

《莊子·齊物論》與廓庵〈十牛圖〉 修道歷程之比較*

釋道慧

國立彰化師範大學國文學系博士生

摘要

本文藉由《莊子·齊物論》與廓庵〈十牛圖〉修道歷程的梳理，經由十個修道層次的比較研究，說明了兩者雖處在不同的宗派體系，但生命的實踐歷程不外乎心性的修養。也就是在經驗的主觀認知中，學習調和矛盾的相對性，以超越身心的束縛，達到精神的統一，最終以開闊的胸襟面對世間。因此，本研究最後總結出，兩者在修道歷程上，具有同中有異及異中有同的相似處。

關鍵詞：《莊子·齊物論》、禪宗、〈十牛圖〉、廓庵

* 收稿日期：2022.07.25，通過審查日期：2022.09.26。

【目次】

- 一、前言
- 二、生命本源的追尋歷程比較
- 三、生命實踐的功夫歷程比較
 - （一）語言概念的破除
 - （二）觀照主客的相對性
 - （三）超越主客的相對性
- 四、生命的終極境界比較
- 五、結論

一、前言

生命的本源是成聖的根據，中國哲學無不以心性論來做為探討，所以莊子學說與禪宗思想，對心性論皆有其獨到的理論。先秦時期是中國散文的成熟期和第一個繁榮期，¹ 諸子百家為了解決當時的社會問題，以哲學散文的形式，傳達個人抱負的思想理路，如：《論語》、《孟子》、《老子》、《墨子》、《莊子》等。宋代「文字禪」的產生，來自於唐朝時期，禪宗由「不立文字」的思想，經歷契機問答式的公案禪之後，在兩宋時期，漸漸發展為宋代詩歌的「文字禪」，如〈十牛圖〉。蕭麗華認為從中國禪宗史和中國詩學，可以發現「文字禪」的產生其來有自。六朝佛教思維融入文學理論中，是其遠因；源自唐代詩僧的努力，僧人詩格的貢獻，是其近因；北宋蘇軾（1037-1101）詩禪交涉所產生的風潮，宋代禪門文字走向的努力，應為其中最主要的影響力。²

《莊子·齊物論》為戰國莊子（約西元前 369-286）所著作，主要闡發如何達到逍遙無待為主體生命的本然狀態。「齊物論」一名，唐以前大都為「齊物」連讀，但自宋以後分為兩派：一為傳統的「齊物」連讀；一為「物論」連讀。³ 本文所要討論的〈齊物論〉是意旨在消解世間的是非、善惡、美醜等等的相對性，試圖找回自心平衡的方法，回歸逍遙自在的精神。因此，〈齊物論〉說明逍遙無待之方法與途徑，唯有透過「齊物」論，先觀照自心的主客對立後，由「以明」的功夫，消融內在的矛盾，再進一步以齊「物論」，齊同外在經驗事物的認知，達到內、外在的統一，即為「道通為一」的過程。陳鼓應《老莊新論》言：「齊物（the equality of thing），即主張萬物的平等。莊子從物性平等的立場將人類從自我中心的局限性中提昇出來，以開放的心靈觀照萬物，了解各物都有其獨特性的意義內容」。⁴ 因此，莊子藉由真宰、真君的存在與否為議題，反問真正掌控自我與四肢百骸的操縱者，到底是誰？無形無相的真宰、真

1 劉大杰，〈散文發達的原因〉，《中國文學發展史》，頁 61-66。

2 蕭麗華，〈《「文字禪」詩學的發展軌跡》研究心得〉，頁 79。

3 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 25-26。

4 陳鼓應，《老莊新論》，頁 151。

君是否存在？如何透過「齊物論」的修道過程，找回真宰、真君，讓身心逍遙無待呢？

〈十牛圖〉是禪宗修行次第的表述，釋惠敏認為《十牛圖頌》的禪詩與禪畫的流傳，以所謂「牧心」如「牧牛」的表達形式，宣揚了禪宗不立文字、直指人心的宗旨。⁵「牧牛圖頌」分別有清居（生卒年不詳）、廓庵（生卒年不詳）、自得（1097-1183）三著作版本。清居版為五圖，廓庵版為十圖，自得版則是六圖，以上三種作品中，尤以廓庵版本的圖、頌與序皆具，廣為後人所流傳，因此本文選以廓庵版本為論述。廓庵是宋代禪師，全名為廓庵思遠，是大隋元靜禪師（1065-1135）法嗣，在法脈上，屬臨濟宗，⁶亦是南岳懷讓禪師（677-744）的第十五世楊岐宗弟子。廓庵藉由中國詩詞的創作，將禪理融入牧牛圖的情境裡，以牧童譬喻修行者、牛譬喻妄心。因此，牛象徵著背覺合塵的妄心，當背塵合覺之時，由迷轉悟回歸本性，須知妄心與本性本為一如，而牧牛過程譬喻為禪宗修行的實踐歷程。〈十牛圖〉以尋牛、見跡、見牛、得牛、牧牛、騎牛歸家、忘牛存人、人牛俱忘、返本還源、人麴垂手十個次第，具體呈現出無明、見性、去執、無執、任運等的修行過程，樸實地表露出證悟與禪境的美學。禪宗〈十牛圖〉的修道過程，心牛到底存在行者的內心或心外？若在心之外，何以牧得此牛？若在心之內，何以難調難伏？如何透過〈十牛圖〉的修道過程，找回本心、本性，讓修行人處在這茫然的人世間，能身心安頓而無礙？如何成就出世與入世不二的大自在？

中國的哲學為生命的哲學，《莊子·齊物論》與廓庵的〈十牛圖〉兩者著作年代雖差距甚遠，書寫形式也不同，前者以散文形式，後者以詩歌形式，做為修道歷程的闡發，但對自心的生命哲學，卻有其相似之處。本文藉由《莊子·齊物論》與廓庵〈十牛圖〉的修道歷程為研究對象，以一、生命本源的追尋歷程比較；二、生命實踐的功夫歷程比較；三、生命的終極境界進行比較，以對比出兩者在自心生命的修道過程中，如何找回本心本性，最後分別明證心物齊一與即心即佛的歷程。

⁵ 釋惠敏，〈禪宗「牧牛圖頌」的修行理念與實踐——從禪文化的觀點〉，頁101。

⁶ 吳汝鈞，〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，頁315。

二、生命本源的追尋歷程比較

生命哲學的建立，最重要的是來自對生命本源的疑惑，儒釋道三家各有其立論哲學，而心是共同的下手處，說明了由自心才能回歸本心本性。因此，《莊子·齊物論》或禪宗廓庵的〈十牛圖〉，在找尋真宰、真君或佛性的歷程，是否都說明心外，本無另一個真宰、真君或佛性可得呢？

〈齊物論〉的開端以「荅焉似喪其耦」⁷ 說明「吾喪我」⁸ 的本真狀態，應是離身形如槁木，且去心知如死灰。因此，身心個體的「我」與本真的「吾」，差別在於「墮肢體，黜聰明，離形去知」，才能忘「我」而大通於「吾」。莊子的〈逍遙遊〉中，逍遙無待是形而上的境界，亦是一種功夫，因為無待是逍遙的功夫，而逍遙是無待的境界。陳鼓應認為無待就是指對外境無所依賴，無論在任何情況下，精神都能獨立自由，逍遙自適。⁹ 莊子所說的無待，如何從心去實踐齊物的功夫？《莊子》內篇中，心共出現於四十八處，其中〈齊物論〉出現於七處，如：「心固可使如死灰乎」¹⁰、「日以心鬪」¹¹、「近死之心」¹²、「其心與之然」¹³、「夫隨

7 陳鼓應，《莊子今註今譯》：「荅（dá 達）焉：相忘貌……。似喪其耦：『喪』，失，猶忘……。案：『耦』作『偶』，即匹對；通常解釋為精神與肉體為偶，或物與我為偶。『似喪其耦』，即意指心靈活動不為形軀所牽制，亦即意指精神活動超越於匹對的關係而達到獨立自由的境界。」（頁 35-36）

