

南 華 大 學  
哲 學 系 碩 士 論 文



莊子天人思想探究

研 究 生：張云瑛 撰

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 研 究 所

莊 子 天 人 思 想 探 究

研 究 生：張 云 漢

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：\_\_\_\_\_

蔡 忠 通  
陳 德 和  
張 永 壽

指 導 教 授：陳 德 和

所 長：張 永 壽

口 試 日 期：中 華 民 國 92 年 5 月 21 日

# 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機及課題之選定.....	1
第二節 研究進路及詮釋之原則.....	6
第三節 版本內容及範圍之界定.....	9
第四節 前人成就與預期成果.....	15
第二章 天概念本義及其轉化.....	17
第一節 「天」概念的溯源.....	17
一、 三代傳統的天命觀.....	18
二、 周代宗教人文化的轉向.....	23
第二節 「天」概念的貞定.....	26
一、 孔子的性與天道.....	27
二、 老子的道法自然.....	32
第三節 老莊的承繼與轉化.....	37
第三章 莊子形上學中的「天」概念.....	41
第一節 實踐形上學與觀解形上學.....	42
第二節 「天」在《莊子》中的殊勝義.....	49
一、 天池.....	50
二、 天籟.....	51
三、 天府與葆光.....	53
四、 天鈞與天倪.....	54
五、 天理.....	56
六、 天刑.....	57
七、 天和與天樂.....	58

第四章 莊子實踐論中的「人」概念.....	60
第一節 人生的困境.....	60
第二節 轉俗成真.....	66
一、 批判反省的修養功夫.....	66
二、 畸人的超越性格.....	71
第三節 莊子的理想人格——至人、神人、聖人、真人.....	75
一、 至人無己，神人無功，聖人無名.....	76
二、 古之真人.....	79
第五章 莊子思想中的天人關係.....	85
第一節 天人的對立與和諧.....	85
第二節 天人合一的境界.....	90
一、 天人不相勝.....	91
二、 有真人而後有真知.....	93
1. 知天人之所為	
2. 兩忘而化其道	
第六章 結論.....	99
參考書目.....	103

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機及課題之選定

人生於天地之間，最根本的幾個面向是天人、物我、人己<sup>1</sup>，從這三個面向來說，「天人之際」是指人之內在存有與超越存有之間的問題（包含人與神之間的關係），「物我之別」是指人與外界存在事物之間的關係問題，「人己之間」則指人與人及人群之間的關係問題，就這三個問題而言，又以「天人」的關係最為重要，其對於另外兩者具有絕對性的影響，因為天人關係所處理的內容是較為深層、內在的問題，天人思想立場的決定了「人」的存有結構，相較於其他問題來說，顯然具有絕對的優先性。此問題在西方文化史中「宗教」所佔的重要地位可以得見，在中國文化發展中更是影響深遠，誠如唐君毅先生所言：

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。其言心、言性、言情、言欲、言意、言志，皆所以言人，而恆歸於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、言無、皆所以言天，而恆彰其用於人。至於言理、言道、言德、言行，則恆兼天道人道、天德人德、天理人理，以言天人之同道、同德、同理、而同行。<sup>2</sup>

《莊子》中有句話說：「聖人者，原天地之美而達萬物之理」（知北遊）<sup>3</sup>，天

---

<sup>1</sup> 參見林安梧「絕地天之通」與「巴別塔」——中西宗教的一個對比切入點之展開，《鵝湖學誌》第四期，頁1，台北鵝湖，1990。

<sup>2</sup> 見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁520，台北學生，1993。

<sup>3</sup> 本文因以莊子哲學為題，對於《莊子》及《老子》原文引言甚多，故為方便起見，以下凡引用《莊子》者，皆略「《莊子》」字樣，改以篇名取代，如：（逍遙遊）；凡引用《老子》者，亦省略「《老子》」字樣，改以章節號次代之，如（五十二章）。《莊子》之原文見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，台北萬卷樓，1993；《老子》原文見陳鼓應《老子今註今譯及評介》，台北台灣商務，1995。

地之大美即在於普遍生命之流行變化、生生不已，而聖人原天地之美，就是從這個人所存在的宇宙世間和人類自身之間，尋求一協和之理。所以中國哲學中不論是講心、講性、講道或講德，都是分別從天或人出發，以究天人之境。從這裡，我們也可以說，天人思想之作為一個中國哲學的核心觀念，不但是哲學家或思想家透過理性思索與感性經驗，對宇宙人生做一徹底的反省，從而建立對生命世界的一個完整、通透的想法；同時，天人思想亦是人類對於自身的存在及自身所存在之世界的意義所做的了解與朗現<sup>4</sup>。

關於中國天人思想的價值，方東美先生亦曾注意到，並以之與西方的天人關係做比較，方先生認為希臘、歐洲、中國天人關係的特色分別如下：

- (1)希臘的天人關係是部分與全體的配合和諧。
- (2)歐洲的天人關係是二元或多端的敵對系統。
- (3)中國的天人關係是「彼是相因」的交感和諧。<sup>5</sup>

根據方先生的歸納，希臘哲學家認為宇宙、社會和人之間的關係是很複雜的，不能拿一種單純的成分來表現，宇宙包括社會、社會又籠罩個人，綜合起來就會成好幾層的連環套，所以說是部分與全體互相配合的和諧；歐洲人則是把習慣用主客二分法，將人分為身與心，將國家分為統治與受治，將整個宇宙分為真與假，主客分明、互相對立，天與人亦是如此，成了不可調和的敵對系統；中國哲學家所看到的天人關係卻非常圓滿，天人交相感應，處處顯出和諧之理趣，可以「天人合一說」或「天人無間論」稱之。

再進一步地說，在希臘人的天人思維中，天與人的關係只是全體和局部，而且以此為出發點，斷定現實宇宙為物質境界，天地萬物流轉運行，而「惡」在其間，人處於宇宙之中，便自不能通過世間萬物的變化而生善行，所以希臘人要想

---

<sup>4</sup> 吳森先生曾言其為「哲人對宇宙做全盤性、深入性的反省，透過理性和想像，從而建立對宇宙一個整體的看法」，見吳森《比較哲學與文化》(二)，頁166，台北東大，1979。

<sup>5</sup> 見方東美《中國人生哲學》，頁31，台北黎明，1988。方先生對於中西天人關係之比較，詳見該書第四章「中國先哲的生命精神」，頁31-40。

趨向至善之境，非脫離現實的物質世界不可；再就近代歐洲人而論，主客二元對立的形式使得天人之間抗衡敵對，一旦天的地位過於被膨脹，人類便受到宰制，相反地，人的地位增高，便要制天用天，天人之間交相爭勝，難有和諧之境，一方面天之美德，人不能體會，另一方面人之善行，天亦不能同情，在這種情況下，人雖生於天地間，其心或善或惡，均與天地有隔，所以西洋人的道德，只靠人去特立獨行，在宇宙間是很難有所謂的客觀根據，而這種二元的思維方式，也幾乎全面性地影響到近代西洋思想，引起許多嚴重的後果<sup>6</sup>。

然而對比於西方天人哲學的發展，中國則另具型態：蓋人類思想之發展，雖然都是從宗教信仰之時期而進入到理性化時代，即使在中國也不例外，但它卻傾向於對天地人我的關係採取一種整體性的思維，尤其是重視人當如何放大自我以體現天地的和諧並實現自己的理想人格，此在儒道兩家莫不皆然，例如儒家之重視人性論的探討，可為明證。而即使是一向被許多學者認為是中國哲學家之祖或特顯形上學興趣的老子思想，亦當如是。徐復觀先生就認為道家的主要訴求是生命哲學，其形上學的用心只是為了說明其生命哲學而已，他說：

老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是人生的要求，逐步向上推求，推求到宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是他的人生哲學的副產物。<sup>7</sup>

對於中國天人思想這種特殊的思想史的發展進路，日本學者中村元先生在研究中國人在思維上有所謂「現實主義的傾向」時，亦有這樣的說法：

自古以來，中國人就有以「人」為中心來考察萬物的傾向。他們甚至以這種思維傾向來理解與人有關係的抽象概念。<sup>8</sup>

此正切合前文所言，中國形上學思維的著重點在於「人」自身的需求。

---

<sup>6</sup> 以上關於西方之天人關係對比及分析，乃參見方東美《中國人生哲學》，頁 37。

<sup>7</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 325，台北台灣商務，1994。

<sup>8</sup> 見中村元《東方民族的思維方法》上冊，頁 300，台北淑馨，1999。

因為重視人的德性以及主體性問題，所以牟宗三先生曾界定中國儒釋道的學問是「生命的學問」，並指出它們都是「以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命」<sup>9</sup>。我們可以說，儒釋道都是出於對生命的關懷乃展現其思想與學說，而道家中之老莊哲學對於生命的理解以及其存在於天地中的意義，則有別於儒家、佛家的獨特體認。蓋老莊生命理想的證成，是要先通過反省批判以消除人為的偏見與執著，讓人的天真本德如實朗現，最後達到即天即人、天人一體的和諧境界。此即郭象所說：

夫真人同天人、齊萬致。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>10</sup>

真人玄同天、人，使天與人不相勝，天者自然，而人則各自是而相非，而萬致本就不齊，如何齊同？故以不齊齊之，因順自然，曠然無懷，則萬物為一，安於所遇，不與物對，則可以無往而不適<sup>11</sup>。本文之研究重點，即試圖掘發莊子在這方面的真切體驗。

本文在前提上已然肯定莊子乃繼承老子者。例如在「道」概念上，老子說它是：「玄之又玄，眾妙之門」(一章)「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。」(二十五章)，莊子之論道亦云：「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。」(大宗師)，可見二者對於道的無限性及其自本自根的獨立性，以及道之做為宇宙最高存有原理的本體意義，是一脈相承的。

關於老莊之間的傳承，學界普遍的共識是，莊子將老子客觀的道轉為主觀而

---

<sup>9</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁15，台北學生，1997。

<sup>10</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁240。

<sup>11</sup> 參見莊耀郎《郭象玄學》，頁307-308，台北里仁，1998。



內在的心靈境界。就老子而言，道是萬物的實現原理：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德」（五十一章），到了莊子，道不但生發萬物，道更直接內化於萬物：

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以致於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。（齊物論）

在莊子，道無所不在，從道的觀點看來，萬物都是通而為「一」的，觀念的相衍相生只是無窮盡的現象追逐，故應適萬物之性、順萬物之真。關於老莊之間的轉化，陳鼓應先生如是說：

老子的道，本體論與宇宙論的意味較重，而莊子則將它轉化而為心靈的境界。<sup>12</sup>

王煜先生說：

莊子是境界形態的極端徹底之自然主義——「自己如此主義」。<sup>13</sup>

徐復觀先生說：

莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生之境界，於是把客觀的精神，也內在化而為心靈活動的性格。<sup>14</sup>

牟宗三先生亦說：

老子之道有客觀性、實體性及實現性，至少有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> 見陳鼓應《莊子哲學探究》，頁33，台北陳鼓應，1975。

<sup>13</sup> 見王煜《老莊思想論集》，頁117，台北聯經，1979。

<sup>14</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁387。

<sup>15</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁177，台北學生，1993。

綜而言之，莊子思想是老子思想的內化，我們可以進一步稱莊子哲學為「境界化的老學」。而莊子是以老子之道為形上基礎，再以天、人為架構，展現其生命哲學的精彩；莊子一方面突顯天人之對立，講「天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也」( 在宥 )，另一方面又隱指天人之和合，講「安排而去化，乃入於寥天一」( 大宗師 )。除此之外，莊子也創造了許多與「天」有關的詞彙如天籟、天鈞、天倪、天府等等<sup>16</sup>，但是這些「天」的境界都是就著「人」去講的。因此可以說，莊子哲學實際上是「天」與「人」之間的辯證與融合的過程，而研究莊子哲學，如果從「天」「人」的角度切入，無疑是合理而恰當的。

## 第二節 研究進路及詮釋之原則

前文提過老莊之間「道」的承繼和中國哲學以「生命」為重心的傾向，關於老莊生命理想的實踐，我們可以說，老子主張「返樸抱一」，他是要人對自我的生命與精神作徹底的反省和批判，並從感官慾望的沈淪與執迷中超脫和覺醒，進一步找回失落的價值觀、恢復如嬰兒般純然素樸的理想與天真，重新體見道德的完美，圓現天地人我的和諧；莊子則講「全德葆真」，其真人、神人、至人境界之證成，即在祛除人間種種是非計較的虛偽造作、解放狹隘閉鎖的成心執著、擺脫習氣官能的役使，讓生命在逍遙齊物之中，展現其對於天地萬物的接納與寬容。陳師德和清楚地為兩者下了這樣的連結：

「返樸抱一」和「全德葆真」在老莊而言，無疑是生命人格的返本歸位與超拔昂揚，就形式來說，它是以天和人為架構，從天人對揚辯證發展到天

---

<sup>16</sup> 除了這些詞彙外，根據朱哲 先秦道家的天人哲學論 的考證，「天」字在莊書中約出現 655 次，此亦足見天字在莊子哲學中的重要性。相關考證與分析見朱哲 先秦道家的天人哲學論，《宗教哲學》第五卷第二期，頁 96，台北中華民國宗教研究社，1999.4。

人合德。<sup>17</sup>

這裡的「樸」與「一」、「德」與「真」，都是從自我生命人格的本然出發，破除相對有無，達到絕對的圓融與周全，而老莊此「道」之證成，乃通過天人的對揚與辯證、從而發展出一套完整的哲學系統，從這裡，我們可以說天人思想實為莊子哲學的主要內涵。

在本文的研究中，既以莊子的「天人思想」為切入點，而「天人思想」這個論點包含了「天」與「人」，以及「天人之間」的種種關連性，故本文擬分別先就「天」與「人」的涵義做深入探究，首先是凸顯莊子在「天」概念上對於傳統天概念的突破，並由此確立莊子形上學的基礎；其次探討《莊子》篇章中「人」的問題，主要是對莊子筆下的人所面臨之困境，及理想人格予以探究；最後更要探討「天」、「人」之間的關連性，在這裡，我們要優先考量的是：「天」與「人」之間是否存在這關連性？如果答案是肯定的，則此關連性何在？而「天」與「人」之間的關係又存在著何種的變化？諸如此類等等均將在正文中逐一顯示。

凡對於古代典籍文本的詮釋，勢必會牽涉到方法的問題，關此，傅偉勳先生曾提出一種方法論意義的「創造的詮釋學」(Creative Hermeneutics)<sup>18</sup>，傅先生並說明作為「一般方法論的創造的詮釋學」共分為五個辯證的層次，即：

- 1.實謂層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」
- 2.意謂層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」
- 3.蘊謂層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」
- 4.當謂層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋者應當為原思想家說出什麼？」
- 5.必謂層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家

---

<sup>17</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁16，台北文史哲，1993。「返樸抱一」和「全德葆真」二詞皆為陳師德和之歸納。

<sup>18</sup> 見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁3，台北東大，1999。

未能完成的思想課題，創造的詮釋者現在必須踐行什麼？」<sup>19</sup>

傅先生學貫中西，「創造的詮釋學」是他以多年的研究心得，融攝、去取東西方學術之後所創發的方法論，此方法論在每一步驟的縝密度以及其整體對於研究的深度與廣度的要求，都非常地嚴謹，也因此讓學生個人對於自身在研究學問的方法上做了一番徹底的反省。

首先，學生思考的是，如果要按部就班地套用此五種層次的話（傅先生認為一個創造性的詮釋學者必定經過這五個層次，尤其是第四、第五層次），以本文詮釋的對象《莊子》為例，則本研究要做的功課如下：第一層牽涉到《莊子》原典的校勘、版本考證與比較等課題，第二層是通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯消解、莊子時代背景的考察等功夫，盡量客觀忠實地瞭解並詮釋《莊子》原典或莊子的意思或意向，第三層則是就莊子思想史的理路線索，從莊子與其繼承者如郭象等人的思維連貫性去做多面探討，在這一層次裡，為了盡量避免因為時代的隔閡等原因所可能產生的誤解，我們可以通過離莊子較近的郭象的注解來釐清我們對於《莊子》語言的一些疑難，在第四層中，研究者便需要靠其自身的「詮釋學洞見」（hermeneutic insight）<sup>20</sup>，發掘出莊子哲學的深層義蘊或根本義理，而到了第五層，研究者除了詮釋莊子哲學的教義外，還必須「批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題」。本文願意以傅先生的方法為操作的依據，至少盡可能地返回文本，通過經典本身的文字來詮釋經典的思想內容（以本文為例，即「以莊解莊」），試圖從底層的研究工作（實謂層次）做起，以合乎創造性的詮釋學之基本要求。

又牟宗三先生曾提過三個研究中國哲學的條件——文字、邏輯與見，他說：

因為儒家的道理太平正，無奇特相，而現在的人在趣味上則喜歡偏邪，在學術上則專重科技，所以無法相應那平正的家常便飯。因為不相應，所以

---

<sup>19</sup> 見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 10。

<sup>20</sup> 見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 11。

即使去講，所多是邪曲。我們現在不能一一駁斥，但我們可有個總標準來決定你講的對不對。有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要瞭解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是 ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是 ambiguous，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。<sup>21</sup>

可知牟先生所謂的「文字」應是指對文獻的掌握，亦即對於文獻學方法的注重；「邏輯」是指以理性的認知來瞭解文獻義理，說的是理則學方法的必要性；「見」(insight)則是要求研究者本身需「對中國哲學文獻義理背後透出的生命智慧有一實存的感應與契合」<sup>22</sup>，這一點，亦正是詮釋學方法的目標所在。總之，本文當除了力求對於文本的理解與掌握之外，應更求思考脈絡的通暢以及對於各種研究觀點或角度的接納與開發，以期能順利地進行研究工作。

### 第三節 版本內容及範圍之界定

關於《莊子》文本的選擇及理解的確是存在許多困難的，王邦雄先生便曾說：

寫莊子難，一者莊子多寓言，論道說理，重在解消，而不在構成，概念抓不住，體系也就架構不出來；二者莊子有內篇與外、雜篇的分異，在歷史定位與思想傳承上，頗多爭論。以內篇為主，當然純淨多了，卻割捨了原本的豐富性，若引進外、雜篇，則不免駁雜，且道在生命之外，成了超絕的存在，而與主體有隔。<sup>23</sup>

我們現在所看到的《莊子》版本，分內篇七、外篇十五、雜篇十一，共三十三篇，

---

<sup>21</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 70-71。

<sup>22</sup> 見鄭宗義《知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點》，《鵝湖學誌》第十八期，頁 26，台北鵝湖，1997.6。

<sup>23</sup> 見王邦雄《生命的實理與心靈的虛用——從修養功夫論莊子「道」的性格》，頁 186，台北立緒，1999。

是郭象所刪訂的。在晉朝之前，《莊子》的版本並未定型，尚有五十二篇本、二十六篇本、三十篇本、二十七篇本等數種說法，如《漢書藝文志》的紀錄中，莊子便有五十二篇，其中內篇七、雜篇十四、外篇二十八、解說三，早期注家如晉司馬彪及孟氏都曾為之注，其後崔譔所注之《莊子》是內篇七、外篇二十，向秀注則是二十六篇，此二注都無雜篇之分<sup>24</sup>，不過這些版本皆已亡佚，現在只存郭象所定三十三篇本。至於此三十三篇的真偽問題，從北宋蘇軾之後，便不斷有學者從事檢驗、考證之研究，雖然歷代學者意見多有出入，但到目前為止，一般都同意《莊子》非一人一時之作品。關於各篇的作者問題，普遍則認為內篇最有可能是莊子本人的作品，外雜篇則是莊子後學「述莊、衍莊的文字結集」。

逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王等內七篇的作者問題自古爭議不大，倒是近代學者較多懷疑的意見，如王叔岷先生先生「內篇較可信，而未必盡可信。外、雜篇較可疑，而未必盡可疑」之說<sup>25</sup>，以及大陸學者任繼愈直指外、雜篇才是莊子和早期莊學所作，內篇反而是莊子後學的作品<sup>26</sup>等，是較具代表性的意見，但是這些意見除了被其他學者一一駁斥外，內七篇本身思想、內容的一貫性與完整性，則是作為莊子作品最有力的

---

<sup>24</sup> 相關考證參見黃錦鉉《新譯莊子讀本》，頁 11-15，台北三民，2001；楊儒賓《莊周風貌》，頁 21-23，台北黎明，1991；池田知久《《莊子》—「道」的思想極其演變》，頁 38-41，台北編譯館，2001。

<sup>25</sup> 見王叔岷《莊學管窺》，頁 20，台北藝文，1978。

<sup>26</sup> 任先生的主要理由是根據《史記·老莊申韓列傳》的說法：「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》，以詆訛孔子之徒，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，雖當世俗學不能自解免也。」司馬遷指出「明老子之術」、「詆訛孔子之徒」是莊子的基本思想傾向，而「剝削儒墨」、「明老子之術」的一些文字均集中在外、雜篇，所以外、雜篇才是反映莊子的基本思想，至於內篇所表達的思想，雖然比較一致，但是「明老子之術」、「詆訛孔子」方面就消極多了，所以，內篇不是莊周的著作，而是後期莊學的作品。詳見任繼愈，《中國哲學發展史（先秦）》，頁 383-386，北京人民，1998；前引《史記》原文可見於瀧川龜太郎《史記會注考證》，頁 834，高雄復文，1991。

證據，如林西仲所言：

逍遙遊言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充府則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王。此七篇分著之義。

<sup>27</sup>

王邦雄先生則說：

莊子的哲學，就其內七篇的思想看來，在在皆顯發其挺立自我、涵容萬化，通貫天人的生命精神，由小而大由大而化，是自我的超拔提升；離形去知真君明照，是物我的同體肯定；有真人而後有真知，是天人的契合為一。在自我昂揚，物我感通，與天人為一的向外推擴與往上翻閱中，開展了人之生命的自由無限。<sup>28</sup>

近人蔣復璁先生也以為內七篇是莊子所自著，尤其內篇的標題都具有深意，可以概括全篇大旨，以理推論，內篇必不與外雜篇同時，應在其前。另外如疑古者錢穆先生，辯偽者像顧頡剛先生，亦未嘗言內篇不是莊子的作品。綜而言之，莊子內篇，可以說是完整的哲學體系，自 逍遙遊 以至 應帝王，無論內容條理，都是一貫而成的。至於外、雜篇的文字，很明顯不是出於一人的手筆，王船山即曾言：

外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也。以內篇觀之，則灼然辨矣。

又云外雜篇曰：

故其可與內篇相發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀；蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若駢拇、馬蹄、肱篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣。 雜云者，博引而泛記之謂。故自庚桑楚、寓言、天下而外，每段自為一義，而不相屬，非若內篇之首尾一致，雖重

<sup>27</sup> 見林雲銘《莊子因》，臺北蘭臺，1975。

<sup>28</sup> 見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁97，台北學生，1990。

詞廣喻，而脈絡相因也。外篇文義雖相屬，而多浮蔓卑隘之說；雜篇言雖不純，而微至之語，較能發內篇為發之旨。<sup>29</sup>

史上不乏學者認為莊書外雜篇為後人湊合假造<sup>30</sup>，此說雖不離事實，但皆不如船山所言出自後學之手者，較見真相。不過，外雜篇雖非莊子所出，卻是重要的莊學論文集，也是從《莊子》到《淮南子》之間的道家思想發展的橋樑。<sup>31</sup>

承上所述，本文僅以晉郭象所刪訂、清郭慶藩所總輯、王孝魚所點校之《莊子集釋》作為研究的原始文本；並在詮釋莊子思想時，對於內篇與外雜篇做一區隔：以內七篇為第一手資料（即主要參考資料），外雜篇為第二手資料（即輔助參考資料）。這是因為一方面要充分掌握莊學之精神，所以選擇以內七篇內容為順通思路的主要根據，但另一方面本文也承認整部《莊子》是一個整體的思想系統，即使外篇與雜篇不是莊子所出，而是後學所為，但也可以表示「莊子學派」的思想，它們與內七篇在思想上、精神上是一貫的<sup>32</sup>，故本文也不排除以莊書外雜篇的內容來幫助整個思路更為暢通。不過誠如葉海煙先生所說：

莊子與莊子學派之間其實有同有異，而其相異者則更兼具攸關學術思想與學術思想史雙向之意義。<sup>33</sup>

師徒間的傳承，本就涵蓋著本質的秉繼與內容精神的闡發，此亦為哲學發展之精

---

<sup>29</sup> 見王夫之《莊子解》，台北河洛，1978。

<sup>30</sup> 如胡適之先生云：「其中內篇七篇，大致都可信。但也有後人加入的話。外篇和雜篇便更靠不住了。即如胠篋篇說田成子十二世有齊國，自田成子到齊亡時，僅得十二世。（此依竹書紀年，若依史記則但有十世耳）可見此篇決不是莊子自己做的。至於讓王、盜跖、漁父諸篇，文筆極劣，全是假託。這二十六篇之中，至少有十分之九是假造的。大抵秋水、庚桑楚、寓言三篇，最多可靠的材料。天下篇是一篇絕妙的後序，卻決不是莊子自作的。其餘的許多篇，大概都是後人雜湊和假造的了。」，詳見胡適《中國古代哲學史》，頁109-110，台北商務，1986。

<sup>31</sup> 參見黃錦鉉《新譯莊子讀本》，頁20。

<sup>32</sup> 參見吳汝均《老莊哲學的現代析論》，頁88，台北文津，1998。

<sup>33</sup> 見葉海煙 天人之間——回應周啟成 莊子學派天人觀辨析，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁193，台北輔仁，2002.2。



彩所在，所以這種對於內篇與外雜篇之間刻意的區隔，就研究者的立場而言，無疑是比較謹慎而恰當的<sup>34</sup>。

除此原則之外，若莊書外雜篇中凡與莊子之重要思想進路不同者，本文亦暫不做處理。何為重要思想？莊子的重要思想當然是指內七篇的思想，由此推知，較為其次的思想乃指與莊子內七篇思想相左者。又何謂與內七篇思想相左者？陳師德和曾經針對道家在歷史上出現的各種不同型態，歸納出六種道家：一是薩蠻道家（神話傳說古道家）二是人間道家（生活道家）三是稷下黃老道家（帝王學道家）四是玄學道家（清談道家）五是道教道家（神仙養生道家）六是當代新道家<sup>35</sup>。其中第二種「人間道家」（或稱生活道家）正是指莊學的本色<sup>36</sup>，但在前文所言較為其次的思想中，乃有所謂黃老道家者<sup>37</sup>，其論天人之際亦自有它

