



EJ095199218159

師大地理研究報告
第18期 民國81年3月
Geographical Research
No.18, March 1992

莊子的空間論—「秋水」的詮釋

A Space Theory of CHUANG TZU in "Chiu-shui"

潘朝陽 *

Chao-ying Pan

Abstract

The aim of this paper is to analyse and interpret the space thought indicated in "Chiu-shui" (秋水) by Chuang Tzu.

In "Chiu-shui", Chuang Tzu used the dialogue of mythical characters to indicate that space is of duality, one is of a closed-style limited space and the another is of opened-style unlimited space.

Chuang Tzu considered the closed-style limited space should be denied as it is a space with negative value and the opened-style unlimited space should be admitted as it is a space with positive value.

According to Chuang Tzu, the space, closed-style limited or opened-style unlimited, is closely related to the mental cultivation of human. The more a man's mood is unlimitedly opened, the more the space he faces is unlimitedly opened. Accordingly, Chuang Tzu is indeed a subjective epistemologist for space.

The unlimitedly opened space out of the cultivation of the unlimitedly opened mind is a space where all lives can freely and naturally grow and exist without any interference distortion, control, or damage.

(Key words: the closed-style limited space, the opened-style unlimited space)

* 國立台灣師範大學地理系講師 (Lecturer, Department of Geography, National Taiwan Normal University)

一、前　　言

現存《莊子》一書，共三十三篇，分內篇七、外篇十五、雜篇十一¹⁾。

王船山認為〈寓言〉、〈天下〉兩篇是《莊子》全書的序例，並以此兩篇斷定內七篇是莊子本人原著。船山說：「莊子既以忘言為宗，而又繁有稱說，則抑疑於矜知，而有成心之師，且道惟無體，故寓庸而不適於是，則一落語言文字，而早已與道不相肖。故於此發明其終日言而未嘗言之旨，使人不泥其迹，而一以天均遇之，以此讀內篇，而得魚兔以忘筌蹄……」²⁾ 又說：「（天下）篇末舉惠施以終之，則莊子之在當時，心知諸子之短長，而未與之辯，唯遊梁而遇惠子，與相辯論，故惠子之死，有『臣質已死』之嘆，則或因惠子而有內七篇之作，因末述之以見其言之所繇興……」³⁾ 由此，一者提到須以「寓言」的形式，不泥其迹，和之以天均，才能夠讀明內篇；再者又提及莊子因其論學辯理之好友惠施之死而作內篇，均指出內七篇為莊子本人之原創。

船山依內篇而推及於外、雜篇，則認為已非莊子之親撰。

船山評外篇說：「外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也。以內篇參觀之，則灼然辨矣。內篇雖參差旁引，而意皆連屬；外篇則踳駁而不續。內篇雖洋溢無方，而指歸則約；外篇則言窮意盡，徒為繁說而神理不摯。內篇雖極意形容，而自說自掃，無所粘滯；外篇則固執粗說，能死而不能活。內篇雖輕堯舜、抑孔子，而格外相求，不黨邪以醜正；外篇則念戾詛誹，徒為輕薄以快其喙鳴。內篇雖與老子相近，而別為一宗，以脫卸其矯激權詐之失；外篇則但為老子作訓詁，而不能深化理於玄微。故可與內篇相發明者，十之二、三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀，蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若〈鯤搥〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈天道〉、〈繕性〉、〈至樂〉諸篇，尤為悞劣。」⁴⁾

1) 內篇有「逍遙遊」、「齊物論」、「養生主」、「人間世」、「德充符」、「大宗師」、「應帝王」等七篇，外篇有「鯤搥」、「馬蹄」、「胠篋」、「在宥」、「天地」、「天道」、「天運」、「刻意」、「繕性」、「秋水」、「至樂」、「達生」、「山木」、「田子方」、「知北遊」等十五篇，雜篇有「庚桑楚」、「徐无鬼」、「則陽」、「外物」、「寓言」、「讓王」、「盜跖」、「說劍」、「漁父」、「列禦寇」、「天下」等十一篇，以上共計三十三篇。

2) 王船山（王夫之），「莊子解」，頁 246，台北河洛圖書出版社，1974。

3) 同注 2，頁 277。

4) 同注 2，頁 76。

船山評雜篇則說：「雜云者，博引而泛記之謂。故自〈庚桑楚〉、〈寓言〉、〈天下〉而外，每段自爲一義，而不相屬，非若內篇之首尾一致，雖重詞廣喻，而脈絡相因也。外篇文義雖相屬，而多浮蔓卑隘之說；雜篇言雖不純，而微至之語，較能發內篇未發之旨。蓋內篇皆解悟之餘，暢發其博大輕微之致，而所從入者未之及，則學莊子之學者，必於雜篇取其精蘊，誠內篇之歸趣也。若〈讓王〉以下四篇（按指〈讓王〉、〈說劍〉、〈漁父〉、〈盜跖〉），自蘇子瞻以來，人辨其爲膺作，觀其文詞，粗鄙狠戾，真所謂『息以喉而出言若哇者』……」⁵⁾。

上引兩段，船山指出內七篇文義首尾一貫，極爲精純深微，顯然出自大宗師之手，所以非莊子莫屬，且究其七篇之標題，均有其一貫的系統，明顯是出自一人之手筆⁶⁾。而雜篇雖言雜而不純，但多能發內篇未發之旨；外篇則多爲不入流文字，唯二、三篇可與內篇相發明耳。而究其實，則此二、三篇較爲精純者，特別只是指〈秋水〉篇而已⁷⁾。

《莊子》一書最重要的部分，即內七篇，應當出自莊子本人，王船山已如是肯定。實則在莊子之自序的〈天下〉篇，也已明白告知了世人。天下篇有云：

「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。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。其書雖瓊瑩而連犖無傷也，其辭雖參差而詭詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深闊而肆，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。」⁸⁾ 〈天下〉頁 1098-1099。

上引所言，以現存《莊子》全書究之，則明顯非內七篇的瑋詞而無足以當之。因此，徐復觀據〈天下〉而肯定內七篇實屬莊子親製，然後，他以內篇相較外篇、雜篇而觀之。他說：「外、雜篇，不斷出現性字，而內七篇則無一性字。外篇、雜篇，有

⁵⁾ 同注 2，頁 196。

⁶⁾ 吳怡，「中國哲學發展史」，頁 169，台北三民書局，1984。

⁷⁾ 同注 6，頁 170。

⁸⁾ 本文所引《莊子》之文，均依據台北河洛圖書出版社的影印版「莊子集釋」（清·郭慶藩輯），1974。

的地方以陰陽表達天地之造化，而內篇之〈逍遙遊〉仍言『御大氣之辯』，〈齊物論〉仍言『乘雲氣』。內七篇中〈人間世〉提到陰陽者三，〈大宗師〉提到陰陽者二，其中有四條皆就人身上而言，此皆係早期之陰陽觀念；至外篇雜篇中之涉及陰陽者，則皆就天地造化而言。內七篇中，有的提到《詩》、《書》、《禮》、《樂》，而未嘗提到六經；〈天道〉、〈天運〉，則明顯地提到六經。綜上各端，再加上內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化，則內七篇不能不承認其係出於莊子本人之手。至外篇雜篇，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的紀錄；而其學徒之繼承，相當久遠，故其中編入有秦統一以後的材料。若以內七篇的內容為基準，則除了〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉四篇外，其餘的都是屬於莊學系統。」⁹⁾。

茲以上面所論為基礎，吾人可得進一步討論莊子的空間論。

如同前之所言，內篇誠屬莊子之原創，而〈逍遙遊〉列為內篇之首，在此初首之篇中，莊子以其大手筆建構了一個層次完整、架構清晰的空間論體系。若從此角度切入，則莊子之學可說是一種特出的「空間存有學」，其整套莊學系統均由此而展開。筆者嘗為文釐清並詮釋了〈逍遙遊〉的空間性，而明白莊子區分空間為「有待的局限性空間」和「無待的超越性空間」兩者；前者無論其規模之小大，均受條件而局限，是一種封閉的體系，後者則是一種主體心靈超越性觀照下所獲致的無局限的空靈性空間，是一種開放自由的體系，依莊子，此空間唯所謂「至人、神人、真人」的「主體虛靜心」所對應照射者方是¹⁰⁾。莊子，是一位理想主義的空間環境識覺論者。

外篇，為學莊者雜輯而成，其中或十之二、三篇可與內篇相發明。〈秋水〉正是此少數篇章之一，其所論，分明承接內篇〈逍遙遊〉以及內篇思想而來。其乃外篇中唯一以莊周惠施之答問而作結論者，此種形式正與〈逍遙遊〉遙相呼應，同時，其內容明顯是莊子後學為推衍並進一步闡明莊子〈逍遙遊〉的空間論而有所作者。吾人可以視〈秋水〉的空間論為〈逍遙遊〉之空間論的補說、注釋或後續前進之論。筆者以為若欲明晰莊子（或莊學）的空間環境思想，必須先究明〈逍遙遊〉及〈秋水〉兩篇文章的空間觀念，再及於其他篇章。基於此，本文的目的即依〈秋水〉之文理而詮釋其空間論。

〈秋水〉的基本脈絡是以「對話」而展開，其空間觀念即蘊含在「對話」之中；究明其「對話」之內容意義，即所以究明其空間論。

9) 徐復觀，「中國人性論史」，頁361，台灣商務印書館，1969。

10) 潘朝陽，「莊子逍遙遊的空間論」，當代中國學·創刊號，頁112～124，1991。

其與空間有關之「對話」計有「北海若（北海之神名若）與河伯（黃河之神）之對話」、「夔、蚔、蛇、風的對話」、「公子牟與公孫龍（其實是東海之鯀與井蛙）之對話」、「莊周與楚二大夫之對話」，最後，以「莊周與惠施的對話」結尾。其中以「北海若和河伯的對話」最為重要，莊子或莊學（為省文，後只舉莊子）借北海若之言而進一步闡明詮釋了〈逍遙遊〉的空間架構和層次，使〈逍遙遊〉所展現的空間性在〈秋水〉篇裏獲致更豐富的內涵。「東海之鯀與井蛙的對話」補強了空間架構和層次，其餘對話的重點則在於強調空間的基本動源是：「道」，而空間之基本呈顯是：「自然」。本文將就〈秋水〉之各種「對話」，綜合之而詮釋其「文本」中的空間論。

