

由於道家是從反省現實俗情偏執而起始，乃決定其哲學為實踐形態，而實踐形態的哲學，必是從存在入路。所謂存在入路，是每一個體當以自己作為第一身，親涉其生命的歷程。你、我、他俱是獨一無二的個體；我們雖然同樣活着，但每一個體的可能性都有所不同，存在主義說「我」只能面對自己的過去（事實性），承擔當下（抉擇性）與展望未來（可能性），將「我」的生命視作一時間歷程。在此歷程中，有無盡的可能性，當你要作存在的抉擇時，立即明白世界是含糊的存在，怎樣做才對呢？究竟世間有沒有對錯的標準呢？一切如此的不明確，甚至平日以為正確的信念，例如人皆有惻隱之心，都要動搖，當下茫失而無着，我們才明白人存在於四無傍依之中。四無傍依就是無所依靠，無所着落，存在主義稱之為無家性（homelessness），無家性表示人生是一飄蕩的獨體。

人只有體會此重生命的拋擲性，才能親切體會生命存在的不自在、不自然。「我」直接面對存在的「無」，它如此陌生、如此茫然；我們已經活着，或者已經活了二十年、三十年，乃至四十、五十年了，突然，內在有一種靜默的呼喚：我只能生存一次，我只能誠實地面對自己而生活一次：我應該珍惜餘下的日子，真實地生存下去。心中迴蕩着真誠、敬意；淵默中珍惜自己的歷程，能放下矜持，放下外在的引誘，掏空欲望的牽連。人在真正的獨處中，所謂「慎獨」，開始醒覺我其實是眾生的一員，我並非獨存於世，我與他人、眾生共存共活着。

德國哲學家海德格爾在其著作《林中路》描述，許多人來到黑森林郊遊，卻恐懼迷途而胡亂走動，冀求一下找到出路，他說：「林乃樹林的古名。林中有路。這些路多半突然斷絕在杳無人跡處。這些路叫做林中路。每條路各自延展，但卻在同一林中，常常看來彷彿彼此相

類，然而只是看來彷彿如此而已。伐木工人和護林人識得這些路。他們懂得什麼叫做在林中的路上。」生命的先行者，佛陀、孔子、莊子、蘇格拉底就是伐木工人和護林人，我們在前人的路標指引下，經過自身的覺悟，終於找到了出路。

- 一、沉淪之途
- 二、人間世的纏繞
- 三、生命的真宰迷失到哪裏？
- 四、人生之茫昧
- 五、「成心」即「了別心」

一、沉淪之途

大知閑閑，小知閒閒。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。

與接為搆，日以心鬪。縵者、窖者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也。

這一段內容，是一種存在的感觸，類近西方的存在主義，讀起來一彈三嘆，正是現實人生的寫照，着重反思生命走向沉淪之途？營營役役而迷失了自我。

「大知閑閑，小知閒閒」、「大言炎炎，小言詹詹」，這是列舉現實人生的百態。「閑閑」，廣博，閑雅之貌；「閒閒」讀間間，細別瑣碎；「炎炎」，氣焰盛人；「詹詹」，言辯不休。

具知識見聞的人，於爭辯中皆能應付裕如，故表面上顯得從容閑雅。知識淺劣的人，視野淺陋，不能包容別人的觀點，故到處與人爭吵對立。

人生求知本為純粹的好奇行為，但求知的過程中，人卻往往陷入對比認同的關係中，知識越豐富則矜持越多，既不肯下問於人，更自恃知識較他人廣博，言辯之間，總是旁徵博引，以求壓服別人。大言炎炎者每多異化為沽名釣譽之輩。至於小知者，喻通俗識見之人。佛家《金剛經》不斷重複成佛的法門，在「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，此處大知、小知正是眾生相的偏執。

大言、小知是莊子對一般人的慨嘆，在《存在與時間》中，海德格爾以存在主義的角度批判一般人（das mann）的心態，正好遙遙呼應。海德格爾形容一般人以其漫不經心的好奇，環顧置閒，游目窺探，不斷去理解一些無關痛癢的事情，並且不斷運用其主觀的猜測，將事情的關係湊合起來，作為茶餘飯後的閒聊內容。一旦閒聊起來，卻言辯滔滔，煞有介事般高談闊論。

