

南 華 大 學

哲學系碩士論文

莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心



研究生：王敘安撰

指導教授：陳德和博士

中華民國九十八年六月十日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心

研究生：王 鈺 宇

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明

陳政揚

陳德和

指導教授：陳德和

系主任(所長)：張永春

口試日期：中華民國 98 年 5 月 31 日

摘要

莊子的思想主要見於傳世的《莊子》三十三篇中。《莊子》三十三篇又分成內篇、外篇和雜篇三個部分，其中內篇有 7 且通常被認為係莊子本人的作品，或至少是最能反映莊子本人思想的作品，因此本論文即以內篇為主要的文本，並以實踐哲學為主題而對莊子思想展開初步的探討。本篇論文全文總計四章約十萬字左右，〈第一章〉為緒論部分，共分三節，分別說明研究動機與目的、研究材料與範圍、研究方法與原則；〈第二章〉和〈第三章〉為正文部分，分別敘述了莊子實踐哲學的形成因素及其義理性格；〈第四章〉結論乃總結全篇論文的主要觀點。

在莊子哲學的形成因素方面，〈第二章〉主要從兩個角度來觀察：其一是莊子原本承受老子虛靜無我、自然無為等等思想的啟發，又基於歷史環境的感觸，因而提出逍遙齊物、安時處順、乘物遊心、心齋坐忘、善生善死、不將不迎等等的主張以為回應；其二是莊子對歷史環境固多所感觸，但他的具體用心則是表現在學術和社會層面，尤其是學界中相互批駁所引起的價值混淆及其造成社會的對立紛爭更是莊子所不忍卒讀者，其實莊子並不認為百家爭鳴是一種負面的現象，相對的，莊子反而相信萬竅怒號才能共成一天籟，然而諸子百家卻不免流於己非人的封閉專斷，所以莊子提出無己、無名、無功、無待、無用等等的觀念，以求成心偏見的化解，並期待人間的解放與和平。

對於莊子實踐哲學的基本性格，本論文是在〈第三章〉集中表達。在本章的〈第一節〉首先呈現出來的是莊子行走人間的身影，筆者稱之為「逍遙自得的具體落實」，又莊子所以能夠逍遙自得於現實的人間，自必有其智慧和靈感，因而在本節的後半部分筆者提出了「逍遙自得的理論依據」。接著在〈第二節〉本文指出莊子的實踐哲學乃具有治療學的意涵而屬於療癒性的思想，且莊子已然發現一切的病痛其實都是「人病」而不是「法病」，所以診治的對象絕對是「人」而不是「法」，至於人病之所由來則不外乎執著造作，而心齋與坐忘即是化掉此病痛以求生命之痊癒的妙方。〈第三章〉最後討論的是莊子對世間人類的提醒和期待，此提醒和期待筆者是用「和諧共濟」來形容，和諧共濟即是共生共存共榮共在的意思，亦即是多元互補、協調一致的意思。

關鍵詞：莊子 老子 實踐哲學 內聖外王 和諧共濟 寧靜平順

莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心

| | |
|-----------------------------|-----------|
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節 研究的動機與目的..... | 1 |
| 第二節 研究的材料與範圍..... | 5 |
| 第三節 研究的方法與原則..... | 12 |
| 第二章 莊子實踐哲學的形成因素..... | 18 |
| 第一節 老子思想的承繼 | 18 |
| 一、老前莊後的時序確認..... | 18 |
| 二、老前莊後的慧命相續..... | 22 |
| 第二節 社會民生的關懷..... | 25 |
| 一、時代亂象的具體觀察..... | 25 |
| 二、生民疾苦的深切感受..... | 29 |
| 第三節 學術人心的省思..... | 33 |
| 一、學派紛爭的分析考索..... | 33 |
| 二、人我對立的原因探求..... | 36 |
| 第三章 莊子實踐哲學的義理性格..... | 40 |
| 第一節 以逍遙自得為訴求..... | 40 |
| 一、逍遙自得的具體落實..... | 40 |
| 二、逍遙自得的理論依據..... | 45 |
| 第二節 以治療康復為進路..... | 50 |
| 一、歸根復命的保健處方..... | 50 |
| 二、心齋坐忘的療癒思想..... | 56 |
| 第三節 以和諧共濟為目的..... | 61 |
| 一、整體肯定的高遠境界..... | 61 |

| | |
|------------------|----|
| 二、寧靜平順的理想人生..... | 66 |
| 第四章 結論..... | 72 |
| 參考書目..... | 77 |

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

本篇論文的題目為：《莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心》，顧名思義，即是要以莊子著述中的內七篇為主要的研究對象，並從實踐哲學的觀點，詮釋它所含攝的道理及意義，所以當在這一節中必須講明研究的動機與目的時，那就不能不回答為什麼要以莊子內七篇思想為主要的對象？又為什麼是以實踐哲學做為詮釋的進路與依據？當然這兩個問題既可以分別來答覆，也可以綜合起來一起做交待，但無論如何既然它名為初探，就代表它只是一個開始，如果有機會的話後續還可以再發展。

先從個別的方式逐一來回應。首先筆者要說明的是為什麼能夠選擇以莊子的著作、尤其是內七篇的思想為研究的對象？筆者認為，莊子的思想像是一座學術寶庫，本來就可以讓世人一再的開發與耕耘，試看自古至今，注莊、解莊、研莊、論莊、批莊、讚莊，護莊、反莊等等的作品，多得不可勝數，¹而且就近幾年的情形來看，相關的論述仍然不斷的出現，這包括了專書著述、期刊學報及碩博士學位論文在內，²此外各地召開的大小型學術研討會議也時有所聞，即以 2008

¹ 嚴靈峰先生曾在 1972 年的時候，編輯完成《無求備齋莊子集成初編》一書，裏面總共收集了關於莊子的著作 64 種，由台北的藝文印書館景印出版，隔了兩年之後，也就是在 1974 年時接著編輯完成《無求備齋莊子集成續編》一書，裏面總共收集了關於莊子的著作 72 種，編末並附未引書目 140 種，訪求書目 95 種，到了 1982 年，他又輯印中、日、韓三國關於老子、莊子、列子的漢文著述及其孤本善本而完成《老列莊三子集成補編》，書中所收錄的莊子版本及注釋共有 58 種，由台北的成文出版社印行。從嚴先生編輯完成的這兩部叢書中，可見來對於莊子思想的研究有多麼熱烈和豐碩。

² 像專書的部分，至少就有：王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北，台灣商務印書館，2006 年；黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》，台北，五南圖書公司，2007 年。再如學報期刊論文部分，至少就有：劉秋固，〈莊子的主體精神〉，《研究與動態》第 13 期，2006 年 1 月；葉海煙，〈道家的環境素養論與休閒美學觀——以莊子的觀點為例〉，《哲學與文化》第 386 期，2006 年 7 月；唐經欽，〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學——試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啟發〉，《中國文化月刊》第 304 期，2006 年 4 月；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 年 10 月；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 390 期，2006 年 11 月；葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第 399 期，2007 年 8 月；張瑋儀，〈游刃與藏刀——論庖丁的解牛刀〉，《鵝湖月刊》第 383 期，2007 年 5 月；王永豪，〈與環境和諧：論莊子的人性觀及其現代意義〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》第 4 期，2007 年；孫波，「莊子的和諧思想述要」，《中國道教》第 6 期，2008 年；李漢相，〈論莊子寓言中的道〉，《當代中國哲學學報》第 11 期，2008 年 3 月；許宗興，〈莊子本性論探微〉，《華梵人文學報》第 10 期，2008 年 7 月；戴玉珍，〈莊子天人思想與《黃帝內經》養生觀之比較研究〉，《興大人文學報》第 40 期，2008 年 3 月。復次，博士學位論文部分，像是：陳佩君，《先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心》，國立台灣大學哲學系博士論文，2007 年；陳靜美，《莊子「氣」概念之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2007 年；吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008 年。碩士學位論文更多，僅以南華大學哲學系為例，最近兩三年以莊子為題的畢業的論文至少就有：林慶泉，《莊子環境哲學

年為例，大陸上海的「華東師範大學先秦諸子研究中心」等單位，就曾舉辦一場大型的「莊子國際學術研討會」，與會學者當中除了兩岸三地的華人外，還包括日本、韓國、瑞士等等國家的莊學研究者，總計超過兩百人，發表相關的學術論文近百篇，可謂盛況空前，像這種情形，相信以後可能繼續發生，研究莊學之熱烈，可見一斑。就此而言，筆者試圖以莊子內七篇思想為主要的研究對象，那就不足為奇了。

至於說為什麼是以實踐哲學為詮釋的進路與依據？那是因為作者畢竟還只是學術界的新鮮人，太多太多學術的領域和視野並沒有來得及做深閱而肆的閱覽，因而當面臨學位論文的題目選擇時，亦僅能戰戰兢兢的揀選自認為最不陌生和較具信心的學習方向來定調，而實踐哲學及其所蘊含的生活智慧、處世態度、教化主張等等，恰巧又屬於筆者素來研究中國哲學時所特別留意的地方，職是之故，實踐哲學也就成了本篇論文的研究方向和焦點。

以上是分別從研究對象和研究主題這兩路來說明本篇論文的研究理由，這個理由或許可以更簡單的講是：莊子思想本來就可以不斷的被研究而就筆者的能力而言則暫時只能做今天這樣的研究。此義既明之後，筆者接著再將此二者綜合起來做交待。

筆者以為如果要綜合二者做交待的話，那就必然會觸及到經典的認定、經典的形成、經典的地位、經典的詮釋、經典的普及以及經典的啓示作用等等的問題，而它們又是相互關聯、彼此影響的。關於經典的認定、形成以及它的存在地位，曾守正先生曾經做了精要的陳述，他說：

經典成為經典，往往需要經過一段漫長的稱說引述與傳播全是的過程，讓文本價值從相對性逐一確立為絕對性，即構成權威。所謂的「漫長」，不妨透過時間與空間來檢示。以中國的儒家經典「六經」為例，文本是透過集體的（非一時一人一地）形式書寫，然後匯集編纂成書（約在戰國末，漢代初期）；並通過不斷的閱讀、理解、詮釋（延續成後世經學史的傳統），雙向激盪。至於其被確認為經典，乃透過外在機制與內在特質相互配合。外在機制即為社會、政治、經濟、教育等等機制，內在特質則為思想或情感在發現與論述上的原創性。³

在曾先生的描述中，我們了解到經典的認定形成乃是經過時間的考驗、歷史的積澱和心靈的省思等等的因素才逐漸被證實，其中原創性、開放性及普及性乃是經典所不可或缺的條件，更重要的是，經典是耐人思索並且允許任何人對它一再

之研究》（2006年）；謝明真，《莊子美育思想之研究》（2006年）；張民福，《莊子安命思想的哲學考察》（2006年）；張耀仁，《《莊子》內七篇生命哲學研究》（2007年），張木生，《莊子生命境界論之研究——以內七篇為中心的考察》（2007年）；李涵芄，《莊子生死慧之研究》（2007年）；陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》（2008年）；吳松坡，《試論莊子哲學之承繼及其理論特性》（2008年）。諸如此類，不勝枚舉。

³ 曾守正，〈經典、去經典、重讀經典——大學通識教育中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》，第387期，2007年9月。

思索的。換句話說，既然是部經典，靜態的講，它就當屬於一個民族、一個文化體系、一個社群所共同享有的文化財產，動態的說，它又是時時對這一個民族、這一個文化體系、這一個社群的個人或團體做出思想及行為上的引導。林世永先生有一段話也頗能反應這個意思而值得參考，他說：

凡是能夠被稱之為經典的文獻著述，它們一定至少會具備以下的幾個特點：其一是它的原創性，其二是它的感通性，其三是它的傳統性，其四是它的時代性；經典所具足的這四個特性，也充分反應了經典的普遍意義以及永恒價值。經典的原創性指的是：它們呈現出高於一般俗情的特殊心靈，而提供了別出心裁的洞見與慧解；經典的感通性是說：它們的原創性洞見固然迥異於流俗，卻同時又是大多數人的共同期待和嚮往；經典的傳統性則象徵著：它們能夠歷經各個時代的考驗而不墜，且淵遠而流長；至於經典的時代性則代表著：它們又是切合於當下之盼望，並給予了穩定的安頓和發展的開示。⁴

曾先生和林先生的中肯說明，是筆者所信服和欽佩的，筆者並願意再做一點小小的補充。筆者認為：「經典」所以叫做「經典」也可以從文字上做理解；「經典」這個語詞中的「經」是經常、恆常的意思，「典」是典籍，「典」這個字的形狀，很像是多片竹簡所串在一起的著作而被置放在案頭上，此象徵它乃是一部具有重要性、可讀性、價值性而又允許我們常常去接觸它的一部書籍；明白了以上關於「經」和「典」的在文字上的解釋之後，我們再將這兩個字合起來講，它就意味著：凡是記載著永恆的道理足供人間不斷閱讀和參考的那些珍貴的著作，就通通叫做「經典」。

如果以上關於「經典」的認定、形成、地位及特性所做的種種陳述都可以成立的話，那麼我們就有理由充分相信，長久以來已然在大多數華人心靈中留存著鮮明的印象、且被不斷地頌誦讀、傳鈔、引述，甚至亦不免遭受挑戰和質疑的莊子思想及其著作，它絕對稱得上就是一部由華夏民族所成就的「經典」。此義既明，我們再看另一個道理。

莊子思想及其著作誠然具有經典的性格，而經典又是普遍開放給廣大的群眾，並願意接受大眾對它的詮釋，根據這個講法，如果有人一定要用某種專業的方式和進路去詮釋它，莊子也不會向他們提出抗議，更不可能表示拒絕，事實上這些專業式的研究成果，從經典意義的豐富性與多元性來說，也有它們不可忽視的價值和貢獻，然而，我們終究覺得經典並非少數的菁英才能閱讀，經典的本性和道理應該平易近人並能發人深省才對，所以凡是那些對經典做出專家式、半封閉式的詮釋結果者，筆者寧願稱它為「精典主張」，並認為它是限於少數的菁英而相對偏狹的，至於能夠將經典的道理用較能引起共鳴的平實方式向一般大眾和盤托出者，筆者就稱之為「經典智慧」；筆者更認為，「經典智慧」其實就是在

⁴ 林世永，《老子和諧思想之研究》，嘉義，南華大學哲學系碩士論文，2008年，頁1。

家所共有的生活世界中，經由經典的啓發，再透過人與自己、人與他者、人與天道、人與自然的對揚，所點點滴滴累積出來的實踐心得，這些也許才是經典生命所能成夠可久可大的主要元素。筆者既是抱持著如是的想法，因而即以「實踐哲學」為題旨，再度為莊子思想及其著作（特別是指內七篇而言）再一次的進行一趟心靈的成長之旅。

任何一個大教或大哲學家派，都要同情人的有限性，讓受苦受難的人得到撫慰，撫慰他們受傷的靈魂；同時它又要開發一個未來的前景，給出一個無限的希望，引領眾人從人的有限性走出來，而走向無限性；這就是任何一個大教、大哲學家派所要完成的使命，而莊子做為道家傳統中的核心人物之一，他的思想和著作，自然就充滿這樣的智慧和悲情。又莊子思想中所充滿的智慧和悲情，在長遠的歷史中，顯然受到無限的感動和憧憬，所以會有那麼多的相關詮釋絡繹不絕的出現，像筆者即是其中之一。

當代新儒家的一代宗師牟宗三先生其學問造詣之高、著作之豐是令人欽佩羨慕的，他在《圓善論》一書的〈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。」⁵牟先生的學生鄭宗義先生對此則做了進一步的說明，他說：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』。」⁶依據牟先生的講法以及鄭先生的解釋，一個良好或理想的研究成果，必須是對於研究的對象，包括其文字、思想、人格和生命，都有相當程度的共鳴回應，筆者以為如此的主張對於我國傳統智慧的體會和發揚而言，尤其顯得重要，如今筆者之所以要以「實踐哲學」為題來進行莊子內七篇的研究，亦有感於莊子思想對自我生命之啓發。

二十世紀以來是個大開發的時代，也是個大消費的時代，進步與追求已經成了百餘年來地球上人類在生活上的共同寫照。的確，當今我們所處的空間與環境，乃是人類有史以來生活最充裕、享受最豐富、行動最自由和交通最便利的一個世紀，這都是由於科學進步、科技發明的結果。然而儘管我們現在過著以前老祖宗們所從來不敢過分奢想的大好日子，但是大家卻未必然就覺得快樂，甚至有些人還以為，現時代的我們比起從前的祖先反而是更加的鬱卒、更加的無奈、更加的苦悶、更加的彷徨而不知所措。由此看來，人類所要追求的幸福，除了充分滿足生活的欲望之外，應該還有其它屬於非物質層面的東西，其中更不可缺乏的，該是心靈上的調適與自在。若道家傳統中的莊子思想，它們的功能之一，即在呼喚大家要能樂意駐足當下的生活世界，以發掘生命的意義、拓展生命的價值，進而享受安適自得的人生；莊子的思想所以能夠在世人的心目中一直受到重視與青睞，這是主要的原因之一。

⁵ 牟宗三，《圓善論》〈序言〉，台北，台灣學生書局，1982年，頁16。

⁶ 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年6月。

筆者向來認為老莊思想在學理上乃屬於一種充滿理想啓示的實踐哲學，然它又絕不僅止於學理式的成就，所以在學理上或許我們可以將它的大部分思想歸諸於實踐哲學而加以探討研究，但實際上它更當被認定是一種足以啓迪人生的生活智慧，是故，筆者之面對莊子思想時，固然必須在學理上先行了解它之做爲一種種實踐哲學的意義和內容，然而最終的目的則是希望能夠在自己的生命生活中獲得應有的智慧。吳光明先生曾經說道：

