

莊子「超禮遊道」型的禮樂思索

淡江大學中文系副教授
李正治

莊子之學，是老子思想的一大發展。其與老子雖皆以形上之「道」為其思想基礎，然如何體現此一形上之道的方式則大有不同。

老子個人體現形上之道，似乎特別側重在道之「反」的一面，而以「反者道之動」（四十章）為其哲學的中心原則，強調宇宙萬物循環變化中「歸根復命」的一面，故其所抉擇的人生態度為「守柔不爭」。莊子體現形上之道的方式為「遊」，得到自由解放的精神狀態，莊子稱之為「遊」，這是生命的一種虛靈的藝術境界。人的生命的自我超轉，莊子有其一套破除情執知障的理論，詳於老子，而在與道合一之境上，莊子更無「守柔不爭」的人生態度，而唯與道相通相融，遊心於天地萬物之中，順運乘化，以見其逍遙。《莊子·天下》篇謂其「獨與天地精神往來，而不放倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，這顯然是體道境界的一大發揮，為老子思想所未詳論。在《道家之起原與原始型態》一文中，唐君毅曾指出老莊的不同云：「莊子之道非如老子之自退一步以居虛靜，以知觀物勢，自居柔弱，以曲道自全為始。而要在既化人生命之心知為神明，以往向于此天地萬物之轉易變化於前者，即更遊心於其中，亦更超越於其外，昭臨於其上，以成神明之無所不往，見天地與我並生，萬物與我為一，為其根本。故其神明之運，自始為開展的、放達的，六通四闢，而無所不通、無所不往。」（註

1）一處處收斂其精神以靜處，以成其「反」、其「復」，一處處暢運其精神以逍遙，以成其「遊」、其「化」，所以其禮樂思索亦由此顯其不同，一為「超禮歸道」型，一為「超禮遊道」型。

在探討莊子禮樂思索的型態前，有關其書不屬莊子一人之作的問題須先提出。《莊子》一書分內、外、雜篇，一般認為內篇代表莊子本人的思想，外、雜篇則為道家後學發揮老子或莊子思想的作品，因此在探討上應分開而論。本文在探討莊子的禮樂思索內容時，只以內七篇為基本材料，至於外、雜篇則另外探討，但不再進行各篇思想之間的細部分辨。內篇與外、雜篇的禮樂思索，從大的分野上說，仍是「超禮遊道」和「超禮歸道」兩型的不同。內篇資料不曾抨擊仁義禮樂，或表現其深惡痛絕之情，外、雜篇則常以仁義禮樂與性命之情決裂對立，而主張超越仁義禮樂而回歸性命之情，故可統之於「超禮歸道」型下。

第一節 莊子思想的基源問題及根本理念

莊子之學，源生於對生命的「倒懸」之狀態為深沈的悲情（註2），這可以說是他在戰國劇變之世，對人的異化、疏離問題所觸發的一種極深微的體會與觀察。對此，徐復觀亦有類似的看法，他說：

莊子認為在戰國時代的人生，受各種束縛壓迫的情形，有如用繩子吊起來（懸），或用枷鎖鎖起來一樣。因為是懸，是枷鎖，便很迫切地要求「解懸」，去「枷鎖」。所以《養生主》便說「古者謂是帝之懸解」，《大宗師》便說：「此古之所謂懸解也」，《德充符》便說「解其桎梏」。由此可以了解莊子對不自由的情形，感受到如何痛切。（註3）

由此觀察，莊子所揭露的生命情狀，即是在情執和知障的糾纏中不能透脫的生命，莊子稱之為「芒」，「芒」即盲昧之意，《齊物論》中表達了對這種人生之芒的深刻悲情：

一受其成形，不亡以待盡，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；齋然疲役，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！

