道而伏，期曰「暮見火舉而俱發」。龐涓果夜至斫木下，見白書，乃鉆火燭之。讀其書未畢，齊軍萬弩俱發，魏軍大亂相失。龐涓自知智窮兵敗，乃自剄，曰：「遂成豎子之名！」齊因乘勝盡破其軍，虜魏太子申以歸。孫臏以此名顯天下，世傳其兵法。	
		史記・商君列傳	其明年，齊敗魏兵於馬陵，虜其太子申，殺將軍龐涓。	
		史記・孟嘗君列傳	宣王二年，田忌與孫臏、田嬰俱伐魏，敗之馬陵，虜魏太子申而殺魏將龐涓。	
57.	約3世紀初	史記・孟嘗君列傳	孟嘗君曾待客夜食，有一人蔽火光。客怒，以飯不等，輟食辭去。孟嘗君起，自持其飯比之。客慚，自剄。士以此多歸孟嘗君。孟嘗君客無所擇，皆善遇之。人人各自以為孟嘗君親己。	齊孟嘗君食客

doi:10.6342/NTU202404008

58.	290 齊湣王疑孟嘗君	史記．孟嘗君列傳	孟嘗君相齊，其舍人魏子為孟嘗君收邑入，三反而不致一入。孟嘗君問之，對曰：「有賢者，竊假與之，以故不致入。」孟嘗君怒而退魏子。居數年，人或毀孟嘗君於齊湣王曰：「孟嘗君將為亂。」及田甲劫湣王，湣王意疑孟嘗君，孟嘗君乃奔。魏子所與粟賢者聞之，乃上書言孟嘗君不作亂，請以身為盟，遂自剄宮門以明孟嘗君。湣王乃驚，而蹤跡驗問，孟嘗君果無反謀，乃復召孟嘗君。	齊之賢者
59.	284 燕伐齊	史記．田單列傳	燕之初入齊，聞畫邑人王蠋賢，令軍中曰「環畫邑三十里無入」，以王蠋之故。已而使人謂蠋曰：「齊人多高子之義，吾以子為將，封子萬家。」蠋固謝。燕人曰：「子不聽，吾引三軍而屠畫邑。」王蠋曰：「忠臣不事二君，貞女不更二夫。齊王不聽吾諫，故退而耕於野。國既破亡，吾不能存；今又劫之以兵為君將，是助桀為暴也。與其生而無義，固不如烹！」遂經其頸於樹枝，自奮絕脰而死。齊亡大夫聞之，曰：「王蠋，布衣也，義不北面於燕，況在位食祿者乎！」乃相聚如莒，求諸子，立為襄王。	齊人王蠋
60.	278 白起陷郢	史記．屈原賈生列傳	屈原至於江濱，被髮行吟澤畔。顏色憔悴，形容枯槁。漁父見而問之曰：「子非三閭大夫歟？何故而至此？」屈原曰：「舉世混濁而我獨清，眾人皆醉而我獨醒，是以見放。」漁父曰：「夫聖人者，不凝滯於物而能與世推移。舉世混濁，何不隨其流而揚其波？眾人皆醉，何不餔其糟而啜其醨？何故懷瑾握瑜而自令見放為？」屈原曰：「吾聞之，新沐者必彈冠，新浴者必振衣，人又誰能以身之察察，受物之汶汶者乎！寧赴常流而葬乎江魚腹中耳，又安能以皓皓之白而蒙世俗之溫蠖乎！」……於是懷石遂自（投）〔沈〕汨羅以死。	楚大夫屈原

doi:10.6342/NTU202404008

61.	約279 田單復國	戰國策・齊策六	〈燕攻齊取七十餘城〉 初，燕將攻下聊城，人或讒之。燕將懼誅，遂保守聊城，不敢歸。田單攻之歲餘，士卒多死，而聊城不下。魯連乃書，約之矢以射城中，遺燕將曰：「吾聞之，……且吾聞，倣小節者不能行大威，惡小恥者不能立榮名。昔管仲射桓公中鉤，篡也；遺公子糾而不能死，怯也；束縛桎梏，辱身也。此三行者，鄉里不通也，世主不臣也。使管仲終窮抑，幽囚而不出，慚恥而不見，窮年沒壽，不免為辱人賤行矣。然而管子并三行之過，據齊國之政，一匡天下，九合諸侯，為五伯首，名高天下，光照鄰國。曹沫為魯君將，三戰三北，而喪地千里。使曹子之足不離陳，計不顧後，出必死而不生，則不免為敗軍禽將。曹子以敗軍禽將，非勇也；功廢名滅，後世無稱，非知也。故去三北之恥，退而與魯君計也，曹子以為遭。齊桓公有天下，朝諸侯。曹子以一劍之任，劫桓公於壇位之上，顏色不變，而辭氣不悖。三戰之所喪，一朝而反之，天下震動驚駭，威信吳、楚，傳名後世。若此二公者，非不能行小節，死小恥也，以為殺身絕世，功名不立，非知也。故去忿恚之心，而成終身之名；除感忿之恥，而立累世之功。故業與三王爭流，名與天壤相敝也。公其圖之！」燕將曰：「敬聞命矣！」因罷兵到讀而去。故解齊國之圍，救百姓之死，仲連之說也。	聊城燕將