念莊書屢次拍案叫快，又使人更想要進一步了解其中哲思。這課題包含兩層工作：(1) 我們了解莊書，必須處身於寫書當時的情世，經驗著者的經驗，這是學習古籍一般的課題。(2) 我們必須進一步被莊書激發而開始新生活。莊書永是新鮮活生生的，我們也要活在其中，每天有新開始，日新而日日新，這是學習莊書特有的課題。參考歷代諸儒的考證訓詁，可助我們達成第一課題，莊書放在現世（歐美）學界可助我們（如本書）負起第二課題。⁷

吳先生對於莊子思想的研究，既主張理論的了解，又主張生活的體驗，更認為應該將它放在當今的學界並和全世界進行對話，像他這樣的見解，筆者是百分之百贊同的，而本篇論文所以名之曰「初探」，即代表筆者目前所做的研究乃是整個計劃的第一步。

總之，筆者從來沒有忽視眾多出色的莊子追隨者所曾提供的精采意見和寶貴心得，也絕對不敢自認高明而妄言能夠超越前賢先輩對莊子思想的認真耕耘及偉大貢獻，筆者充其量亦僅僅稱得上廁身爲莊子思想的感同身受者之一，而願意以一己的努力爲莊子思想的實踐哲學及其人生智慧，另做一番的探究與學習，如是而已。

第二節、研究的材料與範圍

本篇論文定名爲《莊子實踐哲學初探——以內七篇爲中心》，因而莊子思想的研究與認識，是筆者所必須努力經營的工作，而承載著莊子思想的作品最重要的當然還是莊子本人及莊子再傳弟子們所留下的著作，更直接的講就是如今傳世的《莊子》這本書，因此本篇論文的展開，自不能離開《莊子》這本書。當然本篇論文在副標題上說明是「以內七篇爲中心」，此即意味著筆者在前提上已經將內七篇當成莊子本人的作品，不過筆者必須承認的是內七篇固然是本文所當全部面對的材料，惟內七篇以外的外雜篇等文獻，如果有必要，筆者還是不敢有所忽略的。底下是關於《莊子》這部書的一些考證問題上的敘述。

莊子的著作，現在留存於世的，就是《莊子》一書，然而就如同其它的先秦古籍一樣，莊子的著作也歷經兩次秦火的災難，所以原先的完整面貌已經無法

⁷ 吳光明，《莊子（莊書西翼）》，台北，東大圖書公司，1988年，頁11。

知道，而現在所通行的《莊子》文本則是在魏晉時期才被定調的。

漢代是先秦古籍重見天日、重獲新生的時期，許多流失散落的諸子百家作品，在官方的支持和協助下，陸陸續續的被蒐羅、校訂、整理出來，儘管其與原來的規模和內容到底有多少的差異這根本不得而知，大家還是勉力為之並樂觀其成的，只不過在不同的古籍中還是會有不同的命運，像儒家的經典似乎就受到頗多的關注，而且還引發了今古文之間的爭辯，道家的經典方面，《老子》顯然也是熱門的對象之一，相對之下，《莊子》似乎就沒有那麼幸運，據當代學者的研究，之所以發生這種情形，它和兩漢時代的道家思想偏向於君人南面之術的黃老之學，當然有著密切的關係。⁸

莊子思想在漢代雖然沒有受到足夠的重視，但到了魏晉以後情形就完全不一樣了，尤其對當時所謂竹林七賢等玄學家而言，莊子著作其重要地位乃是與《易經》、《老子》等量齊觀的，他們所謂的「三玄」正是指著《易經》、《老子》和《莊子》這三部經典，前面筆者說過現在所通行的《莊子》文本是在魏晉時期才被定調，這應該和莊子思想在這個時期的受到青睞有其必然性。

關於今本《莊子》的蒐羅、校訂和整理，最早可能是在西漢景帝的時候就開始進行，根據唐朝時候的陸德明在他《經典釋文》中的〈莊子序錄〉的講法，景帝在位時的淮南王劉安召集門客們而編定完成《莊子》一書。不過這本最早被整理出來的《莊子》並沒有流傳於後世，其詳細的篇目及數量更未見完整的登錄，甚至是不是如陸德明所說是出於淮南王門客之手，也缺乏足夠的資訊來證實。

其實在西漢時代對於先秦古籍的蒐羅、校訂與整理，貢獻最大的應當算是劉向、劉歆兩父子，他們父子兩人所先後執筆完成的《七略》可以稱得上是中國版本目錄學上的偉大成就，同時它也是我國圖書分類之嚆矢，《七略》的原稿現在已經完全看不到了，比較幸運的是東漢時代班固的《漢書》保留它的大部分內容，⁹而根據《漢書·藝文志》中的記載，《莊子》一書原來共有內、外、雜等 52 篇，依次為：內篇 7 篇、外篇 28 篇、雜篇 14 篇和解說 3 篇，這與我們目前

⁸ 陳德和先生說：「漢朝時候的人所理解的道家思想，就是「君無為而臣無不為」的領導統御哲學，總括地說即為一套「君人南面之術」，這套「君人南面之術」主要的要求與目的是：「君者唯靜因以『用術』，循名而責實；群臣以其之『有術』，隨時為國君之所用。」在漢朝時候這個「獨尊黃老」的「道家」定義底下，莊子的著作及其思想當然不可能受到太多的重視，比較客氣點的會認為莊子所代表的思想洵非道家中的主要意思，最嚴重的甚至根本就不承認莊子可以被納入道家的陣容裏面，職是之故，就難怪乎漢代學者的道家作品中，幾乎看不到關於莊子學說之研究的存在。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007 年，頁 27。

⁹ 班固《漢書·藝文志》說：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故《春秋》分為五，《詩》分為四，《易》有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路。迄孝武世，書缺簡脫，禮壞樂崩，聖上喟然而稱曰：『朕甚閔焉！』於是建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府。至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光祿大夫劉向校《經》、《傳》、《諸子》、《詩賦》，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七略》，故有〈輯略〉，有〈六藝略〉，有〈諸子略〉，有〈詩賦略〉，有〈兵書略〉，有〈術數略〉，有〈方技略〉。今刪其要，以備篇籍。」根據班固的描述，我們可以確定他的《漢書·藝文志》乃是以劉向、劉歆兩父子的《七略》為藍圖鋪敘而來。

所看到的 33 篇的通行本顯然高出許多。

今日我們所能見到的通行本，是郭象在注解《莊子》的同時，將他所見的本子做了選擇性的刪除後所完成的，此一如陸德明《經典釋文·莊子序錄》中之所言：

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

陸德明對於郭象刪定莊子並為作注蓋持肯定的態度，郭象刪定後的《莊子》全書共分 10 卷總計 33 篇，這 33 篇分別是：內篇 7 篇、外篇 15 篇和雜篇 11 篇，而根據徐復觀先生的講法，郭象所刪掉的部分，僅限於內七篇以外之後人附會的作品，而且都是全篇都拿掉，換句話說，徐先生認為：就單一篇章的完整性而言，郭象其實並沒有做任何的改變，而內七篇更是一點都沒有受到影響。¹⁰

徐先生的講法當然可以做為參考，不過很遺憾的是由於同樣沒有足夠的訊息和材料可以做對比，所以郭象未刪定前的《莊子》到底是什麼樣貌？被刪除掉的是那些篇章和內容？內篇、外篇和雜篇的三種分類是不是一致？諸如此類的情形都無從得知，所以後世對莊子思想的研究，也就只能依據郭象所定下的本子了，唯一還可以追問的是：這 33 篇中到底那些內容才是充分反應莊子本人的思想？¹¹ 底下筆者就試著為這個問題尋求一些答案。

其實關於《莊子》33 篇中到底那些內容才是充分反應莊子本人的思想，這在學者間早有充分的討論，只是並未出現絕對性的結論而已，而一般的想法都是先從內篇和外雜篇之間的差異來做評論的依據，不過也有人反對這種態度，像王叔岷先生在他《莊子校釋》一書的〈序言〉中就說：「至於外、雜篇昔賢都疑為偽作，然今本內、外、雜之名，實定於郭氏，則內篇未必盡可信，外篇未必盡可

¹⁰ 徐復觀先生說：「現行之三十三篇係郭象所刪定。計內篇七，外篇十五，雜篇十一。《經典釋文》謂『後人增足，漸失其真』，又引郭子玄（象）云『一曲之士，妄竄奇說……凡諸巧雜，十有三』；據此，則郭氏所刪者，乃認為係後人所傳益的部分。史公前引《莊子》三篇，一在今本外篇，二在今本雜篇，與郭象刪訂後之篇章相合；則郭氏所刪者，乃以篇為單位，並未將原五十二篇加以離析。又《釋文》謂『其內篇眾家所同，自餘或有外而無雜』；據此內七篇蓋出於傳承之舊。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969 年，頁 358。

¹¹ 關於現今所傳世的《莊子》33 篇中，到底那些內容才真正屬於莊子本人的作品，歷來曾經有過不同的見解，這些見解根據劉笑敢先生的歸納，大致可以分成四種不同的立場：一是內篇為莊子所作；二是外雜篇為莊子所作；三是內篇與外雜篇各有一部分為莊子所作；四是內篇與外雜篇都是莊子所作。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 年，頁 3。

疑。」¹²惟王先生儘管有其堅持，卻沒有積極地再提出更仔細的證據做解釋，所以我們暫且只能對他這一類的意見存而不論，而將敘述的重心放在一般學者的討論方式上。

就內篇或外雜何者才有可能屬於莊子本人的作品，這個問題的答案其實正反雙方都有，但比率上卻是非常的懸殊，換句話說，這問題在學者之間，好像已經也沒有太大的爭議，因為除了少數的特例之外，主流的意見和大家的共識，還是認為內七篇不論在形式上和內容上比起外雜篇都要高明、純粹而完整，是故在理論上它們應當屬於莊子的作品，或是最能反應莊子思想的優秀作品，像胡遠濬先生曾說：「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！」¹³徐復觀先生亦云：「以內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化，則內七篇不能不承認其係出於莊子本人之手。至外雜篇，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的記錄。」¹⁴勞思光先生也說：「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。」¹⁵ 諸如此類者都是明顯的例子。

將內七篇定調為莊子思想的代表著作，已然為大多數的學人所接受，而像這種肯定內七篇之地位與品質的態度，從某些情形亦可以聞出端倪來，譬如自古至今都不斷地見到僅以內七篇為範圍的注釋之作，這種情形在外雜篇中則相對的稀少，當然全書最後、也是雜篇最後的〈天下〉比較例外。僅以內七篇為範圍的作品若簡單的列舉，像是：元代吳澄的《南華內篇訂正》、¹⁶明代釋德清的《莊子內篇注》、¹⁷焦竑的《莊子內篇注》、¹⁸李贄的《莊子內篇解》、¹⁹清代王闓運的《莊子內篇注》、²⁰還有民初張默生的《莊子新釋》、²¹朱桂曜的《莊子內篇證補》、²²劉武的《莊子集解內篇補正》、²³以及當代學者鄭琳先生的《莊子內篇通義》、²⁴

¹² 王叔岷，《莊子校釋》，台北，中央研究院歷史語言研究所，1993年，頁1。

¹³ 胡遠濬，《莊子詮詁》，台北，台灣商務印書館，1980年，頁4。

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁361。

¹⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1993年，頁255。

¹⁶ 吳澄的《南華內篇訂正》很有可能是現今所見特以內篇為研究對象的第一部作品，在《道藏》中收有此書，台灣台北的藝文印書館在1972年時曾景印出版。

¹⁷ 釋德清即憨山大師，乃明代提倡儒釋道三教會通的重要思想人物之一，其《莊子內篇注》（台北，新文豐出版公司，2004年景本）被視為以釋證道的典型之作。

¹⁸ 焦竑，《莊子內篇注》，台北，新文豐出版公司（景本），1980年。

¹⁹ 李贄，《莊子內篇解》，台北，藝文印書館（景本），1972年。

²⁰ 王闓運，《莊子內篇注》，台北，藝文印書館（景本），1972年。

²¹ 張默生是民初的學者，他受胡適之提倡白話文運動的影響，所以也以白話文來表現他的學術成果，《莊子新釋》一書即為其中的例子，此書應該算是莊學史上對內七篇進行白話譯述的第一部作品，學界對它的內容評價也非常高，並為研究莊子思想重要的參考著作之一，因而歷來坊間每每見到不同的翻印版本，筆者所採用的是台北漢京文化公司1973年的版本。

²² 朱桂曜，《莊子內篇證補》，上海，商務印書館，1925年。

²³ 劉武的《莊子集解內篇補正》（台北，木鐸出版社，1988年點校本）是針對清朝王先謙《莊子

劉光義先生的《莊子內七篇類析語釋》、²⁵吳怡先生的《新譯莊子內篇解義》、²⁶陳冠學先生的《莊子新注（內篇）》、²⁷王邦雄先生的《莊子道》、²⁸高柏園先生的《莊子內七篇思想研究》等等，²⁹都屬於明顯的例子，而他們對內七篇情有獨衷當然來自於他們對於內七篇的肯定。除此之外，公開宣稱內七篇之優秀者，古往今來亦同樣大有人在，筆者就特別找出以下的幾個例子來證明，例如宋朝道士褚伯秀即有一段論述而被明朝的焦竑在他的《莊子翼》一書做轉述，³⁰褚伯秀說：

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

另外，清朝的林雲銘在他的《莊子因》中也說：

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

褚伯秀、焦竑和林雲銘分別在宋代、明代和清代都屬於莊學的佼佼者，而他們則不約而同的給予內七篇那麼高的評價和肯定，在他們的心目中內七篇所佔的地位可想而知。相較於古人對內七篇的推崇，當代學者之間持類似之態度也不乏其人，例如唐君毅先生說：

唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著，外雜篇則內容甚複

集解》一書所做的補充與校正，因為只對內七篇部分做處理，所以名為《莊子集解內篇補正》。

²⁴ 鄭琳，《莊子內篇通義》，台北，文津出版社，1974年。

²⁵ 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北，台灣學生書局，1975年。

²⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2004年。

²⁷ 陳冠學，《莊子新注（內篇）》，台北，東大圖書公司，1978年。

²⁸ 王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化事業有限公司，1993年。

²⁹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北，文津出版社，1982年。

³⁰ 相傳宋朝道士褚伯秀曾輯郭象、呂惠卿、林疑獨等十數家注《莊》之作，並將自己之解讀名之為「管見」附列其中，而完成了稱為《南海真經義海纂微》共106卷的一部著作，此書差可喻謂集宋代注《莊》之大成，至明朝的焦竑著有《莊子翼》8卷（台北，廣文書局，1979年景本），即據此而成。

雜，可謂其後之道家言之一結集。³¹

唐先生是以內七篇思想的一貫性證明其當屬於一個人的作品，這一個人顯然指的就是莊子本人，而外雜篇則沒有這種特色，所以唐先生判它是莊子後學的言論結集。除了統一和駁雜的不同之外，唐君毅先生並且又居於敘述內容的各有所倚，對於內篇和外雜篇之間的區隔又做了一些說明，他說：

觀莊子之外雜篇，則言明較駁雜不純，不如內七篇所言者之一貫。內七篇各有篇名，與今之外雜篇之只以首二字為篇名，乃由編者所為者不同。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。……至於就所論之道以觀，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，而更加此道加以客觀化而恢張廣說，遂不如內七篇所言者之切近於吾人之生命與心知。³²

唐先生認為外雜篇不如內七篇，誠如以上之所述者，無獨有偶的，以老子莊子思想研究聞名的王邦雄先生，對於內篇優於外雜篇的事實也有一番扼要而中肯的描述。王先生說：

《莊子》內、外、雜篇的代表性問題，有待釐清。今本《莊子》三十三篇為郭象所編定，而內、外、雜篇也是郭象所分判。故司馬遷所讀到的本子，與我們不同，理論上是可能的。內篇是莊學之內，外篇是莊學之外，雜篇是莊學之雜，判定是外是雜，顯然已具價值分判的意義。莊學之內才能代表莊子，莊學之外之雜就不能代表莊子的思想。再說，莊學之內，意謂道在生命之內，莊學之外，意謂道在生命之外，莊學之雜，意謂道亦在生命之內，體會真切卻雜陳偶現，不如內篇義理精純而全篇通貫。³³

王先生要言不繁地指出：內七篇即是莊學之內，所以義理精純而全篇通貫，外篇雜篇則是莊學之外、莊學之雜，故不但不如內七篇的精采，而且不能作成爲莊子本人思想的代表。類似王先生這樣的肯定內七篇義理的精純，陳德和先生同樣有過具體的表達，他說：

莊書內篇義理深邃玄奧，文字活絡玲瓏，更難得的是七篇前後交織輝映，能開闔變化，又能形成有機之統一，故舒則燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道，向為哲人、文人所共喜。³⁴

³¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北，台灣學生書局，1992年，頁344。

³² 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北，台灣學生書局，1992年，頁402-404。

³³ 王邦雄／等，《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1995年，頁148-149。

³⁴ 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年，

陳先生對於內七篇的文章特色和義理高妙，可以說推崇備致，他用「舒則燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道」作形容，充分反映了他對內七篇的高度肯定。

