

論莊子「養親」義的詮釋困境及其超越意義

吳肇嘉

摘 要

「孝親」觀念在以人倫關係為實踐終始的儒家文化裡被視為理所當然，但在主張超越經驗形式的道家觀點下，則不能不受到懷疑。以出現於《莊子·養生主》篇的「養親」一詞而言，歷來注家常以「孝養父母」之義解釋而成為主流說法，但此說在《莊》書「至仁無親」、「孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也」的批判聲中無疑顯出弔詭性。對此問題，本文除了介紹、探討諸家詮釋的得失外，亦以道家形上學本位立場為著眼點，試圖為「養親」一詞的意義找尋符合道家理論體系的詮釋。在衡量諸家詮釋的適切性後，本文最後根據〈德充符〉「唯止能止眾止」之義，來理解莊子「使天下取正」的實現作用，而這也是「養親」一詞較能符合莊子超越精神的詮釋。

關鍵字：養親，孝道，養生主，德充符，緣督以為經

Discussion on the Interpretation Plight and Transcendent Essence of Zhuangzi's "Nourishing Relatives" Thought

WU CHAO CHIA

Abstract

The concept of "Filial piety" (孝道) is taken for granted in Confucian culture that thinking ethical relationships as the only practice of life, but it has been criticized by Taoist thoughts that advocate transcending formalism. In "Yang Sheng Zhu" (《養生主》) chapter in "Nourishing relatives" (養親) word, in the past most of the comments were in "filial piety" means interpretation, and become the mainstream interpretation. But this explanation conflicts with Zhuangzi's "True humanity no kinship" proposition. For this problem, we in addition to a variety of interpretations of the strengths and weaknesses of criticism outside, also by a viewpoint with Taoist Metaphysics statistics trying to make in line with the interpretation of the Zhuangzi's text. After weighed the advantages and disadvantages of all interpretations, this paper take "De Chong Fu" (《德充符》) chapter of the "Only Calmness itself can make Calm-seeker stay" (「唯止能止眾止」) meaning to understand the achieve effects of Zhuangzi said, "Let things incarnate their correct road" (「使天下取正」). The idea is also "Nourishing relatives" this vocabulary more in line with the interpretation of transcendentalism of Zhuangzi.

Key words : "Nourishing Relatives", "Filial piety", "Yang Sheng Zhu", "De Chong Fu", "Align the Body along the Du Meridian".

論莊子「養親」義的詮釋困境及其超越意義

吳肇嘉

一、「養親」在莊子思想體系中產生的問題

〈養生主〉篇可以說是《莊子》整部書的義理縮影，扼要展示其哲學問題與相應主張，可說整個六萬餘言的篇幅基本上即在表述「養生」的主題。什麼是真正的「生」？該怎麼去「養」？又我們為何必須「養生」？其中的討論，將道家自然無為的超越意識在生命面向具體展開。故欲認識莊子思想，透過〈養生主〉乃極佳入路，能理解其中旨趣也即掌握莊子思維圖式。因此歷來學者對莊子「養生」義均極重視，詮解不可勝數，試圖將此篇文義闡明。

在這些龐大的〈養生主〉疏解中，基本上都無法繞過開篇即見的兩個重要訓釋問題：其一是說明修養工夫的「為善無近名，為惡無近刑」句之訓釋疑義；其二是描述工夫之作用的「保身、全生、養親、盡年」句中「養親」一詞之意涵。第一個問題，牽涉到莊子是否為一「混世哲學」的定位問題。「為善無近名」就道家義理而言容易明白，但「為惡無近刑」問題則較為複雜。就文字表面意義理解，它是教人「為惡可以，但要懂得避開刑罰」之意，但如此解釋就與莊子超越是非、純任天性的思想完全不類，而成了閃躲災禍的滑頭主義。所以這句話向來是個大問題，讓學者們殫精竭慮試圖解釋，但至今仍無普遍共識，故在此先不討論。第二個問題是「養親」一語，它看起來似乎較沒那麼嚴重，不過是倫理上的表態，但實際上此表態牽涉層面卻頗廣。〈養生主〉言「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」作為莊子養生工夫「緣督以為經」所產生的四個作用之一，¹「養親」一詞若如字面簡單地理解為「孝養雙親」²之意，會改變莊子思想的倫理學立場，似乎與道家一貫的超越性格有所衝突。

因此對「養親」一語在《莊子》中出現，歷來頗有質疑者。聞一多很早就曾提及：「……『可以養親』一句，不類《莊子》語。《容齋三筆》六、《記纂淵海》

1 陸樹芝釋「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」句，云：「上三句是養生之方，此四句是養生之效。」（陸樹芝：《莊子雪》（上海：華東師範大學出版社，2011年3月），頁36。）根據此意，這裡將「保身、全生、養親、盡年」四者作為上三句工夫論所生之作用理解。

2 自成玄英「孝養父母，大順人倫」說以來，此說成為歷來解釋「養親」義之主流。至於郭象，對此則只言「養親以適」一語，「養親」一詞意義不明。（郭慶藩：《莊子集釋》第1冊（北京：中華書局，1997年3月），頁117。）

五二引並無此句，³今據刪。」⁴後來關鋒則說：「『可以養親』，舊注多解作『孝養父母』，與莊子精神不合。」⁵直指此句有理趣不合的問題。⁶王叔岷亦曰：「此言養生之義，忽及『養親』，與上言『保身』、『全生』、下言『盡年』，皆不類。」⁷以上諸家都注意到「養親」與前後文的異質性。但到底有哪裡不合莊子精神？為何與上下文不類？他們卻沒有多作解釋。黃錦鉉對此則多了些說明，其言：「傳統的解釋，都認為是孝養父母。錢澄之說：『養親者，不犯難以貽父母之憂。』⁸都是出於儒家口吻，和莊子思想不合。」⁹這就指出「孝養父母」解釋的問題，在於其為儒家之義，不合於莊子思想。那麼儒家之「孝」為何不合於莊子思想，或者說，不能通於道家之「養」呢？在這裡稍作說明。「孝」作為儒家的基本德目，若在其經典中出現「養親」之語自是毫無可疑；《論語·學而》中就有「孝弟也者，其為仁之本與」的著名宣告，將儒家以孝道為道德根本的價值地位明白昭示。因此孝道精神貫串整個儒家的實踐活動，成為其學者立論的共同基礎。但這樣一個在儒家毫無疑義的德目，若出現在道家經典中，則成為一大問題，尤其是在《莊子》這樣具代表性的要籍中。其原因在於：就理論型態而言，道家應該是否定倫理形式之道德實踐的。在道家看來，「倫理」¹⁰乃成立於經驗的關係之下，沒有超越性，故無法成為永恆不變的法則。

道家反對倫理形式的實踐取向，從其理論發軔時便已顯露。《老子》曾說：「天道無親」(〈79章〉)，又說「不可得而親，不可得而疏」(〈56章〉)，¹¹點出親疏之理並非天道運行的軌則。在一段對「價值執著」的批判中，其言道：「故失

3 南宋洪邁《容齋三筆》言：「《莊子·養生主篇》云：『為善無近名，為惡無近刑。』……，其所謂惡者，蓋與善相對之辭，雖於德為愆義，非若小人以身試禍自速百殃之比也。故下文云：『可以全生，可以保身，可以盡年。』其旨昭矣。」(洪邁：《容齋隨筆》下冊(臺北：臺灣商務印書館，民國68年6月)，頁53。)另外，南宋潘自牧《記纂淵海·52》第83條則云：「可以全生可以盡年。」(潘自牧：《記纂淵海》第6冊(臺北：新興書局，民國61年)，頁3277。)兩者引述《莊子》確實並無「養親」一句。

