

南 華 大 學
哲學與生命教育學系碩士論文

《莊子·庚桑楚》思想研究

A Study on The Thoughts of Zhuangzi' s essay
engsangchu



研 究 生：李麗鳳 撰

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 百 零 貳 年 十 二 月 十 二 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

《莊子·庚桑楚》思想研究

研究生： 李麗鳳

經考試合格特此證明

口試委員： 劉錦賢
謝君直
陳章錫

指導教授： 陳章錫

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 102 年 12 月 4 日

誌謝

本論文首先要感謝恩師陳教授章錫在哲學領域上的啓蒙，以及在研究方向和研究方法上的指導和鼓勵，謹致上最深之謝忱。

在陳老師細心的教導下，讓我孜孜不倦著手寫論文，有如倒吃甘蔗、漸入佳境之感；而老師在哲學上的深厚學養，帶領我探索哲學的殿堂，在他不厭其煩的諄諄教誨之下，我得以由哲學的門外漢，到逐漸能了解哲學奧妙迷人之處。這都要感謝陳老師的教誨！

完成論文要感謝的人很多，在此我要感謝家人的支持與體諒。當我心情不好時，外子總是拉著我去郊外爬爬山，更甚者帶我去跑馬拉松，使我心頭上沈重的壓力得以抒發；我的父母，也時常拿他們種田的辛苦來予我勉勵：「只要每天勤加灌溉，一定會有收成」，如果不是父母、外子的鼓勵，我想我可能早已放棄。

最後，謹以此論文獻給我最親愛的父母、家人、陳老師、指導過我的老師以及朋友，並敬請學者前輩及同道指正。

摘要

本論文以《莊子·庚桑楚》思想研究為研究主題，為了清晰、明確的陳述論題，在研究進路上先從可信的文獻逐次的探討其義理，在論述中，力求分析的結論能還原至文獻脈絡中，避免落入斷章取義之途。再從莊書文章中，探討《莊子·庚桑楚》思想的理論基礎，上溯老子的思想淵源。

本論文分五章論述，第一章緒論，說明本論文研究動機與目的、研究方法與文獻探討；第二章藉由《莊子》一書，了解莊子的一生及其時代背景：當時政治的紛亂，社會的紊亂，諸侯們急功近利、貪婪無恥、禮信喪盡、風紀蕩然，造成社會道德的墮落。莊子雖過得潦倒不堪，他仍視之為自然，坦然以對。接著說明《莊子·庚桑楚》對《莊子·內七篇》的印證，找出聖人入道的工夫、心齋、坐忘、乘物遊心、忘形而德全、莫若以明、無用之用、明王之治等重要觀點，來闡述〈庚桑楚〉中印證的事項；第三章論述《莊子·庚桑楚》思想的詮釋，提出了道家自然無為的天道觀、休乎天鈞的養生觀、安定無為的心性觀、保身全性觀；第四章探討〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義，文中提到了養生之道、順應自然、緣督為經、安時而處順、無為而治的思想特色及價值。現代意義則包括了：安之若命、坦然面對生死變化、豁達人生之意義；第五章結論與展望前四章有關莊子思想，肯定莊子思想賦予現代之意義，最後，筆者以《莊子·庚桑楚》思想研究之歷程與省思，及論文未來發展，作為結語。

依此，期盼吾人能學習莊子安之若命的智慧及工夫修養，做好當下自身的反省與自覺，進而締造一個自然和諧的社會。

關鍵詞：莊子、庚桑楚、自然無為、休乎天鈞、養生之道、保身全性觀

目次

目次	I
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究材料及文獻探討	3
一、研究材料	3
二、文獻探討	4
第三節 研究方法與架構	10
一、研究方法	10
二、研究結構	11
第二章 《莊子·庚桑楚》思想的理論基礎	13
第一節 莊子其人其書及時代背景	13
一、莊子其人其書	13
二、時代背景	16
第二節 《莊子·庚桑楚》的思想淵源	22
一、道家老子思想	23
二、《莊子·庚桑楚》對老子思想之開展	25
第三節 《莊子·庚桑楚》對《莊子·內七篇》的印證	28
一、莊子的天道思想	29
二、莊子的修身養性思想	37
三、莊子的萬物生成與變化	46
四、莊子的政治思想	50
第三章 〈庚桑楚〉思想的詮釋	54
第一節 道家自然無爲的天道觀	54
一、養生要以無爲思想作基礎	54

二、春生秋成和至人	57
三、才能有大小之分	62
四、南榮越苦於三對矛盾	65
五、衛生之經	67
第二節 道家休乎天均的養生觀	70
一、休乎天鈞	70
二、慎獨	76
三、內心和品德修養	77
第三節 道家安定無為的心性觀	81
一、道的特質	82
二、天門	84
三、古代智士與修道士	87
四、人世間本無是非	93
第四節 道家保身全性觀	96
一、至禮、至仁是沒有人我之分	96
二、擾亂人心的二十四種因素	97
三、依道的行爲	100
四、籠絡做局	102
五、聖人之道	104
第四章 〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義	108
第一節 〈庚桑楚〉的思想特色及價值	108
一、養生之道	108
二、順應自然及緣督爲經	112
三、安時而處順	114

四、無爲而治·····	117
第二節 〈庚桑楚〉思想的現代意義·····	121
一、安之若命之啓示·····	121
二、坦然面對生死變化之啓示·····	128
三、豁達人生之啓示·····	130
第五章 結論與展望·····	133
參考書目 ·····	136



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

本文以《莊子》雜篇〈庚桑楚〉為研究主軸，內容主要探討如何識道和悟道的問題，它一方面闡述道貫通一切等特質，宇宙本為無有等道理，宇宙變化無盡，世界自是暗昧，作為人，應無為無心，物我皆忘，才是同乎天和。是非、榮辱、賢愚、生死之別，皆出自人為，馳心於此，不但不能養心順性，且自己和他人也招致牽累與憂患。除此之外，我們也發現，其文章中，大量引用和發揮《老子》的言論和觀點，如《老子·第十七章》：「功成事遂，百姓皆謂：『我自然。』」；《老子·第二章》：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭」；《老子·第三章》：「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。使夫知者不敢為也，為無為，則無不治。」再加上《莊子·內七篇》中印證的觀點和現有的學術研究及學者著作，卻未曾有以〈庚桑楚〉一篇當作全文探討主軸者，這也是本文撰寫的主要研究動機之一。

牟宗三先生說：「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。」¹哲學是探求人生究竟的一種學問，大凡人生問題層出不窮，不如意事十常八九，這便是人生的困境；而人生的困境就要有一套為人之道的人生哲學加以因應才得圓滿安心。

顏崑陽先生說：「先哲們都以一雙憂患的眼睛凝視著苦難的人生，從而去思索解決人生苦難的道理。老子如此，孔子如此，墨子如此，孟子如此，荀子如此，而莊子亦復如此。不管他們提出的道理多麼歧異，其欲超脫此生此世的悲苦，彌補此生此世的缺憾，而致吾人內在的心靈與外在的生活於美善的境地，這層理想

¹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁15。

則無二樣。」²人生的意義究竟為何？其價值何在？莊子對人生有何獨特的看法？這是我研讀《莊子》及其外雜篇後，針對個人養生及其修養和人生哲學議題所引發本文撰寫的主要研究動機之二。

《莊子》成書迄今兩千餘年，莊子是道家思想的一位奇人，也是晚周思想界裡的重要人物。〈逍遙遊〉的自由無待境界，是莊書內篇第一章重要的中心思維，「〈逍遙遊〉的「逍」是消解、「遙」是遠大，消解形軀的束縛，與心知的限定，生命就可以解除忌諱憂慮，人間頓成空闊無邊，何處而不可遊？逍是工夫，遙是境界，遊是人生的自在自得。」³換句話說，逍遙遊是以「無己」的工夫證成「無己」的臻極境界。莊子成長在社會動盪不安的時代，在此紛亂之世，孔孟以仁義禮樂救世，墨子以兼愛奔走於諸國間，但效果皆有限，而一些巧言善辯者，更是為莊子所棄，他否定爭辯的價值，而主張「去知」，以消融的方法消解爭論，達天下大治。⁴莊子強調「清靜無為，無是無非，無善無惡，無生無死」的虛靜生活。他的人生哲學是依乎天理，因其因然，是其所以是，非其所以非，雖知不可奈何而安之若命，一切隨順因應；認為仁義禮智之繁文縟節與陋規，傷了生命的本質，因為周文疲弊，他提出的方式，是以「坐忘」、「心齋」、「吾喪我」、等修養工夫，他強調讓一切反樸歸真，這種生活態度是基於他對生命的熱愛，而不是純然一種自我封閉與相對立的生活態度，換句話說是一種對生活世界有著敏銳的觀察，透過摒棄感官知覺的有限性，而超越自我，以無執無偏的心靈體悟與實踐，與天地萬物齊一。

此論文中，「養生」一詞是莊子所注重的觀念，莊子延續老子「自然」、「無為」、「虛靜」、「守柔」思想，針對生命歷程當中所發生的困擾，提出更具體、

²顏崑陽，《莊子的寓言世界》，臺北，漢藝色研文化事業，2005年，頁8。

³胡楚生，《老莊研究》，臺北，臺灣學生書局，1992年，頁153。

⁴莊子與儒、墨兩家對所辯論課題解決的方式是不同的，莊子主張「和之以是非而休乎天鈞」（〈齊物論〉），莊子並未另設立一客觀標準來看所辯論之是非。誠如唐君毅先生所說：「墨子與莊子之觀念不同，乃在墨子是以辯論之問題，為一客觀之問題，最後可由吾人之言，是否當於一客觀之標準，以決定是非。而莊子則以辯論之問題，乃恆原自人之主觀之成心所向之異而生。故不能真有一客觀之標準，以決定是非。因人即有一客觀之標準，尙有此標準是否真為辯論雙方所同意之問題。同意與否仍為人主觀之事。」見唐君毅，《唐君毅全集中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1978年，頁255。

普遍化的實踐觀，由二本經典當中可以發現，雖然在語脈的使用上仍有不同之處⁵，但，如牟宗三先生所說：「老子與莊子，在義理骨幹上，是屬於同一系統。」⁶因此，在本文研究上，亦依循老子、莊子在思想內涵上是有所延續的思想理路作論述。

第二節 研究材料及文獻探討

一、 研究材料

本論文的研究範圍在於《莊子·庚桑楚》的思想，以《莊子》的原典為主，參照各學者義理的詮釋，以及相關的專書，也參考學者於期刊上所發表的論文，作為參考依據。

莊子其書，依據《莊子及其文學》中黃錦鉉先生所敘述的看法為：

漢書藝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，像崔譔注是十卷二十七篇，內篇八，外篇二十。向秀注是二十六篇，都沒有雜篇，這許多本子，都已經失傳了。不能夠了解其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象的本子，共十卷三十三篇，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

⁵牟宗三《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年8月，頁172-175。

牟先生於《才性與玄理》一書中提出三項老子與莊子差別之處：

- (一)、兩者之風格有異：牟先生指出，老子文字內容較為「沉潛而堅實」，用詞的意境深遠、字句皆觸發自省的思維；而莊子則「顯豁而透脫」，牟先生解此為「淺深隱顯融而為一」、「體用綱維化而為一」。
- (二)、表達方式有異：老子採取分解的講法，莊子採取描述的講法。牟先生研究說明對於道之本體論的體悟、道整宇宙論的體悟、道之修養工夫上的體悟三者而言，老子將其分別而論說(如：「道生一、二、三」、「道可道，非常道」、「道生之、德畜之」、...等。)，莊子則將其合而為一、詭辭為用。
- (三)、義理之形態有異：道，在老子語中帶有客觀性、實體性、實現性等姿態的展現，而莊子則對此三性消化而泯之，轉而為主觀之境界。

⁶牟宗三《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年8月，頁172。

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。⁷

《莊子》五十二篇本在漢代可能是通行本，和晉代郭象《莊子注》不同。後漢高誘注《呂氏春秋·必己》說：「莊子名周，宋之蒙人，輕天下，細萬物，其述尚虛無，著書五十二篇，名之曰《莊子》。」崔譔，晉書無傳，唯《隋書·經籍志》稱其為「東晉議郎」，但《世說新語·文學》注引《向秀別傳》說：「秀游托數賢，蕭屑卒歲，都無所述，唯好《莊子》，聊應崔譔所注，以備遺忘。」崔譔的《莊子》注文在《經典釋文》中有存留，所以他是目前留存魏晉注《莊子》諸家中最早的。⁸

許多學者主張內七篇是莊子本人的思想，其思想前後一致，故推斷為莊子本人所做。其外雜篇則是莊子後學述莊、衍莊集結而成的作品，因此本論文主要以《莊子》雜篇中的〈庚桑楚〉為主軸，另有內七篇、外雜篇作為佐證引述的材料。

本論文採用莊子的原典以通行本郭慶藩的《莊子集釋》為主⁹。老子原典方面，以樓宇烈校釋的《王弼集校釋》¹⁰為主。郭慶藩的《莊子集釋》採用郭象《莊子注》、唐代成玄英《疏》及唐陸德明的《經典釋文》三書的全文及俞樾、王念孫等的訓詁考證，是一本研究莊子思想不可少的參考書；清代王先謙《莊子集解》¹¹，其註解詳盡精闢，用字簡明練達，是研究《莊子》頗具參考價值的注本。

二、 文獻探討

本文研究內容主要是以《莊子·庚桑楚》中所述的衛生之經、養生之道等來探究。嘗試以《莊子》內七篇思想為主，輔以老子思想為輔作連結。本論文的論述重點在探討莊子哲學對現今社會的啟發與應用。

⁷黃錦鉉，《莊子及其文學》，臺北，東大圖書，1977年，頁11。

⁸崔大華，《莊學研究》，臺北，文史哲出版社，1999年，頁68。

⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年。

¹⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年。

¹¹清·王先謙，《莊子集解》，臺北，世界書局，2001年。

（一）、古籍與現代專書

1、清·郭慶藩輯的《莊子集釋》¹²

郭慶藩輯的《莊子集釋》是以內七篇、外、雜篇為內容，《釋文》是以唐·陸德明撰，《疏》是以唐·西華法師成玄英撰，《注》是以河南郭象子玄撰為依據，郭氏在注釋莊子內七篇、外、雜篇前，先有前言，針對研究莊子一書應有的體認，對莊子生平及其學說做梗概介紹，先總論後分論，在每篇開頭先有一段引言有助於對該篇章作重點式的了解，再加上篇章中講述各大段重點，以期對讀者做詳實的解說，發揮其著書之功效。

2、牟宗三之《中國哲學十九講》¹³

《中國哲學十九講》作者以其卓見及嚴謹的思辨，對儒、道、佛等中國哲學史的各家學派思想作有系統的詮釋，其中在第五講「道家玄理之性格」，主要論述道家的「無」是將意念的造作、心理的情緒（如喜怒無常）、自然生命的紛馳，一層一層地往上化掉；第六講「玄理系統之性格—縱貫橫講」，以為客觀的、形式的了解是綱、是經、是縱線；對功夫的了解是維、是緯、是橫線。經緯會合就可以把握住道家玄理之性格。第七講「道之『作用的表象』」則依據道家的理論特色分別加以闡述。

3、牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》¹⁴

此書是參照牟宗三先生的講課內容，經整理重構而成。〈齊物論〉是泯萬差，齊生死，平齊一切價值判斷的差異對比，馳騁玄想，超越一切局部表相的限制。莊子採描述的講法，以卮言、重言、寓言各種方式，隨詭辭為用，化體用為一。此書除作一般文句解疏外，大部分內容屬於義理演析，亦即就原文的哲學含義發揮開展，使其更具統一性與理論性。

¹²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，1980年。

¹³牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，台灣學生書局，1983年。

¹⁴牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，臺北，書林出版，1999年。

4、陳鼓應的《莊子今註今譯》¹⁵《老莊新論》¹⁶

陳鼓應《莊子今註今譯》涵蓋莊子內、外、雜各篇章，在各篇開始之際，針對此篇作主旨介紹，又分段落，有益於各段意旨的理解。在各注釋之後，詳加介紹其他學者對其字辭的考據解說。

《老莊新論》言莊子對於時代的災難有痛切的體會，對於知識分子的悲劇命運有敏銳的感受，正因為如此，莊子是整個世界思想史上最深刻的抗議分子，也是古代最具有自由性與民主性的哲學家。

5、徐復觀的《中國人性論史(先秦篇)》¹⁷《中國藝術精神》¹⁸

《中國人性論史》論及的人性論是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞所代表的觀念、思想為其內容，方便讀者對其人性論史之中心思想有明確的認識。

《中國藝術精神》之〈第二章中國藝術精神主體之呈現——莊子的再發現〉，在人的心、性中發掘藝術的根源，把握其精神自由解放的特點，而在此產生許多偉大的作品。於各節設定主題，再依各家思想進行探討，使讀者更明瞭其中之差異。作

者為中國哲學之現代化賦以新的解說，以其更具現代感。

6、王邦雄的《莊子道》¹⁹

作者是一位受儒家洗禮，跨入老莊領域內的學者，其自我領悟的其特色有如作者所說修行人會被經典困住，被工夫套牢，如是修行反成牽累。所謂坐忘，就是忘了工夫，跳開歷程，擺脫經典，境界當下開顯。作者以淺白文句詮釋內七篇之精要，分別為內七篇設定一主題，且以目前社會現象做為解說，讓讀者能迅速進入莊子原典的用意，不失為一重要參考書籍。

7、高柏園的《莊子內七篇思想研究》²⁰

¹⁵陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，2008年。

¹⁶陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，1993年。

¹⁷徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，2007年。

¹⁸徐復觀，《中國藝術精神》，臺北，臺灣學生書局，1966年。

¹⁹王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業，1994年。

²⁰高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年。

作者認為掌握莊子思想自然應以內七篇為主軸，而內七篇的精神無他，即在於一種生命的實踐，它是一種價值與實踐優先的學問。另一方面，莊子之重實踐，又特重痛苦的化除，而以逍遙無待為目標，是以莊子較重心知執著之破除，以顯生命之純樸自然。因此莊子不重在積極地改造世界，而重在對自家生命之修養。

8、吳怡的《莊子內篇解義》²¹

吳怡以內七篇作解義理解析，在原文之後緊接著全文的翻譯，其後的注釋，依據各篇章作篇名的說明，其次鑄鑄眾家解說擇善而從，本書敘述清楚、淺顯，以期為讀者所明瞭。

9、劉榮賢的《莊子外雜篇研究》²²

此書是作者對莊子外雜篇研究論文的總集，其中有莊子思想之引申、黃老思想之發展，甚至也有一些近於老子思想的發揮。

10、陳德和的《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》²³

此書將內篇思想歸諸莊周，而把外雜篇看作是莊子後學的文字結集。綜括道家生命圓現的歷程，作者稱它為「從天人的超越區分到辯證的融合」。分析、歸納老莊原典中關鍵語彙如：道、德、真、常等概念的真切意義，以找尋其中遞嬗推衍的可靠線索。

另外尚有注譯通行本：歐陽景賢及歐陽超的《莊子釋譯》²⁴、王叔岷的《莊子校註》²⁵、黃錦鉉的《新譯莊子讀本》²⁶。以上各家具其特色，為閱讀莊子原典必要的輔助工具書。

(二) 期刊論文

1、陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉²⁷

²¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年。

²²劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版社，2004年。

²³陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年

²⁴歐陽景賢、歐陽超，《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，2001年。

²⁵王叔岷，《莊子校註》，北京，中華書局，2007年。

²⁶黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，1996年。

²⁷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，

作者指出：「《莊子·齊物論》的主要意義，乃在生活世界中向天地人我的真實存在做出印證和宣言：它提醒我們，理當化解自我的偏執與封閉，而以無限寬廣的胸襟氣度，面對千差萬別的事事物物而皆能平等看待之、一致肯定之、共同包容之，最後證成和諧共榮的有情人間，是之謂『天地與我並生而萬物與我為一』。」

2、王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉²⁸

莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們生命中；整個把道家的道、道家的理想、道家的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道吸納入生命中。

3、高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉²⁹

作者認為：莊子的逍遙乃是以無待為主，其論齊物仍是不齊之齊，其坐忘心齋亦皆重離形去知、勿聽耳、心，而唯氣是尚，此中之無、離、去、勿，皆重在一去病之治療，而至人無己、神人無功、聖人無名，更是以此治療為主軸。

4、鍾雲鶯，〈《莊子之夢》探析〉³⁰

在莊子的思想中是藉「夢」闡述其逍遙無為的生命理念。無論夢或覺，都是對生命理想之省悟與思考的過程。莊子論夢乃在如夢的幻影中醒覺，亦從如覺的真實人生作徹底的省思，以合於道的真實無偽、逍遙自然。

（三） 相關學位論文

學界中更有許多前輩撰寫具價值性的論文供吾人參考，皆對本論文有所助益。

1、許雅芳《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》³¹作者認為：「莊子是中

頁 25~44。

²⁸王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖》第 136 期，1986 年 10 月。

²⁹高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖》，第 304 期，10 月。

³⁰鍾雲鶯，〈《莊子之夢》探析〉，《鵝湖》，第 269 期，1997 年 11 月。

³¹許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2006 年。

國偉大的哲學家之一，對生死有深刻的體悟，及獨到與精闢的見解，當他面對妻子死時，猶能「鼓盆而歌」，甚至死後要以「天地為棺槨」，願將自己的屍體為「烏鳶與螻蟻食」，這種生死齊一的坦然與豁達態度，正是生死教育的最佳典範。

2、錢炤穎《莊子自然思想的生命哲學—以莊子內七篇為中心》³²：作者認為：「莊子將老子之思想運用生動情境化的寓言故事作詮釋表達，使得無為、自然的生命內涵更顯得淺顯易懂，也同時讓一般百姓更容易體會及實踐，依前人研究當中，以《莊子》「逍遙」、「心齋」、「坐忘」、「物化」及「內聖外王」等思想為研究主題者居多……，道家『無為』、『心齋』等思想，其基礎觀念仍是以『自然』思想為其重要內涵」，此為本論文參酌的方向。

3、涂宜伶《莊子政治思想研究》³³：作者認為：「莊子的「德治」、「無為」及「無用」等政治智慧探究。借重莊子政治思想來對治當前的政治、教育、文化、經濟等問題」。因此，期盼吾人能學習莊子之政治智慧及工夫修養，做好當下自身的反省與自覺，進而締造一個和諧本真的社會。

4、吳肇嘉《莊子應世思想研究》³⁴：作者認為莊子有一套「化世」的思想建構，並探討此一理論脈絡下的實現型態。研究的進行，首先考察莊子觀念中理想世界的衰亂根源，由此發現「心知」在其中扮演著關鍵的角色。心知的分別執著，道家向來深為警戒，它割裂世界的整體性，而被視為破壞自然和諧的根本原因；因此莊子的工夫實踐，完全在於對治心知。其次，由莊子將「對治心知」作為解決主客觀一切問題的處理方式，可以推論出其存有觀實為「主客合一」的型態。

另有江培詩、徐思琦、林美珍、蘇閔微、紀毓玲、黃瑞珠……等之論文，其關涉於老莊思想、和諧、虛靜、及莊子之修養工夫等，與本論文論述皆有相關之處，都是值得筆者努力學習斟酌之方向。

³²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，2010年。

³³涂宜伶，《莊子政治思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

³⁴吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學研究所博士論文，2008年。

第三節 研究方法與架構

一、研究方法

本論文係以《莊子·庚桑楚》為主要依據，旁及內七篇其他各篇為輔，再以外雜篇為佐例，而一篇論文的好壞決定於研究方法的選擇，因此本文依勞思光的《新編中國哲學史》中所敘及的系統研究法、解析研究法、基源問題分析法，另外還參考傅偉勳的創造性詮釋法。

(一) 系統研究法

勞思光先生說：「所謂系統研究法，就是將所敘述的思想作系統的陳述的方法。」³⁵在本論文第二章「莊子思想的理論基礎」，其中根據文獻記載作為解讀莊子的思想淵源，又加上哲學等思想概念加以整理、分析，以釐清其主要內涵，作為鋪陳本研究問題的脈絡。在《莊子》哲學方面，自古以來，歷代思想家的詮釋和註解，各具特色而自成一學派。為了不受各家立論的影響而回歸到莊子的文本。再擇要閱讀為莊子思想做解說的相關著作。及各有關莊子思想的期刊、論文、書籍等，以歸納莊子的無為、養生觀等。

(二) 解析研究法

「用解析研究法來研究哲學史，基本態度是較客觀的，因為當一個研究者採取解析研究法的時候，他的主要工作是解析以往哲學家所用的詞語及論證的確切意義。」³⁶在第二章「莊子思想的理論基礎」及第三章〈庚桑楚〉思想分析，在引述的文本中因年代久遠有必要對文本作較詳盡分析，以各思想家之解說為參考依據。

另外，筆者也採用高柏園於《中庸形上思想》所說：「所謂詮釋，其基本意

³⁵勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北，三民書局，2011年，頁6。

³⁶勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁10。

義就是根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。」³⁷的詮釋法。綜合言之，筆者在參閱文獻或闡述莊子原典，參考了上述勞思光所提之方法，避免有斷章取義之疑慮。還藉以歷代對《莊子》的注疏，對莊書的思想、哲理、定義進行探討，以期掌握莊書思想的重要意涵。

二、 研究架構

本論文題目為「莊子〈庚桑楚〉的思想研究」，其鑽研的內容，以《莊子·庚桑楚》為首要，內七篇、外、其餘雜篇及儒家著作等為輔助。再則，論及與莊子思想相關之時代思想家、政治家、教育家等互相呼應之重點，對治現代社會之動態及病態，再藉由反觀自省，以求心靈之淨化與生命之安頓。

本論文共分為五章，十二節，共三十六個細目。第一章為緒論，先說明本論文的研究動機與目的、研究材料與文獻探討、研究方法與研究架構。對現代專書、期刊論文及研究老莊歷代大家及前輩們的研究成果作概略的說明，以了解莊子思想及其意涵。

第二章為《莊子·庚桑楚》思想的理論基礎。首先探討莊子其人其書及時代背景和《莊子·庚桑楚》的思想淵源，以了解其所處時代之面貌及莊子思想產生之淵源。再者，找出《莊子·庚桑楚》對《莊子·內七篇》的印證，分別就莊子思想的基本觀點中之天道思想、修身養性思想、萬物生成與變化說、政治思想來加以論述。

第三章為莊子〈庚桑楚〉思想的詮釋。分別為道家自然無為的天道觀、道家休乎天鈞的養生觀、道家安定無為的心性觀、道家保身全性觀。莊子認為這是在講內心和品德修養、宇宙的本體和道的特質、衛生之經等，希望為我們提供心靈

³⁷高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁50。

安頓的方法。

第四章為〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義、對後世之影響。係由第二章所提莊子思想的理論基礎與第三章〈庚桑楚〉思想分析之建立作會通。分別就人的養生之道、面臨生死的安頓、人與人之間相處的心理安適、遭逢困頓之際自我內心的修為、無為而治討論之。從以上的幾個面向以現代人遇到的難題，論述其思想特質、啓示及現代意義。

第五章為結論。主要係針對本論文所闡述的思想作一回顧，肯定莊子思想所賦予後世的省思、影響，及對尚有不足處提出建言，作為本論文之結語。



第二章 《莊子·庚桑楚》思想的理論基礎

本章共分三節，主要探討《莊子·庚桑楚》思想的理論基礎。其分別敘述如下：第一節莊子其人其書及時代背景，第二節《莊子·庚桑楚》的思想淵源，第三節《莊子·庚桑楚》對《莊子·內七篇》的印證，以下分述如下。

第一節 莊子其人其書及時代背景

一、 莊子其人其書

面對《莊子》一書，首先遇到是有關《莊子》的版本問題。唐陸德明於其《經典釋文·莊子音義序錄》中認為，《漢書·藝文志》所說的《莊子》一書，即魏晉時人，司馬彪、孟氏為之作注的版本，這一版本的五十二篇區分為：內篇七、外篇二十八，雜篇十四，解說三。另外，魏晉時人崔譔所注的版本則是十卷二十七篇，計有內篇七，外篇二十；向秀所注的版本則是二十卷二十六篇；以及李頤的《集解》三十卷，三十篇。依此記載可見，不但各書的版本不同，而且連篇章的分法也有差異。據陸德明的解釋，這是因為五十二篇版本的「言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故注者以意去取。」¹可惜的是，這些不同篇章數目的版本皆已失傳亡佚，並不能作為我們研究時的參考。今日我們所能見到《莊子》書，就只剩下郭象所刪定的版本十卷三十三篇：內篇七，外篇十五，雜篇十一。又後世《莊子》之版本不在少數，而對其評論也各有殊異，這都亟待吾人好研莊者，一一去發掘，以還原莊學的原初面貌。唐·西華法師成玄英云：

夫《莊子》者，所以為申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明

¹參酌清·郭慶藩輯，唐陸德明撰，《莊子集釋·經典釋文序錄》，頁 28-29。

獨化之窅冥，鉗捷九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。……所言內篇者，內以待外立名，篇以編簡為義。……內則談於理本，外則語其事迹。……內篇理深，故每於外文別立篇目，郭象仍於題下即注解之，〈逍遙〉、〈齊物〉之類是也。自外篇以去，則取篇首二字為其題目，〈駢拇〉、〈馬蹄〉之類是也。²

依上述成玄英言：得知《莊子》一書，其旨深遠而恬淡，其意寄託於重言玄妙之處，明自生自化之窅冥，其內篇為談論理本為主；外篇乃以記事為主。又篇名之取立，內篇是另立篇名：如〈逍遙〉、〈齊物〉……等；外、雜篇，則以篇首二字為篇名，如〈駢拇〉、〈馬蹄〉……等。因《莊子》外篇中的〈田子方〉、〈知北遊〉及雜篇中的〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉和〈列禦寇〉等篇，確以篇首三字為其篇名，不論以篇首二字或三字為其篇名，皆無妨吾人對於《莊子》一書架構，做初步的了解。而《莊子》全書表達之方式是藉寓言、重言和卮言³等方式表達想法或傳達意念。

《莊子》內七篇，可以說是一個完整的哲學體系，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉，由至人之無己到外則應帝而王，無論其內容與理序，都是一脈相通、相互呼應的。如：褚伯秀說：

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

²引唐西華法師成玄英〈莊子序〉。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁30。

³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》郭象注：「寓言」：寄也，以人不信己，故託之他人，十言而九見信者也；「重言」：為人所重者之言也；「卮言」：「卮」，酒器也。無心之言、支離其言，言無的當，故謂之卮言耳。頁947。

之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。（《莊子翼引》）

4

接著，林西仲先生提及：

〈逍遙遊〉言人心多忸於小成，而貴於大；〈齊物論〉則言人心多泥於己見，而貴於虛；〈養生主〉是說人心多役於外應，而貴於順；〈人間世〉則為入世之法；〈德充符〉即為出世之法；〈大宗師〉談內而可聖；〈應帝王〉則外而可王。此七篇分著之義也。然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此為內七篇相同之理也。（《莊子因》）

5

由上兩段引言可見，上述皆可以說明《莊子》內七篇乃莊子一貫的思想與見解，可認定為莊子所著。至於《莊子》外、雜篇，後世學者則一致認為，其不是出自一人之手筆，非一時之思想，但卻是莊學研究的重要對象之一，它也是從《莊子》到《淮南子》之間道家思想的橋樑。⁶

錢穆先生曾言：「莊周真是一位曠代的大哲人，同時也是一位絕世的大文豪。你只要讀過他的書，他自會說動你的心。他的名字，兩千年來常在人心中。他笑盡罵盡了上下古今舉世的人，但人們越給他笑罵，越會喜歡他。」⁷《莊子》〈天下〉篇裏有段話說：

芴漠無形，變化無常，死與生與，天地竝與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨

⁴褚伯秀，《莊子翼引》之言。轉引黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁13。

⁵林西仲，《莊子因》之言。轉引黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁13。

⁶黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁13、14。

⁷錢穆，《莊老通辨》，臺北，東大圖書，1991年，頁7。

與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瑰瑋而連犴無傷也。其辭雖參差而詼詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。⁸

