

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士論文

莊子無的思想研究
——以逍遙解放為中心

研究生：丁慶憲

指導教授：陳德和博士

中華民國 105 年 11 月 24 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心

研 究 生：丁慶憲

經考試合格特此證明

口試委員：連德和
蔡忠道
陳政揚

指導教授：連德和

系主任(所長)：廖俊龍

口試日期：中華民國 105 年 11 月 24 日

摘 要

莊子的人生哲學是以「無」的思想為智慧的最大特色。主旨是在說當一個人能透破功、名、利、祿、權、勢、尊、位、情、愛、生、死……等種種的束縛，而使精神活動臻於瀟灑悠遊、逍遙解放的境地。「無」是人生的智慧，亦是實踐的功夫，更是生活的學問與生命的學問。

本文第一章，為緒論，先說明研究動機與目的、研究範圍與材料、研究方法與架構。第二章，探究莊子無的思想與形成原因，分別從莊學產生的歷史背景、莊學建立的思想來源以及莊學奠定的義理特色去研究。莊子生長在周文疲弊、禮崩樂壞、百家爭鳴、布衣卿相的戰國亂世背景裡。透過觀察事物，推理致義，體悟成「無」的思想。其次，莊子承襲了老子的「無」的思想啟迪，開展「無」的智慧，超越有無的二元對立，破除人我的心知執著。第三章，則提到莊子無的思想與人格養成，透過「無」的實踐功夫，以無我之我的至人無己、非功之功的神人無功、不名之名的聖人無名，達到人生最高的境界。第四章，是談到莊子無的思想與智慧展現，以淨化成心的理想生活、生命理境的無限大用、生命智慧的無限開展，以無待、無執的解脫功夫，達到逍遙解放。

最後結論以莊子無的思想從知、從德的涵養功夫，達到「天下與我並生，而萬物與我為一」來體現真我，在精神境界的昇華之下，使人能自由自在、逍遙瀟灑地遊刃於人世之間。

關鍵詞：莊子、無待、無執、無己、無功、無名、人生哲學、逍遙解放

目 錄

摘 要.....	I
目 錄.....	II
第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與材料.....	4
第三節 研究方法與架構.....	9
第二章 莊子無的思想與形成原因.....	15
第一節 莊學產生的歷史背景.....	15
一、周文疲弊禮崩樂壞.....	16
二、布衣卿相百家爭鳴.....	19
第二節 莊學建立的思想來源.....	22
一、老子哲學的啟迪.....	22
二、自我理念的創發.....	25
第三節 莊學奠定的義理特色.....	28
一、究玄論道的學術傳承.....	29
二、釋私解蔽的觀念證成.....	31
第三章 莊子無的思想與人格養成.....	35
第一節 無我之我的至人無己.....	35
一、無己喪我.....	36
二、無待逍遙.....	39
三、無私自在.....	44
第二節 非功之功的神人無功.....	48
一、非選擇性.....	49

二、非創造性.....	53
三、非侷限性.....	57
第三節 不名之名的聖人無名.....	60
一、無名無實.....	61
二、絕聖棄智.....	65
三、無為之為.....	70
第四章 莊子無的思想與智慧展現.....	74
第一節 淨化成心的理想生活.....	74
一、心齋坐忘.....	75
二、沖虛致柔.....	81
三、貴真見德.....	86
第二節 生命理境的無限大用.....	90
一、大用無用.....	90
二、生死自在.....	94
三、自然無心.....	98
第三節 生命智慧的無限開展.....	103
一、勝物不傷.....	104
二、成和之修.....	107
三、逍遙至樂.....	111
第五章 結 論.....	115
參考書目.....	125

第一章 緒論

本文主在探討莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心，包括「無」的修養境界和實踐工夫，「無」是無掉、化掉、去掉的意思，「無」既非「不存在」也不是「非存在」，「無」乃一無所限、無所定執的的工夫境界。它以是去執、去妄、去甚、去奢、去泰為基調。藉在勘破我執，減少人為的造作，並隨化應物，解放逍遙，以塑造人間的和諧。

第一節 研究動機與目的

本篇論文的題目：《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，顧名思義，即是從《莊子》一書中「無」去研究莊子快意人生的思想。《莊子》一書又名《南華經》（以下本文皆以《莊子》稱之），筆者試以《莊子》全書中的「無」去瞭解其所蘊藏之涵意，並從《莊子》實踐哲學的觀點，詮釋它所含攝的道理及意義。

何以要以《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》做為研究主題？筆者認為，莊子超拔塵世、天馬行空的精神，猶如空中飛人；莊子的行文飄逸，行文十餘萬言，觀念隨機映發，隨說隨掃，他是一位絕世的大文豪，也是曠世的哲學家。他的哲學是自由的哲學，是把生命放入無限的時間、空間去體驗的哲學。他把逍遙關連到精神狀態方面，以無執滯無抵觸而達到的精神上的自由解放的狀態。他以謬悠之說，荒唐之言，無端涯之辭的獨特方式來表達他的弘大而辟，深閎而肆的心靈世界。他的思想像是一座學術寶庫，是後人閱其書者開發智慧的源泉和心靈歸宿的故鄉。

如前所述莊子的思想像是一座學術寶庫，自古迄今，注莊、解莊、研莊、論莊、批莊、讚莊，護莊、反莊等等的作品，多得不勝枚舉，¹近幾年來由於學術研究風氣日益增盛，相關莊子論著不斷地出爐，包括專書著作、期刊學報、碩博士論文不下於百篇，²莊子的思想寶庫本來就是可以讓世人一再延續的開發與耕耘。世人無不想就其著作中，試圖去瞭解其歷史時代的背景和思想起源，以及莊

¹ 嚴靈峰先生曾在1972年的時候，編輯完成《無求備齋莊子集成初編》一書，裏面總共收集了關於莊子的著作64種，由新北市的藝文印書館景印出版，隔了兩年之後，也就是在1974年時接著編輯完成《無求備齋莊子集成續編》一書，裏面總共收集了關於莊子的著作72種，編末並附未引書目140種，訪求書目95種，到了1982年，他又輯印中、日、韓三國關於老子、莊子、列子的漢文著述及其孤本善本而完成《老列莊三子集成補編》，書中所收錄的莊子版本及注釋共有58種，由台北市的成文出版社印行。

² 專書的部分，至少就有：王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北市，臺灣商務印書館，2010年；李日章，《莊子》逍遙境的裡與外，高雄市，麗文文化事業公司，2000年；吳怡，《逍遙的莊子》，臺北市，三民書局，2009年；高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市，文津出版社，2000年。期刊學報論文部份，至少就有：趙亮，〈從〈逍遙遊〉中看《莊子》的“遊”與“自由”關係〉，《北方文學》（中旬刊）第11期2013年4月，P41-47；曾春海，〈傅山對郭象《莊子·逍遙遊》詮釋的評論〉，《哲學與文化》，第35卷第3期2008年3月，P119-133；黃潔莉，〈《莊子·逍遙遊》之藝術精神〉，《哲學與文化》，第33卷第5期2006年5月，P159-180；譚明冉，〈《莊子·王夫之逍遙觀之異同》〉，《哲學與文化》，第32卷第10期2005年10月，P171-181；商原李剛，〈從〈逍遙遊〉看《莊子》的遊世主義及其現代意義〉，長安大學人文社科部，陝西西安，710064；長安大學學報（社會科學版）第1期2002年7月，P10-15；劉光義，〈釋《莊子·逍遙遊》塵垢秕糠將猶陶鑄堯舜者之義〉，《哲學與文化》；第19卷第12期1992年12月，P1066-1074；唐經欽，〈《莊子·逍遙遊》之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啟發〉，《中國文化月刊》第304期，2006年4月。又如，碩博士學位論文部分，像是：李霆威，《《莊子·逍遙遊》之義理解析與書寫特質》，國立中興大學，中國文學系，碩士論文，2014年；郭月貴，〈《莊子·逍遙遊》析論〉，華梵大學，哲學系，碩士論文，2012年；溫彥南，〈《莊子·逍遙遊》的隱喻學〉，玄奘大學，中國語文學系，碩士論文，2011年；；王秋月，〈莊子〈逍遙遊〉及其在當代生命教育上之例證〉，華梵大學，哲學系，碩士論文，2012年；卞吾元，〈莊子逍遙至樂思想之研究〉，南華大學，哲學系，碩士論文，2009年；；楊鳳燕，〈《莊子·逍遙遊》篇中的寓言本旨和現代意義〉，國立中央大學，中國文學系，碩士論文，2006年；蔣淑珍，〈成玄英與郭象對《莊子·逍遙遊》詮釋之比較研究〉，中國文化大學，哲學研究所，碩士論文，2000年；王櫻芬，〈《莊子·逍遙遊》研究〉，國立中正大學，中國文學系，碩士論文，1998年；。

子個人著作的動機和終極思想；並從中的學問去挖掘出普世的價值，藉而以莊子所展現的智慧義理去實踐，落實應用於日常生活與生命中。筆者相信在這物慾盛行、心靈空虛的時代，在往後的日子裡研究莊子學說的熱潮似乎一時難於消退，這也是筆者從《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，去研究的動機之其一。

又為什麼是以實踐哲學做為詮釋的進路與依據？雖然筆者是學術界的新鮮人，對於學術的領域涉獵不深，視野也不夠寬廣；但本著對哲學的熱愛，以及研究學問的生命與生命的學問的熱衷，試著以老莊「無」的思想做為論文研究的主題，藉以發掘其處事哲學、生活智慧、教化主張，理出一條生命哲學的出路，落實於日常生活中工夫的實踐上，以證成德行的目的。是故生命哲學也就是本文所研究的方向和目標。這也是筆者從《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，去研究的動機之其二。

以上二者分別從研究對象和研究主題這兩路來說明本篇論文的研究理由，筆者以為如果要綜合二者做交待的話，那就必然會觸及到道家思想做敘述。本文秉持著當代新儒家大師牟宗三先生(1909-1995)的精闢見解，將道家義理當做是以實踐為訴求之「生命的學問」。

莊子思想本來就可以不斷的被研究，在研究莊子思想前本就先要瞭解其生平、時代背景與社會環境、以及思想的傳承與改造、思想特徵及其獨創性、歷史地位、對後世的影響(包括歷代對他的評價)，以及思想的現代意義。並從原(經)典去探究和詮釋其義理。那就必然會觸及到經典的認定、經典的形成、經典的地位、經典的詮釋、經典的普及以及經典的啟示作用等等的問題，而它們又是相互關聯、彼此影響的。何謂經典？依筆者之淺見：經典是要有嚴苛的要求，它必然歷經了時代的淘洗，必須是成就人類的作品，不論是形式或內容，都能對人類社會產生提攜的作用；經典作品的特質既是獨特的、卻也是普遍的，具有不從俗的獨特風格，內容符合普遍性的標準，能夠引發不同時空的讀者共鳴，正因為經典符合普

世的價值、普遍的真理，才能不因時代改變而被淘汰；經典必然要歷久彌新的，再好的書還是必須經過時間的歷練，也是世世代代傳頌下的；經典可為後世的典範，可以與下一代產生聯結，即是所謂「傳承」，也就是將每個時代最好的「結晶」留存下來，並延續至往後的歷史中。

莊子思想及其著作誠然具有經典的性格，從經典意義的豐富性與多元性來說，它對於人類有不可忽視的價值和貢獻，其經典的本性和道理平易近人，能引發人省思和去實踐，它是開放給廣大的普羅大眾去研習，並願意接受普羅大眾對它的詮釋，根據這個講法，如果有人一定要用某種專業的方式和進路去詮釋它，莊子也不會向他們提出抗議，更不可能表示拒絕。莊子思想是一種生命的實踐，它是一種價值與實踐優先的學問。也正是基於這樣的實踐所突顯的境界，我們可以了解道的內容與實義，以及天地萬物的價值與意義所在。另一方面，莊子之重實踐，又特重痛苦的化除，而以逍遙解放為目標，是以莊子較重心知執著之破除，以顯生命之純樸自然。也因此，莊子並不重在積極地改造世界，而重在對自家生命之修養，我們即由此而肯定莊子之聖人及道之觀念，皆是立基在一主觀的境界修養上，此其為一主觀境界型態的學問。

莊子的思想，屬於牟宗三先生所謂的「生命的學問」。其念茲在茲的，自在於圓滿生命的實現。在莊子認為具有這種完美生命的人，就是所謂的「真人」；「真人」的生命境界，就是「逍遙解放」的境界。那麼何為謂是「真人」呢？「逍遙解放」又是怎樣的境界？本文《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》所研究的，就是個人對於這問題的提供一點看法。

第二節 研究範圍與材料

本文的研究範圍是《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，顧名思義當然是以《莊子》為研究的主要對象。《莊子》一書自古以來，眾說紛紜，尤其對

版本、篇章的區分及真偽問題，各家研究論述不一。

由於各篇作者的論斷，雖說法不一，但乃大致認定內七篇應是莊子本人之手；而外雜篇被判定可能是為弟子及後學所作。而坊間所見的《莊子》三十三篇，乃晉人郭象所訂。徐復觀先生說：

莊子一書，最重要的部分，應當出於莊子本人之手。這是天下篇所明白告訴我們的。先就內七，外篇、雜篇，不斷出現「性」字，而內七篇則無一「性」字。外篇雜篇，有的地方以陰陽表達天地之造化；而內篇之逍遙遊仍言「御六氣之辨」齊物論仍言「承雲氣」。內七篇中人世間提到陰陽者三，大宗師提到陰陽者二，其中有四條皆就人身而言，此皆早期之陰陽觀念；至外雜篇中之涉及陰陽者，則皆就天地造化而言。內七篇中，有的提到詩書禮樂，而未嘗提到六經；天道、天運，則明顯地提到六經。綜上各端，再加以內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化，則內七篇不能不承認其係出於莊子本人之手。至外篇雜篇，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的記錄，而其學徒之繼承，相當久遠，故其中編入有秦統一以後的材料。³

由上文得之徐復觀先生認為，莊子內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化，則內七篇其係出於莊子本人之手。至外篇雜篇，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的記錄。據唐君毅先生研究說：

唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著。外雜篇則內容甚複雜，可謂其後之道家言之一結集。⁴

³徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1984年，頁361。

⁴參見唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，1992年，頁344。

《莊子》一書，又根據黃錦鉉先生的考證，其要點如下：

莊子的書，漢書卷文志紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇廿八、雜篇十四、解說三。據《經典釋文，序錄》說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪及孟氏都替它作注，就是那個本子。以後其他諸家，像崔譔注是十卷廿七篇，內篇七，外篇廿。向秀注是廿六篇，都沒有雜篇，這許多本子，都已經失傳了，不能夠了解其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象的本子，共十卷卅三篇，其中內篇七，外篇十五，雜篇十一，日本高山寺卷子本有郭象的〈後序〉，說是經過刪節，合併篇章。因此比〈藝文志〉所著錄的少了十九篇。根據上面所記述，《莊子》分為內、外、雜篇，大概是在魏晉六朝的時候，不是原書本來面目。⁵

可見莊子內篇不是莊子的作品，是有困難的。大多數的學者都認為莊子內七篇是莊子的作品。羅根澤在「莊子外雜篇探原」中，雖然對內篇並沒有加以肯定是莊子所自作，但言外之意也認為莊子內篇是莊子的作品，這是可以理解的。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；由至人之无己到外則應帝而王，無論內容條理，都是一貫而成的。從以上歸納之古今先進研究結果：一部莊子全書三十三篇，內七篇應出自莊子之手，其外篇、雜篇皆尚有蔓衍之說。

筆者以《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》為題，除了研究出自莊子之手的內篇並涉及外、雜篇的研究範圍。研究莊子無的思想，本其老莊學說的思脈相承，莊子的思想得自老子思想的啟發，在詮釋老子的同時，也會牽涉到老子的相關議題，所以一定離不開老子的《道德經》，故其有關談論「無」的觀點，亦是本文的研究範圍。因本文研究「無」涉及生命的學問和生活的學問，其範圍

⁵參見黃錦鉉新譯《莊子讀本》，臺北市：三民書局，2011年，頁11~12。

甚廣，故坊間有關諸書著作及學者學術研究專書，期刊論文皆列為本文研究對象。

至於研究材料從專書部份和期刊論文與研究論文兩方面來參考：

(一) 專書部份

近代有關《莊子》方面的研究材料，大都採用清·郭慶藩編、王孝魚整理點校的《莊子集釋》一書為主要研究材料；⁶此版本除輯錄晉·郭象之《莊子註》、唐·成玄英之《莊子注疏》外，還有唐·陸德明之《經典釋文》，是當代學者稱引《莊子》最佳依據。此外歷代名家對《莊子》的注疏亦不計其數，透過名家注疏，可讓我們反覆的省察思考其中的玄理義境，開闊我們的視界及提昇論述的能力。故亦為本文研究重要的材料：宋·呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》、⁷宋·林希逸《莊子齋口義校注》、⁸宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》、⁹明·陸西星《莊子南華真經副墨》、¹⁰明·焦竑《老子翼》、¹¹明·焦竑《莊子翼》、¹²明·方以智《藥地炮莊》、¹³明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》、¹⁴明·王夫之《老子衍·莊子通·莊子解》、¹⁵清·林雲銘《莊子因》、¹⁶清·宣穎《南華經解》、¹⁷清·陳壽昌《南華真經正義》、¹⁸清·王先謙《莊子集解》¹⁹等等，已然成為研究莊子思想者必備參考材料。本文論述《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，但自古以來老莊思想一脈相承，一定會涉及老子《道德經》

⁶清·郭慶藩編《莊子集釋》，臺北市：木鐸出版社，1983年。

⁷宋·呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》，北京：中華書局，2011年。

⁸宋·林希逸、周啟成校《莊子齋口義校注》，北京：中華書局，2009年。

⁹宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。

¹⁰明·陸西星《莊子南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年。

¹¹明·焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。

¹²明·焦竑《莊子翼》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。

¹³明·方以智著、張永義、邢益海校點《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年。

¹⁴明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。

¹⁵清·王夫之《莊子通·莊子解》，北京：中華書局，2011年。

¹⁶清·林雲銘《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北市：藝文印書館，1972年。

¹⁷清·宣穎《南華經解》，臺北市：廣文書局，1978年。

¹⁸清·陳壽昌《南華真經正義》，臺北市：新天地書局，1977年。

¹⁹清·王先謙《莊子集解》，臺北市：東大圖書公司，2008年。

中有關「無」之思想，故筆者亦參酌漢·河上公《宋刊老子道德經章句》、²⁰魏·王弼《老子道德經注》、²¹宋·林希逸《老子鬳齋口義》、²²明·陸長庚《老子道德經玄覽》、²³清·王夫之《老子衍》等注疏。²⁴

當代學者的專書論述，無非是著者畢生成果的佳作，更是末學進行研究的重要參考資料，譬如王邦雄先生的《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》一書，²⁵是窮其畢生學術研究及講學精華的巔峰創作，會通儒道思想，旁徵博引各家說法，以經解經，字裡行間處處散發義理內涵與生命智慧的體悟，是現代《莊子》的重要參考解讀本。還有王邦雄先生和陳德和先生合著的《老莊與人生》，²⁶此書是由精研老莊思想數十餘年的陳德和先生擔綱主筆，此書探究內容從老莊思想的人格養成與淑世情懷，透過寓言的啟示，以道體「無」的思想，開展生死的智慧，釋放心靈的解脫，以達生活與生命的大用。書中關於老莊思想對於吾人生活世界之參與、體認生存意義、實現生命價值時，所開示於世人的寶貴信念深具洞見和啟發性。全書內容架構完整，充滿人生的智慧，筆者充分相信它對本文《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，乃是非常深具意義和價值。

當代傑出著名的哲學大師的專書著作，例如：牟宗三、唐君毅、徐復觀、方東美、錢穆等以上諸位哲學先進大師的著作，對於末學進入哲學的導讀與哲理的分析，幫助釐清研究的方向，著實有莫大的助益。

其他當代學者有關老莊思想的著作論述如：王邦雄、余培林、金白鉉、吳怡、吳光明、吳汝鈞、袁保新、高齡芬、高柏園、傅佩榮、陳鼓應、陳德和、黃錦鉉、趙衛民、鄭良樹、楊穎詩、葉海煙……等等著作的研讀，都對於末學《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》的書寫與論述產生莫大的啟迪作用和幫助，其相關之重要著述皆於參考書目中呈現。

²⁰漢·河上公《老子道德經》，福州：福建人民出版社，2008年。

²¹樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。

²²宋·林希逸《老子鬳齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年。

²³明·陸長庚《老子道德經玄覽》，臺北市：藝文印書館，1965年。

²⁴明·王夫之《老子衍·莊子通·莊子解》，北京：中華書局，2011年。

²⁵王邦雄《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2013年。

²⁶王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2013年。

(二) 期刊論文與研究論文

期刊論文乃為作研究不可或缺的參考資料，如：胡勇、陳德和、陳政揚、宋榮培、浦忠成、戴正德、謝君直……等相關期刊，對於筆者的研究本文，在觀念上的脈絡有莫大的啟迪作用。至於碩博士學位論文有：曾明泉、李玫芳子、田若屏、柳秀英、卞吾元、郭月貴、許善然、林鳳玲……等相關論文，亦是筆者書寫本文的參考借鑒。其相關的期刊論文也皆將在最後的參考書目中一一呈現。

第三節 研究方法與架構

進行任何學術研究的首要步驟，當然不能忽略了歷史的因素，各派學術思想能生根，也自然有其時代性。例如道家思想，雖然是追求一個不變的常道，但由於時代的不同，春秋有春秋的面貌，戰國有戰國的面貌。秦漢、魏晉、隋唐以後，也各有其不同的面貌。如果我們不了解其背景，就同和朋友相交，而不知其身世一樣了。除了瞭解歷史的因素的思想和背景外，並要去分析它的形態與特質。牟宗三先生說：

講學問是不能憑空亂講的。講學問有三個標準，第一個是文字，第二個是邏輯，第三個是「見」(insight)。²⁷

我們要了解古人必須通過文字來了解，也就是原作者的原典的研讀，而古人所用的文字儘管在某些地方不够清楚，那些文字本身是含糊、曖昧的(ambiguous)，但也並不是所有的地方通通都是如此，那就要針對其時空背景去作邏輯的思辨，而不能亂講。要注意的是即使文字通了，可是如果研讀者的「見」不夠，那光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。

²⁷牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年。頁77。

中國哲學以「生命」為中心。儒道兩家是中國所同有的。後來加上佛教，亦還是如此。這就是儒釋道三教講中國哲學所必須首先要注意與了解的。二千多年的發展，中國文化生命的最高層心靈，都是集中在這裡表現。西方哲學剛剛相反，不重主體性，而重客體性。它大體是以「知識」為中心而展開的。它有很好的邏輯，有反省知識的知識論，有客觀的、分解的本體論與宇宙論；它有很好的邏輯思辨與工巧的架構。但是它沒有好的人生哲學。對於這方面沒有興趣，便不必講中國哲學。對於以「生命」為中心的學問沒有相應的心靈，當然亦不會了解中國哲學。牟宗三先生又說：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。²⁸

中國哲學是安身立命的生命學問和生活學問。儒釋道三宗之統會，就是在於生命價值積極的肯定。它不同於希臘那些自然哲學家，他們的對象是自然，是以自然界作為主要課題。

本篇論文研究，筆者主要乃參考傅偉勳先生所提出之「創造性詮釋」之原則，創造的詮釋學的最大特色是，應用「層面分析法」，分辨「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」以及「必謂」(或「創謂」)等五大辯證層次。

第一、「實謂」：在「實謂」層次，我們探問「原作者(或原典)實際上說了甚麼？」

基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。正因「實謂」屬於純粹客觀而不可推翻的原初資料，在原典研究上如何找出原原本本或至少幾近真實的版本，乃成為考據之學的首要課題。

²⁸牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，2002年。頁15。

第二、「意謂」：在「意謂」層次，原典本文的詮釋者必須假定原典本文具有原作者真正「意謂」著的「客觀意思」存在，詮釋者於此層次的學術責任即在發現理解所謂「客觀意思」或「真正意思」，且以「依文解義」方式表達詮釋者的「客觀」的理解。在「實謂」層，如文獻不足或「實謂」研究仍無法幫助注解家解決問題之時，注解家不得不就詮釋學的高層次從「意謂」→「蘊謂」→「當謂」依順序去探討語意或義理的通不通，如此去解決「實謂」層次的疑難。

第三、「蘊謂」：在「蘊謂」層次，詮釋者必須繼續探問：「原思想家(或原典)可能表達甚麼？」或「他所說過的可能蘊涵甚麼？」我們於此層次的首要工作，即在通過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。

第四、「當謂」：在「當謂」層次，我們探問：「原思想家或原典(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應常如何重新表達，以便講活原來的思想？」也就是說，我們在這層次，須在種種詮釋進路所個別發現的義理蘊涵之中進行批判性的比較考察，依據我們通過思想史的探討，中外哲學與詮釋學的方法論鑽研，以及我們自己多年積下的詮釋學體驗與心得，對於原典或原思想家的思想表達建立一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷，設法掘發原思想體系表面結構底下的深層結構出來。

第五、「創調」：在「創調」層次，爲了完成此一詮釋學的終極課題，創造的詮釋學家(亦即思想家)必須從事於中外各人思想及傳統的相互對談與交流，經此創造性思維的時代考驗與自我磨鍊，應可培養出能爲原有思想及其歷史傳統「繼往開來」的創新力量。

創造的詮釋學應該有其辯證無涯的常恆開放性格，能逼下一代創造的詮釋學家承繼上一代創造的詮釋學家所留下的詮釋學以及思想(史)課題，重新辯證地經歷(而非單純地反覆)上述五大層次，承先啟後，完成新時代的詮釋學以及思想創新的學術使命，亦即新時代的「學問的生命」發展。²⁹

筆者在撰寫《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》的論述中，除了依循「實調」、「意調」、「蘊調」層次，探討在《莊子》一書中有關「無」的思想主題中說了什麼？要表達什麼？原作者真正「意調」著的「客觀意思」或「真正意思」以及他所說過的可能蘊涵什麼？至於在「當調」層次中，「原思想家或原典(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家爲原思想家或原典應常如何重新表達，以便講活原來的思想？」也就是說，我們在這層次如有個發現的義理蘊涵之中進行批判性的比較考察與反省，也都是建立在古今前輩學者已有成就的肯定之上。當然筆者願意努力把創造的詮釋學真正的功效彰顯出來；至於創造性的思維，亦無不是古哲先賢一路走來點點滴滴匯聚成功的結果。另言之，即使筆者僥倖有任何創新式的思維與視界，也是憑藉著站在巨人的肩膀上所致的成果。

全篇論文寫作架構分為五章，第一章緒論說明研究的動機與目的，研究範圍與材料，和研究的方法與架構。第二章莊子無的思想與形成原因。第三章從莊子無的思想與人格養成。第四章莊子無的思想與智慧展現。以及最後結論入手去研究，以呈現其整全的人生。

²⁹參閱傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。頁228~243。

〈第一章 緒論〉，首先說明研究動機與目的，其次規劃出研究範圍與材料，接著敘述研究方法與研究架構。

〈第二章莊子無的思想與形成原因〉。〈第一節莊學產生的歷史背景〉，從時代的挑戰，論述由於周文疲弊、禮崩樂壞，布衣卿相、百家爭鳴是為孕育出「無」智慧的因素之一。〈第二節莊學建立的思想來源〉，認為莊學緣起於老子的道德思想，惟莊子將老子思想發展成為安頓天下百姓之人生智慧，此不但引人所好、更能深入人心。〈第三節 莊學奠定的義理特色〉，說明其究玄論道的學術傳承和釋私解蔽的觀念證成，此亦是豐富道家之傳統。莊子誠然能對老子思想做創造性詮釋，道家固不必只是莊學，莊學乃老學之精采發揮，當無人敢予反對。

〈第三章莊子無的思想與人格養成〉。〈第一節無我之我的至人無己〉，安身立命之道首重於無己喪我，也就是要破除自我意識的執著，才能敞開心胸，包容一切，達到無待而無處不自在的逍遙。〈第二節非功之功的神人無功〉，神人謂指生命的主體，心不執著無分別，以海闊天空，任我遨遊，可以無為而無不為，讓萬物回歸自然的美好。無功是化解的作用，而作用的保存神人平治天下的功業，雖有平治天下的功勳偉業，卻不執著其功。〈第三節不名之名的聖人無名〉，誰是聖人？依中國文化傳統而言，一定是能治國平天下的人，才可謂為聖人，也就是說內聖一定涵蘊外王。堯讓天下於許由，堯既有聖人之實，又解消自身對聖人名號的執著。此為道家詮釋系統下的聖人的形態。

老子《道德經·第十九章》「絕聖棄智，民利百倍」，王弼注：「聖智，才之善也。」³⁰「絕聖」所絕棄就是聖人的名號，反而可以因化解的作用，而保存聖人的功績。郭象注云：「夫治之出乎不治，為之出乎無為也。取於堯則足，豈備之許由哉！」³¹旨哉斯言，故「夫子立而天下治」，說的當是堯自己立，堯自己治，無為而治是在於堯自身的修養與功業。那裡會是許由的專利特權呢？治

