

南華大學哲學系
碩士論文



莊子淑世思想之研究

指導教授：陳德和老師

研究生：林鈺清

中華民國九十二年六月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

(系所名稱)

哲學研究所

(論文題目)

莊子淑世思想之研究

研究生：林鈺清

經考試合格特此證明

口試委員：蘇子敬

蘇永清
陳德和

指導教授：陳德和

所 長：蘇永清

口試日期：中華民國 92 年 6 月 11 日

摘要

莊子的淑世思想是一個哲學的問題,因為歷代以來曾有多位學者提出莊子具有出世,避世,離世的傾向.這樣將莊子視為一套解脫之學的看法是否符合莊子的原意呢?本文認為還有討論的空間.假使莊子出世的說法成立的話,這就表示莊子他還預設了另外一個世界可以逃避,如此一來就是預設莊子有兩重世界的可能性,而他的功夫論也就無法顯現出來.當我們回到莊子文獻中來看,<人間世>提到:「無所逃於天地之間,又說知其不可奈何而安之若命.」這兩句話可以看出,莊子他並沒有另外預設一個世界去逃避,他就在這個世界.他也接受生命裡存在著諸多限制,而這些限制就是造成精神逍遙的阻礙,因此他說安命.<逍遙遊>當中有說:「乘天地之正,而御六氣之辯,以遊無窮.」在這句話裡頭莊子他談逍遙,但是他只在天地之間談逍遙,談無待.因此莊子他並沒有預設要離開這個世界,如此一來使我們更加深信到莊子的功夫論就是在這個世界來實現,他就在這世界實現了他的修養功夫以及價值理想。

根據前面的討論,莊子沒有預設一個兩重世界觀,這就表示莊子的功夫修養論就是在這個世界裡頭來實踐,如此一來我們又再度面臨兩個問題:

- 1.這個世界是否本來就是失序,雜亂不安的呢?<齊物論>有提到:「是非之彰也,道之所以虧也.道之所以虧,愛之所以成.」因此,道之所以虧損,乃是由於是非之別明顯了.是非分別是到虧損的原因,也是形成偏愛的根由.
- 2.若世界本來是美好的,那我們必須追問:世界從好變成不好的病根在哪裡?<秋水>有提到,「牛馬四足,是謂天;落馬首,穿牛鼻,是謂人.」所以不要以人事去毀天真本性,也就可以復返回本真.<馬蹄>篇有一段話提到:「馬,蹄可以踐霜雪,毛可以御風寒.齧草飲水,翹足而陸,此馬之真性也.」莊子認為天真自然就是美好的.<德充符>有提到:「常因自然而不益生」這也就是說自然是一個原則,莊子的自然是透過蕩相遣執,融通淘汰的功夫重回素樸天真的境界.莊子認為一切價值的根源就是'素樸天真',這世界由好--->不好,或是說人的生命之沉淪,人心如何從素樸天真---->名膠利漆.它的病根何在呢?我們必須要追問病根的來源是"離開自身的外在環境呢?"還是來自於'自身生成的執著'?

就莊子的學說而言,莊子並不試圖從改變外在環境來實踐他的功夫,而是從消除人心的是非執著,我執妄見做起,他透過心齋,作忘,吾喪我的修養功夫來達到淑世的理想.

那麼莊子的修養功夫如何不只對個人有效而是能夠達到美善整個人間的理想?亦是說莊子修養之學要如何能夠普世?

就莊子而言,價值的根源來自於道,也就是自然.道是透過天真素樸來展現.我們將人性天真素樸對比於心知執見的病根,就可以發現莊子的功夫論就是要消除心知執見這一個病根,讓人心重返天真素樸的狀態.因此他就是一個價值澄清的活

動,從價值的澄清活動帶回到作用的保存,莊子認為讓萬物生長就是要退開一步,敞開一片地,讓萬物得以如其所生.如其所長.不要去摧殘萬物生長的生機,而是要從消融人的心知,破除執見,解消分別來著手,也就是說當人心遭受到心知執見的蒙蔽之後,莊子教導吾人去撥開這一層蒙蔽,回到原始天真素樸的狀態,亦即是「不塞其源,不禁其性,則物自生.」因此他不是積極去建構一個理想的環境,而是提供一個作用保存的生機,讓天地與我並生,萬物與我為一.還予一個天清地寧,物我共榮的人間.

目錄

第一章. 緒論	1
第一節. 研究的動機與目的	1
第二節. 研究的範圍與材料	4
第二章. 人生的困境與超越	9
第一節. 生命的困境	10
壹. 自然之限制：死與生	13
貳. 社會之限制：時與命	14
參. 自我之限制：情與欲	18
第二節. 理想人格的生命精神境界	22
壹. 乘天地之正，御六氣之辯 - - 生命的超拔與無待	30
貳. 休乎天鈞，是非兩行 - - 分別心的破除	34
參. 其一也一，其不一也一 - - 天人的契合圓融	40
第三章. 精神的自由與自然	41
第一節. 《莊子》的自然	45
壹. 《莊子》的自然義	46
貳. 《莊子》對《老子》「自然」的承繼與開創	49
第二節. 出世思想的檢討	54
壹. 棄世思想	54
貳. 超世思想	56
參. 遊世思想	58
第四章. 世間的改造與提昇	60
第一節. 《莊子》中所反映的社會現實	61
壹. 社會環境	63
貳. 政治環境	66
第二節. 《莊子》對社會的批判	73
壹. 世之聖知乃大盜之源	74
貳. 絕聖棄智大盜乃止	77
第三節. 《莊子》的理想社會	79
壹. 至德之世	80
貳. 理想社會與人生實踐	85
1. 精神境界	85
2. 修養方法	87
3. 處事態度	89
結論	96

第一章. 緒論

第一節. 研究的動機與目的

《爾雅·釋詁》當中有關於「淑」解釋為：「淑，善也。」我們可將之解讀為改善，或者是使之更好的意思。「淑世」是一種善天下的理念，一種欲改善吾人生活的世界並使之更好的意象。縱觀當今社會，越軌脫序的行為層出不窮，甚至有人企圖藉虛假的仁義聖智去招搖撞騙，妄想由此去治理天下人心，此實是社會變亂的根源。因此，莊子「淑世」思想的研究該當是現代人所應關心的課題。本文認為《莊子》書中討論到，只要作為人就永遠必須去面臨人生的種種問題。亦即死生問題、時命問題以及情欲等問題。在人短暫的一生中吾人如何將有限轉化於無限而得以逍遙於人間世呢？本文認為，這樣的問題在《莊子》書中早已提供一個良好的解決管道了。莊子不僅教導我們在現實的世界中如何來安頓我們個體的生命¹，並且意識到人的本體與自然之間相互依賴共存的觀念以及處世理念思想的人生哲學。將《莊子》中的思想帶入吾人生活週遭，將有如在現實生活當中，注入一股清涼之新意，縱使隻身處在機巧功利的社會叢林，吾人亦可由莊子引領走向綠意盎然之清新大地。

本文認為，《莊子》書中透露出人間世中所存在種種無可奈何的困境，乃是人所逃脫不了的，但藉由通過本體精神之提昇，那麼當下人生的痛苦即能獲得解消。我們從《莊子》文中的生動描述，可以清楚發現到莊子對於當時現實環境發生的種種情況有著深刻的感受，再者，莊子是主張安命的逍遙的人生，他是積極地來建構出一個天地與我並生萬物與我合一的生活態度，重點特放在矯治有為的干涉和執著的妄見。

《莊子》書中扭轉了恆久以來一直以「人」為本位的中心主義，在書中的莊子是一位視世間萬物為平等的大思想家。他認為物與物之間的不同只不過是「形」的轉化罷了，即「物化」；陳德和老師曾經

¹ 參閱楊慧傑：《天人關係論》台北，大林出版 1981，頁 122。楊慧傑先生認為：「莊子最關心的問題是『如何在現實世界中安頓個體的生命』對於這個問題，提出二個解決方式：一是『知其不可奈何而安之若命』另一個是『經由修養功夫使個體的精神向超越方向發展』。」

指出「莊周夢蝶」的寓言旨在闡釋無物無己的兩忘之道，並稱莊子的思想是忘的哲學。」²陳德和老師又說：「莊子不以世俗之用為用，亦不以無用為無用，他是超越了工具性之思考，肯定一切物皆有其存在之意義。」³凡此都將是本文論證的基本立場及前提。

欲探討莊子學說的真意義，本文以為不應只侷限在某家對於莊子學說的詮釋是如何如何，應就近代學者對莊子學說的討論加以理解，但對於歷代各家對莊的注釋亦不可免，因為欲探求莊子學說的真意義還是該回到《莊子》原文當中來尋得真意的。

本文是以《莊子》為第一手資料，在參酌歷代學著的意見與看法，試著來詮釋莊子思想的要義，至於詮釋的原則，是採以「創造性的詮釋」(Creative Hermeneutics)⁴，來作為本文整個架構的鋪陳以及敘述。為了避免這項詮釋陷入於主觀、只論一家之言的情況下，我們認為，除了詮釋者的詮釋原則需要完全充分表述之外，而且還必須要尊重歷代學者的看法及研究成果，並透過多個詮釋系統的比對以及反省，也就是從客觀的層面來切入本文欲討論的議題，以得出一個較周延的結論。我們採用袁保新先生對「創造性的詮釋」所歸納出的四個階段⁵，以作為本文研究的方法，如下：

- 一.《莊子》一書對於「自然」一概念曾作了何種敘述？這些敘述對於「自然」一概念意涵的賦予，是否清楚表達了莊子對「淑世」概念的主張？
- 二.鋪陳莊子對「自然」一概念所作的可能詮釋。
- 三.逐一討論當代學者對於莊子思想所作的不同詮釋。
- 四.探討莊子「淑世」思想應作何理解。

哲學研究方法除了上述所提及之「創造性的詮釋」之外，尚有其他多種之研究方法。高柏園先生在《中庸形上思想》⁶一書中所歸納舉證

² 參閱陳德和：〈論莊子哲學的道心理境〉《鵝湖學誌》第 24 期，台北，2000/6。陳德和老師說：「莊周夢蝶的寓言最後以物化作為義理之結穴，正是說明齊物之道就是無物無己的二忘之道。並將莊子的思想稱之為『忘的哲學』。」

³ 參閱陳德和：〈論莊子哲學的道心理境〉《鵝湖學誌》第 24 期，台北，2000/6。

⁴ 參閱袁保新：《老子哲學的詮釋與重建》台北，文津出版 1991，頁 10。袁保新先生認為：「創造性原則——詮釋者據自己所設定的詮釋原則或前提，來陳構思想的內容——為可及的目標。」

⁵ 參閱袁保新：《老子哲學的詮釋與重建》台北，文津出版 1991，頁 11-12。

⁶ 參閱高柏園：《中庸形上思想》台北，東大圖書 1988。

出之五種方法，其分別是：系統研究法，發生研究法，解析研究法，基源問題研究法，對比的方法學等五種。高柏園先生以為，第四種說法，乃是由勞思光先生消融前三種研究法而後，所得出最完善之一種研究方法。高柏園先生又認為「基源問題研究法」所企及的目標共有四項：「事實記述的真實性」，「邏輯意義的理論還原」，「理論闡述之系統性」與「全面判斷的統一性」等四項目標。⁷本論文也有參考上述的方法，但是並不以這些方法為限制，在論文進行中會以問題為導向，並以環環相扣的論證為骨架。

牟宗三先生曾經說過：

儒釋道三教都從修養上講，就是廣義的實踐的。儒家的實踐是 moral，佛教的實踐是解脫，道家很難找到個恰當的名詞。大概也是解脫一類的，如灑脫自在無待逍遙這些形容名詞，籠統地就說實踐的。⁸

陳德和老師亦云：

老子的哲學是解套的哲學，莊子的智慧是放下的智慧，..他們適時的反向思考，的確能讓世人從過激奔競中冷卻以復歸原有的自在，也能為你我提供無和有的新天地，使大家在洒然冰釋下，再度欣賞到性靈與世界的美麗。⁹

莊子哲學所揭示之人生理想，不僅有時代的意義，也有永恆的價值。從莊子文獻的脈絡當中我們發現，莊子的淑世是有可能的。本文第二章將分析莊子如何透視人之一生所存在之困境，以及莊子思想中的理想人格是如何的。第三章會談論存在莊子思想中的自由以及自然的含義。第四章則是介紹莊子之自由精神如何得以能夠普遍於人間，並且證明出莊子的淑世思想對於人世間改造與提昇是有用且有效的。

⁷同上，頁 5-8。

⁸參見牟宗三：《中國哲學十九講》台北，學生出版 1983，頁 103 - 107。牟宗三先生並認為，此種形而上學乃是從主觀上講，而非從存在上講，故稱之為「境界型態的形而上學。」道家是純粹的境界型態，其關鍵就在「玄」恢復了「道之創生萬物」之具體的創造性。而「道之創生萬物」所獲得的結果是「不生之生」，從不生之生才能說境界型態。道家的道之具體妙用即玄固然必須要和天地萬物連在一起來說，但這時說創生，創造的意義就是不顯，而生就是不生之生，這才是道家的本義、真實的意義。

⁹參閱陳德和：〈論莊子哲學的道心理境〉《鵝湖學誌》第 24 期，台北，2000/6。

第二節. 研究的範圍與材料

《莊子》是由莊周與其弟子的思想言論集。司馬遷對先秦諸子的國屬都有明確的說明，在《史記·老莊申韓列傳》約略介紹莊子其人其書：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王齊宣王同時。其學無所不關；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，以明老子之術。畏累虛，亢喪子之屬，皆空語無事實，然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言恍洋自恣以適己，故自王公大夫不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相莊周笑謂楚使曰：千金、重利；卿相、尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲於汙瀆之中，以自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾意焉。

《史記》謂莊子是蒙人，陸德明《經典釋文·莊子音義序錄》曰：「梁國蒙縣人也。」杜預注曰：「蒙澤、宋地，梁國有蒙縣。」蓋杜以蒙於戰國時為宋地，於漢晉為梁國蒙縣。《漢書·地理志》梁國領縣八，其三曰蒙。故莊子為梁人。而劉向別錄云：「宋之蒙人也，」於是班固、高誘、陳振孫、林希逸皆以為蒙屬宋，則謂莊子亦當為宋人。莊子之卒，應在宋之將亡，則亦為宋人也。¹⁰此外，根據郎擎霄先生的考察，則是推定莊子生於周安王十二年至列王六年之間（西元前 390 - 370），卒於周慎靚王四年至赧王二十五年之間（西元前 317 - 290）。¹¹然而，錢穆先生提出與前人相迥異的說法，他斷定莊子生於周顯王元年至十年間，卒在周赧王二十六年至三十六年間。¹²他甚而在《莊老通辨》提出莊前老後的說法，但是這項論點已經由郭店竹簡《老子》的發現而告推翻。另外，胡適之先生則認為莊子卒於西元前 275 左右。¹³關於此類諸多種種之議論，黃錦鋹先生在《新譯莊子讀本》中有詳

¹⁰ 參見郎擎霄：《莊子學案》上海，商務印書館 1931，頁 2。

¹¹ 同上，頁 4。

¹² 參閱錢穆：《先秦諸子繫年》台北，東大圖書 1998，頁 2。

¹³ 參閱胡適之：《中國古代史》台北，商務印書館 1960，頁 19。

盡的列舉，但亦是只能推斷而無法確定的。¹⁴又唐陸德明在《經典釋文序錄》對莊子書中的篇數作了以下說明：

然莊生弘才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。故郭子玄云：「一曲之才，妄竄奇說，若闕弈、意脩之首，危言、游鳧、子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。」漢書藝文志「莊子五十二篇」，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。其內篇眾家並同，自餘或有外而無雜。惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。徐仙民、李弘範作音，皆依郭本。今以郭為主。

《漢書·藝文志》稱《莊子》書為五十二篇，晉司馬彪、孟氏注《釋文敘錄》亦五十二篇。然而，現今所存莊書內外雜共三十三篇是經由郭象刪定的版本，至於為何要有外雜篇之分野、其歸屬的標準又何在？郭象說：

莊子閎才命世，誠多英文偉詞，正言若反，故一曲之士，不能暢其弘旨，而妄竄奇說，凡諸巧雜諸此之類，十分有三，或牽之令近，或遷之令誕，或似山海經，或似占夢書，或出淮南，或辯形名，而參之高韻，龍蛇並御，且辭氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以困後蒙今沉滯失流，豈所求莊子之意哉，故皆略而不存，今唯裁取長達致全乎大體者，為三十三篇焉。¹⁵

由上可知，郭象他認為長達能存為大體者，就予以保留，故全書三十三篇雖有內外雜篇之區別，但思想一貫才是重要之處。然而郭象的斷定在隋唐以前並沒有受到質疑，直到宋代蘇東坡首先懷疑〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉四篇不是莊子所作。其在《莊子祠堂

¹⁴ 參閱黃錦鎰：《新譯莊子讀本》台北，三民書局 1999，頁 11 - 19。

關於《莊子》一書，根據黃錦鎰先生的考證在此略述如下：「莊子的書，《漢書·藝文志》紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇二十八、雜篇十四、解說三。據《經典釋文·序錄》說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪以及孟氏都替它作注，就是那個本子。以後其他諸家，像崔譔注是十卷二十七篇，內篇七、外篇二十。向秀注是二十六篇，都沒有雜篇，這許多本子，都已經失傳了，不能夠了解其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象的本子，共十卷三十二篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一。」

¹⁵ 郭象之注本如今可見於日本高山寺卷子本後序，文中所引之郭象文皆轉錄自黃錦鎰先生：《新譯莊子讀本》台北，三民書局 1999，頁 19。

記》中說：「余以為莊子蓋孔子助者，要不可以為法耳。..莊子之言皆實予而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾，..然余嘗疑盜跖、漁父若真詆孔子，至於讓王、說劍皆淺陋不入於道。¹⁶」文中說莊子是幫助孔子的，雖表面攻擊但暗中相助。然而〈盜跖〉、〈漁父〉卻是真的攻擊孔子，至於〈讓王〉、〈說劍〉，更是膚淺鄙俗，不合義理。自從蘇東坡認為《莊子》有偽作之後，懷疑莊子書的學者與日俱增。¹⁷

近代學者對於《莊子》一書內、外雜篇作者也有不同的看法，黃錦鉉先生是以郭象的立場來判定，他說：「內七篇是莊子一貫的思想與見解。以理推論，內七篇不必與外、雜篇同時。..氣勢銜接，..不是莊子不能夠寫出來¹⁸」。認為內七篇不是莊子親手所著的而提出懷疑的學者，近代以王叔岷先生《莊子校釋·序》則說：「至於外、雜篇昔賢多疑偽作，然今本內、外雜篇之名，實定於郭氏，則內篇未必盡可信，外、雜篇未必盡可疑。¹⁹」然而，我們看《莊子》內篇，可以說是一個完整的哲學體系，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉；由至人無己到外則應地而王，無論內容條理都是一貫而成的，此誠如褚伯秀在《翼引》中說：

內篇始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己，無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊。物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王。斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。

褚柏秀所認為的是內七篇當為莊子本人思想，主要是基於其中思想見解的一貫性，肯定莊書內七篇的完整性與可靠性，而視外雜篇為晚出，作者與時間的先後亦不一致。且由於內七篇的文章風格與義理的表達，前後整齊連貫，與外雜篇有著粗細的不同，於是自明清以後整

¹⁶ 參見《蘇東坡全集/上》台北，河洛景本 1980，頁 391 - 392。

¹⁷ 參見黃錦鉉：《新譯莊子讀本》台北，三民書局 1999，頁 13-48。書中對各篇著作者所提之看法，皆有詳盡的整理。

¹⁸ 同上，頁 11-19。

¹⁹ 同上，頁 17。

個莊學研究有重內輕外的趨勢，如明朝憨山大師注莊只及內篇，在其所著《莊子內篇注》說：「一部全書三十三篇，只內七篇已盡其意，其外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活，便非世上之俗人矣。」陳德和老師認為這就是重內輕外雜的典型代表。²⁰唐君毅先生在《中國哲學原論·原道篇卷一》也將內七篇思想與外雜篇思想分開處理²¹，王邦雄先生也認為代表莊子思想者為內七篇。²²陳德和老師又說：

我們若在詮釋莊子思想時，無不扣緊內七篇文獻議論，將外雜篇僅作為旁證或占予以擱置，..這種刻意區隔內外雜篇的研究態度無疑是謹慎，並恰當的。但莊子與莊子後學彼此間各有其獨自的思考習慣與性情取向，但對於義理關懷的共同感受意當是延續性的。我們就老莊而言，當中存在很多的相同的關懷與理想，但就從風貌與型式上來說，還是有相異之處。老莊如此，莊子與莊子後學也一樣。所以，如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇。²³

所以，一旦了解道家的老子與莊子，所傳承的思想，是具有共通性的，也具有共同關懷的課題。那麼，莊子與莊子後學之間，在思想的傳承、連續性更是不可否認的。成玄英作《莊子序》中有云：「<內篇>明於理本，<外篇>語其事跡，<雜篇>雜明於理事。」林希仲在《莊子因·總論》也提到說：

<逍遙遊>言人心多忸於小成，而貴於大；<齊物論>言人心多泥於己見，而貴於虛；<養生主>言人心多役於外應，而貴於順；<人間世>則入世之法，<德充符>則出世之法，<大

²⁰ 參見陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》台北，文史哲出版社 1993，頁 2 - 3。陳德和老師說：「自明清以後，整個莊學研究漸漸有重內、輕外雜的趨勢，如明朝憨山大師注莊只及內篇，並說：『一部全書三十三篇，只內七篇已盡其意，其外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活，便非世上俗人矣。』就是重內輕外雜的代表。」

²¹ 參閱唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》台北，學生書局 1980，頁 341 - 424。

²² 參見王邦雄：《中國哲學論集》台北，學生書局 1983，頁 59。

又說：「<天下>、<寓言>乃莊子門徒對莊學的直接契悟，<秋水>、<庚桑楚>諸篇皆對莊學亦有相對應的把握與引申，故亦列為必讀或可讀之篇章，其他各篇則可視為道家後學轉出的思想，可另成一系統。」

²³ 參閱陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 3。

宗師>則內而可聖，<應帝王>則外而可王。此七篇分著之義也。然人心惟大故能虛，為虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相同之裡也。

關於《莊子》外、雜篇的文字，諸多學者，也有一致的意見，都認為不是出於一人的手筆。但卻是重要的莊學論文集，也是從《莊子》到《淮南子》之間的道家思想橋樑。如羅根澤認為自《莊子》到《淮南子》這段道家蓬勃的發展材料除了《管子》的<心術>上、下及<白心>等篇，《韓非子》的<解老>、<喻老>二篇以外，就是《莊子》的外、雜二十五篇²⁴。所以《莊子》外、雜二十五篇，不但是莊子學說的繼承，而且是填補道家思想真空時代的重要文獻。²⁵故本文以為，欲研究莊子其思想，不僅僅先需熟悉莊子內七篇思想的理路，對於外、雜篇中延續內七篇論述的思路亦當應該釐清，故拙文論述《莊子》思想的範圍以內篇為主，外雜篇中延續內篇思路之論述亦是拙文作為論證引述之材料。

²⁴ 羅根澤在《諸子考索》書中有提過，<天下>或是莊子所作，故除外，因此說二十五篇。

²⁵ 上文請參閱黃錦鋐：《新譯莊子讀本》，頁 19 - 21。

第二章. 人生的困境與超越

在整個中國思想中，「社會政治」的議題一向為多數思想家所關注。但在莊子思想中，卻主要是對於「自然」和「人生」的關懷。莊子的人生哲學主要是對「人生的理想境界」和「實踐方法」的思考；其學說是發端於人生存在的「困境」，而這也是莊子思想異於先秦諸子之處。如何自人生困境當中超脫出來，並安頓個體的生命於現實的世界中，構成了莊子之人生哲學的基本理論方向和內容。陳德和老師曾說：「莊子他是以『生命』為中心，他最終理想是在圓現生命意義，用以來證成『天地與我並生，萬物與我合一』的最高境界。²⁶」葉海煙先生也曾說過：

就莊子哲學主要的課題而言，我們大概言之，莊子的哲學是一種獨特的生命哲學。對生命本體的詮定、對生命真實的認識及對生命問題的解決，乃莊子哲學的主要意義。²⁷

由此可見得，莊子之最終目的乃是針對生命問題的解決，以實現生命的完滿意義。莊子以為，吾人所存在的這個世界，實際上正充斥著諸多問題，他更認為，所有的問題皆是由生命其存在的實際狀況所引發出來的。其中，最受莊子所重視的即是「自然」與「人文」之間相互交通之後所衍生的各種問題。然而「人文」的範圍又何在？就「人文」之意，在此泛稱指有文明之後所產生的各種狀況，「政治」指的是一種活動，而「社會」則泛指人所活動的範圍，故「政治」與「社會」都是包含在「人文」的意含之下，故若以「人文」為前提，則勢必要有「人」的生命將之帶出。而「人」卻具有一項其他萬物不具有的能力，那就是人會為了心中產生的意念以及欲望，而背離在「自然純真」的本然狀態。人一旦處在這種背離自然的狀態之下，則難以去實現完滿的生命義，如此一來也遠離了莊子理想的生命境界。莊子體認到人生所可能面臨的「困境」，乃是因人的計較執著所產生的。因此，唯有藉著精神的超脫，才得以解除為名膠利漆所桎梏的人生。

第一節. 生命的困境

²⁶ 參見陳德和：《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》，頁 15。

²⁷ 參見葉海煙：《莊子的生命哲學》台北，東大圖書 1999 三版，頁 1。

〈齊物論〉有云：「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」道之虧損，乃是由於是非之別明顯了。憨山大師有云：「自是非一彰。而大道喪失矣。愛。私愛於一己也。成。前云一受其成形。自迷真性。成此形骸。固執為我。故大道虧損多矣。²⁸」張默生先生也說：「仁義是非都是害道的東西，故必須要忘去仁義，泯除了是非，才可以涉足道的藩籬，冀以升堂入室。又按學道必先排除成見，易以誠心和虛心。²⁹」綜合以上所言，是非對錯之心正是造成人遠離大道的阻礙，有了是非觀念，也就生成了我執。因為，受到是非等觀念的宰制，導致私愛之心和我執的觀念之生成，如此造成了分別心，對於「道」也就相行漸遠了。在莊子看來，是「道」成就了生命，故唯有「道」才能夠作為生命的最高典範。³⁰因此，是非仁義對莊子而言，僅是將道德等諸多規範加諸在人的生活世界當中，然而處在這樣的生活形式底下，則是將生命遠遠地抽離了「道」。（關於仁義的談論將於本文第四章再次提到。）

在此本文要提出的一個問題是：一切的道德³¹規範皆是生命規範嗎？也就是說，生命就是由道德規範所建構出來的嗎？葉海煙先生認為，從人性之自覺為起點，通過道德在生命中的實踐，如此，才能夠達到完滿的生命。³²我們將以上的觀念建築在「道」是生命之實然與應然的契合點，實然與應然的生命內涵皆是「道」的真實內涵。這樣的理解之上，那麼對於生命中種種無法以人力駕馭之事，也就能更坦率的面對了。本文以為生命的規範對莊子而言絕對不是建立在道德規範之上的，莊子認為唯有以保生、全生進而求圓滿生命才是主要依

²⁸ 參閱釋德清：《莊子內篇注》台北，廣文書局 1991，頁 43。

²⁹ 參見張默生：《莊子新釋》台北，開明書局 1983，頁 205。

³⁰ 參見葉海煙：《莊子的生命哲學》，頁 16。葉海煙先生說：「莊子藉著對儒家繁瑣化批判的同時也引申出以下的觀念來：「吾人生命的大宗師並非不通生命造化的禮，而乃是大通的道。道大通一切之生命，故成為生命最高之規範，而以是非仁義為內容的道德型式則遠離生命，甚至有害生命。」

³¹ 在此我們概略區隔儒家的「倫理之德」與道家的「自然之德」。倫理之德所指的是人倫間的關係，是一種根植於人的本性該如此如此。而自然之德所指的是「牛馬四足之謂天」的那種天生下來就該如此。我們可以這樣說：「儒家是從人文本性來規範，是一種人只能遵從的規範，他是從道德主體來判斷的。」

³² 參見葉海煙：《莊子的生命哲學》，頁 40 - 41。葉海煙先生提出，關於《莊子》的道德進路，應有三點認識：「1、以人性之自覺為起點，一路指向完滿生命之道。2、結合道德之為道德的本質意義及實現，莊子透過生命之動與靜，為道德的實踐準備了一條通曲成直地進路，其生命的行上屬性與道德的實踐有十分密切的關係。3、最高的道德是無為而不為的自然。」

歸。

莊子以為，對任何個人來說，以人的這種存在型式終將會毀滅，這實是屬於人之有限形軀所不可免者。他說：「一受其成形，不亡以待盡。」（〈齊物論〉）；又說：「終身役役而不見其成功，忡然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」（〈齊物論〉）我們或許可將之視為對生命的一種眷念而產生的深切情感。但莊子不侷限在以生命之有限與形軀之毀朽，而是以超脫的胸懷面對人生當中的種種困境。他不同於原始佛教思想把現世生活、生命當作是苦難，於是對人生表現出憎惡、負擔的此種觀念和態度³³；本文認為，莊子正視並理解人之一生中可能存在的困境，而這樣的困境是每個人都可能會面臨到的，也是使人無法逍遙於人間世的阻礙³⁴。本文更進一步認為，莊子有著明顯地要從這種限制中、人之最根本的困境中超脫出來的意向，並認為這樣的困境是可以超脫的，吾人可以藉由修養工夫，超拔於種種困境之外，並獲得精神自由之逍遙。

莊子極為仔細地觀察並具體描述了人的生活景況和自然及社會的環境，因而察覺到圍域著人的生活展開的障礙，就是所謂的人生的困境。在此我們試著將人生困境的種種描述就其性質概略歸類為三個方面：自然的、社會的與自我的。

