

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

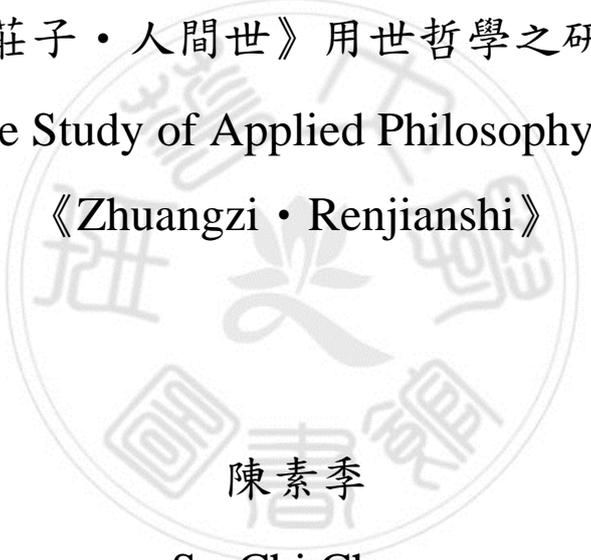
Nanhua University

Master Thesis

《莊子·人間世》用世哲學之研究

The Study of Applied Philosophy of

《Zhuangzi · Renjianshi》



陳素季

Su-Chi Chen

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

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·人間世》用世哲學之研究

研究生：陳素季

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

謝君直

陳政揚

指導教授：陳德和

系主任(所長)：詹俊龍

口試日期：中華民國107年4月19日

摘要

莊子的處世智慧歷來多有不同的敘述，本文則以內七篇第四〈人間世〉為主要依據，並兼及其餘六篇的解讀，以為莊子之思想與為人實乃關懷世道人心之安頓，而具體表現出在世而安世、安世而化世的應世態度，是以當以「用世」一名形容之最為恰當。莊子之用世思想一則有其主觀上之工夫和境界做為實踐的依據，二則即依此主觀的修持而客觀化為該有的用世型態。在主觀依據上，莊子重在心知定執的滌除，試圖由此障礙的拆解以敞開心門，在絕對的融受與寬待中無限的通達於天地人我，於是莊子主張心齋、主張養中、主張唯道集虛、主張乘物遊心、主張無門無毒一宅而寓於不得已，並在任何處境中皆能安之若命的瀟灑與寧靜中，有效化解艱難糾葛的實際遭遇。至於在客觀的用世上莊子則有二類三型的不同回應，一是分別地對舉於世俗的有用有材而主張絕不淪為世俗之工具以此乃為不材與無用，二是分別地對舉於世俗「有蓬之心」下的定用限用而主張無執於所用乃知「所用之異」以得無限之妙用，三是非分別地無對無礙的齊同天地萬物並且應而不藏、勝物不傷的保住一切存在，若聖人之處有道之世固當參贊天地化育、人文化成天下，其在無道之世則為不禁其性、不塞其源的護持天地萬物的自生自長自濟自成。

關鍵詞：莊子 人間世 心齋 安命 用世 不材

Abstract

This article is based on Zhuangzi's Renjianshi to discuss the theory of "Yon Shi". Zhuangzi's idea of "Yon Shi" is to practice with objective consciousness. Then using the result and turning it into the subjective way it should be with the idea of yon-shi. The point is to take out the obsession in our heart and to understand the world with more tolerance. Then "Dao" will fall upon us when our heart is empty and quiet. No matter how hard the situations are, we can still deal with them with peaceful mind. As for the subjective way, it is the way without pursuit to efficiency and obsession with success. However, that is how everything can be kept in the end.

Keywords: Zhuangzi, Renjianshi, Xin Zhai, security life, applied, useless

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究的動機與目的.....	2
第二節 研究的範圍與材料.....	6
第三節 研究的方法與架構.....	10
第二章 用世之主觀依據.....	16
第一節 集虛心齋.....	16
第二節 乘物遊心.....	25
第三節 通達無疵.....	35
第三章 用世之客觀型態.....	43
第一節 無用以成用.....	43
第二節 無執以成用.....	51
第三節 無對以成用.....	58
第四章 結論.....	67
參考書目.....	74

第一章 緒論

人活在世間，不可能離開群體而獨居，因此如何維繫人間的和諧就成了一生重要的課題之一。人生之可貴亦莫過於能不甘於庸俗與盲昧而思種種理想的追求，包括對於終極真實的嚮往，由是乃有德行之證成和智慧的開顯。人生在世不過百年，如何於匆匆的歲月中，有效確立應有的方向而步步為營以尋得幸福、活出品味並創造意義，當是任何一位有志者的最大心願。

莊子是位曠世的奇人，莊書是部發人深省的奇書，其中內七篇思想更是人生智慧的寶庫，¹像第四篇的〈人間世〉就直接批露，當人在行走人間時所不能不遇的問題及其可能的對應之道。在生活的實境中，每一個人或多或少都有其不可避免的糾葛及紛擾，〈人間世〉中的寓言已然隱喻著深邃的道理，為世人點亮一盞明燈。本論文意在探討莊子思想中所蘊含的用世哲學，並以〈人間世〉為中心，論述其精采的義理。

¹ 東漢班固《漢書·藝文志》著錄《莊子》52篇，包括內篇7、外篇28、雜篇14、解說3，然而班固只存其數而未登其目，換句話說全部的篇名在《漢書·藝文志》中均不得見，至於其內容更是完全缺如，這對歷來研究莊子其人其書其思想的學者而言，確實是莫大的遺憾。現今之所見《莊子》一書則是內篇7、外篇11、雜篇15，全部共計33篇，而且無論篇名及內容皆歷歷在目，此通行本乃西晉時人郭象注《莊》時所刊定，若篇名及內容如何而來則不得而知，惟歷來之研究莊子者，皆只能以郭象之定本為依據，事實上郭象之《莊子注》問世之後即倍受肯定與重視，至唐代時期士人為經典疏釋之風氣特盛，其於儒家文獻固然如是，道家中之《莊子》亦因朝廷重視之關係而被尊稱之為《南華真經》，並於唐玄宗時由道士成玄英為之作《疏》，因為此《疏》之能妙解玄思而和郭象之《注》前後呼應相互發明，後人重之故合而為一乃有《莊子注疏》一書的刊行，清代治《莊》之名家郭慶藩，嘗輯古今注《莊》名著數十種，偶而並兼陳己意，乃成《莊子集釋》一書，其中即包括《莊子注疏》全部內容，郭慶藩輯成之《莊子集釋》當代學人王孝魚先生曾予句讀和校刊，此即點校本之《莊子集釋》，其已然成為版本中佼佼者之一，台灣之河洛出版社、木鐸出版社、華正書局等皆曾翻印，若筆者在本論文中凡對《莊子》原文之引述，原則上亦以此點校本之《莊子集釋》為主要依據，版本之選擇則以臺北市華正書局1982年所刊行者為準。

第一節 研究的動機與目的

中國哲學的主要特質之一就是重視生命的價值，因而對於人生的存在目的與理想關懷已然既多且深，先秦的儒家和道家尤其如此，後來佛教傳到中國，亦以其相似的特點而得到炎黃世胄的肯定與認同，如今儒道佛思想不但成為中國哲學的主流，也是華夏文明的重要資糧。

人的生命自有其理想性，生命的應然表現不外乎理想的呈現，然而生命卻常常有其沉淪和失落的危機，原因端在於人雖具有理想性，但同時人也因感性的限制而容易產生偏差或迷失，若本能、情緒和欲望即為此限制中之明顯可見者。其實本能、情緒和欲望本是中性無記之實然，問題是人往往在流連於身體欲望的無限追求而迷不知返，以致不幸造成自我的耽誤與陷溺，連帶影響到人際的緊張和人間的衝突。

感性限制既使生命沉淪也造成人世間的糾葛，有識之士每每為此而憂心忡忡，若莊子之常藉寓言故事以寄託人生的哲理，其目的即在消解人間的困境，保證生命的逍遙。他以道家式的觀點，站在九萬里之高度，看清楚人間病態的症狀及緣由，再用妙道哲理解開人際關係網的糾結；更直接了當的說，莊子是藉由無執的智慧以保住天地人我的完整與協調，他肯定活在當下的必要性，更相信唯有開放與豁達的心靈才能實現萬有之間的和諧關係。

莊子雖處亂世卻能逍遙無礙，儘管潦倒窮苦但享有精神的高度自在，有人批評他消極，認為他頹廢，但筆者所看到的莊子是站在人生高處，以其特有的筆法，藉由卮言、重言、寓言隱喻人生的理想；也有人說莊子他對社會不負責任而難逃棄世、厭世、離世、逃世、避世、遁世、出世、遊世等等之窠臼，筆者同樣不以為然。

莊子其實從未捨棄人間，而且是用他慧眼獨具的心靈活在當下、面對社會而具體實踐之。莊子對生命境界的最高理想是能夠擺脫牽絆逍遙於世，事實上這也是他快意人生的傳真寫照，當然莊子之所以能夠如是的自在自得，乃是經由一番修養工夫，從世事的鍛鍊中才獲得的正果。

一般人每每以為快意人生莫過於心想事成、為所欲為，但莊子有著另類思考，他將無心、無為當成人生的必要修養，最後目的在於解消人為造作，讓生命重新開啟自由的天地。莊子在〈人間世〉中具體呈現人在參與社會分工時所常面對的遭遇和困境，並且毫無閃避的有效提供因應之道，此乃再再揭露其關懷世道人心的情愫和用世的實踐智慧。

儘管時空背景不同，每個時代卻都有其艱難和混淆，〈人間世〉點出了人在現實中的遭遇及其該有的態度，也觸及到政治上人際關係的安頓，筆者曾參政多年，且幾番應邀出任社團法人的幹部，其中亦有過領導人的經驗，官場文化因而略知一二，既研讀到〈人間世〉，不禁心有戚戚焉而感動流連不已，筆者非常肯定莊子處在亂世時代的解放智慧，更加欽佩其用世而不陷於世的超越精神，他神乎其技的揭發高妙的哲理，從體悟中反求諸己。筆者已然受此啟發，乃願將其落實在當下的生活中，印證其可久可大的境界理想。

關於莊子的處世用世哲學和生活生存之道，前輩學者已然多有論述且精采備出，像王邦雄、陳德和兩位先生合著的《老莊與人生》一書，²即是一部義理周詳、見地特出而發人深省的優越之作，筆者有幸受教先生門下，不勝感恩。再如蔡忠道先生的《魏晉處世思想之研究》一書中，³曾有專章討論莊子的處世之道，文中所述皆中肯而合於分際，筆者由此亦獲益良多。

至於在博碩士論文方面，筆者經臺灣博碩士論文加值系統查證，發現相關之論題及成果十分豐碩，即使設限在〈人間世〉單篇的研究，其可見者亦為數頗

² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年。

眾，凡此再再證明莊子思想之深得學者青睞，但也讓筆者承受無比壓力。

從資料查證看來，有諸多相關性質的學位論文其實未予公開，凡此姑且不論，若從已公開之學位論文內容觀之，其固然對於莊子行走人間的智慧有所探討和論述，但直接以用世思想為題或與之相似者其實只是少數，唯儘管如此，對筆者之論文研究而言其乃深具參考之價值而不得疏忽或錯過，其中關係較密切且比較重要者可約之如下：

- 一、吳肇嘉先生之《莊子應世思想研究》，⁴主要闡述莊子思想中關於主觀修養上的工夫及其證成之境界，內容以內七篇為主並涉及外雜篇，其於〈人間世〉當然有所論述，唯若以全文衡之，所佔比率不算太多，也因如此，用世之說而較少觸及。
- 二、王敘安先生之《莊子實踐哲學初探》，⁵主要特色在於顯示莊子思想的療癒性格，認為依莊子看來世間一切的困境未必即是禍害或病痛，設若成了禍害或病痛其實都是「人病」而不是「法病」，所以診治的對象絕對是「人」而不是「法」，至於人病之所由來則不外乎執著造作，而心齋與坐忘即是為了化掉此執著、化掉此病痛以求生命的痊癒。王先生對莊子實踐思想的詮釋筆者非常肯定，但用世的意義則是筆者可以進一步發揮處。
- 三、江培詩先生之《莊子人間世療癒思想研究》，⁶探討莊子的療癒思想及其根源，並對莊子所謂世俗的迷思予以披露。文中強調莊子主張跳脫世俗的判斷，審視內心的自由境遇，從生存意識與養生思想著眼，重視生命理境之開顯，要點則在於心知定執的解消。江先生將〈人間世〉的實踐關懷特別集中在生存意識與養生思想的有效成就上，此就文本而言自然有據，唯當用世之時如何具體展示其可能，此是筆者可以再贊一言之處。

³ 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，臺北市：文津出版社，2007年。

⁴ 吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。

⁵ 王敘安，《莊子實踐哲學初探》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

四、許明珠先生之《莊子人間世之研究》，⁷文中特別聚焦處理愛親和事君之兩大戒命，論證指出孝順和忠義是兩個必然成就的價值，凡此二價值在莊子乃是以安命的態度將其內化到自身生命，達到實踐及內在的合一，藉此既可消弭僵化形式對人心所造成的束縛，又能達成入世澤世之理想。許先生入世澤世之說對筆者主張的用世意義非常具有啟發性，但除了愛親和事君的議題外，用世應該還有其他的選項可以發議論，筆者願意嘗試之。

五、許貴勝先生之《莊子人間世之研究》，⁸主張君臣應對之道乃是〈人間世〉首要探討的課題，凡〈人間世〉的智慧莫過於為亂世中的臣子提出全身安命之可能。許先生對於莊子思想有不同的解讀，何謂安身立命亦有其定義，筆者在材料的選擇上難免和許先生重複的地方，但在義理上自信可以有不同的發揮。

六、陳家祥先生之《用世之難——莊子人間世文本之分析與詮釋》，⁹其分兩大部分，首先是對文本進行結構上之分析，以做為詮釋的形式基礎，繼之進行文本閱讀以釋放其義涵，在議題上則是特別針對文中所顯示之兩難困境，探討其解決方法及其所以然。陳先生直接點出用世的觀念，此和筆者論題的選定不謀而合，惟用世之難是就一般人而說，莊子則是就此一般人之難題而說明其實可以不難，如是之用世不難的思想才是莊子的真境界而需要認真注意者。

七、廖秀惠先生之《虛己遊世——莊子人間世文本結構的詮釋分析》，¹⁰藉由對〈人間世〉文本義理的分析與詮釋，說明莊子所提出的處世之術，主要論證在於莊子如何可以突破人生之困境，以及如何可以從世俗的對立中超脫

⁶ 江培詩，《莊子人間世療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

⁷ 許明珠，《莊子人間世之研究》，國立中正大學中國文學系碩士論文，2000年。

⁸ 許貴勝，《莊子人間世之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2001年。

⁹ 陳家祥，《用世之難——莊子人間世文本之分析與詮釋》，華梵大學哲學系碩士論文，2014年。

¹⁰ 廖秀惠，《虛己遊世——莊子人間世文本結構的詮釋分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。

而出以達到「遊心」的境界。廖先生有效貞定了莊子思想超俗脫俗的意義，但筆者以為莊子超俗脫俗最後卻不必斷絕於流俗，此乃其用世之關鍵，若〈人間世〉當有如是說，是以願意於此留心而探究之。

如是之學界既有的研究成果，已然豐富了《莊子·人間世》的義涵，然而筆者認為學長們的這些論文雖然都不約而同的以此文本做為研究的對象，卻也呈現彼此之間訴求重點不同的情形，除此之外，凡不同的研究者間，亦有各自的詮釋立場和讀取視野，以此之故，雖然是相同文本的閱讀和研究，彼此在意義的釋放上則是互有精采，特別是在寓言的解讀上，更是看法多端、見解多元。

根據以上之觀察，可以清楚發現任何文本的詮釋機會原來都是對應無數的閱讀者開放的，而且任何文本的詮釋空間也不可能因為閱讀者的眾多而有所縮編，相反的，乃是因為閱讀者的眾多所以意義的空間能夠不斷的擴大，基於以上的見解，筆者雖因問學較晚而屬後起之晚輩，但既有研究之誠意，當然再可踵事前人而選擇〈人間世〉以之探討莊子在淑世的關懷下，¹¹立足於人間、行走於人間、教化於人間的用世哲學。

第二節 研究的範圍與材料

本文研究莊子用世哲學而將篇章定在〈人間世〉，以其對於行走人間的事證與義理較為集中呈現故也，惟儒道佛的學問既是關乎世道人心的學問，筆者當然一方面期待自己能在文本的充分閱讀研究之後，有效凝聚精當的概念，呈現自我

¹¹ 學者當中可能是陳德和先生最早用「淑世」來指稱道家思想關懷世道人心的性格，事實上陳先生同樣用它來形容儒家的人道精神，當然陳先生也明白指出儒道兩家在淑世上的不同觀念和立場。參見：陳德和〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》第6期，2004年4月。又，陳先生之主張道具有淑世情懷，後來陳政揚先生在詮釋莊子哲學時，也做了相同的表達，參見：陳政揚〈從戴君仁先生〈魚樂解〉試探莊子的淑世精神〉，《臺大文史哲學報》第88期，2017年11月。

的哲學思路，同時更希望因為獲得智慧的啟發而有助於自我生命之提升，讓自我之參與生活世界可以肯定多元的價值而實現人際的和諧。

本文之研究當然是以現今所見《莊子》一書為依據，材料範圍則集中在內七篇，特別是以第四篇〈人間世〉為焦點核心，但對內篇中其餘之六篇亦未敢輕忽，因為基本上內七篇的思想是條貫相通的，而且彼此可以相互發明，所以必要時仍得藉之以為詮釋的支撐，至於外雜篇雖亦不乏佳構，但存在之爭議也不少，所以現階段暫時未便做太多涉及。