doi:10.6342/NTU202404008

		史記．魯仲連鄒陽列傳	其後二十餘年，燕將攻下聊城，聊城人或讒之燕，燕將懼誅，因保守聊城，不敢歸。齊田單攻聊城歲餘，士卒多死而聊城不下。魯連乃為書，約之矢以射城中，遺燕將。《書》曰：「吾聞之，智者不倍時而棄利，勇士不死而滅名，忠臣不先身而後君。今公行一朝之忿，不顧燕王之無臣，非忠也；殺身亡聊城，而威不信於齊，非勇也；功敗名滅，後世無稱焉，非智也。 ……且吾聞之，規小瑕者不能成榮名，惡小恥者不能立大功。昔者管夷吾射桓公中其鉤，篡也；遺公子糾不能死，怯也；束縛桎梏，辱也。若此三行者，世主不臣而鄉里不通。鄉使管子幽囚而不出，身死而不反於齊，則亦名不免為辱人賤行矣。臧獲且羞與之同名矣，況世俗乎！笔管子不恥身在縲紲之中而恥天下之不治，不恥不死公子糾而恥威之不信於諸侯，故兼三行之過而為五霸首，名高天下而光燭鄰國。曹子為魯將，三戰三北，而亡地五百里。鄉使曹子計不反顧，議不還踵，刎頸而死，則亦名不免為敗軍禽將矣。曹子棄三北之恥，而退與魯君計。桓公朝天下，會諸侯，曹子以一劍之任，枝桓公之心於壇坫之上，顏色不變，辭氣不悖，三戰之所亡一朝而復之，天下震動，諸侯驚駭，威加吳、越。若此二士者，非不能成小廉而行小瑕也，以為殺身亡軀，絕世滅後，功名不立，非智也。故去感忿之怨，立終身之名；棄忿悁之節，定累世之功。是以業與三王爭流，而名與天壤相弊也。願公擇一而行之。」 燕將見魯連書，泣三日，猶豫不能自決。欲歸燕，已有隙，恐誅；欲降齊，所殺虜於齊甚眾，恐已降而後見辱。喟然嘆曰：「與人刃我，寧自刃。」乃自殺。聊城亂，田單遂屠聊城。歸而言魯連，欲爵之。魯連逃隱於海上，曰：「吾與富貴而詘於人，寧貧賤而輕世肆志焉。」	

doi:10.6342/NTU202404008

62.	265 范雎復仇	史記・范雎蔡澤列傳	秦昭王聞魏齊在平原君所，欲為范雎必報其仇，乃詳為好書遺平原君曰；「寡人聞君之高義，願與君為布衣之友，君幸過寡人，寡人願與君為十日之飲。」平原君畏秦，且以為然，而入秦見昭王。昭王與平原君飲數日，昭王謂平原君曰：「昔周文王得呂尚以為太公，齊桓公得管夷吾以為仲父，今范君亦寡人之叔父也。范君之仇在君之家，願使人歸取其頭來；不然，吾不出君於關。」平原君曰：「貴而為交者，為賤也；富而為交者，為貧也。夫魏齊者，勝之友也，在，固不出也，今又不在臣所。」 昭王乃遺趙王書曰：「王之弟在秦，范君之仇魏齊在平原君之家。王使人疾持其頭來；不然，吾舉兵而伐趙，又不出王之弟於關。」趙孝成王乃發卒圍平原君家，急，魏齊夜亡出，見趙相虞卿。虞卿度趙王終不可說，乃解其相印，與魏齊亡，閒行，念諸侯莫可以急抵者，乃復走大梁，欲因信陵君以走楚。信陵君聞之，畏秦，猶豫未肯見，曰：「虞卿何如人也？」時侯嬴在旁，曰：「人固未易知，知人亦未易也。夫虞卿躡屩檐簦，一見趙王，賜白璧一雙，黃金百鎰；再見，拜為上卿；三見，卒受相印，封萬戶侯。當此之時，天下爭知之。夫魏齊窮困過虞卿，虞卿不敢重爵祿之尊，解相印，捐萬戶侯而閒行。急士之窮而歸公子，公子曰『何如人』。人固不易知，知人亦未易也！」信陵君大慚，駕如野迎之。魏齊聞信陵君之初難見之，怒而自剄。趙王聞之，卒取其頭予秦。秦昭王乃出平原君歸趙。	魏前相國魏齊