4 聞一多：《莊子校補》：《聞一多全集》09(武漢：湖北人民出版社，1993年12月)，頁333。

5 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》(北京：中華書局，1961年6月)，頁152。

6 以目前研究著作可見，最早提及「養親」問題者應是聞一多，有些人誤以為是關鋒，並不正確。(見許明珠：《〈莊子·養生主〉「養親」一詞釋義》，《東吳線上學術論文》第11期，2010年9月，頁6。)但慮及前引《容齋三筆》、《記纂淵海》皆不錄「可以養親」一句，依此推測，或許南宋時學者已對此句起疑。

7 王叔岷：《莊子校詁》(上冊)(臺北：中研院史語所，民國88年6月)，頁101-102。

8 錢澄之、殷呈祥：《莊屈合詁》(安徽：黃山書社，1998年8月)，頁50。

9 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》(臺北：三民書局，2006年1月)，頁41。

10 據《中國哲學辭典》「倫理」詞條解釋：「倫理即人倫之理，也就是各種人際關係中所共守的規範。」(韋政通：《倫理學》(臺北：水牛出版社，1993年10月)，頁518。)王臣瑞說：「倫字有輩有類的意思，是表示人際間的各種關係；理是紋理或道理，是說明人際間的關係，不是雜亂無章，而是有條有理、有原則和有標準的。」(王臣瑞：《倫理學》(台北：臺灣學生書局，1980年8月)，頁2。)由此可知「倫理」有人際關係的「規範」、「標準」之意涵，本文使用此詞即以此義。

11 憨山大師曰：「聖人造道之妙，大而化之至於此。其心超然塵表，故不可得而親。精誠動物，使人見而不能捨，故不可得而疏。」(釋德清：《莊子內篇憨山注》(臺北：新文豐出版社，民國85年4月。))

道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首！」（〈38章〉）就此而論，其對於以人倫概念為基礎的「義」、「禮」自是不表贊同。此外在同書〈18章〉中，老子更有「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」的冷語譏評，其對於世人將「孝慈」標榜為德行目標顯是深不以為然。而在《莊子》，對孝道的反對沒有這麼明顯，但仍秉持反對將價值寄託在倫理格局之上的立場，而對孝悌概念有一些商榷。〈齊物論〉說：「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。」直言「倫」、「義」之分乃是封限大道之畛域。〈天運〉則言：「夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。」¹²成疏注之曰：「以此上八事，皆矯性偽情，勉強勵力，捨己效人，勞役其性，故不足多也。」可知「孝悌」在莊子而言是「矯性偽情，勉強勵力」之事，並非生命真情的流露。虛偽不真對道家而言是反價值，莊子既謂此乃「自勉以役其德」，那麼孝悌顯然成為「德」的對立面，不太可能是追求的目標。同在〈天運〉篇中又言：「至仁無親。……，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。」此言「至仁」非俗諦之所謂仁，道家以此自別於儒家之言仁，其乃「德」之另一說法；說孝親不足以言至仁，乃意謂孝親觀念是對德的窄化。另外〈大宗師〉中亦言「有親，非仁也」，又說列子的修養是「食豕如食人，於事無與親。」以上說法，無非是在超越經驗中的倫理法則，試圖返回價值之源，實現大道無分別的生化作用。此義在〈齊物論〉中有比較原理性的表述，其言曰：「」意思是說，形下之愛的落實，意味著形上之道的虧損。所以成立於經驗界的倫理之愛，在道家看來就是對大道的割裂；越是推崇孝親，越是遠離真性。因此強調父子倫理價值的「孝親」義，就以上論述看來確實對莊子思想的超越性帶來困難。

不過《莊子》中其實也並非沒有肯定親屬關係的字眼，事實上在內篇〈人間世〉中，就有以下一段談說法：

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。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。

這段文字論述愛親之事比較明確，是歷來解者認定莊子具孝親思想的主要論據。引文中清楚言道：「子之愛親，命也，不可解於心。」成疏云：「夫孝子事親，盡

12 要瞭解此句意思，必須從其中「役」字著手。「役」字在莊子不是個正面字眼，而多半用於形容人處於被使役不得自由的狀態，如〈齊物論〉：「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」、「眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純」，〈大宗師〉：「若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥余、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也」等。

於愛敬。此之性命，出自天然，中心率由，故不可解。」¹³愛親之事出自天然，不可釋解於中心，故謂之命。上述引文又說：「是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。」這裡明白地提及了「孝」字，為「事親」之道規定了價值方向。就此而言，莊子似乎也講孝道，不只講孝道，而且還將愛親抬到了「命」的高度，認定其為「天下大戒」¹⁴之一。這麼看來，「孝親」在道家為核心價值之說似又有其根據。

但這樣的推論其實未必堅實，同樣一段文字也可能有其他詮釋理路。上引〈人間世〉文句儘管強調愛親之情，但頂多只能說明「子之愛親」的真誠不虛，但卻無法證成以倫理觀念為前提的「孝道」之必然性。原文說「事其親者，不擇地而安之，孝之至也」，必須注意這裡對事親的稱許之詞並不是「孝」，而是「孝之至」，這兩個詞的意思還是有距離的。〈天運〉曾以「夫至仁尚矣，孝固不足以言之」的說法解釋「至仁無親」，將「至仁」與一般仁行孝道作出區別；同樣的道理，〈人間世〉裡「孝之至」一語其語意也未必等同於「孝」的概念。「至仁」既可以用來指謂超越的道體，「孝之至」自然也可以具有同樣的語用意涵，「至」字標示著超越常俗的意義，意指莊子追求的「孝」必須脫離某些經驗的文化結構。就此言之，上引〈人間世〉「天下有大戒二」段的文字，其言「子之愛親」未必是就「倫理」的意義談孝親，而或許只是言德性活動下的親子感通，其中「以倫理關係為實踐基礎之義」的型態並不明顯。所以莊子言「子之愛親」，不是因為對「親」的意識而行孝，而是由於「愛」的發動自然及於親，其實踐中倫理意涵相對薄弱。若以這樣的角度理解〈人間世〉這段文字，則我們仍可以說莊子對於「子之愛親」倫理意義其實並未肯定，他肯定的是愛的真誠與直截。

從以上的分析來看，道家對於「倫理」價值基本上是不太容易肯定的，因此〈養生主〉的養生之道「緣督以為經」所實現的四個作用：「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」，其中「養親」之意若從成玄英解為「孝養父母」，意義恐怕就需要再加釐清，檢別清楚其到底是因為倫理概念而執行義務？還是僅為真情實感的自然流露？而其甚者，有些注家逕以儒家義疏解莊子，恐更須斟酌。譬如鍾泰注云：「……。特及乎養親者：《孟子》曰：『事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，有矣，未有失其身而能事其親者也。』莊子之意，蓋同乎此。故亦以保身、養親並言。」¹⁵此注不但混淆「保身」與「守身」的意義，¹⁶更直接以《孟子》「事親」的倫理實踐來解釋莊子「養親」，顯然未曾留意莊子一向反對以心知概念引導生命的態度。孟子以「心」辨事之小大，再以小大

13 同註 2，頁 155。

14 郭象：「戒，法也。寰宇之內，教法極多，要切而論，莫過二事。」（同註 2，頁 155。）

15 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002 年 4 月），頁 66。

16 成疏：「夫惟妙捨二偏而處於中一者，故能保守身形，全其生道。」（同註 2，頁 117。）《孟子注疏》趙岐云：「守身，使不陷於不義也。」（趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，民國 86 年 8 月），頁 135。）二者一指保護形軀，一指持守人格，意義並不相同。」

決其所行。辨親疏而言小大，此正乃莊子所掙擊者，故應非其「養親」之義。因而在詮解莊子「養親」意涵之前，解釋者實有必要整體性地把握道家的超越性格，如此方不至於忽略此一詞彙所引發的理論問題。

