

南華大學

哲學與生命教育學系
碩士論文

論莊子的成德之知
——以內七篇為例

研究生：曾凱堂

指導教授：陳德和 博士

中華民國 103 年 5 月 29 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 論 文

論莊子的成德之知——以內七篇為例

研究生：曾凱堂

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：陳德和

系主任：尤惠貞

中華民國 103 年 5 月 29 日

摘要

本論文為《論莊子的成德之知——以內七篇為例》，由詮釋《莊子》文本內容，分析莊子欲破除之知概念，修養工夫的實踐，以達體道證德的進路。本論文共分五章：

〈第一章〉為緒論，描寫本論文之寫作構思與準備，第一節研究動機與目的，第二節研究材料與範圍，第三節研究方法與原則，以此三節之論述，做為此研究論文之定位。

〈第二章〉為探討價值的設限及其超越，第一節是大小的對比與突破，莊子以〈逍遙遊〉中螬與學鳩之小知對比出鯤鵬之境界，再舉秋毫與泰山、殤子與彭祖為例，說明大小之區分只是一種相對比較的結果，透過無待的修養工夫而能超越、突破。第二節是美醜的對立與超拔，美醜標準會因物種不同而不同，莊子提出「莫若以明」以觀照萬物，萬物如實呈現其存在價值，並藉此可打破感官的直覺，而能恢復真君原貌。第三節是是非的對決與統一，儒、墨之是非爭辯是沒有結果的，若能處在道樞之環中，就無是無非抑或亦是亦非，回到了因是已的境界。

〈第三章〉為探討心識的偏執及其超越，第一節是欲情的執迷與圓融，世人的欲望無非求名利，莊子提出「吾喪我」為超越之修養工夫，以三籟之喻，提醒世人：人人皆可成天籟。第二節是分別的迷思與明鑑，莊子指出貴我賤物之矛盾，及成心與師心的執著，若應之以無情，並以心齋的修養工夫，超越內外之分，真我與天地萬物一同存在。第三節是知見的侷限與開顯，莊子提醒世人不應以「用」的觀點做為價值判斷之標準，應寄託於「庸」，才能與萬物逍遙同在。

〈第四章〉為探討得失的計較及其超越，第一節是形骸的把持與符應，世人皆有形骸之執著，莊子提出「坐忘」的修養工夫，忘形骸就能保全形骸之內的真我。第二節是義命的無奈與覺悟，義與命之無可奈何是必然而沒有選擇，因此不使這樣的自然之變入於心，最好的修養工夫就是安之若命。以安之若命超越，而能乘物以遊心。第三節是生死變化與昇華，死是世人最難看破之事，但生死皆在大自然中，從自然而來，終需回到自然，莊子以物化超越之，讓生死兩忘，回歸自然，終能天地與我並生，萬物與我唯一。

〈第五章〉為結論，就前四章做回顧，歸納內七篇中莊子成德之知。

關鍵字：莊子、超越、知概念、成德之知、修養工夫、體道證德

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究材料與範圍	5
第三節 研究方法與原則	10
第二章 價值的設限及其超越	14
第一節 大小的對比與突破	15
第二節 美醜的對立與超拔	23
第三節 是非的對決與統一	30
第三章 心識的偏執及其超越	38
第一節 欲情的執迷與圓融	38
第二節 分別的迷思與明鑑	46
第三節 知見的侷限與開顯	54
第四章 得失的計較及其超越	60
第一節 形骸的把持與符應	60
第二節 義命的無奈與覺悟	69
第三節 生死的變化與昇華	75
第五章 結論	86
參考書目	92

第一章 緒論

莊子之思想一直受到世人的重視，尤以其在亂世之中倡逍遙之論，強烈之對比情境，開展的便是自由自在的生命，這不僅只是口號呼喊，提出的修養工夫，更可實踐在生命之中。其中，知的概念是重要的關鍵，在《莊子》書中就有「大知」、「小知」、「真知」的出現，所具之意涵為知之有限性，及透過轉化超越的修養工夫所成的無限之真知，在這樣的進路之中，生命獲得重新的釋放，故，本論文以《論莊子的成德之知——以內七篇為例》為題，探究內七篇中有關知概念的轉化與超越，而終能體道證德之進路。

第一節 研究動機與目的

莊子哲學曾形容人生命的自我設限，如「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣」¹（〈逍遙遊〉）；精神心緒產生的紛亂，如「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪」（〈齊物論〉）；不自量力的意念，如「汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也」（〈人間世〉），自視己身，這些困境容易造成逍遙生命的阻隔，而落入困苦之中。

如今踏入道家哲學的大門，才明白小而大，大而化的境界是那麼吸引筆者，並從學習中感受到道家哲學與西洋哲學最大的不同即是生命的修養，且依莊子所提出之修養工夫，而能解生命之困境，是條解套的道路。生命的修養不假外求，需從自身做起，因此道家哲學也可以說是實踐的哲學，是自我實踐的哲學。且在學習過程中，教授剖析古文經典之意涵與生活實踐之關連，一再顯示此經典之實

¹ 本論文《莊子》原文引用皆採清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），由萬卷樓圖書公司於2007年出版《莊子集釋》一書之內容。

用性，包容生命中的各個層次，與生活密不可分。因此，從自身生命的觀點出發，深覺能研究道家哲學是幸福的，也體認到這套哲學把生命修養與實踐融入生活之中，生活即實踐，實踐即生活，逍遙自在的生活就是逍遙自在的生命。

先秦出現周文疲弊的問題，由於周文禮樂是制度，已深植人們生活當中，對此，高柏園先生提出他的看法：「周文不僅是一套形式與制度，而更象徵著人安身立命的依據，因此，周文疲弊根本就是生命失去安頓、依據的象徵。」²如此一來，生命有對立，衝突就出現了，生命變得沒有根，只能跟著世俗隨波逐流，又如牟宗三先生所說：「生命的紛馳、心理的情緒、意念的造作都有特定的方向，黏著在這個地方，就著於此而不能通於彼。」³生命有了束縛就不自由自在、就由他人做主。所以，生命既已失去安頓、依據，要想重新找回生命的本真，只有從生命本身的修養做起。老子《道德經》提到：「致虛極，守靜篤。」⁴（《第十六章》）「為學日益，為道日損。」（《第四十八章》）這都是要找回生命本真，去除生命中的紛擾與干涉，而達到極虛極靜境界的工夫。同樣的，莊子也提到「吾喪我」（《齊物論》）、「心齋」（《人間世》）、「坐忘」（《大宗師》），「吾喪我」、「心齋」、「坐忘」亦是修養工夫，這些修養工夫為的是超越價值的設限、心識的偏執與得失的計較產生的執著，還吾人本來的面貌。同時也告知吾人，去除紛擾與干涉，不需外求，不需改變他人，要改變的是自己，透過這些修養工夫，就是回歸本真的進程。

老子與莊子在數千年前就有這樣的大智慧，可以解決生命的難題，而吾人處在紛亂複雜的現代，心受到外界的影響古今皆同，「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，難得之貨令人行妨。」（《道德經·第

² 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁7。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁94-95。

⁴ 本論文《老子》原文引用皆採樓宇烈《王弼集校釋》中王弼《老子道德經注》之內容。臺北，華正書局，1992年。

十二章》)一旦順著五官欲望行事，一味追求欲望的滿足，就會讓心蒙上一層又一層的塵，且欲望是無窮無盡的，沒有極限，只要一達到這個欲望，更高的欲望隨即出現，故老子告誡我們：「見素抱樸，少私寡欲。」(《道德經·第十九章》)生命不需要過多外在的附加，能原原本本、如如實實，就可達到「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。……復歸於樸。」(《道德經·第二十八章》)的境界，「嬰兒」與「樸」就是生命的本真、美好，也就是《莊子·齊物論》提到：「如求得其情與不得，無益損乎其真。」的「真」。

道家思想中之求真與西方哲學之求真著眼不同，袁保新先生說：「在西方，存有主要開顯為存在界可理解性的最後根據，然而經過亞里斯多德實體化的轉向之後，存有學的任务變為主要在說明存有物產生與變化的問題；但是在中國，道卻主要開顯為天、地、人、我之間互動秩序的根源，它負責的是提供一切人、物相生相續的終極保護。」⁵以牟宗三先生的看法來說，西方哲學所重視的是外延的真理，而中國哲學則重視內容的真理。⁶內容的真理與主體分不開，亦即重視人的修養與實踐，陳德和先生也說：

至於中西哲學最大的不同點是：西方哲學重客體對象的理解，是以「知識」為中心、以理智的好奇和滿足為主要訴求；中國哲學則是重主體人格的建立，是以「生命」為中心、以當下自我超拔的實踐方式要求其真切於人生為主臬。如果說西方哲學是經由客觀理解而成功之「概念的知識」的話，那麼中國哲學就是本諸主觀反省而證得之「生命的學問」了。⁷

因此，道家哲學所著眼的「真」即是老子所謂：「修之於身，其德乃真。」

⁵ 袁保新，〈知識與智慧——從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月，頁 10。

⁶ 參閱牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983 年，頁 20-25。

⁷ 陳德和，〈牟宗三「中國哲學的特質」述要〉，《鵝湖月刊》第 277 期，1998 年 7 月，頁 50。

(《第五十四章》)的「真」，「真」就是真實的面貌，不受遮蓋的面貌，也就是道家哲學所關注的：期待世人能去除生命中的紛擾，而還真實生命本來的原貌。換言之，欲達到道家哲學的「真」，就需除去生命中不「真」的部分，「知」就是這樣的關鍵角色，「知」是受「心」的發動，當「心」不被遮蓋蒙蔽，不受牽制束縛，就能有適當的判斷；相反的，當心受制於外事外物，「心」的判斷就失去依據，「知」的使用就落入了限制。故老子言：「慧智出，有大偽。」(《第十八章》)當「知」由利益發動，欺瞞偽詐就出現了；《莊子·人間世》云：「知出乎爭。」當「知」由是非發動，對立爭執就出現了。相反的《莊子·人間世》云：「知其不可奈何而安之若命。」當「知」由體認「子之愛親」的無執之心發動，生命就得以安頓；《莊子·應帝王》云：「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。」當「知」由無為之心發動，生活就可以達到自由自在的境界。

所以「知」是求「真」的進路，但它卻也可能是成「執著」的關鍵。顧瑞榮先生說：「莊子所講的『知有所待』揭示了普通的『知』實際上是二分性的「知」，也就是存在著認識主體與認識客體之分的「知」。並且，這樣的「知」也必然是有條件的相對的「知」，它既要受制於認識對象的不確定性，也要受制於認識主體的動搖不定的意識狀況。」⁸由此看來，普通的「知」處於相對的層次中，是有所依待，需實踐莊子提出的修養工夫，達成「知」的超越與轉化，這就是莊子的成德之知。

《莊子》中出現很多含有「知」的內容，例如：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。(《齊物論》)

吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所

⁸ 顧瑞榮，〈道家無知論——無知是超越二分對待的知〉，《鵝湖月刊》第409期，2009年7月，頁43。

謂不知之非知邪？（〈齊物論〉）

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。

（〈養生主〉）

方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。（〈養生主〉）

知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。（〈德充符〉）

在此因篇幅的關係，無法一一列出。而國內學者對於《莊子》書中之「知」的研究，於國家圖書館臺灣博碩士論文知識加值系統中截至 2014 年 3 月止，所登錄較相關的資料有：陳秉虔《知與忘——《莊子·大宗師》文本結構的詮釋與分析》、鄭鈞瑋《《莊子》知識論研究》、李宜航《《莊子》中的「知」與「治」》、陳慧君《《莊子》哲學體系中「知」的研究》、蕭美齡《心知與氣化——《莊子》思維與言說方式之省察》、歐崇敬《解構的中國知識型理論分析——超越後現代主義的《莊子》文本重述》、蔡偉仁《莊子哲學研究——論名言的限制與真知的價值》、林文琪《莊子去知的意義研究》、金白鎭《莊子哲學中「真知」問題研究》。這些學者的研究皆有其豐碩之成果，然「知」在《莊子》文本中不僅是「知」字的出現含有「知」概念，其中還包含許多沒有「知」字卻有「知」概念的內涵，〈德充符〉云：「德者，成和之脩也。」達至和諧之道即是德，故筆者以《莊子》內七篇為例，探討莊子的成德之知，期望在研究中能詳盡莊子知概念的意涵，一窺生命哲學至境。

第二節 研究材料與範圍

本論文探討《莊子》內七篇的成德之知，所要研究的材料即為《莊子》一書，而《莊子》是否真為莊子所著？且經過長年的流傳，是否為原始資料？這有賴學者考證。若依黃錦鉉先生在《新譯莊子讀本》中的一段說明：

莊子的書，《漢書·藝文志》紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇二十八、雜篇十四、解說三。據《經典釋文·序錄》說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪及孟氏都替它作注，就是那個本子。以後其他諸家，像崔譔注是十卷廿七篇，內篇七、外篇廿。向秀注是廿六篇，都沒有雜篇，這許多本子，都已經失傳了，不能夠了解其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象的本子，共十卷卅三篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一，日本高山寺卷子本有郭象的〈後序〉，說是經過刪節，合併篇章，因此比〈藝文志〉所著錄的，少了十九篇。根據上面所記述，《莊子》分為內、外、雜篇，大概是在魏晉六朝的時候，不是原書本來面目。⁹

《莊子》一書在流傳過程，因人為或天然的因素，有些內容已散佚或失傳，今日所見並非原本面貌。故，現行之《莊子》通行本多採用晉·郭象所注之版本，共三十三篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一。據張默生先生的考據：

大概《莊子》的內七篇，前人都認為是莊周所作；雜篇的〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉四篇，都認為是後人偽作的；其他的雜篇和全部的外篇，都認為是莊周的後學推衍師說而作的。大體雖然不錯，但細微的地方，還須一一辨認。例如內篇的〈逍遙遊〉，最後的兩段，就有人懷疑。外篇的〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉，雜篇的〈寓言〉、〈天下〉，又極似內篇文體的構造，雖說有部分的膚淺之處，但大體看來，又和內篇的文章，並無多大分別。至於像外篇的〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈刻意〉、〈繕性〉五篇，我們若是衡量其文體，就不知去內篇若干里，決不是莊周的手筆。¹⁰

⁹ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2011年，〈導讀〉頁11-12。

¹⁰ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業有限公司，1983年，〈莊子研究答問〉頁7-8。

從此考據當中可知，張默生先生及多數學者認為內七篇應是莊子所作無誤，這也是目前大部分學者之共識。《莊子》之內七篇，從〈逍遙遊〉到〈應帝王〉是一套完整的哲學思想，褚伯秀說：

內篇之奧，窮神極化，道貫天人，隱然法度森嚴，與易老相上下，始於〈逍遙遊〉，終以〈應帝王〉者，學道之要，在反求諸己，無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊，物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王。斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也，夫真人之所造詣，即七篇而不泥，離七篇而脗合，所以外混光塵內存慧照，善學者於內篇求之，思過半矣。¹¹

依褚伯秀之觀點，學道從自身修養開始，首先外觀萬物，能以明而破除主客二元對立，以達忘己、無己，順此進入無間入有間的養生之道；接著能善己就能集虛且善物，故能德有所長而形有所忘，忘為本以泯去執著，終能無待、逍遙。林雲銘也說：

〈逍遙遊〉言人心多忸於小成，而貴於大；〈齊物論〉言人心多泥於己見，而貴於虛；〈養生主〉言人心多役於外應，而貴於順；〈人間世〉則入世之法，〈德充符〉則出世之法，〈大宗師〉則內而可聖，〈應帝王〉則外而可王。此七篇分著之義也。然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。¹²

¹¹ 文中所引，係褚伯秀之「管見」，亦見於焦竑，《莊子翼》，臺北，廣文書局景本，1979年，頁84。

¹² 林雲銘，《莊子因》，臺北，廣文書局景本，1968年，〈總論〉頁1。

莊子期許世人心境應由小而大，應由有己而無我，應由役於外而順於變，這就是內篇之修養工夫及境界的進程脈絡，且內七篇雖分著，其義理則是一致的，張默生先生也說：

《莊子》全書的文體略可分為四等。第一等作品，在形式上，約可分為甲乙兩類：甲類是先總論，次分論，無結論的；乙類是先分論，次結論，無總論的；如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉等篇便是。……因此，縱是莊子的第一等作品，若把它拆開來看，也能各自成篇；但是合起來看，便是一篇具有獨特組織的妙文了。¹³