doi:10.6342/NTU202404008

63.	257 信陵君竊符救趙	史記・魏公子列傳	魏有隱士曰侯嬴，年七十，家貧，為大梁夷門監者。公子聞之，往請，欲厚遺之。不肯受，曰：「臣修身絜行數十年，終不以監門困故而受公子財。」公子於是乃置酒大會賓客。坐定，公子從車騎，虛左，自迎夷門侯生。侯生攝敝衣冠，直上載公子上坐，不讓，欲以觀公子。公子執轡愈恭。侯生因謂公子曰：「今日嬴之為公子亦足矣。嬴乃夷門抱關者也，而公子親枉車騎，自迎嬴於眾人廣坐之中，不宜有所過，今公子故過之。然嬴欲就公子之名，故久立公子車騎市中，過客以觀公子，公子愈恭。市人皆以嬴為小人，而以公子為長者能下士也。」於是罷酒，侯生遂為上客。 魏安釐王二十年，秦昭王已破趙長平軍，又進兵圍邯鄲。公子姊為趙惠文王弟平原君夫人，數遺魏王及公子書，請救於魏。……公子患之，數請魏王，及賓客辯士說王萬端。魏王畏秦，終不聽公子。公子自度終不能得之於王，計不獨生而令趙亡，乃請賓客，約車騎百餘乘，欲以客往赴秦軍，與趙俱死。……侯生乃屏人閒語，曰：「嬴聞晉鄙之兵符常在王臥內，而如姬最幸，出入王臥內，力能竊之。……公子從其計，請如姬。如姬果盜晉鄙兵符與公子。 公子行，侯生曰：「將在外，主令有所不受，以便國家。公子即合符，而晉鄙不授公子兵而復請之，事必危矣。臣客屠者朱亥可與俱，此人力士。晉鄙聽，大善；不聽，可使擊之。」於是公子泣。侯生曰：「公子畏死邪？何泣也？」公子曰：「晉鄙嚄唶宿將，往恐不聽，必當殺之，是以泣耳，豈畏死哉？」於是公子請朱亥。朱亥笑曰：「臣乃市井鼓刀屠者，而公子親數存之，所以不報謝者，以為小禮無所用。今公子有急，此乃臣效命之秋也。」遂與公子俱。公子過謝侯生。侯生曰：「臣宜從，老不能。請數公子行日，以至晉鄙軍之日，北鄉自剄，以送公子。」公子遂行。 ……公子與侯生決，至軍，侯生果北鄉自剄。	魏信陵君之門客侯嬴

doi:10.6342/NTU202404008

64.	257 白起遭賜死	史記・白起王翦列傳	武安君言曰：「秦不聽臣計，今如何矣！」秦王聞之，怒，彊起武安君，武安君遂稱病篤。應侯請之，不起。於是免武安君為士伍，遷之陰密。武安君病，未能行。居三月，諸侯攻秦軍急，秦軍數卻，使者日至。秦王乃使人遣白起，不得留咸陽中。武安君既行，出咸陽西門十里，至杜郵。秦昭王與應侯群臣議曰：「白起之遷，其意尚怏怏不服，有餘言。」秦王乃使使者賜之劍，自裁。武安君引劍將自剄，曰：「我何罪于天而至此哉？」良久，曰：「我固當死。長平之戰，趙卒降者數十萬人，我詐而盡阬之，是足以死。」遂自殺。武安君之死也，以秦昭王五十年十一月。死而非其罪，秦人憐之，鄉邑皆祭祀焉。	秦武安君白起
65.	247 信陵君攻秦管城	戰國策・魏策四	〈魏攻管而不下〉 魏攻管而不下。安陵人縮高，其子為管守。信陵君使人謂安陵君曰：「君其遣縮高，吾將仕之以五大夫，使為持節尉。」安陵君曰：「安陵，小國也，不能必使其民。使者自往，請使道使者，至縞高之所，復信陵君之命。」縮高曰：「君之幸高也，將使高攻管也。夫以父攻子守，人大笑也。是臣而下，是倍主也。父教子倍，亦非君之所喜也。敢再拜辭。」 使者以報信陵君，信陵君大怒，遣大使之安陵曰：「安陵之地，亦猶魏也。今吾攻管而不下，則秦兵及我，社稷必危矣。願君之生束縮高而致之。若弗致也，無忌但發十萬之師，以造安陵之城。」安陵君曰：「吾先君成侯，受詔襄王，以守此地也，手受大府之憲。憲之上篇曰：「子弒父，臣弒君，有常不赦。國雖大赦，降城亡子不得與焉。『今縮高謹解大位，以全父子之義，而君曰『必生致之。』是使我負襄王詔而廢大府之憲也，雖死終不敢行。」 縮高聞之曰：「信陵君為人，悍而自用也。此辭反，必為國禍。吾已全己，無為人臣之義矣，豈可使吾君有魏患也。」乃之使者之舍，刎頸而死。信陵君聞縮高死，素服縞素辟舍，使使者謝安陵君曰：「無忌，小人也，困於思慮，失言於君，敢再拜釋罪。」	魏安陵人縮高