二、封閉與開放空間的對照

「秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辨牛馬。於是焉，河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。」¹⁰〈秋水〉頁 577

此為一段完整明確的空間性語句，所顯示者乃澎湃秋水灌注黃河引起浩浩蕩蕩之宏規的空間景象，此際黃河因通流滿盈，洪水甚大，而涯岸曠闊、沙洲迷濛，遂使隔水遙望，已無法分辨對面陸岸、沙洲放牧的是牛或馬。

此一方面言「秋水黃河」的空間甚宏闊，一方面言在此空間內之河水洶湧、濁浪排空、滾滾濛濛、氣象萬千，而有沛然莫之能禦之美。河伯（實即指黃河自己）於此際「向內地」，自己瞻望自己，此所謂「向內」即指河伯只往內觀看自己，而無往外向「非己」之存有物而觀，所謂「顧影自憐」者也，彼禁不住欣欣然自喜不已，以為自己（黃河）所展現者即為最完美的空間。

河伯以其「秋水黃河」之空間而自滿，此正如〈逍遙遊〉中的小蟲輩以其「榆枋蓬蒿」之空間而自滿。依〈逍遙遊〉，當大鵬雄飛圖南之際，蜩與學鳩笑之曰：

¹⁰ 郭象注此段云：「言其廣也」，成玄英疏此段則曰：「大水生於春而旺於秋，素秋陰氣猛盛，多致霖雨，故秋時而水至也。既而凡百川谷，皆灌注黃河，通流盈滿，其水甚大，涯岸曠闊，洲渚迢遙，遂使隔水遠看，不辨牛之與馬也。」見郭慶藩，「莊子集釋」，頁 561，台北河洛圖書出版社，1974。

「我決起而飛，捨榆枋，時則不至，而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」
〈逍遙遊〉頁 9

斥鵠也笑大鵬而曰¹²⁾：

「彼且奚適也，我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也！」
〈逍遙遊〉頁 14

不論「秋水黃河」或「榆枋蓬蒿」，均為一個向內封閉的空間系統，故莊子前者以「兩涘渚崖之間」，後者以「榆枋蓬蒿之間」，象徵地點明之。當一個空間成為一向內封閉的系統時，此系統內之存有物因無「外向的」對照標準，則往往恆以其系統為最終極且自我圓滿者。由於如此，而形構了一種「有待的局限性空間」。「秋水黃河」、「榆枋蓬蒿」的空間性均屬之。

向內封閉的「局限性空間」中的存有物（如：河伯、蜩、鳩、鵠等），容易就其空間而自我限圍，且以此限圍而自我欣悅滿足。莊子特以坎井之蛙說之。坎井之蛙曰：

「吾樂與！出跳梁乎井幹之上，入休乎缺甃之崖，赴水則接腋持頤，蹶泥則沒足滅跗，還虷蟹與科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨跱坎井之樂，此亦至矣。」¹³⁾
〈秋水〉頁 598

坎井之蛙以坎井的窄陋井幹以及井底破磚之淺涯為其至樂完美的空間，此空間規模之卑陋，則只是「赴水則接腋持頤，蹶泥則沒足滅附」而已。淺薄如斯之坎井空間，而何以為坎井之蛙的欣悅至樂之所在？之所以如此，乃由於其局限於向內封閉之空

12) 關於蜩、學鳩、斥鵠等「小蟲」之訕笑大鵬而自滿於「局限性空間」，請參閱拙作「莊子逍遙遊的空間論」，當代中國學·創刊號，頁 112 ~ 124，1991。

13) 此段白話譯文如下：「我真快樂呀！我出來就在井欄杆上邊跳躍，回到井裏，就在破磚的崖下休息；我到水裏時，水便浮著我的兩腋，漂著我的兩腮；我蹲在泥裏的時候，泥土就淹沒了我的腳，淹著我的足背。回頭看看那些虷蟲、螃蟹和蝌蚪，都不能像我這樣快樂。而且像我這樣獨佔了一個溝裏的水源，又有安居在淺井裏的快樂，這也就算得最好了。」譯文依據宋嘯，「莊子的故事——白話本莊子」，頁 198，台北莊嚴出版社，1979。

間系統，而無向外開放之系統的對照，這就是莊子所云之「拘虛」者也（虛者墟也，即四周封閉的空間）。莊子藉北海若而言曰：

「井蛙不可語於海者，拘於虛也。」〈秋水〉頁 563

拘於虛，即局限於向內封閉的空間系統中，如此，當無法了解向外開放的空間系統，故「不可語於海」，此所謂「海」者，即向外開放的空間系統。

在〈逍遙遊〉中，莊子讓蜩、鳩、鷦等小蟲自我限囿於向內封閉的空間。然而在〈秋水〉中，則以對舉之方式，解除了此種向內封閉的空間，如此，也就解除了河伯、井蛙的自我欣足而觸動了相反的空間感應，其等之空間識覺將因空間系統封閉性的被解構而獲得一種解放式的變化。

在前面，莊子已言及河伯因「秋水黃河」而欣然自喜，以為天下之美為盡在己。然後，河伯

「順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端。」〈秋水〉頁 561

至此，莊子點出了兩種空間系統的對照，即以「北海不見水端」之向外開放的空間系統對照「兩涘渚崖之間」之向內封閉的空間系統，並予以衝擊而解消之。這即是取「- A」對照「A」而加以解消之也，亦即是「開放性」衝破了「封閉性」的空間格局，使後者在被突然的衝擊解構中，領悟到「無窮」與「大方」。當河伯從「兩涘渚崖之間」順流而東行至於「北海」，忽焉由「夾岸」的空間撞入「不見水端」的空間，其空間識覺倏忽被衝擊而轉化，而乃有所悟解，因此望洋向若而言：

「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〉頁 561

北海之「難窮與大方」，正由於其為向外開放之系統之故。在此種「難窮與大方」的向外開放性空間中的存有物，實無法逆向而進入坎井式的向內封閉的空間系統中。如前引者，坎井之蛙自我至樂於井幹缺甃之際，得意焉而邀東海之鯀入其坎井之城共樂，「夫子奚不時來入觀乎！」東海之鯀於是欣然應邀，然而

「左足未入，而右膝已摲矣。」〈秋水〉頁 598

此正指出向外開放之空間系統中的存有物，因其空間的開放性而必具有宏規，當然無法納置於卑陋的向內封閉的空間，後者正因其自我閉鎖而必將萎縮頽陷，此即「坎井」訓為「壞井」之本義¹⁴⁾。

於是，東海之鯀正告坎井之蛙關於東海空間之宏規：

「夫千里之遠，不足以舉其大，千仞之高，不足以極其深。禹之時十年九潦，而水弗為加益，湯之時八年七旱，而崖不為加損。夫不為頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。」〈秋水〉頁 598

至此，「坎井」與「東海」之兩種空間系統的對照於焉完成。前者乃被後者解構。在此解構性的對照下，坎井之蛙由於自我封閉領域的崩潰而「適適然驚、規規然自失¹⁵⁾」。

與上引文相同意義的空間語句也由北海若告知河伯。北海若曰：

「天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈，尾間泄之，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。」〈秋水〉頁 563

根據前面論述，大體上可以了解，相對於秋水黃河的涘渚崖岸以及淺陋坎井的井幹缺甃所形成的向內封閉性空間系統，北海若和東海之鯀所舉出的向外開放性空間系統，其本相乃所謂「無窮」與「大方」；正如上引兩文指出，它一方面顯現了「千里之遠，不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深」的宏大深遠之空間規模，而同時，也顯現了在此宏遠規模之內，此空間所具有的恆常之性，這就是文中所言的「水弗為加益，崖不為加損，不為頃久推移，不以多少進退者」，或「不知何時止而不盈，不

¹⁴⁾ 郭慶藩，「莊子集釋」，頁 599，台北河洛圖書出版社，1974。

¹⁵⁾ 成玄英疏曰：「適適，驚怖之容，規規，自失之貌，蛙擅坎井之美，自言天下無過，忽聞海鯀之談，茫然喪其所謂，是以適適規規，驚而自失也。」見郭慶藩，「莊子集釋」，頁 600，台北河洛圖書出版社，1974。

知何時已而不虛」，在空間及時間的向度上，都呈顯了其恆常一如的本質。

復次，北海東海宏遠恆一的空間之所以為一種向外開放的系統，乃是由其文中所云「萬川歸之」、「尾閭泄之」及「其過江河之流，不可為量數」顯示出來，此亦即表示北海東海之空間開放性，是一種不停息地向外開放的性質；其所謂「向外開放」就是指存有物之具有基本的從內流入且又向外流出的自由之流通性的緣故。能自由自在地流通而出入無礙，如此才可稱之為向外開放的空間系統，也才能成就其宏遠恆一之性。

三、無限空間

經由上一章兩種空間系統的對照，並依此理路推衍下去，則必顯示莊子最終極的空間，將是一種超越性的「無限空間」。

關於這種「無限空間」，學者多有提及。方東美在〈中國形上學中之宇宙與個人〉文中指出莊子眼中的空間範圍是「無窮」者；他說：「莊子以其詩人之慧眼，發為形上學睿見，巧運神思，將那窒息礙人之數理空間，點化之，成為畫家之藝術空間，作為精神縱橫馳騁、靈性自由翱翔之空靈領域，再將『道』之妙用，傾注其中，使一己之靈魂，昂首雲天，飄然高舉，致於『寥天一』處，以契合眞宰。莊子將『道』投射到無窮之時空範疇，俾其作用發揮淋漓盡致，成為精神生命之極詣。」¹⁰⁾方氏是以莊子的空間觀為一種詩人畫家形態的藝術空間觀，以「道」而投射時空範疇於「無窮」，換言之，無窮的空間體，乃「道」觀照下的一種心靈境界。方東美的論據，實由〈逍遙遊〉篇而來，他說：「宛若一隻大鵬神鳥，莊子之精神，遺世獨立，飄然遠引，背雲氣，負青天，翱翔太虛，獨與天地精神往來，御氣培風而行，與造物者遊。¹¹⁾」筆者在拙作〈莊子逍遙遊的空間論〉一文中已詮釋過大鵬之飛行乃是依於超越性無限空間者¹²⁾，方氏此段所言，實即此意，換言之，莊子所對的最終極空間是乃藉大鵬之逍遙遊而點出為一超越性的無限空間體系。

