

「夫言非吹也！」其為「天籟」乎？

婁世麗

摘 要

「天籟」一詞，在〈齊物論〉篇中是由南郭子綦提出的，提出時與「地籟、人籟」並舉。對於「地籟、人籟」之發生由來，分別指出是：由風吹孔竅、及由人吹管笛等發出的聲音。但對於「天籟」便只有迂迴轉折地敘述「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」其中「怒者」亦引起許多的議論。

另外，莊子在提出「言非吹也」之後指出：「言隱於榮華」便會陷入是非之糾纏；只有「不言」始可謂之為「天府」。「言」與「籟」雖然各有所指，但都是由「空氣震動」而出現的；既然「不言」被莊子視為「天府」，那麼「無聲」是否是莊子所認為的「天籟」？

本文將對「怒者」究竟是「誰」？怒者對天籟有何影響？「言」背後有無主導者？這個主導者是否就是「真宰」？牠具有何種特質？進行討論。最後希望能釐清「天籟」與「言」的關係。

The language is not the wind. Could the language be 'the voices of Nature'?

Lou Shyh-Lih

Summary

The phrase, 'the voices of Nature', (天籟) was posed by Nan-Gou Tzyy-Chi(南郭子綦) in the < Chi-Wuh-Luenn> (齊物論) section together with 'sounds coming from the hollows of the forest'(地籟) and 'the human voices'(人籟). And about the origin of the occurrence of 'sound coming from the hollows of the forest' and 'the human voice', he pointed out separately the voices from winds blowing into apertures and the voices from human playing flutes or pipes, respectively. But there are only the roundabout statement about 'the voices of Nature', "The wind blows all the apertures and cause apertures themselves to decide giving out which kind of sounds; sounds are apertures decide by themselves, but it is who actually 'the anger' to make the winds blows into apertures?" The 'anger' one in the statement above raises many comments and discusses.

Chuang-Tse also mentioned that "The language is not the wind"; it would be sink into the entanglement of right and wrong, true and false, especially when vocabularies and sentences were taken cover or concealed by the reasons of decorating and adorning. And only 'saying nothing' can be figure out as 'Ten-Fu':(天府) For the same reasons, whether 'silence' is 'the voices of Nature' that Chuang-Tse stands for or not?

In this thesis the writer wants to figure out these problems: Who is 'the anger' one actually? What effects is 'the anger' one makes to 'the voices of Nature'? What kind of characteristic does the genuine dominate behind the

'speaking' have? And what is the relationship between 'the voices of Nature' and the speaking? The main purpose of the thesis is trying to explain the above problems during the process of discussion, and wish to have some specific results and gains.

問題與解題

《莊子》〈齊物論〉是一篇內容豐富的大作，其複雜的程度也可想而知。不過正因其繁複的內容，也提供了多個研究莊子思想的入手處，例如：天籟、真宰、道樞、環中、天府等等，都十分吸引人。其中「天籟」命題便受到非常多的關注；但是莊子原典雖然對「人籟、地籟」作了說明，卻只以間接的反詰問句來暗示「天籟」的性質，故而提供了吾人各種理解的可能。

本文則藉由「文章」本身所可能隱藏的訊息來切入，希望藉著〈齊物論〉中其他相關內容來理解「天籟」的意涵。例如：筆者認為緊接在「天籟」節之後的「大、小知言」一節的「真宰」，便與「天籟」節中的「怒者」有非常類似的性質；另外《老子》〈第五章〉以「橐籥」比喻「天地」，與「天籟」節中的「大塊噫氣」亦若合符節；因此若能尋找出其中的內在脈絡，或許可由其中獲得啓發。

還有，依莊子〈齊物論〉：「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」看來，則「言」與「天府」自有密不可分的關係。但是，莊子對於「何謂言？」除了在〈人間世〉篇中直接定義為：「言者，風波也。」之外，便屬〈齊物論〉中「夫言非吹也」一句較為明確。這句話雖然是否定詞來表現，但它的意思，對一般人來說，應該沒有認知上的困難，不過莊子卻特地以判斷性質的語氣來陳述，會不會是別有所指呢？所以，本文將由「夫言非吹也」的角度，來瞭解「非吹」的「言」與「天府」關係。

當然，同樣以「天」的位階來稱呼的「天府」與「天籟」，應有其相關處，故本文將在瞭解「言與天府」的關係之後，再站在「天府」的高度來觀察「天籟」可能擁有的意涵。因為，莊子以判斷性的句法指出「夫言非吹也！」應該是想要強調：人的語言，與風「吹」孔竅、口「吹」管笛是不同的！既然「言」不是吹出來的，「天籟」又有異於「吹」出來的地籟、人籟；那麼，「言與天籟」的關係為何？則是本文觀察的一個重點！

爲了瞭解由「文章」本身來解題的成效，故本文將盡量就《莊子》原典來確認「吹」與「言」，及「天、地、人」三籟之意涵，再藉「真君」

來觀察「天籟」背後的「怒者」是否即是「天」；其間將藉《老子》〈第五章〉的資料來做側面的輔證；並藉「天府」做為橋樑，將「真君←→言」「天←→天籟」的關係勾勒出來；最後希望能瞭解莊子所謂的「言」、「天籟」，各自的內涵如何，及二者之間的關係。

一、「言」與「吹」

要瞭解莊子，當然需要由莊子的「語言」問題入手，所以任何研究莊子的學者，無不以先掌握莊子「荒唐謬悠」之言為重點。但也因莊子語言的這個特色，故而論述蜂起，人言言殊；故筆者為直接貼近莊子「言非吹也」的意思，將不討論學者們的看法。另外，莊子全文亦不盡如〈天下〉篇所言「不可與莊語」，因為其語言文字的使用，仍應有與時空相吻合的必然性；尤其，學者們對於莊子的「吹」字畢竟並無深究，因此，為求得解釋「一個句子中兩個詞彙」的一致性，所以，筆者將採用與莊子時代相去不遠的重要字書——《說文》，作為瞭解「言、吹」二字意義的依據：