³⁰樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁45。

³¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁24。

的根本在不治，其源頭在無為。這是道家詮釋系統下的堯，不再是儒家理想之聖王典型的堯了。也就是是以不去的聖人無名。

〈第四章莊子無的思想與智慧展現〉。〈第一節淨化成心的理想生活〉，是修養工夫所開顯的生命理境。《莊子·齊物論》南郭子綦與顏成子的對話中，子綦曰：「今者吾喪我，女知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子綦的「吾喪我」，「吾」表主體猶在，是「吾」去喪了「我」。「吾」之所以能喪我，是由於這個「吾」，從驅體和心知的我中向上提昇。「吾」和天合一。這是虛一而靜「為道日損」勤於行之心齋坐忘的功夫境界；「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」「籟」是簫管，此處指音聲的產生。南郭子綦藉天地和人間音聲的譬喻，把「吾喪我」的抽象觀念，說得極為生動活潑，同時也反喻了在外面的形體來看雖然似槁木，但內在的心念卻並不是死灰，而是在熙熙攘攘中，不斷地超拔與提昇，以達到沖虛至靜的專氣致柔；更只有在精進不懈的實踐下，才能開展出神形俱養的體用一如功夫境界。〈第二節生命理境的無限大用〉。老子《道德經·第二章》云：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」聖人因處無為之事，行不言之教，故天下能平順盛治國泰民安；《莊子·齊物論》中「天地與我並生，而萬物與我為一」。更是處處皆顯示出無己、無著、無待、無為、無功、無名、無用中「無」的生命智慧大用。〈第三節生命智慧的無限開展〉。敘述在達到虛一而靜，萬物靜觀皆自得的功夫理境後，才能觀照原來世間的一切紛紛擾攘、人我紛爭，都是因為自我主義的妄想和執著所造成，也只有消融我執的無著之心，才能消融一切的人我是非；更進而落實在日常生活中，因應其間不阻、不隔、不絕、亦不親、不愛、不迷，彷彿一鏡不將不迎，應而不藏，展現出用心若鏡的平常道心。能恆而如是行之，那真可謂為解脫逍遙的自在人生。

〈第五章：結論〉。全文研究成果的回顧與總結。

第二章 莊子無的思想與形成原因

論及先秦諸子思想的發生原因，有許多看法，即使在同一時代中，也因各人思想的不同而其內涵亦因之不同。本文在方法上，以發展的觀點，從動進的方面去探索此內涵在歷史中演變之軌跡；及在演變中的相關條件，由此而給與歷史的明確意義。先秦諸子思想的發生原因，大致可分成政治與思想兩項因素，前者為外緣因素，後者為內在因素，政治因素為諸侯的僭禮導致封建制度的解體，此時社會秩序混亂，有志之士稟於憂患意識，紛紛提出解決之道。思想因素主要是內在於周文之形式深處的周人精神，隨著封建制度的解體而不再所導致的結果。先秦思想家除了面對政治以及社會秩序的再造難題，也亟思失去價值之生命的問題。政治與思想上的努力其實也是周代人文精神的表現。

第一節 莊學產生的歷史背景

東周是與西周相對而言。一般地說，是從公元前 770 年周平王東遷為始，至公元前 256 年秦滅周室為止。它包括了春秋和戰國兩部分，其分界標準不一，或以公元前 475 年即周元王元年為分界，或以公元前 403 年即周威烈王二十三年作界標。自平王東遷，周朝王室的地位一落千丈，「天下共主」已徒具虛名，由此歷史也開始了一個列國紛爭的大動盪、大分裂時期。東周實際上包括了前後兩個大的歷史階段：前段叫春秋時期(公元前 770 年—前 403 年)，因孔子改編的魯史《春秋》而得名，其特點是天下權力重心由天子下移到諸侯；後段叫戰國時期(公元前 403 年—前 221 年)，因西漢劉向所編《戰國策》一書而得名，其特點是權力重心繼續下移，由諸侯而卿大夫而士，布衣即平民階層興起。

春秋戰國時代，諸子思想百家爭鳴，除弊治世的旨趣與王官之學、經世致治的傳統是相通的，也是中國學術思想史上飛躍的時代。孔子開創私塾講學的風氣，乃是平民普遍受教育的開端。莊子生於戰國之際，除了承襲老子學說予以具體發

揚之外，也受了諸子百家思想的薰染。莊子是先秦諸子之一，莊子的思想學說也就是因映於春秋戰國時代背景的產物。我們要瞭解莊子思想的淵源演變與其影響，必須先要瞭解莊子的時代背景與生活環境。

一、周文疲弊禮崩樂壞

周文化是承襲殷文化發展而來。卜筮盛行於殷，亦行於周，不過箕子應答武王云：「謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」卜筮列於最後，權威性已大減，此中已透出步步歸於主體之走向。¹周人祭祀與祈求，並不是基於怖慄意識以求救贖，也不是基於苦業意識以求解脫，而是基於憂患意識與敬畏感而顯發的道德意識，是很有深度、強度和純度的價值意識，而且還具有虔敬的宗教情操。周人祭祀神靈，在於表達誠敬，乃謂「慎終追遠」、「報本返始」，皆是為了感恩載德，並不重於祈福消災。周人萌發道德意識是從祭神中回頭，從卜筮中覺醒，回歸於「人」，歸於自我之生命主體，以透出「敬」的觀念是由表示了主動的、反省的、內發自覺的精神狀態，建立了「敬」的觀念，再由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，凸顯了自我主體之積極的理性作用。這種以「敬」為行為動力的哲學，可謂之為「敬的哲學」。也就是從外在的、形式的、被動的去祀敬一個外在神的節文活動；轉化為自覺地表現於內心誠敬的一種敬德的意識。

從殷商末年轉到周朝這個時期在中華文化上是一個突破的關鍵。譬如說同姓不婚，這是周朝才始立的，殷商還是雜婚的。周朝的禮制粲然明備，郁郁乎文哉，它是很清楚的，就是親親、尊尊這兩系。這不只是血緣的問題，在政治上君臣的關係也有它的作用。所以，周公對中華文化的貢獻是很大的，就是在人之所以為人、人如何能站起來從人道方面也是貢獻很大。可是這套西周的典章制度傳了三

¹參見蔡仁厚《中國哲學史》上冊，臺北：臺灣學生書局，2011年，頁36。

百年後出了問題。牟宗三先生說：

這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說「郁郁乎文哉，吾從周」。可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做「周文疲弊」。²

「周文疲弊」乃是指以禮樂為中心的周文化，在經歷三百年的典章制度在社會變遷之下，已然失去了做為社會價值及秩序的維持，從而導致社會問題的叢生。值得注意的是，周文疲弊並不只是單純的社會失序而已，它更是象徵著社會失序背後，其實是整個人生觀、價值觀、世界觀的改變。周公所訂的樂典章制度，到了春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，因此，周文的禮樂典制度都成了外在的、形式的沒有真正生命的禮樂，也就是窒息生命的桎梏。道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，一有為就是造作。照道家來看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。

因此，要回應周文疲弊的時代課題，便不只是表面的禮樂制度的反省，而更要反省此制度背後所預設的種種精神內容，才能徹底地回應問題。周文疲弊是當時的時代問題，它不僅僅是制度問題，更是生命無法安頓的實踐問題。當時以孔子為首的先秦諸子思想的出現，就是為了對付這個問題。這個才是真正問題所在。它不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它是這個「周文疲弊」問題。王邦雄先生說：

周文疲弊是當時的時代問題，但是它不僅是制度問題，而更是一生命無法安頓的實踐問題。因為周文不僅是一套形式與制度，而更是象徵著人安身立命的依據，因此，周文疲弊根本就是生命失去安頓、依據的象徵。我們

²牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁60。

可以說，先秦諸子乃是以生命的安頓為首要的關懷，與西方哲學以自然為根本關懷之態度不同。³

周文疲弊根本就是生命失去安頓、依據的象徵。先秦諸子乃是以生命的安頓為首要的關懷，而與西方哲學以自然為根本關懷之態度不同。中國哲學的特質，是以生命為中心，對於生命的關心為首要。是一生命活動與自我完成時所經歷的場所，它是吾人生命意義與價值實現的憑藉之一，自然的意義在於與吾人生命之意義一起實現，中國人對自然的態度便不是當成對象而加以分解，而是通過生命自我的實踐而加以體會、感通；在這方面與西方哲學以自然為根本關懷之態度有很大的分野。中國哲學主要內容是以儒、釋、道三教，做為其「教」，是在以提供生命的根本方向，為安頓吾人生命而為「教」。無論是儒家以聖人為人類生命的最高價值典範，或是道家的真人、至人、神人、聖人，抑是佛教的佛，都是以生命最圓滿完成的標竿。

中國哲學重視實踐，它所追求的在於達到生命圓滿的表現。也就是從成聖的根據問題和工夫問題，以及聖人境界的問題去探討、修養和實踐。中國哲學以心性論為主要內容，儒、釋、道三教皆以生命人格的圓滿，作為終極嚮往追求的最高目標。因此，人皆可為堯舜，人皆可成真人，人皆可成佛，也就成為中國哲學基本的肯定與信念。但人人皆有成聖人、成真人、成佛的可能性，它也就是針對不管貧、富、貴、賤，不分種族膚色的異同，提供了立足點的平等。人只要透過工夫的修持，而工夫的修養在於喚起吾人本心本性的覺醒，進而以道德為實踐目標，做到推己及人，利人利己，圓滿的生命表現，使人人皆可成聖、成佛。建造人間成為一個至真、至善、至美的安樂和諧的世界，那也就是中國哲學以生命的學問和生活的學問之追尋的所在。

³王邦雄/等《中國哲學史》上冊，臺北：里仁書局，2014年，頁7。。

二. 布衣卿相百家爭鳴

周文它是禮樂具體的表徵，也是維繫周代政治、社會和個人秩序的典章制度。「周文疲弊」造成周代禮樂一切有形或無形的典章制度由內往外、由上往下崩解現象。《論語·顏淵》云：「君不君、臣不臣、父不父、子不子」，為孔子對於所見禮樂崩解現象的體認。對於所見，孔子提到：「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；天下無道，則庶人不議。」這段話充分反映孔子心中對於春秋時禮樂崩解深沉的憂慮。

先秦諸子思想的出現顯露出憂患意識有其歷史的源流，周代的人文精神表現在禮的發展上，祭祀之禮原為古代悠久的傳統，因人文精神的抬頭，使得禮的功能從原本純粹的祭祀慢慢擴大範圍，這種兼具人事活動的規範作用，使得原具有的宗教意味隨之淡化，其內涵遂轉向具有規範的道德的意義。先秦諸子思想的出現也是周代人文精神對於亂世的一種回應。

概觀一切文化的發展都有其脈絡可尋，一個時代各種思想的形成也都有其蘊釀背景，一切真理也都有真理的普遍性。牟宗三先生說：

中國的古代文化發展至春秋戰國時代為最高峯。照史賓格勒 (spangler) 講，每個民族都有個「十九世紀」，這「十九世紀」是象徵的意義，譬如春秋戰國就是個十九世紀。按照史賓格勒的「文化斷滅論」，一個民族只能有一個十九世紀，只開花一次，希臘、羅馬、近代文明都是如此，開過就衰了、完了。所以他那部書名曰 *The Decline of The West* 《西方的沒落》。西方人依據其西方的文化發展史，容易有此看法。興衰在中國無所

謂，有興必有衰，是波浪式的連續（contiguity），生生不息，永遠螺旋式地往前進。⁴

文化背景、文化生命的意識有其意義，它可分縱貫線和橫斷面。橫斷面的觀念較容易了解，亦容易表達，也就將生命只限制在眼前時間的這一瞬、空間的這一點。生命嚴格來說不只是橫剖面地掛搭在現在的時空中，若只是那樣，生命就沒有意義；一定還要有縱貫線，因此生命才有生長、覺悟過程。一旦橫切，人就什麼也沒有了。因此沒有文化生命，不了解文化背景，也就不了解這套智慧之根源、性格以及其在人生中的作用。所謂覺悟，就是要把人的縱貫線喚醒，這才是生命的擴大。橫斷面的擴大要保得住、要有意義，得靠縱貫的擴大才行，那才是真正的擴大。

西周的學術與政治、宗教有密切的關係，西周的知識階層具有嚴格的身分限制，當時學術都集中於王孫貴族，又稱為「王官之學」，一般公認王官之學的代表為六經。春秋之後封建瓦解，社會流動激烈，本屬於王孫貴族的學問開始在民間流布，刺激先秦哲學的興起。

周文疲弊根本就是生命失去安頓和依據的象徵。先秦諸子雖不是全部出自王官，但諸子思想救弊治的旨趣與王官之學、經世致治的傳統是相通的，王官之學與先秦諸子的關係密切，儒、道、墨、法……等諸子百家的思想皆有源自或批判六經之處。換言之，王官之學提供了接承周代人文精神之諸子百家思想回應亂世的養分。

自周室東遷之後，長久封建制度的實施使得天子與受分封者、受分封者與受分封者彼此間的血緣、姻親關係日益龐雜。關係上的疏離不易讓自然的情感能夠認同旨在體現親親與尊尊精神的禮樂制度，再加上內心的私欲未受到限制，遂使

⁴牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁88。

天子與受分封者的關係變得日益緊張，開始出現僭禮各自劃地擁兵的現象；更甚者，擁有政治與經濟權力的受分封者彼此開始互相攻伐。於是乎王綱解紐，諸侯僭竊，禮壞樂崩，學術失馭。至春秋戰國時代，更是變本加厲，氏族的沒落，宗法的廢弛，社會的急速變遷，經濟的蛻化等等因素，促使封建制度徹底的瓦解。

先秦諸子的學術思想承應這個時代的機運，蔚然崛起，於是人民身份也隨之時勢的演變，便有「朝為布衣，夕為卿相」的事實。⁵把從前王孫貴族特有獨占的學術思想和受教育的機會，逐漸普及平民化。春秋戰國時代，諸子思想百家爭鳴，除弊治世的旨趣與王官之學、經世致治的傳統是相通的，也是中國學術思想史上飛躍的時代。孔子開創私塾講學的風氣，乃是平民普遍受教育的開端。

在禮崩樂解的時代，各諸侯與受封者間急速大量的廣徵求才，在當時「朝為布衣，夕為卿相」時有所聞也就不足為奇。在那求才若渴的時代裡，學術思想和受教育機會也逐漸普及平民化。相對地，也造就了儒、道、墨、法、名、陰陽、農、縱橫、雜、小說……等等諸子百家的學說。而影響後世最大者，可說儒、道、墨、法四家。這四家思想的相互輝映，堪稱中華文化的菁華。更是中國哲學史上的源流。

⁵春秋戰國時期百家爭鳴局面的出現，還與「士」階層的產生有著密切的關係。春秋末年，官學衰微，私學興起，逐步產生了一個知識份子階層，即所謂「士」階層。孔子就有弟子三千，這個數字不為小。到戰國時代，「士」階層越發龐大，各國統治者對這些人也另眼相看，紛紛羅致，導致「養士」之風盛行一時。齊國孟嘗君田文、趙國平原君趙勝、魏國信陵君魏無忌、楚國春申君黃歇、秦國文信侯呂不韋等人的門下食客動輒幾千人。因為這些「士」有文化，有思想，統治者對他們就不得不重視，於是經常讓他們在內政外交上獻計獻策。而這些「士」由於受到統治者的青睞，有的甚至可以通過一席話獲得很榮顯的地位，即所謂「朝為布衣，夕為卿相」的由來。而這些「士」也樂於遊說各國，或者聚徒講學、著書立說。商鞅、張儀等人都是因入秦遊說而被拜相的，稷下學宮士子雲集，也是很好的說明。而這種社會現狀無疑為百家爭鳴局面的出現提供了人才基礎和思想基礎。

第二節 莊學建立的思想來源

承如上文所言春秋戰國時代，諸子思想百家爭鳴，除弊治世的旨趣與王官之學的結合、經世致治之道與淑世情懷的思想，隨著時代的變遷應然而生，也發展出春秋時代的老子思想和戰國時代莊子思想的道家學說與生命哲學。

一、老子哲學的啟迪

春秋時代承襲周代人文精神之諸子百家思想，在人的道德要求與道德自覺及宗教墜落的傾向情況之下，天由神的意志表現，逐漸轉變為道德法則的表現。更逐漸成為中國文化的主流。由於宗教的墜落，而使天成為一自然的存在，這更與人智覺醒後的一般常識相符。在春秋時代，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了嶄新和有系統地解釋。在瞭解道家思想的發展前，首先應對老子生平及著作先有個交代。

老子生平籍貫的文字記載，到目前為止最先見於漢·司馬遷的《史記》：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」老子脩道德，其學以自隱無名為終。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子亦楚人也，

著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解為膠西王卬太傅，因家于齊焉。世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。「道不同不相為謀」，豈謂是邪？李耳無為自化，清靜自正。⁶

由上文司馬遷這篇關於老子的傳記，非但沒能幫我們確認老子的生平事蹟和活動年代，反而引起後世更多更複雜的爭論。孔子向老子問禮一事，歷來懷疑者甚多，司馬遷清楚地知道老子與老萊子實為二人，司馬遷後段又提到周太史儋云：「自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。」顯然司馬遷也不敢斷然言明周太史儋即是老子。司馬遷這篇關於老子的傳記的記載，故而形成素來學界兩種壁壘分明的主張。一是老子早於孔子，二是老子晚於孔子。這兩種立場如果對應著司馬遷的文章來說的話，前者以為第一段所講的老聃李耳即是老子，後者則以為是周太史儋才對。至於，司馬遷另外還提及老萊子，不過歷來似乎很少人會將他認做是老子。

老子生於苦縣本屬陳國，楚滅陳，故有楚苦縣之說，今屬河南鹿邑縣。關於老子官職，史籍記載另有柱下史、徵藏史等不同，大體說來都是管理文書檔索之官。老子的出生地和官職一般較無爭議。老子生卒不詳，一時要去推論老子是老聃李耳或是周太史儋才是。因筆者收集相關資料有限不敢冒然判定，又本文主題是莊子無的思想研究，本文僅就道家思想起源做探究。至於老子生卒和真正身份，容日後筆者如對老子做專題研究時再深入探討之。

⁶漢·司馬遷《史記》第三冊，臺北市：天工書局，1985年，頁2139~2143。

承如前文之論述，老子思想起於周文疲弊，老子的生平著作僅留下五千餘言共八十一章的《道德經》一書，然而卻道貫古今，源遠流長幾千年。太上老君與至聖先師在文化心靈的傳承中，地位等同，份量一致。老子論道之特色莫過於「無」。

《王弼集校釋》的老子《道德經·第一章》開宗明義曰：

道可道，非常道。名可名，非常名；無，名天地之始；有，名萬物之母。

故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之

玄，玄之又玄，眾妙之門。⁷

老子所以用「無」來作為道的特性，因為道的本身不是人官所能直接接觸到的，因為道是一「無限」的存在。道是全，是一。道的創生，應當由全而分，由一而分多來顯示表明此種過程。

老子《道德經·第五十一章》云：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。⁸

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何由而形？物也。何使而成？勢也。德是道的分化。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源，老子即稱之為德。韓非子解老說「德也者，人之所以建生也」，即係此意。就其「全」者「一」者而言，則謂之道，就其分者多則而言，則謂之德。道與德，僅是全與分之別，而沒有本質上之別。萬物由其德以通於道，亦即由其德而從「有」通於「無」，所以說是深，是遠。與物反，乃與物反於其所自來之道。老子由道與德以說明宇宙

⁷樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁1。

⁸樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁136~137。

萬物創生的過程，實質而言，道即是德，即是「無」，即是主觀修養的工夫與境界。道與德，是萬物的根源，當然也是人類的根源。

二、自我理念的創發

莊子思想在漢朝以前尚未被廣泛的重視。直到司馬遷的獨具慧眼，才不被漢代流行的黃老治術所而煙沒，從漢·司馬遷的《史記》中，大略可以看出莊子思想的一些端倪。

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闕，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝削儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」⁹

由上文史記記載楚威王使使厚幣迎莊子許以為相主持國政，莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文浦，以入太廟，當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉！」可見莊子的個性恬淡寡欲，穎脫不羈，不求聞達於諸侯，做官非其素志，他所追求的是無聲無形，變化莫測，無生無死的道體，所以視功名富貴如浮雲。在司馬遷的眼中，莊子的思想乃是承襲老子的思想，莊子在道家中的地位，猶孔之有孟，有如孟子在儒家的地位。

⁹漢·司馬遷《史記》第三冊，臺北市：天工書局，1985年，頁2143~2145。

莊子思想雖源自於老子，在漢代以黃老道家的治權下，顯然莊子思想並沒有受到足夠的肯定。黃老之術於漢代權宜的應用下，就如同法、道兩家的綜合體；黃老學說是以國家領導需要為基調，屬於政治化的老學，莊子思想則展現於人生的智慧，屬於生活化或境界化的老學。又莊子和黃老這兩種思想大約出現在戰國時代中期左右，黃老學說乃以北方的齊國為基地，莊子學說則興起於南方的楚地。南北兩地也各自發展出不同形態老莊思想的道家學說。

道家之所以為道家，和它對於天道的肯定有著絕對的關係，《道德經》重視天道的存在，此更不待言。對於天道的理解，不管是稷下黃老或漢代黃老道家，莫不將它當做是精、氣或精氣，並形容它是遍處一切處，又是天地萬物的生成依據；相對之下，莊子以「道」為宗，以「道通一切」所展開的無垠天地為生活的場域。莊子將老子的道的概念完成內在化、精神化、心靈化或主體化；老子《道德經》中既講「道」又講「德」，但對莊子來說，道即是德，德即是道，也就是我們精神人格上的心靈境界。莊子所追求的人格不離生命的本真，而他的行事風格則是處處充滿逍遙解放的精神與幽默感。這使得莊子成為中國哲學史上最動人也最吸引人的一個人物，而《莊子》一書在寓言、重言與卮言的巧妙交織之下，也獨自創造出不同風格韻味的道家思想學說。

「自然」在老子《道德經》中是一個重要的核心觀念，不但道德經中多次論述「自然」；黃老之學對它也十分重視，並從政治事功的角度去看它，將它當成君尊臣卑或君逸臣勞的固有態勢及既定事實，並主張君王既然天生而自然地擁有其權位，那就應該聽任此威勢以領袖群倫、駕馭百姓，此才合乎為治國之道。莊子對於「自然」則不像黃老之學那樣的思維，他以無待、無己、逍遙來化解一切的造作虛偽和依賴，讓自己從情枷慾鎖中解放出來，也就是一種無待自然逍遙的理想境界。

「無為」在老子《道德經》中也是一個主要的主張，但在漢代黃老之術權宜的統治下，把「無為」變成「君尊君逸」「君無事君無責」，實有違道德經之本意；「無為」是本著不執著不造作，敞開胸襟無掉自我，以包容、多元開放的態度來接納一切，也唯有如此才能「無失」、「無敗」而歸根復命。在莊子的體悟中，「無為」與「自然」實為一體之兩面，「無為」是功夫的境界，也就是無掉、化解一切的人為造作和執著枷鎖，而展現出「自然」逍遙解放的境界。

「虛靜」在老子《道德經》中也是重要的實踐功夫，在漢代黃老之術則以「靜因之術」之運用來詮釋《道德經·第十六章》中的「致虛極，守靜篤。」「靜」則無事無責，「因」則固守威勢自然，凡統治者皆以「賞罰不測」、「喜怒不形於色」來驅遣百官以成就其帝業；莊子自又不同於黃老，他以「吾喪我」用「忘」澈底將我執與我所執置之度外，從精神上的昇華，讓自己能夠逍遙於自由天地之間，使自己不再背負莫需有的包袱和累贅，也就是將老子所揭櫫的聖人理想全部向內收攝於內在主體化，並將它詮釋成為一種參與生活世界，以實踐的工夫駐足於人際社會，這亦是莊子思想在道家學派中的最大特色。

《道德經》思想的詮釋在戰國時代開始，早就已各取所需，尤其老子出身於史官，說《道德經》的思想與政治無關，實匪夷所思，漢代的黃老之術把老子的學說應用於政治上也就不足為奇。莊子生於國家動盪、社會失序的戰國中期，他受老子思想的啟迪，轉而向天下的普羅大眾宣教，要百姓「知其不可奈何而安之若命」，莊子所提供的是一套為天下蒼生安身立命的哲學。漢代君王在內用黃老學說外用董仲舒的儒家思想治權下，莊子思想沒有受到肯定和重視也就可想而知。漢朝一統天下四百年，創造中國古代史上的幾度繁榮景象，使中華民族確立了自己的文化傳統，成為東方巨人，其歷史功績不可磨滅。但到東漢末期，在朝的豪強達貴乃至皇帝，一方面打著儒家仁義禮智信的旗號，標榜自己的仁愛、公正無私，一方面巧取豪奪，貪贓枉法，殘害百姓。腐敗和偽善方面毀滅了江山，也玷污儒家學說的聲譽，應驗了道家之言，更顯示出儒家學說在發展過程中逐漸增長

的虛偽與造作。因而，人們便開始懷疑儒家學說，更轉而從老子創立的道家學說中探求天地人生的道理，引出了魏晉的玄風。

魏晉玄學的興起，使先秦時期的老莊思想再度的被重視，魏晉玄風的典型理論是「貴無」學說。所謂「貴無」，就是重視「無」，把「無」看得比什麼都重要，比什麼都可貴，比什麼都根本。拿貴無派的名言來說，就是「以無為本」。老莊思想的再次被重視與探討，甚至廣泛被應用也不言而喻了。

莊子學說在魏晉時代所以能盛行，依筆者之見，另一因素也就是東漢末期與三國時代的政治動盪，民不聊生的長期戰亂；其時代背景猶如戰國時代，在亂世人心浮動不安的情況下，莊子為安頓天下蒼生以「無」思想的「生命哲學」與「境界化老學」更能廣泛相應於人心。在亂世中莊子以「無己」、「無待」解脫逍遙自在的境界人生，無疑提供給廣大的普羅大眾一盞心靈的明燈；同時，也是莊子學說擁抱天地精神，分享天地精神，回應亂世終極關懷的養份。

莊子思想相較於黃老學說對於老子的貢獻，其深入人心、影響民心更是遍處一切悠遠而流長。莊子不僅能將老子的智慧做深闕而肆的揭發，更以「無」思想的開顯出其曠達逍遙，用解構去執的人生啟示來接納天下蒼生的感同身受，他不只是老子最佳的代言者，也是廣大普羅大眾的導師，他不但承啟宗風，增添了道家的盛況和精彩，更不愧在中華哲學史上與老子並稱為老莊道家。

第三節 莊學奠定的義理特色

老子思想中的道即是「無」、它著眼在生命的復歸，也即是主觀修養之工夫與境界，他認為國家社會的動亂和災難，源自於人之自我執著的造作妄為，惟有去除消解人的偏執才是重建自我與世間的不二法門，也就是在解構的同時進行建構。莊子對「無」的洞見實跟老子有其理契和相應，他以「無己」、「無功」、「無名」、「無待」、「忘」、「外」、「化」……等來詮釋，「道德經」在莊

子的詮釋下，儼然已成為人間道家的同路人，也因兩人的時代背景有別，所以，彼此的立言和話題上也各有精彩，各有勝場。

一、究玄論道的學術傳承

老子《道德經·第一章》言「道」、說「無」、談「玄」。莊子《南華經·第一章》言「冥」、說「大」、談「化」。實有道交感通互為輝映，洞徹人生智慧的開顯。莊子的哲學博大而精深，他窺視真理的全體，洞悉大化的運行，並且認識宇宙間的一切事物，都是川流不息的變動著。他對於人生的態度，處處顯示達觀；對於生命的存在，認為萬物是一體。莊子立論的態度，是取「卮言」的形式，卮是漏斗，漏斗之為物，注水則汨汨而流，否則滴水不存，以之為言，即為無成見之言。莊子的立論，只是於不得已的情勢之下，說明宇宙的本體及大自然的現象而已。他沒有絲毫的自私自用智，妄作聰明。他只是大自然的一具發音器，自然的事理如何，他便代它宣洩如何，如實表現，就如同漏斗的受水出水是一本體，誠然不以私意成見妄說。

在《莊子》一書中每篇的分論中舉例的方法，或用「寓言」或用「重言」，或寓言中含有重言，或重言中含有寓言，行文不定；但總不出寓言和重言的兩種方法。寓言，是藉物立論。寓言的作用，即在將人類主觀的批評，移易為客觀的批評；只要以客觀的態度來看事理，則事理的真是真非，即不被私意成見所掩蔽。

「重言」是借重人立論的，他所借重的人物，是已被當代視為聖人或賢人；換言之，是已被一般人視為崇拜的偶像者。世間所謂聖人或賢人，未必即能完全洞悉宇宙間的真理；但一般人即是對他們如此的崇拜著，莊子也只好利用其偶像觀念，託之以立論了。換言之，重言的作用，是借重前代聖賢或當代尊老之言，而出以己意，好教世人藉此可以窺見真理。所以我們無論讀《莊子》的那一篇，那一節，甚至那一句，若不明白他這種立論的原則，是無法讀通的。《莊子》第一章開宗明義即於〈逍遙遊〉云：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。
鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將
徙於南冥。南冥者，天池也。¹⁰

