

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士論文

莊子齊物論生命圓現之研究



研究生：黃照惠

指導教授：謝君直 博士

中華民國 105 年 10 月 13 日

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士學位論文

莊子齊物論生命圓現之研究

研究生：黃照惠

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和
陳政揚
謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國 105 年 10 月 13 日

摘 要

《莊子》內七篇中，以〈齊物論〉的義理架構和實踐工夫論最為豐富完整。在〈齊物論〉中，莊子以道家無的哲學中心思想，託南郭子綦與顏成子游對話之「吾喪我」而開啟序幕。其中，「喪」闡述道家哲學無的中心思想與工夫實踐義，「我」為莊子論述慮嘆變慙、姚佚啟態之陷落的人生困境，「吾」義之為真君，乃莊子欲啟發世人復返和定位的生命終極依歸。

道家哲學是一門生命的學問，也是一門實踐的哲學體系。從〈齊物論〉所開展出的「因是」、「莫若以明」、「道樞」、「天府」、「葆光」、「天鈞」、「天倪」等工夫實踐論，都是哲人莊子所提出之精闢而具實踐義涵的哲學思想。繼〈齊物論〉後，並以卮言、重言、寓言方式，在內七篇中其他各章蔓衍其義。其中朝徹、見獨、坐忘、心齋等工夫實踐論，論述出不同境界層次的工夫義理，以其所延伸、蔓衍之義理，更加回饋支援〈齊物論〉所開展的工夫論理和真君之證成。所以，莊子內七篇形成了一部完整而可證、可行的生命哲學論述。

解決人生的困境與難題，是千古中外哲學大家責無旁貸的社會道德使命。以哲學的智慧解決、實現人類欲解消之現實困境、欲超越形體與時空之囿限，更重要的是超越自我心靈與道德的價值實踐義。而道家哲學在無的作用下，解消人間的種種困執和紛爭；也以無待逍遙而寓諸無境的實踐工夫，突破形體與時空之限制；更在人類心靈道德上做實質的解消、治療和提升。所以，道家哲學實為一門淑世之治療哲學。

關鍵字：道家、莊子、齊物論、工夫論、生命治療、生命圓現

莊子齊物論生命圓現之研究

目 錄

摘 要.....	I
目 錄.....	II
第一章：緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與材料.....	5
第三節 研究方法與結構.....	10
第二章：齊物論生命圓現之思想分析	18
第一節 無身喪我之透顯真君	18
第二節 因是兩行之圓明消融	32
第三節 天府葆光之玄奧道心	45
第三章：齊物論生命境界圓現之實踐工夫	50
第一節 真君工夫之圓現.....	50
第二節 道樞工夫之圓現.....	58
第三節 大化工夫之圓現.....	65
第四章：齊物論生命圓現之治療意義和功能	76
第一節 生命自然之反樸歸真	76

第二節 去執無礙之生命主體	85
第三節 安身立命之逍遙無待	91
第五章 結 論	98
參 考 書 目.....	103



第一章：緒論

第一節 研究動機與目的

一、 研究動機

人類終其一生，或順遂而延伸其生命境界的探索；或苦難而砥礪淬鍊出生命的精髓；或渾然不覺，順應天地四時，而安然擺渡其一生者。每一個生命，都能在歷史的軌跡下，留下屬於當時、當人之印記。而在時代過往的洪流中，或有特別而變動的年代，其當時所引爆之人文、哲學、思想有如璨爛絢麗的火花，引領著古老民族之人文精神、傳統價值與道德、文化思想，此文化、哲學、人文瑰寶，具傳承之普世價值，且歷久而彌新。春秋戰國時期，中華民族的歷史腳步，由上古時期之三皇、五帝到夏商周三代，是天下由公天下而逐步趨向家天下的一個轉圜時期。由於時代的劇烈變化，帶來人心的莫大衝擊，無論在政治型態、社會制度、教育模式、經濟方法……等等，都有重大的轉變。在此同時，因戰亂和苦難，亦激盪出春秋戰國時期璀璨而亮麗的人文思想。當時，諸子百家大鳴大放，為中華民族人文哲學思想史，開啟點亮一盞無上的智慧炬光。

道家起源於生命的陷落處，當生命無有止盡的向外馳騁、獵取；意念紛飛不斷地造作，因追逐而生之妄念、造作，讓整體生命因過度虛耗而槁木死灰，陷入桎梏、困頓，造成整體生命的陷落。此時，道家「致虛極，守靜篤」的生命境界型態，猶如大海中的一根浮木，讓茫然的生命有所歸、有所安頓。憨山大師云：

愚謂看老莊者，……要真真實實看得身為苦本，智為累根，自能隳形釋智，方知此老真實受用至樂處。更需將世事一一看破，人情一一覷透，虛懷處世，目前無有絲毫障礙，方見此老真實逍遙快活，廣大自在，儼然一無事道人。¹

¹ 釋憨山《老子道德經憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁42。

道家的哲學思想是一門返照內觀的學問。雖起源起於生命的困頓處，卻是在自我生命的回返處找到出口而獲得重生。藉由對生命苦、累之自覺，成為貫注超越生命桎梏的動能和力量。藉此向內觀照的自覺，解消，蕩除生命中的偏執、造作、紛亂和雜質，恢復生命原本之清澈自在。這是道家哲學對生命最積極而徹底的禮讚。

牟宗三先生指出：

道家要達到它所嚮往的無為、自然的境界；或是莊子之逍遙無待的境界，需要通過怎樣的實踐工夫？……能了解道家的工夫，就能更真切的把握客觀的、形式的了解。客觀的、形式的了解是綱，是縱線；對功夫的了解是緯，是橫線。經緯會合，就可以把握住道家玄理之性格。²

了解道家所嚮往之無、自然、虛一靜的內觀所透顯之智慧，這種智慧是縱貫歷史、文化、甚至人類共通之心靈價值。但如果只在思辨、知解的層面上理解，整個思想體系就會飄蕩而無法落實於真實生命。所以，必須開展橫向的應用，直接落實到實踐工夫層面，使之與生命應和，才是道家有縱有橫之生命的學問。橫向的實踐工夫，所講的是透過不斷的練習，讓我們的生命一步步向內收斂。而筆者認為，《莊子》內七篇之〈齊物論〉是道家學說中，含藏豐富的實踐修養工夫的論述之一，是最能體現道家「實踐哲學」的工夫論述。所以，筆者欲透過對〈齊物論〉深入的探討，來證成道家之生命實踐哲學，不只是學問原理，而是確實可啟發人的生命活動，且能轉化出生命的真實智慧。陳德和先生云：

道家重消融與解構，最後證成了主客雙如，物我皆然的天清地寧。……〈齊

² 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁113。

物論〉的訊息一言以蔽之，就是忘我、物化；忘我是放空自我，惟充極地放空自我，才能不設限地融入對方，此之謂物化。又分解地說，忘我是工夫，物化是境界，但工夫即含境界，境界亦不離工夫，所以二者終究不能切割，凡此亦不失圓教的本色。³

這段話明白指出〈齊物論〉的重心所在。道家的學問是著重於主體的工夫境界，透過主體生命對物我之間成心、成見的消融，解構了彼此生命間的藩籬圍牆，形成主客雙如的生命境界型態。透過內在修養境界的不斷提升，進而解消對立，並相對地包容存全了天地萬物，同時也圓滿完成了自我生命的實踐。這是道家修養之極致，展現工夫與境界「一體呈現」之圓融生命理境。透過主體生命的修養實踐工夫，而達到萬物與我為一之「生命圓現」狀態。即圓教之不捨一物，⁴而能圓滿證成生命之雙如狀態。這是一種生命由內而透顯於外之智慧的展現，也是一種自我圓滿證成實現的生命境界。

解決生命的困頓和迷惑，是不分時間、空間的亙古議題。從「有」再生「無限的有」，無論是知識、物質、甚或各種專業學術、科學理論……等，所衍生出諸多生命的矛盾與衝突，日益嚴重。無止盡的追逐和無限的衍生「有」，也造成現代人生命中的一大負累，而這些負累，拖垮了人類自由的靈魂，也危害了生存的環境，甚至崩解了人與人之間互信互愛的價值觀。這一切，都因於人類過度的向外追求，向外紛馳。吾人希冀透過道家的「無」、「虛一而靜」、「不生之生」的工夫理論，返身探索出生命真正的活水靈泉。更希望透過《莊子·齊物論》的探

³ 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新論》第3期，2005年7月。

⁴ 參見：牟宗三先生云「圓教是佛教方面判教中的一個觀念，而判教判得最盡、解說圓教之所以為圓教解說得最明確者，則在中國之天台宗。……將佛所說之各種法門（每一法是通佛之門）以及其說法之各種方式（或頓或漸或秘密或不定），予以合理的安排，此之謂判教。判者分判義，判教者分判佛所說之教法而定其高下或權實之價值之謂也。故就佛所說而言判教，則判只能是分判義不能是批評義。……判教以圓教為究極。凡聖人之所說為教，一般言之，凡能啟發人之理性，始人運用其理性從事于道德的實踐，或解脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命之實踐，以達致最高的理想之境者為教。圓教即是圓滿之教。圓者滿義，無虛歉謂之滿。圓滿之教即是如理而實說之教。」牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁266、267。

討，對道家修養工夫之圓滿證成，有整體而透徹的了解。

二、 研究目的

現代文明以工業革命和科學改革主導人類文明的發展，並以全面性的襲捲方式，改變和影響了人類的生活。但不可諱言的，隨著全面西化的生活模式，因過度物質化而導致人性的迷失、因互相爭奪而導致人我的城牆藩籬、因物欲的過度與泛濫而導致地球資源的耗損、因功利導向而致使品德教育暨人性的淪喪……等，種種失序現象，確實而又深刻的耗弱現代社會，這是問題的顯現，而這些問題背後所隱含的生命實踐問題，它們的問題本質在古代與現代是一樣的。

古代道家思想以致虛極，守敬篤，內斂含藏的修養工夫，立論於紛亂的戰國中晚期。老子希冀以不為而成的無為大道，和滌除玄覽之虛靜觀照的工夫，給出萬物自成其然的空間。此種成全萬物之道，乃是道家生命哲學中無用之大用，能達無為而無所不為的圓滿境界。並在此修養工夫之證成下，同時亦可完成主體生命之自覺與生命之圓現。

而莊子思想傳承老子哲學，其著述中尤以莊子內七篇為道家哲學之精華，而內七篇中又以〈齊物論〉對道家生命本體理論工夫之探討和證成，具有哲學性且完整之論議內容，故筆者擬以〈齊物論〉為主軸探討道家哲學。筆者探討文獻中超越的工夫境界之義理探討，展現生命由內而外的圓融體現；並以莊子論述齊物平等、化成萬物，使物我無待，各自回歸自然本真之原理，探討莊子齊物論哲學思想中，由內而外的工夫證成，由化成而有超越義的圓滿生命境界。最後再以〈齊物論〉本章與內七篇之各章相互呼應，做一整合性之義理探討，企圖尋找出對治現代社會、群體、或個人生命陷落困境之治療意義和功能。由齊物論之義理觀點，

融貫、整合莊子思想對現代人類社會文明之病灶的治療之道。

第二節 研究範圍與材料

一、研究範圍

本文研究重心在莊子齊物論哲學思想中，由內而外的工夫證成，由超越而化成的圓滿生命境界。所以《莊子》一書是主要的研究範圍。《莊子》一書，歷來對其版本、章節篇數、⁵及郭象《莊子注》是否竊注等問題，⁶各家研究論述不一。

《莊子》，一般認為是集莊子及莊學後人的篇章，整理而成。分為內篇、外篇、與雜篇。據司馬遷《史記》所載，《莊子》有十餘萬言，由漢至晉之間，都為五十二篇；今所見《莊子》三十三篇，為晉人郭象作注時所編定。計有內篇七、外篇十五、雜篇十一。⁷

本文研究，以《莊子》內七篇中之〈齊物論〉為主軸，再與內七篇之〈逍遙遊〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉相互呼應。期盼形成一義理融貫，前後支援、應用之深入研究。憨山大師云：

⁵ 根據王叔岷先生說：「《莊子》原為若干篇，不可知。後漢班固、高誘所見《莊子》為五十二篇。晉司馬彪、孟氏注本亦五十二篇，恐非漢時五十二篇之舊。司馬彪注本內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。又崔譔二十七篇，內篇七，外篇二十，無雜篇。向秀注二十六篇，一作二十七篇；一作二十八篇，亦無雜篇。李頤《解集》三十篇，一作三十五篇。郭象注三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一。」可知《莊子》全書篇目曾更改過，非現存樣貌。王叔岷，《莊學管闡》：臺北，藝文印書館，1978年，頁17。

⁶ 《晉書·卷五十·郭象傳》云：「先是，注莊子者，數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外，而為解義。妙演奇致，大暢玄風。惟秋水、至樂二篇未竟，而秀卒。秀子幼，其義零落。然頗有別本遷流。象為人行薄。以秀義不傳於世，遂竊以為己注。乃自注秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇。其餘眾篇，或點定文句而已。其後秀義別本出。故今有向郭二莊，其義一也。」房玄齡、褚遂良《晉書·卷五十·郭象傳》，上海：中華書局，1936年，頁5。

⁷ 參見：王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁10。

一部全書三十三篇，只內七篇已盡其意。其外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活。⁸

自明清以後，整個莊學研究漸漸有重內、輕外雜的趨勢。⁹陳德和先生說道：「(內)七篇義理前後連貫，互相交織輝映，能開闢變化，又能形成有機之統一。」¹⁰吳怡先生亦指出：「如果《莊子》書，或莊子學有一個中心思想的話，那麼毫無疑問的，這個中心思想就在內七篇。而且這內七篇，不僅是在內容上，甚至在篇名上，都很精密的構成了一個理論體系。」¹¹筆者企圖在〈齊物論〉之立足點上，尋找出與內七篇中義理貫通之處，因〈齊物論〉本篇乃具道家修養工夫由內而外之證成原理，由此擴展至餘六篇，使致義理能連貫且能廣為應用。讓六篇之顯用，以回應〈齊物論〉本篇具莊學工夫證成理論根基之事實。以理致用，圓滿證成老莊哲學之經世價值與意義。

又憨山大師云

《莊子》一書，乃《老子》之注疏。予嘗謂老子之有莊，如孔之有孟。若悟徹老子之道，後觀此書，全從彼中變化出來。以其人宏才博辯，其言泔洋自恣，故觀者如捕風捉影耳。直是見徹他立言主意，便不被他瞞矣。¹²

⁸ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁154。

⁹ 陳德和先生說道：「今所見之莊書，分內篇七，外篇十五，雜篇十一，凡三十三篇，係郭象所刪訂者。……郭象的這項斷定，在隋唐以前並沒有受到質疑，一直到宋朝以後才產生革命性的變化。北宋蘇東坡首先懷疑雜篇中〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉四篇的真實性，隨後繼起的考證者，開始不斷地在篇章年代上給莊書做體檢。……基本上大致是肯定內七篇的完整性與可靠性，而視外雜篇為晚出。……由於考證的成果言之鑿鑿，再加上內七篇的文章風格與義理表達，前後整齊連貫，與外雜篇間明顯存有粗細之不同。於是自明清以後，整個莊學研究漸漸有重內、輕外雜的趨勢。」陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁1、2。

¹⁰ 參見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁3。

¹¹ 吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000年，頁10、11。

¹² 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁154。

此段明白指出，莊子乃老子之克紹箕裘者。所以，除以《莊子》內七篇為研究範圍，思想上亦當追本溯源到老子《道德經》。¹³因此，本論文探討，亦會涉及《道德經》為討論範圍，以期能達到義理之融貫與傳承之呼應。

二、研究材料

(一) 專書

《莊子》一書，是戰國時人莊子，繼老子之後，另一位道家思想的代表人物。其思想基本上延續老子，但有些地方卻與老子不同。莊子的思想博大精深，文筆詭奇深閎，學力湛深，見識過人，胸襟超然絕世。《莊子》不但是一部精深的哲學思想典籍，更是一部富涵藝術精神的創作。所以歷代對於《莊子》一書的注解與詮釋，有如山鳴谷應，空谷傳聲，其應不絕，歷代迄今版本甚豐。本論文《莊子》之古典文獻以《莊子集釋》為主軸，並參酌林希逸《莊子膚齋口義》、¹⁴呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》、¹⁵褚伯秀《南華真經義海纂微》、¹⁶憨山大師《莊子內篇憨山註》、¹⁷蕭天石《莊子南華真經副墨》、¹⁸宣穎《南華經解》、¹⁹王夫之《船山全書·莊子解》、²⁰陳壽昌《南華真經正義》、²¹王先謙《莊子集解》、²²郭慶藩輯《莊子集釋》。²³

¹³ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》中王弼《老子道德經》，臺北：華正書局，2006年。本論文《道德經》原文，以樓宇烈校釋《王弼集校釋》為依據。若有引文，將標章名，不再另標頁數。

¹⁴ 林希逸著、周啟成校注《莊子膚齋口義》，北京：中華書局，2009年。

¹⁵ 呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》，北京：中華書局，2011年。

¹⁶ 褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

¹⁷ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年。

¹⁸ 蕭天石《莊子南華真經副墨》，臺北：自由出版社，1973年。

¹⁹ 宣穎《南華經解》，臺北：宏業書局，1977年。

²⁰ 王夫之《船山全書·莊子解》，長沙：嶽麓書社出版，1993年。

²¹ 陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1972年。

²² 王先謙《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，1974年。

²³ 郭慶藩輯《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年。

當代學者詮釋莊書之重要著作有：阮毓崧《莊子集註》、²⁴葉海煙《莊子的生命哲學》、²⁵張默生《莊子新譯》、²⁶錢穆《莊子纂箋》、²⁷章太炎《齊物論釋定本》、²⁸牟宗三《莊子齊物論義理演析》、²⁹王邦雄《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》、³⁰吳怡《新譯莊子內篇解義》、³¹陳鼓應《莊子今註今譯》、³²高柏園《莊子內七篇思想研究》、³³王叔岷《莊子校註》、³⁴、《逍遙的莊子》、³⁵劉笑敢《莊子哲學及其演變》³⁶。

當代著作，以《莊子》一書為組織架構或哲學詮釋專書或章節者：有牟宗三《中國哲學十九講》、³⁷《才性與玄理》、³⁸唐君毅《中國哲學原論·導論篇》、³⁹《中國哲學原論·原道篇（卷一）》、⁴⁰徐復觀《中國人性論史·先秦篇》、⁴¹陳鼓應《老莊新論》、⁴²《道家的人文精神》、⁴³王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》、⁴⁴江建俊《魏晉思想文化綜論》。⁴⁵歷代學者的論述，都是其深入研究之成果，是後學者藉以參考憑藉之重要資料，希冀以其深闢之洞見，啟發筆者對本論文之研究與探討。

²⁴ 阮毓崧《莊子集註》，臺北：成文出版社，1982年。

²⁵ 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。

²⁶ 張默生《莊子新譯》，臺北：天工書局，1993年。

²⁷ 錢穆《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006年。

²⁸ 章太炎《齊物論釋定本》，臺北：廣文書局，1999年。

²⁹ 牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版有限公司，1999年。

³⁰ 王邦雄《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年。

³¹ 吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年。

³² 陳鼓應《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。

³³ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。

³⁴ 王叔岷《莊子校註》，北京：中華書局，2007年。

³⁵ 吳怡《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，1984年。

³⁶ 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2012年。

³⁷ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

³⁸ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

³⁹ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

⁴⁰ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2008年。

⁴¹ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

⁴² 陳鼓應《老莊新論》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。

⁴³ 陳鼓應《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

⁴⁴ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年。

⁴⁵ 江建俊《魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐出版公司，2009年。

(二) 期刊論文與研究論文

近代學者的研究期刊論文亦是研究不可或缺的參考資料。牟宗三〈莊子《齊物論》講演錄〉、⁴⁶王邦雄〈老莊道家論齊物兩行之道〉、⁴⁷王邦雄〈莊子齊物儒墨兩行之道〉、⁴⁸陳德和〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉、⁴⁹〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉、⁵⁰謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉、⁵¹陳政揚〈「人籟、地籟天、籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉、⁵²侯潔之〈《莊子·齊物論》中籟音的義理蘊含〉、⁵³張晏菁〈論「無無」思想在《莊子》處世寓言之應用〉⁵⁴等相關期刊，都在筆者研究本文時，提供不少觀念上之啟發與延伸。

學位論文有：學術界研究《莊子》或〈齊物論〉資料相當豐富。查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」，⁵⁵論文名稱以「齊物論」、「生命圓現」為關鍵字，有洪婉霖《〈莊子·內篇〉語言詮釋—以〈齊物論〉為中心》、⁵⁶鍾芳姿《郭象《莊子注》的詮釋理路—以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉為核心》、⁵⁷王樾《晚清佛學與

⁴⁶ 牟宗三〈莊子《齊物論》講演錄(1~15)〉，《鵝湖月刊》，第319~332期，2002年1月~2003年2月。

⁴⁷ 王邦雄〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第30期，2003年6月。

⁴⁸ 王邦雄〈莊子齊物儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第200期，1992年2月。

⁴⁹ 陳德和〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991年3月。

⁵⁰ 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月。

⁵¹ 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會學報》第44卷2期，2010年10月。

⁵² 陳政揚〈「人籟、地籟天、籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第290期，1999年8月。

⁵³ 侯潔之〈《莊子·齊物論》中籟音的義理蘊含〉，《國立中央大學人文學報》第36期，2008年10月。

⁵⁴ 張晏菁〈論「無無」思想在《莊子》處世寓言之應用〉，《國立新竹教育大學人文社會學報》第7卷第2期，2013年6月。

⁵⁵ 臺灣博碩士論文知識加值系統，檢索網址：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=tu9o8G/webmge?mode=basic>

⁵⁶ 洪婉霖《〈莊子·內篇〉語言詮釋—以〈齊物論〉為中心》，國立清華大學中國文學系博士論文，2013年。

⁵⁷ 鍾芳姿《郭象《莊子注》的詮釋理路—以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉為核心》，國立政治大學哲學系博士論文，2008年。

近代政治思潮一以《大同書》《仁學》《齊物論釋》為核心》、⁵⁸陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」的研究》⁵⁹四篇博士論文。另有林芸年《莊子《齊物論》之真諦》、⁶⁰徐思琦《莊子無我思想研究以〈齊物論〉〈人間世〉〈大宗師〉為論述對象》、⁶¹張開昭《道通為一一《莊子·齊物論》文本結構分析與詮釋》、⁶²陳江華《莊子哲學的發用：以〈齊物論〉為中心之探討》、⁶³黃建邦《張太炎《齊物論釋》莊佛會通思想之研究》、⁶⁴張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》⁶⁵等二十三篇碩士論文。希冀透過多面向與廣泛閱讀之參考資料，能成為筆者研究莊子齊物論生命圓現研究時之參考，與啟沃延伸論文之借鑑資料。

第三節 研究方法與結構

一、研究方法

本論文的研究方法，以傅偉勳先生於 1984 年在台灣大學哲學系學術演講中，首次公開「創造的詮釋學」之方法為主。其後，傅先生又在其〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉一文中，⁶⁶深入而完整地探討「創造的詮釋學」之哲學研究方法。

⁵⁸ 王樾《晚清佛學與近代政治思潮一以《大同書》《仁學》《齊物論釋》為核心》，淡江大學中國文學系博士論文，2004 年。

⁵⁹ 陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」的研究》，東海大學哲學系博士論文，2003 年。

⁶⁰ 林芸年《莊子《齊物論》之真諦》，東海大學哲學系碩士論文，2012 年。

⁶¹ 徐思琦《莊子無我思想研究一以〈齊物論〉〈人間世〉〈大宗師〉為論述對象》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2009 年。

⁶² 張開昭《道通為一一《莊子·齊物論》文本結構分析與詮釋》，華梵大學哲學系碩士論文，2009 年。

⁶³ 陳江華《莊子哲學的發用：以〈齊物論〉為中心之探討》，華梵大學哲學系碩士論文，2009 年。

⁶⁴ 黃建邦《張太炎《齊物論釋》莊佛會通思想之研究》，國立中興大學中國文學系碩士論文，2003 年。

⁶⁵ 張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2013 年。

⁶⁶ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993 年。

傅先生對傳統的中國哲學研究方法提出幾點問題：

- (1) 如何獲得客觀的詮釋？
- (2) 如何縮短「考據之學」與「義理之學」之間詮釋的距離？
- (3) 絕對客觀的詮釋是否存在？
- (4) 因古今千年的時差，如何證明歷代或今時的詮釋具客觀性、真實性、亦或絕對性？
- (5) 原作者本人，如何面對歷代形成的詮釋，即所謂「歷史傳統」與「哲學語言」所積澱之歷史深度與詮釋？是會一成不變嗎？亦或因一場全新的思想交流，而產生一番創造性的對話而予以修正、釐清、重新定位？⁶⁷

而傅先生歸納上述問題，提出以下見解：

詮釋學的探索所能獲致的，充其量祇不過是一種「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」。……真實的詮釋學探討必須永遠帶有辯證開放的學術性格，也必須不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。……也必須自我提升之為極具「批判的繼承」（繼往）與「創造的發展」（開來）意義的一種我所主張的「創造性的詮釋學」。⁶⁸