是已，本研究以《莊子》內七篇為例，探析其中「知」的有限、超越與證成的內涵，一窺成德之知所展現的與天地並生同遊的境界。王邦雄先生說：「它不僅教我們成就自己，更要我們帶領所有的人成就他們自己，而且是往上不斷超拔飛昇的成就，讓生命更開闊，更高明。」¹⁴這就是莊書吸引人之處，故近代研究莊子之學者頗多，如：牟宗三《中國哲學十九講》、《才性與玄理》、方東美《方東美演講集》、唐君毅《中國哲學原論·原道篇》、徐復觀《中國人性論史·先秦篇》、王邦雄《莊子道》、《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、王邦雄和陳德和合著《老莊與人生》、吳怡《逍遙的莊子》、《新譯莊子內篇解義》、吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》、陳鼓應《莊子今注今譯》、《老莊新論》、張默生《莊子新釋》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、葉海煙《莊子的生命哲學》、高柏園《莊子內七篇思想研究》、李日章《莊子逍遙境的裡與外》……。這些書籍是筆者的主要參考資料。

¹³ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業有限公司，1983年，〈莊子研究答問〉頁6。

¹⁴ 王邦雄，〈從莊子寓言說人生哲理〉，《鵝湖月刊》第107期，1984年12月，頁27。

除此之外，歷代就有多位學者為《莊子》加注疏並闡發者，例如宋代的林希逸《莊子廣齋口義校注》、以及明代的焦竑《莊子內篇注》、釋德清《莊子內篇注》、清代的王夫之《莊子通·莊子解》、林雲銘《莊子因》、宣穎《莊子南華經解》、郭慶藩《莊子集釋》、王先謙《莊子集解》、及陳壽昌《南華真經正義》……等，諸位學者之注疏亦為筆者寫作論文之參考資料。其中郭慶藩輯、王孝魚整理，萬卷樓圖書公司於 2007 年所出版的《莊子集釋》為本論文《莊子》原文採用之依據。此書收錄有郭象注、成玄英疏及陸德明的音義，還有其它十餘家的註及郭慶藩個人的詮釋，甚受研究莊子的學者所肯定。此外，本文援引之老子《道德經》原文則依王弼《老子注》由樓宇烈校釋之《王弼集校釋》為依據。

至於學位論文部分，有傅瑩鈞《從莊子哲學論生命教育》、鍾倍祺《莊子養生思想之研究》、張云瑛《莊子天人思想探究》、張民福《莊子安命思想的哲學考察》、林鈺清《莊子淑世思想之研究》、卞吾元《莊子逍遙至樂思想之研究》、黃朝和《莊子遊心應世之人間道行析探》、王敘安《莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心》、王淑姿《莊子靈性教育之研究》、黃雅岑《論莊子哲學對樂活觀念的啟示》、賴慧娟《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》……等等。期刊、學報則有王邦雄〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉、陳政揚〈人籟、地籟、天籟與吾喪我之內在相似性的另類詮釋〉、〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉、陳德和〈莊子齊物論的終極義諦及其奇詭書寫〉、〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉、〈論莊子哲學的道心理境〉、楊祖漢〈論莊子的知與無知〉……。這些與莊子哲學相關之學位論文及期刊、學報極多，各篇文章皆有其獨到之見解，提供筆者寫作之參考與依據，此僅例舉一部分，文中如有援述或參考，皆於註腳清楚標示，並於最後之〈參考書目〉明列。

第三節 研究方法與原則

做一項研究，其研究方法必須能有客觀性、普遍性，才能獲得他人的認同，中國哲學的研究尤其如此，高柏園先生認為：「如果方法的優劣乃是相對於其研究目的的滿足與否，則中國哲學史的研究方法，也正是要滿足中國哲學史的要求。」¹⁵因此高柏園先生提出了幾項原則：

一、一致性原則：方法本身應具有一致性而不矛盾，任何含有內在矛盾之方法都是失敗的方法，而一致性正是方法成立的必要條件。二、相對性原則：如果方法的提出與使用乃是相應於提出者與使用者之目的而成為可能，則方法之優劣乃是相對地滿足其目的之程度，凡愈能滿足其相對之目的者即為好方法，反之，則為壞方法。三、實用性原則：方法之優劣既是相對的，則其優劣之標準即在其是否能滿足其所掌握對象之要求，凡是愈能掌握者既愈實用，亦即愈有價值。四、工具性原則：方法僅僅只是為達目的之實用而建立，因此，方法只是完成目的之工具，而不必帶有特別之色彩。吾人不應僅由某種方法之使用，便判定使用者之理論意義，而須就其方法之目的加以批判。五、中立性原則：既然方法只是工具，則其自身並不具備某種特殊之價值色彩，此即為方法之中立性原則。¹⁶

一直以來中國哲學研究缺乏方法論，高先生提出的觀點著重在研究方法的一致性、客觀性與中立性，使用研究方法必須注意到這些原則，所產生的研究結果也會具有客觀性與普遍性。至於方法論，傅偉勳先生認為：「以儒道佛三家為主的東方『生命的學問』，一向缺少高層次的方法論反思，未曾建立本身一套具有『學問的生命』意義的詮釋學理論與思維方法論，就嚴密的學術性言，遠遠不及

¹⁵ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁14。

¹⁶ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁12-13。

西方思想與學問傳統。」¹⁷這樣的看法也說明了中國哲學研究之困境。因此，傅偉勳先生提出「創造的詮釋學」，其最大特色是應用「層面分析法」，以「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、以及「創謂」為五大辯證層次，內容分述如下：

一、在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上說了甚麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。二、在「意謂」層次，原典本文的詮釋者必須假定原典本文具有原作者真正「意謂」著的「客觀意思」存在，詮釋者於此層次的學術責任即在發現理解所謂「客觀意思」或「真正意思」，且以「依文解義」方式表達詮釋者的「客觀」的理解。三、在「蘊謂」層次，詮釋者必須繼續探問：「原思想家（或原典）可能表達甚麼？」或「他所說過的可能蘊涵甚麼？」我們於此層的首要工作，即在通過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。四、在「當謂」層次，我們探問：「原思想家或原典（本來）應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」也就是說，我們在這層次，須在種種詮釋進路所個別發現的義理蘊涵之中進行批判性的比較考察，依據我們通過思想史的探討，中外哲學與詮釋學的方法論鑽研，以及我們自己多年積下的詮釋學體驗與心得，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。我們一旦掘發出原有思想的深層結構，當可超越諸般可能的詮釋進路，判定原思想家的義理根基以及整個義理架構的本質，依此重新安排脈絡意義、層面義蘊等等的輕重高低，而為原思想家代為說出他應當說出的話。五、「創謂」層次，即從批判的繼承者轉變成為創造的發展者，或亦可說從詮釋學家身份升為創造的思想

¹⁷ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年，頁220。

家身份，不但講活了原有思想，還能徹底解消原有思想的任何內在難題或實質性矛盾，剋就思想的突破與創新，特為原思想家完成他所未能完成的創造性思維課題。¹⁸

簡言之，作為一個研究者先需確認文本之真實性，而後「依文解義」，找出原作者所要表達之真正意思，接著探究作者之表達所蘊涵之思想，掘發作者原有思想之深層義理，甚而代原思想家講出他應當說的話，最後而能從詮釋學家升為創造的思想家，解決原思想之衝突與矛盾，以突破與創新完成原思想家未完成之創造性思維。

不過為了避免「創造性詮釋」之濫用，袁保新先生也特別提醒：

「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，並且經由這些註釋成果的反省批判，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。¹⁹

在此，袁先生點出了「創造性詮釋」可能的缺失，會影響研究的進行，其重點仍在客觀性，不能只是一己之臆測，且需透過前人已建立之詮釋系統的批判與反省，使研究方法周延有效。故袁先生提出「創造的詮釋」必須滿足六大原則：

一、其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。二、必須能夠還原到經典中，取

¹⁸ 參閱傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年，頁228-240。

¹⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁62。

得文獻的印證與支持，而其籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。三、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，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。四、應該將經典本身視為一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。五、必須一方面將詮釋主題置於它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繹出它不受時空局限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。六、對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。²⁰

綜上所述，筆者之研究方法，即採傅偉勳先生之「創造性詮釋」，並掌握高柏園先生及袁保新先生所提出之原則，進行本論文之研究。透過這些原則的掌握，研究者在詮釋文本內容，更可以達到相對客觀，所提出之論點也可以更有普遍性。

²⁰ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁77。

第二章 價值的設限及其超越

大小、美醜、是非存在於標準之下的判別，一有標準化，就有不達標準的對立出現，而且標準化的遮蓋之下，不應二分的事物就全然被忽略了。莊子在〈齊物論〉中最想打破的就是「知」的侷限，李日章先生曾提到：「『知』的本領在於區別，『知』一定會把渾淪一體的東西區分為無數不同的東西。它又帶有先天的蒙昧性，這蒙昧性使它只看到萬物表面上的分別，卻看不見其根柢上的相連相通。」¹這就是標準化的矛盾，當人有了認知能力之後，便將宇宙萬物做出區分，並融入自己的價值觀，就有大小、美醜、是非的執著出現，所面對的一切都要選邊站，二分的結果就是在自己的天地裡畫出兩條路，生命就只有兩個選擇，非一即二。造成其原因就在「知」所形成的有限性，人們用「知」做出了裁決，訂出了標準，但「知」本身能達到絕對嗎？能是無窮的嗎？莊子就在〈養生主〉告訴我們：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。

生命是有限的，知識是無窮的，如何用有限的生命去追逐無窮的知識呢？用有限的生命所獲得的有限知識來做標準的判別並不適當，有限的「知」無法涵蓋所有的一切，可是，人人卻都相信它，王邦雄先生就說：「〈養生主〉主要告訴我們怎麼從這條路走出來，心知逐物無邊，就是因為你的心去『知』，心知就是心知道是非，知道死生，知道是有分別，你有這個分別，就一定會去追求，一定被帶動。」²王先生這裡所指的「知」即是有限的「知」，它會做出區別、欲求的判斷，人一輩子就在追求中，無法解脫。莊子即是看到生命中之有限「小知」的分別與判斷，帶給生命的負荷，而期待透過修養工夫能有「真知」之超越。

¹ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年，頁4。

² 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁85。

莊子是否定有執的「知」、在心知執著作用下的「知」，他認為這樣的「知」對生命只會形成困境與阻隔，牟宗三先生也提出他的看法，他說：「一般人認為道家有反知的態度，譬如說莊子的〈齊物論〉反對相對範圍之內的知識，其實莊子是要超越相對以達絕對，才衝破知識。」³這裡清楚的說明莊子反對的是相對的「小知」，而非超越的「真知」，「真知」意謂無執於所知，不以所知為標準，楊祖漢先生也這樣認為：「莊子要否定的，是心知的造作、蕩越，而並非對心知作原則上之否定。對治心知的蕩越，不但不會取消心知之作用，而是成全了心知。」⁴雖然「生也有涯」，所「知」同樣有限，但在無執的心中，「知」就不會形成封閉性。因此，當「知」是有偏有執，生命的對立、偏頗就會困擾著我們；當「知」是無執無偏，我們看待生命的真實與面對種種的困境時，更能解消對立、破除我執而逍遙無待。

第一節 大小的對比與突破

〈逍遙遊〉文中一開始便介紹北冥之魚，與其所化之鵬，以「不知其幾千里」形容其碩大，並以此挑戰吾人之現實想像空間，為打破大小之有限埋下一伏筆；並於另一段寓言加入蝸與學鳩為「小」之代表，其內容是：

《齊諧》者，志怪者也。《諧》之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁124。

⁴ 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第373期，2006年7月，頁24。

故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者宿舂糧；適千里者三月聚糧。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？

其中，鵬鳥之高飛遠徙為蜩與學鳩所取笑，是大與小之對比，亦是大知與小知之對比，莊子用鵬鳥之大來突顯自我封閉之小，用鵬鳥的生活空間來對比蜩與學鳩的見識短淺，此對比雖以體形、以本身具有之才能為比較的目標，但實非就此天生本然來比較，莊子之意本就在打破這種大小之比較所產生的對立，郭象注〈逍遙遊〉題名云：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」⁵從字面之意雖未提及修養工夫之實踐，牟宗三先生則認為：「此中所謂『自得』，所謂『當分』，亦是超越或破除此兩種依待⁶之限制中的話。故亦是逍遙之形式的定義。」⁷鵬鳥之高飛實為心境修養之境界象徵，已然超越與破除依待，而蜩與學鳩則安於所居，且不免有輕視之意才會「笑之曰」，故蜩與學鳩所知乃是一己之「小知」，落於自己的有限判斷中，無法體會鵬之逍遙境界。

心境的修養是提升境界的過程，吳怡先生說：「莊子是借大鵬托出了無窮『大』的境界，但境界不是一個空洞的想像而已，必有其工夫。」⁸這裡的工夫指的就是心境的修養，相對之下，蜩與學鳩所知是受局限的「知」，一輩子就在小樹上跳躍、棲息，自然沒有「大」的視野與心境，無法體會「大」的逍遙，故「小知」，

⁵ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁1。

⁶ 大鵬與尺鷃有小大之差。此為比較串中大小之依待，亦是量的形式關係中之依待；此外，在量的形式關係中之依待所籠罩之「現實存在」又皆有其實際條件之依待，此為質的形式關係中之依待。此為兩種依待。參閱牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁181。

⁷ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁182。

⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁21。

只能發出譏笑的言論。王邦雄先生也對此提出他的看法：「小麻雀與大鵬鳥，所謂的大小之分，不在形體，而在心境，有執著有所等待，生命格局的自困自苦是小，無執著無所等待，心胸氣度的自在自得是大。」⁹也就是說，莊子所批評的「小知」是一種我大彼小的實然之知，吳光明先生說：「小蝸及學鳩以牠們的成見、小智，拒絕了狂妄的宏飛，廣大的海洋、天空，大鳥的『毫無常識』。」¹⁰深鎖於自我中心而洋洋得意的井底之蛙，唯有跳上井之外，才能見到廣闊的天地。

〈逍遙遊〉有一段文字提出大小的對比，只是一種相對的觀點：

之二蟲又何知！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。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！

此文敘說大與小在不同的條件下，相較出來的大未必是大、小未必是小，這樣的觀點在說明：世人心中所存的大與小，就如同蝸與學鳩的心態，不同的修養境界有不同的體驗。其實蝸與學鳩，若能實踐修養工夫，也能達到無執的境界，牟宗三先生說：「真正之逍遙決不是限制網中現實存在上的事，而是修養境界上的事。」¹¹對於現實存在的限制，是人力所無法改變，唯一可改變的就是透過修養，提升心境的層次。楊祖漢先生對此也提出他的看法：「一切大小存在，皆須止於自己之限極，不往外企求。如是便大小逍遙一也。當然各大小之存在不能自覺此止於自己之性分之極之義，故須由無待之至人顯示此境。」¹²外在大小是本有的限制，要達到逍遙就要以無待來突破，「知」在此即扮演重要關鍵，知己之

⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁166。

¹⁰ 吳光明，《莊子》，臺北，東大圖書公司，1988年，頁115。

¹¹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁182。

¹² 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第373期，2006年7月，頁25。

實然，才能知己之應然。

在「眾人匹之，不亦悲乎」句下，郭象注云：

夫年知不相及若此之懸也，比於眾人之所悲，亦可悲矣。而眾人未嘗悲此者，以其性各有極也。苟知其極，則毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累，累絕則悲去，悲去而性命不安者，未之有也。¹³

反過來說，當吾人只知小知不及大知，小年不及大年，心中自有羨欲滋生，楊祖漢先生云：「由於大小長短之比較，而產生的企尚羨欲，對於生命的傷害，是十分巨大的，莊子著意要去掉的，是這對生命的傷害。」¹⁴有了羨欲就有了追求，生命的重心就會朝此方向，出現競逐。林希逸指出：「此段只是形容胸中廣大之樂，卻設此譬喻，其意蓋謂人之所見者小，故有世俗紛紛之爭，若知天之外有如許世界，自視其身雖太倉一粒，不足以喻之。」¹⁵這樣的說法指出了境界的不同，心胸所包容的就不同。莊子就在〈齊物論〉提出實然的比較只會獲得一種相對的結果：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自无適有以至於三，而況自有適有乎！无適焉，因是已。

¹³ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁15-16。

¹⁴ 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第373期，2006年7月，頁25。

¹⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁2。

莊子提出秋豪之大、大山之小、殤子之長壽、彭祖之早夭，是相較之物的改變而有不同的結果，這是比較的相對性，不同的認知、觀點、立場，結果就不會一致，莊子意在破除大小、生命長短，對生命的束縛，林希逸也這樣認為：「此兩句雖是設喻，以明是非有無之理，然此語極天下之至理。」¹⁶人都有立場，一處於不同的立場，標準就改變，那麼那個立場才是絕對的？只有從自身修養做起，才有突破的超越。陳德和先生也說：「所謂知識的封閉與束縛，指的是我們常常因為執著於自己的所知、所明，以致形成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內。」¹⁷這清楚的指出，困住自己的所知、所明，是種有偏的實然之「知」。

面對大小的有限性，心中拘執的小知，莊子以四個例子來說明修養境界的不同，〈逍遙遊〉云：

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。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。

第一個例子是智慧、行為、德性皆有獨特表現的人，其如螭與學鳩一般，有待於智慧、行為、德性的表現；第二個例子是宋榮子不因榮辱而內心受到影響，清楚分別內我和外物；第三個例子是列子御風而行卻仍需依待風的出現才能御風；第四個例子是順著自然的變化遊於天地之中的自在。這四個例子清楚呈現修

