

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士學位論文

莊子遊心應世之人間道行析探



研究生：黃朝和 撰

指導教授：陳德和 博士

中華民國 一百零二年 五月 二十三日

摘 要

莊子道之大要本於老子，而老子《道德經》偏重說「道」較少談「心」，老子道流行至戰國中、晚期，逐漸演化為聚焦於「心」，衍承之主流道脈分化為北齊與南楚兩學派，從齊國稷下道家之心術、心氣、白心，到莊子學派之遊心。莊子領銜之南楚流派，自中原宋、魏一帶向南接涉楚、吳、越等地為主要演道背景，泛稱南楚，以安頓生命、釋放心靈為道行真諦，莊子道既以關切世道人心為本懷，故每於寓言、重言、卮言之精采開示中感動群倫，進而解消無世不亂之憂患心慮及糾結情識；莊子以莊解老及獨創精采之道脈可謂人間道家或生活道家。

本文首要探討之主題為莊子遊心之道。「道」徧於宇宙而即於天地萬物，更蘊藉於人世，而以人心為生命主體；莊書正面負面要角幾乎都出於心，負向的「成心」、「機心」、「師心」等，而灑脫且正面邁向精神境界的主角是「遊心」。莊子乘道以遊心，道心之所遊，既超脫於人世之困境糾葛，又出入於方內外而隨適自如。遊道為生命本真之智覺朗照；莊子以遊心之明覺玄覽而與天地精神相往來，為修道之工夫與境界，在戰國諸子之學思中，獨樹南楚一大派隨適自然而安頓身心之風格；其虛寂靜篤之逍遙道風，截然不同於迷離失神者擺盪招搖之遊戲人間，遊心凝神之際，往往相應著當體境界之主客交融。

莊子遊道之工夫進路為主觀境界之虛靈任運，亦為本然與超越不相悖離之內聖修養，其弘道模式為人間生活化之觀機逗教。從莊子遊心之道眼瞭望中，人間道諦之工夫與境界，在於探索天人、神人、真人、至人、聖人等之純然本真面目而攝歸於人道之生命實踐；可由凡人起步修行而臻於無己忘我之道諦成就者為至人，聖人、神人為陪襯寄寓之角色。

本文相續探索之另一主題為莊子應世之道。莊子身逢動盪劇變之戰國亂世，人命苦厄危脆如倒懸，其應世智慧更受注目；莊子以無執而為及無用為用之超然絕妙道用，而應處人世對治人心。其應世之用也迥異於普世價值之事功展現，以及隨波攀緣逐物為流蕩風氣之名利成就；雖看似不即而實則不離地關切人間社會乃至政治之外王實踐，故也可說是生命實踐之應世哲學。莊子從著書立說之生命關懷中，殷切提示外王實踐之生活世界可以無用而通用而妙用，可以安貧而逍遙向道；於領導統御方面，可以明王睿智，無為而天下治。

本論文之寫作，關注於莊子生命哲學之功夫修養與應世實踐；戰國南楚流派之莊子將原本偏重政治、社會關懷層面之《道德經》老子學，創造地昇華為乘道遊心，直探生命本懷之內在工夫修養與精神境界；再從精神境界中由內而外，轉化並開創應世無礙之外王實踐。「遊心」之工夫修養與精神境界，以及「應世」之生命智慧與生活實踐，皆為即心即道、主客相融之人間道行。

關鍵詞：莊子道、南楚、遊心、工夫、境界、內聖外王、應世

目 錄

| | |
|---------------------|----|
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節 問題意識及析論方向 | 1 |
| 第二節 莊書文獻考察及當代研究成果 | 4 |
| 一、古典文獻考察 | 4 |
| 二、當代研究成果 | 5 |
| 第三節 研究方法與論文結構 | 12 |
| 一、當代學者提示之思想重點及研究方法 | 12 |
| 二、本文之研究方法與論述結構 | 14 |
| 第二章 道行道裂之戰國道場與人間道家 | 17 |
| 第一節 戰國老子道之流行與分化 | 17 |
| 第二節 遊道應世之人間莊子 | 23 |
| 一、莊子道之人間關懷與生活實踐 | 23 |
| 二、莊子生涯背景之時代義 | 23 |
| 三、莊子思想之人道義 | 28 |
| 第三節 遊風、遊神與遊心 | 40 |
| 一、上古的遊「神」到春秋時期的「遊」風 | 40 |
| 二、戰國諸子之說心與莊子的遊心 | 42 |
| 第三章 人間道行之工夫境界與明覺本真 | 50 |
| 第一節 遊心行道之內容 | 50 |
| 一、遊於無待之時 | 50 |
| 二、道遊與道交 | 51 |
| 三、與誰同遊 | 53 |
| 四、乘何道具而遊 | 55 |
| 五、遊於何方道場 | 56 |
| 第二節 止觀明覺之遊心工夫 | 59 |

| | |
|--------------------|-----|
| 一、即心即道之玄覽適遊 | 59 |
| 二、迹冥圓融之當體境界 | 64 |
| 三、明心適遊之道行工夫 | 71 |
| 第三節 遊心行道之工夫次第與辨證 | 73 |
| 一、無與無待之遊的當下與當體 | 73 |
| 二、遊於無道之本然工夫 | 78 |
| 三、言談由衷之外應功夫 | 79 |
| 四、內淨外化之心齋工夫 | 80 |
| 五、忘形守真之見道工夫 | 84 |
| 六、因時應物之遊世工夫 | 86 |
| 第四章 變遷情境之生命智慧與應世實踐 | 89 |
| 第一節 世無不亂之心知障蔽與情識迷離 | 89 |
| 一、入世有為與大用之反思 | 90 |
| 二、心知之迷障與禍患 | 96 |
| 三、情識之分別與割裂 | 97 |
| 四、知與識之破解與對治 | 99 |
| 第二節 相攝圓融之應世哲學與外王實踐 | 106 |
| 一、應世哲學之時代課題與生命關懷 | 106 |
| 二、人間逍遙之無執大用 | 110 |
| 三、逆境順應之遊刃於道而有餘 | 114 |
| 四、治天下與天下治之有為無為 | 118 |
| 五、內聖而外王的明王之治 | 119 |
| 六、壺子四示之應世道妙與虛己莫測 | 122 |
| 第三節 遊道即應世之人間道行與道諦 | 129 |
| 一、虛懷遊世之收攝內斂與無用為用 | 129 |
| 二、主客不即不離之即道為用 | 131 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 三、變盪情境之應世道行····· | 134 |
| 四、從生活道行與生命哲學反思逐物守形而忘身之危患····· | 138 |
| 五、寄遊應世之無用爲用····· | 140 |
| 六、遊心即應世之生命實踐····· | 143 |
| 第五章 結論····· | 146 |
| 參考書目 ····· | 150 |

莊子遊心應世之人間道行析探

第一章 緒論

第一節 問題意識及析論方向

在中國思想之古典境域裡，老莊之道歷來為學界內外所注目，莊書流傳迄今兩千餘載，即便是專家學人，對於作者與作品之最初及最簡白描述歷來不出單詞之「奇人」、「奇書」，「奇」字概訴著人與書之特異於諸子各家，而暫免碰觸揣摩其境界如何深邃高揚玄遠？語意如何多層多端？生活於戰國亂世之莊子，淡泊中仍被誤認為披戴層層神秘面紗，乃至恍惚間長了鰭及羽翅，逍遙遊於海天之涯。而不曾披帶面紗之奇詭、神秘意指莊子「苒漠變化，芒乎忽乎」之學思性格，《莊子·天下》謂莊學：

以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，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。獨與天地精神相往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋，而連犴無傷也，其辭雖參差而詭詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。¹

略覽莊書開卷首篇之〈逍遙遊〉至後序〈天下〉末所敘述之「上與造物者遊」，莊子之遊意與遊境並非凡俗諸般場景之遊，其「遊」意識為超塵脫俗之「遊心」或「遊神」。若為「遊心」，其心所適之境為何？若為「遊神」，是即心即神之自主神遊？抑或藉機扮演客體神人之攀緣隨遊？此為本文所要探尋之首要課題。

春秋與戰國之時代色彩極為顯明突出，戰國之名更為貼切，故西漢劉向之《戰國策》問世後，後人逐漸不太稱謂莊子等諸子各家所處之戰國時代為周、東周或晚周。老學之道德上、下篇自戰國初期開始流行，到了中、晚期傳衍為北齊稷下之黃老道家及南楚莊子為首之人間道家兩個主流學派；齊國稷下學派為官學性質之學術中心，南楚莊子學派純粹為民間性質之江湖流行。吾人概知春秋末期之儒、墨為兩大顯學，老子創始之道學流傳到戰國雖已盛行為主流思想，然尚未豎竿立派尊家，道家成為歷史名詞之最先使用者為西漢丞相陳平，《史記·陳丞相世家》云：

始陳平曰：我多陰謀，是道家之所禁；吾世即廢，亦已矣！終不能復起，

¹ 參見：郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁1098-1099。（為免於贅字與混淆，本論文以「章」為單元，凡在每章第一次引用專著之內文時，必註明作者、書名或篇名、出版地、出版年，以及頁碼，之後再引同一本專著時，皆僅註明作者、書名或篇名、頁碼。以後之每章同此模式。）

以吾多陰禍也。然其後曾孫陳掌，以衛氏親貴戚，願得續封陳氏，然終不得。太史公曰：陳丞相平少時本好黃帝、老子之術，方其割肉俎上之時，其意固已遠矣。²

陳平之後，東漢班固《漢書·藝文志·諸子略》之「道家者流，蓋出於史官……」為正式之流派稱謂。戰國的道家以北齊稷下之陣容最為盛大，³此派側重君人南面之術的治道統御思維；在稷下學宮上大夫待遇的高門大屋氛圍中，稷下先生的道思維不免駁雜，也未必全然言論自由。而南楚之莊子道有何不同？陳榮捷先生認為道家的純粹思想，在戰國北齊之稷下無從發展，他說：

道家純粹思想的繼承而開展的是莊子。道家的思想到了莊子才達到高峰。他的根本雖然在乎老子，然而他的遠大是比老子而過之。莊子之所以能夠純而遠大，固然因為他天才之高，而也是因為一方面不肯以自全自潔為自足，一方面不肯以論政任官為快志。⁴

戰國的道家發展雖以稷下為最盛，然官學色彩瀰漫的學宮當中，即便稷下道家承襲宗主老子之史官本事而自許為侯王師，⁵總與普世大眾之生活世界有所隔閡，有所疏離。同樣展現於戰國中、晚期。南楚之宋國莊子對顯為截然不同面貌之安貧向道，而莊子之道似乎就在物質匱乏的清貧生活之中，就在時局動盪的戰火交迫之際，就在絕待無求的每一應世之當下；概覽莊子之生涯背景，其遊世行道之歷程看似獨來獨往，孤寂寥落，實則超邁放豁自如，彷彿不受外在情勢所宰制而最貼近人間，最關懷人道。

前述已知西漢丞相陳平最先籠統提及「道家」詞，同時代的太史司馬遷尚未尊派稱家，而所引敘之流派都指黃、老之道，乃至東漢班固《藝文志·諸子略》「道家者流，蓋出於史官……」說，皆為道脈流衍之追溯。陳師德和認為道家的形容面貌在中國的流傳不盡然有專屬性，而放大視域觀察，將之區別為薩滿道家(神話傳說古道家)、人間道家(生活道家)、黃老道家(帝王學道家)、玄學道家(清談道家)、道教道家(神仙養生道家)、當代新道家。⁶戰國道家既以稷下黃老之道為最盛，而主流思想卻為莊子領銜之人間道家；黃、老之連結始於戰國北齊，而老、莊之並稱已是魏晉之時；若春秋戰國之際為道家之創萌時期，則戰國中、晚期為道家思想發展歷程中轉化和昇華之璀璨時代。以莊解老之莊子人間道若為純

² 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：漢京文化事業，1983年），頁816。

³ 陳榮捷先生認為戰國的道家以稷下為最盛。其所知名的十七人中，彭蒙、慎到、接子、田駢、環淵、宋鈞、尹文七人有道家之學，比較儒家只有孟子、荀子兩人，陰陽家只有鄒衍、鄒爽兩人，不止三倍。有人說宋鈞、尹文是墨家，慎子、田駢和尹文都是名、法，則道家對於名、墨、刑、法的影響可知了。究竟慎到等人是由道而流入名、法，抑或是原名、法而採用道家思想，很難確定。參見：氏著，《中國哲學論集》（臺北：中研院中國文哲所，1994年），頁234。

⁴ 陳榮捷，《中國哲學論集》（臺北：中研院中國文哲所，1994年），頁234-235。

⁵ 參閱：王博，《老子思想的史官特色》（臺北：文津，1993年），頁247-250。

⁶ 參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年），頁38-39。

粹道家之主流義，則其通涉之理想境界為何？其行道處世之工夫實踐如何？

莊子之遊心方內方外，不同於失神迷離者擺盪招搖之遊戲人間，其行道之工夫進路如為虛靈任運之主觀意境，生活世界之道用是否可能應物轉化為客觀實存？此為本文所要相續探索的主題。換言之，遊心之智慧觀照若為莊子道本然與超越不相悖離之內聖修養，應世之用、處世之道是否可以看似不即而實亦不離地關切人間社會乃至政治之外王實踐？本文擬從「遊心應世」之工夫修養與處世態度來探索主客相涉相融的人間道行。

第二節 莊書文獻考察及當代研究成果

本節引述之古今文獻，略以清代為界線，含括清代以前者為古典類籍，以《莊子》之撰寫、成書及歷來注、疏、釋、義等之彙編或單行輯本為主要觀察；當代研究成果除關涉《莊子》書整體論述之專著外，與本文論題相關之篇章精華，其為單一作者，且已結集出書者，書名、篇目皆開列，以便於內容之領略。

一、古典文獻考察

(一) 《史記》所載之莊書

司馬遷《史記·老莊申韓列傳》記曰：

其要本歸於老子之言……其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆孔子之徒，以明老子之術。⁷

史遷略記字數而未列篇數，莊書〈寓言〉記云「寓言十九」，〈天下〉又敘「以寓言為廣」，所記〈漁父〉、〈盜跖〉為雜篇，〈胠篋〉為外篇。

(二) 《漢書》所記之莊書

《漢書·藝文志》記錄《莊子》之篇數為五十二篇。

《莊子五十二篇》。名周，宋人。⁸

(三) 郭象本後序

日本高山寺舊鈔卷子本莊子天下篇末郭象後語云：

夫學者尚成性易知為德，不以能攻異端為貴也。然莊子閎才命世，誠多英文偉詞，正言若反。故一曲之士，不能暢其弘旨，而妄竄奇說。若〈闕奕〉、〈意脩〉之首；〈危言〉、〈遊鬼〉、〈子胥〉之篇，凡諸巧雜，諸此之類，十分有三。或牽之令近，或遷之令誕，或似《山海經》，或似《占夢書》，或出《淮南》，或辯形名。而參之高韻，龍蛇並御。且辭氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以困後蒙，令沈滯失流，豈所求莊子之意哉！故皆略而不存，今唯裁取其長達致全乎大體者，為三十三篇焉。⁹

⁷ 楊家駱（編），《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁2143-2144。

⁸ 楊家駱（編），《新校本漢書集注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁1730。

⁹ 參見：王叔岷，《莊子管窺》（臺北：藝文印書館，1978年），頁21-22。

由郭象之後序知現存莊書篇章，經其刪節合併，較《漢書·藝文志》所載短少十九篇，郭注本三十三篇計約六萬兩千餘言。

(四) 陸德明《經典釋文·序錄》之言

唐·陸德明認為《呂氏春秋·必己篇》高誘之注與《漢書·藝文志》記錄的《莊子》五十二篇就是晉·司馬彪、孟氏之注本。陸德明序曰：

《漢書·藝文志》「莊子五十二篇」即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故注者以意去取。其《內篇》眾家並同，自餘或有外而無雜。惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。¹⁰

陸氏於序錄之後略記各家注莊概況：1.崔譔（晉之議郎）注十卷，二十七篇。（內篇七，外篇二十。）2.向秀注二十卷，二十六篇。（一作二十七篇，一作二十八篇，亦無雜篇。為音三卷。）3.司馬彪（晉祕書監）注二十一卷，五十二篇。（內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。為音三卷。）4.郭象（字子玄，晉太傅主簿）注三十三卷，三十三篇。（內篇七，外篇十五，雜篇十一。為音三卷。）5.李頤（晉丞相參軍，自號玄道子）集解三十卷，三十篇。（一作三十五篇，為言一卷。）6.孟氏（不詳何人）注十八卷，五十二篇。¹¹前列之說，除郭象注本之外，現存之司馬彪注本內容簡略且多數篇幅已散佚，其餘注本考證不詳。

(五) 內、外、雜之簡別說

清·王船山剖析內、外、雜篇之義理性格認為：

外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引申之，而見之弗逮，求肖而不能也。以內篇參觀之，則灼然辨矣。內篇雖參差旁引，而意皆連屬；……外篇則固執粗說，能死而不能活。內篇雖輕堯舜、抑孔子，而格外相求，不黨邪以醜正；外篇則忿戾詛誑，徒為輕薄以快其喙鳴。內篇雖與老子相近，而別為一宗，以脫卸其矯激權詐之失；外篇則但為老子作訓詁，而不能探化理於玄微，故其可與內篇發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀；蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若駢拇、馬蹄、胠篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣。¹²

王船山的觀點認為莊子以莊解老而又自成風格，莊子後學之作品則可能與老子之道諦更有距離。

二、當代研究成果

¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋·經典釋文序錄》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁IV。

¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋·經典釋文序錄》，頁IV-V。

¹² 王夫之，《莊子通·莊子解》，頁76。

前述古典文獻之莊書原始篇章、篇目，或因原創書簡散佚，或因史家記載之視角與材料不同，至今未有定論。郭象之注本為現有文本當中較為清楚可靠者，其內、外、雜之分判提供莊學讀者相當程度之閱覽指標與輕重取向。然而，內、外、雜之分判既非起始於郭象，歷來之編輯過程中，內、外、雜之間的篇章是否曾經更迭跳篇？內、外、雜的內容特質如何？是否還有較為通融的揀擇模式？下面將探討當代學者不同的析判眼目。

（一）莊書之文體分等與結構分析

張默生先生將莊子全書之文體依總論、分論、結論等結構區分為四等級，〈寓言〉和〈天下〉兩篇為莊子著書的凡例與後序。觀察並歸類為第一等作品的〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉等篇之文章結構，其總論，不同於後世文章的總論，其分論，更不同於後世文章的分論。後世文章的總論，只是略說全篇的大意，是引論的性質，重要的部分全在分論；莊子的文章則不然，重要的部分在總論，總論中已把全篇的意義說完；所謂分論，多用「寓言」和「重言」來證明總論中之歸結。因此，縱然是將莊子的第一等作品拆開來看，也能各自成篇；而合起來讀，更是篇絕妙佳文。¹³

張先生以文體結構判釋莊子書的篇章型貌及體例特質，提供吾人內七篇之外揀擇篇目的重要參考。依筆者之推觀，文體之仿效雖不算很困難，若能從體貌仿及骨目，乃至澈入骨質，這般體道析理精微之高士，其工夫學養也與莊子相差無幾，故不應錯身而過、失之交臂。

徐復觀先生亦以文體為主，後學的附註所可能衍誤為輔，判定《莊子·天下篇》為莊子所親撰，他說：

但從天下篇的文體看，它與莊子內七篇最為接近；從內容看，天下篇所述各家思想及各家生活情形，言簡而能委曲盡致；尤其是說到莊子本人的，已多為戰國末期的道家所不能了解。所以通觀天下全篇，不能認為出現太

¹³ 張默生先生認為莊子書的四等級為：第一等作品，在形式上，約可分為甲乙兩類：甲類是先總論，次分論，無結論。乙類是先分論，次結論，無總論；如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉等篇。第二等作品，是只有分論，沒有總論和結論，在每篇中每段各自成篇，意義不甚相連屬，絕似雜記體裁，外篇、雜篇中的文章，很多是這一類的，如〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈山木〉、〈田子方〉、〈知北遊〉、〈庚桑楚〉、〈徐无鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈列禦寇〉等篇。第三等作品，沒有總論和分論，全篇一氣呵成，有近於後世的文體，產生的時期較晚，如〈駢拇〉、〈肱篋〉、〈馬蹄〉、〈刻意〉、〈繕性〉等篇。第四等作品，是摹仿前三類的作品，文理頗膚淺，產生的時期就更晚了，如〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉等篇。至於〈寓言〉和〈天下〉兩篇；一是莊子著書的凡例，一是莊子全書的後序，論其文體，當屬於第一等。參見：氏著《莊子新釋·莊子研究答問》（臺北：漢京，1983年），頁6。

晚。再考察天下篇此段原文，在「詩以導志，書以導事，禮以導行，樂以導和，易以導陰陽，春秋以導名分」六句的上面，是「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之」；在這裡並沒有提到《易》與《春秋》。且就這一段文字本身看，原文亦不應當有「詩以導志」等六句。……可斷言此六句係後人在正文旁所加之附註，後來始錯為正文的。把上面幾句話的問題解決了，則天下篇以出於莊子本人之手的可能性為最大。¹⁴

徐先生雖未如張默生先生明言天下篇是莊書之後序，而從其檢證天下篇出於莊子之親撰最為可能，意思應與張先生相同。

(二) 莊書內篇之信與外雜之疑

王叔岷先生對於一般學者之特重內篇而輕忽外雜的傾向，提出不同的觀點：

郭本莊子，乃郭象刪定之莊子，欲探求莊書舊觀，首當破除今本內、外、雜篇之觀念。大抵內篇較可信，而未必盡可信。外、雜篇較可疑，而未必盡可疑。¹⁵

王先生認為晉人所注莊子，已頗紛雜，依今傳郭本欲探尋莊書原貌更有困難，郭本內、外、雜篇之區畫，是出於郭象之私意。其對內、外、雜之篇章更迭，亦有舉證。即使一篇之中，也往往真偽雜揉，信疑之間更應審慎以對。¹⁶

(三) 莊書之理論體系與價值分判

王邦雄先生對於內外雜的分判頗為簡捷，其認同王船山、唐君毅二位先生「所

¹⁴ 徐先生認為三十三篇的真偽問題，應分作兩點來說：一為何者係莊子所自作，何者係莊子學徒所作。二為何者屬於莊學系統，何者非屬於莊學系統。要解決前者的問題，須從文體，及孰為被解釋的部分，孰為解釋的部分，詳加比較。但首先應特別指出的，我們應先大體確定天下篇的作者；再由「天下篇」所說的莊子的情形，以作考查莊子一書的定石。……因為除了這點以外，凡主張天下篇非出於莊子自著的論證，經我的檢驗後，皆不能成立。至於天下篇後面所述惠施一大段，今人每謂這應另為一篇。但只要想到莊子與惠施的交誼之厚；想到《逍遙遊》、《德充符》、《秋水》諸篇，皆以與惠施之問答終篇，則天下篇若為莊子一書的自敘，其以惠施終篇，並結以「悲夫」二字，以深致惋惜之情，這正足以證明天下篇乃出於莊子之手。他人對於惠施，沒有這幅深厚感情的。參見：徐復觀《中國人性論史·先秦篇》（臺北：台灣商務印書館，1977年），頁359-360。

¹⁵ 《莊子校註》（臺北：中研院歷史語言研究所出版，1988年），頁1438。

¹⁶ 王叔岷先生對內、外、雜之挪動舉證概為：1.外篇合入內篇。內篇齊物論第二『夫道未始有封』下，釋文引崔譔云：『齊物七章，此連七上章，而班固說在外篇』。此可注意，漢時所傳《莊子》已有內、外篇；而班固所見五十二篇本『夫道未始有封章，原在外篇也。』2.外篇移為內篇。隋釋吉藏百論疏卷上之上云：『莊子外篇，庖丁十二年不見全牛』。今本庖丁解牛事在內篇養生主第三。3.內篇移為外篇。唐·釋湛然《輔行記》卷四十云：『莊子內篇，自然為本。如云「兩為雲乎，雲為兩乎？孰降施是？」皆其自然』。今本『兩為雲乎？雲為兩乎？孰降施是？』在外篇天運第十四。4.兩篇合為一篇。《北齊書》杜弼傳，稱弼注莊子惠施篇。郭本《莊子》無惠施篇，而雜篇天下第三十三『惠施多方』以下，專述惠子學說，舊或另為一篇，而郭氏合入天下篇。5.一篇分為兩篇。雜篇〈寓言〉第二十七末『陽子居南之沛』章，與雜篇〈列禦寇〉第三十二首『列禦寇之齊』章，旨意相承，（蘇軾莊子祠記，謂二章『是固一章』。宋·陳碧虛《南華真經音義》、羅勉道《南華真經循本》，並以二章相連。）舊或在一篇。參見：氏著《莊子校註》，頁1434-1436。

謂內就是在莊學之內，道之內；外就是莊學之外，道之外；雜就是莊學之雜，道之雜。」的說法。且郭象於內、外、雜之編排已有價值分判之用意，而於天下篇的歸屬，則持不同看法，他說：

《莊子》全書三十三篇，內七篇、外十五篇、雜十一篇內外雜篇的區分，由郭象判定，已涵有價值分判的意義，解讀經典，要有本末先後，內篇是本，外雜篇是末，本要精讀，末則泛覽略讀即可。且要以內篇的義理來評量外雜篇的論道之言是否精到真切，而不能以外雜篇的論點來詮釋內篇。此涉及郭象憑什麼做出分判的問題？憑他是注莊的大家，憑他身處比老莊更老莊的年代，他體會一定真切，且解悟甚深。……再深進一層說，內篇是道在生命之內，外篇是道在生命之外，意謂道體被推出生命主體之外，成了超絕客觀的存在，雜篇亦體會真切，卻雜陳偶現。惟一的例外在〈天下〉，此篇在氣勢格局上，比諸內篇之〈齊物論〉、〈大宗師〉均毫不遜色，以古之道術之全體大用的理論體系，架構出神聖明王的價值座標，來評量道術將為天下裂之諸子百家的思想，其理論體系與內篇大有不同，不是《莊子》的後序，而是獨立在莊學之外，自成一家言。¹⁷

王先生對於內外雜的價值分判說頗為貼切，憑郭象是注莊的大家亦無太大之疑慮；¹⁸然而，大家之手筆歷來亦未全然可信或絕對可靠，吾人讀司馬遷之莊子傳已發現其對傳記主角之描述仍有某些視角上的聚焦偏離，然史遷之記載仍被公認信度較高，最為學界所接受者。又如另一疏莊大家成玄英，唐代的西華道士成玄英在其莊子疏序中，記述莊周「師長桑公子」，後於〈山木〉篇之疏改口稱：「莊周師老聃」¹⁹。長桑君在《史記·鶡鶡倉公列傳》的記載中，是名醫鶡鶡的老師，成玄英的莊子師承長桑公子缺乏史料依據。此王叔岷先生認為：「謂師長桑公，乃傳說之妄，謂師老聃，則莊子中信而可徵，莊子於老子最為尊崇」。²⁰成疏序文雖略微混淆了莊子之師承，仍不失為學界推崇的疏莊大家。

（四）莊子學派之同異相容觀

當代學者持此看法者有陳德和老師、楊儒賓先生與劉笑敢先生等家。陳師德和說：

今存莊書無論內篇或外雜篇，都是經郭象斟酌損益而予以肯定者，至於為何要有內外雜之分野？其類別歸屬之標準又何在？郭象似乎並不在意——至少他沒有具體明白地表示——換言之，郭象刪訂莊書做的只是去蕪存菁、去訛存正的工夫，凡是認為長遠能存乎大體者，就予以保留，故全

¹⁷ 參見：王邦雄《莊子道》（臺北：里仁書局，2010年），序論頁II-III。

¹⁸ 劉義慶《世說新語·文學篇》之晉書本傳對於郭象之描述為「為人輕薄，竊向秀注，僅自注秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘眾篇，或點定文句而已」。此說考辦不明，信者有限。

¹⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁699。

²⁰ 參見：王叔岷《莊子管窺》（臺北：藝文印書館，1978年），頁6。

書三十三篇雖有內外雜之區別，但思想是一貫且同等重要的。……現代學者在前提上大致承認內七篇是莊子的作品，外雜篇則是莊子後學述莊、衍莊的文字結集，……以老子莊子而言，他們之間有很多相同的關懷與理想，但從風貌與形式來說，還是有相異之處，老莊如此，莊子與莊子後學也一樣，所以，如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異、異中有同，方稱得宜。²¹

陳師認為莊子與莊子後學彼此間之學思性格及時代背景不盡相同，思維模式與立論方向多少有所差異，雖說慧命可以因為生命存在的呼應與義理關懷的共感而前後相續，但師友之間風格品貌終究不能等同。故莊子思想與莊子學派之豎竿既可通融連貫莊子與後學間的學思，亦可略為區別而避免作者是誰之不必要爭議。此外，陳老師對於清·王船山之外、雜篇評述亦提出極為深涉戰國當代背景及古今通用之人世心靈療治意涵觀察，師又指出：

莊子〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥上〉四篇都成立於戰國末年，四篇作者對當時烽火連天、民不聊生的時代背景，以及假藉仁義之名，行宰制之實，視生命為耕戰工具威權統治，都有著深沈的感受與強烈的不滿，所以他們企圖徹底改造既有的模套規矩，更準確地說，是要徹底的否決所有已然百病叢生的人文現狀，把人性從層層羅網中解放出來，讓天下百姓活在沒有任何心機的自由社會，他們有英雄氣，憑著熱血膽識，用如椽大筆寫出石破天驚的言論，強烈支持他們的，就是「不認同的思想」，他們要使用「否定的辨證法」，批判一切，撻伐一切。

陳師又說：

他們的理想雖然來自道家，他們的批判精神雖然受老子的啟蒙，方法手段卻過於慘烈。老子的方法是屬於「辨證的否定」(dialectical negation)，反反是為了顯真，否定是為了超越之以成全之，所以他有治療的功效，他「去病不去法」，四篇作者卻困於激情，而一味地否定與批判，結果容易讓人聯想它們會是連病帶法一起剪除。

陳師剖析莊子後學四篇作品及作者之思維本質及其粗而未入精細，歸結說：

四篇內容並無鞭辟入裡之處，於老莊玄旨隱而不發，惟以其激烈、偏宕之批判理論——對現實之不認同思想——抨擊當時之反人性之宰制，此之謂「固執粗說」，然其一往破盡，不留意再提示掃跡歸本、反有證無、即無

²¹ 參見：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，1993年)，頁2-3。

即有、跡冥圓融才是道家的充極理境，結果不免忽略「生命治療學」的積極意義，而遭致連病帶法同歸於盡的誤解和指責，這就是「能死而不能活」。道家思想沒有超越的創造實體來生發人文化成的動力，但仍不失為充滿生香活意的生命學問，四篇作者卻由於悲心有餘，圓智不足，對道家學問不能破立兼顧的克紹箕裘，以致成了只凸顯反反而疏於顯真的激越性格，若是真正漆園老吏就不會有此流弊，則四篇皆當列於外篇，相對於內七篇而屬莊學之外亦宜矣。²²

陳師精闢解析四篇外篇的作品背景及義理性格，重點在提示圓融之道行當破立兼顧，才能達到治心之整療義。

楊儒賓先生以莊書篇章的真偽，很難以現前的材料精確的蠡測，其指出：

我們如要從現在的《莊子》版本中，考察何者為真，何者為假，何者為原本，何者為附加，必然是緣木求魚，不太可能掌握真實的證據（當然，我們不否認少數的章節或許可以考辨真偽）。籠統說來，我們還是將《莊子》一書視為莊子學派的產物，不管他的「作者」有多少人，基本上它是互容的，大體不會互相矛盾，這樣的整體觀應當比較妥當。²³

楊先生認為先秦典籍之寫作乃至成書的過程並無版權的觀念。當原創者提出思想論著之後，弟子間奉為範本而不斷添修流傳，多世累劫之後，《莊子》書之莊子原創篇章與後學參修之精華已難準確辨別真偽；故而，楊先生主張以師門學派看待自由且相容不悖之學風。

劉笑敢先生依外雜篇與內篇的思想脈絡析判莊書，總結云：

《莊子》內篇基本上是戰國中期的作品，《莊子》外雜篇基本上是莊子後學的作品。莊子後學大體上包括述莊派、黃老派和无君派三個支派。莊子及其後學三派的總和，就是莊子學派。²⁴

劉先生認為外篇〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉、〈知北遊〉六篇，及雜篇〈庚桑楚〉、〈徐无鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉六篇，皆在於闡發內篇思想，將其歸類為莊子後學的述莊派。其次將評擊儒、墨的外篇〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥·上〉（第一節）²⁵，及

²² 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 211-213，附錄二〈莊子駢拇、馬蹄、胠篋、在宥四篇的時代背景與義理性格〉。

²³ 參見：楊儒賓，《莊周風貌》（臺北：黎明文化公司，1991 年），頁 23。

²⁴ 參見：劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987 年），頁 62-98。

²⁵ 同上註，頁 79。劉先生將〈在宥〉分為上、下兩部分，〈在宥上〉是指原〈在宥〉的第一節「聞在宥天下」至

「吾又何暇治天下哉」，以下各節即〈在宥下〉。劉氏以此區分則第一節之內容體裁風格近似

雜篇〈讓王〉、〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉等七篇歸類為无君派。最後將兼容儒、法的外篇〈在宥·下〉（第一節以下）、〈天地〉、〈天道〉，〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉和雜篇的〈天下〉等七篇歸類為黃老派。²⁶

劉先生所謂內篇是戰國中期作品概指莊子之當世，亦即莊子本身之作品及思想。而外雜篇之作品依其義理性格之不同，述莊派作品無論是否為莊子之嫡傳後學所作，其思想較接近；當中，外、雜各有六篇。劉氏之研究顯然與王船山所謂「外篇是道之外，雜篇是道之雜」之分判不同。

〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉，都是直抒胸臆的政論文，不同於其他各篇借寓言故事的思想風格；都以駁論為主，多用設問句、反問句和排比句，批判的鋒芒犀利明快。而〈在宥下〉之體裁風格類近於〈天地〉、〈天道〉，〈天運〉。

²⁶ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 62-98。劉先生歸結此系統之風格為寓言體，且較重視統治術。

第三節 研究方法與論文結構

莊子書之風靡千載，在其文字語言豐富、精彩而哲理深邃、高揚又玄遠，跨涉文、哲兩棲；其真實面目與境界內涵之探尋除了憑藉編纂校勘較為精確的古典文本之外，另擬適時適地轉搭可靠的行家學者的法門為載具。

一、當代學者提示之思想重點及研究方法

(一) 生活化之創造性思想的研究取向

當代學者殷海光先生認為中國哲學中，哲學思考活動幾乎和過一種哲學的生活具有同樣的意義。殷先生說：

中國哲學家很少有完全不顧現實社會和現實人生的，這和當代西方專技哲學家有很大的不同。中國的哲學家不僅僅把他的哲學作為信念而已，他實在是投身其中，將它作為個人和社會的一種生活方式。一個中國本土式的哲學家，不把哲學看做是一些僅僅為了純心智上的領悟或樂趣而構想的觀念的組合。²⁷

莊子是投身於戰國生活世界的人物，其學思莫說西方人難以切入，即連中國本土之一般讀者也大抵只欣賞到莊書之部分精采。殷先生解析是因缺乏邏輯的、知識論的思考方法，中國早昔的哲學家並不以系統的方法來表達自身的觀念和體驗。而這可能導致那些對邏輯的、知識論的思維方法念念不忘的西方哲學家們產生誤解；以為中國哲學是曖昧的、含混的、不清晰的，又是沒有組織，不易把捉的，甚或有時難免使人產生莫測高深的感覺；這些感觸都不是他們所期望的「哲學」可以容納的性質。²⁸本文既然意在析探歷歷在目的生活道家，如何將其玄遠的精神境界與現實之生活世界適切連結，乃至道術、道行的整體理解與詮釋都須用心留意。

殷先生並提示建構思想「臆創（conjecture）」之應用或引用亦須謹慎留意，他說：

古往今來，不可解的創臆不知凡幾。抽象的建構對於好思想的人之誘惑是這樣大，所以古往今來不停地有臆創出現。但是，我們不要忘記，並非所有的創臆都有一指涉（referent）與之相應。這類高級抽象的創臆，常為

²⁷ 參見：熊十力等著，《中國哲學思想論集》現代篇殷海光之〈我對中國哲學的看法〉（臺北：牧童出版社，1978年），頁448。

²⁸ 同上註，頁449。

語言所誘發，並且釘著於語言結構之上。²⁹

殷先生認為一位哲學家要建立一個形上學體系，他先抓住少數幾個名詞作基本出發點，沿途再加煤加水，雖不難建立一個「大體系」。但因為自然語言底組織不嚴密，發生沿路一路加添新的元素或「走私」的情形時，連哲學家自己也察覺不了。此為吾人引用創新型態的建構內容時應謹慎注意者。

（二）文獻之義理分際與會通

牟宗三先生認為文獻的中心觀念總是在人們的講習中永遠活著，不在文獻之多或不多，其於《現象與物自身》一書之序云：

既有如此多之文獻，我們雖不必能盡讀之，然亦必須通過基本文獻之了解而了解其義理之骨幹與智慧之方向。在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附。須剋就文句往復體會，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端義理自現。一旦義理浮現出來，須了解此義理是何層面之義理，是何範圍之義理，即是說，了解義理之「分齊」。分者分際，義各有當。齊者會通，理歸至極。此而明確，則歸於自己之理性自在得之，儼若出自於自己之口。其初也，依語以明義。其終也，「依義不依語」。「不依語」者為防滯於名言而不通也。凡滯於名言者其所得者皆是康德所謂「歷史的知識」，非「理性的知識」。³⁰

莊子的三言多端，尤其本文所要探究的「遊心」之意境，更為深邃渺遠，文獻之內容閱讀及引用詮釋務須特別謹慎。因而牟先生認為必須工夫精細周到，才可說「依義不依語」。但凡一大教都是一客觀的理性之系統，都是聖哲智慧之結晶。我們通過其文獻而了解之，即是通過其名言而期望把我們的生命提升至理性之境。

（三）創造的詮釋方法

當代學者傅偉勳先生之「創造的詮釋學」以「層面分析法」分辨五大辯證層次。其立論核心為：

詮釋學實與所謂「純粹客觀性」甚或「絕對性」毫不相干，對於「客觀性」或「絕對性」的無謂迷信或偏向，動輒導致嚴重的學術武斷與自我標榜，有如自扮「詮釋學的上帝」……創造的詮釋學之具有創造性，端在他能從「當謂」層次上進「創謂」層次的思想歷程之中，必然形成的自我轉化，亦即批判的繼承者轉變為創造的發展者。³¹

²⁹ 參見：殷海光，《思想與方法》（臺北：大林出版社，1979年），頁103-104。

³⁰ 參見：牟宗三，《現象與物自身》（臺北：台灣學生書局，1996年），序頁9。

³¹ 參見：傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1994年），頁219。

傅先生認為真實的詮釋學探討永遠帶有辯證開放（dialectical open-endedness）的學術性格，必須不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。亦即真正具有學術研究的進步性、無涯性而又完全免於任何框框教條的詮釋學。此方法論逐次從實謂→意謂→蘊謂→當謂→必謂（創謂）³²五個層面入手，進而開展出對原作者或原典文本的解析與詮釋；吾人皆知，先秦諸子學在傳抄的教習編纂歷程中，作者為單一或多人？作品為原初原創或模仿衍述，已然不易覓尋絕對可靠的文獻證據；老學如此，莊書亦然，本文既擬意探索以莊解老，乃至以莊解莊之人間道家與道行，而老子與莊子俱已不在人世，老、莊之間是道脈的連貫相承，抑或道之思維相會於歷史的偶然？相對於老、莊演道的詮釋方法與模式，吾人與戰國當世之時空背景更為遙遠，上述的層面分析直指與原典聊談對話的契機，更藉著與歷來貼近莊子之道的代言者交流「遊心」之意境及處世之慧識，在漸進次第之多層面的言談對話中摩盪消解彼此間的詮釋距離。甚至，連代言的念頭想法都不要停留於心意識中，乃可暢所欲言的說是「對話」；吾人概略瀏覽莊書，莊子未必在於代言老子或《道德經》，外雜篇中的莊子後學亦未必出於代言莊學本懷之意，向秀、郭象、成玄英、陸德明等雖有意聚焦莊書，也不能視為莊子或莊書本懷之代言者，當代之莊學研究者亦然。

二、本文之研究方法與論述結構

瞭解前述當代學者之獨到觀點及詮釋學法要，本文所擬下手的研究方法為：

³² 傅偉勳先生之論詮釋為：做為一般方法論的創造的詮釋學，共分五個辯證的層次，不得隨意越

等跳級。這五個層次是：(1)「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」；(2)「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」；(3)「蘊謂」層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」；(4)「當謂」層次——「原思想家（本來）應當是說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」；(5)「必（創）謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」第一層次基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等基本課題，只有此層算是具有所謂「客觀性」。它是創造的詮釋學必須經過的起點，但非重點所在，更不可能是終點。「實謂」層次所獲致的任何嶄新而證成的結論，立即多少影響上面四層的原有結論。在第二層次，通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等工夫，儘量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向。第三層次則關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的（較為重要的）種種原典詮釋等等，通過此類研究方式，了解原典或原思想家學說的種種可能思想蘊涵，如此超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀臆斷。在第四層次，詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要他自己的詮釋學洞見，已非「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。到了第五層次，創造的詮釋學家不但為了講活原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。創造的詮釋學之所以與普通意義的詮釋學訓練不同，而有其獨特的性格，亦即哲理創造性。參見：氏著《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁10-11。

(一) 莊子生命哲學之精神境界與人生實踐的工夫進路

本論文之寫作，首重莊子生命哲學之功夫修養與應世實踐；於義理方面之闡述，擬以較接近原創本的典籍及多面向的注本為主要參考依據。綜覽前述當代學者專家之觀點，本論文採用清·郭慶藩編，王孝魚整理點校之《莊子集釋》³³為主要版本；此版本輯錄魏、晉·郭象之《莊子註》、唐初·成玄英之《莊子疏》、唐·陸德明《莊子音義》三位學者之注釋，是現今較流通於坊間的版本。本論文篇目之取向以內七篇為主要核心，外、雜篇之內容為重要連貫。既以人間道為莊學流行背景的主要訴求，莊書整體之思想脈絡及其工夫實踐自應為多面向的精神境界析探及生活領域之創造性詮釋。

(二) 古今文獻精華之多面向考察與擷取

本文之析探方向既泛涉文、史、哲等方面諸多之先秦時代背景及學術思想脈流，古今文獻之蒐羅披揀乃至採擷含咀，關係著對話是否契理契機，避免淪為不相應之沿途任意拾掇而成為運筆過渡的負載。概將擬參考之文獻類別為 1.莊學專書 2.道家及老莊思想 3.中國哲學思想類書 4.史傳類書等四類項來參讀研究。

(三) 從流行的語脈探索莊書之語用與語意

以莊書內外雜篇之成書歷時可能長逾百年光景觀察，莊子及其後學使用之語句語法脈絡已有差異，魏晉向、郭等人之注書詮釋也時隔四百年以上，原創者與歷代詮釋者在文字語言的使用及現象之指涉已不盡相同，更何況是「遊心」所觀之意象及超塵脫俗所至之意境。藉由解析追蹤莊子及莊子學派所演述之語言脈絡，伺機覓尋較為貼近原典原意之真實面目。

(四) 從語意與語境探究莊書遊心之境界意象及應世之實際現象

境界與現象之描述雖為莊子之特長，然「境界」一詞卻非先秦典籍的主流詞語，連旁流都不算；歷經道、釋之交流，佛教先創用之「境界」詞，乃毫無距離的交融於莊子精神領域之道行與道境的貼切描述。莊書應世生活的現象描述亦然，近代西哲胡賽爾、海德格師弟創演的現象學描述及「在世存有」之「此在」等詮釋方法，皆為本文探析莊子道之際可能連帶對談或旁敲的參訪對象。本論文共分五章進行論述。首章「緒論」之後，第二章擬題為〈道行道裂之戰國道場與人間道家〉，主要析探老子之道流行於戰國時代之衍承背景，當中主流道

³³ 王孝魚於點校後記云：《莊子》一書，漢以前很少有人稱引，也沒有人作注釋。魏、晉之際，玄學盛行，才有晉·司馬彪、崔譔、向秀、郭象諸家的注和李頤的集解。現在除郭注完全保存以外，其餘諸人的《注》、《解》，都僅僅殘存於陸德明《經典釋文》的《莊子音義》和他書注文以及類書之中。《音義》所收還有晉人孟氏的《注》、李軌的《注音》、徐邈的《音》以及梁·簡文帝的講疏等等。隋唐兩代，關於莊子的著作，可以考知的有二十多種，但流傳下來的只有陸德明的《音義》和成玄英的《疏》。宋、明人注解莊子，著重研究它的哲學思想，而且多半用佛理來解釋。重要的有林希逸的《莊子口義》、褚伯秀的《南華真經義海纂微》、焦竑的《莊子翼》等。至於方以智的《藥地炮莊》，主要是藉《莊子》來發揮他自己的現實主義思想。清代關於《莊子》的著作更多，有的著重研究《莊子》的哲學思想，其中王夫之的《莊子通》最為重要；更多的著重於校勘訓詁考證。清代末年，替莊子注解作總結的有郭慶藩的《集釋》和王先謙的《集解》。集解後出，卻很簡略。郭慶藩的《集釋》收錄了郭象《注》、成玄英《疏》和陸德明《音義》三書的全文，摘引了清代漢學家如王念孫、俞樾等人的訓詁考證，盧文弨的校勘，並附有郭嵩壽和他自己的意見。本書雖然沒有廣泛地採集宋、明以來闡釋莊子思想的各家見解，在目前仍不失為研究莊子的重要資料，所以根據長沙思賢講舍刊本給整理出來。參見：郭慶藩，《莊子集釋·點校後記》，頁 1117。

脈北齊稷下黃老道與南楚莊子領銜之人間道演傳之內容特性；稷下黃老雖非本文之關注點，但此側重政治社會層面，傾向官學色彩之道派，與莊子道約略流行於同時，其陣容之龐大，氣勢之壯盛，尋覓莊子道之前，略為觀察交代之。繼而，進入宋地為原鄉背景的中原南楚人間道主要演化區，探索主角形神搭檔，遊於方內外之世出世入情境或累代萌動之殷楚風尚涉及多少緣起未滅之印象。

第三章擬題為〈人間道行之工夫境界與明覺本真〉，意在探索天人、神人、真人、至人、聖人等，其投落出入人間舞台之內在工夫是為本賦俱來，或為修練所成。前述之超凡諸人與平凡大眾，在遊心攝念之際，可能相應著何等當體境界的主客對峙。

第四章擬題為〈變遷情境之生命智慧與應世實踐〉，意在訴說羈寄在版圖併裂的戰國旅次中，知識分子欲追逐功利名位者，唯有投入遊仕生涯，而遊說之成敗，大抵更加劇國際間之征伐殺戮。身處強權大國交戰通衢之人間莊子明知天下大勢不可為而不遊仕不出仕，然亦不避世。從著書立說的生命關懷中，愷切的提示外王實踐的生活世界可以無用而通用妙用，可以安貧而逍遙向道；於領導統御方面，可以明王睿智，無為而天下治。最後，第五章以「結論」總結本論文。

第二章 道行道裂之戰國道場與人間道家

前章緒論引《史記·陳丞相世家》略知「道家」一詞由西漢陳平先提及，陳平是宗黃老道術的政治人物，其「我多陰謀，為道家之所禁」之說詞似為有感而發、有省而言；依司馬遷的觀評，其指涉的當為黃老道家。陳榮捷先生認為「道家」之詞，秦朝之前沒有，「道」為學者所共言，各人有各人之道，沒有人可以獨佔，即連《莊子·天下篇》評論諸家都說：「聞古之道術……而閱之」，此直指戰國的道家沒有結合，也沒有領袖；其思想縱橫發展，沒有一定的傳授。¹而稷下道家雖然陣容最大，卻多有旁涉轉型之模樣。概言之，「道家」用詞為後世往前追稱者，《莊子》成書後沉寂四百餘年，到了魏晉，《老子》、《莊子》、《易傳》盛行，老、莊為道家之主流義才算確立。

第一節 戰國老子道之流行與分化

老子《道德經》之早昔記載雖多認為是春秋後期老聃之著作，然披閱全書，解構儒學內容之思維直截透顯，撇開傳說的幾位老字號的檯面人物，接受《老子》之成書可能略微推遲而問世於春秋戰國之際的學人漸多。²春秋、戰國本為周朝八百年歷史長流中，自西周流入東周（西元前 770 年之平王東遷洛邑）的變遷背景中，激揚接演的前後兩段諸侯、諸子、策士、兵家、武將盡出的文、武場，其光芒掩蓋中樞之天子國及天子本尊。依東漢班固《漢書·藝文志》所載，「春秋」、「戰國」之時代名稱，初緣於《春秋》與《戰國策》兩書而稱之；《春秋》本為各國史書名，然流傳者僅為魯史《春秋》，而有吾人所知之孔子之修纂《春秋》；「戰國」亦非指稱歷史時代，而是概指秦併統天下前的秦、齊、楚、燕、韓、趙、魏七國相互征戰或聯合對戰之歷史背景。西漢史家劉向依據前述七雄兼併征戰的歷程中，遊士說客之內容記錄，編輯為《戰國策》，嗣後，此段歷史演場隨同《春秋》之取代平王東遷後的周史而為歷史名稱，即所謂「戰國時代」。戰國的起始

¹ 參見：陳榮捷，《中國哲學論集·戰國道家》（臺北：中研院中國文哲所，1994年），頁234。

² 陳師德和據《春秋左氏傳》及《資治通鑑》等史料，便於掌握時空背景的視域概為判別：「春秋何年結束？戰國何年開始？凡此歷來都有爭議，為了論述的方便，乃依流行的意見，以《左傳》最後一年，亦即魯哀公二十七年(468 B.C.)為春秋末年，以司馬光《資治通鑑·卷一·周紀》所載，周威烈王二十三年(403 B.C.)「初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯」為戰國元年。以此推論，所謂「春秋戰國之際」就是 467-404 B.C.。又秦始皇是在 221 B. C. 統一天下，那麼整個戰國時期的前後就是一百八十三年左右，這一百八十三年如果再將它分為初、中、晚三個階段，則 403-343B.C.為戰國初期，342-282B.C.為戰國中期，281-221B. C.為戰國晚期。當然任何的分期都只是為了一時的方便而不必過分的拘泥，但是為了認證上的根據和避免莫須有的困擾，將它事先排列清楚其實也是必要的。」參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年），頁205。

年代，歷來大抵二說較被接受：司馬遷《史記》將周元王元年（西元前 475 年）記為戰國之始。趙宋司馬光在《資治通鑑》中，則以周威烈王二十三年（西元前 403 年）之韓趙魏三家分晉為開端。此外，亦有三家實際分晉（西元前 453 年）及田和代齊（前 481 年）為戰國肇始之說。戰國之終結皆以秦王嬴政二十六年（前 221 年）之併統全國為記錄。春秋戰國既為後人追認歷史演場所分判者，前述司馬遷之判認乃依周元王三年（西元前 473 年）之「越國滅吳」為重大歷史變化，而定調周元王元年（西元前 475 年）記為戰國之始。而從戰國七雄之主要角色解讀，韓、趙、魏之「三家分晉」而形成七強更貼切於此歷史舞台。歷史之流從未停斷，春秋戰國實乃史家關注分裂變遷之歷史演場而對歷史流程所豎立之標示，便於讀解辨識，然於真實之流年，不免露現銜接的間隙。春秋戰國之際即是大略標示歷史流變所產生之隙縫，此一間而未斷的先秦史流卻是重要的臨界渡口，關涉老莊之道的上溯及下探，孔子修纂之《春秋》簡略，左丘明撰注之《春秋左氏傳》較為詳細，故一般以《左傳》為春秋史之主要參考。若依《戰國策》指涉之戰國舞台，則春秋戰國之際之過渡時期長逾六十餘年。

