

# 第一章 緒 論

## 第一節 研究動機

### 壹、緣起

綜觀人類的物質文明發展史，從原始社會的漁獵、畜牧和農耕生活，轉變到工商業為主的生活，進而到這十幾年的資訊社會。如今這知識爆炸與高度物質享受的社會，確實是二十世紀以前的人類所難以想像的，然而這種文明史上巔峰的社會，真的是我們所想要的嗎？在這種社會生活下的現代人，果真過著幸福快樂的日子嗎？其實不然，從各種研究和報導中指出：老年人由於跟不上社會變遷的腳步，適應不良的傾向越來越嚴重了；而中、壯年人傾出有形、無形的心力，為了自己的理想和目標奮力打拼，雖然有些人幸運成功，但也累得不成人形了；而我們所寄予厚望的青少年呢？不是在舞廳、網路和藥丸中找尋自我，就是在飆車和鬥毆中發洩情緒。如此地演變下去，怎能不令我們擔憂呢？誠如《雙城記》所言：「那是最好的時代，也是最壞的時代；那是智慧的時代，也是愚蠢的時代；那是信仰的時代，也是懷疑的時代；那是光明的季節，也是黑暗的季節；那是希望的春天，也是絕望的冬天；我們的前途擁有一切，我們的前途一無所有；我們大家在一直走向天堂，我們大家在一直走向地獄。」

在這種看似光明卻又黑暗的現代社會，展現在每個人面前的物質生活條件確實豐裕，但精神生活卻是異常缺乏。以看電視為例，從前只有台、中、華三視而已，選擇其一，則將喪失其二，也就是吾人只能得到三分之一的機會，必定喪失三分之二的機會（金門人例外，因為只有華視可看）；現今有線電視共有七十八台（或更多），我們還是相同地只能選擇一台，但卻必須面對喪失七十七台的命運，選擇的機會更多，但選得的機率卻更少（七十八分之一），喪失的機會卻更多（七十八分之七十七）。無怪乎現代人常常坐在電視機前猛按遙控器，深怕錯過每一個「不想錯過，但又必須錯過」的機會。

「人生不能重頭，機會不能重來」，這是眾所週知的道理，即使能重頭、重來就會有更好的結果嗎？那也未必盡然，我們所期盼的「圓滿結局」，畢竟只是眾多情況中的一個，機率是少之又少，所以蘇軾才有「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全，但願人長久，千里共嬋娟」的感嘆。

現代人既然無法在現實上滿足，便藉由電腦技術轉投向「虛擬世界」，原先的目的是想要藉此來滿足欲望、解決問題，卻導致無法適應現實生活等更嚴重的問題，原因何在呢？借用六祖惠能的話來說，就是「仁者心動」。也就是當我們無法安頓「本心」，而向外物追逐時，「人生困境」隨即產生。

這種快速變遷的物質環境與執著物欲之心所形成的「人生困境」，常使世人不是忙得心力交瘁，就是徬徨無助、裹足不前。雖然有些人自認處之泰然、樂在其中，充其量也不過是種「駝鳥心態」而已，不足為法。故拙文欲藉由對莊子哲學的義理闡析，引用莊子的智慧來幫助世人解決「困境」，並引導個人精神的提升與超越，雖知其難為，仍願勉力一試。

## 貳、莊子對「人生困境」的發現

拙文與莊子的初次結識是在就讀國立台北師範學院時，到語教系旁聽莊子這一門課，隨著教授的講解，好好地把莊子的精髓〈逍遙遊〉與〈齊物論〉精讀一番，其逍遙的境界雖令人嚮往，但總認為那是海市蜃樓難以達到的；更對其由儒墨的「以是其所非而非其所是」（〈齊物論〉）所衍生出來的是非無定論，大感困惑。之後有幸接近道場，聆聽陳順義講師對莊子的五場精闢演說，及南華大學鈕則誠和戚國雄教授課堂的解說，使拙文疑惑漸開，進而激起讀通莊子的企圖心，恨不得把莊子的哲學融入個人的生命中，來解決個人所碰到的「人生困境」。

關於莊子的描述，早在《史記 老子》中對莊子有一個概括的認識：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時，其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋以詆訾孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭、指事類情，用剝削儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。曾為漆園吏，不過家貧糊口而已。平生未嘗仕宦，不求聞達於諸侯，而王公大人亦不敢與之親近，恐遭其激憤之諷譏也。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑迎楚使者曰：「千金、重利，卿相、尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我，我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」<sup>1</sup>

在此段內容中，大抵上可以了解莊子思想本歸老子，學識豐富，擅長以寓言論述事理，並「詆訾孔子之徒，以明老子之術」，個性上是一位「遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈」的豪放之士，故「王公大人不能器之」。不過仍有些值得提出來討論的地方。

根據先前學者研究推測出：莊子「姓莊，名周，字子休」<sup>2</sup>，東周戰國

<sup>1</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987，p.834。

<sup>2</sup> 莊周的名字問題，後世眾說紛紜。如：蔡子民謂莊周即楊朱、王樹榮作莊周即子莫說與成玄英莊子序曰：「其人姓莊，名周，字子休，生宋國睢陽蒙縣人，師長桑公子，受號南華仙人。當戰國之

時代宋國睢陽蒙縣人<sup>3</sup>。生卒年後世議論分歧，大概是西元前 380 到前 275 年間，享年約在 71 96 歲之間。<sup>4</sup>他與當時的人們所面臨的是一個「禮崩樂壞」

初，降(襄)[衰]周之末，嘆蒼生之業薄，傷道德之陵夷，乃慷慨發憤，爰著斯論。其言大而博，其旨深而遠，非下士之所聞，豈淺識之能究！」再加上年代久遠，文獻闕如，故採司馬遷及玄成英之說，以莊子「姓莊，名周，字子休」為是。參見黃錦鏞，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1991，p.1；清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，台北：三民書局點校本，1994，p.6。

<sup>3</sup> 至於蒙地是屬宋？還是屬梁？這也是基於時代變遷的因素，蒙地本來是屬於宋國。宋被滅，楚、魏、齊把宋國瓜分了，蒙地因而屬魏。莊子出生時，蒙地還是宋的版圖，但當莊子去世後，宋地已被楚、魏、齊瓜分了。所以朱子說：「莊子自是楚人。」，陸德明及《隋書經籍志》說莊周屬梁人。劉向《別錄》及《戰國策》高誘注都認為莊周是宋人。就宋滅亡以後的時間說，莊子是楚人也好，魏人也好，都沒有爭執的必要了。黃錦鏞，《新譯莊子讀本》，p.3。

<sup>4</sup> 同上，p.4。

莊子生卒年異說表				
主張者	生 年	卒 年	享 年	所見書刊
胡 適		西元前二七五年左右		中國哲學史大綱上卷
錢 穆	西元前三五九年間	西元前二八九至二七九年間	71~81 歲	先秦諸子繫年
葉國慶	西元前 360 年左右	西元前 290 年左右	71 歲	莊子研究
胡哲敷	西元前 380 年左右	西元前 286 年左右	95 歲	老莊哲學
郎擎霄	西元前 390 至 370 年	西元前 317 至 290 年	54~101 歲	莊子學案
林語堂		西元前 275 年		英譯莊子序
鄔昆如	西元前 369 年	西元前 286 年	84 歲	莊子與古希臘哲學中的道
馬夷初	西元前 370 年	西元前 295 年	76 歲	莊子年表
聞一多	西元前 375 年	西元前 295 年	81 歲	新月第二卷第九期
陳元德	西元前 350 年	西元前 270 年左右	81 歲	中國古代哲學史
莊萬壽	西元前 370 年前後	西元前 300 年	71 歲	莊子學述
張成秋	西元前 370 年	西元前 300 年	71 歲	莊子篇目表
梁啟超	西元前 370 年	西元前 310 至 300 年	61~71 歲	先秦學術表
佚名	西元前 370 年	西元前 275 年	96 歲	莊周哲學之辨證觀
佚名	西元前 398 年	西元前 309 年	90 歲	莊子新傳

拙文參酌整理眾學者的集中數值推定，莊子應為西元前 380 到前 275 年間之人，享年約在 71 96 歲之間，此外增添「享年」一項，使其更易理解。

西元(前)	周 王	魏 王	齊 王	楚 王	莊 子	
380 年						誕生
370 年	烈王 6 年	惠王元年				
364 年					誕生	
342 年	顯王 27 年		宣王元年			
339 年	顯王 30 年			威王元年	25 歲仕	42 歲仕
329 年	顯王 40 年			威王 11 年卒		
324 年	顯王 45 年		宣王 19 年卒			

的政治環境，舊的領導中心瓦解，群雄並起，各國欲求自身的生存與發展，勢必對周邊國家強取豪奪。以下便就莊子的時代環境以及其所觀察到的個體困境加以論述：

### 一. 政治社會的環境

西周到東周的政權轉移，是由天子到諸侯，由諸侯到卿大夫，權力的下放，反而導致各國任意而行，征戰不已

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。

自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。

在這政治紛亂，長幼失序的時代中，孔子希望回歸到政令出於宗廟朝廷的情況，各司其職，各盡其份，而子路亦在《

「衛君待子而為政。子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也。奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」

到了戰國時代，正是禮樂征伐自大夫出的時代。由於諸侯之間互相兼併，君王與諸侯之間互相爭權，使得攻伐連年，征戰不休。當時「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。」（《孟子 滕文 公王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」（《孟子 公丑上》）戰爭次數的頻繁，戰爭情況的慘烈，動則死傷數十萬人，尤以秦將白起坑殺趙卒四十萬人最為慘烈，此皆史所罕見。對此，莊子有深刻的感觸，猶如他在〈則陽〉中用寓言的方式所描寫的情況：

有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。

另外，在〈在宥〉中亦云：

今世殊死者相枕也，桁陽者相推也，刑戮者相望也。

由於「時相與爭地而戰，伏尸數萬」，可見當時戰爭繁多、慘烈情況之一斑。

在這個列國紛爭的時代，諸侯各國均以攻伐為賢，以兼併為務，彼此爭城掠地，積極儲備戰力，故競相講求富國強兵之策。在富國強兵的政策下，君王與政客唯利是圖，整個天下因而瀰漫在功利主義的污染中。當時以利相

319 年	慎靚王 2 年	惠王 52 年卒				
290 年					75 歲卒	

若以戰國時代與莊子有所互動的君王生卒年相對照，莊子的生卒年可能是西元前 364 年到西元前 290 年間，享年 75 歲，若此則楚威王聘相便為 25 歲。

向的實例隨處可見，如《孟子》梁

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而矣。」

在重功利的政治環境下，君王力行富國強兵政策，爭攬人才，或以堅守其國，或以併吞鄰國，其目的乃在倚靠知識份子的學養以輔佐政務、鞏固政權，逞一己之私利，並不在振興學術，充其量不過是在利用這一群知識份子罷了，無怪乎莊子有「士有道德不能行」之慨，在〈山木〉中有云：

莊子衣大布而補之，正絜係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。..今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得也？此比干之見剖心徵也夫！」

處在此「昏上亂相」當道的時代，無怪莊子要大嘆「非遭時也」。政治的紛亂，社會的紊亂，繼之而來的必是民心道德的動搖。戰國時代，諸侯們急功近利、貪婪無恥、禮信喪盡、風紀蕩然，造成社會道德的墮落。莊子更進一步揭露當時諸侯的無恥本質，如〈胠篋〉中云：

竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。

偷竊腰帶的人受到重罰，篡奪君位的人反而成了諸侯，在此價值混亂的時代中，出了大盜無罪、小盜受罰的奇怪現象。這些諸侯非但盜國，亦盜仁義道德，他們高談著仁義道德，以掩其背信棄禮。在這種是非不分，正義不申，治國者上下交征利的時代環境下，人焉能好禮行仁！因此，社會風氣的頹敗，道德的泯滅，時乃勢之所必至。

由於征戰連年，各國國君大量徵兵、橫征暴斂，因而田園荒蕪，民生凋弊，致使人民生活於「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡」（《孟子 梁惠王上》）的環境君王的殘暴統治所造成的。因為君王殘暴，不恤民命，將人民作為征戰與擴展野心的工具，且視民如草芥，使得人民的生命朝不保夕。對此，莊子發出痛絕的控訴，如〈人間世〉中所云：

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，民其無如以。

又云：

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。

處在「僅免刑焉」、「禍重乎地」的亂世中，人民必須處處戰戰兢兢，否則隨時會遭致殺戮刑罰。另外，在劉向《戰國策序》中也對當時政治社會的動盪有所概述：

仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫竄盜之人，列為王侯，詐譎之國，興立為強，是以傳相放效，後生師之，遂相吞滅，並大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，

夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪食無恥，競進無厭；國異改教，各自制斷；上無天子，下無方伯；立功爭強，勝者為右；兵革不休，詐偽並起。當此之時，雖有道德，不得施謀；有設之強，負阻而恃固；連與交質，重約結誓，以守其國。固孟子、孫卿儒術之士，捐棄於世，而遊說權謀之徒，見貴於俗。是以蘇秦、張儀、公孫衍、代、厲之屬，生從橫短長之說，左右傾側。<sup>5</sup>

由於長期「兵革不休，詐偽並起」，故「捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎」，「父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命」的現象隨之而起，至此，社會倫理已失其序，諸侯百姓對道德的重視均日趨薄弱，在這種情況下，「溘然道德絕矣」自然也就成為意料中的事情了。

## 二. 學術文化的環境

傳統文化乃是透過「修德愛民」或「正德、利用、厚生」的觀念<sup>6</sup>，來維持社會的穩定發展，因而知識份子的生命實踐，無不是在為人間社會提供可茲遵從的價值規範。在春秋戰國以前，其具體的展現就是在周朝燦爛明備的典章制度上，這一「郁郁乎文哉」的周文禮制，成為人安身立命的根本底據。然而到了春秋戰國之時，周文在時代的演進下，已失去了安立世道人心的功能，不能再為人間社會提供行為的價值規範。面對這失序的混亂時代，解決「周文疲蔽」<sup>7</sup>所產生的時代危機，尋回價值根源，應是當時諸子共同的時代課題。於是，處士橫議、百家爭鳴的學術活動，也依此展開。

針對這種現象，莊子有其深入的觀察與掌握，他首先對道術的流佈傳承加以說明，如〈大宗師〉中云：

孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰，魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」

另外，〈天下〉中亦云：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」不離於宗……古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相

<sup>5</sup> 參見劉向，《戰國策》，台北：藝文印書館點校本，1974，pp.10-11。

<sup>6</sup> 牟宗三，《歷史哲學》，台北：學生書局，1988，pp.1-14。

<sup>7</sup> 牟宗三先生指出：「周文疲蔽」乃是諸子思想出現的本質原因。見牟宗三，《哲學十九講》，台北：學生書局，1983，p.60。

通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不，一曲之士也。

在〈大宗師〉篇中，莊子借子貢對孔子「夫子何方之依」的提問，指出道術是人間一切價值的終極原理，而為人的生命之所依，只要是依於道者，便能「無事而生定」，正因「無事」則彼此就都能「相忘」，就都能逍遙而遊。術是道的發用（「其運無乎不在」），然必「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」，才是本末一貫、體用不二的全體大用。就其在人間落實而為歷史文化的開展，則有本數之道與末度之術，其傳承為：一在「其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之」；二在「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生，多能明之」；三在「其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之」。世傳之史的舊法，與鄒魯之士的詩書禮樂，尚能有能明道術之整全。然而，到了現今各有其稱述的百家之學，則是道術的散落天下，正是「天下多得一察焉以自好」的情況。<sup>8</sup>

然當世之時，正是道術的散於天下的百家之學。後世學者透過對古之道術的一察之得、一曲之見，「聞其風而說之」，因而「時或稱而道之」，於是致力實踐，但行之太過或有所不及，為道術之一曲者，如墨翟禽滑釐、宋鉏尹文、彭蒙田駢慎到<sup>9</sup>。或者是如惠施、桓團、公孫龍等辯者之徒，雖仍關心內聖外王之道，但卻不落實在個人人格、德性、行為的完成與實踐上，而以一种抽象的分解方式去辯說，空談名理，「以反人為實而欲以勝人為名」（〈天下〉），純為口舌之辯。如此逐物而不反，剝落生命的真實內容，因此，不得莊子「古之道術有在於是者」的肯定。

天下學術派別林立，又都各自以「一察焉以自好」，「各為其所欲焉以自為方」，因而免不了學術的紛爭，是非爭勝也就由此而生，如莊子所云：「道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非。」（〈齊物論〉）原本是引領天下之民從實踐之路以獲得安身立命學術文化活動，至此也滅裂四散，令人無所適從而茫然失措了。

### 三. 個體生命生存的困境

在這種「戎馬生於郊」的戰亂時代裡，個人生存的環境非常艱難，加上引領天下之民從實踐之路以獲得安身立命的學術文化活動，已經淪為是非爭執之地，無法發揮其原有之功能。故莊子在悲切之餘，乃先指出種種圍域著人的生命開展的障礙，以及其難以逾越的界線，此乃個體生命生存的困境，是吾人所應體認的事實。

#### 1. 個體生命之限：

<sup>8</sup> 參見王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化，1987，pp.104-112。

<sup>9</sup> 「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯而備世之急，古之道術有在於是者。墨翟禽滑釐聞其風而說之，為之大過，已之大循。作為非樂，命之曰節用。」《莊子 天下》，宋鉏尹文、彭蒙田駢慎到等人，都是用這種方式來鋪陳，指明天下百家皆有所明有所不明。

人是自然界中萬物之一，與天地萬物相較之下，似乎是微不足道的存在。故莊子在〈德充府〉中云：

渺乎小哉，所以屬於人也！

又〈秋水〉中云：

自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在於天地之間，由小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉；此其比萬物也，不似毫末之在於馬體乎？

人在自然之中，只不過「號物之數謂之萬，人處一焉」，猶如「稊米之在大倉」、「毫末之在於馬體」，形軀何其渺小？不但是形軀渺小，其生命也只是短暫的存在。如莊子在〈知北遊〉中云：

人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已，注然勃然，莫不出焉；油然然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天網，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！

「已化而生，又化而死」，乃生命存在的真實狀態，現實生命本就有其時間、空間的限制，人的生命本就存在於「由生到死」的歷程間，就我們所感知的生命而言，「死亡」可說是形軀生命所無法跨越的自然界限。

## 2. 形軀生命所處的是一個流變不居的環境

在《莊子》內容所提到的「時有終始，世有變化。」(〈則陽〉)及「物之生，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」(〈秋水〉)皆在說明我們處在變幻不定的現實環境中，面對著事物的紛雜、衝突與生死的無常，人始知自身的能力有限。然而這一有限的存在物，又依其感官、心知與情識的作用，與外界事物不斷地牽纏糾葛，讓自己深陷於層層的困境之中。如〈齊物論〉中云：

喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。

同篇中又云：

一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡。其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役而不見其成功，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？

我們的心理情識，就在有限的形軀生命中，隨著外物現象的牽動、欲求而起伏，在「與物相刃相靡」中，使生命處於緊張對立的狀態而「不知其所歸」，此乃令莊子喟嘆之處。

就現今的政治局勢而言，代表少數民意的政府執政，卻又強勢主導所產生的亂象，雖遠不及那「死者以國量乎澤若蕉」的戰亂時代。但在野政黨與學者各以自己的立場提出建言，卻似當時諸子百家爭鳴的情況，各欲為國君獻計，穩定當時的亂局，使百姓安居樂業，但卻各執己見，造成「欲是其所



非，而非其所是」的亂象。而當時貴族沒落，社會階層的流動加速，加上社會的價值觀念混亂，到處充滿不確定感，也與現今看似「人人都有機會成功」的社會，但卻因害怕失敗，使每個人陷入永無止境的競爭當中的情況相似。在這種環境變遷迅速、知識爆增、價值觀點混淆、人心迷惘的「不確定的年代」裏，身為大時代中「棋子」的小老百姓，似乎只有「人為刀俎，我為魚肉」的份，面對此種內外交攻的「人生困境」，我們這一群小老百姓要如何自處呢？這便是莊子思考的起點。

莊子繼承老子自然無為的思想，把它由道的本體及政治方面的作為，轉而落實到個人的修養和精神提昇方面，這種被笑稱為「消極退化」的思想，怎能對現今「時間就是金錢」的功利社會有所幫助呢？其實不然，現代人看似物質生活富裕，但在好還要更好的慾望驅使下，讓我們無法滿足於現狀；在精神的相對提昇上卻無法跟得上，使得人生價值更加混亂不清，直到死神登門時，才拼命掙扎抗拒，此時反省都已來不及了，何況是這種尚不知反省的人。

莊子以其心靈諦聽來自「自然」的密意，開發生命的大智慧，洞悉人心的迷惑與生命自由流失的癥結，先從觀念上突破死生大限，「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」〈大宗師〉進而藉由是非、善惡等相對事物的反思，反省到本身真正的需求是什麼？外在事物的價值何在？透過「心齋」、「坐忘」等修養功夫，讓我們在人世間達到真正的逍遙遊。

### 參、論述課題之選定

歷代注莊、解莊的學者，莫不認為〈逍遙遊〉乃莊子一書的中心思想。近人蔣復璁先生有云：

七篇之文，分之則篇明一義，合之則首尾相承。逍遙取譬於鯤鵬，以自贊其逍遙，若全書之總旨。齊物論泯是非而均物我，掃蕩一切，為立論之前趨，或明養生之道，或論涉世之方，或著至德之府；其體為何？以大道為宗師；其用為何？以帝王為格致；所謂本末兼該，體用俱足，以成其一家之言者也。<sup>10</sup>

明、憨山大師亦於《莊子內篇注》中說：

逍遙遊為書之首篇。莊子自云：「言有宗，事有君」，即此便是立言之宗本也。逍遙者，廣大自在之意，即如佛經無礙解脫。佛以斷盡煩惱為解脫，莊子以超脫形骸，泯絕知巧，不以生人一身功名為累為解脫。蓋指虛無自然為大道之鄉，為逍遙之境。如下云：「無何有之鄉，廣莫之野」等語是也。意味唯有真人能遊此廣大自在之場者，即下所謂大宗師，即其人也。世人不得如此逍遙者，只被一個「我」字拘礙，

<sup>10</sup> 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，p.13。

故凡有所作，只為自己一身上求功求名。<sup>11</sup>

誠如憨山大師與蔣復聰所言，〈逍遙遊〉乃莊子一書的中心思想。此外，歷代學者也指出內七篇的內容似乎有其連貫相因之理，不能只以單純的各篇視之，誠如林銘堯所云：

逍遙言人心多忸於小成，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，德充府則出世之法，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，入世而後可出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。<sup>12</sup>

既然內七篇的內容各有所長、各有所重，彼此間又可連貫相因，故拙文乃試將此七篇分成工夫、人格和境界三部份來說明，其核心乃在「真人而後有真知」(〈大宗師〉)。以「真人」為主，正因此「真性之人」乃莊子眼中完美人格之人，其所展現出逍遙的境界，是有別於麻痺自我、消極頹廢之人。拙文試將內七篇的關聯性，以下圖來表示<sup>13</sup>：



拙文在此概述說明：要證入莊子〈大宗師〉裡所描寫的大道，成就〈大宗師〉裡所推崇的真人，必須經由三方面的修養：一是〈齊物論〉中所講的體驗真知，二是〈養生主〉中所講的保養精神，三是〈德充府〉中所講的涵養德性。然此逍遙的境界並非只是世人所謂不在乎、頹廢的現象，這唯有真人才能真正的逍遙而遊。一方面能遊於〈人間世〉裡的各種複雜的人際關係中，而此心不亂；另一方面能遊於〈應帝王〉裡的竭精盡慮的政治事業上，而此心常靜。

既然歷代注莊、解莊的學者，都認為〈逍遙遊〉乃莊子一書的中心思想，何以拙文捨棄以〈逍遙遊〉為主軸來討論，而以「人生困境」為本論文的標題？中國文字當中有兩個字可以貼切地來形容，那就是「痛快」，拙文把它解釋為：解除痛苦，而後得到快樂，也就是「不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香」。就人的心理層面來說，對一個極端饑餓的人而言，任何可以填飽肚子的食物，都是人間美味；但是對一個腸胃飽滿的人而言，任何的人間美味，

<sup>11</sup> 明、憨山釋德清，《莊子內篇注》，台北：廣文書局影本，1991，pp.2-3。

<sup>12</sup> 參見林銘堯，《增註莊子因》莊子總論部分，台北：廣文書局，1968，p.1。另外，郎擎霄、周金然與顧頡剛等學者，雖對七篇中的各篇內容與作用的看法不同，但卻共同認為：七篇猶似一篇。

<sup>13</sup> 吳怡先生嘗試將此內七篇，以〈逍遙遊〉為中心整合成一個理論體系，如下圖：



參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，1990，p10-11。

都是多餘的食物。故拙文認為：談逍遙應從體悟「人生困境」、解決「人生困境」著手，才能得到莊子本意，若只談逍遙而不解決「人生困境」，所得的逍遙便是如「竹林七賢」一般荒誕怪異，故不能捨本逐末。

一旦吾人從生命的困惑、迷惘、悲愴的牢籠中逸出時，使自身茫然的心靈得到解脫時，自然而然會產生一種「曾經滄海難為水，除卻巫山不是雲」的豁達，重新返回到「見山是山，見水是水」的心境，雖然身處於危機四伏的紅塵世俗中，仍可得其逍遙自在。

## 第二節 資料的擷取與文獻的依據

莊子內外雜篇最大的分判標準，乃是根據王船山的說法：所謂內就是在莊學之內，道之內；外就是在莊學之外，道之外；雜就是在莊學之雜，道之雜<sup>14</sup>。（假定我們要採取一個比較廣泛的說法，認為莊子三十三篇都是莊子的思想，稱為莊學。）更進一步解釋，道在生命之內謂內篇，道在生命之外謂外篇，道在生命之內，卻不夠精純，而稍嫌駁雜，時有所見，但不是整套的，而散落各處，這是雜篇。

就郭象注的莊子內篇，可說是一個完整的體系，自 逍遙遊 以至 應帝王；由至人之無己到外則應帝而王，無論內容條理，都是一貫而成的。宋、褚伯秀說：

內篇始於逍遙遊，終於應帝王者，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，應物所以養物，皆在德以充之，充則萬物府契「宗」之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為賢，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。」

<sup>15</sup>

本文的取材重點放在莊子〈內七篇〉及與其關聯性較高的外、雜篇上，以求其內容的充實和一貫性。

首先，由於《莊子》一書的編定經過一些演變，而只有〈內七篇〉是確定出自莊子之手。在現今所知的五種版本中，其中的

司馬彪注二十一卷五十二篇（內篇七、外篇二十八、雜十四、解說三、音三卷）

崔譔注十卷二十七篇（內篇七篇、外篇二十）

郭象注三十三卷三十三篇（內篇七、外篇十五、雜篇十一、音三卷）

<sup>14</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，台北：里仁書局點校本，1984，pp.1-2。

<sup>15</sup> 焦竑，《莊子翼》第三版，台北：廣文書局影本，1979，p.84。

在篇數及章數都不相同，但這三種版本的內篇章數始終維持在七篇，可見這三位編注者都認同〈內七篇〉的內容一貫性。

此外，除了宋、褚伯秀及近人蔣復璁先生外，當代徐復觀先生及唐君毅先生亦有此種看法。徐復觀先生認為：

莊子一書，最重要的部分，應當出於莊子本人之手，這是〈天下篇〉所明白告訴我們的...，內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化。<sup>16</sup>

來判定〈內七篇〉出自莊子之手，而這可視為《莊子》一書最重要的部分。至於外、雜篇雖亦含有莊學的重要觀念，但深究之後，仍能發現在重要哲學觀念上與〈內七篇〉並不一致。唐君毅先生認為：

內篇罕論及性，但外雜篇則時言及性。由於外、雜篇，其及性之言，惟散見各篇，不成統類，亦偶自相出入，在自相出入裡，我們細察之，亦大體可互通。<sup>17</sup>

雖然是「大體可互通」，但畢竟是「不成統類，亦偶自相出入」，外、雜篇的選定，難以說為出自一人之手，所以我們說：莊子的重要觀念多已含在〈內七篇〉中，而外、雜篇只是〈內七篇〉思想的延伸或變化。

所以拙文的資料引用以〈內七篇〉為主，參酌于大成先生所整理與〈內篇〉相關性較高的篇章<sup>18</sup>，如：〈寓言〉、〈達生〉、〈至樂〉、〈山木〉、〈外物〉、〈田子方〉、〈秋水〉、〈知北遊〉、〈在宥〉和〈繕性〉，以及其他未選上的外、雜篇相關的內容，以重要概念的延續和變化為主。

此外，今所見郭象莊子注本，乃郭象據崔、向本而附益之，其增益者或

---

<sup>16</sup> 徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1987，p.361。

<sup>17</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 原性篇》，台北：學生書局，1989，pp.33-34。

<sup>18</sup> 孟穎，《南華經義疏註》（上），台南：天巨出版社，1989，pp.6-7。

近人于大成教授將多年來研究莊子內容的大要，認為其次序可以新編如下：

1. 緒論 - 〈寓言篇〉（即整部莊子的序文，全書的筆法、緒言盡述於此）。
2. 論「無待」 - 〈逍遙遊〉（開宗明義說明得「道」者的境界）。
3. 論「養生」 - 〈養生主〉、〈達生篇〉、〈至樂篇〉陳述培養心靈，護養人生的正確觀念。
4. 論「處世」 - 〈人間世〉、〈山木篇〉、〈外物篇〉均強調處亂世應遵守的法則與警語。
5. 論「全德」 - 〈德充符〉、〈田子方〉兩篇均強調德性與內在美的重要。
6. 論「齊物」 - 〈齊物論〉、〈秋水篇〉均討論是非、善惡、美醜..等相對論，精彩無比，為人在世間應有的體悟。
7. 論「內聖」 - 〈大宗師〉、〈知北遊〉均直論「道」的真諦處，討論修持功夫、天人合一之要方。
8. 論「外王」 - 〈應帝王〉、〈在宥篇〉、〈繕性篇〉等均討論如何將所學來的應用在實際的生活，達到完美的人生。
9. 附文：其他各篇均是綜論以上諸項目的要文，亦即上列八種觀念的補充。
10. 總論 - 〈天下篇〉（本篇即莊子的後跋，總論道術淵源及諸子學術要義與莊子之流派的異同）。

為崔、項所捨棄之外篇、雜篇文字，即取材自司馬注本也。亦即郭象本乃以向秀本為本，又取司馬本附益之。其每篇之次第分合固不從向本，向本之文亦有校改者也。郭象注雖多剽襲向注，向本無注而自注者亦不少。因此，筆者在此僅以郭象所刪定的傳本為依據，而由郭慶藩先生所輯之《莊子集釋》作為研究的原始文本加以探究。

### 第三節 處理方式與預期成果

#### 壹、 研究進路

對於「人生困境」的分析處理，可分為：認知層面（理論）的分析與現實生活（實務）的分析。在認知層面（理論）的分析上，以莊子原典內容為主，純做義理闡發與處理；而在現實生活（實務）的分析上，則以現代人的實際生活為主，從現實中找問題，在莊子中求智慧。本研究的內容著重於後者，據此，從原典文本中摘引詞句，而在詞句的詮釋上，則是尊重前人的學術成果，不另行分析。此外，莊子哲學更有一套動態的實踐工夫，拙文對此也多所琢磨，希望能進一步落實到生活層面。

本研究分成五章來探討，以下便就各章的內容重點加以描述：

在第一章 緒論中，闡述拙文做此研究的動機，乃是針對現代人與其周遭環境互動的反思，試圖尋求人們不快樂、不自在的緣由為何？而此種探索在歷代哲學家的著作中皆可略窺一二，其中，以莊子的著墨最深。其對此現象，除了就當時人們「困境」的內、外在條件加以分析外，更有一套解脫的功夫與境界，是不同於其他哲學家的，故拙文乃選擇以莊子哲學為中心來加以探討。在論文题目的選擇上，基於「離苦方能得樂」的理念，拙文放棄莊子哲學的主軸「逍遙遊」，而以「人生困境」為闡述的對象；在研究進路上，拙文著重現實生活（實務）的分析，以現代人的實際生活為主，從現實中找問題，在莊子中求智慧。在本研究的內容方面，將依各章節的重點逐條陳述，以期讀者對本論文有概括的了解。在預期結果與限制上，拙文希望藉由莊子生死智慧的探究，能為現代人提供一項足以實踐的方式，解決其「人生困境」；也希望這項探究對現代生死學的內涵能提供些許的幫助，同時能澄清有些學者將莊子的工夫與境界混為一談的現象。然而，工夫與境界有其主觀證悟的層面，故拙文乃就莊子的本文內容，求助於歷代注家，以期獲得共同且較為合理的闡述。至於引用兩千多年前的莊子哲學，來解決現代人的「人生困境」，在先天上本就有時空環境的差異，故拙文在莊子內容的引用上，盡量採取與當今社會情況相近的部分。

在第二章 人生困境的緣由中，拙文將此緣由分成四小節來討論：首先，是知識的封閉與束縛，在《莊子》書中所提到的「知」，大致上可分成兩類：一是「小知」，也就是相對的知識；一是「大知」和「真知」，也就是

絕對的知識。本節所要探究的乃是「小知」的困境，分成能知主體的侷限性、所知對象的流變性和理論對文字的定著三部份來陳述。其次，是成心的計較與對立，萬世萬物本就存在著大小、長短與高矮等相對的差異，此種「物性」上的差異，乃是受之於「天」，無所謂好壞、優劣之別，但世人卻依自身的欲求與喜好，相互計較，造成對立。本節乃在探究世人「成心」之緣由，以及其造成「物論」、形成「人生困境」間的關係。再者，是德目的異化與悖離，道德仁義本是個人內在的修為、是個人自發的人格提昇，若透過外在形式與制度的要求，很容易扭曲變質，形成所謂「竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」（〈胠篋〉）的現象。本節分成道德的教條化與仁義的工具化，來探究其所衍生的不合理的現象，進而形成吾人的「人生困境」。最後，是物欲的競逐與陷溺，人的自私與欲念是與生俱來的，若要完全割棄並非容易之事，故老子僅云：「少私寡欲」，希望能將其負面影響降至最低，後繼的莊子更將其置於變與不變的思考中，世人過分的執著與貪戀，實在是浪費時間，毫無意義可言。本節分成富貴名位的貪戀與感官欲求的膨脹，來探究因吾人向外追逐執著所形成的「人生困境」。

在第三章 人生困境的解決中，拙文將其分成四節來探討：首先，是勘破生命的假象，生死存亡乃是大自然變化中的一部份，是吾人所難以掌握與改變的，故拙文希望透過莊子對生命本質的剖析，闡釋死生乃一氣之變化，此乃命定、也是命限。既然吾人無法掌握生滅的現象，與之共生的形軀當然也無法掌握，百年之後勢必回歸塵土，因而驅使吾人在生命與形體的變化中，思考不變的本質為何？其次，是順應人世的遭遇，既然生命與形體的變化難以掌握與改變，故吾人僅能隨順變化而行，此乃歷代研究莊子之人將其誤解為消極頹廢之處，而拙文在此需強調莊子所謂的「安時處順」，乃是不執著於外在變化、不讓外在的現象變化影響內在的情緒，這都必須對此現象的本質有相當的體認方能做到。此外，在面對詭譎多變的人事變化與人際關係上，也須先有「安時處順」的工夫，方能進一步來「因勢利導」，正所謂「順人」而後「化人」。再者，是蕩除對偶的執著，莊子所謂的「心齋」與「坐忘」乃是名異實同的修養工夫，先由「離形去知」，將對偶、執著之心逐步蕩除，使吾人之本心回歸「虛靜」的狀態，進而「同於大通」，與大道的變化互通。最後，是游心大化的自在，拙文將《莊子》書中所提到的「化」，約略分成三種：人事的變化、自然的變化與工夫的化境，其中若依莊子「事變命行」的觀點，可將人事的變化納入自然的變化中，在此自然的大化中，吾人需在此變化中找回不變的「本心」，與不斷地提昇自身的工夫化境，方能與自然同化，逍遙於世俗紅塵中。

在第四章 人生理想的實現中，拙文將其分成三節來探討，希望展現道家「無而為有」的哲理：首先，是無待，莊子所指「無待」的境界，實與「逍遙」的意涵相同，而「無待」的提出，也是針對世人的「有待」之心，所謂「有待」，乃是有所依賴、有所執著、有所耽滯的意思。「待」的原因可能是內在空虛，依靠外在的助力，或是內心有欲，希求外在的物質，總之此兩者

皆是內在不足，而被外物所拘累。因此，在「無待」的境界中，對外能無為而為，內心不受外物的牽絆，自然能不為其所拘、不為其所累。其次，是無用，就「無待」的廣泛之意而言，實可包含「無用」與「無對」，然而拙文發現莊子除了在〈人間世〉與〈德充符〉兩章談「無用」，以及〈齊物論〉中談「無對」外，「無用」與「無對」的觀念也散見於其他篇章之中，故特將此兩項觀念獨立提出說明。莊子「無用」的觀念，也是針對世人只取「有用」之物，成為「有用」之人的迷思，在「工具價值」的作用下，限制了吾人的思考範圍，受到既定觀念的牽絆，事物與個人本身的特質卻被遺忘了，因此，吾人若能以「無用」的觀點，猶如牟宗三所言之「智的直觀」來看待事物與人，方能使萬物各適其所用，達到「無用而無所不用」的境界。最後，是無對，吾人「困境」之源頭，乃在於將「天人合一」的狀態加以區隔，而使人為人、天為天，天人不相干，正所謂「自其異者視之，肝膽楚越」，於是在世人的刻意區隔下，造成相對立場的不同，更在偏好與慾念的作用下，彼此你爭我奪，永無休止。正因如此，莊子乃提出「無對」的觀點，將彼此立場混而為一，是非爭辯即自然消弭，回歸「天人合一」的狀態，展現「藏天下於天下」的豁達氣度。

在第五章 結論中，拙文希望以「人生困境」為主軸，整合與貫穿《莊子》的內容，從另一個角度來體現莊子的意涵，並參酌歷代學者的學術見解，將工夫與境界的內容加以區分，澄清歷代對莊子工夫與境界不分的誤解。此外，透過拙文的研究發現到：雖然吾人就《莊子》的內容歸結出「人生困境」的四個緣由，也努力闡釋莊子所提出的修養工夫與所展現的境界，但在《莊子》書中的脈絡上，發現一項解決「人生困境」最簡便的方式，就是回歸到「天人合一」的狀態，當「人心」與「天心」相契合時，天即人，人即天，天與人相互流通感應，此刻吾人已摒棄了一切的人為造作與欲求，所有的「人生困境」也隨之消弭。雖然《莊子》書中所闡釋的境界並非立即可達成的，但是透過深入研析之後，能讓人反省「人為萬物之靈」的尊貴性，以及拓展思考的向度，此種影響對於吾人在世間的活動應有裨益。

## 貳、 預期結果與限制

「人生困境」乃是每個人都會遇到的情境，當吾人無法解決或超越「人生困境」時，常會有消極、頹廢、焦慮、迷惘等情形產生，使其人生品質向下沉淪，故本文乃以現代人所遇到的「人生困境」為起點，成為本研究陳述之問題緣起與動機。拙文在此也希望以「人生困境」為主軸，整合與貫穿《莊子》的內容，從另一個角度來體現莊子的意涵，正因「人生困境」乃是屬於個體的問題，是超越主客觀的時空環境，因此生於兩千多年前的莊子，以其敏銳的觀察力分析當時人們的苦痛，對於現代人而言，仍有絕大部分的相似性，故拙文欲藉由莊子對個體「人生困境」的解析，協助人們體認生命存在的實情，從痛苦的現實中清醒徹悟，進而找回「真宰」，回歸存有之道。

歷代研究《莊子》的學者，經常將莊子所闡述的工夫與境界混為一談，誤把工夫當境界，則有消極頹廢的現象產生；誤把境界當工夫，則又有望之卻步的現象產生，兩者皆難以掌握莊子的實義。故拙文參酌歷代學者的學術見解，將工夫與境界的內容加以區分，並欲藉此論文的研究，將對莊子的此種誤解，做某種程度上的澄清，進而凸顯解決「人生困境」仍須有深厚的修養內涵。

本文重點在於「人生困境」的分析與解決，藉由對《莊子》的義理闡析，進而使個體自覺地提升精神層次，化「危機」為「轉機」。此外，對於莊子的引述也比較偏重「心性」的發揮，以顯莊子「以性適道」的特色，也藉此提醒世人找回「真我」，把握有限的生命。

然而，每個哲學思想的形成，都代表著該學者對當時時空環境的反思，也就是具有獨特性與時代性，正因拙文欲引古代莊子的生死智慧，來解決現代人的「人生困境」，此兩者間的時空環境相差了兩千多年，故拙文必須承認客觀條件的差異，雖然很多情況是莊子所不可能碰到的，但仍依循著莊子的思想來延伸，以由「異中取同，同中觀異」的方式來處理。

此外，對於莊子的思辯哲學和語言特性、《莊子》的版本及內容衝突、莊子與禪宗間的傳承及其可能造成消極頹廢的情形，拙文並未深入討論。對於一些境界上的展現，拙文乃參酌前人的學術成果及個人的體悟，以生活上的事物來比喻描述，希望不致於愈描愈黑。

拙文在此也希望透過本論文之研究，對莊子思想能從生死學的角度，做較新的闡揚，為「人生的困境」提供一項值得參考的解決之道，並以此為基礎，讓個人在進德修業上，能百尺竿頭更進一步。



## 第二章 人生困境的緣由

大陸學者鄭曉江曾提出三個面向來分析現代人的困惑：「生存品質」、「生活品質」與「人生的品質」。「生存品質」主要指人們獲取物質生活資料的豐富程度，人們腦力與體力支出的緊張程度，以及人們獲得閒暇時間的多少；「生活品質」則指人們對生存狀況的滿意程度，對人生過程感覺到的幸福、舒心與順暢，它往往與人的主觀感受、文化素養及社會發展狀態相關；「人生的品質」除了包括前面兩者之外，還涵括人的觀念、思維方式、智慧與理念。<sup>19</sup>一個人縱使有較高的「生存品質」，無論「生活品質」高低與否，若沒有建構某種人生的理念的話，也會影響到「人生的品質」的相應提昇。反之，一個人若能建構好某種人生的理念，由較高的「人生的品質」出發的話，就可以在較低的「生存品質」狀態中，達到較高的「生活品質」。由此可知，真正要過所謂「幸福快樂的日子」，並非滿足物質生活條件即可辦到（況且這種慾望永難滿足），若無觀念與理想的提昇，是難以達成的。

人生天地間，常自比優於萬物，自謂：「人為萬物之靈」，經常以其優勢的地位來宰制自然及萬物。然而人類果真優於萬物嗎？亦或只是萬物當中的一種？無所謂優於或不優於萬物的問題。西方哲人曾說：「人是會思考的蘆葦。」以「蘆葦」形容形軀的脆弱，「思考」用來表達優於萬物的特性。但莊子卻說「天地一指也，萬物一馬也。」（〈齊物論〉）又有莊周曉夢迷蝴蝶及與惠施的魚樂之辯，這種物我間的轉換與融合，並非一般俗世之人所能理解的。

人生不如意者，十之八九，而這十之八九之事，便是我們所遇之困境。不過，這種「人生困境」並非凡人才有，聖人先賢也曾遇過，以至聖先師孔子為例，也曾在陳絕糧，隨侍學生大都生病，走不動了。子路便不高興地問道：「君子亦有窮乎？」孔子便說：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（《論語衛靈公》）由於孔子他有推行「仁政」的理想支持著他，才能「造次必於是，顛沛必於是」。而比起孔子更為潦倒的莊子，在向監河侯貸糧時也受到調侃，只需「斗升之水以活我」，卻被監河侯戲稱要「激西江之水以迎子」（《莊子外物篇》）。這兩位偉大的思想家，雖有極度窮困潦倒之時，仍不妨礙以其智慧之光來照耀世人。

此種人力所無法改變的「人生困境」究竟如何生成的呢？以下就舉牟宗三與劉秋固兩位學者的看法來說明：

牟宗三云：

<sup>19</sup> 鄭曉江，《超越死亡》，台北：正中書局，1999，pp.3-5。

所謂的「人生困境」，乃是來自於形軀之限與人為造作。形軀之限是自然所形成的，人所無法改變的；而不管是自然生命的紛馳、喜怒無常的心理情緒，或是知識觀念系統之意念造作等人為的造作。<sup>20</sup>其根源就在心智之主觀情識作用上，決定權是在「人」本身。

劉秋固云：

人存在的困境即在於自我跟宇宙萬物劃分開來，在現象界中人顯然跟萬物對立，自然萬物也是互相對立的。在對立中，人與物都是有限的存在，都離不開時空變化的背景。在這一層次上，人與萬物無法成為和諧的一體。<sup>21</sup>如莊子所言：「自其異者觀之，肝膽楚越。」既從個體的差異來看，原本相似的特性，也必然越離越遠。

綜合牟宗三及劉秋固先生的說法認為：心智主觀的情識作用是造成人生困境的主要原因，有了此作用之後，自然將本身與外界區隔開來，忙於對外物的感應，而無法自覺其真實的存在。此外，若從其字源上來理解，在《說文解字》中亦云：

「困，故廬也。」廬者，二畝半一家之居。居必有木，樹牆下以桑是也。故字從口木，謂之困者。《疏廣》謂自有舊田廬令子孫勤力其中也。困之本義為止而不過，引申之為極盡。《論語》：「四海困窮。」謂君德充塞宇宙，與橫被四表之義略同。苞注曰：「言為政信執其中，則能窮極四海，天祿所以長終也。」凡言困勉、困苦皆極盡之義。<sup>22</sup>

從字源上探究，許慎認為「困」字有兩種解說：一是本義的「止而不過」之意；一是引申的「極盡」之意。而本研究取其「止而不過」之意，「字從口木」，口似疆界將木（猶如道心）團團圍住，木雖受限，但仍能在此間生長繁衍，而人們（猶如慾望等人為造作）便在此間生活。當人員數量持續增加，超過「口」與「木」所能提供的條件時，「困境」隨即產生。

既然此種「人生困境」乃是：在人的有限生命中，透過主觀的情識、形軀官能與心智作用，而使人的身心感到受限、困頓和難以突破的情境。故拙文乃嘗試將此「困境」細分為知識的封閉與束縛、成心的計較與對立、德目的異化與悖離以及和物欲的競逐與陷溺四項來說明，希望對此成因能有深入的剖析。

## 第一節 知識的封閉與束縛

對於「知」的敘述，莊子常將其放在負面的層面來思考，有時與「欲」

<sup>20</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.92-93。

<sup>21</sup> 劉秋固，《莊子的人學與超個人心理學》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1995/7，p.71。