壹. 自然之限制：死與生

人既是自然界的萬物之一，即如同莊子在〈大宗師〉中說的：「號物之數謂之萬，人處一焉。當同之時，萬化而未始有極也。」說明了人也是要加入這個「萬化」的行列，無法跳脫出這個「始卒若環」的圍圈之外。《莊子》書中談論到「死」一共出現了一百六十六次，在《莊子》書中，生與死當然是相對立的，並且終究是人生無法橫跨越的一個限制。〈齊物論〉當中說了：

³³ 原始佛教基本教義“四聖諦”的“苦諦”，就系統地表述了這種思想觀點。

³⁴ 崔大華先生說：「莊子這種超脫事實上是建立在於對於人的所歸與大歸的理解、認識，再從而由一人生的自然困境當中超拔獲得精神超脫的意念，近乎轉向成為人生哲學的理念。而不是企求人的感性存在之永生。詳見崔大華：《莊學研究》北京，人民出版社 1997，頁 143。

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不之大哀乎！

根據以上的引文，我們得知，莊子認為形體生命必然受形軀之限制而且終有腐朽的一日，而其中的生死大限，是所有人都無法逃避的。死亡它必伴隨著「生」而來，我們一旦接受了「生」，就必須正視以及面對死亡的來到。一旦理解了這一層相聯繫的關係，那麼如何能夠「安」於「生死」和種種人世的苦難，才是莊子用心之所在。莊子認為人生存在的限制是必然的，而人生的種種限制就是痛苦生成的來源。然而在這樣的痛苦中，人是否就只能漠然的接受呢？很明顯的莊子認為不是。莊子以為，人生存有之必然限制並非苦痛之來源。對於生命之種種痛苦的無法釋懷，乃是因為人先有了「成心」之故。因此，莊子以為人生的苦痛是出自於預設存有價值的成心與執著。〈齊物論〉有一段話提到：「忘掉死生，拋棄是非，就能逍遙於無窮的境界。」

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

在〈知北遊〉中，又另藉老聃之口說出萬物乃是順化而生，而又順化而死的道理，死生本是自然而然之事，人類不該為了它而感到哀傷，反而應該為解除那天然的束縛，毀掉那天然的羈絆，感到鬆散自適：

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

莊子在此是將由出生至死亡的歷程放大來看了，故由生到死的每一瞬間生命都不斷在消耗與毀損。人之生於天地之間一霎眼，就過去了。這也就是說，人從一有生命的開始就已經預設了死亡的存在，而且是無時無刻不在進行著的。人在活著的每一時、每一分以及每一秒都是

不斷在萎縮地衰敗下去，人沒有不死亡的。已經順著自然的變化而生出來了，又順應著自然的變化死去。由以上的敘述我們可以看出，莊子認為作為「人」的這種存在形式，終究將會形化，這是人生的大限。而莊子也有著極強的要從生命的大限中，超脫出來的意向。本文以為，這種超脫其實是莊子對於人生的存在的歸向有了真正認識與理解，一旦知曉了這是不能以人的力量去改變的事實，唯有以精神超脫之並打破生死的觀念，擺脫其對生命限制意向，於是生命的精神面向得以超脫翱翔於六合之外。所以，莊子在人生之自然困境的超拔之時，也獲得了精神的解放超脫的意向，再更進而轉變為人生哲學之理念，然而這一理念的生成乃建立在「以死生為一條」、「死生存亡之一體」是莊子對於超脫死生這樣一種自然的理解之上的。

上述所言的困境是所有普遍性的，這當中包括了只要人一被生出來時其生理狀態所必須面對的限制，也就是必須要面臨出生與死亡的過程。而在這一過成當中當然也包括了老與病，這二者是吾人在由出生邁向死亡時種種生理限制所逃脫不了的侷限。

貳. 社會之限制：時與命

「生死大限」乃是人之作為自然的存在者所必需要面對的歸宿，而此種大限在經由每個人所表現出來的形式又是極為不同的。〈至樂〉有則寓言寫道：

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

莊子在當他妻子剛死的時候，仍難免如常人一樣而充滿悲傷，但更重要的是，莊子事後能夠從「以道觀之」的角度來看待這樣的一件事。他反省到生死都不過是「形化」而已，並且又說：「雜乎芒芴之間，

變而有氣，氣變而有形，形變而生。」萬有之先原本是一奧藏，此超越之奧藏在恍恍惚惚間，變而有氣息，氣息變化而有形體，形體變化而有生命，現在生命又變化而死亡，這種演變的過程就像春夏秋冬四時的運行一樣，莊子自覺到若能不執著於生死的計較才是通達性命知本真。

若我們在此不以「質料因」的說法來看待「化」，也就是不採取氣化論的論點以「氣」為基礎；而是採取萬物本然是怎樣就怎樣的觀點來看待。莊子所認識的差別並不是「形軀」上的差別，他泯除掉「價值」上的差別。故不是從「形化」的觀點來看，而是將自價值的觀點所判斷的差別之心給以消解泯除了。

自然大限的死生議題，對於單一個人，就他全部的生活歷程來說其生、成、毀、滅之進度，這些因素它們是讓人得以選擇的方式存在，還是屬於一種唯一的、規定性的作用著呢？顯然的莊子在這裡認為這是屬於一種人力所不能干預的必然性，他稱之為「命」³⁵。命字在《莊子》中共出現了五十八次，莊子認為這種必然性就好像是春夏秋冬四時的運行一樣，以人的微弱力量，想要影響甚至或是改變它，根本就是不可能的事情。所以，在〈大宗師〉中也有提到：「死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」人的死生，是大化的流行，有生必有死，就像有晝必有夜一樣；有晝必有夜，是自然的規律；不過按著人的生死說就叫做「命」。在〈人間世〉之中有一段敘述：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解于心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃于天地之間，是之謂大戒。

天下有二種大法則，其一是「命」，這是一種命限。其二是「義」，子女和父母的關係，是天然注定的，也在命限當中，這是固結於心而不可解的。人臣與君上的關係，是人類社會的一種名份，可叫做「義」，無論走到那種社會裡，都有著這樣的隸屬關係，是無所逃於天地之間

³⁵ 參見崔大華：《莊學研究》，頁 144 - 145。崔大華先生認為，莊子思想中的「命」作用範圍，不僅決定人的死生自然大限，而且它還制範、預定著人的一生在社會生活之中的倫理關係和貧富窮達的遭遇。

的。

莊子以為人生當中必有些限制，諸如生死、情欲身體的腐朽等，甚至是人際關係也包含這種限制。對於這種限制，難道莊子就認為對於生命中普遍又必然的限制我們應無條件的接受嗎？很顯然的，不是。莊子他是「安」之若命，他雖然接受這種是必然又普遍的「命限」，但他更重視的是如何去「安」在這樣的命限當中。

那麼這種必然性，對於莊子來說只是一種很強烈地感受到這種限制，但是並不能成為一種有具體的內涵和能為理智所把握的對象。因而這種必然性在莊子看來祇能一種與生俱來的限制，是人所具有的限制。然而，莊子並不以此為限。故莊子要如何超脫這種必然的限制，則是下一章要討論的。

張默生先生說：「然而『命』是自然的流行，即是道的作用。³⁶」萬物的生存死亡，得失禍福，都是這「命」的作用。所以〈大宗師〉又提到：「求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫。」推論使之窮困的，乃是自然演變使至於如此的，也祇能稱之為命。〈德充符〉當中亦說：「游於羿之彀中，中央者，中第也；然而不中者，命也。」想要遊於善射如羿的彀中，那是很容易被射到的；但有時也可能不被射中，那便是他的命運了。〈達生〉也提到說：「不知吾所以然而然，命也。」我不知道我何以是這樣，而只能以命稱之。此外，在〈山木〉中也提到：「吾命有在外者也。」我的命運和外物相接觸。以上例舉，清楚說明在莊子的人生哲學裡，普遍存在於經驗世界的種種限制，人不能窮究何以會如此，而只能以「命」稱知。這種未被認識的外在必然性，乃是構成了人生在獲得精神自由的困境之一。另外，尚有一個重要的概念：「時」。《莊子》書中提到「時」字共出現六十七次。在〈山木〉篇提到莊子以大衣補之的衣著，去面見魏王的故事：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿

³⁶ 張默生：《莊子新譯》，頁 208。張默生先生認為：「萬物之所以為萬物，可叫做『命』，萬物之各有其所形，可叫做『分』。吾人若能『守分安命』，便是合於自然，合於天，合於道。自然也、天也、道也，參而一者。」

乎？其得柘棘枳枸之間也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心徵也夫！

身在處在君昏臣亂的時代中，由於受制於環境的限制，不能表現他的才能。故「時」在此所表示的是能否在當時行道，就是說一位有才能的人所生之逢時與不逢時。另在〈養生主〉中關於老聃死，秦失弔之時，老子弟子的談論：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」成玄英云：「帝，天也。」〈大宗師〉篇有云：「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。」與此文大致相同。來去得失，皆謂生死。另外〈德充符〉郭象注亦云：「生為我時死為我順；時為我聚，順為我散也。天生人而情賦焉，縣也。冥情任運，是天之縣解也。」所以，人一旦成形來到世間乃是順時而生，待到生命的蠟燭燃燒到了盡頭，這也是順時而死的。時的意義在莊子的認識下是同命一般，乃是由人無法把握的範圍。另一個「時」的意涵是莊子在〈逍遙遊〉中的一則寓言中有表示：

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。此大年也。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！

在此我們將「時」大致分述為兩種意義：一是所身處之時世與時代以生命大限到來之適時、應時。二是一般季節、時間自然界運行的時觀念。生命一旦受限於長短有限的時，也將會影響其所知。

莊子對於「時」的觀念可以分析出兩個概念：第一，時與命一樣，是制約、圍限住人的本性，使之無法充分發揮的一種客觀力量，為一種必然性，一種命限，為構成人生困境的因素之一。第二，時與命同為必然性，其型態是不同的。「時」的必然性則是由這些力量整體的發展，乃是一個包括了政治、經濟、道德等各方面全部的社會環境³⁷。

³⁷ 參閱崔大華：《莊學研究》，頁 146 - 147。

第二類的困境是主體與其他的限制，它一來具有普遍性，對所有人均是有效的。二來它又具有特殊性，人並非獨立的個體，他必定是社會性的。縱使隱居山林也是逃脫不掉血親之間的關係與屬國屬民的管轄，〈尚書〉有云：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」因此，人即使獨居深山峻壑之中依舊逃脫不掉這樣的關係。

參.自我之限制：情與欲

唯有精神自由之獲得，才能使人的生命得以充分發展。換言之，精神之逍遙乃是人之生命得以充分朗現的第一要素。然而精神自由的獲得不僅僅只是受阻於生死大限以及時命的社會約束，另外還有一種自我設置的障礙。即，哀樂之情與利害之欲。莊子以為，哀樂之情是作為人與生俱來所免不了的。故〈至樂〉說：「人之生也，與憂俱生。」另外在〈知北游〉中也有說：「哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。悲夫！世人直為物逆旅耳！」哀樂來時，我不能抵禦它，人只不過是作為哀樂的旅舍罷了。相同樣的，利害之欲也是人之所不能免，乃是人的本性所固有的。〈盜跖〉篇說：「人卒未有不興名就利者。」眾人沒有不追求名利的。接著又說：「夫聲色、滋味、權勢之於人，心不待學而樂之，體不待象而安之。夫欲惡避就，固不待師，此人之性也。」人之喜好、厭惡、逃避與趨赴，本來是不需要老師教導就會的，這乃是人的天性。

從上文我們大可發現莊子對於這種情欲發生的來由與過程，是很敏銳地把握到，就如同對「命」的構成是一樣的。在〈齊物論〉中更清楚說到：「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」情緒態度的表現，諸如喜怒哀樂，多求多悲，反覆惶恐，輕佻縱逸，都是由外在物的影響而人無法自持所引起，如聲樂出於樂器的洞孔、菌類因水氣的蒸發而形成的一般。這些都是由無而有。所以一切的現象變化，遷流變化，就有如白天黑夜的相互交替一般，我們卻不知它們究竟是從哪裡產生的。³⁸這樣無來

³⁸ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》台北，三民書局 1990，頁 70。吳怡先生又說：「各種情緒變化的情態，都是因外物的刺激而起，..我們卻不知它們究竟是從哪裡產生的。」「已乎！已乎」是勸我們停止勾心鬥角，向外追逐，使心平靜下來，就像「厲風濟則眾竅為虛」一樣。在這個時候，

由的變化是直接的或者間接的對我們心產生了無端由的不安與恐懼。因為這樣的心境使得人生成了一股企求超脫之的企求。由於人的情緒變化是形軀所無法逃脫的之一的困境，而這種困境往往是受到外物的刺激而人無法自持，人之所以無法自持的原因是對於欲望之無法抵擋所引起。然而莊子卻又明白地肯定，欲望正是使得人的精神無以自由飛翔的一項沉重負擔。在〈庚桑楚〉一文有云：

富、貴、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。

根據《莊子》引文，我們可以從莊子對於影響著人情緒反應人的心志之種種原由分成以下兩點來討論：一為「勃志」，他說：外物相誘的勃亂，心靈他用的束縛，乃造成拋道棄德的繫累、通暢大道的阻塞。所以，富有、尊貴、顯達、威勢、聲名、利益，這六項是心志的擾亂者；二為「繆心」：容貌、動作、顏色、情裡、氣度、意欲，這六種是心靈的束縛者。而影響人「離道」、「累德」又從二個方面來看。他說：厭惡、愛好、喜悅、憤怒、悲傷、歡樂，這六項是德行的妨礙，使人「離道」；去捨、從就、收受、施與、智慧、才能，這六項是道心的壁障，使人「累德」。綜合上述我們得知以上四類為莊子認為會影響人之情緒的反應，終會使人離道累德的原由。不擾亂心胸，就能夠平正，心胸平正就會定靜，定靜就會純明，純明就會虛空，心理虛空，又能夠無為而無不為了。

接著莊子又把對人生困境的分析、認識導向了更加深入的人的精神層面，即人的情感與意志的心理過程，但他也說明了如何去除這些因外在的誘惑所造成的內心欲望，以達到內心純明虛空的境地。德國哲學家卡西爾（Ernst Cassirer/1874 - 1945）說明了人類發展史上一重要的現象，他說：「從人類的意志最初萌發之時起，我們就發現一種生活的內向觀察伴隨著並補充著那種外向觀察。人類的文化越往後

「旦暮得此，其所由以生乎？」這句話是本段的結論，也是關鍵。

發展，這種內向觀察就變越加顯著。³⁹」所以，我們觀察出莊子思想對於社會的反省是從精神自由來談。他由先前中國思想向外觀察、分析人的社會行為，轉而注重的是工夫論。他強調的是當人在面臨人生當中有限的侷限中，如何借用心靈之修養這一層工夫來化解人世間種種的糾葛。由以上的種種敘述，得出如下結論：莊子人生哲學的理想人格及其精神境界是從人生困境升越、顯現出來的。《莊子》為此後的中國思想的人生哲學開拓了一個新的層面。

莊子認為時與命都是有限個體所會遇到的限制，本文又將「時」區分為兩個意義。一是所身處之時世與時代（即生命大限到來之適時、應時）。二是一般季節、時間自然界運行的時觀念。生命一旦受限於長短有限的時，將會影響其所知。這是一種構成人生困境的因素。然而，時與命雖然同為一種外在必然性⁴⁰，但它們的型態卻有所不同，「命」這種必然性是諸種社會的力量與命限的蘊含，如生死、父母子女、君臣、人倫間的交互關係。這些可由〈秋水〉篇中的一段假藉孔子之口的話得到驗證：

我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也；當堯舜而天下無窮人，非知得也；當桀紂而天下無通人，非知失也；時勢適然。

這裡意思是說，我忌諱困窮已經很久了，可是結果還是不能避免，這是命運呀！求通達很久了，結果還是不能得到，這是時運。當堯舜時代的時候，天下沒有不得志的人，這並不是人的智慧高明；當桀紂的時後，天下沒有顯達的人，這也並不是人的智慧不高明，這都是時勢造成的。

莊子透視了世間所存在之一切利害關係，並認為個人必須要超脫這種世俗間之名利、權位等種種羈絆，才得以使精神境界達到絕對自由的狀態。牟鍾鑒先生說：

莊子用逍遙論解消功利觀念，用無為論解消禮教觀念，用死歸至樂解消生死觀念，讓人的精神得到一種提昇，超脫於世間名

³⁹ 參見卡西爾：《人論/An essay on Man》台北，結構群 1989，頁 6。

⁴⁰ 這裡的「時」所指的是身之所處的時代，並非自然流行中的四季、時間之意。

利之計較，從而把人的精神空間擴為無限，任其自由翱翔。⁴¹在圍困著人心自由的諸多束縛的場域裡，莊子為擺脫之使能達到精神的超脫，他無視於世間的一切成就、毀敗、是非、功利，將這諸多的煩擾人心的外因重要性減至最低，他不僅僅打破傳統禮教為人帶出來的假面的迷思，並解消了死生觀念為人侷限的有限。人的精神自由於此得以突破有限的空間與時間概念，進而昇華至無涯垠的宇宙之外⁴²。第三類的困境是存在主體本身自己當中的限制，也就是情感與欲望的生成。這些喜、怒、哀、樂的心境起源自人的內在本身的知覺、感官一旦與外界環境交相混雜之後所必會生成的後續情緒的反應。

在此，本文接受崔大華先生對於莊子人生困境之描述，但是莊子哲學並不是僅接受實然困境，而是超越了實然困境。若是莊子的世界即是經驗實然的世界，那麼我們無法將莊子的工夫論安置在其哲學系統中。為什麼呢？假使莊子只接受實然世界裡所產生的困境，那麼他將會演析出兩種情況：其一是全盤接受所有的困境，並成為一個人云亦云、隨波逐流之人；其二為自困境底下逃開，當成一個生活在自我幻想世界裡的阿 Q。本文認為，莊子不將現實世界裡的狀態只當成必然來接受，而是進一步通過價值來美化存有，亦即是通過自然無為的無執道心消融一切有為妄作，保全了人間一切的美與善。

所有以上三類所區分出來這些不論是普遍性的限制、主體與其他的限制、主體本身當中所存在的限制，都是人生當中所存在的而且必須去面臨的困境。那麼莊子在這裡難道只是為了證明人生中有這些無法讓人得以逃脫的困境嗎？很顯然的不是。《莊子》書中反映出當人在社會所面臨種種的現象是如何的無可奈何，而在這種不可奈何的情況底下人要怎樣去超越，而超越的層次與方式又可以分成何種面向與方式呢？這亦是本文撰寫的目的，就莊子所認為人生所存在的困境，不但有著超越的可能性，並且可以藉由理想人格修養工夫的方法將人

⁴¹ 參見牟鍾鑒：〈道家學說與流變史〉《道家文化研究 第一輯》上海古籍 1992，上海，頁 14。

⁴² 同上，頁 14。牟鍾鑒先生又說：「莊子是要徹底破除俗見成心，使人的精神境界超脫出一切世俗的利害是非習慣，而達到絕對自由的狀態，並說束縛人們心靈的不外乎是對功名利祿權位的追求，使得人為物役；對傳統禮教的尊崇，形成心靈的禁錮，不得自由發展；對生命的留戀和死亡的恐懼，精神不得安寧，卻不知生死乃大化自然，哀莫大於心死；對是非善惡美醜的爭辯，日以心鬥，自是而非相，難知大道之全。」

自無可奈何的困境之中超拔出來。這也是第二節撰寫的目的。莊子既然有著能夠超克現實社會的困境中於理想的境界能力，那麼他能超克出來是以何種方法來超克的呢？

第二節、理想人格的生命精神境界

由於受到人生存在之困境的侷限，吾人受到此等侷限之綑綁，致使其精神難以達到自由之境界。因此莊子觀念中的理想人格，實際上就是要以「工夫」的進入去克服、擺脫此等困境的一種努力。儒家推崇「博施于民而能濟眾」（《論語·雍也》）者為聖人；然而莊子所描述的理想人格當中，能超脫生死、時命、情欲之限之理想人格的名號甚多，有真人、至人、神人、聖人等的描述。「真」字之使用，以往在儒家的經典尚且未曾出現過，因此，可以認定「真」字之使用乃是始於道家⁴³。錢穆先生認為莊子所謂的「真」，乃是指其獨化的歷程而言。莊子心目中的理想人格也就是「真人」，是能夠隨順大化而不失卻其獨化之真者⁴⁴。王煜先生也說：

在《莊子》真作形容詞，指實在、不假偽、不虛妄、誠實，引申指正確，總共三十次。兩次是〈齊物論〉的真君與真宰；十六次是真人，《莊子》所言的真人即是聖人、神人、至人、全人、大人或天人⁴⁵。

莊子在〈大宗師〉裡頭所描寫的真人的最完整的：

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。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。是知之能登假於道也若此。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。古之真人，不

⁴³ 參閱錢穆：《莊老通辯》東大圖書 1991 出版，台北，頁 152。錢穆先生認為：「真字在儒家古經典中未曾見，至莊子始創用之。」

⁴⁴ 同上，頁 152 - 153。錢穆先生並更進一步說明：「宇宙間固無異物而經同一之歷程以為化者。莊子所謂獨化，即指此一段化之歷程，乃為此一物之所獨有也。..莊子真字即指化，不指由化所成之物，物則僅是由此獨化之化而見若有物耳。..莊子理想中之人生，其主要即在知有此真而能保守之勿失，故既曰見獨，又曰葆真，葆真即是保有此神。故莊子既謂之真人，又謂之神人，而又稱此種人為至人者，蓋此即達到莊子理想人生中的一種終極境也。」

⁴⁵ 參閱王煜：《老莊思想論集》聯經 1979 出版，台北，頁 428。

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

真人的不知悅生惡死，事實上並非不知生之可悅、死之可惡，他實際上是將生死看作自然的變遷，以順應自然之心來看待、對待生死。本文以為他的不知，是忘卻一般所認為、相信的「小知」⁴⁶，誠如吳怡先生所說「莊子的不知是真知的一種轉化過程⁴⁷」。所以能夠受而喜之。不求天給予更多的年限，使我們能忘生，即忘卻生命之有限，並視生命之大限為「復歸於道」。我們可藉王邦雄先生對於〈逍遙遊〉中「至人無己，神人無功，聖人無名」這一段話來做說明：

至人神人聖人，是莊子的理想人格，問題是這三句話是講工夫，還是描述境界呢？吾人以為，這是既講工夫又描述境界的語句。就敘事句言，『無』作動詞用，『無己』即是通往『至人』境界的工夫；就表態句而言，『無己』是謂語，用以描述『至人』的境界。也就是說，透過無己無功無名的修養工夫，才能開顯出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羈絆的那份超曠自得，始得豁達顯出⁴⁸。

故由上述可以得知，莊子所談的理想人格是一種透過修養工夫，才得以成就出至人神人聖人的超越境界。而這樣的境界是必須先要「忘生」之後，再透過了無己無功無名的工夫才能達到理想人格之超越境界。接下來，再來分析莊子理想中的生命境界是怎樣的。葉海煙先生說：

莊子肯認的生命是在〈大宗師〉提到過的「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」的生命，所肯定的是當中「畸於人而侔於天」裡頭的「畸人」，而並非「憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳

⁴⁶ 參見吳怡：《逍遙的莊子》東大圖書 1984 出版，台北，頁 64 - 68。吳怡先生認為：「《莊子》所言『小知』分述多種，其中有一點是說明：『陷於小知而不知真知，乃是為思想所困。又說人世間思想的爭辯也是如此，即大道只有一個，可是思想家們由本身的氣質、習性、以及受教的不同，因此只看見到的一偏，由於仁者見仁，智者見智，而有各種理論。』」

⁴⁷ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 228 - 229。吳怡先生說：「當『知』化入於『道』，這時的『知』便是『真知』。『真知』與萬物同化，自然不受外物變化的影響。此段論真人，是指對外的超脫。」

⁴⁸ 參見王邦雄：《中國哲學論集》，頁 66。

目」的世俗中人⁴⁹。

本文以為，莊子所肯認的當然不是世俗之人，但是「畸人」是否真正能體現莊子對生命理想人格之完成，也就是本文接下來所要探討的問題。

莊子在〈大宗師〉一文中有提到「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。」成玄英云：「子反、琴張，不偶於俗，乃曰畸人，實天之君子。案不偶於俗，即謂不偕於禮，則人皆不然之，故曰『天之君子，人之小人也』」這段文章中說明「畸人」應該是：「效法天，且異於世人的。所以說，天的天人，乃是人間的君子，而人間的君子，乃是天的天人。」然而，在〈天下〉篇中也有提到關於「真人」的談論：

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。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。

成玄英云：「以上四人，止是一耳，隨其功用，故有四名。」王煜先生說：「這裡的真與精都是指天道的意思。⁵⁰」高亨說：「天人、至人、神人同為第一等人。」又云：「精者，道之精也。..真者，道之真也。⁵¹」莊子在〈田子方〉亦云：「其為人也真。人貌而天虛，緣而葆真，清而容物。物無道，正容以悟之，使人之意也消。無擇何足以稱知！」文中說東郭順子是人貌天心的真人，兼有天、人，外表與常人無異，內心妙契於自然，不但能夠虛還順物，而且還可以保持天真，他不失赤子之心，使整個生命晶瑩澄澈，隨時可以嚴謹地曉諭不合理的人物，使他的非理性欲念能夠自然地冰消瓦解。本文以為，莊子的理想人格「真人」乃是能夠順於大化，並且能夠知「真」而能保守之，使其勿失。林希逸又說：「與天地精神往來，與自然造化者為友也。不傲倪萬物者，不與此傲倪於世也。」阮毓嵩說：「敖去聲，倪通睨。言未嘗輕視萬物，而自存驕傲之見。」王先謙說：「不責人之是非，

⁴⁹ 參閱葉海煙：《莊子的生命哲學》，頁 16。

⁵⁰ 參閱王煜：《老莊思想論集》，頁 435。

⁵¹ 參閱歐陽景賢、歐陽超：《莊子釋譯/下》台北，里仁書局 1985，頁 1343。

以與世俗混處。」如上文所云，「畸人」雖然不去責問是非，與世人混同一起，但畸人的心中卻難免存有驕傲之見。雖然上能與造物者遊，下能超脫生死變化。但畸人欲思考超脫，故不得不與世俗相對抗的特性，的確是很難去展現生命的完滿。陳德和老師說：

莊子在〈大宗師〉中將生命意義的極成規定為從俗人經畸人以證真人，正完全吻合此一命題。畸人具有崇高的超越性，但也是一種生命的割裂，...而弔詭的是，這一步的超越分裂，乃步向真人境界中之過程中所必然出現者。⁵²

接著又說：

惟兩忘才能兩行，惟兩行才是天人相不勝的真人，..因為畸人有崇高的超越性，但也是一種生命的割裂。從「反」到「忘」，誠為畸人昇華成真人之向上一機也⁵³。

如前文所言，是畸人證成了真人，就如上文所述的真人，他的外表與常人無異，內心妙契自然，虛懷順物，但能保持天真，不失赤子之心，他同時達到與天地精神相往來不敖倪於萬物。事實上真人打破所有由「心」來預設的種種是非、對錯、美醜的成心執見之庸俗觀念。憨山大師說：「須是真人出世。忘我忘人。以真知真悟。了無人我之分。相忘於大道⁵⁴。」本文以憨山大師是基於佛教的觀點來看待莊子的理想人格「真人」，所以提出了「出世」的說法。然而，南方淨土、西方之極樂世界是否為莊子所追求的最高境地呢？基於上段之敘述我們可以瞭解莊子的理想人格「真人」能夠體現生命之圓融境界，並認為存在人間世中的種種困境，諸如義與命等都是逃脫不了的。因此唯有藉養生養心之方，以無厚入有間，直達逍遙之南冥天池，才是莊子心目中理想之境地。誠如陳德和老師所云：

老莊生命理想之證成，是先要通過反省批判以消除人為的偏見、解放人為的執著，讓人的天德本體如如朗現，最後達到即天即人、萬物一體的和諧境界。..畸人是反，真人是合，如

⁵² 參見陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 228。陳德和老師認為：畸人「獨與天地精神相往來」亦即突顯了人的超越面，卻常不免於孤高冷蒼莽悲涼，而能化掉畸人的孤亢而與萬物無障無隔、共飲太和的才是「真人」。

⁵³ 同上，頁 235。

⁵⁴ 參見憨山釋德清：《莊子內篇註》卷二〈齊物論〉，頁 2。

相對於畸人第二序的反省之知而言，則真人的真知乃是更進一步超克畸人知與不知的對立而顯一知而不知、不知而知的圓頓者，真人之所以是真人，就在他能超越俗知的計較，而不被俗知所迷惑；他能超越生死的喜惡，而不被生死所困限；他能超越慾望的競求，而不被欲望所擺佈，他能超越情緒的紛馳，而不被情緒所牽引。⁵⁵

我們可以得知，莊子所談的「真人」精神境界的最主要內容是為了對構成人生困境的三種界限的超越。一、不知悅生，不知惡死：是齊一生死的表現。二、不逆寡，不雄成，不謀士；是順應時命的態度。三、其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深：是無情無欲的表徵。

綜合以上所述，莊子學問的重心，乃是著重在生命的實踐上，故無論是聖人、真人、至人、神人，總括而論，皆是一個針對生命修養的境界所發出的，其共同的稱謂只有一個，那就是「真人」。牟宗三先生在《才性與玄理》曾說過：

老子之為「博大真人」實即「不離於精」之神人，「不離於真」之至人。精、真，皆內斂之辭。……故「不離於精」之神人，「不離於真」之至人，乃至統稱之曰「真人」，皆是內斂而沉潛堅實之風格也。⁵⁶

我們順著牟宗三先生的意思來解讀是，儘管莊子理想人格的名號甚多，有真人、至人、神人、聖人等的描述，但其境界都是相同的。

在〈人間世〉出現：「知其不可奈何而安之若命」一句，嘗有人就依此認定莊子是宿命論者。然而，莊子可真是如此？吳怡先生則認為：

然而莊子的「安之若命」，和一般人的安於命運有所不同，後者把一切都推給命運，而心也隨命運擺佈，向下墜落，而不能向上提昇。相反的，莊子的首要之旨是把無可奈何之事，安之於命運，而心卻超脫這些物累，與大化合命。也就是所謂的天命，這是第三層意思。⁵⁷