本論文雖以《莊子·人間世》的有效解讀為目標，但直扣原典而高談闊論自非單靠筆者現在的學養所能及，是以歷來相關的之學術成果亦必成為研究之資糧而不可疏忽，這包括原典訓詁章句的古今注本、系統解讀的義理專書、議題取向的學刊報告以及及博碩士學位論文等，當然如此浩瀚如海的典籍著述筆者自然無法蒐羅完整全部消化，於是乃擇其重要及必要者為限，但礙於初學識淺緣故，不周不盡之處絕對無以避免。現且分古今注本、現代專書、期刊論文、學位論文四大項做扼要的呈現，又因為了避免重複起見，這些文獻典籍的相關出版資訊，在行文間均不加注說明，並於本論文之〈參考書目〉做清楚的交代。

一、古今注釋部分

西晉郭象所注、唐朝成玄英據之以為疏並合刊而成之《莊子注疏》是任何關於莊子其人其書其思想的研究所必備者，此外歷代以降從不缺乏翹楚之作，例如：宋代呂惠卿《莊子義》、褚伯秀《南華真經義海纂微》、林希逸《莊子廬齋口義》等等；元代吳澄《南華內篇訂正》等等；明代焦竑《莊子翼》、憨山大師《莊子內篇註》等等；清代王夫之《莊子解》、林雲銘《莊子因》、宣穎《南華經解》、陳壽昌《南華真經正義》、郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》等等，凡此不一而足。

另外現當代學者之佳作，例如：錢穆先生《莊子纂箋》、張默生先生《莊子

新釋》、王叔岷先生《莊子校詮》、陳鼓應先生《莊子今註今譯》、黃錦鉉先生《新譯莊子讀本》、陳冠學先生《莊子新注》、吳怡先生《莊子內篇解義》、歐陽景賢及歐陽超兩先生《莊子釋譯》、王邦雄先生《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》等等，諸如此類都是具有高度之啟發性而令人印象深刻者。

二、現代專書

近現代關於莊子思想詮釋與建構的成果，是令人肯定與欽佩的，筆者因師承的關係，對於當代新儒家學者們特別有感覺，前輩大師們擲地有聲的經典之作更是引領筆者進入莊子思想之堂奧的寶筏，其犖犖大者，有如：方東美先生之《中國人生哲學》、《原始儒家道家哲學》、《生生之德》等，徐復觀先生之《中國人性論史·先秦篇》、《中國藝術精神》等，唐君毅先生之《中國人文精神之發展》、《人生之體驗》、《中國哲學原論》系列等，牟宗三先生之《才性與玄理》、《中國哲學十九講》、《現象與物自身》、《圓善論》等，程兆熊先生之《道家思想——老莊大義》等，王邦雄先生之《中國哲學史》、《莊子道》、《走在莊子的逍遙路上》、《道家思想經典文論》、《莊子寓言說解》等，高柏園先生之《莊子內七篇思想研究》等，當然也包括業師陳德和先生之《從莊子思想詮詁莊子外雜篇的生命哲學》、《老莊與人生》、《道家思想的哲學詮釋》等。

除此之外，如：錢穆先生、傅偉勳先生、陳鼓應先生、吳怡先生、吳光明先生、吳汝鈞先生、李日彰先生、林明照先生、葉海煙先生、楊儒賓先生、葉程義先生、蔡忠道先生、蔡璧名先生，以及大陸地區劉笑敢先生、崔大華先生、王德有先生、王博先生、王凱先生、韓林合先生、劉坤生先生等等前輩學者，皆有相關著述出版，凡此亦均是筆者非常肯定，並且在研究的過程中受其點化啟迪而獲益良多者。

三、期刊論文

前文所提及之方家學者們也有分量相當的學術論文發表在國內外的期刊學

報上，筆者從中同樣得到許多的教誨，像陳德和先生之〈論莊子哲學的道心理境〉，對莊子的工夫境界均有中肯之論述，更對莊子的無用之用剖之甚詳，給了筆者相當的啟示教誨；再如陳先生之〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，雖然重點在於老子思想和意義治療的對舉，但因大量涉及老子無執的智慧及其治療學的意涵，此即能和莊子思想做出有效的連結，而為本研究所不敢忽略；又如陳先生之〈老莊思想與實踐哲學〉，除了明白顯示道家老莊的慧命相續，也將其在世道人心的耕耘做相當而有效的披露，復如陳先生之〈論老子《道德經》的淑世思想〉，以和諧之說為老子對現實的訴求與期待，並為莊子所津津樂道者，如此這般的解讀意思筆者當然願意追隨之。總之，方家學者們的這些論文凡筆者所曾觸及的，都會在本文〈參考書目〉中一一呈現，並清楚交代其出處和發表時間。

除此之外，前文未提到之學者但有論文在學報期刊發表而與本研究相關者，筆者當然一樣不敢輕忽，像沈清松先生、陳政揚先生、謝君直先生、倪麗菁先生等等之大作即是，在此筆者願意特別一提的是王志楣先生的〈論莊子之「用」〉，此文乃 2006 年刊載於《花大中文學報》第 1 期，全文聚焦在莊子關於用與無用的探討上，筆者其實就在拜讀此文之下，同時想到陳德和先生主張莊子之淑世情懷乃「在世而安世」、「安世而化世」的相關見解，以及陳政揚先生所說莊子所言之至德者皆甘願親涉世事以挫銳解紛，才決定以「用世」的概念來解讀〈人間世〉，並試圖提出應有的成績。

四、學位論文

在本章〈第一節〉論及本文的研究動機及目的時，曾對本論文相關議題研究近況做一鳥瞰，並先後提及吳肇嘉、王敘安、江培詩、許明珠、許貴勝、陳家祥和廖秀惠等幾位先生的學位論文，筆者非常感謝學術先進們，其殷勤經營之下的成就，已能為後生的繼續研究紮下穩固的基礎。除此之外，黃源典、張瑋儀、

林秀玲等幾位先生的學位論文都是關於道家治療學的探討，若以碩博士的研究議題而言，黃源典先生的《先秦道家之意義治療意蘊研究》和張瑋儀先生的《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》更可說是開國內風氣之先，其乃具有指標性意義，筆者如今狗尾續貂，以為莊子的用世之道無非是在解生命的蔽、化生活的難、去生存的苦而得大自在，主要意思還是不離道家治療學的範圍，是以對諸位先生的大作絕不敢忽視。

筆者研究過程中所得助於先進前輩者，除了以上之外仍為數不少，但為了免於篇幅的龐雜以及流水帳式的煩瑣，其詳細資料將在〈參考書目〉中做完整的交代。

第三節 研究的方法與架構

中國哲學的研究方法學界固有許多的心得成果，若傅偉勳先生基於詮釋學之性質所擬議的方法即是常常被提出者。傅偉勳先生是在 1984 年於臺灣大學哲學系做學術演講時，首次公開說明他所自創的「創造的詮釋學」。傅先生後來再深化與充擴內容，於〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉中提出完整的「創造的詮釋學」主張。他認為做為一般方法論的創造的詮釋學，當有五個前後的層次，而且必須循序而進，不可以隨意跳級。此五個層次是：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」及「創謂」，其意義及重點可表之如下：

第一、「實謂」層次：「原思想家實際上說了甚麼？」

第二、「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？」

第三、「蘊謂」層次：「原思想家可能要說什麼？」或「原作者所說的可能蘊涵是什麼？」

第四、「當謂」層次：「原思想家(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」

第五、「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？」¹²

傅先生「創造的詮釋學」中的前兩個之「實謂」、「意謂」層次大概是偏重於文獻學的方法，主要工作在於原典校勘、版本考證以及表象文意的解讀上，筆者以為就哲學的研究而言，文獻學的方法絕不能少，但若文字、聲韻、訓詁等工夫則未必要從頭學起，文獻字句的辨偽校正亦非親自操作不可，蓋此乃另一專業而必須長期專注方可得其所宜，是以藉助專家成果、篩選權威成就即可得其方便，例如本論文選擇王孝魚先生點校之郭慶藩《莊子集釋》本的依據，即是借道專家既有的業績以相應於「實謂」和「意謂」的需求。

從第三層次的「蘊謂」起，便是哲學研究的正式開端，由此步步深入而至「當謂」、「創謂」的實現。「蘊謂」顧名思義就是要滲透文字的表象將其蘊含的意思揭露出來，它當然必須依賴許多的方法操作，包括思想史的思路線索、原思想家與後代繼承者之間前後思惟的聯貫性與多元性探討等等，筆者以為方家學者們從觀念歷史的發展充分確認老子和莊子在無執智慧上的前後相續，還有古今以來歷歷在目的注疏成果，乃是本論文進行「蘊謂」層次之探索時，最有力的引導者。

第四個層次「當謂」，是設法在原思想家教義的表面結構底下，發掘深層結

¹² 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年，頁224-239。

構與義理，並將之進行批判的比較考察，第五個層次「**創謂**」，是指創造的詮釋家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，如此一來即可解決原思想者所留下而未能完成的思想課題。筆者以為此兩層次只能對儒道佛經典的研究成果發言，不能對儒道佛經典本身發言，否則即有凌駕經典、踰越聖賢的嫌疑，事實上做為一個剛起步的初學者，能夠實現「**蘊謂**」的要求已經十分不容易，「**當謂**」和「**創謂**」一時之間恐不能至，那就只能期待後續研究的步步深入。

相較於傅先生的五謂之說，牟宗三先生的講法就乾淨俐落多了在。牟先生是在《中國哲學十九講》中論及研究儒學的態度時，提出有效詮釋的三個檢測標準，此即：文字、邏輯和見地（insight）。¹³牟先生所提到的這三個標準當然不只在限制在儒學的研究而已，它其實是適用於一切的中國學問的探討，而這三個標準說開了不外乎是：要能合乎文獻的要求、要能一以貫之地系統論述以及要能做原創性的發現。總之，牟先生關心的是研究文本之前應該選擇可信可靠的版本，然後藉由已然成果的幫助以充分的閱讀，最後則是在認真閱讀之後能夠有效釋放新的意涵，換句話說，文本的閱讀理解即是意涵的新發現，最成功的詮釋即是最新透豐實的創造。

詮釋的新發現當然不是詮釋的亂發現，它仍有其一定的規矩和條件在，雖然說能合乎此規矩條件的詮釋未必會是新的或好的詮釋，但至少能夠免於穿鑿附會式的胡說瞎說，¹⁴袁保新先生即曾提出一個合理詮釋所必須具備的事項：

¹³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁70。

¹⁴ 此誠如袁保新先生所言：「『**創造性詮釋**』為了區別『**輕率任意**』的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並且經由這些詮釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定要為周延有效。也就是說，『**創造性的詮釋**』必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。」袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁62。

- (1) 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的；
- (2) 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋的觀點籠罩愈廣，則詮釋就愈成功；
- (3) 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的概念來解釋不清楚的概念；
- (4) 一項合理的詮釋應該將經典本身視為思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場；
- (5) 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽釋出他不受時空局限的思想觀念，而且盡可能的用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者；
- (6) 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應該有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。¹⁵

關於中國哲學的研究方法，以上三位先生的經驗和意見都值得參考，筆者雖然不敏仍願嘗試之。

本論文的研究方法大體如前所述，至於其思路進程和架構安排亦當略做交代。本論文共有四章，其寫作之梗概依序說明如下：

〈第一章 緒論〉，共分三節。〈第一節〉試從既有學術資訊的蒐羅考索，說明本研究之進行雖在選題上已有相關的成果提出，然在內容上仍有繼續發揮的空間，其學術研究的理由充分，最後結論的提出相信亦能符應學術之目的。〈第二節〉敘述本研究之範圍固然聚焦在《莊子》內篇第四的〈人間世〉，但因內七篇思想有其一致性、統合性和連貫性，因而筆觸範圍或當伸及內篇其他各篇，至於外雜篇中雖不乏與內七篇思想相呼應者，但限於篇幅暫且未多引用處理。至於材

¹⁵ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁77。

材料方面，則以古今注疏、當代專著、期刊著作、學位論文四類，做扼要之交代。

〈第三節〉首先說明本研究所採取之方法重在文獻梳理與理論詮釋的相助相行、相輔相成，期能忠於文本以提出一己之心得，並標舉牟宗三先生、傅偉勳先生和袁保新先生的相關見解，從中歸納出具體可行之道，接著再對本論文的思路進程和架構安排做一陳述。

從〈第二章〉起開始進入本文的正式探討，凡〈人間世〉的原文將盡量引用採納並做出系統的詮釋。〈第二章〉首先探討莊子用世思想中的主觀依據，重點放在主體修養時所呈現的工夫與境界，原則上順應文本發展的次序，逐一說明其意義，全章共分三節，〈第一節〉以「集虛心齋」為標題，除對心知定執所引發之意氣之爭和對立之害有所敘述，更從此病此痛之掌握出發，說明去執去偏等療癒的重要，同時點出有效處方在能淡能虛。〈第二節〉以「乘物遊心」為標題，首先說明人生在世即有必須參與社會分工並承擔人際間的倫理責任，凡愛親及事君皆是不可逃亦不必逃者，要之能以從容平淡之心放下成敗利害的計較，使自己坦然面對一切橫逆而安之若命。〈第三節〉以「通達無疵」為標題，說明面對兩難情境時，如何有效化解緊張並保住自家的安全無恙，若其關鍵當在學會無對無爭的智慧，然若欲無對需先無我，若欲無爭需先無為，總之即是無執的智慧。

繼〈第二章〉之後，〈第三章〉旨在說用世思想的實際意義，並從文本的解讀中細部分析莊子對「用」之種種不同規定，並試圖證明此種種不同規定乃有其義理的一致性。本章亦分成三節，〈第一節〉以「無用以成用」為題，說明莊子如何跳脫工具價值之窠臼以安頓自己，此則除了從〈人間世〉抉取相關文獻做解讀外，並從〈逍遙遊〉之言「無所可用」、「無為所用」得到相互之發明。〈第二節〉以「無執以成用」為題，說明莊子之用世態度乃以開放心靈面對一切，其既能超越於工具決定論之上而主張存有本身即是價值，同時也能化有執為無執以實現「無用之用乃為大用」的目的，文中亦援引〈逍遙遊〉之言「所用之異」以及

〈齊物論〉之言「為是不用而寓諸庸」做為理論鋪陳之基礎。〈第三節〉以「無對以成用」為題，說明莊子固不以實利上的評量決定生命的有用或無用，然莊子實亦不必切割一切世俗之用而獨顯其無用之用，亦不必泥於無用之用，反當是行於世俗之用中而不為其所困，以之呈現用而不用、不用而用的弔詭，此乃圓融之化境所必然而然者。文中論述之焦點落在「天下無道，聖人生焉」一義上，並藉〈大宗師〉之言「其一也一，其不一也一」以及〈應帝王〉中渾沌之喻，以闡明莊子之行走人間、教化人間乃有其兩不相傷、一體成全的圓滿期待。

〈第四章 結論〉，根據前三章已然表達之內容，再一次扼要的陳述與回顧。



第二章 用世之主觀依據

莊子思想基本上延續老子的主張，但顯然的莊子在語言使用上，比起老子更活潑更精采。莊子思想做為後代學術發展的可貴淵藪，自有其豐富厚實的絕妙義涵，尤其是對於個人修養及人間教化的啟迪上。它意在釋放人生壓力、消除生命負累以開顯和樂自在的人生，莊子提醒人必須學會放下我執、掙脫桎梏，在當下的生活世界中行得悠遊、過得逍遙。

依道家老莊義，生命的本來面目固然是素樸天真，問題是當人在社會化的過程中，亦即在人與人的實際交往中，每每由於外在的誘惑以致出現利害得失的計較，凡世間種種對立衝突現象的層出不窮，皆緣此而起，然而外在誘惑的產生實乃人心之大病痛，且病就病在人心之起執著以致自限自困，至於其根本的解決之道，就是先要深刻反省，去執去礙以重新喚醒自我，此即所以在莊子用世思想中，必當重視人心的喚醒、重視自我的幡然來悟。人心的喚醒依道家老莊義就是去其弊以復其全、復其真，這就具含著心靈澄淨的工夫與境界，莊子相信，唯此工夫境界方能保證行走人間、經營人間時的順利自在，換句話說，此工夫境界實乃能大而用之於現實人間的主觀依據。

第一節 集虛心齋

生命的可貴亦就在人之每當不願自囿於其有限性而思有予突破，於是精進的展露其志業願力以求創造出不朽的人生，最後並因之使人果真成為「身」雖有時盡、「德」則無遠弗界的生命理境。此一生命理境的開顯與證成從學問上說，

即如陳德和先生所形容的乃是一套知病而治病、治病而去病、去病而無病之「生命治療學」。¹

《莊子·養生主》說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」²此明白指出心知定執的無窮乃是傷害生命莫大的元凶，生命之所以只成為實然的生死，都是因它才導致精神意義淪喪而淪為現象之有限，換句話說，心知定執依乃是生命自我限制的大病痛，因之必須有效診治以療癒。莊子的養生長生之道則是順應自然而充分體現無為無執的實踐智慧，苟能如此，即能化生之有限為無限，將知也無涯變成知也有涯，以免除形勞神弊之苦痛。總之，心知定執是病，唯有無掉此定此執而恢復此心此知之明白四達才能實現生命的理想意義。

人之所以異於禽獸，是因為人有知的作用，而知的作用從心而來，儒家孟子肯定人人皆有怵惕之心，此心乃仁義內在的良善之心，故心知即是知善知惡的道德良知，但道家老莊並不如是。道家老莊主張無心與不知，無心是無執於心，不知是不滯於知，若有心有知即免不了執滯以致無法明白四達，此乃大大違背了道、也嚴重偏離了德。原來道家認為有了心知之後就容易有比較，有了比較之後就會產生彼此，彼此產生之後就會有對立，一有對立就每每有爭端，其後果一則影響自己的安寧平靜，二則擾亂社會而破壞應有的和諧。