<sup>22</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987，p.278。

結合在一起。例如在〈齊物論〉中所論述「人生困境」的成因之一，乃是吾人錯認宇宙真相而造成的困境。然吾人之「知」仍不免有其侷限性，嚴靈峰認為種侷限性有四種：一、空間的侷限性。二、時間的侷限性。三、名教的侷限性。四、感官的侷限性。<sup>23</sup>陳鼓應認為認識活動的蔽障應擴大分為四個部分：一、能知主體的侷限性。二、對象與認識關係之流變性。三、語言功能的受限制。四、萬物共通的標準難以建立。<sup>24</sup>此有限之「知」正是造成生命困境之一大原因，故本節所探討的有限之「知」，乃根據陳鼓應之言發揮之，然而，第四項的萬物共通的標準，實際上是第一項的侷限性與第二項的流變性之影響結果，故拙文將第四項刪除，並將其意涵融入前兩項中，而以前三項來分別闡述。

## 壹、能知主體的侷限性

莊子在〈秋水篇〉中有言：「井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。」指出能知主體常受限於空間的閉鎖（拘於虛），時間的範圍（篤於時）以及禮教的束縛（束於教）。人生活在特定的時空與既有的文化環境中，很容易形成封閉的心態。以下便討論特定的時空對「知」的影響，而禮教的束縛乃留待第三節再行討論。

### 一、「知」受生命有限所限

「知」有大小之分，亦有時空的限制。蓋以吾人有限的生命，無法盡知無限的宇宙，相對於宇宙的事物無窮，人類有生之年所得的知識因而有限。故〈養生主〉首段云：

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。<sup>25</sup>

牟宗三云：

莊子言養生，即從生有涯，知無涯說起。「知」是用來作此問題的一個一般關節，它有代表性與概括性，不只限於知之本身亦當然是一重要關節。從其為一般關節言，知是表示離其自在俱足之性分而陷於無限的追逐中。<sup>26</sup>

陳冠學亦云：

希臘古哲亞里斯多德的《形而上學》開卷便說：『人生而欲知。』求知欲，係人的本性，故凡人皆一往赴之。這點自莊學的逍遙與養生上

<sup>23</sup> 嚴靈峰，老莊的認識論，《哲學論集》第25期，1991/7，p.30。

<sup>24</sup> 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書，1993，p.264。

<sup>25</sup> 此處「知」，作「知識」解；另一種說法：「知」音智，作「心思」講，猶願望。參見孟穎，《南華經義疏註》（上），p.250。

<sup>26</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1983，p.206。

說，是要不得的事，但卻是出於人的本性，因此，在養生論上首先提出。<sup>27</sup>

既然相對的知識是無窮地衍生，而「求知欲」又是出於人的本性，自然容易陷入無限的追逐中，然而能知之本體的生命有限，無法以有限的生命學得所有的知識，盡知無限的事物，故莊子指出人類知識所碰到的兩大界限：一為生與死，一為物與我。

死與生者，是時間的限制。故〈齊物論〉中云：

予惡乎知說（悅）生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶！..予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！

憨山大師云：

本無生可欣，而眾人悅而貪之，豈非惑也；聖人視生如遠逝，視死如歸家，而眾人惡死，豈非弱喪而不知歸者耶。..若知死之樂，安知不悔昔日之不當求生耶。此以為樂，蓋言得免形骸生人之苦累，以死為樂。<sup>28</sup>

王夫之云：

說生者，說其生之有知而已。生之有知，生盡而知無寄，況萬歲乎？...則既死之後，萬歲之奚若，何能知耶？然則生無可說，死無可惡。<sup>29</sup>

人常以現有的已知情況，來推測或寄希望於未知的情況，生死問題亦然。然而人的壽命只是時間河流中的一小段而已，生之時便無法盡知，何況是生之前、死之後的事情。死生問題為人類知識上的界限，生固難知，死亦莫測，故孔子曰：「未知生，焉知死。」〈先進第十一〉生人不知死事，此為認知主體上的界限。

## 二、本位主義的限制

物與我者，此兩者間本有種類、立場之不同，所以會有不同的取捨和判準，正因彼此間種類、立場之不同，各有其合適的生存條件，也就各有一套對外界事物的看法。故〈齊物論〉中云：

民溼寢則腰疾偏死，然乎哉？木處則惴慄恟懼，猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？狙以為雌，麋與鹿交，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？

成玄英云：

此二人者姝妍冠世，人謂之美也。然魚見怖而深入，鳥見驚而高飛，麋鹿走而不顧。舉此四者，誰知宇內定是美色耶？<sup>30</sup>

林希逸云：

<sup>27</sup> 陳冠學，《莊子新注》，台北：東大圖書公司，1989，p.168。

<sup>28</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，pp.70-71。

<sup>29</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.27。

<sup>30</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.94。

此三句言人之悅好色者，其與禽魚何異？我之視猿鹿，猶猿鹿之視我，然四者之於色，孰為正乎？<sup>31</sup>

憨山大師云：

歷舉安居食色，皆世人之所知也，人則以為必是，而不可易者。然彼諸物各又不然，是則誰為正知哉？若執各人之知為然，而彼又有不然者，斯則世人之小知小見，豈可執為真是耶！<sup>32</sup>

萬物本有種類、立場的差異，故客觀的認知標準難以建立，萬物各以自我的角度來推測彼物，而又「以為必是，而不可易者」，自然眾說紛紜，不知孰是孰非。言下之意，此種「正處」、「正味」、「正色」背後引含有「好惡之情」的存在，而「好惡之情」的運作只會使原本個別差異的現象更加混亂而已。此外，此種自知不知他物的相對現象，莊子亦在〈秋水〉中云：

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

郭象云：

欲以起明相非而不可以相知之義耳。子非我，尚可以知我之非魚，則我非魚，亦可以知魚之樂也。<sup>33</sup>

成玄英云：

夫物性不同，水陸疏致，而達其理者體其情，是以濠上彷徨，知魚之適樂；鑒照群品，豈入水哉！<sup>34</sup>

在「濠梁之辯」中，舉惠子之論辯來說明我為我，物為物，物固不知人情，我亦不知物事，此乃有限之知的必然界限。就一般常情而言，「物性不同，水陸疏致，而達其理者體其情」，此乃相對知識合理之界限，然而，本段中莊子試圖以兩個否定（子非我及知我之非魚），來推測以達肯定之義（知魚之樂），雖然物我不相知，但從各適其所安，各適其所樂的觀點來看，似乎又可彼此類比。然而，莊子的知魚之樂，應不僅是單純的類推相知，應有超越物我相對知識的體認。<sup>35</sup>

因此，就相對的知識而言，吾人之知與不知，由於時空之限，此時不知彼時，此處不知彼處，在此時此處之所謂知，在彼時彼處或轉為不知。故〈齊物論〉中有言：

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！」「然則物無知也？」曰：「吾

<sup>31</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.32。

<sup>32</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，p.66。

<sup>33</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.607。

<sup>34</sup> 同上，p.608。

<sup>35</sup> 王夫之云：「天之不隱於人與物之心。」由此可知莊子乃是根據萬物通一之大本，來體察物我的相對現象。此參見明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.148。

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？

成玄英云：

夫物或此知而彼不知，彼知而此不知。魚鳥水陸，即其義也。故知即不知，不知即知。凡庸之人，詎知此理耶！<sup>36</sup>

知與不知，乃是指物類間相不相通，故不知乃意味著彼此的不相通，而非真的不知。知與不知，本有時空之限，人類既不能脫離時空之限，則人類的相對知識亦不足憑信，再加上由知識所連帶引起的好惡之情及是非之見<sup>37</sup>，就更不足憑信了。

## 貳、對象與認識關係之流變性

存在於現象界的萬事萬物，形體的大小、生命的長短各有不同，正因各自的立場、環境與「物性」的差異，造成了「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」，及「學鳩笑大鵬，大鵬不視學鳩」的現象。此種「自知不知其他」的現象，可推擴到至精、至大之物的理解上。如〈秋水〉中所云：

河伯曰：「世之議者皆曰：『至精無形，至大不可圍。』是信情乎？」北海若曰：「夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也；故異便。此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也，可以言論者，物之粗也；可以致意者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。..」

成玄英疏：

夫以細小之形視於曠大之物者，必不盡其弘遠，故謂之不可圍。又以曠大之物觀於細小之形者，必不曉了分明，故謂之無形質。此並未出於有境，豈是至無之義哉！<sup>38</sup>

林希逸亦云：

是精絕無形之小，不可以數分，曰毛曰芴，亦不可也。不可圍之大，不可以數盡，曰稊曰兆，亦不可也。物無精粗，皆局於形，故可以言論，可以意推。<sup>39</sup>

就目前科學研究的成果發現，最大之物質乃是我們所認知的宇宙，最小的物質已由原子推進到夸克，然而在宇宙之外，有無更大的物質？在夸克之內，有無更小的物質？也沒有任何一位科學家能給我們肯定的答案。所謂「物無精粗，皆局於形」，乃是吾人由形體視之，才有精粗、小大之分，若能超

<sup>36</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.92。

<sup>37</sup> 憨山大師云：「聖凡之知，本來無二，但世人習於妄知，故偏執為是，總非真知耳。」參見明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，p.64。

<sup>38</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.572-573。

<sup>39</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.264。

越形體而視之，則無此種差異。然而，萬事萬物存在於這個時空當中，其形體除了大小、精粗的差異外，也無時無刻不在流轉變易，此種「變」的現象乃是現象界的常態。「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無動而不變，無時而不移。」(〈秋水〉)正因物象的瞬息萬變，故難建立永恆不變的真理，如〈大宗師〉中所云：

知有所待而後當，其所待者特未定也。

郭象云：

夫知者未能無可無不可，故必有待也。若乃任天而生者，則遇物而當也。<sup>40</sup>

成玄英云：

夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，知亦待奪無常。<sup>41</sup>

知識既因所待的對象而產生，但所待的對象卻變化無定，這顯然無從把握真實的知識，此種「境既生滅不定，知亦待奪無常」的現象，不僅適用於相對知識的獲得，也適用於人事的變化。故〈德充府〉中云：

生死存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。

郭象云：

夫命行事變，不舍晝夜，推之不去，留之不停。故才全者，隨所遇而任之。<sup>42</sup>

林希逸云：

心既不動，則使之自然和順豫悅流通而不失其悅。<sup>43</sup>

正因形體的變化不定，人事的變化無常，所以這種變化所衍生的知識，其真實性便有待商榷，因此，我們必須調整面對此種對象的心態，只能對其認識瞭解，很難將其掌握改變，此種隨遇而安的心態看似有點悲觀，然而卻是一種「以不變的『心』應萬變」的哲學。在這種對象與認識關係的常與變中，無論有無規則性可言，吾人若能在當下運用智慧思考，即能發揮其應有的作用。如〈大宗師〉中所言：

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，予因而乘之，豈更駕哉！

郭象云：

夫體化合變，則無往而不因，無因而不可。<sup>44</sup>

陳冠學云：

生死的問題是事實，事實不是思想能解決的，事實是要用事實去解

<sup>40</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.226。

<sup>41</sup> 同上註。

<sup>42</sup> 同上，p.213。

<sup>43</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.92。

<sup>44</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.260。

決。<sup>45</sup>

不僅對於形體與人事的變化，要有此種任「造」任「化」的心態，在面對生命之變時更應如此，因為此種生死的問題，是無法單獨從「知」上面下工夫來解決的。

### 參、理論對文字的定著

正因人的知與不知受限於時空條件，是故人類所得的知識只不過是局部的所知，並不足以成為「普遍而絕對」的知識，但今世的學者們卻經常犯了一個致命的倒錯：把一份記載古人話語的書本視作絕對真理，視其一字一句均是金科玉律，不容挑戰與修改。然而，書本的價值原本就不在字句上，而是在字句所表現的意義內容上，字句不過是個手段而已，其本身並無絕對的價值。如莊子在〈外物〉中所云：

荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。

成玄英云：

夫得魚兔本因荃蹄，而荃蹄實異魚兔，亦猶玄理假於言說，言說實非玄理。魚兔得而荃蹄忘，玄理明而名言絕。<sup>46</sup>

胡遠濬云：

學者之自得，在得教者之意。<sup>47</sup>

語言文字就如同捕魚之荃、捕兔之蹄一樣，畢竟只是手段、是工具而非目的，其目的乃是藉由語言文字所表達的意義內容，也就是古人所體驗的睿智，而這種古人所體驗的睿智，是屬於個人的直接經驗，非語言文字所能詳述之物。然而，世人卻因欲得其意而貴其言，因貴其言而貴其書，更以書本相傳，可惜的是無論此書受到多大的重視、此言如何被重視，這一切都是枉然的，因為未得其意，故世人所貴者未必值得貴。如莊子在〈天道〉中云：

世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！

陳壽昌云：

書以傳道，而道實不盡於書，執書以求，糟粕而已。<sup>48</sup>

若以「道」乃是世人所應追求的，是一種使生命圓融的智慧，然而，世人卻埋首在書本的字句中尋找，無疑是緣木求魚，因為書本只不過是語言的

<sup>45</sup> 陳冠學，《莊子新注》，p.317。

<sup>46</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.946。

<sup>47</sup> 胡遠濬，《莊子詮詁》，台北：台灣商務印書館，1967，p.236。

<sup>48</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，p.45。



記錄物罷了，其可貴之處乃在於背後的意義內容，而意義內容又隨附著某種根源事物而出，此種意義內容所隨附根源事物，亦是非語言文字所能表達的。

語言文字畢竟是傳「意」的手段，因此只要得其「意」，語言文字的效用便算具足了。也就是說，「意」是本，語言文字是末，然而今世學者卻倒末為本，為語言文字所囚，以書本上的記載為無上價值。當他們將記載古人話語的書本視為經典而加以崇拜，卻未知古人活潑的精神、所體驗而把握的真理，已被翻成枯燥無味的字句而羅列，學問之事卻止於詞章的記誦、訓詁的考證罷了。因此，就其所得而言，所謂「學問」，即是吸收古人的糟粕；所謂「學人」，只不過是與「博學」一詞同義而已，單單「博學」卻未必勝過雖不學而具有人生體驗睿智的文盲之輩。故莊子在〈天道〉中云：

桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問，公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之，斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」

成玄英云：

夫聖人制法，利物隨時，時既不移，法亦隨變。是以古人古法淪殘於前，今法今人自興於後，無容執古聖跡行乎今世。故知所讀之書，定是糟粕也。<sup>49</sup>

莊子引用車匠扁與齊桓公的對話之意，似乎指出今世學者們的知識是一種純粹知識，與人生的究竟了不相關，此種知識對於已被限定的自身，到底具有何等意義？所謂的「學問」對人的意義究竟為何？諸如此類的反省，這些學者們是很難體會的，因為他們只是將古人的言說，當成一種知識來把玩，雖記誦經典上的字句，卻不問其意。因此，他們雖然聚集眾多弟子，開講經典，巧用比喻，鋪陳美辭麗句，儼然以經師自居，然而其所為者不過是口耳之學，義理之原委本末，則是支離滅裂。故莊子在〈天地〉中云：

合譬飾辭聚眾也，是終始本末不相坐；垂衣裳，設采色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛，與夫人之為徒，通是非，而不自謂眾人，愚之至也。

成玄英云：

夫合於譬喻，飾於浮詞，人皆競趨，故以聚眾，能保其終始，合其本末，眾既從之，故不相罪坐也。<sup>50</sup>

誠如人們在知識的運用上，經常使用譬喻來方便解說，以球喻月雖在外形上相似，但球終究不等於月；另外在言語文字的表達上，經常加以修飾使

<sup>49</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.492。

<sup>50</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.446-447。

其美化。一則易以偏概全；另一則易本末倒置，如此地譬喻與修飾已使知識與「道」漸行漸遠，再加上聚眾而教之，聚非成是，豈不是越陷越深。

## 第二節 成心的計較與對立

在道家的思想中，「道」是宇宙中存在的萬物變化運作的最高法則，如莊子在〈庚桑楚〉中所云：

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。

王夫之云：

且欲強人合己之節，據為道而欽之，守為生之節而被之以為光，成乎其偏至之性而以為質，為而必偽，偽而必失。乃不知德緣於不得已，而無可欽；生者也，而非可炫之以為光；無我非比，移焉即易，而無可為質。<sup>51</sup>

「道」長養萬物，物得之以生，就稱為「德」；至此，「德」仍是一普遍性的意義。物之「德」又各有分殊，這就是「性」，「性」的活動便是作為，作為離開了本性，那就喪失大道了。「道」與「性」的關聯和差異，猶如汪洋大海與一杯海水間的關係，數量上雖有大小的差異，但性質上卻完全相同。正因「性」是生命存在的「質」，「性」之發用便產生了作為，作為而離開本性，那就喪失大道了，誠如「富貴顯嚴名利六者，勃志也；容動色理氣意六者，謬心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者，塞道也。」（〈庚桑楚〉）此種情慾成見之造作，即是莊子所謂的「成心」<sup>52</sup>（〈齊物論〉）所為，因「成心」而起喜怒哀樂好惡諸情緒，入於「有我之境」。若此「心」超越情慾成見之造作，而以自然之道為依據，即是莊子所謂的「平常心」（〈德充府〉）「靈臺」（〈達生篇〉、〈庚桑楚〉），也就是我們所稱之「道心」。而「成心」與「道心」都是「心」，「成心」之消解，即同時是「平常心」之呈現，反之亦然。關於「心」與「平常心」間的關係，莊子在〈德充府〉中有云：

常季曰：「其用心也獨若之何？..」，「彼為己。以其知得其心：以其心得其平常心，物何為最之哉？」

林希逸云：

為己，修身也；以其知，言人有此識知，則能修此身，得其心以其常

<sup>51</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.208。

<sup>52</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.61。成玄英《疏》：「夫域情滯者，執於一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」正如成玄英所指出的，「成心」就是執於一家之偏見，固著封域於不知變化的習心。

心者，言有此知覺之心，則能得其本然之心。本然之心與知覺之心，非二物也，特如此下語耳。其意蓋謂人皆有知，人皆有心，苟能盡之，則可以為己，可以得心，意是常事耳，故曰得其常心。<sup>53</sup>

陳壽昌云：

無人之見存，審乎無假，不予物遷。<sup>54</sup>

王夫之云：

常季之所疑者，得常心而忘生忘形，但以釋累於己，而無以及物。不知為己者，非以知而得其心也，其為己者，則為其喪己也。<sup>55</sup>

在這裡所謂「用心」，成玄英云：「運智用心」<sup>56</sup>，「用」應當作「運用」來解，其意義乃吾人可以控制吾人的心。綜合前三位學者所注，認為人人皆可透過修養來提升「心」的層次，「其意蓋謂人皆有知，人皆有心，苟能盡之，則可以為己，可以得心」，雖然「人心」中含有多樣可能性，但人可透過了解事物的真相和宇宙的真實，控制「心」的活動，使之保持在「心靜」的狀態，由於「心」常受外物干擾而起伏不定，所以「心」的控制有其必要性。故唐君毅云：

莊子所講之人心，乃吾人之心暫停對外事物之感應，亦暫不求對外物之知識，而回頭反省時，乃真覺其存在者。<sup>57</sup>

由於人註定生活在塵世中，加上「心」在形中的存在處境，心知之能便得受此形軀與塵世之牽引，唯有此「真覺其存在之心」，才能消解一切不自主之間雜思念、造作有為之情識往來，以求心適的實踐。

在上一節的討論中，吾人之「知」不僅因為對象與認識的流變無定，也因著人的主觀「成心」的滲入，使得任何判斷都不免帶有主觀性，此種主觀性一旦參與了認知，便有失客觀的實存性，<sup>58</sup>故莊子云：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」（〈齊物論〉）由於「成心」對文字的定著，語言文字功能因而受到限制，此種限制並非源自於語言文字的條件，而是使用者的「成心」執著，如此更能凸顯「成心」所造成的「知」的侷限。此種侷限將使吾人僅可成就後天經驗的有限知識，此誠為一大困擾，然而若再火上添油地在主體主觀上放縱「成心」的作用，那吾人就更會在困境中越陷越深。世俗人群，隨波逐流，落入是非對待之中，迷失「真我」故不用說；一般知識分子，也在認知活動的過程中，溺於「成心」，捲入主觀是非的爭執漩窩裏而不自知。以下便先就萬物「不齊」的現象（稱為「物性」）來討論，其次再探究「成心」作用如何使原本「不齊」的現象更難齊（稱為「物論」）的原因。以下便就吳怡對「物性」與「物論」間的關係加以闡釋：

<sup>53</sup> 宋、林希逸，《莊子庸齋口義校注》，北京：中華書局點校本，1997，p.85。

<sup>54</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局影本，1977，p.76。

<sup>55</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.49。

<sup>56</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.61。

<sup>57</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》，台北：學生書局，1993，p.123。

<sup>58</sup> 王邦雄，〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》第7卷第7期，1982/1，p.244。

「物性」的不齊是得之於「天」的，大鵬體大，小鳩形小，這也是自然賜予的，沒有好壞的差別。如果藉大鵬來譏小鳥，或藉小鳥來笑大鵬，這便是「物論」，「物論」是一種後天的觀念和知見，正和「物性」相反，是失之於「天」的。<sup>59</sup>

既知「『物性』」的不齊是得之於「『天』」，然而，吾人卻將所認知到的「物性」的不齊，透過「成心」的作用而有了好惡之意、喜怒之情，使吾人輾轉於「困境」之中而無法跳脫，此種觀念在《道德經》中早已闡釋：

天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，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。〈第二章〉

王弼云：

美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也，喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。<sup>60</sup>

另外，在〈第三章〉中亦云：

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。

王弼云：

唯能是任，尚也曷為？唯用是施，貴之何為？尚賢顯名，榮過其任，為而常校能相射。貴貨過用，貪者競趣穿探篋沒命而盜，故可欲不見，則心無所亂也。<sup>61</sup>

既知此種「好惡之意」、「喜怒之情」乃是出於吾人「心」的作用，刻意強調「美」、「善」，便使「醜」、「惡」屏除在外，非但未得「美」、「善」之果，反而相互虛偽造假，加重「醜」、「惡」之因。既然「美」、「善」、「醜」、「惡」都存在於世上，求其共同標準本已不易，何況以任一項為標準來衡量其他事物呢？

既然此種「物性」的差異只是客觀的存在，是得之於「天」的，而無孰優孰劣的差別，既無孰優孰劣的差別，又何來標準可定？然而世人卻用心計較，欲以自我的標準強壓在對方之上，反而使彼此爭論不休，殊不知每一項事物或言論的存在，乃是利弊相摻，難有全利全弊的事物或言論的存在，故而演變成「欲是其所非而非其所是」（〈齊物論〉）的現象。由此可知，此種困境的成因乃起於吾人「成心」的作用，針對此種「人心」的運作，莊子在〈齊物論〉中有云：

與接為搆，日以心。縵者，窳者，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

<sup>59</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.63。

<sup>60</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，台北：文史哲出版社影本，1997，p.8。

<sup>61</sup> 同上，p.10。

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，姚佚啟態。

陸德明云：

日以心鬥，百變不窮。私是非者有萬應之機，守勝者有一成之見。或久倦思反而殺如秋令，或沉迷不悟而溺為之，亦有深緘其機，無復生人之氣者。人心之相搆，各視所藏之機，以探而取之。<sup>62</sup>

「日以心鬥，百變不窮」，也就是「人心」在與外界的互動過程中，知與意執著在相對的現象上，以個人的「一成之見」作為判斷，個人的情緒也因而隨之起舞。雖知此「成心」之弊而欲加偵測控制，然其變化比天候更難預測，如〈列禦寇〉中所云：

凡人心險於山川，難於知天；天猶有春夏秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。故有貌愿而益，有長若不肖，有順懷而達，有堅而縵，有緩而鈇。故其就義若渴者，其去義若熱。

林希逸云：

矯飾之貌未易見，隱伏之情未易測。有貌雖朴愿而情實求利益者，有胸中亦抱所長而外不似有能者，有柔順懷急而反達理者，有若寬緩而實褊急者，此皆言人之不可知也。<sup>63</sup>

此明言「礎潤而雨，月暈而風」此乃天氣變化的徵兆，而人心常與外貌相反，「矯飾之貌未易見，隱伏之情未易測」，故難以由外貌推知人心，故云：知人心要比知天還難。此外，「成心」除了難測之外，其作用也能不斷衍生拓展，故莊子在〈在宥〉中有云：

人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛彊，廉劌彫琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之間，而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也懸而天。僨驕而不可係者，其唯人心乎！

王夫之云：

人有異形而無異心，心有柔強明昧之不一，而其為情為識，含陰陽之動機以生起者，一也。故一人之心，無端微起，而應之者無涯，況居上而有權力者乎？攫人心者，非待取人之心攫之而後攫也，以所說者自攫其心，而人心無不受攫矣。<sup>64</sup>

此言「人心」之受排抑與推進，皆繫於外，故為境所牽之「人心」在消沉、亢上之間擺盪，則繫之若囚、傷之若殺，更有虛偽造假，戕害本性。

綜合上述三段所言，「人心」難以外貌來推測，藉由與外界的互動，「人心」的知、意與情三成分，便落入是非對待之中，若再任意虛偽造假，則更是戕害本性，使自身深陷困境之中。不過，此種自是而他非的「成心」作用，也可在言語的表達中看出端倪。如〈齊物論〉中所云：

<sup>62</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.54。

<sup>63</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.484。

<sup>64</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.94。

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？其以為異於馘音，亦有辯乎？其無辯乎？

郭象云：

夫言與馘音，其致一也，有辯無辯，誠未可定也。天下之情不必同而所言不能異，故是非紛紜，莫知所定。<sup>65</sup>

憨山大師亦云：

此一節將明物論之不齊，先指出言語音聲，本無是非，若任天機所發則了無是非之辯，然絕言處乃齊物之旨，已揭示於此，欲人就此做工夫，看破天機則是非自泯矣。<sup>66</sup>

「天下之情不必同而所言不能異，故是非紛紜，莫知所定」，此乃「成心」藉言語所產生的現象，然而，言語的運用本在於表情達意，其背後代表著一己一地一時之言，也僅是一面之辭，還不如不說來得完備，故老子說：「知者不言，言者不知。」（〈第五十六章〉）及莊子亦云：「至言無言」。然而不說，對方又怎能得知？當人們在陳述大道理時，經常犯了義正辭嚴，氣勢逼人的毛病；而在閒話家常時，又犯了嘮叨不休，指鹿為馬的毛病。既然言語本無是非，是非乃出於背後的「成心」作用，故「成心」自泯，是非自泯。如莊子在〈齊物論〉中所云：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

王夫之云：

無言非言也，無道非道也。同為天氣之所動，則言皆可言。知之所及，不能超乎道外，有曲、有全，有左、有右，而道皆可道。限於其知，以為成心，而憑氣之所鼓，不知其兩可兩不可，而獨有所是，偏有所非，小成之知見，成百家之師說，而儒墨其大者也。儒墨爭飾其榮華，而道隱矣，兩可之言亦隱矣。<sup>67</sup>

「道」是靠自己親身修證而得的，得則真，不得則不真；不得而以為得，不真而以為真，便是偽。「道」本是無所不往，無所不存，亦即每個人的心中都有道，言語的作用原是想把心得記錄下來，並傳達出去，使人可以了解實意，而互相溝通，然而卻因為在言辭上過分修飾，而失去了真實。所以老子也說：「信言不美，美言不信，善者不辯，辯者不善。」（〈第八十一章〉）由此可知，儒墨之是非乃是不貞小成和草率而引發「物論」之爭，針對「物論」之爭的觀點，唐君毅有云：

依莊子之言，以論辯中之自是而非他之事之所以起，其要並不在人所自覺的持以自是而非他之「故」，或人所自覺之「理由」，如墨子之辯說時所著重者；而是在人之自覺之理由之後之下之不自覺的成心、

<sup>65</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.63。

<sup>66</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，p.26。

<sup>67</sup> 清、王先謙，《莊子集解》，台北：三民書局點校本，1974，p.17。

成見、習見、嗜欲或情識，此方為人之自是而非他之真正理由所在，而人在辯論中則常並未持之理由，或亦根本不知其存在者。而在莊子，則首溯人在辯論中是己而非他，於此人之成心。故〈齊物論〉曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」<sup>68</sup>

從唐君毅先生的言論中，可看出「物論」本身並不足以對吾人構成為害，其所以成害者，乃在吾人對此「物論」背後所持之「成心」。「物論」亦是由於其「成心」的限制而成立，所以他的有所見，也正是由於他是有所不見的，這就與完整的「道」相隔，而不免有道術分裂的情況產生。「道是渾然的一，排斥任何分裂相。」<sup>69</sup>當人人各持一是非，並且以自己所認之理為唯一的真理時，此一物論就排斥了其他「物論」的價值，這就如同儒墨之是非；所謂「以是其所非而非其所是」。而是非爭辯愈激，道的虧損也愈多。

正因莊子認為世人都是以主觀來認定事物的，是以吾人心態上認為如此而如此，並非萬物本身皆真的含有如此的因素，因而莊子認為大家認定事物的方式都是一樣的，也就是以自己的「成心」來認定事物。然而，此「成心」自身並非等於是非、煩惱，又何況「成心」乃人之有限生命所不可免者。是則吾人之態度便不在於否定「成心」，而是在去除成心所引發之種種不必要之是非煩惱。是非煩惱既去，則「成心」之執亦足以成就吾人對現象世界之區別、認識，此即去是非煩惱而不捨認識與區別，亦即所謂「除病不除法」也。<sup>70</sup>如〈齊物論〉中所云：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。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。

成玄英云：

言彼此是非，無異生死之說也。夫生死交謝，猶寒暑之遞遷。而生者以生為生，而死者將生為死，亦如是者以是為是，而非者以是為非。故知因是而非，因非而是。因非而是，則無是矣；因是而非，則無非矣。事以無是無非，非生無死，無可無不可，何彼此之論乎！<sup>71</sup>

鄒學榮云：

從莊子這段話和前後文聯繫來看，莊子在這裡討論的是認知問題，而不是物象變化發展的問題。這段文字的上一段是莊子通過對儒墨是非觀的非難，認為儒墨的是非產生於認知主體的儒墨都「以是其所非」，「而非其所非」，從而產生於認識主體的作用的結論。而後一段話則主要強調了由於認識主體作用不同造成了認識的差別，而實際上的萬物是沒有差別的，莊子從這個角度得出了「天地一指也，萬物一馬也」

<sup>68</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》，pp.262-266。

<sup>69</sup> 韋政通，《先前七大哲學家》，台北：牧童出版社，1979，p.98。

<sup>70</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，pp.120-121。

<sup>71</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.67。

< 齊物論 > 的結論。<sup>72</sup>

由此可知，莊子認為確定認知的標準是困難的，甚至是不可能的，因為任何認知都會受到特定條件的限制，受到時空的制約，在這種特定的條件，與時空的制約下，任何的認知都是相對的。這種「相對」再加上「是非」的價值判斷，產生所謂「因非而是，則無是矣；因是而非，則無非矣」，這正是造成人心混亂的緣由，故莊子提出「物無非彼，物無非是」，強調世事本來就沒有肯定或否定的，換個角度說：要說肯定的話，一切都是肯定；要說否定的話，一切都是否定，因為「彼」「是」乃相依相偶而生。<sup>73</sup>如< 齊物論 > 中所云：

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？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。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，故以堅白之昧終。

王夫之云：

有聲而即其聲以立是非，是以有知。知已成而不能自舍，是以有愛。其知之也愈盛，則愛之也終其身，而不亡以待盡。<sup>74</sup>

人之「是非」價值判斷，是造成「道」之虧損與偏愛的呈顯，故莊子認為吾人的心上有所謂「成與虧」的念頭時，就會出現所謂「昭氏之鼓琴」、「師曠之枝策」、「惠子之據梧」的判別；倘若吾人的心裡無所謂「成與虧」的念頭時，就會有「昭氏之不鼓琴」的情況。心中有「成與虧」之人，就是不懂得事物的真實，最後必將成為所謂「非所明而明之，故以堅白之昧終」的結果。易言之，吾人所謂的「是非」，並不是事物之間有所謂價值差別的存在，而是因為人人皆以自己的「成心」來認定事物。

### 第三節 德目的異化與悖離

#### 壹、道德的教條化

莊子的哲學思想乃以「自然無為」為主，一切事物的生存變化，都是依循著「道」自然樸質的規律而運行。但莊子所處的年代卻是一個樂崩禮壞、

<sup>72</sup> 鄒學榮，〈事論莊子陷入相對主義的認識論根據〉，西南師範大學學報，1991/2，p.63。

<sup>73</sup> 牟宗三云：「此二分對偶是邏輯概念，依哲學的發展，則有兩類思維型態：一為肯否互倚而不相即，一為肯否互倚而即。前者為實在論，後者是佛、道的主張。」（牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版有限公司，1999，p.73。）

<sup>74</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.20-21。



戰爭頻繁的時代<sup>75</sup>，這種悖「道」的社會，讓人民的身心都處於不安和煎熬之中，故莊子在〈人間世〉中有云：

孔子適楚，楚狂接輿游其門曰：「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！吾行卻曲，無傷吾足！」<sup>76</sup>

郭象云：

舉其性內，則雖負萬鈞而不覺其重也；外物寄之，雖重不盈錙銖，有不勝任者矣。為內，福也，故福至輕；為外，禍也，故禍至重。禍至重而莫之之避，此世之大迷也。<sup>77</sup>

「道德」本是發自於內心，由內而外，並非由設定「教條」來約束個人。而當時的各個學派卻以「人為」的方法，企圖重建另一套「道德觀」來維持秩序<sup>78</sup>，非但未能達到目的，反而對人的質樸本性造成更大的傷害。

以講求仁義禮樂的儒家為例，「在原始儒家，尤其是孔孟荀的眼中，可說是完全以人道為主。」<sup>79</sup>演變到後來的儒家，在方法上強調道德形式的規範，與人的自然質樸之性相悖離，雖然儒家也遵從由「天」來看待人的終極規範，但強調的還是以「人」為主體，重視以仁義禮樂為原則的方式。在《論語》中有關人為的「道德」概念，可知就人的意義而言，「道德」指的就是所謂的仁義禮樂的規範：

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」《論語 為政第二》

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」《論語 八佾第三》

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」《論語 八佾第三》

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」《論語 子罕也

<sup>75</sup> 張家焯云：「吾人以為，莊子所處的〈人間世〉，實乃一多災多難、戰爭頻仍、天下無道的「亂世」。其中，『戰爭的殘酷，死亡的陰影，苛稅的重負，刑戮的枷鎖』，實已深深地吞噬著民心，使之深陷於水深火熱的痛苦中。可悲的是，此『亂世傷人』的現象，似比比皆是，人人難免。」（張家焯，〈莊子內篇思想新探〉，《哲學與文化月刊》第17卷第2、3期，1990/2、3，p.130。）

<sup>76</sup> 《論語 微子第八》亦對此事有所記載，原文如鳳兮！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。趨而辟之，不得與之言。」由於兩種內容相差頗大，莊子似乎只引用此典故，重點在表達自己的看法。

<sup>77</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.184。

<sup>78</sup> 顏世安云：「莊子生活在一個新舊制度交替的時代，這個時代的痛苦被他理解為：人類以『有為的』（即文化的）方式組織社會生活。這一種背離自然的企圖，已經從根本意義上失敗了。」見顏世安，〈生命、自然、道——論莊子哲學〉，《道家文化研究》第一輯，1992，p.101。

<sup>79</sup> 吳怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書股份有限公司出版，1991，p.86。

## 第六》

儒家道德觀流於教條化的問題，乃在於人們忘卻了對道德本性的真實體驗，而從外在形式來加以掌握，一但落於外在形式的追求上，儒家的思想就可能在此定住，定住而不鬆動，就失去活力而漸告僵化。面對此等僵化的道德規範，道家不斷地思索怎樣才能衝破這些定住、這些規範，讓生命的創發力能夠突破禮教的束縛，重新萌芽發動。因此，老子的功能主要是衝破此道德僵化的藩籬，並重新開顯生命的活水源頭。<sup>80</sup>如《老子 三

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，忠信之薄，而亂之首。

王弼云：

不能無為，而貴博施；不能博施，而貴正直；不能正直，而貴飾敬，所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。夫禮也所始，首於忠信不篤。通簡不陽，責備於表，機微爭制，夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎，故夫禮者，忠信之薄而亂之首。<sup>81</sup>

就其本末先後次序而言，乃是道、德、仁、義、禮五個階層，「夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎」，故在道家眼中的仁義，只是一種德目，而每一個德目，指就某一種行為立言。因此過分偏執某一德目，便會破壞了至德的中和性。如〈齊物論〉中所云：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。

成玄英云：

理雖凝寂，教必隨機。畛域不同，昇沈各異，故有東西左右，春秋生殺。<sup>82</sup>

林希逸云：

至道、至言本無彼此，因人心之私有箇是字，故生出許多疆界。…八德之名，只是物我對立之義。<sup>83</sup>

由此可知，「道」的境界是沒有任何封域，而德目的執取卻要把道加以封界，此等封界只不過是彰顯物我的對立罷了。故封界之後，雖然有倫有義，有分有辯，但道的活潑性卻被扼殺了。

此外，莊子在〈天下〉篇評儒、道、墨、法，天下各家的思想。但是從《莊子》一書整體而言，莊子對各家的批評，尤其對儒家「仁義禮樂」批評更為強烈。莊子認為作為當時社會的規範，即「仁義禮樂」反倒成為人民的桎梏，如〈在宥〉中所云：

今世殊死者相枕也，桁陽者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂

<sup>80</sup> 王邦雄，〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》第7卷第7期，1982/1，p.14。

<sup>81</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，p.85。

<sup>82</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.84。

<sup>83</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.30。

攘臂乎桎梏之間。噫，甚矣哉！其無愧而不知恥也甚矣！吾未知聖知之不為桁陽接櫓也，仁義之不為桎梏鑿枘也。

郭象云：

桁陽以接櫓為管，而桎梏以鑿枘為用。聖知仁義者，遠於罪之跡也。跡遠罪則民斯尚之，尚之則矯詐生焉，矯詐生而禦姦之器不具者，未之有也。故棄所尚則矯詐不作，矯詐不作則桁陽桎梏廢矣，何鑿枘接櫓之為哉！<sup>84</sup>

鑿枘乃是指固定桎梏的孔枘的刑具，意即「仁義」是使人們陷於桎梏的主犯。因此，不禁讓吾人反思：問題究竟是出在「仁義」的本質？抑是出在人們的追求過程呢？莊子在〈大宗師〉中有云：

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰：「堯謂我：『如必躬服仁義而明言是非。』」許由曰：「而奚來為軹？夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」

玄成英云：

夫仁義是非，損傷真性，其為殘害，譬之刑戮。汝既被堯黥劓，拘束性情，如何復能遨遊自得，逍遙放蕩，從容自適於變化之道乎？言其不復能如是。<sup>85</sup>

王夫之云：

所謂吾師者，合天人、生死而一之大宗也。不居仁義之功，日新而命物之化，唯其不可得而生，不可得而死爾。與之遊而忘之，則仁義是非之屑屑者，方且不拒，而況於訢。<sup>86</sup>

正因「不居仁義之功，日新而命物之化」，故知此困境乃在於執仁義以行仁義，所以莊子認為若人們如此地追求仁義和是非，是不能達到自由境界。此外，如果儒家所提倡的「仁義」是人性中原有的仁義的話，那麼莊子所反對的「仁義」到底如何呢？莊子真的要把人本有的「仁義」攘棄嗎？針對這問題，謝啟武云：

攘棄仁義不是攘棄人性中本有的仁義，而是攘棄「續」仁義這性。道德群系裡有仁義，沒有「續仁義」。「續仁義」則立仁義為德目。道德群系裡沒有德目這個項目。<sup>87</sup>

攘棄仁義的目標在使人不知有仁義（德目），無所為而為，而不是要使人無仁無義，故云：「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁。」（〈天地〉）莊子反「仁義」的主要意思是使人不要拿相對的、主觀的「仁義」來勉強他人，判斷他人。若拿相對的、主觀的「仁義」來勉強他人，甚至推行至整個社會，這就是對他人造成桎梏，也產生整個社會的悲劇。仁義禮樂的規範傷

<sup>84</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.378。

<sup>85</sup> 同上，p.279。

<sup>86</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.68。

<sup>87</sup> 謝啟武另云：「所謂道德群系乃指人性本在道德群系之中，而道德群系是『天的』，而『人的』是人做出來的。『天的』與『人的』是連續的，而不是平行的。人性在道德群系之中，但是人性可以使人做出外於道的群系的事來。」謝啟武，〈莊子的道德觀與人生觀〉，《中國人性論》，東大圖書，1980，pp.55-56。

害人的自然本性，因而應該排斥之。追求仁義禮樂而得的名譽，也是人民的桎梏、也應該屏除。故莊子在〈德充符〉中云：

孔丘之於至人，其未邪？彼何竇竇以學子為？彼且蘄以詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？

郭象云：

夫無心者，人學亦學。然古之學者為己，今之學者為人，其弊也遂至乎為人之所為矣。夫師人以自得者，率其常然者也；舍己效人而逐物於外者，求乎非常之名者也。夫非常之名，乃常之所生。故學者非為幻怪也，幻怪之生必由於學；理者非為華藻也，而華藻之興必由於禮。斯必然之理，至人之所無奈，故以為己之桎梏也。<sup>88</sup>

玄成英云：

彼之仲尼，行於聖跡，所學奇譎怪異之事，唯求虛妄幻化之名。不知方外體道至人，用此聲教為己枷鎖也。<sup>89</sup>

莊子對「仁義禮樂」的批評態度，徐復觀有云：

他掙擊仁義是掙擊一切可以為統治者壓迫人民所藉口的東西。而世儒之過於依賴現實，其容易為統治者所藉口，乃至甘心供統治者的利用，以加強統治者的慘酷之毒，真是值得莊子加以棒喝滌蕩的。<sup>90</sup>

牟宗三亦云：

周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。因此周文的禮樂典章制度都成了外在的（external），或形式的（formal），如此沒有真生命的禮樂就是造作的、虛偽的、外在的、形式化的，這些聯想通通出現。任何禮節儀式，假定你一眼看它是外在的，那麼它完全就是個沒有用的空架子。只有外在的，在我們生命中沒有根的，不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命發來的，就不是束縛。<sup>91</sup>

既然「仁義」是人性本有的，故在追求「仁義」的方式應是由內而外，內化於內在的生命，落實在外在的具體行為，此乃是自然而然地流露，然而人若執著於其外在價值，則易引起本人不自由，而在人與人之間的關係中發生衝突。正因莊子在亂世之中，察覺到「仁義」已經變成虛偽的儀式，更導致是非之爭，並成為人們的桎梏，所以如此斥責之。

## 貳、仁義的工具化

由於時局的混亂，以及人們的私心作祟，使原本立意甚佳的儒家價值標準，反倒成為使政治社會更加混亂的工具，老子對於此種假「仁義之名」行

<sup>88</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.204。

<sup>89</sup> 同上，p.204-205。

<sup>90</sup> 徐復觀，《中國人性論史》先秦篇，台灣商務印書館，1990，p.412。

<sup>91</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.89。

「盜賊之實」的弊病，觀察得十分透徹，並批判儒家所推崇的仁義、孝慈和忠臣等「聖人」之行徑，只不過是《大盜第十八章》中云：

大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不合，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

王弼云：

失無為之事，更以施慧，立善道進物也。行術用明，以察姦偽、趣睹形，見物知避之，故智慧出，則大偽生也。甚美之名生於大惡，所謂美惡同門，六親，父子、兄弟、夫婦也。若六親自和，國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。<sup>92</sup>

由此可知，「甚美之名生於大惡，所謂美惡同門」，當政治社會標榜仁義、孝慈和忠臣等「聖人」之行徑時，實是政治社會向下沈淪的開始，若再刻意強調則流弊更多，反不如放棄這種「聖名」的追逐，回歸樸實的本心，誠如「魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也」，全任「性命之情」的發揮。如在《道德經》第

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有；此三者以為文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。

王弼云：

聖智，才之善也；仁義，人之善也；巧利，用之善也，而直云：絕文甚不足，不令之有所屬，無以見其指，故曰：此三者以為文而未足，故令人有所屬，屬之於素樸寡欲。<sup>93</sup>

對於儒家所倡言的「聖知仁義」，老子以「絕」、「棄」二字來表達其看法，此種看法是否代表了他全然否定「聖知仁義」的意思呢？答案應是否定的。因為在刻意標榜「聖知仁義」之下，不聖、不知、不仁及不義也隨之凸顯出來，反倒使社會更加混亂，忘卻了「聖知仁義」的真正內涵。故老子的否定「聖知仁義」，並非是將其全然地「絕」、「棄」，而是要蕩相遺執、融通淘汰，以保住「聖知仁義」的真正價值。<sup>94</sup>後來的莊子更針對儒家所標榜的「聖人」大加撻伐，然而所撻伐的對象並非「聖人」的本質，而是在過渡濫用之下，衍生眾多流弊。對儒家所期盼的「聖人之治」而言，就如同任何良法美意，終究難逃世人的扭曲使用，甚至是那些以「仁義」自居自是的主政者，如莊子在〈胠篋〉中所云：

聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。為之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；為之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；為之符璽以信之，則並與符璽而竊之；為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁

<sup>92</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.38-39。

<sup>93</sup> 同上，p.39。

<sup>94</sup> 牟宗三云：「『大道廢，有仁義』，那便是沒有道化的仁義，沒有以最好方式體現之的仁義，只是分解說的存有層上的仁義。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》第七講，p.135。

義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。

郭象云：

夫軒冕斧鉞，賞罰之重者也。重賞罰以禁盜，然大盜者又逐而竊之，則反為盜用矣。所用者重，乃所以成其大盜也。大盜也者，必行以仁義，平以權衡，信以符璽，勸以軒冕，威以斧鉞，盜此公器，然後諸侯可得而揭也。是故仁義賞罰者，適足以誅竊鉤者也。<sup>95</sup>

林希逸云：

竊鉤，小盜也；戰國之諸侯，篡奪而得，皆大盜也。小者誅，而大者乃如此，憤世之言也。既為諸侯，則其立國亦以愛民利物為事，是不特竊國，並竊聖人之仁義聖知也。<sup>96</sup>

戰國時代的各國諸侯，在莊子眼中都是竊國的「大盜」，「大盜也者，必行以仁義，平以權衡，信以符璽，勸以軒冕，威以斧鉞，盜此公器，然後諸侯可得而揭也。」詭異的是這些竊國的「大盜」搖身一變而為「愛民利物」的主政者，誅殺那些竊鉤的「小盜」，此種以違反「仁義」而得國的「大盜」，卻反以「仁義」來要求偷竊的「小盜」。外言「仁義」實則「大盜」的「偽君子」，卻來要求以盜賊自居的「真小人」，然而此等「偽君子」並不比「真小人」高明到哪裡！更詭異的是這些盜匪要想成為「大盜」，倘若不具備「聖人」之道亦無法達成。如莊子在〈胠篋〉中所云：

故跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪！」夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也，知可否，知也，分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。故曰，唇竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。