老學演敘的無為之道，精微的揭示宇宙與人生的形上智慧，其史官身分之觸角廣泛，君王南面之術的政治關懷更為深切熟稔；且因史官特質的洗練文筆，老子之道自開宗主角出關時，應關令尹喜勸進而撰寫留通後世的道德思想，流露著精妙絕倫的箴言語錄性格，雖僅簡扼五千餘言，而義諦深邃，語句韻讀流暢，老學遂漸自戰國初期開始流行。戰國之時，兼併謀略之征戰頻仍，遊士說客絡繹往來於各國之間，遊學與講授之風漸興。老子思想流傳至戰國中期，主要的衍承有二：一為北（田）齊稷下道家的黃老道，另一為南楚人間道家的莊子道。何為稷下道家？黃老之道內涵為何？又何為人間道家？莊子道之特色為何？

陳師德和以政治的領導統御及境界的精神逍遙作為析判稷下黃老道與莊子人間道之主要觀察：

從學術史立場約略言之，黃老與莊學實即戰國初中期起，老學在北方齊地、南方楚地重點發展後的成果。黃老是居廟堂之上的政治哲學，意在君主南面之術的闡述，所以性格上屬於「政治道家」，又可稱為「政治化的老學」，它每每假託黃帝以為號召，重事功而講實利；莊學是處江湖之下的逍遙思想，以生命的解放、精神的自由為關懷，輕外物而批流俗，尚老子甚於黃帝，因此筆者名其為「境界化的老學」或「人間道家」。³

梁啟超在其《論中國學術思想變遷之大勢》之著述中，將先秦諸子學說分為南北兩派；北派又分鄒魯、齊、秦晉、中原四派，南派以楚地為主要區域，又分老莊、許行兩派；孔、孟為主之鄒魯派為北派正宗，而南派正宗為老、莊為主之道家思想。⁴以莊解老之莊子道為本文探索之主題，而稷下人才薈萃，為戰國時

³ 參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005 年），頁 198。

⁴ 參閱：林啟彥（編），《中國學術思想史》（臺北：書林出版有限公司，1994 年），頁 4-5。

期盛名遠播之國際級學術中心，《莊子·天下》篇筆下的道家人物莫不聚會於此，故略先觀察之。

稷下指齊都臨淄城之稷門，是戰國時期著名的官學所在。劉向撰寫的目錄學名著《別錄》略提：「齊有稷門，齊之城西門也，外有學堂，即齊宣王所立學宮也，故稱為稷下之學」。《史記·田敬仲完世家》云：

宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。⁵

《史記·孟子荀卿列傳》也概略描述稷下先生與齊統治者的對待情況：

自鄒衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、鄒奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！……慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉！騶奭者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之術以紀文。於是齊王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。⁶

稷下學宮為齊統治者設置供給之官學，接賢納士不分國籍，諸子各家與學士聚集，豁揚著一股國際交流之泱泱學風。稷門學風之盛，雖說位列上大夫俸給的稷下先生單純到「不治而議論」，然「各著書言治亂之事，以干世主」仍不免應和統治者之意圖而競言治術，以提供主子政治服務之傾向。陳政揚先生對於稷下的政治風向觀察的很貼切，他說：

儘管稷下學者標榜的是「不治而議論」。但是，學者們議論的仍然是政事。……在面對稷下學者時，齊王同時也以實際的政治需求為考量，用「有智為寡人用之」的態度，來面對他們的主張。因此，對於齊王而言，不論是哪一種學說，只要能滿足他的政治需求的，他都欣然接受。在這個前提下，君王的政治需求，一方面催化各家在君術上的成分，一方面也成為篩檢各家學說的標竿，各家思想自然逐漸向君權靠攏。⁷

戰國時期之階層，王侯之下是卿（相）、大夫，大夫又區分上、中、下三層，稷下先生之上大夫待遇除住、行有高門大屋及車從，列位之尊貴亦前所未有的，稷

⁵ 楊家駱（編），《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁1895。

⁶ 楊家駱（編），《新校本史記三家注并附編二種》，頁2346-2348。

⁷ 參見：陳政揚《「管子四篇」的黃老思想研究》（南華大學哲學研究所碩士論文，2000年），頁15。

下道諸先生身處學宮的開放場域之中，面對各家的交流激盪競合，學思趨向君王治術，為環境氛圍之使然。司馬遷記載受俸上大夫待遇之稷下先生當中，田駢、接予、慎到、環淵等皆屬道家，加上眾多的隨從聚學之士，道家思想儼然稷下學宮之主流學派。

稷下黃老之道以老子哲學為內涵，以盛名流傳的上古第一帝黃帝為寓託，吾人概知黃帝之歷史舞台為領軍戰蚩尤於涿鹿（今河北張家口市涿鹿縣），並研發指南車應用於不良天候之對陣中辨別方向，此與歷史的老子及原創之《老子》本無關涉，老子《道德經》隻字未提黃帝，而田齊的統治者追陳認祖，溯及高祖黃帝，老子與黃帝的連結當是政治哲學的高明運作與展現。⁸不獨田齊之稷下道家，黃帝歷來被奉為中國人的共祖，中國文化的共同源流，張蔭麟先生說：

黃帝所佔故事中的時代雖在堯舜之先，他的創造卻似在堯舜之後。照傳說的一種系譜（《史記·五帝本紀》），他是堯的高祖，舜的八世祖，……也是商周兩朝王室的遠祖，並且成了後來許多向化的外族的祖先。黃帝和他左右的一班人物並且是許多文化成分的創造者，例如他發明舟、車、羅盤、陣法、占星術和許多政治的制度。他的妃螺祖最初教人養蠶織絲；他的諸臣分別發明文字、算術、曆法、甲子和種種樂器。總之，他不獨是中國人的共祖，並且是中國文化的源頭。他的功用是把中國古代史大大地簡單化了。⁹

戰國的稷下道家在時代的優位上率先為田齊追認高祖黃帝，並聯結老子共闡治術、心術。後繼的學者幾乎將大部分中國文明的精華之術都推陳在黃帝時代就都已發明；若上古史可以如此簡化，則田齊稷下之政治哲學固然高明，後繼學者在科學、藝術哲學方面的探究豈不更為敏銳？此外，在鄒衍創始的陰陽家述作中黃帝既是出身於人的聖帝，也是神帝，不僅是中國歷史上第一位帝王，更是宇宙與人世中術德兼具的全知全能者。¹⁰

⁸ 《淮南子·修務訓》說：「世俗之人，多尊古而賤今。故為道者，必託之於神農、黃帝而後能入說。」田齊的統治者推尊黃帝為自己的遠祖，真正的用意在於為田和的遷逐康王到濱海僻地的篡位舉動，進行遙追黃祖，溯歸本門正宗的莊嚴修飾。齊威王所鑄〈陳侯因資敦〉銘文：「唯正六月癸未，陳侯因齊曰：『皇考孝武桓公，恭哉！大謨克成，其惟因齊揚皇考，紹踵高祖黃帝，邇嗣桓、文，朝問諸侯，答揚厥德，諸侯寅薦吉金，用作孝武桓公祭器敦，以蒸以嘗，保有齊邦，世萬子孫，永為典尚。』」銘文共 79 字。見張光遠〈從考古展現黃帝時代的中國文明〉，《黃帝與中國傳統學術文化論文集》（武漢：湖北炎地神農文化論壇，2006 年），頁 118-126。

⁹ 參見：張蔭麟《中國上古史綱》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 36。

¹⁰ 「在陰陽家的學說中，黃帝是人帝，也是神帝，是中國歷史上第一位帝王，也是他們所推衍排列的五德學統中的主帝和主神。以後，隨著陰陽系說之淪為詭祕神奇的災異說，或形消化解的方仙道，乃至雜占、房中、經方、讖緯等方術，黃帝的面貌益形多元化，其色彩也益趨譎異、神奇。大致上，凡陰陽所涵蓋得到的範圍，黃帝幾乎都插上一腳，擁有一席之地」。參見：陳麗桂《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年），頁 12。

除了前述《史記》所載稷下道家的個人論著，黃老道術留下的重要文獻有二：一為稷下道家的集體著作《管子》當中的〈內業〉、〈心術〉上、下及〈白心〉四篇，通稱《管子四篇》；¹¹另為 1973 年湖南長沙馬王堆三號漢墓出土的《黃老帛書》，內容含括〈經法〉、〈十大經〉、〈稱〉、〈道原〉四類古佚書。¹²此外，稷下道家純粹一面的念頭及崇高的使命或如王博先生之觀察，認為他們仍執守著老學之史官傳統特色，假託黃帝為老子心目中理想之聖君，並如同真正的開山祖師老子，自許為侯王師，企圖提供「上無為而下無不為」即主逸臣勞的君人南面之術給當時的統治者。¹³

而如何瞭解北齊與南楚之老學流衍？無論是春秋後期的老字號人物，或是春秋戰國之際的周太史儋，持議者皆接受老子出身史官之背景，以地緣方位觀察老學的流傳；吾人概知《老子》書之傳抄流行當起始於中原地帶。而中原南接版圖遼闊的楚國，交接跨涉的幅線極長，老子故里苦縣本為楚國東北楚地圍繞的袖珍小邦陳國境域；而楚、陳的北面是莊子的故國宋地（河南東境），以此地緣文化之接幅及延伸來觀察南方楚地，以此視角觀覽侵奪兼併頻仍的戰國版圖，略可探尋老子、莊子思想受到楚地自然風尚影響之一斑。

宋國是戰國時期的小國之中，領土幅員最大的，東北邊是魯南地區同屬小國格局的魯國，自宋國北部的商業大城陶丘（定陶）略向東北行，可抵魯都曲阜，自曲阜再朝東北續行即達齊都臨淄（今山東淄博），而宋、魯北邊的渤海灣南半地區（今河北之中南東大半區域）及北、東向的整個山東半島皆為齊國領土。略覽戰國初中期地圖，自渤海灣中段（河北）向南延繞幾乎含括山東半島的齊地，以此視域概觀北方齊地。齊西是趙國（今山西及河北西南角）。吾人自中原黃河南面的華中、華南大片楚國領域，對照黃河下游河北、山東臨海區塊的強權齊國，以此南楚北齊的地理軸線觀察道脈演化的流向。

吾人由莊子的楚、宋地緣再觀察南楚文化的特質；諸多的史籍記載及莊書許多宋人、宋事和宋地的記述，除了可觀察莊子之行道區域是以宋國為中心而展開，莊書中的神話寓言和諸多遊心意境的描述，都傾向楚語及楚風。楚語風格如何？王國維先生云：

南人想像力之偉大豐富，勝於北人遠甚。彼等巧於比類而善於滑稽，故言

¹¹ 陳麗桂先生認為這四篇，光從篇名上來看，原本就是一體的，「心術」、「內業」、「白心」名稱雖異，意思卻相同。「心術」者，治心之術、論心之道，從其實際內容看來，〈心術上〉以「心」與「九竅」擬對「君」與「官」，一方面大談虛欲去智以留「神」之道，另一方面兼喻不言無為的「靜因」之術。〈心術下〉則從心精形正之道，談到專意一心、正靜不失之理。所謂「白」即是清心靜慮、卑弱無主之意，同樣是藉養生之名，大談處事應物，為君致治之道，為君致治之道，旁及刑名、兵、法，正是不折不扣的主術。「內業」者，心之事、心道、心術，也是講內心的修養工夫。其修養要領則從守道理氣、凝神來精，正靜執一開始，希望由內在的反性自得、平和節適，以達到應物不失的地步，談的也是治心以治天下的道理。參見：氏著，《戰國時期的黃老思想》，頁 116-117。

¹² 陳鼓應先生認為是《漢書·藝文志》所記錄的《黃帝四經》參閱：氏著《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書，1995 年），頁 29。

¹³ 參閱：王博《老子思想的史官特色》（臺北：文津，1993 年），頁 247-249。

大則有若北冥之魚，語小則有若蝸角之國，語久則大椿冥靈，語短則蟪蛄朝菌。至於襄城之野，七聖皆迷；汾水之陽，四子獨往。此種想象，決不能於北方文學中發見之。¹⁴

大師言及楚語風格，直接援用莊書開卷首篇〈逍遙遊〉的內容為典型，此為南楚文化中語用及語境的特色。陳師德和詮釋語言之相互關係時直指：

語系和語系、語言和語言它們相互之間雖然不當有主奴之分，但是就各自的語系或語言本身來說，其內容成分就不免有雅俗之別。雅俗的區分不必是廟堂之上與江湖之下的不同，也不一定是下里巴人和陽春白雪的差別。只要是在語境、語用、語意上能薰發品味、怡人性情的就是高雅雋永的語言，反之若是引發聽者讀者齷齪污穢的意象而有不堪、不快之感者，就是粗鄙低俗的言說。¹⁵

此為吾人所看待南、北語言用詞之特有風格者，也藉此思索，南派莊書之語用，淺白與深邃間幾無界限分際，其難懂者多為意境，而即使透解不易，也從未妨礙莊書受知識分子歡迎的態勢。

老子書多說「道」而較少談「心」，老學到了戰國中、晚期似有演化為聚焦於「心」之趨向，從稷下道家的心術、心氣，到莊子的遊心；即連同時期之孟子也熱衷於「心」之闡述。略觀《管子》四篇(〈內業〉、〈心術〉上、下〈白心〉)的篇目意涵，皆不外於心之導向。莊書負派正派要角也幾乎都出於心，負向的「成心」、「機心」、「師心」等，而瀟灑且正面邁向精神境界的主角是「遊心」。

¹⁴ 參見：王國維《靜庵文集續編·屈子文學之精神》(臺北：僑勉出版社，1978年)，頁61。

¹⁵ 參見：陳德和《生活世界的哲思·語言的主奴之分與雅俗之別》(臺北：樂學書局，2001年)，頁111-112。

第二節 遊道應世之人間莊子

一、莊子道之人間關懷與生活實踐

向來所謂不食人間煙火者，通常在於恭維神仙類屬，而後，漸被用來形容疏離庶民大眾的豪宦王宮貴族或是癡妄於身心生活領域者。道家之不同面貌前面緒言已概略提及，而人間道家之性格特質為何？陳師德和以現身歷史舞台之不同型態概為區別並加以詮釋：

道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之，約有六種：一是薩蠻道家(神話傳說古道家)、二是人間道家(生活道家)、三是黃老道家(帝王學道家)、四是玄學道家(清談道家)、五是道教道家(神仙養生道家)、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最能感動群倫而成一大教，後來在華人文化傳統中即以此為道家思想的主流義或原初義。人間道家的目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱之為生活道家。¹⁶

上述之道家類屬，現身歷史的時程大抵錯開，而人間道家與稷下黃老道家約略同時流行於戰國中、晚期。道本不離於人間，陳師德和直指「以莊解老」的境界化老學為「人間道家」或「生活道家」。他說：

「人間道家」意指住持人間而以化解生民倒懸之苦為弘願的道家；「生活道家」則是落實於生活世界中而能具體展現無為無執之人生智慧的道家。

¹⁷

上述乃陳師自型貌入內涵判釋人間道家即「生活道家」之實質義。不同於北(田)齊的稷下道家，中原黃河之南(河南的中南地區)延伸至長江一帶的遼闊楚地散居著更多接觸老子道之學習者。諸多世出世入的道家人物中，其生命態度不逃避、不厭離於世，生活模式也不趨附流俗、不追名逐利，甚至本於人道關懷而適切提出反省批判，體悟精神超邁之真諦而將原本是居廟堂之上的老學，創造地轉化或轉化地創造為處江湖之下的逍遙思想，莊子是當中的出類拔萃者。¹⁸從莊子擔任單純的漆園吏至拒絕出相、織履維生，終身不仕的生涯背景，概可推觀尋常人間的平凡生活。

「術」是方法及運用，而逍遙「境界」惟形神之超邁實踐乃能至。莊子出生、成長的宋地，距離齊都臨淄不算遠，稷門開放並接待各國的遊士，莊書之天下篇

¹⁶ 參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》(臺北：里仁書局，2005年)，頁38-39。

¹⁷ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁89。

¹⁸ 參閱：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，1993年)，頁56-57。

對稷下學派瞭若指掌等，歷來乃有莊子曾到過稷下學宮之說，然史無明載。¹⁹齊、楚皆為戰國時期之強權大國，由莊子拒絕楚威王之邀聘出相而略窺其生命歷程顯然有拒斥豪宦排場及思想本懷不以君術統御為重點之傾向。其情志與意向在於安頓身心之人道，而獨與天地精神相往來的遊心，有意無意間，與稷下偏重政治的黃老心術及從事兼併的游士說客對照為截然不同的生活面貌與生命價值。

二、莊子生涯背景之時代義

莊書跨涉文、哲兩棲，讀其辭篇寓言雖覺精采瀟灑，如見其人；實則史傳對莊子之記載頗為簡短，而不易窺探其生涯全真面目。莊子之故里為宋國蒙城，其南鄰陳國為老子故里，宋楚與陳楚皆為戰國強權楚國之幅地，尤其小邦陳國很快被楚所併吞，故學界多有認為老、莊同屬楚文化背景者，也認為兩人之自然哲學受楚山川地理之薰陶影響。宋國地緣除了與楚國領域交疊相涉，另一獨特之歷史關聯為宋地乃昔殷商滅夏後留存商人遺脈之封邑。筆者遠觀粗估：莊子學思之深邃、高揚、玄遠而不易把捉追蹤，除了諸多學流所謂的天縱英才，其投世的宋邑蒙城位處戰國版圖之十方通衢，遊仕、征人絡繹借途過宋；甚至，宋國本身地緣優勢引起的覬覦，多次成為強權征伐吞併的目標；莊子身處其境，屢遭衝擊壓迫之際，對人性的觀察最貼近，對生命的思索最深切。此外，殷、楚傳統重巫術、神話、音韻節律等風尚，似乎也相當程度的注入了莊子的寫作哲思之中。此外，許多流傳的成語出自莊書，幾位戰國諸子寫的嘲諷性成語故事也屢以宋地宋人為背景及主角，都透露了宋國宋人的時代魅力。

司馬遷（西元前 135~87）的時代是黃老治術當道的西漢，距離戰國莊子（西元前 369~286）已逾二百年，其《史記·老莊申韓列傳》記載莊子雖短，而已能概要的指出莊子的生平及思想特質，向來公認是最早也最可信的莊子傳記，太史公云：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闡，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒墨，雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祀之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲

¹⁹ 依筆者之觀察，莊子若曾造訪稷門，逗留的時間可能短暫，未及與稷下之學者交流即匆匆離開；而孟子（372B.C.）與莊子（369B.C.）年歲相近，孟子待在稷下的歲月頗長，然孟子自認政治主張不獲威王之重視，曾離齊遊訪他國；孟子第二次遊稷下逢宣王統治時，仍認為意見未獲重視而再度出離，此或許孟、莊未逢遇交鋒於稷下之另外推想。

為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆中自快，無為有國所羈。終身不仕，以快吾志焉！」²⁰

史遷未載明莊子的國籍，蒙城本是宋國轄區之地，齊（前 286）攻伐吞併宋之後，宋地西北之強權魏國與南邊強權楚國頗為不滿，遂聯合交涉，結果為三國分瓜宋地；而魏國覬覦的重點在宋北之商業大城定陶，依地緣劃分原則，宋國西南境內含括都城睢陽（今商丘）及其東北邊約四十里（二十公里）遠之蒙澤併入楚國，齊則領轄東半宋地；此為瓜分談判之合理妥協。若然，蒙澤入楚，老、莊受楚國風尚影響之說法才較為明朗，雖然宋亡國之前，莊子已經逝世，諸多專家學者推算莊子（前 369~前 286）的生歿年，生年之說多數認為可信，誤差不會超過一、二年，而亡歿年之推考亦為當世的高壽；概言之，後世學流定位莊子為戰國宋人或周末之人，當以其生涯之時，宋國尚未被併滅而為完整之理解。至於併楚之後，設為蒙縣，到了漢代封屬於梁國，²¹版圖領域幾經更迭，歷來莊子之國籍有宋、楚、梁之說，原因並不複雜。

除了上述之國籍觀念，春秋時代的宋國為五大霸主之一，而戰國之宋，僅為中、小型國度當中，領土較大者，不在七雄強權之列，也是衍生混淆的原因；但以文化版圖觀察，實不容小覷，莊子不闖蕩天涯當遊士說客，不入稷下學宮坐享不治而論的大夫級俸祿，生涯大部分時光關照省察於宋地蒙澤，而其玄覽精神境界之超邁不羈，自在遊行於生命實踐與生活領域之當下即道者。此為筆者觀察莊子投處戰國亂世之時代義及夾存於強國當中的小邦宋國之地緣空間義；交通之便，互動之頻，歷史文化和地緣風尚，亦有可能為引渡莊子層層縷縷縱橫交會之文學與哲學思維之芥舟。

從莊子引領風騷之文、哲面貌與特質回溯殷文化的歷史性格；在史學家錢穆先生的心目中，莊子是中國道家思想之開山大宗師，其出身於宋，思維脈絡與殷商之傳統信仰關涉頗深。錢先生說：

莊周是宋國人。宋出於商之後。中國古代，東方商人和西方周人，在性格上，文化上，有顯然的不同。古人說商尚鬼，周尚文。商人信仰鬼神與上帝，帶有濃重的宗教氣。這一層，只看商湯的種種故事與傳說，便可推想了。和此相關的，是商人好玄理，他們往往重理想勝過於人生之實際。如春秋時的宋襄公，他守定了君子不重傷，不禽二毛，不鼓不成列，幾句話，

²⁰ 參見：楊家駱，《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁 2143-2145。

²¹ 錢穆先生考察莊子出生成長的蒙澤，就在宋都睢陽（今商丘）北四十里的地方。在當時已是偏於中國的東南。那裏有一個孟渚澤，莊子少時常去捕魚。戰國時，那一帶的水利還不斷興修。有一條汴水，為當時東南地區通往中原的要道。莊周便誕生在這交通孔道上。直到西漢時那一帶地區，土壤膏腴，水木明秀，風景清和，還是一好區域。所以漢文帝時特地把來封他的愛子梁孝王。參閱：氏著，《莊老通辨》（臺北：東大圖書，1991年），頁 2。

不管當面現實，給楚國打敗了。春秋晚期，宋向戌出頭發起弭兵會，這還是宋人好驚於高遠理想之一證。²²

在錢先生連結歷史與時代的觀察中，顯然將瞭望鏡從殷商時的政治、社會風貌，直截了當的拉接到春秋五霸之宋地宋侯，再聚焦於戰國七雄之外的宋邑莊子身上。談宋襄公從軍事征戰剖析殷人的歷史性格，談軍政、外交視大夫向戌倡議並執行的弭兵會為高遠理想；向戌的「弭兵會盟」邀集十四個諸侯國在宋都簽訂休戰息兵盟約，從現實面解析，向戌執行的弭兵之會不但深具豐瞻的國際觀，也有應世外交的執行力，盟約的事實結果為和平效用持續了四十年，錢先生所謂的高遠理想應為可實踐的肯定義。如此，瞭望的鏡頭才能轉移到理想人格而更重視生命實踐的戰國莊子身上；亦即，莊子的血脈裡還多少流著殷人歷史性格的因子。

探究莊子的理想情性之際，歷來尋找莊子生涯真面者，不免先關心其現實生活，史遷莊子傳寫著「周嘗為蒙漆園吏」。可見莊子的職業可考者僅為漆園吏的工作，既稱吏，應屬官辦型態的管理性質，也可能是莊子不離開家鄉蒙澤而刻意或少數可選擇的單純行業，然未詳其工作年資。後人或以為漆園管理是閒散的差事，實則漆是戰國主流經濟漆器的重要原料，漆的良莠關係到漆器的品質，漆園出產的漆通常要接受品質的評鑑甚至列分等級。²³

嘗為漆園吏意謂著任職未到屆齡退休便辭掉了工作，〈列御寇〉敘述莊子織屨維生的情形，此段記錄云：

宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於宋，見莊子曰：「夫處窮閭阨巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也；一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。」²⁴

如上所述，莊子的住所既在通往中原、西面秦國的必經之途，宋使曹商帶著秦王賞賜的百輛車隊返宋遇見莊子，甚至看見住簡陋房舍的莊子正在編織草鞋，皆為可能；曹商還得意的嘲諷莊子面黃羸瘦的窮相，自以為單憑一己之口舌便開悟了萬乘之國的秦君。

²² 錢穆，《莊老通辨》，頁1。

²³ 大陸學者楊寬先生在其《戰國史》一書中說：栽培漆樹在我國有悠久歷史。《詩經·鄘風·定之方中》就講到種植漆樹及其他樹木，以供製作琴瑟之用；《唐風·山有樞》談到「山有漆」，《秦風·車鄰》又談到「阪有漆」，……戰國時代隨著經濟的發展，漆器需要的增多，中原地區漆樹的栽培大為推廣。《禹貢》說兗州「厥貢漆絲」，豫州「厥貢漆象絺紵」，在兗豫兩州的貢品中都以漆居首位。因為這時對漆的需要十分殷切，他們用大量精美漆器來代替青銅器使用。……民間已有較多的漆林，因此各國政府已開始對漆林徵稅。《周禮·地官載師》說：凡任地，國宅無徵，園廬二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸稍縣都皆無過十二。惟其漆林之徵，二十而五。」一般「園廬」只徵收「二十而一」的稅，只有漆林的稅較重，要徵收其收穫的四分之一，該是由於漆林獲利較多的緣故。同時統治者還有直接經營漆園的。例如莊周「嘗為蒙漆園吏」。這個蒙的漆園當是宋國政府所經營的，所謂「漆園吏」當即管理漆園的官吏。參見：氏著《戰國史》（臺北：台灣商務，1997年），頁78-79。

²⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁1049。

〈列禦寇〉後面又敘述獲君王賞賜者，向莊子誇炫的情節：

人有見宋王者，錫車十乘，以其十乘驕釋莊子。莊子曰：「河上有家貧恃緯蕭而食者，其子沒於淵，得千金之珠。其父謂其子曰：『取石來鍛之！夫千金之珠，必在九重之淵而驪龍領下，子能得珠者，必遭其睡也。使驪龍而寤，子尚奚微之有哉！』今宋國之深，非直九重之淵也；宋王之猛，非直驪龍也；子能得車者，必遭其睡也。使宋王而寤，子為齧粉夫！」²⁵

前章已列述〈列禦寇〉是劉笑敢先生詳細比對莊書思想脈絡而歸屬為莊子後學年代較早的述莊派作品，述莊派是莊子後學中的嫡派，時間背景較近，記人記事及思想的真實關聯性較高。述莊的作者化身居住於汧水畔的莊子回應，²⁶說：「河邊有清貧人家，靠著編織蘆荻的微薄收入維生；其子沉潛於深水中，取得珍貴的千金寶珠……。」前二句為莊子生活環境的寫照，後面較長之敘述為反諷獲宋王贈車之炫耀者，最主要的諷刺對象當然是宋國的統治者。

史遷莊子傳末段記述楚威王派遣使者攜重金邀聘莊子出相之事，雖然錢穆等學者認為是莊子後學所編造誇言者，然持此論點之證據亦不算充足。依戰國時代各國統治者之任用人才傾向觀察，只要是有利於國力之鞏固及增強者，就算是卿相之高階，都是隨時可以更換的；以莊子之德行及才思學能都優於好友惠施，而惠施可以擔任魏國宰相多年，楚王風聞莊周賢才兼具而有意敦聘為相，應為合理可能者。此處之重點在於揭示莊子之能直截了當的拒絕高位厚祿之名利誘惑；與錢先生同樣持誇造論的一些學者認為，攻伐兼併是戰國的時代風氣與國家目標，尤其是強權大國，因而認定楚王不可能延聘應世思想消極無為之莊子出任宰相之要職。從人道關懷的角度觀察，若莊子明知出任楚相的主要任務為擴張或鞏固版圖之攻防殺戮，其拒絕高位重金之厚聘，純為道行者清楚自身本來面目之超然智慧。

此外，也有學者跳脫錢穆先生考察莊子玄想性格緣自殷人風尚之說；崔大華先生認為楚、宋之地緣聯結僅為表層之關涉，地緣交接的淺近連結，似乎還解釋不了莊子和楚文化那種比較深層的、觀念的聯繫。其推論指出：莊子可能是楚國貴族的後裔，可能是在楚國吳起變法期間(約在楚悼王十五年到二十一年，即前387—前381年)，被迫遷移到楚國北陲，最後流落到宋國的楚國公族後裔。²⁷崔

²⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁1061-1062。

²⁶ 《說文》：汧水受陳留浚儀陰溝，至蒙為澠水，東入於泗。《說文段注》：汧，漢志作卞，後漢書作汧。按卞者弁之隸變也。變汧為汧，未知起於何時？恐是魏晉都雒陽，惡其從反而改之。許慎（著）·段玉裁（注），《圈點說文解字》（臺北：南嶽出版社，1984年），頁540。

²⁷ 崔先生之論據為：戰國期間，楚國公族多、封君眾，致使「貧國弱兵」（《說苑·指武》），所以吳起變法首先提出「損不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士」（《史記·吳起列傳》）他的辦法是「三世而收爵祿」（《韓非子·和氏》），並下令「貴人往實廣虛之地」（《呂氏春秋·貴卒》），即將他們遷移到邊遠地區。莊氏也是楚國的公族之一，例如，有為楚柱國的莊伯（見《呂氏春秋·淫辭》），有死於公族奪權的「白公之難」的莊善（見《新序·義勇》），等等。故鄭樵說：「莊氏，芊姓，楚莊王之後，以謚為氏。」（《通志》卷二十八《氏族略》第四）這

先生以多部文獻追蹤「三世而收爵祿」之際流離楚國的莊姓貴族，就算有落腳宋國者，這些莊姓人家未必然為莊子之父祖輩，少了相關之族譜世系，推證的結果最多也僅能顯示其可能性。相較於宗主老子的本來真面目，猶有幾位老字號人物可選擇或考辨；莊子家世之面目，當如崔先生自下之結語：已被世代久遠的歷史風塵剝蝕、覆蓋得無法辨識了。幸而，莊子的慧命學思永恆，吾人仍可從莊書探尋並把握莊子人道本懷的智慧思想與生命實踐。

三、 莊子思想之人道義

（一） 莊子所觀之「人」及其本真面目

在莊子的道眼觀照中，宇宙是一無邊際、無端涯的渾然生機大體；人的生成，純然只是自然現象的一種演變所轉化，〈齊物論〉云：「天地與我並生，而萬物與我為一」即為平心看待物我之相容而無差別。人只是一具表象為人形的自然動物，是一小體；〈大宗師〉云：「特犯人之形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？」人既生於自然，成長於自然，自應返回於自然；是以，人的德行所透顯之自然本性真面目，即是道之自然流露。但莊子的道眼又從遊心與遊境的放豁觀察中，發現神人、聖人、至人、真人等共處於宇宙大體之內而能超然於物外者。故開篇〈逍遙遊〉云：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。²⁸

成玄英《疏》：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖也。一人之上，其有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。此三人者，則是前文乘天地之正，御六氣之辯人也。欲結此人無待之德，彰其體用，乃言故曰耳。」²⁹

宣穎認為：「前面隱隱列三項人次第，然後順手點出三句，究竟又只為至人无己一句耳，神人无功、聖人无名都是陪客。」³⁰

故吾人知莊子道的道場主角是凡人可修可行，可臻於無己忘我之境的人間普世大眾，聖人、神人皆為配角性質的陪襯者。即使是陪客角色的神人搭檔，亦可略觀莊子提引神人、聖人之本意。〈逍遙遊〉又云：

樣，莊氏自然也是在這次變法的掃蕩之列。……楚國乘變法強兵之勢，一直攻到黃河岸。淮北河南地區漸次成了楚國比較穩固的北境邊陲，一些準照變法律令廢削的疏遠公族，被遷移、充實到這個地區是完全可能的；在這個被迫遷徙的公族行列裡，有莊氏也是完全可能的。參見：崔大華，《莊學研究》（臺北：文史哲出版社，1999年），頁26。

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁17。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁22。

³⁰ 參見：宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977年），頁9。

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也

郭象《注》：「此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！」

成玄英《疏》：「藐，遠也。《山海經》云：『姑射山在寰海之外，有神聖之人，戢機應物，時須揖讓，即為堯舜；時須干戈，即為湯武。綽約，柔弱也。處子，未嫁女也。言聖人動寂相應，則空有並照，雖居廊廟，無異山林，和光同塵，在染不染。冰雪取其潔淨，綽約譬以柔和，處子不為物傷，姑射語其絕遠。此明堯之盛德一窈冥玄妙，故託之絕垠之外，推之視聽之表。斯蓋寓言耳，亦何必有姑射之實乎，宜忘言以尋其所況。此即肩吾述己昔聞答連叔之辭者也。」

從郭、成之注疏，吾人知莊子藉神話寓言所影射的神人即為聖人，而聖人之出身亦為凡人。概言凡人亦可藉由德行之入道而成就為聖格、神格。〈知北遊〉云：「聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也，唯无所傷者，為能與人相將迎」。莊書所描述之至人亦然；〈齊物論〉云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生无變於己，而況利害之端乎！³¹

至人更是虛靜而坦然面對時空環境之變蕩而超脫利害及生死者。成玄英《疏》：「至者，妙極之體；神者，不測之用。夫聖人虛己，應物無方，知而不知，辯而不辯，豈得以名言心慮億度至人耶！」及郭象《注》：「夫神全形具而體與物冥者，雖涉至變而未始非我，故蕩然無躉介於胸中也。」都透露凡人可以藉由當世的工夫修養而達到至人的境界。

莊子對於真人之體悟與觀解更為透徹，〈大宗師〉描述云：

且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺无憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。³²

³¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁96。

³² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁226-229。

莊子認為體悟道諦的真人不會妄執於成敗得失，生無所歡悅，死亡到臨亦無所懼怕；生來死往灑脫自如，隨適而不迷戀，也不排拒；不因思慮妄想而障礙道行。〈列禦寇〉記述莊子臨終前與弟子之間的對話：

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！弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！」³³

由莊子與弟子之瀟灑對話可體解莊子對生死之隨順與超脫，也是〈天下〉篇莊子自述或後學高弟所述「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。……上與造物者遊，下與外死生无終始者為友。」之人格與修行特質。吾人從莊子之形神風貌觀察其生命境界之工夫實踐亦臻於至人、真人之本真面目，故後世李唐之統治者及相關之道流尊封莊子為「南華真人」，稱其書為《南華真經》³⁴；概言之，莊子之理想人格當為凡夫俗女皆可藉由入道、體道之道行而歸返純然本真之面貌者。

（二） 道裂與道行

前章緒言已略述「道」在中國傳統不單屬老子道家所專用，即便莊子之道興起而流行於戰國中、晚期之楚地亦然。是以，莊子或莊子後學所觀察的道或道術之意涵相近，術指方法，而未必是後人解讀的權術、權謀等貶義詞。在先秦乃至漢代的文獻中，經常可以看見術的用詞，術與道實則有著相當的聯繫。被視為莊書後序的〈天下〉云：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之

³³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1063。

³⁴ 胡哲敷先生記云：唐朝因為起於前代官闕而為天子，不能不找一位體面的祖先以掩飾時人的耳目。聰明的道士乃自稱在羊角山中會見老子，老子說：「唐天子是我子孫，汝宜奏之天子」李淵聞之大悅，遂立定老子為皇室祖先，詔就其地立老子廟。從此尊老子為太上玄元皇帝。至玄宗之世，則更加昌盛。《舊唐書·禮儀志》：「開元二十年正月己丑，詔兩京及諸州各置玄元皇帝廟一所並置崇玄學，其生徒令習《道德經》及《莊子》、《列子》、《文子》等，每年準明經例舉送。又天寶元年，詔史記古今人表，玄元皇帝昇入上聖，莊子號南華真人，交子號通玄真人，列子號沖虛真人，庚桑子號洞虛真人。改《莊子》為《南華真經》，文子為《通玄真經》，列子為《沖虛真經》，庚桑子為《洞虛真經》。兩京崇玄學各置博士助教。又置學士一百員」而道觀亦偏佈天下，據《唐六典》全國道觀，凡一千六百八十七所（一千一百三十七所道士，五百五十所女道士）。又命士庶人家，各置《道德經》一部，王公以下，為皆須習《道德經》，令明經舉人策試，以道士隸宗正寺，班在諸王之次。凡考試學子，輒從《老》、《莊》等書命題。參見：氏著《老莊哲學》（臺北：臺灣中華書局，1993年），頁 228。

人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³⁵

在莊子學派的觀察中，戰國的動亂已非版圖之征戰兼併所能形容，而直接描述為天下大亂；莊子及其後學從中原宋楚的中心地緣放眼展望，當為身臨其境而感受生命之危脆。然而，變盪的時局正是諸子各家紛紛著書立說關切世道人心的轉捩時機。在先秦哲學中，思想與實踐都具重要指標意涵的「內聖外王之道」一詞，即是創發於此〈天下〉。即連墨翟、禽滑釐師弟兩人的學思都被歸屬在先秦之道術中；〈天下〉多處提及道術，尤其在介紹各家時每重複指稱「古之道術」為諸子闡揚「內聖外王之道」的道風創始所由出。吾人大略可從樹之根源與枝葉做為分解，〈天下〉篇的道術約略訴說著道指內聖、術為外王之意涵；易言之，道術乃以道為本，以術為末的體用關係。

無論是莊子自述或是述莊派後學所述，〈天下〉篇對於莊子之道風詮釋的最為貼切入神。篇末云：

芴漠无形，變化无常，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，古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之，……其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。³⁶

莊子乘道而遊心於太虛，故能周遍含容萬象而與天地並存，超脫生死而忘卻自身之所從來，亦無所謂最終之歸宿。弘演道之本懷時，貫澈無窮妙諦之廣博精深；實踐道之本門要旨時，總能適切昇華而體悟更高的生命境界；於處世應物之用，絕待而瀟灑不羈。

人有各自的生活世界，水下、陸上、空中的動物都有各自的大、小世界。莊子藉「道」而為人與人、人與物之間相通的橋樑，過渡的芥舟，互換氣息的出入口。所以，「道」在莊子的道場中既瀟灑又莊嚴，故莊子將場域往前推至春秋，借孔子的聖人身分而開示自然無為之道，〈大宗師〉云：

孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，无事而生定。故曰，魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」³⁷

郭象《注》云：「造，詣也。魚之所詣者，適性莫過深水；人之所至者，得意莫過道術。雖復情智不一，而相與皆然。所造雖異，其於由無事以得事，自方外以共內，然後養給而生定，則莫不皆然也。俱不自知耳，故成無為也」。成玄

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1069。

³⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1098-1099。

³⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 272。

英《疏》亦云：「夫江湖淮海，皆名天池。魚在大水之中，窟穴泥沙，以自資養供給也；亦猶人處大道之中，清虛養性，無事逍遙，故得性分靜定而安樂也。」

莊子藉託孔子的聖人角色，依子貢之問道何方而簡白直截的詮釋道諦；此可觀察，在莊子的心目中，孔子必然深明通曉生命之道，故以道交的姿態推孔子代言自身領會的道諦與道境。然而，莊子後學卻在外篇中諷言孔子年逾五十猶未聞道；〈天運〉云：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃」³⁸。〈天運〉在劉笑敢先生分類莊子後學的作品中，歸屬黃老派，其立場及見解明顯與內篇之敘述有著相當的差異。

同樣是訴說「道」之遍滿古往今來之生活世界而幾乎相忘其存在，迥異於腳本推託孔子之莊嚴說「道」，莊子本身解析「道」之隨處可觀、可循，乃至隨手可拈、可嗅，可聞，可謂凡夫道場而觸目皆道。〈知北遊〉云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子白：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」³⁹

〈知北遊〉中，東郭子與莊子之對話，乃歷來描述道之所在最為通俗而膾炙人口者。《南華真經正義》詮釋說：「道無在無不在，言在已非，言期更誤；莊子特即下者言之，正欲由此引伸，以開其悟，東郭未達，故瞋而不應也。」⁴⁰成玄英《疏》：「正，官號也，則今之市令也。獲，名也。監，市之魁也，則今屠卒也。豨，豬也。凡今問於屠人買豬之法，云：履踐豕之股腳之間，難肥之處，愈知豕之肥瘦之意況也。何者？近下難肥之處有肉，足知易肥之處足脂。亦猶屎溺卑下之處有道，則明清虛之地皆徧也。至道，理也；大言，教也。理既不逃於物，教亦普徧無偏也。」⁴¹

上述可窺知莊子之弘道模式為人間生活化的觀機逗教，不以崇高或卑微區分道之有無，乃至道流之清濁。筆者粗略觀察，這種觀機逗教的弘化型態，在歷經西漢前期的黃老治術、後期的獨尊儒術、東漢的道教養生術等四百餘年的沉寂之後，魏晉的《老》、《莊》、《易》三玄雖盛行為主流，但為玄學清談型態；魏晉的莊子道與佛學交涉的結果，到了唐、宋，再度出現觀機逗教的生活化演道模式，然主流舞台的多數角色已變換為禪門的禪修者。換句話說，中國禪的生活化修行方式流露著莊子人間道的鮮明風格，莊子道的活潑灑脫性格甚於達摩禪初起時的嚴肅貌；只是戰國的時代背景實在是天下大亂，生活困頓而人口稀少，⁴²似莊子

³⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 516。

³⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 749-750。

⁴⁰ 參見：清·陳壽昌輯《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977 年），頁 354。

⁴¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 751。

安時處順而清貧向道者終是少數之獨特者，不若李唐、趙宋時期有較長之昇平安定時期而蘊展出生活化的道行。此為另外的議題。

再從〈齊物論〉略探莊子道的道行態度；論云：

瞿鵠子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；无謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉。」

43

莊子藉託孔子的學生瞿鵠子（七十子後學）向長梧子（〈則陽篇〉之長梧封人）問道的對話而展開道行的理境與工夫之探討，即連上古聖王黃帝及春秋聖師孔子亦未必通融領會所謂的超塵脫俗的出世之道。孔子是入世思維的，認為那種說法輕率粗鄙而不切實際，但瞿鵠子以為孔夫子所聽聞的是契入妙道的真工夫。長梧子開示瞿鵠子說：「像黃帝那樣道行深高的聖王，聽見前述那些道理也會有所疑惑，孔夫子又如何能通曉那些所謂不攀緣、不追求乃至執著說有說無的道？話說回來，你認為是妙道之行，未免直斷得太早；卵固可孵雞，卻不即是雞；彈本可以射鴉，然而彈亦不即是鴉。認為瞿鵠子在道的修行方面還有很長的工夫要下。

除了黃帝，莊書多篇內容提及正史記載簡略、不明，甚至未曾出現過的帝王級人物：

夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几籛之所行終，而況散焉者乎！⁴⁴（〈人間世〉）

夫道，有情有信，無為無形，……焮韋氏得之，以挈天地；伏戲得之以襲氣母。⁴⁵（〈大宗師〉）

夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊。⁴⁶（〈馬蹄〉）

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪蓄氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居。⁴⁷（〈胠篋〉）

孔子窮于陳、蔡之間……而歌焮氏之風。⁴⁸（〈山木〉）

焮韋氏之圃，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯武之室。⁴⁹（〈知北遊〉）

⁴² 據楊寬先生《戰國史》的考察，戰國七雄的總人口數約為二千萬多，除了地處中原的魏、韓等國人口密度較高外，大多地廣人稀，很多荒地。滿十六至六十歲者，都隨時可能被徵召投入戰場。參閱：氏著，《戰國史》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁16。

⁴³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁97。

⁴⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁150。

⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁246-247。

⁴⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁341。

⁴⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁357。

⁴⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁690。

顧頡剛先生認為栗陸氏、驪蓄氏、尊盧氏等都是很生疏的，他說：

不曉得他們是封禪泰山的七十二代中的人物呢？還是騶衍從黃帝推到天地未生時推出來的呢？還是由道家一派人逐步逐步地增添而成的呢？自從《莊子》裏有了這些古代帝王，使得我們的古史系統又憑空增高了不少。但我以為莊子所給與我們的帝王名氏遠不及它給與我們的古代觀念為重要。它給與我們的古代觀念是什麼？是那時人怎麼快樂，這快樂遠非現代人所能得到。換句話說，就是它提倡復古，它說如果能殼復古，那麼我們就是最快樂的人了。老子中提倡這種思想只是說理的，它則更舉古代的事情作為證明，使得聽到的人格外感得親切，所以它的影響比《老子》還大。

50

顧先生分析這種「一代不如一代」的歷史流變，認為莊子及其學派是希望人民「歸真返樸」的內在誠意，但是既已進化了了的社會如何可以再現初民時代的生活徒然留在書卷上；吾人之另一思考點為初民時代的生活是否真的快樂？但許多知識分子卻經常夢想著古皇時人的生活而時時發出復古的呼聲，甚至淡然不屑世間名利物資之追逐，以隱逸的姿態渡過有限的生涯。莊書推出多位遠古氏族部落型態的領袖人物，而莊子及其後學先後完成的著作也已經歷二千餘載，莊書記述的遠古氏族領袖時的生活世界儼然以為今苦而古樂，這也是顧氏所剖析的正統的古史觀念。

此處吾人可體解莊子所觀察的「道行」之主客情境，隨其角色、立場之不同，乃至生命價值意涵之相異，其境界之虛實，功夫修行之走向，也不必然契合。黃帝是史家傳述的千古聖王，也是百家所共言；史遷說：「百家言黃帝，其文不雅馴，薦伸先生難言之」⁵¹莊書之莊子學派屢推黃帝聖號而演道多達三十一次，⁵²司馬遷卻評述莊子之道「其要本歸於老子之言」，而未提黃帝之術，可見黃帝在莊書之中僅為露臉之陪客角色，尤其內篇的〈齊物論〉、〈大宗師〉，幾為聖默然的陪襯性質。孔子是入世性格的，而莊子的生活形態與生命內涵卻有出世之淡泊，再對照戰國莊子道與稷下道的黃帝角色，在稷下學宮的黃、老道場中，黃帝以聖王之崇隆尊位且擅長實務方術之創導，不僅為精神面的宗主，由聖入神的全能角色幾未受到質疑，政治風氣的影響由此可知；不止稷下，其他戰國諸子少有例外，都上溯連結黃帝。

道家對古史傳說的演敘背景最為久遠，也略可窺探戰國亂世之時，人道主義者的淑世關懷之切。白奚先生觀察戰國諸子的學思著述提出戰國的知識分子對於

⁴⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 765。

⁵⁰ 參見：顧頡剛，《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉文化，1994 年），頁 66-68。

⁵¹ 參見：楊家駱《新校本史記三家注并附編二種·五帝本記》（臺北：鼎文書局，1995 年），頁 46。

⁵² 〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈繕性〉、〈至樂〉、〈知北遊〉、〈徐無鬼〉、〈盜跖〉、〈天下〉等篇。

上古時代的嚮往，這些懷古思潮又以道家追溯的最為遙遠，他說：

戰國中後期幾乎所有子書中都出現了黃帝和更早的神農、伏羲，這種情況也包括《易·繫辭》、《商君書》和《戰國策》。《商君書》中雖無伏羲，卻有神農之前的「吳英」。《孟子》中雖只有神農而無黃帝，但在戰國時期，神農是排在黃帝之前的。在《管子》、《莊子》、《尸子》、《荀子》和《韓非子》的古史傳說系統中，於神農、伏羲之前又出現了「燧人」；而《莊子》和《韓非子》中更出現了比燧人更早的「有巢氏」。可見，儒家在典數堯舜禹湯文武周公的同時，也兼及燧人、伏羲、神農、黃帝，這反映了當時古史傳說的盛行，也影響了儒家。道家對古史系統的造說最熱衷，故所造越來越多、越來越古。在這些古史系統的傳說中，有一個共同的觀念，即人們都認為上古時期是人類的黃金時代，後來的歷史是與世風日趨衰薄相伴隨的。世風衰薄的說法，有儒家一系，有道家一系。⁵³

白先生所謂的「人們都認為上古時期是人類的黃金時代」的懷古嚮往似為過度的解讀；這些認為者大抵為諸子本於人道關懷的觀察與描述，絕多數作勞務農的生靈都是未受教育而不識字的，沒甚麼歷史概念，出勞作務可能只是希望換取個人暨家庭成員的溫飽。上古黃金時代的思古緬懷只能說是戰國當世的戰火頻仍而令人感受生命的危脆與生活的困頓，而黃帝最為知識分子所熟稔的是涿鹿之戰的襲殺蚩尤，以此推觀，上古時代也有氏族部落的生存戰爭；此外，也有自然環境與生態的侵逼。諸子握有的上古史料似也簡略，即便道家記述的上古氏族最久遠，也難以從這些簡略的記載中，真實的瞭解上古人民的生活型態。懷古當為戰國諸子不滿動盪現世所挪移的理想情境。

一般認為儒家對世衰道微的觀察是從政治上著眼，傾向「明知不可為而為之」的積極態度。道家對世道衰微的觀察是從人心著眼，認為世道敗壞因於人心的造作與執著，道風傾向「明知不可為而無為」的內省態度，看似消極，實為隨適自然運作的無執而為。

除了莊書內篇〈大宗師〉兩次提到黃帝；外篇第十〈胠篋〉云：「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。」⁵⁴細數黃帝在老子小國寡民、老死不相往來的至德十二世之中，排列第七。外篇第十一〈在宥〉諷刺自黃帝始以仁義撻人心，天下從此疲役多事。外篇第二十一〈田子方〉云：「仲尼聞之曰：『古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友』……」不僅莊子不認為黃帝是古之真人，在

⁵³ 參見：白奚《稷下學研究—中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：新華書店，1998年），頁110。

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁375。

莊子後學的腳本中，借孔子之口仍然未將黃帝列為古之真人。雜篇第二十九〈盜跖〉批判說：「然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。」

在莊子人間道的自由風氣中，黃帝的現身出場像是從聖境下凡般，未見冠冕堂皇的聖相，也未讀到教示世道人心的聖言（重言）；黃帝在本段腳本只是被莊子亮出聖號客串一下，意表道行之交涉、會通不易；概言之，即使黃帝降臨到戰國的莊子道場，未必還具懷神格的主宰性或神聖的主導性，更遑論內修內聖的道境。

莊子以閱讀老子《道德經》之歷史因緣而承續老子思想之人道本懷，又以遊心放豁而瀟灑應對動盪變世之精神境界及務實生活，終能超越同時期陣容龐大之黃老治道專家，在歷經西漢、東漢之四百年沉寂之後，到了魏晉，演化為普受歡迎之主流道家迄今；其思想精華在於弘演的人生智慧可以與平凡大眾直接交流，也可以與貴族、名流乃至卿相侯王對話而深入人心。反觀黃老治道服務的對象為統治階層，高而難攀，交涉不易，影響的範圍不免縮限。於此，吾人略為再觀察治道為本職專業背景的老子以及黃老治術的戰國乃至西漢的高位厚祿之道行者；王博先生考察老子為首的王官出身者指出：

王官的生活基本上是政治性的。與平民百姓相比，他們雖然有較為閒暇的時間來從事知識的積累，但是，他們作為人而言是不自由的，他們是天子侯王的參謀和顧問，他們所掌握的知識都是為了天子侯王等來服務的。因此，掌握知識對他們來說僅僅是一項工作，被動的工作，……而這就在很大程度上限制了其進行自由的思考。但是，老子是個例外。他做過王官，後來又成為了哲學家，而之所以如此，和他的隱士生活是分不開的。……史官的經歷使他具備了豐富的自然歷史知識，而隱士的生活則給了他以自由思考的可能性，使他能夠與社會現實保持一段距離，從而對自然和社會進行更深入的思考。⁵⁵

此處所謂老子的隱士生活是辭掉史官後的退休生活，實際上指的是不擔職務不受約束的平民生活。依莊書之記述，老子退休後的住所在宋國東南境的沛，楊朱曾到沛地拜訪老子；莊書雜篇〈寓言〉記云：

陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。⁵⁶

此可觀察老子從自期為天子侯王師的治道思維轉而關注普羅庶民、農民的人道關懷之轉捩點；其「見周之衰」而請辭退免，從官宦貴族之豪門生涯變換為貼近平民大眾的凡夫生活。

⁵⁵ 參見：王博，《思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年），頁100-101。

⁵⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁962。成玄英疏云：「姓楊，名朱，字子居。沛，彭城，徐州是也。此外，〈天運篇〉也記載孔子五十一歲之時，前往沛地訪晤老聃之事，此為兩人第二次之會面；篇文記曰：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃。」

相較於老子截然不同的兩階段生涯，莊子更洞見豪宦之羈縻多變，有意無意地選擇了管理漆園的農官小吏為謀生職務；有些道內道外的學者判解莊子為避世、出世或是隱士，大抵以其拒絕入朝為相或未張揚旗鼓的說教為觀察。吳康先生解析莊子之出世精神時指出：