1. 《說文》：「言，直言曰言。」①

言，也就是一般所謂的「說話」，如果作名詞使用，則可解為「語言」。

2. 《說文》：「吹，出氣也，從欠從口。」②

吹，可以說就是「呼氣」，而就「呼氣」所造成的空氣流動現象來說，則可解為「風」。莊子於〈齊物論〉的第一節即曾指出：「夫大塊噓氣，其名為風。」③

(一)言非吹

依據上文所述，莊子所指之「言非吹也」一詞，④應可解為：「說話不是呼氣」或「語言不是風」。

言、吹二字，無論為名詞或動詞；「言非吹」一詞，無論作何種不同的組合，皆不外上述之瞭解。但是就一般常識而言，以上任何一種說法，乃不辯自明之事，莊子何以要特別指出「夫言非吹也」？它是否可當作一

個命題來看待？

- 1.就莊子本文而觀，無論是大塊噓氣，「吹」動衆竅而爲地籟、或是人「吹」比竹而爲人籟，或怒者「吹」出萬有不同之聲，都與人口直接發出的「言」不相同，所以，莊子特別指出「夫言非吹也」。
- 2.老、莊對「語言」的概念、運用、影響等，著墨頗多。⑤尤其此篇〈齊物論〉之篇名，也有許多學者認爲就是：「齊」一萬千事「物」、衆多言「論」的意思。再加上篇中另有「大、小言」「言惡乎隱而有是非」「言隱於榮華」等的討論。由此推測「言是什麼？」應是莊子想要討論的一個命題。

(二)言是什麼？

就莊子「言非吹也」節的論述來看：

- 1.凡是「吹」便不是「言」。

所謂「非吹」的講法，當然是一種反面的、間接的講法，因此仍然無法確切地由此句話，瞭解莊子對「言」的正面看法。但是若以老子「正言若反」的態度來思考，⑥亦即：凡是「吹」便不是「言」！

- 2.不以「特未定」之言爲然。

這是莊子由側面提供的看法，認爲：「言者」雖然已發出語言，（言者有言）但當所發出的語言並無重點時，（其所言者特未定也）⑦即質疑這樣的語言，算是表達了什麼嗎？還是未曾有所表達呢？（果有言邪？其未嘗有言邪？）顯見莊子對於了無用心的說話、漫無重點的語言，並不欣賞。

- 3.「言」非「鷦音」。

莊子以舉例的方式來表達：「言者」自以爲所說的話，不同於剛出生之鷦鳥的鳴叫聲，其實哪有什麼不同呢？（其以爲異於鷦音，亦有辨乎？其無辨乎？）⑧

「鷦音」是指剛從蛋殼裡鑽出來、尙未睜開眼睛、尙未長出羽毛、等著母鳥咀嚼的細碎食物來哺餵之雛鳥所發出的聲音；這樣的

鳴叫，可以說只是毫無意識地叫著而已。這樣的聲音，還不如那已有較堅硬嘴喙、能自食的小鳥因飢餓、爭食而叫的聲音來得有意義。所以，莊子很不以為然地暗示：「言者」常常說出與「鷦音」無異之語言。

換言之，莊子雖未直接說明「言」的定義，但吾人至少可由「言非吹也」節中掌握到三個相關的重點：「言」不是吹！（言非吹也）

不可無要點！（所言者特未定也）

不可無意義！（無所異於鷦音）

（三）言之「明」

更令人注目的是，莊子緊接著便將「道」與「言」並舉，指出：「道」與「言」固然是無往不存，隨處皆有，但「道」會因隱於小成，而有真偽；「言」會因隱於榮華，而有是非。亦即：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。⑨

語言一旦出現了是非，便不只有儒、墨的爭執，更將牽引出一長串的是非、彼此、生死、可叵的糾纏。

故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。⑩

要如何才能不陷入這長長一大串的糾纏？莊子指出：沒有比「明」更好的了。

是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。…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」。⑪

1. 什麼是「明」呢？

就前後文來看，應該就是「照之於天」！以「天」照之，何物不明？聖人爲了遠離是非、彼是、生死、可叵的糾纏，故而「照之於天」，並因此得以「明」。可見而知，所謂「明」，便是得到了「道」的樞紐——立於「環」的中間，觀照四周，無不明瞭，不僅足以因應無窮的對立狀態，亦足以令「彼」與「是」等對立狀態，不復存在。（彼是莫得其偶）

以上雖僅就「道隱於小成」而言，並未提及「言隱於榮華」的問題；但既然「道」「言」並舉，則隱於榮華之「言」，應該也可在「照之於天」之後，而得到「言」之「明」。

2. 「言」之「明」爲何？

依莊子之見，「言」是因爲隱於榮華而有是非的，所以只要是沒有受到「榮華」所蒙蔽的「語言」，便應該是語言的本然面目——語言之「天」。換言之，以華辭麗藻來修飾語言，反而蒙蔽了語言的本質，那麼，原始的、直述的、明確的語言，便是「言」之「明」。

從這個角度來看，《說文》對「言」的解釋：「直言曰言。」正是「言」的初義。這種直接、無所附加、不作修飾的「言」，也才是莊子所認同的「言」。

（四）言，只能涉及「概念」。

雖然，無所修飾、不受隱蔽的「言」，可爲莊子所接受。但是，「語言」本身仍有其侷限，因爲所有的語言只能提供「概念」，吾人實無法透過語言而獲得任何「實質」。所以，莊子又說：

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。^⑫

此處「指」的意思是「指稱」，也就是「說」；「喻」亦常解釋爲「說」。而所謂「天地，一指也；萬物，一馬也。」意即：「天地」這個詞，只是指稱一個概念；「萬物」這個詞，同樣也只是個「概念」。所以也可以用「馬」

這個詞來指稱「萬物」；因為，事實上始終沒有任何「指稱」能呈現「實質」。無論是「天地」這個無法具體量化的空間，或者是「馬」這個可以實際觸摸的物體，只要是以「語言」的方式出現，都只是個空空的「概念」罷了。所以既然都只是「概念」而已，那麼「馬」這個詞，也可作為「萬物」這個概念的指稱！（萬物，一馬也。）

整理上面的說明，可以簡述如下：

1. 無論如何地指、喻、稱、言，都只能獲得一個概念，人們無法藉由任何語言的指稱而掌握任何「實質」。
2. 因此，還不如不要去指稱、說明；否則將會掉入「可乎可，不可乎不可。」的泥淖中。（認可自己認可的，否認自己否認的。）
3. 相反的，若能保持「無物不然，無物不可」的中性態度，在完全不予指稱、言說下，不僅沒有指稱者，也沒有被指稱者；取消了對立的可能，反而能「道通為一」。^⑬