此在說明了莊子用迂遠無稽的論說，廣大虛無的語言，放曠不著邊際的文辭，時常任意放縱而不黨同伐異，不用一端片面的看法。他的書雖然宏壯奇特，但宛轉說明，不妨害大道。他的言辭雖然虛實不一，但滑稽奇幻可觀。葉海煙先生認為：「莊子在『不譴是非，以與世俗處』的同時，卻又能一心向道，『調適而上遂』乃是全生命的修行。其以『道』為宗，以『道通一切』所展開的無垠天地為生活的場域。他所追求的人格是不離生命本真的，而行事風格則是充滿自由精神與幽默感的，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。」⁹

二、時代背景

莊子的生平，一如其他的道家人物，撲朔迷離，茫昧難知。唯一可以信賴的史傳資料，就在《史記·老子韓非列傳》¹⁰。傳云：

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，然善屬疏離辭，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

⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1098、1099。

⁹葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北，文津出版社，1999 年，頁 11。

¹⁰司馬遷，《史記·老子韓非列傳》，臺北，鼎文書局，1979 年，頁 2143、2144。

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，卿相專位也，子獨不見郊祭之犧牛乎！養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎！子亟去，無污我，我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」

11

此描繪雖然簡短，但已大略地勾勒出莊子的籍貫、年代、學術，表現出其性格與文章風格。然欲究其詳，亦已不可能。關於莊子為蒙人一事，郎擎霄先生有一簡要之說明：「《史記》謂莊子為蒙人，裴駟《史記集解》引《地理志》曰：『蒙縣屬梁國』，陸德明《經典釋文·莊子音義序錄》因之，曰：『梁國蒙縣人也。』尋《春秋》莊公十一年《左傳》：『宋萬弑閔公蒙澤。』賈逵曰：『蒙澤、宋澤名也。』杜預注曰：『蒙澤、宋地，梁國有蒙縣。』蓋杜以蒙於戰國時為宋地，於漢晉為梁國蒙縣。《漢書·地理志》：『梁國領縣八，其三曰蒙。』謂莊子為梁人固當。而自劉向《別錄》云：『宋之蒙人也』，於是班固、高誘、陳振孫、林希逸皆以為蒙屬於宋矣。既以蒙屬宋，則謂莊子為宋人，亦當也。蓋蒙本屬於宋，及宋滅，魏楚與齊爭宋地，或蒙入楚，楚置為蒙縣，漢則屬於梁國歟？莊子之卒，蓋在宋之將亡，則亦為宋人也。」¹²

同時，郎先生亦推定莊子生於周安王十二年至烈王六年之間（西元前390~370），卒於周慎靚王四年至赧王二十五年之間（西元前317-290）。¹³錢穆先生則推斷莊子生於周顯王元年至十年間，卒在周赧二十六年至三十六年間。¹⁴此外，胡適之先生則認為莊子卒於西元前275年左右。¹⁵關於此，黃錦鉉先生在其《新譯

¹¹同上註，頁721-722。

¹²郎擎霄，《莊子學案》臺北，河洛書局，1974年，頁2。

¹³同上注，頁4。

¹⁴錢穆，《先秦諸子繫年》，臺北，東大圖書公司，1986年，卷三，頁269。

¹⁵胡適，《中國古代哲學史》臺北，臺灣商務印書館，1961年卷二，頁109：「我們知道他曾和惠施往來，又知他死在惠施之後。大概他死時當在西曆紀元前二七五左右，正當惠施、公孫龍兩人之間。」

莊子讀本》中有詳細列舉諸家之說，唯仍只能推斷而無法確定。¹⁶以下將就莊子所處的時代環境作一闡述。

（一）政治社會的環境

從西周末年開始，維繫著天下安定、國家發展的禮樂周文，就逐漸失去它的權威性、約束性和正當性，不管是皇親貴族或人民百姓在生活的態度及行為習慣上都因為禮崩樂壞的結果而出現一些動搖，這種情形到了春秋時代益形明顯而嚴重。一般對於這種西周以來所發生的情形，稱之為「周文疲弊」。¹⁷

周文疲弊所導致的直接結果，我們可以用君不君、臣不臣、父不父、子不子來形容，司馬遷在《史記·太史公自序》中曾經說道：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可稱數。」孔子曾在《論語·季氏》中云：

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。¹⁸

到了戰國時代，正是禮樂征伐自大夫出的時代。由於諸侯之間互相兼併，君王與諸侯之間互相爭權，使得攻伐連年，征戰不休。當時「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。」¹⁹對此，莊子有深刻的感觸，猶如他在〈則陽〉中以寓言的方式所描寫的情況：「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」²⁰顯現整個社會體系一片

¹⁶參見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 4-5，又頁 3 云：「莊子的生卒年，也是後世議論沒有決定的問題。」

¹⁷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，所以我叫做『周文疲弊』。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 60。

¹⁸宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2008 年，〈論語集注卷八〉季氏第十六，頁 171

¹⁹宋·朱熹，《四書章句集註》，〈孟子集注卷七·離婁章句上〉，頁 283

²⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》〈則陽〉頁 891、892。

亂象，從下層的老百姓到社會中層及至社會上層人人自危。由於征戰連年，各國國君大量徵兵、橫征暴斂，因而田園荒蕪，民生凋弊，致使人民生活於「仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，兇年不免於死亡」²¹的環境之中。因為君王殘暴，不恤民命，將人命作為征戰與擴展野心的工具，且視民如草芥，使得人民的生命朝不保夕。對此，莊子發出痛絕的控訴，如〈人間世〉中所云：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死；死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣。」又云：「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」²²處在「僅免刑焉」、「禍重乎地」的亂世中，人民必須處處戰戰兢兢，否則隨時會遭致殺戮刑罰。

在這個列國紛爭的時代，諸侯各國均以攻伐為賢，以兼併為務，彼此爭城掠地，積極儲備戰力，故競相講求富國強兵之策。在富國強兵的政策下，君王與政客唯利是圖，整個天下因而瀰漫在功利主義中。當時以利相向的實例隨處可見。如《孟子·梁惠王上》中所云：「孟子見梁惠王。王曰：『叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子對曰：『王何必曰利？亦有仁義而矣。』」²³在重功利的政治環境下，君王力行富國強兵政策，其目的乃在倚靠知識份子的學養以輔佐政務、鞏固政權，逞一己之私利，並不在振興學術，充其量不過是在利用這一群知識份子罷了，無怪乎莊子有「士有道德不能行」之慨，在《莊子·山木》中有云：

莊子衣大布而補之，正廩係履而過魏王。魏王曰：「何先生之僊邪？」莊子曰：「貧也，非僊也。士有道德不能行，僊也；衣弊履穿，貧也，非僊也；此所謂非遭時也。……今處昏上亂相之間，而欲無僊，奚可得也？此

²¹宋·朱熹，《四書章句集註》，〈孟子集注卷一·梁惠王章句上〉，頁 211。

²²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁 132 和 183。

²³王邦雄等著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版，2004 年，頁 254。

比干之見剖心徵也夫！」²⁴

莊子曾穿著破舊不堪的衣服和鞋子見魏王，他一點也不覺得不自然，因為他認為貧窮並不可悲，而最可悲的是「有道德不能行」，又最令人感歎的是「昏上亂相」。執政者卻往往不見及此，而上行下效，難怪世人皆汲汲營營於功名利祿！處在此「昏上亂相」當道的時代，莊子不禁要大嘆「非遭時也」。政治的紛亂，社會的紊亂，繼之而來的必是民心道德的動搖。戰國時代，諸侯們急功近利、貪婪無恥、禮信喪盡、風紀蕩然，造成社會道德的墮落。莊子更進一步揭露當時諸侯的無恥本質，如〈胠篋〉中云：「竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」²⁵偷竊腰帶的人受到重罰，篡奪君位的人反而成了諸侯，在此價值混亂的時代中，出現大盜無罪、小盜受罰的奇怪現象。在這種是非不分，正義不申，治國者上下交征利的時代環境下，人焉能好禮行仁！因此，社會風氣的頹敗，道德的泯滅，實乃勢之所必至。

（二）學術文化的環境

各國為了富國強兵，求才若渴，而為了施展才能的各地人士，也紛紛提出各自的主張。在春秋戰國以前，其具體的展現就是在周朝粲然明備的典章制度上，這一「郁郁乎文哉」的周文體制，成為人安身立命的根本底據。然而到了春秋戰國之時，周文在時代的演進下，已失去了安立世道人心的功能，不能再為人間社會提供行為的價值規範。面對這失序的混亂時代，解決「周文疲弊」所產生的時代危機，尋回價值根源，應是當時諸子共同的時代課題。於是，處士橫議、百家爭鳴的學術活動，也依此展開。

據《莊子·天下》記載，例如宋鉞、尹文。「作為華山之冠以自表，接萬物以別宥為始；語心之容，命之曰心之行，以駟合驩，以調海內，請欲置之以為主。

²⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈山木〉頁 687、688

²⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈胠篋〉頁 350。

見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。」²⁶這派著眼於天下大亂之際要「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內」，其目的在於對上不苛求，對下不違逆眾情，與人和平相處。

彭蒙、田駢、慎到。「公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。」²⁷這派是超然物外而趨向於道，有「齊萬物爲首」的特點。

關尹、老聃。「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。」²⁸物有其時空的限制，所以關尹、老聃「澹然獨與神明居」而「神明」即「道」，方能「不離于宗」、「不離于精」、「不離于真」。

莊周，「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。」²⁹莊子認爲體道主要是克服爲「物蔽」、「物累」的異化，而追求人能進入「道通爲一」的境界。

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

徐復觀先生說：「莊子的時代，世變更爲劇遽。人們對於自然與人生的觀察與體會，也較老子時代更爲深入。莊子便感到一切都在『變』，……他乃主張縱身於萬變之流，與變相冥合，以求得身心的大自由，大自在；他由此而提出了老子所未曾達到的人生境界，如由『忘』、『物化』、『獨化』等概念所表徵的境

²⁶張岱年說：「『語心之容』。「容」是寬容的意思。韓非說宋榮子的一個特點，就是寬容。」章炳麟說：「『聃』借爲『而』。訓『而』爲『黏』，其本字則當作『暱』。」徐復觀先生說：「按『置之』的『之』指上述『心之行』而言。『置』，安也。要求安於心的容受萬物之行，以爲自己行爲之主。」陳鼓應，《莊子今註今譯(修訂本)》，臺北，台灣商務印書館，1999年，頁890-891。

²⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉頁1086。

²⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉頁1093。

²⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉頁1098。

界，以構成他『宏大而辟，深閔而肆』〈天下篇〉的思想構造。」³⁰縱身於萬變之流，與變相冥合，以求得身心的大自由，大自在，正是莊子所期待的自由自適、逍遙無待的心靈境界，陳德和先生說：「莊子的理念顯然就在遮撥一切人爲的意計造作，以凸顯一無適無莫、灑脫自在的意境與生活，並以此灑脫自在之身心如如爲理想的實現和真實的存在。灑脫自在之身心如如依老莊思想的見解，其實就是本然的完整呈現，此乃謂之『自然』同時即是『無待』、也就是『自由』。惟此『自然無待』或『自由自得』若既是價值證成同時也是存在的真實，正足以證明它亦就是道或是道的境界。」³¹人生的苦難就是不能看開一切，而總認爲自己的人爲方法是正確無誤的。殊不知人生之所以你爭我奪就在於私心的爾虞我詐。故莊子尚自然無爲，以無待之心行逍遙自樂於世間也。

第二節 《莊子·庚桑楚》的思想淵源

莊子性好學深思，其思想主要源自於老子。³²由下述引文，就可看出莊子與老子之思想關係匪淺。《莊子·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。³³

從此段引文中，根據張默生先生研究，莊子之意：指大道是真實而有信驗的。它是寂寞無爲，且窈冥無形的。雖可寄言詮理，傳授於人，但此理不比萬物，難以把捉。道乃天地萬物之根本，所以說它是「自本自根」。在天地未生成之前，

³⁰徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 364。

³¹王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，空中大學，2007 年，頁 101。

³²張默生，《莊子新釋》，頁 1。

³³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 246、247。

它早已真實的存在著，它能神能鬼，道，乃先天地生而不為久，長於上古而不為老。³⁴這正如老子云：「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」道為虛實玄妙，不具任何形式，其展現莫測，更無法以語言或文字表達，是一種極玄妙的精神實體。

一、 道家老子思想

道家，其主要代表人物是老子和莊子，道家開山祖是老子。老子的年代在孔墨之後，孟莊之前，身世之謎，充滿神秘色彩。其最大的貢獻：乃在於對於此自然性的天之生成、創造等，提出了新見地，並有系統的詮釋。這才把古代久遠以來的八股、制式等煥然一新地呈現。也因此，中國才出現「形上學」、「宇宙論」等論述。老子的目的，是由人生的要求，逐步向上推進，直到宇宙根源處，將之作為人生安頓之所。如老子在〈第五十一章〉中提出：「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。……生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」

依徐復觀先生的研究：「老子的所謂道，指的是創生宇宙萬物的一種基本動力。……儒家所說的天道，常是從天地運行的法則，及由此法則所發生的功用而言；如『四時行焉，百物生焉』³⁵之類。這種天道，是可由耳目加以仰觀俯察的。但老子之所謂道，卻比這更高一層次，是創生天地的基本動力。這種動力，只能「意想」而『不可得聞見』³⁶所以老子用一個『無』字來作為他所說的道的特性。」

³⁷

世人之所以會有苦痛，都是因為心識執著貪戀於外在的物質欲望，如是縱情慾海之中，而不知回頭。而感官最基本的作用，是人類生存的必要條件。然而如

³⁴張默生，《莊子新釋》，頁 179。

³⁵論語陽貨「子曰：天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」

³⁶《韓非子解老》「故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見…」

³⁷徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北，臺灣商務書館，2007 年，頁 329

果過度追求，終將引人陷入追逐物慾滿足所產生的心識紛紜與生命混亂，這是道家對於生命反省的核心問題。老子提示世人勿沉迷於五色、五音、五味、馳騁田獵、難得之貨等物慾的競逐中。如果對「五色」、「五音」、「五味」、「田獵」、「難得之貨」等等外物之享樂過度追求、貪圖、迷戀，終將致使生命無明、本真迷失，心神不得寧靜，故「是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此」（《道德經·第十二章》）嚴靈峰先生說：「腹易厭足，目好無窮。虛其心，實其腹，則無憂、無欲。此舉目爲例，以概其餘：耳、口、心、身四者；言但求果腹，無令目盲、耳聾、口爽、心狂、行妨也。」³⁸陳昌明先生說：「爲『腹』，乃取生活之基本需要，求寧靜恬淡之生活；爲『目』，即追逐外在貪欲之生活，永無饜足。老子提醒人要摒棄外界物欲生活的誘惑，而持守內心之安足，並將官能刺激、聲色之娛的弊害盡皆指陳。」³⁹不再耽溺聲色貨利，轉而觀照內在心靈修爲，將一切虛妄不實之情識、物慾除去，充實內德，不使精神迷失。

我們的生命主體的不自由、不自在，均來自於人爲造作所引發心識欲望的紛馳、心理情緒的擾動、思想意念的不安，老子在《道德經·第十三章》說：「吾所以有大患者，爲吾有身；及吾無身，吾有何患？」老子的「有身」是指「有執於身」，就是堅持己見、強行己意的意思，就不免沉淪陷溺，「無我」才是解放超越。如果能夠做到「無身」，那麼人生的種種禍患就可以避免。在〈第十六章〉又說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」從此來看，老子非常重視「虛」與「靜」的實踐，他認爲「虛」、「靜」就是常道常德，並且惟有「虛」、「靜」才能使得我們的生命回歸大道的懷抱並重新找到自己。老子講的「無身」及「無患」則是指能夠體現「虛」、「靜」的常道常德而讓生命回歸大道的理想及原來的天真美好。徐復觀先生曾如此界定《老子》和《莊子》的「道」與「德」：

³⁸嚴靈峰，《老子達解》，臺北，華正書局，1982年，頁57。

³⁹陳昌明，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》第10期，2002年10月。

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；各物的根源，老子即稱之為德。……就其「全」者「一」者而言，則謂之道；就其分者多者而言，則謂之德。道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上之別。⁴⁰

道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。道創生萬物，即須分化而為德，德由道之分化而來，即由道之無限性、恍惚性（道之為物，惟恍惟惚），凝結而為有限的存在。因此老子用「無為」、「自然」來加強形容道的無意志、無目的，且創造的作用是很柔弱，好像萬物是自生一樣，不給萬物以任何干涉。

二、《莊子·庚桑楚》對老子思想之開展

不管是學術專業或是一般的眾人，絕大部分的人素來都承認：莊子思想深深受到老子思想的影響和啟發，莊子並且能夠繼續對老子思想加以發揚和實踐，像徐復觀先生就形容莊子思想是「老子思想的發展與落實」，並且具體的說道：

莊子是老子進一步的發展，……老子的宇宙論，主要還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在；……但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。……老子的目的是要從變動中找出一個常道來，作人生安全的立足點；對於「變」，常常是採取保持距離，以策安全的方法。……但莊子的時代，世變更為劇遽。人們對於自然與人生的觀察與體會，也較老子時代更為深入。莊子便感到一切都在「變」，無時無刻不在「變」；……於是老子與「變」保持距離的辦法，莊子覺得不澈底，或不可能；他乃主張縱身於萬

⁴⁰徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 337~338。

變之流，與變相冥合，以求得身心的大自由，大自在；他由此而提出了老子所未曾達到的人生境界，如由「忘」、「物化」、「獨化」等概念所表徵的境界，以構成他「宏大而辟，深閎而肆」〈天下篇〉的思想構造。所以〈天下篇〉敘述到莊子的思想時，首先便說「芴漠而形，變化無常」兩句話。但他的起點，他的骨幹，還是從老子來的。⁴¹

徐先生是當代詮釋莊子思想非常具有特色的名家之一，他認為莊子思想的主要特色之一，無非就是將老子所提出之具有宇宙論或形上學性格的道，向內收攝於人心當中並落實於當下的生活層面。除了徐先生之外，當代另一位解莊名家王邦雄先生亦云：「老之有莊，猶孔之有孟，莊子在道家的地位，有如孟子在儒家的地位。」⁴²可見王先生依然認為老子在莊子前面並且啓發了莊子。從老子所提到「致虛守靜」的修為，其實就是虛掉「有身」的「有」以體現人生的理想，並保住生命的健全，而莊子所給予我們的人生藍圖似乎就藉此而發。莊子全書以〈逍遙遊〉為開宗明義，裏面處處洋溢著的就是「虛」與「靜」的道理和啓示。莊子一而再的告訴我們，必須通過忘己、喪己、虛己等工夫，消融以「我見」、「我私」為唯一基準的跋扈及封限，才可以讓自己無礙無障和天地萬物交融在一起，並且和天地萬物一起如如的呈現，所以他在〈逍遙遊〉中說：「至人無己」。或許沒有直接出現「無為」這個字眼，但它絕對和「無為」有關，事實上在莊子書中「逍遙」一詞就常常和「無為」一詞相提並論，例如莊子在〈逍遙遊〉中曾說：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」此正說明了「逍遙」和「無為」的密切關係，或是接著在〈齊物論〉中提出的「天地與我並生而萬物與我為一」這應該也是他心目中的逍遙境界，這種境界在〈齊物論〉裡是從「吾喪我」來的；或是在〈人間世〉講的「氣也者虛而待物者也，唯道集虛」的理想境界，這種境界是從「心齋」來的；或是在〈大宗師〉中告訴我們的「離形去知，同於大通」，

⁴¹徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 363-364。

⁴²王邦雄／等編著，《中國哲學史》，臺北，空中大學，2003 年，頁 146。

這當然也是逍遙境界的形容，且〈大宗師〉裡頭說它是「坐忘」，說穿了就是虛掉我執、靜掉我欲的理想自覺及其境界的實現，此亦即是：一連串從妄取、躁進、逞強、計較、分別等等心知定執的夾雜中掙脫超拔出來的奮鬥過程。

王邦雄先生說：「莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們生命中；整個把道家的道、道家的理想、道家的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道吸納入生命中。」⁴³莊子繼承老子思想，將老子思想完全融入我們的生命生活當中。透過道家的無為自然精神求得生命精神的開闊與解脫。

莊子思想得自於老子，誠如前文所言其有如：自然、無為、致虛、守靜等等觀念，而牟宗三先生曾經對老子思想的根本關懷及其用心做了貼切的觀察與敘述，他說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。⁴⁴

依據牟先生的意思，老子最在乎的就是如何將虛妄盤結，觸途成礙的心靈做

⁴³王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第136期，1986年10月。

⁴⁴牟宗三，《才性與玄理》，頁162-163。

必要的淨化、純化與轉化，做為道家核心人物之一的莊子，當然在這個地方也會有志一同，換句話說，莊子對於沖虛玄德的如何證成，亦將視為重要的課題。或許也就是由於這種緣故，莊子對於人的心思層面常常做出反省，尤其是人的心靈境界該當如何更是考慮的重點，並因而構成他的學問要素。

最後以袁保新先生說法來作總結：

一種哲學智慧在歷史長流中歷久彌新，甚至超越民族文化的隔閡，受到其他哲學系統的禮讚，必然有其不受時空拘限，普遍永恆的真知睿見。但是，一個真實的哲學生命，也必然有其強烈的時代感受，敏銳的現實反省，而這些感受與反省也正是激發哲人的靈感，推動思維方向不可或缺的泉源。⁴⁵

袁先生的這種說法，筆者相信吾人在研究《莊子》以及其思想的普遍性、時代環境及其特殊性，皆有其深刻的體認，而且是非常貼切的形容。

第三節 《莊子·庚桑楚》對《莊子·內七篇》的印證

老之有莊，猶孔之有孟，莊子在道家的地位，有如孟子在儒家的地位。老子「道生之，德畜之」的道，到了莊子，道已內在化，故轉言天人、至人、神人、聖人、真人的虛靜觀照。……莊子反省人生的困苦有二：一在「吾生也有涯」的天生命限，二在「而知也無涯」的人為桎梏。消解之道，前者在逍遙無待之遊，後者在天籟齊物之論。統合言之，在自我的真實之外，尋求整體的和諧。⁴⁶

徐復觀先生說：「莊子內七篇雖然沒有性字，但正與老子相同，內七篇中的德字，實際便是性字。因為德是道由分化而內在於人與物之中，所以德實際還是

⁴⁵袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁 84。

⁴⁶王邦雄、岑溢成等編著，《中國哲學史》臺北，國立空中大學，2003 年，頁 146。

道。」⁴⁷又說：「莊子所說的天，即是道；所說的德，即是在萬物中內在化的道。……換言之，莊子之所謂道、天，常常與德是一個層次。」莊子認為，人生的理想、生活的常道及生命的常德，其實就是一個素樸沒有造作、沒有人為干涉，並且沒有被宰制、拘絆的生命境界，也就是莊子自然無待、自由無限之心。

莊子的生命哲學思想秉持老子無為自然之觀念，在虛與靜之中，求得自然之道，無為之理。而其中之義旨，就在解消人為的造作，轉化慣有思維，突破一切內外束縛的束縛，確立堅定心念，追求更高遠、更逍遙自在的人生目標。其內容分述如下：

一、 莊子的天道思想

《莊子》是道家很重要的一部經典，也是華夏文化的主流之一，對世界人類的思想與行為，影響至深且鉅。它留傳至今已有二千多年之久，二千多年來從不間斷的受到世人的推崇，也未曾在時間的洪流中消失。歷代無數的文學家、思想家、政治家、哲學家，以及修行者，無不研究、讀誦。

中國傳統思想向以儒道為主流，唐君毅先生則以人文主義和超人文主義來界定彼此的特色⁴⁸，陳德和先生以「解構性人文主義」為道家精神的特徵，而明顯地和儒家之「創造性人文主義」形成對照。⁴⁹陳德和先生常在課堂中言：「儒家的思想精神是推、拖、拉；而道家的思想精神是停、聽、看。」因此，吾人若效法儒家的精神，肩負重擔，以天下為己任時，如果遇有病痛，就要學習道家，放下、放開、放平，讓一切回歸平平。

⁴⁷徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 369。

⁴⁸參照唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北，臺灣學生書局，1974 年，頁 24-27。

⁴⁹參照陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

(一) 聖人入道的工夫

所謂「守宗」，是持守著自然之道，亦是持守生命的主軸⁵⁰，守其本心也；〈大宗師〉篇裡女偶言其聞道的過程，「守」為必然之修養工夫：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而无聖人之道，我有聖人之道而无聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」⁵¹

「吾聞道矣」：成玄英《疏》：「聞道故得全生，是以反少還童，色如稚子。」⁵²「庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之」成玄英《疏》：「庶，慕也。幾，近也。果，決也。夫上士聞道，猶藉勤行，若不勤行，道無由致。是故雖蒙教誨，必須修學，慕近玄道，決成聖人。若其不然，告示甚易，為須修守，所以成難。然女偶久聞至道，內心凝寂，今欲傳告，猶自守之。況在初學，無容懈怠，假令口說耳聞，蓋亦何益。是以非知之難，行之難也。」⁵³「朝徹，而後能見獨」成玄英《疏》：「夫至道凝然，妙絕言象，非無

⁵⁰參照陳鼓應，《莊子》內篇的心學（下），頁 52。

⁵¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 251~253。

⁵²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 252。

⁵³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 253。

非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。」⁵⁴「見獨，而後能无古今」成玄英《疏》：「任造物之日新，隨變化而俱往，不為物境所遷，故無古今之異。」⁵⁵女偶的年紀很老，但形貌卻像小孩一樣，這是一種修養工夫的表現，那麼女偶如何去聞道呢？南伯子葵抓住這點，便問：「道可得學邪？」女偶知道南伯子葵問話的目的，便故意打了南伯子一棒，先說道不可學，再說南伯子不是學道之人。在《莊子》書中，真人、至人、神人，是同一層次的理想人物，而聖人則稍低一層次。女偶自稱：「我有聖人之道而無聖人之才」，一方面是女偶借無聖人之才，而不欲自稱為聖人，另一方面也是表示學聖人之道的不易。「吾猶守而告之，參日而後能外天下」，這是用不同修鍊的時間來描不同的工夫層次。「守」指密切注意，待時而告。「參日」只是指一段時間。成玄英《疏》：「外，遺忘也。夫為師不易，傳道極難。」⁵⁶《老莊與人生》書中云：「『外』是置之度外的意思，能置之度外就是能不刻意、不把持、不黏滯而灑然冰釋，所以它和『忘』幾乎等同。外的對象，則有天下、物、和生的不同，這是由遠而近、由疏而親的步驟流程，蓋天下為遠為疏，物則次之，若人之己身乃近而親者，所以想對它們置之度外，一定有先後難易之別，但是終必全然化掉，才能說朝徹見獨。」⁵⁷「外物」也就是「無心於萬物」，「外生」，具體的講就是把自己的形體放在一邊，而忘了自己。「朝徹，而後能見獨」，「獨」，成玄英《疏》：「絕待絕對，覩斯勝境，謂之見獨。」從外天下、外物、外生為止，是女偶教卜梁倚的工夫，而從「外生」之後的「朝徹」、「見獨」卻是女偶自敘「見道」後的境界，未必是卜梁倚所能達到的。「外天下」、「外物」、「外生」猶可說是「聖人之道」。而到了「外生」之後的「朝徹」、「見獨」，卻是真正入道的工夫，是真人的境界了。「朝徹」、「見獨」之後才能「無古今」，無古今，而後能入於不死不生，「不死不生」乃是一種超脫生死觀念的境界。「殺生」是指去掉對形骸生命的執著。吳怡先生說：「『不生』有兩義，一是

⁵⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 254。

⁵⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 254。

⁵⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 253。

⁵⁷王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2009 年，頁 139。

不以自生爲生，即《老子》所謂「天之所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（第七章）。一是指不爲物所生，也就是不受物所限。這是說大化的生生不已，不以某一物，或某一片段的存在爲生。這就是「不死不生」的注解，也即是道的生死一體的境界。⁵⁸「其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名爲撓寧。撓寧也者，撓而後成者也。」：「其爲物」是指道之爲物。即是說道在現象界中與物相應相變的作用，也是寫修道者如何來應付物變。「無不將」也就是說「道」和修道者無不與萬物將就，即順萬物之自然。「無不迎」即對萬物變化之降臨，而無分別揀擇之心。「無不毀」，萬物都有形骸，形骸必會毀滅，所謂「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」（《莊子·齊物論》，因此任順形體與萬物同毀，而不必求形體之獨存。「無不成」，萬物無論大小、高低，各有它們的成就。所以只要把握自己真實的存在，便能在宇宙的變化中，與萬物共存共成。成玄英《疏》：「撓，擾動也。寧，寂靜也。」⁵⁹即接於物，而在萬物擾動中，保持心的寧靜。「撓寧的境界，是一種在混亂紛雜的塵囂境域中，卻能夠超拔物外，神凝心聚而不爲外物所移的湛然定靜的境界，這種境界，也正是前文所述『真人』所能達到的境界，至於如何才能獲致這種境界，則女偶所稱述的種種歷程，完全是一種『爲道日損，損之又損，以至於無爲』的工夫。」⁶⁰

從上述中我們得知，唯有透過不斷地持守心性，始能放下對天下事物的營求、對有限生命的執著，而達到如朝陽初起般清明的精神境界⁶¹，真正地見道，即使是古今死生的差別也不再撓心。如不守之，喪失了心的主體性，便不復有聞道之可能。

（二）坐忘

⁵⁸吳怡，《新譯莊子內篇解》，頁 247、248。

⁵⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 255。

⁶⁰胡楚生，《老莊研究》，臺北，臺灣學生書局，1992 年，頁 221。

⁶¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，成玄英疏：「死生一觀，物我皆忘，惠照豁然，如朝陽初起，故謂之朝徹也。」，頁 254。

坐忘：坐忘就是要做到「兩忘」，「兩忘」就是忘譽忘非，忘堯忘桀。就是要超越我們對是非、生死、成毀、榮辱等的相對標準，此時的「忘」即是超越了一切相對的現象之觀念，才能有真知也方能入道。《莊子·大宗師》說：「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」⁶²吳怡先生說：「『化其道』是貫穿在一個道上。『忘』和『化』是工夫的兩面，『忘』是對是非、古今、生死等相對現象的一種超越，『化』乃是把相對世界變成一真之道的境界的轉化，往往是忘而後化。」⁶³「坐忘」的修養進程是一層層的破除外在的禮樂規範，消融內在的仁義束縛，超脫形體的拘執，免於智巧的束累，消化一切對立分別，自我主觀轉化，物我兩忘，而達至與天道合一。《莊子·大宗師》說：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」⁶⁴

關於「坐忘」，其中「墮肢體，黜聰明，離形去知」可說是其精隨，徐復觀先生對此段的看法為：

「墮肢體」，「離形」，實指的是擺脫由生理而來的欲望。「黜聰明」，「去知」，實指的是擺脫普通所謂的知識活動，莊子的「離形」，並不是根本否定欲望，而是不讓欲望得到知識的推波助瀾，以至溢出於各自性分

⁶²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 242。

⁶³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 239。

⁶⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 282~285。

之外。在性分之內的欲望，莊子即視為性分之自身，同樣加以承認的。所以在坐忘的境界中，以「忘知」最為樞要。忘知，是忘掉分解性的、概念性的知識恬動。⁶⁵

可見莊子的「坐忘」，就是透過忘卻形骸等「知」之限制，而融於自然中。因為我們有形軀的執著，就會與外物產生對立，有認知上的偏見，就會與其他思想產生抵觸，所以莊子為了消解這些與外物的執著和抵觸，而強調「坐忘」的工夫以達到物我合一的境界。因此「墮肢體」，就是離形，也就是要破除形軀之執，也就是〈齊物論〉中所說的「吾喪我」功夫；而「黜聰明」就是要破除認知之執。可見莊子要人先放下自我之執（形軀之執），方能不以己是非他人之是；而唯有如此，方不會於心「知」上形成任何成見區分，則吾人不陷入心之區分成見，而行無涯之追求。王夫之注：「坐忘，則非但忘物，而先自忘其吾。坐可忘，則坐可馳，安驅以遊于生死，大通以一其所不一，而不死不生之真與寥天一矣。」⁶⁶張惺先生說：「『形』與『神』亦一對舉之概念，形指形體，神則是精神。講精神修養的問題，必然涉及『形』與『神』的關係問題。修養的本質在於精神，但是精神是無形的，它需要借助形體作為外殼，通過形體表現出來。」⁶⁷莊子要我們明白為作一「忘物忘己」，「不知說生」，「不知惡死」的真人。坐忘並不是要拋開放棄形體，而是要去除人心智上的執著，物我兩忘，則可入於大通之道。