大知閑閑，即所謂智者言論，外表高深宏闊，使人炫惑。學術專家好用專技性的名詞，詞中又引申新詞，層層疊疊；其體系固然龐博，名理亦曲折複雜，實則皆對現實世界毫無感觸，了無關懷，學究事業，變成閉門造車。雖然學術自有其文化傳承的價值，但學術亦當有真實生命的呼應，能承先啟後，能發人深省，並能與社會對話。現實的知識分子，既無文化使命，復無個體的生命之真性情，則其言論多以競新奇，巧立名目，互以標榜，或彼此排擠，正是現代學術的通病。學院外表巍然聳立，凡夫俗子不得望門，實則

內裏枯竭苟存，莫得對客觀社會有任何建樹，名實有虧。

小知者心胸狹窄，只會留心瑣碎小事，說長道短。他們無心於事實的真相，對人生的大道理亦不感興趣，純受眼前事物的流動吸引，如談論某某男女是否相愛，某某藝人的私生活是否放蕩，某某名人剛身故，子女爭奪遺產等等。這種關心其實是為了閒聊時有談論的題材，他們游目環顧，只求發現新的瑣事，新的好奇對象。是以他們不斷將主觀的願望，投射於剛剛發生的事情，並且運用自己的想像，將事情湊合起來，使它們看起來好像有種種因果關係，然後在言談中發揮議論，輾轉引申。他們好像是親眼目擊事情發生的過程，言之鑿鑿，毫不懷疑。所以他們的言說，並非為了增加知識，亦非為了發掘真理，而是言不及義，無所用心。

海德格爾對一般人的分析相當深刻，一般人總是活在混同中的存在狀況，此種混同而不自覺的生活有四種表現：

一般人第一種表現是平均狀態（Averageness），平均狀態即是削平（leveling down）偉大與平庸的差等。

現實社會中，人我的面目不清，彼此互相混同，大家逐漸失去個性，成為單向度的平面人，他們自以為自己的生活模式是獨一無二的，自我的價值最重要。他們無視歷史文化的創造，世界中有人性的光輝；對一般人來說，所謂偉大的人物，不過是外在機緣運會，或者他們天資過人，得天獨厚，所以是上天造化；再進而說人生根本是不公平的，人只能認命。對一切成就或者貢獻，他們沒有驚訝或者仰慕之情，他們總相信生物是基因演化，人皆自私自利。

他們只能以一種平均而可理解的方式交談，不再聽取陌生的概念。如果你突然提出一些嚴肅的問題，例如宇宙中有無神的存在、

人生的目的是什麼？他們就會以一種反諷的語調，嘲弄你陳義過高，鑽牛角尖。他們排斥任何新的語彙、新的觀念，實則只聽取言談本身，以膚淺的理解掩蓋事情的複雜性。

一般人的第二種表現是八卦好奇（Curiosity）。

由於一般人處於平均狀態中，一切看來已經是熟悉而可理解，他們唯有向外窺探新奇新鮮的事物，以引發自己的興趣。由於他們是為了興趣的滿足，所以總是無所用心地瀏覽，窺探一些與自己毫無切身關係的瑣事。傳媒或互聯網的「追擊式」資訊，娛樂周刊，遂應機湧現。

八卦好奇的特質是無所事事，他們沒有耐性研究大自然的變化、社會體系的運作、生命存在的真相，他們認為那些太費神、太困難了。於是他們終日游心於外，找些新奇有趣的事物來打發時間，不斷從某一新奇對象轉移至另一新奇對象，以保持一種熱烘烘的新鮮感。他們對事情的真相並不關心，也不會同情投入，目的只在閒聊時，發表自己獨特的意見，以換取別人的認同。

一般人的第三種表現是閑話現象（Idle talk）。

一般人都喜歡交談，交談中卻很少有真正的溝通，大家總是泛泛而談，不斷作自以為是的表達，不斷說「我相信」、「我認為」、「我肯定」之類的判斷；因此他們會爭相發表議論，不讓交談停頓，可惜言談中無法領會聆聽的可貴。

人一旦將語言視為工具，作為互相認同的手段，於是不得不把自己所說的東西納入共同理解的東西中去，不知不覺中就把自己真正探求而想表達的東西掩蓋掉了，成了閒聊、閑話。

海德格爾說：「閑話（idle talk）正是由這些言詞往來和流言蜚

語構成的。」

閑話影響每個人對自己的看法：人們往往以他人的眼光來描繪自己，決定他自己的形象。閑話把真相給封閉住了，尤其是當我們沉醉於閑話中，自以為達到對所說的東西的理解時，這種封閉作用就更加深了。

對大多數人來說，只有活在平均狀態中，才会有安全感。當彼此互相發表自以為是的言論，逐漸產生一種「公眾意見」現象。其實一般人並沒有自己的意見，而是受着公眾意見所薰染，以公眾意見為自己的看法，並且總以為是正確，因為大家都這樣說着、談論着，正好是莊子所謂的「小知閒閒」。