二、歷來對「養親」之注解及其困難

歷來學者對「養親」之解釋雖然不少，但大抵可歸為四類意涵。第一類是將「親」字解釋為「雙親」，以「養親」為「孝養父母」之意。此解乃是自成玄英以來的傳統看法，長期被視為確解，支持的人最多。這裡我們羅列一些名家之注解：

成玄英：「外可以孝養父母，大順人倫。」¹⁷

林希逸：「可以孝養其父母。」¹⁸

方以智：「蓋必養其生之主者，方能得親、順親耳。《孝經》曰：孝無終始，通於神明。」¹⁹

王先謙：「以受於親者歸之於親，養之至也。」²⁰

陸樹芝：「守身即所以事親，故曰可以養親。」²¹

陸西星：「不至於虧體辱親，故曰可以養親。」²²

阮毓崧：「失其身而能事其親者，吾未之聞也。」²³

朱文熊：「全受全歸，養之至也。」²⁴

鍾 泰：「保身全性，故可以養親，可以盡年也。……。特及乎養親者：《孟子》曰：『事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，有矣，未有失其身而能事其親者也。』莊子之意，蓋同乎此。故亦以保身、養親並言。」²⁵

成玄英「孝養父母」之說是為郭象「養親以適」注語而作的疏解。郭象原注語意含糊，其指難以確知。但成疏的意思則十分明白，乃是就著人倫關係而言孝養之

17 同註 2，頁 117。

18 林希逸：《莊子廬齋口義校注》（北京：中華書局，1997 年 3 月），頁 49。

19 方以智：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011 年 9 月），頁 152。

20 王先謙、劉武：《莊子集解·莊子集解內篇補正》（北京：中華書局，1987 年 10 月），頁 28。

21 同註 1，頁 36。

22 陸西星：《南華真經副墨》（臺北：自由出版社，民國 63 年 3 月），頁 146。

23 阮毓崧：《莊子集註》（臺北：廣文書局，民國 61 年 7 月），頁 73。

24 朱文熊：《莊子新義》（上海：華東師範大學出版社，2011 年 3 月），頁 29。

25 同註 14，頁 66。

意。此類注釋是直就字面理解，將「養」字用「奉養」之意與「親」字連結。這基本上並未違背一般語用，前後文意連接亦不突兀，似乎並無大失；因此自古及今，學者多半接受此解。但事實上如此解釋卻有個毛病—即《莊子》中言「養」，多不止於「奉養」、「給養」之意，而更常寓有「修養」的工夫意涵。譬如以下幾條：

且夫乘物以游心，託不得已以養中，至矣！（〈人間世〉）

知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。（〈大宗師〉）

意！心養。汝徒處無為，而物自化。（〈在宥〉）

古之治道者，以恬養知。生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。（〈繕性〉）

壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。（〈達生〉）

以上所舉，諸多「養」字皆不僅為「給養」意，而更有提升主體的「修養」意涵，儘管《莊子》中的「養」字並非全為「修養」義，但必須留意「養親」一詞乃出於〈養生主〉篇。「養生主」三字作為涵括篇旨之名，成玄英疏之曰：「夫生也受形之載，稟之自然，愚智脩短，各有涯分。而知止守分，不蕩於外者，養生之妙也。」²⁶顯然成氏很清楚篇名所指涉乃在修養實踐範疇。此外，篇中文惠君在觀庖丁解牛後嘆曰：「吾聞庖丁之言，得養生焉！」這裡的「養生」怎麼看都是指向「修養」之意。既然整篇之「養」字都為「修養」義，卻將篇首「養親」釋為「奉養」義，而致脫離整篇文意脈絡，這解釋實在違反訓釋常理，很難教人不啟疑竇。

除此之外前文已經述及，道家向來有批判經驗標準的性格，反對從經驗事物中規定價值根據。若如成疏所言，為順「人倫」而孝養父母，則是以經驗形式決定道德本體，這必然範限了道德的超越性；這是道家從老子以來所堅決反對的。因而不管從篇旨的統一性或家派的理論性來看，「養親」解為「孝養雙親」都大有問題，因此也引起後來注解者的質疑或另尋詮釋出路。

「養親」的第二類解釋，是將「親」字解為「身」，作「形軀」之意。上面第一類解釋，言「養親」亦有順帶提及養身者，如前述鍾泰引孟子「不失其身而能事其親者，有矣，未有失其身而能事其親者」句，以「不失其身」之義言事親；或如王先謙、朱文熊等以「全受全歸」的觀念釋養親，都涉及了身體形軀的養護。但這類解釋儘管涉及形軀之養，其目的還是為了孝養雙親而為之，故仍屬於「孝親」一類。而第二類以「身」義解「親」字者，則以「親」字只具「身」之意義，

26 同註2，頁115。

純粹只言養護形軀，而無孝親之意。相對於第一解，主張此說的學者較少，代表學者為陳鼓應。他根據日本學者金谷治之說而認為：

前後文看與「養親」無關。「親」或為「身」的借字。《禮記·祭義篇》「親」字釋文：別本作「身」。有此一例（日本金谷治說）。按「養親」與《養生主》的思想無關。今譯依「養身」意譯。²⁷

這是用假借關係理解「親」字，用「以他經解本經」的方式曲折地解釋字義。另外，杜保瑞則講得比較直截了當：

「養親」應指「養身」，指對安危康泰上的照顧。²⁸

這說法沒有指出判斷的理由，但更清楚的將「養親」連結上對形軀幸福的照顧。不過不管如何，這類解釋嚴格說來並沒有堅實的根據，除了語音的相關性外，不但在〈養生主〉篇找不到語用的同例，甚至在《莊子》全書中也沒有類似用法。所以這與其說是論證，還不如說是臆測更接近些。此外，「緣督以為經」工夫所實現的四作用中，「保身」項既已使用「身」字，沒道理在同一句話中又用假借方式指謂同一個字，這是說不通的。所以將養親釋為「養身」，並不是可信據的說法。

「養親」的第三類解釋，是將「親」字釋作生命的主體——「真君」。「真君」指的是〈齊物論〉所言「百骸、九竅、六藏」之君，乃作為生命的主體而言，與形軀官覺相對，故亦有人以「精神」理解之。這類詮釋多起於對「孝養雙親」說之懷疑，但又不能接受將「親」釋為形軀義之「身」的說法。其說見諸以下諸家之言：

關 鋒：「可以養親」，舊注多解作「孝養父母」，與莊子精神不合。這裡的「親」字或就是「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親」（〈齊物論〉）之「親」，在那裡，意思是：「百骸、九竅、六藏」都不「親」，「親」者乃是和它們相對的「真君」。統觀本篇，所說的養生，絕不是養「百骸、九竅、六藏」，而是養生之主，即「真君」。據此，把這一句譯作「可以養護真君」。²⁹

吳 怡：「養親」是保養精神。這裡的「親」不是指雙親，因為本文和奉養雙親沒有關連。這個「親」是指自己身體上的至親，如〈齊物論〉：「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾與誰為親」，不過本文「養生」重在精神，所以這裡的「親」宜解作精神。³⁰

27 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1999年11月），頁104。

28 杜保瑞：《莊周夢蝶》（臺北：書泉出版社，1995年2月），頁113。

29 同註5，頁152-153。

30 吳怡：《莊子內篇解義》（臺北：三民書局，民國89年4月），頁127。

曹礎基：親，指「真君」，即精神。³¹

黃錦鉉：傳統的解釋，都認為是孝養父母。錢澄之說：「養親者，不犯難以貽父母之憂。」都是出於儒家口吻，和莊子思想不合。近人疑「親」是〈齊物論〉中「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？」的「親」。據此，「養親」當作「養精神」解。³²