莊子不是要反對儒家仁義禮樂的德行內容，而是要消解已經流於形式且僵化之教條。「顏回的步步相忘即是生命理境的步步彰顯，能夠忘之竟盡，即是生命理想的充其極朗現。」⁶⁸人生之大患，只認此有限之人生，而不認無限之大化。大地負載著我們的形體，使之生、老、死，一切都是自然而然，都是道的賦予，一切萬事、萬物都是齊一的，那麼面對生和死的態度也都是一樣的，所以莊子要

⁶⁵徐復觀，《中國藝術精神》，頁 72-73。

⁶⁶清·王夫之，《老子衍·莊子通·莊子解》，北京，中華書局，2011年，頁 143。

⁶⁷張惺，《莊子解讀——流變開放的思想形式》，濟南，齊魯出版社，2003年，頁 182。

⁶⁸陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2005年，頁 143。

我們明白不應困於生和死的哀樂情緒中，唯有觀念的超越與轉化，順乎自然，才能獲得至安至樂的人生，除去一切的執著。

（三） 乘物遊心

徐復觀先生於《中國藝術精神》中指出「莊子的出發點及其歸宿點是由老子想求得精神的安定，發展而為要求得到精神的自由解放，以建立精神自由的王國。」⁶⁹因此遇有挫折時，則求心靈的自由解放。為了自我心靈的解放，以「遊」為特點。人總是處處受到命運、形軀所框限，莊子卻肯定人能體現無限的道，原因何在？為了回應這個大哉問，《莊子》在許多篇章都提及「遊心」的概念，諸如：「乘物以遊心」、「遊心乎德之和」、「遊心於淡」、「遊心於物之初」、「遊心於無窮」等⁷⁰，「遊」字可以說是代表了整部莊書的精神⁷¹，〈天下〉描述莊子學派是「上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友」⁷²，莊子思想認為最理想的生命狀態是心之能遊，「心之能遊則得至美至樂」⁷³，《莊子·人間世》曰：「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣！」「遊心」：是人雖悠遊於萬物之中，而心卻超然於萬物之外，「託不得已」是把自己的形體寄託於萬物變化之中，隨波逐浪。「養中」是涵養心中之虛。即時時保持心之虛，而不執著於外物。莊子以人心為道的載體，合於天道且同樣具有無限性，「遊」即形容心的無限性，指人心能不受拘限、自由自在地活動⁷⁴，有此無限的、自由的心靈，人得

⁶⁹徐復觀，《中國藝術精神》，頁 61。

⁷⁰分別出自於〈人間世〉、〈德充符〉、〈應帝王〉、〈田子方〉、〈則陽〉，

⁷¹陳鼓應指出：「先秦諸子緒業多方，風采各異，獨樹一幟的莊子，在思想格調上最能代表他那精神風貌的哲學觀念，莫過於他頻頻使用的『遊』之一字。」，又謂：「在眾多思想觀念中，最能反映出莊子學說特點的，莫過於『遊心』。『遊心』不僅是精神自由的表現，更是藝術人格的流露。」，〈《莊子》內篇的心學（下）〉，《哲學研究》2009 年第 3 期，頁 59。

⁷²〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽、飢渴寒暑，是事之變，命之行也；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。」，頁 212。

⁷³語出《莊子·田子方》篇中一則孔子見老聃之寓言：「孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，熱然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰：『丘也眩與？其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』老聃曰：『吾遊心於物之初。』……孔子曰：『請問遊是。』老聃曰：『夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。』」

⁷⁴參見徐復觀之說：「『遊心』的『遊』是形容心的自由自在地活動，不是把心禁錮起來，而是

以解開有限生命的桎梏，面對死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、饑渴寒暑等事之變、命之行，不會陷溺其中，而能安時處順，無入不逍遙也。

莊書的開卷之作〈逍遙遊〉，一起筆便以鯤、鵬之巨大，北冥、南冥之遼闊無涯，打開了一個無邊無際的世界：

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。⁷⁵

劉坤生先生指出：「大鵬以無限之體遊於超時空的無限之域，如此正是道的無限性的說明。……而所謂『逍遙遊』，就是得道的聖人在心靈自由的前提下所表現出來的無限性。」⁷⁶莊子傾力描寫的大鵬，乃是象徵無限的道，以及具有無限的、自由的心靈的聖人，鯤化為鵬、怒而飛、徙於南冥等種種生命轉化與超越的過程，則寓示了得道須仰賴堅定的意願和長期的涵養，從不是一蹴可幾。相對於「騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間」⁷⁷的斥鷃，莊子以此二者為小大之辯，亦即物道之辯、有待無待之辯⁷⁸，斥鷃嘲笑大鵬的舉動，正是由於「蓬心」⁷⁹所致，佈滿蓬草的心靈失去了本有的無限性，無法契入於道，遂為有待者，此

讓心不挾帶欲望、知解等的自由自在地活動，此即所謂遊心於淡。」，《中國人性論史·先秦篇》，頁385。

⁷⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁2。

⁷⁶劉坤生，《莊子哲學本旨論稿》，汕頭，汕頭大學出版社，1998年，頁7-8。

⁷⁷《莊子·逍遙遊》：「斥鷃笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？』此小大之辯也。」

⁷⁸大鵬逍遙無待與否，自古以來論者各有定見，郭象曰：「苟足於其性，則雖大鵬無以自責於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」（〈逍遙遊〉「奚以之九萬里而南為」注，頁9，支道林云：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠，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。」（〈逍遙遊〉篇名注，頁1），郭注以為鵬鷃苟足於其性則皆逍遙也，而支論指其皆不逍遙。筆者參酌了劉坤生之意見，認為鵬逍遙而鷃不逍遙，劉坤生謂支氏高明之處在於指出「逍遙遊」乃心的活動，亦點出了這種心的活動的無限性，但他也強調：「後人或從支理，或從郭注，均無視這種由鵬雀對立所象徵的莊子道物對立的思想」，「〈逍遙遊〉全篇最終雖然歸結為『遊』的境界，但全文卻重在論述『遊』的必要性，即由小大之辯（道物對立）而體現出來的道的存在的必要性」（劉坤生，《莊子哲學本旨論稿》，頁11、12、16）。

⁷⁹語出《莊子·逍遙遊》：「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？」

與無待者之間的區別，是莊子在〈逍遙遊〉篇中一再申說的重點。

二、 莊子的修身養性思想

（一）至人、神人、聖人

王邦雄先生說：「《莊子》第一篇叫〈逍遙遊〉，但很多人以為逍遙遊是從天上掉下來的，而不曉得逍遙遊是從人間的悲愁困惑開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始，但是我們要把它消掉，如此才能遠離人生的有限性，而給出無限的精神空間，可以作個散人到處散步，這就叫自在自得。只有自在自得，我們才是自由的，我們才是無限的，假定我們投入在人間的他在他得，一切都靠別人給我們，靠別人決定，在求排名排行的話，我們就失去我們原來的自在自得，所以莊子要講逍遙遊。」⁸⁰又說：「我們都由兩部分組成，一個是心，一個是形；心是德，形是氣，我們要往道德的方面發展，不要往物、往氣的方面發展，故德充於內，這是我們自己的問題，所以，人生就是如何讓自己心一直出來，不要讓自己的氣一直出來。這是人生修養的問題，修養就是讓心出來，不要讓氣出來。」⁸¹換句話說，莊子是希望世人不要受到社會的習染，不要違逆自己的內在真心本意，真真實實地走自己的人生路。不要被外物所役使、所左右。不要拘泥物慾競逐，不必刻意操弄，順乎自然真理。貪欲往往折損了人的本性，使人成為物質的奴隸。只有這樣，才不會迷失自我。

王邦雄先生說：「逍遙遊的『逍』是工夫，『遙』是境界，『遊』是人生的自在自得。」⁸²「遊」的前提在積厚的工夫、在境界的提昇，總歸是心靈經消掉物

則夫子猶有蓬之心也夫！」。

⁸⁰王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化公司，1993年，頁15-16。

⁸¹王邦雄，《莊子道》，頁145。

⁸²王邦雄，《21世紀的儒道·生命的實理與心靈的虛用》，臺北，立緒文化事業，1999年，頁125。

累、遙於物上，人間可遊的心理狀態。《莊子·逍遙遊》曰：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反；彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。⁸³

關於「至人無己，神人無功，聖人無名。」牟宗三先生說：「此三者實非等位差別，而是生命形態的不同表現。至人所達的無己境界，是渾忘物我，無彼是對立依待；神人所達的無功，是妙用無方，天機自張，運任於自然，功化顯渾化的道術，在去礙的觀照下，一切浮動止息。至於聖人無名，郭象注謂：『聖人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。』意指聖人博物群分，使物因其性而得恰當之名，但無以名位榮耀加諸聖人，故聖人得無名之名。總結至人、神人、聖人的修持，皆在虛靜致一，摒息爭議，一切放平，是無為境界。無為是修持之本，則無不為是應世之用，故聖人無有作好，處世應變，是順隨機感，物來順應，不增不減。」⁸⁴〈齊物論〉言：「聖人不由，而照之於天。」〈大宗師〉言：「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」〈應帝王〉言：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」〈庚桑楚〉亦言：「夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天。」從以上得知莊子的神人、至人、真人的境界乃是不強求、內心坦然，欣然接受生死現象與社會處境的命運，不求外在表象的功名利祿，處世自然隨順，故而世俗之人皆難以體悟其內心修養。莊子的神人、至人、真人是不因內在欲望造作、舉止宣洩而傷人亦不內傷自己，人我皆

⁸³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁16~17。

⁸⁴牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，臺北，書林出版社，1999年，頁159、160。

能夠自由自適。真人的境界是要打開視野，以整個天下為生活的場域，不要只侷限於自我中心的小天地之中，同時要有與天同遊的胸懷，「唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。」⁸⁵陳德和先生認為：「至人、神人和聖人，應該都是指涉著能夠體現生命最終極之圓融理境的人格典範……，凡此能和天地萬物無障無隔、相契相合者，即為莊子心目中圓滿的人格理想。」⁸⁶

莊子認為唯有從心性修養下工夫，才能遇見真知，進而突破自我原有的封閉局限，跨越現實的障礙磨難，到達人生最高的階段，體驗身心自由自在的快樂逍遙。牟宗三先生說：「逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道的境界，無之境界，一之境界。」⁸⁷綜言之，莊子心目中的聖人境界不同於儒家型態的聖人境界的，莊子期待的理想人格，其心智修為必須是經過生命洗煉與提昇，並且超脫世間的名與利。在這混亂的時代裡，我們若能依循莊子的處世智慧，便能讓現代人活得自適自在、活得超脫自然、活得有尊嚴。這對現代人必須面對的生命處境及問題，心靈及身體上的調養，均有正面的啟示。現代人生活重心偏離心靈提升，造成生活痛苦與鬱悶。以莊子的人生哲學對治現代人的心靈，正可引導人們從身心困頓中超脫解放。唐君毅先生言：「人能任無用者之無用而不求用，即所以成人之逍遙自得之生活。」⁸⁸人能任無用者之無用而不求用，即能脫離用與無用之心知定執，所以達到逍遙自得之生活。《莊子》人生最理想的境界，欲達此境需透過一定修養與實踐功夫。逍遙無待、萬物齊一、安時處順、因任自然、以德為依循是莊子思想精要。陳德和先生曾說：「莊子之所以能夠通達萬物，並不是藉由客觀的認知或實然的觀察去完成，而是從釋放我執、虛以容物來證會物

⁸⁵劉效標注云：向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，大小雖差，各認其性，苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。」清·郭慶藩，《莊子集釋》頁1。

⁸⁶陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁139。

⁸⁷牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁178-179。

⁸⁸唐君毅，《中國哲學原論》〈原道篇〉，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁354。

我的共振與感動，這種『一逍遙，一切逍遙』的藝術性解悟」⁸⁹這才是較接近莊子本意的處世之道。

（二）庖丁解牛

牟宗三先生在〈養生主〉的養生問題意識上有一番見解，他說：

莊子言養生，即從生有涯，知無涯說起。「知」是用來作此問題的一個一般關節，它有代表性與概括性，不只限於知之本身，而知之本身亦當然是一重要關節。從其為一般關節言，知是表示離其自在具足之性分而陷於無限的追逐中。……凡陷於無限追逐而牽引支離其性者，皆可為知所概括。聲、色、名、利、仁、義、聖、智，皆可牽引成一無限之追逐，而學與知本身當然亦是其中之一項。此可總之曰生命之紛馳，意念之造作，意見之繳繞，與知識之葛藤。此皆所謂離其自性之失當，亦即皆傷生害性者也。故養生之主，亦即在「心」上作致虛守靜之工夫，而將此一切無限追逐消化滅除，而重歸於其自己之具足。⁹⁰

可見養生者，要泯除一切失當之「知」的無限追逐，便要從「心」上作致虛守靜的工夫。而這樣的「致虛守靜」功夫，其實就是道家的「虛靜」之養生觀。莊子所謂的「虛靜」，其實是根源於老子。張耿光先生說：「『養生主』意思就是養生的要領。莊子認為，養生之道重在順應自然，忘卻情感，不為外物所滯。……全文分成三個部分，第一部分至『可以盡年』，是全篇的總綱，指出養生最重要的是要做到『緣督以為經』，即秉承事物中虛之道，順應自然的變化與發展。第二部分至『得養生焉』，以廚工分解牛體比喻人之養生，說明處世、生活都要『因

⁸⁹陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁176。

⁹⁰牟宗三，《才性與玄理》，頁206、207。

其固然』、『依乎天理』，而且要取其中虛『有間』，方能『遊刃有餘』，從而避開是非和矛盾的糾纏。餘下為第三部分，進一步說明聽憑天命，順應自然，『安時而處順』的生活態度。……莊子思想的中心，一是無所依憑自由自在，一是反對人爲順其自然，本文字裏行間雖是在談論養生，實際上是在體現作者的哲學思想和生活旨趣。⁹¹《莊子·養生主》曰：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，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：「謔，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，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗微礙，而況大軋乎！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。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」⁹²

成玄英《疏》：庖丁，謂掌廚丁役之人，今之供膳是也。亦言：丁，名也。文惠君，即梁惠王也。解，宰割之也。踦，下角刺也。言庖丁善能宰牛，見其閒理，故以其手搏觸，以肩倚著，用腳踢履，用膝刺築，遂使皮肉離析，砉然嚮應，進奏鸞刀，騞然大解。此蓋寄庖丁以明養生之術者也。⁹³高柏園先生說：「庖丁為文惠君解牛一段，可謂極盡工夫與境界之雙全。蓋庖丁之解牛，已然超越了技

⁹¹張耿光，《莊子全譯》，貴陽，貴州人民出版社，2009年，頁38。

⁹²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁117～124。

⁹³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁118。

術之階段，而步入好道的層次。庖丁之解牛，一如生命之遊於人間世，解牛而刀無割折，猶如生命遊於天地間而不傷。蓋解牛之難，原不在所解之牛之筋骨錯雜，而在其解牛之刀之未得其間。然則何以未能得其間，即在其未能無厚也。而人心之所以厚者，即在人心對善惡名刑之執而已。」⁹⁴勞思光先生說：「讀此文者須知，莊子此一寓言，主旨即在於刀刃之不能傷。蓋解牛不足重視，可重視者唯在刀刃如何能全而不傷。」⁹⁵林文琪先生說：「莊子由技入道的技術觀，是一種具人文主義關懷的技術觀，亦即一種通過技術的養生修道構想——把技術操作當作是一種自我教養、自我培育的養生修道的工夫實踐。」⁹⁶綜合言之，庖丁喜好養生之道有過於解牛之技，故其解牛不用官能而運刀以神，從心所欲順理而行，所以解牛數千頭，歷時十九年，而刀像剛磨過一樣鋒利。莊子是借牛的全身，喻作社會環境，解牛之刀，比喻我們自身；故我們處世，自當遺形去智而遊於至虛才是養生之道。

（三）心齋的提出

莊子〈人間世〉大致可分為「顏回見仲尼」、「葉公子高將使於齊」、「顏闔將傅衛靈公太子」、「匠石之齊」、「南伯子綦游乎商之丘」、「孔子適楚」六節，我們只選下列幾點來說明：

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有心而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」
回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽

⁹⁴高柏園，〈莊子養生主篇析論〉，《鵝湖》，第178期，1990年4月，頁26。

⁹⁵勞思光，《新編中國哲學史》，臺北，三民書局，2002年，頁269。

⁹⁶林文琪，〈莊子有關技術現象的人文主義關懷〉，《哲學與文化》，第386期，2006年7月，頁60。

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。」⁹⁷

心齋修養工夫的三個層次：心齋的第一層次就是「聽之以耳」與第二層次的「聽之以心」及心齋的第三層次「聽之以氣」。莊子的意思是：你必須屏除雜念，專一心思。不用耳去聽而用心去想，不用心去想而用氣去應，耳的功用僅在於聆聽聲音，心的功用僅在於查證外界事物，氣則是凝寂虛靜的順應著宇宙萬物。凡能凝寂虛靜者就是對道的體貼認同，而此凝寂虛靜的心境就叫做「心齋」。⁹⁸從工夫的修養層次上說，是由耳、心、氣層層上達，而至虛寂。也就是說心齋由耳而心，由心而氣的工夫修養，是一種由主外的感官而到主內的心，由有心而無心的歷程。而就境界說則心能齋而虛，則聽自止於耳，心自止於符。⁹⁹牟宗三先生說：「耳、心之剝落僅是『作用的保存』而不是『本質的否定』。」¹⁰⁰各種感官上的執著只是感覺的作用，耳聽的功能在聽到外來的聲音，所以不能明白其意義；心只有理智作用時就不能有超乎理智的了悟，心知的功能在執取物象而構成是非，因為執著於境上。耳止於聽是外馳於物的，是執著一定對象的；心止於符，是內返於心的，雖是內返於心，卻仍是執著於已預設的立場之境，期於符合。¹⁰¹莊子並非從本質上否定耳官心知之能力，而旨在由「心齋」的境界中呈顯天地萬物之本然價值。¹⁰²唐君毅先生說：「此即謂心齋之功，唯在一其志，而盡其心之虛，至無心，而只有待物之氣。實則此無心者，唯是無一般之心。由心齋之功，至於至虛，只有氣以待物，仍是此心之事。」¹⁰³王邦雄先生則認為：「耳止於聽」被牽引而去，生命流落於外，「心止於符」執著於內，會自我責求也壓迫他人符

⁹⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 146、147。

⁹⁸王邦雄、陳德和／合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學出版社，2007 年，頁 135。

⁹⁹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 133-134。

¹⁰⁰牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002 年，參見第七講道之「作用的保存」，頁 127-156。

¹⁰¹張默生，《莊子新譯》，頁 112。

¹⁰²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 134。

¹⁰³唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北，臺灣學生書局，1991 年，頁 369。

合心知的標準，是所謂的「執而不化」與「胡所以及化」，生命要「化」而後方能「達」。¹⁰⁴總之就是要放下感官，無執無求，超越二元對立，讓一切事物自由化解與轉化，讓萬物回歸本來之面貌。

（四）、忘形而德全（德充符）

郭象注「德充符」題目云：「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命而遺其形骸也。」是貼切地提出莊子〈德充符〉所要表達的生命內涵。高柏園先生認

為〈德充符〉思想是對形、才、德之回應態度及其境界的表達，他說：「『形』可有二義，一義是指吾人之形軀、形骸；另一義則是指表現在外在之形式。」¹⁰⁵人們彼此見面時所在意的「第一印象」通常是外觀形象上的差異。然而，莊子的實踐觀則是認為形軀上的差異並非生命價值所在，因此，莊子在〈德充符〉寓言中，一再引出形貌有殘缺而內心卻充滿「自然之道」者，如：兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀骀它、闔跂支離無脤之人以及甕囊大癭等等，說明身體形軀上的缺陷，會造成人們難以排除從外在對人作出價值觀感上的評斷，因此整篇思想當中，正是要引發這方面的省思，發現價值觀的缺陷與障礙並加以排除，其敘述如下：

《莊子》中有不少托於肢殘形畸的奇人能士，如：〈德充符〉中王骀兀者，門下之弟子與孔子相若，就連孔聖人都想從之而學。王骀雖為斷足之人，他之所以令人尊重全然是他能保持內心的和諧寧靜，視死生、萬物為一，故於死生之變化與天地之覆墜皆能無動於衷，而「視喪其足，猶遺土也」，他不肯「以物為事」，卻獲得眾人的遵從。申徒嘉也是兀者，他和子產同師於伯昏無人門下，子產因鄙視形殘者，而不願與其同行並坐。兩人跟從同一位老師學習，申徒嘉因內德之

¹⁰⁴王邦雄，《21世紀的儒道·生命的實理與心靈的虛用》，頁202。

¹⁰⁵高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁153。

修養而忘記形骸之殘缺，子產卻以外形之殘苛責於人，申徒嘉指出人生就如同遊走在后羿的射程內，中是命之所定；不中亦是命之所定。既然人之遭遇乃天命所定而無所遁逃，因此只能「知其不可奈何而安之若命」，不必固著於形軀的完好，而引發妄作、執著，應當著重內在德性之修養。叔山無趾亦魯之兀者用腳跟走路去見孔子，孔子卻以叔山無趾外貌不全而產生厭惡之感，並且加以責難；叔山無趾說明自己雖無足，但仍有「尊於足者」存在，進而批評孔子未能看透聲名之累，無法明白「死生為一」、「可不可為一貫」之道理，實不知內德涵養遠重於外在的形軀的整全。

哀駘它為形貌極醜，只是應和別人，沒有特別的學識，也沒有權勢地位和豐厚的俸祿，卻令男女皆趨而親附之。哀駘它「只是應和」實乃是一中以旁觀者的姿態，他不會加入個人的主觀意識，自然也就沒有他的個人觀感參與其中，莊子假孔子之口提出「才全而德不形」的概念解釋之，認為哀駘它的修養已達到德全而不形於外之境界，他能看清事實真相，不會因應世俗的價值標準而產生錯誤的判斷，能「使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也」、「內保之而外不蕩」（〈德充符〉）。莊子刻意安排這些形體殘缺者來做為主角，借由與其他正常人的對話來逐步彰顯主旨，其背後實有另一目的存在，即破除一般人世俗知見未能擺脫以外形論斷他人之錯誤迷障。

莊子以兀者作為全德之人，借寓言故事說明這些人雖形體不全，卻受到眾人的尊敬與欽佩。高柏園先生認為：「根本是藉兀者外形之差異，引發一般人注意，並以此而反顯出兀者內在的精神境界。」¹⁰⁶而一個全德之人，其必是管理自己完善之人。

心是人的主體，心神安定了，形亦得以正；能「遊心乎德之和」¹⁰⁷，自不會受困於形體的殘缺，一如莊子筆下那些形殘而德美的奇人。透過「物視其所一而

¹⁰⁶高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 150。

¹⁰⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 191。

不見其所喪，視喪其足猶遺土也」¹⁰⁸的王駘或「猶有尊足者存」¹⁰⁹的叔山無趾等人物，莊子強調人的內心比形軀更為尊貴，「養形果不足以存生」¹¹⁰，唯有保全內在的德性，才可能真正達到安身、全生的理想。

三、莊子的萬物生成與變化說

(一) 莫若以明

〈齊物論〉言：「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」吳怡先生說：「『道』往往被小小的成就給蒙蔽，又『言』被外在的造作給粉飾了，如果要爭出是與非的話，還不如捨棄是與非，讓他們都歸於自明。」¹¹¹此處，勞思光先生也提出看法：他認為莊子當時，名家墨家之徒，皆喜用詭辭以辯，以各炫其智，因此，莊子乃視「辯」為吾人之一大智障；¹¹²用「以明」來對治「道隱於小成，言隱於榮華」之弊，用「以明」打開了茫昧之初，而見天道的大；打破觀念執著，而見事物的真。而何謂「以明」？陳鼓應先生言：

「以明」是透過虛靜的工夫，去除「成心」，擴展開放的心靈，使心靈達到空明的境地，一如明鏡，可以如實地呈現外物的實況，因而，「以明」是指空靈明覺之心無所偏的去觀照。¹¹³

〈齊物論〉云：「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」和「天地

¹⁰⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 191。

¹⁰⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 202。

¹¹⁰《莊子·達生》：「悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣。」

¹¹¹參見吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，頁 45、46。

¹¹²陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 59。

¹¹³陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，1993 年，頁 156。

與我並生，萬物與我爲一」之意同，指從事物的同一性來看待之，則萬物皆一，其心就不會以分別心來看待萬物，就不會有得與失之分別，且「是非」皆屬「成見」所致，因而勸吾人以「莫若以明」之心，來觀照大環境之發展，更要我們卸掉外在的造作，還原其本身的自化與自明，萬物皆能自化自明，萬物齊一，而以德爲處世之徑，自然就會無所爭了。一如〈寓言〉篇中所言：「始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。」是非就像始終，終始就是一個圓周，沒有相對待的兩方，而能掌握此圓周中道的核心，取得平衡事理的「天均」，即是「天倪」。是以「聖人和之以是非而休乎天鈞。」（〈齊物論〉）成玄英《疏》云：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」¹¹⁴天下之是非皆歸於天道的自然均化。而該如何和之以天倪？〈齊物論〉曰：

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。¹¹⁵

是也好，不是也好；然也好，不然也好，都任它們去。於是，不是也是它們自己的「是」，不然也是它們自己的「然」。因爲只有兩物交相批評時，才有是非；交相比較時，才有然與不然，如果各各平行發展，互不相斥，則都是「是」，也都是「然」了。¹¹⁶〈齊物論〉云：「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？……而況自有適有乎！無適焉，因是已。」¹¹⁷依牟宗三先生言：「天地之間無小無大，無夭無壽，苟足於自然，安其性命者，

¹¹⁴郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 74。

¹¹⁵郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 108。

¹¹⁶吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 113。

¹¹⁷郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 79。

雖天地萬物未足爲壽、爲異，但其與我並生，且與我同得。此乃『玄同彼我，與物冥而循大變』者！」¹¹⁸斬斷了觀念的執著，才能順應自然。「我」才能與「天地並生」、「萬物爲一」而沒有分別心；「無」吧！就讓它去無，「有」吧！就讓它去有，這才是無適而無不適。

（二）無用之用，是爲大用

此在破除人們以某物某事爲好，且固執地想要建立某種有用、較好的成效這一迷思。「有用、較好的」就是成心運作，行之於外，就會名言相斫。莊子以事例說明人世困局以及應對之方，在「匠石之齊」章以夢境神話抹去這些應對之方的拘隙相，並提高應世之方的理路層次，應世不再只是雜多而紛亂的現實操作，掌握一個原則，任何境地都能通行無礙。首先，以「其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以爲舟者旁十數」展示曲轅櫟社樹外在之美。圍觀者如市，然而匠石不顧，曰：「已矣！勿言之矣！散木也。以爲舟則沉，以爲棺槨則速腐，以爲器則速毀，以爲門戶則液滿，以爲柱則蠹，是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」¹¹⁹匠石以「無所可用，故能若是之壽」總結對櫟社樹的評價。但櫟社樹卻在夢中對匠石反唇相譏，曰：

女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫楂梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！¹²⁰

¹¹⁸牟宗三，《才性與玄理》，頁 202。

¹¹⁹郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 171。

¹²⁰郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 172。

就像瓜果熟了就會被人摘下食用，不能自然地終結它應有的壽命而中途死亡，這是因為他們「有用」而自取打擊於世間。凡事都是這樣的，只要有用就不能終於天壽。櫟社樹自稱它追求「無所可用」已經很久，並認為「無所可用」才是「大用」，才能長至如今這麼高大。有用、無用如何兩全呢？「無用」，無所可用於世，或許能夠在亂世中保全生命，但全然無所可用，根本不可能成就澤及萬世的理想，因此「無用」不能解釋為無所可用。莊子既要入世，就是本著用於世的情懷，則此「無用」不是針對此有用於世的情懷而說，而是針對「有用」而說。什麼是「有用」呢？負載價值判斷的目的本身或成就此目的手段，亦即在一般想法裡被視有實利的或可以用來掙取實利的方法，如顏回的仁義、使者們以巧相鬥、顏闔有方無方之抉擇、具實用價值的文木等。惠施在〈逍遙遊〉裡譏諷莊子之學「大而無用」，莊子對之回應的要點有二：其一是惠施「固拙於用大」，一物不會只能一種用法，一事不會只有一種看法；其二是無用之物不夭斤斧，反而沒有太多操持，沒有困苦，這何嘗不是另一種有用。後者是「無用」的表層意義，前者則是從「無用」推導出來的意義：「無方」。因為「無用」含有「無方」這一意義，所以才能推至「無用之用，是為大用」。鍾雲鶯先生說：「就一般人的眼光而言，所謂的有用之『物』，乃就有利於人而言，然就物的角度而論，實則傷身害命，無法養生盡年。是以櫟社樹以其生為樹的觀點談論常人所謂的『用』與『無用』，進而深論『無所可用』方為『大用』，常人所謂的有用，實乃導致物類剝辱、折泄之傷與不終其天年而中道夭折的結果。」¹²¹

總之，「無用之用，是為大用」並非真無所可用，只是不以一般定用為用，不定執一用一見，而能應世無方，應世無方才能成就超越之目的。此無用即是妙用，此成就乃是妙有。顏回的目的是要去救衛國，孔子告之以仁義此定見的削減，心無仁義此定見，才能成其大仁；葉公子高出使齊國，孔子告之以不定於遷令勸成以巧鬥力，才能完成其為使之任務，既不違背君臣之義，又安頓一己之身；顏闔呢？做人的老師，常要展現自己的才學、美好，才能指導、教育別人，但不管

¹²¹鍾雲鶯，〈《莊子之夢》探析〉，《鵝湖》，第269期，1997年11月，頁46。

順之如愛的教育或逆之如斯巴達教育，施予一定的價值觀，都會帶來災害，也只有不定執於一定的方法，隨順君主的脾性而化之，才能「入於無疵」。

四、 莊子的政治思想觀

張耿光先生說：「〈應帝王〉是《莊子》內篇中的最後一篇，它表達了莊子的為政思想。莊子對宇宙萬物的認識基於『道』，他認為整個宇宙萬物是渾一的，因此也就無所謂分別和不同，世間的一切變化也都出於自然，人為的因素都是外在的、附加的。基於此，莊子的政治主張就是以不治為治，無為而治便是本篇的中心。什麼樣的人『應』成爲『帝王』呢？那就是能夠聽任自然、順乎民情、行不言之教的人。」¹²²而莊子〈雜篇〉有「德治」之說。〈庚桑楚〉云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之爲；爲之僞，謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」在此，莊子開宗明義的論述其政治思想爲「德治」之意涵。言人當順自然之稟性而處，以達內心之虛靜無爲，當因不得已而動者，稱之爲德，若無彼我之別而動者，稱之爲治，即說，莊子的「德治」乃「無爲而治」。

（一）「明王之治」

莊子的內七篇中〈應帝王〉提及「明王之治」，其主張是安立天下之道，應隨順人民的真性，而非透過國君個人臆度或制定各種典章政令以治理人民。

〈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

¹²²張耿光，《莊子全譯》，貴陽，貴州人民出版社，2009年，頁102。

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。」¹²³

「莊子藉寓言人物蒲衣子之口道出了儒家理想人物有虞氏不及道家理想人物泰氏。指出了有虞氏標榜仁義以要結人心的缺失。批評了儒家的德治思想（「藏仁以要人」），從而破除世俗權力人物的偶像，將帝王的形象描繪成：心胸舒泰，德性純真，名位無所掛心——以己為馬，一以己為牛，好一個自由無礙的自然人！」¹²⁴莊子在〈應帝王〉這段話先是指有虞氏的有限成就來說。有虞氏即舜帝，他以仁義之心行仁義之政，因此，得到人民的愛戴。但他的統治原則完全合乎人性，但其澤惠卻無法遍及其他萬物之存在。莊子認為有虞氏只是滿足人類的需求，而泰氏¹²⁵的治世就略勝一籌。文中的泰氏在治理天下時從容與自在，因為對萬物沒有分別心，不以自己為異於萬物，所以把自己當作馬，當作牛，都無所牽累，因他已悟道，說明他完全排除物我對立之分別心，一切都能因應自然而隨順其所如。吾人可以明顯看出泰氏充分無為的心靈，不偏不執的自在，百姓也會無心而隨之順之。接著，陽子居¹²⁶與老聃的對話中所提的「明王之治」：〈應帝王〉云：「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。」¹²⁷劉光義先生說：「明王之治天下也，乃使天下之人自任自用自得。……此莊生心目中之治。如此，實在於使人各自任。人各自任矣，則自盡其能以自用，亦以此而有得故自喜。如事事恃王，處處賴人，即有成亦無可喜者。以非我自用故不能自得也。王夫之曰：『待人哺者不飽，待