對於心知定執的反省老子固常有之，如《道德經·第七十一章》：「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」³莊

¹ 參閱：陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年6月。

² 本文凡對《莊子》原文之所述均於主文中直接標明其所屬篇章而不另行加註交代其出處，又誠如〈第一章〉所言，本文凡對《莊子》原文之所述乃大致根據王孝魚先生點校之清·郭慶藩所輯《莊子集釋》。

³ 本文凡對老子《道德經》原文的引述大致依據大陸學者樓宇烈先生《王弼集校釋》（臺北市：華正書局，2006年）中之校勘與考訂。又為免註腳之浮泛，爾後再有引述均於正文中直接顯示

子當然也是慧命相續而踵事其道，前引〈養生主〉之文自是一例，而在〈人間世〉中莊子亦曾假託孔子與顏回的對話，將問題的癥結處及其解決之道，鮮活具體的做出表示，當然文中的顏回不必是真顏回，文中的孔子則顯然只是莊子的化身而已。⁴〈人間世〉說：

顏回見仲尼，請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞，思其所行，則庶幾其國有瘳乎！」

從文章讀來，莊子筆下此時的顏回是躍躍欲試的，他氣魄承擔，具有強烈的道德使命感，不顧自身的安危而試圖前往衛國面見殘暴的君主，希望得以成功說服以解生民倒懸之苦。然而如此之當仁不讓的儒者風範在莊子眼裏卻是另有蹊蹺的，所以接下來莊子即假藉孔子的身分點出其關鍵：

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。且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之

其篇次而不另加註說明出處。

⁴ 葉程義先生說：「本節為重言式寓言。寄顏孔以顯化導之方，託聖賢以明心齋之道也。顏回仲尼雖有其人，然事純屬虛構。莊子筆下之孔子，一變而為宣揚莊子學說之道家人物。」葉程義，《莊子寓言研究》，臺北市：文史哲出版社，2004年，頁99。

言衛暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！

莊子所託身的孔子清楚預料到像顏回之如此行徑，最後非但達不到目的而且一定給自己帶來災難，因為他「德厚信砳，未達人氣，名聞不爭，未達人心。」
「德厚信砳，未達人氣，名聞不爭，未達人心。」可以補足用語而讀為：「雖德厚信砳，但仍有不足故未能達人氣，雖名聞不爭，但仍有不逮故未能達人心。」若做此理解時，「德厚信砳」是德行篤厚誠信堅定，「名聞不爭」是行其所當行而不爭於虛名假譽，兩者都有正面的意思，只因顏回雖有此能耐，但火候不過、修為不足，是以終究無法取信於人、令人心服。然而這樣的讀法及解釋儒家味太重，看不到道家老莊的踪影。

「未達人氣」，明朝憨山大師《莊子內篇註》的解釋是：「謂我以厚德確信加人，必先要達彼之氣味與我投與不投。」另外「未達人心」一語，憨山大師則解為：「言我雖不爭名聞於彼，且未達彼之人之心信否，何如？」憨山的文意疏解顯然將原文的肯定句式變成疑問句，但道理依然清楚保留，他是說：即使你並非為名而來，但如此想強加於人的行徑，對方心理未必能相信。

如果我們採取憨山大師的解釋，那麼這一句就可以理解為：「顏回只是一廂情願的挾帶德行做靠山，自信如此即能進諫衛國國君而達成目的，卻沒有意識到這樣做只是強迫推銷而不知因應，其必不能迎合衛君的習性脾氣而使他信服。」顯然順著憨山大師的解讀，道家的感覺就出來了，筆者認為應該以此為主。

依孔子的觀察，顏回就是太高調、太過於強迫推銷自己，絲毫沒有考慮對方的反應，所以對他很不利。總之，在孔子眼中顏回的境界其實還不夠高，該有的準備也還沒有完全準備好。

顏回在這麼境界不夠高、準備不充分的情況下，還要硬拗自己有德並據此做為利器以求折服對方，最後的結果當然非常不利的。莊子所託身的孔子事實上已經看出，像顏回這種拿自我德行之優越感，試圖逼使對方認同或順從的策略，既是患了自以為了不起之我執的弊病，同時這種傲慢的心態與舉止也有將德行工具化的莫大嫌疑，其更不堪的是，如此之假藉德行之名而行爭強鬥勝之實，最終勢必落得「**德蕩乎名**」之窘狀。

「**德蕩乎名**」是指：由於爭強鬥勝之好名、求名之心的介入，以致使得真正的德行受到衝擊而偏離其應有的意義。至於此一爭強鬥勝之好名之心、求名之心興起之所緣由，則是在於此一心志它自己既能知有名可好、有名可求，且既已知曉有名可好、有名可求，隨之唯恐不及的爭先出面以求成其所好，是之謂「**名也者，相軋也**」，然而如此一來必將帶來利害得失成敗功過的計較，對自己而言乃惶惶不安，對社會來說則是櫻而不寧，所以莊子會認為「**知出乎爭**」和「**知也者，爭之器也**」。

本德之所以蕩然無存，全是因為人往往為了得到世俗的美譽而只將德當成方便而已，至於世俗美譽的追逐說穿了就是要跟天下人爭排名，搶光采，殊不知如此一來德既已不成其德，爭端卻如烽火般遍地而起，至於為何會有這樣的狀況，無疑是心知定執的計較分別所引起。莊子如是的觀察與反省，可以說是一針見血。

關於「**德蕩乎名**」的種種問題在莊子之前老子即有所警示，如老子《道德經·第三十八章》曾云：「**上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。**」蓋老子首先認為德有上下之分，若「**上德**」才是真正的德，至於「**下德**」雖然也被世俗一般當做是德，但它事實上已然喪失其意義只成形式或假象而已。老子的玄思妙解便在於：「**不德**」才是「**上德**」、才是真正「**有德**」；「**不失德**」反而是「**下德**」、反而失其真義變成「**無德**」。其實「不

德」並非從實有層否定德的存在，而是從作用層解消對於德行的執著，⁵相較之下「不失德」則是心知起了執著而恐其失落，因之造作過甚，以致使德行產生異化終不成其德。

顯然老子已然知道，德行之異化而無以真正成其德行的問題癥結就在於心知定執的作祟，所以有不執著於德、不把持著德的教誨提醒，因為唯有這樣方可德如其德、方可保住德的真正意義、方可證成上德之真實存在，「上德無為而無以為；下德為之而有以為」的道理提出由之亦不言可喻。

老子如是之藉由「無執」以保住真正的德行，這可以說是人生的一大智慧，凡此得以概而稱之為「無的智慧」，事實上此「無的智慧」既能救回了德行、保住了德行，推而擴之亦能救回天地萬物、保住一切的存在，並使得一切天地萬物的存在莫不生機盎然、蓬勃發展，從哲學的議題及觀點看，此「無的智慧」無異同時具有存有論和宇宙論的性格，牟宗三先生即據此而稱其為「不著的宇宙論」，⁶或「無執的存有論」。⁷

有心便有知，此心此知未必不佳，知識的產生即需依賴此心此知之執取與固定，但道家老莊關心和注目的重點並不在於知識如何可能，其所念茲在茲的是此心此知所拖帶出來的弊端，所以主張無心、主張不知，但如同「不德」那樣，無心與不知洵非在實有層否定心和知的存在，而是從作用層化解心知之執定而使

⁵ 此意承之牟宗三先生。牟先生曾說：「在道家的系統裏邊，沒有『是什麼』的問題，這個牽涉到聖、智、仁、義。例如你問他『道』是什麼，他也可以講給你聽。但是他這個說明不是從存有論的立場講，而是從作用層次來顯示道是什麼。例如道要通過『無』來了解，『常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微』，『無名天地之始，有名萬物之母』，通過『無』與『有』來了解道。因此，一些基本觀念統統落到作用層上。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁128。

⁶ 參見：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1978年台版，頁162。

⁷ 參見：牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年，〈序〉頁8。

心知皆如如的被保住。莊子承繼了老子如此這般的意思，在〈人間世〉中即提出「心齋」的主張：

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。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

「耳止於聽」是指感知之有限，既然有限當然不可以為典要，此即「無聽之以耳」之外需得再「聽之以心」的緣故，問題是心有道心和人心，人心為有執之心，無執之心才是道心，若「心止於符」之心乃是就一般之人心言，它只求符應於外在客觀對象因而膠著於此對象以致為其所範圍之知心、識心，其既然復不能免於認知之有限當然亦同樣不可以為典要，所以仍需百尺竿頭更進一步，是即「無聽之以心而聽之以氣」。

何謂「聽之以氣」？「氣」又是什麼？所謂「聽之以氣」莊子直接告訴我們其實際的修為是：「虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」「心齋」是莊子自鑄之偉辭，它常常被拿來和內篇第六〈大宗師〉中所提到的「坐忘」一起討論，⁸「心齋」字面的意思是心靈的齋戒，這當然意謂著心靈的洗條與淨化，若就道家老莊的義理而言，此所謂心靈的洗條與淨化，無乃是去除心知之執定而讓心知恢復如如之存在。蓋莊子十分相信，唯有解消執著以顯無黏無滯之真心或道心，才能既不離於外物又不為外物所驅使，才能既不離於視聽食息又不受耳目之官所蒙蔽，換句話說，心知之無執無定完全解放才是本真天德，才是通達一切的唯一保證。

⁸ 《莊子·大宗師》說：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

「心齋」從工夫與境界來說當然就是體道證德，其重點在於「虛而待物」，凡道與德之真實意義及作用皆由此而言，是謂「唯道集虛」。⁹依莊子意，唯有能虛才能夠「不德」，唯此「不德」才屬於「上德」、才是真正「有德」，若顏回就是少了這個「虛」、少了這個「心齋」，所以境界不夠、準備不足，他雖然當仁不讓充滿道德使命感，終究只是「下德不失德是以無德」，他唯有能確實了悟「上德不德是以有德」的道理然後痛下工夫認真實踐體會，才算真正做好準備，如此才可以和衛君交涉互動並保證不會受到傷害。

然而莊子為何將此「虛而待物」之工夫與境界稱作「聽之以氣」呢？問題解答的關鍵當然是出在「氣」的解釋上，但莊子並未清楚說明或規定，從此留給後來的閱讀者種種詮釋的機會，但就現有的情況來看，顯然除了不會將它和「德厚信砮，未達人氣」的「氣」混為一談，以及不會視它為生理或心理的意氣習氣外，¹⁰其餘的意見則是眾家分歧，若筆者則以為陳德和先生新近的解釋頗有創意並值得參考。

陳先生在較早時候即曾對此「聽之以氣」的氣有過論述，他既認為此「氣」不可能是生理或心理的習氣，也不同意視之為氣化宇宙論下的元質之氣，陳先生從成玄英《莊子注疏》中所言之「心有知覺，猶起攀緣。氣無情慮，虛柔任物」得到靈感，最後主張「氣」與能聽之耳、能知之心一樣，都是為人所擁有之可以

⁹ 陳德和先生解「唯道集虛」時曾說：「『集』是會意字，依止也，取歸鳥休止於樹上之義，為『栖』或『棲』之本字。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁141-142。

¹⁰ 會有如此現象其實不難理解，蓋若氣只是生理之氣勢必無法開出精神境界來，如陳政揚先生說：「若是莊子所追求的是謹守純生理之氣，而否定人的感官知能，則莊子與慎到無異，均將人推入塊然的生理生活。如此一來，則莊子的修養工夫只是讓人斷絕活潑靈動的生機，而開不出超越飛揚的精神境界。」陳政揚，〈論莊子與張載的「氣」概念〉，《東吳哲學學報》第12期，2005年8月。

發現世界之意義的主觀能力，最大差別是：氣超越乎耳官、心知之有對，而為一種無我無待的意識或能力。¹¹

陳先生討論「聽之以氣」中的「氣」上述所提出的看法和徐復觀先生、陳鼓應先生之見解似乎有些相似，蓋徐先生以為「聽之以氣」中的氣實際只是心的某種狀態的比擬之詞，¹²陳鼓應先生則據之而說：「『氣』即是高度修養境界的空靈明覺之心。」¹³不過陳德和先生後來對自己先前的講法又有了新的調整，他認為莊子所謂「聽之以氣」是藉由生活中可見可感的氣做比喻而點出最終極的真實，此最終極的真實就是能「虛而待物」的道心德境；此生活中可見可感的氣就和老子《道德經·第八章》所謂「上善若水」的水一樣，都是隨時能得、稀鬆平常，也就因為隨時能得、稀鬆平常所以適合用來比喻高妙的道理。

陳德和先生指出，氣有可能是天上飄浮的雲氣，亦有可能是人吃五穀雜糧後所生的食餼，若天上飄浮的雲氣其乃無定形無定所，且時而出現、時而隱沒，所以不同於實然之定象而為變化莫測者，氣即有此之異於實象的特徵，故道家老莊可以用來比喻道或德的「虛」，至於人吃五穀雜糧後所生之食餼亦復如是，惟無論天上飄忽不定、或有或無的雲氣也罷，或是人在服食之後所生的食餼也罷，亦皆人人能夠感受得到的，所以它肯定也是真真實實的。總之，雲氣或食餼其如

¹¹ 參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁140-141。

¹² 徐復觀先生說：「莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形；則他所追求的必是一種精神生活，而不是快然地生理生活。若此一看法不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。因為氣即是生理作用；氣上開闢不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能，既須落在人的心上，則他不能一往反知，而必須承認某種性質的知。……氣實際只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市，臺灣商務印書館公司，2014年，頁381-382。

¹³ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，2011年修訂版，頁116。

此之：「虛而不只是虛，虛而能實，實而不只是實、實而能虛」，正好可以做為一種隱喻，用以象徵道家老莊之即道即德即無的實踐智慧。¹⁴

陳先生視氣為一種隱喻，這樣的說法筆者非常同意，但筆者也願意更進一步指出，莊子之所以選擇用氣來做模擬，另有一可能的原因是它從來不會在人間真正消失，此常在人間的氣就好比真常大道那樣，從未遠離天地萬物和天地萬物做切割，亦好比無我無待無常心的真人至人聖人神人那樣，他們從來也不會棄蒼生黎民、天下百姓而不顧者。換句話說，以氣做隱喻，除了是對道、對德的提示之外，同時也暗寓著此道、此德本身乃包含著一種關懷人間、難捨人間之用世的態度和思想。

第二節 乘物遊心

莊子假託孔子身分對躍躍欲試的顏回所提來之心靈澄淨的主張，在〈人間世〉的第二個場景中再一次的被重伸，故事中的主角依然是莊子所假託的孔子，配角則換成了葉公子高，此人在歷史中的真正身分是楚國葉縣之令尹，名諸梁，字子高，僭稱是公，合而稱之為葉公子高。他之所以敢僭稱為公，或許是因為與楚王有著血緣上或姻婚上的親屬關係。

在〈人間世〉第一個場景中，擔任配角的顏回並非歷史中的真顏回，莊子筆下的顏回是自恃有德而在英雄氣與使命感的催使下，主動要去挑戰衛國君王，相較之下〈人間世〉第二個場景中的葉公子高也未必是真葉公子高，因為他缺乏敢於僭稱為公的霸氣，反是迫於情勢而充滿無奈，被動的要去面对問題

¹⁴ 陳德和先生將「氣」當成生活中可見可感之氣而為莊子藉做道或德的比喻，是在南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班 105 學年度下學期「莊子哲學專題研究」的課堂上提出的，目前尚未以文字形式公開發表，若筆者之所述係從上課之錄音內容整理而來。

和承擔責任，然而儘管顏回和葉公子高的遭遇在主動、被動間明顯有別，但傷害來自心知定執卻是如出一轍，所以解決之道而是在於化掉有心之執取而轉為無心之自在。〈人間世〉說：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以權成。』事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。吾食也執粗而不臧，爨無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也。為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

對比於上個場景中顏回的躍躍欲試，葉公子高就未免顯得太過畏縮而胆怯，從他們一進一退的不同表現，這兩人的個性可以說是一狂一狷，然而狂者也好，狷者也好，主動者也好，被迫者也好，既然生而為人，一樣都可能會有心知定執的淪陷，一樣都可能會有淪陷後隨之帶出的傷害。從文中看來，葉公子高是在一接到楚王派使他出使齊國的命令同時，既處於惶惶不安的泥沼裡，這中間當然夾帶著苦惱和不平的情緒。

葉公子高的苦惱當然是任務的勢必艱難，不平則在於為何是自己中獎而不是別人；他更難以釋懷的是，自己對德行的修養向來都很在意，既不會恣意於口腹之欲的滿足與追求，同時非常體恤下人，盡量不讓他們因工作的過度負荷而必須找尋悠閒以求平衡，可是為何有德卻沒有好報，竟要被迫去接那個如燙手山芋的苦差事。

其實面對任務的艱難未必就要苦惱，如果沒有成敗功過利害得失毀譽的計

較和想法，一切都如其所如的面對與回應，那又何苦惱之有？且如果不要起分別心，只想到工作一定要有人來承當，是自己也好，是別人也好，遇到或被派到都是命，既是命就不必問何以如此，也毋需計較是幸或不幸，把心放平，把心放開，把心放鬆，把心放下，一切坦然接受，那麼就不會有苦惱，也不可能會有憤恨不平的情緒產生。如今葉公子高並不能化掉心知定執而處處計較、時時患得患失，所以將無法免於「陰陽之患」和「人道之患」。

老子《道德經·第十三章》說：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」所謂大患就是極大的傷害，如今葉公子高恐不能免於「陰陽之患」和「人道之患」，這真的是前途堪憂。王邦雄先生說：