這些解釋中，吳怡認為「本文『養生』重在精神，所以這裡的『親』宜解作精神。」這話其實只說對了一半。就「澤雉不斲畜乎樊中」的寓言而言，養生之「養」確實不在於形軀，甚至要擺脫形軀的拘限，但這是就工夫修養的面向而言；就修養而成的作用論，應該是要包括著實現形軀保全之「保身」意義的。而「養親」在於文義脈絡中，乃是就「作用」言，故吳說未必能夠排除形軀之義。此外，將「親」釋為生命的主體「真君」，雖然避開了「雙親」義與本篇文義不相屬的困難，也在〈齊物論〉找到「以本經解本經」的根據。但問題在於，莊子在「養親」項前已列出精神義的「全生」以與形軀義的「保身」相對，依此「全生」若為「全性」之類精神層面意義，³³則其已具有「真君」、「精神」之意涵，後面又再提一次養護精神，是否犯了意義重複的毛病？即若「親」字確為「真君」之意，則真君就莊子言乃是百骸之主，其受養應及於形軀，何以前面又言「保身」？種種文義難通之處，皆造成「養護真君」說之難以作為恰解。

最後一類解釋，是將「親」字解為「道」的意思，「養親」意為存養大道於生命中之意。「親」字怎麼會成為「道」？其中有比較曲折的理解。大體上，這是將「身」、「生」、「親」視為對存有三層次「形軀」、「本性」及「天道」的指謂，這種詮釋建立在對存有層次的理論詮解架構上，是以理論來決定文本意義的作法。如王邦雄先生即認為：

《老子·二十章》有云：「我獨異於人，而貴食母。」「母」指謂的是「道」，『食母』實則是從「德」往「道」回歸的巧喻說法。「保身」在「身」的層次說，「全生」在「心」的層次說，「養親」在「靈」的層次說。保有形身，又存全天真，再由天真之德往母體之道回歸。最後統貫三層次，「可以盡年」，是享有天生本有的年歲。³⁴

類似的說法，還有陳壽昌的「道父道母」之說。其言曰：

存養受生始氣。《黃庭經》所謂道父道母也。³⁵

31 曹礎基：《莊子淺注》（北京：中華書局，2002年8月），頁42。

32 同註9。

33 吳汝綸《莊子點勘》云：「生，讀為性。」（見嚴靈峯：《無求備齋莊子集成初編》第26冊（臺北：藝文印書館，1972年），頁19。）

34 王邦雄：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業，2013年5月），頁155。

35 陳壽昌：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，民國61年11月），頁23。

「存養受生始氣」看起來似是道教煉養長生之術，所言為形軀氣化範疇；但「道父道母」之說又似指涉超越之道體，則或許其「受生始氣」類似於〈人間世〉言心齋「聽之以氣」之「氣」，有其超越意義。以上兩家之說，釋「親」字同歸於「道」，雖能將「保身」、「全生」、「養親」做較具理論性、立體性的安排，但就文本而言則難以找到佐證，《莊子》書中並無相似說法及語用，言之雖成理，持之卻無故，在解釋上不免有所缺憾。

除以上四類解釋之外，還有些學者持比較特別的詮釋，與傳統解法皆不相類，現檢陳羅列於下：

王叔岷：親當借為新：《書·金縢》：「惟朕小子，其新逆，」《釋文》引馬融本新作親，即二字通用之證。下文庖丁解牛十九年，而刀刃若新發於鋼。正所謂「養新」也。〈達生〉篇：「正平則與彼更生，」郭注：「更生者，日新之謂也。付之日新，則性命盡矣。」亦可證此「養新」之義。³⁶

「日新」之義，出自《尚書》。湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」朱熹注曰：「湯以人之洗濯其心以去惡，如沐浴其身以去垢。故銘其盤，言誠能一日有以滌其舊染之污而自新，則當因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有間斷也。」³⁷觀此可知「自新」乃「滌其舊染之污」之意，以「舊」為染污而求新之，相對於道家文字脈絡一向講求「蔽不新成」³⁸、「執古之道，以御今之有」³⁹的「復歸」之義，似頗有逕庭。儘管儒家「日新」之義仍在於洗滌舊惡而自明其明德，⁴⁰似或與道家相同；但就語言上而言：《莊子》書中確實沒有以「新」字言工夫者。王叔岷所舉〈養生主〉「刀刃若新發於鋼」句，不但在《莊子》中是一孤證，且「新」字在此不作工夫義，而只作一單純的形容詞，應與修養工夫無關。若以此釋「親」字，看來是比較勉強的。

王叔岷之外，周策縱「躬親」之說也頗引人注目，他既不滿傳統「奉養雙親」之說，亦不滿王叔岷「養新」與金谷治「養身」之說。他批判道：「……這些都須以借用字作解，而且如解作『養新』，則雉在澤中得食艱難，何以是養新，仍

36 同註 7。

37 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，民國 85 年 11 月），頁 6-7。

38 河上公云：「夫為不盈滿之人，能守蔽不為新成。」（河上公：《老子河上公注》，見於《老子四種》（臺北：大安出版社，1999 年 2 月），頁 18。）

39 王弼云：「無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。故可執古之道以御今之有。」（王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注》上，見於《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年 8 月），頁 32。）

40 朱熹：「新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」（《四書章句集注》（同註 35，頁 5。）

頗費解；即令可通，復與庖丁之刀如新發於硎用意重複；如解作『養身』，亦與前文『保身』犯重。」⁴¹接著，他提出自己對「親」字的解釋：

其實「親」字的較早用法乃「親自」、「自己本身」之意：《詩·小雅·節南山》：「弗躬弗親，庶民弗信。」鄭玄箋：「此言王之政不躬而親之，則恩澤不信於眾民矣。」《禮記·文王世子》：「世子親齊玄而養。」鄭玄注：「親猶自也。」《公羊傳》，莊公三十二年：「辭曷為與親弑者同。」何休注：「親，躬親也。」《天下》篇：「禹親自操稟。」《山木》篇：「親而行之。」「親」也作自己、躬親解。雉在澤中雖得飲食維艱，但乃養自己，即所謂「養親」，也就是可以自適其適，才得快意。正如郭象注：「俯仰乎天地之間，逍遙乎自得之場，固養生之妙處也。」若在樊中，則是別人豢養，即令神旺，亦覺不佳也。這個寓言表示，別人無論在物質上和精神上使我滿足，由於那不是我自己養的生，還是不樂意。⁴²

周氏之批判儘管頗有見地，能指出「養新」、「養身」說之問題，但其所提出「養自己」之說恐更為難通。就其所言，「養自己」乃「自適其適」之意，是因「別人無論在物質上和精神上使我滿足，由於那不是我自己養的生，還是不樂意」，所以要自養其生，才得快意。觀此解釋，「養親」只是「自養」之意，這事實上比金谷治「養身」之說更加犯重。自己保養自己，乃是〈養生主〉篇的通義，本篇自始至終即在於討論工夫修養之道，何須再加註明？若養生不為自養，則言「緣督以為經」工夫有何意義？且若未註明「自養」便可能有「他人所養」之意，則豈不連「保身」、「全生」、「盡年」亦可有他人所致之可能？其理欠通之處顯而易見，故作為「養親」之解釋，「躬親」之說亦不恰當。

此外，「親」字也多次使用為動詞「親近」之意和名詞的「親近」之意；少數幾次用於「親自」之意的情况，則都在〈外〉、〈雜〉篇。這個數據，對於周策縱的「躬親」解釋自然是不利的，但如前文所言，這也沒有絕對的必然性，只能說其解釋成立的機會較少些罷了。