¹²³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 287。

¹²⁴陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，1993 年，頁 205、206。

¹²⁵解義二：「泰氏」，《史記·封禪書》：「聞昔泰帝與神鼎」，《索隱》引孔文祥云：「泰帝，太昊也。」總之，泰帝為上古帝王。參見吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，臺北，三民書局，2000 年，頁 277。

¹²⁶解義五：陽子居，成玄英《疏》：「姓陽名朱，字子居」，即楊朱。參閱吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，頁 290。

¹²⁷參閱郭象註，《莊子》，頁 168、169。

人教者不明，應帝王者，寓之不得已而應之，不招物之來，物將不來；物不來則反而自能其事，淡漠之德功化莫尚矣。」¹²⁸此莊生之政治理想也。」¹²⁸此處莊子認為：明王知天下之所以安立，是因他洞悉治理天下，則會擾亂天下之理路，所以才說天下不可為，不可治。而天下之安立，從不邀功於己，反而將功歸於民，如此，功成而名不居之舉，為明王之治也。

總之，無為是入道的工夫，是經過心齋、坐忘的工夫以成，而與大道相通，故達到喪我的層次。既能以廣德的形態了解萬物在道中的變化，故亦能包容萬物，使萬物回到其根源中，這是「功蓋天下」。喪我所以「不自己」，他順應萬物的變動，而沒有自己，故「民弗恃」。不與物明，使物回到自己的根源中，故物自化，這是「使物自喜」。而明王回歸到自己的根源中，如道的深淵，是神乎其神，如道的變動無法測度，而道相對於萬物就是無，明王只是游心於無有之中。

（二）、肩吾見狂接輿論法治

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」¹²⁹

成玄英《疏》：「日中始，賢人姓名，即肩吾之師也。既是女師，有何告示？此是接輿發語以問故也。」¹³⁰肩吾拜會隱士接輿，問他的老師日中始用什麼來教導他。之前，日中始曾告訴接輿，做國君的若憑藉自己的意志來推行法度，人民是不敢不聽從的。狂接輿卻認為這樣做是欺德的行為，這樣去治理天下，就如同

¹²⁸劉光義，《莊子蠹測》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁336。

¹²⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁289～291。

¹³⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁289-290。

到海裡挖鑿河道，而讓蚊子背走大山那樣可笑。鳥類尚懂得高飛躲避弓箭的傷害，老鼠也知道深藏在神壇底下的洞穴逃避煙燻和挖鑿的禍患，二蟲如此，百姓亦然。方勇、陸永品說：「此段借肩吾、接輿問答的故事，說明治國之道，在於純任百姓自為自化，而不能憑借法度規矩來統治天下。」¹³¹因此作為一個帝王必須因應自然、順應民性；帝王的為政之道，應正而後行，不以經式義度以強人性之難為，任人各盡性即可。此亦對於獨裁者憑己意立定法度宣佈施行的行徑做了有力的批判。



¹³¹方勇、陸永品，《莊子詮評》，成都，巴蜀書社，1998年，頁216。

第三章 〈庚桑楚〉思想的詮釋

本章分為四節，主要探討《莊子》雜篇〈庚桑楚〉的思想及其意涵。其分別敘述如下：第一節道家自然無為的天道觀，第二節探討道家「休乎天均」的養生觀，第三節探討道家安定無為的心性觀，第四節探討保身全性觀，以下分述如下：

第一節 道家自然無為的天道觀

本章分為四節，第一節「道家自然無為的天道觀」的探討內容分五小節來處理。

一、養生要以無為思想作基礎

庚桑先生，單名楚，吳國人。¹³²他北去中原，拜在老聃門下，貼身侍候。由於朝夕聆教，所以學業大進，成績優異。老聃的無為主義，庚桑先生了解一些。學道既成，庚桑先生選擇幽暗的北方定居，從中原北遷畏壘山。畏壘山中有村莊，與山外隔絕，風俗古樸，是實施無為主義的好地方。〈庚桑楚〉第一小節曰：

老聃之役有庚桑楚者，偏得老聃之道，以北居畏壘之山，其臣之畫然知者去之，其妾之挈然仁者遠之；擁仲之與居，鞅掌之為使。居三年，畏壘大壤。畏壘之民相與言曰：「庚桑子之始來，吾灑然異之。今吾日計之而不足，歲計之而有餘。庶幾其聖人乎！子胡不相與尸而祝之，社而稷之乎？」

133

¹³²成玄英《疏》：「姓庚桑，名楚，老君之弟子，蓋隱者也。役，門人之稱；古人事師，供其驅使，不憚艱危，故稱役也。而老君大聖，弟子極多，門人之中，庚桑楚最勝，故稱偏得也，」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 769。

¹³³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 769。

庚桑楚因在畏壘山待了三年，老百姓發現他的功德很大，算得上是一位聖人，因此大家想立他為君主為他祝福。庚桑楚聽說這件事以後，面向南而坐很不愉快，弟子們感到很奇怪。此段中的「偏得」有二種涵義，一為林希逸曰：「獨得也」，一為阮毓崧說：「尙未全得」，一是獨得，表示他獨得老子的大道，居住在北邊的畏壘山中。一是指尙未全得，表示他沒有學得很透徹。劉榮賢先生說：「庚桑楚只不過『偏得』老聃之道的一部分，然已足以遠過於儒墨之士，這是外雜篇中常用的諷刺儒墨的手法」¹³⁴從整篇文章看來，應該是尙未全得，而不是獨得老子的大道。因為《老子·第十七章》曰：

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂：「我自然。」¹³⁵

老子指出，最高的境界，是老百姓根本不知道國君的存在，即使知道有那麼一位君主，也好像沒有似的。此正是所謂：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力于我何有哉！」¹³⁶（帝堯時的擊壤歌），無論這首歌是否真的是堯時的作品，但它所描寫的理想正是「太上」的境界。《老子·第二章》曰：

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。¹³⁷

根據吳怡先生的說法：

「處無為之事」是說以無為的方法來處事。「無為」是老子思想的中心，歸納《老子》全書，約有以下六義：（一）不爭：「聖人之道，為而不爭」

¹³⁴劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 414。

¹³⁵樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 40、41。

¹³⁶沈德潛，《古詩源》，臺北，南台書局出版，未著出版年代，頁 1。

¹³⁷樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 6、7。

(第八十一章)(二)不生事：「使夫智者不敢為也，為無為，則無不治」
(第三章)(三)不逞己能：「為而不恃」(第二章)(四)因物性：「我
無為而民自化。」(第五十七章)(五)循自然：「道常無為，而無不為。」
(第三十七章)(六)治於未然：「為之於未有，治之於未亂。」(第六
十四章)¹³⁸

因此老子的無為是以極高明的方法來處理事務，能做到無欲、謙虛，也能把握事物的要點，解決問題於未然之前。「行不言之教」，指重在躬行實踐以身教替代之教，使人心悅誠服，不說大話也不唱高調，完全從自我作起。真正的聖人行教方式，都是寓在不言之中。只要有利於萬物，雖小善亦不放棄，也就是在救世濟民或化育萬物上，只要是應當作的，皆能不辭勞苦，竭力以赴。聖人在成就事物之後，卻又謙卑下自處，而絲毫沒有居功傲世之念頭，甚至認為一切萬事萬物之成就，與我並無關；聖人之所以成為聖人，乃因其成功卻不居功，其異於常人者，乃能在成功之時引身而退。所以他所建立的大功業才能永遠的不朽而存在。而庚桑先生卻沒有達到老子所說的境界，人民要尊奉他為神，為他建立宗廟。由此可知，他尚未得到老子的真傳。

另一方面，那些炫耀智慧的男僕就讓他們辭去，標榜仁義的侍妾就讓他們遠離，只讓那些淳樸遲鈍的留下一起生活，勤苦自甘的留下一起勞動。此段也可看出庚桑楚未得老莊的「道」，因為老莊認為人應無分別心。《老子·第四十九章》曰：

聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。
信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。聖人在天下，歛歛焉，為天下
渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。¹³⁹

¹³⁸吳怡，《新譯老子解義》臺北，三民書局，1998年，頁15。

¹³⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁129。

理想的統治者，應該收斂自我的意志與意欲，不以主觀來釐訂是非好惡的標準，破除自我中心去體認百姓的需求，而敞開彼此隔閡的通路。理想的統治者，渾厚真樸，以良善的心去對待任何人，無論是善的與不善的人，以誠心去對待一切人，無論是守信或不守信的人。因此得大道的人，會使自己回復到嬰孩般真純的狀態。由此可知，庚桑楚先生尚未得到大道。

二、春生秋成和至人

庚桑楚認為春天陽氣上升而各種草木生長，到了秋天各種莊稼成熟。這是自然規律的必然結果。他也聽說思想境界最高的人，清靜無為地安坐在小小的室內，而百姓們隨心所欲、任性而為。如今他成了眾人注目的人物，想到老聃的一些教誨，因此心裡不愉快。弟子舉了一些例子勸說庚桑楚，但庚桑楚認為注重保護自己生命的人，就是要隱藏好自己的身體，而且隱藏得越深越好。接著他批評了堯和舜帝，認為他們舉荐賢良的人會引起人們相互傾軋，重用智慧的人就會引起人們相互爭奪。〈庚桑楚〉原文如下：

庚桑子聞之，南面而不釋然。弟子異之。庚桑子曰：「弟子何異於予？夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉？天道已行矣。吾聞至人，尸居環堵之室，而百姓猖狂，不知所如往。今以畏壘之細民而竊竊焉欲俎豆予於賢人之間，我其杓之人邪！吾是以不釋於老聃之言。」弟子曰：「不然。夫尋常之溝，巨魚無所還其體，而鮑鱖為之制；步仞之丘陵，巨獸無所隱其軀，而孽狐為之祥。且夫尊賢授能，先善與利，自古堯舜以然，而況畏壘之民乎！夫子亦聽矣！」庚桑子曰：「小子來！夫函車之獸，介而離山，則不免於網罟之患；吞舟之魚，碭而失水，則蟻

能苦之。故鳥獸不厭高，魚鱉不厭深。夫全其形生之人，藏其身也，不厭深眇而已矣，且夫二子者，又何足以稱揚哉！是其於辯也，將妄鑿垣墻而殖蓬蒿也。簡髮而櫛，數米而炊，竊竊乎又何足以濟世哉！舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴阨。吾語女，大亂之本，必生於堯舜之間，其未存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也！」¹⁴⁰

陳鼓應先生說：「『春氣變而百草生，正得秋而萬寶成』，這是自然規律運行的結果。為政之道也應自然無為。抨擊堯舜以來，標舉賢名，使人民互相傾軋，任用心智使人民互相爭盜的混亂政情。」¹⁴¹庚桑楚雖能做到讓炫智矜仁的徒僕皆遠離自己；只讓笨拙、不為儀容的徒僕留下使用，三年而使畏壘一帶大豐收，但卻不能真正做到渾然無跡，而使畏壘之民無以歸美於己。

此段中「面南而坐」，南面在古代是借代帝王，因為帝王的寶座向南。《漢書藝文志》：

道家者流，蓋出於史官。歷記成敗、存亡、禍福、古今之道。然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛，可以為治¹⁴²

人君南面之術的核心內容是「清靜」和「無為」，所謂「清靜」就是清心寡欲，謙虛禮讓，遇事以卑弱自處。所謂「無為」並非什麼事都不做，而是「行不言之教」，也就是不設刑立禁的意思，為政者如能因任「自然」，不侵擾人民，

¹⁴⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 771~775。

¹⁴¹陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁 591。

¹⁴²一謙而四益：《易·謙·彖辭》云：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道好盈而好謙。」

人民自然「樂推而不厭」《老子·第六十六章》，以收「無爲而無不爲」之效。庚桑楚說至德之人，清靜無爲的居住在方丈斗室之中；而老百姓恣意悠遊自適，不謀求嚮往從人。這和「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」¹⁴³有異曲同工之妙。大陸學者那張軍認爲：「真人、神人、聖人在莊子眼裏就是至人，他們有著共同的特點：『至』，自然盡美，最高的自由境界，因此用至人來概括莊子的理想人格是恰當的。」又言：「鑒於『神人』一詞容易令人想到道教所崇拜的神仙，『真人』實際上也被後人宗教化，『聖人』則被理解爲孔孟儒家的偉人偶像。所以我認爲用『至人』來概括莊子的理想人格是最恰當的。它能區別於孔孟等其他學派所設計的理想人格，最能表達莊子的本意，不致被曲解。」¹⁴⁴至人是個自由的超越者，他從形相世界的拘限中超脫出來，而獲得大解放，達到「無待」的境界一心靈無窮地開放，與外物相冥合，如此，則無論在任何情況下，都能隨遇而安，自由自在。「至人無己」，並非至人沒有自我，乃是至人超越偏執的我，這裡的「己」，乃是爲功與名所捆住的己；「神人無功，聖人無名」，所謂「無功」、「無名」，即是揚棄世俗價值的左右，「無己」亦即超脫世俗價值所左右的自己。至人所通向的大我，非生理我，非家庭我，亦非社會我，乃是宇宙我。《莊子·齊物論》所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」，這個我，即與萬物相感相融合的我，是宇宙的大我。

「且夫尊賢授能，先善與利，自古堯舜以然，而況畏壘之民乎！夫子亦聽矣！」此段中，提到「尊賢授能」，這是弟子代表儒家來說的，《老子·第三章》曰：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知、

¹⁴³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉頁17。

¹⁴⁴參見那張軍〈莊子「至人」理想人格的美育思想探微〉，《東南大學學報》(哲學社會科學版)第3卷第2A期，2001年，頁72-73。

無欲。使夫知者不敢為也，為無為，則無不治。¹⁴⁵

老子主張「不尚賢、使民無知、無欲」，他設想要人們回到一種「無為」境界。老子看到了古代社會現實動亂不安、矛盾突出，這是出於差別的存在，老子的想用減少差別，來減輕或避免社會矛盾。他認為，體現「道」的「聖人」，要治理百姓，就應當不尊尚賢才異能，以使人民不要爭奪權位功名利祿。先秦時代關於選賢用能的學說已成強大的社會輿論，各諸侯國爭用賢才也形成必然的趨勢。老子在這種背景下，敢於提出「不尚賢」的觀點，與百家諸子形成對立。在老子的觀點中，不包含貶低人才，否定人才的意思。而是說，統治者不要給賢才過分優越的地位、權勢和功名，以免使「賢才」成爲一種誘惑，引起人們紛紛爭權奪利。如果社會出現尚賢的風氣，人們對此當然不會視而不見，肯定會挑動起人們的佔有欲、追逐欲，從而導致天下大亂。倘若不使人們看到可以貪圖的東西，那麼人們就可以保持「無知無欲」的純潔本性。不使人們貪欲，並不是要剝奪人們的生存權利，而是要盡可能地「實其腹」、「強其骨」，使老百姓的生活得到溫飽，身體健壯可以自保自養；此外要「虛其心」、「弱其志」，使百姓們沒有盜取利祿之心，沒有爭強好勝之志，這樣做，就順應了自然規律，就做到了無為而治了。

「夫函車之獸，介而離山，則不免於網罟之患；吞舟之魚，殞而失水，則蟻能苦之。」此在說明了愈是當行就要愈注意存己藏身。這種拒絕來自存己藏身的態度，又與《莊子·逍遙遊》「堯讓天下於許由，……矐然喪其天下焉」的意思相通。以上兩個層次都意味著價值觀念的變化，價值判斷不取決於社會而取決於個人，不以爲社會所重者爲重。

「夫全其形生之人，藏其身也，不厭深眇而已矣」¹⁴⁶，鳥獸都知道要躲在高山，魚鱉也深知要生活在深水裡全身遠離危害，魚鳥尚且知道這個道理，更何況是人更應保護自己的生命，隱藏好自己的身體，而且要隱藏得越深越好。

¹⁴⁵樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁8。

¹⁴⁶郭慶藩輯，《莊子集釋》：成玄英《疏》「眇，遠也，夫棲遁之人，全形養生者，故當遠迹塵

「舉賢則民相軋，任知則民相盜。」成玄英《疏》：軋，傷也。夫舉賢授能，任知先善，則爭為欺侮，盜詐百端，趨競路開，故更相害也。」¹⁴⁷老子曰：「天下多忌諱，而民彌貧。朝多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」¹⁴⁸法令的設立，原本為了防止盜賊的。但法令畢竟是治標的方法，治本之處在儒家來講是德行，在老子來講是降低欲望，使人民知足。如果君主忽略了根本，而拼命去製作法令，這不正顯示出法令之多，就證明了盜賊之多嗎？如果沒有那麼多盜賊，又何需有那麼多法令？「名也者，相軋也；知也者，爭之器也。」¹⁴⁹「名」是互相傾軋的原因，「智」是互相爭勝的工具。此和庚桑楚所說的「舉賢則民相軋，任知則民相盜。」不謀而合。庚桑楚又說：「大亂之本，必生於堯舜之間」，為什麼呢？因為《老子·第三十八章》曰：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德，無為而無以為；下德，為之而有以為；上仁為之而無以為。上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華，故去彼取此。¹⁵⁰

老子的「上德」則是「無以為」、「無為」，它不脫離客觀的自然規律，施政者沒有功利的意圖，不單憑主觀意願辦事，這樣做的結果當然是無為而無不為，即把「道」的精神充分體現在人間，所以又是「有德」。但是「下德」是「有以為」的「無為」，但卻抱著功利的目的，任憑主觀意志辦事。老子把政治分成了兩個類型、五個層次。兩個類型即「無為」和「有為」。「道」和「德」屬於「無

俗，深就山泉，若嬰於利祿，則粗而淺也。」頁 774。

¹⁴⁷郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 776。

¹⁴⁸樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，第五十七章，頁 150。

¹⁴⁹黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，〈人間世〉頁 81。

¹⁵⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第三十八章〉頁 93。

爲」的類型；仁、義、禮屬「有爲」的類型。五個層次是道、德、仁、義、禮。這五個層次中，道和德是最高標準，但「德」只是指「上德」，不是「下德」。失道而後德，這是在無爲的類型內部說的。吳怡先生說：「失道有兩種解釋，一是指人心失道，也就是社會風氣日下，逐漸離開了道。一是指人君不能尊循無爲之道。…王弼注：『所謂失道而後德也。以無爲用，德其母，故能己不勞焉，而物無不理，下此以往，則失用之母，不能無爲而貴博施，不能博施而貴正直，不能正直而貴飾敬，所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。』」¹⁵¹王弼把「道」解作以無爲體，把「德」解作貴以無爲用。所以「道」是體，「德是用」。失道則淪爲下德，那就與上仁相差無幾了。失德而後仁，這是指離開了「無爲」的類型才有了仁。仁已經是「有爲」、「爲之」了，所以「失仁而後義」、「失義而後禮」就是在「有爲」範圍內所顯示出來的不同層次。禮是人性由誠厚趨於澆薄的表現，社會由平靜趨於混亂的開始。人們按忠信行事，不執行澆薄的禮。所以老子對政治的最低要求是摒去「薄」和「華」，恢復「厚」和「實」。

三、 才能有大小之分

庚桑楚再度回答弟子的提問，本段文字直接把弟子南榮趯的名字講出來，本文的要點是：人要保全自己的形體，養護自己的生命，不要讓自己的內心不停地胡思亂想。如此堅持三年，就可以達到至人的思想境界了。南榮趯認爲，人的眼睛沒有什麼不同，但眼瞎的人卻看不到，其它如耳朵、內心等也是如此。但南榮趯還是無法領會，因此庚桑楚以小土蜂化育不了大青蟲、小越雞不能孵大鴻鵠卵，而魯國的大雞就可以來作比喻，此在說明了才能有大小之分，而庚桑楚自比自己的才能小，無法教會南榮趯，因此請南榮趯去南方見老子。〈庚桑楚〉原文如下：

¹⁵¹吳怡，《新譯老子解義》，頁 249。

南榮趯¹⁵²蹶然正坐曰：「若趯之年者已長矣，將惡乎託業以及此言邪？」
庚桑子曰：「全汝形，抱汝生，無使汝思慮營營。若此三年，則可以及此
言矣！」南榮趯曰：「目之與形，吾不知其異也，而盲者不能自見；耳之
與形，吾不知其異也，而聾者不能自聞；心之與形，吾不知其異也，而狂
者不能自得。形之與形亦闕矣，而物或間之邪，欲相求而不能相得？今謂
趯曰：『全汝形，抱汝生，勿使汝思慮營營。』趯勉聞道達耳矣！」庚桑
子曰：「辭盡矣。曰：奔蜂不能化藿蠋，越雞不能伏鵠卵，魯雞固能矣！
雞之與雞，其德非不同也，有能與不能者，其才固有巨小也。今吾才小，
不足以化子。子胡不南見老子！」¹⁵³

上文中有關養生思想的要領是：「全汝形，抱汝生，無使汝思慮營營。」劉
榮賢先生認為：「庚桑楚進一步以『全形養生』的觀念駁斥儒墨的任智尚賢，認
為『大亂之本，必生於堯舜之間』。這種觀念在外雜篇中頗為常見，大多是以重
形全生的養生觀念發揮老子返樸的思維。」¹⁵⁴而「全汝形，抱汝生，無使汝思慮
營營。」此和老子所說「專氣致柔」的修養工夫有異曲同工之妙，《老子·第十
章》曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄鑑，能無疵乎？
愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之
畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。¹⁵⁵

¹⁵²成玄英《疏》：「姓南榮，名趯，庚桑弟子也。蹶然，驚悚貌。南榮既聞斯義，心生慕仰，於是驚懼正容，勤誠請益云：『趯年老，精神暗昧，憑託何學，方逮斯言？』」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 777。

¹⁵³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 777~779。

¹⁵⁴劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 415。

¹⁵⁵樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 22~24。

此著重修身的功夫。「能嬰兒乎？」王弼曰：「能若嬰兒之無所欲，則物全而性得矣。」河上公曰：「能如嬰兒，內無思慮，外無政事，則精神不去也。」¹⁵⁶老子常以嬰兒比喻渾沌純樸的境界，也就呼應了上面的「全汝形，抱汝生，無使汝思慮營營」。這裡寫了六句問話，似乎是把「道」在運用於修身治國方面所做的幾條總結，對一般人和統治者提出了概括的要求。本章每句的後半句都是疑問，其實疑問本身就是最好的答案。老子要求人們無論是形體還是精神，無論是主觀努力還是客觀實際，都不可能是完全一致的。但是人們在現實生活中應該將精神和形體合一而不偏離，使肉體生活與精神生活和諧。這樣就必須做到心境極其靜定、洗清雜念、摒除妄見，懂得自然規律，加深自身的道德修養，才能夠「愛民治國」。因此庚桑楚認為保全身形，護養生命，不要使你的思慮為求取私利而奔波勞苦，就可以達到那種境界了。「目之與形，吾不知其異也，而盲者不能自見；耳之與形，吾不知其異也，而聾者不能自聞；心之與形，吾不知其異也，而狂者不能自得。」成玄英《疏》：「夫盲聾之士，與凡常之人耳目無異，而盲者不見色，聾者不聞聲；瘋狂之人，與不狂之者形貌相似，而狂人失性，不能自得。南榮此三喻以況一身，不解至道之言與彼盲聾何別，故內篇云，非唯形骸有聾盲，夫智亦有之也。」¹⁵⁷「而物或間之邪，欲相求而不能相得？」成玄英《疏》：「間，別也。夫盲與不盲，二形孔竅俱開；見與不見，於物遂有間別，而盲聾求於聞見，終不可得也，亦猶南榮求於解悟，無由致之。」¹⁵⁸以上說明了，形體與形體之間本是相通的，但出現不同的感知是外物使之區別，自己想去獲得這些作用卻無法做到，因此最終還是未能獲得，因此南榮越還是無法解除心中的疑惑。

庚桑子曰：「辭盡矣。曰：奔蜂不能化藿蠋，越雞不能伏鵠卵，魯雞固能矣！」成玄英《疏》：「奔蜂，細腰土蜂也。藿，豆也。蠋者，豆中大青蟲。越雞，荆雞也。魯雞，今之蜀雞也。奔蜂細腰，能化桑蟲為己子，而不能化藿蠋。越雞小，

¹⁵⁶余培林，《新譯老子讀本》，臺北，三民書局，2007年，頁23。

¹⁵⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁778。

¹⁵⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁779。

不能伏鵠卵；蜀雞大，必能之也。言我才劣，未能化大，所說辭情，理盡於此也。」

¹⁵⁹「雞之與雞，其德非不同也，有能與不能者，其才固有巨小也。今吾才小，不足以化子。子胡不南見老子！」¹⁶⁰此在說明了庚桑楚自認為自己的才能不足，無法教導南榮趯，因為他還沒達到大知的境界。因此請南榮趯前往去請教老子。《莊子·逍遙遊》曰：

且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。¹⁶¹

此在說明要做大事就要先準備充份，大鵬鳥之所以能夠高飛，就是它已經把一切的條件都安排好了，所以才能有如此的境界出現。莊子在〈逍遙遊〉中講出「鯤鵬之喻」的目的就是要強調大才的大用，大用者有大的心胸、大的意境、以及充足的知識；然而世人多不能領會，甚至陶醉在小知小用之中，所以莊子又以兩隻形體很小的「蟲、鳥」的觀點來作比喻，凸顯世人不能了解高境界者的逍遙心胸，要達到的境界愈高，所下的工夫當然也愈大。另外，「培風」是因為這個風由積而來，培是培育、培養之意，這和南榮趯贏糧有異曲同工之妙，隱喻要充實自我，才能完成自己想要達成的夢想。

四、南榮趯苦於三對矛盾

¹⁵⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 779。

¹⁶⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》；成玄英《疏》：「夫雞有五德：頭戴冠，禮也；足有距，義也；得食相呼，仁也；知時，智也；見敵能距，勇也。而魯雞雖異，五德則同，所以有能與不能，才有大小。我類越雞，才小不能化子，子何不南行往師，以謁老君！」頁 780。

¹⁶¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 7。

此主要在說明了南榮趯面對三個問題無法解決，特意請教老子。其三個問題是：一是不聰明，別人說我愚蠢無比；聰明，反而給自己帶來許多麻煩。二是不仁慈就會傷害別人，仁慈了反而給自己帶來許多煩惱；三是不講道義就會損害別人，講道義反而給自己帶來許多愁苦。〈庚桑楚〉原文如下：

南榮趯羸糧，七日七夜至老子之所。老子曰：「子自楚之所來乎？」南榮趯曰：「唯。」老子曰：「子何與人偕來之眾也？」¹⁶²南榮趯懼然顧其後。老子曰：「子不知吾所謂乎？」南榮趯俯而慚，仰而歎，曰：「今者吾忘吾答，因失吾問。」老子曰：「何謂也？」南榮趯曰：「不知乎，人謂我朱愚。知乎？反愁我軀。不仁則害人，仁則反愁我身；不義則傷彼，義則反愁我己。我安逃此而可？此三言者，趯之所患也，願因楚而問之。」老子曰：「向吾見若眉睫之間，吾因以得汝矣，今汝又言而信之。若規規然若喪父母，揭竿而求諸海也。女亡人哉，惘惘乎！汝欲反汝性情而無由入，可憐哉！」¹⁶³

此段中，「不仁則害人，仁則反愁我身；不義則傷彼，義則反愁我己。我安逃此而可？此三言者，趯之所患也，願因楚而問之。」成玄英《疏》「仁者，兼愛之迹；義者，成物之功；並是先聖蘊蘊，非所以全身遠害者也。故不仁不義，則傷物害人；行義行仁，則乖真背道。未知若為處心，免茲患害，寄此三言，因桑楚以為媒，願留聽於下問。」¹⁶⁴「若規規然若喪父母，揭竿而求諸海也。女亡人哉，惘惘乎！汝欲反汝性情而無由入，可憐哉！」成玄英《疏》：「規規，細碎之謂也。汝用心細碎，懷茲三術，猶如童稚小兒，喪失父母也；似儻揭竿木，尋求大海，欲測深度，其可得乎！汝是亡真失道之人，亦是溺喪逃亡之子，茫昧

¹⁶²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，成玄英《疏》：「偕，俱也。老子聖人，照機如鏡，未忘仁義，故刺以偕來。理挾三言，故譏之言眾也。」，頁 780。

¹⁶³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 780~782。

¹⁶⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 782。

何所歸依也！」¹⁶⁵「汝欲反汝性情而無由入，可憐哉！」成玄英《疏》：「榮趯踐於聖迹，溺於仁義，縱欲還原反本，復歸於實真情，瘡疣已成，無由可入，大聖運慈，深可哀也。」¹⁶⁶劉榮賢先生說：「不仁不義固然傷人，然仁義也足以反愁我身，一旦落於相對的執著，必然有時而窮。……此義固然是老子的『歸真返樸』，也可說是莊子『齊物』、『逍遙』的觀念」¹⁶⁶綜合言之，此在說明了老子看出南榮趯迷失方向猶如失去了父母，正舉著竹竿到大海裡去打撈一樣，一心想恢復自己的真性情卻不知道從哪裡做起，實在是可憐！

五、 衛生之經

此段為本節最後一段，老子告訴南榮趯受外物的束縛不可太多、太執著，否則內心將閉塞不通；受內心的束縛不可錯得太遠、太執著，否則外部感官將會閉塞不通。內外都受到束縛的人，連原有的道德也無法持守，更何況去效法大道行事呢！因此南榮趯選擇請教老子有關衛生之經的方法。〈庚桑楚〉原文如下：

南榮趯請入就舍，召其所好，去其所惡，十日自愁，復見老子。老子曰：「汝自灑濯，熟哉鬱鬱乎！然而其中津津乎猶有惡也。夫外韞者不可繁而捉，將內捷；內韞者不可繆而捉，將外捷。外內韞者，道德不能持，而況放道而行者乎！」南榮趯曰：「里人有病，里人問之，病者能言其病，然其病病者，猶未病也。若趯之聞大道，譬猶飲藥以加病也。趯願聞衛生之經而已矣。」老子曰：「衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能捨諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不噉，和之至也；終日握而手不掬，共其德也；終日視而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委

¹⁶⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 782。

¹⁶⁶劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 415。

蛇，而同其波。是衛生之經已。」南榮趯曰：「然則是至人之德已乎？」曰：「非也。是乃所謂冰解凍釋者，能乎？夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事，翛然而往，侗然而來。是謂衛生之經已。」曰：「然則是至乎？」曰：「未也。吾固告汝曰：『能兒子乎？』兒子動不知所為，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來。禍福無有，惡有人災也！」¹⁶⁷

老子曰：「汝自灑濯，熟哉鬱鬱乎！」這呼應了《老子·第十章》曰：「滌除玄覽，能無疵乎？」¹⁶⁸灑濯，劉鴻典說「言物欲累心，而用力去之，如水洗滌也。」熟哉，林雲銘說：「問其洒濯身心功夫，成熟與否？」¹⁶⁹「滌除」是灑掃清除之意。「玄覽」是洞觀無礙之意。「疵」是弊病。欲修真養性，必須清除心界一切雜念，使先天圓明的體性重現。此皆在強調修道之人的首要功夫是清靜神心。還其人之先天本性，洞觀無礙。

「夫外獲者不可繁而捉，將內捷；內獲者不可繆而捉，將外捷。外內獲者，道德不能持，而況放道而行者乎！」¹⁷⁰也就是說耳目受聲色所引誘，不可以繁擾而控制它，必定要不用心智來平息耳目的紛亂。心智被物慾所牽繫，不可以繆亂控制它，必定要不用聰明來斷絕心神的活動。耳目心智都被外物所困擾，即使有道德的人也不能自持了，何況是倣效大道而行的人。