歐士哲學之所謂自然，乃指萬有存在之總稱，而莊子之自然，則指天然人事之放任無為，不加干涉，是乃天人合一之放任主義，與前者迹似而實不同。由自然之觀念，而導出其出世思想，顧所謂出世者、非如歐士哲學之指神與靈魂等事，超越於世界之上，乃指其游心於人世之外，獨立無待，不羈於物，絕名言，遣是非，同美惡，均彼我，榮華不以動其心，利害不以衡其慮。⁵⁷

不奉事王侯且淡泊名利正是莊子自由自在而可無端涯思索人生境界的絕佳道場與道心。莊子之道行真諦，吾人亦可從其外篇第十六〈繕性〉之演述略見其精微，篇云：

古之行身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危然處其所而反其性已，又何為哉！道固不小行，德固不小識。小識傷德，小行傷道。故曰：正己而已矣。樂全之謂得志。⁵⁸

古時之人不逞口舌之爭，輕辯而重訥；不妄言空談而重實踐履行，不用浮誇的言詞分別小智。郭象《注》形容前三句為「淡泊之情」，而成玄英《疏》解後幾句之意涵為「不縱知毒害以困苦蒼生；知止其分，不以無涯而累其自得；獨居亂世之中，處危而所在安樂，動不傷寂，率性而動，復何為之哉？大道廣蕩，無不範圍，小成隱道，固不小行矣。小識小知，虧損深玄之盛德；小學小行，傷毀虛通之大道也。自得其志，獨夷其心，而無哀樂之情，斯樂之全者也。」⁵⁹上述概言人生大道坦蕩無為而放豁開朗，無所不至。

（三） 天道轉化為人道與德行的處世態度

莊子在〈人間世〉中借孔子之口而言命與義之天下大戒，知其不可奈何而安之若命之德行努力即為天道轉化為人道的道德意涵。〈人間世〉云：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後无患者，唯有德者能之。』吾食也執粗

⁵⁷ 參見：吳康《老莊哲學》（臺北：民文出版社，1978年），頁70。

⁵⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁556。

⁵⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁557-558。

而不臧，爨无欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」⁶⁰

以葉公子高的貴族高官身分出使齊國尚且不免壓力臨身而忐忑不安，一般肩負使命的外交遊士更可想而知。葉公子高擔心一旦外交失敗，將有負君王和國家的付託並遭受懲處，此所謂人道之患。若幸而不辱使命成功歸返，也因行前的提心吊膽，患得患失而憂心成疾，即所謂的陰陽之患。看來擔負出使任務的成敗，可免於這兩種禍患的，大概只有德行深蘊的人才能做到。莊子藉託孔子給予葉公子高的外交應世哲學將於第四章繼續討論。

莊子人道思想之特質為何？其道心德行與老子道乃至黃老連結之道術有何究竟差別？陳師德和解析其關鍵點指出：

道家之所以為道家，和它對於天道的肯定有著絕對的關係，《道德經》重視天道的存在，此更不待言。對於天道的理解，不管是稷下黃老或漢代黃老道家，莫不將它當做是精、氣或精氣，並形容它是遍一切處而皆在，且為天地萬物的生成依據；相對之下，莊子是將老子的道概念完全內在化、精神化、心靈化或主體化，《道德經》中既講「道」又講「德」，但對莊子來說，道即是德、德即是道，也就是我們精神人格上的心靈境界。⁶¹

此概言戰國南楚流派的莊子將原本偏重政治、社會關懷層面的《道德經》老子學，創造地轉化為乘道入心，直探生命本懷之內在修養；再從精神境界中由內而外，轉化並開創應世無礙之外在實踐；此乃老、莊相隔幾一百年而共演之人間道舞台，而莊子更加精采的演繹為生活領域之內在工夫境界。

莊子與老子同為出身南楚之地緣背景，而楚風崇尚自然，在老子《道德經》的詮釋中，自然即是「無為」，「無為」亦即自然。而莊子對於「無為」的體會為即工夫也即境界；功夫層面所透解的「無為」在於無掉、化解掉諸般的人為造作及個性的執著負累；而境界層面的「無為」自然是在聖不增、在凡不減，本無所得，故無所失；唯能無所妄、無所執而為，方可避免於扭曲中失卻自我的本來真面目。故陳師德和解析莊子思想的主要特質時，直捷的指出：

莊子思想在道家學派中的最大特色，乃是將老子所揭櫫的聖人理想全部向內收攝而主體化，並以實踐的要求將它詮釋成為一種參與生活世界、駐足人際社會的德行努力，且此德行的努力迥異於儒家思想之以人文建構為目的，它受《道德經》老子思想的啟蒙，另以自然的回歸做為生命的理想和

⁶⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 152-153。

⁶¹ 參見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》（臺北：空中大學，2007年），頁 42-43。

生生活的目的。⁶²

陳師德和剖析莊子思想的特色甚為貼切，此可由〈秋水〉之內容印證「自然」在莊子的道行中，是有價值意義的境界。篇云：

是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；動不為利，不賤門隸，貨財弗爭，不多辭讓；事焉不借人，不多食乎力，不賤貪污；行殊乎俗，不多辟異；為在從眾，不賤佞諂；世之爵祿不足以為勸，戮恥不足以為辱；知是非之不可為分，細大之不可為倪。聞曰：『道人不聞，至德不得，大人无己。』約分之至也。⁶³

是乃作者藉北海若對話於河伯之內容，冀盼吾人身處生活世界之人際社會當隨心自然應物而不傷害人，即使守門僕隸，也不以下賤鄙視之。不因貪求而疲困心力；不圖利於人己，即無所謂貪婪雜染。不受人世富貴爵祿德的誘惑，不以刑戮為羞恥或侮辱；蓋因知曉是非不可定分，粗細無必然之界限。

錢穆先生解析末句「約分之至」指出：「每一有限，都有其分際限界。莊子的人生理想，要人各自約限於自己分際之內，不必再有所向往。但此一分際，約之又約，便只成了此時與此處，一時空之交點。此一時空交點，根本無常，根本變動不居。」⁶⁴在宇宙與人生的無常流變中，吾人若能自然應化於每一時空交會的當下，必能翛然隨適，不受牽累；也是道即是德，德即是道之精妙義。

⁶² 同前註，頁 43。

⁶³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 574。

⁶⁴ 參見：錢穆《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 44。

第三節 遊風、遊神與遊心

一、上古的遊「神」到春秋時期的「遊」風

《說文解字》釋「游」之古字為「旂」意為「旌旗之游或旌旗之流，又引申為出游、嬉游，俗作遊。」⁶⁵以春秋、戰國之時代背景觀察，吾人略知士人之遊風起始於孔子；論語述而篇說：「志於道，據於德。依於仁，遊於藝。」日本學者白川靜先生考察中國古代之「冶遊神」時指出：

「藝」被視為超乎仁之物。「志於道，據於德」者，是執於目的意識，為規範所拘；「依於仁」者，儘管視作不具有自我之意識，亦猶有旁待之事；恐怕人要在最至純之狀態，近於神之狀態時始能「遊於藝」，因為「遊」乃謂神之應有狀態之語。遊，古體書作「旂」。也有因出行於外，故書作「游」及「遊」之形。然而，本來「旂」同「旅」，表示帶旗出行之字，既如由「族」所知那樣，其旗乃氏族神之標識，氏族神之棲所，氏族人出行時，捧其氏族神而行動。因由於與守護神同在，能夠在各種災厄中保護身體的緣故。旗是具有當作神桿效用的東西。畢竟能夠暢遊者，本來就唯有神而已。神雖不顯其姿，然能隨處地，自由地冶遊，只有些微的自然痕迹告訴人們祂的出遊。⁶⁶

人自出生後之短暫純真期，隨著逐漸成長而生命之負累愈增，或勞形骸，或勞心神，或為形、神俱疲；尤其戰國時代，絕多數從事農業勞動之男性人口，十五、六歲甚至更早，一直到五、六十歲甚至更老，都隨時可能被徵召上戰場；不僅生命不自由，且命如懸絲，危脆不已。女性身處同樣的時代環境，生命舞台也環節相扣而充滿諸多的憂患與無奈。

在早期的小型封邑聚落，只有目睹神祇的旗旆隨風招展而遊行於社群，彷彿才感覺到神祇之超邁不受牽絆羈累；即使演變到後世之大形城邑，也只有代表神祇之像、轎等圖騰出巡遊社才得暢行無阻，甚至善男信女列旁奉迎。觀察古代的遊神，神祇自由自在的氛圍儼然超乎統治者；因為統治者出巡或出遊的通暢無阻是立基於威權，庶民不得不保持距離地迴避，高高在上的對立型態遊巡是難以逍遙無罣礙的。

遊行之神祇看來最為超脫、自在，且人與神祇完全可以和諧相處；在這般情境的影響下，人還可藉著扮神、仿神之意識超離而渾然忘卻現實。但人終非神祇，神祇與人間世界總是不同；遊神之解脫情境為宗教儀態之暫時現象，人之神遊也只是情境嚮往的短暫摹擬。

白川先生認為在「遊」之語法中，含有某些特殊意思的用義；古人的行為，多以「遊」的動詞表示，因為本來「遊」含有敬語法表現與微妙的意思，原本具

⁶⁵ 東漢·許慎（著）清·段玉裁（注）《圈點說文解字》，頁 314。

⁶⁶ 參見：白川靜（著）·范月嬌（譯）《中國古代文化》（臺北：文津出版社，1983年），頁 161-162。

有神之行為，神之狀態的意義。⁶⁷吾人觀察莊書敘列之古帝王幾為氏之群體，號稱中國第一帝的黃帝為軒轅氏；「涿鹿之戰」的規模應僅為聯合多氏之部落成為族群之對峙與對陣。白川先生又說：

假若將氏族的起源性質置於文字學上來探索的話，想必「氏」是祭祀的共同體，「族」是軍事的共同體。氏族的構成，似乎具有此兩方面的作用。

68

前面提及莊書〈胙篋〉所敘述的「昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏犧氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居。」顧頡剛先生認為諸如栗陸氏、驪畜氏、尊盧氏等都頗為生疏，當因古籍文獻罕見，不明這些領袖的背景及特殊貢獻。白川先生推想認為氏族的共同體是具血緣關係的家族與其同性氏的家、氏聯合體的族等的各個組織。不過，為維護共同體的效用時，雖有必要在一定範圍的規模內擴大組織，但其規模是由共同體所具備的條件而決定。此為上古時期的氏族部落之生存競爭型態，其氏族崇拜神祇或祖靈並藉以聯繫感情、鞏固信仰所發展出的「遊神」意涵。迎神遊社時擎舉氏族神之旗幟，不只是作為高高在上的圖騰奉迎，在神主牌或神像之雕繪製作尚未流行前，氏族旗除了做為標識，並且是祖靈為主的氏族神之居所。

遊神與神遊的人與神祇（神鬼）之交涉所展現的另一古老面貌為殷商之巫術政教，此一政教之統治掌理結構區分為「祝」、「宗」、「卜」、「史」。殷商之領導階層幾乎都具巫師身分，尤其前三項的職掌；「祝」為宗廟運作的總管與總監，也是侍於祖靈且代表部族的宗教權威。「宗」為負責與祖先（神鬼）通靈聯繫並邀請先靈降臨示導者，⁶⁹降示之意旨或為符號型式之語言，乃藉由「卜」者之卜筮而解讀先靈神諭的內涵；卜筮的內容最後經由「史」掌者的記錄而為正式文件。巫、史分流之後，巫師流落民間依方術謀生，即為方士、術士；「史」的文書工作涉獵廣泛而流行為道術，即為史官。老子出身陳楚，楚國巫風盛行，但老子出任擔任史官的國度為天子國之周室，對照前朝殷商巫覡治國的「祝」、「宗」、「卜」、「史」四層結構，「史」官的本職學能及工作背景可說是最為理性者。

繼續觀察春秋時候孔子的周遊列國，夫子的出遊意在宣揚政治主張，旅程屢見巔盪挫折，看來似乎是趨不甚適情愜意的遊行。外篇第十七〈秋水〉云：

⁶⁷ 白川靜（著）·范月嬌（譯）《中國古代文化》，頁169。

⁶⁸ 同上註，頁65。

⁶⁹ 張蔭麟的《中國上古史綱》說：古代記載原有「商人尚鬼」的話。證以卜辭而知其確切。在商人看來，神鬼的世界是和有形的世界同樣地實在，而且這兩個世界關係極密切。鬼神充斥於他們的四周，預知他們自身及其環境的一切變動，操縱著他們的一切利害吉凶禍福，需要他們不斷的餽饗和賄賂。他們在日常生活中每遇有可容猶豫的事情或不能解答的疑問，照例要聽命於龜殼和牛骨。神鬼世界的主要成分是他們的祖先。……祖先而外，簡人的神祇，以現在所知，有主土壤的社神，有山川之神、有風雨之神，有蠶神，還有主宰百神的「帝」，即上帝。風神就是上帝的使者，他是鳳鳥。卜辭中風與鳳同。見氏著，《中國上古史綱》頁31-32。

孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而絃歌不輟。子路入見，曰：「何夫子之娛也？」孔子曰：「來！吾語女。我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯舜而天下无窮人，非知得也；當桀紂而天下无通人，非知失也；時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兇虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由處矣，吾命有所制矣。」⁷⁰

成《疏》認為「宋」人應為「魏」人，因匡是魏國城市；先秦「宋」之文化標誌被頻仍使用此又可見一般。而從孔子之回應卻可觀察其遊境遇困之泰然無動於心，亦可窺見莊子及述莊派後學對孔子心境與人格之正面肯認。

略後於孔子的墨子及其集團，不但有宗教家的精神，更有遊俠的風骨與風範；墨子聞公輸般發明雲梯，楚將發軍攻宋，乃連趕急行十晝夜，赴楚勸止楚國攻宋，似若俠客之遊走奔行江湖。到了戰國時代，遊士與遊學蔚為風氣，舉凡讀書之知識分子，出遊為說客、為學士、為先生，都是求取功利名位的途徑；⁷¹然而，即連孟子遊走多國訴說淑世理想與抱負，也僅獲得小邦滕國國君滕文公之青睞。諸子之中，唯獨莊子之遊心無執無負累而逍遙不羈。⁷²

二、戰國諸子之說心與莊子之遊心

前面曾謂莊子與更早的殷文化可能存在著歷史脈流的玄想因子；略為了解古代的神祇遊行意涵之後，吾人繼續觀察莊子的遊心。

莊子之「遊」似有意無意的將宗教信仰的遊神轉化為人內在精神境界的「遊心」，蓋擬神或扮神之遊，皆不出於外境客體之寄託，而「遊心」是藉由內聖工夫的主體昇華而進入逍遙境界，主體的昇華既為真工夫的忘我境界，自有其動靜一如、出入自在的恆久性。

（一）心思與心知

莊書中，多處述及「心」字；如「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎。」（〈齊物論〉）、「夫胡可以及化，猶師心者也。」、「夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神

⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 595 以-596。

⁷¹ 楊寬先生《戰國史》記云：在戰國時代連年不斷的相互兼併戰爭中，盛行合縱連橫的相互鬥爭方式，因而縱橫家成為當時九流十家中最盛行的流派，往往一次重大的合縱連橫的決策和行動，造成兼併戰爭形勢的重大變化。縱橫家實質上就是強國君主主持外交和謀求對外兼併戰爭勝利的謀士，劉向把編輯的戰國縱橫家書定名為《戰國策》，主要是縱橫家所編選的遊說故事和遊說辭，原是供遊士作為榜樣而揣摩和學習的。許多遊說辭是用作練習遊說的腳本的，許多獻策的信札也是供遊士模仿的。楊寬，《戰國史》，頁 19-20。

⁷² 依據劉笑敢的統計資料，「逍遙」一詞未見於諸子著作，《莊子》總共出現六次，分別是〈逍遙遊〉：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」。〈大宗師〉：「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」。〈天運〉：「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛。食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也」。〈達生〉：「芒然彷徨塵垢之外，逍遙於無事之業，是謂為而不恃，長而不宰」。〈讓王〉：「日出而作，日入而息，逍遙乎天地之間而心意自得」。參見：氏著《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987 年），頁 18。

將來舍，而況人乎？」（〈人間世〉）、「是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」（〈大宗師〉）、「及唐虞為天下……然後去性而從於心……然後民始惑亂。」（〈繕性〉）、「徹志之勃，解心之謬。」（〈庚桑楚〉）、「孔子曰，凡人心險於山川，難於知天。」（〈列禦寇〉）等。徐復觀先生說：

人注意於心的活動，由來已久。到了孔子，對於心，似乎還沒有把握住，這從孟子引他「出入無時，莫知其鄉，其心之謂與」的話可以看出來。在心上奠定人生道德的根基，儒家一直要到孟子才有此發現。莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源。⁷³

〈養生主〉云：「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」⁷⁴即為心知障礙道行的精微析解，亦即知的思索越過度，反而可能造成思緒的漫漶，心的惑亂越容易衍生。〈人間世〉云「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」雖然莊子故意先避談主觀之「心」而主張隨適自然之「氣」的運作，但莊子的「氣」似乎不是存在於宇宙的外在客體之氣，而是將「氣」藉由「心」的虛靜工夫昇華為純然無染的心齋，心齋是「外於心知」的工夫義。徐先生認為莊子實際還是在心上立足；並非完全反知。而世人好籠統用反知二字來說明莊子的人生態度，有失莊子的本意。「心」的體用從春秋過渡到戰國的學思中，流露出截然不同的面貌；故而，徐先生歸結孔孟老莊關於「心」之發展行迹時，又說：

莊子是向上透出的純白靈明地人生，而不是渾沌灰暗地人生。老子對於心，只有警戒的一面，而沒有信任的一面。這即是說明在孔老的時代，人的自覺，是先每一個行為上開始；最後，則以生命的統體全般轉化之形而呈現。到了孟子、莊子，始反省到心上，由心這裏開竅，立基，以擴及於生命的全體。在這種地方，正可以清楚看出由孔到孟，由老到莊的精神、思想發展之跡。⁷⁵

孟子的心氣論是儒家心性學說的重要內容，「養浩然之氣」的論述引領了兩千餘載的風騷。《孟子·公孫丑上》卷三云：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。」孟子的浩然之氣可以藉由修養而蘊含或流露，顯見其修養的原初主體也是心，此與莊子〈人間世〉的「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」有通涉之妙；換言之，孟、莊所闡述的氣都是與心相連貫的，其養氣之道都以「心」為主體，貼近的說就是養心；但浩然之氣有恢弘的宇宙觀及真理義。孟子在齊國稷下的歲月頗長，與稷下道家的時間相近，《管子四篇》既以心術、心氣為主要論述，歷來諸多學者對照《孟子》的養心、養氣思想與《管子》的〈內業〉、〈心術〉，發現兩書之間有相

⁷³ 參見：徐復觀《中國人性論史·先秦篇》（臺北：台灣商務，1980年），頁379-380。

⁷⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁115。

⁷⁵ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁386-387。

關涉的內容，如張岱年先生考察〈內業〉有「浩然和平，以為氣焉」之語，與《孟子》「浩然之氣」類似，而判定相互之間有所影響，但誰先誰後不易考定。⁷⁶

(二) 心之精與心之神

《道德經》第二十一章云：「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信」。第六章云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」精神二字，從先秦沿用至現代，為身心狀態內斂與外露之特徵；雖然莊書所引的精與神的概念出自老子，而莊子將精神兩字連用迄今已流行二千餘載，儼然生命現象的專用描述詞，使用之普遍及廣泛超乎孟子所發明之浩然正氣。故，探討莊子的遊心之際，有必要先瞭解精神之意涵。

〈秋水〉云：

河伯曰：「世之議者皆曰：『至精无形，至大不可圍。』是信情乎？」
北海若曰：「夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也；……夫精粗者，期於有形者也；无形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。⁷⁷

由河伯與北海若之對話可知，能以言詞表述者，是物的形象粗迹；物的細微分解也可以藉由意念之想像而領略，但無形之至理超乎言語的表達及意念的思維的。〈德充符〉云：「外乎子之神，勞乎子之精」，此二字之對文互用，應為以後連用之精神義。精指用心之專一，莊子之「勞精」連帶有「勞神」之意。另《管子·心術》云：「中不精者心不治。」其精字都在描述人的心理狀態與應用。

至

於「神」字，上述已知至於有「勞神」「勞精」之意；神亦為專心貫注貌。莊子指涉的「神」字，多數時候在於形容內心狀態，即前面所謂的精神境界；譬如〈逍遙遊〉：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蕪乎亂，孰弊弊焉以天下為事？之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。……孰肯以物為事？」⁷⁸錢穆先生解析指出：

則莊子之所謂神人，實即不用心於人事者。故曰：孰弊弊焉以天下為事，又曰：孰肯以物為事。惟其能不用心於人事，故神人者，即用志不分，而得心知凝聚。故曰其神凝，故謂之為神人也。亦惟其心知凝聚，即其神之凝，故外物莫之能傷。……而莊子之初意，則在教人能用心專壹，不分馳於外物，而保全其神知，故亦不憑人身五官之知為聰明耳。故莊子意，苟其人能用心專壹，即已是專壹於道也。故在孟荀儒家，心知之最高作用厥為思，惟思乃能達道。道者，超於事物，而亦不離於事物。至於莊周，其理想中心知之最高境界，并不有思，而獨知孤明，此即謂之神。惟神乃能

⁷⁶ 參閱：張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁234。

⁷⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁572。

⁷⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁28-30。

與天遇。與天遇，則無事無物，而莫為之害矣。⁷⁹

依上述觀察，神可凝，心亦可凝，心凝神聚之「神」字在莊書內七篇中幾乎都可理解為觀照工夫的神明義，但也有類似援用原始之神鬼舊義者；〈人間世〉云：「夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」⁸⁰

與遠古的神格意涵相對話或相串場時，仍不免在某些時空場域出現混用的可能。故莊書提敘之「神」雖然多屬主體性的工夫義，但在援用上古神話寓言或是巫覡神鬼時，主體的心「神」與客體的「神祇」之神不免同時出場；上述〈逍遙遊〉的姑射山神人若未能體解為聖心嚮往的神聖之人，則姑射山的神人一旦認定為神祇，後面的神凝或將繼續以為是神祇之容態。故莊書各篇每談述到「遊」，開句不說遊神而用「遊」或「遊心」，慧點的以「遊心」來穿越時空，來觀照逍遙自如的人生。

關於莊子所發明的精神境界，徐復觀先生亦有精闢又清晰的詮釋，他說：

莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界，於是把客觀性的精、神，也內在化而為心靈活動的性格。心不只是一團血肉，而是「精」；由心之精所發出的活動，則是神；合而言之即是「精神」。將內在的心靈活動的此種性格（精神）透出去，便自然會與客觀的道的此種性格（精神），湊泊在一起；於是老子的道之「無」，乃從一般人不易捉摸的灰暗之中，而成為生活裏靈光四射的境界，即所謂精神的境界。而此精神的境界，即是超知而不捨知的心靈獨立活動的顯現。⁸¹

以客觀實有的視角觀察，天地的本原是最精微的，但終究不能將實存的形質分解到空「無」莊子即是將天地間的鉅細精華收攝消化於心靈內部而為主觀之修為，再藉遊心之出入逍遙而臻於神而明之、明而通之所流露的即主即客、主客合一之精神境界，亦即〈天下〉自述或後學所述的「獨與天地精神相往來」。〈知北遊〉云：「今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合為巨，未離其內；秋毫為小，待之成體。天下莫不沈浮，……惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」⁸²莊子意謂心之精所開悟而體現的道境無邊無涯無際，此神而明通之場域已可含容天地四方；故而，與天地精神相往來是翛然去來於當下的修養工夫。

莊子的精神意涵概如上述；此處，筆者提出另外的觀察，即自古以來，諸多自稱修行人物者經常誇張所謂的神通、神明之本來功夫及本來面目，刻意誇言而誤引誤導眾人；一則以為人的形體與形質真的可以修煉成三棲動物般，去來通行迅疾而無阻；再則，以為形、神之連結可能恆久的宰制他人及萬物；實則，即使

⁷⁹ 錢穆，《莊老通辨》，頁 198。

⁸⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 150。

⁸¹ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁 387-388。

⁸² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 735。

是歷來各主要宗派的宗主與宗師，其長久的影響性都在於精神風範。迷惑於外在的神通力與客體的神明義者，顯然違背莊子精神本真之明而通、通而明之修行境界義。形體、形相、形器之外於神通、神明，歷來不知迷惑了多少失卻理性於虛妄之道者，此處所謂的虛妄之道是指藉託各種宗教或非宗教型態，乃至傳統宗教及非傳統宗教的所謂修道者。換言之，這些執著外神行的修煉者有意無意的曲解誤解老、莊的精神真實意涵，而將純粹的「虛靜之道」偏狹成「虛妄之道」；這類的「虛妄之道」長久以來雜染了人本自具有且可藉由工夫修養而更為昇華的精神真面目；雖說莊子精神的究極境界可以與天同觀；然而，此為神而明覺之玄遠宏觀。

莊子闡述從心之收攝內斂所流露的精神與道的關涉，可從莊書中孔子與老子的對話窺見其精要。〈知北遊〉云：

孔子問於老聃曰：「今日晏閒，敢問至道。」

老聃曰：「汝齋戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知！夫道，窅然難言哉！將為汝言其共崖略。……精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生，……其來无迹，其往无崖，无門无房，四達之皇皇也。邀於此者，四肢彊，思慮恂達，耳目聰明，其用心不勞，其應物无方。天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與！」⁸³

老子明白的告訴孔子精神境界的本真面目因虛靜之道而自然流露，若從主體的工夫義觀照心靈活動，則為道行的隨適任運，不黏、不滯、不狂、不狃，以此照見純粹無染的本心。故而，老子嚴肅的告訴孔子先齋戒心靈，淨化精神，並且必須捐棄知見；從道行的立場來看，心知所填裝的知識、知見都屬障道的雜染物，必先清除淨空才算工夫的起步。

精本不離於道，老聃所謂的「形本生於精」概略從客體的立場分解來看，精有形質之本原義，成《疏》認為「氣」的本原也是精。⁸⁴〈天下〉描述老子道的特質是「以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居」⁸⁵故形質氣諸類的本原都出於精微。徐復觀先生從〈天下〉剖析莊子以心之精及心之神所連結的形神關係闡述精神境界的現實生活時，又說：

「以本為精，以物為粗」。所謂「本」，是指道要形成物，而尚未形成物的階段而言。……就人來說，即是不離於形，但不為形累的德或性；亦即是德性發竅處的心。從沒有受到外物牽累之心所發出的超分別相的直觀、智慧，亦即是從精所發出的作用，這即是神。這種直覺、智慧，是不受一切形體、價值、知識、好惡的限隔，而與無窮的宇宙，融和在一起，這是莊

⁸³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 741。

⁸⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 742。成《疏》：「無形之道，能生有形之物，有形之物，則以形質氣類而相生也」。

⁸⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1093。

子在現實世界之上，所開闢出的精神生活的世界。莊子便是想在現實人生的悲苦中，把自己安放在這種精神生活世界中去。⁸⁶

徐先生主張〈天下〉是莊子所親撰，前一章曾引述其論證，在莊子的理想人生領域中，精神境界最為真實而可恆久；故，莊子獨不趨附於戰國士子追求高至卿相之尊爵，次列大夫之厚位等名聞利養的時代風氣。莊子深明高官厚祿所需付出的違背自然本心的代價，這種代價不外替侯王至尊的主子謀擬擴張版圖的計；甚至，戰國前期，文官武將尚未區別政治、軍事的權責之前，權力核心的卿相通常親自執行征戰的殺伐舉動，率軍前往第一線去殺人；即使相將文、武分途之後，高階的文官仍為兼併征戰的間接殺人者。換句話說，即使功名成就，亦不免出自不得已之無奈；如若失利，立即遭受敗亡之悲苦下場，若不被敵方誅殺，也可能遭侯王下令斬首。

吾人閱讀莊書內篇，莊子敘述多位殘腿缺足的兀者，這些肢體殘缺者可能只是犯了小錯，甚至，根本沒甚麼過失，任意被羅織一項罪名便遭斷腳之刑，〈養生主〉中缺腿的右師，即是受刑罰前的官職。然而，並非不出仕便沒事，戰國時期的人口不多，依戰國史的研究者楊寬先生之統計，七雄的人口總和僅約二千餘萬，這也是強權之間需要合縱連橫進行兼併作戰的原因；重點是，務農及相關的勞動庶民男子，可能隨時被徵召而攜著刀械鋤鏟投入戰場。宋國位處齊、楚、魏三強間的夾縫，戰爭的型態與侯王的心態已不似春秋時期，無法以中立的角色及平衡的態勢避開戰火，依戰國文獻的記載，宋國直接遭到侵略及間接受到波及的戰役共計四十一一次。⁸⁷

身處亂世情境的莊子慧根獨具的從德性之本心所發動的道行，蕩除生活世界中諸多的危懼、憂悲、脅迫乃至誘惑，以遊心所觀照的精神境界，朗現生命的隨適自在與放豁自由。多數戰國諸子難以企及的是，莊子不為齊國稷門之稷下先生「不治而議」的上大夫優厚待遇所吸引；同時期的孟子在齊國是客卿，出門時隨行的車隊經常十數輛，卻也未必獲得齊君的尊崇而屢次負氣出走；晚於莊子約五十年（西元前 313 年）的荀子，五十歲才遊學稷門，雖然「最為老師」又「三為祭酒」，仍不免遇讒而適楚；稷下先生的田鈺也遭讒謗而流亡。由此觀察，齊都稷門雖號稱議論言說自由，似也未必全然。而從精神層面對照莊子與稷下諸子乃至戰國諸子，莊子之精神境界可說是無所繫縛之絕對自由，其他諸子可能只是優

⁸⁶ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁 388-389

⁸⁷ 鄭均先生之《戰國紀事》記載戰國時期與宋國相關之戰爭如下：1.西元前 385 年，韓伐宋，入彭城，執宋君。2.西元前 369 年，宋司城子罕竄宋。3.西元前 365 年，魏伐宋，取儀臺。4.西元前 357 年，宋攻取韓國之黃池。5. 西元前 356 年，魯、宋、衛、鄭朝於魏。6. 西元前 353 年，齊與衛、宋進圍魏國之襄陵。7. 西元前 317 年，齊、宋敗魏於觀澤。8. 西元前 286 年，齊滅宋，宋王偃出奔，死於魏。參見：氏著，《戰國紀事》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 186-203。《戰國史料編年輯證》記載：1.西元前 290 年，齊聯燕年，齊聯燕、趙攻宋，齊王允諾趙相奉陽君，事成以宋之蒙邑為封邑；結果，宋獻淮北講和。（蒙亦即是莊子之居住地蒙城）。參見：楊寬，《戰國史料編年輯證》（上海：人民出版社，2001 年），頁 733-735。

位待遇的相對自由換句話說，就是時空背景交會的有限條件下的有限自由。

(三) 心識與心器

前章提及戰國中期起，認識論的主體逐漸由「心」扮演主流角色；成書於春秋戰國之際的老子《道德經》，書中出現的「心」共有十次，如第三章「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。」、第八章「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵……夫唯不爭，故無尤。」、第十二章「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂……」、第二十章「我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏。」、第四十九章「聖人無常心，以百姓心為心，……聖人在天下，歛歛焉；為天下，渾其心。」、第五十五章「含德之厚，……心使氣曰強。物壯則老，是謂不道，不道早已。」等，不外指涉心器（虛其心，實其腹）、精神狀態（歛歛焉；為天下，渾其心）、意念或意志（心使氣曰強）等。

上述老子《道德經》之用「心」少而簡略，稍早之儒、墨之言「心」，也類似《道德經》之「心」意，傾向純粹之心器或精神意志。然而，「心」的運作與應用到了戰國中、晚期，演變為不同面貌與氣質的哲學思維，成為各家競相詮釋的主流要角。白奚先生說：

到了戰國中後期，情況發生了重大的變化。莊、管、孟、荀等書均把「心」引入認識論，把作為認識主體的「心」對象化進行思考，「心」遂上升為重要的哲學概念。⁸⁸

白先生判釋四家的「心」意識已精闢細微到哲學層次，然管、孟、荀三家之「心」說較偏重於人生論的範疇，莊子之遊「心」除了觀照現實人生，還無遠弗屆的玄覽宇宙。概略的再判別四家之心，莊、管傾向於心行，孟、荀側重於心思；《管子四篇》倡言治心之術，既為治術，則人生修養是其核心而兼及治術，而過度強調方法之心行，術的造作痕跡也較明顯；對照於稷下道之治心，莊子道之遊心在不刻意持守方法中反而更為放鬆不受拘限。孟、荀之言「心」則偏重主客立場的思維與探索；荀子《解蔽》之心雖偏重於認識論，其「虛壹而靜」之大清明境界卻又近於《管子四篇》之修養論。白氏又說：

「心」成為哲學概念，首先是明確「心」與思維活動的關係，然後是把「心」同形體特別是耳目感官區分開來，明確它們的不同職能，強調「心」的特殊作用。《莊子》中出現了「心知」、「心意」的概念，並將「心」與「神」對文：「解心釋神」，其對「心」與思維活動的關係已相當明確。《孟子·告子》曰：「耳目之官不思，……心之官則思，思則得之，不思則不得也。」明確了「心」是思維活動的主體。⁸⁹

莊書外篇第十一〈在宥〉云：「崔瞿問於老聃曰：『不治天下，安藏人心？』老聃曰：『女慎無撓人心。人心排下而進上，上下囚殺，綽約柔乎剛彊。廉巖雕

⁸⁸ 參見：白奚，《稷下學研究—中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：新華書店，1998年），頁105。

⁸⁹ 同上註，頁105-106。

琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之間而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也縣而天。儂矯而不可係者，其唯人心乎！』……至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。无視无聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，……心无所知，女神將守形，形乃長生。」⁹⁰白氏所謂對文之解心釋神，〈在宥〉中藉由澄心靜慮後之无滯无礙，昇華為神而明覺，神而通化之養生義或智慧解。

⁹⁰ 郭慶藩，〈莊子集釋〉，頁 371-381。

第三章 人間道行之工夫境界與明覺本真

老莊思想之流行脈絡概從形上之道，到至人之心；亦即自天道聯繫人道，其流程為從上而下，由外向內，藉客返主的觀照義；觀照而明覺所開悟的人生與宇宙之真實貌，即為至人之道行，也是莊子遊心之所通透而豁顯的精神境界。故吾人略可窺知，莊子的遊心既為動靜一如的工夫道行，亦為當下與玄遠不羈不遮之境界朗現，更是隨適安頓而不離人間的生命實踐。本章將以莊書所揭示的遊世與遊道的各類公案為依據，從中探尋遊心入道、體道且投於現實人生的工夫與修養，最後再由體道、悟道的境界闡明人間道行不離生命實踐的真諦。

第一節 遊心行道之內容

莊書中，〈逍遙遊〉為開篇總綱，「遊」與「逍遙」同義，故「逍遙」字詞出現者，同視之為「心之遊」，都是道行之工夫路數，也是支遁所謂的「夫逍遙者，明至人之心也」。以下依幾個面向分別敘述「遊」與「遊心」之內容概念及其時空背景；其進一步之道行工夫及境界內涵將在第二、三節再深入探討。

一、遊於無待之時

本系列莊書公案之有待無待為受限或流連於主客情境而影響道行之時間義。

(一) 絕對自由的無待之遊

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。¹（〈逍遙遊〉）

列子即列禦寇，雖有御風凌雲之外在工夫，而能輕盈的自由自在飛翔於空中，卻須等待風勢之推行才得凌空；其為形質之遊，在道行上不免受限而為相對條件的有限自由。無待的絕對自由則藉由虛寂靜篤所臻於道諦之內在靈明而遊無窮涯。

(二) 應世而忘時之遊

莊子曰：「人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧，雖相與為君臣，時也，易世而无以相賤。故曰至人不留行焉。夫尊古而卑今，學者之流也。且以豨韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。」²（〈外物〉）

¹ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁17。

² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁936-938。

此概言應世而忘時將陷於失照之沉迷忘返。林希逸注云：「能遊者則遊之，不能遊者終於不能，此言世有達者，有不達者也。遊，自樂之意也。流遁，逐物而忘返也，決絕，與世判然自異也。任，為也，至知厚德，循自然之人，則其所為無流遁決絕之失矣。覆墜，言陷溺於世故也；火馳，逐於世如火之急也。此皆為世俗所累而不能反身自顧，故曰不反不顧，言不能回光返照也。」³

莊子學派於〈外物〉篇中屢以「遊」闡述道；馬其昶注解「不遊」為絕世，「不能遊」指徇世；⁴鍾泰先生詮釋「遊」之意涵為「無人而不自得」，「能遊」「不能遊」之「遊」，以無滯無著為義，「得遊」「得不遊」之「遊」以自得自適為義。⁵所以說絕世者不隨適、不瀟灑為不能遊，只有至人能遊心於中和之道而應世自在、出入無礙。

（三）無事無為遊心於六合內外之道行工夫

黃帝將見大隗乎具茨之山，方明為御，……至於襄城之野，七聖皆迷，无所問塗。適遇牧馬子，問塗焉，曰：「若知具茨之山乎？」：「然。」

「若知大隗之所存乎？」曰：「然。」

黃帝曰：「異哉小童！非徒知具茨之山，又知大隗之所存。請問為天下。」小童曰：「夫為天下者，亦若此而矣，又奚事焉！予少而自遊於六合之內，予適有瞽病，有長者教予曰：『若乘日之車而遊於襄城之野。』今予病少痊，予又且復遊於六合之外。夫為天下亦若此而已。予又奚事焉！」⁶（〈徐无鬼〉）

莊子學派以牧馬童子為主要演道人物，而點撥對象直指黃帝；〈徐无鬼〉此段之重點雖為遊於六合內外之道行，然牧馬童子實為體道之真人，黃帝有所不識，肉眼從外表看以為是年幼的小童；實則，牧馬童子自少至長，歷經六合內、外兩個不同道境的遊行工夫。「牧馬」真正之意涵為養生，而童子指的是赤子之心，⁷為天下之逍遙義當是從六合之內的人間世俗超脫而遊心六合之外，應世以無事無為必可洒心去欲逍遙遊於六合之外。林希逸注云：「七聖，黃帝與方明、昌寓、張若、謔朋、昆閻、滑稽也，此等人名皆是寓言。若以大隗為大道之隗然者，亦鑿說也。瞽，目眩也。乘日者，與日俱往，即日新也。言六合之內，未離於物，則有目昏之病，能離此病，遊於自然，則為六合之外。」⁸

二、 道遊與道交

（一）遊心於物之初之至美與至樂

孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，憇然似非人。孔子便而待之，少

³ 林希逸，《莊子廣齋口義校注》（北京：中華書局，1997年），頁423。

⁴ 馬其昶，《莊子故》（合肥：黃山書社，1989年），頁195。

⁵ 鍾泰，《莊子發微》（上海：古籍出版社，2002年），頁628。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁830-832。

⁷ 鍾泰，《莊子發微》（上海：古籍出版社，2002年），頁560。

⁸ 林希逸，《莊子廣齋口義378》，頁378。

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：「何謂邪？」

曰：「心困焉而不能知，口辟焉而不能言，嘗為汝議乎其將。至陰蕭蕭，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！」

孔子曰：「請問遊是。」

老聃曰：「夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。」⁹（〈田子方〉）

孔子參訪老聃，沐浴後的老子正披髮任其自然風乾，老聃凝然不動，孔子安然於旁靜待。及至對晤，老聃告訴孔子方才「似遺物離人而立於獨也」之非人狀是「遊心於物之初」。「獨」之工夫義似同前述〈逍遙遊〉無待之絕對待。而遊心「物之初」之工夫，就空間背景來說是不與物相對立，就時間意涵來說當然是無待而絕待。從生之所萌到死之所歸都不是「物之初」，因為宇宙與人生之生機大體是無始無終，生命之主體是遊心行道而不失其變，老聃「似非人」之凝然不動即是遊心於常與無常之道而本心不變。

此處藉孔子遊道參訪老聃之對話而瞭解老子之道行人手為「遊心於物之初」，孔子再問遊心是道的境界；老聃認為至美、至樂都是，而從至美昇華為至樂逍遙之境，即可尊為究極之真人。

（二）聖人遊心於忘形與忘情之道境

故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？无喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！有人之形，無人之情。有人之形，故羣於人，無人之情，故是非不得於其身。眇乎小哉，所以屬人也；警乎大哉，獨成其天。¹⁰（〈德充符〉）

道行者若不能忘去當忘的形體，反而忘去不當忘的德性，就可說是「真忘」！而聖人是任天而遊，處世豁達而不計較。張默生先生解析這段〈德充符〉的結論指出：「德有所長，而形有所忘」。更於「忘形」外，補出「忘情」一層，以為必

⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 711-714。

¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 216-217。

須絕念世情，才能忘去形體，而惟德是務。¹¹

(三) 至人遊道之超至乎生死利害

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山〔飄〕風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！¹²（內篇第二〈齊物論〉）

此段概述至人之道行神妙莫測。乘著雲氣意謂「隨天任運」，騎日月意謂「日新月異」，逍遙遊於四海之外，似如〈天下篇〉敘述莊子道之與造物者遊。生死無常都不在意，又豈在乎利害關係。

(四) 不攀緣世道之遊於物外

吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。¹³（〈齊物論〉）

意謂雖身處人間塵世，心不雜染攀緣而可超脫於塵垢之外。

三、與誰同遊

(一) 與道同遊

市南宜僚見魯侯，魯侯有憂色。市南子曰：「君有憂色，何也？」
魯侯曰：「吾學先王之道，脩先君之業；吾敬鬼尊賢，親而行之，無須史離居，然不免於患，吾是以憂。」
市南子曰：「君之除患之術淺矣！……然且不免於罔羅機辟之患。是何罪之有哉？其皮為之災也。今魯國獨非君之皮邪？吾願君剖形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野。……少君之費，寡君之欲。雖無糧而乃足。君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣！故有人者累，見有於人者憂。故堯非有人，非見有於人也。吾願去君之累，除君之憂，而獨與道遊於大莫之國。方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有憐心之人不怒；有一人在其上，則呼張歛之；一呼而不聞，再呼而不聞，於是三呼邪，則必以惡聲隨之。向也不怒而今也怒，向也虛而今也實。人能虛己以遊世，其孰能害之！」¹⁴（〈山木〉）

本段藉市南子與魯國君侯之對話而言如何可以避免禍患；除了忘卻一己之形骸，還得忘掉國家這種名器及國君之至尊名位，並且要洒心去知，離欲息貪，因為這些都背道而行之負累。處世之智慧當從虛心遊於無物之始而終極於獨與道遊於太虛之境。

(二) 隨德者遊心於道德之鄉

¹¹ 參見：張默生《莊子新釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁248。

¹² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁96。

¹³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁97。

¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁674-675。

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」……仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」¹⁵（〈德充符〉）

遊心之道是以心相契相應，故謂之不言之教。成玄英《疏》：「姓常，名季，魯之賢人也。王骀遊行，外忘形骸，內德充實，所以從遊學者，數滿三千，與孔子之徒中分魯國。常季未達其趣，是以生疑。孔子應以既而混同萬物，不知耳目之宜，故能遊道德之鄉，放任乎至道之境」。¹⁶

林希逸注云：「立不教，與弟子立而無所教；坐不議，與弟子坐而無所言。而往從之者皆空虛未有所見，一見而歸，即充然而有得矣。無形，無所見也；心成，心感之而自化成也」。¹⁷

（三）同遊濠梁

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」¹⁸（〈秋水〉）

郭象《注》：「欲以起明相非而不可以相知之義耳。子非我，尚可以知我之非魚，則我非魚，亦可以知魚之樂也」¹⁹。濠梁之辯是藉莊子與惠施同遊濠梁，從其遊觀而對照名辯與道境道情之異。

（四）莊子與造物者同遊

彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上逐矣。²⁰（〈天下篇〉）

謂莊子之著作言辭清妙且哲理玄遠，豐瞻踏實而無窮無盡；隨著宇宙萬物之

¹⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 187-191。

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 187-192。

¹⁷ 林希逸，《莊子膚齋口義校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 81。

¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 606-607。

¹⁹ 同上註，頁 607。

²⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1099。

造化而遨遊，與不生不滅之自然妙道為友。

四、乘何道具而遊

道本無形具，此處所謂之道具概指與道行相涉之工夫義。

(一) 乘超化之物

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣！何作為報也？莫若為致命，此其難者。²¹（〈人間世〉）

謂乘物而超然遊化，不造作不患得患失，藉自然隨遊而維持心中的平和，如此可免於使命臨身之不必要負擔。張默生先生釋云：能隨物以遊心，好像於不得已的情形下，物來順應，自己毫無造端，用這種態度，以保持心中的天和，就是自處的極則了！何必為將來報命上作計較呢？能如實的傳達君命，也就不容易了。²²

(二) 乘虛靜之工夫而遊道德之鄉

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」²³（〈應帝王〉）

無名人對於天根詢問治天下之道頗感厭煩而自陳理想道境；訴說自己正與造物者為伍，遊於人世既已自在無礙，乃有心提升，將以清虛之道行，出離天地四方之外，逍遙遊於無何有之鄉，安頓生命於道德之鄉的廣闊無邊道場。林希逸注云：「以為天下為問，便非無為而為之道，故以為鄙人之問。而使我不豫，不豫者，不樂也。與造物為人者，言處於人世而順造物之自然也。厭，足也，飽也，言遊於人世，既已飽足，則將遊於造物之外。」²⁴次一回對話為天根與無名人之應世治道觀，將於第四章繼續探討之。

(三) 乘逍遙不繫之舟

無幾何而往，則戶外之屨滿矣。伯昏瞀人北面而立，敦杖蹙之乎頤，立有間，不言而出。賓者以告列子，列子提屨，跣而走，暨乎門，曰：「先生既來，曾不發藥乎？」曰：「已矣，吾固告汝曰人將保汝也，果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人無保汝也，而焉用之感豫出異也！必且有感，搖而本才，又無謂也。與汝遊者又莫汝告也，彼所小言，盡人毒也。莫覺莫悟，何相孰也！巧者勞而知者憂，無能者無所求，飽食而敖遊，汎若不繫之舟，虛而敖遊者也。」²⁵（〈列禦寇〉）

²¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 160。

²² 張默生《莊子新釋》，頁 209。

²³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 292-293。

²⁴ 林希逸，《莊子膚齋口義校注》，頁 127-128。

²⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1039-1040。

此處為列禦寇與伯昏瞿人演道之精采腳本，作者藉伯昏瞿人訪視列禦寇但見其門口擺滿請益問道者的鞋子之情境，反諷其可能刻意流露與眾不同之道行風範而吸引眾多之慕道而來者。這麼多人慕道來親近必有其動人感人之道風；實則，眾多的從遊者或交遊者，可能不是真心想要修道或者已經道行斐然；這些人的口中所講出的話可能不入道也不入流，難以明覺而開悟。弄巧者徒勞而執於心智將陷於憂苦，惟體道真人無為而遊心逍遙，泛然如不受繫縛之舟筏。

五、 遊於何方道場

(一) 遊心於方外之空中道場

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，无所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。²⁶（〈大宗師〉）

此處以三位冥於自然變化的方外道流之相逢而對談道行之工夫法門，概言誰能全然不著行跡，相與若不相與，相為若不相為；誰能超然物外，似如登天遊於雲霧之際，逍遙自在於無極之中，且不以生為喜悅，不以死為懼惡，視生死一如，隨化而無窮。三人以此理想境界相契於道，結為知心至友。故概推類空中道場。

(二) 從方內通方外之中介氣道場

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？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」

子貢反，以告孔子，曰：「彼何人邪？修行无有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，无以命之。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。²⁷（〈大宗師〉）

此處為莊子延續前一案的腳本，前述三位邂逅相遇的方外道流中的子桑戶不久之後往生，孔子派子貢前往弔唁並協助處理喪事；驚異二位道交的臨屍瀟灑歌吟，進而質問其合乎禮否？子貢遭嗤笑而返告孔子，孔子乃謂那幾位道流是遊於方外，而自己是遊於方內；方內外本不交涉，自承派子貢前往弔喪是自己的固陋。體悟至道的方外道流本以天地之氣道場為交融相契的道境，故莊子藉孔子之口開示生死於方內外到場不但是一氣，且為一如，其昇華之境更體解為離俗而歸真。故子貢到達喪宅時，看見孟子反和子琴張，彈琴高歌唱和，狀似羨慕道友先行結束人間塵世之遊行參訪，寂靜歸返本真道境，而嘆自己還將寄跡人世，莫知何日才可了然終結。

(三) 遊心於性、氣、德、神相攝之道場

²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 264。

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 267-268。

子列子問關尹：至人潛行不窒，蹈火不熱；行乎萬物之上而不慄。請問何以至此？」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。……彼將處乎不淫之度，而藏乎无端之紀，遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！」²⁸（〈達生〉）

此處概述列子向關尹請益至人之道行何以能遊冥於水深火熱般之寒暑，且凌駕於萬物之上而所畏懼。關尹示以至人蘊含純然之氣所致，而這種融合萬物之道行工夫又從恬淡之心所自然流露；與心智之計較、分別巧詐無關，也不是力量的果決勇敢。成玄英《疏》：彼之得道聖人，方將處心虛淡，其度量弘博，終不滯於世間。大道無端無緒，不始不終，即用此混沌而為紀綱，故聖人藏心晦迹於恍惚之鄉也。物固以終始為造化，而聖人放任乎自然之境，遨遊乎造化之場。抱一不離，故常與玄德冥合也。既一性合德，與物相應，故能達至道之原，通自然之本。其心神凝照，曾無閒郤，故世俗事物，何從而入於靈府哉！²⁹

對道人來說，凝神之遊心工夫本為言語道斷之觀照義，故性德不二，氣亦為真常之本心所自然流露，以故心神凝注所散逸之心氣為主客通涉交融之真實諦。

（四）遊心於虛空道場

目微為明，耳微為聰，鼻微為顫，口微為甘，心微為知，知微為德。凡道不欲壅，壅則哽，哽而不止則跄，跄則眾害生。物之有知者恃息，其不殷，非天之罪。天之穿之，日夜无降，人則顧塞其竇。胞有重閤，心有天遊。室无空虚，則婦姑勃谿；心无天遊，則六鑿相攘。大林丘山之善於人也，亦神者不勝。³⁰（〈外物〉）

此處以眼、耳、鼻、舌、心、智等六根之通徹喻大道之行亦必乘虛遊空方能不受阻滯。道行一旦遇到障礙而阻絕，起心動念將有所偏差，禍害亦隨即到臨。心懷虛靜而能放鬆自然，便能隨適任運，彷彿遨遊天際。

歷來弘道化世之道流大抵都有懷古尋宗的理想情境傾向；戰國亂世的時代情節更為緊張，雖凝神於歷史的灘岸，而臨境之崩浪湍險，似難期盼或瞭望歷史之河的下流有何平靜和樂的境界可以追尋；以故，通常回身上溯歷史長河之上游尋找白描般勾勒真善美的懷古腳本。實則，懷古的真善美腳本極為簡略，生活與生存方面的食衣住行相關情境輕描淡寫之外，領袖人物的生涯背景也難以清楚交代。譬如，陸德明之《莊書釋文》在解說雜篇第二十五〈則陽〉提及之容成氏時，釋為老子之師，並歸結諸家之說認為容成氏的身分不外黃帝之君、黃帝之臣、或老子之師，因為老子生年究不可考，其師或即黃帝之臣，也不無可能。³¹老子的身

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 634。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 633-634。

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 939。

³¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 888。成玄英《疏》：容成，古之聖王也。陸德明《釋文》：容成，老子師也。◎俞樾曰：《漢書藝文志》陰陽家有《容成子》十四篇，……此即老子之師也。《列

分及生年再如何不確定，也不會早於春秋，距離黃帝時代至少一千年，容成氏之背景如此之遠近推拉未免過長，更遑論返探本性之初的難度。

顧頡剛先生解析認為：他們因為要提倡一種「返性於初而游心於虛」之學，所以要說出許多古初的事情作為修養的目標。他們因為要證明「世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣」的一個見解，所以一定要說成一代不如一代，從無名氏到伏羲、神農時道德低落了多少，從伏羲、神農到堯、舜時道德又低落了多少。其實，他們何嘗真知道古初，也何嘗定要戲侮黃帝、堯、舜，他們只想向「博學以疑聖，華誣以脅眾」的儒、墨之徒作一致命的攻擊。他們因為儒、墨之徒都喜歡「託古改制」而結果弄得一團糟，所以他們起來「託古改人生觀」把對方的古制說得一錢不值。這兩方面所鼓吹的「古」都曾經迷蒙了許多時候的人，到現在，我們纔清切地知道，他們的主張都是受的時代的影響，都是當時救弊的方術，但他們所說的古人古事則是同樣的不可信。³²