⁵⁵ 參見陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 227 - 228。

⁵⁶ 參見牟宗三：《才性與玄理》學生書局 1997，台北，頁 173 - 174。

⁵⁷ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 267。吳怡先生還說：「在中國文字裡，這個『命』字，

根據吳怡先生的說法以及我們前文所討論過的，我們將莊子對於「命」的看法導向為以下三個思考面向看待：一是從「命」的觀點來看莊子思考人間世中有著種種限制，諸如生死、存亡..等。二是一般人對命的看法，吳怡先生以為一般人由於不知以上種種窮達死生的來源，故只能視之為「安之若命」，然而莊子在此所反映的問題是：與生俱來的限制與人生所產生的痛苦真有必然的關係嗎？很顯然的，不是。而是因為莊子所認為人心之有成心的限制。故可推出第三：莊子所謂的安之若命，若其首要之旨即把無可奈何之事，安之於命運，這樣一來得莊子成了宿命論者，然而這真是莊子的旨意所在嗎？本文認為莊子所強調的是「安」，如何安順其身在這無可奈何的環境中才是莊子所珍視的，即吳怡先生所說的不同於一般人所說的安之若命。

在一般觀念中，死與生總被視為對立的二極，然而它們實際上卻是相互貫通的。吾人若不存在永生的信念，就會提出生活的意義這一樣的人生課題。然而，無限長的生命真正是有具體的價值嗎？事實上正是因為生命的短暫有限，才更能顯示出生命的寶貴和意義。但若是我們的心一直執著在這個有限的形軀上與形式上，而念念以自己的形軀為常，以致不與萬物同遷，這樣便是執著於形軀之常⁵⁸，而不能心化，不能心化，也就不能入大化。莊子的思想就是在提醒我們如何將負面轉為正面，用化的工夫貫穿了常與無常，使精神生命得以向上提昇。

莊子與道家哲學都很強調「自然」，在第三章本文會做更進一步的討論。在這裡我們將「自然」延伸兩種涵義：一為自然而然，即不事人為之造作；另一義是指大自然環境，即「自然主義」中有的因果鏈、物理現象的自然環境。大自然裡蘊藏無限的天然災害，洪水、火山、地震、風雪甚至於猛獸，這都足以奪取人的性命。《史記·孔子世家》有云：「山川之神，足以綱紀天下」因而古代官方對於天然災

有三層意思，一是『生命』，本無好壞，但執著，便有生命的長短，圍繞著生命，而產生很多的執著，如貴賤，禍福等，如〈德充符〉上所說：『死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。』由於我們的知不能了解何以如此的原因，因此只有『安之若命』，把它們當作命運，這是命的第二層意思。」

⁵⁸ 吳怡先生說：「《莊子》書中許多『常』字，都作真常解，所以平常心即真心、真性，顯然是莊子追求的最高境界。..而〈德充符〉中解『平常心』的作用是『不與物遷』來說，是正面的意思，這全看我們如何運用。」參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》三民書局 1990，台北，頁 266。

害都是向山川之神祭祀的。那麼莊子呢？他是否也如同一樣祭山川鬼神呢？本文以為莊子他認為自然界的現象皆有其存在的理由，而代表道的「至人」或「真人」以及「神人」是不懼畏這些傷害的⁵⁹。如他在〈齊物論〉提到至人：「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。」在〈大宗師〉提到的真人：「有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。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。」又在〈知北遊〉提到的聖人：「聖人處物而不傷物，不傷物者，物亦不能傷也。」

莊子是從自然萬物來看待，在《莊子》「天地有大美而不言」，自然是優於人為的，天地長於人世。莊子的理想人格「至人」、「真人」、「聖人」不是知識的人、事功的人、倫理的人，而是與天地宇宙相同一的自然的人。⁶⁰在〈田子方〉篇中，另有提到至人的形象：

消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！」孔子曰：「請問游是。」老聃曰：「夫得是，至美至樂也。得至美而游乎至樂，謂之至人。」

莊子認為能夠得到「物之初」的境界，那是極完美快樂的，得到極完美的境界，遊身在極快樂的地域，那就是至人了。至人的境界就在能夠「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」。⁶¹雖然名稱有異，但是就其從境界意義上而言，都是處在相同的境界，而不是從名稱意義上去說的。

⁵⁹ 參見莊萬壽：《莊子史論》 萬卷樓 2000 出版，台北，頁 124。莊萬壽先生說：「《莊子》並不重視這些天然災害，因為他認為自然界的現象是屬於自然的，自然現象如水、火等物，並非為害人而存在的。」

⁶⁰ 同上，頁 120。莊萬壽先生說：「中國儒家傳統是以人為宇宙中心來觀照萬物，主宰群生的。如《論語·為政》有云：『子曰：為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。』統治者以自己之德如風，人民之德如草，風吹哪裡，草就倒在這裡。如《論語·顏淵》所云：『孔子曰：君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。』」在孔子，本就有「人者樂山，智者樂水」等對自然樂於親近的態度，但其始終的落腳處與主體終究回歸在人自身如《論語·雍也》：「知者樂，仁者壽」儒家雖然也有強調要有所節制的應用，但還是以「人」為關懷的中心，人的主體始終優於自然的客體。

⁶¹ 參見張默生：《莊子新釋》，頁 4。張默生先生以為莊子對至人的解釋是能夠「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」能無往而不逍遙者，稱之為至人也可，稱之為神人也可，稱之為聖人也亦可。

莊子在〈田子方〉描述真人的精神境界時說：「死生亦大矣，而無變乎己。」大意是說，紛擾心境安寧，圍困精神自在的死生界限對於莊子的理想人格是不存在的。⁶²總結上述所言，人生中所可能遭遇的困境諸如上所提到的死與生、時與命、情與欲約略分類成三層，然而就莊子的理想人格言以上所說的困境當是不算什麼困境，也不會對其造成任何的困擾。接下來我們來探討內在於莊子哲學思想當中的生命精神。並嘗試由精神修養的工夫為進路，來展示生命的超越境界。

莊子他能夠超克現實環境的而達到理想境界，本文認為這是從三個層面來進入的。即所有個體的生命提昇、個人與他者之間關係的肯定以及個體與天的契合。第一層是存在個人內在的有限生命要如何由內心轉化以及其提昇成為無限的可能；第二層是討論外物與自我之間的關係，要如何解消掉物我之間是非、對錯等我執觀念，莊子從破除我執的觀念著手來進行物物之間不平等與不齊觀念之解消；第三層是談論當個人突破主體內在的有限之後，對於主體與外物不齊的觀念也解消了，於此就能夠進入到個體與天相互契合的境界了。本文在前面首先指出了關於普遍的現實困境的種種，接著也說明了超越現實困境的可能性（possibility），即使現實環境困境的存在是多麼地無可奈何，吾人還是可以超越的，所以也才有談論的價值。

壹. 乘天地之正，禦六氣之變 - - 生命的超拔與無待

人的生命存在有很多侷限，即有限性。這些有限性是人所有的必然限制，產生人生的痛苦，那麼人生的所產生的痛苦在這種必然限制下是否有必然連結呢？〈逍遙遊〉是莊子的理想境界，要達到這種境界吳怡先生認為有三條路子：

一是〈齊物論〉中所講的體驗真知，二是〈養生主〉中所講的保養精神，三是〈德充符〉中所講的涵養德性。由這三方面的修養，才能證入〈大宗師〉裡所描寫的大道，才能成就〈大宗師〉裡所推崇的真人，而唯有真人，才能真正的逍遙而遊。一方面能遊於〈人間世〉裡各種複雜的人際關係當

⁶² 參見崔大華：《莊學研究》，頁 156 - 157。

中，而此心不亂；另一方面能遊於〈應帝王〉裡的竭精盡慮的政治事業上。而此心常靜。⁶³

除了吳怡先生所言之三點，我們以為更重要的問題在於，莊子認為人生活的有限性是否可以超昇？實際上《莊子》書中所提出的「吾喪我」與「心齋」都是要來處理這樣的問題，進而達到莊子「逍遙」人生之理想境界。

在《莊子》書中「逍遙」兩字共出現了六次：「徜徉乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」（〈逍遙遊〉）「芒然徜徉乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。」（〈大宗師〉）「古之至人，假道於仁，託宿於義，以游逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也。」（〈天運〉）「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。」（〈達生〉）「日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。」（〈讓王〉）。「逍遙遊」三字據陸德明《釋文》：「逍，亦作消。遙亦作搖，遊亦作游。」郭慶藩《集釋》說：「逍遙二字，《說文》不收，作消搖者是也。」又引王晉夜云：「消搖者，調暢悅豫之意。」王叔岷《莊子校銓》：「消搖與逍遙乃始古今字。」有鑑今本《莊子》都作「逍遙」，故我們就依據「逍遙」兩字來求解。

黃錦鏞先生認為：「逍遙之意，是欲心意自得，而重在無為，人不能逍遙，病在有為。⁶⁴」王邦雄先生認為：「所謂的『逍』就是『消解』。人若能消解功名利祿，消解形軀官能的侷限與束縛，然後我們的世界才會大，這叫「遙」，遙就是高蹈遠引。⁶⁵」從王邦雄先生的意思我們可以將莊子「逍遙」的意見可分為二點：一是「逍遙」是一種境界。二是「逍遙」是達到境界的工夫，而這種工夫 首先在於「解消」。那麼解消的對象又是什麼呢？高柏園先生說：

主觀境界型態形上學將世界完全收攝在主體之中，由是觀照世界而成藝術境界。此義固為老莊哲學精髓所在。然而吾人也發

⁶³ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 11。

⁶⁴ 參見黃錦鏞：《新譯莊子讀本》，頁 7。

⁶⁵ 參見王邦雄：〈莊子的生命精神〉《鵝湖月刊》第三卷第七期 1978，台北。王邦雄先生又說：「人的世界小，乃是因為我們通過名言知識概念，有太多的功名利祿的執著所生成的。而太多的執著，使人自困自苦，將人圍困在一個小小的世界中，然後使得生命失落，再而形成了壓迫。消解掉官能、心知、情識之後，一個廣大無垠的世界就在我們眼前開顯出來，於是乎人間可遊。」

現一問題，此即：若吾人已然能透過工夫修養而建立一境界形態之形上學，由此安頓吾人之生命而達無入而不自得之逍遙，則外在世界之流動變遷，此即非吾人之所重者。蓋吾人但能循斯須，即能遊於天地之間而無不逍遙。...《莊子·逍遙遊篇》乃重在境界之描述，而非工夫論之展示，因此吾人固可以「由小而大，由大而化」之工夫論詮釋其主旨。⁶⁶

由上我們得知，莊子之「逍遙」乃在於通過「無為」而化除種種有為造作。因為人為即是桎梏人生命自由的枷鎖，唯有擺脫掉世俗聲名功利的欲求，「解消」聲色對於感官與形軀的限制，自人為的一切超脫出來，昇華至不計較功名世俗的無待心境。在這裡所有的有為都化成了無為，因之能夠逍遙。又從工夫論為進路，以無執之心化解掉差別之心，泯除種種小大、美醜等主觀意識，如此一來，人人即能遊於天地之間而無不逍遙。由上可以得知，欲達到逍遙之境，莊子認為其首要之處不在「獲得」，所重之處在於「拋棄」。拋棄掉由世俗成心所建構出來的價值準則，唯有拋棄掉充塞人心的種種「我執」，心中才能是虛淨的，有虛淨的心也才得以藉由工夫來修養心性，以進入逍遙無待之境。

那麼莊子逍遙的境界是怎樣的呢？在〈逍遙遊〉中莊子透過大鵬怒飛的寓言，來展露其內心當中逍遙無待之遊。

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大不知其幾千里也；化而為鳥，其名曰鵬，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。

憨山大師以為：「此逍遙主意，只是形容大而化之之謂聖。唯聖人乃得逍遙，故撰出鯤鵬以喻大而化之之義耳。⁶⁷」在這裡憨山大師認為「大鵬」引撰為聖人到達逍遙無待境地之譬喻，甚至就是真人的境

⁶⁶ 參見高柏園：《莊子內七篇思想研究》文津出版 1992，台北，頁 47 - 51。高柏園先生接著又說：「針對境界形態之屬主觀主觀義與境界義，而缺乏客觀義與實有義之掌握，是以本文更重田、慎到其學之發展，以其更開道家逍遙之實有義與客觀義。此義並不違反道家思想之本質，以吾人之實有義與客觀義之開展，儘可是無執下的方便，是作用的保存。由此避免困守於主觀之奈何世界，進而成就內聖外王之飽滿理想也。」

⁶⁷ 參見憨山釋德清：《莊子內篇註》，頁 5。

界。⁶⁸張默生先生卻以為：

鵬鳥之大故是藉海動而行；就是野馬塵埃之細，以及天地間一切的生物，無一不是靠賴大自然的氣息相吹動呀！在此，莊子實際上是意在泯除大小，對於世間萬物一律視為平等的。但有些講莊子的人，竟將大鵬認為是莊子的自喻，那真是看錯莊子。你若看到本篇歸結的正意時，莊子是一無所待，而遊於無窮，而與道同體的。⁶⁹

由上文得知張默生先生是大鵬鳥的高飛，必須等待海運，故是有待的。在〈逍遙遊〉第二段出現「夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。」因此，不論是大鵬鳥、列子顯然都是有待的，並非莊子理想人格「真人」之逍遙境界⁷⁰。而王邦雄先生則認為：

在此，莊子將鯤本是尚未成形的魚子，卻稱其為絕大之魚，意旨在說明人的生命，本是極其地微小脆弱，如身處在廣闊大海之當中的小魚一般，是如此地微不足道。然而，一旦人格通過了修養，心靈通過了接受了自我之鍛鍊的淨化歷程，即可能由魚子的「小」進而造就鯤之「大」的壯大發展，再經由鯤之「大」化為鵬之「超越」飛翔昂昇。⁷¹

總結上述的說法，我們可以說，人世間一切大小都在生長變化歷程之中；而一切的生長變化都在泯除大小，世間萬物都視為平等。在此本文認同王邦雄先生的說法，「生命由小而大為一連串生長的變化歷程。」王邦雄先生說由小到大都是有待轉為無待的過程，然而，大鵬鳥振翅而飛九千里、列子御風而行，都是有待的，故所有萬物在生長的歷程中皆是有待的。根據前文的說法，萬物同之有待，然而真正的逍遙就在於解除了同之有待與無待。有待作為解除的對象而成為無

⁶⁸ 參閱吳怡：《逍遙的莊子》，頁 36 - 37。吳怡先生說：「大鵬在這裡代表的境界有兩種看法：一種是認為大鵬即莊子的譬喻，甚至就是真人的境界；另一種是認為大鵬之高飛，還須待風，這與列子御風一樣是有待的，因此大鵬不是莊子的自喻，更談不上是真人的境界了。」

⁶⁹ 張默生：《莊子新譯》，頁 9。

⁷⁰ 參閱吳怡：《逍遙的莊子》，頁 37 - 38。吳怡先生認為：「大鵬鳥、列子顯然是有所待，並不是莊子所推崇的逍遙境界，因此以大鵬鳥比之於列子，可見大鵬鳥並非莊子的自喻，也非真人的逍遙境界。」

⁷¹ 參見王邦雄：《中國哲學論集》，頁 65。

待，然而要如何解消就要靠「化⁷²」的工夫了。在此本文贊同王邦雄先生的看法，以為莊子的「化」是從有待轉為無待的關鍵。莊子的「化」有何意義，也是下文所要交代的課題。王邦雄先生又說：

生命是由小而大的成長，而生命也有其多種的層次在飛越。人在各個階段不僅在成長，而且還在銳變，生命的銳變乃是往更高的層次飛昇，這是「化」，一個生命境界的化，生命的飛揚。而人的生命當然也能由大而化，就在化的當中，人回歸到自然，自然是浩瀚無盡的，於此，生命就能夠在一個浩瀚無盡的宇宙裡去展現生命自在的逍遙之遊。⁷³

回歸自然，也就是回歸道。「化」作為一種向上的轉化，所指的都是一種生命的昇華回歸到自然的境界，生命唯有回歸到自然當中，才能體現莊子逍遙無待之境。

貳. 休乎天鈞，是非兩行 - - 分別心的破除

關於齊物論三個字，應當作「齊物」論？或是齊「物論」？有著多項不同的見解⁷⁴。從〈齊物論〉一文對於「物性」的談論，我們可分成二點來看：A 物本身是齊的，這是由「質」上的觀點來討論。B 萬物在物性上是不齊的。根據 A 的觀點意思是說，萬物從「質」上來說是齊的，此點可由莊子的「氣」來切入。〈知北遊〉當中的一段話：

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭

⁷² 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解譯》，頁 16。吳怡先生又略將「化」區分為三種變化：一是萬物的變化，物種的演變，及人的生老病死，如「是萬物之化也」(〈人間世〉)。二是指自然的大化，即是自然界的反覆循環，生生不已，如：「安排去化，乃入於寥天一」(〈大宗師〉)。三是工夫的化道，是指修養工夫達到某程度後，超脫物累，精神上揚，而化入道體，即：「不如兩妄而化其道」(〈大宗師〉)。

⁷³ 參閱王邦雄：《中國哲學論集》，頁 65。

⁷⁴ 參閱吳怡：《逍遙的莊子》，頁 73 - 74。舊讀往往將齊物兩字連一起，如文選劉注：「莊子有齊物之論」。文心雕龍說：「莊周齊物，以論為名」。這是認為宇宙萬物雖然千差萬別，而莊子卻能齊一之。另一種見解自王安石，呂惠卿開始一直到近代有些學者，都認為萬物不能齊，莊子所要齊的，乃是「物論」，如王令麟說：「莊子齊物論，非欲齊物也，蓋為物論之難齊也。」嚴復說：「物本有性，不可齊也，所可齊者，物論耳。」也有的學者認為「齊物」論，與齊「物論」二者皆可以通，如張炳麟說：「此篇先說喪我，終明物化，泯絕彼非，排遣是非，非專為統一異論而作」。錢穆說：「孟子曰：物之不齊，物之情也。天下篇，彭蒙，慎到，齊萬物以為首，則舊讀齊物相連，未為非是。」

腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」由上述可以得知，物與物之間的曲隔只是在「質」的同一上作轉化而已。接著我們再細分成三小點來看：a 假設莊子以為萬物若能齊一，則是同「質」，萬物不同只是「形」的不同，基本上「質」是相同的。那我們如何得知從〈知北遊〉中所云「通天下一氣耳」由這一點可得知莊子認為在「質」上是同一的呢？且萬物是可以由「質」相通的？b 我們怎能得知萬物的曲隔僅是「形」上的不同，而非「質」上的不同？再來根據 B 的看法，〈至樂〉中《莊子》對惠子說他之所以鼓盆而歌的原因就在於，莊子認為，死亡只是安睡在天地的這一大房間中。他說：

是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而生。

莊子回答這問題所持的理由是「變而有氣，氣變而有形，形變而生」他認為這一切都是「氣」的轉變 因此我們根據 a 可以得知萬物從「質」上而言是同一的，且可互通，而根據這一點 b 可以知道萬物間之所以有曲隔生死的看法，皆只是萬物在「形」這一點不同。那麼莊子認為萬物在「質」上是否統一呢？若是統一的，我們根據 a，那麼物物之間的相同是在「質」上來談。若是不同的，我們根據 b，那麼物物之間的不同則在於「形」。雖然，我們根據以上的推論得出的結論，在莊子中，乍看之下似乎是可行的，但是在邏輯上確有個推論的困難產生。上述的推論若可行，首先需假設《莊子》是在一時、一地、一人之前提下才能得以成立，可是從學界的一般認定《莊子》非一時、一地、一人之作，由此，則產生出三點理論上的困境：

I 我們是否能用外雜篇的論證或者是文獻證據（如〈知北遊〉〈至樂〉）來說明內篇（如〈齊物論〉）也認同同一論證或者是相同的看法。

II 我們必須先假設《莊子》是在一時、一地、一人之前提才能說《莊子》前後篇的觀點，儘管在意義上寬泛地來說有歧異性或著是多義性，但是就整體而言卻不會彼此矛盾或衝突。

根據 I 的推論若能成立，我們必須假設說《莊子》全書，也就是說包括外雜篇皆為莊子所作，或者說最少莊子要能認同莊子後學的觀點。可是事實不然，假設學界認為《莊子》非一時、一地、一人之作，假設學界對此看法是可接受的，那麼莊子既不會自己寫外雜篇，而再回到此一推論的基礎點「通天下一氣耳」作為萬物在同一「質」上的推論的基礎點，莊子他也無緣見到後學這項氣論的擴展。因此就推論而言，以外雜篇作為莊子學說的立論根據，推證出《莊子》內篇對於齊物的看法，是以「氣」作為萬物同「質」這項推論在邏輯上是可疑的。

〈齊物論〉是否必須先假設萬物其「質」是同一的呢？

c 上述推論的一個理論有一個困境是，若要贊成其假設能成立就是在《莊子》的理論之中他已經預設了世界有一個「質」的觀察，然後才能夠在這個基礎點上說明萬物在基礎點上是同一的，物與物之間的差別只是「形」的不同而已。這也就是說我們在《莊子》的理論背後預設了一個《莊子》對「質」的看法，然而，我們是否有必要離開《莊子》理論自身作此一推論，若我們可以不需要此一假設就能說明《莊子》對於「齊物」的看法，是否更符合思想經濟原則，以及更符合《莊子》自身的看法。

上述我們已從物的「質」上來討論《莊子》是否可能從「質」上來說明了「物性」的齊一，根據前文的討論我們認為不可行。孟子所謂的：「物之不齊，物之情也。」是站在經驗世界就物與物者不同「質」作發言。我們是否可以說莊子，無需要離開經驗世界如此遠，而強說這世界還有一共同的「質」來解釋萬物的統一？本文以為，莊子無須作此類推就可以解釋他的〈齊物論〉說「物論」也是不齊的，是〈齊物論〉中所謂的：「是其所非，而非其所是」。也就是說〈齊物論〉之得以能夠成立，不必然或者是在一個萬物同「質」的基礎上來說，那麼莊子是怎樣來說的呢？吳怡先生認為：「雖然『物性』和『物論』不同，但是莊子『齊物』的工夫只有一個，就是以不齊來齊之。⁷⁵」這段話的意思是說，對於「物性」來說，所謂的不齊就是不以自己的標準去齊同萬物，相反的是順任萬物的自性以為真是。接著又說：「對

⁷⁵ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 63。

於『物論』來說，所謂的不齊就是不參與物論中去強辯是非，而以天道之明，去破除掉觀念的我執。⁷⁶」

「物」等於對於物的看法或著評價之間關係，是值得再去思考的關係。本文以為，「物」與「對於物的看法或著評價」之間，並不是存在著一種等於的必然連結關係。但是，在一般的觀點中，往往認為物與物二者之間有一必然關係。事實上物與物的不同，在於價值的判斷，而這樣的價值並不是物本身就具有的。齊物論就是要化除人對於物的「執著」，我們可以說莊子的〈齊物論〉是從這一點出發的。

III 莊子以為物本來就是如此如此，物是在其自身的，但針對物，人卻存在著許多的價值判斷或者各種各樣的想法，因而認為物「應該」是如此如此或者是「就是」如此如此，這些都會形成人的執見。因此莊子的〈齊物論〉首先就人針對物所引發的各式各樣的執著、意見作以消解的工夫。即破除我執，通過「吾喪我」、「心齋」、「作忘」..等工夫還原事物本來面貌。

總結上述所言，莊子的齊物，不是直接向外去齊同萬物，相反的是向內做工夫，不以差別的觀念去對待萬物。王叔岷先生也說：

〈齊物論〉的主旨，在篇中「天地與我並生，萬物與我為一」二句，是莊子本意以「齊物」連續。外篇〈秋水〉發揮〈齊物論〉，其旨在「萬物齊一，孰短孰長！」亦正「齊物」之義也。他如內篇〈德充符〉：「自其同者視之，萬物皆一也」..莊子本意故在論「齊物」而非「物論」矣。⁷⁷

故〈齊物論〉重點是在「齊物」之論，而其所行之法，乃是以不齊物來齊之。這個觀點我們可以自下面篇章中所談的天籟、地籟以及人籟的討論來說明。

〈齊物論〉的第一段說明了天籟、地籟以及人籟所象徵的意義，實際上它們三者所指的分別是：自然界的音響；風吹過洞穴所發出的聲響；人吹管簫所發出的聲響。牟宗三先生曾在《才性與玄理》中提出說明：

⁷⁶ 參見吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 63。

⁷⁷ 參見王叔岷：〈論莊子之齊物觀〉《中國文哲研究集刊/2》中央研究院中國文哲研究所 1992，台北。

「天籟」義即「自然」義。明一切自生、自在、自己如此，並無「生之」者，並無「使之如此」者。然此並非唯物論，亦非順科學主義而來之自然主義。是以仍須先知此「自然」是一境界，由渾化一切依待對待而至者。此自然方是真正之自然，自己如此。絕無對待、圓滿具足、獨立而自化、逍遙而自在，是自然義。⁷⁸

由上敘述可得知，牟宗三先生視〈齊物論〉所言之「天籟」等同於道家所嚮往之境界「自然」。而道家所言之「自然」絕不是由知識活動與價值認定上的「他然」⁷⁹所建構起來的，是一種不受外力影響，並且自一切相互對待依賴的關係之中昇華出來，展現其超虛靈的境界，天籟是無生之聲。另外〈齊物論〉有一段話是關於人之主體意識：

百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？

「真君」也就是真宰⁸⁰，是真正能展現生命之主體意志，吾人之形軀也僅僅是真君的寄寓之所。但是，卻又是這個形軀導引我們苦限於種種成見、執著之「有限」心⁸¹；在此，我們擬稱此為「我執」。一有「我執」干擾，則「真君」無法展現。若要擺脫「我執」以使「真君」得以展現生命，就要行「吾喪我」的工夫了⁸²。因此，我們應通過修養，

⁷⁸ 參閱牟宗三：《才性與玄理》，頁 195。

⁷⁹ 參閱陶國璋：《莊子齊物論義理演析》中華書局 1999，香港，頁 18 - 19。陶國璋先生以為：「自然是相對於他然而說；他然是依他而然，是指認知活動必假待於主、客對立的結構，以顯示認知者與被認知對象的關係。認知心靈須落在橫面的因果關係中，以理解現象的變化，比如火能燃物，水能滅火。皆屬橫面的因果知識，是認知心靈所主動構起而使對象連結起來的知識。所以認知活動總是他然，依待於主、客對立的結構。」

⁸⁰ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 72。成玄英云：「臣妾，士女之賤職。謂役使之也。言皆悅不可，有私不可。既如是矣，或皆有之，而賤為役使之臣妾乎，然無主不足以相治也。其或遞代為君臣乎，然有真君在焉。即上『真宰』也。」憨山大師注說：「即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。」

⁸¹ 參見王邦雄：《中國哲學論集》，頁 214 - 215。王邦雄先生說：「生命主體，也就是真君。真君是真實而能做主的生命，而形軀是真君的寄寓之所。真實的生命是真君，而生命是通過形軀所表現的。這好比如天籟通過地籟，通過大地的竅穴來發出聲響。人的形軀也是一個竅穴，是真實的生命，真君通過我們的形軀才能喚出真實的生命出來；然而，這卻是人生有限制的開始。因為人一有了形軀的束縛，就必定會有心知情識的執取糾結。」

⁸² 參閱陶國璋：《莊子齊物論義理演析》，頁 15。陶國璋先生說：「吾是主動詞，相當於英文的 I，我是被動詞相當於 me。意為：放下對比差別，泯除我相。『我』可以指生理自我，心理自我，乃至道德自我；..所以吾喪我，表示現今我（吾）已經喪失了自我，灑脫自在，而與真實的自然印和。」

「至人無己」要無掉的是己；「今者無喪我」，要喪掉這個我。喪掉的我、去掉了己，也就擺脫掉了形軀。文中又出現「一受其成形」則「不亡以待盡」人一旦有了形軀，卻怎麼也擺脫不掉毀壞的命運，這不也是人存在的悲情！⁸³一有了形軀之後，「其覺也形開」。形開即通過感官知覺，跟萬物相接。但是，萬物是即生即滅的，我們通過形軀感官所看到的世界一切無不在流轉生滅，萬物皆會形化、死去。所以人一有了形軀也帶來了是非、生死，人透過感官知覺看到世界在變動，見著了生命在毀壞，於是也就嚐試在這變動不居的世界裡頭抓住短暫、有限的生命。故「吾喪我」喪掉這個我、去掉了己，擺脫掉了形軀的限制，真正的生命才能夠展現。

莊子對人生作了這樣一個全面性的反省，「真君」通過人的形骸，往下變成心知，再往下變成了情識。所以，人要「離形去知」，離開我們形軀的限制，再去掉知識的執著，如此情識就解開了。王邦雄先生說這就是「懸解」。⁸⁴因為，人生的執著就像倒懸一樣，我們悅生哀死並且恐懼死亡，若我們在活著的時候只想到死亡，那我們何曾活著？因此，莊子要我們離形去知，就能夠懸解，解開人生的倒懸。如此也就彰顯了真實的生命，活在無分別，不相排斥的世界裡，如此也就「同於大道」。

參. 其一也一，其不一也一 - - 天人的契合圓融

莊子在〈大宗師〉說道：「知天之所為，知人之所為者，至矣！」意思是能夠知道天人分際在何處，即知曉哪部分是屬於自然，哪部分又是屬於人為的⁸⁵。吳怡先生以為：「這裡指的並不是指要知道世俗的

⁸³ 參閱王邦雄：《中國哲學論集》，頁 20。人一旦有了形軀就會毀壞，王邦雄先生說這是「其形化」。「化」於天地大氣當中，這乃是存在的悲情。

⁸⁴ 同上，頁 218。王邦雄先生又說：「人的心本是真君，真君是在虛境界，虛境之心應是超然在形軀物向之上。」但在這裡人所要面對的問題是，一旦面臨經驗世界當中事物的流轉，則必然顯現出生命的有限，這樣一來心中就生成了是非、生死的區別。而我們的心知是真君透過感官在經驗世界中捕捉事物的形象的，人心若執著在抓住什麼，心就定住在這個地方，於是就變成價值的標準。當我們根據這個價值的標準來衡量，在人我競逐當中卻不一定成功，於是產生種種的挫折感、失落感與焦慮。人生當中存在著太多的無可奈何，故我們生命的價值意義，不能通過形軀去言談。