南榮趯曰：「里人有病，里人問之，病者能言其病，然其病病者，猶未病也。」成玄英《疏》：「閭里有病，鄰里問之，病人能自說其病狀者，此人雖病，猶未

¹⁶⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 783~790。

¹⁶⁸樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 23。

¹⁶⁹歐陽超、歐陽景賢釋譯，《莊子釋譯》，頁 938。

¹⁷⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》：成玄英《疏》：「獲者，繫縛之名。捷者，關閉之目。繁者，急也。繆者，殷勤也。言人外用耳目而為聲色所獲者，則心神閉塞於內也；若內用心智而為欲惡所牽者，則耳目閉塞於外也；此內外相感，必然之符。假令用心禁制，急手捉持，殷勤綢繆，亦無由得也。夫唯精神定於內，耳目靜於外者，方合全生之道。」，頁 783

困重而可療也。亦猶南榮雖愚，能自陳過狀，庶可教也。」¹⁷¹「若越之聞大道，譬猶飲藥以加病也。」成玄英《疏》：「夫藥以療疾，疾瘳而藥消；機悟而教息。苟其本不病，藥復不消，教資不忘，機又不悟，不飲藥以加其病！」¹⁷²「越願聞衛生之經而已矣。」¹⁷³此在說明了能夠把自己的疾病當作疾病的人，還算不上得了重病。而像我這樣學習大道，就好比吃了藥反而加重了病情，因此只想請教有關養護生命原則的衛生之經。

於是老子就南榮越所提的問題，講了「保身全生」的三個層次的境界。第一個層次，也就是一般要達到的「保身全生」之道，要做到「八個能」，包括最重要的能守真不二、不失本性、順物無心等。

第二個層次的「保身全生」境界，就是達到「至人之德」，亦即聖人的道德境界，也就是「兩交」、「四不」，最關鍵的就是既與蒼生同食共樂，也就是老子說過的「和光同塵」¹⁷⁴，混同塵俗之中，又獨往獨來，虛心順世，自由逍遙。第三個層次的最高境界，就是像初生嬰兒那樣無知、無覺、無欲，「動不知所為」「行不知所之」。老子《道德經》就說過：「含德之厚者，比於赤子」¹⁷⁵、「常德不離，復歸於嬰兒」¹⁷⁶。「身若槁木之枝，而心若死灰」¹⁷⁷《莊子·齊物論》也說：「形如槁木，心如死灰」。此在說明了人要像赤子一樣，動作沒有目的，不知道要做什麼，行走也不知道要去哪裡，形體像枯樹的枝條，而心靈像消滅的灰燼。若這樣，災禍不會到，福運也不會來。禍福沒有了，哪裡還有人為的災難？丁千惠先生說：「〈庚桑楚〉中教南榮越衛生之經，旨在如嬰兒之未孩，『兒子動不知所為，行不知所之，身如槁木之枝而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不來。禍福無有，惡有人災也』，以嬰兒喻人之至柔、至樸，以喻修養至境。其

¹⁷¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 785

¹⁷²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 785

¹⁷³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》：成玄英《疏》：「經，常也。已，止也。夫聖教多端，學門匪一，今所衛生，心之所存，止在於此，如蒙指誨，輒奉為常。」

¹⁷⁴樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，第四章，頁 10。

¹⁷⁵樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，第五十五章，頁 145。

¹⁷⁶樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，第二十八章，頁 74。

¹⁷⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，成玄英《疏》：「虛沖凝淡，寂寞無情，同槁木而不榮，類死灰而忘照。身心既其雙遣，何行動之可知乎！衛生之要也。」頁 790。

工夫以虛靜、自然、無爲歸趨，至樸而自然含德。」¹⁷⁸楊柳先生說：「衛生之經，即養生之道。莊子認爲應該像天真無邪的嬰兒那樣，不知所爲而動，不知所之而行，完全消除了主觀性、目的地性，身若槁木而心若死灰，不以己爲意，一切順乎自然。這樣，就無有禍福，人災自然也就不會降臨。」¹⁷⁹綜上所述，因爲庚桑楚所言不足以使南榮趯受到感化，南榮趯遂到南方去拜見老子，老子指出身若槁木，心若死灰，無知無欲，無有福禍，與世浮沉，自可避免災禍，這正是道家忘我、無爲、順應自然的養生之道。

第二節 道家休乎天鈞的養生觀

此段的重點在描述內心和品德的修養，指出人應承自然之質而生。因此宇泰定者可以養天光，不待息而自息。當人們進行修養時，使心境凝靜，順乎自然，天人一致，於是而可爲天民、天子。

一、 休乎天鈞

本節重點在講內心和品德修養。〈庚桑楚〉原文如下：

宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，物見其物。人有脩者，乃今有恆；有恆者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子。

學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也；辯者，辯其所不能辯也。

¹⁷⁸丁千惠，〈虛實相生——莊子寓言人物的衍創舉隅〉，《鵝湖》，第254期，1996年8月，頁30。

¹⁷⁹楊柳，《漢晉文學中的莊子》，成都，巴蜀書社，2007年，頁123。

知止乎其所不能知，至矣。若有不即是者，天鈞敗之。備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也；不足以滑成，不可內於靈臺。靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。¹⁸⁰

「宇泰定者，發乎天光。」¹⁸¹宇泰定者，是指心境安泰鎮定的人，就會發出自然的道德光輝。此句也和《老子·第三十五章》曰：「執大象，天下往。往而不害，安平太。」¹⁸²的意思相當。執大象：象，即「道」。道是無物之象，它是產生天地的淵源，無處不在，無時不有，是宇宙中最大的象。執大象，就是執守大道，就是遵循大「道」。天下往：天下，指天下的人們。往，歸往的意思，歸往於大「道」，也就是歸往於自然，歸往於自然而然，歸往於順其自然無為而無不為。物的天性在於自己會成長，百姓的天性在於自己會安定，生命的天性在於平等自由，這就是自然而然的大「道」。萬物出現，我無害物之心，物無害我之意，自然能夠鎮定自若，泰然處之，相安無事。因此要追求清靜無為，要保持平靜祥和，要淡泊以明志，寧靜以致遠。「往而不害，安平太。」：即使天下的人們都投靠於大「道」，也不會互相妨害。這就是說任何矛與盾雙方只要遵循於道，遵循公平、公正、公開和公信的「天平」，都能做到化盾為矛，都能實現矛盾雙方共生、共存、共享和共樂。「天光」者，與《莊子·人間世》「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」¹⁸³中的「瞻彼闕者，虛室生白」有類似的意思。《釋文》：「闕，司馬云：『空也。室比喻心，心能空虛，則純白獨生也。』」¹⁸⁴一片虛空，而光明自現。這個虛室，就是指心之虛。因為注重自身修養，自始至終一直保持這種清靜安定的心境；關於「虛室生白，吉祥止止」，王邦雄先生說：

¹⁸⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 791～793。

¹⁸¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》：成玄英《疏》：「夫身者神之舍，故以至人為道德之器宇也。且德宇安泰靜定者，其發心照物，由乎自然之智光。」頁 791

¹⁸²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 87、88。

¹⁸³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 150。

¹⁸⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 151。

心如「虛室」光明可以透進來，所以叫「虛室生白」。「心齋」就是「虛室」，你讓心空出來就可以發出光明，「白」就是光明。心虛空，就會靈動，叫「空靈」；所以「虛室」就是空，「生白」就是靈，就是心虛空可以靈動。美好是「吉祥」，幸福美好都止於「止」，後面這個「止」就是靜止、虛靜。虛靜會引來吉祥美好來此依止停靠，這叫「吉祥止止」。「虛室生白」這個虛所透顯的光明就是幸福美好，而吉祥就依止於心的虛靜照現裡。¹⁸⁵

因此心虛靜如鏡，鏡照照現也就是實現原理。《莊子·應帝王》說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」¹⁸⁶至人的用心就如同鏡子一樣，因為一個人的心虛靜，所以就如同鏡子一樣；它是不會抗拒也不會迎接的，鏡子不會有自己的執著，更不會有自己的好惡，它是把自己虛靜了，鏡子不會有成心，不會有分別心，不會只照特定之人，也不會只照它所喜歡之人、合乎它標準之人，所以說是不將不迎也。鏡子只是如實的反照，如實的回應，呈現萬物，不深藏，而因為出於無心，所以任由一切萬物自由往來。而鏡子的全然映現，把一個人、一個物的美好全體看到（看到就是照現），全面實現。王邦雄先生說：

虛是「心齋」，所以人可以虛靜，就像一面鏡子這樣照現天下萬物，而且「盡物而不傷」，你可以把萬物充盡的實現，而不會壓抑他的某一部分，不會掩蓋他的某一部分，就是看到他的整體。大家一起看到真相實情，叫「唯道集虛」，而對每一物來說，全部被看到，叫「勝物而不傷」。人的修養可以把天道的實現原理，拉到人間來，這叫修行、道行。所以中國的哲學不光是信仰，它是修養，修養到天道的境界；所以我們是成佛、成孔孟、成老莊、成堯舜；我們是跟天地同在，跟天地同行，事實上我們是把自己修到天道的位置，這叫「縱貫」；而用心靈虛靜來觀照照現，這叫「橫

¹⁸⁵王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，頁 196。

¹⁸⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 307。

講」。以「橫講」的修為，來完成「縱貫」的使命，這就是道家「縱貫橫講」的實現原理。¹⁸⁷

〈庚桑楚〉原文曰：「學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也；辯者，辯其所不能辯也。」¹⁸⁸此是指世俗上那些學習的人，是想學到他們所不能學到的東西；那些做事的人，是想做到他們所無法做到的事情；那些論辯的人，是想辯論清楚他們所不能論辯清楚的問題。人們的智慧應該停止去追尋他們所無法認知的領域，這才是最為明智的；如果有人不願意這樣做，那麼天道一定會讓他們失敗。「知止乎其所不能知，至矣。」和老子所說：「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」¹⁸⁹的涵義相當。「道」是形而上的，本體只可意會，不可言說，只能用悟性來體悟，用直覺來冥通。所以知「道」的人不說，他也說不出來；說的人不知「道」，他還沒進入「道」境。老子說杜斷各種感覺通道，然後挫銳解紛，和光同塵，便能進入玄妙齊同的道境，不說、不看、不聽、不嗅、不觸，混同一切差別，萬物統一於自然之道，便悟道了。又如老子曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」¹⁹⁰，可以言說的道，就不是「常道」；可以說出來的「名」就不是「常名」。「辯不若默，道不可聞」「道不可見，見而非也；道不可言，言而非也」「至言去言，至為無為」¹⁹¹另一種情況，老子說：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」¹⁹²這是說，聖人用無為來處事情，用不言來施行教化。聖人當然是知者、智者，因此他們是知者不言，而且行不言之教。這就是不發號施令，而是以行動說話，因勢利導，潛移默化。

¹⁸⁷王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，頁 201-202。

¹⁸⁸郭慶藩輯，《莊子集釋》：成玄英《疏》：「夫為於分內者，雖為也不為，故雖學不學，雖行不行，雖辯不辯，豈復為於分外，學所不能耶！」頁 792。

¹⁸⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第五十六章〉，頁 147、148。

¹⁹⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第一章〉，頁 1。

¹⁹¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》〈知北遊〉頁 765。

¹⁹²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第二章〉，頁 6。

「備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼」，「備物以將形」成玄英《疏》：「將，順也。夫造化洪鑪，物皆備足，但順成形，於理問學。」¹⁹³此和孟子所謂「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」¹⁹⁴相當接近。「藏不虞以生心」成玄英《疏》：「夫至人無情，物感斯應，包藏聖智，遇物生心，終不預謀所為虞度者也。」¹⁹⁵所謂「因無所住而生其心」，「無住」就是不在一個念頭或任何現象上產生執著，牢牢不放。比如受了打擊，被心外的事物所困擾，這個稱為心有所住。至於心無所住呢？任何念頭或任何現象當前也當作是平常事。「敬中以達彼」¹⁹⁶，此和老子曰：「多言數窮，不如守中。」¹⁹⁷意思相近。這裡講出了多種法令，反而加速敗亡，所以不如抱守清虛，無為無事。因此具備衣食等各種物品以養身，保持無憂無慮的狀態以養心，內心恭敬謹慎並以此接人待物，如果做到了這一切而各種災禍仍然紛至沓來，那就是天命注定，而不是自身行為造成的，因而不值得讓這些災禍擾亂自己原有的平靜心境，不必要把這些災禍放在自己的心上。上天自然安排的結果，不是人為所造成，因而不足以擾亂成性，也不可以納入靈府。靈府，亦即《莊子·德充符》「不足以滑和，不可入於靈府」¹⁹⁸相當。即不可令人而擾吾之心。「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也」是指內心總是有所持所，而不知道他們所持守的卻是一些所不應該持所的東西。

綜合上面所述，我們可以看出這裡一共講了八個「天」字，以天為核心討論問題。「天」，實指「自然」，或指自然本性，而且都是自然而然的，可以說《莊子》一書，是以天，大自然為本性。

這裡講「天民」¹⁹⁹、「天子」，都是泰然自得，都是得到人所嚮往，天所襄

¹⁹³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 793。

¹⁹⁴宋·朱熹，《四書章句集註》，〈孟子·盡心上〉，臺北，鵝湖出版社，2008 年，頁 350。

¹⁹⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 793。

¹⁹⁶成玄英《疏》：「中，內智也，彼，外境也。敬重神智，不敢輕染，智既凝寂，境自虛通。」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》頁 793。

¹⁹⁷樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第五章〉，頁 14。

¹⁹⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 212。

¹⁹⁹《孟子·萬章上》：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予天民之先覺者也，予將以斯通覺斯民也，非予覺之而誰也。」由孟子天民之說觀之，孟子極為肯定個人價值，故有人人皆可以為堯舜之說、民貴君輕之論。

助的，一反儒家只有南面而君的帝王才配稱天子，天之驕子，高高在上的說法。莊子認為大家都是自然之子，人人都是「天子」，《莊子·人間世》中已經借顏回之口說明了：「與天爲徒者，知天子之與己皆天之所子」²⁰⁰。

學、行、辯三句，即禪家所謂「百尺竿頭，更進一步」。至百尺竿頭，似已無路可走，然而真正的學、行、辯就在這裡開始，更進一步，將出現另一片廣闊的世界。「知止乎其所不能知，至矣！」知識要達成「不可知論」才能有真正的知，故高高山頭立，深深海底行，不厭深眇而已矣。故《莊子·大宗師》曰：「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。」²⁰¹「學、行、辯」乃至知「能」與「不能」之際，「能」者人爲，「不能」者入天。「天鈞」乃大自然內在的平衡關係，所謂「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是謂之兩行。」²⁰²

天鈞就是超越一切是非爭議之均衡，均衡就是一體平平。超越是非則須平齊彼是兩面：要說非亦可，要說是亦可；反之，說非不可，說是亦不可。此「可乎可，可乎不可」的均衡就是「兩行」。兩行者，兼得兩邊而不礙²⁰³

調和「萬物的是非」以「是非」，也即是任它是，非的由它非，「是亦一無窮，非亦一無窮」，我處道樞之中，以應無窮。「鈞」字與均字相通，成玄英《疏》：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」²⁰⁴「休」就是歸休的意思，也就是回歸到自然大化的均平之道。這個「均平之道」是兩行的。所以「休乎天鈞」即歸於天道的自然均化。《莊子·寓言》曰：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天鈞，天鈞者，天倪也。」²⁰⁵關於「天倪」，郭注：「天

²⁰⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁 143。

²⁰¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉頁 224。

²⁰²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 70。

²⁰³牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，頁 143

²⁰⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 74。

²⁰⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 950。

倪者，自然之分也。」陸德明《經典釋文》說：「天倪，李音崖，云『分也。』崔云『或作霓，際也』」。²⁰⁶也就是說，萬物都來自特定的物種，但在不同物質的物種之間也存在著聯繫和轉換，如同圓環一樣，分不出始終和次序。這種自然的聯繫性，可以叫做「天均」。林疑獨注：「種者，物生之始，萬形萬變，其化無窮，相代始終，如環無端，莫得其倫理，是之謂天均，人力莫與焉。天均言其平，天倪言其始，皆自然之論。」²⁰⁷在此，莊子已將自然的類別性和聯繫性有機的合在一起了。

二、慎獨

此段為〈庚桑楚〉的後半部，說明了不能表現真誠的自我而任隨情感外馳，雖然有所表露卻總是不合適，外事一旦侵擾心中就不會輕易離去，即使有所改變也會留下創傷。在光天化日下做了壞事，人人都會譴責他、處罰他；在昏暗處隱蔽地做下壞事，鬼神也會譴責他、處罰他。既知道人的懲罰、又知道鬼神的懲罰的人，然後才能達到慎獨的境界。〈庚桑楚〉原文如下：

不見其誠己而發，每發而不當，業入而不捨（舍），每更為失。為不善乎顯明之中者，人得而誅之；為不善乎幽閒之中者，鬼得而誅之。明乎人，明乎鬼者，然後能獨行。²⁰⁸

「慎獨」最早見於《禮記·中庸》：「道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」²⁰⁹這說明了：道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不

²⁰⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 109。

²⁰⁷宋·褚伯秀，《南華真經義海纂微》卷九一

²⁰⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 794。

²⁰⁹宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 17。

有。無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則為外物而非道矣。因此，君子會擔心自己有看不到的地方而更加嚴謹，害怕有自己聽不到的地方而更加小心。沒有比在那些不易覺察的地方更能表現君子的人格，沒有比細微之處更能顯示君子的風範了。所以，君子一定要嚴肅謹慎的對待自己。「慎獨」也見於《大學》：

所謂「誠其意」者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而後厭然，掩其不善而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。²¹⁰

「慎獨」指的是人們在個人獨自居處的時候，也能自覺地嚴於律己，謹慎地對待自己的所思所行，防止有違道德的欲念和行為發生，從而使道義時時刻刻伴隨主體本身。一個人獨立工作、無人監督時，有做各種壞事的可能。而做不做壞事，能否做到「慎獨」，以及堅持「慎獨」所能達到的程度，是衡量人們是否堅持自我修身以及在修身中取得的重要標準。誠其意者，就是不要欺騙自己。如同人人討厭不善，要像討厭臭的氣味一樣；好善，要像愛好美好的顏色一樣，這叫做內心自足愜意。所以君子獨處的時候，也要謹慎不敢隨便。小人平時專做壞事，無惡不做；見到君子便躲躲閃閃地掩飾自己的壞處，而顯著自己的好處；可是別人看來，好像看見他的肺肝一樣，這樣的遮掩，又有什麼好處呢？這就叫內心真誠，也就表現在外。所以君子獨處的時候，也要謹慎不敢隨便啊！

三、 內心和品德修養

本段末小節用契內和契外的對比，強調和稱許內心和品德修養。契合內在德性的人，就能做到講求實際，不務虛名；契合於外在事物的人，志在務求物為

²¹⁰同上，頁7。

我用。做到契合內在德性的人，看似平常，卻自然具有光輝，契合於外在事物的人，只不過商賈的作為罷了。〈庚桑楚〉原文如下：

券內者，行乎無名；券外者，志乎期費。行乎無名者，唯庸有光；志乎期費者，唯賈人也，人見其跂，猶之魁然。

與物窮者，物入焉；與物且者，其身之不能容，焉能容人？不能容人者無親，無親者盡人。兵莫憚於志，鎡鋸為下；寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。²¹¹

「券內者，行乎無名」²¹²，劉榮賢先生認為：「本段言心遊於內者不求物於外。心若向外，必與物相盪而自傷，刀兵與陰陽之所以傷人，都是由於『心』之所為為。」²¹³而「券內者，行乎無名」，此和「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」²¹⁴的意思相似。「名」是不能稱謂的，可以稱謂的「名」，便不是永久不變的「名」。「行乎無名者，唯庸有光」。此「庸」和〈齊物論〉說的：「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。」²¹⁵的「庸」同義。唯有真正悟達的人，才了解道打通萬物而為一體的妙理。他們不以自己的「是」去用萬物，而能本之於萬物的自然之「庸」。這個「庸」就是天生萬物，各有其用的「用」。萬物各有其用，才能互相平等而「通」。能相「通」，才各有所得，而成就自體。能自「得」，也就差不多達到道的境地了。「志乎期費者，唯賈人也，人見其跂，猶之魁然。」此在說明了一心想獲取所有錢財的人，不過是個商人而已，人們見他踮起腳後跟站著，還誤以為他真的身材很高大。此和《老子·第二十四章》曰：「企

²¹¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 795。

²¹²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，成玄英《疏》：「券，分也。無名，道也。履道而為於分內者，難行而無名迹也。」頁 796。

²¹³劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 417。

²¹⁴樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第一章〉，頁 1。

²¹⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 70。

者不立，跨者不行。」²¹⁶很相似，其意思是把腳尖踢起來，不斷向前開展叫「企」。這樣提起腳尖來，能站多久呢？其實，是難以長久立足的，練過功夫的人，也不過站一短暫的時間。平常，人們很少要那麼提起腳來站立，也許是個矮子，爲了與人比高，才這樣做，或者，偶然遠望，才那麼踢起腳來。但是，終究還是站不久的。

「與物窮者，物入焉」²¹⁷，意旨能夠以清靜的心態去順應萬物的人，萬物歸依他。「與物且者，其身之不能容，焉能容人？」²¹⁸其意旨指與萬物相互衝突的人，他自身都將不被容納，又如何去容納別人！《老子·第四章》曰：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」²¹⁹此在說明了道，空虛無形，其大卻能無窮無盡，淵遠深奧啊，卻能生化萬物，像是萬物的祖宗。《老子·第十六章》曰：「致虛極，守靜篤。」²²⁰此是老子的修養工夫方法。即把心推至極處，執守虛靜到極度的境界。要達到此種心境，其中自然是去除任何的私欲、名利之意念，而讓整個心境是一派「自然」、「無爲」之內涵。以如此的心境——似「道生萬物」之方式，而讓「萬物」皆在此沖虛無爲的境界下，每一物皆能生其所生，得其所。 「不能容人者無親，無親者盡人。」²²¹其意思在說明了不能包容別人的人，就不會有親近的人，沒有親近的人，就會被人們所拋棄。「兵莫憊於志，鎡鋸為下；寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。」²²²任何兵器都沒有比悲傷的情緒更爲傷人，而與悲傷的情緒相比，鎡鋸的傷人程度只能算是最輕的。「寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。」²²³最大的敵人就是陰陽不調，人

²¹⁶樓宇烈校釋，《王弼集校釋》〈第二十四章〉，頁 60。

²¹⁷成玄英《疏》：「舍止之謂也。物我冥符而窮理盡性者，故爲外物所歸依也。」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 797。

²¹⁸成玄英《疏》：「聊與人涉，苟且於浮華，貪利求名，身尚矜企，心靈躁競，不能自容，何能容物耶！」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 797。

²¹⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 10。

²²⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 35。

²²¹成玄英《疏》：「褊狹不容，則無親愛；既無親愛，則盡是他人。逆忤既多，讎敵非少，欲求安泰，其可得乎！」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 797。

²²²成玄英《疏》：「兵戈，鋒刃之徒。鎡鋸，良劍也。夫憊毒傷害，莫甚乎心。心志所緣，不疾而速，故其爲損害甚於鎡鋸。以此校量，劍戟爲下。」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 797、798。

²²³成玄英《疏》：「寇，敵也。域心得喪，喜怒戰於胸中，其寒凝冰，其熱焦火，此陰陽之寇也。」

們生活於天地之間無處逃避。「非陰陽賊之，心則使之也。」²²⁴此在說明了實際上並非陰陽不調在傷害人，而是人自己的不良情緒使自己受到了傷害。我們可以從《莊子·齊物論》中了解：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！²²⁵

「其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。」從陶國璋先生整構中提到：「機心自陷恐縵計算之中，終日感感於心；生命如秋冬般蕭殺，其天真天情日益凋萎。但他仍沈溺於計算爭勝，不能觀復於生命的真性；心靈已閉塞封限，好像衰老枯竭一樣，不再靈活。這種跡近老死的狀況，再沒有恢復生意的機會了。」²²⁶從人心的竅穴來看，如果我們的心貪饜物欲，開斷了生機，變得枯槁衰竭。心靈走向死亡的道路，沒有辦法使他們返回生路了。他們時而欣喜，時而憤怒、時而悲哀、時而歡樂、時而憂慮長嘆，時而猶豫固執，時而輕佻放縱，時而張狂作態，而這些變化日夜輪流替代，呈現在我們面前，不知道是誰支配的。因此詩人才子江郎才盡的處境，商人生意失敗的頹倒，政界人物黯然下場的落寞，不就是「近死之心，莫使復陽也」的最佳寫照嗎？

夫劫敵巨寇，猶可逃之，而兵起內心，如何避邪！」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 798。

²²⁴成玄英《疏》：「此非陰陽能賊害於人，但由心有躁競，故使之然也。」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 798。

²²⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 51。

²²⁶牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，頁 29。

第三節 道家安定無爲的心性觀

莊書論「心」之處甚多，大致用了兩類意義不同的名詞來指稱，其一是「合道之心」，諸如：真君、常心、靈府、靈臺等²²⁷；其一則是「失道之心」，諸如：蓬心、成心、賊心、機心等²²⁸。當莊書直接提到「心」或「人心」時，指涉的意義沒有一定，「心如死灰」²²⁹、「女慎無撓人心」²³⁰皆爲「合道之心」；「日以心鬪」²³¹、「僨驕而不可係者，其唯人心乎！」²³²則是指「失道之心」。唐君毅說：「心之觀念之分爲二，孟子無之，墨子無之，莊子始有之。莊子者生於衰亂之世，無往而不見人心之滅裂，莊子亦憂世而心裂之人也。於是心之一名，亦爲莊子之所言，所裂爲二矣。」²³³唐君毅先生認爲莊子見人心之滅裂，便將心的觀念一分爲二以言之；若進一步說，心雖爲一，但心的狀態卻會不斷改變，莊子見人心從原本「合道」的狀態轉變成「失道」，方以不同的名稱來說明這樣的情形，於是心之一名乃裂爲二。

本節從「道貫通一切」的角度闡發萬物皆生於無有的思想，共分四小段來作說明，「以有形者象無形」，步入聖人之途；而不應心神外馳，等同鬼物。另外，也闡述對宇宙本體的三種看法，看法雖不盡相同，卻皆能說明道的特質。人世間本無是非可言，由於人們倡行智巧，自以爲是，而有是非之爭，有名節榮辱觀念，這是無知的表現。

²²⁷分別出自於〈齊物論〉：「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與爲親？……其有真君存焉？」，〈德充符〉：「彼爲己，以其知得其心，以其心得其常心，物何爲最之哉？」，「故不足以滑和，不可入於靈府」，〈達生〉：「指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎」，〈庚桑楚〉：「不足以滑成，不可內於靈臺」。

²²⁸分別出自於〈逍遙遊〉：「今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」，〈齊物論〉：「夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？」，〈天地〉：「使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志」，〈天地〉：「有機械者必有機事，有機事者必有機心」

²²⁹《莊子·齊物論》：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」

²³⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈在宥〉頁 371

²³¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉頁 51

²³²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈在宥〉頁 371

²³³唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（唐君毅全集），頁 121。

一、 道的特質

道通，其分也，其成也毀也。所惡乎分者，其分也以備；所以惡乎備者，其有以備。故出而不反，見其鬼；出而得，是謂得死。滅而有實，鬼之一也。以有形者象無形者而定矣。²³⁴

劉榮賢先生說：「『道通，其分也，其成也毀也』本段言『道』本來完備，然而就『物』的部分言則有成與毀；然而物雖有成毀，不害道之完備。若以成毀相對，出而不反，則是鬼道。若以『分之物』通於『備之道』，即是以有形者象無形者，則定矣！」²³⁵郭注：「成毀無常分，而道皆通。不守其分而求備焉，所以惡分也；本分不備而有以求備，所以惡備也。若其本分素備，豈惡之哉！不反守分內，則其死不久。不出而無得，乃得生。已滅其性矣，雖有斯生，何異於鬼！雖有斯形，苟能曠然無懷，則生全而形定也。」²³⁶此在說明了大道通達於萬物。一種事物分離了新的事物就形成了，新的事物形成了，原有的事物便毀滅了。對於分離厭惡的原因，就在於對分離求取完備；對於完備厭惡的原因，又在於對完備進一步求取完備。所以心神離散外逐欲情而不能返歸，就會徒具形骸而顯於鬼形；心神離散外逐欲情而能有所得，這就叫做接近於死亡。有形體的人應該效法沒有形體、絕對虛寂的時間和空間，這樣才能安定無事。〈庚桑楚〉原文中「出而不反」的「出」和老子所說：「不出戶，知天下。不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不爲而成。」²³⁷之涵義相似。老子說：「不出門，知道天下事」，在老子當時封閉且知識、訊息不易傳遞的年代，能擁有這種能力的人，自然不是普通人而且是少數人。

²³⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 796。

²³⁵ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 417。

²³⁶ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 798~799。

²³⁷ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》〈第四十七章〉，頁 125、126。

「不窺牖，見天道」：意即「不看窗外，就可以明瞭自然天道的法則」，此即莊子所謂的「通於一而萬事畢，无心得而鬼神服」²³⁸的道理。天道是天之道、天理；天理在人的心中，要人自我去體會、領悟，才能知之。開窗往外看，怎能看得到？要看見天道，無須開窗往外望，而是要往內尋、悟，才可能見到天道、天理。因此我們只要內觀返照，化私去欲，道自可見，所以我們不必「出戶」「窺牖」。如果在知識經驗中求之，則愈求愈迷惑了。「其出彌遠，其知彌少」：「出門戶愈遠，知道愈少」？天下事要知道，是要去研究、探討、推理的；而天理在心中，要花很多時間，用腦去想，用心去悟，才能有得。並非你走出去愈遠，就會知道愈多；反而因走的愈遠，愈沒有時間去研究、去領悟，變成對天下事、天道知道的愈少。「是以聖人不行而知，不見而明，不爲而成。」²³⁹所以有智慧修行高深的高人，不出行遠求，天下的事理就可以知道；不觀察外界，自然的法則就可以明瞭。不造作施爲，萬物就可以化成。我們是凡人，常常：「行而不知，見而不明，爲而不成」；甚且：「不行不知，不見不明，不爲不成」；若能做到：「行而知之，見而明之，爲而成之」，實屬老子所說的聖人了。

〈庚桑楚〉原文中「出而不反」的「反」呢？老子他在第二十五章提到：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。」²⁴⁰顯然，在老子眼中，「道」儘管無形無象無聲，但卻是一種「物質存在，永恆運動的實體」。正因爲如此，沒有人確切知道他叫什麼，老子姑且叫它作「道」。勉強的描述它的形狀，可稱它爲「大」，因爲，廣大無邊，無所不在。接著又說：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」正是因爲大，所以無所不往，無所不在；因爲無所不往，所以才遠，「窮於無窮」。但這個遠，並非一逝無歸，還是會返回本源。「大道」就是如此周行不殆、循環反覆。另外，《老子·第四十章》曰：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」²⁴¹「反」與「返」同，有

²³⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天地〉頁404。

²³⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第四十七章〉，頁126。

²⁴⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第二十五章〉，頁63。

²⁴¹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第四十章〉，頁109、110。

反覆、循環的意思。在這一章裡，老子再次重複了萬物來自於有無的觀念，更說明了道的循環反覆，因為道的周流不息，回運不已，才能成就如此多的生命，也才能成為萬物所依靠的常規。宇宙萬物由道所創生，當然最後也會回到他們的本源。「以有形者象無形者而定矣」是指把有形的東西看作是無形，那麼內心就會得到安寧。

二、 天門

《莊子·天運》：「正者，正也。其心以為不然者，天門弗開矣。」成玄英疏：「天門，心也」²⁴²。指心，實為精神活動。而另一種意思，是指大道，《莊子·庚桑楚》：「入出而無見其形，是謂天門。天門者，無有也；萬物出乎無有。」天門意即天道，或造化之必然。〈庚桑楚〉原文如下：

出無本，入無竅。有實而無乎處，有長而無乎本剝，有所出而無竅者有實。有實而無乎處者，宇也。有長而無本剝者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形，是謂天門。天門者，無有也。萬物出乎無有。有不能以有為有，必出乎無有，而無有一無有，聖人藏乎是。²⁴³