內七篇的作品及其思想，誠如諸前輩學者所肯定和重視者，而唐先生既明白指出，內七篇的義理，較之外篇及雜篇，尤「切近於吾人之生命與心知」，王邦雄先生也提示我們「莊學之內，意謂道在生命之內」，陳德和先生更誇讚它是「統宗會元，語語見道」，由此可見，內七篇思想的精采特別就在於它對我們人生理想、人格修養的啓發，而就學問的性格言，凡人生理想、人格修養的種種道理都可歸屬為實踐哲學的範圍，今筆者之所以研習莊子的實踐哲學而選擇以內七篇為主要的材料，無疑地也同樣是基於肯定內篇之特色與精采的原因了。

本篇論文的首要文獻依據，自然非《莊子》莫屬，尤其是當中的內七篇更是不能絲毫掉以輕心者，換句話說，《莊子》即是本篇論文進行時所當直接面對的第一手資料，跟隨而來的，凡是歷代以來重要的注莊、解莊、研莊、論莊的重要作品，即是本篇論文進行時所需反覆參考的第二手資料，值得一提的是，郭象的《莊子注》猶如王弼的《老子注》那樣，被視為獨步千古而領袖群倫的高明之作，所以它在第二手資料當中，地位就特別突出而不可忽視。事實上，郭象的《莊子注》在當時就有人懷疑它是同時代的向秀所撰而被郭象剽竊來的，只是到目前為止，這仍舊是無頭公案、無法定論，筆者亦不予追究。

又隨著郭象《莊子注》的普遍流行後，唐朝的陸德明即做《莊子音義》一書以為羽翼，同時代的道士成玄英復為郭《注》做疏解且頗具慧解，自此之後集郭《注》成《疏》而為一的《莊子注疏》乃名噪古今。《莊子注疏》這本書在歷代中影響非常深遠，幾乎被視為進入莊子思想大門不可或缺的指南，一直到了清朝時候，郭慶藩又輯錄《莊子注疏》全文復加上其它注文以及他個人的詮釋而編著完成《莊子集釋》一書，如今《莊子集釋》又儼然成為莊子思想研究者所不得不有的經典之作，上世紀的六〇年代大陸學者王孝魚先生為提供後續者的研究與閱讀的方便，曾為它做了全新的標點與校訂，並獲得各方的肯定。本篇論文在研究的過程中對於郭象的《莊子注》以及成玄英的《莊子注疏》均非常在意，當然亦免不了會對他們的內容文字有所引述，而筆者所根據的，就是郭慶藩的《莊子集釋》，不但這樣，在《莊子》的原文方面也同樣以它為主，以此之故，王孝魚先生的點校本也順理成章的成為筆者非常仰賴的版本了。

第三節 研究的方法與原則

常言道：「工欲善其事，必先利其器。」一個研究工作如果想要順利的進行以有效達成既定的目的，當然不能沒有一個可靠的研究方法，尤其做為一篇學位的研究論文，假如缺乏方法上的操作與訓練的話，那麼它的品質和完整性，就難免受到質疑。

就因為研究方法在研究進行上的重要性，所以前輩學人對此著墨甚多，同時也常根據自己治學的經驗，而提出一些在方法上的獨特心得和大家共享，日而久之以後，也就常常出現關於方法學上的論述，這些論述包括：研究方法的種類與介紹、研究方法的原則與規範、研究方法的使用與操作以及各種研究方法之間長短得失的比較等等。以目前的情形來看，關於研究方法方面的論述成果不可不謂十分豐碩，而常常被提及的研究方法不在少數，當然這些方法能夠常常被提及即明了它的有效性是被留意和肯定的。筆者亦深知研究方法對於研究成果的重大影響，所以對它不敢有絲毫的疏失，在本節中就試著說明本篇論文在進行時所將採取的研究方法以及所隨時注意的重要事項。

誠如筆者在前面所描述的，莊子的作品乃是華人世界中大家不會陌生的文化財產，它之被認定是一部重要的經典，已經不再受到太多的質疑，而經典的特色之一，就是它的開放性及啟發性，職是之故，莊子並不排斥我們對他的作品重覆的閱讀，莊子也不排斥，我們閱讀他的作品時，可以受其引導和感動而帶出個人的主觀心得。假如筆者以上的敘述可以成立的話，那麼我們如果將莊子內七篇視為一個文本而以閱讀者的身分來對它做意義的開發及釋放，這樣的方式就應該可以被接受才對，而事實上，這似乎就是詮釋學當中一個基本的認知和理念並為筆者所深信不疑者，換句話說，詮釋學當中所含的方法學概念及操作模式，是筆者最屬意的選擇對象。³⁵

詮釋學是一部歷史久遠的學問，從最早的聖經解讀學到存有論的詮釋學等等，林林總總的內容，可以說是包羅萬象，³⁶筆者對於詮釋學這麼豐富龐大的學

³⁵ 關於中國哲學的研究方法，前賢先輩已有許多精采的主張和設計，例如：勞思光先生的「基源問題考察法」、劉笑敢先生的「窮舉對比法」、佐藤將之的「概念重疊結構分析法」等等，都是鮮明的例子，此外，李賢中先生認為一個完整的研究過程應當分為四個階段，他說：「首先，是原典語詞、文句、篇章的確定與思想的理解。其次，是對於文意理解之後的理論性建構。再者，是對原典轉化建構為理論後的比較與評價。最後，則是創造性的哲學思考與整合的研究。」（李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》第 395 期，2007 年 4 月）這也非常值得參考。然而對於做為初學者來說，畢竟只能從這麼多的方法與參考中選取自己較為順手的一種方法來做自我的訓練。

³⁶ 王玉玖先生曾對詮釋學的發展做過簡要的敘述，他說：「近幾十年來，詮釋學研究法對於當代學界之影響十分深遠。詮釋學最早原只關注於如何釋放出聖經中所隱含的旨義，所以等同於解經學，後來卻廣泛地為人文學界所運用。在詮釋學的發展中，施萊爾馬赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834)關於文本和言語之間的理解和表述，標示著在現代意義上做為科學方法論的詮釋學的開始。這種對方法論的重視在十九世紀的歷史主義中得到繼續發展，並且在狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)之全心將詮釋理論視為人文學科之基礎的努力下而達到另一個頂峰。繼之到了二十世紀的德國哲學中，詮釋學終於發展成爲一種影響深遠的哲學觀。在詮釋學中有兩種對立的觀點：第一種由狄爾泰提出，他把詮釋看作文科科學和歷史的方法；

術成果並不熟悉，只是在方法上受到它的提示而已，這主要的原因，則是受到被譽為國內生死學大師的傅偉勳先生的影響。

傅先生是一位鑽研中西哲學的學者，晚年因為對於死亡學和死亡教育的熱衷和貢獻，因而獲得「生死學大師」的封號，至於他在研究方法上最引人津津樂道的，則是他所倡議的「創造性詮釋學的方法」。傅先生曾經對他所倡議的「創造性詮釋學的方法」做了以下的描述：

作為一般方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」（原作「必謂」）。在「實謂」層次，我們探問：「原作者（或原典）實際上說了什麼？」，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。在「意謂」層次，我們改問：「原作者（或原典）想要表達什麼，他的真正意思是什麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法儘量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思。……在「蘊謂」層次，我們便進一步探問：「原作者可能想說什麼？」或「原典可能蘊涵那些意思意義？」這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等。……在「當謂」層次，我們還得更深一層地發問：「原作者（本來）應該指謂什麼，意謂什麼？」（或不如說「我們詮釋者應該為原作者說出什麼？」）於此第四層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或根本義理出來。……到了最高的「創謂」層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我必須踐行什麼，創造地表達什麼？」第四層次與第五層次的基本分辨是在，前者只要「講活」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」（繼往）階段；後者則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」（開來）。³⁷

從上面的引文中，傅先生以為：凡是對於一部經典的有效詮釋，它應該依

而第二種由海德格(Martin Heidegger 1889-1976)提出，他把詮釋學視為「本體現象」，一種詮釋者與作為被理解的歷史之一部分的文體之間的相互作用。為理解作者或原作者的「真正」意圖提供規則或標準，是第一種詮釋學的典型問題。詮釋的規律為第二種觀點提供了範例，因為運用定律的過程必然改變它。就一般而言，詮釋學是對這一過程和其可能性條件的分析。它特別把重點放在對古代文本、久遠的人物和案例的詮釋上。在當代詮釋學的發展中，德國哲學家漢·喬治·高達美(Hans-Georg Gadamer 1900-2002)是不可忽略的人物，他把詮釋學循環這一概念推向了極端化，即把它視為一切知識和活動的特徵。詮釋學從此不再是人文科學的方法，而具有了「普遍性」，詮釋也就成了所有人類認知有限而特定之特徵的一部分。」王玉玖，《孟子思想的生死學議題》，台北，文史哲出版社，2006年，頁25。

³⁷ 傅先生如是敘述，在他很多的著作中都曾提及，內容亦大致相同，本文以上所引述的，則見於：傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新主編，《中西哲學的會面與對話》，台北，文津出版社，1984年，頁134-135。

序完成實謂、意謂、蘊謂、當謂和創謂等等五個層次的要求，而這些要求能夠被實現，其實包含了許多既有的研究工具，像是文獻學的考察、發生學的考察等等都是不可缺乏者，當然最重要的還是在於文本意義的再一次被提出。牟宗三先生《中國哲學十九講》論及研究儒學的態度的時候曾經提出，若要去判斷一個人對於儒學是不是具有相應的理解，至少可以有三個檢測的標準，此即：文字、邏輯和見地（insight）。³⁸牟先生所提到的這三個標準當然不只限制在儒學的研究而已，它其實是適用於一切的中國哲學的學問，而這三個標準說開了不外乎是：要能合乎文獻的要求、要能一以貫之地系統論述以及要能做原創性的發現，這和傅先生相對照，可以說是「不謀而合」。

筆者在本篇論文中，既然是以傅先生所倡議的「創造性詮釋學的方法」做為工具操作上的依據，那麼如何面對莊子內七篇的文本做詮釋並且有效地達成實謂、意謂、蘊謂、當謂和創謂五個層次的要求，就理所當然的成了筆者在本篇論文中所需努力及所需展現的重點。依筆者的想法，在實謂和意謂這兩個層次上頗為依賴文獻學的本事，而凡屬於文獻學方面的考察，因它涉及到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題洵非哲學性的專門領域，所以無論就能力或效率做考量，應當可以藉助於這方面專家的研究成果而毋需自己重新來過，因此像是清朝時代的考證名家所做的著述，就是筆者不可或缺的選擇參考，然而當代學者當中，頗不乏這一類型的承先啓後作品，像是王叔岷先生的《莊子校釋》、《莊子校詮》二書即為其中的典型代表之一，³⁹又如美國哈佛大學燕京學社所編的《莊子引得》裏頭對於文本原文亦做了不錯的校刊，⁴⁰再如陳鼓應先生的《莊子今註今譯》一書，⁴¹其中也蒐證不少相關的資料並且做了必要的歸納分析，凡此即是筆者在本篇論文的研究過程中在版本參考上的得力幫助。

再者，關於發生學的考察因為它是聚焦於觀念外延的定位探討及意義發展的歷史脈絡，這對於詮釋工作上的實謂、意謂甚至蘊謂等等層次的要求及問題的澄清，當然也有其助力，所以筆者也必須重視，至於這方面的參考，則當可依據史實之記載來進行。

至於說到當謂與創謂這兩個層次的要求，則是筆者勇於期待及奮鬥但卻不敢妄言可以成功者，好在這方面的進行過去有許多先賢前輩們已經留下頗多的寶貴經驗及建議而值得筆者的效法追隨，筆者也願意藉由這些先賢前輩們的點化而做出必要的努力。關於先賢前輩們的經驗及建議的確非常的豐富，譬如方東美先生曾說：「假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來瞭解他，用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要再加兩個字，叫做「以老解老」；也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵義，這才比

³⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，台灣學生書局，1983年，頁70。

³⁹ 王叔岷，《莊子校釋》，台北，台聯國風出版社，1972年重刊；王叔岷，《莊子校詮》，台北，中央研究院歷史語言研究所，1988年。

⁴⁰ 美國哈佛大學燕京學社（編），《莊子引得》，台北，成文出版社，1966年。

⁴¹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北，台灣商務印書館，1975年。

較客觀。」⁴²就是一個重要的提示。此外，沈清松先生也提供了文本詮釋上的原則足得筆者留意，這些原則的名稱及意義非常的仔細而且重要，底下筆者即依據沈先生的意思做必要的陳述，並以之為重要的參考。

對於中國哲學方法論之探討，沈清松先生亦提出了三項基本原則：一是遵循一般的文本詮釋原則；二是尊重中國哲學文本特性的原則；三是文本作者或學派提供的詮釋原則，⁴³這當其中第二項原則的提出，是鑑於中國古代的文本多「隱喻」(metaphor)與「敘事」(narrative)而提出者，第三項則是由於中國古書中常見斷章取義式的引述因而而設立的，至於第一項原則的提出，則是文本之詮釋者，在這方面沈先生並且再提出幾項更細的原則，其說明如下：

1.內在原則(principle of intra-textuality)：

「文義內在原則」主要說明的，為在哲學思想研究中，針對於文本所要尋找之意義，應皆在文本之中，亦只在文本之中。此原則說明了，無論研究任何文本，皆不隨意增加文本所無之道理與意義，除非研究之文本因脫落之類的問題，而必須加以增補或修訂，不過此亦必須有其他文本可為佐證，而不可任意修改之。換言之，如研究《道德經》者，那麼所要尋找之文本意義應求諸於《道德經》之文本中，而不能隨意增減文本中之意義與道理，而若遭遇文本中有脫漏之問題之時，那麼可尋找與《道德經》之文本與思想相關之著作，相互佐證以解決文本脫漏之問題，此即為研究哲學思想所應遵守之「文義內在原則」，而由於此涉及了文本本身之問題，因此，對文本之考證亦包含在此原則之中。

2.融貫一致原則(principle of coherence)：

之所以說融貫一致，其重點在於當閱讀文本時，消極上讀者要能避免自相矛盾或相互對立的歧見，而積極上文本所具備之命題與概念，必須能夠環環相扣，而形成一內在融貫的義理體系，當然，在前提上讀者必須保持客觀性以及文本本身內在具備一貫性，因文本若本身存在諸多矛盾與歧見，那麼此文本之參考性也相對的降低，雖此文本之參考性低，然則在研究之時，仍應保持客觀性，保持文本本來的面目。而保持文本的客觀性之目的在於，若讀者於解讀時將文本零碎或矛盾化，那麼將降低文本之價值。而由於融貫與一致性的要求，所以此原則還包含了邏輯與字義分析。

3.最小修改原則(principle of minimum emendation)：

此原則所要說明的，也就是若非必要，不可以任意修改文本。而於文本之研究途中，若產生了讀者本身之理論與文本本身的理論不一致時，那

⁴² 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化事業股份有限公司，1983年，頁200。

⁴³ 參見：沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》第376期，2005年9月。

麼首先應修改的是讀者本身之理論，而非文本，而唯有於必要之時，方考慮修正文本。

4.最大的閱讀原則(maximum reading)：

在閱讀文本之途中，若能夠滿足以上三種原則，那麼讀者就能夠在義理的理解與詮釋上做最大的閱讀，而於此時可以在文本上從事哲學思索以及做最充實的義理解讀。而當只要不違背前述的三種原則，那麼無論是各種哲學、理論與體系，皆可作為運用與啟發，依此而進一步創出恢弘與深入之哲學思想。

沈先生所指出的諸多原則和的確非常實用而重重要，筆者自當仔細參酌並妥為運用。此外袁保新先生也非常認同傅先生所提的「創造性詮釋學的方法」，不過袁先生特別提醒我們說：

「創造性詮釋」為了區別「輕率任意」的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並且經由這些註釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定要為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。⁴⁴

袁先生的耽心是怕有人誤解了「創造的詮釋」而當它是連「主觀的臆測」也都贊成，更怕有人更因此而以「創造的詮釋」為名而隨便的將一些「主觀的臆測」都沾沾自喜以為可以算是研究的成果。

袁先生並因此而為「創造的詮釋」提出一些建議，他認為創造性詮釋研究必須滿足下列條件：(1)一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的；(2)一項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觀點愈廣，則詮釋就愈成功；(3)一項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，用清楚的概念來解釋不清楚的概念；(4)一項合理的詮釋應該將經典本身視為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)一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於他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釋出他不受時空侷限的思想觀念，而且盡可能的用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者；(6)一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應該有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。⁴⁵袁先生的這些建議，無疑使得我們在使用「創造性詮釋學的方法」做研究時，更加懂得規矩也更為謹慎，這對後學者來說的確提供了不少的方便和借鏡。

關於先賢前輩的經驗和主張，當然還有許多而不勝枚舉，而以上幾位先生

⁴⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁62。

⁴⁵ 參見：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁77。

的寶貴意見則是筆者所念茲在茲者。筆者非常相信，任何一個理想的研究結果最後所呈現出來的樣子，除了在形式上必須合乎條理性、清晰性、組織性、系統性和結構性等等的要求外，在內容上更應該是既能忠於文本的文字敘述及表面意義，同時又能開啓新視窗以釋放出文本之不同舊往的另番風貌。筆者不敢奢想本篇論文能夠達到這個理想境地，但絕對有誠意以此理想為努力的目標。