⁸⁵ 參閱張默生：《莊子新譯》，頁 169。張默生先生認為：「能夠明瞭天人的分際，可說是洞明事理的極境了。」

事物。而是指知道人知的有限，而能去小知而順天道。⁸⁶」而王邦雄先生又以為：「一個人要知天之所為，同時，更要知人之所為，才是達到生命的最高理境。要知天之所為，又要知人之所為，這才是人生最高的境界。⁸⁷」綜合上述所言，即是說明瞭了自然與人的藩籬之後，還能夠體會自然之意旨，並且會順應自然不去違背它。然而，這樣的說法，恰是與荀子相反的，荀子說：「唯聖人為不求知天」又說：「明於天人之分，則可謂至人矣」。在荀子看來「不求知天」、「天人分離」才是至理。莊子卻要「知天之所為，知人之所為」既然天籟與真君，是無聲的且是無形的。那麼我們要怎樣去知天呢？我們要如何體現天道呢？莊子說：「知天之所為者，天而生也。」意思是說，知道天之所作所為完全是出於自然。王邦雄先生也認為：「我們順著天而生的生命就知天。天是無形的，但是天籟表現在人籟和地籟裡。所以我們從人的身上就能夠知天。故曰『天而生也』。⁸⁸」因此，我們從人自身就可以體驗天道了。「人」是順天而生的生命，相對的，通過人才能夠知天。天是無言的，但天生下萬物，我們通過萬物就能知天。而我們的心知本來是超越的、虛靜的，但因著形軀、生命有限之故，才會想要捉住有限的生命。

人心與萬物糾結在一起，王邦雄先生以為這就是「與接為構」⁸⁹。這是因為人一旦執著在物象的生命裡，心也就與外物糾結一起，這樣是顯發不出真實生命來的。因此唯有通過「吾喪我」的工夫來消取心知的執著，也就是喪小我，忘卻小我，以成就大我。將吾喪我的我，即小我喪掉之後，重新發現了大我，重新再度回到一種普遍的精神⁹⁰。

⁸⁶ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 73。

⁸⁷ 參閱王邦雄：《中國哲學論集》，頁 220。

⁸⁸ 同上，頁 221。

⁸⁹ 同上，頁 221。王邦雄先生說：「物象一旦構成心象，人就沒有自由了。形軀的活動更沒有自由，因為在感官的欲求底下，形成了種種限制。而唯有「儒家的道德生命的活動」與「道家的生命本身活動」是有自由的。因為他們是超越的，可以超然於物外，不為物糾結在一起，故是自由的。而「以其知之所知」我們可將其視為人的知識活動，屬於一種價值規範性的活動，乃是由心知、情識所建構出來的，所以這方面的活動是有限的。」

⁹⁰ 參閱方東美：《原始儒家道家哲學》黎明文化 1985，台北，261 - 265。方東美先生又將「小我」分述三種意義：一種是以身體為中心的我；第二種是以意識為中心的我；第三種是統一的我，也就是以自己主觀思想為中心的我。當這些都丟掉之後，就會產生第四個我，莊子叫做「靈臺」，也就是一種自覺性的我，能肯定自己，同時也肯定別人有同樣的自我權利。這一種我，稱為真君，即「真實的自我」，可稱作心靈的普遍位格（universal person of mind），或者是普遍的心靈

如此才能彰顯生命本身。這樣就是「以其知之所知，以養其知之所不知」。因為，生命一旦落入「知」當中，就侷限在知識概念裡，於是產生了有限性，被封閉在知識概念當中。而「不知」才是真正的「知」，因為它跳脫了窄小的範圍，有的是自由無限心，沒有任何成心偏見，可以觀照一切，可以由宇宙最高的點往下觀看一切眾生事物，這才是處在真正自由無限的精神生命領域⁹¹。

我們通過了工夫、修養，以彰顯此一道心，也是來彰顯生命本身的自由。「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。」（〈大宗師〉）那麼，要怎能知道我所說的天不是人呢？所說的人不是天呢？黃錦鋹先生認為：「我們以為是屬於天然的，也許有人為的成分參雜其中，我以為屬於人為的，也許已有不少天然的成分了。而且只有真人，才會有真知。⁹²」本文在此認同黃錦鋹先生的看法，並更進一步認為，唯有通過在物象流轉中、形軀生死中，才能夠彰顯生命自由。而通過真實生命，就能知天，如此就必須通過真人的生命來知天了。

由上述我們可以得出如下結論，莊子認為要從人的身上來知天。故道是往下落實到每一個真實生命本身。通過〈逍遙遊〉談生命的超拔提昇，讓生命不斷地往上昇揚，超越了個體之有限存在；通過〈齊物論〉他從最高的精神境界觀照一切，並平息了一切的是非，重新賦予一切的生命存在，都是平等、有價值的新意義；從天籟看人籟、地籟則都是既美且善。生命由下往上的飛揚，接著由上復返而下觀照一切，使得所有都能夠走向一個圓融的境地。

上文說明在莊子的觀念裡，我們所面對的世界有哪些不可逃脫的困境，而且是必須要面對的。接著我們又解說了超脫出這些困境的可能性，另外還討論了這些問題的普遍性與有效性，它並不因為時間和地點的改變而失去討論的價值故可以不斷地被討論。例如，錢穆先生

（universal mind）或者是叫做絕對的心靈（absolute mind），是人人可得而體驗的。

⁹¹ 參閱王邦雄：《中國哲學論集》，頁 222。王邦雄先生說：我們從「其知之所知」的現象執著與形軀的封閉裡解放出來，彰顯生命的自由；一旦開放，心於是就回返到原本真君的狀態，自由無限的心，沒有執著。又稱此為「道心」。道家所彰顯的就是通過修養，彰顯這個道心，彰顯生命本身的自由。..從「知」的領域上達到「不知」的境界。

⁹² 參見黃錦鋹：《新譯莊子讀本》，頁 88。

所認為「莊前老後」的論點，一經由種種文獻的出土證明了這項觀點的謬誤，這證明出這樣的談論是不具有時間上的有效性的。

接下來的二個章節，分別討論莊子對人生困境之超越的工夫進度。第三章是就主體個人而言，如何能夠獨善其身超拔於人生的困境之中；第四章是說明主體在面臨世間所應持有的智慧，這也是莊子對人世仍持有著改造的希求與理想，由此也證明出莊子思想並非僅僅只是獨善其身而已，當中還包含了應世以及處世的智慧。



第三章.精神的自由與自然

我們在上一章曾提過，莊子的整個哲學思想的起源點乃是發端於人生存在的「困境」。莊子對現實人間的種種苦難懷有一種悲感，指出人生困境的來源在於人的有為執著，因此提出種種對治病根的方法，使人能超脫名膠利漆、有為妄執所造成的生命枷鎖。例如，在〈逍遙遊〉中，其旨即在告訴吾人，透過精神修養的功夫可自人生的困境中超拔出來。王邦雄先生對此有相當精闢的敘述，他說：

大鵬鳥飛往南冥，追尋天池的理想境，是否歸向消極避世呢？依吾人了解，天池非世外的桃源。宇宙自然之氣，本就瀰漫在流布在吾人的週遭，只要人改變自己，從形軀官能的限制與心知情識的困結中脫拔出來得一精神的大解放大自由，心胸開闊了視野也大了，當下北冥就是南冥，紛擾狹隘的人間世，頓成「無何有之鄉，廣莫之野」的美麗新世界。所以若問天池何在，就在人間世。其中轉關當在人的生命主體，能否由小而大的成長，由大而化的飛越。若人的心胸打開了，精神昇揚了，平面的人間世界就顯豁而成海闊天空廣大無垠之立體的價值世界。又那裡是「這個世界小小小」的畫地自限呢？⁹³

誠如王邦雄先生所言，吾人心目中的桃花源，不在北冥不在南冥，他就在你我的內心當中。固然這世間存在著諸多「無可奈何」的困境，即使是人想逃也逃脫不了的，但是莊子告訴我們，由「吾喪我」的功夫入手，超脫「吾」當中的那個「我」，也就是擺脫掉「執著」，再透過主體的解消與精神自由的釋放，那麼人間世中處處無不是桃花源、無不是天池了。然而，我們憑什麼說「人能超越種種執著呢？」也就是說，在討論莊子的工夫論能切實對治人生困境之前，我們必須先問：「人之所以能超越生命桎梏的根據為何？」，本文以為，莊子哲學能超克人生困境的根據就是「自然無為」，這也是本章所要討論的主題。

⁹³ 參閱王邦雄：《中國哲學論集》，頁 65 - 66。

第一節. 《莊子》的自然

老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《老子·第二十五章》）。道無所法，道所法者即是自然，這個意思並不是說道在之外還建立起另一個自然，而是說道本身就是自然，道以本身為法則；而天之法道，亦是法其自然而已。王煜先生認為亦可說成：「人順地，地順天，天順道，道順自然。⁹⁴」由上述可以得知「順應」之意應是王弼所強調的，故曰：「人不違地，..地不違天，..天不違道，...道不違自然，乃得其性。..在方而法方，在圓而法圓。」由此，我們可以解讀出，道不會將方改為圓，那麼人更不必妄想強要以「人為」之介入改圓為方，或者是改方為圓了。人既是作為存在天地的一環，就更不該去改變由「道」所建構出來的自然律動，總歸而言，人也是法道的，即是師法其自然。

莊子在〈漁父〉中有提到：「道者，萬物之所由也，庶物失之者死，得之者生，為事逆之則敗，順之則成。」由上述，自可明顯地看出，莊子基本上是符應老子思想中將「道」視為所有事物發展的本根，順應「道」，那麼所有事物一契合了大道也就能夠生存了。

「道」既是作為萬物開展的本根，而且是順應一種「無為而順自然」的運作方式，它是藉著萬物各依其本性，自然而然地開展，這種開展的方式事實上並不需要任何外力刻意的干預或介入，萬物是依其自然本性來開展。就這種開展的歷程而言，萬物自身將會順應著「道」的開展引導著其發展的方向，任何的外力介入只是會擾亂原本的開展歷程，因為所有外力所指的就是人為的介入，一旦有了外力也就偏離了道。是「道」使生命能夠體現出來⁹⁵，也就是說天地萬物之生命顯現乃是「道」作用之展現，因此，外力的介入只會混淆並且阻礙萬物自然而然發展其生命。莊子承襲老子的道論，並且將老子「道法自然」的思想更進一步的應用在人生哲學中，通過「自然無為」消融人生種種的有為造作，還給生命原有的自在逍遙。我們可以從下述兩點討論

⁹⁴ 參閱王煜：〈老莊衍論〉《老莊思想論集》，頁 458。

⁹⁵ 參閱葉海煙：《莊子的生命哲學》，頁 11。葉海煙先生說：「莊子是在天地之中，發現生命之存在，進而以生命無窮之義涵，推廣天地之境界為『道』之境界。..他一方面以道為絕對之基設，一方面賦予道真實意義，而道之真實性來自『道』之為吾人生命之本源。」

「自然」這一概念在《莊子》書中的意義：

壹. 莊子的自然義

「自然」兩字是道家思想之精華所在之一，若從字義解釋，「自」就是自己，「然」就是如此，「自然」⁹⁶就是自己如此。在《老子》書中出現「自然」兩字一共有五次，其分別是：「功成事遂百姓皆謂我自然」〈第十七章〉意思是說，天下太平、萬物自化的事，都默默地順應天下百姓的意願去發展。故百姓不感覺到有任何外來干涉的力量，一切似乎都是自然如此地圓滿完成。「希言自然」〈第二十三章〉從這裡的「希」字可理解為「道」的聲音是不易聽見的。道根本就是無聲的。因為天地所呈現的是事實，不需要言詞。天地運作的原理就是「道」。⁹⁷「道法自然」〈第二十五章〉歷來解老子者，都將「自然」當作「道」的自身法則，並可視之為「自然」實際上就是天地萬物生化所遵行的法則，而這個法則又貫通天、地、人，以及萬物。當這個貫通的法則串聯之後，表現出來的就是物理現象的自然了。⁹⁸「道之尊德之貴夫莫之命而常自然」〈第五十一章〉這裡是說明「道」與「德」能夠生之且畜之，但並不是以權威式的去命令、左右萬物，而是本於萬物的自然。⁹⁹「以輔萬物之自然而不敢為」〈第六十四章〉

⁹⁶ 「自然」這個觀念，作為標準的解釋，意指個人與社會的美好生活的準繩。在西方的觀念中也存在著多義性。在古代，把自然的與超自然的作比較，超自然的被認為是本質上比自然的更好。眾神與這些觀念與靈性、永生、理想等觀念密不可分。這些觀念都含有道德與美的優越性，若以希臘人為例，「永生不滅者」與眾神是同義辭，而半神卻不是。代表神最基本的本質，即「自然」一旦成為基督教的魔鬼之後，就再也不好。詳見《觀念史大辭典 - IV 自然與歷史》台北，幼獅出版 1987，頁 250。

⁹⁷ 參閱吳怡：《新譯老子解義》台北，三民書局 1979，頁 193。吳怡先生並且認為這裡的「自然」不僅包含天道自然的原理，而且也包含了天地的物理現象。又說：「天地所呈現的事實，不需要言詞。天地運作的原理就是『道』，這裡暗示我們『自然』有其自己的語言，我們若不用心去聽，是聽不出來的。」

黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770 - 1831）認為：「亞里斯多德的自然概念比現在的自然概念更優越。」又說：「因為在他那裡，主要的事情是把『目的』規定為自然事物本身的內在『規定性』。」詳見黑格爾：《哲學史講演錄 - 第一卷》商務印書館出版 1981，北京，頁 311。

⁹⁸ 同上，頁 216 - 217。吳怡先生另將「道法自然」分成三層意思：1、對上而言，道是「自本自根」，在它之上，更沒有另一個存在指示它、發動它。所以它是以自己為法。2、就道自身來說，它是以虛無為用，它沒有意義，沒有欲念，它只是生化的流行，是自然而然的。3、對萬物而言，它決不干涉萬物、控制萬物，它是任萬物的自然發展。

⁹⁹ 同上，頁 400。吳怡先生說：「道與德並不是有意地強調這種生之、畜之的成就。否則便會成為權威性的創造主，雖為物所貴，卻操縱了萬物的生命。...『莫之命』是『莫命之』，這句話特別在說明『道』的生之、『德』的畜之乃是自然無為的。」

意思是延續上句的「不欲」而來；聖人能淨化自己的「欲」之後，就能將知識轉化為至德。如此即可感染人們心中的至德良知，循順著萬物自然本性，並輔助其發展。¹⁰⁰

錢穆先生曾提出王弼注老之「自然」，實際上用以替代老子所說的「道」字。並更進一步說明「道」、天地、至理、物性等四者都納入自然義。¹⁰¹上述由錢穆先生與吳怡先生將老子「自然」分述為不同的層次，本文根據上述所言歸納出老子所言之「自然」義如下：「都是指天地萬物的本性如此、不著人為」。並更進一步認為「自然」應建立在「虛」與「德」這兩字的基礎上。誠如吳怡先生所言：

所謂「虛」不只是像一般的「自己如此」，去擺脫掉外在的約束，而且連這個執著「自己」的自我意識也要虛掉，這才是真正的自然。所謂「德」指的是至德的修養，唯有通過心性的功夫，達到無為的境界，才能動而皆自然。離開了這兩個基礎的自然，恐怕都不免會把老子誤解為物理的自然現象，或本能的自然主義，甚至縱欲的自由主義了。¹⁰²

欲理解老子思想中「自然」的涵義，我們必須先釐清西方對於「自然」存在的一般概念¹⁰³，所指的就是物理現象的觀念。此一般的觀念基本上乃是迥異於老莊的「自然」¹⁰⁴義。本文認為，肯定老莊的「自然」

¹⁰⁰同上，頁 477 - 478。吳怡先生說：「聖人把自己的欲淨化之後，面對任何問題的解決，都能夠通過精神的層面來著眼，...所以說聖人的『無為』、『無執』，就是聖人不以自己的意見去加於萬物，憑依自己的慾望、知識而施為。」

¹⁰¹參閱錢穆：《莊老通辨》，頁 415 - 418。錢穆先生說：「弼注之言自然，實已替代了老子本書所言之道字，而弼不自知也。」又說：「王弼注老子用自然字，共二十七條其說以道為自然，以天地為自然、以至理為自然、以物性為自然。」

¹⁰²參閱吳怡：《新譯老子解義》，頁 148 - 149。

¹⁰³希臘思想家把自然中心靈（mind）存在當作自然界規則或秩序的泉源，他們把自然界視為一個運動的世界，而運動體自身的運動其能源則是來自於靈魂（soul）。在愛奧尼亞學派（Ionian or Milesia school）（位於愛琴海沿岸現為土耳其境內，當時為希臘城邦的前蘇格拉底（Presocratics）集團，泰勒斯（Thales）為這個學派的奠基人）的理念裡，則將自然視為「事物的組成」；因為當愛奧尼亞物理學家們提問：「什麼是自然」時，總是立刻轉換成：「事物由什麼組成？」然而當一個現代的歐洲人被問及相同的問題時，就可能轉變成：「什麼樣的事物存在於自然界中？」並且通過描述自然界或自然界的歷史來描述它。由上述得以觀察出一個現象，那就是「自然」的涵義就西方而言是屬於事物的總集合體的一個名詞，而且它所指的不僅是一個集合還是一種原則（principium）或者說是本原（source）。例如，白臘樹的本性（nature）是柔韌，橡樹的本性是堅韌。詳見羅賓·柯林伍德（Colingwood Robin George 1889 - 1943）：《自然的觀念 The idea of nature》北京，華夏出版社出版 1999，頁 4、47 - 49。

¹⁰⁴參閱吳怡：《新譯老子解義》，頁 146 - 148。吳怡先生另分舉出三種自然，並對我們平常認為不好的、壞的「人為」提出他的觀點。他說：1、物理現象的自然：如四時的交替、萬物的化育，

還需要去肯定「德」，也就是「道」在人身上的內在化。「道」落實到人身上使「德」展現出來。

〈老子·第五章〉有云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」王弼注曰：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。人者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。」在此，吳怡先生認為從老子的觀點來理解「仁」字所指的意思是「有為」的，也就是人與人之間所存在之人為的仁愛道德，而這樣一般的道德規範始自於人們失去了德性之後。因此，我們可以將「不仁」理解為「不尚人為」的意思。¹⁰⁵牟宗三先生也認為「不仁」的「不」所指的非其對立意，「天地不仁」是超過仁與不仁之對待而顯一絕對之沖虛。¹⁰⁶並更進一步認為這裡所說明的是「道」的自然義，並亦可由自然來規定「道」。誠如「不塞其源，則物自生」乃是自然或者道生萬物之精義所在。牟宗三先生又說：

此自然亦是沖虛境界所透顯之自然，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之自然也。自然世界中之自然乃指客觀實物自身之存在者，而境界上的自然指的是一種沖虛之意境。乃是浮在實物之上而不著於物者。故天地任自然是依沖虛而觀所顯之境界上之自然。..而境界上之自然既不著於物而指物，則自亦無物上之他然，而卻真正是自然。正式遮撥一切藝技造作而顯之洒脫自在之自然，此即是沖虛而無所適、無所主之朗然自在¹⁰⁷。

由上述可以得知老子所指的自然並非自然界中實體的自然物，而是由

這是自然。2、人為環境的自然：這句話裡的「人為」和「自然」是相衝突的。人身處在這個大自然的環境中，經常不斷地以其理智加以人為的改造，這些改造有好的也有壞的。我們對壞的方面，常責之以「人為」，對好的方面，卻接受它，久而久之，也就成了自然。3、人類本能的自然：告子說：「食色性也」。這裡的性就是本能的自然。諸如西方心理學的「自我」(ego)即印度佛學的「我識」說明這種本能的發展與活動。

¹⁰⁵同上，頁 38 - 40。吳怡先生指出：「作為儒家之中心思想『仁』，在《老子》書中，這個『仁』的意義為何，則必須界化清楚，否則無法了解『不仁』的真正意義。..老子的『仁』是指人為的仁愛道德，就這一層意義來講『天地不仁』是非常貼切的。」又說「順著天地自然的這一理境來說『不仁』，意義是非常明顯的，因為天地不講仁愛之心，這是事實。這樣並不礙於天地之偉大，也不必貶低『仁』的正面意義。」

¹⁰⁶參閱牟宗三：《才性與玄理》，頁 144 - 145。牟宗三先生說：「天地不仁之『不』不是『莫』，亦不是與『適』之對立一邊。特顯仁親，有偏愛，是一邊，否定仁親而特不仁，亦是一邊。..故天地不仁非是與肯定命運相對之否定命運，而是超過肯定否定之兩行而顯一絕對之『一』。」

¹⁰⁷同上，頁 144。

通過沖虛玄德所呈顯的形上境界。是一種境界、一種形上層次的自然。「道」即是通過自然無為的沖虛玄德所敞開的自由天地。本文認為「道」是作為天地萬物之所以生成的原理，天地萬物之所以生成完全是「道」的作用，也就是「作用地保存」。誠如牟宗三先生所言：

道家不是從存有層來否定聖、智、仁、義，而是從作用層上來否定。..它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：「作用地保存」¹⁰⁸。

由上所述，可得出以下結論，「道」作為天地萬物之所以生成的總原理，是以「作用地保存」的方式成全天地萬物之生生，因此「道」是以不生之生以順遂萬有之生。

貳. 莊子對老子「自然」的承繼與開創

《莊子》書中出現「自然」共有八次之多，諸如「常因自然而不益生也」(〈德充符〉)意思是說，人應要順任自然去生存而不需人為去提高養生的享受。「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」(〈應帝王〉)這一段是在說明，人應游心寄懷於恬淡無欲的領域，要和氣攝神於寂寞無為的境界，順應事物的自然發展而不要包藏私心雜念，天下就會安定大治了。「應之以自然..吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命」(〈天運〉)我又按照無怠的聲音來演奏它，應用自然的規律來調治它。「莫之為而常自然」(〈繕性〉)成玄英注疏說：「莫之為而自為，無為也；不知所以然而然，自然也。」「知堯桀之自然而相非，則趣操睹矣。」(〈秋水〉)這裡是說，要是知道堯和桀總是認為自己正確而別人則是錯的，那人們的取捨不同也就可以看得清楚了。「夫水之於汜也，無為而才自然矣」(〈田子方〉)意思是說，水，對於自身的流湧，倒是無為而才質自然的。「真者，所以受於天也，自然不可易也」(〈漁父〉)這裡在解釋「真性」是承受於自然的，那自然的事物是不可任意去改變的。

本文將「自然」分為三個意思：第一個意思所指的是「經驗世界」

¹⁰⁸ 參閱牟宗三：〈第七講 道之「作用的表象」〉《中國哲學十九講》，台北，學生書局 1983，頁 132 - 134。

裡的自然，即圍繞在我們生活週遭的山水、一草一木等，所有物理界裡的萬事萬物，視為「自然」的第一個意思。第二個意思是「黃老自然」，即人可以順應自然規律以作為人間法則。諸如「法道以明人事的思維方式」等。第三個意思是指的是《莊子》書內七篇裡談的「自然境界」。這第三個意思，又將之細分為兩層意義：第一義指的是「本然狀態」，如「牛馬四足之謂天」也就是說天生下來是怎樣就如其怎樣。第二義指的是「工夫論式的自然境界」，即藉由工夫去除後天「人偽」的部分使之回復到原本天真本然的狀態。

基於上述的區分，本文將出現在《莊子》文中之「自然」歸類為「物理自然」、「黃老自然」以及「自然境界」這三種。有些學者將《莊子》的自然理解為第一層意思，即物理自然，然而這樣的一種理解會造成莊子之世界觀與其工夫論的割裂。本文以為，若以一般之物理自然去理解莊子的自然是錯誤的，因為在詮釋莊子工夫論與其世界觀的架構底下，即會將莊子理解為一個避世、逃世、衰世或者是出世的哲學家。那麼為什麼以物理自然來詮釋莊子自然會產生這樣的一種誤解？我們從解釋莊子對這個世界存在的悲感為出發。由於他們認為莊子的「命」是命定的意思是消極的，也就是說他們將人在經驗世界所遭遇的具體情境，皆視之為實然而接受之。換言之，他們是以物理自然或是經驗實然來詮釋莊子的自然。由此可知，他們對莊子工夫論的理解，是從對於現實實然的完全接受，然而，這樣的一種看法是否符合莊子的原意呢？本文以為，莊子的哲學絕非消極、出世、避世或者出世之學。（關於這一點將在下一節作進一步的討論。）然而，若是我們將莊子自然理解為經驗實然的話，我們要不就是對於這經驗實然的全然接受或承受，要不就是自現實中逃避。前者，將使莊子成為阿Q主義（關鋒語）或是消極的處世主義（劉笑敢語）；後者，將使《莊子》思想導向為出世或者逃世，此二者，皆與莊子本意有所出入，然而我們觀看《莊子》全書，「自然」一詞共出現八次，皆無一處是實指經驗自然或是物理自然。

關於自然的第二個意思「法道以明人事的思維方式」此一方式亦貫穿於《老子》一書中，例如〈第七章〉指出天地何以能長久之道，

勸諫侯王應該效法天地運作的不為己，而不以自身的意欲為先；三十九章則從「貴以賤為本，高以下為基」指出侯王應該取法道之處下、居後的特性等等。

類似的思維方式也出現在《黃帝四經》之中。例如，《經法·君正》言：

天有死生之時，國有死生之正（政）。因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武；[文]武并行，則天下從矣

109

是從「天有死生之時」指出為國也有相應的「死生之政」，並且勸諫人君應該效法、順應天道，對於順應天道的國家則應該保護之，對於悖逆天道的國家則應該乘機征伐，這種因應天時而保衛征伐的政策，《黃帝四經》作者稱之為「文武並行」之政。同樣的，《經法·四度》言：

當者有[數]，極而反，盛而衰：天地之道也，人之理也。

指出當事物發展到極至時，就會開始走向其對立面，這不僅是自然規律所符應，也同時是人類社會的規律。因此，人君應該據此作為衡量「誅禁」是否恰當。《黃帝四經》又云：

上知天時，下知地利，中知人事。善陰陽

，名正者治，名奇者亂。正名不奇，

奇名不立。正道不殆，可後可始。乃可小夫，乃可國家。小夫得之以成，國家得之以寧。小國得之以守其野，大國得之以并兼天下。

四經主張一國之長治久安、甚至兼併天下，是可以通過陰陽、刑名之術而達到的。這奠基在對貫穿於天時、地利、人事之道的掌握。由於這種實質的需求，在理論上它需要的是某種客觀可供依循的規律法則，而更甚於某種境界修養。《經法·四度》中也說：「極而反，盛而衰，天地之道也，人之理也」，但是，卻更強調道在日、月、星辰、四時變換等等自然現象中所呈顯的運動規律，並且透過陰陽、刑德、動靜等概念而推導出人事之理亦當然如是，《經法·君正》曰：「天有

¹⁰⁹ 《黃帝四經》引文部分依據陳鼓應先生《黃帝四經今註今譯》一書，()表今字，[]中的則是原本缺字而陳氏所補者。詳見陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北，台灣商務，1996年7月。

死生之時，國有死生之正(政)」，《經法·論約》曰：「三時成功，一時刑殺，天地之道也……[人]事之理也」，《十大經·行守》曰：「天有恒幹，地有恒常，與民共事，與神同[光]」，都顯示出《黃帝四經》將自然四時的規律視為道之呈顯，並且突出這一面向與人事之理的關聯。

接著我們來談本然、自然素樸與經驗實然三者有何差別。若是將莊子的自然理解為經驗的實然，則所謂的「自然素樸」所指的是將人視為在經驗世界中的一物或是一部份，然後以為人在經驗世界中的原初狀態即是此自然素樸狀態，在這些狀態底下，人的原初狀態即是「典範」，與這個典範相對的東西都被排斥。（1.莊子以自然為最高價值。2.若以自然素樸狀態為莊子自然。3.則自然素樸狀態顯然為莊子最高理想境界或狀態。）然而，若是自然素樸的狀態就是莊子最高價值，而一切背離於他的都被視為無價值的，那麼人類文明在莊子的哲學中則被導向無價值而被排斥。換言之，「文明」在莊子哲學中沒有地位，如此一來，原先強調齊物的莊子哲學則反被視為獨裁、排斥異己之一元論主義者。基於上述，我們可知莊子的自然絕不能如某些學者所認為的是經驗實然或物理自然。（這點以下將會再詳細介紹。）

本文認為，莊子所說的自然，既不是前述的物理自然，主要也不是後學所說的黃老自然，而是指「自然境界」之自然。在莊子哲學中，自然境界又可細分為兩種意思，一即是自然而然：「本然」，另一則是通過工夫論以解消一切有為造作的自然工夫，例如「常因自然不益生」。由於莊子的自然並不是從自然規律（黃老）來理解，因此，當黃老使用自然這一概念時，首先並不是從人的現實性而言¹¹⁰，而是針對人之生命何以沉淪而出發。亦即是說，莊子自然首先是針對人為造作而發，是則，以人心之限溺而言，超脫之途徑，亦是以人為造作為病根，以自然無為作為對治之方。所以，並不是從人之現實性而言自然，而是從人之可能性與超越性言人心之超拔處這樣的一個概念底下，使用自然這一個概念。

¹¹⁰ 若是以人之現實性來看，而言人之價值，則人永遠是有限的個體，永遠不可能達到逍遙無待之境。唯有從人之可能性與超越性觸及人之價值，人方可即有限而無限，既超越又內在。

第二個意思的自然：「應之以自然..吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命」。近代學者將〈天道〉、〈天地〉、〈天運〉等三篇視為黃老的思想。因此本文將之歸為「黃老的自然」。一般學者認為〈秋水〉較接近《莊子》內七篇的思想。然而「知堯桀之自然而相非」這裡的自然並非一個名詞，而是「自以為是」而互相攻擊的意思。不在本文所區分之三個「自然」意義之下。第三個意思的自然為：「順物自然而無容私焉」、「莫之為而常自然」、「無為而才自然矣」以及「真者，所以受於天也，自然不可易也」四句，歸類為莊子理想境界中的自然義。