創造性的詮釋學不是探尋絕對客觀定義的一種方法，而是在互為主體脈絡下找出共通意義的詮釋觀點，而此觀點無絕對性的定位意義，只具有詮釋的相對強度或選擇性。因每一位詮釋者，均有其前理解與學術背景，且當下所開之哲學詮釋視域，會因當時所著重之探討主體、時代背景、文化傳統……等等而有所異同。這些關鍵，都將影響詮釋者的研究結果。所以，在進行經典研究時，必須保有辯證開放的學術性格，也必須注入新觀點，保有容納吸收之學術活泉特質，甚至要

⁶⁷ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁2。

⁶⁸ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁3。

有思考、辯證、批判地活躍動能。這些特質都是筆者進行論文研究時，所應注意而審慎用心之處。

做哲學思維研究，可以先研讀經典，整理出自己的理路思維系統，再與一般方法做連結與整合，取得平衡與共識。在共識中再融入自己的創見。傅偉勳先生說明，至於所融入的創見其發展性如何，在於創見是否具有「擴充的可能性」與「普遍化的可能性」而定。⁶⁹任何文化、歷史傳統、甚或哲學觀點，均有其原創期，進而相遇不同體系的文化。二者必定歷經接受期，認同結合期，吸收咀嚼期，融合內化期、再生創造期、進而再接收新文化……不斷地融合、再創造之循環過程。而創造的詮釋學具有此種特色。所以，筆者擬採此種方法論研討論文。

傅偉勳先生提出做為方法論的「創造的詮釋學」，共分五個辯證層次。這五個層次具次第性，研究詮釋者需如實地逐步驟進行，不能隨意越等。這五個層次是：

- (1)「實謂」層次：「原思想家實際上說了什麼？」
- (2)「意謂」層次：「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」
- (3)「蘊謂」層次：「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」
- (4)「當謂」層次：「原思想家本來應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」
- (5)「創謂」層次：「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」⁷⁰

⁶⁹ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁8。

⁷⁰ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年，頁228。

傅先生提道：第一層「實謂」層次，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等之基本問題。仍停留在純粹客觀性的語詞呈現狀態，只呈現為「素樸的原始資料」而已。在原典研究上如何找出原本或接近真實版本，是考據學的重要課題。且具有純客觀性原本資料的存在與原典詮釋之間有一段不可否認的「詮釋學差距」。⁷¹所以，一則參考資料的選擇，以有普遍認同性的版本為優先考量、選用。二則如實而反覆多遍地研讀經典、咀嚼、思辨經典義理，以期能接近原思想家或原典真正欲表達之真實意義。而哲學研究無法停留在「實謂」層次，除忠實於原典資料的基本考證態度外，還要更深入探索原思想家意欲表達的深層義涵。所以，傅先生提出第二層次「意謂」之探討。

第二層次「意謂」，是通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等功夫。傅先生進而提出在「意謂」層次的三種語意分析方法：(1) 脈絡分析：字辭或句子在個別不同的特定脈絡範圍，分析出該語句所具有的脈絡意義及蘊涵。甚或原思想家沒有特別意識到，他原先使用的語句在某一特殊脈絡下，產生了意義變化。這需要詮釋者提高自己的脈絡敏感度，⁷²才能有更豐富的探索。(2) 邏輯分析：通過原典前後文的對照比較，盡量設法除去只是表面上思想或語句表達的前後矛盾或不一致性。⁷³(3) 層面分析：字辭或句子在不同的脈絡中，或前後文的邏輯矛盾消融下，呈顯出原典思想的多層意義和用法蘊涵。透過文字語意的脈絡分析、邏輯分析、和層面分析，可以橫向、縱向、和有深度的看出詮釋者對經典的分析、連結、和深層思考。所以在「意謂」層次，儼然已具「有機創造詮釋」的味道。

第三層次「蘊謂」：通過思想史上已經有的許多原典詮釋進路探討，歸納出

⁷¹ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁10、12-19。

⁷² 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁21。

⁷³ 同上，頁23。

幾個較有詮釋學份量的進路或觀點，俾能發現原典思想所表達的深層義理，以及此義理可能重新安排出高低層次排序的多層詮釋蘊涵。⁷⁴「意謂」層次著重於詮釋者的自我摸索；而「蘊謂」層次則重點在，透過詮釋者與歷史經典和歷代詮釋思想家之對談，更進一步，透過彼此的對談，激盪出新的深層詮釋蘊涵，甚或重新定位、安排原典賦予當代之新時代意義、或不同之經世價值。

第四層次「當謂」，傅先生說道：「到了『當謂』層次，我們還要進一步在種種詮釋進路中，所各別發現的深層義理，進行批判的比較、考察。……對於原典或原思想家的思想表達，建立一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷。設法掘發原思想體系表面結構底下的深層結構出來。」⁷⁵正如傅先生所謂這是一種「整合的多層遠近觀」，⁷⁶透過詮釋者本身對澱積之歷史經典的詮釋與理解，再融和詮釋者本身整合、消化過的前理解，所開出具可近可遠、可深可淺特色的立體視域，正是「當謂」層次所達到的「整合的多層遠近觀」。

第五層次「創謂」：傅先生提道：「在『當謂』層次，試為原思想家說出他本應說出的話，為他澄清表面矛盾，掘發思想體系的深層結構，發現終極義理，藉以重新安排他那思想體系之中的多層義涵。這是創造的詮釋學中的一大重點，卻非終點。創造的詮釋學之所以具有詮釋學的創造性，端在創造的詮釋學家自『當謂』層次上進『必謂』層次的思維歷程之中，必然形成的自我轉化，他（創造的詮釋學者）的學問人格，即從批判的繼承者轉變成為創造的發展者。……這是一種『繼往開來』的創新力量。」⁷⁷

根據傅先生提出的「創造的詮釋學」之五種進路，筆者擬先於文獻進行研讀，

⁷⁴ 同上，頁 27。

⁷⁵ 同上，頁 33。

⁷⁶ 同上，頁 38。

⁷⁷ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年，頁 237、239。

試圖在「實調、意調」層次，進行理解、整合、與融貫。這部分會著重、深入於〈齊物論〉本章之義理理解。接著，再和道家義理做整合，以老子《道德經》和《莊子》內七篇為主軸，相互比較對照，企圖達到「蘊調」層次。然後再參酌歷代《道德經》和《莊子》集釋，加以彙整、融貫，以上達「當調」層次之歷史經典義理之深化探討。這是需要反覆咀嚼、思索、和理解辯證的工夫，也是筆者進行論文研究時必須要有的恭謹態度。最後能而不忘題目初衷，希冀能找到歷史與現代生命實踐的對話窗口，亦即透過「創造的詮釋學」之方法，將傳統中國哲學智慧與現代思想產生連結，以達到「繼往開來」之使命，完成「創調」層次，同時並能圓滿本論文自我實現之內在真實意義。

二、論文結構

本論文「莊子齊物論生命圓現之研究」，分為五個章節，依序說明如下：

第一章：緒論。第一節說明研究動機與目的。希望透過《莊子·齊物論》的探討，對道家修養工夫之圓滿證成，有整體而透徹的探討。再以〈齊物論〉本章與內七篇之各章相互呼應，做一整合性之義理探討，企圖尋找出對治現代社會、群體、或個人生命陷落困境之治療意義和功能。由齊物論之義理觀點，串連、整合莊子思想對現代人類社會文明之病灶的治療之道。第二節詳述本研究主要依據之材料與範圍。第三節闡述研究方法與論文結構。

第二章：齊物論生命圓現之思想分析。本章著重於〈齊物論〉中思想義理之深入探討，思想論述上重視「由外而內」收斂之探討。第一節藉由「吾喪我」，開啟道家由外而內之收斂、隱化之生命境界形態。由生命的茫然、馳騁、陷落處切入論述核心，引領回返虛極靜篤之內在修養觀。第二節從世俗之「因是」、「因

非」之成心、分別處，探討出因由虛一靜之內觀修養，所透顯之生命的明和圓。是可以達兩行而圓融無礙之生命理境。以及由「因是、因非」至「因是已」的生命型態，猶如回返「見山又是山」的生命超越境界。第三節由〈齊物論〉中「天府」、「葆光」思想義理之探討研究，說明天真本德具有奧藏與玄德豐富之生命特質。且回應前二節之義理論述，證成人類生命雖然有限卻有無限奧藏之真君。

第三章：齊物論生命境界圓現之實踐工夫。本章著重於〈齊物論〉中之思想理論如何實踐，除由外向內之收斂工夫外，也強調證成之道心理境「由內而外」之發用。第一節探討如何透過去雜旁蕪、泯除成心、返內觀照之實踐工夫，讓致虛而透明的真君為生命做主。第二節續探討生命中既有真君做主，又如何透過莊子「道樞」的智慧，在塵世中和光同塵，以期物我之渾化圓融，能達彼此無待逍遙之境。第三節統述道家道心理境圓融實現之生命證成工夫境界。

第四章：齊物論生命圓現之治療意義與功能。本章擬將〈齊物論〉與內七篇其它六篇做義理之連結，並企圖尋找出對治社會、群體、或個人生命陷落困境之治療意義和功能。第一節返璞歸真的自然生命之圓現，透過〈齊物論〉與〈養生主〉、〈大宗師〉之對話，探討人類應解消過多生命負累，回歸天真本德、返樸抱一之簡單生活，才能得到真實生命之大自在。第二節生命主體去執無礙之圓現，透過〈齊物論〉與〈人間世〉、〈德充符〉之對話，探討人與人之間的關係和聖人處世之道。如何透過道家生命理境之修養工夫，解消心知而釋放生命，讓形體百骸、人間世事，不再成為生命中沉重之負累。第三節生命主體安身立命之逍遙境界，透過〈齊物論〉與〈應帝王〉〈逍遙遊〉之呼應，得生命中應物於無心，逍遙而自在之真實立命意義。

第五章：結論。第二章從《莊子·齊物論》中「吾喪我」開啟其哲學體系的根本宗旨，莊子克紹老子「無」的哲學思想，以「喪」來解消因「我執」、「我知」

而產生過度的人為造作所形成的人生負累，讓生命回到素樸本真的自然而然的狀態為本論文之回顧總結。第三章從《莊子·齊物論》中，所提的工夫理論進行探討研究。莊子擅長以卮言、重言、和寓言的方式蔓衍其哲學思想，透過無端崖的描述和辯證的融合完成哲學的思辨與融合，其過程是超越客觀和實體性而收進主觀境界來解消化除。依據〈齊物論〉中之重要工夫之證成與內七篇中其它篇章之相關工夫論，作一呼應和連結。其中以「真君」工夫之證成、「道樞」工夫之證成、「道心理境」之圓現為主軸再以〈大宗師〉中之朝徹、見獨、坐忘呼應真君工夫之證成；以〈人間世〉之心齋工夫探討莊子真君之證成。以〈逍遙遊〉之根本宗旨和其中莊子所論述之「無用之大用」，圓現「道樞」虛而無滯，圓而無方之圓融應世工夫。第四章試就〈齊物論〉所證成之工夫論理，探討道家哲學之生命治療意義與功能。其中以「返樸歸真的自然生命圓現」、「生命主體之去執無礙」、「生命主體安身立命之逍遙境」為探討主軸。

老莊哲學為能經世而不朽之代表，實乃其哲學思想確實能解決人類生命存在之價值與意義之根本大問題，而此問題是千年以來，中西哲人窮其一生精神欲解之生命難題，而老莊思想提供了一套完整而意喻深遠、博大闊肆的哲學體系，著實為後世子孫保留內涵生命智慧的思想瑰寶。

第二章：齊物論生命圓現之思想分析

第一節 無身喪我之透顯真君

〈齊物論〉從南郭子綦荅焉似喪其耦的「吾喪我」開啟序幕，有一貫通之寓意形成。其章節過程中，充分探討證成此一貫通寓意之義理與工夫境界。整章義理結構鋪排有序，邏輯論證綿密細緻，又輔以寓言引人入勝，其論述之完整，為內七篇之最，可謂集義理探討與工夫證成之大成。本章以義理探討為主。第一節以吾喪我的隱和化為主軸，分為三個主題：分別為一、吾喪我——「我」之探討，二、吾喪我——「喪」之探討，三、吾喪我——「吾」之探討。

一、吾喪我——「我」之探討

人類自有意識始，便展開無止盡之「我」、「我是」、「我知」、「我欲」……等之追逐。《道德經》中云：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患。」（〈第十三章〉）人在向外追逐過程中，過度強化「我」的重要性，並以「我」為中心不斷向外擴展，直到因過度強化自我、固執己見，而使生命有所滯著；或常因以自我意識為中心，而形成人我之間一道道難以跨越之高牆，導致生命故步自封、層層陷溺，因而產生困頓與迷茫。這是因「我」而產生之人病，而「我」之成形與執持，有形骸、意識、知識、觀念、是非、名利、愛憎……等等，鋪天蓋地，無所不包。這些都是因「我」而產生之人為造作，牟宗三先生指出，道家反對的人為造作可分為三層來說：

最低層的是自然生命的紛馳使得人不自由不自在。人都有現實上的自然生命，紛馳就是向四面八方流散出去，這是第一層人生的痛苦。……再上一

層是心理的情緒，喜怒無常等都是心理情緒。……再往上一層屬於思想，是意念的造作。現在這個世界的災害，主要是意念的災害，完全是 ideology（意底牢結，或譯意識型態）所造成的。¹

人生而有五目感官、情緒等自然生命之需求，所以會向外緣求。但若過度需求，過度向外紛馳，不只會被無止盡的物欲所吞噬，還會在人我間的利益衝突、心鬪、機發、詛留、厭殺中被啃蝕殆盡，迷失在無止盡的放逸荒蕪中，使心如槁木死灰，無法復返。正如老子云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂。」（〈第十二章〉）這都是人病。人終其一生為一個「我」而起之造作，讓人生陷溺於無止盡之茫昧與困頓中。莊子云：

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，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪。²

人出生嬰孩時，其本真渾然天生。既長成形，其本真困於形骸、心知之分別、執著，日日與外物、外境糾葛纏繞。一生在知識層面或自我認知或需求之認知或欲望層面上汲汲營營，從我而進入求，以所求而為所知。殊不知人所求之知，乃個人偏狹之見所形成的知識、觀念，容易流於小知之害。吳怡先生表示，知有大知和小知之分，大知著重於超越生命境界的大智慧。善用知識於厚德利生之用，而所重視的是整體生命中智慧的昇華。³莊子〈逍遙遊〉中論小知：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。⁴

¹ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁92。

² 郭慶藩《莊子集釋》，頁56。

³ 參見：吳怡《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，1984年，頁59-60。

⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁11。

若侷限於小知、小年，則生命觀也將有所囿限，無法開展。小知、小年容易陷入相對性的分別比較，而形成一隅之偏見，這是眼界視域過小之患。〈齊物論〉中云：「天下莫大於秋毫之末，而泰山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。」莊子觀察到人間世不同的視野角度，而欲突破僵固思惟的限制看事物。眾人視為末端的秋毫，可以是最大的整體；山岳的壯闊，可以是宇宙的塵埃；夭壽的殤子，可以是剎那地永恆；相對於良古，八百歲的彭祖，可以是夭折。莊子藉由對比的方法，企圖穿透人們長久以來，意識型態的固結，突破既有格局之囿限，讓心靈自由轉動，以期能以無拘無束的閱觀視野，泯除小知之患。而世人容易陷於小知，其根源點還是在執持，執有限之觀點看世界和生命，以至於整體生命產生陷落。雖吾身之有涯，但在生命理境之開展上，是可以如大鵬鳥般，展翅搏扶搖而上九萬里者也。在莊子〈齊物論〉中，也論及執小知、小我之患：

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；其留如詛盟，其守勝之謂也；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，以言其老恤也；近死之心，莫使復陽也。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！旦暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。⁵

莊子這段對於一般人人生的描述可謂真知灼見、淋漓盡致，其情境寫實而充滿悲憫之情。他悲歎眾人日以心鬪，恐懼、機心漫漫不斷，日以繼夜地桎梏心靈，讓本真如嬰孩之心如同槁木死灰，只為追逐虛幻短暫的快樂。甚至藉當時「儒墨

⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 51。

之是非」之爭、因是因非之爭辯、名家白馬論、和朝三暮四之寓言……等等，⁶指出天下因一個「我是」，而成是非之根源。為成一己之「是」，不斷地圍出一道道捍衛的疆界和城牆，以言語和道德的成心定義，割裂了大道，也造成了人與人之間，層層的隔閡，癥節點都在執一個「我是」。執是執非、分倫分義，以至於大道層層陷落淪喪，諸子百家流於生命外在之分辯競爭，無可返矣。莊子指出其寐、其覺、其心、其發、其言、其溺之生命層層陷落之狀，並點出一切的根源都在「彼我」的向外有待，和「非我無所取」之自我中心和無限之向外馳騁擴張之患。

一代哲人以悲憫心情，感歎地道出人生虛耗之不堪，一切皆因於「我」，千古以來多少英雄塚，埋葬了靈明靈覺的真人靈魂。但反省到因「我」之勞形與傷神，以及吾人荼然疲役之不堪，故心靈必須回歸道，人在入道、悟道之契機下，讓自己從陷溺困頓中感悟，由迷執中覺醒，重新回返天真本德的單純美好。若人能一念返樸歸真，不再執迷向外緣馳，收斂生命的能量，就能有向上超越昇華的契機和動能，而能擁有不同境界之人生。所以「如何放下」物欲、心知之分別執著，是人能超越昇華生命境界的重要議題。

二、吾喪我——「喪」之探討

從吾喪我中「我」之探討，了解到人因執一個「我」（我執）而付出一生生命之代價，且得到的人生只有荼然疲役，而不知其所歸之失落與茫然。但藉此感悟，人才會想要去除多餘或過度的生命負累。所以，反省困頓和茫然迷惘之所以產生，是人類通往覺悟的關鍵。

⁶ 儒墨之是非之爭、因是因非之爭辯、名家白馬論、和朝三暮四等之寓言，筆者擬於第二章第二節〈因是因非之明和圓〉討論之。

「喪」有去除、減掉、喪失、隱沒、化解、泯除之意，這都是對應人為造作不同之層次階段，而要求之工夫。面對自然生命的紛馳，使得人陷溺而迷失。人因生理需求，向外紛馳，人都有現實上的自然生命，紛馳就是向四面八方流散出去，但若無止盡的向外紛馳，造成目盲、耳聾、口爽、心發狂的麻木不仁，致使生命整體之陷落，這是人生第一層的痛苦。所以必須「去除」、「減掉」、甚至「喪失」掉過多的物欲或心知造作，以減少生命沉重之負荷。《莊子·應帝王》中提到：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁷

宣穎云：「七日而渾沌死，莊子於此不勝大悲。」⁸莊子寄寓於寓言，表達一代哲人對世人因茫昧無知而扼殺渾沌，慷慨悲憫之情油然而生。渾沌代表天生本真的一體無別，而日鑿一竅，致使形神日漸向外散佚、紛馳而逐漸亡失其本真，故七日而亡。儵與忽本因報德而鑿之，不料卻造成渾沌之死，這是因盲昧無知而戕害生命。而人也常因過度的造作、妄作而致使生命陷落。憨山大師云：「小知傷生。養形而忘生之主，以物傷生，種種不得逍遙，皆知巧之過。蓋都為鑿破渾沌喪失天真者。即古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也，此特寓言。」⁹人為滿足七竅、百骸、五目感官之欲，罔顧「生之主」，日日與物相刃、相靡，紛馳不止，終身役役而不見其成。所以在道家而言，困於小知、或為養形所生之「造作」，終究形成生命過多的負荷而不得逍遙自在。所以主張必須去除或減掉過多的物欲，泯除、化解層層的心知執著。

⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 309。

⁸ 宣穎《莊子南華經解》，臺北：宏業書局，1977 年，頁 80。

⁹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973 年，頁 451- 452。

然而，所要化解的不止是形而下的物質欲望；根深蒂固之意識型態的造作，更是思想上的意念造作固執。生命困境的另一層是心理情緒的造做，喜、怒、哀、樂、愛、憎等無常都是心理情緒之作用；再往上一層屬於思想，是意念的造做，或稱意底牢結、意識形態之固著。¹⁰既然是根深蒂固，不止難以化解，更細微的是難以察覺。若不察，它將如鬼魅魍魎，如影隨形地戕害生命，長期將生命托付於此，生命將會如蛇蚺蝸翼般地蒸虛不實。

道家以「無」解消世人因過度的「有」所衍生之困頓。牟宗三先生云：「道家是通過無來了解道，來規定道，所以無是重要關鍵。」¹¹又指出：無所顯示的境界，用道家的話講就是「虛一靜」。《道德經》曰：「致虛極，守靜篤」（《第十六章》）。透過虛一靜，使我們的心靈不黏著、固定於任何一個特定的方向上。生命的紛馳、心理的情緒、意念的造作，都屬某種特定方向的追逐，容易使人黏著，一黏著就不通，各是其是，衝突矛盾就出現了。且心思封限黏著，則生命便固執滯限，無法因空靈而啟發生命玄妙之用。《道德經·第十五章》云：「保此道者不欲盈，夫為不盈，故能蔽而新成。」一就是純一無雜，沒有衝突、矛盾與紛雜將生命支解得七零八散，甚至透過統一的作用，將生命中之雜多化掉，使生命暢通無阻。而靜是一種絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界。「無」、「虛」、「一」、「靜」都是精神境界，是有無限妙用的心境。¹²而吾喪我中「喪」的實踐方向，就是透過道家「無」和「虛一靜」的工夫，化解掉「我」的生命困頓與陷落。南郭子綦因喪我而能聽天籟，乃是透過其主體的虛靜工夫，才能超越提升。若有過多的人為造作和心知分別執著，生命會陷落於向外的耗損而不知其所歸；只有返回素樸自然之天真本德，透過虛、一、靜的修養功夫，才能真正體悟透析萬籟的本質皆出於「一」，是平等而無分別的。只有透過不斷地回歸虛壹靜之修養工夫，才能讓本真的德與天地萬物為一。《道德經·

¹⁰ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁92。

¹¹ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁94。

¹² 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁94-95。

第三十九章》中云：

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。¹³

生命本身若能以超越修養工夫之德與大道冥合一體，將生命主體修養之虛極靜篤工夫推於天地而通萬物，則此一心定而王天下，一心定而萬物服。王邦雄先生指出：道體的本身獨一無二，天地萬物的雜多，皆由道體的純一而來。萬物皆得道所生之德而成；「一」是道體生萬物的作用起源，意即天地萬物的存在本質，皆從「道」來。¹⁴人之意識，因現實生命而有生理或心理情緒之需求，為滿足內在欲求進而對外在事物產生價值之分別，而過多的分別執著也割裂了純一的大道，便如日鑿一竅般地，逐漸扼殺了渾沌。道家主張透過主體之超越昇華，解消一切物我欲望，去除如桎梏枷鎖般的連結束縛，泯除一切內外之差別相、意識之固結，也就是隱化一切依待的因，回歸本真生命整體無待之逍遙。所以莊子更進一步於〈齊物論〉中，提出以「道通為一」中泯、化、隱、除一切差別相之觀念：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，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，謂之道。¹⁵

莛（樑）與楹（柱）的橫豎、大小、功用各不相同，但對支撐建築物的整體而言，功用上是一體的、無分別的。厲的醜與西施的美是相對性的標準，因人為

¹³ 「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」具「跡冥圓融」之意涵，擬於第四章第三節中討論之。

¹⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2012，頁181。

¹⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁70。

的心知分別而產生認知之異同；對不同族群來說，美醜是沒有固定的標準，但若因人為造作而過度分別美醜的差異性，則此種固執之標準將會帶來人間諸多的紛爭衝突。《道德經·第五十八章》中云：「正復為奇，善復為妖。」王邦雄先生指出，因標榜正道，卻逼出奇變的回應；本來的善德，反而成了妖惡。因人為心知執著的分別作用下，讓美善扭曲變質。正奇善妖因相對而對抗，因對抗而決裂，使人世間最美好的價值全盤陷落。¹⁶世人常因心知的執著，而落於分別相，殊不知「道通為一」的道理，萬物皆能回歸道而能一體無分別。莊子指出，人間世的標準、評論和判斷，都有被人為扭曲而失去其本質的危險。所以要能化掉這些價值分別與批判，讓一切事物回歸其本然，也就是使萬物回歸到道通為一的一體無別，才是至道。

所有的人為分別，定義出不同的名相，名相一成，既有之成見就只能執某種限定相，不能相容於其它，這是意識型態的僵化。因小用而僵化一切標準。故曰：「其分也，成也；其成也，毀也。」所以莊子提出回歸萬物之本質，道通為一的觀念，以不分、不成，因是之的觀點尊重欣賞萬物。這是在道生成作用之差別相上不分別、不具成心。而能穿透事物的表象，了解道通為一之觀念者，是通達的智者。莊子認為只有通達體悟生命智慧的覺者，才能真正領悟道通為一的心法，在面對萬事萬物的啟用時，能著眼於生命之道的本體大用，而非用於心知執著、差別相之小用。這是無用之大用。王邦雄先生亦指出，「無」掉世俗功利的標準，解消「用」的標準，不被綁住，不被當成工具般的運用，而回歸自己生命的大用。¹⁷透過「無」和「解消」讓生命與天地萬物通而為一，彼此消融無礙。這是一種渾化的工夫。