傅佩榮也認為莊子的空間是一種無窮的體系，他說：「就空間而言，莊子首先要破除相對的小大之辨。他說：『天下莫大於秋毫之末，而大山為小』〈齊物論〉。這

¹⁰⁾ 方東美，「中國形上學中之宇宙與個人」，中國人的心靈——中國哲學與文化要義，頁211～248，聯經出版事業公司，1984。

¹¹⁾ 同注16，並參閱方東美，「中國哲學之精神及其發展」，頁184～187，台北成均出版社，1984。

¹²⁾ 同注10。

是違反常識的說法。理由何在？『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』，這樣就能『知天地之爲梯米也，知毫末之爲丘山也』〈秋水篇〉。積極方面，莊子描寫宇宙的廣大無涯：『計四海之在天地之間也，不似曇空之在大澤乎？計中國之在海內，不似梯米之在大倉乎？』〈秋水篇〉。這樣的宇宙不是有形的實質天地可以範圍的；它已經拓展了一個詩意想像的天地，可以讓人自由遨遊。莊子一再描述的「以遊無窮」〈逍遙遊〉、「遊乎四海之外」〈齊物論〉、「入無窮之門、遊無窮之野」〈在宥篇〉、「浮遊乎萬物之祖」〈山木篇〉，都是在時間上無始無終，在空間上無窮無盡的¹⁹⁾。」傅氏在此徵引了《莊子》許多章句，均用以明白指出莊子的無限空間觀，依此等章句所云，則其空間之爲無限系統，乃屬明顯且必然者。

李澤厚與劉綱紀在〈莊子的美學思想〉一文中，以美的觀點論及莊子對「無限之美」的追求。他們說：「莊子及其後學一再指出，美具有無限性，最高的美是囊括整個宇宙，無比廣大的。對無限之美的追求，是莊子美學的重要特色。莊子及其後學指出，美作為人的自由的表現，不應局限在某個狹窄的範圍之內，而應擴大到整個的宇宙，達到莊子所謂的『天地與我並生，萬物與我爲一』〈齊物論〉的境界。這樣一種無限之美高於範圍狹窄的有限之美²⁰⁾。」此處所云之「美應擴大到整個宇宙」，其實就是以「無限」爲美，或應該說「無限本身就是美」、「美之本身就是無限」。所以李劉二氏又說：「即『美』且『大』，就是莊子及其後學所謂的『大美』，也就是一種無限的美。〈秋水〉中借河伯觀水之美碰見北海若的寓言，說明了『大美』即無限之美遠遠高於有限事物的美。在無限之美的面前，有限的美就成爲渺小醜陋。……莊子的後學借『東海之鯤』的口指出了東海之美在於它的深廣不可測度，而且是不以時間的長短，數量的減少或增加而有所改變的。這正是一種永恆的無限的美²¹⁾。」由上所引，李劉二氏雖然是就美學的觀點角度以論莊子的「無限美」，但在事實上，他們談論到所謂「無限的美」，就同時是談論到所謂「無限的空間」，因爲此所謂「無限」，其實是一「空間性語辭」，所以當提及「無限之美」時，這裏面便自然蘊含了「無限空間」的前提，可以如是說：「無限美」實際就是「無限空間」的自我顯發。

由上面數家所論，吾人已可確知莊子推尊的乃是一種了無限圍的空間系統，正如前章所言，此種空間必然爲開放、流通、自由的體系。而上言之數家惜均無層層落實

¹⁹⁾ 傅佩榮，「儒道天論發微」，頁 241 ~ 242，台灣學生書局，1985。

²⁰⁾ 李澤厚、劉綱紀，「莊子的美學思想」，中國美學史（上），頁 243 ~ 304，台北里仁書局，1986。

²¹⁾ 同注 20。

地說明莊子之無限性空間的實質內涵為何。事實上，在〈秋水〉中，莊子已然層理分明地，藉北海若與河伯、公子牟與公孫龍的對話，而層層連環地鋪陳釐清了其無限空間的實質本義。以下茲試予以詮釋。

如前章之論述，河伯之向內封閉的空間觀，由於東行而至於北海，而為北海之不見水端的向外開放性空間系統所解構。在此基礎上，北海若乃開始了其「無限空間」之論理。

北海若曰：

「天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈，尾間泄之，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。」〈秋水〉頁

563

此已在前章論述，顯示北海空間規模之深遠恆一，且具有向外之流通性。然而，緊接著，而北海若曰：

「吾未嘗以此自多者，自以比形於天地，而受氣於陰陽，吾在天地之間，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，不似曇空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎²²⁾？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²³⁾。此其比萬物也，不似毫末之在馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。」〈秋水〉頁 563

茲將上段文字簡約如下之式列：

北海 ↔ 天地 = 小石（小木）↔ 大山

四海 ↔ 天地 = 曇空 ↔ 大澤

²²⁾成玄英疏曰：「曇空，蟻穴也。稊，草似稗而米甚細少也。中國，九州也。夫四海在天地之間，九州居四海之內，豈不似蟻孔之居大澤，稊米之在大倉乎，言其大小優劣有如此之懸也。」見「莊子集釋」，頁 566。

²³⁾成玄英疏曰：「號，名號也。卒，衆也。夫物之數不止於萬，而世間語便，多稱萬物，人是萬數之一物也。中國九州，人衆聚集，百穀所生，舟車來往，在其萬數，亦處一焉。然以人比之萬物，九州方之宇宙，亦無異乎一豪之在馬體。」見「莊子集釋」，頁 567。

中國 ↔ 海內 = 稔米 ↔ 大倉
人 ↔ 萬物 = 毫末 ↔ 馬體
人 ↔ 九州 = 毫末 ↔ 馬體
↔ 表示「對照」
= 表示「如同」

而所謂「五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞」則是形容一切文化建設成就之空間。

依上之式列，北海若提出了空間系統之「小」與「大」的相對關係，透過小大規模的相對關係的對照，而顯示出任何具有一定形式和構造的空間系統，均為有限有窮的存在物。莊子之用意是藉北海若之此段論述而清楚地說明了一項道理，即「北海」對照於「秋水黃河」，其規模固然「不見水端」，然而若以其置於另一個空間座標，而與「天地」相對照，則不啻為「大山」之更大空間系統中的一小顆「小石」或一枝「小木」，如是的細微空間系統罷了。莊子的論言，吾人若以天體空間比擬之，則如同論言地球對比於太陽系，太陽系又對比於銀河，銀河又可對比於更巨大的系統，而可以如此不斷地以「小與大」之對比相對連鎖下去而無停息，於此，莊子指出：小大空間系統，譬如「小石」之於「大山」，只是一連串空間體的相對關係而已，換言之，一旦成為一個一定形式和結構的空間，不論其為「毫末」或為「馬體」，則小者之內將有更小者，而更小者之內亦必有更更小者，如此一直至於內者之內而連於「無窮」；反之，則大者之外，將有更大者，更大者之外亦必有更更大者，如此一直至乎外者之外，也連於「無窮」。所謂「內之內」和「外之外」均連於「無窮」，實即指出此乃一直通透貫穿而成為一個永無止盡的狀態，這便是空間之「無限」的本身。

相對照於此種不斷地鎖連環套套相續的空間之無限性，所謂「五帝之所連、三王之所爭、仁人之所憂、任士之所勞」的一切文化建設成就所及之時空段落，則無異是馬體上之一毫毛尖端所發生的倏忽泡影而已。

北海若論說至此，河伯仍有未明，乃問曰：「吾大天地而小毫末，可乎？」

北海若答之曰：

「否，夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故，大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮。證歸今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止。察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也。明乎坦途，故生而不悅，死而不禍，知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。」

，以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域²⁴⁾。」〈秋水〉頁 568-569

此段，北海若明告河伯：由於空間的「無限性」，所以無法用一定形式和結構的空間系統界定出「至大」和「極小」的境域。換言之，在「無限」中，無有所謂「至大」、「極小」的空間系統。顯然，河伯的空間心靈仍然短陋閉塞，故而「大天地而小毫末」，亦即以「天地」為「至大」而「毫末」為「極小」，如此界止了空間系統的大小兩端。

為了解消河伯閉固的牢籠，北海若以兩段言說加以破除。其一是由「夫物……」始而迄於「知終始之不可故也」，其一則由「計人之所知」到「不能自得」止。

茲將其文理排列於下：

1.物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。

2.計：人之所知，不若其所不知。

人之所生之時，不若其未生之時。

關於第一點所提「物」之所以如此，有四項理由：

(1)大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮。

(2)證據今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止。

(3)察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常。

(4)明乎坦途，故生而不悅，死而不禍，知終始之不可故。

基於上言之兩點，北海若直斥河伯將「迷亂而不能自得」。於是，北海若分由「物」和「人」之兩種存有性而否證了河伯的空間命題。

²⁴⁾此段譯為白話如下：河伯說：「那麼，我就以天地為大，以毫毛為小，可以嗎？」北海若說：「不可以。萬物的數量是無窮盡的，時間是不停止的，命分是沒有一定的，終始是沒有不變的。因此，大智者觀察了遠近各方面，所以小的不以為少，大的不以為多，因為他知道物量本無窮盡。他證明了古今本來一樣，所以年壽雖長，不自苦悶，年壽雖短，也不強求。因為他知道時間是不停的。他瞭解了天道的盈虛，所以有所獲得也不喜幸，有所喪失也不憂愁，因為他知道命分是沒有一定的。他明白了死生的大道，所以生存也不加喜悅，死亡也不以為禍害，因為他知道終始是沒有不變的。計算起來，人們所知道的東西趕不上他所不知道的東西；人們有生命的時間，趕不上他沒有生命的時間。可是人們用他最小的知識和生命，要想窮究最大的領域，因此就迷惑混亂而不能夠自得。由此看來，人又怎能知道毫末可以確定最小的限度？怎能知道天地可以窮究最大的領域呢？」。譯文依據宋曄，「莊子的故事——白話本莊子」，頁 190 ~ 191，莊嚴出版社，1979。