¹⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子廣齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁33。

¹⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁128。

養境界的提升，陳德和先生說：「據莊子之意，在圓現最終的人格理想之前，起碼要經過三個層次的昇進突破。」¹⁸而最終之境界即是無待，一無待，大小的有限就超越了。王邦雄先生也說：「『至人无己，神人无功，聖人无名』，則是精神的自在，不是形軀的修鍊。不是形軀的隨風起飛，是自己精神的絕對自由，精神的大自在。」¹⁹無待使大小歸於本存之有限性，而提升精神境界至絕對的自由自在。

能無待是精神境界的飛越，同時也是心知定執的消解，感官之知本是身體所具有的，不帶有價值判斷，卻因心知執著而對感官所接收的訊息，做出偏頗的解釋，形成吾人之有待，〈養生主〉有一段內容：

始臣之解牛之時，所見无非全牛者。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，恢恢乎其於游刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。

庖丁解牛之時，不執著於心知所操縱的感官提供的所見所聞，依的是自然的道理，「依乎天理」即是順著自然，所以才能「所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎」。李日章先生就說：「這表示：『真知』能夠完全認知這結構，而且其認知十分正確。其所以如此，則是因為在『真知』中，人與世界合為一體，其中沒有間隙存在。」²⁰這種境界就是無待，就是順自然的變化，在盤根錯節中自在揮灑，與良庖、族庖之有待不同。王邦雄先生也做出更深入的說明：「肉眼看到的是牛

¹⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁134。

¹⁹ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁24。

²⁰ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年，頁137。

的血肉形體，心眼看到的是牛的骨節架構，天眼看到的是牛的神韻風骨。目視停留在牛的物質性；心知落在實用的價量，封閉了牛的性靈；神韻則釋放了牛的精神風貌，而顯現了牛本身的美感自在。」²¹能以天眼視物，即是無執於心，無執於心就不存在大小之有限，眼中所視及之萬物皆自在而充滿美感。

有待與無待的譬喻，在〈齊物論〉中又以罔兩與景的形態出現：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操與？」景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜺翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」

罔兩質疑景是有待於形體，沒有其自己，而景卻認為自己雖隨形體而動，卻不執於所待，就如同「乘天地之正，而御六氣之辯」的至人，王邦雄先生說：「『心靈』是無形的我，卻是真正的我，此如同地籟人籟是有聲之聲，而其源頭卻是無聲之聲的天籟。」²²這樣的觀點表達出心境的修養是能轉化有待為無待。

莊子認為無待即是順乎天理，在〈養生主〉中就有這樣一段話：

為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

「為善无近名，為惡无近刑」意謂善與惡的價值發自內心的趨名避刑，處在如此之生活中，所決定之作為有其目的，在善惡之間游離，便始終難避危害臨身。

²¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁161-162。

²² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁167。

故「去知」可以去掉心中對善惡的執著。²³所以莊子接續「緣督以為經」提醒世人養生之道應順自然，林希逸云：「游心斯世，無善惡可名之迹，但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此為常而已。」²⁴順應天理自然表面上看來似乎是有待，但以無心應之，則如「景」之境界，同時也是庖丁解牛的境界，「彼節者有閒，而刀刃者无厚，以无厚入有閒，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」，刀刃之無厚即心中之無執，在紛亂之社會中，始終保有無執之心，生命始終如原來一般美好。林希逸就認為：「蓋言世事之難易，皆有自然之理，我但順而行之，無所撓拂，其心泰然，故物皆不能傷其生。」²⁵順自然而行，生命的傷害就會減到最低，能順自然而行即心中不執著。

即使順自然而行，世間之事常有不如己意者，處於逆境，亦能不落於逆境之中，〈養生主〉云：

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，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。

庖丁在解牛之過程仍會遇到筋骨交錯之處，知其難為而小心謹慎，應之以專注，亦可豁然而解，林希逸云：「此意蓋喻人處逆境，自能順以應之，不動其心，事過而化，其身安於無為之中，一似全無事時也。」²⁶因此，順自然而無待，就是無為，能無為就如〈養生主〉中的澤雉：「澤雉十步一啄，百步一飲，不蕲畜乎樊中。神雖王，不善也。」寧可處於食物不豐足的自然裡，享受自由自在的生活，也不願被關在籠中，這也就是無待所顯示的逍遙。

²³ 鍾倍祺先生說：「去善惡之意也就是消除所有的相對價值，而去善惡最根本途徑則是『去知』，然而莊子並非只是消極的主張去知去善，其去知與去善的背後，是要成就更高的智慧，以及更為純粹至善的精神境界，一切遵循虛無的自然之道進行。」引自《莊子·養生主》思想之研究，南華大學哲學系碩士論文，2001年，頁73。

²⁴ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁48-49。

²⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁51。

²⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁52。

對於自然之美好，莊子在〈應帝王〉有一則寓言：

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，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

渾沌所代表的對象是吾人之本真，而本真竟在儵與忽的好意之下而喪失了，王邦雄先生說：「南北二帝所鑿破的自然，乃是天生的自然與現象的自然，此一原始樸質的鑿破，乃是文明的起點。不過，隨之而來的主客對立，與無我有隔的存在樣態，從生命自然的觀點而言，卻是人類與存在時空，與天地萬象的破裂。」²⁷儵與忽也就是主客之對立，給生命帶來執著，而本真因生命中存有執著失去美好，若能順應自然之變化，無待的心境能超越有限的執著，亦即如王邦雄先生說的：「無待是沒有條件的，就在當前，到處都可以，這才叫逍遙。」²⁸一無待，一切無待，不論身處何境，心中仍是無待之境。

第二節 美醜的對立與超拔

《道德經·第二章》云：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」此處之「美」即受「知」之判斷，有合於標準的美，「醜」相應而生，有無、難易、長短、高下、音聲、前後亦是如此。莊子也在〈齊物論〉中提到：

²⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁171。

²⁸ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁30。

且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鱖然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿，獮狽以為雌，麋與鹿交；鱖與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！

以人的標準當成依據，對動物來說這樣的標準是可議的，上文舉正處、正味、正色之例，在提醒世人：標準的分別是不適切的。換言之，人的標準並非絕對，王邦雄先生就提到：「當我們的心知執取什麼是『美』的時候，相對的，我們就把其他不合乎這個標準的，貶為不美，美的另一邊就是醜。」²⁹這樣的美醜對立，就是「知」的區分，以致產生美醜的衝突，覺得醜的就必須在美的壓力下存在；覺得美的，就自鳴得意，殊不知在其它生物的眼中，是一種醜。這段文字就在敘述正處、正味、正色皆因「知」之主體不同，標準就會不同，但世人卻以此「知」為放諸四海皆準的標準，莊子用這個例子告訴人們：對美與醜的觀念，或許有大部分的人是相同的，但都以人的角度與標準來決定，並不是最恰當的，生活圈裡包含萬事萬物，萬事萬物皆有其萬事萬物的天地，人並不獨尊，可悲的是，人卻想用人標準來評價萬事萬物，那是人為萬物之靈的傲慢。

美與醜的評價僅止於人的主觀看法，方東美先生就提到：「從價值上看，不是尋常的價值，而是超越的價值。在一切相對價值之上的真善美，才可以說是最高的價值。」³⁰這就是存在的價值，老子從人性提出對美醜的觀點，推及有無、難易、長短、高下、音聲、前後的產生對立，試圖破除人們以「知」為區分工具的迷思。莊子以不同的動物、不同的立場為例，更清楚的指出：人若以自我為中

²⁹ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，1993年，頁20。

³⁰ 方東美，《方東美演講集》，臺北，黎明文化事業公司，1978年，頁46-47。

心，所形成的判斷就會有偏頗。

老子在《道德經·第十二章》也提到：「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，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」目觀五色，習於多彩多姿，一瞥單調素樸即視而不見，如此的循環之下，就失去了事物本真的美好，如同林希逸所說：「鱗安乎水，猿猴安乎木，人豈能處此！既各安其所安，而皆不能安其所不安。」³¹吾人常以人的眼光來看待事物，忘卻不同物種之本有差異，忽略生命體本質的限制，這就是「知」的執著，以單一標準分別萬事萬物。若世人能以事物本身的標準做為標準，美醜、好壞的對立就不再存在。所以莊子在〈齊物論〉亦提出：「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。」事與物，其本質是相同的，在有執的「小知」做出判斷之下，就有了區別、好壞。以此觀點來看，林希逸也認為：「以道觀之，則橫直者各當其用，美惡者各全其質，皆可通而為一矣。」³²在道的視野之下，物本身就是存在的價值，而非外加的美醜。

故美醜之相對需以「明」泯除，牟宗三先生說：「道家是靜態的，重觀照玄覽；觀照玄覽是無限心的，道心就是無限心，無限心就是智的直覺，智的直覺所觀照的是萬物之在其自己的萬物，但此處不顯創造義而是一體呈現。」³³智的直覺指的就是不受偏執影響的「知」，像鏡子一樣，能成一實像，而無「心知」之相較，這就是能「明」。

《道德經·第十六章》：「知常曰明。」其意為能知自然萬物之真理即是「明」，陳德和先生說：「至若道心理境所能照能明者，究其實就是讓天地萬物不受絲毫

³¹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁38。

³² 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁26。

³³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁125。

扭曲、遮蔽而通通如如呈現。」³⁴能「明」就能看到天地萬物之本真，能「明」就代表「真宰」不受遮蔽，心境是無執的。陳德和先生引用「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止」（《德充符》）、「平者，水停之盛也，其可以為法也，內保之而外不蕩也」（《德充符》）、「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」（《應帝王》）三段內容，來說明至人之道心理境，他說：

依莊子義，至人之所以為至人，是能窮盡理體之極致而化為無見無得、不將不迎的虛靈道心，並以此道心之虛之靈因任隨順於天下，使物我皆宜、兩不相傷。³⁵

「明」能掃去「真宰」的遮蔽，使萬物如其為萬物，而吾人與天下萬物的應對就是無見無得，不將不迎，〈齊物論〉云：

百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。

這段文字在打破世人對形體的執著，而提醒吾人在形體之外有精神的存在，那就是真君，陳德和先生認為：「從生命意義的發現或人格境界的證成來說，實然的形軀、包括我們的骨骸、臟器、孔竅等等，其實都僅僅是生活所必要的載具而已，此必要的載具就如同臣妾一樣，完全是聽命從事者，洵非能夠成為價值發

³⁴ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁132。

³⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁133。

動的主宰。」³⁶因而能認清百骸、九竅、六藏並非主宰，亦是認清主客對立之形成非本來，所以方東美先生云：「莊子的〈逍遙遊〉、〈齊物論〉，他不是把宇宙的上層世界拉下來，而把宇宙下層境界向上面 level up，一直到達寥天一處。這是在精神宇宙上面登峰造極，到達那一個高度，然後才恍然大悟，明白我們從前所斤斤計量的價值只是相對的價值，而不是絕對的價值。」³⁷這就如「莫若以明」，「莫若以明」的修養亦是打破感官的直覺，透過事物的矛盾現象，提醒吾人思考實然之「知」的缺陷，更能明白無執之境界。

莫若以明之修養可超越標準之相對性，亦可達到萬物齊同，〈齊物論〉云：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。

莊子以這段文字欲破除名相與本然的矛盾，池田知久先生認為：「由既能稱之為『指』又能呼之為『馬』的這『一』個某物構成的『天地』『萬物』的整體，也就是所有的『物』是『然』的事實，所有的『物』是『可』的價值的世界的整體，只有這個才不外乎是『萬物齊同』。」³⁸當「知」可以明白指與馬都是天地萬物，而不做區分，此「知」就足以明白天道，即是能「明」之知。

「明」在一般的解釋是明白、知道，但莊子所提之「莫若以明」不單純是此意，而是透過心中之無執去明白、去知道，〈應帝王〉云：

³⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁62。

³⁷ 方東美，《方東美演講集》，臺北，黎明文化事業公司，1978年，頁53。

³⁸ 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，164頁。

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」

不知的層次可能分為兩種，一是不知道，另一是無執於所知，蒲衣子要齧缺了解的是王倪的四不知，是無執於所知，不以自己的標準為標準，池田知久先生也認為：「此在敘述道家思想的『不知之知』。」³⁹不知即是明白知的有限，泰氏能體道而自在，是因其「知」無任何之累，生活不因臨身之變而有所改變，仍真實而逍遙。此「不知之知」亦即無執於知，也就是能「明」。

〈人間世〉有一段文字在說明人之「知」有其限制：

聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。

莊子用有翼無翼相較出常人的認知有受限之處，知其不知，其實才是真知，林希逸就說：「蓋以有知為知，人之常也，惟知其所不知，則為無知之知。」⁴⁰若世人能無執於知，就不會以己之知做為判斷之標準，迫使萬事萬物二分，而能明白事物之本然。故〈大宗師〉云：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之

³⁹ 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，559頁。

⁴⁰ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁65。

盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

能夠知天之所運行，就能順應天道，能知人之有限，而不以知為滿足，就能修養其不知，故，張默生先生云：「必須有忘去知識而純任自然的真人，才有真知。」⁴¹忘去知識產生的界限，不以「知」為判別標準的工具，能夠明白自然之道而依順自然，才是真人。

美與醜的相對在超越之後，就如同〈齊物論〉所云：

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

萬物之本質是構成自然的條件，本身並無美醜之分，因而劉光義先生云：「物生天地之間，各有它生存的條件因素。這些因素和條件，就是它的然。」⁴²這是生命的有限，在有限中欲達無限是可以透過修養工夫而實踐，就如莛與楹、厲與西施，是天生本然，雖有其有限性，在「知」不做區分時，兩者皆與自然一體無分別，此已轉化為無限性。這就如一開頭所說的鏡子，不帶有任何的裁判，一體地對待萬物，王邦雄先生說：「當壺子最後未始出吾宗的時候，他事實上是與一個鏡子的姿態出現。」⁴³善於占卜的季咸才無法看出壺子的相。當吾人用「莫若以明」這面鏡子觀照萬物，鏡中之像就會超越美醜而照出如如實實之本然。

⁴¹ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁169。

⁴² 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁97。

⁴³ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁218。

第三節 是非的對決與統一

一般人最易陷入爭執的就是是非的爭論，但這樣的爭論最後大多沒有結果，原因就是人人都用自己的是非標準與對方爭論，爭論的兩者並沒有交集，當然不會有結果，兩千多年前的時代，同樣有這樣的情形發生。莊子看到當時儒、墨兩家的相互批判，就提出了他的看法，〈齊物論〉云：

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

儒、墨之間的爭辯就是肯定對方的非，而否定對方的是，池田知久先生認為：「這種價值判斷，容易陷進無意義的論爭的錯誤的『知』。」⁴⁴這樣的價值判斷仍不脫標準的裁決，儒、墨的相互批評，就有這樣的影子，用我的標準來批判你，跟我相同就是是，與我相異就是非；相反的，你來批判我，也是用這樣的標準。陳政揚先生說：「這是由於人在覺知活動中，不僅已然接受物、我之別是一種明確而難以跨越的界限，更在物、我的差異上，生起依我之主觀認定判別萬有之是非、貴賤的偏見。」⁴⁵這種是非之「知」亦是以自我的標準為主，造成是非的對決、衝突，且彼此沒有交集，而一直持續在爭論之中，是不逍遙之大者。〈齊物論〉云：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。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。

⁴⁴ 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，162頁。

⁴⁵ 陳政揚，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《國立台南大學人文與社會研究學報》第47卷第1期，2013年4月，頁46。

對儒墨的爭辯，牟宗三先生認為解決之道是：「最好是『莫若以明』，那麼，這個『明』一定比相對的立場高一層。」⁴⁶能「明」就能知道「因是」，「因是」就是如其所如，不外加干涉，生命就能顯現原本的美好，王邦雄先生說：「越過儒墨，還同時看到儒墨；超越儒墨，才能回頭來肯定儒墨、看到儒墨。」⁴⁷儒是是，墨也是是，兩者都是，就沒有是非的對立，這也就是莊子走的第三條路，認同儒家，也認同墨家，對立的緊張性就消失了。

莊子說明了物本身並不存在對立，但如果以自己的觀點看「彼」，彼與我將永遠有隔閡，此處之「知」亦有同樣的意涵，「知」出於自我，就有同我異我的對立。林希逸指出：「物我不對立，則無是無非，因物我之對立，而後有是有非，故曰彼出於是，是亦因彼。」⁴⁸原本是不對立的事物，因「知」彼我之不同，而有分別。因此，池田知久先生認為：「這個階段不講『是』和『非』的價值判斷，而只講『彼』和『是』的事實判斷的透明爽快的『知』。」⁴⁹做為彼是判斷的「知」所判斷出來的是非，並不是絕對的是非對錯，而只是一種對立結果的產生，所以才用彼是，不用是非。換句話說，這樣的「知」是形成對立的「小知」，而它的標準下所得的「是」未必是「是」，「非」也未必是「非」。