接下來，再從「事實」（西方現象界、物理自然世界）、「感覺」（人之喜怒哀樂情緒）、「自由」（莊子之去除執著之境界自由）三方面來解釋三種不同的「自然」層次。第一層也就是「事實」層，指的是物理界的所有事事物物，吾人以為對所有事物的認識，就是了解世界的真相。第二個層次是「感覺」層，人有喜、怒、哀、樂等情緒，郭象接受這樣的認識，並認為物各「自適其性」，乘除「大小之分」即可逍遙自在。第三層是「自由」也就是透過莊子的工夫論去除掉人心裡頭存在的「執著」，則萬物萬事保住了自身的價值，喜怒哀樂亦不復存在。因此本文認為第三層代表莊子「自然」之最高境界，它既是境界也是工夫，再由這層開始依次來審視其另二層，則可發現對第二層的認知，即人以為對事物存在的諸多感覺，是「假的」沒有意義的。再來對第一層的認知，即對所有事物的認識，莊子認為這些對世界的看法只是人心的執著而導致。因此解消掉人心的執著，並從「感覺」的層次超脫、回復到「價值」層次，也就保住了「價值」。透過莊子的工夫論拋棄掉人心的成心、執著，復返到「價值」層面，也就回到了莊子心目中的理想境界，也就是逍遙無待、自由的境界。

陳德和老師將「自然」分為三層意思，第一層意思為：「自己如此，自由如是，不受人我宰制亦不宰制人之逍遙無待。」第二層意思為：「知和曰常，常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物。『自然』表示了天地清寧的物我和諧。」第三層意思：「天下為豁，天下為谷，

乃是一使物我相容之開放性理念。¹¹¹」

第二節、出世思想的檢討

歷代以來曾有學者認為，莊子思想含有濃厚的「出世」以及「避世」意味。如明朝憨山大師指出，莊子是「出世」之人，他說：「今莊子意。若其物之論。須是大覺真人出世。忘我真人。以真知真悟。了無人我之分。相忘於大道。¹¹²」這裡的真人，為了要「齊物」，首先要出世忘我，接著能夠達到真知真悟的境界，最後才能破除我執，悟到了自己本身原有的真宰，再超脫現實世界的種種限制之後，自然就能夠融於大道。近代學者林景伊先生也認為《莊子》書中表達出對當時社會存在諸多的不滿，內心滿佈憤世嫉俗的思想，他自這個現實世界跳脫出來並逃往他自己內心中的理想世界，其中超脫現象不切實際，所以莊子是「出世」的。¹¹³此外，熊十力先生在《讀經示要·卷二九八》曾說：「胡適之以莊周為出世主義，其實莊生頗有厭世意味，並非出世也。莊氏最無氣力，吾國歷來名士，亦頗中其毒，魏晉人之風流，迄今未絕也。¹¹⁴」說莊子並非「出世主義」者，而是厭倦世俗之人。由於前人對莊子之說，有「棄世」、「避世」的批評論斷，本文現在針對這些觀點，討論如下：

壹、棄世思想

〈大宗師〉裡頭有一段提到用不同修鍊的時間來描寫不同的功

¹¹¹ 參閱陳德和：〈試論道的雙重性〉《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北，文史哲出版 1993，頁 179。陳德和老師說：「老子對『常』直接的定義是『歸根復命』，『歸根復命』即是反歸原始本真，原始本真即『反反以顯真』的真，則歸根復命，就是從人為造作中、虛假不真實中走回來的意思，走回來則遠離桎梏而得大自在，故『自然』的第一義是自己如此，自由如是，不受人我宰制亦不宰制人之逍遙無待；其次，『知知曰常』，『常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物』，則『自然』也表示了天清地寧的物我和諧；最後，『為天下豁』、『為天下谷』、『知足』、『守柔』，則『自然』乃是一使物我相容之開放性理念，總之自由而無情枷欲鎖之牽累（自由無待）和諧而無你爭我奪之傷害（和諧無傷）開放而無凡慮俗計之圭礙（開放無礙）三義，雖不一定能盡『自然』之義蘊，但亦不遠矣。」

¹¹² 參閱憨山釋德清：〈齊物論〉《莊子內篇注》，頁 2 - 3。又說：「如此則物論不必要齊而是非自泯。了無人我是非之相。此齊物之大旨也。篇中立言以忘我為第一。若不執我見我是。必須了悟自己本有之真宰。脫卻肉質之假我。則自然渾融於大道之鄉。此乃齊物之功夫。」

¹¹³ 參閱林景伊：《中國學術思想大綱》，台北，學生書局出版 1980，頁 58。林景伊先生說：「老子與莊子同為憤世嫉俗之思想，其不滿當時社會之現象，即出世之論，..莊子則進而超脫一切現象界，趨於理想之途，故終流於清談也。」

¹¹⁴ 參閱吳怡：《逍遙的莊子》，頁 28 - 29。

夫層次，也說明先從「外天下」再「外物」最後「外生」三道循序漸進之方式方能入道，入道後還要體悟「朝徹」、「見獨」、「無古今」以及「不死不生」這四道去障功夫。才能達到「撻寧」，也就是體道的最高境界。近代學者，依此進而引申出莊子棄世之思想。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之。吾守之三日，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。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。（〈大宗師〉）

成玄英注疏：「外，遺忘也。天下疏遠，所以易忘。」外天下，林雲銘說：「不知有世界。」宣穎說：「忘世故。」郭象注：「物者，朝夕所需，切己難忘。」林雲銘說：「不知有人事。」宣穎說：「外生者，忘我也。學道人止是這一觀難透。」陳鼓應先生說：「『外天下』 - 遺棄世故，爾後『外物』 - 不為物役，最後『外生』 - 無慮死生。『外』即遺、忘之義，含有隔離、透破或捨棄的意義。¹¹⁵」莊子以為「道」雖然是「可傳而不可受，可得而不可見」，但是聖人還是可以突破「三關」進入「四悟」。

成玄英注疏：「朝，旦也。徹，明也。」宣穎云：「透此，無不明矣。朝徹，如平旦之清明。」宣穎又云：「獨，即一也」；又「見獨，而後能無古今」。成玄英注疏：「任造物之日新，隨變化而俱往，故無古今之異。」宣穎又云：「古今一也」；「不死不生」宣穎曰：「生死一也。至此，則道在我矣。」根據上述的說法，聖人入道的功夫依序為「朝徹」、「見獨」、「無古今」以及「不死不生」，方能抵

¹¹⁵ 參閱陳鼓應：《老莊新論》台北，五南圖書1995，頁196 - 197。又說：「世人是具有許多東西（如利祿、名位、權勢、毀譽等之俗世活動）不必執著，不必介懷，可以遺忘，可以揚棄的。使心靈從俗情雜念的團團困圍中透脫出來，拓展個體的精神空間，從外物和生命的限度中透脫出來，展現宇宙我的超越精神，這就要有所捨棄，甚至作無限的捨棄 - 無限地捨棄俗世的牽繫，無限地捨棄俗世的價值。對『天下』、『物』、『生』能作到深切的省覺，徹底的透破，便可說是通過了掃除世俗雜欲、透破生命侷限的第一進程，即如王孝漁先生所說的，突破了『三關』 - 『外天下』、『外物』、『外生』。三關既已突破，就可進入『四悟』。一悟為『朝徹』..二悟為『見獨』..三悟為『無古今』..四悟為『不死不生』。」

達體道之最高境界「撻寧」。楊文會說：「撻，煩擾也。寧，沉靜也。兩門相反，適以相成、即將、即迎、即毀、即成，合四句為一『撻』字；朝徹、見獨、無古今、無死，合四句為一『寧』字。¹¹⁶」陳鼓應先生說：「『四悟』實為進道過程中的心靈狀態。莊子最後歸結為『撻寧』，即在擾亂中保持寧靜。¹¹⁷」

基於上述，羅光先生視莊子為「棄世」之人。另外他還指出「外世」和「棄世」的意義相同。¹¹⁸並更進一步認為莊子理想人格之「至人」，是世外之人，也是「避世」之人。他說：「世上的名利富貴與遭遇都不能侵入至人或真人的心中，也不能予以傷害，至人的心與道相合..至人是世外的人，也是避世之人¹¹⁹。」

貳、超世思想

此外，又有唐君毅先生認為莊子是「超世」的，他說：「莊子則遊於天地萬物之中，而更透之、超出之，以遊於無窮，而成其所為真人、天人、聖，即皆兼為超世間人倫之人耳。¹²⁰」方東美先生認為莊子有「離世」的思想，他說：「莊子唯一可以批評的是他離世獨立，而輕忽了俗世的生活。..他為了深入這個世界，卻必須先走出這個世界，這就是道家的本色¹²¹。」又說：「夫道家者『太空人』之最佳典型也。¹²²」由上所敘述可得之，方東美先生認為，道家雖然先走出這個世界，但他的最後目的，還是回歸到這個世界裡面來。這也就是說「莊子他是先離世，然後再入世。」

上述得到的一個發現是，從憨山大師以及羅光先生的角度，和從道家的角度來闡釋莊子的人生觀，所得出的結論是不同的。前者在面

¹¹⁶ 參閱歐陽超：《莊子釋譯》，頁 246 - 247。

¹¹⁷ 參閱陳鼓應：《老莊新論》，頁 197。又說：「整個宇宙，無不時時有所更迭，時時有所迎；時時有所毀，時時有所成。萬物無時無刻不處在生成往來的激烈變化運動中。只有在萬物生死成毀的紛紜煩亂中保持寧靜的心境，才能完成學道的兩大進程，達於體道的最高境界。」

¹¹⁸ 參閱羅光：《中國哲學思想史 - 先秦篇》學生書局出版 1987，台北，頁 576。羅光先生提出這樣的說法，主要是從〈大宗師〉而來。他說：「外天下、外物、外生死。我想外字的意義，是心在天下萬物以外，也在生死以外，心不繫在這些事物上。...『棄世』在於棄世遺生；不追求名利，不以並苦為累，死生置諸度外。」

¹¹⁹ 同上，頁 583。

¹²⁰ 參閱唐君毅：《中國哲學原論 - 原道篇卷一》，頁 346。

¹²¹ 參閱方東美：〈從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然〉《生生之德》台北，黎明文化出版 1980，頁 273。方東美先生接著又說：「唯有能否定，才有大肯定；唯有能輕視，才有真欣賞。除非你知道如何丟棄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。」

¹²² 參閱方東美：〈從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然〉《生生之德》，頁 295。

對現實世界諸多的困境之時，採取的方式可能有二：其一為「出世」，也就是透過精神世界來解脫。其二為「避世」，即回歸到自己建構出來的世界裡頭。前述佛家追求的境界，可以說是一種有目的性之追求，其最終目的不外乎企圖在現實世界之外再建立起一個「至德之世」。

方東美先生提出的「先出世再入世」的這一套人生哲學，實際上就是一種「價值哲學」。在這當中他從「太空人」冷峻的角度，廣博且真實地看透了現實世界中的美與醜，善與惡，最後再回到這個世界當中。他對世界上存在諸多的困境，是透過心境的轉化去改變它，對於目前的困難，有著一定程度上的超脫。莊子在〈逍遙遊〉有提到：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而培之。莊子曰：「夫子固拙於用大矣。」」這段文章的意思是說，魏王送惠子大葫蘆的種子，惠子栽培它發育成長，它結出的葫蘆有五石容量之大；用它裝水，它的堅固不足以隨便提舉。破開它做成瓢來舀水漿，卻大的沒有容納它的甕缸。這葫蘆不能不算虛大，惠子認為它沒有用途就敲破它。莊子於是回答惠子說：「你實在不善於用大物件呀！」一般人經常從物的「工具性」為出發，判定物之用與無用；但是，莊子卻認為萬物之存在必有其存在的價值，若一味地從「工具性」的觀點來判定物之用與無用，則完全抹煞萬物存在所具有之價值意義。所以，莊子提出「無用之用，是為大用」這樣的看法，使我們更加肯定前文所說的「莊子的哲學就是一種價值哲學。」在此，本文肯定方東美先生對莊子「在世」的看法，但卻不認同必須先要「出世」，接著再「入世」這樣的一個過程。方東美先生在這裡提供我們一個想法，即莊子對於這個世界還是存有關懷的。

除了上述二種看法以外，還可能發展出另一種比較極端的轉折，也就是關鋒先生所提出的看法，他說：「莊子是阿 Q 式地自我欺騙，追求幻想中的精神解脫。...〈逍遙遊〉是論述向幻想世界追求的阿 Q 式（或駝鳥式）的絕對自由。¹²³」根據前面的討論，得知莊子的人生

¹²³ 參閱關鋒：《莊子內篇譯解和批判》中華書局出版 1961，北京。

觀既非一種逃避的人生觀，更不可能從幻想世界當中，追求幻想式的自由。因為，莊子在〈逍遙遊〉有說：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」¹²⁴意思是說，順應著天地陰陽的常道發展，駕馭著六氣的無常變化，來遨遊於無始無終、無邊無際的時空，這樣的人是不需要什麼憑藉的。在莊子的觀念裡，他始終一直都在天地、六氣當中，他從未自這個世界離開過呀！所以，就更不需要出世、避世甚至於棄世。接下來，再從崔大華先生以及劉笑敢先生的角度，來看莊子的人生觀是否合理。

參、遊世思想

近代學者對於莊子的人生觀有著多種不同的看法，舉凡前述的出世、避世、棄世、離世等。甚至還有學者認為興起於衰世的《莊子》是衰世的產物，因此《莊子》是部衰世之書。而研究《莊子》的人都在衰世¹²⁵；另有人提出莊子是「游世」的，如崔大華先生所說：

追求精神絕對自由（逍遙）的莊子人生理想，在人生實踐上，一方面決定並表現為他的自我精神修養方面的理論和實踐外，另一方面也決定並表現為他對世俗生活的態度：超世、遁世、順世。..從功能的角度來看，和順於人，虛己遊世，則可免害保身，無疑是順世的處世態度主要的意義或價值所在¹²⁶。

崔大華先生認為莊子不僅僅是游世而且還有超世、遁世、順世的思想，這些都是莊子在追求精神絕對自由的驅使底下建立起來的。他又說：

¹²⁴ 司馬以陰陽風雨晦（冥）（明）為六氣，其說最古。李氏以平旦日中日入夜半並天玄地黃為六氣，頗近牽強。王逸支遁以天地四時為六氣。夫天地之氣，大莫與京，四時皆承天地之氣以為氣，似不得以四時與天地並列為六。《洪範》雨暘燠寒風時為六氣也。雨，木也；暘，金也；燠，火也；寒，水也；風，土也；是為五氣。五氣得時，是為五行之和氣，合之則為六氣。氣有和有乖，乖則變也，變則宜有以御之，故曰御六氣之變。

¹²⁵ 參閱吳怡：《老莊與禪》台北，三民書局出版 1989，頁 150。吳怡先生說：「有許多學者以為莊子是衰世之書，對莊子有特殊研究的人都在衰世，固然，我們不否認莊子是興於衰世；但卻不承認莊子是一部衰世之書。因為中國思想成於憂患意識，諸子百家都是由救世而起。如果說莊子是一部衰世之書；那麼孔孟墨荀老韓，與莊子同一時代，同一心情，又有那一部不是衰世之書。如果說對莊子有研究的人都在衰世，那麼就以孔孟之學為例，歷代讀孔孟有心得的人，絕不是漢唐盛世那些為朝廷所錄用的注疏家；而是迫於國世衰替，痛於亡國之恨的兩宋及晚明諸儒。由此可見單稱莊子為衰世之書，實不夠平允。」

¹²⁶ 參閱崔大華：《莊學研究》，頁 185 - 190。

莊子的順世的處世態度本質上反映的就是被這種外在必然性壓抑而無力反抗。...《莊子》中所說「人能虛己以游世，其孰能害之！」(〈山木〉)所以在功用意義下的莊子順世的處世態度，是一種被動的、外在力量壓抑下的「形就心和」的順應¹²⁷。

本文認同崔大華先生所說莊子人生理想旨在追求精神絕對自由(逍遙)。但是，卻不認同其上述所言之「莊子的處世態度乃是由於對無可改變事物之壓抑的無法抵抗。」雖然莊子文中出現「知其不可奈何而安之若命」，但卻不是出自於一股不滿地、受壓迫的情緒之下所衍生出來的。莊子明白這世界必定存在憑藉人力而無法改變的情況，所以，他告訴吾人如何去「安」，莊子說：

既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之，子其有以語我來！仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」(〈人間世〉)

「命」是天命，為天所賦予。「義」是理義，為人所必遵。父子間的關係是天命，君臣是理義。所以這種理義是「無所逃於天地之間」的，又在任何方都能盡孝，做任何事都能盡忠，這樣心也就能「安」了。吳怡先生認為這個「安」字是一種修養方法¹²⁸。本文認同吳怡先生的說法，並更進一步認為「安之若命」是將後天加諸的成心、我執等觀念層層化解掉後所達到之逍遙無待境界。能夠「安之若命」，則解消掉「陰陽之患」，解消掉「陰陽之患」則事之成與不成都能處之自若，安之自然。

陳鼓應先生說：「游心，即心靈自由活動 - 即精神從物物相逐、

¹²⁷同上，頁190 - 191。

¹²⁸ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解譯》頁166 - 167。吳怡先生又說：「認為這個『安』字很重要，是針對前文的陰陽之患而言的，這是一種修養方法。所以接著『自事其心者，哀樂不易施乎前』，『事其心』，及修其心，使哀樂的情緒不能對你產生作用。」

名利相爭的現實桎梏中提昇出來。¹²⁹」基於陳鼓應先生的說法，莊子的自由精神乃是自現實世界超拔出來，而能夠從一個具有美感的距離，也就是從藝術的角度為出發，悠遊在觀賞藝術的天地當中。然而，本文以為，莊子的心不僅僅悠游於藝術的天地如此而已，他悠游在現實世間的所有事事物物當中。莊子說：

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。..蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之慎之！積伐而美者以犯之，幾矣。（〈人間世〉）

莊子的心游於是非對錯觀念之間，卻不被這些人為造作的意念左右。誠如吳怡先生所說：「『乘物』是意味著能駕馭萬物，而不被萬物所左右。『游心』是人雖悠遊於萬物之中，而心卻超然於萬物之外。¹³⁰」另外，顏世安先生認為莊子有「遊世」¹³¹的思想。此外劉笑敢先生認為莊子的逍遙遊，只是「游心」。莊子追求的是現實以外的自由，並進一步認為莊子有「出世」的傾向。他說：

莊子到底要游於何處呢？〈齊物論〉曰「乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外」、「無謂有謂，而游乎塵垢之外」。〈逍遙游〉也說「乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外」。顯然，所謂無窮無涯的墮垠之野、無何有之鄉就是四海之外，塵垢之外，莊子早已厭倦是非渾濁的現實，他所追求的是現實以外的自由，就

¹²⁹ 參閱陳鼓應：《老莊新論》，頁 179。又說：「游心，使心靈在自由自適的情況下以美感距離來觀照外事。故『游心』之說，乃莊子以一種藝術精神而入世的心態。」

¹³⁰ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解譯》，頁 169。

¹³¹ 參閱顏世安：〈莊子的遊世思想〉《南京大學學報 - 哲學社會科學版》南京大學出版 1999/02, 南京。顏世安先生認為：「莊子思想具濃厚的『遊世』思想，其關鍵在於遊戲的徹底化，這種遊戲已不再具有遊戲本來的輕鬆，實際上是在內心深處堅守一種不肯軟化的冷漠，不肯在任何意義上與存在和解。」

另見傅武光：〈《莊子》遊的哲學〉《中國學術年刊》第十七期 1996/3, 台北。傅武光先生亦說：「莊子清清楚楚地把生活在人世之間稱作『遊世』，又稱作『遊世俗之間』，足見他是把人生百年比喻為一次遠遊的。」

此來說，莊子的自由有出世的傾向。..莊子的游是心之游，是心靈的安閑自適，因而也有精神自由之義。¹³²

假使劉笑敢先生所認為「莊子厭倦是非渾濁的現實，他所追求的是無何有之鄉就是四海之外，塵垢之外。」這個觀念成立，那麼莊子為何還要說「無所逃於天地之間」，「而安之若命」等呢？本文認為，莊子並沒有逃避，無可逃避亦無須逃避，他是要我們「安」，以「無厚入有間」的方式來「安」。在〈養生主〉有一段描述：

良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

誠如吳怡先生所言：「此『游』和〈逍遙游〉恰好對應。此處刀刃游於牛體，正是象徵了精神的游於人世間¹³³。」這裡的「游刃」，所指的是刀刃游於牛體而沒有阻礙，莊子將這裡的牛體比喻為熙熙攘攘的現實世界，好比象徵吾人可以「游」的方式悠游於熙攘的人世間。而他所憑藉的正是「無執的道心」¹³⁴。莊子有云：「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」（〈齊物論〉）林希逸說：「兩形，隨其是非而使之並行也。」王先謙說：「言聖人和通是非，共休息於自然均平之地，物我各行其所，是謂兩行。」所以聖人不譴是非，而是以「無執的道心」調和是非的爭論，以回歸於天道自然均平的境界之中，並使物與我自得其性、各得其所，即稱之為兩行。

傅佩榮先生認為莊子似乎一貫地以消極為積極途徑，並認為「乘物」與「托不得已」是消極態度。他說：

我們形容「安知若命」為消極態度，因為他的成效是消極的：「安時而處順，則哀樂不能入」（〈養生主〉）「哀樂不能入」表示超脫了情感的影響，可以客觀冷靜地觀看人生。..莊子是

¹³² 參閱劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版 1988，頁 154 - 166。又說：「莊子的精神自由是逃避現實的，就此來說，這種自由有虛假的一面，..莊子的自由要保持不為任何事物所左右的超然無情的態度，要在生死得失、是非好惡、喜怒哀樂的變化中保持心靈的寧靜，這種態度確實能在一定程度上減輕或擺脫現實生活帶來的精神煩惱，因此與阿 Q 精神勝利法相比，莊子的精神自由又確有其真實的一面。莊子的自由還追求不為任何人所支配役使的人格獨立。」

¹³³ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解譯》，頁 129。

¹³⁴ 參閱陳德和：〈論莊子的道心理境〉《鵝湖學誌》第二十四期 2000，台北，頁 45。陳德和老師說：「莊子所主張之以兩行兩成之人生態度而顯為超俗但不反俗的人格典範，乃是無執的道心、開放之理境的實現。」

主張精神之樂的。於是，消極態度一變而為積極態度¹³⁵。

本文認為，莊子的「安命」思想，既不是消極的態度也不是積極的態度。莊子是以「超越」的精神去面對現實生活當中得不到答案的問題，而這種問題是不需要再追問下去的。如果再追問下去就生成了「執著」。莊子要超越的就是存在人心當中的「執著」。化解掉人心當中存在的「執著」，才是莊子「安命」思想的寓意所在。如前文所提，「安之若命」可解消掉「陰陽之患」，而解消掉「陰陽之患」則事之成與不成都能處之自若，安之自然。並更進一步認為「乘物」是意味著能駕馭萬物，而不被萬物所左右，接著才能夠悠遊於萬物之中，而心卻超然於萬物之外。因此任何將莊子哲學視為一個對生命感到消極，對現實社會徹底絕望，並放棄對整個世界的關注，而獨自尋找個人內心之平靜，欲求獨善其身之人，就是扭曲了莊子著書的美意¹³⁶。誠如陳德和老師所云：

老莊又可稱作生活道家或人間道家，因為他們雖然有志一同地對文明的弊病表達了強烈的不滿，但最後的目的，卻無不希望每一個人都能夠活在當下的生活世界中，具體而圓足地感通物我、和諧事情以成就長生久視的人間。¹³⁷

根據陳德和老師所說的「人間道家」，換言之就是「行走在人間的道家」，而「人間道家」所關注的焦點一直是環繞在這個吾人共同生活的世界裡。陶建國先生說：「莊子之淑世是先求『自化』以『化人』。¹³⁸」就上述所言，莊子最終目的是在「化人」，「自化」只是他「化人」所必經的程序罷了。如此一來，我們更加深信的是，他關懷的焦點始終是停留在這個世間當中。

¹³⁵ 參閱傅佩榮：《儒道天論發微》台北，學生書局出版 1988，頁 252。

¹³⁶ 參閱陳德和：《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，頁 72。陳德和老師說：「凡將莊子思想理解為阿 Q 之精神勝利法，或將莊子視為消極無奈，把現實當作命定，只求自我心靈之寧靜，以苟全於亂世之遊世主義者，恐怕對道家義理的嚴肅意義都是極不相應的臆測。」

¹³⁷ 參閱陳德和：〈老莊的教育思想及其實踐〉《鵝湖月刊》第二十七卷第二期 2001/8，台北。

¹³⁸ 參閱陶建國：〈莊子之學術思想〉《兩漢魏晉之道家思想》台北，文津出版 1980，頁 64。陶建國先生說：「莊子既講謙讓之德，故其淑世是先求『自化』以『化人』。而『化人』之原則，應順應自然，不可勉強求之，否則遭怨恨之心。」

第四章、世間的改造與提昇

本論文在第三章主要談論的是藉由個人本體工夫論的修養去超越且克服人生困境的方法。第四章則進入到從個體到他人之間的關係如何去推行，即當個體達到一個境界後，透過工夫論的修養達到了精神的自由與自然而超拔於個人人生必然的困境，接下來又要如何將之運用於人世間而有效呢？

本章的問題意識有幾個前提要先說明。首先，《史記·老莊申韓列傳》中太史公有云：「其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。」從上述所言我們可以觀察出二點，第一其學既無所不窺，則表示不為《老子》所限；第二為其要本歸於《老子》。就表示其主旨思想大仍是以《老子》為宗。在〈山木〉篇孔子圍於陳蔡間章，當中莊子稱老子為「大成之人」。莊子遊於雕陵之樊章，稱老子為「夫子」。在〈天下〉篇章中又稱老子為「博大真人」。故莊子宗歸老子，是很明確的事情。然而，《老子》偏重外王，故其思想影響政治者較大。例如其政治思想即無為而治，此大大地影響到漢初的黃老政治¹³⁹。戰國七雄，繼以楚、漢相爭，大亂之後，人民需得喘息。故漢初政治，重在清淨無為，實現了老子所謂的無為之治。

承上所述，我們可以說老子是一位以「自然無為」來面對人生困境的思想家，他所關心的是如何消解社會的紛爭，如何使人們生活幸福平安，他所期望的是：人的行為能夠取法於道的自然性與自發性，表現在政治權力即不干涉人民的生活，並且消除戰爭的禍害，最終在上者要引導人民回到真誠樸實的生活型態與心境。《老子》哲學思想當中的重要基點乃是由此而來的。《老子·五十四章》有云：「脩之身，其乃德真；脩之家，其德有餘；脩之鄉，其德乃長；脩之於國，其德乃豐；脩之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。」由上一段的敘述，我們可以看出，老子對治國以及為天下的關注。這種政治社會的關懷意識，放在《莊子》

¹³⁹ 參閱王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁127 - 128。

漢初實行所謂「黃老之治」。黃者，黃帝。因戰國人士偽託之黃帝書，內容與老子相似，故黃老並稱。

的文本稱之為「內聖外王」。

第二，魏晉時代王弼對於《老子》一書之所以推崇的原因，在於王弼認為「無為」是本，「無名」是母，而人類文化的「道德禮法」只是「本」和「母」所從出之「末」和「子」，若是捨棄「本」和「母」，專只講究道德禮法，即使有所作為而功勞盛大，終究會無法成事，另一方面則是培植聲譽而名望崇高，最後虛偽也會產生。這原因就出在於不遵從「無為」，因此才創造出道德禮法來補救弊端，此與《老子·十八章》所云：「大道廢，有仁義」的意思是相近的。司馬談在《論六家要旨》中提道家之術：「因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而明操事少而功多。」道家學術，能兼五家之長，自在五家之上矣。西漢實現了道家的黃老政治理想。惟此理想政治只是曇花一現，道家思想之重要影響乃在心靈方面。司馬談說「道家，使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。」最得其要，同時這也說明道家所包括的莊子思想得以淑世的可能方向。

綜合以上二點，我們一方面略述《莊子》可以在承接《老子》自然無為的要求下，從政治社會層面開出內聖外王，另一方面我們從司馬談的評論當中看出《莊子》思想得以淑世的可能性，並結合王弼與司馬談的觀點，指出淑世的內涵可以從內聖層面出發。由此，本章的鋪陳將從莊子所處之社會政治環境的困境談起，並針對這個困境提出從內聖外王角度來解決的方法，之後再談論莊子對其所處的社會人世有怎樣的批評，最後從《莊子》的思想中說明他的淑世哲學。

第一節.《莊子》中所反映的社會現實

司馬談《論六家要旨》有云：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」由上述我們得知，戰國時代，諸子百家爭鳴，儒、道、法、墨等家都是都是在共同的時代目標底下發言。司馬談又說：「墨者儉而難遵，是以其事不可遍循。」墨家之學，重自苦、犧牲，戰國以後，少有繼承人，其學說便衰微。而儒道法三家，自戰國以來卻成為中國

學術三大主流。「儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也」(同上)。是以儒家之長在守成久；「法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣」(同上)。則法家之長在收效速。儒家以禮表現仁，對於人之影響，可能流於形式；而法家用形式化的法條統治人民的思想，傷害恩義並使人情淡薄，人民可能未必心服。但是「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」(同上)，王叔岷先生說：「惟有家，空虛靈活，能運用儒家之守成，亦能運用法家之收效。而儒、法兩家往往吸取道家之長。道家有無為而無不為之妙用，亦有入世而超世之高風。¹⁴⁰」亦即在實踐層面上，道家思想可以去除儒法二家的短絀，同時運用自己理論的優勢來兼采二家的長處。因此之故，從司馬談的說明看來，道家所包括的《莊子》思想確實是比其他各家能在淑世面向上有更大的發揮，尤其是在政治社會層面上有明顯的效果。