關於前項，依據列舉的四點理由，北海若指出「物」為一種非恆常性、非固定性之存有，故乃表現出無窮盡、無停息、無定常、不可故的基本性質。若是，則其不可做為界止者之理甚明，因為，一種可以做為界止者之基性必須具備確定的恆常、固著之本質方可。而此所謂「物」，若依空間義而言之，則屬空間中的既存之現象，其等在空間中無窮、無止、無常、不可故，總之，空間中之各種既存的現象，乃為變動不居，成住壞空而無恆常之性，因此之故，當然不足以成為空間之最終極的界止者。所以，「天地」相對於「毫末」，前者固屬大規模空間，後者固屬小規模空間，然無論小大，均為空間中之「物」的存有，其等均無恆性而為一種變動不居、成住壞空者，其等不可為空間之最終極的界止者，其理甚明，更不必說是否為「至大」或「極小」。

關於後項，北海若指出人之存有實為一種「有限」，而此「有限」是由兩方面顯示之，其一即人之「知」相對於其「未知」或「不知」之客體，乃一「有限」；其一則是人之「生命」相對於其「未生」或「無生」的漫漫長宙，也為一「有限」。就所謂「知」而言，即是指其「能知」達於「所知」之境域，亦即人之心靈、身體所能照明、了解的世界，而與此相反，所謂「未知」或「不知」者，即是指其不能照明、了解的世界；另外就所謂「生」而言，即是指其「能生」達於「所生」之境域，亦即人之心靈、身體所能通達、接觸的世界，而與此相反，所謂「未生」或「無生」者，即是指其無法通達、接觸的世界。吾人依空間義而言，則所謂人之「知」與「生」之綜合存有性，就是人以其有限而達至、照明的空間範圍，此有限之範圍置於人之所不知的「大宇」和人之所未生的「長宙」，其乃成為一種「至小」，而以此「至小」所面對的「大宇長宙」，實際便展現出空間之「無限相」，為一無窮之空間體，即莊子此處所謂的「至大之域」。以「至小」的人之存有性來構畫「至大」的無限空間之存有性，莊子譏之為「迷亂而不能自得」，然則，所謂「大天地而小毫末」的小知小見，在「無限體」的面前，豈不十分荒謬可笑？

北海若論釋「無限空間」至此，然而河伯猶有未明，復問曰：

「世之議者皆曰：『至精無形，至大不可圍』，是信情乎？」

北海若應之曰：

「夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精，小之微也；垺，大之殷也，故異便。此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也，不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。²⁵⁾」〈秋水〉頁 572

「天地」與「毫末」既然如上所述之非「至大」及「極小」的空間系統，河伯遂進一步提出另一個空間命題，此即「至精無形，至大不可圍」。河伯於此仍然試圖以小大規模之空間系統的對舉來確定空間之界止。所謂「至精」實即「至小」。河伯之意是「至小的系統」為「無形」，而「至大的系統」則為「不可圍」。易言之，空間體乃由「無形之至小」直至「不可圍之至大」兩端界止之間所形成。基於此，河伯的觀念中，顯然仍舊以「至精」和「至大」兩者為某種一定形式和結構下的實質系統，也就是形聚為某種「物」之存有。

此正是北海若欲極力加以摧破的有限性空間觀。吾人試將北海若之言排列如下：

1. 精：小之微，就是極小者 > 故「異便」。
垺：大之殷，就是極大者
此「勢」之有也。
2. 精粗者（即「精」與「垺」）：期於「有形」者也。
3. 「無形」者：數之所不能分也。
「不可圍」者：數之所不能窮也。
4. 「物之粗」：可以言論。
「物之精」：可以意致。
5. 「不期精粗」者：言之所不能論。
意之所不能察致。

由上排列的五點解析，北海若其實是對舉了兩種「空間性」，即「有形」與「無

²⁵⁾ 此段譯為白話如下：河伯說：「世上的議論家都說：『最精細的東西沒有形體，最廣大的東西不能再有外圍。』這是真實的情況嗎？」北海若說：「從小東西的觀點去看大東西，是看不到盡頭的；從大東西的觀點去看小東西，是看不分明的。精是微小中的最微小的，垺是廣大中的最廣大的，因此兩方面的方便各有不同。這是常有的情勢。精粗小大以有形體的東西為限。沒有形體的東西，便是數目所不能再分的，不能再有外圍的東西，便是數目所不能窮盡的。可以用語言去議論的，那是粗淺的事物；可以用心思想像到的，那是精微的事物。至於語言所不能議論，心思所不能想到的，那就無所謂精粗了。」譯文出處同注 24，頁 191。

形」的兩極雙元對立。

就前者而言，「精」與「垺」均為「有形」者，兩者各因其小大規模而各具其結構性之方便，而成為一種「勢」之存有。換言之，無論極小或極大的「有形」，均為一定形態構造之條件下所形成的「物」之狀況，因此必可被「數」分析、窮盡，也就是可被「量化」者也。「垺」因屬「殷大之物」，如日月星體、泰山大河之類，可以由人的感官攝受及之，所以較易被談論，被予以言說而建立相關的科學體系；「精」則為「細微之物」，如毫末芥塵、細胞原子之類，不易被人的感官直接掌握，因此較難於被言談說明，但却也可就意識而推測之，也就是往往可依人之直覺而玄想測度，如是建立了玄學或前科學體系。然而，不論其等的精細如何，都屬「物勢」的存有，是為一種確然的「有形」而「可圍」的空間範域，即屬「有限性空間系統」。

就後者而言，北海若破消「精」與「垺」等一切「有形」，而展現超越於「物勢」之存有之上的「無形」與「不可圍」的「無限性空間系統」。明顯地，北海若指出了只有唯一的一種情況是不受「數量」分解窮盡的，此者何？即空間體的「虛空」或「虛無」之本身；抽出了空間體中之一切「物勢」，亦即抽出了空間體中之所有「形式」和「結構」，最後所無法被抽出者，即此「虛空」或「虛無」，在此狀態之下，即是「無限」，至乎此際的空間性，就是莊子心中所企的「無限空間²⁰⁾」。

析論至此，吾人似乎可以獲得一個結論，即在莊子看來，空間系統如「秋水黃河」或如「北海東海」，無論小大，一旦成為「物勢」，均會有其形式和結構（即「有形」與「可圍」），事實上，此形式和結構在客觀上乃必然應然而有者，關鍵之處實不在此，而在於空間中的存有物之能否自由流通而無礙，亦即空間系統的形式和結構之是否成為存有物之運動過程中的阻擋者；存有物若能自由流通而暢達無礙，即進入「無限」，依莊子譬喻的例子，則如「北海東海」，反之，則如「秋水黃河」和「蛙之坎井」。基於此區分，莊子凸顯了開放性的無限空間。

北海若既已宏言了「無形」和「不可圍」，而河伯以其淺量，依然未達深旨。故再問曰：

20) 老子道德經第十一章有曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故，有之以為利，無之以為用。」此句中所謂「當其無」即指出無限虛空之大用，於此處，明顯可見莊子之繼承老子，並進一步有所發揮。請參閱拙作「『道』的自然與空間——老子的地理環境理念」，中國地理學會會刊，第18期，頁123～146，1990。

「若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？」²⁷⁾〈秋水〉頁 577

顯然，河伯仍然鎖住空間系統的「物勢」之性而興起其疑問，換言之，他對於空間之開放流通自在無礙的無限性，依舊不明。針對河伯的封閉，北海若再予以破解之，曰：

「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，知毫末之為丘山也，則差數覩矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有，因有所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。……梁麗可以衝城，而不可以塞穴，言殊器也；騏驥驛驘，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也，鵠鳩夜撮蚤、察毫末，畫出瞋目而不見丘山，言殊性也。……」²⁸⁾〈秋水〉頁 577-580

此段北海若仍然提出雙元空間而言，其一為「以道觀之，物無貴賤」所獲致的超越性無限空間（此待下章詮釋之），其一則為對待性有限空間。此處所言之「對待性」，即特別是由「以差觀之」和「以功觀之」而呈現出來。

²⁷⁾ 成玄英疏曰：「若物之外，若物之內，謂物性分之內外也。惡，何也。言貴賤之分，小大之倪，爲在物性之中，爲在性分之外，至何處所而有此耶？」見「莊子集釋」，頁 577。其白話譯文曰：「在萬物的外部，或者萬物的內部，從什麼地方來區分貴賤？從什麼地方區分小大呢？」，譯文出處同注 24，頁 192。

²⁸⁾ 此段白話譯文如下：「從大道看來，萬物本沒有貴賤的分別；從萬物自身看來，萬物都是自貴而賤它；從流俗看來，貴賤皆由外物而不在己。從差別上看來，依照萬物所自認爲大的，就說它是大，那便沒有一物不是大的了；依照萬物所自認爲小的，就說它是小，那便沒有一物不是小的了。懂得了天地如同一粒稊米，懂得了毫末如同一座丘山，那便可以看出萬物相差的度數了。從功用上看來，依照萬物所自認爲有的就說它是有，那便沒有一物不是有的了；萬物所自認爲沒有的，就說它沒有，那便沒有一物不是沒有的了。懂得了東西方向的互相對立，但却不能缺少那一方面，那便可以確定萬物的功用和分量了。……大棟樑可以用來衝擊城廓，但不可以用來塞一個小孔穴，這是因爲事物的功用不同。騏驥驛驘等好馬，一天能奔跑一千里，但捕起鼠來比不上野貓，這是因爲事物的技藝不同。鵠鳩鳥在夜裏可以捕捉跳蚤，看見毫毛，可是白天出來時，却瞪著眼睛也看不見丘山，這是因爲事物的性能不同。」譯文出處同注 24，頁 192～193。