「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患」，此謂君命之事，倘若未能完成，那麼一定會有論罪懲處的人道之患；倘若幸能成事，那麼也一定會有患得患失的陰陽之患。人道之患來自政治的權力，陰陽之患來自心頭的焦慮。¹⁵

無論「陰陽之患」或「人道之患」都是生命的折損，「陰陽之患」是內傷，「人道之患」是外痛。內傷當然是要靠心藥來醫，外痛也一樣，必須有心藥來撫平。

¹⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁201。

「陰陽之患」是好比躁鬱症，患者的心情常像坐雲霄飛車，忽上忽下起伏不定，有時情緒很高亢，有時卻很沮喪，高亢時情不自禁又樂不可支，沮喪時則往往莫名其妙的悲從中來無法自己，如此之激情跌宕、衝撞變化，當然違反生命正常的和順，乃是嚴重的耗損；如此之焦慮不安，從現代醫學的角度而言，除了藉藥物控制之外，更必須有良師益友的開導，做精神的治療，而莊子的人生智慧，正好提供了可行可用之道，特別是在心理的調適方面。

「人道之患」是外力加諸於自身的懲戒，此未必是自己所願意的，但如此之來自外力的懲戒，在感受上還是可以通過自我的心理建設做出有效的回應，使它對我所造成的痛苦達到某種程度的緩解或平衡，換句話說，即使是「人道之患」，能夠獲得良師益友的開導，有效的來做精神的諮商輔導與心理的診治療癒，這還是非常重要的。

葉公子高的困境和難題，莊子所假託的孔子聽了之後，立刻做出必要的回應。〈人間世〉說：

仲尼曰：「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！」

孔子的回答很有針對性，他一開始就提醒天下雖大但以愛親和事君這兩

件事情最需要小心的面對、慎重的處理，而且這兩件重大的事情每一人都會遇到，即使想逃也逃不了，想賴也賴不掉。

孔子當然是從人生在世的普遍實情提出他的看法，筆者所以說這非常具有針對性，乃誠如陳德和先生在課堂上所講述的，葉公子高他或許和楚國的統治者有著親屬之誼，或許沒有，但他至少是楚王的子弟兵，形同一家人，因此若從私領域而言，葉公子高的奉命出使齊國，其實就是在幫長上或兄長做事，這無疑是當晚輩的人所該有的孝思與行動。再者，從社會的分工而言，制度中既有統治者和被統治者的區分，自然會出現等級和責任的不同區隔，統治者的責任在努力照顧好每一位百姓，被統治者則應服從統治者的領導，接受統治者的任務指派，一起完成安邦定國的大業，因而就此公領域來說，葉公子高之身為朝廷命官，即當遵從所屬，無怨無悔的去執行任務。

素來有許多學者見到上述之強調孝親與忠君乃人生所必須正面承當並鄭重以對，於是懷疑莊子道家身分的純粹性，以為他實具有儒家的傾向，另有學者對此雖不以為然，但還是認為孝親與忠君的慎重其事非儒家不能有，於是宣稱〈人間世〉實乃宣揚儒家思想之作品，其被置入於《莊子》書中是個誤會，應該予以取消或調整，當在理解莊子思想時，亦不可將它列入詮釋的對象與文本。但陳先生並不同意上述這些種種的見地，他一貫堅持〈人間世〉是真能充實反映思想的難得之作。

陳德和先生認為，此中之特別強調孝親與忠君其實只是專就葉公子高之既為王親國戚又為朝廷命官之雙重身分而予以針對性的提出，若因此即說莊子乃有儒家之嫌疑則未免言之過甚。至於說莊子是在宣揚儒家思想那更不可能，因為如果是這樣的話，那麼文中的孔子就會嚴肅的告訴葉公子高應該反身而誠的挺立仁義內在的道德主體，並善養其浩然正氣，以沛然莫之能禦的決心和毅

力，雖千萬人吾往矣，文中的孔子也應該認真告訴葉公子高，子之愛親乃人之良知良能，臣之事君，乃仁心之客觀化而行其所宜者，但事實上像這些儒家式的論調絲毫沒有在〈人間世〉被提及。¹⁶

陳先生的立場十分清楚，林明照先生也持同樣的態度，他說：

《莊子》將親情關係與君臣關係視為天下之兩戒，實涉及到周代以降禮制規中親親與尊尊兩大倫常範域。不過，《莊子》以「命」言親情，以「無所逃於天地之間」言君臣，似乎不在強調其倫理價值，而是著重於就人生存處境中的必然性與事實性，來看待親情與君臣關係的存在。既然是就生存處境中的事實與必然來看待親情與君臣關係，則《莊子》雖仍論及「孝」與「忠」之德目，然而所強調的實非如何成就孝子、忠臣等倫理實踐問題，而是如何在親情與君臣二大戒圍繞的在世處境中，能夠存身、自適，甚而忘身等本真性的生存問題。¹⁷

陳先生和林先生的結論都一樣，若陳先生以為孝、忠之所以特別在孔子與葉公子高的對話中被提舉，乃是孔子針對葉公子高的雙重身分而立言，且孝是著眼在私領域，忠則屬於公領域，此相較於林先生只籠統說愛親、事君是生活處境中的事實與必然，當然更為深切而具體。

誠如陳先生之說，孔子並非真正儒家教主的孔子，所以儘管有孝忠之說，

¹⁶ 陳德和先生如是的意思，皆是筆者從陳先生南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班 105 學年度下學期「莊子哲學專題研究」的講授內容筆記整理出來的。

¹⁷ 林明照，《先秦道家的禮樂觀》，臺北市：五南圖書公司，2007 年，頁 283。

但絲毫未從儒家型態論述其中義理，他只先予提醒這是不可逃的必然，也是不必逃的當然，然後給出「不擇地而安之」、「不擇事而安之」、「自事其心者，哀樂不易施乎前」的勸勉，希望葉公子高能夠「知其不可奈何而安之若命」、「行事之情而忘其身」。

假孔子其實就是真莊子，他給出的勸勉顯然是道家老莊的宗風，無心無為、去執去滯的理趣再度被慎重的提示。「自事其心」就是要在心上做工夫，澈底清除心知定執所引起之罣礙，這也就是前個場景出現的「心齋」，果能如此則可以不再產生計較分別而「不擇地而安之」、「不擇事而安之」，一切的情緒作祟也能有效疏通而「哀樂不易施乎前」。「自事其心」即主動料理自己的心思，具體的講就是化有心為無心，惟無心洵非沒有心或心之缺如，無心是無執無礙之心，無心乃能無囿無困於其所知，是為不知之知，藉此無心之心與不知之知即能了然於事情之不可逃與不必逃，一切坦然以對、自然以行，是之謂「知其不可奈何而安之若命」。

假孔子對葉公子高的勸勉是在撫平他心緒的苦惱與不平，讓葉公子高能夠擺脫焦慮的愁城而能有一個自然平淡的健康態度去執行國君交辦的任務，除此之外，假孔子也對葉公子高在執行任務時所該有的修持與作為，以道家老莊的基調提出必要的叮嚀。〈人間世〉說：

丘請復以所聞：「凡交近則必相靡以信，交遠則必忠之以言。言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故法言曰：『傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全。』且以巧鬥力者，始乎陽，常卒乎陰，

泰至則多奇巧；以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，泰至則多奇樂。凡事亦然，始乎諒，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。言者，風波也；行者，實喪也。夫風波易以動，實喪易以危。故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生厲心。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終！故法言曰：『無遷令，無勸成，過度益也。』遷令勸成殆事，美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命，此其難者。」

假孔子之真莊子對於世俗一般的表現其實非常清楚，於是他提醒葉公子高千萬小心絕不要掉入此窠臼。世俗一般的表現首先是基於利害的考量一定會有選擇性的策略，「交近則必相靡以信，交遠則必忠之以言」即是策略上的不同運用，此則原本無可厚非，問題就出在「言必或傳之」的後續表現上。在傳話的過程中，往往為了不辱使命而求好心切，結果算計太多，甚至免不了加油添醋的搬弄口實一番，像「溢美之言」和「溢惡之言」就是這種踰越事實真象的言語搬弄，但如此一來，非但嚴重干擾到雙方訊息正確交通而導致任務的失敗，同時上級追究下來也將造成自己不利的下場，是之謂「凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃」。

對於世俗一般的表現何以常常無法免於身敗名裂的下場，假孔子真莊子自有其真切的考察和見地，說穿了這些全都是分別計較的心理在作祟，老子《道德經·第二十九章》說：「為者敗之，執者失之」，世俗一般就是不聽這種警告所以才會落得不可收拾，基於此意，孔子送給葉公子高的錦囊妙計無疑將是「聖人無為故無敗，無執故無失」（《道德經·第六十四章》）的道理，這也就是「無

遷令，無勸成，過度益也」，總之是「乘物以遊心，託不得已以養中」。

遷者，變也，移也；遷令是變造了雙方君王所交付的令諭，或轉移了雙方君王令諭的內容。遷令當然不被允許，但為何臣下會甘冒大不諱去做遷令的舉動才是探討的重點，其實原因不外有二：一是因為害怕受辱而不敢說真話，二是因為企圖得寵而不敢說真話。遷令的行為產生果真是心思膠著於寵辱利害之計較所造成，凡這種心思都屬於有執有定者，問題是人縱使機關算盡，卻常常得不償失，所以老子《道德經·第十三章》有：「寵辱若驚」的警告，並揭示了無身即無患的道理，¹⁸當然無身不是取消生命的存在，而是將形欲與心知的執著，從自我生命中澈底清理掉。

勸者，勉也，進也；勸成是勉強自己之所為以求成其效，或益進自己之意思以求竟其功。遷令的錯誤行為是心知定執造成的後果，勸成的行為也是如此。當人貪圖著成功的好處時，追求的手段勢必無所不用其極，這種過度的表現就是勸成，勸成往往逼人挺而走險、孤注一擲，如此之患得患失乃全起於「有蓬之心」，¹⁹當然不是逍遙人間的莊子所能同意的。

「無遷令，無勸成，過度益也」就是必須無掉遷令、勸成諸如此類的過當行為，其究竟之可能，當然唯有從心思知解上澈底來過蕩相遣執、融通淘汰的一番工夫，這就是「養中」。「養中」的中有二意，一是指心，一是虛；依第一意，「養中」即養心，此養心和第一場景中的「心齋」內容和意義完全一致，

¹⁸ 老子《道德經·第十三章》的全文是：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」

¹⁹ 「有蓬之心」見《莊子·逍遙遊》，其文曰：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

依第二義，「養中」即致虛，²⁰此致虛亦與第一場景中的「心齋」內容和意義完全一致，然而無論是養心或致虛，均非抽象的概念或理論，它必得在具體的生活世界中磨鍊，如愛親與事君等必然的事實都是最好的試金石，是之謂「託不得已以養中」。

莊子在〈人間世〉的第一個場景中，曾經對於「心齋」的工夫與境界另外又以「一宅而寓於不得已」形容之，如今於第二個場景中他又再次捻出個「託不得已以養中」，二者對照之下，可以說是文同理同，非但如此，在莊子神來之筆下，又有「乘物以遊心」之說，它和「一宅而寓於不得已」、「託不得已以養中」也是若合符節。

「乘物以遊心」中的「乘物」是順物，也就是因應隨順於天地萬物的意思，「遊心」則是悠遊其心，²¹「乘物以遊心」即順應天地萬物之自然而不起心知定執之造作，若愛親之孝和事君之忠等，皆屬天地萬物的範圍內，凡此皆不可逃，也都不必逃，唯有放下我執而平常以對、放開我慢而淡漠以應，一切皆如其所如、是其所是，一切皆為其所當為、止其所不可不止。總之，「乘物以遊心」也罷，「託不得已以養中」也罷，「一宅而寓於不得已」也罷，其工夫境界和意義形式，乃完全一致的。

²⁰ 老子《道德經·第四章》說：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」沖或作冲，都是虛的意思，唯道能虛，所以如淵谷之深廣可容而用之或不盈，「養中」的中乃沖或冲之省文，並同音而通假，所以「養中」就是「養沖」或「養冲」，亦即是「養虛」，若蕩相遣執、融通淘汰以顯沖虛之玄德或無執之妙心，乃為其殊勝之工夫與境界。

²¹ 王凱先生對於莊子的「遊」做過解釋而值得參考，他說：「莊子的『遊』，所要擺脫的正是伽達默爾要極力消解的對象性思維及主客兩分。莊子的『遊』就是遊本身，沒有主客之分，是一個『天地與我並生，而萬物與我為一』（〈齊物論〉）『物我同體』的境界，人與物相互融合，不分彼此。」王凱，《逍遙遊——莊子美學的現代闡釋》，湖北：武漢大學出版社，2003年，頁42。

第三節 通達無疵

莊子〈人間世〉的第三個場景不再由假孔子擔綱示現，它的主角換成了春秋時代衛國有名的賢大夫蘧伯玉，配角則是即將上任的東宮太師顏闔。蘧伯玉，名瑗，是春秋時代衛國的大夫，與孔子素有交情，並以其能省身克己而為孔子所肯定，這方面的訊息《論語》第十四篇的〈憲問〉有過短短的記載，宋朝時代的朱熹於此亦有所說明。²²然而一如前兩個場景中的假孔子那樣，此時的蘧伯玉也是莊子所假託的，整個情節的主要背景，是顏闔即將面臨困境，而由假蘧伯玉來表明道理，指點顏闔的迷津。

無獨有偶的，莊子所虛構的這三個場景，全都將問題出現的源起鎖定在君王或太子身上，換句話說當事人所以困陷在兩難局面，乃和政治結構中的權威人物息息相關，於是有些學者以為莊子如是安排設計，無乃寓喻著他對現實政治的不滿，說穿了就是莊子在對君主制度下的權威壓迫表達嚴重的批判與抗議，像大陸學者劉坤生先生即持這種論調，他直接認為〈人間世〉的主旨是莊子對於君主制的控訴與絕望，²³並且說道：

莊子對於社會的黑暗和殘酷性，有著清楚的認識，這也是他宣揚〈人

²² 《論語·憲問》：「蘧伯玉使人於孔子。孔子與之坐而問焉，曰：『夫子何為？』對曰：『夫子欲寡其過而無能也。』使者出。子曰：『使乎！使乎！』」朱熹《四書章句集注·論語集注》說：「與之坐，敬其主以及其使也。夫子，指伯玉也。言其但欲寡過而猶未能，則其省身克己，常若不及之意可見矣。使者之言愈自卑約，而其主之賢益彰，亦可謂深知君子之心，而善於辭令者矣。故夫子再言使乎以重美之。」

²³ 參見：劉坤生，《〈莊子〉九章》，上海：上海古籍出版社，2009年，頁83。

間世〉理論的基礎。……莊子所進行的話語批判，其直接的目標就是君主制。……莊子在《人間世》中所表現出來的無奈不是對人類的生活絕望和虛化，而是對君主制的無奈和絕望。²⁴

劉先生僅僅將〈人間世〉的理論見地定位在政治制度批判的層面上，這當然有其詮釋活動的理由和依據，然而立場既如此，在解讀上未免自我限定以致捉襟見肘，釋放出來的意義也未過於狹礙，完全看不出莊子那種「獨與天地精神相往來而不敖睨於萬物，不譴是非，以與世俗處」(〈天下〉)的氣象，若筆者則以為背景雖與政治中的權力結構及分配有關，但莊子所在意的，應當是在人心的教誨上。

莊子〈人間世〉的第三個場景依然將問題的提出架接在君臣的身分結構上，同時也依然將問題的解決之道導向於人心的幡然來悟以重新出發上，至於道理的真象，當然也仍舊圍繞在心知定執的化解上。〈人間世〉說：

顏闔將傅衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。」

顏闔是即將上任的東宮太傅，他現在的難題是：太子天生的才質原本欠佳，又常喜歡批評別人，卻從來不承認自己的過錯，如此的桀傲不馴若不好好

²⁴ 劉坤生，《《莊子》九章》，上海：上海古籍出版社，2009年，頁84-85。

調教，登基以後恐將危及國家百姓的安全，然而如果為達教育的成功而嚴格督導，以他的個性和脾氣，勢必會情緒反彈，當老師的就難免受到威脅，甚至也很有可能遭遇不測的命運。

顯然的，顏闔就像第二個場景中奉命出使齊國的葉公子高那樣，事情根本還沒有正式進行，就已經讓自己掉進惶惶不安的泥沼裡，於是迫不急待的討救兵，希望得到有力的奧援，蘧伯玉就如此的成了顏闔徵詢的對象，期待他能有效提出解決問題的方案與策略。

蘧伯玉果然不負所託，經顏闔一追問，立即端上「**戒之，慎之，正汝身也哉**」的第一道法寶。或許顏闔會感到意外和失望，因為這道法寶洵非保證執行有效率、操作會成功的奇巧妙技，而僅僅屬於主觀態度上所該有的修為而已。其實，此主觀態度上所該有的修為是道，至於那些奇巧妙技則只是術，術非不能用，但如果缺乏道的貞定與引導，術亦成了中性無記之物理量罷了，所以就像第二個場景中孔子對葉公子高所點化提撥的那樣，蘧伯玉將重點放在心靈的重建上。

蘧伯玉首先特別提醒顏闔務必「**戒之，慎之**」，這是有感而發的，因為從顏闔的發問中，處處可以發現他患得患失的分別計較，像有方與無方，危吾國與危吾身，見與不見，過與人之過，諸如此類等等，無一不是歷歷在目，所以雖然說顏闔即將膺任的這項任務確實有它一定的難度，但問題的最大關鍵終究出在他太會算計的心思，如果此一弊病不改的話，事情的不利發展一定比他現在所能想像得到的還更加嚴重。