是非的對立是各自堅持，卻不知所堅持的是同時所生的兩者，吳怡先生認為：「我們的心，像一面鏡子，當甲物出現在鏡前，那麼甲物和鏡中的甲像便同時存在，這是並生，也是方生。」⁵⁰這在說明生與死的變化，一有生的出現，就會伴隨死的來臨，推其論點，是非之產生亦是如此，有是則有非，有非就有是，是非就來自於同時出現的當下，也就是世人做出判斷的瞬間。細想，自然之事物

⁴⁶ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月，頁9。

⁴⁷ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁48。

⁴⁸ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁23。

⁴⁹ 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，163頁。

⁵⁰ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，82頁。

僅有本身的存在，其是與非皆由外加，就如同〈逍遙遊〉中所提：「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！」五石之瓠本身就是價值，以有是有非之「知」進入價值判斷，馬上就毀壞其本身之價值，彼與是的存在亦因標準之判別而生，不應執著於此，為爭我是彼非而對立。〈齊物論〉云：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

此文即說明爭論是非必定沒有結果，也無法找到客觀的第三者來裁判，事實上，是非在於人心之中，並無絕對，但人人卻堅持而不肯改變，所以吳怡先生就說：「這裡的是非是指辯者爭論上的是非，這些是非都是『以是其所非，而非其所是』，並沒有一定的標準。其實莊子追求的是「真知」，他只是認為在人事上的認識，並不能構成真知。」⁵¹所謂的真知，是一種心境開放的態度，能知是非本因人的標準而產生，而不以標準去評斷是或非，可惜，一般人跟著自己的心走，以為心所判斷的是非對錯是絕對的，甚而以爭辯的方法來強化是非的論點，而生對決之態勢，因而，林希逸亦云：「勝負不足為是非，則是我與若辯者彼此不能相知也。」⁵²爭辯的勝負不代表是非的澄清，沒有開放的心境，爭辯的兩方無法了解對方所執之是與非，就這個觀點，〈齊物論〉再提出：

⁵¹ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁67。

⁵² 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁42-43。

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

成心是一種心知執著，順著成心即順著執著，生命就會被束縛，林希逸認為：「心自取者，言其心有所見也。若此心未能見此渾然之理，而強立是非之論，是者自是，而不知其理之本然，譬如今日方始適越，而謂昔日已至之矣，天下寧有是理哉！此謂強其不知以為知也。如此則是本無所見，而強以為有，既以無所見而自以為有所見。」⁵³林希逸強調心本無所見，卻強以為有所見，這就是心的蒙蔽，心之判別即「知」之判別，「知」一旦受是非之牽引，必定以是非來下結論，而且接下來就是形諸於語言，所以莊子提出他對語言的看法，〈齊物論〉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？

言論所陳述是根據成心而來，發言者所執之標準僅是相對，這樣的言論似乎說而未說，吳怡先生說：「那些言論者以為他們講的都是有得之見，和小鳥們的吱喳鳴叫不同。」⁵⁴小鳥啄蛋殼的聲音是天生本然的聲音，與言論者有心的言論不同，後者是出於標準判別後的是非之論。林希逸也說：「風之於竅，比竹之聲，吹萬不同，皆聲而已。聲成文而後謂之言，言則非吹比也。所謂言者，皆各言其意也，故曰言者有言，此四字便是是非之論。其所言者特未定也，謂汝雖有此言，其出於汝邪？其出於造物邪？故曰未定。」⁵⁵言論之出現目的在表達想法，最原始的言論，可以表達最原始的想法，但言論容易被一層層堆疊，再加上心知之作

⁵³ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁22。

⁵⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，78頁。

⁵⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁22。

用，讓言論離想法愈來愈遠，而言不盡意。原本自然的事物都是唯一的，但卻因為心的判別而扭曲了原本的真實，如〈應帝王〉渾沌鑿竅的寓言，原本的素樸美好卻因為南、北之帝的造作而喪失了，南、北二帝就是用自己的標準，施加於他人，陳德和先生說：「莊子故事中的南北兩帝猶如『標準主義』的共謀，他們總以自己的標準為標準，並總以為自己是出自一片好意，所以絕對有充分的理由替中央之帝進行改造，孰不知最後的結果竟然是讓渾沌的原本美好完全不見。」⁵⁶人們處在判斷的當下，只覺得自己是對的，是正確的，卻不知道這樣的行為，已造成事物無法恢復的遺憾，這就是莊子眼中主觀之「小知」。

是與非就在心中的標準、自我的認知、言語的爭辯中，成為整個生活世界的重心，所爭的「是」「非」真能如其為「是」「非」嗎？〈齊物論〉云：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者園而幾向方矣，故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

世人能止於其所不知之處，就是知的至境了，林希逸認為：「不知之知，便是不言之辯，便是不道之道。若人有能知此，則可以見天理之所會矣，故曰此之謂天府。」⁵⁷林希逸所提的「不知之知」即是無執於「知」，「知」大道不需以名稱之，大言不需以語言定之，這就是天府之境，胸中可容一切，「知」在此開放的境界，就能看穿是與非的面具，拿掉面具，所呈現的就是本真，此亦是無執的觀照。⁵⁸亦是老子所言：「以天下觀天下。吾何以知天下然哉？」（《道德經·五

⁵⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁129。

⁵⁷ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁36。

⁵⁸ 張云瑛先生說：「只有跳開彼是相對與自以為是的心知格局，以天的清明來觀照天地萬有，方能照現大道的全貌真相。」《莊子天人思想探究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003年，

十四章》)，以天下的包容來看待天下，怎麼會有分別呢？王邦雄先生也說：「心知的執著構成解消，則心歸於虛靜清明，心靈虛靜有如天府奧藏，注入不會滿溢，酌出也不會枯竭，這樣深藏的光明，可以朗現不言之辯與不道之道，而此一最高理境的開顯，萬竅眾形的地籟人籟，也就可以有一個依止停靠的終極之地了。」⁵⁹已去執之「知」使得地籟、人籟與天籟在葆光之中、天府之內，三者就沒有分別了。〈齊物論〉有一段內容提到：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」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。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

這是朝三暮四的故事，猴子因先少後多而怒，因先多後少而喜，實是不知名實未虧，而狙公能因猴子的喜怒而調整做法，是兩者各得其所，張默生先生說：「聖人不由是非之途，而將是非調和起來，使其止於自然均平之地，則物與我各得其所，兩不相妨，這就叫做『兩行』。」⁶⁰兩行之修養工夫就可以超越是非之對立，不堅持己是彼非，而能因任自然，這也就是道樞，〈齊物論〉云：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。

頁 53。

⁵⁹ 王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》第 246 期，1995 年 12 月，頁 9。

⁶⁰ 張默生，《莊子新釋》，漢京文化事業公司，新北，1983 年，頁 57。

是非在道樞的環中，沒有任何界限，亦無法分出其界限，這就是兩行的修養，林希逸認為：「如環之中，則無始無終而無窮矣。是亦無窮，非亦無窮者，言聽其自然也。如此則為自然之天理，故曰莫若以明。」⁶¹是非的消弭即是入環之中，沒有對偶性，此亦順自然之理。陳德和先生說：「若是具足開放心靈的聖人，則能兼兩而不累，因為他已然是超乎彼是之對立、又亦彼亦是的是因是非，像這個就是靈樞、道樞的境界，亦即生命最清楚的覺醒。」⁶²此觀點指出是非本來自於心中之執著、堅持，只要將是非放回自然之中就一統於自然，是非可以兩行而無是無非或亦是亦非。

在天地中的萬事萬物同屬自然，故〈齊物論〉云：「天地一指也，萬物一馬也。」這即是天地與我並生，而萬物與我為一，在同體肯定之下，兩行調和了是非的對立，生命就回到了自然。除此之外，莊子對是非的看法，在〈人間世〉亦形諸文字：

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。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；故其殺者，逆也。夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚤虻僕緣，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！

面對是非的對立，就如同養虎一般，林希逸說：「虎之性易怒，故養之者必調和去其怒心，以處而於養己者亦有媚愛之意，此無他，只是順之而已。」⁶³順之即是兩行，即是轉化是非而成無是無非之圓融，處在自然的大化中，將自己與

⁶¹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁24。

⁶² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁140。

⁶³ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁74。

萬物放在一起，就可與萬物同遊。〈大宗師〉中有一段文字即在描寫遊心於自然：

許由曰：「噫！未可知也。我為汝言其大略。吾師乎！吾師乎！齧萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻彫眾形而不為巧。此所遊已。」

莊子藉由許由稱讚「道」的無為，化去心中標準的裁決，身與心都能自由，如林希逸云：「此數句，皆是形容自然之道，遊心於自然，則見天地與我並生，萬物與我為一。」⁶⁴身心一自由，便無處不可遊，所見的萬物也都還其本來的面貌，自然而然。



⁶⁴ 林希逸，周啟成（校注），《莊子齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁122。

第三章 心識的偏執及其超越

主觀判斷所指的「心」是裁判心，自我中心所指的「心」是欲望心，同樣的，這樣的「心」是「知」所促成，王邦雄先生說：「對儒家而言，我們的問題是出在我們的物欲；但對道家來說，不是我們的物欲出問題，而是我們的心出問題，因為我們的心有執著，執著名利、權勢，什麼都要都想抓住，這才成為我們的問題，以道家而言，就是要消解這些心執。」¹王先生這樣的看法說明了心知有執著，就受限於欲情、分別、知見的追逐。

第一節 欲情的執迷與圓融

《道德經·第三章》：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」老子認為統治者有所喜好，就會使人民往喜好趨進，爭奪、強盜隨之出現，王邦雄先生說：「『使夫智者不敢為也』，才智之士，精明能幹，滿懷優越感，而心存傲氣，不甘平淡過一生，老想衝出一番新局面。此由有心而有為，暴衝而出。」²這是因為「知」的作用，一有喜好，就想得到。因此當統治者無知無欲，人們就不會將「知」用在爭奪與強盜之上，此「無知無欲」即是無執於「知」，無執於「欲」，使腹能實、骨能強，人們就會自在的生活而不逾矩。莊子對此則提出有名的寓言，〈齊物論〉云：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而

¹ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁9。

² 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2010年，頁29。

喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

這是朝三暮四的故事，林希逸認為：「此喻是非之名雖異，而理之實則同，但能因是，則世自無爭矣。」³寓言中明顯呈現名實未虧，但這群猴子「知」的判斷，因朝三暮四而怒，因朝四暮三而喜，那只是一種情緒欲望的執迷而產生的喜怒，牟宗三先生說：「此朝三暮四或朝四暮三，僅僅是成心所分化出來的論斷，依自己的觀點而作肯斷。」⁴其實總數上是不變的，莊子這也在諷刺人們只看眼前，不看整體；只看細微、不看全部，這樣的眼光短淺，亦屬於受欲望控制之「小知」。

欲望會產生喜好，喜好卻也可能生出欲望，莊子並不是禁止人們有欲望、有喜好，他在意的是欲望、喜好形成的趨向，會使人們去追逐，而忘了原本生命的美好，產生許多生命的紛馳，〈齊物論〉中就提到：

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，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以豎白之昧終。而其子又以文之綸終，終身无成。

在「唯其好之也，以異於彼」句下，郭注云：「言此三子，唯獨好其所明，自以殊於眾人。」⁵三人之才能皆是無人出其右，三人之樂在其中，本無可或不可，但「以異於彼」卻點出了與眾不同的想法，吳怡先生就認為：「『以異於彼』，就是標榜自己之所好、所愛，而顯示自己和別人的不同。」⁶這就進入有對的層

³ 林希逸、周啟成（校注），《莊子膚齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁27。

⁴ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，書林出版公司，1999年，頁104。

⁵ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁86。

⁶ 吳怡，〈新譯莊子內篇解義〉，臺北，三民書局，2000年，頁97。

次了，自我中心就此出現，而原本鼓琴、枝策、據梧之樂便因此而受到掩蓋。池田知久先生進一步說明：「由於『道之所以虧，愛之所以成』的緣故，作為題外的『知』，就是『愛』『喜怒』『好』等的感情判斷。」⁷這樣的「知」就是一種欲望、喜好之判斷，隨著欲望、喜好決定想做的事。以另一層面來看，林希逸認為：「既說成虧之理，卻以鼓琴喻之，最為親切。且如有琴於此，用而鼓之，則一操之曲自有終始。此終始生於既鼓之後，若不鼓則安有終始哉！如人一念，若不起則亦無有物我之同異也。」⁸林先生提到鼓琴一開始，就會有結束，開始與結束是同時出現，這也再次說明，欲惡、成虧同時出現，這些對立的形成的關鍵就在人之「知」常是對立產生的源頭。

〈人間世〉中有一段文字提到了求名的欲望：

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。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，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！

莊子認為世人一為名，德就蕩失了，一為名，知就成了爭取的工具，林希逸云：「纔有求名之心，則在我自然之德已蕩失矣，纔有用知之私，則爭競所由起矣。」⁹「名」與「知」是離道離德之工具，知名、求名，接著用知求名，競逐四起，生命紛亂，這也是「知」的誤用，以好名的「小知」為欲望，再以「知」為達到好名的目的。陳德和先生也認為：「機巧識辨之心嚴格來說並不一定是壞事，也不能說它是罪惡，然而畢竟它只是一種經驗而不是一種德行，所以對人格

⁷ 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，頁161。

⁸ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁29。

⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁57。

的成長而言並不完全可靠，更何況如果一味的依賴它，最後還恐會全然落於個人的利益考量。」¹⁰經驗的不可靠在於經驗受到心知的分析而有欲望的形成，常處得名得利的喜悅之中，久而久之就可能偏於求名求利的嚮往，而樂於求名求利。

「知」之誤用來自於「心知」的淪落，對於「知」的層次，莊子在〈齊物論〉提到：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？

古之真人，能做到「知」的極致，知道事物的道理，而其極致就是「有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」，此句之郭象注云：

此忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應也。¹¹

郭象認為「知」的極致如注所言，「忘、遺、不察、不覺」即是「無」，但若一開始有了分別，「知」本身就出現了不同層次的看法，最後的結果就如郭象注云：「道虧與情有所偏而愛有所成，未能忘愛而釋私，玄同彼我也。」¹²「知」也就落入了有執之境，以「我」的立場看待萬事萬物，我所欲者與我所惡者立場分明，所以林希逸也說：「道既虧，則有好有惡，在我則愛，而在物則惡。」¹³每

¹⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁125。

¹¹ 清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁84。

¹² 清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁84。

¹³ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁28。

一件事都以自我為中心之裁決，所顯露的對立將是無止盡，生命在這樣的氛圍裡，就只剩你爭我奪的態樣，《道德經·第四十四章》也提到：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」吳怡先生說：「老子故意把『得』和『亡』放在一起來問人『孰病』，這問題在表面上淺顯得誰都會答，事實上，老子的這一問乃是另有深意的。」¹⁴愛、欲的執迷將會箝制「知」的判斷，如此的循環由「知」生「愛、欲」，「愛、欲」驅動「知」而成工具，就如陳德和先生說的：「它就是對於外在事物之不知節制的占有衝動。」¹⁵這樣的「知」由「我」而出，執著在「我」的重要，是一種欲望之「知」的有限。

因「我」之存在會產生許多的欲望，莊子深知此困境之形成必須有所超越，故於〈齊物論〉中提出吾喪我的修養工夫。

南郭子綦隱机而坐，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，汝知之乎？」

文中提到「吾喪我」的表現就是「形如槁木，心如死灰」，莊子先以「形如槁木」的形容，指出形體的樣貌如枯木一般，這是不執著形體存在之意，而「心如死灰」是指心中沒有執於某事之生氣，平靜而無波，臨事面物是如此坦然自在，這就是林希逸所說：「有我則有物，喪我，無我也，無我則無物矣。」¹⁶不執於形體，而心又平靜如水，我與物就合一了，沒有物我的區別。

「似喪其耦」之意，王邦雄先生說：「『耦』有二解，一是心與形為『偶』，

¹⁴ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1994年，頁303。

¹⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁124。

¹⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁13。

一是心寄『寓』於形中」¹⁷喪其耦指的就是精神不受制於形體之境界，形體之執一打破，物之不齊亦齊之，「知」就提升到齊物之「知」，為使此論點更加清晰，三籟之喻就接著提出，〈齊物論〉云：

子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」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！」

風即大地之氣，有大地之氣自能產生大地之音，葉海煙先生說：「籟是空的虛的，象徵吾人無心之言自然而出，乃生命純靜之本性所致。」¹⁸自然產生之聲音象徵的就是天籟，是不經外物介入之聲音，為其本然，「知」若是不受欲望的執著所影響，「知」就能超越，而知之本然是虛，虛則能容，虛則不滿，如大自然一般，是萬物之主，則「萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居」（《道德經·第二章》），那是種自然的付出與成就，無己、無名亦無功，王邦雄先生說：

