

南 華 大 學  
哲 學 系  
碩 士 論 文

試 論 莊 子 哲 學 的 承 繼 及 其 理 論 特 性

Discusses the Zhuang-zi philosophy inheriting and the theoretical characteristic



研 究 生：吳松坡 撰

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國 九 十 七 年 十 二 月 十 八 日

# 南 華 大 學

哲學系

## 碩 士 學 位 論 文

試論莊子哲學的承繼及其理論特性

研究生：吳松坡

經考試合格特此證明

口試委員：姜憲昌  
謝君直  
陳德和

指導教授：陳德和

系主任(所長)：陸永清

口試日期：中華民國 九十七年 十二月 十八日

## 摘要

中國哲學以人的德性開啓和身心安頓爲本懷，且關注人的存在主體、價值活動、意義取向以及終極關懷和圓融目的等問題。莊子別於儒、墨、名、法等各家者，以其「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」傳達出莊重嚴肅的生命意義，並建立一個浩瀚豐富的生命系統，更在中國文化思想上，構建了一個超越生命的逍遙境界。

本論文以「試論莊子哲學的承繼及其理論特性」爲題，全文共分五章完成，除第一章：緒論，敘述本論文的研究動機與目的、研究範圍與材料以及研究方法與進路之外，其餘各章之摘要如下：

第二章：莊子哲學的承繼背景，道家重視生命的反省，以生命的關懷和安頓爲其主要的思緒；針對「周文疲弊」的時代問題，以超脫的反思態度，開出中國人心靈洞悉的無限意境。莊子體會老子的「道」，更加以發揚光大，老子所呈現的是「處世」的智慧，莊子所開展的則是「解脫」的智慧。故「老/莊」哲學的真正用心，是要關照世人以「虛壹而靜」的生活修養去自解倒懸，讓自己逍遙解放地活在人間、生在人間，所以他們是人間道家，也是生活道家。

第三章：莊子哲學的理論探究，《莊子》書中，我們可以看到莊子對生命存在的處境與困局發出反思與理解，依生命的本質找出路。逍遙是莊子思想的至高境界，整個莊子哲學之用心，端在消解生命之執著與扭曲，進而成就無待逍遙之化境，即是「放下的智慧」；再者，莊子透過「以物觀物」的生活態度，與天地萬物共榮共享生命的和諧，展開出其齊物圓融之道；另外，莊子以「以天下爲沉濁，不可與莊語」，提出「無用」的反思，以破除世俗「有用」之迷窘，而證成自能逍遙自適的生命美境。

第四章：莊子哲學的實踐啓示，莊子的生活充滿著一種藝術的觀照，即如「乘雲氣，御飛龍而遊於四海之外」，從現實的世界樊籠沖飛而出，將精神帶入一個無比自由的毫無束縛的廣大天地，以展現生命的無限瀟灑與逍遙。莊子對生命關懷，以「虛」之心境體順大化，爲世人提供一種虛境的精神轉化，並以「逍遙」作爲生命智慧與主體精神思維的運作，遊於天地萬物之間；另用「忘」字來作爲生命逍遙的超脫，以逍遙悠遊於人間世。

第五章：結論，莊子思想在百家之中最具特色，其關懷是每個人的本身；即是放下生命中有待與執著的生命智慧。吾輩應師法、加以開展並闡揚，以張顯莊子的生命活力，體現其生命智慧，享受生命遊於無待之逍遙意境。

# 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究範圍與材料	5
第三節 研究方法與進路	9
第二章 莊子哲學的承繼背景	13
第一節 莊學的時代背景	13
一、昏上亂相的政治社會	14
二、貧困一生的生活體證	17
三、諸子百家的思想紛爭	19
第二節 莊子與老子思想的關係	22
一、體道的藝術境界	22
二、道的人生觀	25
三、道的精神特性	27
第三節 莊子及其學派	30
一、內外雜篇之關係與價值	31
二、莊子思想「性」與「命」的闡發	34
三、莊子思想「才」與「形」的關聯	38
第三章 莊子哲學的理論探究	42
第一節 逍遙無待	42
一、自我的超越	43
二、無己的超越	45
三、生命的美感	48
第二節 齊物圓融	50
一、喪我與真吾	51
二、和諧的籟音	53
三、兩忘之美境	56
第三節 無用之用	59
一、無執於用	60
二、不材之用	62
三、有用與無用	65

第四章 莊子哲學的實踐啓示.....	69
第一節 虛以應世.....	69
一、虛而待物.....	69
二、虛己處世.....	72
三、虛應生死.....	74
第二節 逍遙境界.....	77
一、莊子之遊.....	78
二、遊心與無待.....	80
第三節 生命之忘.....	83
一、消解的忘.....	84
二、兩忘之忘.....	86
三、忘己所忘.....	89
第五章 結論.....	93
參考書目.....	97

# 第一章 緒論

現今芸芸眾生在生活世界中，因追求物質生活之高度享受，任由精神荒蕪的結果，在面臨挫折與失落時，無法以健康正向的態度轉化及自我情緒的調適，將生活重新導返正軌，對自我存在的生命意義與價值感到懷疑。無盡的空虛，令人充滿迷惑與不安，不禁讓人思尋：「人存在的價值？生活的目的？生命的目標？」。

人對「生命」問題的關注，除了情欲生命的滿足外，另外有關「生命」意義的探究與價值的極成，更為中西哲人所關切的重要議題。牟宗三先生在《生命的學問》一書中，首揭「生命的學問」之意涵，其〈自序〉言：「中國文化的核心是生命的學問。由真實生命之覺醒，向外開出建立事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成其為理想，此是生命的學問之全體大用。」<sup>1</sup>；陳德和先生亦言：「儒釋道三家都是生命的學問，這種學問並不是生物學式以『自然生命之機制功能』為研究對象的系統知識，而是從價值理想企求人格、人品挺立昂揚的反省與實踐之學。」<sup>2</sup>換言之，中國儒道釋文化思想向以「生命的學問」為宗趣，且以重智慧的、實踐的形上學，此與西方哲人偏於認知的、觀解的形上學是有所區別。<sup>3</sup>方東美先生認為：「中國形上學表現為一種『既超越又內在』、『即內在即超越』之獨特型態，與流行於西方哲學傳統中之『超自然或超絕形上學』迥乎不同。」<sup>4</sup>、另陳德和先生則指出：「西方哲學重客體對象的理解，是以「知識」為中心，以理智的好奇和滿足為主要訴求；中國哲學則重主體人格的建立，是以「生命」為中心，以當下自我超拔的實踐方式要求其真切於人生為圭臬。」<sup>5</sup>如上列學者所述，由此可知中國哲學皆是以人的德性開啓和身心安頓為本懷，並關注於人的存在主體、價值活動、意義取向以及終極關懷和圓融目的等問題。

學術思想是時代的產物，任何學術思想都無法脫離時代背景憑空而出；當然，學術思想亦是大思想家們的聰明才智及心血結晶。中國先秦時期，學術思想蓬勃，百家爭鳴，諸子競興，創作諸多互不相同的匡正濟世的學術思想。就如《莊子·天下》所述，當代顯學即為儒、墨、道、法、名等五家，箇中思緒各異，殊途同歸，成為中國文化二千多年來的思想主流，對後世影響至深且鉅。

---

<sup>1</sup>牟宗三，《生命的學問》〈自序〉（台北：三民書局，2007），頁2。

<sup>2</sup>陳德和，《生活世界的哲思》（台北：樂學書局，2001），頁175。

<sup>3</sup>牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：臺灣學生書局，1998），頁14~16。

<sup>4</sup>方東美（著）、孫智燊（譯），《中國哲學之精神及其發展》（台北：成均出版社，1984），頁3。

<sup>5</sup>陳德和，《生活世界的哲思》，頁175。

## 第一節 研究動機與目的

先秦諸子學說的發展，是我中華民族古代思想界的一大盛事。因「布衣相卿」這劃時代的巨大改變，促使教育興革，造就了不少英才，大家都針對著時代的擾亂，紛紛提出匡時濟世的主張，此為即為先秦諸子百家爭鳴的主要原因。老、莊的學術思想，與當時中國所有諸子百家的思想，大都背道而馳，常用反面去揭示事物的哲理；故常被認為是衰世之學。但從其目的探究人生切要的問題，以求徹底改革的角度觀之，是與他家思想殊途同歸。就如近代學人吳康先生所言：

晚周諸子，以儒墨道德名法五家為宗，……尤以儒墨道三家，深思雄辯，實大聲宏，規模恢廓，文質竝茂，為晚周思想界之淵海。法原於道，名則墨之流裔也。此五家者，皆極論精微，出入名理，為哲學之宗，……老子首出，為中國哲學之祖，比於希臘之泰列史，創制立教，元氣渾淪，莊生承其流風，大而化之，若白雲之出於深山，長風之起於大海，而莫知其所止也。<sup>6</sup>

莊子在面對環繞在人生諸多根本問題時，以其自身體驗與思維呈現為一片謬悠荒唐的言說。錢穆先生曾言到：「莊周真是一位曠代的大哲人，同時也是一位絕世的大文豪。你只要讀過他的書，他自會說動你的心。他的名字，兩千年來常在人心中。他笑罵盡了上下古今舉世之人，但人們越給他笑罵，越會喜歡他。」<sup>7</sup>〈天下〉中，有段話，對莊周有非常貼切的概述：

芴漠无形，變化无常，死與生與，天地竝與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者。莊周聞其風而說之，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。以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瑰瑋而連犴无傷也。其辭雖參差而詭詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死无終者為友。其於本也宏大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。

---

<sup>6</sup>吳康，《老莊哲學》（台北：臺灣商務印書館，1987），頁1。

<sup>7</sup>錢穆，《莊老通辨》（台北：東大圖書公司，1991），頁8。

莊子有超人的智慧，更有無限的悲憫之心。而莊子有別於儒、墨、名、法等各家者，是其更關心「個別心靈」。在當時「周文疲弊」禮樂崩壞的現狀中，莊子特別張揚自我精神生命的價值意義，開出逍遙遊的心靈自由的思想空間；方東美先生亦言，莊子的主張「生命的崇高在於經驗範圍的拓寬，使我們的精神昇華，和道體合一，使我們把人世的快樂和天道的至樂打成一片。」<sup>8</sup>即便是人與道體合一所自然湧現的幸福，亦是「至樂无樂」(〈至樂〉)，此亦為人生之真福也。再者，莊子體道更遊心於道，其視野極是超脫；有如大鵬「搏扶搖而上者九萬里」(〈逍遙遊〉)的高視角俯視人間，了然於心；但因世人昏沉渾濁，無法與之談論嚴正的道理。所以，莊子用「卮言」來啓迪，引述「重言」來使世人覺得真實，運用「寓言」來推廣其意理。莊子在「不譴是非，以與世俗處」的同時，卻又能無礙地一心向道，「稱適而上遂」，此乃是全生命的修行；以「道」為宗，以「道通一切」所開放的無垠天地為生活的場域；其所追求的人格是不離生命本真，而其行事風格則處處顯露幽默及自由精神，這使得莊子成為中國哲學史上最動人也吸引人的一個人物。<sup>9</sup>然，對於一位自願消聲匿跡、隱姓埋名、貧困一生，卻能深入精研生命超越的修行、洞識人心的哲學家，運用其「謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭」傳達出莊重嚴肅的生命意義，並建立一個浩瀚豐富的生命系統，莊子及其思想確實值得我們探究的主要課題。

「莊學」是莊子對自身生命的反省體證所開展一個學問體系。<sup>10</sup>環繞著人生諸多基本問題，而莊子將其對生命的體證及思維用謬悠荒誕的言說呈現出來。筆者認為此學問體系是莊子對生命的體證與省察，當中更含有體道之具體實踐工夫，並不同於一般純粹思辯的理論系統；亦如劉汝霖先生所言：「《莊子》一書不止莊子一人的思想，包括自莊子以至淮南時的道家思想。」<sup>11</sup>此即本文探究莊學之所持態度。誠如崔大華先生所言：

---

<sup>8</sup>方東美，《生生之德》(台北：黎明文化事業公司，1980)，頁273。

<sup>9</sup>葉海煙，《老莊哲學新論》(台北：文津出版社，1999)，頁11。

<sup>10</sup>吳光明，《莊子》(台北：東大圖書公司，1992)，頁11~13。陳品卿，《莊學新探》〈自序〉(台北：文史哲出版社，1983)，頁1。另黃錦鉉先生言：「總之，莊子一書，除內篇外，其餘各篇，即使有與莊子思想共同的地方，也是出於弟子們的記錄，或是莊子學派後人的傳述，決不是莊子本人的著作。然薪火相傳，火之傳於薪，猶神之傳於形，前薪非後薪，才知道『指竈』之妙旨，前形非後形，則悟情數之感深。……所以我們研究莊子，去其後人摻雜不似莊子者，取其似莊子思想者，則討論什麼人著述的，都是多餘的事了。」黃錦鉉，《莊子及其文學》(台北：東大圖書公司，1984)，頁41。

<sup>11</sup>王冬珍/等，《中國歷代思想家(二)》(台北：臺灣商務印書館，1999)頁114。



莊子思想是以儒家思想為主體的中國傳統思想的重要組成部分，是中國傳統思想某些基本特徵和內容的最早的觀念根源。因此，全面而深入的莊子思想研究，我以為自然首先必須從《莊子》中探索、發現莊子思想的整體內容及其內在聯繫、邏輯結構；同時還必須跨出《莊子》本身，在一種比較寬廣的中國哲學和世界哲學的背景下來觀察、分析莊子思想的理論面貌及其存在、演變的歷史。具有這兩方面內容的莊子思想研究，可稱之為「莊學研究」。<sup>12</sup>

另外，封思毅先生亦言：

泛觀莊子全帙，論及精神之超曠，義蘊之瓌璋，情采之辯雕，與乎筆致之酣暢，兼足傲視古今，成為兩千年來，華夏文哲之鴻寶。其所以能達此高妙之境，當出諸莊子一本自然，仰觀俯覽之餘，眼中心中，所見所想，概屬「天地與我並生，萬物與我為一」之生命大全。<sup>13</sup>

而〈天道〉亦提言：「聲不過話，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨，意之所隨者，不可以言傳也。而世因貴言傳書，世雖貴也，我猶不足貴也。」莊子明白底指出，拘泥文字的考證無法瞭解箇中真正道理。換言之，莊子暗譏世人的因襲慣思，用隱喻謬言從反面諷諉世俗的認知；這難怪輪扁會對桓公暢言：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」（〈天道〉）。陳德和先生亦言：「莊子乃全民的導師，其《南華經》以謬悠之說、荒唐之言、無端崖之辭明適性之說。」<sup>14</sup>即此，本論文以「試論莊子哲學的承繼及其理論特性」為題，試圖從《莊子》的「哲思」，<sup>15</sup>掘發「逍遙乎寢臥其下」所蘊含的生命意境。

---

<sup>12</sup>崔大華，《莊學研究》〈自序〉（台北：文史哲出版社，1999），頁1。

<sup>13</sup>封思毅，《莊子詮言》（台北：臺灣商務印書館，1971），頁1。

<sup>14</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》（台北：里仁書局，2005），頁135。

<sup>15</sup>吳光明先生認為：「（哲思）它是人類共有的深長的熟慮明悟，是我們一切有意識的言行處世的骨幹精髓，遍滿藝術感觸，文章推理，日常處事。……哲學是哲思行為之一。哲思的邏輯、分析及系統顯明於見解、論說、察悟、處事之中，渾然織成一體系。這哲思最成熟老練的，要推崇中華悠久的文化了。」吳光明，《莊子》，頁1。

## 第二節 研究範圍與材料

《莊子》一書，據班固《漢書·藝文志》中記載有 52 篇，分爲內篇 7、外篇 28、雜篇 14、解說 3，概爲西漢末年劉向在校理古籍時所編定的。但現今所流通的版本，只有郭象所刪訂的版本，共 10 卷 33 篇，其中內篇 7、外篇 15、雜篇 11。然其間雖有魏晉時人崔譔所注 10 卷 27 篇，內篇 7、外篇 20；向秀注 20 卷 26 篇（無雜篇）；司馬彪注 21 卷 52 篇，內篇 7、外篇 28、雜篇 14，解說 3；以及李頤的《集解》30 卷 30 篇，但皆已亡佚，<sup>16</sup>無法引用作爲本論文研究之參考。

唐代學人陸德明就言：

然莊生弘才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。……言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故註者以意去之取。其《內篇》眾家並同，自餘或有《外》而無《雜》。惟子玄所注，特會莊子之旨，故爲世所貴。<sup>17</sup>

根據上段所記述，《莊子》分內、外、雜篇，大概是在魏晉六朝時期，已不是原書本來面貌。《史記·莊子列傳》也只是說莊子著書十餘萬言，並無分篇之記述。而關於《莊子》內篇、外篇、雜篇的分判標準，即如成玄英云：「內篇明於理本，外篇語其事迹，雜篇雜明於理事。內篇雖明理本，不无事迹；外篇雖明事迹，甚有妙理；但立教分篇，據多論耳。」<sup>18</sup>

然現有的文獻資料觀之，我們實在無法如實的論定《莊子》書中，哪些篇章爲莊子所著，哪些篇章不是。但《莊子》內篇自古以來皆以爲莊子所自著，原因無他，蓋《莊子》內篇內容精醇，脈絡分明，文字縱肆雄奇，乃《莊子》書的精華處，如郎擎霄先生言：「內七篇由曠觀而後忘賓，忘賓而後得主，得主而後冥世，冥世而後形真，形真而後見宗，見宗而後化成，節合珠聯，七篇猶是一篇。」<sup>19</sup>就郎先生這段

---

<sup>16</sup>唐·陸德明，〈經典釋文序錄（莊子）〉，收錄於清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊）（台北：華正書局，2004），頁 31~32。另張默生先生言：「在郭象以前的莊子註，都早已佚失了，是好是壞，不得而知；……（這些註後來雖有發現但不全）自六朝以來，歷唐宋明清以至近代，註莊子者，無慮百餘家；但求其於莊子的哲學，有什麼獨見的人，直到今日，還沒有能與郭象相比的。」張默生，《莊子新釋》（台北：漢京文化公司，2004），頁 32。

<sup>17</sup>唐·陸德明，〈經典釋文序錄（莊子）〉，收錄於清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 31。

<sup>18</sup>唐·成玄英，〈莊子序〉，收錄於同上書，頁 34。

<sup>19</sup>郎擎霄，《莊子學案》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 23。

話，可瞭解《莊子》內篇首尾一貫，環節連密，自然是莊子之傑作。而外篇及雜篇的作品大抵出於莊子後學或是晚出作者所為。勞思光先生亦言：

莊子《南華經》一書，成份極雜，欲估定其時代，則當分內、外、雜篇而觀之。南華內篇七章，應為最早作品；蓋主要思想皆備於此，且文體亦與外篇雜篇迥殊。論莊子思想，必以此七章材料為據。通常學者皆認為此七章為莊子自作；此點雖未能確證，然內篇代表莊子本人之思想，則無可疑。<sup>20</sup>

誠如勞先生所言，《莊子》內篇，歷來學者皆認同是為莊子所手著，雖言之鑿鑿。但近人也有所懷疑，部份學者仍持不同意見，就任繼愈先生認為《莊子》內篇當晚於外雜篇，外雜篇才是莊子個人的作品。<sup>21</sup> 另王叔岷先生在其《莊子校釋》的序言中，就提到：「至於外、雜篇，昔賢多疑為偽作，然今本內、外、雜篇之名，實定於郭氏，則內篇未必盡可信，外雜篇未必盡可疑。」<sup>22</sup>，雖然抱持懷疑的學者都有相似的看法，不過都沒有肯定的意見。就如顧頡剛先生所言：「《莊子》的真偽要去考明白它確是很難，因為它的文字太『諛詭』了，不容易摸出一個頭緒來。」<sup>23</sup>，由此可見，如果要去查證《莊子》內篇不是莊子的作品，確實很困難。而我們從《莊子》內篇來看，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉；從「至人无己」直到外則「應帝而王」，無論內容條理，皆是連貫而成的，可以說是一套完整的哲學體系。就如褚伯秀所言：

內篇之奧，窮神極化，道貫天人，隱然法度，森嚴與易老相上下，始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己，無適非樂，然後外觀萬物，理

---

<sup>20</sup>勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，1993），頁 255。

<sup>21</sup>任繼愈，《中國哲學發展史·先秦》（北京：北京人民出版社，1983），頁 386。亦有學者留意到《莊子》書中所用的一些重要概念或詞彙的不同，而歸結出〈內篇〉應是先成立，〈外篇〉與〈雜篇〉應是後成立的。如劉笑敢先生以《莊子》〈內篇〉中雖有道、德、命、精神等詞彙，但只是以單詞的方式出現，而不是以複合詞的方式出現，如道德、性命、精神等詞彙，但只是以單詞的方式出現，而不是以複合詞的方式出現，如道德、性命、精神。而在〈外篇〉與〈雜篇〉中，卻有這些複合詞出現。於是根據古代漢語形成的一般規律，即單音詞先出現，複音詞後出現，以斷定〈內篇〉是先成立的，〈外篇〉與〈雜篇〉是後成立的。何種情況也可從其他的著作中得到印證。即在《莊子》之先的《論語》、《孟子》中不見有這些複合詞，而在其後的《荀子》、《韓非子》中則有這些複合詞。參見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993），〈前編文獻疏證〉部份。

<sup>22</sup>王叔岷，《莊子校釋》〈序言〉（台北：中研院歷史語言研究所，1993），頁 1。

<sup>23</sup>顧頡剛，《古史辨》（第一冊）（台北：明倫出版社，1970），頁 284。

無不濟。物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應世所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王。斯道之所以歛之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。<sup>24</sup>

另胡遠濬先生也認為《莊子》內篇是莊子自著，在其所著《莊子詮詁》書序中，就提到說：

獨內七篇，顯有次第，詞無枝葉，為莊子自訂，晚作無疑。山谷謂其法度甚嚴，知言哉！如始於逍遙遊，終於應帝王。天下篇所謂內聖外王也。齊物論，破執道者之傲物。養生主，砭近名者之傷生。人間世，哀忤世者之趨福，皆感時憫俗之談。德充符，則明君子求其在我，內本外末，聖王一致，正己而物正，故老子曰：常德不離。仲尼曰：克己復禮，天下歸仁。又曰：致中和，天地位萬物育。然聖之所以逍遙自在，帝王之所以因應無方，豈非以其明於天人之故，通之為一耶？故大宗師歸宿於知命，上以承篇之始，而下起篇之終云。<sup>25</sup>

由此可見，《莊子》內篇之思想體系，可謂完整而一貫。筆者亦認為，我們如果從〈逍遙遊〉到〈應帝王〉篇看來，其內容是一脈相承的。換言之，內篇文章可以用「虛」字來貫連。〈逍遙遊〉是遊於虛，〈齊物論〉是齊於虛，〈養生主〉是養於虛，〈人間世〉是處於虛，〈德充符〉是和於虛，〈大宗師〉是宗於虛，〈應帝王〉是治於虛。如再依莊子「道」的觀點來說，那〈逍遙遊〉可以說是道之大，〈齊物論〉是論道之本，〈養生主〉是言道之功，〈人間世〉是明道之用，〈德充符〉是談道之驗，〈大宗師〉是講得道之人，〈應帝王〉為體會之治。唐君毅先生另從內篇與外雜篇所言之「道」的不同，予以比較之：

至于就所論之道以觀，則外雜篇之言，吾意蓋恆是就莊子內篇所言之道，更合之于老聃慎到等所言之道，而更將此道加以客觀化而恢張廣說，遂不如內篇所言者之切近吾人之生命與心知。<sup>26</sup>

<sup>24</sup>明·焦竑，《莊子翼》（台北：廣文書局，1979），頁84。

<sup>25</sup>胡遠濬，《莊子詮詁》〈序目〉（台北：臺灣商務印書館，1980），頁4。

<sup>26</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一）（台北：臺灣學生書局，1986）頁404。

換言之，內篇作者其自身對於「道」的把握較為內在於生命，而所言之「道」乃自然不流蕩於外化的客觀說法。由此觀之，內篇優於外、雜篇者，除文采、義理圓融暢達之外，其所隱涵的「道」之意境，更是能感通於吾輩生命與心知的真情實感，此既是《莊子》內篇最能引人至深之原因。故就此論之，內篇的思想體系都是一貫的，如果說不是莊子寫的，誰能相信呢？而且內篇的文字汪洋浩瀚，氣勢銜接，義理之宏闊，才思的精闢，絕非莊子是無法寫得出來。所以，難怪乎！焦竑言：「莊子舊傳五十三篇，今存三十三篇，外雜篇間有疑其偽者，乃內篇斷斷乎非蒙莊不能作也。」<sup>27</sup>不過，《莊子》一書，如說年代久遠，且經過後人多次的編集，難免有後人摻雜片段進去的文字，筆者以為此一論述是可認同的。

再者，就《莊子》思想內涵之差別性而論，內篇、外篇及雜篇的篇章標題，在其形式上有顯明的不同。在其內篇的標題皆為三個字，且其標題皆含提示文章內容的中心思想；而外篇及雜篇實則不然，標題皆以每篇文章開頭首段的兩字或三字而取訂之，但與文章內容則無確切的關聯性。褚伯秀就云：「內篇命題，本於漆園，各有深意，外雜篇則為郭象所刪修，但摘篇首字名之，而大義亦存焉」<sup>28</sup>，而蔣伯潛先生亦云：「內篇皆有義之題，外雜篇則幾無義之題（取首句二三字以名篇者…）」<sup>29</sup>。然此差別也為後學的學術研究帶來了特殊的意涵，亦逐漸成為後代莊學家們論判文章的依循。林雲銘言：

內七篇是有題目之文，為莊子手定者；外篇雜篇各取篇首兩字名篇，是無題之文，乃後人取莊子雜著而編次之者。……然則或曰外，或曰雜何也？當日訂莊之意，以文義易曉，一意單行者，列之於前而名外，以詞意難解眾意兼發者，置之於後而名雜，故其錯綜無次如此。<sup>30</sup>

本論文研究的主要材料是《莊子》，就內容而言，是以內篇為探究莊子思想的主要題材，對其文義的梳理作為探究之方向，並同時參研前賢之疏解、論述、評論等，以貼近莊子原意。另外，釋憨山所言：「一部全書三十三篇，只內七篇已盡其意，其外雜篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活。」<sup>31</sup>但這種說法，筆者持保留

<sup>27</sup>明·焦竑，《莊子翼》〈莊子翼敘〉，頁2。案《莊子》舊傳應為五十二篇，此乃焦氏誤筆也。

<sup>28</sup>同上書，頁89。

<sup>29</sup>蔣伯潛，《諸子通考》（台北：正中書局，1957），頁400。

<sup>30</sup>清·林雲銘，《莊子因》（台北：蘭臺書局，1975），頁17~19。

態度，一則易使結論失之武斷，另則容易輕忽了《莊子》思想流變的歷程。因此，本文就論題的探究，當以《莊子》內篇為主，也會運用外篇及雜篇的內容，作為輔證之參考補充說明。<sup>32</sup>本文在探究闡釋的過程中，對原典能有適當的引述運用，使文意理路思維脈絡能趨歸一致；理解「道」的主觀修為與生命層次超升契合。

本文所用之《莊子》原文，是以王孝魚點校的郭慶藩輯著《莊子集釋》文本為主。而此釋本併收錄了郭象《莊子注》、成玄英《莊子疏》及陸德明《莊子音義》等三書的全文，另摘引清代學家王念孫、俞樾等人的訓詁考證，並附有郭嵩燾和郭慶藩本人的意見。本論文亦同時參考宋·林希逸《莊子齋口義校注》，明·王夫之《莊子通·莊子解》，明·釋憨山《莊子內篇註》，明·焦竑《莊子翼》，明·方以智，《藥地炮莊》，清·宣穎《莊子南華經解》，清·陳壽昌《南華真經正義》，清·王先謙《莊子集解》，王叔岷《莊學管闕》、《莊子校註》、《莊子校釋》等書的註解。而當代相關莊子哲學專書論著，海內學者如錢穆、吳康、方東美、唐君毅、徐復觀、牟宗三、程兆熊、嚴靈峰、羅光、王叔岷、張起鈞、黃錦鉉和勞思光等其研究成果可謂琳琅滿目；之後學者如魏元珪、張亨、陳鼓應、劉福增、鄔昆如、李日章、莊萬壽、吳怡、王邦雄、張成秋、沈清松、傅佩榮、葉海煙、袁保新、趙衛民、楊儒賓、高柏園、杜保瑞以及陳德和等，其著作亦都蔚為大觀；<sup>33</sup>另大陸學者如劉笑敢、崔大華、王博、王凱等人的綜合詮釋。

### 第三節 研究方法與進路

研究方法的建立，是爲了使論文可以精準的得到結論，並避免作者的主觀臆測而影響研究成果。其主要目的有三：其一、在於使論文之陳述，能夠統設在一個主題下，避免全文的進行，雜亂無章，不知所云；其二、限定論文論述的有效性，使論文在一客觀可供檢驗的研究程序中，能確定此論文所作之推論證明並未踰越證據本身的效力，而使論文所提之理論觀點，本身能確保解釋的效應；其三、不同的研

---

<sup>31</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》（台北：新文豐出版公司，2004），頁 153。

<sup>32</sup>陳德和先生認爲：「這種刻意區隔內篇與外雜篇的研究態度，無疑是謹慎而且恰當的。……就老子莊子而言，他們之間有很相同的關懷與理想，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。」陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲出版社，1993），頁 3。此爲拙文在探究莊子哲學思想時，在文獻義理輕重上的取舍態度；即以內篇爲中心主幹，以外雜篇爲內篇義理之延伸，而加以融通與理解。

<sup>33</sup>所列舉學人輩份之歸納，引陳德和，〈瀛海玄風自在心—台灣五十年的老莊哲學〉，未刊稿。

究方法將提供不同視角來理解詮釋文本，不論是傳統所用的歸納法、演繹法，或為當代所提之詮釋學方法、語義學方法，或是基源問題研究法，<sup>34</sup>都提出了一套程序嚴謹的觀察視角，為所要面對的文本或研究主題建立切入的方式，以避免隨感式的閱讀，或是對文本的閱讀任意的斷章取義。

牟宗三先生對於詮釋雖無明文論述，但在其《圓善論》序言中提到：「知識、思辨、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。」<sup>35</sup>其中「知識、思辨、感觸」三者可視為是牟先生對於詮釋文獻時所持之方法論，涵蓋了詮釋的精義。另學者鄭宗義先生更依此論點，將牟先生觀點加以推展開來，<sup>36</sup>呈顯出牟先生對於詮釋上的見解。