若我們將儒家的思想理解為其對於一般民眾的有著較強的責任意識，以用來對於他們的統治給予合理化的理念。那麼以「兼愛」為人類生活最高準則的墨家思想，所追求的不過是為天下人民之大利。由上述我們得以看出其最終所求都是針對同一的問題而發的，即訴諸社會的安定。然而由於當時的社會不論是在政治、思想等各方面都遭受到相當大的改變，由於這些變革使得原本在人心當中既有的價值以及道德觀念開始產生了動搖，遂導致自西周以來用來作為統治階級行為規範的「禮」已不再被遵守，人們於是逐漸失去了解決社會問題的努力。而道家基本上是認為當時所發生的種種問題若是依循以前以「人為」積極的態度來解決是較不適宜的。宋培榮先生提出，「莊子對於儒墨的道德實踐其意識與理念，所採取的是否定的立場。¹⁴¹」本文以為，《莊子》並不在本質上反對仁義或者是反對仁義之本質，或即如牟宗三先生所說：「道家不是從實有層否定聖、智、仁、義」¹⁴²，

¹⁴⁰ 參閱王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁 147。

¹⁴¹ 參見宋培榮：〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉《哲學雜誌》第 20 期 1997。

¹⁴² 參閱牟宗三：〈第七講 道之「作用的表象」〉《中國哲學十九講》，頁 133。

《莊子》所反對的是流為形式化、僵硬化的仁義禮樂。因此，《莊子》是站在一個動盪不安、價值失序的戰國年代，來反對僵硬化的禮樂制度。誠如牟宗三先生所云：

「無為」對著「有為」而發，老子反對有為，為什麼呢？這就是由於他的特殊機緣而然，要扣緊「對周文疲弊而發」這句話來了解。照道家看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。... 無為主要就是對此而發，他的特殊機緣是周文疲弊。¹⁴³

陳德和老師也認為：「在政治上，野心君主為了達到私心目的，可以無所不用其極，刑政威嚇故不在話下，連道德仁義都可以變成口號教條來文飾其非。¹⁴⁴」由上述我們得知，已經僵化的仁、義、禮、樂制度，正是假仁義之名而行掠奪之實的戰國社會所普遍存在的現象，為了說明《莊子》如何以無為對治這些現象，我們以《莊子》所處之戰國現況先作討論。

壹. 社會環境

莊子以為人在面對重重的生活限制底下，一方面重視的是個體內在的超越性的追求，他透過「心齋」的修養工夫來超越內在及外在的諸多限制，以使個體能達忘己、忘我的境界；另一方面，對個體的社會行為則透過無己無功無名的修養工夫來展現，以使個體在無可奈何的人世當中，保身全生，養心盡年。透過心齋與無掉的修養歷程，使個體在俗世中達到「形就而不入，心和而不出」的境地。

《莊子》對於個體與社會的思考是以「人」如何解脫生命之種種桎梏為起點，重返回自由境界。同時，《莊子》對於如何解脫桎梏重返生命的自由之看法又是從人與萬物的關係之間如何能夠相處為出發。

莊子觀察自身所處的世界裡萬事萬物存在著諸多現象，並用其來

¹⁴³同上，頁 89。牟宗三先生又說：「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，或形式的，如此沒有真生命的禮樂就是造作的、虛偽的、外在的、形式化的，這些聯想通通出現。任何禮節儀式，假定你一眼看它是外在的，那麼它完全就是個沒有用的空架子。只有外在的、在我們生命中沒有根的、不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命發出來的，就沒有束縛。」

¹⁴⁴參閱陳德和：《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，頁 198。

反思人的生命本質及人與人之間的社會關係。萬物的生命在自然而然的狀況下應依其本性而開展，沒有任何刻意地干涉或介入。因此，萬物依其本性而開展自己的生命時，同時也反應出萬物是齊一的，無分別的。宋榮培先生認為：「我們也可以說，萬物之間的差異是相對的。但這種相對的差異並不意涵著有優劣或好壞的社會評價。」¹⁴⁵本文在此認同宋榮培先生的看法，但更進一步認為，人在宇宙萬物之中，乃是大自然當中的一份子，其生命亦依循「道」而行。故人並不優於萬物，而且同為人類雖智愚各有不同、殘全各有其形，但並不一定代表孰優、孰劣。

若將宇宙自然視為一整體，而此整體的本質即為「道」。《莊子》認為自然萬物是以道為本、以道而生。張立文先生認為「若視『道』為自然的本質，則萬物以道為本，道為萬物的本質¹⁴⁶。」上述的意思是說，道為萬物最真實、最根本的本質，道是內存於萬物之中，這如《莊子》中有云「天地與我並生，萬物與我為一。」本文以為，在這種萬物一體的境界中，萬物是齊一的、是無差別的，而其間的差異其實只是表象上的差別，是為各人的成心執見將這一層差別性帶出來。

「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。」《莊子·大宗師》。雖然視道為自然之本質，普遍而廣泛地內存於萬物之中，但道之形卻不為萬物所輕易看見，也無法用任何形式的語言來將之道盡。張立文先生認為：「道之不可知恰好反應出道的全面而無法被窮盡之特性，廣被而深藏於萬物之中¹⁴⁷。」由上述得知，道之不可知並不代表就是不可得的，道之於萬物實際上它是存於萬物之內，而化成千千萬萬的片段散見於生活之中，因此，一舉一動，一言一行皆為道之體現。

上述我們所談的《莊子》理想人間狀態是人與萬物和諧一體，然而戰國時代的環境卻是「禮崩樂壞」且爭戰頻繁的時代。儒家所建構

¹⁴⁵ 參見宋培榮：〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉《哲學雜誌》第20期1997。

¹⁴⁶ 參見張立文：《玄境 - 道學與中國文化》人民出版社1996，北京，頁21 - 23。張立文先生對於道的觀點，區分成兩個層面來談：(1) 道為自然的本質及(2) 道為萬物的開展動力。

¹⁴⁷ 參見張立文：《玄境 - 道學與中國文化》，人民出版社1996，北京，頁22。

出來的社會環境是如《孟子·告子/上》所云：「牛山之木嘗美矣。... 雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。」又孟子在〈盡心/上〉云：「君子所性，仁義禮智根於心。」這是從「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）等較積極方面來講的。若是從消極方面來說，那就是「己所不欲，勿施於人」。子貢問孔子，有沒有一句話可以作為終身的行動標準？孔子告訴他：「其恕乎？己所不欲，勿施於人。（《論語·衛靈公》）」，另外有學生問孔子怎樣作才符合仁，孔子也提到「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵》）。因此，作為儒家最高的道德規範「仁」，實際而言就是體現了「愛人」的原則，而「禮」是作為一種準則，這種準則維繫並框制住對於別人的喜愛、厭惡。「禮」又是屬於社會生活的具體規範、準則以及儀式，孔子說過「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》），其強調的是必須以社會規範的標準為根本，在這個根本底下約束自己才能實現「仁」，並讓自己的一切言行都納入社會規範的基本準則。¹⁴⁸在這裡我們要反省的一點是，「禮崩樂壞」的原因之一在於「禮」對人心來說已不再有效，若從孔子的角度也就是從「仁」的出發點來看，就是人忘記了「仁」和禮樂是結合在一起的，故孔子應是要喚回仁義理智內在於心的本性。

在先秦，儒家重義輕利，認為道德才是最高價值的。例如，孔子認為射箭所貴的是「中的」，而不在於穿透皮革，因為「中的」是心正的表現，而穿透皮革則只是力的作用。然而「道家」與其二家是完完全全的相異，道家既不重義利亦輕德力，其所重唯「生」。誠如牟宗三先生所云：

道家從作用上透出「無」來，即以「無」作本，作本體，從這裡講形而上學，講道生萬物，這個「生」是不生之生。雖然言「道生之，德畜之」，這個生不是實有層次上肯定一個道體，

¹⁴⁸ 參見張岱年：《中華的智慧》台北，藍燈文化事業1992，頁19 - 23。張岱年先生認為，對於孔子來說，「仁」是為其最高的道德規範，從根本上講也就是體現了「愛人」的原則，而「禮」是對於別人的喜愛、厭惡所維繫住的準則。「禮」是關於社會生活的具體規範、準則以及儀式，孔子說過「克己復禮為仁」，這裡強調的是必須以社會規範的標準下來約束自己才能實現「仁」。讓自己的一切言行都納入社會規範的基本準則。

從這個道體的創造性來講創生萬物¹⁴⁹。

我們在這裡從「道之作用的保存」來講「道生萬物」，又可以說是從道的創造性來講道創生萬物，即在作用中肯定一切，或是以無來保障有。因此，道家所強調「生」的意義是大大地迥異於先秦各家。因此我們可說儒家所規畫的社會環境是：以西周之後曾是貴族行為規範之「禮樂」做為教養基礎，對知識分子要求道德（仁義）抉擇的儒家意識。但是，很明顯的上述所言是莊子所反對的。《莊子》中顯示當時的社會已經喪失對人應有的尊重，又一味傾向以虛有的名義來號召的手段。其實由於當時普遍的爭戰，使原有的社會倫理觀念逐漸受到扭曲與破壞，身處戰亂頻繁的莊子，對當時人們所生存環境之無可奈何做了相當仔細的描述。

顏闔將傅衛靈公子，而問於蘧伯玉曰；「有人於此，其德天殺。

與之為無方則危吾國，與之為有方，則危吾身。其知適足以知

人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」〈人間世〉

這段在說明，擔當勸諫暴君以救世人為己任的顏闔，猶疑是否應以自身的原則來教導、匡正文中的衛靈公太子，而他所決定其中任何一項選擇，不是危害到國家，要不然就是為自身招至禍害。這一段話，正是《莊子》預設了身為處於亂世之中為臣子可能在政治上所面臨到的難題。《莊子》也告訴了我們要如何解決這一般的問題，我們將在接下來的篇幅討論。

貳.政治環境

從陳德和老師對莊子所處之戰國時代的考察，整個社會變動較於春秋時期更為劇烈。春秋時期尚有以周天子為名義鞏固著當時天下勢力並施行禮樂。到了戰國實只有征伐而無禮樂，在群雄割據的情況之下其趨勢是象徵著周文之宗法封建國家的衰滅。其所重在富國強兵，並無理性之根據為背景，甚至如春秋五霸的假仁假義亦都缺如。在政治上，野心君主為了達到私心的目的，連道德仁義都可以變成口號教條來文飾其非，於是連江洋大盜也拿仁義道德當作工具，這種情況到

¹⁴⁹ 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 145。

了戰國末年已不可收拾¹⁵⁰。

由上我們得知莊子所處的時代，實際上就是一個充滿危機的時代，不僅僅在政治上出現以宗法封建的國家衰退，在人心當之中仁義道德也都不復見。那麼莊子是如何面對當時紛爭頻繁的時期呢？本文以為，身處於戰亂時代的莊子對於生活在人世的意欲並沒有消滅，並且是勇敢面對以及回應當時充滿挑戰與戰爭的環境，他回應的方式是以「尊重生命」為基礎。「守自然」而「反人為」，以單純、樸素反雜多，進以守住生命的本源。在莊子看來，安貧樂道不僅不危害生命，反而是有助吾人樂在生命之道。功名、富貴在他看來皆是生命的桎梏，故而輕之。

我們比較老子所處的春秋末年與莊子身處在爭戰頻繁的戰國時期，可以發現到莊子認為當時戰國時期的情況是比老子更為嚴重的。王邦雄先生經由文獻分析指出老子思想所反映的年代，一共具有四點需要注意的地方，一、即禮的僵化與行的肆虐，如《老子·三十八章》有云：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」；二、大規模的戰爭，各國競相吞併，生命呈顯無比的卑弱，《老子·四十六章》有云：「天下無道，戎馬生於郊。」；三、工商業的興起，欲望普遍增長，民心為之浮動，《老子·三章》有云：「不貴難得之貨，使民不盜」；四、士集團的擴大，形成名利競爭的熱潮《老子·六十五章》有云：「民之難治，以其多智。以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」¹⁵¹我們由《老子》中可以看出老子所處的春秋末年時期反應出來的是一個混亂失序的年代。前引文所述牟宗三先生的觀點，中國從春秋晚期到戰國時代的文化危機——「周文疲弊」，應是把握老子思想最重要的背景之一。例如從春秋末期子產鑄造刑書¹⁵²的現象看來，當時的社會就已經相當混亂了。那麼身處於老子之後的莊子正值戰國時期，諸侯們以各自為王，更有國滅國的情形發生，而當時更重視法家這一學派，於是變法之風興起更蔚為風尚。由上所述，我們可以發現戰國時期社會政治之混亂也不難為人所想像了。

¹⁵⁰ 參閱陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 198。

¹⁵¹ 參見王邦雄：《老子的哲學》，台北，東大圖書 1970，頁 74。

¹⁵² 《左傳 魯昭公二十九年》。

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（《論語 季氏》）春秋時期那種興滅國、繼絕世的文化理想早已不復存，戰國時期所代之的正是禮樂征伐出自大夫，然而由大夫出征根本沒有禮樂只有利益，這在政治上就表現為國家集權與君主獨裁，這個最明顯的表現就是商鞅在秦國的變法。如此一來，老百姓就免不了變成征戰的工具，生命的尊嚴和崇高的人性可說蕩然無存，演變到最後，在〈胠篋〉篇中就表現為大盜都可以擁有仁義，一切似是而非。莊子早已看出世間的宰制與壓抑，他試圖解放受傷的意識，消除人為的宰制，使芸芸眾生復返於自由自然的天地中。

綜合此節所論，人既然做為社會的存有，就必然與其他人息息相關，這是不可逃而又無可奈何之事實。人既然無法不入世，那麼也就必須要有一個應世自處之道得以能夠全生。莊子在〈人間世〉引顏回、葉公子高及顏闔的故事：

故法言曰：『無遷令，無勸成。過度益也。』遷令勸成殆事。美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以游心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命，此其難者。」……蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖；達之，入於無疵。〈人間世〉

此段正是說明人的社會性，乃是無可避免的，而託言孔子所說出的心齋之教：「乘物以遊心，託不得已以養中」之言，正是告訴世人乘順萬物的自然，使自己的身心悠游其中，並涵養心中的平和；以及蘧伯玉「形莫若就，心莫若和」之道，即是說讓自己的外表親近他，內心也與他心和，皆是在展示吾人回應吾人社會性的存有性格所必需有的態度。此郭象注云：「與人群者，不得離人。然人間之變故，世世異

宜，惟無心而不自用者，為能隨變所適而不荷其累也。」¹⁵³我們若依郭象，人之入世既不可免，則如何隨變所適而不荷其累，方為《莊子》之用心所在，而其具體之方就在無心而不自用。誠如高柏園先生所云：

莊子畢竟不是如佛教之主出世，因其肯定此人間世之存在為生命必有之歷程，人當即此人間世而逍遙，非捨離此岸而另覓彼岸之解脫也。唯莊子雖有入世之志，然其又與儒者不同，以其對生命畢竟採取一消極之順適態度，以無心、不自用為主，而不似儒者即命顯義，積極創造。¹⁵⁴

所以，我們肯定莊子他是逍遙入世的，他的方式不似儒家般那樣積極創造。莊子正視生命中存在之無所逃於天地之間的種種困境，他不僅正視人世間中無可奈何之困境，並且還透過精神修養的工夫去超越之，消解掉我執使心中無一掛礙。這樣的工夫修養如果具體化到我們上述社會政治環境中，就是「內聖外王」的問題。

<天下>篇中有云：「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。」這裡是說，內聖外王的道理幽暗而不能彰明，閉塞而不能光大。王叔岷先生說：

我們就老莊來說明比較，老子偏重的是人事，由天道而應於人事，故亦偏重外王。莊子偏重天道，由人事而返於天道，故亦偏重內聖。……《莊子·大宗師》發明內聖之道。〈應帝王〉發揮外王之術。然莊子所偏重乃內聖也。¹⁵⁵

由上述我們可得到以下的結論：因應自得、順應民生是為帝王之道。這也是〈應帝王〉一篇所要闡明的重點，亦是「外王」之道。而〈大宗師〉當中所談的是莊子的「內聖」之學。「內聖」是指將主體發現欲與道契合，「外王」指的是處理社會群體的事務。然而對於「內聖外王之道」我們就《莊子·天下》內涵得以理解，儒、道二家是不相同的。在儒家看來唯有「內聖」才能夠開出「外王」之道。道家認為「內聖」和「外王」是有基本矛盾和衝突的，陳鼓應先生認為，在道家看來「內聖」之學是開不出「外王」之道的。「內聖」只能作為個

¹⁵³ 參見郭慶藩：《莊子集釋》河洛圖書 1980，台北，頁 131。

¹⁵⁴ 參見高柏園：〈《莊子人間世》的應世態度〉《鵝湖月刊》第十七卷第八期，1992。

¹⁵⁵ 參閱王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁 124 - 125。

人的修養，故只能成就個人。一個人的風範只能影響很小範圍的人，而無法施之於外面廣大的社會群眾。而「外王」是作為政治事務，是處理眾人之事，要將之處理完善，陳鼓應先生說這需要具備二點：一是在權力結構中要有制衡力量，因為在權力機構裡靠感化是沒有用的，是力的較量，然而個人的修養是產生不出這種治衡的力量。二是權力機構要治理一個社會，必須要有一套施之有效的，可用來遵循的法規制度，因為社會是民眾的，若僅僅依靠個人的品行來感化，那只是個別性的、特殊性的，而法律制度的推行是一般性的、普遍性的¹⁵⁶。而儒家的「內聖」是仁學，「外王」是禮學，這在道家看來，二者是不相通的。

從比較的態度來說，莊子〈天下〉篇論老、莊道術及司馬談所論道家皆無缺點，然而荀子對老莊卻有不善之批評，其有云：「老子有見於詘而無見於信」(〈天論〉)「莊子蔽於天而不知人」(〈解蔽〉)王叔岷先生說：「實則此非老、莊之缺點，乃荀子了解老、莊未透徹。老子是因詘(屈)以見信(伸)，並非『有見於詘而無見於信』。¹⁵⁷」因此我們可以說，荀子是站在儒家主為的立場來批評其所認識不甚透徹的老莊思想。

以我們所舉荀子為例，《莊子》重視天的程度並不低於對人所重視的程度，如在〈秋水〉篇所說的：「無以人滅天」。在此我們可發現到《莊子》所注重的是「天人合一」的觀念。如在〈大宗師〉他又說：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」又在〈達生〉篇中有云：「不厭其天，不乎於人。」所以《莊子》也不是如荀子說的「蔽於天而不知人」。從前幾章的談論來說，《莊子》在思想上是較為傾向於「內聖修養」方面，這樣子的內聖修養是迥異於儒家的，儒家一貫認為個人的生命有內在之善，如「如由仁義行，非行仁義也」(《孟子 離婁下》)，並由內在之善擴充至及的境界是人格發展的最高目標，實現此一目標的人格稱之為「仁」或「聖」¹⁵⁸。而《莊子》的內聖修養則是先由心

¹⁵⁶ 參見陳鼓應：《老莊新論》，頁 205 - 206。

¹⁵⁷ 參閱王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁 148。

¹⁵⁸ 如《論語 雍也》云：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸』。」

齋的工夫而達至忘我的境界。這樣的境界先要忘外，即忘禮樂，再來是忘內即仁義，忘卻外與內，達至所謂無所內外，至此才能夠達到作忘之境界。坐忘即同於大通，也就到了得道之境了。因此內聖是可以通外王，然外王是在道之作用的保存下面所顯現出的境界，莊子並不會在實有層肯定或否定外王。

所以《莊子》當然是反對專制的統治，對於戰國時期已流於形式化、僵化的仁義，《莊子》是更加地反對。莊子基本上是反對用仁義來作為箝制人民生活自由的工具，他認為人民需要較多地依照他們的自然性、自由性、自主性來生活。《莊子》所主張的為政之道當是順應人性之自然，以百姓的意志為意志。這樣的觀念在當時戰亂紛爭的時代來說，莊子提出的為政當無治的主旨，也反映出當時的民心所在。我們就循著以上的觀點來探查《莊子》的政治思想。《莊子》在〈應帝王〉說：

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：日中始何以語女？肩吾曰：告我君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸？接輿曰：是欺德也；其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。鳥高飛以避繪戈之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避薰鑿之患，而曾二蟲之無知！

這一段藉肩吾去見楚狂接輿的談話，是來繼續討論上一段的「藏仁以要人」的治道。「藏仁」即藏仁以心。將這個仁推之於政治，便是「經式義度」。而「以己出經式義度」是指形諸於外的道德變成了禮制與道德規範從外面去約束別人，於是大家都以這種外在的規式約束別人，批評別人¹⁵⁹。這段大意是說明聖人的治道並非著重外表，而是要端正自己，以及順應事物的自然去實行。也就是說，聖人端正自己以匡正天下¹⁶⁰。狂接輿說明聖人之治天下必先自正性命之理，然後可以行化，這即所謂「盡己之性，以盡人之性，以盡物之性」的道理，聖人之治決不是強人之所難之治。鳥能高飛鳥，鼠能深穴，彼既各有其

¹⁵⁹ 參閱吳怡：《新譯莊子內篇解義》，頁 78 - 79。「經式義度」意指以禮法為典範，並以義理去度量別人。

¹⁶⁰ 參見張默生：《莊子新釋》，頁 212 - 214。張默生先生認為此段大意旨在說明：「治理天下，應當治己以正百物，是治內不是治外，是治本，不是治標，即所謂由體而用。」

天，斯及各有其道。鳥鼠尚然，何況人類。莊子其對政治的訴求就在於上位者應該要有無視於權力欲望的忘我心態以及修養，並順事物之本然，如此才能使萬事萬物都能各自盡其本身才能。

內聖外王的談論我們再分二點來敘述；一. 儘管莊子在〈天下篇〉只談論到「內聖外王」一次，雖《莊子》談內聖外王的份量顯然不多，我們以為《莊子》仍以「內聖」為其著墨的重點，較少談論「外王」如何可能。二. 我們從理論內部出發來看《莊子》所有的工夫論皆是由個體出發，諸如吾喪我、作忘、心齋等工夫都是為了消解一切所有的明膠利漆的心知執見，以達到絕對的精神自由與逍遙之境。《老子》的對話對象是國君，而《莊子》的對話對象是平民百姓，在這個基礎點上我們要如何回答一個平民的精神修養已經到達一定的境界呢？〈應帝王〉有云：

汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？

當個人僅是自己的修養達到如〈天下〉那樣「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物」的情況下，那麼這樣對應用於社會有何益處且有效呢？當主體的道德修養再高又如何能夠匡正天下？也就是說僅有一個人的作為，即使其主體修養境界再高都很難說明他對社會有益，即使是欲從「行為」去感化別人也都是很難的，更何況莊子並非主張去「汲汲於天下」的人。也就是說當一個人的主體修養到達理想的境界，要如何去推己及人，讓其他人也都能如此呢？也就是說莊子的理想人格（真人）即使真正處在當今的社會，他如何能夠傳達他的方法讓所有人也都能如他一般呢？我們認為他可能淑世的方法只有二種：一. 他什麼都不作，只用其德性去感化人。二. 他積極去進入所有事物，使所有事物都導向他的理想境界。針對一，我們發現〈德充符〉說：「才全而德不形」，意即才智完備而德不外露，說明德具備不是靠外表來充實與驗證的；針對二，則是「有為」，在〈大宗師〉說：「泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖」，這是說面對現實能夠懂得與自然合而為一，忘卻生死，在道之作用的保存下成就

真人之所以為真人。

第二節.《莊子》對社會的批判

《莊子·胠篋》篇當中有一段盜跖與其徒弟的對話：「跖之徒問跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。』」本來的聖、勇、義、智、仁五德是所謂的「後世聖人」用以來修身之道，但經過了盜跖一番辯稱說這是師法於聖人「撻人心」的故智，致使後世聖人託古興教、張立聖知以誘天下士心，所以盜跖其竊取聖智只不過是學聖人的所以立聖罷了。正是所謂的「並與其聖之知法而盜之」(〈胠篋〉)。而且，天下本就有「常然」。〈駢拇〉中有提到：「天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩。」這是說鉤、繩、規、矩雖可以顯明曲、直、圓、方之道，但曲、直、圓、方的大道，卻不必然盡在這等之間。但是後世的聖人卻妄自尊大，飾仁義聖智之學去黥劓天下，就未免太犯奪人性了。

另外在〈盜跖〉篇中盜跖用以不滿、發牢騷的口吻質罵孔子說：「盜莫大於子。天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖？」本文以為，這是屬於學莊之徒沿襲莊子重言的寫作技巧，針對當時成為顯學的儒家所發出來的批評聲音。而這樣的現象也反映出莊子以後的道家對於孔子的祖述堯舜、憲章文武等主張，感到相當地痛恨，因為這導致後世的陋儒鄙士給當時的社會帶來無窮的是非亂象。

在老子眼中的天地萬物，乃是有形有象的，無生無命者是不會去違背自然本性的，石存於山則在山，存於川則在川；有生有命、植而不動者是不會違背自然本性的，樹植於北則立於北，樹植於南則立於南；那麼人呢？人有耳目可觀看，有耳可以聞聽，有口可以品味，有鼻可以嗅別，有手可以感觸，這些都是自然本能無可非議的。最可怕的是有心可以思索。有心就產生了欲望，使目欲觀美色，使耳欲聞清聲，使口欲品甘味，使鼻欲嗅香氣，使手欲觸柔軟。不過這都是生存的需要並沒什麼不好。可怕的是心中產生了超越生存的需要及超越

了自身可能的欲求。貧窮的想要致富，至此貪得妄求，於是行盜；貧賤者想要富貴，卻無法致貴，於是行詐；做人臣子的想要尊貴，然而無法可行，於是弑君。如此諸多違背本性的舉動，皆是由於人心中的智巧所產生。

老子沿其思路把春秋末期人與人之間相戶欺詐，國與國之間相互討伐，臣子弑殺君主的現象歸結出其原因就在於智巧的發達。因為智巧越發達人的欲求也就提高，使得計謀越巧，人間的相互鬥爭也就更行激烈了。人一旦離本性越遠，天下的災難也就越多了。為了消除災難與恢復本性，老子於是提出了「絕聖棄智」的主張，莊子順此脈絡進而推衍之。

壹. 世之聖知乃大盜之源

當儒家所標榜的仁義智聖流於形式時，此時的仁義就成為桎梏人性的枷鎖，這正是莊子所要批評的。因此，妄想由此去治理天下人心，實是當時社會變亂的根源。因有人為的詐巧虛偽事，從此便有了偽善的憑藉。在《史記·老莊申韓列傳》當中稱莊子「作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆毀孔子之徒，以明老子之術。」莊萬壽先生說：「這的確是莊派學者受到了老子反智論的影響，而對於社會制度、傳統禮教，更進一步的凌厲批判。¹⁶¹」儒家以「仁義」作為人性的完成，《莊子》肯認的卻是「仁義易其性」，這樣造成的結果是「小人以身殉利，士則以身殉名，大夫以身殉家，聖人則以身殉天下」。以仁義為標榜的有為政治底下蘊育出來的民眾，本身的純真樸質的本性早已被教化要成仁成聖而不再樸質，造成「伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東坡之上」，因此就導致了「殘生傷生」的結果。〈胠篋〉中指出「聖人不死，大盜不止」一來諷刺儒家有為的政治害處，二來展示有為政治事實上就是以倫理為進路的儒家聖人所為。

莊子不但繼承了老子的思想，而且還更加以發揮。他認為聖智是仁義的淵源，大盜產生於聖智與仁義，若沒有聖智與仁義，大盜是不會出現的。〈胠篋〉篇有一段話論述了這一個觀點：

將為胠篋探囊發匱之盜而為守備，則必攝緘滕，固扃鐃，此

¹⁶¹ 參見莊萬壽：《道家史論》，萬卷樓 2000，台北，頁 55。

世俗之所謂知也。然而巨盜至，則負匱揭篋擔囊而趨，唯恐緘滕扃鑄之不固也。然則鄉之所謂知者，不乃為大盜積者也？這段的大意是在說明，人們為了防止盜賊開箱竊取財物，於是就設法用鎖鏈將箱子鎖起來，以為這一下就牢固了。世俗一般都認為這是人的智慧，然而誰又能想到那些大盜來之後，將會連箱子一起背負起來逃之夭夭，並且還會唯恐那繩索不夠牢固呢。我們這樣看來，世俗認為所謂的智慧，難道不是反而在幫大盜的忙嗎。下一對話就以具體的事實更進一步來作說明：

故嘗試論之，世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？何以知其然邪？昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千餘里。闔四竟之內，所以立宗廟社稷，治邑屋州閭鄉曲者，曷嘗不法聖人哉？然而田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安；小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國。則是不乃竊齊國，並與其聖知之法以守其盜賊之身乎？嘗試論之，世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，萇弘脗，子胥靡。故四子之賢而身不免乎戮。故跖之徒問跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪？」夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。（〈胠篋〉）

所以，在莊子看來，世人所謂的最大智慧，都是在為盜賊設立方便的條件；世人所謂的最高聖人，都在為盜賊看守財物。為什麼會如此呢？文中從二個方面來說明：一是歷史上的聖賢都為竊世的大盜賊現了身；二是聖人所遵循的仁義恰恰都為培育盜賊提供了章法。

我們從歷史上看，龍逢最後被斬首，比干最後被剖開了心，萇弘最後不是也被剖腹，伍子胥最後也溺水而死。這四人都是當時的聖

賢，他們都為了那些暴虐之君喪失了性命。而一方面他們的仁義之行到頭來不過是助紂為虐而已罷了，一方面也認為像比干那些忠臣所效仿的仁義也沒有什麼必然性¹⁶²。

我們由上述得以推論出這段話的結論，為世間造亂的總根源就在於人的智巧，因著智巧造出了仁義的章法和行仁義的聖人，但也因有著智巧以及仁義的章法和行仁義的聖人又造出了盜賊，由此天下就混亂了起來。上引文接著又說到：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏犧氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵，曰「某所有賢者」，贏糧而趣之，則內棄其親，而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。（〈胠篋〉）

這段大意是說，在上古時代，那時候人們沒有過分的企求而過著淳樸的生活，但由於位居上位的統治者推崇智慧和聖賢，引導著人們學聖學賢，人民到最後趨利棄親，這就是上位者喜歡聖智造成的過失，如此是非常有害的。接著文中又論及害處在何處：