蘧伯玉隨即告訴顏闔要懂得自正己身的重要。正身即是正己，正己的觀念儒家道家都有但意義不必相同，儒家義的正身正己，是要符合內在仁義的要

求，道家義的正身正己則如老子《道德經·第四十五章》所云：「**清靜為天下正。**」清靜是清明在躬而心思淡泊寧靜，它是經由蕩相遣執、融通淘汰的工夫之後所豁顯之境界，蘧伯玉所要告訴顏闔的就是這個道理。

儒家義的正身正己是挺立道德主體而面對天地萬物堂堂正正的站出來，然而道家沒有仁義內在之道德主體的觀念，其所謂正身正己主要在豁顯沖虛之玄德，這個目的有效達成，依賴的是去障去蔽去奢去泰的清理工夫，亦即消解有為有執以實現無為無執的自在，無為無執則無一可不為，無一不可適，凡前兩個場景中所曾提過之心齋、一宅、乘物、遊心、養中等等，莫不皆然。

蘧伯玉期待顏闔的乃是能夠放下我執、清空自己，藉由虛一而靜的寬貸包容，建立起他和太子之間的和諧關係，唯此良性的互動才能保證施教的順利並且讓自己不受到威脅與傷害，所以蘧伯玉進一步叮嚀顏闔並給出「**形莫若就，心莫若和**」的建議。形是外形，形也有顯著意，凡人的舉止皆賴肢體動作而明顯表現於外，因此形乃可以用來借代人的外在行為，「**形莫若就**」就是在具體的行動上都能配合或遷就太子的要求。心是內心，其中存在著種種的觀念和想法，「**心莫若和**」的和是附和，蘧伯玉提醒顏闔，除了外表的行為必須配合外，內在的想法同樣必須追隨而不能有二意。形就心和就是表裡一致的擁戴太子，不使有任何的違逆和牴觸。

如果只是表裡一致的配合擁戴的話，那麼在儒家就成為鄉愿，一般人眼中是騎牆派、是機會主義者，如此之稀泥本俗不可耐，而且令人生厭，蘧伯玉既然是莊子的化身，表明的是道家無執的智慧，當然不至於如此，所以說完之後立刻補上「**就不欲入，和不欲出**」，同時警告顏闔苟不如此其下場將有顛崩滅蹶、妖聲孽名之虞，故曰：「**形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。**」

原來蘧伯玉認為配合遷就對方以建立彼此的友善關係，這固然在現實處境上非常重要，其同時也是道理之應然，因為天地人我的和諧本來就是該有的價值，何況亦師亦弟、亦君亦臣的關係本質上就帶有緊張性，所以如何才能良性互動乃是不可忽略者，惟如果只是一味的想到配合遷就並焦著於此，這又無異是屈服對方、成為別人思想或行動的俘虜，若真正的道家老莊其肯定不至於此，所以是「**就不欲入，和不欲出**」。

「**就不欲入**」的入是陷進去的意思，它意味著無以自拔而完全向對方靠攏，「**和不欲出**」的出是獻出的意思，打敗仗就得獻出城池、輸誠投降，這即是出。「**就不欲入，和不欲出**」即：行為雖遷就但不溺於此遷就，思想雖附和但未耽於此附和，總之就是不即不離，莊子在《應帝王》說的「**不將不迎，應而不藏**」²⁵，顯然蘧伯玉早就於此先行試音了。當然此一工夫實踐皆是在事上磨練，且永遠需要百尺竿頭更進一步，非達到心靈的完全淨化不可，是之謂「**達之，入於無疵。**」老子《道德經·第四十八章》曾說：「**為道日損，損之又損，以至於無；無為而無不為**」，蘧伯玉當知之矣。

真心無瑕，圓應無方，其能進能出、可動可靜而不囿於兩端，是謂「**彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。**」道家老莊雖不從實有層清楚肯定生命主體之存在，卻能從作用層之無執的智慧保住一切，包括師道與臣道，個人與他者，百姓與國家，其究竟乃猶如〈人間世〉第一個場景中所謂的「**夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也**」，錢穆先生說：

夫曰徇耳目內通，則外面事項物態，一一經歷耳目之官而通入於心，

²⁵ 《莊子·應帝王》說：「**無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕。盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。**」

其心固未嘗無知也。……然又謂外於心知，則何也？此謂視聽不止於視聽，聲色不止於聲色。有所知而不加分別，如此之能一知之所知，而鬼神來舍矣。……即猶謂其心知如神也。其心知如神，乃始是真知。凡神知之所知者，則知合於萬物之化，而能不止於物物間。²⁶

老子《道德經·第七十一章》說：「知不知，上。」錢先生所謂「有所知而不加分別」，筆者當它是老子講的「上知」，且「上德不德」此固老子之所恆言，則順此語句形式亦得以來「上知不知」，若不德是不執於德，則不知乃不執著於其所知；此不執著於其所知的上知，莊子在〈大宗師〉中名之曰「真知」，錢先生則以其知如神而謂之「神知」，總之就是無執的智慧。無執的智慧是無掉心知定執之瑕疵所顯之真心真宰，它乃完全開放、澈底平順，故能無障無隔的通向天地人我而共成一大和諧。

蘧伯玉開示於顏闔的道理，可說貼切精當而鞭闢入裏，但他為了讓顏闔能夠具體領悟，因此在說理之後，隨即又以三個寓言故事做教材，繼續發揮其意義。蘧伯玉的第一個寓言故事是：

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之！慎之！積伐而美者以犯之，幾矣！

「怒其臂」的「怒」和內篇第一〈逍遙遊〉形容大鵬鳥「怒而飛」的「怒」用法相同，都是用力的意思。「是其才之美」的「是」林雲銘《莊子因》解為「自是」，即自以為是。「積伐而美者以犯之」的「積」是一而再的意思，「伐」是誇大炫耀，「而」同爾，汝也，這裏是指顏闔，「之」為指示代名詞，指衛靈公太子。這個寓言故事後來約化為「螳螂擋臂」或「螳螂擋車」的成語，常被用來比喻人的不

²⁶ 錢穆，《莊老通辨》，臺北市：東大圖書公司，1991年，頁202。

自量力。從故事觀之，蘧伯玉是在警告顏闔不可堅持自我而驕奢傲慢，否則就如故事中的螳螂，牠自以為了不起而胆敢輕易挑釁，結果是自毀長城。

人之無掉心知定執，洵非成了土塊瓦石，而是能夠因應隨順於天地萬物，反之，若真能夠因應隨順於天地萬物者，必有其沖虛之玄德或無執之真心在，其能安和平順亦宜也，蘧伯玉的第二個寓言故事乃說：

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺之者，逆也。

故事中的老虎暗寓衛靈公太子，養虎者比喻顏闔。老虎也可用以指陳世事的險惡與不測，而人就如飼養者必須天天面對老虎那樣，永遠擺脫不了世事的艱難遭遇。照顧老虎對一般人來說本來就是件危險的任務，但若有高明指點則不然，像顏闔之能得到蘧伯玉的教導，然後與太子就可以勝任愉快。蘧伯玉說成功的關鍵就在於能順能達，凡此皆在前文出現過，例如莊子在〈人間世〉第一個場景中，即曾形容顏回的境界不高、準備不足乃是「**德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心**」，並鼓勵顏回必須經由「**心齋**」的工夫方可補齊實力，由此看來「**心齋**」就是能達的保證；莊子在〈人間世〉第二個場景中又有「**乘物以遊心，託不得已以養中**」之說，「**乘物**」即順物，亦即因應隨順於天地萬物，「**乘物**」亦猶如「**養中**」，都是在心上做工夫，所以又和「**心齋**」一道同風。然者，蘧伯玉之言順與達，皆無執之智慧也。

養虎的故事中，蘧伯玉正面提到順與達的成功例子，但在結論上他除了重申順的重要之外，也警告逆的危險，接者蘧伯玉第三個寓言故事的用意，即在重複這種警訊，他說：

夫愛馬者，以筐盛矢，以屨盛溺。適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪！

故事中的愛馬者象徵顏闔，衛靈公太子的比喻也從上一則的老虎換成備受寵愛的寶馬；由虎換成馬這意味著太子情緒的多變，官為東宮太傅的顏闔註定不能脫離此一氛圍。蘧伯玉既已指出，無論如何就是要能隨順之，方得以維繫彼此關係的暢通，此時則從反面說項，告知強做主張、強行介入都將壞事，即使出於善意，依樣沒有好結果。蘧伯玉第三個故事，說的是有為有執的弊害，其所以不可行莫非在於強人以從己，殊不知如此而來已生事端，即使本來是出於好心，最後卻成了惡意。



第三章 用世之客觀型態

關於莊子行走人間參與生活世界所表現的方式與態度，歷來研究的成果林林總總，就是沒有統一的共識，凡出世、避世、遁世、逃世、離世、棄世、厭世之說都時有所聞，像這些形容大概也都對莊子思想表示不以為然。相較之下，正面肯定莊子思想者，則會以為莊子明顯具有世道人心的情懷，這些正面的形容同樣分成好幾類，例如：莊子他並未捨棄不管現實人間，所以是在世；他對紛擾的人間社會也起到了安定的作用，所以是安世；他本來就立足於當下世界而求無用之大用，所以是入世；他志在人心的調養以求能化解人間的對立衝突，所以是化世；他開啟廣大的精神空間滋潤了世人的心靈，所以是澤世；他疏解生命的困境提昇生活的品質，所以是淑世。

然而亦不乏對莊子有褒有貶者，他們大概就會用處世、應世等等中性的字眼來描述莊子的人間生活。再者，也有一樣用遊世來形容莊子，但在評價上卻出現毀譽兩極，稱贊的一方說莊子的悠遊塵世其中含有美的欣趣、藝術的情調，反對莊子的人則說莊子只是戲謔人間而只逞一己之快。其實從〈人間世〉的前三則寓言故事來看，莊子對於人際的緊張和人間的糾葛是耿耿於懷的，他對故事中那些處在困境中的人物心存不捨，並且願意共同面對問題，一起對話討論以求解決之道，或許有人質疑莊子從未在工作的對策上做出任何的貢獻與建議，但筆者認為莊子本著重於原則和態度的問題，因此不能以方法及技巧的缺如就抹煞他用世的決心與態度。

第一節 無用以成用

莊子並非實用主義者，亦非效益主義者，他本諸無為無執的玄妙道心以行走

間、參與生活世界，自然不會以利害的計較來定義行為的功過得失與成敗，更不會從效率的考量來裁判生命的意義目的和價值，然而莊子終究是以另類的方式期待有用於世的，他對於何謂有用、何謂無用都有其異乎流俗的見解，由此也決定了他用世的價值取向與型態。莊子關於有用、無用的討論，在內篇中主要見於〈逍遙遊〉和〈人間世〉，從這兩篇文獻的具體來看，莊子乃如王志楣先生之所說，反對世俗之小用而主張超越之而盛言無用，並且進一步主張無用之用乃為大用，¹陳德和先生則以為莊子確實反對世俗之泥於小用，並且對真正的用多所形容，雖多有形容但在概念上仍有其一致性，只是在不同的文章脈絡中，這些一致性的用概念曾以不同的方式及面向呈現，其大約可以分成二類三型，若所謂二類乃是以其言說方式來分的，第一類是分別說之下的用，它包括「無用以成用」與「無執以成用」兩型，第二類是非分別說，它只有「無對以成用」一型，凡「無用以成用」、「無執以成用」與「無對以成用」共計兩類三型。

分別說下的第一型「無用以成用」，它主要是指：無為世俗所用而顯一超俗或免俗之用；顯然這是從世俗的批判中彰顯出來的。分別說下的第二型「無執以成用」，它先是對舉於有執於用而言無執於用，然後認為唯此無執於用方是妙應無方的大用。第二類非分別說之下的「無對以成用」是顯其圓融的性格，它如《莊子·大宗師》中所言：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也。」²

¹ 王志楣，〈論莊子之「用」〉，《花大中文學報》第1期，2006年12月。

² 二類三型的分法及其意義是陳德和先生在南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班105學年度下學期「莊子哲學專題研究」的課堂上提出的，陳先生並且已有〈論莊子思想二類三型的用概念〉一文行將正式發表，若筆者之所述乃徵得陳先生之同意而予以援用；此二類三型說當是陳德和先生近期比較新穎的講法，在此之前陳先生對於莊子心目中所信可的用，只提過第一類分別說之下的兩型而已，此兩型與王志楣先生之說其實略無差異，例如陳先生說：「莊子有『無用之用乃為大用』之說，它的句法結構和『無為而無不為』相似，兩者的義理內容也一樣。『無用』一名義本多端，如毫無作用、一無可用、不被所用、無執於用、以無為用、不以用為用、無私

關於第一型的「無用以成用」，莊子是針對世俗之有材有用卻反遭其害，因而主張無用與不材，但此無用與不材洵非退卻或放棄而是揚棄與昇華，³它乃有其超俗之意義在，故此無用以成用又可名之曰：「超俗而成其用」。本節即先行探討莊子所主張之不為世俗所用卻另能成其用，亦即確定其以無用為用之行走間的大智慧。

莊子對於世俗之用的形容，以及他對此世俗之用的不以為然，最早應該是見於內篇第一的〈逍遙遊〉。莊子在文章中舉蝸與學鳩之笑大鵬搏扶搖而上九萬里為多餘，且沾沾自喜於「決起而飛，搶榆枋而止，時則不至而控於地而已矣」為例，說明生命格度大小之不同，然後話鋒一轉而說：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。」其實知效一官、行比一鄉、德合一君而徵一國的這些人士，從世俗的角度來說都屬於社會的精英分子，但莊子卻沒有因為他們在社會中的成就地位而表示認同，其關鍵或許不在於他們從事的行業和地位，而是莊子認為他們欠缺崇高理想，一味只以現實的成就來滿足自己而已。

〈逍遙遊〉另有多處涉及到用的問題，雖脈絡中的意思並不一致，但不為世俗之用的主張則完全相同，其中最明顯的是文章接近結尾的這段話：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。」莊子是藉狸狌和斄牛來譬喻俗人和非俗人的差別，俗人是工於算計並不顧一切的追逐自我的需求，結果反而遭致傷害甚至賠上了性命，反之，超俗之人之不精於計較，也不奔競於世情，

心以自用等都是，而這些講法都為老子莊子所接受，尤其是『不被所用』和『無執於用』更和他們的思想特色直接相關聯，而他們總要超克世俗之對有用無用的刻板印象，而弔詭地強調無用其實也是一種用，甚至是一種比有用更有用的用。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁141。

³ 王博先生以為是退卻和放棄。參見：王博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年，

其看似一無用處，卻可以悠遊過活寧靜自在而獲得偉大的成就。

莊子此言很容易令人想到老子《道德經·第二十章》說的：「**眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。**」狸狌的「**卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下**」就像昭昭察察的眾人俗人，若超脫世俗之一般而看似愚蠢的有道之士，其昏昏悶悶而不起分別計較則有如於「**能為大矣，而不能執鼠**」的齧牛。莊子顯然是在告訴世人，需以齧牛為典範，萬不可像狸狌那般，看似積極有為卻是囿於俗情俗利，最後非但沒有真正得到好處，也成了真人至人神人聖人眼中的跳樑小丑。

莊子〈逍遙遊〉中的狸狌之喻，給出了無為所用最直接的說明和詮釋，其釋放出來的意義貫穿內七篇全文，當然包括〈人間世〉在內。〈人間世〉在無為所用的議題討論上，大約包含兩個不同的側面，一是側重於世俗現象的呈現並做出檢討，二是側重於不為世俗所用、亦不為世俗所困的提醒，當然這些議題的討論，莊子大都是以寓言故事的形式來表達，底下即先藉文中「商丘大木」的情節探討其意義。〈人間世〉說：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉，有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材！」夫仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」

商丘之木的大和〈逍遙遊〉中齧牛的大，所含蘊的意思是一樣的，商丘大木所以能成其大，是因為它不使自己成為世俗方便的工具，這和〈逍遙遊〉中的齧

牛，其不似狸狌之成為捕雞捉鼠的工具故能成其大，雙方成功的原因道理也是一樣的。商丘大木如此之不成為世俗之工具，莊子說這就是「不材」，且人唯此不材方可為秀異之人，亦即是「神人」。

商丘大木或斄牛之不使自己成為某種世俗方便可用之工具，像這種對「不材」的解釋是從有道之士的立場說的，此有道之士的立場或者可以用超俗一詞來形容。超俗的有道之士不會趨於流俗，是以無為世俗之所用，且凡世俗之所擅若有道之士亦皆不以為意，是以無所可用。超俗義的「不材」義既如上述，如果轉身過去由世俗方面來看，「不材」則是表明其乃不能符合世俗的標準與需要，如：「不可以為棟梁」，「不可以為棺槨」，甚至連啖食都難以入口，全都是從世俗的需要和角度來衡量的。這個居於世俗之衡量而說的不材，其實在〈逍遙遊〉中就曾經出現過，此即惠施所言之：「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。」惠施在文章中雖是莊子的好友，但他就是俗，所以莊子藉他來說俗人的話，由他來表示世俗的標準和觀點。

依據世俗的標準，人的可用之處莫過於：專長適合於工作的需要，並能汲汲營營、全力以赴，以最高的效率充分達成工作上實際的利益。換句話說，在世俗的要求之下，凡所謂有用之人，他們除了必須業有所專、才有所長且精明幹練料敵機先之外，也要有意志力，也要有決斷力，更不可缺少勁道十足、不為人後的競爭力，苟不如此，就是無所可用的庸才。⁴像這種世俗所需之人才的鮮明形象，絕對不是昏昏悶悶沌沌如愚人一般所能有，亦不可能是「荅焉似喪其耦」般的「槁木死灰」、死氣沉沉所能為。陳德和先生在解釋莊子內篇第二〈齊物論〉中的「荅焉似喪其耦」和「槁木死灰」時曾經說過：