---

<sup>34</sup> 陳師德和對此即有一明確的反省：「畢竟莊子是莊子，莊子後學是莊子後學，彼此間各有各特殊的成長經驗與生活背景，也各有各獨自的思考習慣與性情取向，雖說慧命可以因為生命存在的呼應與義理關懷的共感而前後相續，但師友之間風格品貌終究是不能等同的。所以，如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇需完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異、異中有同，方稱得宜。」見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁3。

<sup>35</sup> 見陳德和《瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學》，南華大學哲學研究所上課講義。

<sup>36</sup> 陳師德和之所以將老莊這一系統稱為「生活道家」或「人間道家」是因為：「其中生活道家乃是將老子思想當做人格修養或生活實踐的具體開示，認為老子由於對現實人文所造成的人性之奴役與異化非常不滿，於是回以回歸素樸、通於自然做最高的號召，企圖解除天下的倒懸之苦，後世的繼承者，則將它發展成一種逍遙、解放的哲學，若莊子無疑是個中的翹楚。本文所謂的老莊，即亦偏向此一生活道家義以立言，此生活道家又因特顯其「在世以安世」的人道精神而為一另類的人文主義者，所以筆者又常稱呼它是『人間道家』，並說『人間道家』它固然不同於儒家之創造性的人文主義，但的確可以是一種『解構性的人文主義』。」，見陳德和《瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學》。

<sup>37</sup> 大陸學者劉笑敢先生在其所著《莊子哲學及其演變》一書中，將莊書外雜篇分為三類：「述莊派」、「黃老派」與「無君派」。要而言之，「述莊派」包括了《秋水》、《至樂》、《達生》、《山木》、《知北遊》、《田子方》、《庚桑楚》、《徐無鬼》、《寓言》、《列禦寇》等篇，特點是「闡釋或發揮內篇的思想觀點，而沒有提出重要的、與內篇不同的論點，這一派在百家爭鳴中基本上是超越儒墨之爭的。」；「黃老派」包括《在宥》、《天地》、《天道》、《天運》、《刻意》、《繕性》、《天下》諸篇，「主要特點是不排斥百家之學，反而吸收容納了儒家和法家的一些理論觀點，重視君人南面

義而不若內七篇者，然本文則不取焉。

最後要補充說明的是，在 1973 年和 1993 年分別出土的馬王堆帛書《老子》及《郭店楚墓竹簡》中，我們可見到大量的「黃老哲學」相關研究資料，這些資料除了影響了《老子》研究甚至道家哲學發展史的研究外，我們也不否認，莊學身為「老學嫡傳」的地位已然因此受到動搖，但是，從這些出土的文獻資料中，我們也更能理解，老學蔓衍、分支眾多，不管是莊子還是黃老，其實都只是就不同進路、不同面向來瓜分老學並自行發展<sup>38</sup>。所以本文雖肯定「老莊是人間道家的同路人」，卻不因此否定道家其他支派豐富的義理內涵，只是就老學發展問題以及黃老哲學之內容，考量其非本文關懷之重心，且礙於篇幅有限，決定暫不處理，俟之來日當另闢篇章討論之。

---

之術，提出了君無為而臣有為的主張。」；「無君派」則包括 駢拇、馬蹄、肱篋、在宥、讓王、盜拓、漁父 諸篇，「特點是直接抨擊現實，追求人的自然之性的徹底解放，幻想沒有君臣之分、沒有等級壓迫的至德之世」。劉先生從思想理解的觀點（相對於年代考證的分類方式），以「窮舉對比法」（詳見其書，頁 61）對莊書外雜篇作了嚴謹的分類，也為我們在研究《莊子》外雜篇時，提供了另一個研治莊學的切入點。劉先生這項研究成果在學界頗受肯定，我們也確實可以在劉先生所歸納的「黃老派」涵蓋的篇章裡找出一些帶有稷下黃老學派色彩的字句，但不管從個人思想的變化或從哲學學派的演進與流傳來說，莊子後學的思想本就不見得完全等同於莊子本人的思想，換句話說，這只是顯出「莊子學派」思想的豐富性，不代表我們需因此將這些篇章剔除於《莊子》之外。只是作為政治哲學的「稷下黃老學派」，雖亦以天人思想作為其形上根據，然因出發點不同，在詮釋進路上與莊學之重要思想可說是背道而馳，故本文在處理莊書外雜篇中黃老色彩濃厚者（如 天道 篇）的時候，如遇與《莊子》重要思想相異之意見，當以莊子之意見為意見，方符合本文研究之宗旨。詳見劉笑敢《莊子哲學及其演變》，頁 58-98，北京中國社會科學，1987。

<sup>38</sup> 陳師德和於 黃老哲學的起源與特色 一文中曾指出老子思想是為黃老與莊學的思想源頭，從學術史立場約略言之，「黃老與莊學實即戰國中葉起，老學在北方齊地、南方楚地重點發展後的成果」，也就是說，黃老、莊學分別代表戰國中期以後，南北方老學各自發展的主流與特色。詳見陳德和 黃老哲學的起源與特色 ，第三屆比較哲學學術研討會論文，嘉義南華，2002.5。

## 第四節 前人成就與預期成果

在中國文化的源流中，道家思想無論在生活世界或學術研究上，都以其玄妙的思想、深遠的義蘊及淡泊自在的修養境界，廣受眾人的喜愛。莊子身為先秦道家的代表人物之一，更是歷代以來哲學家、思想家關注的焦點之一，而關於《南華真經》內容之研究，無論是義理還是考據，前輩學者的成果實可以說非常豐碩。

各代對於莊子哲學皆有不同的詮釋發揮，不同時代、不同學者，對莊子思想均因其詮釋背景的不同，而對莊子思想有不同的認知，也因此呈現出莊子哲學許多不同的風貌。前代解莊、注莊的作品，除了流傳最廣的郭象注外，其他如林希逸的《莊子口義》、焦竑的《莊子翼》、釋德清（憨山）的《莊子內篇註》、方以智的《藥地炮莊》、王船山的《莊子解》、林雲銘的《莊子因》、宣穎的《莊子南華經解》、陳壽昌的《南華真經正義》等，不但豐富了中國哲學史的內涵，亦皆是近現代研治莊子哲學的重要參考資料。

至於今人對於莊子哲學的研究，成績更是斐然，海內學者老一輩如錢穆、吳康、方東美、唐君毅、徐復觀、牟宗三、程兆熊、嚴靈峰、羅光、王叔岷、張起鈞、黃錦鉉和勞思光等，其研究成果可謂琳琅滿目；之後的眾多學者如魏元珪、張亨、陳鼓應、劉福增、鄔昆如、李日章、莊萬壽、吳怡、王邦雄、張成秋、沈清松、傅佩榮、葉海煙、袁保新、趙衛民、楊儒賓、高柏園、杜保瑞及陳師德和等，其著作亦都蔚為大觀<sup>39</sup>；另外像大陸的馮友蘭、湯一介、劉笑敢、張立文，美國的安樂哲（Roger T.Ames）、日本的池田知久等，也都對於莊子哲學的詮釋有許多深入的見解。

本文主題為「莊子天人思想」，上述學者對此皆多有發揮，如劉笑敢《莊子哲學及其演變》一書，在第四章第三節「天與命」中討論天的意義與特點、天與人的對立與和諧。除像劉先生這般在其莊子哲學專著中深入探析外，有些學者的

---

<sup>39</sup> 以上列舉學人輩份之歸納，參見陳德和 瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學 一文。

言論則散見於哲學史、哲學大綱、思想史或概論中，如馮友蘭《中國哲學史新編》、李杜《中國古代天道思想論》；也有散見於天、天道、或天人關係之相關論著者，如傅佩榮《儒道天論發微》、張立文《天》、楊慧傑《天人關係論》；當然也有部分學者發表高明於學術期刊，如葉海煙《天人之間——回應周啟成 莊子學派天人觀辨析》、林美清《「天的墮落」與「道的開顯」——論《莊子》內篇的「天」與「道」。

若單就台灣地區博碩士論文而言，金白鉉、張安東兩位先生已針對相關專題做過研究，實可為本論文之先驅：前者《莊子哲學中天人之際研究》以客觀立場，闡述莊子哲學中人與自然之間的相互關係，並認為在「道」的統攝之下，人天二分，並由此言「物之世界」與「道之世界」，再經過「道通為一」來達到天人合一的境界，文中乃以「道」為最高的形上實體，並以之為天人之際的溝通<sup>40</sup>；後者《莊子天道思想之研究》則肯定「天道」思想為莊子哲學的根本，並旁徵博引許多文獻來探討莊子天道思想發生之背景，並歸納其特色與意義，從而肯定其對於後世政治、人生、藝術與思想如儒學和禪宗等各方面的影響，文章最後以儒道互補為結<sup>41</sup>，凡此都對本文啟發甚多。

惟莊子其人其書，就像取之不竭、用之不盡的寶藏，千百年來不斷引人前仆後繼地探勘發掘其深奧的內蘊。學生不才，願繼前輩腳步，對於「天」、「人」與「天人關係」思想在新的對話情境下，再做新的探述。

---

<sup>40</sup> 參見金白鉉《莊子哲學中天人之際研究》，台北輔仁大學哲學研究所博士論文，1985。










<sup>41</sup> 參見張安東《莊子天道思想之研究》，台北中國文化大學哲學研究所碩士論文，1985。

## 第二章 天概念本義及其轉化







莊子的思想是生命的學問，是實現人生理想、完成真實自我的學問，是窮究天人之際、體證天地人物之整體性和諧的學問，一言以蔽之，即是天人思想。如欲通透掌握莊子的天人思想，自當對「天」、「人」概念作一清楚的探析，本章先就莊學中的「天」概念做一溯源工作，下面幾章則分別對莊子哲學中的「天」與「人」意義內涵深入探討之。

### 第一節 「天」概念的溯源

西方人所謂的天 (Heaven) 通常只是經驗之自然義或信仰之宗教義，而未必有哲學上之存有義及價值義，中國哲學中的天概念卻不如此，事實上天概念在中國哲學中乃是最重要的課題之一。

從訓詁的角度來看，天字最早出現於甲骨文，作「」、「」、「」或「」，晚期甲骨文亦有作「」或「」者<sup>1</sup>。這些在甲骨文裡的「天」皆象人形，「」、「」或「」的部分都指人的頭頂，而在甲骨卜辭中，天也多在人之顛頂的意義上使用，東漢許慎的《說文》據此乃說：「天，顛也」<sup>2</sup>，此為天的初義。至

---

<sup>1</sup> 見張立文《天》，頁 32，台北七略，1996。張立文先生所整理的這幾個天的甲骨文字樣，「」和「」乃參考北京中國科學院考古研究所編的《甲骨文編》第一卷第一期，頁 2；「」、「」、「」則見於徐中舒主編《甲骨文字典》卷一，頁 3，四川辭書，1988；而「」是引高明編《古文字類編》頁 28，北京中華，1980。

<sup>2</sup> 如果反過來從「顛」字上來看，「天」和「顛」古韻同部，聲音相近，二者屬同源詞，「天」就是「顛」，而「顛」的本義也是頭頂，所以「天」的本義亦應為頭頂。此說參見郭錫良等人所編《古代漢語》上冊，頁 372，天津教育，1996。

於「至高無上」的天地之「天」，則是由人體的最高部位而引伸出的意義，此乃因古人觀察自然現象，把日月雷電以及風雨山河當作神靈來祭拜，天既是最高，故當為神靈所居的世界。從文字的使用與發展來看，可以說，「天」的引伸義被廣泛地使用，而本義反而消失了。以下，本文即從「天」概念的發展來探尋道家天道觀的源頭。

### 一、三代<sup>3</sup>傳統的天命觀

從思想的發展來看，人類文化多始於宗教<sup>4</sup>，中國也不例外。中國文化發展到殷代為止，在精神生活上都尚未脫離原始的宗教信仰，《史記 夏本紀》：「帝

---

<sup>3</sup> 對於三代的定義，一般直言是夏商周三代，而比較明確的說法，可參見張光直先生所說：「三代考古所指明的文明進展方式是『平行進行式』的，即自新石器時代晚期以來，華北、華中有許多國家形成，其發展不但是平行的，而且是互相衝擊，互相刺激，而彼此促長的。夏代、商代，與周代這三個名詞，各有兩種不同的意義，一是時代，即約公元前二二〇〇至一七五〇為夏代，一七五〇至一一一〇為商代，一一〇〇至二五〇為周代；二是朝代，即在三個時代中夏的王室在夏代為後來的人相信是華北諸國之長，商王室在商代為華北諸國之長，而周的王室在周代為華北諸國之長，但夏商周又是三個政治集團，或稱三個國家。這三個國家之間的關係是平行的，在夏商周三代中夏商周三個國家可能都是同時存在的，只是其間的勢力消長各代不同罷了。」見張光直《中國青銅時代》，頁53，台北聯經，1983。

<sup>4</sup> 唐君毅先生曾對此現象作一詳細解釋：「人在相信有神之時，乃人尚未嘗自覺其精神或心靈為其所私有之時。故其視人以外之物，咸有吾人今所謂心靈精神之運行於其中。此即人之『自然的不私其心靈精神為人所獨有』之仁心不自覺之流露。人在信一天或一上帝之神，能統率群神，而主宰天地萬物時，則此客觀宇宙即開始宛成為一大心靈之所彌綸充塞之一整體。此亦即人對於客觀宇宙，加以整一之把握之形上學的兼藝術文學的心情之原始。」「因在人類之原始宗教心情中，人未嘗私其心靈精神為人所獨有，而視天地萬物有神靈主之，並以人間之『一』與天上之『一』互相照映；故在此宗教心情下，人於後世所謂由人或帝王所造之典章儀則，同視為天之所敕命。而凡人自身努力之結果、人自身所遭遇、及依人之道德心情而生之對自己之所命，皆視為天之所命於人者。而人初所不自覺之嚮慕之善德，皆視為天或帝之德，而由天之神以見者。由是吾人觀一民族之宗教思想之面目，即可知一民族之文化之原始精神、或一民族學術文化之大本大源之所在。」，見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁522-523。

舜薦禹於天為嗣」，「皋陶於是敬禹之德，令民皆則禹。於是夔行樂，祖考至，群后相讓，鳥獸翔舞，簫韶九成，鳳凰來儀，百哭率舞，百官信諧。」<sup>5</sup>，從此類記載可知禹之即位要告之於天，而其過程中的種種儀式，卻明顯是一種「巫」的啟神降神的模式。而商代更是以宗教治國，《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」，可見殷商為一宗教神權之政體，禮乃因祭鬼神而設，殷人的生活通過卜辭而完全決定於外在的神明。

遠古先民對於各種自然圖騰神明的崇拜隨著夏朝統一君王的出現，天上諸神的地位也有所調整，而逐漸形成有統一至上神（上帝）的產生，這個至上神在夏、商的稱號有「帝」或「上帝」<sup>6</sup>，但是我們亦可由某些古代文獻中看到「天」的稱謂，如《商書·盤庚》篇有「先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧。今不承於古，罔知天之斷命」之言。關於此至上神的形成及稱號，根據李杜先生的說法，天帝觀念在一開始出現的時候，可能原來有兩個不同的神靈，「帝」為殷人的氏族神、「天」為周人的氏族神，待殷周兩氏族相接觸之後，不斷交流，於是兩氏族所崇拜的神靈「天」或「帝」，逐漸轉化為兩氏族共同崇拜的一位至上神<sup>7</sup>，這種說法不管是從「天」字發展的歷史、或從宗教的演變來看，都是比較合理的。

但是不論「天」是否為夏、商至上神的稱謂，不可否認的是，「天」的內涵真正得到擴展，應該是在周代，陳夢家先生在《殷墟卜辭綜述》中所說的「卜辭的天沒有作上天之義的」、「天之觀念是周人提出來的」<sup>8</sup>，語氣可能強烈了點，

---

<sup>5</sup> 見瀧川龜太郎《史記會注考證》，頁 45-46。

<sup>6</sup> 對於三代的天帝的稱號，各種解釋紛紜，有些學者以為夏商崇尚天或天命，這可能是有待商榷的，因為「殷人是泛神論，宇宙的主宰是『帝』而不是『天』，當時的『天』字顯然沒有『自然界主宰者』的意義，而是『大』或者『首』，『天邑商』即『大邑商』或『首邑商』的意思」，詳見郭錫良等人所編《古代漢語》上冊，頁 372；另一方面，李杜先生亦曾就「天帝觀出現的時代問題」作一深入討論，但是李杜先生認為「不能因甲骨卜辭中沒有祀天的事而推說殷人只敬奉帝而不祀天」，詳見李杜《中西哲學思想中的天道與上帝——詩書中的天帝觀》，頁 10-14，台北藍燈，2000。

<sup>7</sup> 參見李杜《中西哲學思想中的天道與上帝——詩書中的天帝觀》，頁 12。

<sup>8</sup> 轉引自張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，頁 67，北京中國人民，1989。

但周人的「天」在概念的意義與使用上確實已經對於殷人的「帝」概念有所突破，張立文先生說：

周初統治者提出天，天與帝一樣，都是對至上神的稱呼。天直接因襲帝、上帝。隨著時間的轉移，帝和上帝觀念便逐漸被捨棄了，天成為宗教哲學範疇，以代替殷商時的至上神——帝。<sup>9</sup>

蓋周代殷而起，紂王因殘暴終至自取滅亡，周人有鑑於此，周初統治者於是提出較具豐富意涵的「天」，來取代殷商的「帝」概念，是為「天命」<sup>10</sup>。

雖然說「周因於殷禮」（《論語 為政》），周人的宗教確實因襲著殷的文化系統，但是他們政權的根源及行為的最後依據，卻訴諸於天命，而此「天命」的依據又與夏商時的上帝旨意大有不同：

天命靡常。（《詩經 大雅 文王》）  
天難枕斯，不易維王。（《詩經 大雅 大明》）  
天生烝民，其命匪諶。（《詩經 大雅 蕩之什》）  
弗吊天降喪於殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰厥基永孚於休。若天棗忱，我亦不敢知曰其終出於不祥。（《周書 君奭》）  
王曰：「嗚呼！肆汝小子封。惟命不於常，汝念哉！無我殄享，明乃服命，高乃聽，用康乂民。」（《周書 康誥》）

前三段引言說的天命靡常、天難枕斯、天命匪諶，都指向了天命的不可捉摸，可見周人認為「天」的意志不是必然或永恆的，「天」既可以「有命自天，命此文王」（《詩經 大雅 大明》），自也可以取回天命。周人之所以有這樣的觀念，可能是因為殷鑑不遠，殷人善事鬼神卻仍逃不過滅亡的命運，所以周人以此告誡子孫：「天命靡常」。又，因為天命靡常，所以「如何把握天命」以避免重蹈殷人的覆轍，便成了周初統治者最關切的課題，《尚書》和《詩經》中即充滿了這種兢

<sup>9</sup> 見張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，頁68。

<sup>10</sup> 唐君毅先生曾歸納天命概念的特點有三：「天命之周遍義」、「天命與人德之互相回應義」、「天命之不已義」，詳見唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，頁524-527。



兢兢業業的自我警惕：

我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。（《周書 召誥》）  
皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷。為善不同，同歸於治；為惡不同，同歸於亂。（《周書 蔡仲之命》）  
無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。（《詩經 大雅 文王》）

周人的「天」固然仍是有意志、好惡、賞罰的至上神，但是祂的好惡賞罰並非任意的情緒，而是取決於百姓的願望和統治者的「德」。也就是說，周人進一步將天命與人的行為加以結合，人可以通過自己的行為來理解、把握天命，並做為人類合理行為的最後保障，此即所謂「民之所欲，天必從之」。徐復觀先生解釋這樣的現象說：

在憂患意識<sup>11</sup>躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在「敬」<sup>12</sup>、「敬德」、「明德」等觀念裡面。周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現；而此種人文精神，是以「敬」為其動力的，這便使其成為道德的性格。<sup>13</sup>

因為對己身責任的要求，所以才有如《周書 召誥》裡的「其奈何弗敬」、「王其疾敬德」等現象，相較於原始宗教氣氛下，被動地反應神明的指示，周人由於其

---

<sup>11</sup> 關於「憂患意識」，徐先生認為「憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟慮而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任」，而「憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態」，所以憂患意識「乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現」。見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 20-21。

<sup>12</sup> 關於「敬」字，徐復觀先生說：「周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而徹底皈依於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能慾望於自己所負的責任之前，突顯出自己主體的積極性與理性作用」。見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 22。

<sup>13</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 22-24。

憂患意識的發揮，化被動為主動，「自求多福」以求改變現狀。依徐先生所言，「敬」觀念的提出正是人文精神的表現，而這樣的表現不只是政治上的關切，同時也影響到人對天的態度，也就是說，周人「天」概念的實質內涵已經與殷人的「帝」概念有所不同，殷人以神明為重心的宗教在周代已經有了轉化，反而成為以人的「敬」、「德」為中心的宗教。我們亦可由此進一步說，周人將「天」的內容與意義，由外在的神秘權威，轉為內在德性的反映，「天」在這裡等於是原始神格意義的天，轉化為以道德規律為內容的形上天了：

維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。（《詩經 周頌 維天之命》）

上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。（《詩經 大雅 文王》）  
天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩經 大雅 烝民》）

天命通過文王的具體之德來作為啟示，文王即為天命的具體化；「文王之德之純」即「天」的真正內容，「於穆不已」則說明了天道運行的永恆不斷，同時既是「有物有則」的規律，自不同於人格天。

這樣的轉變乃肇因於周人對於文化與時代的承接與發展，顯示出人類理性能力的覺醒，可說是周人在人文精神上的一大躍進。但是誠如徐復觀先生所言：

周初宗教中道德地人文精神之躍動，這不應當意味著宗教的沒落，而可能是提供宗教以新地根據，使其成為世界上最高地宗教形態。某種宗教的沒落或伸長，完全看它遇著人類知識的抵抗時，能否從迷信中脫皮出來，以發展超迷信<sup>14</sup>的意義。而周初以天命為中心的宗教的轉化，正是從迷信中脫皮出來的轉化。宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合，信仰的神與人的主體性的結合；這正

---

<sup>14</sup> 所謂「超迷信」，徐先生解為「對於現實生活中的人文之肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵、與保障」，「同時也即是以人生價值，重新作為宗教的最後依據」。筆者個人認為，這可以說是對原始宗教的否定，也是以理性來看待宗教活動所產生的標準，從人文精神的進展來看固然是一種進步，但對於宗教中感性的信仰需求來說，可能就不見得為某些宗教人士所接受。見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 36-37。

是周初宗教的特色、特性。<sup>15</sup>

周代可以說是「天」概念發展史上最精彩的一段時期，也是天的意涵被大量開拓的時期。周初在人文精神覺醒之下，人雖然對自己的行為開始有憂患意識，相較於依賴不可捉摸的上帝來說，人也對自我有了某種程度的自主性，然而事實上，人們行為的根源與保障，依然是傳統宗教中的天命。不過，從周初人文精神的躍動來看，宗教人文化的發展便有其必然性了。

## 二、周代宗教人文化的轉向

《詩經》是中國最早的一部詩歌總輯，有文人創作，也有采自民間的小調，詩中的「天」概念反映了周人對「天」的認知。我們可以依時代的先後，從《詩經》中看出周代天命權威的逐漸下墜：

1. 西周初期：一般說來，大雅、周頌中比較早期的詩所含的「天」都比較偏向宗教性的「天」<sup>16</sup>，在這些「天」裡面，大多可以看出前文所談及的天命和政權結合下統治者的自我警惕，如：

維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。（大明）  
天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（烝民）

2. 西周厲王時期：在這個時期的大雅詩如：

敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢驅馳。（板）  
天方艱難，曰喪厥國，取譬不遠，昊天不忒。（抑）  
天降喪亂，滅我立王，蠹降此賊，稼穡卒癘。哀恫中國，具贅卒荒，靡有旅力，以念穹蒼。（桑柔）

---

<sup>15</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 36-37。

<sup>16</sup> 根據徐復觀先生的說法，《詩經》總共約一百四十八個「天」字，其中有意志的宗教性「天」約有八十餘處。見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 37。

從詩中的文字可以看出人對於「天」的善意與權威產生懷疑，但仍存有敬慎之心，徐復觀先生說這一時期是「天的權威墜落的開始」<sup>17</sup>。

### 3. 西周幽王時期：在《詩經 小雅》中的「天」：

昊天不傭，降此鞠誼。昊天不惠，降此大戾。（節南山）  
瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰雲憎。（正月）  
浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。旻天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。（雨無正）

天的權威在此時期已不復見，周初繼承轉化的宗教天亦可說是完全瓦解。

除了《詩經》之外，我們亦可以從宗教天的道德法則化來看周代天命權威的墜落。蓋周初已經將天命與人民並稱，統治者要通過民情去看天命：

天視自我民視，天聽自我民聽。（《周書 泰誓》）  
王：「封，予不惟若茲多誥。古人有言曰：『人無於水監，當於民監。』今惟殷墜厥命，我其可不大監撫於時！」（《周書 酒誥》）

政權能否存在要看天命能否存在，而政權能否受其天命，則要看政權是否可以被人民所接受，也就是說，天命其實就是民意的代言人，「宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性」<sup>18</sup>。天意既然由民意所取代，則統治者對天的重視自然會轉到對人民的重視。此天命權威的墜落現象即徐復觀所言的「宗教人文化」：

古代以人格神地天命為中心的宗教活動 其權威一直走向墜落之路；宗教與人文之間失掉了平衡，而偏向人文方面去演進。 天命權威的墜落，一方由現實政治所逼成，同時也受到人文之光的照射，在一種明確的意識下，體驗到天命已經墜落，因而逼向人文精神更進一步的發展。<sup>19</sup>

徐先生這裡所說的人文，乃是以道德為依準，所以神的人文化，是表現出「對人

<sup>17</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 38。

<sup>18</sup> 即「神的道德性與人民性，是一個性格的兩面」，見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 53。

<sup>19</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 37-41。

文的道德的憑依」，事實上，周代宗教並未因此被解消，只是被「道德地人文精神化」<sup>20</sup>了，故言天命權威的墜落實即「宗教的人文化」，而非宗教信仰的消失。而此義既明，則形上天觀念的出現便成一必然性的發展結果，因為作為人格神的天命之天已然崩垮，天命之命轉為命運之命，天概念則轉向自然之天及道德法則性之天發展。《詩經》後期以命運之命字代替天命，即等於是宣示宗教性質的天命觀發展已經告一段落。