這段話所顯示的生命觀察，是揭露人生行程中生命的外馳性傾向，此一傾向在人受命成形、與物相接之後，即顯示於形為心（成心）役，莫知其所歸的生命狀態中，其一生茫茫外馳，困而不返，使生命永遠在一種下墮性的情識束縛糾纏之中，不得超轉與自由，這真是生命最大的盲昧。莊子進一步探討造成此一人生之芒的總根源，認為是由「成心」作祟而起（註4）。成心即心靈在情執知障困限下的有執狀態，這是生命深層的根源之芒，生命的倒懸之局，根抵即為「成心」所播弄、所導演。

處在戰國之際世變日亟的現象中，莊子卻深刻的透視到如此內在而普遍的生命問題，故其思想的基源問題，即由如何解脫成心執縛而生，其書開宗明義言逍遙之遊，亦即顯示對於解脫成心執縛之精神自由境界的嚮往，故其基源問題可表之如下：「人如何得以逍遙？」

逍遙二字的字面意義為何，明末學者王船山曾分釋之云：「道者，響於消也，過而忘也。遙者，引而遠也，不局限於心知之靈也。」（註5）亦即以「道」為消解，化除心知情識的有執有為，過而即忘。遙為高蹈遠引，不局限於心知的狹隘範圍，精神遊於無窮。作為合義複辭而觀，則表示精神不為情執知障所束縛的高度自由狀態，郭慶藩云：「義取閒放不拘，怡適自得。」（註6）亦得其義。

就內七篇而言，逍遙可說是貫串其間的根本理念。王船山即言：「（逍遙）故物論可齊，生主可養，形可忘而德充，世可入而害遠，帝王可應而天下治。」（註7）莊子所標出之逍遙絕待的理想人型為「至人無己，神人無功，聖人無名」，亦是貫串各篇之義。至人、神人、聖人並非三種人，而只是同一層境的理想人型自不同角度杜撰的名辭（註8），就其無己而言為至人，就其無功而言為神人，就其無名而言為聖人，其實一也。晉支遁《逍遙論》云：「逍遙者，明至人之心也。」（註9）可知莊子說至人處即是說逍遙處。唐君毅謂內七篇有一系統關聯的義理存在其中，即內七篇各在說明「人如何成為理想之人」的問題（註10），我們也可換句話說，乃是在說明「人如何逍遙」的中心問題。

如何逍遙？根據莊子的理論，有兩個工夫值得注意，一是忘，一是化。忘表示消除心靈執著，忘卻一切物的分別相的工夫，用莊子談「坐忘」的語言表示，即「離形去知，同於大通」。「大通」即道，顯示超轉上來的精神四通八達、無所拘礙的狀態，而工夫的根本所在即「離形去知」。「形」為形軀，但莊子其實特指對於形軀之我的執著，這種執著顯示於生死對立及物我對立上，故莊子有破生死、齊物我之論，以死生為一條，通物我為一體。知為心知，莊子亦特指對於心知之我的執著，這種執著顯示於是非之辯上，整個《齊物論》便是以泯除是非為其主要論題。是非都是論者在其成心成見之下而有的偏執

，假使解除成心的自我封閉性而超越地觀看道之大全，則是非之辯均無意義。如此離形去知之後，形軀顯現其為宇宙變化流轉中的形軀，而任其生死；知亦顯現其為知道之「真知」（大宗師），整體地了解經驗的封限及道之整全。忘的工夫，莊子談「無己」、「喪我」、「心齋」、「坐忘」等均有涉及。

由忘經驗界的我而解除經驗界情識、心知的執縛，如此得來的是超越的精神絕對自由的境界，這種忘我的精神境界，在面對宇宙人生變化之場，究應如何？莊子在此談化的工夫。

「化」是隨宇宙人生之場的變化（註11）而相與變化，不因形軀及認知之執而有哀樂傷情與是非激辯。形軀本屬萬化流轉中的一物，是故形軀的生死之化為自然之變，不必傷化，莊子謂「無恒化」（大宗師）之義在此。生死之化輪到自己是「化為任何異物亦是萬化流轉的自然之變，不必傷情，這即是「物化」（齊物論）之隨物變化之義。人生的變化之場亦如此，窮達、得失、貧富、毀譽、是非以及一切人事變化，均不必心生抗拒，精神出入這些變化而不受滑動，常保其和（《德充符》所謂「不足以滑和」），則窮通得失不足以繫心，精神四通八達於一切變化而無所拘礙。但化的工夫是在忘的工夫之後的一段，不忘則不能化，能忘則能化。