公眾意見使一切變得含糊不清，泛泛而知，只見公說公有理，婆說婆有理；一方面讓大家覺得事情已經是眾所周知似的，當中並無秘密可言；一方面不斷將實情掩蓋起來，時間一過，大家都遺忘曾經發生過的事情。

最後，一般人的第四種表現是含糊化（Ambiguous）。

海德格爾特別重視語言現象，在平均狀態中，大家都以閑話的方式交談，以一種平均而可理解的方式泛泛而談。語言給荒廢了，言不及義的交往，讓大家陷入一種含糊化（ambiguous）之中。

含糊化的具體表現，他稱之為游離狀態（Distantiality）。游離狀態描述人與人的交往狀況。在游離的狀態中，一般人沒有自己的主見，自我不斷依靠他人的認同來確立自我，在閑話時搶先發表自己的意見，時而與張三談股市市道，時而與李四談家庭瑣事……，他游離於眾人之中，而形成浮標式的座標，飄泊無着。

在平均狀態中交往，大家只以主觀的好惡感受，揣測着他人

的心意。他們往往顧及認同的要求，不斷看風駛舵，唯唯諾諾，迎合他人的意見。當彼此都有共同的認同心態，則交談中盡多虛情假意、寒暄恭維，為的是自己不能離群自處，為排拒寂寞而閑聊。

海德格爾的論述富生活寫照，有助我們理解莊子。

二、人間世的纏繞

其寐也魂交，其覺也形開。與接為搆，日以心鬪。

無論「大知」、「小知」，都活於「其寐也魂交，其覺也形開。與接為搆，日以心鬪」，形容生命陷落於破裂之中。他睡時精神交錯，不能平服；醒覺時形體不寧，總是提防別人。當他與外界交接，便與人勾心鬥角，處處計慮着對方。

現代的商業社會正是這種寫照。機敏城府正是政客、商人的生存本能，表面上能經綸大事，縱橫馳騁於高峰會議，競選總統，實質追逐名、利、權、勢、位，但城府的代價則扭曲自然人性。表面上，名流滙聚，衣香鬢影，喁密交談，賓主盡歡，但內心則爾虞我詐，一方面希望說服對方，獲取更大利益，另一方面卻提防對方的計謀暗算。

縵者、窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。

於是，莊子以感觸的筆調刻劃人間世無止息的紛爭纏繞。「縵者」指出言閒緩，吞吞吐吐，恐為人掌握其把柄。「窖者」指設下圈套，如

掘地為窖以陷人。「密者」指心機綿密，深藏不露。三者皆機心稠密。日積月累，精神逐漸茫然昏亂，以致「小恐惴惴」，「大恐縵縵」。惴惴，憂懼的樣子；縵縵，迷漫失神，驚措失魂的神情。

「其發若機括，其司是非之謂也。」這是一句總結語。上文那些與接為搆的表現就從這句總結語見出來。我們現實人間所謂是非、定協議、爭是爭非，都是「其發若機括，其司是非之謂也」。這很有意義。

「其發若機括，其司是非之謂也」，言語如箭括機關，搶得攻擊的先機，為了一下擊中對方要害。另一方面，「其留如詛盟，其守勝之謂也」，他好像發過誓言一般，堅持己見，決要超勝他人，方肯罷休。

其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。

機心自陷於計算之中，終日恐縵感感於心；生命如秋冬般肅殺，其天真天情日益凋萎。但他仍沉溺於計算爭勝，不能觀復於生命的真性；心靈已閉塞封限，好像衰老枯竭一樣，不再靈活。這種跡近老死的狀況，再沒有恢復生意的機會了。

「發」是機心計算起始；「留」是一個階段，患得患失；「殺」是一個階段，生命肅殺凋萎；「厭」是最後階段，「厭」就是緘，就是封閉。這四個階段描述四種狀態，總起來說就是生命沉淪之途。佛教則講人生的進程是成、住、壞、空。

《紅樓夢》滲有佛家思想，對「成、住、壞、空」體會至深；《紅樓夢》中，女兒們下場每多令人感傷，其中特別糾結的是王熙鳳的下場，她能處理賈府龐大的酬酢人事，她辦事果斷、膽大心細，在