而最具學界所道之詮釋學方法則是傅偉勳先生所提出「創造性的詮釋學」，其作為一般方法論之創造的詮釋學，亦為本論文所採用。筆者嘗試透過傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」來驗證，《莊子》哲學思想對生命意境的感通，如何整全於我們的生命之中。「創造性的詮釋學」基本上，包含五個層次，<sup>37</sup>其涵義，即：

- 一、實謂層次—在這個層次是要解決「原作者實際上說了什麼？」
- 二、意謂層次—在這個層次是推敲「原作者想要表達什麼？」
- 三、蘊謂層次—在這個層次探問「原作者表達的話可能蘊含什麼？」
- 四、當謂層次—在這個層次討論「原作者本來應表達甚麼？」
- 五、創謂層次—在這個層次探究「原作者未完成的議題？」

另外，袁保新先生亦認為詮釋者在「理解上的要求」有六項形式條件，<sup>38</sup>必須具備：

---

<sup>34</sup>所謂「基源問題研究法」，是「以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿」。勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁 15。

<sup>35</sup>牟宗三，《圓善論》〈序言〉（台北：聯經出版公司，2003），頁 16。

<sup>36</sup>鄭宗義先生認為：「牟先生所謂『知識』是指『對文獻之掌握』；所謂『思辨』意謂『以理性之認知來了解文獻』；所謂『感觸』則是『自我與文獻義理所呈現之生命相契合』。」鄭宗義，〈知識、思辨、感觸一試就中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第 18 期，1997/6，頁 23。

<sup>37</sup>傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，（台北：正中書局，1994），頁 228~239。傅先生原其「創造的詮釋學」，即是「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」以及「必謂」等五大辯證，後因霍韜晦先生建議，將最高一層的「必謂」改為「創謂」，如此，更能表達於此層次，創造的詮釋學最後轉化而為創造性思維的理趣。故即改用「創謂」，取代「必謂」一辭。

<sup>38</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997），頁 77。

1. 合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。
3. 合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。

而袁保新先生上述六項合理詮釋的條件說明，大致也是根據傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」發展而來。其中，詮釋應將思想、視為一和諧之整體，而避免矛盾衝突。亦如方東美先生所言：「中國哲學在方法學上，不管建立在哪一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體。」<sup>39</sup>由此可知，為求得整體性，則詮釋應跨越時空背景並且包含主客觀。故本論文除了力求對《莊子》原典的理解及掌握，更應著重於莊學思想脈絡的通暢，當此儘可能多方參詳相關古籍注本和當代優秀學者前輩的專書論述，務須契合「創造性的詮釋學」的「實謂」、「意謂」和「蘊謂」進達「當謂」和「創謂」兩部分，是為筆者所須努力和加強的目標。

另外，吳怡先生也特別就中國哲學的研究方法提出三種可行的途徑：<sup>40</sup>

- 一、是理智的方法：我們要瞭解中國思想家，就必須先從歷史背景中去瞭解他們使命，其生活經驗中瞭解他們的智慧，從其一生的奮鬥過程中去瞭解他們的旨趣與抱負。然後再進一步去研究其思想本身，是否能掌握問題的重心？是否能合乎時代的要求？是否能繼往開來，以承擔道統。
- 二、為實踐的方法：中國的思想是一種智慧，這種智慧是由經驗提煉而成。所以研

---

<sup>39</sup>方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文明事業公司，1983），頁 26~27。

<sup>40</sup>吳怡，《中國哲學的生命和方法》（台北：東大圖書公司，1984），頁 12~15。



究中國思想是離不開經驗的，而經驗則有賴於實行。故要真正瞭解中國思想，必須以古人的智慧為磨石，把我們的經驗也磨成智慧，再去觀照古人的智慧。唯有如此，才能同心體證和古人活在同一境界上；此為一種品嘗的工夫，唯有經過此一品嘗才能冷暖自知，領悟其中的別有滋味。

三、為證悟的方法：此為一種生命本體的活動，它不是理智所能描繪，也非關吾人的道德生活。但却支配我們的精神意識。對此活動的研究，我們必須通過一條證悟的路；即是去掉言去掉智，去掉俗世的經驗，用心向內觀照，用精神的眼向生命透視。換言之，就是天人合一，物我同體的境界。

這三種途徑提供筆者對原文獻研究更為精確的進路。莊子的哲學思想在中國文化思想上，構建了一個超越生命的逍遙境界；舉凡王侯公卿大夫、士人雅客與平民百姓亦無一不是被訴求的對象，他不惜以各種意涵語言及技巧諄諄告誨廣土眾民，要他們多加體會「知其不可奈何而安之若命」(《人間世》)的道理，此實乃為全民之導師。而莊子哲思中的生命意涵，在中華民族歷史的進行中，深刻地影響了中國生命生活理論與實踐，若只單純的討論其生命精神，而忽略了生活活動性的考察，則無法窺知莊子生命生活思想的意涵。

所以，本文在研究進路上，先就《莊子》內篇內容思想的考證及文句的疏理和語義的分析，來探究莊子思想中的生命意境以及其實踐性格。力求能緊扣文獻以發議論與莊子原創性之生命生活態度互為印證。在論述莊子思想，能將其中義理予以理論性、系統性之展示，再隨其思想相關注的生命及生活史料，密切印證彼此間之證成關係。本文於論述文意圖在文本及其本身盡可能尊重作者原意的同時，又能盡可對作者的思想進行批判的承續和創造的發展。

## 第二章 莊子哲學的承繼背景

每一個源遠流長的思統至少相對於它自己的文化系統而言，都涵有某些經得起時間考驗的真理和價值。所以思想雖然隨時代而變，並且在一定的限度之內反映時代，但同時又超越時代，不是時代所能完全限定的。而且從長遠的歷史觀點說，它超越時代的意義甚至比它反映時代的意義更為重要、更為基本。<sup>1</sup>

西方天文學家哥白尼及其後續發展的宇宙觀，都將宇宙視為一個無窮盡的境界，並以科學上無窮盡的理論體系作描繪。而中國先哲們的宇宙觀，則是從生命的立場作延伸開展，亦即見聞的知識裏面來肯定這個世界；然後再把這個有限的系統設法點化成為無窮。誠如方東美先生所言：

中國人的才能，不是寄託在科學的理性思想裏，也不在宗教情緒的熱誠上，而是在一種超脫解放的藝術精神。所以才能夠把形象上面有阻礙的東西統統剷除，然後而展開一種開放的自由精神境界，可以把有限的境界點化了成為無窮。尤其是道家，特別富有這一種精神。他處在有限的境界裏面，能夠破除有限，而通達到無窮的前頭。所以道家在出發的時候，就是破有限，入無窮；然後在無窮空靈的境界裏面縱橫馳騁。就中國哲學家的藝術才能看起來，我們可以說，道家遠超過墨家，甚至於超過儒家。<sup>2</sup>

筆者就以此觀點觀之，道家重視生命的反省，以生命的關懷和安頓為其主要的思緒，期待生命能夠有所超越以到達應有的境界，就如莊子所言的「天地與我並生，而萬物與我為一」（《齊物論》），此亦為莊子生命意境的整合與最後的終結；而在老子的《道德經》中，亦常見其言述：「滌除玄覽」、「致虛極，守靜篤」、「復歸於無物」，以及「復歸於嬰兒」、「復歸其明」、「復歸於無極」等等。

### 第一節 莊學的時代背景

舉凡一個學說之產生，必有其思想之淵源以及時代的影響，與個性的發揮。先秦諸子思想之興起，自不能例外。《史記·太史公自序》：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可稱數。」，而時代愈動亂，思想愈是自由，好惡愈是不一致。故處於當下之有智之士，各本於性習、觀感，容易產生各種

<sup>1</sup>余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版社，1987），頁 59。

<sup>2</sup>方東美，《原始儒家道家哲學》，頁 184~185。

新學說思想應世。就如〈天下〉所云：「天下大亂，聖賢不明，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。」這段話正可說明先秦諸子之思想學說受到時代影響而興起之原因。

道家思想針對「周文疲弊」<sup>3</sup>之時代問題而發，然其雖不是直接肯定周文而採用超脫的反思態度，但其批判問題的根源立場，所持的是以普遍性之常道為依循；此與儒家的要求成己成物，以求維繫社會和諧、建立人間秩序為最終目的是同樣地。老莊在這脈思想系統上是一貫相承，開出中國人心靈洞悉的無限意境。

## 一、昏上亂相的政治社會

西周到東周的政權轉移，諸侯不安於位的情形日趨明顯，周天子的領導亦趨式微，由天子到諸侯，諸侯再到卿大夫，權力的下放因而導致各諸侯任意而行，演變成兵荒馬亂，民不聊生的亂世。誠如孔子在《論語·季氏》中所言：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。<sup>4</sup>

莊子所處之戰國混亂時期，正是中國歷史上一個充滿驟變不安的年代。這個時期的統治者們皆力行富有強兵之策，廣攬賢人智士，不為黎明蒼生，只為鞏固權力，謀算一己之私，令莊子有「士有道德不能行」之悲慨！即如〈山木〉中就發出對時局一種令人玩味悲憫之慨：

莊子衣大布而補之，正屨係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。……今處昏上亂相之間，而欲无憊，奚可得也？此比干之見剖心徵也夫！」

生處「昏上亂相」當道的現實社會裡，令人慨然而生「非遭時」之悲！政治的紛擾，社會環境的紊亂，相繼而來的即是民心道德的沉迷。顧炎武在其《日知錄》一書中

<sup>3</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：臺灣學生書局，2002），頁60。

<sup>4</sup>朱熹（撰），《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2002），頁171。（本文引用四書原文依據此版本，後文再引，只標示篇名）

的〈周末風俗〉，就連接春秋與戰國兩個時期的比較，有著深切的描述：

自左傳之終，以至戰國凡百三十三年。史文闕軼，考古者為之茫昧。如春秋猶重禮信，而七國則決不言禮與信矣。春秋時猶宗周室，而七國則決不言王矣。春秋時猶言祀祭，重聘享（同享），而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，七國則無一言之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定文，事無定主，此皆變於一百三十三年間，史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之一併天下，而文武之道盡矣。<sup>5</sup>

如顧炎武所言，戰國時期是一個文化理想貧乏的時代，雖是史料不足、考證不易的情形之下，繼春秋亂世後，政治、社會的環境變亂紛擾，到了戰國時期，更為變本加厲。此最大的轉變，就在戰國的喪禮敗信，僭越稱王，周室宗法淪喪，各國之間兼併爭利。當時就如《孟子·梁惠王上》（即是魏惠王，因設都於大梁，又曰梁國）所載孟子見梁惠王，對曰：

王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。

再者，春秋時期爭戰僅以爭霸為目的，而戰國時期，諸侯間交相爭奪兼併，使得攻伐連年，征戰不休。孟子曾對此作出深切的描述：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」（〈離婁上〉）、「王者之不作，未有疏於此時者也！民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」（〈公孫丑上〉）、而孟子又曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩。」及「彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。」與「今也，制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」（〈梁惠王上〉）。在此社會現象，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲固然終身苦勞，凶年更不免於死亡！而這一切源由，都是因君王的殘暴貪婪所造成的。因為君王的殘暴，不恤

---

<sup>5</sup>顧炎武，《原抄本日知錄》（卷17）（台北：文史哲出版社，1979），頁375。

民命，將人命作為征奪與擴展野心的工具，且視民如草莽，使得百姓生命朝不保夕。

對此，莊子也有深切的感觸，則如〈則陽〉中，以寓言的方式所描述同一時期的情況：「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」另外，在〈人間世〉中亦云：「輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若焦，民其无如矣。」以及「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也。」（〈在宥〉）中所描述的殘酷社會現況。《莊子》書中的這些記述及寓言的表明，莊子是生活在一個以兼地奪位為務、以攻伐爭強為賢的不安定的時代；〈徐无鬼〉中提到：「夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？」，此表明了莊子對這些戰爭目標，表示了極度的輕蔑及明確地反對這類戰爭。莊子並將其理想中的古代君主與戰國的諸侯作一對比，來嘲諷批判當時這些統治者們，〈則陽〉中就有貼切的描述：

古之君人者，以得為在民，以失為在己；以正為在民，以枉為在己；故一形有失其形者，退而自責。今則不然。匿為物而愚不識，大為難而罪不敢，重為任而罰不勝，遠其途而誅不至。民知力竭，則以偽繼之，日出多偽，士民安取不偽！夫力不足則偽，知不足則欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？

莊子認為正是這些統治者們的欺瞞、奴役、殘暴，使得人民無法正常地、安寧地生活下去。誠如鄭明峰先生所言：

莊子處在這樣多災多難的時代環境裡，我們才能瞭解到莊子為什麼如此徹底地對那個時代產生絕望，而十分渴求赫胥氏那種「含哺而熙，鼓腹而遊」的生活樂園。同時，我們可以瞭解了莊子為何那樣強烈地要求超越！要求自由！而非常嚮往那「無何有之鄉，廣莫之野。」的一片逍遙世界。一位個思想家絕對不能擺脫時代政治、社會環境之影響，莊子自亦不例外，他的視息畢竟始終緊緊扣著時代環境的大動脈。<sup>6</sup>

任何一位思想家都無法擺脫所處時代的政治與社會環境的影響，莊子也不例外。筆者亦認為，這種現實殘酷的社會環境，正給予莊子思想一個強烈且嚴重的衝擊，

---

<sup>6</sup>鄭明峰，《莊子思想及其藝術精神之研究》（台北：文史哲出版社，1987），頁33。

另也因其國家四面受到脅迫，<sup>7</sup>遂使其發生了一種力求解放的思想智慧，更進而超越至精神意境的逍遙。換言之，亦如〈逍遙遊〉末段結語「安所困苦哉！」，而能逍遙自在適性而遊。

## 二、貧困一生的生活體證

莊子的身世是個謎，<sup>8</sup>他的家世淵源不得而知，師承源流無從探究，生死年月也無史料可證；我們僅能在《莊子》書中，散落的篇章見到記載他的一些行誼事蹟。莊子生活貧窮，就如〈外物〉中提到，莊子因家中斷炊去向監河侯借貸，一段詼諧玩味對話：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：「諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色曰：「周昨來，有中道而呼者。周顧視車轍中，有鮒魚焉。周問之曰：『鮒魚來！子何為者邪？』對曰：『我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？』周曰：『諾。……』鮒魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！』」

這是一則寓言故事，說明了莊子生活貧困的實情，必須向人借貸過活的窘困。陳壽昌注曰：「大道以活身為急務，稍涉因循，則命非已有。人在氣中，猶魚在水中，時借鑒於失水之魚，不覺惕然汗下。」<sup>9</sup>雖說是去借貸，然仍不失其批判當權者的精神，藉喻冷諷，卻未激怒當權者，此是何等的學才氣魄！然這則寓言亦述說著，一位被現實壓榨下的天下的窘困境況表露無遺。這則寓言也為吾等留下一個非常深刻的人生問題！。

〈山木〉亦言：「莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。」「憊」乃為心理的疲困，然莊子的內心是充滿著活潑的天機，其所缺乏的是生活的物質條件。莊子身處亂之中，人窮志不窮，生命猶不可

<sup>7</sup>王冬珍/等，《中國歷代思想家（二）》，頁91~92。

<sup>8</sup>黃錦鉉先生言：「莊子是一個像謎樣的人物，小說家說他字子休，王樹榮說他字子沐，就是孟子所稱的子莫。蔡子民先生又說莊周就是楊朱。雖然未必就是，但正可以說明他像謎一樣的人物。他的名字像謎，他的人生也像謎，就是連他的籍貫也是個謎。」黃錦鉉，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，2006），頁2。

<sup>9</sup>清·陳壽昌，《南華真經正義》（台北：新天地書局，1977），頁449~450。

保，然莊子仍不畏懼直諷魏王，其傲骨當可為古今之絕，令人折服。而貧窮在一般世俗之人中，是一種沉重的生活壓力，使人的精神萎靡、頹喪下去；然貧窮莊子而言，則是心靈的淨化、具有激化的功能，使人的精神高潔、超越起來；所以，莊子才回應魏王，認為自己只是物質生活上的貧乏，並非精神心靈上空虛。另〈列禦寇〉篇中，間接描繪莊子貧窮情形，宋人曹商使秦後，帶回秦王封賞，見莊子曰：「夫處窮閭陋巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商所短也；一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。」我們可從段的描述，得知莊子居所狹窄簡陋，窮困地靠著編織草鞋糊口，但因常受餓使得面黃肌瘦。

另外，莊子與常人相同，也有妻室子女，但姓名及彼此如何，皆不可考；只有在〈至樂〉中，描述莊妻死，莊子「鼓盆而歌」時與惠施的對述提到：「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：『與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！』」莊子非如惠施所言的無情，而是了悟生命必然的循環過程，超脫對生命死生的觀照，將對妻死悲傷感情昇華，以鼓盆而歌來感念妻子，但也透見莊子家境的窮困，一貧如洗寫照。莊子天縱聰明，然其一生用窮困來成就超越精神生命，這雖然是因為他之「非遭時」，但更重要的還是他終身不仕，視世俗的爵祿如敝履，特立獨行，讓其生命如同大鵬鳥般而「搏扶搖而上者九萬里」(〈逍遙遊〉)。〈秋水〉有段絕妙記述莊子却聘之事：

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以竟內累矣！」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：「往矣！吾將曳尾於塗。」

楚王重金禮聘莊子為其治理國家、輔佐朝政，而莊子卻以絕妙的喻擬「吾將曳尾於塗」回絕出仕。另外，莊子在面對其好友一惠施，也不例外，就如〈秋水〉的這段描述：

惠子相梁（即魏國），莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名鵷鶩，子知之乎？夫鵷鶩，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」

如上文在莊子的心目中，權勢富貴如梁相之尊位，亦視同腐鼠，對淪陷宦途權勢的惠施當頭棒喝。莊子不仕，非是避世之舉，亦非無心於人間世，而是他洞澈亂世之禍源，一些賢才智士為那些「兼併、爭利」的統治者所利用，予取予奪，殘戮人民，所以才不屑與之為伍，同時也揭穿他們的偽善面具，並為世人開創一個絕妙的生命意境。

同是先秦諸子的莊子，其思想蘊涵豐盈，精神生命的超越，無與倫比，我們如要探究莊子的生命的核心思想，則必須對所處的年代有所瞭解。錢穆先生亦言：「知人論事，貴能求其並世之事業，不務詳其生卒之年壽。」<sup>10</sup>本節非是要窮究莊子生平事蹟和證實生卒年代的課題；然順依莊子的生平行徑，再論及所處年代，莊子所面對這些統治者的窮兵黷武、形式化的教條社會及人心迷茫的時局之中。莊子所關注的課題，除了保全生命生存外，更是重要的是精神生命的超脫、逍遙，展轉開創出蘊涵著人生命的高深哲思，為世人自我生命歷程超拔另類的意境。

### 三、諸子百家的思想紛爭

中國歷史的源流中，自周室式微以後，道術分流，百家爭鳴，氣象萬千，此為中國學術思想的黃金時代。<sup>11</sup>由於政治的強爭兼併及社會混亂的現象，導致百姓死亡的，滿溝遍野。其間，諸多仁人賢士，欲救百姓於水火之中。吳康先生就言：

中國古代期之學術思想，即所謂先秦諸子之學，乃春秋戰國時代諸家道術之總稱，……蓋春秋以還，迄於戰國，周道衰廢，禮壞樂崩，戰爭蠱起，生民塗炭，於是才知之士，皆欲以其道救世之亂而易天下，而諸子之說以興。<sup>12</sup>

如述，從春秋乃至戰國時期，起亂周道衰敗，終致生靈塗炭，諸子百家才知之士，皆有解民倒懸之心。但是，當時的那些統治者們，絕多數都為兼併利的昏虐國君；而其聰明可以發現別人的錯誤，其智慧足夠掩飾自身的罪行，使得臣子們有口難開、

---

<sup>10</sup>錢穆，《先秦諸子繫年》（台北：東大圖書公司，1997），頁188。

<sup>11</sup>蔡明田先生言：「歷史上有一奇異的現象，即公元前五世紀至公元前三世紀為哲學、思想的黃金時代，中外皆然；而其前其後，雖間或有偉大的思想家出現，但總是見樹不見林。其時為中國的先秦諸子百家爭鳴的鼎盛時期，而西臘的哲學、藝術等的成就也如日中天，東西兩大文明交輝成趣。」蔡明田《莊子的政治思想》（台北：牧童出版社，1976），頁10。

<sup>12</sup>吳康，《諸子學概要》（台北：正中書局，1969），頁1。



說不得。在〈山木〉中，莊子見魏王時言「比干之見剖心徵也夫！」盡道爲人臣之悲難！莊子深刻體會到時局的艱困及無奈，想要表現自己的才能，爲百姓、爲國家盡一己之心力，然因昏虐之君遭致殺身之禍；故莊子寧願「如龜者，曳尾於塗」也不願像「太廟上，文繡的犧牛」。

然，政治混亂的時期，亦是自由思想萌芽勃發之時；而在戰國時期因社會生活的擴展，已突破了西周傳統的「禮」，所規範的制度日趨僵化、狹隘的倫理範圍，其間表現在學術思想上的學派及熱絡情形，亦是明顯增多。此即如〈天下〉所述：

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。

亦如劉光義先生所言：

東周伊始，封建制度日趨僵化而崩潰，君主專制的國家型態，逐漸形成。……畢至七國壁壘分明，統一思想出現，爭相一天下為帝業。戰無虛日，民不堪命。各國君銳意爭奪政權，需才孔亟；天下左亂，亦需救世之長才。自孔子開私人講學之風，各家效之，人才輩出，有心之士，謀濟世安民；利祿之輩，必欲得君秉權，而圖富貴，都勇於創建，敢於立說，形成光輝燦麗文化。<sup>13</sup>

莊子所處的時代。可謂之，諸子並起，百家爭鳴；此際，一則是學術思想禁錮的解放，一則是君王需才孔急。所以有志之士莫不「判天地之美，析萬物之理」，上等之人冀求施展抱負，以周濟天下為志；俗人就希望獲得君王的認同，以求得功名利祿。然而，常年累月爭戰的結果，兵家思想應時興起；而要解決戰爭時國與國之間的複雜關係，縱橫家應運而興；重法治亂世，法家應時而用。戰爭的殘酷，人們只知自己，不知有別人，甚至君臣父子都不相愛，墨家兼愛非攻之說，亦為盛行；另與兼愛極端相反的楊朱自利學說也隨之而起；孔孟提仁義之學、忠恕之道，重建周室秩序，闡發人道思想；老莊有別諸子之學，「道法自然」的關照世人如何修養自解倒懸。《莊子》書中出現的學術思想派別名稱或人物就有儒、墨、楊、秉、惠、季

---

<sup>13</sup>劉光義，《莊學蠡測》（台北：臺灣學生書局，1986），頁 1~2。

真、接子等。<sup>14</sup>可言之，學說紛雜，各持己見。黃錦鉉先生亦提出其觀點：

各家之所以紛爭，是因為只看到自己的「是」，沒有看到自己的「非」，只看到別人的「非」，沒有看到別人的「是」。都以自己的「是」去攻擊別人的「非」。這樣下去，永無了期。<sup>15</sup>

就如莊子認為，天地之間的任何事物，本來就沒有絕對的看法，每個人對好、惡的觀念不盡相同；美好的反面或許就是醜惡，醜惡的反面或許就是美好；另就樹木而論，被砍下來是謂破壞，而將砍下的樹木做成桌椅，對人而言是實惠的、是好的，但由樹木的立場是破壞、不好的。如言，世間的好與不好、美好與醜惡如何定論。世人迷於爭辯不休的只為曲士之見，庸人自擾而已。正如〈齊物論〉所述：

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

如上文之述，莊子就在這思想發展，亦是思想紛爭的時代裏。莊子似乎想要開創一個涵蓋諸子百家的學說，就如〈齊物論〉中「子綦曰：夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者誰邪？」莊子學說立論，希望諸子百家爭鳴，如是天籟；當大風吹起時，樹木的空竅、山陸的洞穴各自發出各種各樣不同的聲音，大風停止時，所有的空竅洞穴也都寂靜無聲。但是莊子沒有提出具體的方法來涵蓋諸子百家的學說，這是莊子的智慧，因為莊子深知一提出具體的理論，就難免與各對立，自己亦變成爭端的一分子。所以，〈天下〉以「大道不稱，大辯不言」來化解諸子爭辯之紛擾。而荀子批評莊子「蔽於天而不知人」；此正是莊子最高明之處，只論「天道」不涉人事，就不會有爭論是非之糾葛。因為一提到人，爭辯紛歧就無法止息；此亦是莊子在戰國諸子紛爭最為劇烈之際，解決百家爭論不休最絕妙的唯一辦法。一個時代有一時代的思潮，一種思想的發生，必有其時代所關切的課題。所以，我們要探究莊子的哲思，就必須對莊子所處的時代背景，有一番的瞭解。如此，才能貼近莊子哲

---

<sup>14</sup>崔大華，《莊學研究》，頁 231。

<sup>15</sup>黃錦鉉先生之論述，收錄於王冬珍/等，《中國歷代思想家（二）》，頁 104。

思的核心。

## 第二節 莊子與老子思想的關係

老子和莊子兩人在其思想本質上都同具有反映時代而又超越時代的意涵。莊子承續老子形上道體的「全宇宙規模」<sup>16</sup>，而莊子在其所處時代的現實生活裡持續尋思合理與逍遙的人生。徐復觀先生指出：

其實，一部莊子，歸根結底，皆所以明至人之心。由形上之道，到至人之心，這是老子思想的一大發展；也是由上而下，由外向內的落實。經過此一落實，於是道家所要求的虛無，才在人的現實生命中有其根據。<sup>17</sup>

就此，我們應可瞭解，莊子開展了老子思想的義理，更在現實人生中普遍而深入地反省，誠如牟宗三先生所言：「道家之玄智玄理，至莊子而全部朗現。」<sup>18</sup>徐復觀先生亦言：「莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生之境界，於是把客觀的精神，也內在化而為心靈活動的性格。」<sup>19</sup>所以，莊子站在其特殊的時代環境中，不但張顯了他那個時代的問題，更將老子思想的超越意義地向生命深處進一步加以推展。

### 一、體道的藝術境界

莊子「體道」的心靈與藝術精神最相契合之處，乃在於「虛靜心的觀照」，而此一特徵，亦可說明，莊子「體道」的思想在本質上是可開顯出藝術的人生。就如莊子言「心齋」時所云：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。」（〈人世間〉）莊子在這裡所提到的「氣」和宇宙論意義下的氣是不同的，誠如陳德和先生對「聽之以氣」的氣所提出的說明：「氣應當就是高乎耳官心知之有對的一種無我無待的意識或意志。」<sup>20</sup>所以，筆者認為莊子在說明心的活動層次時，是由耳目的感覺進到心知的感受，再由心知的感受昇華至心靈內在的虛靜，而這虛靜心靈提昇所得到的逍遙樂，可說是生命根源所自發的愉悅，是有別於憑外在對象刺激而產

<sup>16</sup>福永光司（著）、陳冠學（譯），《莊子》（台北：三民書局，1977），頁14。

<sup>17</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：臺灣商務印書館，1984），頁393。

<sup>18</sup>牟宗三，《才性與玄理》（台北：臺灣學生書局，1989），頁172。

<sup>19</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁387。

<sup>20</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁141。

生的快感之樂。

老子與莊子都認為「道」是天地萬物的根源，而且「道」是實存的。老子曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下之母。吾不知其名，字之曰道。」<sup>21</sup>（《道德經·第 25 章》）老子以「道」為天地之始，萬物之奧，生於萬有之先；而「道」不只無名，亦且無聲無息；而且此「道」已超越視覺、聽覺及觸覺，乃是獨一無二的存在，故云：「載營魄抱一，能無離乎？」（《第 10 章》）及「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，博之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一」（《第 14 章》）老子又以「一」喚之。其云：「一生二，二生三，三生萬物。」（《第 42 章》）及「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一，以為天下貞。」（《第 39 章》）、「是以聖人抱一為天下式」（《第 22 章》）綜觀之，老子《道德經》中常用「一」來形容道，這個「一」亦是「道」的代名。<sup>22</sup>所以老子認為「道」，乃為萬物之存有、創化之源。如是，「道」不可見、不可聞、不可博，卻可周流萬物，無所不在，無所不存。如從「無」觀之，是道；以「有」觀之，是為萬物也。所以，老子又云：「天下萬物生於有，有生於無。」（《第 40 章》）以此觀之，芸芸萬物，乃由「無」生「有」，由「有」生「萬物」。「無」者即是道也，所以「道」乃宇宙萬物之總原始。

莊子體會老子的「道」，更加以發揚光大。所以莊子論「道」，自有其精湛的論述，如〈大宗師〉曰：

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

如〈大宗師〉這段話，吳康先生對此解釋：

詳觀大宗師之言道，乃歐土形而上學中所論宇宙萬物之基本原理，此基本原理，為長存永在，有類於西哲斯賓諾沙之「本質」substance（本體），為自因 causa sui，為永恆，為無限，徧萬物而無所不在。曰，自本自根，未有天地，自古以固存，則自因也；先天地而不久，長於上古而不為老，則永恆也；

<sup>21</sup>陳錫勇，《老子校正》（台北：里仁書局，2003），頁 238。（本文引用老子原文依據此書通行本，後文再引，只標示篇名）

<sup>22</sup>陳德和，《淮南子的哲學》（嘉義：南華管理學院，1999），頁 63~65。

莫知其始，莫知其終，則無限也。<sup>23</sup>

吳先生借西方哲學的論述來解釋莊子的「道」，言道乃天地萬物所以生存的本根，而且「道」亦超脫於空間與時間的限制之外；莊子的「道」是有其永恆性、無限性及無所不在的。我們就莊子的「道」有幾種特性與老子相類似逐一提出：

第一、道體雖是「無為無形」，卻是「有情有信」；從道體之「無」觀之，「有情有信」說明「道」的真實存在，另從道用之「有」觀之，「無為無形」即說明道的幽隱寂靜、超脫名相；亦即「道」雖是幽隱寂靜，卻可在作用上得到證驗，道雖不見形象，卻是真實存在的。此與老子所云：「恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精」（〈第 21 章〉）實為相通的。

第二、道體雖「不可受」、「不可見」，但卻「可傳」、「可得」，亦即能為「寄言詮理，方寸獨悟」<sup>24</sup>如是，說明「道」是感官無法感知的「非物質」絕對，即使用言語說明也無法加以表達。此與老子的「不見」、「不聞」而能得「一」，亦有異曲同工之旨趣。故道非是感官的、知見可得，唯靠心靈的領悟契合，才可悟道，牟宗三先生認為此為「智的直覺」<sup>25</sup>，吳汝鈞先生更引申為：「神妙的直覺、體道的直覺」<sup>26</sup>。換言之，此為虛化心靈的修養下，一種超越感官和維作用而契合道境的證悟。