由忘到化，呈顯的就是逍遙境界，乘物遊心，與物變化而無所終窮。這種境界即是與道合一的境界，形上之道被收歸到內在超越的精神境界以體現，這是莊子有進於老子之處，也是莊子認為生命問題解決的一個最高的生命境界。

第二節 內七篇「超禮遊道」的型態

莊子的根本理念為「逍遙」之道，故在處世應物上只有「如何逍遙」的問題。其對待禮樂亦然。禮樂為世俗依循的行為規範，是人生之場的外在之物，如何處之，方不至使禮樂形成對人生命的一種桎梏？首先莊子針對儒家的禮樂主張之執而談

「忘禮樂」。這裡顯現出道與禮樂的對揚。

顏回曰：「回益矣！」

仲尼曰：「何謂也？」

曰：「回忘仁義矣！」

曰：「可矣！猶未也。」他日復見，

曰：「回益矣！」

曰：「何謂也？」

曰：「回坐忘矣！」

仲尼蹙然曰：「何謂坐忘？」

顏回曰：「墮肢（肢）體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

仲尼曰：「同則無好也，化則無常也，而其賢乎丘也，請從而後也。」（大宗師）

禮樂及仁義為儒家的救世主張，莊子藉有關儒家的寓言談忘禮樂及忘仁義，其根本意圖在化解儒家之執。儒墨間的是非之辯，儒家便是持仁義禮樂的論點以成其是非。但就莊子而言，此中實有心知之執在，故必須由「心齋」、「坐忘」的工夫以去其執，才能達到精神絕對自由之境。藉由顏回、仲尼構造此一寓言，而不透過老子來教訓二人，顯示莊子並未落在儒道之爭上，亦並無反對禮樂之意。這種態度，在內篇極為一致，與外、雜篇異。

由逍遙境界看禮樂主張，禮樂與仁義俱為外在而束縛人類生命的執著之物，故必須忘。忘的次序在文中可能顛倒，王叔岷據《淮南子·道應篇》仁義與禮樂二語位置互錯，已正其誤（註12）。因為仁義、禮樂雖同被道家視為外在，然相互比較，仍有內外之別。仁義屬內，是心靈的表現；禮樂屬外，有其外在儀文器物的表現，這是一般的共識。由外而內，先遺外而忘內，此為精神超轉的工夫順序才對，本文即依王氏所校的工夫順序而談。

莊子忘的工夫在於「墮肢體，黜聰明，離形去知」，即表示禮樂仁義主張中所關涉的是非、物我、生死等等對峙的執著皆須消除，乃至形軀、心知本身之執亦須徹底化解，如此才能「同於大通」。「大通」是「道」之由空間角度而來的表示語，消解一切執著而達致精神與道一樣四通無礙的境界，此即莊子所謂「坐忘」。莊子在此寓言中，以顏回為坐忘之境的逍遙真人，顯示莊子實非否定禮樂，而是超越地指出對待禮樂的最高精神境界，即不為禮樂外縛、仁義內縛的精神自由境界。這種境界是與物一體（同）、隨物變化（化）的境界，故曰：「同則無好也，化則無常也。」成玄英疏云：「即同於大道，則無是非好惡；冥於變化，故不執滯守常也。」（註13）由坐忘，莊子點出超越禮樂而上達逍遙之境的工夫歷程。

在逍遙之境，至人不拘拘於世俗之禮，其對於禮樂所把握的是其精神，亦即「禮意」。有關「禮意」一語，在《莊子》中是頗難解釋的。

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑（成疏：猶宛轉也）無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