第二章 莊子實踐哲學的形成因素

第一節 老子思想的承繼

一、老前莊後的時序確認

不管是學術專業或是一般的眾，絕大部分的人素來都承認：莊子思想深深受到老子思想的影響和啓發，莊子並且能夠繼續對老子思想加以發揚和實踐，因而老子莊子兩人無論在人格及學問上，都有其一脈相承的密切關係。像徐復觀先生就形容莊子思想是「老子思想的發展與落實」，並且具體的說道：

莊子是老子進一步的發展，……老子的宇宙論，主要還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在；……但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。……老子的目的是要從變動中找出一個常道來，作人生安全的立足點；對於「變」，常常是採取保持距離，以策安全的方法。……但莊子的時代，世變更為劇遽。人們對於自然與人生的觀察與體會，也較老子時代更為深入。莊子便感到一切都在「變」，無時無刻不在「變」；……於是老子與「變」保持距離的辦法，莊子覺得不澈底，或不可能；他乃主張縱身於萬變之流，與變相冥合，以求得身心之大自由，大自在；他由此而提出了老子所未曾達到的人生境界，如由「忘」、「物化」、「獨化」等概念所表徵的境界，以構成他「宏大而辟，深閔而肆」〈天下篇〉的思想構造。所以〈天下篇〉敘述到莊子的思想時，首先便說「芴漠而形，變化無常」兩句話。但他的起點，他的骨幹，還是從老子來的。¹

徐先生是當代詮釋莊子思想非常具有特色的名家之一，他認為莊子思想的主要特色之一，無非就是將老子所提出之具有宇宙論或形上學性格的道，向內收攝於人心當中並落實於當下的生活層面。筆者以為，我們姑且不論徐先生的詮釋意見及詮釋系統是否真實，但他將老子放在莊子的前面這是毫無疑問的。除了徐先生之外，當代另一位解莊名家王邦雄先生亦云：「老之有莊，猶孔之有孟，莊子在道家的地位，有如孟子在儒家的地位。」²可見王先生依然認為老子在莊子前面並且啓發了莊子。諸如此類者，還可以舉出許多，也就由於這樣的緣故，所以後世每每將老子莊子兩人相提並論，久而久之以後，於是就自然而然出現了大家耳熟能詳的「老莊」這個名詞。³

¹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 363-364。

² 王邦雄／等，《中國哲學史》，頁 146。

³ 西漢時代淮南王劉安召集他的賓客們所共同完成的今傳二十一篇的《淮南子》一書，很有可能就是最早曾經使用「老莊」這個名詞者，因為《淮南子·要略》中曾說：「道應者，攬掇遂事之蹤，追往觀古往之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。」像《淮

「老莊」這個名詞直接告訴我們的就是老子早於莊子，這一個主張即是本小節標題中所謂的「老前莊後」。筆者在這小一節中，也是認同大多數國人的意見，將莊子定位為老子的接棒人，並試圖說明莊子在那些重要的觀念上是以老子既有的想法為依據而進一步加以闡述的。不過首先筆者還是需要先針對反對「老前莊後」之意見的講法，做出必要的說明和回應。

誠如筆者前面所言，「老前莊後」是大多數國人的印象，也是學術界裏面的主流意見，這種見解的最早出現，我們至少在司馬遷的《史記》中就找到了。司馬遷的《史記》曾為老子、莊子、申不害和韓非合在一起而做了一篇〈老子莊子申不害韓列傳〉，我們光從這篇傳記的名稱，就可以了解老子的年代是在莊子的前面，如果再從內容的發展順序來看，也是先從老子介紹起，之後才再介紹莊子，凡此都隱約告訴我們，老子的思想啟發了後世的莊子。

除了篇章名稱及內容發展順序可以預見老子早於莊子的事實外，當我們閱讀完司馬遷的這篇傳記後仍然得到相同的結論。司馬遷這篇傳記首先是從老子介紹起，文中他先後提到了老聃、老萊子或周太儋等三位不同時代的老子，司馬遷並沒有很確定的認為這三個人才是我們現在所視為道家之祖的老子，這種情形當然為後人對老子思想的研究帶來一些困擾，即使到了今天，這還是老學研究上爭議不休的問題，不過我們至少可以發現，司馬遷筆下的這三位老子年代最晚的是周太史儋，他大約生於春秋戰國之際。反觀在篇傳記中莊子的年代則較為確定，依司馬遷之說是：「莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。」司馬遷並且提到：「楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。」由上可見莊子的出生，司馬遷以為是在在戰國以後，他和老聃、老萊子或周太史儋相比，當然就是晚輩。

然而儘管如此學界當中終究不乏另類的主張，不同於多數人的意見有一些人相對的就認為：如果現今我們所讀到的五千餘言的《老子》是老子本人的思想的話，那麼這一位留下五千餘言之著作的老子，他的出生就不應該比莊子早，因為莊子是戰國中葉的人，而《老子》卻是戰國晚期的作品，⁴至於兩人的思想固

南子》作者這種將老子和莊子連用而逕稱之為「老莊」的事實，顯然也透露了在這些作者心目中老子和莊子兩人在思想上的密切關係，這在現今看來似乎非常習慣，但在淮南王的那個時代則顯得較為特別，所以韓裔日本學者池田知久先生說：「『老莊』這個辭彙作為表示道家系統各種思想的整體的東西獲得公民權被廣泛應用是在魏晉南北朝，不過在更早的西漢時期已經使用了。而且在這個辭彙裏，隱含著一個對這個學派的理解方法的態度問題。」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年，頁94。

⁴ 筆者對於戰國時代的分期是根據陳德和先生的意見。陳先生說：「春秋何年結束？戰國何年開始？凡此歷來都有爭議，現在為了論述的方便，乃依流行的意見，以《左傳》最後一年、亦即魯哀公二十七年（468 B.C.）為春秋末年，以司馬光《資治通鑑·卷一·周紀》所載，周威烈王二十三年（403 B.C.）「初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯」為戰國元年。以此推論，所謂「春秋戰國之際」就是467—404 B.C.。又秦始皇是在221 B.C.統一天下，那麼整個戰國時期的前後就是一百八十三年左右，這一百八十三年如果再將它分為初、中、晚三個階段，則403—343 B.C.為戰國初期，342—282 B.C.為戰國中期，281—221 B.C.為戰國晚期。當然任何的分期都只是為了一時的方便而不必過分的拘泥，但是為了認證上的根據和避免莫須有的困擾，將它事先排列清楚其實也是必要的。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2005年，頁205。

然不免有相合之處，但是大部分還是有所區隔。像這些少數學者的意見，對比於「老前莊後」而言，當然就是「莊前老後」了，而大家所熟悉的「老莊」一詞，他們也順理成章的改口為「莊老」了。

關於「莊前老後」的主張，最典型的代表人物應該就是赫赫有名的史學大師錢穆先生及對錢先生執弟子禮而心存恭敬的唐端正先生，今且以錢先生為例而說明之。⁵錢先生完全不同意司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》中關於老子其人其書的敘述，反而認為《老子》這部書的思想和戰國時期的詹何有關，至於它的成書則是在戰國末年。錢先生說：

孔子所見者，乃南方芸草之老人，神其事者由莊周。出關遊秦者，乃周室史官儋，而神其事者屬秦人。著書談道，列名百家者，乃楚人詹何，而神其事者，則為晚周之小書俗說。其混合為一人，合而為一傳，則始《史記》。

6

依錢先生之意，被後代認為先秦諸子之一的老子，並非司馬遷本傳中所提到的老聃或周太史儋，而《老子》這部書更不是什麼了不起的著作，它僅能算是「出於晚周之小說」而已。錢先生又說：

《老子》是戰國一部晚出書，不僅在《論語》後，還應在《莊子》後。《老子》書中許多重要觀點，全從《莊子》引申而來。只因其文辭簡賅，故使人更覺很像是義蘊深玄。荀子說：「老子有見於詘，無見於伸。」大概《老子》書出在荀子稍前一個不知名人之手。⁷

錢先生的意見可以說完全顛覆了傳統以來大多數人「老前莊後」的看法。根據他的意思，《老子》這部書的產生及其思想，自然不能不受莊子的影響，但也有它自己的淵源，至於它的出現年代，錢先生也已經清楚告訴我們是在戰國晚期，這比起戰國中期的莊子當然要晚些。⁸明白了錢先生的立場之後，我們也許還可以再問：假如《老子》這部書的思想及其出現和詹何有關的話，那麼有沒有可能連莊子也受他的影響呢？惟這個問題依錢先生的解釋同樣是否定的，理由是詹何也比莊子晚一點，如依錢先生的意見，詹何約當生於公元前 350 年，大概小了莊

⁵ 唐端正先生的意見是順承錢穆先生而來，所以筆者就以僅以錢穆先生的講法為例而說明之。又唐端正先生對於「莊前老後」的陳述及論證可參考唐先生〈論莊子之無為及老子之為無為〉這篇文章，該文現收錄在：唐端正，《先秦諸子論叢》，台北，東大圖書公司，1985 年。

⁶ 錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986 年（東大初版），頁 221。

⁷ 錢穆，《中國思想史》，台北，台灣學生書局，1988 年，頁 68。

⁸ 錢先生曾說：「莊子生年當在周顯王元年十年間。若以得壽八十計，則其卒在周赧王二十六年至三十六年間。」（錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986 年（東大初版），頁 269）此經過筆者的查考，周顯王元年是公元前 368 年，周赧王二十六年是公元前 288 年，這段時間大約屬戰國中期。又錢先生另外在別處亦提到，莊子的出生大約是公元前 365 年，卒年大約為公元前 290 年，（參見：錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986 年（東大初版），頁 618）前後兩種說法其實差不多。

子 20 歲左右，他的卒年則約於公元前 270 年，距莊子過世亦差 20 年之久。⁹

由於錢先生做了以上種種的論斷，所以他認為道家的第一人應該非莊子莫屬。錢先生說：

《莊子》一書，實在《老子》五千言之前。莊周以前，是否有老聃這一人，此刻且不論。但《老子》五千言，則決然是戰國末期的晚出書。如此說來，道家的鼻祖，從其著書立說，確然成立一家思想系統的功績言，實該推莊周。¹⁰

學人當中像錢先生這種「莊前老後」的主張，同樣見於國內外，例如國際頗富盛名的英國漢學家葛瑞漢（A.C. Graham, 1919-1991）就是一個例子，他就曾經說過：「由於《莊子·內篇》沒有任何熟知《老子》的確證，所以，宜將其看作成於莊子之後，儘管沒有正面的證據說明它是晚出的。」¹¹當然，如果他們這種說法真的合乎事實真象的話，那麼就不可能出現「莊子思想深深受到老子思想的影響和啓發，莊子並且能夠繼續對老子思想加以發揚光大」等等的情形，而本小節所準備敘述的內容，也就沒有必要了。然而根據種種具體跡象的顯示，「莊前老後」似乎越來越難予成立。

從學界的情形來看，「莊前老後說」向來雖然只是較為少數學者的想法，但贊成者既言之成理，所以能夠喧騰一時，這種情形一直到了 1993 年湖北荊門郭店《竹簡老子》的出土，才有了重大的改變，從此之後，那些一向對「莊前老後說」充滿自信的人，開始不再那麼樣的信誓旦旦，不過還是有些擁護者，至今仍然持續不斷的需要進行辯解，只是效果不大。1993 年湖北荊門郭店所發現的《竹簡老子》共有三個版本，三個版本的文字絕大部分並不重覆，三個版本加起來有一千八百個字左右，約佔現今所見《老子》全書的三分之一，一般認為，這三個版本的《老子》，都是整部《老子》的節選本。《竹簡老子》的三個版本它們是在戰國時代的楚墓中被開挖出來的，原來的墓主是位楚國的低階貴族，很有可能就是楚國某位儲君的老師，這三個版本的《老子》推測可能就是他對楚國儲君上課時所設計的教材。這位儲君的老師下葬的年代約當公元前 300 年左右，甚至更早到公元前 330 年，此證明了莊子還在人間的時候，楚國已經有了《老子》的選本被拿來做為陪葬品，可見在這之前《老子》就已經出現了，而如果依據錢穆先生的推測莊子的一生約自公元前 368 年到 288 年或公元前 365 年到 290 年的話，那麼《老子》這一部書的出現就絕對不會晚於莊子，同樣的，《老子》這一部書的作者，不管他是老聃也好，老萊子也好，周太史儋也好，甚至其他的名流高士也好，任何人都不會晚於莊子，陳德和先生曾經指出，由於《竹簡老子》的出現，

⁹ 錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986 年（東大初版），頁 619。

¹⁰ 錢穆，《莊老通辨》，台北，東大圖書公司，1991 年（台版），頁 1。

¹¹ Graham 著，張海晏（譯），《論道者——中國古代哲學論辯》，北京，中國社會科學出版社，2003 年，頁 253。

莊前老後之說就不必再多說了，¹²像陳先生這樣的評斷，應該不算過分。¹³

二、老前莊後的慧命相續

戰國時代是一個烽火連天的悲慘歲月，莊子生逢此一水深火熱的人間，自然具體感受到生命的不確定性以及自我的無可奈何，然而莊子畢竟是不同凡響的人中豪傑，因為他並沒有被不如意的環境所打敗，反而提供了時人及後輩一個悠遊自得的人生藍圖。莊子或許不熱中於知識的建構，也或許不積極用心於禮樂規範的重建，但是他開啓了逍遙無待的心靈境界，並指引蒼生一條消除生命困頓的明路，他最終的期待是藉由這一條的明路：人人得以超拔自如，世界終能共生和諧；然而如果我們要去追問莊子為何有此靈感時，相信莊子為告訴我們：這來自老子虛靜無為、自然無我的思想啓迪。

老子主張虛靜無為、自然無我，這在他的著作中可以清楚找到，而莊子的人生智慧及人格成就即有感於老子的啓示而踐履篤實的體現證成。老子虛靜無為、自然無我等等思想的原來意思，應該只有老子本人才能知道，但是將老子虛靜無為、自然無我的思想詮釋成一套應世的人生哲理並且因而光耀大寰的絕對是莊子的功勞，上節中筆者曾經引述徐復觀先生的話說莊子思想乃是老子思想的發展與落實，這就可為證明，此外，王邦雄先生也說：「莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們生命中；整個把道家的道、道家的理想、道家的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道吸納入生命中。……莊子講天人、聖人、神人、至人、真人，都講人，天落在人的身上，所以道家的道內在化就是莊子。」¹⁴而陳德和先生對此亦有相同的主張，他說：

從思想史看，到了戰國中期之初（約公元前 340 年前後），對於老子其人其書的義理發揮就明顯形成兩大主流，此即是北方齊國的稷下道家 and 南方楚地一帶的莊子思想。稷下道家思想由於側重在君人南面之術的發揮，屬於領袖國家的政治管理學，所以筆者稱它為「事功化老學」或「政治化老學」；莊子學說則是特就心靈境界的拓昇開顯以及精神理想的恢宏超拔來定義老子的思想，因此可以名之曰「生活化老學」或「境界化老學」。¹⁵

根據陳先生的意思，莊子是屬於南方老學的重要人物，他和北方以君人之術為

¹² 陳德和先生說：「自從 1993 年 10 月湖北荊門郭店楚墓三種竹簡老子出土之後，已經讓『莊前老後』的晚期說啞口無言，因此我們再也不必對此見解多做討論。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 75-76。

¹³ 「老前莊後」或「莊前老後」的爭議，以目前來看似乎已經可以告一個段落，現在大家辯論的另一個焦點是「孔前老後」或「老前孔後」的問題，不過這一個問題和本節的內容沒有直接的關聯，所以暫時不予討論。

¹⁴ 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月。

¹⁵ 陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月。

訴求的稷下黃老最大的不同就在於將老子的思想從政治運用層面解放出來而變成一種和人的生活實踐與人格境界有關的新思考。至於這種新的思考其主要的內容和特色陳德和先生亦做了描述，他說：

境界化老學是在世以安世的人生智慧，它的淑世本懷，當是希望人人都能消融生命中的芒昧，亦即從執取和妄作中甦醒，回復到原有的素樸天真，然後以其虛靜澄明、寬大包容的心胸，尊重對方，肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾、制約的自由環境下，安其分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧。¹⁶

陳先生以上的形容可以和徐先生、王先生視為同一類型，當然彼此之間還是會有各自的表述，但從大方向上看應是相通的，若筆者則因此而認為，莊子主要的思想特徵如果像徐先生、王先生和陳先生所說的那樣，是老子思想的內在化、境界化和心靈化的話，莊子就不必然完全等同於老子的思想，但說莊子是老子思想的承繼，則並沒有違背事實，因為承繼本來就另有創新發展的意思，可見所謂承繼也是一種發明。

老子許多的思想在莊子書中都可以找到痕跡，為了證明這一點，今且先從老子的觀念說起。老子的思想應該從他的著作中去尋找，這部著作就是世傳的《老子》，也被稱之為《道德經》。惟老子的著作就像他的人一樣，在後世也充滿著猜測和爭議，好事者並且附會穿鑿而杜撰了許多以老子為名的經典，像是：《老子清淨經》、《老子化胡經》、《老子西昇經》等等作品，今筆者既然主要是以莊子內七篇思想的實踐哲學為研究的課題，理可不需涉及老子其人其書太多的考證問題，因而凡本篇論文中所對老子思想的論述，大致依據魏晉時代王弼注解《老子》時依據河上公注本所重新刊定的通行本。