第三、「道」是自本自根，獨立的存在，而其「未有天地，自古以固存」是一切萬物的最根本源頭，具有先性及永存性，且「更無可為道之根本者」<sup>27</sup>；成玄英云：「從古以來，未有天地，五氣未兆，大道存焉。故老經云『有物混成，先天後地』；又云『迎之不見其首，隨之不見其後者也。』」<sup>28</sup>。

---

<sup>23</sup>吳康，《老莊哲學》，頁 73。

<sup>24</sup>成玄英云：「寄言詮理，可傳也。體非量數，不可受也。方寸獨悟，可得也。離於形色，不可見也。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 247。

<sup>25</sup>牟宗三先生言：「中國人的傳統承認人有智的直覺，人之所以能發出智的直覺是通過道德的實踐，修行的解脫，而使本有的無限心呈現。」牟宗三（主講）、林清臣（記錄），《中西哲學之會通十四講》（台北：臺灣學生書局，1996），頁 93。另吳汝鈞先生亦指出：「牟宗三先生提到，無論儒釋或道，似乎都已肯定了吾人可有智的直覺，否則成聖成佛，乃至成真人，都不可能。……透過一定的實踐修行，人是可以培養出這種直覺能力的。他並以爲，就儒家、佛教與道家來說，人都是依於這種智的直覺，而分別成爲聖人、佛與真人。可見牟先生是以爲，就道家思想來說，人是可以體證道，而成爲至人 真人的」。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（台北：文津出版社，1998），頁 196。

<sup>26</sup>吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，頁 74。

<sup>27</sup>清·陳壽昌，《南華真經正義》，頁 99。

<sup>28</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 247。

第四、「道」可「神鬼神帝，生天生地」，「道」是變化莫測的，其本身具有神妙不可言的創生性，也是鬼神與神靈的來源依據。如是觀之，亦為人之靈臺本真的根性；乃天地萬物之根源，與老子所言：「一生二，二生三，三生萬物。」的道理亦是契合。

第五、「道」是超越時間與空間而無所不在的；成玄英云：「言非高非深，非久非老，故道無不在而所在皆無者也」<sup>29</sup>，所以能「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地而不久，長於上古而不為老。」，此即說明了「道」的永恆性，亦即道超越時間無限存在的真實，「道」無始終、無衰竭、無變化，與時間永久共存。有如〈秋水〉言到：「萬物一齊，孰短孰長？道无終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。……物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移。」所以，物有生死變化，是暫時的、相對的存在，而道卻是無始無終的「絕對永恆」。

所以，莊子把老子「道」的「有」、「無」的玄妙性格，更加著重在其即有即無、變幻相生的宇宙大化之道，並將這種「化」的觀念，導入人生修養的生命意境之中，成就其所謂無執無礙的逍遙性格。

## 二、道的人生觀

老莊思想給予一般人的看法，是一種隱遁的、遺世的思想，這類的看法觀點是不正確的。然不可否認的，老莊思想智慧中雖含有隱遁的思維，但老子與莊子兩人均是睿智的處世智慧。皆言之，處順境之時，應如何保持順而不墜失；處逆境之地，應如何超脫而不陷落。箇中，所展現的無不掙脫於亂世之中的種種處世智慧；然其實老子與莊子兩者在立論上，是有其差異之處。老子較偏重外側的社會，以及如何在社會中自保之道。相對的，莊子著重於內心的自省以及在逆困之中自我超越困頓之道。換言之，老子所呈現的是處世的智慧，莊子所開展的則是解脫的智慧。雖有如上之差別，但均以亂世之中的無上慧黠睿智之姿態出現。所以，老、莊思想當下所成就的人生，實際即為藝術的人生，而中國的純藝術精神，亦是由此一思想系統所發展出來的。

因老莊的道家思想，較注重個人精神上的超越與安頓。不如儒家思想的積極入世，就現實的規模體制中成就生命意義的價值。所以，道家思想或者被認為是消極遁世的學說。但，相對地，我們如果以精神生命的內在層面來衡量。無疑的，老、

---

<sup>29</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 248。

莊的思想卻提供了最貼切的支持力量。雖然道家思想從長遠的角度來看，無法像儒家一樣，當下即表現人生道德價值的具體成就；但是其卻可以自其要求生命安頓而開展出來，已證成理想的社會與人生。所以徐復觀先生稱老、莊是「上昇地虛無主義」<sup>30</sup>，以其在否定現實人生價值；同時，又在另一個層面，從另一個角度，給予人生的價值。此否定又肯定，正是老、莊虛靜人生所開出的藝術境界。<sup>31</sup>

牟宗三先生在其《才性與玄理》一書中，對老子的「無」及道家義理之詮釋，提出看法：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣(暢通即萬物自定自化，自生自成)。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，比沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有所造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。<sup>32</sup>

就牟先生這段論述，我們可以瞭解老子並非遁世山林的隱者，相反地，是一位以世道人心之安頓為己任的淑世主義者，而後來的莊子更為明顯地表達出老子的意圖而散發出對人生命、生活的關懷。陳德和先生曾對道家歷史發展及思想演變做全面性觀察後，提出了「人間道家」或為「生活道家」的概念，<sup>33</sup>來延伸牟先生的看法；認為「老/莊」哲學的真正用心，應該是要關照世人如何以虛壹而靜的修養去自解倒懸，讓自己逍遙解放地活在人間、生在人間，所以他們是人間道家，也是生活道家。筆者非常認同陳德和先生的想法及觀點，並加肯定以為莊子是老子這位道家前輩之精神後裔，〈天下〉即點出老子思想之精義在於：「建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」。故牟先生所提出的「境界型態」，充分豁顯出

<sup>30</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁415。

<sup>31</sup>徐復觀，《中國藝術精神》(台北：臺灣學生書局，1981)，頁47~50。

<sup>32</sup>牟宗三，《才性與玄理》，頁162~163。

<sup>33</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁13。

「老/莊」以天下蒼生為念的鴻心大願，亦完全披露了人間道家的精義。

何謂「人間道家」，其實就是我們習稱的老莊思想，其最大的特色，是在於以開放寬容為訴求並藉此充分展現了對世道人心的關懷和思索；即為影響華人世界的生命觀、價值觀、社會觀和宇宙觀最為之深遠者。我們如果從「人間道家」的角度來看，老子用「無」、「有」的辨證成全以建構其形而上的生命智慧和人生哲學。概論之，「無」是無掉人的有執、有待、有我、有對、有意、有造作及分別心等等欲念的病痛，做為呈現心的無私、無我、無求、無待、無預設及無標準的有容乃大的生命境界；「有」是痛痛的超脫後所證得的逍遙解放、安分適性的真生命體現，同時也是物我同體的肯定、萬有共生共榮的和諧大自在。陳德和先生認為「無」及「有」亦為老子「道」的雙重性。<sup>34</sup>另王邦雄先生詳言之：

老莊思想在歷史長流的傳承中，一直被拓展為藝術美感的價值源頭與生命活水。山水園詩的詩心畫意，皆從老莊的虛靜觀照而來。然老莊思想的終極關極，畢竟不在情意美趣的開顯創發，而在心靈桎梏人生困苦的消解超拔。<sup>35</sup>

老莊思想所成的虛靜人生，實際上即是藝術的人生，而其內涵雖是深遠，却是徹底地落實在整個生命當中，是從人生命的根源處來洞悉許多人生問題與現象；當然也涵括今日我們所謂「藝術」上的諸多問題。莊子本無意於藝術之開創，其所關心的全然於生命價值與合理的人生態度，所以我們才可從他那「天地與我並生，萬物與我為一」的大格局中，感受到藝術及人生的種種脈絡。莊子運用了各類的寓言之形式來喻意其對生命的關懷，其文字的表現本身有如藝術品般的呈現，內涵意蘊無窮。誠如徐復觀先生所言：「老、莊思想當下所成就的人生，實際是藝術地人生；而中國的純藝術精神，實際係由此一思想系統所導出。」<sup>36</sup>

### 三、道的精神特性

老子與莊子二人皆以「道」為思想之根本，但二人在形態上對「道」的把握是有所不同的。老子的「道」為萬物在「有」與「無」之間往返作用著，呈現出萬物在這兩種相對立的性質間相互作用的過程，老子云：「反者道之動……天下萬物生

<sup>34</sup>陳德和，〈試論道的雙重性—《道德經》中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991/3。

<sup>35</sup>本文引述王邦雄先生為董小蕙女士作序，收錄於董小蕙，《莊子思想之美學意義》〈序一〉（台北：臺灣學生書局，1993），頁I。

<sup>36</sup>徐復觀，《中國藝術精神》，頁47。



於有，有生於無」(〈第 40 章〉)，此為「反」的作用。莊子的「道」是一種包容和溶入一切事物和狀態的世界整體實存；所表現出的萬物存在形式或過程是「化」。《莊子》一書，就多處提到：「萬物皆化」(〈至樂〉)、「物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移，何為乎，何不為乎？夫固將自化」(〈秋水〉)、「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。」(〈寓言〉)。誠如鄔昆如先生所言：「『道』概念在老子哲學中，是完全超越，祇能用『觀』去獲得；而莊子的『道』則是內存於世界的，世界的統一性的原理原則，便是道的能力所使然。」<sup>37</sup>；老子的「道」是超越的道，祇能用「觀」去獲得，而莊子的「道」是內存的，而且是無所不在的。〈知北遊〉中，莊子言：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東子曰：「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：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。

東郭子問道於莊子，這段話來推敲。莊子認為：在螻蟻、細米、瓦瓶及屎尿之中都有「道」；所以它就是「無所不在」。筆者認為莊子把老子的「道」從形而上的神秘觀念及崇高無比中，拉進世人皆知的螻蟻、細米、瓦瓶及屎尿之中，這非辱漠「道」之意；「道」存在萬物之中，且無分別心，萬物皆然。誠如蔡明田先生所言：

可得兩種深意：一即強調道無所不在，道不逃物；二即莊子對宇宙人生作美的觀照，於是無物不美，無物不善，就連污穢無比的屎溺，也充滿生命的息氣，這是藝術人格的成就。物物者，就是道；……，不以人類自我為中心，每一物都是宇宙的中心，都有其不可替代性，這正是莊子民胞物與的精神。<sup>38</sup>

因為「道」無所不在，我們如果以哲學用語來說，「道」是具「普遍性」的，這種普遍性存在的觀念，莊子直接開展出其齊物圓融的生命哲思。而由於道的無所不在，並內存於萬物之中。所以，徐復觀先生亦對老子、莊子的「道」提出見解：

<sup>37</sup>鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》(台北：臺灣中華書局，1982)，頁 67。

<sup>38</sup>蔡明田，《莊子的政治思想》，頁 33。

老子的宇宙論，「道」、「無」、「天」、「有」等觀念，主要還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在；人只有通過自己，向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據；但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在的精神境界的意味。<sup>39</sup>

如徐先生所言，莊子的「道」承續老子之「道」，並開展出更新、更具體、更貼近人生的意涵，內存於精神境界中，換言之，莊子把老子的形而上的「道」，實踐於人的生命之中。誠如陳品卿先生所言：

老子稍偏於道無所不包說，言道乃形而上，而物則為形而下，物雖非道，然物之作用卻越不出道之範圍；所以道中有物，道生萬物。而莊子卻強調道無所不在，把形上形下打成一片，把道和物融成一體，認為道非高不可攀，凡有物之地，即道之所在。可知老子以道為高高在上，其於人生之作用，乃是許多理則，這些理則是變道。吾人必須把握變道，方能回返常道。而莊子言道與物同在，且活現於人生，因此不必著意去應變，只要即物便可入道。由此可知，兩者之區別在：老子是『道』與『萬物』之間有『變道』，故老子思想重應變。莊子是『道』與『萬物』融成一體，故莊子思想重齊物。<sup>40</sup>

如果說老子賦予「道」以較多的客觀意義，莊子則更進一步將「道」化為人的內在性與理想的精神境界。王邦雄先生就言：

是以，莊子雖承接了老子所開出的形上之道的價值根源，與政治人生回歸自然無為的理想歸趨，惟並未在形上系統與政治哲學有其進一步的發揮，而專注在生命價值的深切反省，與不斷奔騰上揚的人格修養，一者救老子哲學可能落於貪弱虛空的危機，二者挺起人的價值主體性，將天道之美善，使內在於人的生命人格之中。<sup>41</sup>

筆者認為莊子的「道」有著濃厚的實踐意味，直下緊扣人生問題而發的，而且著重於主觀的生命意境，強調人如何成就「道」的理想。所以，莊書中有許多心靈轉化

---

<sup>39</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 363。

<sup>40</sup>陳品卿，《莊學新探》（台北：文史哲出版社，1991），頁 239。

<sup>41</sup>王邦雄，《中國哲學論集》（增訂版）（台北：臺灣學生書局，2004），頁 63。

昇華的工夫論與境界論敘述。陳鼓應先生亦言：

老子的道，重客觀的意義，莊子的道，卻從主體透升上去成為一種宇宙精神。莊子把道和人的關係，扣得緊緊的，他不像老子那樣費心思筆墨去證實或說明道的客觀實存性，也不使道成為一個高不可攀的掛空概念，他只描述體道以後的心靈狀態。在莊子，道成為人生所達到的最高境界，人生所臻至的最高境界便稱為道的境界。由是老子形而上之本體和宇宙論色彩濃厚的道，到了莊子則內化而為心靈的境界。<sup>42</sup>

另林尹先生亦對老子及莊子之異同作評述，其云：

老子、莊子同為憤世嫉俗之思想，其不滿當時社會現象，及出世之論，與儒家完全不同。然老子猶思以歷史之故實，矯當時之積弊，以虛下後己之教，弭爭競賊害之風，談論政治，尚近人格。莊子則進而超脫一切現象，趨於理想之途，故終流於清談也。<sup>43</sup>

所以，我們可以了解莊子對「道」的把握，較老子偏向主觀境界之「道」的內在化。然，莊子取於「道」者，是「道」的精神特性，亦可以做為生命人格之取者；用這樣的論道方式，莊子應是中國哲人的先驅！。

### 第三節 莊子及其學派

莊子思想亦是古今賢哲不遺餘力的闡述探究，莊學的玄旨妙趣，宏綽之言，自秦漢以後即影響魏晉玄學，唐宋禪學，宋明理學，詩詞戲曲小說隨筆，甚至推及於其他文物造作，民情風俗。陳品卿先生就言之：

夫莊子之書，可謂至矣。莊子之學，可謂博矣。察道術之全，析萬物之理。芬漠無形，變化無常。寄玄旨於寓言，明道德之廣崇。然究其要旨，則為養生主以全天，通齊物酬逍遙。蓋得此真義者，斯能與化為體，流萬代以冥物。人我雙遣，齊小大於無形。上可以與造物者同遊，下可以處人世而逍遙。<sup>44</sup>

<sup>42</sup>陳鼓應，《老莊新論》（台北：五南圖書公司，2005），頁 292。

<sup>43</sup>林尹，《中國學術思想大綱》（台北：臺灣商務印書館，1979），頁 91。

<sup>44</sup>陳品卿，《莊學新探》，頁 59。

如上文之言述，誠如陳先生言之，《莊子》的學術地位與價值影響，可謂之高大且廣遠。

## 一、內外雜篇之關係與價值

莊學分內篇、外篇與雜篇，共 33 篇。係為郭象斟酌損益而刪訂者，郭象云：

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，卮言、游鳧、子胥之篇，凡諸巧雜，若此之類，十分有三。或牽之令近；或遷之令誕。或似山海經；或似占夢書；或出淮南；或辯形名。而參之高韻，龍蛇並御。且辭氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以困後蒙。今沈滯失乎流，豈所求莊子之意哉！故皆略而不存。<sup>45</sup>

如郭象所言，我們可以知道現存《莊子》一書，無論是內篇或是外篇、雜篇等，皆為郭象的再三斟酌慎定所流傳下來的。

然，郭象的這項刪訂，直到北宋蘇東坡提出異議，<sup>46</sup>隨之後起的考證學者，就開始不停地在《莊子》篇章的年代上探尋、窮究。雖然所提出的意見論證瑣碎，理由與結論也不盡相同，誠如陳德和先生所言：「但基本上大致是肯定內七篇的完整性與可靠性，而視外雜篇為晚出，其作者與時間亦前後不一。」<sup>47</sup>

我們論及莊子思想時，必以內篇材料為依據。歷來學術界多數認為此內篇是莊子所著；這個觀點雖然還未得到確證，但內篇代表莊子本人之思想，則是無可置疑的。勞思光先生認為：

外篇一部份為發揮老子或莊子內篇理論之作，應出於莊子門人之手。時代當後於外篇數十年。另一部外篇材料與雜篇文體相似，而立論互殊。所引故事亦常互相抵觸；大抵為道家後學之雜著，彙而成集，附於莊子之書，時久遂不能辨。<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup>郭象之言，現今台灣與大陸等地，郭象注本已不及見，僅存於日本高山寺舊鈔卷子本《莊子·天下》篇末郭象後語。本文所引述的，係轉錄自王叔岷，《莊學管闡》（台北：藝文印書館，1978），頁 21~22。

<sup>46</sup>蘇軾，《蘇東坡全集》（上冊）（台北：新興書局，1955），頁 392。

<sup>47</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 2。

<sup>48</sup>勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁 254。

然陳德和先生就言：

如果後人真能體會內七篇思想的話，則與莊子年代相近，並可能親聞其警歎的莊子後學豈不是也能、甚至更能了悟莊子思想的精髓？而今所見外雜二十六篇又是經過篩選後才列入莊書的，那麼它對於莊子思想的詮釋，是不是也有一定的可靠性？<sup>49</sup>

如上文，我們可言之，如論及莊周之學，即以內篇為主要材料；勞先生所言的一部外、雜篇中發揮內篇理論者可作為輔證；至於發揮老子理論的材料，則可以用作老莊思想關係的旁證。陳德和先生亦言之，外雜篇 26 篇經過篩選而編入《莊子》一書的原由與莊子思想詮釋的關係。就此，筆者為區別莊子本人思想及後學者之思想，所以我們用「莊學」一詞。舉凡內篇中之材料皆認為是莊子本人之思想；外、雜篇的材料，則歸納於「莊學」。<sup>50</sup>

然內篇的主要旨趣，即是以逍遙為中心，<sup>51</sup> 而外篇及雜篇，皆以闡揚內篇之意為主。誠如，王夫之以為：

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。以內篇觀之，則灼然辨矣。

故其可與內篇相發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀；蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若駢拇、馬蹄、肱篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣。<sup>52</sup>

并綜論雜篇云：

---

<sup>49</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 4。

<sup>50</sup>何兆武先生即指出：「一般認為內篇是莊子的著作，外篇、雜篇是莊子後學的著作。不過，外篇、雜篇也可作為研究莊子思想的參考。」何兆武/等，《中國思想發展史》（台北：明文書局，1993），頁 93。

<sup>51</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，2003），頁 176~177。另唐文德先生言：「莊子三十三篇，以逍遙遊為第一篇，表現的是莊子哲學中的中心思想，而且也是莊子所追求的最高境界。」唐文德，《莊子研究》（台中：國彰出版社，1991），頁 162。

<sup>52</sup>明·王夫之，《莊子通·莊子解》（台北：里仁書局，1995），頁 76

雜云者，博引而泛記之謂。故自庚桑楚、寓言、天下而外，每段自為一義，不相屬，非若內篇之首尾一致，雖重詞廣喻，而脈絡相因也。外篇文義雖相屬，而多浮蔓卑隘之說；雜篇言雖不純，而微至之語，較能發內篇未發之旨。若讓王以下四篇（作者按：另三篇為盜跖、說劍、漁父），自蘇子瞻以來，人辨其為贗作。觀其文詞，粗鄙狼戾，真所謂『息以喉而出言若哇』者。<sup>53</sup>

王夫之所云出自後學之手者，較見真相。以內篇的文采筆力與生命精神為基底，衡之於外雜篇，確屬不類，足見非出自莊子手筆也。如是，唐君毅先生亦云：

今觀外雜篇與內篇大不同者，則就文章體裁而論，外篇多直接論說義理，雜篇多雜記故事，以說義理，而不相連屬。內篇則既非直接論說義理，而是藉故事以說義理；然自有次序，以連屬成篇。自文章內容而論，則外篇之論理析義，設問答問，多不見逐步深入之層次，又恒偏尚一義，逕情發揮，不見節度；而于其所偏向之義之說明，亦恒不足以答人之疑難。外篇著者益多意在求文之暢達，故多浮泛之語，不能深閱。王船山謂『外篇文義雖相屬，而多浮蔓、卑隘之說』是也。雜篇則時有精義，王船山所謂有「微至之語，較能發內篇未發之旨』是也，然多含意未伸，其理不暢。至于就所論之道以觀，則外雜篇之言，吾意蓋恒是就莊子內篇所言之道，更合之于老聃慎到等所言之道，而更將此道加以客觀化而恢張廣說。遂不如內篇所言者之切近于吾人之生命與心知。<sup>54</sup>

如是，外篇是為莊子後學所引申，大抵是為雜輯成書的，雜篇部份則是廣詞博喻，文章精蘊，能續發內篇所未盡之義涵。就如林雲銘所云：

外篇雜篇，於義皆各分屬內篇，而理亦互寄，彼以駢拇、馬蹄、胠篋、在宥、天地、天道、皆因應帝王而及之。天運則因德充符而及之。秋水則因齊物論而及之。至樂、田子方、知北遊則因大宗師而及之。惟逍遙遊之旨，則散見於諸篇之中，外篇之義如此。庚桑楚則德充符之旨，而大宗師、應帝王之理

<sup>53</sup>明·王夫之，《莊子通·莊子解》，頁196。

<sup>54</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），頁402。

寄焉。則陽則亦德充符之旨，而齊物論、大宗師之理寄焉。寓言、列禦寇總屬一篇，為全篇收束，而內七篇之理均寄焉，雜篇之義如此。<sup>55</sup>

由上文所述，《莊子》內篇絕妙精彩之處，藉由外篇及雜篇的加註闡述，更顯現出莊子思想的廣度與深究；換言之，亦如〈齊物論〉所述「恢恠憭怪，道通為一」。所以，內篇的意趣，雖然是各有其精要，亦是相因相成，關係甚密；而外雜篇，則多為內篇之衍，而箇中往往蘊含多義，如果要認為單為某一內篇闡述，可能會失去其精義。另外，劉笑敢先生在其《莊子哲學及其演變》一書中，依照其所提出的「窮舉對比法」，將外雜篇與內篇的關係，依其同異關係為明顯的全部原文資料，進行統計比較，區分為三大類。<sup>56</sup>而劉笑敢先生的這種分法，打破了前人的外雜篇的區分，直接對應內篇關係，提出第一類的述莊派、第二類的黃老派、第三類的無君派。總括而言，《莊子》基本上是莊子學派的作品總集，而所謂莊子學派包括莊子本人以及莊子後學中的述莊派、無君派和黃老派。<sup>57</sup>就此，亦提供吾輩另種對莊學哲思探究的開展，更便於對照《莊子》內及外雜篇相互間思想的對照及延續。

就《莊子》內外雜篇的價值而言，誠如陳品卿先生所言：「內篇文旨華妙，極為精深，最具價值；外篇便遠不及；雜篇則陳義淺薄。……故內外雜篇，相互輝映，各俱佳趣，研究莊子書者，當不可偏廢。」<sup>58</sup>另陸樹芝言：「南華大旨內七篇已舉，而外雜篇亦正不可少。蓋內篇未竟之意，不盡之妙，俱於外雜篇發，則佈篇之精義益出，微旨益暢，妙處更覺不盡。」<sup>59</sup>林尹先生亦言：「內篇者，莊子學說之總綱，外篇充其不足之意，雜篇其雜記也。」<sup>60</sup>綜括言之，《莊子》的內篇的思想體系一貫而且完整，而其外雜篇多為衍義內篇的意涵，所以外雜篇可與內篇互相參證的。

## 二、莊子思想「性」與「命」的闡發

《莊子》書中對於「性」字的運用，內篇中都沒有出現「性」一詞。然，在外雜 24 篇中，除了〈至樂〉、〈田子方〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈天下〉外，處處可見性字，並且有天性、情性、性情、性命、性命之情等複合詞之使用情形。<sup>61</sup>可見一般，「性」

<sup>55</sup>清·林雲銘，《莊子因》〈莊子總論〉，頁 18~19。

<sup>56</sup>劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁 61~62。

<sup>57</sup>同上書，頁 316。

<sup>58</sup>陳品卿，《莊學新探》，頁 47。

<sup>59</sup>同上書，頁 49。

<sup>60</sup>林尹，《中國學術思想大綱》，頁 53。

一詞的意涵是豐富多樣的。

因此，本文首先就「性」單一字來作探究，而「性」字單作為一概念語詞，在《莊子》外雜篇中有其重要的義理地位，其意涵不外皆是扣緊著萬物的天然本性立論，就如〈駢拇〉有言：「且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也」又言之：「自三代以下，天下莫不以物易其性矣。」、〈馬蹄〉亦云：「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。」、〈胠篋〉亦言：「故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惛冥之蟲，肖翹之物，莫不失其性。」、〈天運〉就云：「性不可易，命不可變」此強調「性」乃秉之於道而不可改易，則亦承認「性」之主體地位。〈繕性〉云：「離道以善，險德以行，然後去其性而從於心」又言：「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」、〈則陽〉云：「遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為」又言：「聖人達網繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。……生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終无已，人之好之亦无已，性也。」聖人玄通萬物，周遍一體，都是出於自然無為之性，故不知其然而然；喻性乃是無執無私之本性，並具超越義而為人真正之主體者；性既為為人之主體，乃是生命意義圓現之依據與歸趣，故不可須臾之或離，更不能粗率相待，否則終必牽引清虛本性，使人迷失自我而不可免於內外之患。〈庚桑楚〉云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。」此為性下定義，亦肯定道、德、生、性者之間相容的關係，亦如陳政揚先生所言：

「生者，德之光」，此處之「生」若僅就生命之實然而言，就僅有清靜素樸之意，全無人可著力之處。莊子所面臨的是一個世衰道微的時代，「至德之世」(〈馬蹄〉)與「建德之國」(〈山木〉)都只是理想中的無何有之鄉，人心多半早已陷溺而不古，是以認可自然生命的清靜素樸只是莊子人性論的起點，如何使人能超拔於心知俗見的桎梏，才是莊子所要面對的問題，而這一點是僅從肯定生命實然上做不到的；因此，莊子當然肯定素樸清靜為人之真性，更著力於以此「樸性」為人能做價值實踐而復歸道德的根據，所以是由重拾人間失落之價值以復德返道的根源處而言人之性。<sup>62</sup>

<sup>61</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 93。

<sup>62</sup>陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》(東海大學哲學系博士論文，2002)，頁 89。



另〈馬蹄〉亦云：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齡草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」此謂「馬之性」的「性」，應當是為「實然之性」。此寓意善於治天下者，不在多為多事，替百姓做主，而應該避免主觀之干預，讓百姓於自由開放中，自主自長，得其所哉。〈天地〉亦總括而明確的論述：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然无間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。

上引諸文中所述「性」字皆含有天生的性格或與生俱來的本性之意涵。而此天然本性非人為所能強致，無論是士之憂仁義或小人之憂名利，其「馳其形性，潛之萬物，終身不反」(〈徐無鬼〉)皆是生命的外馳與失性。此失性亦即人本真生命的放失。

〈天地〉云：「未形者有分，且然无間，謂之命」這裡所提到的「未形者」應當說是「道」，亦有學者認為此段引文是莊子對「命」的基本規定。亦如徐復觀先生就從宇宙論的觀點來詮釋「命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度」<sup>63</sup>或言之為「萬物先天性的存在條件」<sup>64</sup>。然，陳德和先生另順接《道德經》的義理脈絡以詮釋此處所言之「命」，實為「道」以作萬物不主之主的「命主」之簡稱。<sup>65</sup>而唐君毅先生就認為，「莊子言命乃是以命和性連說」。<sup>66</sup>

然而這只是在外雜篇是如此，內篇未嘗見有性命連說<sup>67</sup>。是故，本文以為《莊子》外雜篇所談關於「性命」或「性命之情」的概念，乃是著重在「性」上作立論；有別於內七篇單就人之富貴、窮達、壽夭、死生等命之概念。如果外雜篇被視為發揮內篇思想，或與內篇有義理上的有機統一；我們必須瞭解「命」與「性」的對待關係上，應該就是從「安命」的工夫進路上來接連相繫。「體道歸真」乃為安命之所依歸，在這個體道逍遙的理境上，命最終就成為與道無二無別而被超越與兩忘。然，

<sup>63</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 374~377。

<sup>64</sup>成玄英云：「『未形』，未有形質」；宣穎說：「『有分』，分陰分陽」；福永光司說：「『命』，謂萬物先天性的條件」。陳鼓應先生總引上述三人說：「以為萬物得到道而生成，尚無成形體時卻有陰陽之分，猶且流行無間稱之為『命』。」陳鼓應，《莊子今註今譯》(台北：臺灣商務印書館，2005)，頁 325~327。

<sup>65</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 110。

<sup>66</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，頁 547；劉笑敢先生亦言：「內七篇中命字共十六處，無一性字，無性命一詞。而外雜篇中性命二字連用已有十二處。」劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 6。

<sup>67</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》(台北：臺灣學生書局，1989)，頁 51~52。

「性」與「命」關係之理解的關鍵線索何在？吾人又應如何來看待莊子書中「性」之意涵呢？

再者，外雜篇中「性命」或「性命之情」一詞也是本文留意處，「性」與「命」在此已連接使用，顯然其在義理上可互通融合。上述義理皆可在外雜篇的敘述裡抽繹而出。〈駢拇〉云：「吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。」、〈在宥〉云：「大德不同而性命爛漫矣。」、〈繕性〉也云：「今之得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也。」、〈知北游〉也云：「生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。」等。

就如上引文獻皆提到性命一詞，雖然箇中涵意不盡相同，但對照來看，性命在《莊子》書中應是就自然本性言，爲人所秉賦的自然之質。這也是內篇隻字未提的「性」，或就是從萬物一齊的觀點來看，萬物的本性與自然本是無二無別，〈齊物論〉亦言：「既已為一，且得有言乎？」。