⁴ 前文筆者亦曾說超俗的有道之士必不以世俗之所尚為意，是以對他而言乃無所可用，今又從世俗之立場說庸才乃未能滿足其需求是以無所可用，此兩處提到的無所可用字意詞義皆相同，但道

〈齊物論〉是篇生活世界的證詞，生活世界是當下的具體世界，所以相關的證詞亦必須出自具體人物的口吻才會真切感人，南郭子綦即是應莊子的需求而首先發出聲音者。南郭子綦不愧是個真人，「吾喪我」是他成功的憑藉和寫照；「吾喪我」洵非否定或取消自己的存在，而是一種生命的自我覺醒和對於相對價值的突破；「吾喪我」亦非只要心靈、不要形體或只重內在、輕於外表，乃在徹底化解我執、滌除成心。能夠修為到「吾喪我」的人，因我執已化、成心已除，所以他不再慣於袒護某種立場，不再決心堅持某種意見，不再奔放競逐於得失功過，不再熱衷急切於名位利祿；他是非兩行而無可無不可，物我皆然而無是亦無彼，凡一切盡歸於平淡，亦一切盡歸於如如，因此「荅焉似喪其耦」就成了我們對他的直接印象，其實這是一種揚棄、昇華後的天寬地濶，也是解放開釋後的風平浪淨，世俗者如顏成子游見其已然不標榜自己、突出自己、包裝自己以顯生命的精采，亦似乎不再興趣於任何外在的標地物而像是失去生命的動力，竟然就誤判他為「槁木死灰」，殊不知此乃是其師洒然冰釋而不再有生命之負累的高明處。⁵

陳德和先生對於〈齊物論〉中相關語句的詮釋和說明可說字字珠璣，而且義理完整意思連貫，全文一氣呵成毫無間隙，筆者只得大幅度援引。陳先生所謂世俗者如顏成子游，他竟然誤將其師的恬淡寧靜當成死寂似的槁木死灰，像這樣的解釋非常新特，也非常可取，因為無論是從詮釋的一致性或訓詁的合法性來看，它毫無可議之處。惟筆者所要強調的是，陳先生如此之解讀其實也對世俗所謂的「不材」做了清楚的說明。商丘大木的寓言還有後面這一段話：

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斫之；三圍四圍，

理和原因則顯然有別而不可等同視之。

求高名之麗者斲之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斲之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。

這一段話其實是將世俗義和超世俗義的材與不材做了對比和回應。文中的良好樹材當然是指世俗標準下的才華之士，但他們的才華並沒有為他們帶來幸福，反而使他們成為疲於奔命的工具，理由是他們堅持要向世人證明自己才華的有用可用，所以絕不輕易退出世俗搭建的舞台，結果導致最後的傷痕累累。相對之下，那些世俗眼中的庸材反而能夠避免人禍。

由上觀來，世俗中的有材是不一定可靠的，也未必是可信的，因為它常因人的堅持反而給人們帶來不虞之患，是以〈人間世〉有言：「山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。」而莊子在內篇第七的〈應帝王〉亦曾說：「虎豹之文來田，猿狙之便來藉」，大概也是寄寓這個意思。合乎世俗要求之材誠如莊子之所述，惟依莊子觀之，其乃不可靠，亦不可信，若其可靠亦可信者就唯有不材。韓林合先生曾說：

日常生活中人們皆努力成為有用之材，而避免被人譏為無用之材。但是情況常常是這樣，恰恰是有用之材的人為自己引來了各種各樣的禍患；而其他人則常常能夠因為其是無用之材而避免了這些禍患。由此便有了「無用之用」的說法。在此，莊子引出了這樣的一般結論：我們要做無用之材（求無所可用）。⁶

⁵ 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。

⁶ 韓林合，《虛己以游世——莊子哲學研究》，北京：北京大學出版社，2006年，頁171。

從文章表面讀來，莊子確實如韓先生所言，乃是提醒世人做無所可用的無用之材，才能免於禍患。但筆者以為，此無所可用的無用之材應當是指超俗義下之不材，若是世俗義下的不材將因其不能免俗，所以依樣是不可靠，依樣是不可信。至於超俗義的不材之所以可靠又可信，就在於它能如其所如、適其所適的安立自己，不使自己成為滿足世俗之需要與方便的工具。

「商丘大木」後面的這段話另外一個重點是：它再度從不材與無用而連結到神人。莊子關於神人的敘述最早亦見於〈逍遙遊〉之「神人無功」，如果把〈逍遙遊〉這句話再加進來這裡來看的話，那就非常有意思了。從世俗的角度說，不材便無所可用，既無所可用當然就無以竟其功，不材、無用、無功之間的因果相續很明顯也很理所當然，但是如此因果相連及其意義之下的無功，它就絕對不可能成為神人的標誌。然而如果換從超俗的立場來看那就未必然，蓋不材是不使自己成為世俗的材料工具，唯此不材故不為世俗之用所限制，亦因不為世俗之用所限制，則其所貢獻之成就亦非世俗之小成小功所能及，由此謂之「神人無功」是名實相符了。

在「商丘大木」之前，〈人間世〉是先安排了一個關於「櫟社樹」的故事，其中的人物背景雖與「商丘大木」有異，但它的筆觸幾乎雷同，所講的道理也相一致，尤其它前半段的意思及形式，根本就是後來「商丘大木」的原版，但筆者沒有先做處理，那是因為它文章的後頭又另起新意，此乃「商丘大木」所不能盡者，所以才將它挪後再說，今「商丘大木」既已大致閱讀完畢，就再回頭一探「櫟社樹」。〈人間世〉說：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山，十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。

弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」

文中的「櫟社樹」有二解：一是立於社土之旁的櫟樹，二是立此櫟樹以為社。臺灣社會中，閩南人居住的村落大都有土地公廟，早期蓋的土地公廟旁邊通常會有大榕樹，俗稱大榕公，「櫟社樹」的第一意大約與此習俗相同。又臺灣客家人居住的地方，亦常見一棵綁上大紅布的大榕樹，村人尊稱曰伯公，並視祂為守護神，村人除了平日群聚於樹下外，逢年過節更會祭祀膜拜，「櫟社樹」第二個意思就和客家人的傳統很類似。

文中櫟社樹長得之高大較之商丘大木有過之而無不及，而且所以能夠安然無恙的樹立在那裏，也同樣是因為它在世俗的眼中屬於「不材」者，總之，就是一棵無用之散木。然而世俗標準下的不材與無用只是世俗中的一無所是、一無所用，除此之外，仍有超俗義下的不材與無用，由此超俗義的不材與無用就未必一無所是、一無所用，至少它之能免於世俗之傷害與耗損，如〈逍遙遊〉曰：「無所可用，安所困苦哉！」是即莊子雖有無為所用之說，卻在此說之中亦蘊含有無用之用的另類效應。

第二節 無執以成用

上一節說的「無用以成用」是莊子對世俗之用的回應，在此回應中，凡世俗之有材、有用皆不為莊子所信可，相對的，莊子他主張的是不材和無用。唯莊子如此之「無用以成用」它只是分解表達下的第一個用世態度，緊接在後還有第二

個的「無執以成用」。「無執以成用」字面上的直接解讀是：無執於世俗之用，但它卻可以被當做有用之外的另外一種用。這個直接解讀出來的意思，其實就和「無用以成用」無異了。但不同於前面的判讀，「無執以成用」還可以理解成：無執於所用即能活用，活用就是大用。像這個見解其實也含蘊在「無用以成用」中，但在讀取時可能比較曲折，同時概念也比較模糊，今為求豁朗起見，乃於本節中單獨討論此說。

莊子無執以成用之說，〈逍遙遊〉中即曾有過，像文中所載莊子和惠施關於魏王所貽大瓠之種的對話，就是一個例子。在該對話中，莊子批評惠施是「有蓬之心」，所以雖有五石之瓠卻不知所措，故乃「拙於用大矣」，而拙就拙在其乃不知「所用之異也」，亦即困於所執而不悟無執之能通達其用也。陳德和先生對此亦曾如是說：

〈逍遙遊〉從莊子和惠子的對話起就開始討論無用之用。惠子是採世俗的觀點，以物之可用與不可用而決定取捨，如五石之瓠對他來說大則大矣，然其堅既不能盛水漿，剖之以為瓢又太占空間，那就只好將它丟了。莊子不如此，他以為可用與不可用是主觀的，也是相對的，如果我們不拘泥於世俗的習慣，則任何一物都是可用的，像五石之瓠不能當壺、不能當瓢，就讓它當腰舟，而不必然要丟棄它。換言之，天生我材必有用，所以任何一物也不能被取消它的存在。⁷

陳先生認為不能囿於主觀上對有用或無用的標準安立，更不能泥於世俗習慣之對有用或無用的定義，如此才能肯定任何一物的存在，他這種講法乃充分釋放出莊子無執於用乃可成其大用的具體意義。

⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁142。

莊子所提醒惠子的是一種人生的態度，他告訴惠子心思要靈活，應世要通達，莫要困厄於僵化的習氣而不知自拔。從用世的態度看，莊子所主張的無執於用，就是要以無執無礙的心思，面對千姿百態的人間，凡事不為固定的執行方式所限定，亦不被成套的規矩標準所拘絆，永遠懷持開放的態度，自在坦然的面對一切的遭遇。莊子認為，唯此無執於用必能成其大用，此猶如〈逍遙遊〉中購得不龜手之處方的商賈，他不必像原擁有者之「**世世以泝澠統為事**」，而是藉之以裂地封侯。

無執之用是因無偏無執故能成其大用，反之若是有執之用則只是世俗一般的小用而已。無執之用與有執之用的對舉，老子《道德經》中固有之，如〈第十一章〉曰：「**三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。**」文中「**有之以為利**」是有執之用，其用是一時便利之小用，「**無之以為用**」是無掉執著而成其大用，亦即是無執之下的無限妙用。⁸

有執之用與無執之用的不同在〈齊物論〉中是以「用」和「庸」來呈現的，蓋〈齊物論〉中說：「**唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸，因是已。**」莊子〈齊物論〉所謂的達者就是能虛能容的有道之士，亦即是以開放心靈行走人間的大智者，此達者之心是無執之心，此達者之知是不知之知，其即有此沖虛之無心與不知，故能與天地萬物無障無隔而共成和諧之整體；⁹莊子又進一步指出，沖虛

⁸ 牟宗三先生說：「道家通過『無限妙用』來了解虛一而靜的心境。靈就是無限的妙用。假定你的心境為這個方向所限制，就不能用於別處，這就叫『定用』，以道家的名詞說即『利』。在老子《道德經》中利和用是分開的，〈十一章〉曰『有之以為利，無之以為用』，利（功用）即『定用』；用名之曰『妙用』。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁95-96。

⁹ 王邦雄先生說：「『達者』是通達的人，不過不是人情通達，而是道的體悟。『知』不是心知的執著，而是生命的覺醒，因體悟覺醒而通達於道。」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁95-96。

之達者其具體的用世態度是放下我執、放下我知，因應隨順於天地萬物，是之曰「為是不用而寓諸庸」，亦即是「因是」。

莊子如是的將「為是」與「因是」做區別，並且直接說「因是」就是「庸」、也等於間接說「為是」就是「用」，在〈齊物論〉中還有其他的講法可以證明和補充，例如莊子〈齊物論〉中：「名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」此將「天鈞」、「兩行」和「因是」等量齊觀，而「天鈞」、「兩行」又莫不與至德、上德相關連，「因是」的意思那就不言可喻了。

莊子〈齊物論〉又說：「為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」「明」是道家思想中非常特別也非常重要的概念，同時是最早被道家老莊用來形容天道或聖德者，此從老子《道德經·第十六章》所說：「歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明」可知矣，今莊子之將「明」的實踐說成「為是不用而寓諸庸」，則「因是」之與「明」的關係亦可知矣。

無為所用是從批判的態度出發，對世俗之材與用表示不以為然，因而主張不材與無用，此不願淪於世俗之所需的不材與無用，很明顯的和世俗之有材、有用之間，存在著某種對立和緊張，但如果永遠存在著這種對立和緊張的話，那麼莊子的境界其實不高。又，葉程義先生以為〈人間世〉中「櫟社樹」寓言故事所含藏的人生教誨是：「韜光養晦，以無用為用，此乃自全之道。夫為人處世亦當如是也。俗云：樹大招風，人怕出名豬怕肥，能不戒慎恐懼乎？」¹⁰莊子如果真的是這樣思考，那麼他豈不是為了苟全性命才自覺的去當個世俗眼中的庸才？但這都非莊子思想的究竟。

莊子固然有無為所用之說，但這絕不是他用世之主張的全部道理，人若以此而將莊子視為出世、棄世或厭世等，顯然言之過早，只是莊子既已如是說，如果

¹⁰葉程義，《莊子寓言研究》，臺北市：文史哲出版社，2004年，頁102-103。

僅僅從字面來理解，確實難免引人做如是想像或判斷。好在莊子並不僅此無為所用而已，他又呈現了無執於用以成其用的另外一個態度，所以大可不必淪為出世、棄世或厭世的人間庸才或逃兵。

莊子書中因有執於用以致不能成其大用的失敗例子，是〈逍遙遊〉中惠施之將五石之瓠「**為其無用而掊之**」，因無執於所用終能成功的例子則見於〈齊物論〉中的「狙公賦芋」寓言故事，其文曰：「**狙公賦芋曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。**」原來養猴子的老人他只是無執於己，所以隨時能夠因應情勢而立做調整，最後果然是彼此歡喜而圓滿收場。老子《道德經·第四十九章》說：「**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。**」狙公的無執於我就是「**聖人無常心**」，猴子們之不喜朝三暮四而希望朝四暮三就是「**百姓心**」，狙公不堅持己見而願意順應猴子們的要求就是「**以百姓心為心**」，其結果是狙公本身毫無損減影響卻圓滿達成目的，凡無執之有用，皆類於是者。

莊子之論無執以成用，〈人間世〉中「櫟社樹」這節寓言故事的後半段可為代表，其文曰：

匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫狙梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義喻之，不亦遠乎！」

「櫟社樹」寓言故事的前半截上文在論無為所用時已經討論過，筆者之所以刻意將後半段留在這邊再處理，是因為它雖不違背無為所用之意，但更有著「無執以成用」的清楚指向。這段文字先由匠石夢見櫟樹而引出櫟樹一大段的自白，這段自白的內容其實沒有特別的新意，因為它只是重覆前半段匠石的見解，頂多再做一些補強而已，但這一段也很重要，理由是：它除了扮演著觸媒的角色，準備將無執以成用的道理彰顯出來之外，同時還提到「大用」的觀念。

匠石夢見櫟樹聽了這番話後，顯然是心有戚戚焉，於是醒後就告訴他的弟子們，然而卻引來弟子們的質疑和困惑，他們的不解是：櫟樹之如此的以其不材和無用而能避開斧斤，此乃其無為所用之智慧表現，但事實上現在卻是一棵社樹，這算不算為世所用呢？至於想要當上社樹本身也應該具備一些條件，那它算是有材或無材呢？弟子們的這個發問的確很犀利，當然它的答案也是任何人都想知道的。

關於弟子們的犀利問題其實可以有許多不同的解答，最簡單的回覆是：這當然還是不材和無用，至於能夠當上社樹，全屬於「有心栽花花不成，無心插柳柳成蔭」罷了。事實上從莊子無為所用的實踐及其成果來說，像這種簡單的回覆也說得通，但如果只是這樣的話，就沒有什麼可以再討論的了，偏偏匠石卻又說了一段話，這就值得我們的注意。

匠石直接告訴弟子們，這個道理很弔詭，若硬要在語言上做計較，那是沒完沒了的。匠石這種言歸於默的提示，好像意在逃避問題，卻是實踐的智慧所不得不然者，因為話語並不代表修行，又常流於苛察繳繞，在橫生之節下，反而將離題越遠，再說理論的思考乃是概念世界的活動而非真實世界的參與，浸淫過久一往而不復，勢必造成真實世界的陌生，由此亦可能阻礙行為世界中的智慧開顯，是以佛家素來即有所知障與文字障之說，《金剛經》中甚至開示：「**所謂佛法，即**

非佛法。」莊子〈齊物論〉也說：「道隱於小成，言隱於榮華。」又說：「聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者，有不見也。」匠石告誡弟子們：「密！若無言！」應該也是出自相同的意思，當然它並非中止判斷，而是另外開啟一道智慧法門。¹¹

匠石既然希望弟子們能夠先言歸於默，當然自己也要進行嚴格的身教，不允許多費口舌以免重蹈覆轍，於是在又不得不說的情況下，只好精準扼要的表達該有的重點，他說：「彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！」匠石的這段談論陳德和先生曾有所著墨，並在文意和義理上都有不錯的詮釋。陳先生說：

此故事行文中「彼亦直寄焉」的「直」，乃是「只」的同音通假，「彼亦直寄焉」即「彼亦只寄焉」。匠石是說：櫟樹之能為社，其實並非一開始就為了滿足世俗對社樹的條件要求，然後努力使自己盡量不要成為其它用途的可貴之材，最後才終於達成自我的願望；它一向就是不讓自己淪為世俗方便與需求之可用的工具，如今無巧不成書的成為一棵眾人眼中有用的社樹，對它而言這絕不是事先的規劃，但當前之情況已如此，那麼對櫟樹而言也只能無可而無不可的寄託在社土之旁了，有些對它不了解的人士，誤以為櫟樹原來早就規劃好自己，立志要在未來當上一棵有用的社樹，所以才不願在過程中屈居成為其它用途的建物材料，這些誤解它的人士因而常常對它斥責漫罵、譏諷詆毀，然而櫟樹終不以為意，亦不為所動。何況櫟樹此時如果還刻意的拒絕為社的話，那反而成了一種對抗和執著，它就