上列為莊子及其後學以遊心為道行的工夫與境界相涉之公案概觀，下一節將探討道行之工夫內涵。

子·湯問篇》黃帝與容成子居空峒之上，同齋三月。當是別一人。《淮南子·本經篇》容成氏之時，道路雁行列處，託嬰兒於巢上，置餘糧於畝首，虎豹可尾，虺蛇可躐，而不知其所由然。此則當為上古之君，即莊子〈胠篋〉之容成氏，與大庭、伯皇、中央、栗陸諸氏並稱者也。而高誘注乃云，容成氏，黃帝時造曆日者，則以為黃帝之臣矣。此以說《列子·湯問篇》與黃帝同居空峒之容成氏，乃為得之，非此容成也。合諸說觀之，容成氏有三：一黃帝之君，一也；黃帝之臣，二也；老子之師，三也。然老子生年究不可考，其師或即黃帝之臣，未可知也。

³² 參見：顧頡剛，《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉文化事業，1994年），頁76-77。

第二節 止觀明覺之遊心工夫

《說文》解「辵」之意為「乍行乍止」，從彳止；段《注》：彳者乍行，止者乍止。³³從「遊」字之部首「辵」之意涵，吾人已知「遊」意並非只是不停的前行，也有適當的止息之意。觀察莊書首篇〈逍遙遊〉三字皆從辵，可見莊子遊心之道，含攝遊行與止息之動靜觀照義。

「工夫」意謂方法或手段，本已指涉心靈之修養；莊子開發之遊心在道行內容及次第方面有何獨特的工夫內涵，為吾人所關注者。「遊心」若為心靈的自由活動，則其適遊的精神領域與遐想的散漫情境有何差別？再者，「遊心」所嚮往的人生理想向度是否必然側重於世出，世出與世入的分際為何？本節將循著前面所提列的公案，深入探析莊書諸「遊」所抉發的道行及遊心所觀照的道諦。

一、即心即道之玄覽適遊

遊心究竟是工夫攝照的道行，還是心神遐想的漫遊？歷來諸家提出不同的觀點。

（一）攝心觀照與止息之道行

唐君毅先生認為工夫的初步與人的心靈相關，他說：

各種閒思雜念之坐馳，在易傳中稱為「憧憧往來，朋從爾思」之思。佛家或名為情識，其根在吾人今生之生活習氣或前生業障者。今之心學家則或名之諸聯想、諸想像，或意識之流，或名之為下意識中之慾望或驅迫之各種化身，各種象徵之意象。³⁴

「憧憧往來，朋從爾思」含括諸多意涵；人的思維念頭去來如潮水般，幾無休止；這股思緒可能為蘊含駁雜的思想、感想、理想、幻想、妄想等，甚至連睡覺時，精神意識都流落夢境，不斷的梦想。這些思緒籠統地說，就是人的心理狀態。上一章探討莊書各篇的精神意涵概指心靈的活動；心靈活動若為正面的昇華，即可進入相當層次的精神境界。一般凡夫俗女的思緒所浮盪奔馳的心理狀況則經常隨著時空環境更迭而變化。易傳的次一句是，子曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗。」若此類情念熾肆的心靈可以為吾人生活經驗的正常狀態，則不難揣測，工夫的起修，必定與行者的心靈特質相關涉；筆者認為此不待而修而行的發起處就是道心，而莊子的道心是不張揚的，融於生活的；非宗教型態，當然

³³ 漢·許慎（撰），清·段玉裁（注），《說文解字》（臺北：南嶽出版社，1984年），頁70。

³⁴ 參見：唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（香港：新亞研究所，1966年），頁104。

也不開設道場，不說當世今生之前的多世累劫。無論是心意識的聯想或觀照，以道行的功夫視角省察，遊心之道本非漫遊而永無止休停頓。所以唐先生又說：

此心除心理學家視之無善無惡者外，佛家及宋明理學家與莊子，同以為當加以超化、止息者。尅就莊子而言，則莊子之學之所嚮往，亦即先求此心之止息。³⁵

這是莊子澄心靜慮的修養工夫，超化與止息即是動靜一如的工夫實諦。這類的修養功夫也是東方哲學的特質。孔子說「天下何思何慮？而釋迦牟尼主張行道於「莫妄想」之離相、息慮與去執，從靜思維昇化到無所思，在莊子道所流露的道行是心齋，所凝寂的道境是坐忘。

（二）心神遐想的漫遊

無論是以老解莊或以莊解莊，莊子道的道行精華本側重於在俗而豁然出俗，不受染污的遊心修行層面，劉笑敢先生卻認為這種超然於有待與無待之絕待的精神自由是虛假的。他說：

莊子是在命定論的基礎上追求自由的，莊子的自由並沒有改造現實的內容，就此說來，這種自由是虛假的。《人間世》說：「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」這種至德的境界也就是莊子所追求的精神的自由狀態。所謂自由的心境要作到「喜怒哀樂不入于胸次」，即摒絕一切感情意志和思維活動。這就說明莊子的自由基本上是消極地隨順現實，而不是要支配天地萬物。³⁶

劉先生所謂這種自由是虛假的，似乎偏於臆測之斷言；明知莊子的自由論側重於心靈活動的精神境界，卻又認為莊子的自由沒能改造現實，以此論斷其虛假。此外，「知其不可奈何而安之若命」是否全然等同於命定論，似乎還有商榷之空間；劉先生在《莊子哲學及其演變》的學說篇首一節次既已列述安命論是殷周以來的命定論與道家的無為論相結合的產物。命定論講一切都是上天之命，是不可抗拒的，但講命定的不一定主張無為，如孔子「畏天命」卻「知其不可而為之」本屬有為論。……莊子既講安命又講無為，在莊子看來，安命必無為，無為則安命，二者是合而為一的。³⁷何以到了第二節的逍遙論便一再單提命定論是莊子追求自由的基礎？安命既是莊子身處戰國之動亂世局所闡明的生命智慧，其遊心追尋自由自在之精神境界當以身心之安頓為基礎工夫；身軀形骸可能為眼前周遭之時局與情勢所迫而莫可奈何，如七雄主宰戰國舞台時，十六歲至六十歲左右的男子，隨時可能在突發的戰爭或合縱連橫的併裂作戰下，被徵召上戰場；即使

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 104。

³⁶ 參見：劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987 年），頁 162-163。

³⁷ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 149。

倖存或倖免於戰陣，也可能置身苛政之高壓統治。莊子當是「知其不可為而不為」的與政、軍保持距離，從清貧而無名位之負累中留給自己心靈適遊的逍遙不羈。

筆者以為，莊子遊心於適來適往之精神境界，當以其獨創的安命哲學為礎石，而非如劉先生所言「安時處順、安之若命」都是承續儒家命定論的衣鉢，³⁸衣鉢是很嚴肅的，需得直接的脈絡傳承才算，莊子尚且不言道脈與老子有一脈相承之衣鉢關係，更何況是儒家儒學！劉先生又說：

莊子在現實生活中是一個命定論者，他的精神自由是在命定論的基礎之上幻演出的海市蜃樓。什麼冰肌玉潔的姑射山的神人，什麼焚而不熱的至人，什麼遊於塵垢之外的聖人，什麼與物為春的真人，都不過是蜃景裡的幻影，是莊子對自己所嚮往的自由境界的形象化的誇張描述，這種誇張描述並不能掩蓋他的精神自由消極虛假的本質。莊子的自由不是唯物主義者改造世界的自由，也不是意志主義者主宰世界的自由。莊子的自由是純精神的自我安慰，是空虛的遐想，是逃避現實的結果。³⁹

莊子及莊書歷來被讀者學者形容為千古奇人奇書，當在其境界之高妙玄遠而難以契入追探，更直截的說就是不易進入其體道的道行境界，故大多客氣而含蓄的讚嘆是奇人奇書。若為道家本宗，則尊奉為真人真經。莊子之性格傾向於遊觀修行，其淡泊似若出世；然而，出世未必等同避世，倘若背景回到戰國之時的宋國蒙澤，莊子曾在公營的漆園任職，也曾裁剪藺草編織草鞋維生，且從未隱姓埋名；就現世生涯觀察，莊子從未避離現實人間。

莊子是位道人，觀察其出世傾向者，概從其對於名聞利養的淡泊，道行體悟的勘驗向來為自由心證，或是師弟之間的印心印可。劉先生直指莊子的自由是精神的自我安慰，是空虛的遐想；精神自由是虛假的，自由境界的描述是誇張的。〈逍遙遊〉是莊書的總綱，劉氏也認為莊子之所以為莊子，主要不在於他的安命論，而在於他的逍遙論。⁴⁰逍遙境界既為莊子哲學的重要指標，劉氏卻直斷其虛假！道家之道行者，其體道之成就很含蓄，既然是人，為了區別並尊奉其昇華而稱真人。莊子是道流尊崇的真人，劉氏卻論斷其遊心逍遙的境界是虛假的、遐想的；道家強調「真」，劉氏卻斥其道行境界為「假」；這部分的觀察明顯攙入相當的臆測而陷心物於真假之對立。關於精神境界的虛實，崔大華先生的觀察明顯較為客觀而能切入道行理境，他說：

從《莊子》對「真人」、「至人」、「神人」、「聖人」等的精神狀態的具體描述中，可以看到莊子思想的理想人格的精神境界是對人生困境的超脫，它

³⁸ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 150。

³⁹ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 162-163。

⁴⁰ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 153-154。

同時具有真實性、理想性和幻想性的三重特徵。⁴¹

無論是道內、道外，宗教的或非宗教的，由此三類面向來探尋莊子的精神境界是恰當而令人接受的。即連道行深邃、高妙、玄遠的各類成道者，除了體道的真實性，演道、弘道的過程，真實諦當中穿插一些理想情境本屬平常，更可能在方便說方便寫之際，說出寫出某些想像或者所謂幻想的虛擬情境。依筆者之粗略觀察，即連各主流宗教的宗主、宗師，乃至其後學，都或多或少添加神異的想像情境，有些固然是宗徒或後學的刻意神聖化，有些則是另有宗教語言的意涵；大抵道行與修為的境界確然不外於這些特徵，關注的重點當在於困頓情境的超脫。而精神境界的真實性為何？崔先生解析指出：

莊子理想人格的精神境界具有真實性，它實際上是指一種安寧、恬靜的心理環境。在莊子思想中，構成人生困境的生死之限、時命之囿、哀樂之情都是人的生活中的客觀存在，擺脫由此產生的精神紛擾，形成一種寧靜的心理環境，應該說是對這一人生情境的真實反映和理智的態度。⁴²

此處所謂恬靜的心理環境，簡言之就是恬淡的心境。臨境淡泊始可從虛一而靜的精神靈敏中開發明覺觀照的智慧，把握了道行次第始可將遊心逍遙與工夫修養的真諦實現於人間道場。莊子對生死之超脫豁達是讀莊者所皆知，此可從其妻之死及〈列禦寇〉所述莊子臨終前的灑脫無罣礙窺見；再從另一面向觀察，以戰國征戰之頻仍，投效諸侯王室多半也表示願意執行攻防作戰，直接或間接投入殺戮；換言之，莊子對於自然而然的生、老、病、死很開透很瀟灑，而對於人為的刑罰殺戮則深惡痛絕。婉拒名位，婉拒為無道時代的君王作政治服務，確然是維持道心純粹自如的理智態度，也是從殺機、殺氣瀰漫的征伐與苛政氛圍中尋覓生機與生氣的精神漫遊。環境的詮釋不免被解讀為時空交會的有限情境，故自魏晉道、佛交涉相融以來，描述攝心實修的道行總推臻於境界；臨境說界，實則當下離境已然又跨界前行，如此始可理解境界於時空意涵之無始終、無窮盡或無邊際。

精神境界屬於心行層次的自由心證，是行者的主觀意境；莊子與惠施的濠梁之遊尚且有遊境之對話，道家不僅不畏「虛」，虛之恢弘可包容太虛，然以虛假之連用來解讀道行之境界顯然為不對機亦不契理之單廂話語。戰國的莊子道尚無宗教型態的教團與教法，莊書之風靡流行，除了其豐瞻超絕又精采的文學、哲學語言，前一章的論述曾提及莊子道已出現「觀機逗教」情節的宗教對話，就算暫不歸類為宗教語言，其道行工夫之世出世人所揭示的道境，已使用了諸多的修行語言，修行語言在內七篇及外雜篇中已多所流露，這些闡明遊心之精神意涵的獨特內容將在下一節詳述。

⁴¹ 參見：崔大華，《莊學研究》（臺北：文史哲出版社，1999年），頁161。

⁴² 崔大華，《莊學研究》，頁161。

（三）生活世界的人間逍遙

道家之人道關懷本雖不刻意於改造現實環境，然而莊子道之精神境界卻從並不脫離社群與人世，陳師德和宏觀的指出：

儒道兩家本來對於人群與人性都有強烈關懷，只是儒者充滿陽剛乾健之道德意識，故重乎義理承當與人文開拓，道家雖不具人文化成之意識，卻嚮往絕對的開放與自由之理境，故重乎情識之解消與精神之釋放，……凡將莊子思想理解為阿Q之精神勝利法，或將莊子視成消極無奈，把現實當作命定，只求自我心靈之寧靜，以苟全於亂世之游世主義者，恐怕對道家義理的嚴肅意義都是極不相應的臆測。⁴³

名、利、情本是人性之三大關卡，相互牽扯糾葛；行道人世遭逢困結關卡攔截時的工夫考驗，其關鍵就在於情識能否解消及精神之能否釋放。《史記》載述的莊子已然瀟灑的拒絕七雄之卿相層級的高位厚祿，再從莊書內容觀察莊子對於生死等生命情識之超越，隨時隨處自然流露出真性情，又豈會虛假矯情的與誰較量精神之高低！且魯迅先生並未將莊子與阿Q並列比擬，魯氏書寫的小說主角是普羅社會的人物性格，莊子在戰國之時已然與其他諸子有著截然不同的性格與風骨，又如何會流落人間街角千載，任隨時下之風氣所染污！人間道行之工夫實諦本不離於生活世界，但要攝心相契才可能行止隨適，不為生涯羈旅所困鎖，也就不會畏卻退縮為消極避世。王邦雄先生解析這種當下去來的逍遙情境指出：

大鵬飛往南冥，追尋天池的理想境界，是否歸向消極避世呢？依吾人了解，天池非世外的桃源。宇宙自然之氣，本就瀰漫流布在吾人的周遭，只要人改變自己，從形軀官能的制限與心知情識的困結中脫拔出來，得一精神的大解放大自由，心胸開闊了，視野也擴大了，當下北冥就是南冥，紛擾狹隘的人間世，頓成「無何有之鄉，廣莫之野」的美麗新世界。所以若問天池何在，就在人間世。其中轉關當在人的生命主體，能否由小而大的成長，由大而化的飛越。若人的心胸打開了，精神昇揚了，平面的人間世界就顯豁而成海闊天空廣大無垠之立體的價值世界。⁴⁴

〈逍遙遊〉的腳本鋪排以魚、鯤、鳥、鵬、蜩、鳩為首幕之主要角色，透過《齊諧》的動物擬人而以高超的文字意象的撞擊來挑戰既有的執有之心；另有生涯兩極的次一幕角色朝菌、惠姑、冥靈、大椿、彭祖、斥鴳等，後一幕的角色有殷湯、夏棘（湯時詢問至道之賢人）、知效一官、宋榮子、列子、堯、許由、鷦鷯、偃鼠、庖人、尸祝、肩吾、連叔、接輿、姑射山之神人、賣殷朝章甫之冠的

⁴³ 參見：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），頁72。

⁴⁴ 參見：王邦雄《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁65-66。

宋人、越人、四子（王倪、齧缺、被衣、許由），最後一幕的角色有惠施、莊子、魏王（梁惠王）、吳王、越人、狸狌、麋牛等。角色極多，含括形軀大小兩極的動物、植物，形壽長短也是兩極的生物，聖人、賢人、君王、才人、楚宋吳越等多國之人，基層工作的庖樸，主祭之尸祝，惠施與莊子。雖然海、空交互運行的兩棲動物先現身出場，而接續轉幕的陸上大地舞台卻露現更多大大小小、形形色色的各種角色，動物既為寄寓擬人，故演道的主角是人，道人的主體精神是靈明觀照之心，道行的工夫是「致虛極，守靜篤」之遊心。這位遊心於世的人間道家呼之已出現於中原開導惠施應世處世之道；莊子在莊書的開篇就以壓軸的姿態出現，說他逃避人世顯然有所誤解，他只是安貧向道的住於蒙澤的汜水之畔，習於自修、自行、自導、自化。

演道道場的地理背景高深廣袤遼遠，有北冥、北天池、南冥、南天池、楚國南方、海上的姑射山、四海、越國、汾水北岸古堯都所在的姑射山、江湖、中原之魏國、宋國、無何有之鄉、廣莫之野，可見逍遙之道必需從生命主體的心作為下手工夫的修行起點，唯有智慧靈明之遊心才能與天地大化自然而融合為一，遊心工夫所昇華之生命超化與天地間之大化相應相契為同體流行；「逍」是消解，指涉道行的工夫修養，「遙」是遠大，指涉的是修養工夫所開顯的境界。形體的束縛與心知的執著一旦消解，便可瀟灑超越人間生活世界的各種形軀形式之束縛，不受陸、海、空三棲之拘限；關鎖心靈心知的層層桎梏一旦拆解卸除，人世的種種憂悲惱苦的便可坦然釋懷，生涯得以自在遊行而適愜自由，工夫自然隨攝而境界已至。

莊子演道的道場背景除了汾水北岸的堯都臨汾，似以中原南向的地理方位為主要場域，此蓋為南楚學風的範疇。楚國南方的冥靈、大椿等生物之生命意涵在詮釋道之自然天真；因是之故，王先生指出逍遙遊重在解消人為造作，造作之最，就在權勢功名的奔競爭逐，而其癥結，卻在自我的執著。⁴⁵由此可見，名位的追逐是道行的莫大障礙，若加上情識情關之困結迷妄，種種的憂惱悲苦便如枷鎖臨身而難以解放脫離。莊子為遊心逍遙所下的總論之總結云：

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

前面已提列莊子演述逍遙之道的人物角色眾多，而真正能入道、上道並體道者為無所待而遊於無窮之真人，故知無己、無功、無名是人間道行之工夫義，也是境界義。莊子遊心修行所嚮往的究極境界雖為南冥之天池，然而至道之行，既已把握了道、我合一的道體無己之真，且也忘掉無限之功的道用無為而無不為，道相無名之去聖離俗等工夫修養，以人間道家的生命智慧總攝行道旅次的歷境風光，則怵目皆真，遊心隨適皆為逍遙自在的人間桃花源。

二、迹冥圓融之道行工夫

⁴⁵ 參見：王邦雄，《莊子道》（臺北：里仁書局，2010年），頁2。

前述莊書遊道之工夫次第，千載與剎那之時間長短對比兩極，演道背景漸層分明，地理意象繁複而方位一致。歷經秦漢三、四百年的沉寂；到了魏晉，玄風吹起，《老子》、《莊子》、《易傳》三玄流行，蔚為主流，向秀、郭象為注莊之大家。而受玄學輕靈意境之影響，郭象《莊子注》明顯流露輕描淡注的簡化趨向，亦即唐君毅先生所謂「郭注中所見之道，雖與莊子同型，然亦別有一清明純易之景象。其純易，有如今日城市中之馬路之平滑；而莊子所行之道，則有如昔日山林中之路，須歷蒼莽而次第攀登者」。⁴⁶吾人從其〈逍遙遊〉所詮釋即工夫即境界之「迹冥圓融」可窺探一般。郭象注云：

夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯；而堯未嘗有天下也，故甯然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。四子者蓋寄言，以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！故將求四子於海外而據堯於所見，因謂與物同波者，失其所以逍遙也。然未知至遠之迹所順者更近，而至高之所會反下也。若乃厲然以獨高為至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而遊無窮哉！⁴⁷

莊子這段重言，藉託堯之忘天下來闡明「至人無己」的道行，當其還有進行風教、治理天下之意念時，表示工夫尚未達忘己無我，直到前往姑射山參訪四位道行有成的真人之後，才恍然曉悟天下原屬身外化外之物，不能宰制，也不須統理！一旦不戀眷的放捨天下之有為、可為、當為，即渾然忘己而昇華為遊心於物我俱寂之境界。

莊子描述的姑射山有兩處，一在汾水北岸之堯都臨汾一帶，一在《山海經》記述的寰海之外；此為重言的演道範本，以堯為眾人熟稔的聖君角色，一念放遊之際，其超世脫俗之虛靈本心即藉遊行道體道而臻於至人無窮涯之精神領域。此吾人觀察「迹冥圓融」的工夫義與境界義莊子演道最重視者為人人可修可行可成之至人境界，以遊心為本懷來觀照生命主體的世出世入歷程與魏晉同屬亂世情境而偏重輕盈遊道的時代精神相契合，人間道家的真精神本不在於避世離世，而在於遊冥於迹而初心本心不受惑不染，遊迹通冥而不唱高調，不以為高超，不作神聖解。

郭象身處西晉之時，篡漢的曹魏政權已被司馬氏所取代，除了戰爭，在殺戮慘烈的血腥政爭中，明哲保身已然成為動亂困局下的智慧觀照，吾人以此視域觀察郭象的迹冥圓融論點。關於迹之應化遊行與冥之究極本懷，牟宗三先生引魏晉向秀、郭象的「迹冥」論闡述相攝圓融的游道逍遙義，他說：

逍遙只是「玄同彼我，與物冥而循大變」。自然，無為，皆非隔絕人世，獨立於高山之頂。「無為而無不為」總是道家之普遍原則。「無為」是本，是冥。「無不為」是末，是迹。本末、冥迹，並非截然之兩途。截然兩途，是抽象之分解。經由抽象之分解，顯無以為體，顯有以為用。無是本，有

⁴⁶ 參見：唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷二）——中國哲學中之「道」之建立及其發展》（香港：新亞書院研究所，1973年），頁919。

⁴⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁34。

是迹。故迹冥亦曰迹本。亦曰「迹」與「所以迹」。是則兩者本是具體地圓融於一起。若停滯於抽象上，則無是頑空之死體，有是俗情之巧偽。無不成無，有非是有，則「無為而化」亦不能說矣。「無為」自然函著化迹，化迹由於無為。若停滯於無為，則不能成化。若停滯於化迹，則皆為「物累」。化而無累，迹而無迹，則固是「玄同彼我，與物冥而循大變」者之妙用也。不獨道家本義如此，即一切聖人皆是如此。……此理，聖人不說，(作者之謂聖)，而老莊說之。(述者之謂明)。說之以抉其迹而發其本，而終歸於迹本之圓融。⁴⁸

無為是無執而為，切於道行之工夫修養，不執著不拘限，攝照靈覺妙明而能夠收放自如，不離於道諦之本然，故說自然而然、無執而為之無為是本是冥；而無不為是吾人生涯行道旅次的諸般隨緣順應，這種順逆隨適之遊心當是垂迹應物，以故說是迹是末。聖者體道而默然無所說，老莊演道、述道、行道則從運作其行迹歷程之明覺妙用，既是應緣妙用，必能信手拈來，舉步輕盈，不負累於形軀，不困結於心神，進而掘發並體現究竟道諦之本來真面目。

關於向、郭注莊解道之輕靈玄風，唐君毅先生對於魏晉之亂世所呈現的道貌也有精微的觀察，他說：

在此一處處見有「差別」「分殊」或「破裂」之時代，人之維持其心靈之統一與單純之哲學思想，即必當一方為自破裂之世界向上升起，而趨向于簡易與輕靈；一方為順應種種之差別與分殊，加以觀照，而各還之于其自身，……，則在其哲學思想上，亦必有其創造性之表現。二者之同趨向于在高一層面，以觀照世間，而求減輕種種人對世間之沈重之負擔之感，以由質實而化向于輕靈。……郭象所見之「道」之全體，亦只具此一順適輕靈之旨。故與莊子言道多有關連於吾人存在的生命，如何成至人真人之莊嚴的工夫歷程者，大不相同。此郭象所見之道，具一順適輕靈之旨，蓋皆由於忽視吾人之存在的生命，尚須次第向上拔起之縱的一面；而只重吾人之心靈之可自浮游于天上，以橫面的觀其一切所遇，更與所遇者順應，而俱適俱化與俱忘之一面。⁴⁹

郭象(西元 252-312 年)生逢三國亂世，司馬昭、司馬炎父子專權，司馬炎取代曹魏之帝位，改國號晉(西晉·266-316 年)，建都洛陽，吞併蜀(西元 263 年)、吳(西元 280 年)之時。郭象歷經西晉的八王之亂，也遭逢五胡亂華十九國的紛亂場面(西元 304 年)；郭象臨終前之二、三年，從中原洛陽一線到關中都發生嚴重的飢饉與激烈的戰亂；甚至，郭象逝世那年，西晉洛陽是沒有皇帝的狀態，因為前一年，洛陽淪陷，晉懷帝司馬熾被擄，而後一年即遭斬殺。⁵⁰郭象身逢的時局混亂與生命困結，看來不下於莊子身處的戰國。而郭象在朝為官，與

⁴⁸ 參見：牟宗三，《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，2002 年)，頁 187。

⁴⁹ 唐君毅先生認為漢分裂為三國，亂于魏晉，而漢人據陰陽家與易學，所建立之歷史哲學，及宇宙論、天神論，同時破裂；此為處處見有「差別」「分殊」或「破裂」之時代。故在哲學思想方面，王弼之重忘象得意以講易，重以虛無釋老子之道，即已代表此時代精神。前說郭象之言安命，有順適輕靈之旨，亦代表此一時代精神。參見：氏著，《中國哲學原論·原道篇(卷二)——中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁 918-919。

⁵⁰ 參閱：柏楊《中國歷史年表》上冊(臺北：星光出版社，1977 年)，頁 570-595。

莊子任職的基層漆園吏有所不同；郭象先後擔任過黃門侍郎、太傅主簿，《晉書·郭象傳》記曰：「後辟司徒掾，稍至黃門侍郎。東海王越引為太傅主簿，甚見親委。遂任職當權，熏灼內外。」⁵¹黃門侍郎就是黃門郎，是皇帝的近侍之臣，詔書之傳達是其職責之一，五品的官職，六百石左右的俸祿雖不算很高，權勢卻很可觀；被東海王司馬越拔擢到太傅府擔任主簿之後，權勢更大，「太」字級的太傅是一品官，麾下的主簿是重要幕僚，影響力之大從晉書的記載可知一般而如其差別分班，且傾向於負面。

前面略探郭象的時代與身分背景，可知唐先生所謂的差別指的是人物之差別性，講個性雖也易懂，而就時代精神之沉淪與昇揚的視角觀察，是為政治版圖裂變之際，人的生命主體所流行於社會風尚的嶄新面貌，亦即唐先生所謂的重新提昇之創造性。以漢代氣化宇宙論的人生觀而言；魏晉之前，東漢光武帝劉秀之時，從皇帝到士大夫乃至社會相關階層，莫不特別重視自我蘊於內而流露於外的精神骨目，這股縱放天地間的神采所觀照所運作的處世情操，即為吾人讀東漢史無不稱揚的「氣節」。對照於前漢新莽時候士人、官僚等阿諛諂媚之風，純粹的氣節風尚可說是政治、社會版圖裂變之後的開明創造。這種人人可以抉發的精神骨目，在劉秀以帝王之尊親自推動下，蔚成一股流行於士人與仕宦之間的時代風氣。這股氣節流風隨著帝王級的主持者劉秀的離開人世舞台，便逐漸消失散逸了。

從宇宙與人生的雙重面向再觀察，上述氣節之工夫內蘊與處世態度的情操外顯，若藉由自我之生命主體所抉發而開展者，這種生命智慧造就的精神骨目是永恆的，德行與道行淬鍊而成的精神骨幹本不受時光的銷磨與折損；精神眼目亦然，所瞭望的人世若為慧眼所及，也絕不會迷離失真，豈會隨著政治舞台的客體主持者之下台而煙消氣散！吾人再觀察，東漢之初的氣節風尚雖為新時局帶來一股清明政風，這股凝聚於重視道德操守的士大夫與太學生之間的精神骨目，積極外顯的作為，到了東漢後期，轉變為褒貶人物、抨擊時弊且影響輿論的「清議」，缺少內攝工夫的清議，到底與昧於道德精神的宦戚產生對立衝突而招致嚴重的黨錮之禍。

裂變的政治板塊挪移至魏晉，沉寂許久的氣節風尚與清議創造性的轉變為人物氣質的品鑑與玄學清談。氣節與氣質略近於氣的交涉與流露，而玄學清談則主述三玄《老子》、《莊子》與《易經》。

透過上述東漢過渡到魏晉的政治、社會風氣，以及郭象生涯背景的概略觀察，有助於吾人瞭解其注莊的哲思性格。首先，郭象的注莊是莊書成書於戰國晚期，歷經四百餘載的沉寂之後，重獲魏晉名士的青睞與關注。其次，郭象擔任中央官職的時間頗長，其背後靠山東海王司馬越權勢極大，曾以太傅之位輔政過懷帝，又是八王之亂的最後一位王室；由此看來，郭象頗為接近權力核心，很難不為政治詮釋些正面的話。

玄學選擇三玄為清談之範疇，已有觀照世間，緩解減輕世道人心之沈重煎迫意涵，故唐先生詮解其特性為「由質實而化向于輕靈」。而郭象所觀察的「道」也只是約略隨適著這種輕盈簡捷的大要，並不太鑽研著墨於道行次第的諸般工夫歷程。此外，郭象或因仕途順遂，也僅留意橫面遊行所觀照的隨適與順應，而未及省察生命主體尚有向上昇揚的莊嚴面與困難度，以及決志向道、履道而體道的究竟價值。以故，唐先生又剖析指出：

⁵¹ 唐·房玄齡《晉書·郭象傳》卷五十（臺北：鼎文書局，1983年），頁1397。

莊子原文因重不同方面與層次之工夫，故于其理想之人，有不同之名；而言其修道之工夫，亦有不同之層次。如天下篇有天人、神人、至人、聖人之不同，明見高下全分之差。……然郭象注天下篇，則只直謂「天、神、至、聖，凡此四名，一人耳」。于外物篇亦注曰：「神人即聖人」。于逍遙游之神人，則唯說其是寄言，神人即聖人，至人亦即聖人，而未重其自三方面言，而別出至人神人于聖人之外，與由聖人而至人神人之工夫次第。

52

從宇宙人世之生機大體來說，能修可修的主體莫不出於人，亦即行道而成就的天人、神人、至人、聖人等都是以人世的工夫淬煉為境界昇華的本道場。以此觀察不同層面的工夫入手，而有所謂物我俱忘，卻不離宗本，超然昇化的天人；也有體道精微，入於妙覺的神人；更有攝真離妄，定慧圓滿的至人。諸如前述之道行工夫，其層面意涵及次第仍有不同，而郭象大抵將之簡化，此或與郭象之生涯背景及裂變亂世相關；郭象詮釋莊子道的過於簡化，明顯忽視了道行工夫相關時空層面的精微與細密。

在修道進路的時間歷程及工夫精粗等相關層次，唐先生對於莊文原意之逍遙前進、逐層踐履與郭象注解的簡捷單面、適性而至，亦有所觀察，他說：

其注大宗師，則于三日、七日、九日之別及外天下，根本不注；只外物外生而注於外生注曰：「外生，則都遺之也」。而于朝徹以降，則皆以見獨之義，一滾而釋之。故以「獨俱往也」，釋無古今。又以「物縈而獨不縈則敗矣，故縈而任之，則莫不曲成也」釋攬寧。然在莊子原文，則並未以見獨之意，貫澈到底。今以此意貫澈，故于莊子言之七重、九重者，謂只是研粗以至精，而于此中之工夫層次之義，則未有注釋。郭注之研粗至精，只有在一層次上之磨鍊之義而已。於此吾人固亦可說，縱然說多層次之工夫，亦皆只是在一層次中，由外而內，次第剝落，以由粗至精之工夫。依工夫而進之不同等級之人，實亦只是一種人。故聖人、至人、神人、真人，亦畢竟無別。則于莊子之所加以次第分說者，郭象之統之而說，亦正得其歸止之意。然郭象說出此歸止之意之言，與莊子未如此言者，仍有言與不言之不同，則其意亦未必盡同。即在莊子之意，乃在教人歷次第工夫，而次第升進其為人。而郭象之意，則在言此次第工夫，其義理只是一個，而工夫亦可歸一。⁵³

以遊心修道之生命時空觀察，郭象與莊子的生活世界既然差別於仕與不仕的官場現實及精神場域，其心行心止之工夫進路，思維運作之精粗必有別。受玄學風氣之影響，郭象所詮釋的莊子道，已有從莊子之遊心轉為玄談氣性的走向，而道行所觀照的遊心不但縱放自如，其下手工夫之精微粗細，乃至層次與方向也講究歷歷分明。郭象以迹冥圓融詮釋莊子道之工夫與境界，雖然看似簡明歸一，卻也看不出其功夫之入手處，更遑論轉化與昇揚。郭象於莊書前序云：

夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而

⁵² 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷二）——中國哲學中之「道」之建立及其發展》，919-920頁。

⁵³ 同上註，頁920-921。

非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行；與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。夫心無為，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化為體，流萬代而冥物，豈曾設對獨邁而游談乎方外哉！此其所以不經而為百家之冠也。然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙……是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。⁵⁴

以道脈之衍承觀察，若老學之本尊為首章前言所認同之周太史儋，則莊子距離老子的時代約六十年；再觀察莊書之成書到魏晉向、郭之注莊，從莊子內篇之著述到後學外雜篇之衍述，一般推算為自戰國中期到西漢之初的百餘年，若依劉笑據莊書語脈及漢初賈誼已曾閱覽莊書之實，而推認莊書外雜各篇之著作，最遲也都在戰國末年就已完成；即便漢初淮南王劉安集團編纂之《淮南子》也有演述莊子道，但也只是局部，並非專著。故無論如何推算，從莊書之成書到向、郭等之注莊，莊子道至少已沉寂四百餘年。吾人概知莊子道乃宗於老子，而非師承老子，故莊書所演述之莊子道雖本於老子之道論而多所創發，其內涵亦為公認的以莊解老。郭象注莊是西晉惠帝之世的元康名士時代（惠帝於西元 290 年繼司馬炎之帝位，291 年改號元康），元康（西元 291~299 年）是莊學最盛的年代。⁵⁵

除了玄學之風，佛教已傳入洛陽約二百年（東漢光武帝劉秀之子明帝劉莊之時），玄學與佛學也已有交涉，郭象之注莊是以象解莊，而非以莊解莊，歷來為學界所公認。以此觀察，對照於莊子之宗於老子老學之大要，郭象之注莊，似未必然宗於莊，從其序言開頭判釋莊子知「本」，以「狂言」概述莊子之言說風格，認為無端涯無拘限的狂言獨出而能契入至理妙境，雖然灑脫的言說契理，卻難與時際遇，判其理雖至當而不符應於現實，也不切合於世用；又指陳莊書的理想境界過於高妙，而難以實踐於現實人生；更批判莊子的精神境界與真正寂靜、無心而為的聖人境界還有距離，因為此類典型之聖者雖無心而能體察時勢的變化，隨感而應物，與大化融合為一體而冥契於現實，何曾遊心對物而每每強調獨棲於方外！

由《晉書·向秀傳》記載，吾人已知惠帝之時的元康名士時代莊學最盛，因為注莊者有多家，尤其郭象注莊之書流通之後；《晉書》載稱「郭象又述而廣之，儒墨之偽見鄙，道家之言遂盛」，然郭象於莊子序又推出另類所謂「知無心無為者，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。」的聖者來差別莊子，而從郭象所列的這些聖者的修養工夫觀察，若其指涉者為儒家聖人，則看不出其超出道家真人的境界；若其指涉為道家聖人，卻又說莊子的應世之用及言說之嚴謹度與上述之聖人修養尚有距離。此筆者有幾處觀察；首先，郭象注莊前的正始名士之時，清談

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，序頁，郭象撰寫之莊子序。

⁵⁵ 《晉書·向秀傳》記載：「莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃為之隱解也，發明奇趣，振起玄風。讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之偽見鄙，道家之言遂盛焉。唐·房玄齡，《晉書·向秀傳》卷五十（臺北：鼎文書局，1983 年），頁 1396 頁。

的三玄是《論語》、《老子》、《易傳》，而魏晉之前的漢代自漢武帝之時即獨尊儒術，會通儒、道為正始玄學時的風潮，推崇儒家聖人或為先前的風氣使然，凡講聖境，大抵崇儒而抑道，只有所謂儒家道統的人物排得上聖人的名號與果位，習慣上將出世傾向的道家人物降些級。

郭象注莊的元康，莊書已取代《論語》的三玄地位成為玄學清談的主流，而在莊子序中，郭象直指莊子尚未體現道諦，僅認同其言說入於至理；然歷來學界則認為魏晉玄學擅長玄冥說理而已，實踐性遠不如戰國原創之莊子道。其次，郭象注莊於惠帝元康年間，大約在其四十至五十歲之際，正逢仕途通達之時，以自身位居要職之仕者立場評判莊子道之不切合世用，以玄學家的眼目判釋大宗師層級的道行者體不體道的境界有否，以狂言與謹言的言與不言或是多言少言的籠統區分來判歸聖言與否！這些受到玄學風潮影響的道論，與重視工夫修養與生命境界的莊子道多少有所不同。以是之故，陳師德和從生命實踐的觀點析判指出，以生命智慧來安頓人生的老莊道家為人問道家，也是重視現實生活世界的生活道家；而魏晉以玄理為內容，以清談為道場的道流為玄學道家。莊子的遊心原本就兼俱動靜一如之內在工夫，而魏晉玄佛交涉所發展出的修行工夫為「觀照」；依此觀察，「遊觀」為魏晉時候多家流行通用的工夫。吾人閱讀郭象注解之莊書，「迹冥圓融」似有即工夫即境界的簡明直截，而過於簡化的主張，有可能把握不到莊子道演述人生哲學所抉發的工夫次第與進路；郭象認為藉由自然與名教之合一，迹與所以迹能夠雙忘，就能達到內不覺其身，外不受限於天地的化境，《莊子·天運》云：

孔子謂老聃曰：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣。以奸者七十二君，論先王之道，而明周、召之述，一君無所鈞用。甚矣夫！人之難說也？道之難明邪？老子曰：「幸矣子之不遇治世之君也！夫《六經》，先王之陳迹也，豈其所以迹哉？今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！」⁵⁶

其注云：

所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。況今之人事，則以自然為履，六經為迹。⁵⁷

莊子學派之意，即便六經是聖人之所作，然若不是出於聖人之真髓，則六經不過是糟粕，切莫執著以為六經是聖人之道。鍾泰釋云：「所以迹者，謂當時應變設宜，自有其所以然之故。此非執其迹所能知也」。⁵⁸郭象所指之迹為詩、書、易、禮、樂、春秋等經典文字之外在型式，而所以迹為自身之自然本性。郭象認

⁵⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 532。

⁵⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 532。

⁵⁸ 鍾泰，《莊子發微》（上海：古籍出版社，2002 年），頁 339。

為以自然玄理之究極不但可通貫圓滿真俗二諦，更無莊子所謂遊心方內與方外之境界區分；亦即，郭象詮釋工夫之模式僅著眼於一層，而莊子之工夫進程為多層次之篩揀披練；唐君毅先生嘗試以漸、頓判釋莊子、郭象之工夫進路之區別，唐先生謂「莊子之所加以次第分說者，郭象之統之而說，亦正得其歸止之意。然郭象說出此歸止之意而言，與莊子未如此言者，仍有言與不言之不同，則其意亦未必盡同。即莊子之意，乃在教人歷次第工夫，而次第升進其為人。而郭象之意，則在言此次第工夫，其義理只是一個，而工夫亦可歸一。前者之教可是漸教，而有多層面，後者之教則趨於頓，只向于最高一層面。」⁵⁹唐先生之漸、頓判釋似為方便之分判，因為即如郭象六經之迹說為真性，無論就修行或修養而言，仍然不免工夫之歷程，觀察郭象這種全然以順適自然之玄理為通貫，看似直捷又圓融，實則可能輕忽工夫修養之道行次第；唐先生認為郭象所詮釋之莊子道趨近於頓，若以頓為導向，則可能側重利根人之適修。莊子與郭象演道說諦之同大抵在於因應隨適自然而體現道諦本真；其異則在於莊子為側重世道關懷之人間道家，從時空背景觀察，仍重視遊心入道、修道、行道、體道之世出世入歷程；而郭象為清談玄風流行之玄學道家，以適性之真通貫真俗二諦，雖說迹冥圓融，然以實修層次來說，郭象之詮釋莊子道雖以適性逍遙為通貫，卻缺乏智覺明照之超拔工夫。

三、明心適遊之道行工夫

支遁之《逍遙論》云：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道。而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉！苟非至足，豈所以逍遙乎！」⁶⁰

支遁詮釋的遊心逍遙明白揭示著道行臻於「至足」境界，才能昇華為真正的逍遙，這種從淡泊到無欲望的工夫歷程，唯有至人才能克服種種迷惑雜染而究

⁵⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷二）——中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁 921。

⁶⁰ 《世說新語·文學類》云：《莊子·逍遙篇》，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常（馮懷）共語，因及逍遙。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得，後遂用支理。劉孝標注云：向子期、郭子玄《逍遙義》曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷖之起榆枋，小大雖差，各任其性，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。」此向、郭之注所未盡。見郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1。

竟完成；若以魏晉氣性的特質觀察，支遁所詮釋的至足境界為「足性逍遙」，有圓滿實足的究竟成就意涵，而其道行工夫則以明至人之心為入手。

上述郭象詮釋之順適自然則為「自足」；以氣性的面向觀察，近於「適性逍遙」，支遁質疑放任自然的適性，若不能通過慾望的重重關卡，或許就不是真正的愜意逍遙；譬如，動物的獸性，咬人傷人是否為其適性之舉動？人類不經意的負面行為是否也是隨變所適而應迹之自然流露？支遁的「明至人之心」之至足逍遙詮釋明顯注重道行境界與工夫歷程。

第三節 遊心行道之工夫次第與辨證

郭象《莊子注》序說「然莊生雖未體之，言則至矣」。而莊子在其著述中不但強調他所說的道不僅是可以體現，且可以證成；莊子所闡明的人間道行既以遊心為工夫重點，以下將析解辨證之。

一、無與無待之遊的當下與當體

〈逍遙遊〉云

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。⁶¹

此處莊子舉擬所謂入世作為與修養的典型人物，譬如具備仕者之才智者，具懷服務桑梓之能力與熱忱者，德性內涵獲致君王乃至舉國的讚賞與信任者。莊子認為這些才智德養已然優質出眾的人物，距離道行的境界還很遙遠，因為他們流露的只是外顯型態的基本工夫。宋國的賢者，戰國道家的先驅宋榮子看在眼裡，只是一笑置之；⁶²因為宋榮子的工夫修養是榮辱無動於衷，深知內外之分際，重視內在修養而輕忽外表；即使如此，宋榮子仍未達忘我的境界，更遑論物我皆忘。相較於宋榮子，列子能御風凌空漫遊，輕盈如成道之神人飄然出塵，隨適而往，一躺忘懷物我的遊行，輕快而無所負累，可以持續達十五日才幡然復返。⁶³莊子演道至此，終究說出道行的關鍵工夫，這超越時空的極致工夫就是無待，就是絕待。工夫能把握在每一無待的當下，才能隨時愜意逍遙，隨處自由自在。

再觀察上述列子之道行工夫所透露的精神意涵；成《疏》：「姓列，名禦寇，

⁶¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 16。

⁶² 張默生先生注解宋榮子為宋國的賢者，與本書〈天下〉中之宋鉞，《孟子》中之宋輕，《荀子》中之子宋子，為一人。見氏著，《莊子新釋》，頁 100。

⁶³ 杜保瑞先生認為列子的工夫思想，充滿了農村生活中的經驗寫照。他所討論的爬山壁、入深潭、高空跳下、出入大火、抓蟬、捕鳥、養老虎等等的活動，都是農村生活下的技藝體會。在生活中達到了生存技藝的高明境地，從而發為理論，建立哲學，給予理由，而提出世界觀的基礎。相較於先秦道家的老莊哲學而言，杜先生認為：老子是都市型的哲學家，是社會與國際間政治鬥爭中的智慧結晶，而莊子則是介於都市與農村生活的智者，是來往於自然與社會的生活體會，至於列子，則主要是在大自然中的觀察體悟，所以他的工夫多表現為農村生活的技藝超越，因此要論證他的功夫哲學的觀念緣起，也就多半在於自然現象的本體領悟，這就不同於老子的「反者道之動」的本體論原理是一種將社會政治智慧的原理予以普遍化為本體原理的思維進程。參見：杜保瑞《功夫理論與境界哲學·列子的功夫哲學》之三（列子的功夫思想是來自農村的生活智慧）（北京：華文出版社，1999年），頁 206。

鄭人也。與鄭繻公同時，師於壺丘子林，著書八卷。得風仙之道，乘風遊行，泠然輕舉，所以稱善也」⁶⁴。列子再怎麼輕盈無負累，仍需依待風之吹送才能昇揚前行，與大鵬需藉海上之長風氣流才能振翅飛揚前往南冥相類似。憨山大師評析列子御風而行，猶有所待，關鍵在於尚未了生脫死，就算外形身軀如何的輕盈無負累，但只要絲微眷戀形骸的念頭還在，便不是真正之超脫，大師說：

列子雖能忘禍福，而未能忘死生，以形骸未脫，故不能與造物者遊於無窮。故待風而舉，亦小過旬五日而即返，非長往也。⁶⁵

以一般世俗眼光看莊書中的列子，身軀能御風遊行十五日而後歸返；無論是離地輕功，或是凌空滑行，或是裝了大小翅膀似鵬鳩般飛翔；以技術及體能的外露身手觀看，都是凡人難以企及之事，故關於列子之文獻記載謂其得「風仙之術」。然而，無論身軀形骸大小，都受到時空及天地氣象的限制；以故，憨山從修道的立場觀察，十五日即復返未免太短暫！尋師訪道的時間都不夠，更不要說是行道體道的長遠的、恆久的逍遙。

一般認為莊子以大鵬比擬自己，但以莊子超然於鵬鳩大小之辯的演述觀察，大鵬的角色似乎僅在於比喻列子，故本文認同張默生先生之見解，亦即，大鵬僅可以喻列子，決不能喻莊子。吾人可由莊子「大鵬飛南冥」之典故引自《齊諧》這種志怪之書而看出些端倪，莊子及其後學一般歸屬為南楚學派，以中原南方為主要的演道舞台。莊子對於北方是疏離的，不嚮往的；莊書之古代神話文獻大部分都與《山海經》之內容相似，然首篇〈逍遙遊〉之開頭卻率先引用《齊諧》，且直接表明「《齊諧》者，志怪者也」。《諧》之言曰：

鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。

66

列子須待風起才能乘風而凌空遊行，大鵬是龐然大物，更不能不依托六月（夏曆四月，陰曆農曆夏天的第一個月）⁶⁷的海上長風（颶風），才能拍展翅膀昇空飛翔，而最終栖止於南冥的理想桃花源天池。郭象《注》云：「夫大鳥一去半歲，

⁶⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 19。

⁶⁵ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，1973 年），頁 172。

⁶⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 4。

⁶⁷ 中國古代曾用過多種曆法，而以夏曆和周曆最流行，沿用的時間最長。夏曆和周曆原先並無區別，其主要差別是對正月的設立不一樣，亦即建正不同。一般所謂正月，就是一年開始之第一個月。夏朝以一月為正月，即為一年之開始，此為夏曆。周朝時的天文學家認為夏曆以一月為正月沒有天象之天文意義，故而提議改以十一月為正月。十一月建子是因十一月時的星斗，其斗柄指向正北的子位，周曆的十一月就是子月，周朝的人認為此時是一年之始。周朝以十一月為正月；以故，莊子所謂「去以六月」即是夏曆陰曆四月，夏季的第一個月，有節氣意涵，亦有陰陽氣動之氣象實義。

至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比所能則有閒矣，其於適性一也」。⁶⁸郭象之解讀，可能忽視或是缺乏曆算及氣象之概念。憨山大師注云：「周六月，即夏之四月，謂盛陽開發，風始大而有力，乃能鼓其翼。息，即風也；意謂天地之風，若人身中之氣息」⁶⁹。可見，莊子的大鵬與蜩鳩之喻，意在超脫大小之較量與對立，莊子怎會讓自己扮演《齊諧》的志怪角色，去當更需依靠氣象情境的龐大鵬鳥；吾人推想可知，大鵬自北冥開拔時，振翅拍擊水面，剎那滑行凌空三千里，然後扶搖衝霄九萬里，那種季節與時機交涉的颯風更需等待。如若途中之風力及氣流驟減驟消，也可能墜落於中途，或無奈折返北冥的下場。從工夫的路數及大小的對立面觀察道行，大道有大道的宏遠理想，但也有其層層的關卡限制與挑戰。小道有小道的真純，雖然格局不大，眼界不遠，然亦不可輕視道人向道的理想與努力。

列子是略後於老子的道家人物；然則，莊子行道於人間，其所謂的無待的最上乘工夫為何？毫無疑問的當即為列子猶有所待之後，無待而同時出場的典型人物，〈逍遙遊〉總論的最後一句說：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，
至人无己，神人无功，聖人无名。⁷⁰

此句可說是莊子遊心行道的道眼所在。修道之人若能乘著天地之道諦真理，順應萬物之自然本性，隨適自如的駕御乃至超越陰陽風雨晦明等六氣之變化，既不妄行，亦不妄動；如此，即能與大化相融相攝，遊心逍遙而臻於無窮止之境界。如此，則去來自在，無遮、無阻、不疾、不滯；既已到達逍遙的極境，如此還有甚麼可等待？踐履這人生與宇宙之圓融境界的道行者，其體道忘我而與天地萬物合一，行道人間而融通道體、道用與道相，然亦不作成道想，也渾然忘卻成道觀之極成者，吾人尊崇體道真人所體現的這般工夫與境界為「至人無己」；其體道而展現妙用，收放自如，隨拈自在，無為而無不為，雖利益人群造福人世而不以成就觀，亦不作功績想，吾人尊崇這等神妙境界為「神人無功」；再者，道行之成就者本已出離凡聖之世間表相，而不強加名說，亦不受位階名相之負累，故尊其道行成就為「聖人無名」。

前面提及體道之修行者，其成就於人間的三種境界典型，其工夫之首要除了能覺照天地間的道諦宗本之外，其遊心於無窮的次第工夫則在於能駕御隨適宇宙中的六氣之變。行道之人如何可以不受陰陽風雨晦明之牽扯影響，甚至適應而超越之，此為內外交涉之工夫，就主體之道人而言，是由內向外之隨適與應變，從心神到形軀都將面對天地氣象之考驗。就外在客體而言，六氣之變化如何纏擾道人，考驗道人；風、雨及光明、黑暗最為現實，先前表述過的列子或是鵬鳥，缺

⁶⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 5。

⁶⁹ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 160-161。

⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 17。

了風便無法遊行飛翔，而晦暗中的道行有多少障礙與罣礙，其實也是內外交涉，充滿著行、住、坐、臥、語、默、動、靜的多重考驗。六氣之中，陰陽之氣變最不易把捉，因為其變化之因子細微，變因與變相都不斷的勘驗道人之內外工夫。關於陰陽氣化之變現，陳師德和從形而上與形而下之兩種面向詳為分解辨析，他說：

形而上的氣含有不變和能變兩義，形而下的氣則是可變與所變者。先說能變和可變的不同。能變和可變的區分是超越的區分，它們之間的相異之處在於：形而上的能變是萬物生滅消長之變化的所以然，它是使變化能夠產生變化的原因，但它是靜無靜相、動無動相者，其動靜一如又非人的經驗所能及的，形而下的可變則不然，可變是說它可以有動靜的變化，這種變化又是靜有靜相、動有動相者，換句話說它靜的時候就不能同時是動，動的時候就不會同時是靜，動靜全部表現在時空中而能夠被人之感官知覺的能力所分辨。⁷¹