北冥本亦作溟，猶海也，取其溟溟無涯，故謂之溟。老子說玄，莊子說冥，有深遠不可知的生命所從來的意涵。郭慶藩案方以智曰：「鯤本小魚之名，莊子用為大魚之名」，其說是也。¹¹「鯤之大，不知其幾千里也」莊子將鯤從至小說成至大，以寓言顯滑稽之開端，寄寓以生命皆走在由小而大之成長歷程的深意。莊子謂絕大之魚為鯤，此則齊物之寓言，所謂汪洋自恣以適己者也。莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。「化而為鳥，其名為鵬」，其過程是透過「無」的修養功夫去轉化，「無」就是去除一切自我的執著和虛偽造作。牟宗三先生對「無」的解釋說：

作用上透出來的「無」，就叫作「玄智」，這是從主觀方面說；從客觀方面講，就叫作「玄理」。「無」可以通兩面，可以當智看，就叫做玄智；也可以當理看，就叫做玄理；「玄」者是深奧義，怎麼來規定「玄」呢？就是通過「正言若反」來規定，就拿辯證的詭辭來規定這個玄。玄不可以籠統地看，一般人討厭「玄」，叫做「玄學鬼」，說它不清楚，其實清楚得很。你看不清楚，是因為深的關係，深就發黑。¹²

老子談談「玄」、說「無」來闡釋「道」。莊子說「大」、談「化」以「冥」來比喻「道」。在莊子看來，世界是沒有窮盡的，從小往大看，大上還有更大，以至無窮大。從大往小看，小下還有更小，以至無窮小；而這些大小不同的東西各自都有自己的性能和特色，不僅不能相互代替，甚至不能相互理解，從這種情況出發，所以，任何一種東西都不能自大，和自大相伴隨的正是無知；任何一種

¹⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁2。

¹¹王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2013年，頁22。

¹²牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁147。

東西都不能自是，與自是相伴隨的正是謬誤。莊子以大小之別暗喻俗人的無知與自是，又以「化」來說明「無」的作用，通過「化」、「無」來體悟「道」，無非是要吾人返璞歸真，找回自己的靈臺真心，用「無」來破除一切的人我是非與執著，達到無時無處、究竟圓融的逍遙解放人生。

二、釋私解蔽的觀念證成

莊子認為，人本是宇宙自然發展變化的產物，與自然界並無明顯界限，禽獸與人同處，在人與禽獸同遊的那個時候，人都順從萬物的自然變化，萬物與人和諧相處，無所隔閡。人因心知造成了執著，一執著便產生了我是人非、此對彼錯、喜美厭惡的二分法。《莊子·齊物論》云：

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。

以道家來看天地萬物的本源是以來自於「一」，「一」即是「道」，老子《道德經·第四十二章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「彼」與「我」是一種相對待互存的關係，現象界的一切沒有「彼」的存在，也就沒有「我」存在，沒有「我」那一切的「彼」也就無從呈現；天地萬物、彼此人我都從相互差別和相互對立的境況中分異出來的。這種關係似乎近於真實的道理。但是在「彼」與「我」之後又好像有個真體的主宰者，然而又尋不到它的端倪；就以「我」的存在為例，「我」能吃喝玩樂，「我」有七情六慾，可以形成我能動能靜的我、能喜能悲的我、能分別是非善惡的我，然而能使之驅動的主體卻是無形無相。《莊子·齊物論》又云：

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

莊子以一連串的問題，開啟吾人思考何者是「真宰」？他以百骸、九竅和六臟，都完備地存在我的身上，我和哪一部分最親近呢？你都一樣地喜歡它們嗎？還是有所偏愛呢？如果同等看待，那麼都把它們視為臣妾嗎？難道僕從就誰也不能支配誰嗎？難道它們是輪流做主僕嗎？或許有「真宰」存在其間呢？這一連串的問題無非是要世人回歸自我尋找出真正主宰的「真君」。本段行文至此，直指「真君」，意義已非常明顯，為何又說：「如求得其情與不得，無益損乎其真」，而特別強調這個「真」呢？「損益」即減損和增益。憨山《注》說：「即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者」。¹³這雖然是講禪的自性，但與《莊子》的主旨可以相通，都是說明這個「真」的超然獨立，不受思考和感覺所影響。此由「形體」的我逼顯出「心靈」的我。而「心靈」是無形的我，卻是真宰的我，就如同南郭子綦引几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。而達到「吾喪我」的境地，他與顏成子游的對話中道出了人籟、地籟的有聲之聲，而其源頭卻來自於無聲之聲的天籟。其作用與後來佛教禪師要行者參「父母未生前的本來面目」、「看念佛的是誰」、「看喝茶的是誰」，實有異曲同工之妙。《莊子·齊物論》復云：

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，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎！

人因有我形體的形成，和外物相交，便失去本真率性以盡天年。如刀刃相割相靡，馳騁追逐於其中，而不能止步，這不是很可悲的嗎？終生勞勞碌碌而不見得有甚麼成就，疲憊困苦不知究竟為何？這不是很可悲嗎？人的形體逐漸枯竭衰敗，人的心也隨著形體而亡，這不是人生最大的悲哀嗎？

¹³明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年，頁208。

就如同老子《道德經·第十二章》云：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」由於人心受五色、五音、五味的污習染化，產生了執著造作，演變成爲權勢名利與難得之貨，永不止息如癡如狂的追逐者，造成了生理官能的目盲、耳聾、口爽，更形惡化成爲精神官能的「心發狂」，迷惑了人生的真正意義。《莊子·齊物論》又云：

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

「成心」二字，郭象注：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心。」成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」¹⁴王夫之對「成心」的評曰：不但知世事而取一端以爲是者有成心也，愚者亦有成心焉。¹⁵歐陽景賢、歐陽超釋譯「成心」：成見，偏見。¹⁶有執著有分別的心就是成心，莊子由前段的「若有真宰」，「若有」兩字似乎沒有肯定，而留了預筆，復次要世人回歸自我尋找出真正主宰的「真君」，到此段又點出「成心」。如果依據自己的成心作爲判斷的標準，那麼有誰沒有一個標準呢？何必要了解自然變化之理而心有見地的人？就是愚人也同樣會有的。如果說還沒有成心時就已經存有是非，那就好像說今天出發前往南越，而昨天就已經到達一樣不可能。這種說法是把沒有的事當做有。如果要把沒有的事看成有，雖如大禹神般的高明，都無法理解，況且這平凡的我又有何奈呢！

人人因心知執著於是有了「成心」，由於「成心」的作祟，於是產生種種主觀是非的爭執，「成心」也就是自我意識的產生，由於自我意識的產生於是有我是彼非的意見相左，人一有執著於是衍生了機巧工計之心，虛偽、造作、欺詐、豪奪於是乎應然而生，人世間的紛擾便永無止息之日。《道德經·第十三章》云：

¹⁴清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁61。

¹⁵清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北市，里仁書局，1984年，頁16。

¹⁶歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》上冊，里仁書局，1992年，頁53。

「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」「有身」並非指泛泛據有的身體和生命，而是指「有執於身」；「有執於身」亦即「有執於己」，換句話說，就是堅持己見、強行己意的意思。是故，「有身」和「無己」正好是一個對偶，也就是人生的迷與悟、沉淪與提升的分野；「有身」就不免沉淪陷溺，「無己」才是解放超越。化解「成心」之道在於「無己」，「無己」是解消執著與分別，消融我是彼非之分，它是一種無限的敞開，尊重多元，包容萬物廣闊無量的心胸，「無己」才能歸於無非的一體無別。莊子用「化」來消解「成心」，其中就是「無」的作用，通過「化」、「無」來體悟「道」，用「無己」來破除一切的人我是非與執著，也只有能「無己」，才能真正達到逍遙解放。



第三章 莊子無的思想與人格養成

道家思想是生命和生活的學問，也是一套有關德行和人格養成的教育，它在於啟迪我們人生的意義，以及啟動生活的活潑性和創造性，破除人生的迷惑與無明，並坦然面對死亡的無奈；在五色令人盲，五音令人耳聾，五味令人口爽世俗的誘惑迷亂下，藉由實踐的依據、實踐的工夫，來達到實踐的境界。它適時的提供了人生一盞智慧指引的明燈。並且一以貫之地用「無」為基調，來做為內在實踐的依據。它不似儒家用仁義道德來規範，也不用法家以規章法條來駕馭；而是主張一無所定、一無所執，「化體為用」，「以用為體」以保住它的開放性和活潑性。在具體的實踐工夫上，莊子以「無」去除我執、化解我私，以求生命的開通與天地萬物的和諧。在熙攘多擾的人世間透過「無」的完全淨化，以虛一而靜、謙卑守柔、處下不爭的人生修養，並以忘懷得失、超然是非、曠達自在、逍遙悠遊於人世間。《莊子·逍遙遊》中所謂的「至人無己，神人無功，聖人無名」也就是最佳的寫照。

第一節 無我之我的至人無己

「逍遙」為莊子思想的理想境界，也是人類生命最終追求的境界目標。莊子在逍遙遊中提出了「至人、神人、聖人」的生活意境，做為人類生存追求的理想。

「無我之我的至人無己」中的「無」當動詞用，是化解、消融之意，「無己」即是通往「至人」之境界的工夫；就表態而言，「無己」是謂語，用以描述「至人」境界。「無我」也就是化解、消融自我執著與造作的假「我」，才能體現無私無欲真實的「我」，也只有真我(無己)的顯現才能達到至人逍遙自在的境界。

一、無己喪我

無己喪我即是去除「我執」，打破以自我為中心的成見，敞開心胸，以尊重、包容的態度來接納一切的天地萬物。《莊子·齊物論》即以論及人物論和萬物論的平等觀，來肯定一切人與物獨特的意義內容及其價值。篇章開頭即以「吾喪我」提綱挈領的暗喻齊物論的核心所在。《莊子·齊物論》云：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」¹

莊子藉由隱士南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。以及和立侍乎前弟子顏成子游的對話揭出了「吾喪我」。是要吾人先忘掉這個形體的我、欲念的我，精神上才能不受拖累，而向上提升。

「嗒焉似喪其耦」，郭象《注》：「同天人，均彼我，故外無與為歡，而嗒焉解體，若失其配匹。」成玄英《疏》：「嗒焉解釋貌。耦，匹也，謂身與神為匹，物與我耦也。子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而嘆，妙悟自然，離形去智，嗒焉墜體，身心俱遣，物我(無)〔兼〕忘，故若喪其匹耦也。」²

「嗒焉似喪其耦」是一種進入超越對待關係的忘我境界。「喪其耦」是同時忘掉了形體和心知的我；其如〈大宗師〉中仲尼問顏回：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。³「離形」是忘卻形體的我，「去知」忘掉心知的我。也由於南郭子綦的在靜坐中能形體和心知兩忘，所以才引發弟子子游困惑的疑問：「何居乎？」是對形固可使如槁木，而心固可

¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁43。

²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁43。

³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁284。

使如死灰乎？嚴重的質疑今之隱几者，非昔之隱几者也。要求師父南郭子綦說出合理的理由。同時也逼出子綦說出今昔不同的關鍵「吾喪我」。「吾喪我」這句話中分別說「吾」與「我」。前者是指主體的真正的我，後者是指客體的形體心知的我。

「吾喪我」，憨山大師《注》：「吾自指真我。喪我，謂長忘其血肉之軀也。」⁴顯然，憨山大師替南郭子綦的「吾」字畫龍點了睛。因為顏成子游的「心固可使如死灰乎」就是看到南郭子綦的心念不動，而懷疑形體可以不動，而心念豈能完全死寂。南郭子綦認為顏成子游問得很好，所以他以「吾喪我」來答其所問，「吾」的主體猶在，是以「吾」喪去了「我」。「吾」所以能喪「我」，是由於這個「吾」，從心知的「我」，在熙熙攘攘中透過修養功夫不斷地超拔，不斷地提昇而在進境有了突破。

莊子復以引喻一般人只能借由眾竅發出聲音的「地籟」和從人吹奏樂器所發出聲音的「人籟」，聽聞到人世間的有聲之音，是而未能聽聞到無形無聲的「天籟」之音；來譬喻只能看到有形有體的「我」，而未能看到那無形無體的「吾」。

「至人無己」是莊子逍遙遊中一個十分崇高的人格典範。「無己」意近「無我」，而「無我」又非經由「忘我」不可。「無己」的意思是指「無待於己」，也就是說「不仗恃自己」或「不炫耀自己」。這顯然是所謂去除「我執」、「我慢」的工作，猶今之所謂「自我中心主義」，也當可在「至人無己」的開放心靈裡逐步地被消解於無形。「無」是泯滅了自我意識，也泯滅自我所有的一切，沒有我與物或主與客的對立關係，能無己才能從識知界與形器界的一切牽連中跳脫開來。〈逍遙遊〉中說無己，有如下的描述：

⁴明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版社，2010年，頁192。

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。⁵

「乘天地之正，而御六氣之變」，則是主體的融入。郭象《注》：「故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。」⁶

人所以不能順萬物之性，主要是來自彼我之對立；在彼我對立中，人總是以自我作為衡量萬物的標準，因而發生是非、對錯、喜惡之情，給予萬物有形無形的干擾。同時也帶來自己處處受到外物的牽掛和滯礙。因有了自我的執著，才會形成我與彼的對立和緊張。自我的封界消弭了(無己)，才能我與萬物冥合而一。徐復觀先生認為無己，便會無功，無名；所以「無己」即是工夫的頂點，亦即是前所言「忘」的工夫頂點。實際上，也是虛靜到了極點的心。無己的觀念，是老子「無知無欲」的觀念進一步的發展。「至人無己，神人無功，聖人無名。」三句話乃莊子的目的、全功夫之所在。他從超越形軀之私與萬物通而為一，在〈逍遙遊〉精神境界中的徐復觀先生如此描述「無己」說：

莊子的無己，只是去掉形骸之己，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地，即是立腳於道的內在化的德、內在化的性；立腳於德與性在人身上發竅處的心。⁷

由上文得知徐復觀先生無非是要把「有己」從形骸的、形器的物質層面，提升至精神的層面的「無己」，也亦即是道的層面。本著自己的靈台明覺的心性，與道相應合，使道內化而為自己的德性。

⁵清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁17。

⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁20。

⁷徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年，頁395。

「喪我」就是把自我主觀的一切觀念、意見、情緒、感受等等的執著都予以化解摒棄，推而廣之，即是放下小我、去除我執、我慢與消解自我中心主義，泯滅我的實體性，泯滅對自我的生命存在的傲慢與堅持。人因往往由於對自我起執，以為自己是無比重要，因而只關心自己，而罔顧他人，與世隔絕，把自己關閉在一個孤立的境地之中，而決絕於天下。莊子認為，這種封閉的局面是要打破的，辦法就是透過人格修養過程中不斷反思、不斷自勵的實踐功夫。先去除我執、我慢，才能消弭化解一切對待的人我是非的緊張關係，進而超越對待關係的忘我境界。「吾喪我」，是不讓心思外馳，而無時無處體察觀照內在的真君。而「吾」是人的「真宰、真君、自性、真如」。「吾喪我」是一種內外皆忘、心形合一的境界。「喪我」就是要放棄偏執的小我，展現出真實的大我。以接納、包容一切天地萬物，而與彼等打成一片，達到忘我，無思無慮，與萬物冥合為一體的境界。故才能與道通而為一，進而悠遊於精神逍遙自在的理境。

二、無待逍遙

〈逍遙遊〉是莊子哲學的綱領。首先，莊子是透過大鵬怒飛的寓言，來展露他的逍遙無待之遊。並以「由小而大，由大而化——生命的超拔提升」為題，總括〈逍遙遊〉一篇之大旨。王邦雄先生說：

大鵬怒飛這段寓言，是逍遙遊全篇的意蘊所在。故歷代學者的歧見亦集結此處。此一論辯主要在大鵬怒飛是否即為莊子的自喻，是否可堪代表莊子哲學的最高理境？由此引發的論題有三：一大鵬怒飛是有待，還是無待？二逍遙是至足，還是自足？三是大鵬逍遙，還是蜩鳩？在小大之間，到底是小不如大，還是大不如小，或者是小大如一？⁸

⁸王邦雄《中國哲學論集》，臺北市：台灣學生書局，1983年，頁68。

〈逍遙遊〉一篇莊子先以大鵬怒飛寓言云：「是鳥也，海運則將徙於南冥」，足見大鵬仍有待於海運之起，始能展翅高飛，奔向南冥；大鵬怒飛似乎不是究極之說。我們試看歷代學者如何釋解，郭象《注》曰：

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。⁹

由上文所注，顯然郭象對莊子所寄寓言於鵬鯤，其意在於「無為」二字，能無為而后無不為，始能達到悠然自在的逍遙遊放。至於鵬鯤與蜩鳩極小大之致以明性分之適，郭象說：

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。¹⁰

又注曰：

夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉！此皆不得不然，非樂然也。¹¹

復注曰：

此皆明鵬之所以高飛者，翼大故耳。夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物存定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生

⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁3。

¹⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁4。

¹¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁4~5。

之而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。¹²

上文郭象三段所注解，大鵬與學鳩雖有小大之差，小大之差皆由相互對待關係中對比而成。如落於對待方式觀看宇宙萬物，則一切皆在此比較對比中。如大小、長短、高下、美醜、榮辱、貧富、夭壽……等等無非是在依待對比中應然而生。大鵬之所以高飛者，其翼大故耳。然而質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物存定極，各足稱事。事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。從性上論郭象認為大鵬雖大無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。大鵬之上九萬，學鳩之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙其一也。又從理上作一般的陳述，郭注逍遙遊篇，大鵬與學鳩小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙其二也。豈容勝負於其間哉？此為向、郭注解之原義。然而我們看劉義慶著、劉孝標注的「世說新語」中支道林如何論述逍遙：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足。足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈。豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？¹³

支氏認為逍遙者，明至人之心，莊子寄寓言故事，顯示大鵬與斥鷦體形之大小和性向之差異的來言明大道。支氏以無為而物物而不物於物的至人之心，御六氣之辯暢然悠遊於無窮天地，是為無待至足的逍遙。又言夫有欲，當其所足。足

¹²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁7。

¹³劉義慶著、劉孝標注《世說新語箋疏》上冊，北京市：中華書局，2007年，頁260。

於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈。來比喻斥鷃自足悠遊矜矜見小之心。此乃郭象之注所未盡也。

郭象以「無爲而自得」來詮釋逍遙，支道林以「明至人之心」來詮釋逍遙，兩注家以形體表象而言大鵬與斥鷃的悠遊自在似乎無二樣；然而，在內在精神的意境上迥然不同。斥鷃以近而笑遠，有矜伐於心內，大鵬鳥積厚圖南的高遠心志，卻引來蝸與學鳩自得而囿於一方狹隘的譏笑。¹⁴

蝸與學鳩根本無法體會大鵬鳥積厚圖南，遨翔高遊的雄心大志，也無法瞭解小角落之外的大天地。大鵬鳥看似有待(六月息)，實則無待(御六氣之辯，以遊無窮)，蝸與學鳩看似無待(我騰躍而上，不過數刃而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也)，實則有待(猶飢者一飽，渴者一飲，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉)。有待與無待、自足與至足不言自喻。牟宗三先生對於「逍遙」二字有如下的述說：

然則真正之逍遙決不是限制網中現實存在的事，而是修養境界上的事。此屬於精神生活之領域，不屬於現實物質生活之領域。此為逍遙的真實定義，能體現形式定義之逍遙而具體化之者。¹⁵

牟宗三先生對於「逍遙」的解釋乃聖人修養境界上之真實逍遙。即是支道林「逍遙者，明至人之心也」；亦是向、郭所注「無爲而自得」；更是道家「致虛極、守靜篤」的修養工夫。在牟先生看來大鵬斥鷃，乃至草木瓦石，皆不能作此修養之工夫。只有人才能自覺自悟地作此「虛一而靜」的工夫，以達到聖人或至人的境界。而此觀照修持的工夫，隨主體之超昇而超昇，隨主體之逍遙而逍遙。所謂「一逍遙一切逍遙」，並不能脫離此「主體中心」。六祖惠能說：「不是風動，不是旛動，是仁者心動」。心動，則風旛皆動，一切皆落於實際條件的依待

¹⁴「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？適莽蒼者，三漚而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！」詳見 清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北市，華正書局，1982年，頁9。

¹⁵牟宗三《才性與玄理》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁182。

之中。心不動，則一切皆超越此依待之限制，風亦不動，旛亦不動，更無所謂風因旛而動，或旛因風而動。「一止一切止」，當體即如如。

莊子在〈逍遙遊〉中將鯤從至小說成至大，以極小大之致以明性分之適。「化而為鳥，其名為鵬」，其過程是透過「無」的修養功夫去轉化。「無」是無掉、化掉、去掉的意思，也就是一種澄淨與昇華的德行成長。莊子除了以大鵬、斥鷃軀體大小之別來對比差異外，在《莊子·逍遙遊》中「積厚」實有更深一層的意義。「積厚」即是「無」的工夫。「無」並非撤除一切，使萬有歸於死寂的虛無主義，更不是消極避世，視天下蒼生之苦難於不顧的木石哲學。陳德和先生對「無」的解釋說：

老莊思想喜歡講「無」且以「無」為它最重要的象徵，它之形容人之可以成就德行、教育人格的內在依據，也是用「無」來定調。但老莊思想中的「無」既非「不存在」也不是「非存在」，「無」乃一無所限、一無所執的的修養工夫，就此而言，老莊思想中的內在主體，當為不之主「主」和非體之「體」，更準確地說，老莊思想並無實體義的主體，它是化體為用或以用為體。¹⁶

老莊思想這種「無」的實踐工夫，直接體現出來的就是謙卑處下、守柔不爭的人生修養。老子《道德經》中有許多如此地啟示，如〈第八章〉云：「上善若水，水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。」又如〈第二十二章〉云：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」的道理皆以「無」為實踐的工夫。當然，老子以柔為上的無我修養，莊子亦能充分體會並發揚之，所以他說：「若夫乘天地之氣，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡待哉！」實乃透過無掉小大區別的分別心和排除是非之辯的執著心，以「無己」的真實修養工夫來達到無待逍遙的精神理境。

¹⁶王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁81。

三、無私自在

莊子思想的中心，一是無執無所據的無私自在，一是反對人爲順其自然。認為順應自然，以順物、無為來保證天地萬物的存在，無為自化也就是天地萬物整全的自然和諧。〈逍遙遊〉的具體呈現是透過「無」的心靈淨化與提升過程，使精神徹底的解放和不斷地超越。老子和莊子都主張自然無為，認為教條式的道德倫理化，隱藏包裝著過度的虛偽和造作，並不能給人帶來真正的自由和和諧，反而成為束縛人的精神自由桎梏和製造人類和諧的罪魁禍首。自然即是道，道即無，所以化掉矜持、執著、扭曲、造作以重新尋回的自然存在，亦即是開放真實的自我存在。我們來看魯侯如何養鳥《莊子·至樂》云：

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰭鱖，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫謔謔為乎！咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與還而觀之。魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。¹⁷

美麗的海鳥棲處魯國郊區，甚得魯國國君的鍾愛，使人抓至太廟，受之人間最上等的供養獻酒，奏「九韶」之樂使之欣賞，用「太牢」以為膳食。海鳥目眩心悲，不食塊肉，不飲杯酒，三天便憂心而亡。究其原因，在於魯君以有心有為私欲之愛，違背了自然，不按鳥之習性養鳥，而以人自認最好的方式來養鳥。海鳥本悠然遨翔於天空之中，棲息於翠綠的山林之間。海鳥遊戲於水中沙洲，翔游於江河湖澤，啄食泥鰍和小魚，隨著鳥群的隊列而止，從容自得、悠然自在的生

¹⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁621~622。

活在無限寬闊的天地間。魯君自以為宮闕之麗、九韶之樂、太牢膳食，是善待海鳥的最佳供養，豈知魚鳥諸物惡聞其聲，愛好則繞而觀之，惡聞則高飛深入，既有欣有惡，八音何用為乎！莊子以寓言故事來暗喻，國君治國不要以自我的中心主義，來駕馭百姓。名義的留存在符合於實際，隨宜施設、適性而為順應於自然，通達和諧的無為而無不為之治，才是最上乘的治國之道。

莊子思想觀念的特質，莫過於「遊心」。「遊心」是一種精神自由的表現，也是人格的自然流露。莊子「遊心」所表達的自由精神，所洋溢着的生命智慧和境界哲學在其文章昭然顯見。《莊子·應帝王》中云：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」
無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」又復問。無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」¹⁸

在莊子刻意虛構的人物寓言中，描述人物天根遊於殷陽的蓼水之上巧遇無名人，問起治理天下之事，卻引來無名人的睥睨嘲諷，拿治理天下不妥當的問題來擾亂他遊無何有之鄉，處壙垠之野的好心情，遊無何有之鄉中的「遊」散發出無名人清沁自然獨特的生活意境。「無何有之鄉」、「壙垠之野」都意味著一種具有終極意義的本根，這本根不是別的，正是道或自然本身。「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」顯然在無名人的暗喻下，其實治國之道無它，只要「遊心」於淡，順應「自然」的本性，無欲無私，清靜無為，天下就可治平了。

¹⁸清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁292~294。

「自然」在老子《道德經》中是一個重要的核心觀念。「自然」等同於「道」，對「道」有所感通時，也是對「自然」的證成。《道德經·第二十五章》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」自然是一切的根源，取之自然，歸之自然。〈第十七章〉又云：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。」〈第三十七章〉復云：「道常無為而無不為。」「無為」是遮撥人為造作的扭曲，「無不為」則是疏通人為造作之際當下所顯的自由自在；「道」既然有此功德和作用，那「道法自然」的「自然」又何嘗不是肯定別人、尊重他人的開放心胸境界，以及此中境界所彰顯的無私自在呢？我們試看莊子在〈馬蹄〉中反對一切的束縛和和羈絆，提倡返歸自然的解放人生。

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖打義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之，連之以羈帶，編之以阜棧，馬之死者十二三矣。飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楛飾之患，而後打鞭策之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：「我善治埴，圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木，曲者中鈎，直者應繩。」夫埴木之性，豈欲中規矩鈎繩哉？然且世世稱之曰：「伯樂善治馬而陶匠善治埴木」，此亦治天下者之過也。¹⁹

馬本是大自然的動物，生於遼闊的大草原之上，奔馳悠遊於天地之間，寒冬馬蹄能安然行走於大地，毛皮足以禦風雪，餓吃渴飲皆能自足山林間，這是天生俱來之自然本性。在人為善御者伯樂的雕琢下，燒鐵爍之，翦其鬃毛，削其蹄甲，烙上印記，絆繩拴頭，安置槽床，雖建富麗堂皇的亭臺樓閣，但對馬來說，又有什麼用處或意義呢？如此一來全部的馬匹使便死掉十分之二三。有時為了訓練牠能夠聽從使喚，餓不給吃，渴不給喝，又常逼使牠們快速地奔馳，亦強迫牠們要步伐整齊一致前進；前面既有馬口橫木和馬絡裝飾的限制，後面又有皮鞭和竹條

¹⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁330。

的威逼，這樣一來馬半數以上就被折磨而死了。莊子藉由寓言來言自然，並說明人與萬物之和諧相處，筆者引述此段寓言，此觀念想法或許會引人以為對原始洪荒的崇拜而認為是反文明的傾向，實之筆者蓋認為此乃對人為造作及其所造成的傷害所進行的反省與批判。

在莊子的眼裡，當世社會的紛爭動亂都源於所謂聖人的「治」，因而他主張摒棄仁義和禮樂，取消一切束縛和羈絆，讓社會和事物都回到它自然和本性上去。「此亦治天下者之過也」，以「伯樂善治馬」和「陶、匠善治埴、木」為例，寄喻一切從政者治理天下的規矩和辦法，都直接殘害了事物的自然和本性。「自然」的對比就是「他然」，「他然」即是「有待」，亦是「有為」，一「有為」就產生「造作」，就破壞了人與人、人與大自然的和諧，也只有回歸「自然」、「無為」，不卑視萬物，不捨萬物，與天地萬物、自然世界建立大和諧，合體為一。才是莊子最高的理想世界。〈天道〉云：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。²⁰

郭象《注》：天地以無為為德，故明其宗本，則與天地無逆也。夫順天所以應人也，故天和至而人和盡也。天樂適則人樂足矣。²¹

可見「無為」、「自然」才是天地之德；這一大無私自在有兩個面相：一則與自然的諧和為天和；另一則與人的諧和為人和；在這兩者中分別感到天樂與人樂。這也是自然與萬物冥化為一體，成就一個大和諧的境界。莊子所言的天、自然雖然是著意於道和精神層面，但也沒有忽略大自然環境與萬物的一面，其處處都指向與自然萬物合為一體的終極諧和目標。也只有如此才能達到無私自在的逍遙理境。

²⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁458。

²¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁462。

第二節 非功之功的神人無功

道家思想起源於周文疲弊，老莊思想實非西方客觀的實有論，更無關於西方哲學家形上學的論述，老莊思想論道的特色莫過於「無」，而將「無」視為實踐的工夫，來探討「道」的概念意義和性格，乃不失為恰當可行之法。道家以「無」為「本」、做「本體」。「無」就主觀方面來講，是一個境界形態的「無」，它是作用層上的形態，是一種主觀心境上的一個作用，也是一種生活實踐的概念。換言之，就是用「無」化解掉對生命的紛馳、情緒與情慾感情之間的放縱、自我意念的造作……等等執著。以虛一而靜的功夫去化解，經由這種化解的過程近而達到生命的理想境界。

在《莊子》一書提到的「至人」、「真人」、「神人」、「天人」、「聖人」……等等，名稱雖殊其意乃一，無非是要透過內在修養的工夫，才能達到的人生最高理想境界；它與儒家的「聖人」、佛家的「佛」似有等同之意。要達成「至人」、「神人」、「聖人」的最高理境，其工夫乃在「無」，依牟宗三先生之說，「無」可當動詞用，也可以當名詞用。當動詞用它是一種作用。當名詞用則是境界，亦是通過對執著的化解而開啟的開放性心靈。道家拿這個「無」做「本」、做「本體」。由此而有存有論的味道。道家是境界形態，境界式地講，從作用上講，以透顯無與有的心境。這是中國哲學異於西方哲學之處，道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形態的哲學。牟宗三先生說：

無沒有存有論的意味，但當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的(practical)，叫實踐的存有論(practical ontology)。中國的學問都是實踐的，像儒家的 moral metaphysics 也是實踐的。實踐取廣義。用道家的話講，實踐的表現的就是解脫、灑脫、無為這類字眼，是這種智慧全部透出來以後，

可以函有一個實踐的存有論。解脫用於佛教比較恰當，道家沒有這個名詞，但後來有灑脫之類的名詞，意思稍有不同。²²

道家以「無」來講「道」，「道」是對天下萬物保證根源的原則。牟先生講主觀境界；是以開放的心靈來說道，用開放的心靈來護持天地萬物的存在。從這個角度來說不生之生，它本身並沒有創造之意，在此開放的心靈等同於「道」。如把「道」獨立於生活之上，也就是西方所說的「客觀實有論」。道家的哲學基本上它是屬於「主觀境界說」，因為它把境界的「無」，做為保證天地萬物存在的「道」，以「無」為「道」基本上在實有層和作用層是不分的。

一、非選擇性

老子言自然、無為的境界，莊子講逍遙無待的境界。在莊子心目中的「至人」、「真人」、「神人」、「聖人」……等等，無不是要透過內在修養的工夫從生活去實踐，始能達到的境界。中國儒釋道三教都很重視工夫，譬如：孔子講「下學而上達」，實踐「仁」道；孟子言「擴而充之」；大學中庸則談「慎獨」，這是儒家對道德的實踐工夫。道家的工夫和儒家不同，它不從道德意識講，其修道工夫是從客觀上、形式上去了解，是綱、是經、是縱線；對工夫的了解是維、是緯、是橫線。經緯會合就可以把握住道家玄理之性格。「至人」、「真人」、「神人」、「聖人」所以能成就其圓滿的德性，也就是除了能瞭解掌握經的義理，更是能根據緯的工夫實踐來達成。

「至人」之能成為「至人」乃是透過「無」修持實踐化掉、去除自我的執著，而達到「無己」的功夫境界；「神人」之能成為「神人」也是透過「無」修持實踐，而達成其「無功」的功夫境界。神人能逍遙自在也是要經過「無」的工夫養成，而「無」即是「忘」的修養工夫，始能成就其「無功」。神人的「無功」並

²²牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2012年，頁93~94。

非真的無功，而是成就功績而不執著於其功績，以謙讓不爭、虛懷若谷來顯示其應世的態度。神人如谷似水般故能成就其功，俗話說：「人往高處爬，水往低處流」，唯有水甘心處於人不願前往低下之地；水流逝不捨晝夜，水的流行萬古長存，水的傳播無遠弗屆，它都依循著自然之道，無怪乎老子說它幾近於「道」。

《道德經·第八章》云：

上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。²³

「幾」近之意。此句意為，水雖然善利萬物，但還是「有」，而道則是「無」。水以「有」利益天地萬物，又以「無」處以卑下不居功，所以說水是近於道之善。明·憨山大師註曰：

此言不爭之德，無往而不善也。上，最上。謂謙處不爭之德最為上善，譬如水也，故曰上善若水。水之善，妙在利萬物而不爭。不爭，謂隨方就圓，無可不可，唯處於下。然世人皆好高而惡下。唯聖人處之。故曰處眾人之惡，故幾於道。幾，近也。由聖人處謙下不爭之德，故無往而不善。居則止於至善，故曰善地。心則淵靜深默，無往而不一，故曰善淵。與，猶相與。謂與物相與，無往而非仁愛之心，故曰善仁。言無不誠，故曰善信。為政不爭，則行其所無事，故曰善治。為事不爭，則事無不理，故曰善能。不爭，則用捨隨時，迫不得已而後動，故曰善時。不爭之德如此，則無人怨，無鬼責。故曰夫惟不爭，故無尤矣。²⁴

神人就像水處在卑下一樣的謙虛，心猶如水一樣的淵博沈靜，付出就像水滋養萬物一樣的不求回報，言行就像水應顯萬物的清晰一樣而有誠信，為政就像水

²³樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁20。

²⁴明·憨山大師《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年，頁60。

能除垢一樣的有政績，做事就像水能方能圓一樣圓融無礙，行動就像水能隨順外物變化一樣的順應時勢。神人就像水之不爭，因為不計較所以就沒有怨尤。

神人之生命人格，猶如水一般。無心自然為善，故為上善之人，水的存在足以潤澤萬物。沒有水分，萬物就枯萎而死，故說水利萬物。其「善」在何處？水之善在於水無心，使萬物得到它的利益，而不與萬物發生矛盾、衝突。有如《道德經·第二章》「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成弗居」。神人就像水，水生育萬物卻不主宰萬物，不有、不恃、不宰是有而無的涵養；功成弗居，就是在放下的同時成就生命的大智慧。所以說神人無功，跟「道」就很接近了。我們來看在荀子的著作中孔子如何形容水。《荀子·宥坐》云：

孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者，是何？」孔子曰：「夫水遍與諸生而無為也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似義。其洸洸乎不涸盡，似道。若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之穀不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖約微達，似察。以出以入以就鮮絮，似善化。其萬折也必東，似志。是故見大水必觀焉。」²⁵

在孔子觀賞東流水之際，藉以與子貢的問答中，孔子分別以似德、似義、似道、似勇、似法、似正、似察、似善化、似志等來讚嘆水的各種功德。水生育萬物而不自居功，似上德之不德；水流浩浩乎永不竭盡，似道之無窮；其志堅定不移的決心，雖千曲萬折誓必東流。水除了以上孔子所說的各種德性之外，水在自然界呈現三態：液體、固體、氣體。在液態時它具有如下的特性：（一）包容接納：水淨化萬物，無論世間萬物多髒，它都敞開胸懷無怨無悔地接納，爾後慢慢淨化之。（二）以柔克剛：水看似無力，由高就低，遇阻擋之物，耐心無限磨方成圓，亦可滴水穿石。（三）周濟天下：水無色、無味、無毒、無害，懷有一顆

²⁵李滌生《荀子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，2000年，頁645。

善良的心，滋潤萬物、養育萬物，卻不向萬物索取任何回報，也從不參與爭鬥。在固態時它具有如此的特性：它以冰雪呈現，冰雪雖為水，卻比水強硬百倍。越在寒冷惡劣的環境下，它越能體現堅如鋼鐵般的特性。在氣態時它具有如下的特性：(一)能屈能伸：水能上能下，上化為雲霧，下化為雨露，匯涓涓細流聚多成河，能高能低，高至雲端，低入大海。(二)功成身退：雲霧似飄渺，卻有逍遙自在的自由身，時聚而為霧時而為雲，悠遊於天地間；結而成雨時滋潤天地萬物，洗滌萬物還其本來清新面目，化成有形之水，散可無影無蹤，自然飄忽游走於天地之間也不居其功。無怪乎孔子在觀水流的過程中，體察到水之善跡良行，也悟出神人無為無不為的謙卑處下與不自居功的聖道聖德。我們再看莊子如何來形容神人。

《莊子·應帝王》云：

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便、執殽之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」²⁶

莊子藉由陽子居與老子的虛擬對話來描述明王，明王也亦是神人的具體表現。陽子居以世俗的眼光，用有人素性聰達，神智通澈，涉事幹練果決，鑒物疏通敏捷，學道精勤，從不懈怠的精神，來請教老子是否可比擬明王聖帝的德性。顯然在老子對陽子居世俗人的聰明幹練，學道不懈還是有所欠缺，而用虎豹美麗之皮毛招來獵人的捕殺；獼猴因為獻耀跳躍敏捷，狗因表現捕物的勇猛，而招致繩索的束縛來比喻世俗之人的小聰明。故而引發陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」

²⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁295~296。

「蹶然」成玄英《疏》曰：既其失問，故驚悚變容。²⁷在老子回答的「明王之治」是功績普蓋天下，而功成不處，教化百姓施及萬物，不舉以為己名，使萬物各居其所皆欣然自得而喜，立足於高深莫測的神妙之境，洒然悠遊於天地之間；老子「明王之治」是與萬物為體，同遊於無有的妙本之中，是心靈最高的淨化層次，更道出了莊子心目中神人的不執著於己功，而與天地萬物合而為一的非選擇性之功。

二、非創造性

道家的哲學是以「無」是本，但不光只是講「無」，它也講「有」。無性有性是道的雙重性，「無」、「有」合一謂之「玄」，也就是具體的「道」。道家的道和萬物的關係就在於不禁其性、不塞其源，換言之也就是不生之生。例如《道德經·四十章》云：「天下萬物生於有，有生於無。」又如《道德經·四十二章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」莊子也說：「生天生地，神鬼神帝。」〈大宗師〉這從字面上而言明明是用生，但如進一步去了解創造這個名詞用於道家很不恰當。依照道家的說法這生應該是「不生之生」。儒家講創生，《中庸》說：「天地之道可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」，那個道就是創生萬物，有積極的創生作用。²⁸道家的道是「不生之生」，是一種境界形態，因此創造用於儒家比較適合，用於道家則不甚恰當。什麼是「不生之生」？牟宗三先生說：

何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。為什麼還說「道生之德畜之」呢？為什麼又說是消極的意義呢？這裏有個智慧，有個曲折。王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此它自己自然會生長。「不禁其性」禁

²⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁296。

²⁸謝冰瑩等《新譯四書讀本》，臺北市：三民書局，1991年，頁51。

是禁制，不順著它的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。

「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義。²⁹

由上文牟先生所言道家所說的生就如王弼所注：「不禁其性，不塞其源」的「不生之生」，就是一種以不操縱、不駕馭讓開一步，使天地萬物自自然然的生，自自然然的滅。道家從此言道、言無為、言自然，講道的無性有性，由此處講創生就是不生之生，也亦是非創造性。道家是要我們不要把生命完全限制在橫切面的時空裡，而是要把自己的生命縱貫連通，如此才能真正擴大自己的生命，並與古之經典相應。莊子認為自然和人是渾而合一的，人的生與死變化是沒有什麼區別的，是一體的兩面，宛如手掌之掌心和掌背。他主張清心寂神，離形去智，順應自然。這就叫做「道」。而冥合「道」者，就是「神人」。《莊子·天地》云：

泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然无間，謂之命；畱動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴，喙鳴合，與天地為合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。³⁰

道家的「不生之生」就是自然而生，不自然就不合於人性，也不合於道家的精神；不合人性就是禁其性塞其源。向、郭《注》：

無有，故無所名。一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以履稱無於初者，何哉？初者，未生而得生，得生之難，而猶上不資於無，下不待於知，突然而自

²⁹牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2012年，頁106~107。

³⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，台灣學生書局，1989年，頁424。

得此生矣，又何營生於已生以失其自生哉！夫無不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可謂德也。³¹

道家的「生」實際上是「不生之生」。由不生之生所顯示的縱貫關係就是境界形態的形而上學，實與西方實有形態的形而上學大不相同。「境界形態」落實在現實生活就是不禁其性不塞其源，不操縱不把持，讓開一步開出一條生路，萬物自然會自己成長、自己完成，這是人生很高的智慧和修養。所以向、郭說：明物生之自得，任其自得，斯可謂德也。萬物從混一的狀態中產生，這就叫做自得。在道家而言，天地萬物的形成，不過是陰陽的交合，卻是如此吻合而無縫隙的天命；使陰氣滯留陽氣運動而後生成萬物，才有形體。形體守護精神，各有軌跡與法則，這就叫做本性。「性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。」善於修身養性就會返樸歸真怡然自得，自得的程度達到完美的境界就同於太初之時。同於太初之時心胸就會無比虛豁，心胸無比虛豁就能包容廣大。能包容廣大就和天地混同合一，就猶如神人般的與天地萬物融合而共存。那世間的一切是、非、愛、憎、智、愚等就如同鳥鳴一樣，無心無別混同合一不露蹤跡，也就是「無己」、「無功」的天地與我並生，而萬物與我為一，莊子的通「一」以歸體，亦即是深奧玄妙的大道，也就如同返回本真而一切歸於自然的神人境界。我們再看莊子如何來形容神人。《莊子·逍遙遊》云：

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」³²

³¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁425。

³²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁27~28。

在莊子書中的人物大部分都是虛構，並借由人、物的寓言故事來闡述事理，借以表達莊子的哲學思想。肩吾、連叔和接輿皆屬於隱士之流，他們的身世不詳。肩吾質疑接輿的言論超越事實而不實際，猶如天河一樣遙遠無極限，誇大不合情理。在接輿描述下的神人體態輕盈柔美如處女般，超逸而不食人間煙火，吸風飲露能騰雲駕霧、來去自如，悠遊於無限寬闊的天地間。「其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」是指心神凝聚專注，使萬物不生惡疾毀壞，而年年穀米豐收。

王船山《疏》：「其神凝」三字一部《南華》大旨。³³

成玄英《疏》：

凝，靜也。疵癘，疾病也。五穀熟，謂有年也。聖人形同枯木，心若死灰，本迹一時，動寂俱妙，凝照潛通，虛懷利物。遂使四時順序，五穀豐登，人無災害，物無夭枉。聖人之處世，有此功能，肩吾未悟至言，謂為狂而不信。³⁴

「其神凝」三字其實就是功夫的具體表現，即是精神凝聚，無欲淨純，也亦如禪定的功夫。這裡是指神人完全精神化的境界，它是超乎物質之上，不受外境的影響，也就是率性或真性的自然流露，如此自能與天地合一，和萬物共化。「使物不疵癘而年穀熟」，就是形容神人之德助成萬物的生化而不加以干預傷害。如《道德經·第二章》云：「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。」又如《道德經·第三十四章》云：「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」喻神人之聖德如同「道」，以不生之生，滋養萬物，以不為主，不據為己有，不主宰，做為「有而無」的修養工夫，功成身退不著痕跡、不居其功，它是莊子心目中神人的不執著於己功，是與天地萬物合而為一的非創造性之功。

³³清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北市，里仁書局，1984年，頁6。

³⁴清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁30。

三、非侷限性

「神人」是人格的最高理境，其工夫乃在「無」，也亦是透過「無」的工夫修持，先無掉自我的執著，也亦是「無」掉陳年累積自我中心主義的污垢。就佛家而言也就是「無」掉「我執」。「我執」是生命枷鎖的桎梏，是人一切煩惱和痛苦的根源，也是人與人爭執的開端，更是種族與種族、國家與國家引發戰爭的導火線。釋迦牟尼於菩提樹下，夜睹明星悟道云：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」³⁵「如來」在佛家而言等同「佛」；又如儒家之「聖人」；道家的「至人」、「真人」、「神人」、「天人」。釋佛用心良苦講經說法四十九年無非是要破除吾人之「執著」，消靡吾人之「妄想」，回復我們最原始的本真面貌。儒、道兩家學說起源於春秋戰國時代，是針對當時戰爭的紛亂、百姓生活的痛苦、民心的不安，紛紛提出了對治因應之道，更是稟於悲天憫人關切天下蒼生的淑世情懷的學問。尤其道家更是以「無」的哲學，來破除「我執」的自我中心主義，透過「無」的作用和修持涵養，以達到「無己」的工夫境界，才能與大自然和諧共處，進而達成「天地物我的並生合一」的理境。也只有「無己」，才能放下自我，達到不執著於功績的「神人無功」，暢然逍遙悠遊於天地之間。

莊子擅用「大」、「化」、「忘」、「冥」來言「道」，更以「無」去除我執、化解我私，反對一切的虛偽和造作，以「自然」、「無己」、「無功」、「無名」達到生命的開通與天地萬物的和諧。我們來看莊子如何借意而子與許由的對話導引出「道」，來言「神人無功」，《莊子·大宗師》云：

意而子曰：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪錘之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓，使我乘成以隨先生邪？」

許由曰：「噫！未可知也。我為汝言其大略。吾師乎！吾師乎！鑿萬物而

³⁵ 《大正藏》，《大方廣佛華嚴經》卷 51〈如來出現品 37〉，頁 272。

不為義，澤其萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所遊已！」³⁶

「自失」是自我解消的工夫修養，莊子寓言下的意而子說：美人無莊不再打扮忘掉自己的美麗無莊，大力士據梁不再逞強忘掉自己的勇力，黃帝聞「道」之後忘掉自己的智慧，他們都因為經過了「道」的修養工夫而成為神人。你怎麼知道天地造化者，不會養息我受黥刑的傷痕和捕全我受劓刑所殘缺為鼻子，使我得以保全天真本德而跟隨先生呢？許由把「道」視為偉大的宗師，碎成萬物為粉末不是為了某種道義，把恩澤施於萬世不是出於仁慈，長於上古不算老，雖復天覆地載雕塑眾物之形也不居技巧。這就是「道」的境界，也是神人最高的修養境界。老子《道德經·第二十四章》曰：

企者不立，跨者不行。自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰：「餘食贅行」。物或惡之。故有道者不處。³⁷

王弼《注》：「論」與「自伐」；皆承經文「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」而言也。「本雖美而論之」二句，釋經文「餘食」；「本雖有功而自伐之」二句，釋經文「贅行」。波多野太郎說：「陶說非是。夫惟云，故是老子句法；弼效之曰「其惟」云故也。而「其唯於道而論之」，釋經文「其在道也」四字。「且自伐之」四字涉經文「自伐者」而衍。「者」字亦衍，「故」字應在「贅」字下，此下宜補「曰餘食贅行」五字。其文云：「其唯於道而論之，若意卻至之行，盛饌之餘也。本雖美，更可贅也；本雖有功更為疣贅，故曰餘食贅行也」³⁸

「自伐者無功」，王弼在〈第二十二章〉「窪則盈」注云：「不自伐，則其功有也」。本雖有功而自伐自矜者，在老子來說猶如餘食贅行不足以言之。古之戰

³⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁280~281。

³⁷樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁60~61。

³⁸樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁60~62。

爭曰：「一將功成萬枯骨」，一將功名永垂千古，乃犧牲無數的同儕戰友，一場戰爭並非一名大將能單獨抵禦千軍萬馬而戰勝，實賴以無數的同袍們群策群力，共同出生入死始能達成的。後人只是藉由戰役之事和將軍之名來敘述其功績，如將全部戰績歸功於將軍一人實乃莫大之笑話。《道德經·第三十四章》又云：

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小。萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。³⁹

在莊子的思想中「道」是無所不在，無形無狀、無小無大，萬物歸焉而不為主，也就是惟有神人、聖人才能達到的境界。因神人、聖人能恃之而生而不辭，功成而不執著於其功，生之畜之而不駕馭為其主，一切以自然無為為其本然。

在中國佛教禪宗初祖菩提達磨和梁武帝有一段關於功德的精彩對話「並無功德」、「廓然無聖」。⁴⁰梁武帝的一生，以造寺、寫經，供養僧侶弘揚佛教。自以為對佛教有莫大貢獻，也為自己累積無量的功德，因而沾沾自喜提問；不料卻引來不對機的菩提達磨說並無功德。有如當頭棒喝，滿頭狐疑復問三問：「何謂真功德？」梁武帝顯然不解「廓然無聖」的實意，真功德在於淨智妙圓，體自空寂。而使自己落於有為、造作的世求功德矜執之中。梁武帝以一國之尊，聚天下之資糧，集百姓之財寶，積極建造寺廟、供僧度眾，本對佛教有功績，但因太執著於自己追求的功德，不但換來一場與菩提達磨話不投機的無趣對談，也留給後世學佛之人無限深思的空間。更映照出《莊子·逍遙遊》中，若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。

³⁹樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁86。

⁴⁰帝問曰：「朕即位已來，造寺、寫經、度僧，不可勝紀，有何功德？」師曰：「並無功德。帝曰：「何以無功德？」師曰：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝曰：「如何是真功德？」答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」帝又問：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」張華釋譯《景德傳燈錄》，高雄市：佛光山宗務委員會印行，1997年，頁34。

第三節 不名之名的聖人無名

老子《道德經·第一章》云：「道可道，非常道；名可名，非常名」，此意為「可道」之「道」已非常道，「可名」之「名」已非常名。老子在開宗明義上說如果有人認為「道」如果可以用三言兩語或舉幾個例子就能夠述說清楚的話，那一定不是能無所不包、永恒不變的「道」。「名」如賦予心知人為的成分，就不是恆常之「名」的本身。也不再是每個人生命所真正想要的生命內涵了。

王邦雄先生說：

可於「道」，然於「名」，皆人生道路與價值內涵的認可與判定。問題在，要「可」於「道」的自身，要「然」於「物」的自身，而不是心知人為的認可與判定。故「可道」與「常道」，「可名」與「常名」，是超越的區分；「可道」不再是「常道」，「可名」不再是「常名」了，此由「可道」、「可名」的遮撥，而彰顯「常道」、「常名」的自身，在不可說中說，在說它不是什麼中，說它是什麼，由「遮」而「詮」，是謂遮詮。⁴¹

道家的「道」要通「無」來瞭解，以「無」為本，「無」即是「一」，「無」是天地萬物之本源。它蘊涵兩層意思：一、天地萬物從「無」中來，天地萬物是由「無」所產生的。二、天地萬物依賴「無」而存在。渾沌之初，寰宇之內本一無所有，無天無地，無上無下，爾後由無而有，產生了天地，因而有上下之別，天地從何而來？從無而來，由無而生。天地渾成，中空無有一物，之後由無生有，飛鳥翱翔於天空，動物生活於陸地，魚蝦悠游於水裡，花草樹木生長於土中，一切的天地萬物從何而來？由無而來，從無而生。中國古之聖人堯舜禹。堯舜禹被尊稱為聖人是稱謂的代名詞，本無而有，堯由無而有，又由有而歸無；舜由無而有，又有而歸無；禹由無而有，又由有而歸無。由此可見，無是堯舜禹的來源，

⁴¹王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2010年，頁16。

又是堯舜禹的歸宿，沒有無便沒有堯舜禹。在道家來看「無」要從作用層上看，其相應的是修養工夫，「無」就是忘掉、化解，把那些造作、不自然的東西，全部都把它化掉；堯舜禹是因道德的實踐而達到人生理想的境地，因而被世人尊稱為「聖人」；在道家眼中「聖人」的盛名，惟有透過「無」的忘掉、化解，消弭盛名於執著之中，那才能真正能顯示其不名之名的聖名，也才能復歸與天地萬物合而為一。

一、無名無實

道家的思想的相應於修養工夫，而是從作用層上來看，道家的「無」就是要忘掉、化解那些造作、不自然的東西。忘掉、化掉就顯得空空蕩蕩，也就是虛一而靜，空無一物，就是「虛」，也亦是「無」。「無」由此處顯出，也就不做任何的規定和限制。道家以「無」作本體，也就是作用層，並拿作用層當實有層。嚴格來說，就是拿作用層上所顯的那個「無」作為本，實乃虛說而為本體而視為實有，來保障天地萬物的存在，也就是拿無來保障有。從主觀方面說，作用上透出來的「無」就叫做「玄智」；從客觀方面講，就是「玄理」。「無」可以通兩面，可以當智看，就叫做玄智；也可以當理看，就叫做玄理。「玄」者是深奧義，怎麼來規定「玄」呢？就是通過「正言若反」來規定，就拿辯證的詭辭來規定這個玄。「正言若反」是道德經上的名言。也就是作用層上的話，它蘊涵的意義就是詭辭，亦是弔詭，也是辯證的詭辭。詭辭不屬於知識的範圍。它不是分析的講，而當然屬於智慧。道德經不落在知識的層面上提供一些辦法，它不用分析的方式說。「正言若反」不是分析的方式，它是詭辭的方式。它是辯證的詭辭，詭辭代表智慧，依道家的看法最好的方式是定在智慧層次上的詭辭，是詭辭的方式，並不是分析的方式。就猶如詩經上「無有作好、無有作惡」所表示的智慧方式。

「無有作好、無有作惡」就是是詭辭，也就是「正言若反」。何謂「正言若反」？譬如說好、惡，是正言，無有作好、無有作惡，這不是對好惡那個正言的

一個反嗎？也就是透過這個「反」把好、惡真實而自然地顯現出來。這個好惡就是道家所說的正言，而這個正言是從作用上來顯示，不是從分析上去肯定。從反面上透露這個正言也就是詭辭，辯證的詭辭，就是不給我們知識，而把我們引領到一個智慧之境地。

「無名無實」，乃是道家透過「無」的功夫修持，忘卻、化解、不執著於自己的「聖名」。也就是「有而不有，無而不無」，亦是「有即是無，無即是有」，猶如佛家金剛經所云：「名為世界，非名為世界，是名為世界。」佛家禪宗六祖惠能因以金剛經裡的一句「應無住生心」悟道而成為一代禪師。「無住」即是「無執」，世間的一切災難皆是由自我的「執著」所造成，也就是「自我中心主義」；只要我喜歡有什麼不可以，也就衍生你我、對錯、好壞、善惡、美醜、榮辱……等等的對偶二分法，也即是一切造作、虛偽、不自然的源頭，生活也變成永無安寧之日了。返歸之道在於「去執」，亦即是「無住」。顯然悟道並不難，難在於日後平時的柴、米、油、鹽、醬、醋、茶的生活和人、事的應對修養工夫。「去執」是功夫的修持，「忘」就是化除聖名，也是一種境界的體現。也就是人要藉由「悟道」進而「修道」到最後達成無聖亦無名、無智亦無得「證道」的最高境界。「證道」即是通過「無」的修養工夫而達成的，所以說「無」即是功夫也是境界；佛道兩家的殊勝在此顯露，這是兩家的共法，也是人生生命智慧最具體的表現。

「無名無實」就是透過「無」的修持工夫，忘卻、去掉實有而虛無的世俗虛名，只有在謙遜不執著於名時，才能成就永垂不朽的聖名。《莊子·逍遙遊》云：

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。而

我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予無所用天下為。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」⁴²

上文是莊子以「重言」方式，假借「堯讓天下於許由」的事，以說明「聖人無名」顯然它不是儒家的堯舜禪讓，而是道家版的堯讓天下給隱者許由，這段寓言和孟子說堯舜禪讓，大異其趣。孟子由「民受之」說「天受之」，從「民與之」說「天與之」，民意之所在，即是天意之所在。政權的轉移，是以天理做為最後的保證。堯要把治天下的權位私相授受於給許由，要如何說服天下人，這可不是區區小事。應有其蘊藏之深意。堯以「日日出」與「時雨降」來讚嘆許由之德行，卻把自己說成舉小火炬與日月爭光，用澆水浸潤萬物來和時雨降互別苗頭，此乃以小大之別比喻自己與聖德相較的渺小。並以「夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」堯讚仰許由高風亮節的人格，應可居無為而能使天下歸於平治。「尸」當「主」解，「缺然」也就是欠缺合理性，「致」當「與」解。堯以卑下謙讓為己身高踞權位，自喻有其名而無其實，請求將天下權位讓給無其名有其實的許由。代表道家人物的許由似乎也非等閒之輩，對於德行之涵養也有其深度，順然應曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者實之賓也，吾將為賓乎？」兩人謙恭卑下互讚美德不下一般，許由謝絕堯之美意之後，復以「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」，來表明自身的立場，又復次以自居「尸祝」不越樽俎而代之堯的「庖人」。「尸祝」宛如遠離世俗塵染之清修有德之人。「庖人」有如困於人間功名利祿權力圈的打滾之人。張默生先生說：

在許由的意思，「治大國若烹小鮮」，應當是無為而治的。堯即有心治天下，乃是有為而治，正如庖人的有心治庖，不似尸祝的無為而處。有為而處，未必物物各得其所，殊違反自然大化的法則。無為而為，才是自然大

⁴²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁22~24。

化的常法，反而是無為而無不為的。有為，就有造作，就有聲聞；無為，就是任其自然，也就無名可指。尚書云：「帝力何有於我哉？」老子云：「百姓皆謂我自然。」正可謂「聖人無名」的良好註腳。⁴³