8 陳鼓應，《莊子今註今譯》：「吾喪我：摒棄我見。『喪我』的『我』指偏執的我。『吾』，指真我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界。」（頁 37）

9 陳鼓應，《老莊新論》，頁 168。

10 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 43。

11 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 51。

12 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 51。

13 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

其成心而師之」¹⁴、「奚必知代而心自取者有之」¹⁵、「未成乎心而有是非」。¹⁶ 而對於《莊子》中，有關於心的見解，如唐君毅《中國哲學原論·導論篇》言：「一可借用佛家之名詞，稱之為情識心，此為一般人之心。一為由此人心而證得之常心或靈臺心。此為超知識而能以神明遇物之虛靈明覺心。凡人之言理而及於空理或遮撥義之名理性理，無不本於人之虛靈明覺心」。¹⁷

經由上述所言，心的對待包括道與物兩個層面，那麼心與道、物的關係為何？如蕭裕民認為《莊子》中「心」字的意涵，所涉及的種種「心」的所謂境界、狀態，在有些論述中可能推及萬物根源的「道」；而在有些論述中，其連結身心、連結萬物的討論，內容也可能是關聯於宇宙整體，兼涉現代所謂的、所區分的精神與物質，同時也就涉及了《莊子》所稱的「物」。¹⁸ 又如何從心達到物、我齊一？莊子將無待的功夫拉回自心，觀照物、我的相待，做為破除主觀的實踐，最終達到齊物的平等境界。因此，道在莊子的世界裡，不再是高不可攀的形上境界，而是主體生命的落實與呈現，也是一種安時而處順的生活態度，如同天籟般，使其自己也，咸其自取的自然發聲狀態。莊子在〈逍遙遊〉中，舉以無己、無功、無名為無待無求的表現，如至人無己，神人無功，聖人無名，說明至人、神人、聖人三者為逍遙無待的典範，因乘天地之正，而御六氣之辯，得以遊於無窮。又以至人之用心若鏡的譬喻，更是將〈應帝王〉中所謂不將不迎，應而不藏的處事態度，表達出無待自能勝物而不傷的人生哲學。另外，〈大宗師〉中論及有關修養論，如「聖人之道」者有外天下一外物一外生一朝徹一見獨一无古今一不死不生等七層次，說明真人達到天人合一的境地，不外乎以死生一如超越對待，而相忘以生，無所終窮，莊子藉天與人不相勝闡述聖人以自然無待之道為宇宙生命之師。因此，〈齊物論〉闡明從自心去齊平物、我，以達自然無待為學做聖人的首要功夫。杜保瑞

14 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

15 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

16 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

17 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 94。

18 蕭裕民，《《莊子》「心」思想研究》，頁 71。

認為莊子以〈齊物論〉做為心理路徑的功夫論，說明人間聖者在前階段所須經歷的出世間境界。因此，〈齊物論〉不僅止於認識論的進路。¹⁹

莊子在〈逍遙遊〉中，運用種種的譬喻，以破除時間、空間、長短、大小等等的概念，說明一般人「豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之」²⁰，習慣以「有蓬之心」²¹，苟合世俗，如何浮游於江湖？〈逍遙遊〉說明如何打開有蓬之心，超乎俗情，因無待而不為萬物所傷，達到「旁礴萬物以為一」²²。在吾喪我的天地人三籟之後，明白一切的發聲來自於心，那麼，心的背後又是誰鼓動的呢？大知、小知、大言、小言，日以心鬥、日夜相代，也不知道如何發生？莊子以一連貫的反問，最後只是為了引入真宰、真君的重要議題，回到生命的本源做探討。如〈齊物論〉云：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。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。²³

以上引文說明無形、無朕，卻有真實作用的真宰，以「非彼無我，非我無

¹⁹ 杜保瑞，〈莊子〈齊物論〉的命題解析與理論架構〉，頁 65。

²⁰ 陳鼓應釋言：「瞎子無法和他共賞文彩的美觀；聾子無法和他共賞鐘鼓的樂聲。豈只是形骸有聾有瞎嗎？心智也有的啊！」（《莊子今註今譯》，頁 24）

²¹ 意指茅塞不通的心，內容大意如陳鼓應所釋：「現在你有五石容量的葫蘆，為什麼不繫著當作腰舟而浮遊於江湖之上，反而愁它太大無處可容呢？可見你的心還是茅塞不通啊！」（《莊子今註今譯》，頁 30）

²² 「旁」字又作「磅」，內容大意如陳鼓應所釋：「那個神人，他的德量，廣被萬物合為一體，人世喜紛擾，他怎肯勞形傷神去管世間的俗事呢！」（《莊子今註今譯》，頁 25-26）

²³ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 55-56。

所取」的存在。另外，真君不因百骸、九竅、六藏的所求狀況，以「求得其情與不得，無益損乎其真」的存在。依這樣的情況而言，兩者是否真正存在？是否主宰著身心個體？反問的疑情是追究生命根源的原動力，也是莊子將形而上的道，藉由疑情的發問，連結於形而下的實踐功夫。因此，道不再是遙不可及，而是落實在自心的生命中，生活就是自然之道。「吾喪我」的達成，乃在於真宰、真君的追尋下，才能完成修養的功夫，去除成心而喪其耦。如〈齊物論〉云：

一受其成形，不忘以待盡。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，荼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？²⁴

有生就有死，生命的來去是否為自身所掌控？若生死不能為自身所掌控的話，總不能困頓於生老病死的生命程序中，「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」，最後終生勞勞碌碌而不得成就，疲憊不堪又不知為甚麼？莊子挑起眾人昏昧、未曾清醒的心，由反問生命的茫然，以揭發生命的困惑之原因，說明心的昏昧是生命莫大的悲哀。

〈十牛圖〉是源自禪宗「明心見性」的思想，禪師們將禪法融入詩、畫中，以生動活潑的方式，將諳熟的禪法，鞭辟入裡的展現出來。對於「明心見性」而言，眾生皆具佛性的思想建構，是禪宗最重要的基礎，由此反映出凡夫眾生修道的關鍵，在於顛覆客塵之心，以彰顯真如本性，如達摩祖師言：「含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了」。²⁵ 禪宗強調自性的清淨本具，不因外在塵染，而有所生滅，有所動搖，因本自具足，所以為萬法之根源，如《六祖大師法寶壇經》：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動

²⁴ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁56。

²⁵ 《楞伽師資記》，CBETA, T85, no. 2837, p. 1285a12-14。

搖；何期自性，能生萬法」。²⁶ 因此，凡夫與佛本無差別，只因妄念蒙蔽本性，使本來面目無法展現，說明了心念的重要性，如：「凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提」。²⁷ 佛經以牛做為大乘菩薩的象徵，如《法華經》所記載三乘皆入一乘法的大白牛車。禪門也不乏牧牛的公案，如《楞嚴經宗通》卷 6：「石鞏一日廚中作務次。馬祖見而問曰：『作甚麼？』鞏曰：『牧牛！』祖曰：『作麼生牧？』鞏曰：『一回入草去，把鼻拽將來。』祖曰：『子真牧牛。』」²⁸ 此公案說明禪師們在行、住、坐、臥的生活中，時時保持自性的覺照，以防心牛的妄心又犯，重返塵世留戀於自性之外。因此，繩索時時鞭策，心牛一有動作，及時將之拽回，使心牛乖乖就範。禪師們將實際的修行歷程，以契機的譬喻方式，表達出禪者蕩相遣執的功夫，及隨緣應物的自在境界。

〈十牛圖〉以牛來比喻眾生的妄心，如何轉識成智，回歸本來面目，而牧童喻為修行者，禪師藉由牧童牧牛的過程，彰顯出不同階段的修行次第。牧童馴牛的心境如修道養心，如何讓狂妄的心停歇之首要，必須以覺照自心為下手處，發起找尋佛性之動機。如〈十牛圖〉一、尋牛：