茲分別釋論其內涵：

- 1.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；知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數覩矣。

莊子於此指出，若根據人的軀體尺度爲標準，並以靜止的方式來界定空間系統，則在常識上，吾人均知相對於靜止狀態之人而言，「天地」是「大空間」，而「毫末」爲「小空間」。然而，若將「人之軀體」尺度解除，而易以「非人之軀體」的尺度爲標準；譬如以「佛」之「無量體」爲尺度，在其觀照之下，「三千大千世界」皆如芥塵，又譬如以「微粒子」之「極小體」爲尺度，由此觀照，則相對於此「微粒子」，一個原子結構正似一座太陽系。就前者言，就是「因其所小而小之，則萬物莫不小」而「知天地之爲稊米」；就後者言，則是「因其所大而大之，則萬物莫不大」而「知毫末之爲丘山」。一杯清水於人來說，不能滿腹，但在杯水中的細菌看來，此杯之量有如湖海；長江三峽的高崖深壑，氣勢弘淵，懾人心神，然而在「上帝」眼內，只如其小指尖端上一絲毫指紋中的微隙。上言之比喩即說明空間系統之小大貴賤，實無截然之絕對性者，而會依觀測者之座標尺度之不同而生差異。

復次，吾人解除空間系統之觀察座標之靜止狀態，而使此觀測者處於不斷運動的座標，則相對於此觀測者而去的空間系統，在此觀測者看來，必然逐漸縮小；反之，相對於彼而來的空間系統，則必然逐漸增大，此比如吾人遠遠眺望青山一脈如絲似縷，但若走入此青山，則將進入一山廻路轉、層巒疊嶂、峯峯競秀、雲深不知處之深邃龐然的空間。

吾人又可以指出，即：向觀測者相對而來的空間系統，縱許「極小」，若其相對而來的運動不止，則此「極小」之物，對此觀測者言，將往「大」的向線而趨。譬如假設觀測者乘一潛航器，並假設此觀測者及其潛航器可以不斷縮小，如是穿入人體，人體內之空間系統對此觀測者而言，將儼然爲一「大空間」，然後，彼又再縮小而穿入血管，則此血管內之空間系統，遂成爲彼之航行之天地，亦儼然爲一「大空間」，然後，彼又再更縮小而穿入血球，則此血球內之空間系統，乃不啻爲彼面對之一片「大宇」。如是，如是，每一層次由大而小序列的空間系統，與此觀測者如此逼近穿透式地運動，在此觀測者的面前，均將成爲「極大」，此時，觀測者乃了悟所謂「毫末爲丘山」的深義。這即是「一花一世界，一葉一如來」之謂也。相反而言，空間系統若相對於觀測者不斷地遠離而去，縱許此系統「極大」，對此觀測者言，將往「小」的向線而趨。譬如假設此觀測者駕一太空船，急速飛離地球，又飛離太陽系，更飛離銀河，相對此觀測者，此三種規模之空間系統將依序列而不停地離開觀測者，如此，此等空間系統，在觀測者之眼中，將由「大」（地球）、「更大」（太陽系）、「更

更大」（銀河）而趨向「小」（銀河）、「更小」（太陽系）、「更更小」（地球），最後，終「後退」至於「極小」。此時，此觀測者自然將明白「天地爲稊米」之言的深義，這也即是所謂「須彌山如芥子」者也。

上言空間系統因觀測者的尺度之不一以及空間座標之運動關係，而產生由大趨向於小或由小趨向於大的變化，就莊子之本意，實非指空間存有物之客觀性質的大小自由之變動，而乃是點明空間系統，不論其爲「天地」、「北海東海」或爲「毫末」、「秋水黃河」，在客觀上雖然均具有一定之形式和結構，而有所謂「小大」、「貴賤」，但若依空間中之主體性——觀測者座標爲核心而投射其意義性而言，則該等客體性質的空間規模均將失去其絕對性之意義，換言之，空間系統將隨觀測者之尺度和運動而變成相對性之存有物，彼無有任何的恆一性，因而不能成爲終久固定而不變的空間界定者，由此，莊子辯證地凸現了變動不居的空間之無限性。

2.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。

莊子於此指出任何一個空間系統均因其一定之形式和結構而產生其功能性，此種顯發某種功能之形式結構亦因空間系統的主體者之不同而具有對待性，譬如坎井之井幹瓦甃所建構而成的空間系統，對東海之鰐而言，乃「左足未入，而右膝已熱矣」，但是對井蛙而言，却「擅一壑之水，而跨跱坎井之樂，此亦至矣。」於此例喻之中，明顯表示了空間系統的功能隨該空間內之存有物而生發。坎井的形式結構之功能，只恰適於坎井之蛙，而不適合東海之鰐；就東海之鰐而言，坎井空間是一非真實性的存有，而其空間之真實存有，要在東海的形式結構之功能中方得以呈顯。相反而言之，則井蛙之所以爲井蛙，乃因坎井之功能而表露無餘，若此井蛙一旦投置於茫茫東海，必忽忽昧昧迷失其存有，否則，彼必須奮揚提升而轉化爲巨鰐，如此方能適合於東海之空間功能²⁰⁾。

基於上言，吾人乃得以明白空間系統之對待性的意義，此即：任何一個客觀的空間系統，均無絕對性，其存有的意義和內涵，須依空間系統的「A」與「非A」，如「坎井」與「東海」，以及依空間系統的「主體X」與「非X」，如「河伯」與「北海若」之相反相成的對照，才能凸現。換言之，一切空間系統的形式結構，就其功能

²⁰⁾ <逍遙遊>有云：「北冥有魚，其名爲鯤，鯤之大不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運將徙於南冥。南冥者天池也。」「莊子集釋」，頁2。此段正說明生命之提升轉化而由小空間進入大空間。請參閱拙作「莊子逍遙遊的空間論」，當代中國學創刊號，頁112～124，1991。

的客觀性而言，均為實際的存在，此即「因其所有而有之，則萬物莫不有」，然而就功能的適合性及主觀上的真實性而言，則「功能」之本身，須以該空間系統所對照之主體所進行之抉擇才能生發意義，就一個不屬於「A空間系統」的存有物來說，「A」之空間功能乃是「無意義」的，若勉強該存有物進入「A空間」，將扞隔扭曲而不自在，此即是所謂「因其所無而無之，則萬物莫不無」。

由上所論，莊子指出空間系統的主客體具有互動性的關係，某主體在「甲空間」或通暢而無阻，在「乙空間」，則可能滯障而難行，此即因為空間系統及空間中存有物均為有限及相對待之緣故，譬如：

1. 梁麗可以衝城，而不可以窒穴。
2. 麒驥驛驥，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌。
3. 鴟鵟夜撮蚤、察毫末，晝出瞋目而不見丘山。

上舉三例，前兩者均指出存有物之適合於大空間，即所謂「可以衝城」、「一日而馳千里」，其在大空間乃遊刃無礙、奔馳無阻，但在小空間中却窒礙難行、笨拙無比，此即所謂「不可以窒穴」、「捕鼠不如狸狌」。而後一例則指出存有物之適合於小空間，即所謂「夜撮蚤、察毫末」，其在小空間乃精銳敏捷，但是在大空間却如盲似瞎，此即所謂「晝出瞋目而不見丘山」。前者依於大而滯於小，而後者則反是，一皆表現出「有待」的空間性，而相對反此「有待」，莊子之無限空間觀乃凸顯而出，即不論小大，主體居於其中，均純任自由流通而一無障礙³⁰⁾。

³⁰⁾ 主體之高度自由而瀟灑飄逸地出入任何形式結構之空間而了無阻滯障礙，在〈養生主〉中所言「庖丁解牛」有極為精彩奧妙的證說。〈養生主〉有云：「庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉（音畫）然謫謫，奏刀騁（音獲）然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：『譖，善哉！技蓋至此乎！』庖丁釋刀對曰：『臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！……今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謫然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。』此段言庖丁解牛，其遊無厚之刃出入於「虛空」，雖曰「解牛」，實則已非解牛，而只是逍遙遊於無限空間者也。上引文見「莊子集解」，頁117～119。

四、道・心靈・空間

由上面兩章的詮釋，吾人得以清楚莊子的空間本質觀應視空間為一種所有存有物在其中自在流通而無阻礙之「無限」者。此種空間不論其形式結構，且亦不論其小大貴賤，其之是否「無限」，唯在於其是否開放自由，而存有物之是否出入暢達無滯。

此種「無限空間」，依莊子，其形而上的超越性根據即是「道」。因此，莊子藉北海若而言曰：

「以道觀之，物無貴賤。」〈秋水〉頁 577

「以道觀之，何貴何賤。」〈秋水〉頁 584

此即意謂吾人若以「道」之超越點而反觀世界，則一切存有物均無所謂「貴賤」之區分，同理，一切存有物當然亦均無所謂「小大」、「內外」……等等形而下的對照性之區別。

既然以「道」觀照一切存有物而已泯除小大、貴賤、內外等對待相，然則，承載一切存有物，而為「意義」之創造生發場的「空間」，若以「道」觀之，當然其必然是—無有畛域之無限存有者。

於此，須先論莊子之所謂「道」。在《莊子》全書中，言及「道」之處甚多，而以下列兩段為最具根本性質。莊子曰：

「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。先天地生而不為久，長於上古而不為老。」〈大宗師〉頁 246-247