上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣；鉤餌罔罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而不知求其所已知者，皆知非其所不善而不知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惛奕之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也！自三代以下者是已，舍夫種種之機而悅夫役役之佞；釋夫恬淡無為而悅夫噉噉之意，噉噉已亂天下矣。（〈胠篋〉）

¹⁶² 《莊子 外物》就說賢愚不肖沒什麼絕對的，到最後都要一死。

這段的大意是說，推崇智巧的危害之處就在於將引起天下危亂，機巧詐偽越來越厲害、口才的辯術也越行巧妙。堅白同異越便越多，老百姓也就越來越迷惑。所以說，天下之所以大亂問題就出在於人們好知。也正因為如此，天下的人們都只知道追求未知的外在知識而不知道反省已經具有的內在本性，都只知道否定自己認為不善的過失而不知道否定自己以為善的失誤，因此天下才會大亂。

因為好知而造成天下的混亂，從三代以來都是這樣，捨棄了淳厚樸實的眾民，反倒喜歡奸巧的無賴，放棄了恬淡無為的政策，反而喜愛表現自己的才能去教誨別人，這種說教的方式終成為擾亂天下的根源。¹⁶³

貳. 絕聖棄智大盜乃止

《老子·十九章》中有「絕聖棄智」，當中的「聖」字指的是「自作聰明」的意思，真正的聖者，無人敢以「聖」自居，孔子之為聖人，乃是後人加以褒揚的，孔子自己未嘗以己為聖，但是以「聖」為所追求的目標，卻未敢以「聖」自許。事實上，老子所推崇的聖境是太初淳樸之時方為淳樸的聖境，然而後世所標榜的聖人，事實上乃是大偽與聰明智巧的別稱。《老子》十九章在破假歸真，以一切離道生偽，故而能夠「絕聖棄智，民利百倍」，老子所追求的聖境界是反樸歸真，自然淳樸，與道相契，並不是華飾巧智，興大偽，立虛名，而與世間相浮沉。

莊子承繼老子的思想，他深刻的認識到知識是使統治者累積更多的貪婪以及罪惡的誘因。智者創建鞏固國家的制度與法令，這猶如我們在上文中所提到的，為防盜而把財物網綁、上鎖，而新奪取政權的統治者，也如大盜唯恐綁不緊鎖不牢一樣，把原有的制度據為己有。像田成子殺齊簡公，子孫盜取齊國，「所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。」可見〈胠篋〉篇的作者已看清楚，所謂的智者聖人所創之法，也僅僅是權力者的政治工具而已，而誰有能力搶奪政權，就能夠利用這「聖智之法」，來鎮壓異己、統治人民。當小盜竊取帶

¹⁶³ 參見王德有：《以道觀之》北京，人民出版社 1998，頁 202 - 203。

鉤，就要受誅殺，但竊取國家政權的大盜，不僅當起了國君而且還以仁義來粉飾他們的門面，所以，在〈胠篋〉篇裡的名言：「竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」說明的就是這個意思。¹⁶⁴

由上述所言，道家基本上認為人是不能阻擋權力的誘惑，聖賢是創造權力的人，聖賢利用知識而不斷累積上層社會的財富、資源，以儲存更大的權力，而權力增加的同時，隨之也使得不公不義增加了。這樣將造成社會更大的矛盾與衝突，這也是人民痛苦、禍害的根源。因此《莊子》後學言「聖人不死，大盜不止」實際上是更進一步發揮老學之義，意在瓦解一切為統治者所用的文明。

絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；培斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣；毀絕鉤繩而棄規矩，擺工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙。削曾、史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。（〈胠篋〉）

我們由以上可以看出，在這裡智識就是「聖法」、「聖知之法」，既是統治者享樂的工具、道德的飾物，又是控制人民的桎梏。一個奪取聖法而所擁有國家者，如我們上文提過的引言「上誠好知而無道，則天下大亂矣」。如姜氏之齊的田成子一樣，可以「處堯舜之安，小國不敢非，大國不敢誅」，如何不引起大盜的旁想呢？所以，根本解決之道就是沒有「聖人之法」、沒有聖人，那麼就也沒有國家權力可盜，大盜也就不起了。¹⁶⁵陳德和老師更進一步說明：

莊子不主張和現實的政治作正面的衝突，這是因為他自適自得，無待逍遙，得道家之正傳，在莊子看來，壁立千仞固然悲壯，但總不如瀾天蓋地、隨波逐流，那麼和諧美滿，而在〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉這四篇的作者，他們看清了野心政客的嘴臉，痛切體認生命被殘害、人性被扭曲的時

¹⁶⁴ 參見莊萬壽：《道家史論》，頁 55。

¹⁶⁵ 參見莊萬壽：《莊子史論》，頁 89 - 90。

代苦難，他們對現實的政治極端不滿，無論是掌握權力的政客，或是成為幫兇工具的德目教條，甚至連立仁義、明法度、制禮作樂的聖人都是他們攻擊的對象，因為這三者共同犯了「殘生損性」的罪行。¹⁶⁶

道家從不奢望權力、政治體系、道德教條能給人民帶來幸福。因此主張反璞歸真，回到遠古時代的無政府之「至德之世」，過著不受國家、政治，以及權力支配的自由生活。關於《莊子》對理想社會的主張即在通過上述古代現況的反省而提出的，這是我們接下來的篇章要討論到的。

第三節.《莊子》的理想社會

由於當時莊子所處的時代是階級意識非常明顯的文明社會，我們也對此進行了部分的論述，說明莊子是如何反對以仁義道德建構出來的一個虛假造作的有為社會。他主張返回原始的、樸素的自然狀態，這就是《莊子》的理想社會的特質。在莊子看來，人是和社會處在天地萬物當中，理當與天地萬物一樣，同為大道的產物，他們也是有其自身本性，是不能隨人所欲、由人造作的。越是順任其自然，他們也就越和諧自在；反之若是越用意念造作，他們也就越複雜混亂。然而，與天地不同的是，社會是由人所組成的，人是有智能、有意識的，也是最容易使用自己的小聰明，不滿足於自己所身處的環境，時時無不想要把自己的主觀意志強制加於所處的環境，故而從人類開始創建文明社會之後，天下就失去了原本的安寧。有鑑於此，讓社會和國家自然存在、自然變化，讓人們放棄主觀的造作，實行無所作為之無為之治。所以儒家重「人文」，道家重「自然」。重人文是要求積極地做作，也就是有為的創造；而重自然是要消極的不做作，也就是無為的生命實踐。重自然、無為自是道家對待生命世界的根本態度和做法。

王德有先生認為，莊子所謂的「解心釋神，莫然無魂」(〈在宥〉)在無心於治，則順物之性；順物之性，則無物不生，事無不成。

¹⁶⁶ 參見陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 199。

用心於治，則背物之性；背物之性，則無物有成，事無有功¹⁶⁷。所以治理天下最好的辦法就是消散精神，無心於治。莊子主張從根本上去滌除治理天下的原由，就是放棄心思，無所思慮，不要說去治理天下，而是要拋棄掉治理天下的意念以及伴隨之而來之種種權利以及欲望，並且隨順天下事物其本然的存在以及順應其自然而然的變化。在這樣的想法之下，我們一方面說明莊子如何敘述理想社會的遠景，他稱之為「至德之世」，另一方面也說明莊子如何達至這樣的社會風貌。

壹. 至德之世

《莊子》在〈馬蹄〉篇中對於至德之世，即所指的最理想社會的狀況做了一些描述。

至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！

所以，至德之世是一個太上淳和的時代，百姓的行為各自滿足，游心淡泊。那個時候萬物群生，鄉里之間都聯繫在一起，沒有被併吞消滅的顧忌；和禽獸相混雜一起居住，與萬物相處生活，哪裡知道有君子、小人的區別呢！當時的人們的內心普遍是天真自然的，他們固有的本性並沒有離失。另外在〈天地〉篇也有提到：

至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿。端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無跡，事而無傳。

在這個篇章所描述的至德的時代是一個不崇尚賢人，不任用才能的時代。在上位的人如高處樹枝一樣的無為，在下的百姓怡如野鹿般的自得。所以，本文認為《莊子》文中所言的「至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉」這是通過由人與萬物、人與人之間尚無任何對立的情形之下，屬於在一種遠古社會當中的美麗想像。但這並不意味著莊子就是要返回上古時代那一種原始、未開化、沒有文

¹⁶⁷ 參見王德有：《以道觀之》，頁 386 - 387。

明的社會狀態。其實上文中《莊子》真正要表現的是對於當時的社會瀰漫著一股相軌相盜、棄生殉物的現實環境的一種鄙視和不滿。

而莊子又是怎樣形容古代明瞭人間大道的人呢？〈天道〉篇中有提到：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之，賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天，此之謂太平，治之至也。

我們若就著莊子的思緒一路下來，不論是對輔佐在上位者，或是撫育在下者，或是管理事物乃至於順應其道管理眾事務、修養身體，不再需要智謀的使用，所順應的是天然之理。若能到這樣的程度，也就實現天下太平的理念。這才是治理天下的最高道理。《莊子》書中所云：

「以天地為宗，以道德為主，以無為為常。」王德有先生說：「『以天地為宗』就是以天地為根基，以天地為依據，『以道德為主』就是以人世自身為主導；『以無為為常』就是以無為為常規，以無為為原則。

¹⁶⁸」由上所述，我們在此將莊子的治國理念，略述三點如下。第一，莊子的最根本治國理念就是「無為」，第二，則是無為的依據，即天地，第三，是無為在天地人世裡治理的具體作用，就是秩序。將以上三點歸納起來就是，遵行著天地的法則，實行無為的原則，順應人世的秩序，任其自然的變化。

在上文我們對莊子至德之世的充分說明後，接下來我們再比較看看老子心目中的理想國，即其所說的小國寡民的思想是如何的。在〈八十章〉有云：

小國寡人，使有什伯之器而不用，使人重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘美食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死，不相往來。

¹⁶⁸ 參見王德有：《以道觀之》，頁 394 - 395。

老子此理想國，非欲人返回原始社會，蓋此時已有十倍百倍美好之器物，又有舟車甲兵，則是相當進步的社會。老子之意，蓋欲人於相當進步之社會中，享受甘、美、安、樂之生活，不受任何干擾。此是老子對於人民之愛心。此理想國，莊子謂為「至德之世」或是所謂「至治」¹⁶⁹。前文所引〈胠篋〉就已說到盛德時代的古帝王在治理上只靠結繩記事，將粗疏飯菜當作美味，樸素的衣服就是漂亮穿著，娛樂就在純厚的風俗，簡陋的宅室居住起來也很安適，國家之間雞犬相聞，老死不相往來，這就是莊子對至德之世的擘劃。《莊子》在這裡所引述的至德的時代，乃將老子的理想國用上古的歷史去證實。惟有當中出現的歷史人物皆出於假託。如果說最早贊同老子理想國的是《莊子》，那麼最早反對老子理想國的就是司馬遷了《史記·貨殖傳》有云：

老子曰：「至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞。民各甘其食，美其服，安其居，樂其業，至老死不相往來。」必用此為務輓近世，塗民耳目，則幾無行矣。

老子在文中並未言「至治之極」史公蓋兼論本《莊子》，末句「無行」意指行不通或無法進步。史公之駁老子，但似未了解老子之本意。老子本意是使人民在相當進步之社會中，享受甘、美、安、樂之生活而已。所謂的「甘其食，美其服」乃甘其所食，美其所服之意，即以所實為甘，所服為美之樸實生活也。老子之理想國，莊子稱上古十二帝以實之，非僅小國寡民而已。老子言小國寡民如此，推而至於大國亦然。故云：「治大國如烹小鮮」（六十章）小鮮極小魚，烹小鮮忌煩躁，「治大國如烹小鮮」喻「我無為而民自化」（五十七章）之意¹⁷⁰。這曉喻我們治理國家的精神在以清靜無為來不擾害人民，如此人民就可各遂其生而相安無事。

老子之小國寡民實富有自然環境保育之重要思想，就維護生態而言，實大有裨益。而其主要的精神就在於復返無為之治的社會，方東美先生說：「假使儒家思想衰退了之後，往往可以拯救儒家思想的是

¹⁶⁹ 參見王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁 52。

¹⁷⁰ 同上，頁 52 - 53。

道家，道家在此有極大的功勞。¹⁷¹」本文以為，基於道家所提倡之無為、寡欲的本質，確實可為現今世界當中由於人心的貪婪以及不知節制所導致有限能源之不足、環境污染、應用倫理等議題提供一盞明燈。當代學者的研究指出：

生活上的痛苦，原本不在物質或精神的匱乏，而是來自於過度競爭所產的緊張和壓力，環保的種種問題也都是超量的揮霍才造成的。過與不及都不恰當，我們現在的癥結顯然屬於前者，是故老莊所啟示我們之知足知止、致虛守靜的哲學，乃為療傷止痛的良藥。¹⁷²

本文以為，在老子治國的理念中並不特別傾向於大國或者是小國，其主要者就在於需要掌握治國的關鍵理念。治大國者，在其能成為天下的眾流所歸，謙虛自處，萬勿以上國自居，扶助弱小為懷，則越得小國之趨附。治小國者，富有自然環境保育之重要思想。陳德和老師更進一步指出：

我們若通盤檢討整部《道德經》，則不難發現老子所迫切關心的，是過分膨脹的欲念與過分宰制的禮樂政刑給人類帶來的災害，所以他要聲嘶力竭的呼籲：「化解過度之文明糾葛與情識波動，讓人性及社會回歸原本應該有的美好」，此所謂「應該有的美好」並不是走歷史回頭路，而是價值論意義的反本歸宗，也是生命源頭的靈根再植。¹⁷³

所以，老莊心目中的理想社會，不論是理想國也好或是至德之世也罷，實際上都是寄望在返復人心原始的淳樸與真善。由上述我們可以明白地發現到，莊子後學極其尖酸刻薄之能事，對儒家冷嘲熱諷，無非也是抱持著改善社會的理念為出發，其寓意亦是在於使社會更美好，雖然我們不難發現到道家似乎有著傾向完美主義的性格在裡面。事實上道家注重的不過是要求一種超脫解放，而不肯被淹沒在現實的權與勢裡面。

那麼在儒家的理想國裡，又是怎樣的呢？《莊子》說「聞在宥天

¹⁷¹ 參見方東美：《原始儒家道家哲學》，頁 177。

¹⁷² 參見陳德和：《生活世界的哲思》，頁 57。台北樂學書局，2001。

¹⁷³ 參見陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 210。

下，未聞治天下」(〈在宥〉)魏元珪先生認為，在儒家的理想國裡，國之大小不在鼎，七十里，百里皆可推行王政，而實施德治的理想，大國若失其德，亦必為人事所棄唾，且為他國所不齒。在老子心目中並無王政的理想，亦無德治的理念，只有效自然的順行而為無為之治。這是異於儒家的理念。儒家所強調的莫過於「和」，主要在人和，與天地同構也基本落實為人際的和諧。誠如方東美先生所云：

對中國人而言，儒家式之人格典型，「望之儼然，即之也溫」，巍巍然、高山仰止，宛如一座絕美之藝術雕像傑作，透過種種高貴之人生修養工夫完成者。..此其所以能使中國人得以「出斯人於斯事」.. - - 出乎其類，拔乎其萃 - - 於自然天地與人倫社會中，平地拔起、開闢出一浹情識之「德性民主」(或道德民主)領域，復不斷地提昇之、超拔之，使臻於更完善，更高明之倫理德性文化境界者也。¹⁷⁴

方東美先生將儒家式之人格典型比喻為一座絕美之藝術雕像傑作，儒家式的聖人完成乃是經過種種人生修養功夫，聖人通過天地與人倫社會之中，開闢出道德民主領域並完善之。接著他對道家另作一段描述：

吾人一旦論及道家，便覺兀自進入另一嶄新天地，如歷神奇夢幻之境。夫道家者、太空人之最佳典型也。(誠如莊子所喻之大鵬鳥：「怒而飛，其翼若垂天之雲」「搏扶搖而上者九萬里...」)。道家遊心太虛，馳情入幻，橫絕蒼冥，直造乎「寥天一」之高處，而洒脫太清，洗盡塵凡復挾吾人富有才情者與之俱遊。..流蕩於愚昧與潔慧、妄念與真理，表象與本體之間，而不能自拔，終亦永遠難期更進一步，上達圓滿、真理、與真實之勝境。¹⁷⁵

我們可以說儒家是以民本為出發點，多注重在人格、品德修養方面，要能夠正德，然後經世，先提出一個偉大的計劃，在社會上廣為號召，在其中求得大部分民眾合作的意願，來產生廣大的效果，這就是儒家的理想政治，即正德、利用、厚生。然而這種正德、利用、厚生的理

¹⁷⁴ 參見方東美：《生生之德》，頁 294 - 295。

¹⁷⁵ 同上，頁 295。

想政治隨著政治的現實，有時會轉變，如中國古帝王王位的傳承，起先是禪讓政治傳賢不傳子，到夏朝後來不傳賢只傳子，這樣演變下來的情形使得在權力的爭奪當中弑父弑兄變成一般。所以理想的政治容易喪失，變成了現實政治。

貳. 理想社會與人生實踐

相較於所以儒家所傾向於理想政治，即正德、利用、厚生，道家在中國思想裡，保留了人格上面精神的超脫以及精神的尊嚴，因為有這種超脫解放的精神，所以不受現實拘束。我們看道家思想所面對的現實之下，是要求一種超脫解放，而不肯被淹沒在現實的權與勢裡面。¹⁷⁶這也是本文接下來要探討的，即看待《莊子》是憑藉怎樣的工夫，來安頓身處於紛雜社會現實當中的自身，於是道家在亂世之中教導人的心內安定修養的工夫，不附庸於權勢，更超脫世俗道德之名言教條之上，更顯彌足而珍貴。我們就從以下三個方面來探討。

1. 精神境界

莊子釐清了「困境」與「痛苦」二者間並沒有必然的關係。一般的「困境」是人生來即避免不了的，而「痛苦」的生成是由成心、執見來預設這種感覺的。若是「困境」等於「痛苦」，那麼是不是所有人都認為如此，而且沒有人不認為「困境」是痛苦的。我們假設人生的必然痛苦之間有一關係連結，則凡人皆會死，那麼所有一切人皆會因死亡而覺得痛苦，並且絕對無法避免不痛苦的可能。然而我們從《莊子》文獻中至少證明了莊子不認為由死亡所帶來的痛苦是不可避免且不可解消的。故死亡或者是一切人世間困境與個人痛苦間無必然連接關係。人生必然限制的困境與痛苦並無必然的連結關係。

那麼《莊子》的精神修養是不是僅能獨善其身而已？若是只對個人而言有效，又要如何去淑世呢？我們認為，《莊子》哲學不僅只是針對個人有效，而是針對所有人有效。《莊子》最理想精神境界就在於回復到自然本然的狀態。萬事萬物的本然狀態我們稱之為「自然」，

¹⁷⁶ 參見方東美：《原始儒家哲學》，頁 187。

或著說是與道最契合的狀態。而道是普遍內存於萬事萬物當中，也就是說作為萬有價值存在根源。因此當我們說道與自然相契合時，即是說萬事萬物的本然狀態，契合於道的境界或狀態。換言之，道的普遍內存性賦予了萬事萬物一個內在的價值根源，也就是說萬事萬物的本來狀態就有其價值。所以萬事萬物自有其價值的根源，而萬事萬物如此也就是契合了道，這是萬有最高的價值根源。而在萬事萬物當中唯有「人」會離開本然狀態，故要如何使人回復到本然的狀態才是《莊子》淑世的理念所在。那麼《莊子》淑世的理念要如何從個體「傳達」到所有群體呢？也就是說如何去推己及人呢？本文認為這正是《莊子》的問題點所在，然而更認為《莊子》所強調的重點並不在「傳達」，我們認為《莊子》說主體修養的內在狀態並不侷限在「個人」或是「一個人」身上，他並不僅僅侷限在某些人身上，而是針對「所有人」普遍皆有效。所以我們說《莊子》的淑世哲學是對「所有人」皆有效的。

在上文曾經提到過，道家思想所面對的現實之下，是要求一種超脫解放，而不肯被淹沒在現實的權與勢裡面。《莊子》他以大鵬為象徵，搏扶搖而直上九萬里，閱歷宇宙各種不同高度的世界，直達到宇宙的頂點，他稱之為「窺天一」，然後處在在那個精神高超的地位回顧一層層的下界。這樣一來，他把人間世各種人所安排的生命境界，也都一層一層透視過了，然後才可以發現高明或者愚蠢、光明或是黑暗，不論有多少奇怪的現象都可加以透視，這種無窮的超脫精神正是道家哲學的最大特色，這亦是《莊子》之所以能夠看清楚現實世界一切權勢的憑藉。

另外在〈齊物論〉一開始，假借顏成子游和南郭子綦的對話開出了「吾喪我」的境界。「喪我」是棄除掉偏執的我，「吾」是本真的我。唯有棄除掉偏執與獨斷之後的真我，才能從狹窄的侷限中超拔出來。

「吾喪我」接下去談的三籟，本文在前面也做了許多的論述，其結論就是：三籟中並沒有價值上的區別，它們都是天地間一種自然的音響在融合之後所完成的一個大和諧。

在「瞿鵲子問乎長梧子」的故事中，《莊子》表現出惟有開放的心靈才能夠超越世俗的價值。人們重生而惡死，其實是因為過分地愛

生憎死，所以掩蔽了生死的真相，其實死與生只是大化流行的一個環節而已，是自然的也是必然的事情。生命的出現與消失，有如四時的運轉，只是大化其中的一個過程罷了，所以大可不必執著於生與死。〈齊物論〉最後藉莊周夢蝶的故事說到「物化」作為物我之間界線的消解與融合。由「吾喪我」到「物化」即是破除我執至真我與萬物融合為一。我們接下來談修養的工夫與方法。

2. 修養方法

《莊子》的修養工夫就在於個人達到一定的境界，而達到這樣的境界就是「契合天道」，並且能夠以道觀之。透過以道觀之使人回復到自然的狀態。故本小節並不是談普遍意義的修養方法，而是談論《莊子》的淑世哲學中的修養方法。〈德充符〉中描寫了相當多相貌特異、外行醜陋的人。他們外形雖然醜陋，但其所追求的是形體之外的更高價值的東西；他們重視整體的人格生命，在崇高的生命中自然流露出一種吸引人的精神力量。所以，在莊子筆下流露出來的是能夠體現精神大道的形雖缺但德全之人。

王骀，兀者也，從之游者與夫子中分魯。立不教，坐不議。虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直后而未往耳！丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國，丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。」

王骀是《莊子》寓言中的理想人物，或許我們也可將之視為道家理想人格的型態。他透徹了解死生問題，所以這種存在人生當中的困境是無法影響到他的；他了解到無妄的真理，自然不隨物類的變遷而跟著變遷；更甚而，他能順應大道的造化，卻守他歸依的宗本。當他觀察

世理，若能從同眼處來著手，那麼萬物都當成為一體了。因為透徹觀察到這一層，於是泯卻了事物的宜與不宜之處，他不用感官去辨別是非美惡，所用的是由其心悠遊於道德之鄉，而放任乎至德之境，他正是這種將世間的一切現象知識通而為一，而心地卻活潑的與大化同流的人。陳鼓應先生說：

道家的理想人物，「立不教，坐不議」，使受教者能達到「虛而往，實而歸」的效果，這種無形的不言之教，比起每日三省吾身、勉力而為的儒家聖人來，反而更具有震撼力和吸引力。道家人物憑藉自生命深處的精神力量而釋放出感人的光彩，就在於他們能夠守宗、保始，而遊心乎德之和。¹⁷⁷

《莊子》在〈德充符〉文中所提如兀者王骀，兀者申徒嘉，兀者叔山無趾，醜人哀駘它，闔跂支離無脈等諸人，有的天然醜陋，有的因病改形，都是些殘廢之人。但他們貴在能夠忘卻其形骸殘缺、貌形醜陋，以德充實於內，因能獨之一秀於人群當中。他們忘卻自身形骸之醜陋，使得他人亦能忘卻之，反而所重視的是其德之全。

醜人哀駘它之所以能夠成為「未言而信，無功而親」之人，是因為他做到「才全而德不形」之人。陳鼓應先生說：

「才全」是說人的天性不受外物之傷而得到完備的保存和發展，人生在世，死生存亡、窮達富貴、賢與不肖、成敗毀譽等外在因素的影 響是難免的，但人不應受他們的左右而物喜以己悲。...「德不形」，就是說，德不外露，內心保持極度的靜止，去凝聚生命的力量，以包容萬物，不為外物所搖蕩¹⁷⁸。

醜人哀駘它形骸醜陋，然所注重的是在於心靈的美，並成為內在生命充實而圓滿的人，因而外觀是次要的。張默生先生說這是「德充於中，而符應於外」的實際表現¹⁷⁹。故莊子說「故德有所長而形有所忘。人不忘其所忘而忘其所不忘，此所謂誠忘」即是人身修養之主旨大意所在，內在生命充實圓滿的人，外在形貌對他來說就成了無關緊要的

¹⁷⁷ 參見陳鼓應：《老莊新論》，頁 186。陳鼓應先生又說：「『守宗』就是要守住生命的主軸。『保始』指把握事物或生命的根源。道家以宇宙萬物為統一之整體，生命只是其中一部份組成，它的宗和始也只能從廣大的宇宙規模去把握。」

¹⁷⁸ 參見陳鼓應：《老莊新論》台北，頁 190。

¹⁷⁹ 參見張默生：《莊子新譯》台北，頁 136。

事，哪怕是「惡骸天下」，也將不會妨害其德行之美，這就是「德有所長而形有所忘」。張默生先生又說：

按〈德充符〉的德字，不是世俗所謂的道德的德，而是得於道之德，得於天（自然）之德，所謂「道與之貌，天與之形，不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」可見德充於中，我能保全其所得於天而不失，即是德充於中，即有光輝之顯現。¹⁸⁰

所以，在此《莊子》提醒世人的不外乎是要在「德」的修煉中，不應受外在形體之束縛所侷限，要追求的是內心深處的精神涵養。

3. 處世態度

我們認為在《莊子》最理想的處世態度還是要回到人本來的狀態，因為當工夫論將人世間所有的心知、執見等消除之後，其所期待的就是如其本然的處在人世當中。假若所有的人都是如此地自然，那他們就會相忘於江湖。《莊子》在〈人間世〉中所描寫人際關係之間的網絡如盤根錯節般複雜；另外在統治階級裡，處處充斥著猜忌與陷害。文中第一段假借顏回仲尼的對話，揭示出與統治者相處的艱難。文中的顏回即使身處亂世，心中仍不忘「亂國就之」典型式儒家救國救世的情懷，然而文中的孔子，《莊子》假借其名使之成為宣揚莊子學說的道家人物，顏回之名的使用也是如此，他說：「回聞衛君，其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣！」魏國的國君衛君正是一位剛愎獨斷的暴君，對國事輕舉妄動，不知道自己的過錯，隨意任人民去為他賣命，所以人民死的太多了，舉國遍地毫無生機，人民真是有如生活在水深火熱之處。接著〈人間世〉又舉魯國賢人顏闔將去教導衛靈公的太子，行前問蘧伯玉說：「有人於此，其德天殺。與之為無方則危吾國，與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」一個天性惡劣的太子，若教導地不得方，將來肯定危害社稷，然若使其和於義方，那麼教導他的人必定有危險，這原因就出在他的智慧只能知道別人的過錯，不知道自己的過錯。

¹⁸⁰同上，頁136。

以上兩段都是在說明伴君如伴虎，說明與人君相處不僅難，更困難的是與儲君的相處。陳鼓應先生說：

莊子筆下的知識分子，涉亂世，而不願趨塵脫世；佑暴君，而不甘願淪為其工具。他們尋覓兩全其美的應對方法——既不危害國家又不危害自身的處世與自處之道；君臣之間保持一定的距離，進退有個自由迴旋的餘地；知識分子與統治者相處，凡事要分寸得禮，時時要藏智匿才，才可免遭計恨陷害。¹⁸¹

忠臣有時因為他們的聲譽反而被殺，如關龍逢、比干都是因為忠心勸諫慘遭殺害。所以，身處亂世要如何安身立命更是《莊子》相當重視的課題。

最後《莊子》以楚狂接輿之歌將當時社會動盪不安的情況描寫得很細膩「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。」舉國上下的亂世，誰能擔保自身不會陷入其中呢？莊子身所處的時代竟成「來世不可待，往世不可追也」如此不令人有希望可抱持的時代，聖人僅僅勉強得以保生，而人民則「僅免刑焉」，真令人不勝唏噓。但是莊子真的對人間就這樣徹底死了心嗎？最後楚狂接輿說：「迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足」，意即荊棘呀，不要來傷害我的行程，轉個彎走，不要刺傷我的腳脛啊！《莊子》要我們以盪相遺執、融通淘汰的工夫，消融掉人生所面臨的種種困境與滯礙，亦即以無執之道心悠遊於盤根錯節的人間世之中。

《莊子》的處世觀是適應環境與世無爭，是一種超越常人的那種為了名與利成日與人鉤心鬥角的態度；常人的處世，是露才揚己自矜其能的，《莊子》是甘居無名不顯才的態度。甚至對於昔日聖賢欲以德感人，教化世人的態度，《莊子》也是站在相反的立場。張默生先生說：「莊子的這套處世法寶，大體來說，是承受了《老子》的『和光同塵，與世能處』的原則；但莊子的處世態度，則較老子更覺圓通，更不著痕跡。因為在他極力發揮『無用為用』之旨。¹⁸²」

¹⁸¹ 參見陳鼓應：《老莊新論》，頁 175。

¹⁸² 參見張默生：《莊子新譯》，頁 100。

本文以為從以道觀之來看待《莊子》「無用為用」的思想是更可以貫通的。在〈人間世〉當中《莊子》提出幾個寓言故事來說無用以全其生：

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

南伯子綦在遊玩途中見的奇異大樹，其拳曲不直，既不可充作棟樑，且其根文理盤旋質地鬆懈，也不能製作棺槨；用舌舔其葉口舌即受傷糜爛，用鼻去嗅一嗅也會使人狂醉三日猶不能甦醒，正因是不材之木所以才能夠長得足以庇陰千輛駕著四匹馬的馬車，而有用者則就不然，反而會因有用而殘害其生。