〔序〕：從來不失，何用追尋？由背覺以成疎，在向塵而遂失。
家山漸遠，岐路俄差，得失熾然，是非鋒起。²⁹

²⁶ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349a19-21。

²⁷ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 350b27-29。

²⁸ 《楞嚴經宗通》，CBETA, X16, no. 318, p. 867b6-8 // Z 1:25, p. 119b1-3 // R25, p. 237b1-3。

²⁹ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 773c2-3 // Z 2:18, p. 459b2-3 // R113, p. 917b2-3。為利於讀者閱讀，筆者將《十牛圖頌》序、頌的引文開頭，分別以〔序〕與〔頌〕表示，後文皆同。

〔頌〕：忙忙撥草去追尋，水闊山遙路更深，力盡神疲無處覓，
但聞楓樹晚蟬吟。³⁰

以上說明清淨的本心從來不曾失去，何須汲汲營營去追尋？眾生的清淨本心，本不失本真，但因背覺合塵而迷失。未曾覺察的心，誤入歧途，以致漸行漸遠，流浪失所，背覺向塵之心熾盛，是非煩惱鋒芒而起。牧童驚覺心牛已失，急忙撥草向外去追尋，哪知水闊山遙路更遠。終至神疲力盡，無處覓心牛，只聽見楓樹晚蟬盈耳。此頌說明初學禪者一味向外追尋本心，殊不知本心未曾失去，只因無明所覆，無須白費力氣，向外追尋，徒然無功，但總是比未知尋牛的凡夫有覺醒之心。

〈齊物論〉的真宰、真君與〈十牛圖〉的佛性，同是屬於無形無相，但又是存在自身生命中，與自心不可分割的存在者。因此，兩者皆說明本真是不可向外，勞勞役役去追尋，否則只會精疲力盡，一無所獲。又求得與否，並不影響他們的存在，因為他們皆是生命的本然，因無待而無所生滅與增減。〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段，皆以疑情的方式，表達出修道者對生命歷程，初初感到困惑，茫然不知下手處。〈齊物論〉表現出人一受生，就得庸庸碌碌的在世間存活著，以致充滿茫然感與疑惑。但〈十牛圖〉的修行者表現出急急忙忙的追尋情景，對修道而言，至少已有覺察的反思與找尋之心，總是難能可貴的事。因此，當修行者有了覺照的審查心，自然尋得下手處。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉對於修道的歷程有極其相似之處，如心性的追尋，皆以疑情的方式，引起覺察的反思，最後皆說明未曾失去，何須汲汲營營去追尋？依此將心性論引入實際的生活中去實踐。〈齊物論〉表現出對生命的茫然，不知如何超越的困頓感。高柏園認為莊學之主要用心並不在知識之建構，亦不在德性之肯定，而在消除生命之困頓與盲昧，使人由成心執見的盲昧困頓中自覺超拔，而能齊物逍遙。³¹〈十牛圖〉則以修道的角度，說明修行者為解脫生死的問題，面對自心的妄想執著，在已經

³⁰ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 773c4-5 // Z 2:18, p. 459b4-5 // R113, p. 917b4-5。

³¹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 61。

建立目標的情況下，找尋解決之道，呈現出修行者積極地找尋下手處為要，一有苗頭便會乘勝追擊，絕不留情的架式，直到究竟解脫。

三、生命實踐的功夫歷程比較

生命實踐的功夫是在省思生命的意義之後，下定決心面對自心的困惑，一步一步去實踐與修證，而這樣的功夫是歷久彌堅，外境所不能摧毀。修道者對於〈齊物論〉的真宰、真君或〈十牛圖〉的佛性，在疑情的催促下，一心一意的琢磨著，只待時機成熟之時，一燈照破千年暗，豁然開朗，廓然大公，窮極一切，一以貫之。無論是對真宰、真君或佛性的追求歷程，都是必須在生命中，實踐自我修行與驗證的功夫，從錯誤中去學習與修正。因此，不曾有一個證道者，一生下來就無須千錘百鍊的過程。那麼〈齊物論〉與〈十牛圖〉在生命實踐的功夫歷程有何異同？

（一）語言概念的破除

〈齊物論〉中，無形、無朕的真宰、真君不因修道者的追求而有所增減，那麼他們是否真實存在呢？若是真實存在，會是存在於那裡？修道者在疑情的促使下，覺察到成心為其端倪，為其下手處，如〈齊物論〉云：

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？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？³²

成心是否存在每一個人心中？所以無論是智者，甚至是愚者，是否皆以自己的成見為標準，而產生自我偏見之心？如果還沒有成見之前，就已經存有是非之心，就好比「今天要到越國去，而昨天就已經到了」。此說明成

³² 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁56、63。

心的偏見，存在於每個人的自心，只有自己才能理解，就算聖人也只能看見自心的偏見。修道者並無須對成心的存在，加以否定，只須不斷驗證心中的疑惑，斷除成見，因為在道通為一之前，有心就有是非、煩惱，成心是修道者對治是非、煩惱的起源，更是追求真宰、真君，成就「吾」的對象。言論不該像似風一樣，依著言論者的心識起伏不定，而這樣沒準則的話語，是否有說也如同沒說？自以為是的言論，跟小鳥的叫聲又有何不同？修道者對於成心的言論，連結於道存在的疑惑，奮起直追的精神，說明道與言論哪裡不存在，只是分別隱沒於真偽與是非，而不得其真實。修道者對於世間現象的疑惑，進而加以辨明，以確定前進之路，是重要的功課。

〈十牛圖〉以修行者向外境尋牛，歷經千辛萬苦，不得牛跡，直到精疲力盡歸來之時，才發現「眾裏尋他千百度。驀然回首，那人卻在，燈火闌珊處」³³。此頌闡明修禪者未入本真之實門，至少幸得見跡為權宜，但勿以見跡為見牛。如〈十牛圖〉二、見跡：

〔序〕：依經解義，閱教知蹤。明眾器為一金，體萬物為自己。
正邪不辯，真偽奚分？未入斯門，權為見跡。³⁴

〔頌〕：水邊林下跡偏多，芳草離披見也麼，縱是深山更深處，
遼天鼻孔怎藏他？³⁵

以上說明修行者在修習之初，「依經解義，閱教知蹤」，透過語言、文字的言說與辯解，漸漸尋得心牛的蹤跡。但勿執以為見真牛，而形成自以為是之偏見，須警惕見跡非見牛。更須明白所有的器皿皆為金屬所造，而萬物與自己都是同一真如，空無自性，所以心牛是無處不在，勿執於語言、文字，而被其概念所遮蔽。此說明語言、文字為跡，而非牛，如果修道之

³³ 宋·辛棄疾，〈青玉案〉，《唐宋詞·辛棄疾》11，頁131。

³⁴ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 773c13-14 // Z 2:18, p. 459b13-14 // R113, p. 917b13-14。

³⁵ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 773c15-16 // Z 2:18, p. 459b15-16 // R113, p. 917b15-16。

初，不能分辨正、邪之道，真偽又如何分別？此頌言歷經一番尋找後，才發現水邊林下，牛跡遍處可見，欣喜終於有牛之蹤跡可尋，縱然牠藏在隱密的深山處，也無法全然的隱蓋。因此，說明真理是遍一切處，不因文字、語言概念蒙蔽而全然隱沒，總有些蛛絲牛跡，讓修行者開啟入道之門。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，同樣都將向外追尋真理的心，返回自心去探究。兩者皆闡發因語言、文字的思想概念，而隱蔽真理的存在，成為偏見，阻礙修道的工具，須辨明真偽。又皆說明既為真理則無處不在，儘管是愚者或深山更深處，萬物的本質皆為一體，只是如同智者或盛物的器皿不同，而層次上有所差別。兩者在此階段的修道過程，差別在對境的態度有所不同，例如對於語言方面，〈齊物論〉中，莊子所面對的是百家爭鳴的言論，所以加以否定，如莊子言：「夫迹，履之所出，而迹豈履哉？」³⁶（《莊子·天運》）。〈十牛圖〉面對經典的態度，則是將依經解義的語言文字，當作是「跡」的權便，不加以否定，但強調勿住著，而自以為是真理，如此即是真偽不分，因為禪宗強調不立文字，以心傳心。