成玄英云：

室中庫藏，以貯財寶，賊起妄心，斟量商度，有無必中，其驗若神，故言聖也。戮力同心，不避強禦，並爭先入，豈非勇也！矢石相交，不顧性命，出競居後，豈非義也！知可則為，不可則止，識其安危，審其吉凶，往必克捷，是其智也。輕財重義，取少讓多，分物均平，是其仁也。五者則向之聖勇義智仁也。夫為一盜，必資五德，五德不備，盜則不成。是知無聖智而成巨盜者，天下未之有也。<sup>97</sup>

陳壽昌云：

聖以弭盜，乃大盜轉因之而起，是求治而滋亂也。三者皆不期然而適

<sup>95</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.352。

<sup>96</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.156。

<sup>97</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.347-348。

相致者也，無聖無盜，天下自治。<sup>98</sup>

聖勇義智仁，此五德乃儒家所視之完美人格，莊子卻將其套用「大盜」身上，以凸顯其流弊所在，正所謂「聖以弭盜，乃大盜轉因之而起，是求治而滋亂也。」因此，莊子說「聖人」，並不依儒家的理路來說，而把「聖人」的觀念放在道的脈絡下來描述，這就是對於儒家所鼓吹的仁義德性極度不滿足之故。事實上，莊子反對的是儒家的仁義德性的偏執誤用，也對於儒家所遵行的世俗之禮感到極度的憤慨。他激烈的反對一切人為的仁義禮樂的施設，以為這些東西不外是違反自然，悖離道的方向的人為機制，甚且足以惑亂人的自然心性。仁義為儒家所提倡，卻使天下人疲於奔命，或殉名，或殉利，莫不喪失本性，而為致亂之源。如莊子在〈駢拇〉中所云：

伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者，所死不同，其於殘生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎！天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！

成玄英云：

道喪日久，並非適當。今俗中盡殉，豈獨夷趾！從於仁義，未始離名；逐於貨財，固當走利。唯名與利，殘生之本，即非天理，近出俗情，君子小人，未可正據也。其所殉名利，則有君子小人之殊；若殘生損性，曾無盜跖伯夷之異。<sup>99</sup>

王夫之云：

名者人之所名也，由夫利者非必果利於己。宮室、妻妾、交遊之膻厚，皆物受之而已，徒為之殉也。當其殉也，忘天地之廣大，忘萬物之變遷，忘飢疲之苦形，忘憂患之困心，忘刀鉅之加身，瞽亂奔馳，莫能自止。君子之情亦何異於小人哉！逐於外而棄其中心之常然，近名近刑，孰與辨其得失哉！<sup>100</sup>

從儒家的角度來看，「死有輕於鴻毛，而重於泰山」。所謂鴻毛，乃指「人為財死，鳥為食亡」的慾望需求致死；所謂泰山，乃是指「捨身取義」而死。然而在道家的眼中，一則為利；一則為名，以「殘生損性」的標準來看，卻都相同，此種損害人之「性」的外在價值，都是必須揚棄的，如莊子在〈馬蹄〉中所云：

及至聖人，斃為仁，踳跂為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。

<sup>98</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，pp.145-146。

<sup>99</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.326。

<sup>100</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.80。

郭象云：

夫聖跡既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉！<sup>101</sup>

成玄英云：

夫淳素道消，澆偽斯起，踉跄恃裁非之義，釐 夸偏愛之仁，澶漫貴奢淫之樂，摘辟尚浮華之禮，於是宇內分離，蒼生疑惑，亂天之經，自斯而始矣！<sup>102</sup>

為入之道乃在本真，然而「聖跡既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣」，故此種仁義乃非吾人之性，因為這些德行都是矯情自勉役使本性而得，不足以稱美，反而足以惑亂身心，而為養生之累。故云：「夫仁義憊然乃憤吾心，亂莫大焉。」（〈天運〉）正因此種不真的仁義不能使人為善，故莊子極端排斥虛偽矯情的仁義，而訴諸於人的「性命之情」。如莊子在〈駢拇〉中所云：

吾所謂臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。

王夫之云：

性之於人：至尊也，無所屬者也；至親也，不外屬者也。聞自聞，見自見，性自性，不屬於相緣相取之聲色，況屬之他人？豈人謂之仁而仁，人謂之義而義乎？<sup>103</sup>

人之為善，由於任其「性命之情」，「聞自聞，見自見，性自性」，而非為仁義而行仁義。猶如菩薩發「無緣大慈，同體大悲」之心，而非「愛見大悲」之心，才能歷久不衰，永不退轉<sup>104</sup>。由此可知，此種刻意標榜仁義的結果，非但不能防止罪惡，反而成為助長罪惡之媒介，不僅不能使人為善，反倒成為惡人利用的武器。

此外，對於道家的「聖人」，莊子基本上是以「道」的角度來詮釋，以「道」作為一種終極的實在，它是具有超越性，超越時空的限制，也超越乎一般經驗事象之上。「聖人」既是道的體現者，自然也分享了這種超越性，而成為超越世俗價值的人。正因「聖人」不離「道」，且「道」居於萬物中，故聖人能順任自然，與萬物成為一體，貫通種種糾結，周遍地與萬物合為一體。

#### 第四節 物欲的競逐與陷溺

<sup>101</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.337。

<sup>102</sup> 同上注。

<sup>103</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.80-81。

<sup>104</sup> 參見孟穎，《維摩詰經的啟示》，台灣：天巨出版社，1993，p.225。



## 壹、富貴名位的貪戀

在前文的分析中，討論到人在認知物的流變性與萬物的共同標準難定，既知萬物不時在變與標準難定，卻由於自身佔有慾的作祟，強將其據為己有，面對少數資源的分配，除了難免有一場你爭我奪之外，自身佔有之物也難以長久，然而世人卻樂於追逐，使自己身陷困境而不知自拔。然而，就儒家而言，對於人們所汲於追求的富與貴，並不加以禁止，但君子愛財，取之有道，並希望將人的欲望導正到求仁行仁上。如《論語》中所云：

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」〈里仁第四〉

就道家而言，老子認為：人在財貨和名聲的追逐上，是永遠無法滿足的，更不能長久保持的，如俗語所言：「富不過三代」，人們反而因為累積的財貨和名聲過多，而產生驕傲自滿之心，造成「爬得愈高，跌得愈深」。如《道德經》中所云：

持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。〈第九章〉

王弼云：

持謂不失德也，既不失其德又盈之，勢必傾危，故不如其已者謂，乃更不如無德無功者也。既揣末，令尖又銳之，令利勢必摧任，故不可長保也。不若其已，不可長保也，四時更運，功成則移。<sup>105</sup>

持德不如無德，揣未必有尖銳，此乃利害相生之理，近利則害至，遠利則害離，此乃老子所歸納的人世現象法則。透過此現象法則的分析，老子不僅希望人民能有所警惕，也希望主政者能起帶頭作用，從扭轉價值觀念著手，做到「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見（現）可欲，使民心不亂。..」（〈第三章〉）進而使人民返回「無知無欲」的純樸之心，能回到原有的純樸之心，國家自然無為而能治了。此外，此種近利則害至的觀念，在《莊子》中也屢有發揮，其在〈山木〉中有云：

莊周遊於雕陵之樊，一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之顛而集於栗林。莊周曰：「此何鳥哉？翼殷不逝，目大不？」蹇裳躩步，執彈而留之。一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也！」捐彈而反走，虞人逐而誅之。莊周反入，三日不庭。

成玄英云：

既睹蟬鵲徇利忘身，於是怵然驚惕，仍發噫歎之聲。故知物相利者，必有累憂。夫有欲於物者，物亦欲之也。是以蟬鵲俱世物之徒，利害

<sup>105</sup> 王弼注，紀昀校訂，《老子道德經》，pp.18-19。

相召，必其然也。<sup>106</sup>

王夫之云：

異鵲螳螂見利而忘害，庸人之不免於人間世者類然。莊周知害機之不可因，相召而興，捐彈而走，則遠乎利以遠害矣；乃本無窺林取栗之情，自信以往，忘其為栗林之樊，而冥然忘身之人，虞人固不相知而相誅，勿足怪者。<sup>107</sup>

人世間為利是逐，故「夫有欲於物者，物亦欲之也」，人皆為利而不擇手段，故忘其本性。本性既失，惟利是求，焉有不紛爭四起，相為害者。以莊生在漆園所見，推其理於社會者，庸人者流，逐利忘義，因而社會之中，爾虞我詐，明爭暗奪，步步陷阱，處處殺機。苟人類不見利忘真，自能「遠乎利以遠害矣」，專氣致柔，能如嬰兒；挫銳塞兌，抱樸寡欲，君不酷，官不虐，吏不擾，人間何嘗不可居邪？莊子在〈達生〉中云：

凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形而止乎無所化，夫得是而窮之者，物焉得而止焉！彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無卻，物奚自入焉！

玄成英云：

夫形貌聲色，可見聞者，皆為物也。而彼俱物也，何足以遠，亦何足以先至乎？俱是聲色故也。唯當非色非聲，絕視絕聽者，故能超貌象之外，在萬物之先也。<sup>108</sup>

林希逸云：

貌象聲色，謂有形跡也。萬物之物，皆拘於形，我若有跡，則與物同耳，則何以至乎未有物之先？人之局於一身而不能見乎萬物之始者，皆是以跡自累，故曰是色而已，色即跡也。<sup>109</sup>

「夫形貌聲色，可見聞者，皆為物也」，故「物」乃感官能知的對象，因其處於不斷變化之中，故不值得吾人費心追求，而吾人的這種「逐物」的現象，尤以富貴名利最為甚，而莊子亦知之。以國人的民間信仰而言，最喜歡福、祿、壽三位神祇，誠如莊子所云：「夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，安身厚味美服好色音聲也。」（〈至樂篇〉）因而每當廟會的野台戲結束時，必定有這三位神祇的出現，可見人們對名利、長壽及多子多孫的嚮往，但這並非有道者所樂得的，正因「多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者，非所以養德也，故辭。」（〈天地篇〉）此乃遠乎利以遠害矣。

此外，莊子更進一步分析：我們所日夜思慮、用心計較的富與貴，到頭來只會使我們原本「身心合一」的狀況分離而已，財富不能盡用，尊貴不能

<sup>106</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.697。

<sup>107</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.173。

<sup>108</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.635。

<sup>109</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.286。

長久，只是徒增憂慮罷了。如〈至樂篇〉中所言：

夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣。夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣。人之生也，與憂俱生，壽者，久憂不死，何苦也！其為形也亦遠矣。

郭象云：

內其形者，知足而已。故親其形者，自得於身中而已。夫遺生然後能忘憂，忘憂而後生可樂，生可樂而後形是我有，富是我物，貴是我榮也。<sup>110</sup>

成玄英云：

夫富豪之家，勞神苦思，馳騁身力，多聚錢財，積而不散，用何能盡！內其形者，豈其如斯也！夫位高慮遠，祿重憂深，是以晝夜思量，獻可替否，勞形怵心，無時暫息，其為形也，不亦疏乎！夫稟氣頑癡，生而憂戚，雖復壽考，而精神愍闇，久憂不死，翻成苦哉。如此為形，豈非疏遠，其於至樂，不亦謬乎！<sup>111</sup>

既然「位高慮遠，祿重憂深」，此等富貴又難以長久，擁有越多，憂慮越久，猶如身陷泥淖之中，難以自拔。故知善射之人，一箭雙鷗便已至矣；神射后羿，一箭十鷗堪為驚奇；尚不如以天地為網罟，如此所有鳥雀便無所遁逃了。莊子在〈天地〉中便是以這種想法來引導人們：

若然者，藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。顯則明，萬物一府，死生同狀。

成玄英云：

富貴榮達，不以為榮華；貧賤窒塞，不以為醜辱。壽夭尚不以措意，榮辱之情，豈容介懷！光臨宇宙，統御天下，四海珍寶，總繫一人而行，不利貨財，委之萬國，豈容拘束入己，用為私分也！<sup>112</sup>

由此可知，莊子希望由老子的「不見可欲」到「無知無欲」，進入「無私」，也就是「至人無己」的階段，只要把天下藏於天下，就不用擔心偷不偷、得不得的問題了，這顯然比孟子諫齊宣王的「獨樂樂，不若與人樂樂」的境界還要高。

此外，除了富貴為人所不捨外，名位亦如之。就名位的問題而言，拙文嘗試以莊子分析「名」與「實」的方式來看待，此「名」與「實」的關係，猶如「虛」與「實」的相對現象，試問：「名」的掌握，是否就代表著「實」的掌握？「名」的變異，是否就代表著「實」的變異？其背後所代表的得失問題，直接影響到情緒的起伏，這便是吾人所必須思考的問題。莊子在〈齊物論〉中有云：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅，曰：「朝

<sup>110</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.610。

<sup>111</sup> 同上注。

<sup>112</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.407。

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。

成玄英云：

朝三暮四，朝四暮三，其於七數，並皆是一。名既不虧，實亦無損，而一喜一怒，為用愚迷。此亦同其所好，自以為是。亦猶勞役心慮，辯飾言詞，混同萬物以為其一因以為一者，亦何異眾狙之惑耶！<sup>113</sup>

王夫之云：

適得而幾，本無必然之可據。時過事已，忘言忘知，而惡有然哉！必欲知其然者，如狙之知四之為多，而迷暮之止三；喜則見同，怒則見異，又豈能固有其知乎？亦因彼此之適然者而挾之不舍。故用亦可寓也，不可執也。執則亦勞神明為一，而不知通于大同也。<sup>114</sup>

在「名有異同，實無增減」的巧喻中，「喜則見同，怒則見異」，因此，我們得知：無論轉三為四或轉四為三，「實」終不因「名」的改換而有所損益，這豈不正意味著「名」說不中「實」。「名」只是虛名，乃「浮」在「實」之上；而在虛名之下，則有一無「三/四」之別的「三、四」相融的狀態 - 「實」<sup>115</sup>。由於「名」說不中「實」，因此無論以任何之「名」來指稱「實」，「實」皆不生任何增損或變動，這即是「名實未虧」。換言之，「名」與「實」終無交集，也不形成任何關涉，「名」只是浮名，而「實」自是「實」。顧不僅「三」「四」之名互轉，於「實」無所影響，縱是「朝」「暮」之名互易，又豈能改變「實」於毫釐之間！

此外，莊子在此的用意並非譏笑猴子，而是積極地尋找出對應的方法。猴子的心理，就是人的心理，由於以自己為主，因而產生是非之見。因此狙公不可能堅持己見，告訴猴子總數都是「七」，那無異是「勞神明為一」，與猴子爭是非。故他採用「因是已」的做法，藉順著猴子的喜好，而「復通為一」。也就是以「無知」為「知」，以「無名」為「名」，不為名相所限，自在從容以轉「名」。所以，莊子的「因是」是一種極高明的處世方法，這是一面順萬物的自是，使他們各適其是，而不致產生爭端，因而「自是」自泯，以達到宇宙大道的真是。除了這種「執名自是」，莊子亦提到「好名求實」的現象，也是吾人所應避免的。如在〈人間世〉中有云：

仲尼曰：「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修而擠之，是好名者也。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名實者也。而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎？」

<sup>113</sup> 同上，p.73。

<sup>114</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.19。

<sup>115</sup> 陳冠學云：「『神』與『明』是心之作用，這裏『神明』及指心體及其作用。勞累心神為了一個最小差額的『一』，而不知其和之恆同。」可知莊子所指的「實」並非停滯在「三」「四」相加之數，應有一無「三、四」之別的「三、四」相融合的狀態之義。若能向內更深掘出無名相之別的「主體心靈」，而非「客觀數字」之義，這才是較核心的涵義。參見陳冠學，《莊子新注》，p.128。

王夫之注：

榮於外者名也，利於己者實也。君子好名，為暴君所殺；小人好利，而又不受惡名，為聖君所殺，或殺其身，或殺其國人，至於國為虛厲，而聖君亦不免於暴矣。故曰聖人之所不能勝。<sup>116</sup>

莊子在此舉歷史上的忠臣和聖王為例，說明忠臣因他們的道德的聲譽反而被殺；聖王有時也為了維護名實而有錯失。忠臣往往自恃自己的為人民愛戴，而凸顯了君主的不好，犯了為臣的大忌；聖王面對小國的無道，心中仍有「不釋然」，為了實實在在求天下的太平，而開啟戰端，傷及無辜。

因此，孔子認為顏回如果以為自己的才德可以使衛君重視，這是好名；如果只想如何用「仁義繩墨之言」來治好衛君的暴虐，這是求實，這都不是上上之策。因為聖人都不能免，何況是顏回你呢？此外，這種名與實間的困惑，究竟是源自於外在的環境，還是自身的心中呢？莊子在〈則陽〉中有云：

雞鳴狗吠，是人之所知；雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意其所將為。斯而析之，精至於無倫，大至於不可圍，或之使，莫之為，未免於物而終以為過。或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。

郭象云：

物有相使，亦皆自爾，故莫之為者，未為非物也。凡物云云，皆由莫為而過去。<sup>117</sup>

成玄英云：

夫目見耳聞，雞鳴狗吠，出乎造化，愚智同知。故雖大聖至知，不能用意測其所為，不能用言道其所以，自然鳴吠，豈道使之然！..夫情苟滯於有，則所在皆物也；情苟尚無，則所在皆虛也；是知有無在心，不在乎境。<sup>118</sup>

陳壽昌云：

一鳴一吠，尚不能明其所以然，若將此理分析到極處，小至莫破，大至莫載，豈可復容言讀意測邪。二說皆從物上起論，故終不免於過。太實、太虛，所以為過。太實則滯於有，豈知有名有實，是即物之所處而言，不可謂道之有也；太虛則墮於無，豈知無名無實，是就物之空虛處論，不可謂道之無也。蓋大道非有非無，不可思議，若第即有無在物，可以言讀、可以意測者言道，則愈言而愈遠矣。<sup>119</sup>

由「道」的角度觀之，有名有實或無名無實皆滯於一邊，「太實則滯於有，太虛則墮於無」，執於一端則難得全貌，何況有無的根源在「心」，不在乎「境」，故釜底抽薪之道在於「心齋」的修養功夫，其內容在下章詳述。

<sup>116</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.36。

<sup>117</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.917-918。

<sup>118</sup> 同上註。

<sup>119</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，pp.442-443。

## 貳、感官欲求的放縱

《莊子》對於「性」的概念，在內篇中並無特別的描述，主要的描述皆出現在外、雜篇中<sup>120</sup>，此種「性」的性質，除了指出「物性」的差異外，更是萬物維持生命的一種方式，莊子在〈天地篇〉中有云：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地為合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

成玄英云：

稟受形質，保守精神，形則有醜有妍，神則有愚有智。既而宜循軌則，各自不同，素分一定，更無改易，故謂之性也。率此所秉之性，脩復生初之德，故至其德處，同於太初。同於太初，心乃虛豁；心既虛空，故能包容廣大。<sup>121</sup>

鄭峰明云：

性是有限的，乃從無限的無所產生，所以性復歸於無，則「性修反德，德至同於初」，如此與天地合，就是玄德而同乎大順。<sup>122</sup>

然者，莊子所言之「性」，乃是指「道」內化於人，而為人之真正主體。凡是具象之「形」都不能離開「道」，一旦離「道」則是裂發歇竭，而此內在形體中的「道」，為生物提供應然之儀式法則，以為生物價值展現之依據，這就稱之為「性」。以下再舉兩段文句來說明「性」的主體性：莊子在〈則陽〉中云：

生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。

成玄英云：

鏡之能照，出自天然，人之喜好，率乎造物，既非矯性，所以無窮。…夫靜而與陰同德，動而與陽同波，故無心於動靜也。故能疾雷破山而

<sup>120</sup> 根據陳師德和的研究指出：《道德經》和南華七篇都沒有出現過「性」字，但在外雜二十四篇中，除〈至樂〉、〈田子方〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈天下〉外，處處可見性字，並且有天性、情性、性情、性命之情等複合語之使用情形，惟老子的「德」本具有超越之意義，此「德」之符應於「生之謂性」的傳統，能被視之為「性」，是就「德」之在於人乃先驗之普遍者以立言，而非人一切天生的實然都可以叫做「德」或「性」。陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993，p.93。

<sup>121</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.426。

<sup>122</sup> 鄭峰明，《台中師院學報》第六期，pp.257-258。

恆定，大風振海而不驚，斯率其真性者也。若矯性偽情，則有時而動矣。<sup>123</sup>

陳壽昌云：

聖凡同此性真，以凡人不能盡性，故特美其名於聖人。其實聖不自聖，唯以循其自然者，示萬物以歸根耳！自然者何？天也即道也，以是知人事之勉強，皆非吾性中所固有也。動以人人所固有，斯由迷生覺，親見本來矣，有不暢然意得者乎？<sup>124</sup>

此段內容指出「聖凡同此性真，以凡人不能盡性，故特美其名於聖人」，以及「大風振海而不驚，斯率其真性者也」，故知「性」乃聖凡皆具，且超越於心知之上，不受美不美的「形」與聖不聖的「名」所牽絆，因此人之既美且聖而能護持本性者，自喜且愛人，人亦好之、安之。「性」既為人之主體，故不能須臾離也，或粗率相待，生命意義方能圓融展現。另外，在〈天運〉中亦云：

性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟得於道，無自而不可，失焉者，無自而可。

郭象云：

故至人皆順而通之，雖化者無方而皆可也，所在皆不可也。<sup>125</sup>

王夫之云：

皇治皇之天下，帝治帝之天下，王治王之天下，皆蘧廬也。時已去而欲止之，懷蘧廬以為安居，變易人之性命，而道壅不行，惡足以及於化哉！順其自然，則物固各有性命；雖五伯七雄之天下，可使反于其樸。<sup>126</sup>

性、命、時、道，皆言自然之理不可違也，故知「順其自然，則物固各有性命」，此處所謂的「性」乃秉之於道而不可更易，正因其不可易性，而顯示了「性」的主體地位。

然而，面對現代科技的日新月異，使得人之所見所聞無遠弗屆，音響由平面到立體，影像由實境→虛境→虛擬實境，使吾人所處的環境成為一個「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」(〈齊物論〉)的聲色世界，一個人若在此世界中放浪形骸，或只重形體而縱欲於五蘊(色、聲、香、味、觸)，則會造成「失性」的困境。如莊子在〈天地〉中所云：

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害者也。

成玄英云：

順心則取，違情則捨，撓亂其心，使自然之性馳競不息，輕浮躁動，

<sup>123</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(下)，p.883。

<sup>124</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，p.30。

<sup>125</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(下)，p.532。

<sup>126</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.131。

故曰飛揚也。<sup>127</sup>

王夫之云：

有跡可傳者，倚於聲色臭味之趣舍而已，離此則更無獨志。世俗之沈溺者，固為溝中之斷；離以自為得者，亦犧尊耳；皆戕賊其性之賊心也。<sup>128</sup>

此段內容乃延伸自《老孟色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂。》。此種外在現象的差異，透過感官作用攪擾吾人之「心」，凡是「順心則取，違情則捨」，使吾人失性喪德。何以會產生這些傷害？老子歸咎其原因在於吾人之「身」，如〈第十三章〉中云：

..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；以身為天下，若可寄天下。

王弼云：

無以易其身，故曰貴也，如此乃可以託天下；無物可以損其身，故曰愛也，如此乃可以寄天下也。不以寵辱榮患損易其身，然後乃可以天下付之也。<sup>129</sup>

吾人一旦有此形體之後，在和外界事物的互動過程中，很容易循著感官物欲而傷身害命，這是不可不引以為戒的。在這種「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥」(〈齊物論〉)的情況下，讓原本的「耳聰目明」受制於外物的困境，造成「目之於明也殆，耳之於聰也殆，心之於殉也殆」(〈徐無鬼〉)的處境。如莊子在〈則陽〉中云：

今人之治其形，理其心，多有似封人之所謂，遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為。故鹵莽其性者，欲惡之孽，為性葦蒹葭，始萌以扶吾形，尋擢吾性；並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癰，內熱溲膏是也。

成玄英云：

逃自然之理，散淳和之性，滅真實之情，失養神之道者，皆以徇逐分外，多滯有為故也。夫欲惡之心，多為妖孽。葦害黍稷，欲惡傷真性，皆由鹵莽浮偽，故致其然也。<sup>130</sup>

林希逸云：

好惡之害，其蔽塞本然之性。性既蔽塞，則其昏欲之長，如蒹葭之始萌，充滿其身，言通身皆是人慾也。以物欲而助其形，則視聽言動，起居飲食，皆失其自然之理，故約尋擢吾性。始者真性只為之蔽塞，及其甚也，漸漸拔而去之，是天理盡滅。真性既失，氣亦為病，故有

<sup>127</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.454。

<sup>128</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.112-113。

<sup>129</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.26-27。

<sup>130</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(下)，p.899。



並潰者，有漏發者，不擇所出，觸則成病也。<sup>131</sup>

正因「失養神之道者，皆以徇逐分外，多滯有為故也」，故知一個人過度的放縱感官物欲，將會造成「失性」，而成為物累之奴隸；倘若一個人過度的放縱情感（喜、怒、哀、樂、愛、惡），將會造成「失德」，而傷身害命。既知「悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，德之失」（〈刻意〉），以及「惡欲喜怒哀樂六者，累德也」（〈庚桑楚〉），故當「人心」主動逐於外物，不知返回「心靜」的狀態時，就成為「是窮響以聲，形與影競走也」（〈天下〉）的情況，這才是莊子所認為真正的悲哀。

人在與外界環境的互動中，產生了許多「慾念」<sup>132</sup>，人為了滿足這些「慾念」，便投諸大量的時間與精力，此等「與物相刃相靡」的生活，其實都是吾人之「私」與「欲」在作怪，故老子在世人未達「無欲」的理想境界前，先求達到「少私寡欲」。既然生命活動的最高需求無法達成、也無須達成，故而反思維持生命活動的基本需求，也就是吾人真正的需求，著重在「性」的維持，而非「物欲」的滿足。如莊子在〈逍遙遊〉中云：

許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

成玄英云：

實以生名，名從實起，實則是內是主，名便是外是賓。捨主取賓，喪內求外，既非隱者所尚，故云吾將為賓也。而鳥巢一枝之外，不假茂林；獸飲滿腹之餘，無勞浩汗。況許由安茲蓬華，不顧金闈，樂彼疏食，詎勞玉食也！<sup>133</sup>

林希逸云：

名不出於我，而出於人，則是在外者也，以名對實，則實為主而名為賓，吾不為賓者，言吾不以外物自喪其身也。鷦鷯、偃鼠，許由自喻也，言其有以自足也。<sup>134</sup>

「鷦鷯」在廣大的深林中做「巢」，也只用了一條樹枝而已；「偃鼠」在大河中喝水，也只求喝飽的程度而已，許由用此來表示自身生活所需之「物」，原本極為簡單。正因主觀上已自覺「滿足」，再予其任何一物都是多餘，故而不會追求心外的事物，也因其不向追求，便能常保其「心」的寧靜，維持其「性」的主體性。

由此可知，人之「慾念」驅使自身主動追求外在的事物，並非受到外在事物的引誘才被動追逐的，經常攪擾吾「心」，造成喪德失性，故需要透過

<sup>131</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.406。

<sup>132</sup> 佛家欲界中的慾念分為財、飲食、名、睡眠欲以及男女淫欲等五欲。參見孟穎，《維摩詰經的啟示》，p.243。

<sup>133</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.25。

<sup>134</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.7。

下章所言的修養功夫，使自身返回「心靜」的狀態，使「心知」發揮其應有的作用，「性」與「德」自能恢復本然，與「道」冥合。



### 第三章 人生困境的解決

莊子除了以其敏銳的觀察力分析人生困境外，更提出對此困境的解決之道，而這些解決之道便是我們所說的修養功夫。在〈逍遙遊〉的首段便埋下伏筆：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。

乍看之下，「北冥」、「南冥」、「鯤」、「鵬」及「海運」似乎只在說明一件神奇的現象：「鯤」轉變為「鵬」，藉由「海運」的幫助，由「北冥」翱翔到「南冥」而已。試想：若無重要的寓意，莊子怎會將其置於書中的首章首段呢？故筆者在此提出個別說明，以期透視莊子的寓意。

「北冥」與「南冥」：陸德明把「冥」解作「溟」或「海」<sup>135</sup>，但都不如原來的「冥」字為佳。因為「溟」字是指水際的無涯，「海」字更落實在形體上，不像這個「冥」字，是水天不分的，是玄深幽遠的。另外，「北冥」與下文的「南冥」相對照，「南冥」在天際，當然不能解作「南海」。所以這個「冥」字是連結了水天一色，也就是統一了天和地的。就自身而言，這個「冥」字是打通了內外而為一體，也就是融合了心和境的意思。

「鯤」：這玄冥中的「魚」，正如《老子》所謂：「窈兮冥兮，其中有精。」〈第二十一章〉中所指的有精、有物。此魚名為「鯤」，「鯤」字有魚子<sup>136</sup>和大魚<sup>137</sup>兩種說法。若在當時「鯤」字就有大小兩義，那麼莊子用此字，便含有由小變大的歷程；若當時只有「魚子」一義，那麼莊子是取其能生長、能變化的意思。

「鵬」：「鯤」在蓄積一定能量後，便轉化為「鵬」<sup>138</sup>。《禽經》上說：「鳳

---

<sup>135</sup> 陸德明《釋文》：「北冥，本亦作溟，北海也。嵇康云：『取其溟漠無涯也。』梁簡文帝曰：『窈冥無極，故謂之冥。』」見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.13。

<sup>136</sup> 《爾雅 釋魚》：「鯤，魚子。」〈魯語〉韋昭注：「鯤，魚子也。」見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.14。

<sup>137</sup> 如陸德明《釋文》：「鯤，大魚名也。」崔譔：「鯤當為鯨。」同上註。

<sup>138</sup> 許慎《說文解字注》：「鵬，古文鳳」，鵬、鳳本是一物。「鳳，神鳥也...，翱翔四海之外...，莫（同暮）宿風穴（風穴，風所從出也），見則天下大安寧。」則說明了鳳的巢穴即是風的源頭；而鳳鳥是吉祥之鳥，使天下安寧。而「翱翔於四海」之外，亦是與莊子在聖人的境界「遊於無窮」相應，呈顯其逍遙自在。參見漢、許慎撰，清、段玉裁注，《說文解字注》，台北：天工書局影本，1987，p.148。

禽，鳶類，越人謂之風伯，飛翔，則天大風。」<sup>139</sup>這可以看出鳳鳥是風的來源。並且「鵬」本作「朋」，意思是「鳳飛群鳥從，以萬數。」<sup>140</sup>，從「鳳飛群鳥從」此句話可看出，鵬是鳥中之首（首領），而鳳（鵬）是神鳥，亦是吉祥之鳥。鳳的神話，是和風有關的，鳳鳥既謂為「風伯」，鳳鳥飛則「天大風」，鳳鳥即是風的象徵。

從鵬是眾鳥之首，可看出鵬的超越性，即是超出一切大小相對的絕對性。然後莊子再以「鵬之背不知己千里」形容之，可見莊子也是以「鵬之大」來表示鵬的絕對大。王邦雄在解〈逍遙遊〉時，對首段大鵬的「寓意」也詳加闡釋：

大鵬飛往南冥，追尋天池的理想境，是否歸向消極避世呢？依吾人了解，天池非世外的桃源。宇宙自然之氣，本就瀰漫流布在吾人的周遭，只要人改變自己，從形軀官能的制限與心知情識的困結中脫拔出來得一精神的大解放大自由，心胸開闊了，視野也擴大了，當下北冥就是南冥，紛擾狹隘的人世間，頓成「無何有之鄉，廣莫之野」的美麗新世界。所以若問天池何在，就在人世間。其中轉關當在人的生命主體，能否由小而大的成長，由大而化的飛越。若人的心胸打開了，精神昇揚了，平面的人間世界就顯豁而成海闊天空廣大無垠之立體的價值世界。又那裡是「這個世界小小小」的畫地自限呢？<sup>141</sup>

由此可知，莊子的首段「寓意」告訴我們：要解決人生困境，便要學習鯤從形體之大，超越存在的侷限，進入觀念的相對之大，最後達到鵬的精神絕對之大，在等待海運的助力，達到「同於大通」的南冥。

分析莊子的這個「大」字，可以從下面的圖表看出他的內容、作用及因應之道，而此因應之道正是用以解決人生困境的修養功夫：

	內 容	作 用	解決之道
一	形體之大，如大舟、大楫、大瓠 →	由小變大	→ 順
二	相對之大，如大年（知）與小年（知） →	破小為大	→ 忘
三	絕對之大，如大方、大通、大仁 →	化小成大	→ 化

<sup>142</sup>

吳怡認為：在莊子思想中，達到逍遙境界的路線（也就是人生困境的解決之道）有兩條，一條是走「知」的路，一條是走「德」的路。走「知」的路，是破小知以求真知；走「德」的路，是捨小德以求至德。<sup>143</sup>

但拙文認為：人生困境的解決之道只有走「德」的路這一條。因為破小知以求真知，只是觀念上的突破，停留在「認知」層次上，常有「說一套，做一套」無法真正落實的缺點；捨小德以求至德則不然，是一套實際的修養

<sup>139</sup> 見何新，《諸神的起源》，台北：木鐸出版社，1987，p.92。

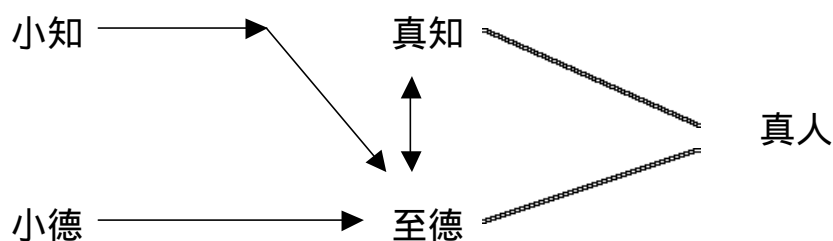
<sup>140</sup> 見漢、許慎撰，清、段玉裁注，《說文解字注》，p.148。

<sup>141</sup> 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：學生書局，1983，pp.65-66。

<sup>142</sup> 見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.15。

<sup>143</sup> 見吳怡，《逍遙的莊子》，p.57。

功夫，落實在「知行合一」上。另外，「至德」之人才會有「真知」，如「且有真人而後有真知」(〈人間世〉)；走知的路線，最後必須轉化為德，如「知徹為德」(〈外物篇〉)。拙文以下圖說明：



分析莊子的思想，要突破此人生困境，除了突破人存在的侷限外，仍必須經過三個階段：

- (1) 順：對於己力無法改變生死問題，只能「安時而處順」；對於詭譎多變的人事問題，除了「隨順因緣」外，還要「因勢利導」。
- (2) 忘：由忘仁義 → 忘禮樂 → 忘我，逐步解開人為的外在束縛。試想人身問題都能忘，還有什麼成敗榮辱的問題憂慮的呢？
- (3) 化：超越感官心知的活動，消除內在慾望，以純然的「虛靜之心」接應萬物，化解所有人力無法解決的問題。試想生死問題都能化解，還有什麼問題不能化解的呢？

## 第一節 勘破生命的假象

### 壹、死生存亡，不足以滑和，不可入於靈府

在西方的哲學議題發展上，自從蘇格拉底之後，逐漸從宇宙論轉向「人」的問題，而在人生存的意義與價值的討論上，勢必無法逃避關於死亡意義的問題。段德智先生將「死亡議題」在西方哲學的演進上，分成四個具有質的差異性的階段：

1. 「死亡的詫異」是死亡哲學發展的起始階段。在這個階段裡，人類用自然的眼光審視死亡和死亡本性，側重於討論死亡的本性問題（死亡的終極性與非終極性，靈魂的可毀滅性與不可毀滅性，人的有限性與無限性等）。

2. 繼之而來的是「死亡的渴望」，在此階段裡，人類不再用自然的眼光而適用宗教或神的眼光來看待死亡，把死亡看作是實現「永生」、回歸到神中的必要途徑，因而把對死後天國生活的渴望轉嫁到死亡的渴望上。

3. 第三階段是「死亡的漠視」，在這個階段裡，人類不再用神的眼光而是開始用人的眼光來看待死亡，是「熱戀生存，厭惡死亡」為人的天性，斷言

「自由人的智慧不是默思死而是默思生」(斯賓諾莎語)但是人們卻用形而上的思維模式來看待生死關係，許多哲學家把死亡看作與人生毫無關係的自然事件，因而對死亡採取極端漠視的態度。

4.隨後到來的是「死亡的直面」階段，在這個階段裡，人們一改近代人對死亡所採取的漠視態度，又把死亡當作人生的一個基本問題提了出來，其中雖說片面卻最為典型的是海德格爾的「向死而在」和弗洛伊德的「生本能」與「死本能」學說。對死亡不再是漠視與迴避，而是「直面死亡」，面對著死亡去積極地思考人生與籌畫人生。<sup>144</sup>

由上述的四個階段中，吾人可以了解到西方哲學對「死亡議題」的討論基準點，由「人」到「神」又回到「人」，從思考死亡的本質、死亡即永生、刻意迴避死亡到正視死亡，此種發展恰似一種圓圈式的發展，一種從肯定到否定再到否定的否定的辨證運動過程。

此種非「人」即「神」的思考基準點，對莊子而言都是偏執。「死亡」對於一般人而言，是不想又不得不面對的問題，在情感上不想面對他人或自身的生離死別，但在事實上又不得不去面對，因為自古及今幾乎無人能逃離；然而對於莊子而言，「死亡」卻是一個如「日升日落」、「花開花謝」的現象，「生」若是自然現象，那麼「死」也應是自然現象，凡事有始必有終，一旦太陽升起，就會有下山的時候，我們不必對黑夜的到來感到恐懼，因為太陽必再升起。故莊子對於「死亡」並不會感到詫異、渴望或漠視，而是一種直面的態度，因為唯有直面才能解除對死亡的恐懼，讓自身回歸大自然的大化之中，才能達到生死無礙的境界。

### 一、解除面臨死亡的恐懼

「死亡」是古今中外的每個人都須面對的問題，人是無法逃離「成、住、壞、空」的自然法則，無論是羨慕彭祖的八百歲高齡或是秦始皇求長生不老藥的動機，都呈現出人們自陷於「貪生怕死」的迷思中。古人怕死，現代人更是怕死，何以見得呢？

1. 因為大多數的現代人都以求利、求享受為人生的核心目標，整個社會亦以利潤與經濟發展為軸心，人人極力追求物質與金錢，沉迷於生活享樂中。人對「生」越是依戀，就越無法割捨，面臨死亡也必定產生更大的痛苦。誠如莊子在〈齊物論〉中所云：「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」

2. 現代醫學科學科技越來越發達，比起過去更可挽救更多生命免於死亡，但仍有些如癌症、愛滋病等無法治癒的疾病，不過卻可延長患者的生命時限。在這步向死亡的時光中，由於患者的意識特別清醒，大大地增強了對死亡的恐懼和痛苦，同時也增加了患者親屬對死亡的害怕和哀慟。

3. 擁有科學和邏輯思維的現代人，常以其對生死現象的認知，將「生」

<sup>144</sup> 段德智，《死亡哲學》，中國：湖北人民出版社，1994，pp.11-12。

視為充滿活力、擁有及可以努力改變等的正向概念；將「死」視為無生氣的、喪失及不可變的等的負向概念。由於無法溝通生死，反而更恐懼死、更害怕死。

面對死亡的恐懼，無論是傳統的「靈魂不滅」、「生死輪迴」的觀念，或是儒家「殺身成仁」、「捨身取義」的觀念，都有助於我們溝通生死，消除對死亡的恐懼，提高生命品質。於此，莊子更提出「方生方死，方死方生」(〈齊物論〉)、「萬物一府，死生同狀」(〈天地〉)的觀念，一種面對死亡的達觀態度，因為生死本為「一條」，無所謂區別可言。

## 二、貞定生離死別的悲情

人生世間猶如一系列朝著既定目標行駛的火車，每個人都在他該進來的時刻上車，也在他該離去的時刻下車。對大多數的人而言，這個進出列車的時刻，都由「天」所決定，也就是莊子所謂的「死生，命也」，僅有極少數人才能有少部分的自主權。而人又是感情的動物，在此人世間相處久了，難免日久生情，難以看淡「生離死別」。以下試就〈至樂篇〉中莊子(代表道情)與惠子(代表俗情)的對話來說明：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

成玄英云：

大道在恍惚之內，造化芒昧之中，和雜清濁變成陰陽二氣；二氣凝結，變而有形；形既成就，變而生育。且從無出有，變而為生，自有還無，變而為死。而生來死往，變化循環，亦猶春秋冬夏，四時代序。是以達人觀察，何哀樂之有哉！<sup>145</sup>

以俗情的角度觀之，妻與夫同住多年，為你生兒育女，現在年老身死，最多不哭也罷，竟還鼓盆而歌，難怪惠子認為太過分了。惠子只見到軀體的生滅，而執著在不捨之情；而莊子乃進一步看到個體的死生乃自然的變化，無須加入喜怒之情。由此可知，如此循環往復的變化，其變化的元素為「氣」。了解了變與不變的一貫之理，即了解了「命」；不了解變化之所由起，死亡之所由來，即「不通乎命」〈至樂〉。也就是說，莊子以變化形成命運，故人之生死大變與自然宇宙之變化是同一軌則的。

莊子進一步領悟到：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」(〈知北遊〉)察其始本無生，變而之死，猶春夏秋冬四時之循環不息也，此種「生也死之徒，死也生之始」(〈知北遊〉)的規律，非人之所能諒察也。

<sup>145</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.615。

故玄成英云：「莊子知生死之不二，達哀樂之為一，是以妻亡不哭，鼓盆而歌，垂腳箕踞，敖然自樂。」<sup>146</sup>這種變化之象起自不變之道，變與不變之間，似已超出常人認知的範圍，也只有像莊子這種達觀之人才能洞悉，才能割捨世俗的「有情」，以道的「無情」來面對生死之變，如〈德充府〉中所云：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，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，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，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，無以好惡內傷其身。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！」

關於人的情識有無的問題，惠子認為：人非草木，孰能無情？若無情識，何以謂之人？而莊子則認為：人外貌的美與醜是來自於道，身體的全與毀是來自於天，故美醜、全毀乃是天生自然的。自然條件既以俱足，便要往內把握我們的靈府心神，「不以好惡的情緒來傷害自身」（此為「無情」）。「人之有此好惡、欲求，乃性命之情的喪失。這一喪真失性是人之心知冒過其當下之所遇、所表現，冒起於自然表現之上而有一心知的外馳」<sup>147</sup>。心知外馳，則「勞形怵心」（〈應帝王〉），一旦受制於外物，不但無法觀得全貌，又徒增自身的苦痛。莊子更舉「老聃之死」的例子，說明即使像老子一樣能達到「無情」的境界，也難以避免他人「有情」的對待，如〈養生主〉中所云：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」  
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」

林希逸云：

老子之死，其弟子之哭，無老無少皆如此其悲哀，此必老子未能去其形跡，而有以感會門弟子之心，故言其哭哀且慕者，有不期然而然也。天之所受，本無物也，猶以有情相感，則是忘其始者之所受，而遁逃其天理，背棄其情實，如此皆得罪於天者，故曰遁天之刑。<sup>148</sup>

秦失三號而出，乃言其不用情也，因其弔之後，始知老聃並不為非常之人。何以見得？萬物之變化來自天地的造化，天地的造化由道而行，此一變化的歷程是循環的。從表面或局部來看，萬物的變化有始有終，有一定的持續時間與影響範圍；然就萬物的實質或全面而言，其變化則無始無終，至少吾人不知其始，不知其終；且交互作用，彼此影響，其深廣的程度已非吾人所能測度。故知人的生死

<sup>146</sup> 同上，p.614。

<sup>147</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 原性篇》，p.41-45。

<sup>148</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.54。



來去皆是適然而現，唯有順應自然，其心才不受哀樂所擾。此種通達「死生之變」的方外之人，又豈是方內的禮教所能拘限的，如〈大宗師〉中所云：

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？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決潰靡，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！」

此段藉子貢與孔子的對話，說明真正達觀主義者，他是無生無死與天地為一體的，是「上與造物者遊，而下與外生死無終始為友」〈天下〉的人。而莊子是視死生為一化的，所以妻死而歌，已死不哀，後人即以此贊莊子瑰璋軼蕩，宏放不羈。但我們要問：「莊子的這種氣度是否與生俱來？」王夫之先生說：「莊子曰：『奚暇至於悅生而惡死』，言無暇也，非以生不可悅，死不可惡為宗；哀樂不入其中，彼固有所存者在也。」<sup>149</sup>此「有所存者」當即其達觀主義者，外死生觀念，這些非生即有之，當是由於莊子生逢亂世，痛苦磨練而來的。莊子既同是有血有肉有感情的人，他於生命的愛好，其初當是無異於常人的。

### 三、超脫生前死後的迷思

順治皇帝〈出家詩〉有言：「未曾生我誰是我，生我之後我是誰，長成人方知我，闔眼朦朧又是誰。」人生在世猶如白駒過隙，輾轉即逝，若未識本身的「真君」、「本性」，忙於外物的追逐，一旦生死大限將至，卻煩惱如何面對未知的「死亡之境」，無法坦然以對。莊子在〈至樂〉中提出「南王之樂」<sup>150</sup>來解除對未知的「死亡之境」的恐懼。

莊子之楚，見空髑髏，髡然有形，以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子

<sup>149</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.149。

<sup>150</sup> 關於至樂篇與《莊子》一書的內容關連，有些學者認為是假託之篇，應無相關，如王夫之云：「此篇之說，以死為大樂，蓋異端褊劣之教多有然者，而莊子尚不屑此。此蓋學於老莊，掠其膚說，生狂躁之心者所假託也，文亦庸沓無生氣。」同上注。但也有些學者舉出其相似之處，認為應不以辭害意，如胡遠濬注至樂云：「與大宗師同旨，而詞間涉詭激，讀者當不以辭害意。」參見胡遠濬，《莊子詮詁》，p.141。陳師德和亦云：「至樂那種破除生死的論調，最終的目的是要告訴我們，人其實是『未嘗死未嘗生也』，知未嘗生則生不必執戀，知未嘗死則死不必恐懼，不執戀於生，不恐懼於死，那麼人就能依順生命之自然而逍遙無待了。」此亦莊子談生論死的主軸。參見陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.135。

有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」髑髏深矚蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」<sup>151</sup>

成玄英云：

夫死者，魂氣升於天，骨肉歸乎土。既無四時炎涼之事，寧有君臣上下之累乎！從容不復死生，故與二儀同其年壽；雖南面稱孤，王侯之樂亦不能過也。<sup>152</sup>

莊子認為人可能因被人殺死、害死、自殺、凍餓死或壽終而結束生命，又因戰亂而棄屍荒野，皆是生人之累，實是可悲。藉髑髏之言，暢言人死未必不如生，死後的情境，上無暴君苛政之患，下無臣民生計之累，亦無一年四季春夏秋冬的勞苦工作，無拘無束，逍遙自在於大自然之中，縱使南面而王，亦不及此樂也。如同〈齊物論〉中驪姬嫁給晉獻公的故事，說明人未達之前，不必憂苦在先，「死」亦相同，未來的境界不一定是壞的。