以此觀之，莊子所認同的「言」，還必須是：

不可隱於榮華！

不可陷於主觀！

綜合此節，莊子之意乃是希望吾人不要替語言增添色彩，而讓語言有所蒙蔽，（隱於榮華）以致於陷入是與非的泥淖中；（而有是非）也不要期待從指稱、曉喻中，獲得真相、實質，以致於受制於「自判為是，自定為非」的侷限中；當然也不要絮絮叨叨，言不及義；應使語言在「天」之明的照耀之下，獲得「道樞」、立於「環中」。如能在這樣的情形下來說話，就不是「擊音」；也不是鼓氣震動、撮口而嘯的「吹」；如此的語言，當然就不是吹動的風而已。（言非吹也）

對於言「非」吹的命題，雖然已獲致部分瞭解，但畢竟是逆向推理而得到的，至於莊子究竟如何正向理解：言「是」什麼？仍付之闕如。不過，無論是「言」或「吹」，顯然都與空氣的震動有關，因此〈齊物論〉首節所談及的：空氣在孔竅中震動而產生的「籟」，^⑭似可作為入手處。

二、天籟、地籟、人籟

莊子在〈齊物論〉篇首，藉著南郭子綦與顏成子游的對話，指出：地籟只是「衆竅」——風吹各種地形、樹木的孔竅——所發出的聲音；人籟只是「比竹」之謂：以口吹竹管等器物所發出的聲音。（人的語言顯然不在其中）對於「天籟」，則是在顏成子游追問之後，才提到：吹著各種不同的孔竅，發出各種不同的聲音，（吹萬不同）而且都是讓孔竅依自己的形狀而發出的。（而使其自己也）^⑮但重要的是接著的反詰句：「咸其自取，怒者其誰邪？」（發出哪一種聲音，雖然都是孔竅自己決定的，但究竟是「誰」讓它發出聲音的呢？）亦即：是「誰」「使」孔竅「自己」發出各種聲音的呢？

（一）「怒者其誰」的「誰」是什麼？

學者對於這個「誰」的解釋，主要有下列兩種：

1. 「誰」就是「天籟」。^⑯

但是，若仔細地分析，則可發現以下幾項反證：

（1）「聲音」是被決定的。

「怒者其誰」的「誰」，對所發出之聲的各各不同，雖不具指導性，（由孔竅自己決定）但對地籟、人籟之「是否發出」，則有決定力。（怒：使之發聲）如果認為這裡的「誰」，指的是「天籟」，那麼，面臨的困境將是：由某種聲音決定發出另一些聲音——由「天籟」決定發出「地、人籟」——這是否可能？

莊子曾言「風」一旦「作」「則萬竅怒呿」，而這個令萬竅出聲的風，是「大塊」「噓氣」所造成的。接著亦提及風力之大小，究竟是「冷風、飄風」，還是「厲風」？聲音的大、小究竟是「小和、大和」或幾至「眾竅為虛」？^⑰都是由這個「大塊」所「噓」之「氣」吹進孔竅時決定的。至於發出的聲音是像水激射之聲？像粗聲粗氣的喝叱？像黃鳥清亮的鳴叫？（激者、叱者、咬者）

則是讓「似鼻、似圈、似洼」般的孔竅，「自己」「自取」的。

如此的敘述，非常明確地指出了「是唯無作，作則萬竅怒呿」的是「大塊」。「大塊」才是「無作」與「作」的決定者，當它決定「作」時，便「噓氣」成風；當所噓之氣或大或小地通過各種形狀的孔竅時，則由各「孔竅自己」決定成為何種聲音。

這段說明的過程，也很清楚地呈現出「大塊」的決定力：決定噓氣與否、噓氣的大小。「眾竅」亦有決定力：決定發出的是什麼樣的聲音。但看不出有哪一種「聲音」可以決定是否發出「地籟」！所以只能說：「聲音」是被決定的。亦即「地籟」是被決定的。那麼，只要「天籟」仍是一種「聲音」，則「天籟」也應該是被決定者。

(2)聲音不能決定聲音。

再就「人籟」而言，莊子雖未詳細指陳，但依著上文而來的脈絡，可知「人籟」是由「人」決定是否「吹」，及吹氣量的大小；而發出何種聲音則由「比竹」的粗細、長短、竹管上孔竅的數目等等來決定。亦即「人籟」，乃是由「人」及「比竹」來決定的，並非由某種聲音發出的。

但是，若依一般的說法，認為「怒者其誰」的「誰」是「天籟」，等於是說：「天籟」「怒」而「大塊噓氣」為「地籟」；「天籟」「怒」而「人吹比竹」為「人籟」。換言之，認同「誰」是「天籟」，就必須認同：某個「聲音」能使「地、人」發出「聲音」。然而依前述討論，吾人已得知：「聲音」乃是被決定的，並無使「地、人」發出聲音的決定力。

既然由某種聲音決定是否發出另一些聲音是不可能的，那麼，「天籟」決定是否發出「地、人籟」，便不是合宜的理解。

(3)天籟不能發出天籟。

既然不是「人籟」吹比竹而為「人籟」，「地籟」噓氣震動眾竅而為「地籟」同理可知，也不是「天籟」「吹萬不同」而發出

「天籟」。因此，將「吹萬不同」的「誰」視為「天籟」並不合適，因為「天籟」不能發出「天籟」。

2. 「誰」是指「天」

還有一說，認為「誰」指的是「天」！^⑱綜合前述的討論：「人」決定「人籟」；「地」決定「地籟」。則依此而推論，也許應該說：是「天」決定「天籟」。因此對於此一見解，筆者頗有同感。然爲了行文之便，將留待討論「真宰」部分，再提出看法。

(二)天籟是什麼？

「天籟」即使不是「怒者其誰也？」的「誰」，但是，天籟的重要性，亦不下於「怒者爲誰」的命題。而就筆者的觀察，「怒者與真宰」關係極爲密切，本文將於第三節細究之；現在先討論：「天籟」是什麼？關於這個問題，大致上有下列二種看法：

1. 天籟，就是「言」。

劉武《莊子集解內篇補正》：

風吹地面之竅成聲，地籟也。人吹比竹成聲，人籟也。心動而為情，情宣於口而為言，天籟也。^⑲

「言」依據上文所述，有「說話」、「語言」二意，而此二意皆與「人」有關，是人用以表達意思的行爲、溝通意思的工具。但是，「言」不是噓氣而成的風，（吹也）而且語言是直接由人口發出的，並未透過比竹，所以也不是由比竹發出的「人籟」；既然「言」既非地籟，亦非人籟，會不會正如劉武之見，就是「天籟」呢？