〈齊物論〉中，描述修道者從心入手，對於道與言論的疑惑，試圖找到真偽之原因，加以辨明後，詳加確定道與言論被隱蔽的真正原因。如〈齊物論〉云：

道隱於小成，言隱於榮華。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。³⁷

道是被小小的成就所隱蔽，言論是被富貴華麗的言詞所隱蔽。所以才導致有儒墨的是非爭辯，兩者各自肯定對方之非，而議論對方所肯定的意見。如果要肯定對方之非，而議論對方所肯定的話，還不如以空明的心，加以觀照事物的本然狀態。此說明文字、語言對於事物的本然狀態是有所局限的，因此，兩者在言論上做文章，絕對沒有終止的一天，因為文字、語言

³⁶ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 532。

³⁷ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 63。

只是載道的工具，非道的本體。趙衛民認為莊子由存有一宇宙論的構成轉成語言的存有論構成。³⁸「一與言為二」，言語才產生實質對待系統，這是說實質對待系統並不實際存在。³⁹

〈十牛圖〉的修禪者在見到牛跡之後，不為經典的文字、語言的概念思想所困著，以無處不是道的心境，漸漸進入心的對治，發現自心本具之心牛。如〈十牛圖〉三、見牛：

〔序〕：從聲得入，見處逢原。六根門著著無差，動用中頭頭顯露。水中鹽味，色裏膠青，眨上眉毛，非是他物。⁴⁰

〔頌〕：黃鸝枝上一聲聲，日暖風和岸柳青，只此更無回避處，森森頭角畫難成。⁴¹

以上說明此階段的修行者以突破語言、文字的概念局限，反而藉由語言、文字為方便，直探自家生命的本源。六根門頭本無差別，在動用之中，無待他求，無非是道的展露。此時已能分辨心牛的樣貌，如「水中鹽味，色裏膠青，眨上眉毛」，已能分明在心，不再混淆不清。此說明行者已有正確的修行理念，來對治自心的修證功夫。此頌展現出修行者對於修行理路的確定，而內心景象就像黃鸝在枝頭上，一聲聲的叫著，眼前風和日麗與岸邊青翠的柳樹，面對此景心開意解，任心牛躲躲藏藏，自心即是心牛的迴避處，心牛現前喜相逢。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，同樣都描述修道者確認真理被語言、文字所局限，而從心入手，辨明道被遮蔽之原因後，以空明的心境去面對當前的境界，而觀照出語言、文字，只是虛無的表相，非本真的呈現。兩者之差別，前者是以物論說，針對儒墨是非之爭辯，覺察

³⁸ 趙衛民，《莊子的道》，頁 20。

³⁹ 趙衛民，《莊子的道》，頁 27。

⁴⁰ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, pp. 773c24-774a1 // Z 2:18, p. 459c6-7 // R113, p. 918a6-7。

⁴¹ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774a3-4 // Z 2:18, p. 459c9-10 // R113, p. 918a9-10。

到自心須跳脫於語言的是非，才能見到道的本然。後者是以經典的言說，針對自心修行之理路，跳脫於語言、文字的局限，發現六根門頭無不是道，才能直探心牛的本源，心開意解，坦坦蕩蕩。

（二）觀照主客的相對性

〈齊物論〉中，對於儒墨之間，爭辯不休的行徑，說明一切的言辯，存在著是非之爭，而由齊儒墨是非之物論，進一步認知主客的對立，以齊物、我的對立。如〈齊物論〉云：

物无非彼，物无非是。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。⁴²

世上事物的存在，沒有不是彼，也沒有不是此。從彼的角度就看不到此，從此的角度就看不到彼。因此，彼與此是相對而存在著，所以彼出自於此的存在，此出自於彼的存在。此修道階段強調認識主觀與客觀的對立狀態，對於情識所執的煩惱，以齊物、我的論說，來達到消融自心矛盾的狀態。以上說明齊物、我的方法，為主、客立場的角度對換，以同理之心，化解彼此的矛盾對立。

〈十牛圖〉中的行者在見到心牛之後，面對如何得牛心，彼此之間的契合是一大挑戰，如何消融彼此的對立，必是艱辛的功課，畢竟牛已脫鞭日久，客塵煩惱已深固，鞭策是須要成熟的手段。如〈十牛圖〉四、得牛：

〔序〕：久埋郊外，今日逢渠。由境勝以難追，戀芳叢而不已；
頑心尚勇，野性猶存，欲得純和，必加鞭楚。⁴³

⁴² 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁66。

⁴³ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774a12-13 // Z 2:18, p. 459c18-d1 // R113, p. 918a18-b1。

[頌]：竭盡精神獲得渠，心強力壯卒難除，有時纔到高原上，
又入烟雲深處居。⁴⁴

以上說明此階段的修行者歷經尋牛、見跡、見牛，終於有得牛之日，但牛心不可測，自心主客交錯，即是矛盾對立的開始。心牛久處郊外，今日與彼相逢。勝義諦的境界已難追，偏偏又深眷於郊叢；頑心勇猛，野性尚存，想要調得純和，必須鞭撻以制之。此頌說明竭盡精神，終於步入於道，但習氣已堅固，難以調伏，有時處在物我兩忘的境界，有時又迷失在分別對立的煙雲中。因此，心牛未能就範之階段，鞭策是重要的手段。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，說明初覺察到本心，須觀照主客對立的狀態，了解世界上一切事物，無非落於彼此的相待，如果要超脫彼此的物、我對立，須消融自心的我執。〈齊物論〉著重在主客對立的消融方法，以自他交換的心境，去涵容一切的對立。〈十牛圖〉則著重在說明主客對立的原因，心牛因久處叢外，我執雜染已深固，對立之心難調難伏，因此需要鞭策。

〈齊物論〉對於事物無常之說，認為世間任何事物都是變化不定，如：生、死；可、不可；因是、因非，這些變化都不是事物的本然狀態。如〈齊物論〉云：

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。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。⁴⁵

任何事物剛有生就有滅，剛有滅就有生；剛有可以就有不可以，剛有不可以就有可以；剛有是的原因就有不是的理由，剛有不是的理由就有是的原因。聖人不隨著事物的變化而變化，而是觀照事物的本然，也就是因應自然的法則。說明此時修道者已能接受外境事物的變化，慢慢學習聖人如何觀照事物的本然，內心不再矛盾，而能因任自然。

⁴⁴ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774a14-15 // Z 2:18, p. 459d2-3 // R113, p. 918b2-3。

⁴⁵ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 66。

〈十牛圖〉認為修行者在初馴服心牛後，尚不可大意的放下鞭策，須常常保持警覺，以防再度走失，又墮入世間的執著煩惱。因此，如何讓妄念不生起，打得念頭死，索回生命的自主權，無非是修行者重要的目標。如〈十牛圖〉五、牧牛：

〔序〕：前思纔起，後念相隨。由覺故以成真，在迷故而為妄。
不唯由境有，惟自心生。鼻索牢牽，不容擬議。⁴⁶

〔頌〕：鞭策時時不離身，恐伊縱步入埃塵，相將牧得純和也，
羈鎖無抑自逐人。⁴⁷

以上說明行者剛得遇心牛，觀察到自心的念頭起伏不定，前念才剛生起，後念又相伴隨而來。心念的生滅，是由於覺悟得以證本真，因迷失而成妄想。這樣前後對立而矛盾的心念，並非由外境而有，而是源於自心所生。因此，必須牢牢地牽緊心牛的鼻索，不容許牠有任何的分別妄想，如吳汝鈞認為：「『擬議』即是起分別妄想，以相對的概念來分割絕對的世界、真理」。⁴⁸ 因此，此覺悟所指為純和、不矛盾的不二狀態。此頌說明此階段，修行者的狂心未連根拔起，所以還須隨時緊握鞭策，唯恐好不容易覓得的心牛，伺機再度放縱，步入前塵的妄念。人牛若彼此契合，自然牧心養性，達到純和的不二狀態。因此，當馴牛不再需要羈鎖時，牧牛者也可以自由無待了。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，皆說明心念的生滅起伏，是造成矛盾對立的原因，也就是煩惱的起源。〈齊物論〉以聖者的角度，說明心不隨外在的自然現象，而起生、死；可、不可；是、非的念頭，跳脫於心念生滅，達到超越對立的境界。鄭開認為「心」即理性，理性追逐著萬物，是外向性的，它依照概念（名言）以及概念所建構起來的