「道者，萬物之所由也。」〈漁父〉頁 1035

上引〈大宗師〉一段，是《老子》十四、二十一、二十五章的綜合陳述，「有情有信」，當即本於《老子》二十一章的「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」。而上引〈漁父〉一句，與《韓非子》・〈解老〉「道者萬物之必然也」、「道者

萬物之所以成也」的意義略同，當係後出的說法³¹⁾，然而亦明顯是由《老子》六十二章所云「道者，萬物之奧」³²⁾推演而來。

由上所引，吾人明白世界之存有性，無論老子、莊子，均認為是由「道」建構顯發而生成；世界是依於「道」為其超越、終極、內在的根源而生發展衍。「道」為何？「道」即世界的創造原動力。此種本體存有論原為老子的原創睿智，而明顯為莊子繼承，彼之使用此種「道成世界」的概念，於超越性形而上的境界言，與老子並無二致。

關於「道」建構世界，筆者嘗為文予以詮釋³³⁾，在該文中，根據《老子》的一、十四、二十一、二十五、四十以及六十二章之章句³⁴⁾，得以論析以「道」為形而上創造根源所創生之世界之實質內涵，筆者依之而歸結「道成世界」有三項基本性質，即：

1. 世界依「道」為一真實性而非虛幻性之存有。
2. 世界依「道」而生生不息地生養萬物、生命，而且是無有干擾扭曲的、一任自然的生養。
3. 世界依「道」而周行不殆，至大至廣地顯其無窮無限的德量。

「道」之世界既然以此三項基性而成就其實質內涵，就其空間向度而言時，則吾人乃可說：空間依於「道」亦必涵具此三項基性。莊子的「無限空間」，正是「道之空間」，換言之，由於莊子承繼老子的「道」之形上睿智，則其「無限空間」之具有

31) 同注 9，頁 366。

32) 王弼注曰：「奧，猶曖也，可得庇蔭之辭」，見「老子王弼注」，頁 89，台北河洛圖書出版社，1974。河上公注曰：「奧，藏也，道為萬物之藏，無所不容也」，見鄭成海，「老子河上公注疏證」，頁 417，華正書局，1978。

33) 潘朝陽「『道』的自然與空間——老子的地埋環境理念」，中國地理學會會刊，第 18 期，頁 123 ~ 146，1990。

34) 《老子道德經》：第一章「無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微，此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」第十四章「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不徼其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚況。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道以御今之有，能知古始，是謂道紀。」第二十一章「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟況惟惚。況兮惚兮，其中有物。惚兮況兮，其中有象。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以說衆甫。吾以何知衆甫之然哉？以此。」第二十五章「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不始，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」第四十章「天下萬物生於有，有生於無。」第六十二章「道者，萬物之奧。」

道成世界的三基性，乃屬必然。因此，莊子的「無限空間」，因基於「道」，故為一真實性而非虛幻性之存有，其中之存有物生生不息，周行不殆，而顯出無窮無滯之德量。

然而，「無限空間」之最主要關鍵，依據莊子，並非以「實有形態」的立場言說其論理，而是以「境界形態」的立場言說之。換言之，在老子，「道成世界」具有濃厚的宇宙論之傾向，是由實有層言其世界之構成，到莊子，則彼明顯將言說之重點，往內拉到心靈主體之發動處，以言心靈之對應世界而產生的一種識覺上的空間境界，此即是說，莊子是一主觀取向的識覺空間論者，因此，彼是由境界層言其世界之構成，而與老子產生了差異。徐復觀說明「精」與「神」在原始道家之用法時，就以此兩字提及老子和莊子的差別，老子用「精」字，在二十一章言「窈兮冥兮，其中有精」；用「神」字，則在六章言「谷神不死，是謂玄牝」，均是剝就「道」本身而言，是一種客觀取向的言說。在莊子，則是將老子客觀的「道」，內在化而為人生的境界，於是把客觀性的精、神，也內在化而為心靈活動的性格。心不只是一團血肉，而是「精」；由心之精所發出的活動，則是「神」，合而言之即是「精神」，將內在的心靈活動的此種性格（精神）透出去，便自然會與客觀的道的此種性格（精神），湊泊在一起；於是老子的道之「無」，乃從不易捉摸的灰暗之中，而成為生活裏靈光四射的境界，即所謂精神的境界，這種直覺、智慧，是不受一切形體、價值、知識、好惡的阻隔，而與無窮的宇宙，融和在一起。³⁵⁾

上段所言，旨在指明透過心靈主體的識覺作用，方能把握到客觀的空間。所謂「道之無」，其實就是在客觀上呈現成「無限空間」之狀況，而為一種實有的形態。然而却必須經由心靈主體的投射湊泊，彼才能轉化成「靈光四射」、活生生的主觀上體認到的「無限空間」。對人而言，「純客觀」的空間是毫無意義的，唯有依主體心靈照明的空間才有意義，此種經過照明的空間，才是屬於人的活生生之主體空間。因此，莊子宣示唯有「無限性的主體心靈」方能照明「客體空間」，而使其昇揚為活生生的「無限性的主體空間」。

關於此，北海若曰：

³⁵⁾ 同注 9，頁 387 ~ 388。

「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍；無拘爾志，與道大塞。何少何多，是謂謝施；無一爾行，與道參差。嚴乎若國之有君，其無私德。繇繇乎若祭之有社，其無私福。泛泛乎若四方之無窮，其無所畛域。³⁰。」〈秋水〉頁 584

茲將上段引文重排如下，將發現具有論理之三個層次。

1. 以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。

 以道觀之，何少何多，是謂謝施。

2. 無拘爾志，與道大塞。

 無一爾行，與道參差。

3. 嚴乎若國之有君，其無私德。

 繇繇乎若祭之有社，其無私福。

 泛泛乎若四方之無窮，其無所畛域。

上列第一層指明若依「道」觀照世界，則所有存有物，均無所謂貴與賤，其貴賤乃相對而非恆質者，因此所有存有物貴乎賤乎，反覆而不一；同理，所有存有物亦均無所謂少與多，其亦相對而非恆量者，因此其之少乎多乎，亦變動而不居。此處指出由於存有物之「反衍」和「謝施」，所以其空間乃無滯無阻，此即「無限空間」。易言之，「道」即無拘束、不固執而能放開一切、流通一切之謂，「道」照明下的空間，亦然。

但是，此種無拘束、不固執而放開一切、流通一切的「無限空間」，依第二層論理，北海若點明需以人之心德心量為動力方能獲致而徵顯。此所謂「無拘爾志」、「無一爾行」，正指出人莫拘限己之心、莫固執己之行，而應放開一切、流通一切，而上合於「道」，如此，無任何蹇塞與參差，這樣，其心量心德擴充且解消，乃入乎「無窮」。因而，如第三層之論言，其心一無私德，一無私福，而全然以「公」之德量呈現其「泛泛然」的廣渺深遠之「虛空」，這即是以一種「無所畛域」的心對應照射了「四方無窮」的空間。

簡言之，基本關鍵即在此「無限量的主體心」；唯有此「無限量的主體心」方得

³⁰ 此段白話譯文如下：「從大道來看，無所謂貴賤，這是說貴賤是反覆循環的，不要拘束你的心志，致使和道有所抵觸，也無所謂多少，這是說多少是互相代謝和作用的，不要拘執於一偏的行動，致使和道不相齊一。應該很嚴肅地像一個國家的君王，是沒有偏私的恩惠的；應該很自得地像祭祀時的社神，是沒有偏私的賜福的；應該很廣泛地像四方的無窮無盡，那是沒有彼此的界限的。」譯文出處同注 24，頁 193 ~ 194。

以識覺感應而進入「無限空間」之境界。莊子透過北海若之言，正所以呼籲世人須修爲來把握此「無限量之主體心」，此種心靈，就是無拘束、不固執，放開一切、流通一切。一旦入乎此境，即公子牟之所言：

「跕黃泉而登大皇，無南無北，曠然四解，淪於不測，無東無西，始於玄冥，反於大通。」³⁷⁾〈秋水〉頁 601

一定形式結構的上下四維之空間客體性，在「無限量之主體心」的觀照之下，均一一解消而無可測度，均隱沒於「無限體」之內，這種空間境界，即其所云之「始於玄冥，返於大通」，此時，其實就是「無限者」之自己，用它自己的「無窮心靈」照明了它的空間向度是爲「無限」罷了。

此種心靈，即謂之「自由」。此心，唐君毅認爲在莊子的衆多言說中均涉及之，譬如「忘我」、「失我」、「忘世」與「遊乎無朕」等均屬相關之言。這種心乃是一種超出個體之自我意識以及與此自我相對的世界意識之外的精神境界。莊子使用「上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友」³⁸⁾來形容此種境界。唐氏說明如此之精神境界實出於心靈之本質性的修養所成的狀態，即「虛靈神明」。「虛」爲心之根本性質，而與「靈」連接；前者指心乃「虛空」而能「容」一切物，後者則指此虛空能容的心能自由自發而一無掛礙地認知。當心靈主體爲虛空能容，且可自由自發、一無掛礙地認知一切存有物時，則一切存有物均可出入心田，爲其所容而且暢通無阻。就莊子而言，如是之心是爲一「神明」的心境，所謂「神」，是指心乃「以神遇物」，它是一種瀰漫之心境，以直覺與同情之了解而又一無附著地迎向變動不居之存有物，「神」乃是此心瀰漫活潑之生命時，彼所顯發的一種功用，具有逍遙、自由而絕不凝縮、反照的特性，「神」以直覺而同情之了解外延迎物時，吾人立即自我忘失並由自我之意識超越出去而注滿吾心中之物，如此，此心即表現其純量而能以「虛空」容納一切存有物，此時，物將在吾人「虛空」之心中明晰地呈顯其自己，吾人因此乃能明照此明晰呈顯之物爲A或爲B³⁹⁾。

³⁷⁾ 此段白話譯文如下：「往下踏著黃泉，往上登上蒼天，不分南方北方，毫無拘束地使精神解脫，進入到不測的深淵；不分東方西方，從探索不盡的玄冥開始，返回到無所不通的大道。」譯文出處同注 24，頁 199。