莫然有聞而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，顏色不變，無以命之，彼何人者邪？」孔子曰：「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣！彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅懸疣，以死為決疔潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，

託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆始終，不知端倪，茫然徬徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然（成疏：煩亂也）為世俗之禮，以觀衆人之耳目哉！（大宗師）

這是以喪禮對顯世俗之禮和禮意的一則寓言，顯見逍遙境界和世俗禮樂的對揚，但仍無反對世俗之禮的用意，而是表示有超而上之的「禮意」。

子桑戶、孟子反、子琴張均為寓言化的道家至人，對於他們體道境界的描述，可見出他們「達於死生、冥於變化」的逍遙，故寓言中孔子說他們遺忘形軀的存在，以死生存亡為一體，無為乘化而逍遙。

子桑戶死，其他二人臨尸而歌，毫無哀情，這是因為他們以形軀為萬化流轉中之一物，形軀的死亡只是回歸於萬化流轉之中，無足以哀。「外其形骸」一假於異物，託於同體」，正表示他們對形軀的觀點。若以一般世俗之眼而觀，戀生惡死為人情之常，臨尸哀慟也是人情之常，但哀樂即因之內傷其身，使精神不能得其絕對自由，這是生死未達的一般表現。臨尸而歌，並非世俗之禮，但表達二人對朋友的形軀復歸造化流轉的真誠讚歎，從禮而言，這是他們對形軀物化的一種超越的禮節，也是通達於道的一種不拘俗禮的禮節。以至人對至人，這種禮節並無不宜。子貢完全不曉此理，由世俗之禮的眼光惶惶而問，二人答以「惡知禮意」，即顯示禮還有其更高的層次，不能由世俗眼光來看。遊方之外的至人深知禮之真義不在外在死板的儀文規定，亦不在哀樂傷情的臨尸之悲，而在送其形骸歸返造化的達道之情上，亦即，「一意」指達道之情，「一體」指達道之情隨機而表的任何禮節。這種禮節本於達道之情而發，毫無規範的定性，所以這種禮不是做給世俗之人觀看的，故曰：「彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀衆人之耳目哉！」

臨尸而歌，也是一種超越世俗之禮的禮節，所謂「安排去

化，率性任真」（成疏語），這種說法必須從了解禮意之後而觀。因其沒有規範的定性，故不會發生眾人遵循規範以至生命外在化，或禮樂徒成浮文無質的問題。但人都是社會中的存在，至人亦不能離羣而索居。至人雖不拘於世俗之禮，但畢竟有處於人間世，如何對待世俗禮樂的問題。「禮意」的寓言並未針對這一問題，莊子在〈大宗師〉開頭描述「真人」的一段話裡，表達了有關此一問題的看法：

古之真人……以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循。以知爲時者，不得已爲世也；以禮爲翼者，言其與有足者至於丘也，而人真以爲勤行者也……其一與天爲徒，其不一與人爲徒，天與人不相勝，是之謂真人。

真人雖「與天爲徒」，有其通達是非、物我、死生的高度精神自由，但處在社會中亦不能去刑、禮、知、德，否則便不能「與人爲徒」，而將與世相連。故真人遊於人間，亦能「以禮爲翼」，如此才能行於人間，與人間保持和諧，這是隨變化而變化的「化」的態度，否則即是「執而不化」（人間世）。遊於人世，必須「以禮爲翼」，這是莊子對於禮樂的態度。在此，真人的至道或逍遙境界顯然不與禮樂構成對反關係，而是隨順世俗而運用禮樂。因此由「忘禮樂」、「禮意」到「以禮爲翼」，莊子是以逍遙之遊爲主，而以禮樂之執的超轉反過來順俗行禮，如此的禮樂思索型態當爲「超禮遊道」型，不能誤爲積極肯定禮樂價值的型態。