⁴⁶ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774a23-24 // Z 2:18, p. 459d11-12 // R113, p. 918b11-12。

⁴⁷ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774b1-2 // Z 2:18, p. 459d13-14 // R113, p. 918b13-14。

⁴⁸ 吳汝鈞，〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉，頁 320。

模式形成所謂「知識」，即關於「物」的知識，（而不是關於「道」的知識）。⁴⁹〈十牛圖〉則認為須把心牛牢牢的鞭策，絕對由不得異議，以防前念覺悟，後念又轉迷。因此，兩者皆重視因心念的生滅，所產生矛盾的對立，但對治相伴相隨的對立現象，前者說明觀照自然的因任之道，而後者認為抓緊念頭，一念不起，才能達到不二。

〈齊物論〉對於世間瞬息變化的矛盾現象，說明以聖人觀照自然的本然狀態，來面對應然的現象，而不住著在對立面下功夫。莊子強調欲達到逍遙無待，最重要的是以〈齊物論〉做為超越二元對立的功夫。如〈齊物論〉云：

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？果且无彼是乎哉？⁵⁰

此也是彼，彼也是此。彼也就是一個對立的存在，此也是一個對立的存在。果真有彼此的存在？果真沒有彼此的存在？說明彼此的分別是因為相對的存在，有彼就有此，有此就有彼。所以，有對待才有彼此的分別存在，那麼，是否一定要如此的相待呢？

〈十牛圖〉對於馴牛不用鞭策之後，說明人牛純和不二，不再對立相待，所以修行者對於心牛的得與失，也不再感到迫切。終於可以輕輕鬆鬆抹除人牛二分，踏上回歸本真之路。如〈十牛圖〉六、騎牛歸家：

〔序〕：干戈已罷，得失還空。唱樵子之村歌，吹兒童之野曲。
橫身牛上，目視雲霄，呼喚不回，撈籠不住。⁵¹

⁴⁹ 鄭開，〈道家心性論及其現代意義〉，頁 179。

⁵⁰ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 66。

⁵¹ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774b10-11 // Z 2:18, p. 460a4-5 // R113, p. 919a4-5。

[頌]：騎牛迤邐欲還家，羌笛聲聲送晚霞，一拍一歌無限意，
知音何必鼓唇牙？⁵²

以上說明人牛的契合，已達到純和不二的狀態，彼此的對立已消融，因而，修禪者在不須鞭策心牛下，主觀的得失心也已去除。因此，牧者唱樵夫的村歌，吹著孩童的野曲；身體騎上牛背，目視著天空的雲，怎麼喚也不回頭，所以牢籠也關不住。此頌說明此階段修行者已真正的馴服牛，總算尋回心牛，可以騎牛歸家，羌笛聲伴著晚霞，一唱一吹，自在無礙，闡明修禪者泯除了主客的對立，不再失去心牛了，心裡的踏實感不在言下。但注意的是此階段只是回家的路上，尚未到家，因為心牛尚未完全回歸本心。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，基本上兩者皆說明主客不再對立。〈齊物論〉續著因任自然的觀照，以彼即是此，此即是彼，有彼就有此，有此就有彼，說明唯有將主觀的意識轉化，才能超越主客對立。〈十牛圖〉則是以人牛不再對立，描述修行者超脫妄想情識的枷鎖，彼此輕鬆自在，回歸本真的情境，說明沒有彼此之對立，即可自自然然的回歸本然。此階段兩者皆表明主客不再對立，但還尚未超越主客相待，前者以反問彼與此是否真正存在，加強破執為手段，而後者則以干戈已罷，內心自由自在，描述出彼此無須對立的情景。

（三）超越主客的相對性

〈齊物論〉對於肯定世間的紛爭，來自於對立的現象後，找出因應之道，進一步消融對世間彼此的對立，最後總結出入道的樞紐，在於如何消融有待的對立。如〈齊物論〉云：

彼是莫得其偶，謂之道樞。⁵³

⁵² 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774b12-13 // Z 2:18, p. 460a6-7 // R113, p. 919a6-7。

⁵³ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁66。

彼此不以對象相對待，這就是道的樞紐。

〈十牛圖〉對於肯定人牛的對立消融之後，修行者不須再以鞭索對待心牛，說明既然已不須鞭策，自然是可以無須對待，人牛終歸一法，迷失的心牛，回歸自心的主體。如〈十牛圖〉七、忘牛存人：

〔序〕：法無二法，牛且為宗。喻蹄兔之異名，顯筌魚之差別。
如金出鑛，似月離雲。一道寒光，威音劫外。⁵⁴

〔頌〕：騎牛已得到家山，牛也空兮人也閑，紅日三竿猶作夢，
鞭繩空頓草堂間。⁵⁵

以上說明修行的對境已不待，本無對立之二法，心牛與修行者同一法性。既然已得兔、魚，何須蹄、筌之用。真金已出礦土，明月已離烏雲。所以本地風光現前，頓超宇宙時空。說明心牛為借假修真之方便，修行者既然已無對象可對治，染污心已去除，自性自然現前。此頌以騎牛歸到家後，不須牛的承載，所以不再與牛相待，說明心牛已回歸自然的本性，心中無煩惱的優閒可想而知，就像紅日已到三竿，仍在睡夢中，鞭繩閒置草堂無用處。此階段修行者妄心已去，不再起無明煩惱，但還有一個「我在修行」的念頭，必須捨棄才能達到人法二空。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，皆已完全超越主客相待觀，兩者說明在經歷很長時間的磨練，因而主客合而為一，達到無所對待的境界。〈齊物論〉說明這就是修道的關鍵，而〈十牛圖〉則說明妄心之牛是載道的工具，藉由妄心的去除，真妄本一家，法無二法。

〈齊物論〉說明道的樞紐，就是彼此不以對象相待，而這樣的無待，才符合道樞，因為道就是自然無待，才能變化無窮。如〈齊物論〉云：

樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫

⁵⁴ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774b21-22 // Z 2:18, p. 460a15-16 // R113, p. 919a15-16。

⁵⁵ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774b23-24 // Z 2:18, p. 460a16-18 // R113, p. 919a16-18。

若以明。⁵⁶

道的樞紐必須不著於對立的任一方，才能處於道的環中，任應無窮的變化。是也是變化無窮，非也是變化無窮。所以說還不如用清明的心境，去觀照事物的本然。說明一切的是非對立，隨時都在變化，都是無窮無盡的，因此，保有一顆清明的心，無須住著在任何一方，才能順應無常的變化。

〈十牛圖〉在妄心已除之後，終於回到生命的主體，但仍有聖凡之分別，對於上求佛道的執著，如何達到人法二空，除了心外無佛的破執外，更是對於不執有佛與無佛可得的超越。如〈十牛圖〉八、人牛俱忘：

〔序〕：凡情脫落，聖意皆空。有佛處不用遨遊，無佛處急須走過。兩頭不著，千眼難窺，百鳥含花，一場懺懼。⁵⁷

〔頌〕：鞭索人牛盡屬空，碧天寥廓信難通，紅爐焰上爭容雪？到此方能合祖宗。⁵⁸

以上說明妄心已脫落，執聖之心也泯除，無所謂凡與聖的分別，這才是真正的畢竟空。因此，有佛處不用遨遊，無佛處須快快的走過，不著於有佛、無佛。若執我見，縱使有千眼，也難以窺見；若有法執，百鳥銜花供養，也是慚愧一場。此頌以鞭索、人、牛已不掛心頭，心像碧天那樣遼闊，沒有任何意想，就像紅爐上怎容得雪停留？說明了修行到爐火純青的境界，是沒有任何的對立分別，就連有一法可得的執著，都得放下。