張默生先生認為堯雖平治天下仍是有為而治，有如庖人的有心治庖，不似尸祝的無為而處。治國之道在於無為而治，也就順應民意，任其自然；帝王過度的干預與造作的作為，乃落入有為之治，最好的治國之道，是道家的無為而無不為，順應自然，如此才可謂：「聖人無名」。我們來看吳怡先生如何說：

許由托辭自己對政治沒有興趣而謝絕堯的禪讓。值得注意的是有關「名」「實」的問題。因為堯的名實，和許由的名實似有不同。就堯來說，名是國君，實就是使天下平治。堯做到了聖人之實，而不在乎名，所以是聖人無名，但許由是賢士或隱士，他所謂的名是虛名，實是他的性命之真。他是為了保全性命之真，而不願因名受累。最多這也是至人無己的思想。⁴⁴

在吳怡先生的看法，堯不但做到了聖人之實，也不在乎其名，可稱為：「聖人無名」，許由認為名乃世俗之虛名，為保全自己性命之率真，而不願屈就於世人樂於追求虛名的累贅。吳怡先生認為許由的工夫修養也能放下執著而達至人「無己」的境界。我們再來看王邦雄先生如何說：

問題在，誰是聖人？依文化傳統看，一定是治國平天下的人，才能說是聖人。所以內聖一定涵蘊外王。許由退出人間，人格再高潔也只是一位賢者，故聖人無名，說的是堯是聖人，堯又無名。堯讓天下於許由，正是堯既有聖人之實，又解除了自身對聖人名號的執著。此為道家詮釋系統下的聖人形態。⁴⁵

⁴³張默生《莊子新譯》，臺北市：天工書局，1993年，頁20~21。

⁴⁴吳怡《莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年，頁36。

⁴⁵王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2013年，頁47。

依文化傳統來看，王邦雄先生認為聖人的標準，是內聖一定涵蘊外王，堯平治天下有功，不但有聖人之稱謂，而他又能有甘於把天下謙讓於許由的雅量，消弭解了對聖人名號之執著，實乃道家詮釋下最理想的「聖人無名」；許由不受天下雖無名但人格的高節仍有其實，也可足謂稱為賢達之士。

綜合以上三位前輩先生的看法，對於莊子書寫堯讓天下於許由的寄語寓言，雖有其相同之處，也有其相異之處。張默生先生認為堯平治天下尚落在有為而治，而應效法代表道家的許由，「治大國若烹小鮮」，應當是無為而治才是上乘之道。吳怡先生和王邦雄先生的看法似乎較相近，他們認為堯平治天下有功，堪足稱為「聖人」不為過，堯又能放下對「聖人」名號的執著而禪讓天下於許由，實臻於道家所推崇的「聖人無名」。依筆者之淺見，莊子擅於用寓言與重言的相互交配，借用堯之重名，又以「寄言出意」的方式來闡釋「道」，明則陽尊儒聖，暗乃陰崇道家，以「無名之名」、「無為而無不為」引人走入逍遙解放的康莊大道。

二、絕聖棄智

「道」要透過「無」來瞭解，道家以「無」為本，做為本體，老子擅以「無」與「有」來闡釋「道」，如《道德經·第一章》「無，名天地之始；有，名萬物之母」；這個「無」是從我們的主觀心境上說，主觀心境並非心理學，而是實踐的工夫。如要了解「無，名天地之始」，就要接著看下文「常無欲以觀其妙」，此句話就落在主觀心境來談，道家之思想由此顯示出來，換言之就是作用層與實有層不分，作用境界所顯示的「無」，也就是天地萬物的本體。又如《道德經·第四十章》「天下萬物生於有，有生於無。」在道家，實有層和作用層沒有分別，道家只有「如何」(How)的問題，沒有「是什麼」(What)的問題。這個就是因為道家的「實有」和「作用」沒有分別。牟宗三先生說：

在道家的系統裏邊，沒有「是什麼」的問題，這個牽涉到聖、智、仁、義。例如你問他「道」是什麼，他也可以講給你聽。但是他這個說明不是從存有論的立場講，而是從作用層次來顯示道是什麼。例如道要通過「無」來了解，「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，「無名天地之始，有名萬物之母」，通過「無」與「有」來了解道。因此，一些基本觀念統統落到作用層上。⁴⁶

我們說道家只有 How 的問題，就是說當它牽涉到聖、智、仁、義時，它不從正面說什麼是聖、智、仁、義。仁、義是直接說道德的觀念，聖、智是道德修養所達成的境界。道德修養的最高目標就是成聖人。但是道家並不先正面肯定有聖、智的存在，然後從正面解釋什麼是聖、智。假如先正面肯定聖、智、仁、義，再進一步加以說明，這就是 What 的問題，「是什麼」的問題。你如何用最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？。這就是「如何」How 的問題，道家也亦是說可以默默地肯定聖、智、仁、義；但是不是從實有層上和正面上去肯定。What 的問題，即是一個存有問題，道家沒有這個問題。

道家只言聖、智、仁、義，但並不正面去肯定它們而加以說明，當然也未正式去否定它們。儒家正面肯定仁、義、聖、智，它正面肯定，就要正面說明，儒家有這個問題。正面肯定、界定，就表示仁、義、聖、智都是正面上的實有。儒家說聖、智、仁、義好，道家就要問你如何把聖、智、仁、義，以最好的方式把它體現出來？這就是如何(How)的問題。

道家說「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，並不是站在存有層上否定對聖、智、仁、義，它是從作用層上來否定。「絕」、「棄」是從作用層上來否定，並不是從實有層來否定，儒家在實有層上肯定，故有 What 的問題，道家無此問題，當然也不從實有層來說「絕」和「棄」。道家對於聖、智、仁、義即不是原則上肯

⁴⁶牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁128。

定，也不是原則上否定。道家說絕聖棄智、絕仁棄義，又說「大道廢，有仁義」，它把道看得很高，但落到仁義上已經很糟糕了。「大道廢，有仁義」，那便是沒有道化的仁義，沒有以最好方式體現出來的仁義，只是分解說的存有層上的仁義。道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用上來講。天地萬物的物，才是真正存在的地方。如何保住天地萬物的物呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄三者來保住。

道家著重於作用層面，不似儒家著重於實有層分析的一面，所以道家只有「如何」(How) 的問題，沒有「是什麼」(What)的問題。如何用最好的方式，來現你所說的聖、智、仁、義呢？這是 How 的問題。既是 How 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。也叫做「作用地保存」。⁴⁷它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。

在春秋時代由於禮崩樂壞，朝局不保形同虛設，紛爭不斷戰火四起，諸侯相互攻擊據地為王，社會的動盪不安，天下蒼生無不生於朝不夕保的恐懼之中；上至王侯公孫，下至販夫走卒，無時無處不充斥著虛偽、造作與欺詐。戰國時代的紛亂不擾尤勝於春秋時代，莊子除了對於世局的無奈，更感於天下蒼生身受的苦難和心靈的不安，他也順時提出一套安頓天下蒼生，因應於亂世的哲學思想。《莊子·大宗師》云：

⁴⁷ 道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。因此不能把道家的「絕」、「棄」解錯了。以前有人罵道家為異端，就是以為道家對聖、智、仁、義加以否定，不承認聖、智、仁、義，這樣不是成了大異端了嗎？這個了解，是不行的。這樣了解，道家如何能成爲一個大教呢？我以實有層和作用層之分別來解消這種誤解。道家着重作用層一面，不着重實有層分析一面。在實有層上正面肯定，當然要對一個概念作正面的分析。道家沒有這個分析的問題。分析，廣義地說，就是分解。道家沒有這個分解的問題。道家並沒有分解地成分析地告訴我們什麼叫做聖、智、仁、義。牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁134。

泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善死也。⁴⁸

向、郭《注》：

與其不足而相愛，豈若有餘而相忘！夫非譽皆生於不足。故至足者，忘善惡，遺死生，與變化為一，曠然無不適矣，又安知堯桀之所在耶！夫形生老死，皆我也。故形為我載，生為我勞，老為我佚，死為我息，四者雖變，未始非我，我奚惜哉！死與生，皆命也。無善則死，有善則生，不獨善也。故若以吾生為善乎？則吾死亦善也。⁴⁹

江湖的泉水乾枯，魚兒以濡沫相互滋潤免於渴死，倒不如江湖滿水，魚兒們逍遙悠游自在而相忘生活於江湖之中。當世局人需以仁義道德來相互救助時，就如同譽堯而非桀也，已處於紛亂不已、是非對錯的爭端之中。仁、義、禮、智、信也形如虛無的空殼子，不如人相忘於自然，魚相忘於江湖。在亂世中生命的無常顯而易見，莊子復以「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」來安撫天下百姓。生與死本為一體之兩面，有生必有死，是天地自然的造化，惟有了然生死、超克生死，才能悟出不生之生，「無」的根本大道。

莊子以逍遙解放為訴求人生的境界和生活理念，老子以整全的思維言道，並以理想的聖王向為當權為君者宣說，《道德經·第十九章》云：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者；以為文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。⁵⁰

⁴⁸清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁242。

⁴⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁242~243。

⁵⁰樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁45。

老子崇尚自然無為，人生活於天地之間，天地來自於道，道是宇宙萬物中的根本，但道的特質在於自然。聖智、仁義本是理想人格的最高境界，也是修養工夫的依據。但在大道廢棄之後的聖智仁義，已經夾雜著過度的包裝，以虛偽的聖智仁義表象，背後隱藏著巧取豪奪的私慾之心。如此的聖智仁義怎能安治百姓，表現出真正的孝慈呢？老子擅用「正言若反」來破除世間一切的虛偽造作，拆掉世人的假面具，只有返歸素樸純潔的「真我」。這樣國家才得以平治，人們才能過著逍遙和諧的美好生活。接著我們再來看莊子對於為政之道的一些看法。《莊子·大宗師》又云：

意而子見許由。許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰：「堯謂我：『汝必躬服仁義而明言是非』。」許由曰：「而奚來為軻？夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」意而子曰：「雖然，吾願遊於其藩。」許由曰：「不然。夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。」⁵¹

成玄應《疏》：

黥，鑿額也。劓，割鼻也。恣睢，縱任也。轉徙，變化也。塗，道也。夫仁義是非，損傷真性，其為殘害，譬如刑戮汝。既被堯黥劓，拘束性情，如何復能遨遊自得，逍遙放蕩，從容自適於變化之道乎？言其不復能如是。

52

莊子借由意而子和許由的對話，批判儒家的仁義和是非觀念，猶如在人的頭額上刻下仁義作印記，又用是非割去鼻子；指出儒家的觀念是對人的精神摧殘。就如同有眼無珠的盲人，没法跟他共同觀賞姣好的眉目和容顏，瞎子没法跟他賞鑒禮服上各種不同顏色的花紋。這樣講憑借什麼縱任不拘、逍遙遊蕩於輾轉變化

⁵¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁278~280。

⁵²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁279。

多端的大道之上呢？為政者過度的虛偽造作主張，繁文縟節的規範法條，已經嚴重地束縛人的本性，造成層層疊疊滯礙，法令規章是來排解人與人的紛爭，規範良好的社會秩序。為政者如過度干預或獨裁式的我行我素、自作主張，只會引來民怨，造成社會更大的動盪與不安。只有拋開人為的禮樂仁義，效法道的自然無為，才能使百姓回歸悠閒自在的生活。

三、無為之為

「無」的處事方法或態度，其最高指導原則，便是「無為」。「無為」，並不是什麼都不做，無為即是不妄為，不去刻意做些干擾人的本性之事，不與道的「無」和沖虛的性格相抵觸，而作出一些不必要的措施。若能如此，則任何事都能處理妥當，沒有做不好的，亦就是無不為。無為而治，就是治理天下，應以無事為原則。無事即是不干擾百姓，不妄作主張，讓天下百姓皆有自由的活動空間。莊子理想中的「應」為「帝王」，就是能夠聽任自然，順乎民情，行不言之教的人。《莊子·應帝王》云：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人？泰氏，其臥徐徐，其覺于于，一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」⁵³

成玄英《疏》：

蒲衣子，堯時賢人，年八歲，舜師之，讓位不受，即被衣子也。齧缺得不知之妙旨，仍踴躍而喜歡，走以告於蒲衣子，述王倪之深義。蒲衣子方外

⁵³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁287。

之大賢，達忘言之至道，理無知而固久，汝今日乃知也？有虞氏，舜也。
泰氏，即太昊伏羲也。⁵⁴

莊子借由齧缺問於王倪，四問而四不知，行以告蒲衣子，再由蒲衣子以虞舜比和上伏羲氏的比較，來對顯有為與無為治道的差別。虞舜心懷仁義以籠絡人心，雖獲得百姓的擁戴，不過他還是不曾超脫出人為的物我兩分困境。而伏羲氏能睡臥時寬緩安適，覺醒時悠遊自得，「以己為馬」、「以己為牛」，聽任別人把自己看作牛馬，達到物我兩忘。從根本上講外物與自我合而為一體，而毫無區別，伏羲氏能無為而治，「知情信」，代表他的才思實在真實無虛偽；「德甚真」，比喻他的德行確實純真可信，因而從不曾進入物我兩分的困境。伏羲氏的無為而治才是莊子心目中的理想應帝王。我們再來看老子如何主張無為而治，《道德經·第三十七章》云：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。⁵⁵

老子講無為，又說無不為，無為不是什麼都不為，而是無心的為，自然而然的為。《道德經·第二章》「聖人處無為之事，行不言之教」聖人處理天下事，且行教人間，這是聖人為人民所當為之事。王邦雄先生說：

依道家的義理系統，聖人所處的是無為之事，所行的是不言之教，「處事」與「行教」是「為」，而「處無為之事」與「行不言之教」，則是「無為」。且聖人「無為」的本身，即朗現了「無不為」的自然理序。⁵⁶

道之常無為的本身就是無不為，「無為」並不是什麼都不為，而是無心的為，自然的為，「無不為」則是落實於人間政治靈活無執的應世智慧。「無為」是「無」，

⁵⁴清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁288。

⁵⁵樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁45

⁵⁶王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2014年，頁171。

是道之體；「無不為」是「有」，是道之用；以體為用，化用為體，體用一如。無為而無不為，即是不妄作主張，讓天地萬物自然發展，使萬物適得其所、各適其生。統治者順應道的性格而行，讓萬物及人民自生自長，自由自在地生息於天地之間。倘若有人應用道的「無名」的素樸無欲，去化掉「有名」的貪欲萌發和欲作的馳騁畋獵。老子的無為而治並不是甚麼事也不做，老子以無的處事態度、方法，在政治方面，有它一定的內容。關於這一點，在《道德經·第三章》這樣表示：

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。⁵⁷

在老子理想聖人的無為而治，是要淨化人民的心思，滿足人民的口腹，使其無貪婪的欲念，堅強人民的體魄，使他們能努力於自己的工作崗位上。使人民沒有太多的貪欲和邪念，使有機巧的人不敢妄為。在這樣的情況下，以「無為」的態度來治理國政，天下就無不平治了。我們再回頭來看莊子如何以寓言來形容無為而治，《莊子·應帝王》云：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁵⁸

成玄英《疏》：

南海是顯明之方，故以儵為有；北海是幽闇之城，故以忽為無。中央既非北非南，故以渾沌為非無非有者也。有無二心，會於非無非有之境，和二偏之心執為一中之志，故云待之甚善也。儵忽二人，（由）〔猶〕懷偏滯，

⁵⁷樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

⁵⁸清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁309。

未能和會，尚起學心，妄嫌渾沌之無心，而謂穿鑿之有益也。向郭注：爲者敗之。⁵⁹

張默生撰《莊子新釋》集註曰：

南海之帝爲儵、北海之帝爲忽、中央之帝爲渾沌。儵同「倏」、音叔。渾同「混」。沌、音遁。簡文云：儵忽取神速爲名，渾沌以合和爲貌。儵忽，譬有爲；合和，譬無爲。⁶⁰

由以上兩段文的疏注來看，似乎以張默生先生集註所云，似乎較為接近莊子原意。莊子擅於寓言說故事，以正言若反、寄言出意，從立意之反面去書寫，莊子以儵、忽二帝比喻善於干預、自作主張的有爲之人。他們相約來到渾沌之處作客，儵、忽二帝因為喜愛渾沌的致虛守靜，見素抱樸的自然無爲，使他們忘然悠遊於自然無爲的逍遙之境，儵與忽感於渾沌「待之甚善」之德而細謀圖報，但仍不脫於世俗的角度去看渾沌，覺得人人都有七竅，惟獨渾沌却沒有，所以就幫他日鑿一竅，誰知七日之後，渾沌就一命嗚呼而亡了。莊子以「渾沌」代表「無爲」，亦是「道」，「道」是看不清、摸不著，無法用人之感官知覺去分辨的，儵、忽二人以有爲之心雖出以善意幫渾沌開七竅，但卻適得其反害死了渾沌。顯然本文以寓言來在針砭有爲，在於提醒為君之道，惟有隨順民情、行無爲之治，才能成爲人們心目中英明的帝王。

⁵⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁309~310。

⁶⁰張默生《莊子新譯》，臺北市：天工書局，1993年，頁227。

第四章 莊子無的思想與智慧展現

哲學是一門「愛智」的學問，也是一門探討真理、發現真理路徑的學問，在人類思維進路的旅程中，因為思想、語言、文化、宗教的信仰和生活方式的差異，東西方的哲學也就各自發展出不同的哲學思想。真理猶如大海的浩瀚，同樣的大海，也因為大家所站位置的不同和開啟視窗大小的差異，眼前所見的視野和景觀也迥然不同；每人所看到的美景和妙境也各有殊勝，互有勝場。西方的哲學偏向於知識學問的探求；中國的哲學則偏向於生命與生活智慧的開展，其特質乃是由精神修養的工夫入手，去展示其生命人格的超越境界。

第一節 淨化成心的理想生活

道家思想為中國文化的主要成素之一，道家思想綿遠流長，對國人之宇宙觀、價值觀、文化觀和人生觀皆有深遠的影響。一個思想體系的性格和方向，表現於外就可其對心靈的闡述和形態而定。心靈的表現對於整個體系有其決定性的影響，也可謂是整個體系的靈魂。例如孟子的惻隱之心，便成為一個道德體系，道德自覺或價值自覺也就成為整個體系的核心；莊子的心靈基本上是虛一而靜的觀照心，也就是具有明覺的作用，可說是靈台明覺，或是靈台心。靈台心能發揮明覺作用，其照應萬物的秘訣在於一個「虛」字。能虛就能無所藏，如明鏡般的應接事物，不將不迎，應而不藏。但是，人的心靈並不止於靈台明覺的一面，有時受外在影響心靈亦會沉陷，於是執著妄想便成識知心，也會隨順個人的習性而為成心。成心一膠著，此時靈台之覺明便被蒙蔽，便不能照見道的虛靜性格，於是離道日遠，沉溺而不自知。其實靈台心與成心，是同為一心的兩個不同面貌顯現，猶如悟與迷同為一心，在執曰迷，在覺曰悟，實無二心。靈台心是「道」的無限覺知覺思的作用，也即是「無」的作用，有自然覺明無執無著的妙用，是利人利己、大公無私，能隨順萬物，如實自然的呈現其自身本來的原貌；成心是有限有執有著的

私慾心，是把事物固封在時間與空間和因果律之下，而以對象和現象的身份來呈現出來，它是一種成規之心，以自我作為標準的自私之心，其取捨與自然相代理法是悖逆的，是利己不利人、自私自利非通達的繫縛之心。成心的結集導致小至個人欲望的馳騁畋獵，永不休止的追逐，大至國家社會的傷道敗德，虛偽、造作、詐欺應然而生，於是乎人類的爭端不斷，世界便永無安寧之日。莊子認為恢復原有素樸的理想生活在於淨化成心，使靈台覺明之心能重新照見其虛靜的性格，而這套工夫的展現即是心齋與坐忘。也亦是「無」的修養工夫。

一、心齋坐忘

「周文疲弊」是代表周代禮樂的崩解。「周文」是指周代的文禮，泛指一切或有形或無形的典章制度；「疲弊」意指同時代作為維持政治、社會與個人言行之秩序的典章制度，由內而外、由上而下的崩解現象。「尊尊」和「親親」是自然情感的流露，是西周禮樂所具有的秩序與和諧，也是維持社會和諧的兩大安定力量。禮樂的和諧和秩序作用在封建制度下，到了春秋時代已嚴重受到挑戰，周天子與諸侯受封的關係變得緊張，甚至出現僭禮的現象。《論語·顏淵》云：「君不君、臣不臣、父不父、子不子」，為當時孔子對於所見禮樂崩解現象的體認。¹「周文疲弊」除了反映出當時人與人之間原有和諧、秩序的不再之外，更顯示出人們對於舊有價值的質疑。

到了戰國時期，禮樂的崩解、道德的淪喪，非但未見改善，更是每下愈況。時局的動盪，社會上到處充斥著虛仁假義、造作詐偽、王孫諸侯間的爭執不斷，發生大規模的紛爭略奪更是不在話下，人命如螻蟻般的脆弱朝不夕保，觸目所見屍骨暴寒曝曬於曠野也不足為奇，天下蒼生猶如生活在人間的煉獄之間。有志之士雖本著悲天憫人的情愫，提供了不少的治世之道，但在那伴君如伴虎的亂世中，雖有不少有志之士鯉躍龍門瞬登權貴寶座，但也有不少惹來永遠無法彌補的殺身

¹謝冰瑩/等新譯《四書讀本》，臺北市，三民書局，1991年，頁201。

之禍。生長於戰國中期宋國的莊子，除了洞見人生百態，感於對世局的無奈之外，也提供了一套亂世安身立命的哲學。我們來看莊子如何藉由孔丘與顏回師徒間精彩的對話，以心齋與坐忘來言「無」的工夫修養。《莊子·人間世》云：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤……吾无以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」²

顏回本著悲天憫人的救世情操，心懷著雄心壯志要前往衛國，欲晉見衛君勸說實施仁政特來向仲尼請辭說明去意。顏回本以為以自己的誠實篤守德行純厚，必可說服年輕氣盛，辦事專斷，草率處理政事的衛國國君；不料不但得不到為師的讚揚，而且還潑了顏回一頭冷水，孔子舉例從前，夏桀殺害了敢於直諫的關龍逢，商紂王殺害了力諫的叔叔比干，這些賢臣他們都十分注重自身的道德修養而以臣下的地位撫愛人君的百姓，同時也以臣下的地位違逆了他們的國君，所以他們的國君就因為他們道德修養高尚而排斥他們、殺害了他們。孔子還預言如顏回冒然前往恐將惹來殺身之禍。孔丘的一席開導之言換來滿腔熱沉的顏回茫然無策，趕緊又向老師求教方策。仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」

向、郭《注》曰：

²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁131~147。

夫有其心而為之者，誠未易也。以有為為易，位見其宜矣。

成玄英《疏》云：

顏回殷勤致請，尼父為說心齋。但能虛忘，吾當告汝，必有其心為作，便乖心齋之妙。故有心而索玄道，誠未易者也。爾雅云，夏日皓天。言其氣皓汗也。以有為之心而行道為易者，嗥天之下，不見其宜。言不宜以有為心齋也。³

憨山大師《注》曰：

言須齋心待聽我之教也，言汝有心而為之事。自己未化。便欲化人。豈容易耶。以有心之事為容易者，其心不真。故上天所不宜。⁴

綜合上面三段的注疏可看出，為何孔丘規勸顏回不宜前往衛國勸說衛君之因，顏回雖見衛君的「成心」一意孤行，帶著有為之心前往規勸衛君實行仁政，有如拿自己的光芒(優點)去照耀衛君黑暗(缺點)；「皞天」，自然也。(向、郭注)皞：通作「昊」，廣大之意，也就是「大天」。也就是顏回已違背了自然之道，孔丘暗喻顏回帶著有為之心去勸說何嘗不是自己「成心」的使然。《道德經·第六十四章》云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」這也是孔子深怕顏回遭受其害顧忌之所在，所以，還要弟子再做心齋的修養工夫。但顯然顏回以祭祀前的齋戒，跟師父的心齋還是有差異，未得師父的認同，顏回復次請教何謂「心齋」？最後孔丘才道出「心齋」的真意。

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁146。

⁴明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版社，2009年，頁306。

向、郭《注》曰有三：

(一)去異端而任獨(者)也(乎)。

(二)(遣)〔遺〕耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。

(三)虛其心則至道集於懷也。⁵

高柏園先生說：

郭象以去異端而任獨注解此文，在精神上並無偏差，但是在細部理論層次之展示上則有粗略之感，吾人由此亦可見莊子與郭象間之距離。⁶

筆者較認同高柏園先生的說法，向、郭以去異端而任獨注解此文，在細部理論層次之展示上顯然粗略之感，似乎有違莊子之原意，我們再來看成玄英如何譯《疏》：

耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！不著聲塵，止於聽。此釋無聽之以耳也。符，合也。心起緣慮，必與境合，庶令凝寂，不復與境相符。此釋無聽之以心者也。如氣柔弱虛空，其心寂泊忘懷，方能應物。此解而聽之以氣也。唯此真道，集在虛心。故如心虛者；心齋妙道也。⁷

依成玄英之疏，仲尼的聽之以耳、聽之以心、聽之以氣三者之間，顯然有層次上之區別，並非如郭象以簡言「去異端而任獨也」注解。成玄英以「不著聲塵，止於聽」釋無聽之以耳也。「心不與緣慮外境相符」釋無聽之以心者也。「氣柔弱虛空，其心寂泊忘懷，方能應物。」解而聽之以氣也，心齋妙道在於集在虛心。莊子的「心齋」也是「虛靜」的工夫，與荀子所說「虛一而靜」的心靈狀態似乎

⁵清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁147~148。

⁶參見高柏園，〈唐君毅先生對逍遙遊之詮釋〉，鵝湖月刊，第14卷，第8期，頁53~55。

⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁147~148。

有雷同之處，用意在去除、化解心知的雜多，但兩者的意味不盡然相同；⁸荀子在去除雜多之後，使心在主客關係的對立下能吸收更多外來的資訊。莊子則以「無」的工夫去化解感官心知的外緣塵染，也就是去除一切的執著與造作，以「虛一」而靜的修持工夫與「無」、「道」冥合為一。

何謂「坐忘」？「坐忘」即是以「無」的實踐工夫，擺脫成心的種種有形有相計度預謀的虛偽造作和分別妄執，以回歸靈台心的虛靜明覺，而通於大道的觀照覺明。也即是用「無」實踐的工夫拋棄成心，化解自我的觀點，心無所繫，無執無著的把自己完全溶入生活的每一個細節裡。我們來看莊子在〈大宗師〉中如何述說「坐忘」：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁹

前段文莊子擬設孔子與顏回的對話先引出「心齋」，此段文莊子又以孔子與顏回的對話來說「坐忘」。首先描寫顏回忘仁義的工夫，接著經過時日以「無」去蕪存菁的修持，工夫又有進展再忘了禮樂，莊子借由儒聖孔子的重言兩度對顏回曰：「可矣，猶未也。」也即是每當顏回的實踐工夫所進展而自是時，孔子即告戒顏回：「可矣，猶未也。」是不採用、跳脫是非論證的方法，而肯定其價值，並指出其猶有所不足之處，希望創造一個更寬廣的視野和空間、更圓融精妙的境界，希冀顏回不要自滿而執滯於現有的工夫成就，不要自是偏狹，不要過於主觀別異。而經由二次的告誡，顏回亦不負孔子的期望，最後終達「墮肢體，黜聰明，

⁸李滌生《荀子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，2000年，頁484。

⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁282~284。

離形去知，同於大通。」的「坐忘」境界。莊子表面上是說坐忘，實際上是暗批當時的社會一切虛偽仁義與繁文縟節禮樂的不當，仁、義、禮、樂在當時莊子的眼中都是一些虛偽的空架子，也是束縛人心的桎梏。換言之，莊子理想的治國之道是「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」（〈大宗師〉）。接著我們來看成玄英如何解釋「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」《疏》曰：

墮，毀廢也。黜，退除也。雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非有，萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。

10

「墮肢體」並非毀壞肢體，而是放下此尊彼卑、吾優汝劣一切的主客對峙；「黜聰明」是去知、化解我執，也就是忘卻自以為是的自我中心主義，也只有了悟此身為因緣合和之下的假我，體悟非真非有、是真是有的畢竟「無」，在這種主客關係的對峙下被打破時才能同通於大道。莊子的「坐忘」並不是喪失記憶，而是通透世間、了然世俗的大智慧，它是將一切世間的得失、利害、毀譽、功過等皆能看得開，放得下的真工夫修養。陳德和先生如是說：

「忘」表示想得開，對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實上這是一種人生修養上，超拔自我之封囿、洗心向道的鍛鍊工夫。原來莊子認為，人生最大的盲昧，就是放不下我、不能忘掉我，於是就執著於形欲識見，在名利場上到處跟人逞能爭勝、對立摩擦，雖心勞形役，仍在所不惜，結果到頭來，不但傷害了自己，也侵犯了別人，徒然留下人生的悲劇而已。