六氣是春秋時期就有的氣象概念；就一位行道人間的行者和智者來說，其體察而調適的陰陽之氣，除了知覺感官之靈敏應變，在陰陽之氣對應，必然有所流變的動靜轉化中，如何應接乃至把捉氣變之時節與時機，是為形質與精神交互運作的默契工夫。這種現象界的陰陽氣化之流變，在莊子身處的戰國時代很流行，雖然不是莊子道的主要工夫，然而也不是但講精神境界之修行，就可以不理會陰陽氣變，人間道家終是肉身之軀。前一章曾提及精氣俱形質義，陰陽氣變之應化關係著精神領域之昇華；以故，莊子道將陰陽之氣視為體道真人無待行道之調適義與超越義。首先，就中國古代盛行的陰陽二氣來觀察氣之動變，李存山先生以時節之運行及地理方位解析陰陽二氣之流變，他說：

中國哲學「陰陽二氣」的概念主要是從季風和寒暖之氣發展出來。「陰陽」本指背陽和向陽，在《詩經·大雅·公劉》篇中有「既影迺岡，相其陰陽」，「陰」指山的北面，「陽」指山的南面，北面背陽，南面向陽。因背陽則寒，向陽則暖，所以「陰陽」又表示氣候的寒暖。《詩經·豳風·七月》：「春日載陽」，《小雅·采芣》：「歲亦陽止」，《小雅·杕杜》：「日月陽止」，其中的「陽」是指春天或夏天的暖氣。春秋時期，「陰、陽、風、雨、晦、明」謂之「六氣」，其中「陰陽」是指寒暖之氣。由於中國的地理位置決定了寒暖之氣與季風密切關係，所以「陰陽」不僅表示寒暖，而且表示寒暖二氣的運動。這種運動實即季風的運動，中國哲學所謂「陰陽消息」、「陰陽推移」的最直接意義即是指此。……中國古代既用「陰陽」表示四方之

⁷¹ 參見：陳德和，《淮南子的哲學》（嘉義：南華管理學院，1999年），頁109。

氣，又用「陰陽」表示天地之氣，這樣就把上下四方、六合宇宙看成是一個「陰陽二氣」相互作用並且普遍聯繫的整體。⁷²

就形而下之氣化意涵觀察，陰陽二氣在春秋戰國時代所描述的氣象不僅含括天地上下及東西南北六方所充滿的六合之氣，還詮釋天候溫度所感受的寒暖之氣及氣動之緣由。可見，莊子道的另一工夫次第所強調的「御六氣之變（辯即變）」並不神秘，也不是憑空捏造而無從把握；風、雨及晦、明既為耳目之感官所可感受，陰陽氣變亦為外在工夫之把握。

前面所敘述的列子之能輕盈凌空，大抵把握了風向與風勢，甚至是穿戴些滑翔助行的道具，此不在本文探討的範圍。再說北冥之鵬鳥飛向南冥，其起飛的動力所憑藉的就是六月（夏曆農曆四月）的海上熱氣（暖氣）所迅疾推旋昇颺的長風。

至於無待所成就的無己、無功、無名三種道行境界，其工夫內涵及次第是否也有差別，唐君毅先生認為至人、神人、聖人之道行工夫，其次第有別，他說：

逍遙遊之言「至人無己，神人無功，聖人無名」，此三人雖可是一人，然要是由無名、無功、無己三面之工夫，而有此三名；乃別出神人至人之名于一般所崇尚之聖人之外。逍遙遊之言由無名，而無功、無己，以由聖人而神人至人，亦顯有工夫次第。如吾人前論莊子時所說。其內篇之德充符篇，言孔子之未及于至人，則有至人為高之意。大宗師言真人，亦是別出一種人，于一股所謂聖人之外，而見其修道工夫，有非一般之聖人之所及者在。⁷³

此筆者有幾個觀察面向，首先就立足世間之視角來看，世間的普世價值向來特重事功，故神聖通常被連著看連著想，而功名、功德也經常與神聖相連結。後學們以歷史的眼光追懷先出的人道關懷者，並且發自內心的尊崇而追封先出的典型人物為神人或聖人；以故，吾人讀上古史，聖人、聖君莫不出於古代，就連與聖君相關聯的隱士，既未出仕，當然也無事功，卻也可以受到後學的追神或封聖。此吾人可從歷史的千里鏡愈往中古、往近代看，逐漸不見聖君與聖人諸類的聖號被尊奉到歷史的聖龕。

莊子著述立說的東周戰國時代，其實還在上古的夏商周之時，莊子已經有先見之明的以「無」及「無待」的工夫意涵著手進行拆解破除神聖與功名的障道因子；莊子不但有意拆除夏、商、周流傳的一些人道障礙，甚至在莊書中還多處挑戰遠古的黃帝，質疑歷史記載的「聖帝」是否全功、全能，運用無窮而史無能名。

再從出世間的視角觀察，「道」雖為各家所共用，而除了老莊道家，或是東漢時代發展出來的道教，其餘各教各家大抵為修行意涵的方便用。莊子的生涯及其演述的道諦本為隨適自然而重視精神境界的道行，淡泊的修道內涵雖有別於一

⁷² 參見：李存山，《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學，1990年），頁26-27。

⁷³ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷二）——中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁920。

般追求實現事功的生命價值與生活模式，卻也並非不食人間煙火。

莊子詮釋的至人、真人若如唐先生所析解的與聖人、神人的工夫次第有別，其用意或在於透露至人、真人的道行，不必然追求神聖，超然於凡聖的人間道行，生活世界中觸目遊心皆可樂道逍遙，語默動靜皆不失離於本真。

二、遊於無道之本然工夫

歷史之聖人每談及道，莫不道貌岸然，致凡夫俗女總覺大道難行，至道高不可攀；以故，畏縮於道者多世累劫以來，略覽史冊，可謂眾說紛芸而不可數。莊子慧眼高明，不隨著歷史之神聖演說高調，故其演道風格，除了藉託眾人熟悉的歷史人物倒轉時光背景，代為串演道諦妙義，述說遠古道況，不惜搬請黃帝；述說東周道流，孔子為其公演舞台之常客，也可說是主要客串者的主客；然而，莊子道既在於強調人間道行的主角在人，生命的主體當然也在於人，生命的翛然安頓與隨適自在，應該也是人人可以從生活的實踐中，隨時隨處於當下的情境中，藉由觀照領會乃至親自體驗而體現道諦。

〈達生〉篇的孔子遊觀於呂梁，是則凡夫體道的典型公案，篇云：

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼇鼉魚鼈之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問，蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」⁷⁴

此段以人間凡夫之游行於水譬喻道行之自然而未必言術，故呂梁游水之丈夫謙稱自己「無道」。林希逸注云：「故，本然也，孟子曰：『言性者，故而已矣。』性、命，自然之理也。齊者，水之旋磨處也；汨，湧汨處也；出入，隨水上下也。從水之道而不為私，順而不逆之意」⁷⁵。呂梁游水之丈夫謙稱自己並無道術，換言之，道而無道，並沒什麼特別的方法。前述列子的御風而行若以體能技藝的外在行為來看，是屬於輕功之類的空中遊行。此處呂梁無名男子的浮沉於水瀑之中可說是輕、重並用自如的自然潛功；孔子遊觀水瀑，以為那般高深落差的懸瀑，其迭盪之處的水花漩渦激流，傾瀉奔騰數十里，幾乎看不見任何水族生物的遊蹤；那股湍、激、深、漩、宕、疾莫測的水境，水中生物難以生存，更不要說甚麼自在游行；在孔子看來，水族生物絕跡是自然不過的情境。然而，險絕的水域驀然出現陸棲動物，當著孔子的視角跳躍入水的不是動物，而是人！孔子以為男子罹患憂悒而跳水尋短，要隨行的弟子沿著流岸追奔救人；躍水男子自瀑流下游不遠出水登岸，散著頭髮，行歌瀟灑回返。孔子難以置信的以為投水男子是鬼而展開道術與道行的對話。

吾人以兩個面向來觀察此故事背景及聖凡對話所透露的工夫義。首先是孔子見面即問的「請問，蹈水有道乎」？孔子問的是潛游於激湍渦流的方法；一般以

⁷⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 656-658。

⁷⁵ 林希逸，《莊子虞齋口義校注》，頁 295。

為聽到的回話是何時摒息，何時吸吐，手腳如何拍水擊水踢水等動作技巧。呂梁男子的答案竟是「無道」，沒竅門沒方法，只是順著漩渦沉潛入水，隨著流波浮湧出水，適應水性不拒斥亦不妄動。林希逸注云：「故，本然也」。呂梁男子輕描淡述的是自然而然的工夫，人間道行之工夫養成始於自然本然，成於自然而然；以故，呂梁游觀「蹈水」之道所表述的工夫義為「隨順自然」。

其次，由這場聖凡互不相識的道行對話，吾人可知人間道諦的生命境界是去來自如，出入無礙，自然而然的隨適自在，不作聖凡觀，亦不作果位之成就想。此吾人可由這場呂梁演道的主角是水瀑下的披髮凡夫，而觀道聞道者是淑世的使命感特重的孔子。呂梁蹈水凡夫當然不識孔子，而暫時忘卻淑世使命的夫子反倒可能從蹈水而非投水、落水的無畏情境中領略幾許自然即道之妙諦。

三、言談由衷之外應功夫

人間道行本不避於人際之接觸與交涉，出仕者所應接之對象更是含蓋各類不同面貌，不同性格，且已預設自我之立場、自我之利害價值者；其動見觀瞻乃至驚心亂性者，言語之表達最先透露，言說之修養工夫蘊之於心而有所發；以故，遊心之觀照所流露的智慧言語影響大局甚鉅。

下面將藉由楚國葉公子高將出使齊國，行前請益於孔子的對話公案來探討遊心之內在工夫，如何可以恰當的、精確的掌握言語的分寸，進而圓滿達成君王所交付的使命。莊子是淡泊於仕途之人，雖精於言說，在此仍不以專家自居，隆重的推出使命特重，曾經周遊列國宣揚淑世理念的孔子來開導即將外放齊國當外交大使的葉公子沈諸梁；沈諸梁，字子高，是楚國大夫，也是葉之縣尹，齊、楚無論在春秋或戰國時代，都是稱霸一方的強權大國，牽一髮而動全局，出任大使之任務者，絕不會是泛泛之輩，也無不戰戰兢兢。葉公子高將出使到齊國，行前向孔子請益，表示楚王交付很重要的使命，然而齊國對待外國人的態度，表面彷彿客氣，實際上對於事情卻推託敷衍，一個齊國平民都難以說動，何況是齊君那樣的諸侯！沈諸梁顯然恐懼又忐忑。故而孔子給予開示。〈人間世〉云：

夫言者，風波也；行者，實喪也。風波易以動，實喪易以危。故忿設无由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生心厲。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終！故法言曰：『无遷令，无勸成，過度益也。』遷令勸成殆事。美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命。此其難者。⁷⁶

外交使者的主要本事及任務，當即在於言辭的傳達與表述；傳達此彼兩國君主的話，話語或喜或怒，如何忠實且圓融地將主子的話意傳達到使國君王的耳中；乃至，再將對方君王的反應語句內容、語意及語氣，精準而不失誤的傳回給自己的主子；莊子認為這種外交語言就是風波，也是天下最難的事，因為君侯霸主間的野心、私心最難揣摩，在傳述上也不易拿捏；外交場面的言辭，除了口才之便給流利，更重要的是觀照的智慧。換言之，君主間流露的和顏悅語，可能多為溢美而虛假，未可僅觀聞表面之辭意；若是君王間忿怒的話，也通常多為激憤

⁷⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 160。

下的怒惡之言。

君王間的虛言妄語，擔任公關外交者，不僅只是能察顏觀色，更要俱備識透兩邊君王內心的工夫，這種體察入微的工夫，當然就是遊心觀照的智慧。虛妄誇張的話，一旦不能取信對方，甚至被認為是欺詐，既違君命，災禍便會降臨身上。

「故忿役无由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息茆然，於是並生心厲」。憨山大師注云：「茆，勃然也；厲，鬼病也；謂巧言偏辭以激怒其人，以致怒氣勃然而發，則不擇可否而橫出，如獸死之不擇音，則使聽者以為實然，則並皆心生鬼病而不可治矣」。⁷⁷君意的傳訴能否圓滿達成，或因差錯而反致殺傷禍端；更恐怖的是出差錯的言傳禍端渾然未能察覺，禍亂便可能永難消弭。葉公子沈諸梁行前頗為憂慮，其患得患失的壓力當在於此。以故，〈人間世〉的孔子引古書《法言》上的話來開示葉公子，出使的任務只要平實且中肯的傳達君王的意思，勿過於乖舛誇張即無失當釀禍之虞。

此段故事，孔子最後建言葉公子高出使齊國的道行工夫是遊心應物，隨順自然，不刻意、不造作，不貿然燥進，亦不自失分際；彷彿在不得已的情境下，修養中和的工夫；若能將這趟出使任務，視為尋常之行道，人間的至道真諦自可履踐而體用自如，更哪來患得患失之心陷困於君命與天命的憂慮中！

楚、齊是莊書演道的腳本故事中經常鋪排的地理背景，因為南楚與北齊學派上的差異，莊子學派常以齊地齊人為演道背景的負面對象，莊子演此遊心與應世之道行於楚、齊兩大戰國舞台，吾人概觀，兩大強權不僅是政、軍版圖的長期之爭，即連文化、學術也不免有風格方面的極大差異，莊子道本來就排除對立，更遑論是爭端或撕殺。此處莊子推請孔子來開導自楚使齊的葉公子高，當在於強調出入內外境的遊心觀照工夫。

四、內淨外化之心齋工夫

說莊子是避世者有可能為過度的現實主義者，前面探討外交人員可能因為涉及言說過度或過當而危害自身或招致天下大亂的潛在安危，若莊子真為避世者，應是推請孔子告訴葉公子高，齊國是虎豹豺狼聚集之地，宜托病或藉故不去。莊子只是淡泊，然卻從不避離於人世，能管理漆園，會編織草鞋；更重要的是淡泊欲望，管理情緒，不以名位利祿為人生必然之追求，然又處處流露出強烈的人道關懷與智慧豁顯的生命觀照！此皆出於其動靜一如的心地工夫，以下將透過心齋的內涵來探討心地的工夫與境界。首先，藉由〈人間世〉中，顏回向孔子請行前往衛國，請夫子開示到達衛國後的因應之道；顏回提出三種想法，孔子都認為難與衛國君王相應，故而開示其心齋之工夫。篇云：

顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」

仲尼曰：「齋，吾將語若！有〔心〕而為之，其易邪？易之者，暝天不宜。」

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，无聽之以耳，而聽之以心；无聽之以心，而聽之以氣。」

⁷⁷ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 321。

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。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣！吾語若，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。」

絕迹易，无行地難。為人使易以為偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」⁷⁸

對於夫子責怪自己尚未破除成見且還師心自用，顏淵不得不承認已無更高明的想法可開化衛國的年輕君王，而再問有何絕妙的工夫？莊子發明心齋確然有淨化心靈的工夫義。代言的夫子提示的心念工夫很微妙，就是說，有心想做的事，自己尚未開化領會，便意圖先去化導別人，天底下豈有那樣容易的事？憨山大師注云：「言汝有心而為之事，自己未化，便欲化人，豈容易耶」。⁷⁹而若以為有心想做的事就是容易的，這樣的心念有所不真，是與自然之理相悖離的。大師注云：「以有心之事為容易者，其心不真；有所成就，故上天所不宜。」⁸⁰

莊子清貧，顏回也是清貧，除了學問，兩人又同以德行修養見長，故莊子先以向來不飲酒且家貧數月無葷食揶揄顏回。心齋的工夫精要為心志專一，不要用感官之耳去聽，而要用心去觀聞；連心之觀聞也不要，就直接用氣去攝受。這是莊子開發智慧的連串精密工夫；從感官的感覺作用，心起知覺的符應攀緣，到氣之絕緣慮而流通自在；成玄英疏云：「心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！」⁸¹

莊子推孔子之演道，對於心齋工夫的實踐，扼要的先下了概略結語：「氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者，心齋也」。氣是遍滿虛空而隨應萬物的，唯有「道」可以玄覽普攝無窮無盡的虛境，這股從靜篤入手而致於虛極的工夫就是「心齋」。吳汝鈞先生認為在心齋的實踐中，似乎可以說以心來照見道，也可以說以氣來接觸道，而心與氣的關係究竟如何？他說：

心齋的工夫主要表現於氣的作用。此時的氣，是經過淨化後已達到絕對寧靜的生理和心理狀態。它的作用是「虛而待物」，這個虛的狀態非常重要，它是我們上面所提到的守氣、養氣、合氣、不耗氣的工夫中排除一切對象的欲望、對形軀與智解的執著、對成見的痴戀以至對好惡的堅持，而達到「應而不藏」的境界的結果。即是說，生理和心理都處於徹底寂靜狀態，沒有外物的干擾，也停止了一切思慮活動，內心只是虛明一片。此時修行者的活動，對於外在事物與現象的刺激，既不以耳來聽，不使外部的感官發揮接觸的作用；又不以心來聽，不使內部的心之官發揮思想的作用；只是讓氣來往來調節和控制自我。此時在心理上和精神上形成一片虛靈明照，

⁷⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 146-150。

⁷⁹ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 306。

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 147。

這便是心齋。在心齋之中，心只用氣或清虛之氣的力量去照見道接觸道，而泯除一切自我意識。⁸²

吳先生闡述心只用氣或清虛之氣的力量去照見道接觸道，其力量的意涵是運行、運作，且是心靈純然淨化之後，自然流露之氣，這股肉眼看不見的無形無色之氣散發隨適，而由心目隨攝觀照，然並無強為控制或干涉的造作，此即「唯道集虛」的工夫義，亦為遊心含攝隨氣的工夫即境界觀。而所謂守氣、養氣、合氣乃至讓氣來往來調節和控制自我，指的是智慧觀照下的心氣合一，如此的心氣一體當然也是隨適順應的修養工夫。以此觀之，無論是遊心觀照的去離知覺巧辨，或是適氣任運的絕思斷慮與虛懷應物，心與氣之遊行在工夫修養方面有玄覽隨攝與周遍相容的道行義。

而關於「唯道集虛」之道諦，王邦雄先生認為心、氣與道既是全盤的，也是整體的。他說：

聽之以心，是有執造作的心；聽之以氣，則無執無藏，不滯不留，在吾心虛靜如鏡的明照下，不僅天地萬有皆有其順應自然之氣的生命流行，而真相自顯，且整體之道，因而亦有其全盤的如如朗現，故曰唯道集虛。⁸³

前面論述心與氣的道行義，心行之工夫雖能玄覽隨攝，自由自在，但也可能囿於識見情慮而失之迷離或執著，心知之可觀與可畏皆在於此。如莊子於〈養生主〉開句所說的「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣」。心之遊觀若為慧眼明照，則無遮無滯，隨處自由，放豁自在。然而，生涯若偏重於追求知見之類的情識，往往羈陷於諸般之境而生妄念執著，一旦識迷心困，便惶惶神疲難以超脫。相對於心行之失照所可能衍生的心識與心知之遮迷，周遍天地萬物之氣自然流行，玄遠隨應，無主觀意識，無智辨機巧；故說氣即是道，是整體的，也是融貫的。

陳鼓應先生對於心與氣的關係則直指心即是氣，他說：

氣為流動的生機，在心的上位。莊子主張用超越形體器官以上的氣來聽。氣和心事實上並非截然不同的兩樣東西，心靈活動到達極純精的境地就稱為氣。換言之，「氣」即是高度修養境界的空靈明覺之心。所以說：「氣也者，虛而待物者也。」「虛而待物者」顯然是指「心」而言；唯有空明之心，方能發揮它廣大的涵容性。⁸⁴

陳先生認為高度修養境界的空靈明覺之心亦為無私無藏，可以玄遠普攝而隨應天地萬物，所以陳氏詮釋心行工夫的究極境界是與太虛之氣相通貫。

顏回未領教心齋工夫之開示時，尚有我見我想我能等多種世俗人物自認必將很有作為的積極念頭。事實上這是普遍存在於儒門師生間積極入世的價值觀，孔子與顏回可說是莊子崇敬兼欣賞的典型人物，故而推出合演心氣一體的心齋工夫。顏回受教之際，當下豁然省覺，頓悟無己、忘我之虛靜工夫。

⁸² 參見：吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年），頁136。

⁸³ 參見：王邦雄，《中國哲學論集》（臺北：學生書局，1990年），頁64。

⁸⁴ 參見：陳鼓應，《老莊新論》（香港：中華書局，1990年），頁249。

孔子首肯印可，直指體解心齋的道行妙諦，如此大致可以放心的前往衛國，在伴君如伴虎的樊籠中與衛君相處。因為衛君年壯氣盛，行事風格手段激烈且好施刑戮。所以夫子說：「盡矣！吾語若」，憨山注：「謂心齋之理，盡於此矣！言汝有受教之地矣」。⁸⁵「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」。⁸⁶既領受心齋之工夫而有所悟，孔子繼續提示爾後的工夫，夫子說：「你前往衛國，周旋在暴君與政客當道的樊籠之中，若能遊心觀照，不為名祿之誘惑而動搖初衷，言與不言的分際放收自如，不豎桿立派，免得被窺尋而乘隙攻擊，即使羈旅異鄉之客塵樊籠，也當如寓居於虛寂之靜域，待人接物都作不得已的感適而應，如此可謂行於大道矣。張默生先生釋「無門無毒」云：門者，可以沿為行路。毒者，可以望為標的。無門無毒，使人無可窺尋指目之意。⁸⁷

莊子之所以藉推儒門兩位典型人物來演述如此遊世驚心之道諦，其對於儒門之淑世理想必有相當之同情；以故，這件衛君兇殘嗜殺的嚴峻工夫考驗，莊子推出演道的角色，並非泛泛之輩，此可見其對於亂世情境之世道人心不僅有透徹之洞見，且有應化之智慧，這些都從其舉重若輕之遊心工夫流露無遺。而遊心工夫之體要，首在於慧眼觀照；故而，孔子最後再提示顏回「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎」！⁸⁸慧眼所觀，對境現前的天地萬有，雖存現而本體悉屬空寂；惟遊心虛靜者，能照見道諦之本真。遊心之工夫，若能行抵善境並止於絕對至善之境界，才可能因為進入忘我之定境而散放智慧之光。⁸⁹若反其道而行，應止而不止，心馳於外，這種散漫之遊心就是所謂的「坐馳」。憨山大師注云：「人心皆本虛明，第人不安心止此，私慾萌發，則身坐於此，而心馳於彼是之謂坐馳。」⁹⁰若能停卻耳目感官之見聞，向內虛懷靜觀；如此墮聰黜明，且遣蕩心知的磊落境界，鬼神都將慕道而來，何況最契應真諦至理之人！

⁸⁵ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 308。

⁸⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 149。成《疏》：「夫子語顏生化衛之要，慎莫據其樞要，且復遊入蕃傍，亦宜晦迹消聲，不可以名智感物。樊，蕃也。若已道狎衛侯，則可鳴聲匡救；如其諫不入耳，則宜緘口忘言。強顯忠貞，必遭禍害。毒，治也。如水如鏡，應感虛懷，已不頂作也。宅，居處也。處心至一之道，不得止而應之，機感冥會，非頂謀也。幾，盡也。應物理盡於斯也」。陸《釋文》：無門者，人焉不測其方；無毒者，游焉不泥其迹。應乎自然之符，斯能入遊其藩而無感其名。◎李楨曰：門毒對文，毒乃壘之假借。許慎壘下云：保也，亦曰高土也，讀若讀毒。與此注自安義合。張行孚《說文發疑》曰：壘者，累土為臺以傳信，即《呂氏春秋》所謂為高保禱於王路，寘鼓其上，遠近相聞是也。壘是保衛之所，故借其義為保衛。《易經》、《莊》、《老》三毒字，正是此義，（《老子》亭之毒之，周易以此毒天下而民從之毒字並是假借。）《廣雅》所以有毒安也一訓。按（搆）〔壘〕為毒本字，正與門同類，所以，所以門毒對文。

⁸⁷ 張默生《莊子新釋》，頁 197。

⁸⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 151。成《疏》：「瞻，觀照也。彼，前境也。闕，空也。觀察萬有，悉皆室寂，故能虛其心室，乃照真源，而智慧明白，隨用而生。白，道也。吉者，福善之事。祥者，嘉慶之徵。止者，凝靜之智。言吉祥善福，止在凝靜之心，亦能致吉祥之善應也。◎俞樾曰：止止連文，於義無取。《淮南子·俶真篇》作虛室生白，吉祥止也，疑此文下止字亦也字之誤。唐·盧重元注《列子·天瑞篇》曰，虛室生白，吉祥止耳，亦可證止止連文之誤。

⁸⁹ 張默生《莊子新釋》釋「瞻彼闕者、虛室生白、吉祥止止」：司馬云：「空也。室喻心，心能空虛，則純白獨生也。《淮南》許注云：「虛，心也。室，身也。白，道也。」與司馬注微異。阮云：「吉祥者，至善之地也。由其心止於至善，故大定而生慧光也。默按：下「止」字，語詞也。又按《淮南·俶真叔訓》：「是故虛室生白，吉祥止也。」

⁹⁰ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 310。

五、忘形守真之見道工夫

不同於前面葉公子沈諸梁之使齊及顏回自認能開化殘暴衛君，行前之請益於孔子，本案之演道舞台直接安設在魯國，孔子不再是置身事外的開明指導者，而是莊子直接推上道場舞台挑戰形象及道行工夫的主角人物；就儒、道之道貌形象及修養工夫面向，乃至聚學之氣勢來看，已有分庭抗禮之意涵。莊子內心終是尊崇孔子，諷刺道貌岸然的儒門之餘，仍藉推夫子弘演道行工夫。〈德充符〉云：

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」

仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」

常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」

仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎无假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」

常季曰：「何謂也？」

仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」⁹¹

首章提及，「道」在上古之時，不屬於道家所專用；尤以開宗立教後的修行者，莫不重視道貌莊嚴，於寺廟殿堂則講究金碧璀璨；於道人除了心行工夫，也每每強調其長相五官之莊嚴俊秀，身材肢體亦然。其次，弘道專家或宗師盛談經典知見，心行與德行未必是首重。此等風氣，莊子在〈德充符〉中展現截然不同的創發風格，不僅從德行的面向闡述道行工夫，也從形貌或道風的平凡或看似無可如何之缺陷，成就人間道家超凡入聖的生命安頓與真實道諦。

開篇即直入儒門的大本營，說魯國的王骀曾受刖足之刑，而從他遊學的人，和親近孔夫子的學生人數不相上下。其弘道風格是不講授也不研議討論，難道憑藉這行不言之教的魅力，就可使親近其學道的門生默契印心而體解道諦？成

《疏》：「常季，魯之賢人也。王骀遊行，外忘形骸，內德充實，所以從遊學者，數滿三千，與孔子之徒中分魯國。常季未達其趣，是以生疑。而弟子雖多，曾無講說，立不教授，坐無議論，請益則虛心而往，得理則實腹而歸。又解：未學無

⁹¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 187-191。

德，亦為虛往也」。⁹²王駘的不言之教與孔子的誨人諄諄，演道對比強烈，而孔子心境豁達，自陳不但自己要向王夫子這位聖人學習，而且應該推薦天下人都來魯國親近這位默然弘化的行道者。常季對於一位別足的形骸殘缺者，弘化的又是默無言說的法門，道風之盛甚至超過孔子領銜的儒門，質疑可能有入手的道行工夫或獨特的心術妙用。

孔子解析王駘的遊心道行是透解人世之變化，而死生之變最為驚駭無奈，⁹³別足的夫子王駘既已超脫生死之罣礙，就算發生天翻地覆的動蕩，精神也不會隨著迷離失落而負累不安。因為遊心於形骸之外的至真道境，所以能超然出離於萬物之表象，不再隨物之遷變而執著難捨；既能觀照人世萬化之無常，必當可以持守至道之宗本而應無窮。⁹⁴王駘始終未露面，其無言之教的道行工夫皆由氣宇軒昂、胸襟宏偉的孔子代言。

對於孔子一反平常慣講仁心義行的內聖外王之道，改為替氣勢壯盛的競爭對手剖析適變守宗之內在道行工夫，可見莊子不但有以莊解老的道論闡述，更有自己抉發創見的生命與生活道諦，並且繫懷儒道互補的氣度與襟懷，此可由其藉推儒門典型人物來弘道揚德論理窺見一般。

常季對於夫子解析的隨死生、物遷而適變，及應物化而守宗本等忘形守真之遊心工夫，一下子領會不過來，只好再提問王駘之修行工夫所在。孔子進一步剖析：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也」。憨山大師注云：「不能忘形見道者，雖一身之肝膽，猶楚越之相遠也；自大道觀之，萬物與我皆一體也。形骸既忘，六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）無用，故泯其見聞，故不知耳目之所宜。超乎形骸之外，而遊心於大化之鄉，太和元氣之境。物，人也；以彼處乎大化之中，故人但見其道真之所存，故不見其形有所喪；視喪其足，若與己無干，猶遺土也」。⁹⁵

概言之，吾人觀察宇宙人生，若從相異處著眼，即使是自身之肝膽，亦如楚越般相距之遙遠；若從相同處著眼，則萬物都可視為一體。能觀照到這精微細密的道理，便無執於事理的宜與不宜，不再以感官的感覺去分別是非善惡及美醜，而翛然遊心於道諦之鄉，放行於至德之境。能以道眼將萬物視為一體，自然不見

⁹² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 188。

⁹³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 188。成《疏》：「夫山舟潛遁，薪指遷流，雖復萬境皆然，而死生最大。但王駘心冥造物，與變化化而遷移，混迹人間，將死生而俱往，故變所不能變者也」。

⁹⁴ 憨山大師注「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。」云：不為死生之所遷變，雖天地覆墜之變，亦不為之所遺累也。審，處也；無假，謂形骸之外，至真之道，超然出於萬物之表，故不為物遷。超然物外，不隨物遷，唯任物自化，而彼但首其至道之宗也。釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 342-343。

張默生《莊子新釋》「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」集註：「無假」，猶「無妄」，當訓真假之假。〈天道篇〉：「審乎無假，而不與利遷，極物之真，能守其本。」正「真」與「假」相對也。《淮南》作「瑕」者，蓋借字。命物之化而守其宗，阮云：「主持萬化之樞紐，樞始得其環中，以應無窮」。張默生《莊子新釋》，頁 228-229。

⁹⁵ 釋德清(注)《老子道德經、莊子內篇注》，頁 343-344。

物我之短缺或喪失；即便遭受刑刑喪失其足，也能視如遺土而渾然忘卻。

孔子解析王駘由外而內的忘形守真之工夫至此，王夫子之道行工夫大致已然明瞭；但常季仍有所不解，認為這是王駘一己之內在工夫，與人間社會並無關涉，為何有這麼多人依附親近，向學於他？孔子乃總結而說：

夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何可以物為事乎！⁹⁶

前面已述王駘既能內通修己，觀照持守道諦的宗本，許多人都親近向他學習。而能維持道行之初衷本懷的，也必有徵驗可尋。譬如一位武士英豪，在名譽、名位心的驅使之下，都能無懼生死、勇闖九軍，更何況是遊心周遍天地萬物，將身首四肢當作寄寓之客舍逆旅，視耳目等聲色感官為幻化跡象，生機活現未喪失本真的道人！王夫子正是行道體道而即將超離凡塵的典型，眾人受其默然流露的道風影響，自然而然的慕道隨行，其應緣逢會，本不曾有刻意聚徒傳授之意！

莊子藉著推演默化無言之道於顯教的大本營魯國，以王駘自然流露的道風與道行，諷喻儒門過於強調使命感或過於刻意的言教，過於在意作為反而可能執著迷妄而有所失真。然而，這種忘形骸而觀照性命本真的內攝工夫，莊子推出儒門聖主親自演述，藉著循外以葆中的精神內蘊來體現道諦，此內德之實踐，並非「道德」之德的德性義，而是道行之工夫義，亦即行道、體道之得。以此觀察，儒、道之間本無衝突，亦不對立，且有心行工夫之相應互補契機。

六、因時應物之遊世工夫

莊子在闡述道行的工夫次第時，其獨創的遊心觀照原本就對於宇宙與人世的時空背景有著精微而放豁的描述，無論是時、世或俗等，大底從時間開照空間，以人為主體來應化萬物，〈外物〉篇云：

⁹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 193-196。成《疏》：徵，成也，信也。天子六軍，諸侯三軍，故九軍也。或有一人，稟氣勇武，保守善始之心，信成令終之節，內懷不懼之志，外顯勇猛之姿。既而直入九軍，以求名位，尚能伏心要譽，忘死忘生。何況王駘！綱維二儀曰官天地，苞藏宇宙曰府萬物。夫勇士入軍，直要名位，猶能不顧身命，忘於生死。而況官府兩儀，混同萬物，視死如生，不亦宜乎！寓，寄也。六骸，謂身首四肢也。王駘體一身非實，達萬有皆真，故能混塵穢於俗中，寄精神於形內，直置暫遇而已，豈係之耶！象，似也。和光同塵，似用耳目，非須也。一知，智也。所知，境也。能知之智照所如之境，境智冥會，能（無）所〔無〕差，故知與不知，通而為一。難復迹物理化，而心未嘗見死者也，豈容有全兀於其間哉！彼王駘者，豈復簡擇良日而登昇玄道？蓋不然乎，直置虛淡忘懷而會之也。至人無心，止水留鑑，而世間虛假之人，由是而從之也。冥真合道，虛假之物自來歸之，彼且何曾以為己務！

莊子曰：「人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧，雖相與為君臣，時也，易世而无以相賤。故曰至人不留行焉。

夫遵古而卑今，學者之流也。且以狝韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼。⁹⁷

首段之工夫修養在表述遊心行道之人，襟懷瀟灑磊落，去來自如、翛然往返，雖遊於塵世而無羈旅之困境。陷入根塵交織之世網者，煩惱與悲苦糾纏，雖想解脫出離，卻找不著繫結，更無所遊。如若浪迹遊蕩而逐物之意向，或是斷然遺世而獨立之行徑；這些都不是大智厚德者的行道妙用！不適遊而隨流遊世之人，或恐逐物失照而淪落迷津、遭遇顛覆，渾噩迷昧終生而不復返，此顯然背離於至道。雖一時之因緣際會而為君臣，時與世變化之後，便不再有尊貴、卑賤之分別。所以說，至人行道於世，能勘破根塵網羅，不執迷留戀其行迹。⁹⁸

王煜先生解析「相與為君臣」之時與世轉變的相互關係認為「君時舜作臣，此乃時勢所成的暫時狀態，時世轉變時，堯不能輕視舜、舜不能小看禹。堯舜等聖王亦不能執著黏滯留駐於暫時的君臣關係，不留行即免滯迹而與化俱行」。⁹⁹

吾人已知述莊派之後學所演述的莊子道大致忠實貼切於莊子原義；依此段文義觀察，莊子確實並無避離人世的主張或態度，不但沒有這樣的想法，而且從生命價值與道行工夫的面向來看，都是持守不即不離於人世的中道義，說若即若離當然也是，當中的關鍵是道行工夫的把握，也就是遊心觀照的智慧是否俱足？流盪逐物之世間價值與遺世獨立之絕離塵俗，若從平靜的中流之中道立場觀之，儼然就是生命同流而價值與性格截然不同的兩種風光；一類為隨波逐流，過度的追求人世的名聞利養乃至情慾，另一類為道德與形象的潔癖者，惟恐稍有閃神失照，將捲入汙濁惡世，因而抉擇離世獨行。但真正的人間道行者，清楚的觀照到塵世如幻似夢，雖然行道於世俗人間，卻可似即若離的隨適而不攀緣。

吾人閱讀莊子生涯之遊世傳略，可瞭然明白其來去自如的不留行迹，既曾在郊野的漆園擔任管理的工作，也能裁切藺草編織草鞋來交易營生，就世俗人間的生活世界來看，可說是順應而務實，並無遺世獨立不食人間煙火的清高處境；本篇的述莊後學當然是深切明瞭宗師莊子的，遊世的工夫重點當然就在於是否流蕩逐物？亦即以展現事功追求名位為志向的普世價值。戰國是士人追逐事功、名位、利祿相當激烈的時代，後世的現實或唯物主義者對於莊子的負面批評當在於此，因為莊子終其生涯並未攀緣追求名位厚祿或是成就偉烈事功。

⁹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 936-939。

⁹⁸ 清·林雲銘注云：「遊，即下面同遊於世之遊；言人有能遊者，自然胸次洒然，一塵不掛。若不能遊之人，未免根塵太重，即欲離世而立於獨，而此心亦不能自勝也。流遁決絕是欲離世而立於獨，總非至知厚德之任，乃不能遊之人。果於為此，全不反顧，欲與世人相為君臣，不過一時而已；至事久論定，其不當於道一也。故至人雖行於世，而不留其迹也。參見：林雲銘，《莊子因》（臺北：廣文書局，1968年），頁 49。

⁹⁹ 參見：王煜，《老莊思想論集》（臺北：聯經出版事業公司，1979年），頁 106。

吾人可從莊子同時代而約略前後的田駢與荀子略作觀察，田駢是齊國稷下道家不必當官做事，只要著述論議就享有大夫層級的優厚俸祿，然而田駢後來仍不免遭人讒謗而奔逃亡命。¹⁰⁰ 荀子的地位更崇隆，不但三為祭酒，也是享有列大夫優厚待遇，在當時是最資深的稷下先生；然而，像荀子那樣絕頂聰明的遊學之士，也無法避過齊人的讒言而奔逃楚國，雖然春申君接納並優遇之，然而春申君一死，待遇便隨即有了變化。¹⁰¹ 莊子及其後學當是透解人世的糾結紛擾所抉發闡明的似即若離而又不即不離的遊心工夫。

其次，懷古時古風而鄙薄今世之觀感，歷來各家大抵如是，人之常情，而不盡然對古時古風有真正的瞭解，此曾於前章引顧頡剛先生之文推論過，即連莊子本人身處上古時候的戰國，亦不免有追懷遠古之世的聯想；然而，莊子所寄寓遠古者為自然純樸之世風。¹⁰² 遊世的工夫重點當在於「唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼」。觀照之工夫若有所偏頗，便很容易流落兩端，不是隨波逐物而蕩心失性，便是僻絕於世，似一灘死水一棵枯樹般死氣沉沉。唯有體道至人，其遊世之態度順應隨適、和光同塵，然亦不攀緣不受惑，當然也不失卻道貌本真。陳壽昌《南華真經正義》輯注云：「彼教固不徇而學之，然亦承其意而不顯分彼此，蓋既非留戀世緣，亦不鄙薄世習，所以隨處逍遙，得大自在也。」¹⁰³

¹⁰⁰ 參見：陳榮捷《中國哲學論集》（臺北：中研院中國文哲所，1994年），頁234。

¹⁰¹ 《史記·孟子荀卿列傳》記云：荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。騶衍之術迂大而閎辯；爽也文具難施；淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。」田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。參見：楊家駱《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁2348。

¹⁰² 王煜先生解讀「尊古而卑今，學者之流也」認為：（外物）老子說「為學日益，為道日損」（四十八章），道家所謂「學者」常採劣義，指累積經驗知識的「為學者」，映照著減省非理性欲望衝動的「修道者」。「學者」必須學習古人所累積的知識經驗，故易崇古賤今（現代科學家則易貴今賤古）。真人憑藉自身的真我以興發他人的真我，雙方似有教與學的關係而實無。王煜，《老莊思想論集》，頁106。

¹⁰³ 參見：清·陳壽昌（輯）注，《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977年），頁457。

第四章變遷情境之生命智慧與應世實踐

從前面的參典引章之觀察演述，吾人已知莊子的遊心之道不同於孔、孟、荀等之遊學理念，儒門的遊學有宣揚淑世理想的意向，更有尋伺機會藉由政治的運作以實踐理念的強烈企圖，到處都透露著改造世道風氣的積極作為。此或許〈人間世〉主要以儒門人物為對話角色之緣由，且一般學者每將〈人間世〉視為莊子之處世態度，甚至說是處世哲學；而另觀解〈應帝王〉為莊子之政治哲學。實則，莊書莊子之道心與道行不但與儒門諸子標榜的大道之行有所不同，也與春秋之墨子及其他戰國諸子之思行截然不同。不同之處當在於莊子之道行從心靈活動之精神主體下工夫而對應於外境與外務，這種內攝的道行工夫與道諦境界不是世間習於外觀外顯的世用價值所可領會或體悟！莊子道之道行層次，就遊心之行來說，當是主體生命的隨心所適，觀照無遮；這般放豁自在的境界，是以心印心，自內而證。而行道人間，又不免於客塵羈旅的逢會中，相應出客體之實存與實在；以故，人間道之另一嚴肅課題為應世之用。

莊子之應世妙用和遊心工夫一樣從容自在，隨拈隨放，無得亦無失；然而，歷來受到的非難評議卻不少，自哲學、史學大家到唯物立場者，非議的矛頭無不指向莊子的世用價值與作為。本文認同莊子為不曾避離於生活世界的人間道家，從主體生命之遊心明覺，到客觀世界之應世道用，主客之交會可以應而隨用，可以應而不用，有用無用，運用之妙，發自於智慧之觀照。本章擬從人世瀟灑磊落而不必然隨俗的視角來串接前面表述的遊心工夫，進而探討莊子從治心入手以安立天下之應世哲學。

第一節世無不亂之心知障蔽與情識迷離

史學家錢穆先生欣賞莊子的智慧與才華，認為莊子真是一位曠代的大哲人，同時也是一位絕世的大文豪。¹另一方面卻指稱《莊子》是衰世之書，列敘治莊著稱之年代魏晉、南宋、晚明、清末等皆為衰世，《莊子纂箋》序云：「莊子，衰世之書也。故治莊而著者，亦莫不在衰世。魏晉之阮籍、向、郭，晚明之焦弱侯、方藥地，乃及船山父子皆是」。²此吾人思索者，不在於李唐之注莊大家西華法師成玄英是活躍於貞觀盛世之時；而在於，從錢氏所描述之衰世聯想到治世與亂世，興衰治亂之際，實則皆為盛衰無常之變蕩歷程。即以莊子所處之戰國時代觀察，雖因國際版圖併裂征伐頻仍而讓普羅庶民身陷動亂之危殆苦厄，卻也出現最多人道關懷之思想家和學說，以文化視角觀之，反為學術思想之黃金時代，其關鍵因子乃在人心，治世之前提在於治心，心治而生命安頓，心行開豁坦蕩自然而

¹ 錢穆，《莊老通辨》（臺北：東大，1991年），頁7。

² 錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大，1993年），序頁7

然可由己而眾蔚為虛寂靜篤之應世道風而安立天下。

一、人世有為與大用之反思

(一) 遊心之適己與不仕之快志

第二章曾引《史記·老莊申韓列傳》略探莊子生平，其中兩處莊子提及莊子仕宦機遇之情況；首先為司馬遷評敘「其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之」。隨後又記載：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祀之犧牛乎？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。我寧遊戲污瀆中自快，無為有國所羈。終身不仕，以快吾意焉！」

這是太史公記述莊子之仕宦機遇很值得觀察的部分，先是太史公認為莊子之言說太過灑脫高妙，王公大人不識其才具賢能或是以為其不務現實，而未能未敢重用他。隨即，太史公在末段用了頗長的文字載述莊子拒絕楚威王卿相尊位與千金重利之邀聘；歷來有些學者懷疑甚至否定後面這段邀聘任相之事，然以太史公下筆態度之嚴謹，應該不至於在短短二百餘字的莊子紀錄中，用了近半的篇幅書寫楚威王遣使聘相之事，雖然太史公之記載與〈秋水〉之內容略異，³而戰國時代之大、小各國經常更換相國，且是跨國際之事實觀察，楚王遣使聘莊任相之事未必不可能，何況莊子之知交論敵惠施也出任強權魏國之首相。

楚威王（楚威王元年為周顯王三十年，西元前 339 年）在位十一年，⁴約當莊子三、四十歲之時，太史公評述王公大人不能器之，當不單指宋國，可能包括中原乃至周遭的一些大、小國；而楚國特別，因為莊子之學思性格與楚地風尚相涉頗深，楚王遣使聘相之事是有很高的可信度。

觀察之重點還要回到莊子的應世作為與態度，從太史公之記載與評述可見，漆園吏是遠離於廟堂的農園管理工作，不算是可以有一番大作為的出仕；其次，以太史公觀察人物的經驗，透過閱讀莊子的著作，也認為以莊子的學思性格，很難獲得王公大人的器重，因為政治生態所重視的是大魄力、大有為與大作用的現實開展。然而，曲高未必就沒有應和欣賞者，當然，莊子終究沒有接受邀聘進入宮廷，或許在他的血脈性格上以為，每天穿戴厚重的官袍處理瑣碎的政事，是羈絆繁累而不自由的，身心皆然；而不自由的精神負累超過名聞利養的豐厚。

³ 《莊子·秋水》云：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。」參見：郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁 603-604。

⁴ 參閱：柏楊《中國歷史年表》上冊（臺北：星光出版社，1977年），頁 357。

（二）無君政體與明王之治

前面舉太史公之莊子傳探討莊子之生涯，有王公大人莫測其精神境界之玄遠，不把握其於現實之政治社會環境能發揮多少作為而未向其招攬；而遠道來邀聘者，卻未獲莊子之首肯，楚國是戰國七雄中領土面積最遼闊的南方大國，莊子毫不考慮的拒絕應聘進入大國層峰的政治中心，其嚮往自由的程度是否已到忘世忘國而當然也就無須君王統治的必要？錢穆先生認為其「明王之治」即是這種理想。他說：

莊子理想中之理想政治，所謂明王之治者，即為其能與天同道，與天合德。一切物皆各原於天，但天不自居功，故萬物皆曰我自然。惟其皆曰我自然，故各自恃而勿恃天。雖有天之道，而莫舉天之名，故使萬物皆自喜。明王之治，亦正要使民自恃，使民自喜，而皆曰我自然。如此，則在其心中，更不知有一君臨我者之存在。此君臨人群之明王，則儼然如天之臨，雖有若無，成為一虛體。虛體不為一切物所測，亦不為一切物所知。此乃莊周理想人群之大自在與大自由，亦可謂是莊周政治思想中一番主要之大理論，亦竟可謂之是一番無君無政府之理論也。⁵

在錢先生的詮釋中，莊子的明王之治傾向於天道，明王僅能視為虛體，不用說無為而治，就連無為也不為。明王之治既無治可觀，且也不可說不可測；直接說就是不必有政治組織，也不需統治中心，當然更用不著治術。錢氏認為這是莊子應世哲學中，理想政治中的最佳情境，在這無君王亦無政府的理想情境中，人人可得大自由與大自在。錢氏對於莊子的治道與治術單刀直入地說：

故莊周在政治上，實際是絕無辦法者。而莊周之意，亦不必要辦法。⁶

前面探討莊子曾任職宋國蒙澤的漆園管理工作，會留下僅有的職業紀錄，可推想漆園吏的資歷不至於太短。漆器在戰國時期已是重要的經濟產品，其最主要的原料來源是漆樹採取的漆，當知漆園的管理工作是實業，不是隨便打混的。從實業管理推想到政治管理，若說莊子對政治全然沒辦法，可能也未必，重點或許在於為與不為的洞見。再說漆園的產品產值管理，從戰國到秦統一天下，漆園的漆原料管理逐漸走向分級制度，《秦紀》記載產品優劣的賞罰，可說很有管控的辦法；大秦帝國的政治手段、統治辦法更多；然而，秦帝國從统一到滅亡卻僅短短十五年，可能比漆園漆樹的年歲還短。

（三）出世無用與達觀守舊之省思

胡適先生解讀〈齊物論〉「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可」四句認為莊子之達觀偏於消極無用而且是極端的守舊主義者。他說：

⁵ 錢穆，《莊老通辨》（臺北：東大，1991年），頁121。

⁶ 錢穆，《莊老通辨》（臺北：東大，1991年），頁128。

無論什麼都有存在的道理，既然如此，世上種種的區別，縱橫、善惡、美醜、分合、成毀，……都是無用的區別了。既然一切區別都歸無用，又何必改良呢？又何必維新革命呢？莊子因為能「達觀」一切，所以不反對固有社會；所以要「不譴是非，以與世俗處」。⁷

胡先生將莊子之達觀與無用直截了當的連結，並且再引〈齊物論〉「天下莫大於秋毫之末，而太山為小。莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。」及〈大宗師〉「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」認為這種極端「不譴是非」的達觀主義，即是極端的守舊主義。胡氏又說：

若依莊子的話把一切是非同異的區別都看破了，說太山不算大，秋毫之末不算小；堯未必是，桀未必非：這種思想、見地固是「高超」，其實可使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步、永遠沒有革新改良的希望，莊子是知道進化的道理，但他不幸把進化看作天道的自然，以為人力全無助進的效能，因此他雖說天道進化，卻實在是守舊黨的祖師。他的學說實在是社會進步和學術進步的大阻力。⁸

胡先生評述莊子學說顯然也從外王之事功來觀察；然而，不只從政治、社會現實面否定莊子思想之「治世」可能，連帶也認定莊子學說是學術進步的大阻力。說治世或用世之現實影響或可多面評議，若說也連帶阻礙學術進步，在戰國當世（西元前 403~221 年）的近二百年間，諸子的學思就已經很自由而開展出璀璨的學術思想黃金時期，若謂學術之進步會有阻力，通常指學思受到政治力之箝制；胡氏之時代，君臨天下之帝制已經崩解，先生反倒以為思想家個人可能影響整體學術風氣；一方面認為莊子之學說不怎麼高明，卻又惟恐其對於學術有負面效應！

莊子於首二篇〈逍遙遊〉、〈齊物論〉已明白揭示心靈思維之自由平等，胡氏既認為莊子之哲學為不折不扣之出世主義，⁹自來淡泊處世者大抵更重視精神層面之修持，無論遭逢何等世代，即便不閃逃退避，治世、用世之前，當先治心，而莊子之應世風格，為即（遊）心即（世）道之應世智慧。胡適先生所未觀察者或為莊子以心應世之心行道用面。否則，千載以來，何以莊子思想不僅跨涉文、哲兩棲，若藝術也歸屬一大門，則莊子學說之風靡流行已為三棲，倒也不曾聽聞莊子之道行作用蘊藏多少毒素，可雜染學術或麻醉普羅大眾。

（四）隨世任運之處世態度

⁷ 胡適，《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1981年），頁 295。

⁸ 胡適，《中國哲學史大綱》，頁 301。

⁹ 胡適先生說：莊子的哲學，總而言之，只是一個出世主義。因為他雖然與世人往來，卻不問世上的是非、善惡、得失、禍福、生死、喜怒、貧富，……一切只是達觀，一切只要「正而代之」，只要「依乎天理，因其固然」。他雖在在世，卻和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出世俗之上，要超出「形骸之外」。這便是出世主義。參見：氏著《中國哲學史大綱》，頁 299。

不同於胡氏之解讀莊子為出世守舊，蔣錫昌先生認為莊子之應世哲學為「隨世」，他說：

隨世者，乃個人對於一切世事毫無成見，毫無主張；既不贊成，又不反對；只是隨隨便便，得過且過之謂也。老子四章，『和其光，同其塵。』其處世態度蓋與此同。……其實莊子既非出世，亦非入世，只是隨世而已。〈人間世〉，『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。』此乃莊子隨世主義之祕訣也。莊子用此主義解決處世之問題。¹⁰

莊子之應世哲學確然難以入世或出世區別之，雖則多數學者以用世價值觀察其傾向於出世，甚至說是避世。若如蔣先生所詮解莊子為隨世之處世態度，而其所謂之隨世為隨隨便便，得過且過；實則，蔣先生所引述〈人間世〉之公案為莊子藉魯國賢人顏闔應衛靈公之聘前往教導太子蒯聵，蒯聵性情兇殘，是以顏闔就任太子老師前，憂慮的先請益於衛國賢大夫蘧伯玉如何教化兇殘太子之事。蘧伯玉授之虛而隨順之方；宣穎注云：「一切姑順其意至於達我意處則渾然而人疵並可尋。順字不是阿附詭隨，看他話中，初則就不欲入，既則達於吾疵，全是用人，不是為人用」¹¹。隨順雖也可說是隨世，此為莊子藉引演述與難處之人相處之道，是否可以據此認為莊子隨順世俗之處世態度等同於隨隨便便，得過且過？依筆者之觀察，隨順世俗僅是莊子生逢亂世情境之應世智慧，其淡泊無為之生活模式是瞭然清楚的與王侯貴族保持相應而未必相交涉之距離。蔣氏詮釋莊子之隨世只是隨隨便便，得過且過，難免被誤解為隨波逐流，趨附世俗，此並非莊子之生命本懷。莊子之應世智慧與外王實踐將在後面繼續探討之。