老子在他書中的〈第十三章〉說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」原來在老子看來，人生最大的禍患是由於「有身」，如果能夠做到「無身」，那麼人生的種種禍患就可以避免。在〈第十六章〉又說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」從此來看，老子非常重視「虛」與「靜」的實踐，他認為「虛」、「靜」就是常道常德，並且惟有「虛」、「靜」才能使得我們的生命回歸大道的懷抱並重新找到自己。綜合這兩章的意思，我們可以發現：老子所告訴我們的「大患」及「有身」，其實就是由於我們對於的「虛」、「靜」的道理不知體會、不去實行因而導致自我的異化與悖離並由此產生種種人生的凶險困阻；老子講的「無身」及「無患」則是指能夠體現「虛」、「靜」的常道常德而讓生命回歸大道的理想及原來的天真美好。

¹⁶ 陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月。

從上可知，老子所提到「致虛守靜」的修為，其實就是虛掉「有身」的「有」以體現人生的理想，並保住生命的健全，而莊子所給予我們的人生藍圖似乎就藉此而發。莊子全書以〈逍遙遊〉為開宗明義，裏面處處洋溢著的就是「虛」與「靜」的道理和啓示。莊子一而再的告訴我們，必須通過忘己、喪己、虛己等工夫，消融以「我見」、「我私」為唯一基準的跋扈及封限，才可以讓自己無礙無障和天地萬物交融在一起，並且和天地萬物使一起如如的呈現，所以他在〈逍遙遊〉中說：「至人無己」。其實不管是〈逍遙遊〉中的「無己」，或是接著在〈齊物論〉中提出的「喪我」，或是在〈人間世〉講的「心齋」，或是在〈大宗師〉中告訴我們的「坐忘」，說穿了還不就是虛掉我執、靜掉我欲的理想自覺及其境界的實現，此亦即是：一連串從妄取、躁進、逞強、計較、分別等等心知定執的夾雜中掙脫超拔出來的奮鬥過程。

又「自然」和「無為」也是老子思想中的主要概念，先說「自然」。老子所主張的「自然」是針對不自然而發，而不自然的情況包括了「他然」和「造作」；「他然」是說自己不能自主、沒有自由，全部被他者所決定或限制，「造作」則是指刻意、勉強或扭曲。老子對於「自然」的強調可以從《老子》書中〈第二十五章〉講的「道法自然」得到證明。「道法自然」一詞歷來有種種不同的解釋和看法，而東漢時代最早為整本《老子》做注的河上公對這一句話的解釋是：「道性自然，無所法也。」另外，名噪古今的王弼對這一句話的注解是：「道不違自然，乃得其性，法自然者。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，自然者，無稱之言，窮極之辭也。」據此可知，不管是河上公或王弼，他們莫不都是將「自然」和「道」當成同一義語。根據以上的意思我們可以說：老子所謂人生的理想、生活的常道及生命的常德，其實就是一個沒有造作、不會勉強並且不被拘絆而宰控的人生境界，而莊子所為我們提供的人生藍圖，很明顯的仍然不離這種期盼，因為所謂逍遙的人生莊子就是用「若夫乘天地之正而御六氣之辯以遊無窮者，彼且惡乎待哉」來形容。

再說「無為」。「無為」在《老子》中出現非常頻繁，其重要性可見一斑。老子是用「無為」做號召，他諄諄告誡君王務先無掉（解消掉）自己的造作偏執，用無私無欲的道心德性，去包容天地、解放人民，蓋惟有通過君王的放下我執，才能給出百姓自生自長的機會，是即為「無為而無不為」。至於莊子對於老子「無為」的承繼和發揮，那是有目共睹的，像「逍遙」的理境與意義是莊子所最嚮往的生命理想，所以代表莊子本人思想作品的內七篇就是以〈逍遙遊〉做開頭，〈逍遙遊〉中或許沒有直接出現「無為」這個字眼，但它絕對和「無為」有關，事實上在莊子書中「逍遙」一詞就常常和「無為」一詞相提並論，例如莊子在〈逍遙遊〉中曾說：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」在〈大宗師〉也說過：「假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。」諸如此類者正說明了「逍遙」和「無為」的密切關係，影響所及，外篇的〈天運〉同樣說道：「逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。」〈達生〉亦云：「彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。」像這些表述應該都是受到莊子本人思想的啓發而來。

除此之外，莊子在〈齊物論〉所提及的「天地與我並生而萬物與我為一」這應該也是他心目中的逍遙境界，這種境界在〈齊物論〉裏是從「吾喪我」來的；再者，在〈人間世〉中又講到了「氣也者虛而待物者也，唯道集虛」的理想境界，這種境界是從「心齋」來的；復次，此境界〈大宗師〉中也說到「離形去知，同於大通」，這當然也是逍遙境界的形容，且〈大宗師〉裏頭說它是「坐忘」。其實不管是「吾喪我」也好，「心齋」也好，「坐忘」也好，它們都是莊子所第一次使用的專有名詞，這些專有名詞的意義和「無為」的道理也都是相通的，所以加拿大籍的美國漢學家安樂哲先生曾說：

《莊子》將「無為」推廣至於人生時，它著重強調的是個人的某種心態，而非基於「無為」之態度的社會政治結果。《莊子》用「無為」來形容人的心靈所達到的最高境界，其具體的途徑是通過諸如「吾喪我」和「坐忘」等去消除心中種種非自然的欲望和念想。當人們使自己從自我及隨身之物的束縛中擺脫出來時，就可以逍遙自在，參天地之造化。¹⁷

安樂哲先生將莊子書中的「吾喪我」和「坐忘」解讀為：「消除心中種種非自然的欲望和念想。」這種講法實在非常貼切而傳神，因為「非自然」如同筆者所言的「不自然」一樣，就是由他而然的「有待」和刻意強造作的「有為」，此同於「有執」、「有身」和「有我」，它們共同的毛病在於不能虛、不能靜，凡此在老子和莊子看來無一不是違背真常的大道、違反生命的常態，因而無論老子或莊子，他們都不希望人生和人間會淪落到此田地，所以當老子揭櫫了「虛靜」、「無我」、「自然」、「無為」的道理時，莊子也就慧命相續的用此規劃出人生的藍圖以為眾生的出路了。

第二節 社會民生的關懷

一、時代亂象的具體觀察

莊子的思想如果只是一種純粹而抽象的理論知識的話，那麼他可以閉關在自己的書房做他的研究，而不必和外在的世界產生直接的關聯，事實上莊子不是如此，莊子的思想當然也不是如此。牟宗三先生曾說：「中國人一開端的時候就關心自己的生命，他根本從頭就是從實踐上來關心的。」¹⁸做為中國人心目中經典人物之一的莊子，他的思想離不開他生活實踐的心得，也離不開他生活實踐時所面對的人事時地物。莊子確定的生卒年代在學者當中並沒有一致的論斷，黃錦鉉先生曾將關於莊子生卒年的不同認定做了一張圖表，¹⁹不過歸納多數學者的意見，莊子的出生可能不會早於公元前 380 年，莊子的過世不會晚於公元前 270 年，換句話說，將莊子的一生定位在戰國中期到戰國晚期的前半段之間，應該是大家

¹⁷ Roger T. Ames (安樂哲) 著，滕復 (譯)，《主術——中國古代政治藝術之研究》，北京，北京大學，1995 年，頁 45-46。

¹⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 51。

¹⁹ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，1991 年，頁 3。

可以接受的意見。如果我們對莊子生卒年代的界定可以成立的話，那麼莊子一生所面臨的現實環境，就是一個十足動盪不安、爭端四起的戰亂社會。

從西周末年開始，維繫著天下安定、國家發展的禮樂周文，就逐漸失去它的權威性、約束性和正當性，不管是皇親貴族或人民百姓在生活的態度及行為習慣上都因為禮崩樂壞的結果而出現一些動搖，這種情形到了春秋時代益形明顯而嚴重。一般對於這種西周以來所發生的情形，稱之為「周文疲弊」。²⁰

周文疲弊所導致的直接結果，我們可以用君不君、臣不臣、父不父、子不子來形容，司馬遷在《史記·太史公自序》中曾經說道：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可稱數。」此即具體證明了這種現象。總之，由於爭權奪位、爭名奪利而使得君臣父子之間反目成仇並動輒即以兵戎相見，過去那一套維繫人心和社會安定的禮樂教養，通通被拋之腦後而棄之不顧。然而，春秋時代所習以為常之國際紛爭、人心動蕩的亂相，其實是越演越烈的，其在春秋戰國之際所出現之變本加厲的情形，清朝時代的顧炎武在他的《日知錄·卷十七·周末風俗》中有過綜合性的描述：

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，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。

顧炎武原先討論的焦點或許在於「史文闕軼」的原因探討，因為它讓「考古者為之茫昧」。然而當顧炎武分別從各種禮樂形式的被忽視以致國家之歷史記載不全來說明其原因的同時，也連帶的告訴了我們這個時期禮崩樂壞、周文疲弊的日趨嚴重性。

顧炎武用「文武之道盡矣」來慨歎時代的艱難，可謂是痛心疾首，但是這樣的不幸發展到了戰國時代尤其是等而下之。戰國時代，諸侯之間的兼併更加頻繁，且戰爭的武器不斷改進，戰爭的規模不斷擴大，連帶的殺戮的情形也更加慘烈，最明顯的例子就是發生在公元前 260 年左右的秦、趙長平之戰，戰敗的趙國竟有四十多萬名的士兵一夕間被坑殺，趙國幾乎全國服喪，情況之令人不忍卒睹，莫過於此，雖然這次戰爭的發生是在莊子之後，所以莊子並沒有親眼目睹，但是類似的戰亂其實長期以來在七國之間就不斷的上演，這應該是莊子在有生之年所不能免的。關於戰國時代群雄之間的割據及殺戮所產生的混亂現象，劉向在

²⁰ 牟宗三先生說：「這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說「郁郁乎文哉，吾從周。」可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效，這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題，所以我叫做『周文疲弊』。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 60。

其編纂的《戰國策·序》中也曾有過敘述，他說：

仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫竄盜之人，列為王侯，詐譎之國，興立為強，是以傳相放效，後生師之，遂相吞滅，並大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪食無恥，競進無厭；國異改教，各自制斷；上無天子，下無方伯；立功爭強，勝者為右；兵革不休，詐偽並起。當此之時，雖有道德，不得施謀；有設之強，負阻而恃固；連與交質，重約結誓，以守其國。固孟子、孫卿儒術之士，捐棄於世，而遊說權謀之徒，見貴於俗。是以蘇秦、張儀、公孫衍、代、厲之屬，生從橫短長之說，左右傾側。²¹

時代既是如此的風波不斷，社會當然同樣紛擾難安，其中受到最大之傷害和極端之痛苦的，當然還是最基層而無語問蒼天的平民百姓，於是像孟子就不免在《孟子·公孫丑上》中有感而發的說道：「民之憔悴於虐政，未有甚於斯時者也。」孟子甚至老實不客氣的對於那些不顧生民百姓之死活的野心諸侯形容其為「率獸食人」，²²並且義憤填膺的批判好爭鬥者之為國君征伐，擴張領土，其殺人盈城的殘酷手段，莫非助紂為虐、為虎作倀的共犯，所以全部都應該受到嚴厲的譴責和處罰，像在《孟子·離婁上》即做如是的記載：

孟子曰：「求也為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：『求非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也。』」由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰？爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊，任土地者次之。」

儒者積極入世，有強烈的使命感，這種興絕學、救亂世的抱負，在時代愈黑暗，敵對陣營愈強大時就愈強烈。孔子筆削《春秋》，欲以一字之褒貶，使亂臣賊子懼，並以深切著明的史實傳治國之宗法，周遊列國，尋訪重用自己的君王，都是表現其對當代與歷史的使命感。孟子承孔子之精神，²³也曾周遊列國，尋找落實

²¹ 劉向（編），《戰國策》，台北：藝文印書館點校本，1974年，頁10-11。

²² 《孟子·梁惠王上》載，梁惠王曰：「寡人願安承教。」孟子對曰：「殺人以梃與刃，有以異乎？」曰：「無以異也。」「以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓殍，此率獸食人也。獸相食，且人惡之，為民父母，行政不免於率獸而食人，惡在其為民父母也？仲尼曰：『始作俑者，其無後乎！』為其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也？」孟子撻伐當代國君視人民如草芥的行徑，朱熹在注孟子時進一步形容：「厚斂於民以養禽獸，而使民飢以死，則無異於驅獸以食人矣。」人不如獸，生命之飄搖與卑微，莫過於此。

²³ 孟子推求孔子作《春秋》深意，曰：「王者之迹息而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉

主張的機會，而在救世無門的情況下，孟子當然是志氣高昂，而與孟子約為同時的莊子，亦不可能心如土塊而一無所感。

莊子對於時代的觀察是非常敏銳的，所以當時社會中的種種現象他也了然於心，這個從內七篇第四〈人間世〉中的某些記載即可以聞出一些端倪：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其無如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」

這一段話的大意是：顏回拜見老師仲尼，請求同意他出遠門。孔子說：「到哪裡去呢？」顏回回答：「打算去衛國。」孔子說：「去衛國幹什麼呢？」顏回說：「我聽說衛國的國君，他正年輕，辦事專斷；輕率地處理政事，卻看不到自己的過失；輕率地役使百姓使人民大量死亡，死人遍及全國不可稱數，就像大澤中的草芥一樣，百姓都失去了可以歸往的地方。我曾聽老師說：『治理得好的國家可以離開它。治理得不好的國家卻要去到那裡，就好像醫生門前病人多一樣』。我希望根據先生的這些教誨思考治理衛國的辦法，衛國也許還可以逐步恢復元氣吧！」

我們且不去爭論這一段話在歷史中的真實性，也不去考慮這一段話是否在呈現儒家式的關懷與否，筆者認為它既然出現在莊子的著作中，那麼它無疑也反應了莊子對他所處時代的一些印象和記憶。除此之外，〈人間世〉中又有一段記載：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。」

這一段話的大意是：孔子到楚國，楚國狂人接輿經過門前唱著：「鳳啊！鳳啊！，為何你的德性衰敗呢！來世是不可期待，往世是不可追回。天下有道，聖人成其大功；天下無道，聖人保其生命。當今之時，只能求其避免刑害。」其實這段話也見於《論語·微子》而略有差異，其中，「來世不可待，往世不可追也。」《論語》是作「往者不可諫，來者猶可追。」

孔子《論語》中的楚狂接輿雖然也有滔滔天下，世不可為的感慨，然而語氣之間，對未來還保留希望；相對之下，《莊子》中的楚狂則有天地之大，無可容身的悲涼。同樣一件事，在《論語》和《莊子》的記載中，事實的情況差異不

之《乘》、楚之《檣杵》、魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（《離婁下》）孟子對孔子推崇備至，他說：「聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」又，「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。」（皆見〈公孫丑上〉）。

大，然而氣氛和感受卻如此的大不相同，這是什麼原因呢？筆者以為它乃莊子對於時代的益趨惡劣所產生的印象與記憶使然。蔡忠道先生所說：

《論語》和《莊子》借個性直率、洞察世局的楚狂接輿之口，表達自己的時代感受。因此，兩者記載的事情前半段，關於事實的部分，都是孔子到了楚國，楚狂歌而過孔子，然後，在後半段，則是借接輿的楚歌寄寓個人的不同生命感受與處世態度。如果以上推測可信的話，「方今之時，僅免刑焉」可說是莊子對時代最深沉的哀歎。²⁴

蔡先生的見解相當具有見地，而如果莊子對時代有此最深沉之哀歎的話，即同時證明了他對時代的記憶與印象是深刻和鮮明的，筆者更相信，這些記憶和印象對於莊子思想的形成，理當有一定程度的催化作用。

二、生民疾苦的深切感受

莊子既然會對時代留下深刻的記憶及鮮明的印象，並且發出最深沉的哀傷歎息，證明了莊子不但不是麻木不仁的冷心腸，而且對於自己和百姓的遭遇有著悲情及悲願。換句話說，他或許不像儒家那樣的充滿著道德的熱情想以正面肯定周文禮樂的方式來重建人間的秩序、安頓百姓的生活，但他以生民疾苦為念而心繫天下的情懷，應該是存在的。在《莊子·天下》中有一段話說：

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，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。

在這一大大段話當中出現了「內聖外王」這一個觀念，頗讓我們為之側目，更重要的是，它並且明白點出正由於「內聖外王」這種道理和理想的闇然不彰、阻抑不成才導致天下的動亂以及學派間的割裂對立，其言下之意，無非是說：如果期待世界能夠恢復秩序與平和，那就只有重新發揚「內聖外王」的道理、光大「內聖外王」的理想才是唯一的途徑。

莊子的這裏無疑是在告訴我們：任何人不但對自己的生命人格必須有所要求，同時對於天下百姓也同樣有其使命和自覺。由此可見莊子對於天下蒼生的疾苦是感同身受並且希望能夠為他們盡一分心力的，陳政揚先生在討論〈天下〉「內聖外王」的思想時曾經說道：

²⁴ 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，台北，文津出版社，2007年，頁44。

莊子思想所傳達的並不是只求自我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」之說，卻並非如某些學者所言，所採的是一種消極「避世」之說、「出世」之論。……莊子全書雖以「逍遙」為旨，嚮往生命自由的理想境界，卻並沒有將現實人世當作理應棄絕的對象；相對的，莊子是勇敢面對人生的種種限制，通過心知執見的消解，而將盤根錯節的人間世轉化為廣大無垠的「至德之世」。〈天下〉曰：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」以總結莊子獨特的行文方式與生命境界，正指出莊子無意停留在超絕人世的冷峻孤高，而旨在通過蕩相遺執、融通淘汰而敞開物我共榮的理想人間。因此，莊子是以人間為道場，通過無執的道心以圓現天人不相勝的圓融理境。²⁵