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求榱傍者斬之。故未終其天年，而中道夭於斧斤，此材之患也。

宋國荊氏地方很適宜生長出楸、柏、桑三種良木，正因是良木所以為了蓋屋棟或作棺之材使其在生長的過程中即被斧斤砍伐，這全是因為有用才遭受的禍患。

由上文我們能夠了解，若能採以「無用為用」為處世的態度，則能善居於無用之地，故能與世無傷。王叔岷先生說：「莊子論處世之道以〈人間世〉為主。其要旨須有最高之修養，即由心齋而達坐忘，亦即忘我之境。達忘我之境，可以應付無窮之變化，處世則易易矣。¹⁸³」接著，他將《莊子》的處世之道分成兩點來論述：其一為「順人保己」其二為「不譴是非」。¹⁸⁴〈外物〉篇有云：「夫尊古而卑今，學者之流也。且以豨韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼。」而唯有全德之人

¹⁸³ 參見王叔岷：《先秦道法思想講稿》，頁 109。

¹⁸⁴ 同上，頁 111 - 113。

才能夠遊刃於世間而無所偏執，既能順己又能夠保己。〈天下〉篇：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」當中是超俗又入俗的，我們可以說《莊子》是入俗而超俗者，而所謂「不譴是非」是超越了世間是非之爭論，這正是《莊子》處世之道。〈秋水〉篇中「以道觀之，物無貴賤」正也是相同的道理，《莊子》他能夠入世而不為世俗所累，處世而不為世所困擾，正是符應了大宗師所云「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」！

道家精神的特質之一是貴尚柔靜，這一點由於世俗常識十分對立而顯得更加特殊，人們通常容易看見事物的正面、主動、顯露的部分，前進的軌跡和剛強的威力。老子所注重的卻是事物的負面、被動深藏的部分、曲折的過程和柔弱的作用，並認為後者在事物的發展過程中往往比前者更重要，甚至可能是推動事物進行的力量，所以他說「反者道之動」。老子又認為道作為創生的原動力是內在的、持續不斷的，它不強生萬物而萬物自生自成，這便是柔弱，所以他說「弱者道之用」。在這裡我們需要理解的是老子說的「柔弱」，所指的是生命的柔韌，所蘊含的是深厚、堅毅不拔，對外力的衝擊有著較大的彈性，適應環境的能力也相對比較強。在承接老子上，莊子多講虛靜之道，重視精神與柔靜，故要點在人生哲學。在〈天道〉中他說：「虛靜恬淡寂寞無為者，天地之本，而道德之至」，所以，人生處世自是不能逞強，與外物硬碰硬，傷於物者必為物所傷。應當是要「與時俱化」、「虛己以遊世」(〈山木〉)，猶如庖丁解牛一般「以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地」(〈養生主〉)這樣才夠全生避禍。

總結本節所言，《莊子》的淑世哲學我們分為三點敘述，一、以道觀之：《莊子》認為從以道觀之的「道心」之下來看待「人生的困境」與「痛苦」，則二者之間並沒有必然的關係，而一般人會將二者等同的原因就在於是以成心、執見來看待。二、回復人之本然狀態：《莊子》認為所有的美、惡、善、醜諸如等價值判斷，由於在生長過程中受到種種外來的影響帶出了成心與執見，就是影響其價值判斷的因素，而這樣的問題在如白紙的嬰孩那裡是沒有這樣的問題出現的。三、夫莫之命而常自然：就萬事萬物而言，最好的狀態就是回復

其本然的狀態，而萬事萬物當中主動離開自然狀態就只有人。所以《莊子》認為萬事萬物最好的狀態就是本然狀態，而萬事萬物當中所包含的不僅有人，並且是包含了所有的人。

牟鍾鑒先生說，道家在理論上所主張「自然無為」皆由於崇尚自然而引出。這一來也形成了三大特質：一是追求反璞歸真，二是追求超俗超邁，三是提倡柔靜之道¹⁸⁵，這三者皆是為了校正時弊而出現的。道家有鑒於世界的破壞和人生的墮落，特別是看到人間的巧偽權詐、厚貌深情、綺麗華貴，把純樸的天真美好質性給丟掉了，造成了種種醜惡和禍害，於是讚美事物原始的自然狀態，讓事物顯現原本的面目，人們得以保持質樸的天性，也就是老子所謂的反璞歸真。所以，在道家看來與自然相對立的「人為」，或者說是「有為」乃是有礙於道家所追求之反璞歸真，因而提出「無為」。我們可將「道」本身行於「自然」，並視其為實踐活動，那麼萬物發展的趨向是自然而然，這是順著「無為」的態度將其引導回歸於自然的境界。

綜合本章的論述，我們認為《莊子》淑世哲學之出發點是發現人生普遍存在著困境故要淑之，同時針對這個問題《莊子》提出淑世的方法，由此我們發覺《莊子》的淑世不僅僅只是獨善其身而已，並且可以有效運用於人世間。所以在第一節說明欲將之運用於社會政治的環境世界必先知道自身所處的是怎樣的現實世界，然後就這個層面指出莊子內聖外王得以成立的理論所在。第二節說明的是在身存的環境中所會面臨的困難以及如何去超越，其中引用聖人與大盜這一強烈的對比，主要在說明人世間一切是非對錯的起源都是由於未能消除人心所存的「成見」，這些成見的來源就在於推崇儒家式的聖人聖知，走向極端就是連盜賊都可以擁有仁義禮智了。所以在第三節接著並說明這種起源的解消之道，吾人透過工夫論將之運用於社會，自可達到《莊子》理想的社會狀態，即「至德之世」，同時透過莊子工夫論的具體內涵來說明如何解消所有一切是非成敗的種種我執，也就可以達到莊子心目中的理想境界了。

在這裡我們要進一步結論說，消解掉人為之種種造作我執，回歸

¹⁸⁵ 參閱牟鍾鑒：〈道家學說與流派述要〉《道家文化研究 第一輯》，頁 13。

到天真本然的無執之道心乃是《莊子》淑世之目的所在，《莊子》以為人生苦難的困境諸如生死、義命、情欲等問題是身為人所不可避免的。上述所區分之困境不論是普遍性的限制、主體與其他的限制、主體本身當中所存在的限制，都是人生當中所存在的而且必須去面臨的困境。那麼《莊子》在這裡難道只是為了證明人生中有這些無法讓人得以逃脫的困境嗎？很顯然的不是，我們認為《莊子》以為人生所存在的困境，不但有著超越的可能性，並且可以藉由理想人格修養工夫的方法將人自無可奈何的困境之中超拔出來。

有些學者將《莊子》的自然理解為「物理自然」，然而這樣的一種理解會造成《莊子》之世界觀與其工夫論的割裂。我們從解釋莊子對這個世界存在的悲感為出發。由於他們認為《莊子》的「命」是命定的意思是消極的，也就是說他們將人在經驗世界所遭遇的具體情境，皆視之為實然而接受之。換言之，他們是以物理自然或是經驗實然來詮釋《莊子》的自然。由此可知，他們對《莊子》工夫論的理解，是從對於現實實然的完全接受，對於這經驗實然的全然接受或承受，要不就是自現實中逃避。前者，將使莊子成為阿 Q 主義或是消極的處世主義；後者將使《莊子》思想導向為出世或者逃世，這樣一來《莊子》哲學就沒有「淑世」的可能了。本文認為《莊子》哲學既是入世而且有「淑世」的可能。

再者，在《莊子》哲學中，自然境界又可細分為兩種意思，一即是自然而然——「本然」，另一則是通過工夫論以解消一切有為造作的自然工夫。我們認為《莊子》的「安命」思想，是以「超越」的精神去面對現實生活當中得不到答案的問題，而這種問題是不需要再追問下去的。如果再追問下去就生成了「執著」。《莊子》要超越的就是存在人心當中的「執著」。化解掉人心當中存在的「執著」，是《莊子》「安命」思想的寓意所在。一般人卻將外在的、經驗世界誤解為實然而接受之，《莊子》卻認為真正造成困境之根由不是外在環境為苦難根源，而是以人的執著妄見為根源。《莊子》的工夫論正在於解消人生的種種執著，因此，「無執的道心」正是使人超拔於盤根錯節之人間世，無厚入有間的處世之道，由此證成莊子思想足以淑世。牟宗三

先生說：

道家是靜態的，重觀照玄覽；觀照玄覽是無限心的，道心就是無限心，無限心就是智的直覺，智的直覺所觀照的是萬物之在其自己的萬物，但此處不顯創造義而是一體呈現。¹⁸⁶

此一主張表述在莊子淑世思想就是他並非去創造一個理想世界，而是他以道的無限心去治療世界。陳德和老師曾說：「儒家義理乃是以創造性人文主義為基調，老莊哲學以解構性人文主義為本色。¹⁸⁷」接著又說：

相較儒家之人文化成於天下的創造性理想，道家是素樸的、是解構的、是回歸的，所以它更特具有一種後設(meta)的性格，而以無限的敞開與包容為最終的訴求。...蓋道家的關懷並不離於天地人我，它是以一種「去病不去法」的醫護態度來檢視世間的一切。¹⁸⁸

莊子的淑世思想不是有如儒家要道德地去恢復人的主體良知，不具有創造的積極，而是要在智的直覺之下與物一體呈現，所以在淑世上就會出現主觀虛一而靜而心境，它的理論有效性不在客觀實有上豎立一個正面的主體性，而是在作用層上讓萬物各歸其位，也就是「作用的保存」，即如王弼所說「不塞其源，不禁其性」(《老子道德經注 第十章》)，調和我們的自然生命，進而達到逍遙齊物的境界。因此我們淑世出來的世界不是既予的事實世界或人世，而是根據我們的實踐工夫所觀看到的世界或人世，是我們在心境上產生昇進而出現精神價值，它的理論旨趣在於自由自在中與世界或人世歸而為一，依牟宗三先生的詞語來說就是「境界型態的形上學」¹⁸⁹。

¹⁸⁶ 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 125。

¹⁸⁷ 參閱陳德和：《台灣教育哲學論》，頁 10。

¹⁸⁸ 同上，頁 31。

¹⁸⁹ 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 128。

第五章. 結論

莊子的人生哲學主要是對「人生的理想境界」和「實踐方法」的思考與體證所獲得的結果；他是發端於人生存在之「困境」的憂患意識，並求如何自此人生困境當中超脫出來，以安頓個體的生命於現實的世界中，凡此即是構成了莊子之人生哲學的基本理論方向和內容。具體地說，莊子乃真切覺得，只有「人」會受到心中所產生的意念以及欲望的驅使，而背離「自然而然」的狀況，且人一旦處在這種背離自然的狀態之下，則難以去實現完滿的生命義，因此莊子之最終目的乃是針對生命異化問題的解決，以實現生命的完滿意義。

莊子體認到人生的「困境」是每個人都可能會面臨到的，卻又是人力所無法挽回的，它成了人逍遙於人間世的阻礙。本文更進一步認為，莊子有著明顯地要從這種限制中、人之最根本的困境中超脫出來的意向，他認為這樣的困境是可以超脫的，吾人可以藉由「工夫」的進入，將種種困境超拔於外，即可獲得精神自由之逍遙。事實上莊子對現實人間的種種苦難懷有一種悲感，他指出人生困境的來源在於人的有為和執著，因此他嘗試提出種種對治病根的方法，使人能超脫名膠利漆、有為妄執所造成的生命枷鎖。〈逍遙遊〉的要旨即在告訴吾人，透過「至人無己、神人無功、聖人無名」的功夫與理想可自人生的困境中超拔出來。

莊子以為人生當中必有些限制，諸如生死、情欲等，甚至是人際關係也包含這種限制。對於這種存在於生命中普遍又深刻的限制，莊子並不認為我們要無條件的來接受，而是要吾人戳破得失利害的計較心理而「安」之若命。雖然這種「命限」用牟宗三先生的話來說就是「個體生命與氣化方面相順或不相順的一個『內在的限制』之虛概念」¹⁹⁰，所以它不是一個知識理論中的限制概念，而是生活世界中的實踐對象，因此他認為更重要的是如何去「安」在這樣的命限當中。我們認為莊子哲學並不是僅接受實然困境，而是超越了實然困境。若是莊子的世界即是經驗實然的世界，那麼我們無法將莊子的工夫論安置在

¹⁹⁰ 參閱牟宗三：《圓善論》台北，學生書局 1985 出版，頁 142。

其哲學系統中。本文認為，莊子不將現實世界裡的狀態當成必然來接受，而是通過價值來美化存有，亦即是通過自然無為的無執道心消融一切有為妄作，保全了人間一切的美與善。

莊子所認為人生所存在的困境，確實有著超越的可能性，而莊子觀念中的理想人格，實際上就是要以「工夫」的進路去克服、擺脫此等困境的一種成就，用《莊子·大宗師》中的話來形容，這種理想人格並非自命清高、遺世獨立的「畸人」而是「其一也一，其不一也一」的「天人」或「真人」。在莊子心目中「真人」是能夠隨順大化而不失卻其獨化之真者。唯有「真人」才能夠體現生命之圓融境界，並使生命達到人生完善的境地。當然「真人」自有他的超越性，蓋真人打破所有由「心」來預設的種種是非、對錯、美醜的成心執見之庸俗觀念，故真人不存在「安於庸俗」的想法，而是超脫了世俗中存在種種庸俗的想法，但真人更有其圓融性他不僅從天際觀望下來，實際上他所關注的目光是環繞在人間世當中的。

莊子他能夠超克出現實環境並達到理想的境界，本文認為這是從三個層面來進入的。即所有個體的生命提昇、個人與他者之間關係的肯定以及個體與天的契合。第一層是存在個人內在的有限生命要如何由內心轉化以及其提昇成為無限的可能；第二層是外物與自我之間的關係，要如何解消掉物我之間是非、對錯等我執觀念，莊子從破除我執的觀念著手來進行物物之間不平等與不齊觀念之解消；第三層是談論當個人突破主體內在的有限之後，對於主體與外物不齊的觀念也解消了，於此就能夠進入到個體與天相互契合的境界了。

再者本文將人突破種種限制之後所呈現出來的「自然」分為三個意思：第一個意思所指的是「經驗世界」裡的自然，即圍繞在我們生活週遭的山水、一草一木等，所有物理界裡的萬事萬物。第二個意思是「黃老自然」，即人可以順應自然規律以作為人間法則。第三個意思是指的是《莊子》內七篇裡談的「自然境界」。我們又將第三個意思細分為兩層意義：第一義指的是「本然狀態」，如「牛馬四足之謂天」，也就是說天生下來是怎樣就如其怎樣。第二義指的是「工夫論式的自然境界」，即藉由工夫去除後天「人為造作」的部分使之回復

到原本天真本然的狀態。本文以為，若以一般之物理自然去理解莊子的自然是錯誤的，這除了思想框架的不相應之外，更主要是因為在詮釋莊子工夫論與其世界觀的架構底下，即會將莊子理解為一個避世、逃世、衰世或者是出世的哲學家。我們要提出的一個問題是：「為什麼以物理自然來詮釋《莊子》自然會產生這樣的一種誤解？」我們的回應之道是先有一個預設，即設想莊子對這個世界乃存在著悲感。若主張物理自然者首先將認為莊子的「命」全然是命定的意思，也就是說他們將人在經驗世界所遭遇的具體情境皆視之為實然而接受之，他們對莊子工夫論的理解純粹是立基於現實實然的完全接受，然而這樣的一種宿命論或投降主義的態度，雖然是一種反理想與反實踐的立場，他真的能否符合莊子的原意嗎？本文以為，莊子的哲學絕非消極、出世、避世或者出世之學，因為他將使莊子成為阿 Q 主義（關鋒語）或是消極的處世主義（劉笑敢語）；後者，將使莊子思想導向為出世或者避世，此二者，皆與莊子本意有所出入。

本文認為，莊子所說的自然，絕不是前述的物理自然，主要的關鍵也不是黃老學中的自然，而應是「自然境界」之自然。前文已說過，莊子哲學中之自然境界可細分為兩種意思，一即是自然而然的「本然」，另一則是通過工夫論以解消一切有為造作的自然，例如「常因自然不益生」。莊子是針對人為造作而發，是就人心之限溺而言，超脫之途徑亦是以人為造作為病根，以自然無為作為對治之方。所以，他並不是從人之現實性而言自然，而是從人之可能性與超越性言人心之超拔處這樣的一個概念下來使用自然這一個概念。

我們可以從「事實」（西方現象界、物理自然世界）、「感覺」（人之喜怒哀樂情緒）、「自由」（莊子之去除執著之境界自由）三方面來理解「自然」的層次。但惟有第三層才能如實展現《莊子》「自然」之最真實意義，且它既是境界也是工夫。透過莊子的工夫論拋棄掉人的成心、執著，才能作用地保存「價值」自身，此即逍遙無待的圓融境界。

本文認為，莊子的「安命」思想，並不能簡單的以積極或消極來判定。莊子是以「超越」的精神去面對現實生活當中得不到答案的問

題，他以為這種問題是不需要再追問下去的，如果再追問下去就生成了「執著」。莊子要超越的就是存在人心當中的「執著」，所以如何化解掉人心當中存在的「執著」，才是莊子「安命」思想的寓意所在，化解是一種放鬆，放鬆才能了解「乘物」的奧妙，它意味著能出入於萬物，而不被萬物所左右，亦即悠遊於萬物之中，而心卻超然於萬物之外。因此任何將莊子哲學視為一個對生命感到消極，對現實社會徹底絕望，並放棄對整個世界的關注，而獨自尋找個人內心之平靜，欲求獨善其身之人，就是扭曲了莊子著書的美意。

老莊又可稱作生活道家或人間道家，「人間道家」就是「在世的道家」，而「人間道家」所關注的焦點一直是環繞在這個吾人共同生活的世界裡，因為他們雖然有志一同地對文明的弊病表達了強烈的不滿，但最後的目的卻無不希望每一個人都能夠活在當下的生活世界中，具體而圓足地感通物我、和諧事情以成就長生久視的人間。

總之，消解掉人為之種種造作我執，回歸到天真本然的無執之道心乃是莊子淑世之目的所在，莊子淑世哲學之出發點是發現人生普遍存在著困境故要淑之，至於莊子淑世的最終訴求不僅僅只是獨善其身而已，更是要有效運用於人世間，成全人間的一切美善。莊子的淑世思想，是以道的無限心去治療世界，其理論之有效性不在客觀實有上豎立一個正面的主體性，而是在作用層上讓萬物各歸其位，也就是「作用的保存」。

參考書目

一. 古典文獻 (略依年代先後)

1. 《易經》
2. 《論語》
3. 《老子》
4. 《莊子》
5. 《孟子》
6. 《史記》
7. 林希逸《莊子口義》台北：弘道文化 1971。
8. 釋德清《莊子內篇注》台北：廣文書局 1991。
9. 郭慶藩《莊子集釋》台北：華正書局 1994。
10. 陳壽昌《南華真經正義》台北：新天地書局 1972。

二. 當代專著 (依作者姓氏筆劃排序)

1. 方東美《原始儒家道家哲學》台北：黎明文化事業出版 1985。
2. - - - 《生生之德》台北：黎明文化事業出版 1980。
3. - - - 《哲學三慧》台北：三民書局 1992。
4. 王 煜《老莊思想論集》台北：聯經出版 1979。
5. 王叔岷《先秦道法思想講稿》台北：中研院中國文哲所 1992。
6. - - - 《莊學管闡》台北：藝文出版 1978。
7. 王邦雄《老子的哲學》台北：東大圖書 1970。
8. - - - 《中國哲學論集》台北：學生書局 1983。
9. - - - 《生命的大智慧 - 老子思想解讀》台北：漢光書局 1993。
10. 王德有《以道觀之》北京：人民出版社 1998。
11. 牟宗三《中國哲學十九講》台北：台灣學生書局 1983。
12. - - - 《才性與玄理》台北：台灣學生書局 1997。
13. - - - 《圓善論》台北：台灣學生書局 1985。
14. - - - 《生命的學問》台北：三民書局 1991。
15. 牟鐘鑒〈道家學說與流派述要〉《道家文化研究 第一輯》上海：上海古籍出版 1992。
16. 杜維明《儒家自我意識的反思》台北：聯經出版 1980。
17. 李日章《莊子逍遙境的裡與外》高雄：麗文文化 2000。
18. 李澤厚《中國古代思想史》台北：三民書局 1997。
19. - - - 《華夏美學》台北：三民書局 1999。
20. - - - 《美學四講》台北：三民書局 1998。
21. 吳 康《老莊哲學》台北：台灣商務 1999。
22. 吳 怡《新譯莊子內篇解義》台北：三民書局 1990。
23. - - - 《生命的轉化》台北：三民書局 1996。

24. - - 《中國哲學發展史》台北：三民書局 1989。
25. - - 《禪與老莊》台北：三民書局 1992。
26. - - 《新譯老子解義》台北：三民書局 1979。
27. - - 《逍遙的莊子》台北：東大圖書 1984。
28. 吳光明《莊子》台北：東大圖書 1992。
29. 林聰舜《向郭莊學之研究》台北：文史哲出版 1981。
30. 袁保新《老子哲學的詮釋與重建》台北：文津出版社 1997。
31. 朗擎霄《莊子學案》上海：商務印書館 1931。
32. 高柏園《中庸形上思想》台北：東大圖書 1988。
33. - - - 《莊子內七篇研究》台北：文津出版社 1992。
34. 徐復觀《中國人性論史 - 先秦篇》台北：台灣商務 1977。
35. - - - 《中國思想史論集》台北：台灣學生書局 1988。
36. 唐君毅《中國哲學原論 - 原道篇》台北：台灣學生書局 1989。
37. - - - 《人生之體驗》台北：台灣學生書局 1985。
38. 唐端正《先秦諸子論叢》台北：東大圖書 1995。
39. 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》台北：文史哲出版 1993。
40. - - - 《淮南子的哲學》嘉義：南華管理學院 1999。
41. - - - 《生活世界的哲思》台北：樂學書局 2001。
42. - - - 《台灣教育哲學論》台北：文史哲出版 2002。
43. - - - 《儒家思想的哲學詮釋》台北：紅葉文化 2003。
44. 陳品卿《莊子新探》台北：文史哲出版 1983。
45. 陳鼓應《老莊新論》台北：五南圖書 1995。
46. - - - 《黃帝四經今註今譯》台北：台灣商務，1996。
47. 陳引馳《莊學文藝研究》台北：文史哲出版 1994。
48. 陳耀森《莊子新窺》台北：台灣商務 1988。
49. 陳弱水著/黃俊傑編〈立法之道〉《天道與人道》台北：聯經出版 1996。
50. 陳靜〈‘真’與道家的人性思想〉《道家文化研究 第十四輯》北京：三聯書局 1998，。
51. 崔大華《莊學研究》北京：人民出版社 1997。
52. 莊萬壽《道家史論》台北：萬卷樓 2000。
53. - - - 《莊子史論》台北：萬卷樓 2000。
54. 陶建國《兩漢魏晉之道家思想》台北：文津出版 1980。
55. 陶國璋《莊子齊物論義理解析》香港：中華書局 1999。
56. 馮有蘭《人生的哲理》台北：生智文化 1997。
57. 張默生《莊子新譯》台北：開明書局 1983。
58. 張岱年《中國哲學大綱》台北：藍燈文化事業 1992。
59. - - - 《中華的智慧》台北：貫雅文化 1991。
60. 張起鈞《中國哲學思想論集》台北：牧童出版 1997。

61. 張隆溪《道與邏各斯》四川：人民出版社 1998。
62. 張立文《玄境 - 道與中國文化》北京：人民出版 1996。
63. 黃錦鉉《新譯莊子讀本》三民書局 1999，台北。
64. 勞思光《新編中國哲學史（二）》台北：三民書局 1997。
65. - - - 《新編中國哲學史（三）》台北：三民書局 1997。
66. 楊慧傑《天人關係論》台北：水牛出版 1983。
67. 楊儒賓《莊周風貌》台北：黎明出版 1991。
68. 楊汝舟《道家思想與西方哲學》北京：中央文物供應社 1983。
69. 鄔昆如《西洋百位哲學家》台北：東大圖書 1994。
70. 葉海煙《莊子的生命哲學》台北：東大圖書 1999。
71. 傅佩榮《儒道天論發微》台北：台灣學生書局 1988。
72. 蒙培元〈自由與自然 - 莊子的心靈境界說〉《道家文化研究 第十輯》北京：三聯書局 1997。
73. 趙衛民《莊子的道》台北：文史哲出版 1998。
74. 劉笑敢《兩種自由的追求 - 莊子與沙特》台北：正中書局 1995。
75. - - - 《莊子哲學及其演變》北京：中國社會科學出版 1988。
76. 魯迅《阿 Q 正傳》台北：將門文物 1994。
77. 錢穆《莊老通辨》台北：東大圖書 1991。
78. - - 《雙溪獨語》台北：台灣學生書局 1990。
79. 歐陽景賢.歐陽超《莊子釋譯上/下》台北：里仁書局 1992。
80. 魏元珪《老子思想體系探索上/下》台北：新文豐出版 1997。
81. 羅光《中國哲學思想史（先秦篇）》台北：台灣學生書局 1987。
82. - - 《中國哲學思想史（民國篇）》台北：台灣學生書局 1990。
83. 關鋒《莊子內篇譯解和批判》北京：中華書局 1961。
84. 譚宇權《莊子哲學評論》台北：文津出版 1998。
85. Hans K ng ` Julia Ching 孔漢思 ` 秦家懿合撰《中國宗教與西方神學》台北：聯經出版 1997。
86. G.W.F.Hegel《System Der Philosophie Erster Teil. Die Logik》黑格爾原/著、賀麟譯《小邏輯》台北：台灣商務印書館 1998。
87. Ernst Cassire《An Essay on Man》卡西爾/著、譯者不詳《人論》台北：結構群 1989。
88. R.Clingwood《The Idea of Nature》羅賓 ` 科林伍德/著、吳國盛譯《自然的觀念》北京：華夏出版社 1999。
89. Martin Buber《Ich Und Du》translated by Walter Kaufmann《I And Thou》, New York , Charles Scribner' s Sons,1970.

三. 期刊論文

1. 王邦雄〈莊子哲學的生命精神/上〉《鵝湖月刊》第 3 卷第 6 期，1977/12。

2. - - - <莊子哲學的生命精神/下>《鵝湖月刊》第3卷第7期,1978/1。
3. - - - <莊子系列(四)-人間世>《鵝湖月刊》第18卷第9期,1993/3。
4. - - - <道家思想的倫理空間-論莊子'命'與'義'的理念>《現代化研究》第10卷,1997/4。
5. 何乏筆<修身、個人、身體>《中國文哲研究通訊》2000/9。
6. 宋榮培<關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題>《哲學雜誌》第29期,1997/5。
7. 李震<由老莊的「道」看內在性與超越性問題>《哲學與文化》第21卷第9期,1994/9。
8. 李日章<莊子所見之本真自我>《靜宜人文學報》1999/7。
9. 李霖生<支離其形,以養天年>《哲學雜誌》第8期,1997/4。
10. 李桂蓮<老莊處世哲學>《明新學報》第九期,1980/11。
11. 袁保新<齊物論研究-莊子形上思惟的進路與形態>《鵝湖月刊》第26卷第4期,2000/10。
12. - - - <秩序與創新-從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵>《鵝湖月刊》第27卷第2期,2001/8。
13. 高柏園<莊子人間世的應世態度>《鵝湖月刊》第17卷第8期,1992/2。
14. - - - <莊子思想中的心靈治療體系>《鵝湖月刊》第26卷第4期,2000/10。
15. 陳德和<論莊子的道心理境>《鵝湖學誌》第24期,2000。
16. - - - <孔子的創造性人文主義>《鵝湖月刊》第25卷第3期,1999/9。
17. - - - <莊子哲學的重要開發-讀《莊子·齊物論》義理演析>《鵝湖月刊》第25卷第9期,2000/3。
18. - - - <莊子寓言中的逍遙思想>《鵝湖月刊》第27卷第4期,2001/10。
19. - - - <老莊的教育思想及其實踐>《鵝湖月刊》第27卷第2期,2001/8。
20. - - - <儒道互補論的辯析與詮定>《東吳學報》2000/4。
21. 陳政揚<黃帝四經與老子治道之異同>《鵝湖月刊》第27卷第12期,2002/6。
22. 陳文章<莊子寓言精神之工夫形態與境界形態/上>《鵝湖月刊》第22卷第11期,1997/6。
23. - - - <莊子寓言精神之工夫形態與境界形態/下>《鵝湖月刊》第22卷第12期,1997/7。
24. 陳延慶<追求絕對的自由-論莊子的人生哲學>《哲學社會科學報》2000/1,淮北。
25. 許攻餘<莊子思想中的個體與社會關係>《藝術學報》第60期,1997/7。
26. 傅武光<莊子遊的哲學>《中國學術年刊》第17期,1986/3。
27. 傅佩榮<莊子人觀的基本結構>《哲學與文化》第15卷第1期,1988/1。
28. 曾春海<生態學及道家向度的環保美學>《哲學與文化》第25卷第9期,1998/9。
29. 黃忠夫<試論莊子之處世哲學>《故宮學術季刊》第10卷第2期,1992。

30. 葉海煙〈論莊子的終極關懷〉《哲學年刊》第 10 期，1994/6。
31. - - - 〈莊子的人的哲學〉《哲學與文化》第 19 卷第 1 期，1992/1。
32. - - - 〈天人之間 - 回應周啟成〈莊子學派天人觀辨析〉〉《哲學與文化》第 27 卷第 2 期，2000/2。
33. 鄔昆如〈衛理賢德譯《莊子》中的環保思想〉《哲學與文化》第 25 卷第 9 期，1998/9。
34. - - - 〈莊子的生死觀〉《哲學年刊》第 10 期，1994/6。
35. 趙衛民〈莊子的風神 - 〈逍遙遊〉新探〉《鵝湖月刊》第 27 卷第 4 期，2001/9。
36. 劉秋固〈莊子的神話思維及其自我超越的文化心理與民俗信仰〉《哲學與文化》第 25 卷第 5 期，1998/5。
37. 顏清海〈從逍遙遊談莊子的人生觀〉《中國文化月刊》第 138 期。