當你聽聞「萬竅怒呿」的大地交響樂時，有沒有想到那背後的發動者，會是誰呢？！此一根源性的思考，有兩重意涵：第一重是肯定有一超越的發動者或存有的第一原理者，所以句末為「怒者其誰耶！」；第二重的句末做「怒者其誰耶？」表示疑問的意思，這是對發動者或第一原理的解消，

¹⁷ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁63。

¹⁸ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁132。

蓋必沖決一切決定者，方可能給出「咸其自取」的空間。¹⁹

大自然的主宰一出現，逼顯的就是「我」之主宰「吾」，「吾」的存在就可喪去「我」，使「吾」重新成為「我」，這時「吾」即是「我」，「我」即是「吾」。這樣的修養境界人人可達，所以莊子就以三籟，說明人人皆可成天籟。陳德和先生對三籟提出他深湛的看法，他說：

蓋天籟是實存，地籟、人籟也是實存；天籟從沒有自外於地籟和人籟甚至其它一切的存在物而獨居。做為地籟、人籟之依據的天籟，它對地籟和人籟的決定作用，最正確的意思應該是指「本然的呈現」；設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然；如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，亦即是「然其所自然」，既展露了真實性，則不論是能或是所其實無非都是道。大凡莊子立教的圓滿義，約有如此者。²⁰

知地籟、人籟之可成天籟，其因在「然其所自然」，故人人皆可成真人，此亦是「吾喪我」所指之物我不分，物我合一，陳政揚先生說：「『吾喪我』與『人籟、地籟、天籟』比喻之間的相似性在於：當我們面對真實世界的呈顯時，唯有去除各種掌握或是『詮釋』真實世界的企圖，完全接受這個世界，我們才可能將生命的有限性消融於這個社會中。」²¹這是一種境界的開展與提升，也是處在亂世的莊子，見到人人汲汲營營，自己卻可平心靜氣之關鍵。〈人間世〉云：

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，禹、

¹⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁175-176。

²⁰ 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30。

²¹ 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，頁33。

舜之所紐也，伏戲几籙之所行終，而況散焉者乎！

欲望常從感官產生，口腹之欲、耳目之欲皆是如此，林希逸說：「耳目之聞見皆內通於心，我若無所容心，則順耳目之聞見，雖通於內，而實外於心知。何以謂外於心知？蓋言心不動而外物不能入也，雖聞其所聞，見其所見，而無心於聞見也。」²²耳目之知所生偏執欲求，心知容易被影響，但在「吾」已浮現之時，無執的心境，反而能使耳目內通，達於虛靜，這就是成就天籟的圓融。

在〈齊物論〉中有一段針對「知」的描述：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？

齧缺問王倪的例子在說明王倪對「知」的看法，因「知」可能受「所知」所侷限，所知的內容未必是絕對，所以他在回答齧缺的問題時才會以「不知」當成答案，王邦雄先生說：「王倪的唯一高人之處，就在於他能以『無知之知』來和天地萬物相處。……王倪的『無知』洵非『一無所知』，而是『無執於所知』的大智慧。」²³「故知止其所不知，至矣」，這也就是「吾喪我」的修養工夫，不執於「知」的作用，不陷入知與不知的區別，像庖丁解牛之「刀」，如王邦雄先生說：「沒有厚度就是不認為自己是重要人物，不自我中心，沒有厚度，如此人間世界就游刃有餘。」²⁴喪去己之厚度，以無厚入有間，不管面對任何阻礙，皆能因應而隨順。

²² 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁66。

²³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁177。

²⁴ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁100。

吾喪我即是喪去層層包覆的我，而呈現本真的我，〈應帝王〉中的渾沌就是本真的我，在給予視聽食息的感受之後，真我喪失了，所以王邦雄先生說：「真正的帝王是不開竅的，是把自己放下來，是無為、無心，叫渾沌，沒有分別，沒有造作，那才是人間的理想。」²⁵不開竅是保有天生本真，不開竅是無執於所知，世人就如同被開了竅的渾沌，莊子要世人以「吾喪我」將竅內通於無執之心知，雖有竅，仍可無執於天地之間，仍可保有天生本真。

第二節 分別的迷思與明鑑

以自我中心的立場來看待事物，除了欲望之外，還有心存分別的執著。〈逍遙遊〉提到：

宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。

宋榮子雖不受外物之影響，保有內心的寧靜，但內心與外在卻做區分，林希逸認為：「宋榮子知本心為內，凡物為外，故曰定內外之分。在外者則有榮辱，在內者則無榮辱，知有內外之分，則能辨榮辱皆外境矣。」²⁶儘管宋榮子已能知本心在內而物在外，所有榮辱皆止於外，而不及於本心，使本心如如實實，不受外物所侵擾，不過這樣的區分，仍有內外之分，王邦雄先生就說出他的看法：「自己在裡面覺得好安全，很榮耀，沒有屈辱，其實根本就是自我禁閉，這叫困守於

²⁵ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁224。

²⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁6。

內。」²⁷當「心」是開放的，「知」是無執的，內與外就沒有了界限，知榮辱本身就有榮辱的區別，知內外本身就有內外的對立，因此，王邦雄先生說：「生命受苦的刑罰是從哪邊來的？是我們『心知』的執著帶來的苦，所以你要取消這個苦，取消這個刑罰就要取消這個名，所以你一定要從無名做起，無名才會無刑。」²⁸有榮辱就是有區分，莊子才說「至人无己，神人无功，聖人无名」，其意就在打破對「區分」的執著。

世人對彼我的區分就如〈德充符〉中一段對話：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏无人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」

子產的要求顯然是林希逸所說：「先己後人則是貴我而賤物。」²⁹「我」一旦站上最高點，他人就是在「我」之下，申徒嘉是位兀者，自然比不上四肢健全的子產，申徒嘉是位平民，自然比不上位高權重的大夫，申徒嘉心裡想著：與兀者同行，就會貶低了自己的身分。這樣的想法，透露出以自己為尊貴的迷思，他人都是及不上我的，這種「知」就是自尊自貴的「小知」。

彼我之區分一產生就會有情緒的影響，《莊子·齊物論》云：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態。」這些情緒變化，原本就如同風進入孔竅發出的聲響，自然而然，但若「知」受其影響，而有過多的執著，就會傷害生命，陳德和先生就說：「莊子所擔心的，並不是我們人會有種種不同的情緒反應，而是會固執地掉入得

²⁷ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁22。

²⁸ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁90。

²⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁88。

失計較的泥沼無法自拔，以致引起情緒的過度變化和投射，此不但將傷害到自己，同時也會波及別人，造成別人的不適與困擾。」³⁰這清楚指出情緒所帶出的偏執，是一種「小知」，生命的處境將會被限制在以「我」為中心的生活。

〈齊物論〉中有一段文字就在形容生命受到的影響：

其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，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，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態。

心中有所區別，以我重於彼，就會把「知」當成工具，施以計謀以除去阻礙，吳怡先生就說：「這一大段話就是描寫人與物相交，即是『與接為搆』的時候，而『日以心鬪』，產生了知謀。所以說『知，出乎爭』。爭利，爭名，使知變成了一種工具，一種凶器。」³¹當成凶器的「知」，為達成目的，不顧是否傷人，考量的結果就只有目的，這樣的「知」執著於獲得，生命則跟著情緒走，而來回在得與失之間。

為轉化情緒之小知，莊子以〈德充符〉中的聖人為例說明無所求就不會有工具的產生：

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？无喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，

³⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁125。

³¹ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁71-72。

天食也。既受食於天，又惡用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群於人，无人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！

「知、約、德、工」都是工具³²，在聖人身上是不需要的，這就是聖人不心存分別，我與彼的競逐自然也不存在，林希逸就說：「聖人無所謀於世，則不用智矣；不斷削而自合於理，則不用約矣；守其內而無事乎外，則不用德矣；不貨者，不求售也，則不用藝能矣。」³³聖人雖有形的存在，卻不使心中「有分別的情」形成，其因就在聖人瞭解「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」的自然之道。莊子也在〈德充符〉中描寫情之意涵：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」

有好惡之情即往外追逐，有得有失，心中即有欲求，而至紛馳。甚而，追逐之下，更有不擇手段的動機，蕭美齡先生說：「《莊子》批判的重點在於：人在價值取捨過程中，依循世俗的價值判斷或偏溺於特定的價值觀，以致在面對事物時

³² 成玄英疏云：「故蘊智以救殃孽，約束以檢散心，樹德以接蒼生，工巧以利群品。」王先謙跟進，云：「知、約、德、工四者，天所以養人也。」王邦雄先生認為此四者採取正面的理解，與下文的義理難以貫串，上四句說病痛，下四句則開藥方。引自王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁273。

³³ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁95。

生起好惡之情，引發情識的偏執。」³⁴所以，莊子要世人學會「無情」，所謂「無情」是無掉情感的桎梏，為因應自然之變，林希逸亦云：「人不以好惡之情而內傷其身者，有益則有損，常因自然，則無所益，亦無所損矣。」³⁵由此觀之，有情之人有益有損，反而無情之人無益卻也無損。謝君直先生更進一步說：「無情即指向自然的表現，『無』乃是實踐工夫，消解人情是非好惡的障累，化除人對外物的執著，故雖是無情，卻能展現人存在（人形）的真情，反映人之自然實情，意即以自然為本性纔是人真正的意義，因而實踐自然當是人生價值的表現。」³⁶以無為動詞，將好惡歸於自然之中，而無好無惡，就是以自然為本。

所以，心存分別是從「我」所發出，以「我」為所有事物的考量前提，王邦雄先生說：「人生的兩大問題，這個『我』本身有限，而人間我們想要的太多了，這叫自我的有限性，與人間的複雜性。」³⁷在自我的有限性上，「知」常是評判之主角，與心分不開，這就是〈齊物論〉中說的「成心」，莊子希望人們可以因應隨順，但在心是有偏有執的狀態下，應該先去偏去執，陳德和先生就說：「此一無人或免的『成心』或『師心』，正是使得我們的生命陷於苦境、讓我們的世間不斷產生是非紛擾的罪魁禍首。」³⁸順了有偏有執的心，反倒是有了生命的傷害，應了有欲有惡的心，世間的紛擾將無所窮。

面對成心、師心，心齋是一超越之修養工夫，〈人間世〉云：

顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷

³⁴ 蕭美齡，《心知與氣化——《莊子》思維與言說方式之省察》，中央大學哲學研究所碩士論文，2001年，頁45。

³⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁96。

³⁶ 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，頁38。

³⁷ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁80。

³⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁127。

者數月矣。如此，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，无聽之以耳而聽之以心，无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。」

莊子藉孔子與顏回之對話，說明心之修養工夫，林希逸云：

祭祀之齋在外，心齋在內。一志者，一其心而不雜也。聽之以耳，則聽猶在外，聽之以心，則聽猶在我；聽之以氣，則無物矣。聽以耳則止於耳，而不入於心；聽以心，則外物必有與我相符合者，便是物我對立也。氣者，順自然而待物以虛，虛即為道矣，虛者道之所在，故曰唯道集虛。即此虛字，便是心齋。」³⁹

林希逸所言之心齋是聽之以氣則無物矣，無物則不受外物所干擾，亦即解消心之執著，而能免除耳目之偏與心知之偏，換言之，心齋就是虛其心，不使執著存於心，虛則能包容、尊重與接納，如陳德和先生所說：「『聽之以氣』的謙虛包容，才算達到依止於道之無待的最終境界，也才能將一切天地萬物融入我的德行心靈中而與我聲氣相通、和諧共存。」⁴⁰能「聽之以氣」就是無我之存在，以泯除分別，亦是心存分別的超越，天地萬物又回到原本之天地萬物。

心齋之目的亦是修養心之虛，王邦雄先生說：「氣的虛就是虛無，虛無就是沒有自己；沒有自己的立場，沒有自己的心，因為我們的心有時候會執著某些東西。」⁴¹虛掉一切心中繁雜的事物，而保有心原本的清澈，如明鏡一般而可明鑑，〈大宗師〉云：

³⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁62-63。

⁴⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁136。

⁴¹ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁137。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而无聖人之道，我有聖人之道而无聖人之才，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，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。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，無不成也。其名為撝寧。撝寧也者，撝而後成者也。」

卜梁倚之學道，三日而能外天下、七日而能外物、九日而能外生，之後就是朝徹、見獨、無古今、不死不生，這是學道之進程，陳德和先生說：「『外』是置之度外的意思，能置之度外就是能不刻意、不把持、不黏滯而灑然冰釋。」⁴²這與宋榮子內外之分不同，此「外」並不與內相對，指的是將心中所執排除，亦即心中達虛之境界。接著是朝徹的層次，林希逸云：「朝徹者，胸中朗然如在天平旦澄徹之氣也。見獨者，自見而人不見也。無古今，則無死生。」⁴³心中清澈無執就如同朝陽初昇一般，心之清明自然可見，陳德和先生說：「這當然是圓融理境，所以說它是不生不死、無古無今，總之是永恆而遍在之意。」⁴⁴一有如此之悟，古今與生死皆泯矣。

朝徹見獨就如心齋，將天下、外物、與身體之執著排除，而達到心中之虛明，吳怡先生說：「這段話的重點在『見獨』兩字，見獨之前，只是外天下，外物，外生而已。見獨之後，則能無古今，不死不生，而後達到撝寧的境界。外天下、

⁴² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁139。

⁴³ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁111。

⁴⁴ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁145。

外物、外生，只是不滯外境而已，只是忘，只是虛。而無古今，不死不生，是內外合一，同於大通。」⁴⁵內外合一之後，天地與我並生而萬物與我為一，這就是逍遙的境界，「知」不再進行分別的作用，超越而如止水一般而可鑑可明。〈德充符〉云：

仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」

這段文字在描寫王駘能保有本真之生命在其能「止」，林希逸云：「能止其心，所以獨賢於人。」⁴⁶能「止」就能停止心之追逐，將世間一切通而為一，不再有分別。因此，「止」也是「齋」，以「心齋」之修養而能無情，無彼我之別，虛而能容，容天地萬物，自能遊於天地之大化中。陳德和先生也說：

莊子思想是將老子所揭櫫的聖人之教全部向內收攝或主化，並詮釋成為一種「無心以成化」的精神理境。「無心」是指虛壹而靜的心靈狀態，也就是無偏、無頗、無黨、無私、無執、無我、無規定、無預設、無意識型態的人格修養；若以此修養去面對天地萬物則必可順應一切、包容一切、尊重一切、成全一切與一切共生共榮、共存共發，是之謂「成化」。⁴⁷

心齋就是無執於心的修養工夫，而以氣來面對外界的萬事萬物，氣就是虛而待物的心，也就是虛一而靜的心靈狀態，與心連結的感官所照見的就是如實而未

⁴⁵ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁103。

⁴⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁85。

⁴⁷ 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月，頁39。

曾分別的萬事萬物，這亦可稱為「道」的實踐。因此，心靈的單純樸實，不管外界如何紛亂雜沓，而能開放心胸，毫無罣礙，證成物我同在同遊。

第三節 知見的侷限與開顯

大用與小用的區別是以工具價值來畫分，因自我的工具價值來自「心知」的判斷，當「心知」有所遮蔽，就只能分出大用小用，有用無用，〈逍遙遊〉：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澼絖，則所用之異也。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！」

惠子所取得的大瓠，在現實生活中是無用的，既無法裝水，亦無法當水瓢，這樣的思考即受工具價值的影響，以現存的工具價值來分類，分成有用與無用，吳怡先生就說：「我們細體莊子立言的真意，批評惠施的拙於用大，是因為惠施持有用之心而見小；相反的莊子的真正大用，是他主張捨有用之見而心大。」⁴⁸如果我們用來判斷的「知」，是堅持在工具的價值中，是無法看到物本身的價值，莊子就是以「何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容」來呈現物本身之價值，甚而更強調「知」本身的超越，只要一超越工具的價值，本身的存在亦是

⁴⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁41。

價值，價值就不落於任何的限制之中。

莊子再舉「不龜手之藥」為例，「能不龜手，一也，或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也」，用於漂洗棉絮或用於冬天之戰爭，都有其價值，端看其所用之處，林希逸就說：「此段之意亦謂見小不能用大而已。」⁴⁹宋人之見為小，而客所見為大，此處宋人與客所關注的雖皆是工具價值，但仍有小用大用的區別，在此莊子以這個例子說明不同的著眼點，對事物的認知會有不同結果，這是「知」的侷限。

在〈人間世〉莊子又舉了例子說明有用與無用的判斷：

匠石之齊，至乎曲轅，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，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨橘柚，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。且予求无所可用久矣，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！」