（五）主客交涉轉化之境界與實存

莊子應世哲學另一關注的面向為主客情境之交涉情況，相對於生命主體的心靈活動之不易揣摩把捉，歷來諸多學者研讀莊書之際，總要將眼目掃描投射到現實生活世界的客場實體面。前面提及楚威王曾遣使邀聘莊子，而莊書〈人間世〉有相當的篇幅是莊子剖析並提點外交使者或自願前往異國外境者所當注意之應對智慧與相處態度，或許莊子只是扮演明師顧問之幕後角色，同時推出孔子代言，而不是親自出場；以故，一般對莊子遊道或應世之境界與實存現象仍不免擺盪疑惑，是為主觀之虛擬意境？或是客觀之實體實境？牟宗三先生之「主觀境界」說，是一大注目焦點，他說：

莊子以其芒忽恣縱之辯證的描寫，辯證的融化，將老子分解的系統化而為一大詭辭，將其道之客觀性、實體性，從天地萬物之背後翻上來浮在境界

¹⁰ 蔣錫昌，《莊子哲學》（上海：上海書店，1992年），頁30。

¹¹ 清·宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977年），頁47。

上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除，依是，道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。…「自然」是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上。¹²

牟先生既主張莊子之哲學概從主觀境界上表詮，若連應世之實踐也只能將道的客觀性、實體性「從天地萬物之背後翻上來浮在境界上化除」，而全然不涉現實世界之實體與實境，則如此高妙之境界委實不易融通領會。牟先生甚至認為：

如果老子的「道」不是像西方「哲學與宗教一樣，是透過分解而客觀地肯定之創生實體，而是通過主觀致虛守靜之修證所開顯的沖虛境界，則老子章句中對「道」所賦予的客觀性、實體性，當只不過是一種「姿態」而已。

¹³

在牟先生的詮釋中，老子道之客觀性、實體性僅是一種姿態，則莊子道亦然；也就是說，牟氏認為莊子應世之道所相涉之客體實境，也只是描述描述、擺擺姿態，一切都要收攝到精神層面的主觀境界來運作，而這種心靈活動未必有真正相涉的實體事務。

然而，莊子費了相當的內外功夫（莊書之篇幅長，削竹書簡，勞神勞形）來著書立說，必有其強烈的人道關懷。「道」與「道行」之詮釋除了道相之外，主要從體、用兩面之即心（修心治心）即道（應世化物）入手；¹⁴陳師德和剖析主觀境界之體用與客觀實有之應世大用並無隔閡疏離，他說：

「境界上之體用」則完全就人之主觀心境及其修養應世而立言。依「老/莊」之義，當人通過生命之修證鍛鍊，滌除淨化氣質中的渣滓之後，必顯一無私偏、無欲無執的虛靈道心，以之應世，必理事無礙、物我自在。人之行走人間若能隨時隨地理事無礙、物我自在，就是真生命起大用，相對於此活動之大用，則虛靈道心當然就是存在之主體。此虛靈道心因為它是靈活的，故即能生發其用，但它又是虛，虛是遮詮，無定執謂之虛，所以它不是內容特性的體用，也不是存在上的體用，而是形式特性或境界上的

¹² 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁178。

¹³ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁162。

¹⁴ 陳師德和指出：「體用」是魏晉時代討論學術時的重要話題和課題。體用最常和「道」概念相關聯，大家都習慣說道是有體有用的，甚至會把體用就當做道。道從存有論的觀點說就是最高的存有或實體，然此存有之體並非寂滅沉靜而是妙運靈動者，從其妙運靈動言就是活動、就是道之用。體用都是就著同樣的一個道說的，而道是不可分割的整一，所以體用原本也是一如的，它們在言說上容有不同，究其實都是指萬有存在之根據或生化之根源。然此體用一如之基構或模式只是通義，諸子百家間在規定道的時候固然可以共此基調，但在實質的內容上卻是各有千秋，牟先生就依儒家道家為例，對彼此不同的體用做出1.形式特性之體用與內容特性之體用2.存在上之體用與境界上之體用3.實現之體用與與寂照之體用4.第一序之體用與第二序之體用四種。參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年）頁4-9。

誠如陳師所詮解，虛靈道心既為道行者生命存在之主體，則此虛靈道心必能應世任運，靈活隨用，與世俗客塵相融相涉並不衝突。如此，亦能超然於所謂出世之消極與入世積極等表象，此為從主觀境界所抉發之即體即用之應世進路。此外，袁保新先生對於主觀境界的內在實踐所通涉的客體世界也有同樣諦當的解析，袁先生指出：

所謂「境界形態的形上學」是由實踐所開顯的一種對價值世界的觀照（說明），它雖然依實踐路數的不同或修養程度有所變化，但如果精神價值的最後歸趣是定在自由自在的話，則價值世界總歸是一，並且這個世界中的事物也必須是絕對真實的「事物之在其自己」。因此，當主觀的實踐使吾人心靈澈底的自由自在之時，萬物也以其本來面目呈現，這時主觀心境與客觀世界渾然交融，一體而化。¹⁶

透過袁先生及德和老師之精闢解析，吾人概可明白莊子遊心之道與應世之用是即心即用，主客相攝相融而不悖之道行真諦。政揚先生更清晰的闡明，內聖修養並非遺世獨立，而外王思想也不是單指政治哲學；一般都以為外王應世必當用世而直涉政治乃至直接進入政壇，實則外王實踐為安立天下的淑世哲學；陳政揚先生觀察「內聖外王」的時代背景，更直截而明白的說：

「內聖外王」一詞語出《莊子·天下》，本意在於藉此標準臧否各家學說之得失；不過，後來為儒家學者所援用，作為修己安人的理想工夫與境界。儘管「內聖外王」一詞早已成為儒、道共通的理想；但是，有系統的討論「內聖」與「外王」的關係，卻是當代哲學所提出反省的問題。一方面，這是由於時空因素的轉變，隨著滿清帝制的結束，儒、道以安立天下為關懷的「外王」思想，不再需要或能夠依附在君王體制下才得以充分實踐；因此，「外王」思想褪下了為帝王事業服務的假象。¹⁷

吾人瀏覽歷史，戰國當世那些積極進行併裂征伐殺戮的王、侯、將、相等，其版圖及影響力如今安在？而淡泊不仕的莊子，其剖析並安立天下心的淑世關懷隨著典籍卷帙流傳千載，影響至今。與莊子同時期的孟子雖在齊國獲聘為客卿的優厚待遇，出門車從十數輛，然而其政治思想亦不怎麼得到齊王的重視，其積極遊走各國宣揚政治理想，卻也大抵僅遇著袖珍小邦滕國君王一位知音；可見淑世關懷並不在於一時，孟、莊之淑世理想都通過歲月的考驗而流傳影響至今。

¹⁵ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁7。

¹⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁51。

¹⁷ 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁283。

二、心知之迷障與禍患

莊書內篇演述之道諦與道行屢屢從心下手，道人雖可藉由心之觀照修行而成就道諦，而世俗之人卻也可能被心知與情識所蒙昧而陷於危困情境；影響所及，一國之君可能起心貪婪而作亂人世，危害國際社群；凡夫俗女也每每無法突破心知之迷昧，而淪為傷人或害己，陷生命於憂悲惱苦之困頓情境。〈養生主〉開篇破題之「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣」。¹⁸即在揭示心知可能衍生之迷執及禍患。

（一）心知漫衍之負向心行

前面已探討莊子正面意涵之心靈活動為遊心，遊心之修行運作有「心齋」、「洒心」、「解心」等，而心知所漫衍伴隨之負向心態為何？唐君毅先生解析心之正面昇華與負向墮落時指出：

所謂任順吾人所自然發出之耳目五官之欲，恆歸於放縱，其中實亦有一不自其中實亦有一不自然者、或非自然者，夾雜乎其中。此不自然或非自然者，即原於莊子所謂可與性相違之心知。緣此心知，而有莊子所貶之「故智」、「機心」、「賊心」、「心厲」；……而主「外於心知」謂「師心者不足以及化」之論。當知莊子所謂心知，非孟子之所謂心知，而別為一種心知。孟子所謂心知，乃德性之心知，道德上之是非非之心知。莊子所視為可與性相違之心知，則初為一認識上向外尋求逐取，而思慮預謀之心知。在此心知中，人知此可致彼，是為故智；欲利用此為手段，以得彼，為機心。故莊子以用機械取水，為機事而引起機心者。至於人之順過去之所習，期必未來如今日之所料，是為成心。人生之無窮禍患之原，則正在此種種故智、機心、成心，與人之自然生命之情相結合；乃有其種種非自然而不自然之情識意念之火馳而不反，以成心厲、賊心，而導致人之靈台之心於死亡，人乃失其自然之性命之情矣。¹⁹

唐先生已然將心知之來龍去脈及其起心動念之因緣剖析明瞭，心之所以成為心知乃是人心過度向外攀緣追逐的負面效應，這類的副作用可能導致心靈之汙染，而成為待人處世接物之障礙，亦將造成形神之負累。換言之，心知是奔馳的、造作的，負向於道心道行之純然本真。

（二）靈明昇華之正向心行

莊子所言之心極為細膩多面，其思維之動機與亂世情境之人心紛擾有著絕大的關涉，是以莊子多面向多層次的談心，當在於關切芸芸群眾心靈桎梏之解除；以是之故，唐君毅先生認為：

¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 115。

¹⁹ 參見：唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：台灣學生書局，1968 年），頁 40-41。

至於循莊子言心言知言道之思想之發展，其必歸於政治上之尚放任無為，亦勢所必至。蓋莊子之問題，不自人民之具體之飲食男女之問題著眼，亦原不亟亟於治天下。其視天下之亂，正在人之爭欲治天下，而各以其所謂仁義是非，黥剗天下人之心，乃使人各失其性命之情。在莊子之時代，人以其私欲，與其言仁義是非之心，相夾雜而俱行；亦蓋實有愈言仁義，而愈陷於不仁不義，愈言是非，而是非愈淆亂者。²⁰

觀察戰國之動亂紛爭，確然是不問仁義是非，誠如唐先生之所解析，或許即為莊子無心於仕途之緣故，七大強權大國莫不如此，小邦弱國更無可如何！莊子深知大環境之動蕩情境難以一己之力改變之，削簡運筆從剖心治心下手，當為其淑世本懷。前面探討過莊子解剖透視的負向之心行，唐先生分析「人生之無窮禍患之原，則正在此種種故智、機心、成心，與人之自然生命之情相結合；乃有其種種非自然而不自然之情識意念之火馳而不反，以成心厲、賊心，而導致人之靈台之心於死亡，人乃失其自然之性命之情」。顯然，唐先生觀察世間的凡夫俗女在生活世界所面對的心情之糾葛拉扯中，純然本真之靈台心一旦臨境失照，被心厲、賊心、故智、機心、成心等所迷惑所染汙所撼動而消失喪滅，人亦將失卻其本來真面目。道行之心當然在於生命智慧之開發提升，相對於世俗之負向心行，唐先生另提點正向修行觀照之心，他說：

其所尚，則為由以「虛」為心齋（〈人間世〉），由「剗心」（〈天地〉）、「洒心」（〈山木〉）、「解心之謬」（庚桑楚）、「解心釋神」（〈在宥〉）、「心……靜……心……定」（〈天道〉）、「無聽之以心」（〈人間世〉）、「……齋戒疏淪而心，澡雪而而精神无心而不可與謀……」（〈知北遊〉）、「心清……心无所知（〈在宥〉）等「自事其心」（〈人間世〉）工夫，而得之「虛室生白」之心（〈人間世〉）或常心或靈府，（〈德充符〉）靈臺、（〈達生〉、〈庚桑楚〉）之心也。……心之觀念之分為二，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。

21

首章緒論曾論述戰國時期各家之道諦關注已經轉化流行而聚焦於心；莊子剖心分析演述更為多面向，前面探討的負向心行小則導致人、我之沉淪墮落，大則禍害人間世界。而生命正向提昇之關鍵當在靈明覺心所照應之道行實踐。

三、情識之妄別與割裂

人世之動亂紛擾大抵起於情識迷妄所浮現之分別心，不當之分別心引發人我

²⁰ 參見：唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：台灣學生書局，1968年），頁130。

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：台灣學生書局，1968年），頁121。

之對立，互相傷害，永無休止。

(一) 涉世之情迷與識亂

人世之情境動變交涉頻仍，人我之是非、得失、勝敗也隨之紛擾難安，〈齊物論〉演述的最細膩，篇云：

大知閑閑，小知間間；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，縵者窳者密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺如秋冬，以言其日消也。其溺之所為之，不可使復之也。……喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態。樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。……若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？……其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。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？而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心，而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！²²

莊子這段精細的剖析人與人應世交涉間的勾心鬥角，心計多端；人也因患得患失而情識恍惚，輕則心懷恐懼而惴惴不安，重則失神喪志。又描述口才便給者，發言尖銳，像引箭待機，尋隙挑起是非。爭勝競逐的成見若充斥於胸次；則失卻本真之情，彷彿如秋冬之氣，蕭瑟肅殺，迴盪交響，似無止息。心神勞役奔逐，形魂衰微，生涯渾然迷茫而莫知所歸。莊子描述虛妄顛倒之情識彷彿似辯論家惠施的名言，說今天才啟程前往越國，而昔日已經到達了。〈齊物論〉這段可以說是人的生涯遊心應世的臨境勘驗與考功。勘驗的重點當然就在於心之真妄，而主宰真常之心的主角是真宰與真君，葉海煙先生指出：

心或真或妄，或為主或為奴。莊子從師心自是之成心著手，釐清真妄的判準乃在吾心能否符應超是超非的心體——真宰真君，亦即在於吾心能否知道入道而行道。眾人所以役役，因眾人之心常在妄中；而聖人所以愚菟，因聖人之心不自是其是，其認知作用已然回返認知之本源，其心常符真實之理，是理在心中，也是心在理中。²³

唯有真宰之常心隨處觀照，吾人方可應世無礙；也唯有真君靈明常覺，吾人

²² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 51-56。

²³ 參見：葉海煙，《老莊哲學新論》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 108。

方可任運逍遙，隨處作主。此處亦可連貫前面所探討的遊心本非無主漫遊，而是以真君為主體之隨應普照、不昧不妄之靈明道行。

(二) 識亂情迷所衍生之分別與對立

莊子剖析世人之情識臨境迷昧割離乃是精神通不過考驗，葉海煙先生分析〈齊物論〉「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」！莊子意在撻伐識見之亂所衍生的人間對立，「認為它是此一人類精神之癌的病根。主客對立聯合彼我對立，乃在心與形的呼應之下，釀致認知的謬誤，而其中最嚴重的問題過於人人師心自用而不自覺」²⁴。且因為「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎」？於是「出現了是非對立以至於是非糾纏不清的不治之症」²⁵。最後說「未成乎心，而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉」！是「自我中心主義肆虐的結果」²⁶。

上面之情識剖析在於探討其作用於現實之人我世界，所經常衍生之情結糾葛。應世之道當在於時時不悖離靈台真君等正向昇華之心，以此行道人間而處處隨應智慧之觀照。

四、知與識之破解與對治

前面探討心知與情識所造成的人世糾葛與紛爭，此處要繼續觀察，並尋找對治之方及破解之道。〈人間世〉云：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也，知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。²⁷

莊子認為迷戀名位是德行外蕩淪落的原因，世智辨聰則是人我之間紛擾爭鬥的根源；以是之故，莊子直截不客氣的說，名與知是兇器，可能導致沒完沒了的負面作用。

(一) 轉「成心」為「道心」

行道宗師之應世首先下手對治的是世間凡夫俗女後知後覺乃至不知不覺之「成心」，所謂後知後覺或不知不覺，通俗的說當在於「成心」之字眼意涵彷彿不難看，既不邪惡也不醜陋；就連歷來之注莊解莊大家也有將「成心」詮釋為自然正向意涵的，本文雖認同「成心」為道行之負面效應，但成心並非是心靈活動的主體，僅是被以往生活的習性、思維的習慣之時間塵埃所感染遮蒙，可以藉由道行之工夫來淨化並恢復道心之本真面目。陳政揚先生對於轉「成心」為「道心」

²⁴ 葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 129。

²⁵ 葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 129。

²⁶ 葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 129。

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 135。

有諦當且精闢的詮釋，他說：

莊子運用「心」這一概念時具有歧義性；但是，「靈臺心」與「成心」之分，卻並沒有涉及兩重主體的肯定。其理由在於：莊子之言「心」雖有二：一為虛靈明覺的「靈臺心」，一為在形軀中會受形軀影響而有心知成見的「成心」；但是，這並不意味著「靈臺心」與「成心」是兩個本質互異卻同樣能影響人之行動的決策主體。毋寧說，二者皆內在於形軀之中而有「知」的能力，當「心」之知趨向形軀而與感官知覺相互影響，則受制於官能習氣的封限，成為有偏有執的「成心」；相對的，當「心」超拔於形軀心知的桎梏（離形去知）而在不受感官與世界的影響時，則「心」是以無執的真知而呈顯為虛靜以應物之「真心」、「靈臺心」。²⁸

前面已表述，成心只是既往的情識與心知的塵埃在作祟，並非心體之真宰，當然可以透過修行來轉化昇華。故而，陳先生又說：

不論是「靈臺心」或是有所定執的「成心」，作為人之行為的指導者與決策者，都與形軀密不可分。然而，儘管莊子以為形軀乃人之所不能免，但是耳目口鼻之感官欲望卻往往更進一步的使心之知侷限於物的佔有與競逐。……莊子以「怵心」、「勞形」互為生命困頓之根源，卻說：「德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」（〈德充符〉）是形軀官能的限制之外，更強調人可以通過「德」的滋長而超越形軀的限制，……〈德充符〉說：「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。」是藉著孔子之口對於魯國之有德者王貽的描述，能「審乎無假」即是對於道的真實體認，而「守其宗」則是德之滋養與常保，是以有德者能超越死生、形軀以及外物的限制，而圓現生命的高明境界。此時的「心」即超克形軀與心知的有限性，而從「成心」轉化為無執的「道心」。²⁹

前面曾引述〈人間世〉「德蕩乎名，知出乎爭」探討名位與知見之過度積習迷戀可能演變為禍害世間人我之兇器。德行之持守常為世人所疏忽而失卻智慧之觀照，人世之困頓與人我之爭端既然只是時間與習性的塵埃在作祟，則藉由虛寂靜篤之德行實踐，當可體悟道諦而轉成心為道心。

（二）轉「俗」成「真」及轉「識」成「智」之應世智慧

莊子所演述的心知，其隨境流蕩而為情識，情識既然是心知與世俗之遭逢交涉，往往流於心識之臨境變蕩，或粗或細，此起彼落，淪為生涯無所止休的牽扯與困累。前面曾探討唐君毅先生認為情識之解心，佛家剖析的層面頗為廣泛而多

²⁸ 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁 114-115。

²⁹ 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁 115。

端。眾所注目的當在於唐·玄奘和尚自印度引回並開宗立派的「唯識」，「唯識學」的確立是西元四世紀的事。³⁰以下將分幾個層面來探討心識之粗細及其遷變流轉。

1. 即而不離之識

佛學思想家印順法師以大乘唯識學的主流與共義的宏觀視角定義並詮釋心與識之交涉所衍生的「即是識」、「不離識」的所謂「唯識」時指出：「由心造業而感得的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想，稱為『由心所造』的唯識。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，稱為『即心所現』的唯識。而依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用，這些從藏在心識中的種子所生起的，稱為『因心所生』的唯識。雜染的習氣所現起一切的虛妄相是『映心所顯』的唯識。沒有自體的境界是『隨心所變』的唯識」。³¹

吾人對照觀察，法師所列諸心交涉相應的「唯識」，亦有莊子正、負向心之本來清淨與隨境染污雙向義；情識未流蕩前純然本真，逐物迷妄而沉淪墮落，藉由修持行道或可離妄返真。

2. 細心與粗識

印順法師又認為「細心相續」，是唯識學上本識思想的前驅。要理解相續的細心，應先從間斷的粗識說起。法師說：

一切心理的活動，可以分為心與心所二類。心所是依心所起的作用，心是精神的主體。這心，或者叫意，叫識，雖各有不同的意義，但各派都認為是可以通用的。心識覺知作用的生起，需要種種條件，主要的要有感覺機構（六根）作所依，認識對象（六塵）作所緣。因所依、所緣的差別，識就分為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識——六識。³²

法師以為，依一般的自覺經驗，六識是生滅無常的、間斷的；如悶覺、熟睡無夢，都感覺當時沒有心識的活動。然而，有情就有識，心識的活動與生命息息

³⁰ 日本的中國佛學研究者中村元等在其《中國佛教發展史》一書中說：瑜伽佛教是無著（西元310-390年左右），承繼彌勒之說，著「攝大乘論」、「顯揚論」，高揚唯識佛教。再由其弟世親（320-400年左右）著「唯識二十頌」、「同三十頌」；集唯識教理之大成。六世紀時並由菩提流支、勒那摩提傳來中國，形成地論學派的講學。再由真諦傳到華南，形成攝論學派的講學。但其各種論書皆未完全漢譯，並一度發生許多以中國理解方式所做矛盾與異說，事實上這種異說也似乎難以滿足中國人理解佛教的慾望。……而七世紀的玄奘卻靠兩條腿與駱駝、馬蹄，一步一步越過數千里險峻的路途。他之所以冒犯國禁毅然踏上這段乏人問津的旅程，到底是為什麼？……玄奘曾說「誓遊西方，以聞所惑，並取同十七地論，以釋眾疑。」，此後即踏上流沙艱險的旅程。其所云之「十七地論」，即梁代真諦所譯之「瑜伽師地論」百卷中之五卷。而玄奘西行最直接的動機，則為到佛教的發源地去確認此一唯識學的原典。參見：中村元等著·余萬居譯《中國佛教發展史》上冊（臺北：天華，1984年），頁290-291。

³¹ 參見：印順，《唯識學探源》（臺北：正聞山出版社，1970年），頁28-32。

³² 印順，《唯識學探源》，頁48。

相涉，從生理到心理的身心生活；色、聲、香、味、觸之「五塵」，與眼、耳、鼻、舌、身等前「五根」對應而各自分別。就時空兩面向觀察；前「五識」僅能感受接觸緣現在，「意識」不只對應當下，還兼攝過去及未來；空間亦然，不同於前五識之僅能各涉一境，「意識」能總攝一切境。睡夢中，乃至熟睡無夢，僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在，意謂，睡夢中「識」也還在作用。夢寐間的心識運作，南華真人莊子在西元前四世紀就已演述過，〈齊物論〉云：「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為吊詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也」³³。〈齊物論〉又云：「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化」³⁴。〈大宗師〉云：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」³⁵。此處，吾人當瞭解，莊子所言之真人其寢不夢，與法師所謂的熟睡無夢，境界不同；體道真人已經達到言語道斷、心行處滅的虛寂靈明，故其寢不夢，無須分判是否熟不熟睡。法師所謂之熟睡無夢似乎也透露，凡人未必然一覺盡入熟眠狀態，寢寐之歷程通常有熟睡淺眠之起伏變化；所以說，昏迷或熟睡僅是沒有粗顯的心識，微細的意識依然存在，只不過不易發覺而已。吾人以此觀察莊子虛懷遊世之道心與佛家早期印度唯識學派的相續細心。³⁶成玄英《疏》：「夢者，情意妄想也。而真人無情慮，絕思想，故雖寢寐，寂泊而不夢，以至覺悟，常適而無憂也」。³⁷

依莊子遊心之道眼所觀，識之迷妄是可經由道行之虛靈明覺，將迷妄惑亂的粗識逐漸篩檢淘汰。負心之識既經蕩相遣執之淨化，細膩之道心縝密相續，自能頓悟道諦而轉識成智，尋見生命之本來真面目。當代唯識學者唐大圓先生認為：破我執亦別名之曰轉識成智；識之用在分別，智之用亦是分別，但欲辨之，在染與淨。是故識是染分別，智是淨分別。所以云轉識成智者，即不啻說轉染識成淨識。³⁸

王煜先生認為與道家同樣力言消極方面破執體無的佛家，亦有近似遊心无有的玄論，³⁹其轉識成智的詮釋亦有相近之精妙，當中又以《金剛般若波羅密經》之經眼「應無所住而生其心」最為通攝。王先生說：

³³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 104-105。

³⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 112。

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 228。

³⁶ 印順法師認為：不論是大眾部，或是上座分別論著，經部譬喻論者，在初期，都把細心看成意識的細分。經過長時期的思考，才一律明確的提出六識以外別有細心的主張。原來細心說，也有它的困難：凡是識，必有它所依的根，所緣的境。……細心地所依、所緣（根境），也是很難說的。所以初期的細心說，都認為是意識的細分。……細心，是受坐命終者，根身的執持者，縛解的連繫者。印順，《唯識學探源》（臺北：正聞山出版社，1970年），頁 49-50。

³⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 228。

³⁸ 張曼濤主編·唐大圓著，《唯識思想與佛法一般》（臺北：大乘文化出版社，1980年），頁 92。

³⁹ 王煜，《老莊思想論集》（臺北：聯經出版事業公司，1979年），頁 416。

金剛經的精粹，正在鳩摩羅什、留支、真諦三種譯本所謂「應無所住而生其心」，即是笈多所譯「無所住心發生應」、玄奘所譯「無所住應生其心」及義淨所譯「不應住色聲香味觸法，都無所住而生其心。」⁴⁰

釋迦牟尼演述《金剛經》主要在於透過與解空第一的須菩提之對話，來開導弟子們妥為照顧純粹的心靈，勿執著於六識（色、聲、香、味、觸、法）。王氏詮釋說：

觸（sparsa）是接觸（contact），法（dharma），指心靈的事物（mental object）。六識出自六根——眼耳鼻舌身意，大乘義章四云：「六根者對色名眼，乃至第六對法名意，此之六能生六識，故名為根。」前五根是四大即地水火風所成的色法，意根是心法。⁴¹

王氏認為小乘以前念之意識為意根，大乘以八識中之第七末那識為意根；⁴²而在中國，先秦哲學家雖然未曾嚴格分析六根六識，老子《道德經》卻曾精微的分析色、音、味、心馳欲望等。〈第十二章〉說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以，聖人為腹不為目，故去彼取此」。王邦雄先生詮釋這種因造作而失真的官覺與官能指出：「此言人為造作的五色、五音、五味，會讓人失去天生自然的本能官覺。目為之盲，耳為之聾，口為之爽，『爽』，王弼注云：「差失也」，當「失」解，「口爽」是失去本來的味覺。故五色、五音、五味的「五」，不可能指天然本色，天籟真音，與土生原味而言，而是指心知執著與人為造作的假相、幻音與變味而言。」⁴³老子所謂的五音是佛家所謂的前兩識，五味兼指嗅覺之香含蓋第三、四識。心馳而向外馳騁追逐之物當然不僅止於獵物，當泛指財寶、權位乃至美人等意根所引發之慾望。《道德經》第十三章說：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天不」。老子開示人的大患在於有身，即是佛家所謂的身根；第五識身識牽連的得失心態就是寵辱若驚，也是直透意識變蕩的意根。⁴⁴

⁴⁰ 王煜，《老莊思想論集》，頁 418。

⁴¹ 王煜，《老莊思想論集》，頁 418。

⁴² 《大乘義章》共有二本相同書名的著作出現，而作者恰巧也同名號，前者為東晉之廬山慧遠（西元 334-416），著《大乘義章》3 卷；後者為隋朝淨影寺之淨影慧遠（西元 523-592），著《大乘義章》20 卷。王煜先生此處所引之《大乘義章·四》當指後者；淨影慧遠是南北朝末隋初之義學大家，也是地論南道學派的大成者；其精通義學，著述豐富，後世譽為「隋代三大師」，與天台宗之智顛（538-597）暨三論宗之吉藏（549-623）同著稱。見《大正藏》卷 50（臺北：世樺國際印刷公司，1998 年）頁 357 下-361 中，以及頁 489 下-492 中。

⁴³ 參見：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業公司，2010 年），頁 67。

⁴⁴ 王邦雄先生分析說：「人生在世，是得到榮寵，還是承受羞辱，皆由外在決定，所以帶給自身

莊子學派也演述六識因迷執而致方寸惑亂，失卻純然本真。外篇十二〈天地〉云：

百年之木，破為犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。……且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎？則鳩鴉之在於籠也，且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠，搢笏紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，睨睨然在纏繳之中而自以為得，則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣。⁴⁵

莊子學派表述的前二識色、聲與老子及佛家概同；第三官能之識則直列五臭，成《疏》：「五臭，謂羶、薰、香、腥、腐。憊，塞也，謂刻賊不通也。言鼻耽五臭，故壅塞不通而中傷顙額也」。⁴⁶第四識舌根對應之味識相同。趣舍滑心跨涉身、意二根而生觸、法二識；成《疏》：「趣，取也。滑，亂也。順心則取，違情則舍，撓亂其心，使自然之性馳競不息，輕浮躁動，故曰飛揚也」。⁴⁷觸是身軀形骸之取捨，滑心對應佛家所謂的法而表述精神層面的向離。

莊子學派對於道行所交涉之身、意二根對應佛家的觸、法，以修行義來說，皆取宏觀視角，亦即從生活周遭之接觸，到心靈運作的精神領域。《莊子·讓王》云：

道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！凡聖人之動作也，必察其所以之與其所以為。……故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。⁴⁸

的總是驚恐。「貴大患若身，當是「貴身若大患」，為了壓韻，而上下做了調整，「貴身」是高貴自己，「若大患」是等同大患，因為，「貴身」要往天下尋求，希望天下的恩寵集於我身，而天下是天下人的天下，你要的名利權勢，別人也想要，此之謂打天下。打天下即面對天下人的競爭，也就背負了天下人的壓力，而這樣的患累，是永遠不會止息的，所以說是大患。故看似兩句話各自表述，實則牽連在一起，貴身尋求恩寵，而恩寵帶來驚恐，驚恐也就是大患了。參見：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業公司，2010年），頁71。

⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁453。

⁴⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁454。

⁴⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁454。

⁴⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁971。

陸德明《釋文》：「司馬云：土苴，如糞草也。李云：土苴，糟魄也，皆不真物也。一云：土苴，無心之貌」。⁴⁹成《疏》：「夫君子賢人，不以形挫志；攝衛之士，不以利傷生；得道之人，忘心知之術也」。⁵⁰此處莊子後學以治身為道行本務，實際之真宰當然出於心行工夫之智慧觀照。表面看來仿似莊子學派輕蔑治世之事功，故意錯亂入世價值說反話，實則以人間道行之本懷觀察，這樣的次第並無不當，雖然莊子學派以餘緒以糞草為治國治世之氣勢作用；但至少透露學派並未排拒入世之道，也不過度誇張淑世抱負，重點在於應世關懷之歷程，不因昧於心知心識與心術而失卻本真面目，當然也不致於因心思心識之偏差而誤己害人。吾人以此轉識成智之道行與道諦對照佛家《金剛經》「應無所住而生其心」⁵¹之本心。

⁴⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 972-977。

⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 978。

⁵¹ 《大正新脩大藏經》（臺北：世樺印刷國際公司，1998 年），第八卷般若部四·頁 749 下。

第二節 相攝圓融之應世哲學與外王實踐

莊子於〈齊物論〉已精闢的闡明不預設立場，更反對切割、分裂、對立之人道思維與應世哲學觀點，歷來仍受到許多已有自身立場或價值期待者之批判，豎杆插地愈深者，立場愈固著；旗幟愈鮮明者，立論愈激烈。就乘道遊心之面向觀察，不能契入修道之心行工夫與精神境界而想窺探莊子之真面目本來就有難度；以是之故，多數觀注的眼光大抵在於莊子之應世與用世之道行實踐；雖然，應世與用世之事相、事功及事用未必可以直截透視而瞭然分曉。本節希望透過莊子應世哲學來探討其處世態度與外王實踐。

一、應世哲學之時代課題與生命關懷

老子《道德經》第七十三章云：

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，繾然而善謀。天網恢恢，疏而不失。

莊子既為體解《道德經》大要之宗師，其應世之關懷與用世之實踐，無論言或不言，必然是智覺朗現之善應；而此由衷之善應，也是實現於「應而不藏」之普世關照。

王邦雄先生詮釋說：「天道無心無為，且無為的本身就是無不為，不爭、不言、不召與繾然的「無為」，會生發善勝、善應、自來與善謀的「無不為」。天道與世無爭，從不與世間決裂；天沒有說些什麼，而與萬物有存在的感應；不發出任何呼喚，而天下人自然來歸；繾然寬鬆且和緩，而順任自然的安排。此從「不」說「善」，化掉人為的造作，而回歸自然的美好。」⁵²

〈天下〉篇敘述莊周之學思云：

其於本也，弘大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不訖，芒乎昧乎，未之盡者。⁵³

宣穎認為莊子學思之宗本弘大而開豁，精深而縱放。其應化解物之用無窮，其來亦無端始，神不可知，未有能盡其妙者。亦即，上言本、宗之大要，弘大且

⁵² 參見：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，頁 333。

⁵³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1099。

精深；下轉言其應用，神妙難窺；概言莊子哲學體用之兼妙。⁵⁴

莊子應世之道行主要演述於內篇之〈逍遙遊〉、〈人間世〉與〈應帝王〉；其目的在安頓困結悲慮憂勞之人心，亦如〈天下〉篇所描述的，莊子之本懷在於安立天下。然而，為何說安立天下，而非統治天下或統理天下？對此，陳政揚先生提出其觀察及問題之核心，他說：

當代對於莊子哲學的各部分議題都有開拓，尤其是莊子關於人生哲學或生命哲學的部分更是有顯著的成就。但是，對於「內聖外王」的問題，則認為莊子哲學旨在追求逍遙無待的人生，帝王之事原非莊子所重，是以傾向於內聖之學的討論，而較少有關於外王部分的論述。但可以追問的是，若〈天下〉以「內聖外王」作為評判百家之學的標準，是否正意味著莊子之學並不僅止於個人修身成德之工夫境界，更涉及安立亂世的對治之道呢？再者，莊子或許不以「治天下」為己業，但是莊子是否以「天下治」為關懷呢？「內聖外王」首出於對「古之道術」的提問，指出古之聖人莫不以老弱孤寡為意，而澤及百姓；〈應帝王〉雖說天下不可為，卻也不忘提及「順物自然而無容私」正是「天下治」之道，更何況明王之治雖然不恃其功，卻究竟有功於天下；再者，由於外雜篇的涉入使得《莊子》的外王之道不僅限於內篇的「明王之治」，〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉等篇明顯呈現出黃老之治風格，而〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥上〉等篇出現的反治思想，都不再是單以「帝王之功，聖人之餘事」（〈讓王〉）即能一語帶過的；因此，這就使得立基於內聖之德的莊子外王思想有進一步討論的必要。⁵⁵

陳先生觀察之重點當在於「內聖外王」既首出於《莊子·天下》，無論是莊子自述自己之道術學思或其後學所撰，莊子學派所創發「內聖外王」之道行本意在於「藉此標準臧否各家學說之得失；不過，後來為儒家學者所援用，作為修己安人的理想工夫與境界」⁵⁶。〈天下〉篇既以「內聖外王」之道評析各家，又以開派宗師莊子為壓軸人物，可見莊子道並未捨離安頓人心及安立天下之本懷。此為本文所要繼續探討莊子應世外王之課題。

前面已探討宣穎析解〈天下〉篇末莊子之學思道術是從體悟宗本之道諦，進而轉化為應世之道用。生命哲學於世道之應用為何？「應」為道行智慧之觀照義，如明鏡之照物；沒有塵垢，不沾塵埃，無破裂損毀之明鏡才能臨境無遮、應物普照。莊子遊心所適之智慧觀照就在於朗然照見物我之本來真面目，而不黏滯，亦無罣礙。〈應帝王〉云：

无為名尸，无為謀府，无為事任，无為知主。體盡無窮，而遊無朕。盡其

⁵⁴ 參閱：清·宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977年），頁214。

⁵⁵ 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁2-3。

⁵⁶ 同上註，頁283。

所受乎天，而无見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁵⁷

至人遊心觀照之作用，虛寂靈明似如對鏡即映，來者不迎，去者不留亦不送；普照隨應而不隱藏，所以能超然面對世道之萬變而於生命之主體無所傷損。清·陳壽昌輯注云：「惟道集虛，惟虛生明，至虛至明，不用為用，應物之妙如此，此之謂至人」。⁵⁸對於遊道且領悟道諦之主體而言，面臨詭譎萬變之世道能即心普攝，與遭逢之客體相應相融既無不衝突，也不對立；對於體悟以無心為己心之道行者而言，無論身陷何種嚴苛困迫的情境，都可以全生葆真而無所傷。

概言之，莊子之應世哲學從乘物遊心出發，在遊道之智覺朗照中與客境之客體對象逢會相應而無所藏，亦無所逃；至於主客間之通貫交涉到何等程度，莊子自有即心觀照而應不離真之用世作為。

莊子及其道諦歷來出現不少跨時代乃至跨宗派的知音；除了清代的宣穎，明代的憨山大師可謂知交之一，憨山德清讀〈大宗師〉通曉其體用之道。大師云：

莊子著書，自謂言有宗，事有君；蓋言有所主，非漫談也。其篇分內外者，以其所學乃內聖外王之道；謂得此大道於心，則內為聖人，迫不得已而應世，則外為帝為王，乃有體有用之學，非空言也。⁵⁹

此處吾人觀察之重點在於內聖而外王的通貫意識；莊書常提及不得已而如何，不得已並非無奈之意，而是應機應緣而化，也可說是不刻意。憨山大師詮釋「迫不得已而應世，則外為帝為王，乃有體有用之學」即是指應緣化世之意涵，蓋因政治面的主動積極常隱含著追逐、爭奪與權謀，當中牽連著名位、版圖等外在因子。莊子本身就是道行深高的大宗師，大師曉知其即體而用之道，又說：

莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙遊之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢粃糠，猶能陶鑄堯舜；故云道之真以治身，其緒餘土苴以為天下國家；所謂治天下者，聖人之餘事也。以前六篇，發揮大道之妙。而大宗師，乃得道之人。是聖人之全體大用已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。若聖人時運將出，迫不得已而應命，則為聖帝明王，推其餘緒，則無為而化，絕無有意而作為也，此顯無為之大用。⁶⁰

憨山透解的莊子道，顯示應世之外王作用，不離於道之本真；亦即，外王之

⁵⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 307。

⁵⁸ 陳壽昌(輯)注，《南華真經正義》(臺北：新天地書局，1977年)，頁 125。

⁵⁹ 釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》(臺北：新文豐，1973年)，頁 369。

⁶⁰ 釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁 431-432。

應世實踐，不能獨絕於內聖之工夫境界；因無為所發展的大用，本從內在之生命智慧開出。

除了〈天下〉篇所揭示「內聖外王」⁶¹思想，世人解莊之觀點每以出世、入世分判之，清·林雲銘於莊子總論則出入內外而有宏觀之見解：

逍遙遊言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王，此七篇分著之義也，然人心惟大故能虛，為虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。⁶²

林雲銘從莊書義理之內涵透視莊子道之出入世分際，以及內聖通貫外王之道。從其背景觀察，林氏雖出仕而生涯及生活常關切於道諦，見地客觀而深契。其剖析莊書內篇認為人心習慣於追逐一時之小成，以戰國之情勢與風氣觀察，當時的讀書人最熱衷的就是遊學與遊士，而這些遊者多半走上從政之路替各國君侯進行版圖之併裂攻防等，這種追逐個人事功的小成不但無從安立天下，往往直接間接肇致個人與個人、集團與集團之無情殺戮。而執泥於己見，經常也是不自知之心理疾病，前面已曾表述；此外，古今共同之時代課題還有，人心役於外應，外應之作為若無內修之工夫當底蘊，精神之疾患必然頻生。

綜合前面各家對於莊子應世哲學之評論，概可發現各家對莊子應世實踐之面向，或因各家所處之時代背景及職務身分之不同，或有側重現世實際環境之積極運作與迫切改造，而有不同之觀察。譬如胡適先生之性格積極，其觀察及期許之視角便側重於現實面之進步與改造；錢穆先生從思想及歷史之視域，也認為沒看見莊子改造現況的辦法；憨山大師是明代的大宗師，真修實證之宗教師深曉生靈之苦，現實生活之利用厚生等關照雖不能忽視，但真正拔渡眾生之關鍵還在於洒心釋神，拆解心靈的枷鎖與負累。

莊子乘簡著書立說即是本於人間道家之入世關懷；乘道遊心之道行既為生命主體之工夫修養，其抉發的道行智慧不但是高超之精神建設，也是高瞻遠矚之心理預防，更可說是應世失照而精疲神傷者之心靈整療。莊書體現之道行真諦都是生命實踐的重要範疇；而關於內容真理與實踐之智慧，陳師德和諦當的詮釋說：

真理是具有普遍性的，但對應於中西哲學的各具殊勝，它亦可區分成兩種：一種是具抽象普遍性之外延的真理(extensional truth)，另一種則是由實踐與修行所體現之內容的真理(intentional truth)。……內容的真理又稱主體性真理或主觀真理。它因為必須結合著自我、亦即繫屬於人之主

⁶¹ 陳政揚先生指出：「內聖外王」是《莊子·天下》針對戰國時期百家爭鳴、道術分裂的學術環境所提出的釐析標準，同時也是後人對莊子思想學說的總結。參見：氏著，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁1。

⁶² 林雲銘，《莊子因》（臺北：蘭臺書局，1975年），頁17。

體，所以是主觀的，然而這種主觀並非一廂情願或情緒做主，更不可能是成心偏見，否則怎麼能夠具足真實性而配稱之為真理呢？內容真理是根據人之對自我理想的深切著明，然後積健為雄、踐履篤實地證成者，換言之它是有別於「理智之認知」的一種「實踐的智慧」(wisdom of practice)。又因為它既可以與人分享，同時亦能夠引起人的感動而產生人同此心、心同此理的共鳴共識，所以儘管它總離不開個人或自我的視域與觀瞻，卻依然有其普遍性，只是這種普遍性並非側重認知義之抽象的普遍性，而是側重體現義之具體的普遍性(concrete universality)。⁶³

莊書之所以風靡千載仍廣受關注及歡迎，當在於內容真理之可實踐性；亦即，其應世之智慧可以藉由尋常生活之道行而體現道諦之真實義，而這種即心入道、隨應放豁之人間道行可以超越時空，不僅獨具跨時代之應世意涵，也別具跨領域之用世作為；關於超越時空之流行，吾人可從歷代注莊解莊卷帙之豐富窺見莊子道之流傳；而從學門領域面向觀察，莊子道之應世之用至少跨涉文學、哲學與藝術三棲。筆者閱讀成玄英《莊子疏》時，發現初唐道士西華法師成玄英於序文中介紹莊子師事長桑公子，⁶⁴實則史記記載長桑公為春秋時名醫扁鵲之師，⁶⁵成《疏》於〈山木〉篇復疏「莊周師老聃」；於此，筆者粗率臆測，若莊子投身當今之世，極可能再跨涉精神醫學科。前面之推論當可證成陳老師所詮釋的「內容的真理」禁得起時空的考驗，而本然為可實踐的智慧，莊子之應世哲學誠然是道用絕妙之人間實諦。

二、人間逍遙之無執大用

歷來誤解莊子之學思者，大抵認為莊子道缺乏世間之開創大用。實則，莊書首篇〈逍遙遊〉之後段壓軸，從「宋人資章甫而適諸越」就已經在關切應世之道行與道用；再往後演述到惠施與莊子之話「用」，莊子甚至毫不避諱辯友惠施其「大而無用」之批評，兩人因此展開用與無用、妙用與大用之對談。陳師德和解析「無用之用乃為大用」時，說：

莊子有「無用之用乃為大用」之說，它的句法結構和「無為而無不為」相似，兩者的義理內容也一樣。「無用」一名義本多端，如毫無作用、一無可用、不被所用、無執於用、以無為用、不以用為用、無私心以自用等都

⁶³ 參見：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北：洪葉書局，2002年），頁10。

⁶⁴ 王叔岷先生認為是傳說之妄。見氏著，《莊子校註》下冊（臺北：樂學書局，1988年），頁1421。

⁶⁵ 《史記·扁鵲倉公列傳第四十五》云：扁鵲者，勃海郡鄭人也，姓秦氏，名越人。少時為人舍長。舍客長桑君過，扁鵲獨奇之，常謹遇之。長桑君亦知扁鵲非常人也。出入十餘年，乃呼扁鵲私坐，閒與語曰：「我有禁方，年老，欲傳與公，公毋泄」。參見：楊家駱（編），《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1995年），頁2785。

是，而這些講法都為老子莊子所接受，尤其是「不被所用」和「無執於用」更和他們的思想特色直接相關聯，而他們總要超克世俗之對有用無用的刻板印象，而弔詭地強調無用其實也是一種用，甚至是一種比有用更有用的用。⁶⁶

莊子所演述的應世之用主要為才性智慧之發揮及人、事、物等之對應態度與實際作用；而智慧才性之如何體現？以及能否作用？關涉主客觀之情境因緣，即如陳老師所詮解之「不被所用」時，其內蘊及外顯之後續結果又是何等境界！而現實條件因緣可得發展時，其作用之發揮又將如何？以下將探討莊子應世逍遙所體現之恢弘大用。

（一）無所用之無用與無所治之無治

〈逍遙遊〉云：

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。⁶⁷

莊子不避諱的敘述與自己同樣出身宋地的生意人批製流行於殷商時的章甫之冠前往江南越地販售，越地是水鄉澤國，那裏的男人幾乎都短髮紋身，中原的高貴禮帽在江南越國卻是累贅無用之物。宋地之生意人固執己見的價值觀當然是不相應而無所用，莊子含蓄，只差沒說出虧損慘賠。吾人總以為自己必不如此妄執失察；實則，莊子真正要歸結的是「堯喪天下」。堯有意讓位給許由，期其繼位必然可以天下治，但許由婉轉回絕，稱讚堯已然大有為的治理天下；天下雖大，對許由來說卻是多而無所用，亦無所治。

張默生先生釋云：「當堯治天下之民，平海內之政時，還是有心去治民，有心去為政，這樣便不能算是「忘己」，及至他到姑射之山汾水之陽，拜見了得道的四人以後，忽然頓有所悟，才知天下原乃身外之物，實是不足為治，更不值得留戀的」⁶⁸。由此可見，在莊子之道眼觀察中，堯初統理天下之時，心態上仍是有可為有所用，也有所治；即使有意讓位給許由時，治世之價值觀依然未變，如同「宋人資章甫而適諸越」般，直到被許由以無所治回絕，又訪見四位得道真人之後，才幡然省悟而改變世可治之思維。

（二）無執於用之應世大用

〈逍遙遊〉云：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用

⁶⁶ 參見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2007年），頁141。

⁶⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁31。

⁶⁸ 張默生，《莊子新釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁112。

而培之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

69

惠施處理栽植成長之五石容量大瓠，看起來很合乎世俗，也務於日常生活之用；而實際使用狀況卻不合實用，惱而擊破棄之。莊子運用大瓠之思維截然不同，舉宋地擁有不龜手祖傳秘方之漂製絲絮家族為例，曉示不龜手之藥方，其用途可以很廣泛；建議惠施既然難得栽培出這般重量輕而容積大之稀罕巨瓠，何不中空之而用為繫腰之舟，以此泛遊江湖。

依此觀察，莊子應世之用，可謂遠見而宏觀。一般大小之瓠掏空核肉晾乾之後即可久藏而不腐朽，集繫多具可濟水浮漂；若如莊子所描述魏王贈給惠施之五石容積之巨型瓠種，⁷⁰不僅可製作成腰舟，連結繫綁數具即為水上交通用具。泛遊江湖可以隨興而遊，可以遊學，當然也可乘瓠而遊道。〈天下〉篇記述「惠施多方，其書五車」，五車之簡書未必勝於泛舟過渡江湖前往各地遊道之領略，莊子於此嘆惠施未能善用其大。此所以莊子關切惠施為何不將大瓠製作成舟囊而用以涉渡江湖之深意。瓠囊或腰舟不是本文探討之重點，只是就應世之用概觀，世人對於瓠之生活使用，大多傾向製作成盛水容器。莊子意在提點惠施，不要淪為一曲之士；瓠之於生活世界不僅是盛水裝水，還可浮水；浮水為載具可以泛遊江湖，可以四處遊學，可以開豁視野，可以遊道參方；此等，皆可謂應世實踐之大用而為人間逍遙之真諦。

（三）無何有與無所用之逍遙適用

上述惠施先提及五石之瓠「大而無用」，莊子諷其不知所用「拙於用大」而建議「何不慮以為大樽而浮乎江湖」。惠施不以為然而以劣木樗樹為例，再度提出「大而無用」之反駁，莊子再應以「樹之於無何有之鄉，……無所可用，安所困苦」之歸結。〈逍遙遊〉最後云：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困

⁶⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁36。

⁷⁰ 《莊子因》眉注：「司馬彪曰：『實五石，言其實中容五石也；石，百二十斤。』林雲銘，《莊子因》（臺北：蘭臺書局，1975年），頁47。

苦哉！」⁷¹

對於惠施又以樹身擁腫歪斜，枝梢也捲曲糾纏，聳立於路旁之樗樹，經過的木匠都不屑一瞧，比擬莊子所言虛妄，依然是大而不切實用之說。莊子另舉體型輕巧矯健，屈身隱伏，伺機捕食出遊的雞鼠之狸貓；那些自恃其能、自以為很有本事的傢伙，下場往往不是被機關所傷，就是衝陷網羅而遭逮殺。林希逸注云：「方其跳梁之時，不避高下，亦最小而桀黠者，一旦為機網所中，遂殺其身」⁷²。而身軀大若垂天之雲的鼈牛卻無捕鼠之能。吾人以此對照大小之間與大小之用，當中並無必然之準則。

莊子下筆寫〈逍遙遊〉時，惠施應已相魏，而魏也已因應情勢遷都大梁（開封），是七雄相爭之地理中心強權，莊子當在意於惠施如狸狌般以小知及小能而追逐名位厚祿之禍患。最後仍衷心的建議好友惠施，這般龐大之樹種，與其罣礙其大而無用，為什麼不考慮將其栽植在虛寂無妄之鄉間，遼闊無際之原野，遊心愜意的徜徉於大樹之周旁，逍遙自在的躺臥於樹下；不必擔憂刀斧之砍伐，也無須顧慮外物之傷害；不材劣木既無所用，又何來困頓劫難之苦惱！林雲銘注「樹之於無何有之鄉」云：「樹，猶樹立；喻『應世』。故言物無害者，見無用，正足以避害，得遂其逍遙之樂也」⁷³。至此，吾人瞭然莊子應世之道在於安立人我於虛寂無為亦無妄之本真原鄉。

不材大樹植立在無何有之鄉廣莫之野，本不是空妄之言，從人我安頓之意涵觀之，往往也不期然而然的成為客途行旅者休息暫歇之場所；若再搭建簡易寮棚，亦可為弘化人世之道場，蓋若過往旅人得以歇腿喫茶，或是寄宿，乃至逢會體道真人而得交流道諦，是為更殊勝之人間道場及生活道行。而若為這般情境，筆者亦可斷言；無何有之鄉廣莫之野大樹下之體道真人，決不會將過往旅人當賓客看待，必視過客同樣為主人而隨適安頓，愜意逍遙。此為人間道諦不離於人世之真諦及勝義。

綜觀惠施與莊子在〈逍遙遊〉之應世價值，惠施本為學富五車之名辯家，然而在〈逍遙遊〉之對論中為略顯傾向工具主義之主張；從應世哲學之視角觀察，工具主義者過於講究實用而陷人陷物人於偏狹。惠施所言大樹無用，皆以「不中繩墨」或「不中規矩」為考量；而「繩墨」、「規矩」都是人的工具性設準，以此來論斷大樹不為人所用之無用。此為囿於名實之偏執而窄化矮化「不材大樹」之存在價值。惠施當然也不會料到瓠匏等果實，後續之應世發展甚至跨涉藝術領域之雕刻、繪畫等；再從藝術方面觀察歪斜臃腫之園藝樹品，那些太規矩、太直挺之樹形反倒是藝家不屑一顧，美感既乏，當然也沒甚麼價值。