第三節 外、雜篇「超禮歸道」的型態

外、雜篇屬老莊後學的思想，在對禮樂的態度上與內篇有異。雖然外、雜篇中亦互有異同，但大抵而言，均有「抑儒揚道」或「抑孔揚老」的痕跡，最可見出老莊後學的禮樂批判。

老莊後學之「抑儒揚道」，其最喜杜撰的寓言爲孔老會談

。外、雜篇中的孔老會談，大率都以「抑孔揚老」的方式展開，不是孔子請教老子，就是老子教訓孔子（註14），可知是儒道相爭下的產物（註15）。孔子是持仁義禮樂以修身治國的儒者系列的代表，因此「抑孔」之說，不僅是貶抑孔子一人，而且是貶抑整個儒家。外、雜篇對於孔子一系人物的描繪相當一致，其學的經典爲詩書禮樂或六經，治國理論則離不開仁義禮樂等人倫道德的主張。

子貢曰：孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下，此孔丘之所治也。（漁父）

丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲久矣。（天運）

儒以詩禮發家。（外物）

老莊後學以老子爲禮道之至人、真人，故從老子的道德觀點批判孔子，則孔子只是尚未得道而「以物易性」（註16）之儒聖。仁義禮樂被道家視爲外在之物，而非通於道德的性命本然之真，故提倡仁義禮樂以修身治國，對老莊後學而言，實即「外立其德」，疏離本真而「失其性命之情」（註17）。因此在抑孔揚老中清楚地顯現「仁義禮樂」和「性命之情」的對揚，而且可看出對禮樂的強烈抨擊。這種態度顯與內篇有所不同。

其強烈抨擊之處如：

屈折禮樂，啣前仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。（駢拇）

及至聖人，蹙蹙爲仁，蹉跎爲義，而天下始疑矣！澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣！（馬蹄）

及至聖人，屈折禮樂，以匡天下之形，懸跂仁義，以慰天下之心，而民乃始踉跄好知，爭歸於利，不可止也，此亦聖人之過也。（馬蹄）

通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣。（天道）

禮樂偏行，則天下亂矣。（繕性）

儒家提倡仁義禮樂的目的本在平治天下，在老莊後學看來卻成爲大亂始因，其亂因所伏的關鍵之處就在違反與道相通之「性命之情」的自然狀態。「性命之情」在外、雜篇中有許多同一層次而可互通的詞語，如常然、道德、真性、常性、同德、素樸、天、天德、玄德、混冥、虛靜、恬淡等，其義指受之於天的自然真性，這是人的真實本性，〈漁父〉篇謂：「真者，精誠之至也。……真者所以受於天也，自然不可易也。」這種真性的理解，與孟子從道德心說性善不同，與荀子從動物本逐之欲求無節說性惡亦不同，其「真」乃由心知欲求不向外馳逐，而保持在「無知無欲（無乃作用地無，如消除機心造作）」的狀態而說。老莊後學認爲儒家既離其真實本性，而強以外在的仁義禮樂桎梏天下人的真性，則將使天下人都不能「安其性命之情」，這實是天下莫大的亂因。〈天運〉篇中老聃正道出此中亂因：「夫仁義惛然，乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其樸，吾子亦放風而動，總德而立矣。」

由仁義禮樂和性命之情的對反，似乎可成立「以道反禮」的禮樂思想型態。這種型態的意義，可藉梁啟超的話作一參考性的了解：

質言之，吾儕所謂文明或文化者，道家一切悉認爲罪惡之源泉。故文字，罪惡也；智識，罪惡也；藝術，罪惡也；禮俗，罪惡也；法律，罪惡也；政府，罪惡也。乃至道德條件，皆罪惡也。（註18）

若老莊後學只是以道反禮，則禮樂所屬的整個文明或文化確都成毫無意義與價值的存在，故相對於道而言，可說其爲汨亂真性的「罪惡」。這種反對關係，表示兩個觀點之間不可化解的衝突，也顯示儒道相爭下的一種偏激，但值得深究的是：