doi:10.6342/NTU202404008

66.	235 秦免呂相	史記・呂不韋列傳	秦王十年十月，免相國呂不韋。及齊人茅焦說秦王，秦王乃迎太后於雍，歸復咸陽，而出文信侯就國河南。歲餘，諸侯賓客使者相望於道，請文信侯。秦王恐其為變，乃賜文信侯書曰：「君何功於秦？秦封君河南，食十萬戶。君何親於秦？號稱仲父。其與家屬徙處蜀！」呂不韋自度稍侵，恐誅，乃飲酖而死。	秦前相國呂不韋
67.	233 李斯殺韓非	史記・老子韓非列傳	人或傳其書至秦。秦王見孤憤、五蠹之書，曰：「嗟乎，寡人得見此人與之游，死不恨矣！」李斯曰：「此韓非之所著書也。」秦因急攻韓。韓王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悅之，未信用。李斯、姚賈害之，毀之曰：「韓非，韓之諸公子也。今王欲并諸侯，非終為韓不為秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅之。」秦王以為然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣。申子、韓子皆著書，傳於後世，學者多有。余獨悲韓子為說難而不能自脫耳。	韓非
68.	229 李牧受讒死	戰國策・秦策四	〈秦王欲見頓弱〉 頓弱曰：「山東戰國有六，威不掩於山東，而掩於母，臣竊為大王不取也。」秦王曰：「山東之建國可兼與？」頓子曰：「韓，天下之咽喉；魏，天下之胸腹。王資臣萬金而游，聽之韓、魏，入其社稷之臣於秦，即韓、魏從。韓、魏中，而天下可圖也。」秦王曰：「寡人之國貧，恐不能給也。」頓子曰：「天下未嘗無事也，非從即橫也。橫成，則秦帝；從成，即楚王。秦帝，即以天下恭養；楚王，即王雖萬金，弗得私也。」秦王曰：「善。」乃資萬金，使東又放假、魏，入其將相。碑游於燕、趙，而殺李牧。齊王入朝，四國必從，頓子之說也。	趙武安君李牧

doi:10.6342/NTU202404008

		戰國策・秦策五	〈文信侯出走〉 司空馬去趙，渡平原。平原津令郭遺勞而問曰：「秦兵下趙，上客從趙來，趙事何如？」司空馬言其為趙王計而弗用，趙必亡。平原令曰：「以上客料之，趙何時亡？」司空馬曰：「趙將武安君，期年而亡，若殺武安君，不過半年。趙王之臣有韓倉者，以曲合於趙王，其交甚親，其為人疾賢妒功臣。今國危亡，王必用其言，武安君必死。」 韓倉果惡之，王使人代。武安君至，使韓倉數之曰：「將軍戰勝，王觴將軍，將軍為壽於前而捍匕首，當死。」武安君曰：「繚病鉤，身大臂短，不能及地，起居不敬，恐懼死罪於前，故使工人為木材以接手。上若不信，繚請以出示。」出之袖中，以示韓倉，狀如振捆，纏之以布。「願公入明知。」韓倉曰：「受命於王，賜將軍死，不赦。臣不敢言。」武安君北面再拜賜死，縮劍將自誅，乃曰：「人臣不得自殺宮中。」遇司空馬門，趣甚疾，出棘門也。右舉劍將自誅，臂短不能及，銜劍徵之於柱以自刺。武安君死。五月趙亡。
		戰國策・趙策四	〈秦使王翦攻趙〉 秦使王翦攻趙，趙使李牧、司馬尚御之。李牧數破走秦軍，殺秦將桓齮。王翦惡之，乃多與趙王寵臣郭開等金，使為反間，曰：「李牧、司馬尚欲與秦反趙，以多取封於秦。」趙王疑之，使趙蔥及顏為代將，斬李牧，廢司馬尚。後三月，王翦因急擊，大破趙，殺趙軍，虜趙王遷及其將顏為，遂滅趙。
		史記・趙世家	七年，秦人攻趙，趙大將李牧、將軍司馬尚將，擊之。李牧誅，司馬尚免，趙忽及齊將顏聚代之。趙忽軍破，顏聚亡去。以王遷降。