李澤厚先生從美學的角度來理解莊子的思想，故云：

就實質說，莊子哲學即美學。他要求對整个人生採取審美觀照態度：不計利害、是非、功過，忘乎物我、主客、人己，從而讓自我與整個宇宙合為一體。

正因為是美學而非宗教，所以莊子並不要去解決個體對死亡的恐懼與哀傷，也並不追求以痛苦地折磨現世身心生存來換取靈魂的解放與精神的超越。莊子並不像西方的基督教或近代的杜斯妥也夫斯基

(Dostoevsky) 或基爾凱戈爾 (Kierkegaard)，他也不像佛教那樣否定和厭棄人生，要求消滅情欲。相反，莊子是重生的，他不否定感性。這不僅表現在前述的「保生全身」、「不夭斤斧」和「安時處順」等方面，而且表現在莊子對死亡並不採取宗教性的解脫，而毋寧是審美的超越上。他把死不看作拯救，而當作解放，從而似乎是具有感性現實性的自由、快樂。「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」這雖然是寓言，但強調的

<sup>151</sup> 劉光義云：「這段文字，明顯流露出來，於生無所戀，於死有所懷」（劉光義，《莊學蠡測》，台北：學生書局，p.145）。然而郭象則有不同的看法，他云：「舊說云莊子樂死惡生，斯說繆矣！若然，何謂齊乎？所謂齊者，生時安生，死時安死，生死之情既齊，則無當生而憂死耳。此莊子之旨也。」由此可知，郭象從齊物論的觀點來看，認為這是齊生死的主張，（清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.615）。

<sup>152</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.619。

仍然是「樂」。這種「樂」雖已不是世俗的各種感性快樂，但又並沒有完全脫離感性的「樂」。<sup>153</sup>

「死後到底會去哪裡？」這是各大宗教立論的一個根據，也是古今中外的哲學家必定要碰觸到的問題，而莊子的「南王之樂」並非要告知世人「死亡之境」為何？而是要為世人「悅生惡死」的觀念解套。「死亡」是每個人既定的行程，差別只在早與遲而已，故莊子不希望世人「悅生惡死」，也不希望世人「悅死惡生」，因為一旦有了好惡之情，便受制於外物，落入禍福得失的輪迴之中，使「真宰」迷失而不自知。故莊子在〈寓言〉中云：

生有為，死也。勸公，以其死也，有自也；而生陽也，無自也。而果然乎？惡乎其所適？惡乎其所不適？

陳壽昌云：

生時處境不同，各有所為。然有生即有死，人至死時，均此形枯氣竭，尚有何區別？平日見人富貴利達，輒謂造物之有私，至此方悟同歸於盡，所以謂之勸公也。夫以死為勸公，豈以生為私乎？亦非也？蓋生死之理，本自無異，特以死者屬陰，此氣自有而無，情勢顯見，在人則以為有自；生者屬陽，此氣自無而有，朕兆難窺，在人則以為無自。究之氣聚而生，氣散而死，死生雖異，其本於大公則一也。若果勘透生死之理如此，則知氣聚氣散純任自然，無適無不適，斯隨在皆適耳。」

<sup>154</sup>

啟蒙時代的哲學家高唱：「人生而平等。」又常聽到：「法律之前，人人平等。」但卻經常見聞「小盜者拘，大盜者為諸侯，諸侯之門，義士存焉。」〈盜跖〉令人不禁反思：人存在於世上果真能達到平等嗎？其實這只是吾輩努力落實的目標，其中阻力頗大。但就出生與死亡的這兩端而言，卻是平等的，因為我都是空手而來，空手而回，氣聚而生，氣散而死。故知生死來去之境，實非吾人所能參透理解的，即使清楚得知也無法改變生死的既定命運，順著自然的生化之理而走，無所偏私，自然能無處而不自在。

#### 四、冥化個體存在的命限

宇宙是一個有機體，這是一般學者所公認的。這個有機體的事物，是無時無刻不在變動著。天體的運行，地球的轉動，都是沒有剎那間的停留。所以孔子才在川上云：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」（〈子罕第九〉）因此，在空間中生出時間的延長；在時間的延續中，生出了時間的變化。老子云：「天下萬物生於有，有生於無。」（〈第四十章〉）這是追溯勿種的由來。又云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（〈第四十二章〉）是物類生化的次第。一切物類都是由生而壯，有壯而老，由老而死，死而復變為他種原質。莊子承接老子的思想，認為一切的物類，都是在這個宇宙的有機體中變來變去，而永無止境。他更把萬物在自然的時空中不住的變化，稱之為「物

<sup>153</sup> 李澤厚，《中國古代思想史論》，台北：風雲時代出版公司，1990，p.221。

<sup>154</sup> 陳壽昌，《南華真經正義》，pp.468-469。

化」。如〈至樂篇〉中所云：

種有幾，得水則為 蟻，得水之際則為 蟻之衣，生於陵屯則為陵烏，陵烏得鬱棲則為烏足，烏足之根為蟻螯，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於 下，其狀若脫，其名為鳩掇。鳩掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醯。頤輅生乎食醯，黃 生乎九猷，瞽芮生乎腐 。羊奚比乎不 ，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

郭象云：

變化總數，不可勝計。此言一氣而萬形，有變化而無生死。<sup>155</sup>

成玄英云：

機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又反入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾。或無識變成有識，或無識變成有識〔或〕有識變為無識，或無識變為無識，或有識變為有識，千變萬化，未始有極也。而出入機變，謂之死生。既知變化無窮，寧復欣生惡死！體斯旨趣，謂之至樂也。<sup>156</sup>

此段雖曾被胡適先生把莊子誤認為演化論的始祖<sup>157</sup>，實是強詞奪理，刻意扭曲莊子的原意。此段主旨在說明萬物「以不同形相禪」，「一氣而萬形，有變化而無生死」，其所重者全在「萬物皆出於機，皆入於機」兩句，既然人與萬物皆在此無窮變化之中，形體外貌不斷在改變，然而其本質元素是否也跟著改變呢？莊子在〈養生主〉云：

指窮於為薪。火傳也，不知其盡也。

王夫之云：

夫薪可以屈指盡也，而火不可窮。火不可窮者，生之主也。寓於薪，而以薪為火，不亦愚乎！蓋人之生也，形成而神因附之。形敝而不足以居神，則神舍之而去；舍之以去，而神者非神也。寓於形而謂之神，不寓於形，天而已矣。寓於形，不寓於形，豈有別哉？養此至常不易、萬歲成純、相傳不熄之生主，則來去適然，任薪之多寡，數盡而止。

<sup>158</sup>

這是說薪被火燃著，轉瞬間即化為灰燼；但是此「薪」又變為「熱力」了，在宇宙間是沒有窮盡的，這可說是合於「物質不滅」的定律。也藉此來比喻：人的身體雖死，但所以成此身體的本質元素是不盡的、不滅的、無窮的，不過另變一種形狀罷了。至於化而為何物？其操控權究竟是在自身或是造物者呢？以下便引〈大宗師〉中的內容來說明。

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

<sup>155</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），台北：三民書局點校本，1994，pp.625-629。

<sup>156</sup> 同上，p.629。

<sup>157</sup> 張默生，《莊子新釋》，台北：漢京文化事業有限公司，1983，pp.19-20。

<sup>158</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.33。

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。今大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鑊琊』，大冶必以為不祥之金。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，蘧然覺。

郭象云：

自古或有能違父母之命者矣，未有能違陰陽之變而距晝夜之節者也。死生猶晝夜耳，未足為遠也。時當死，亦非所禁，而橫有不聽之心，適足悍逆其理以速其死。其死之速，由於我悍，非死之罪也。<sup>159</sup>

人之生死的決定權乃在於造化，「造化者，無物也。人既從無生有，又反入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾」，何時生與死？何地生與死？如何生與死？都非吾人所能決定。對於自身形成何物毫無自主權，難免令人感到悲觀沮喪，人就是人，無須妄想成為上帝，肉體上雖然有生滅，但是精神上卻可與造物者同遊，這絕非魯迅所謂的「阿 Q 精神」，打輸別人卻故意找個藉口唐塞。而是當吾人認為這一切都是造物者「最佳的安排」，欣然接受時，才能進一步思考如何善用此身，讓此身發揮最大的功效。當吾人已接受造物者的安排後，視生死如一時，自然異於常人之於禮俗的行為，以下便以〈大宗師〉中的孟孫才為例來說明：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？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！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。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。」

成玄英云：

夫生來死去，譬彼四時，故孟孫簡擇，不得其異，雖復有所簡擇，竟不知生死之異，故能安於變化而不以哀樂概懷也。既一於死生，故無去無就；冥於變化，故順化為物也。見在之生，猶自忘遺；況未來之化，豈復逆憂！若用心預待，不知止而勿為也。方今正化為人，安知過去未化之事乎！正在生日未化而死，又安知死後之事乎！俱當推理

<sup>159</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.263。

直前，與化俱往，無勞在生憂死，妄為欣惡。<sup>160</sup>

此段可說是對儒家「臨喪不哀」的一大挑戰，對於儒家所貶抑的此種「無情無義」之人，莊子卻稱讚其為「至情至性」之人，其中的差別乃在於內在的體悟，若無法體悟「死生如一」、「生死大化」之奧妙，也不能稱為「至情至性」之人。更進一步舉例闡述「為適」、「為笑」只在當境之須臾耳，並非刻意地「造境」、「動發」而能行，如此才能外安於世故的推排，內屏去物化之見，入於「寥而不雜、天而不人、一而不二」<sup>161</sup>的「寥天一」之境。

在生命過程中，對人威脅最大的莫過於死亡。人們常將生和死截然劃分，以死為生之斷絕，因而樂生哀死。死亡的恐懼，困擾人生，人們常沉溺在死亡所產生的哀樂情緒上。為哀樂情緒所繫縛的人，便不得超越，不獲自由了。因此莊子一方面指出人們過於樂生惡死而掩蔽了死生的真實性，同時要人培養一種坦然的胸懷去面對死亡。莊子生死乃是變化過程中的一種自然現象，「生之來不能卻，其去不能止」(〈達生〉)，它的來去既無法避免也無力挽回的。任何一件事，在變化過程，「合則成體，散則成始」- 物質原素的湊合便形成一個物體，這個物體的離散便成為另一種新型態的東西。人的生命也是這樣，莊子認為每個個別生命的源始和歸結，乃是氣的聚散，生命的出現，在「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」(〈至樂〉)最後終歸死亡。

生命的出現與消失，猶如四時的運行一般，乃是大化中的一個過程。對於這種物的聚與散，生命的出現與消逝之事實性，人所產生的主觀感受與體驗卻大不相同。有人能欣然接受這不可抑止的變化，有人則憂戚哀傷而不能自己，還不如以「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也」(〈養生主〉)的態度來面對，因為死生的變化既然是自然的現象，便應當安心適時而順應變化，如此活著時能恬然自在，死時也能安然不空洞。死生之事，「然而來，然而往」，當順其自然。「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。」(〈大宗師〉)人生在大地間，勞佚死生都是極其自然的事，所以當坦然處之。死生觀念無所繫懷，便是人生境界的最高表現了。

## 貳、有人之形，無人之情

世俗人的活動，僅以形軀的需求與滿足為限。然而，人生的意義是否僅在於養形？形軀的活動是否等於生命的活動呢？莊子提出這種問題，並指出這種現象：「養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。」(〈達生〉)有些人奉養豐厚，卻精神萎縮；有些人形體完整，卻生命乾枯。又在也〈齊物論〉指出「一受其成形，不亡以

<sup>160</sup> 同上，p.277。

<sup>161</sup> 陳壽昌，《南華真經正義》，p.113。

待盡，與物相刃相靡。其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀耶！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？」說明世人終身役役，把全部的精神和時間圖入到口體之養的滿足與享樂上，這些人財貨有餘而精神空漠，引起莊子形化心亡之嘆！

莊子認為整個生命活動應以養神為主，理想的人生是「超越形體的精神自在」，其方式卻不是如苦行僧般折磨形體而求解脫，〈達生〉篇上舉單豹、張毅二人為例，單豹「養其內而虎食其外」，張毅「養其外而病攻其內」，王夫之注：「雖壹其志以求累丸而不墜，見物之輕而自重；乃外物之相感，無涯而不可測，內情之動也，忽生而不自知；此單豹張毅之所以交傷也。」<sup>162</sup>意在說明世人的修養，剛、柔、靜、躁各有所偏繫，雖欲棄世以復精，必有一難忘之情牽曳不捨，此念不息，其神難養。

生命的活動，不限於「形」，亦即不以感覺世界為足。莊子為了糾正一般人養形不養神的觀念，有時故意將他筆下的理想人物，描繪成面貌殘畸而內涵豐富具有無比吸引力。我們可以看到無數形全的人，而心智卻殘缺不堪；世人往往只重外形的完整與美好，往往忽視內在精神的培養。莊子在〈德充府〉篇上有意打破形體的殘全觀念，而描繪出形體殘缺卻內德充實的人，意在指出生命的活動，不止於養形的範圍，更應著重在開闢人的精神世界。

以下便就內七篇中〈養生主〉、〈逍遙遊〉與〈德充府〉三篇，對「形體」的定位來作進一步的探討：

### 一、由小知到大知

據前段所言，「精神」是生命之主，雖不鼓勵脫離「形體」而獨存，但也應駕馭在「形體」之上，超越「形體」的限制。然而，現實生活中的萬物本有形體的差別，而人除了形體的差異外，更有智力、地位的差別，這些差異與人的「生活品質」間究竟有何關聯，而莊子又是如何看待此種差異呢？

「小大之辯」是莊子所覺察到一般人觀念上的特色，就以大鵬體大、小鳩形小而言，此種「物性」的不齊是得之於「天」的，純為自然所賜，沒有好壞的差別。如果藉大鵬來譏小鳩，或藉小鳩來笑大鵬，這便是「物論」。「物論」是一種後天的觀念和知見，正和「物性」相反是失之於天的。

在此，我們可以把出現於〈逍遙遊〉篇的各種生命角色，予以分類排列：

植物：芥、大椿、大瓠、樗。

動物：鯤、鵬、鷓鴣、學鳩、朝菌、螻蛄、冥靈、鷦鷯、偃鼠、狸狌、犛牛。

人物（包括神話人物）：彭祖、湯、棘、宋榮子、列子、堯、許由、肩吾、連叔、藐姑射之山的神人、資章甫的宋人、惠子、莊子、不龜手之藥的作者與買者。

<sup>162</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.159。

總結上述各種生命角色，葉海煙云：

生命的層級越高，生命的角色便越繁複，生命的事態便越離奇，這當是莊子著意於生命超升的作風。<sup>163</sup>

萬物存在於世上的境遇本就不同，而莊子著眼於生命之真實性，故不執著於物質的自然界，而向精神世界勇猛精進，因而塑造了「神人」，企圖把「人」精神化，把它當成生命超升的最高指標，並將生命中的物質成分視為生命超升的妨礙。以下便就鵬、鷦和學鳩與物質的自然界間的互動，來分析莊子的寓意。

北冥 ..。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。 ...< 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。」 < 逍遙遊 >

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？」 < 逍遙遊 >

斥鴳笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間（間），此亦非之至也。而彼且奚適也？」 < 逍遙遊 >

就此三者背後的寓意，歷代注者的解說差異頗大，試舉郭象及道支林兩家來闡述：

1. 足以適性，各當其分，自得其樂。郭象注「逍遙遊」：「夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。」<sup>164</sup> 吳怡認為郭象以「足於其性」注逍遙，是錯誤的，郭象所謂的「性」侷限於物性，已非莊子逍遙之性。<sup>165</sup> 黃錦鉉也認為郭象此注不是莊子逍遙的本意，故云：「逍遙之意，是欲心意自得，而重在無為，人不能逍遙，病在有為。」<sup>166</sup>

2. 鵬鷦皆有所失，物物而不物於物，方得逍遙。道支林 < 逍遙論 > 云：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則道然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉！苟非至足，豈所以逍遙乎！」<sup>167</sup> 方東美認為郭象此注乃「小市民的心聲」，有自我滿足，自我封閉的意向。而道支林以「無待」解逍遙，則發揮了莊子「精神解放」的哲學意涵。<sup>168</sup> 牟宗三亦認為依莊子，逍遙必須是在超越或破除此兩種依待之限制中顯，此為逍遙之「形式的定義」。<sup>169</sup>

兩者之義理闡析孰優孰劣，歷代學者各執一詞，各是己見。然而高柏園

<sup>163</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》，p.1。

<sup>164</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.1。

<sup>165</sup> 此一看法，參見吳怡，《逍遙的莊子》，p.18。

<sup>166</sup> 黃錦鉉此一看法，參見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，p.54。

<sup>167</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.1。

<sup>168</sup> 方東美此一看法，參見方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1987，pp.246-249。

<sup>169</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，p.182。



發現兩者互有長短，而適可互補，故云：「莊子以其漸（如道支林〈逍遙論〉），而顯其功夫之歷程與對生命之悲憫，展示其歷蒼莽之情態；而郭象以其頓，獨舉境界之獨化與圓融，顯其輕盈飄逸之情調。」<sup>170</sup>

現象界本就存在著大小、長短與高下等相對關係，世人常以形體的大小相譏，以自我的小志、小成為滿足，猶如大鵬與小鳩間的相譏相笑。誠如王夫之所云：

多寡、長短、輕重、大小，皆非耦也。兼乎寡則多，兼乎短則長，兼乎輕則重，兼乎小則大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而畫一小大之區，無不知其所從生。然則大何不可使小，而困於大？小何不可使大，而困於小？無區可畫，困亦奚生。

夫大非不能小；不能小者，勢使之然也。小非不能大；不能大者，情使之然也。天下有勢，「扶搖」之風是已。我心有勢，「垂天」之翼是已。夫勢之厚也生于「積」；「扶搖」之風，生物之吹息也；「垂天」之翼，一翮之輕羽也。然則雖成乎勢，大之居然，小也固然。

勢者，矜而已矣。矜者，目奪於成形而已矣。目奪於成形，而心怙其已然，然後困於大者，其患倍於困小。何也？心怙其已然，則均，而困於小者，無成形以奪其目也。為勢所驅，不「九萬里」而不已；亦嘗過「榆枋」矣，而失其「榆枋」。「扶搖」之風，不可以翔「榆枋」；「泠然」之風，不可以遊鄉國。<sup>171</sup>

若就「物性」而言，小鳩無論多麼努力，也無法像大鵬「搏扶搖而上者九萬里」，而到理想的境地「南冥」，但莊子之寓意非僅於此而已，因為就人而言，能否達成志向，是決定於智力、能力加上努力，而非僅僅形體一個因素而已。誠如荀子所云：「騏驥一躍，不過數仞，驚馬十駕，功在不捨。」（〈勸學篇〉）及《呂氏第一》：「下下人有上上智，上上人有沒意智。」大鵬不因大形大志而自傲，小鳩也不因小形小志而自責<sup>172</sup>，萬物自能和諧相處。

在此相對的世界中，形有大小，志有大小，知亦有大小。關於「知」的起源，莊子在〈庚桑楚〉中云：「知者，接也；知者，謨也。」成玄英云：「夫交接前物，謀謨情事，故謂之知也。」<sup>173</sup>故知識者，由五官親歷所得之經驗而成。吾人官能與事物相接，每受一種刺激，即得一種經驗，而成印象，再加以組織，則成一明確之觀念，此即所謂知識也。故〈天道〉中云：

視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉？

<sup>170</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992，p.38。

<sup>171</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.431。

<sup>172</sup> 郭象注：「苟足於其性，則雖大鵬，無以自貴於小鳥。小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣，故小大雖殊，逍遙一也。」參見清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.9。

<sup>173</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.812。

林希逸云：

形色則可見，名聲則可聞，道豈有形色名聲哉！見聞斷然不足以得之，故知道者必不言，而有言者必非知道者也。今世之人，其識見豈及此！所以可悲也。<sup>174</sup>

眼見形色，耳聽名聲，能知事物的性質，又能辨其是非，此世人所謂知識。此種知識乃是相對的，在莊子眼中便有大小之分，以下就以《莊子》書中所述來談討：

從相對上來看：

小知不及大知 < 逍遙遊 >

大知閑閑（寬裕之謂），小知閒閒（好察人事之謂） < 齊物論 >。

從上下文的意義來判斷，屬於大知：

知通於神 < 天地 >

知大一 < 徐無鬼 >

心徹為知 < 外物 >

且有真人而後有真知 < 大宗師 >

屬於小知：

知也者，爭之器也 < 人間世 >

知為孽 < 德充府 >

聖人不謀惡用知 < 德充府 >

簡而言之，小知是從個人的角度出發，把所觀察到宇宙間的事物，歸結為知識。這種個別的知識，是一種相對的知識，因其相對而各有利弊，利則指導養生，如 < 達生 > 中有云：

昔者有鳥止於魯郊，魯君說之，為具太牢以饗之，奏九韶以樂之，鳥乃始憂悲眩視，不敢飲食。此之謂以己養養鳥也。若夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，浮之江湖，食之以委蛇，則平陸而已矣。

郭象云：

善養生者個任性分之適而至矣。<sup>175</sup>

以鳥而言，天地之大任其逍遙，林木之廣任其棲食，此乃牠熟悉的環境，也是最適合牠的方式，然而養鳥者卻以自認為最好的方式來供養牠，如此愛之卻是足以害之，養生亦是如此。故養鳥須知鳥之性，養生須知人之性，如此才能適性而足。弊則引起紛爭，如 < 人間世 > 中有云：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。

王夫之云：

夫知生于心，還以亂心，故盡人之心，不可勝詰。心各有知，不知者不肯諛于不知，則氣以憤興，既以忤人之心，復以犯人之氣。<sup>176</sup>

吾人藉由感官作用所得的知識，雖不能放諸四海皆準，然而卻能為吾人

<sup>174</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.224。

<sup>175</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.666。

<sup>176</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.35。

所受用，不過此等知識放於詭譎多變的人事作用上，卻產生了「儒墨的是非」，反而擾亂了吾人之心，若要避免此種弊病，則要將「小知」識提升到「大知」，如〈大宗師〉中所云：

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，是知之盛也。

郭象云：

人之所為者，謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，凡所施為也。<sup>177</sup>

憨山大師云：

所知者，在人日用見聞覺知之知也；所不知，謂妙性本有。人迷不覺，故日用而不知，故日用而不知，由其不知本有，故但知貪欲以養形，而不知釋智遺形以養性。人若苟能於日用之間，去貪離欲，即境明心，迴光返照以復其性。是以其知之所知，養其知之所不知，如此妙悟，乃知之盛也。<sup>178</sup>

感官作用所產生的知識，是無法脫離其侷限性，非但限於「一官之感」，如：目止於色、耳止於聽；而且不同感官間的作用是無法互通的，如：目能知色，而不能知聲。既知「小知」有此缺點，藉由「釋智遺形」的工夫將其提升為「大知」，故既然吾人所得的知識有限，窮畢生之力也無法盡知所有知識，何不屏除知欲與感官作用，退回「本心」，以此明靜之心體道，這便是「大知」。「大知」即為絕對之知識，能知道體，亦為「真知」。

如〈大宗師〉中所言：

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。

郭象云：

境既生滅不定，知亦待奪無常。唯當境知兩忘，能所雙絕者，方能無可無不可，然後無患也已。<sup>179</sup>

王夫之云：

夫人之所知，形名象數，是非彼此，吉凶得失，至于死而極。悅生惡死之情忘，則無不可忘，無不可通，而其大莫圍。真人真知，一知其所知，休于天均，而且無全人。<sup>180</sup>

這種「真知」非僅從冥悟中來，乃由體悟而來，能知道體的「真知」，非思慮之知識，乃體驗之知識，與道相合為一也。以下以〈知北遊〉所舉的「無為謂」、「狂屈」與「黃帝」，來分析所代表「知」的階段。

知北遊於玄水之上，登隱之丘，而適遭無為謂焉，知謂無為謂曰：「予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得

<sup>177</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.225。

<sup>178</sup> 明、憨山釋德清，《莊子內篇注》，p.6。

<sup>179</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.226。

<sup>180</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.56。

道？」三問而無為謂不答也，非不答，不知答也。知不得問，反於白水之南，登狐闕之上，而睹狂屈焉。知以之言也問乎狂屈。狂屈曰：「唉！予知之，將語若，中欲言而忘其所欲言。」知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」知問黃帝曰：「我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？」黃帝曰：「彼無為謂真是也，狂屈似之；我與汝終不近也。夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可為也，義可虧也，禮相偽也。故曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。』故曰：『為道者日損，損之又損之以至於無為，無為而無不為也。』今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也，其唯大人乎！生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」知謂黃帝曰：「吾問無為謂，無為謂不應我，非不應我，不知應我也。吾問狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予問乎若，若知之，奚故不近？」黃帝曰：「彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。」狂屈聞之，以黃帝為知言。

成玄英云：

彼無為謂妙體無知，故真是道也。此狂屈反照遺言，中忘其告，似道非真也。知與黃帝二人，運智以詮理，故不近真道也。<sup>181</sup>

又林希逸云：

此段只謂知者不言，言者不知，故粧出許多說話。問而不知答，是「此中無老僧，面前無闍梨」也。欲答而忘其言，是猶知有問者也，故約無為真是，狂屈似之。<sup>182</sup>

上述之「知」雖為假設之人物，所遊歷之「北方」、「玄水」乃象徵智慧，<sup>183</sup>其所遇之北方「無為謂」、南方「狂屈」與中央「黃帝」等，乃是象徵不同的認知階段，而最後歸宗於黃帝所言：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」（〈知北遊〉）葉海煙認為黃帝居中位，其所言者乃中道之言，中道之義，莊子用以象徵中道之意旨十分明顯。「無為謂」與「狂屈」則分別象徵不言與言，不知與知。而道乃是超越不言與言，不知與知的兩端。故曰：「為道者日損，損之又損之以至於無為，無為而無不為也。」（〈知北遊〉）<sup>184</sup>由此可知認知的過程乃在消弭概念之我執，否定再否定，

<sup>181</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.734。

<sup>182</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.328。

<sup>183</sup> 成玄英疏：「此章並假立姓名，寓言明理。北是幽冥之域，水又幽昧之方，隱則深遠難知，岔則鬱然可見。欲明至道玄絕，顯晦無常，故寄此言以彰其義也。」參見清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.730。

<sup>184</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1990，p.118。

只為彰顯能知主體最後的本真，與「道」契合。

## 二、由保身到全性

人的存在究竟是以形體為主？抑是以精神為主？西方哲人笛卡爾的名言：「我思故我在」已指出思考的主體才是存在的主體，而莊子乃進一步提升到「吾喪我」<sup>185</sup>的層次，展現出「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」（〈齊物論〉）也就是連笛卡爾的「思考的意識作用」也必須超越。既然莊子要我們重視精神提昇，而忽略形體的欲求，然而，不禁讓我們反思到：對精神實體而言，形體的存在是否為負面價值？如果答案為是，形體究竟限制了哪些以及如何限制？離開了形體後的精神是否還能作用呢？如果答案為否，它們之間的依存關係又為何呢？此乃下文所欲探討的問題。

「愛美雖是人的天性」，但人體的外貌美醜、形軀高矮卻是由「天」及「道」所決定的，也就是現代遺傳學上所說的「基因」，子女將來會長成什麼樣子，大概可以從父母身上得知一些端倪，畢竟「突變」的機率並不大。隨著現代醫學技術的發達，配合著人們自認為「美」的標準，而對本身的外貌及形軀大肆修改，然而這種標準，如「所樂者，身安厚味美服好色音聲也」（〈至樂篇〉）一般，是飄忽不定的，故老子有云：「天下皆知美之為美，斯惡矣。」（〈第二章〉）莊子更在〈達生篇〉中進一步分析原由：

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。  
養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而死亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣。

胡遠濬云：

性命中有得為，有無以為；有可知，有不可知。此真人所為以其所知，養其所不知也。<sup>186</sup>

林希逸云：

養形必以物，有生必全其形，此世人之見也，然物常有餘，而形豈長在，形雖能全，而生者有盡，故曰物有餘而形不養者有之矣，形不離而死亡者有之矣。<sup>187</sup>

達生、達命之人，是不會去追求生命所無可作用之物，和天命所無可奈何之事。為了養護形體而提高物質條件，為了保有生命而不讓形體死亡，但如此竭盡心力，結果往往事與願違，白白浪費青春。故莊子提醒我們反思：生活的目的既然不在豢養我們的形體，那麼什麼事物才是生命中所該把握的呢？如〈養生主〉中云：

<sup>185</sup> 關於「吾喪我」的意義，王夫之注：「子游見其喪偶之心矣，故問。夫論生於有偶：見彼之與我有異，而若仇敵之在前，不相下而必應之。」同上，p.11。

<sup>186</sup> 胡遠濬，《莊子詮詁》，p.147。

<sup>187</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.285。

為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

郭象云：

忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠己而全理在身也，順中以為常也。<sup>188</sup>

成玄英云：

夫有為俗學，抑乃多徒，要切而言，莫先善惡。故為善也無不近乎名譽，為惡也無不鄰乎刑戮。是知俗智俗學，為足以救前知，適有疲役心靈，更增危殆。夫善惡兩忘，刑名雙遺，故能順一中之道，處真常之德，處夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。<sup>189</sup>

林希逸云：

游心斯世，無善惡可名之跡，但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此為常而已。<sup>190</sup>

故若要保全我們的形軀，非得做到「緣督以為經」不可。關於「緣督以為經」的作法，也就是順著身心的空虛以為正路，而非以個人意志強行而為，也就是「少私寡欲」，因為這種強行意志的行為，即如「飄風不終朝，驟雨不終日」《老子 第二十三章》一般，無法長久的。如此才能進一步地保身、全生、養親及盡年，也才能真得莊子養「生之主」<sup>191</sup>的旨意（即養「生命的主體」，是指本性或精神）。若能掌握「生之主」，便能如〈養生主〉中「庖丁解牛」一般，遊刃有餘。

庖丁釋刀對曰：「今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，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。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

關於「庖丁解牛」的寓意，陳冠學云：

這一則故事，將「緣督」一義，作一具體的說明。社會譬如牛，人譬如刀，人營生於大群錯綜複雜的社會中，處處扞格，著著躓礙。若不知周旋人群中自然的夾縫，而橫衝直撞，則下者「月更刀」，一短暫的時間，你那血肉造成的弱軀也就報銷了，死了；上者「歲更刀」，只百步與五十步之差，你那金枝玉葉的美質，先就被折變，遲早還是支持不住了。只有能遊刃於自然的夾縫中者，方能保其身，全其生，

<sup>188</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.116-117。

<sup>189</sup> 同上註。

<sup>190</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.49。

<sup>191</sup> 見明憨山釋 德清云：「此篇教人養性全生，以性乃生之主也。」（明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷二，p.1）王夫之云：「形，寓也；心知寓神以馳，役也；皆吾生之有而非生之主也。」皆認為是養「生之主」（王夫之，《莊子通、莊子解》，p.30）。

而盡其年。<sup>192</sup>

吳怡亦云：

莊子筆下的「牛」，一面喻外在的世間，一面也喻內在的世界。「解牛」，即以我們精神的刀，遊刃於內外的世界與世間，不為物所困，不受欲所牽，順乎天理，而任於自然。<sup>193</sup>

在現實生活中，宰牛是一件既醜陋又噁心的事，莊子卻將其美化，用以譬喻養生的境界，其養生之道乃在於如何面對這個惡濁的世間及必腐的軀體，而能使精神出污泥而不染。以下在以〈達生〉中牧羊之例，闡述世人養生之偏失。

田開之見周威王。威王曰：「吾聞祝腎學生，吾子與祝腎游，亦何聞焉？」田開之曰：「開之操拔簪以侍門庭，亦何聞於夫子！」威公曰：「田子無讓，寡人願聞之。」開之曰：「聞之夫子曰：『善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之。』」威公曰：「何謂也？」田開之曰：「魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色；不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門縣薄，無不走也，行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內，此二子者，皆不鞭其後者也。」仲尼曰：「無入而藏，無出而陽，柴立其中央。三者若得，其名必極。夫畏塗者，十殺一人，則父子兄弟相戒也，必盛卒徒而後敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，席之上，飲食之間；而不知為之戒者，過也。」

郭象云：

藏既內矣，而又入之，此過於入也；陽既外矣，而又出之，此過於出也；若槁木之無心而中適，是立也。<sup>194</sup>

王夫之云：

欲凝神而神困，欲壹志而志勞，其敝有三：入而藏者單豹也；出而陽者張毅也；抑不然而子立其志以與物相拒，若柴柵之不可拔，而勞形怵神之與物相靡，則內外交起，而三者為必窮之勢，此累三累五之難也。乃以要言之：物之所以撓我之志，搖我之神，怵我之形，使與俱化而淫焉，或相持以爭而終為物勝焉，無他，欲與利而已。<sup>195</sup>

既然欲與利使吾人無法壹志與凝神，故知莊子所言養生之內容仍在精神層面上，放棄感官與情識作用後，才能展現吾人之「真宰」，進一步超越形體的侷限。至於「形骸與精神，孰重孰輕？」的答案其實已不言自明了，然而陳鼓應卻根據此段內容云：

莊子認為整個生命活動應包括養形與養神，理想的人生是「形全精復」，「形」「精」兩者不可偏廢，〈達生〉篇上舉單豹、張毅二人為

<sup>192</sup> 陳冠學，《莊子新注》，p.175。

<sup>193</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，pp.127-128。

<sup>194</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.647。

<sup>195</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.160。

例，單豹「養其內而虎食其外」，張毅「養其外而病攻其內」，意在說明人生如若只知養神，便形容枯焦；如若只知養形，便精神荒疏，所以理想的人生應是「形精不虧」。<sup>196</sup>

另外，陳品卿亦舉例說明莊子有精神與形體兩者並重的觀點：

「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」〈齊物論〉這句話有兩層意義：表面上，一般人看到形體的必亡，以為他們的心也跟著消失，一切斷滅，人生毫無意義，這是最大的悲哀，所謂「哀莫大於心死，而人死亦次之」〈田子方〉；深一層卻是暗示了我們的心可以不隨形體而亡，也就是說我們有個真心，不受形體的影響。<sup>197</sup>

無論「形精不虧」或是「精神與形體兩者並重」的觀點，雖不為莊子的本意，然而這兩位學者的論點背後，卻隱含著「魚水相依相存」的看法，企圖導正莊子的本意，試想：若無形體的存在，精神即能通達無礙，那麼何需此身呢？乾脆趁早結束生命算了。莊子在此談「精神超越形體」，乃在矯正世人著重感官物慾的享樂，漠視精神層面的提昇，心隨境轉而不自知。並非否定肉體的存在，故在〈養生主〉裡談到「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」所以不能忽略「盡其天年」的觀點，仍須珍惜上天所賦予我們的生命。

### 三、由離形到離德

《莊子 德充府》中假借許多形體殘缺格實現者 - 聖人的描述<sup>198</sup>，藉由這些兀者的反面效果，來突顯「才德重於形體」<sup>199</sup>。如兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山無趾、惡人哀駘它、闔跂支離無脤、夔益大癭等人，雖形體殘缺，而皆為全德之人，可見「德有所長而形有所忘」。

莊子強調畸人的用意：由於世人大多是「自狀其過，以不當亡者眾；不狀其過，以不當存者寡」(〈德充府〉)，乃針對養形保身的觀念加以反省批判，而這也是欲達真人境界的首要過程，陳師德和稱之為「反反以顯真」的功夫<sup>200</sup>。

<sup>196</sup> 陳鼓應，《老莊新論》，p.53。

<sup>197</sup> 陳品卿，《莊學研究》，台北：中華書局，1982，pp.93-94。

<sup>198</sup> 除了〈德充府〉以外的內七篇中，無論是正面言及至人、神人、真人、聖人，其形貌之全，如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉，抑或是展示聖人之境界，大都是以常人修養而至之境界為之說明，未嘗以兀者為中心。高柏園，《莊子內七篇思想研究》，p.149。

<sup>199</sup> 〈人間世〉亦有一位支離疏，其名寓「外形雖支離不全，然仍可內通於道」。莊子內篇言修德有其進階，支離疏其實僅及於離形，迄以下六人，方為離德至境。

<sup>200</sup> 畸人要體貼「為道日損」《老子 四十八章》的知，以批判「為學日益」〈同上〉的不知；要用「形固可使如槁木，而心固可使如死灰」〈齊物論〉的外，以批判「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥」〈同上〉的不外；要用「務學以復補前行之惡」〈德充府〉的解，來批判「倚樹而吟，據槁梧而瞑」〈同上〉的不解；要用「乘夫莽眇之鳥以出六極之外」〈應帝王〉的遊方之



以下便在〈德充府〉中，探討「形」的出處與意義：

就〈德充府〉而言，「形」有二義：

一義是指吾人之形軀、形骸，例如：

故德有所長而形有所忘。

天選子之形，子以堅白鳴！

道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？

所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。

為天子之諸御，不爪翦，不穿耳；娶妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況全德知人乎！

亦有直接用「形骸」一辭。如：

今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外。

此外，以形式、限定義解「形」者有：

固有不言之教，無形而心成者邪。

是必才全而德不形者也。……德不形者，物不能離也。

以下便以〈人間世〉中的支離疏、〈德充府〉中的王骀與哀骀它三位畸人，來論述形、才、德間的意義與關聯：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為一，挫治，足以餬口；鼓筴播精，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！

成玄英云：

夫支離其形，猶忘形也；支離其德，猶忘德也。而況支離殘病，適是忘形，既非聖人，故未能忘德。夫忘德者，智周萬物而反智於愚，名並三光而歸明於昧，故能功成不居，為而不恃，推功名於群才，與物冥而無跡，斯忘德者也。夫忘形者猶足以養形終年，免乎人間之害，而況忘德者邪！其勝劣淺深，故不可同年而語矣。是知支離其德者，其為聖人乎！<sup>201</sup>

陳壽昌云：

常人以身涉世，最難者得所養而終其天年。若更進而上之，此是何等修行，何等自在。<sup>202</sup>

莊子筆下的支離疏，以現今的眼光視之猶如傷殘人士，此類人物經常活動於社會的邊緣，常是耗費社會成本、需要照顧的一群，然而支離疏在此卻

---

外，來批判「躬行仁義而明言是非」〈大宗師〉的遊方之內。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》第二一九期，1993/9。

<sup>201</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.182。

<sup>202</sup> 陳壽昌，《南華真經正義》，p.36。

能養家活口，與常人無異，更能因本身的形殘而躲劫避難，故知莊子的用意除了要扭轉世人的審美觀外，更在展現其「精神重於形體」的主張，此種會老、會壞的形體並不需要過度保養，過度保養的結果往往適得其反。而其「精神重於形體」的主張的背後，更有深一層的內涵，如〈德充府〉中對兀者王駘的描述：

魯有兀者王駘，從之遊者，與仲尼相若，常季問於仲尼曰：「王駘兀者也，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，而況不如丘者乎？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。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也，自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心於德之和。物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」常季曰：「彼為己，以其知，得其心，以其心，得其常心，物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑒於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青，受命於天，為堯舜獨也正，在萬物之首，幸能正生，以正眾生。夫保始之微不懼之實，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，人則從事也，彼且何肯以物為事乎！」

林希逸云：

本然之心與知覺之心，非二物也，其意蓋謂人皆有知，人皆有心，苟能盡之，則可以為己，可以得心，亦是常識耳，故曰得其常心。<sup>203</sup>

王夫之云：

夫物之所不親者，有己有偶，而利害是非不齊以不相得，莫有得其正者。一知余所知之大宗，則雜出之心皆止矣；物各適其適，而就其不留形之鑑，以相忘於得喪，而莫不正矣。<sup>204</sup>

王駘雖是一位斷腳學者，然而學生卻不比孔子少；更奇怪的是他行不言之教，切能讓學生「虛而往，實而歸」。陳鼓應先生認為王駘之過人處，在於他具有「統一的世界觀」。王駘能「守宗」、「保始」，把握事物的本質；「物視其所一」，把萬物看成一個不可分割的整體。心靈能作整體觀，則不拘限於一隅。<sup>205</sup>也就是說王駘之異於常人乃在於能彰顯其渾然一體的「本然之心」，而一般人想得此「本然之心」，仍需從分別對待的「知覺之心」入手，不過，為己者並非以知得其心，反而以喪己而得之，喪己而能及物。誠如《老

<sup>203</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.85。

<sup>204</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.49。

<sup>205</sup> 陳鼓應，《老莊新論》，p.5。

子 六 六 章 》 所 言 ： 「 江 海 所 以 能 為 王。」便是王駘最佳的註腳，對己能忘生忘形，對物能無彼無我，親者來，來者悅，並非有何額外的收穫，只是使其找回「本然之心」而已，故能使物各適其所適。另外，〈德充府〉中的惡人哀駘它亦有此特質：

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。無君人之位，以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹，又以惡駭天下，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，果以惡駭天下。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。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，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？」

哀駘它乃是形醜貌惡之人，常人理應也是避之唯恐不及，然而與他相處之人不但無感於它的醜惡外貌，反而感到親近喜愛；在他離去後，自感若有所亡。其原因乃在「哀駘才全德滿，為物依歸，大順群生，物忘其醜。彰其道能感物也。」<sup>206</sup>根據前段所謂「唯止能止眾止」，故丈夫思而不能去，女子願為妾婢，王宮願欲傳國，因為惟他能「止」。由此可知世人皆失自我的情形下，本真的把握成了何等顯著的對照，形全者心殘，形殘者心全，遂使一代醜漢，反而擅絕世之美。以下更舉例逐步說明這些「才全而德不形者」的存在特性：

仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見 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。刖者之履，無為愛之；皆無其本矣。為天子之諸御，不爪翦，不穿耳；娶妻者止於外，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。」〈德充府〉

關於「子食於其死母」的寓意，歷代注解者有兩種看法：一是「精神重於形體」，如憨山大師注：「形者，假物也；使其形者，真宰也。言 之子母，乃天性之愛也，往日食於母，何嘗不愛，及今纔死，始則就之而食，及見目之不瞬，則知精神不在，故棄之而走。是則死生不遠，即棄之而走。是知所愛者非形骸，乃愛使其形骸之真宰也。」<sup>207</sup>陳品卿先生亦根據成玄英疏：「使其形者，精神也。」<sup>208</sup>亦認為小豬愛母豬，是愛母豬那個能運用他形體的精神，意味精神重於形體。<sup>209</sup>

另一種看法是「才德重於形體」，如郭象注：「夫生者以才德為類，死而

<sup>206</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.207。

<sup>207</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷三，p.16。

<sup>208</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.210。

<sup>209</sup> 陳品卿，《莊學研究》，p.94。

才德去矣，故生者以失類而走。故含德之厚，比於赤子，無往而不為之赤子也，則天下莫之害，斯德類而明己故也。情苟類焉，則雖形不與同而物無害心；情類苟亡，則雖形同母子而不足以固其志矣。」<sup>210</sup>而拙文參酌本段前後文的內容，皆與「才德」有關，故採郭象之說。至於何謂才全與德不形？以下便有詳細說明：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達富貴，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，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；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也，是之謂才全。」〈德充府〉

「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。」哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡吾國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」〈德充府〉

憨山大師云：

聖人之德，必須忘形全性，體用不二，內外一如，平等湛一，方為全功，故才全德不形，為聖人之極致。蓋才全則內外不二，德不形則物我一如，此聖人之成功，所以德充之符也。故魯君聞之，亦能忘分感化，而友於聖人也。<sup>211</sup>

就前段中莊子以「物不能離」釋「德不形」，則此德顯然為一全德而為天下萬物所依止者，故蓋有形則有限，則有所不及而不能得其全，既不能得其全，則即非萬物之所宗而可離。因此，「德不形」之形，即可由形式義而更發展到限定義，這顯然比鍾泰解「德不形」云：「不形謂不自表襮，《應帝王》篇所謂『盡其所受乎天而無得見』是也」<sup>212</sup>的不限於內義解，要高明許多。

至於「才全」的「才」字，依鍾泰先生的看法並無獨立的意義，而可與德字相通。鍾泰在《莊子發微》中云：

「才全」即德全。易「德」曰「才」者，以接云「德不形」，不可用兩德字，故不得不變其文也。《寓言篇》孔子云：「夫受才乎大本，復靈以生。」曰「受才乎大本」，與「物得以生謂之德」正同一義，皆謂其秉之自天者也。此又與《孟子》言「天之降才」。以才當性相似。

「才」者，材質。故《列御寇篇》有「搖而本才」之語，綴「本」字於「才」上，以之互證，義尤明也。<sup>213</sup>

此觀點可上溯到郭象與成玄英，不過純以至人境界來描述。<sup>214</sup>蓋才全之

<sup>210</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.210。

<sup>211</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷三，p.22。

<sup>212</sup> 鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988，p.108。

<sup>213</sup> 同上，p.156。

<sup>214</sup> 郭象注：「苟使和性不滑，靈府間豫，則雖涉乎至變，不失其兌然也。泯然常任之，群生知所賴，

為全，即在其為不形，為其德不形始足以全其才，為其才全使足以顯其德之不形，才全與德不形不過是同一個境界的兩種不同表示罷了。然而〈德充府〉之論才全德不形，乃是由哀公評論哀駘它而來，既已稱他為「惡人」，其形與才必不同於常人，由常人觀之，他甚至是位才不全的惡人。故孔子以才德不形來描述他，顯然有意矯正常人對才的偏執，將常人認為才不全的惡人反稱為「才全」。王夫之有云：

不滑和者德也，而謂之才，然則天下之所謂才者皆非才也。小有才而固不全者，於其所通則悅，其所不通則自沮喪而憂戚。其悅也，暫也；其戚也，常也。自炫自鬻而不繼，偶一和豫而旋即失之，先自無聊，而安能與物為春？唯遺其貌，全其神，未與物接而常和，則與物接而應時以生其和豫之心，以和召和。凡物之接，事之變，命之行，皆有應時之和欲以與之符。不以才見，而才之所官府者無不全，符達於天下而無不合矣。<sup>215</sup>

人之有德，才能不滑和，而非人之才，今以才稱之，乃在矯世人之俗見。是以哀駘它乃以不形之德成其才之全，唯有在不形之德中，吾人生命才得以全，世人恃己才而譏哀駘它之不全，反見世人德之有形而生命亦無以全。

此外，莊子所要離的「德」，就是《老子 三 八 章》「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」這種執德的「下德」，要達到這種境界，也不像儒家需要這麼多的德目和功夫，只求心的平靜無欲而已。「一方面是外在的變化不能干擾內心的平靜，這是心本身的平和，這也正是《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中」；另一方面是由於心的無欲，不會干擾萬物，也不會阻礙一切變化，使人與萬物能和融相處。」<sup>216</sup>

拙文試以「形體」這項議題對三篇中的觀點做整合，發現其中的義理似乎是可連貫的：以〈逍遙遊〉之「小大之辯」為起始，順著世人嗜好比較的毛病，小形小志雖不及大形大志，然而即便達到大形大志，後面還有更大形更大志等著，於是便落入無窮的得失輪迴之中，引發世人反思「生命的終極目標為何？」「生之主」既然不在形體，那便是精神，「精神重於形體」的結論顯而易見，在形體上只求盡天年，在精神上追求與「道」冥合<sup>217</sup>，此種境界擔心世人見而生畏，故引〈德充府〉中「離形」之畸人也能展現天賜俱足的「全德」，以告誡「形全」的世人。