陳先生反對將莊子思想當成避世、出世的言論，他主要是針對胡適、關鋒、劉笑敢和林尹等先生而來，陳先生認為莊子的內聖外王之道是想要營造出一個「物我共榮的理想人間」，筆者以為陳先生所說有理。

〈天下〉在莊子書中的地位較為特殊，它被郭象放在全書 33 篇的最後一篇，如果以內、外、雜的分類來說，〈天下〉的確算在雜篇中，因而它和內七篇相比顯然地位上略遜一籌，不過儘管它的身分仍有爭議，素來研究莊子思想的人卻對它常常情有獨衷，以致每每出現單獨以它為研究對象的相關作品，像是梁啟超的《莊子天下篇釋義》、²⁶錢基博的《莊子天下篇疏記》、²⁷譚戒甫的《莊子天下篇校釋》、²⁸顧實的《莊子天下篇講疏》、²⁹馬敘倫的《莊子天下篇述義》等等都是，³⁰還有不少人雖然是否將它視為莊子本人作品彼此意見並不一致，卻都同意它其實就是《莊子》全書的〈序〉，其性質如同《史記》第 130 卷的〈太史公書序〉以及《淮南子》第 21 篇的〈要略〉。³¹〈天下〉是否為莊子本人的作品

²⁵ 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，2003 年，頁 108-109。

²⁶ 梁啟超的《莊子天下篇釋義》今收錄在他《諸子考釋》一書，台灣台北的中華書局在 1957 年時曾重新排印出版。

²⁷ 錢基博，《莊子天下篇疏記》，上海，商務印書館，1926 年。

²⁸ 譚戒甫，《莊子天下篇校釋》，台北，新文豐出版公司，1979 年。

²⁹ 顧實，《莊子天下篇講疏》，上海，商務印書館，1928 年。

³⁰ 馬敘倫，《莊子天下篇述義》，台灣版收錄在：木鐸出版社（編），《莊子研究論集》，台北，木鐸出版社，1982 年。

³¹ 例如馬敘倫先生在《莊子天下篇述義》的〈序言之一〉說：「〈天下篇〉我認為是作一個時代的學術的結論，可能也是莊子寫的。我們如果說不是莊子寫的，很難找出另外一個人有這樣精通一個時代的學術，更有這樣的大手筆。如果作為莊子寫的序，那是天衣無縫了。」（木鐸出版社（編），《莊子研究論集》，頁 274）胡適之先生則說：「〈天下篇〉是一篇絕妙的後序，卻決不是莊子自作的。」（胡適，《中國哲學史大綱·卷上》，上海，商務印書館，1923 年，頁 254。）又李勉先生說：「〈天下篇〉評百家之書，於關尹、老聃、莊周之學頗加讚揚，而於他家則予批駁，蘇軾、陸樹芝、朱熹、胡適均認〈天下篇〉為學莊者所作，但胡哲敷、錢基博、張默生等又認為莊子自作，謂其所敘各家學說及莊子之道，洞澈入微，非莊子不能，且謂古人作書多有後序，《論語》之「堯曰咨爾舜」章，《孟子》「由堯舜至湯」章，《淮南子·要略》，《史記·太史公書自序》皆為後序，此〈天下篇〉亦為《莊子》之後序云云。」李勉，《莊子總論及分篇評注》，台北，台灣商務印書館，1990 年修訂一版，頁 6。

這的確是個考證上的大問題，它在學者間的答案亦眾說紛云，³²筆者對此實在不敢表示什麼意見，然而上面所引述〈天下〉的這一段話，筆者相信它和莊子的精神並不相違背，尤其「內聖外王」的道理和理想更是如此。高柏園先生謂：「莊子既痛一曲之士裂天下之道術，而悲其不見天地之純與古人之大體，以明此內聖外王知道所以闡而不彰。由此看來，莊子當有其內聖外王之理想，其理想非困守於內，偏游境界者所能盡。」³³筆者完全認同高先生的看法。

我們一般的印象，以為「內聖外王」是儒家的專利和特色，這可能和《大學》的內容有關。《大學》本是《禮記》中的一個篇章，自從朱熹將它和《論語》、《孟子》及《禮記》另一個篇章《中庸》合一起而名為《四書》並做章句及集注以之推廣之後，《大學》就成了眾多知識分子耳熟能詳的一部經典。《大學》中曾說：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

在這段話中，格物、致知、誠意、正心和修身乃屬於自我修持的側面，而齊家、治國、平天下則另屬於人群安頓的側面，這種內外的關係，符合了《論語》中「己立立人，己達達人」和「修己以安人，修己以安百姓」的提示，所以素來被認為它即是「內聖外王」的儒者心願，惟久而久之以後，大家逐漸以它為儒學的專利，而不知「內聖外王」一詞其實是出自《莊子·天下》中。

「內聖外王」的一般意思是：既要充分的成就自己、實現自己和完成自己，同時也要充分的成就、實現和完成自己以外的一切存在。簡單的講即：成已成物。我們考察莊子內七篇的篇名，第五篇是〈德充符〉，第六篇是〈大宗師〉，第七篇是〈應帝王〉，發現三篇的篇名即蘊含著「內聖外王」的觀念，所以褚伯秀說：「養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王，斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。」林雲銘亦云：「人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王。」

當然光以篇目就來斷定它即有那些觀念這或許過於粗略，現在筆者就進一步從篇章內容的意思來尋求更明確的證據。在〈應帝王〉中有這麼一段話：

³² 關於〈天下〉作者的爭議，除了是否為莊子的兩派意見外，還有學者是持折衷的意見，例如徐復觀先生即是。徐先生一方面斷定〈天下〉的確有部分的內容可能尚待討論，一方面則主張〈天下〉絕大部分的篇幅還是出於莊子之手。參見：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969年，頁359-360。

³³ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁47。

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

在這段話中的有虞氏就是儒家的聖王舜帝，但在莊子目中他不如泰氏，因為固然兩者都是得人心，但是泰氏卻能夠更顯德行的真實。筆者以為，這其間的差別並不在於內聖外王理想的有沒有？而是在於內聖外王的意義及工夫是什麼？換句話說，莊子並不反對內聖外王的理想，但他對於內聖外王的意義及工夫自認比起儒家是更具有真實性。

〈應帝王〉中莊子固然沒有反對內聖外王的理想，卻對於儒家式的內聖外王並不以為然，類似的意義其實最早就可以在〈逍遙遊〉中感覺出來，那就是莊子說的：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」關於這句話郭象的解釋是：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。

郭象在此特別以「玄同彼我」為義，而至人之所以能夠獲得逍遙的境界則在於他的「順萬物之性」和「遊變化之塗」，凡此可見，莊子心目中的偉大人格如至人者，其實是在天地萬物之中證成自己，換句話說，在至人的境界中，不但有至人，同時也有天地萬物，且全部都是如如的自我，這就是莊子式的「內聖外王」。又成玄英針對郭象的注解又再度發言，他說：

天地者，萬物之總名。萬物者，自然之別稱。六氣者，李頤云：平旦朝霞，日午正陽，日入飛泉，夜半沆瀣，並天地二氣為六氣也。又杜預云：六氣者，陰陽風雨晦明也。又支道林云：六氣，天地四時也。辯者，變也。惡乎，猶於何也。言無待聖人，虛懷體道，故能乘兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以逍遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉！明徹於無窮，將於何而有待者也！

此中「無物而不順，何往而不通」一句固然用以形容至人的逍遙，但是它也間接證明了「可順之物」和「可通之往」的存在，此又是莊子式的「內聖外王」的另一證明。

莊子不但有內聖外王的情懷，而且對於其核心義理及成就之道也有一套的見解和心得，這些部分無疑就是內七篇中所蘊含的主要思想，莊子思想我們素來覺得深邃而豐富，被視它為可以穿越時空之限制的寶貴經思想，然而如果不是因為莊子深具以蒼生為念的情懷，又那會有此內聖外王之道的提出？又那會有此感人至深的思想出現？袁保新先生說：

一種哲學智慧在歷史長流中歷久彌新，甚至超越民族文化的隔閡，受到其他哲學系統的禮讚，必然有其不受時空拘限，普遍永恆的真知睿見。但是，一個真實的哲學生命，也必然有其強烈的時代感受，敏銳的現實反省，而這些感受與反省也正是激發哲人的靈感，推動思維方向不可或缺的泉源。³⁴

袁先生的這種說法，筆者相信對於莊子個人以及其思想的產生，應該都是非常貼切的形容。

第三節 學術人心的省思

一、學派紛爭的分析考索

莊子思想的形成，一定和他的人生經驗具有相當的關係，像前文所敘述過的時代亂象和生民疾苦等等的遭遇與感受，都包括在內。現在筆者則想更進一步證明莊子當時學派林立的現象，讓莊子頗多感觸，這也是莊子思想所以出現的理由之一。《莊子·天下》說：「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。……其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。」莊子身處百家爭鳴的戰國時代，各式各樣的學說和主張一再的出現，這些學說和主張當然都有它們特殊的見地，也當然都有它們追隨的徒眾，這誠然是個多元而活潑的現象，然而莊子對此並不見得高興，因為儘管學術文化的發展出現了多元的現象，但是這不代表大家都能相互肯定而尊重多元，反而常常看到彼此堅持、彼此非議的現象，在上一節中我們曾經引述〈天下〉的原文說：「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，不該不遍，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。」莊子的意思是：百家之學固然都有它們特有見地，然而如果每一個家派的道理都可以成立卻又相互不同或對立的話，這不啻證明了每一個家派都只是部分的真理而已，如今大家卻由於堅持自己的見解而相互的批評攻訐，這不但暴露出自己的偏狹，同時阻礙了後人對於真理的發現。〈天下〉所呈現的，就是莊子對於學術環境的觀察和耽心。

莊子的觀察和耽心，在內七篇中最具體的反應大約是以第二篇的〈齊物論〉為主。〈齊物論〉說：

³⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁 84。

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥。縵者、窖者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其都湫也；近死之心，莫使復陽也。

莊子的這段話很重要，歷來也有很多的解釋，筆者參考各家的說法並加上自己的意見而試著做出以下的譯解：

有一點見識的人就自認才智超群而喜歡高談闊論，只有點小聰明的人則窮於細察、到處斤斤計較；自認才智超群的人講起話來常常氣燄高張、咄咄逼人，小聰明的人則語言乏味又喋喋不休。像這些人其實都不得安寧，他們它們連睡覺時做夢都在爭吵對罵，清醒的時候更不忘逞口舌之快。這些人與外界接觸時，整天勾心鬥角。有的出言遲緩，有的發言設下圈套，有的用詞謹密。他但老是耽心自己的想法會被比下來，小恐是憂懼不安，大恐是驚魂失魄。他們為了戰勝對方的言論，於是有時發言如箭迫弦上，專門窺伺別人的是非趁隙攻擊；有時候將意見閉而不宣，好像咒過誓一樣，只是守著不語等待取勝的機會；他們的殺氣如秋冬使景物衰頹，殊不知他們自己也一天天的在消毀；他們沉溺在所作為中，無法回復本性；他們的心靈閉塞像受緘膝束縛，總之他們越來越枯朽；接近死亡的心靈，是沒辦法使他們恢復生氣的了。

莊子的這一大段話應該是對著社會上普遍存在的爭鬥現象而痛心陳述出來的，不過它是出現在〈齊物論〉中，而〈齊物論〉的目的固然是「齊同萬物」，亦即平等看待、公平接納一切不同的事事物物，但文中莊子的表達策略卻是藉由儒家墨家的理論爭辯來說明各種不同的理論其實可以相互補足、多元並存的道理，並再根據這個道理而進一步為我們指出：萬事萬物其實都不應該將別人的與我不同當做是錯誤，更應該因為與我不同就去攻擊它、否定它，我們必須放下本位主義及立場而包容所有與我不同的事事物物。³⁵職此之故，將〈齊物論〉的這段話視為莊子對學術亂象的觀察，其實亦無不可。

莊子在這段話中指出：百家爭鳴而流於學派的對立，最慘痛的結果竟然是彼此的受到傷害；莊子認為不管是富麗堂皇的思想或小說小道的言論，最怕的

³⁵ 陳德和先生對此有一甚好的說明，他說：「夷考〈齊物論〉全文，我們的確發現不管「齊論」或「齊物」都是莊子關注的焦點，而且莊子千言萬語所叮嚀的亦不外乎「吾喪我」，換句話說，莊子真切地認為，只有忘我、去執才能平是非、齊萬物。「論」誠然是一種存有（being），即屬於萬物之一，如果已經證明了齊「物」，當然齊「論」也就會包括在內，然而人間的爭端衝突畢竟常從意見的對立而來，假定對立性可以化解，則非但不同的意見可以並存，無謂地爭端衝突也能夠彌平，其它像是世間一切的敵我輸贏、得失計較，亦將歸於無形，而使天地人我皆能共飲太和，此莊子雖以「齊物」為究竟，卻不得不暢言「齊論」故也。」陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第3期，2005年8月。

就是掉入在你爭我奪、你死我活的語言戰爭中，尤其是一往而不返、執迷而不悟，那就只有自取滅亡。〈齊物論〉又說：

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以是。

莊子蓋以為不管是儒家或墨家，其實都有它們的道理，都有它們對於真理的部分發現，因此忠於自己的道理與發現且願意將此道理與發現公諸於世，那都是不必受到苛求的，因為凡此就如同〈天下〉所指出的：「多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明。」問題是：各家各派的學說主張既然都只是得自真理的一端、反應部分的真理而已，那麼當面對不同學說家派所提出的思想與見解的時候，就應該更加虛心的接受別人別派所提供給我們而為我們所未嘗發現的真理的另一部分，這樣才有可能讓我們獲得真理的更多部分，否則的話，只要一掉入是非的爭執中，不就立刻顯出各自的偏狹與不明嗎？事實上如今我們所發現的，即是各種學派的林立以及彼此的是非之爭，這種偏狹與不明的弊端，不但會妨礙我們對於整全真理的發現，同時也讓自己存在的合理性受到質疑。莊子所期期以為不可憂心忡忡就是在這裏。

在〈天下〉中對於各個學派之間所產生的對立及其偏狹不明的情形，同樣有感而發，它所做出來的觀察與形容是：「皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，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。」〈天下〉中並且對此學術文化的危機現象有了總結性的陳述並且警告我們說：「天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。」由此可知，不管是〈齊物論〉或是〈天下〉，都再再顯示了學術文化的對立與紛爭及其解決之道，乃是莊子所不願見到卻又事實上已經見到而等待我們去面對的嚴肅課題，其對莊子思想的生發，亦可見一斑。

通篇〈齊物論〉最後所訴求的，應當不是在否認不同學術思想的存在，也不是要以暴易暴的取代不同學術思想的存在，莊子的用心應該是在如何化解各家各派因偏狹不明所產生的對立與爭議，讓各家各派互補共存以一起見證真常大道的充實完整，牟宗三先生曾說：

莊子在〈齊物論〉這篇文章裡採取一種超越的智慧的立場來平齊，凌空地把世間的種種爭吵化掉，化掉相對的爭辯。智慧需要凌虛的態度，超越就是凌虛。以超越的智慧看，是非、善惡、美醜都沒有一定的道理，這不是採取內在的立場。……「凌虛」是我們生活上體會的用語，專門的詞語就是“transcendental”（超越的）。「超越的」就從這個地方瞭解，就是凌空一點。智慧與知識不同，智慧就是凌虛。莊子採用凌虛的智慧立場平齊

是非、善惡，這種態度高一層，而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識的。莊子採用的是一種凌虛的智慧的態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用內在的（immanent）一套theoretical system，持著這種態度來辯。「內在的」（immanent）對著「超越的」講。「內在」就是內在於系統裡面；「超越的」就是凌空的，不落在世間的某種立場。……莊子這種態度很高，他不是內在的系統性爭辯，他是用超越的智慧來看，來觀照。³⁶

牟先生明白指出，莊子並不是要對立的另外提出自己一套的學說主張來取消或否定其它的學說家派，此之謂「他不是內在的系統性爭辯」，莊子所想到和所在意的，應該是如何放下自己的偏執而與別人共看真理的豐實美善，這就是所謂的「取一種超越的智慧的立場來平齊，凌空地把世間的種種爭吵化掉，化掉相對的爭辯」，牟先生如此的用「高」來形容莊子的智慧，確實是一語中的，而順著牟先生這樣的意思，陳德和先生又做了一些說明，陳先生云：

〈齊物論〉之欲齊平儒墨的爭端，洵非平行地於兩家之外再形成第三種理論勢力以否決儒墨之見地，如果是這樣的話，它將純然屬於可諍法、成為儒墨共同抵抗的對立系統（alternative system）罷了。〈齊物論〉是凌虛地觀照出儒墨兩家因偏執於己見以致產生爭端，從而凌虛地超越任何意見之偏執以泯除兩家之是己而非彼的對立。³⁷

先輩前賢對於莊子〈齊物論〉的精采內容，素來即有過頗為豐盛的解讀，各種義理及說辭的展現更人歎為觀止，筆者從上述牟先生、陳先生等文章裏面也得到許多的教誨和啟發，筆者現在所能勉強說的一句話是：正由於學術界不同流派之間的對辯和爭吵，才使得莊子不得不對此現象而提出他的主張和看法。