¹¹ 以上對「密！若無言！」的解釋及其義理的疏導鋪陳，全是陳德和先生南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班 105 學年度下學期「莊子哲學專題研究」的課堂上所提出的，目前陳先生尚未以文字形式公開發表，若筆者之所述係從上課之錄音內容整理而來。

很有可能被翦除而失去自我的存在了。¹²

筆者之所以將陳先生的講法做這麼長的引述，除了顧及完整性之外，也因為陳先生如此的詮釋，能將櫟樹從第一型態的無用以成用發展到第二型態的無執以成用，清楚勾勒出來。¹³

從陳先生的詮釋中我們可以發現，即使櫟樹已然成為社土之樹，但這並不違背它無為世俗之所用的初衷，理由很簡單，蓋櫟樹向來之所以不材與無用洵非為了成為社樹而來，那全然由於它之不願淪為滿足世俗之需求的工具，是以能夠免於被傷害。就此以觀，櫟社樹是能以其無用而得其所用的，換句話說，這是用世之第一型態的具體實踐。

再者，櫟樹如今既然已經成了一棵社稷大樹，那也不必再以不材或無用為藉口而刻意的缺席或反對，理由就在於能夠當上社樹乃無為所用之後的具體見效，此乃洵非世俗之有用而是超俗之有用，又何棄之有？然而儘管如此，終究只能以無可而無不可的態度如其所如之，否則就是執著於此不材與無用後之超俗之用，凡執著即是再度陷溺於世俗之小用中，櫟社樹當不如是也。櫟社樹已然能夠無執於用亦無執於無用、無執於材亦無執於不材，此乃莊子第二個呈現之無執以成用的用世之道了。

第三節 無對以成用

¹² 陳德和先生如是的詮解，亦係筆者從陳先生南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班 105 學年度下學期「莊子哲學專題研究」的課堂講授中整理而來。

¹³ 事實上依筆者之觀察，學者中對於「櫟社樹」這則寓言故事的詮釋，大都整體而觀之，並且最後也都和「商丘大木」的詮釋結果相提並論，以為這兩篇同樣是承載著「無用以為用」的用世觀點，對比之下，陳先生之將它分成兩截來理解，就特別不一樣。

無用以成用是從世俗的反省中超拔而出之用，無執以成用則是從有執的批判中對顯而有的用，因此兩者都屬於分別說者，然而凡是一切實踐的智慧固當是以圓融為究竟的，牟宗三先生就曾說：「夫立言詮教有是分解以立綱維，有是圓融以歸具體。……焉有聖者之生命而不圓融以歸具體乎？」¹⁴莊子之做為道家思想的中堅，自然亦能體現此意，蓋無對以成用此即是如牟先生所言之圓融以歸具體者也。

無對以成用的無對是就一切的存在而說，凡主客、能所、內外、上下、有無都屬之，若以生活的場域為例，它包括：身心的無對、群己的無對、物我的無對、天人的無對等等，以價值的活動為例，則包括：是非的無對、善惡的無對、美醜的無對，當然還有聖凡的無對、雅俗的無對、材與不材的無對、用與無用的無對等等。如此這般之無對洵非和稀泥或糊塗，而是類於不壞假名而說諸法實相的最高智慧，至於無對以成用之做為一種用世的態度，其圓融的表現就在：超俗而不離俗、化俗而不棄俗，總之就是即俗以為聖而聖凡一如。

莊子之無對以成用的圓融誠如前文所引〈大宗師〉之「天人不相勝」，另外莊子在〈應帝王〉中最後收尾之「渾沌鑿竅」的寓言故事也可以用來理解圓融的可貴及其所由然，其文曰：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相下遇於渾沌之地，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。

一南一北是地處兩極，兩極之地各有其統治者，他們分別高居一方而兩兩相

¹⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1978年修訂四版（臺再版）〈三版自序〉，頁2。

望。南北兩地的統治者一個名曰儵、一個名曰忽，成玄英〈疏〉曰：「南海是顯明之方，故以儵為有；北海是幽闇之城，故以忽為無。」有南有北之下，凡明與闇、有與無，又是兩兩對立、兩兩分別。南北兩處各有其帝之外，中央地區也有統治者，其名為「渾沌」，成玄英〈疏〉又曰：「中央既非北非南，故以渾沌為非有非無者也。」非北非南、非有非無這就是無對，中央之帝之所以名為「渾沌」，即因此無對而來，由是可知莊子乃是以渾沌來象徵圓融之境，至於南北兩帝若渾沌皆能一視同仁的善待之，則是譬喻圓融之境的無對無礙此能保住一切、成全一切。「人皆有七竅以視聽食息」，這又是對分別之產生所做的比擬，蓋人之既能視能聽能食能息之後，便思得其所宜而棄其所不宜，凡得與棄、宜與不宜皆分別也，莊子因此而藉以表明對立之所由起。「日鑿一竅，七日而渾沌死」，意即分別心一起之後，原有圓融無對之境地即消失不見了。

莊子〈應帝王〉「渾沌鑿竅」的寓言故事亦可用來比喻分別說與非分別說的不同，凡分別說勢必兩兩以對，非分別說才是無對而圓融。〈人間世〉中議及無對以成用可以從「支離疏」寓言故事說起：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓英播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

莊子故事中所提到的支離疏是位殘疾人士，他形體的極度扭曲變形，以致無法像一般正常人那樣的行動和過活，但他彎腰駝背的身形，反而讓他比起正常人更加適合低首縫補及俯身篩米的行業，就因為有此適合於他的工作在，他的三餐

能夠不虞匱乏。支離疏又由於身體的殘障，使他既免於兵丁之徵調與征戰的勞苦危險，甚且連社會服役都不用出任，然而當國家賑濟窮獨之時，他又每次都能領受到好處。

莊子如此對支離疏的描述，很容易讓人連想到「商丘大木」的無用以成用，理由是支離疏雖然不像正常人那樣的可用、能用，卻反而獲得正常人所不能有的種種好處。此外，這個故事也會讓我們連想到「櫟社樹」的無執以成用，因為支離疏果真能不拘絆於身體的殘缺而化劣勢為優勢。

能夠無用以成用，這當然是個成功的境界，境界就是德；能夠無執以成用，亦當然又是一個境界、又是一個德，若支離疏的「**支離其形**」使他能夠有此境界、能有此德，這已經相當不易了，然而這個故事的最後，莊子卻畫龍點睛的告訴我們還可以百尺竿頭、更進一步的「**支離其德**」，意思是我們可以不再只是分別說下的無用以成用、無執以成用，而當由分別說昇化為非分別說，在同時保住無用以成用、保住無執以成用的情況下，達到無對以成用之圓融境地。

除了「支離疏」外，〈人間世〉中「楚狂接輿」的寓言故事也表達了無對以成用的訊息，其文曰：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎！臨人以德。殆乎殆乎！畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行；郤曲郤曲，無傷吾足。」

這則寓言故事的主角當然是楚狂接輿，他對孔子的訴說，《論語》中也有類似的

記載，但文字既有出入，詳略之間亦明顯不同。¹⁵或許是莊子託身楚狂接輿之後，在將楚狂接輿對孔子講的那番話複誦的同時，又轉折引申、添加自己的意思，才有〈人間世〉這段發人深省的故事。

無論孔子或莊子所處的時代都是亂世，「**德之衰**」說的就是這種令人不堪的時代背景，《論語》中的楚狂接輿是奉勸孔子退隱，所以他說：「**往者不可諫，來者猶可追**」，「**可追**」的是可以追平、挽回，意思是說：孔子現在如果願意放棄從政的念頭而決定退隱的話，那麼就還來得及，至於過去如何就毋需追究，其實也無從追究。

孔子的問題是：如果處亂世就必須退隱的話，那麼盛世何時再出現？所以當然不願意。清代宣穎的《南華經解》中對〈人間世〉的解題是：「**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。**」同一朝代王先謙所著《莊子集解》一書中則說：「**人間世，當世也。……末引接輿歌云：『來世不可待，往世不可追也。』此漆園所以寄慨，而以人間世名篇也。**」依照宣穎和王先謙這種講法，人間其時都是亂世，眼前當下亦不例外，如果亂世就唯有選擇退隱的話，那每個時代、每個人才都躲起來了，當下的志士仁人也全部都走掉了，這又將成了什麼樣的世界？

不同於《論語》中的記載，〈人間世〉裡頭為莊子所託寓的楚狂接輿他說的乃是：「**來世不可待，往世不可追也。**」僅僅是幾字之差，然而給人的感覺就明顯不一樣，因為原先勸人退隱、歸隱的意思已然趨於淡薄，取代的是立足於當世的決定與發心，王邦雄先生就說：

此說凸顯了〈人間世〉當立身於世的入世態度，往世已無可追回，來世

¹⁵ 《論語·微子》：「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而！』孔子下，欲與之言。趨而避之，不得與之言。」

又難以期待，人惟活在每一當下，人世再艱難，亦可「乘物以遊心，託不得已以養中」，即人物之有限而求心靈之無限，即人間之複雜而求生命之純真自在。¹⁶

王先生立足當下之說絕對有據，因為〈人間世〉的楚狂接輿接著就表明「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。」楚狂接輿認為：雖處亂世，還是應該充分實現自己生命的意義，最終的理想則是能夠讓自己成為神聖的存在；楚狂接輿同時指出，所謂神聖的存在當置身於盛世、亂世之不同的時代裡，亦當有其不同的典範因應，一個是「成焉」、另一個就是「生焉」。「成焉」的「成」是指「人文化成天下」（《周易·賁卦·彖傳》），「成焉」就是創造歷史、建構文明，《周易·繫辭傳上》說：「富有之謂大業，日新之謂盛德」，「聖人成焉」就是成就此等富有日新之盛德大業。從某個意義來說，儒門性格之所重者即是「聖人成焉」。

如果儒家所重是「聖人成焉」的話，那麼「聖人生焉」就比較屬於道家老莊的立場。「生焉」的「生」當然有生存、活存的意思，若商丘大木之能無用以成用、櫟社樹之能無執以成用，都是實現了生存、活存的目的，然而猶如前文所言，莊子並沒有苟且偷生的主張，更沒有希望世人慵慵碌碌過一輩子的建議，他反而是期待任何人都能有意義的活在當下，換句話說，「聖人生焉」的「生」若以生存、活存為意的話，以莊子而言，那當不只是實然的現象而已，它更有其應然的價值義，否則聖人的神聖性就難以理解了。

「聖人生焉」的「生」除了最初的生存、活存意之外，還可以由此再引出尊生、護生、遂其生的概念，筆者認為這個才是莊子立言的重點。莊子尊生、護生、

¹⁶ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁174。

遂其所生的態度，陳德和先生曾經形容過，他說：

莊子不是重視物的工具機能而是重視物之能否遂其所生，肯認惟有遂其生才能真正證明自己；莊子之視一切物皆有可用，究其實是在肯定一切物皆當如其所如的存在之。總之，他不是工具主義或實用主義者，而是視存在即目的的實存主義者。¹⁷

陳先生的講法很值得參考，其形容莊子之所願乃在肯定一切之能如如存在之，自是真切而恰當。

莊子既有尊生、護生、遂其生之偉願，依此以論，他所謂的「**聖人生焉**」無疑乃是：聖人尊重和護持自己生命的存在，並且能夠實現自己生命存在的意義與目的，聖人也尊重和護持一切的存在，並且能夠圓滿達成一切存在的意義與目的。莊子在〈齊物論〉中曾經說過：「**天地與我並生，而萬物與我為一**」，他心目中的聖人就是如此之能與天地萬物一起生、與天地萬物一起在、與天地萬物一起彷徨無為於逍遙路上。

「**聖人成焉**」重創造，「**聖人生焉**」主護持，此乃儒道兩家之一大分野，但此不同中，卻也同時豐沛流露出儒道兩家對於世道人心的真誠關懷，陳德和先生於此有一較為完整的敘述，他說：

儒家道家的思想自然有其共命慧：它們一則都是生命的學問，因而對生命意義的豁顯、人生價值的證立莫不充滿著自覺和期待；一則是在整體性、統一性和連續性的思維下，一道同風地試圖貞定天地人我的和諧關係。……惟儒家和道家終究亦各具特色而各顯精采的。儒家的思想屬於創

¹⁷ 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，200 年 6 月。

造性人文主義，……創造性人文主義是先從根源上豁醒人的德性自覺，然後啟迪人再要以此之自覺去人文化成於天下，亦即從客觀的實踐中充其極朗現一人性、人道、人倫的天地宇宙，所以它是建構的，也是建設的，它所表現的淑世理想，也必定是在人性的啟悟、道德的努力、價值的開發、秩序的建立、歷史的傳承、文化的創新等實踐上。……道家則是一種解構或解放的思想，它不同於儒家型的義理擔綱和「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的氣魄，反而以「不敢為天下先」為人生之智慧，講的是知足、知止的道理。道家中之老莊其實是以治療者的姿態面對社會百態，它告誡世人執迷有我、陷溺有為的不對，希望大家能夠致虛守靜以復歸於素樸天真，它並且善盡醫者父母心的天職而提供一切的慰藉，常善救人故無棄人、常善救物故無棄物就是它最大的開放。¹⁸

陳先生以對比式的方式，明白烘托出儒道兩家的精采與特色，今本文主題之所重者，當在道家的部分，而陳先生在他的文章中，特用消融、解構之說，以明道家無執的智慧，並且先後出現過「醫者父母心」、「治療」等指涉著道家的詞句，凡此對於莊子尊生、護生、遂其生的思想性格，又給出了鮮明的意象。至於他說道家如同儒家那樣，都是在整體性、統一性和連續性的思維下，一道同風地試圖貞定天地人我的和諧關係，這對無對以成用的圓融境地來說，也給出了具體的註腳說明。

莊子的確是在尊生、護生、遂其生的觀念下，期待天地萬物都能如其所如並不受傷害，然而人間總有其困頓、難解之處，此自當一套智慧以求化解，化解的同時更不可以有任何的一方受到委屈或殆損，莊子於是藉楚狂接輿之口而道之曰：「迷陽迷陽，無傷吾行；卻曲卻曲，無傷吾足。」清朝陳壽昌《南華真經正

¹⁸ 陳德和〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》第6期，2004年4月。

義》說：「**迷陽，多刺之草。**」王先謙《莊子集解》說：「**謂棘刺也。生於山野，踐之傷足。**」所謂「**迷陽迷陽**」就是荊棘遍地的意思，那意味著當下所處世界的危機四伏、困難重重。「**無傷吾行**」是指不能妨害或耽誤自己的前進。「**卻曲卻曲**」的「**卻**」是退後，「**曲**」是彎曲，合起來是繞道而行的意思，如果還是繞不過去的話就再適當的地方再多繞一點或多繞一次，是謂「**卻曲卻曲**」，能夠如此的話，不但得以突破困境、繼續前進，雙腳也不會被刺痛或割裂。

莊子無疑提供的是一套無執無礙的智慧，它不恃己逞強，更能因應隨順，因而可以在兩不相傷的情況下，化解對立、突破險阻而達成目的，老子《道德經·第二十二章》說：「**曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。**」莊子以其無執無待之能曲能伸的思維，自在的與天地同遊與萬物逍遙，正是無待以成用的具體體現。

第四章 結論

中國的傳統思想以儒道佛為主流，它們都是啟迪人心、教誨人性、安頓人世的寶貴智慧。儒道佛三家的思想也各有殊勝，就道家而言，它的特色就是對於「無」的強調，道家的主要經典如老子《道德經》、如莊子《南華經》都透露出如是的訊息。

道家的「無」是工夫也是境界，做為工夫意義的無就是蕩相遣執、融通淘汰的消解作用，做為境界的無就是虛一而靜的玄妙道心，也是無為而無不為的沖虛玄德。道家的典範人格老子《道德經》稱為聖人，莊子《南華經》則除了聖人一名之外，還出現天人、真人、至人、神人等等不同的稱號，然而無論如何，道家的典範人物都將其典範留在人間，這也證明了道家雖然不像儒家那樣積健為雄的主動承擔建構文明、創造歷史的責任，但對於世道人心的關懷則與儒家毫無軒輊，因為道家同樣期待萬物百姓都能獲得成全。

一、

莊子思想的研究從古至今從未停過，留下來的成果豐碩而耀眼，莊子的著作也早已成了人類的經典。本文之研究，是以莊子書中內篇第四的〈人間世〉為文本，從「用世」的觀念出發，試圖理解其可能的意義、詮釋其蘊藉的意涵。本論文總計四章，〈第一章 緒論〉，其中包括：研究的動機與目的、研究的範圍與材料和研究的方法與架構三節，底下即扼要交代其內容。

在首章〈第一節 研究的動機與目的〉中，筆者清楚交代本論文的緣起乃出於學術的動機，而所以定題為《《莊子·人間世》用世哲學之研究》亦出於學術的理由，蓋依據筆者所蒐羅之學術訊息顯示，歷來碩博士學位論文中以莊子《南華經》全書做研究者自不在少數，以內七篇為務者亦所在多有，以外雜篇為意者

間或有之，以某一單篇做為探討之依據者仍不乏其例，這些例子當中選擇〈人間世〉者為數也不少，然而不管是全書、分書或單篇的探討，清楚的以用世為題者屈指可數，而且考察既有之關於〈人間世〉研究的學位，其內容凡涉及莊子處世之道者，更鮮少「用世」之主張與觀念，筆者於是敢於再做嘗試，試圖經由文本的有效閱讀，證明莊子用世之決心及其特別之意義。筆者如是之選擇，目的除了在學術上能為莊子哲學再申一義外，也希望對自我之心靈洗滌也好、工作投入也好，能夠起到正面的影響和助益。