櫟社樹是種不材之木，因為它的材質鬆散，無法做為舟、棺槨、器具、門窗、屋柱，也因其無用，才能存活這麼久，這是木匠從工具的價值來看這棵樹，沒有

⁴⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁11。

工具的價值，而不受斫砍。莊子接著再藉櫟社樹之口提醒人們，能長果實的樹，當果實成熟，被人們摘採之下，枝幹就會折損、扭曲而傷了生命。在這樣的對照之下，反而是散木長得又高又大。所以，世人所執的工具價值，非但不是真正的價值，甚至可能成為傷害生命的因素，林希逸云：「為予大用者，言我之無用，乃我之大用，所以全其生也。若我有用，則人伐之久矣，又安能至此大乎！」⁵⁰這裡就提到了無用之用乃為大用，價值多是依靠著他人的需要而存在，反而失去自己，這種生命取向所呈現的「知」，已經依附在他人的需要之上，就如同柤、梨、橘、柚、果蓏之屬的果樹，成為被折損、扭曲的對象。這樣的看法一出，就會有人質疑無用之木可能被砍下來當材燒，這一來同樣是傷身害命，該怎麼做才能避免？因此，木匠再說：

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，而以義譽之，不亦遠乎！」（〈人間世〉）

當無用之木成為社樹，是眾人祭拜的對象，就不會被砍下當材燒，這是另一種方式的保全，林希逸即云：「彼之所保自與眾人不同，而汝乃以義理求其毀譽，相去遠矣。」⁵¹櫟社樹之求自保自全，與世人之有用無用之判別、成毀之取捨，是完全不同的，櫟社樹所見在內而世人所求在外。〈人間世〉中有另一段亦在說明這個想法：

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；俯而見其大根，則軸解而不可為棺槨；啣其葉，則口爛而為傷；嗅之，

⁵⁰ 林希逸，周啟成（校注），《莊子廣齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁75。

⁵¹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子廣齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁29。

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！」宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斲之；三圍四圍，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。

文中南伯子綦特別觀察一棵大樹，枝幹捲曲無法做為樑柱，主幹質鬆無法做棺木，葉子入口會口腔潰爛，用鼻子聞氣味，便使人昏睡三日不醒，故說「此果不材之木也」，也因如此，所以能長得如此高大。此棵大樹之葉子有毒、味道有毒，這與櫟樹成為祭祀對象以自我保全是相同的道理。陳鼓應先生說：「莊子喚醒才智之士，要能看得深遠，不必急急於顯露自己，更不可恃才妄作。」⁵²相反的，楸、柏、桑這類的樹木，木匠視其生長之情況，砍伐而做成不同的器具，這就是因其有用的緣故。莊子提醒人們只注意到有用的「知」，容易忽略事物本身的價值，而困在有用無用的範圍內，自身的修養也在有用無用中徘徊，生命就會產生有執的傷害，所以莊子在〈人間世〉結尾提出：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

人們只知有用，容易在工具的價值裡失去存在本身的價值，以有用來判別事物，將會失去很多與事物同遊的機會，這是短淺的有用之「小知」。王邦雄先生說：「站在有用的角度，我們就會說這個有用，這個無用，這個是大用，這個是小用，我們在那邊比較，所以很多人很冤枉，因為我們都站在一個有用的標準，站在社會的標準來批判每個人怎麼樣。」⁵³如果以有用無用來區分人，就會形成兩個對立的團體，人與人間就隨時隨地存有緊張性，充斥彼此的批評與指責，社

⁵² 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北，臺灣商務印書館，2010年，頁61。

⁵³ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁31。

會將成互鬥的舞台。故莊子在〈齊物論〉又說：

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。

「庸」是用的解套，亦是用的超越，吳怡先生說：「唯有真正悟達的人，才了解道打通萬物而為一體的妙理。他們不以自己的『是』去用萬物，而能本之於萬物的自然之『庸』。這個『庸』就是天生萬物，各有其用的『用』。」⁵⁴「用」在於本身即是存在價值，捨棄本身之「用」而嚮往工具之「用」，就離「庸」愈來愈遠，如同林希逸所說：「至於不知其而循其自然，此則謂之道也。」⁵⁵能順著萬物本然，即能成就萬物而與萬物融為一體，在大自然中逍遙自在。這個境界就在〈逍遙遊〉中：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」莊子曰：「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。今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无患者，无所可用，安所困苦哉！」

狸狌用智以捕雞鼠，似乎是有用的，但牠們卻死於捕獸的機關，實在是諷刺，林希逸認為：「此意蓋喻世間之物有大有小，各自不同，不可以大者皆為無用也。無何有之鄉、廣莫之野，言造化自然至道之中，自有可樂之地。役役人世，有福

⁵⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁57。

⁵⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁26。

則有禍，若高飛遠舉，以道自樂，雖無所用於世，而禍害亦不及之。」⁵⁶其實，「知」受工具價值觀點影響，區別有用與無用，而有用與無用則無可避免地落於限制之中，反而是無用的大樹，在廣大的原野間，既無用亦無害，自然沒有困苦、沒有煩惱，此為脫離工具價值而能徜徉自然之中。陳德和先生說：「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。」⁵⁷無用之用就是大用，就是無執於用，王邦雄先生也說：「無待就是要通過無用，才叫無待。」⁵⁸超越「用」的價值就是無待的境界，萬物的價值即是本身，不僅如此，王邦雄先生還提出更圓融的看法，他說：「人生就面對『用』與『無用』的兩難困局，我們唯有跳開它，才能免除壓迫與挫折。順著大瓠的本性成全它，把它當作腰舟，這樣它也成全我，而一起浮游於江湖之上，豈不逍遙？」⁵⁹兩相成全，兩者皆可處於無何有之鄉與廣莫之野，是何等圓融，這也是莊子對知見侷限的開顯。

⁵⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁12。

⁵⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁142。

⁵⁸ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁32。

⁵⁹ 王邦雄，〈從莊子寓言說人生哲理〉，《鵝湖月刊》第107期，1984年12月，頁31。

第四章 得失的計較及其超越

形骸的存在為生命帶來種種的困擾，《道德經·第十三章》云：「吾所以有大患者，為吾有身。」老子在兩千多年前就清楚指出執著於形骸對人來說是莫大的禍患，非得要「及吾無身，吾有何患」，此之「無身」意謂無執於身之存在，欲無執於身，就只有藉修養工夫來超越之，事實上，人生有些無可避免的關卡，形骸、命限與生死就是最大的關卡，面對此三者，也只有超越之，才能重新找回生命的逍遙。

第一節 形骸的把持與符應

莊子在內七篇提到形骸之變的人物不少，如兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、闔跂支離无脤、甕盎大癭等，其用意在提醒世人對形骸之把持是種「小知」，〈德充符〉云：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏无人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也？聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒，而適先

生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子无乃稱！」

子產對申徒嘉提出批評，認為申徒嘉斷足是醜陋的，同時認為一個形體殘缺的人是不會有德性的，這就是一種德性與形體混淆之「小知」，尤其四肢健全者更會出現我是「正常」的傲慢，看不起形體殘缺的人，視你「不正常」，這也同時落入了彼我的對立。而申徒嘉則以有德者的姿態回答子產的批評，如吳怡先生說：「肢體之殘與不殘，這是人力不能奈何之事。」¹形體的殘缺未必是過錯所產生，或許是天生本然、與生俱來，這樣的結果還需反省嗎？子產在要求申徒嘉反省過錯時，卻不知該反省的是自己。王邦雄先生就說：「蓋能夠體貼『安之若命』的人其實是心中另有一把衡量是非的尺度，以此守住人我互動的分寸；他不計較於成敗得失，一切只求順其在我而全憑造化。」²看到別人的不同，就應該也看看自己的不同，因為我們的天生都無法由自己決定，所以才說「遊於羿之彀中」，每個人都是相同的條件，卻有可能生出不一樣的外形。

申徒嘉最後做了結論，他認為跟著伯昏無人學習，自己的形體雖殘缺，卻不覺得殘缺，這是因為他學習的是形骸之內的德行，而非形骸之外的形體。吳怡先生就說：「子產看不起申徒嘉的殘缺，是以講究形體，這和德性之遊的旨趣相違背。」³子產之「知」是重視形骸之外，而忽略形骸之內的修養，本末倒置的結果就如同〈德充符〉中孔子之見叔山無趾：

魯有兀者叔山无趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣？」无趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾

¹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁201。

² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁168。

³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁201。

來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎，請講以所聞！」无趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫无趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」无趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！彼何實實以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」无趾曰：「天刑之，安可解？」

叔山無趾所代表的就是德性的保全，以德性為重者必輕形骸，吳怡先生說：「『吾是以務全之也』，叔山是為了保全精神和德性，可是孔子卻只以『無趾』為意，重形骸而輕德性。」⁴此處的孔子當然是莊子筆下的孔子，見到叔山無趾時的第一個念頭就是：犯了錯的人失去了腳趾，要尋求補救，已來不及了。其注意到的重點就是形殘，形殘代表的未必是德有缺陷，這樣的評論就是知形骸有形的有限，在有限性之中容易將形骸與德性視為具有相同意義。故林希逸云：「所可貴者，不在形骸之外也。」⁵可貴的其實是在形骸之內，是視而不見的部分，因而叔山無趾才認為孔子視身外的形骸為重，是自己設下桎梏。

「知」的有限，看不到存於形骸之內的德，所以叔山無趾說「天刑之，安可解」，此時叔山無趾已超越形與德的區分。王邦雄先生就說：「儘管天刑加身，也無須解。無趾有此一悟，也當下得救，走出了生命的幽谷，還給自己自在的天空。」⁶這就是有限的解消，也是「知」的重見天日，不再執著於形骸內外。

世人普遍皆以形骸的殘缺為上天之懲罰，事實上並非如此，莊子特別以一則

⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁201。

⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁89。

⁶ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流事業出版公司，2013年，頁259。

寓言來說明有形體之變者，能避災而安享天年，〈人間世〉云：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箎播精，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，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

支離疏形體怪異，卻能避災遠禍，且能終其天年，其因就在形體怪異使禍不及身。莊子想表達的是支離其形者能終其天年，而至於支離其德更是內心的修養達到無執於德的境界，「支離」之意即是喪、化、忘，林希逸云：「支離其德，言至人之德亦如此支離者，以無用為大用，此與不材之木亦同意。」⁷故能喪去形骸的執著，就是轉化「知」的有限。

故莊子一再以形骸之變者做為寓言主角，使讀者能有一深層之覺悟，〈德充符〉還有一段寓言：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。无君人之位以濟乎人之死，无聚祿以望人之腹。又以惡駘天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駘天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國无宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而若辭。寡人醜乎，卒授之國。无幾何也，去寡人而行，寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」

⁷ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁79。

哀駘它是位醜陋的人，但卻受到男人與女人的喜愛，而且奇怪的是，從未聽說他有任何特異之處，唯一不同的只是「常和人而已矣」，這樣的一個人可以得到君王的欣賞，欲將王位託付給他，他知道後卻離君王而去。這種情境強調了形骸並非最重要的部分，哀駘它不以自己為主，只是與人相和，這也就是王邦雄先生說的：「哀駘它心中無權勢，灑脫前行，所謂哀，實則不哀矣，何止不哀，根本就是絕美。」⁸由此看來，醜陋的外表是可以有絕美的境界，其本源在「知」的開放，無欲無求、無執無著，與之相處者感受不到任何壓力，醜陋的人同樣可受人歡迎。

莊子繼續再藉孔子之口回答魯哀公的問題，〈德充符〉云：

仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見狔子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也不以鬻資；別者之屨，無為愛之；皆無其本矣。為天子之諸御，不爪翦，不穿耳；取妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況全德之人乎！今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」

小豬愛其母並非愛母親的形體，而是愛母親之精神，也就是林希逸說的：「有德在內不在外。」⁹形體內的「德」才是根本，此「德」指的是原有的本真，而「德」一失去，「形」就失去了主宰。「未言而信，無功而親」這句話在進一步說明哀駘它的表現就是無為，「知」就不受隱蔽，不去追求形骸的完整、不去崇尚道德名聲。莊子就是希望人們懂得這個道理，無須追求外在的一切，修養內在而回到本真，就是「才全而德不形」。

⁸ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流事業出版公司，2013年，頁262。

⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁91。

魯哀公進一步提問：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜无卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」（《德充符》）

「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑」都是自然的變化，無法去推測其來源，只能順其自然，與自然同在、同遊。這種心情與哀駘它面對萬事萬物的可有可無是一致的。林希逸亦云：「天命之行，日夜相更迭於目前，雖有知者，亦不能求其始，不過曰自然而然爾。」¹⁰面對自然的流變，就用自然而然的心去符應，這些流變就不侵擾吾人之本真了，才全就是這樣的境界。

魯哀公再問德不形之意：

「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」（《德充符》）

莊子以止水可以為法來說明德，水雖為法但卻不是法，德若可形就不是德，吳怡先生云：「所謂德，是達到和諧的一種修養。德不形諸於外的話，萬物就不會離你而去。」¹¹哀駘它如此醜陋，只是形骸上的不同，而他卻得到眾人的喜愛，其原因在才全而德不形，不會對眾人造成壓力，反觀自以為有德之人，卻用德壓迫他人，這種「知」已被德的聲名所限制了。

¹⁰ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁92。

¹¹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁193。

形骸之執對生命產生干擾，莊子提出坐忘，期盼世人得以墮肢體，黜聰明，離形去知，以超越形骸而能無形。〈大宗師〉云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「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：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

顏回與孔子對話的內容正是忘的修養工夫之進境，由忘掉仁義、禮樂的存在，而達坐忘，陳德和先生說：

工夫就在「無聽之以耳」、「無聽之以心」，耳是形，心有知，則「離形去知」正是莊子勇猛精進處，惟離形不是斷滅種姓，而是超越乎形軀官能之封限；去知不是絕棄思惟，而是超越乎心知計較分別。¹²

此意謂小知小我的執著已消解，而恢復原始的本我，李日章先生說：「其中最後的『坐忘』，即是指忘掉小我而言。顏回以『墮肢體，黜聰明』實等於『離形去知』。所言不外兩件事：其一為取消知識；其二為忘掉形軀的存在。」¹³莊子提出坐忘的修養工夫正是對形骸之執的超越，雖說離形去知，但實際上是保住了形與知，陳秉虔先生說：「既然形體的變化必須依著自然的大化，所以就用『無』

¹² 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27。

¹³ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年，頁79。

來化解掉我們對這段形體生命的執著。」¹⁴這就是莊子化解困境的智慧，陳德和先生進一步說：「莊子認為惟有這樣才能真正保住了形、真正成全了知。如此說來，不論是無、不論是忘、或者是離形去知，對道家而言無非一種針對俗情的破解與自我的突破所明白彰顯的實踐工夫。」¹⁵這也就是莊子思想的「無」不以取消為目的，反而有作用的保存。

坐忘提醒吾人忘掉的是對生命的束縛，因為禮樂、仁義這些束縛常是自己加上去的，所以才要忘，但墮肢體、黜聰明、離形去知，則是修養工夫，吳汝鈞先生說：

肢體即是形體，與欲望關連；聰明即是知識，是人的心知。這兩者都可以構成障礙，阻塞人通往體道的大道。如人過分重視自己的肢體、形體，則人會產生以滿足這肢體、形體為主的濃烈的生理欲望，致一切活動都被壓於這生理欲望之下，而人亦會為這生理欲望所奴役。在另一方面，一切聰明與知識可以困擾人的心神，人在對知識的無窮追逐中，心靈的明覺會受到壓縮，不能伸展。¹⁶

吳先生的觀點清楚表達，形骸與心知的干擾使人被生理欲望所奴役，只有透過自己的修養來超越這樣的困境，也才能使心靈能如如實實地呈現，且王邦雄先生認為：「你的『知』是從形來，所以要離形，要離開你自己，不要老是用自己的知去看世界。」¹⁷離形就是不被形所奴役，能無執於形，就能去因形所產生之「知」。
〈齊物論〉云：

¹⁴ 陳秉虔，《知與忘——《莊子·大宗師》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2012年，頁65。

¹⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁137。

¹⁶ 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年，頁66。

¹⁷ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁70。

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！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

形骸一產生之後，世人就執著於形骸，反而忘了其所由來，故莊子提醒世人形骸並不等於自我，應該要外形骸，而保全形骸之內的我，陳德和先生說：「他承受老子思想的啟發和教誨，發現人間的種種災難不外乎是堅持自我而引起的，因此就只有忘我、喪我才能救回真正的自己，也同時救活了別人，讓彼此回復原來應有的和諧。」¹⁸忘我、喪我就是救回自己的關鍵，就不再重視自己所有的、所沒有的，如〈應帝王〉中的列子，從季咸與壺子的交手知己之執著，回家之後反而能體道：

然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事无與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。

放棄了自己的追逐，正可回到真實的自己，林希逸云：「彫琢其聰明而歸復於朴，即前所謂墮肢體，黜聰明也。」¹⁹列子之學道，其心追逐以向道，列子之歸鄉，其心已忘向道，故能體道，牟宗三先生說：「道家的智慧是『忘』的智慧。所謂『魚相忘乎江湖，人相忘乎道術』這是莊子書上的話。」²⁰能忘即是無執，能忘即是無分別，能忘即可超越，最後視形骸之變如自然之變。〈德充符〉云：