至於「性命之情」，〈駢拇〉云：「彼正正者，不失其性命之情。……不仁之人，決性命之情，而饜富貴。……吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。」、而〈在宥〉亦云：「自三代以下者，匈匈焉，終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！……天下將安其性命之情，之八者可存也，亡可也。……故君子不得以而臨蒞天下，莫若无為，无為而後安其性命之情。」、〈天運〉云：「三皇之知，上悖日月之明，……莫得安其性命之情，而猶自以為聖人者，可不恥乎？」、〈徐無鬼〉云：「君將盈嗜欲，長好惡，則性命之情病矣。」如上述諸篇文句中「性命之情」的「性命」兩字語義與前述「性命」兩字相類；至於情字之意有真情或實情或感情之解，端視其上下文之文意而定，<sup>68</sup>本文於此不擬深入探究。明白「性命」一詞實指人所稟之自然本性，則如何使「性」與「命」在義理上有所連繫，此即是從安命工夫進路上著眼；即知性與命又是不二的。<sup>69</sup>這「性命之情」既是人最真實本然的生命面目，是以安命體道之復性歸真，其治療學的意涵於此也顯露出來。<sup>70</sup>〈達生〉云：「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。」如上文所言的「長於水而安於水」成玄英云：「隨順於水，委質從流，不使私情輒懷違拒。從水尚爾，何況唯道是從乎！」<sup>71</sup>從道雖難，但此處也寓含人乃是「長於道」故「安於道」豈未可之意？能「長於道」自能「安於道」，這是人的天然本性，這本

<sup>68</sup>鄭峰明，〈莊子性命論〉，《臺中師院學報》第6期，1992/6。

<sup>69</sup>唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁551。

<sup>70</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁62~63。

<sup>71</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁657。

性又是「不知吾所以然而然」，「故」是初，「命」是德，「始乎故長乎性成乎命」猶如原於道、修於性、反於德，這和〈天地〉云：「性修反德，德至同於初」的見解又同出一轍，<sup>72</sup>此命即是莊子「理命」之妙義，故知莊子言性言命，其乃重在「理命」意義上之內涵，而此命不唯與性相通相容，亦與天之意義相連繫。綜而言之，無論是「天」或「性」之概念，都是與莊子書中道之意涵互通相融，雖然「天」與「性」各有其多重的意義樣貌，然無論是作為自然之義解的「天」，或是作為萬物本性義解的「性」；從安命即是安於道之「理命」境界義言，其「道」、「命」、「天」、與「性」之意義都能相互溝通而發明。<sup>73</sup>

### 三、莊子思想「才」與「形」的關聯

在莊書內篇中形殘兀者，計有 9 人，〈人間世〉的支離疏、〈大宗師〉的子輿、〈德充符〉的王骀、叔山无趾、申徒嘉、哀骀它、闔跂支離无脹、甕瓮大癭，及〈養生主〉的右師。然令人玩味的是，〈德充符〉即有 6 人之多，且這些人物在莊子筆下，皆是其貌不揚，肢體不全，醜陋乖懦，形於外者無一不令人驚駭。陳鼓應先生就言：

德充符篇，主旨在於破除外形殘全的觀，而重視人的內在性，藉許多殘畸之人為德行充足的驗證。能體現宇宙人生的根原性與整體性的謂之「德」。有「德」的人，生命自然流露出一種精神力量吸引著人。<sup>74</sup>

然莊子在〈德充符〉中最突顯的，即是外在的形殘貌惡之畸人的象徵意義；醜陋畸人的提顯，企圖解構世人僵化的思維邏輯，更藉由世俗卑微鄙瑣之人入手，除是表現對「生命存在悲感」的關懷外，亦如何對生命的超脫，遊於形骸之內而與道冥契。然世俗之人，總不免落陷「人不忘其所忘，而忘其所不忘」的思維窠臼，成玄英亦云：「故德者，世之所不忘也；形者，理之所不存也。故夫忘形者，非忘也；不忘形而忘德者，此乃誠忘也。」<sup>75</sup>亦如吳怡先生所言：

德性的向上一路是通暢無阻的，雖然形體的封閉，使我小為萬物之一，可是

---

<sup>72</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 113。

<sup>73</sup>吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》第 311 期，2001/5。

<sup>74</sup>陳鼓應，《莊子哲學探究》（台北：日盛印刷廠，1978），頁 4~5。

<sup>75</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 218。

『德之所長』，卻使我超越而入於天，而和天地精神往來。所以莊子要忘的，是忘了群於人的小體，而不能忘的，是通天的德性。<sup>76</sup>

「才」字在莊書內篇中的〈德充符〉，僅出現一次，是藉由孔子與魯哀公的對話，道出哀駘它「才全而德不形」的神貌。言述哀駘它為何其貌不揚，貌寢醜陋之人，即無權勢、亦無利祿更無辯才。然而卻能令女子、男子心生嚮慕，而不忍離去，甚至連魯哀公與之相處後，深感自身醜陋，欲將相位傳授予他，顛覆世俗評議人物的標準。

〈德充符〉中莊子藉由孔子回應魯哀公，何謂「才全」：

死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜无卻，而與物為春，是接而生時於心者也。之謂才全。

人生在世，死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑等等外在的因素，都是事物本來就會發生的自然變化，這只能說命運本就如此，任何人都無法改變，更妄為預先擘畫與窺測；就如晝夜運行般，再自然不過的。換言之，我們不能讓這些外在事務及生活價值的差異現象，影響我們的心境。

誠如張默生先生所言：「『才全』的意義，便是內德具足，與大流行」<sup>77</sup>保持心靈之悅樂而與萬物和合相交；陳德和先生亦言之：「『才全』就是定於一，不動心，與物無隔，四時常樂」<sup>78</sup>；郭象就言：「夫命行事變，不舍晝夜，推之不去，留之不停。故才全者，隨所遇而任之」<sup>79</sup>此郭象就認為「隨所遇而任之」，更是切入旨趣；而成玄英則云：「才全之人，接濟群品，生長萬物，無心之心，逗機而照者也。」<sup>80</sup>強調「無心之心」；釋憨山則言：「言才者，謂天賦良能，即所謂性真，莊子指為真宰事也。言才全者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全」<sup>81</sup>，此即是畸人之

<sup>76</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，2004），頁 204。

<sup>77</sup>張默生，《莊子新釋》，頁 245。

<sup>78</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 61。

<sup>79</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 213。

<sup>80</sup>同上書，頁 214。

<sup>81</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 358~359。

生命態度，亦是「才全」的意涵。王夫之亦對「才全」明白的闡釋：

不滑和者德也，而謂之才，然則天下之所謂才者，皆非才也，小有才而固不全者，於其所通則悅，於其所不通則自沮喪而憂戚。其悅也，暫也；其戚也，常也。自炫自鬻而不繼，倫一和豫而旋即失之，先自無聊，而安能與物為春？唯遺其貌，全其神，未與物接而常和，則與物接而應時以生其和豫之心，以和召和。凡物之接，事之變，命之行，皆有應時之和豫以與之符。不以才見，而才之所官府者無不全，符達於天下而無不合矣。<sup>82</sup>

如上文所述，不論外在形貌的美醜，或是外在形軀是否完整還是殘缺。故「道與之貌」，則容貌之美醜皆道也；「天與之形」，則形體之殘全毀整亦為道也。所以，以哀駘它之為畸人，正是其不形之德而得窺見其才之全。而唯有在不形之德之中，生命才足以全，且無論其命之所受者為何，今凡人視以為才而以此才譏哀駘它之不全，正見凡人德之有形而生命亦無以全。<sup>83</sup>換句話說，明白「萬物皆一」的道理，自然忘卻美醜全毀間的差別，正因其「才全」，所以可「无以好惡內傷其身」。

再者，何謂「德不形」，莊子再藉孔子之口，言道：

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。

如上文所述，「德不形」乃為德行不顯露於外，亦即德不形於外之人，有如清澈見底的止水一般，內心能保持平和不受外物影響擺蕩不定，所以人人皆以為取法之對象。亦如陳德和先生所言：「『德不形』是內心平靜如水，不邪僻放佚，不敖倪於物，而物我同存也。」<sup>84</sup>莊子對道的考察自始至終即浸濡著對人深深的關切，其出發點最終歸趨，即是聚焦於人的生命情懷。換言之，亦是讓生命在沒有任何牽掛下，率真自然地伴隨著造化，神遊任運於無窮且寬廣的時空之中，無見無得而永遠長存。郭象認為「德不形」乃是「內保其明，外無情偽，玄鑒洞照，與物無私，故能全其平而行其法也」<sup>85</sup>；而成玄英則云：

<sup>82</sup>明·王夫之，《莊子通·莊子解》，頁 52。

<sup>83</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，2000），頁 156。

<sup>84</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 61。

<sup>85</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 215。

夫水性澄清，鑒照於物，大匠雖巧，非水不平。故能保守其明而不波蕩者，可以軌（徹）〔轍〕工人，洞鑒妍醜也。……況至人冥真合道，和光利物，模楷蒼生，動而常寂，故云內保之而外不蕩者也。<sup>86</sup>

然才全其實就是德全，至於德之所以能全，則是因為不為形軀所支配，不滯於一物一器之用故也。<sup>87</sup>張默生先生就言：「這德卻不以德為德，正如止水的渾然含蓄而不外蕩，故說德不形；惟其是德不形，而其德更大，所以物自不能離去啊！」<sup>88</sup>此「才全德不形」及「全德」即是強調至高境界的人物在外在形象上的隱匿，及內心境界上的完滿與平和。「全德」者不以外貌、行誼之光耀展現較競，其所追求的仍是智慧的充實、心境的祥寧，而不務於外顯的風采；亦是追求超越的生命主體修養的意境。

---

<sup>86</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 215。

<sup>87</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 61~62。

<sup>88</sup>張默生，《莊子新譯》，頁 153。張先生又指出，試想一般人立功立德，形跡外顯，眾所矚目，受人敬仰似乎是很自然的事。可是聰慧獨具的莊子，卻一步一步的指引我們去見那「山外青山樓外樓」，去發現那「才全德不形」者的行事殊跡。那「未言而信，無功而親」不彰顯於外的內在自然德性，使萬物親之悅之，讀來真可令吾輩開展無限的眼界。

### 第三章 莊子哲學的理論探究

向來治莊入徑即有多途；大都側重人如何達致生命的全幅逍遙為論述之旨趣。然人之所以追求生命的逍遙，則必因經驗世界的現實生活中，有一不逍遙的事實存在。在《莊子》書中，我們可以看到莊子對生命存在的處境與困局發出反思與理解，依生命的本質找出路；如〈養生主〉所云：「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。」總是從寬泛的諸類的個別寓意隨任抒發。錢穆先生認為：「莊子、衰世之書也。故治莊而著者，亦莫不在衰世。」<sup>1</sup>筆者僅以莊子言：「鯤之大，不知其幾千里也」、「鵬之背，不知其幾千里也」及「水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里」（〈逍遙遊〉）來相應之。

#### 第一節 逍遙無待

逍遙是莊子思想的至高境界，亦是整個莊子哲學之用心，無不在乎消解生命之執著與扭曲，進而成就無待逍遙之化境。<sup>2</sup>通觀莊子哲學的用心，其旨在於解消生命中的有待與執著，即為陳德和先生所言之「放下的智慧」，<sup>3</sup>使昏闇狹隘的心靈得以超脫為一涵蘊「大有」的生命意境。亦如陳鼓應先生所言：

人要透破時空與禮教的束縛，心靈才能開放，培養開放的心靈，才能使人從狹窄的俗世與常識的拘囚中提昇出來。開放的心靈，須有一個開闊的思想空間來培養；須有一個開闊的思想空間，可以舒展一個遼遠的心靈視野。莊子深深了解到，人的閉塞，在於見小而不識大，因而他第一番手筆，在於描寫一個「大」，……拉開了一個無窮開放的空間系統。<sup>4</sup>

莊子的用心，端在力求生命中擁有一個不受拘束，自由自在的浩大廣闊的世界，可享有精神上寬廣無盡、不受拘限的自由與喜悅。亦是使人在現實生活中，開展出一

---

<sup>1</sup>錢穆，《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，2006），頁7。

<sup>2</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁9。

<sup>3</sup>陳德和先生認為：「莊子思想乃完全繼承了老子的啓示而可名之為『放下的智慧』，他苦口婆心地一再叮嚀我們，唯有放鬆自我、解放心靈，不再競逐於紅塵的聲華，不再迷戀於世俗的功過，這樣才有辦法重新找回人生本有的自在，也才能夠有效開啓生命的美好。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁172。

<sup>4</sup>陳鼓應，《莊子哲學探究》，頁82。

個廣大無邊的精神世界和精神空間，能夠在自己生命的重重限制中超拔而出，而得到解脫與自由。

## 一、自我的超越

《莊子》首篇〈逍遙遊〉中所述的第一個故事是「鯤鵬之喻」：

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

北冥的這隻鯤魚開啓莊子滑稽之寓意，<sup>5</sup>但這隻鯤魚在莊子的「北冥」之域，不知大到幾千里，且而還可以昇化為鵬鳥，而這隻鵬鳥之大，莊子亦言其背，不知有幾千里之大，而其翼若垂天之雲的大鵬鳥一振翼可高九萬里。莊子一開始就顛覆了世人定常的思維習慣，用一種漫畫式的詞句，絕妙地透露自己的想法，箇中亦如陳德和先生所言：「非邏輯性或超邏輯的辯證性」。<sup>6</sup>然莊子真正的用意，就是要打破世俗流行的好惡及成規成矩的意識型態，並表達一種莊周式的抗議。〈天下〉篇就有一段，貼切地形容莊子的文字風格：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」此為一個典型的例子。

「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。」莊子在〈逍遙遊〉文中，一開始就描述出如此的雄奇偉大，一種超出世人所無法連想到的大魚及大鳥，而且它的大，也是世人所無法想像的大，開打了無數的限制而為世人展現一個無比廣闊的世界。它是魚鳥同體、由水升空、翱翔天際；在其間自必要有段自我的修養，自我生長的時間，才可超脫原有的格局與限制，進而邁向雄偉神奇，箇中最重要的是在於「化」這一字。<sup>7</sup>莊子在描述大鯤鵬轉化的一切活動時，

---

<sup>5</sup>錢穆先生言：「李頤曰、鯤、大魚名。崔譔曰、鯤當為鯨。王念孫曰、見聲字多有大義、故大魚謂之、大雞謂之鷄。音昆。羅勉道曰、爾雅、鯤、魚子。國語、魚禁鯤鯪。穆按：羅說亦有據、然當以李崔為是。楊慎曰、莊子乃以至小為至大、便是滑稽之開端。」錢穆，《莊子纂箋》，頁1。

<sup>6</sup>陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《歷史文物》，第65期，2001/9。

<sup>7</sup>吳怡先生就言：「這個化字除了變化的意思外，更有昇華的意思，變化是平面的轉換，昇華則是向上的提昇。在物理現象上，只有從魚子變為大魚，無論如何變，都在水中，現在鯤變為鵬，從水生的



是那麼地氣勢磅礴，張顯出莊子超脫氣魄。當這隻翼若天之雲的大鵬鳥展翅高飛，在空中逍遙之際，它的眼界與在地面上的我們有極大不同的差距。所以莊子寓意大鵬鳥的眼界，來開放世人的想像空間，欲將我們拉到一個從未有過的視野高度，重新反省我們的生活世界中的各種想法觀念，使我們超脫世俗的一般思維，進而超越自我；即為表現生命超卓之創造精神，並寓含戲劇精神於其中。<sup>8</sup>

莊子在〈逍遙遊〉中，一開始就以鯤鵬作喻，其目的就是要強調大才的大用，透過其絕倫的文學涵養，描述出大才者的心胸及開展出大的意境，而且打破世俗的眼界。亦如〈秋水〉篇所言：

井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大矣。天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可為量數。

一個人如果受空間的限範、時間的侷限以及俗世禮教的束縛，而心境無法開展出來。人要超脫時空及世俗禮教的層層限制、重重束縛，心靈才得以開放，培養開放的心靈，才能使人從狹窄的俗世與常識的拘束中提昇、超越。然而，開放的心靈，必須要有一個開闊的思想空間來孕育；一個開闊的思想空間，才能舒展一個遼闊的心靈視野。亦如錢穆先生所言：

莊子論人生修養，開宗明義，已見於其內篇首篇之逍遙遊。懸舉兩字，曰大曰遊。彼蓋刻意求大其心胸，以遨遊於塵俗之外。是亦有意於其內心之無限自由伸舒，而不受任何之屈抑與移轉也。<sup>9</sup>

面對大鵬鳥的「搏扶搖而上者九萬里」的壯觀氣度，另以蝸、學鳩兩隻形體很小的

---

魚類，跳過了陸生的動物，而成為空中的飛禽，這完全是昇華的作用。……鯤變為鵬雖然在物理現象中沒有這例子，但這只是寓言，寓言中的寓意，就是要打破物質的拘限，揭出人的開展」。吳怡，《逍遙的莊子》（台北：三民書局，2005），頁 48。另徐復觀先生認為，莊子之「化」有兩方面的意義：「一為自身之化；一為自身以外的化」。徐復觀，《中國人性論·先秦篇》，頁 392。

<sup>8</sup>葉海煙先生則言：「莊子哲學的戲劇精神在〈逍遙遊〉流露無遺，此一戲劇精神即生命之創造精神。而生命怪異之事，最能表現生命之創造精神。莊子所以大量地運用神話寓言，其故在此。」葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 176。

<sup>9</sup>錢穆，《莊老通辨》，頁 270。

「蟲、鳥」的觀點作一強烈的對比。以凸顯世人局量狹小，根本無法想像小天地以外的大世界，不能了解高境界者的逍遙意境，「之二蟲又何知！」莊子於此點出小不知大的情由。

莊子藉由二蟲不解大鵬鳥的寓言，借喻俗人的短淺不知至人的廣大，進而評論「小知不及大知」，再而引出「小年不及大年」。朝菌蟪蛄生命之短簡稍縱即逝，是喻為小年；冥靈大椿，長活千年萬載，是喻之大年。世人匹比彭祖，正是小年匹大年。莊子在此言述以小匹大的感懷！蝸、學鳩生長在枋榆，畢志於枋榆，視野短淺，心靈閉塞，水淺而無遠志，對於大鵬鳥展翅飛南冥的盛舉，大惑不解而發出譏笑的問話；其關鍵在於大小之分別。故莊子以「大小之辨」作為註解，以示小天地和大世界的不同。換言之，莊子透過〈逍遙遊〉表達了一個有別世俗價值的獨特人生態度，擁有一個超越的生命，也擁有一個美的藝術人生。莊子藉由「鯤」、「鵬」告訴世人，人必須從自我中心的侷限中超拔而出，才能擁有一個更大、更寬廣的天地，才能成為大鵬鳥的逍遙遊。

## 二、無己的超越

《莊子》一書中雖是不同層次的批判，但最具層次性的比較，卻不見對立的緊張與衝突，且更張顯出層層的生命提昇的超越性，應屬〈逍遙遊〉的這段文章：

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

在此，莊子刻劃了人生的不同境界，「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」，這是社會理想之人的寫照，在莊子的眼下，此等人有如井底之蛙；此流之人，其智才雖可任一職之事，行誼足以號召一國之人。然，這種知能並非體道之真知，只是躬行仁義而自苦吧了。亦如吳言箴所言：

人心中著了一物便不逍遙，不逍遙非必限定是憂患苦惱，只如有了愛緣，帶了喜相，萌了意見，清淨中生出障礙，此心便不得遊行，便不逍遙自在，要

逍遙須是胸中不掛一件堯舜事業，孔孟談論也都不留，就是要逍遙的念頭也沒有，就是沒有逍遙的念頭也沒有，方是逍遙遊。<sup>10</sup>

因此莊子認為，這等層次僅僅屬於凡夫俗子的層次，並且還以上文中的螭鳩斥之，言其視見格局之狹小。然而，莊子所要追求的是一個超越的嚮往，故對此社會的需求，應是「為善无近名，為惡无近刑」（〈養生主〉）<sup>11</sup>，人生的目標還在於更高遠的意境上。

對於這種「社會理想人格的境界」，莊子以道家人物宋榮子為代表，「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，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。」宋榮子因理解生命際遇之變幻無常，故不汲汲於外在聲名之追求，而專注於內心虛靜之修養，最後達到「世之爵祿不足以為勸，戮恥不足以為辱」（〈秋水〉）的境界，超越世俗的榮辱。<sup>12</sup>他充滿了自信，對於自己人生的意義的定位自有定見及原則，所以他能透徹地察觀世人的榮辱而不為所困。宋榮子雖能定乎內外之分而不被世情所擾動，免於榮辱之影響，不與世俗斤斤計較，但依舊還是為世所累。誠如王邦雄先生所言：

從儒家來說，我的自信就在「我是對的」；從道家來說，自信就在「我是真的」。這是自信的內涵。自信的信本來是真實、信實的意思，自我真實的人他就有自信，所以要做真人、講真話，追尋真理，顯現真情，都是真的，這叫自信。……所以宋榮子的「榮」是形式的榮耀，是空洞的榮耀；他只是以「不要」為榮耀，以「我無求於你」來維護尊嚴而已。所以，莊子說他「猶有未樹」也。<sup>13</sup>

因為一說到榮辱需有辨，就表示榮辱的桎梏終究存留於心裡而無法完全去除。因此

---

<sup>10</sup>明·潘基慶，《南華經集注》（台北：藝文印書館，1972），頁 59。

<sup>11</sup>根據黃錦鉉先生所指出的，成玄英云：「為善也，無不近乎名譽，為惡也，無不鄰乎刑罰。是俗智俗學，適有疲役心靈，更增危殆。」莊子之意，人為善即近於求名，人有名聲亦有危險，為惡則必將遭刑罰，是為善為惡都不可以，要善惡兩忘，才合乎道。黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 41。

<sup>12</sup>世俗之榮辱皆繫於世人的認知，因此飄忽無常、無從掌握，倘若逐循於外，必將為物所累，唯有虛靜其心，才可保有生命的完整獨立。就如林希逸曰：「然宋榮子之所以能此者，何也？蓋知本心為內，凡物為外，故曰定內外之分。在外者則有榮辱，在內者則無榮辱，知有內外之分，則能辨榮辱皆外境矣。」清·林希逸，《莊子廣義校注》，頁 6。

<sup>13</sup>王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》（台北：臺灣商務印書館，2004），頁 227。

猶有所待，於是乃更向上一層舉出列子的生命境界。

列子內心虛靜，炎涼無心，因此能御風而行，泠然精妙，然旬有五日之後，又隨風而返，因此莊子言：「此雖免乎行，猶有所待者也。」亦如釋憨山所言：「列子雖能忘禍福，未能忘死生以形骸未脫，故不能與造物遊於無窮，故待風而舉，亦不過旬五日而即返，非長住也。」<sup>14</sup> 此言列子需憑風而行，才能遊於無窮，若失其所依待的風，則寸步難行，況且御風往返，必以旬有五日為限，無法長住於此至大之域，所以列子雖能遺世獨立，卻因未能忘己而難以入於無待之境。誠如王邦雄先生所言：

列子是無己，這叫形軀的解放、形軀的修鍊。……但還不是莊子的最高境界，所以他說：「此雖免乎行，猶有所待者也。」列子還是有待的。「免乎行」我把它解成免乎行走的累，走路是很累的嘛。你怎麼可能御風而行？因為你放開自我，解消形軀的束縛，聽任風把你吹走。所以這樣就不是我御風，而是風御我喔；這是列子最大的難題。<sup>15</sup>

如觀，從一曲之士到宋榮子乃至列子，皆不能超脫有待的範圍。然，何者才是莊子心中最高的生命意境，亦即「無所待」的人生境界：「若乎乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。」

莊子心目中最高的意境，就是能與天地同在，可與六氣同行。莊子認為，道家境界最高明的人物，是不需要依賴任何外在對象，他們心中的智慧已完全掌握天地、自然、社會、世間的根本意涵。換言之，就是能虛己待物而達到無待逍遙之人；即是「至人、神人、聖人」。此三者雖有不同的稱謂，但皆能如前文所言「乘天地之正，而御六氣之辯」的人，而莊子之所以使用不同的名稱來稱呼，只為彰顯其體無用有的無待之德。誠如釋憨山所言：

至人神人聖人，只是一箇聖人，不必作三樣看，此說能逍遙之聖人也，以聖人忘形絕待，超然生死，而出於萬化之上，廣大自在，以道自樂，不為物累，故獨得逍遙，非世之小知之人可知也。<sup>16</sup>

<sup>14</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 172。

<sup>15</sup>王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，頁 229~230。

<sup>16</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 172。另張默生先生亦言：「能無往而不逍遙者，稱之為『至人』也可，稱之為『神人』也可稱之為『聖人』也亦可。不過至人無己，是按

綜言之，莊子所指出的四種人物境界的層層上比，而箇中各有差別的人格境界，就是要讓世人藉以作為認識自己以便超越自己的標竿。

### 三、生命的美感

莊子生在衰亂之世，他了解人生的種種困惑煩憂，往往是因為太執著、太放不開，對外物、對別人的欲求及依賴太深了。因此，在精神與物質上，即便有層層的束縛；束縛愈多，痛苦便愈多。莊子思想在百家之中最具特色，他的言論不對國君而發，更不為一己榮華富貴而述，他的終極關懷是每個人的本身。莊子所論追求人生理想，是一個自由自在、無拘無束的精神世界，是為內在心靈的安頓，不受情慾牽絆、紛擾。誠如王邦雄先生所言：

《莊子》第一篇〈逍遙遊〉是講主體生命的超拔提昇，一個人怎樣從有限的自我和複雜的天下裡面，把有限消解，開發成無限，有限消解就是「逍」，開發無限是「遙」，只有自己從有限的自我去開發出無限的自我，如此，人間才是可遊的一逍遙遊，所以〈逍遙遊〉是講自我的超拔提昇。<sup>17</sup>

莊子的人生理想本無意於藝術上的精神探求，只在於紛亂的世界中，探尋其人生的精神，而達到「逍遙遊」的自由心境。張岱年先生亦提出其觀點：

莊子哲學的出發點是如何適應無可奈何的現實，他發現在複雜的社會生活中有一種不以人的意志為轉移的必然性，人只能無條件地隨順這種必然性。但莊子並不甘心於像一般命定論者那樣僅安然順命，莊子之所以為莊子的特點即在於他要在安命的基礎上追求擺脫了一切煩惱的精神自由，即他的逍遙遊。這是純玄想的自由。<sup>18</sup>

即如朱智榮先生所言：「自由是一種心境，莊子的人生理想，是建立在一個自由自在、無拘無束的逍遙境界。」<sup>19</sup>所以莊子的理想在於使人的生活精神超脫到一種

---

道的本體說；神人無功，是按道的功用說；聖人無名，是按道的名相說；其實是三位一體的」。張默生，《莊子新釋》，頁4。

<sup>17</sup>王邦雄，《莊子道》（台北：漢藝色研文化公司，2002），頁36。

<sup>18</sup>張岱年，《中華新的智慧》（台北：貫雅文化事業公司，1991），頁96~97。

不為外物所牽絆、所宰制的絕對自由自在的獨立意境。莊子認為人的自由，必須放下自我的執著、有待，保持內心的平靜和自由，不為外物所支配而苦心勞神，做到〈德充符〉「與物為春」，〈應帝王〉「勝物而不傷」，一切順應自然，〈大宗師〉「安時而處順，哀樂不能入」。

莊子的逍遙，不屈就於物性，不受物性所拘，<sup>20</sup>提昇自我性靈至「無待」之境，以率真而遊。莊子之生命人格能夠通達萬物，並不是藉由客觀的認知或實然的觀察去完成，而是從釋放我執、虛以容物來證會物我的共振與共感，這是一種「一逍遙，一切逍遙」的藝術性解悟。<sup>21</sup>而〈逍遙遊〉中的「若乎乘天地之正，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。」，一直被視為是莊子思想的總綱領。<sup>22</sup>上述的「至人」、「神人」、「聖人」皆是莊子心目中的完人，一方面不受俗世的功名利祿所束縛，亦不是自絕於萬物的自守者，也不為有待於外的遂世順世，其強烈的表達出人與萬物相透相滲的密切關係。然「無待」並非要人成為一個無用之人，而是在修養的功夫上，個人能否超越「有待」，意即，一個人在充實自我之後，能否經修養而不執著於自我，達到「無己」；在成就功業後，能否不執著於功業而能「無功」；在享有美名之時，能否不執著於美名，而能「無名」。

令人存疑的，莊子即言無待，然為何又要乘天地、御六氣，這不又是陷入另一種宰制和有待。對此，就如王邦雄先生所言：

所謂乘天地之正，意謂天地自有其正，故天地不可乘，今日乘，實則不必乘；御六氣之辯，意謂六氣自有其變，故六氣不可御，今日御，實則不必御。不

---

<sup>19</sup>朱榮智，《莊子的美學與文學》（台北：明文書局，1998），頁 87。

<sup>20</sup>吳怡先生言：「莊子之逍遙並非自限於形體，以度其附贅縣疣之生，相反的，乃是要超脫形體，『物物而不物於物』。」吳怡，《逍遙的莊子》，頁 29。然郭象注〈逍遙遊〉：「夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。」吳怡先生就認為：「郭象以『足於其性』注逍遙，是錯誤的，郭象所謂的『性』仍局限於物性，已非莊子逍遙自然之性。」同書，頁 16~17。葉海煙先生亦言：「若僅以此義解逍遙之遊，似有受制於物能，受困於物理之可能，終究無法表現『自然』之真實義，也將無法完全展現逍遙物外的生命超越之風格與精神。」葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 177。

<sup>21</sup>陳德和先生認為：「莊子的境界是無依、無對而主、客一如的整全和統一，誠如〈齊物論〉所謂之『天地與我並生，萬物與我合一』者，此亦即是在解放的心靈下所體現的宇宙大和諧。且莊子的美意隱含著一種『解心無染』之圓教的道理」。陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 175~176。

<sup>22</sup>黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》（台北：五南圖書公司，2007），頁 30。

必乘不必御，也就是所在皆乘，所在皆御。所在皆是，隨處可遊是無窮；當下即是，無入而不自得則是無待。<sup>23</sup>

如王先生所述，「乘」和「御」其實不必乘不必御，雖不必乘不必御，卻又所在皆御所在皆乘。莊子之所以能逍遙悠遊天地萬物之間，即是其與天地冥同合一，亦將道所生成萬物的嚴肅性解脫，代之以「無待逍遙」這層思想氛圍作轉變。支道林逍遙遊論曰：

夫逍遙者，明至人之心也。……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，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於膠體哉！苟非至足，豈所以逍遙乎！<sup>24</sup>

如述，可歸納之，其逍遙不是大自然的「客觀」的事實，乃為至人精神提昇後，所感受的一種自由的境界。逍遙意境的美感，不能只在於心知成識的自我認定即可，而是要超越於生活物質的牽絆，不受外在物欲所拘限，不以自我去遷就於物性。