至於「親」字作為「身體」或「天道」的用例，如在以上統計數據中是完全無法得見。就此意義而言，我們或許即可以將這兩種解釋暫時措置而不考慮，畢竟這兩類解釋就《莊子》語意的用例而言是完全沒有根據。「身體」之說，所依憑者實際上僅有假借關係，文字意義聯繫薄弱；而「天道」之說，則更是完全依於義理推斷，文獻無著。就此我們有理由認定，將「養親」解為「養身」或「養道」之說，是信據較為薄弱的詮釋。

41 周策縱：〈《莊子·養生主》篇本義復原〉：《中國文哲研究集刊》第2期，民國81年3月，頁42。

42 同上註，頁42-43。

三、《莊子》中的「親」字意義之用例分析

以上諸說儘管各有所據，但或因持之無故，或因言之未成理，故實教人難以完全信據；要決定各家說法的當否，還須有更加具體的依據。對此，本文認為可以歸納用字義例來勘察各家之說。統計用字義例的方法，儘管未必能決定字義的歸屬，但卻可以透過作者的用字習慣，幫助我們判斷某一字義在使用上的可能性，故可以將之視為詮釋文義的輔助方法。依此理解，我們為《莊子》書中「親」字之使用進行了統計，發現「親」字於書中凡 52 見：計內篇 7 次，外篇 22 次，雜篇 23 次。除〈養生主〉「養親」一詞外，其他 51 次「親」字使用方式如下：

(一) 用於指稱「父母至親」者：二十二次。

子之愛親，命也。不可解於心。(〈人間世〉)

是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。(〈人間世〉)

內棄其親，而外去其主之事。(〈肱篋〉)

孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣、子之盛也。(〈天地〉)

親之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖子。(〈天地〉)

然則俗故嚴於親而尊於君邪？(〈天地〉)

以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難。
(〈天運〉)

然使道而可進，則人莫不進之於其親。(〈天運〉)

民有其親死不哭而民不非也。(〈天運〉)

民有為其親殺其服而民不非也。(〈天運〉)

踞市人之足，則辭以放鷺，兄則以嫗，大親則已矣。(〈庚桑楚〉)

人親莫不欲其子之孝。(〈外物〉)

演門有親死者，以善毀爵為官師。(〈外物〉)

親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。(〈寓言〉)

事親則慈孝，事君則忠貞。(〈漁父〉)

處喪以哀為主，事親以適為主。(〈漁父〉)

事親以適，不論所以矣。(〈漁父〉)

吾及親仕，三釜而心樂；後仕，三千鍾不泊，吾心悲。（《寓言》）

（二）作動詞「親近」之意者：十六次。

百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？（《齊物論》）

今哀駘它未言而信，無功而親。（《德充符》）

故樂通物，非聖人也；有親，非仁也。（《大宗師》）

食豕如食人，於事無與親。（《應帝王》）

父子相親，何為不仁！（《天運》）

至仁無親。（《天運》）

蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝。（《天運》）

親權者，不能與人柄。（《天運》）

堯之治天下，使民心親。（《天運》）

義明而物親，忠也。（《繕性》）

君子淡以親，小人甘以絕。（《山木》）

至知不謀，至仁無親。（《庚桑楚》）

夫民，不難聚也；愛之則親。（《徐無鬼》）

故無所甚親，無所甚疏。（《徐無鬼》）

強親者雖笑不和。（《漁父》）

真親未笑而和。（《漁父》）

（三）作名詞「親近」之意者：十次。

親而不可不廣者，仁也。（《在宥》）

宗廟尚親，朝廷尚尊。（《天道》）

吾犯此數患，親交益疏。（《山木》）

不能容人者無親，無親者盡人。（《庚桑楚》）

聞人足音蹙然而喜矣，又況乎昆弟親戚之警效其側者乎！（《徐無鬼》）

貪得忘親，不顧父母兄弟，不祭先祖。（《盜跖》）

若父不能詔其子，兄不能教其弟，則無貴父子兄弟之親矣。（《盜跖》）

析交離親，謂之賊。（〈漁父〉）

夫人以己為有以異於人以賤其親，齊人之井飲者相掙也。（〈列禦寇〉）

（四）作「親自、躬親」之意者：三次。

吾敬鬼尊賢，親而行之，無須臾離居。（〈山木〉）

夫若然者，其於佞人也羞聞其言，而況親見其身乎！（〈則陽〉）

禹親自操橐耜而九雜天下之川。（〈天下〉）

以上歸納數據，或許會因字義理解有異或版本不同尚可商榷，但從中至少可以看出《莊子》語用的約略傾向。由此統計結果觀之，其中用於指稱「雙親」之意確實是次數最多者，無怪乎傳統釋「養親」以此解為主流。但必須指出的是，在最可信靠的莊子文獻〈內篇〉中，「親」字作為「雙親」之意只有在〈人間世〉中的兩次，並且這兩次還是出於同一段落中：

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。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。

除上例所示，內篇完全沒有用於「雙親」意義的「親」字；大部分的「雙親」義，還是在於外、雜篇（計外篇十一次，雜篇九次）。所以要以數量論斷「親」字之語用，還得考量其所出篇章之可據性。⁴³

此外，「親」字也多次使用為動詞「親近」之意和名詞的「親近」之意；少數幾次用於「親自」之意的情况，則都在〈外〉、〈雜〉篇。這個數據，對於周策縱的「躬親」解釋自然是不利的，但如前文所言，這也沒有絕對的必然性，只能說其解釋成立的機會較少些罷了。

至於「親」字作為「身體」或「天道」的用例，如在以上統計數據中是完全無法得見。就此意義而言，我們或許即可以將這兩種解釋暫時措置而不考慮，畢竟這兩類解釋就《莊子》語意的用例而言是完全沒有根據。「身體」之說，所依憑者實際上僅有假借關係，文字意義聯繫薄弱；而「天道」之說，則更是完全依於義

43 關於《莊子》內、外、雜篇的可信據性，王船山云：「雜云者，博引而泛記之謂。故自〈庚桑楚〉、〈寓言〉、〈天下〉而外，每段自為一義，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。」（《莊子解》）胡適亦云：「《莊子》書，……。其中內篇七篇，大致都可信。但也有後人加入的話。外篇和雜篇便更靠不住了。」（《中國古代哲學史》）唐君毅則認為：「觀莊子之外雜篇，則其言明較駁雜不純，不如內七篇所言者之一貫。」（《中國哲學原論—原道篇弑》）三人皆對外雜篇之可靠性有所保留，而以內七篇為較可信據。

理推斷，文獻無著。就此我們有理由認定，將「養親」解為「養身」或「養道」之說，是信據較為薄弱的詮釋。

四、莊子形上學體系中「親」之意義

儘管章句訓詁是判斷文義的基本方法，但僅憑此並不足以完全決定詞彙在特定哲學體系中的意義。「養親」作為養生工夫的作用，指向莊子所欲實現的生命目的，它不僅是文脈中的一個詞彙，也是理論體系的結構要素。因此要真正確定其意義，終必須提升到「理論」層次考量。就此而言，成玄英「孝養父母」說的困難，即是理論層次的困難，而非字義層次的困難。就字義而言，言「孝養」問題不大，王叔岷說：「此言養生之義，忽及『養親』，與上言『保身』、『全生』、下言『盡年』，皆不類。」⁴⁴說養親與上下文不類，仍屬字義層次的判斷。到底「不類」在什麼地方？王說既未提出標準，所以也講不清楚。但若就思想理論層次觀之，問題就比較顯明。關鋒說：「『可以養親』，舊注多解作『孝養父母』，與莊子精神不合。」其所言「莊子精神」指向理論問題，如此就須考慮「孝養父母」義在莊子哲學體系中的理論可能。本文所提出的問題，實際上就發生在這個層次，因此前賢提出的諸多判斷，不論從文義解釋或字義用例著眼，總是難以作出穩當判斷；要解決問題，恐怕還得上升到理論層次處理才有可能。