老子曰：「天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？」²⁴⁴「天門」，王弼注：「天門謂天下之所由從也，開闔，治亂之際也。」「天門」即《荀子·天論篇》：「『耳目口鼻形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。』」所謂的「天官」，指耳目口鼻等感官。高亨先生曰：「天門，謂耳目口鼻也，蓋耳為聲之門，目為色之門，口為飲食言語之門，鼻為臭之門，而皆天所賦予，故謂之天門也。」

²⁴²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 521、522。

²⁴³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 800。

²⁴⁴樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第十章〉，頁 23。

《莊子·天運篇》：「其心以爲不然者，天門弗開矣。」此言內心不能順從自然的變化而滯塞，他的天機就閉塞了。然耳目口鼻之開闔，常人競爲聰明敏達，道家所忌，故欲爲雌（秉持柔弱、謙退、安靜、保守之德性），不欲爲雄也。吳怡也說：「《老子》書中的『門』有兩處，一是眾妙之門（第一章）。一是『塞其兌，閉其門』（第五十六章）。前者指玄妙之門，後者指五官。所謂『天門』可以綜合以上兩門，一面是玄妙之門，也就是前面的『玄覽』的向外觀照；一面也是五官之門，是意識和外物的相接。」²⁴⁵而《莊子·庚桑楚》：「入出而無見其形，是謂天門。」天門則是指「大道」、「天道」

「出無本，入無竅」成玄英《疏》：「出，生也，入，死也。從無出有，有無根原，自有還無，無乃無竅穴也。」此在說明了具有實在的形體卻看不見確切的處所，有成長卻見不到成長的始末，有所產生卻沒有產生的孔竅的情況又實際存在著。具有實在的形體而看不見確切的處所的，是因爲處在四方上下沒有邊際的空間中。有成長卻見不到成長的始末，是因爲處在古往今來沒有極限的時間裡。存在著生，存在著死，存在著出，存在著入，入與出都沒有具體的形跡，這就叫做天門。「天門」：郭象《注》「天門者，萬物之都名也。謂之天門，猶云眾妙之門也。」成玄英《疏》：「天者，自然之謂也，自然者，以無所由爲義。言萬有皆無所從，莫測所以，自然爲造物之門戶也。」²⁴⁶「天門者，無有也。萬物出乎無有。」成玄英《疏》：「夫天然之理，造化之門，徒有其名，竟無其實，而一切萬物，從此門生，故郭注云以無爲門。以無爲門，則無門矣。」²⁴⁷即天門就是自然之門，就是虛無，萬物都產生於虛無。「有不能以有爲有，」成玄英《疏》：「有既有矣，焉能有有？有之未生，誰生其有？推求斯有，竟無有也！」²⁴⁸「必出乎無有」成玄英《疏》：「夫已生未生，二俱無有，此有之出乎無有，非謂此無能生有。無若生有，何謂無乎！」「而無有一無有」郭象《注》「無有

²⁴⁵ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁67。

²⁴⁶ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁801。

²⁴⁷ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁802。

²⁴⁸ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁802。

則遂無矣。無者遂無，則有自歎生明矣。」，「聖人藏乎是。」成玄英《疏》：「玄德聖人，冥真契理，藏神隱智，其在茲乎！」²⁴⁹。以上說明了，「有」不能從「有」生有，必定要從「無有」生出來。但是「無有」還是「無有」，聖人就是處身在那種境界裡。《老子·第一章》曰：「無、名天地之始；有、名天地之母。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。」²⁵⁰天地開始的時候，沒有物體，沒有形象，像這種情形，我們可以稱之為「無」，這「無」就是道的本體，而這「道」就是宇宙的本源。當「道」一產生創生作用時，萬物就隨之而生。在萬物創生而沒有形體的時候，可稱之為「有」，這「有」就是「道」的作用。「無」和「有」一是道的本體，一是道的作用，各是道的一面，可以說同出於道，只是名稱不同罷了。這是《道德經》中對「道」形而上的定義，而老子則是用有與無的觀念來解釋它。

劉榮賢先生說：「『出無本，入無竅』本段論『道』的相狀及其本原。道出而無始，入而無終，『入出而無見其形，是謂天門』，而『天門』即是萬物所由出的『無有』，本文主張：『有』不能以『有』為『有』，必出乎『無有』。而窮究『無有』之先，仍是『無有』，所謂『無有一無有』。本文建立『無有』的觀念以做為一切萬物所從出的根源，頗近於老子『有生於無』的觀念，與莊子『咸其自取，怒者其誰邪！』的觀念不同。」²⁵¹在《道德經》中，老子也有舉了數個例子來說明「無」與「有」的配合而產生對人們有益的作用。「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有用之器。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」²⁵²它大致的意思是說：世界上只知道「有」的用處，而不知道「無」的用處。事實上，「無」的用處比「有」要大的多。以車為例，車輪上的三十根輻，都匯集在車轂上，因為車轂空虛，承受了三十根車輻，車才能產生乘坐的作用。再以器具為例，揉合陶土，做成了各種器具，

²⁴⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 802。

²⁵⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》〈第一章〉，頁 1、2。

²⁵¹劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 417。

²⁵²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》〈第十一章〉，頁 26、27。

因爲器具中間空虛，才能產生乘坐的作用。再以房屋爲例，開鑿門窗，造成房屋，因爲房屋中間空虛，才能產生居住的作用。由此可知，「有」（實體）之所以能夠給人便利，端賴「無」（空虛）發揮它的作用。「故有之以爲利，無之以爲用。」

「有」指車、器、室；「無」指轂、器、室中空的地方。就形而上的「道」來說，「無」是體，「有」是用；就形而下的「器」而言，「無」是本，「有」是末。「有」所以能利人，皆有賴於「無」發揮作用。《老子·第五章》曰：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」²⁵³橐就像氣囊這樣的東西；籥就像畚箕這樣的蓋子。合起來就是指風箱，是古代拿來鼓風用的。天地之間像一座具風箱，萬物在其中成長不已，繁衍不絕，也是在強調「無」的重要。試問器皿中沒有空間，如何能盛物？車中沒有空間，如何能載人？屋中沒有空間，如何能住人？引申而言，天地之間沒有空間，如何能生長萬物？一般人只知道「有」的利益，不知道「無」的作用，所以老子特別發明這個道理，以使人領悟到無形的大道的作用。而有形的天地萬物，都是從無形的道創生而出。由此可知「道」雖無形無像，而其作用則妙用無窮。而正因爲道體虛無，才能有無窮妙用，若爲實有，即使有用，也就非常有限了。

三、 古代智士與修道士

本段的重點在說明了，最高層次是宇宙的起初是未嘗有物的，這就算是「至矣！盡矣！」第二層次是以爲有物了，以生認爲是喪失，以死反而認爲是回歸。這就有了區分。第三層次認爲起初是「無有」，以後才有「生」，但「生」不久就「死」去。〈庚桑楚〉原文如下：

²⁵³樓宇烈校釋，《王弼集校釋》〈第五章〉，頁 14。

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，弗可以加矣。其次以為有物矣，將以生為喪也，以死為反也，是以分已。其次曰始無有，既而有生，生俄而死；以無有為首，以生為體，以死為尻；孰知有無死生之一守者，吾與之為友。是三者雖異，公族也。昭景也，著戴也；甲氏也，著封也，非一也。²⁵⁴

《莊子·齊物論》曰：

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

²⁵⁵

吳怡先生指出：「『知有所至』是指知識的最高境界。有的人認為這個最高境界是『未始有物』的，『未始有物』就是無物。即『無』的境界。」²⁵⁶古時候的人，人心純樸，日出而作，日落而息，他們的心靈沒有受到污染，一片靈明，所以他們的智識已達究境，無以復加，好像宇宙尚未形成之時，混混沌沌一般，這是無極的境界。《老子·第八十章》曰：

小國寡民，使有什伯之器而不用。使民重死，而不遠徙。雖有舟車，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死，不相往來。²⁵⁷

²⁵⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 802。

²⁵⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 74。

²⁵⁶吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 91。

²⁵⁷樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 190。

小國寡民是老子所描繪的理想社會，它反映了中國古代社會自給自足的生活方式。老子期望著回復到沒有壓迫、沒有剝削的原始社會時代，在那裡，沒有剝削和壓迫，沒有戰爭和掠奪，也沒有凶悍和恐懼。這種單純的、質樸的社會，實在是古代農村生活理想化的描繪。

次一等的境界是：「『其次以為有物矣，而未始有封也。』吳怡先生認為：「這個最高境界是『有物』的，就是『有』的境界。但我們可以觀照萬物的存在，與萬物合一而沒有『封』。『封』是界限。即沒有彼此的界限。這是遊心於萬物之中而無分別意識的境界。」²⁵⁸莊子提出次一等的人，是「有物」而「無封」，即「道行之而成」，其旨在探討事物的存在，但是沒有物與物之間不同的分別。如果人心逐漸受到外界的污染，而重視物質的存在、好壞，越探討事物的存在，離道也越遠了。

再次一等的境界是：「其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也，道之所以虧，愛之所以成。」再次一等的人，已有物與物之間不同的分別，但不計較是非，即「道通為一」和「復通為一」，就是歸於自然之化。但是一旦計較是非，道就有了虧損，道的虧損，是由於私好所形成。這段講解虧損道的原因，是由私好所形成，所謂天理對良心，人類一旦有了私好，埋沒道德良知，離道越遠，則越沈淪了。是非的形成，是私好在作祟，如果人人知道本性良心之所在，能淡泊名利，待人處事以本性良心作主，那還會有什麼是非紛爭呢？《莊子·大宗師》曰：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。…且夫得者，時也，失者順也，安時而處順，哀

²⁵⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 91。

樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」²⁵⁹

「人生存在是朝向死亡，人生是來自『無』而歸向『無』，而死亡是空無的聖殿，回到存有的隱蔽，只是人在時間中的變化。」²⁶⁰就軀體來說，「首」是頭，「脊」是脊骨，「尻」是脊骨尾端，也是脊骨的一部。生是我們形體的生命，死是生命的結束。「以無為首」並非否定生命，而是以「無」來化解掉我們對這段形體生命的執著。朋友是可選擇的，子祀、子輿、子犁、子來四人在書中代表至人真人，他們交朋友的準則是「以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者」，王夫之說「首、脊、尻，一體也。」²⁶¹意謂彼此能視死生存亡有無為一體，故能志同道合成為莫逆之交。「祀輿犁來四友」的寓言說明：人生若能本乎道而悟及「以無為首，以生為脊，以死為尻」之自然大體，則區區小體之生老病死，更何須掛懷。子輿有病，安時處順，哀樂不入，其心閒而無事，這就是所謂的「外生」。鍾雲鶯先生說：「這裡所說即安於各種形體的轉化，不因形體的轉換而忐忑不安，是一種安命隨化、任物自然的思想。」²⁶²得是時機，失是順應，安於時機而順應變化，哀樂就不能侵入到心中來了，這就是古時候所說的懸解，那些不能自解的人，是被外物束縛住了。《莊子·大宗師》曰：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」

²⁵⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁258～260。

²⁶⁰趙衛民，《莊子的道》臺北，文史哲出版，1998年，頁37。

²⁶¹王夫之，《老子衍·莊子通·莊子解》，頁138。

²⁶²鍾雲鶯，〈《莊子》之「化」思想探索〉，《孔孟學報》，第77期，1999年9月，頁203。

二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決□潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」²⁶³

成玄英《疏》：

此之三人，並方外之士，冥於變化，一於死生，志行既同，故相與交友。仍各率乃誠，述其情致云：誰能於虛無自然而相與為朋友乎？斯乃無與而與，無為而為，非為之而為，與之而與者也。猶如五藏六根，四肢百體，各有司存，更相御用，豈有心於相與，情係於親疏哉！雖無意於相為，而相濟之功成矣。故於無與而相與周旋，於無為而為交友者，其義亦然乎耳。

²⁶⁴

子桑戶、孟子反、子琴張三人的友情也非同凡俗，而是皆能與道同遊，無心而為，相助亦出於自然無為，在體道達道之樂的默契中相視而笑，成為至交。吳怡先生認為：

「相與」是朋友間的相互交往，「無相與」即沒有相互交往的目的。「相為」指朋友間的相互為善，「無相與」即沒有相互為善的形跡。……「相

²⁶³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 264～268。

²⁶⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 265。

忘以生，無所終窮」，「相忘」是忘形軀、忘名相、忘彼此，甚至忘生死。

「以生」是真正遊心於大化的生命中。由於這個大化的生命是萬物的相化以生，所以是「無所終窮」的。²⁶⁵

「遊乎天地之一氣」就是把自己的生命看作天地間萬物轉化的生命一樣。生生死死，也無所謂生、無所謂死。因為自己的生命在此刻的形軀上是短暫的一部分，卻也是大化運轉中的一部分。「彼以生為附贅懸疣，以死為決口潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！」吳怡先生曰：

這是指形軀的生命好像只是一個附生出來多餘的肉塊，或頸間懸下的一個肉瘤而已。那麼形軀的死亡，不正是像破決了這個肉瘤，潰爛了那些污積的血塊嗎？一般來說，總以為生是開端，死是結束，生是先，死是後，因此把死當作結尾。但如果我們把死看作『決口潰癰』，豈不是『死』又變成了新生，反而成為死是先，生是後了。²⁶⁶

他們把不同的物體，看作自己的同體。忘了自己身內的肝膽，捨棄了自己對耳目的執著。死是返歸，又回到了生。生命有終，但有終也就有始。他們不知生死何處是開端，何處是邊際。茫茫然，徘徊在世俗之外，逍遙於無為無事的境界。他們又那裡會拘束他們的心在世俗的禮法上？而做給別人看呢？

〈莊子「超禮遊道」型的禮樂思索〉一篇中寫到：

子桑戶死，其他二人臨尸而歌，毫無哀情，這是因為他們以形軀為萬化流轉中之一物，形軀的死亡只是回歸於萬化流轉之中，無足以哀。「外其形

²⁶⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 253、254。

²⁶⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 255。

骸」「假於異物，託於同體」，正表示他們對形軀的觀點。若以一般世俗之眼而觀，戀生惡死為人情之常，臨尸哀慟也是人情之常，但哀樂即因之內傷其身，使精神不能得其絕對自由，這是生死未達的一般表現。²⁶⁷

莊子以「附贅懸疣、決口潰癰」來比擬生死，生死之表像實不足貴，不過是因為「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」，才把一些偶然的「異物」聚合成同一個形體——人，那麼肝膽、耳目等等人們似乎賴以存活和求知的東西都是外加的、非本質的，忘掉這些非本質的東西，融入造化，循環周流，千態萬狀，永無盡頭，則無牽無繫、逍遙無為，超脫塵俗，哪裡還會執著於生死這樣皮毛的問題？²⁶⁸此則寓言說明：子桑戶、孟子反、子琴張，都是方外之士，都能冥於變化，一於死生而成為好朋友。子桑戶死；孟子反、子琴張或編曲，或鼓琴，臨尸而歌，顏色不變，不知死生先後之所在。

生與死也是莊子人生哲學的重要內容。孟子反、子琴張兩人在其人生之中，皆能領悟大道，而不以生死累其心，故臨朋友之喪，曾無哀哭，琴歌自若。莊子針對人生的各種現實苦累，提出「命」的觀念來消除人們為惜生、重生而做的各種無謂勞作，並在心態上瓦解了對死亡的恐懼。

四、人世間本無是非

此段的重點在說明了人們有各種不同的看法，就出現了各種漂移不定的是非觀。文章中舉例如臘祭、觀廟等來作說明「移是」之道理。〈庚桑楚〉原文如下：

²⁶⁷ 李正治，〈莊子「超禮遊道」型的禮樂思索〉，《鵝湖》，第 193 期，1991 年 7 月，頁 36。

²⁶⁸ 呂玉華，〈略析《莊子》內篇中「命」的概念〉，《上饒師範學院學報》，第 20 卷第 5 期，2000 年 10 月，頁 11。

有生臠也，披然曰移是。嘗言移是，非所言也。雖然，不可知者也。臘者之有臠胾，可散而不可散也；觀室者周於寢廟，又適其偃焉，為是舉移是。請常言移是。是以生為本，以知為師，因以乘是非；果有名實，因以己為質；使人以為己節，因以死償節。若然者，以用為知，以不用為愚，以微為名，以窮為辱。移是，今之人也，是蝸與學鳩同於同也。²⁶⁹

郭嵩壽說：「有生，塵也。塵聚集的地方叫臠。」，「披然曰移是」錢賓四氏說：「披然，猶紛然。移是，謂是非無定，隨時地而移易。」²⁷⁰其意為，世上的人們，不過都是由各種物質湊合而成的一點塵埃而已。然而人們卻有各種不同的看法，於是就出現了各種漂移不定的是非觀。

「臘者之有臠胾，可散而不可散也」，成玄英《疏》：「臘者，大祭也。臠，牛百葉也。胾，備也，亦言是牛蹄也。臘祭之時，牲牢甚備，至於四肢五藏，並皆陳設。祭事既訖，方復散之，則以散為是；若其祭未了，則不合散，則以散為不是。是知是與不是，移是無常。」²⁷¹臘者二言，指大祭隆重必用三牲，故有牛羊胃蹄之類。「可散而不可散」，是指牛羊肢體臟腑是可以剖解開來的，但擺放卻必須有序的聚攏一處，不能亂放。

「觀室者周於寢廟，又適其偃焉，為是舉移是。」成玄英《疏》：「偃，屏廁也。祭事既畢，齋宮與飲，施設餘胙於屋室之中，觀看周旋於寢廟之內。飲食既久，應須便僻，故往圜圉而便尿也。飲食則以寢廟為是，便尿則以圜圉為是，是非無常，竟何定乎？臘者明聚散無恆，觀室顯處所不定，俱無是非也。」²⁷²觀室者二言，說明了觀室周旋於寢廟，本為肅穆敬畏之事，然而累極又不能不放鬆一下，內急也不得不排泄一下。這就是相對於別物的獨立個體不斷的轉

²⁶⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 805~807。

²⁷⁰黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 274。

²⁷¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 805。

²⁷²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 806。

移變換。用此兩例來說明萬物萬事的兩重性，站在是的角度，是是是，非是非；站在非的角度，非則是是，是則是非了。

一般而而言，我們人是以生為立足點，並以知識為評定優劣的標準。為此我們排斥死，鄙視無知。可是，難道死真的有那麼可怕，這裡面大有討論的空間。每當談論到價值觀時，人們總習慣的以自己的標準去衡量他人。這有點像蟬和小鳩嘲笑大鵬鳥：「為什麼要那樣費力地來回遷徙呢？像我，生活在榆枋之間，多舒服，多快樂。你為什麼不學學我呢？」綜合以上所述，我們可以得知一般人的眼光及觀念，與價值實踐者是有很大的差別的。對一個價值實踐者而言，他非得要跳出這些框框來審察生死，以及有無等問題。惟其如此，他才能修得正道。

「是蜩與學鳩同於同也」此在《莊子·逍遙遊》裡有詳細的描述。透過鵬鳥與蜩、學鳩的對比，點出生命境界的不同，大鵬鳥可以「搏扶搖羊角而上者九萬里」，飛到南冥。而像斥鴳之類的小鳥，所能飛到的不過數仞之間而已。藉此點出「小知不如大知，小年不如大年」的「小大之辨」。而其中小與大的境界差別，正在於「有待」與「無待」，亦即能否超脫外在事物的負累，甚至進而超越大與小的差別。蜩與學鳩對大鵬鳥的嘲弄像老子所說：「下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」（〈第四十一章〉）²⁷³這兩個小東西，正是這個「下士聞道大笑之」的境界，自以為別人是傻瓜，其實自己才是無知的人。莊子不是在強調安於表面上的現狀，而是人們對於命運中的貧富貴賤應該看開看淡，這是莊子的觀點，但是之所以能夠看開看淡，是因為胸中有豐富的知識、透徹的智慧、曠達的心胸，而不是多一事不如少一事的自滿自足之心態，當然更不是幻想著要投機事業、或一方之霸、甚或號令天下。透徹了人世的根本，則何事非業，處處自適；不透徹人間世，則事事非業或爭競一生，都不是道理。所以我們對人生方向的追求，應該是在胸襟上下功夫、在智慧上學透徹，當心中境界達到對天下人、天下事皆無所用其機心之時，那種生活上的逍遙自適感便真實了，可是這種心胸的氣魄，決不是在奔忙、在逃避、在好強、在懊喪的世俗中人所能體會的，所以莊子要藉大

²⁷³樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第四十一章〉，頁 111。

鵬鳥的「大」來比喻這個心胸、氣魄、境界的「大」，而且要藉蜩與學鳩的「小」，來比喻世人領悟力的「小」，小到無法領會在高境界中人的所思所想之用心深刻。

第四節 道家的保身全性觀

本節分五小段來作說明，悟道到至最高境界，一切本乎自然，就不存在著禮、義、智、仁、信之類的形迹。也述說去掉二十四種擾亂心志、累害德性的東西，才可通達大道，依循自然，無為而無不為。這裡也談到了心地修養，如能愛惡、非譽、生死皆忘，則可成為真正契合自然的人。一切出於自然，便是聖人之道。

一、至禮、至仁是沒有人我之分

本段的重點在說明了最高的禮就是沒有人我之分，最高的義就是沒有物我之分，最高的智慧就是不使用謀略，最高的仁愛就是沒有偏愛，最高的誠信是無需用金錢作抵押的。〈庚桑楚〉原文如下：

躐市人之足，則辭以放驚，兄則以嫗，大親則已矣。故曰，至禮有不人，至義不物，至知不謀，至仁無親，至信辟金。²⁷⁴

「躐」是踏踩，「辭以放驚」「放驚」妄的意思，辭謝以放肆自引罪。「至信辟金」「辟」作棄講，是指金玉是小信的質，至於大信就免除了²⁷⁵。至於「至禮有不人」：郭象注：「不人者，視人若己。視人若己則不相辭謝，斯乃禮之至也」

²⁷⁶。《孔子家語·王言解》：

²⁷⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 808。

²⁷⁵黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 274。

²⁷⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 809。

曾子曰：「敢問何謂三至？」孔子曰：「至禮不讓而天下治；至賞不費而天下士說；至樂無聲而天下民和。明王篤行三至，故天下之君可得而知，天下之士可得而臣，天下之民可得而用。」²⁷⁷

這在說明了，最高尚的禮無需謙讓，就能使天下大治；最好的賞賜無需花費，而天下的士人就無比喜悅；最美的音樂沒有聲音，卻能使天下萬民感到滿足而和睦相處。《禮記·曲禮上》：「太上貴德，其次務施報，禮尚往來，往而不來，非禮也」²⁷⁸這也在說明上古時代人心純樸，凡事沒甚麼準則，只照着內心的誠意來行爲；到了文明時代，就講究施與受間的互相往來，受到別人的恩惠，也要回報別人的恩惠。如果受到恩惠卻不報答，就不合乎禮了。

「至禮有不人，至義不物，至知不謀，至仁無親，至信辟金。」此和「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。」²⁷⁹同義。一般人常被仁義的美名所迷惑，因而世上多少罪惡也假仁義之名而行；莊子所反對的就是這種小仁小義，亦即「小人儒」的假仁假義，因爲那只是一種面具，沒有真實的內容。「至義不物」、「至人無親」就是有仁義的實際，而沒有仁義的假名，這才是真正的大仁大義，是人性的自然流露，因此莊子之抨擊仁義，乃是在鄙棄虎狼之人，維護仁義的至上要義，也同時揭露一般偽君子的欺德敗行。這是相當精闢的見解。理法制度是政治的工具，政治情況一變，則禮義法度必須隨之而變，否則方柄圓鑿，一定不能切合實際的需要；禮義法度只是先王的「跡」而已，如果泥古不化，就不能因時地而制其宜。

二、 擾亂人心的二十四種因素

²⁷⁷ 魏·王肅注，《孔子家語·王言解》，鳳章書端，1913年，頁19、20

²⁷⁸ 元·陳澧注，《禮記集說·曲禮上》鳳凰出版社，南京，2010年頁34。

²⁷⁹ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉頁83。

本段的重點在說明了，只要能夠解除一切世俗情欲，就能夠做到無為而無不為。〈庚桑楚〉原文如下：

徹誌之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，繆心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。²⁸⁰

「徹」同撤，「勃」，亂的意思，撤志則奪於外誘，內心就勃然而亂了。「解心之繆」，繆，一作繆，繫縛的意思。²⁸¹莊子的這段話，分為六個層次：

(一)、莊子首先提出他的議題。「徹勃解繆、去累通塞」有四個範疇：

1、徹勃是徹誌之勃。誌是志向，是夢，是理想，是目標，是人生追求。

2、解繆是解心之繆。心為君主之官，是思想。「知止」與「知足」，是人生許多疾患的真正解藥。走了很遠，忘記自己要去哪兒，是我們常有的現象。何不常問問自己？「不伎不求」，應是一個人一生之綱，人人如此，則社會大和諧。

3、去累是去德之累。累是拖累，德是人的修為，是個人的人格魅力，是與他人的人際關係。

4、通塞是達道之塞。塞是堵塞，道是道路、方法、路線、策略。達即是通達、疏通。

(二)、貴、富、顯、嚴、名、利六者，悖誌也：

成玄英《疏》：「榮貴、富贍、高顯、尊嚴、聲名、利祿、六者亂情志之具也。」²⁸²其意思是榮貴、富贍、高顯、尊嚴、聲名、利祿，普通人們會想，

²⁸⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 810。

²⁸¹黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 274。

²⁸²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 810。

但這六者都是纏擾我們的心志。中國傳統文化提倡光宗耀祖，提倡爲子孫後代著想。傳統上一代是提倡忠君愛國，提倡先天下之憂而憂、後天下之樂而樂。他們不提倡自私自利。莊子把貴、富、顯、嚴、名、利通通當做悖繆之誌，可見莊子的志向是高遠的。

(三)、容、動、色、理、氣、意六者，繆心也：

成玄英《疏》：「容貌、變動、顏色、辭理、氣調、情意，六者綢繆繫縛心靈者也。」²⁸³這裡的心，不是心臟，指人的內心，心一定要虛，就是我們常說虛心，莊子講的解心之繆，是解開繫縛思想。「容貌、變動、顏色、辭理、氣調、情意」這六種則是心靈的束縛。

(四)、惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也：

成玄英《疏》：「憎惡、愛欲、欣喜、恚怒、悲哀、歡樂、六者德之患累也。」²⁸⁴《韓非子·解老》在解釋「德」時說，「德者，內也。得者，外也」。用我們的話說就是「道的內化」，也就是把自然、天然變成自己的靈魂。莊子講更明確，「德者，成和之修也。」²⁸⁵；「通於天地者，德也」、「物得以生謂之德」²⁸⁶；「目徹爲明，耳徹爲聰，鼻徹爲顛，口徹爲甘，心徹爲知，知徹爲德」²⁸⁷。憎惡、愛欲、欣喜、恚怒、悲哀、歡樂，這六項是德性的妨礙。人要懂得換位思考。情緒化，是會破壞我們的人際關係。所以莊子要去德之累。

(五)、去、就、取、與、智、能六者，塞道也。

成玄英《疏》：「去捨、從就、貪取、施與、知慮、伎能、六者蔽真道也。」

²⁸⁸老子講「道法自然」，孔子講人與天合。天就是天然。所以道就是人與自

²⁸³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 810。

²⁸⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 811。

²⁸⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉頁 214、215。

²⁸⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天地〉，頁 404、424。

²⁸⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈外物〉頁 939。

²⁸⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 811。

然、天然保持一致。用現今的話說，就是回歸自然，就是主觀符合客觀。人之所以成功，是因為主觀符合客觀，是適應時代和現實的需要。「去捨、從就、貪取、施與、知慮、伎能」，這六項是道心的蔽障。我們不能貪天之功，以為己力。《老子·第二十二章》曰：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」²⁸⁹就是要我們疏「達道之塞」。

(六)、此四六者不蕩於胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也：莊子指出人類二十四種影響因素。而徹勃解繆去累通塞的目的，是要我們不擾亂心胸，就能夠平正心志，心志平正了就會定靜心神，心神定靜了就會純明心靈，心靈純明了就會使心虛空，心裡虛空也就能夠心懷「道之無為」而沒有任何事情不能夠通達的了。「無為而無不為」在老子道德經：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德無為而有以為。」²⁹⁰「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。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」²⁹¹「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」²⁹²「無為」是「為道」的目的，「無不為」則是「無為」的效用。「無為」則萬物各得其所，各遂其生，所以其效用是「無不為」。

三、依道的行爲

本段的重點在說明了人們的行爲要真誠、要合理。〈庚桑楚〉原文如下：

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；

²⁸⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第二十二章〉，頁 56。

²⁹⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第三十八章〉，頁 93。

²⁹¹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第三十七章〉，頁 91、92。

²⁹²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第四十八章〉，頁 127、128。

為之偽，謂之失。知者，接也；知者，謨也；知者之所不知，猶睨也。動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。²⁹³

「道者，德之欽也」成玄英《疏》：「道是所脩之法，德是臨人之法。重人輕法，故欽仰於道。」²⁹⁴；「生者，德之光也」成玄英《疏》：「天地之大德曰生，故生化萬物者，盛德之光華也。」²⁹⁵；「性者，生之質也。」成玄英《疏》：「質，本也。自然之性者，是稟生之本也。」；「性之動，謂之為」成玄英《疏》：「率性而動，分內而為，為而無為，非有為也。」；「為之偽，謂之失。」成玄英《疏》：「感物而動，性之欲偽情，分外有為，謂之喪道也。」²⁹⁶；陳德和先生說：

這是對性下定義，也肯定了道、德、生、性四者之間的相容關係。……「性者，生之質也」。若以人而言，生就是人的生命，依老子，人的生命根據和保證是來自於道或德，有道（德）才会有生之可能，無道（德）則生亦不存在，則老子之所謂「生」必具有一價值之意義，而非只是生物性之實然而已，據此，性之能做人的生命本質，當必與道（德）之意義有連續之關係。……〈庚桑楚〉的作者認為本性若動之以人為，就是本性的喪失，這完全附和了老莊的意思，不同的，只是他用「性」來代替「德」罷了。然產性與德可以直接轉換，也證明了兩者之間的同一關係。……外雜篇中把「性」當作人的真正自我者，都有一個共同的特色，那就是強調天真自然、素樸純潔，反對人為的矯飾與物欲的競擾。……用老子的道和德來支撐它們的人性論，於是這些人性論就比較容易看出它的超越性與絕對性。

297

²⁹³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 810。

²⁹⁴郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 811。

²⁹⁵同上註，頁 811。

²⁹⁶同上註，頁 811。

²⁹⁷陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 96、97、115。

以上在說明了，道，是德所尊崇的；生命，體現了德的光輝；本性，是生命的根本。順應本性而活動，叫做行爲；行爲中出現了虛偽欺詐，就叫做過失。「知者，接也；知者，謨也」「接」是心識與外物的相接。由於物量的無限，所以這種知識是無窮的，也即無有邊涯的意思。「謨」即是謀，即言此種知識和心中的欲念有關，所以「知」是「爭之器」（〈人間世〉）。在人事上的一切是非爭鬥，都是知。而以有限的生命去追逐無限而又沒有標準的知識，只是耗損精力而已。故〈齊物論〉曰：「知止其所不知，至矣。」

四、籠絡做局

本段在說明了順應天道又善人事的「全人」，並指出人們口中的「天道」有真假之分。另一小段在說明了人們在接人待物時，一定要投其所好，順其自然。〈庚桑楚〉原文如下：

羿工乎中微，而拙乎使人無己譽。聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而侷乎人者，唯全人能之。唯蟲能蟲，唯蟲能天。全人惡天，惡人之天，而況吾天乎人乎！

一雀適羿，羿必得之，威也；以天下為之籠，則雀無所逃。是故湯以庖人籠伊尹，秦穆公以五羊之皮籠百里奚。是故非以其所好籠之而可得者，無有也。²⁹⁸

「工乎中微」是指射中很小的目標，也指技藝高超。「拙乎使人無己譽」，所謂「兼忘天下易，使天下兼忘我難」²⁹⁹ 因為我們可自我要求，但要別人也跟自己一樣：例如做個真正的君子或小人是我們無法掌控的，我們只能抓得住自己，抓