逍遙自在無處而不遊，這般意境的開顯，在於能明至人之心，即是不待己、絕待，或意謂絕對的自由自在的境界。要化解有待以提昇至無待，而到達逍遙的境界，定須個體與自然大道合而為一，物我合一於「道」，亦是「遊」唯一的根本依存與至高的根源。故逍遙無待是吾等生命精神的真實性，以「無我」、「無心」解其心靈之束縛，則生命的美感之開展，即可全向度地達到無窮無盡。

## 第二節 齊物圓融

莊子的道觀，認為只要呈現自己本來的面己，天地間的萬事萬物就都是美的。亦如〈知北遊〉這段記載：「東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？莊子曰：无所不在」。也就是說只要達到「得道」的境界，意即人與世界交融合一的原初境界，宇宙萬物皆可被肯定是美的。莊子透過「以物觀物」的生活態度，整個宇宙、自然界、人類社會皆為一個相互聯繫的整體，一個充滿生生不息、和諧的宇宙生機；莊子齊物圓融之道，亦從這裡開展而出。李澤厚先生就言：

<sup>23</sup>王邦雄，《21世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》（台北：立緒文化公司，1999），頁127。

<sup>24</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁1。

追求在與宇宙、自然、天地萬物同一中，即所謂『與道冥一』中，來求得超越，從而這種超越又仍然不脫離感性——儘管這已經是一種深刻的具有積澱本體的感性。有這個超越，便使在任何境遇都可以快樂，可以物我兩忘，主客同體。<sup>25</sup>

## 一、喪我與真吾

自我的真實，必須從生命的自由生發開展而出，整體的和諧，是要從人格的平等建立起來。〈逍遙遊〉所要追尋的，是精神超越的生命自由，而〈齊物論〉所展現的是萬物齊一的人格平等。「我」這個概念的產生，是由於有異於我者而生，莊子在〈齊物論〉就提出「非彼无我，非我而所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。」這簡單的一句話，我們可以提出三個層次來對「我」進行反思：

1. 如果「他者」的沒有出現，「我」就不會產生。
2. 界分「彼」、「此」，既無可避免「利己」的逾越。
3. 因「我」的排他性，即使孤獨成爲「我」的要素。

然而上述中，「我」與「他者」、「彼」與「此」因其警張的對立關係，迫使人的生命衍生迷惑、困頓。莊子要破除人世間所認知的「自我」而超昇到「真我」的境界之中，讓生命自由的問題由個體生命流入大宇宙。因此，〈齊物論〉中，莊子藉由一對師生答問，引出一個重要的修養工夫境界：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？」

《說文解字》中「吾」指我自稱也；「我」施身自謂也。莊在〈齊物論〉中，共用「吾」16次，「我」亦多達26次。故「吾喪我」中的「吾」與「我」，莊子的

---

<sup>25</sup>李澤厚，《華夏美學》（台北：時報文化，1989），頁94。



使用，應有其特殊的意涵。

釋憨山就言：「吾自指真我。喪我，謂長忘其血肉之軀也。」<sup>26</sup>；王叔岷先生亦言：「『喪我』即『忘我』，亦即『忘己』。」<sup>27</sup>；陳鼓應先生將「『喪我』的『我』，指偏執的我，『吾』，指真我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界。」<sup>28</sup>；吳怡先生就言：「『吾』指主體的真正的我，『我』為客體觀的形軀的我，莊子言『吾喪我』表示『吾』這個主體還在，是『吾』去喪了『我』，吾之所以能喪我是因為這個吾由軀殼中和心知中的我向上提升。」<sup>29</sup>；黃錦鉉先生則認為：「『我』『吾』對待而言。『吾喪我』則有不喪者在，『吾』還在發議論，按之『形如槁木』，『喪我』之『我』當為形骸，『吾』即為精神」<sup>30</sup>我們從上列學者的注解來看，對莊子的「吾」與「我」確實不同，此意味著人這個「主體」在「我」是有其不同層次的差異。「喪我」即是忘我，忘掉我與物之對立。莊子用「吾」代表真我，以「我」為假我，真假之別從「忘」開始，而真假無須辨，即是「忘」之終了。假我自我封閉，就因自我封閉，所以才會與物對立；真我則向世界開放，向一切開放，因無窮盡的開放性，所以能夠不斷地離假歸真。這是超越的認知，生命的真相由此朗現。<sup>31</sup>

莊子藉由南郭子綦「仰天而噓，答焉似喪其耦。」而托了一個境界，「喪其耦」使形軀「猶如槁木」，外顯人的精神脫離了形軀的狀態，然後再藉著子游提問：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」<sup>32</sup>令讀者反思心可否能如同槁木般無任何反應呢？莊子最後才引出「吾喪我」這句話來，其實在之前已經埋設「我」與「吾」的差異。如果「吾」與「我」沒有層次之分，那又何必問及「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」莊子以一句「吾喪我」將「我」由現實的層面跳到精神的層次上。現實中「我」的困惑因為「喪」的作用而解消，而「吾」這個主體依然存在，人的主體性並沒有因為失去了「我」而消失。所以，莊子的用意在於消解「小我」對於生命的殘害。如是，人如要尋回真實的自己—「真吾」，就必須透過修養的功夫—「喪我」。

---

<sup>26</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 193。

<sup>27</sup>王叔岷，《莊子校證》，頁 42。

<sup>28</sup>陳鼓應，《莊子今註今釋》，頁 40。

<sup>29</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 65。

<sup>30</sup>黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 25。

<sup>31</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 126。

<sup>32</sup>吳光明先生認為：「這是一個很有名的句子。它描寫的不是死亡，而是自忘，是向事物開放的純粹經驗狀態—『離形去知，同於大通，此謂坐忘』。」吳光明，《莊子》，頁 187~188。

再者，「吾喪我」並非是否定或取消自己的存在，而是追求生命的逍遙過程中的一種生命的自我覺醒及對等價值的超越。「吾喪我」亦非只要心靈、不要形軀或只重內在、輕於外表，而是在徹底地解消我執、滌除成心；不再偏執己見，物我皆同而無是亦無彼。亦如王博先生所言：

那確實是一種心，或者心的某種狀態，譬如所謂的成心。心該是虛的，像面鏡子，萬物在其中都可以呈現，却不留下任何的痕迹。成心却是實的，它有自己的喜好或厭惡，……。在成心中，“我”就出現了。相應地，“你”和“他”也就出現了。于是就有了對立、緊張和衝突。“我”其實就是一種對於自我意識，這種意識將自己和世界區分開來，同時也按照自己的標準把世界區分開來。換言之，“我”就是一種執著于自我的心，一顆有“己”的心。吾喪我，也就是《逍遙游》中說的“无己”。<sup>33</sup>

牟宗三先生認為「吾喪我」是一種修養境界：〈齊物論〉的觀點評述：

吾是主動詞，相當於英文的“I”，我是被動詞，相當於“me”，而此處則點出《齊物論》的基礎點：放下比差別，泯除我相。“我”可以指生理自我，心理自我，乃至道德自我；而一旦有自我的置定，必引生自我與非自我的對立。所以吾喪我，即表示現今是“我”（吾）已經忘失了自我，灑脫自在，而與真實的自然印合。<sup>34</sup>

人世間一切的是非紛擾，皆因我執而來，使得我們所處的這世界，充斥著獨斷與偏見，而令世人先有的「本真」消退，「假我」當道，真生命亦隨之逐漸消失。莊子將人從自我中心的局限中提昇出來，摒除偏執己見呈現「真我」，以「天地與我並生，萬物與我為一」開放的心靈觀照萬物，以臻證成生命真知的自我。

## 二、和諧的籟音

先秦諸子之中，就屬莊子的最具濃厚的純粹藝術氣質。亦言之，《莊子》是集文學、藝術、哲思的高度融合。莊子以絕妙之詞來托述籟音，就如〈齊物論〉所云：

---

<sup>33</sup>王博，《莊子哲學》（北京：北京大學出版社，2004），頁 75~76。

<sup>34</sup>牟宗三（述）、陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》（台北：書林出版公司，1999），頁 15~16。

夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿，而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風們濟則眾來竅為虛，而獨不見之調調，之刁刁乎？

風是一種沒有具象的形質，所以很難描述寫。而莊子竟能使用如此多的比喻，就如大木百圍竅穴的形狀，有如風吹萬竅怒號的聲音，無不如見其狀，如聞其聲。然整個塑造渲染出來的情境氣氛，更讓讀者有如置身曠野山林之間，耳中一霎如聽到萬馬奔騰，波濤洶湧，八部鼓吹齊發的風聲；一霎便轉秋山夜靜，四方寂靜。此是何等的聲色俱動、懾人心魄的意象啊。！

而莊子運用了如此生動的文字看似與哲理無關，然而在這之中卻充滿自然之趣，亦為「自然」作一具體的描繪。「大塊」乃為自然之另稱，大塊噫而出氣，氣象萬千就如自然大通之理，亦充沛著無所不在的生命。郭象曰：「大塊者，無物也。夫噫氣者，豈有物哉？氣塊然而自噫耳。物之生也，莫不塊然而自生。」、成玄英則云：「夫大塊者，造物之名，亦自然之稱也。言自然之理通生萬物，不知所以然而然。」<sup>35</sup>皆強調通生萬物的自然生命體；意即：物物有生亦能自生，所以能自齊亦能他齊，生命的連貫性自然而成。而莊子似是以地籟作為天籟與人籟之間媒介，地居家於天人之中心；其對天地人三籟的描述，特重地籟的描述，地籟者一氣多竅，一音多聲，隱含一多互容之理，正顯現出莊子不偏不倚的圓融觀點。

陳鼓應先生言：

「籟」，即蕭，這裡意指空虛地方發出的聲響。「人籟」是人吹簫管發出的聲音，譬喻無主觀成見的言論。「地籟」是指風吹各種竅孔所發出的聲音，「天籟」是指各物因其各己的自然狀態而自鳴。可見三籟並無不同，它們都是天地間自然的音響。<sup>36</sup>

如此看來，這三籟之間應是相互有分亦相互為用；人籟出於地籟，並與地籟相作用，

<sup>35</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁46。

<sup>36</sup>陳鼓應，《莊子今註今釋》，頁41。

小和而大和，化入天籟，天人交應，顯現天籟。三籟皆源於「自然」，故無高低之別。所以莊子曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」（〈齊物論〉）郭象注云：「自己而然，則謂之天然。」<sup>37</sup>自然而然，天然自取，亦為天道，箇中盡是天機天趣，而生命之行即為天行，勿須追究行者是誰，作者為誰。行而不行，作而不作，生命的律動皆是和諧。

馮友蘭先生亦言：

〈齊物論〉對於大風不同的聲音，作了很生動的描寫。它是用一種形象化的方式，說明自然界中有各種不同的現象。歸結它說：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？』在這裡並不是提出這個問題尋求回答，而是要取消這個問題，認為無需回答。……『自己』和『自取』都表示不需要另外一個發動者。<sup>38</sup>

王煜先生則言：

天籟的涵義，直可引申至超脫實物，而獨指「天然」此意義或境界，即是子綦以自己與自取兩語所暗示或隱指的妙境。使其自己的消極意義就是否定自己背後『怒之使然』者的存在；它的積極意義，正在自己如此由於自取如此。

<sup>39</sup>

如上述，萬物皆是自己而然，無需他者使然；亦謂之萬物皆天然而成。另牟宗三先生認為：「『天籟』即『自然』義。明一切自生、自在、自己如此，並無『生之』者，並無『使之如此』者。」<sup>40</sup>此言意，即是「自然」天籟之義涵。亦可視為道家哲學思想的理想境界之一。葉海煙先生則言：「〈齊物論〉是以『自然』為先決條件，萬物之所以能夠平齊，就在於物物自然。」<sup>41</sup>亦言之，萬物以「不禁其性，不塞其源」的方式呈顯自己，而純然放開束縛之自己。

---

<sup>37</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 50。

<sup>38</sup>馮友蘭〈論莊子〉之著作，收錄於哲學研究編輯部，《莊子哲學討論集》（北京：中華書局 1962），頁 148。

<sup>39</sup>王煜，《老莊思想論集》（台北：聯經出版公司，2003），頁 115~116。

<sup>40</sup>牟宗三，《才性與玄理》，頁 195。

<sup>41</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 112。

就道家言，天籟並不是天道，天籟是自我的超越與主觀境界的提升，使人能夠超脫自我局限的束縛，是代表一種對於自我有限的偏執的超越，把自我的生命變成一種開放性的生命。當自我不偏執時，自我即可「體道」，亦即是天籟的境界；當自我執著時，自我就跟物一樣，即為人籟或地籟。<sup>42</sup>在三籟的交響是和諧的象徵，在和諧之中，物物自得，人人自樂，天地萬物皆可保全，即是逍遙義也是齊物的起點。莊子藉由三籟發聲的具體表徵，從形軀我的否定，進而對大生命的肯定，並天地萬物共榮共享生命的和諧。

### 三、兩忘之美境

「忘」不祇是被動的忘記或是單純的健忘，在《莊子》中具有特殊的義涵，具有其主動性的工夫，〈大宗師〉中莊子就借孔子與顏回師生對話言明「坐忘」的功夫以「同於大通」：

顏回曰：「回益矣。」……曰：「回坐忘矣。」仲尼粲然曰：「何謂坐忘？」  
顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：  
「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

莊子藉由顏回體悟「忘」的功夫來說明正的解放是要達到「坐忘」的功夫。王夫之曰：「坐忘，則非但忘物，而先自忘其吾。坐可忘，則坐可馳，安驅以遊于生死，大通以其所不一，而不死不生之真與寥天一矣。」<sup>43</sup>坐忘並非要拋棄外在形軀，而是要除去心智上執著，讓吾等身軀似無思無為物我兩忘，即通於大道世界。<sup>44</sup>而顏

---

<sup>42</sup>陳德和先生就指出，做為地籟、人籟之依據的天籟，它對地籟和人籟的決定作用，最正確的意思應該是指本然的呈現；設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然；如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，既展露了真實性，則不論是能或是所其實無非是道。陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005/7。

<sup>43</sup>明·王夫之，《莊子通·莊子解》，頁69。

<sup>44</sup>顏崑陽先生說：「在藝術主體精神修養的歷程中，『墮肢體，黜聰明』，實是最困難，也最徹底的一個進境。又言：一般人所謂『我』，所謂『己』，其實就是一切價值觀念形成之知識與形體官能欲望的累積，將這種種假象之偏執全部都忘去，才是齊物論所謂的『喪我』，逍遙遊所謂的『無己』，也才是自由無限的藝術精神境界。故顏回於忘禮樂，忘仁義之後，還必須『墮肢體，點聰明』，才真正地『同於大通』，『大通』就是自由無限的藝術精神境界」。顏崑陽，《莊子藝術精神析論》（台北：華正書局，1985），頁241。

回的「坐忘」實踐功夫，是循忘仁義、忘禮樂之不同階段與層次進展踐行的，而終到「回坐忘矣！」。陳德和先生就言：

莊子忘的哲學，乃意在勘破我執，隨化應物，以塑造人間的和諧，〈天下〉說莊子是「其應於化而解於物也」，描繪莊子的理想境界是：「獨與天地精神相往來，而不敖倪於萬物；不遣是非，以與世俗處」，都是中肯而恰當的。

45

莊子的「忘」，即在解消吾人心智所激起的貪欲，與執著作用所衍生的偽詐，實踐超越是非與彼此的主客觀的分別，並在生活世界中獲得對自然之道的體證，達到真正的生命自在。「且夫乘物以遊心，託不得已以養中」（〈人世間〉）唯有能「忘」才能「遊」，順任自然優遊自適，寄於物之必然，養中和之心才是至理之造極，接應事物至妙之人，且其實「遊心」已是一種心靈自由的狀態。人要感其美、體其道的確必須透過人的主體活動來彰顯，而「忘」正是主體進入美感的重要方法。

心物相互感通，物我泯然合一的現象即是真正的自由。而「無我」即是物我同化，將自我無限的敞開，方能完全的融入天地萬物之中。物化是莊子思想中的一個重要觀念，即是把我執化解除掉，並化解我與非我之間的緊張對立，讓物我之間搭架溝通無礙的橋樑。在〈齊物論〉中，莊子以蝴蝶夢為譬喻：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。

莊周化蝶，或是蝶化莊周，乃象徵著物我的契合交感。莊周的蝶化，不從認知的立場去提問，而是以一種美感的態度去觀賞。將自我的情意投注其內，並與外物相互會通融和，而入凝神的境界中，物我的界限解消而圓融，渾成一體。「周與蝴蝶，則必有分矣。」物我之間，能突破自我形軀的封限，而以真君之心相照相知，這就是「物化」。<sup>46</sup>陳鼓應先生則認為，莊子透過「美感的經驗」，藉蝶化的寓言來破除的我執，泯除物的割離，使人與外在自然世界，成為一大和諧的存在體。<sup>47</sup>吳怡

<sup>45</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 98。

<sup>46</sup>王邦雄，《中國哲學論集》，頁 100。

<sup>47</sup>陳鼓應，《莊子哲學》（台北：臺灣商務印書館，1992），頁 26。

先生則言：

唯有真我才是物化的主體，也唯有超脫了形體的我，萬物與我才能以各自的真我共遊。所以物化並不是使我們向下墜落，變得和物一樣的，相反的，卻是使萬物都提昇了上來，與我共遊。<sup>48</sup>

陶國璋先生言：

在大夢之中，莊周與蝴蝶有分有對；大覺之中，莊周與蝴蝶渾忘為一，甚至此一亦要打散，一相亦是個體相，無色我相，始是「真一」，斯之謂「物化」。物化就相應罔兩間景，取消一切有待無待而獨化，與物冥而循大變。與物冥是生命渾然與萬物同體，再無物我對立相。循大變，即生命任運於自然，天機自爾，圓滿自足。<sup>49</sup>

所謂「物化」，不是為物所化，而是在我們達到本心之後，看見自己的真我，然後再把萬物提昇上來，物物皆是真體。這樣，我便能與萬物同化；易言之，「萬物與我為一」的一，即是與萬物相同的真心。而「與物冥」的目的是要使人能返回道的存在，以應無窮之變化。然更重要的是「物化」是出於主體自覺的活動，而主體的自覺亦能將有限的生命突破，超入與道融合的境界；亦說明了「物化」的主體轉化，是以大道為依循，而非由物為依循。就道的觀點而言，天與人、物與我皆是本然地感通，因而開展出「物化」的美境。所以，物化的基本精神，即在「天地與我並生，萬物與我為一」，萬物是我，我是萬物，萬物與我是息息相通。換言之，這並非是藉由客觀的認知或實然的觀察所完成的，而是從解放我執、虛以容物來證會物我的共振與感動，這是「一逍遙，一切逍遙」的藝術性的解悟。因為在美感的觀照中，人與被觀照的物，直接感通，中間沒有絲毫的間隙隔閡，物與人直接交感，我即物，物即我，不知何者為物，何者為我。所以在美境之中，物我合一，主客合一，物被擬人化，人亦被擬物化。這種物我兩忘的化境，生命的美感在此境中，亦真正的開展朗顯而出。陳德和先生認為，莊子的美意隱含著一種「解心無染」之圓教的道理。<sup>50</sup>如此，物化即是人與自然（道）的融會，返回生活世界之本質，此一歷

<sup>48</sup>吳怡，《逍遙的莊子》，頁149。

<sup>49</sup>牟宗三（講述）、陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，頁219。

<sup>50</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁176。

程即是美感的經驗。故「天地之美」在此美感的作用下全然展開。

### 第三節 無用之用

泛觀莊子全帙，當屬「天地與我並生，萬物與我為一」之生命大全。其所處之際，百家爭鳴，縱橫遊說之士，備受君王倚重。論談而致卿相者，比比皆有，如以莊子之才辯，富貴名權易手可得。然哲人之胸襟與政客之權勢欲，迥然不同，其透徹現實客觀情勢；不只毫無可為，甚且毫無可說。故〈天下〉云：「以天下為沉濁，不可與莊語。」陳德和先生則言：

老子的哲學是解套的哲學，莊子的智慧是放下的智慧。老莊不一定能創造歷史奇蹟，也不一定能貞定文化發展之方向，但是他們適時的反向思考，的確能讓世人從過激的奔競冷卻以復歸原有的自在，也能為你我提供無何有的新天地，使大家在酒然冰釋下，再度欣賞到靈性與世界的美麗。<sup>51</sup>

莊子對當時的現實，存有如是否定的態度，自是有其時代的原因。源推戰國之際，上承春秋二百餘年之積弊，社會變亂紛乘，已非一朝一夕之故。然究其因，果係如何沉濁，以致使莊子思緒，不能循經正當的途徑開展；轉化放言滑繪，徜徉玩世，箇中緣由，為世道之今不如古，由古到今。就如〈繕性〉所言：「由是觀之，世喪道矣，道喪世矣，世與道交相喪也。道之人何由興乎世，世亦何由興乎道哉。」然莊子所要傳達的並非只求自我的實現而不顧他人死活的自私想法。莊子雖有「廣莫之野」、「無何有之鄉」之論，卻非是如某些學者所認為，莊子是消極的「避世」之學、「出世」之論。<sup>52</sup>

#### 一、無執於用

<sup>51</sup>陳德和，《生活世界的哲思》，頁 79。

<sup>52</sup>關鋒先生就言：「莊子是阿 Q 式地自我欺騙，追求幻想中的精神解脫。」關鋒，《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華書局，1961），頁 26。劉笑敢先生則認為，「莊子的自由是純粹的自我安慰，是空虛的遐想，是逃避現實的結果」。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 163。另「出世」之論，見林景伊，《中國學術思想大綱》（台北：台灣學生書局，1980），頁 58。王邦雄先生則提出不同的見解，其言：「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，天池並非世外的桃源。……只要人改變自己，從形軀官能的限制與心知情識的困結中脫拔出來得一精神上的大自由，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，頓成了『無何有之鄉，廣莫之野』的美麗新世界。所以若問天池在何處，就在人間世」。王邦雄，《中國哲學論集》，頁 65~66。



世俗之人多倚執於「有用」，以做為權衡價值，因而侷限人的思緒，造成生命的困頓。莊子提出「無用」的反思，就是要破除世俗「有用」之迷窘。而「無用」即是「有用」之依存根據，更是超越了「有用」之用。就如陳德和先生言：

「無用之用乃為大用」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、無以為用、不以用為用、無私心以自用等都是，而這些講法都為老莊所接受，他們總要超克世俗對無用的刻板印象，而弔詭地強調無用也是一種用，甚至是一種比有用更有用的用。<sup>53</sup>

一般人急功好利，目光如豆，只知斤斤計較於眼前事物，多以現實的價值判斷來論定物的「有用」與「無用」之別；有直接而實際效用的事物，就認定它有價值，沒有直接而實際效用的，就認定它沒有價值。孰不知許多東西的用處是間接且不顯於外，然其重要性却遠超過那等直接且外顯效用之物；所以莊子能超乎物質之上，不受外界阻礙，完全精神化的境界，洞徹「無用之用乃為大用」。此即是老子「無為而無不為」之義的延伸，當吾等打破世俗經驗與價值的執著時，自能逍遙自適。

〈逍遙遊〉中，莊子藉由與惠子的對論，開始闡述無用的大用：

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，則瓠落无所容。非不呶然大也，吾為其无用而掇之。莊子曰：夫子固拙於用大矣。

惠子以世俗的觀點，提出大瓠無用之言，意即以物之可用與否來斷定取捨。莊子則超脫世俗的價值經驗，批評惠子「拙於用大」；他認為可用與不可用是主觀的判斷，亦是相對的，如不拘泥於世俗的習慣，則任何一物都是可用。同是一物，不同的人以不同的方法使用它，其所發揮的功能與產生的效果也會截然不同。莊子並舉「不龜手之藥」為例，同樣的藥，有人用它而得封賞富貴，有人用它只不過漂洗絲絮。此為「所用之異」，而產生如此懸殊的效果，莊子以此譏評惠子「有蓬之心」，<sup>54</sup>意

<sup>53</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 150。

<sup>54</sup>成玄英云：「大瓠浮汎江湖，可以舟船淪溺；至教興行世境，可以濟渡群迷。而惠生既有蓬心，未能直達玄理，故妄起掇擊之譬，譏刺莊子之書。為用失宜，深可歎之。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 39。

示世人「拙於用大」，以喻世人閉塞的心靈，見小而識大。吳怡先生則言：

我們細體莊子立言的真意，批評惠施的拙於用大，是因為惠施持有用之心而見小；相反的莊子的真正大用，是他主張捨有用之見而心大。這一點正是他為說明「至人無己」的意義。無己就是不要執著自己的有用，而把生命浪費在這種自以為是的小用上。所以必須無己，無用，才能全生命的至真。<sup>55</sup>

由此可知，世俗之人因受限於本身的小知與無知，只識俗用與無用，渾然不知大才與大用。惠子以「大瓠」來戲喻莊子的大用之意；言之，瓠大而實虛、無所可用，乃以人自己為中心來說的，而不是就大瓠自身來看待其功能。莊子則以「無執於用」來說無用之用，指出其本身並非無用，端在使用者方法與物之間，如何發揮其大用，故任何一物都不能被取消它的存在。

惠子再以樗樹之大而無用論辯莊子，「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」（〈逍遙遊〉）樗樹質鬆葉臭、樹幹盤結有如腫瘤之不堪，不符合木匠的標準，無法製成有用的器物，一般人皆認為此樹「大而無用」而被遺棄。王叔岷先生注曰：

惠施以樗木之不中繩墨規矩為喻，以譏莊周之言，大而無用。不知莊周之言，空靈超脫不可端倪，正由不為繩墨規矩所限也。莊周巧妙，但就樗之無用作答，樗無用於世塗，而有妙用於無何有之鄉，廣莫之野。莊周蓋以此喻其言雖無用於世，而可以逍遙自得乎？<sup>56</sup>

莊子與惠子的對話中，不難看出惠子面對五石之瓠或園中之樗，其處理方式皆以世俗實用的標準和價值去衡量，因為主客二元對立的思考是惠子所慣用的。<sup>57</sup>莊子針對惠子執思世俗之「用」作反思，「今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）莊子超脫了惠子所代表的世俗的實用性、功利性的價值層次，從藝術心靈的角度，以「患其无用」而「物无害者」來喻寓人生不隨波

<sup>55</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 40。

<sup>56</sup>王叔岷，《莊子管闡》，頁 36。

<sup>57</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 175。

逐流，不以世俗的功利價值做為人生唯一努力的取向，此亦即是生命價值的自我貞定；再者，因「物无害者」，所以才能「不夭斤斧」而得成其大，來借喻生命本身的充沛及飽滿；其樹終可「无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下」，終證生命的自由解放、精神的開闊舒坦，此即為一種無用的精神滿足感，陳德和先生就指出，此乃緣自於「無關心之滿足」的藝術性欣趣，然而亦不只是通常所謂之「移情作用」而已。<sup>58</sup>此亦即是藝術境界得以開展的心靈狀態。換言之，莊子所言「無用之用」的人生「大用」，就是超越了一般世俗中「有用」的價值限制，讓生命不為圈定於現實社會的功利價值層次，而給足生命以更自然逍遙的伸展空間。

## 二、不材之用

對「用」概念的論述，世人所見之「用」乃為某些現實條件所形成，「用」有其變數存在，而當其現實條件一變，「用」亦隨之而變。此即為「用」的有限性，是謂「有限的功能」，其功能之取向，取決於相關存在物的關係，所以「用」若無倚附任一現實情況或存在的條件，那這個「用」，即可成為「大用」、「妙用」、「無用之用」。若將此原則轉擴於吾等身上，生命之大用乃生命之主體與生命之客境互動所致，若能保持此一互動的生命歷程，則生命將可恆常可用而有用，其用亦可恆久不墜；無用之用，是為生命解脫之關鍵。道之大用為「無用之用」的本源；用而無其用，此「無」是世俗價值的超越，亦即是生命的超生。

綜觀歷史，多少志士仁人迷茫於「用」。衛鞅（即商鞅，入秦變法有功受封於商，故號商君）變法秦國，奠定了其富強之根基，雄霸一方，權傾一時，然孝公亡商君卻遭五馬分屍的命運；蘇秦、張儀合縱連橫之論，使其封爵拜相，名極一時，然蘇秦被刺殺，張儀亦遭殘害；李斯相秦國，赫赫風雲，終被腰斬死於非命；齊王韓信死於呂后之手等等，在在詮釋著「蜚鳥盡，良弓藏；狡兔死，走狗烹」之悲！屈原投江亡，賈誼短命，李白放蕩而命喪；皆因追求有用而不見用，心悲而亡！如〈秋水〉所述：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名鵷鷖，子知之乎？」

---

<sup>58</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 176。鄭峰明先生另言：「能明物化之境，才能體萬物之情，而能與之同悲，這就是西洋美感經驗中的『移情作用』。故在聚精會神的觀照中，我的情趣與物的情趣往復迴流。就美感經驗來說，這是一種移情作用。」鄭峰明，《莊子思想及其藝術精神之研究》，頁 120~121。

夫鵙鷯，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵙鷯過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」

對照歷史的教訓，莊子超絕於「用」之上，此等不知不覺者無所謂用的問題，只有沉迷「用」的後知後覺者，始終扮演著悲劇的角色。

世間對於能者的排擠是不擇手段的，然不受世俗所用的人對其自身而言，是有很大的益處，尤其是不被統治階層所役用的人，對其自身反倒是件幸事。〈人間世〉莊子借喻三株不材之樹，提點世人「求无所可用」的保全之道，在此滾滾紅塵之中，求得「全身而退」之方，其言：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹，其大蔽牛，絜之百圍。其高，臨山十仞而後有枝。其可以為舟者，旁十數。…（匠石）曰：「已矣，物言之矣！散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液慄，以為柱則蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之壽。」

此櫟樹之所以不被木匠師傅所用，因其被認為是一棵無所用處的樹，才能保全生命。此仍為櫟樹的自我保全之道，而木匠師傅以功利角度來判定櫟社樹的無用，是以世俗的觀點，輕視的態度認定之。

又曰：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異。結駟千乘，隱將芘其所賴。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟樑，俯而視其大根，則軸解而不可為棺槨；舌其葉，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！」

成玄英云：

通體不材，可謂全生之大才；眾謂無用，乃濟物之妙用；故能不夭斤斧而蔭庇千乘也矣。

夫至人神矣，陰陽所以不測；混跡人間，和光所以不耀。故能深根固蒂，長生久視，舟船庶物，蔭覆黔黎。譬彼櫟社，方茲異木，是以嗟歎神人之用，

不材者，大材也。<sup>59</sup>

莊子再借喻「楸柏桑」：

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。比皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。