先回顧前一節「言與吹」的討論：

首先，「言」必須具備「不受榮華蒙蔽、是非糾纏」的條件，並且不能了無重點，或一如擊音般的毫無意義，這才是莊子所贊同的。也就是說，如果因爲有所「隱」，而出現了無窮的種種糾葛，便是「聖人不由」的。直言之，「言」必須是在某些條件成立之後，才爲聖人所認同。但在南郭子綦的言談中，吾人已可體會到「天籟」的重要

性。因此，是否能直接將「天籟」視之為一般人所謂的「言」，恐怕是需要斟酌的。

2. 「天籟」，是所有聲音的總稱。

馬其昶《莊子故》：

萬竅怒呿，非有怒之者；任其自然，即天籟也。天籟在地籟、人籟之中。^⑳

馬氏此段話，尚可分為兩層來看：

(1)所有的聲音都是「天籟」。

所謂「非有怒之者」意指「並沒有一個背後的決定者」，如此等於直接否定掉「怒者」的存在。而「任其自然」則為「任憑萬竅自己發出聲音」，既然是「任憑萬竅自己發出聲音」，則其所發出之聲音，便可以是一切聲音；也就是說，天籟是所有的聲音之總稱。

(2)天籟在地籟、人籟之中。

此則是指「地籟、人籟」中即有天籟的存在，也可以說，「天籟」可分別用「大塊噫氣、萬竅怒呿」和「比竹」等的方式來呈現。

將此兩層合而觀之，則馬其昶的看法是：所有的聲音都可稱為「天籟」，而且這些聲音就是含藏於「地籟、人籟」之中。但無論是認為所有的聲音都是「天籟」，或是「天籟」含藏在「地、人籟」之中，都必須同意：只要「聽聞過人籟、地籟，即等於聽聞過天籟。」不過這樣的說法，卻顯然與南郭認為顏成子游：「汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟。」之意，互相矛盾了。所以，馬其昶的看法，仍有待商榷。

另有張默生《莊子新釋》則不僅將「天籟」視為「自然本體」，又認為天籟是衆聲所自出之無聲，地籟、人籟皆有它…。這種看法，幾乎將學者們的重要觀點都納入，無法將之歸類，故置於註釋。^㉑

那麼，「天籟」究竟是什麼？筆者認為這個問題或可由「真宰」的角度來觀察。

三、「真宰」與「怒者」

「真宰」一詞，是南郭回答顏成提出「敢問天籟」問題後，在「大知閑閑，小知閒閒」節中提到的。學者對此段議論中出現的諸多內容，作了非常多的討論；故筆者除了對較為特殊的說法，提出說明之外，將僅就個人的理解來闡發此段之要旨，以便能更有效地看出「真宰」「天籟」間的關係。

(一)「知、言」

關於「大知閑閑…雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！」段的解釋，十分繁複；尤其段落中的「旦暮得此」的「此」字，歷來雖有許多討論，但筆者認為這個「此」字實乃進入「真宰」問題的重要「轉折點」。爲了理解的方便，將採分點陳述的方式來說明。

1. 「知、言」是人爭鬥的根由。

莊子認為：大知有所蔽、小知有縫隙；大言有氣焰、咄咄逼人，小言聒噪、喋喋不休。這些情形將使一個人無論是醒著、睡著，都不斷地陷於爭鬥當中。所以他說：

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，與接為構，日以心鬥。^{②②}

事實上，不管爭鬥的程度是寬鬆、深入、嚴謹；是發出語言而主宰是非，或守口如瓶以等待最後勝利，都將使人懨懨然的，就如愈來愈老邁；也都將肅殺如秋、冬般的，日益消頹。這種沈溺的現象如果一直繼續，而不能回復的話，就會像是「近死之心」一樣，無法使之「復陽」。^{②③}

還有情志上的波動起伏，又是從何處萌生出來的呢？甚至原本毫無所悉，並不存在的現象，也都莫名所以地出現了。對於這種種

的問題，世人因無法瞭解，只能感嘆地說：算了吧！算了吧！（喜怒哀樂，慮歎變熱，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！）^{②4}

2. 無「知、言」，則「我」無所取。

莊子對前述的問題，則提出了一個看法，他認為人們所一直擁有的「此」，也就是所有現象的原因啊！（旦暮得此，其所由以生乎！）

「此」這個稱代詞，雖未於莊子文中明確定位，但依一般的行文習慣而言，其所稱代之詞，應是之前的某一個詞，或某一個觀念、現象等。而就本段的行文、思考脈絡觀之，唯有開端所提的「知、言」可直接貫串下來。因此，筆者認為這個「此」字，應該就是「知」與「言」！

那麼，是否只需令人「無知、無言」便可完全解消其所造成的困窘？莊子卻認為：如果沒有「知、言」就無法呈現出「我」之為「我」；當然，沒有我則「知、言」亦無從出現。（非彼無我，非我無所取。）可見這個「此」——知、言，雖然是造成爭鬥的原因，但任何一個「我」，卻又必須透過這個「此」的存在、展現，才能被認知。^{②5}

3. 「知、言」必有「所為使」者——真宰。

既然知道就是這個「此」造成種種的問題，那麼，若再進一步追索，便要問：這個「此」是由什麼來支配的，竟能造成這麼多現象？（是亦近矣，而不知其所為使。）^{②6}亦即「知、言」背後，應有一決定者，也就是所謂的「所為使」者。莊子以肯定直述句指出：「必有真宰」！

對於這個真宰，莊子雖然只是十分隱約地說：「不得其朕」。不過，此真宰可行使我心之各各情態，則是自己即可透徹感知的；亦即這個「真宰」是有其實而無其形象的。（可形已信，而不見其形，有情而無形。）^{②7}其實，這個「真宰」的性質，與〈大宗師〉篇「夫道，有情有信，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見。」中的

「道」幾無二致。⑳自應作為一個觀察的重點。

4. 真宰實存，而人固芒。

莊子在後半段舉出多數人都瞭解的「百骸、九竅、六藏」等，作為例證，並指出這三者間的關係，既不是君、臣的隸屬關係；（如是皆有，為臣妾乎？）亦非平行而互相管轄；（其臣妾不足以相治也）更不是輪流擔任主宰。（其遞相為君臣乎？）所以論斷：在三者之上，一定另有「真君」；（其有真君存焉）而且這個「真君」並不會因為是否被認知，而增益或損毀其真實存在。（如求得其情與不得，無益損乎其真。）㉑這樣的「真君」與「不得其朕…有情而無形。」的「真宰」應該是可以同等看待的；多數學者亦認為「真君」即是前文中的「真宰」。㉒