綜而言之，在中國哲學向前推移的過程中，順著古代宗教思想演進的傾向，天人關係以及「天」概念的內涵朝著兩個方向發展，逐步從宗教的原始束縛中獲得解放。一方面，在人的道德要求、道德自覺的情形之下，天由人格神、意志天的表現，轉到道德法則的表現。儒家由此道德法則性的天，向下落實而形成以挺立道德主體為中心的人性論，此乃以孔孟為中心，成為中國文化的主流之一<sup>21</sup>，尤其是在孟子，天更成為道德主體所投射，純成一道德意義的存有；另一方面，又由於宗教的人文化，而使天成為一自然的存在，這又與人的智慧覺醒後的一般常識相符，所以在《詩經》、《春秋》等文獻中，已透露出自然之天的端倪，但是到了老子，他不但完全淘汰了天的人格神意義，且以天與萬物齊平，使其失去主位，而為道所生，對此，徐復觀先生即言：

老子思想最大的貢獻之一，便在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地、有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思維所構成的形上學的宇宙論。<sup>22</sup>

可以說，孔孟以道德解消了天神的權威，老子則是以形上學解消了天的權威，解消的程度，一步比一步更徹底。從夏商到周代，天從一般概念發展成為宗教概念，而西周後期以降，「天」概念則進一步發展成為哲學範疇，先秦諸子由於對天概

---

<sup>20</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 56。

<sup>21</sup> 參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 325。

<sup>22</sup> 見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 325。不過學生個人認為，依本文的定義來說，徐先生對於「宇宙論」的用法，是與存有論相當接近的。

念的認知不同，更是發展出各家各派不同的理論系統。在中華民族思想文化的發展進程中，天的涵義越來越豐富，逐漸發展成為中國哲學最基本的範疇之一。

## 第二節 「天」概念的貞定

在中國哲學發展史中，天的含義極為複雜，張立文先生將天的涵義歸納為十種<sup>23</sup>，可見其義甚繁。蓋中國天概念的歷史演化，從殷周時代歷經秦漢、魏晉、

---

<sup>23</sup> 張立文先生對「天」的含義之歸納非常詳實完備，以下乃學生個人因研究需求而進一步根據張先生之文節選整理（餘詳見張立文《天》，頁 1-6）：

1. 天為顛頂：人們一方面從人的視野內賦予天以自然的意蘊，另一方面對於天象的瞬息萬變、神秘莫測，又賦予天以超人、超自然的力量，而具有人格神的意蘊。故除了上述甲骨文、金文裡自然之天的意涵外，《尚書》、《詩經》中亦可發現殷周時期天與上帝的意義相通，是為人格神的天。
2. 天為天命：以天為一種外在的必然性的命運和命定。這種必然性，是天的意志的表徵，而天的意志與民的意志並不衝突，而有一致性，誰能「敬德保民」，誰就能治理天下。
3. 天為自然：此自然非自然界，而是自然而然。天的性質和特點是自然無為，天體道之自然而然，天道利而不害；人道要效法天道的損有餘而補不足，才能達到與天合一的逍遙境界。此自然無為之道，除作為人生修養的目標外，亦是治理國家的根本原理。
4. 天為天志：認為天是有意志、能賞善罰惡的人格神。墨子的天志觀，以「兼相愛，交相利」的「尚賢」為賞善罰惡之準則，天直接與愛民相聯繫，不需以帝王為媒介，其「非命」之主張亦與殷周天帝觀不同。可以說，墨子是藉天的權威來表現人的意志、願望和理想。
5. 天為群物之祖：董仲舒主張以天的一元神來消除百神之多元化，以群物之祖來化解萬物各自為宗的現象；無論是神的世界還是物的世界，天都是唯一的主宰者與支配者。而此天與人相類，有喜怒哀樂，固有有春夏秋冬，人則從形體到內在，皆與天相副相連。
6. 天為理、天理：宋代二程提出「天者，理也」的命題，朱熹承之，以理訓天：「天即理也，無尊無對」，「逆理，則獲罪於天矣」。又，理與道、性、心同屬天的內涵，故道、心、性、理，均可以訓天。
7. 天為性：胡宏、張栻所代表的湖湘學派，以性釋天，便是天命之性：「天也、性也、心也，所取則異而體則同」，天與性又貫穿於事的道德準則或規範：「弗勝其事，則為弗有其性；弗有其性，則為弗克若天矣」。
8. 天為心：王守仁以心訓天，從心出發：「心者，天地萬物之主也，心即天，言心則天地萬物接舉之矣」。天包容了整個天地萬物在內，天的普遍性和無邊性體現了心的特性，「萬

隋唐、宋元明清以迄近代，數千年下來，從天帝、天道、天人、天然、天真、天理、天心、天氣到天演，「天」在中國哲學發展的進程中，始終是一個重要的範疇，而且涵蓋的範圍極為廣闊、內涵極為豐富。綜觀「天」的諸多意涵，我們可以發現「天」概念在中國哲學的意義，除了字面上所象的自然界（蒼蒼之天）及因自然律則所引發人們想像而產生的神格意義（天是有人格的主宰者）外，天亦是自然的形上學本體或天地萬物存有的依據，與理、道、心、性、氣同步同構而為一切的根源，並且相互滲透、圓融；而相對於神格意義的天，天又是世界萬有的本然（自然而然），以無為體，以無為用，是事物的本真，除此之外，我們也不能忽略天作為最高的倫理道德規範或尺度，其所蘊含的倫理道德內涵與本質。

春秋戰國時期，百家爭鳴，天是各家爭辯的重要問題之一。在諸子百家當中，對後世影響最大的學派有二：一是儒家，一是道家。儒家創始人是孔子，道家則為老子，而記述孔子言行的《論語》和老子五千言的《道德經》，亦是影響深遠的兩大思想寶藏，以下，本文乃分別就二者的天道觀加以論述。

## 一、孔子的性與天道

根據《史記》的記載，孔子生於魯襄公二十二年，即周靈王二十一年，卒於魯哀公十六年，即周敬王四十一年<sup>24</sup>（551-479 B.C），他所處的時代正是周文已

---

化根源總在心」。

9. 天為氣：《左傳》、《國語》即有天為陰陽之氣的論點，漢代王充以天為合氣之自然，《列子》以天為積氣，唐代亦有以陰陽之氣釋天。北宋時張載言「太虛者，天之實也」，而「太虛即氣」，王夫之承其說，云「天者，固積氣者也」，認為天是無形之氣，是氣的一種本然狀態。
10. 天為宇宙空間：即以西方科學解釋天的現象，認為天是宇宙天空。此天空指一切實體性存有相對的空間，亦指宇宙天體。值得注意的是，嚴復曾把「進化」(Evolution)譯為「天演」，以西方近代天賦人權論思想來解釋天人關係。

<sup>24</sup> 《史記 孔子世家》：「魯襄公二十二年而孔子生」，「孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒」。

然開始崩解的春秋時代，而「周文疲弊」<sup>25</sup>則是孔子不得不面對的時代問題，也是他思想根本關懷之所在。何謂周文？《論語 八佾》云：

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」

所謂周文，乃指周朝的文化，而文化即「人文化成」，也就是「通過一種人文的努力與形式，來轉化、成就、成全吾人的生命」<sup>26</sup>，換句話說，文化就是人之主體自覺採取人文的形式，使自身的生命內容得以安頓。而周文疲弊即指周朝文化在歷經長時間的歷史演變之後，逐漸僵化而失去時代性，以致於造成整個時代的失序，而人在此失序的時代與社會中亦無法安身立命。周文並不只是外在的一套禮樂形式，它其實也隱含著人生觀、價值觀、形上學，周文的疲弊亦即象徵著這些根本的觀念重新組合的強烈需求。

在面對周文疲弊的課題下，孔子採取的是肯定的態度。他肯定禮樂的重要，但是不放任禮樂成為空洞的形式主義，所以提出「仁」：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語 八佾》），仁就是代表主體。所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」（《論語 顏淵》），天下皆涵攝於主體自身仁德之內，即渾然與物同體，「仁」是成己成物的自我實現。但是「仁」又內在每一個人的生命之內，所以「我欲仁，斯仁至矣」（《論語 述而》）而且「為仁由己」（《論語 顏淵》）。既然「仁」內在於生命之內，而善的究極便是仁，易言之，仁即是做為生命根源的人性<sup>27</sup>。而以仁為內容的人性，又如何與作為存有之本源的天道相貫通呢？子貢說：

夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。（《論語 公冶長》）

---

<sup>25</sup> 「周文疲弊」一詞首先由牟宗三在其著作《中國哲學十九講》中提出，一般學界也經常引用之。見牟宗三《中國哲學十九講》，頁60。

<sup>26</sup> 見王邦雄等著《中國哲學史》，頁66，台北空中大學，1995。

<sup>27</sup> 從「仁」到「性」之推論，參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁90-100。



這裡出現了一個弔詭，夫子是否不言性與天道？否則，子貢為何要說「不可得而聞」？事實上，且不論先秦古籍多有孔子論及性命天道之言，即以論語為據，孔子即曾言「性相近」之語，子貢自己也說夫子之「言」性與天道，所以第一個答案是否定的；但是子貢為何不可得而聞呢？蓋文章是表露於外的德行事功，孔子稱堯「煥乎其有文章」，此文章即指一個人在人格德業上的光輝成就，所以目能見之、耳能聽之，故稱「聞」；但是「性與天道」不是耳聞目見的對象，所以這裡的「聞」字乃知聞之意，不應該只限於見聞之聞，而是心之所知。也就是說，子貢對於孔子所講的性與天道，聞之而不能知之，不能深切體悟。這從孔子學問的進路來說是有可能的，因為孔子所積極談論的，是環繞著「仁智聖」的問題，而對於性與天道只是偶爾講一講，所以其中深義不見得容易被弟子所領悟，因此子貢方有此感嘆。至於子貢的這份感嘆，是表示其無所知、還是有所契悟後的讚美之詞？<sup>28</sup>這都無礙於孔子對於性與天道有著親切的體證和深切的契悟了<sup>29</sup>。

「性」與「天道」之所以連貫在一起講，這要回溯到本文前一節曾經提過的，在宗教人文化的過程中，周人因「惟不敬厥德乃早墜厥命」而起的憂患意識、以及由此憂患意識而起的「自求多福」的內在德性之自我要求。所謂「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」（《詩經 周頌 維天之命》），朱子《詩集傳》云：「天命，即天道也。」，「維天之命，於穆不已」正是深奧變化、生生不息的天道。人通過「敬」的作用而保住天命（天道），則天命下貫於人而形成的主體（性）便可顯現完整真實的德性生命，儒家便是在這裡講「天」與「人」在內容本質上的相通，此即後來《中庸》之「天命之謂性」。關此，牟宗三先生

---

<sup>28</sup> 關於子貢的感嘆，是表示他根本無所知，還是有所契悟後的讚美？程子跟朱子都認為是子貢聞道之後的歎美之言，陸象山亦說「此是子貢後來有所見處」（見象山語錄），若以此解之，則子貢對於不可得而聞的性與天道，終是有所領悟；但是即使退一步說，子貢的話若表示他不了解，那仍是子貢自身的問題，此解並無礙於本文對於「孔子對性與天道有所契悟」的結論。程朱之言詳見《四書章句集注》，頁 79。

<sup>29</sup> 本段理解參見蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁 106-108，台北學生，1984。

亦說：

「維天之命，於穆不已」是一個重要的觀念，它把人格神的天轉化而為「形而上的實體」(Metaphysical Reality)。只有這一轉化，才能下貫而為性，才能打通了性命與天道的隔闕。如此，才有「民受天地之中以生，所謂命也」的觀念，才有「民之秉彝，好是懿德」的觀念。這是中國從古以來所自然共契的一個意識趨向。這一意識趨向決定了中國思想的中點與重點不落在天道本身，而落在性命天道相貫通上。如是不能不重視「主體性」，自不能不重視如何通過自己之覺悟以體現天道——性命天道相貫通的天道。<sup>30</sup>

天道是超越的存有，性是內在的存有，這兩個問題本來都是形而上學的問題，是「超言絕象」、不可說的，但是子貢將其同時提出，正代表了在儒家的體系中，這兩個問題實為一個問題的兩個面向。蓋性之作為內在的存有，即人之所以為人的內在精神，而天道之作為超越的存有，則是從實現原理方面說，即存在之所以存在者，而儒家從天命下貫而為性的方向，以德行來開出價值的貞定，正是有別於希臘哲人智測的中國式典範所在。所以孔子少言性與天道，他的天道觀是表現在「踐仁」上，以德性修養去回應天道，並由修養的境界中遙契天道的奧秘，此即所謂「踐仁以知天」。

再者，「天」對於孔子來說，除了是「四時行焉，百物生焉」(《論語 陽貨》)中道德法則性的形上天外，他對於「天」的呼應與敬畏，也隱隱透出類似周人的宗教情懷：

曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」(《論語 為政》)

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，天尤人；下學而上達。知我者，其天乎！」(《論語 憲問》)

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」(《論語 述而》)

子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」(《論語 季氏》)

獲罪於天，無所禱也。(《論語 八佾》)

<sup>30</sup> 見牟宗三《中國哲學的特質》，頁 35-36，台北學生，1994。

某些學者根據這些言論，主張孔子相信的是一位有神論的上帝，甚至是一位一神論的上帝；另一方面，也有不少學者認為孔子的「天喪予！天喪予」等詞只是「人窮則呼天」的情緒用語，從而又說孔子的「天」是「非人格的」<sup>31</sup>。這兩派的意見對於孔子天概念的詮釋可說是充滿了扭曲和誤解。因為事實上，在論語中，雖然「天」字的出現遠不如「仁」或「禮」字那麼頻繁，但是其每次出現都蘊含了豐富的意涵與深刻的虔敬之情。孔子的「畏」天命，是「敬畏」，可以說是最高的道德情感與宗教情感之結合，從這種虔誠的情愫，也可以看出孔子對於天道的嚮往與追求。

前面所引 為政 篇中所提到的五十「知天命」的「知」，不是認知、知道，而是證知。孔子通過下學而上達天德，故能產生與天之間的親和感，不只在於對於天道天命的證知，也在於「知我者其天乎」的雙向回應，這是一種與天相知的境界。從這裡，我們方能發現天命是相應於孔子所自覺的使命感，所以孔子說「天生德於予，桓魋其如予何？」、「天之未喪斯文也。匡人其如予何？」，換句話說，在這樣的信念中，孔子對於天命天道的證知，向下落實為以文統自任的文化使命感，而這樣的使命感與其對於天道的超越情感之間亦是相輔相成的。蔡仁厚先生歸納孔子所契悟的天道，有兩方面的意義：

1. 從「情」方面說，天道有類於人格神。孔子所謂「天生德於予」，「天之未喪斯文」，「天喪予」，「吾誰欺，欺天乎」，「獲罪於天，無所禱也」，「知我者其天乎」，都顯示人格神的意味。
2. 從「理」方面說，天道即是形上實體。孔子所謂「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」在此，天即是「於穆不已」的生生之道（創生實體）。<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> 參見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 107，台北學生，1985。這兩派意見，前者以幾位著名的漢學家如衛理查（R. Wilhelm）、施利奧（J. K. Shryock）、德效騫（H. H. Dubs）等為代表，其中德效騫並曾言：「孔子確曾把周公神學理論中的這種傾向推至其合乎邏輯的一神論——一神論語孔子的高貴倫理學及他對最高理想的堅持是非常協調的」；後者則以顧理雅（H. G. Creel）、熊十力為例。

<sup>32</sup> 見蔡仁厚《孔孟荀哲學》，頁 113。

儒家對天命天道的理解，雖然走向形上實體義這一路，但從孔子對天的呼應與敬畏，可見其生命與超越之天道的遙契關係，實亦近乎宗教意識，從文獻上亦能看出，孔子的「天」確實保存了周代人格神的意味，但是這只是益發凸顯孔子對於天道體悟的莊嚴肅穆之心。

古代《詩》、《書》等典籍中的「帝」、「天帝」、「上帝」等含有人格神意味的觀念，在「宗教人文化」的演進中，已轉化為形上實體的天命、天道，而在儒家的哲學系統中，又由於天命天道下貫而為人之性，此形上實體便由超越而內在化，成為人的心性主體了。綜而言之，孔子的天道觀乃透過「踐仁以知天」而得到開展，仁心可以遙契天道天命的內在真實主體，且惟有通過仁心的充其極朗現才能印證天道天命的真諦。換句話說，以仁遙契、印證天命天道，天命天道亦藉由內在仁心的自覺與實踐而豁顯。

## 二、老子的道法自然

諸子百家同樣都是針對「周文疲弊」而發，孔子對周文採取肯定的態度，提出「仁」來使周文生命化，講「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語 八佾》）；老子對周文則是採取否定的態度，講「絕聖棄智」、「絕仁棄義」。蓋《道德經》出現在《論語》之後<sup>33</sup>，有儒家正面說的義理在先，才有道家正言若反的負面反省於後。從層次上來說，道家的形上之道，相當於儒家的天，內在的德則相當於儒家的仁；但是依老子的系統，道德自然無為，而天理仁心卻是有知有為，二者相去甚遠。不過老子的「不」，不是否定，而是境界的超越與提升，他是以「無」為號召，諄諄告誡君王：

---

<sup>33</sup> 本文採陳師德和的考證與推論，關於老子的年代，認定其大約生於 424~414B.C 之間，屬春秋戰國之際，而孔子逝於 479B.C，則老子自當晚於孔子。以上考證與推論，詳見陳德和 黃老哲學的起源與特色 一文。

聖人無常心，以百姓心為心。 聖人在天下，歛歛焉為天下渾其心。（ 四十九章 ）

我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。（ 五十七章 ）

所謂的無常心，就是指沒有自我觀念而言，這和一般佛家所謂「無心」、「無我」有點相似，卻又不同。因為老子並不是要人閉起門來靜坐，只求達到無心、無我的境界，而是要更進一步地希望聖人君王能把心中的慾望虛掉，然後再把心打開來、容納萬物，所以說「以百姓心為心」<sup>34</sup>。王弼注說：「動常因也」，所謂的「因」就是因順百姓、任其自化，這一方面是指聖人超脫自我之形軀，而將其心靈擴大到所有的百姓，另一方面則是指無私的修養功夫，把「以百姓心為心」當作「虛其心」的目的，以化除一己之私慾，正所謂「非以其無私邪？故能成其私」（ 七章 ）。換句話說，老子是要解消掉自己的有執、有欲、有為、有作，是為「虛」，以百姓的需要為需要，以百姓的目的為目的，是為「盈」；亦即是以無執、無欲、無為、無作的道心理境，包容天下，讓天地萬物仍為天地萬物。惟有通過君王的無為，才能成就百姓的無不為。

道家的實現原理，亦是從虛靜的關照，來透顯無的智慧：

無名天地之始，有名萬物之母。（ 一章 ）

天下萬物生於有，有生於無。（ 四十章 ）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。（ 二十五章 ）

道生之，德畜之；長之育之；成之熟之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。（ 五十一章 ）

在此，老子用「生」來聯繫道與萬物的關係，「生」是指創生和生養，王弼在注「生而不有，為而不恃，長而不宰」時即曾言：

---

<sup>34</sup> 本段理解參見吳怡《新譯老子解義》，頁 315-316，台北三民，2001。

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不無宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。<sup>35</sup>

道為天下之母，其創生萬物，是自然而然的，乃依照萬物的本性而創生，所以道無須霸佔萬物，因為道與萬物本為一體；聖人一方面承天地造化之功，一方面順萬物之性，故其所謂生養萬物，亦是屬於一種消極的表示。物自生、物自濟、物自長足，乃皆言順物之本然，故玄德之生實際上是一種「不生之生」<sup>36</sup>。何謂「不生之生」？蓋依道家理論系統，天下萬物生於道之有，而道之有生於道之無。有與無都是天道，不過在老子的體會中，無比有更先在、更根本。無與有是道的雙重性，道是超越的無，又是內在的有。老子說「道常無為而無不為」（三十七章），無為就是「生而不有，為而不恃，長而不宰」（五十一章），無不為就是「常道」「上德」「大仁」的保存，進一步來看，無為是無，無不為是有，而無可以實現有。換句話說，無不為的有，生於無為的無，此即道家的「不生之生」：

天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。（七章）

何謂「不自生」？憨山言「不自私其生」，意即天地沒有自己的生命，乃以萬物的生命為生命，萬物雖然有生有滅，但滅而又生，循環不已，所以天地之間，萬物生生不息，只要有萬物的存在，天地就有生命，而天地雖不以自己的生命為生命，反而能藉萬物的生生不以而長存<sup>37</sup>。也就是說，道家的天道作為萬物存有的

---

<sup>35</sup> 本段注釋乃置於《老子》的第十章，非前文所引五十一章中。見王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》上，頁24，北京中華，1999。

<sup>36</sup> 「不生之生」是牟宗三先生創造的語詞，牟先生自己的解釋是：「在道家生的活動的實說是物自己生自己長。為什麼還說『道生之，德畜之』呢？為什麼又說是消極的意義呢？這裡有個智慧，有個曲折。王弼注曰『不禁其性，不塞其源』，如此他自己自然會生長。『不禁其性』禁是禁制，不順著他的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。『不塞其源』就是不要把它源頭塞死，開源暢流它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義」，見牟宗三《中國哲學十九講》，頁106-107。

<sup>37</sup> 參見吳怡《新譯老子解義》，頁43。

根源與保障，是以「不塞其源」、「不禁其性」來保證天地萬物的自生自長，是為「作用的保存」。

此外，老子的道，是要取消人為回歸自然，故謂之「自然之道」。在《道德經》中一共有五處說到「自然」：

悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：「我自然」。( 十七章 )

希言自然。( 二十三章 )

人法地，地法天，天法道，道法自然。( 二十五章 )

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。( 五十一章 )

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。( 六十四章 )

這其中引起最多爭議的就是 二十五章 中「道法自然」的「自然」。「道」是生化的本體，已是最高的境界，如果在「道」之上，再安上一個「自然」，說「道」取法自然，顯然是不通的，所以歷來注《老》者，多把「自然」作「道」的法則言之，如王弼注云：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。<sup>38</sup>

根據吳怡先生的歸納，「道法自然」有三層意義，第一，對上而言，道是「自本自根」( 大宗師 )，在它之上，沒有另外一個存在指使它、發動它，所以它是以自己為法；第二，就道自身來說，它是以虛無為用，它沒有意識，沒有慾念，它只是生化的流行，是自然而然的；第三，對萬物而言，它絕不干涉萬物、控制萬物，它是任萬物的自然發展<sup>39</sup>。此三點彼此並不相違，然綜括這三點，實可以得出一個結論——道即自然。因為「道」是先天地而生的，所以「道」所法的「自

<sup>38</sup> 見王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》上，頁 65。

<sup>39</sup> 參見吳怡《新譯老子解義》，頁 178。

然」就絕對不是指物理現象的自然而言，而應該是生化本體的法則，這個法則固然是屬於先天地的道，但是有天地之後，又可貫通於天、地、人而及於萬物；從另一方面來說，「道」又不是一個實際的物體，所以自然之作為道的法則，就不能以一般的屬性來觀之，所以道以自然為性，正是道即自然之意，牟宗三先生對此說的更清楚：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是「存有型態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德，一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有型態之「實物」(entity) 觀念了解之。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，大自在。「在方而法方」者，即，在方即如其為方而任之。亦即於物無所主焉。如此，則沖虛之德顯矣。此即「自然」也。此即自然，則即「於自然無所違也」。不是著於「方之為物」之自然，乃是「在方而無所主，如其為方而任之」之自然，此是浮上來之自然。若用專門之術語言之，則是超越之自然。<sup>40</sup>

從這裡回頭看看《老子》文本的幾處「自然」，便可以明顯發現，老子的「自然」不是四時交替、物理現象的自然界，也不是習慣成自然的自然，更不是人類吃飯、睡覺等本能的生性之本然。事實上，「自然」在老子的觀念中，主觀地說是放開把持、物付各物的心靈境界，客觀地講便是道、是物如 (as such)，亦即王弼《老子注》說的「在方而法方，在圓而法圓」。簡單地說，老子的「自然」，是自然的境界，是形上的自然、價值的自然。有學者把老子的自然拿來與西方的自然主義做對比，但老子的「自然」一者相對於人文而言，二者相對於他然而言，實有別於西方的自然主義 (Naturalism)，依牟宗三先生所言：

自然主義和唯物論相近，就是一種唯物主義，指的是自然科學所對的自然世界，自然科學研究的都是物理現象，所指的自然是物理世界的自然。就西方宗教講，自然是被造物 Creature，被上帝所創造的有限物屬於自然，上帝是超自然 super-nature，自然和超自然相對反。西方人所講的自然界中的現象，嚴格講都是他然、待他而然、依靠旁的東西而如此。自然

---

<sup>40</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁 154。



界的現象都在因果關係裡面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在，而是有所依待。<sup>41</sup>

「自然」在於一般宇宙論中作為自然哲學時，其意與一般科學之自然環境同，也就是自然現象、天地萬物之意，是經驗義的自然、物理性的自然( physical nature )；但是在老莊哲學中，「自然」則是自己如此、自我決定、不假手於他然的獨立自主，此自然為超越的自然( as such )，即康德所言「物之在其自己」，是為自然境界。所以，老子的回歸自然，不是回到原始的野蠻，也不是退化史觀<sup>42</sup>，而是人文的提升，是超人文的<sup>43</sup>自然境界。

### 第三節 老莊的承繼與轉化

莊子之所以能和老子並列，一來是在老子「以無為本」的形上自然之道，莊子頗能得其要義，看看《莊子》裡面的語句如：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。( 逍遙遊 )

此「乘天地之正」，郭象注為「即順萬物之性也」，天地之正就是天地之常，在宥云「吾與天地為常」，天道云「則天地固有常矣」，此言正是說明無論形體有長短大小之不同，皆能發揮生命之自然本性，以完成天地之常道；而應帝王之言「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」則與老子所說的「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。」( 二十九章 ) 以及其「我無為而民自化」( 五十七章 )

<sup>41</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 90。

<sup>42</sup> 見關鋒 莊子哲學批判，《莊子哲學討論集》，北京崇文，1972。

<sup>43</sup> 唐君毅先生說道家思想是「超人文的」，見唐君毅《中國人文精神之發展》，頁 9-18，台北學生，2000。

之語，異曲同工；至於 應帝王 之「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」更是和「以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」( 六十章 )之意，不謀而合。可見莊子許多言論中所蘊含的義理，和老子「道」的境界都是相容相通的；再者，《莊子》三十三篇中提及老子的部分約有五十處之多，其中代表莊子重要思想的內七篇中亦佔了七處之多，而且都是對老子表示推崇和肯定。這些無一不可以見到老莊之間的慧命相續。