二、人我對立的原因探求

學術文化所生的偏狹危機乃是莊子所耿耿於懷者，然而此一危機的出現顯然並非不同學派主張之間的參差不齊，而是不同學派主張之間的是非爭論，所以應當要克治的，亦非其差異性而是它們的排它性，莊子因此對於人我之間是非對立的所由來乃不得不特別注意，這也是他思想形成的另一個重點，而當必須進一步討論到人我之間是非對立的所由來時，就不得不去注意人心的問題，而事實上關於人心的討論也成了莊子思想裏頭的重頭戲，曾經任教於香港中文大學的美籍漢學家愛蓮心（Robert E.Allinson）即曾經指出，莊子內七篇思想所展示之最核心的理趣就是「心靈的轉化」，且此「心靈的轉化」洵非宗教的嚮往、亦非神秘

³⁶ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年1月。

³⁷ 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第3期，2005年8月。

的崇拜更非哲學的言說，而是自我生活觀或生命觀的水平提升改變，³⁸像愛蓮心的這種觀察絕對是有憑有據的。

莊子書中的確不少對於人心轉化的思索，徐復觀先生即說：「莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為『知』的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源，所以他要『外於心知』。」³⁹莊子在〈齊物論〉中就有一段從人心論人我是非所由來的描述，他說：

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

從這段話中，我們覺得莊子是以「成心」來解釋一切人我人間是非對立的所由來，換句話說「成心」是一種負面的心態或思維。⁴⁰何謂「成心」？成玄英的解釋是：「夫域情滯欲，執一家之偏見者，謂之成心。」牟宗三先生亦說：

「成心」是莊子的專有名詞，這是一個很確定的概念。甚麼叫做「成心」呢？「成心」與「道心」相反，「成心」是習慣心，從習慣累積而成的。每一個人都有一個習慣的心，你依據你的生活習慣、經驗習慣、家庭背景、種種教育，訓練成你的心態，以你自己的想法做標準。每一個人都有一個是非的標準。故云：「誰獨且無師乎？」在莊子，「成心」不是好的意思。「成心」是對著「道心」而講的。⁴¹

從牟先生的解釋，如何將「成心」轉為「道心」即是莊子所集中思考之處，筆者以為「道心」其實就是「無執之心」，相對之下「成心」即為「有執之心」，莊子即以此「有執之心」超越化解為他學問思想的焦點之一。

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

³⁸ 參見愛蓮心（Robert E.Allinson）著、周燦成（譯），《向往心靈轉化的莊子——內篇分析》，頁2-3，江蘇人民，2004。

³⁹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969年，頁380。

⁴⁰ 關於莊子〈齊物論〉中所說的「成心」，素來也有不少的學者對它採取正面的解釋，如宋代的林希逸在《莊子口義》說：「成心者，人人皆有，此心天理渾然而無不備者也。」明代的釋德清在《莊子內篇注》說：「現成本有之真心也。」清代的宣穎在《莊子南華經解》說：「心自何成，有成之者，則成心之中有妙道存焉。」又蔣錫昌先姓亦以為：「『成心』自為真君所成之心，換言之，『成心』者，即吾人天然自成之心。」（蔣錫昌，《莊子哲學》，台北，台灣商務印書館，1935年，頁124）另吳怡先生也持肯定看法，參見其所著《新譯莊子內篇解義》，頁73-75。若筆者則依《莊子注疏》而視其為負面者。

⁴¹ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。⁴²

依據牟先生的意思，老子最在乎的就是如何將虛妄盤結，觸途成礙的心靈做必要的淨化、純化與轉化，做為道家核心人物之一的莊子，當然在這個地方也會有志一同，換句話說，莊子對於沖虛玄德的如何證成，亦將視為重要的課題。或許也就是由於這種緣故，莊子對於人的心思層面常常做出反省，尤其是人的心靈境界該當如何更是考慮的重點，並因而構成他的學問要素。莊子在開宗明義的〈逍遙遊〉中即做了這方面的表現，而且是老實不客氣地對他一生的好友惠施做了一番考索與批判。〈逍遙遊〉說：

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

此段文字的大意是：惠子對莊子說：「魏王送我一種大葫蘆的種子，我把它種在地裡，成長而結出的葫蘆有五石的容量；用來盛水，它的堅硬程度卻不能勝任；把它鋸開來做瓢，卻又沒有那麼大的水缸可以容納。它不是不大，我認為它沒有什麼用處，就把它砸碎了。」莊子說：「這是你不會使用大的東西啊！宋國有一個人，善於製造不龜裂手的藥物，他家世代代以漂絲絮為業。有個客人聽說了，願意出百金收買他的藥方。於是集合全家人來商量說：『我家世代代以漂絲絮為業，所得不過數金；現今賣出這個藥方，立刻可得百金，我看還是賣了吧。』這位客人得了這個藥方，去遊說吳王。這時越國正有困難，吳王就派他為將，率兵在冬天跟越國水戰，因為有不龜裂手的藥，大敗越國；吳王就劃分了土地封賞

⁴² 牟宗三，《才性與玄理》，台北，台灣學生書局，1974年，頁162-163。

給他。同是一個不龜裂手的藥方，有人因此得到封賞，有人卻只是用來漂洗絲絮，這就是使用方法的不同。現在你有五百石容量的葫蘆，爲什麼就不想到把它作爲腰舟而浮游於江湖之上？只是愁它大得無處容納，可見你的心如茅塞一般沒有開通啊！」

在這大段的文字中，莊子對惠施的批判就是「夫子猶有蓬之心也夫！」「有蓬之心」即是「有執之心」，亦是囿於一偏的片面性見解，這是道家對於生命之無明最爲深刻的反省。另外莊子他在〈齊物論〉中又曾無奈地說：

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，茶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！

莊子的這段話有很多種不同的理解，在文字的白話翻譯上也各有精采根據陳德和先生講法它的意思是：

人往往只意識到自己的存在事實，於是就一往地執持自我以過完一輩子，其實這將終其一生而與他者相對相抗、相耗損，並且時時刻刻都停不下來，然而這不是很可悲嗎？像這種人終身註定勞勞碌碌，卻永遠看不見生命該有的成就，儘管承受了極度的疲憊和困苦，還是無法找到生命真正的依歸，這未免太令人感歎了吧！這樣的人就是暫時還不死，但對自己又有什麼助益呢！其實人的生命最後註定都要走向死亡，惟當死亡真的來臨時，我們若發現自己的一生其實並沒有留下任何值得敬佩的精神成就時，這豈又不是莫大的遺憾嗎？人之活在世上，難道就是這樣昏昧？還是只有我才如是昏昧，別人則不會這樣呢？⁴³

莊子這段話感嘆生命的茫昧，極爲痛切。從「不亦悲乎」、「可不哀邪」到「可不大哀乎」，層層深入。其最主要是人執溺於形體，無法超脫，遂使心神外馳不返，與外物衝撞消耗，勞苦奔忙而終無所成，疲困倦怠而不知所歸。再者，陷入師心成見而不自知，以己爲是，以他爲非，自以爲是而囿限於個人的狹隘視野之中，也落入人我彼此的無限爭論之中。莊子的確感觸到了芸芸我輩的生命盲點，然而莊子畢竟是莊子，他不徒只是悲歎傷感而已，他更願救眾生於倒懸之苦，所以敢爲我們提供療傷止痛的良方，凡內七篇的思想都是從這種悲願交感的心情中所產生出來的。

⁴³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 70。

第三章 莊子實踐哲學的義理性格

第一節 以逍遙自得為訴求

一、逍遙自得的具體落實

莊子對人生的最高嚮往應該可以用「逍遙自得」來形容。然而何謂逍遙？何謂自得？逍遙的人生是什麼？自得的生活又如何？諸如此類的問題，既可以從理論上的意義來回答，也可以就實踐的心得來呈現，在本小節中筆者就先從實踐的側面做描述。

當然，筆者現在所探討的對象是莊子，因此必須以莊子對逍遙自得的具體落實做為敘述的內容，換句話說，本小節將要展開的，是關於莊子生活經驗的了解與詮釋。莊子的生活經驗，我們可以從歷史上相關的記載中得到一些端倪，司馬遷《史記》本傳中的描述應該是我們所不能忽略的，然而若要再問司馬遷以前關於莊子本人還有那些生活上記錄的話，則毫無疑問的要以《莊子》外雜篇裏面存在的資料最多而且其真實性也相對可靠，職是之故，像外雜篇中所存在的這一些資料也是筆者在詮釋莊子的具體人生時所必須留意的。又誠如本篇論文〈第一章〉所言，《莊子》的外雜篇雖然內容旨趣多有紛歧，但仍不乏能夠紹述莊子本人思想的作品，這一些作品若依劉笑敢先生的形容，就叫做「闡發內篇的第一類」，或可歸之為「述莊派」，他並指出外篇中的〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉和〈知北遊〉，以及雜篇中的〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉和〈列禦寇〉，這十二篇就是屬於「述莊派」的文章，¹若筆者則以為，凡「述莊派」的作品既然在思想上比較能夠和莊人本人相互印證的話，那麼通過這一些作品中對於莊人本人的言行記錄來理解莊子的具體人生，這似乎也是合情合理才對的。底下即先從司馬遷的觀察說起。司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》中說：

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

¹ 參見：劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 63 及頁 93。

從司馬遷的這一段文字我們對於莊子有了以下的初步印象：一是莊子所從事的工作非常平凡，他是一位園丁或農莊田園的管理員；二是莊子的見識非常廣博，學問的屬性則是傾向於老子思想；三是莊子善於著述並且作品的數量不在少數，表現的手法大都藉助於非寫實性的寓言故事方式；四是莊子自有他自己的一套學術主張，對於既有的見解尤其是儒家和墨家常持批判的意見；五是莊子的個性如同他的文章那樣，自由揮灑而頗為自得其樂；六是莊子並不欣羨富貴權位，更不可能爲了富貴權位而放棄自己的原則和生活；七是莊子對於當權者並沒有特別敬畏的感覺。

司馬遷筆下的莊子不但是個能人，同時也是個奇人，更可能是個高人，但這個奇人、能人和高人在現實的社會中的身分及地位卻又那麼的平常。莊子顯然不想藉由自己的見識才華去求取生活上的高度享受或社會上的優越地位，他自有他的價值觀和生命觀因而能夠自甘於平淡；莊子對自己平凡的職業並沒有特別的不滿或留意，其實莊子也毋需不滿或留意，因爲歷史從來就不會以一個人的工作和職稱來論定一個人的成就，況且莊子在後人心目中的偉大之處，洵非他的豐功偉業或優渥收入，而是他的能、他的奇和他的高；莊子這樣的能、這樣的奇和這樣的高，都從他逍遙自得的生活經驗中，具體透露出來。葉海煙先生曾說：「莊子逍遙物外的生命態度幾乎澈底具現了老子的道，而成就了中國文化系統中至高的生活典範。」²莊子思想人格所以能夠引起後世那麼多的注目與共鳴，的確是這個原因。

司馬遷對於莊子的記述給了我們一個鮮明的影像，除此之外，我們將再從另一個角度貼近莊子，亦即是根據莊書外雜篇中所遺留下來莊子的生活點滴來了解莊子的爲人及其境界。首先，從這些資料中我們讀到的是莊子那怡然自得而充滿藝術美感的人生寫照，例如外篇的〈秋水〉記道：

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出游從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」

在〈秋水〉裏面關於莊子的言行記載一共有三處，其中最能夠反映莊子怡然自得而充滿藝術美感的人生者，應該是上面所引的這一段話，它素來也被稱之爲「濠梁之辯」並且常爲世人所樂道。在這段文章中，惠施所辯演的應該是一種實事求是的角色，所以會質疑莊子以爲「儵魚出游從容，是魚之樂也」這未必能夠合乎事實，理由是莊子這種判斷僅僅出自於主觀的直覺而沒有提出任何的證據來說明。惠施的質疑當然不是沒有道理，然而兩人的觀察態度畢竟不同格調。莊子其實是證會了萬物一如的和悅心理，所以當他看到儵魚出游即感其從容而不禁生起

² 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北，東大圖書公司，2003年，〈自序〉頁1。

讚歎之意，至於在客觀事實上此出游之鯨魚是否真的從容，此則洵非莊子所考慮的。陳德和先生曾說：「莊子之所以能夠通達萬物，並不是藉由客觀的認知或實然的觀察去完成，而是從釋放我執、虛以容物來證會物我的共振與感動，這種『一逍遙，一切逍遙』的藝術性解悟，又豈是惠子分解的心靈所能理解？」³筆者以為，莊子和惠施兩人之所以有此爭辯，說穿了無非就是人生觀的不同罷了，而莊子的觀物而怠其樂，當然來自於逍遙自得的生命境界。

繼〈秋水〉之後，我們又可以發現一個在現實生活裏頭往來貼適而不為成套的機括所侷限的生命影像，例如外篇中的〈山木〉有如下的記載：

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：「無所可用。」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：「周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農、黃帝之法則也。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！悲夫，弟子志之，其唯道德之鄉乎！」

這則記載把莊子自得無礙的生活姿態很鮮活的呈現出來。文中的「材」是有用，「不材」則是沒有用，問題是不管有用或沒有用都是世俗定出來的標準，莊子本是超拔於流俗的奇人，又怎麼可能這些世俗的標準所制約呢？所以他說：「周將處夫材與不材之間。」然而，莊子的靈活瀟灑卻是連「處夫材與不材之間」亦不能制約的，所以才說：「材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和

³ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 176。又陳先生說：「莊子和惠子的根本差別在於無待和有待。待是對待和依待的意思。惠子的心態既是理智的，也是實用的，它們都必須在有待中表現。蓋理智是認知性的，任何一事物之所以能被我們的理智所了解，就在於它是獨立於我們之外而為一客觀的對象，假若缺少這個外在的存在物，主觀的認知活動也就無法進行；至於實用雖然不同於理智，但重實用性者都具有宰制的傾向，凡使用者和被使用者之間必然有清楚的隸屬關係，同時主動和被動亦涇渭分明。總之，主客二元對待的思維模式，乃惠子所習以為常者。相較於惠子之主、客二元對立，莊子的境界則是無依、無對而主、客一如的整全和統一，誠如〈齊物論〉所謂之『天地與我並生而萬物與我合一』者，此亦即是在解放的心靈下所體現的宇宙大和諧。蓋心靈若完全解放，則『我相』已泯；『我相』既泯，則『我所相』及一切『非我相』、『非我所相』亦不可得。到此田地，必將可以讓一切各安其位、各適其性，並物各付物地歸於如如。」同書，頁 175。

為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」他這裏講的道理一言以蔽之，還不是一個「無」字而已。

因為無所執，所以莊子能夠一無所限、一無所拘的逍遙自得，包括現實生活中的物資匱乏也不可能妨害到他，〈山木〉中又有一段對於莊子的描述，就是在說這件事，文中所出現的莊子，雖然貧窮卻依然我行我素而絲毫不覺得痛苦與卑微。〈山木〉說：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊也？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣敝履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得柘梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、逢蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干見剖心徵也夫。」

莊子果真就是個奇人，儘管見到一國之君卻絲毫沒有畏縮，儘管一身窮乏卻一點也不自卑，反而振振有詞為自己的尊嚴提出鄭重的維護，然而身處這麼一個國君昏於上、百官亂於下的社會，像他那種超俗不凡的人，往往註定必須貧苦，當然莊子也從來沒有被貧苦所打敗，反而在貧窮之中磨練出一套自得其樂的生活哲學與逍遙之道。

再者，莊子的處乎貧窮卻不受委屈的個性又在雜篇裏的〈外物〉被我們發現，〈外物〉說：

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！子何為者耶？』對曰：『我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？』周曰：『諾，我且南游吳越之王，激西江之水而迎子，可乎？』鮒魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。我得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！』」

這則故事一開始就點出莊子生活貧窮的事實，並藉此展開它的劇情。清朝的陳壽昌對此曾若有所感的留下這麼的註腳：「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。」⁴然而筆者所想到的卻是莊子的風采。他雖說是去借貸，卻不像告急者之一副汲汲營營的猥褻樣，也不像求乞者之一副唯唯諾諾的卑微樣，反而振振有詞而更不失其批判的精神；他不正面和當權者搶白，每一個當權者都很容易惱羞成怒並借題發揮，這個道理莊子很清楚，他只藉喻冷諷就得以讓當權者啞口無對，至於到底後

⁴ 陳壽昌，《南華真經正義》，台北，新天地書局，1977年景本，頁449-450。

來有沒有借到糧食，最後竟然變得不是重要了！這就是機智的莊子，也是氣魄的莊子，當然更是渾灑自如、逍遙自得的莊子。

莊子不在乎得失，不窮於計較，由此而有逍遙自得的生活。然而再偉大的人物也要面對死亡的事實，再偉大的心靈也逃避不了死亡的衝擊；反過來講，一個人、一個心靈是不是真的偉大，那就要看看它能不能通過死亡的考驗，莊子本身及其思想亦如此。在內篇的〈養生主〉和〈大宗師〉中，出現了許多關於死亡的探討，這些內容都是我們理解莊子面對死亡的智慧最好的依據，不過本小節既然是在敘述莊子逍遙自得的具體生活，所選取的材料也都集中在莊子身上的具體討論，所以現在筆者還是以外篇〈至樂〉中的記載為例，再對莊子面對死亡的態度做出一番描述。〈至樂〉說：