雖然莊子指出「真君」實存，不過莊子似乎仍要提醒世人：真君的實存，並不等於保障了人的清明。

1. 以「言」來看：

「言」正是九竅之一的「口」所發出的，而支配「九竅」的雖然是「真君」，但究竟發出什麼樣的「言」，則是由「口」決定的；也許正是因為如此，所以有「炎炎有氣焰的大言、詹詹而喋喋不休的小言」。

2. 就「行」來看：

當人與外物「相刃相靡」地摩擦著，「行盡如馳」地消耗著時，便將「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，」這是非常可哀的；尤其當人的軀體「形化」而死之時，其「心」亦隨之而然，更是大哀之事。所以，莊子繼續提醒：

人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎！㉓

莊子自非「獨芒」者，而是想指出：只要不讓「心」隨著「形化」而與之然，則「人也有不芒然闇昧」的可能！

總結「真宰」段的含意觀之：真宰實存，並不等於擁有真宰的「人」一定是清明的。亦即：真君雖然是百骸、九竅、六藏的「君」，可是，真

君只是讓「骸、竅、藏」自己決定自己各各的特質、樣態罷了。而人若聽任眼、耳、口、鼻等「九竅」與外物或順靡或逆違，又聽憑六藏之心神等，追隨飛馳而變的萬象，停不下來；這樣一個茶然疲役的人，依舊會不知所歸，依舊會使其心因形化而與之俱逝。

(三) 真宰與怒者

經由以上對「真宰」段的理解，隱約可看出與「天籟」段的鋪陳方式非常接近。其二者之神似情形如下：

1. 「怒者」可令「地、人」使「孔竅」發出聲音。

「真宰」可令「人」使「百骸、九竅、六藏」有知、言。

2. 「怒者」讓各孔竅依隨自己的情狀，而發出萬般不同之籟。

「真宰」令人依隨心、口自取，而有大小知，大小言，喜怒哀樂、慮歎便熱、姚佚啓態。

3. 「怒者」並不保障所有的「籟」都是明澈、優美的，而可能是「激者，謫者，叱者，吸者，窘者，讒者，突者，咬者。」不一而足。

「真宰」亦不保障「知、言、骸、竅、臟」的表現皆能清明，而可能是「閑閑、閒閒；炎炎、詹詹；與物相任相靡、行盡如馳；終身役役、形化而心與之然。」等等。

4. 無「怒者」則衆竅無以怒呬而成「籟」；無「籟」則無以顯衆竅背後之「怒者」。

無「真宰」則無所取於「知、言」，無「知、言」亦無以顯「真宰」之必有。

綜合而言，前一節討論的結果：「怒者」並非「天籟」。然而這個「怒者」與「真宰」則有諸多相似的性質、內涵；尤其都具有決定力。若再加上「真宰」之性質、內涵皆與〈大宗師〉所描述的「道」相同；而「道」與「天」在莊子的思想系統中，其位階是極為接近的。所以，將「怒者」視為「天」——照之於天的「天」，應是比較合理的。王先謙在「不知其所為使」句下，也主張：「與上『怒者其誰邪』相應。」^③認為「怒者」，

即「所爲使」者；而「所爲使」者實即爲「真宰」。因此「真宰」與「怒者」有極爲密切的關係，應是可成立的假設；故由此推論，莊子應是想要藉此二者間的互爲類比，來回答顏成子游「敢問天籟」的問題。

最後，再回過頭來看「言」的問題；「言」是人之口——九竅之一所發出的，雖然其發出聲音的方法，「不是吹」的。但既是由孔竅所發出的，自亦可視爲「籟」之一種型態。不過究竟是屬於「天、地、人」三籟中的哪一類型呢？前文雖曾論述：言不能直接等同於天籟，但是否「隸屬」於天籟？或有其他關係？仍值得進一步探討。因此，接著要觀察的就是：「天籟與言」的關係究竟爲何？

四、「天府」與「天籟」

(一)「言」與「不言」

〈齊物論〉裡另外有一個命題，也與「言」的關係十分密切：

大道不稱，大辯不言，大仁不仁。…道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成。…孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。^{③③}

此段大意約爲：真正的「道」是無法指稱的，最大的論辯乃是一無所言真正的仁德即是不施加慈愛。所以，能明白指稱的道就不是道，有所言說、論辯即不免有所遺漏，經常之仁愛反而沒有成果。其中「大辯不言」的意涵，若再加以釐析，便是：「辯」的最「大」意義，不在於區分彼此、指出可否、辨別是非，反而是「不言」——保持靜默。

莊子對「大辯不言」雖然頗爲稱許，但在言談間，對能否達成「大辯不言」，卻似乎語帶保留地說：「孰知…，若有能知…。」其中原因何在？

1. 有言而不言，背反自主性。

徹頭徹尾地保持靜默，雖然呈現出主體性的意義，卻不足以消融「有言而不言」反而背反自主性的疑慮。這也許是莊子在「天府」段之前，雖曾標舉出「天地與我並生，而萬物與我爲一。」但隨即指出：

既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？
一與言而為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而
況其凡乎？^{③4}

可見莊子已經認知到：人仍有不得不言的無奈。此中無奈，在
「大、小知言」段落中，即已有類似的看法，現在再簡述如下：

2. 「人」而無知、無言，或將無所取。

能思考並可將思考發為言論，應是一個人能否被正確認知的條件之一；更是一個人自我感知的原因之一。所以，即使莊子質疑「大知閑閑有所蔽、小知閒閒有間隙，大言炎炎有氣焰、小言詹詹而喋喋不休」，但仍必須承認：「人」而無知、無言，或將無所取。（非彼無我，非我無所取。）

針對這種兩難的情形，再回首思考莊子之所以提出「夫言非吹也」的命題，恐怕是想採取類似禪宗之「棒喝」方式，用以強調：說話不是在吹氣！所以果真有不得不言的情況時，不宜絮絮叨叨，言不及義，而應該「言簡意賅」明確指陳重點，否則即是「所言者特未定也」而僅如擊音一般而已。（後人指責誇大不實之言為「吹噓」；俚語：「吹牛」；閩南語俗話：「吹氣球」，實頗得莊子之心。）