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，雖然皆已完全超越主客相待，但要真正回歸修道的核心，主體必須放下對超越主客，這一法則的執著，連有一個人在超越主客相待的分別意識，也都完全的脫落，人與

⁵⁶ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁66。

⁵⁷ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774c8-9 // Z 2:18, p. 460b8-9 // R113, p. 919b8-9。

⁵⁸ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774c11-12 // Z 2:18, p. 460b11-12 // R113, p. 919b11-12。

對治的法則皆泯滅了。〈齊物論〉說明此階段要掌握道的樞紐，必須不著於對立的任一方，才能處於環中，任應無窮的變化。強調「莫若以明」為入中道的方法，也就是以清明的心，契入道的核心，來觀照一切的變化無窮。楊國榮認為莊子將天下之亂與是非之分、道術之裂聯繫起來，並把觀念領域從紛亂走向有序的過程，相應地理解為分而齊之、回復本然的統一形態。⁵⁹〈十牛圖〉也以一個大圓圖中，人、牛、鞭索，皆空無一物，不著一物，來說明一切法畢竟空，所以聖、凡；有佛、無佛都卻除時，人牛俱忘，心空法了。同時也說明修行者在經歷久修行之後，由於心的清淨，不免產生靈知靈覺的敏感性，此時都得放下，心無所住，方能合祖宗。聖嚴法師與丹·史蒂文生認為在緣起性空的觀點下，人們看到萬物無自性、空的同時，有可能犯上：把空或相的泯滅執為最高真實，而否定緣起世間的存在。因此，空有不二的中觀思想是真正圓滿菩薩道或佛道的動態觀點。⁶⁰故而〈十牛圖〉繼八、人牛俱忘之後，將進一步以九、返本還源及十、人麤垂手，闡明禪宗在生命的終極境界上，有其圓滿的中道理路。

生命實踐的功夫是對生命的反思之後，建立起安心立命的修養歷程，在生命中不斷的實踐與修證。這實踐歷程的主動發起，勢必在覺察本真的存在後，因為心性的使然，促使尋求身心的安頓途徑。因而，生命實踐的功夫，即是心性的修養，所以心性的修養過程，即是生命意義的醞釀。〈齊物論〉與〈十牛圖〉兩者在疑情的捉摸下，由外在而走入內心，漸進式的找尋解決安心之道，面對生命的困頓，予以消融主客的對立，因融通無執而變化無窮，達到生命的大自在，就是安心立命之道。由於〈齊物論〉與〈十牛圖〉兩者在生命的實踐過程，皆以消融主觀意識的執著為主，所以破執的方法為其重要。因此，生命的意義也就是在破執的實踐中，逐漸建立起開闊的人生觀。

⁵⁹ 楊國榮，《莊子的思想世界》，頁 95。

⁶⁰ 聖嚴法師、丹·史蒂文生著，《牛的印跡——禪修與開悟見性的道路》，梁永安譯，頁 167。

四、生命的終極境界比較

生命的終極境界對於修道者而言，從對生命的困惑，到發心直起追尋，再到消融主客之過程，總算悟得本真狀態。但這還不夠稱為生命的終極境界，真正的終極境界，須能面對世間，將道融貫於事物之間，達到隨順事物的功夫。戈國龍認為超越主客對立的「無為」意識不可能成為認識的物件，凡物性的認識總是主客二分的，也就是「有為」的。「無為」雖然不是認識的物件，但並不意味著它就是虛幻的、非理性的，它只是超越於理性，它是一種真實的人生修養境界，是體驗的、境界的真實，而不是認知的真實。⁶¹〈齊物論〉由「吾喪我」離形去知，悟入「吾」的本真，又如何以「吾」的無形無相，自然無待之道，融貫事與事之間的障礙？而〈十牛圖〉由人牛俱忘，達到「凡情脫落，聖意皆空」後，又如何超越「有佛處不用遨遊，無佛處急須走過」之兩頭不著，還入娑婆度眾生？

〈齊物論〉認為名相概念的局限，是造成分別對立的原因，因而，遮蓋事物的真實本質，所以名實之爭、真偽之辯，終究無法融通事理。如〈齊物論〉云：

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。⁶²

如果要以大姆指做為非手指之說，還不如以非大姆指，做為大姆指非手指之說；以白馬做為非馬之說，還不如以非白馬，做為白馬不是馬之說。莊子在此說明無須像公孫龍一樣，以「白馬非馬」說的認識論，來分別事物，因為名相的概念是造成分別對立，而蒙蔽事物本質的主因。所以打破固有的分別概念，從所有事物皆同一本質而言，天地即是一指，萬物即是一馬。陳鼓應認為莊子將天人關係，統而合之，視天地萬物與人類社會為統一之整體。⁶³

61 戈國龍，〈試論道家修道思想中「無為」的現代意義〉，頁 233。

62 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

63 陳鼓應，〈論道與物關係問題——中國哲學史上的一條主線〉，頁 363。

「齊物」論對相對性的經驗事物，以回歸無待的先驗狀態為訴求，消融主客的對立性。進而，以齊「物論」打破名相的概念，試圖齊同經驗知識的主觀性。如〈齊物論〉云：

道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。⁶⁴

道路是人所走出來，事物的名稱是人所稱謂出來。為什麼是？自有是的道理。為什麼不是？自有不是的道理。為什麼可以？自有可以的理由。一切的事物本來就有它是的原因，一切的事物本來就有它可的原因。沒有什麼事物不是，沒有什麼事物不可以。所以屋樑和舍柱，醜陋的女人和美貌的西施，以及千奇百怪的事情，所有道理都是相通而為一。說明事物經驗的不同認知，來自於主觀個體的認知角度不同，而有不同的判斷結果。因此，「物論」是用來齊同對事物的不同認知概念，進而肯定所有的認知都有它存在的道理。

〈十牛圖〉對於人牛俱忘，心空法了之後，回歸一塵不染的清淨自性，此時身心兩忘，擺脫六根的感官思維，不再被外在的境界所困，雖無所作為，而了了明知。如〈十牛圖〉九、返本還源云：

〔序〕：本來清淨，不受一塵。觀有相之榮枯，處無為之凝寂；
不同幻化，豈假修治，水綠山青，坐觀成敗。⁶⁵

〔頌〕：返本還源已費功，爭如直下若盲聾，庵中不見庵前物，
水自茫茫花自紅。⁶⁶

⁶⁴ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 69-70。

⁶⁵ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774c20-21 // Z 2:18, p. 460c2-3 // R113, p. 920a2-3。

⁶⁶ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 774c22-23 // Z 2:18, p. 460c4-5 // R113, p. 920a4-5。

以上說明佛性本來清淨，不受外境而有所汙染。所以觀照外境的生滅變化，仍處於無所作為的凝寂狀態；不同於如幻如化的狀態，更不是造作的假相，儘管水綠青山，各自有各自的因緣，依然坐看成住壞空。此頌說明回歸本源已費盡功夫，無須被眼前的對象概念化。因此，對境的當下，已能若盲若聾，不為外在所動，所以處在自性的清淨下，自然是視而不見，猶如水自是廣大無涯，花自是鮮紅嬌豔，所謂物我兩忘，彼此各得其所。此階段說明回歸本來面目的狀況，是如此的怡然自得，無須交相往來，止於如如不動的自性，觀照一切的生滅現象。如《楞嚴經疏解蒙鈔》云：「畜招馴黠，人達窮通，寵辱不驚，安然自得」。⁶⁷