郭象注：「夫全生者，天下之所謂祥也，巫祝以不材為不祥而弗用也，彼乃以不祥全生，乃大祥也。神人者，無心而順物者也。故天下所謂大祥，神人不逆。」<sup>60</sup>這些世人以為不祥之物，就因它們被認為不祥，反而保住了生命。吳怡先生就言：「神人不利用物之小用，而任物自然，使萬物都能以其本色，盡其天年。」<sup>61</sup>就因為神人明瞭箇中道理，所以能以不祥為大祥。釋憨山則言：

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。故絕聖棄智，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。<sup>62</sup>

「櫟社樹」、「喬丘樹」、「楸柏桑」等，皆以「彼其所保與眾異」，它們外顯世俗價值標準的「無用」，以保全自己，使它們皆然「大用」—生命的全體大用，不至被支解而製成各類器物。故子綦發出「神人亦是此自求其不材！」的贊歎。

在完全精神化的意境中，「神人」展現其「神凝」的功夫，達到精神內聚；純淨無欲之時，自能和天地相合，與萬物共化；亦為「神人」自求不才的功夫。而世人所謂的「用」，皆來自社會既定的價值觀念，人要擁有這等價值，勢必受到社會的侷限。〈人間世〉亦述：「夫狙梨橘柚，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。」如述，莊子一再要點化世人的「無用」意涵，

<sup>59</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 177。

<sup>60</sup>同上書，頁 179。

<sup>61</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 174。

<sup>62</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 335。

即是我把我的用內斂涵藏，把它化掉，如此，我才不會被人間用掉；這個是修行！所以，無用的用就是的本身的大用。王邦雄先生就指出，無掉世俗的用，而後回歸自己的用，唯有如此，才能成全自身大用，也才能把自己活出來，亦就是自我的追尋，自我的完成。<sup>63</sup>所以「神人」要保有精神的自由，而達逍遙自適，故其不材，即是不執小用，任物自然，使萬物都能以其本色，盡期天年。吳光明先生對莊子的「無用」的意義更加闡述：

無用，就使我們不必時刻憂慮如何成為有用。無用，我們就釋放進入悠然憩息的曠野。這曠野只是空漠無所用，我們可逍遙寢臥其中。我們只像魚，像犛牛，像樹，一直活下去。在這無何有之鄉，我們可自適自如，「大如垂天之雲」，這種無用真是對人生大有其用。<sup>64</sup>

而「無用之用」，在物質的層次上面來講，是一種消極的保全性命，不會因外在的因素而中道夭壽；然就精神的層次方面來講，則是一種積極的養護精神，不會因內在的干擾而半途短命。何言之？！心靈繫守在「無用」的境界，即是通達大道，守樸知止；精神不外放到「有用」的境地，自然不譴是非，善惡兩忘；生命若能體會「無用之用」的妙境，當然可以契合於道，順虛寂的中道而行。

### 三、有用與無用

天地萬物均有其存在的價值與用處，但世人卻以個人的世俗價值標準衡量其他事物，而忽略了他物（自身）的價值與標準。有用與無用，只是一種相對的價值觀念而已，其須依據人、事、時、地、物等諸多條件的相關和合，才能論定有用與否。同是不龜手之藥，有人世世以它漂洗棉絮時塗手之用，求餬一口；另有人用攻城掠地受封，富貴一生，此即為用大或小之別，運用之妙，存乎一心。狸狌機警，卻仍難逃一生，這是小用之災；大樹無用，卻能「不夭斤斧，物无害者」，此正是其生命的大用。

然有用與無用、材與不材的標準難定，時常使得世人價值混淆無從掌握，不如「乘道德而浮遊」，捨棄「自是有用」的世俗之用，以「不用而寓諸庸」，<sup>65</sup>而站在

---

<sup>63</sup>王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，頁 265。

<sup>64</sup>吳光明，《莊子》，頁 149~150。

<sup>65</sup>釋憨山言：「唯達道之人，知萬物本通為一，故不執己是，故曰不用，既不用己是，但寓諸眾人之情。庸，眾也，謂隨眾人之見也。」明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 226。

道的立場去看待萬物。〈山木〉就云：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。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：周將處乎材與不材之間。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，而无肯專為；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？

大木以不材而壽，雁以不能鳴而見殺，然其因皆同，後果卻不相同。成玄英云：

言才者有為也，不材者無為也。之間，中道也。雖復離彼二偏，處茲中一，記未遺中，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。

夫乘玄道至德而浮遊於世者，則不如此也。既遺二偏，又忘中一，則能虛通而浮遊於代爾。<sup>66</sup>

表面上兩者皆為不材，但深究其原由，既是時空因素各有不同：大木因處於山中，砍伐運輸不易，勞財傷神且效益不足，故不取也，而終得享其天年；雁處平地人家，雖不善鳴，然其肉美味可口，又恰逢好友來訪，故烹殺之。同理，若反之，大木長於平地人家，雖非成材之木，然仍可作燃材用之，則難享得天年；雁長於山中，能自由飛翔，雖不善鳴，卻反倒不易被人發現而獵殺，可盡享天年。陳壽昌云：「材不材皆難免乎世，唯至人純任天和，得大自在，其所謂浮游乎萬物之祖者，其即逍遙乎無何有之鄉者乎。」<sup>67</sup>進而引導吾等從天地萬物和然的實理、人事變化的過程來

---

蕭純伯先生亦言：「不執己見，而用眾人之見，一切尊重自然。」蕭純伯，《莊子治要》（台北：臺灣商務印書館，1972），頁 32。吳怡先生則言：「不執著主觀的成見，不以我觀物，而順萬物之本然。」吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 88。

<sup>66</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（下冊），頁 668。

<sup>67</sup>清·陳壽昌，《南華真經正義》，頁 308。

看，亦如〈山木〉所云：「若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！」而林希逸則言：

有合則有離，有成則有毀。露圭角者，必至於自摧挫。居人上者，必為人所指議。有心於事為，其名必虧。人之惡其成，樂其敗者眾，賢者於此，將為全身之計，則必有計度思慮，故曰賢則謀。小人患失，無所不至，則為奸為欺而已矣，故曰不肖則欺。處乎世間，事不由人，何可自必，故曰胡可得而必哉。悲夫者，嘆世俗之不美，人事之無常，危機之可畏也。<sup>68</sup>

在這種無可奈何的世俗情境下，唯有將心境從糾葛的現實中超脫而出，以保全「精神自主性」，而免於淪陷俗世功利價值而已。轉換觀物的視角，闊展心靈視窗，由超越而轉化，所有的質疑、所有的顛覆與解構，即使被困限的主體生命，有重新回返自由的可能。陳鼓應先生更昭示「無用之用」，正是企求人內在精神之獨立自主，其言：

在世俗的人生中，功名利祿富貴聲譽構成整個活動網中，喪己於物，失性於俗。在現實的角逐場中，美的感受消逝了，性靈的活動窒息了。莊子要人培養超脫的心態，提出「無用之用」的觀念，使人的精神能從現實中提昇一級。在現實的活動網中有「用」的人，事實上只是被俗化，被役化的人，他的精神永遠不得自主，被市場價值所決定；他可能贏得許多外附的東西，卻失去了自己。唯有衝破現實的藩籬，免於為外在價值所牽引的人，才能求得精神的獨立自主。<sup>69</sup>

在現實生活的羈網中，莊子窺見人存在之「役化」與「物化」的可能，心為形役，身為物役，庸庸碌碌，恹恹惶惶，無所託付；如何求得精神的獨立自主，使吾人之精生命得以從現實生活中超越攀升。然就審美的經驗感受而言，惟有拋棄功利實用的考量，「無所為而為」，在無心知情識造作之下，自能存有朗豁的襟懷，當可領受天地萬物物物之美。

有用與無用皆然於「一龍一蛇，與時俱化」的順機而變，不偏執於一端，有如

---

<sup>68</sup>宋·林希逸，《莊子廬齋口義校注》，頁 301。

<sup>69</sup>陳鼓應，《老莊新論》，頁 234。



神龍之現露，或如蟲之隱伏，變化莫測，而順乎自然圓融之道，寄心於未曾有物之初，與物同化而不為物所拘限，歸於「无何有之鄉」，亦如郭象云：「不可必，故待之不可以一方也。唯與時俱化者，為能涉變而常通耳。」<sup>70</sup>如述，凡是有「待」之物，每每因時、因地等等因素之差異而異其用。物或有用，而不知何其所用；物或已用，而未發現何如其用。如能明瞭箇中道理，而加以適切的調和，有用與無用、材與不材，皆然可共證「廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，无所可用，安所困苦哉。」的生命美境。

---

<sup>70</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（下冊），頁 670。

## 第四章 莊子哲學的實踐啓示

莊子的生活充滿著一種藝術的觀照，湧現一種遊的快樂。一個遊字，「乘雲氣，御飛龍而遊於四海之外」(〈逍遙遊〉)即展現了生命的無限瀟灑與逍遙。莊子要遊於四海之外，遊於塵垢之外，遊於無何有之鄉，遊心於漠、遊於有無，都是要從現實的世界樊籠沖飛而出，將精神帶入一個無比自由的毫無束縛的廣大天地。而莊子處世之工夫全如吳怡先生所言：「莊子的處世方法首重一個『忘』字。忘言、忘身、忘年、忘仁義、忘禮樂、忘天下，可說是一忘到底，徹頭徹尾。」<sup>1</sup>莊子因感生處人間世中的人被諸多俗世的牽絆與糾纏，故用「忘」字來作為生命逍遙的超脫，以逍遙悠遊於人間世。然莊子生命的保全之法，全然以「虛」貫之，以「虛」應世，可保身、可全生、可養親、可盡年。故莊子所擁有的生命，是一個充滿著自由逍遙的生命，所展現的是一種藝術觀照的美和情趣。

### 第一節 虛以應世

莊子身處戰國時期的大亂世，在面對人間世的種種無可奈何，給出了對生命安頓的智慧反省，就如〈逍遙遊〉中的大鵬鳥一般振翅逍遙而遊；這是莊子對生命關懷，所提供一種虛境的精神轉化，亦是體道的精神姿態。<sup>2</sup>然莊子哲思的精彩，在其根本上是要無掉一切既定的世俗價值及被規定束縛的作用中，去呈顯一個絕對沖虛，與主體無所被侷限的逍遙自在，此一絕對的沖虛而顯現的主體自由，亦即是莊子哲學生命價值之所在。

#### 一、虛而待物

莊子將其心靈打開去包容天地萬物、冥同合一；亦是以「自然流露」的工夫去

---

<sup>1</sup>吳怡，《生命的哲學》(台北：三民書局，2004)，頁 216。

<sup>2</sup>王邦雄先生認為：「鵬之大是生命主體的大，海運則是宇宙自然之氣的客體之大，大鵬投入海上長風之中，平飛而前，旋轉而上，直飛南冥。南冥就是主客契合為一，已成同體之大的天池。」；另「天池並非世外的桃源。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，紛擾狹隘的人世間，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。」王邦雄，《中國哲學論集》，頁 65~66。釋憨山則言：「逍遙者，廣大自在之意」又言：「蓋指虛無自然為大道之鄉，為逍遙之境。」明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 154。

成全生命的真實，呈現出純美的境界。<sup>3</sup>而這種放下一切成見、批判，讓心靈處於完全開放的情態中去包涵天地萬物的工夫，就稱之為「虛」<sup>4</sup>；心完全的放空、清淨，莊子稱之為「心齋」。如〈人間世〉所云：「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

「聽之以氣」就是生命的流行，全無自我的主張或造作，而全只是與大化照感，亦即是「虛而待物」，這種超脫自我，無限地虛以待物，即為「集虛」，而其極致就是「心齋」。葉朗先生就言：

「心齋」就是空虛的心境。「氣」是對這種空虛心境的形容。所謂「唯道集虛」，所謂「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止」，就是前面說過的「朝徹」、「見獨」，也就是是說，只有空虛的心境，才能實現對「道」的觀照。這種對「道」的觀照，排除各種雜念（「若一志」），也排除邏輯的思考（「外於心知」）。……所以說，「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」。只有用空虛的心境直觀，才能把握無限的「道」。<sup>5</sup>

吾等生命唯此心態下，人與外界的關係，就可不即不離、與物浮沉，而常在與物無忤的和融之境，亦能冥同證道。亦如〈人間世〉所云：「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，幾矣。」<sup>6</sup>及「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」<sup>7</sup>（〈應帝王〉）人心若能如鏡子一般虛以

<sup>3</sup>曾昭旭先生就指出，道家是重在以「自然流露」的工夫去成全生命的真實，而不是像儒家重在以生命的極度真實化去促成境界的自然呈現。因為道家義理較接近於美學而遠於道德學。所以，在中國傳統的文學藝術家，普遍好老莊而不好孔孟。收錄於姜一函/等，《中國美學》（台北：國立空中大學，1992），頁 82。

<sup>4</sup>顏崑陽先生就指出，「虛」之一字，在中國語言中，其意義十分複雜，甚且呈現正反兩面之價值指涉，例如：「真誠」相對「虛偽」，乃是反面價值指涉，而與「充塞」相對即是「虛涵」，此即是正面價值之指涉。而其從藝術界域論及「虛」，就有「無限包容性」。顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 113~114。

<sup>5</sup>葉朗，《中國美學史大綱》（台北：滄浪出版社，1986），頁 114。

<sup>6</sup>林希逸言：「處世無心則無迹，無迹則心無所動，故曰遊其樊而無感其名。自此以下正是教人處世之法。」宋·林希逸，《莊子膚齋口義》，頁 64。另憨山大師則認為：「此言輔君之難也，苟非物我兩忘，虛心御物，不得已而應之。」明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 311。

<sup>7</sup>陳壽昌言：「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。」清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，頁 63。另方以智案，歇菴曰：「道之外必無事，事之外必無道，辟諸鏡然，

照物，便可如魚之相忘於江湖而人我融合一體。而吳怡先生則指出：

用心就是用無，取譬於鏡子，自體不動，而能照物不窮。對外物的來往，即不送其去，即不求其來，一任萬物的自來自往。即如鏡子照物，即如鏡子的不留影於內，這種作用就是一個「虛」字。超越於物，即不執著於外物，不為物遷，不為物累。不傷自體，也不勞傷自性。同樣人與萬物兩不傷，自能同遊而共化。<sup>8</sup>

如述，箇中從「用無」的工夫開展而出，亦即是「照物不窮」，而作用於「虛」之境界；此境，一切完整，一切現成，一切自在，一切無礙，不傷己亦不傷物，不傷物亦能勝物，亦即是用「虛」之心境體順大化，遊於天地萬物之間；亦即是使內在心靈自由自在而無所礙，與外在之天地萬物相容和洽而無礙的境界。程兆熊先生就言：「莊子之學，是生命之學；而生命之學，則正是不傷之學。」<sup>9</sup>這種由和諧的玄妙之境便是由心底漾生，就如莊子言：「虛室生白，吉祥止止」<sup>10</sup>（〈人間世〉）。

故不傷之學，即可泯化人世間的種種緊張對立，亦即：真與假、對與錯、是與非、善與惡、美與醜等等的相對分別，而形成物我雙方對峙與衝突。這種世俗觀點的判準，在《莊子》書中，多有反省的描述，而〈應帝王〉中「渾沌鑿竅」的寓言，應是最具啟發性，其云：

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

釋憨山就言：「以物傷生，種種不得逍遙皆知巧之過。蓋都鑿破渾沌，喪失天真者，即古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也。」<sup>11</sup>吳怡先

---

照即其物，物即其照，萬機並應，照者故虛，希微澹泊，所照故實，不可二也。」、虛舟曰：「體盡無窮者神，用心若鏡者明，莊子賤明貴神，其冥神明果二物乎。」明·方以智，《藥地炮莊》（台北：藝文印書館，1972），頁 260~261。

<sup>8</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 292~293。

<sup>9</sup>程兆熊，《道家思想—老莊大義》（台北：明文書局，1985），頁 411。

<sup>10</sup>釋憨山言：「今若心虛無物，則一念不生，虛明自照，悔悟全消，惟吉祥止止。而言此虛心，乃吉祥所止之處也。」明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 310。

生則認為：「真正的意思是如何慎用七竅，而不要為七竅所役。一個『無』字、一個『虛』字便是本篇的鑰匙。能用『無』、致『虛』，我們才能『沌沌夸』，與萬物渾然一體。」<sup>12</sup>自然大化的天地本然為一體，不需外加感官知能的判準，雖如儵與忽的善意，然兩者的「有所為」對峙，卻造成渾沌「無所為」的生命向外流失，而導致渾沌境界因此毀壞破滅。惟全德之人，虛心忘己而圓照萬物，放空生命所執的一切，體證無待的生命意涵及天地之美，逍遙寢臥於致虛之北冥。

## 二、虛己處世

莊子是一位擁有大智慧及熱情的哲人，其所關切絕非僅是個人生命的解脫，其所承載的是如何讓世人超脫困境的使命和責任。就如〈天地〉中所云：

而今也以下惑，予雖有祈嚮，其庸可得邪！知其不可得也而強之，又一惑也，故莫若釋之而不推。不推，誰其比憂！厲之人夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也。

言意，現今全天下的人都迷惑了，我雖有求道之誠心，這樣難道就可以得「道」嗎？雖然知道不能求得此「道」，而又去強求，這又是一個迷惑！如此，只好放棄而不去推究。但是不去推究的話，還有誰會跟我一樣憂慮呢？就像醜貌之人夜半生子，取火觀之，惶惶然唯恐像自己。郭象注：「言天下皆不願為惡，及其為惡，或迫於苛役，或迷而失性耳。然迷者自思復，而厲者自思善，故我無為而天下自化。」<sup>13</sup>這其實是庸人自擾；莊子之意，即是凡事大可不必過於認真，事物該怎麼樣就怎麼樣，有些事是吾等根本無法左右，故無需自尋煩惱，最有智慧的選擇，就是不必推究。亦如醜貌之人夜半生子，該像誰就像誰，看不看都一樣！

在〈刻意〉中，莊子具體地論述比較六等人的處世態度：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，桔槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。語大功，立大名，體君臣，正上下，為治而已矣；此朝廷之士，尊主強國之人，致功并兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，

<sup>11</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註／莊子內篇憨山註》，頁 451~452。

<sup>12</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 293。

<sup>13</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 452。

釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修；無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。故曰，夫恬惔寂寞虛無無為，此天地之平而道德之質也。

莊子認為前五等人，「山谷之士」、「平世之士」、「朝廷之士」、「江海之士」、「道引之士」等，皆各有其追求的目標，都是「有待」的，非但未能解脫，反是終日與物「相刃相靡」。只有最後所言的「聖人」，才是莊子理想中，值得人們效仿的處世方式與態度。成玄英云：「天地無心於亭毒而萬物生，聖人無心於化育而百行成，是以天地以無生生而為道，聖人以無為為而成德。」又言：「恬惔寂寞，是凝湛之心；虛無無為，是寂用之智；天地以此法為平均之源，道德以此法為質實之本也。」<sup>14</sup>誠如王凱先生所言：

聖人真正解決了人格與世俗之間的矛盾，他既能超然於世外，又能浪迹於世間；既實現了精神上的解脫，也在現實中得到了自由。這種處世態度，莊子稱之為「游世」。<sup>15</sup>

亦如〈山木〉中，所云：「周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。」即如「一龍一蛇，與時俱化」、「一上一下，以和為量」此意即謂，該做時就做，不該做時就不做；該說時就說，不該說時就不說，亦如〈齊物論〉的「樞始得其環中，以應無窮」<sup>16</sup>。箇中關鍵是要見機行事，恰到好處，就如〈養生主〉所云：

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。

---

<sup>14</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 538。

<sup>15</sup>王凱，《逍遙游—莊子美學的現代闡釋》（武漢：武漢大學出版社，2003），頁 224。

<sup>16</sup>吳怡先生指出：「道樞在圓環的空虛處，不逐是非，而能以不變應萬變。用一個『始』字說明道樞一開始便不沾是非，因此絕不跟著是非走。接著隣一個『應』字說明道雖然超離是非，但絕不流於虛無，它作用於現象界，自用其因應的方法。」吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 83。顏崑陽先生則認為：「〈齊物論〉『樞始得其環中，以應無窮』，郭象注云：『環中，空矣』，在藝術中就是虛靈之處。」顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 119。

為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

莊子告誡世人，以人有限的生命，強求無盡的妄想，終就勞心悴形，對人所造成的傷害是非常的大，而已經知道其傷害之大，還要為之，那真是無可救藥！。成玄英云：「為善也無不近乎名譽，為惡也無不鄰乎刑戮。是知俗智俗學，未足以救前知，適有疲役心靈，更增危殆。」<sup>17</sup>其意謂，為善為惡皆不可為執，唯是善惡兩忘，才是合乎道。須應「緣督以為經」<sup>18</sup>方能「保身」、「全生」、「養親」<sup>19</sup>、「盡年」。釋憨山言：「然養生之主，只在緣督為經一語而已，苟安命適時，順乎天理之自然，則遇物忘懷，絕無意於入世，則若己若功若名，不待忘而自忘矣。」<sup>20</sup>蕭純伯先生則言：「示人善惡兩忘，不近名，不近刑，二邊不著的中道。以及居靜養氣，緣著身後之督脈而行，達到無我虛明的境界。」<sup>21</sup>

莊子的處世之道，亦是藝術化的人生方式；換言之，即是一種藝術化的境界，就如「庖丁解牛」的達到出神入化，爐火純青的狀態。亦言之，牛的筋骨的盤根肢節的錯綜，宛如人間世的錯綜複雜，吾輩應如庖丁用刀，「恢恢乎其於游刃必有餘地矣」（〈養生主〉）在人間世中游刃有餘，一切順其自然，虛心忘淡，不入胸次，棄名利，順應乎天理，無待逍遙、悠然自在的遊刃於人間世。

### 三、虛應生死

莊子認為由外在環境的不合理所造成的人生苦痛（如貧窮、病痛等），只是人的

---

<sup>17</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 116。

<sup>18</sup>成玄英云：「緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。」郭慶藩曰：「船山云，奇經八脈，以任督主呼吸之息。身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者，居靜而不倚於左右，有脈之位而無形質。緣督者，以清微纖妙之氣，循虛而行，止於所不可行，而行自順，以適得其中。」同上書，頁 117。另吳怡先生則指出：「因為督脈所運行的氣是虛的，沒有善惡的念頭，所以莊子要我們從知的追逐中回頭來轉向自己，順督脈的中空，而虛其心，然後以「虛而待物」，自然得萬物之環中，而不耗損自己的精神。」吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 126~127。

<sup>19</sup>黃錦鉉先生指出：「『養親』傳統的解釋，都認為是孝養父母。錢澄之說：『養親者，不犯難以貽父母憂。』都是出於儒家口吻，和莊子思想不合。近人疑『親』是〈齊物論〉中『百骸，九竅，六藏，骸而存焉，吾誰與為親』的『親』。據此『養親』當作『養精神』解。」黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 41。

<sup>20</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 280。

<sup>21</sup>蕭純伯，《莊子治要》，頁 50。

生命中，佔極微小的部份，人生最深重、最頻繁的苦痛是來自人心的作繭自縛。即如〈齊物論〉所云：「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」，成玄英云：「荼然，疲頓貌也。而所好情篤，勞役心靈，形魂既弊，荼然困苦。直以信心，好此貪競，責其意謂，亦不知所歸。愚癡之甚，深可哀歎。」<sup>22</sup>，釋憨山則言：「言於物欲，終身役役勞苦，而竟馳不見其成功，不知竟為何事。名利勞神，終身役役以至荼然疲弊，而竟莫知所歸宿，人生之迷如此，可不哀耶。」<sup>23</sup>如上述，俗世之人，一生奔波，追名逐利，然一旦形軀而亡，亦隨之消滅，此即是人生所追求的一切隨形軀而滅的悲哀。吳怡先生就認為：

最大的悲哀乃是：「其形化，其心與之然。」這句話有兩層意義：表面一層是指一般人看到形體的必亡，以為他們的心也跟著消失，一切斷滅，人生毫無意義，這是最大的悲哀，所謂「夫哀莫大於心死，而人死亦次之」（〈田子方〉），深一層卻是暗示了我們的心可以不隨形體而亡，也就是說我們有個真心，不受形體的影響。<sup>24</sup>

世人多為「死亡」而苦，其因在於無法控制自己的生命，即成為生命最是悲愁與無奈的宿命。〈齊物論〉中就有云：「一受其成形，不亡已待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，莫之能止，不亦悲乎？」盡道人生無奈與悲哀！人一出生即是等待死亡的來臨，人之形軀與外物相交，有如刀刃相割相靡。步向死亡的終點就如飛馬奔馳，停都停不住。成玄英云：「是故形性一成，終不中途亡失，適可守其分內，待盡天年矣。境既有逆有順，心便執是執非。行有終年，速如馳驟；唯知貪境，曾無止息。格量物理，深可悲傷。」<sup>25</sup>，釋憨山則言：「真君一迷形骸之中，而為物欲之所傷。」<sup>26</sup>

然莊子對死亡的態度，在「鼓盆而歌」<sup>27</sup>的描述，最為傳神且具代表性，〈至樂〉

---

<sup>22</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 60。

<sup>23</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 210。

<sup>24</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 73。

<sup>25</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 60。

<sup>26</sup>明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，頁 211。

<sup>27</sup>陳德和先生言：「喪偶之痛是一件令人難以消受的折磨，晚年喪偶尤其如此，但活著的人總得要繼續生存下去，所以就必須懂得去療傷止痛，懂得進行悲傷輔導，懂得走出難堪不忍的陰霾，像莊子就是在進行這種自我解脫的努力，他同時也向世人分享他不平凡的經驗。莊子告訴我們，當面對至親至愛的人死亡之時，我們反而更應該說服自己，要以平常心來面對死亡的事實與殘酷；這對有情的



有云：

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

莊子看待生死，完全取法自然，就如春夏秋冬四時的變化般，沒有玄奧的學說立論；世人皆知春夏秋冬，四季的輪替。莊子不以「死亡」來形容一個季節的消逝，卻以自然變化的角度看待春去秋來。故莊子認為「死亡」應是另一種生生不息的存在。如同葉落花開、花謝蘊育果實，果肉滋養種子，在春風化雨中「一元復如」，生命的腳步再度出發。葉海煙先生就認為：

莊子不僅不逃避生命變化的問題，且勇敢地面對它，冷靜地處理它，並追究出變化的根由，面對妻子之死，莊子在慨然之餘，作了理性的澈底的考察，……如此由變追溯至不變，再由不變以至於死之大變，其間有分明的變化階段：一、無生無形，二、變而有氣，三、變而有形，四、變而有生，五、變而之死。如此變化，乃是循環往復。……可以說，莊子以變化形成命運，故人之生死大變與自然宇宙之變化是同一軌則的。<sup>28</sup>

此意謂著莊子對生命的看法，生命的變化絕非是生命關係的滅裂，應是生命關係的衍生；即是生命關係的擴展，且不是生命關係的糾纏。生命在變化之中，展現變也不變的旨趣，〈寓言〉亦云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」<sup>29</sup>另〈天道〉云：「夫虛靜恬淡寂寞无為者，萬物之本也。」<sup>30</sup>亦是同樣

---

人間來講，應該是一帖良藥，也是難得的智慧吧！」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》（台北：國立空中大學，2007），頁 260。

<sup>28</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 79。

<sup>29</sup>郭慶藩曰：「言相生猶萬物之相禪也。萬物有種，生發至於無窮，而不能執一形以相禪。言有種而推衍至於無窮，不能執一言以為始。始卒無有端倪，是之謂天均。」成玄英云：「均，齊也。謂天然齊等之道，即此齊均之道，亦名自然之分也。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（下冊），頁 952。

的道理。

莊子即通過「自然」，這個橋樑來作為生與死的超越。莊子認為，世人之所以對死亡抱有恐懼之心理，持以悲觀的態度，就是因為世人不知天地大化的道理，未能真正體悟生與死的意涵。就如〈知北遊〉所言：「生也死之徒，死也生之始。」莊子認為生與死的區分只是相對的，生是死的繼續，死是生的開始，無生即無死，無死即無生。生即不是絕對的有，死亦不是絕對的無。陳德和先生則言：

莊子認為，死亡是一種由不得人的命定。……生命現象來說，莊子認為我們的一生自有許多無可奈何之事，死亡更是無奈中的無奈，可是面對人生有命之不可改變的事實，可以改變的卻是我們主觀上的態度，而他一切的生死智慧亦即由此而發。<sup>31</sup>

莊子認為人面對生死時，最好的態度便如〈養生主〉中秦失所言：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」安生順死，冥然如一，則外其生而生存，忘其死而有不死，「安時而處順」如此「哀樂不能入也」，便可不為生死所係而懸解。<sup>32</sup>

## 第二節 逍遙境界

莊子所言的「遊」，卻另有其特殊的意義；「遊」的主體是心而不是身，此亦即是莊子之遊與一般所謂的「遊」根本區別。然莊子的「遊」與其「逍遙」意義是有相關的，即是思想在心靈的無垠環宇中遨遊飛翔。朱榮智先生就言：「何謂『逍遙』？簡單的說，就是倘佯自適的意思，『遊』是悠遊自在，『心有天遊』的『遊』，所以『逍遙遊』，就是倘佯自適，悠遊自在。」<sup>33</sup>由此可知，「逍遙」這個觀念而言，是跟「遊」連繫在一起。所以，這個「遊」可歸類成描述一個逍遙的狀態。換言之，〈逍遙遊〉的「遊」，我們可視為理解「逍遙」境界的途徑之一。

---

<sup>30</sup>成玄英云：「虛靜恬淡寂漠無為，四者異名同實者也。歎無為之美，故具此四名。此四句萬物根源，結成其義也。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁459~460。

<sup>31</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁248。

<sup>32</sup>吳怡先生指出，此可對照首段的「緣督以為經」，能夠養神以虛，使生死不入於心，便能虛以待物，不為生死所懸，也就不為哀樂所惑。人生一切苦難，如庖丁的解牛，刀未到時，早就譟然已解了。吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁133。

<sup>33</sup>朱榮智，《莊子的美學與文學》，頁87。

## 一、莊子之遊

「遊」是莊子哲學思想的核心概念之一，《莊子》一書中，大量的運用「遊」字來表達他的思想範疇；然其所指的「遊」並非僅表示為遊戲的「遊」，亦有取自於遊戲本身中所呈現心靈上的自由舒展；「遊」亦是自由的化身。<sup>34</sup>徐復觀先生曾在其《中國藝術精神》中指出：「莊子雖有於『遊』，所指的並非是具體地遊戲，而是有取於具體遊戲中所呈現出的自由活動，因而把它昇華上去，以作為精神狀態得到自由解放的象徵。」<sup>35</sup>人的心靈進入自由無限的境界，那種彷徨逍遙的感覺，莊子稱之為「遊」。另王凱先生就認為：「『游』是無約束的。『游』不受經驗與範圍的限制，既超越於空間也超越於時間。」<sup>36</sup>，劉笑敢先生則言：