既然以不言之辯為「大」，而在現實面上，又有許多不得不言的情況，因此莊子慨嘆地說：能做到「不言」卻有論辯之效果，不「指稱」道，便得到「道」之實質，就是「天府」之境，顯然仍未放棄「不言」的追求。總之，莊子在面對現實世界時，固然有所調整，但對於「天府」仍有很高的期待。

（二）「多言」不如「守中」

對於「語言」有其侷限，但又有不得不言的窘境，在《老子》〈第五章〉亦有所涉及。尤其當中的內容，將「天地」譬喻為一個大的鼓風箱，亦與「大塊噫氣」有雷同之處，或可提供「天籟」相關的訊息：

天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。天

地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。③⑤

此段文字，約可分為三個層次來看：

1. 天地、聖人皆不以萬物、百姓為意；既不特別眷顧，也不橫加干涉；聽任萬物、百姓自然而然。
2. 天地，就像是一個橐籥，是個虛空無盡的空間。其中若有所「出」，則是因為有所「動」；且是愈動愈出。但是否會因為不同速度、力道的「鼓動」，而有不同節奏、大小的聲音，亦非「天地」所以為意的。
3. 最有趣的是，這個大風箱也似、不斷噫氣、鼓風的天地，被老子暗喻為一個嘵嘵不休的饒舌之人；但一個人嘵嘵煩言，勢必將招致困窘，所以還不如「執守清虛」之道。但唯有如聖人一般，不以百姓為意，而無所言說，才能達到「守中」之道。

(三) 橐籥與大塊

就《老子》：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」的含意來說，與《齊物論》：「大塊噫氣，其名為風，是唯無作，作則萬竅怒呿。」段的內在脈絡頗為類似。如：

1. 橐籥「動」而愈出；大塊「作」則萬竅怒呿。
2. 聖人以萬物為芻狗；怒者使萬竅自己自取。
3. 橐籥愈出，有如多言，不如守中；怒者吹萬不同，莫若以明照之。尤其，二段之中的轉折，亦頗有異曲同工之效：
 1. 當顏成子游追問南郭子綦「天籟」是什麼時，南郭只是指出：「咸其自取，怒者其誰邪？」，並未直接回答。轉而以「大知有所蔽、小知有縫隙，大言有氣焰、咄咄逼人；小言聒噪、喋喋不休，……所以終將造成心的僵死」來提示。而在老子的筆下，則是由「動而愈出」轉而提示「多言數窮」。
 2. 南郭進一步指出：「夫言非吹也」「言隱於榮華，而有是非、彼此、可不可、然不然。」等，故應「照之於天」。而老子則指出：「不如

守中」。

綜合而言，這些論點皆有駁斥「多言」之意；而以「不言」為理想的標的。

(四)無聲與不言

「多言」既然是「數窮」之因，更將造成「是非彼此」，而這些都是「聖人不由」的；故莊子標舉出「不言、不道」為「天府」。

同樣的，萬竅怒呿，亦將有「前者唱于而隨者唱喁」等多音亂耳之象。所以莊子既然對「天籟」之境，定位頗高，（汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟。）那麼會不會以「無聲」為其內涵？欲作此推論之前，須先確認「無聲」是否是一種聲音的型態？若是，則「無聲」會是由「？」發出的呢？

1.「無聲」是否是聲音的一種型態？

莊子在討論「道」之「成、虧」時，便以「聲音」之「成、虧」為例：

有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。^{③⑥}

其意正是：在聲音方面，之所以有所謂的「成與虧」，乃是因為將各各音階區分出來，就如昭氏「鼓琴」時有高高低低的音符；但是如果昭氏不鼓動琴絃，就沒有或高或低的音符，也就是一種沒有聲音的狀態。所以，「無成與虧」的狀態就是「無聲」的狀態；則「無聲」亦可以是聲音的一種型態！

2.無聲，是由「？」發出的？

「天籟」節中，南郭子綦曾指出「大塊」——大地——因「噫」而出「氣」，並稱這個「氣」為「風」。空氣的流動不僅形成風，事實上也會有或顯或隱的「聲音」。另外又指出「厲風濟則眾竅為虛」，其意為：強勁的風力一停止，則眾竅便會空蕩蕩的——虛；雖未明言「虛」為「無聲」之意，但這句話至少提供了「眾竅」在「厲風

濟」的時候，呈現的是「虛」的狀態。而前引《老子》〈第五章〉的文字，亦指：「天地」本身就像是一個橐籥般的、最大的孔竅，故是「虛廓」而涵容萬物萬象的；（虛而不屈）而且，「天地」這個最大的孔竅，是「動而愈出」的，是可鼓動成風並伴隨著聲音的。綜合而言，「天地」這個太孔竅是可以在有所「動」時，發「出」聲音的。

③⑦

只不過這個「不仁」的天地，既不以「萬物」為意，（以萬物為芻狗）則由「天」決定，再由「天地」這個孔竅所發出之聲，應該便是無所謂「成」、無所謂「虧」的聲音，也就是「整全渾融」之音；一如沒有被彈奏出來的琴音一般，實為「虛無」之聲；也許因為是虛無之聲，所以無法以耳聽聞。因此不僅顏成子游不曾與聞，南郭子綦也不易明確指稱。

簡言之，天地不僅可以發出聲音，而且無聲之聲正是「天」以「天地」這個孔竅發出的！

3. 無聲，不言——道通為一。

「言」與「籟」都是「聲音」，而且都是通過孔竅所發出的聲音，所以二者應有其互通之處。分別而言：

「言」雖經過「口」這個孔竅發出，但在莊子看來，它與一般的風吹竅呬不同，也應該要與「穀音」有別。不過仍然不免有「隱於榮華」的時候；而且一旦「多言」便將陷入是非、彼此、可不可、然不然的「數窮」之境。唯有「不言」而能達到「辯」的效果者，乃為「天府」。

「籟」雖然包括各種大塊、比竹所發出之聲音，而有天、地、人籟之異；因此也不免有「激者、叱者、咬者」，或者是「于、喁、刁、調」等各種聲音。但唯有「無成與虧」的「無聲」方為「天籟」。