不過儘管老莊之間的傳承已是學界公認的事實，但二者之間亦確實存在著一些差異<sup>44</sup>，「天」概念的定義與使用就是一個明顯的例子。蓋周初的宗教人文化之後，天概念的意涵從天命觀到孔子的天道性命相貫通，而老子則進一步又把天所涵攝的道德力量剝離，劉笑敢先生說：

徹底把天從上帝之寶座中打下來的是老子。老子說「天法道，道法自然」（《老子 25 章》），這既取消了天至高無上的地位，又取消了天福善禍淫的意志。但是在老子哲學中，天只是天地之天，還不是一個重要的哲學概念。真正把天作為重要的哲學概念來使用的是莊子。如果說老子把道提到了至高無上的地位，那麼莊子則使天獲得了全新的意義。<sup>45</sup>

當然這不代表老子完全摒除了「天」概念的重要性，因為老子並未否定「天」，這一點我們從《道德經》中可以看到許多天、道連用的例子便可以更清楚地證明，如：

功遂身退，天之道。（ 九章 ）

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。（ 四十七章 ）

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。（ 七十三

---

<sup>44</sup> 如牟宗三先生便曾由以下三方面論老莊相異處：1.風格上，老子沈潛而堅實，莊子則顯豁而透脫；2.表達方式上，老子採取分解的講法，莊子採取描述的講法；3.義理的型態上，老子之道為「實有形態」，或至少具備「實有形態」之姿態，而莊子則純為主觀之境界形態。詳見牟宗三《才性與玄理》，頁 172-180。

<sup>45</sup> 見劉笑敢《莊子哲學及其演變》，頁 123。

章 )

天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。( 七十七章 )

章 )

天道無親，常與善人。( 七十九章 )

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。( 八十一章 )

這裡的天道或天之道，不管是「功遂身退」、「不爭而善勝」還是「損有餘而補不足」，都是指向老子「無為而無不為」的自然之道，而天之道既與人之道對舉、又與聖人之道並提，亦足見老子在「天道」一詞的使用上，對於天的肯定；傅佩榮先生也說：

《老子》一書又名《道德經》，其中對「道」提出了新穎的解釋。我們不難發現老子想以「道」概念取代傳統的「天」概念，藉以顯示他對整個存在界的新的理解。「道」成為統合萬有的終極概念，但是老子並未因而完全摒除「天」概念。古代中國的思想家對於源遠流長的「天」概念是不可能一筆抹煞的。<sup>46</sup>

不過對比於《道德經》中「天」概念的隱晦，莊子在「天」概念上就作了許多的突破與創新，光是從名詞的使用上來說，即有些學者如徐復觀先生，主張莊子使用「天」字來代替了原有「道」字的意義<sup>47</sup>。大抵而言，這樣的說法相信並不違背莊子的本意，因為綜觀《莊子》全文，「天」字的使用和《道德經》中「道」字的使用是有許多重疊之處的，如：

知天之所為者，天而生也。( 大宗師 )

盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已( 應帝王 )

忘己之人，是之謂入於天。( 天地 )

---

<sup>46</sup> 見傅佩榮《儒道天論發微》，頁 216。

<sup>47</sup> 徐先生認為「莊子所以用天字代替道字，可能是因為以天表明自然的觀念，較之以道表明自然的觀念，更易為一般人所把握」，而除了「道」外，「天」也與「德」相通：「莊子所說的天，即是道；所說的德，即是在萬物中內在化的道。不僅道、天、德三者實質是一個東西；並且如前所述，莊子主要係站在人生立場來談這些問題，而將『道』、『天』，都化成了人生的境界；所以三者常常是屬於一個層次的互用名詞。」，詳見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 366-370。

知天道流行，便能順天道而生；完全體順天道之大化、任其自然，即可圓融無礙；隨順本性，便是冥合自然之道。毫無疑問地，從這些「天」、「道」重疊之處，亦可見出老莊之間「道」的傳承。

要言之，莊子的「天」除了一些單純指自然意義的天空外，大部分實已對於中國古代中「天」原來所具有的人格神意涵或運命的、物理的字義，做了一意義上的轉化，而這種轉化，便是莊子扣緊了老子「道」的有無的雙重性，將「天」一辭翻轉而為生天地萬物之「道」的展露，或「道」的作用。換句話說，莊子思想中「天」的意涵，乃是以「道」的層面作為其意義的根據，如《天地》篇言「道兼於天」，並非「道」之涵攝於「天」，而是二者在意義上的互相解釋，此又與老子所言之「道法自然」同。而「道」既作為「天」意義之究極，使得「天」深具形上內涵，則「道」內在於物或人身上所成就之「性」與「德」，便亦即是「天」在物或人身上的具體落實處，此即莊子之謂「真者，所以受於天也」(《漁父》)<sup>48</sup>。因此，當我們從形上學的角度來檢視莊子「天」概念的內涵時，天的意涵和「道」並無二致，甚至可以說是像「道之為名，所假而行」(《則陽》)所提到的一種詮釋策略<sup>49</sup>，易言之，當我們論述莊子「天」的形上學意義時，其實也是在論述莊子的「道」。在下一章中，本文即據此言之。

---

<sup>48</sup> 參見林明照《莊子「真」的思想析探》，頁30，台北台灣大學哲學研究所碩士論文，2000。

<sup>49</sup> 參見吳建明《莊子安命哲學之探究》，頁33。

### 第三章 莊子形上學<sup>1</sup>中的「天」概念

老子提出「道」概念來取消了傳統中天至高無上的地位與其福善禍淫的意志，而莊子則又將被老子打落下來的天地之天翻轉上去，賦予天等同於道的地位，在這個地位上，道家形上學中的「天」概念始獲得開展。

形上學即形而上學(希臘 *ta meta ta physika*; 英 *metaphysics*; 拉 *metaphysica*), 意謂「物理學之後」(after physics), 此乃源於古希臘亞里士多德(Aristotle)死後, 其弟子編輯他的遺著時, 在順序上將《形而上學》置於《物理學》一書之後而得名, 該書(《形而上學》)內容多討論神、靈魂、自由意志等超經驗之對象, 故今「形而上學」泛指對超經驗對象之研究。「形而上學」<sup>2</sup>一詞則是嚴復<sup>3</sup>根據《易

---

<sup>1</sup>基本上, 本文同意杜保瑞先生對於「形上學」一詞的規定:「『形上學』在中國哲學研究中的使用, 尚有若干極為接近的同義詞, 例如天道觀、本體論、宇宙論、世界觀等名義。這些概念都是和形上學同一層次的概念, 都是在形上學的層次上發表對於整體存在界的總結性看法, 而或有分屬於討論目的、意義、價值、本質、結構、材質、規律、起源的情況、運作的形式等的不同領域的偏重。我們以為, 在中國哲學的形上學領域中諸多術語之明確使用意義未能統一的情況下, 任一涉及中國哲學的形上學問題的研究著作, 仍應在同文中有固定的使用意義, 免使諸多概念混用不清, 而造成讀者的困擾。此外, 無論前述諸概念之義涵是多麼地接近形上學觀念, 在中國哲學研究中, 我們還是需要一個最高級抽象性的名詞來作為同屬此一領域的統合性名詞, 以方便討論。形上學這個名詞就是我們所選擇的最高級的概念, 而其它個別領域的問題, 則將分交給其他概念來討論。」, 所以在本章標題的命名上, 亦根據此策略。然不可否認, 因為文化的隔閡, 所以中國哲學中確有許多專有名詞是不能以西方哲學術語直接套用的, 故本文在語詞的使用上(尤其是「形上學」一詞), 當盡量保持彈性。見杜保瑞《功夫理論與境界哲學——中國哲學的形上學研究進路》, Online(<http://mail.hfu.edu.tw/~bauruei/3book/gungfu/gu01.htm>), 台北華梵, 2003.2.23。

<sup>2</sup>另, 近代有人把此詞意譯為「玄學」, 但後者的意義卻不夠準確, 因為「玄」的本義為深黑色, 引申為深奧的道理, 而且「玄學」一詞在中國又專指魏晉時期以談《老》、《莊》、《易》為主的哲思風潮, 易令人產生誤解, 所以今天已較少人採用。

<sup>3</sup>一說為日本人所翻譯。嚴復翻譯之說見金炳華等編《哲學大辭典》下, 頁 1698-1700, 上海辭書, 2001。

繫辭上》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」<sup>4</sup>所譯，這裡的「形」或「形而下者」指所有經驗事物，而「形而上者」則指所有超經驗的事物。本文所用的形上學一詞，比較等同於「作為一般形上學的存有論」<sup>5</sup>，存有論可以說是「形上學問題中，側重討論關於整體存在界的意義、目的、本質、價值、有無等問題側面的題目」<sup>6</sup>。本文的研究工作即試圖從這個角度出發，來掘發莊子「天」概念的形上學性格與內涵。

## 第一節 實踐形上學與觀解形上學

道家系統並不是一套「觀解式」的形上學。我們當然可以說道家是一套有系統的形上學，老子透過「無為無不為」、透過有、無等觀念，而莊子是透過「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」( 逍遙遊 )，來展示其形上的境界——在老子是「道」，在莊子是「天」。但是道家反對以思辯的方式來說道，或者說，道家的形上境界亦非由推論而得。老子說：

為學日益，為道日損，損之又損，乃至於無為，無為而無不為。( 四十八章 )

經驗知識的學習目的在於求知，所以需要天天累積、時時增益，如王弼注所言「務

---

<sup>4</sup> 孔穎達正義曰：「是故形而上者謂之道、形而下者謂之器者，道是無體之名，形是有質之稱，凡有從無而生，形由道而立，是先道而後形，是道在形之上、形在道之下，故自形外已上者謂之道也，自形內而下者謂之器也。形雖處道器兩畔之際，形在器不在道也。既有形質可為器用，故云形而下者謂之器也。」

<sup>5</sup> 形上學的一個主要定義，是「對作為存有的存有而不是對個別存有（事物、對象、實有、活動）形式的存在的研究」，在這個意義上，「它與本體論（ontology）和第一哲學（first philosophy）同義」。（按：本體論即存有論）見彼得.A.安傑利斯著 段德智、尹大貽、金常政譯《哲學辭典》，頁 265，台北貓頭鷹，1999。

<sup>6</sup> 見杜保瑞《功夫理論與境界哲學——中國哲學的形上學研究進路》，Online(<http://mail.hfu.edu.tw/~bauruei/3book/gungfu/gu01.htm>)，2003.2.23。

欲進其所能，益其所習」；但對於「道」的修養則需將去除一切掛搭，王弼注曰「務欲反虛無也」是從形上的角度來說，河上公注言「情欲文飾日以消損」就很清楚，所以簡單地說，「日損」就是日日減少人欲。而損之又損，即是一層層的揚棄，向上昇華，一旦自我的心身不受外物的束縛，精神進入了大清明、大自在的境界，便是所謂「德與道合」，同於大化，亦即與萬物無隔，物我共存，此之謂「無為而無不為」。從本章可以得見，老子對於「為學」並未做太多貶抑，但是可以看出其自然無為之「道」所重者，實為「損」的實踐功夫，同理，莊子也說：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。  
（養生主）

所謂「知者，接也；知者，謨也」（庚桑楚）、「知者，謀之」（讓王），知是「爭之器」，在人事上的一切是非爭鬥，都是知，「是亦一無窮，非亦一無窮」，知識上的無盡探索的理論、見解、和方法，反而不斷地製造許多觀念、術語和成見，便如入迷途、永不可返。事實上，道家並不反對知識的學習<sup>7</sup>，但是從老莊的立場來說，是非的爭辯和相對的執見只會使生命落入無窮的追逐中，使生命有所負累，而失其本真。道家是「從反省現實俗情偏執而起始，乃決定其哲學為實踐形態」<sup>8</sup>，其形上學與所謂「觀解式」的形上學有著本質上的差異。

所謂「觀解形上學」，即是西方傳統的形上學思路，意指純粹透過理性的思辯、認知的態度去探究現象背後的實體是甚麼、宇宙生成背後的第一原則是甚麼。牟宗三先生稱西方哲學中這種思辯知解的進路為「思辯的或觀解的形而上學」（speculative or theoretical metaphysics）：

---

<sup>7</sup> 牟宗三先生也說：「譬如說莊子的齊物論反對相對範圍之內的知識，其實莊子是要超越相對以達到絕對，才衝破知識；目的是要上達，並不一定要否定知識。」見牟宗三《哲學十九講》，頁124；陳師德和則稱道家反智論的真正意圖，乃是「反理智優先主義」或「反惟認知主義」，見陳德和《台灣教育哲學論 後現代的教育思維——以老莊思想為例》，頁33，台北文史哲，2002。

<sup>8</sup> 見牟宗三講述 陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，頁9，台北書林，1999。

他們（按：此指柏拉圖、亞里斯多德）這種理智思辯的興趣、分解的精神，遂建立了知識論，客觀而積極的形上學——經由客觀分解構造而建立起的形上學。這種形上學、吾名之曰觀解的形上學（Theoretical Metaphysics）。<sup>9</sup>

也就是說，觀解式的形上學是以思維的推演關係為重點，運用邏輯推演（deductive process），將剖析的對象做一條分屢析的推敲，客觀、精確地找出答案的是非對錯。陳師德和對此亦曾解釋：

西方人講形上學、講存有論時，所關心的是“on to be”，重點放在“being”的討論上，它們把「在」也只當做事實之一般，不涉及價值，而且向來是憑藉理性的思維、用認知的態度去找尋第一原理，因此在西方哲學史上儘管有種種不同之形上學或存有論的主張，但是長於概念的演繹、以知識條件的滿足為滿足，是它們共同的特色。<sup>10</sup>

從這裡「以知識條件的滿足為滿足」之標準來看，中外哲學的重心便有了截然的二分。蓋中國人著重的是生命的反省與實踐，儒道皆然，所以孔子踐仁、老子說無為，莊子則「不遣是非以與世俗處」（天下）。從歷史的背景來看，這也正是「周文疲弊」之所以成為諸子百家發端的原因，因為「周文疲弊」是諸子百家所面臨的共同問題，老子所說的無為、自然、守柔、不爭等，都是從人類生命的存有存在上去講，「道」概念實為其實踐關懷下的具體心得，而非純抽象思考的知識產物，「無」當然也不僅只是西方存有論的概念，而是一種修養工夫和境界<sup>11</sup>。老子是如此，其慧命相續的莊子亦當然如此。對莊子而言，生命的真實落在於逍遙無待之境界，這是主體生命的修養，也是形上存有的保證：

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。

---

<sup>9</sup> 見牟宗三《中國哲學的特質》，頁 14。

<sup>10</sup> 見陳德和 論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例，《南華哲學學報 揭諦》第三期，頁 171，嘉義南華，2001.5。

<sup>11</sup> 參見陳德和 論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例，《南華哲學學報 揭諦》第三期，頁 170。



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。（逍遙遊）

這段寓言是「寫主體生命的超拔飛越，奔向人生的終極理想境」<sup>12</sup>。莊子以此藝術地描繪了主體生命由小而大、由大而化的成長飛越之歷程，「化」是層次的昇進、境界的逐漸提升，主體生命的大化，與「海運」所象徵的天道自然同體流行，終至天人合一的理想境界（天池）。從生命的原始到自由的解脫，這中間對於形軀束縛、心知限定的解消，是我們無法忽略的實踐功夫，而主體生命的超拔飛越、人間到處皆可遊的自在，則是無待自存的真實化境，功夫與境界，是一而二、二而一的。

道家系統既然不是「以知識條件的滿足為滿足」的「觀解形上學」，那我們如何去定位老莊的形上學系統？因為中國哲學都是透過實踐的進路來探究自我與世界的真實與存有等問題，所以牟宗三先生稱這種進路為「實踐的形而上學」（practical metaphysics）：

中國的學問都是實踐的，像儒家的 moral metaphysics 也是實踐的。實踐取廣義。用道家的話講，實踐的所表現的就是解脫、灑脫、無為這類的字眼，是這種智慧全部透脫出來以後，可以函有一個實踐的存有論。也可謂實踐的形而上學（practical metaphysics）。<sup>13</sup>

從中國哲學的立場我們可以直接說，「形上學或做為一般形上學的存有論就是要解釋天地萬物的存在」<sup>14</sup>。中國人重主體性的傳統，雖然可以透過西方哲學的思

---

<sup>12</sup> 見王邦雄《生命的實理與心靈的虛用——莊子的形上思想及其生命理境》，頁124。

<sup>13</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁94。又，鄭宗義先生認為牟先生這種通過對中國哲學的整體性格之了解來規定道家思想的性格，是一以整體界定局部的「詮釋學的循環」的方法。詳見鄭宗義《論牟宗三先生的經典詮釋觀：以先秦道家為例》，《人文學報》第二十四期，頁385，桃園中央，2001.12。

<sup>14</sup> 見陳德和《論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例》，《南華哲學學報——揭諦》第三期，頁171。

維形式來做一詮釋或表露，但是中國哲學顯然不是純知識性的建構<sup>15</sup>，也不是因理智的好奇所引發，而是由生命的實踐所呈顯的智慧與心境，又此智慧與心境能對天地萬物的存在做出解釋說明，故屬於形上學的範圍，牟先生稱之為實踐形上學，以之對比於西方觀解式的形上學，是非常恰當的對照。但是事實上，儒釋道都是實踐的形上學，所以我們必須更進一步地去標定道家、尤其是莊子的形上學性格。

對於「道」之做為萬物的根源，老子說「天下萬物生於有，有生於無。」（四十章），又說「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（四十二章），他又進一步肯定「道」之作為萬物的實現原理：

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

無與有，是道的一體兩面，以無言道之自體，以有說道生成萬物的作用，故對天地萬物而言，道是既超越又內在的形上實體，道不即亦不離萬物<sup>16</sup>。老子的《道德經》雖僅五千言，卻展現了「道」的各種姿態，他從無與有講無為、無不為，講自然、講巧偽，從人生講到宇宙，再從宇宙談到存有。但是到了莊子，這些都化為「天地與我並生，而萬物與我為一」的生命理想。齊物論云：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。

---

<sup>15</sup> 牟宗三先生說：「中國儒釋道三教都很重功夫，古人的學問不像西方人用思辯的（speculative）知解的（theoretical）方式，而都用功夫實踐的緯上著手，由此呈現出一些觀念。後人就先對所呈現出的觀念作客觀的了解，反而常把緯忘了，於是整個系統就飄盪無著而衍生許多不相干的誤解。」，見牟宗三《中國哲學十九講》，頁113。

<sup>16</sup> 參見王邦雄《老子的哲學》，頁80，台北東大，1993。

所謂「天地者，萬物之父母也」( 達生 )，天地既是萬物的本源，那麼天地的本源為何？西方也有這種對於宇宙生成背後的第一因之探討，但是莊子關心的重點並不在此，他說「天無私覆，地無私載」( 大宗師 )、「天無不覆，地無不載」( 德充符 )，天地本無自己的存在，乃以萬物的存在為存在。所以沒有必要追根究底，因為不管是從「有始」到「有未始有始」再到「有未始有夫未始有始」，還是從「有」、「無」到「有未始有無」再到「有未始有夫未始有無」，這樣不斷地向上層層否定就跟「雞生蛋，蛋生雞」一樣永無止境，而且沒有結果，到最後只會淪為「彼亦一是非，此亦一是非」的戲論。所以莊子說「未知有無之果孰有孰無也」，沒有所謂的未始有始，也沒有所謂的有或無，有、無並沒有一個固定的標準，「執有」或「執無」都是片面的見解，他甚至不要我們執著於他的「有謂」或「無謂」，莊子這裡是更直接地講無無，把有和無的相對性化掉。在此，莊子一方面從語言的框架指出探討天地萬物第一因的困難，另一方面更用語言的生發來說明萬物的生發，他從而將「道原」的問題還原為「道言」的問題，亦即語言的問題<sup>17</sup>。

若此，則天地萬物的存有為何？莊子接下來所提的例子饒富深意：「夫天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。」，表面上這些都是指大小長短沒有一定的標準，但是如果連著前後文一起看，意義又有不同。因為「沒有一定的標準」，是由於我們用「一定的標準」去衡量。可是就萬物自身的存在而言，無論小如秋毫之末、或大如泰山，短促如殤子、或長壽如彭祖，其存在之存在是相同的，吳怡先生說莊子這幾句話的用意是「藉形體大小的差別沒有標準，而托出性體的超越相對」<sup>18</sup>，其所言極是。所以莊子才說「天地與我並生，萬物與我為一」。在這裡，「並生」即是從萬有的創造原理說，「為一」則是從萬

---

<sup>17</sup> 參見沈清松 莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》第一期，頁 28，台北政大，1994.5。

<sup>18</sup> 見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁 100，台北三民，2000。

有的實現原理說，但是不管是並生還是為一，卻又都指向同一理境，而反過來說，此一理境之所以能保證天地萬物的存在，則是因為天地萬物之各自存在。此即道家之所謂「不生之生」，以「不塞其源」、「不禁其性」來保證天地萬物的自生自長，是「在有主觀心境的無適無莫、無主無宰下，讓一切都能如如」<sup>19</sup>。牟宗三先生談到莊子時便曾說：

當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界<sup>20</sup>，就是逍遙齊物的境界。萬物之此種存在用康德的話來說就是「存在之在其自己」，所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；就只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。無限心底玄覽、觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生。<sup>21</sup>

不管是自由無限心也好、智的直覺也罷，這都充分說明了道家的「道」，本不是個實有的本體，而是透過主體的修養功夫而呈現的一個純粹精神心靈上的境界。

本文在前段歸納出儒釋道都是實踐的形上學，因為主觀境界乃由修行實踐所成，而此主觀境界即為存在之保證，故牟先生認為實踐的形上學籠統地說都是境界型態的形上學<sup>22</sup>。進一步說，道家的道或天作為萬有的存在之寄託，乃從主觀境界來講「生」，從這裡道家「不生之生」的生，我們可以說道家的形上學是「純粹的主觀境界型態」，因為道家的生其實就是依其心境的觀照妙用而一體呈現天地萬物之自在，亦即「一逍遙，一切逍遙；一無待，一切無待」之玄旨<sup>23</sup>。「天地

---

<sup>19</sup> 見陳德和 論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例，《南華哲學學報 揭諦》第三期，頁 159。

<sup>20</sup> 這裡所提到的「境界」，牟先生自己解釋道：「或者我們可以勉強界定為實踐所達至的主觀心境（心靈狀態）。依這心靈狀態可以引發一種「觀看」或「知見」（vision）」，境界既然是心靈面對外在現象所產生的知見，可見它是主觀的。見牟宗三《哲學十九講》，頁 130。

<sup>21</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 122-123。

<sup>22</sup> 見牟宗三《哲學十九講》，頁 103。

<sup>23</sup> 本段分析參見陳德和 論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例，《南華哲學學報 揭諦》第三期，頁 172。

與我並生，萬物與我為一」即具體呈顯了莊子「天」的純粹主觀境界形態之形上性格。牟宗三先生說：

客觀性、實體性、是本體論的。實現性是宇宙論的。如是，道德經之形上系統，因有此三性故，似可為一積極而建構之形上學，即經由分解而成之積極而建構之形上學。但此積極形上學似乎並保不住，似乎只是一姿態。客觀性、實體性、實現性、似乎亦只是一姿態。似乎皆可化掉者。而莊子正是向化掉此姿態而前進，將「實有形態」之形上學轉化而為「境界形態」之形上學。莊子以其芒忽恣縱之辯證的描述，辯證的融化，將老子之分解的系統化而為一大詭辭，將其道之客觀性、實體性，從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上面化除，依是，道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道之境界，無之境界，一之境界。「自然」是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上。<sup>24</sup>

相較之下，若是儒家則非主觀境界而是客觀實有，因為它除了有一內在的性體、心體做為實踐的根據和理想的極成之外，還從超越的所以然處肯定一個客觀的、「於穆不已」的天命實體來做為萬有之大本。

本節從實踐形上學與觀解形上學的分野，確定莊子形上學之歸屬於實踐形上學，進而由其「不生之生」的主觀境界形態來標定其形上學性格，莊子繼承了老子「主觀境界型態」的形上之道，並進一步內化為一純然無執之心境，此無執心境即莊子哲學之謂「天」，亦即莊子之謂「自然」。以下，則就莊子的文本再進一步檢視莊子形上學中的「天」概念之內涵。

## 第二節 「天」在《莊子》中的殊勝義

荀子批評莊子「蔽於天而不知人」，此中雖對莊子有所誤解，然亦可見「天」

---

<sup>24</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁178-179。

在莊子哲學中的重要性。而此重要性我們亦可由《莊子》文本中得見，除了「天」字在《莊子》中的大量出現外，觀之《莊子》三十三篇，莊子為凸顯其在「天」概念上對於傳統天概念的突破，他在其書中還創造了許多與「天」有關的詞彙，如天籟、天鈞、天府、天倪、天和、天樂、天刑、天理、天池等等，可見「天」在莊子哲學中居於樞紐地位，散見各篇而意趣深遠，此間又尤以上述所提各詞為精要處，故以下本文藉這些以「天」為名的各個詞彙進一步來探討莊子形上學中的「天」概念<sup>25</sup>。

## 一、天池

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。（逍遙遊）

所謂「南冥者，天池也」，「南冥」與「北冥」相對，唐陸德明釋文：「『北冥』，本亦作溟，覓經反，北海也。嵇康云：取其溟漠無涯也。梁簡文帝云：窅冥無極，故謂之冥。東方朔十洲記云：水黑色謂之溟海，無風洪波百丈。」<sup>26</sup>，明代釋德清解北冥時則言：「『北冥』，即北海，以曠遠非世人所見之地，以喻玄冥大道」，冥有玄深悠遠之意，一般都把北冥解作北海，並依成玄英疏之「大海洪川，原夫造化，非人所作，故曰天池」而把南冥解作南海，則兩者都在海上，那鯤由北海直接游到南海即可，又何必要化為鵬鳥、待海運而高飛呢？所以依本文研究，吳怡先生將「北冥」解作水際的無涯，「南冥」則釋為天際的無邊，南冥與北冥相對，一個在地上、一個在天上，方為合理<sup>27</sup>。依此解釋，則天池即非天然之池，