因此我們應當考慮的是，莊子思想中的「親」若不是指向「雙親」，還有什麼可能的意涵？這時必須回過頭來思考莊子體系中「人倫關係」所佔的地位。就這一點，錢穆有番對「儒道分野」的判別值得參考。其言道：

儒墨兩家，似乎都於人道之上又別認有天道。而莊周之於道，則更擴大言之，認為宇宙一切物皆有道，人生界則僅是宇宙一切物中之一界，故人生界同亦有道，而必綜合此人生界之道，與夫其他宇宙一切物之道，乃始見莊周思想中之所謂天道焉……。莊周把道的標準從人生立場中解放，而普遍歸之於宇宙一切物，如是則人生界不能脫離宇宙一切物而單獨建立一標準。換言之，即所謂道者，乃並不專屬於人生界。⁴⁵

莊子之「道」，其視域不僅在人生界，而更擴大於宇宙界。此義遍見《莊子》全書，乃儒、道存有觀的最根本別異處，也是理解其哲思內涵的前提。以人生界而言，所謂「親」就是父母兄弟，在此講「養親」不能脫於孝悌之道；但若就宇宙界而言，「親」的意思若還能存在，其意義就不可能同於以往，而應擴大為泛指天地萬物。若以此而論，言「養親」所意調的就應該是指「給養萬物」。

44 同註 7，頁 101。

45 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書，民國 80 年 12 月），頁 115。

將「天地萬物」作為「親」來討論，就一般認知來看似乎頗為荒唐。「親」不就是相對於「疏」而成立的嗎？有「親」就有「疏」，有「己」就有「人」，有「我」就有「物」，這些概念的相對性乃一般常識。現在要以疏為親、將遠同近，是否違反語言的基本邏輯？儘管如此，但若回想《莊子》內容，當知〈逍遙遊〉有「至人無己」⁴⁶之論，〈齊物論〉具「物化」⁴⁷之說，就不會覺得解消物我之分、親疏之別有何不妥；甚至應當說，此方為道家之要義，莊子勝場。這個意思，還可從〈齊物論〉中一段描述境界層次的文字來理解：

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

「以為未始有物」乃莊子所盛讚的至人之知，以下依次是「以為有物，未始有封」、「以為有封，未始有是非」和「是非之彰」。「是非之彰」既謂之為「道之所以虧也」，可知是生命最次之境。故此次第所顯示者，乃心知分別由無至有、由簡而繁的歷程；就莊子的述語看來，這段歷程不啻為生命境界由高而下的淪落過程。所以「以為未始有物」是生命境界的最高點，郭象注之曰：「此忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應也。」⁴⁸這是內外、物我俱忘之化境，在此境界中物我之別已不存在，則更遑論親疏之分。故〈齊物論〉曰：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

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！

天地與我並生，而萬物與我為一。

以上諸語，在在申明其解消心知分別、混融萬物之主張。由此義推及於親疏關係之思考，莊子態度可見諸於下列論述：

46 陳鼓應：「無己：意指沒有偏執的我見；即去除自我中心；亦即揚棄為功名束縛的小我，而臻至與天地精神往來的境界。」（同註 25，頁 20。）徐復觀：「……莊子的無己，只是去掉形骸之己，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地。……莊子的『無己』，是無掉為形器所拘限的己，而上昇到與道相通的德、的性；使心不隨物牽引而保持其靈府靈臺的本質，以觀照宇宙人生的境界。」（徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年 4 月），頁 395-396。）

47 王邦雄：「故『物化』，兼有工夫與境界二義。從莊周夢蝶而言，夢境中形物的拘限被消解了，打破了人我之間『成形』的障隔，此回應篇首『吾喪我』的工夫義，『物化』即是『喪我』，在解消拘限與打破障隔間轉化，……。故說『物化』，無異說『至仁無己』之亦工夫亦境界，『無』掉『己』與『化』去『物』是工夫；『無己』與渾『化』描述至人人格與萬物冥合的修養境界。」（同註 32，頁 145-146。）陳鼓應：「物化：意指物我界限消解，萬物融化為一。」（陳鼓應：《莊子今註今譯》（北京：中華書局，1983 年 5 月），頁 92。）

48 同註 2，頁 75。

故樂通物，非聖人也；有親，非仁也。（〈大宗師〉）

列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親。
（〈應帝王〉）

至仁無親。（〈天運〉）

以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直大息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也！（〈天運〉）

故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。（〈徐無鬼〉）

以上工夫論述都顯出超越親疏關係的意向，由此可知真人之境是無別親疏、渾化萬物的，而以「忘親忘我忘天下」、「萬物與我為一」作為對生命境界之期許。

莊子如此寬廣的存有格局，根據來自於其形上學理論。莊子的道生萬物之說，見諸於〈大宗師〉的一段敘述。其言道：

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。狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；勸坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以游大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維、騎箕尾而比於列星。

儘管嚴復曾批評此段文字「是莊文最無內心處，不必深加研究」⁴⁹，但這段話其實罕見地表明莊子的生化思想，儘管未展現莊子高明的「內心處」，但不能就此認定它沒有價值。事實上，要瞭解莊子的「親」之觀念，這段文字是很重要的憑藉，它表現了莊子思想中道對萬物的生化作用，與因此而成的萬物同源之「相親」關係。這種相親關係就反面說，可以用「至仁無親」（〈天運〉）表達；而就正面立言則謂之「萬物與我為一」（〈齊物論〉）。以其弔詭的關係而論，絕對普遍的愛就是無有專愛，而全幅的相親就是絕對的無親。這種道家「不親之親」式的邏輯，往往表現為「大道廢，有仁義」、「道之所以虧，愛之所以成」的詭辭，其實我們對之並不陌生。

49 嚴復：《侯官嚴氏評點莊子·大宗師》第1冊（臺北：藝文印書館，民國59年），頁21。

所以就道家超越的理論立場而言，不應當在實踐目的上指向常識的「親」；若有所謂「親」，也是指向普遍之存有，意謂萬物無一不與我為「親」。以此而言，「養親」當理解作「給養萬物」或「實現萬物」之意方合理。

以「養親」為「實現萬物」的理解是諦當的嗎，是否脫離了道家義理？依老莊文獻看來，似乎並不至於；無寧說如此解釋才更能扣合道家物我關係之理念。對於實現萬物存在，《老子》說：

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（〈第 2 章〉）

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。（〈第 34 章〉）

而《莊子》中亦云：

吾師乎！吾師乎！壺萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻雕眾形而不為巧。（〈大宗師〉）

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而游於無有者也。（〈應帝王〉）

古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。（〈天地〉）

這些文字都在闡述實踐主體對應萬物之原則，儘管文中並無明指實現萬物即等於「養親」，但實現萬物乃道家無為工夫之作用則確然無疑。〈養生主〉言工夫（緣督以為經）之作用有四：「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」，其中除「養親」外，其他三者皆就修養者自身而言。若「養親」與「實現萬物」無關，那麼實現萬物的作用要從何處來說呢？除非我們認為莊子工夫在「無為」的修養外還須另講一套實現萬物的方法，否則「無為」就應是徹內徹外的唯一工夫。在這樣的理路下，內聖工夫就是外王方法，「養生主」就是同時在「應帝王」；那麼「緣督以為經」也應該負有實現萬物的意義才對。

由於在《莊子》中並無「無為」之外的實現原理，因而本文認為「養生」的工夫同時就是「應世」的方法，內聖、外王乃同一套工夫的兩面作用。郭象為〈德充符〉解題時言道：「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命。」⁵⁰德性充實