所以，析而言之：言是言，天籟是天籟；但是，當前者達到「不言之言」的境界時，即使二者原本之懸絕一如「莛與楹、厲與西施」，仍能因為同樣都「照之於天」而「道通為一」。

結 語

「不言」乃為「大辯」的道理，在於：靜默不言能讓許多因語言而呈現的對立現象，不再出現。（彼是莫得其偶）當人我都化消了是非之爭，泯除了彼此之隔，便能獲得「道樞」——以道為樞紐、軸心。就像一個人立於圓環中心一般，對四面八方的萬事萬象萬物，都能因應無礙。

曾師昭旭於《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》指出：

從混沌的生命中釐析提煉出蘊涵其中的普遍原理、終極法則，乃是理性思考所不可免的一步。即使在莊子自己也不能例外，這就是既內在於地籟人籟之中又超乎其外的天籟；或者在「吾喪我」句中所示，那與形軀肉身劃清界線的真我。^{③⑧}

人我間的「是非」，可說就是造成生命「混沌」的典型範例，而如何化消、泯除之，則有賴理性思考，以鍛鍊分析出因應之道——道樞。所以，標舉「大辯不言」境界的莊子，為了釐析、提煉生命中的普遍性原理，終究不能不作理性地思考，更不得不夸夸而言。不過，也為了能真正地從事理性地思考，則需先做到耳無所聞、口無所言，靜默以沈澱思惟，進而向內尋找自我。經此過程而覓得的自我，也許就是「吾喪我」中的「我」——真我。至於，欲聽聞「天籟」，則需使「骸、竅、臟」不受外物的「刃、靡」，便自有天籟盈耳。

可見莊子提出「天籟、真君、言非吹」的主張，無非是希望吾人超越器官——耳、口——之功能，以使形軀的干擾降到最低，低到幾近「喪」的程度，故而提示「不言」、「無聲」之義，及「天府」、「天籟」之境。而為了提示靜謐的不言之境，故而由無聲的天籟著手，再以真君之與百骸等，來譬喻天之與衆籟。並強調衆籟由衆竅自己決定，耳目口鼻之外馳（或內觀）亦由九竅六藏等自己決定。若要九竅六藏等做出清明的決定，則應該內觀真君，回歸真我。

就筆者而言，所獲得的心得則是：天以天地為孔竅，而發靜謐之天籟；真君則以全幅形軀為孔竅，而發靜默之言。故不僅「夫言非吹也！」而且在「不言」之時，實亦成就了無聲之「天籟」！

註 釋

- ①《說文解字注》，經韻樓藏版，黎明文化事業公司，民64，再版，頁90。
- ②《說文》「欠」部，頁415。
《說文》「口」部，則解為「噓也。從口欠。」頁56。
- ③王先謙《莊子集解》，文津出版社，民77，頁10。
《說文》「口」部：「噫，飽出息也。」頁56。
成玄英《疏》：「噫而出氣，仍名此氣而為風也。」（嚴靈峰《無求備齋莊子集成初編之3》，頁58。藝文印書館據清光緒十年刊古逸叢書本影印。）
- ④王先謙《莊子集解》，頁13。
關於「言非吹」之意，另有學者認為此處之「言」應為「辯論」。張耿光《中國名著大觀——莊子》：「吹，風吹。根據本段大意看，『言』似有所指，不宜看做一般所謂的說話、言談，而指『辯論』；下句的『言者』當指善辯之人，辯言之是非出於己見，而風吹出於自然，所以說『言非吹也』。」（地球出版社，民82年，頁39。）
- ⑤《老子》〈第二章〉：「行不言之教」（余培林《新譯老子讀本》，三民書局，民64年，再版，頁19。）
〈第五章〉：「多言數窮」頁24。
〈第八章〉：「言善信」頁28。
〈第八十一章〉：「信言不美，美言不信。」頁119等。
《莊子》〈齊物論〉：「大言炎炎，小言詹詹。」（王先謙《莊子集解》，頁11。）
〈人間世〉：「夫言者，風波也。」「巧言偏辭」頁39。
〈德充符〉：「固有不言之教」頁47。
「未言而信」頁52等。
〈田子方〉：「夫子不言而信。」頁177。
〈知北遊〉：「知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」頁185。

「天地有大美而不言。」頁 186。

〈徐無鬼〉：「彼之謂不道之道，此之謂不言之辯。」頁 218。

⑥《老子》七十八章，頁 116。

⑦其所言者特未定也：「定」決定、固定之意。有特別的、固定的含意的語言，聽者才能掌握言者的重點、要旨。

⑧王先謙《莊子集解》，頁 13。

《說文》：「鷦，鳥子生哺者。《段注》：《爾雅》〈釋鳥〉：『生哺鷦。』郭云：鳥子須母食之。『生囑雛。』郭云：能自食。」頁 158。

《說文》：「雛，雞子也。《段注》按：雛，引伸為凡鳥仔細小之稱。」頁 144。

《說文》：「哺，哺咀也。《段注》：凡含物以飼曰哺。」頁 56。

《說文》：「囑：喙也。《段注》：亦作『啄』。」頁 54。

方以智《藥地炮莊（上）》：「鷦鳥，初出卵者。人間禽言如鵲則報喜，鴉則報凶，鶴鳴則雨，布穀催耕；可聽之為準，鷦音未定，則不可為準矣。」（廣文書局，民 64 年，頁 200。）

⑨王先謙《莊子集解》，頁 13。

⑩王先謙《莊子集解》，頁 14。

⑪王先謙《莊子集解》，頁 15。

⑫王先謙《莊子集解》，頁 15。

⑬王先謙《莊子集解》：「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通唯一。」頁 16。

⑭《說文》：「籟，三孔翕也。大者謂之笙，其中謂之簫，小者謂之箛。」頁 199。

⑮王叔岷《莊子校詮》：「『自己』當從南宋蜀本作『自己』。《郭注》：『自己而然，』是也。《司馬注》作『自己，』訓已為止，非。」頁 48。

吳汝綸《莊子點勘》：「己，音紀，自從也。己，己萬竅也，」（嚴靈峰《無求備齋 莊子集成初編之 26》，頁 7。藝文印書館據清宣統二年排印本影印。）

①⑥宣穎《南華經解》：「待風鳴者地籟，而風之使竅自鳴者，即天籟也。」
（嚴靈峰《無求備齋 莊子集成續編之 32》，頁 52。藝文印書館據清同治六年半畝園刊本影印。）