<sup>25</sup> 下文中，各詞的順序安排，乃以本文首章所定「以莊子內七篇為主」之原則，由內篇而外篇，內篇中則由 逍遙遊 而 應帝王，依序探討。

<sup>26</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁2-3。

<sup>27</sup> 吳怡先生作此解釋的理由有二，除了鯤必須化鵬高飛而不直接游水之外，另一個理由是從「天池」的字面上說，「天」字顯示其所處之地是在天上不在地下，「池」字則又加強其力道：「因為

莊子特地在這裡拈出一個「天」字來，自有其特別用意。

本文於上一章即曾做過討論，莊子的「天」隱含了「道」的形而上境界，所以這裡的「天池」用法，是莊子把鯤化為鵬、以及大鵬南飛的歷程，從人間提升到天上，從形而下的世間提升到形而上的境界。莊子用玄奧深妙的「南冥」令人莫測其向，再以「天池」點出，便豁然開朗、使人頓生柳暗花明又一村之感。篇名逍遙遊，「天池」正是遊的最高理想、逍遙之境，此與篇末「無何有之鄉，廣莫之野」形成前後的呼應，益發顯出莊學主旨。

## 二、天籟

子綦曰：「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」（齊物論）

顯然，「人籟」指的是人為造作的簫管樂器所吹奏出來的樂聲，「地籟」則指氣流通過天地間各種大小形狀不同的竅穴所自然發出的聲音，王邦雄先生說：

風一而聲殊，是為地籟；宇宙人生一而情態知見多，是為人籟。每一竅皆各有其特立之存在形狀，每一人亦各有其獨行的生命歷程，故就每一竅的自取之聲，每一人的自得之見而言，雖不免有限，然既來自同體之一，是以雖彼此有異，人我不同，亦同屬真實的自然之音。莊子就此一存有的真實，來確立其天地萬有的平等觀。<sup>28</sup>

則人籟與地籟既屬自然，則天籟為何？當子游問及天籟時，子綦並無明確回答，

---

天上不可能有海，只能說池」；他並以此反駁大海之說：「歷來注家都根據成玄英《疏》：『大海洪川，原夫造化，非人所作，故曰天池也。』而把「南冥」解作大海，而說是天然之池。其實那一個大海不是天然的？這樣的解釋，豈不等於白說。顯然莊子講『天池』是有特別用意的。」詳見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁 18-19。

<sup>28</sup> 見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁 76-77。

只以疑問句來暗示，牟宗三先生認為：

天籟並非一物，只是一「意義」，一「境界」。此意義，此境界，即就「吹萬不同」之自己、自取而暗示之，故即「自然」也。<sup>29</sup>

可見不只人籟、地籟是自然，天籟也是自然，但事實上此三者所表示的「自然」同中有異、異中有同。我們先從郭象注來看看：

夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也。故以天言之，所以明其自然也。豈蒼蒼之謂哉？而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉？故天者萬物之總名耳。莫適為天，誰主役物乎？故物各自生，而無所出焉。此天道也。<sup>30</sup>

從郭象注來看，「此天籟之自然直接所函之意義，即自生、自在，而化除因果方式下之他生、他在、與他然」<sup>31</sup>，而此自生、自在，乃「係於主體之境界」，即「自己無待，一切無待，自己平齊，一切平齊」之境界。也就是說，一切萬物林林總總各有不同，各令其保有自己的本質，便是天籟。從這裡，我們可以嘗試明白地把人籟、地籟、天籟三者的意義連貫起來：天籟，就是人籟，也是地籟，更清楚地說，天籟是「人籟之為人籟」、「地籟之為地籟」。當人籟如其為人籟時，即為天籟，而地籟如其為地籟時，亦為天籟。因為人籟、地籟之為天籟，便在於其無待，消極地講，就是否定自己背後「怒之使然」者的存在，而積極地說，自己如此乃由於自取如此<sup>32</sup>，正是生命自主的最高境界。

<sup>29</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁198。

<sup>30</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁50。

<sup>31</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁199。

<sup>32</sup> 參見王煜先生所言：「天籟的涵義，直可引至超脫實物，而獨指『天然』此意義或境界，即是子綦以自己與自取兩語所暗示或隱指的妙境。使其自己的消極意義就是否定自己背後『怒之使然』者的存在；它的積極意義，正在自己如此由於自取如此。」，見王煜《老莊思想論集》，頁115-116，



### 三、天府與葆光

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。（齊物論）

所謂「不言之辯」就是大辯，是至理，「不道之道」就是大道，是道的本體。陳壽昌注曰：「曠然虛空，包括萬有」<sup>33</sup>，成玄英疏云：「天，自然也。誰知言不言之言，道不道之道？以此積辯，用茲通物者，可謂合於自然之府藏也。」<sup>34</sup>，能知至理大道、包容萬有，即智慧，故稱之為天府，而此天府為自然之府藏，亦即是道心；此渾然無所不藏的靈府，正如老子的沖虛之道，不盈不竭，莊子又以「葆光」稱之，成玄英疏曰：

夫巨海深弘，莫測涯際，百川注之而不滿，尾閭泄之而不竭。體道大聖，其義亦然。萬機頓起而不撓其神，千難殊對而不杵其慮，故能囊括群有，府藏含靈。又譬懸鏡高堂，物來斯照。能照之智，不知其所由來，可謂即照而忘，忘而能照者也。<sup>35</sup>

葆是藏的意思，葆光即為光的內蘊，至忘而照，即照而忘，所以能韜光養晦、其光更明。天府和葆光正是道家的理想，蓋是非皆由言說而起，息言說以養虛靈之自覺，亦即老子「大盈若沖，其用不窮」（四十五章）的道理所在。

齊物論 另有云：「欲是其所非，而非其所是，則莫若以明」、「是以聖人不由，而照之於天」<sup>36</sup>，亦與天府、葆光之義相符。只有跳開彼是相對與自以為是的心知格局，以天的清明來觀照天地萬有，方能照現大道的全貌真相。而照之

---

台北聯經，1990。

<sup>33</sup> 見陳壽昌《南華真經正義》，頁33，台北新天地，1977。

<sup>34</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁88。

<sup>35</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁88-89。

<sup>36</sup> 成玄英疏：「天，自然也。聖人達悟，不由是非，直置虛凝，照以自然之智，只因此是非而得無非無是，終不奪有而別證無」，此處「天」亦為「自然」義。見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁67。

於自然天的超越關照，則奠基於莫若以明的內在修養。莫若以明，就是葆光，照之於天，就是天府。一旦解消心知的執著，則心歸於虛靜清明，心靈虛靜有如天府奧藏，注入不會盈滿，酌出也不會枯竭，這種深藏的光明，可以朗現不言之辯與不道之道，而此一最高理境的開顯，則天地萬有便得一個依止停靠的終極之地<sup>37</sup>，莊子「天」的存有論意義亦在於此。

#### 四、天鈞與天倪

聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。（齊物論）  
天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也。（天地）

天鈞，是指天道的自然均化，或自然的和諧。所謂「休乎天鈞」，就是使內心和萬物保持和諧，而達到我與萬物相融共化的境地<sup>38</sup>。成玄英疏云：

天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。<sup>39</sup>

聖人和通是非，共休息於自然均平之處，物我各得其所，即益顯莊子之主體修證義。

莊子除了講「休乎天鈞」外，也講「和之以天倪」，二者同實異名：

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

<sup>37</sup> 參見王邦雄《生命的實理與心靈的虛用——從修養功夫論莊子「道」的性格》，頁194。

<sup>38</sup> 陳師德和亦曾言：「莊子強調『天地與物並生，萬物與我合一』，那是和諧地一體觀之理想，而此一理想的保證是建立在『是其所非，非其所是』或『和之以是非而休乎天鈞』的『以明』、『兩行』上的，那只是無私無我、無執無欲的清靜心靈之呈顯，道家就是靠著此一清靜心靈（齊物論中又稱之為『真君』或『真宰』）的呈顯，來說『道生之，德蓄之』，所以道家的生並非道德意義的『創生』，而是讓開一步使萬物能自生自長的『不生之生』，道家人物的最高表現，也不在道德擔當以成聖成賢，而是放下一切的執著，讓自己的『無為』能成就萬物的『無不為』，並與萬物和平共存。」，見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁43-44。

<sup>39</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁74。

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，振于無竟，故寓諸無竟。（齊物論）<sup>40</sup>

「倪」是端倪，也是分際的意思，天的分際，就是自然的分際，也就是萬物本性之不同，故有分際。「和」是調和，調和萬物，就是使萬物皆能如如呈現、相得益彰。那如何「和之以天倪」？莊子自己說要「是不是，然不然」，是與不是沒有客觀的標準，然與不然亦各有其存在的意義，與其強分，不如任其所以，一切若順乎天道自然，忘言、忘年、忘義，即超越一切的相對執著，如此一來，則心行於無窮之境，也寄於無窮之境。換句話說，因為萬物的真是，與萬物而共化。

莊子「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」（天下）的境界，將天地萬物納入主體的虛靜觀照之中，故能言物我無隔，此「玄同彼我」的境界，並非神秘主義，也不是語言概念的遊戲，而是一番自我淬礪的功夫之後，所達到的無我、忘我的境界。而這個境界就是「天鈞」、「天倪」：

物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。（寓言）

擺脫「大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。」（齊物論）的差別，握道樞以應無窮，「天」的境界便是不執兩端，不落於可與不可、然與不然之相對，如「環」之無終無始，故能「兩行」，成玄英疏曰：「不離是非而得無是非，故謂之兩行」<sup>41</sup>實深得莊子之意。

---

<sup>40</sup> 本段引文中「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」五句，乃根據郭本而置於此。另坊間亦有不少版本如陳壽昌《南華真經正義》、陳鼓應《莊子今註今譯》等，皆置此五句於本段之首（即「何謂和之以天倪」句之前），其乃從呂惠卿本所致，今特此說明之。詳見陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，頁99，台北商務，1998。

<sup>41</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁74。

## 五、天理

依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軻乎！  
（養生主）

這段是庖丁解牛的過程之一，所謂的「大郤」、「大窾」是指牛體的縫隙、骨節的空處，而「肯綮」、「大軻」則指牛的血肉筋絡和大骨。這幾句話明著是寫庖丁順著牛體的自然結構，刀鋒插入空隙之中，沒有任何阻礙。但是值得注意的是他「依乎天理」的「天理」之義。雖然成玄英疏言此乃「依天然之腠理」，強調其乃依皮膚的紋理，但是《天下》篇亦曾有「析萬物之理」之言，可見萬物都有其本然的理路。《禮記·樂記》首先把「天理」和「人欲」對言，後來宋明儒者便把「存天理」、「去人欲」當作最重要的修養功夫，而「天理」二字，也和天道、天命相提並論。就莊子哲學而言，「天」可以解作自然，「理」則是事物本具之道理，所以這裡的「依乎天理」，一方面雖指牛體的理路，但一方面應也指涉自然的理路<sup>42</sup>。

另外，莊子在《養生主》一文的開頭，也曾提過「緣督以為經」一詞，王船山云：

身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。<sup>43</sup>

以此解之，清微之氣順著虛靜之督脈，行止皆宜、無入而不自得，則督脈正如以無為體、生天生地的自然之道，而此道內在於人，便是無為無不為的德。緣督以為經，即順虛以為常法，因順自然之道的意思。再以此語觀庖丁所言的「依乎天理」，便更能體會聖人以無為無執之心，化解萬物的養生主旨了。

<sup>42</sup> 參見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁128-129。

<sup>43</sup> 見王夫之《莊子解》。

## 六、天刑

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何竇竇以學子為？彼且以蘄以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解！」（德充符）

在《德充符》的寓言裡，「天刑」是指自然的變化，如生死，由於人無法改變，所以視生死為天刑，只有安之若命，不解而自嘲，故「天刑」即指無法改變的刑罰。事實上，真人既非避世、隱世之流，雖已達物我圓融的和諧化境，但總得生活於人間，總要與人為伍，所以說其有不可解之「天刑」，莊子的另外一種說法則是「天之戮民」（大宗師），牟宗三先生說：

佛之分別說即是業障罪之因緣。然佛既說法，不能不有所分別，以清眉目，故甘願受此帶累而不辭。言則響從，行則影隨，是必然之理也。此亦莊子所謂天刑，吾故順此而言一切聖人皆「天之戮民」也。（孔子自稱曰「天之戮民」）然則凡分別說著皆權跡也。即此權跡而解心無染，不壞不捨，亦不取不著，亦無縛無解，是之謂真解脫。而「天刑」亦非刑矣，天之戮民即是大覺矣。<sup>44</sup>

依牟先生此說，「天刑之，安可解！」固然是對天刑的一種莫可奈何的描述，但是顯然這並不只是一純然的直接描述與感嘆，而同時更具有價值評斷的色彩存在。我們試著回頭看看郭象的注：

今仲尼非不冥也。顧自然之理，行則影從，言則響隨。夫順物，則名跡斯立，而順物者非為名也。非為名，則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉？故名者影響也。影響者，形聲之桎梏也。明斯理也，則名跡可遺。名跡可遺，則尚彼可絕。尚彼可絕，則性命可全矣。<sup>45</sup>

很明顯地，根據郭象之注，孔子的角色即代表能夠和光同塵而至跡冥圓之境者，

<sup>44</sup> 見牟宗三《佛性與般若》下冊，頁1204-1205，台北學生，1977。

<sup>45</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁206。

也就是說，郭象對孔子是持肯定的態度。但是事實上，本段中孔子所受到的評價一直是備受爭議的焦點，有些學者在這裡對孔子是抱著貶抑的態度，如張默生先生即認為「本段是說無趾不惟知重德輕身，而且能看破生死，齊一是非，與孔子的不忘現實，而侈談仁義，是顯明的一種對照。」<sup>46</sup>。如若無趾「不知至人之以是為己桎梏」之言是認為孔子無法解其天刑的話，則此言是否可以成真，是自由心證的問題，孔子既未有機會反駁，則無趾的立場就稍顯薄弱；但是若從另一個角度來看這段對話，可以發現孔子和老子的角色只是各代表了兩種面對「天刑」的態度，一積極、一消極。蓋由形軀而來的限定，以死生為一條，以可不可為一貫，固是 齊物論 所言及的「忘年忘義」，若此，主體生命即可「振於無竟」而「寓於無竟」( 齊物論 )；然若「知其不可奈何，而安之若命」，依莊子而言，亦屬「德之至也」( 人間世 )，所以，且不論孔老角色背後的意義的話，則依莊子 大宗師 中的真人「以刑為體」可知，孔子以身受天刑，承天下之桎梏而應物，確為莊子所稱道者。

## 七、天和與天樂

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。( 天道 )

成玄英注曰：

夫靈府明靜，神照絜白，而德合於二儀者，固可以宗匠蒼生，根本萬有，冥合自然之道，與天和也。且應感無心，方之影響，均平萬有，大順物情，而混跡同塵，故與人和也。

「靈府」就是道心，莊子的「天」既然與「道」無二致，則道心便天心，和於天即是和於道，而徐復觀先生又進一步認為「和」是莊子的天、道的本質，他說：

---

<sup>46</sup> 見張默生《莊子新釋》，頁 147-148，台北天工，1993。

莊子是以和為天（道）的本質。和既是天的本質，所以由道分化而來之德也是和。德具體化於人的生命之中的心，當然也是和。<sup>47</sup>

天的本質是和，從這個方向去推，人之心靈的本質也是和。「和」亦即和諧之意，一指內在的心境，一指心與外物的相交<sup>48</sup>，前者從心上說和諧，與《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」有異曲同工之妙，後者則乃因心之無欲，故不擾萬物，而能順物之情，物我俱存。不管是天和還是人和，這種從自然和諧所得到的充實感，莊子稱之為樂，「以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂」（天道）。

從 逍遙遊 的「天池」到 天道 篇的「天和」與「天樂」，我們可以回頭看看本章主題——莊子形上學中的天概念：「天」即「道」，即透過主體實踐所致之純粹境界。上述如天池理想的具體呈現，天籟之於人籟地籟的同體肯定，天府葆光的虛靈沖盈，天鈞天倪所言之物我如如，自然天理的常道因循等等，莫不透顯出道家之以其虛靜作用的保存，推於天地萬物、成就天地萬物之天和天樂，而天刑所展現的生命桎梏，則更為道家主觀境界形態的實踐形上學性格做出了最佳的註腳。我們亦可在這些以「天」為名的詞彙的探討中，進一步發現莊子對於傳統天概念的突破，「天」字在莊子哲學中不僅居於樞紐地位，事實上，莊子亦藉著「天」來展現其深遠的形上學思考及內容。

---

<sup>47</sup> 見徐復觀《中國藝術精神》，頁68，台北學生，1966。

<sup>48</sup> 參見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁201。

## 第四章 莊子實踐論中的「人」概念

人是能就其根源之理而思考而行動的存有，大凡人一經由理性的自覺反省，必不甘願於無明盲昧、習氣莽撞，而進一步會希望突破自我之限制以期超拔解脫於現狀，這種發自於內在的靈動，呈現於生活世界中，就成為人類自我改造、求真善美的永恆過程。此生命的淨化，在不同的倫理體系中（例如儒、釋、道）則有不同的慧解，但無論是轉識成智還是轉俗成真，在一切歷練功夫的開端，皆免不了主客間的分立的產生，換句話說，便是在實踐的過程中，必先預設境界上的層次的差異，而這種帶著價值意味的區分，在儒家來說是天理人欲的義利之辯，即「君子喻於義，小人喻於利」，在道家則是天真與人偽的誠妄之別，其肯定體道之真人乃清虛自然，並將躁進妄動判為沈淪迷失的俗人<sup>1</sup>。

但是除了真俗之別外，莊子在《大宗師》中還提到一種「畸人」：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」，畸人的超越性格，象徵著真俗二元的對立與緊張，也正是主體修證的歷程中所不得不為的反省與批判。以下三節，本文即分別針對真、俗、畸人三種層次作比較分析的工作。

### 第一節 人生的困境

儘管老莊是人間道家的同路人，但由於時代不同、環境殊異，所以二者的立

---

<sup>1</sup> 本段參見陳師德和之說法。另，對於儒家道家這種在基本教義上所做的二元分解，陳師德和將之定義為「天人的超越區分」，乃相對於「天人辯證融合」而言，而「『從天人的超越區分到辯證融合』乃為儒家、道家思想中，生命境界之昇進與理想人格之證成的共通型模」。詳見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學——畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性》，頁216-217。



言方式與對話的課題亦有所別。關此，陳師德和曾言：

老子意在通過上層的政治改革以尋求人間的解放，他一再地向帝王建言，希望統治上層能夠接受他的意見以「處無為之事，行不言之教」(二章)，讓下層百姓在君王無為無恃、知足知止的領導風格下自生自長、自化自正；其言說對象在國君，故語重肯切而不違多議。莊子則不然，他除了帝王之外，凡公卿大夫、士人雅客和平民百姓亦無一不是被訴求者，他不惜以各種語言技巧諄諄告誨於廣土眾民，要他們善加體會「知其不可奈何而安之若命」(4:43)<sup>2</sup>的道裡，俾讓自己能夠從得失利害毀譽的計較中超拔，以避開陰陽和人道的雙重迫害，而方內方外進出自如地逍遙於「無何有之鄉，廣莫之野」(1:46)。<sup>3</sup>

也就是說，老子是帝王師，其《道德經》多偏治世警語和君子南面之術；莊子則為「全民的導師」，其《南華經》以世俗之人為勸說的對象。大凡俗世之人即也就是莊子眼中，其心陷溺在世間的名利糾葛之中，理想泯滅之人，更是自我執迷於有為妄作上而逞強誇奢、驕傲怠慢，失落其存在之價值的人。但這樣的人並非特指一些異於常人的族群，事實上，這樣的人即是常人，即是世人。世人皆有心知，心知也未必全都是負面的，莊子不反對心會有知之功能，但世人多只知執取自我、競於計較營求，故易沈淪迷失，於是落入「心知」的桎梏，此亦為生命困境之源。

莊子對於生命困境的省思，不重在「一受其成形，不亡以待盡」(齊物論)的形軀命限，而是重在「其形化，其心與之然」(齊物論)的心知困擾，前者

---

<sup>2</sup> 陳師德和之文凡引用《道德經》和《莊子》原文者，悉以齊思和編定、哈佛燕京學社印行之《老莊引得》為據，為節省篇幅並方便對照起見，若引《道德經》之文，在句末即標示其章數，若引《莊子》之文，則在句末加兩組數目字、中間並用冒號區隔以說明其出處，其中第一組數目字表篇數，第二組表該引文之首句在該篇中之行次（依《老莊引得》中之排列順序），例如本句之出處為 逍遙遊第一 之第廿一行，就以 1:21 表之。見陳德和 論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁 44，台北鵝湖，2000.6。本論文所引用陳師文章中，有幾處若此，今說明之。

<sup>3</sup> 見陳德和 論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁 44-45。

是天生的真實，後者則是人為的造作<sup>4</sup>。莊子認為生命所面對的最大難題並不是外在的客觀環境<sup>5</sup>，而是人自身的習氣念執、感性欲求。所以老子要「無」掉、莊子要「忘」掉的對象，並非外在的客觀環境，而是主體自身。道家理想的證成，正是「先要通過反省批判以消除人為的偏見、解放人為的執著，讓人的天德本真如如朗現，最後達到即天即人、萬物一體的和諧境界」<sup>6</sup>。

人生最大的困境既來自於人心的陷溺，我們進一步再去追究其原因，則發現其又可細分為三層：「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」和「意念的造作」<sup>7</sup>，以下本文即試圖就《莊子》文本的內容來對照此三層：

### 1. 自然生命的紛馳：

所謂自然生命的紛馳，即指現實生命中，對於欲望與刺激的追尋和貪戀。人都有現實上的自然生命，但是物欲的競逐與陷溺卻使人無法自拔：

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；三曰五臭熏鼻，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，皆生之害也。（天地）

老子也說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂」（十二章），我們在生命中不可避免地一定會與外界事物有所互動，在與外

---

<sup>4</sup> 參見王邦雄《生命的實理與心靈的虛用——道家思想的倫理空間——論莊子「命」、「義」的觀念》，頁220。

<sup>5</sup> 道家對於萬物所抱持的態度是「同體肯定」，並未否定外在的客觀環境，更甚者，道家的理想乃強調天人的辯證與融合，是物我一如的和諧理境。由此，對於宋稚青先生所說「在道家的修養生活中，物和道是處於絕對相反的兩極端。道賦予人生命，並引導人向上，物則使人迷戀私慾而陷於死亡。」，其對於「物」的否定，學生個人研究認為是有待澄清的。見宋稚青《老莊思想與西方哲學——物及其變化》，頁146，台北三民，1990。

<sup>6</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學——畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性》，頁227。

<sup>7</sup> 牟宗三先生說：「道家否定周文、擴大而講無為，反對造作的『為』，用現代的語言表示出來，就是否定自然生命的紛馳、心理的情緒和意念的造作三層。」，詳見牟宗三《中國哲學十九講》，頁92-93。

界事物互動的過程中，身體感官無時無刻都在接受外在的刺激與引誘，在這種情況下，倘若過度的放縱自我，則終將牽引清虛之本性，使人迷失而不可免於內外之患，所以《則陽》篇才會發出這樣的警告：

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，萑葦蒹葭，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。

郭象注曰：「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。」<sup>8</sup>，蓋遁逆自然、違背本性、離情背實、喪失心神，貪圖的都只是一時的暢快，並非真情實感的心靈自在，一旦玩物喪志，戕害的不只是本性，更能使人經氣渙散、傷身害命<sup>9</sup>。除此之外，莊子亦曾在《養生主》明確標示：「緣督以為經，可以保身，可以全生」，意喻甚明。

## 2. 心理的情緒：

這裡所說「心理的情緒」指的是人類官能感性的部分，也正是莊子所說的：

喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、慙、姚、佚、啟、態（《齊物論》）

慮是多求、歎是多悲、變是反覆猶豫、慙是惶恐怖懼、姚是輕佻躁動、佚是縱逸不羈、啟是開放外露、態是作態，總之，這些都是情緒態度的表現。佛家稱情緒之類為「心法」<sup>10</sup>，蓋主觀心情隨外境遷流，原是緣起無自性，然機心者有待於外，一旦外境的條件變動，其情緒反覆自然受其牽引，遂不能自己<sup>11</sup>，《老子》

<sup>8</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 899。

<sup>9</sup> 林希逸注此曰：「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，故曰尋擢吾性。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，故有並潰者，有漏發者，不擇所出，觸則成病也。」從生理的角度，則更顯自然生命過度紛馳所造成的傷身害命；見林希逸《莊子虞齋口義校注》，頁 406，北京中華，1997。

<sup>10</sup> 佛家所說的「心法」範圍很廣，泛指一切心念的啟動，故情緒亦為「心法」。

<sup>11</sup> 參見牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，頁 30。

即有云：「何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」（十三章）。牟宗三先生對此也說：

情緒既隨境遷流，必受外在條件所對比反射；機心算盡，不斷窺伺別人的錯漏，一旦著著佔先，自然喜形於色，得意忘形，此即姚佚啟態；但有得則有失，一旦為對方所壓倒，內心則憂慮不安，慮歎變熱。魂形莫得安穩合一，終於真性消亡殆盡，枯竭閉塞，莫使復陽，不能恢復生命的性情。

12

所謂「有機械者必有機事，有機事者必有機心」（天地），生命既落於機心對待，當不斷牽動自身種種情緒意氣，以致終日營營役役，忡然疲役而不知其所歸。

### 3. 意念的造作：

「意念的造作」指的正是思想觀念的執著與偏見。諸子百家是針對「周文疲弊」而興，周文疲弊正是最明顯的意念造作：

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。<sup>13</sup>

一套套的典章制度、知識觀念系統對道家來說，都是形式主義、都是虛文，若以生命的自由自在為衡量的標準，則這些都成了生命的束縛桎梏。所謂「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」（齊物論），莊子以作為當時顯學的儒墨二家之交相爭論為例，道與言之「隱」象徵了其各自的侷限所在，是非爭論沒有客觀的標準，還不如「以明」。「明」字一則相對「隱」字而發，二則相對於是非之無窮而言。莊子並未討論禮樂之於人文價值的意義，他只是純從是非相對的層次來看這一切，不見得要以儒代墨或以墨代儒，而是讓開一步，使其各自存在，以道觀照之，

<sup>12</sup> 見牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，頁 31。

<sup>13</sup> 見牟宗三《中國哲學十九講》，頁 89。

放眼無窮，是非的對立便自然消泯，「明」是天道之明，聖人因之，故能「照之於天」，肯定所有存在，即莊子之「不齊之齊」。

無論是生命的紛馳、心理的情緒還是意念的造作，在莊子來說，其實都是有為、躁進妄動的無明，在佛家來講是執著，莊子則以「成心」名之。此成心即是所謂機心、習心，是「衍生是非、得失種種對比的根源」，亦是「生命坎陷<sup>14</sup>所凸現的自我意識，相當於佛家的末那識與阿賴耶識」<sup>15</sup>，成玄英疏曰：

夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之成心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎？<sup>16</sup>

蓋成心之起是因有其偏執不覺，是以成心為煩惱之源。但是事實上，這並不代表成心具有負面的意義，成心本身並非等於是非、煩惱，成心只是「吾人之心而落入有限之執時之狀態」<sup>17</sup>，也就是說，成心確然是人之有限生命中所不能免者，然並非生而有之，也亦非不可去者：「一念自覺，當下去執，則成心去而虛靈之光立顯，此時，則成心道心俱，尤有進者，此時唯道心之無執而已。」<sup>18</sup>，此即如佛家所言「去病不去法」。至於怎麼去我執、去病而不去法？就是要靠道家反省批判的修養功夫了，此功夫在老子是「無」或「損」，在莊子是「忘」，以下續言之。

---

<sup>14</sup> 關於「坎陷」，此為牟先生之發明，所謂良知的自我坎陷：「知體明覺之自覺地自我坎陷，即是其自覺地從無執轉唯有執。自我坎陷就是有執。坎陷者下落而陷於執也，不這樣的話，則永無執，亦不能成為知性（認知的主體）。」見牟宗三《現象與物自身》，頁123，台北學生，1990。

<sup>15</sup> 見牟宗三講述 陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》，頁33。至於「末那識」與「阿賴耶識」，乃指佛家的八識系統中的第七識和第八識：前五識是感官機能，眼、耳、鼻、舌、身，第六識是意識，第七識的末那識即自我意識，因貪嗔癡而求擁有，而生自我中心之觀念，第八識的阿賴耶識，則是收集各識薰習生起的業，是為藏庫。

<sup>16</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁61。

<sup>17</sup> 見高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁80，台北文津，1992。

<sup>18</sup> 見高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁80。

## 第二節 轉俗成真

### 一、批判<sup>19</sup>反省的修養功夫

中國哲學關切的重點在於生命，是所謂「生命的學問」，儒釋道都是以「生命」為中心，其最終的理想都在於圓現生命的終極意義，而在追求其價值理想的實踐歷程上，道家是通過對於主體生命的反省與批判，以擺脫「習氣官能的驅使、人為世法的籠絡與俗知鄙見的障蔽」，讓生命主體在逍遙無待中朗現其天真本德。所以在《道德經》中，「致虛極，守靜篤」(十六章)中的致虛守靜固為守道之重要修養，虛與靜亦皆為消極的否定意義，正是所謂「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為」(四十八章)，虛靜即一「損」的功夫，也正是一種「無之以為用」(十一章)的否定功夫；另一方面，到了莊子，他在《逍遙遊》中講「無己、無功、無名」、在《齊物論》中講「吾喪我」、在《養生主》中講「為善無近名，為惡無近刑」、在《人間世》中講「心齋」、在《德充符》中言「聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？」、在《大宗師》裡講「坐忘」、在《應帝王》中談「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」，凡此種種，可見道家的批判精神在老莊的作品中俯拾即是。

批判反省的功夫，簡短地說，在老子是「無」或「損」，在莊子則是「忘」，陳師德和形容其為「蕩相遺執、融通淘汰」的作用，牟宗三先生對此則更有一番精闢的見解：

---

<sup>19</sup> 本論文中，「批判」二字只是一般地用法。但沈清松先生在其《老子的批判哲學》一文中，曾詳細對於道家老子的「批判」功夫作一徹底的討論，啟發本文許多。另，沈先生在其文中亦曾提到「康德所謂的「批判」，消極方面指拆解獨斷論，積極方面則指尋找所批判對象的可能性條件。至於黑格爾所謂的批判，則較強調否定、保存與超越之意」，細思此二者之批判定義，學生個人認為老莊雖未曾提過批判二字，但其蕩相遺執、融通淘汰的功夫，應與後者較為接近，此亦近於佛家所謂「去病不去法」。見沈清松《老子的批判哲學》，《東吳哲學傳習錄》第一期，頁13-21，台北東吳，1992.3。

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。故二十九章：「為者敗之，執者失之」注云：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。」而六十四章則云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗，無執故無失」。是故遮者即遮此為與執也。「無」先做動詞看，則無者即無此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣。（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可即以名之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來了解即已足。外此再不能有所說，亦不必有所說。說之，即是有為有造。

20

牟先生在這裡以無為與有執之間的對比，突顯出道家的自然之道乃是以無開出、以無名之，從「無之以為用」的功夫到「無為而無不為」的境界，這個「無」是通過修養功夫的無心無為，放下讓開，去掉委屈束縛，進而自在自得，從這裡來談實現原理，此一進路，是由負面的反省批判進入，僅志在消解生命中因追逐、造作而產生的侷限和困頓，進而獲致其心靈的解脫與自在<sup>21</sup>。

莊子文本中的諸多語句，莫不承繼了老子「無為無不為」的功夫與境界之深遠意涵，而綜觀《莊子》全文，便不難發現，莊子少言「無」而多言「忘」<sup>22</sup>，其反省批判之功夫曰「坐忘」：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回

<sup>20</sup> 見牟宗三《才性與玄理》，頁162-163。

<sup>21</sup> 參見王邦雄《老子的哲學》，頁184。

<sup>22</sup> 根據歐崇敬先生的歸納，「忘」字在內篇出現二十三次、在外篇出現四十一次、在雜篇出現二十次，以內外雜篇三者出現的比例相近，亦可以看出此為莊子學派共同看重的功夫論用詞。見從《莊子 內篇》的概念與字詞使用脈絡論其哲學架構中的兩重特質，《佛光人文社會學刊》第二期，頁144，宜蘭佛光，2002.6。

忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（大宗師）

郭象對「坐忘」的注解為：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者。內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」<sup>23</sup>在老莊思想中，「忘」算是「無」的同義詞，不過「無」看起來比較抽象，「忘」字就顯得比較生活化，讀者聽者都比較容易感同身受，然而不論是無還是忘，對道家而言，都是一種針對俗情的破解與自我的超越，所豁顯的實踐功夫，所以顏回的步步相忘即是生命理境的步步開顯<sup>24</sup>，能夠忘之竟盡，便是生命理想的充其極朗現<sup>25</sup>。莊子不只是一定要忘仁義、忘禮樂（學生個人認為，這裡的仁義禮樂泛指俗世的虛文），他還要「離形去知」、物我雙忘，唯有擺脫形軀的束縛與是非的執著，才能與萬物通而為一，這裡的「同於大通」，即為 大宗師 所形容之「魚相忘於江湖，人相忘於道術」。

莊子的忘不是喪失記憶，而是一種看清世俗、了於世間的解構的智慧。人間的災難是因堅持自我而起，因此只有忘我、喪我才能救回真正的自己，同時也救了別人，讓彼此回復到原來應有的和諧。德充符 有云：「德有所長，形有所忘」，更具體一點地說則是：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」（德充符），可見莊子的「忘」不外乎老子去執、去妄、去甚、去奢、去泰的基調。再者，人生的最大困境既來自於人為的造作，官能習氣的貪欲和心知的迷執以致於傷身害命，莊子深切地體會到這一點，所以他用心於消融、超越心知，忘便是在這一點

<sup>23</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁285。

<sup>24</sup> 「忘」的功夫歷程即是體道的進程。達生 篇有云：「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。」，葉海煙先生申論其義時便言：「因忘而適，適己適物，終適於道，而『忘適之適』，即無其所無、忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程」。見葉海煙《莊子的生命哲學》，頁221，台北東大，1990。

<sup>25</sup> 本段理解參見陳德和 論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁55。



來說反省和批判，陳師德和說：

所謂反省是用理想去反省現實，所謂批判是以天道常德去批判人欲偏見。經過了反省與批判，消除了人的無明，解放了人的執著，讓人既內在又超越之真心常德如朗現，以證成即天即人、萬物一體的境界，是之謂天人合德、同體肯定。<sup>26</sup>

此即「治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」（天地）之所指，忘是功夫亦是本體，即存有即活動。而莊子忘的哲學，即意在勘破我執，隨化應物，以塑造人我的和諧。

莊子並非不言「無」，他繼承老子「無」的功夫，希望通過對於心知的反省批判，以成全人的真心主體，應帝王 中即言：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而游無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。

前面的四個「無」字，是從入世的角度說，不做名利的傀儡、不玩弄機心、不被俗事牽累、不為理論束縛，此與老子所言「絕聖棄智，民利百倍」（十九章）意義相近；後三個「無」字，則是扣緊自然大化，來說明「虛」的道理，聖人與天地同流，體雖盡然形隨大化而盡於無窮，既不執於形軀死生，其心便能暢遊於逍遙境界而無形跡，這裡和 大宗師 的「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」說的是同樣的道理，「亦虛而已」的「虛」，是對內無執、對外無礙的境界。莊子在 人間世 中即曾假仲尼之口，用「心齋」一詞，來對「虛」的定義做出更清楚的標示：

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。

耳目感官容易因物欲的爭逐而迷失，所以要「徇耳目內通而外於心知」（人間

---

<sup>26</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 31。

世)，但是「與接為構，日以心鬥」，以心知待物，則易流於執取，並據以為是非，而與物相刃相靡，所以要「以其知得其心，以其心得其常心」(德充符)，以氣聽之。氣就是虛而待物，就是指能夠使人虛己以應物的境界涵養，陳師德和說它是道心理境，王邦雄先生解其為「無心」、「常心」<sup>27</sup>，都是很貼切的解釋。心齋是由耳而心、由心而氣的功夫修養，是由內而外、由有心而無心的超拔解消的歷程<sup>28</sup>。在這裡，聽之以耳是對世界的感覺、聽之以心則是對世界的知覺，但無論是感覺或知覺，都是在主客二元的對立中進行，所以能感覺、知覺的我還是有待、相待的我，除非昇進至聽之以氣的悟覺，才算達到依止於道之無待的最終境界<sup>29</sup>。

「心齋」與「坐忘」同是莊子所開示的體道功夫，顯然，「心齋」旨在去除人主觀之病，以達到純粹之知，坐忘則旨在去除知之執，而達到純粹之行<sup>30</sup>，二者皆指向通達大道的沖虛理境，皆是生命簡化、復歸、辯證的過程，亦皆是生命本體的開顯，其他如齊物論中的「吾喪我」、在宥篇中的「心養」、知北

<sup>27</sup> 「氣」是中國人的重要概念，其起源甚早，戰國中期以後更成為各學派的共同話題之一，尤其陰陽學家將其視為宇宙萬物的元素，而被漢代引之為氣化宇宙論，是為氣論發展的主流。但是莊子人間世的氣顯然與此無關，不過歷代學者對此仍多有爭議。郭象以「氣性」注之，含糊帶過；張岱年先生則認為氣是萬象之共有，虛則為天人相副之共為一氣，頗類於陰陽家的自然哲學之說；本文的立場與成玄英之疏解較近，成云：「心有知覺，猶起攀緣，氣無情慮，虛柔任物」，是認為這裡的「氣」屬於人的主觀能力，而為高於耳目心知之官的無我無待之意識或意志，此乃參見陳德和論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁51-53。事實上，學界有不少學者對於氣作如此界定，如唐君毅先生認為氣就是常心，並將其合言為「心氣」，詳見唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁381-382；徐復觀先生說氣是「心的某種狀態的比擬之詞」，見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁382；高柏園先生言「以『一氣之流行』說『志』」，則亦可以『一氣之流行』說心。實則『一氣之流行』只是心之虛靈純一所表現之虛而待物之境界罷了。」，見高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁135；陳鼓應先生則說：「心和氣並非截然不同的兩種東西，心靈通過修養活動而達到空明靈覺的境地稱為氣。換言之，氣就是高度修養境界的空明靈覺之心。」，見陳鼓應《老莊新論》，頁177，台北五南，1993。

<sup>28</sup> 參見王邦雄等著《中國哲學史》，頁162。

<sup>29</sup> 本段理解參見陳德和論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁54。

<sup>30</sup> 參見葉海煙《莊子的生命哲學》，頁222。

遊 中的「齋戒」等論點，亦大抵若此。

## 二、畸人的超越性格

首先，我們要對「畸人」下一個定義，莊子對「畸人」的敘述如下：

畸人者，畸於人而侔於天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。（大宗師）

成玄英疏云：「畸者，不耦之名也。修行無有，而疏外形體，乖異人倫，不耦於俗」、「侔者，等也，同也。夫不修仁義，不偶於物，而率其本性者，與自然之理同也」<sup>31</sup>，這裡可以清楚地看到，畸人知天理之自然，所以呈現出唾棄禮法、不落俗套的率性本真。但是，我們既然可以發現，畸人展露了上述莊子哲學中對於世俗的反省與批判精神，那為什麼莊子還要說畸人是「天之小人」呢？蓋依中國哲學之傳統，皆肯定人都具有一悟而脫沈淪之可能，其超拔之當下便具有對俗世困境的凌厲批判，而此所成就者便是絕然無待的主體，但同時也不免會呈現「物不如我」、「物我不必同道」的疏離與緊張，而既然帶著這種對立與緊張，就不能算是物我一如的和諧圓滿，此即畸人的孤寂悲涼之處。唯有化解此壓迫性，讓一切歸於平淡，方能達到即天即人的真人化境。

畸人雖侔於天，但其「獨與天地精神往來」的孤傲，卻也呈現出了「天真本德」與「俗知迷情」的二元分解，陳師德和從四個面向來歸納「畸人」所呈顯的這種真俗二元分解<sup>32</sup>：

### 1. 知與不知：

道家反對黏著於名利計較上的世智辨聰，所以莊子說「名也者，相札也；知

---

<sup>31</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 273。

<sup>32</sup> 以下四點詳見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學——畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性》，頁 219-225。

也者，爭之器也。」( 人間世 )，但是畸人知「世俗巧知」之不可用，其能反省之「明知」<sup>33</sup>則遮撥了俗情迷心之「妄知」，此明妄之間乃構成了知與不知的對揚。而關於畸人的「明知」，正如 大宗師 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。

雖是明知之盛，但此一明知仍須與妄知遮撥對顯，故乃「有所待而後當」( 大宗師 )者。這種從畸人所產生的「知與不知」之二元分解，與《道德經》中「知人者智，自知者明」( 三十三章 )「知常曰明；不知常，妄作，凶」( 十六章 )中的態度是相同的。

## 2. 外與不外：

外就是置之度外，也就是生命桎梏的超離解脫。 大宗師 中女偶有言：

夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；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。

莊子的「外」字用法與「忘」字同，乃莊子對於老子「無」的功夫的承繼。此「外」之用法相當於老子「無之以為用」的蕩相遺執、融通淘汰。女偶體現了朝徹見獨的真人化境，而在此圓融理境之前，逐一展現「外」的幾個功夫步驟，正是畸人顯露其「外與不外」相激揚之精彩所在。

## 3. 解與不解：

真人的解脫並不是捨離，而是安於生死而證無生無死，這種解脫乃解而不

---

<sup>33</sup> 此「明知」本身亦為一種「知」，陳師德和解此為「第二序」之「能反省之知」；此「明知」之用法，乃陳師引《道德經》之「自知者明」( 三十三章 )而稱之。見陳德和《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學——畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性》，頁 219。

解、不解而解者，因此莊子在《德充符》中才有「天刑之安可解」的論調。但是畸人仍處於解與不解的對立之中，因為無法再進一步玄同解與不解，所以會有孤涼之感，如《大宗師》中的子輿：

浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！

「物不能勝天」正是他心境的寫照。蓋安時處順原是道家勘破迷執、逍遙和樂的保證，可是子輿雖然能有所證悟卻沒有體道者的喜悅，反而充滿無可奈何的悲涼，只能知其不可奈何而安之若素罷了。

#### 4. 方內與方外：

方內是世俗禮法適用的範圍之內，方外則是超離乎俗法塵垢之外的清涼社會，方內方外不必然是空間的劃分，而是隨著人性主觀修養的差別，所可能產生的不同境界，方內之人是不能避免萬丈紅塵的醉客，能游於方外的，才是自性清淨不受干擾的智者。但是事實上，真正游方之外的高人是不受方內、方外限制的，如果硬要固執於方內方外之分，則便只能是侷於天的畸人了，此可以孟子反、子琴張為例，他們「修行無有而外其形骸」的表現，雖然顯示了畸人生死了然於心的達觀，卻不免過於驚世駭俗，而不能如孟孫才般的圓融無礙：

孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就后；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？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。（《大宗師》）

總而言之，畸人可以說是真俗之間的過渡，更可以說是道家理論中，轉俗成真的過程裡，不可能避免的超越性格。陳師德和對於畸人的性格做了如下的總括性論述：

畸人有崇高的超越性，但也是一種生命的割裂，所以他在「搏扶搖而上者

九萬里」(一：三)之後，當發現「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣」(一：四)時，就不免孤亢悲涼之情，而弔詭的是，這一步的超越分裂，乃步向真人境界之過程所必然出現者。畸人要體貼「為道日損」(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」(二：二)的外，以批判「其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥」(二：十)的不外；要用「務學以復補前之惡」(五：二八)的解，來批判「倚樹而吟，據槁梧而暝」(五：五九)的不解；要用「乘夫莽眇之鳥以出六極之外」(七：九)的游方之外，來批判「躬行仁義而明言是非」(六：八三)的游方之內；總之，就是要遮撥對顯，要反省批判，更一言以蔽之，就是要彰顯正反合辯證過程中「反」的階段功夫，從這裡我們看到道家人物不落俗套的真性情和有所不為的漢子氣，這豈是籠統的「消極」兩個字所能盡其底蘊者。<sup>34</sup>

在 大宗師 中提到「若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥余、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也」，這些人雖然對於生命有其崇高的理想，但未臻天人之一化境，故可以「畸人」稱之，其他如子祀、子輿、子犁、子來、子桑戶、孟子反、子琴張等亦是。另外， 刻意 中所提到的幾類人物<sup>35</sup>：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。

就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。

以及 逍遙遊 裡頭「御風而行」的列子和「定乎內外之分，辯乎榮辱之竟」的宋榮子，亦可列入畸人的行列。至於「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一

---

<sup>34</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學——畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性》，頁 225。

<sup>35</sup> 學生個人認為， 刻意 篇的作者雖把以下的山谷之士、江海之士、道引之士、平世之士和朝廷之士等五種人並列，但其標準應在與真俗之別，故未將畸人再作區隔。

國者」( 逍遙遊 )，以及「語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣。此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也」( 刻意 )和「語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣。此朝廷之士，尊主疆國之人，致功并兼者之所好也」( 刻意 )，這些人相較於當道人物或世俗人群，都算十分特殊，可是對比於莊子的理想人格，卻仍有一段距離。因為他們不僅迎合世情、在世情的毀譽中亦亂神迷，更無對於世俗困境的反省與批判，不要說真人的化境了，他們連畸人的境界都構不上。

畸人雖畸，卻是超然絕俗的豪傑之士。後世注莊者只看到《莊子》中畸人的遺世獨立，便以為莊子哲學是「避世主義」、「隱世主義」，卻沒有看真人的圓融理境，是很可惜的。但是不可否認，莊子的理論實在太高妙了，而他所運用的寓言、重言、卮言文字過於精巧，所描述的境界又如此地令人目眩神馳，以致於連近代哲學大師方東美先生也說：

莊子唯一可以批評的是他醉心於離世獨立，而輕忽了世俗的生活。不過話又說回來，唯有能否定，才有大肯定；唯有能輕視，才有真欣賞。除非你知道如何丟掉那些微不足道的小事，你才能集中精力於真正有價值的大事。他的心是冰冷的，因為他的心已是白熱化了。唯有獻身於最高的理想，這個世界才能從根本上得到改善，因此，他為了深入這個世界，卻必須先走出這世界，這就是道家本色。<sup>36</sup>

方先生雖然清楚地認知到莊子並非真正的「避世」、「隱世」，也肯定了道家「否定」背後的周全，但是仍忍不住出言譏刺莊子那些看似隱逸思想的言論。

### 第三節 莊子的理想人格——至人、神人、聖人、真人

在《莊子》三十三篇中，莊子賦予其理想人格許多不同的稱號，包括真人、聖人、至人、神人、天人等，關於這些「人」的定義與層次，沈清松先生曾就憨山大師之意，將體道證德的成就依其前後高低鋪衍為：神人無功 聖人無名 至

---

<sup>36</sup> 見方東美《生生之德——從比較哲學曠觀中國文化裡的人與自然》，頁 273，台北黎明，1988。

人無己 真人體道等四個次序，並說前三者是消極的，惟後者才是積極地具現道本身<sup>37</sup>。但是陳師德和以「道心即無心」之理，並根據《逍遙遊》中的敘述判定「《逍遙遊》中凡無功、無己、無名的神人，至人和聖人，他們與《大宗師》中具有真知的真人，同樣都是圓現妙道的人格典範，其境界並無高低之分」<sup>38</sup>。另外，唐君毅先生亦曾言：

所謂真人、天人、至人、聖人，即皆兼為超世間人倫之人耳。至人、真人、神人、天人、聖人之義，則似首當知此諸人之名，畢竟指一種人，或有高下之不同種類之人。吾則以二者皆可說，莊子實兼具二旨。然莊子之必就其理想之人之德，而別出至人神人等名，以名之，則正可見莊子之重人之德，而又不自足於儒墨所言之聖人之德也。<sup>39</sup>

依陳師與唐先生所言，諸人之層次或有高下<sup>40</sup>，但莊子之用心實在於借真人、聖人、至人、神人等典範，以具體呈顯體道之化境，故本論文亦以兩位先生所言為是。以下，分別從至人、神人、聖人、真人之涵義來對莊子的理想人格與境界做一探析。

## 一、至人無己，神人無功，聖人無名

---

<sup>37</sup> 見沈清松《莊子的人觀》，《哲學與文化》第十四卷第六期，頁14，台北哲學與文化，1987.6。

<sup>38</sup> 詳見陳德和《論莊子哲學的道心理境》，《鵝湖學誌》第二十四期，頁53-54。

<sup>39</sup> 見唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁348-349。

<sup>40</sup> 事實上關於諸人之層次，唐先生對此亦有深刻討論，今僅引《天下篇》為例：「於此諸人，莊子逍遙遊篇及天下篇嘗並言之，他篇亦恆言及之。天下篇言：『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。』此似以天人最高、神人次之，至人又次之，聖人更下。然聖人兼以天為宗，則亦同天；以德為門，即不離其精；以道為門，即不離其真；而又兆於變化；則聖人之德最全。天下篇言內聖外王之道，固以聖為宗，以統天人、神人、至人；未必以天人神人至人高於聖人也。」，餘詳見《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁347-350；除此之外，此類相關主題已有許多前輩學者處理，如李治華《莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次析論》，《人文及社會學科教學通訊》第七卷第五期，台北教育部，頁89-97，1997.2。



逍遙遊 中的這三句話，可以說是全篇的核心所在：

至人無己，神人無功，聖人無名。

此三句清楚地標示了莊子的理想人格，就像唐君毅先生所說的：「至吾人欲於莊子之所理想之人之德，有真實之了解，當首求對逍遙遊篇所謂『至人無己，神人無功，聖人無名』之義，有一確解，與其別於儒墨、及其於道家作人之理想者何在，以確定此莊子之作人理想」<sup>41</sup>。而要了解「至人無己，神人無功，聖人無名」，則可由 逍遙遊 一文入手。

蓋生命之昇揚，可以從人我客觀的比較中顯示它的真實義， 逍遙遊 一開始所採取的正是這種表現方式，從鯤鵬與鳩之比到朝菌蟪蛄與冥靈大椿之比，最後引出下面這最精彩的一段，充分烘托出至人、神人、聖人的層次之高遠：

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，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。

根據莊子的意思，在圓現最終的人格理想之前，起碼要經過三個層次的昇進突破。宋榮子的「猶然笑之」是第一層的突破，超越的對象是遊方之內的世徒；列子的「御風而行」則是對宋榮子的超越，屬第二層：宋榮子能定乎內外之分而不被世情所擾動，此固然能夠免俗，但是依然還是為世所累，因為一說榮辱有辯，就表示榮辱的桎梏終究留在心頭而不能完全去除。然而列子之遺世獨立雖高於宋榮子的成就而可以完全拋開俗情的拘絆，畢竟又太孤峭了，並且與物亦不免有對，因為他之不必以兩足行路正是畸人之模樣，此是以人之卑微來襯托自己的高不可攀，所以莊子說他「猶有所待者也」，最後若能再上層樓，化掉有待以進乎

---

<sup>41</sup> 見唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁349。

無待，便是辯證融合的最高境界，亦即至人、神人、聖人<sup>42</sup>。

之後的幾個例子都是在解釋至人之所以無己，神人之所以無功，聖人之所以無名。第一個例子是堯讓天下於許由，許由反問「名者，實之賓也，吾將為賓乎？」先否定掉「名」，相對於實之作為性命之真，名只是虛名，所以他直接地拒絕：「歸休乎君，予無所用天下為！」，此即聖人之無名；接著莊子講藐姑射之山的神人「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」，「旁礴萬物以為一」，「孰弊弊焉以天下為事」，唐君毅先生說此「即人之能超世，由天下至天上，以其己與天地萬物為一者也。此即言神人之超于事功，而更能無功者也」<sup>43</sup>，接下來文章提到「堯治天下之民，平海內之政。往見四子藐姑射之山，汾水之陽」，但顯然是治天下的功業比起神人的境界來，實在微不足道，所以他才「窅然喪其天下焉」，這兩段學生個人認為是談神人之所以無功<sup>44</sup>；在惠子與莊子關於大瓠之用的對話中，則是要人莫執著於一己之用，而把生命浪費在自以為是的小用上，此為無己之義，而至人無己正是不執於「用」之心，便能保全生命的至真。至於最後一節，「何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」除了回應前述之無用無待，同時也為神人、至人、聖人的逍遙生活之理想，畫下了美麗的藍圖。

事實上，「至人無己，神人無功，聖人無名」所呈現的意義，不只在於理想人格與生命境界的標定，其更對於修養功夫提出了原則性的說明，此誠如王邦雄先生所言：

至人神人聖人，是莊子的理想人格，問題是這三句話是講功夫，還是描述境界呢？吾人以為，這是既講功夫又描述境界的語句。就敘事句言，「無」

---

<sup>42</sup> 本段「三個層次的昇進突破」乃參見陳德和《論莊子哲學的道心理境》，《鵝湖學誌》第二十四期，頁 50。

<sup>43</sup> 見唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁 353。

<sup>44</sup> 唐君毅先生認為堯窅然喪其天下段，乃「言堯之能從此神人游，以求如至人之無己者也」，見唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，頁 354。

作動詞用，「無己」即是通往「至人」之境界的功夫；就表態句言，「無己」是謂語，用以描述「至人」境界。也就是說，透過無己無功無名的修養功夫，才能開顯出至人神人聖人的超越境界；而至人神人聖人的超越境界，就由不為一己之形軀官能與世俗之功名利祿所拘限所羈絆的那分超曠自得，始得豁顯而出。就功夫言，生命主體所無掉的「己」，指的是人的形軀官能，與其牽引而出之心知的定著與情識的糾結；就境界言，無己無功無名，就是「天地與我並生，萬物與我為一」之境的呈現，人之大，與自然之大，已契合為一，了無主客物我的對待，視為無待的逍遙。<sup>45</sup>

從傳統中國哲學的角度，我們可以肯定凡儒釋道各家都是實踐的形上學，而以實踐為重的學問，亦必以生命關懷為前提。因為所謂的「實踐」，即是對於生命的反省和理想的實現，而此反省與實踐又有賴於主體自身的自覺與修養，所以重於對主體生命的關懷，也就是說，主體修養的層次可與主體修養的境界層層相應，而功夫論與境界義二者，實為一體的兩面，此亦可由前述引文得見。

## 二、古之真人

在莊子思想中，真人和至人、神人、聖人都是最高的理想與境界，雖然名稱與敘述不同，但仍是相通的。逍遙遊 由小而大、由大而化，藉由種種的比較與層次的突破，來展現生命的超拔提升；齊物論 則由離形去知的心齋坐忘，而透顯出物我的同體肯定；到了 大宗師 ，才終於明確地揭示出體道的真人境界，黃錦鉉先生說：

大宗師兼有兩層意思，一是論道，謂大宗師就是道，就是天地萬物之所宗，為天地萬物的主宰。一是論得道，即真人自覺地以道為師，也就是與道同體。其實「論道」和「論得道」在本篇中是不可分割的，所以這篇可以說是莊子「論道」和「論得道」的綜合。<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> 見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁66。

<sup>46</sup> 見黃錦鉉《新譯莊子讀本》，頁112。

大宗師 的全篇內容，乃是以真人為核心而展開，故以真人解大宗師當無不對，而真人之所以為真人，乃以其得道而言之，在前一章的討論中，我們亦可知「道」之為主觀境界形態的形上性格，也就是說，道不僅是客觀之理，更是真人主體修養實踐所呈現之理境，故而以道解大宗師亦無不可。我們可以說，大宗師 的內容一方面是直接對於真人的描述，一方面也是對於真人所呈現的道心理境之描述。

大宗師 對於「真人」生命人格的描述主要有四段：

1.