²⁹⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 813、814。

²⁹⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天運〉頁 499。

不住別人，可以自我要求，卻不能要求別人也如何。「工乎天」：知道人的理想狀態；「拙乎人」，不知道人的實際狀態，指不了解社會、了解人性，因為人有缺點，也有私心。「夫工乎天而侷乎人者，唯全人能之」：良好的人際狀態，蓋已達成。劉榮賢先生說：「此段言聖人『工乎天而拙乎人』然其實『全人』更可以工乎『天』而又善乎『人』。全人並不惡天，縱使惡天，也是惡『人之天』，即羈有人意的天。『而況吾天乎人乎！』指全人之『天』與『人』合一。」³⁰⁰全人是完整的人，也就是《莊子·天下》「不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。」³⁰¹的神人、至人、真人。全人概念，於莊書〈德充符〉是指形體完整的人。

「唯蟲能蟲，唯蟲能天」：人即人，人即天。蟲謂生物，《禮記·月令》：「其蟲倮。孫希旦集解：『凡物之無羽、毛、鱗、介，若鼃（蛙）、蟻（蚓）之屬，皆倮蟲也。而人則倮蟲之最靈者。』也作「羸蟲」。換句話說凡是除了人類以外，皆稱為蟲。

「全人惡天，惡人之天，而況吾天乎人乎！」，全人厭惡天然嗎？當然不是，是厭惡人爲的天然呀！何況我任由變化，不知是天然的還是人爲的呢？《老子·第十六章》曰：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」³⁰²，這和全人已接近了，明白通曉萬變物變化常規的人，視物不侷限自我而可包容天下。視物不侷限自我兼蓄天下的人，爲人方正無私。方正無私的人，人生就是完整圓滿的。完整圓滿的人生，就是人生之旅至高無上的境界。至高無上的人生就符合了「道」。符合「道」的人生，心靈就能永垂不朽，如此終其一生，都會效法「道」的精神，自強不息，勤勉向上。我們若能將心靈保持在「虛」、「靜」的狀態，摒除世界知識之累，拋棄理智的局限，捨棄智巧嗜欲的活動，歸復心靈原來的清明透澈境界，

³⁰⁰劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 420。

³⁰¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1066。

³⁰²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 35～37。

這樣萬物的原理就能自然地在心靈中展現，我們即能認識永恆的規律。

《莊子·大宗師》曰：「若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。」³⁰³就一般人來說，舟在壑中，山在澤裡，當然是藏小於大之中，應該很合宜。可是仍然是有遯，所謂「藏天下於天下」，乃是把舟藏在天下，無論造化如何變，舟和山都在天下之中，所以它們都逃不出天下，也就是「無所遯」。「藏天下於天下」，實際上就是一無所藏。這就是天下萬物的本然。生無所藏，死也無所藏。因此一隻麻雀飛過後羿的眼前，后羿不一定能射到它。但以天下為鳥籠，那麼就沒有一隻鳥雀能夠逃脫。這不就是「一雀適羿，羿必得之，威也；以天下為之籠，則雀無所逃。」的涵義和「藏天下於天下，而不得所遯」一樣嗎？所以商湯用庖廚來籠絡伊尹，秦穆公用五隻羊皮籠絡百里奚。因為不去投合天下人的所好，不以此來籠絡人心，而可以得天下，根本是不可能。為什麼天道容易，處理人為反而困難呢？其實人事的關鍵在於籠絡做局，我們要有大的格局，要有涵蓋天下鳥雀的雄偉心胸，而不是妒賢嫉能，狹隘排他，要使天下成為你籠絡人才的最佳環境，如果能做到像天地一樣，提升至無為而無不為，人們才會為你所用。

五、 聖人之道

本段認為思想境界高的人，無論他們受到何種待遇，也無論他們有何種言行，他們的內心都是平靜安寧的。

介者搆畫，外非譽也；胥靡登高而不懼，遺死生也。夫復讐不饋而忘人，忘人，因以為天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者為然。

³⁰³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 243。

出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣。欲靜則平氣，欲神則順心，有為也欲當，則緣於不得已，不得已之類，聖人之道。³⁰⁴

「介者搯畫，外非譽也；胥靡登高而不懼，遺死生也。」介者畫，去除，謂不事修飾。受了刑而失去雙腳的人，不在乎外形的修飾打扮，服苦役的囚犯登高處也不會感到害怕，因為他已將死生置之度外。《莊子·養生主》曰：

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？惡乎介也？天與？其人與？」曰：「天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。」

305

無論右師的獨足是如何形成的，都可視為天生的，即使右師的獨足是人為的，在他未斷足以前，本應好好的保身。可是人生有很多事是出乎意外，無法避免的，因此在不幸斷足之後，也無須怨尤，因為所有的遭遇也是「天之生」使然的。唯有這樣的歸之於天，才不致於因肉體的缺陷，而影響了精神的完滿無虧。

「夫復讐不饋而忘人，忘人，因以為天人矣。」：謂人雖反覆受到別人的語言威嚇而不去反擊，還忘掉了那個用語言威嚇自己的人，能夠忘掉用語言威嚇自己的人，可以算是思想境界最高的人，也可稱作「天人」。

「故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者為然。」成玄英《疏》：「同乎天和，忘於逆順，故恭敬之而不喜，侮慢之而不怒也。」³⁰⁶能夠做到無相、無住的人，他已經是修到最高境界與大自然合而為一了。這種修行完備的人，你恭維他，尊敬他，他不會覺得高興。你侮辱他，責備他，他也不會老羞成怒。《老子·第七十三章》曰：

³⁰⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 815。

³⁰⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 124。

³⁰⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 817。

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。天網恢恢，疏而不失。³⁰⁷

老子說，當勇表現為膽敢為所欲為，逞強而不顧一切的時候，就會遭殺戮；當勇表現為不敢膽大妄為，謹慎柔弱的時候，反能有生存活路。這兩種勇敢，勇於不敢的得利，勇與敢的遭害。天為什麼厭惡「勇於敢」的人？連聖人都難說得清楚。守住天的「道」，不爭強好勝反而善於獲勝，不說教反而善於得到回應，不號召反而會有人自動來歸順，謹慎地三思而後行反而謀劃周密。天道的作用就像一張巨大的網，網眼雖然稀疏，但沒有東西能被遺漏。此和「出怒不怒，則怒出於不怒矣；出為無為，則為出於無為矣。」是相似的意思。「出為無為，則為出於無為矣」是有所作為但不是存心作為。得天下的人，都是不得已而為之。因此《老子·第二十九章》曰：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。……是以聖人去甚，去奢，去泰。」³⁰⁸老子認為，作任何事都應該是順其自然的，「取天下」也應該如此，如果不顧自然之勢，把「取天下」當做一般的事情，按照一般人的直接爭取、爭奪的「為」的方法，那就一定得不到，得到後也難以安寧。所以說，天下乃神器，不是可以當做一般的事物去做去求的，硬要「為之」，必定失敗，硬要抓住它，也必定會失去它。這和一般人認為要獲得天下就必須去爭奪，或處心積慮玩弄陰謀，或窮兵黷武仰仗武力的看法做法都是大不相同的。「以無事取天下」的說法說明老子的自然無為是要以更高明的原則和方法去達到更高的理想和目標，而絕不是完全放棄在現實生活中的追求和努力。「不得已」可以使我們不自為大。《老子·第三十章》曰：「善者果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，

³⁰⁷樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 181、182。

³⁰⁸樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 77。

果而勿強。」³⁰⁹「不得已」就不會逞強，能夠使別人容易理解我們。《老子·第三十一章》說：「兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。恬淡爲上」³¹⁰此在說明軍旅之事不是君子所從事的，由於保國衛民，不得已才運用。在運用時，必須本於恬淡之心情，不爲了滿足私慾，而爭強鬥狠。《莊子·齊物論》曰：「因是已，已而不知其然，謂之道。」³¹¹這種使萬物各適其性，各得其位，這就是順應萬物的真是，也就是順應萬物的本然。「因萬物之自然」而不知其然，這就是道。這也在說明修養自我，卻不知其所以然，這就是道，聖人之道。



³⁰⁹樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 78。

³¹⁰樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 80。

³¹¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 70。

第四章 〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義

養生是道家思想的重要內容，《莊子·養生主》便是最早、最明確的篇章之一，此外《老子》書中亦不乏種種可發展為養生說之篇章。養生乃是以生為對象，因此，生之內容亦即是養生之內容。養生不只是形軀之養，而且亦涉及心靈的修養。此中養心具優先性而養形則具必要性，能兼養心神身形，方為養生之全義。此義不僅內篇如此，外雜篇亦然，此當為莊子養生觀之善解所在。

本章共分二節，主要探討《莊子》雜篇〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義，第一節〈庚桑楚〉的思想特色及價值，第二節探討〈庚桑楚〉思想的現代意義，以下分述如下：

第一節 〈庚桑楚〉的思想特色及價值

一、 養生之道

莊子是道家代表，他總是提醒人們減少造作、順其自然，以求安其天年，長保平安快樂。在〈庚桑楚〉中，他描寫一位年紀較大的學生南榮趯在老子門下學習，特別請老子談談如何養護生命。老子在回答時，以九個問題讓學生省思。其原文如下：

老子曰：『衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能捨諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不噉，和之至也；終日握而手不掬，共其德也；終日視而目不矚，偏

不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。』

1

我們由此得知莊子的養生觀如下：

(一)「能抱一乎？」其意思是：能保持完整的生命嗎？如果人們太過忙碌，讓自己分身乏術，成天忙於外務，疏於和家人相處，導致和家人關係疏離，形同陌路，這些正是現代人的通病。若想保住完整的生命，就須減少不必要的外務干擾，向內心尋求安靜、沈思。

(二)「能勿失乎？」：能不失去本性嗎？我們每隔一段時日，就須反省自己是否已喪失當時的初衷，離自己的單純本性越來越遠了？如果是的話，那趕快找回當時的初衷，重拾以往的熱情與志趣吧！

(三)「能無卜筮而知吉凶乎？」：能夠不靠占卜就知道吉凶嗎？古人遇到問題，常以占卜來解惑，有些現代人遇到無法解決的問題，也是如此。這是因為大家受制於主觀的成見，無法看清當時的處境而求助於占卜。如果只問占卜，很可能終身陷於迷惑當中而不自知。我們對於算命看相，也應該作類似思考，而不要沈迷於算命看相而活得不自由。

(四)「能止乎？」：能安於本分嗎？人類最大的不快樂，在於不安於本分，看到別人好，也想和別人一樣，如果人們能安於自己的角色與職位，盡好自己的本分，自然心寧平靜、活得自由自在。

(五)「能已乎？」：能不追求外物嗎？老子認為，「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣」²。停止追求外在物質，探索內在，而探索內在最大的財富就是知足心，知足快樂的心就是我們本來具備的良好美德。生活簡單時，無論外在環境如何紛亂，能夠寬坦自在，這就是知足。

¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉，頁 785。

²樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第四十六章〉，頁 125。

(六)「能舍諸人而求諸己乎？」：能不要求別人而反求諸己嗎？我們總以為煩惱是別人給予的，其實不是，世界不會因我而改變，相反的，我們應該時時反省自己，這時我們會發現，自己一定有錯。因此我們要常常反思，無論做什麼事，都應該先要求自己，找出自己本身的缺點，並努力改正，只有保持這種態度，才能夠把事情做好，而不是去怨天尤人、怨天怨地、苛求於人！

(七)「能翛然乎？」：能無拘無束嗎？既然所要求的是自己，就可以無待於外，然後在任何時空環境及狀態之下，都不妨自得其樂。自得其樂的人一定有目標、有追求、有愛好、有情趣，而且能從中獲得樂趣。孔子在贊揚顏回時說：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。（《論語·雍也》）」顏回爲了自己的理想，不斷地追求，即使生活清苦困頓也能自得其樂。可見，吾人若能熱愛自己的本職和工作，才能時刻感受到工作帶給人們的無窮樂趣。

(八)「能侗然乎？」：能無心而順物嗎？知識是文明進步的利器，但是學海無涯，若是一味求知，結果將是疲累不堪，並且難免陷入與人爭論的困境。若能像明鏡止水一樣那麼清澈明亮，無論何事、何境都能順應它而來去自如，真正心中的平靜，不是沒有聲音、沒有干擾、沒有煩惱罣礙，而是身陷人事紛爭、善惡不分、被扭曲被毀謗時，還能心平氣和面對它、接受它，不爲所動，然後才能順其自然。順應萬物是養護生命之道。

(九)「能兒子乎？」：能像嬰兒嗎？老子說「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？」³意思是：身心守道，能不離開道嗎？專任生理本能的自然以導致柔弱，能像嬰兒一樣的純樸嗎？莊子在此進一步描述：嬰兒整天啼哭而喉嚨不會沙啞，這是因爲氣息純和到了極點；整天握拳而雙拳不會彎曲，這是因爲配合他的本性；整天睜眼而雙目不轉動，這是因爲心思不受外物干擾。走路時不知要去哪裏，安居時不知要做什麼，順應萬物，隨波逐流。這就是養護生命的道理了。接著莊子在〈人間世〉中曰：

³樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈第十章〉，頁 22、23。

正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。⁴

蘧伯玉說：首先要戒慎小心的，就是端正你自己啊！外在的行止莫過於遷就，內在的心緒莫過於和善可親。雖然做到這樣，這二種做法還是會帶來災患。要注意，遷就他不能超過分際以至於進入對方的生活核心，心緒雖然和善可親，卻不能脫離自己原有的修為，結果反而被同化成為太子的同類。外在行止因為過分遷就他而進入對方的生活核心，就和他同樣顛狂滅壞到了崩墮敗落的地步。心緒如果因為和善可親而配合對方脫離自己的修為，就和他一樣為外在聲名顛來倒去，如同妖孽壞亂人世。

為什麼蘧伯玉給顏闔的建議是端正自己呢？從顏闔的敘述可以看到不管是教導有方還是無方都將帶來危疑，故顏闔倍感困擾，解決問題的方法就是不再拘於有方無方，尋求第三個選擇——「形莫若就，心莫若和」，順著衛靈公太子需求和脾性，表現遷就、和善的態度，而不預設立場。曰「雖然，之二者有患」，而此患的對治，就是「正女身」。什麼是「正女身」？「就不欲入，和不欲出」。但就而不入，和而不出，並不容易拿捏。故蘧伯玉一開口就是「善哉問乎！戒之！慎之！」要想在君權之下保全身家，最直接的辦法莫過於外在行止、內在心思都依同君主。但是依同君主以至於失去自己，這是益多，順始無窮之害；同樣地，教導太子的結果是自己變成和太子一樣的人，懼於威權而有失為師之職入於無方之教，亦不令人樂見。該怎麼做才恰當？

彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖；達之，入於無疵。⁵

⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁165。

⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁165。

只要做到對方像嬰兒般純真無知，就表現得和他一樣純真無知，他的言行漫散沒有威儀就表現得和他一樣漫散沒有威儀，他的欲望念慮沒有邊際，也表現得和他一樣欲望念慮沒有邊際。做到這樣，也就可以不招罪咎。易言之，與「形就而入」、「心和而出」的差別在：和而不同。

二、順應自然及緣督爲經

《莊子·庚桑楚》中提到：「行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。」⁶人之身體本身就是一個自然，莊子基於人是自然界之一物，則歸根究柢是出於「無」即是出於「自然」的，那麼養生是自然而已。莊子提倡順應自然的養生之學。他在〈養生主〉篇中曰：「緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」⁷人們一提到「養生」，就只想到肉體的長壽。一般人追求長生，也只是爲了軀體的不死。在莊子眼中，這種只求軀體的長壽和長生，也是一種欲望。有了這種欲望，根本違反了養生的主旨。成玄英《疏》：「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。」⁸督脈居人身之中，不偏不倚，以此作爲行事的準則，自然可以健康長壽，頤養「天年」。王夫之具體的說：「奇經八脈，以任督主呼吸之息。背脊貫頂，爲督爲陽，身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」⁹因爲督脈所運行的氣是虛的，沒有善惡的念頭，所以莊子要我們從知的追逐中回頭來轉向自己，順督脈的中空，而虛其心，然後以「虛而待物」，自然得萬物之環中，而不耗損自己的精神。老莊之學，提倡「清靜無爲」，而要做到「清靜無爲」，就要「忘我」，而「無欲」則是「忘我」的前

⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 785。

⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈養生主〉頁 115。

⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 117。

⁹王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，頁 104、105。

提。

另外，莊子在〈庚桑楚〉篇中指出：

徹誌之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。
容動色理氣意六者，繆心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能
六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則
無為而無不為也。道者，德之欽也；生者，德之光也¹⁰

傷害志的行爲：「富貴顯嚴名利」，志指心的追求。心也就是追求名利富貴。心追求名利富貴，必然導致心的謀劃、心的反應過度、妄動。所以要無追求，或者說追求平淡，那麼才是正確的選擇，才能有益身心。心指心的主動採取的策略能力。「心」，應該是指無心，即沒有主動的謀劃。心與德的區別在於，心是主動的做法，德則是適應環境的能力。傷害心的行爲：「容動色理氣意」。容：改變自己以包含外界。動：改變外界。色：事物的外在表現，理：事物內在的根本結構。氣：採取數量上的加重，也就是力量，意：採取周密的計劃。違背德的行爲：「惡欲喜怒哀樂。」德指心平靜的能力，如果不能平靜而心情起伏就是違背道德。違背德，就必然會對外界的影響給予回應，喜歡的去大力扶植，不喜歡的就是去殺伐。所以，心正，也就是有德，才能避免對外界的有爲。違背道的行爲：「去（離開）、就（靠近）、取、與（給予）、知、能。」去、就則有了距離變動。而取、與是有行動，但是沒有距離變動，知指感知外界的能力，能則指有能力，而可以被外界感知的能力，「知」和「能」指在心智上與外界發生了關係，是行動的最初步。有道，則會無爲，不去影響客觀世界。從以上得知，有德則有道，無德則必然無道，所以德是先的。敬奉德，則自然有道。生就是幫助，德是無害無助，無害就是幫助，不幫助是最徹底的幫助，否則主動的幫助必然會禍害之。所以生就是德的結果和表現，是德的最高階段。

¹⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁810。

「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。」¹¹莊子認為，只有去掉「四六」，除去「五害」：五色、五聲、五臭、五味、滑心，才能達到「忘我」的境地。沒有了食、色、名、利等索取的慾望，心神才能「清靜」無濁。《莊子·刻意》曰：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。」¹²此強調了動靜都以自然為依歸，這是養護神氣的至道。所以，莊子《莊子·天道》篇強調：「無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。」¹³無為就和樂，心裡和樂則外界憂患則不能侵入內心，那麼，年壽就久長了。虛靜恬淡寂寞無為，是萬物的根本啊！

三、安時而處順

古代的至人，最高層次是他們的心中從來不曾存在過事物，第二層次是心中存在事物，一種事物的產生就意味著另一種事物的消亡，把死亡視為返歸自然。第三層次的人認為把虛無當成頭部，把生存視為身軀、把死亡視為臀部。死生本來就是一體的。〈庚桑楚〉其原文如下：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，弗可以加矣。其次以為有物矣，將以生為喪也，以死為反也，是以分已。其次曰始無有，既而有生，生俄而死；以無有為首，以生為體，以死為尻；孰知有無死生之一守者，吾與之為友。¹⁴

¹¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天地〉頁 453。

¹²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈刻意〉頁 544。

¹³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天道〉頁 457。

¹⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 802。

我們生從何處來，而死又往何處去，這是自古難解的謎題。莊子所欲解消者，並非所謂的「命」限，而是虛妄執迷所生之我執，讓人們保有心靈主宰的清明與自我本真的覺醒。《莊子·養生主》說：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」¹⁵

死亡是形軀生命的必然結局，我們不能改變它，但是我們可以在心靈上，解開死亡所帶給我們的傷痛或遺憾，使我們的生命在價值上及其意義上得到安頓。所謂「死生命也」，生死間的驚恐並不是不可解的，然而通往「解」的路，是要在心裡下工夫的。王邦雄先生說：

所謂「懸解」就是解開倒懸，這是〈養生主〉裡面一段很重要的寓言：老聃死了，秦失去憑弔、哀悼他；當時秦失有一個很出人意表的演出，他進入靈堂，乾號三聲就出來了，像諸葛孔明哭周瑜一樣（有聲無淚叫「號」，就是沒有感情，徒具形式的意思）。弟子就問他：「老聃不是你的朋友嗎？」他說：「是啊！」弟子又問：「那你怎麼可以這樣對待他呢？沒有淚水、沒有悲痛、沒有傷感，還叫朋友嗎？」秦失說：「可以。」他的理由在：「本來我以為整個靈堂前來哀悼的人，都是老聃的朋友，經過觀察省思，我覺得他們不是；因為他們不該哭的都哭了，不該說的也說了，老的像哭兒子，小的像哭母親；完全背離老聃生前教給他們的生死智慧。」他的意

¹⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈養生主〉頁127、128。

思是：放眼整個靈堂，恐怕只有我才是老聃真正的朋友；因為道家人物是把生死看開的嘛。¹⁶

《莊子·齊物論》說：「方生方死，方死方生。」所要表達的就是一種不執著於生死的價值觀。用精神的超越去化解憂傷，用平常心去看待死亡，也就不會再被生死的哀樂得失所困限了。莊子要我們明白，面對人生的態度，生死既是一個存在的事實，我們來到人間是偶然，我們離開人間是必然，這個是無所逃的，無可扭轉的。就是你怎麼面對的問題。你要面對自己，面對自己的一生，我們就安於我來的機緣，而面對總是要去的終程。這是不可能逃避的，你只能面對。傅偉勳先生說：「在宗教與哲學上，人們早已領悟了生死探索的真實意義，積極探究個體安身立命的終極歸宿，以短暫的生命歷程當中獲致『朝聞道，夕死可矣』的解脫之道。」¹⁷，《莊子·德充符》曰：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑，是事之變、命之行也；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。」¹⁸《莊子·齊物論》說：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸。與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止¹⁹

「一受其成形」指一有具體的生命，無可避免的就面對兩重困境：一為「不亡以待盡」，「不亡」：指目前形體的存在，「待盡」：是等待死期的到來。此形軀落在客觀命定的有限生命之中，而有各種無法逃脫的壽命、時勢等限制；二為「與物相刃相靡」，「相刃相靡」：是指與外物相交，有如刀刀的所加，與萬

¹⁶王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北，台灣商務印書館，2006年，頁290。

¹⁷傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北，東大圖書股份有限公司，1986年，頁194。

¹⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁212。

¹⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁56。

物一同披靡。此在描寫我們的形體趨於滅亡，像風馳一樣，無法阻止。主觀心知落在官能欲求的盲目爭逐之中，而有心知與生命的對反。莊子由此發出「不亦悲乎」的感嘆。對於心靈隨形軀而變化，莊子相當感慨：「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」（〈齊物論〉）人之所以不自由除卻客觀命定外，是由於心靈受到各式各樣欲望追逐形成的成心束縛。生命的存在常伴隨著缺乏、不安、痛苦的感受，而使心靈經常陷於矛盾之中。人們向外追逐、盲目地追求外在價值，迷失生命的真正價值。

因此我們面對死亡就不應太過執著，有限之生命和無限的天道統一，生死間之鴻溝是可消融的，生命的存在皆是緣「道」而生，而死亡就好像安靜的回到了天地的懷抱、就好像重返自然的大化。當你面對困難、痛苦的處境，那就調整心態以「安時而處順」的態度來面對它，自可處之泰然，順應保全而無傷。

四、無為而治

〈庚桑楚〉曰：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」在此，莊子開宗明義的論述其政治思想為「德治」之意涵。言人當順自然之稟性而處，以達內心之虛靜無為，當因不得已而動者，稱之為德，若無彼我之別而動者，稱之為治，即說，莊子的「德治」乃「無為而治」。

「無為」在《道德經》²⁰中出現次數頻繁，如：
是以聖人處無為之事，行不言之教。（〈第二章〉）
為無為，則無不治。（〈第三章〉）
明白四達，能無為乎？（〈第十章〉）
道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。（〈第三十七章〉）

²⁰參見樓宇烈集釋，《王弼集校釋》，頁6、8、23、91、93、120、128、149、164、166、184。

上德無爲而無以爲。（〈第三十八章〉）

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間。吾是以知無爲之有益。不言之教，無爲之益，天下希及之。（〈第四十三章〉）

爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。（〈第四十八章〉）

我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

（〈第五十七章〉）

爲無爲，事無事，味無味。（〈第六十三章〉）

是以聖人無爲故無敗，無執故無失。（〈第六十四章〉）

無以生爲。（〈第七十五章〉）

老子講的「無爲」，即從工夫上說是「無掉有爲」，而其工夫的實踐，本是證成德行之目的。「無爲」又可說爲「無心而爲」，而「無心」是指能夠敞開自己的心胸，因應隨順於天地萬物之間，即老、莊的生命哲學—「虛欲」、「無執」。如果一個人能徹底化掉自我的執著，那麼他勢必可以悠遊自在的遊於人世間，且所遇必皆得宜，如此成就即「無心而爲」的真實寫照了，也就是老子「無爲」之終極真諦。

劉生良先生指出：「莊子從終極意義上認爲『無爲是爲了有爲』，『無用是爲了大用』一樣，因爲莊子順應自然、無爲無用、逍遙遊世的基本思想看似消極，實則具有順應客觀規律、保持生態平衡、追求精神自由的積極意義，也就是說反對人性異化、主張恢復人的自然本性和人際之間純樸關係以及人與自然和諧相處的積極意義。」²¹在〈應帝王〉中莊子就認爲：

無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主。體盡無窮，而游無朕。盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，

²¹劉生良，《鵬翔無疆—〈莊子〉文學研究》，北京，人民出版社，2004年，頁78。

故能勝物而不傷。²²

從「無爲」的重心來看，基本上不是解釋爲「無所不爲」，而是「有所爲而無爲」。換句話說，治理天下的國家大政，不是因爲處於最高的政治權力，而隨意行事，也不是光說「無爲」，而懶散棄置政事。以「無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主」來看，最優秀的統治者，應該是作了政事得到好結果而不去承受美名，面對國家大政不會精密策劃行事方針，不去承擔國家的任何重任，不以知識來作出任何政治上的政策。那麼「無爲事任」如何達成？統治者交辦屬下政策執行，但是屬下能否抗拒，並認爲自己應該「無爲」而拒絕統治者的要求？如果從「政治」來看，這當然不是爲政的準則。君王的命令當然必須遵守，畢竟身處政事帳下而食人俸祿，就必須完成所要進行的工作。但是這不表示不能以「無爲」之心來處理政事。馬耘先生指出，莊子認爲「在『人文世界』中，彼爲高官顯重我爲販夫走卒，一切皆爲『命亦即荒謬而不得不接受之現實。從這個角度看來，帝王或統治者之身分無可企求，亦無足珍視』，因此遭遇不同之『命』而占據『人文社會』中不同位置與身分之人，應皆有其『逍遙』或『爲其人之方式』，『販夫走來』有之，『帝王將相』自亦有之。而其『逍遙』之方式，又皆非『離世異俗』、『嘯傲山林』而必以『與世偕行』²³爲依歸。」²⁴以「命」來統合世俗的職務，就不是因爲謀求權勢而爲得高位。因爲「命」是順隨境遇，不是絕對強求而獲得。此與「仁義」相差極大；「仁義」的目的是自擔重任，希望能夠以己之力改變社會與政治，但是莊子之「命」則不是，反而是因爲獲得了權位後，爲使天下不至於爭亂紛擾，因此才將自己置身於社會當中。

《莊子·應帝王》曰：

²²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁307。

²³偕行：共存；並行。《易·益》：「凡益之道，與時偕行。」《莊子·則陽》：「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。」成玄英《疏》：「混同人事，與世並行，接物隨時，曾無廢闕。」

²⁴馬耘，〈論莊子哲學中「政治」之意義與地位〉，《止善》第7期，2009年12月，頁176。

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相下遇於渾沌之地，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。²⁵

「儵」與「忽」替「渾沌」日鑿一孔，只是爲了要報答渾沌平日的善待，但沒想到鑿完孔後渾沌卻因此而死亡。這則寓言替「無爲」下了最好的註腳。成玄英《疏》曰：「運四肢以滯境，鑿七竅以染塵，乖渾沌之至純，順有無之取捨；是以不終天年，中途夭折」²⁶，可見，要以善而「有爲」，其實與以惡之「有爲」並無差異，因爲渾沌天生之性就是放任自然，不以外來的沾染爲生活，這是最高的隱藏，但是「儵」與「忽」並不知情，而以「有爲」之舉動，替渾沌加上了負擔，讓渾沌無法承受自然之外的一切，因此當世俗之事逐漸侵占了渾沌的心靈，那麼在完全影響了渾沌之後，渾沌的自由心性便宣告死亡。大陸學者郭超先生認爲莊子「隱逸的目的是解脫，如果心存機務，即使身體隱逸在山林裏，未必求得解脫；反而，會加重心理負擔。如果精神上作到絕對的超脫，即使在繁華世界裏，亦可逍遙。莊子沒有把精神領域的〈逍遙遊〉視爲最終目的，而是把逍遙遊從『無何有之鄉』切換到到〈人間世〉」²⁷，「無何有之鄉」是心靈上的寄託，並非現實生活上的存有，如果以現實上強求「無何有之鄉」，反而是落入「有爲」之境，而奮力積極造建出現實政治上的美境。因此我們要去掉「有爲」之心，達到「無爲」之境。

總之，《莊子·應帝王》曰：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」²⁸就國君的治國態度而言，強調治國者若行無爲之教，不去干預或宰制百姓的生活，又行無爲之治，則讓百姓擁有充分的自由與空間，隨之，社會生活也會和諧相生，如此，國家也才能長治久安。

²⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 309。

²⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 310。

²⁷郭超，〈「緣督以爲經」與「處乎材與不材之間」〉，《巢湖學院學報》第 11 卷第 5 期，2009 年 5 月，頁 59。

²⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 294。

第二節 〈庚桑楚〉思想的現代意義

現今的社會，人們往往爲了追尋外在物質享受而汲汲營營，如現代的很多政治人物，不論他們的行爲多麼不恰當，光鮮亮麗的外貌取代了內在「德」性的重視，爲物所役，忽略「德」性的涵養與精進；當然也有享有社會極高評價表裡一致之有「德」之士，更能深獲眾人喜害與尊崇。

筆者希望藉由本論文讓讀者深思真正內在之「德」能破除「形式」或「形體」的一般準則，超然於形軀之外，瓦解人間的苦痛，以《莊子·德充符》中的「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。」²⁹自我勉勵，使世人面對外物的誘惑變動時，展現超越生命中無法避免的侷限與困惑，尋求生命的最佳出路，超越成見化解分裂與削弱追逐權貴等無窮的慾望。

仁義道德一旦被規範爲人類學習爭取的目標，在追求的歷程中也許就無所不能了，若以不正當的手段去爭取，就流於假仁義道德，處處受限不得自主。淪爲道德功利化、工具化，只是虛偽的口號，蓋莊子心中的有「德」之人，超越生存的困境，能領悟〈人間世〉言：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」³⁰〈德充符〉言：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」³¹的安命情懷，體會生命存在的價值與意義，修「德」於內，但充實完滿的內在「德」性自然符應於外，反而長久有「德」，展現生命的自適與歡愉。

〈庚桑楚〉思想的現代意義，筆者將之歸納爲三：一、安之若命之啓示；二、坦然面對生死變化之啓示；三、豁達人生之啓示等。以下分三部份來論述：

一、 安之若命之啓示

²⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉頁 199。

³⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁 155。

³¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉頁 199。

介者搆畫，外非譽也；胥靡登高而不懼，遺死生也。夫復讐不饋而忘人，忘人，因以為天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者為然。