¹⁶ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·齊物論》，臺北：遠流出版公司，2013，頁95。

¹⁷ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·人間世》，臺北：遠流出版公司，2013，頁232 - 233。

除了主體觀照智慧的提昇外，道家更以超越主體而隱化自我之智慧來存全人間世之真善美。以自身主體的實踐修養工夫，渾化自我，以達與道通為一，以此修養工夫境界，存全人間一切事物之真善美，這是道家奇詭式的玄學智慧。《莊子·人間世》云：「夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎。」又《老子·第三十八章》云：「上德不德，是以有德。」這是辯證的超越，在「不德」的反面克服中，不僅作用的保存本有的德，且更上層樓的成就了「上德」。¹⁸「支離其德」就是老子所說的「不德」，「支離」與「不」都是心知的化解，解消自以為有德的執著，避開執著的負累與對他人形成的壓迫，因為負累會累垮、壓迫成了迫害，這是德行的自我異化，¹⁹產生正復為奇，善復為妖之結果。所以，不止無掉自我的成心，道家還更進一步希望可以泯除隱化掉制式道德的標準化。這是避免道德異質化的傷害，亦是作用層上的存全。這是道家以詭詭譎怪之玄學智慧與返身上提之修養工夫對天地萬物之存全作用，²⁰也是道家道通為一、無待逍遙的玄學特質。

「為是不用而寓諸庸」：不用是不為世俗有用之用的價值標準所綁住，是心知形骸的消解。這是需要有修養工夫之次地的。莊子於〈大宗師〉中孔子與顏回的對話中提到，顏回從「忘仁義矣」、「忘禮樂矣」，乃至「坐忘矣」，是修養工夫

¹⁸ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·人間世》，臺北：遠流出版公司，2013，頁229。

¹⁹ 同上。

²⁰ 參見牟宗三先生於〈道之「作用的表象」〉中論及，道家沒有「實有層」和「作用層」的分別。因道家以無為本，無就主觀方面講是一個境界型態的無，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的作用。把這主觀心境上的一個作用視作本，進一步視作本體，好像它是一個客觀實有，它好像有實有的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。但道家要通過「無」與「有」來了解道，透過無與有的作用來透顯心境，是屬於境界型態的形而上學。道家主觀心境之提升，是透過工夫的實踐，以工夫作用所呈顯之境界來證存天地萬物的本體。也就是說，道家實有層上的觀念，是從主觀作用境界而透顯出來，所以謂之道家沒有「實有層」與「作用層」之分。道家的無不是西方存有論上的一個實存概念，而是修養境界上虛一而靜的工夫展現。更進一步說，道家以「正言若反」的方式圓成天地萬物。正言若反是一種辯證的詭辭，是一種以智慧的弔詭存全萬物。以一個反把好、惡真實而自然的顯示出來，從反面上透顯出正言，這是道家作用的存全方式。道家以無之實踐工夫體現道之本體，拿作用層當實有層，亦拿作用層上所顯之無來保障天地萬物的存有，這就是道家玄學之最高智慧所在。牟宗三《中國哲學十九講·道之「作用的表象」》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁127-128、132、140-141、146-147。

依次地進展，到修養工夫有所成就，所開顯的生命理境。坐忘中，不僅於形骸肢體抽離，心知的分別執著也去除，所謂：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。」²¹的境界開顯。《船山全書·莊子解卷二》：「天地萬物豈有定哉！忘言忘象，而無不可通，於以應無窮也。」²²只有形體、心知執著的解消，也就是吾喪我中「喪」的工夫起作用，²³才能讓生命啟無用之大用，通往真實、圓融、無礙的大通境界。

聖人知萬物之遷化，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可之條忽變化之理，²⁴所以，不黏著固執於小用、小知、與小年，僅以當下如是觀照之大智慧，以虛一靜之修養工夫照之於天，不黏不滯，以無用之大用，以不生之生，與時並進，與天地並生，與萬物為一，這是道家通透的人生智慧哲學。《船山全書·莊子解卷二》：「照之而彼此皆休矣，皆均矣。其所因者忘，而道定於樞，無窮之化聲，以不應應之，而無不可應矣。」²⁵當生命主體回歸虛極靜篤的修養工夫層，以素樸之本德天真，應天下萬物時，生命就能無滯無礙，靈活躍動，開顯生命大通之無窮理境。這是道家回返自家本心，而不向外馳騁的內斂含藏，以損之又損的修養工夫，蕩除分別執著，讓心虛靜清靈如明鏡般，物來則應，物去不留，不將不迎，僅呈顯其照天、照地、照萬物之作用。這是道家以其致虛守靜之修養工夫所達之與萬物齊平和諧、共生共融，道通為一，一切如如，彼此無待而逍遙之生命理境。

道家以觀照的智慧，透析萬物之差異相，而通其差別相之背後與道為一之本

²¹ 王邦雄《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·人間世》，臺北：遠流公司，2013，頁349。

²² 王夫之，《船山全書·莊子解卷二》，長沙：嶽麓書社，1993，頁104。

²³ 「吾喪我」之原文分析請詳見第三小節之討論。

²⁴ 謝大寧先生云：「方生之說即謂方生的兩端，沒有一端能站得住自己。惠施即由此稱名理而談，以言主觀標準之立不住，故同異之別是無謂的，由此以言『合同異』。但惠施這種合同異的方式，仍只是靜態的，純形式的名理型態，它並未內容地消融掉差別，以進至絕對的無是非境地。也就是因為惠施始終不能由相對中超越的往上提，以求進至絕對，故莊子每深惜之。」謝大甯〈齊物論釋〉，《鵝湖月刊》第20卷2期，1994年8月，頁44。

²⁵ 王夫之，《船山全書·莊子解卷二》，長沙：嶽麓書社，1993，頁103。

質，以寬廣豁達的胸襟，尊重、欣賞萬物自然本有的美好，泯其差異相所帶來的偏執，渾化融和一切相，與道通為一，讓天地、萬物、我、與大道一體無分，隨道之任運，齊物逍遙。這是「道通為一」作用的整體體現。莊子以積極入世的精神，隱化、喪我，將老子虛極靜篤的道家境界，更向上提昇華至「天地與我並生，萬物與我為一」之一體境界，這是道家之人文生命蘊涵，由老子再繼由莊子的發揚，再次超越擢升。牟宗三先生云：

莊子對於最高最圓之化境玄理，不喜作分解的表象，而擅於作詭譎的點示。……此明是表示要把你們所謂有無一起頓時而化之，亦無有，亦無無，此即所謂「冥」。有無之相既冥，則萬物當體即如，而得獨化之自在。²⁶

莊子將天地萬物的有和主體修養工夫境界的無一起頓時而化之。「冥」即不著於有，亦不著於無，使有無與天真本德渾化為一體。莊子不落入有無分別相之二元式的探求，因為於此容易陷入無有止盡的直線追尋。而以泯化內外、有無、是非、成毀……等一切的分別相，僅以當下當體之如，即於一切。這是喪我之後，真君體現其德能，所呈顯作用之道通為一之大通境界。此時人籟、地籟與天籟齊諧和一，天地與我並生，萬物與我為一。所以泯除、隱化是「喪我」的工夫所能引領吾人到達圓融之化境玄理。

三、吾喪我——「吾」之探討

從吾喪我中「我」的探討，得知我為生命陷落之根源，不足以為恃；「喪」之探討中，得知泯化去除是生命超越提昇之必要修養工夫。而二者所要指向與體證的是超越昇華後的「真吾」，也就是莊子所謂之「真君」或「真宰」。〈齊物論〉

²⁶ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁285-286。

在子游與南郭子綦的師徒對話中，以「人籟、地籟、天籟」來烘托呈顯出「真君」之存在：

南郭子綦引机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，女知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒號。……」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪！？」²⁷

透過南郭子綦與顏成子游師徒間的對話，逐步逼顯出真吾的作用與存在。子游僅憑老師荅焉似喪其耦而形如槁木的表相，妄推其心也如死灰，這樣的推論是不能成立的，於是便再進一步指導子游「吾喪我」的真實內涵。地籟、人籟雖如其自己的發出各種不同特色的聲音，而其背後有一自然生成而無我的作用讓地籟和人籟依形而生，²⁸若是執於人籟絲竹和地籟孔竅之形，便不能體天籟之境。又天籟以其無的德用成全萬籟，故子綦謂：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒號。」這是道家修養工夫的境界，為道的工夫在「日損」《道德經·第四十八章》、在「離形去知」，²⁹保持虛靜的工夫理境，將生命的境界昇華，以無和去知離欲的修養工夫生起大用，就如同道體（天籟）生成萬物的實現原理。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 49、50。

²⁸ 謝大寧先生云：「子綦並未對天籟正面作答，只以人籟地籟之自己來暗示天籟的境界。從以上的暗示中，我們大約可發現天籟基本上是個超越概念，它和人籟地籟原不屬於同一層次。經驗地說，人籟地籟皆落於相對中；它們和使之發聲者彼此間不能沒有主從，因此要說它們是自然所致，邏輯上是不通的。但若說對待原是假成心而縲起，則跨越此層以進入超越的領域，則又無所謂主從，一切皆是自然所致。今於此超越層上我們或可設想有某個絕待的主宰在，但嚴格說這主宰總是茫味難明的，而所謂天籟也就寄存其中，因此天籟自也難以言宣。」謝大甯〈齊物論釋（上）〉，《鵝湖月刊》第 20 卷 1 期，1994 年 7 月，頁 46。

²⁹ 《莊子·大宗師》中云：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」郭慶藩《莊子集釋》，頁 284。

所以，尋找生命中的「真君」有其真實的意義。³⁰而「真君」在〈齊物論〉行文中可探索得知：

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。可行以信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六臟，賅而存焉，無誰與親？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。³¹

莊子以其文學家之特質，在文學寫作風格上，以暗喻、疑問之強化手法，逼顯出背後答案的重要性，並迫使思辨者完成自我之領悟。去領悟是在「萬」之不同與差異、還是「自己」之主動如此、亦或是一切都是人為造作之「咸其自取」，那「怒者」又是誰？或更深一層的思辨，「怒」有其必然與合理性嗎？這些都是問題，而探索「真君」的答案也都隱藏在其中。

人籟、地籟因萬竅不同，其形其類異別，所以產生各種不同之聲響與怒號。故而有人間眾多雜沓之聲，甚或絲竹之聲，若非雅正之聲，亦有絲竹亂耳之禍。正如器皿，一旦成型便淪為器用。故莊子暗指人間一切是非、對立、與紛爭，均因人們著眼於小知，小用而不知其生命背後之真君，真君猶如天籟，能與萬竅之聲通而為一。一代哲人欲引領世人尋找生命之真君，而避免淪為罔兩之有待，生命受限而不得逍遙自在。王邦雄先生指出：

³⁰ 謝大寧先生云：「至道是通過明的方式而臻至的，它事實上就是天籟的境界，就是真君。因此，道家的真君是個很特殊的概念，它實只是個境界而非體。」謝大寧〈齊物論釋（下）〉，《鵝湖月刊》第20卷2期，1994年8月，頁48。

³¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁55-56。

天籟無聲，不可言說。故僅就地籟、人籟的從何而來，而逼顯天籟。³²

人籟地籟既從天籟來，那人籟之真與地籟之和，就是天籟在人間的直接彰顯。³³

雖然天籟無聲，但藉由人籟、地籟可體證出天籟的存在。但關鍵在於主體之修養工夫，是否能以虛極靜篤之沖虛之體，體證應和天籟之聲，與之共鳴而彰顯於人籟之真與地籟之和，以臻道家修養工夫之道通為一之境，而讓天籟、地籟、人籟通而為一。這是莊子欲隱喻生命中之「真君」，才是吾人生命中之主宰。既知真君是生命之主，人生才不會認賊作主，妄作無謂之造作，迷茫困頓，疲累徒勞一生。

莊子又以百骸、九竅、六臟，誰能為主宰？不斷地以疑問方式，逼顯出生命背後的「真君」。駁斥一切的有待依附關係都不是生命中之「真宰」，「真君」朗朗獨見，只有超越提升主體致虛守靜之生命理境，才能與「真君」冥合獨化，也才能開展出不同之生命境界。所以莊子云：「其有真君存焉！如求得其情與不得，無益損乎其真。」一人與「真君」冥合之化境，生命會呈顯其無窮之妙用，有如「道樞」之作用，³⁴可一應而無方，亦不因啟用而有所損益。這是道家玄理應世之智慧所在。

找到生命中的真君，透過虛一靜的修養工夫，昇華主體的生命境界，與天地間和諧靈明的天籟之境達到齊諧、共鳴的平衡，以達到主體生命理境與天地萬物之共生共融狀態，以真君證成之道通為一之工夫理境，才能有即理即事之圓融作用，因為真君必須從主體之超越提升中體證其存在。換句話說，在主體生命之境

³² 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·人間世》，臺北：遠流出版公司，2013，頁67。

³³ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·人間世》，臺北：遠流出版公司，2013，頁68。

³⁴ 擬於本文中第三章第二節討論之。

界提升後，方可體證之超越的生命理境。這便是莊子〈齊物論〉所欲證成之生命圓現境界。其工夫證成之原理將是第三章齊物論生命圓現之實踐工夫所要探討之主軸。

第二節 因是兩行之圓明消融

既已知生命的困頓均因陷落於人為意識的造作，莊子以寓言探討模式，深入討論人間世的種種是非；進而透過因是、因非之超越，討論應以何種修養工夫與道心理境面對生命中所產生之衝突與紛爭。〈齊物論〉中云：

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？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。³⁵

莊子以疑問式的縝密思考，逼顯言辭辯論之失，因言無能盡全，故言必有所失、有所偏。且一旦執偏而起我是彼非之辯論，陷落的將是「道」。莊子論及當時之諸子百家之爭，尤以儒墨為代表。大都陷落於是非之辯，甚者只知是其所是，一味妄言、妄作讓生命不斷向外紛馳，不只徒耗能量，亦不知回歸生命根本，進而亡失本質。春秋戰國時期諸子百家的辯論問題，無不在名相上爭論、打轉，各家立意雖各有其可取之處，只因我是彼非之爭和語言文字之辯論耗弱，讓真理大道隱晦不明。即所謂：「道隱於小成，言隱於榮華。」莊子也以當時之專業人士

³⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 63。

如：「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也。」³⁶來呈顯當時人向外追求專業知識而迷失本心之現象。莊子論一般世俗所執之成與虧的相對價值觀，當時人們所認同之專業人士，如昭文善長鼓琴、師曠是樂師、音律專家，雖然眼盲，依然可以拄著手杖敲出音節，惠施是名理辯論專家，是莊子的好朋友，也經常和莊子辯論。這些專業領域的成就是心知的專精，但虧陷的是生命的原始本真。憨山大師云：「至若三子之成虧：其昭文乃業之有成虧者，師曠乃形之有成虧者，惠子則道之有成虧者。」³⁷太過專精於個人才能的領域，就容易忽略生命的大用。生命的超越意義，在悟其本然之天真本德，體現與天地萬物合而為一大用，而讓生命自適自在悠遊於天地之間。無論琴音、樂理、或名理、哲學的辯論，都是為了讓生命更美好，能充分展現生命之真善美，而不是本末倒置、反客為主地剝奪生命本有之美好；有甚者，更耗其一生之生命週期，載之末年而不復返。此皆是心知專業之成，而虧損了生命之道。這是世俗成、虧之價值觀，和聖人大大迥異之處。王邦雄先生說明：

老子所說的「明道若昧」，與世俗的人生價值取向正好相反，光明的大道把自身隱藏在看似昏昧中，此隱藏是修養工夫，是內斂含藏的大智慧。不讓自己的光采成為天下人的負累。故明道看似昏昧，實則是「光而不耀」，不賣弄炫耀，不刺傷別人的眼神。³⁸

不同的鼓琴師、樂師和辯論家，皆有其美好可取之處，不以一家的標準評斷天下事，不以獨美之光耀而遮蓋萬物的美善。這是上德若谷，廣德若不足，大音希聲，大象無形之道隱。唯有在此善貸之道下，萬物皆能如其然的自得自適，百花齊放。道無心之自然賦予，在昏昧隱耀中成就萬物，這是道在作用層上之價值

³⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 74。

³⁷ 明憨山大師，《莊子內篇憨山註·卷二 齊物論》，臺北：新文豐出版公司，1973，頁 237。

³⁸ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·齊物論》，臺北：遠流出版公司，2013，頁 104。

體現。

莊子另以名家提出的哲學辯論問題提出價值問題的思考。³⁹《公孫龍子·白馬論第二》：「馬固有色，固有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故『白』者非『馬』也。『白馬』者，『馬與白』也，『白與馬』也。故曰白馬非馬也。」⁴⁰其中著名的論據由公孫龍根據離堅白的思路而建立。而莊子於〈齊物論〉中云：

以指之喻指之非指，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。⁴¹

馬屬上層的通義，是母集合；而白馬屬其下層之其中一種，是子集合，所以，以子否認其母，造成邏輯層次錯亂，自相矛盾而不能成立。已說牠是馬，又說馬不是馬，這在名理上自相矛盾，而不能成立。從以上名家論證之「白馬非馬」，容易讓人產生語文與邏輯思惟連結上的錯亂與衝突，白馬不等於馬這是常識，卻造成白馬不是馬的詭異效應。可知語言文字、字詞歧義、邏輯推理上之矛盾，會造成吾人對生命本有價值思考的紛歧與錯亂，最後，只會因歧路亡羊，而流於語言文字間之耗弱，而陷溺生命最根本的原始價值與意義。王邦雄先生表示：

莊子以春秋時期著名的辯論問題，點出當時名家、儒、墨二家、甚而諸子百家，無不在名相上爭論、打轉，各家立意雖各有其可取之處，只因我是彼非之爭和語言文字之辯論耗弱，讓真理大道隱晦不明。即所謂：「道隱於小成，言隱於榮華。」所以，不如以道家的玄理來說，既不會構成矛盾，

³⁹ 吳怡先生云：「這一段再進一步就物體自身來強調它們存在的真實。……這幾句話歷來的注解都不夠清楚，但很顯然的，這裡以『指』、『馬』為喻，正好和公孫龍著作中的兩篇名著：〈指物論〉和〈白馬論〉相合。近代學者劉師培、王叔岷等都認為《莊子》此處的『指』、『馬』與公孫龍所論的『指物』、『白馬』的主題不無關係。」吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年，頁86。

⁴⁰ 《公孫龍子》譚戒甫《公孫龍子形名發微》，北京：中華書局，1963，頁25、26。

⁴¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁66。

又可以透過玄理來解消執著與分別，消融彼是之分，與是非之別，而歸於皆是而無非的一體無別。⁴²

道家能以其無為、沖虛之德解消各家立論之爭辯，乃因其知物與道皆通而為一、能泯是非分別對立而一體無分別之理。以超越的觀照智慧，點出，「天地一指也，萬物一馬也」來還原、消融一切事物因是因非之分別相，以超越的價值觀，讓人不陷溺於是非之爭。知曉萬物是通而為「一」，那生命還有何紛爭辯論之言呢？然而，春秋戰國時期是一政治、經濟制度更迭變化的時代，政經制度的巨變轉型，導致人所產生與承受之困頓與衝擊亦相對劇烈。因此，所併發出之人文思想亦異常豐富與多樣。是以諸子百家各立其救世淑世之論，本是立意良善，但殊不知後因人為的成心、分執所產生之弊端，造成更大的迷失與陷落。這是因人病而非法病。所以道家主張去病不去法，⁴³著重透過主體生命之提升與自我超越，以解消因人病所造成之人間是非與藩籬。以超越昇華之生命，與天地萬物之真美善為一，而不致落入末梢的是非辯論之窠臼。

莊子也以生動的「朝三暮四」寓言來說明眾人習於不同名相、差別相的執取。〈齊物論〉中云：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰：「狙公賦茅曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。」名實未虧而喜怒為用，亦因是也。⁴⁴

⁴² 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·齊物論》，臺北：遠流出版公司，2013，頁91。

⁴³ 牟宗三先生論道家玄理系統之性格中，以縱貫橫講來詮釋「一體呈現」。牟先生以佛教法身、般若之作用詮釋：當法身呈現時，一切法俱現；當般若呈現時，一切法都在般若之中。如此法身般若具反身證成一切法存在之德能。解脫是即一切法而解脫，所以解脫是去病而不是去法。牟先生以「佛教式的存有論」來說明道家的縱貫橫講，道家式的存有論是境界型態的形而上學，橫的一面就是寄託在工夫修養上。參見：牟宗三《中國哲學十九講·第六講玄理系統之性格》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁121。

⁴⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁70。

狙公以眾狙的喜怒，權衡為用而不壞名實，以因是之的睿見，不固著於名相差異，而能做到平息眾狙之患卻又不離原則。此乃狙公以眾狙之心為己心之齊物胸懷，讓人間是非休乎天鈞，是莫若以明的道家智慧之體現。《漢書·律曆志上》云：「鈞者，均也。陽施其氣，陰化其物，皆得其成就平均也。」⁴⁵聖人體悟天地大道，不以其情而害其權，以其權而和天地化育之德。如是著眼於生命之道的大用，不在枝節末梢、是非之端上耗弱生命、殞損大道。讓萬物在天道無心自然的均平下，蒙受天地化育之德，聖人讓大道與萬物皆能兩行，且任運自在於天地之間。這是莊子〈齊物論〉指出超越生命之價值意義所在。

莊子更以儒家聖王堯舜之寓言對話，呈顯聖亦有其因是因非之分別判斷。〈齊物論〉中云：

故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」

舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉！昔者十日並出，

萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」⁴⁶

此寓言可以呈顯出儒、道兩家帝王之道的差異性，是一段以舜為道家立場回應儒家聖王堯的天下之憂，是莊子喻託出的一段儒家與道家的對話寓言。王邦雄先生說明：堯為聖王的執著，就在化成天下。天下理當在我的德澤廣被間，這三小國竟在我的人文化成之外，豈非反證我的聖王志業猶未完成嗎？⁴⁷此寓言中，舜化身為道家代表人物，回應聖君堯的憂慮：十日所照，雖蓬蒿之小國，亦不披靡。而況聖王之德化，更甚於日。道家主張君子惟守其玄德，以「上德不德，是

⁴⁵ 班固撰，唐顏師古注，《漢書·律曆志》，臺北，中華書局，1962，頁969。

⁴⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁89。

⁴⁷ 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀·齊物論》，臺北：遠流出版公司，2013，頁120。

以有德」(〈第三十八章〉)之虛用玄理，和「弱者，道之用」(〈第四十章〉)之主體修養工夫，處世應對。道家認為，上位者之致虛守靜的修養功夫，是給出萬物生成空間之根本道理。〈天地〉中云：「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」⁴⁸又云「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」⁴⁹古聖王以無欲、無為之涵養應天下，不妄動造作擾民，以淵靜之玄德與天地一體，與萬物為一，以虛靜之修養工夫，給出天地萬物生成之空間，以無為哲學治理天下。儒家則以禮樂、王道治理天下，若有未化之地，雖任重道遠，雖千萬人吾亦往矣，即以天下為己任之王道精神。這是道家不同於儒家之聖王經世之學。郭象釋云：

從己於至道，豈弘哉？故不釋然。神解耳，若乃物暢其性，各安其所安，無遠近幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當，而我無不宜也。⁵⁰

上位者，虛心弱志的無為智慧，不有宰制萬物之心，都是聖王體天地道心，以不仁之仁，生成萬物的修養功夫。《道德經》云：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。」(〈第二十九章〉)道家安頓天下的方式是給出萬物生成空間，使其能暢其性、得其自在，以不現可欲的內斂含藏，尊重、包容天地萬物。而堯以儒家聖王之精神，憂三小國未入禮樂教化之制；而舜道法自然，以聖王之德，勝於十日之光，光照而德披，如風行而草偃之自然順成之理治理天下。聖君以自身的內斂含藏，德化天下，如天地日月無言之普照、生成萬物之理同也。〈天道〉中云：「明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。……靜而聖，動而王，無為也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。」⁵¹可知道家之帝王修養之道，著重返樸抱一之內斂虛靜涵養，處下一如賢聖素王，可

⁴⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁404。

⁴⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁404。

⁵⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁90。

⁵¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁457-458。

全德葆真；於外無為而尊，貴在靜而與陰同德，動而與陽同波，以虛靜推於天地，而能通於萬物，以達無為而無不為之淑世哲學。

自古以來，士人立志以期能實現淑世之志。然而，縱觀中華民族二千多年的朝代興衰更替，總是承平時短暫，變動紛亂時間長，百姓鮮能無憂無慮安生利養。不同年代中相同的是淑世利民的初衷，差異的是每個年代之政策、制度、法令、人文思想、教育制度……等因人為的過度造作和扭曲，衍生出諸多不同的人禍。既是人禍，就必須回歸生命之主體解消此一問題。謝君直先生曾指出：政治乃眾人之事，而一家之政治思想和主張，如果有哲學性思惟做為立論基礎，那麼政治就不只是政治問題，而也必是哲學問題。⁵²政治影響的層面十分廣泛，其影響的效應亦十分深遠，為政者若沒有深厚的政治、人生、生命、人文、教育、民生、經濟……等哲學思惟和底蘊，容易流於淺根式的治理模式，淺根則國本不固矣。而道家主張上位者，虛心弱志的無為智慧，不有宰制萬物之心，實則給出萬物最大自在生成之空間，這是為政者的哲學涵養；不以己欲和己私擾民，尊重百姓之自然生養為其為政之道，這也是另一種高極的政治哲學思惟。這些都是道家聖王體天地道心，以超越昇華的觀照智慧，以不仁之仁，生成萬物的政治智慧和修養工夫。