無比複雜的環境下苦苦支撐着那個將要傾倒的家族，那樣的才能、那樣的幹練是一般人很難做到的，最後卻因嫉妒設計害了尤二姐的性命，曹雪芹評王熙鳳為「聰明累」：「機關算盡太聰明，反算了卿卿性命！生前心已碎，死後性空靈。家富人寧；終有個家亡人散各奔騰。枉費了意懸懸半世心，好一似，蕩悠悠三更夢。忽喇喇似大廈傾，昏慘慘似燈將盡。呀！一場歡喜忽悲辛。嘆人世，終難定！」

鳳姐的機心說出與接為構的悲涼，莊子則以大知、小知各自陷溺於計算爭利，生命滾動下墮，恐悸怵惕，不能自止。

這種沉淪之途，佛家稱之為業力不可思議。¹既然求之在外，外則有業力之命限，具體言之，就是得與失、順與逆的可能。我們所看到的往往只是表面的風光，所謂一將功成萬骨枯，即可領會風光背後，大多數生命的耗散無餘。現今法國人仍稱道及崇拜拿破崙為偉人、為英雄，但我們能否體會他戰敗的失意，被放逐聖海倫拿島，鬱鬱而終之荒涼？詩人才子江郎才盡的處境，商人生意失敗的頹倒，政界人物黯然下場的落寞，不就是「近死之心，莫使復陽」？

莊子此數句雖簡要，但內中實有最深致的存在悲感，此中亦見其心靈充滿着悲情，憐憫眾生。

喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。

1 業指行動的後果，好像種子般深藏下來，待機緣合適，即發生作用，影響以後的行動方向。個體的業已無限多，何況眾人之業？眾人又與眾人的業交織一起，變成不可盡知，故謂不可思議。

此段進一步形容現實生命各種情緒反應。佛家稱情緒之類為心法。主觀心情隨境遷流，是緣起無自性；機心者既有待於外，外境的條件變動，自然牽引其情緒反覆，不能自己。此段概言情意生命的無常。

喜與哀樂、慮嘆變熱、姚佚啟態是心境牽連於得失，引動各種情緒的反覆。「慮」是憂慮，「嘆」是感嘆，「變」是反覆猶豫，「熱」是怖懼，「姚」是輕浮躁動，「佚」是縱放不羈，「啟」是外露不收斂，「態」是裝模作樣。

隨境遷流，必受外在條件所對比反射；機心算盡，不斷窺伺別人的錯漏，一旦着着佔先，自然喜形於色，得意則忘形，此即姚佚啟態；但有得則有失，一旦為對方所壓倒，內心則憂慮不安，慮嘆變熱。魂形莫得安穩合一，終於真性消亡殆盡，枯竭閉塞，莫使復陽，不能恢復生命的性情。

樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。

此數句不甚明確，許多注釋並未能貫徹上下文的關係，嘗試言之。那些由情執浮蕩所展現出來的生命情態，就如同那由簫管的虛空中自然流出樂聲，蒸濕的土壤中自然長成朝菌一般，日夜不停地交替出現，卻並不知道是誰使之如此。

此喻生命既陷落於機心對待，則沉溺在此「發」、「留」、「殺」、「厭」之中，不斷牽動前面說到的種種情緒意氣，日夜在內心交侵不已；他們只感觸到生命不斷竄動耗散，營營役役，卻不明白心境為何如此困擾，這些情意是怎樣發生的。

由上文「其厭也如緘，以言其老洩也，近死之心，莫使復陽也。」

生命沒有陽氣、生機，便轉入老洫，老洫就表示悲愁蕭疏。下文說：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態。樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎。」這是總結語。接下說：「旦暮得此，其所由以生乎。」這很有蒼涼之感。道家第一步對現實人生的存在感受就是要有蒼涼之感，要有一種悲情，要有悲劇意識。營營役役的人生沒有什麼可樂的，這就是存在的感受。

已乎，已乎，旦暮得此，其所由以生乎！

莊子於是語重深長地說：「唉！罷了，罷了，就當下放下吧，不要糾纏於得失計算了；假如人日夜只在這機括的輪轉，這便是生命所由以生息的樣態嗎？」由此慨嘆，啟人無窮的悲感，亦由此暗示人當於悲感中求超越此一本能生命的機括，猶如由人籟、地籍的差比分別中，提升至超越的天籟境界，唯有如此，始能從俗情世間返回逍遙自然。

三、生命的真宰迷失到哪裏？

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。

這段是對真我的反思，究竟怎樣才算真我？不斷活在「與接為構」，

在名、利、權、勢、位中打滾的眾生是如何失去其生命的真宰的？

非彼無我，非我無所取；是亦近矣，而不知其所為使。

我們一般人所知道的，天下間一切都是相對待的，沒有彼就沒有我，沒有我就沒有我所爭取。有一個我就有一個非我，非我就是彼。這世間必須在相對中始能成其世間相，故說沒有那些意氣情緒，就不能反映出自我；或者譯為：沒有非我，即不能對比出自我。