50 同註 2，頁 187。這段文字在流傳上有兩種版本，一是通行本作「應物於外」，另一則是趙諫議本作「物應於外」。兩者意義的差別在於：前者之意為德性充實於內，便有資以應於外物，表達的是主體的能應於物；而後者之意則為德性充實於內，外物必與之相應，更強調外物對德性主體的回應。就相應外物的意義而言，其實兩說並無矛盾。外物若與德性主體相應，當然主體亦能應於外物；所以言「物應」者，自也含有主體「應物」之意。只是比較起來，「物應」之說更具有「內外相契」的客觀意義，表現出物我和諧在先天上的一體性。「外物」在此解釋中能動性被提高，在實現和諧的目的上具有更積極的意義。觀後文「外內玄合，信若符

於內在，外物自然與之相應和；外內玄合既為必然之事，則實無須內、外兩套工夫，而是一套工夫其作用即通於主客兩界。所以有理由相信，「緣督以為經」的養生工夫已經蘊涵「逍遙自適」與「實現萬物」的主客兩面作用。依此推論，「養親」之義，極有可能也應該要蘊涵著「實現萬物」的作用。

五、「養親」意涵的推測

就文義脈絡衡量，「養親」一詞是否有可能容納「給養萬物」的意義呢？我們應該先回到〈養生主〉篇首那段文字上來考慮，其原文如下：

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。

先就「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已」這段話來看，可以確認此段文字主要課題在於針對心知分別的無窮盡性進行對治。郭注就此曰：「夫舉重攜輕而神氣自若，此力之所限也。而尚名好勝者，雖復絕齋，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之為名，生於失當而滅於冥極。」⁵¹成疏則云：「所凜形性，各有限極，而分別之智，徇物無涯。遂使心困形勞，未慊其願。」⁵²兩者皆指出此言之旨乃在於點出「心知分別」之問題。由此可推知，後面「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」等文字，談的應該是為了對治心知問題而提出的「無為」工夫。前文曾論及，無為工夫可以成就內聖外王的作用，故此工夫實現的「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」等作用，理應涵蓋「內聖」、「外王」兩範疇，而非只是自適其生的「內聖」作用。這一點，也可以從後面「庖丁解牛」一文中看出：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。……彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硯。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，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。文惠君曰：善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

這段文字值得注意之處，除了工夫論的演述外，還有主體自身（刀刃）與外在世界（牛體）的和諧，此「和諧」之存在乃是透過「合於桑林之舞，乃中經首之會」

命」二句敘述，其語氣強烈表達出「外內玄合」之必然，似乎較為貼近「物應於外」之意，故本文從之。

51 同註 2，頁 115。

52 同註 2，頁 116。

的描繪來點明。一般理解此段文字著重在「官知止神欲行」的境界表述，或「無厚入有間」的原理闡明；但其實還當注意的是工夫所實現的「作用」部分。庖丁透過「無厚入有間」（無為）工夫所實現的作用，一方面是「十九年而刀刃若新發於硯」的自我保全，而另一方面則是牛體「謦然已解，如土委地」的順遂俐落；甚至還必須特別指出的是，庖丁解牛過程從未出現血肉飛濺的雜亂畫面，倒是呈顯出「莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會」的韻律和諧。庖丁的解牛，在此既是刀刃自身的保全，也是牛體節族的解消，更是刀刃與牛體的舞蹈。文本中這些對於和諧景象的著墨不是沒有意義的，它暗示讀者修養工夫的「作用」領域不止於主體內在，還及於外在客觀世界，這才能令兩者的相契和諧成為可能。這不但間接反映工夫實踐下主客兩界的統一性，也表述了「無為」工夫所實現的作用包含「內聖」與「外王」兩面。

現在回過頭來考慮「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」這段產生問題的關鍵文字，對於各個詞彙之意義，先就注家們的說法來理解：

成玄英：夫惟妙捨二偏而處於中一者，故能保守身形，全其生道。外可以孝養父母，大順人倫，內可以攝衛生靈，盡其天命。⁵³

林希逸：遊心斯世，無善惡可名之跡，但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此為常而已。……如此則可以保身，可以全其生生之理，可以孝養其父母，可以盡其天年。⁵⁴

陸樹芝：凡事莫不有當中之間，循此以為應物之常經者，因其自然之理路，不必勞神也。神不勞則形固，故可以保身。神不擾則氣完。故可以全生。守身即所以事親，故曰「可以養親」。不至夭札其天年，故曰「可以盡年」。⁵⁵

在「養生」之意義須涵具「外王作用」的要求下，從以上諸說來看，「保身」、「全生」與「盡年」三語顯然都不可能涵有外王意義，唯一有可能承載「實現外物」意義的詞彙，就只有「養親」一詞了。不管「養親」實際意義是「孝養父母」或前文所考慮的「實現萬物」，它的作用並非僅指向「實踐者內在」乃是十分明白。所以首先可以確定的，是此語所描述之作用的外向性——「養親」是對著客觀世界之作用而言的。

前文曾以統計方法分析「親」字語用以考慮諸家注說的可信度，現在或許亦可透過這些分析來考慮以「實現萬物」詮釋「養親」一詞之恰當性。在之前的歸納中，《莊子》中的「親」字有 26 次表達的是「親近」之意（在全文 52 例中佔二分之一強），而其中又有 10 次作名詞使用，有時可以具有「相親近者」的意思。

53 同註 2，頁 117。

54 同註 16，頁 48-49。

55 同註 1，頁 35-36。

若就此意而言，它實可與「外王」意涵相容而將「相親近者」指向萬物，讓「養親」指謂「滋養與主體相親近之萬物」，只不過此義須在物我相感相應的實踐意義上談。這是說，所謂「親」可釋為「與實踐主體相親近者」，此義既可包含父母至親之意，又不會侷限於「親屬」的狹隘關係，而甚至能擴及於萬物存有。譬如〈庚桑楚〉云：「不能容人者無親，無親者盡人。」成疏曰：「褊狹不容，則無親愛；既無親愛，則盡是他人。」⁵⁶「親愛」與作名詞用的「他人」對舉相譬，顯然也是作名詞用；而此「親」字亦非特指父母親戚，而是可以跟「人」相轉換的存在，故實是指與主體相親近者而已。故凡是與實踐主體相親近者，皆可釋為「親」，則此「親」之意義可因生命之實踐活動而有動態的擴大，其可能的作用範圍最終將及於一切存在。

另外，作為動詞義的「親近」，在主體的實踐境域中亦可相容於名詞的「親近」意涵，而涵攝著「萬物」的意義。舉例而言：〈德充符〉說道：

今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。

這段話是闡述哀駘它之無為工夫所產生的作用，使與之相接觸者皆欲親近而跟從之，甚至如哀公授之以國的信任。這裡所言之「親」，雖為動詞而實可蘊含名詞之意，其對象雖指萬物而有親屬之實。可以這樣說：一、「無功而親」的「親」字實際上是動詞之「親近」，但不會排除名詞「親近」的意蘊。二、「親」字在此非指向「親屬血緣關係」，但卻意謂相愛互信之作用。故而若以此「相親近者」之義釋「養親」之「親」字，似乎也不違背文義脈絡，且亦可達到以「萬物」之寬廣普遍而涵蘊「至親」之愛的意義，為〈養生主〉文本找到一個形上學詮釋的出口。

六、結語：「養親」應以「幸能正生，以正眾生」為內涵

以前文的觀點詮釋〈養生主〉，實際上可說是透過〈德充符〉「幸能正生，以正眾生」之義理，來闡述莊子「與物為春」⁵⁷的實現作用。這個詮釋的邏輯，可以藉由〈德充符〉中王駘與哀駘它的化眾寓言來展示。首先，我們看看莊子如何用戲劇化的筆法描繪哀駘它與人相親的作用：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰：『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無