³⁸⁾ 見《莊子》·〈天下篇〉，「莊子集釋」，頁 1099。

³⁹⁾ 唐君毅，「中國方法論中之個人與世界」，中國人的心靈——中國哲學與文化要義，頁 249～269，聯經出版事業公司，1984。

基於上言，吾人可說：虛空能容、自由自發、一無掛礙而神明認物之心照明出來者，當然即是此虛空能容、自由自發、一無掛礙而靈動不居的「無限空間」。易言之，就是以「虛空」照明出「虛空」；前者為「能」，而後者為「所」；「能」之徼向顯其「所」在，故唯有透過主體心的「虛靈神明」的修為，方能彰著主體性意義的「無限空間」，而此際，「客體」已然消泯在「主體」之觀照下，而相對地，由於此「客體」已然隱沒，則此所謂「主體」也者，亦自然而然地融溶於「虛靜」，而成為此「無限者」之本身，於是，此「虛靜心」乃將自在無滯地暢達通透於空間，出入無方、曠然四解。在莊子，此謂之「自由」、「逍遙」、「遊」。

茲借南伯子葵和女偽的對話以明吾人之詮釋。

南伯子葵問乎女偽曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道而告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，三日而後能外天下；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……。」〈大宗師〉頁 251-252

此即莊子透過女偽而論心靈主體之呈顯「道」的功夫程序；心之顯道，正如前面已論述者，即其以無限心而識覺並攝握空間之無限性。其功夫程序就是女偽之所言，即由「外天下」始，然後經歷了「外物」、「外生」、「朝徹」、「見獨」，最後終於入乎「無古今」、「不死不生」的境界。所謂「外天下」→「外物」→「外生」，此三段功夫程序，即是將一切外緣的、客體性的存有者，均一一在心中消融化解，使其昇華，不復留滯於心的虛空中，如此，吾人遂入乎「朝徹」；即展現了如初升旭日那樣的清明洞徹，此時，即在於心中顯發了「獨」，就是所謂「見獨」，此種心境其實就是以其無阻滯而靈動不居之德印證了「道」的虛靈能容的大自由大自在，於是乎此心靈主體遂進入所謂「無古今」、「不死不生」的「無限空間」之狀態。

莊子稱此種心之境界為所謂「心齋」，又稱之「坐忘」。莊子說：

「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。氣者也，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。……瞻彼闔者，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，而况人乎。」〈人間世〉頁 147-150

又曰：

「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」〈大宗師〉頁 284

葉朗詮釋之而言曰：「『心齋』就是空虛的心境。『氣』是對這種空虛心境的形容。所謂『唯道集虛』，所謂『瞻彼闔者，虛室生白，吉祥止止』，就是『朝徹』、『見獨』，也就是說，只有空虛的心境，才能實現對『道』的觀照。這種對『道』的觀照，排除各種雜念（『若一志』），也排除邏輯的思考（『外於心知』）。這種對『道』的觀照，要借助感覺器官（『徇耳目內通』），但從本質上說，它並不是『耳目』的知覺，也不是『心』的邏輯思考。因為『耳目』的知覺和『心』的邏輯思考只能把握有限的事物（『耳止於聽，心止於符』）。而『道』是無限的。所以說，『無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣』。只有用空虛的心境直觀，才能把握無限的『道』⁴⁰⁾。」於此，葉朗指出唯以「空虛的心」才能直觀地把握「無限的道」，彼之所言，原為莊子美學而立者，但於此處亦可依此而詮釋其空間論；即唯以「空虛的心」方可直觀地把握「道」，而把握了「道」，即等於把握了「無限空間」。

葉氏復言：「所謂『離形』、『墮肢體』，就是從人的生理欲望中解脫出來。所謂『去知』、『黜聰明』，就是從人的各種是非得失的計較和思慮中解脫出來。歸結起來，不外乎也就是『無己』、『無功』、『無名』，或者『外天下』、『外物』、『外生』的意思。總之，莊子所謂『心齋』和『坐忘』，最核心的思想就是要人們從自己內心徹底排除利害觀念。為了徹底排除利害觀念，不僅要『離形』、『墮肢體』，而且要『去知』、『黜聰明』，要『外於心知』。一個人達到了『心齋』、『坐忘』的境界，也就達到了『無己』、『喪我』的境界。這種境界，能實現對『道』的觀照，是『至美至樂』的境界，是高度自由的境界。莊子稱之為『遊』⁴¹⁾。」所謂「遊」，是「離形去知」、「無我喪我」的高度自由的境界，即是心靈、精神之完全解放而至乎大自由、大自在的狀態，其所對者就是無所繫縛的無限空間。關於此，莊子記載了雲將（雲之主將）和鴻蒙（自然之氣）的對話，該對話是雲將遇見正在「拊脾雀

⁴⁰⁾ 葉朗，「中國美學的發端」，頁 166 ~ 167，台北金楓出版有限公司，1987。

⁴¹⁾ 同注 40，頁 167。

躍而遊」的鴻蒙，引發好奇而向他討教之一段問答。茲引錄四節如下：

雲將曰：「叟何人邪？叟何為此？」鴻蒙拊脾雀躍不輟，曰：「遊」。

雲將曰：「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節，今我願合六氣之精以育群生，為之奈何？」鴻蒙拊脾雀躍，掉頭曰：「吾弗知！吾弗知！」

雲將東遊，過有宋之野而適逢鴻蒙。…再拜稽首，願聞於鴻蒙。鴻蒙曰：「浮遊，不知所求。猖狂，不知所往。遊者鞅掌（按：不修飾）。以觀無妄，朕又何知。」

鴻蒙曰：「噫！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎渢溟，解心釋神，莫然無魂。萬物芸芸，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生。」

<在宥>頁 385-390

鴻蒙「拊脾雀躍不輟」而說：「遊」，可見「遊」僅僅只是無目的性地「拊脾雀躍不輟」而已，除此之外，「遊」不是任何之「什麼」；它只顯示它自己，即是「無為」、「不知所求」、「不知所往」，而無實用目的，無利害計較，且不受任何束縛，完全自由。「遊」，依徐復觀所言：「按說文，『遊，旌旗之流也……，游，古文遊。』段注：『又引伸為出游，嬉遊。俗作遊。』廣雅釋詁三：『遊，戲也。』旌旗所垂之旒，隨風飄蕩而無所繫縛，故引伸為遊戲之遊⁴²⁾。」簡言之，「遊」即「遊戲」，是沒有預存任何功利目的於心中的。因而，以「遊」之心而對應世界，就等於是「以「猖狂」、「鞅掌」而出入徜徉世界，亦即以無任何拘束、無任何矯飾之姿「浮遊於世」。

基於上言，當雲將欲以人為而興功利時（「我願合六氣之精以育群生」），鴻蒙乃因其「自然之遊」而掉頭不顧，即不願乎人為功利的念頭和行為干擾扭曲了彼之虛靜無為的逍遙。所以說「弗知！弗知！」鴻蒙只是一任空空蕩蕩、了無執泥，而自由自在進出於「無限空間」罷了，在此無拘絆無執著之遊的心境中，一切形式結構的功利性作用，均不存在。

然而，以此無為虛靜之心所觀照出來的「無限空間」，並非一種空空洞洞、了無一物、全無生機的塊然死寂之域，此空間，多有物焉，且多有各種形式和結構。而莊子只是指出，經由心境之無為、虛靜的主體性修為之後，所對應的客體性之空間，因為是

⁴²⁾ 徐復觀，「中國藝術精神」，頁 62，台灣學生書局，1966。

由此無爲、虛靜之心之所對，所以將爲一種「物固自生、物固自化，萬物芸芸，各復其根」的空間⁴³⁾；這種空間就是其中之一切生命不受任何干擾、扭曲、宰制、傷害的本然性空間，換言之，在此空間中，所有的「存有」均依其自己之本來面目或本質而存在，其一切形式和結構均必然爲開放、自由的系統，而使「存有」盡其全德而彰顯，使「生命」依其本份而生發，這在莊子，即謂之「自然」。

「自然」就是本然如此，自生自化；「反自然」，就是令其無法本然如此，無法自生自化，即是干擾、扭曲、宰制、傷害。依莊子，「自然」謂之「天」，「反自然」謂之「人」。

河伯問曰：「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。故曰無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名，謹守而勿失，是謂返其真。」〈秋水〉頁 590-591

「天」即本然如此、自生自化，如牛馬天生四足，是大自然生態運作下的牛馬之本來面目或本質，亦即其本然性的生命形式和結構，牛馬以此顯其存有，可盡其全德、養其天年，如此即是「自然」，由此擴而充之，牛馬喻一切生機，若一切生機均以其本然面目或本質而自生自化，如此顯其存有之全德於空間，這樣的空間即是無阻滯、無割裂的「無限空間」。

與上言相反，則所謂「人」，就是以人之狹隘偏執的立場而依人之功利作為來干擾、扭曲、宰制、傷害牛馬的天然，以人的強暴力套絡了馬首（落馬首），逼迫馬爲人騎乘載重；又再強暴地套穿了牛鼻（穿牛鼻），逼迫牛爲人耕作拉犁。此時，牛馬已受干擾、扭曲、宰制、傷害，彼等喪失了天然之自由自在，已淪爲非主體性的存在。一旦喪失了自由自在，喪失了主體，即是在空間中已然受人的形式結構之阻滯和割裂，因而失去了無限性。由此擴而充之，假若一切生機均受阻扼摧傷，則空間之原本之虛空能容，開放暢達的自由本真必告淪喪，這種本真之淪喪，不是主觀識覺上的淪喪，而是客觀構造上實實在在的淪喪。

依現代的概念言說而言，「落馬首，穿牛鼻」而令「牛馬四足」之真淪喪，意即大自然之生態因人之功利作為而崩潰。莊子藉北海若而呼喚世人「返其真」，即還牛馬一個「四足」之本質，此即意謂還大自然生態一個天然如此，自生自化的本質。在