11

由上文陳德和先生對於莊子「忘」的描述，其實是承襲老子「無」的作用工夫，也就是要吾人把修養工夫，更具體的落實於日常生活當中，放下我執、去除

¹⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁285。

¹¹王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁70。

我私，忘卻彼此的是非，尊重彼此不同認知的角度，轉化消弭爭執中的衝突點，讓彼此恢復應有的和諧。也只有在「心齋」與「坐忘」的持續工夫修持當中，才能鑄造真我，這個真我是超越小知而有真知，破除慾心而有真心，不為物所役，不為事所困。莊子曰：「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。」（〈大宗師〉）此並非形容一個如金剛之身，能登高不慄，入水不濡，入火不熱，而是說透過「心齋」與「坐忘」工夫修而達到真人的境界，也就是「無」工夫的具體展現，此時亦是完全超脫了形骸，純然是至性良知，能物物而不物於物，也亦就是縱然外界的一切困擾能阻礙他的軀體，但他的真知和精神卻絲毫也不被影響，唯有如此才能逍遙悠遊於人世之間。

二、沖虛致柔

莊子的哲學思想中心，是秉持老子以「無」為本，以「無」來化掉、去除一切的成心、師心、私心、執著的自我中心主義，使之通達於「道」。吾人可藉由莊書的〈養生主〉之探討，掌握莊學的精神，即不外安頓吾人的生命，無論現實面或精神界，都是莊子所欲點化、安立、和超越的。莊學精神之思想中心是一無所依待的自由自在，反對人為、順應自然並以沖虛致柔的人格涵養，臻於一逍遙一切逍遙的理想境地。

莊子認為處於亂世無道的險惡環境中，如何明哲保身、安貧樂道是首要的工作，其生存之道在於懂得養生，也就是順應自然、以沖虛守柔的修養工夫，不為外物所滯。我們來看生存於戰國時代困局中的莊子在〈養生主〉中如何說：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。¹²

¹²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁115。

「吾生也有涯，而知也無涯。」以有限的生命去追逐無限的「知」，這是莊子所關心的問題，這裡的「知」如照字面來解都會以為是「知識」，但又看下文「已而為知者，殆而已矣。」似乎與莊子之意不太吻合。筆者認為清代解莊的著名學者宣穎的注釋：「年命在身有盡，心思逐物無邊。」較貼近莊子原意。¹³宣穎的注釋認為「知」應不是客觀認知的知識學問，而是心知對人間萬象萬物的執著。在戰國時代權勢的爭奪和名利的競逐從未曾停止過，性命無謂的斷送也處處可見。

成玄英《疏》：「夫生也有限，知也無涯，是以用有限之生逐無涯之知，故形勞神弊而危殆者也」。¹⁴以有盡之生涯年命，去追逐執著無邊的境外之物，勢必換來形神俱疲難竟其功，執著的心知無限，權勢名利卻是虛幻的，以生命的真實，換取人為的虛幻，實在不值得。「已而為知者，殆而已矣」，「已」當「如此」解，已知結局如此，卻「殆而已矣」，意謂已走入絕境，再也找不到回頭路了。莊子在（〈齊物論〉）中也有類似的議論：「終身役役而不知所止」。莊子認為在亂世中保身安命之道在於「緣督以為經」。成玄英《疏》曰：

緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。¹⁵

「緣督以為經」也就是順守一中之「道」，亦是「沖虛」，即是擺脫世俗「善」與「惡」的束縛，換言之，就是要從世俗虛仁偽義道德價值的規範中跳脫出來，以「致柔」的身段任順自然才是養生之道。「緣督以為經」是《莊子·養生主》的總綱，是順應自然理路的沖虛致柔，在本篇中「庖丁解牛」的藝術境界，更是順應著牛自然理路出神入化的描述。《莊子·養生主》復云：

¹³清·宣穎《南華經解》，臺北市：廣文書局，1978年，頁56。

¹⁴清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁116。

¹⁵清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁117。

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「謩！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非〔全〕牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」¹⁶

庖丁為文惠君解牛似乎違背了儒家思想「君子遠庖廚」的道德價值取向，尤其屠牛過程的不人道以及血淋淋的畫面，呈現在一國之君面前更是匪夷所思，顯然莊子又藉寓言故事來闡述其弦外之音。

庖丁解牛的過程，如何用「手」、「肩」、「足」、「膝」來碰觸牛體的「觸」、「倚」、「屢」、「踣」，其動作上的從容、典雅，與牛點到為止的合一狀態，呈現出一種微妙的藝術技巧表現。快速地以刀解牛發出砉砉的皮肉分離之聲，解牛過程舉手投足間，其美妙的音樂旋律，皆符合殷商桑林舞曲的節奏，又合於帝堯經首樂章的韻律，宛如高超曼妙的藝術情境。文惠君看完庖丁之解牛，讚賞其「技」的高明，詢問他為何「技」如此地高明，庖丁卻言其所愛的是事物的「道」比「技」更尤甚之。莊子借由庖丁釋刀說出其為廚師解牛的三個階段的名稱和差異，來突顯出「技」與「道」的差別，以比喻養生之道。在莊子筆下，「道」比「技」更略勝一籌的，為什麼庖丁認為「道」是比「技」更尤甚之呢？筆者試從三個階段做出分析比較：

¹⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁117~119。

(一)解牛初期

「始臣之解牛之時，所見无非〔全〕牛者。」始解牛之時，自稱為「族庖」。族，眾。族庖，猶言一般的廚工。¹⁷族庖是用目視，肉眼所見皆是牛的血肉形體，目視停留於牛的色身肉體上。「族庖月更刀，折也」，莊子此處用了刀子的使用期限、刀子的使用方法，來表明族庖的養生觀念。「月更刀」表示他時常要更換他的刀子，原因是刀子使用期限不長，之所以使用期限不長，在於刀子的使用方法不當「折也」。折為折斷，折骨，表示族庖碰到骨頭時，他是用蠻力來折損它。莊子在此表達族庖的養生態度，不避人世的紛擾問題，仍然盡己全力的參與，直到政治社會現象被改變為止，這是一般大多數人的作法，但也是最容易耗損心力的作法。

(二)解牛中期

「良庖歲更刀，割也。」由歲更刀的使用時間看來，族庖經過三年的技巧磨練更上一層而成為良庖，此時是心知階段，心眼所見是牛的骨節架構，心知落在實用的價值上來衡量，封避了牛之性靈。「割也」表示他不硬碰大骨，是沿著骨頭來割肉，因此所碰之處是「技經肯綮」，俞云：「技蓋枝之誤。枝，枝脈；經，經脈。枝經，猶言經絡」。¹⁸殺牛只觸碰到經脈，已算是技巧相當高明了，但經絡之間仍有縫隙，仍有礙於刀之游刃，難仍免使刀子折損。莊子認為良庖的養生觀，已經比族庖高明多了，至少他不是選擇要去改變世局，而是曉得如何避掉紛爭損傷已命，但良庖之刀仍有折損，免不了必須歲更刀來看，莊子似乎在提醒我們，政治社會依然有我們所不可測的因素，即使我們再小心，技巧再高明，似乎無法避免意外折損的一天。

¹⁷歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》上冊，里仁書局，1992年，頁108。

¹⁸清·王先謙《莊子集解》〈莊子集解內篇補正〉，臺北市，文津出版社，1988年，頁28。

(三)解牛後期

「今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發于硎。彼節者有間而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新發于硎。」庖丁的刀，十九年都未嘗換過，而且不僅沒有減損刀的鋒利，更在解數千隻牛之後；「新發于硎」，「發」猶言磨(陳啟天說)。「硎」，砥石(郭注)；音刑，磨石(釋文)。¹⁹比喻刀刃如剛從磨石上磨好般的銳利。可見其用刀的方式是超越了良庖，而臻至於一個不使刀受到傷害的境界。此刻乃神遇階段，天眼所見是牛的神韻風骨，而釋放出牛的精神風貌，也顯現出牛本身的美感自在。庖丁使用刀的方式是解，其謂之解，乃是剖解、游刃，較之以折及割，解的方式是更順著牛本來的經理脈絡來做分解動作。此時所見乃是刀子游刃有餘的畫面。

「彼節者有間而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其于游刃必有余地矣」。成玄英《疏》曰：

彼牛骨節，素有閒卻，而刀刃鋒銳，薄而不厚。用無厚之刀，入有閒之牛，故遊刃恢恢，必寬大有餘矣。況養生之士，體道之人，運至忘之妙智，遊虛空之物境，是以安排造適，閒暇有餘，境智相冥，不一不異。²⁰

刀子本是有厚度的，因為有厚度才使得刀子與牛體的關係無法緊密結合，甚至呈現對立，而這對立就是折損刀子的關鍵，但庖丁經過時日沖虛致柔工夫的修持下，解決了這項解牛的最大難題，即不在是與牛形成對立，而使刀刃「無」厚，「無」厚才能游刃有餘入於「無何有」牛體複雜的肉、骨、經、脈之間。消除這樣的對立，是庖丁解牛成功的因素，凡物與人與刀都是一個無法結合的個體，彼此都有相互抵制的成分在，刀會傷人及傷牛，牛亦會折損刀及傷害人，對立的關係，形成養生最大的困難，庖丁能使用刀子十九年而刀刃若發於硎，未失一絲鈍

¹⁹陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，1992年，頁109。

²⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁123。

化，其較之族庖、良庖更尤勝之，其癥結之所在即是以「無」消除我與彼之對立。

庖丁解牛雖是一則很短的寓言，但莊子借由庖丁解牛之方以明養生之理，再由養生之理暗喻處世之道。莊子精闢的養生思想，「技」與「道」在此篇的比較當中顯得格外突出，雖仍未能盡言「道」的本質，但莊子借由牛的筋骨盤結比喻處世之繁複，並以庖丁沖虛至柔的實踐中悟得解牛在「因其固然」的道理，啟迪我們處世不能強行妄為，要遵循客觀的規律；庖丁遇到筋骨盤結的難為之處所採取的「怵然為戒」，告誡我們面處難關，行事更應警惕、專注，而以「無」的沖虛致柔是其應世之道；莊子又以庖丁成功後「踴躍滿志」的喜悅和「善刀而藏之」的謹慎，教導我們凡事要內斂，不宜過度張揚，方為上策的明智之舉，也是在亂世中最佳的明哲保身、安身立命妙方。

刀、人、牛互動的關係，決定了族庖、良庖、庖丁不同的養生觀，而這樣的養生觀差異，則來自於他們如何對應所面對的「彼」，與彼此的對立性越大，則折損的機會越大，一個擅於養生之士，體道之人，除了透過心齋坐忘的養成工夫，用「無」的作用工夫消解我執、去除我私，以沖虛致柔的應世態度，遊走於複雜世間名利與權勢的糾纏困局之中，消弭一切彼此對立的緊張關係，使境智合冥，臻於不一不異，方為養生之道，也只有如此才能悠遊逍遙於人世之間。

三、貴真見德

道家思想為中國文化的主要成素之一，道家思想綿遠流長，對國人之宇宙觀、價值觀、文化觀和人生觀皆有深遠的影響。在歷史中有著不同面貌和家派出現，但無可諱言地，在國人的印象中向來認為莊子思想是老子思想的最重要的詮釋，所以習慣以「老莊」連稱之。老子的思想是以「無」作為中心的哲學，「無」的哲學以自然為首義，主張無為而無不為。無為並非什麼都不做，而是無執的為，或不以自我的為，所以它其實就是無不為，兩者只是遮詮和表詮的不同而已。莊

子對老子「無」的哲學更能真切掌握，如〈逍遙遊〉之「至人無己，神人無功，聖人無名」，又如〈應帝王〉之「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」等等。其所展現的思想理路默然與老子的思想冥合為一。

貴真見德也是莊子哲學的思想中心，它是透過「無」的實踐工夫，在去除我執、化掉我私，通過蕩相遣執、解黏去縛以體道證真之後，能達到無己、無功、無名、無待，能與天地萬物融合為一，而回到原生命的本真，也就是「真人」。亦即是體、相、用俱全所開展出的智慧體現，在莊書中描述的至人、神人、聖人、真人，此四者皆是經過「無」的修持涵養所展現的「理想人格」代表。²¹

返樸歸真乃是道家實踐工夫過程中所訴求的重點，我們看莊子在著作中如何描摹盡致完整地道出真人之體，（〈大宗師〉）云：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。²²

真人的本體也就是「道」，莊子言「道」，乃承襲老子的思想而發展之，莊子很少描述「道」是什麼，大部分是描繪得道後的境界，唯獨在〈大宗師〉中的對「道」的本體做了概要式的敘述：

（一）、「道」透過「無」的作用上可取得驗證的，它有情有信，無為無形。

道無為但卻有情，道無形卻是有信。

（二）、道是自本自根，非生之生，道是先存的、永存的，未有天地前就自古

²¹就〈內七篇〉所論之至人、神人、聖人、真人，此四者皆是莊子「理想人格」之代名詞，因其「體」皆是相同的「道」，也就是真君真宰之無待境界。誠如王叔岷先生所言，皆是指「體道者」。莊子於〈內七篇〉中，各有互用此四名詮釋其最高理想人格，如〈逍遙遊〉：至人、神人、聖人。〈齊物論〉：聖人、至人。〈人間世〉：至人、聖人。〈大宗師〉：真人、聖人。〈應帝王〉：至人、聖人。綜上可知，此四名，莊子雖於〈內七篇〉中多有互用，但真正有明確予以描述其體、相、用者，唯於〈大宗師〉中之「真人」。卓玉芳《莊子內七篇真人觀之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2015年，頁85。

²²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁246~247。

以固存。

(三)、道是萬物之根源，莊子認為天地萬物均由道所產生，先於神鬼神帝，能生天生地

(四)、道是超越時空的，在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。

道在時間上和空間上是無限性的。「太極」成玄英如是《疏》：

太極，五氣也。六極，六合也。且道在五氣之上，不為高遠；在六合之下，不為深邃；先天地生，不為長久，長於夙古，不為耆艾。言非高非深，非久非老，故道無不在而所在皆無者也。

成玄應在此藉由「太極」來言「道」即是「無」，「道」是無所不在的，先天地而生，在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老，「道」無所不在，而所在皆無也。且上下無不格者，不得以高卑稱也，外內無不至者，不得以表裏名也；與化俱移者，不得言久也；終始常無者，不可謂老也。

「真人」的本體也就是「道」，「真人」的精神境界就是「道」的形象化，惟有「真人」才能體察「道」。莊子的哲學不在於探討客觀知識的形成和確當性等問題，他所關切的如何培養一個具有整體宇宙觀，能達到天地與我並生、萬物與我合一的理想人格形態。莊子不說有真知而後有真人，卻說：「有真人而後有真知」。也就是說先有「真人」的敞開心靈、寬闊視野、超脫心胸，才能培養「真知」。「真知」是能知主體透過對宇宙、人生的深刻的生活體驗後所顯現出來的。何謂「真知」？莊子所謂的「真知」，是要了解萬物變化流轉的真象和洞察萬物的變化。了然人在自然界所處的地位，並在大化流行中安於所化。人和自然是不可分割的整體，人與自然是親密和諧的關係。可見，莊子所謂的「真知」，乃是建立在主體性的知。我們來看莊子在（〈大宗師〉）如何說：

且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。²³

「且有真人而後有真知。」向、郭《注》：

有真人，而後天下之知皆得其真而不可亂也。

向、郭所注：有真人，而後天下之知皆得其真而不可亂也。能充分表達出莊子不說有真知而後有真人，卻說：「有真人而後有真知」的本意。能謂為「真人」，必須透過工夫的修持實踐，先去我執、化掉我私，達到無己、無功、無名、無待，能與天地萬物融合為一，而返回到其原生命的本真體道之後，才能謂為「真人」。就如同佛家禪宗要經過禪坐冥思與理相契合，破迷轉悟而「悟道」，再由「悟道」中體驗的「正知正見」進而經過實踐工夫的「修道」，最後達到理事圓融、無著無礙、自覺、覺他、覺滿的「證道」境界，也就是人格的圓滿無缺，亦稱謂為「佛」。道家的「真人」類同於佛家的「佛」。此時的「知」才是「真知」，這也就是莊子所言：「有真人而後有真知」的真正本意。

「古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。」是描述真人的修養工夫，真人去除心知的執著，不拒寡、不稱雄，不以謀略成事。「謀士」，謀通謀，士，事也。真人透過道家「無」的修持工夫，已化掉「過」與「當」的執著分別，也不會有「悔」與「自得」的人為造作。

「若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱」也就是真人經過工夫的修持之後所展現的境界，意謂在人間的行走上，登上事業與權位的頂峰之後，猶如水深火熱般的惶惑恐慌，登高不慄是能避開人道之患，入水不濡，入火不熱也就是能消融陰陽之患，也即是在人際互動的過程中，不造成自己的壓力，更不構成對他人的傷害。

²³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁226。

「登假於道」，「假」當「遐」解，能登上高遠的體道境界。²⁴也就是真人透過工夫的修持養成，假於時日工夫成熟之後證成與道泯同合一的境界；此刻即是體、相、用俱全所開展出的「貴真見德」，即是《莊子·逍遙遊》中的「無何有之鄉」，亦是我無待、我自在、體道工夫所開顯「無」的逍遙境界。

第二節 生命理境的無限大用

莊子的哲學擅用說故事的方式以「卮言為曼衍」、以「重言為真」、以「寓言為廣」來闡發義理，在觀看事物表象的同時，能洞澈其背後所蘊藏更深的義理。也只有透過義理的通澈悟解，才能開顯智慧，以此智慧為本根，落實於日常生活的真修實練，始能稱為真修行；也只有真修行的實踐，最後才能見到真功夫境界的體現，這時平日所見理即是行、行亦是理，體用一如的具體展現亦就是理行如如。這也是道家「無」的哲學思想最理想的智慧展現。

一、大用無用

道家的哲理是以「正言若反」、「寄言出意」來啟發世人全方位的思路，打破一般人習於為性直線式的思考空間，而以「無」全方位的視野，上而無上、下而無下、外而無外、內而無內、大而無大、小而無小來開展無限的生命智慧。陳德和先生說：

莊子以為世人習慣做線性之思考，線有起點和終點的兩頭，因此世人難免陷入二元對立之窠臼，當務之急就是超越兩端使自己免於彼非此是的對抗和撕裂，於是他另外提供一套新的圓周性思考模式。這個新思維是要世人認清起點其實就是終點，甚至並無一定之起點和終點，任何點都可以是、

²⁴王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁289。

也都可以不是；並進一步體驗無古無今、無人無我的圓融智慧，讓自己在人世間妙運自如。²⁵

以上陳德和先生所言的圓周性思考模式，宛如「放之則彌六合，卷之則退藏於密」其味無窮，皆實學也。也就是生命理境的無限大用，亦是道家「無」的哲學思想落實於日常生活中無限智慧的妙用。接著來看莊子如何啟迪我們生命中的大用，《莊子·逍遙遊》云：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澼絖為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」²⁶

惠子以世俗權衡為價值的眼光，侷限大瓠只能為瓢用，無奈曬乾後的大瓠皮薄輕脆裝重物易破裂，剖分為半用來盛水又太大虛脆不堅不甚實用。名家的辯士惠施顯然是以明說大葫蘆瓜的無用，來暗批道家的莊子言論大而無用。身為道家代言人莊子在先前的〈逍遙遊〉中已事先留下伏筆「朝菌不知晦朔」，「螻蛄不知春秋」，並比喻不明大道之人猶如「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲」。莊子例舉不龜裂手的藥物，世人只能世代做以漂洗絲絮為業，獨具慧眼的宋人用百金買下其專利之後，用於寒冬吳越的水戰卻大獲全勝，而受吳王封地賞功，同樣的藥物因使用方式的不同，其妙用也迥然不同。接著莊子回貶惠施，

²⁵陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁159~160。

²⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁36~37。

你所憂慮的大葫蘆瓜看似無用，現在如用網子把它串連起來作為腰舟或葫蘆筏，不就可逍遙飄遊於河海之中嗎？

「夫子猶有蓬之心也夫！」王先謙先生《注》：「言惠施以有用為無用，不得用之道也」。²⁷有用與無用本是相對的，惠施堅持葫蘆只能裝水在裡面，只是見裏不見外，只知小用不知大用。「蓬之心」陳鼓應先生《注》：「喻心靈茅塞不通」。²⁸心靈茅塞不通，也就是執著滯礙不通。同為一物，使用方法因人而異，惠施的思考模式猶如陳德和先生所言「線性之思考」和莊子的「圓周性思考」大不相同，也產生 180 度與全方位使用之迥異；莊子除了明批惠施的「有蓬之心」不善於大用之外，並提醒世人要用智慧去觀照「有用」的反面「無用」也有其「大用」。接著，莊子又和惠子的對話中引出「大用無用」的妙論來：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」

莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」²⁹

不愧為名家辯士的惠施，接著比喻樗樹的大而無用，「其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。」來批評莊子的言論誇大而無用不為世人所認同。莊子與惠施雖為好友，但由於思想觀念的差異，也產生了不同的議論。在亂世中，莊子呼籲有才之士，要視事深遠、韜光養晦，不要風華畢露，更不能恃才傲物，否則，不是引人妒嫉，也會成為役用而成為犧牲品。其下

²⁷清·王先謙《莊子集解》〈莊子集解內篇補正〉，臺北市，文津出版社，1988年，頁7。

²⁸陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，1992年，頁32。

²⁹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁39~40。

場就如同「狸狌卑身而伏，以候教者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。」（〈逍遙遊〉）；有又如《莊子·人間世》所云：「山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。」

向、郭《釋文》曰：

「山木自寇也膏火自煎也」子然反。司馬云：木生斧柄，還自伐；膏起火，還自消。

成玄英《疏》：

桂心辛香，故遭斫伐；漆供器用，所以割之；俱為才能，夭於斤斧。³⁰

在禮崩樂壞、道德淪喪的戰國時代，才華的畢露和炫耀，往往導致自我的毀滅，這也就是咎由自取，不可不慎。正如山木成斧柄還自斫，油膏引火轉燃自身；又如桂樹辛香可食，引人砍伐，漆樹可用遭受割取。這又和「且也虎豹之文來田，猿狙之便執螯之狗來藉。」（〈應帝王〉）的道理是相通的。虎豹因為毛色美麗而招來眾多獵人的圍捕，獼猴因為跳躍敏捷、狗因為捕物迅猛而招致繩索的拘縛。

莊子再以斃牛的體形雖大，雖不能捕捉老鼠，但卻能保全牠的性命；而惠施你有這麼一顆大樗樹，卻不知它的大用？何不把它種植於不引人注目的「無何有之鄉，廣莫之野」；接著莊子如何說無用之用：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？」，也即是讓人悠遊徘徊在它的旁邊無所事事，逍遙舒適的在樹下寢臥休息。最後幾句「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」是以樹和人一齊來描述，莊子以樹的「不夭斤斧」來寫人的「安所困苦哉！」。也道出心中之話「人皆知有用之用，而莫知無用之用。」（〈人世間〉）。來喚醒惠施的「有蓬之心」，要用「無」的工夫養成，化除「有蓬之心」，敞開心胸、開拓視野，

³⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁186。

以全方位的角度去觀察世局，因時而動因勢而為，在亂世中唯有學斃牛和大樗樹的大智若愚的「無用而無不用」，不巧智妄作，不露光芒炫耀，換言之就是以「無」的智慧化掉自我的矜持與造作，方是安生立命、明哲保身的上上之道。

二、生死自在

道家的生死觀並不同於某些宗教建立在假設性第一因的創生者，也不似儒家以倫理道德的觀念去言天道，道家是基於自然無為的天道或天地之道，以如實觀照的智慧通透出「道法自然」高妙論點。中國人嘗言「告老還鄉，落葉歸根」是很深層的俗諺，「歸根」似乎也超越了世界各大宗教告別終極目標的普遍意義。「根」字對道家而言則喻示「自然無為」，也就是「道」，亦是「無」。

如前幾篇所言，老子以自然無為的天道，較關注於政治社會層面的人道。莊子對此課題似乎興趣不大，他則較關注於個存實體的精神解脫和性靈開放，在中國哲學思想家中，能像莊子對於生死問題如此深入探討者似乎並不多見。生死觀和解脫觀在莊子的哲學占有很重的份量。莊子從澈底的「生死」根本問題下手，也就是以「無」的養成修持工夫，從認識生死、了然生死、通透生死，把人的思想觀念從層層的束縛當中跳脫出來，釋然生死如一的豁達，才能消弭肉體之痛、解脫精神之苦，徹底通達、逍遙自在游刃於人生的旅程中。我們來看莊子如何面對自己愛妻的死亡，《莊子·至樂》云：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，

今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」³¹

莊子妻喪之時，好友惠施前訪弔唁，看到莊子不但未見哀傷哭泣，反而「箕踞」鼓盆而歌，責備莊子「不亦甚乎！」成玄英《疏》曰：

箕踞者，垂兩脚如簸箕形也。盆，瓦缶也。莊子知生死之不二，達哀樂之爲一，是以妻亡不哭，鼓盆而歌，垂脚箕踞，敖然自樂。³²

惠施以世俗凡夫的眼光分別生與死，以生為樂，以死為哀，面臨家屬喪亡之際，總要嚎啕大哭，以盡示人道。妻亡不泣，加之鼓歌，豈不是太過份了吧！以世俗的眼光視之似乎不無道理。莊子的回答「我獨何能慨然」，在說出我豈能不感慨傷心之後，更道出了他通澈於大道、了然生死智慧的人生觀。

在莊子的體悟個體的生死，本「無」生、本「無」形、也本「無」氣，生命只不過是天地元氣的聚散，自然而來，自然而去。猶如一年四季春、夏、秋、冬氣節的循環變化一樣，順時而來，順時而去如此一般的自然來去。

「人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」

「偃然」，安息的样子。「巨室」，大房屋，以天地為屋，故稱巨室。「嗷嗷然」，痛哭的样子。³³莊子以慧眼觀看人生，人從「無」而「有」適然而生，如今又從「有」復歸於「無」應然而往。勞我以生，息我以死，隨順氣的聚散「物化」，同樣安然悠悠於天地的巨室之間，何來生死？莊子對於生死的灑脫處處可見，「萬物一府，死生同狀」（〈天地〉），又如「安時而處順，哀樂不能入」（〈養生主〉），當他通澈「萬物一府，死生同狀」時，故止哭而鼓盆，而以歌

³¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁614~615。

³²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁614。

³³黃錦鉉新譯《莊子讀本》，臺北市：三民書局，2011年，頁238。

曲歡送愛妻至天地巨室的另一旅程。接著我們來看莊子面臨死亡所表現出的態度，《莊子·列禦寇》云：

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不不備邪？何以加此！」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。」³⁴

莊子觀照大自然的變化深澈入微，「化」除「我」執，了然於物我冥合一體。莊子臨死，弟子深蒙師恩表明心意，願將其屍體厚葬，緊逼莊子道出臨終之言：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不不備邪？何以加此！」此言如非了通大道者，見作用於「無」的「真人」所能為乎？此句話實是莊子見「道」悟「無」，與天地萬物泯同合一的具體釋意。弟子的又避恐天上的烏鳶啄食莊子屍骸而埋土葬之，莊子泰然示意乃有厚此薄彼，願任將屍體無私地與自然界之動物均而分享之，並和天地一起同化，其想法有異於一般常人，更實非一般世俗之人所能割捨，成玄英《疏》曰：

莊子妙達玄道，逆旅形骸，故棺槨天地，鑪冶兩儀，珠璣星辰，變化三景，資送備矣。門人厚葬，深乖造物也。³⁵

莊子的妙達玄道，視生死如一與《道德經·第四十章》云：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」和老子超越宇宙萬物萬象運行變化的終極規律道理是相通的。³⁶也可說是道出「真人真知」的理境真工夫，已能超然於物外、齊物而一的大化同合。對於通達大道，能以「無」的實踐工夫逍遙於人世間的莊子，他也告訴世人不要喜生厭死，面對死亡的不知世界未必是可怕的，《莊子·齊物論》云：

³⁴清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁1063。

³⁵清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁1063。

³⁶樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁109~110。

予嘗為女妄言之，女以妄聽之，奚旁日月，挾宇宙，為其脗合，置其滑湑，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菟，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！³⁷

莊子體「道」悟「無」，以生死為晝夜，喻如日月；以萬物為一體，譬之宇宙；置紛擾爭執於不顧，他把卑賤與尊貴都等同起來視生死如一。麗姬做新娘，剛嫁給晉獻公之時哭得淚水浸透了衣襟，有如喜生厭死，不願從隨；後來進入晉國王宮跟晉獻公同睡一床而寵為夫人，吃著美味珍饈，才後悔當初不該那麼傷心地哭泣。莊子暗喻人皆怕死，但誰知道死了之後，會不會後悔為什麼要生？這不是和麗姬出嫁前後的情形一樣嗎？

世人凡夫未明大道，卻執著於此形體，認此身永屬我所有，不知肉身乃是暫時之使有權，非永久之所有權，更不知「我」之真象為何？聖人明「體」悟「道」，視之如愚蠢無知，唯大聖渾沌無執，雖參糶億載，千殊萬異，如以道觀之古今一朝、萬物一然、生死一如也。傅偉勳先生說：