---

順四時而俱化。」成玄英疏：「才全之人，接濟群品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗機而照者也。」清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.214。

<sup>215</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.52。

<sup>216</sup> 參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.201。

<sup>217</sup> 陳冠學云：「養生主就是全德，亦即德充，因形先已不全故知求全德，這便是右師所以得養生主的理由。至於常人，因形全，反而不知求全德，是以其德多缺，終不得養生主，一生反落在悲慘危殆之中。」見陳冠學，《莊子新注》，p.177。

## 第二節 順應人世的遭遇

吾人生於天地間，無時無刻不受著得失榮辱等外在變化的牽引，「本心」也隨之起伏無定，若無「逆來順受，順來看破」的修養功夫，實難面對這種無常的變化。人生之中，除了此種「禍福無常」的無法掌握外，更有莫可奈何的「生死無常」，以世人所認為「生即擁有，死即喪失」的觀念誤導下，此種無常便被視為「終極無常」。倘若吾人對「終極無常」能無變於心，其它各種「相對無常」便能處之泰然了。

拙文認為：莊子雖說：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（〈人間世〉）但其前提必須先俱有「達」的觀念，通達宇宙變化之理與人世詭譎事理，否則容易流於消極退縮。也就是「通達事理物理」後，所展現出來「隨順因緣」的功夫，才是真正的「安之若命」。

### 壹、安時而處順，哀樂不能入也

前文提到「死生，命也，其有旦夜之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」（〈大宗師〉）天不能無晝夜，人不能無生死，生來死去，乃人之命分。關於「命」的意涵，莊子在〈天地〉中有云：

未形者有分，且然無間，謂之命。

成玄英云：

雖未有形質，而受氣以有素分，然且此分脩短，慤乎更無間隙，故謂之命。<sup>218</sup>

徐復觀云：

未形之「一」，分散於各物（德），每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間），這即是命<sup>219</sup>。

也就是說，「命」落入氣化流動當中，因而也受到氣化的限制，故曰「有分」；德在氣化或具體化的歷程中，所顯露出種種的不同事相。此處的氣可與道的解釋互通，故物得道而生，有生而有分，「分」是指生命真實的內涵，而生命的內涵有其流通性、一貫性與持續性，這就是「命」。生而有命，命使生之道、生之力能作具體的展現與發揮。如此，便有物理、物形、物性，而這些都在生命的原則中，皆有生命之精神與之同在。每一物之「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」（〈德充符〉）等等的「事之變」，皆稱之為「命」。這是有形萬物之所以如此而不如彼之決定性的關鍵，故曰「且然無間，謂之命」。

而命之流動本無停滯，流到哪裡，生機一觸，物即因之以生，故說「流

<sup>218</sup> 見清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.426。

<sup>219</sup> 見徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》，p.375。

動而生物」。物既已生成，自然為具有生命的實體，此一具體成形之物，即是形，故曰：「物成生理，謂之形。」成形以後，便有了老、病、死的變化。如莊子在〈大宗師〉中所云：

（子輿）而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「如惡之乎？」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，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！」

成玄英云：

夫忽然而得，時應生也；倏然而失，順理死也。是以安於時則不欣於生，處於順則不惡於死。既其無欣無惡，何憂樂之入乎！<sup>220</sup>

陳冠學云：

這一段寫真人達道之自然，識變化之不居，故能豁開生命，受而善之，忘而復之，而為一種無留滯的生命無留滯的人生，與俗人拘執時所而為一留滯的生命留滯的人生，為一強烈的對照。<sup>221</sup>

子輿對其身體有此病痛，只是感嘆，而非悲戚或怨恨，因為造物者是自然的大化，是無意而為此，是自然如此的。此種大化有著不斷的、不同的變化，本身的形體只是一小段的變形而已。相對於大化而言，萬物的形體只是暫時的假託而已，之前：不知為何物 - > 有了形軀 - > 自然的逐漸變化 - > 死後：不知成何物。無論把我的左臂變作雞，或把右臂變作彈弓，或把脊椎尾骨變作車輪，我都順其自然。是雞，就司夜而報曉；是彈弓，就射小鳥而享受烤鳥的滋味；是車輪，就以我的精神為馬來駕駛它。

就形體來說，萬物都是由小變大的，如樹苗的變為大樹。然而在生長過程中，並不是那麼自然的，而是有許多曲折，有許多阻礙，因此必須懂得「順」字，自物來說，就是能「順」四時，「順」環境。在人來說，更要懂得「安時而處順」〈養生主〉，才能保住天年。莊子在〈養生主〉中，舉秦失弔老聃之死，三號而出為例，闡述「安時而處順」的意涵：

然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。

郭象云：

以有係者為縣，則無係者縣解也，縣解而無性命之情得矣。此養生之要也。<sup>222</sup>

成玄英云：

帝者，天也。為生死所係者為縣，則無死無生者懸解也。夫死生不能

<sup>220</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.261。

<sup>221</sup> 陳冠學，《莊子新注》，p.313。

<sup>222</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.129。

係，憂樂不能入者，而遠古聖人謂是天然之解脫也。且老君大聖，冥一死生，豈復逃遁天刑，馳驚憂樂？子玄此注，失之遠矣。若然者，何謂安時處順，帝之懸解乎？文勢前後，自相銜楯。是知遁天之刑，屬在哀慟之徒，非關老君也。<sup>223</sup>

高柏園云：

就莊子而言，則死生不過造化之流行，所謂物化而已。是則死生不過如其物化之所化，生中無善，死裏無悲，此其見獨而能「以死生為一條，不可為一貫」，既而能順天之刑，則天刑亦無，一切自然而已。而「天刑之，安可解」亦可根本取消，無刑無解，此之謂「帝之懸解」。蓋懸者自懸，刑者自刑。我執既去，天真頓成，安時處順，哀樂無入於心。<sup>224</sup>

死生現象乃是「命定」之事，既知吾人難以逃脫，卻又難掩不捨之情，而莊子提出「安時而處順」的工夫，並非單純的「宿命」論，而是順命、安命，是一種超脫而非侷限於死生現象之中。莊子藉秦失之口，說明俗情哭老聃之死是「忘其所受」，忘了我們的所受都受乎天，既受乎天，人生存在就有他的時間性，俗情的哀傷正是想逃乎天理，而違背應有的情懷，就是「遁天之刑」。當你安於有限的時間而隨順時間去變化（安時而處順），就無所謂對生死的哀樂了，人被生死的念頭困住，猶如被倒懸吊著一般痛苦，唯有超乎生死，不為情感所動，才能將這倒懸解開。人若能盡其性命之情，自然無事能使之困擾，如莊子在〈天地〉中所云：

上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。

成玄英云：

窮性命之致，盡生化之情，故寄天地之間而未嘗不逍遙快樂。既達物我虛幻，是以萬事銷亡。<sup>225</sup>

王夫之云：

上其神以禦天光而乘之，不滯於形，神亦不顯。委致之於自然之數，而無所留情。自得於天地之間，不以事為事，使萬物各循其自然之情，而已不與。<sup>226</sup>

生死既然受限於「天」，人力當然難與之抗衡，既然難與抗衡，故而求能「盡其天年」。壽終正寢固然是件好事，但若將其視為努力的目標，則是道家所難以接受的。故而盡性命之情的深層含意，乃在於隨順因緣，順著萬物的生化作用，體悟物我本為幻化，才能進一步與造物者同遊，超脫形物而不受其所限。

<sup>223</sup> 同上注。

<sup>224</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，p.121。

<sup>225</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.443。

<sup>226</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.109。



## 貳、知其不可奈何而安之若命

人是群居的動物，難以離群而獨居，故人與人之間的相處之道，也是一門重要的學問。人之入世既不可免，如何隨變所適而不荷其累，則為莊子用心之所在。有關〈人間世〉的現實情境，拙文擷取其中三段內容，來闡述現實情境的險惡。其中難度最高的應屬與人君（或儲君）相處，正所謂「伴君如伴虎」，如顏回對仲尼所云：

回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若焦。民其無如矣。

莊子假借顏闔將為衛靈公太子師的寓言，說明為人君之師的難處：

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？

至於楚狂接輿所言則更為悲觀：

天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。

當世之人，面對亂世、昏君，無可逃又無可奈何，這樣無道的世界，人僅能求其免刑焉，有何幸福可言！無怪乎孔子在〈人間世〉裡大嘆此乃天下之大戒：

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，吾適而非君也，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！

郭象云：

知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂，何易施之有哉！故冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適，而況於君親哉！事必有至，理固常通，故任之則事濟，事濟而身不存者，未之有也，又何用心於其身哉！理無不通，故當任所遇而直前耳。若乃信道不篤而悅惡存懷，不能與至當俱往而謀生慮死，吾未見能見其事者也。<sup>227</sup>

程兆熊云：

有事之患，即有為之患。不知其不可奈何，而不安之若命，則為之而有，即為有為。有為有事，即不能無患。於此，知其不可奈何而安之若命，則為而若無，即為無為。無為無事，即不復有患。而由有為有事，一轉而為無為無事，即為有德。<sup>228</sup>

所謂「大戒」，乃是指天下所不可解、莫可逃之現實生命內容而言。其實，不可解、莫可逃實即莫可奈何之被給與者，皆可稱為「命」。而莊子在

<sup>227</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.156-157。

<sup>228</sup> 程兆熊，《道家思想》，台北：明文書局，1985，p.240。

此用「命」與「義」，乃在區分「自然而不可解」與「非自然而又不可逃」二義<sup>229</sup>，前者指人的血緣性，後者指人的社會性，而人面對此之莫可奈何卻都相同。既是「命定」而又莫可奈何，人是無法在其中施力轉變的，所以倒不如放下此等企圖心，一任其莫可奈何而安之，反而有海闊天空之感。

因為事雖莫可奈何，但仍有其定理存在，只要循此定理而不節外生枝，不起好惡之情，自無傷身之禍。也就是只要吾人循其理而行之，自然行之而無事，無事即無患。

就莊子所描述的人世而言，莫非是一個「險」字，不過只要不涉足不踏進去，再「險」也不及我，然而如萬一非踏進這個人世不可，則此時便非講處世術不可了。以〈人間世〉中的衛國太子為例，其天性惡劣（其德天殺），他的智慧足以知道別人的錯誤，不知道自己的錯誤。故要做太子師的顏闔求問於衛國賢大夫蘧伯玉：如果放縱他「則危吾國」，如果用法度來規諫他「則危吾身」，不知如何是好？蘧伯玉便回答：

善哉問乎！戒之，慎之，正女身也哉！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。

拙文將蘧伯玉的內容歸納成三點來分析：

1. 首先做到「正女身」。成玄英云：「防慎儲君，勿輕犯觸，身履正道，隨順機宜。」<sup>230</sup>自己能先端正，自然沒有瑕疵讓人挑剔。

2. 進一步做到「形就不欲入，心和不欲出」。憨山大師云：「言行雖就，不可全身放倒也。」<sup>231</sup>「出者，謂顯己之長，形彼之短，故不欲出。」<sup>231</sup>外表和對方親近，但卻不過分遷就，避免為他人所左右；內心與對方保持和諧，但意念卻不能表露得太明顯，避免為別人所乘，干擾和諧。表現出「道」的純任自然，無所用心，看似無為卻有為，誠如佛家所言「不變隨緣，隨緣不變」。

3. 最後才能做到「達之，入於無疵」。憨山大師云：「言先且於一切舉動不可一毫有逆其意，待彼久久相信而不疑，則漸漸因事引達以入無過之地，此正所謂將順其美，匡救其惡，可無患也。」<sup>232</sup>此乃順著君主美好的一面，取得其信任，以救助他惡劣的一面，導入正軌。重點乃在於達於君主的內心，使其內心能順著臣子而行所提供的技巧了，如養虎之人不敢拿活物或全物給老虎吃，怕牠撲殺活物或撕裂動物時，會激起他殘殺的天性。

本段的主旨，在「形莫若就，心莫若和」二語，但形莫若就，並不是完全在玩弄手段，應是「因物付物」的意義，這與「君與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流。」〈應帝王〉之意相近。心莫若和的「和」

<sup>229</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，p.141。

<sup>230</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.165。

<sup>231</sup> 見明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷三，p.33。

<sup>232</sup> 同上，p.34。

字，雖有「和善」之解，但仍有所被動拘限，難顯「道」在此中的作用，故而改採「調和」、「誘導」之解。若以體、用來區分，形莫若就，是「用」；心莫若和，是「體」。「體」是無為無形的，故說「和不欲出」；「用」是無心而因應的，故說「就不欲入」。

此外，更要注意正確估算雙方的力量與「愛之適足以害之」的道理。如果高估自己的力量，就會像「怒其臂以擋車轍」的螳螂，終於被車輪輾得粉碎；太執著以自己認為對的方式來愛對方，愛過了頭，結果會適得其反，也就是「意有所至，愛有所亡」。

### 第三節 蕩除對偶的執著

#### 壹、離形去知，同於大通

馮有蘭先生說：「坐忘的方法是靠否定知識中的一切分別，把它們都忘了，以達到心理上的一種混沌狀態。」<sup>233</sup>就相對觀念來說，這是人們由時空和心知的限制而產生的分別意識，因此要破小知而為大知，要解開人為的束縛，必須懂得「忘」字，能忘是非、忘得失、忘生死，才能超脫形骸證得大知或真知。

##### 一、是非兩行

「忘」字，在莊子書中也非常重要，因為他不祇是普通被動的所謂忘記的意思，也就是單純的健忘，而是有主動性的工夫，如莊子在〈大宗師〉中假借孔子與顏回的一段話說：

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。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢（肢）體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

成玄英云：

雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非有，萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。<sup>234</sup>

王夫之云：

<sup>233</sup> 見馮友蘭，《中國哲學史》增訂本上冊，台北：台灣商務印書館，1990，pp.295-296。

<sup>234</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.285。

先言仁義，後言禮樂者，禮樂用也，猶可寓之庸也，仁義則成乎心而有是非，過而悔，當而自得，人之所自以為君子而成其小者也。坐忘，則非但忘物，而先自忘其吾。坐可忘，則坐可馳，安驅以遊于生死，大通以一其所不一，而不死不生之真與寥天一矣。<sup>235</sup>

顏回講到他的「坐忘」的工夫，他的第一層的工夫是忘仁義，依仁義禮樂的層次來說，仁是最內層的，然後義依於仁，禮又依於義<sup>236</sup>，現在我們禮樂、仁義並稱，仁義的形成是因著成心<sup>237</sup>，也是在理性的層面，重理性推論<sup>238</sup>，所以顏回第一回是「忘仁義」，禮樂的作用在人成心破滅後，才有教化的作用產生，所以顏回第二次是「忘禮樂」<sup>239</sup>，禮乃依於仁，當成心破滅，仁隨之崩壞，禮也不及顧，但這裡的禮樂，主要還是在於樂的功能。樂主要在「聲」的感應，這獲知的層次在感覺<sup>240</sup>。仁義禮樂都在我們的主體意識的作用下產生，所以第三次顏回要說：「回坐忘矣！」「墮肢體」即「離形」，「黜聰明」即「去知」，當我們去掉軀體的感覺，感官的感覺，並去掉「成心」之知，我們就能身知俱泯、物我兩忘，而和大道相冥合。既然通於大道，就沒有什麼私好之心（同則無好），既然與道冥合而產生變化，就不會有直至不變的常理（化則無常）。

由此可知，莊子所謂的「坐忘」的修養進程是一層層由內向外打通，仁義為內在規範，禮樂為外在規範，這些規範對心靈形成一種束縛，這些束縛解除之後，進而「墮肢（肢）體，黜聰明，離形去知」。故此處的「忘」，套用佛家的話，乃是「心不滯境」。以下再舉〈達生〉中的例子說明：當放棄「成心」後，自然與物同化、無所不適了。

公倅旋而蓋規矩，只與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

公倅的最高境界乃指與物化，達乎「忘適之適」，故能精巧絕倫，融合為一，如庖丁解牛中的「臣以神遇而不以目視」，忘是非，內心專一，外不役物，故本性常適而無往不適。此外，莊子亦在〈天地〉中闡述，「忘」的終極目標乃在於入於天。

有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。郭象云：

天物皆忘，非獨忘己，復何有哉？人之所不能忘者，己也，己猶忘之，

<sup>235</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.69。

<sup>236</sup> 見蔡仁厚，《孔、孟、荀哲學》，台北：學生書局，1994，p.54。

<sup>237</sup> 見黃慶明，《知識論講義》，台北：鵝湖出版社，1991，p.2。

<sup>238</sup> 王先謙，《莊子集解》，p.69。

<sup>239</sup> 對於「仁義」與「禮樂」的順序，其他學者有不同看法。宣引舊注云：忘仁義，止是去是非心；忘禮樂，則全然不拘束矣；故忘禮樂，在忘仁義後。劉文典云：淮南子道德篇，「仁義」作「禮樂」，下「禮樂」作「仁義」，當從之。禮樂有形，固當先忘，仁義無形次之，坐忘最上，今仁義禮樂互倒，非道家之指矣。王叔岷、石永楸亦同此說。參見張默生，《莊子新釋》，p.206。

<sup>240</sup> 見黃慶明，《知識論講義》，p.1-2。

又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然。<sup>241</sup>

成玄英云：

豈惟物務是空，抑亦天理非有。唯事與理，二種皆忘，故能造乎非有非無之至也。凡天下難忘者，己也，而已尚能忘，則天下有何物足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。<sup>242</sup>

牟宗三對「忘我」的內容更進一步解說：

所謂「忘我」，是經功夫修持剝落我相之偏執：放下自我矜持，放下虛偽造作，放下成心計算。此放下必須經主體自覺的實踐，從其生命歷程中逐次剝落各種過或不及的偏頗，比如將吝嗇（私我成心的矢向）轉化為節儉；將自大、自卑轉化為自信、自重；將封閉轉化為堅定；將流蕩轉化為開放...。所以忘我只是我而無我相，此即生命的真宰、真君在無為無形的境況下透露出來，其中有精，其中有信，這就是道的境界。<sup>243</sup>

當吾人透過「忘」的作用，逐漸把外在形式與觀念解套後，也就是把人與道之間的障礙去除了，當人與道之間已無隔閡，才能進一步走入「人在道中，道在人中」的冥合境界裡。而達到「坐忘」的兩道功夫乃是「離形」和「去知」，所謂「離形」，並不是拋棄形體，而是意指消解由生理所激起的貪欲；所謂「去知」，及意指由心智作用所產生的偽詐。貪欲與智巧都足以擾亂心靈，揚棄它們，才能使心靈從糾結桎梏中解放出來，而臻至大通的境界。對於「離形」方面，就前文所闡述：莊子特以兀者、醜人、支離疏者為命題，蓋有俗定價值判斷之轉換及因循固然，肯定存在本體的實存之寓意<sup>244</sup>也就是所謂的「德」本「形」末之外，再進一步探究如支離疏等這群畸人與「坐忘」之間的關係。如〈人間世〉中所云：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為，挫針治，足以餬口；鼓筴播精，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！

憨山注云：

支離者，謂隳其形；疏者，為泯其智也。乃忘形去智之喻。<sup>245</sup>

此言之離其形，足以全生而遠害，況釋智遺形者乎？此發揮老子處眾人之所惡，故幾於道之意。<sup>246</sup>

前文中所述，「離形」和「去知」乃是達到「坐忘」的兩道功夫，而從憨山注中所言：「支離者，謂隳其形；疏者，為泯其智也。」「離形」即「隳

<sup>241</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.429。

<sup>242</sup> 同上注。

<sup>243</sup> 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，p.217。

<sup>244</sup> 見連清吉著，〈莊子內篇的實存義〉，《鵝湖月刊》第14卷第10期，總號第一六六，p.21。

<sup>245</sup> 明、憨山釋德清，《莊子內篇注》卷三，p.44。

<sup>246</sup> 同上，p.45。

其形」之義，「去知」即「泯其智」之義，因此，支離疏乃是已達「坐忘」之人。莊子以支離疏能忘形，將形缺歸諸於天，並讓人亦忘其形醜殘缺。支離其形非但足以養家活口，與常人無異，更能躲劫避難，終期天年，其形不為世所用而終成大用。再者，此「形」與「欲」的關連甚為密切，藉由身體的感官作用而傷身害命。故而「離形」不但意味著超脫形體的相對比較，更可排除因形體所造成的負面影響。

其次，在「去知」方面，乃是針對「成心」所產生的智巧，因為這種智巧的氾濫，輕則使吾人不能盡知事物的全貌，重則造成社會不安及國家混亂。如莊子在〈外物〉中所云：

宋元君夜半而夢人被髮闕阿門，曰：「予自宰路之淵，予為清江使河伯之所，漁者余且得予。」元君覺，使人占之，曰：「此神龜也。」君曰：「漁者有余且乎？」左右曰：「有。」君曰：「令余且會朝。」明日，余且朝。君曰：「漁何得？」對曰：「且之網得白龜焉，其圓五尺。」君曰：「獻若之龜。」龜至，君再欲殺之，再欲活之，心疑，卜之，曰：「殺龜以卜吉。」乃剖龜，七十二鑽而無遺筭。仲尼曰：「神龜能見夢於元君，而不能避余且之網；知能七十二鑽而無遺筭，不能避剝腸之患。如是，則知有所困，神有所不及也。雖有至知，萬人謀之。魚不畏網而畏鵜鶘。去小知而大知明，去善而自善矣。嬰兒生無石師而能言，與能言者處也。」

成玄英云：

夫神智，不足恃也。是故至人之處世，忘形神智慮，與枯木同其不華，將死灰均其寂泊，任物冥於造化，是以孔丘大聖，因而議之。

小知取捨於心，大知無分別。遣閒奪之情，故無分別，則大知光明也。

<sup>247</sup>

王夫之云：

此申上知矜之旨。神龜亦非矜其知，但載知而不慎於躊躇耳。天下之相謀者無窮，魚困其知於鵜鶘，而知自迷于網罟，有所載者自有所不及也。發冢之珠，載之不舍，而知成乎心矣。至人師天而不得師天，況一先生之言乎？又況一己之成心乎？人言亦言而能言，亦成功於每之效也。故嬰兒不矜其言，雖言而忘其所自言。無知之智，無所載，無可矜，而大智明矣。<sup>248</sup>

以神龜之知為譬，世人之知皆師其「成心」，出於「成心」的一己之知，皆是見樹不見林，雖能偶有如占卜神算之妙，卻無法躲過生死之難，豈非一大諷刺！故而應捐棄吾人之成見，從「天」的角度來思考問題，才能有透徹的了解，畢竟人之所不知是遠多於其所知的，故莊子在〈大宗師〉中云：

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

<sup>247</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.935。

<sup>248</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.242。

者，是知之盛也。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。

成玄英云：

夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，知亦特奪無常。唯當境知兩忘，能所雙絕者方能無可無不可，然後無患也已。

夫聖人者，誠能冥真合道，忘我遺物。懷茲聖德，然後有此真知，是以混一真人而無患累。<sup>249</sup>

憨山大師云：

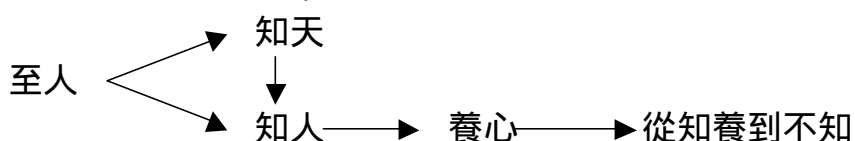
此一節，乃一篇立言之主意，以一知字為眼目。古人所云：知之一字眾妙之門，知之一字眾禍之門。蓋妙悟後，方是真知，有真知者，乃稱真人，即可宗而師之也。然知人知天，即眾妙之門也，雖然有患即知之一字眾或之門也。謂強不知以為知，恃強知而忘作，則返以知為害矣，此舉世聰明之通病也。<sup>250</sup>

本段似乎與〈齊物論〉中「知止其所不知至矣」的說法相呼應，祇是把義理拉開析論而已。深究其內容有：人格修養的最高理境，是既知天人又知人，而知人知天，是從天知所為及人知所為來知，也就是從其作用而知。天之所為在「天而生」，是天的自然生成作用；人是天生而有，屬於天作用的一部分，保有天生本真，故知天之所為，目的在知人之所為。

然而，問題在：吾人要如何知人之所為呢？天生本真的人，會因心知的執著而陷溺，失其本真。故知人之所為，在消解人為造作的「知」，而回歸天生自然的「不知」，這就是心的修養工夫。

由此可知，知之所知是心知構成的分別心，是「成心」之知；知之所不知是照之於天、莫若以明，是「道心」之知。故不知才是真人，真人有真知，是從天生本真去知天生本有，故莊子云「有真人而後有真知」。

拙文將其修養過程，繪成下圖表示：



根據上述，「離形」和「去知」雖是達到「坐忘」的兩道工夫，但是若只停留在排除人之感官機能活動和人心的心智活動上，似乎就將「坐忘」的意涵侷限在「不為惡」的階段，無法顯現其超脫的活力，故而接下來的「同於大通」才是此項工夫的字眼，突顯出其超脫圓融的一面。透過與大道的冥合，能使已靜止「人心」展現出生命力，顯現出「離形」後的「全德」和「去知」後的「真知」。

## 二、兩忘而化其道

<sup>249</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.226。

<sup>250</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷四，pp.7-8。

在探討莊子如何超越形體的侷限時，談到當人德有獨特之處時，別人會忘掉他形體上的缺陷，但世人不能契於「德」，必然要取於「形」，然而人生實際也正是這二者擇一，非彼及此，一個人要不是過著生物本能的「形」的生活與生命，正如無法忘記形的缺陷或執著於感官知覺的人，靈府因而與之外蕩；便是過著契合自然的「道」的生活與生命，這即是「物我相忘，同於大通」的境界，如莊子在〈大宗師〉中所云：

泉涸，魚相與處於陸，相响以涇，相以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。

郭象云：

夫非譽皆生於不足，故至足者，忘善惡，遺死生，與變化為一，曠然無不適矣，又安之堯桀之所在耶！<sup>251</sup>

王夫之云：

堯桀皆生趣之是非也。人之愛其生，愛其知是非者而已，是涸魚之涇沫也。豁然合一之大宗，江湖也；忘生忘形，是非不足以立矣。<sup>252</sup>

老子說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」(〈三十八章〉)，此魚失水如失道德而後仁義，且以仁義相互重視，正好似「相响已涇，相濡以沫」，何不乾脆當初相忘於江湖，以比喻必忘仁義，而遊於大道之鄉。與其稱讚堯而毀謗桀，不如把兩者都忘記而通於大道，無譽無非則善惡兩忘，而與道為一。<sup>253</sup>由人觀人，則善惡有別；由道觀之，則萬物的本性皆道的體現，無所謂善惡可言。由「道」所展現的作用，不禁使吾人進一步追問：「道」的本質是什麼？如何產生這些作用？然而，「道」乃是普遍存在而又難以言喻的，故莊子在〈大宗師〉中云：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。

郭象云：

有無情之情，故無為也；有無常之信，故無形也。古今傳而宅之，莫能受而有之。咸得自容，而莫見其狀，明無不待有而無也。

無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉！

言道之無所不在也，故在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老，無所不在，而所在皆無也。且上下無不格者，不得以高卑稱也；外內無不至者，不得以表裏名也；與化俱移者，不得言久也；終始常無者，不可謂老也。<sup>254</sup>

<sup>251</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.243。

<sup>252</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.61-62。

<sup>253</sup> 明、憨山釋德清，《莊子內篇注》卷四，p.20。

<sup>254</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，pp.247-248。



張耿光云：

莊子所言的「道」是一個極為複雜的概念，他集中反應了在生產力低下、科學水準還不高的情況下道家學派對宇宙本體和物質變化的認識。<sup>255</sup>

對於宇宙本體和物質變化的「道」，莊子則將老子著重在形而上的論述，擴展到萬物變化的現象探究上。萬物有其變化之目的，其目的總歸於「道」，變化之目的性唯在「道」中可解。「道」乃「物之所自」，而「物之所自」無不在己，因「道」遍在且內在於物。故「道」之為目的，其實不具有牽引吾人意志的目的性。「道」如何內在於萬物，由萬物自身予以呈露。「道」之為存有之因，其普遍性與超越性是一體並存的。「道」因超越而普遍，亦因其普遍性而具體突顯其超越意義。故內在不妨超越，所謂「道超絕內外」，即內外一如、出入無礙之義。在此，拙文試由上述論「道」的脈絡中加以分析，分成四點來說明：

1. 道是實存的。

「有情有信」，陳壽昌注說：「有情，靜之動也；有信，動之符也。」<sup>256</sup>意含道與萬化的感應，有感化的作用，也有感化的信驗。而後，以「無為」來補充「有情」，說明道並非有意、有愛，而是自然而然，沒有目的。以「無形」來補充「有信」，說明道並非物質上的證驗，而是變化的真朕。

2. 道是不能由感官和心知來認識的對象，但可得可傳。

「可傳而不可受，可得而不可見」這是因「有情」而可傳，「有信」而可得；但又因「無為」而不可受，「無形」而不可見。也就是道的「無形」是無法透過視覺或外在感官去經驗；而知識的傳授也只是理性心知的學習，理性心知是無法把握「無限」的道。

3. 道具有生成天地萬物的作用和功能，是天地萬物的根源。

「自本自根，未有天地，自古以固存」是說道是最高的創造者，以自己為根本，「根」、「本」也蘊含著能生之意，同時道也是在天地之前，就已存在了，因其沒有開始，也就沒有結束；「神鬼神帝，生天生地」其中「神鬼神帝」之義，按章炳麟的說法是：「『神』，與生義同。說文：神，天神引出萬物者也。『鬼神』者，引出鬼，『神帝者』，引出帝。」<sup>257</sup>也就是道能賦予鬼以神靈，賦予天帝以神性，也能創生天地。

4. 道是超越時空的，不受時空所限。

「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深」，也就是道在陰陽兩儀（太極）之上，也深入上下四方（六極）現象界的最下層；「先天地生而不為久，長於上古而不為老。」乃是「道未始有封」，超越空間和時間的侷限而具有無限的特性，因為道不限於時空，故能無所不在、無所不及。

<sup>255</sup> 張耿光譯註，《莊子》，台北：台灣古籍出版社，1996，p.5。

<sup>256</sup> 見陳壽昌，《南華真經正義》，p.167。

<sup>257</sup> 見陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》上冊，台北：台灣商務印書館，1992，p.200。

由於道是「沖虛不形」的形上實存者，所以能遍佈於萬物又極於無限，且具有「周遍咸」的特性。誠如〈秋水篇〉中云：「道無終始，物有生死，不恃其成；一虛一盈，不位乎其形。」萬物有虛盈變化生死，道卻是無始無終，不因物之生死變化而有所增減。

## 貳、心齋守一

在第二章的討論中，道家認為：仁義乃是道德喪失而後產生，它的工具化與形式化又會限制人性；前文也提到：莊子針對仁義禮樂來談「坐忘」，那麼先聖們為什麼又要特別提倡仁義？對於這個問題，莊子認為是「仁義」乃先王們用來治理百姓的一種權變，其本意並非完全錯誤，如莊子在〈天運〉中所云：

仁義，先王之蘧廬也，止可一宿，而不可久處，觀而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。

郭象云：

夫仁義者，人之性也。人性有變，古今不同也。故游寄而過去則冥，若滯而係於一方則見。見則偽生，偽生而責多矣。<sup>258</sup>

成玄英云：

夫蘧廬客舍，不可久停；仁義禮智，用訖宜廢。客停久，疵釁生；聖跡留，過責起。古之真人，和光降跡，逗機而行博愛，應物而用人群，何異乎假借塗路，寄託宿止，暫時遊寓，蓋非真實。而動不傷寂，應不離真，故恆逍遙乎自得之場，彷徨乎無為之境。<sup>259</sup>

關於「仁義不是至德」的看法，只是認為至德是本，仁義是末，絕非破壞仁義，如果只講仁義，而無法向上提升，仁義反成了人性的枷鎖。由此可知，莊子雖然批評仁義，卻沒有廢棄仁義。非但沒有廢棄仁義，相反地卻借道於仁義，去達到逍遙的境界，可見仁義與逍遙境界之間，不是背道而馳的，而是互相銜接，可以轉化的。<sup>260</sup>關於這種觀點，要追溯到道家本身的特質，蔡仁厚云：

道家只有「如何」的問題，沒有「是什麼」的問題。譬如道家並不正面肯定聖智仁義（當然亦未正式加以否定），只是順著儒家而「提到」這些。儒家說聖智仁義，道家就追問如何體現它，以什麼最好的方式把它體現出來。道家說「絕聖棄智」「絕仁棄義」，並不是從實有層上否定，而是一種作用的否定（遮撥的方式），通過作用地否定，以達到作用地肯定或作用地保存。此便是詭辭為用，乃是「無」的智慧。（因此，說老莊反智、反道德，都是不相應、不中肯的拉扯。）<sup>261</sup>

<sup>258</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.519。

<sup>259</sup> 同上，pp.519-520。

<sup>260</sup> 參見吳怡，《逍遙的莊子》，pp.95-96。

<sup>261</sup> 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：學生書局，1988，p.42。

道德是人的價值問題和價值活動。我們在生活中，發出了像如何去做的想法時，這就是一種價值意識的展現。而莊子對道德問題有他獨特的看法。他基本上是從「道」的立場看道德的，道德能否確立，完全看是否與「道」的性格相應而定。如莊子在〈天道〉中所云：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也則任事者責矣。無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。

成玄英云：

虛靜恬淡寂寞無為，四者異名同實者也。歎無為之美，故具此四名，而天地以此為平，道德用茲為至也。<sup>262</sup>

王夫之云：

此老子所謂「守靜篤」也。與天和，自於人無不和。與人和，未必能和於天。靜極，則於人自無競，隨所運而皆樂，其樂也天矣。<sup>263</sup>

對於莊子的道德觀，吳汝鈞做如下的說明：

莊子自己對道德有特殊的看法，這看法絕不同於他對仁義禮樂的那種德性。他對道德的理解，大體上是承老子而來。老子把道德分開，而成道與德；以道指那種形而上的超越的終極實在，而以德指萬物的所得，那是得自於道的性格。故道與德是一貫的，到下貫到萬物方面便成就它們的德。莊子的看法基本上是一樣的，他書中多處提到道德，但都不是一般所理解的德性的意思，而是連帶著那形而上的終極實在的道的根本性格而言。<sup>264</sup>

陳鼓應亦云：

莊子的大仁大義使人的心靈提昇到一個更廣大的領域，從宇宙的規模來體認人的存在和人的活動，體味天地大美，通達萬物之理的自由，和諧的境界。這就是「遊」的境界。<sup>265</sup>

因此，道家著重的是「道德」及順著「道」的性格而來的德性，而不是仁義禮樂的那種德性。「道」本著無為虛靜的性格而創生萬物。在道德群系中，除「仁義」之外的道德德目是隨時可改變的，故「禮」是隨著時代的改變而改變的。老子採取反儒家的立場，莊子亦繼老子的思想脈絡而發展他的觀念。

當大家追求德目的「仁義」，卻很可能失去真正的仁義，即喪失人性本有的仁義，以至原來的仁義變成了假仁義。莊子所要反省的就是我們應該從假仁義中，回到原來的真仁義。道德群系中的仁義，亦可以說是莊子所說的「大仁大義」。從莊子的眼光來看，不從人本性中的「大仁大義」來的所有的行為及判斷，都是主觀的、相對的。這種「大仁大義」與道德德目的仁義不同，而德目上的仁義束縛了人性。

<sup>262</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.459。

<sup>263</sup> 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，p.167。

<sup>264</sup> 引自吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，文津出版社，1998，p.167。

<sup>265</sup> 陳鼓應，《老莊新論》，p.202。

莊子對仁義德行的原始意義提出反省，他雖批評仁義，卻並非要我們無仁義，而是要行「大仁義」，如此看來，莊子不但不頹廢虛無，且對仁義有更深刻、更積極看法。

由此可知，莊子所認為的「仁義」應有更積極的作用，是種由內而外的無私展現，而該「忘」的乃是外在的形式要求。此外，莊子更在《人間世》中提到「心齋」的修養工夫，實乃與「坐忘」名異實同，以下便就其意涵加以闡釋：

### 一、致虛極，守靜篤

莊子「心齋」的工夫的展現，源自於老子「虛靜」工夫<sup>266</sup>，是種處於「獨與天地精神往來；而不傲倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」〈天下篇〉的精神狀態，在《老子 第十六章》中云：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。

王弼云：

言致虛物之極，篤守靜物之真正也。動作生長，以虛靜觀其反復，凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。

各返其所始也，歸根則靜，故曰靜。靜則復命，故曰復命也。復命則得性命之常，故曰常也。<sup>267</sup>

由「致虛守靜」工夫修養，可達虛靈自覺的心靈，莊子稱「靈府」，「靈」是靈明自覺，「府」是含藏萬有，不與物遷。如吳怡所云：

也就是由「虛」由「靜」而達到心的最清明純淨的境界。這種境界，就像鏡子一樣，他本身明淨無疵，卻能如實的照物無遺。這就是說我們由「致虛」、「主靜」，使得心智達到統一不雜的清明境界，然後我們才能有深入了解天地造化「觀照」作用。這個「觀照」作用，所觀的是萬物之「復」。<sup>268</sup>

「虛靜」得以入有無玄同的深觀當中，無相對、無差等，如實映照，不為私見所掩蓋。透過「虛靜」的工夫，可使心深蓄厚養，「極」、「篤」之後，才有超越的可能性，才能展現出「大而化之」的工夫。

老子的這種「虛」、「靜」工夫，到了莊子便稱之為「心齋」。至於何謂「心齋」？莊子在〈人間世〉中舉了顏回將到衛國，面對衛君的乖張性格而向孔子請示的對話來說明「心齋」：

<sup>266</sup> 徐復觀先生云：「凡是莊子上，『與天地精神往來』，以及『人而天』這類描述，實際是對於由虛靜的工夫，所呈現出的虛靜地精神境界的描述。虛靜之心，本是超越一切差別對立，而會涵融萬有之心。莊子緊承老子『致虛極，守靜篤』之教。」徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》，pp.383-384。

<sup>267</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.31-32。

<sup>268</sup> 見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998，pp.131-132。

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋（純淨之義）<sup>269</sup>，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，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。」

成玄英云：

志一汝心，無復異端，凝集虛忘，冥符獨化。耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。

不著聲塵，止於聽。此釋無聽之以耳也。

符，合也。心起緣慮，必與境合，庶令凝集，不復與境相符。此釋無聽之以心耳。

如氣柔弱虛空，其心寂泊忘懷，方能應物，此解虛以待物者也。

唯此真道，集在虛心。故如虛心者，心齋妙道也。<sup>270</sup>

上段中的「若一志」，則是老子的「專氣致柔」的工夫，當吾人精神專注時，才能步入「心齋」，也就是外離相、內不亂的「禪定波羅密」。「心齋」是以「聽」的方式入門，由「耳聽」→「心聽」→「氣聽」。如張默生言：耳只能聽聲音，只有感覺的作用，不能明白聲音的意義（其他的感官對於外物的感覺亦然）；心只能辨察聲音的意義，只有理智的作用，不能有超乎理智的了悟（對於其他的感覺所得的理解亦然）。<sup>271</sup>

也就是說：「耳止於聽」是馳於外物，執著一定的對象；而「心止於符」，是反於內心，卻仍執著於境，故需進一步以「氣聽」。成玄英疏：

心有知覺，猶起攀緣；氣無情虛，虛柔任物，故去彼知覺，取此虛柔，遺之又遺，漸階玄妙也。..如氣乃虛空，其心寂泊忘懷，方能應物。

<sup>272</sup>

陳祥道先生亦云：

聽之以氣，則無乎不在，廣大流通，所以用形而非用於形，所以待物而非待於物，虛而無礙，應而不藏，故一志所以全氣，全氣所以致虛，致虛所以集道，此心齋之義。<sup>273</sup>

由此可知，「氣」是無所不在，而又廣大流通，作用在「本心」上，即是摒除萬念，而又物來順應。而這裡的「虛」是指「人心」中毫無人文價值判斷的念頭，心處於很平靜的空虛狀態。「心齋」使的心處於空虛的狀態之下，能接受萬物事實的本質與萬物之間存在的關係。更具體地說，即心裡根

<sup>269</sup> 「齋」：內外清靜，不吃葷濁，為茹素；心靈提昇，不著四相，口無兩舌、綺語、妄言、惡言，則為清口，兩者合一方謂之齋。（見孟穎，《南華經義疏註》（上），p.295）

<sup>270</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.147-148。

<sup>271</sup> 張默生，《莊子新釋》，p.129。

<sup>272</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.147。

<sup>273</sup> 張默生，《莊子新釋》，p.101。

本也沒有自我的境界。所以，不虛不能任物實，能虛才能合道妙，亦即能虛才能合於「心齋」的工夫。

所謂「心齋」，並非透過外在事物來達到，相反地卻是拋棄自我內在機心的運作，透過「少私寡欲」、身心通明而至與道合一。故憨山大師云：

顏子多方，皆未離有心；凡有心之言，未忘機也；機不忘則己不化。

故教之以心齋，以虛為極，虛則物我兩忘，己化而物自化耳。<sup>274</sup>

在此，莊子藉由孔子之口說明達到心齋的步驟：首先，是放棄「雜心」，由外向內；掃除「有心」，心無慾念。進而，放下外在感官的感覺作用，用心去察覺聲息背後的存在。

倘若「夫且不止，是之謂坐馳」，心不齋戒，心不虛靜，則雖坐猶馳。而前節所言的「坐忘」功夫—「墮枝（肢）體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」〈大宗師〉其中墮枝（肢）體是離形，黜聰明是去知，與「心齋」比觀，無聽之以耳是離形，無聽之以心是去知，而聽之以氣、虛而待物則是同於大通的坐忘境界。故張默生云：

孔子所提出的「心齋」與大宗師中顏回所提出的「坐忘」，是同一境界的兩種稱謂，就是由墮聽黜明，更進一步而至於萬念俱空，純然是一種虛靜者的境界，而為「虛以待物」的狀態，就可說是達到處世的極致了。要之，道體是虛靜的，惟其虛靜，才可以御至實至動。心齋的相狀，是虛靜的，惟其虛靜，才可對於世事的紛紜，因應無窮。所以莊子所涉想的「心體」，與他所涉想的「道體」是二而一的。<sup>275</sup>

由此可知，「心齋」〈人間世〉、「坐忘」〈大宗師〉二種進道工夫，名稱雖異，本質相同，目標也一致，都是從「虛靜心」著手，要人滌除塵垢（知、欲、情）的困擾，始能有大通的境界。

## 二、唯道集虛，虛室生白

「心齋」的工夫若只做到「虛」與「靜」，似乎也僅達到排除外在的干擾因素，使內心維持平靜，然而維持內心的平靜並非目的，與「道」冥合才是追求的目標，不過內心若能平靜，便向體道、悟道的目標跨進了一步。故以下便以「虛靜心」的發用為主，闡釋此「物來則應，物去則逝」之心所展現的特質，如莊子在《人間世》中所云：

絕跡易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闔者，虛室生白，吉祥止止。

郭象云：

夫視有若無，虛室者也。虛室而純白獨生矣。

<sup>274</sup> 參閱明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷三，pp.15-16。

<sup>275</sup> 張默生，《莊子新釋》，p.113。

夫吉祥之所集者，至虛至靜也。<sup>276</sup>

成玄英云：

瞻，觀照也。彼，前境也。闕，空也。觀察萬有，希皆空寂，故能虛其心室，乃照真源，而智惠明白，隨用而生。白，道也。

吉者，福善之事。祥者，喜慶之徵。止者，凝靜之智。言吉祥善福，止在凝靜之心，亦能致吉祥之善應也。<sup>277</sup>

憨山大師云：

此心虛之喻也。謂室中空虛，但有缺處，則容光必照，而虛室中即生白矣，以喻心虛，則天光自發也。

言有心而動，則禍福隨之，所謂吉凶悔吝生乎動也。今若心虛無物，則一念不生，虛明自照，悔吝全消，唯吉祥止止，而言此虛心，乃吉祥所止之處。<sup>278</sup>

唐君毅云：

此由宅心於虛，更有不得已之出於天者，以無知知，如以無翼飛；則大不同於世之以有知知，如有翼飛者矣。此無知之知，如虛室中無物，而光自生白，此即無異吉祥之止於心之止處。若吉祥不止於此止，則為空止與空坐。蓋無此出於不得已者，則人不能為天使，亦如虛室之未生白，而吉祥不來止。是即無異此心之坐放而坐馳。故必於徇耳目而內通，外於一般之心知，以有心齋之後，仍有其不得已者以待物，如本無知以知；然後可款接鬼神與人，於此心之虛室，虛舍之中：此虛室虛合之中，同時有萬物之化在，以為萬化之樞紐也。<sup>279</sup>

此段中有言，吾人欲去耳目之跡自非難事，但要行而無執，跡而冥之，則更非易事。然而，耳目心知之去除，並非對其本質的否定，而是一種「作用的保存」。<sup>280</sup>蓋因人有一種超越之自覺反省，可超越「有翼」、「有知」之限制，也就是此種自覺反省不經由去人之心知感官而得，而是超越耳目心知之上，而「徇耳目內通而外於心知」，此即一大虛靈，一任氣流行之虛室，此虛室乃人之心，而心止一切止，而為「萬物之化也」。

此義既明，吾人即可在將心齋工夫之層次展示如下：耳目之官乃吾人感性生命之代稱，而吾人感性生命自有其限制性與執著性；心知之明乃吾人理性、知性之代稱，其為執、為限制亦甚明；而氣則為一虛靈之境，亦即是一無知之知之境。而所謂無知之知，正是一種不同於世俗之知之真知，其既為

<sup>276</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.151。

<sup>277</sup> 同上注。

<sup>278</sup> 參閱明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷三，pp.17-18。

<sup>279</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷一，pp.368-369。

<sup>280</sup> 牟宗三云：「道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。」關於「作用的保存」義，請參見牟宗三，《中國哲學十九講》，p.134；另見牟宗三，《才性與玄理》，pp.162-164。

超越而無執，此乃無限之心，由此無限之心所照乃物之自身世界，而非耳目心知所執的現象。當吾人能自身反省至呈現其無限心，一切的定執獲得超越，即是將此等煩惱轉化為菩提，此即透過「心齋」工夫所呈現之無限心的境界；同時，氣之虛而待物，正是自然之道的流行，今既由致虛守靜的工夫，而至心齋自然，則此「自然」顯然是一價值概念，而無執的存有論所呈現之世界亦為一價值世界，此乃與一般人所言之「自然」之義不同。