下句：「是亦近矣，而不知其所為使」是呼應地說，以上種種的情態與自我其實是互倚而對顯，不是很密切嗎？但卻不明白背後有什麼東西在驅使。

莊子的想法可參照佛教的觀念，《雜阿含經》中：「如兩束蘆，互倚不倒」，一切事物好像兩束葦草，各倚靠着對方，然後企立起來。此「立」便凸顯為存在，拉倒任何一束蘆葦，此立之勢便取消。

莊子是直下由存在的呼應，感觸生命偏執的依他對立；人因下陷於機心計算，才衍生種種情態意氣；是故情態意氣並非獨立而有，乃與機心相依而生，各各互倚。「非彼無我，非我無所取」一句可釋為：無以上的情態則不顯此成心，而沒有成心亦無以對顯出種種情態的執着。「我」釋為成心之我，「取」釋為執取、執着。因此成心與情態意氣是互倚互持地有，不可欠缺任何一邊。「是亦近矣，而不知其所為使」則表示情態與自我是如此密切，不可分開，但我們卻不知什麼力量在推動驅使，使現實生命坎陷至此。

若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。

從情意竄動的背後，彷彿見到生命的真實主宰，可是卻不能實在地掌握它的端倪，只能在情態發動中體驗其信跡，卻無法得見真宰的形體，它總是惟恍惟惚地有，它是有情而無形的。²

百骸、九竅、六藏、賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉。

其意是：假若我們落在形軀生命中，尋找此真宰，則真宰在何處呢？身體有不同的部位，百骸、九竅、六藏各自完備整存，究竟哪個部位最重要，與我最親近呢？你是否對它們都一視同仁地愛護？還是對某個器官、身體某部分特別鍾愛？假如心臟有病，整天便留意心臟的狀態，忽然覺得心臟與自己最密切，同樣個人腎臟有毛病，便專注於腎臟；曾歷病危苦疾，自有深切感觸，此中體會「其有私焉」，有所偏私。

如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？

2 〈大宗師〉篇亦有「夫道有情有信，無為無形」語句。〈大宗師〉是正面說道的存在，情、信就是實質的意思，不過道不是一般對象式的實在，而是惟恍惟惚的妙有。此點老子、莊子皆同樣體會之。老子說：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」（廿一章）老子此處區分「象」、「物」為現象層，相當於此段的「可行已信」，從已發動的情態之有中說；而「窈兮冥兮」則是道的形上境界，故玄之又玄，無為無形，只有經無為的實踐達到至人、神人，即能體會道存在中精信的實在性。依老子的思路，道有雙重性，一為有性，此即物、象等有形的信跡；一為無性，此即精、信的妙有；有而無有相，莊子則言之無為無形。

臣妾指從屬，君指主宰。難道它們（其他沒毛病的身體部分）都不過是身體的從屬部分，因此各自不足以節調支配整體生命？又或者它們輪流擔當主從之職，以支配整體生命？重視思辨工作者，以大腦最重要；畫家以眼睛最重要，運動員以肌肉最重要……。所謂主與從，都是相對的觀點吧。

莊子的語脈：我們找尋生命的真宰，自然以具體的形軀為自我；但形軀一旦分解，那只不過是不同器官、肢體所組合，究竟何者是生命的主宰呢？器官、肢體雖各自獨立完備，但需互相協調始能支持整體生命。歸根究柢，各個器官、肢體的重要性都是緣起流變，不足以稱為真我的主宰。

其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。

真君即真宰，先秦的情指情實，指真君之實在。

我們既不能在形軀生命中尋得真宰，假若真君真的存在，那麼不管我們求得它的真實情狀與否，對真君來說，是一點也沒有增損的。

此「其有真君」與前說「若有真宰」呼應，是指於經驗世界中見一切皆互倚對立，無獨立自體。若我們仍要求對經驗情態等作一根源的解釋，則必待找出經驗背後的真宰或真君。可惜，任何落入經驗範圍的知識尋求，總是有所規限，不能超出條件依待的本質，因而莊子以暗示的方式，說明此真宰、真君是無為無形，不在關係對比中顯現；此真君、真宰卻涉及哲學中的自我問題，其中相當曲折。

關於自我問題，哲學內部有非常豐富的論述。當人發問「我是誰？」之類的哲學問題，即表示他對自己的存在有所不滿，有所