doi:10.6342/NTU202404008

		史記・廉頗藺相如列傳	趙王遷七年，秦使王翦攻趙，趙使李牧、司馬尚御之。秦多與趙王寵臣郭開金，為反間，言李牧、司馬尚欲反。趙王乃使趙蔥及齊將顏聚代李牧。李牧不受命，趙使人微捕得李牧，斬之。廢司馬尚。後三月，王翦因急擊趙，大破殺趙蔥，虜趙王遷及其將顏聚，遂滅趙。	
69.	227 荊軻刺秦	史記・刺客列傳	田光曰：「吾聞之，長者為行，不使人疑之。今太子告光曰：『所言者，國之大事也，願先生勿泄』，是太子疑光也。夫為行而使人疑之，非節俠也。」欲自殺以激荊卿，曰：「願足下急過太子，言光已死，明不言也。」因遂自刎而死。……荊軻知太子不忍，乃遂私見樊於期曰：「秦之遇將軍可謂深矣，父母宗族皆為戮沒。今聞購將軍首金千斤，邑萬家，將柰何？」於期仰天太息流涕曰：「於期每念之，常痛於骨髓，顧計不知所出耳！」荊軻曰：「今有一言可以解燕國之患，報將軍之仇者，何如？」於期乃前曰：「為之柰何？」荊軻曰：「願得將軍之首以獻秦王，秦王必喜而見臣，臣左手把其袖，右手揕其匈，然則將軍之仇報而燕見陵之愧除矣。將軍豈有意乎？」樊於期偏袒搤捥而進曰：「此臣之日夜切齒腐心也，乃今得聞教！」遂自剄。太子聞之，馳往，伏尸而哭，極哀。既已不可柰何，乃遂盛樊於期首函封之。	燕遊俠田光、秦將樊於期

doi:10.6342/NTU202404008

		戰國策・燕策三	〈燕太子丹質於秦亡歸〉 ……僂行見荊軻，曰：「光與子相善，燕國莫不知。今太子聞光壯盛之時，不知吾形已不逮也，幸而教之曰：『燕、秦不兩立，願先生留意也。』光竊不自外，言足下於太子，願足下過太子於宮。」荊軻曰：「謹奉教。」田光曰：「光聞長者之行，不使人疑之，今太子約光曰：『所言者，國之大事也，願先生勿泄也。』是太子疑光也。夫為行使人疑之，非節俠士也。」於自殺以激荊軻，曰：「願足下急過太子，言光已死，明不言也。」遂自剄而死。……荊軻知太子不忍，乃遂私見樊於期曰：「秦之遇將軍，可謂深矣。父母宗族，皆為戮沒。今聞購將軍之首，金千斤，邑萬家，將奈何？」樊將軍仰天太息流涕曰：「吾每念，常痛於骨髓，顧計不知所出耳。」軻曰：「今有一言，可以解燕國之患，而報將軍之讎者，何如？」樊於期乃前曰：「為之奈何？」荊軻曰：「願得將軍之首以獻秦，秦王必喜而善見臣，臣左受拔其袖，而右手揕抗其胸，然則將軍之仇報，而燕國見陵之恥除矣。將軍豈有意與？」樊於期偏袒扼腕而進曰：「此臣日夜切齒拊心也，乃今得聞教。」遂自刎。太子聞之馳往，伏尸而哭，極哀。既已，無可奈何，乃遂收盛樊於期之首，函封之。	
70.	223 秦滅楚	史記・秦始皇本紀	二十四年，王翦、蒙武攻荊，破荊軍，昌平君死，項燕遂自殺。	楚將項燕

合計共 70 例，86 人。

doi:10.6342/NTU202404008