在首章〈第二節 研究的範圍與材料〉當中，筆者先行設定研究的該有界限，此一方面為了避免流於泛濫而無所歸，失去考察的重心與焦點，另一方面當然也是學養有限，未便做太大的引申和揮灑。筆者所設定的第一條界線是以道家老莊為標誌，以之排除了黃老思想和道教觀念的介入，至於在該有的文本上，仍舊留意於老子《道德經》和莊子《南華經》，以其莊子乃慧命相續於老子故也，筆者的另一道界線就是出現在莊子書中的內七篇與外雜篇，在本研究中固以〈人間世〉為對象，但內篇之其餘六篇亦被同時留意以做相互發明之需，至於外雜篇中雖不乏與內七篇思想相通、觀念相承者，如外篇之〈秋水〉、〈知北遊〉等，如雜篇之〈列禦寇〉、〈寓言〉等，但都暫時割愛。

在材料方面，除了原始文獻之可用版本的定調選取外，其餘再分古今注釋、現代專書、學報論文、碩博士學位論文等類別，歸納既有的研究成果，其中凡有師承關係及對本文之論述具有直接關連者，筆者皆試圖講明其對本論文之寫作的重要啟發，但限於篇幅無法全面呈現，其餘未及交代者，均於本文〈參考書目〉中一一羅列之。

首章〈第三節 研究的方法與架構〉，全節的主要內容是在方法的討論與提出上，總的來說，筆者所採用的是文獻閱讀、意義開發的詮釋方法，留意的是文字文意的恰當理解，篇章段落的合理認識，並且重視核心之觀念其在縱向、橫向上的聯繫，文中曾提及傅偉勳先生所擬議的「創造性詮釋學方法」，也對傅先生所提之實調、意調、蘊調、當調和創調等五個層次的要求做了必要的認識，但筆

者不敢陳意過高，只予承諾前三個層次乃本論文所務必達到者。

筆者亦相信若想有效達成傅先生指出之實調、意調、蘊調等此三個層次的要求，凡文獻學、發生學等等之方法與工夫皆不能少，在文獻學當中並需儘量涉及語意學、語言學、語用學、語法學、修辭學等工具，在發生學方面則必須具有觀念史、思想史、文化史等等的必要知識，不過筆者也指出，凡能藉助於前輩學者之既有成果時就大量資引，毋需刻意憑由自己從頭學起。事實上在本文進行當中，筆者是扣緊文本做文意的疏導，凡觀念之提出亦皆求能立足於文本文意的基礎上，凡此都有賴於前賢的有效鋪路而得以繼續前進，但其實際情形如何，以及實際效果又有幾何，則有賴專家學者的考評與指導。

二、

本文從〈第二章〉起開始進行實質的探考與論述，基於用世的行為產生及其價值取向，均有一主觀的心靈觀念為其基礎和根源，凡此又有賴於事上磨鍊的工夫及其境界，是以本章乃以心靈的澄淨為發展主軸，如實論述莊子用世思想的內在依據，其中關於作用層意義的「無」多有觸及，並數次援舉老子《道德經》為例，其所以如此，乃由於莊子心靈重建之所重者本是與老子思想一道同風之無執的智慧。

本章〈第一節 集虛心齋〉，其標題名稱乃出自〈人間世〉第一則寓言故事中，莊子假託孔子之口所云之：「**氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。**」本節的進行亦環繞著此一寓言故事而展開。文中凡關於字意文意的解讀若有其必要者，皆援引古今學者之可靠結果以為佐證，若需再釐清者亦不敢怠慢。至於其核心之觀念則落在心知定執的有效解除上，文中明白指出準備進諫衛君而向孔子辭行的顏回，其實囿於心知定執而未臻高明，是以莊子所化身之孔子會對顏回不以為然，若顏回之所以未臻高明乃如老子《道德經·第三十八章》所

謂：「**下德不失德，是以無德。**」是以莊子乃有「**虛而待物**」的提醒，並給出「**唯道集虛。虛者，心齋也**」的建議。

本節中另以特別處理的觀念是「**氣也者，虛而待物者也**」中的「**氣**」，筆者的結論是認同陳德和先生近期的講法，將「**氣**」理解為日常生活中可感可見的雲氣或食餼，其因易見易懂，故被莊子引以為喻，象徵至上之無執道心或沖虛玄德，其方式則和老子《道德經·第八章》之言「**上善若水**」乃相類似。

本章〈第二節 乘物遊心〉其標題名稱乃出自〈人間世〉第二則寓言故事「**葉公子高將使於齊**」中，亦是莊子所假託之孔子所言之：「**且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣！**」

本節之進行亦和前節方式一樣，全圍繞在故事人物對話的內容中發議論。行文中特別對葉公子高的憤恨與不平有所討論，並指出其所以陷於情緒之不安與焦慮實皆心知定執引起之症狀，此症狀之實際病痛是心情之跌宕並對未來充滿恐懼，是謂「**陰陽之患**」與「**人道之患**」，唯葉公子高自是有福才能獲得高人的指導而得以化解，此一高人無他，就是莊子託身之孔子，他以生命導師之姿進行心理輔導與精神治療，同時針對葉公子高與楚君之關係而提出愛親與事君皆屬人間之必然，凡此不可逃亦不必逃之務，唯以平常心面對之，安之若命可矣，若平常心即是無執之道心或沖虛之玄德，其所由成則在幡然來悟而能「**養中**」、而能「**乘物**」，而「**養中**」即是養心，亦即「**心齋**」也，「**乘物**」即是順應萬物之自然，亦即「**虛而待物者也**」。

本章〈第三節 通達無疵〉，標題名稱來自〈人間世〉第三則寓言故事「**顏闔將傅衛靈公太子**」中，為莊子所託身之蘧伯玉所言之：「**彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。**」

本節進行的方式如同前面兩節一樣，集中在顏闔和蘧伯玉的對話，特別是蘧伯玉的意見說明及其事例的舉證上。文中的顏闔亦是遇到事情的瓶頸而苦無對策，蘧伯玉則四兩撥千金的點出問題的關鍵並給出顏闔的解困良方，原來顏闔的

病痛出在太過工於考察而處處分別計較，例如：無方與有方、危吾國與危吾身、人過與己過等等，都是他說的、都是他區分出來的，然而如此之工於考察而處處分別計較正意味著其心知之強、執著之甚，蘧伯玉乃奉勸其與太子相處時能「**形莫若就，心莫若和**」且「**就不欲入，和不欲出。形就而入**」，此亦即從裡到外都能一無所執、四無掛礙的敞開心靈，如此乃能與太子有效建立良好之互動，進而在沒有威脅、不受逼迫的安全情況下，順利達成國君所賦予之調教太子的任務。

三、

繼〈第二章〉之論用世的主觀依據之後，本論文之〈第三章〉對用世之客觀表現進行該有的考察，全節的主要內容在於探索用世思想其在具體的行動上，所將出現的方式或型態，以及這些的方式或型態能夠承載的意義。對莊子用的觀念之研究，學界其實早已有之，學位論文中亦有類似於者，這些研究的結論大體都將莊子的用分成無用之用及無執於用兩類，但陳德和先生首倡兩類三型之說，筆者服膺陳先生的見解，乃將此二類三型中的三型分別設為三個小節的名稱，並從〈人間世〉相關寓言故事的解讀，以及內七篇其他各篇資料相互佐證，說明其意義及性格。

本章〈第一節 無用以成用〉，標題名稱來自陳先生二類三型中的第一類第一型。陳先生二類之區分是以言說標準而定的，此二類是分別說與非分別說，分別說中則有兩型，第一型即本節所論述者。陳先生之所以將「無用以成用」視為分別說，這是由於此類型乃以材與不材、用與無用相對舉，從世俗的批判中反轉不材為材、無用為用，並定調此乃屬於超俗義的有材與有用。本節之討論進行，以〈人間世〉中「櫟社樹」和「商丘大木」兩則寓言故事的詮釋為依據，其中「櫟社樹只取其前半段」，此外亦舉〈逍遙遊〉中狸狌與犛牛之例和〈應帝王〉所謂「**虎豹之文來田，猿狙之便來藉**」以相呼應。

本節特別強調，莊子所謂無為世俗所用或可用的「不材」、「無用」，究其意乃是在於不讓自己成為世俗方便之工具，更不讓自己因為淪為世俗方便之工具而受到傷害，且就由於能夠如此之超越世俗之窠臼，其洵非苟且偷生，亦非自甘於庸碌，實乃用世之智慧。

本章〈第二節 無執以成用〉，標題名稱來自二類三型中之第一類第二型，其之所以仍然屬於分別說，乃是此無執之用實與有執之用常相對舉。本節所能援用之資源在〈人間世〉中僅有「櫟社樹」這則寓言故事的後半段，筆者乃將其獨立出來而集中說明。筆者認為此櫟樹因不為世俗所用故能免於中道夭而終能成其大，今又以其既碩且大而被尊立為社，若櫟樹能無可無不可隨順之，證明其乃能不泥於「無用以成用」而顯為「無執以成用」。

本節因〈人間世〉所擁有之素材不多，為證明其實非孤例孤證，是以既援引〈逍遙遊〉中莊子與惠施關於五石之瓠之對話以資證明，並由〈齊物論〉之言「**為是不用而寓諸庸，此之謂以明**」，說明有執之用與無執之用的不同，甚至追溯到老子《道德經·第十一章》：「**有之以為利，無之以為用**」，證明莊子無執以成用之說，絕對是合乎道家義理而且是有本有源的。

本章〈第三節 無對以成用〉，標題名稱來自第二類非分別說中之唯一一型。此型此類因不似無用以成用中之材與不材、用與不用、俗與不俗相對舉，亦不似無執以成用中之為是與因是、有蓬與無蓬、有執與無執相對舉，所以是非分別說，若莊子〈大宗師〉所言之：「**其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也**」，即是此非分別說之典範，在寓言故事方便則以〈應帝王〉中之「**渾沌**」意象最為鮮明，蓋「**渾沌**」之身為中央之帝其乃非南非北，且「**渾沌**」之能善待南北兩帝，則又是南是北，像如此之能無對無礙的完滿保住一切，即是圓融、終極之境地，亦是莊子言用中之最高理想。

在〈人間世〉中筆者以為「支離疏」寓言故事最後所言之「**支離其德**」，以及「孔子適楚」寓言故事中莊子藉楚狂接輿之口所云之：「**天下有道，聖人成焉**；

天下無道，聖人生焉」，乃是此無對無礙之另外表達，蓋能支離其德則凡一切分別說，如：上德與下德、有德與無德等等俱可同歸於泯，至此則一切皆如其所如、適其所適，共成一和諧之大自在，而聖人無論天下有道無道皆有其事，要之，不外乎內聖外王之偉業，如此之不計有道無道內外一如以從之，乃無對無礙之圓融境地，其能成全無限之大用可知矣。

四、

莊子的處世思想歷來的研究中頗多不同的形容與評價，信其然者以為莊子實有淑世人間之大願，故能在世而化世，化世而安世，不信其然者，或以為其遊戲人間而素無擔當與建樹，或以為其棄厭人道而聊無道義與性情，今筆者以用世之觀點詮釋其世道人心之關懷，此乃正向之看待莊子，本論文之所述筆者皆處處留意其能持之有故，如此之正向看待莊子是否亦已言之成理，則有求專家學者的不吝賜教。

參考書目

一、古典文獻（略依年代順序排列）

- 漢·司馬遷《史記》，臺北市：宏業書局，1972年。
- 漢·班固《漢書》，臺北市：宏業書局，1972年。
- 晉·郭象《莊子注》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 唐·成玄英《莊子注疏》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 宋·呂惠卿《莊子義》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 宋·林希逸《莊子膚齋口義》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 宋·朱熹《四書章句集注》，臺北市：鵝湖出版社，1984年。
- 元·吳澄《南華內篇訂正》，新北市：藝文印書館，1972年。
- 明·焦竑《莊子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 明·釋德清《莊子內篇註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。
- 清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北市：里仁書局，1984年。
- 清·林雲銘《莊子因》，臺北市：芳文印書館，1972年。
- 清·陳壽昌《南華真經正義》，臺北市：新天地書局，1977年。
- 清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北市：華正書局，1982年。
- 清·王先謙《莊子集解》，臺北市：文津出版社，1988年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美《中國人生哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，2005年。
- 方東美《生生之德》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 王叔岷《莊子校釋》，臺北市：臺聯國風出版社，1972年。
- 王叔岷《莊子校詮》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988年。

- 王邦雄《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄《莊子道》，臺北市：里仁書局，2011年。
- 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年。
- 王邦雄《莊子寓言說解》，臺北市：遠流出版公司，2017年。
- 王邦雄《道家思想經典文論》，新北市，立緒文化公司，2013年。
- 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄／等《中國哲學史》，臺北市：里仁書局，2014年。
- 王 博《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 王 凱《逍遙游》，湖北：武漢大學出版社，2003年。
- 王德有《莊子神遊》，香港：中華書局，2003年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1978年。
- 牟宗三《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 牟宗三《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。
- 李日章《莊子逍遙境的理與外》，高雄市：麗文文化公司，2000年。
- 林明照《先秦道家的禮樂觀》，臺北市：五南圖書公司，2007年。
- 周啟成《莊子膚齋口義校注》，北京：中華書局，2009年。
- 吳 怡《莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。
- 吳 怡《中國哲學的生命和方法》，臺北市：東大圖書公司，1994年。
- 吳 怡《逍遙的莊子》，臺北市：三民書局，2009年。
- 吳 怡《禪與老莊》，臺北市：三民書局，2015年。
- 吳光明《莊子西翼》，臺北市：東大圖書公司，2015年。
- 吳汝鈞《中國佛教的現代詮釋》，臺北市：文津出版社，1995年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北市：文津出版社，1998年。

- 唐君毅《中國人文精神之發展》，臺北市：臺灣學生書局，？年。
- 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《人生之體驗》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 唐君毅《人生之體驗續編》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 徐復觀《中國藝術精神》，臺北市：臺灣學生書局，1966年。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年。
- 程兆熊《道家思想》，臺北市：明文書局，1985年。
- 崔大華《莊學研究》，臺北市：文史哲出版社，1999年。
- 陳鼓應《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，2011年修訂版。
- 陳鼓應《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北市：五南圖書公司，2006年。
- 陳鼓應《道家的人文精神》，臺北市：臺灣商務印書館，2013年。
- 陳冠學《莊子新注（內篇）》，臺北市：東大圖書公司，1978年。
- 陳德和《從莊子思想詮詁莊子外雜篇的生命哲學》，臺北市：文史哲出版社，1993年。
- 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 陳德和《臺灣教育哲學論》，臺北市：文史哲出版社，2015年。
- 陳知青《老莊思想粹誦》，新北市：頂淵文化公司，2006年。
- 張默生《莊子新釋》，臺北市：天工書局，1993年。
- 黃錦鏞《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2011年。
- 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北市：東大圖書公司，年。
- 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年
- 葉海煙《莊子的處世智慧》，臺北市：健行文化出版公司，2006年。

- 葉程義《莊子寓言研究》，臺北市：文史哲出版社，2004年。
- 楊儒賓《莊周風貌》，臺北市：黎明文化公司，1991年。
- 歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》，臺北市：里仁書局，1992年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。
- 傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》，臺北市：東大圖書公司，1986年。
- 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，1993年。
- 劉笑敢《莊子思想及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。
- 錢 穆《莊子纂箋》，臺北市：東大圖書公司，1993年。
- 錢 穆《莊老通辨》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 劉坤生，《《莊子》九章》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- 韓林合《虛己以游世——莊子哲學研究》，北京：北京大學出版社，2006年。
- Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯《活出意義來》，臺北市：光啟文化，2012年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

- 王志楣〈論莊子之「用」〉，《花大中文學報》第1期，2006年12月。
- 沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷第6期，1987年6月。
- 沈維華〈莊子「無用之用」思想探究〉，《彰化師大國文學誌》第92期，2004年12月。
- 吳肇嘉〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華中文學報》第5期，2011年6月。
- 倪麗菁〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》第390期，2006年11月。
- 高利民〈莊子無用之用的另外解讀〉，《復旦學報》第4期，2005年。

- 陳德和〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》第6期，2004年4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7月。
- 陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010比較哲學學術研討會，生命學問與生命教育」，2010年5月。
- 陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6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〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6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〈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，1993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〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學季刊》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。
- 陳政揚〈論莊子與張載的「氣」概念〉，《東吳哲學學報》第12期，2005年8月。
- 陳政揚〈論生命的有待與超拔——以莊子「形」概念為中心〉，《揭諦》第16期，2009年2月。
- 陳政揚〈從戴君仁先生〈魚樂解〉試探莊子的淑世精神〉，《臺大文史哲學報》第88期，2017年11月。

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

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

王敘安《莊子實踐哲學初探》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

朱玉玲《莊子無用之用思想研究》，市立臺北師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003年。

江培詩《〈莊子·人間世〉療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

呂秀姮《莊子人生哲學之現代運用》，國立中山大學中國語文學系碩士論文，2004年。

吳肇嘉《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。

李玫芳《莊子人生哲學研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991年。

沈雅惠《莊子用思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2001年。

林秀玲《試論莊子哲學中的意義治療》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

林鳳玲《〈莊子〉論生命困境與化解之道》，東海大學哲學系碩士論文，2015年。

柳秀英《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文學系博士論文，2004年。

許明珠《莊子人間世之研究》，國立中正大學中國文學系碩士論文，2000年。

許貴勝《莊子人間世之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2001年。

許善然《莊子的人生哲學——以生死智慧為中心》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2015年。

黃源典《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年。

曾明泉《莊子人生哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1985年。

張木生《莊子生命境界論之研究—以內七篇為中心的考察》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

張瑋儀《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

陳家祥《用世之難——莊子人間世文本之分析與詮釋》，華梵大學哲學系碩士論文，2014年。

廖秀惠《虛己遊世——莊子人間世文本結構的詮釋分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。