莊子以真人的「無心」突破道家形上學在內的一切形上學與神學的思辨猜測，而徹悟(超越有無二元對立的)「無無」之後，齊一死生、善惡、美醜、大小、夢覺等等物化相待的絕對主體性意義之「理」。此「理」的終極根據，並不在客觀的自然天道，而是在乎真人心性體認，大徹大悟的絕對主體性。³⁸

傅先生讚嘆莊子對「道」與「無」的徹悟，以真人的「無心」，超越有、無二元對立的「無無」之後，才能齊一死生，莊子在（〈大宗師〉）中再三強調「且

³⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁100~103。

³⁸傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，1993年，頁189。

有真人而後有真知」，如無真人的心性體認、大徹大悟，包括生死觀、物化論、齊物論等在內的莊子的「真知」，也就不能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」更不能達到「至人無己，神人無功，聖人無名」真正逍遙無待的理境。

三、自然無心

老子對於有執有偏的病痛非常了解，於是再再提醒世人必須去執去碍以恢復生命自有的天真本德，是謂：「夫莫之命而常自然」〈《道德經·第 51 章》〉，而去執去碍之首務必在自我觀念之解放，以求心胸器度之開拓，故曰：「聖人無常心，以百姓心為心」〈《道德經·第 49 章》〉，據上可知，自然和無心均是道家義理中的重要觀念。

道家的起源和系統的性格決定於之前所言的諸子起源問題，也亦是針對周文疲弊而發，由於中國哲學源於對生命的憂患，而不是對自然宇宙的探索。道家於此而有歸根復命之說，其具體主張則莫過於自然和無心，惟此自然洵非外在宇宙的「自然世界」，而是內證內明的「自然境界」，究其實自然即是道，亦即是無，無即是包含無以道為體，即是以無為體，所謂道生萬物即是體無用有，具體的說就是以自然無心成全了自我，也保住了天地萬物。這裏所謂的體，並不是理智思考衡量下靜態不變的物體，它的體必須關連著人的心靈主體而言。道家的體不遺用，用不離體以及全體是用，全用是體。牟宗三先生說：

以體用言之，體不遺用，全體是用；用不離體，全用是體。聖人體無而言有，禮樂教化皆有也，亦皆體之用也。自個人生活而言，聖人「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物」。通無即體，應物即用。³⁹

³⁹牟宗三《才性與玄理》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁79。

道家的本體權巧謂為「道」，亦是「無」，聖人體「無」而言有，從生命與生活的學問來講，凡稱為生命主體者，乃是能決定我們德性的成就主觀因素者，我們即可說生命主體就是德性主體，生命主體或德性主體，它是激勵、鼓動我們能從日常生活實踐履行成就我們的人格境界。它是以用為體的生命主體。道家思想向來是以「無」為本，主張一切不起執著、不被固定化，所謂生命的主體或生命的本質莫不如此，所以道家在做出某種主張時也就不得不用「正言若反」的方式來表達；故老莊思想中生命主體的「主」是「不主之主」，生命主體的「體」是「非體之體」。道家所謂的體，乃是一虛靈的玄理，而所謂的用，即此虛靈的玄理所映現的虛靈境界，而虛靈境界並非空無的，而是對於天地萬物，不禁其性，不塞其源，讓它們能自可其可，自然其然的境界。我們來看莊子如何描述「自然無心」的具體表現，《莊子·達生》云：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝；雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！」⁴⁰

痾僂丈人用竿粘蟬，猶如在地取物一般的輕易，而一無遺物，孔子讚嘆其巧妙故問其方。痾僂丈人答曰：「我有道也。」原來在粘蟬之前，痾僂丈人已經過一番練習的過程，剛開始在竿頭上累疊兩個丸子，訓練五、六個月而不會墜落，「則失者錙銖」錙銖，古時衡重量的名稱，喻最小最輕。⁴¹而後累疊三個丸子，最後加之累疊五個丸子，都不會墜下來。這是黏蟬前的經過一番訓練累丸的工夫。在黏蟬技藝上，安處身心，身如枯木，臂若槁木之枝，定力的培養到如此的境地。

⁴⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁639~641。

⁴¹陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，1992年，頁518。

「雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼知之。」他心志集中，屏氣凝神，至專至靜，「不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」，全神凝注到對象，而後以純熟的工夫黏蟬，所以猶如地上掇拾一般地輕易。無怪乎孔子讚嘆痾偻丈人說：「用志不分，乃凝於神。」用志不分，乃凝於神。也即是痾偻丈人答曰：「我有道也。」痾偻丈人的道也就是「自然無心」具體的表現，亦是「無」的工夫開展；也只有在達到「虛一而靜」，無掉物我二元的執著，心中無我無杖木唯凝神於蜩翼的「一」之上，此時，在體用不二、體用一如「無」的工夫具體展現之下，也就可達到無往不利無不可得。我們再來看另一例莊子在個人修養工夫如何針對「自然無心」的描述。《莊子·達生》又云：

顏淵問仲尼曰：「吾嘗濟乎觴深之淵，津人操舟若神。吾問焉，曰：『操舟可學邪？』曰：『可。善游者數能。若乃夫沒人，則未嘗見舟而便操之也。』吾問焉而不吾告，敢問何謂也？」仲尼曰：「善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也。覆卻萬方陳乎前而不得入其舍，惡往而不暇！以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。」⁴²

顏回讚嘆擺渡人的技巧神妙，問之擺渡人未得其解轉問其師；孔丘道出善游者未嘗見舟便可操之，其訣竅在於「忘」的工夫，也就是在於善游者成性適水而處之自然。至於那善於潛水的人不曾見到過船就能熟練地駕駛船，是因為他們眼裡深淵就猶如陸地之小丘，看待船翻猶如車子倒退一般。船之覆沒與車之倒退以及眼前各種景象皆未能困擾其心，津人何不從容自得哉！莊子慣於用「忘」來言「無」，在莊子來說「忘」就是「無」工夫最具體的詮釋，善泳者能「忘」卻有身體、有船舟、有深淵，「凝神」於舟，此時三者合而為一，那復有身、有舟又何悸於深淵呢？「未嘗見舟而便操知也」不是輕而易舉了嗎？率性操舟，任真游

⁴²清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁641~642。

水，心無矜係，何往不閒！豈唯操舟，學道未嘗如是焉，我們接著看下文成玄英如何《疏》：

夫射者之心，巧拙無二，為重於外物，故心有所矜，只為貴重黃金，故內心昏拙，豈唯在射，萬事亦然。⁴³

心執著於外物便起分別，心神不寧何能「自然無心」？一起執著就如《道德經·第十二章》所云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」，一味的無明造成人生永無止境的追逐與迷惑，於是一切痛苦和災難也就接踵而來。⁴⁴「心有所矜」，矜就是矜持，也亦是造作不自在，誰能免除矜持呢？牟宗三先生如是說：

道家以為不必說得那麼玄遠，只說矜字就可以了，把矜完全去掉就是聖人，不是一樣嗎？就道家講，矜就是造作不自然，能把它化掉就是真人。從這個層次來講無、講自然，所以是個生活實踐上的觀念。道家嚮往的是真人 authentic man，真實不假的人才是真正的人。⁴⁵

莊子雖借由顏淵問仲尼的重言來形容「自然無心」的神妙，以顯示「無」的個人清靜修持工夫之外，似乎還有更深一層的用意，誠如前文所言道家源於對生命的憂患，道家的體必須關連著人的心靈主體而言，也就是牟宗三先生所言：「把矜完全去掉就是聖人」；其實莊子是要告誡世人「自然無心」更要落實於日常生活的德行修養上，我們再來看莊子如何描述一個相貌奇醜無比的人。

莊子筆下其醜無比的人名叫哀駘它，他不僅沒有傲人的財富可資助他人，也無特殊才華值得炫耀，但是只要跟他接觸過的人都很樂意親近他，不僅男人喜歡與他相處，女人見到他便會跟父母提出請求說：「與其做別人的妻子，不如做哀

⁴³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁644。

⁴⁴樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁28。

⁴⁵牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁91~92。

駘它的妾」。哀駘它的魅力無窮引起魯哀公的好奇，召來一看果真相貌醜陋足以驚駭所有天下人，但與其相處時日，魯哀公就非常信任地把國事委託給他。但過了不久哀駘它走了，魯公卻終日憂卹恍惚若有所失，特專程去請問孔子為何原因，孔子以「才全而德不形」來形容哀駘它，魯哀公還是未能深知其意，於是復問「何謂才全？」，下文為魯哀公與孔子的對話。《莊子·德充符》：

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

「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛取也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」⁴⁶

死生存亡、賢與不肖、饑與與渴的官能欲求，此謂「命之行」；而窮達貧富、毀譽、寒與暑的節氣流行，此謂「事之變」。這些是任何人都無法避免的事，也是自然規律的運行；它們日夜更替於我們的面前，而人的智慧卻不能窺見它們的起始。因此它們都不足以攪亂本性的諧和，也不足以侵擾人們的心靈。要使心靈平和安適，通暢而不失怡悅，要使心境日夜不間斷地跟隨萬物融會在春天般的生氣裡；「是接而生時於心者也」，成玄英《疏》：「是者，指斥以前事也。才全之人，接濟羣品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗機而照者也。」

才全之人以「接濟羣品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗機而照者也。」，顯然成玄英已道出莊子所要表達之本意，以「無心之心」接濟羣品，生長萬物，應赴順時，逗機而照與「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。」

（《道德經·第二章》）和「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄

⁴⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁206~215。

物。」（《道德經·第二十七章》）默然相應；接著我們再來看莊子如何解釋「何謂德不形？」

德行不顯露於外，是一種內斂的工夫，處事待物無私無藏，如似水性之平與清，也就是內保其明，外無造作虛偽。「德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」向、郭《注》曰：

事得以成，物得以和，謂之德也。無事不成，無物不和，此德之不形也。
是以天下樂推而不厭。⁴⁷

成以事和於物，非盛德何能成之？也即是須先修身立行，始可成事和物。處事待物無私無藏，如似水性之平與清，豈非莊子所言之「至人無己」，成和事物而不居其功，豈非「神人無功」，含深德積厚功而不炫耀，而為天下人所樂推舉之，又豈不是「聖人無名」；莊子的「自然無心」又何嘗不是以「無」的真修實練工夫，來化解自我的執著與造作，去除一切自私自利的行為，並以天地與我並生，萬物與我合一，進而達到「至人無己，神人無功，聖人無名」的究竟逍遙理境。

第三節 生命智慧的無限開展

逍遙自在的理想境界即是具體生命智慧的無限開展，能成為莊書裡所描述的至人、神人、真人、聖人、天人無不透過「無」的工夫修持所臻於的最高境地。就如同佛家的最高境界「佛」—自覺、覺他、覺滿。其過程乃要熟研經論深明佛理，並透過「空」的觀照，以達悟道清清楚楚、明明白白的「開悟」入門階段，「開悟」只是一個起點，並非終點；開悟日後的修行才是真修實行，如此真實工夫的涵養才是真「修道」，此時平日所見、所處之事無不落於，理即是行、行即是理的中道實踐當中，經此韜光養晦晝夜的積厚，假於時日自覺、覺他、覺滿成

⁴⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁215。

就了「證道」，也即是「佛」，此時二六時辰心中無不呈現一片清澈光明，原來心、佛，眾生三無等別。道家以「無」為本，以「無」為工夫涵養化掉我執、去除我私，與佛家實有異曲同工之妙；莊子的「忘」也亦是「無」具體的展現，「無」的成就最高境地即是至人、神人、真人、聖人、天人，其工夫展現於日常生活中也亦是「勝物不傷」、「成和之修」、「逍遙至樂」智德圓融、自由自在的境界。

一、勝物不傷

莊子承襲老子的思想，他除了深明老子「正言若反」的用意，更擅以「寓言為廣」、「重言為真」、「卮言為蔓衍」的「寄言出意」方式，以出神入化優雅的文筆來闡述事理，使人留下深刻的印象，更是點化世人於無形之中。莊子一書以直接方式表達義理比較少見，我們來看他如何言「勝物不傷」，《莊子·應帝王》：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁴⁸

「無為」是老子學說立足於道家學派的重要觀念。它在《道德經》中的出現不勝枚舉，例如〈第二章〉云：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」〈第三章〉云：「為無為，則無不治。」〈第十章〉云：「明白四達，能無為乎？」〈第六十四章〉云：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」……等等皆是。「無為」是無心而為，並不是有些人把它誤解成的「沒有行動」、「不肯作為」，那老子豈不是成為歷史的絆腳石，莊子無非變成阻礙人類理性發達的幫凶，那麼道家的思想如何能立足於世界歷史文化二千餘年而能歷久彌堅呢？

⁴⁸清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁307。

老子善於「正言若反」來探究事理，啟發世人的智慧；欲明老莊思想不能單以「望字解意」去詮釋文本，應該深入去體會全文所蘊涵的義理，才能通達其哲理思想和真正智德的核心價值。「無為」不能「望字解意」詮釋成「沒有行動」，更不是「不肯作為」。「無為」是無心而為，陳德和先生如是說：

當然「無心而為」的「無心」絕不是「不在意」、「漫不經心」等意思，更不可能誤認成「沒有良心」或「意識不清醒」。「無心」應該是說：沒有情緒障礙、沒有意見作祟、沒有成心固執，總之就是能夠敞開自己的心胸而因應隨順於天地萬物之間。由此可見「無心」在道家生命的學問中應該是「無我」或「無執」才對。蓋依老莊思想來看，一個人如果能夠澈底化掉自我之執著的話，那麼他勢必可以悠遊自在於人間所遇皆宜，像這種成就「無心而為」的具體寫照，亦即是老子「無為」的真諦。⁴⁹

陳德和先生把「無心而為」的「無心」詮釋為絕對不是「不在意」、「漫不經心」，更不是「沒有良心」或「意識不清醒」。「無心」，是「無我」或「無執」實在是最恰當不過了。「無心而為」也即是不造作、無我、無執的為；我們再來看向、郭針對「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。」如何《注》：

「無為名尸」，因物則物各自當其名也。「無為謀府」，使物各自謀也。

「無為事任」，付物使各自任。「無為知主」，無心則物各自主其知也。

50

成玄英《疏》曰：尸，主也。身尚忘遺，名將安寄，故無復為名譽之主也。

⁵¹心是生命主體，由於心知的執著則成為知之主，心知的運用是為事之任，任事決斷是謀之府，謀略功成則為名之尸；也只有無以心為名之尸，無以心為謀之府，

⁴⁹王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁103。

⁵⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁307~308。

⁵¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁307。

無以心為事之任，無以心為知之主。才不會變為「功名」的匯歸處、「謀略」的儲藏所、「任事」的司令部、「心知」的基地台。王邦雄先生說：

生命主體的心靈，即〈養生主〉之「生主」，〈齊物論〉謂之「真君」。真君道心，無執著無分別，〈逍遙遊〉有云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」無己即無為知之主，無功即無為謀之府與無為事之任，無名即無為名之尸。無以心為「知之主」，是無掉心知的執著，無以心為「謀之府」，是無掉權謀的算計，無以心為「事之任」，是無掉人為的造作，無以心為「名之尸」，是無掉名號的追逐。⁵²

莊子連續以四個「無」字，是要以放下解消的工夫、不要為名所主，不要為謀略的府庫；排除專斷的行為，絕棄智巧的作為。接著他又以三個「無」字，是緊扣自然的大化，來說明「虛」的道理，「虛」也即是「無」的工夫具體的展現；「體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。」的「體」字，憨山、陳壽昌等注都把它當作體悟，意義雖無不可，但把它當作身體的體，也合《莊子》形體與自然共化的旨趣。「體盡」可以解作形體的結束，也就是所謂的形化。形化又可以解作形隨大化而化。所以體雖盡卻盡於窮之化而又無所謂盡。「而遊無朕」，是指遊心於無朕。「朕」成玄英《疏》云：「朕，迹也。」，是朕兆，也是跡象。因為「體盡無窮」，我們既不執著於這一段生死的形體，當然也不會泥滯於萬物萬事的各種差別相，從「無心」說「無窮」，從「無為」說「無朕」。「亦虛而已」，「虛」也即是「無」的工夫。《道德經·第三章》云：「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」，「虛」並非大化的虛，也非萬物的虛，而是體順大化，以「無心而為」的「無我」、「無執」而無見得的不造作而任其自然。「虛」是指以對內無執，對外無礙的心境，心知無執著則無窮盡，即是隨順大化，

⁵²王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁387。

讓天下每一個人以最真實美好的一面呈現出來。對一切事相不起執著也就是「勝物不傷」，我們接著來看莊子如何以「勝物不傷」用鏡來做比喻，「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」，成玄英《疏》曰：

夫懸鏡高堂，物來斯照，至人虛應，其義亦然。將，送也。夫物有去來而鏡無迎送，來者即照，必不隱藏。亦猶聖智虛凝，無幽不燭，物感斯應，應不以心，既無將迎，豈有情於隱匿哉！夫物有生滅，而鏡無隱顯，故常能照物而物不能傷。亦(由)[猶]聖人德合二儀，明齊三景，鑒照遐廣，覆載無偏。用心不勞，故無損害，為其勝物，是以不傷。⁵³

「至人之用心若鏡」，莊子此處的「用心若鏡」就是用心要像鏡子的無自體，故用心其實是無心，能無心像鏡一樣自體不動，物來則映、物去不藏，不求其來、不送其去，任應自然一切如如；物有生有滅，鏡無私無欲，應照而不藏，此喻為至人以「虛一而靜」用「無」的內心修養和順化工夫，隨任萬物的自來自往，以「無」的無限敞開心胸，讓出生路；「勝物」即是超越於物，不執著於外物，不為物遷物累，也就無以傷自體，無以勞傷自性本真，這樣人與萬物兩不傷，故才能以「勝物不傷」暢遊於「無朕」的「無何有之鄉」精神境界。

二、成和之修

逍遙自在的智慧即是展現「成和之修」於日常生活之中，道家以「道」言自然無為，一個自然無為的體道之士，必有淑世的情懷大願，其內在的根源在於「德」，也即是不離常道常德，淑世必須先淑人，淑人必須先淑己，淑己必須先淑心，外王事業必須植根，奠基於內聖的修養。《道德經·第十五章》云：

⁵³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁309。

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰；儼兮其若客，渙兮若冰之將釋。敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。⁵⁴

一個體現天道的行者，他的人格就是「微妙玄通，深不可識」，難於描述，猶如山谷之窪深遠不可測，正因為內在的性格與涵養深遠不可知，所以說「強為之容」。落實於具體的生活中所表現出來的態度，如同冬涉水，畏四鄰，看似戒慎恐懼，猶恐災難會到來；又儼若如他鄉作客，顏容嚴肅，表現穩重；渙若冰之將釋，看似冷若冰霜很嚴肅，但又如沐春風而很有活力。敦厚、曠遠、混一，像是一塊樸質而未經雕琢的木頭，又像山谷的虛空神妙，更像濁水看不到底的渾然一體。我們來看王弼對體道之人如何《注》：

冬之涉川，豫然若欲度，若不欲度，其情不可得見之貌也。四鄰合攻中央之主，猶然不知所趣向者也。上德之人，其端兆不可觀，（德）〔意〕趣不可見，亦猶此也。凡此諸若，皆言其容象不可得形名也。⁵⁵

王弼先生比喻一個上德之人端兆不可觀，只能描述其容象甚難訂定其名。一個體現天道的行者，乃是以「無」的修持工夫養成，對待天地萬物永遠含攝寬待，永遠謙沖為懷，一切不可得不起執，遇事不固執己見，對己而言不會患得患失忐忑不安，對他人而言不起我是彼非的對立相，能以包容並蓄、多元共存的心態去接納一切的天地萬物，使之復歸到本根。本根亦是明瞭天地常德，順應自然所展現出來心含太虛的雍容大度，其工夫展現於日常生活中渾然與道冥合為一。我們再來看莊子如何形容上德之人，《莊子·天道》云：

⁵⁴樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁33。

⁵⁵樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁33~34。

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。⁵⁶

莊子認為通達於天地的上德之人，是掌握了以「無」為根本和宗旨的規律，「無」的工夫表現於日常生活中就是「和」，「和」即是和諧、和合之意。與人與物的和合融洽、和平共處，是一種平日的修養工夫，也是一種非常崇高的精神境界。中(共)美經過長時間的冷戰時期，要恢復建交之初，當時美國國內有不少的反對聲浪，猶記得當時的美國總統在媒體上講了一句至理名言：「我們只有接觸它，才能影響它、改變它。」，的確人與人沒有互動，沒有溝通，國與國沒有邦交往來，不能互相瞭解，也無法以同理心去體諒對方的立場，更不用說能達到和諧融洽、和平共處；「接觸它，影響它、改變它。」這是一種和諧的開端，也是化解爭執於無形，更是德化的具體表現。莊子又把「樂」分成天樂與人樂兩種，來表示自然的諧和與人事的諧和。《莊子·天道》又云：

莊子曰：「吾師乎！吾師乎！蘊萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地、刻雕眾形而不為巧，此之謂天樂。故曰：『知天樂者，其生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。』故知天樂者，无天怨，无人非，无物累，无鬼責。故曰：『其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不崇，其魂不疲，一心定而萬物服。』言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。」⁵⁷

莊子以天樂來喻「天道」，並連續以兩句吾師乎！吾師乎！來讚譽其「德」，「天道」以虛靜無為順應自然的規律，無私無偏任運萬物自生、自育、自滅不加干預。吳汝鈞先生說：

⁵⁶清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁458。

⁵⁷清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁462~463。

天樂本是從自然的諧和而得的快樂，人樂則是從人事的諧和而得的快樂。但在自然與人事之間，莊子並未把界線劃分得那麼清楚。他說天樂，卻夾雜有很濃厚的人事因素。他認為天樂是溝通萬物而不視為義，澤及萬世而不視為仁，長於上古而不視為老，覆載天與地，刻劃各種形像而不以為有技巧。以虛靜的心境推及於天地萬物。最後，他總結地說，聖人以仁愛之心來扶育天下，便是天樂。這扶育(畜)天下，應有人事在內，或竟以人為主體，這便由天樂移轉至人樂了。故莊子雖在發揮天樂，卻不能忘情於人事，因而由天樂轉至人樂。⁵⁸

吳汝鈞先生以天樂與人樂分別是天和與人和的結果。天樂與人樂其根源在「和」，天和是明白天地自然的常德，在根原上是通徹透明，與道冥合為一。澈明天和的有德之士，運動時合乎自然的運行，不怨天，不尤人，不受外物牽累，不受鬼神的責罰。天和就是以聖人的愛心，來養育天下。人和則能均調天下，使人人得到適意的安排，各得其所。由此分別得到快樂。在人事上諧和的得人樂，與自然成諧和的得天樂。天和人和也即是「德」的內在涵養和外在工夫所顯現的結果，總之就是來自於「成和之修」。《道德經·第四章》云：

道沖，而用之或不盈；淵兮，似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。⁵⁹

道的本體猶如靜默淵深的豁壑澗谷一樣渾不見底，但是道的「無」作用卻沒有窮盡的，它幽微淵源，卻能生化萬物，無私無偏好像是萬物的宗主。其德能不露鋒芒，解除紛擾；其和能隱藏光耀，渾同塵俗；體道之人也就是以不和之和、不德之德「無」的作用，來成就一切天地萬物於無形的化境之中。此天樂和人樂，

⁵⁸吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北市：文津出版社，1998年，頁210~211。

⁵⁹樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁10

也即是「成和之修」的具體表現，亦是「至人無己，神人無功，聖人無名」乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮的至樂逍遙。

三、逍遙至樂

逍遙至樂是一種悠遊自在、徜徉自適的透悅心境，也是一種自由飛翔的開放心靈，它所呈現的是一種無滯無礙與天地萬物冥合的精神境界。莊子一向揚棄世俗所追求的功、名、利、祿、權、勢、尊、位等價值，也打破了帝王時代的立功、立德、立言的價值表，可說是喚醒世人對生命價值的轉換和重估。它提供了一個遼闊無邊的開放心靈世界，開拓出一個寬廣的精神生活領域，打通了內在的重重隔閡，突破現實世界種種的束縛網，展現出大自由大解脫的精神領域。同時它也表達出一個獨特的人生態度，重新樹立一個新穎的生命價值，更以道家「無」的思想作用消解了對生命的執著與扭曲。把人從自我中心的侷限中超拔出來，從宇宙宏觀的視野之中去展現生命的價值和人生的意義。

逍遙至樂也是一種生命智慧無限的開展，它也是透過「無」的工夫養成後所呈現出來無拘無束、自由自在的精神超拔具體的表現。我們且看莊子如何在書中描述逍遙至樂的積厚功夫。《莊子·則陽》云：

冉相氏得其環中以隨成，與物无終无始，无幾无時。日與物化者，一不化者也，闔嘗舍之！夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也若之何？湯得其司御門尹登恆為之傳之，從師而不囿，得其隨成。為之司其名；之名瀛法，得其兩見。仲尼之盡慮，為之傳之。容成氏曰：「除日无歲，无内无外。」⁶⁰

⁶⁰清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁885。

古之聖王冉相士得真空之道，體悟「環中」之妙，而能隨順羣生隨物自成，和外物契合，無過去無未來，無所見在，體化合變，與物俱往，冥於造物，順於日新，千變萬化而與物俱化，動而常寂，凝寂一道，何嘗暫相舍離之。一個得道的人必能體「環中」之至理，悟「無」之妙用，始能人天雙遣，物我兩忘，即無終何來始，率性合道。「與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也若之何？」成玄英《疏》曰：

替，廢也，堙塞也。混同人事，與世並行，接物隨時，曾無廢闕。然人間否泰，備經之矣，而未嘗堙塞，所遇斯通，無心師學，自然合道，如何做做，方欲契真？固不可也。⁶¹

與世道同行而不中止，所行完備而不遭受敗壞，他的無心冥合是如何呢？「無心」即是棄絕一切謀慮，不預設立場、不執著、不造作的原始真心，因無心師學，不拘泥所學，隨順而成自然冥合於道。對於名迹又無心尋其常法，因而君臣、師徒能各得其所、各安其分。「除日无歲，无内无外。」，向、郭《注》：「無彼我則無內外也」。無彼我分別，無內外差異，即是把我與天地萬物渾化冥一，而無我、無彼、無是、無非，無掉一切的分別相，超越一切主客、彼此、物我二分對偶的精神解脫狀態，也亦是逍遙至樂的最高理想境界。修養功夫的積厚與逍遙至樂是息息相關的。我們來看王邦雄先生如何解說逍遙：

所謂的「逍」，就是消解。人如果能够消解功名利祿，消解形軀官能的局限束縛，然後我們世界才會大，這叫「遙」，遙就是高蹈遠引。人的世界小，是因為我們通過名言知識概念，我們有許多功名利祿的執着，讓我們的世界變得這麼小。我們在一個無限界的廣大世界裏畫很多格子，並把自己放在一個小方格裏面，然後感慨世界很小，我一向不喜歡那支歌曲：「這

⁶¹清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁886。

個世界小小小。」在我的觀點這個世界本來是「大大大」，此所以說逍而後能遙。⁶²

如王邦雄先生所言人因侷限於自我的小方格裡，執著於功、名、利、祿追求的自我滿足和炫耀，因而產生了你我之間的對立和磨擦，進而衍生了虛偽造作、豪奪詐取，於是世間的紛擾爭執便永無寧日。誠然人會受到欲求的牽累而成為欲求的奴隸而迷惑自心，可欲是我們的本心對物欲下一個可與不可的判斷，但人也可透過「無」的觀照和修持工夫，找回自我的「真心」、「真宰」，消解功名利祿的欲求，消解形軀官能的侷限束縛，去除可欲的小到發揚光輝的大，以彰顯道德生命的莊嚴。

《莊子·逍遙遊》中「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。」，莊子說冥，藏有深遠不可測的生命意涵。鯤本為小魚，將此至小說成至大，是一種積厚的養成工夫。「化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。」，「化」是大鯤魚經由修養工夫將自身轉化為一頭大鵬鳥。數量的增長是「大」，大可能造成自身的負累，但品質超拔的轉「化」，不僅不是負累，而是「怒而飛」的能源資藉。「化」，也就是消解功名利祿的欲求，消解形軀官能的侷限束縛；生命的成長過程藉由小而大，再由大而化的德性成長飛越歷程，融合主體和自然的大化，進而達天人合一的南冥終極理境。筆者認為莊子以分別相的小大差異來言事理，絕非是價值意義的取捨和褒貶，其大小之辨在於辯證的融合來保其整全，不但不是小大之切割，也無褒無貶，更無境界層次高下之區別。其言小大用意是在於「越」而非「辨」，「越」就是工夫修持的超拔，也是德性「積厚」的轉變。莊子的真正目的在「小大並觀」，我們從（〈齊物論〉）中的「天地，一指也；萬物，一馬也」，又曰：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。」來看，其實莊子言小大相對在於

⁶²王邦雄《中國哲學論集》，臺北市：台灣學生書局，1983年，頁203。

打破這些藩籬，其真正目的在於「小大並觀」；「化」和「越」的工夫修持才是外在的現象與量化的成就。「化」和「越」的工夫其實是化解「有待」而成「無待」，「有待」乃尚有執於己，有執於功，有執於名，我們再來看莊子如何在〈逍遙遊〉中描述有待：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。⁶³