（遊）是思想虛構的幻化之境，是一種神密的自由的精神體驗。在這種體驗中，個人好像進入了另一個清澄浩渺、虛靜無涯的宇空之中，盡性遨遊，任意馳騁，忽而如白飄逸，忽而如鯤鵬奮飛，無拘無礙，悠悠哉，愉愉哉，精神感到莫大的自由，莫大的愉快。<sup>37</sup>

如〈齊物論〉所云：「瞿鵲子問乎長梧子曰：吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵埃之外。」莊子的「遊」即有超世的精神與開放的心靈，其向度與「逍遙無待」關係密切。<sup>38</sup>

而莊子對生命的看法多以「遊」字作為表達，其主要原因是來自於他對生命自由的渴望，其「遊」亦是達到個體自由境界的一種生命的生存方式。劉笑敢先生就言：「『遊』字在《莊子》書中出現次數也大大高於其他子書，可見『遊』與『逍遙』是《莊子》書中頗有特色的詞語。」<sup>39</sup>《莊子》書中「遊」字在共出現 98 次（含篇

<sup>34</sup>傅武光，〈遊的哲學—莊子〉，《國文天地》第 159 期，1999/3，頁 7。

<sup>35</sup>徐復觀，《中國藝術精神》，頁 64。

<sup>36</sup>王凱，《逍遙游—莊子美學的現代闡釋》，頁 26。

<sup>37</sup>劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 155。

<sup>38</sup>顏崑陽先生就指出，郭象即注：「遊為『不係』。」不係，則必然一無特定之目的，二無一特定之時空方位。不管這特定之目的及時空方位，乃自己限定或他人限定，都將對活動產生制約。如此，則不能說是「不係」。而有欲望，必然有特定之目的；有成見，必然有特定之時空方位。必二者皆遣，然後拘係解除，才得謂之「不係」，才得謂之「自由無限」，而名之為「遊」。綜上之論，則逍遙而後能遊，遊則必得逍遙。顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 166~167。

<sup>39</sup>劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 18。

名)，首篇就直接以〈逍遙遊〉作開場論述，還有〈知北遊〉等皆然以「遊」作篇名；〈逍遙遊〉的篇旨是論述如何掙脫外在功名利欲的束縛，超入精神內在的悠遊自在，是為內化生命的動能；〈知北遊〉主要言述求智、求道過程中的悠遊，是為外求智慧的優然自在。就如傅佩榮先生所言：「莊子的『遊』有兩點特色：一、肯定遊的主體是內在的精神自我；二、對於外在客觀條件採取順應態度。」<sup>40</sup>此即莊子的「遊」是「徇耳目內通而外于心知」，亦如〈人間世〉釋「心齋」所云：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以氣。聽止于耳，心止于符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」其意即是要超越外在感官與心智活動，方可擁有虛靜的心靈去觀照一切萬事萬物，而達到「虛室生白，吉祥止止」(〈人間世〉)的境界。

另外，莊子的「遊」如上述，個體精神在擺脫世俗的是非、功利、得失等等的束縛後，遵循天地萬物的自然本性而對應審美的觀照，以獲得對人間世的創造性理解和重構，而從中體會到心靈的欣喜和愉悅，最後超脫到極度的自由境界與情感狀態。所以莊子的「遊」亦屬於藝術審美領域的範疇。然在美學的層次上，「道」呈顯出對天地萬物與人生的整體意義性，是一種崇高的精神表徵。而「遊」是「道」領域的一部份，「遊」追求的是個體的精神自由，是一種心靈的體悟，而這正與藝術審美領域有共通性。所以，「遊」亦是作為審美範疇的存在。莊子的人生理想並非在於藝術上的精神探究，其人生理想，是在建立一個自由自在、無拘無束的逍遙境界。

莊子「遊」的要義是為解消人精神上桎梏，超越形軀的侷限，回歸自然，徹底解放主體思維的活動；另外根據日本專研中國思想史學者池田氏的看法，我們也可把「遊」的基本意思規定為是從假象的「萬物」的世界中出去飛翔，同時又進入本體的「道」的世界中沈潛。<sup>41</sup>「遊」所指的是心靈無限的自由活動，只有能「遊」的人，才是自由的人，才是完整的人。換言之，莊子的「遊」不是被動消極的，是由主體主動去體認與追尋。所以，莊子的「遊」是生命智慧與主體精神思維的運作，而非是空泛的理論。

---

<sup>40</sup>傅佩榮，〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》，第164期，1988/1，頁61。另王凱先生亦言：「莊子區分了兩種『遊』：一種是『有待』之遊；一種是『無待』之遊。……真正的逍遙者是無所待的，正像『聖人』、『真人』、『至人』、『神人』等，他們是得道之人，能做到『無己』、『無功』、『無名』，心境自然而明亮。」王凱，《逍遙游—莊子美學的現代闡釋》，頁5。

<sup>41</sup>池田知久（著）、黃華珍（譯），《莊子—「道」的思想及其演變》（台北：國立編譯館，2001），頁407。

## 二、遊心與無待

莊子對生命的體認，經常會用正反兩面的語詞來論述，然其所要表達的意涵是不變的。莊子會用世俗的認知來表達一個論點，也會用超凡的立場來陳述同一議題，唯此高明的語文以及行文脈絡，形成了莊子獨有的特色，令人感到難以捉摸，卻也是令人感到著迷。而〈養生主〉中就言到：「彼節者有閒，而刀刃者无厚；以无厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」此段句的特性，完全超脫了物之糾葛與侷限，進入一種純然的自由狀態。池田氏就認為：「這個『遊』的思想和上述『養生』說具有某種關係。」<sup>42</sup>另葉海煙先生就認為：

無何有之鄉乃無為精神所開拓出來的廣大的生活空間，它已不是客觀意義的自然界，無為而自由，無為而逍遙，並非現實社會的實踐行動所能達成，而是吾人心靈世界無所依傍無可企求的自足狀態，它超乎任何實用的意圖，並因此得以自全自保，而擺脫任何之危險與災難。<sup>43</sup>

如上所述，莊子的「遊心」是一種超越的精神境界，亦是莊子所獨創的論見。然此「遊心」，則表明莊子「遊」的精神，是心靈的安閑自適的心之遊，亦是一種超脫的心靈狀態；而其所遊即是「无何有之鄉」。

「遊心」是沒有干擾、沒有拘束、沒有負擔的歷程；是一種無限的自由及心靈的解放。「遊心」既可遊於形骸之內，亦可遊於形骸之外；既可將外物內化到心靈深處，亦可心放諸於外在世界，體現生命律動，是為心靈最高自由的展現。然則有人認為莊子的「遊心」是一種消極的避世行爲，筆者卻以為「遊心」既是莊子的逍遙自在與超脫世俗的處世態度，誠如陳德和先生所言：

「大鵬怒飛」的聲勢浩壯，是莊子「逍遙遊」的最佳寫照。「逍」是消解，指涉的是工夫的修養，「遙」是遠大，指涉的是修養工夫所開顯的境界。消解了形體的束縛與心知的執著，擺脫了形軀的拘限，也解開了心知的桎梏，生命存在得到了全然的釋放，可以高蹈遠引，海闊天空的往天上飛行，此在人間開發了形而上的天空，也就無處不可遊，無事莫非遊了。<sup>44</sup>

<sup>42</sup>池田知久（著）、黃華珍（譯），《莊子—「道」的思想及其演變》，頁 405。

<sup>43</sup>葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 126。

<sup>44</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 158。

莊子處於戰禍連綿的戰國時代，然其內心卻是充滿著處世的憂患意識；<sup>45</sup>雖是處於人間世則表現為一種與現實保持一定距離的藝術性的遊世態度。傅光武先生就言：「『遊世』是指過『人間世』的生活，雖與『遊心』意義不同。而境界可以互涵。即『遊世』要能快樂幸福，必須先要能『遊心』；而『遊心』一定要落實到『遊世』來。」<sup>46</sup>亦如張岱年先生所言：「能夠在想像的天地裡自由馳騁的不是人的軀體，而是人的『心』。」<sup>47</sup>

人生處於人間世，很難超越一種相互矛盾的心路歷程，一方面渴望無拘無束，然另一方面又被諸多世俗條規約束自身；一方面希望心靈能獲得自在與安適，另一方面卻又遭遇世俗種種知、情、意等煎熬，這樣讓自身陷入苦痛之中，而不能自拔，終其一生追求俗世的價值，而捨棄了自由。莊子提供一個寬敞的「遊心」，使主體可以超脫心靈上的各種隔閡與限制，使之可以得到徹頭徹尾的自由，通往逍遙無待的超越境界。

生命的旅途中，有諸多不能隨任己意的情事，而使自己陷入困苦之中，此即是自困自苦，心被物困住，被侷限在世俗的功名利祿的名相中，無法優然自在的遨遊於寬廣的天地之間。而「莊周夢蝶」之美，可言之，莊子為吾等提出自由心遊的最好論述，〈齊物論〉云：「莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。」此即為「我」與「物」的渾然同化，不分彼我的遊心境界。而莊子的心靈之遊，則在於物我的渾然冥合。所以莊子提言「乘物以遊心」，讓主體在生命的開展過程中，沒有所謂的失落或是扭曲，使生命精神可以向上提升，與道相適相化。

〈人間世〉云：

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。

---

<sup>45</sup>徐復觀先生言：「憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 21。另蔡憲昌先生則指出，中國人之憂患意識起於殷周之際，此在《易經》表現至為明顯，〈繫辭下傳〉曰：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」並認為：「人如能始終保持警惕戒懼，即可『無咎』」又言：「明於憂患之故，雖無師保之教訓，而有如臨父母之戒懼，此種心存危亡，戒慎恐懼之態度，安不忘危，朝乾夕惕之精神，即為憂患意識之表現，亦即所謂『殷憂啟聖』、『多難興邦』之意。」蔡憲昌，〈易經與人生〉，《國立嘉義大學通識教育集刊》第 1 集，2003/12，頁 87~88。

<sup>46</sup>傅武光，〈遊的哲學—莊子〉，《國文天地》第 159 期，1999/3，頁 9。

<sup>47</sup>張岱年，《中華的智慧》，頁 100。

生處人世間中，世俗糾葛情愫，人心貪婪險惡，逐成生命中揮之不去的無奈。然莊子告訴世人，在這荒謬的人世間如何自處及因應，提出了「乘物以遊心」的應對之道；<sup>48</sup>應是順任萬物變化之自然，使形驅悠遊其中，而心卻超然於萬物之外，不為萬物所侷限，時時涵養心中之和，亦是使心與萬物相合。莊子亦對「乘物以遊心」的境界，有一段精湛的述說，如〈人間世〉所云：

絕跡易，无行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞亦无異飛者也；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，而況其人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也。伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！

要無地而能行，要無翼而能飛，要無知而能知，這是何等的境界！此非是顯現神通，而是莊子以怪誕荒謬之言來形容真人的無待。惟真人可以無地行、可以無翼飛、可以無知知，皆是無待者能逍遙。亦如〈應帝王〉中，天根請問無名人如何治理天下之事，無名人的對言：「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處墳垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」又言：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而无容私焉，而天下治矣。」莊子借寓天根的有待而開顯無名人「遊心於淡」<sup>49</sup>的無待之心；因心的無慾而使得精神能與大化的氣息相通，無執而順應萬物自化；所以能逍遙遊於蒼穹之間，自然大化之中。<sup>50</sup>

陳德和先生更直接指出：

任何人都可以用無、外、忘、虛等的工夫，做生命的超越和突破，其所證成

---

<sup>48</sup>陳德和先生就認為：「凡能遊者莫不逍遙也，逍遙即徬徨悠遊也。然而遊又需有物有世，在物世中之遊才是真遊，否則只是虛擬實境式的神遊。因此逍遙遊即是『乘物以遊心』……（莊子）他是在開天眼，讓我們重新看天地，所以凡萬物之可乘者，在他的理解是因為我心能遊之也，究其實乘物就是遊心、遊心就是乘物，惟能證心物不一不二者，才能妙趣橫生。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁156。

<sup>49</sup>吳怡先生就言：「這一段是藉天根和無名人的對話來進一步托出聖王的心境。」又言：「天根取名雖然偉大，但說個『根』字仍然是『有』，不如無名人的『無』，這也是莊子的寓意。」吳怡，《新譯莊子內篇新義》，頁280。

<sup>50</sup>筆者認為這段文意，雖言聖王之治，但其所開顯的意境，正是莊子欲告知吾等，無待逍遙之意。

之開放的心靈，可以解構人世間可種種對立，也可以掙脫利害得失的牽絆，甚至連生死到來亦之被其所恐動，且就在此如水之心、如鏡之智的觀照下，不僅南海北溟可以來去自如，方內方外更是出入方便，即使彼非此是之兩難，亦可兩行而兩不礙。換句話說，惟此道心理境之悟得，始是無處不可遊、無入而不自得的大痛快。<sup>51</sup>

如述，真人無待之道心理境是用外、忘等工夫所證成的，其無執、不藏之修持使生命人格通體透明，正如同虛廓的堂室一樣，光線充足而無絲毫的晦。這般的通體明亮，然智慧在這種無障礙無區隔中有祥光之遍現，皆能觀照天地萬物而皆宜，是為遊心，也是乘物。

莊子云：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？」（〈齊物論〉）對物的偏執的物欲，所波及於人身的不幸，從內到外，從本性到形體，可謂是無一倖免；心執著於物，就被套住了，無法優悠自在於天地萬物之間。隨之而來的，是諸多負面的心，如成心、機心、鬥心、擔心、憂心、貪心、痴心等等，然要使這些陷溺物欲所引起的不幸事實，得以完全免除，就必須回歸到生命的實存，既是「乘物以遊心」。而莊子所提出的「乘物以遊心」，有兩個極為重要的意涵，一是「乘物」，一是「養中」。「物」雖有不同的個體性，「乘」本身則是有待，而莊子則視之無待，是要借助著相待的世界中，去改變外在看待的眼光。故不論「乘物」或是「養中」，其最主要的是任順自然，<sup>52</sup>才能遊心。王邦雄先生亦言：「『乘物以遊心，託不得已以養中。』這個『中』是虛，就是無心。」<sup>53</sup>如述，能「虛」才能「遊心」，方能不拘滯於物，與天地萬物相契合。亦如李勉先生所言：「乘物遊心謂順事遊心，亦即順事推，任乎自然，心不固執也。」<sup>54</sup>

### 第三節 生命之忘

莊子所揭示的心靈修養功夫，都是「無」的遣離之法。<sup>55</sup>既如陳德和先生所言：

---

<sup>51</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 155。

<sup>52</sup>物物皆是一目的，物物皆可以自己為唯一之目的。葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 53。

<sup>53</sup>王邦雄，〈儒道講座（第三講）一心齋坐忘的修養工夫（下）〉，《孔孟月刊》第 486 期，2003/2，頁 39。

<sup>54</sup>李勉，《莊子總論及分篇評註》（台北：臺灣商務印書館，1990），頁 113。

<sup>55</sup>顏崑陽先生認為：「莊子藝術精神之境界，則完全是一種內在性。……而莊子則遣除知識對象，尤其不相信感官經驗，故養生主提出『官知止』、人間世提出『勿聽之以耳』，大宗師提出『黜聰明』，他



莊子在思想成就上，除了仍然使用老子的精義外，復能自鑄偉辭，直探驪珠，最特別的就是他的「忘」的哲學。莊子的「忘」當然不是失去記憶或沒有印象；莊子的「忘」猶如老子的「無」，它們同樣是心靈超越、德行精進時的一種實踐的工夫本領，只是莊子選擇用「忘」這個字，給人的感覺就益發生活化。<sup>56</sup>

如上所述，莊子的心性修養工夫，是以遣離相對的世俗價值觀念，如我執、慾望、成見等等，經過深切地反省人生命的困頓和限制，而使限制心靈的種種桎梏得以解脫，達其精神的自由無限，而冥同大道。

### 一、消解的忘

「忘」是莊子主體精神修養的重要方法，《莊子》書中使用「忘」字達 80 餘次之多。<sup>57</sup>而其所揭示的心靈修養工夫，即是〈齊物論〉的「喪我」、〈大宗師〉的「坐忘」及「離形去知」、〈有宥〉的「剗心」、〈刻意〉的「去知與故」、〈山木〉的「洒心去欲」、〈庚桑楚〉的「解心之膠」、〈知北遊〉的「齋戒疏淪而心」等等以解消局限心靈的種種桎梏，而與大道冥合。例如〈大宗師〉中莊子就借儒聖師徒的對話：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」坐忘的重點不在「坐」，而在於「忘」。從顏回先忘仁義，再忘禮樂，再坐忘的過程中；如此看來，這個「忘」的主旨是需要有一套的修養工夫的。吳怡先生認為，「後代許多人讀到莊子的忘，就粘著在這個忘字上後，要學坐忘怎能憑空想像，其實莊子的忘，套用佛字的話，乃是心不滯境而已。」<sup>58</sup>，亦如徐復觀先生所言：

「墜肢體」、「離形」，實指的是擺脫自生理而來的欲望。「點聰明」、「去知」、實指的是擺脫普通所謂的知識活動。……莊子的「離形」，並不是根本否定欲

---

的經驗方式，不是累積，而是消解。因此，他的境界乃離絕外在對象，而純從主體內在心靈去開顯。大宗師女偶所開顯的『道』的境界，是由『外天下』、『外物』、『外生』而來，『外』就是『忘』，就是『遣離』，所謂天下、物等皆為外在對象。一切遣離，則是『無』的境界。」顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 195。

<sup>56</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 103。

<sup>57</sup>顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 230。

<sup>58</sup>吳怡，《逍遙的莊子》，頁 97~98。

望，而是不讓欲望得到知識的推波助瀾，以致溢出于各自性分之外。在性分之內的欲望，莊子即視為性分之自身，同樣加以承認的。所以在坐忘的意境中，以「忘知」最為樞要。忘知，是忘掉分解性的，概念性的知識活動。<sup>59</sup>

從忘字的本義而言，<sup>60</sup>即是將生命成長過程中，已因緣形成及經驗累積的知識予以消除，內心不起知識的判準，徐復觀先生就言：「必須是有『知』，而『忘知』乃有其意義。莊子乃是面對當時的知識分子而言忘知。所以作為忘知的根柢的還是某程度的知識。」<sup>61</sup>而《莊子》中，顯示這種「忘知」的工夫，諸有：「忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。」（〈齊物論〉）、「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〉）、「與譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」及「忘其肝膽，遺其耳目。」（〈大宗師〉）、「齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。」（〈達生〉）、「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。」（〈讓王〉）、「忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」（〈天地〉）此等等，述言主體在修養培德之後，自然而然的遺忘形軀，進入「忘」的心靈理想，亦是「忘」進入忘形境界的狀態敘述。顏崑陽先生亦言：

假知消解完盡，乃見本體之無妄。而真知再生，乃照見現象真如本體之存有。體無即是用有，這就是所謂「體用不二」、「寂照同時」。有人將這種二層的認識系統稱為「離合引生」，離絕，即假知之消解；合生，即真知之再生。這不能不說是一種很特殊、玄秘、弔詭的認識系統。<sup>62</sup>

如述，在生命成長的歷程中，「本原能識」越發增益，經驗累積的知識亦隨從相伴，並誤導了「本原能識」的判準。所以，「忘知」便是在此基礎上開展而出。而根據顏崑陽先生的研究，<sup>63</sup>在《莊子》書中，與「忘」字同樣具有消解意義的詞彙，計有：「去」：〈大宗師〉「離形去知」、〈刻意〉「去知與故」、〈山木〉「洒心去欲」及「去功與名」、〈庚桑楚〉「去德之累」、〈外物〉「去善而自善」等。

<sup>59</sup>徐復觀，《中國藝術精神》，頁 72~73。

<sup>60</sup>依據顏崑陽先生所引述：「《說文》言：『忘者，不識也』，段玉裁注曰：『識者，意也。今所謂知識，所謂記憶也。』」顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 230。

<sup>61</sup>徐復觀，《中國藝術精神》，頁 75。

<sup>62</sup>顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 29。

<sup>63</sup>同上書，頁 232~233。

「無」：〈逍遙遊〉「至人无己，神人无功，聖人无名」、〈大宗師〉「相造乎道者，无事而生定」、〈馬蹄〉「同乎无知，同乎无欲」、〈山木〉「侗乎其无識」等。

「外」：〈人間世〉「徇耳目內通，而外於心知」、〈大宗師〉「外天下」、「外物」、「外其形骸」、〈天道〉「外天地」等。

「遺」：〈大宗師〉「遺其耳目」、〈天道〉「遺萬物」、〈達生〉「遺生則精不虧」、〈田子方〉「遺物離人而立於獨」、〈庚桑楚〉「遺死生」等。

「喪」：〈逍遙遊〉「窅然喪其天下焉」、〈齊物論〉「荅焉似喪其耦」及「今者吾喪我」等。

「棄」：〈肱篋〉「絕聖棄知」、「攘棄仁義」、〈達生〉「棄世則无累」、「棄事則形不勞」等。

除上述諸字外，另有「離」、「絕」、「捐」、「解」、「釋」、「剝」、「洒」等等，全與「忘」同用以表達經驗知識的消解。

涂光社先生認為：「『忘』的層次有兩種，其一我們可以認為是主體自發性的，是由自己的意志力的思維中有所取捨。其二也可以是不由意志力控制，是抽離自身的感覺，也不受知識的干擾，沒有分別心，身心自由自在。」<sup>64</sup>陳德和先生則言：「『忘』表示想得開，對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實証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。」<sup>65</sup>如〈在宥〉所云：「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，无勞女形，无搖女精，乃可以長生。」破除我執，跳脫自我中心，解放自己，也就是要能隨順而安，雖知不可奈何而安之若命；將外在的限制與束縛消解，透過「忘」的主體精神修養工夫，更能安其性命進而提昇生命的境界。<sup>66</sup>

## 二、兩忘之忘

《莊子》可以說是大量的使用「忘」概念，把「忘」智慧做了最豐富的彰顯，而且把「忘」作為揭示道的存有面，並成為通向於道的途徑。<sup>67</sup>不管是忘用、忘德、

---

<sup>64</sup>涂光社，《莊子範疇心解》（北京：中國社會科學出版，2003），頁 81~84。

<sup>65</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 97。

<sup>66</sup>曾昭旭先生就指出，一般人很容易誤以為莊子的「忘」是用逃避的辦法，其實並非莊子之意絕非如此，其意其實是要人勇敢且充分地投入結構之中，通過完全的接納（即使是極惡劣的環境）與熟悉，然後心無芥蒂地渾忘它的存在，且與之自然共生的。就如莊子所謂「知其不可奈何而安之若命」（〈人間世〉），以及「安時而順處，哀樂不能入也。」（〈養生主〉）。這不是懦弱，反而是一種勇敢的全盤接納。收錄於姜一函/等，《中國美學》，頁 103。

忘知、忘形、到後來的忘己，總是要使自己的人生境界提昇。

〈齊物論〉中，深切的描述生命的無奈：

一受其成形，不忘以待盡，與物相刃相靡。其行盡如馳，莫之能止，不亦悲夫！終身役役而不見其成功，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！

莊子認為人生最大的芒昧，就是放不下「我」、不能忘掉「我」，因而執著於形欲識見，在世俗價值中的名利場上隨處跟人逞能爭勝、對立摩擦，因而心勞形役，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。所以莊子開出其生命大智慧，查覺人間世諸多災難，皆因我執所引起的，唯有忘我、喪我方能救回真正的自我，亦能解救別人，讓彼此回復本初應然的和諧。

莊子在〈齊物論〉中，首揭「兩忘」之道，<sup>68</sup>其哲思所直接關切的是如何「忘言」、「忘辨」，以入於無封無畛的道理，其結論則為：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之，以相示也。故曰：辯也者有不見也。

此意，如「物論」可齊，那所「論」的本原之「物」，亦應可齊，莊子大智慧確有如此之見解。所以〈齊物論〉最後不再言述儒墨之是非兩行，而直述物我之轉化；以「莊周夢蝶」的物化寓言做義理之結穴。此即可說明齊物之道就是無物無我的兩忘之道。〈齊物論〉即是齊「物論」，亦即是「齊物」之論。然兩者比較，又當以後者為目的，蓋不管物之齊或物論之齊，都是根於「兩忘以化其道」的道心理境才可能的。<sup>69</sup>換言之，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

---

<sup>67</sup>王櫻芬，〈「忘」如何作為指向於境界的通路—《莊子》書中，「忘」概念的探討〉，《中華人文社會學報》第3期，2005/9，頁189。

<sup>68</sup>陳德和先生就言：「兩忘則是將工夫進程和終極理境合在一起講，因此尤其能夠彰顯即工夫即本體，即本體即工夫的意思。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁152。

忘乎江湖那樣地「相忘乎道術」。所以莊子的兩忘是對世俗人心的淨化，惟世情多變，人心亦隨而亂，所以兩忘亦將無所不在焉。換言之，莊子「兩忘以化其道」之「忘」的超越與「化」的轉化，並不是完全脫離現象界，而進入另一個形而上的境界，而是現象和形上都在同一個世界中，<sup>70</sup>於心靈的當下直接去體證。

〈齊物論〉另云：「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。」旨在描述同於生死而「忘年」，一於是非而「忘義」，生死是非蕩而為一，而致「暢通妙理，洞照無窮」<sup>71</sup>的理想境界。「忘年忘義」即是超越死生及遺遺是非名利的束縛，亦無小年、大年、小知、大知之分別，<sup>72</sup>林雲銘亦注言：「歇手於無盡，而忘年，故寄寓於無盡而忘義，即上文樞得其環中以應無窮之意也。」<sup>73</sup>可見「忘」是即工夫即本體、即本體即工夫。葉海煙先生認為：

莊子企圖透過齊物之生命認知論使生命主體性與萬有的客觀性泯化為一，以轉此自然天地為美善之世界，吾人生命乃因此獲致高度的精神自由，而能在無窮的生命系統中自由發揮其生命意義，是所謂「振於無竟，故寓諸無竟。」一切因現象之形器限量所造成的隔闕與阻障於是一時俱破。<sup>74</sup>

是謂生命的超脫而入於道所展現的無窮境界，是故窮年而忘年，盡義而忘義，知而後忘，亦即可透過生命的時間性來體現生命的理想與永恆性，此即為生命主體最大的自由。

另有關忘生死的境界，如〈大宗師〉言：「孰能相與於无相與，相為於无相為？孰能登天遊霧，撓挑无極；相忘以生，无所終窮？」莊子寓借子桑戶、孟子反、子琴張等這三位世外高人，遊心於虛空之中，忘掉形軀，超越死生，而進入自然大化的生生不已，以悠悠廣宇作為終極之歸宿。故可忘卻形軀生死，遺棄耳目感官的執

---

<sup>69</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 153。

<sup>70</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 239。

<sup>71</sup>成玄英云：「此則遺前知是非無窮之義也。既而生死是非蕩而為一，故能通暢妙理，洞照無窮。寄言無窮，亦無無窮之可暢，斯又遺於無極者也。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 110。

<sup>72</sup>鍾泰先生言：「忘年，則小年，大年俱遺矣。……忘義，則小知，大知俱遺矣。」鍾泰，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 61。

<sup>73</sup>清·林雲銘，《莊子因》，頁 77。

<sup>74</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 168。

著，無論生時死時，此「心」皆與「道」冥合，與理想的造物之道為友，即能優然自在底遨遊於天地之間。

〈養生主〉有言：「為善无近名，為惡无近刑，緣督以為經。」郭象注言：「忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠己而全理在身也。」<sup>75</sup>句中雖無兩忘這詞的出現，且文中不見忘字，然其「无近名」、「无近刑」，意即是應虛以待物、靜以命世者能善惡毀譽之兩忘，「無」在此具有「忘」的工夫意義，亦是「忘」的理想境界之意涵，陳德和先生就言：「惟虛以待物者能善惡毀譽之兩忘」<sup>76</sup>，可見「忘」是為達至虛之體道者，所體現而出的理想境界。

### 三、忘己所忘

如上文所述，可見莊子藉由「墮」、「黜」、「離」、「去」等否定的語詞，教人要撤除自我的藩籬，突破自己的束限。將德、性、心提高到和道相同的位置而達成坐忘工夫。所以在〈天地〉篇就言：「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」郭象注：「人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然。」、成玄英云：「凡天下難忘者，己也，而己尚能忘，則天下布何物足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。」、郭慶藩案：「此言唯忘己之人能與天合德也。」<sup>77</sup>雖治事在於人，然而我無容私心而忘物，非惟忘物，並與自然之天也忘之，此即身心、物我皆忘，惟其能忘，然後能與「天道」為一。<sup>78</sup>故忘物、忘己、忘心，忘的對象就是形軀的我，經驗的我，小我，忘己後展現的我就是大我、真我；天人合德的境界是因物我兩忘。亦如劉笑敢先生所言：「一切因任大化之自然，連自己形體都忘盡了，內心自然空無一物，虛靜一片，而使精神主體達到無牽無掛無拘無束的自由狀態。」<sup>79</sup>去掉形體的自我和心知活動的自我，而讓本然的自我顯現，並和萬物相通的境界。

馮友蘭先生則認為：

因為要忘分別，所以要去知，去知是道家用以達到最高境界的方法。此所謂知是指普通所謂知識的知，這種知的主要工作，是對於事物作分別。有分別

---

<sup>75</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 116。

<sup>76</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 154。

<sup>77</sup>清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 429。

<sup>78</sup>宋·林希逸，《莊子廬齋口義校注》，頁 197。

<sup>79</sup>劉笑敢，《兩種自由的追求：莊子與沙特》（台北：正中書局，1994），頁 69。

即非渾然。所謂渾然，就是無分別的意思。去知就是要忘去分別。一切分別盡忘，則所餘只是渾然的一。<sup>80</sup>

猶如〈大宗師〉所云：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」雖然要達到「坐忘」之前，須有忘仁義、忘禮樂、……等等超脫的工夫歷程，但是當達「坐忘」時，此「忘」已非是工夫本身，而是超克一切「方外」、「方內」，冥合大通。於內而不覺其一身；於外不識有天地，亦忘肢體形骸及聰明巧智。是物我、身心之俱忘，此「既忘其迹，亦忘其所以迹」，為忘之「極致」，故能冥同大道、「曠然與變化為體而無不通也。」<sup>81</sup>成玄英疏：「外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，惔然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。」<sup>82</sup>如述，我們確實可在莊書中，看到這種離析於形體、去除其心識的「忘己」之人。然其所承顯出一種「槁木死灰」、異於常人的形相；如有「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」（〈齊物論〉）此等遺遺形軀與心知，而不為外物所動，亦而顯現「槁木死灰」之象。<sup>83</sup>