32

莊子認為人不可能改變自己的「命」，但也不必畏懼或詛咒自己的「命」。人只應當以曠達的態度來接受這個「命」，安頓這個「命」。用莊子的話來說，就是要「安其性命之情」³³；安順命運之「命」，就是要從主觀上、精神上對個人命運中所遭遇到的一切不幸事件和悲劇泰然處之，順其自然。如《莊子·人間世》曰：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」；《莊子·德充符》曰：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」；《莊子·達生》曰：「達命之情者，不務知之所無奈何。」³⁴也就是說，要把個人所遭遇的的一切無可奈何的事件，都看作是自己的命的組成部分。人來到這世上都是有生命的，但這個生命無論在空間上還是在時間上，無論是在物質上還是在精神上，都是有限的。一個人來到世上，要面對許多無所逃於天地之間、無法左右、無可奈何的事情。這種有限性就是人的命運；人無法逃脫自己的有限性，也就是無法逃脫他自己的命運。所有的人終極命運就是死亡，死亡誰也逃不掉。有生就有死，死和生構成了完整的命運，因此在遭遇不幸之時，也無須怨尤，因為所有的遭遇也是「天之生」使然的。唯有這樣的歸之於天，才不致因肉體的缺陷，而影響了精神的完滿無虧。例如：莊子在〈德充符〉中，藉由故事人物孔子所言：「夫无趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」³⁵的反省思考，更進而提出「全德之人」的觀念。此外，叔山无趾雖受到貶低與輕視而感到受創，但經過與老聃的一翻談話之後，仍能回到心靈平靜的自然境界，由此可知「全德之人」的生命智慧是不侷限在身體的殘缺之上，而猶能超越身體殘缺，體證內在精神的重要性。叔山无趾以：「天刑之，安可解」再次重申生命不得已而遇到困頓或形軀上遭受到傷害時，必

³²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈庚桑楚〉頁 815。

³³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈在宥〉頁 365、366。

³⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈達生〉頁 630。

³⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉頁 203。

需要有「知其不可奈何而安之若命」的思想，這是希望人們能夠放掉當下對於所遇到的困惑難題的矛盾思想，避免人們鑽牛角尖，參考吳怡先生的研究可知，《莊子》書中「刑」分爲天刑、外刑與內刑三種³⁶，而「天刑」則是指自然的變化，如生死是無法改變，故只有安之若命，才能不解而自解。³⁷「天刑」所指的是實然的現象與遭遇，或自然形成之事實，既然已經遇上了，該完成的仍要完成、該放手的就要放手，重新換個角度看世界。「安命」思想在此便是爲「天刑」找到一條出路，換言之，在我們面對現實殘酷的發生時，常常需要藉由心境上的提升，就如同雖然關了一道門，卻開了一扇窗那樣，來爲自己找到另一個生命的出口。

《莊子·德充符》曰：「遊於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。」³⁸申徒嘉想要表達的另一層意義是，人生就如同遊走在后羿的有效射程內，被射中是正常的情況，不被射中是其幸運。既然人之遭遇乃天所命定而無所遁逃，對於「命」的限定，我們則須培養一種「安命」的態度來接受它，因此只能「知不可奈何而安之若命」，不必強求形骸之完整，應當著重內在德行之修養。

而〈人間世〉提到人世間有兩大戒：「命」與「義」，是無法逃脫、也無法避免。以下針對孔子、孟子與莊子的見解，期能更深入了解各個思想家對「命」與「義」的看法。

（一）孔子對命與義的見解

孔子常將「命」與「天」聯繫在一起，也即把人的「命」看作是「天」的賦予。人的生死富貴都是由「天命」注定的。《論語·顏淵》：「死生有命，富貴在天」，這句話雖然是出自子夏之口，但也代表孔子的觀點。孔子曰：「五十而知天命」，對命是採取了一種敬畏的態度，認爲君子應當「畏天命」。《論語·季氏》：「不知天命而不畏」的人是小人，因爲敬而畏之，故很少談論。另外在《論語》提到

³⁶吳怡先生說：「這裡所謂『天刑』，也就是指無法改變的刑罰。但莊子筆下的孔子這種斤斤於求學和名聞，並非如生死的天刑，而是一種心的執著，是一種心刑。在心刑無法破解，就如同天刑之無法解開了。所以無趾的話，乃是加重其不可解，而說爲天刑。」吳怡《新釋莊子內篇解義》，頁 197。

³⁷高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 156、157。

³⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 199。

冉伯牛罹患重病，孔子於探病時，扼腕不已，認為冉伯牛德性好，不應染上重症而生命岌岌可危。

伯牛有疾，子問之。自牖執其手曰：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也。」（〈雍也〉）

孔子認為冉伯牛是有德行的人，上天捉弄人而讓他有染上重病而性命垂危的境遇而感慨不已，孔子將之歸於「命」，乃是無可奈何之事。「故此『命』顯與『義』分立，『命』是客觀之限制，與『義』表自覺之主宰不同。」³⁹。對於孔子周遊列國尋求施展抱負的做法，有人不解，如荷蓀丈人有「知其不可而為」《論語·憲問》之嗟嘆。

子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《論語·微子》）⁴⁰

當時一般人無法施展抱負時，不是選擇歸隱山林之間，就是遷就現實，正如荷蓀丈人之隱居，採取明哲保身，認為自食其力，方為實用，但是孔子仍堅持周遊列國宣揚其理念，他人難免產生質疑，孔子卻認為凡事只講求當為與不當為。

「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣」，勞思光先生認為：

明知「道之不行」，仍須「行其義」；此即使「義命之分」大顯。而道德意義之「自覺主宰」自有一領域，不可與事實意義之「客觀限制」領域相混，亦十分明白。「自覺主宰」之領域是義之領域，在此領域中只有是非問題；「客觀限制」之領域是命之領域，在此領域中則有成敗問題。」⁴¹

³⁹勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁131。

⁴⁰宋·朱熹，《四書章句集註》，頁185。

⁴¹勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁132。

替國家做事是責任、是義務，是無可逃避、不可推卸，而非世俗認為身心會受傷害而不願付出。被國家、單位主管委以重責而承受，是基於「義」，而身處在何種狀況下是「命」，孔子到了五十歲後方才體認天命之不可違，甚至還主張「不知命，無以為君子也」，在知道天命之不可違中仍能盡自己的職責、本分。也就是在受限於「命」之中，方能表現出「義」。因此孔子倡：知天、知命，亦知其不可知而止耳。

（二）孟子對命與義的見解

孟子繼承孔子儒學，孔子點明仁心自覺，孟子證成人性本善，由人心以說仁性，心與性是一，是良知良能，且盡心知性知天。心是主觀作用，性是客觀作用。

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（〈盡心上〉）⁴²

前面講「盡心、知性、知天」，後面講「存心、養性、事天」，代表兩個遞進和對應的過程，都針對「心」、「性」和「天」。孟子之人性境界由心而性而天逐漸往上追求，人能盡其本心即是惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心，而惻隱之心是仁之端；羞惡之心是義之端；辭讓之心是禮之端；是非之心是智之端。人能盡仁義禮智發端的本心，就能有人的道德本性之實踐，因是自動自發而且是自律，而後天道才能呈現。

「存其心，養其性，所以事天也」因時時戒慎恐懼，不敢稍加違背。隨時提醒勿忘本心，節制感性欲望，察覺本心之失放，不做違背本心的事，日久便有浩然的正氣，如子之事親臣之事君，以無忝於所生無愧於天。一個人有許多限制，如生死、病老、窮富之情形，常左右我們的思緒及行為。有時經過努力依然無法做到，這就是所謂的「命」。雖是如此，人可感受有一超越人之上要人去敬畏者，而後經過自我努力將人為造作洗滌淨盡，從而展現積極修身的一面，經由不斷的

⁴²宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 349。

修身顯現命之所爲的真正意涵是爲「立命」。

告子與孟子有一段仁內義外或仁義具爲內之爭，以下即爲其內容：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也！不識長馬之長也，無以異於長人之長歟？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙。夫物則亦有然者也。然則嗜炙亦有外歟？」（〈告子上〉）⁴³

告子主張「仁內義外」，孟子則說「仁義由內」，他們二人各自舉例印證自己所說的正確性，到底是「仁內義外」呢？還是「仁義由內」？就如孟子所說的，尊重年長的人是每個人內心仁義自然的表現，不需向外探求。但告子對人性的解讀就不同了，他以為自己的弟弟需要愛護，別人的弟弟就不需要，這和儒家所強調的「不獨親其親，不獨子其子」的生命情調有所不同。〈盡心下〉曰：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」⁴⁴雖然仁、義、禮、智、信在父子、君臣、賓主、賢者及聖人的表現是會受到限制的。父子之間的相處，必須有仁，無仁，即不成其為父子。但有時子孝，父未必慈；父慈，子也未必孝，如舜之純孝，而偏遇瞽叟之不慈，這是無可奈何的。君臣必須以義合，無義便不算真正的君臣；但常常君明，臣不一定會忠，臣忠，亦不一定得君之信任，如比干至忠，卻偏遇到暴君商紂；聖人之所以為聖，在於他能體現天道，以有限的生命體現無限的意義；但雖聖人德行圓滿，但他亦仍是一個有限的生命，一有限的生命，又怎能完全體現

⁴³宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 326、327。

⁴⁴宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 369

天道的無限意義呢？如孔子、□迦牟尼佛與耶穌，皆是聖人，都能以精純不已的生命以體現真理，但他們表現出來的形態，卻很不同，而使各教的迂執不通的信徒眾，自以為己方所表現的是獨一無二，於是互相攻訐，甚至互相殺害，這也是無可奈何啊！綜言之，君子雖知其中必有限制，但他不會因為其中有限制便推諉放棄而仍一本不容己之本心之要求而盡力實踐，成敗得失，皆在所不論。這是以「性命對揚」的方式以顯出德性主體的自身有絕對的價值，道德實踐的自由，及人生意義與尊嚴之所在。

（三）、莊子對命與義的見解

《莊子·人間世》曰：「若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」⁴⁵也就是和君王應對時，不因為他的威名所懼，如果君王接受就提出建言，若君王不接納，就停止說話。「無門無毒」與莊子所謂「忘是忘非」相通。一任己身所處，寄託於不得不然的境界，一切順其自然，就近於大道了。我們將之引申為當我們進入工作場域而不為名與利左右自己心境，上司善察納雅言，就竭盡心力提供自己的意見；否則保持沉默。不要因為提供意見，讓主管、同事認為自己是麻煩人物，最後演變為自己成為主管、同事攻擊目標；又曰：「無遷令，無勸成，過度無益也。」⁴⁶將自己的角色恰如其份扮演好，勿自己更改意見或勸雙方作任何改變，這都是危險的，易惹禍上身。「形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。」⁴⁷這在說明了勿過於遷就，也勿表現過度和善，遷就與和善表現過當，易使對方認為你是意圖爭奪名位，對你使用計謀；或易被同化，使自己墮落，均非恰當。如同養虎之人不敢用活的東西給老虎吃，這是因為不使老虎由殺生而引起凶暴之性。而牠們之所以要殺生，也是因為對方忤逆他們。

「命」與「義」是「不可解於心」、「無所逃於天地之間」，「父子有親，

⁴⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁 148。

⁴⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁 160。

⁴⁷清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉頁 165。

君臣有義」雖是儒家的觀念卻是人倫之基本，是「天刑之，安可解」（〈德充符〉），既是天性使然，安能逃於天地之外，唯有具內心修養的人，才能未被外在喜怒哀樂情緒的負累影響，「知其不可奈何而安之若命」（〈人間世〉）。因此孔子的「知命」、孟子的「立命」、莊子的「安命」所談論的想法未衝突。

二、坦然面對生死變化之啓示

近年，榮獲全球熱愛生命獎章的漸凍人蕭建華⁴⁸，從小在孤兒院長大，後來被領養，仍過著窮苦的生活，在他28至36歲時，努力完成大學學歷，可是卻被診斷出罹患了一種在國外發生率只有十萬分之六，在台灣一年出現不到十個病例，目前尚無積極治療方式的「慢性多發性脫髓鞘神經病變」，這種病類似「漸凍人」。其雙手、雙足無力，架著頸圈的脖子無法自由擺動，視力模糊、吞嚥困難，連帶著口齒不清、四肢癱瘓、呼吸困難，醫生遂判定蕭建華生命即將快速流逝。但仍不減蕭建華到處演講的熱情，拄著拐杖費力地一步步踏上講台的蕭建華，帶著不甚清晰的語調到處演說，表達自己對生命的熱愛，讓人聯想到〈德充符〉「死生亦大矣，而不得與之變。雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」⁴⁹的兀者王骀，他們面對死生等大事，依然保有平靜的本心，無視自己的病魔纏身，坦然承受隨時面臨死神的召喚，其實人的生命處境，與牆角下隨時被人不經意踩死的螞蟻有何差異呢？世人有時只因一場強風豪雨、海嘯地震等無可預料的大自然災害，或火災車禍等人為災難，不也輕易的奪走正在享受快樂人生的健康生命，當上天要取走人命時，經常是毫無理由與徵兆、不論你是否善良邪惡或健康病弱之身軀。

因此，筆者認為蕭建華與〈德充符〉兀者王骀有著共通之性，能安於自然造化，忘卻死亡及對身體殘疾的恐懼，承認生命的種種極限和困境，依然展現形軀

⁴⁸參考蕭建華，《不倒的蘆葦》，臺北，宇河文化出版，2010年

⁴⁹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁189。

最大的潛能，不以形體生命的長短為意，成了現代有「德」之人。

《莊子·大宗師》謂：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」⁵⁰生死是生存與死亡，有生必有死，生死乃是人必經之路。以人而言為有意識的存在與無意識的存在。生、死與我們的人生觀念息息相關，一般人無法超脫生命存在與否，認為有形的存在是生，無形的存在即是死亡，常沉溺其中，情緒因此受影響而無法自拔。「死生」是不可得而避之的「命」，非人力所可移易者。所以，「我」的參與與否，完全產生不了作用。以個體生命而言，也許是一種從有到無的失落，但反思之，人之生不也是從無到有的一種偶然嗎？於是乎透過共同生命的視角，脫出了「我」之後的視野擴大了，由閉鎖於形軀之中的主體意識向上擢升成為與造化大流共轉的大生命體。《莊子·知北遊》曰：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，……故曰：『通天下一氣耳。』」⁵¹莊子之所以從生死問題以解除形軀的限制，從解除形軀的限制，以脫出自我的負擔，那是因為生死在莊子的心目中，不過是一氣的聚散現象而已。

〈大宗師〉曰：「子祀子輿、子犁、子來四人相與語，曰：『孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，熟知死生存亡之一體者，吾與之友矣。』」⁵²四人皆為方外之人勘破生死，認為生死的源頭本是無，化解世人對生死的執著。〈德充符〉曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」⁵³人的生與死是同樣的，生與死只是一線之間，雖然生死操之於天，但那是自然現象。

《莊子·列禦寇》中描述莊子對自己後事的安排：「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，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此！』」⁵⁴人生在世不過是一場夢，因此莊子追求的不是

⁵⁰清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 241。

⁵¹清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 733。

⁵²清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 258。

⁵³清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 205。

⁵⁴清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1063。

長生不死，而是超越生死，一個人假使憂其生死壽考，得與不得，都是痛苦。只有忘掉生死的關頭，把生死看得平淡，那才是真正的快樂。

三、、豁達人生之啓示

《莊子·庚桑楚》曰：

兵莫憚於志，鎡鋸為下；寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。⁵⁵

此說明了任何兵器都沒有比悲傷的情緒更為傷人，連鎡鋸那樣厲害的兵器還只能算是最輕的；最大的敵人就是陰陽不調，人們生活於天地間無處逃避，實際上並非陰陽不調在傷害人，而是人自己的不良情緒使自己受到了傷害。因此莊子認為要以清靜的心態去順應萬物，重視內心修養、不求名聲、錢財，將自己的心安頓好。綜觀現今社會，自殺案件層出不窮，究其根源，很多是由於他的人生沒有目標，或是有目標而沒有將此心安頓好，以致於遭遇各種挫折、磨難使他的心迷失，形體雖俱足，卻像無魂的鬼魂一般，到處遊走。生活困頓者，如莊子，但莊子在整個「人生」的追求過程中，莊子的看法是：

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」⁵⁶

「從生命具體存在的角度看，終極關懷的實踐一方面在尊重生命個體，另一

⁵⁵清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 795。

⁵⁶清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈秋水〉頁 603、604。

方面在正視宇宙整體，莊子所一生嚮往的人生境界即是個體生命與宇宙大生命共參同樂而自由自在。」⁵⁷生命無可替代，而個體生命的最大資產就是自由自在地生活著。活在當下的樂生精神已然於「吾將曳尾於塗中」表露無遺。

現代人常常沉溺在物質和欲望的世界，使人們的精神生活日益枯竭，唯有找回人生目標，追尋生命的理想，使「精神」、「靈魂」，恢復其原有的崇高與神聖，不讓不好情緒啃蝕你的心靈。莊子對於命與生死的態度，實際上表明著一種精神追求，一種對於自由、自在、恬淡的精神追求。《莊子·至樂》曰：

莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」⁵⁸

袁宙宗先生說：「莊子對於生死問題，非常達觀。他之所以有如此者，亦本他的宇宙觀而來。他知道宇宙的本體是『道』，『道』是無始無終的，萬古長存。宇宙萬物有生必有死，有成就有滅，生固然是自然現象，死亦同為自然現象，……只有把生死視為一體，有如物化，不去計較，才是真正懂得道的人。」⁵⁹莊子認為人是由宇宙大道演化而來的，是道在世間的具體體現形式。人的生命與其他一切生命一樣，都只是宇宙演變過程中的一剎那之間，人生與人死也就沒有什麼差別了。既然生死沒有差別，人活著也算不上什麼樂事，死亡了也就沒有必要悲哀。因而，最為明智的人生態度是順其自然。也就是說，人一旦出生，你就自然而然地活著，不要有什麼非分之想，也用不著為活在世上而慶幸；如果死去了，你就

⁵⁷葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 167。

⁵⁸清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 614、615。

⁵⁹袁宙宗，《莊子學說體系闡微》，臺北，黎明文化公司，1974 年，頁 67。

自然而然地回歸，用不著為離開人生而苦惱，也不要太多的留戀。莊子認為，如果在思想上能夠認識到這一點，那就是人生的大智大慧；如果在行動上能夠做到這一點，那你的一生就會有永遠的快樂；如果對自己、對他人也這樣認識，都這樣對待，那你就會坦然一生，無憂無慮，並具有了達到聖人境界的境質。

現實生活中，也有身遭不幸，卻過著豁達人生的真實案例：在六龜育幼院有一位沒有雙手的女孩，民國63年剛出生就被她的父母親拋棄在岡山菜市場攤架上的楊恩典⁶⁰。在育幼院的院長鼓勵下，沒有雙手的她不甘心只能做一隻毛毛蟲，她學著爬樹摘果子吃，用腳學習平常人用手做的各項事情，如今已是家喻戶曉的口足畫家，更是教育部國中小教學資源中的範例事證。同樣地，國外也有類似的真實故事，1968年出生於瑞典的蓮娜瑪莉亞⁶¹是一位重度殘障者，一出生時即沒有雙臂，左腿只有右腿的一半長。但她3歲開始學游泳；4歲開始拿針刺繡；5歲時完成了第一幅十字繡作品，並開始學裁縫，中學時縫製了第一件洋裝；15歲進入瑞典游泳國家代表隊；18歲參加世界冠軍盃比賽，打破世界紀錄，並且以蝶式勇奪多面金牌；19歲拿到汽車駕照。音樂更是她的最愛，進入大學專攻音樂後，成為全球知名演唱家，榮獲瑞典皇后個別接見，在全球共發行了8張CD專輯，舉世聞名。雖然她是是一位重度殘障者，但生命中的種種磨難使他的意志力更堅強而從未抱怨過，樂觀的她以生命經驗去幫助許多生命的邊緣人。

上述的兩位勇者，她們沒有怨天尤人，更沒有逃避人生，她們安於上天所賦予給她們的殘缺，她們靠著心念的轉變接受命運的安排，在生命當中有所堅持，生存隨遇而安，獨特的生命裡譜出了豁達的人生道路。

⁶⁰參考網路：《生活月刊·口足畫家楊恩典的故事》2011年11月

⁶¹參酌蓮娜瑪莉亞·克林佛，《用腳飛翔的女孩》，臺北，傳神愛網社，2001年

第五章 結論與展望

莊子成長在社會動盪不安的時代，在此紛亂之世，孔孟以仁義禮樂救世，墨子以兼愛奔走於諸國間，但效果皆有限，而一些巧言善辯者，更是為莊子所棄，他否定爭辯的價值，而主張「去知」，以通過消融的方法消解爭論，達天下大治。莊子強調「清靜無為，無是無非，無善無惡，無生無死」的虛靜生活。他的人生哲學是依乎天理，因其然，是其所以是，非其所以非，雖知不可奈何而安之若命，一切隨順因應；認為仁義禮智之繁文縟節與陋規，傷了生命的本質，因為周文疲蔽，他提出的方式，是以「坐忘」、「心齋」、「吾喪我」等修養工夫；他強調讓一切反樸歸真，這種生活態度是基於他對生命的熱愛，而不是純然一種自我封閉與相對立的生活態度，換句話說是一種對生活世界有著敏銳的觀察，透過摒棄感官知覺的有限性，而超越自我，以無執無偏的心靈體悟與實踐，與天地萬物齊一。中國之傳統思想所關注的是人類的生命。因為道家的無為是針對著周文疲弊而發，把周文看成是外在的形式，所以嚮往自由自在。要自由自在，就要把這些虛偽造作通通去掉，由此解放出來，才是自然。莊子認為，天地萬物都是精神之所託。人只是天地萬物的一分子，既是萬物之一，何獨貴我身軀之完好否？物我皆然，物既可以安然順隨四時自然而榮枯，而無怨天尤人，人亦當視死生一如，安然接受天地造化之所賜。順受自然循環之理，體現生命之終與始是相生相輔。生死是一如，無需為其先後，獨一無二而焦慮難安。焦慮之情只有更顯見人之無知與有執之心。人對於死亡的焦慮，在於對於「死」、「生」認知的執迷，是以破除心中有待偏執之心，通往逍遙無待的途徑。

莊子養生，如〈庚桑楚〉中提到的衛生之經，擾亂人心的二十四種因素……，要求回返生之本然，而其所重在養形和養神(心)。對照於現代人之養生，則見現代人之養生大多集中於養形充其量只能說是「養身」而已，唯形體的健康顧到了，但精神、心靈方面卻更顯貧瘠，這樣的養仍舊會招致生命之傷，或為憂慮、或為

苦悶，所以莊子養生觀給現代人帶來的啓發意義就在於此。養生並不能只在形軀之養，無形的精神之養也是很重要的，甚至有時還要更重要。以養生而論，莊子的養生是從「知」與「生」的對反談起，最後得到的結論是，養生者當從「知」上作一消解功夫，也就是一種心知方面的消解功夫，即「緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」也就是回歸自然。縱貫古今，求「知」確實帶給人們的便利與生存上的福祉，然世事均有其一體兩面，一味貪圖物慾、競求利益的同時，其隱藏於背後的破壞性實應爲吾人所察。面對這紛亂的世界，似乎唯有時時站定「回歸自然」的超然立場，方能讓我們看清生命的全貌與實相；而在面對生命的全貌與實相，唯有學習莊子的養生之道，方能讓我們在這充滿荊棘的社會中全身而退，並使生命獲得形神之養，此方爲真正的養生之道。

〈庚桑楚〉思想的現代意義，筆者將之歸納爲三：一、安之若命之啓示：要把個人所遭遇的一切無可奈何的事件，都看作是自己生命組成的一部分。一個人來到世上，要面對許多無所逃於天地之間、無法左右、無可奈何的事情。既然人之遭遇乃天所命定而無所遁逃，對於「命」的限定，我們則須培養一種「安命」的態度來接受它，因此只能「知不可奈何而安之若命」。二、坦然面對生死變化之啓示：「死生」是不可得而避之的「命」，非人力所可移易者。所以，「我」的參與與否，完全產生不了作用。以個體生命而言，也許是一種從有到無的失落，但反思之，人之生不也是從無到有的一種偶然嗎？三、豁達人生之啓示：莊子對於命與生死的態度，實際上表明著一種精神追求，一種對於自由、自在、恬淡的精神追求。莊子認爲人是由宇宙大道演化而來的，是道在世間的具體體現形式。人的生命與其他一切生命一樣，都只是宇宙演變過程中的一剎那之間，人生與人死也就沒有什麼差別了。既然生死沒有差別，人活著也算不上什麼樂事，死亡了也就沒有必要悲哀。因而，最爲明智是豁達的人生態度。

以上爲筆者所提初淺的見解，期能在現今物慾橫流、人生種種的不確定感中提供一個心靈安適的良方，我們若能學習莊子處在亂世，仍能將自己的心安頓好，誠如《莊子·秋水》篇中所描述的：「此龜者，寧其死爲留骨而貴乎？寧其

生而曳尾於塗中乎？」，莊子曰：「吾將曳尾於塗中」。我們人生中若遭遇到種種苦難，也要活在當下，學習莊子的樂生精神，在這忙碌、緊張的社會中，或許能提供世人生活處世的一帖良方。

因筆者愚昧駑鈍，撰寫本論文仍有諸多疏漏之處，蓋因個人能力有限及時間不足之緣故，留有論文未來發展之空間：諸如〈庚桑楚〉思想的詮釋、〈庚桑楚〉的思想特質及現代意義……等，盼未來有機會能續而做深入研究。



參考書目

一、古典文獻

- 司馬遷，《史記》，臺北，鼎文書局，1979年
- 魏·王肅注，《孔子家語·王言解》，鳳章書端，1913年
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2008年
- 元·陳澧注，《禮記集說》，南京，鳳凰出版社，2010年
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北，世界書局，2001年。
- 清·王夫之，《老子衍、莊子通、莊子解》，北京，中華書局，2011年

二、現代專書（按姓氏筆劃順序排列）

- 中正大學教育研究所編，《質的研究方法》，高雄，麗文文化公司，2005年
- 文心工作室，《中文經典100句》，臺北，商周出版社，2006年
- 王邦雄，《老子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1998年
- 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北，臺灣商務印書館，2006年
- 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1994年
- 王邦雄，《21世紀的儒道·生命的實理與心靈的虛用》，臺北，立緒文化事業，1999年。
- 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年
- 王邦雄／等編著，《中國哲學史》，臺北，國立空中大學，2003年
- 王邦雄等，《中國哲學史》臺北，里仁書局，2006年
- 王邦雄、岑溢成等編著，《中國哲學史》臺北，國立空中大學，2003年
- 王邦雄等著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，2004年
- 王叔岷，《莊子校詮》，北京，中華書局，2007年。
- 方勇、陸永品，《莊子詮評》，成都，巴蜀書社，1998年
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三《才性與玄理》(修訂版)，臺北，臺灣學生書局，2002年
- 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，臺北，書林出版社，1999年
- 崔大華，《莊學研究》，臺北，文史哲出版社，1999年
- 余培林，《生命的大智慧》，臺北，時報文化出版，1998年
- 余培林注譯，《新譯老子讀本》，臺北，三民書局，2007年
- 吳怡，《中國哲學發展史》，臺北，三民書局，1996年
- 吳怡，《新譯老子解義》臺北，三民書局，1998年
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年
- 沈德潛，《古詩源》，臺北，南台書局出版，未著出版年代
- 李英豪編，《莊子與現代人》臺北，世茂出版社。1990年
- 李錦全、曹智頻，《莊子與中國文化》，桂林，貴州人民出版，2001年

- 南懷瑾講述，《莊子誦講上下》，臺北，老古文化事業，2006年
- 胡楚生，《老莊研究》，臺北，臺灣學生書局，1992年
- 胡適，《中國古代哲學史》，臺北，臺灣商務書局出版，1961年
- 郎擎霄，《莊子學案》，臺北，河洛書局，1974年。
- 唐君毅，《唐君毅全集中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1991年
- 唐君毅，《唐君毅全集中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北，臺灣學生書局，1991年
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北，臺灣學生書局，1974年
- 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北，臺灣商務印書館，2007年
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北，臺灣學生書局，1966年。
- 袁宙宗，《莊子學說體系闡微》，臺北，黎明文化公司，1974年
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北，東大圖書公司，1991年
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年
- 秦榆，《莊子學院》，臺北，海鴿文化出版圖書，2007年
- 張默生，《老子新釋》，臺南，大夏出版社，1992年
- 張默生，《莊子新釋》，臺北，天工書局，1993年
- 張麗珠，《中國哲學史三十講》，臺北，里仁書局，2008年
- 張耿光，《莊子全譯》，貴陽，貴州人民出版社，2009年
- 張涅，《莊子解讀——流變開放的思想形式》，濟南，齊魯出版社，2003年
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，1993年
- 陳鼓應，《莊子今註今釋修訂本》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 陳錫勇，《郭店楚簡老子論證》，臺北，里仁書局，2005年
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年
- 陳品卿，《莊學研究》，臺北，臺灣中華書局，1982年
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北，東大圖書，1986年
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北，三民書局，2011年
- 揚帆，《莊子的人生哲學》，臺北，揚智文化事業，1994年
- 焦國成，葛晨虹編，《逍遙哲人莊子》，臺北，昭文社出版，1997年
- 黃錦鉉，《莊子及其文學》，臺北，東大圖書，1977年
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，1996年
- 楊柳，《漢晉文學中的莊子》，成都，巴蜀書社，2007年
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北，文津出版社，1999年
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1993年
- 葉國慶等，《莊子研究論集》，臺北，木鐸出版社，1983年

趙衛民，《莊子的風神》，臺北，聯經出版社，2010年
趙文秀，《莊子的知識論與人生觀》，臺北，盛京印書館，1971年
趙衛民，《莊子的道》臺北，文史哲出版社，1998年
樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年
歐陽景賢、歐陽超，《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，2001年。
劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版社，2004年
劉光義，《莊子蠡測》，臺北，臺灣學生書局，1986年
劉坤生，《莊子哲學本旨論稿》，汕頭，汕頭大學出版社，1998年
劉生良，《鵬翔無疆—〈莊子〉文學研究》，北京，人民出版社，2004年
蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北，臺灣學生書局，1999年
蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北，文津出版社，1999年
蔡宗陽，《莊子之文學》，臺北，文史哲出版社，1983年
蔡明田，《莊子的政治思想》，臺北，牧童出版社，1976年
錢穆，《先秦諸子繫年》，臺北，東大圖書公司，1986年
錢穆，《莊老通辨》，臺北，東大圖書公司，1991年
劉生良，《鵬翔無疆—〈莊子〉文學研究》，北京，人民出版社，2004年
蓮娜瑪莉亞·克林佛，《用腳飛翔的女孩》，臺北，傳神愛網社，2001年
蕭建華，《不倒的蘆葦》，臺北，宇河文化出版，2010年
顏世安，《莊子評傳》，南京，南京大學出版社，2004年
顏崑陽，《莊子的寓言世界》，臺北，漢藝色研文化事業，2005年
羅龍治編撰，《莊子哲學的天籟》，臺北，時報文化，2012年
嚴靈峰，《老子達解》，臺北，華正書局，1982年

三、期刊論文

丁千惠，〈虛實相生——莊子寓言人物的衍創舉隅〉，《鵝湖》，第254期，1996年8月
王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖》第136期，1986年10月。
呂玉華，〈略析《莊子》內篇中「命」的概念〉，《上饒師範學院學報》，第20卷第5期，2000年10月
李正治，〈莊子「超禮遊道」型的禮樂思索〉，《鵝湖》，第193期，1991年7月
那張軍〈莊子「至人」理想人格的美育思想探微〉，《東南大學學報》(哲學社會科學版)第3卷第2A期，2001年
林文琪，〈莊子有關技術現象的人文主義關懷〉，《哲學與文化》，第386期，2006年7月
高柏園，〈莊子養生主篇析論〉，《鵝湖》，第178期，1990年4月
高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖》，第304期，2000年10月
馬耘，〈論莊子哲學中「政治」之意義與地位〉，《止善》第7期(2009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
- 郭超，〈緣督以爲經與處乎材與不材之間〉，《巢湖學院學報》第11卷第5期，2009年5月
- 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖》第316期，2001年10月。
- 陳昌明，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》第10期，2002年10月
- 鍾雲鶯，〈《莊子》之「化」思想探索〉，《孔孟學報》，第77期，1999年9月
- 鍾雲鶯，〈《莊子之夢》探析〉，《鵝湖》，第269期，1997年11月

四、學位論文

- 王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇爲中心》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
- 沈麗娟，《莊子修養功夫論研究—坐忘與心齋》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文，2008年
- 李信宮，《莊子〈應帝王〉政治哲學向度解讀》，華梵大學哲學系碩士學位論文，2011年
- 周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學哲學所博士論文，1990年。
- 涂宜伶，《莊子政治思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2010年。
- 許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2006年。