以筆者之遐想，若將《道德經》五千餘言刻寫於五石大瓠之實面，不但可泛遊江湖，還可四處弘道，應用之廣是不受拘限的。而以實用之義諦來看，莊子之應世哲學未必不實用；但莊子所重視者人間道行之實存，實存當然可以即道而

⁷¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 39-40。

⁷² 林希逸，《莊子庸齋口義校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 12。

⁷³ 林雲銘，《莊子因》（臺北：蘭臺書局，1975 年），頁 49。

現，從應世之實踐來說，是無用勝義之可用可不用。陳師德和詮解莊子應世之用是以「無執於用」來說「無用之用」，他說：「莊子之笑狸狌，是牠們自恃其才，結果反而常羅世網以致不能終其天年，可見以逞能貪進為有用是莊子所不以為然的，至於因為不必迎合世俗之用卻得以全生者，雖拙而無用卻已證其有大用矣！……所以莊子不是重視物的工具機能而是重視物之能否遂其所生，肯認惟有遂其生才能真正證明自己；莊子之視一切物皆有可用，究其實是在肯定一切物皆當如其所如的存在之。總之，他不是工具主義或實用主義者，而是視存在即目的的實存主義者」。⁷⁴

關於無何有與無所用之實存性，葉海煙先生亦有諦當之解析，他說：「許由『予無所用天下為』，充分顯現了人在人世中的獨立性。堅持自我生命之實存性，並不斷體現自我生命的純粹性，讓生命在人文脈絡中不斷回歸真我，這是『聖人無名』的真實注腳。獨立之至人、真人不為天下所用，亦不用天下之用。所謂『天下之用』指的是『下德不失德』（《老子》第三十八章）的自矜之德，……如何穿透生命之榮華，以至於「上德不德」、無名無己的獨立而純粹的生命，乃真人必修之課題，而真知即在知生命之真，生命之真乃生命之當體獨立。」⁷⁵

三、逆境順應之遊刃於道而有餘

前一節曾探討「世無不亂之心知障蔽與情識迷離」，莊子內篇第三〈養生主〉雖在演述養生之主要原理；實則，養生之道直接關涉處世態度與修養；雖然，錢穆先生在《莊子纂箋》之序文開頭直道莊書是衰世之書，錢氏是史學家，應有其歷史視角。然吾人略觀中國歷代之興衰更迭，昇平盛世似也相對少見，少見而又迅即動盪變亂；若國際間的戰爭為大亂，則社會族群間的亂是局部之亂，規模較小之亂；以此觀察人世社會，則亂象幾曾休止！而即使幸而不遇戰亂，人之生涯也不免遭逢逆境。莊子藉由〈養生主〉演述人生遭逢逆境時如何順應以化解困頓與糾結，更精闢詮釋道藝一如，甚至藝出於道之卓絕境界。〈養生主〉云：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔！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，而況大軀乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，

⁷⁴ 參見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2007年），頁142。

⁷⁵ 參見：葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁201。

為之躊躇滿志，善刀而藏之。⁷⁶

戰國時期之天下大亂，同時卻開出諸子百家各種不同道術、學思之風貌，這些自變盪亂世綻放之璀璨風華令人目不暇給；各家學說之中，莊子運用三言語法以詮釋道諦及道用可說最為出奇獨特，而這種獨特之語法所演述之語境及語用不僅不離於人間，也完全可應用實踐於現實之生活世界。陳師德和依莊子演道之內涵及其關切普世群生之身心安頓而將莊子視為人間道家或生活道家可謂洞見而貼切。莊子〈養生主〉反孔子「君子遠庖廚」之道而將「庖丁解牛」推上嚴肅之演道舞台，觀賞庖廚解牛技藝的又是戰國七雄之一的魏惠王（梁惠王）文惠君。以下分兩個面向來探討其應世哲學。

（一） 人生困逆之順應與化解

莊子演述之養生首重養心；即使不身逢戰亂，人間社會亦有相當複雜之糾葛逆阻及潛存未見之障礙與危機。莊子描述庖丁下手時之姿態身手，彷彿臨場所見般；庖丁從徒手之觸牛帶引，肩之斜倚、藉勢、緩衝，到雙膝之曲抵支撐，下而兩足之踐履挺步；持刀之手在這整體態勢之當下順勢乘隙帶入，解牛動作在人刀一體之凝神進止運作中一氣呵成。魏惠王雖讚賞庖丁之刀法神乎其技，莊子則藉庖廚之口告訴惠王，這是「道」！道行之實踐超過技術之層次。

接著庖丁毫不保留的向惠王分析遊刃解牛之道；遊刃之道關鍵當然在於順應牛之骨節、骨肉、肌理及紋路等脈絡結構與間隙，而由心神領銜主宰。王邦雄先生詮釋說：「刀是我，牛是人間世界，刀刃刀鋒就是我們的心」⁷⁷。以人間道行之實踐來說，鋒刃之乘隙遊行進止當然是透過慧眼之明覺觀照才可能順應曲折逆阻而釋然解放。以故，庖廚不說劈牛、砍牛、切牛、宰牛、殺牛、剝牛；因為硬碰硬之粗莽舉動不但難以完成肢解牛隻之效用，還將陷於形勞神傷之下場。世道之糾結艱困曲折險阻似如牛體骨肉筋絡結構之複雜，唯有心神專注，才能智照朗明乘隙應化，既為智慧之刃，自然無厚且無鋒芒放露，遊道至此境界，可謂忘我亦忘鋒刃而隨適自在。

（二） 道進乎技之道藝一如

「庖丁解牛」之寓言更體現莊子道藝一如之境界。莊子描述庖丁解牛之身姿，從手之伸觸接引，連帶肩之倚斜蓄勢，到膝之曲抬弓抵，足之蹋履運步；同時下手出刀，在魏惠王及觀眾群渾然入神的不久功夫中，牛之皮、肉、骨已然應聲分解。成《疏》：「言庖丁善能宰牛，見其閒理，故以其手搏觸，以肩倚著，用腳蹋履，用膝刺築，遂使皮肉離析，眇然嚮應，進奏鸞刀，騷然大解」⁷⁸。庖丁解牛之態勢與聲韻彷彿如在表演殷商時代之樂舞；莊子描述庖丁出手進刀解牛之音韻為「眇然響然，奏刀騷然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會」。崔譔

⁷⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 117-119。

⁷⁷ 參見：王邦雄，《莊子道》（臺北：里仁書局，2010 年），頁 127。

⁷⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 118。

注云：「𦉑，音畫，即以𦉑為畫。駉，音近獲；駉聲大於𦉑」⁷⁹。成《疏》又云：「桑林，殷湯樂名也。經首，咸池樂章名，則堯樂也。庖丁神彩從容，妙盡牛理；既而宰割聲嚮，雅合宮商，所以音中桑林，韻符經首也」⁸⁰。另，《呂氏春秋·慎大篇》云：「武王勝殷，立成湯之後於宋，以奉桑林」。⁸¹林希逸注云：「桑林、經首，皆樂名也，舞則有樂；會，舞者之聚也。合於桑林，中於經首，亦形容共中律呂之意也」⁸²。陸德明《釋文》云：「桑林，司馬云：湯樂名。崔云：宋舞樂名。案即《左傳》舞師題以旌夏是也」⁸³。

本文開首曾探討戰國南楚學派之特質，老莊之道原本傾向自然風尚之南楚風格；除了自然風尚與巫覡風氣，楚地另一風尚為音樂與舞蹈，雖然莊子描述庖丁解牛之經首、桑林為堯、湯時代之曲音舞樂。莊子出身及生活成長之宋地既為殷商遺脈留存之地，其演道背景又多跨涉南方地緣，在歷史與地理因子之連結下，「庖丁解牛」之演道寓言可謂深具南楚風格，然又與楚風有所不同，因為楚女纖腰、楚舞婉柔；庖丁不但解牛出神入化如舞，且為體道者之舞「道」。此為道與藝結合一體者。

其次，莊子藉由庖丁表述道進乎技之時間歷程，亦能體現應世道行之工夫次第。庖丁自白道行功夫經過三次歷程。初入道學習解牛時，肉眼所見的是牛的龐大身軀，皮、肉、筋、絡、骨、節等粗細糾結，曲折交錯；面對錯綜複雜的龐然大物，幾乎看不見破綻而不知從何出刀下手！⁸⁴舉刀任意劈刺切砍時，便到處遇到障礙，難以化解通行；這般摸索探路之初學工夫長達三年之久。

三年之後，庖丁進入第二階段「未嘗見全牛」⁸⁵之道行境界。此時，眼目已熟知牛身各處之骨節構造，以及較小的竅穴間隙所在，乘隙運刀，莫不順應而迎刃分解。意謂逐漸曉悟人間世道之社會環境遍佈橫逆障礙險阻而瞭然知所乘隙順應遊道而行。

第三個道行境界是體道後，道超乎技而由道領銜主宰之道藝一如。「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，而況大軀乎！」庖丁坦言自己當今之道行工夫已不再依賴眼目來觀察探索，而逕隨心神與牛身逢會接觸，感官及智能之運作都且休止不用。（智慧之）鋒刃順應著牛身之腠理肌脈等外層結構劃入，批開筋骨交接之間隙，再從骨節勾結之空檔分解，都是因循原有之理路空間；就連微細之經絡相接處都不冒然以刀鋒直切，更何況堅硬之骨頭！

最後，莊子藉由庖丁略為表述應處人世之道行智慧，仍然依時間之工夫考驗

⁷⁹ 參見：王叔岷，《莊子校詮》上冊，頁 103。

⁸⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 118。

⁸¹ 王叔岷，《莊子校詮》上冊，頁 104。

⁸² 林希逸，《莊子膚齋口義校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 50。

⁸³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 118。

⁸⁴ 陳壽昌注云：「所見無非牛者」為「看不破」。見陳壽昌（輯注），《南華真經正義》，頁 46。

⁸⁵ 憨山大師注云：言初未見理，則見渾淪一牛，既而細細觀之，則牛外之頭角蹄膊，內之五藏百骸筋骨，一一分之，各各不一，件件有理，自然而不可亂者。由是而知無全牛者；久之，則果然見其無全牛也。參見：釋德清（注），《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁 281。

來區分其境界層次；庖丁所看到的一般庖廚每月要更換一把刀，必然是動刀劈擊骨頭，鋒刃因而快速折損；功夫較上層之良庖，亦須每年更新牛刀，因為這些良庖雖不劈斬骨頭，卻未透解筋肉間的紋路腠理等微細間隙，仍然用刀直接切割，稍久，鋒刃依然頓挫而損。庖丁輕描淡寫的告訴魏惠王，自己現前使用之牛刀已經十九年，卻彷彿剛從磨石砥礪過般鋒芒亮眼而無缺傷頓損。概言之，庖丁之道行工夫（刀法）是進止從容、依序順應之遊刃，提著這把智慧之鋒刃而遊道應世，當然是遊刃從容而有餘地空暇可關照他人。

此處，值得吾人更深切留意莊子之應世哲學及處世態度者，還有庖丁代言之最後一語：「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」。即使行道體道已臻於超然應化之境界，而於處世之道不僅縱橫交錯，且有諸多暗伏不見之陷阱與障礙，以故仍會遭遇許多困境艱難。所以庖丁自陳每逢筋脈骨節交錯糾結之當下，更為戒慎警惕，凝神觀照，緩行而止，即止又行，在動靜一如，似不見進刀之輕微剎那，牛體已應聲肢離分解，彷彿放置於地上般，絲毫未露血、肉、骨等飛濺碎離之痕跡。道行至此，庖丁仍要「拭刀藏鋒」，扮演莊子收斂智慧之鋒芒。

（三）應世之超豁不受樊養

〈養生主〉澤雉一段，文雖短，筆者粗淺以為短句內容透露莊子藉養生重在養心之道諦，表述其淡泊名聞利養之處世態度。

澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。⁸⁶

觀察莊子安於清貧之生涯，其對於形神自由之無價，遠超乎世人熱衷追求之豐富利養；即使謀生餬口困難，也不願被畜養而失卻自由。在莊子之應世價值來看，出仕從宦都似如關進樊籠而不得自由，此於前面楚王譴使聘相時已經探討。莊子瞭然戰國當世伴君如伴虎之世態，且各國君王無不處心積慮於版圖之爭霸，出仕領受俸祿者，豈能不配合惟霸主是從之統治作為。林雲銘《注》云：「樊中雖有食，然授人以殺割之權。神非不壯健，惟不能自逐其善利之意，反不如高舉遠引，處於利害不攬之地」⁸⁷。林氏可謂深契莊子之應世哲學。此外，述莊派之後學也在〈秋水〉篇演述莊子身處亂世情境之淡離政治，知不可為而不為之應世智慧。〈秋水〉云：

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：「寧其生

⁸⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁126。

⁸⁷ 林雲銘，《莊子因》，頁92。

而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」⁸⁸

莊子後學敘述開派宗師這段故事，無論是實際記錄或寓言寄喻，都深切透露莊子全生葆真之應世態度與養生風格；以世俗諦面向來看，出仕任事能否發揮才用而有所作為，通常是先應聘赴任獲取名位俸祿，至於能不能改造交相征伐之時局態勢，或是只要迎從配合君王之意圖，似乎都是選擇隨應而往再伺機待機之思維。

莊子演道背景雖傾向南楚之地緣風物及自然風尚，楚國且為戰國版圖最為遼闊之強權大國；此與司馬遷莊子傳記述楚王派使聘莊出相之事近似。錢穆先生等學者考論楚王聘莊出相之事為莊子後學之虛構，持此觀點之學者大抵認為楚國乃戰國強權要角，仍以版圖之併裂爭奪為大業，以莊子之淡泊無為性格，不可能被看中，更遑論派使聘請。上述兩面論點都缺史實文獻之考證，亦非本文探討重點，然而卻可以說明莊子持守勝義諦之價值意涵而選擇全生葆真之應世態度與逍遙養生之獨特風格。

四、治天下與天下治之有為無為

莊子於外王實踐之學思，主要仍以以聖王之事業為中心；當中，又以內篇〈應帝王〉所演述之「明王之治」及其後學於外雜篇融入黃老思想之治道觀為主要內涵。以下將透過〈應帝王〉及述莊派相關之外雜篇內容來探討為（治理）天下與天下（自）治之治世義涵。

（一）虛懷遊道之世間應用

〈應帝王〉開篇複提〈齊物論〉之「四問而四不知」⁸⁹云：

齧缺問於王倪，四問而四不知。⁹⁰齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于。一以己為馬，一以己為牛。其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」

齧缺問「知」義，而王倪四應「不知」，終於瞭解「不知」之妙諦，喜而向

⁸⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁126。

⁸⁹ 〈齊物論〉：齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？

⁹⁰ 憨山大師解析「四問而四不知」是莊子藉托王倪之四不知以明「不知之真知」，若有知則有所不知，則非「真不知」；又何以分曉世人之知不是我之不知，最後再質疑「我之不知」難道不是「世人之知」？謂聖凡之知本來無二，但世人習於妄知，故偏執為是，但總非真知。參閱：釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》(臺北：新文豐出版公司，1973年)，頁251-252。

王倪的老師披衣告白；披衣是王倪之師，認為時機成熟，為其開導不造作絕物累之應世道行。有虞氏之所以不及泰氏是因其治世政行尚懷藏仁心以籠絡天下子民之心，執此念頭於心上，不啻為負累；而對外之治理作為，亦不免刻意而有所造作，未忘卻功名。是以泰氏寢寐安穩無夢，醒時亦不拘陷於識知而放豁自得。成《疏》：「有虞氏，舜也；泰氏，太昊伏羲也」⁹¹。宣穎《注》：「而未始出於非人，而未始入於非人；非人者物也，有心要人，猶係於物，是未能超然出於物之外也；渾同自然，毫無物累，是未曾陷入於物之中也」。⁹²憨山大師則以虛懷遊道而應世隨緣之度化襟懷，詮解泰氏超然有虞氏之無為治化，憨山注云：

泰氏超越有虞，虛懷以遊世，心閒而自得，且物我兼忘；人呼以為牛，則以牛應之，人呼以為馬，則以馬應之，未嘗堅執我見，與物俱化。其知非為妄知，而悟其性真；然情信，指道體而言，前云有情有信是也，此其體也。至其德用甚真，不以人偽，即已超凡情；安於大道非人之境，而不墮於虛無，且能和光同塵，而未始拘拘自隘，此泰氏之妙也，蓋已得大宗師之體，而應用世間，特推餘緒以度世，故云未始入於非人」。⁹³

憨山之意概言太昊與有虞之不同，在於太昊之治是以體道之襟懷而遊世行道，既已了悟道體之情信本真，是以能忘於物我，不把持一己之見，不囿於一己之私而應化無執。故體悟道諦所為而無為之道行德用，自然真實而不造作；既渾忘聖境之孤高玄遠，且超越世間之凡情。至此，大師再點出至道之境界雖開豁而杳無窮際，然體道真人不但不因此墮入虛無之境，尚且能與世同遊而照應人間。

五、內聖而外王之明王之治

承前之述，理想之治世既然是刻意不造作之自然無為而天下自治，有虞氏雖尚未超然物外而猶抱持仁心以統治天下，於無為而治之境界不及太昊伏羲，但也只是治世行道之胸次差別；換言之，即虛懷遊世之道心已否放空之體察，有虞氏之仁心在莊子之道眼中雖屬多餘而略嫌刻意造作，但還不是嚴苛之私心運作。莊子對於各國君王但憑一己之意而製訂頒佈之法度，則有更嚴厲之批判與建言。

（一）正而後行之外王實踐

〈應帝王〉云：

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

⁹¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 288。

⁹² 宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977 年），頁 76。

⁹³ 釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁 433-434。

天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外夫？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，而曾二蟲之無如？」

莊子藉隱士狂接輿對於日中始所謂君王但憑一己之意，發布法度規章以為治世教化之術，而無人敢不聽從之說詞，提出不以為然之批評，認為是欺妄如負山、鑿河、涉海而徒勞無從實踐之舉動。聖人之治，向來無為而不露行迹，又豈會訂製宣揚治標不治本之外在法度教條？是以必先內修性命之道諦，能得開悟而照見生命之本真，自然而然體現應世之外王實踐，這也只是人、我及天地萬物之本性流露而自然發揮本能本事，哪需要法度教條之規範束縛！況且，鳥鼠猶知高飛深藏以避人類之網羅箭射火燒鏟鑿等傷害，普羅庶民又豈肯接受統治者之任意宰制！曹受坤先生釋「確乎能其事者而已矣」云：「人人不受羈束然後得安然從事於其所事而各盡其所能；確乎，堅貌，堅有定意。然則確乎能其事者，生活安定之謂也」⁹⁴。

莊子以反諷之演述強調無為應化之理想政治源自智覺朗照之內聖修養，即是說，外王實踐既放眼於安立天下為終極關懷，執政者不應以當權之態勢主導乃至主宰普世眾民之身心開展；從內在心靈層次之修養，到外在之才用發揮，都不該豎立一己之價值目標而強制天下人獨尊唯從；治理天下之最高境界是不箝制各人之學思才能，放任發展其本事本能。前面探討有虞氏之仁人之心尚且多餘，至此所謂頒布法度教條以化導天下，乍看以為很有作用、大有可為，實則往往演變為獨裁者控制、干涉、羈束天下生靈發揮才用之愚民牢鎖；莊子藉此演述外王實踐之理想政治必立基於內聖之明覺智慧。⁹⁵

（二）遊心淡漠與順物自然之天下治

承前之述，政治熱衷者莫不關切有何辦法可以為天下、治天下，莊子再度批駁一般用世理想之世間價值，乃至私心作祟之負面影響，而以遊心淡漠、順物自然之應世作為來演述無所為治而天下自治之理想政治。〈應帝王〉云：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」⁹⁶（〈應帝王〉）

莊子從前面演述人仁心為政者之不免流於刻意造作，到頒布經式義度誰敢不

⁹⁴ 參見：曹受坤，《莊子哲學》（臺北：文景書局，1970年），頁101。

⁹⁵ 吾人觀察秦帝國頒佈之《秦紀》洋洋灑灑，條目細分；內容看似嚴謹而極盡統治之能，本文第二章已略為探討，即連漆園都條列嚴格處罰之分級制度。秦之規制法度看似鉅細靡遺，版圖最大而國祚最短。

⁹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁292-293。

從之強迫宰制，至此更提升為順物自然之遊道境界。即連天根之提問如何治天下都直斥落於俗套而令人厭煩。無名人告訴天根自己遊於人世而順應造物之自然，愜意滿足之餘，將乘輕虛之氣，出六極而遊於無何有之鄉，落腳於曠蕩之野。無名人再數落天根為何提出如何治天下的夢話相煩擾！林希逸《注》云：「不豫者，不樂也。與造物為人者，言處於人世而順造物之自然也。厭，足也，飽也，言遊於人世，既已飽足，則將遊於造物之外。莽眇之鳥，虛無之氣也」⁹⁷。天根雖遭數落，仍有疑惑而再次提問。無名人乃輕描淡寫的說出天下治之意旨，〈應帝王〉又云：

又復問，無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」⁹⁸

是以無名人應答天下自治之境界很直截了當，只要遊心於恬淡無思慮之境界，合氣於寂照無為之塵世，順應造物之自然發展而無私心雜慮，天下即無治而自為治。「自然」在道家人物之生命領域中，是俱價值意義之境界，不做一般現象看待。此為莊子藉由無名人來闡述無治而安立天下之境界。林雲銘《注》：「無名人，聖人無名。遊心於淡，無思。合氣於漠，無為」。⁹⁹曹受坤釋云：「順物自然而無容私，即放任自然之遂行，而不以己意干涉之之謂，此無為之正面說明也。然順物自然，要亦有順之之方法；……無為是治道，不得已而有為是治術。」¹⁰⁰

（三）應化無己之「明王之治」

承前之述，莊子藉由無名人演示之絕思慮、去私意而順物自化之工夫境界，開出內聖即外王之應世實踐；天根與無名人皆為化名寄寓之人物。此處，莊子藉推「君人南面之術」的道家宗主老子，與「全性葆真」的楊朱對論明王之形象及明王之治的應世價值。〈應帝王〉云：

陽子居見老聃，曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦，如是者，可比明王乎？」

老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便來藉。如是者，可比明王乎？」

陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」

老聃曰：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而遊於無有者也。」¹⁰¹

從楊朱與老聃的對話中，吾人探討明王之形象及其遊道應世之工夫與境界有

⁹⁷ 林希逸，《莊子膚齋口義校注》，頁 127-128。

⁹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 294。

⁹⁹ 林雲銘，《莊子因》，頁 179-180。

¹⁰⁰ 曹受坤，《莊子哲學》頁 101。

¹⁰¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 294。

幾個面向。陽子居即楊朱，成《疏》：「姓陽，名朱，字子居」。¹⁰²

1. 明王之性格與形象

楊朱代言所描述之人物性格才質為思慮敏捷並勇於力行實踐，通達事理且明智果決，精進向道而勤學不輟。林雲銘《注》云：「敏於向道，勇於力行；物情透徹，理解通明；又且精進不已」¹⁰³。陳壽昌《輯注》：「趨事甚勇，能也；燭物甚明，智也」。¹⁰⁴楊朱問老聃，這般優秀資質及勤勇性格，又具向道精神者，是否可與明王相比擬？楊朱提出之人物才質形象可謂世間罕見之領袖層級；而以世俗眼光觀察，才智兼俱，勇於任事，且向道精進者，不啻為英明領袖之氣質風骨。

對於楊朱所描述之才智英氣煥發人物，老聃有不同之看法，認為那種勞形怵心的角色，大抵就像各具才智而經常更替之各階層官吏，以及各擁不同技藝之社會百工。

2. 明王之工夫修養

吾人進一步觀察，依莊子藉楊朱之口所比擬明王資質之才智之士，可見莊子對於用世有為之道是很清楚的，是以其提出之入世人物，其性格特質極為鮮明，舉凡物理知識或做事態度與態勢，都可說是人世風範，何況又有向道不倦之學習精神。老聃雖僅以獸類之能諷喻才高逞能者處世之危；實則，楊朱所敘述的才智且向道者，其智為世智，其徹明為知見聰明；雖向道而未必契道體道，雖學道不勸，卻可能方向偏差而淪為盲修瞎練。概言之，世間之才秉技藝之智能並不等同道行之工夫境界，當然也不同於悟道之生命智慧。不僅不等同，過度逞顯智能反倒是禍害之肇端。是以陽子居面容驟變而復問明王之治。

3. 明王應世實踐之境界

前述陽子居所提之典型人物，雖俱才智且向道不勸，然未內修德行。是以老聃開示明王之治世，即使功德普被天下，明王渾然不覺有何照應治理等作為。郭象《注》云：「天下若無明王，則莫能自得，實明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任，故似非明王之功」¹⁰⁵。縱使普澤化導萬物，百姓眾民亦不感覺恃賴於明王；自然流露道行德化而無名可指，物隨適而歡悅自得。立於眼目言語無從測識之境，而遊道虛寂，行事不著雜念似無所為。

六、壺子四示之應世道妙與虛己莫測

本文曾於第二章〈天下〉篇之論述中略為探討殷商之政治制度乃巫師巫術之治國型態；其統治階層之職務區分為祝、宗、卜、史四項執掌，此四項主事者皆為巫師出身；從實質面觀察，商湯、伊尹出身部落領袖，原本就具備巫師之通能，

¹⁰² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 295。

¹⁰³ 林雲銘，《莊子因》，頁 180。

¹⁰⁴ 陳壽昌(輯)，《南華真經正義》，頁 120。

¹⁰⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 296。

除了與祖靈聯繫相通之能力，出任領袖之重要人格特質當為德行風範；此乃上段老聃演述「明王之治：功蓋天下而似不自己」，吾人解讀為功德普被之自然流露，而非無所不能之事功展現。巫史分流之後，史官繼續在廟堂之統治中心擁有崇高之職位及執事，上述其餘三項執掌者漸失舞台，尤其專長為卜筮者，幾乎都流落坊間而轉型為術士。術士雖生活於江湖各角落，對政治、社會之影響力卻從未消滅；莊子演道之南楚強權楚國更是巫風盛行之國度。

無論從歷史因子或戰國當世，¹⁰⁶莊子可謂最為瞭解術士巫覡之面目及其影響力；是以前述莊子藉心目中之博大真人老聃開示明王治理天下之道行妙用乃是遊化於虛無境界而神妙莫測。莊子看透世人之重表象方術而輕內涵智慧，特推壺子、列子師弟演述世俗著相著術之迷妄，藉喻明王虛己無為之應世境界與智慧。以下分別從道行境界、世間術用、道諦妙用等面向探討之。

（一）人間道行之真諦及不測之境界

以治道之實境觀察，薩滿巫教政治之鬼神祖靈，其旨意尚需藉由人所扮演之靈媒角色才能傳達，其實踐之作為仍在於人；一旦人能開悟自己之靈明智覺，即能隨適做主，不再受塵世客體所左右，其為世主者則為明王聖君。憨山大師云：

上言明王立乎不測，而遊於無有，如此乃可應世以治天下。但不知不測是何境界，人亦有能可學而至者乎？故下撰出壺子，乃不測之人；所示於神巫者，乃不測之境界；列子見之而願學，即其人也。¹⁰⁷

從憨山所闡述之應世道諦中，吾人可以瞭然明王化世之道行境界雖不可測，卻也不遊離於人間；更重要的是，明王之治所實踐的人間道行毋須摻雜不純粹之術用。

〈應帝王〉云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實。而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。」¹⁰⁸

在莊子的觀察中，列子之性格及本事大抵傾向藝能神通，從首篇〈逍遙遊〉之擅長御風凌空已然清楚，此處又描述列子迷醉而傾慕術士季咸之神妙相術。陸

¹⁰⁶ 多數文獻記載莊子出身宋國，宋地為殷商滅亡後僅存之封地。而據大陸學者崔大華先生之考證，莊子之父祖輩乃出身楚國之貴族。戰國期間，楚國公族多、封君眾，致使「貧國弱兵」（《說苑·指武》），所以吳起變法首先提出「損不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士」。（《史記·吳起列傳》）……莊氏自然也是在這次變法的掃蕩之列。詳見本文頁 26。

¹⁰⁷ 釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁 440-441。

¹⁰⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 297-298。

德明《釋文》：「向（秀）云：心醉，迷惑於其道也。司馬（彪）云：壺子，名林，列子師」¹⁰⁹。從本文第二章依陳師德和以現身歷史之面貌判別道家之型態，神巫季咸應歸屬「薩滿道家」¹¹⁰之流行。故而，壺子告訴列子先前所授之道僅為表象皮毛，尚未透達至道之真實妙境。林雲銘《注》云：「亢，抵也。言汝以己之道，與世抵敵，而求必伸於外，別無權變，故呈於色，使人得相汝而中以售其技」。¹¹¹是以有壺巫相會之四門示相之測。

（二）壺巫四會之示相與看相意涵

1. 首會之相「死」與示現「地文」

列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不止，是殆見吾杜德機也。」¹¹²

一般世俗眼光觀察修道之人通常看認不清真面目而看似槁木死灰，雖死灰可能復燃，但灰燼既濕則絕無生機。這在世俗眼光，或然以為神妙相士之細微觀相，且不以旬日將死之斷言，儼然較執業醫師更為高明。向·郭《注》：「萌然不動，亦不自正，與枯木同其不華，濕灰均於寂魄，此乃至人無感之時也。夫至人，其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之與水流，天行之與地止，其於不為而自爾，一也」¹¹³。成《疏》：「示妙本虛凝，寂而不動也」¹¹⁴。程兆熊先生釋云：「一己生命之機，杜之則寂天寞地，而似濕灰。人視之則似死。此乃如土之塊然，以坐忘其身，而放下其一切之知覺」¹¹⁵。

2. 二會之相「活」與示現「天壤」

又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！全然有生矣！吾見其杜權矣！」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」¹¹⁶

此第二會相，吾人可以觀察，體道真人與江湖術士之差別在於道諦本真之自然流露；悟道之大智慧者，若逢遇對象，無論觀測其隱含危機或有恢復生機之希望，大抵僅勉勵或提點。江湖術士則常自誇神通高明，儼然自己有免死回生之功。向·郭《注》：「名實不入，任自然而覆載，則天機玄應，而名利之飾皆為棄物也」

¹⁰⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 298。

¹¹⁰ 「薩滿道」不但從未消失於中外之人間社會，且至今仍以各種型貌稱謂流行於社會各城鄉街巷中。

¹¹¹ 林雲銘，《莊子因》，頁 182。

¹¹² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 299。

¹¹³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 299。

¹¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 300。

¹¹⁵ 程兆熊，《道家思想》（臺北：明文書局，1985 年），頁 137-138。

¹¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 301。

¹¹⁷。成《疏》：「垂迹應感，動而不寂。示以應容，神氣微動，既殊槁木，全似生平」¹¹⁸。宣穎：「術士口角如畫，杜閉中覺有權變。名實不入，諸無所有。善，生意也」¹¹⁹。程兆熊先生釋云：「一己生命之機，啟之則掀天動地，而似天壤。人視之則全生。此乃一陽之初動，以自有其天，而重獲其繼起之照用」¹²⁰。

3.三會之相「死活不明之不定相」與示現「太沖莫勝」

出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，¹²¹此處三焉。嘗又與來。」¹²²

死生不明之不定相已難透解，所以相士說壺子之氣色變化不定，須待氣象回穩之後再觀測。吾人以此返觀明王應世之治，人世原本就變遷不停，不僅戰國是動盪亂世，歷代亦不見永久之昇平長治；既為看相，人之生理變化亦然，分分秒秒都不停流變；神巫季咸說要等待氣象回穩再觀，概為術士及一般世人之應付，非智覺明王之應世，亦非體道真人關切人世之本懷。成《疏》：「示本迹相即，動寂一時」¹²³。林希逸《注》云：「太沖莫勝，觀名也。太沖，太虛也；莫勝，不可捉摸也。衡者，平也，半也，氣機之動至於衡平一半之地而止，則是半動半靜也。神巫以為不齊，言其半動半靜而不定也」¹²⁴。陳壽昌《輯注》：「鯢桓之水，非靜非動，喻衡氣機；止水靜，喻杜德機；流水動，喻善者機；三者不同，其淵深莫測則一也」¹²⁵。

4.四會之相「非死非生應世隨適之恍惚相」與示現「未始出吾宗」

又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」¹²⁶

¹¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 301。

¹¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 301。

¹¹⁹ 宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977 年），頁 78。

¹²⁰ 程兆熊，《道家思想》（臺北：明文書局，1985 年），頁 138。

¹²¹ 《列子·皇帝篇》：鯢旋之潘為淵，止水之潘為淵，流水之潘為淵，濫水之潘為淵，沃水之潘為淵，汎水之潘為淵，雍水之潘為淵，汧水之潘為淵，肥水之潘為淵，是為九淵焉。參見：嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》（臺北：時報文化出版事業公司，1983 年），頁 248。

¹²² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 302。

¹²³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 302。

¹²⁴ 林希逸，《莊子廣齋口義校注》，頁 132。

¹²⁵ 陳壽昌《輯注》，《南華真經正義》，頁 62。

¹²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 304。

最後一會，季咸觀相未言驚恐而逃，列子追趕不及；若依〈逍遙遊〉所敘列子為御風而行者，以列子之輕功腳程猶無法追及，可見術士奔逃之快。以故，壺子告訴列子方才自己示現之相義。成《疏》：「其道極深，本迹兩忘，動寂雙遣。聖心行虛，非凡所測，遂使立未安定，奔逸而走也」¹²⁷。

張默生先生釋云：「剛才顯示於他的，是窈冥恍惚，變化無常，未曾把我所宗主的表現出來。我對他虛與委蛇，就是虛己忘懷，隨順逗機；又不知其誰何，就是無所專屬，故亦無名可指。事理變化不窮，我亦因之而變化不窮；大化波流相隨，我亦因之而波流相隨。……季咸便無從窺測，只好逃去」¹²⁸。程兆熊先生釋云：「至此，季咸所有之機變與知巧，即頓然全歸無用。此所以在「渾全」之下，不得不逃。而壺子得其環中，則自可因應一切，以治天下而有餘。彼為主於天下，亦只是為主於其一己之生命」¹²⁹。

（三） 遊道無為的明王應世之治與明師應機之教

1. 明王應世之治

吾人仔細觀察，江湖術士之誇張言詞，與戰國當世之遊客說士，本質上並無太多差異；遊說之士到各國進行併裂作戰之遊說任務時，說詞之意涵儼然自己或己國之君王有意平衡版圖，能夠改善人世，實則皆為自己謀功名，為自己之主君圖霸業。

明王則智覺明照，因應無為而治理天下；應世而有所變有所不變，順時而有所動有所不動；遊道隨適，即體即用；毋須處心積慮治理天下而天下自然而然能應化自治。

2. 明師應機之教

人間世界之理想生涯，吾人皆傾慕明王之當世；而從人間道行之面向來反思，則吾人最企盼者當為修道治學之歷程得以逢遇明師。以壺子及列子師弟兩人之行道演道故事觀察，壺子當然是境界高明之明師，這類明師通常不會告訴學徒自己的道行境界如何高超，也不一定給學徒法門要求如何入手如何下工夫。前面吾人析探〈知北遊〉之道諦時，曾討論莊子面對東郭子之追究「道」之蹤跡時，莊子因應東郭子之觀機逗教；壺子對列子也有這種氣度與用心，只可惜列子遇見神巫季咸而露現惑道著相之嚴重，壺巫相會之應機示教代替較為輕鬆灑脫、可在日常生活中進行之觀機逗教。

此處壺子對列子之應機示教與〈知北遊〉中莊子對東郭子之觀機逗教，其差別在於教習之參與人物。莊子是依東郭子對「道」存在處之疑惑而逐步提升其疑情，概言之，是教學者對學習者之直接指引、直接對話。而壺子對列子之應機示教，則增添關鍵之演道人物神巫季咸；從上述之壺巫四會中，吾人觀察出其示相演道之工夫境界，在道妙莫測中卻也透露次第；成玄英之疏注即是依佛家之

¹²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 304。

¹²⁸ 張默生，《莊子新釋》，頁 318-319。

¹²⁹ 程兆熊，《道家思想》（臺北：明文書局，1985 年），頁 138。

「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」四類模式而解。

演道之壺子與神巫季咸之四次會面，雙方並無半句對話；示相者與看相者都各自在背後表達示相義及觀相感，對列子來說，當然是其師壺子在每次會相解散後之提示，這些面相流露的氣象變化及隱含之生命哲學很明確的表達給列子：「吾示之以地文……見吾杜德機」、「吾示之以天壤……見吾善者機」、「吾示之以太沖莫勝……見吾衡氣機」、「吾示之以未始出吾宗，吾與之虛而委蛇」。王志楣先生說：「這裡的『吾』字正說明一切變化之外有一根本沒變的『吾』存在，亦即壺子的情緒外貌或氣息脈相可以千變萬化，但內在修養至極的真我不動如山，『吾宗』就是莊子所說的道，壺子作了道的化身，壺子要教導列子且為列子領悟的也是『吾宗』二字。季咸說東道西，結果一句都不著邊際，可見道不是世俗的匠術所能認知、不是通過知性思維即可獲得」¹³⁰。從心知與生命之視角切入觀察壺子四示中的神巫季咸、列子與壺師，唐君毅先生之解析頗為精密細微，他說：

然在另一方面看，人之心知又必欲預斷一切。故人亦有為巫卜之學與巫卜之事，以預斷天下人之生死禍福者，此即見人之心知，恆必欲須斷而限定生命之前程于其下。被預斷被限定者，有窮有涯，而能預斷限定之之心知，則宛若無涯而無限矣。然為巫卜者，亦有其生命，其生命亦當有涯有限，則為巫卜者以其巫卜之術，以預斷他人之吉凶禍福，即以有涯之生命隨從其無涯之心知，而更本此無涯之心知，以預斷他人生命之涯之事也。列子見神巫而心醉，即列子亦欲為神巫也。列子之不畏神巫，蓋以列子之不以其生命之利害禍福為念，然終不能不羨慕此神巫之心知。……常人之生命為習氣所拘，其心為成心所定，而恆有其定限，故恆可知，亦未嘗不可為他人之知其生理心理之狀態者，所預斷。然真修道者之生命心靈，則可不為此習氣成心所拘，而不可知，亦有不為他人之所得而預斷者。¹³¹

唐先生剖析心知與生命之關涉有兩個面向，一為心知茫然之世俗人，另一為心知太重而偏離於道之道人，列子當然是後者。是以壺子最後對列子開示人間修行的工夫意涵與應世價值，所以唐先生更剖析說：

至于第四所言列子之「未始出吾宗」之工夫，亦莊子之未始出吾宗之工夫。此工夫即生命之流行至于善生善死、善有善無，以萬化無極之工夫也。人有此工夫時，而欲以心知知之，則任何心知必以此生命之萬化，更無特定之著處。欲求著處而不可得，則此心知一知之，則任何心知必以此生命之萬化，更無特定之著處。欲求著處而不可得，則此心知唯有逃走，或自沈于此生命之萬化中，以只在此生命中行，而不能自居于外，以預定預斷此生命矣。此即神巫之所以遇此壺子之示之以「未始出吾宗」，而不得不逃

¹³⁰ 王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2008年），頁195。

¹³¹ 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇（卷一）》（香港：新亞書院研究所，1973年），頁398-399。

之故也。神巫逃又安往乎，亦只有逃入壺子之所宗而學「未始出壺子之所宗」者而已矣。列子則惟有恍然自失矣。故莊子下文謂其終自以為未始學而歸也。¹³²

壺師所示之「吾宗」為修道體道之真工夫及莫可言說之境界，「未始出吾宗」乃其應機示教簡扼而說。就道相來看，壺子之道行既已臻於不測之境界，自其面貌氣象所觀測到的相當然是非有非無、變化萬端之無相之相。其次，道既屬言語道斷之心行工夫，壺子四示其相後，為列子所言說的是不言而言之應機教化。無論是無相之相或不言而言，真正之課題在提點學徒勿沉緬於「道之文」之表象，而應下工夫探尋「道之實」之真面目。

（四）人間道行與生命哲學之內攝重修

壺子四示之演道結果，衝擊最大的當然是列子；向來極少學徒當著師面稱揚傾慕外道如何神通高妙，既然列子露現惑道之大疑，壺子既為體道明師，因應之道是藉機示教，壺師深知單憑自己如何批駁神巫都難改善列子之迷執，其可以擺出之應處態度有二；一為放逐列子任其另隨高明神巫；另為暴露自己，藉機點教；從世俗眼光來看，讓自己露相並非毫無風險。然而，智者應世無畏，壺師推出自己與神巫對面測相。四回合之相會結果，神巫季咸對於壺子修行之工夫境界從初相會之「死相」易測，二會之「活相」可測，到三會「死活不明之不定相」之難測、莫測，最終是神妙變化之無測、不測。此四回之歷程兼具逗教、設教之意涵，列子既然是壺師教導之主要對象，當然最為驚心動魄，是以莊子於〈應帝王〉敘論列子返歸內攝之尋常道風：

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親。雕琢復樸，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。¹³³

列子既深切痛省自己不曾虛心入道學道，默然返歸家鄉。長達三年之久都不曾冒出向外攀緣依附；掌廚炊煮，從日常生活之道行重新起修，忘卻世間之榮辱，體解人我、物我平等之意涵；去華返樸，超脫於識見思慮；應人世之無常變化而不離本真，以此道諦為生命之向歸。本文曾於第三章論述伯昏瞀人探訪列禦寇時，見其門口擺滿登門論道者的鞋子，可見列子原先之性格及道風傾向熱絡場面。

從莊子所演述之列子重新起修之道行風格，可瞭然透解莊子重視人間道行之終極本懷，也更能契應生活道家從日常生活入道、行道而體道之真實風貌。

¹³² 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇（卷一）》（香港：新亞書院研究所，1973年），頁399。

¹³³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁306。

第三節 遊道即應世之人間道行與道諦

莊子遊心行道之工夫境界，不免被不涉心行之世人誤以為只是高談玄遠，而不切應化人世之實際作用。藉由上一節之探討，吾人概可瞭然莊子遊道之工夫修養，從未脫離於應世實踐之人間關懷。對此，陳政揚先生以淑世之宏觀視角評析說：

莊子的「內聖外王」思想既不是個人遺世獨立、修身自保之學，也不是探究帝王功業的政治哲學，而是以一種「淑世」哲學的風貌呈現安立天下的整體關懷；此亦即是說，莊子的「內聖外王」理想實是通過無執的道心以消融物我的隔閡封限，在物我共榮之中，還予天、地、人、我一片天清地寧，以圓現天地自然和諧之大美」¹³⁴。

莊子之遊道為內攝之向聖修養，其修行工夫歷經「蕩相遣執，淘汰融通」，成就為體道之智覺，亦即政揚先生所詮釋之「無執的道心」，也是生命的智慧。傅偉勳先生詮釋道遊與道心之關係時，認為：「『道遊』的可能根據是在人的道心，亦即無心（Tao as No-mind）。莊子故云：『形若槁骸，志若死灰，真實其知，不以故自持。媒媒晦晦，無心而不可與謀，彼何人哉！』（〈知北遊〉篇）。無心與機心原是一箇平常心，兩者的差別不在體(re ference)而在用(operation)，悟道解脫，即為道心，否則墮成機心」¹³⁵。

道不離於人間，以智覺道心來應世，可以朗照生命之純然本真，可以消融人我、物我之衝突對立及隔閡羈束。本節將繼續以莊子遊心行道之人間關照為本懷，探討其應世實踐之生命智慧。

一、虛懷遊世之收攝內斂與無用為用

《道德經》第十一章云：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用」。世間之價值觀常以實用性及功能性來衡量諸有之利，而忽視虛無之用；殊不知，老子慧解「有之利」從「無之用」而來，莊子深解老子之「有生於無」，以虛懷遊世之工夫與境界，即道而應世為無用之用。老莊道諦應用之實存義與孔孟用世理想之改造義顯然不同，底下以莊子應世之道用為面向，探討無用為用之實踐義。

（一）削迹捐勢之應世身段與姿態

孔子應楚昭王之召聘，率徒眾前往楚國，行經陳、蔡之間，被圍困城郊而絕

¹³⁴ 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，頁 109-110。

¹³⁵ 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗—禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，《哲學與文化》第 12 卷第 12 期，1985 年 12 月。頁 801。

糧七日，太公任前往慰問，對孔子提示應世避患之道。〈山木〉云：

孔子圍於陳蔡之間，七日不火食。太公任往弔之曰：「子幾死乎？……直木先伐，甘井先竭。子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎如揭日月而行，故不免也。昔吾聞之大成之人曰：「自伐者无功，功成者墮，名成者虧。」孰能去功與名而還與眾人！道流而不明，居得行而不名處；純純常常，乃比於狂；削迹捐勢，不為功名，是故無責於人，人亦無責焉。至人不聞，子何喜哉？」¹³⁶

太公任認為孔子之應世作為過於張揚，意在表現自己的才智，來突顯別人的愚昧，以自己修養的清高來對照世俗的雜染，立身處世儼然舉著日月運行般，姿態如此亮眼，不免禍害臨身。林希逸《注》云：「直木甘井，以聲名自見之喻也。大成之人，大道之士也。自矜伐者，必不能成功，以功名自喜者，終必自損。墮、虧，皆自損也。還與眾人，言退而與眾人同也。順道而行，黯然而自晦，故曰道流而不明。所居之時，雖得行其志，而不以聲名自高，故曰居得行而不名處。不處，不有之也。純純常常，一也。比於狂，若無心也。削迹捐勢，不以功名為意，謂無迹而化也」¹³⁷。

吾人觀察孔門師弟被圍困陳、蔡之城郊，長達七日無從炊爨煮食，整群人陷於窘迫饑餓。連蕞爾小國陳、蔡都有所顧忌而不讓孔門師弟過路通行，甚至派人圍困阻擾，主要原因是孔子的聲名、聲望太高，過高的名望牽動用世作為之一舉一動；楚昭王邀聘孔子是看中其聲望，聲望雖含括其淑世理想；然而，一群人浩浩蕩蕩之動作，在旁人眼光中卻是聲勢。即使名望未必出於刻意造作積累，才智之發揮也未必出於執意張揚；然而，舉止間所外現之聲勢卻可能招來禍端。是以莊子藉太公任之口提點孔子應世之態度最好收攝內斂些，連聲望聲勢都可能招致禍害，何況孔子是應聘即將前往楚國出仕，官職擁有的是權勢，可能招引之禍患將更為嚴重。

（二）亂世情境之材用收斂與處亂全生之道

春秋之世，國際間雖爭圖霸業而猶講究道義，而莊子以後世之眼光觀察春秋孔子所處之世已然紛亂不堪，莊子生逢戰國之世，時局不僅是動亂危殆，實際就是人人隨時可能淪為刀俎的無道之世。莊書多篇提及遭受刑刑而缺足者，其敘述含蓄而無鄙意，喪命不盡天年者更難計數。是以莊子後學敘述莊子與魏王對論應處亂世之道。〈山木〉云：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之僂邪？」莊子曰：「貧也，非僂也。士有道德不能行，僂也；衣弊履穿，貧也，非僂也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得柎梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無僂，奚可得邪？此比干之見剖心徵也夫！」¹³⁸

此則演道之對話，莊子後學直接推出莊子與魏惠王對論應世哲學與全生之

¹³⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 679-680。

¹³⁷ 林希逸，《莊子庸齋口義校注》，頁 307。

¹³⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 687-688。

道。對話間，莊子直接以道諦之能否實踐於人世而為病、貧之判別；自己既時時持守工夫而應世行道，則何病之有！衣鞋之破只是貧之表象。成《疏》：「昔殷紂無道，比干忠諫，剖心而死，豈非微驗」¹³⁹！林希逸《注》云：「憊，病也。攬，把之也；蔓，纏繞之也。此兩字狀猿之在木，自是不苟。王長，言其志盛意得也。柘棘枳枸，有刺之木也。振動，恐也」¹⁴⁰。莊子除了直述道行之主客觀情境，更以動物擬人，以樹木擬境，諷喻處亂世之戰戰兢兢及困頓窘迫，想要全生養生而不現病癥病態是多麼不可能。

（三）無事之業及為而不恃之處世態度

《道德經》第四十八章云：「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」。莊子學派也於戰國之世即體察世人之生涯負累來自形、神兩方面，心神較形軀之問題更嚴重；自君王固守或拓展之版圖霸業，到各行各业各家之謀事大業，無不胸懷雄心壯志；有事功則涉名利，追名逐利必然講究用事有為，執意刻意之用必患得患失，經常禍害臨身而不自覺。以故，莊子學派提出解消之道，〈達生〉云：

有孫休者，踵門而詫子扁慶子曰：「休居鄉不見謂不脩，臨難不見謂不勇；然而田原不遇歲，事君不遇世，賓於鄉里，逐於州部，則胡罪乎天哉？休惡遇此命也？」扁子曰：「子獨不聞夫至人之自行耶？忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰……汝得全而形軀，具而九竅，无中道夭於聾盲跛蹇而比於人數，亦幸矣，又何暇乎天之怨哉！子往矣！」¹⁴¹

孫休自憐自艾的訴說田園的歲收不理想，從農事產業欠佳，又怨未生逢明王聖君之世。扁子提示孫休至人之處世行道是隨適運作於無事之業，心無掛念而逍遙於無執為用之境界，這種超越世俗價值的智覺完全不仗恃才能，化導萬物也不自以為有事功之成就。向·郭《注》：「凡自為者，皆無事之業也」¹⁴²。成《疏》：「芒然，無心之貌也。彷徨是縱放之名；逍遙是任適之稱。而處染不染，縱放於囂塵之表；涉事無事，任適於物務之中也」。¹⁴³

孫休可說是惑道而形神勞慮之世俗凡人類型，扁子藉而提示至人處世行道之下手工夫是隨適自然而運作，既無所求亦無所待，放下內外之執著必可逍遙於為而無為、無用為用之道用境界。

二、主客不即不離之即道為用

莊子身處動亂變盪的生命情境，其學思乃以豁達之胸襟而脫離各種主客對立之價值判準及應世道用。就老莊道用之實存義觀察，老子的「無之以為用」側重

¹³⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 689。

¹⁴⁰ 林希逸，《莊子廣齋口義校注》，頁 309。

¹⁴¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 663-664。

¹⁴² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 664。

¹⁴³ 同上註。

客觀型態之存在，莊子則進一步將客體之實存昇化為即主而客，通貫不礙，隨應而現。修養與應用本不相悖離，但急切於實用與實利者未能體解老莊關注人世之人間道行本懷，而總誤解為消極守舊。胡哲敷先生說：「凡屬於個人修鍊者為修養的學問，凡屬於涉世治人者為應用的學問，所謂『內聖』要算是修養的極則，所謂『外王』要算是應用的極則，老莊之道固然是要包舉內聖外王之道，然畢竟是修鍊者多，應用者少，……老莊之道是從個人修鍊處做起，他們的意思是人人都能如此，天下就沒有問題了。後人急於應用而忽於修鍊，覺得老莊之道不能即刻兌現，自然要咒他是消極，是阻礙進化，是守奮祖師」。¹⁴⁴胡先生觀察之現象也是本文探討人間道行之內攝與外應問題，因為內修之心行工夫歷程可能漫長且不易把握，在近利實用之價值取捨下，對於應世之智慧養成及智覺明用，往往流於有意無意之輕視或忽視。底下將透過即道為用之體用通貫來探討莊子即道照應之實踐哲學及實存大用。

（一）即道應世之超越與轉化

莊子之材用哲學者大抵以保生、養生、存生為重點，以人間道行之視角觀察，能生存才有生活，修道行道都不離於日常生活之觀照體驗。真善美之生活世界雖是人人嚮往之理想處境，卻非人人可以幸而逢遇。故而莊子以物擬人，透解應世之道行與道用。〈山木〉云：

莊子行於山中，見大木，枝葉茂盛，伐木者止其旁而不取。問其故，曰：「无所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」
夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」
明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木以不材得終其天年；今主人之雁以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「將處乎材與不材之間。」¹⁴⁵

人之生涯若為行道之歷程，則中道夭折不啻為佛家所謂的斷滅法身慧命；筆者拙見以為莊子在內篇中多處述及養生、存生、避患等而終於天年為自然歸宿，其中不僅強調保養身命以盡形壽，更重要的是，全生可以護持道行，隨機關照群倫，應世而安立天下。然而，大木以不材無用而存養長生，推換成雁上了人間道場之生死大事考驗，卻以不鳴之不材無用而遭宰殺；這類人間道行所面臨之嚴肅課題，似乎存在著莫知如何下手，未曉何所行止之應世實踐問題；是以隨行參學之弟子流露出矛盾而何所適從之疑情，莊子則開示材與不材之間的另類應世之道。王志楣先生詮釋這另類的應世之道，認為莊子之妙答在邏輯上或可成立，但在實踐上則不可能存在，因為有用無用是「非彼即此」之對立，莊子之意在於從有用無用、材與不材之間因應出超越性轉換之可能。¹⁴⁶