56 同註2，頁797。

57 〈德充符〉云：「故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜無郤，而與物為春，是接而生時於心者也。」

聚祿以望人之腹。又以惡駭天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行。寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」

前文以「萬物」為「親」，而以「實現萬物」為「養親」之說，可以透過這裡生動的描繪加以領會。哀駘它和而不唱而雌雄合乎前，汜然若辭而哀公授之國；這些親密與信任的行為，即為養親作用的具體展現。就工夫而言哀駘它實僅自全其才，而其功化則泛及周遭親近，就此而可言「養親」。而其能「養」之原理在於：

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。（〈德充符〉）

養生工夫，亦不過是自保其德，使之不蕩越而已。德不蕩越而保持之，則萬物必以之為法而不能疏離。從這個意思，就不難理解「萬物」與實踐者為「親」之型態；它不是主體對外物的招徠，而是外物向實踐主體的取法。這種提供他物存有根據的作用，就是「養」的內容。至於外物為何需取法於有德者？郭象的解說是：

天下之平，莫盛於停水也。無情至平，故天下取正焉。⁵⁸

無情則有德，德好比天下至平之水，可供人們取正以為法度。所以道家聖人是至平之水，他的「養親」也是以德性相正之意。

不過必須釐清的是，「天下取正」的意思並不宜以《論語·顏淵》中「子帥以正，孰敢不正！」的「楷模」、「標準」之義理解，莊子說德是「其可以為法也」，其非意謂有德者將彰顯普遍實踐法則讓大家遵從，而是說德可以觸動人們自求其善。這個意思，同在〈德充符〉篇描述王駘的部分有更明晰之發揮，其云：

魯有兀者王駘，從之游者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之游者與夫子中分魯。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？」

王駘雖為受刑之兀者，⁵⁹而從之游者卻與孔子中分魯；其雖立不教、坐不議，學生卻虛而往、實而歸。王駘以無為即能至於無不為，此實為道家「自全全人」的最高境界展示。象徵俗世認知水平的常季自然不能理解其中妙處，莊子於是藉仲尼之口解釋了王駘之化，其中有段話這麼說：

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，冬夏青青；受命於天，唯堯、舜獨也正，在萬物之首。幸能正生，以正眾生。

58 同註 2，頁 215。

59 成疏云：「刖一足曰兀。」（同註 2，頁 187。）

這段文字極其重要，可說是莊子對道家式「外王」實踐最明確的談論。其意思是：凡人無不欲自鑒其貌，而唯有平靜無波之止水，方能能使眾人止步而臨水鑒照。⁶⁰所以前引「平者，水停之盛也。其可以為法也」句之所謂「可以為法」，不是眾人在至人身上找到依循的法度，而是眾人透過至人的自然生命反映出真實自身樣貌之意。〈應帝王〉說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」至人之心如鏡之明，沒有情識執著之扭曲，故照物如實反映，萬物臨鑒自照便能得其真貌。其所言之「不傷」，當不僅是指至人自身不受傷而已，同時也指外物不因遭人扭曲而受傷；這是自全全人的境界。能夠自正生命而成「止水」者，亦能映照眾人真實，而使眾人自明其得失，以更求其善。此種以無為而使萬物自為的做法，即文中所謂「幸能正生，以正眾生」。這是物各付物的境界，其中是無須「標準」存在的。

〈養生主〉的「養生」，從「保身」、「全生」而至「養親」，是生命由內而外的步步實現，其中隱含深意。要充分理解其中旨趣，除字義章句的考釋外，應當還要併同思想理論的層次考慮之。作為養生實踐的重要作用之一，「養親」一詞若只以傳統「孝養雙親」之義解釋，除與道家思想向來所強調的超越性格不合，也侷限了莊子「內聖外王」之道的恢弘格局，這樣的詮釋顯然是未盡高明的。而若能通貫地思考《莊子》義理，以〈德充符〉「幸能正生，以正眾生」的自正正人之義來理解修養工夫的「作用」，將「養親」釋為「給養親近之人」，則其義理格局顯然會擴大許多。這樣的詮釋，同時也並不至於違背文義與語用之例，故應是較為周延的理解。

（全文完）

60 成疏云：「『唯止』是水本凝湛，『能止』是留停鑑人，『眾止』是物來臨照。亦猶王駘忘懷虛寂，故能容止群生；由是功能，所以為眾歸聚也。」（同註 2，頁 194。）王邦雄云：「只有自身虛靜，才能引來眾人來此依止停靠。」（同註 32，頁 244。）

引用書目

一、傳統文獻

1. 漢·河上公：《老子河上公注》，見於《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年2月。）
2. 魏·王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注》上，見於《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月。）
3. 宋·洪邁：《容齋隨筆》下冊（臺北：臺灣商務印書館，1979年6月。）
4. 宋·潘自牧：《記纂淵海》第6冊（臺北：新興書局，1972年。）
5. 宋·程顥、程頤：《二程集》上冊（北京：中華書局，1981年7月。）
6. 宋·林希逸：《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997年3月。）
7. 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年11月。）
8. 明·方以智：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年9月。）
9. 明·陸西星：《南華真經副墨》（臺北：自由出版社，1974年3月。）
10. 清·王夫之：《莊子解》（香港：中華書局，1989年7月。）
11. 清·陸樹芝：《莊子雪》（上海：華東師範大學出版社，2011年3月。）
12. 清·郭慶藩：《莊子集釋》第1冊（北京：中華書局，1997年3月。）
13. 清·錢澄之、殷呈祥：《莊屈合話》（安徽：黃山書社出版，1998年8月。）
14. 清·王先謙、劉武：《莊子集解·莊子集解內篇補正》（北京：中華書局，1987年10月。）
15. 清·朱文熊：《莊子新義》（上海：華東師範大學出版社，2011年3月。）
16. 清·吳汝綸：《莊子點勘》：《無求備齋莊子集成初編》第26冊（臺北：藝文印書館，1972年。）
17. 清·陳壽昌：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1972年11月。）

二、近人論著

1. 王叔岷：《莊子校詮》（上冊）（臺北：中研院史語所，民國88年6月。）
2. 王邦雄：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業，2013年5月。）
3. 阮毓崧：《莊子集註》（臺北：廣文書局，民國61年7月。）
4. 杜保瑞：《莊周夢蝶》（臺北：書泉出版社，1995年2月。）
5. 吳怡：《莊子內篇解義》（臺北：三民書局，民國89年4月。）
6. 周策縱：〈《莊子·養生主》篇本義復原〉，《中國文哲研究集刊》第2期，民國81年3月，頁13-47。
7. 胡適：《中國古代哲學史》（合肥：安徽教育出版社，1999年10月。）
8. 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》（台北：臺灣學生書局，民國82年2月。）
9. 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994年4月。）

10. 許明珠：〈《莊子·養生主》「養親」一詞釋義〉，《東吳線上學術論文》第 11 期，2010 年 9 月，頁 1-20。
11. 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1999 年 11 月。）
12. 陳鼓應：《莊子今註今譯》（北京：中華書局，1983 年 5 月。）
13. 曹礎基：《莊子淺注》（北京：中華書局，2002 年 8 月。）
14. 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2006 年 1 月。）
15. 聞一多：《莊子校補》：《聞一多全集》09（武漢：湖北人民出版社，1993 年 12 月。）
16. 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書，民國 80 年 12 月。）
17. 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002 年 4 月。）
18. 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華書局，1961 年 6 月。）
19. 嚴復：《侯官嚴氏評點莊子·大宗師》第 1 冊（臺北：藝文印書館，民國 59 年。）