官、鄉、君、國相對，知、行、德、能亦相對，其比對在遍顯真正之大，宋榮子的榮辱不動於心，列禦寇得風仙之道隨風任遊，此二人的高邁修養境界可謂警然超俗，但是在莊子的眼中來看仍然還是有待。有待表示有所不足，乃尚未完全放下執著，宋榮子雖率性虛淡，榮不勸、辱不沮，以無情不動對應之，但乃暴露出其對於追求「道」的不忘情；列禦寇飄然御風、隨之去來，智德雖佳，既未洞忘於智德，咸歸有待。莊子以「忘」的工夫，也即是「無」的修養工夫來化除一切有待、有執、有身，也即是以悲憫慈心展現出「知病而治病，治病而去病，去病而無病。」的道家療癒思維，也只有這樣才能化有待於無待、化有執於無執、化有身於無身，返璞歸真、超逸脫俗，爾後才能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」，天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也，一切隨乘，一切隨御，以至臻於無所乘，無所御悠遊於無窮無待的逍遙至樂之境。渾然與天地並生，與萬物合一，如此才能達到「至人无己，神人无功，聖人无名」。

⁶³清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年，頁16~17。

第五章 結論

《莊子》以「逍遙」作為他哲學思想的綱領，並逐一說明逍遙的工夫、真生命的保持、面對世間的處理方式、肯定宗旨於道之人之有德生命，進而提出為君者應採自然、順物之治道思想。縱觀《莊子》全書內容，除了充滿智慧哲理之外，而且深具淑世精神，內七篇的編排順序正反映出他主張由內聖開展出外王的理念。〈逍遙遊〉為莊子哲學的要旨，勾勒出逍遙為理想生命的境界，亦即是「無待」的生命。

《莊子》一書「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以綺見之也。以天下為沉濁，不可與莊語，獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」(〈天下〉)，加之全書中在以「卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」(〈天下〉)，交織應用的獨特立書寫作方式下，凸顯出莊書文學意境之優美及哲理之深奧，但也因其獨特的書寫方式，使後世研讀者甚難窺究莊子其內心的深邃之意。

本文主在探討《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》。在道家的思想中「道」即是「無」，「無」亦是主觀修養之工夫和境界，也是聖人體現常道的人格典範。「無」是無掉、化掉、去掉的意思，「無」既非「不存在」也不是「非存在」，「無」乃一無所限、無所定執的修養工夫與境界。它以是去執、去妄、去甚、去奢、去泰為基調。藉在勘破我執，減少人為的造作，並隨化應物，以塑造人間的和諧。

本論文〈第一章 緒論〉，分為三節：研究動機與目的、研究範圍與材料、研究方法與架構。首先提及研究的動機與目的，是針對今日世界由於拜科技文明的發達昌盛，科技的發展可謂一日千里，科技帶來的物質文明，的確給人類的生活帶來了很多的便利性和舒適感；但也衍生了不少的副作用。人類為了滿足不停的

物慾需求，人定勝天的思想不斷的被貫注，資源大量地被開發，為了資源的掠取，導致地球的生態永無止境的被破壞。人類為了追求迅速快捷，功利主義也逐漸地迷漫整個世界，於是人類的悲劇應然而生……。譬如：政治的紛爭、軍事的競賽、宗教的磨擦、權位的爭奪、名利的追求、物慾的盛行、心靈的空虛……等等接踵而至。於是人與人的磨擦不斷，恐怖主義的抬頭，戰爭、血腥事件的層出不窮，真可謂為二十一世紀人類最大的危機。究其根源在於自我中心主義的抬頭，化解之道是去執、去妄、去甚、去奢為基調。面對失焦與失衡的亂象，實有賴於人文精神的疏通與提昇。

科技發展和人文精神是要其頭並進、互存互容，才不致於導致跛腳。就如同車之兩輪、鳥之雙翼，缺一不可，又如同佛家雙所倡言的「智慧」和「慈悲」；沒有「智慧」，或許有小聰明，只會玩弄一些虛偽造作、投機巧詐遺害人間的小把戲；沒有「慈悲」，只能固步自封，在自我意識作祟下處處與人為左，無有「物我一體」的悲憫之心。也只有真正的大智慧才能衍生大慈悲，真正的大慈悲才能產生大智慧。

筆者以《莊子無的思想研究—以逍遙解放為中心》，顧名思義，即是從《莊子》一書中去研究莊子「無」的思想。用「無」的修養工夫與境界，去破除我執，減少一切人為的虛偽造作，並從中的學問去挖掘出普世的價值，藉以發掘其處事哲學、生活智慧、教化主張，理出一條安身立命的哲學出路，落實於日常生活中工夫的實踐上以證成德行，並臻於真正的逍遙自在為目的。

其次，研究範圍與材料，除了研究出自莊子之手的內篇並涉及外、雜篇的研究範圍。研究莊子無的思想，本其莊學思脈承襲老子，與老子的《道德經》息息相關，故其有關談論「無」的觀點，亦是本文的研究範圍。又本文研究莊子「無」的思想，涉及生命的學問和生活的學問的範圍，凡有關專書、論文期刊皆是本文

研究的對象。至於材料方面，則含攝古今專書、名家諸注疏及有關無思想的現代期刊和學術論文著作等。

最後，研究方法與架構，除了瞭解莊子無的思想歷史因素和背景外，並分析它的形態與特質。並以牟宗三先生所言講學問的三個標準：一、文字，二、邏輯，三、「見」（insight）。做為研究方法，以原作者原典的研讀，透過文字來了解其意，針對其時空背景去作邏輯的思辨，並藉由古今聖哲的正知正見來比對出原作者所要表達的深層意涵。本文採用兼具文獻學和哲學方法的優點，參考當代學者傅偉勳先生所提倡的「創造性詮釋」之原則，應用「層面分析法」，作為本文論述與探討的主要依據。至於研究架構則分為緒論、莊子無的思想與形成原因、莊子無的思想與人格養成、莊子無的思想與智慧展現、結論等共五章篇幅，加以要略分述。

〈第二章〉，分別從莊學產生的歷史背景、莊學建立的思想來源、莊學奠定的義理特色三個面向來探討莊子無的思想與形成原因。周朝的禮制粲然明備，郁郁乎文哉，它是很清楚的。但是西周的典章制度傳了三百年之後，在社會變遷與人心失落的影響之下，到了春秋時代，已然失去了社會規範及人間秩序的權威，導致社會問題叢生，牟宗三先生稱它為「周文疲弊」。蓋周公所訂的樂典章制度，到了春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子。因此，周文的禮樂典制度都成了外在的、形式的沒有真正生命的禮樂，也就是窒息生命的桎梏。周文疲弊是當時的時代問題，它不僅僅是制度問題，更是生命無法安頓的實踐問題。道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，一有為就是造作。照道家來看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。莊子生長於戰國時代，了然於周文疲弊的當代問題，更深知一些繁文縟節帶來無謂的束縛。

老子以「無」為道，凡聖人體道即是體無，即道即是無，即是主觀修養的工夫與境界。守道即是守無，也亦是守德，道與德實無二致，將德的概念視為對元德的重建和回歸實踐與表現，以分解說時有道有德，實質言之，道即是德、即是無、即是主觀修養之工夫與境界。

莊子承繼老子的思想，莊子以「無」思想的開顯出其逍遙解放，莊子追求的不離生命的本真，他的行事風格處處充滿逍遙解放的精神和幽默感，更用解構去執的人生啟示來接納天下蒼生的感同身受，莊子以無待、無己、逍遙解放來化解一切的造作虛偽和依賴，讓自己從情枷慾鎖中解放出來，亦即是一種「自然」逍遙解放的理想境界。

莊學對於「無」的洞見與老子有其理契和相應，他以「無己」、「無功」、「無待」、「忘」、「化」、……等來詮釋。在《莊子·逍遙遊》開章就言「冥」、說「大」、談「化」來與老子《道德經·第一章》言「道」、說「無」、談「玄」相互輝映，實乃道交感通。莊子對於生命的存在，認為萬物是一共同體；對於人生的態度，是達觀瀟灑的，處處顯示其逍遙解放的人生觀。莊子的立論是以「卮言」為曼衍，以「重言」為真，以「寓言」為廣，他以「卮言」的方式來說明宇宙的本體和大自然的現象，他不以私意成見妄說，他如同大自然的一具發聲器，如實宣洩大自然的事理，就如同漏斗的受水、出水是本一體；在莊學的篇章論述中，更是借用「寓言」和「重言」來闡明事理，「寓言」是藉物立論，「重言」是借重人立論，也即是利用一般人崇拜偶像的觀念，託之立論，在「寓言」和「重言」交替應用下，好讓世人洞見事物背後的真理。莊子除了承襲了老子的究玄論道的學術外，也證成了釋私解蔽的觀念，他不只是老子最佳的代言者，亦是廣大普羅大眾的心靈導師，他不但奠定了自己莊學的義理特色和風格外，也增添了道家的盛況和精彩，更不愧在中華哲學史上與老子並稱為老莊道家，也鞏固了自己在道家的地位。

〈第三章〉，分別從無我之我的至人無己、非功之功的神人無功、不名之名的聖人無名等三個節次來說明莊子無的思想與人格養成。「無己」即是通往「至人」之境界的工夫；「無」是消除自我中心主義，也是化解自我的執著，沒有我與物、主與客的對立關係，能無己才能從識知界與形器界的一切牽連中跳脫開來。就表態而言，「無己」是調語，用以描述「至人」境界。「無己」就是「無待於己」也即是「不仗恃自己」或「不炫耀自己」，是去除「我執」、「我慢」的「自我中心主義」，其過程是經由「忘」的工夫來化解、消融自我執著與造作的假「我」，才能體現無私無欲真實的「我」，以「無己」的真實修養工夫來達到無待逍遙的精神理境。《莊子·逍遙遊》中「化而為鳥，其名為鵬」，將鯤從至小說成至大，以極小大之致以明性分之適。其「化」是質超拔的「化」，而非體中量的「化」，其過程是透過「積厚」的養成工夫去轉化，「積厚」即是「無」的修養工夫。也是一種澄淨和昇華的德性成長。莊子思想的中心，一是無執無所據的自由自在，一是反對人為順應自然。「自然」等同於「道」，對「道」有所感通時，也即是對「自然」的證成，認為順應自然，以順物、無為來保證天地萬物的存在，無為自化也就是保全天地萬物的自然和諧。

其次「無功」即是神人乃透過「無」的修持實踐，而達成其功夫境界。神人能逍遙自在也是要經過「無」的工夫養成，而「無」即是「忘」的修養工夫，始能成就其「無功」。「無功」並非一無成就，相反的是指無可名之最偉大成就，同時也是成就功績而不執著於其功績，以謙讓不爭、虛懷若谷來顯示其應世的態度。老子以「上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。」〈《道德經·第八章》〉「幾」是近之意，水以「有」利益天地萬物，又以「無」處以卑下不居功，神人之功宛如水善利萬物雖「有」，但又不居其功的「無」，故幾於「道」。在莊學《莊子·應帝王》中「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」莊子借由陽子居與老子的虛擬對話來描述明王之治，明王亦是神人的具體表現。在莊子心

目中神人是以「無」的工夫境界是處於卑下不居功、不執著於己功，神人是既有成就天地萬物的無限功德，但又不執著於己功，其非選擇性之功，故終能與天地萬物合而為一。

道家的哲學是以「無」為本，道家的「生」是「不生之生」，「不生之生」即是一種不操縱、不駕馭，讓開一步，使天地萬物自自然然的生，自自然然的滅。就如王弼所注：「不禁其性，不塞其源」，此「不生之生」，是一種境界型態，也就是非創造性。道家要我們不要把生命侷限於橫切面的時空裡，而是要自己的生命縱貫連通，如此才能真正擴大自己的生命，並與古之經典相應，進而與自然渾而合一，順應自然就是道，而冥合「道」者，也就是「神人」。在莊子的心目中神人是不執著於己功，而與天地萬物合而為一的非創造之功。

「神人」在莊學中乃是代表人格的最高理境，其功夫乃在於「無」，也即是透過「無」的功夫修持，去除我執、化解我私，才能達到「無己」的工夫境界。《莊子·大宗師》云：「吾師乎！吾師乎！蘊萬物而不為義，澤其萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所遊已！」也就是放下自我，始能臻於不執著於功績的「神人無功」非侷限性之功。

復次，「無名」即是聖人透過「無」修持實踐，而達成其功夫境界。在道家眼中「聖人」的盛名，惟有透過「無」的忘掉、化解，消弭盛名於執著之中，那才能真正能顯示其不名之名的聖名。「無名無實」，乃是道家透過「無」的功夫修持，忘卻、化解、不執著於自己的「聖名」。也就是「有而不有，無而不無」，亦是「有即是無，無即是有」。能忘卻、去掉實有而虛無的世俗虛名，也只有在謙遜不執著於名時，才能成就永垂不朽的聖名。

「無」的處事方法或態度，其最高指導原則，便是「無為」。「無為」並不是什麼都不為，而是無心的為，自然的為；「無不為」則是落實於人間政治靈活

無執的應世智慧。「無為」是「無」，是道之體；「無不為」是「有」，是道之用；以體為用，化用為體，體用一如。無為之為，即是不妄作主張，讓天地萬物自然發展，使萬物適得其所、各適其生。

〈第四章〉，分別從淨化成心的理想生活、生命理境的無限大用、生命智慧的無限開展，來呈顯莊子無的思想與智慧展現。淨化成心的理想生活在於心齋與坐忘，心齋妙道在於集於虛心。莊子的「心齋」也是「虛靜」的工夫，也即是以「無」的工夫去化解感官心知的外緣塵染，也就是去除一切的執著與造作，以「虛一」而靜的修持工夫與「無」、「道」冥合為一。「坐忘」即是以「無」的實踐工夫，擺脫成心的種種有形有相計度預謀的虛偽造作和分別妄執，以回歸靈台心的虛靜明覺，而通於大道的觀照覺明。莊子的「坐忘」並不是喪失記憶，而是通透世間、了然世俗的大智慧，它是將一切世間的得失、利害、毀譽、功過等皆能看得開，放得下的真工夫修養，如此之「沖虛的玄德」，無疑是大智慧的具體展現。

「沖虛」，即是擺脫世俗「善」與「惡」的束縛，換言之，就是要從世俗虛仁偽義道德價值的規範中跳脫出來，以「致柔」的身段任順自然才是養生之道。庖丁解牛雖是一則很短的寓言，但莊子借由庖丁解牛之方，來突顯「道」比「技」更勝一籌，以明養生之理，再由養生之理暗喻處世之道。一個體道之人，除了用「無」的作用工夫淨化成心，以沖虛致柔的處世態度，遊走於複雜世間名利與權勢的糾纏困局之中，消弭一切彼此對立的緊張關係，使境智合冥，臻於不一不異，也只有以大智若愚的應世之道，如此才能悠遊逍遙於人世之間。

貴真見德也是莊子哲學的思想中心，它是透過「無」的實踐工夫，在去除我執、化掉我私，通過蕩相遣執、解黏去縛以體道證真之後，能達到無己、無功、無名、無待，能與天地萬物融合為一，而回到原生命的本真，也就是「真人」。亦即是體、相、用俱全所開展出的智慧體現，在莊書中描述的至人、神人、聖人、真人，此四者皆是經過「無」的修持涵養所展現的「理想人格」代表。

復次，生命理境的無限大用，是以「無」全方位的視野，上而無上、下而無下、外而無外、內而無內、大而無大、小而無小，來打破一般人習於為性「直線式思考」「有用」的「有蓬之心」之外，莊子更提醒世人要用「圓周性思考」的智慧去觀照「有用」的反面「無用」也有其「大用」，以開展生命智慧「無」的無限大用。

生死觀和解脫觀在莊子的哲學占有很重的份量。在莊子的體悟個體的生死，本「無」生、本「無」形、也本「無」氣，生命只不過是天地元氣的聚散，自然而來，自然而去。猶如一年四季春、夏、秋、冬氣節的循環變化一樣，順時而來，順時而去如此一般的自然來去。莊子是從澈底的「生死」根本問題下手，也就是以「無」的養成修持工夫，從認識生死、了然生死、通透生死，把人的思想觀念從層層的束縛當中跳脫出來，釋然「生死自在」的豁達，才能消弭肉體之痛、解脫精神之苦，徹底通達、逍遙自在游刃於人生的旅程中。

「自然無心」並非指外在的「自然世界」，而是內證內明的「自然境界」，自然即是道，亦即是無，無以道為體，道生萬物即是體無用有，換言之，就是以自然無心成全了自我，也保住了天地萬物。「自然無心」落實於日常生活的德性修養上，也就是「無」的智慧展現。

最後，生命智慧的無限開展，是呈顯莊子無的思想與智慧的具體展現。其功夫顯現於日常生活中亦是「勝物不傷」、「成和之修」、「逍遙至樂」智德圓融、自由自在的境界。莊子以「勝物不傷」用鏡來做比喻，物有去來而鏡無迎送，「勝物不傷」也即是「無心」，「無心」亦是「無我」或「無執」最恰當不過了。對內無執，對外無礙的心境，心知無執著則無窮盡，即是隨順大化，讓天下萬物以最真實美好的一面呈現出來，也是莊子無的思想生命智慧具體的展現。

「成和之修」乃是一個自然無為的體道之士，所必有淑世的情愫大願，其內在的根源在於「德」，也即是不離常道常德，淑世必須先淑人，淑人必須先淑己，淑己必須先淑心，外王事業必須植根，奠基於內聖的修養。一個上德之人，乃是以「無」的修持工夫養成，「無」的工夫表現於日常生活中就是「和」，「和」即是和諧、和合之意。對待天地萬物永遠含攝寬待，永遠謙沖為懷，一切不可得不起執，遇事不固執己見，對己而言不會患得患失忐忑不安，對他人而言不起我是彼非的對立相，能以包容並蓄、多元共存的心態去接納一切的天地萬物，使之復歸到本根。本根亦是明瞭天地常德，順應自然所展現出來心含太虛的雍容大度，其工夫展現於日常生活中渾然與道冥合為一。即是莊子無的思想生命智慧具體的展現。

「逍遙至樂」是一種生命智慧無限的開展，它也是透過「無」的工夫養成後所呈現出來無拘無束、自由自在的精神超拔具體的表現。「逍遙至樂」是莊子「忘」的工夫展現，也是「越」工夫修持的超拔，更是德性「積厚」的轉變。它是透過「無」的修養工夫來化除一切有待於無待、化有執於無執、化有身於無身，返樸歸真、超逸脫俗，爾後才能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也，渾然與天地並生，與萬物合一，達到「至人无己，神人无功，聖人无名」。一切隨乘，一切隨御，以至臻於無所乘、無所御，悠遊於無窮無待的智德圓融、自由自在的逍遙至樂之境。

吾等常思考著：「生從何來？」、「死從何去？」、「人生的意義為何？」、「人生的價值何在？」。難道人生只為了滿足五色、五音、五味的官能的享受？馳騁畋獵於功、名、利、祿、權、勢、尊、位……等種種桎梏的束縛？而放任於人文精神和倫理道德的淪喪乎？

筆者在中年之後有幸拜讀老莊學說後，讚嘆古聖先哲能在二千餘年前無私地，將畢生所了悟的人生智慧寶藏傳遞下來。為了感念古聖先哲的恩德，筆者試願將所學於古聖先哲之學說，盡己微薄之力，宣揚於當今逐物塵勞的濁亂之世，雖自嘆宛如細石投擲於江河、燕雀孤鳴於森林，但祈願能以微波的漣漪、細嫩的鷲音，在飯後茶餘閒暇之時，喚起吾等世人共同的注視和省思。



參考書目

一、古典文獻（略依年代順序排列）

- 漢·司馬遷《史記》，臺北市：天工書局，1985年。
- 漢·河上公《老子章句》，福州：福建人民出版社，2008年。
- 魏·王弼《老子注》，臺北市：學海出版社，1994年。
- 劉義慶著、劉孝標注《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2007年。
- 宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 明·陸西星《莊子南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年。
- 明·陸長庚《老子道德經玄覽》，臺北市：藝文印書館，1965年。
- 明·焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 明·焦竑《莊子翼》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 明·憨山大師《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。
- 清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北市，里仁書局，1984年。
- 清·林雲銘《莊子因》，臺北市，芳文印書館，1972年。
- 清·陳壽昌《南華真經正義》，臺北市：新天地書局，1977年。
- 清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北市，華正書局，1982年。
- 清·郭慶藩撰、王孝魚點校《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989年。
- 清·王先謙《莊子集解》〈莊子集解內篇補正〉，臺北市，文津出版社，1988年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美《中國人生哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，2005年。
- 王邦雄《中國哲學論集》，臺北市：台灣學生書局，1983年。
- 王邦雄《緣與命》，臺北市：漢光文化公司，1986年。
- 王邦雄《老子道》，臺北市：漢藝色研文化公司，2005年。
- 王邦雄《莊子道》，臺北市：里仁書局，2011年。
- 王邦雄《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，2006年。
- 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 王邦雄／等《中國哲學史》（上），臺北市：里仁書局，2014年。
- 王邦雄／等《中國哲學史》（下），臺北市：里仁書局，2014年。
- 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2014年。
- 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年。
- 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年。
- 王 凱《逍遙游》，武漢：武漢大學出版社，2003年。
- 王德有《莊子神遊》，香港：中華書局，2003年。
- 周啟成《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，2009年。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北市：台灣學生書局，1998年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2002年。
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北市：台灣學生書局，2002年。
- 牟宗三《圓善論》，臺北市：台灣學生書局，2010年。
- 牟宗三《佛性與般若》上冊，臺北市：台灣學生書局，2011年。
- 牟宗三《佛性與般若》下冊，臺北市：台灣學生書局，2011年。
- 余培林《新譯老子讀本》，臺北市：三民書局，2013年。

- 李滌生《荀子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，2000年。
- 李日章《莊子逍遙境的理與外》，高雄市：麗文文化公司，2000年。
- 吳 怡《老子解義》，臺北市：三民書局，2013年。
- 吳 怡《莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。
- 吳 怡《中國哲學的生命和方法》，臺北市：東大圖書公司，1994年。
- 吳 怡《逍遙的莊子》，臺北市：三民書局，2009年。
- 吳 怡《禪與老莊》，臺北市：三民書局，2015。
- 吳 怡《哲學演講錄》，臺北市：東大圖書公司，2015年。
- 吳光明《莊子西翼》，臺北市：東大圖書公司，2015年。
- 吳汝鈞《中國佛教的現代詮釋》，臺北市：文津出版社，1995年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北市：文津出版社，1998年。
- 金白鉉《莊子哲學中天人之際研究》，臺北市：文史哲出版社，1986年。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《人生之體驗》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 唐君毅《人生之體驗續編》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1997年。
- 高齡芬《王弼老學之研究》，臺北市：文津出版社，1992年。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年。
- 崔宜明《生存與智慧莊子哲學的現代闡釋》，上海：上海人民出版社，1977年。
- 孫吉志《莊子的生命體驗與倫理實踐》，新北市：花木蘭文化出版社，2012年。
- 陳鼓應《莊子今註今譯》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，1985年。
- 陳鼓應《莊子今註今譯》下冊，臺北市：臺灣商務印書館，1985年。

- 陳鼓應《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應《老子今註今譯及評介（修訂版）》，臺北市：臺灣商務印書館，1977年。
- 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北市：五南圖書出版公司，2006年。
- 陳鼓應《管子四篇詮釋》，臺北市：三民書局，2007年。
- 陳鼓應、蔣麗梅《莊子》，香港，中華書局，2013年。
- 陳鼓應《道家的人文精神》，臺北市：臺灣商務印書館，2013年。
- 陳鼓應《老子今註今譯及評介》，臺北市：臺灣商務印書館，2014年。
- 陳德和《從莊子思想詮詁莊子外雜篇的生命哲學》，臺北市：文史哲出版社，1993年。
- 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 陳德和《臺灣教育哲學論》，臺北市：文史哲出版社，2015年。
- 陳知青《老莊思想粹誦》，新北市：頂淵文化公司，2006年。
- 黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2011年。
- 歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》，里仁書局，1992年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。
- 傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》，臺北市：東大圖書，1986年。
- 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，1993年。
- 蔡仁厚《中國哲學史》，臺北市：臺灣學生書局，2011年。
- 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。
- 謝冰瑩/等《新譯四書讀本》，臺北市：三民書局，1991年。
- 蘇雪林《楚騷新詁》，臺北市：國立編譯館，1988年。
- 藍海文《今本楚辭》，臺北市：文史哲出版社，1991年。
- Viktor E. Frankl** 著、趙可式、沈錦惠合譯《活出意義來---從集中營說到存在主義》，臺北市：光啟文化，2012年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

李煥明〈莊子的生死觀〉，中華民國老莊學會《第一次世界道學會議、第四屆國際易學大會會前論文集（1）》，1988年1月。

吳建明〈海德格與莊子之生死觀比較研究〉，《人文研究期刊》第3期，2007年12月。

宋榮培〈《老子》當中「無」的形而上學以及「無為」政治學的二重性〉，《鵝湖月刊》第439期，2012年1月。

沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷第6期，1987年6月。

唐經欽〈《莊子·逍遙遊》之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啟發〉，《中國文化月刊》第304期，2006年4月。

浦忠成〈魏晉時期經學之轉化〉，《鵝湖月刊》第185期，1990年11月。

黃潔莉〈《莊子·逍遙遊》之藝術精神〉，《哲學與文化》；第33卷第5期 2006年5月。

商原李剛，〈從〈逍遙遊〉看《莊子》的遊世主義及其現代意義〉，《長安大學學報（社會科學版）》，2002年第1期，2002年7月。

傅佩榮〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》第15卷第1期，1988年1月。曾春海，〈傅山對郭象《莊子·逍遙遊》詮解的評論〉，《哲學與文化》，第35卷第3期，2008年3月。

程兆熊〈老莊思想與現代社會〉，中華民國老莊學會《第一次世界道學會議、第四屆國際易學大會會後論文集》，1988年1月。

楊儒賓〈從「以體合心」到「遊乎一氣」：論莊子真人境界的形體基礎〉，東海大學文學院（第一屆中國思想史研討會論文集），1989年，12月。

鄔昆如〈道家生命哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第18卷第2&3期，1991年2月。

鄔昆如〈莊子的生死觀〉，《哲學與文化》第21卷第7期，1994年7月。

- 趙亮，〈從〈逍遙遊〉中看《莊子》的“遊”與“自由”關係〉，河北大學，北方文學（中旬刊）第11期，2013年4月。
- 劉光義，〈釋《莊子·逍遙遊》塵垢秕糠將猶陶鑄堯舜者之義〉，《哲學與文化》；第19卷第12期，1992年12月。
- 陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月。
- 陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010比較哲學學術研討會，生命學問與生命教育」，2010年5月。
- 陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第406期，2009年4月。
- 陳德和〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。
- 陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性與圓融性〉，《鵝湖月刊》第219期，1993年9月。
- 陳德和〈試論道的雙重性——道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991年3月。
- 陳政揚〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第290期，1999年8月。
- 陳政揚〈論生命的有待與超拔以莊子「形」概念為中心〉，《揭諦》第16期，2009年2月。
- 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月。
- 譚明冉《莊子、王夫之逍遙觀之異同》，《哲學與文化》，第32卷第10期 2005年10月。

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

王櫻芬《《莊子·逍遙遊》研究》，國立中正大學中國文學系碩士論文，1998年。

王秋月《莊子〈逍遙遊〉及其在當代生命教育上之例證》，華梵大學哲學系碩士論文，2012年。

卞吾元《莊子逍遙至樂思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

田若屏《莊子「無待」思想之生命教育蘊義》，國立東華大學教育研究所碩士論文，2003年。

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

李霆威《《莊子·逍遙遊》之義理解析與書寫特質》，國立中興大學中國文學系碩士論文，2014年。

李玫芳《莊子人生哲學研究》，輔仁大學哲學系研究所碩士論文，1991年。

李涵芄《莊子生死慧之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

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

卓玉芳《莊子內七篇真人觀之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2015年。

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

施美齡《從莊子的生死觀談人生智慧》，輔仁大學哲學系碩士論文，2004年。

許美妍《莊子生死觀的哲學諮商與悲傷輔導》，華梵大學哲學系碩士論文，2013年。

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

郭冠麟《論莊子哲學中的「生」與「死」》，輔仁大學哲學系碩士論文，2004年。

郭月貴《莊子·逍遙遊析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2013年。

曾明泉《莊子人生哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1985年。

張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2012年。

溫彥南《《莊子·逍遙遊》的隱喻學》，玄奘大學中國語文學系碩士論文，2011年。

楊鳳燕《《莊子·逍遙遊》篇中的寓言本旨和現代意義》，國立中央大學中國文學系碩士論文，2006年。

蔣淑珍《成玄英與郭象對《莊子·逍遙遊》詮釋之比較研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2000年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

陳建銘《《莊子·養生主》教育實踐——以當前國中校園為例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014年。

賴美鳳《《莊子·大宗師》論「道」的生命哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2014年。

錢炤穎《莊子自然思想的生命哲學——以莊子內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

蘇慧萍《老、莊生死觀研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2001年。