從莊子於〈齊物論〉中所探討的過程，可以見得「成心」是衍生是非、得失種種比較、對立的根源。牟宗三先生表示，認知自我僅僅是一虛擬觀念，更會輾轉發展成俗情偏執的成心。⁵³人類典型的思惟模式，乃直觀地從自我感官、認知及情感作用為出發點，以此需求認知反射回自我心理，一旦能滿足認知情感之需求，即自我攝受為一認同模式。積習以往，漸漸形成固結之自我意識，即成心之成型。由此途徑便可推知，此一過程之成型，所依憑的是個人認知的一孔之見，

⁵² 參見：謝君直先生於南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班，儒家生命哲學專題課程所述，2015年9月23日。

⁵³ 牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版公司，1999年，頁50。

所形成之認知，因狹隘和偏頗容易產生本我生命的陷溺，輾轉發展成俗情偏執之成心。〈天下〉中云：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。⁵⁴

成玄英疏云：「一曲之人，各執偏僻，雖著方術，不能會通。故分散兩儀淳和之美，離析萬物虛通之理也。」⁵⁵若只依憑一己之成心或不全之一孔之見，便以為是專業之術，則不能見天地神明之純，容易閉塞不明。天地具冲虛玄覽之玄德、明白四達之德，且能恆常生而不有，為而不恃，長而不宰，故能常保天道運行之清明靈虛。且天道運行之理乃不積功，而是德化於萬物；所以聖人之道也應師法天道，不積功於己身，德化於天下，利均於百姓，則自然天下歸而海內服。如王弼注云：「所謂道常無為，侯王若能守，則萬物自化，不塞其原，不禁其性。」⁵⁶只有人為之成心偏執會產生閉塞不明之蔽，人若能師法天地之道，與天地一體，與萬物為一，不以人為之造作弊端，反塞其天真自然之本德，才能活出生命之美好和自在逍遙。

既已知個人的成心或一孔之見，會產生閉塞之蔽，那如何解消人禍的問題，將是探討的重要課題。牟先生表示天下之人，自以為是而各以己好、以一孔之見，使心靈侷限而不能有整全之觀。此即是莊子所謂「是以不幸不見天地之純，古人

⁵⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1069。

⁵⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1071。

⁵⁶ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006 年，頁 23- 24。

之大體，道術將為天下裂」。以及「天地之純，古人之大體」，此始是大成，是真知真見。大成絕非一孔之見、非分解言說，故莊子提出「莫若以明」，以點出非分別說的境界。⁵⁷在問題中看到解決之道，這是智慧的「明」。莊子於〈齊物論〉中，提出「莫若以明」來解決儒墨是非之爭、朝三暮四之分別、師心自用之專業成心和堯為聖君之憂等，天下因成心或一孔之見所衍生之諸多問題。「明」乃心向內回返觀照所生之智慧德能，主體生命滌除成心偏執，蕩除一切生命中之紛雜，致虛極守靜篤後觀復其本原，回復無執的境界，所呈顯如鏡鑑般玄覽之德。〈應帝王〉中提道：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁵⁸又〈天道〉中云：「水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。」⁵⁹聖人、至人透過主體心境的超越工夫，與虛靜清明之道心應和，心虛靈空靜，能有照天、照地、照萬物之作用；虛而後能容，能有奧藏天地萬物之德能作用。此「莫若以明」的工夫，如明鏡般玄覽之德可照於天地之德，與天地道心相冥合，亦能以此玄德朗現天地萬物而不違於天地之道。所以，莊子認為「莫若以明」乃是解決天下無止盡紛爭之道。莊子〈天下〉中云：

以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。⁶⁰

關尹曰：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。」⁶¹

主體修養工夫欲提升至「神明」之境界，必須透過歸根、虛極靜篤之功。老

⁵⁷ 牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版公司，1999年，頁63。

⁵⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁1069。

⁵⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁457。

⁶⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁1093。

⁶¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁1094。

子云：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明；不知常，妄作，凶。」（《第十六章》）

心虛極靜篤，則能生觀照之妙用，對天地萬物之常，洞然明白。這是精神的作用彰顯，生命就不會陷溺於妄作凶險之境。再者，道家修養工夫不積功於己，積則滯，滯則濁，濁則失其明矣。所以不止不積，更不伐己功，以沖虛之玄德給出萬物生成之空間，應物而不傷，以其德通於太一。太一者，成玄英疏：「太者，廣大之名；一以不二為稱。言大道曠蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也。」⁶² 去掉過多的人為造作與執著，回返主體生命之根本，此乃歸根復命之常。只有「以明」的德者，能知常而明，得其天年。去除過度的物欲、造作與執著，生命才能清明空靈、虛淡無待。才能以返內觀照之玄智，因虛極靜篤之功而呈顯如明鏡般之德能作用。此時主體生命澹然清靈，與曠蕩之天地萬物為一，其內有圓明玄智，其外可一應無方，這是「以明」工夫所呈顯之因明而能圓之德用。

老子也提出「襲明」之觀念，道家修養純任自然，因心如明鏡，不將不迎、應物而不藏，面對萬物，僅以虛靈清明應之，沒有過多的機心造作。以純然無心、無為之「以明」成就萬物，成其自然而然之本來面目，這是道家返身上提，以「襲明」之修養工夫存全天地萬物之作用。正如莊子〈齊物論〉中云：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。」⁶³ 道家以圓明一體之智慧，不宰制萬物、不割裂大道，回返主體生命之虛靜修養，以不用之圓融智慧圓成萬物，這是一種通體無礙的圓融觀。故莊子於「莫若以明」後，繼而提出「道樞」之圓成觀念。莊子〈齊物論〉中云：

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

⁶² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1094。

⁶³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 66

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。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。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？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞使得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮，故曰莫若以明。⁶⁴

方生、方死，方可、方不可，因是、因非，都是相對、相待變化不定虛浮之體；若以此為恆常之執定標準，則人間是非與衝突無所止矣。所以聖人以清虛靈明之心志照之於天，無執於相對立之是非，當下蕩除是非之滯，常致虛靜，如環得其中虛，亦如環得其周行而不殆之生，此生乃因道心清靈不固執黏滯絕對對立所生之清明靈動，⁶⁵其靈活如樞紐，能生玄妙之用；可當體即是即非，蕩是蕩非；可一應而無方。此時，完全是清明靈臺之任運獨化，⁶⁶常保其靈明，且能與物玄冥而生妙用。因常冥契於玄理妙用，故可自在靈動任運一如樞紐，謂之「道樞」。

「道樞」的靈活性，在道本身具「有」、「無」之雙重性特質，老子云：

道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。
故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。（〈第一章〉）

⁶⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 66。

⁶⁵ 楊祖漢先生云：「若對一言論同時說是及非，既肯定又否定，是犯了矛盾律。但在名理上不可能，在玄理上卻可能。即在認為自己之言論為是時，亦容許別人說此言論為非；在對別人之言論加以反對時，亦承認此言論可有其是處。此即是於己之認為是時，不執著其為『定是』；對於自己所反對之別人之言論，亦不執著其為『定非』。這是人可以達到的沖虛的精神境界。有了此沖虛之心境，便可平觀人我的不同言論，平觀一切是非，而不執其中某些言論是『定是』、『定非』。此即莊子所謂『莫若以明』的『以明』。」楊祖漢〈齊物論的言說方式〉，《鵝湖月刊》第 30 卷第 6 期，2004 年 12 月，頁 5。

⁶⁶ 楊祖漢先生云：「玄理境界下之是非，是雖是而不與非對，非雖非而不與是對。是與非都處於『獨』的境界，是『無對』的。」楊祖漢〈齊物論的言說方式〉，《鵝湖月刊》第 30 卷第 6 期，2004 年 12 月，頁 6。

「無」與「有」是道體的存在性格。「道」有兩面相，一邊是「無」，一邊是「有」。天地萬物在「有」的生成作用，和「無」的消解下，生生不息。透過「無」，解消對天地萬物的成心固執，給出萬物生成空間；透過「有」的作用，生養一切，但生而不宰、不有，使其自然生成、自然歸根復命，回到生命原始天真、素樸之道，使天地萬物與道通為一，常保其生生不息之道，這是道之奧妙所在，謂之「玄」。通過「無」與「有」的返復作用，形成無滯而靈活的生命，對外可圓成應物之方，對內也同時圓現生命之本真。道以自然靈活的特質，作用於每一個當下，以齊諧和一的態度面對萬物，視萬物為一體。可隨時隨地當下生成，可當下消解之玄妙作用，讓萬物回到其本來面目，以無適無別之修養功夫，以因之齊物態度，給出萬物自由之生成空間。這是「道」以其玄妙之「有」、「無」特質，達齊物之最高境界。所以「齊物論」無疑是逍遙自在的呼應，指出心靈生命具有不受時間、空間限制、不膠著於任何因然之特質，其特質乃是由「道樞」構成可自由靈動的機制，「道樞」具當體即是即非，蕩是蕩非，可一應無方，無滯無著，靈活自在之特質。所以「道」基於其無所分別、無滯著之靈動特質，以「以明」之觀照智慧面對生命；映萬物之如其所是、如其皆然、皆可的存全，以「因之」之齊物觀點所形成之「道樞」觀念，展現道之獨立特質，其能無待於萬物，因其常保清靈虛明，故能常保其靈活無待之妙用。

道家解決問題的方法，是面對事物的存在，解消主體對事物的心知分別取向、解消對事物本身之限定相與執著。⁶⁷讓任何事物回歸「本來面目」，「如期所然」的自在逍遙，「如期所是」的體現事物之本然（因是），萬物自成其是，自成其然，只要解消心知的分別、和人為的造作，給出萬物自在逍遙的生成空間。一

⁶⁷ 陳德和先生闡述道家的淑世思想云：「先秦諸子皆起於周文疲弊，老子所代表的道家是關心現實人間的治亂安危而有其救世的主張和弘願的；道家思想或許不像儒家那樣，能夠對於歷史的發展和文化的開拓做出正面的創興，但它也不是主張退化史觀，更不是憧憬於原始洪荒的反文明論者，其實從老子思想『正言若反』的曲線型智慧而論，它對於道德和知識的反省批判，倒像是對於歷史文化的解蔽治療，學者即有人認定老子思想是『具有存有學意涵的文化治療學』，並宣稱它亦是『文明的守護者』。」陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月。

切才不會陷溺於文義分歧、名理矛盾的情境固執中，而亡失其本來面目。《船山全書·莊子解卷二》：「天地萬物豈有定哉！忘言忘象，而無不可通，於以應無窮也。」⁶⁸只有形體心知的解消，才能讓生命通往真實、圓融、無礙的大通境界。因尊重事物之本然，便可自在的成就一切，物與我皆無待，形成靈活如活泉般的「道樞」功夫作用，一應而無方，時時可靈活面對一切，呈現全體皆是、全體皆然，不固著己是人非，物與我圓融無礙，一體也，達到因齊物而無待逍遙之境界。

道樞如環，守其中虛而可一應無方，圓融無滯。陳壽昌云：「圓則靈名四達，方則滯迹一隅。」⁶⁹圓者無所方，故可一應而無方，如「道樞」之作用。無所固著、無所執滯，若有所滯著，這是人病。人常因成心之執著，層層陷溺，而與清靈之大道相違，產生生命之困頓。而道家則教世人返樸歸真，復歸嬰兒，去除過多的人為造作與心知執著，才能轉動清徹靈動而無滯無礙的生命樞紐，如環守其中虛而能無滯轉動，猶如道樞因其中虛而能靈動，暢通悠遊自在的真實生命。這些都是聖人面對生命之全體大用，圓而無方，體現通透自在的應世哲學。

道的「圓」可分為三個方面說明。其一：道具有、無之雙重性，故於內可解消心知執著、於外可生成萬物；且其具有生成後能歸根解消之徼向性，如此圓成生命之常的特質。其二：道具存在性，故可常保其無滯、周行而不殆，獨立而不改，可當下生成、當下解消、不會滯著之特質，可圓現其生生不息之生成之道，並保有其恆常不改之特質。其三：道具廣大、普遍之包容作用，不分物我可使萬物通而為一，消融一切之差異相，以成其圓融、齊諧和一之整體生命。道具諸多德能妙用，但只有在主體生命之修養工夫提升和生命境界的超越後，並且呈現出觀照上的清靈後，始能與玄妙之道冥合。所以，修養工夫的證成，是吾人能否超越生命，圓現自我的重要關鍵。本文將擬於第三章探討之。

⁶⁸ 王夫之《船山全書·莊子解卷二》，長沙：嶽麓書社，1993，頁104。

⁶⁹ 清陳壽昌輯《南華真經正義·齊物論第二》，臺北：新天地書局，1972，頁33。

莊子於〈齊物論〉之層層論述中，欲示世人，泯其末梢外相之爭，以回返觀照之清明智慧，用心如鏡，常保心與道一之靈動妙用。因為回返觀照內心，保持虛一而靜的境界生命，才能呈顯清明通透之智慧，以觀照的智慧圓滿人生、實現生命。惟有透過主體生命不斷地回返觀照的修養工夫，不斷地超越而提昇生命境界，才能有自在逍遙的圓明人生。

第三節 天府葆光之玄奧道心

大道之原，微妙玄通、渾然一體、無知無辯，莊子〈齊物論〉中云：「孰知不言之辯，不道之道。若有能知，此之謂天府。」道原不可道、不可名，卻具沖虛之玄德，以無限之虛靜包容，在其奧藏中生成萬物，故莊子以「天府」喻之。憨山大師注：「正若樞之環中，以應無窮。故能知此者，謂之天府。」⁷⁰因其如環中虛，故能為道樞之紐，靈活任運，無有滯著。如源源不絕、渾然天成之府庫，非其有積，而是以其沖虛之玄德，這是道妙之處。老子云：

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。（〈第五章〉）

聖人以其無執之心、開放包容之心，給出天地萬物自由生成之空間；以抱一、致柔、不有不宰之玄德，以光而不耀之內斂含藏和光同塵，這是道家以不仁之仁、不道之道的「葆光」之德成全萬物。天府葆光有如大庫藏般，具「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不之其所由來」之玄妙功德。滑疑之聖人韜晦和光，老子謂之：

⁷⁰ 明憨山大師，《莊子內篇憨山註·卷二 齊物論》，臺北：新文豐出版有限公司，1973，頁 249。

「敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁」(《第十五章》) 聖人之玄德，敦厚如一塊未經雕琢之樸木，曠遠如虛靈奧藏之山谷，與萬物和光同塵，如濁水般混然一體，這是體道的聖人所具有之特質，這些特質如同具天府之奧藏和葆光之潛德幽光。道以其玄牝若谷之德生成天地萬物，聖人體道，虛其心，弱其志，而成其天府葆光之奧藏玄德，猶如橐籥般保其中虛而能動而愈出。因道具有無之雙重妙用，聖人以無的修養工夫，保任萬物的生成，給出萬物成有的空間，這是聖人無執而通天地萬物為一之德。將修養工夫與道之沖虛玄德冥合，以虛靜之修養韜光養晦，使其具天府、橐籥之特質，能有不盈、不竭、動而愈出之德能妙用。

莊子論道，道一經有封、有常、有畛，即將再分之為有左、有右、有倫、有義、有分、有辯、有競、有爭，這些分和有狹隘了大道，限制了大道。生命的限制一為時間、空間和命定的限制，這些只是在事實上莫之能改，但是另一種限制是人為造作所形成之限制，則是吾人需特別留意。因為這是人的分別、成心所形成之層層羅網、重重阻隔，這些成心分別割裂了大道，因人禍而造成變異，莊子謂之曰：「道昭而不道、言辯而不及、仁常而不成、廉清而不信、勇伎而不成。」⁷¹道昭、言辯、仁常、廉清、勇伎這五者，似能成就諸多人間現實，但其變異所帶來的人禍衝突是很難避免的。一切看似圓滿，卻在幾微之間異變，進而產生尖銳、滯著與矛盾衝突。莊子謂之：「圓而幾向方矣」。⁷²這些人為造作所產生的限制，是可以透過修養工夫的提升而解消的。故莊子提出解決之道，曰：「故知止其所不知，至矣。」⁷³過度的追逐落入小知言辯，以有限的生命做無止盡之耗弱，不若恰當知止。成玄英疏云：「夫境有大小，智有明闇，智不逮者，不須強知。故知止其分，學之造極也。」⁷⁴人以有限的生命，於小知與大道之間的權衡要恰如其分，不要因知識的追逐而虧損生命大道，這才是為學之極。大道如天府葆光奧

⁷¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 83。

⁷² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 83。

⁷³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 83。

⁷⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 88。

藏玄德，能寂能照，不盈不竭，超越而含藏，具圓滿、圓融之德，是吾人當以有限之生命，所應昇華冥契之歸處，是以聖人無不以體道、向道之心為圓滿生命人格之志。

莊子通過齧缺問王倪，來透顯知而無知相之境。知為有分，有分則有限。唯有渾然一體的渾化才是全德，道家透過內斂含藏、昏昏悶悶的天府葆光修養來圓成萬物，這是作用層上的存全。無為而無不為，無相而無不相，這是道家式的詭譎為用。⁷⁵ 齧缺三問於王倪，王倪以三不知答焉，齧缺躍喜，以王倪為無知者，殊不知有「知者不言，言者不知」之境界。小知之有分、有限，非智者之為。王倪答不知是出於方便，因智者知無言之境界方能周全大道，故王倪以方便否定的方式保存道渾一無分之境。道僅能以明、以圓冥契，不能以分別、成心言語之辯割裂之，所以唯有修養之至人、神人能契於道。故王倪繼以「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。」⁷⁶至人之契於道者，以虛極靜篤之工夫，蕩然無積於己，心如靈臺天府，物來則應，與物冥合不違，乘天地之正，以御六氣之辯，故能無懼於寒熱雷震。這是道家以無之修養工夫以達無窮，實現以有限之生命圓成無限之道心理境之境界。另一方面亦暗喻人間權勢、名利的成敗得失，即使如疾雷破山、飄風振海般的災異變動，亦不能撼動有修養工夫之至人。至人物物、應物而不役於物，和光同塵而當下解消不積，保有其天府葆光之質，任運天地萬物而不傷，故能乘天地正氣，以御六氣之辯，以達無窮逍遙之境。這是道家式無為而無不為，無相而無不相之境界，也是道之奧藏所在。

莊子再以瞿鵲子和長梧子之對話來說明大夢而後有大覺，大覺乃知有大夢，

⁷⁵ 參見：牟宗三先生論〈道之「作用的表象」〉中表示，正言若反是作用層上的說法，道家透過修養工夫之作用，以智慧層上的詭辭辯證方式來呈顯道之奧妙，而非從知識範疇的方式進行分析；以反面透顯正言，這個反可以把好、惡真實而自然地呈顯出來。正言則從作用上透顯出來，亦即從修養智慧層上透顯出來，以此正言若反的詭譎方式來圓成天地萬物，這是道家式境界型態之形而上學。牟宗三《中國哲學十九講·第七講道之「作用的表象」》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁140-141。

⁷⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁96。

甚或「予謂汝夢，亦夢也」之弔詭之言。寓言中，長梧子點出一般人容易流於見卵而求時夜，見彈而求鴉炙之大早計，俗人終日昭昭察察，計其海市蜃樓，如大夢般不真實；不若滑疑之聖人，似若昏昏悶悶愚人之心，以其愚菴、內斂沉潛之葆光，與天地萬物通而為一，其德曠而幽遠，高揚如澹泊之清風。俗人因心於早計，易執迷而如夢不覺，及其覺才知一切皆是惘然。但若沒有大夢，就不會有大覺，此處有道家奇詭式的意調。莊子以此奇詭式的論述進行更深一層的哲學思辯，大夢與大覺相反、相依、而相成。所以牟先生認為道家是主觀境界說，非客觀實有論者，這是道家以作用層為實有層的工夫論。將生命反身上提的修養工夫以達到與天地萬物通而為一之妙境，圓成其一體呈現之道心理境。⁷⁷而後長梧子之結語：「予謂汝夢，亦夢也」，更是奇詭中之奇詭，莊子不止有反的形而上哲學，更有「反反」的思辯邏輯。⁷⁸莊子最後表示：我這樣評論瞿鵠子和孔子也是在大夢之中，唯待後人大覺而能知其解。這是隨說隨掃，當下蕩除之圓融特質，其深意旨都在不以言詮，大道無言無為，唯常保天府、葆光之德者契之。

道家的奧藏是以致虛極的修養工夫，給出天地萬物如天之大府庫的生成空間，這是與天地並生與萬物通而為一共生共融之大境界。是主體生命以化之又化的境界型態，以不積、不有、不宰、不德的工夫作用圓成一切。道家以虛極為大，一切有封、有畛均有其界限，無法成其大，道家以虛極致其大與永恆，而大與永恆的始點卻在主體生命的歸根復命之處。故老子云：「強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」（〈第二十五章〉）欲以有限之生命成其永恆與無限，這是人類生命價值意義之圓現。而探討其成就之源，即是歸根復命之返樸抱一，使生命之

⁷⁷ 牟宗三先生論〈道之「作用的表象」〉中表示，正言若反是作用層上的說法，道家透過修養工夫之作用，以智慧層上的詭辭辯證方式來呈顯道之奧妙，而非從知識範疇的方式進行分析；以反面透顯正言，這個反可以把好、惡真實而自然地呈顯出來。正言則從作用上透顯出來，亦即從修養智慧層上透顯出來，以此正言若反的詭譎方式來圓成天地萬物，這是道家式境界型態之形而上學。參見：牟宗三《中國哲學十九講·第七講道之「作用的表象」》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁140-141。

⁷⁸ 參見：陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學·附錄三畸人與真人》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁225-226。

主體復歸其本，渾然與道同體，這是一種修養境界，也是道家一切立論之根源。所以道家注重主體生命的修養工夫，只有回歸主體生命的虛極靜篤之功，方能成就一切。故於第三章將討論道家修養工夫之證成。



第三章：齊物論生命境界圓現之實踐工夫

第一節 真君工夫之圓現

本文第二章中，探討道家如何由外在的紛馳而收斂回返生命內在之根源，本章續論如何由內在修養工夫的累積、實踐，進而證成道家圓融道心理境之生命境界。道家之修養工夫主要以「無」為重要關鍵，若不深究其原由，容易被解讀為作法消極。事實上，道家提出「無」修養工夫的大前提，是因「無止盡的有為」、「過度的執有」和「因過度的執有而帶來生命的陷落」等所衍生之諸多弊病，所以道家的思想本質上是具治療學之效果。而道家的工夫論，主要也是在對治人為造作所產生之弊端影響，透過心的內觀覺醒和蕩除生命雜質的鍛煉工夫，和持續不斷積累的修養工夫，讓生命通達無滯，圓融無礙之境。這是道家工夫論的真實意義所在，所以，就生命實踐而言，道家思想絕非只做否定，而是實踐的積極，不只積極的面對生命歷程中所產生之種種困頓和問題，同時也透過修養工夫來提升主體的生命境界，讓生命的價值意義彰顯，是一種既積極又可證成、¹實踐的哲學思想。

〈齊物論〉中，南郭子綦因喪我而有天籟的心境，解消形骸的執著，透過心的觀照和體悟而能契悟於無聲之聲的天籟。透過南郭子綦師徒的對話，莊子欲逼顯出有形我的背後有一能為百骸、九竅的主宰，且為形而上之生命主體，莊子謂之為「真君」或「真宰」。莊子對真君的形容：「若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。」²真君不見其形，但真君內在於生命的德能

¹ 陳德和先生闡述道家的淑世思想云：「先秦諸子皆起於周文疲弊，老子所代表的道家是關心現實人間的治亂安危而有其救世的主張和弘願的；道家思想或許不像儒家那樣，能夠對於歷史的發展和文化的開拓做出正面的創興，但它也不是主張退化史觀，更不是憧憬於原始洪荒的反文明論者，其實從老子思想『正言若反』的曲線型智慧而論，它對於道德和知識的反省批判，倒像是對於歷史文化的解蔽治療，學者即有人認定老子思想是『具有存有學意涵的文化治療學』，並宣稱它亦是『文明的守護者』。」陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月。

² 郭慶藩《莊子集釋》，頁55。

作用，是可以透過解消外在生命之困執，昇華生命境界的歷程而去體悟、證成真君內存於主體生命的事實。老子亦云：「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。」（〈第二十一章〉）道無形、無物，恍惚不可見、不能聞、不可得，但透過道體內存於萬物之德能作用，以吾人虛靜觀照之修養工夫與之契合，而能成為百骸九竅之真君主宰。從道之於天地萬物之德能作用的彰顯，和主體生命經由生命歷程的體驗、冥契，可以真實感悟驗證道存在的真實性。所以道家的工夫論是致力於生命主體境界不斷地昇華，以自身觀照的智慧，來解消生命歷程中所產生的所有困頓與陷落。而主體生命亦透過此修養工夫實現自我之生命價值與意義。而莊子於〈大宗師〉中有一段南伯子葵與女偶的對話，對話中探討真君工夫的證成過程：

夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。³

知道、遇道、體道、悟道、證道是證成真君的前提過程。即使卜梁倚有聖人之才，卻尚未遇道，更遑論體道、悟道、證道。而女偶亦自謙的比喻即使知道，證道的過程除須具備聖人之才外，尚須要有人指導；再則悟道、證道的過程是有次第和進程的。其次第由外而內向內收斂，故〈齊物論〉中莊子以「吾喪我」開啟序幕。此處，女偶亦論：「吾猶守而告之，參日而後能外天下」，外天下乃是將世俗外在的一切放下，不再終日昭昭察察、心馳意猿、操持算計，讓心回返自身的當下。再者：「吾又守之，七日而後能外物」，心不再馳緣慮謀，緊接著對身外過多之物質欲望亦能收攝，回歸樸實簡單。繼之：「吾又守之，九日而後能外生」，

³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 252。

當心回返自身的當下，若繼而能超越耳目感官之欲，不為五臟、六腑、四肢、百骸、甚而意識、意念造作之侷限，是為外生境界。接著：「已外生矣，而後能朝徹」，當一切形而下的俗務、軀體、甚或感官、意識歸於虛靈清靜，真君將不再被外物蒙蔽或覆蓋和牽引。成玄英疏云：

朝，旦也；徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對，覩斯勝境，謂之見獨。⁴

真君將因返內觀照而發顯其德能，此時心有如黎明之初，劃破黑暗的旭日般照徹天地，朗現萬物，謂之「朝徹」。此朝徹之心，清清明明，於其清朗幽微之處，其虛極靜篤之心與真君相契合，亦與天地之道冥合，謂之「見獨」。「見獨」之境，無古今未來、無上下內外，窮宇宙之際、曠古今之時。此時，人與天地萬物冥而為一，無二也，故謂之見獨。「朝徹」、「見獨」是真人朗徹歸源而凌明妙清澄的圓融境界，何謂圓融境界？陳德和先生云：「真人的解脫並不是捨離，而是安於生死而證無生無死，這種解脫乃解而不解，不解而解者。」⁵於倒懸處懸解之，不離困頓而以內化、上提之修養工夫超越苦難，不離天地萬物而與天地萬物齊諧合一，達到無是無非、無成無毀、無生無死的圓融理境。這是道家安時處順、解而不解、不解而解的修養工夫，亦是道家處世的圓融之道。契悟至「朝徹」、「見獨」，已是證道矣。此時能無古今，能入於不死不生。故莊子又續論何謂不死不生：

殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無

⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 252-253。

⁵ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學·附錄三畸人與真人》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁 222。

不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。⁶

道家之理為積極入世之學，在此段述文中將為佐證。莊子闡述修道、證道的過程與境界後，又定義了道家修養工夫到不生不死境界的真實意義。其意義在解消自我對天下萬事萬物的成心固執和藩籬侷限，故謂之「殺生」，此「殺」為道家修養工夫「無」的作用，無掉一切的成心，保持主體生命的靈活，如此才能常保生生不息，謂之「殺生者不死」。而順應天地之道，以真君、真宰清明虛靈之心成全萬物，不現可欲的私心，不宰、不有地成全萬物之自生和本有，亦即法道生萬物之心而於己不生私欲干擾之心，故謂之「生生者不生」。既有此修養工夫應世，乃為知道契道之真人，生命將不再虛蕩空無，而是真實篤定的人生境界。真人應世應物，心如明鏡照天下，清清朗朗，不將不迎，無成無毀，沒有造作的干擾或成敗的得失扭曲人生，只有物來則現，物去不留的瀟灑自在。這是道家入世、處事的最高境界。由此亦可見莊子並不認為道家的修養、證道是為了隱世、遁世，而是積極解決主體生命於生命歷程中，入世、處事所遭遇之困頓、陷落所產生的種種根本問題。且道家修養工夫的成就是不離世間苦難而成的，此之謂「撻寧」。撻是世間的困頓、磨難，透過世俗苦難的化成，來成就、歷練內心真實的平靜，這種寧靜方可致遠，一如致虛守靜的修養工夫。而道家解決問題的方法，是正本清源的回歸主體生命之修養工夫的提升，以提升之功夫境界，進而達到天人不二「寥天一」之圓融道心理境。

悟道的過程中，要先「外天下」、「外物」、「外生」而後能「朝徹」和「見獨」，這些都是「忘」和「化」的境界。所以莊子〈人間世〉、〈大宗師〉各有一段顏回和孔子的對話，探討「心齋」和「坐忘」的功夫，來說明證成真君之過程與境界：

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若，有而為之

⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 252-253。

其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁷

此段對話中，因顏回之「有為」而滯著不行，故請益於孔子。郭象注曰：「未稟心齋之教，由懷封滯之心，既不能隳體以忘身，尚謂顏回之實有也。」⁸所以，孔子教導顏回，以「有為」之心行事，乃與天地自然之道相違。即應齋心，以「虛」之工夫應物，才是合於天地之道。心齋工夫中，孔子云：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心」，耳為外在的感官功能之有形器官，若無專心一志，僅憑外在之功能，只能聽取雜亂之聲，不止毫無意義更會禍亂心志。若能集中意志，以專心的意志聽萬籟之聲，是謂「聽之以心」。然而，孔子不以聽之以心為最高境界。故又云：「無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」聽的最高境界在「聽之以氣」，孔子此處所謂的氣，並非一般自然生成之氣，而是主體生命經由虛極靜篤之修為後，所具有之生命理境之道氣。此道氣寧寂虛靜與天地萬物冥合獨化，以此道氣聽天下之聲，能聽到天籟，也才是心齋之最高境界。孔子要顏回不要以自身既有的心知執著行天下之事，唯有集虛而待物，才能有如道無為而能生生萬物之功。而心齋的集虛工夫與外天下、外物、外生之工夫面相，都是要主體生命消解過多的執取與造作，以虛凝靜寂，澹泊忘懷之心應物。心齋也與吾喪我後，南郭子綦能聽天籟之聲的原理相同。心齋以虛極為工夫，虛極則化，不僅化己之心知、造作與執著，亦能化物於無形，而達物我兩忘之境。莊子〈大宗師〉中，有一段「坐忘」的功夫與心齋工夫相呼應：

⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 146-147。

⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 148。

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣！」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，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。而果其賢乎！丘也請從而後也。」⁹

「坐」是處於其中，不離當下之意。「忘」乃虛之極也，達到物我兩忘，齊諧合一之境，這是同於大通之圓融理境。人處於世間，若迷，則為「名」、「刑」之累；若覺，也很難免於「命」、「義」之限。此時，面對生命困頓的修養工夫就是應世處事的關鍵。「名」出於心知執著，「刑」因於人為造作，故刑名之解在於主體生命的自我解消而達於安適之的境界，如莊子於〈養生主〉中云：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」¹⁰生、死雖是人生之大事，但憨山注云：「言生則安其時，死則順其化。又何死有哀，而生可樂耶。達其本，無生死故也。」¹¹莊子對生死之事，尚且認為應以安時而處順的心境處之，讓心歸於平靜澹泊；更遑論人世間之刑名負累。名來名去，各有其時，而且「名者實之賓也」(〈逍遙遊〉)，名也有可能是表象，若過於執著，只會因人為的干擾造作，衍生出諸多的刑戮禍端。名來名去，唯有以集虛之修養之道，以凝神靜氣之功夫安而順處之，則人生的困頓、陷溺可得其解也。安者能自在安忍於刑戮之苦，順者能無惑於名之華，一切雲淡風輕，生命寧靜而能致遠。莊子於〈人間世〉中，有一段蘧伯玉教顏闔如何面對人間名利的兩全之道云：「形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。」¹²形莫若就則不

⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 282-285。

¹⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 128。

¹¹ 憨山大師著《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1993年，頁 290。

¹² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 165。

離，心安則能和。人處世間，不離紅塵而能和光同塵，但要能和而不迷。憨山注云：「至人遊世，形雖同人，而性超物外，不為生死變遷者。實由得其所養耳。能養性復真，所以為真人。故後人間世即言：真人無心而遊世。」¹³在紅塵之中，要以自身虛靜的涵養韜光養晦，維持生命的靜篤平和，厚積虛一而靜的修養工夫，讓生命清澈透朗，一切順逆在生命中如同過客來去自如；人生有百花叢裡過，片葉不沾身的瀟灑自在。這是處於世又能達到坐而忘的生命理境，達到「乘物以遊心，託不得已以養中」¹⁴之運虛心以順世之境。道家的修養工夫以解消自身的成心執著，以虛極靜篤的生命境界與天地萬物合而為一，故謂之「坐忘」。除化「名」、「刑」於物我兩忘之境，化虛心以御物外，對於生命中「命」、「義」之限，莊子於〈人間世〉中，有一段託於孔子之言：

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。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！¹⁵

道家以忠孝仁義為人間事，而人常因過度追逐忠孝仁義之名而喪失天真本德，故老子主張「絕聖棄智，絕仁棄義」（《道德經·第十九章》）；王弼《老子指略》注云：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」¹⁶，這些都是道家以「正言若反」的方式保存忠孝仁義之實。然而莊子於此，借託儒家聖人孔子之言，論述人生中還是有無所遁逃之天命，莊子歸之為「義」與「命」，此二者為人生中不得

¹³ 憨山大師著《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1993年，頁291。

¹⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁160、163。

¹⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁155。

¹⁶ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁199。

不承受，也不得不面對、通過的兩大難關。道家並不否定人生必須面對現實世界中人倫、禮教之既定問題，莊子認為「子之愛親」與「臣之事君」為人生之命與義，只能面對而無所遁逃。但重點是莊子教人如何面對、應以何種心態面對人生中義、命之定。莊子以「不擇地而安之，孝之至也」、「不擇事而安之，忠之盛也」、「哀樂不易」、「知其不可奈何而安之若命」論之，其中「不擇」「不易」是虛以待物的修養，是解消自我成心的實踐工夫。對於命定之事，以知其不可奈何而安之若命的超越，與所遇之命與義冥合，沒有揀擇分別之心，沒有寵辱若驚之患得患失。僅以超然的生命理境物我兩忘，同化於虛極，無絲毫掛礙於心，這才是道家式涵養之修養工夫，莊子謂之「德之至也」。所以莊子於〈大宗師〉中亦有一段假託於孔子之言，自謂：「丘，天之戮民也。」¹⁷，莊子深諳「德蕩乎名，知出乎爭」¹⁸之累，若不能有「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」¹⁹之獨化冥合的修養工夫，而受限於「天刑」，孔子也感嘆勞生如天之戮民；但若能相造乎道，乘物以遊心而達「魚相忘於江湖，人相忘於道」²⁰的境界，乃坐忘工夫之最高境界。「坐忘」者，能處於當下而不為肢體、形骸、意識所限，渾化一切，物我兩忘，曠然而獨與天地萬物同體。此時，生命與道、與天地萬物通而為一，是謂之大通境界。其神明無好無作，獨化任運於清靈虛明之大道，物我齊諧和一，達於寥天一之境。

「真君」乃生命之主宰，為天地萬物之主，道家之修養工夫以證成「真宰」為大宗。假託於形骸而證成真性、徹見真性，讓主體生命與天地造化同流，渾融而為一體。而朝徹、見獨、心齋、坐忘都是證成真君的修養實踐工夫，透過主體生命的超越和昇華，以心齋內省觀照、蕩除外物，成心和心知執著，厚積虛極靜篤之工夫，而達到朝徹、見獨之境，以清靈湛明之真性獨化於天地之間，渾化一

¹⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 271。

¹⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 135。

¹⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 268。

²⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 272。

切事物，泯除一切對立衝突，天地萬物一體，謂之天與人兩不相勝。此時，任運其生命之天真，乘物以遊心，甚者，遊於無何有之鄉、逍遙於無朕也。遊於無朕，則同於坐忘境界，以遊之心契合於天地之道，實踐不離而能即之圓融工夫。以真君之證成工夫，而達道通為一之圓融大通理境，乃為齊物工夫之最高境界。

第二節 道樞工夫之圓現

第二章已初步提到「道樞」的觀念，此節因著齊物的工夫，續論道樞的實踐價值。道家的生命意義與價值，在以吾人內斂、厚積之虛靜修養工夫體道、契道，並透過主體生命的無為修養以連結天地之道與天地萬物，而達天地、萬物與我為一之大通理境。所以，道家的修養是一種入世而積極的生命型態。在上一節討論真君工夫的證成，這是實踐主體生命內斂而厚積的修養工夫；本節續論體道、悟道之主體生命如何將內存於心之道實踐於外之天地萬物；或以何種修養工夫和心境面對生命中各種困境。莊子於〈齊物論〉中提出「道樞」的觀念，在因是因非、方可方不可的紛爭中，莊子以「樞始得其環中，以應無窮」²¹為解決人生之紛執與陷溺。憨山注云：「環則不方，中虛則活而能運，以譬道之虛無。若得此虛無道樞，則應變無窮。」²²環中虛，以其虛而能靈活運轉，無所滯著，故能一應無窮。人世間之是非紛雜莫知其所由、莫知其始，造成人的想法、論點亦莫衷一是，若只是一味固執成心，則人與人之衝突對立將無所不在，干戈人禍亦在所難免。若能以「道樞」之修養工夫應世，則一切皆可圓融無礙、任運自在。

道樞如環中虛的特質，正如「橐籥」之原理。老子云：「天地不仁，以萬物

²¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 66。

²² 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973 年，頁 221。

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，動而欲出。多言數窮，不如守中。」（《道德經·第五章》）要到不動心忍性之「不仁」的修養工夫境界，這是厚積了致虛極、守靜篤之功，才能達到不仁而無執無別的境界，這是聖人與天地之道，保持其如橐籥之特性，中虛而能通，只有相應成聲之用，沒有阻礙、滯著道之行。有天地玄德的聖人，守其虛靜之衷，以冥天地之道，不以己心宰制萬物，以無盡藏之天府之德，如環中虛，如橐籥般地道沖之德，成全、生養天地萬物，所以莊子云：「至人無己」。²³人生命的價值意義，在以無我之清靈虛靜，為傳遞天地之道的承載者，並以清靜之生命成為大道與天地萬物連結之樞紐。所以，無己是修養工夫的重要環節，亦是「道樞」之本體。道樞雖是莊子提出應世之方，但其本質乃在主體生命之虛極靜篤的修養工夫。道家以守柔、生而不有、為而不恃、長而不宰之玄德面對天地萬物，不以自身之成心宰制萬物，所以，環中虛，如天府般之無窮無盡之奧藏玄德以容物應物。保持自身的生命的暢通自在，內以虛靜守中，外以道樞之用能一應而無方。

在道的起用上，老子和莊子各有詮釋。老子以「有之以為利，無之以為用」（《道德經·第十一章》）的器用來比喻道之用；而莊子的「道樞」觀念則可以運用在「為是不用而寓諸庸」與「無用之大用」。老子的詮釋在於一體的兩面，有之利於為器，乃在其中之虛與無而起的無限妙用；這也是老子詮釋道之玄妙處，老子云：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。」（《道德經·第一章》）有的永恆性在於回歸無的超越性，有因無的超越義而得到永恆的價值義。在老子的詮釋中以「器」為喻，而逍遙的莊子則直言「為是不用而寓諸庸」，《莊子·齊物論》中云：「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，謂之道。」²⁴與道通為一之達者，無思無為，無作無心，絕學無待地直心認同天地萬物的本然，不以自身

²³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 17。

²⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 70。

之分別、成心割裂萬物，以虛極靜篤的修養安於天地萬物之本然，這便是與天地萬物同體之道用。成玄英疏云：「夫至人無心，有感斯應。譬彼明鏡，方茲虛谷，因循萬物，影響蒼生，不知所以然，不知所以應。豈有情於臧否而係於利害者乎！以法因人，可謂自然之道。」²⁵泯除一切成心分別，不僅虛極而應物，更達物我兩忘之境，而不知所以然、不知所以應地道法自然。莊子不僅超越器之為喻，上提至一體無別之境，更超克至「無無」²⁶之境界，而說「無用之大用」，亦即有無雙遣之境。在莊子的認知中，去除器之形，而能與天地萬物通而為一，乃是道貫的真諦。而有大智者，更能透徹天生萬物各有其妙用之道理，即使看似無用，亦能顯其大用。這是莊子無無的更高境界，連用的拘束都無掉了，不用器之形用，也無須顯大用，天地萬物存在的本身就是大，就是道。這是一種多麼超然、多麼無待、多麼逍遙的境界，這就是莊子齊物逍遙的最高境界。

莊子於〈逍遙遊〉中有一段與惠施的對話，可以看出莊子對天地萬物「無用之大用」的禮讚：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」

莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫犛牛，其大若垂天之雲，此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困

²⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁73。

²⁶ 《莊子·知北遊》中：光曜問乎无有曰：「夫子有乎？其无有乎？」光曜不得問，而孰視其狀貌，杳然空然，終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。光曜曰：「至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及為无有矣，何從至此哉！」成玄英疏言：「光明照耀，其智尚淺，唯能得無喪有，未能雙遣有无，故嘆无有至深，誰能知此玄妙！而言无有者，非直無有，亦乃無無，四句百非，悉皆無有。以無之一字，無所不無，言約理廣，故稱無也。而言何從至此者，但無有之境，窮理盡性，自非玄德上士，孰能體之！是以淺學小智，無從而至也。」郭慶藩《莊子集釋》，頁759、760。

苦哉！」²⁷

這段對話，充分顯現出莊子的大智。一般人僵化固著於刻板成心，不能有通透靈巧的智慧，不能洞澈事物的本質與真實意義。所以有分、有成，是故必有毀，故不能體悟到天地萬物永恆的價值意義。莊子以內觀的大智弭除一切阻礙，這阻礙的關鍵就是一顆有分、有別、有執的成心，所以智者以致虛極的靜篤修養工夫，給出天地萬物無窮無盡的生成空間，喪我而與天地萬物同遊於無何有之鄉、逍遙之境。所以眾人認為大本臃腫而不中繩墨，小枝卷曲而不中規矩的大樗樹，在莊子看來，是可樹之於無何有之鄉，廣莫之野，而可以逍遙寢臥其下的安樂樹。這是境界的達致，而境界的有無源自於修養工夫的廣度和深度，所以道家之道乃是實踐之道，唯有透過主體生命的真實提升與超越才能見道。

道家實踐工夫的深度和廣度，可以在〈知北遊〉中，東郭子與莊子的對話中探得：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」²⁸

莊子可乘天地之正以遊無窮，可遊於廣莫之野、遊於無何有之鄉；莊子亦可不滯於微，道行於螻蟻、稊稗、瓦甓和屎溺之處，這才是真正的無待，如實的齊物，和真實的逍遙。所以莊子認為無功無名的宋榮子，雖無求於外，卻困守於內；御風而行的列子，雖可隨風而行，卻仍困於有待。只有致虛極至無己、無功、無名、甚至於到達前文所謂無無，才能至「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」之境。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 39、40。

²⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 749、750。

做到真正的無待，才是「道樞」的真實作用與意義。道之為樞紐，必須無滯、無待，保持靈活靈動，方可一應無方，所以莊子主張「為是而不用」，不被成心困執、不執著於外在形象，安於一切本來之面目，當下即是如如實實之真用。而「樞始得其環中，以應無窮」的真義，是要以至虛、無待為其根基，這也是實踐「道樞」修養工夫的關鍵之處，只有體現虛極靜篤的真實工夫，道的深度才能有所彰顯，同時也才能達到道樞一應而無方之無限廣度。而這一實踐工夫，在泯除一切的「我」而與天地萬物道通為一時，可臻於極致。道家將有的永恆價值歸終於無之妙用，道家將用的極致立之於無用之大用，這是道玄解之處。道家的起用在於主體生命的自我解消和虛靜的修養工夫處，是以作用層來實現道之存在意義，這是道家式作用的存全意義。所以，道家工夫是必須透過體證而方可契入證成的修養之道。

莊子探討道樞之意在「樞始得其環中」，而「環」有外能周遍且能內斂復返之特質，且因環中虛而能不滯、能生生不息之起用，也有外圓而內亦圓等特質，老子謂之為：「獨立不改，周行而不殆」（〈道德經·第二十五章〉）與「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（〈道德經·第四十章〉）。道樞具道的雙重性，無能生有，有會歸返於素樸本真。因道能生能消，故能常葆其本真；道樞環中虛，內以為無，外以為用，正符合反者道之動，弱者道之用之特質。莊子以道樞之理，於周遍無方而能復始於環中虛的圓融無礙中，得天地人與道通而為一，達到天地與我並生，而萬物與我為一之兩忘境界，乃得道之極、道之真者也。道樞的中虛靈動將人我是非休乎天均、和之以天倪，將一切消融化歸於道之運行。

莊子的道樞圓融之道，是兩忘兩行的玄境。憨山大師云：「今莊子既說到忘言玄同之處，意謂我今雖已有言，乃從真宰而發，是無言之言。若會我無言之言，

則忘言而歸一致矣。」²⁹又云：「忘言歸一，大小玄同，了無是非，如此乃真是也。」³⁰從真君之修養工夫所言之言，與無言之言、道之極、道之真相冥合，能通而為一，故謂之玄同，以道樞環中虛的修養工夫才能達此境界，亦能應外而無方，故謂之兩行。莊子於〈齊物論〉中云：「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」³¹順應天道自然，任運其變化，以安時而處順地盡天年之命；而生命的更高境界還可以忘年忘義，寄於無有何之鄉，逍遙之境。郭象注云：「夫忘年故玄同生死，忘義故彌貫是非。是非死生蕩而為一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。」³²可以到忘的境界時，生死、是非、人我均可兩忘，兩忘則互不相待，亦即無待，則行將無所滯著，故可兩行且齊物而逍遙。此乃道家奇詭式的修養工夫，郭象謂之玄同。當人間生死、是非蕩而與道通為一時，此為理之至、道之極也，當道樞的作用，即無與即有之相生相成，達到靈動無滯、齊諧和一、兩忘無待且能兩行的一體境界時，亦是道樞的修養工夫臻於至人之無有窮之境界。

道樞，郭象注云：「樞，要也。居其樞要而會其玄極，以應夫無方也。」³³成玄英疏云：「體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見而無對於天下者，可謂會其玄極，得道樞要也。」³⁴憨山注云：「絕待，即道妙之樞紐也。」³⁵以道為人生應世之重要樞紐，可圓融而一應無方，人生若無道，就像一艘失舵的船，將茫然而航行無目標。而如何與道之玄德妙用神會，這就是修養工夫的作用。成玄英以「體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見而無對於天下者」為能會道之方，能得道樞心要之真功夫。「體夫彼此俱空」為兩忘境界，兩忘則是非雙遣，不僅是非雙遣，神體澹然獨與神明居，在虛極靜篤的工夫中身心兩忘於天下，如南郭子綦之喪我

²⁹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁241、242。

³⁰ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁242。

³¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁108。

³² 郭慶藩《莊子集釋》，頁110。

³³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁68。

³⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁68。

³⁵ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁221。

而冥於天籟之境，如至人、神人般任運自化於無竟，逍遙於無有何之極也。而憨山大師的「絕待」之極致，亦是兩忘的境界，物與我通而為一，沒有是非之分別，也沒有相待之對立。不止兩行，還能一應而無方，這是道樞的工夫作用所在。

樞始得其環中，以應無窮，成玄英疏云：「夫絕待獨化，道之本始，為學之要。故謂之樞。環者，假有二竅；中者，真空一道。環中空矣，以明無是無非。是非無窮，故應亦無窮也。」³⁶憨山注云：「環則不方，中虛則活而能應，以譬道之虛無，若得此虛無道樞，則應變無窮。」³⁷環以其假有二竅，成其妙用，關鍵乃在於其中虛，真空一道。環中虛而與道一、與道契而生發妙用，為即本體即妙用，以達即無即有之境界。若假有二竅不能真空一道，則道樞的功能亦不能彰顯。而如何讓是非兩化而達與道為一之境界，關鍵就在自身虛極靜篤的修養工夫，於虛極無我處消融、齊平一切物我的差異，於靜篤之極冥於天籟之境以達天地萬物與我為一，實現萬物靜觀而無不自得的圓融生命境界，這是即工夫即境界，即境界即工夫之兩忘一如之勝境，亦是道樞圓滿性格之真實實現。

莊子在〈齊物論〉中提出道樞的修養工夫，以為能應世會道之玄極樞要。並以環中虛為德喻，環內以守虛極靜篤之德，外以成其應世之功；以環之德所起之作用，內守其本真，外以圓而一應無方以成其大用。甚者，莊子更超越內外之別，泯一切差別相，而消融一切對立分別而與道通為一，以道樞體用一如之境，與即道體即妙用之一體併現，圓現一應而圓融無方之至道，以實現至人、神人、聖人、真人之圓滿生命人格，這是道家真實的修養工夫所在。

³⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 68。

³⁷ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973 年，頁 221。

第三節 大化工夫之圓現

道家哲學思想崇尚自然無為，誠如老子《道德經》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（〈第二十五章〉）王弼注云：「道不違自然，乃得其性。」³⁸人法天地之道，即是順性、自然之道，順性自然而與天地契合是道家哲學的圓融理境；王弼又云：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」³⁹法自然者，敬萬物各有其本性之真，故老子云：「以輔萬物之自然而不敢為。」（〈第六十四章〉），又王弼注云：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀。」⁴⁰道家體認萬物本性以達自然之道，主張無為，以致虛守靜之涵養敬萬物之本然。如同莊子以「因是已」、「為是不用而寓諸庸」、「天府」、「葆光」、「坐忘」、「心齋」和「集虛之道」等沖虛玄德齊諧天地萬物，這些都是道家崇尚自然、主無為修養的重要關鍵。因崇尚自然而尊重萬物之本性、葆其本真，以虛極靜篤的修養工夫與道通為一、與天地萬物為一，即是〈齊物論〉平等、齊諧和一的主要宗旨。所以老莊哲學是一門企圖為人與自然、人與天地、人與道之關係找到定位的學問，而主體生命對道之呼應，歷來學者多有著墨，其中尤以唐君毅先生所持的「客觀實有」詮釋系統，和牟宗三先生所持之「主觀境界」的詮釋系統，討論得最為深刻。⁴¹唐君毅先生云：

對此道體之本身，吾人之所以能直謂其有，則一方由此道體之觀念，原由「渾化萬物之實體以為一」以成，則萬物為有，道體即不得為無，而渾化

³⁸ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁65。

³⁹ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁65。

⁴⁰ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁65。

⁴¹ 參見：袁保新先生說：「唐君毅先生對老子的研究，主要是〈老子言道之六義貫釋〉，以及《中國哲學原論原道篇》的老子部份。……牟先生對老子的詮釋，主要收在《才性與玄理》、《中國哲學之簡述暨其所蘊涵之問題》的道家部份。在《現象與物自身》與《智的直覺與中國哲學》二書中，亦兼有論及。」又云：「學者有鑑於唐先生堅持『形上道體』的優先性，並且認為『形上道體』乃吾人直覺所對的客觀實有，遂將唐先生對老子形上義理所詮構的理解系統，名之為『客觀實有形態』的形上學，以有別於牟宗三先生所提出的另一項詮釋系統——『主觀境界形態』的形上學。」袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁43、47。

萬物之相，所成之混成相為有，渾化萬物之實體所成之混成體，亦不得為無。……由芸芸萬物之有，以謂其所歸與所自生之混成體，亦必為有，此無意間已預設一理性之原則。即「萬物既有，則其歸處、終處、亦必為有，其來處、始處、亦必為有」之原則。此原則，亦即由形而下之萬物之有，以逆推形而上之混成之道體之有之原則。⁴²

這是唐先生論道為「客觀實有」的推理詮釋系統，以萬物為有而逆推於其形而上之混成之道體的有，這是一理性邏輯推理的證成過程，是架構於主體生命透過致虛守靜之工夫而能渾化萬物之「實體」以為一之作用，透過工夫修養才能呈顯渾化萬物為一的作用，進而能體道、見道，而證成道之存有性。⁴³唐先生在此道之客觀實有的推論下，強調仍是要透過工夫修養，來體證渾化萬物為一之道，並進而推論道之實存性，雖重視主體生命之致虛守靜工夫，卻是在形上道體之原則下證成，此乃是其詮釋道家哲學的一大重點。而牟宗三先生云：

道家是境界形態，境界式地講，從作用上講，講之以透顯無與有的心境。境界形態是對著實有形態而言，假如把道家義理看成是一個形而上學，那它便是一個境界形態的形而上學（依境界之方式講形而上學）。我們平常所了解的哲學，尤其是西方哲學，大體上都是實有形態的形而上學（依實有之方式講形而上學）。這是大分類、大界限。西方哲學從希臘哲學開始，一直到現在，一講形而上學，大體都從「存在」上講，屬於實有形態。中國在這方面，尤其是道家，比較特別一點，這就是所謂「中國哲學底特質」。道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形

⁴² 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁373-374。

⁴³ 參見唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》中云：「言見道者，初非無見於萬物之有相，實先見萬物之有相，乃由致虛守靜之工夫，由觀一一之有之歸根復命，以見其無相，遂由有見而無見；乃轉而再見彼萬物之實體之有相，皆渾化於此無相之中，以為一混成之道體；而再見此道體之混成相，以悟此道體之呈現於目前。」唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁372。

道家崇尚自然，敬萬物之本然，故主無為。而無為乃在於主體生命境界形態的超越與提升，透過境界的提升，才能與道契合，才能有因順自然之道、尊重萬物之本然的涵養，進而能讓天地萬物生生不息，自然無為地歸根復命；此種生養天地萬物之道，牟先生謂之為「不生之生」⁴⁵，且肯定此種「道生」，是寄託於這個主觀實踐所呈現的境界，所以主張道家之道乃是「主觀境界形態的形而上學」。牟先生又云：

莊子以其芒忽恣縱之辯證的描述，辯證的融化，將老子之分解的系統化而為一大詭辭，將其道之客觀性、實體性，從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除，依是、道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。⁴⁶

道家的正言若反和辯證融化的詭辭為用，旨在消融外在的差異、衝突和對立，而這一層必須透過致虛守靜的內化工夫，才能達到消融而齊諧合一的渾化境界，也就是牟先生所謂的「從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除。」兩位先生論點的不同處在於：唐先生是以直觀的邏輯推理模式，而逆推、證成道的實存形態，著重於物我渾化過程之現象的觀察與推理；而牟先生則以主體內觀而超越的境界形態，冥契於不可名、不可

⁴⁴ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁128。

⁴⁵ 參見：牟宗三《中國哲學十九講·玄理系統之性格—縱貫橫講》。牟先生表示，不生之生所決定的「境界形態」之意義，……由不操縱把持、不禁其性、不塞其源、讓開一步來說明，如此則所謂生，乃實是經由讓開一步，萬物自會自己生長、自己完成，這是很高的智慧與修養。道家的智慧就再讓開一步、不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；……從讓開一步講，當然是主觀的，「道生」是個境界，道就寄託於這個主觀實踐所呈現的境界；由此講生，就是消極意義的不生之生。牟宗三《中國哲學十九講·玄理系統之性格—縱貫橫講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁112。

⁴⁶ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁178、179。

道而可體證、可生天地萬物之大道，以主觀境界之提升，來圓融、齊諧主體生命與天地萬物。此種以主觀生命為主體所建構的道家生命境界形態謂之為道心理境。而兩位先生的論述相同之處，都是對於修養工夫的認同，唐先生的渾化萬物之實體以為一之作用，主要是透過主體生命致虛極、守境篤的真實工夫，方能呈顯渾化萬物為一的修養作用；而牟先生的主觀境界的提升，自然是透過主體生命的修養工夫，才能達成與道通為一的道心理境。所以，致虛守靜的修養功夫，是兩位先生在論點上的重要共通觀點。

莊子於〈齊物論〉中以「吾喪我」將生命託於至虛至無之隱微處，再以人籟、地籟均是「天籟」在人間之彰顯，來開顯高廣無極的道心理境；以此大開大合、直剖直劈的解構模式，企圖拉昇、超越現實困執的生命型態。莊子以〈逍遙遊〉中，北冥之鯤魚化身為大鵬鳥，搏扶搖而直上九萬里之青天，振飛於南冥之天池般；象徵沉痾而負累的困執生命，透過解構與重生才能振翅高飛，逍遙於無窮之境。這是莊子充分掌握事物的倏忽變化特質，知天地萬物方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可的快速轉化之理，所以有限的言語都將當下僵化桎梏事物的本質。不言而喻當然是莊子認為最佳詮釋一切道心本源的方法，但此並非不表達，否則永遠無法傳達價值思辨的不可言喻之真。而莊子欲哲思的是靈活而時時處於有機轉化的生命體系，所以選擇以寓言故事的描述方式和靈活的反饋的論證方法來詮釋、引領世人破層層關卡而心領神會奧妙的道心理境。

《莊子》一書多以寓言故事蔓衍其哲學思惟，其故事是思想性的詮釋方式，編排佈局含有創作者的價值意識和引導方向，而因生命是有機而靈活變動的個體，無論是在心理、生理或知識、智慧的累積、轉化和變化，隨著每個生命個體的前經驗和解讀方式之差異，會衍生出各種不同的有機重組結果，所以每一個系統完成的當下，它自身的系統已無法完整詮釋瞬間轉化、變化的有機生命新體系，這就是所謂的「自溢其外」。而有智慧的莊子，明瞭人生是個複雜而靈活的

有機生命體，所以以最富有哲思想像和有機轉化、變化空間的說故事方式，來詮釋道家之道心理境，因為故事可以隨著不同的生命個體產生不同層次的想像和連結空間。吳光明先生謂之為：「這個『非言非默』的情境就盡了道物的極點。具體來說，這種言而不言的形態之一就是講故事。」⁴⁷以故事情節中的人物經驗來相映閱讀者的道心，以反饋的思考方式引導讀者一層一層地進入全然的道家理境，這種方式也給出莊子的道更寬更廣的靈活想像與詮釋空間。莊子論「道」已將重點放在悟道的境界意義，以及如何去體道的工夫進程方面，所謂體道的境界，即是心靈所展開出來的最高境界。道的境界是從主體生命所開展而出，故莊子多藉人物的體驗修養去呈現出道的境界。

由悟道而體道的過程，除了主體生命心靈境界的契悟外，如何達到此一過程的工夫進程亦是莊子論道的重心所在。在〈逍遙遊〉中莊子著眼於境界的開演，在〈齊物論〉的行文中，則著重於工夫論的反饋論證思考法、並夾以寓言故事的模式，企圖給出工夫理論的完整架構。莊子於道心之微處與大道之至極至廣處尋求道與物的銜接點，以其大收大放的手法，企圖在生命的歸返收斂處與無限敞開、逍遙無執的生命間，連結、融合而開展出廣大無執圓融的道家生命理境，回歸生命主體之當下，探討人與天相應之道。人於九骸百竅之下，有一真君、真宰，人只有體悟證知而契入真君之道心理境，乃能與天應合、與道契合，方能消融生命中所有的陷溺與困境，也才能消弭人間世之一切是非紛爭。所以在〈齊物論〉中，莊子提出因是已、天府、葆光、道樞、休乎天鈞、和之以天倪……等工夫修養之道，都是有助於吾人修養、厚積虛極靜篤之真實工夫。後繼以堯舜聖人之道、罔兩與景之有待，與莊周化蝶之兩忘物化等寓言故事，泯齊一切有待與物我之分，達於寥天一之道心理境。莊子哲學思惟之佈局精密，以寓言、卮言、重言交錯，引人入勝而見解獨到，以磅礴之氣勢振聾發聵。其所達之至人、真人、神人之境界，為修養工夫之極。莊子以寓言故事入境，於〈秋水篇〉中一段與惠子遊

⁴⁷ 吳光明《莊子》，臺北：東大圖書公司，1992年，頁，163。

於濠梁之辯可窺：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰：『女安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」⁴⁸

莊子以超越而融合的生命理境觀魚之樂，而惠施則著眼於名相言辭與邏輯之論證，這本是不同層面之對應。主體生命之道心理境昇華而開顯後，物我相消相融，本可與道通為一，與天地萬物通而為一，莊子以此超越而圓融的道心理境觀魚，本可與魚悠游之境通而為一，能欣然體會魚之樂。而惠子耽溺於名理之辯，亡失於無端之崖，不知返內證真，一切著眼於人我內外之有分有別，自心別於莊子外、別於魚外。不若返心自證，則魚樂抑或莊子從容之知，隨即了然於心，無須言語之層層辯駁，而應是返內觀照，直心達道。故莊子言：「請循其本」確有其雙關之處，一則反推於惠子之名理邏輯命題之本，告知答案已在其提問中；二則正本清源地欲引惠子直心證入道通為一之境，在此道心理境中，一切名相、邏輯與思辨均屬多餘，魚相忘於江湖，人相忘於道術，一切皆能消融於一體無別之境，這才是道家圓融的生命理境。

對於物化融合的境界，莊子於〈齊物論〉中有一段莊周化蝶的夢境故事：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有

⁴⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 606、607。

分矣。此之謂物化。⁴⁹

無論是在莊周的夢境中，為一自適其志的蝴蝶，抑或詭譎式地反稱，在蝴蝶的夢境中為一適道的大哲學家莊子，這都還是在有分的情境中，僅止於人化蝶或蝶化人的「物化」境界。雖然這已經物我兩化，已化其形，但覺後還是蝶歸蝶，人歸人。道家更高的生命理境是「道化」，道視之不見、聽之不聞、搏之而不可得，道渾然一體，超越於時間空間。道為無狀之狀，無物之象，已然無形無相，只能屏除一切有形有相之分，以虛靈之生命境界體道契道。此時不止物我兩化，而是達到天地萬物與道通為一大圓融境界，這亦是實現道家圓融之道心理境之境界。道以其致虛至無之圓滿德能，實現莊周夢蝶或蝶夢莊周之妙，亦即莊周夢蝶或蝶夢莊周都在此圓融之道心理境中一體俱現，彼此圓融無礙，此一體俱現乃為即工夫即境界之圓現作用，能化能融是工夫；達到一體無別是厚積工夫所呈顯之境界，這也是道家式生命圓現之境界，謂之圓融之道心理境。天下事物有分必有成，有成必有毀，莊周化蝶的過程中，還在蝶與我的分別意識中，所以物化境界得以免除落入成與毀的生滅中。然而，可以到此歸根復命之常，而不妄作妄為，已可保歿身不殆而終其天年矣。而莊子於〈大宗師〉中云：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁵⁰莊子將一切形與知都加以大剖解構，不止於外在的形體消解，連意識的分別都化於無極之境。郭象注云：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」⁵¹迹與所迹者皆忘，內不著，外不識，曠然者虛之極也，僅以虛極之心與天地萬物同變，為無己之至。此為「聽之以氣」之境界，亦即「乘天地之正，以御六氣之辯」，惟有致虛以氣，才能任運於天地之間，才能達到與天地萬物通而為一之境，也才能真正的無待逍遙。這是結合老子形而上思惟而反省更上提至物我道化融合的形上學境界，陳德和先生謂之為莊子：「從

⁴⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 112。

⁵⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 284。

⁵¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 285。

超越的區分到辯證的融合」，⁵²做到物我相冥相合，而一切歸於如如之境。惟有致虛與天地之正齊諧合一才能達此化境，此境界可以在莊子〈養生主〉中一段庖丁解牛的寓言中得知：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「善，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。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，騞然已解，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。」⁵³

這一段是莊子描述道家工夫境界神極之寓。庖丁以冥合於道的解牛之道示現，故云：「臣之所好者道也，進乎技矣」，他所用的是超越的心境，非依靠純熟的技藝。故其解牛過程中所呈顯的節奏、韻律，皆合於桑林之舞，中於經首之會，成玄英疏云：「桑林，殷湯樂名；經首，咸池樂章名，則堯樂也。」⁵⁴意喻其解牛之道盡合於理之至，故所呈顯的節奏、音聲莫不玄合於正道，意謂其解牛之法未嘗不正也。而庖丁描述其入道之過程：最初謂「始臣之解牛之時，所見無非牛

⁵² 陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月，頁35。

⁵³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁117-124。

⁵⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁118。

者」，剛開始牛之實體歷然在目，心知所執也無非全牛，企圖以刀與之相刃相靡，則不免兩傷；三年之後謂之「未嘗見全牛也」，此時為不聽之以耳，乃聽之以心，此時庖丁超越耳目感官之限，用心會牛，但心中不免還是有牛的意識，所以仍有所執因而有所困，此境界雖不致因相刃相靡而導致兩傷，但心中掛念解牛一事，仍屬有待，庖丁無法兩忘牛與刀，所以無法人、我、刀合而為一。最後，工夫境界更上一層，能達「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，庖丁超越心知的意識體驗，物我兩忘，不聽之以心而聽之以氣，虛己如鏡、如水，心中無執，故刀亦無厚無阻，以此無厚入於有間，故曰能遊刃而有餘矣。這是道家致虛極的修養工夫，惟能外身於人籟、地籟的牽制，忘身於天籟之極，泯一切物我之別與道通而為一，才能達此以無厚入有間之遊刃有餘之境；也才能乘天地之正，以御六氣之辯，遊於逍遙之極也。文惠君聞之謂「吾聞庖丁之言，得養生焉」，天下之道唯達者能知通為一，庖丁所言是養生之道，也可以是處世之道、齊物之道、是修身之道、亦是逍遙之道。道家通而為一的修養工夫是循其中道而行，此即是「緣督以為經」⁵⁵，船山注云：「身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者，居靜而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以自得其中。」⁵⁶督脈靜居於脊椎之中，不偏不倚於左右，居其中道而無所待之境，且其為無形無質之脈位，欲緣督脈者，只能以清微纖妙之氣循虛而行，意即以虛極靜篤之境心緣督循虛而行，主體境界之虛極無執，猶如無厚境界之刃，循虛而行，自然如入有間而能自順、自得於其中，此種工夫自然能遊刃而有餘矣。道家的中道是以虛極靜篤之涵養工夫，循虛而行，物與我不相凌，彼此無待，天地萬物如其本然地順應自然，歸根復命，則自然可自順自得於其中，老子謂之為「常」；王弼注之為：「常之為物，不偏不彰。」⁵⁷，故循虛之中道，即是不偏不彰之自然之道。又成玄英疏云：「緣，順也。督，中也。經，

⁵⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 115。

⁵⁶ 王夫之《船山全集》，湖南：嶽麓書舍，1993 年，頁 121。

⁵⁷ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006 年，頁 36。

常也。……故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。」⁵⁸順一中之道則能無偏無執，能虛靜無待於兩忘之境，以此為道家真實自然之沖虛玄德，此自然之德能無待而無刑名之累，可保身全生、亦可養生盡年。所以，無論養生之道、處世之道或齊物、逍遙之道，皆可依此中道心境而成之。

莊子以超越之主體生命的工夫境界與道冥合、與天下萬物通而為一，以達物我兩忘、物化齊物、無待逍遙的境界，給出萬物最原始天真的肯定與禮讚，直謂之為「無物不然，無物不可」，⁵⁹一切皆如如地朗現在主體生命超越而圓融的道心理境間，這才是莊子道家哲學的最高生命理境。陳德和先生云：

「老／莊」的道心理境是物我皆如，物我皆榮的保證，這種高明的境界必經一番磨鍊方可圓現，其全部歷程筆者稱之為「從超越的區分到辯證的融和」。處在超越區分的階段時，由於實踐者必須努力向上以求超拔流俗，因此不免顯出物我有對立的緊張性，但最後終得圓化此緊張性讓「天地與我並生而萬物與我為一」，彼此無障無隔以共飲太和。⁶⁰

道家修養重視主體生命工夫的厚積與超越、昇華，在生命的自覺過程中，有幡然醒悟、有內省返照、有超越轉化、有蕩然清明，也有圓融冥合。這是生命歷鍊的必經過程，透過自我之淬鍊、超樂與昇華，才能以清明如鏡的生命境界與天地萬物相應合。莊子提出各種修養工夫：提出「為是不用而寓諸庸」之工夫，以破外相之執著，以顯無用之大用；提「因是已」的工夫，破儒墨是非之爭，以照之於天而休乎天鈞，和之以天倪而成物之本然；提「道樞」的修養工夫，圓化物我的緊張對立；再以「心齋」、「坐忘」、「朝徹、見獨」等修養工夫，引領眾人超越生命的困執，圓現圓融的道心理境，以期無待逍遙的人生勝境。這是道家超越

⁵⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 117。

⁵⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 69。

⁶⁰ 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005 年，頁 159。

相對，而處虛極靜觀、以主體生命之工夫作用體現圓融無礙之道心理境，進而成就天下萬物之生命智慧。



第四章：齊物論生命圓現之治療意義和功能

第一節 生命自然之反樸歸真

王弼〈老子指略〉中云：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。……竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實。……見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。¹

道家哲學乃返樸歸根之學，著重於主體生命透過自身生命的困頓與陷落，所產生的覺悟與省思，進而轉化生命型態而能超越困頓的人生歷程。道家之哲學理論，常以減法的方式消解掉生命中過多的沉痾與負累，正如老子云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」（《道德經·第四十八章》）吾人從出生起莫不精勤於學習，學習生活技能、生活常識、學問知識、甚或道德仁義，無論個人、家、國等全方位的為學，稱之為為學日益，但問題在於義無反顧的向前學習，難免盲從縱恣、馳騁散佚而失落本心初衷。所以道家看出人文社會的弊病，巧智易生大偽，多智巧詐因於外欲的追求，而過多的外欲易蔽塞其純淨清靈的本心，造成生命的困執與陷落，長久以往恐將積重難返。正如莊子〈齊物論〉中云：「樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」²最後，生命終將如「近死之心，莫使復陽」³，若生命只剩九竅軀殼，靈性乾涸，則人生將如枯木般毫無生氣，所以道家主張以反樸歸真的素樸自然，減掉生命中過多的負擔，讓生命重回靈活躍動的盎然生機。在此，「返」與「歸」相對於馳騁、散佚、沉痾和負累於作用上具有治療的意義和功能。調整過度的放逸和執著，重返無負

¹ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁198。

² 郭慶藩《莊子集釋》，頁51。

³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁51。

無累的生命型態，是道家學問對人生之生命意義所做的貢獻和哲學啟發。

又老子云：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（《道德經·第三十七章》）

此處老子提到「樸」，王弼注云：「不為主也。」⁴沒有人為的干預，尊重萬物原本自然而然的本來面目，於不思善、不思惡的無知無用之境，還原萬物原始之素樸本真。一旦離此樸性，即使是德善與文飾皆離道甚遠矣，道家以「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」（《道德經·第三十八章》）論之，能葆其素樸之德者為至德之道，⁵《莊子·應帝王》中，渾沌被儻、忽二帝，因日鑿一竅，而七日渾沌死矣，是為同理。陳德和先生云：「無執的知和無私的欲才可以說『德』、才可以說『性』；無執的知和無私的欲是知欲之自自然然、完全不受牽引、拉扯者，那是不『開其兌』、不『濟其事』而『無以生為』的虛靜之心知與嗇儉之形欲，約而言之，就是一個『樸』字。」⁶知欲非不能行也，而是要以無執之知與無私之欲行之。這是要透過主體生命涵養虛極靜篤的工夫，充分實踐無的真實工夫，以損之又損以至於無為的清虛自然之境，所行之知、欲才能是無執之知與無私之欲。在這素樸之至德下，亦即無私無執之虛極靜篤之性中，成全萬物，讓萬物回歸天真本我的本來面目，與道冥合，得天清地寧之齊諧和一，真正達到天地與我並生，而萬物與我為一之境界，此之謂天下將自定之真

⁴ 樓宇烈校釋《王弼集 校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁91。

⁵ 參見：《莊子·外篇·馬蹄》中有近似無為而治之思想，云：「夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」郭慶藩《莊子集釋》，頁336。這是與天地萬物同為一體的至德之境，謂之為「素樸」之性。郭象注云：「知則離道以善，欲則離性以飾。」郭慶藩《莊子集釋》，頁337。

⁶ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁93。

實意義。於〈應帝王〉中，天根問為天下於無名人，無名人答云：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」⁷天下之大治，乃貞定於為天下者之無私無執的虛靜無為，非過度的造作文飾。故能與致虛守靜之淡漠合氣，而能虛其心而無所不容，並能順物自然之性而令其盎然自生自化。心無欲而能淡，神寂靜而合於淡漠之性為至樸，至樸無能言說，故老子謂之為「無名之樸」。

無或無為不僅做為反樸歸真必須的實踐工夫，在治療的意義和功能上，乃具有解消或去執的實質作用。所以從無有的角度探討和連結，可以更加了解返樸歸真的真實意義和作用；且在生命治療之意義和功能的探討上，若能徹本清源，釐清其原理，則更能發揮治療的真實意義和功能。老子《道德經》云：

道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。
故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄；
玄之又玄，眾妙之門。（《道德經·第一章》）⁸

無在工夫實踐可以讓困執的人生消解沉痾負累，這是「為道日損，損之又損，以至於無為」的工夫作用；在境界上因無而能呈顯一虛靈清靜之超越的生命狀態，在此清靈的境界下可以體道的玄妙，透過生命的淨化與昇華超越而能合於道的玄妙境界，這是「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」的境界。而有乃透過無之為體的作用下，展現有的正面特質，讓有的生成作用彰顯道生成天地萬物之德能，所以唯有在無的前提下，有的正面意義才能具現，故謂之為「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」，道家的無有觀，乃是一相生相成的哲學理路，在以無為體的作用下，有是體用之延續，兩者同而玄妙，惟體道集虛者能悟之、證之，陳德和先生謂之為：「『無而不無，有而不有』，『無而後能有」，

⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 295。

⁸ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2012 年，頁 14。

有以無為本』的玄義。」⁹所以說道家哲學是一門超越有無之分別對立相，並透過工夫實踐方能達到之生命境界的一門學問。因道非有非無，無而後能有，有不獨有，乃以無為本之玄義特質，老子謂之為：玄之又玄，眾妙之門。王弼注云：「玄者，冥默無有也。」¹⁰在言說對立、二元分別、心知是非之表相下，一切事物失去其本來面目，不但未能見其素樸本然，其至德亦不能顯用，只有在冥默渾沌之境界中，泯除一切對立分別相，回到素樸之本然，至道至德方能顯其大用。其大用出於本然之德，非因於人為之造作，故老子言之為：「天下萬物生於有，有生於無。」（《道德經·第四十章》）；莊子意之為：「無用之大用」，這都是素樸本真生命圓現之大義。

在《莊子》中，能圓現素樸本真之生命大義者稱之為「真人」，或是「至人」、「神人」乃至於「聖人」，在莊子〈大宗師〉中說到：「有真人而後有真知」，¹¹莊子以真知來契入真人之探討，人因有「知」的意識作用才開始有分、有別，莊子以「渾沌」渾然一體的無分無別為天地與我並生，而萬物與我一體為無待逍遙的最高境界，而人類的小知卻割裂了大道的整全。這是因為人類的小知蒙昧狹隘，如一孔之見，只能侷限於事物的表相或分別相，讓小我與渾然一體的道背離，所以莊子論「有真人而後有真知」。成玄英疏云：「夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，知亦待奪無常。唯當境知兩忘，能所雙絕者，方能無可無不可，然後無患也已。」¹²知之起用乃對治於所生之境，而境之本身並無當或不當，境的本身只是一個現象，現象有生就有滅，隨境生滅的知則不免落於有待，有待的事物對莊子來說都是有分、有成、而有毀的。一切有待都無法達於逍遙之境，唯有透過修養工夫，泯除一切有待，亦即境知兩忘，能所雙絕的境界。這是人從「知」修養到「不知」的「真人之知」，也就是所謂的「真知」，若有達此真知之真人亦是

⁹ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁173。

¹⁰ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁2。

¹¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁226。

¹² 郭慶藩《莊子集釋》，頁226。

冥於道之人，在莊子的認知中，能相忘於道術境界之人是本真自然的真人。真人亦言物，但其所言出於真知，故能與道冥合；而真人的修養乃透過致虛守靜的復返工夫，人只有返樸歸真，以澹泊的心才能與渾然樸質的道相應合。《莊子·則陽》云：「言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極。」¹³由知而到不知之大知，在於境知兩忘的工夫；而言能忘言而存意，於非言非默處，所言方能與道合。郭象注云：「夫道物之極，常莫為而自爾，不在言與不言。」¹⁴真人能體道「自爾」之至德，故能默與之冥，乃真人之集虛待物之修養工夫；且真人視天地萬物為一體，和光同塵於世而能言其真知，且能將言、默與道渾然圓融於一體、無礙，有別於俗人之小知閒閒、小言詹詹。所以莊子謂之為：有真人而後有真知。

真人不僅能達境知兩忘、言而盡道之工夫境界，《莊子》中亦形容真人云：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。¹⁵

真人之特質之一為「其寢不夢」，因其墮體黜聰、心形具遣，心寂神凝，自然無妄念、無雜思，故能寢而不夢；真人特質之二為「其覺無憂」，其以虛懷應物，如鏡鑑照，無我而任物，故能清明而逍遙無憂；真人特質三為「其食不甘」，成玄英疏云：「混迹人間，同塵而食，不耽滋味，故不知其美。」¹⁶真俗同塵，其差別在於真人能不耽、不著，此乃素樸寡欲的人格特質；真人特質之四為「其息深深」，郭象注云：「乃在根本中來者也。」¹⁷根本者乃喻於本真生命，真人返樸歸真，與道同源，不為浮誇跌宕、無根紛馳的生命形態，性深靜和緩，故能息

¹³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 917。

¹⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 919。

¹⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 228。

¹⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 228。

¹⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 228。

起於踵，根深而體遍。而相對於真人特質之天機淺薄者，皆因出於嗜欲之深，故未能見素樸澹泊之渾沌淳厚。真人明覺，其性靈能合於淡漠之氣，契於素樸之本，能體悟真性而能復歸厚根淳樸之本源；其人格生命虛靈、明覺、澹泊、深靜，能智照深遠，所以能以真知應世。而虛靈、明覺、澹泊、深靜的特質必須在虛極靜篤的觀復工夫中實踐，也就是圓現返樸歸真的生命型態。李日章先生以《莊子·天地》¹⁸探討「德」、「命」、「形」、「性」之問題，文中以「德」、「命」、「形」、「性」為一，均出於道。物若得其道則為有德；道的自我限定謂之命；物由道出之風華面貌謂之形；而性乃支持物繼續存在之動能。¹⁹而保持以道為本然的真實狀態，是人存在的最好生命形態。所以，唯有返樸歸真的真人生命人格，才能實踐「德」、「命」、「形」、「性」與道合而為一、為本的生命境界。此種生命形態乃莊子逍遙遊中無待、無負、無累的境界，一切任物而行，無有分別成毀，一如天真未鑿的渾沌、素樸生命型態。因其入渾沌無分之狀態，故莊子又云：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。²⁰

憨山大師注云：「真人不但忘利害，而且超死生，以與大道冥一。悟其生本不生，故生而不悅；悟其死本不死，故不惡其死。」²¹真人因以道為本，達物我為一之渾沌境界，故能有超越小知、小我的凜然襟懷，不只忘情於利害，更能超越生死，謹以清靈之心志與大道冥合為一。正如陳德和先生云：「真人的解脫並不是捨離，而是安於生死而證無生無死，這種解脫乃解而不解，不解而解者。」

¹⁸ 參見：《莊子·天地》云：「泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然无間，謂之命。畱動而生物，物成生理，謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」郭慶藩《莊子集釋》，頁 424。

¹⁹ 參見：李日章《莊子逍遙境的裡與外》，臺北：麗文文化公司，2000年，頁 49。

²⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 229。

²¹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年，頁 378。

²²因安於道而能外死生，真人與道冥合而為一，能體悟道本不生不滅之理，死生去來猶如春花秋月，四時行焉，萬化一如，故能不憂不懼，超越生死而兩忘於其中。莊子謂之為：「儻然而往，儻然而來而已矣。」向秀注云：「儻然，自然無心而自爾之謂。」²³如四時運行之自爾，生死往來亦如是，此謂真人之性冥於天道，入於天理，自然順應天行之理，一切任物之自然而逍遙無待。一如郭象注云：「真人知用心則背道，助天則傷生，故不為也。」²⁴過多的人為造作，容易與道背離，道以素樸無名之玄德，在其「生而不有，為而不恃，長而不宰」（《道德經·第十章》）的作用中均和萬物，讓天地位焉、四時行焉。而「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《道德經·第二十五章》），人倘若以虛極靜篤之修養工夫，隨順天地四時自然運行之理序，乘物以游心，託不得已以養中，則自能逐次落實修養工夫，進而圓現真人生命之人格特質。

當吾人停止向外紛馳、追逐，消弭人我、物我二元對立，返觀內照逐步實踐德、命、形、性與道冥合之反樸歸真、渾沌圓融的真人生命型態時，個人的生命已與天地萬物感遂同生、齊諧和一。此時，一切之應世起用如同老子云：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」（《道德經·第四章》）王弼注云：「沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之又復不盈，其為無窮亦已極矣。」²⁵真人樸質清靈之生命無知無分、無雜無染，以其集虛體道之渾然大用，作為天地萬物間之一載體，甚而與天地萬物渾化為一。故能法道之沖虛玄德大用而與萬物同化，以無用為用，其心不積不盈、不滯不著，猶如於無何有之鄉，廣莫之野般清朗，且因其合道之至德大用而能與道同其天長地久，故謂之為用乃不窮。又王弼注〈二十五章〉云：「用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀

²² 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁222。

²³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁229。

²⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁230。

²⁵ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁11。

不及無儀，故轉相法也。」²⁶以道法自然之無為，轉化人為之干擾造作，正如人主之無為而民自爾；以天法道之渾化於無形，轉化所有的陰陽、黑白、榮辱、成敗等二元分別與對立，泯除所有是非善惡、聖智仁義，讓一切回到自然而然、素樸之本來面目；以地法天之天鈞、天倪、天府、葆光之德，孕化均養天地萬物，以不仁之大仁成就一切萬相、萬物之生成；以人法地之玄牝谿谷虛德，轉化茶然疲役、將近死之人心返樸歸真，使得與天、地、道與自然生生不息之動能冥化渾合，常葆真常。故老子云之為：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。（《道德經·第二十八章》）

這是聖人的大用。以守柔、處卑、後身、致虛守靜之德，復歸於樸，即復歸於自然，得自然無窮極之渾沌之德能，發而為天地萬物、萬相之大用。聖人能起大用而圓融無礙，在於其道源之深廣虛極、源源不絕，如樸散為用所成之用，為有道源之妙用，故能在方而法方，在圓而法圓，一切無違於自然，且能處處行之而無礙，如道體周遍而圓滿之特質。郭象注〈天下篇〉云：「物各自守其分，則靜默而已，無雄白也。」²⁷天下萬物本具其自然、自靜、自得之德能，因人為的宰制和偏於一隅之偏見、執著，導致萬相分割裂解，不得見其素樸之質。一切皆出於人之所欲，無止盡地追逐名利、是非、黑白、寵辱之向的，盡馳而莫之返矣。故道家倡復歸於嬰兒、復歸於樸而守常德。郭象又注〈天下篇〉云：「故古人不

²⁶ 參見：《道德經·第二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁65。

²⁷ 參見：《莊子·天下》中云：「老聃曰：『知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。』」郭慶藩《莊子集釋》，頁1095。

隨無崖之知，守其分內而已。故其性全，其性全，然後能及天下。」²⁸當人知返抱樸而守其德，則得性全，以此全德之性冥真合道，大化於天下，實乃返樸歸真之生命圓現之真義。如莊子云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」²⁹莊子於〈逍遙遊〉中，論宋榮子偏滯一隅，未能樹於無待、逍遙之至德，與列子御風而行樹於有待，都不是真正的無待逍遙。只有「乘天地之正，而御六氣之辯者」³⁰為真正的無待，郭象注云：「故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。……此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。」³¹所以至人的無待來自於玄同之德，能虛己、無己而與物冥，隨順萬物之本性，因任其變化，不執著固守，與道大化而為一，亦即使萬物各遂其本性，道法自然，一任其盈虛消長。至人與道化為一體，故其無己；神人因順自然，於用任運自在，變化萬千，功化於無形，只見其大用之功，故謂無功。《莊子·逍遙遊》中，論及姑射山神人，其神凝與道大化為一，以此起用於天地萬物，能使四時有序，五穀豐收，萬物無災無殃，而百姓不知其大化之功而謂之為自然，此乃為神人之大用而無功之義；聖人常守虛靜玄德，處卑而守柔之道，鎮之以無名之樸，其於名利、榮辱毫無介懷，不著名相，蕩蕩乎無名，故謂聖人無名。至人、神人、聖人都是與道大化為一者，其體與自然渾化為一，其相不拘不著，其用功化如神，正如《莊子·天下》中謂莊周之風乃：

上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。³²

²⁸ 參見：《莊子·天下》中云：「老聃曰：『知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。』」郭慶藩《莊子集釋》，頁 1095。

²⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 17。

³⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 20。

³¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 20。

³² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1099。

這是何等無待、逍遙、廣漠無涯之境界，在無己、無功、無名下，回返其全性全德之本來面目。郭象注〈逍遙遊〉云：「夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈獨自通而已哉。又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。」³³能循物而變者，皆冥契而因任萬物自然之理，其心無己、無功、無名，猶如天地一橐籥，虛極而待物，以虛待物，於己因喪我能不積而常通；於物因無己能因順而不失其所待，恆順於萬物而能無礙，同於大通之境，故物與我皆無待，僅因時而任運之而已矣。真人、至人、神人、聖人的人格生命，³⁴以返樸歸真、虛集之體與自然冥真合道，以墮肢黜聰、離形去知之無己、無為應物，其發而為大用，能因順於萬物而無所不通，達於天地與我並生，而萬物與我為一之渾沌圓融之生命理境，實乃實踐返樸歸真之生命圓現者也。

第二節 去執無礙之生命主體

《莊子·齊物論》中有一段描述真君喪而成心起的人生寫實：「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，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！」³⁵這是人生完全的亡失，自己已不再是生命的主宰。人一旦亡失真君，猶如戴著層層的假面具度日，終日不見光明，在黑暗中與物相刃相靡而終至莫之能止而不知其所歸，莊子慨歎悲夫、哀邪，並謂之為「不死，奚益！」人生會至此困境，莊子明

³³ 參見：《莊子·逍遙遊》中云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」郭慶藩《莊子集釋》，頁 20。

³⁴ 陳德和先生曾在《老莊與人生》中，引唐成玄英疏《莊子·逍遙遊》之：「至人無己，神人無功，聖人無名。」中云：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。」故陳德和先生云：「莊子對理想人格的稱謂的確並不一致，但是這並不表示在境界上彼此會有層次的高低與先後，這種不一致應該只是相同人格之不同面相的描述而已。」王邦雄，陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011 年，頁 77。

³⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 56。

白指出，一切皆出於成心之禍，故云：「夫隨其成心而師之，³⁶誰獨且無師乎？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。」³⁷每個人不論賢愚不肖，皆茫昧地以自我的成心、心知標準為師，各執一家之言，人生以斥駁他家之說為行。即使在話鋒、論理處靡勝，但於自身生命的實踐和圓現卻十足的陷落，生命落於近死而莫始復陽之境，莊子認為這是人生最大的悲哀，故謂：「無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！」³⁸連神禹和大智慧的莊子對執著自我之成心、心知者亦莫可奈何，可見執其成心者之難解。人間世所有的紛爭、困頓、苦難都源自於人之執著成心，而悲憫之哲人莊子，希冀能在難解而必須解的人間世解消人際間的一切難題，人生才能迎向光明的坦途，其於《莊子·人間世》中，對人間世的諸多困境和人與人之間的對應關係和現實狀態，有其觀瞻洞見而鞭辟入裡的真實剖析。

人間世著重於人與人之間的相處對應關係，宣穎解云：「人與人相聚而成人間，人與人相積而成人間之世，始而交接，中而交構，終而交殘。」³⁹人於世間行走，必然與人相聚，這是自然的道理。但問題會出在往後，因自據成心而互相衍生、積累出的種種問題。從粗淺的「交接」，到盤根錯節的「交構」，到為利益衝突而相刃相靡的「交殘」，這是人間世的常態悲劇。莊子在〈人間世〉，託孔子與顏回的對話寓言，點出鞭辟而細微的人事對應關係。首先，孔子以「德蕩乎名」和「知出乎爭」的原理告知顏回：

³⁶ 「成心」：憨山大師注云：「現成本有之真心。」宣穎注云：「心自何成有成之者，則成心之中妙道存焉。」宣穎注「師」為「大宗師」；又注「愚者與有焉」云：「即不知其故者，宗師未嘗不在。蓋真君雖不可見，而實其於人人之心，真君即宗師也。」可知憨山、宣穎對「成心」一詞採正面說法，視成心為人人本具之真君，亦為人人本有之大宗師，雖愚者不知其真君，但真君實存於本心。又郭象注「成心」云：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣，故付之而自當。」成玄英疏云：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」郭、成二者對「成心」之說法採消極義，指成心為偏執滯著於一家之言，自以為師，封閉而沒有開放的心靈。

³⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 56。

³⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 56。

³⁹ 宣穎《莊子南華經解·卷二序·人間世》，臺北：廣文書局，1978年，頁 1。

仲尼曰：「謔，若殆往而刑耳。夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」⁴⁰

道家論德之修養工夫，在自身的致虛守靜之道，為先存諸己的解消工夫。既重在解消，則雜多便與道違，雜多不僅干擾，還因干擾而憂煩，因此對解決事情是毫無助益。故孔子提醒顏回，德在解消虛己之功，而非出仕而為名，若欲將內化虛己之德執意強行於世，猶如德之放逸無端涯，恐進而導致失德，所以孔子謂之為「德蕩乎名」。成玄英疏云：「夫德之所以流蕩喪真，為矜名故也。智之所以橫出逾分者，爭善故也。夫唯善惡兩忘，名實雙遣者，故能至德不蕩，至智不出者也。」⁴¹仕人雖為聖賢之道，負濟世之責，但若矜名而爭善，則已出於人為造作而易生流蕩喪真之弊，唯有徹底的虛極守靜工夫，方能以至德達兩忘而雙遣的全德葆真之境。孔子因顏回過於心繫衛君之過和治國、醫國之志，雖為善但彊行而流於爭善之名，因己未能守致虛靜篤之定，而流於德蕩和知爭之困，恐其禍己而成為「蕃人」並淪於「益多」之患，故續云：

且德厚信砭，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蕃人。蕃人者，人必反蕃之，若殆為人蕃夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯無詔，王公必將乘人而鬪其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。⁴²

這是一段十分寫實而鞭辟入裡的人性觀察，從古至今有許許多多的賢人、達

⁴⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 134、135。

⁴¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 135。

⁴² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 136。

者，多因未能洞悉莊子此段之論理而難免於全身葆真，莊子以道家智慧，深刻分析現實人性之真實狀況。一般賢人、達者雖能確實致力於自身道德之充實，但於欲影響之人，尚未能完全觀其機，通其氣；雖能於名利不爭，但也未能充分權達理解多變、機巧之人心。這是一般篤守道德的仕宦者，常因不能通透了解君主的心氣，而導致君主不僅不被其德，而反非其美，讓自身反成「蓄人」之因。因不通人氣，未達人心而彊用仁義之術，不僅不可行，而且還會危殆、遺害自身的安危。再者，若君主本身有親賢遠不肖之氣性和心性，則無須顏回之仁義，否則，終將成為其德蕩名爭之器，只讓天下更加混亂。莊子謂之為猶如以火救火、以水救水之「益多」。王邦雄先生云：「統括而言，顏回此去，不是扮演『災人』的角色，就是自我異化而轉成『益多』，前者傷了自身，後者害了天下，這就是知識分子政治救人的兩難困境。」⁴³道家修養講「勝物而不傷」⁴⁴（〈應帝王〉），勝乃在於自我解消、自我克制，解消自我的執著與造作，以虛己的解消之道，避免自我執持的聖智仁義傷人，而形成道德的異化現象，正如老子云之為：「正復為奇，善復為妖。」（《道德經·第五十八章》）若有過度的人為造作和執著，即使美善如聖智仁義，亦無法解決問題，甚至還會帶來道德自我異化的後遺症，這是道家處世哲學的通透智慧。孔子以此提醒顏回，彊以仁義繩墨之術的結果是自身成為蓄人，而如同以火救火之益多於世。而顏回繼之請益孔子云：「端而虛，勉而一，則可乎？」⁴⁵，孔子答曰：

惡！惡可！夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違，因案人之所感，以求容與其心。名之曰日漸之德不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！⁴⁶

⁴³ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年，頁181。

⁴⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁307。

⁴⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁141。

⁴⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁141。

顏回進入第二層次的請益，既然彊行以仁義之術不可行，顏回繼以「端虛」、「勉一」請益孔子是否可行。「端虛」、「勉一」郭象注云：「正其形而虛其心也。言遜而不二也」⁴⁷於第二層次階段，顏回收斂外放的彊行之術，端正其形而內虛其心，言謹謙遜而專一不二志。但孔子道以衛君剛猛之性、喜怒無常之不定，只會造成外合而內不成之結果，暴虐不定之人，日漸之德尚不能進諫，何能期待大德化成之功。這是顏回與衛君仍為壁壘分明的二個個體，顏回已知彊行不可為，雖以虛己之道專一而為，仍與衛君陽剛猛烈之性不通氣，未能達衛君之氣與心，為未能泯人我之分。而其「端」和「勉」亦屬人為的造作和執持，因其刻意的端和勉，彊化了自我的道德形象，以衛君之頑強暴虐，自是不能與之內和，所以結果還是行不通。顏回再次請益曰：

然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子與己皆天之所子，而獨以己言斡乎而人善之，斡乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也，人皆為之，吾敢不為邪！為人之所為者，人亦无疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也。古之有也，非吾有也。若然者，雖直而不病，是之謂與古為徒。若是則可乎？⁴⁸

在此階段，顏回從彊行仁義，到端虛、勉一，進而以外直內曲之道，與天為徒、與人為徒，言亦上比古人，以古謫實，做到內雖直而不病，外曲全而有人臣之禮，可說是上達於天、下及於人而通於古。內無分無別，如童子之天真；外盡人臣之分、禮義之道。不以己言暴術彊行仁義，而以古聖先訓謫君王之實。顏回到此第三層次的應對之道，已由外而內、而至通上達下、以古鑑今，已排除過度的自我造作和執持，但孔子的回答是：「惡！惡可！太多政法而不謀，雖固亦无

⁴⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 141。

⁴⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 143。

罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」⁴⁹可知孔子認為顏回仍落於過多的禮教法條而失之於當；莊子寓言於此，乃認為顏回僅能免於無咎，還未能達道家大化之境。這是因為顏回還停留在成心之師，亦即預設一套立場，一預設立場，人我界線就壁壘分明，若未能泯除、渾化人我、內外、善惡、曲直，仍落於有分有成之心，而有分有成最後終將歸於有毀之境。顏回從第一階段到第三階段的為德之道，雖一再的內化提升，但始終無法超越人我、內外、善惡之分，惟有以渾化之道，泯一切是非善惡，才能大化天下於無形，成就至德的最高理境。莊子哲學中「化」的關鍵在「忘」，〈齊物論〉有「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」莊周夢蝶，不知有周，因忘己而達「物化」；〈大宗師〉有「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」，有同於大通之「坐忘」。忘則能主客雙遣，無有心知之分別執著，能泯一切相而入於渾化之境。而寓諸於無竟，乃道家哲學之無為而無不為之最高玄妙處，於此，能行大化之功，才能自然地達人氣，致人心。唯有徹底實踐虛極靜篤的無為工夫，才能達此大化之境。故孔子以「心齋」之修養工夫，啟發顏回。

孔子論「心齋」工夫云：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁵⁰道家修養工夫重內斂含藏、集虛待物之道，由外著外放逐漸收攝專一，由外在耳目感官之欲收斂凝神於心，再由凝神之心沉澱，集虛極靜篤之道待物。如此，自然無我，無我自無厚，以無厚入有間則自然能與道、與天地萬物冥合而游刃有餘矣。道家修養以自身無的工夫，解消自我的成心和人我的藩籬界限，以自身虛極靜篤之工夫應物，莊子謂之為：「若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已。」⁵¹這是道家應世的最高智慧，因虛己至極，故能無門，無門則毒無所滯著；亦能逍遙地乘物以遊心，寄情於世

⁴⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 145。

⁵⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 147。

⁵¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 148。

者，僅託不得已以養中而已矣。心如光風霽月般清清爽爽，莊子謂之為：「瞻彼閔者，虛室生白，吉祥止止。」⁵²此為人生去執無礙之生命圓現。

在複雜而必須面對的人間世，除不擇、不著的安命態度外，莊子教世人以心齋工夫虛而待物。若聽之以耳目之官，會有看錯、聽錯的誤判之慮；若聽之以心，又容易流於心知的執著，心知的執著造成一家之偏見，人間世的一切紛爭、災難由此而衍生；所以，莊子教人聽之以氣，氣者虛也，用氣即用虛，虛極致無，無則能通、能化。能通則能達人心、通人氣，亦即能與天地萬物冥合，能與天地萬物合，自然能成全天地萬物之本真美好，透過成全萬物，自身修養亦達生生不息之至德，進而實現圓滿之真人生命人格，這是道家無而能生有的哲學思想，成就生命圓現之最高智慧。

第三節 安身立命之逍遙無待

因人為造作的出現，湮沒了素樸本真至德，道家以致虛極、守靜篤的修養工夫，解消一己之成心成見，如其物我、物物、人我的本然，找到天地萬物並生的無待、逍遙之道。而其中，在物我、物物與人我的相應關係下，道家如何找到彼此安身而無待逍遙的工夫是本節欲探討的主題，在道家主無而無不為的生命境界型態下，生命主體如何內化、轉化、渾化的生命歷程；而莊子又以何種智慧觀點和哲人情懷指出聖人安身立命之道，進而開展出無待逍遙而莫若以明的兩行生命理境，為本節討論之重點所在。

《莊子》內七篇之〈德充符〉篇名，郭象注云：「德充於內，應物於外，外

⁵² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 150。

內玄合，信若符命而遺其形骸也。」⁵³道家以致虛守靜的工夫韜養沖虛玄德，不在以遊於山林、獨立於高山為目標，而是以沖虛之玄德和光同塵，靜照應物於外為要；甚者，達於內外冥合之境，此為虛己之極而能與物順冥，以無厚入於有間故，不僅能遊刃有餘且能應天地萬物無窮之變化。此為玄德之充於內所起的妙用，此用應符於外，謂之為德充符。德乃道之開展，而道為德之內蘊，德充而達道則能冥循天地萬物變化之理而能無違無滯。王邦雄先生云：「道既超越又內在，超越於萬物之上說是道，內在於萬物之中說是德，『道生之，德畜之』，道生萬物，德養萬物，道的生萬物，是通過德的內在來養萬物。」⁵⁴道有其形而上的超越義，故能虛極冥極，亦能無在而無不在，為其微妙處，王弼注云：「妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。」⁵⁵；而道根源於萬物之內在，乃以德之形式存之、畜之，道以德養萬物，為道不仁之大仁。而聖人法道、法自然，亦以至德行於天地萬物之間，牟宗三先生以「迹冥」之論議之：