外、雜篇的禮樂批判是否止於如此？

答案是否定的。以道反禮，正如老子在道的淪降中抨擊禮爲「忠信之薄而亂之首」，這種反對是有其特殊限定的，亦即所反對的是在離棄道德、汨沒真性下有執有爲的禮樂，因爲此時的禮樂只是生命外在的虛文與欲望的享受而已，以此修身治國，只是更從外在加力扭曲人類的真性，桎梏人類的生命，故〈知北遊〉云：「禮相僞也」，〈列禦寇〉云：「今使民離實學僞，非所以視民也。」老莊後學之反對禮樂，從此特殊限定而言是道家普遍具有的一義。是故毫無限定地說道家是一文化否定論者」，並不中肯。一般人浮觀外、雜篇強烈的抨擊仁義禮樂之語，往往會輕率地得到否定文化的論斷。

由道與禮的對反，老莊後學提出「任其性命之情」（駢拇）「安其性命之情」（在宥、天道）「反其性情而復其初」（繕性）之說，亦即如老子所謂「歸根復命」、「歸真返樸」，歸復於與道爲一的自然狀態。「初」即指此一狀態。反其性情，則生命即從一切外在在化之心知情識的執爲造作回歸自身。從此無執無爲的自然真性而言，禮樂與之卻是不相迂的。至人的自然真性爲主，禮樂爲從，處世應物，而不以物易性，故世俗禮樂可以應之、行之，而不害其性命之真。

行之以禮義，建之以太清。（天運）
節而不可不積者，禮也（成疏：外示折旋，內敦積厚，此真禮也）。……應於禮而不諱。（在宥）

「建之以太清」，即以道爲本，依道而行禮，則精神生命仍保持其絕對自由，而不凝滯於禮上。既然至人仍行禮義、應禮無違，可見老莊後學並非如其表面抨擊禮樂一樣，真要摒棄禮樂等典章制度或風俗習慣。而是爭在能否以道爲本，保其玄德，安其性命之情。（在宥）篇云：

說明邪，是淫於色也；說聰邪，是淫於聲也；說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相於技

也；說樂邪，是相於淫也；說聖邪，是相於藝也；說知邪、是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者存可也，亡可也。天下將不安其性命之情，之八者乃始鬻卷殫囊（成疏：遽之貌也）而亂天下也。

不能安其性命之情，禮樂即為亂天下；安其性命之情，禮樂則可有可無。就「存可也，亡可也」，顯示老莊後學即使在道境之上言禮樂，仍非積極的肯定其價值，其行之、故之乃是使禮樂（乃至仁義）繫屬於自然無執的真誠表現，是故：

至禮有不人，至義不物，至知不謀，至仁無親，至信辟金。徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。（庚桑楚）

夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂徧行，則天下亂矣。彼正而蒙已德，德則不冒，冒則物必失其性也。（繕性）

在「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞」的體道境界，可言發諸性命之情的至禮、至樂，可見老莊後學所談的禮樂，乃是超越世俗禮樂的至禮、至樂，而至禮、至樂必須歸復至道玄德而後見，故外、雜篇的禮樂思索可定為「超禮歸道」的型態。

總上所述，莊子將形上之道收歸內在超越的精神境界，以絕對自由的精神遊於宇宙人生的變化之場，故其超越世俗禮樂所顯的型態為「超禮遊道」型。外、雜篇則對世俗禮樂大加抨擊，凸顯生命與道合一的「性命之情」，欲人捨禮歸道，復由體道境界自然的表現禮，不過禮樂的存在對其而言可有可無，這種型態可稱之為「超禮歸道」型，較接近老子。

附註：

註1：唐君毅《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁二八五，學

生書局。

註2：莊子《養生主》與《大宗師》均有「懸解」一詞，表示人的存在不累於情識的自由解脫狀態。作者相對杜撰「倒懸」一語，表示人的存在受情執知障羈纏束縛、不得自由的狀態，取象生命之倒吊懸空，不知解放之狀。相似的詞語在《繕性》篇已被運用，《繕性》云：「喪已於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」「倒置」與「倒懸」實為同義。