## 第四節 游心大化的自在

「虛」，只是心境的廓然而已，單單「虛」還是不夠的。就同逍遙遊一文中所描寫的天池，是廣莫無邊，能容一切。但社有水池，仍然只是一片空虛，其中還必須有大鵬去遊，才顯的生動活潑，同樣，「虛」，社是使「四六者，不蕩胸中」，社是使我們「用心如鏡」，但「虛」中還必須有主，還必須有真宰，才能使此虛不滯於虛，成了頑空，而活活潑潑的能化。

### 壹、見獨以遊心

「心齋」、「坐忘」的修養工夫，著重在使內心保持清靜，隔絕外界的干擾，就其內容而言，較偏向於靜態的、消極的層面，雖能做到「外離相，內不亂」般的「禪定」工夫，然而，面對萬化莫測的外在環境，若無堅強的定力是無法與之抗衡，故而強調無人自身的絕對「真宰」存在，若能掌握此絕對的「真宰」，便能避免使內心走向死寂，也能避免迷失在紅塵漩渦之中。能夠把握這個絕對或真我，便能任運而化無不逍遙，因而這種「見獨能化」乃是積極的工夫。在《莊子》書中，這個見獨的獨字，有指「絕對」的，如：

似遺物離人而立於獨也。〈田子方〉

也有指「真我」，如：

獨往獨來，是之為獨有。〈在宥〉

而獨與道遊於大莫之國。〈山水〉

獨與天地精神往來。〈天下〉

此外，《老子》云：「寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆。」第二十五章這裏的「獨」是指道的超越，不受外物的影響，即 大宗師 中的「朝徹見獨」與 德充府 所謂「審乎無假，而不與物遷」的意思。因此把這個「獨」解作「真我」更能符合莊子的思想，如 齊物論 的「喪其耦」，「吾喪我」，及「天地與我並生，萬物與我為一」的「真我」。如果用禪家的話，就是見性的境界。關於這種見獨入道的工夫，所憑藉的究竟是個人的聰明才智，或是真修實煉呢？悟性與苦修之間的關係為何？此乃知與行之間的問題。莊子在〈大宗師〉中藉由女偶之口，以聖人為喻來描述：

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無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣！...」

成玄英云：

虛心凝淡為道，智用明敏為才。言梁有外用之才而無內凝之道，女偶有虛淡之道而無明敏之才，各滯一邊，未為通美。然以才方道，才劣道勝也。

夫上士聞道，猶藉勤行，若不勤行，道無由致。事故雖蒙教誨，必須修學，慕近玄道，決成聖人。若不其然，告示甚易，為須修守，所以成難。然女偶久聞至道，內心凝集，今欲傳言，猶自守之。況在初學，無容懈怠，假令口說耳聞，蓋亦何益。是以非知之難，行之難也。<sup>281</sup>

唐君毅云：

雖然，若聖人之才，為人知之所不知，則女偶又安能知其必無聖人之才？則女偶果能有聖人之道，亦固可不自問其是否有聖人之才，而唯本其所知之聖人之道，以自學為聖人而已；而不必只持其所知之聖人之道，以待天下之有聖人之才者矣。女偶若悟及此義，已自學為聖人；既能學之，則亦固當有學之之才也。此則儒者之言人皆可學為堯舜，聖人可由學而成，人皆有學聖人之才性之勝義所存，而蓋為莊子所尚未及者也。<sup>282</sup>

由上一節所言，道乃「可傳而不可受，可得而不可見」，此種看似具體而難以掌握的道，當是悟性與苦修並重為主，但若兩者勉強分其輕重及先後，應是以行為主，而知為輔。就女偶而言，僅聞道就能使其形貌返老還童，但他仍自謙本身只懂得運用聖人應變的方法，而無學聖人之道的才質，表示學聖人之道的不易。女偶懂得聖人之道，而卜梁倚具有聖人之才，照理說應該很容易傳授，但這僅於知識而已。所以要真能入道，必須要有實際的工夫，所以下便以〈大宗師〉所言之不同修練的時間來描寫不同的工夫層次：

吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。

拙文將本段分成三個階段來說明：

1. 「外天下→外物→外生」：

成玄英云：

外，遺忘也。夫為師不易，傳道極難。方欲教人，故凝神靜慮，修而守之，凡經三日。新既虛寂，萬境皆空，是以天下地上，奚皆非有也。

<sup>281</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.253。

<sup>282</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷一，pp.402-405。

天下萬境疏遠，所以易忘；資身之物親近，所以難遺。守經七日，然後遺之。故郭注云，物者朝夕所須，切已難忘者也。<sup>283</sup>

在這個階段中，逐漸把世界、萬物和身體與「真我」隔離開來，其中需把握一個「守」字工夫，也就是密切注意，靜觀結果，對「本心」守而勿失。不過，「外」只是把它們放在一邊，它們仍然存在，只是「忘」之罷了。

## 2. 「朝徹→見獨」：

成玄英云：

朝，旦也。徹，明也。生死一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。

夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨來獨往，絕待絕對。睹斯勝境，謂之見獨。故老經云寂寞而不改。<sup>284</sup>

在這個階段中，像是早晨的時候，欲念不生，清明畢露，而能不受外物的影響，見到「真我」。猶如禪宗所言的「明心見性」的境界，這才是真正入道的工夫，真人的境界。

## 3. 「無古今→入於不死不生」：

成玄英云：

任造物之日新，隨變化而俱往，不為物境所遷，故無古今之異。

古今，會也。夫時有古今之異，法有生死之殊者，此蓋迷途倒置之見也。時既運運新新，無今無古，故法亦不去不來，無死無生者也。會斯理者，其唯女偶之子也。<sup>285</sup>

在這個階段中，已進入「與道同遊」的境界，由於道的無始無終的特性，自然是無古今而入於不死不生，所以「殺生者不死，生生者不生」。<sup>286</sup>此處的「無」乃不同於「外」，是一種完全否定它們的工夫。

此段所言，乃是明道學道的歷程，側重在認知之超越，其精神專一與回歸之路向十分明顯；自朝徹以上，不標時日，因已超越一般之意識計執，而入於純精神之生命領域。此一進程，乃以個體生命獨對精神世界，一心向道學道行道，終止於不死不生的玄妙境界。由此更進一步說明道在現象界中與物相應相變的作用，也是說明修道者如何來應付物變：

其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。

撻寧也者，撻而後成者也。〈大宗師〉

葉海煙云：

<sup>283</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.253-254。

<sup>284</sup> 同上，p.254。

<sup>285</sup> 同上注。

<sup>286</sup> 根據陳師德和的研究指出：按「殺生者不死，生生者不生」歷來無善解，或據《列子·天瑞》：「生物者不生，化物者不化」以類彼此義，此恐有未妥。其實所謂殺生亦即絕棄對生之迷戀，然真人之不迷執於生之可貴，並非對死有所嚮往也，故曰「殺生者不死」；復次，生生者必勇於其生、敢於其生，然真人之生生亦非對生之執著不捨也，是謂「生生者不生」。總之，它其實就是「無係無惡」、「無死無生」，必如此方可謂「脩然而往，脩然而來」，方可謂「無古今」、「不死不生」。參見陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.230。

生命之昇華旨在超脫生死，而昇華的極致，莊子名之為「撻寧」：「其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。」所謂「撻而後成」是說生命在變中常保不變之真常，在動中常保寧靜之本體，這就是「至人之用心」：「不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」應帝王<sup>287</sup>

在面對萬物的來去時，我們要順其自然，無分別揀擇之心。順任形體與萬物同毀，把握自己真實的存在，在宇宙的變化中，與萬物共存共成。這種工夫就叫做「撻寧」<sup>288</sup>，接於萬物而心保持安寧，使萬物各有所成。

此段話的重點在「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，而後達到撻寧的境界。外天下、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。所謂「撻寧也者，撻而後成者也」（〈大宗師〉）的意思，就是說能接於物，而化之也。因而，莊子便藉由好奇的南伯子葵追問女偶「聞道」的經過。

（女偶）曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」（〈大宗師〉）

聞道工夫	憨山大師註解 <sup>289</sup>	聞道工夫	憨山大師註解
副墨之子	文字	於謳	涵詠、吟詠之意。
洛誦之孫	誦習文字，久而自得	玄冥	由涵詠而冥會於心
瞻明	因文字有悟處	參寥	空闊廣大虛無之境
聶許	從耳聞，聲入心通	疑始	入於無始，學道之成
需役	心雖有悟，必待驗之		

王夫之云：

大道既無形而不可見，則所聞者，竹素、丹墨，誦讀、視聽，言詞、音響而已。所自始者滑濶冥昧，疑有而未始有者也。疑始無始，假化聲以傳。然則化聲者，雖如比竹之吹，不得其萌，而聲所自化，又未始非滑疑之耀之所寓。則即象言以寓真知，亦奚不可哉？亦撻而後成者也。<sup>290</sup>

林希逸云：

凡此數句，謂道是讀書而後有得，做出許多名字也，是奇特。到了卻

<sup>287</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》，p.223。

<sup>288</sup> 「撻寧」的解釋，成玄英【疏】：「撻，擾動也。寧，寂靜也。」清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.255。；吳怡先生的解釋為：「撻，是接物。寧，是安寧。」吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.219。拙文採前者之說。

<sup>289</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷四，pp.34-35。

<sup>290</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.64。

歸之造物，玄冥，有氣之始，參寥，無名之始，疑始，又是無始之始，即所謂有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。此意蓋言道雖得之於文字，實吾性天之所自有者也。<sup>291</sup>

就憨山大師的解說而言，由「瞻明」到「始疑」的意涵，似乎有意將渾沌的修道過程階層化；從發展的軌跡來看，著重在由外在的「作用」，到內在「本體」的心與道的感悟。既然都是由外界向內心，由有形到虛曠，最後「聞之疑始」，也就是最後的答案，說明不在於外，而是內在於己。

由這段話的層層關係來看，其間所用的都是一些象徵性的術語，並沒有一個具體的人物，也沒有一個確定的觀念。不過，從其修道的終極目標「始疑」來看，「疑」是疑似未定之意，它在「心」上有兩種作用，一是在憂深虛無中，因「疑」而不落於虛無。冥冥中似有物，虛寥中似有存。一是對外物的無窮變化，因「疑」而不著於形相，迴光返照，實證自性之不與物遷。而「始」有開端之意，合而言之則是指道的似有未有，似無不無的境界。

## 貳、任物而自化

「忘」和此段的「化」是功夫的兩面，「忘」是對是非、古今、生死等相對現象的一種超越；「化」乃是把相對世界變成一真的道的境界的轉化。此外，「忘」的超越，「化」的轉化，並不是脫離現象界而進入另一個形而上的境界，也就是形而上的境界是在現象界中達成。而這個「化」字在莊子思想裡，也是極為重要的概念，故吳怡特將《莊子》書中所言之「化」分為三種：

- 一、是「萬物的變化」，是指物種的演變，及人的生老病死、貴賤禍福等，如「是萬物之化也」(〈人間世〉)「陵烏得鬱棲則為烏足，烏足之根為蟻蟻，其葉為胡蝶」(〈至樂〉)。
- 二、是「自然的大化」，是指自然界的循環反覆，生生不已，如：「安排而去化，乃入於寥天一。」(〈大宗師〉)。
- 三、是「工夫的化道」，是指修養工夫達到某個程度後，超脫物質，精神上揚，而化入道體，即「不如兩忘而化其道」。(〈大宗師〉)<sup>292</sup>

然而吳怡所認為的「物種的演變」，在之前《莊子》內容的闡析中，應為「自然的大化」中的一部份；另外，將「物種的演變」與「貴賤禍福」歸為同一類，似乎有些牽強，也難突顯莊子對人事變化的細密觀察。故拙文將此「化」稍做調整而分成下列三種：一是「人事的變化」，指的是得失禍福等相對變化；二是「形體的變化」，指的是萬物生老病死的循環變化；三是「精神的轉化」，指的是透過修養工夫將境界向上提升，此為莊子思想的重點。

在「人事的變化」中，「死生存亡，窮達富貴，賢與不肖，毀譽飢渴寒暑」〈德充府〉等現象，其中之人事變化，乃是依「命」而行，既是指人

<sup>291</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.112。

<sup>292</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.16。

事變化，便脫離不了人與人之間的相互關係，在此種互動中，有時便需感化他人，此種「化人」的工夫，莊子在《天運》中云：

烏鵲孺，魚傳沫，細要者化，有弟而兄啼，久矣夫丘不與化為人！不與化為人，安能化人。

郭象云：

言物之自然，各有性也。

言人之性舍長而親幼，故啼也。

夫與化為人者，任其自化者也。若播六經以說則疏也。<sup>293</sup>

陳壽昌云：

夫交尾傳沫及祝為已子，物類各有所宜，有弟兄啼，宜於此或不宜與彼，此造化之自然也，化物而不順其自然，物亦安能強化哉。<sup>294</sup>

既然欲「化人」，便要先做到「與化為人」，此乃是「形莫若就，心莫若和」的順人工夫，而順人並非姑息養奸，而順其自然之性，故而才能「化人」若以勉強或急迫的方式來改變一個人，往往會適得其反。

在「形體的變化」上，莊子有云：「萬化而未始有極」（《大宗師》）萬物是在流變不息中，「萬物皆出於機，皆入於機」（《至樂》）成玄英云：「機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又反入歸無也。」<sup>295</sup>萬物的形體雖然不斷地變化，然而其初始與終結都歸於同一處，也就是不離其「宗」。因而我們必須瞭解自身的變化—「自化」，也必須洞察外物的變化—「觀化」。無論是自身與外物的形體變化，都是自然界大化的一部份，雖有其「命定」的因素，但也難以人為之知所盡知，故莊子在《大宗師》中云：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？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？」

郭象云：

死生宛轉，與化為一，猶乃忘其所知於當今，豈待所未知而豫憂者哉！

已化而生，焉知未生之時哉！故無所避就，而與化俱往也。<sup>296</sup>

成玄英云：

先，生也。後，死也。若，順也。既一於死生，故無去無就；冥於變化，故順化為物也。

不知之化，謂當來未化之事也。已，止也。見在之生，猶自忘遺；況未來之化，豈復逆憂！若用心預待，不如止而勿為也。

<sup>293</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.533-534。

<sup>294</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，pp.237-238。

<sup>295</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.629。

<sup>296</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.275-276。

方今正化為人，安知過去未化之事乎！正在生日未化而死，又安知死後之事乎！俱當推理直前，與化俱往，無勞在生憂死，妄為欣惡也。

297

本段對服喪的問題，以「進於知」三字來論述「知」的極限，無論吾人在「知」的層次如何下功夫，也望不到深一層領域。人生的究竟，畢竟不是「知」的事，落在「知」的層面，並不能「盡」人生。本來，這個「化」是從自然變化而來。在自然的變化中，「萬物以不同形相禪」，「出於幾，又入於幾」，是循環的，也是不息的。然而人的形體有限，生命短促，人死之後，化為蟲肝，化為鼠臂，此若即為物化，又何悲之有？

在「精神的轉化」上，此種人事的相對變化及形體與生命的變化，本就有其「命定」的因素存在，人為之力是難以抗拒的，故世人視為無可奈何而悲之，但莊子卻不悲，因為他找到了不化的本體，面對外界攪擾而仍能保持寧靜的本體，這個不化的本體就是「獨」，也就是真我。唯有把握著這個不變的「獨」，不化的真我，才能「獨與天地精神往來」(〈天下〉)與「乘物以遊心」(〈人間世〉)所以莊子思想中，這個「化」，不是變亂，不是機械化的變，而是有其自主的精神力量。故莊子接著又云：

吾特與汝，其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。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。

郭象云：

所造皆適，則忘適矣，故不及笑也。排者，推移之謂也。夫禮哭必哀，獻笑必樂，哀樂必懷，則不能與適推移矣。今孟孫常適，故哭而不哀，與化俱往也。

安於推移而與化俱去，故乃入於寂寥而與天為一也。自此以上，至於子祀，其致一也。所執之喪異，故歌哭不同。<sup>298</sup>

王夫之云：

形可駭，旦可宅，而心固不損，死固不足以蕩其情，惟自忘其吾而已矣。吾者非吾也，與人相耦而謂之吾，則亦夢而已矣。故忘其所謂吾者，則哀樂無可施之地，一水之不能濡空宇，火之不能熱塊土也，不濡不熱，則不能禁天下之有水火。旦而宅之，暮而去之，且宅之可矣。心不損而形可駭，亦駭之可矣。天下皆吾笑資也，忘其笑而任其排，排亦安焉，然後死可而生亦可。寥天者，無生也，無死也；哀樂現其駭形，如浮雲麗空而無意損於空，夫乃無攪不寧，而生死一，是之謂大宗。<sup>299</sup>

<sup>297</sup> 同上注。

<sup>298</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，pp.277-278。

<sup>299</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.67-68。

「我」的存在乃是相對於外物，也就是對偶而生，而外物能使「我」感到哀樂喜怒，也是因為有「我」的存在，若將「我」予以打破之後，「物」自然不得而執。正因物我之實無時不在變化，何況是非然否可叵之辯？而與物俱化卻將物我打進輪轉之中，在此「物化」之輪轉不息，世間豈有定是定非必然必不然常可常不可，乃至於恆大恆小恆常恆短恆貴恆賤之定性定質？藉由「物化」的工夫，順著自然而變，才能入於寂寥而與天為一，自然萬物一齊，道通為一，故莊子在《在宥》中云：

鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無關其情，物固自生。」

成玄英云：

倫，理也。墮形體，忘身也。吐聰明，忘心也。身心兩忘，物我雙遺，是養心也。

眾多往來，生滅不離自然，歸根明矣，豈得用知然後復根矣哉！

道離名言，理絕情慮。若以名問道，以情闢理，不亦遠哉！能遺情忘名，任于獨化，物得生理也。<sup>300</sup>

王夫之云：

唯鴻蒙之遊，遊而未嘗不遊也。無形無體，無明無冥，含物而忘物，與物同而不同乎物，此天地之本體，而於人為心。心之至虛者，一影不存於昭曠之中，無所鬱結以成乎浮雲之體，六氣自行，而不屑以育群生為說。……不以知攪心，則亦不攪物之知，而物自養其知以護其根。率群生以各貴愛其身，而又何育焉？<sup>301</sup>

此處的「心養」，乃是與「坐忘」、「心齋」的工夫異名同義，通過對世人心知定著現象的批判，凸顯人之超越於心知定著上的真心，以成全人的真正自我。一旦蕩除了引起競求、計較的心知，把心從紛擾迷走中釋放出來，內心自然無限寬廣，便能與莊子所言大道的境界，也就是「絕對的大」的境界互通。讓我們在認知上能忘是非之後，藉由「化」的功夫，在精神上能「化其道」，展現「大而化之」作用，進入大道的逍遙境界。

<sup>300</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.391-392。

<sup>301</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.97-98。

## 第四章 人生理想的實現

在本章中，拙文分成三節來探討，希望展現道家「無而為有」的哲理：首先，是無待，莊子所指「無待」的境界，實與「逍遙」的意涵相同，而「無待」的提出，也是針對世人的「有待」之心，所謂「有待」，乃是有所依賴、有所執著、有所耽滯的意思。因此，在「無待」的境界中，對外能無為而為，內心不受外物的牽絆，自然能不為其所拘、不為其所累。其次，是無用，就「無待」的廣泛之意而言，實可包含「無用」與「無對」，然而拙文發現莊子除了在〈人間世〉與〈德充符〉兩章談「無用」，以及〈齊物論〉中談「無對」外，「無用」與「無對」的觀念也散見於其他篇章之中，故特將此兩項觀念獨立提出說明。莊子「無用」的觀念，也是針對世人在「工具價值」的作用下，事物與個人本身的特質卻被遺忘了，因此，吾人若能以「無用」的觀點，猶如牟宗三所言之「智的直觀」來看待事物與人，方能使萬物各適其所用，達到「無用而無所不用」的境界。最後，是無對，吾人「困境」之源頭，乃在於將「天人合一」的狀態加以區隔，而使人為人、天為天，天人不相干，故莊子乃提出「無對」的觀點，將彼此立場混而為一，是非爭辯即自然消弭，回歸「天人合一」的狀態，展現「藏天下於天下」的豁達氣度。

### 第一節 無待

#### 壹、「有待」與「無待」的分別

人一出生似乎就帶來了一大堆的「期待」，從小時後的父母期待，到長大後的個人及社會環境的期待，而我們的生活也就侷限在通往這些「期待」的道路上。這種壓迫及不自由，乃是由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。一旦受了外力的牽連，即會受到外力的限制，甚至支配，這種心靈的不得安放便稱為「有待」。莊子急需為世人的困境解套，使其逍遙於人世間，乃著重在心靈上的自由，而非肉體上的自由；這是需要不斷地捨棄人為造作，使「心境」不斷地提升才能達到的，絕非縱情任性而為的。

所謂「有待」，乃是有所依賴、有所執著、有所耽滯的意思。而「待」的原因可能是內在空虛，依靠外在的助力，或是內心有欲，希求外在的物質。總之，此兩者皆是內在不足，而被外物所拘累。有待於外者（「外」，如社會規範、輿論、個人所喜從的外物..），即如〈逍遙遊〉中大鵬之待海運與六月息者：



是鳥也，海運則將徙於南冥。

在該篇中又云：

《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。」

郭象云：

夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉！此皆不得不然，非樂然也。<sup>302</sup>

成玄英云：

大鵬既將適南溟，不可決然而起，所以舉集兩翅，動蕩三千，踉蹌而行，方能離水。然後繚戾宛轉，鼓怒徘徊，風氣相扶，搖動而上。涂經九萬，時隔半年，從容志滿，方言憩止。適足而已，豈措情乎哉！

<sup>303</sup>

受制於外者，必須配合外在的標準或力量，有所期待便有所失落，喪失了自身的主導性，內心必然產生焦慮與矛盾，如〈人間世〉中葉公子高之使齊的困頓：

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。

成玄英云：

情若乖阻，事不成遂，則有人倫之道，刑罰之憂。

禧則陽舒，憂則陰慘。事既成遂，中情允愜，變昔日之憂為今時之喜。

喜劇交即於一新，陰陽勃戰於五藏，冰炭聚結，非患如何？

安得喪於靈府，任成敗於前途，不以憂喜累心者，其唯聖德焉！<sup>304</sup>

王夫之云：

思楚之使之也重，復思齊之待之也不急，而遽成內熱，皆存諸人者使然也。知先成乎中，則耳目且熒乎外，震撼回惑，人間世皆桎梏矣！

<sup>305</sup>

此種受制於外在環境的焦慮與矛盾，便是一種罣礙、一種侷限，常使吾人無法逍遙自在。另一方面，有待於內者（「內」，如一己之生活經驗、價值觀念、特殊癖好..），此內者更是與自身緊密相連的，如〈逍遙遊〉中惠子的「蓬之心」：

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！

郭象云：

蓬，非直達者也。此章言物各有宜，苟得其宜，安往而不逍遙也。<sup>306</sup>

<sup>302</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.4-5。

<sup>303</sup> 同上，p.5。

<sup>304</sup> 同上，p.154。

<sup>305</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.40。

<sup>306</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.39。

成玄英云：

慮者，繩絡之也。樽者，漆之如酒尊，以繩結縛，用渡江湖，南人所謂腰舟者也。蓬，草名，拳曲不直也。夫，歎也。言大瓠浮汎江湖，可以舟船淪溺；至教興行世境，可以濟渡群迷。而惠生既有蓬心，未能直達玄理，故妄起掊擊之譬，譏刺莊子之書。為用失宜，深可歎之。

307

受制於內者，雖不似受制於外者的隨波起舞，靠的是自我境界的提升，而非僅是觀念的轉化。若無法自我提升者，心知作用必然受到影響，無法坦然面對萬事萬物的自然分際。如〈逍遙遊〉中所云：

瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲，豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之！

郭象云：

不知至言之極妙，而以為狂而不信，此知之聾盲也。<sup>308</sup>

成玄英云：

瞽者，謂限無朕縫，冥冥如鼓皮也。聾者，耳病也。盲者，眼根敗也。夫目視耳聽，蓋有物之常情也，既瞽既聾，不可示之以聲色也。亦猶至言妙道，唯懸解者能知。愚惑之徒，終身未悟，良由智障盲闇，不能照察，豈唯形質獨有之耶！是以間接輿之言，謂為狂而不信。自此以下，是連叔答肩吾之辭也。<sup>309</sup>

吾人處於外在環境與內在侷限的交攻下，經常造成人格的扭曲，表現於待人接物上，將會衍生出兩種不同的生活態度：一是過於自是自滿而非人，如〈逍遙遊〉中蜩與學鳩笑大鵬：

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？」

憨山大師云：

此喻小知不及大知，謂世俗小見之人，不知聖人之大，猶二蟲之飛搶榆枋，則已極矣，故笑大鵬要九萬里何為哉！此喻世人小知，取足一身口體而已，又何用聖人之大道為哉！莊子因言世人小見，不知聖人者，以其志不遠大。<sup>310</sup>

王夫之云：

此遊于小者也；逍也，而未能遙也。<sup>311</sup>

此處的蜩與學鳩，乃代表世俗的小知小見，自囿自局，不知道天地整體的至大，不知道天高地厚。另一是自卑自艾而盲從逐俗，如〈應帝王〉中列子之心醉神巫季咸：

<sup>307</sup> 同上注。

<sup>308</sup> 同上，p.31。

<sup>309</sup> 同上注。

<sup>310</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷一，p.14。

<sup>311</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.3。

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福夭壽，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉。

成玄英云：

占候吉凶，必無差失，剋定時日，驗若鬼神。不喜預聞凶禍，是以棄而走避也。

列子見季咸小術，驗若鬼神，中心羨仰，恍然如醉，既而歸反，具告其師。<sup>312</sup>

自身的定性不足，醉心於外在新奇的事物，無法掌握自身的真實特質，讓寶貴的時光在盲從的追逐中消逝。凡此種種，無疑是將自身的「生命境域」<sup>313</sup>陷溺於封閉性的藩籬中，縱偶有一時的快感，然無法達到莊子的那種自由自在、無往不快意自適的「至樂」。

相對於「有待」而言，「無待」是有無所依賴、無有所執著、無有所耽滯的意思。若欲達到「無待」的境界，則需經過一番深蓄厚養的修養工夫。故支道林云：

人把精神提升到最高境界，變做造物者的化身，變做真宰、真君，然後可以了解一切；而這一切對於這種精神又不能成為障礙 - 用支道林的名辭來說，就叫做「無待」。<sup>314</sup>

此種「無待」的境界是否就是逍遙的說法？吳汝均云：

若能看破一切對待，便能從相互對立、對待關係中解脫過來，而為無待與逍遙。無待與逍遙是同義語，同表示自由無礙的涵義。無待是負面的表示；逍遙則是正面的表示，是表詮。逍遙是突破一切由對待關係而來的障蔽所達致的自由自在的精神境界，它的直接涵義是絕對與自由。<sup>315</sup>

此外，陳師德和亦云：

「待」是依賴的意思，凡有依賴必不能說獨立自主，故有待與無待之別，亦即或被條件制約與或兀然自主自存之不同，當然所謂逍遙指的是無待，莊子首先指出：凡存在皆不免被限制，如知有小大、年有長短、力有厚薄、智有優劣，此皆不免有時而盡，一定是要「乘天地之正、御六氣之辯」才能遊於無窮，而這種無待的境界乃是無掉功、名、己之執著後才會達到的，然既說逍遙可遊，又曰帝王可應，則「逍遙」當不是從具體生活抽離的頑空孤冥，而是無入而不自得的快樂自在，依此，「至人無己，神人無功，聖人無名」並非表示他們乃超絕人間

<sup>312</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.298。

<sup>313</sup> 袁長瑞，莊子逍遙遊研究，《鵝湖月刊》第19卷第1期，第二七一，p.34。「生命境域」乃兼攝生命境界與生活領域言。指一個人所能安處，而無任何不自在、不快意之感產生的範圍（程度）。所能安處的範圍（程度）愈大，表示生命境域愈高廣；反之，則是愈低狹。由此觀之，所謂逍遙遊，即是其生命境域高廣至無窮，至無所至極。

<sup>314</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，p.249。

<sup>315</sup> 吳汝均，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998，p.111。

之純靈、類如西方宗教之上帝或天使者，而是說他們的真正本領惟能以豁達之態度自處，可超拔乎一切有待者，故「無待」之諦義乃「雖有待而可無待」，而非徒然與有待相對之無待也，「雖有待而可無待」正顯一辨證之融合義。<sup>316</sup>

既然逍遙與「無待」同義，而莊子最終的目標是逍遙於〈人間世〉，「雖有待而可無待」正是其自由無礙的境界展現，故提出已達無待境界的三種理想人物來說明：「至人無己，神人無功，聖人無名」。在外、雜篇中，此類理想人物似乎有等級之分，如《外物》云：「聖人之所以馘天下，神人未嘗過而問焉；賢人之所以馘世，聖人未嘗過而問焉……」則彼此之地位有高低之別可知。另外，《天下》亦云：「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人；以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」其等級之分，實不容否認；而郭象云：「凡此四名，一人耳，所自言之異。」<sup>317</sup>另外，成玄英亦云：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。……一人之上，其有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。」<sup>318</sup>以此證之內篇中的記載，這些人物均同指得道的高人，他們的境界高度並無不同，只是所重的面向不同罷了。以下便以內篇的說法為憑證，由「無名」、「無功」及「無己」的先後安排，來探討無待的境界。

## 貳、聖人無名

「聖人」在儒家與道家的境界層次上是有所不同的：在儒家而言，「聖人」是透過定、靜、安、慮、得等修養類目，將道德學行昇華到至高完美無缺的境界者；而「聖人」對老子而言，所代表的則是真道的展現者，其主體所修證之道乃是個「無」字，而這個「無」字所體現於外的「無為」，乃是針對「有為」而生，因為在老子看來，「有為」就是造作，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。故這些造作均須揚棄，如老子在〈第二章〉中所云：

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。

王弼云：

自然已足，為則敗也；智慧自備，為則偽也。因物而用，功自彼成，故不居也。使功在己，則功不可久也。<sup>319</sup>

另外，在《第三章》中亦云：

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，

<sup>316</sup> 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，pp.70-71。

<sup>317</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.1066。

<sup>318</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.22。另一種看法則如孟穎先生所述，將「無待」分成高低不同的三大境界：聖人、神人、至人，其代表人物則是聖人為宋榮子，神人為列御寇，至人則為能乘天地之正，而御六氣之辯者。孟穎，《南華經義疏註》（上），p.107。

<sup>319</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.8-9。

使夫智者不敢為也，為無為則無不治。

王弼云：

心懷智而復懷食，虛有智而實無知也。

骨無知以幹，志生事以亂，心虛則志弱也。<sup>320</sup>

另外，在 四十七章 中亦云：

聖人不行而知，不見而名，不為而成。

王弼云：

得物之致，故雖不行而慮可知也，識物之宗，故雖不見，而是非之理可得而名也。

明物之性，因之而已，故雖不為，而使之成矣。<sup>321</sup>

另外，在 四十九章 中亦云：

聖人無常心，以百姓心為心，善者吾善之，不善者吾亦善之，德善，信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，為天下渾其心，聖人皆孩之。

王弼云：

聖人之於天下歛歛焉，心無所主也；為天下渾其心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應。無避無應，則莫不用其情矣。<sup>322</sup>

另外，在 六十四章 中亦云：

是以聖人無為故無敗，無執故無失，民之從事常於幾成而敗之，慎終如始則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢為。

王弼云：

好欲雖微，爭尚為之興；難得之貨雖細，貪盜為之起也。

不學而能者，自然也；喻於不學者，過也，故學不學以復眾人之過。

<sup>323</sup>

此處所言之「聖人」，其行徑乃是「無為無執」、「不有不宰」，也就是展現出「無」的工夫與境界。因「無」而能虛，虛而能容，有容乃能成其大。對於「無」的特殊意義，牟宗三曾云：

「無」不是個存有論的概念 (ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上之問題。<sup>324</sup>

既然「無」是個人生問題，必有其入世的目的，故陳師德和亦云：

通過了「無」(不妄作)，證成了「有」(自然常道)，這是「無而不無，無而後能有」，而自然常道之自由、和諧、開放又是以無人我宰制、

<sup>320</sup> 同上，pp.10-11。

<sup>321</sup> 同上，p.104。

<sup>322</sup> 同上，p.106。

<sup>323</sup> 同上，p.143。

<sup>324</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.92-93。

無爭強取先、無凡慮俗計為內容，所以「自然」不是「有之以為利」，而須「無之以為用」，這是「有而不有，有以無為本」，「無」與「有」在價值之道的領域裡，亦是如此辯證地開展不已。<sup>325</sup>

在「無」與「有」的價值辯證中，莊子承繼老子體道之聖人思想，將其置於至人、神人、真人相同的境界，其境界乃是做到能遊大道之鄉的真喜悅，此四種體道之人各具特色，又可相互貫通，猶如「道」之作用。以下就以〈逍遙遊〉中對「聖人」的描述與如何超越世俗之名的內涵加以說明：

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；鼯鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

張默生云：

本段中的許由，就是莊子的代言人。在許由的意思，「治大國若烹小鮮」，應當是無為而治的。堯既有心治天下，乃是有為而治，正如庖人的有心治庖，不似尸祝的無為而處。有為而處，未必物物各得其所，殊違反自然大化的法則。無為而為，才是自然大化的常法，然而無為而無不為。有為，就是造作，就是聲聞；無為，就是任其自然，也就無名可指。尚書云：「帝力何有於我哉？」老子云：「百姓皆謂我自然。」正可謂「聖人無名」的良好註腳。<sup>326</sup>

在此段中，有幾個問題上待釐清：首先，莊子所指的「聖人」為何人？是指「堯」？抑或是指「許由」？

張修文云：

莊子本文中堯是以人為的作用（「燭火」、「浸灌」）來治國，與許由的自然產生的力量（「日月」、「時雨」）相較，突顯自己的辛苦與能力不足，當堯「窅然喪其天下」才成其為「聖人」的，故「聖人」應是「許由」而非「堯」。<sup>327</sup>

但郭象卻說是堯：

..無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟，東西之非己也，故無行而不與百姓共者，亦無往而不為天下之君矣。

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中。<sup>328</sup>以儒家「有德斯有土」的標準，認為「堯」是「聖人」。<sup>329</sup>

<sup>325</sup> 陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，p.93。

<sup>326</sup> 張默生，《莊子新釋》，pp.20-21。

<sup>327</sup> 張修文，《莊子 內七篇 的義理析論》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1998/6，p.26。

<sup>328</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》（上），pp.24-28。

<sup>329</sup> 吳怡先生亦認為：許由只是陪襯，堯才是真正的有聖人之治，而不執著於聖人之名。吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.35。

歷代研究莊子的學者，對於「聖人」究竟是指「堯」抑或是「許由」，見解各有不同。雖然對於誰代表「聖人」的看法不一，然而對於聖人必顯現的特徵，不執著權位之名或清高之聖名，則有一致的認同。其次，道家一般認為「名」輕「實」重，但「名」與「實」之間的關係為何？究竟要如何超越呢？

一、「名」乃是「實」的抽象化，隨外在環境而變：「名者，實之賓也。」天下既已平治，若許由接受也發揮不了多大的作用，就堯來說，名是國君，實是使天下平治，但就許由來說，他推辭這種「虛名」(名)，要保全性命之真(實)。因而「實」能不為「虛」所限，「主」能不為「賓」所擾。

二、若達「無名」，跳脫約束，真「實」自顯：「名實未虧而喜怒為用。」〈齊物論〉無論是「朝三暮四」(非)或是「朝四暮三」(是)，都代表著「名」的不定性，名相對立、比較與分別，也束縛了人心，使心靈不得自由自在，因而必須放在「道樞」中，經由「異中取同，同中觀異」的方式來處理。此種由「無名」而入「道樞」的過程，方東美用「本質相對的原理」來加以解析：

如果要消解這個無窮的困難，那麼先要再思想上面成立一個所謂「無限的思想體系」，把一切的小的困難都溶化到大的、無窮的思想體系裡面去，然後站在無窮的思想體系裡面，這也就是莊子所謂的「道樞」(大圓環裡面的中心)。從各個小的理論系統找出一個共同的焦點，把一切思想對立的差異，通通匯集到此一共同的焦點，然後從這個共同點再回看各種理論系統，而後發現：各種理論系統都有其存在的價值，都有它的相對理由，也因而可以容納各種不同系統的見解。莊子從相對性來看，稱之為「兩行」；從共同的真理焦點來看，稱之為「道樞」。<sup>330</sup>

在此，必須對「無名」加以說明：「聖人」並非刻意逃避治天下的責任，而是告訴我們要各安其份，勿因爭名奪利而喪失本真。另外，「聖人」能做到「無名」，但「無名」是否就是「聖人」呢？莊子在〈逍遙遊〉中特舉宋榮子為例來說明：

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。

憨山大師云：

言宋榮子所以笑彼汲汲於浮名者，其自處以能忘名，故舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮。此但定其內之實德在己，外之毀譽由人，故不以毀譽少動其心，以知榮辱與己無預，如此而已矣。

宋榮子所以能忘毀譽者，但不汲汲以求世上之虛名耳。

<sup>330</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，pp.278-279。

言未有樹立也，以但能忘名，未忘我。<sup>331</sup>

對於世俗生活而言，「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」，也就是做到「君子不器」《論語 為政》中的「器」字，只能限於一器之用。這對世俗之人而言，已是極大的成就與尊榮了，然而宋榮子更進一步做到「舉世而譽之」或「舉世而非之」都能「不動心」，也就是做到外在的毀譽不入於心。明白榮辱都是自己內心對外物的反應，內心既無求，外物便不入，就不會有榮辱的感覺了。雖然這種人不多見，但仍是未達莊子所稱的理想境界之人，因其「猶有未樹也」，也就是只做到內外隔絕，內心尚未達到自然而化的境界。因此可知，宋榮子雖已達「無名」之境，但其身仍陷於「有待」之中，故未臻「聖人」之境地。誠如牟宗三所云：

只有「聖人」能超越或破除「有待之得待」的限制，而達到真正的逍遙。但真正的逍遙不是在現實存在上的是，而是修養境界上的事，這部分屬於精神生活領域，不屬於現實物質生活領域，這裡的聖人修養境界的逍遙是形式定義逍遙的具體化，誠如支遁所標明的「逍遙者，明至人之心也」(道佳作「致虛極，守靜篤」的工夫，也是在心上作工夫)。然人能自覺地作虛一而靜的工夫，已達聖人或至人的境界。<sup>332</sup>

因此，「聖人」乃是將精神層次的「無待」之心，落實在現實生活中的「無名」之人，超越世俗的權位之名、聖潔之名與是非知名的人。另外，關於「聖人」一詞，內七篇中除了「養生主」沒有出現外，總共出現二十八次<sup>333</sup>，可見「聖人」一詞在《莊子》中的重要性，以下便舉內七篇中的三段來說明，如「齊物論」中所云：

是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。

成玄英云：

天，自然也。聖人達悟，不由是得非，直置虛凝，照之以自然之智。

只因此是非而得無非無是，終不奪有而別證無。<sup>334</sup>

此指聖人不偏執成見，而能調和是非，甚至因任是非，超越對待以入無待，所謂「道隱於小成，言隱於榮華」去除我執，法天之自然。此與「聖人無名」的內容相承接，然在內七篇中所佔的份量甚微。另外，在「齊物論」中又云：

奚旁日月，挾宇宙。為其吻合，置其滑湑，以隸相尊。眾人役役，聖人愚芑。參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。

成玄英云：

役役，馳動之容也。愚芑，無知之貌。凡俗之人，馳逐前境，勞役而不息；體道之士，忘知廢照，芑然而若愚也。

夫聖人者，與二儀合其德，萬物同其體，故能隨變任化，與世相宜。

<sup>331</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷一，p.19。

<sup>332</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，p.182。

<sup>333</sup> 陳冠學，《莊子新注》，p.24。

<sup>334</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.67。



雖復代歷古今，時經夷險，參雜塵俗，千殊萬異，而淡然自若，不以介懷，抱一精純，而常居妙極也。<sup>335</sup>

此指聖人乃是摻雜在時空的變化之中，人既由天生，無心而為，生養萬物，透過致虛守靜的主體修證，朗現聖人虛寂渾化的妙用。聖人悟出物我的根源，超然於生死，人世間的天壽終始，希任自然，這是天道的玄德妙用，助養人自身清靜自正的生命。此段在闡述「聖人」之忘己忘我，其義與「至人無己」相通。另外，德充府中云：

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？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！

成玄英云：

夫至人道邁三清而神遊六合，故蘊智以救殃孽，約束以檢散心，樹德以偕蒼生，工巧以利群品。此之四事，凡類有之，大聖慈教，同塵順物也。

惡，何也。至人不殃孽謀謨，何用智惠？不散亂彫斲，何用膠固？本不喪道，用德何為？不貴難得之貨，無勞商賈。祇和光利物，是故有之者也。<sup>336</sup>

聖人能辨別形軀假我的迷失，掌握存有的主體生命，因任自然，受食於天，絕俗超塵，忘卻眾人機巧變詐的行為，和光同塵契入虛明之境。此處的「聖人」能和光利物，似有「神人無功」之意。

由此三段內容可知，《逍遙遊》中的「聖人」雖僅提到「無名」，然在其他篇章中便有與至人或神人融通而用，足見此三者各有特色，又能貫通融用。

### 參、神人無功

世人在塵世中，終究難以抗拒虛名與事功的追求與執著，莊子在〈逍遙遊〉中，特以「聖人無名」來展現突破世人所執著的無常知名的境界；再以「神人無功」來展現突破世人為了肯定自我所執著的事功的境界。人的肉體雖然有其侷限，但精神層次卻可無限向上超越，而「神人」乃指超脫了肉體與外在環境所限，精神層次與「道」合一的人，當其達乎所謂的「神凝」 - 精神內聚，不為物質所影響，且能不傷害外物，常保和諧，而參贊萬物之變化者。如〈逍遙遊〉中所云：

連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖（綽）約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。無以是狂而不信也。」

郭象云：

俱食五穀而獨為神人，明神人者非五穀所為，而特乘自然之妙氣。

<sup>335</sup> 同上，p.102。

<sup>336</sup> 同上，p.218。

夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閭堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而御六氣，同人群而驅萬物。苟無物而不順，則浮雲斯乘矣；無形而不載，則飛龍斯御矣。遺身而自得，雖淡然而不待，坐忘行忘，忘而為之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝，則不凝者自得矣。世皆齊其所見而斷之，豈嘗信此哉！<sup>337</sup>

在遙遠的「姑射之山」的「神人」，其「肌膚若冰雪，淖（淖）約若處子」，看似描述「神人」的外觀，實是彰明一不囿於對待關係的智慧心靈<sup>338</sup>，不似世人為外物而心力憔悴。不食人為、有用的「五穀」，而吸飲自然、無用的「風露」，「風」是「天地之氣，合而生風。」是「天地相合以降甘露」《老子 三 二章》，「屈果，故「神人」乃是與天地之化育相合的。

而「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」與「至人神矣！..乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。」極其神似。成玄英云：「動寂相即，（真）〔冥應一時，端坐寰宇之中，而心遊四海之外矣。』<sup>339</sup>故知「神人」乃可與「至人」相通，而「神人」非果真以身遊，係因其「無心順物」不分別，故不製造封限、對待，與物混同而無對於天下，則無物不可乘、不可御，亦無處不可遊。

此「神人」正是所謂體純抱素，專氣守柔，絕世味，納元精，凌太虛，秉陽德，以遊乎無窮的；其養神的極致，至於守靜處虛，寂照常通，宜乎能使天地位而萬物育了。<sup>340</sup>在完全精神化的境界中，神人展現「神凝」的工夫，達到精神內聚，純淨無欲時，自能和天地相合，與萬物共化。關於「神凝」作用，蔡明田的闡釋如下：

「其神凝」，一股藝術性的美（和諧與複雜的統一等等）洋溢其中，此實非神仙之說可比擬；究其用心，乃在打破我執的拘束，達到忘我的崇高境界；及如 德充府 篇中的人物，個個形體殘缺不全，但道德完備而忘其形，外表流露出一股強勁的動人魄力，攝人心魂，化人於不知不覺之中，這正是內在精神的最大作用。<sup>341</sup>

故知「神人」的真正作用，乃在於「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」。「神人」的「神凝」即意謂著其心靈渾化一切對待關係，不受任何二元相對系統的干擾。故其精神專一時，不僅不以人為方式傷害萬物，更能促成萬物的生化，如老子所云：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。..」〈十六章〉，讓萬物「各復歸其根」，這便是「神人無功」的表現。接著更以

<sup>337</sup> 同上，pp.29-30。

<sup>338</sup> 郭象云：「此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋、佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣。見其歷山川、同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉！」同上，p.28。

<sup>339</sup> 同上，p.97。

<sup>340</sup> 張默生，《莊子新釋》，p.23。

<sup>341</sup> 蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：台灣商務印書館，1970，p.139。

「神人」之德來說明：

連叔曰：「然。瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲，豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之！是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蕪乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！」

王夫之云：

物之災祥，穀之豐凶，非人之所能為也，天也。胼胝黧黑，疲役其身，以天下為事，於是乎有所利，必有受此疵者矣；有所貸，必有受其饑者矣。井田之流為耕戰，月令之濫為刑名：張小而大之，以己所見支天德王道，彊愚賤而使遵；遏大而小之，以萬物不一之情，徇一意以為法；於是激物之不平而違天之則，至天下之怒如烈火，而導天下以狂馳如洪流；既已傷人，還以自傷。夫豈知神人之遊四海，任自然以逍遙乎？神人之神，凝而已爾。凝則遊乎至小而大存焉，遊乎至大而小不遺焉。物之小大，各如其分，則己固無事，而人我兩無所傷。視堯舜之治跡，一堯舜之塵垢秕糠也，非堯舜之神所存也，所存者神之凝而已矣。<sup>342</sup>

「將旁礴萬物以為一世蕪乎亂」，此句歷年來有兩種看法：一是「將旁礴萬物，以為一世蕪乎亂」；一是「將旁礴萬物為一，世蕪乎亂」<sup>343</sup>。縱然對字義解釋略有不同，但真正的意義並無出入。當「神人」的精神內凝（神凝）之後，就能產生一種貫通萬物生化的力量（旁礴）。因為與生化同體，大水大火相對而言，都只是生化過程中的一個波浪而已，以此境界來看堯舜亦是如此。所以，「神人」功參造化，又豈肯為世俗的事物而煩心；反過來說，正因功參造化，而無法以世俗的功業來描寫他。

另外，拙文在此再提與「聖人無己」相同的問題，只要是「神人」便能達到「無功」的境界，但能達到「無功」之人，是否就是所謂的「神人」呢？以下特舉〈逍遙遊〉中列子為例來說明：