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，皆已回歸本真，面對外境的變化，心智不為動搖，順應自然而無為。因此，此階段既能止息於主客的對立，而又能觀照於事物之間的概念分別。〈齊物論〉在此階段說明齊得經驗事物的相對性之後，面對世間事物的經驗認知，不再蹉進渾水裡，只要打破固化的名相概念，就能齊同事物之間的認知問題。〈十牛圖〉在此階段則說明回歸本來清淨自性之後，面對事物變化的境界，處於如如不動、止觀的狀態。因此，對世間事物的變化，以緣起性空的觀念，不加以否定與肯定，認為一切的生滅現象，自有他的因緣。兩者皆論述悟得本真之後，對事物的態度為何？前者主要解釋如何達到齊同經驗事物的認知概念，以論說實踐的過程為主，而後者主要強調清淨自性的境界，如何以緣起性空的態度，面對外境事物的變化，心意識不加以分別。

〈齊物論〉認為名相的經驗認知，是主觀的人為所成，在破除僵化的概念，達到道通為一之後，不再固執於自己的成見，而對事物寄於名相概念的分別，此為最後階段，終於實踐齊同物相的認知概念，達到道通為一的功夫與境界。如〈齊物論〉：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之

⁶⁷ 《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287, p. 758b10-11 // Z 1:21, p. 295d10-11 // R21, p. 590b10-11。

道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」衆狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」衆狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。⁶⁸

萬事有所分，必有所成；有所成，必有所毀。所以萬物本來就無所成與毀壞，原本就同一個本質。只有豁達者知道通而為一的道理。因此其不用固執己見，而寄寓在事物的功用上。庸，就能發揮功用；用，就能通達一切；通，就能感得道理。若能得到這道理，也就差不多了。這也就是因任事物的道理而已。隨順其然，知其所以然，這就稱為道。勞其心智為求一致，卻不知其本來就相同，這就是所謂的「朝三」。何為「朝三」？就是有一位養猴之人，餵猴子吃栗子，對著猴子們說：「早上餵你們三升，而晚上餵你們四升。」所有的猴子都生氣了，養猴的人又說：「早上餵你們四升，而晚上餵你們三升。」所有的猴子都開心了。實際的名與實都沒有改變，只是就著猴子的喜怒之情而順應它們，也就是此道理。所以聖人不執於是非之爭，而保持事物之間，自然均衡的法則，這就是兩行。此階段明顯的說明一切事物之間，如何達到自然均衡的道理，成與毀只不過是事物的名實之爭，因為萬物的本質是齊同的，只是認知的概念不同而已。因此無須固著在主觀的名相概念上，應保持環中之道，因任自然的道理，才能變通無窮，兩端都行。傅偉勳認為：「莊子跳過老子而徹底揚棄有與無，或有名與無名的二元對立，以『無無』或『至無』超形上學地解消所謂『道體』或『道原』。」⁶⁹

〈十牛圖〉對於身心俱忘，達到止觀雙運之後，說明修禪者再也不為外境的現象所束縛，已經可以行妙用，而遊戲於人間。因此，由般若中道的畢竟空，出方便成就世間即涅槃，煩惱即菩提之大用。如〈十牛圖〉十、入羶垂手云：

⁶⁸ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 70。

⁶⁹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁 104。

〔序〕：柴門獨掩，千聖不知。埋自己之風光，負前賢之途轍。
提瓢入市，策杖還家，酒肆魚行，化令成佛。⁷⁰

〔頌〕：露胷跣足入塵來，抹土塗灰笑滿腮，不用神仙真秘訣，
直教枯木放花開。⁷¹

以上說明修禪者本來真面目的功夫，如同柴門遮掩的獨到之處，就千聖也難以知道。禪者埋藏自己的本地風光，不依前賢修行之軌跡，得大自在。外在呈現出提著葫蘆入市井，策著拐杖還家鄉，以大機大用，無所肆憚於酒肉表現，只為渡化眾生成佛。此頌以聖者露胸赤腳回到所居地，灰頭土臉，滿臉笑容，這樣的親民形象，不須神仙的真秘訣，也能直接教枯木開花，回復生機。此階段說明修禪者在回歸本源之後，遮掩著自家風光，總持悲智雙運，返回娑婆渡有情。因此，在外表的裝扮上，遠比一般凡夫，顯得更加親近世人。一方面表現聖者生死自在，隨順因緣的形象；一方面表示聖者遮掩身分，容易親近眾生，較不為眾生所懼。此階段為〈十牛圖〉的最終極境界，說明證悟的聖者如同凡夫一樣，外表上無所差別，但慈悲喜捨的大智慧，遊戲三昧於世間，非常人所能識知。如《無門關》：「逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭得大自在，向六道四生中遊戲三昧」。⁷²

〈齊物論〉與〈十牛圖〉在此階段的修道過程，皆已達到終極的境界，此時功夫與境界亦是不二，由實證的終極功夫，顯現出聖者的境界。聖人與凡夫的差別在於能否融通主客的對立，開發出本真的智慧後，隨順於世間的事物現象。〈齊物論〉在此階段說明道通為一之後，聖者如何實踐齊同物相的認知概念，面對世間的事物，達到隨順無待的境界。聖者以自然的均衡之道，隨順一切的名實概念，也就是不住著於主觀的經驗認

⁷⁰ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 775a7-8 // Z 2:18, p. 460c13-14 // R113, p. 920a13-14。

⁷¹ 《十牛圖頌》，CBETA, X64, no. 1269, p. 775a9-10 // Z 2:18, p. 460c15-16 // R113, p. 920a15-16。

⁷² 《無門關》，CBETA, T48, no. 2005, p. 293a8-10。

知，以安時處順的心，達到兩端都行的無待。〈十牛圖〉在此階段說明聖者回到自家本懷之後，如何還渡娑婆的功夫與境界？外表的裝扮已顯露聖者的心地風光，無拘於外在的形式，又以自性的空慧，恆順眾生的悲願，展現出般若與方便不二的境界。兩者皆論述悟得本真之後，聖者面對世間事物的實踐功夫，如何達到終極境界？前者以環中之道，達到道通為一，而變通於兩端之間，符合自然均衡的道理。後者則以自性的本地風光，變通於外在形象及處事的行為，呈現出遊戲人間，出世與入世不二的大自在。

生命的終極境界是在完成生命實踐的功夫當下，也已成就修行圓滿的境界，而在成就生命的同時，也成就了世間的一切存在，所以生命的終極境界，在於成就無自無他的不二功夫。〈齊物論〉與〈十牛圖〉皆強調在漫長的自心修養之後，終於悟得本真，返璞歸真，雖然無欲無求，日子顯得逍遙自在，但生命無法避開人群，而成就終極境界。因此，安時處順的生命實踐，必然是在世間成就，而生命的終極境界除了消融主觀，及經驗事物的相對性外，破除對世間事物的主觀認知，更是行走於世間，暢行無阻的一大關鍵，也是隨順事物變化，安身立命的功夫。〈齊物論〉與〈十牛圖〉兩者最後都說明，生命的終極境界在融通主客的對立，回歸本真無執的智慧後，須隨順於世間的事物現象，成就世間與出世間不二的生命境界。趙衛民認為超越自我是重新審視生活經驗，「修正，校正和自我超越」，「經由意向分析」是回到生活世界。所以超越自我並非無世界的主體，而是回到生活世界做主體。⁷³

五、結論

本文對於《莊子·齊物論》與禪宗〈十牛圖〉的修道歷程比較，歸納出異中有同的觀點部分：

⁷³ 趙衛民，《莊子的道》，頁 62。

（一）生命存在的平等與普遍性

在生命根源的追尋歷程上，可以見得莊子與廓庵皆藉由生命的反思，在不知不覺中，將疑情轉化為追求生命根源的動力，而疑情作用力的輕重，也反映出修道者欲求超越之心。莊子的真宰、真君與廓庵的佛性，一致性的代表著生命根源的平等與普遍性，因而人人皆可以成為真宰、真君與佛。生命根源就因為平等與普遍性的關係，以無形、無相的存在形式，不足為世人所覺知，但也因此反映出超越精神自由的可貴，從而闡發追尋生命根源的意義。