闔跂支離无脰說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩。甕盎大瘿說齊桓公，桓公說之；而視全人，其脰肩肩。故德有所長而形有所忘，人不忘

¹⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁70。

¹⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁134。

²⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁144。

其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。

闔跂支離无脤與甕盎大癩遊說衛靈公與齊桓公，雖他們長得很怪異，卻能得到國君的賞識，因其德性之長，而使形體有所遺忘，陳鼓應先生說：「人們如果不遺忘所應當遺忘的（形體），而遺忘所不應當遺忘的（德性），這才是真正的遺忘。」²¹莊子之坐忘就是要超越誠忘之有執，在面對形骸能外形骸，以無執的心境符應形骸之變，對此，王邦雄先生提出他對「以刑為體」（〈大宗師〉）的看法，他說：「人有形體是天生的限定，只要能無知無欲，形軀的束縛還是可以解開的。」²²如此，雖有形骸之限，無知無欲使有限轉而為無限，吾人同樣能有形骸之內的逍遙。

第二節 義命的無奈與覺悟

俗話說：「萬般皆是命，半點不由人。」莊子也認為義與命是無所逃的，既無所逃，則只有面對，只有內心的調適，而能接納，〈人間世〉云：

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！」

事親，不可解於心；事君無所逃於天地之間，就算感到無可奈何，也只能安

²¹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁174。

²² 王邦雄，〈莊子思想及其修養工夫〉，《鵝湖月刊》第193期，1991年7月，頁8。

之若命。就如同王邦雄先生說：「天籟啊！因為那是永遠解不開的，既然解不開，就不要把它當作結，也不要把它當做累。」²³永遠解不開的結，硬要去解，就只能永遠困在其中，莊子提醒我們面對無法選擇的處境，首要的做法就是想法的調適，因其無可改變，故無需試圖改變。可是「知」常會告訴我們這是欲、這是惡，心中就會期待改變，這樣的「知」是一種被限制的無知，無法看清事實的真相。所以莊子用「知其不可奈何」要我們認清無法改變的事實，再用「安之若命」要我們安於處境而能安然接受。

命的無奈，只能接受，硬要改變只有徒增痛苦，莊子在〈大宗師〉說到：

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪！母邪！天乎！人乎！」有不任其聲，而趨舉其詩焉。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天无私覆，地无私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」

子桑思考使他貧困的原因，認為父母與天地，不會希望他如此貧困，最後他得到的結論是命造成的。王邦雄先生就說：「中國人面對生命的苦難，不祈求上蒼庇祐，而只說句：『還不是命嗎？』當下釋放自己，立即得救。」²⁴命的好與壞無法比較，也不能選擇，最好的方式就是認清命的無奈，而接納之，自己就可脫離陷於命中的不得已。

對於事君，莊子在〈人間世〉提到：

²³ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁109。

²⁴ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁182。

吾語若！若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。

顏回要到衛國去，孔子告訴顏回若能無感於衛王之聲名，能說話就說，不能說話就不說，沒有任何的阻礙能困住，把自己寄託在不得已中，就能無禍害了。這段話的涵意就如同林希逸云：「寓此心於不得已之中，則人間世之道盡矣。」²⁵事奉君王可能隨時有殺身之禍，卻又無法避開，因此只有讓自己清楚那是在不得已中，不需堅持自己的想法，禍害就會降到最低。

能把無可避免的事視為無可奈何，這樣的「知」在〈人間世〉的內容中再次提出：

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，无傷吾行！吾行卻曲，无傷吾足！」

楚狂接輿提醒孔子：天下有道之時，聖人能成其功，但天下無道之時，聖人應明哲保身。如遇迷陽的阻礙就在眼前，只有調整自己的腳步，改變自己的路徑，才能避免自己受傷，無需硬碰硬，把路上的迷陽給剷除，那就是心的調整，山不轉路轉、路不轉人轉，如此反而可以保全自己。林希逸對這段話的說明：「不能自隱，求名於世，以招禍患者之譬。」²⁶伴君如伴虎，面對各種困境，需要心的調整而不強出頭，以避免禍患臨身，表面看來，雖無可奈何，應之以隨順，則可

²⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁64。

²⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁80。

安之若命。

〈德充符〉中還有另一段話說明形骸之有得有失皆屬註定：

申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」

處在后羿的靶心，被射中是命，未被射中也是命，命就是如此，形骸得失亦是如此，就像大自然的變化，隨時進行卻無法改變，也無可避免，〈德充符〉云：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也；
日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。

莊子視人生大戒為事之變與命之行，雖其無常但不可因此而擾亂生命，劉光義先生也說：「這是命這是時。」²⁷知命之無可奈何，不讓命之現狀干擾靈府，而可安之若命。

因此，莊子視事親與事君之不可奈何，以自然之變來隱喻，其因為天地萬物本就來自於自然，不管如何變化皆需回到自然之中。吳怡先生說：「『天地與我並生，萬物與我為一』，不僅在莊子思想裡，是一個中心觀念，而且在〈齊物論〉

²⁷ 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁27。

一文裡，又正好在一個中心的地位。」²⁸面對無奈似乎是很痛苦的事，莊子要為世人解決痛苦，就從安之若命開始，安之若命就是將無奈歸回自然，一回自然就非人力所能改變，而聽任自然之安排，如〈養生主〉中的解牛過程：「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。」庖丁順自然之勢所使出的動作就如一部完美的藝術表演，他已把解牛的突兀化為自然之舞而無所遲滯。

安之若命先需知其不可奈何，在〈人間世〉中有一段文字：

故《法言》曰：「无遷令，无勸成，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。

「無遷令，無勸成」意謂不應以個人之見解，強使所受之命改變，如同義與命一般，順應自然之發展，是最好的解脫。林希逸云：「我若乘事物之自然而游其心，於自然托不得已而應之，意以養其中心，則此為極至矣。」²⁹心境的調和不因不可奈何之事而有波瀾，那就是調適的極致了，這也就近於真人。〈大宗師〉云：

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知能登假於道者也若此。

真人之心不因外在影響而有所改變，林希逸云：「登高不慄，入水不濡，入

²⁸ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁109-110。

²⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁71。

火不熱，即無入而不自得也。」³⁰因其不論處在何種處境，皆可無入而不自得，這不是逃開，而是融入。〈應帝王〉文中的无名人在面對天根的提問亦有如此之表示：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭无名人而問焉，曰：「請問為天下。」
无名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」又復問。无名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」

无名人想達到的境界是自己欲遊於無何有之鄉，處於壘垠之野，這是生命中的逍遙，治理天下的事只會干擾其心，林希逸云：「順造物之自然而無容心，則天下自治矣，何必為天下乎！有心則私矣。」³¹吾人面對義與命之大戒也應無心，如无名人之遊，順自然之變化，無執於心。王邦雄先生說：「道家的想法是心要放下來，要順任要無心，要應物，要順任物，這樣的話氣才會專一，而且會柔和。」³²心一無執，不可奈何的心情就能轉化而為安之若命。

不可逃的，也不須避，〈德充符〉云：「官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」王駘面對形骸之殘缺視為不可奈何，故能安之若命。劉光義先生說：「似此之人，擇日登假，上與造物者物，何肯為物拘囿，自逍遙乎塵垢之外矣。」³³命安了，反而不受義與命的牽絆，命安了，反倒能夠逍遙。王邦雄先生說：「逍遙遊是從人間的困苦悲愁開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始，但我們

³⁰ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁99。

³¹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁128。

³² 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁197。

³³ 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁44。

要把它消掉，如此才能遠離人生的有限性，而給出無限的精神空間。」³⁴「安」是很高的修養，沒有執著才能「安」，能「安」就不以物喜且不以己悲，沒有憤恨不平，沒有怨天尤人。〈人間世〉云：

瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。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，禹舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎！

虛室意指心中，無執乃是虛，陳德和先生說：「真人無待之道心理境是用外、忘等工夫所證成的，其無執、不藏之修持使生命人格通體透明，正如同虛廓的堂室一樣，光線充足而無絲毫的隱晦。其無障無隔的智慧如祥光之遍現，能觀照一切物而皆宜，是為遊心，也是乘物。」³⁵虛則無待，在天地中事事物物皆如其所如，處於其中是自由自在而沒有絲毫干涉，偶來的紛擾，以虛應之，則可因應而無窮，這就是乘物以遊心的覺悟。

第三節 生死的變化與昇華

生與死是人之大事，尤以死最難看破，世人面對死亡皆以恐懼視之，因此，莊子先從生死之出現談起，〈齊物論〉云：

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。

生與死是同時出現的，有生就有死，人一出生就無時無刻在邁向死亡，林希

³⁴ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁16。

³⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁146。

逸認為：「蓋生必有死，二者不可相離，若只說生而不說死，是見得一邊而已。」³⁶一般人悅生惡死是「知」執著於生，執著於存在，而看不清生死亦是大自然的變化。〈德充符〉有云：

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」

莊子藉孔子之口評論王骀，認為他雖斷足，卻有獨特之處，面對死生的大事，絲毫不受影響，如何能做到這樣？張默生先生說：「因他認識了無妄的真理，自然不隨物類變遷，而且他更能主持萬化的樞紐，確守他歸依的宗本。」³⁷視生死為一，就不會有生死的區別，就能達到真人的境界，就和〈大宗師〉中所描寫的真人是相同的。

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。

真人視生死是自然而來也是自然而去，張默生先生云：「古來的真人，因為他是與大化同體的，所以他不知悅生，也不知惡死，生時則任其生，死時則聽其

³⁶ 林希逸，周啟成（校注），《莊子廣齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁23。

³⁷ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業有限公司，1983年，頁141。

死，他把生死看做一來一往。」³⁸真人對生死之「知」已視為平常，如日升月落，故能順著生死的來臨，不為所動，聽任自然之流變，這亦是生死與自然之轉化。

莊子在〈大宗師〉中亦是這樣論述：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

人的死生是大自然的規律，人無法改變，如張默生先生說：「如生死晝夜之事，人力是不能有所作用於其間的，這是物理的情實啊！」³⁹常人之「知」不明生死之必然，而好生惡死，就如泉水乾涸時，想盡辦法苟活一時，仍避不了最後的死亡，劉光義先生就說：「於自然自當順從勿違，亦只能順從勿違。」⁴⁰這就好像把船藏在深壑中，把山藏在深澤裡，以為藏得很安全，卻仍被帶走。〈大宗師〉云：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！

³⁸ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業有限公司，1983年，頁170。

³⁹ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業有限公司，1983年，頁173。

⁴⁰ 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁83。

生死就如同舟與山，不論如何的保護、隱藏，終有失去的一天，只有將天下藏在天下之中，才不會有亡失的情形，吳怡先生云：「聖人就是要遊於那個萬物都無所遜逃的境域，與萬物共存共化。」⁴¹生命的長短都在自然之中，出於自然又回歸自然，沒有開始也沒有終點。劉光義先生也說：「死生形神，變化遇合而成萬物。人僅千形萬態物化中的一種。形神遇合變化，因有死有生。」⁴²莊子期許吾人將生死視為自然，就是為了去除生死所帶來的苦，這樣的想法在〈大宗師〉文中可見：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鑊錙』，大冶必以為不祥

⁴¹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁225。

⁴² 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁86。

之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。

子輿有病，子祀去探病，看到子輿的身體彎曲而醜陋，竟讚嘆造物者的偉大，能對形骸做這樣的改變，而子輿面對這樣的病痛，卻也若無其事般，視為自然之變化，吳怡先生就說：「『其心閒而無事』這句話是整段的重點，也是工夫語。」⁴³「知」不執著於形體的變化而能閒，代表心中之結已解，原本人不能勝天，在此只是一次印證，能順天順時，則哀樂就不入於心了。

接下來，子來病重，子犁去探病，子來講出了很有哲理的話，能善盡自己的生，就能善盡自己的死，如同天地是座大鑪，而造物著是鐵匠，死後變成什麼樣子都不重要，因為生與死都同在大自然之中。林希逸云：「以生為寐，以死為覺。」⁴⁴這就是看破生死而能自在面對的表現。陳德和先生也說：「這個故事所啟發於我們的，無非就是坦然面對生命歷程中所不可或免的生老病死。」⁴⁵既不可或免也無可改變，何不因應而隨順。

〈大宗師〉接下來還有一段，同樣在說明生與死的超越：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？」

⁴³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁259。

⁴⁴ 林希逸，周啟成（校注），《莊子虞齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁114。

⁴⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁257。

修行无有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，无以命之。彼何人者邪？」
孔子曰：「彼，遊方之外者也，而丘，游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」

子桑戶的死是生命回到原本的大自然中，這即是自然的變化，活著時的形骸只是變化之中的一小段，死後就回到大自然，劉光義先生說：「與造物者為人，遊天地一氣，則視此七尺皮囊，不過各種物質偶然集合而成，於我之遊天地一氣，反為贅疣，唯有遺之忘之，任此物質聚聚散散，尚何措意皮囊之生生死死。」⁴⁶沒有了生死的執著，生就不是開始，死也不會是結束，也就能自在而逍遙。陳德和先生說：「他們之所以能夠如此，還是在於能以平常心看待死亡、接受死亡的事實，也就是要把死亡當作最普通、最平常的一件事。」⁴⁷世人卻常反其道而行，形體一出現便常讓人執著於形體即自我，以為形體是最尊貴的，是無可取代的，因而對死產生莫大的恐懼。

世人對死的懼怕，莊子在〈齊物論〉中用了一段寓言來說明：

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！

⁴⁶ 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁42。

⁴⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁259。

如何知道貪生不是種迷惘？而惡死不是流落在外而不知歸處呢？莊子先以問題來詢問悅生惡死之人，就如同麗之姬的寓言，對於未知的事總是感到恐懼，林希逸云：「此為死生之喻也。」⁴⁸人們皆執著於現存的生，無法面對未知的死，所以只能用恐懼與厭惡來應對，怎麼會知道死後才後悔貪生的無知呢。因此，莊子接著說：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。（〈齊物論〉）

夢見喝酒作樂的人，一醒來便遇到難事而哭泣，夢到傷心難過的人，一醒來就快樂的去打獵，原來夢是虛假的，都要等到醒來才能知道夢的虛假，林希逸就認為：「此意蓋言人世皆是虛夢。」⁴⁹人生如夢，沒有醒來之前都是像是真的，只有覺悟之後，才會發現那是假的。此處「大覺」所要表達的即是對死生的覺悟，有了對死生的了解，對人生之夢的了解，才能知道有「大夢」的存在。

〈養生主〉最後一段也說明了人生的結束是那麼悠然自在。

指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。

材薪的燃燒有時而盡，但火的傳遞卻無窮無盡，林希逸云：「此死生之喻也，謂如以薪熾火，指其薪而觀之，則薪有窮盡之時，而世間之火，自古及今，傳而

⁴⁸ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁41。

⁴⁹ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁41。

不絕，未嘗見其盡。」⁵⁰這個比喻清楚呈現對於死亡就讓它自然而然的發生，不需強求。因此，陳德和先生對死生下了一個註解：「就生命現象來說，莊子認為我們的一生自有許多無可奈何之事，死亡更是無奈中的無奈，可是面對人生有命之不可改變的事實，可以改變的卻是我們主觀上的態度，而他一切的生死智慧亦即由此而發。」⁵¹人生的痛苦不是在死亡之後，而是在面對死亡之時，這就是因為執著生死所帶來的極大壓力與情緒，只有在去除這樣的執著之後，生死的智慧、生命的境界自會昇華成因應隨順，不再害怕。

生命如何流轉，世人並不知曉，而莊子就以莊周夢蝶的寓言來說明，〈齊物論〉云：

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，則必有所分矣。此之謂物化。

從人生的大夢來看，莊周夢蝶時，不知自己是莊周，直到一醒，才發現自己是莊周，人之生就如夢一般，林希逸說：「人能悟此，則又何是非之可爭！即所謂死生無變於己，而況利害之端之意。」⁵²能有夢的覺悟，死生之變化，就不影響自己了，王邦雄先生更進一步分析夢蝶的三段進程，他說：

此一寓言，有三段進程：一是周是周，蝶是蝶；二是周不是周，蝶不是蝶，周可以是蝶，蝶可以是周；三是周還是周，蝶還是蝶。此中的蛻變轉化，關鍵在「物」。物是形氣物欲，第一層是「覺」的狀態，心神為形氣所拘限，為物欲所障隔；第二層是「夢」的狀態，心神擺脫形氣的拘限，與物

⁵⁰ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁55。

⁵¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁248。

⁵² 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁45。

欲的障隔，故莊周可以有如蝴蝶般的在花園中飛舞，想蝶夢周亦當如是；第三層是「大覺」的狀態，心神超離在形物之上，又還歸形物之中。此時心神已澈底解放，形物不再是拘限障隔，而直與萬化冥合。⁵³