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。

成玄英云：

旬，十日也。既得風仙，遊行天下，每經一十五日回反歸家，未能無所不乘，故不可一時周也。

致，得也。彼列禦寇得於風仙之福者，蓋由炎涼無心，虛懷任運，非

<sup>342</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.6-7。

<sup>343</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，p.37。

一是「將旁礴萬物，以為一世蕪乎亂」（王先謙、陳壽昌等），指神人之德廣被於萬物，而為一世求治平。

一是「將旁礴萬物為一，世蕪乎亂」（以郭象為首），指神人之德與萬物混而為一（司馬彪），相對於世人勾心鬥角，爭亂不已（陳啟天、陳鼓應）。

關役情取捨，汲汲求之。欲明為道之要，要在忘心，若運役智慮，去之遠矣。<sup>344</sup>

陳壽昌云：

乘虛策空。脩然自得，於清脩致福中求之，如彼者亦不多得，匪但世俗也，雖無行役之勞，待風始行，由非大之至也。<sup>345</sup>

列子雖已習得駕風而行，輕妙而虛靈，但能受制於時間，須「旬有五日而後反」，無法從心所欲；雖然不用足來行走，但能須待外在的風而起。也就是說：列子雖以超脫世俗之務，達於「無功」，然而其「心」仍受外在環境的拘束，無法從心所欲，代表其仍未臻「神人」之境。故知列子的御風，雖也是透過一段身心的修練而得，但仍未得精神上的妙樂，也藉此說明「大道」是不同於「神通」的<sup>346</sup>，但世人卻受此誤導，把「神人」的境界當成神仙法術來追求。

#### 肆、至人無己

關於「至人」的境界，實兼有「聖人」與「神人」的所有內涵，既為「無己」之人，便能不受外在之名的影響，達到「無名」之境；既為「無己」之人，也能不受外在之功的影響，達到「無功」之境，故「無己」實乃「無待」之核心概念。從《莊子》的內容上來看，「至人」與「神人」的最大區別在於：「神人」重在參贊化育的功能上，而「至人」則重在心性上的修養，達到真我的境界。修至此，對物無分別、對待，超越仁義禮樂的束縛，根本無畏於生死，無懼於利害，心靈上以提昇至純粹而至真的境界。然「至人」與「神人」描述之境亦有互通之義，就其處世之道，莊子在〈齊物論〉中云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山而不能傷，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！

成玄英云：

至者，妙極之體；神者，不測之用。夫聖人虛己，應物無方，知而不知，辯而不辯，豈得以名言心慮億度至人耶！

沍，凍也。原澤焚燎，河漢冰凝，雷霆奮發而破山，飄風濤蕩而振海。而至人神凝未兆，體與物冥，水火既不為災，風雷詎能驚訝。

夫利害者，生涯之損益耳。既死生為晝夜，乘變化以遨遊，況利害於死生，曾何足以介意矣！<sup>347</sup>

另外，在 田子方 中亦云：

<sup>344</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.19。

<sup>345</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，p.6。

<sup>346</sup> 《莊子 達生篇》中也舉「津人操舟若神」的寓言說明：作用者與被作用者，若渾化為一整體而無所對待，則「若神」的作用將自然呈現，以此呼應「大道」是不同於「神通」的。

<sup>347</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.96-97。

夫至人者，上闢青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。

郭象云：

夫德充於內，則神滿於外，無遠近幽深，所在皆明，故審安危之機而泊然自得也。<sup>348</sup>

成玄英云：

夫至德之人，與大空等量，故能上闢青天，下隱黃泉，譬彼神龍，升沈無定，縱放八方，精神不改，鄰彼萬仞，何足介懷！<sup>349</sup>

此段的重點在「神」，《莊子》書中所言的「神」，多與「心」有關係，亦即「心神」之意。用以描寫「至人」的「心神」之神妙，是無窮無盡的活動能力，而非能力的神妙。由於能瞭解變化的事實，故能超脫時間與塵世的侷限；由於能控制與維持「心神」的寧靜，故能漠視死生問題，忘掉利害關係。如郭象注：「夫神全形具而體與物冥者，雖涉至變而未始非我，故蕩然無（蕘）〔蕘介於胸中也。〕<sup>350</sup>此外，莊子更在〈達生篇〉中藉由「至人」待物的態度，詳述其能「死生無變於己，而況利害之端乎！」背後的修養工夫：

子列子問關尹曰：「至人行潛行室，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。居，予語女！凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形而止乎無所化，夫得是而窮之者，物焉得而止焉！彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉！...」

王夫之云：

物之所自造者氣也，與彼更生者也，散而成始者也。物者，氣之凝滯者也。象貌聲色，氣之餘也。人之先合於天，為命之情者，純而以矣；無所凝滯，更生而不窮，不形於色而常清。唯人之不達乎此，淫于物而化於物，則物之委形塊結于中以相雜，憂患水火交相窒慄而純氣蕩；則且化天之純氣，為頑鄙、窒塞、浮蕩以死之氣，而賊天甚矣。守其純氣，棄世以正平，得而不淫，失而不傷，藏身于天而身無非天，形且與情同其純妙，而為德于生者大矣。夫人之雜氣一動，開人之「知巧果敢」，以閉天之純，則其散而更生者，害延不已，於是攻戰殺戮之氣動於兩間，而天受其累。故守之者不得不嚴，而棄物者不得不若遺也。<sup>351</sup>

「至人」能知凡物皆具形色，因而皆屬同類，抱持著事物天然的狀態（其天守全），與其心神無所空隙（其神無郤），由於心神沒有受到外物的擾亂，

<sup>348</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.725。

<sup>349</sup> 同上，p.726。

<sup>350</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.96。

<sup>351</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.242。

心態上自然不會對各物有差別的觀念。當「至人」能做到「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造」的修養工夫時，自然能處於不過當的限度，藏心於循環變化的境地，神遊於萬物的根源，自然不為外物所傷。雖然，「保神全性」即能遠離人物利害，但這還不是最高的境界，最高的境界是恢復到嬰兒無所用心的狀態。如莊子在〈庚桑楚〉中所云：

「夫至人者，鄉與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事，脩然而往，侗然而來。是謂衛生之經已。」曰：「然則是至乎？」曰：「未也。吾固告汝曰：『能兒子乎？』兒子動不知所為，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來。禍福無有，惡有人災也！」

陳壽昌云：

道莫要於衛生，衛生者何？養其身心而已。惟道集虛，故藏身不厭其深眇；惟道日損，故洗心必絕其紛營，至身心皆得其養，則與道大適，無思無為，匪特能赤子之所能，即至人亦可馴而至，世之言衛生者，幸勿忽此常經外身心而別求捷獲也。<sup>352</sup>

另外，在〈外物〉中有云：

唯至人能遊於世而不僻，順人而不失己，彼教不學，承意不彼。

林希逸云：

僻，偏也，遊於世而無所偏倚，不以古今為是非也。雖和光同塵，不與世相忤，而我之所存者自在，故曰順人而不失己。彼之所教，自以為是，我固不學之，然亦承順其意而無彼我之分，此及齊物因是之意，故曰承意不彼。<sup>353</sup>

因其性而教之，彼教不學也；尊其意而承之，不棄不外也。承意而不彼，順人也，則人逍遙。不失己，則不「役人之役，適人之適」，而自適其適，則我逍遙。若然，則人我一皆逍遙。故莊子所認為最理想的作為，並不只是行動上不參與人與物之間的利害等等，因為此種「保神全性」的做法，心中可能存有利害、預謀等等。所以，最理想的作為便是「至人之德」，恢復到嬰兒「動不知所為，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰」的狀態。<sup>354</sup> 太上感應篇有云：「禍福無門，惟人自召。」故人若能以嬰兒的心神，採取「無為」的做法來面對心外的事物，必能有「禍福無有，惡有人災也」的效果。故莊子在〈田子方〉中云：

老聃曰：「夫得是者，至美至樂也。得至美而遊乎至樂，謂之至人。」孔子曰：「願聞其方。」曰：「草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水，

<sup>352</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，p.377。

<sup>353</sup> 林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.301。

<sup>354</sup> 莊學所說之無知，乃經過知之階級，實即知與原始的無知之合也。此無知經過知之階級，與原始的無知不同。對於純粹經驗，亦應作此分別。如小兒初生，有經驗而無知識。其經驗為純粹經驗；此乃原始的純粹經驗也。經過有知識的經驗，再得純粹經驗。此再得者，已比原始的純粹經驗高一級矣。見馮友蘭，《中國哲學史》增訂本上冊，p.302。

行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於智次。夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四支百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。」

成玄英云：

夫證於玄道，美而歡暢，記得無美之美而遊心無樂之樂者，可謂至極之人也。

疾，患也。易，移也。夫草食之獸，不患移易藪澤，水生之蟲，不患改易池沼；但有草有水，則不失大常，從東從西，蓋小變耳。亦猶人處於大道之中，隨變任化，未始非我，此則不失大常，生死之變，蓋亦小耳。

夫天地萬物，其體不二，達斯趣者，故能混同。是以物我皆空，百體將為塵垢；死生虛幻，終始均乎晝夜。死生不能滑亂，而況得喪禍福生崖之事乎！愈不足以介懷也。<sup>355</sup>

總之，莊子逍遙的境界固然是在「無待」，但其工夫卻不離「有待」，「無待」的真意不是流於虛無，而是把「有待」加以淨化、加以昇華，已揭開人性的無限開展。故知「無待」不只是「待」的相反，而是「待」的超越。譬如只求「知效一官」是待，但「無待」並不只做到沒有一官之效，而成無所可用之人。也就是需將吾人的精神層次提升，不執著於「一官之效」。故拙文乃將「至人無己，神人無功，聖人無名」之意深入描述為：

「無己而後可以有己，無己而後見純真之性  
；無功而後可以有功，無功而後得入世之功  
；無名而後可以有名，無名而後成世間之業。」

## 第二節 無用

「無用」的觀點，乃是莊子針對世人執著於「有用」之反思，而「無用」乃是「有用」的依存根據，更是超越「有用」之用。因此，陳師德和云：

「無用之用乃為大用」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、無以為用、不以用為用、無私心以自用等都是，而這些講法都為老莊所接受，他們總要超克世俗對無用的刻板印象，而弔詭地強調無用也是一種用，甚至是一種比有用更有用的用。<sup>356</sup>

在《莊子》一書中，關於「無用之用」直接的闡釋，雖以內七篇中的「逍遙遊」與「人間世」居多，然此「無用」或「有用之弊」的觀念則散見於其

<sup>355</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.714-715。

<sup>356</sup> 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，2000/6，pp.61-62。

他篇章中。在事物的運用上，「無用」的展現乃在於「為是不用而寓諸庸」（齊物論）；而延伸至人事的運用上，「無用」則是吾人「全身而退」的一項法寶，故以下便循此兩項脈絡加以論述：

## 壹、為是不用而寓諸庸

世人多以現實的價值觀，衡量物之有用與無用，能直接而有效的應用於生活上，就是有用，否則即是無用，也就是所謂「工具價值」，然而莊子則已超脫此境，純以「智的直觀」，超乎物質之上，不受外界阻礙，完全精神化的境界，故能洞察「無用之為大用」也。此亦即老子「無為而無不為」一義之延伸，當吾人打破經驗與價值的執著時，自能逍遙自適。

正因世人目光短淺，往往只知感官物質的經驗層次，常有如儻與忽以「自是有用」的方式，強加在「自是無用」的渾沌身上，殊不知此種「畫蛇添足」之舉，反倒對其造成傷害。如莊子在〈應帝王〉中所云：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儻與忽謀報渾沌之德，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。

憨山大師云：

前頻言小知傷生，養形而忘生之主。以物傷生，種種不得逍遙，皆知巧之過，蓋都為鑿破渾沌，喪失天真者，即古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也。此特寓言，大地皆凡夫愚迷之人概若此耳，以俗眼觀之，似乎不經，其實所言無一字不是救世惑迷之心也，豈可以文字視之哉！<sup>357</sup>

陳冠學云：

渾沌是無認識境界，全以本能的直覺而行。七竅，指認識的境界，包括之決、理解、推理的三階段。當認識行時則直覺死，當直覺行時認識不生，可以說不兩存，故渾沌被鑿了七竅，馬上便死；設使再封七竅，渾沌當然會復活。<sup>358</sup>

〈應帝王〉裡講的儻與忽本來是無，忽而有之，渾沌有它的樣貌，但是無情識，是在一種無情無識的情況中，有一份天真。<sup>359</sup>混而為一、沒有分別的「道」（渾沌），對待變幻快速的感官知能（儻與忽）甚善，而儻與忽欲報渾沌的「生生之德」，在其身上鑿了自認為「有用」的七竅，卻使其產生意識分別，助長了無厭的貪欲。不知七竅一開，精神便向外漏失，渾沌的境界便破滅了。由此可知，看似「無用」的道，本自俱足，不假外求。另一方面也告誡我們：人早已被鑿了七竅，斷不可能還原到沒有七竅的狀態，那時「渾沌」復活，人也死了，故我們必須慎用七竅，不為七竅所役。

<sup>357</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷四，pp.21-22。

<sup>358</sup> 陳冠學，《莊子新注》，p.364。

<sup>359</sup> 趙衛民，《莊子的道》，台北：文史哲出版社，1997，p.139。



由此可知，受限於本身的小知與無知之人，只識小用與無用，不懂大才與大用。誠如惠子執「有用之心」(成心)而見小，不懂莊子捨「有用之見」而心大。從莊子哲學來看，「無用之用」有幾層意義，如〈外物〉中所云：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用亦明矣。」

成玄英云：

墊，掘也。夫六合之內，廣大無最於地，人之所用，不過容足，若使側足之外，掘至黃泉，人則戰慄不得行動。是知有用之物，假無用成功。

直置容足，不可得行，必借餘地，方能運用腳足，無用之理分明，故老子云，有之以為利，無之以為用。<sup>360</sup>

王夫之云：

知無體之體，則知無用之用，「除日無歲，無內無外」，無體也。「以每成功」，以天下用而已無用也。體無體者「休乎天均」，用無用者「寓於無竟」。<sup>361</sup>

有此可知，有用必須假於無用，而後才能成其用，有用與無用實是相輔相成，不能截然分開。然而一般人不瞭解這個道理，往往是以自身的角度來看事物的有用與無用，若只知有用而不知無用，常使事物的功用受限，無法發揮大用。那麼吾人在運用事物上，應以何種標準為主呢？簡單來說，就是沒有任何標準，因為有了標準，便有所侷限，展現不出該物的特質，這也就是莊子所謂的「庸」。正如其在〈齊物論〉中所云：

凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道。

郭象云：

夫成毀者，生於自見而不見彼也。故無成與毀，由無是與非也。

夫達者無滯一方，故忽然自忘，而寄當於自用。自用者，莫不條暢而自得也。

夫達者之因是，豈知因為善而因之哉？不知所以因而自因耳，故謂之道也。<sup>362</sup>

王邦雄云：

有成有毀是用，無成無毀是庸。不用是生命不落在「用」的成心層次，而寄寓在「庸」，也就是超拔到「道通為一」的道心層次。在「用」的層次，有利害得失，生死是非之分，人我之間會有小用大用的才學差別，歸結到有用、無用的價值分判；在「庸」的層次，無利害得失，

<sup>360</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(下)，p.936。

<sup>361</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.242。

<sup>362</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，pp72-73。

生死是非之分，故云：「死生無變於己，況利害之端乎？」〈齊物論〉<sup>363</sup>。

當我們站在「庸」的層次來看萬物時，便能明瞭「物固有所然，物固有所可」的個別特質，產生「無物不然，無物不可」的齊物觀，萬物皆順性而行，「已而不知其然」，便進入「道通為一」的境界。而吾人如何由「用」的層次，轉化提升到「庸」的層次，莊子在〈逍遙遊〉中云：

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。

郭象云：

蓬，非直達者也。此章言物各有宜，苟得其宜，安往而不逍遙也。<sup>364</sup>

成玄英云：

言大瓠浮汎江湖，可以舟船淪溺；至教興行世境，可以濟渡群迷。而惠生既有蓬心，未能直達玄理，故妄起揆擊之譬，譏刺莊子之書。為用失宜，深可歎之。<sup>365</sup>

另外，在該篇中亦云：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之也，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！

郭象云：

夫小大之物，苟失其極，則利害之理均；用得其所，則物皆逍遙也。<sup>366</sup>

成玄英云：

臃腫不材，拳曲無取，匠人不顧，斤斧無加，夭折之災，何從而至，顧德終其天年，盡其生理。無用之用，何所困苦哉！亦猶莊子之言，乖俗會道，可以攝衛，可以全真，既不夭網魚世途，詎肯困苦於生分也！<sup>367</sup>

對大葫蘆與大樹而言，都各有它本身之用，若以我們的需求來衡量它們，便無法讓我們完全滿意，如在有用之地只能裝有用之物，容不下無用之物；但在無用之地就無所謂的有用與無用，卻能容下所有之物。當心無何有，田野便變得無限寬廣了，沒有才用的思考，也就不會引來柴刀斧頭來砍伐傷害它們；無用的大葫蘆與大樹，反而不會困住自己，讓自己受苦。所以莊子在〈人間世〉中提醒我們：

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，而莫知無用之用也。

<sup>363</sup> 王邦雄，〈莊子思想及其修養功夫〉，《鵝湖月刊》第17卷第1期，總號一九三，1991/7，p.11。

<sup>364</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.39。

<sup>365</sup> 同上注。

<sup>366</sup> 同上，p.42。

<sup>367</sup> 同上注。

成玄英云：

楸柏橘柚，膏火桂漆，斯有用也。曲轅之樹，商丘之木，白顛之牛，亢鼻之豕，斯無用也。而世人皆炫己才能為有用之用，而不知支離其德為無用之用也。故郭注云，有用則與彼為功，無用則自全乎其生也。<sup>368</sup>

陳壽昌云：

成能者用，全生者體，用不行而體自立，道所謂至樂活身也。彼昏不知，求利達於人間，而卒罹世患，可不謂大哀乎。<sup>369</sup>

有用之用是人為的用，也就是「用」；無用之用是自然的用，也就是「庸」。若由有心有為的「用」，回到無心無為的「庸」，此種無心無為的「庸」，即超乎利與用的純粹之心，利與用往往落於相對之境，即往往在若有若無之間，而終脫離至有與至無的大辯證，則萬物和諧，困苦自解。

在「有用」與「無用」的論證中，一般人以為：有為故有用，無為故無用。因此，在面對若有若無，似真似假，有得有失，亦去亦來的生命實況時，往往作二分法的思考，將生命的意義定於「有用」的範疇，認為「有用」乃生命價值之所在，而以「無用」抹煞生命真實之作用。溺於「有用」概念中，吾人便無法得見生命之真體，亦無法得享生命的大用。

## 貳、無用之用，乃為大用

對「用」概念的論述，常人所見之「用」乃由某些現實條件所形成，「用」有其變數存在，當其現實條件一變，「用」亦變。「用」的有限性，也就是「有限的功能」，其功能決定於相關存在物的關係，所以「用」若不沾滯於某一現實情況或存在條件的話，「用」可能成為「大用」、「妙用」、「無用之用」。將此原則擴充到吾人身上，生命之大用乃生命之主體與生命之客境互動所致，若能保持此一互動的生命歷程，則生命將永遠可用而有用，其用將永不消退。而以無用為用，乃是生命解脫的關鍵。道之大用為「無用之用」的本源；用而無其用，此「無」是價值的超越，亦即生命的超生。

在歷史上，「用」困惑了多少志士仁人！孔孟滿懷仁義，僕僕風塵，鞠躬盡瘁於天下國家，然而偉大的理想不見行於當世；商鞅變法，使秦國富強，雄霸一方，但商君卻殘遭五馬分屍的命運；蘇秦張儀提倡合縱連橫，名極一時，舉足輕重，但蘇秦被刺殺，而張儀遭殘害；李斯相秦國，赫赫風雲，卻被腰斬；蕭何入獄，韓信死於呂后之手等等，在在都扮演「飛鳥盡，良弓藏；狡兔死，走狗烹」的悲劇，而禍根在於有用。屈原投身汨羅江，賈誼短命，李白放蕩而死；他們都因追求有用而不見用，因而悲憤以終。歷史的教訓是：先知先覺者超於用之上，不知不覺者無所謂用的問題，只有患「內熱之病」的後知後覺者，始終扮演著悲劇的角色。

<sup>368</sup> 同上，p.186。

<sup>369</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，pp.36-37。

世俗環境對能者的排擠是不擇手段的，不受世俗所用的人，對於自己卻有很大的益處，尤其是不被統治階層所役用的人，對於自身反倒是件幸事。莊子在〈人間世〉中以三株不材之樹木為例，闡述其「求無所可用」的保全壽命之道，提醒世人在世俗環境中「全身而退」的道理。

匠石之齊，至乎曲轅，見欒社樹，其大蔽牛，絜之百圍。其高，臨山十仞而後有枝。其可以為舟者，旁十數。..(匠石)曰：「已矣，物言之矣！散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液慄，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，欒社見夢曰：「女將惡乎比於哉？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。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得知，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！」

成玄英云：

匠石以不材為散，欒社以材能為無用，故謂石為散人也。炫材能於世俗，故鄰於夭折；我以疏散而無用，故得全生。如是近死之散人，安知我是散木耶？託於夢中，以戲匠石也。<sup>370</sup>

另外，之後有的「商丘樹」：

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樑，俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；舌其葉，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！」

成玄英云：

通體不材，可謂全生之大才；眾謂無用，乃是濟物之妙用；故能不夭斤斧而蔭庇千乘也矣。

夫至人神矣，陰陽所以不測；混跡人間，和光所以不耀。故能深根固蒂，長生久視，舟船庶物，蔭覆黔黎。譬彼欒社，方茲異木，是以嗟歎神人之用，不材者，大材也。<sup>371</sup>

另外，還有之後的「楸柏桑」：

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。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。

郭象云：

<sup>370</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.174。

<sup>371</sup> 同上，p.177。

夫全生者，天下之所謂祥也，巫祝以不材為不祥而弗用也，彼乃以不祥全生，乃大祥也。神人者，無心而順物者也。故天下所謂大祥，神人不逆。<sup>372</sup>

每一物（人）均有其存在的價值與用途，但世人卻以個人的價值標準衡量他物（人），而忽略了他物的價值標準。有用與無用，只是相對的觀念而已，它必須依據人、時、地、物、事等等條件的相關運用，才能決定有用與否。同是不龜手之藥，有人世世以它供漂洗棉絮時塗手之用，餬其一口；有人卻利用它而攻城掠地，終至裂地受封，這就是大用與小用之別，而運用之妙，存乎一心。狸狌機警，但仍難逃一死，這是小用之災；大樹無用，卻「不夭斤斧，物無害者」，這正是大用。「櫟社樹」、「商丘樹」與「楸柏桑」相同之點，就在於「彼其所保與眾異」，他們以自己的「無用」（無小技小能之用）來保全自己，使它們都能成為「大用」（生命的全體大用），不至於被人砍伐了去做各種用途，所以令子綦興起「神人也是這樣自求其不材呀！」之歎。

然而「神人」何以自求其不才呢？在完全精神化的境界中，「神人」展現其「神凝」的功夫，達到精神內聚，純淨無欲時，自能和天地相合，與萬物共化。故知「神人」的不材是為了保神，不材是沒有「用」，而世人之所謂「用」，皆來自社會既定的價值觀念，人要得到此種價值，勢必受到社會的約束，如「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。」〈人間世〉無用於社會，即不為社會所拘束，這便可以得到精神的自由<sup>373</sup>所以「神人」要保有精神的自由，而達於逍遙自適，故其不材，更因不執小用，任物自然，使萬物都能以其本色，盡期天年。在此，吳光明更對莊子「無用」的意義闡述為：

無用，就使我們不必時刻憂慮如何成為有用。無用，我們就釋放進入悠然憩息的曠野。這曠野只是空漠無所用，我們可逍遙寢臥其中。我們只像魚，像犂牛，像樹，一直活下去。在這無何有之鄉，我們可自適自如，「大如垂天之雲」，這種無用真是對人生大有其用。<sup>374</sup>

此外，有用與無用、材與不材的標準難定，時常讓世人價值混亂無法掌握，不如「乘道德而浮游」，捨棄「自是有用」的小技小能，追求生命的全體大用（神人）因為處於材與不材之間，亦似是而非也，應隨機應變，順乎自然。莊子藉與弟子對話，由大木「無所可用」而見存，而雁以不材而見殺，道出「遠害全身」之難。如莊子在〈山木〉中所云：

明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫成道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」

<sup>372</sup> 同上，p.179。

<sup>373</sup> 徐復觀，《中國藝術精神》，台北：學生書局，1966，p.66。

<sup>374</sup> 吳光明，《莊子》，台北：東大圖書公司，1992，pp.149-150。

成玄英云：

言材者有為也，不材者無為也。之間，中道也。雖復離彼二偏，處茲中一，記未遺中，亦猶人不能理於人，雁不能同於雁，故似道而非真道，猶有斯患累也。

夫乘玄道至德而浮遊於世者，則不如此也。既遺二偏，又忘中一，則能虛通而浮遊於代爾。<sup>375</sup>

陳壽昌云：

材不材皆難免乎世，唯至人純任天和，得大自在，其所謂浮游乎萬物之祖者，其即逍遙乎無何有之鄉者乎。<sup>376</sup>

木以不材壽，雁以不材夭，其因相同，其果不同。表面上兩者皆不材，但深究其原因，蓋時空因素各有不同：木處山中，雖無所可用，但因砍伐運輸，勞命傷財，故不取也，得享其天年。雁處平地人家，雖不善鳴，然其肉美味可口，可作食物，故烹殺之。反之，若木處平地人家，雖無成器之材，然可作燃料，則亦不得享其天年。雁處山中，自由飛翔，雖不善鳴，難以遭人發現而獵殺，則可盡其天年，進而引導吾人從萬物自然的實理、人事變化的過程來看，如在〈山木〉中所云：

若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！

林希逸云：

有合則有離，有成則有毀。露圭角者，必至於自摧挫。居人上者，必為人所指議。有心於事為，其名必虧。人之惡其成，樂其敗者眾，賢者於此，將為全身之計，則必有計度思慮，故曰賢則謀。小人患失，無所不至，則為奸為欺而已矣，故曰不肖則欺。處乎世間，事不由人，何可自必，故曰胡可得而必哉。悲夫者，嘆世俗之不美，人事之無常，危機之可畏也。<sup>377</sup>

在這種無奈的世俗情境下，唯有將心思從糾結的現實中提升一級，以護衛其「精神自主性」而免於淪為工具價值而已。若要完全免除這種困惑，便要達到與道德化合，逍遙於物外。

故宇宙事物不可一味模仿，應隨機應變，如神龍之現露，或如蟲之隱伏，變化莫測，而順乎自然中和之道，寄心於未曾有物之先，主宰物而不被物所拘泥，歸於道德之鄉，故郭象云：「不可必，故待之不可以一方也。唯與時俱化者，為能涉變而常通耳。」<sup>378</sup> 由此可知，凡是有「待」之物，每因時、地等因素之差異而異其用。大鵬高飛，搏扶搖而上九萬里的長空，它有待於大風，否則必無可用；而斥鴳學鳩翱翔於蓬蒿之間，上下不過數仞而已，根本無用於大風。大船行於江海，有待巨水的浮力；而以芥為舟，只須置杯水

<sup>375</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.668。

<sup>376</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，pp.308。

<sup>377</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.301。

<sup>378</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.670。

於坳堂之上即可。而且「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲」，知有所蔽，人類不能全知，不知物的本相。物或有用，而不知其用；物或已用，而未發現其已用。如能明白此道理，而加以適切的調劑，則當知以無用為大用，化腐朽為神奇，神奇復化為腐朽，而得自由矣。

### 第三節 無對

天地間的事物自適其然地呈現，本無美醜高矮胖瘦等價值判斷，是隨著人的「成心」而被扭曲的。故老子才說：「天下皆知美之為美，斯惡矣；天下皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。..」( <第二章> ) 此種相對價值的「彼是」關係，莊子更在 <齊物論> 與 <秋水> 篇中發揮闡述，甚至加以顛覆，如 <齊物論> 中所云：

天下莫大於秋毫之末，而大(泰)山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。  
成玄英云：

夫物之生也，形氣不同，有大有小，有夭有壽。若以性分言之，無不自足。事故以性足為大，天下莫不大於豪末；無餘為小，天下莫小於大山。大山為小，則天下無大；豪末為大，則天下無小。大小既爾，夭壽亦然。是以兩儀雖大，各足之性乃均；萬物雖多，自得之義唯一。

379

此種大小夭壽乃是自然現象，無須摻以喜怒好惡之情，自身若能自覺足性、自得，便是朝「天地與我並生，而萬物與我為一」( <齊物論> ) 的境界跨近了一步。要使人在觀念與感官作用上，展現出「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界，便要體悟到人與萬物皆在「道」中，此三者本身又具有相融相通的特性，也就是所謂「道通為一」的作用。有關莊子的「道通為一」意涵，鄔昆如有云：

在莊子哲學中，道仍是超越的，仍然帶有濃厚的最終真實的色彩，仍然與萬物隔離得很遠的最高實在。但是，莊子並不讓道在高處停留，而即刻用「首」與「行」的關係，一方面用「道通為一」的形上原則，一方面以「用則因是」的實際需要，把道拉到物質世界層面，使道的統一能力超越一切矛盾和對立之上，統一矛盾和對立，消除一「私」，而把天地萬物看成一體。<sup>380</sup>

「道」乃是超越時空而真實的存在，是無法以我們的感官與理性作用來認識了解的，然而「道」卻是通達流暢於萬事萬物之間。王夫之云：「天地萬物，豈有定哉？忘言忘象，而無不可通，於以應無窮也，皆無所礙。照之

<sup>379</sup> 同上，pp.81-82。

<sup>380</sup> 鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》，國立編譯館，1972，p.81。

以天，皆一也，但存乎達之者爾。」<sup>381</sup>當吾人已達忘言忘象時，天地萬物間便能無阻隔、無障礙而能流暢，便是「通」，但唯有達者才能行之。《易經繫上傳十一章》亦云：「往來不窮之謂通。」<sup>382</sup>「通」也是流行之意。關於「通」的作用，蔡仁厚亦加以闡釋：

道家的「道」，要通過「無」來了解。此無不是西方式的存有論的概念，而是修養境界上的一個虛一而靜的境界。「境界」隨主觀的修養而超昇，主觀的心境修養到何種程度，則所見之外境亦隨之上升而達到那個程度。在此，主客觀是通而為一的。<sup>383</sup>

正因「道」乃內在於萬物，卻又超越了萬物，不受萬物形骸之所限，更能使萬事萬物「通而為一」。故拙文在此乃根據《莊子》的內容，來闡析「道」與萬物如何貫通？萬物又如何能通而為一？以下便以道與人、道與物、物與物及和是非、通彼此等四部分來闡述：

## 壹、天人不相勝

關於道與人的關係，儒家提出了所謂的「天人合一」的思想，強調人能感應上天的意旨，重點是在畏天與敬天，這也是投身政治的儒家，面對政治權威的一項法寶。道家雖也談「天人合一」的思想，但其目的與意境則與儒家大不相同，是將人的精神層次提升到與「道」合一之境，人在「道」中，「道」在人中，故能無入而不自得。就「人」的意義而言，《莊子》書中的用法有兩種：

一、「人」指與「天」為自然義相對立的「人的作為」。如〈秋水〉中所云：曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是為天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：『無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。』謹守而勿失，是謂反其真。」

王夫之云：

天者自然之化，人者因功、趣、差等而達權者也。既已為人，不得不人；絡馬穿鼻，不容已而不已之，無不可為也。而不以馬之宜絡，遂絡其牛；牛之須穿，並穿其馬；則雖人而不滅天。天懷於內，然後可以人寓於外。非知自然之理者，不可與權；所以大小無垠，貴賤無等，然非無定，而不可不約於其分。分者天也，道之所自顯也。此段七問七答，以推剝於要極，其於莊子之旨，委曲詳辨，至明切矣。<sup>384</sup>

理論上，「人為」即是「人」，「自然」即是「天」，如此劃分看似清楚明瞭，但事實上則不是如此容易界定的。正如〈大宗師〉中所云：「庸詎知吾之所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」天人何以如此混淆而不可分？關鍵

<sup>381</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，pp.18-19。

<sup>382</sup> 楊家駱，《周易注疏及補正》繫辭上，台北：世界書局，1963，p.7。

<sup>383</sup> 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，p.42。

<sup>384</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.145。



就在「事變命行」，也就是吾人所看到的事理變化，其實都是天的安排。如〈山木〉中所云：

飢渴寒暑，窮桎不行，天地之行也，運物之泄也，言與之偕逝之謂也，為人臣者，不敢去之。執臣之道，猶若是，而況乎所以待天乎？

成玄英云：

桎，塞也。夫命終窮塞，道德不行，此猶天地虛盈，四時轉變，運動萬物，發泄氣候也。

偕，俱也。逝，往也。既體運動之無常，故與變化而俱往，而無欣惡於其間也。

夫為人臣者，不敢逃去君命。執持臣道，猶自如斯，而況為變化窮通，必待自然之理，豈可違距者哉！<sup>385</sup>

另外，〈德充府〉中亦云：

死生存亡，窮達富貴，賢與不肖，毀譽飢渴寒暑，是事之變，命之行也。

郭象云：

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也；生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；凡所不為，弗能為也，其所為，弗能不為也；故付之而自當矣。

<sup>386</sup>

關於此種「事變命行」的觀點，將這些在吾人面前日夜交替的自然與人事變化，無法由人的智力所事先規措的情況，歸之於「命」，這些雖是人間事務，但卻是天命的流行，所以雖人亦天也。是故吾人所認為的「人為」之事，若以「事變命行」的標準來審視，則有某些部分應歸之於「天」。如〈養生主〉中「右師獨腳」的例子：

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？惡乎介也？天與其人與？」曰：「天也非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也，是以知其天也非人也。」

成玄英云：

凡人之貌，皆有兩足共行，稟之造物。故知我之一腳遭此形殘，亦無非命也。欲明窮通否泰，愚智虧全，定乎冥兆，非由巧拙。達斯理趣者，方可全生。<sup>387</sup>

造成右師一腳之形殘可能有許多的原因，而欲得此原因的目的，乃在尋求其與常人間差異的合理答案。若將自身的獨腳與世人的兩足，皆視為是天的安排，既是天命而非人事，則唯有順從而已。故莊子在〈秋水〉中云：

無以人滅天，無以故滅命，無以得徇名。

郭象云：

<sup>385</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.691-692。

<sup>386</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.213。

<sup>387</sup> 同上，p.126。

穿落之可也，若乃走作過分，驅步失節，則天理滅矣。

不因其自為而故為之者，命其安在乎！

所得有常分，殉名則過也。<sup>388</sup>

另外，在〈大宗師〉中亦云：

不以心捐道，不以人助天。

成玄英云：

捐，棄也。言上來智惠忘生，可謂不用取捨之心，捐棄虛通之道；亦不用人情分別，添助自然之分。能如是者，名曰真人也。<sup>389</sup>

此皆言勿以人為事故，與天命相違相抗，因為抗之亦無益。故知人之生即周旋於人際世間，無論顛沛造次，皆當順乎自然。由此可知，在此人與天的對抗中，「人劣天優」之勢甚為朗現，而莊子凸顯此種觀點的用意，並非灌輸消極的頹廢思想，而是藉由抑制過度的人為，天人是可以逐漸齊一的。如〈大宗師〉中所云：

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。

郭象云：

常無心而順彼，故好與不好，所善所惡，與彼無二也。其一也，天徒也，其不一也，人徒也。夫真人同天人，均彼我，不以其一異乎不一。萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不在，而玄同彼我也。<sup>390</sup>

此外，葉海煙亦對「天與人不相勝也」以現代的觀點來闡述：

「天人不相勝」，表示目的與方法之分不害其合，天示目的，人示方法，而人終為天所包涵，因此就天的目的範疇而言，人人皆是一目的，皆是道德實踐的主體，皆可進升於道，而使人生種種之意義與此最後的目的相融貫。因此，莊子之自然，吾人可稱之為「最後之目的」，它統合了一切之目的，這就是道的統合性最真切之表現。<sup>391</sup>

因此，「天人不相勝」的觀點，乃是一種絕地逢生的想法，以莊子一貫採用的「否定式語言」，使吾人認知到天人各自不同，形成對立，而又各不相勝。雖是處於絕地，但也給了吾人深刻反省的機會，其逢生之處，乃在發現吾人擁有可與道冥合的「真宰」。正因人是道生德蓄、自然之物，齊一之玄同之，使天人各得其所，不致抹煞人的存在意義。

二、「人」是指有生命的存在，為萬物之一者，莊子對「人」的描述，如〈德充符〉中所云：

道與之貌，天與之形，惡得不謂之人。

成玄英云：

<sup>388</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.591。

<sup>389</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.230。

<sup>390</sup> 同上，p.240。

<sup>391</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》，p.54。

從負面來講的話，人雖然是秉受於「道」而生，然形體乃居萬物之一，生存期間大多未逾百年，難見其可大可久的氣勢，故以如「悲夫」、「大哀乎」來表達像眾人，世人的存在及活動；而從正面來講，正因人乃秉受於「道」而生，精神又生於道，故只要吾人肯下工夫，其精神層次可提升的範圍相當寬廣，故以如「至矣」、「盡矣」來表達像真人，至人，神人，聖人等人的存在及活動。由莊子思想的整體來看，渺小而短暫的眾人、世人經由修養功夫的歷程能達到真人、至人的存在。

既然人的生死是由「氣」的聚散而成，死生乃一氣之變化。「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。..故曰：通天地一氣耳。聖人故專一。」<sup>395</sup>（〈知北遊〉）此氣乃生於道，為人主體的精神亦秉受於天，故知人最終也是道的產物，所以道亦為人生的形上基礎。再者，道更是人生理想所追求的精神目標。因此，方東美有云：

道家思想是從人出發，但是要把人的極限打破，然後在宇宙的客體裡面，找著客體的核心。這個宇宙的核心就是大道的絕對自由精神。所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」，那個「自然」不是像後來魏晉時代向秀、郭象所說的機械性的「自然」。

那個「自然」便是史賓諾莎(Spinoza)所說的"natura naturans" (能產的自然)，而不是"natura naturata" (所產的自然)。不是機械的自然界、物質的自然界，而是表現精神絕對的完滿，無所限制，足以享受內在的自由。<sup>396</sup>

<sup>392</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.221。

<sup>393</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），p.561。

<sup>394</sup> 同上，p.746。

<sup>395</sup> 陳師德和云：「細繹其中深意，正是要人認清生死本是氣之聚散，美醜亦是對待互成，凡此都不可執，惟有超越有待，體證絕對，才是人生之正途，文中『聖人故專一』的一，當是指絕對的道，人誤以為『一』是通天地的『一氣』，而說〈知北遊〉有氣化論之嫌疑，甚至說它是唯物論，當非善解。」參見陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.144。

<sup>396</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，p.281。

總之，莊子把人(經驗我)看成起點，亦即以人為基點，向上開展以求道，在由道(先驗我)回到實際的人生，使人生獲得真正的精神自由。<sup>397</sup>莊子是把人的存在放在宇宙的無限時間和空間中來考慮。人藉修養功夫把自己的內在精神提昇到與「道」契合的境界，而得到精神的自由。《莊子》一書中曾描寫了許多形體殘缺而精神完美的人物形象，「此種畸人具有遺世而獨立的超越性格，面對二元世界的突破超越者，另一種則是具有「天人不相勝」的圓融理境之真人，這些完美的精神便是道的體現」<sup>398</sup>。因此，「道」既是人的本體，也是人的最高精神境界。莊子將此種體道的「真性之人」，稱為「真人」，以下便以〈大宗師〉中的五論真人來闡述：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當兒不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。

憨山大師云：

言真人無心以遊世，此全無得失利害之心，以情不附物，故水火不能傷。此則遺物全性，是知則能登假於道也。<sup>399</sup>

本段指「真人」對於外在的事物不論是寡少，或有成就，都不動於心。「真人」因「不謀事」，所以一切順其自然，無成敗得失之心。而其「登高不慄，入水不濡，入火不熱」的展現，並非修練成金剛不壞之身，而是「真知」能超脫形骸的執著，進入玄深的大道，當「知」入化於「道」，這時的「知」便是「真知」。其次是真人二論：

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

王夫之云：

此真知藏密之體也。知藏于內而為證入牖，雖虛而固有體，藏之深淺，知之真假分矣。夢者，神交于魂，而乎現為影，耳目聞見徜徉不定之境，未忘其形象而幻成之。返其真知者，天光內照，而見聞忘其已跡，則氣斂心虛而夢不起。生死禍福皆無益損于吾之真，而早計以規未然之憂，其以無有為有，亦猶夢也，皆浮明之外馳者也。浮明之生，依氣以動。氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。斂浮明而返其真知，則氣亦沈靜以內嚮，徹乎踵矣。天機乘息以升降，息深則天機深矣。耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，即有乍見之清光，亦淺矣。耆欲填胸，浮明外逐，喜怒妄發，如火熏油鑊，投以滴水，而烈焰狂興。中愈屈服，外愈狂爭，覺以之憂，寢以之夢，姚佚啟態，無有之有，莫知所萌，眾人之所以行盡如馳而

<sup>397</sup> 經驗我是樸素、未經自覺已構成的自我；考驗我則是反省、以自覺的構成根源。按照莊子的看法，吾人的主體性是由經驗我和考驗我所構成。精神修養的歷程首在由經驗我返回考驗我，考驗我的發用，來轉化經驗我。(參照沈清松，莊子的人觀，《哲學與文化月刊》第14卷第6期，1987/6，p.378。)

<sup>398</sup> 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，pp.227-236。

<sup>399</sup> 明、憨山釋德清，《莊子內篇注》卷四，p.8。

可為大哀也。真人之與眾人，一間而已。無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天矣。<sup>400</sup>

此段指「真人」心中無欲無求不貪，故能不夢無憂不甘，而其息以踵且氣息深沈，也並非世俗之練氣，乃是表示精神的安定，正所謂氣沈而後神靜。不同於屈服外境之人，因其嗜欲之深，故而難以自拔，自斷生機。其次是真人三論：

古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，脩然而往，脩然而來而已矣。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。若然者，其心志，其容寂，其顙顙；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。

王夫之云：

此真知之本也。說生而非能益生，惡生而無能不死，乘于浮明而忘其天。凡夫狂馳之心，捐道助天，憫于生所自始，而徼求不可知之終，皆說生惡死之心引之歧出也。此之不說，奚說？此之不惡，奚惡？天與形，道與貌。形貌有生死，而天道無始終。浮動之知，孰能亂之？小大、是非，榮辱、得喪，又何足以云？<sup>401</sup>

此段指「真人」的「不知」乃是「真知」的一種轉化作用，以「道」的角度觀生死，把生死看做自然的變遷，以順應自然之心來對待生死，自然一無掛礙，飄然往來。若以心中的愛欲來希求「道」，以人為的觀念來輔助天行，都無法自覺生命的真實，回歸於自然。把自己的生命，寄託在外物的影響，不是強物以自適，就是失己以從物，此都本末倒置，不能自主。其次是真人四論：

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔濔乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其四世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悒乎其忘其言也，以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循，言其與有足者至於丘也；而人真以為勤行者也。

憨山大師云：

此一節，形容真人虛心遊世之狀貌，如此之妙，言雖超世而未嘗越世，雖同人而不群於人，此真知之實也。<sup>402</sup>

此段指「真人」不求人知，不為朋私，故能不屈不承。其與世俗相處，獨立而不標新立異，開放於虛懷而不浮華，內心的喜悅不形於外，又能順應萬化的變動，以其內蘊之德來幫助別人知止而歸於靜，同歸於「知止」之德。視身體為「天之刑」，故無對死的恐懼；不受世禮之拘，故能逍遙於世；真

<sup>400</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.58。

<sup>401</sup> 同上注。

<sup>402</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》卷四，p.16

知燭照，事之因果了然於心；因循其本真的德性而行，對於外在的種種羈絆障礙，自然如陸行般輕鬆自在。最後是真人五論：

故其好之也一，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，是之謂真人。

憨山大師云：

此一節，總結前知天之人工夫，做到渾然一體天人一際，然後任其天真，則在天而天，在人而人，天地同根，萬物一體。故天與人，兩不相勝，必必如此真知妙悟渾化之極，乃可名為真人，此豈可強知妄見而可比擬哉！此真人真學之全功。<sup>403</sup>

此段乃言「真人」之結論，體道之人自能與道合一，對於外在的「刑」「禮」的束縛，能忘其不同，而以一體觀之。對於本一的「道」，自能與其合而為一；對於人與物、人與人之間的差異，也能忘其不同而求其同，如此而能不以天為優，不以人為劣，將天拉下與人齊平，或把人拉上與天同遊。何況人本就是自然的一部分，人與自然本不可分，天人自是一體，哪有勝負高低之分呢？

大道玄妙，不易把握，故對真人的描述仍採「否定式的語言」來表示，在文中以「無」、「不」來展現「有」的境界。另外，更從「知人」、「知天」的「知」性方面入手。在《莊子》書中凡提到真人的地方都是強調「真知」，故云：「且有真人而後有真知。」所以，「真人」是「真知」的前提，吾人必須先修養而為「真人」，自然而然的「真人」的知即是「真知」，故「真知」乃「真人」境界的展現。而此「真知」並不是外在知識的了解，而是精神生命的體認，從「真人」的內涵可以看出所謂「真知」是「不有成」、「不逐欲」、「超生死」、「證真知」，和「與物同化」。這是知的「登假於道」，也就是「知」的體認大道。

## 貳、道與之貌

既然「道」與人的關係，乃是一種生成與內化的關聯，人的形體由天造成，而精神面貌也是「道」所賦予的，故人只需放棄人為造作，其內化之道體自能逐步展現。而自認為萬物之靈的人類，也只不過是萬物中的一種罷了，故「道」與萬物的關係，可否類推成「道」為萬物的本源，也是一種生成與內化的關聯呢？莊子在〈知北遊〉中有云：

夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生。

王夫之云：

道，無也；精神，有也。然則精神之所自生，無所以然之根，而一因乎自然之動。自然者即謂之道，非果有道也。道生神，神生精，精乃

<sup>403</sup> 同上，pp.17-18。

生形，形乃相禪而生物。<sup>404</sup>

一切物由道之德而生，是德之光的發出，自生而成為一種物，其過程乃遵循著道、神、精、形的演變，而其成為蟲魚鳥獸之別，乃是隨機而成，並無目標性的指示作用。而每一種既成的生物都有自己的存在方式，也有自己的內外限制，與其它物不同。故知道在一切生物，然是否也在一切無生物呢？在〈知北遊〉中有云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。週遍咸三者，異名同實，其指一也。」

王夫之云：

道無可期也。期而以為可者，期之於盈虛衰殺之際，見為本，見為末，以遞相生，見為積散，以互相成而已。而皆有形有物，判然一際之大小始終，曾是足以為崖，為房，為門。而窮道之際哉？道唯無際，故可各成一際。到惟無在，故可隨在而在，無在無不在。其際莫窮，乃於其中隨指一物，而自然之理不遺。期之於螻蟻，猶有知也；期之於稊稗，猶有生也；期之於瓦甕，猶有用也；期之於屎溺，則用亦廢而行乎其不容已，自然而然者，愈與道親。括天下而有知無知，有情無情，有質無質，有材無材，道無所不在。生無自而生，死無自而死；盈無自而盈，虛無自而虛；週遍咸皆自然，自然皆道也；而尚何期乎？唯無所以然者為之根本故也。<sup>405</sup>