¹⁴⁴ 胡哲敷，《老莊哲學》（臺北：臺灣中華書局，1993年），頁10。

¹⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁667-668。

¹⁴⁶ 參閱：王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》頁242。

顯然，若以應世之才能形迹當作做明哲保身之抉擇，則材與不材之間是否存在著全生且真正超脫無負累之中道，還有商榷餘地。首先，林雲銘於《莊子因》詰問莊子，設若翌日再有佳賓貴客造訪山舍人家，則能鳴之雁是否仍然可免於宰殺？¹⁴⁷其次，筆者對於莊子學派之應世態度，拙見以為首段「莊子行於山中」所要表達的是出世無為之無所可用，故能以不材而終其天年。第二段描述「夫子出於山，舍於故人家」擬喻入世之態度及作為，此段藉不能鳴之雁反諷不材無用之該殺先殺，反正留著養著無用；再則，代莊子回應林雲銘之質問，亦即，若有賓客異日也造訪相同之故人家時，是否換為能鳴之雁遭殃？此答案當然是可能的，身處一般治世尚且不排除其可能，何況是生逢亂世！

（二）世出世入之不即與不離

莊子笑答弟子之疑惑時，笑中已隱喻材與不材之間的中道也不易把持，身心之負累仍將如枷鎖之羈隨。是以莊子未待弟子提問更難因應拿捏之中道，隨即繼續闡述恍惚似如中道但又不是之人間真道。〈山木〉又云：

材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无冢專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！¹⁴⁸

材與不材之分際若僅為求處世之避患自保，有可能畏首畏尾，難以拿捏而仍有形神之負累；似若前述故人家所養之雁，會不會鳴叫實際上都潛存著傷身害命之危機；莊子以道眼觀察人世，一旦接受奉養，效命回報之負累將逐漸浮現，鳴不鳴、材不材莫不存在傷性害命之禍患，時間之遠近而已。陳壽昌《輯注》云：「所謂材與不材之間也，將者審度之詞。以此混世而求自免，是亦似矣，然非道也，故不免於累，蓋累於不能無心也」¹⁴⁹。

莊子接著開示「乘道德而浮遊」於世之遊道，意謂應世實踐若能覺照本真道諦，因應時變而超越轉化，自然隨適自如，雖處身變世情境卻可不即不離；遊心於道，超越世間價值之榮譽或毀謗，故無精神之羈絆；應化如龍蛇般屈伸無礙；亦無物我之負累；似若出世之放豁逍遙。莊子因應世變之人間道行在於行止於為與無為、用與無用、材與不材之間，當觀機、應機、對機與隨機之智覺超豁，而這種超豁是不執著材用，不罣礙生死，是超然於出世入世而殺活自在之應世道行。林雲銘《注》云：「若夫乘道德而浮遊則不然；乘，猶騎乘，所謂置身也，浮游於是而不溺沒於其中，俗云不即不離是也，此入世而出世者也。譽訾，可否也。龍蛇，言其屈伸無定，隨時變化而不一也。上下，猶飛潛也。和，即和光同

¹⁴⁷ 林雲銘注云：「不能鳴之雁既殺，恐再有客至，能鳴之雁未必可免於異日，以此詰之莊叟，不知作何回答」？參見：林雲銘，《莊子因》，頁 379。

¹⁴⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 668。成《疏》：「言材者有為也，不材者無為也。之間，中道也。雖復離彼二偏，處茲中一，既未遣中，亦猶人不能理於人，雁不能同於雁，故似道而非真道，猶有斯患累也」。

¹⁴⁹ 陳壽昌(輯注)，《南華真經正義》，頁 307-308。

三、變遷情境之應世道行

上古時代流遷至東周戰國之世，仁義已淪為統治者之宰制普羅庶民之藉端，不僅七雄強權之間頻頻進行著併裂之征戰，單獨出兵乃至聯合作戰已不須說明挑動干戈之正當理由，皆為權力核心及遊說之士之利害權衡而任意發動。春秋之世，宋國大夫向戌等尚有弭兵議和之理想及作為；到了戰國之時，不僅七雄大國之君王野心勃勃，就連中小型版圖之國君也利慾薰心；莊子當世之君宋偃尚且正式建國稱王，¹⁵¹可見莊子目睹世道之混亂。另有一例可觀察各國君王唯利是圖之無道政治。《孟子·梁惠王》開篇之對話內容可見一般；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，亦有仁義而已矣！」魏惠王（魏瑩）逝世前一年，接見孟子於大梁（開封）之對話尚且滿腦都是利害之思維，無道之世直露無遺。雖說戰國之時，國際情勢如此險峻，莊子於遊心觀照中，明知不可為而不為；然而，對於世間之人際交涉往來仍流露相當之關切，底下將探討其面對變遷亂世所採取的因應之道。

（一）虛懷遊道之應世實踐

春秋之時，孔子領銜之儒門，學說與行動都展現崇高之用世理想，故而莊子藉推儒門高弟中修養工夫最受敬重的顏回與孔子演述虛懷涉世之道。〈人間世〉云：

顏回見仲尼，請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞，思其所行，則庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「諱！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」¹⁵²

在顏回的描述中，衛國之壯年君王蒯瞶獨裁且魯莽妄動，任意使喚別人為其賣命而手段兇殘，衛國的人民莫不陷於身命危脆而朝不保夕的困境憂慮，卻又無處可逃。衛國的人想脫離暴君之高壓統治而無法逃脫，顏回反其道而懷著改造救

¹⁵⁰ 林雲銘，《莊子因》，頁380。

¹⁵¹ 歷史年表西元前318年戰國大事紀：楚、魏、韓、趙、燕，五國聯軍攻秦，兵至函谷關，秦開關迎敵，五國聯軍懼不敢戰，退走。宋國君王宋偃宣佈稱王，建宋王國。各國均地廣兵強，混戰日益慘烈。周、衛二國，皆彈丸之地，無人理睬。參閱：柏楊《中國歷史年表》上冊（臺北：星光出版社，1977年），頁371。

¹⁵² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁131-134。成《疏》：「衛君，即靈公之子蒯瞶。」

治之抱負自願前往，故而孔子質疑其憑何工夫、有何本事？僅懷著『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』之一廂理想前往，不啻是自取刑戮。

此處，吾人觀察之重點在於孔子雖質疑高弟之工夫、本事，卻不認為是不可能之任務而阻止之，以此而開出應處複雜之人世所當俱足之心齋先修功夫。關於心齋之工夫修養，本文已於第三章探討過師弟兩人關於心齋工夫之實修內涵，孔子開示顏回齋「心」之道行工夫，是因顏回還有「師心」，還自以為有學識聰明，雖然出於救治衛國衛君之淑世善意，但缺少體道悟道而妙用之虛靈明覺工夫，如此僅憑師心聰明而以為可以出魯應世救世，其實是陷自身於危殆險境；顏回這種輕舉妄動與衛君之「行獨、輕用」，從冒然妄動之工夫修養層面觀察，都存在著禍害，只不過顏回是送自身赴刑就戮之死，而衛君之極端妄動是「輕用民死，死者以國量乎澤」殺人害命如同丟棄器物般，毫無任何感覺。

歸結之焦點回到莊子，莊子並未反對應世之遊方實踐，然而對於擺出霸主、霸王態勢之統治人物，若能具足虛懷之道諦智慧，以此而應世行道當可應化隨適，涉世通融而圓滿無礙。

（二）命義由衷之忘懷得失

不同於上述顏回但憑一己之學識修養而自願發心前往衛國化治無道之君，應世作為之多數型態為使命任務；因為孔子曾應邀適楚，差點有機會在楚國實現其淑世理念；職是之故，莊子再推楚國葉公子之登門請易，藉孔子之言以闡述應世道行之命義道諦。〈人間世〉云：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以懽成。』事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。吾食也執粗而不臧，饜無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也。為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」¹⁵³

世間之作為大多為任務使命型態，此類作為若出於自願，也不外在於為自己開展事功；葉公子沈諸梁顯然是奉派無奈而不得不使齊，楚國之大夫葉公子沈諸梁是奉命出使齊國，肩負君王所交付之重要任務，憂患事功之能否達成，行前過於在意成敗得失而致陰陽失調。以此觀察戰國之世，遊士說客之國際往來，其使命必達，建立事功之心態，大抵如此。憨山大師《注》云：

此言人臣以使命為難也，以為人臣者，但以一己之功名為心，故事必求可，功必求成，以此橫慮交錯於胸中；勞神焦思之若此，乃舉世人臣使命之難，絕不知有所處之道，故不免其患耳。故夫子教以處之之方，意有一定之命，

¹⁵³ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 152-153。

一定之理，安順處之，自無患耳，若持必可之心，固所不免也」。¹⁵⁴

憨山大師詮釋世間出使任務之使者，其憂患之主因在於僅有事績功名之思慮，而無道心智慧之照應，故必陷溺於成敗得失之勞神焦慮中；換言之，這類世俗之人，仍缺乏人間道行於實踐歷程之價值超越，是以「未至乎事之情」而已然陰陽失調，又擔憂屆時任務若未達成，更不知要受到多少指責、鄙視，乃至處罰；這些執著事功，念念不忘於事情的癥結，都是形神之患的禍源，當然也來自於自己。所以莊子再藉重孔子從世間道之命義哲理來闡述「忘」之道行工夫與境界。〈人間世〉又云：

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！丘請復以所聞：凡交近則必相靡以信，交遠則必忠之以言。言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。」¹⁵⁵

在孔子對葉公子的開示中，命、義所當為之孝親與事君是天經地義之世間大法，為人子人臣所無可閃避者。無論奉行多麼艱困的任務，就只是用心努力的去執行，本來就不必揀擇事情之難易，更切忌將成敗得失之世間價值先罣礙在心上。

對此命義大戒，謝君直先生從義命合一而成敗得失無動於衷之生命實踐切入，他說：

從生命歷程觀察，身為道德存在，一切過現未所遭遇之事件，不管實然或必然，皆為我們所應當承受者，意即它們都是整體生命的一部份，不應分裂彼此之間的關係，或視為毫無意義者。再者，如此思維並無礙道德之實踐，因為道德價值之意義仍操之在我。……即知道「名揚，非其德加」、「戮死，非其智衰」，乃是透過觀察歷史上聖賢之境遇而得知，然此知非只是釐清道德實踐的對象，而是從實踐歷程來體證到道德實踐與現實生命的聯繫。¹⁵⁶

¹⁵⁴ 釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁 314-315。

¹⁵⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 155。

¹⁵⁶ 參見：謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008 年），頁 102。

謝先生以唐君毅先生「義命合一」之主張為進路，諦當的詮釋生命之實踐不僅是義命由衷而有義有命，即使是在面對義而無命之生涯逆境時，如何能順天命而應人事來體現義命合一之真實諦。其道行工夫當在於能以全神貫注之義，應處世間之任何困境，在道行專注之當下，覺悟義之當為所遭遇的種種劫難困頓都是天命，而天命之所在即是義之所在。此「義命合一」之生命實踐貼切而相契於孔子對葉公子所提示「命義大戒」之應世哲學。

莊子以此為遊心應世之人間道行而開出安之若命之德行境界，此道妙境界則從「忘」之工夫來下手修證體悟。陳師德和解析「忘」的哲學就是洗心向道之工夫鍛鍊，他說：

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

157

陳師透解「忘」之道行工夫，認為莊子學思的中的「坐忘」是高遠境界之化境，這種同於大通之坐忘是忘其跡亦忘其所以跡者，〈大宗師〉「坐忘」之前有一段忘仁義、忘禮樂的進程。而兩忘則是將將工夫進程和終極理境合在一起講，「兩忘」是既超越有無、彼此、是非、可否之兩端而忘之，又是如魚之相忘乎江湖那樣地「相忘乎道術」，其應化之道行是「兩忘而化其道」。¹⁵⁸凡此，更證明莊子道所闡述之工夫與境界都不離於人間道行之真實諦。〈大宗師〉之「孔子曰：『魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。』」、「顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘』」¹⁵⁹等，都切入實修的闡揚「忘」之不離於人間之生活道行；如孔子所謂的「無事而生定」，都是內修外應之寶諦而應該一併贈與葉公子。孔子最後勉勵葉公子「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣」！

（三）涉世淡泊與全生過渡之應世道行

承前之引述，從孔子未反對顏回前往無道暴君所統治之衛國，並開示「心齋」之道行工夫練就之後，前往周旋於無道之君，乃至其身旁之佞臣，多少能夠有所同融交涉及應機點化；即使終究無能改變其狂妄嗜殺之殘暴行為，至少還可保身全生而返。其次，孔子對於楚國大夫葉公子高奉命出使之壓力憂患，也認為沒那麼嚴重，只要練就「忘」之工夫，行事專注如行道觀照，必能入於無我境界而忘卻得失成敗，也無暇戀生畏死。至此，筆者對於莊子之人間道行及應世態度有兩

¹⁵⁷ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年），頁97。

¹⁵⁸ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁152。

¹⁵⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁272-284。

層觀察；首先，莊子是以智慧之明覺而淡泊生涯以應亂世，明哲而避患全生是道行藉以持續修練昇華的主體，並非應世態度之畏縮；其次，莊子對於體悟道諦而發明之「心齋」與「坐忘」、「兩忘」等工夫，認為適切於解消人世諸般困結之精神負累，而藉重孔子、顏回等聖言賢言以弘揚，其應世之人道關懷自然流露。

前面兩層道行工夫雖藉孔子之言而演述之，而孔子是用世理想之典型實踐力行人物，一旦有登臨淑世舞台的機會，孔子是毫不畏縮也不多考慮而即刻行動的。底下將透過孔子應聘前往楚國的一段典故，探討莊子從應不應時之三世視域，所闡述之涉世態度。〈人間世〉云：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎！臨人以德，殆乎殆乎！畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足！」

160

莊子藉楚國佯狂裝瘋之隱士接輿（陸通）前往孔子落腳之客舍門外遊唱而演述其應世之態度。在接輿的眼光中，春秋之時的楚國都已經是經常興兵作戰的動亂之邦，楚昭王是有意在國際間爭逐霸業為的，邀聘孔子前往楚國未必真正想要推動政治教化；接輿本身的背景是佯狂而不仕，故其遊臨客舍門口即嘆唱未來的理想治世不可期待，也不可能回到已往的昇平之世；天下有道，聖人才可成就政教大業；天下無道，則聖人全其生而已。莊子之世，七雄之爭更為激烈；所以莊子認為處當今之亂世，能得避患而免於刑戮就算幸獲全生之福；但仍有人不明處境之危殆，自陷於涉世過深之泥淖，甚至是闖入自己追求理想中所劃設的牢籠。焦竑《注》云：「迷陽，言自晦其明無傷吾生全之行。卻曲，言退身曲全無傷吾可行之足」。¹⁶¹

從春秋的佯狂隱士接輿到戰國的莊子，對於孔子的教育理念及淑世理想都是敬重推崇的；即便接輿佯狂而僅靠近孔子的車旁唱說幾句就掉頭離去，¹⁶²拒絕進一步的對話；莊子演述的內涵似在延續上述引論的處世之難，以及孔子的涉世之深；然而，莊子三世之說的重點當在於孔子弘揚淑世理想的不應時，林雲銘《注》云：「時不可得即出亦何能為」。¹⁶³事實的結果是，孔門一行適楚之後，並未獲得重用，而孔子周遊列國十四年，也大抵沒遇著相應契機的君王。孔子遭逢的春秋之世，國際間還講究幾分道義尚且如此；到了莊子所處的戰國之世，國際間爭雄的征伐更為激烈；以此來瞭解莊子的涉世淡泊，但從不忘記應世道行之人間關懷。

四、從生活道行與生命哲學反思逐物守形而忘身之危患

¹⁶⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 183。

¹⁶¹ 焦竑，《莊子翼》（臺北：廣文書局，1979 年），頁 51。

¹⁶² 《論語·微子第十八》載：楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。參見：唐華，《中國論語學術思想發達史》（臺北：大中國圖書公司，1980 年），頁 529。

¹⁶³ 林雲銘，《莊子因》，頁 109。

本文既認同莊子為生活修行之人間道家，其應世道行之內修外應及精粗情節向為吾人所關注；莊子親自登臨雕陵演道之幕，可說最為精采，不但情節掇人，彷彿如拿著千里鏡瞭望物我之姿態與面目，似獨修而實為生命哲學與生活道行之共修，承續前面論述「忘」的修行工夫之正面升提，此處將從迷形乃至貪利而忘身失照之相反視角來探討人間道諦之精微，並反思反省修行歷程中，一旦剎那迷離而失卻觀照所可能露現忘真之破綻，甚至害命之危患。〈山木〉云：

莊周遊於雕陵之樊，覩一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之類而集於栗林。莊周曰：「此何鳥哉，翼殷不逝，目大不覩？」蹇裳躩步，執彈而留之。覩一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也！」捐彈而反走，虞人逐而誅之。¹⁶⁴

此段遊道典故吾人先從人與物之角色觀察，就雕陵林園之遊來看，莊子彷彿是獨逍遙而遊，實則所進入的仍不外於物我相繫相扣之生機大體道場，無論從生命本身或從修道觀照的不同面向觀察，都充滿著活殺瞬間之生機與危機。

首先，莊子遊於雕陵林園之籬邊，看見南方飛來形體龐大之鳥鵲，翼展七尺而目周逾寸，巨鵲低飛擦掠莊子之額頭而停棲於籬內的栗園中。莊子對於鳥鵲翼展長而不高飛，眼睛大卻無視力頓感好奇而撩衣疾步追過去，並取出彈弓伺機想探個究竟。翼長卻低掠是莊子碰見之事實，目大而視茫是莊子之揣測，因為巨鵲掠觸到莊子的額頭，所以莊子認為鵲的低飛很怪異，視力更可能茫然而沒甚麼能見度！

事實是巨鵲的低掠是有所戀而放低姿態追逐的；宣穎《注》云：「感人類也，意有所戀逐故如此」。¹⁶⁵而莊子無論只是想探究疑情之答案或是剎那起意彈射，渾然不覺自己已誤闖栗園之私人園地。接著所現映的連串景幕是「覩一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真」。莊子驀然警覺世俗利害相隨相引之道莫不如此，丟棄彈弓掉頭想要離境，栗園的巡守者發現而自後追逐，指責莊子意圖盜採栗子。王夫之《注》云：「異鵲、螳螂見利而忘害，庸人之不免於人間世者類然。莊周知害機之不可因相召而興捐彈反走，則遠乎利以遠害矣！乃本無窺林取栗之情，自信以往忘其為栗林之樊，而冥然忘身之辱；虞人固不相知而相誅，勿足怪者」¹⁶⁶。

至此，吾人可體解莊子人間道行之率真及精采；雖然，莊子於遊道雕陵栗園所扮演的角色屬負面反向之省思。先前莊子借重孔子逾〈人間世〉演述精湛之「心齋」工夫，借重顏回於〈大宗師〉演述大修行者之「坐忘」工夫，又於孔子適楚時，藉隱士陸通行歌嘆諷孔子應世之不應時不對機。栗園逐物忘身之道行失照本為起心動念之剎那工夫，為生活道行經常面臨之考驗；即使是剎那念頭之追利逐

¹⁶⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 695-698。

¹⁶⁵ 宣穎，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977年），頁 154。

¹⁶⁶ 王夫之，《莊子解》（臺北：里仁書局，1995年），頁 173。

物，卻足以傷生害命，莊子學派嚴肅看待這般道行工夫，更不惜推出開派宗主為演道角色，既為反向之演述，當然要有後續之關照與檢點，故而〈山木〉續云：

莊周反入，三月不庭。蘭且從而問之：「夫子何為頃間甚不庭乎？」莊周曰：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其（俗）〔令〕，』今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵲感吾顙，遊於栗林而忘真，栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。」

雖然莊子在栗園觀察螳螂搏蟬而食，異鵲伺機於後，當下對於人我、物我之利害相涉驀然有省而回首歸返。然為探異鵲誤入栗園而遭守園人追逐責問，總覺是德行之瑕疵，是以接連幾日都悒悶不快。錢穆《纂箋》：「庭當讀為逞，不逞，不快也」¹⁶⁷。學生蘭且關切，莊子自白迷逐於異鵲之表相及行蹤而忘卻自己之處境，以致違犯禁忌而招來守園人之辱。莊子藉栗園「守形而忘身」之失照所反省的歸結是「觀於濁水而迷於清淵」，意即專注於外應之物象，反倒迷離於內修之本真。陳壽昌《輯注》云：「人於方寸之中，偶萌一念，便有無數倚伏之機；利見於前，害乘於後，相召相累，輾轉不窮；即蟲鳥以借觀，齊顯焉者也。漆園三月不庭，現身說法，非徒慨入世之難，正以喻洗心之不易耳。」¹⁶⁸

莊子栗園遊道所揭示之人間道行，若以異鵲擬人來觀察，翼展七尺本當逍遙高飛而隨適自在，其低掠過莊子之額邊不是視茫，而是從高遠處就遙見遙知雕陵栗林之美物，急於追逐物利而迷離於道，已然驚動了持傷殺彈弓之敵患猶不自知，當然要陷入栗園之危境。以此反觀世間之自恃才智聰明者，其逐物近利之危殆概同；就應世之道行而言，更如林希逸之注言：「物無大小，有所逐者，皆有所迷」。更可以說，所迷皆妄，若失卻道諦之智照明覺，都將自陷傷性害命之危機；以小見大，設若栗園為一無道之國度，而虞人為統治者，則誤涉之莊子豈是遭辱責幾句所能輕易脫困？莊子栗林遊道所闡述的是生命哲學與生命道行的迷悟之道。

五、寄遊應世之無用為用

前面論述莊子藉楚國隱士狂接輿遊臨孔子適楚之客舍行歌高唱「方今之世，僅免刑焉」，接輿是隱而可見之士，然世人不識其真面目；莊子之世，時局更為險峻，故諸多智覺悲憫世道之士大抵以不露真面目的應世姿態來關照人間，這類

¹⁶⁷ 錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁161。

¹⁶⁸ 陳壽昌（輯注），《南華真經正義》，頁323。

的社會關懷或生命安頓從不離於生活周遭，雖未必有器具功能之實用價值，然而從長遠的大時代背景觀察，往往實存著安頓人心、安立人世之無求而普應之大用。底下將透過〈人間世〉之辯證解析，來探討莊子所闡揚的無用為用之應世道行。（一）散木與神木之無用為用

對於智慧德行兼修之士來說，保養生涯以盡天年未必是其生命價值與目標，然若所處之世為無道之世，自亦無道可殉；以故，無論有道無道，生世既無可選擇，材用亦未必可以長用大用，莊子透過櫟社樹之無用為用背景來闡述寄遊隨適而不做功德想之應世道行。〈人間世〉云：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹，其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹，是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。¹⁶⁹

匠石對於曲轅地區樹身崔巍，枝幹蔥蘢插天的櫟社神木，不同於熱絡圍觀的人潮，不僅沒停步，瞧也不多瞧一眼的逕自前行；弟子們不管，對於聳立眼前儼然天下之最大的巨大神木，難得出外開放眼界，停下來環顧仰視一番，再快步追上老師。匠師不屑一顧的說詞直截了當，以木匠師的專業經驗逐一敘述櫟社樹絲毫不能用來製作任何實用的器具，是一棵無用的散木，所以才生存那麼久，長得那樣高大。匠石全然以材質的工具性作用來判釋櫟社樹的世間價值；匠師眼中一無是處的無用散木，在社群的心目中卻是無限多用的神木；不但是安頓心靈的精神信仰中心，也是庇蔭納涼休憩奉茶等連絡情誼的好地方，更可用來當作講學、習藝、醫療的場所。

（二）文木之可用與可悲

匠石對於櫟社樹的實用價值批判完全出於自己的主觀立場，可以說是專業習氣所積累的成心而流露出的成見，對於實存大用的普世價值明顯是偏狹而茫然無所見。櫟社神木因而有所回應，〈人間世〉云：

匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫粗梨橘柚，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。¹⁷⁰

¹⁶⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 170-171。

¹⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 172。

櫟社神木於夢中質問匠師，那些可觀又可用的文木真的是幸福又逍遙嗎？那些會開花結果的文木，每逢果實成熟時節，就要遭拍擊摘剝，枝桠也被扭折或繫綁，都是因為可用有用而悲苦不斷，直至中道喪亡。櫟社神木舉小用之果樹為例便如此不堪，更遑論那些大材大用者。

（三）從散木寄遊至神木的無用為用之道

櫟社樹之成道歷程並非全然順遂，因為經常有人誤以為其有用而舉刀釜劈砍，幾回都差點中道夭折。櫟社樹繼續對匠石說：

且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有有用，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？」匠石覺而診其夢，弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦且寄焉，以為不知己者詬厲也，不為社者，且幾有翦乎！且也彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎？」¹⁷¹（〈人間世〉）

通過無所可用的時間洗鍊而成為社群聚落的社神，而實存有上述多元型態之應世大用；而這種隨應而用之社群關照不須具備才能，亦無精神負累；設若與時俱進之成長歷程中曾經露現材用，也就不會有今日這般安閒而普應隨用之自在逍遙境界。櫟社樹神最後提點匠石並非用世之大材人物，是真正將死之散人，哪瞭解什麼是散木！匠石夢醒幡然有悟，匠石弟子誤以為櫟樹藉社神之名位而自抬身姿，哪能說是無用之用；匠師反倒示意弟子莫妄言，櫟社樹神現在的應世態度是連無用為用的境界也不執著，亦即不作神格想，也無功德義。

本文於此處觀察櫟社樹之寓言可說是莊子應世道行之理想寫照，亦即，櫟社樹在無為而為、無用為用之隨適普應中，既安頓世道人心，卻毋須社群之供養，此安頓義還包含過往之行人旅客。就天地逆旅之大道場而言，即使是數百乃至千歲的櫟社神樹，其本身依然只是過客，然而卻可以寄遊之姿而隨適安立，應世而齊平關照有緣會遇之眾生。

（四）不材大木自全養生之道

不同於上述櫟社神樹之寄遊應世安頓世道人心，莊子藉由自己出身之宋國商丘地區的另類不材巨木來闡述全身養生之道。〈人間世〉云：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所籟。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟樑；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；咭其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！」¹⁷²

¹⁷¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 172。

¹⁷² 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 176-177。

南伯子綦即是〈齊物論〉之南郭子綦，是懷道抱德、虛心忘淡的修行人物，子綦遊行商丘發現的大木之枝葉可遮蔭千輛馬車，顯然比曲轅之櫟社樹蔭可蔽千牛還遼闊。然而，孤樹獨立，靜悄悄的不見其他人影；子綦認為必有獨特的材質，俯仰掃視終於發現答案。除了枝幹彎曲不能當建材，紋理疏散不能做棺槨；連葉子都含毒性，不但舔而口傷舌爛，嗅聞也會狂醉三日都難以甦醒。不但不材無用，還散發毒性，難怪無人砍伐而長成如此繁茂。古代神人莫不是也因為如此不材而免患全生！馬其昶《述》云：「以，用也。言神人亦以此不材為用也。」¹⁷³

此處吾人略有兩處觀察；首先是這類無名大木之不材極致已然為遁世型態，無名巨木長於宋國的都城商丘，可見莊子對宋國統治者失望之程度。其次，南郭子綦獨臨大木下面觀察不但無傷於葉子散發之毒性，還體悟神人無意人間，亦以此不材應世。憨山大師《注》云：「此極言不材之自全，甚明材美之自害也。唯神人知其材之為患，故絕聖去智，昏昏悶悶而無意於人間者，此其所以無用得以全身養生，以盡其天年也，此警世之意深矣！」¹⁷⁴

六、遊心即應世之生命實踐

本文於第二章曾表述遊學遊道之風濫觴於孔子，聖人五十四歲時率弟子出魯，周遊於（今）山東、河南、湖北、安徽等境之大小國度，意在宣揚仁、禮政教等淑世理想；不僅是宣導，最好是逢遇明君而獲得親自執政施行政教理念的機會。老子亦然，目睹周朝之衰，初以為還可從政治面下手改善；現實之東周到了春秋、戰國之世已難整頓收拾。莊子對於現前之變遷情勢瞭然明白，故其遊道之遊與東周其他之子的遊於外境現實有所不同，而是從內在之道心理境下手遊參，以此遊參所開悟之智慧為應世之道行。「遊心」可以是觀照道行之工夫，也可以是體悟道諦之境界；無論是「遊心」工夫所開悟之智覺，或是「智覺」而觀照之遊心，以此道心之所遊而體現為應世之生命實踐，此為即心即道之應世道行；應世道行之真實道諦本為物我一如之齊平關照，也是不離於生活之人間道行。以故，上述之櫟社神樹於夢中提點匠石：

且也，若與予也，皆物也，奈何哉，其相物也！

意謂：「你、我不過都是造物者所化之物，而你這物為何訕笑我這物」？重點不在於匠師白天經過曲轅神社時沒瞧櫟社樹半眼，而是匠師當著弟子面前直斷櫟社神樹是無用之散木。匠石的破綻有好幾個；首先就是櫟社神樹歷經多次的劫難，已成道為當地的精神信仰及各種活動中心；以現代的社會價值來說，當然也是觀光勝景，可以為社區帶來經濟效益；匠石的「無用散木」之說完全出於器物

¹⁷³ 馬其昶，《莊子故》（合肥：黃山書社，1989年），頁34。

¹⁷⁴ 釋德清《注》，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，頁335。

工具價值之實用立場，而悖離於櫟樹實存之大用。其次是匠石的物我不齊平說詞；神木自述生命實踐之歷程，明知深知自己之不材，有幾回卻遭劈砍而差點喪命夭折；只差沒質疑這些禍首、殺手可能就是生疏而未具判別眼力的木工匠。

世人之應世實踐中，關注的眼光與投注的努力莫不側重於應世之用的有用之用，亦即實用型態之器物工具性價值；莊子認為這種價值觀太偏狹，另提出更具實存而長遠意涵之道諦與道用，〈齊物論〉云：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用，而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。¹⁷⁵

世間的物用，生成存有與分解散滅是相對相容，通而為一的。但這種真相，只有明理達道者知曉。日常諸事在不用中往往寓含著「庸」；「庸」即是平常所日用的，「用」就是世俗社會所通行的；通而相安互得，這是隨順因緣而以無用為用之實存妙用，莊子透解此中無用之妙用乃至大用，故謂隨因適緣之妙用即是道。王志楣先生詮釋道用之社會價值與人生態度時，通「庸」為「用」豁解地說：

「用」若是有用之用，乃是一外在社會標準，故不免有大用小用、有用無用分別；「庸」是無用之用、自然之用，與有用之用價值標準不同，是保有自己天生存在的價值，每一個人皆可回到本身的用，這就是大用。「庸」的層次是理解、無成見，也是莊子希望人對事物所持的認識態度，不將事物特別地對象化，如果非要對象化，也不特別與他物區別開，就算區別開，也不去分辨其中價值高下。¹⁷⁶

若以社會價值看待應世之用，極可能流於成心之用而渾然不知回頭；以是之故，庸與用的生命實踐若以瞭然明覺之道心為工夫，則應時與應世之每一道行交涉都將是隨適逍遙之境界。關於應世道行與生命實踐之道用、妙用乃至大用，葉海煙先生亦有精微之解析，他說：

從有用到無用，而無用一無用，連「無用」亦不可得，如此至於無所可用，無所不用，生命於是逐漸脫離有限之所，趨向無限之境，生命的絕對性於是步步落實具現，「無用」至少有先後四義：一、不用，二、離用，三、反用，四、歸於大用。這是由用到體的生命回歸，吾人是可以融貫生活經驗的手法，而依生命之存在秩序完成之。用不害體，用助成體，則主導吾人生命的一顆心便不再為外物所支離，亦不再迷惑於量化的物用之間，而能掌握一己生命之大用。¹⁷⁷

¹⁷⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 70。

¹⁷⁶ 王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2008 年），頁 246-247。

¹⁷⁷ 葉海煙，《莊子的生命哲學》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 207。

從實用與實存之面向觀察，「用」隨著時空環境之轉移而存在著變數，而世間人通常著迷於眼前之近利而追逐小用。而就人間道行之應世實踐來說，實修之道人必當放眼於無用為用之不可得，工夫之極致是「用」本不可得，「無用」亦不可得；連「無用為用」之超實用念頭也不可有，最終是「不可得」亦不可得。而「不可得」亦不可得之生命大用是生命主體與客境交涉相融的應世境界。

莊子玄覽宇宙而返觀人生，慨歎世道難行而人身難得；人身之難得在於人可用心遊心而應世行道，不同於其他諸子之亟於用世而不應於時機，故〈人間世〉歸結說：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。¹⁷⁸

莊子無用之用的應世道行在於轉俗成真之道諦實踐，亦為安立天下、安頓人心之生命本懷。陳師德和剖析「無用之用乃為大用」是體道悟道之智慧關照，天地萬物都有其存在之價值而應受到珍惜與尊重，且其存在之本身就是目的，非以工具性來決定者；而入手「兩忘而化成道」之道行工夫則可忘生死、忘得失、忘美醜、忘毀譽、忘彼此、忘是非、忘善惡；終極之境則是同於大通、相忘於道術。惟其能遊之心始是道心，若是在兩端攀緣的俗心則不能遊，真人即是轉俗成真之人，彼之以此道心面對天地萬物而應化超然，無不逍遙而隨處照見道諦本真。¹⁷⁹

莊子遊心應世之道，從人間道行之生命實踐來說，既是工夫義也是境界義；從世道關懷與生活關照來觀察，既為真實境界之勝義諦，也是不離於生活世界之世俗諦。

¹⁷⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 186。

¹⁷⁹ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005 年），頁 160。

第五章 結 論

莊子以遊心之智覺明照獨創為本然與超越不相悖離之內聖修養，同時以看似不即而實亦不離地關切人間社會乃至政治之外王實踐為應世之道行。然而無論從修行之實踐面，或是從探索之觀察面來說，都是不容易把握的。遊心是心行工夫，心路歷程本為自行自明而不可說，莊子悲懷世人困頓之心而秉簡書說；其境界更是言語道斷而只能以心印心，莊子惟恐學人不信不懂而創用三言交互演說。

莊子藉遊心而應世，以出離方內而遊於方外之上乘內修工夫來通涉世道、應處人間。莊子道之遊心雖無意與世道切割；然而，莊子之道諦若純然為主觀境界，則主觀境界如何通涉世間之客觀實境而圓滿道行，此為拙文探討莊子人間道行之初衷，也是尋覓道脈行迹之歷程；莊子遊心應世之行道演道歷程可說是即（遊）心即（應世）道之人間道行而主客通貫相融。

莊子是大智大覺之發明者，也是博學精修之演道者、說書者、寫作者；就莊子而言，其即心即道之主客通貫相融當然是逍遙隨適而遊刃有餘。然對吾輩而言，其道行境界落簡為文字之諸多語用、語意及語境，仍不免存在著體解與消化之困難。此南華真人已然先知卓見而不斷交互推出精闢又精采之重言、寓言與卮言；儘管莊子本身卮言漫衍而寓言精采，並屢屢推出代言者；然而戰國當世已是上古，莊書演道述道之內容猶上溯至遠古，背景時差更為遙遠！

幸賴歷來諸多前輩專家導師所採擷萃取提煉之精華為指引，藉著這些豐瞻卓見之高明詮釋者夾道提點供輸補給，拙文得以搖蕩在恍惚羈梏與翛然放豁中遊行上古戰國之莊子道，乃至上尋老子道，再上窺薩滿道，而返回當下現世。而依宗師、導師之示，道本吾始無終！若要表白筆者之心境，彷彿尋道之行未了，稍歇整頓即將是另一參尋探究之始！此或即莊子道千古風靡之因。

拙文以莊書原典之探索為契機，藉著前述歷代到當代之詮釋者多層多面之精微剖析及鉅細靡遺之高妙闡明，相應為「莊子遊心應世之人間道行」進路。這些莊子道之詮釋者都是令人由衷敬佩之高明代言人，也是別出心裁、各樹一格之發明者！

各章之論述中，首章緒論之後；第二章〈道行道裂之戰國道場與人間道家〉，拙文從戰國背景之〈天下〉篇入手，該篇對於莊子道之「遊心」意境及應世處世慧識之敘述最為貼切；莊子遊心於道而即於太虛，故能周遍含容萬象而與天地並存，既超脫生死而忘卻自身之所從來，亦無所謂最終之歸宿。弘演道之本懷時，貫澈無窮妙諦之廣博精深；實踐道之本門要旨時，總能適切昇華而體悟更高之生命境界；於處世應物之用，絕待而瀟灑不羈。

拙文定調莊子道之主道場為人間世界，蓋因人為萬千生活世界之主要角色，水下、陸上、空中之動物都有各自之大、小世界，莊子藉「道」之遊而為人與人、人與物之間相通之橋樑，過渡之芥舟，互換氣息之出入口。莊子遊心於道之另一弘道特色為生活化之觀機逗教，逗教之模式向來不分崇高或卑微，更精采者莊子

之逗教時機還涵蓋於夢境。唐宋後起之中國祖師禪，其生活化修行方式流露著莊子人間遊道之鮮明風格，莊子道之活潑灑脫性格遠甚於達摩禪初起時之嚴肅貌；只是，戰國之時天下大亂，生活困頓而人口稀少，似莊子安時處順而清貧向道者少之又少，不若李唐、趙宋時期有較長之昇平安定時期而蘊展出宗教型態之生活化道行。以是之故，跳脫宗教之組織弘化、修行型態，拙文認為生活道行之老祖師當首推莊子，其弘道本懷在於安頓人心安立天下，故可尊謂人間道家，亦為應世實踐之道行者。

其次，莊子獨創之遊（心）道，側重於精神層次之凝神遊觀；除了與春秋戰國遊學遊說等奔逐事功之身遊風氣背反之外，莊子出身之宋地為殷商最終之遺脈，其歷史因子或有關涉。除了殷商之人好玄理，另值得觀察之處在於殷商之巫師與巫術之政治結構；其統治結構是祝、宗、卜、史，似宗教信仰而非民間信仰型態。重點不在殷巫，而在莊子與殷文化可能存在著歷史脈流之幻想因子。莊子之「遊」似有意無意將宗教信仰之遊神轉化為人內在精神境界之「遊心」，蓋凝神或扮神之遊，皆不出於外境客體之寄託，而凝神「遊心」是藉由內聖工夫之主體昇華而進入逍遙境界，主體之昇華既為內修工夫之忘我境界，自有其動靜一如、出入自在之恆久性。

第三章〈人間道行之工夫境界與明覺本真〉探討莊子遊心之道，含攝遊行與止息之動靜觀照義；從「即心即道」之玄覽適遊推論遊心是「攝心觀照與止息」互用之道行工夫，而非心神遐想之漫遊。

其次，從遊心之工夫次第辨證道行之境界，郭象《莊子注》序說「然莊生雖未體之，言則至矣」。然而，莊子在其著述中不但強調所說之道不僅可以體現，且可以證成；莊子所闡明的人間道行既以遊心為工夫重點，故分別以下面之引述進行辨證：一、〈逍遙遊〉之「無與無待之遊之當下與當體」，二、〈達生〉篇之「孔子遊觀於呂梁，親見凡夫體道之典型公案」，三、〈人間世〉孔子開示葉公子「乘物以遊心，託不得已以養中」，四、〈人間世〉孔子開示顏回「內淨外化之心齋工夫」，五、〈德充符〉魯之兀者王骀「忘形守真之見道工夫」，莊子在〈德充符〉中展現截然不同之創發風格，不僅從德行之面向闡述道行工夫，也從形貌或道風之平凡或看似無可如何之缺陷，成就人間道家超凡脫聖之生命安頓與真實道諦。六、〈外物〉篇「唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼。」之因時應物之遊道工夫。

第四章〈變遷情境之生命智慧與應世實踐〉探討莊子從主體生命之遊心明覺，到客觀世界之應世道用，主客之交會可以應而隨用，可以應而不用，有用無用，運用之妙，發自於智慧之觀照。更從莊子入世瀟灑磊落而不必然隨俗之視角探索莊子從治心入手以安頓人心安立天下之應世哲學。

學界通常視〈人間世〉為莊子之處世態度，或是處世哲學；而另觀解〈應帝王〉為莊子之政治哲學。實則，莊書莊子之道心與道行不但與儒門諸子標榜之大道之行有所不同，也與春秋之墨子及其他戰國諸子之學思截然不同。不同之處當在於莊子之道行從心靈活動之精神主體下工夫而對應於外境與外務，這種內攝之

道行工夫與道諦境界不是世間習於外觀外顯之世用價值所可領會或體悟！莊子道之道行層次，就遊心之行來說，當是主體生命之隨心所適，觀照無遮；其放豁自在之境界，是以心印心，自內證而外應。

本章從「世無不亂之心知障蔽與情識迷離」下手，論述治世之前提在於治心，心治而生命安頓，心行開豁坦蕩自然而然可由己而眾蔚為虛寂靜篤之應世道風而安立天下。

莊子應世哲學另一關注之面向為主客情境之交涉，相對於生命主體之心靈活動不易揣摩把握，歷來諸多學者研讀莊書之際，總將眼目掃描投射到現實生活世界之客場實體面。一般對莊子遊道或應世之境界與實存現象仍不免擺盪疑惑，牟宗三先生之「主觀境界」說，引起很大注目；唐君毅先生主張之「客觀實有」論為另一焦點。

拙文推論虛靈道心為道行者生命存在之主體，則此虛靈道心必能應世任運，靈活隨用，與世俗客塵相融相涉而不衝突。如此，亦能超然於所謂出世之消極與入世積極等表象，以此為主觀境界所抉發之即體而通涉應世道行之即用進路。

其次，引〈齊物論〉探析「情識之妄別與割裂」所造成之「涉世之情迷與識亂」，情迷識亂則人世之動變愈為激烈，人我之間因是非、得失、勝敗之糾葛而隨之紛擾難安，引發諸多之分別與對立。另從「知與識之破解與對治」探析「轉『成心』為『道心』」及「轉『俗』成『真』」、「轉『識』成『智』」之應世智慧。依莊子遊心之慧眼所觀，識之迷妄是可經由道行之虛靈明覺，將迷妄惑亂之粗識逐漸篩檢淘汰。負心之識既經蕩相遣執之淨化，細膩之道心縝密相續，自能頓悟道諦而轉俗成真，尋見生命之本來真面目。

接著以「相攝圓融之應世哲學與外王實踐」為視角，從「應世哲學之時代課題與生命關懷」入手；莊子既為體解《道德經》大要之宗師，其應世之關懷與用世之實踐，無論言或不言，必然是智覺朗現之善應；而此由衷之善應，也是實現於「應而不藏」之普世關照。

歷來誤解莊子之學思者，大抵認為莊子道缺乏世間之開創大用。實則，莊書首篇〈逍遙遊〉之後段壓軸，從「宋人資章甫而適諸越」就已經在關切應世之道行與道用；以是之故，拙文從「人間逍遙之無執大用」及「無何有與無所用之逍遙適用」之面向探析大用之議題。

養生與應世在莊子之生命哲學中僅為一線一隙之遙，乃至不離而無距；拙文以〈養生主〉之庖丁解牛來論述「逆境順應而遊刃有餘」之道。

莊子於外王實踐之學思，主要仍以以聖王之事業為中心；拙文以〈應帝王〉所演述之治世理想探索「內聖而外王之明王之治」與「治天下與天下治之有為與無為」。

無論從歷史因子或戰國當世，莊子可謂最為瞭解術士巫覡之面目及其影響力；是以前述莊子藉心目中之博大真人老聃開示明王治理天下之道行妙用乃是遊化於虛無境界而神妙莫測。莊子看透世人之重表象方術而輕內涵智慧，特推壺子、列子師弟演述世俗著相著術之迷妄，藉喻明王虛己無為之應世境界與智慧。

莊子身處動亂變遷之生命情境，其學思乃以豁達之胸襟而脫離各種主客對立之價值判準及應世道用。就老莊道用之實存義觀察，老子之「無之以為用」側重客觀型態之存在，莊子則進一步將客體之實存昇化為即主而客，通貫無礙，隨應而現。修養與應用本不相悖離，但急切於實用與實利者未能體解老莊關注人世之人間道行本懷，而總誤解為消極守舊。拙文以「主客不即不離之即道為用」析探此議題。而在變遷情境之處世態度，拙文以「虛懷遊道之應世實踐」、「命義由衷之忘懷得失」、「涉世淡泊與全生過渡」析探莊子之應世哲學。

莊子雕陵栗園之親自演道，彷彿拿著千里鏡瞭望物我之姿態與面目，似獨修而實為生命哲學與生活道行之共修；然而，不同於「坐忘」、「兩忘」之正面工夫；莊子以自身之剎那失照而反向演述「逐物忘身」之危患，可見莊子於人我、物我之齊平看待是由衷發自真心，不專以別人為演道之反諷反省角色。

就時空義而言，人投身於世為寄遊，萬物莫不如此；拙文以「寄遊應世之無用為用」析探莊子韜光養晦之無用為用。從實用與實存之面向觀察，「用」隨著時空環境之轉移而存在著變數，而世間人通常著迷於眼前之近利而追逐小用。就人間道行之應世實踐來說，實修之道人必當放眼於無用為用之無所得、不可得，工夫之推臻向道是「用」本不可得，「無用」亦不可得；連「無用為用」之實存大用念頭也不可有，最終是「不可得」亦不可得。而「不可得」亦不可得之生命大用是生命主體與客境交涉相融之應世實踐。

莊子遊心之道行，深邃、高揚、玄遠而難以追尋窺探其真面目，道上之前輩專家學者都讚嘆其豪邁放豁而又奇詭不易把捉，拙文所勉力追探者或僅其散逸之風影。莊子應世之哲學以智覺慧心為關照，淡泊人世而不受時空之羈鎖，出入無礙之際，隨適應化而宛轉自在。末學雖擬意探究南華真人遊心與應世之即心即道，而限於學疏及時間，力猶未迨；所幸，莊子道之人間流行從未停頓或終止；就道諦之實踐或追尋來說，即止暫止而可開拔再度遊行，末學省思檢討拙文之際，並以此為繼續探尋深究之願力。

參考書目（限文中徵引者）

壹、古典文獻（古籍暨原典釋譯、注疏）

- 周·莊子(著)，宋·林希逸，《莊子膚齋口義校注》，北京：中華書局，1997年。
- 周·莊子(著)，明·釋德清(注)，《老子道德經、莊子內篇憨山注》，臺北：新文豐出版公司，1973年。
- 周·莊子(著)，明·焦竑，《莊子翼》，臺北：廣文書局，1979年。
- 周·莊子(著)，清·王夫之，《莊子解》，臺北：里仁書局，1995年。
- 周·莊子(著)，清·林雲銘，《標注補義莊子因》，臺北：蘭臺書局，1975年。
- 周·莊子(著)，清·宣穎，《莊子南華經解》臺北：宏業書局，1977年。
- 周·莊子(著)，清·陳壽昌(輯)：《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年。
- 周·莊子(著)，清·郭慶藩(輯)：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1983年。
- 周·莊子(著)，清·馬其昶，《莊子故》，合肥：黃山書社，1989年。
- 漢·司馬遷(撰)，楊家駱(編)，《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1995年。
- 漢·司馬遷(撰)，瀧川龜太郎(輯注)，《史記會注考證》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- 漢·班固(撰)，楊家駱(編)，《新校本漢書集注并附編二種》(臺北：鼎文書局，1995年)
- 漢·許慎(撰)，清·段玉裁(注)，《說文解字注》，臺北：南嶽出版社，1984年。
- 宋·蘇東坡，《莊子祠堂記》，收入《蘇東坡全集》卷36，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 清·王國維，《靜庵文集續編》，臺北：僑勉出版社，1978年。
- 《大正新脩大藏經》，臺北：世樺印刷國際公司，1998年。

貳、當代著述（依姓氏筆劃排列）

- 中村元/等·余萬居譯《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1984年。
- 方東美，《中國人生哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1980年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。
- 王 博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。
- 王 煜，《老莊思想論集》，臺北：聯經出版事業公司，1979年。
- 王志楮，《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008年
- 王邦雄，《中國哲學論集》臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1980年。

王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業公司，2010年。

王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。

王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光出版社，1985年。

王叔岷，《莊子管窺》，臺北：藝文印書館，1978年。

王叔岷，《莊子校註》上、中、下三冊，臺北：樂學書局，1988年。

印順，《唯識學探源》，臺北：正聞山出版社，1970年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

吳康，《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1955年。

吳光明，《莊子》，臺北：東大圖書公司，1992年。

吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。

李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，臺北：麗文文化公司，2000年。

李存山，《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學院，1990年。

杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》，北京：華文出版社，1999年。

林啟彥（編），《中國學術思想史》，臺北：書林出版有限公司，1994年。

柏楊，《中國歷史年表》上、下冊，臺北：星光出版社，1977年。

胡適，《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。

胡哲敷，《老莊哲學》，臺北：臺灣中華書局，1993年。

韋政通，《中國思想史》，臺北：水牛出版社，1994年。

唐華，《中國論語學術思想發達史》，臺北：大中國圖書公司，1980年。

唐大圓，《唯識思想與佛法一般》，臺北：大乘文化出版社，1980年。

唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》卷一，香港：新亞書院研究所，1973年。

唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》卷二，香港：新亞書院研究所，1973年。

唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》卷三，臺北：臺灣學生書局，1973年。

唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1977年。

朗擎霄，《莊子學案》，臺北：河洛圖書出版社，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，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。

崔大華，《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。

張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學院，1978年。

張蔭麟，《中國上古史綱》，臺北：里仁書局，1982年。

張默生，《莊子新釋》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。

曹受坤，《莊子哲學》，臺北：文景書局，1970年。

陳鼓應，《老莊新論》，臺北：五南出版社，1995年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1977年。

- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 陳榮捷，《中國哲學論集》，臺北：中研院中國文哲所，1994年。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北：樂學書局，2001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
- 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉書局，2002年。
- 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版事業公司，1991年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1994年。
- 程兆熊，《道家思想》，臺北：明文書局，1985年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1991年。
- 楊寬，《戰國史》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 楊寬，《戰國史料編年輯證》，上海：人民出版社，2001年。
- 楊儒賓，《莊周風貌》，臺北：黎明文化事業公司，1991年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 熊十力/等，《中國哲學思想論集·現代篇》臺北：牧童出版社，1978年。
- 趙衛民，《莊子的道》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 鄭君，《戰國紀事》，臺北：文史哲出版社，1993年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科學出版社，1988年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，上海：上海書店，1992年），
- 錢穆，《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- 錢穆，《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司，1980年。
- 錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 錢穆，《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年。
- 鍾泰，《莊子發微》，上海：古籍出版社，2002年。
- 嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》，臺北：時報文化出版公司，1983年。

參、期刊論文

- 王邦雄，〈從修養功夫論莊子道的性格〉，《鵝湖月刊》，第21卷第6期，1995年12月。
- 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗—禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，《哲學與文化》第12卷第12期，1985年12月。
- 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實—《莊子·養生主》的智慧人生〉，「2006道文化國際學術研討會」，主辦單位：中國文化大學，2006年5月。
- 陳德和，〈當弗朗克遇上老子〉，《鵝湖月刊》第32卷第12期，2007年6月。

- 陳德和，〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，第 34 卷，第 10 期，2009 年 4 月。
- 陳德和，〈淮南道家與稷下黃老道家的對比性考察——《淮南子》性格的再標定〉，南華大學哲學系：第一屆比較哲學學術研討會 1997 年 6 月。
- 陳德和，〈語言的主奴之分與雅俗之別〉《鵝湖月刊》第 308 期 20012 年 2 月。
- 陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構〉《揭諦雜誌》第三期 2001 年 5 月。

肆、學位論文

- 陳政揚，《「管子四篇」的黃老思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2000 年 3 月。
- 陳政揚，《孟子與莊子內聖外王思想之研究》，東海大學哲學系博士論文，2003 年 6 月。
- 黃源典，《莊子之治道觀》，南華大學哲學系碩士論文，2000 年 6 月。
- 蕭裕民，《遊心於「道」和「世」之間——以「樂」為起點之莊子思想研究》，清華大學中國文學系博士論文，2005 年。
- 吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學系博士論文，2008 年。