註3：徐復觀《中國人性論史》，頁三八九，商務印書館。

註4：「成心」一詞見《齊物論》，原用以指物論喧騰之下論者心靈離道無限的封閉狀態，此一心靈狀態為論者「與接為構，日以心鬥」的總機構，非心靈的本然狀態。

註5：王船山《莊子解》，頁一，河洛出版社。

註6：郭慶藩《莊子集解》，頁二，河洛出版社。

註7：《莊子解》，頁一。

註8：三種人是否一種人，應視其行文的上下脈絡而定，「德充符」叔山無趾踵見仲尼一段，以孔子為未達至人之境，應另外看。至於道家之徒以儒家聖人置於道家至人、真人之下，此一行文脈絡不可與《逍遙遊》本文混同。又「聖人」一詞，在《莊子》中並非專指儒家修養的最高層位，《大宗師》、《漁父》、《天下》諸篇中「聖人」一詞的用法，均不指儒家聖人而言。

註9：《世說新語》文學類第三十二條注，見《世說新語校箋》，頁一七〇，明倫出版社。

註10：參見《中國哲學原論·原道篇·卷一》，頁三四八。

註11：宇宙人生的變化之場，即《德充符》所謂：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變、命之行也，日夜相代乎前。」這些都屬於精神自由之主體所觀照的變化。

註12：《淮南子·道應篇》有坐忘一段，先「忘禮樂」，後「忘仁義」，王叔岷據此及《老子》三十八章云：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」《淮南子·本經篇》云：「知道德，然後知仁義之不足行也。知仁義然後知禮樂之不足脩也。」互證，校正莊子傳本之誤。見《莊子校釋》上册，卷一，頁六二，國風出版社。又見《莊子校詮》上册，頁二六八，史語所專刊之八十八。

註13：《莊子集釋》，頁二八五。

註14：如《天地》篇有「夫子問於老聃曰」一則，《天道》篇有「孔子西藏書於周室」一則。《天運》篇有「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃」、「孔子見老聃而語仁義」及「孔子謂老聃曰」三則。《田子方》篇有「孔子見老聃」一則。《知北遊》篇有「孔子問於老聃曰」一則。《外物》篇有「老萊子之弟子出薪，遇仲尼」一則。《漁父》篇有「孔子拜見漁父」一則，漁父其實即老子一流的人物。

註15：先秦儒學盛行，其勢不衰，使老莊後學深深感受到思想上的危機，於是出現儒道相爭。這是繼儒墨相爭之後的思想論爭，較墨之非儒更具有思想性，其抑儒之處，大體是從儒者心態及仁義禮樂的主張上與「性命之情」的疏離落言，可算是對於儒家之高層次的批判，與墨之檢拘拘小儒而非之，並且完全不解儒學精義所在的狀況不同。

註16：「以物見性」一語見《駢拇》篇：「自三代以下，天下莫不以物易其性矣。」又以仁義禮樂為外在之物，而云：「是非以仁義易其性與！」

註17：「外立其德」一語見《在宥》篇，謂仁義聖知之類皆是在性命之德的自然狀態之外更立其德，使德成外在，不合

天道。「失其性命之情」一語則見《駢拇》篇：「彼正正者，不失其性命之情。」

註18：梁啟超《先秦政治思想史》，頁一九，東大圖書公司。

「鵝湖月刊」合訂本問世

「鵝湖月刊」創刊至今已閱十五年餘，由山林初拓不期然而蔚為可觀，凡此，莫非文化心靈之所凝聚，時代精神之所示現。近來，需求其全貌者漸多，尤以海外圖書館及研究單位為常，吾人亦恐其久而散落也，爰將前十五年一百八十期哀集成套，以十二期為一冊，都十五冊，布面燙金精裝，推出市面，用答惠愛之讀者，並謹以提供給所有關懷當代中國哲學發展之學者，願以作為案頭之參考。

全套合訂本訂價新台幣二萬元整，本刊讀者特價優待八折。製量唯五十套，欲購者請從速。

洽詢電話：三二二一八八四。