〈在宥〉即云：

鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎泮溟，解心釋神，漠然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生。」

「倫與物忘」郭象注：「理與物皆不以存懷，而闇付自然，則無為而自化矣。」、成玄英云：「身心兩忘，物我雙遺，是養心也」文意即是：要注意內心的修養，只要清

<sup>80</sup>馮友蘭，《中國哲學的精神》（北京：中國青年出版社，2005），頁 61。

<sup>81</sup>郭象注：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 285。

<sup>82</sup>同上書頁。

<sup>83</sup>諸如〈田子方〉一則寓言，描述有一次孔子去拜見老聃，而老聃因剛洗完頭，正披散著頭髮等風乾，此時，老聃凝神不動有如槁木，讓孔子一度懷疑是自己眼花了，此即是因為老聃行徹底之忘，而「遊心於物之初」、與道融合為一，所外顯的特殊形象。另〈庚桑楚〉亦言：「能兒子乎？兒子動不知所為，行不知所之，身若槁木之枝而心若死灰。若是者，禍亦不至，福亦不持。禍福無有，惡有人災也！」〈知北遊〉亦有：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。媒媒晦晦，無心而不可與謀。彼何人哉！」

淨無爲，萬物各會自生自化，忘掉自身形體，拋棄聰明，內心和外物皆忘去，徹底的忘；即可「解其憧擾之心，釋其思慮之神」<sup>84</sup>，而與之淖溟之道冥合一體，使紛紜之萬物亦能各自返回其本根，而不知所以然。此「倫與物忘」、「大同乎淖溟」，即是身心、物我皆遣的徹底之忘，而「總歸於無氣之始，無極之先」<sup>85</sup>，亦即所謂的「忘己而入於天」之理想。

另〈大宗師〉所云：「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。」魚適宜於水，<sup>86</sup>人也適宜於道。如此，適宜的水，在其中優游也就能安適；而人如達無爲無事的道境之中，就可以天性本然自得而身心泰定。莊子借喻魚樂之寓；如是，當人涵養於大道之中，就可以忘記一切世俗的糾葛侷限，無身、心之執，亦無物、我之別，而自在快活。這是一種自然而然、不知不覺，因「相適」而「相忘」<sup>87</sup>，完全無所依待的獨化境界，亦可以說是一種無待的逍遙，「豈與失陶潛仁義同年而語哉！」<sup>88</sup>

吳怡先生言：「『無事』即『無爲之事』，『生定』即內心不亂。所以雖處方內，仍然可藉『無爲』、『生定』，使心不亂，而有方外之遊。」<sup>89</sup>，鍾泰先生則言：「『相忘』者，內不見己，外不見物。如是，雖游於方之內，未嘗不出方之外。」<sup>90</sup>莊子藉由孔子與子貢師徒對應「何方之依」，以說明生命主體如涵養於大道之中，即可超越一切外在與內在的情識意的困擾，便能無身、心之執，亦就無物、我之別，而與道渾然冥同而自在逍遙。

〈達生〉篇中亦借寓工匠「忘適之適」的技進於道，其言：

---

<sup>84</sup>清·陳壽昌，《南華真經正義》，頁 168。

<sup>85</sup>清·林雲銘，《莊子因》，頁 229。

<sup>86</sup>林雲銘言：「造，生育也。」同上書，頁 164。另鍾泰先生言：「『造』者就也，成也。」鍾泰，《莊子發微》，頁 157。

<sup>87</sup>曾昭旭先生認爲：「忘並不是拋棄的意思，而是不執著、不刻意、不在乎，不耿耿於懷的意思。於是各種事物便雖有而似無了。爲什麼要不執著？目的無非是不要讓對外物的無謂執著妨礙了心靈的自由與美感的呈現。……『魚相忘於江湖』也一樣，絕不是可以不要水，只是要渾不覺水的存在，才能充分體現自由自在的感覺的意思。」收錄於姜一函/等，《中國美學》，頁 102。

<sup>88</sup>成玄英云：「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。……深水游泳，各足相忘，道術內充，偏愛斯絕；豈與夫陶潛仁義同年而語哉！」清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》（上冊），頁 272。

<sup>89</sup>吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 257。

<sup>90</sup>鍾泰，《莊子發微》，頁 157。



工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；如忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

如述，這位工匠因是熟能生巧，超越規矩的機械性，擺脫了規矩的拘束力，而使得心靈及手指與被製造物等三者毫無隔閡。此亦是喻寓生命主體，超越形軀感官與心知的身心、物我俱遺，故能使其心靈入於純一、專精之道境而無所滯礙。就如林希逸言：「工倕製器之時，旋轉其手，其圓便勝於規矩，如此高妙技術，正因其手與物兩忘而不留心，所謂官知止而神欲行也。」<sup>91</sup>、陳壽昌則言：「忘適之適，道之真境，湛然常寂，和豫通矣。」<sup>92</sup>所以，如〈達生〉之「忘適之適」亦即是身心、物我俱忘的「忘己」，而與道之和豫真境相通。<sup>93</sup>葉海煙先生就言：

因忘而適，適己適物，終適於道，而「忘適之適」，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程。正由於「忘其所忘」，反其所反，乃終不忘生命之根本，如此方能達生之情，而得生命之至樂，「至樂無樂」(〈至樂篇〉)，因心靈一直處在「忘」的歷程中。<sup>94</sup>

《莊子》書中還許多技進於道的體道者，諸如〈養生主〉中的庖丁、〈天道〉中的輪扁、〈達生〉中的痾僂者、木匠梓慶、呂梁丈夫、操舟津人等等，其高超精妙的技藝，亦都經歷忘其所忘，反其所反，終而與生命本根之「道」冥同為一而不知其然之中。所謂「入於天」、「倫與物忘，大同乎津溟」、「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」、「忘適之適」……等，皆是「忘」的至高境界，體道而忘道，適而忘適，乃為天人合一之神化境界。莊子對「忘」的描述可真是不少，諸如忘生死、忘是非毀譽、忘身心、物我等等。即言之，莊子的「忘」乃傾向於境界義的描寫；葉海煙先生則認為：「『忘』即工夫即本體，即存有即活動，甚至即內在即超越，乃內外合一，物我雙忘。」<sup>95</sup>述言生命境界由實踐工夫，超脫至冥同大通之理境。

---

<sup>91</sup>宋·林希逸，《莊子廣義校注》，頁 297。

<sup>92</sup>清·陳壽昌，《南華真經正義》，頁 302。

<sup>93</sup>王叔岷先生即指出，白居易的隱几詩：「身適忘四支，心適忘是非，既適又忘適，不知吾是非」亦本莊子的「忘適之適」。王叔岷，《莊子校詮》，頁 713。

<sup>94</sup>葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 221。

<sup>95</sup>葉海煙，《老莊哲學新論》，頁 173。

## 第五章 結論

任何學術思想都無法脫離時代背景憑空而出，就如〈天下〉所云：「天下大亂，聖賢不明，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。」這段話著實說明先秦諸子之思想學說受到時代影響而興起之原因；即如牟宗三先生所言，諸子百家因應「周文疲弊」而發。故生命的學問是必須緊扣時代作反省，方能顯現當下人間世的性格，唯有如此，方能對其生命的反省更加的真切。先秦諸子百家競興，立論諸多互不相同的匡正濟世的學術思想。〈天下〉就提論，當代顯學即為儒、墨、道、法、名等五家，箇中思緒各異，殊途同歸，成為中國文化二千多年來的思想主流，對後世影響至深且鉅。然莊子正處於那時戰國混亂時局，正是中國歷史上一個充滿驟變不安的年代；而莊子在對應「周文疲弊」禮樂崩壞的現狀中，莊子特別張揚自我精神生命的價值意義，開出逍遙遊的心靈自由的思想空間，以「不譴是非，以與世俗處」態度，又能無礙地一心向道「稠適而上遂」，為世人朗現其全生命的修行之法。另外，莊子在面對環繞人生諸多根本問題時，「以天下沉濁，不可與莊語」的悲懷！即如〈山水〉中的這段貼切描述，莊子穿著破舊補丁的大衣及破舊不堪的鞋子面見魏王，言道「士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也」。正大光明當面數落為政當權的昏庸無能拖累百姓，多令聽聞者無不有玩味之慨！莊子更以其窮困一生的生活來開展「體道冥合」的生命智慧，構建了一個超越生命的逍遙境界。所以，舉凡王侯公卿大夫、士人雅客與平民百姓亦無一不是被訴求的對象，他不惜以各種意涵語言及技巧諄諄告誨廣土眾民，要他們多加體會「知其不可奈何而安之若命」的道理，實為全民之導師。

老子與莊子二人皆以「道」為思想之根本，然二人在形態上對「道」的把握是有所不同的。老子的「道」為萬物在「有」與「無」之間往返作用著，呈現出萬物在這兩種相對立的性質間相互作用的過程；莊子的「道」是一種包容和溶入一切事物和狀態的世界整體實存；所表現出的萬物存在形式或過程是「化」。莊子把老子的「道」從形而上的神秘觀念及崇高無比中，拉進世人皆知的螻蟻、細米、瓦瓶及屎尿之中；「道」存在萬物之中，且無分別心，萬物皆然。而我們習稱的老莊思想給予一般人的看法，是一種隱遁的、遺世的思想，這是不正確的；老子和莊子兩人在其思想承續，皆對當下進行反思又超越時代的意涵。<sup>1</sup>老子用「無」、「有」的辨證成全

---

<sup>1</sup>依據陳德和先生觀點：「老莊思想對於人類最具啟發性、最具有特色的教誨，就是自然與無為，而它最起誤解和非議的，也是自然與無為。很多人常將老莊思想中的自然當成大自然中的種種存在，也

以建構其形而上的生命智慧和人生哲學。而莊子站在其特殊的時代環境中，不但張顯了他那個時代的問題，更將老子思想的超越意義向生命深處加以推展而出。莊子所關注的課題，除了保全生命生存外，更是重要的是精神生命的超脫、逍遙，展轉開創出蘊涵著人生命的高深哲思，為世人自我生命歷程超拔另類的意境。老莊思想其最大的特色，是以開放寬容的訴求充分展現對世道人心的關懷和思索；老子與莊子真正用心，在於關照世人以「虛壹而靜」的修養以自解倒懸，逍遙解放地生活在人間世；換言之，其即是人間道家，亦是生活道家。

〈養生主〉所云：「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。」莊子面對生命存在的處境與侷限，依生命的本質發出反思與理解。莊子的用心，端在力求生命中擁有一個不受拘束，自由自在的浩大廣闊的世界，可享有精神上寬廣無盡、不受拘限的自由與喜悅。莊子思想在百家之中最具特色，其終極關懷是每個人的本身。我們通觀莊子哲學的用心，即是解消生命中有待與執著的旨趣，亦是放下的生命智慧，使昏闇狹隘的心靈得以超脫為一涵蘊「大有」的生命意境。莊子的人生理想，是逍遙無待的精神世界，透過「以物觀物」的生活態度，整個宇宙、自然界、人類社會皆為一個相互聯繫的整體，一個充滿生生不息、和諧的宇宙生機；其破除人世間所認知的「自我」而超昇到「真我」的境界之中，以「天地與我並生，萬物與我為一」解放我執、虛以容物來證會物我的共振與感動，這是「一逍遙，一切逍遙」的藝術性的解悟。而能乘順天地之正道，駕御六氣的變化，而遊於無窮無盡境界的人，此等無所待的人生境界，即是莊子所言的「至人无己，神人无功，聖人无名。」莊子並透過「忘」，勘破我執，隨化應物，體道冥合，達到真正的生命自在；且絕妙的展現其高明的文學造詣，透過「寓言、重言、卮言」等方式的論述，以漫畫式的詞句，來顛覆世人所侷限的思維，雖是論及嚴肅的生命議題，絕妙地透露自己的想法，無不令閱讀者玩味再三會心一笑。<sup>2</sup>莊子提出「無用」

---

有人以為它是像本能、情緒和欲望等等那種與生俱來的生物性機括，更有人當它是西方自然主義所理解之服從於自然因果律的事實現象。我們以為大自然中的種種存在只是自然世界，生物性機括則是自然生命，這兩者都不具德行價值與人格境界的意義，所以和老莊思想所諧的自然判然有別；此外西方自然主義中的自然其實就是被造的他然，這也和老莊思想之以自己決定自己、自己找到自己、自己成全自己為定義的自然迥然不同。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 114。

<sup>2</sup>西方漢學界專研莊學的學者愛蓮心先生曾提到：「《莊子》不是一本普通的書。阿瑟·韋利（Arthur Waley），這個自學漢語出身的最有天賦的中國文獻英譯家，把《莊子》看成是“世界上最具消性同時又具深刻性的書之一”。但是，晦澀難懂、古式的引喻、看似自相矛盾的段落，以及大量的富於哲理啓發的文學調侃，又使我們不能將它解讀為意義明晰的散文。儘管對《莊子》一書的主題或方法論缺乏系統的或部份系統的解釋，但是，長期以來，它對知識界具有不能否認的魅力。」愛蓮

的反思，意在破除世俗「有用」之迷窳；其「無用」即是超越了「有用」之用；其以「智的直觀」，洞徹「無用之用乃為大用」，此即是老子「無為而無不為」之義的延伸。然「有用」與「無用」皆然於「一龍一蛇，與時俱化」的順機而變，決不可偏執於一端，方可體證「廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，無所可用，安所困苦哉。」的生命美境。

莊子保全生命之法，以「虛」全貫之，以「虛」應世，懸解世人對生命的執懼。莊子對生命關懷，既如〈逍遙遊〉中的大鵬鳥一般振翅逍遙而遊，為世人勾劃了一種虛境的精神轉化，要人將其心胸打開，讓精神隨如大鵬昇揚超拔而上九萬里，如此，平面的人間世界，亦就頓然而成海闊天空廣大無垠之立體的價值世界，有如大鵬鳥搏扶搖而上般的神姿體道冥同，而其對生命的觀照，是虛靜恬淡寂寞無所為，如此，即是萬物的根本；箇中的變化是生命關係的衍生而非是滅裂，亦是一種生命的擴展，非是生命的糾纏。換言之，莊子以「虛」應生命在變化之中，展現變與不變的旨趣，超入虛無自然的大道之鄉，逍遙寢臥當中，人生即是如此，生命何等之逍遙。莊子為泯化人世間的種種緊張對立，以不傷之學解消物我雙方對峙與衝突。然最具啟發性，應是〈應帝王〉中「渾沌鑿竅」的這段寓言，尤其是「日鑿一竅，七日而渾沌死」儻與忽的善意，而起「有所為」對峙，卻造成渾沌「無所為」的生命向外流失，而導致渾沌境界因此毀壞破滅，愈發引人深思玩味的！。「庖丁解牛」的寓言，以牛的筋骨的盤根枝節的錯綜，寓意人間世的錯綜複雜，然莊子不用世人皆然的「殺牛」二字，而以「解牛」之詞，提點吾輩生處人間世，應如庖丁用刀「恢恢乎其於游刃必有餘地矣」，而「遊」即是「道」領域的一部份，其追求的是個體的精神自由，是一種心靈的體悟，即是藝術審美領域有共通性，是謂莊子生命美學的藝術化的朗現。此外，莊子更展現其超絕的生命智慧，「鼓盆而歌」用其親身所經歷的經驗，提供世人應如何在面對至親至愛的人死亡之時，以平常心來面對死亡的事實與殘酷；並以「自然」為橋樑超越生與死，化解世人對死亡的恐懼心理，真正體悟生與死的意涵。

綜合上述，莊子就如張涅先生所言：「他沒有像老子那樣提出自己的政治主張，而是從人的本位出發，張揚個性，追求精神自由，否定現存社會的政治秩序，探索生命個體的存在價值與終極意義。」<sup>3</sup>又如湯一介先生所言：「莊子的人生思想，是追求無待、無累、無患的精神的絕對自由。」<sup>4</sup>莊子就是要實現超越人生的世俗價值，

---

心（著）、周熾成（譯），《響往心靈轉化的莊子》（江蘇：江蘇人民出版社，2004），頁1。

<sup>3</sup>張涅，《先秦諸子思想論集》（上海：上海古籍出版社，2005），頁123。

<sup>4</sup>湯一介，〈自我和無我〉，《道家文化研究》第10輯，1996，頁172。

就如〈天下〉所云：「與造物者遊，而不與外死生无終始者為友。」另「獨與天地精神往來，而不倪於萬物，不遣是非，以與世俗處。」然，現今社會隨處充斥著天災與人禍之危機，人心急需慰藉、安頓之時，吾輩應是師法先哲們的用心並將其智慧加以開發及闡揚，以重建文化的精神，提昇文化意涵，延續文化生機。即如〈山木〉云：「物物而不物於物」，以張揚生命的活力，體現莊子生命智慧，享受生命遊心於無待之逍遙意境。

## 參考書目

### 壹、古典文獻

- 宋·林希逸，《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局（點校本），1997。
- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》，台北：新興書局（點校本），1955。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社（點校本），2002。
- 明·焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局（景本），1979。
- 明·釋憨山，《老子道德經憨山註 / 莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版社（景本），2004。
- 明·潘基慶，《南華經集注》，台北：藝文印書館（景本），1972。
- 明·方以智，《藥地炮莊》，台北：藝文印書館（景本），1972。
- 明·王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局（點校本），1995。
- 明·顧炎武，《原抄本日知錄》，台北：文史哲出版社（景本），1979。
- 清·王先謙，《莊子集解》，台北：東大圖書公司（點校本），2004。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，台北：宏業書局（景本），1977。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局（景本），1977。
- 清·郭慶藩（輯），《莊子集釋》，台北：華正書局（點校本），2004。
- 清·劉武，《莊子集釋內篇補正》，北京：古籍出版社（點校本），1958。
- 清·林雲銘，《莊子因》，台北：蘭臺書局（景本），1975。
- 清·林紓，《莊子淺說》，台北：華正書局（景本），1985。

### 貳、中文專書（以下皆依姓氏筆畫排列）

- 方東美，《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1980。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文明事業公司，1983。
- 方東美（著）、孫智燊（譯），《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984。
- 王邦雄，《21世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，台北：立緒文化公司，1999。
- 王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研文化公司，2002。
- 王邦雄，《中國哲學論集》（增訂版），台北：臺灣學生書局，2004。
- 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北：臺灣商務印書館，2006。
- 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007。
- 王叔岷，《莊學管闡》，台北：藝文印書館，1978。
- 王叔岷，《莊子校釋》，台北：中研院歷史語言研究所，1993。
- 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，台北：中研院中國文哲研究所，2004。

- 王冬珍 / 等，《中國歷代思想家（二）》，台北：臺灣商務印書館，1999。
- 王 煜，《老莊思想論集》，台北：聯經出版公司，2003。
- 王 凱，《逍遙游—莊子美學的現代闡釋》，武漢：武漢大學出版社，2003。
- 王 博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004。
- 任繼愈，《中國哲學發展史·先秦》，北京：北京人民出版社，1983。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1989。
- 牟宗三（述）、陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版公司，1999。
- 牟宗三（主講）、林清臣（記錄），《中西哲學之會通十四講》，台北：臺灣學生書局，1996。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1998。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，2002。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：聯經出版公司，2003。
- 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，2007。
- 朱榮智，《莊子的美學與文學》：台北：明文書局，1998。
- 何兆武 / 等，《中國思想發展史》，台北：明文書局，1993。
- 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版社，1987。
- 吳 怡，《中國哲學的生命和方法》，台北：東大圖書公司，1984。
- 吳 怡，《生命的哲學》，台北：三民書局，2000。
- 吳 怡，《逍遙的莊子》，台北：三民書局，2005。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2004。
- 吳 康，《老莊哲學》，台北：臺灣商務印書館，1987。
- 吳 康，《諸子學概要》，台北：正中書局，1969。
- 吳光明，《莊子》，台北：東大圖書公司，1992。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998。
- 李 勉，《莊子總論及分篇評註》，台北：臺灣商務印書館，1990。
- 李澤厚，《華夏美學》，台北：時報文化，1989。
- 林 尹，《中國學術思想大綱》，台北：臺灣商務印書館，1979。
- 林景伊，《中國學術思想大綱》，台北：台灣學生書局，1980。
- 姜一函 / 等，《中國美學》，台北：國立空中大學，1992。
- 封思毅，《莊子詮言》，台北：臺灣商務印書館，1971。
- 胡遠濬，《莊子詮詁》，台北：臺灣商務印書館，1980。
- 郎擎霄，《莊子學案》，台北：河洛圖書出版社，1974。

唐文德，《莊子研究》，台中：國彰出版社，1991。

唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北：臺灣學生書局，1989。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，台北：臺灣學生書局，1986。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，1984。

徐復觀，《中國藝術精神》，台北：臺灣學生書局，1981。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000。

涂光社，《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學出版，2003。

崔大華，《莊學研究》，台北：文史哲出版社，1999。

張 涅，《先秦諸子思想論集》，上海：上海古籍出版社，2005。

張岱年，《中華新的智慧》，台北：貫雅文化事業公司，1991。

張默生，《莊子新釋》，台北：漢京文化公司，2004。

陳品卿，《莊學新探》，台北：文史哲出版社，1991。

陳鼓應，《莊子哲學探究》，台北：日盛印刷廠，1978。

陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，1992。

陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，2005。

陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2005。

陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001。

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

陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005。

陳錫勇，《老子校正》，台北：里仁書局，2003。

傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994。

勞思光，《思辯錄》，台北：東大圖書公司，1996。

勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1993。

馮友蘭，《中國哲學的精神》，北京：中國青年出版社，2005。

黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》，台北：五南圖書公司，2007。

黃錦鉉，《莊子及其文學》，台北：東大圖書公司，1984。

黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2006。

葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1999。

葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，2003。

董小蕙，《莊子思想之美學意義》，台北：臺灣學生書局，1993。



- 鄔昆如，《人生哲學》，台北：五南圖書公司，2003。
- 鄔昆如，《莊子與古希臘哲學中的道》，台北：臺灣中華書局，1982。
- 劉光義，《莊學蠡測》，台北：臺灣學生書局，1986。
- 劉笑敢，《兩種自由的追求：莊子與沙特》，台北：正中書局，1994。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 蔣伯潛，《諸子通考》，台北：正中書局，1957。
- 蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1976。
- 鄭明峰，《莊子思想及其藝術精神之研究》，台北：文史哲出版社，1987。
- 蕭純伯，《莊子治要》，台北：臺灣商務印書館，1972。
- 錢 穆，《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1997。
- 錢 穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，2006。
- 錢 穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，1991。
- 鍾 泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，台北：華正書局，1985。
- 關 鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961。
- 顧頡剛，《古史辨》，台北：明倫出版社，1970。
- 池田知久（著）、黃華珍（譯），《莊子—「道」的思想及其演變》，台北：國立編譯館，2001。
- 愛蓮心（著）、周熾成（譯），《響往心靈轉化的莊子》，江蘇：江蘇人民出版社，2004。
- 福永光司（著）、陳冠學（譯），《莊子》，台北：三民書局，1977。
- 哲學研究編輯部，《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962。

### 參、期刊論文

- 孔維勤，〈莊子思想新探（上）〉，《文明探索》第 13 期，1998/4。
- 孔維勤，〈莊子思想新探（下）〉，《文明探索》第 14 期，1998/7。
- 王邦雄，〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》第 79 期，1982/1。
- 王邦雄，〈莊子思想及其修養工夫〉，《鵝湖月刊》第 187 期，1991/7。
- 王邦雄，〈莊子齊物論儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第 200 期，1992/2。
- 王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》第 246 期，1995/12。
- 王邦雄，〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第 30 期，2003/6。
- 王邦雄，〈儒道講座（第二講）—乘物遊心的本質與出路〉，《孔孟月刊》第 483 期，2002/11。

- 王邦雄，〈儒道講座（第三講）一心齋坐忘的修養工夫（上）〉，《孔孟月刊》第 485 期，2003/1。
- 王邦雄，〈儒道講座（第三講）一心齋坐忘的修養工夫（下）〉，《孔孟月刊》第 486 期，2003/2。
- 王邦雄，〈儒道講座（第四講）一才全德不形的自在天真（上）〉，《孔孟月刊》第 487 期，2003/3。
- 王邦雄，〈儒道講座（第四講）一才全德不形的自在天真（下）〉，《孔孟月刊》第 488 期，2003/4。
- 王邦雄，〈儒道講座（第七講）一無用之用的生命大用（上）〉，《孔孟月刊》第 496 期，2003/11。
- 王邦雄，〈儒道講座（第七講）一無用之用的生命大用（下）〉，《孔孟月刊》第 497 期，2003/12。
- 王櫻芬，〈「忘」如何作為指向於境界的通路—《莊子》書中，「忘」概念的探討〉，《中華人文社會學報》第 3 期，2005/9。
- 吳明益，〈試論《莊子》藉「夢」表述之生命理境〉，《國立中央大學中國文學研究所集刊》第 5 期，1998/5。
- 吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》第 311 期，2001/5。
- 宋邦珍，〈莊子思想「以醜為美」的審美特徵〉，《中國國學》第 26 期，1998/11。
- 李美燕，〈由老莊的生死觀論其養生哲學〉，《屏東師院學報》第 11 期，1998/6。
- 沈季林，〈論意境〉，《中國文化月刊》第 258 期，2001/9。
- 倪麗菁，〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》第 393 期，2006/11。
- 唐經欽，〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啟發〉，《中國文化月刊》第 304 期，2006/4。
- 徐榮冠，〈淺論《莊子逍遙遊》〉，《育達學報》第 19 期，2005/12。
- 高柏園，〈唐君毅先生對逍遙遊之詮釋〉，《鵝湖月刊》第 164 期，1989/2。
- 高柏園，〈莊子思想中的唯美性格—以勞思光、徐復觀為中心之討論〉，《鵝湖月刊》第 241 期，1995/7。
- 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》第 304 期，2000/10。
- 高柏園，〈論勞思光先生對莊子思想之詮釋〉，《淡江人文社會學刊》第 6 期，2000/11。
- 高瑞惠，〈超越與入世—莊子生命歷程觀〉，《親民學報》第 12 期，2006/7。

- 陳政揚，〈人籟、地籟、天籟與吾喪我之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第 290 期，1999/8。
- 陳政揚，〈莊子的治道觀〉，《高雄師大學報》第 16 期，2004。
- 陳政揚，〈孟子與莊子命論研究〉，《揭諦》第 8 期，2005/6。
- 陳昭銘，〈試論嵇康詩中之生命意境〉，《致遠管理學院學報》第 1 期，2006/8。
- 陳德和，〈試論道的雙重性—《道德經》中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991/3。
- 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000/6。
- 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《歷史文物》第 65 期，2001/9。
- 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3 期，2005/7。
- 陳德和，〈瀛海玄風自在心—台灣五十年的老莊哲學〉，未刊稿。
- 傅佩榮，〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》第 164 期，1988/1。
- 傅武光，〈遊的哲學—莊子〉，《國文天地》第 159 期，1999/3。
- 曾昭旭，〈論莊子的整體存在感與人我相通感〉，《鵝湖月刊》第 193 期，1991/7。
- 湯一介，〈自我和無我〉，《道家文化研究》第 10 輯，1996。
- 楊自平，〈《莊子》「逍遙」概念義涵的探討〉，《哲學與文化》第 307 期，1999/9。
- 楊良玉，〈勝物而不傷—莊子的處世哲學〉，《醒吾學報》第 31 期，2006/6。
- 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第 324 期，2002/6。
- 楊國榮，〈天人之辯：《莊子》哲學再詮釋（上）〉，《學術月刊》第 575 期，2005/11。
- 楊國榮，〈天人之辯：《莊子》哲學再詮釋（下）〉，《學術月刊》第 576 期，2005/12。
- 詹皓宇，〈論《莊子》安時處順之生命的自由體現〉，《中文學報》第 8 期，2003/7。
- 詹皓宇，〈論《莊子》圓融得道之生命的理想境界〉，《古今藝文》第 96 期，2007/5。
- 趙衛民，〈莊子的風神—〈齊物論〉新探〉，《中文學報》第 8 期，2003/7。
- 劉秀蘭，〈《莊子》的生死觀〉，《問學》第 8 期，2005/6。
- 劉秋固，〈莊子的主體精神〉，《研究與動態》第 13 期，2006/1。
- 劉笑敢，〈莊子之苦樂及其啓示〉，《漢學研究》第 43 期，2005/6。
- 蔡憲昌，〈易經與人生〉，《國立嘉義大學通識教育集刊》第 1 集，2003/12。
- 鄭宗義，〈知識、思辨、感觸—試就中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第 18 期，1997/6。
- 鄭峰明，〈莊子性命論〉，《臺中師院學報》第 6 期，1992/6。
- 蕭仕平，〈莊子的三種生死觀的矛盾及其解決〉，《哲學與文化》第 330 期，2002/8。
- 蕭裕民，〈《莊子》論「樂」—兼論與「逍遙」之關係〉，《漢學研究》第 44 期，2005/12。

- 賴錫三，〈莊子的真理觀與語言觀〉，《揭諦》創刊號，1997/6。
- 錢奕華，〈莊學詮釋的現象與意義〉，《國文學報》第3期，2005/12。
- 關永中，〈不敖倪於萬物、不譴是非—與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議〉，《臺灣大學哲學論評》第32期，2006/10。

#### 肆、學位論文

- 方雅慧，《莊子心論之研究》，嘉義大學中國文學系碩士論文，2006。
- 吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華大學哲學研究所碩士論文，1998。
- 呂秀姮，《《莊子》人生哲學之現代運用》，中山大學中國文學系碩士論文，2005。
- 汪逸楓，《莊子〈齊物論〉研究》，東海大學哲學系碩士論文，1999。
- 林淑文，《《莊子》美學原理初探》，東吳大學哲學系碩士論文，2002。
- 柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，高雄師範大學國文學系博士論文，2004。
- 徐千洲，《莊子哲學的生命體證》，東海大學哲學系碩士論文，1999。
- 張木生，《莊子生命境界論之研究—以內七篇為中心的考察》，南華大學哲學系碩士論文，2007。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002。
- 黃漢青，《莊子內篇與外雜篇比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1992。
- 楊寶綢，《莊子齊物思想的探討》，東海大學哲學研究所碩士論文，1995。
- 劉香蓉，《莊子坐忘工夫論研究》，華梵大學哲學系碩士論文，2006。
- 蕭世楓，《《莊子·齊物論》研究》，中正大學中國文學系碩士論文，2005。
- 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，2004。
- 謝麗卿，《莊子哲學及其教育蘊義》，東海大學哲學系碩士論文，1997。