（二）直心為超越精神的自由狀態

在生命實踐的功夫歷程上，莊子與廓庵皆反映出在追尋生命根源的促使下，心是做為超越精神自由的所在。因此，生命的實踐在於心的意識狀態，如何超越主觀經驗的相對性，達到無分別的無待狀態，由此而成為修道歷程必經之途。「分別」是由先驗狀態落入意識的對待現象，所以先驗的狀態是生命實踐的訴求，而還原先驗的狀態，也就是跳脫主、客分別的意識心，回歸本真的直心狀態。

（三）入世即出世的功夫與境界

在生命的終極境界上，莊子與廓庵皆說明回歸本真的直心狀態，雖已消融主客的相對性，但並未達到生命的終極境界。所謂生命的終極境界必須由直心的本真狀態，返回世間成就自他不二，藉由破除名相概念的相對認知，成就一切事物的合理化。因此，返回直心的本真狀態，是一種生命徹底的覺醒，也是生命覺醒的智慧，所以保持直心的狀態，觀照世間事物的本然，不落入主觀認知的局限概念，即是練就入世即出世的功夫與終極境界。

本文對於《莊子·齊物論》與禪宗〈十牛圖〉的修道歷程比較，歸納出同中有異的觀點部分：

(一) 對境的反思尋求方式

生命根源的追尋歷程上，〈齊物論〉表現出對世俗，一成不變的庸碌生活，自覺充滿盲昧的困頓感。〈十牛圖〉則以修行為生命的出發點，表現出雖然已確定修行目標，但對修行的要領，找不到下手處而感到茫然，而仍鏗而不捨，呈現出積極的追尋情景。對於生命問題的態度，前者的重點在於外在環境的不可掌握性，所以尋求自心生命的超脫。後者在此階段，則完全不考慮修行的外在環境，所面對與掌握的問題，只是自心解脫的情境。因此，前者面對生命的困頓無知，後者面對修行下手處的無知，兩者皆找尋解決之道，以確立實踐的方向。

(二) 超越主客對立的方法

在生命實踐的功夫上，對於語言概念的破除方面，〈齊物論〉對百家爭鳴的言論加以否定，因為莊子認為大道是不可言說，大辯是不用言詞的，而六合之內的事，更是論而不議。〈十牛圖〉則對依經解義的語言文字，當作是「跡」的權便，不加以否定，說明見跡非見牛，勿住著於語言文字相，而遮蔽本義。對於觀照主客對立方面，〈齊物論〉以方生之說，來說明觀照一切事物生滅變化的存在價值，保有自然的因任之道。〈十牛圖〉則以鞭為法，來對應念頭的生滅，欲令一念不起，以圖人牛不二。對於超越主客對立方面，〈齊物論〉以道的樞紐為說明，強調「莫若以明」，得入環中的方法，以不住著於主客的相對性，處於無待的本然狀態，才能因應無窮的變化。〈十牛圖〉則以超越人牛二法，說明真妄只是一念之別，藉由妄心的去除，凡聖本一家，法無二法，最後達到人牛俱忘，實無一法可得。

(三) 出世精神的入世態度

在生命的終極境界上，對於悟得本真之後，處事的態度方面，〈齊物論〉以名實之爭，說明世間的事物都有其存在的道理，須齊得經驗事物的相對性之後，面對世間事物的經驗認知，不執於認識論的概念化名相，而因應自然之道。〈十牛圖〉則以止觀雙運的凝寂狀態，觀照外境的生滅變化，以緣起性空的態度，任運外境事物的變化。對於聖者證成終極境界方

面，〈齊物論〉以道通為一，說明隨順兩端都行的變通，為符合自然均衡的道理，成就「天地與我並生，而萬物與我為一」的終極境界。〈十牛圖〉則以遊戲三昧的大自在，遮掩自性的本地風光，以聖凡不二的悲智雙運，還入娑婆度眾生，顯現出世與入世不二的功夫與境界。

本文認為《莊子·齊物論》的修道歷程與禪宗〈十牛圖〉的差異，主要在於莊子與廓庵所處的背景不同，而呈現出不同的論述方式。《莊子·齊物論》主要針對百家爭鳴的情景，闡明破執的實踐過程，而〈十牛圖〉主要針對修行的境界，闡明破除妄心的實踐過程。因此，兩者修行的對治目標，皆從心下手，儘管初發心不同，但在修道歷程的追求上，顯示兩者在實踐的功夫與終極境界大致相似，說明修道的方法在於自心的修養與實踐。本文藉由《莊子·齊物論》與禪宗〈十牛圖〉修道歷程的梳理，闡明生命的實踐歷程，不外乎心性的修養，也就是在經驗的主觀認知中，學習調和矛盾的相對性，以超越身心的束縛，達到精神的統一，最終以開闊的胸襟面對世間。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典集成網路版(CBETA Online), 2022.Q1。

一、佛教藏經

- 《十牛圖頌》, X64, no. 1269 // Z 2:18 // R113。
《六祖大師法寶壇經》, T48, no. 2008。
《無門關》, T48, no. 2005。
《楞伽師資記》, T85, no. 2837。
《楞嚴經宗通》, X16, no. 318 // Z 1:25 // R25。
《楞嚴經疏解蒙鈔》, X13, no. 287 // Z 1:21 // R21。

二、古籍

- 《莊子集釋》, 清·郭慶藩輯, 臺北:華正書局, 1982年。

三、中日文專書、論文、網路資源等

- 戈國龍 2007 〈試論道家修道思想中「無為」的現代意義〉, 《道家文化研究》22, 北京:生活·讀書·新知三聯書店。
吳汝鈞 1991 〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉, 《中華佛學學報》4, 頁 313-339。
杜保瑞 2006 〈莊子〈齊物論〉的命題解析與理論架構〉, 《哲學與文化》33.7, 頁 65-79。
唐君毅 2004 《中國哲學原論·導論篇》, 臺北:臺灣學生書局。
高柏園 2000 《莊子內七篇思想研究》, 臺北:文津出版社。
張淑瓊主編 1994 《唐宋詞·辛棄疾》11, 中國文學總新賞, 臺北:地球出版社。
陳鼓應 2007 〈論道與物關係問題——中國哲學史上的一條主線〉, 《道家文化研究》22, 北京:生活·讀書·新知三聯書店。
陳鼓應 1993 《老莊新論》, 臺北:五南圖書出版公司。

- 陳鼓應 1975 《莊子今註今譯》，王雲五主編，臺北：臺灣商務印書館。
（2020年，第四版第一刷）
- 傅偉勳 1994 《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局。
- 黃錦鉉 1974 《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局。（2011年，第二版第四刷）
- 楊國榮 2007 《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社。
- 趙衛民 1998 《莊子的道》，臺北：文史哲出版社。
- 劉大杰 2006 《中國文學發展史》，上海：復旦大學出版社。
- 鄭 開 2007 〈道家心性論及其現代意義〉，《道家文化研究》22，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 蕭裕民 2013 《《莊子》「心」思想研究》，臺北：文津出版社。
- 蕭麗華 2014 〈《「文字禪」詩學的發展軌跡》研究心得〉，《人文與社會科學簡訊》1，頁 78-85。
- 釋惠敏 2006 〈禪宗「牧牛圖頌」的修行理念與實踐——從禪文化的觀點〉，《法鼓人文學報》3，頁 101-134。
- 釋聖嚴、丹·史蒂文生 2009 《牛的印跡——禪修與開悟見性的道路》，梁永安譯，臺北：商周出版。

A Comparison on the Cultivation Path between “Qiwu lun, the Equality of Things” from *Zhuangzi* and Kuon’s “the Ten Ox-herding Pictures”

Shi, Dao-Hui
Doctoral Student
Department of Chinese,
National Changhua University of Education

Abstract

Through the comparison of the ten mind cultivation stages, it shows that although the two are in different philosophical/religious traditions, however, the cultivation of mind is essential for practice; that is to say, to face the world with an open mind, which can be achieved by adjusting contradictory relativity, via subjective perception, to free from the constraints of body and mind. The study concludes that both mind cultivation paths are obviously similar to each other.

Keywords:

“The Equality of Things” from *Zhuangzi*, Zen/Chan Buddhism, The Ten Ox-herding Pictures, Kuon