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

真人對於外在的事務或成就不動於心，既不動心，則一切便順其自然，而無成敗得失之慮，無得失之心，則名利之水、名利之火自當不能侵，故曰「能登假於道」。林希逸說：「知之能登假於道，言其所見深造於道也。」，所以「能登假於道」是指真人能超脫外物的變化、不受外物的影響，而能進入玄遠深奧的大道。

2.

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。

上一段是指真人對外的超脫，這一段則指對內的修養。真人心中無求，隨遇而安，因無欲無憂、不貪嗜欲，故其寢不夢、其食不甘、氣沈而神靜；對比之下，一般人因心中有欲、念念不忘，故而寢而有夢、精神不定，「天機」即生機，嗜欲多足以亂心，嗜欲深則能使生機斷，如 齊物論 所謂「近死之心，莫復使陽也」。

3.

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

淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。<sup>47</sup>

莊子在此言「不知說生，不知惡死」，而不言「不說生，不惡死」，正因真人已然了悟天地之大化，而不知有死生，這裡的不知並非不明白，而是真知的一種轉化作用<sup>48</sup>。真人因了悟生死，所以對於生命年歲的限制自然不伎不求，「不以心捐道」即對於生命真實的自覺，「不以人助天」即回歸於自然、任天機自行。

4.

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！漦乎其不得已乎！濔濔進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悒乎忘其言也。

陳壽昌解「其狀義而不朋」作「與物宜而無私」<sup>49</sup>，真人與物宜但不屈不承，便是說真人隨世遷移卻又能保持獨立而完整的人格，並順此言真人處世的態度，本段主要是寫真人恢弘、謙虛、自主、順物而動，綿密而無心。

看完這幾段莊子對於真人的描述，我們首先遇到的問題是：這四段對於真人的論述，是平列關係還是有層次先後的順序呢？對此，王邦雄先生認為這些描述，是「層層遞升」的：第一言真人當去其心知之執；第二言真人當解其情識之結；第三言真人當破其生死之惑；第四言真人以形軀之天刑為其生命寄寓之所，以「擊跽曲拳，人臣之禮也。人皆為之，吾敢不為邪！」（人間世），以「知其不可奈何」（人間世），而「喜怒通四時，與物為宜」，以「遊心乎德之和」，「德

---

<sup>47</sup> 本段引文其後從「故聖人之用兵也」至「而不自適其適者也」共一百零一字，據聞一多先生的考證，認為此處各段專談真人，而本段與真人的旨趣不符，可能為錯入、宜刪。此說各家學者意見不一，陳鼓應先生贊成，故其書置該段譯文置於注解而不置於正文；吳怡先生則認為不需刪掉，只需將其當作正文（指本段引言）的一種注解即可。本文採吳先生之說，然既將其做為正文之注解，則引本段而不引下段，意已可明，蓋不屬斷章取義。聞、陳、吳等先生之說詳見陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，頁190-191；吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁231-234。

<sup>48</sup> 此說法參見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁229。

<sup>49</sup> 見陳壽昌《南華真經正義》，頁47。

者，成和之修」( 德充符 ) 為其生命的歸趨<sup>50</sup>；但是高柏園先生卻認為此四者乃「對真人不同角度之描述」，而非依層次高下之順序，其理由有二：一方面從方法論而言，此四段皆用否定的方式來描述真人，另一方面就內容而言，真人之真實內容乃含有同於大通之自然義與和光同塵之圓融義，從此二方面可得真人境界之一貫意義所在，故言此四段為平列關係之敘述<sup>51</sup>。而依學生個人認為，真人之所以是真人，就在於他能去成心之執，而不因人為造作的思想意識而迷失，他並能超脫生命慾望的紛馳與喜怒哀樂等情緒的擺佈，更不為生死所侷限，立足於世間，達到人我的和諧及物我同體肯定的圓滿。真人的境界端賴修養功夫的實踐，而從實踐的範圍來說，則遍於吾人生命生活的時時刻刻，以上面四段所言之境界而論，皆乃吾人實踐之目標，故應平等視之。

第二個問題是，從上文的藐姑射之神人( 逍遙遊 ) 到這裡所談的真人，另外還有如 齊物論 裡頭的至人：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」以及 大宗師 裡面的「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」，凡此種種，這些作為莊子理想人格的「人」們，看起來都不像「人」，則這些莊子對真人神人的描述，究竟是一生命境界的象徵還是神秘經驗的談論？事實上，翻開《莊子》一書即不難發現答案。一來，這些美麗的詞彙是因為莊子神妙的語言風格所致，天下 篇 描寫莊子時即謂：

莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。

此中的謬悠之說、荒唐之言、無端崖之辭以及卮言、重言、寓言等，皆表示莊子

---

<sup>50</sup> 見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁 91。

<sup>51</sup> 參見高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 181-184。

使用語言時對於象徵意義的著重；二來，莊子哲學基本上是屬於境界形態的形上思考，其逍遙齊物之境皆是站在個人的生命境界上去對於心靈境界作一描述，其重心在於精神生命的無執無為，故不在於世間種種神秘經驗<sup>52</sup>。另，吳經熊先生也對此做了解釋：

他所說的水不能溺，火不能燒，死亡也不能傷害的真人，實際上就是人的精神或靈魂。它既不是物質的東西，因此超出時間與空間的領域。莊子把人的精神稱為「真人」，是因為這是人真正的而且是更高的自己。<sup>53</sup>

吳先生以「精神生命」的角度來詮釋真人，大體是不違莊子之意的，畢竟莊子的理想人格乃是展現生命自我實現之可能，而自我實現的理想人格即為「道」的人格，但是「道」的無窮化境難以清楚地描述，故而莊子以各種角度，從至人、神人、聖人、真人、天人等來說明之。不過學生個人認為，上述所提的水火、死生等侵害，不妨單純視為人間的考驗，如名利的貪求、形軀的困限，人一旦執於名利，即如墜於水火之災，而聖人雖處名利之中，能不被名利所束縛，是其所以為聖人也，而破除成心之執，亦正為莊子對其理想人格之要求所在，且為莊子哲學之用心所在；而且綜觀莊子對於真人在身體、心理、生死、處世為人等境界的具體描述，則不難發現其乃提供了一套真人的「精神現象學」，此不同於黑格爾對於意識成長的各層面貌之抽象呈現，而是主體對於感官經驗層次的一一超越，在身體、行為、精神境界的轉化提升，終至「道」的圓現<sup>54</sup>，此即方東美先生之所以用「道徵」<sup>55</sup>來稱呼老子之所謂「聖人」，同理，我們亦可以以之稱呼莊子之所謂至人、神人、聖人、真人、天人。

---

<sup>52</sup> 參見高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 185-186。

<sup>53</sup> 見吳經熊《哲學與文化 莊子的智慧》，頁 26，台北三民，1985。

<sup>54</sup> 參見沈清松《莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答》，《國立政治大學哲學學報》第一期，頁 24。

<sup>55</sup> 參見方東美著 孫智燊譯《中國哲學之精神及其發展》，頁 178-179，台北成均，1984；方東美《原始儒家道家哲學 原始道家哲學——老子部分》，頁 228-229，台北黎明，1993。

從俗人、畸人到真人，這中間實涉及了兩重否定的辯證轉折，第一重是對於俗世困境的反省，第二重則是對於畸人之有待的批判，這種兩重否定即如青原惟信禪師對學僧說過的一段話：

老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。<sup>56</sup>

其實山仍是山、水仍是水，外在的客觀環境並無變動，維信之所以有這三種見解，乃是由於悟道的深淺不同。在未參禪時的「見山是山，見水是水」，乃是用意識看自己，用耳目之官見萬物，因此不免執於我識，滯於物境，未能內外通透；後來心有所悟時的「見山不是山，見水不是水」，已接觸到忘境，這時，既然非山非水，忘了外物，同時也相對的忘了自己；但忘境只是運用上的過渡境界，不能常住，因為一住於忘，便亦落空，所以真正忘了以後，便必須立刻能化，因此最後「見山祇是山，見水祇是水」，是在成為真人之後所得的真知<sup>57</sup>，山水的真相，即在山水之自身，真人知其所以，萬物即如如朗現。從另一個角度來說，莊子哲學從人生的困境出發，再從真人「以刑為體」，知真人之終歸於世間，這種從人出發，又回到人身上的思想進路，亦正顯示出中國哲學以生命為重心的人本關懷。

---

<sup>56</sup> 見吳相洲釋譯《指月錄》卷二十八，台北佛光，1997。

<sup>57</sup> 參考見吳怡《禪與老莊》，頁 176。



## 第五章 莊子思想中的天人關係

從前面幾章的探討中，我們可以得知，莊子哲學中的「天」概念和「人」概念二者之間相依而存，天是人主體修證而至的境界，此境界則需從人之主體存存上說，關於此天人之間的關連性，陳師德和即言：

在儒道兩家共有的「本體論也同時是價值論」<sup>1</sup>的哲學思考中，凡內在之價值主體，其充其極實現，必能峻極於天，與道冥合，而真切地保住天地萬物；同時，凡超越之天命道體，其神化妙用之無遠弗屆，亦必能內在於人，而為人生命之本德與理想之歸趣。換言之，內在的主體和超越的道體之間，存在著必然的連續關係，是為他們的共法，這種關係我們就稱它為「既超越又內在」、「既內在又超越」的關係。<sup>2</sup>

從這一點來看莊子的天人關係，天是形上的道體，人是實踐的主體，天人之間有著既超越又內在、既內在又超越的關係。而莊子哲學中，天人之際，有對立亦有和諧，以下述之。

### 第一節 天人的對立與和諧

莊子的天人關係，是從天人的對立到天人的和諧。

如果說儒家(尤其是孔子)是從踐仁以求知天，以道德理想的提升而達到「天道性命相貫通」的天人合一之境，那麼以老莊為主的人間道家則是就其生命精神的淨化，來解脫世俗的限制並達到主體自我的超拔和提昇，從而實現天人合一之化境。在過程上，儒家採取的方式是一種積極肯定人生、提高道德學養的方法來

---

<sup>1</sup> 陳師此說乃根據方東美先生所言：「根據中國哲學的傳統，本體論也同時是價值論，一切萬物都具有內在價值」，見方東美《中國人生哲學——中國人的人生觀》，頁94。

<sup>2</sup> 見陳德和《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，頁17。

實現目標，道家卻是以否定人為造作的「無為」和「坐忘」來圓現其天人的和諧與物我的同體肯定。雖然儒家與道家皆是實踐的形上學，但相較於儒家的下學而上達，道家的無為而無不為顯然較為迂迴，這一點表現在莊子哲學中的天人關係，即是從天人的對立到天人的和諧。

莊子的「天」是主觀境界形態的自然之天，莊子的「人」則是包括你我在內的天地間的每一個獨立存在的精神生命。莊子的「天」是主體修證而至的境界，所以必定是落在人身上來說，所以天人的對立與和諧，亦即是就人而言。人生最大的困境是自於人心的陷溺，莊子哲學中的真俗之分便是從心知觀念的悟與迷、不執與執談起，真人是體道的人，俗人則是道之悖離的狀態，而畸人是轉俗成真之間的過渡。易言之，莊子哲學的天人對立，是主體自我與物有隔，而天人和諧則是同體肯定。

從天人的對立到和諧，實隱含著主體實踐的層次昇進，養生主 中的「庖丁解牛」是莊子寓言中非常精彩的一段故事，我們亦可從其內容來看出莊子天人關係架構的轉變。庖丁為文惠君解牛，一開始便將一場血腥的殺戮轉化為音樂、舞蹈相結合的藝術表演：「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。」，等到文惠君問他「技蓋至此乎？」，庖丁即表明了他修練的過程，是從一開始「所見無非全牛者」而「三年之後，未嘗見全牛也」、以至「方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！」，層層漸進。顯然，庖丁在此寓言中，是真人神人的象徵，而牛則借代為現實的人間世界，其牛身中筋脈骨骼的交錯密結，正如後一章 人間世 中複雜的政治、社會、倫理等種種計較與利害。庖丁在回答文惠君時說他「所好者，道也」時，便可知前面那段如藝術般的解牛過程是他在技術的不斷修養與提升中，自身所獲得的精神性享受，而這種精神性的享受正是一種藝術的境界<sup>3</sup>，亦

---

<sup>3</sup> 徐復觀先生稱此為「技術自身所得到的精神上的享受，是藝術性的享受」，詳見徐復觀《中國

即是其「所好者，道也」的具體內容，此道「進乎技矣」，「道」之境界是超越任何技藝的。但是如何才能圓現如此高妙的「道」的境界呢？我們可以由他自述的技進於道的過程來看：

1. 最初解牛時，所見無非全牛者：此正如人在世間受於種種困限，而提刀之人偏執自我，故不能委心任物，至於年年月月更換新刀，那是因為物我相隔對立、無法聲氣相通，以致於壞的不只是刀，主體的天真本德亦受傷害。
2. 三年之後，未嘗見全牛也：這正是體道的過程中，對於現實的高度批判，可以說，這是「人通過自我省察批判後，精神境界向上翻轉的異質跳躍」<sup>4</sup>，庖丁此時對於牛的了解，正如畸人對於人世的看破，對於庖丁來說，牛再也不是原來的牛。
3. 方今之時，他以神遇而不以目視，官知止而神欲行：「以神遇而不以目視」代表不再為物形所限，又，既能以神欲行，則當然能與物相融、人我無隔。此正是所謂：

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，而遊心乎德之和。（德充符）

而庖丁技進於道之後，能夠「依乎天理，批大郤，導大竅，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎」，正是莊子喻聖人之以無私無欲、無為無執，能應世勝物而不傷。

在「庖丁解牛」的故事中，庖丁與牛之間可以說是心與物的對立<sup>5</sup>，而其「由技入道」的三個階段，則是人之應物的三個層次說明。但是我們更可以將之放諸四海皆準地說，這是人轉俗成真的三個階段的描述，從俗人、畸人以致於真人至人，在體道的過程中，由物我相隔所呈現的天人二分，通過主體自身的實踐功夫，才

---

藝術精神》，頁 53。

<sup>4</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 39。

<sup>5</sup> 參見徐復觀《中國藝術精神》，頁 53。

能「不遣是非與世俗處」( 天下篇 )、「其為物也，無不將也，無不迎也」( 大宗師 )、「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道」( 大宗師 )，能夠順物自然，就能夠跳脫俗世之是非，而達至與道俱現的天人合一<sup>6</sup>。

莊子的「天」是「道」的終極朗現，所以在莊子哲學中，言天人對立，即言人與道的悖離，反之，言天人合諧，即言人能體道、同於大通。所謂人與道的悖離，實意味著生命的沈淪與異化，蓋人從呱呱墜地的那一刻起，便投入複雜的人間世，日日「與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止」( 齊物論 )，不斷地被世間事物所影響與塑造，終不復生命的本德天真。而生命既受慾望的紛馳、情緒和意念的造作( 見前文 )的牽制，則種種沈淪迷失亦當使生命產生莫大的恐懼與痛苦，老子說「吾所以有大患者，為吾有身」( 十三章 )，莊子 至樂 篇則云：

夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼。其為形也亦愚哉！

此是生命的困境，亦是造成人與道悖離的病原；至於所謂生命的「異化」<sup>7</sup>，則是指主體自身的價值，因為後天的諸種社會薰習雜染而逐漸被剝離，人處於其中卻不自覺，即 繕性 篇說「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民」也。所以

---

<sup>6</sup> 學生個人認為，物我為一與天人合一是同樣的境界，但是二詞本身不必然相等，因為「天」概念的內涵不等同於「物」字指涉的對象，關此，金貞姬先生說：「分解地從主體所對的客觀一面說，則可以分別從與主體並列的『橫向』的天地萬物說主客(物我)圓融為一；亦可『縱貫』地從超越的道體一面說主客(人天)圓融為一。」，見金貞姬《論道家式的形而上學》，頁177，台北台灣大學中國文學研究所博士論文，1999。

<sup>7</sup> 異化一詞，非中國哲學用語，乃出於馬克斯《1844年經濟學哲學手稿》，馬氏用來表述資本主義雇用勞動者的概念，馬克斯認為勞動者作為自由自覺的活動是人的本質，但是在私有制條件下卻發生了異化，因而提出異化勞動的概念，旨在揭示資本主義社會的自我異化。學生個人對此的理解是，勞動者的價值本為勞動者本身所有，然經由種種社會與經濟活動被剝離而不自覺，此之謂異化。本文用此詞意只在突顯生命本質的迷失與主體自身的不自覺，於使用上並不含資本主義、勞動者等概念在內，特此說明。至於異化一詞的解釋，詳見金炳華等編《哲學大辭典》下，頁1810。

道家之用心，即在於如何解消社會環境對「我」（主體自身）的建構，從而確立自我主體的存在。換句話說，克服異化的過程，到達物我兩忘的境界，即是人從與道之悖離昇揚至與道合一，從天人的對立到天人的和諧，亦即老子所言「復歸於嬰兒」（二十八章）。

生命境界的昇揚，其實是真實自我不斷實踐的境界開拓，而如何拉近人與道之間的距離，道家認為唯一的方法就是滌除我們的心靈，從心齋、坐忘等批判反省的功夫來達到主體的提升與轉化：「離形」以擺脫「吾生也有涯」的天生命限，「去知」以解開「而知也無涯」的人為桎梏，忘年忘義，真君「虛而待物」，「唯道集虛」，萬物「咸其自取」，即能「同於大通」，便是天人的整體和諧<sup>8</sup>。

葉海煙先生曾提過莊子的天人觀有三個面向：結構面向、存有面向、意義面向，而此三個面向「在天人分合之間的歷程中是可以大作其依違於始終順逆與出入去回之雙向活動的」<sup>9</sup>。從這個觀點出發，我們試看莊子哲學中天人關係的發展，便可發現：就結構面向來說，天人關係的辯證發展實即功夫與境界相應相成的層次昇進；就存有面向來說，天人的對立與和諧實即「作為人存有之根源的道」與「人存有之活動」之間的價值辯證與發展過程；就意義面向來說，天人關係即是人文與自然的增減損益等變化。從此「歷程即實在」、「存有即活動」、「人文即天然」的趣向<sup>10</sup>，我們皆可見天人關係的變化在莊子哲學中，乃從天人的對立到天人的和諧，在以「道」為前提下，就「天」與「人」之架構，做一辯證的實踐與成全。

天人思想的辯證與完成，除了重視主體自身的存有之外，亦強調人之主體生命對於「道」的回應，因為這不只是概念、理論的探討分析，而且是對於生命的

---

<sup>8</sup> 參見王邦雄等著《中國哲學史》，頁164。

<sup>9</sup> 見葉海煙《天人之間——回應周啟成《莊子學派天人觀辨析》》，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁93。

<sup>10</sup> 參見葉海煙《天人之間——回應周啟成《莊子學派天人觀辨析》》，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁93。

實踐性關切。陳師德和嘗言：

老莊生命理想之證成，是從天人對揚辯證發展到天人合德；天人對揚我又名之為「天人的超越區分」，「天」在這個區分下具有超越義與理想義，祂可以是天道、天理，更重要的是祂也是真心常德，相對於超越義與理想義的天，「人」指的是有限之形欲習氣與心識知見；「天人的超越區分」上下拉開了無執與有執的價值差距，造成一種緊張和衝突，一切的反省與批判就由此產生，當然所謂反省是用理想去反省現實，所謂批判是以天道常德去批判人欲偏見。經過了反省和批判，消除了人的無明，解放了人的執著，讓人既內在又超越之真心常德如朗現，以證成了即人即天、萬物一體的境界，是之謂天人合德、同體肯定。從天人的超越區分到辯證的融合，顯現了老莊生命哲學的本質。<sup>11</sup>

莊子哲學的天人關係，並不是以人滅天或者以天滅人，而是天人雙向的辯證與融合。又，基於此，本文亦對於劉笑敢先生所說「在天人關係上，莊子的態度是消極的，無論是講天人對立還是天人合一，莊子的基本立場都是有見於天而無見於人。」<sup>12</sup>以及周啟成先生說「要使天和受其作用的人統一起來，關鍵在於取消人的能動作用」<sup>13</sup>，認為是有待商榷的。

## 第二節 天人合一的境界

莊子天人思想的完成，「從天人的對立到天人的和諧」是縱剖面地說，而橫切面地說，即是萬物與我為一的「天人合一」境界。

如前幾章的歸納，莊子的形上之「道」，同時表現在萬物存有的真實理境「天」、以及素樸天真的自我本然所成就之「真人」兩層面，因此「道」的內涵落在實踐上，則是一方面人需體悟萬物真實的存有原理，即「極物之真」（天

<sup>11</sup> 見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 31。

<sup>12</sup> 見劉笑敢《莊子哲學及其演變》，頁 129。

<sup>13</sup> 見周啟成《莊子學派天人觀辨析》，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁 109，台北輔仁，2002.2。

道 )，同時人必須保守真性、順乎天理，即「能守其本」( 天道 )，對於莊子生命理想的完成，此二者缺一不可，故謂「天人合一」；從另一方面來看，應帝王云：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」，「游心於淡，合氣於漠」言無私無欲、精神與大化相通，便是真人能體悟道之實現於萬物的生生之理，「順物自然而無容私焉」言使物如如、不自造作，便亦是真人一切隨順萬物之本性、一己亦持守自我之本性，所以「天人合一」的境界，實即莊子終極理想人格「真人」的實踐。

### 一、天人不相勝

莊子稱天人合一之境為「天人不相勝」，大宗師 有云：

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。

憨山大師注此曰：

好之者，天也。弗好者，人也。今皆一矣，是謂之天人合德。其一，謂天人合一，謂天與人合一而歸道，則萬物雜然而不一者，盡皆渾然會歸於道也。謂天人原不一也，今人既合天，而未免遊於人世，則以天而遊，故與人為徒。若超然絕俗，則是以天勝人，若逐物亡性，則是以人勝天，今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人。<sup>14</sup>

真人一方面與天為徒，全生養性、抱真守一，一方面與人為徒，以刑為體、與物為春，遊於方內、方外之間，與道為一。這裡用天人合德、兩不相傷來說天人不相勝，但也同時顯現出「天人合一」境界可能面臨到的一項質疑，在《莊子》一書中，有許多「天人二分」或「天人對舉」的論述語句，如 秋水 篇的這一段：

---

<sup>14</sup> 見釋德清《莊子內篇注》，台北廣文，1991。

曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；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。」

另外，在宥 篇也有提到：

何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。

如果天人有分、天道人道相去甚遠，則天人如何談「合一」？古代如荀子以此說莊子「蔽於天而不知人」，現代則有學者更以此認為莊子旨在「否認人的主觀能動性及其對自然的影響」，稱其為「倒退的社會觀」<sup>15</sup>。但是事實上，這不僅是斷章取義，也是對莊子哲學的一大誤解。學生在上一節確實曾經提到，莊子天人關係的發展，是從天人的對立到天人的和諧，但是這樣的過程，是以實踐為前提的辯證發展，並非如某些論者所言，直接以天然、人為之對舉，做出天人二分的宣判，再如堆積木般地組合起來說天人合一；又，莊子天人之間的區分，是屬於價值的區別，人為妄作和天真自然之間的判準是主體心靈的自覺，以此來擴而充之地說人與環境的關係是可以的（即道家觀點的環境哲學），但卻不代表莊子是文明的倒退論者。

以前面所引的 秋水 篇文句為例，人之種種行為，順天生的本性發展（如牛馬四足）即為自然，為「天」，若反其道而行、妄加以人為干涉（如落馬首、穿牛鼻）即為不自然、造作，是「人」。從這裡可以看出，「天」是天理之自然與本然之稟性，是屬於無為的理境，道家強調只有去人為、任自然，才能消除天人之對立，達到「形全精復，與天為一」（達生）之境界；但是「人」如果只作人為造作解，則與天對舉便不免單薄。如果從後面的幾句話來看，就會對於這裡的「人」的定義更加了解：「人」可能是能滅天之「人」，能滅命之「故」，能殉名之「得」，最重要的，「人」更可能是使靈明之心喪失的原因。可見這裡的「人」，