會而無執即為冥，冥而照俗即為迹。冥則成其無累之會，故體化合變，而遊無窮。迹則實其冥體之無，故冥非絕會，即在域中。遊無窮，則會而冥矣。會而冥，雖迹而無迹。即在域中，則冥而會矣。冥而會，雖冥而不冥。冥而不冥，則全冥在迹，而不淪於無。迹而無迹，則全迹在冥，而不淪於有。即迹即冥，非迹非冥，斯乃玄智之圓唱，聖心之極致。⁵⁶

聖人應世豈能不會於天地萬物，而萬象紛馳，聖人以無著、無執之至德會之，常葆其虛靜之心觀照萬物，故能於物而不累。而聖人體無，惟以其迹而能實現德充於內之冥，所以聖人之至德惟即物而方顯其體無之冥也。再者，從聖人能遊於無朕之迹，可謂之為「會而冥」，會而冥者，則迹無所為迹，此乃因聖人之心能

⁵³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 187。

⁵⁴ 王邦雄等著《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2005 年，頁 110。

⁵⁵ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006 年，頁 1。

⁵⁶ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002 年，頁 192。

不執不著的渾化之功。牟先生又申之以「即在域中」，為迹冥二者能互相圓成之充要條件，即在域中能讓冥不孤冥，迹不滯跡，二者因「即」而互得圓成。更進一步地說，冥的目的在於不冥，將所冥渾化於所述，實踐全冥在迹而玄同彼我的生命理境，能不遁世而獨唱於外，落於空無之境；而迹於世能泯所述，則所述者皆能以至德行之而冥合於道，不落於無盡紛馳之有。世俗之迹常因歧出失衡而在無限的追逐紛馳中迷失，一切順感官之欲牽引，意念思辨亦隨物逐馳，主體生命與物、與人皆落入無止盡的相待關係中，這是人與物相刃相靡的肇端，而惟有將無盡的有與紛馳止於冥極、滅於冥極之道，如此收斂歸返，即於止，而後方能照，能照，而後方能明。老子云：「善行無轍迹，善言無瑕譏，……是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。」⁵⁷（《道德經·第二十七章》）這是聖人應世之明，水止則能鑑，而水靜猶明，況聖人之心致虛極、守靜篤，故能虛己以應物，能迹而常冥，亦能迹無所述而達於非迹非冥之襲明之境，此乃聖人滌除玄覽之功與復歸嬰兒之心所致。又《道德經·第四十九章》云：「聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，為天下渾其心。聖人皆孩之。」以冥極所發用之德善和德信迹冥於世，聖人以百姓心為心，為天下渾其心，其玄冥之至德不獨唱於山林，即世俗之迹而不致使偏離常德。此乃聖人為天下「即迹即冥，非迹非冥」之深意，亦為聖人雙遣二邊，而不離二邊之圓極中道，為聖人處世、應世的渾化之道。在《莊子·德充符》中，有一段叔山无趾與孔子、老聃與无趾之對話寓言中，論及「至人之桎梏」的觀念，郭象注云：

夫無心者，人學亦學。然古之學者為己，今之學者為人，其弊也遂至乎為

⁵⁷ 王弼注云：「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。輔萬物之自然而不為始，故曰：『無棄人』也。」參見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁71。此乃因於聖人以無分無執之德應物，故能以其不仁之仁迹冥於天地萬物，以齊物平等之心與天地萬物為一。又王邦雄先生釋云：「以每一個人物的天生本善來救，讓每一個人物回歸他的本德天真，人人找回失落的自我，實現真實的自我，那豈不是人人同時得救，不救也救了嗎？……所謂的『襲明』，就是順任我們內心的明鏡，去照現對方的本來面貌，在看到他的同時，讓他得救重生。」參見王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2012年，頁128。

人之所為矣。夫師人以自得者，率其常然者也；舍己效人而逐物於外者，求乎非常之名者也。夫非常之名，乃常之所生。故學者非為幻怪也，幻怪之生必由於學；禮者非為華藻也，而華藻之興必由於禮。斯必然之理，至人之所無奈何，故以為己之桎梏也。⁵⁸

此注言明至人之桎梏乃出於無可奈何之境，至人知冥極修養之道，然其圓極通透，於世不離，學非為非常之名、亦非為幻怪、更非為華藻之禮，但以常德行之，而名迹如影隨行，實乃為常然之道而自然名之，非為求非常之名而名也。而至人依常德而行，其意雖不為名，卻得非常之名，並視此為無可奈何的桎梏。在名如此、在學如此、在理亦如此，叔山无趾謂此為：「天刑之，安可解！」⁵⁹郭象注云：

今非仲尼不冥也。顧自然之理，行則影從，言則嚮隨。夫順物則名跡斯立，而順物者非為名也。非為名則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉！故名者影嚮也，影嚮者形聲之桎梏也。明斯理也，則名跡可遺，名跡可遺，則尚彼可絕；尚彼可絕，則性命可全矣。⁶⁰

聖人處世，德有所成，而形有所忘。雖行則影從，言則嚮隨，乃自然之理，然而聖人即迹即冥、非迹非冥，能忘形而遺跡。惟聖人無可避免於隨行之名，莊子謂之為「天刑」，牟宗三先生云：「大冥者，冥即迹，迹即冥，迹冥如一也。迹冥如一，則迹之桎梏不可免，桎梏不可免則謂之天刑。『不可解』之謂天刑。」⁶¹聖人以虛極靜篤之心，如一切天地萬物之本然，達內外一如、物我一如，在地如其孔竅而成其地籟之鳴，在人如其絲竹而成其人籟之和，鈞和齊諧萬籟而冥合於

⁵⁸ 參見：《莊子·德充符》中云：「无趾語老聃曰：『孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且蘄以諷詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？』」郭慶藩《莊子集釋》，頁 204- 205。

⁵⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 205。

⁶⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 206。

⁶¹ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002 年，頁 219。

天籟之寂。聖人無己、無功、無名，為天地萬物而冥迹，雖謂天刑而亦迹冥於世，《莊子·大宗師》中，孔子自稱為「天之戮民」，此乃莊子心境通透而蒼涼悲感之智哲情懷。⁶²聖人無私無欲，不著於心知器用，以無待逍遙而乘天地之正，應世謹以德充於內而應符於外之無用之大用、和無知之知迹冥於天地萬物，此乃無掉世俗之小知小用，而回歸生命自身之無知大用。然而，雖謂大用和無知之知，卻亦是無能免於行則影從，言則嚮隨之跡，此乃聖人不可解之天刑，為自然而至之理。而聖人以即迹即冥，非迹非冥之心應之，是聖人於紅塵俗世通透而蒼涼的哲人情懷。莊子於〈人間世〉中提及：「無所逃於天地之間」⁶³，這是聖人的「義」、「命」⁶⁴問題，莊子以「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」⁶⁵釋之，誠如徐復觀先生云：「莊子的重視命，乃是把人生中的這些事之變，也安排到德與性方面去；安於這些事之變，即是安於德，安於性。……他對命的觀念，是補德、性在人生中的漏洞，並加強德、性在人生中的決定性。」⁶⁶命是德實現於人、事、物之「不知吾所以然而然，命也」⁶⁷和「知不能規乎其始」⁶⁸的限度，既然有命限則必然有所缺、事必有所窮變，而莊子知命限有其必然之不可奈何之缺憾與無可預測之變化，惟以安時而處順、繼而安之若命的態度面對命限中的所有問題，並以德充之至德去應符人之天刑命限，這是道家積極面對生命和入世處世的展現。天地萬物皆由道生，老子謂其為「一」、為「無」、為「母」，道生萬物而以德畜之，然而萬物所披受德的限度有所差異，故產生歧出之德、命、形、性之相對差異，依徐復觀先生的論述，莊子以聖人之至德補命限中人生的漏洞，並以此安命

⁶² 參見：牟宗三先生云：「蒼涼悲感是智者型之無可奈何。通透圓境矣，卻是消極意義之通透。而居宗體極者之承悲心仁體以言圓，則卻是積極的。故莊子書中有天刑、戮民等字樣，而儒門中無此字樣也。佛門中亦無此字樣也。此哲人型之老莊之所以異於聖人型之釋迦與孔子也。」牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁220。

⁶³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁155。

⁶⁴ 參見：徐復觀先生云：「莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的『事之變』，即是把各種人生人事中的不同現象，如夭壽貧富等，稱之為命；命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度；這種限度稱之為命。」徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁376。

⁶⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁155。

⁶⁶ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁376。

⁶⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁658。

⁶⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁212。

之人生態度安於德、安於性，乃因聖人能以冥合於道、虛極靜篤之心應世，無己、無功、無名，能隨順所遇而不著跡，泯除一切的物我對立而臻於物化、渾化之境，即使莫可奈何而無所遁逃於天地之間，亦能消解物我於無知、無為、和無待而逍遙於世，這是道家以至德之實踐工夫和虛集待物之心，給出萬物自生的空間，讓萬物能盡其性的展現其自然，雖萬物之不類形，卻能以才德全之矣。這是道家聖人兩行之生命境界型態，亦是老子「損有餘而補不足」之生命實踐義。又牟宗三先生云：

莊生之稱道則出之以「正言若反」也。而其所以「正言若反」者，則因其智甚通透，而又不能直承仁體以言應物也。……此其所以有桎梏、天刑、戮民、等詭辭所示之蒼涼悲感之境也。⁶⁹

根據牟先生的解釋，逍遙的莊子乃以哲人蒼涼悲感之透智，以正言若反的方式呈現於世，故其桎梏、天刑、戮民、等詭辭，實是道家智透圓明、虛極冥極之哲人應世情懷，此乃道家式入世而不著、隨跡隨掃的至虛之理，所以道家思想是一門入世而能淑世的真實學問於此可窺。聖人混跡於人間世，內守真君，以真君之明如其虛冥之道，縱使應物於世，亦能以自然恆常之道為之，一切如如，無動於衷，以觀照之智慧洞悉萬物之窮變，以自然渾化之道齊諧天地萬物。道家為學以實踐功夫為前提而又不離於世，和光同塵。於內著重致虛守靜之修養工夫，旨在超越和內在境界的提升；於外以智透圓明迹冥於世，意在冥世、淑世。以內外圓融之修養，達天地與我並生，而萬物與我為一的齊諧圓融之生命理境，這是道家應世哲學的極致。道家哲學的價值根源在於體道之沖虛玄德、在透過無有二門之妙用，解消、復返、致虛守靜，虛極待物、進而生生不息。這是道師法自然，以見素抱樸之原始本真至德，解消、治療過度人為心知造作執見的病根，是道家哲學價值觀的具體體現，展現道家入世而淑世的哲人精神，絕非獨唱山林之外之

⁶⁹ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁220。

孤冥。

在人類無止盡紛馳外逐的迷失生命中，道家以虛極歸返而冥合於道一之素樸本真，泯一切的言語名相差異和物我對立衝突，以至德之修養工夫將一切有形的假相復歸並上提超越於形而上的道源，成其無為而能無不為的無盡生命來源，也成其生生不息之常，讓有歸於無，再以無之德生其無無；從有量至無量，到以無量至無量的無量，讓天地萬物能全德葆真地如其所然而後能生生不息，正如老子云：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。」（《道德經·第十六章》）道家哲學已然昭示一條明白而能趨吉避凶的生命之道，能為迷惘失落的生命提供解消治療之方，亦能為吾人安身立命之道，故道家哲學實乃為一切實可行之生命的學問，亦是值得後世探索研究的一門真實學問。

第五章 結論

一．論文回顧

本論文以《莊子·齊物論》為主軸，再延伸至莊子內七篇其它篇章。透過〈齊物論〉中，莊子所描述各種人生現況、人與人之相對應狀態、和因執所形成的生命困頓；以及莊子於〈齊物論〉中所提出的工夫論，進行探討研究，並從〈齊物論〉延伸到內七篇中其它相關生命實踐圓現的工夫論述。

第一章從《莊子·齊物論》中「吾喪我」開啟其哲學體系的根本宗旨，莊子克紹老子「無」的哲學思想，以「喪」來解消因「我執」、「我知」而產生的人為造作所形成的人生負累，此種過度的困境可經由「無」的體現，讓生命回到素樸本真的自然而然的狀態，莊子以「真君」謂之。在〈齊物論〉中，莊子探討各種人生困境，皆因隨其成心而師之，以一家之小知、小言殘其形而困其真君，人生陷落於終身役役、茶然疲役而不知其所歸的狀況。莊子提出尊重事物之本然，以「因是」的自我超越心態，回歸事物的本質，欣賞天地萬物，這種超越與復返是在解消我執、我知的生命昇華境界下實現。莊子以「逍遙」謂之。

第二章從《莊子·齊物論》中，所提的工夫理論進行探討研究。莊子擅長以卮言、重言、和寓言的方式蔓衍其哲學思想，透過無端崖的描述和辯證的融合完成價值哲學的思辨，其過程是超越客觀和實體性而收進主觀境界來解消化除。所以，提升主觀境界的工夫和生命實踐是必然而必要的重要環節，在〈齊物論〉中，莊子提出「因是」、「莫若以明」、「道樞」、「天府」、「葆光」、「天鈞」、「天倪」等重要修養工夫。因任、因順於萬物之本然，則以無成而全之為不生之生；以自身致虛極守靜篤的修養工夫，讓心澄澈通透如鏡，物來則應，物去不留，以不將不迎的虛靜應物，自然心若明鏡，靜觀自得，謂之莫若以明。體道之集虛以待物，

虛則無著無滯，湛清空靈，唯清虛能無執於矢的，如環中虛而能一應無方；至人之沖虛玄德如橐籥般，虛而不屈，動而愈出，於天地間逍遙任其自然，而能注焉而不滿，酌焉而不竭，為天府之德；眾人役役，聖人愚芑，參萬歲而一成純，聖人以忘知忘照、渾沌不分察之虛極至德而能一、能純，成玄英疏云：「至忘而照，即照而忘，故能韜蔽其光，其光彌朗。」此為葆光之修養；達道聖人能息智休心，故能冥乎、順乎自然之理，得不離是非而無是非之兩行，謂之休乎天鈞；對於人間是非，和之以天倪，安其於自然之理，則能安時而處順，盡其天年之性命。莊子所提的修養工夫，都重在主體生命的超越提升，故牟先生謂之為：從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除；而是、道、無、一、自然為其實踐工夫之根本依據。

第三章依據〈齊物論〉中之重要工夫之證成與內七篇中其它篇章之相關工夫論，作一呼應討論。其中以「真君」工夫之證成、「道樞」工夫之證成、「道心理境」之圓現為主軸，再以〈大宗師〉中之朝徹、見獨、坐忘呼應真君工夫之證成；以〈人間世〉之心齋工夫探討莊子真君之證成。以〈逍遙遊〉之根本宗旨和其中莊子所論述之「無用之大用」，圓現「道樞」虛而無滯，圓而無方之圓融應世工夫。再以唐君毅先生和牟宗三先生所論述之「客觀實有論」或「主觀境界說」和道家實踐工夫論做一哲學探討，以期證成莊子提出各種修養工夫中，「為是不用而寓諸庸」以破外相之執著，以顯無用之大用；又「因是已」的工夫以破儒墨是非之爭，以照之於天而休乎天鈞，和之以天倪而成物之本然；提「道樞」的修養工夫以圓化物我的緊張對立；而「心齋」、「坐忘」、「朝徹、見獨」等修養工夫，引領眾人超越生命的困執，圓現圓融的道心理境，以期無待逍遙的人生勝境。這是道家超越相對，而處虛極靜觀、以主體生命之工夫作用體現圓融無礙之道心理境。

第四章試就〈齊物論〉所證成之工夫論理，探討道家哲學之生命治療意義與

功能。其中以「返樸歸真的自然生命圓現」、「生命主體之去執無礙」、「生命主體安身立命之逍遙境」為探討主軸。本章先從老子「為道日損」的哲學，指出減法的觀念可消解掉生命中過多的沉痾與負累，讓生命回歸素樸抱一之本然與單純。成其純、成其一、成其自然，為自然生命之真實圓現義。唯其樸能葆其真，唯其一而能全其德，「全德葆真」是道家圓現自然生命之哲學思想。透過哲人莊子對「人之成心」與人所處「人間世」之洞察，再託以孔子顏回之對話寓言，更深入探討道家絕聖棄智、絕仁棄義其背後返身上提之超越義，如王弼所言之：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」和道家奇詭式之哲學型態。最後再以道家如何安命，對所處之人間世，如何以其冥化之修養工夫安時而處順，達到與天地萬物齊諧和一之圓融理境。

任何一門應世的學問，皆出於時代性的需求，為解決生活、生命的困頓而生。但一門經世的學問，則是經過千年哲人智慧的沉澱淬煉而得以延續，其背後所隱藏的理由，乃在於人類千古以來從不間斷地思索其生命存在的根本價值與意義。不諱言地，人類應是現實世界中，具有能高度而深層思考生命存在之價值與意義的生命體，且能擴而充之地思考、連繫自身與他人的群體關係、自身與萬物的共存意義、以及自身與天地間和諧共處之道之唯一生命體；人類甚至於具有超越自我之靈性，而能與天地萬物共生共融，達到與道常存而臻至於歿身不殆的永恆境界。道家哲學於春秋戰國時期應世而生，而其中以老莊哲學為能經世而不朽之代表，實乃其哲學思想確實能解決人類生命存在之價值與意義之根本大問題，而此問題是千年以來，中西哲人窮其一生精神欲解之生命難題，而老莊思想提供了一套完整而意喻深遠、博大闊肆的哲學體系，著實為後世子孫保留內涵生命智慧的思想瑰寶。

二．論文展望

本論文以〈齊物論〉為主軸，進而以功夫論和主體生命之實踐功夫和所達致之道心理境，與內七篇中各篇義理相呼應、延伸。透過主體生命的工夫實踐、修養和提升，莊子所欲達的終極境界是「逍遙」之境，《莊子》一書也以〈逍遙遊〉為章首，可見逍遙無執之道心理境是莊子欲達之目的。內七篇中以〈齊物論〉之義理論述最為豐富、完整，而莊子輔以〈養生主〉、〈大宗師〉養生之主「真君」之修養工夫探討；再以無所遁逃於人間世之種種義和命，在〈人間世〉、〈德充符〉二篇中探討人如何安命，如何安時處順於天地之間，如何修養德充於內，而符應於外的至德處世之道；最後再以人間世之政治大治智慧〈應帝王〉得渾化、大化之功，亦即與天地大道共逍遙的終極境界。郭注「逍遙遊」篇，題注云：

夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。

郭注中有三種層次的物我依待關係，而每一種依待關係，會隨主體生命境界的提升而達至不同深度與廣度的逍遙境界，這是道家玄思哲理的藏妙處。第一層：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也。」無論是在量或質的相對比較下，都陷落於外馳的對待、比較，不若各任其性，回到欣賞萬物之本然，讓萬物能盡其性的自在逍遙，這是尊重而不干擾、不造作的逍遙義。第二層：「然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。」天地萬物本各有其差異，以虛極靜篤的修養工夫，超越物我的限制與藩籬，從靜心觀照的智慧中，以無執虛極的觀照中，朗照其所待，這是集虛待物之至德，為與天地同德之逍遙義。第三層：「唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈

獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。」此為聖人即照兩忘之境界，即迹即冥，忘迹忘冥，冥即迹，迹即冥，迹冥一如之渾化工夫，此為順物自然之極也，渾然天成，無絲毫人為造作，亦無絲毫鬼斧神工，一切入於如如之境，莊子謂「寓諸於無境」之境，亦即大通之境，不論有待無待，皆能如其所然而又忘其所然的渾化逍遙義。牟宗三先生謂之為「辯證的融化」：

此辯證的融化，經過立體的詭辭玄智而至乎「無適焉，因是已」之「道通為一」，則亦當體具足，一切放平。但此具足放平卻不是事的平鋪，亦不是分解概念的平擺，而卻是自然、自在、洒然自足之玄智境界。一自然，一切自然。一自足，一切自足。故如如平鋪，而無知無適也。

由牟先生的論述，將道家哲學契入主觀修養境界說，透過主體生命的超越、提升、辯證、融合，進而泯物我、人我的差異是非，讓一切的紛爭休乎天鈞，和之以天倪，達天地與我並生，而萬物與我為一的大化逍遙境界。而「詭辭為用」為莊子將老子分解式的哲學論述，以芒忽恣縱的烘託方式，消融於描述性的講法中，其中又以其卮言、重言、和寓言為代表手法。

綜合上述郭注「逍遙遊」之延伸義，筆者以為，未來若能從〈逍遙遊〉首章為研究之起點，依逍遙之三層境界與《莊子》各篇之工夫論與魏晉玄學之注老、注莊各家，做一參照、比較、延伸之探討研究，亦不失為一研究途徑。

參考書目

一．古典文獻（略依時代先後排序）

王 弼《老子注》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。

房玄齡、褚遂良《晉書》，上海：中華書局，1936年

林希逸著、周啟成校注《莊子膚齋口義》，北京：中華書局，2009年。

班固撰，唐顏師古注，《漢書注》，臺北，中華書局，1962。

褚伯秀《南華真經義海纂微》，《景印文淵閣四庫全書·子部 363 道家類》，臺北臺灣商務印書局，1983年。

釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1973年。

王夫之《莊子解》《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1993年。

宣 穎《南華經解》，臺北：宏業書局，1977年。

陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1972年。

郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年。

王先謙《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，1974年。

二．當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

方東美《原始儒家道家哲學》，《方東美全集》，臺北：黎明文化事業公司，2005年。

王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年。

王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年。

王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013

年。

王叔岷《莊學管闡》，臺北：藝文印書館，1978年。

牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版公司，1999年。

牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

吳 怡《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，1984年。

吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年。

吳光明《莊子》，臺北：東大圖書公司，1992年。

唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

徐復觀《中國人性論史·〈先秦篇〉》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。

張默生《莊子新譯》，臺北：天工書局，1993年。

陳鼓應《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。

陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年。

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

章太炎《齊物論釋定本》，臺北：廣文書局，1999年。

葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。

劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2012年。

譚戒甫《公孫龍子形名發微》，北京：中華書局，1963。

譚宇權《莊子哲學評論》，臺北：文津出版社，1998年。

蔣錫昌《莊子哲學》，臺北：藝文印書館，1978年。

樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。

錢穆《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006年。

鍾泰《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。

三．期刊（依姓氏筆畫順序排列）

王邦雄〈莊子齊物儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第200期，1992年2月。

王邦雄〈從「物論」平齊到「天下」一家〉，《鵝湖月刊》第432期，2011年6月。

王邦雄〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第30期，2003年6月。

牟宗三主講、盧雪崑紀錄〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）～（十四）〉，《鵝湖月刊》第319～332期，2002年1月～2003年2月。

沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷6期，1987年6月。

陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年3月。

陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第406期，2009年4月。

陳德和〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

陳德和〈畸人與真人—莊子大宗師的超越性與圓融性〉，《鵝湖月刊》第219期，1994年9月。

陳德和〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991年3月。

陳德和〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月。

陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月。

陳政揚〈「人籟、地籟天、籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第290期，1999年8月。

張晏菁〈論「無無」思想在《莊子》處世寓言之應用〉，《新竹教育大學人文社會學報》第7卷第2期，2013年6月。

楊祖漢〈齊物論的言說方式〉，《鵝湖月刊》第30卷第6期，2004年12月。

謝大寧〈齊物論釋（上）〉，《鵝湖月刊》第20卷1期，1994年7月。

謝大寧〈齊物論釋（下）〉，《鵝湖月刊》第20卷2期，1994年8月。

謝君直〈王弼的「動」與「靜」觀—從《老子注》及《周易注》論其儒道態度〉，《鵝湖月刊》第323期，2002年5月。

謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會學報》第44卷2期，2010年10月。

四．學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

王 樾《晚清佛學與近代政治思潮—以《大同書》《仁學》《齊物論釋》為核心》，淡江大學中國文學系博士論文，2004年。

林明照《莊子「真」的思想析探》臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。

林芸年《莊子《齊物論》之真諦》，東海大學哲學系碩士論文，2012年。

卓玉芳《莊子內七篇真人觀之研究》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014年。

洪婉霖《《莊子·內篇》語言詮釋—以〈齊物論〉為中心》，清華大學中國文學系博士論文，2013年。

徐思琦《莊子無我思想研究——以〈齊物論〉〈人間世〉〈大宗師〉為論述對象》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2009年。

高淑惠《莊子思想中的意義治療學》，慈濟大學宗教與人文研究所碩士論文，2016年。

陳德和《《淮南子》哲學之研究：以「道」「氣」「人」為核心的開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1997年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」的研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

許善然《莊子的人生哲學—以生死智慧為中心》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014年。

12 黃建邦《章太炎《齊物論釋》莊佛會通思想之研究》，中興大學中國文學系碩士論文，2003年。

謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2004年。

鍾芳姿《郭象《莊子注》的詮釋理路—以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉為核心》，政治大學哲學研究所博士論文，2008年。