⁴³⁾ 相同之意，也見於〈秋水〉中的北海若之言，北海若曰：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」見「莊子集釋」，頁 585。

天然如此、自生自化的大自然生態的運作下的空間，才是「無限空間」。

關於「無限空間」的自然，就是「無以人滅天」，還牛馬一個全德而四足的牛馬。莊子以「夔」、「蚘」、「蛇」、「風」等四物之對話來更進一步彰顯。

夔謂蚘曰：「吾以一足跨踔而行，予無如矣。今子之使萬足，獨奈何？」蚘曰：「不然，子不見夫唾者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者不可勝數也。今予動吾天機，而不知其所以然。」蚘謂蛇曰：「吾以眾足行，而不及子之無足，何也？」蛇曰：「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉？」蛇謂風曰：「予動吾脊骨而行，則有似也。今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，而似無有，何也？」風曰：「然，予蓬蓬然起於北海而入於南海也，然而指我則勝我，蹠我亦勝我，雖然，夫折大木，蜚大屋者，唯我能也，故以眾小不勝為大勝也。為大勝者，唯聖人能之。」<秋水>頁 592-594

夔以一隻腳「跨踔」而行，蚘則使其「萬足」，而蛇無足，乃依脊骨之動，風則「似無有」蓬蓬然起於北海入於南海。彼等正如<齊物論>中所云「吹萬不同」⁴⁴⁾，天籟地籟、衆竅齊唱，或如噴泉四濺，大者為水珠而小者則成水霧，雜然紛陳、豐采而多姿，彼均純任自然而然，全依「天機」之動。換言之，天地之間一切物各有其性，不論「一足」、「萬足」、「無足」，乃至「似無有」的蓬蓬然風之吹揚，均如同牛馬之天生四隻腳，乃本然如此，自生自化。吾人不應有任何理由勉強一切物均納入一統，若如是強而行之，則將「落馬首、穿牛鼻」而「以人滅天」，必斫傷大自然的生機。一切物均應在其空間中，依其自己如是的形式結構，自由自在地顯發彼等自身的生機，正如夔之云「予無如矣」、蚘之云「予動吾天機，而不知其所以然」、蛇之云「夫天機之動，何可易」，乃至風之云「夫折大木、蜚大屋者，唯我能也」，均一致表出自然自在的生命之滿足，此即是在開放、自由的空間，以「天」的方式存有著，而不受人為功利之干擾、扭曲、宰制、傷害；如是，就是「一足之夔」、「萬足之蚘」、「無足之蛇」以及「蓬蓬然風」，均能自然自在、無有相傷，一皆依其各自的本來面目或本質而運行的空間，這個空間，唯充滿著莊嚴的各型生命、蓬勃鬱如地生長、展現著。依莊子，人生和世間（合稱「人間世」）到此境界，方屬真實，能知此義，方謂之「聖人」。

⁴⁴⁾《莊子》・<齊物論>有曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」（見「莊子集釋」，頁50），即指出萬物之生生，均自己而然，均自己各得其性。

莊子即此「聖人」。其心境即此「虛靜能容的心」，其所照明者即此「自然而然，開放自由」的「無限空間」。莊子以三段對話和記事彰著，闡明了此境界。

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉。曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧。曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾於塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」<秋水>頁 603-604

「釣於濮水」者，即喻其心靈和生命乃存有於自然生機的空間中，而享有其本然如此、自由自化的無限之開放和流通。此無限之自在，從莊子和濮水之游魚的相互對照而顯出，釣者自然也，而上釣者亦自然，兩者均順其全德。

「楚王」與「二大夫」，均屬政治指向的謂辭。政治者最顯人為功利，最顯干擾、扭曲、宰制、傷害之徽向性。透過反自然的政治之口吻而云「願以境內累」，此「境內」遂充塞以歪扭自然人性之政治性取向的人為功利的氣氛，而成為最封閉、最窒悶的僵死之空間。因此，「濮水」的垂釣與「楚境」的政治恰好形成強烈的對照，前者是自然自在的空間，後者則是相累相殘的空間。

「持竿不顧」者，顯示兩事；持竿者，通過釣竿而仍與濮水相連，即依然存在於自然自在之空間；不顧者，即推拒「楚境」之相累相殘之空間。莊子進一步乃舉神龜而論此二種空間之對立，神龜「巾笥而藏之廟堂」時，死矣，而若「曳尾於塗中」，則生也；換言之，因受人為政治之扭曲變形之所謂「廟堂空間」，只裝盛「死物」，而自然如是、開放流通的「塗泥空間」，則生機勃發而沛然旺盛。莊子所抉擇者，即此三千歲神龜曳尾生發的「塗泥空間」，即以此而明告世人自然自在的天性空間，乃其逍遙遊的真實，也才是生命之本來面目和意義。

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名為鵷鵠，子知之乎？夫鵷鵠，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練食不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵷鵠過之，仰而視之曰：『嚇！今子欲以子之梁國而嚇我邪？』」<秋水>頁

「惠子相梁」也者，言惠施爲梁國相，此喻惠子之受囿於封閉窒悶、相累相殘的「廟堂空間」，此即一種人爲功利干擾、扭曲、宰制、傷害下的反自然之境界，此已如上段莊子斥退楚二大夫時之所言。而惠子久居囿於封閉窒悶之扭曲變形的空間形式結構之中，寢假而不歸，早喪亡了彼之本然面目，早已忘失了自然之本質、斫傷了蓬勃的生機，因而，莊子譏諷之爲嗜食死敗之腐鼠的鵩；腐鼠之死亡的臭味正象徵了違逆自然、扭扼生機的「廟堂空間」之封閉窒悶。而與此相對反者，即爲鵩鵠逍遙飛行的「發於南海而飛於北海」的無限空間之境界⁴⁵⁾，在其飛行之中，棲止梧桐、食竹果、飲醴泉，此乃指明鵩鵠逍遙飛行於無限空間時，其生命中顯揚洋溢著自然生機所必然散發出來的美善芳潔，故乃可稱此逍遙遊的空間爲一種天性高貴芳潔之空間，而彼與前述之腐臭的「廟堂空間」，明顯地形成強烈的對照。

莊子，鵩鵠也，是真能體悟無限與自然之大美者。

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出游從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣，子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本，子曰：『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」<秋水>頁 606-607

莊子、惠子之同遊於濠梁，如同垂釣於濮水之所喻，人，若依其自然天性及其虛靜無爲心境，是必能遊乎開放流通的無限空間，而悅樂於自生自化之欣榮生機；遊於濠梁者，即所以同乎儻魚之自然自在的生機之無限之樂。莊子固如是，而惠子，如以其原來面目以觀濠水儻魚，亦應如是。

莊子之肯定濠水儻魚之樂，實由儻魚之「出游從容」而獲得。「從容」者即以其虛空自然之本質而自由出入，了無滯礙而顯出無限之美。其「游」，流通暢達，灑脫

45)《莊子》·<逍遙遊>有曰：「窮髮之北有冥海者，天池也。有鳥焉，其名爲鵬，背若太山，不知其幾千里也，怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運將徙於南冥，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里……」（見「莊子集釋」，頁 2、4、14），此所指即大鵬之逍遙遊。鵩鵠之飛無異於大鵬，<秋水>作者之空間論實即由<逍遙遊>而來。

俊逸，即「逍遙遊」。

莊子之所以能肯定儻魚之出入無限，乃因莊子與儻魚在生機之本質上，均同乎自由自在虛靜無爲。莊子在「莊周夢蝶，蝶夢莊周」一喻上，已將此自然之一體性，顯達而無餘⁴⁰⁾。因此，雖云「儻魚出游從容」，其實即是反照莊子自己之「出遊從容」。由於「出遊從容」的自然曠達之心境，故所見濠梁及濠水之空間，即是從容寬裕，蓬勃生發的自在境界。儻魚即此境界中展顯其生命全德之主體性存有者也。

惠子，若自我局限於「梁國相」的小格局，則必暴露出封閉窒悶的空間系統中之死亡腐敗氣息，其已喪失本來之自生自化、自然一體的精神，因而乃有「子非魚」、「我非子」之區隔割裂生機體、無限體的一段言說。此段言說，顯出惠子心境之固陋於封閉、窒悶之反自然空間，寢假而不歸，其自在流動性，早受斫傷、扭曲、阻塞、泥滯，其淪喪真性情久矣，當然不能明照儻魚 ↔ 濠水 ↔ 莊子之相通相達融匯為一個自然一體性之真諦。

因此，莊子以「我知之濠上」結論了〈秋水〉的終極意義，那就是以「無限心」而知「無限空間」，以「自然心」而知「自然生機」。

五、結語

〈秋水〉空間論的層次嚴謹，條理清晰，其論理有下列數層：一、對比秋水黃河的「向內封閉性空間」和東海北海的「向外開放性空間」，莊子否定前者而肯定後者。二、斥貶「局限空間」而彰顯「無限空間」，在「無限空間」中，任何形式和結構均不會成為空間中一切存有物運行的阻礙。三、莊子指明空間之所以無限，乃基於人之主體性心境能達於無限之緣故。四、在「無限空間」中，生命能依其本質而生長、存在、生命不受任何干擾、扭曲、宰制和傷害，莊子認為如此方謂之「自然」。

〈秋水〉的空間論，明顯是繼承〈逍遙遊〉而來。更進一步說，通觀整部《莊子》，其空間思想應具有一貫性；〈秋水〉一篇只是此大海中的一漚、全豹中的一斑，

⁴⁰⁾ 《莊子》・〈齊物論〉有曰：「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄而覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣，此之謂物化。」（見「莊子集釋」，頁 112）

然而是十分重要的一漚、一斑。對於莊子的空間論之詮釋，應由此開始，然後擴展達於《莊子》全書。

莊子的空間論，是中國重要的傳統、古典空間論之一。其所標榜的開放、自由的精神，十分值得在今日科技封閉、宰制下的人類認真思考。由其「無限空間」解放下的自然放任的生態，應可做為吾人整建生活世界之重要靈感。