正因「道」乃是超越時空而存在，具有周、遍、咸的特質，故世人總認為是高不可攀的。事實上，莊子的「道」並非高掛懸空的概念，它卻是普遍地內化於一切物。從「道」的「無所不在」和「無乎逃物」上看來，我們可以說萬物發展的規律便是「道」，也可以說萬物之所以成為那樣的根本特質便是「道」，有生命之物如此，無生命之物亦是如此。關於萬物生成之理，老子亦於《道德經》中詳加闡述，其在〈第四十二章〉中云：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

王弼云：

各萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也，由無乃一。可謂無已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三？三從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流，故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。<sup>406</sup>

又〈第三十九章〉中云：

<sup>404</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.188。

<sup>405</sup> 同上，pp.190-191。

<sup>406</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.96-97。

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

王弼云：

各昔，始也。一，數之始而物之極也。各是一，物之生所以為主也，物皆各得此一以成，既成而舍，以居成居，成則失其母，故皆裂發歇竭滅蹶也。

各以其一，致此清寧靈盈生真。<sup>407</sup>

又〈第十六章〉中云：

夫物芸芸，各復歸其根。

王弼云：

各返其所始也。

又〈第十章〉中云：

載營魄抱一，能無離乎？

王弼云：

載，猶處也。營魄，人之常居處也，一人之真也。言人能處常居之宅，抱一清神，能常無離乎，則萬物自賓也。<sup>408</sup>

又〈第二十二章〉中云：

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。

王弼云：

不自見，其明則全也；不自是，則其是彰也；不自伐，則其功有也；不自矜，則其德長也。自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠，其根；轉少轉得，其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。

一，少之極也；式，猶則之也。<sup>409</sup>

由上述文句中，可知老子講萬物得一以生<sup>410</sup>，即萬物分享「道」之以生成，歷經各種相對的變化，又復歸於「道」，此即是「通」。而所謂「道生萬物」，乃指萬物因得一或「道」而成為萬物，是由「道」到萬物。而萬物歸根，則是由萬物到「道」。此往來不窮的傳轉變化，皆以「道」為始終，由此可見「道」之大通。<sup>411</sup>

萬物與人既能與「道」流轉相通，而萬物與「道」相通的方式，是否有異於人與「道」的相通之處呢？面對千變萬化的外在環境，是否有固定的模式可循呢？莊子在〈天運〉中就以「孔子之行」為喻云：

孔子西遊於衛。顏淵問師金曰：「以夫子之行為奚如？」師金曰：「惜乎，而夫子其窮哉！」顏淵曰：「何也？」師金曰：「夫芻狗之未陳也，

<sup>407</sup> 同上，pp.88-89。

<sup>408</sup> 同上，p.20。

<sup>409</sup> 王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，pp.47-48。

<sup>410</sup> 余培林云：「『一』指道。」參見余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1973，p.30。

<sup>411</sup> 李震，《中外形上學比較研究》上冊，中國：中央文物供應社，1982，p.27。



盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齊戒以將之。及其以陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已；將復取而盛以篋衍，巾以文繡，遊居寢臥其下，彼不得夢，必且數眯焉。今而夫子，亦取先王已陳芻狗，聚弟子游居寢臥其下。故伐樹於宋，削跡於衛，窮於商周，是非其夢邪？圍於陳蔡之間，七日不火食，死生相與鄰，是非其眯邪？夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。」

王夫之云：

自然者，無必然也。以其必然，強其不然，則違其自然者多矣。或水或陸，或粗梨或橘柚，或顰或笑，或古或今，或周或魯，各因人，因天，因物，而皆其自然。取彼之所然，為此之所然，則舟其車、甘其酸、妍其媿、以冀同於有方，進不成乎治，而退且失其故。故自然者，無不可因也。因其自然，乃以應時物而不窮。<sup>412</sup>

時代在變，環境也在變，故知任何外在的行事，皆有其特定的時空背景。因而，人不能往外求「道」，萬物亦然，故知萬物與「道」相通的方式，乃在於「自然」二字，在時異世殊的環境中，以因應無方的方式，隨機應變。

此外，莊子亦在〈齊物論〉中對此相通之意詳加闡釋，基本上是從萬有的根——「道」的立場來觀照一切，體認到萬物同源，在此基礎上，萬物自有其所然，能各得其性，各有所用。萬物以「道」為其根源，所以「道」與萬物才相通。

### 參、萬物一府

透過人與「道」相通、「道」通萬物的縱向連接之外，莊子更提出萬物為一橫向連接，而萬物與萬物間的相通，是一種物與物自通的方式？抑是透過「道」的拋物線連結呢？莊子在〈秋水〉中云：

以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。萬物一齊，孰短孰長。

成玄英云：

反衍，猶反覆也。夫貴賤者，生乎妄執也。今以虛通之理照之，則貴者反賤而賤者復貴，故謂之反衍也。

萬物參差，亭毒唯一，鳧鶴長短，分足性齊。<sup>413</sup>

另外，在〈齊物論〉中云：

故為是舉莛為盈，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

郭象云：

<sup>412</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.127。

<sup>413</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.585-586。

夫莛橫而楹縱，厲醜而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀，同規矩哉！故舉縱橫好醜，恢詭慵怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。<sup>414</sup>

成玄英云：

為是義故，略舉八事以破之。莛，屋樑也。楹，舍柱也。厲，病醜人也。西施，吳王美姬也。恢者，寬大之名。詭者，奇變之稱。慵者，矯詐之心。怪者，妖異之物。夫縱橫美惡，物見所以萬殊；恢譎奇異，世情用之為顛倒。固有是非不可，迷執其分。今以玄道觀之，本來無二，是以妍醜之狀萬殊，自得之情惟一，故曰道通為一也。

萬物的形態、時空環境及好惡各異，在此「不齊」的現象中，若欲使其齊平等觀，則須從「適性足分」入手，此種「性分」的源頭皆來自於「道」，正因萬物的源頭相同，自當通而為一。而「道通為一」的「一」就是指萬物所具有的共通性而言，亦可說是「道」的整體。這萬物的共通性包括萬物所共同依循以進行的規律，或指萬物所同出的根源，或指萬物所共同含有的原質。既然萬物的本質相同，就無所謂的然不然、不可不可的問題，故莊子在〈寓言〉中云：

有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可，無日物不然，無物不可。非樞言日出，和以天倪，孰得其久，萬物接種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。

在「道」一萬物之所以自生自化之真實的世界，卻是本來就沒有彼此的分別，也沒有人我的對立。沒有然不然，也沒有賢愚美醜等等的對立。莊子的「道通為一」可用「天鈞」或「天倪」及「環中」、「道樞」以消解彼此的對立，和之以是非，統一成與毀，有與無之相對，而使萬物通而為一。另外，在〈則陽〉中亦云：

冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。日與物化者，一不化者也。夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也若之何？湯得其司御門尹登恆為之傳之，從師而不圍；得其隨成。為之司其名；之名羸法。得其兩見。仲尼之盡慮，為之傳之。容成氏曰：「除日無歲，無內無外。」

林希逸云：

師天而不得師天，言以自然為法而無法自然之名，不過與物相順而已，故曰與物皆殉。若有心於為事，則未如之何矣，纔有為事之意，便非自然也。<sup>415</sup>

王夫之云：

<sup>414</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.71。

<sup>415</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.401。

環中者，天也。六合，一環也；終古，一環也。一環圓合，而兩環交運，容成氏之言渾天，得之矣。除日無歲，日復一日而謂之歲，歲復一歲而謂之終古；終古一環，偕行而不替。無內無外，通體一氣，無不為也而無為，無不作也而無作，人與之名曰天，而天無定體。故師天者不得師天，天無一成之法則，而何師焉？有所擬議以求合，合者一而睽者萬矣。故無人也，人即天也；無物也，物即天也。得之乎環之中，則天皆可師，人皆可傳。盡人盡傳，皆門尹登恆也，皆仲尼也。以人知人，以物知物，以知人知物知天，以知天知人知物，無不可隨之以成，無不可求贏於兩見，己不化物，物自與我以偕化。故仁義無跡，正教無實，而奚其囿之！觀於此，而莊子之道所從出，盡見矣。

416

由此可知，以天為師、以自然為法，皆在於順物順化而已。莊子以「道樞」、「環中」與「天鈞」的觀念消解了生死、成毀、彼此、是非的對立，而將其「道」通過為「一」，由此看來，莊子是以萬物流變與通天下一氣將萬物之殊多統而為「一」。正因萬物得自於「道」，上下往來去返貫通以外，更提出「通天下一氣耳」，肯定萬物是一氣之化。氣由「道」而來，也可謂為「道」，一氣之周轉流行逐使萬物相通，故能化解了彼此、是非、生死、成毀、可不可、然不然。故在〈天地〉中有云：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也。

郭象云：

均於不為而自化，一以自得為治。<sup>417</sup>

成玄英云：

夫二儀生育，覆載無窮，形質之中，最為廣大；而新新變化，其狀不殊，念念遷謝，實惟均等，所謂亭之也。故云天地與我並生。

夫四生萬物，其類最繁，至於率性自得，斯理唯一，所謂毒之也。故又云萬物與我為一。<sup>418</sup>

萬物若自其相異之點而觀之，實無一物相同，若自其相同之點而觀之，則又無一物相異。故從「道」俯視萬物，「天地一指也，萬物一馬也」（〈齊物論〉），可知萬物一體，都可視為一個整體，消融彼此的界線。而此「天鈞」、「天倪」的作用，即是如同陶鈞，研攪地旋轉不休。這種「天鈞」猶如老子所說的：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」（〈第十一章〉）的車輪的「周行不殆」。在車輪的圓圈中無所謂終點，也無所謂始點。萬物在輪轉中「始卒若環」，同時轂中之樞紐不變，然而卻承受輻射出的萬物，主宰其輪轉變化。在此莊子為了進一步闡釋萬物因「道」相通之理，故在〈齊物論〉中藉由「莊子夢蝶」<sup>419</sup>來論述「物化」之理：

<sup>416</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.29。

<sup>417</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），p.403。

<sup>418</sup> 同上注。

<sup>419</sup> 夢是每個人都曾有的生理經驗，但中西文化對夢的詮釋卻各有不同，西方人對「夢」的觀察較

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄而覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。

王夫之云：

聲皆化也，未有定也。而但化為聲，則亦如比竹之吹，宮商殊而交不相爭，一齧音耳。是非之所自成，非聲之能有之也，而皆依乎形。有形則有象，有象則有數，因而有大有小，有彼有是，有是有非；知繇以起，名繇以立，義繇以別，以極乎儒墨之競爭，接形為之也。而孰知形亦物之化，而非道之成純者乎？故於篇終申言物化，以見是非之在物者，本無已信之成形。夢也，覺也，周也，蝶也，孰是而孰非？物化無成之可師，一之於天均，而化聲奚有不齊哉？此以奪儒墨之所據，而使蕩然於未始有無之至齊者也。<sup>420</sup>

關於「物化」，傅佩榮有云：

莊周夢蝶之樂是顯然可見的。一般注家常把「必有分」之「分」看成「夢覺之分（分辨）或「分定之分（本性）」，或說這是「浮虛，亦不無分也。」……我們可以另為新解：一、莊周夢蝶可以形容「物化」，物化是合一境界，但為何又「必有分」？二、透過密契主義的型態分析，我們知道合一境界有「混然為一」與「合中有分」兩種，前者泯除人之自我，後者仍舊予以保存。三、莊子屬於「合中有分」的型態，……強調「外化而內不化」，並展現「獨」與「遊」的心得。<sup>421</sup>

另外，牟宗三亦云：

莊周俄而覺，一方面是從夢中醒覺；一方面是真正體會自我生命的緣起性。當莊周以為自己覺醒，自己是莊周而非蝴蝶，則已坎陷於我相，重入迷夢之中。唯大覺不捨不離，體會生命的兩面向，執於成心，則下陷為大夢；化除成心，當下即如，是為大覺。故大夢之中，莊周與蝴蝶有分有對；大覺之中，莊周與蝴蝶渾忘為一，甚至此一亦要打散，一相亦是個體相，無自我相，始是「真一」，斯之謂「物化」。<sup>422</sup>

此種「物化」境界的產生，乃因莊子看透生命緣起之意，故知生死亦緣起而致，無得亦無失，自能「外化而內不化」。生而為人，形成自我，則有種種人的習性，以人間世界為定常；此乃不知生之「緣起性」，生之無「自性」。是以莊子以死後，肢體亦隨緣還於大化；大化運會，則可轉化成不同生命或事物，各無「自性」也。由此，我們則可明白莊周與蝴蝶之實無可分，

---

著重於心理學與醫學範疇，中國人對「夢」的解析除了涵攝生理經驗、識緯預測、疾病醫療等，更將「夢」引入發展思考人生之意義與自省自我生命的價值判斷，讓「夢」的觀念除了浪漫詭異外，更具有生命思考的意義，而莊子便是此方面的奠基者。參見鍾雲鶯《莊子之「夢」的探析》，《鵝湖月刊》第二三卷，第五期，總號第二六九，p.49及傅正谷《中國夢文學史：先秦兩漢部分》，北京：光明日報出版社，1993，p.154。

<sup>420</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.29。

<sup>421</sup> 傅佩榮，莊子人觀的基本結構，《哲學文化》第十五卷第一期，1/1988，p.70。

<sup>422</sup> 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，p.219。

乃在於生化現象的相同，緣起為蝴蝶，緣起為莊周，皆無必然性，故無不可，然不然的問題。此外，「物化」乃相應罔兩問景，取消一切有待無待而獨化，與物冥同而循大變。與物同現生命之渾然，與萬物同體，再無物我對立相；依循生化大變，使生命任運於自然，天機自爾，圓滿自足。

## 肆、和之以天倪

莊子所生之世，正是諸子百家爭鳴鬥智的時代，舉目所見皆是「得一察焉以自好」的曲士，自是而非人；然而探究其根源，所謂是非然否，都只是愚昧的成見而已。萬物所得也只是「道」之一端，人之所見亦只是坐井觀天，一曲之見。故莊子在〈秋水〉中云：

井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可語於道者，束於教也。今爾出於涯涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。

王夫之云：

此初破小之不知大也。不知大，則自大其小；自大其小，而識窮於大；故初示之以大，而使破小大以遊於大焉。海之神謂之若者，若有若無之謂；不自有而後可以知大之無窮。不然，有其大、以傲河之小，又奚以愈於河伯乎？<sup>423</sup>

世人猶如這些曲士，「自大其小，而識窮於大」，以自己的偏見為真知，因而難以得聞天道的訓誨，難以抵達「道」的境界。誠如鄔昆如所云：

莊子的努力，是在自己的內心去尋求光明，希冀在自己內心找到「道」的無所不在；由這個「道」的親在性，得出存在的「大理」；並且，因了這「大理」的獲得，而超越時空的束縛。<sup>424</sup>

從萬物靜態之存在現象觀之，彼的出現乃是由於刻意強調此的存在，有彼此之對立；有了彼此之對立，是非也就隨即產生，有所是則有所非，有所非則必有所是，如此地是非翻轉，則難以得到「道」之全。故勞思光曾云：

一切理說之成立，皆必受一定的限制。無論思考中之解析，或知覺中之綜合，皆為永不完成者。故任何一項知識，皆為可補充者，可修正者，亦即無絕對性者，故每一理論皆表一有限之知識，亦為一未完成者，則此種肯定亦依此有限而未完成之知識而安立。此種知識既無絕對性。故任何一理論成立時，所顯示之「是非」（肯定與否定）皆不能與「最後之真」相符。理論建立是一「小成」，而如此之「小成」，正足使心靈侷限於此，而不能觀最後之真或全體之真。<sup>425</sup>

<sup>423</sup> 王夫之，《莊子通、莊子解》，p.139。

<sup>424</sup> 參見鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》，p.77。

<sup>425</sup> 在道一萬物之所以自生自化知真實在的世界，卻是本來就沒有彼此的分別，也沒有人我的對立。沒有然與不然，是與非的分別，也沒有賢愚美醜等竹籬的對立，這一切分別與對立，原都是以人類心知之所產，是人類方便之擅設而已。（勞思光，《中國哲學史》（一），台北：三民書局，1991，增

從「道」的觀點而言，彼此(是)本是一體。所謂「是亦彼也，彼亦是也。」彼此一體，即可知是非而不乖戾。但若以「道」看萬物之彼此，則彼有是亦有非，此亦有是亦有非。萬物所得是非，皆是「道」之一偏，而統合一致即是「道」之全。莊子在〈齊物論〉中以言論之用來破彼此的互存關係：

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。..既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

林希逸云：

以其類者與其不類者易地而看，則見類與不類皆相類也矣，其意蓋曰把他做我看，把我做他看，則見我與他一般，故曰與彼無以異矣。<sup>426</sup>

成玄英亦云：

自，從也。適，往也。夫至理無言，言則名起。故從無言以往有言，纔言則至乎三。況從有言往有言，枝流分派，其可窮乎！此明一切萬法，本無名字，從無生有，遂至於斯矣。<sup>427</sup>

語言文字所造成的困境，乃在難以與它所描述的對象產生一一對應的關係，其原因除了對象的變動與自身功能的侷限外，事實上，語言文字常帶有人所賦予的目的性，因而人們一經使用語言文字，便滲入自己的意願。誠如這個本源的「一」與言語表達的「一」，便形成了「二」，這個「二」與我們要去「為一」的一，又衍成了「三」。這種觀念的相衍相生，即使神算子也算不清。雖然莊子的最高目標乃是「至言無言」，然而言論的使用有其必需性，故只要一說出口，無論與真相相不相合，都是一種言論、一種看法，應與其他言論平等相待，無所謂高低上下之別。是故吾人應採「無適焉，因是已」的方法，掌握無言時的本然，完全順應萬物之真是，自能一無所適。若一味矯情討好或誠實而激怒對方，其實是非常危險的，如《人間世》中所云：

凡交近則必相靡以信，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，無傳奇溢言，則幾乎全。」

成玄英云：

夫處涉人間，為使實難，必須探察常情、必使賓主折中，不得傳一時喜怒，致兩言難窺。能如是者，近獲全身。<sup>428</sup>

憨山大師云：

使命之難，以兩家之利害，皆在一己擔當。若溢而過實，則令聽者生

---

訂六版，p.267。)

<sup>426</sup> 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，p.31。

<sup>427</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(下)，p.82。

<sup>428</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》(上)，p.158。

疑不信，是為生禍之本，而傳者必受其殃，所以貴乎真實無妄，庶幾可保全耳。<sup>429</sup>

事物的真實，本就難以語言文字來掌握，何況傳達這些語言文字之人呢？故這些居中的協調者與傳言者，就應採取「傳其常情，無傳奇溢言」的方式，傳遞一時的言談，仍須放在對方以往的表現來判斷，如此才能近於事實，切勿因自身的好惡，而妄自添油加醋，導致自身的災禍。然而，世人難以隔絕此種好惡之情，此亦顯現在生死這種自然現象上，如〈知北遊〉中云：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。

成玄英云：

夫物無美惡而情有向背，故情之所美者則謂為神妙奇特，情之所惡者則謂為腥臭腐敗，而顛倒本末，一至於斯。然物性不同，所好各異；彼之所美，此則惡之，彼又為美。故毛嬙麗姬，人之所美，魚見深入，鳥見高飛。斯則臭腐神奇，神奇臭腐，而是非美惡，何有定焉！是知天下萬物，同一和氣耳。<sup>430</sup>

世人對於事物的價值判斷，乃根據自身的好惡之情而來，好之為美，惡之為醜，雖然，事物不斷在變，各人的標準各異，但從各恃其「成心」的情況視之，似乎又是世人的相似之處。然而莊子跳脫於此侷限之外，展現出「通天一氣」、「萬物冥合」之視野，對於莊子此種異於常人的思考模式，陳師德和的分析如下：

莊子以為世人習慣做線性之思考，線有起點和終點的兩頭，因此世人難免陷入二元對立的窠臼，當務之急就是超越兩端使自己免於彼是此非的對抗和撕裂，於是他另外提供一套新的圓周性思考模式。這個新思維是要世人認清起點其實就是終點，甚至並無一定的起點與終點，任何點都可以是、也都可以不是；並進一步體驗無古無今、無人無我的圓融智慧，讓自己在人世間妙運自如。這就是「樞始得其環中以應無窮」的道理。<sup>431</sup>

在此種「圓周性思考模式」中吾人所駐足的任何一個點，可能是起點，也可能是終點；可能為是，也可能為非。既然吾人立論點的價值意義具流變性，故以此論點與人爭辯，非但不能定是非，更是徒增人事的紛擾罷了，故莊子提出「辯無勝」的論說，如〈齊物論〉中云：

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，則人固受其菑閻。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？

<sup>429</sup> 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，p.27。

<sup>430</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（下），pp.733-734。

<sup>431</sup> 參見陳師德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，2000/6，p.71。

既與我同矣，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！然則我與若與人具不能相知也，而待彼也邪？何謂和之以天倪？曰：「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」

成玄英云：

夫是非彼此，相待而成，以理推尋，待亦非實。故變化聲說，有此待名；名既不真，待便虛待。待即非待，故知不相待者也。

曼衍，由變化也。因，任也。窮，盡也。和以自然之分，所以無是無非；任其無極之化，故能不滯不著。既而處順安時，盡天年之性命也。振，暢也。竟，窮也。寓，寄也。夫年者，生之所稟也，既同於生死，所以忘年也；義者，裁於是非也，既一於是非，所以忘義也。此則遣前知是非無窮之義也。既而生死是非蕩而為一，故能通暢妙理。洞照無窮。寄言無窮，亦無無窮之可暢，斯又遣於無極者也。<sup>432</sup>

陳壽昌云：

此蓋於證古後自述其本旨也。是是非非，無從辨正，即辨其非是，而是非益生，因天倪以游衍之。無彼我，無同異，無是非，亦無生死也。相忘於不齊之為齊，齊物論者，如是而已。<sup>433</sup>

由此可知，眾人在問題的爭辯上，總不免滲入個人主觀的意見，而這些主觀的意見都不足以成為客觀的真理。各人若以主觀成心作為認識的標準，自然難以釐定客觀的對錯。在爭論中，共同認識的標準無從建立，認識的標準既無從建立，則客觀的是非也難以判斷，故辯論的勝負然否，實與客觀的對錯間並無必然的關係。既然是非然否之辯，無法得出定論，若世人仍要強行為之，便如同無意義的夢話一般，還不如「和之以天倪」一用自然的分際去調和它，及順任事物本然的狀態，而不加以主觀意念去分辨。如此，精神不為勞形累心的爭辯所困蔽，而自侷限性的對待中超拔出來，遨遊於無窮的境域（無竟），在「無竟」的境界中，精神得以自由飛揚。

現象界的存在物是互相對立的，每一物象都有跟它相對的別物象，每一個物象都以自己為「此」，以別物象為「彼」，這就是「有偶」。「道」是整體的，沒有跟它相對的東西，所以它超出於對立的關係，從整體來看，「道」是通而為一的。故此「無對」的境界，乃是「心齋」、「坐忘」之後的虛靜心，纖塵不染，來去無心，排脫知辨之心，而立於是非利害之外，不受是非的束縛，是非兩忘，不遣而自遣。「道」通為一，通天下一氣，超越任何對立的限制，而入於「無待而逍遙」的化境矣。

<sup>432</sup> 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上），pp.109-110。

<sup>433</sup> 清、陳壽昌，《南華真經正義》，p.42。



## 第五章 結 論

人的存在本就有時間和空間的侷限性，是否對個體構成困境？則是見仁見智的問題。拙文在此參酌牟宗三先生等前人對「人生困境」的觀點，了解到「人生困境」的形成原因乃在知、情、意三方面，在「真宰」與外在環境交互影響下，產生知識的封閉與束縛、成心的計較與對立、德目的異化與悖離以及物欲的競逐與陷溺等四個困境，以體認到個體生命的侷限性。

在知識的封閉與束縛中，莊子認為能知主體拘於虛、篤於時及束於教，受限於特定的時空與文化環境，很容易形成封閉的心態，然而「求知欲」乃出於人的本性，自然容易陷入無限的追逐，使吾人有限的生命陷入此種困境中。其次，世上的萬事萬物無時不在「變」，若想要透過吾人的認知來掌握，或從中歸納出永恆不變的真理，實在是緣木求魚。再者，語言文字只是表達意義內容或記載古人智慧的工具，若要從中尋得真理與智慧，實在是件艱難之事，然而，卻有人將書本視為經典而加以崇拜，實在是令人所不解。

在成心的計較與對立中，「成心」也是莊子所詳盡分析的一項主題，因為「成心」的運作乃是變幻莫測，天氣變化有徵兆可循，而人心的變化卻難由外貌來推知，在面對外在事物的得失成敗，情緒也隨之高低起伏。此外，更拒於接受事物相對存在的現象，執著於自身所掌握的部分，即使個人所掌握的是不正確的，也強說為是，以至於是非更加混淆，真理難現，正如儒墨的是非由意見之爭，轉而成為意氣之爭。正因每個人都是各執己見地強加辯論，各是其所是，各非其所非，故莊子認為若站在這個點上來思考，或許大家的基準點都是相同的，據此，莊子更提出「物無非彼，物無非是」的觀念，強調世事本來就沒有肯定或否定的，換個角度來說：要說肯定的話，一切都是肯定；要說否定的話，一切都是否定，因為「彼」、「是」乃相依相偶而生。

在德目的異化與悖離中，道德仁義原是內在修養的展現，道家著重在道德，儒家著重在仁義，就道家的角度而言，一切事物的生存變化，都是依循著「道」自然樸質的規律而運行，然而隨著社會環境的改變，與人心異化的結果，道德與仁義卻成了約束個人的教條，企圖透過人為與條列的方式來規範個人的行為，非但未得其成效，且造成許多流弊，故莊子云：「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁。」天地 此種非相對與非主觀的「仁義」才能深植人心。此外，仁義的工具化的流弊不止於此，上位者假仁義之名，行盜賊之實，又以仁義為規範來框限下位者，也就是為君者能不仁不義，但為臣為民者卻要有仁有義，此種差別待遇怎能令人信服。聖勇義智仁，此五德乃儒家所視之完美人格，莊子卻將其套用在「大盜」身上，認為不具此五德無以成「大盜」，以凸顯其流弊所在。

在物欲的競逐與陷溺中，莊子認為富貴名位乃是人世間所存在的誘惑，此種富貴名位的存在卻非恆常不變的，更可能一夕之間化為烏有，然而由於自身佔有欲的作祟，強將其據為己有，面對此種少數資源的分配，除了難免有一場你爭我奪之外，自身佔有之物也難以長久，不過世人卻樂於追逐此種常變的事物，使自身深陷困境而不知自拔。此外，感官欲求也是世人所難以割捨的，然而莊子云：「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害者也。」天地因此，不禁令吾人反思，人在與外界環境的互動中，產生了許多「慾念」，人為了滿足這些「慾念」，便投諸大量的時間與精力，此等「與物相刃相靡」的生活，其實都是吾人之「私」與「欲」在作怪，此非但不能對我們的修養有所提升，還會造成喪德失性，不過「無欲」的境界並非一蹴可幾的，故老子在世人未達「無欲」的理想境界前，先求達到「少私寡欲」。

藉由本論文的闡述，我們可以瞭解莊子之用心良苦及敏銳的觀察力。世人常因一己的困頓，而感到悲傷難過，孰不知此種困頓是否真的值得悲傷難過？聯考失利、感情失敗、失業、親人死亡及名利的求不得等，對現代人看似重要更可導致自殺的理由，在莊子眼中只是如蚊子般叮咬，無關痛癢。兩者間何以有如此大的差別？就在世人的「真我」迷失而不知尋。

然而，莊子為何不直接告訴世人：「真我」在哪裡？如何掌握「真我」？即可，何以要藉由「寓言」、「重言」及「卮言」的方式，反覆論述，這是否與道家「大辯若訥」的思想相違背？事實上莊子也應了解此現象，但欲世人離苦就樂，他又不得不言。莊子無心成為宗教家，故不談天堂地獄、原罪、因果輪迴及顯化等問題，在宗教立論的「生死問題」上，也只說：「死生，命也！其有夜旦之常，天也；」死生乃自然現象，一氣的聚散而已，徹底打破世人的前世今生幻想。

對生死現象的「大破」後，接下來便要「大立」。在破解「人生困境」上，莊子所採取的修養工夫，也就老子所說的「為道日損」的工夫，但是莊子看到世人的病乃積習已久，一時間難以痊癒（體「道」見真我），故處理起來特別謹慎小心，針對世人知、情、欲的三項病徵下手，先藉由通達天理的「安時處順」、經由「坐忘」、「心齋」、在到「見獨而化」的修養工夫，達到「離形去知，同於大通」之後，讓「真宰」逐漸隔除知、情、欲的困擾，恢復「本性」之純真自然，如明鏡般「物來則應，物去不染」，自然能達到「無入而不自得」。但世人往往不就其真意，不是視為荒誕之說，就是把它當成神仙法術來修，已之餘漸行漸遠而走火入魔，如竹林七賢即是。故歷代的著書解說者，無不強調《莊子》書中的工夫與境界間的差異，無真心實修的工夫，是難以展現其境界之妙。這也是憨山大師《莊子內篇注》被推崇為最得莊子真意的一書的原因，因為他是深厚的儒學基礎與個人修為來為莊子註解，而非僅由知識層面來談。

突破「人生困境」及「體道」後的境界展現，從情、欲的「有待」到「無

待」，達到「至人無己，神人無功，聖人無名」的境界；從觀念的「有用」到「無用」，達到「無用之用，是為大用」的意境；在心知上破「相對」為「無對」，達到「天地一馬也，萬物一指也」的心境。當精神（或「真我」）提升超越了物質境界，與「道」合而為一，自然「物我兩忘而化其道」，使「有限」的生命展現出「無限」的價值，此才是莊子出世而入世的圓滿智慧。

老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」〈二十五章〉又說：「『道』生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」〈四十二章〉都在說明：人生天地間，並非以改變自然，超越自然為目的，而是體現自然，與萬物達成一個和諧的自然狀態為目標。莊子承繼這種思想而深入闡述，老子由「道」的角度來觀人，莊子卻由人的角度來分析，人的困境起因於人的背「道」而馳。老子「由理入道」，莊子「由性適道」，方法雖異，但目標卻是一致的。

「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。」〈大宗師〉為了解說這看似抽象卻又具體的「道」，莊子採用「否定式的語言」，藉由窮究式的推論，如：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者」〈齊物論〉，讓讀者親自體悟「道」的真實性；也由人之與五臟六腑間的關係，推論出「真君」的存在。萬物的生生不息，乃由背後的「道」所主宰；人的坐臥行走，乃由於「真君」所控制。但人卻因過多的人為而破壞自然，離「真道」愈來愈遠；也因過多的「知情慾」的執著而迷失「真君」，一味受「成心」的控制而不自知。

莊子告訴我們：體「道」及找回「真君」並非難事，只要放棄過多的人為造作，放下執著，回歸本心本性，自然能「虛室生白，吉祥止止」，得到人間的「至樂」。天下雜誌社曾出過一本名叫「期待英雄」的書，說明現代人遇到困境時，只期待「外在的英雄」來幫助，而不知真正的英雄就是自己。

人本就不帶任何東西而來，也帶不走人世間的任何東西，卻在這人世間不斷的搶取豪奪，以顯示自己的與眾不同，擁有的愈多，將來失去的也愈多，殊不知莊子的「藏天下於天下」，才是真的無所不有，無所不失。此外，莊子更藉「夢」來譏笑世人執著之可笑，並以得「道」之大覺與之對比，如〈齊物論〉中所云：

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，覺而後之其夢也。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。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。

人之心境本就有如幻如化的境況。當某人發現自己正在飲酒作樂，自然欣然高興；但醒後面對現實，重見各種不如意事，遂悲哀哭泣。又某人在夢中遇不幸之事，悲慟而哭；但醒後則馳騁田獵，樂在其中。然而，此哭此樂，實皆依外在條件和合而成。故牟宗三更進一步闡述：

若以夢喻人生的迷妄，自陷於偏執之中；則覺乃是喻醒悟，化除執著

所顯現的虛靈世界。文中有大覺大夢兩重境界，好比是兩重的存有論，一為無執的存有論，一為執的存有論。

某人剛剛入夢，即不自覺其在夢中，而以為夢境中的一切為實在。在夢中，他又繼續作夢，層層入夢，迷悟相累越深，更難自覺自己在夢幻迷誤之中。只有覺醒後始會明白剛才入了夢。此大覺醒與人生的大夢互倚而對立，惟有真正的大覺醒始能體會此人生是一大迷夢。但是愚者或自作聰明的人，不斷「勞神明為一」，自以為把握眾多知識，暗地裏認為自己已經明白真理的本質，於是提出種種主張（君乎），教導世人如何實踐（牧乎），並堅持他的學說是普遍真理（固哉）；所以愚者表現為「大言炎炎，小言詹詹」，不斷宣揚其學說，而不自覺墮入更深之夢幻之中。<sup>1</sup>

世人便如同「夢飲酒者」、「夢哭泣者」，不自覺陷於成心的虛妄分別，各是其是，各非其非，「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」，於是虛度一生不明白人生的茫昧性，此為一重迷夢。至於「愚者自以為覺」，便是那些自以為聰明的世間智者，於是「勞神明為一」，費盡心思要將現象界統合起來；但他們費盡心思已經是成心的啟動，不斷在言語概念中分化，不斷累積彼此對立的成見，是以越發苛索纏繞；他們自以為足夠能力教導世人，不亦自欺而欺人。

若言「夢飲酒者」是不自覺的坎陷，被動地隨緣流轉之人；那麼「愚者自以為覺」，則是「夢之中又占其夢」，更是虛中之幻。此兩種人又如何能達「大覺」之境呢？我們不能提出另一套主張或學說，否則不亦重蹈「愚者自以為覺」的陷阱中？於是莊子提出以弔詭的方式，啟悟此大覺境界。既然孔丘與你都在夢中，但我說你們都在夢中這話，其實亦自陷於夢中。這種思路就叫做弔詭。萬世以後有偉大的聖人，會明白此弔詭的奧妙；只不過要遇上這種聖人，是旦暮逢之，可遇不可求也。

雖然，莊子未曾指出達到「大覺」境界之路，然而，他的思想對於身陷困境的現代人而言，無疑是荒漠甘泉，照此要領修養身心，雖不能馬上達到「至人無己，神人無功，聖人無名」的境界，但已能逐漸具有下列的特質：

- （一）看淡事物的得失，而非消極頹廢。當吾人的心處在虛靜的狀態，便有如明鏡般——物來則現，物去則逝——的效果，對於外在事物不攀緣、染著，方能得失兩忘。
- （二）對於事物採多角度的觀點，常有另類思考的產生。「莊子」書中常有「天下莫大於秋豪之末，而泰山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭」的說法，不斷顛覆我們的經驗判斷，讓我們不要只從感官經驗及自身角度來思考問題。
- （三）因體悟「天地與我共生，萬物與我為一」，對於天地萬物能顯謙卑之心。人若能自謙與萬物為伍，體「道」而參贊化育，自然萬物各得

<sup>1</sup> 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，pp.199-200。

其所，人也能終享天年。

總之，在這事事講求迅速、效率以及價值混亂的功利社會，莊子思想就像是一盞紅綠燈，讓現代人藉由紅燈而停下來思考，反省觀照，讓下一段旅程走得更安穩。

# 參考書目

## 一、古典文獻（民國之前）：

1. 漢、許慎撰，清、段玉裁注，《說文解字注》，台北：天工書局影本，1987。
2. 漢、劉向，《戰國策》，台北：藝文印書館點校本，1974。
3. 晉、王弼注，紀昀校定，《老子道德經》，台北：文史哲出版社影本，1997。
4. 宋、朱熹著，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社點校本，1984。
5. 宋、褚伯秀，《南華真經義海纂微》，台北：台灣商務印書館影本，1985。
6. 宋、林希逸，《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局點校本，1997。
7. 明、王夫之，《莊子通、莊子解》，台北：里仁書局點校本，1984。
8. 明、焦竑，《莊子翼》第三版，台北：廣文書局影本，1979。
9. 明、憨山釋 德清，《莊子內篇注》，台北：廣文書局影本，1991。
10. 清、郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（上、下），台北：三民書局點校本，1994。
11. 清、陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局影本，1977。
12. 清、王先謙，《莊子集解》，台北：三民書局點校本，1974。

## 二、當代著作（民國之後）：

1. 丁福保，《六祖壇經箋註》，台北：天華出版社，1989。
2. 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：學生書局，1983。
3. 王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化，1987。
4. 方東美，《中國人生哲學》，台北：黎明文化公司，1993。
5. 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1987。
6. 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版有限公司，1999。
7. 牟宗三，《才性與玄理》，台北：學生書局，1983。
8. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983。
9. 牟宗三，《歷史哲學》，台北：學生書局，1988。
10. 何新，《諸神的起源》，台北：木鐸出版社，1987。
11. 李震，《中外形上學比較研究》上冊，中國：中央文物供應社，1982。
12. 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，1990。
13. 吳怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書股份有限公司出版，1991。
14. 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998。
15. 吳光明，《莊子》，台北：東大圖書公司，1992。
16. 吳汝均，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998。

17. 余培林,《新譯老子讀本》,台北:三民書局,1973。
18. 林銘堯,《增註莊子因》,台北:廣文書局,1968。
19. 孟穎,《南華經義疏註》(上、下),台南:天巨出版社,1989。
20. 孟穎,《維摩詰經的啟示》,台灣:天巨出版社,1993。
21. 段德智,《死亡哲學》,中國:湖北人民出版社,1994。
22. 胡遠濬,《莊子詮詁》,台北:台灣商務印書館,1967。
23. 徐復觀,《中國人性論史 先秦篇》,台北:台灣商務印書館,1987。
24. 徐復觀,《中國藝術精神》,台北:學生書局,1966。
25. 唐君毅,《中國哲學原論 導論篇》,台北:學生書局,1992。
26. 唐君毅,《中國哲學原論 原性篇》,台北:學生書局,1992。
27. 唐君毅,《中國哲學原論 原道篇》,台北:學生書局,1992。
28. 索甲仁波切著,鄭鎮煌譯,《西藏生死書》,台北:張老師,1997。
29. 高柏園,《莊子內七篇思想研究》,台北:文津出版社,1992。
30. 張耿光,《莊子》,台北:台灣古籍出版社,1996。
31. 張默生,《莊子新釋》,台北:漢京文化事業有限公司,1983。
32. 章太炎,《齊物論釋定本》,台北:廣文書局,1970。
33. 陳鼓應,《莊子今註今譯》,台北:台灣商務印書館,1992。
34. 陳鼓應,《老莊新論》,台北:五南圖書,1993。
35. 陳冠學,《莊子新注》,台北:東大圖書公司,1989。
36. 陳品卿,《莊學新探》,台北:文史哲出版社,1983。
37. 陳品卿,《莊學研究》,台北:中華書局,1982。
38. 陳俊輝,《西洋哲學思想的古今》,台北:水牛出版社,1992。
39. 陳德和,《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》,台北:文史哲出版社,1993。
40. 程兆熊,《道家思想》,台北:明文書局,1985。
41. 黃錦鉉,《新譯莊子讀本》,台北:三民書局,1991。
42. 黃慶明,《知識論講義》,台北:鵝湖出版社,1991。
43. 馮友蘭,《中國哲學史》增訂本上、下冊,台北:台灣商務印書館,1990。
44. 馮友蘭,《中國哲學史論文二集》,上海:上海人民出版社,1962。
45. 傅正谷,《中國夢文學史:先秦兩漢部分》,北京:光明日報出版社,1993。
46. 傅偉勳,《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》,台北:正中書局,1996。
47. 勞思光,《中國哲學史》(一),增訂六版,台北:三民書局,1991。
48. 鄔昆如,《莊子與古希臘哲學中的道》,台北:國立編譯館,1972。
49. 鄔昆如,《希臘哲學趣談》,台北:東大圖書公司,1976。
50. 葉海煙,《莊子的生命哲學》,台北:東大圖書公司,1990。
51. 楊伯峻,《論語譯注》,台北:五南書局,1992。
52. 楊伯峻,《孟子譯注》,台北:五南書局,1992。
53. 楊家駱,《周易注疏及補正》,台北:世界書局,1963。
54. 趙衛民,《莊子的道》,台北:文史哲出版社,1997。

55. 鄭曉江，《超越死亡》，台北：正中書局，1999。
56. 鄭曉江，《中國死亡智慧》，台北：正中書局，1999。
57. 稽哲，《先秦諸子學》，台北：樂天書局，1982。
58. 蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：台灣商務印書館，1970。
59. 蔡仁厚，《孔、孟、荀哲學》，台北：學生書局，1994。
60. 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：學生書局，1988。
61. 劉光義，《莊學蠡測》，台北：學生書局，1977。
62. 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988。
63. 蔣復璁，《莊子考辨》，自由太平洋文化公司，1984。
64. 錢穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書股份有限公司，1991。
65. 錢穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書股份有限公司，1993。
66. 鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988。
67. 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987。
68. John Kenneth Galbraith 著，杜念中譯，《不確定的年代》，台北：聯經出版事業公司，1980。

### 三、期刊論文：

1. 丁千惠，因名見義 - 論莊子的寓名人物，《鵝湖月刊》第 22 卷第 3 期，1996/9。
2. 王邦雄，走進莊子之學的門徑，《鵝湖月刊》第 136 期，1986/10。
3. 王邦雄，莊子系列（一）逍遙遊，《鵝湖月刊》第 18 卷 6 期，1992/12。
4. 王邦雄，莊子系列（二）齊物論，《鵝湖月刊》第 18 卷 7 期，1993/1。
5. 王邦雄，莊子系列（三）養生主，《鵝湖月刊》第 18 卷 8 期，1993/2。
6. 王邦雄，莊子系列（四）人間世，《鵝湖月刊》第 18 卷 9 期，1993/3。
7. 王邦雄，莊子系列（五）德充府，《鵝湖月刊》第 18 卷 10 期，1993/4。
8. 王邦雄，莊子系列（六）大宗師，《鵝湖月刊》第 18 卷 11 期，1993/5。
9. 王邦雄，莊子系列（七）應帝王，《鵝湖月刊》第 18 卷 12 期，1993/6。
10. 王邦雄，莊子思想及其修養功夫，《鵝湖月刊》第 17 卷第 1 期，1991/7。
11. 王邦雄，莊子哲學的生命精神，《鵝湖月刊》第 7 卷第 7 期，1982/1。
12. 沈清松，莊子的人觀，《哲學與文化月刊》第 14 卷第 6 期，1987/6。
13. 李正治，莊子「超禮遊道」型的禮樂思索，《鵝湖月刊》第 17 卷第 1 期，1991/7。
14. 宋榮培，關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題，《哲學雜誌》第 20 期，1997/5。
15. 吳汝均，莊子對仁義德性的看法，《中國文化月刊》第 199 期，1996/5。
16. 林耀潏，莊子齊物論的理論結構，《孔孟月刊》第 31 卷第 8 期，1993/4。
17. 武內義雄著、連清吉譯，莊子考，《鵝湖月刊》第 15 卷第 11 期，1990/5。
18. 高柏園，「莊子人間世」的應世態度，《鵝湖月刊》第 17 卷第 8 期，1992/2。



19. 高柏園，莊子「德充府」的自處之道及其相關問題，《淡江大學中文學報》第1期，1992/3。
20. 袁長瑞，莊子逍遙遊研究，《鵝湖月刊》第19卷第1期，1993/7。
21. 莊萬壽，莊子語言符號，與「副墨之子」章之解析，《道家文化研究》第十輯，1994。
22. 連清吉，莊子內篇的實存義，《鵝湖月刊》第14卷第10期，1989/4。
23. 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，2000/6。
24. 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19卷第3期，1993/9。
25. 陳德和，莊子駢拇、馬蹄、胠篋、在宥的時代背景與義理性格，《鵝湖月刊》第17卷第1期，1991/7。
26. 陳文章，莊子寓言之工夫型態與境界型態（上） - 兼比較憨山、郭象、宣穎、陳壽昌之注解，《鵝湖月刊》第22卷第11期，1997/5。
27. 陳文章，莊子寓言之工夫型態與境界型態（下） - 兼比較憨山、郭象、宣穎、陳壽昌之注解，《鵝湖月刊》第22卷第12期，1997/6。
28. 張家焯，莊子內篇思想新探，《哲學與文化月刊》第17卷第2、3期，1990/2、3。
29. 崔永東，論莊子的人生哲學，《中國哲學史季刊》第3期，1994年。
30. 黃漢青，莊子「離形」說研析，《鵝湖月刊》第17卷第6期，1991/12。
31. 黃漢青，莊子思想的存在意義初探，《台中商專學報》第26期，1994/6。
32. 傅佩榮，莊子人觀的基本結構，《哲學文化》第十五卷第一期，1988/1。
33. 曾昭旭，論莊子的整體存在感與人我相通感，《鵝湖月刊》第17卷第1期，1991/7。
34. 鄒學榮，試論莊子陷入相對主義的認識論根據，西南師範大學學報，1991/2。
35. 鄭志明，莊子的神鬼觀，《鵝湖月刊》第20卷第5期，1994/11。
36. 鄭峰明，莊子的性命論，《台中師院學報》第六期，1991/3。
37. 鍾雲鶯，《莊子》之「夢」的探析，《鵝湖月刊》第23卷第5期，1997/11。
38. 顏世安，生命、自然、道---論莊子哲學，《道家文化研究》第一輯，1992。
39. 嚴靈峰，老莊的認識論，《哲學論集》第25期，1991/7。

#### 四、學位論文：

1. 王小勝，《試論莊子逍遙的心靈及其意境》，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1998/1。
2. 吳宏仁，《莊子語法新探》，私立淡江大學中國文學研究所碩士論文，1996/2。
3. 吳建明，《莊子安命哲學之探究》，私立南華大學哲學研究所碩士論文，1998/6。

4. 余靜惠，《死亡的問題與莊子哲學的回應》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1994/6。
5. 林維焄，《莊子的遊戲三昧》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996/7。
6. 徐舜彥，《莊子道德觀之研究 - 以解構與重建為核心》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1999/6。
7. 張修文，《莊子 內七篇 的義理析論》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1998/6。
8. 楊文良，《莊子的生命哲學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1996/1。
9. 劉秋固，《莊子的人學與超個人心理學》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1995/7。
10. 劉桂粉，《莊子「逍遙遊」境界中「絕對精神自由」的研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1999/5。
11. 鄭杏玉，《莊子「氣」概念之研究》，國立中央大學中文研究所碩士論文 1997/6。
12. 歐陽惠雯，《莊子的德性論》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997/7。
13. 韓京德，《莊子思想中人與物之存在實況及應有關係》，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1999/6。
14. 聶雅婷，《莊子的「觀照」思想研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996/6。