---

<sup>15</sup> 詳見馮友蘭《中國哲學史新編》（二），頁140-148，台北藍燈，1991。



亦是從心上說，觀諸《莊子》內篇，便可知此即為「成心」(見前章)。莊子是通過對人為造作的消解來豁顯自然，而解消人為造作，他並非要人什麼都不要做，而是要人勿「走作過份，驅步失節」<sup>16</sup>，後文既說「謹守而勿失」，可見有所守者，即郭象所言「真在性分之內」<sup>17</sup>。天為一超越的理境，人能守住靈明之心，則能自然而然與道同體，故謂「反其真」，即天人合一也。

達生 篇說：「不開人之天，而開天之天。開天者德生，開人者賊生。不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真」，德生和賊生顯然有價值上的上下之別，而德生是由於開天之天，賊生是由於開人之天，也就是說，其價值區別即天人之別，此亦即老子所言「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」(三十八章)。道家講天人之別，是超越的區分，從生命理想來講是價值論意義的真與妄之分，區分的目的是謂了通過反省批判以尋求超脫解放<sup>18</sup>，只要人能自覺地修養實踐，努力復現真實的自我，必能達「天人合一」之理境。郭象注曰：

不慮而知，開天也；知而後感，開人也。然則開天者，性之動也；開人者，知之用也。性動者，遇物而當足則忘餘，斯德生也。知用者，從感而求，勸而不已，斯賊生也。任其天性而動，則人理亦自全矣。民之所感，偽之所生，常在於知用，不在於性動也。<sup>19</sup>

從「性之動」與「知之用」的超越區分到人理俱全的辯證融合之全幅過程，歷歷可見。「不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真」正表達了天人合一的和諧境界<sup>20</sup>。

## 二、有真人而後有真知

---

<sup>16</sup> 郭象注，見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 591。

<sup>17</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 591。

<sup>18</sup> 參見陳德和《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》，頁 33。

<sup>19</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 638。

<sup>20</sup> 本段理解參見陳德和《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》，頁 76-77。

在《莊子》一書中，凡提到真人的地方都強調「真知」，大宗師 則清楚地說「且有真人而後有真知」一語，這裡所謂的「真知」，並不是外在知識的了解，而是精神生命的體認。從 大宗師 中對真人的四段論述可以看出，所謂的真知是「不 Cheng」、「不逐欲」、「超生死」和「與物同化」，這是知的「登假於道」，也就是知的體認大道；但是 大宗師 的最後又總結了一個主要的修養方法，即「忘」的功夫，從這裡又可以看出莊子論真知的一個特色，就是「知」和「忘」的結合：把忘當作知的功夫，一方面由忘去捨小知，一方面亦由忘去提昇真知、化入大道<sup>21</sup>。

## 1. 知天人之所為

首先，我們先看看莊子怎麼說「真知」：

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。（大宗師）

「知」的最高境界既然是「知天之所為」和「知人之所為」，則反過來說，要達到真知，則修養功夫當本於知天所為與知人之所為。天道的流行乃無為而為，這裡的「生」是從實現原理說。在 齊物論 裡，天籟是「人籟之為人籟」、「地籟之為地籟」，也就是說，當人籟如其為人籟時，即為天籟，而地籟如其為地籟時，亦為天籟。由此言之，如何知天之所為？則答案即在人之所為，就主體進路說，知人正所以知天<sup>22</sup>，憨山言：

故人之見聞知覺，皆真宰以主之。日用頭頭，無非大道之妙用。是知人即

<sup>21</sup> 參見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁 225。

<sup>22</sup> 參見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁 87。

天也，苟知天人合德，乃知之至也。<sup>23</sup>

天是超越的形上道體，又內在於人之虛靜靈明之心，所以人能知人之所為、亦能知天之所為。知天之所為與知人之所為的「知」，乃人之真君觀照天地朗現萬有的道心之知；但是，知之所知的「知」，則是與官覺相結執取物象的成心之知<sup>24</sup>。這裡的成心之知，是指耳目官能之知，因為自我封閉於自是他非的是非之執中，而未能豁顯出真君靈府所虛靜明照之全體真相。故知人之所為者，首在離形去知的修養功夫中，逐步消解為外在現象所滯陷的有執之知，並涵養虛而待物的無執之知，如此才能開出成心之知所不知的道心之知<sup>25</sup>，亦即莊子所謂「以其知之所知，以養其知之所不知」之意。至於「終其天年而不中道夭」的「知之盛」，則正如 養生主 中所提，要養生命主體，則必須「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，只有「依乎天理」、「因其固然」，方可保身全生、養親盡年。

從這裡我們可以看出，莊子志在追求道心之知、揚棄成心之知，道心之知就是「知通於神」( 天地 )「心徹為知」( 外物 )的大知，成心之知是「知也者，爭之器也」( 人間世 )「聖人不謀惡用知」( 德充符 )的小知，而二者對比，則很明顯是「小知不如大知」( 逍遙遊 )我們亦可以從濠梁之辯的故事中看出：

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出游從容，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。」( 秋水 )

惠施重視的是「別」，認為人與物無法溝通，而莊子重視的是「同」，其能體物之真，「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」( 天下 )。如果完全以知識或邏輯的觀點來看，這場辯論是惠施佔上風，但如果是就智慧或

---

<sup>23</sup> 見釋德清《莊子內篇注》。

<sup>24</sup> 見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁 88。

<sup>25</sup> 參見王邦雄《中國哲學論集 莊子其人其書及其思想》，頁 88。

形而上的觀點來看，卻是莊子的境界較高。

## 2. 兩忘而化其道

前文提過「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」的「坐忘」功夫，而莊子自己在《大宗師》中又說「兩忘而化其道」，則是把功夫進程和終極理境合在一起講，以豁顯功夫即本體、本體即功夫之深遠意涵<sup>26</sup>：

泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。（《大宗師》）

譽堯而非桀是一般是非的判斷，兩忘就是忘譽忘非、忘堯忘桀，是超越有無、彼此、是非、可否的兩端而忘之，亦如魚之相忘乎江湖般「相忘乎道術」（《大宗師》）。這是因為真人的心境提昇到更高的層次，而無意去攪人世間的是是非非，真人的忘，一方面是對下的忘是非，一方面是對上的忘於道，所以接著說「化其道」。陳壽昌注為：「道謂分是分非之道，惟於卓者真者求之，斯是非渾忘矣」<sup>27</sup>，王叔岷則說忘其道就是化於道。在莊子哲學中，「忘」和「化」是功夫的兩面，忘是對有無、是非、彼此、生死等相對現象的一種超越，「化」則是把相對世界變成道之境界的轉化，而不管是「忘」的超越還是「化」的轉化，都不是對於世間現象的脫離，而直接進入另一個形而上的世界，事實上，現象和形上都在同一個世界中<sup>28</sup>，所以莊子才說「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」（《大宗師》），蓋形、生、老、死都是自然而然，擾人的是多變的世情俗心，兩忘的功夫即在對此之淨化。

莊子文章中對於「兩忘」的功夫實多有著墨，雖未明言，但可以見得，如《養

<sup>26</sup> 參見陳德和《論莊子哲學的道心理境》，《鵝湖學誌》第二十四期，頁 63。

<sup>27</sup> 見陳壽昌《南華真經正義》，頁 97。

<sup>28</sup> 參見吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁 239。

生主 中「老聃死秦失弔之」的故事指出欲解倒懸之苦就必須忘生忘死、安時處順；人間世 中則借仲尼之口：「若能入游其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已」談忘名忘實、無必無我的論調，另外，葉公子高將使於齊，因得失計較而惶恐終日，孔子勸其不必悅生惡死，要「行事之情而忘其身」；德充符 則提醒世人的生命的本真在德不在形，當忘外在之美醜、殘全，而「成和之修」，「以死生為一條，以可不可為一貫」，「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」；齊物論 最後不言儒墨是非之兩行而說物我之可以轉化，其「莊周夢蝶」的寓言乃以「物化」為其義理之結，亦正是說明齊物之道就是無物無己的兩忘之道。陳壽昌注「莊周夢蝶」段時即云：

以本真論，必有分別。但言物化，真我自存。此蓋以寓言者現身說法也。意謂為蝶為周，忽夢忽覺，在己者且無以辨，又何論外來之是非，於彼於此，曷有曷無，勘徹物相，同歸於化而已。至知其必有以分。終不以幻化者迷其真宰，遽然大覺，得一以靈，即則陽篇所謂日與物化者，一不化者也。此又寓言中之寓言也。<sup>29</sup>

不管是莊周還是蝴蝶的形軀如何變化，從主體生命的本真常德來說，莊周還是莊周，蝴蝶仍是蝴蝶，然物我之間，又能突破自我形軀的限制，而以真君真宰相照，此即「物化」。從此物化之說，可見莊子所追求的是真我，而其所主張的「真知」，是將「知」和「忘」結合，把忘當作知的功夫，一方面由忘去捨小知，一方面又由忘去提昇真知、化入大道。一般都說莊子的逍遙是忘我之境，其實忘我並非自我主體之否定，而是破除我執，復歸真我。進一步來說，莊子的「忘」實際上有兩層意義，第一層是消弭物之分別相，乃至存在相<sup>30</sup>；第二層則是涵著積極的意義，成玄英疏曰：「凡天下難忘者，己也，而己尚能忘，則天下何足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。」<sup>31</sup>可見「忘」之功夫，實乃指向由忘我、忘

<sup>29</sup> 見陳壽昌《南華真經正義》，頁 22。

<sup>30</sup> 參見徐復觀《中國人性論史 先秦篇》，頁 392。

<sup>31</sup> 見郭慶藩編 王孝魚整理《莊子集釋》，頁 429。

物、物我兩忘、物我俱化，而臻至真人妙境的思想理路，亦是生命真正自由的成全與圓現。

中國哲學強烈的實踐傾向，表現在對於人世的無盡關懷之中，莊子的內七篇乃以「渾沌鑿竅」(應帝王)的故事做結，便表現出其對於世俗之人因迷執而苦的悲憐，其原文為：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相遇於渾沌之地，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。

宣穎曰：「七日而渾沌死，莊子於此不勝大悲」也。在寓言中，儻與忽以偏執之妄為去擾動渾沌原本無私無偏的天真和諧，破壞了他原本虛靈應物的整全，使其沈淪於萬象紛紜、物我對立的雜多，故不再為渾沌；若以之證諸世間，人的可悲莫大於迷不知悟，妄想用人為去改造天真本德，殊不知素樸方為大美之所在<sup>32</sup>。莊子明天人之分，而達天人之合，其「天人合一」之理想，即旨在徹底實現生命之真實性，所謂「反其真」(大宗師、秋水)也，又「真者，所以受於天也」(漁父)，「天」即自然之道，故莊子的理想人格乃在於回返自然之天道，一旦體現天道，即能復歸本我之真實。在莊子哲學中，天是人之所以為人的原理和理想，而人是天的具體見證<sup>33</sup>，天人之間存在著對立與和諧的辯證關係，天道自然與人之主體精神是雙向互動的相生相成，透過心齋、坐忘等體道的工夫，不斷的超越，人便能返本達道，臻於「天人合一」之境。

---

<sup>32</sup> 本段理解參見陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 42。

<sup>33</sup> 見葉海煙《莊子的生命哲學》，頁 228。

## 第六章 結論

中國在面對天地人我的關係時，是採取一種整體性的思維，尤其重視人當如何放大自我以體現天地的和諧並實現自己的理想人格，此在儒道兩家莫不皆然。又因為重視人的德性以及主體性問題，所以儒釋道的學問都是以生命為對象，主要的用心都在於如何來調節生命、安頓生命。而同樣是出於對生命的關懷，道家卻別於儒家、佛家的獨特體認，老莊對於生命的理解以及其存在於天地中的意義，是要先通過反省批判以消除人為的偏見與執著，讓人的天真本德如實朗現，最後達到即天即人、天人一體的和諧境界。

本文肯定老莊之間的傳承，莊子將老子客觀的道轉為主觀而內在的心靈境界。就老子而言，道是萬物的實現原理，到了莊子，道不只生發萬物、更直接地內化於萬物，是為境界化的老學。莊子是以老子之道為形上基礎，再以天、人為架構，展現其生命哲學的精彩，可以說，莊子哲學實際上是「天」與「人」之間的辯證與融合的過程，所以本文即從「天」「人」的角度分別切入，對莊子哲學作一深入探究。

為了完整了解莊子的天人思想，所以本文在第二章中先就莊子思想中的「天」概念做一溯源工作。事實上，古代「天」概念即已涵攝了古代天人思想的內容，所以本章雖說是天概念的溯源，但其實也可以說是天人思想的溯源。「天」由人之顛頂的初義引伸到自然界中最高神靈所居之處，再從原始宗教意義的發展到夏商周三代的天命觀，順著宗教思想逐漸人文化的方向，天人關係以及「天」概念的內容，逐步從原始宗教傳統的束縛中獲得開展與解放。從典籍的探討中可以發現，夏商到周代，「天」由一般概念發展成為宗教概念，而西周後期以降，「天」概念則又進一步發展成為哲學範疇，先秦諸子由於對天概念的認知不同，更是發展出各家各派不同的理論系統：一方面，古代《詩》《書》等典籍中的「帝」、「天帝」、「上帝」等含有人格神意味的觀念，在「宗教人文化」的演進中，已轉化為

形上實體的天命、天道，而在儒家的哲學系統中，又由於天命天道下貫而為人之性，此形上實體便由超越而內在化，成為人的心性主體。孔子的天道觀乃透過「踐仁以知天」而得到開展，仁心可以遙契天道天命的內在真實主體，且惟有通過仁心的充其極朗現而能印證天道天命的真諦；另一方面，又由於宗教的人文化，而使天成為一自然的存在，這又與人的智慧覺醒後的一般常識相符，所以在《詩經》《春秋》等文獻中，已透露出自然之天的端倪，到了老子，他以形上之「道」解除了天的權威，他不但完全淘汰了天的人格神意義，且以天與萬物齊平，使「天」失去主位，而講道生萬物。道家的實現原理，是從虛靜的關照，來透顯無的智慧，道家的天道作為萬物存有的根源與保障，是以「不塞其源」、「不禁其性」來保證天地萬物的自生自長，是為「作用的保存」。

老子提出「道」概念來取消了傳統中天至高無上的地位與其福善禍淫的意志，而莊子則又將被老子打落下來的天地之天翻轉上去，賦予天等同於道的地位，在這個地位上，道家形上學中的「天」概念始獲得開展。所以在第三章中，本文由從實踐形上學與觀解形上學的分野，確定莊子形上學之歸屬於實踐形上學，進而由其「不生之生」的主觀境界形態來標定其形上學性格：除了肯定莊子繼承了老子「主觀境界型態」的形上之道外，並進一步確定莊子將「道」內化為一純然無執的心境，而此無執之心境即莊子哲學的「天」，亦即莊子所謂「自然」。順此，在第三章第二節中，學生亦將莊子為凸顯其在「天」概念上對於傳統天概念的突破，在其書中所創造的許多與「天」有關之詞彙如天籟、天鈞、天府、天倪、天和、天樂、天刑、天理、天池等逐一梳理，莊子「天」的境界形態形上學之性格由此益明。

第四章中，本文分別針對真、俗、畸人三種層次作一探究與分析的工作。蓋人是能就其根源之理而思考而行動的存有，大凡人一經由理性的自覺反省，必不甘願於無明，而進一步會希望突破自我之限制以期超拔解脫於現狀，這種發自於內在的靈動，呈現於生活世界中，就成為人類自我改造、求真善美的永恆過程。此生命的淨化，在道家即是天真與人偽的誠妄之別，莊子肯定體道之真人乃清虛



自然，並將躁進妄動判為沈淪迷失的俗人；除了真俗之別外，莊子在《大宗師》中還提到一種「畸人」，畸人的超越性格，象徵著真俗二元的對立與緊張，也正是主體修證的歷程中所不得不為的反省與批判。從俗人、畸人到真人，這中間實涉及了兩重否定的辯證轉折，第一重是對於俗世困境的反省，第二重則是對於畸人之有待的批判。而莊子哲學從人生的困境為起點，至真人境界終歸於世間，這種從人出發，又回到人身上的思考進路，正顯示出中國哲學以生命為重心的人本關懷。

莊子哲學中的「天」概念和「人」概念二者之間相依而存，天是人主體修證而至的境界，此境界則需從人之主體存有上說，莊子的天人關係中，天是形上的道體，人是實踐的主體，天人之間有著既超越又內在、既內在又超越的關連性。而莊子天人思想的完成，「從天人的對立到天人的和諧」是縱剖面地說，而橫切面地說，即是萬物與我為一的「天人合一」境界。莊子哲學的天人對立，是主體自我與物有隔，而天人和諧則是同體肯定，從天人的對立到和諧，實隱含著主體實踐的層次昇進，言天人對立，即言人與道的悖離，反之，言天人和諧，即言人能體道、同於大通。從天人的對立到天人的和諧，是在以「道」為前提下，就「天」、「人」之間，作一辯證的實踐與成全。

莊子天人思想的完成，「從天人的對立到天人的和諧」是縱剖面地說，而橫切面地說，即是萬物與我為一的「天人合一」境界。莊子的形上之「道」，同時表現在萬物存有的真實理境「天」、以及素樸天真的自我本然所成就之「真人」兩層面，因此「道」的內涵落在實踐上，則是一方面人需體悟萬物真實的存有原理，同時人必須保守真性、順乎天理；而真人體悟「道」之實現於萬物的生生之理，使物如如、不自造作，便亦是真人一切隨順萬物之本性、一己亦持守自我之本性。所以莊子以素樸天真的自我本然照鑑於萬物存有之真實理境，其所展現的終極理想人格「真人」，其精神領域即為「天人合一」之境界。此天人合一之境界，一方面能夠體認天人之間的價值分判，對於世間萬物的變化流行了然於心，故能知天人之所為、展現其兩忘化其道的真智慧，另一方面，能謹持內心的清虛

靈明，超然行於塵囂世間，逍遙遊於天地人我之際。

本文以天人思想來作為理解莊子哲學的切入點，難免可能有疏漏或偏頗之虞慮，然本文用意乃在以此為理解莊學的基本參照面，期能由此深入探究莊子思想之本懷，所以全文的進行，莫不依循首章所訂定之研究方法，也就是盡可能地返回文本，通過經典本身的文字來詮釋經典的思想內容。在架構上，首先是對於古代天人思想的內容及發展作一溯源與貞定，藉此凸顯莊子在「天」概念上對於傳統天概念的突破，並由此確立莊子主觀境界形態的實踐形上學性格；其次是探討《莊子》篇章中「人」的問題，這部分主要是對莊子筆下的人所面臨之困境和理想人格予以探究，以及在境界層次的轉換過程中實踐功夫的探討與說明；最後則是綜合地探討「天」、「人」之間的關連性，除了肯定「天」與「人」之間既內在又超越的關係之外，亦清楚地揭示了莊子哲學中天人關係中縱向與橫向的發展。

## 參考書目（限本文中所引述者）

### 一、古典文獻（略依作者年代先後）

《尚書》，《十三經注疏》1，台北藝文，1993。

《詩經》，《十三經注疏》2，台北藝文，1993。

《論語》，《十三經注疏》8，台北藝文，1993。

王夫之，《莊子解》，台北河洛，1978。

朱 熹，《四書章句集注》，高雄復文，1985。

釋德清，《莊子內篇注》，台北廣文，1991。

林希逸，《莊子虞齋口義校注》，北京中華，1997。

林雲銘，《莊子因》，臺北蘭臺，1975。

孫星衍，《尚書今古文注疏》，台北中華，1988。

王先謙撰 沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》上、下，台北中華，1996。

郭慶藩編 王孝魚整理，《莊子集釋》，台北萬卷樓，1993。

陳壽昌，《南華真經正義》，台北新天地，1977。

### 二、現代專書（依姓名筆畫為序）

方東美，《中國人生哲學》，台北黎明，1988。

方東美，《生生之德》，台北黎明，1988。

方東美，《原始儒家道家哲學 原始道家哲學——老子部分》，台北黎明，1993。

方東美著 孫智燊譯，《中國哲學之精神及其發展》，台北成均，1984；

王 煜，《老莊思想論集》，台北聯經，1990。

王邦雄，《中國哲學論集》，台北學生，1990。

王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，台北立緒，1999。

- 王邦雄，《老子的哲學》，台北東大，1993。
- 王邦雄等，《中國哲學史》，台北空中大學，1995。
- 王叔岷，《莊學管窺》，台北藝文，1978。
- 任繼愈，《中國哲學發展史（先秦）》，北京人民，1998。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北學生，1993。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北學生，1983。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北學生，1994。
- 牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北學生，1977。
- 牟宗三，《現象與物自身》，台北學生，1990。
- 牟宗三，《圓善論》，台北學生，1985。
- 牟宗三講述 陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北書林，1999。
- 余英時，《歷史與思想》，台北聯經，1998。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，台北三民，2001。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北三民，2000。
- 吳 怡，《禪與老莊》，台北三民，1999。
- 吳 森，《比較哲學與文化》（二），台北東大，1979。
- 吳汝均，《老莊哲學的現代析論》，台北文津，1998。
- 吳經熊，《哲學與文化》，台北三民，1985。
- 宋稚青，《老莊思想與西方哲學》，台北三民，1990。
- 李 杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北藍燈，2000。
- 杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》，Online(<http://mail.hfu.edu.tw/~bauruei/3book/gungfu/gu01.htm>)，台北華梵，2003.2.23。
- 胡 適，《中國古代哲學史》，台北商務，1986。
- 胡哲敷，《老莊哲學》，台北中華，1970。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北學生，2000。
- 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》（共三冊），台北學生，1978。

- 唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》，台北學生，1993。
- 徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》，台北台灣商務，1969。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北學生，1966。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北文津，1991。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北文津，1992。
- 張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京中國人民，1989。
- 張立文，《天》，台北七略，1996。
- 張光直，《中國青銅時代》，台北聯經，1983。
- 張默生，《莊子新釋》，台北天工，1993。
- 莊耀郎，《郭象玄學》，台北里仁，1998。
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北商務，1995。
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北五南，1993。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》（共二冊），台北商務，1998。
- 陳鼓應，《莊子哲學探究》，自印本，1975。
- 陳德和，《台灣教育哲學論》，台北文史哲，2002。
- 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，1993。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北學生，1985。
- 傅偉動，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北東大，1999。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》（共七冊），台北藍燈，1991。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北三民，2001
- 楊儒賓，《莊周風貌》，台北黎明，1991
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，台北文津，1997。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北東大，1990。
- 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，台北萬卷樓，1993。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京中國社會科學，1987。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北學生，1984。

- 鄭世根，《莊子氣化論》，台北學生，1993。
- 錢 穆，《莊子纂箋》，台北東大，1993。
- 吳相洲釋譯，《指月錄》卷二十八，台北佛光，1997。
- 金炳華等編，《哲學大辭典》（共二冊），上海辭書，2001。
- 哲學研究社編輯部，《莊子哲學討論集》，北京崇文，1972。
- 郭錫良等編，《古代漢語》（共二冊），天津教育，1996。
- （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，高雄復文，1991。
- （日）中村元著 林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》（共二冊），台北淑馨，1999。
- （日）池田知久著 黃華珍譯，《《莊子》—「道」的思想極其演變》，台北國立編譯館，2001。
- （美）Peter A. Angeles 著 段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，台北貓頭鷹，1999。

### 三、期刊論文（含總集及會議論文集之論文）

- 朱 哲，先秦道家的天人哲學論，《宗教哲學》第五卷第二期，頁 93-108，台北中華民國宗教研究社，1999.4。
- 牟宗三主講 盧雪崑記錄 莊子 齊物論 演講錄（八），《鵝湖月刊》第三二五期，頁 1-6，台北鵝湖，2002.7。
- 李治華，莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次析論，《人文及社會學科教學通訊》第七卷第五期，台北教育部，頁 89-97，1997.2。
- 沈清松，老子的批判哲學，《東吳哲學傳習錄》第一期，頁 13-21，台北東吳，1992.3。
- 沈清松，莊子的人觀，《哲學與文化》第十四卷第六期，台北哲學與文化，1987.6。
- 沈清松，莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》

- 第一期，頁 19-34，台北政治大學，1994.5。
- 周啟成，莊子學派天人觀辨析，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁 106-113，台北輔仁大學，2002.2。
- 林安梧，「絕地天之通」與「巴別塔」——中西宗教的一個對比切入點之展開，《鵝湖學誌》第四期，頁 1-14，台北鵝湖，1990。
- 陳德和，黃老哲學的起源與特色，第三屆比較哲學學術研討會論文，嘉義南華大學，2002.5。
- 陳德和，論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例，《揭諦——南華哲學學報》第三期，頁 141-180，嘉義南華大學，2001.5。
- 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第二十四期，頁 41-72，台北鵝湖，2000.6。
- 陳德和，瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學，南華大學哲學研究所上課講義。
- 葉海煙，天人之間——回應周啟成 莊子學派天人觀辨析，《哲學與文化》第二十七卷第二期，頁 193-195，台北輔仁大學，2002.2。
- 歐崇敬，從《莊子 內篇》的概念與字詞使用脈絡論其哲學架構中的兩重特質，《佛光人文社會學刊》第二期，頁 129-161，宜蘭佛光人文社會學院，2002.6。
- 鄭宗義，知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點，《鵝湖學誌》第十八期，頁 23-52，台北鵝湖，1997.6。
- 鄭宗義，論牟宗三先生的經典詮釋觀：以先秦道家為例，《人文學報》第二十四期，頁 371-405，桃園中央大學，2001.12。
- 關 鋒，莊子哲學批判，《莊子哲學討論集》，頁 1-60，北京崇文，1972。

#### 四、學位論文

- 吳建明，《莊子安命哲學之探究》，嘉義南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999。

- 林明照,《莊子「真」的思想析探》,台北台灣大學哲學研究所碩士論文,2000。
- 金白鉉,《莊子哲學中天人之際研究》,台北輔仁大學哲學研究所博士論文,1985。
- 金貞姬,《論道家式的形而上學》,台北台灣大學中國文學研究所博士論文,1999。
- 張安東,《莊子天道思想之研究》,台北中國文化大學哲學研究所碩士論文,1985。