馬其昶《定本莊子故》：「案：萬竅怒嘯，非有怒之者；任其自然，即天籟也。」（黃山書社，1989 年，頁 9。）

①⑦王先謙《莊子集解》：「虛，風止則萬竅寂然。」頁 10。

①⑧張履行《莊子探微》：「怒，奮也。言奮力而吹者誰邪？暗指天也。」（自印本，頁 24。）

①⑨劉武《莊子集解內篇補正》，文津出版社，民 77 年，頁 32。

②⑩馬其昶《定本莊子故》，頁 9。

②⑪張默生《莊子新釋》：「天籟就是自然的本體，任何事物不能離開它，離開它則事物便不成事物，但它又是自然如此，並非有心去作為。本節所謂天籟，就是聲音。雖就聲音而言，（就物理言，名爲天鈞；就富有言，名爲天府；就形色言，名爲葆光；就事理言，名爲天倪。）但天籟卻是無聲，雖是無聲，而又爲衆聲之所自出。所以地籟裡有它，人籟裡也有它，沒有它，地籟人籟亦無從說起，但地籟人籟又不可違反了天籟的自性，即不可違反之自然之理。如人的聲音言語，可名人籟；但是不違反天籟的人籟，必須出於無造意無成見，才合於真理。如此說來，合於真理的人籟，又必歸於無聲無言，先能體會這種道理，就是說了又說，也只是言『無言』了。如何才能『言無言』呢？這就必須先能『喪我』。按軀殼說，就是『形若槁木』；按心智說，就是『心若死灰』。默按：天籟爲無聲之聲，而又爲重聲之所出。」

（嚴靈峰《無求備齋 老列莊三子集成補編之 41》，頁 36。）

②⑫王先謙《莊子集解》，頁 11。

筆者此處之看法不同於舊註，如《成疏》：「閑閑，寬裕也。」便將「大知」視爲正面、肯定之義，而與「小知」之否定、反面之義，互作對比。然而「大言」「小言」對舉，顯然與「大辯不言」的「不言」不同，且既爲對立之二者，便是「聖人不由」者。由此角度來看，莊子

應該是將「大、小知言」一起打落，並非肯定「大」，而駁斥「小」。故而筆者採取與莊子時代差距不遠，但反而可以更單純地「就字的本義來看」的資料來詮釋。

《說文》：「閑，闌也。從門中有木。」頁 595。

《說文》：「闌，門遮也。」頁 595。

故筆者認為「大知閑閑」是指：「大知有所蒙蔽」。

《說文》：「閒，隙也。」頁 595。

故「小知閒閒」為「小知會有其間隙」之意。

《說文》：「炎，火光上也。」頁 491。

王先謙《莊子集解》：「炎炎，有氣焰。」頁 11。

故「大言炎炎」乃指：「大言有咄咄逼人之氣焰」。

《說文》：「詹，多言也。」頁 49。

故「小言詹詹」為：「小言則喋喋不休」。

②③王先謙《莊子集解》：「縵者、窘者、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；其厭也如緘，以言其老洩也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；近死之心，莫使復陽也。」頁 11。

②④宣穎《南華經解》：「慮多思，歎多悲，變多反覆，熱多怖。」頁 54。

成玄英《疏》：「姚則輕浮躁動，佚則奢華縱放，啓則情慾開張，態則嬌淫妖冶。」頁 66。

王先謙《莊子集解》：「樂出虛，無聲而有聲。蒸成菌，無形而有形。」頁 11。

②⑤王叔岷《莊子校詮》：「『非彼無我』案：所取者彼也，『非我無所取』，猶言『非我無彼』耳。」頁 53。

依此解釋觀之，則「彼、我」的關係，果真有其一體之內、外二面的意涵。

②⑥宣穎《南華經解》：「其所為使，究竟使然者誰邪？」頁 56。

②⑦宣穎《南華經解》：「可行已信：運動我者，已信有之。」頁 56。

⑳王先謙《莊子集解》，頁 59。

㉑王先謙《莊子集解》：「真君所在，求得不加益，不得不加損。」頁 12。

㉒關於「真宰」與「真君」二詞，頗多學者認為是相同的，例如：王先謙《莊子集解》：「『真君』即上『真宰』也。」（頁 12）直接指出二者是相同的。

有些學者則間接地表現出二者是相同的，如：劉武《莊子集解內篇補正》：「因上所言之真宰，不得其朕，不見其形，果有乎，無乎？此處反覆推勘，明其應有也。」（頁 40）

又如：馬其昶《定本莊子故》在「真君」句後，未加以註解，但在緊接的「一受其成形，不亡以待盡。」句下，則案曰：「真宰不亡，而今亦待盡。」則是混用「真宰、真君」二詞而不分。（頁 10）

㉓王先謙《莊子集解》，頁 13。

㉔王先謙《莊子集解》，頁 12。

㉕王先謙《莊子集解》，頁 21。

㉖王先謙《莊子集解》，頁 20。

㉗余培林《新譯老子讀本》引吳澄曰：「橐籥，冶鐵所以吹風熾火之器也。爲函以周罩於外者，橐也；爲轄以鼓扇於內者，籥也。天地間猶橐籥者，橐象太虛，包含周遍之體；籥象元氣，因醞流行之用。」按：也就是現代所謂的風箱、鼓風爐。風箱內容空虛，而能生風不已。天地之間，也是廓然空虛，而能包容萬物，生化萬物，無窮無盡，所以老子用橐籥來比喻它。

「多言數窮」：數者，速也、招致。（余培林《新譯老子讀本》，頁 24。）

「不如守中」據嚴靈峰：「『中』字疑係『沖』之闕壞，失去『水』旁，校者不察，遂改爲『中』。」（《道家四子新編》〈老子章句新編〉，商務，民 66 年，2 版，頁 41。）

關於「沖」字，《說文》：「沖，涌繇也。」段〈注〉：「凡用沖虛字者，皆虛之假借。」頁 552。

《說文》：「虛，器虛也。」頁 214。

故筆者以「虛靜」來理解「不如守中」之「中」。

③⑥王先謙《莊子集解》，頁 17。

③⑦俞樾：「大塊噫氣，大塊，地也。塊乃囙之或體。《說文》土部『囙，塊也。』蓋即《中庸》所謂一撮土之多者，積而至於廣大，則成地矣，故以地為大塊。」（王叔岷《莊子校銓》，2 版，頁 43。）

郭慶藩《莊子集釋》：「慧琳《一切經音義·九十五正誣經卷五》引司馬云：『大塊，謂天也。』（木鐸出版社，民 71 年，頁 46。）

③⑧漢光文化出版，民 81 年，頁 141。