周與蝶可分之時，心知仍存於物我之分，周與蝶無分時，心知已能達物我不分，而再次周與蝶可分時，兩者同時失去了物我的界限，而萬物與我為一。吳光明先生說：「那段蝴蝶夢的故事不是為要我們懷疑沮喪，乃是要像蘇格拉底（Socrates）喚醒我們深知面對我們自己的無知，以達『知無知』，以達了悟『有分』、『物化』的實存事理。」⁵⁴這就是對生死的超越，不再悅生惡死。

面對生死需以什麼樣的態度因應呢？莊子在〈大宗師〉中提到：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居喪不哀。无是三者，以善處喪蓋魯國。固有无其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！且彼有駭形而无損心，有旦宅而无情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎，其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」

孟孫才服喪不流淚也不悲傷哀痛，因而受到顏回不合於禮的質疑，孔子告訴顏回，因為孟孫才不知生死，只是順應自然變化，才有這樣的反應，林希逸說：

⁵³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁179。

⁵⁴ 吳光明，《莊子》，臺北，東大圖書公司，1988年，頁48。

「順造化而為萬物，故曰若化為物。以待其所不知之化，言聽其自然也。」⁵⁵孟孫才認為死是形骸的變化，真我並不會消失，而且又有誰知道現在活著的時候是在做夢還是已經醒來？就聽從自然的安排而與自然合一，生死之變就不入於心。陳德和先生也說：「往往我們還來不及為自己的一生感到稱心如意，它就即將要消失，而像這樣之短得來不及我們覺得稱心如意的人生又都是早就已經被安排好的，既然如此，那麼且讓我們就聽任自然的安排而隨行變化。」⁵⁶聽任自然就是最好的安排，執著的心就可放下，生死就如日升日落般平常。

面對生死莊子提到兩忘，〈大宗師〉云：

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

大自然賦了世人生命，就一併注定了必須走向死亡，林希逸說：「毀譽、廢興、善惡，皆相待而生，與其分別於此，不若兩忘而付之自然，付之自然，是化之以道也。」⁵⁷兩忘即是讓兩者回歸自然之中而忘卻其分別，這即是面對生死能轉化其為自然的境界。

在《莊子》內七篇中，兩忘的哲思是一貫的，陳德和先生說：

「兩忘」這個詞並未出現在〈養生主〉中，然而〈養生主〉有言：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」此乃表示惟虛以待物、靜以命世者能善惡毀譽之兩忘，再者，本篇「老聃死秦失弔之」的故事也指出：欲解

⁵⁵ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁119。

⁵⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁258。

⁵⁷ 林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁107。

倒懸之苦就賴忘生忘死、安時處順；「兩忘」也不見於〈人間世〉，惟〈人間世〉有忘名忘實、無必無我的論調，它嘗借仲尼以教誨顏回曰：「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。」且文中曾提到葉公子高將使於齊，因得失計較而惶恐不可終日，莊子又藉託孔子之口勸他不必悅生惡死，要「行事之情而忘其身」；至於〈德充符〉提醒我們生命的本真在德不在形，當要忘掉外形的美或醜、殘或全，但更要「成和之修」，總之是要「德有所長，而形有所忘。」具體的實踐則不外乎「以死生為一條，以可不可為一貫」、「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」；〈大宗師〉另有：「假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目」的體悟，文中提及之高人，若子祀、子輿、子犁、子來，若子桑戶、孟子反、子琴張者流，莫不都是能夠體現「以無為首，以生為脊，以死為尻」的真理而了然於「死生存亡之一體」者，所以他們可以「登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮。」⁵⁸

莊子思想在陳先生的剖析之中得以見其真諦，或許人人皆無法消解死亡的壓力，然而透過莊子的啟發，忘善惡、忘得失、忘生死，以「忘」的哲學面對人生的困境，只有「藏天下於天下」（〈大宗師〉）的體認，能和聖人一樣，與萬物一同遊於自然的大化之中，成就生命的逍遙。

⁵⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁144-145。

第五章 結論

中國哲學與西方哲學最大的不同就是生命的修養，而生命的修養即從自己做起而不假外求，故中國哲學又可稱為實踐的哲學。在先秦時代，百家爭鳴，當時周文禮樂制度只剩形式，表面、虛偽充斥，影響生命至深，道家深明其害，以老子為首，提出無為，期盼以無為減少政治對人民產生之困擾，而莊子繼承其思想，並將此精神轉而進入人之生命中，在紛亂的社會中，提供一帖治療生命偏執之藥方，解決生命所遇之難題，而使生命可復歸於樸。

在莊子思想中，「知」則是境界的差異，《莊子》內七篇中「知」佔極重的份量，故本文以「論莊子的成德之知——以內七篇為例」為題，分析內七篇中價值的設限及其超越、心識的偏執及其超越、得失的計較及其超越三部分，從小知之限制進入修養工夫之分析，以轉化、超越小知，證成無執超然之境界。

回顧本文〈第二章〉，在探討價值的設限及其超越，首先，莊子以〈逍遙遊〉中螭與學鳩之小知對比出鯤鵬之境界，再舉秋毫與泰山、殤子與彭祖為例，說明大小只是一種相對比較的結果，而世人卻執著於此大小之「知」，落入生命的有限。莊子則提出心境的四個境界做為超越的修養工夫，分別是：一、智慧、行為、德性皆有獨特表現的人，自視甚高；二、不因榮辱影響其內心的宋榮子，清楚分別內我和外物；三、列子御風卻仍是依待風；四、是順著自然的變化遊於天地之中的自在。最高的心境就是第四個，簡單來說就是無待。無待意謂無所依待，亦可稱為無執，庖丁解牛之境界、景之無所待皆是如此；而無待亦可視為順應自然，如未鑿竅的渾沌，可享有本真的自在逍遙。

《道德經·第二章》提到美與善之相對觀點，皆是世人之區分，莊子以〈齊

物論〉中的正處、正味、正色之標準會因物種不同而有不同的改變，提供人們思考相對之「知」的執著，常來自於五官的感受，事實上，心中不存在標準，就不會有相對之有限產生，欲超越美醜之相對，莊子提出「莫若以明」以觀照萬物，在此觀照之下，萬物如實呈現其存在價值，並藉此可打破感官的直覺，而恢復真君本來之面貌，甚而可明瞭萬物齊同之理。〈逍遙遊〉云：「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。」「知」如同瞽者與聾者，有其不可見與無法聽之限制，能「明」即去除此限制，而可見到自然之道，且能知道通為一之意涵。

世人最易陷入是非之爭辯，儒、墨之是非即是其中之代表，每每有意見不同時，必是其所非而非其所是，豈知，這樣的爭辯是沒有結果的，因立場不同，沒有交集，自然沒有結果。莊子就以〈齊物論〉之內容分析彼是之產生，以「因是」做為立場的交集，「因是」意謂如其所如之本然，只是是非之「知」出於成心，形諸言語的爭辯亦帶著成心，離齷齪音愈來愈遠，如渾沌開竅已然失去本真。因而執著之「知」當成一裁判，就讓生命分兩邊站，莊子就以朝三暮四的例子，是非兩行做為是非之對立的超越。是非不應是兩個極端，若其在道樞之環中，就無是無非抑或亦是亦非，如此也回到了自然，因是已的境界。

本文〈第三章〉則探究心識的偏執及其超越，首先，欲望的執著使「知」成為工具，朝三暮四故事中的猴子受情緒欲望的影響，而有先多後少的要求，實際上並不知道總數是相同的。且莊子以「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也」為例，說明喜好亦會產生欲望的情形，以世人的欲望來說，求名利為大多數，「名」將使德蕩失，而「知」成為爭奪的工具。莊子則以「知」的淪落說明是非對立之產生，並指出欲望之「知」起因於有「我」，故提出「吾喪我」為超越之修養工夫，喪我意謂喪去我執，而恢復「我」之本真「吾」，並以三籟之喻，提醒世人：透過修養工夫的實踐，人人皆可成天籟。並且陳德和先生揭橥莊子立

教之圓滿義，喪我即喪去我執之「知」，而使人籟、地籟能如其所如，人籟、地籟就成天籟，這亦是渾沌天生之本真。

宋榮子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟」，此分內我與外物是心存分別之「知」，王邦雄先生指出那是一種封閉，莊子由子產與申徒嘉的對話，提出貴我賤物之矛盾，且因貴我賤物而有情緒之偏執，便以「知」為爭之器。而莊子就再以〈德充符〉中的無情之論，對比出情緒之偏執，指出成心與師心的執著，並提出「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」的修養工夫，以超越心之執著而成無心，心達虛之境界，就如明鏡一般，能見到真我，真我與天地萬物一同存在，內外之分則不見矣。

世人皆以大用小用、有用無用來分別萬事萬物，莊子在〈逍遙遊〉以五石之瓠來突顯惠子心中所存之工具價值，再以不龜手之藥，暗諷其有用無用之「知」。繼而〈人間世〉中提到櫟社樹保全自身之道在於無所可用，因其「以為舟則沈，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」，甚至為了不被當成材來燒，則讓自身成為祭拜的對象。在〈人間世〉又提到另一大樹，「仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而見其大根，則軸解而不可為棺槨；呿其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已」，此樹有毒，在世人眼中極其無用，對樹之自身來說，不也是自我保全之法。故莊子提醒世人不應以「用」的觀點做為價值判斷之標準，應寄託於「庸」，以事物之存在價值來看待事物，並超越有用無用之「知」，與萬物逍遙同在，而如〈逍遙遊〉中，「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉」，因其能明白無用之用，即是逍遙。

本文〈第四章〉在探討得失的計較及其超越，形骸、義命與生死是人生無可逃避的關卡，在莊子眼中，既無可逃避就不需逃避。〈德充符〉中莊子舉出許多形骸怪異之人物，其中子產看不起兀者申徒嘉形骸之缺陷，不允許其同進同出，使得申徒嘉直言：該學的是形骸之內的德。而叔山無趾與孔子的對話亦是如此，孔子認為叔山無趾形骸有缺陷其德必有缺陷，這是「知」限制，僅能看到形骸無法看到形骸之內的德性。基此觀點，莊子舉支離疏為例，因形骸之怪異而能免去災禍，終其天年，即是無用之用是為大用的開顯。

在〈德充符〉中有另一位醜陋的人物哀駘它，所有與其相處之人皆認同他，原因在「常和人而已矣」，這就是不以自己為主的表現，儘管面貌醜陋，心卻開放而無執。為打破形骸之執著，莊子以小豬為例，其愛母是愛母親之精神而非形骸，再說明才全而德不形意謂用順應自然之心面對自然之流變，修養自身之德而不形於外。欲超越形骸之「知」，莊子提出「坐忘」的修養工夫，「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」，從放下形骸、心知之執著，而能和自然合一，生命的追逐就消解了。〈齊物論〉中亦提到無形之觀點，忘形骸就能保全形骸之內的真我。〈應帝王〉中的列子因覺自己所學無成而歸鄉，在失去追逐的對象之後反而能體道且行道，這也就是〈德充符〉中闔跂支離無脤與甕盎大癭受到國君的喜愛，其因在他們忘了自己的形骸而有德性增長。

天下之大戒是義與命，〈大宗師〉中子桑面對自己之貧困，歸納其原因是命所造成，〈人間世〉中孔子告訴顏回事君要能保身而避禍，把自己寄託在不得已當中。此兩者之無可奈何就如楚狂接輿提醒孔子的，遇到面前的阻礙只能調整腳步，改變路徑，雖多走一些路卻不會傷了自己。〈人間世〉中申徒嘉也認為形骸的外觀如處於后羿的靶心，如何變化皆是必然而沒有選擇，因此不使這樣的自然之變入於心，最好的修養工夫就是安之若命。命是註定而無法改變，真人就視外在之事物為自然之流變而不受影響，如同〈大宗師〉中无名人之心境，遊於無何

有之鄉，處於墳塋之野，這是乘物以遊心的證成。

死是世人最難看破之事，莊子在〈齊物論〉中以「方生方死，方死方生」說明生死是一同出現的，有生就註定有死，在〈德充符〉中孔子評論王骀，因王骀面對生死大事絲毫不受影響，與〈大宗師〉中的真人相同，「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」，視死生為自然之變化，如日升日落般自然而然。

〈大宗師〉中亦云：「死生，命也，其有夜旦之常，天也」，死生皆在大自然中，從自然而來，終需回到自然，如〈大宗師〉中之子輿，面對自己的病痛及形骸的轉變，甚至死亡，皆能用坦然的心來因應；孟子反、子琴張面對子桑戶的死亡，同樣是以無執於生死的心來看待。因為他們相信悅生惡死可能如麗之姬的寓言，大覺才知有大夢。

生命的結束如薪材之燒盡，但火卻是可以無窮無盡的傳下去，莊子用莊周夢蝶的寓言來說明生死的超越，物化的三個層次是：一、周是周，蝶是蝶；二、周與蝶無分；三、周亦是周，蝶亦是蝶。周與蝶可分之時，心知仍存於物我之分，周與蝶無分時，心知已能達物我不分，而再次周與蝶可分時，兩者同時失去了物我的界限，而萬物與我為一。面對生死的態度如應〈大宗師〉的孟孫才，「造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一」，正因為孟孫才不知生死，故順應自然變化，讓生死兩忘，回歸自然。這即是對生死的超越。

莊子並非反知，而是見到「知」的傷害，欲解消生命中「知」的有限所產生的束縛，陳德和先生說：「道家縱使有許多菲薄知識的言論，然而如果我們能夠了解道家『無』的哲學乃是以蕩相遣執、融通淘汰為全體大用的話，就能體會《道

德經》說的『愛民治國，能無知乎？』（〈第十章〉）或『塞其兌，閉其門』（〈第五十二章〉）等，其實莫不是在疏通知識的專斷，使其更能恰如其分地安於處理實然問題的畛域，而不是崇拜原始的洪荒、走歷史的回頭路。」¹因而，莊子提出各種修養工夫，轉化與超越心境，能體道證德，也才能還生命原來的面貌，順應自然以證成生命的逍遙自在，這就是莊子生命的學問。



¹ 陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月，頁 26。

參考書目

一、古典文獻（依年代先後排序）

漢·司馬遷（著），南朝宋·裴駟、唐·司馬貞、唐·張守節（注），《史記三家注》，北京，中華書局，2002年。

宋·林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年。

明·焦竑，《莊子翼》，臺北，廣文書局，1979年（景本）。

明·釋德清，《莊子內篇注》，臺北，廣文書局，1991年（景本）。

清·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年（點校本）。

清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北，宏業書局，1977年（景本）。

清·林雲銘，《莊子因》，臺北，廣文書局，1968年（景本）。

清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1977年（景本）。

清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年。

清·王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2004年（點校本）。

二、當代專書（依作者姓氏筆劃排序）

方東美，《方東美演講集》，臺北，黎明文化事業公司，1978年。

王叔岷，《莊學管闡》，臺北，藝文印書館，1978年。

王邦雄，《莊子道》，新北，漢藝色研文化事業公司，1993年。

王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，1993年。

王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2010年。

王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年。

王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。

- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
- 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，書林出版公司，1999年。
- 池田知久，黃華珍（譯），《莊子——「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年。
- 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年。
- 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1994年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年。
- 吳光明，《莊子》，臺北，東大圖書公司，1988年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。
- 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1984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，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，2006年。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北，臺灣商務印書館，2010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。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2011年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年。
- 劉光義，《莊學蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年。

三、期刊與專書論文（依作者姓氏筆劃排序）

王邦雄，〈從莊子寓言說人生哲理〉，《鵝湖月刊》第 107 期，1984 年 12 月。

王邦雄，〈莊子思想及其修養工夫〉，《鵝湖月刊》第 193 期，1991 年 7 月。

王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》第 246 期，1995 年 12 月。

王邦雄，〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》第 14 期，2006 年 6 月。

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 320 期，2002 年 2 月。

袁保新，〈知識與智慧——從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

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

陳德和，〈牟宗三「中國哲學的特質」述要〉，《鵝湖月刊》第 277 期，1998 年 7 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，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 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，〈《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，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《人文與社會研究學報》第 47 卷第 1 期，2013 年 4 月。

楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第 373 期，2006 年 7 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。

顧瑞榮，〈道家無知論——無知是超越二分對待的知〉，《鵝湖月刊》第 409 期，
2009 年 7 月。

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排序）

卞吾元，《莊子逍遙至樂思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。

王敘安，《莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，
2009 年。

王淑姿，《莊子靈性教育之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012
年。

林鈺清，《莊子淑世思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

張云瑛，《莊子天人思想探究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

張民福，《莊子安命思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2006 年。

陳秉虔，《知與忘——《莊子·大宗師》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學
系碩士論文，2012 年。

黃朝和，《莊子遊心應世之人間道行析探》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論
文，2013 年。

黃雅岑，《論莊子哲學對樂活觀念的啟示》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論
文，2013 年。

傅瑩鈞，《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。

賴慧娟，《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》，南華大學哲學與生
命教育學系碩士論文，2013 年。

蕭美齡，《心知與氣化——《莊子》思維與言說方式之省察》，中央大學哲學研究
所碩士論文，2001 年。

鍾倍祺，《莊子養生主義思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2001 年。