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

這一段文字中的莊子遭遇了人生最大的痛苦，那就是晚年喪偶，然而他終究得以跳脫痛苦的折磨而轉有悲為無悲，其實有悲是因為有執，若能無執則可以無悲，莊子逍遙自得的境界，在此又得到證實。葉海煙先生曾說：「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。」⁵若筆者則以為，莊子的不逃避而勇於面對，這是事實，莊子做了一些理性的考察，這也是事實，然而最重要的，還是因為莊子能夠體現無執的境界、知道化掉得失計較的心情，方才可以修成正果。又〈至樂〉另有一段關於生與死討論對話，它雖然帶有一點寓言故事的味道，不過我們還是將它引述下來：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母、妻子、閭里、知識，子欲之乎？」髑髏深曠蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」

⁵ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 79。

莊子這則故事真是聳人聽聞，有些人讀了之後的直接反應是莊子在歌頌死亡，在強調生不如死，且這其實就是那個時代所有蒼百姓的無助與無奈；另外有些學者則認為，莊子的這種觀點一反傳統的樂生惡死的生命觀，從生存是一種負累而死亡是一種安息的角度，突顯了死亡在生命過程中的意義，不僅如此，莊子還進一步提升了死亡的價值，認為死亡不僅僅是一種安息，它還因對種種人生負累、束縛和壓力的解除而使人獲得了一種安樂。不過，學者間仍然另有別的意見，像陳德和先生就說：

我們認為莊子的這則寓言，重點僅是在於顛覆一般人對於死亡的習慣認知和反應，莊子希望藉由其中人物的對話，使世人能夠了解，死亡並不是想像中的可怕，這猶如生存亦非完全可愛一般，所以對於生死之間，我們唯有公平看待而不必去做好惡取捨，更毋需因為患得患失而惶惶不可終日了。⁶

筆者以為，平心看待生命的有生有死而不起好惡執著，這理當也是莊子逍遙自得之人生態度所應有的智慧，〈至樂〉如果像多數學人所論斷的那樣，乃是莊子後學中能夠忠實反應思想的作品，則〈至樂〉也應該不會去歌頌死亡、讚美死亡而當平情看待死亡才對。

二、逍遙自得的理論依據

儒道兩家都重視生命的反省，都是以「生命」為中心，用存在的、體證的、反求諸己的態度，展開他們的態度、智慧、學問與修行，其最終理想則在圓現生命意義，莊子所體現之逍遙自得的具體人生，即是此一例子。⁷

逍遙自得既為莊子思想的最高境界，也是莊子學說的最高理想，那麼它也將成為莊子實踐哲學中的必須仔細領會的重要觀念，現在我們將進行這方面的理解。何謂「逍遙」？郭慶藩在《莊子集釋》中說：「案逍遙二字，說文不收，作消搖者是也。禮檀弓消搖於門，漢書司馬相如傳消搖乎襄羊，京山引太玄翕首雖欲消搖，天不之茲，漢開母石闕則文耀以消搖，文選宋玉九辯聊消搖以相羊，後漢東平憲王蒼傳消搖相羊，字並從水作消，從手作搖。」根據這種講法，「逍遙」一詞乃是莊子所創用的，在莊子之前但只有「消搖」而已。若筆者則以為，莊子不但創用了「逍遙」之名，同時也創用了「逍遙」的意義，如今大家對「逍遙」已經不再陌生，並通常使用「逍遙」之名來形容某種愉悅的享受，但這不見得能夠完全貼近莊子最早創用它時的本義。

莊子用「逍遙遊」做內七篇第一篇的篇名，有趣的是在全篇內容中並沒有出現過「逍遙」這個名詞，然而儘管如此，莊子還是非常技巧的將「逍遙」的義

⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 250。

⁷ 葉海煙先生認為莊子逍遙的生命境界，乃是化解生命的有限性，發現生命的獨立性和實現生命的絕對性。參見：葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 185-186。

理境地四處揮灑在全篇的字裏行間。在〈逍遙遊〉中，莊子相信「乘天地正，而御六氣之辯，以遊無窮」是人生最大的喜樂，然而在「與接為構，日以心鬥」的惴惴縵縵中，人是不可能達到此境界的，所以如何洗心淨心，把心思從紛擾迷走中釋放出來，以重新發現自己的真實存在，再度朗現自己的曠達境界，就成了他整個生命關懷的焦點。莊子的這種「逍遙自得」的人生智慧，自然是得之於老子思想的啓發，牟宗三先生對此有一精闢傳神之論述，他說：

莊子以其芒忽恣縱之辯證的描述，辯證的融化，將老子之分解的系統化而為一大詭辭，將其道之客觀性、實體性，從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除，依是，道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道之境界，無之境界，一之境界。⁸

根據牟先生的意思，莊子的「逍遙」其實就是老子「道」的主觀境界化，又依老子的意思，「道」即是「無」、即是「一」、即是「自然」，所以莊子的「逍遙」復可以稱它是「無」、「一」、或「自然」的主觀境界化。筆者以為，牟先生如此的形容莊子逍遙義的所由來及其關鍵道理，真是一語中的；至於牟先生所謂的主觀境界化當是指：將超越的天道做為人生的理想而嚮往之，然後在實際的生活中不斷地予以求證與落實，由此所成就的人生智慧、人格成就及其生活型態；換句話說，莊子逍遙自得的人生即是將老子帶有超越意義的「道」完全化為內在於人世人間人際人身上的「德」。又順承著牟宗三先生的意思，李日章先生對於莊子逍遙義亦有精采的引申和發揮。李先生說：

〈逍遙〉，用現在通行的話來講，就是做本然的真實的自我，或做本然的真實的自我的結果。這個本然的真實的自我，不是限於形軀的那個小我，而是與天地萬物為一體的大我，或完全等同於宇宙的那個我，亦即與宇宙同其廣大悠久的那個我。做這個本然的真實的自我的人，就是「真人」，莊子有時也稱作為「至人」、「神人」，乃至「聖人」。把這個大我叫做本然的真實的自我，即意謂真實的自我本來就是一個大我，本來就是與宇宙同其廣大悠久的一個存在。既然如此，「逍遙」就應該是人的本然狀態：人本來應該是「逍遙」的。……「逍遙」，就是做這個大我的結果。「逍遙」的最大特徵就是絕對自由。在此，自由有兩點重要涵義，第一意謂無礙，第二意謂「由自」。……完全由自己推動，由自己決定。這就是「由自」。「由自」其實也就是「自然」。⁹

⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，台北，台灣學生書局，1974年，頁178-179。

⁹ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化事業股份有限公司，2000年，頁1-2。

李先生對於莊子的「逍遙」義，特以「做本然的真實的自我」或「做本然的真實的自我的結果」解讀之，並說「『逍遙』就應該是人的本然狀態」、「人本來應該是『逍遙』」，這是他發現莊子的「逍遙」原來都和老子所講的「歸根曰靜，是謂復命」、「復歸於無極」息息相關的；李先生又提及到莊子的「逍遙」是以絕對自由為它最大的特徵，而所謂絕對的自由其實包括兩個重要的涵義，一是無礙，一是自然；在李先生的這種解釋中，又再度出現了老子的明顯的影子。諸如此類的事實，都不難看出李先生受到牟宗三先生的影響，而不管牟先生或李先生，他們莫不同樣認為莊子所講的「逍遙」原具有自由、自在、自得、自適等等意思，此更不在話下了。

牟先生和李先生對於莊子逍遙境界的理解重視，當然是有原因的。莊子的全部著作以〈逍遙遊〉一篇做開宗明義，可見其對於整個莊學的掌握，佔有相當重要的地位。明朝憨山大師於《莊子內篇注》中就說：「逍遙遊第一，此為書之首篇。莊子自云：『言有宗，事有君』，即此便是立言之宗本也。」根據此說〈逍遙遊〉可稱得上是莊子哲學之總綱，整個莊子哲學的基本關懷，無不在乎成就無待逍遙的化境。

不過筆者以為既然誠如牟宗三先生和李日章先生之所言，「逍遙」既是一種境界的話，那麼它即是代表著人的自我實現，是之謂「自得」，換句話說，「逍遙」與「自得」兩者在莊子哲學裏頭是一而二、二而一的，關乎此義，我們也可以由吳怡先生的說明而得到證實。吳先生說：

逍是無拘無束，遙是無窮無盡，遊是適性自在的意思。按照莊子自己的解釋，逍遙是指的無為無事……所謂無為就是無欲，無事就是無執。能夠做到心中無欲無執，才能使自己的精神無拘無束，才能使自己的理想無窮無盡，才能使自己達到適性自在的境界。要達到逍遙遊的境界，必須注意兩點：第一、逍遙遊不是指型體上的自由，而是心靈上的自在；第二、逍遙遊不是指縱情任性的，而是要在心上不斷的修養才能達到的。在形體上，我們註定會死亡，我們也會遭遇到許多病痛，和不如意之事。可是在心靈上，我們卻可以突破這些。但這不是指的白日夢，或逃避現實，而是把心提昇到不受外界影響的境地。¹⁰

¹⁰吳怡先生說：「逍是無拘無束，遙是無窮無盡，遊是適性自在的意思。按照莊子自己的解釋，逍遙是指的無為無事……所謂無為就是無欲，無事就是無執。能夠做到心中無欲無執，才能使自己的精神無拘無束，才能使自己的理想無窮無盡，才能使自己達到適性自在的境界。要達到逍遙遊的境界，必須注意兩點：第一、逍遙遊不是指型體上的自由，而是心靈上的自在；第二、逍遙遊不是指縱情任性的，而是要在心上不斷的修養才能達到的。在形體上，我們註定會死亡，我們也會遭遇到許多病痛，和不如意之事。可是在心靈上，我們卻可以突破這些。但這不是指的白日夢，或逃避現實，而是把心提昇到不受外界影響的境地。」（吳怡，《逍遙的莊子》，台北，東大圖書公司，1984年，頁124-125）吳先生的這番路精闢而扼要，他除了解釋「逍遙」一詞的意義外，並且指出「逍遙」與無為無執、自由自得的密切關係，凡此都和牟先及李先生的

吳先生文中提到所謂逍遙即是「使自己的精神無拘無束」、「自己的理想無窮無盡」和「使自己達到適性自在的境界」，筆者以為吳先生所提到的這三個意思，其實都是「自得」的同義語。

說「逍遙」與「自得」兩者是一而二、二而一關係，筆者除了得自於牟先生、李先生和吳先生的指點外，另外在郭象的《莊子注》裏面筆者也發現一些端倪來。郭象是以注解《莊子》而獨步千古，¹¹他在《莊子注》一開始解釋〈逍遙遊〉的篇名時就這樣說：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」依據郭象這句話的意思，凡是能夠逍遙的都是由於自得的緣故，換句話說，自得是逍遙的原因，逍遙是自得的結果。接著郭象在解釋「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」時說道：「夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。」依據這種講法則有兩個可能：一是表示「逍遙遊放」即是「無為而自得」，再簡化之，「逍遙」即是「自得」；二是表示「逍遙遊放」即是「無為」，且唯此「無為」而後得予「自得」，可見「逍遙」或「無為」是原因，「自得」則是它們的結果。復次，郭象在注「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣」時又說道：「庖人尸祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足於所受；帝堯許由，各靜其所遇；此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯許之行（三）雖異，其於逍遙一也。」凡此又將「自得」與「逍遙」等量齊觀了。

又誠如牟宗三先生所說，莊子的逍遙即是道的主觀境界化，此主觀境界亦可說是「無」的生活體現，所以無怪乎通篇〈逍遙遊〉最後可以並歸結到一個「無」字。〈逍遙遊〉中不管是在講人格境界或是講功夫進路，都使用過「無」這一個字，連帶地全篇之中自然會被我們發現許多和「無」這個字有關的詞，例如直接出現的是：無己、無功、無名、無何有，間接可以算出來的則有：無待、無心、無執、無用之用。關於「無」這個概念，牟宗三先生認為是從「無為」來的，他並且說：

講無為就函著講自然。……它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通通去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個層次上講無為。從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就是

見解很略似，並為筆者所深信不疑。

¹¹郭象注之所以成為歷史上的權威由《世說新語·文學第四》可見一斑：「《莊子》〈逍遙〉篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理于二家之表，立異義于眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」

要高一層。所以一開始，「無」不是一個存有論的概念（ontological concept），而是一個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。¹²

牟先生在這裏特別指出，道家所講的「無」其實是從「無為」和「自然」提煉出來的，它最早乃是一個實踐、生活上的觀念，並同時具有功夫義和境界義，陳德和先生即依此而說：

作為功夫義的「無」是「無掉」的意思，「無掉」是說使原先存在的變成不存在，這和「亡」字的本義很接近，《道德經·第六十四章》說：「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。」「為」和「執」是「敗」與「失」的原因，凡人有為有執都將難逃失敗的惡運，惟有除去了「為」和「執」的聖人才能無敗無失，「無掉」就是除去的意思，《道德經》中還有許多其他的否定詞，如：不、絕、棄、去等，都可歸於「無掉」一語以表示「無」的工夫義…。作為工夫義的「無」就是要「無掉」生命中不乾淨的東西，使生命回復原來的「清明」，而當人真能將生命中的渣滓去除殆盡，以還其本來面目時，即是充分實現了自己而顯一生命境界。

¹³

陳先生如此地說明「無」的功夫義和境界義，並不違背牟先生之所指。至於陳先生說到藉由這種「無」的功夫最後即能顯現一種生命本然之清明境界，筆者認為這種境界其實就是莊子所言之逍遙自得的人生境界。

除了陳先生之外，吳汝鈞先生也有類似的表達，吳先生而且將「無」和「無為」以及「無為而無不為」做了連貫的說明，他說：

無的處事方法或態度，其指導原則，便是「無為」。老子時常提到無為。所謂無為，並不是什麼也不做，它的義蘊不是消極的。無為即是不妄為，不去刻意做些干擾人的本性的事，不與道的無的、沖虛的性格相抵觸而作出一些不必要的施設。老子以為，若能這樣，則甚麼事都會辦得妥當，沒有做不好的事，這便是無不為。無為是處事的方法或態度；無不為是依這樣的處事的方法或態度而來的效果。¹⁴

吳先生對「無」、「無為」及「無為而無不為」的解釋，固然主要是圍繞著

¹² 牟宗三，《才性與玄理》，頁 90-91。

¹³ 陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991 年 3 月。

¹⁴ 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998 年，頁 41。

老子思想而發議論，但是莊子想既然是承繼老子思想而來，那麼吳先生的解釋應該也可以通向莊子的思想。筆者也以為，莊子之逍遙自得的實踐哲學當中，應該也包含了吳先生以上的解釋內容。

在〈逍遙遊〉裏頭既然是以「無」為焦點，那麼從這個線索來理解「逍遙」的意義就具有正當性。其實，這一個線索和探求，學者間亦曾將它歷歷指陳，例如王邦雄先生說過：

《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。¹⁵

逍遙之遊重在解消人為的造作，回歸自然天真。而人為造作最嚴重的在於對權勢名利的追逐，而人們熱衷於名利權勢的追逐起因於自我的執著。要對治這樣的執著，就得經歷一番「無」的功夫和努力，包括「無己」、「無功」、「無名」等等，關於此王邦雄先生有詳細的說明，他說：

「無己」是無掉自我的執著，也就可以無掉權勢的逐鹿問鼎，無掉功名的癡迷熱狂。因為「無己」，則功名頓失所依，人生就從權勢的枷鎖與功名的牢籠中超離出來，既「無功」又「無名」，生命也就回歸自身，既自在又自得了。¹⁶

依王先生之意，我們要是真能放下內心的執著，真正做到無己的境界，就能靜下心來體驗生命中的種種美好，就會發現很多的計較、煩惱都是不必要的，計較些俗世的利益，對我們生命的價值是沒有任何幫助的啊？而大鵬怒飛所展現的逍遙之遊，應是在期待自在快樂的人生、不受限制的人生、追求解放的人生！

第二節 以治療康復為進路

一、歸根復命的保健處方

古今中外的哲學家或人道主義者，他們往往對於生命的意義與價值有了諸多的反省思考，並根據一己之心得向世人指點迷津，向世界宣示究極真理，其智慧結晶沉澱在文本中，等待我們挖掘與善用，這些文本即是所謂的經典。在中國文化的經典中，就記錄了這些發人深省的寶貴遺產，它

¹⁵ 王邦雄，《莊子道》，頁 36。

¹⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 158-159。

們既可當做人生正面發展的意義參考，更是指引世人在困惑與挫敗中做正確之抉擇的明燈。

經典中所蘊藏的智慧乃是不受限於時間空間而歷久彌新的，古老的經典即使是在科技日新月異的時代依然有其重要的地位，現代人所面臨的很多疑惑與困擾，仍然可以從經典中尋得解答，換句話說，經典的使用文字縱然是古老的，但是這些古老文字所承載的意義卻是與時豐富而多元，並允許閱讀者不斷地經由閱讀而將它開發出來。

心靈的疾病、精神的不安和情緒的失調等等的症狀，從上一個世紀以來就被人類視為揮之不去的夢魘，因而各種療傷止痛的策略就層出不窮的出現，像是而由猶太裔精神醫學教授維克多·弗朗克（Viktor E. Frankl, 1905-1997）所率先提出的「意義療法」（logo-therapy）也是其中之一，¹⁷他的觀點和思維在台灣的醫學界和宗教界早就受到留意，比較特別的是，在上一個世紀的八〇年代傅偉勳先生將他的思想再度引介過來台灣並強調說明它和中國傳統的儒釋道思想所可能存在的對話空間之後，¹⁸即受到學術思想界的側目，不久也引發風潮而成爲解讀中國傳統學問的全新視窗，尤其當代新儒家向來就是將傳統儒釋道三家思想看做「生命的學問」，所以其後起之秀們經傅先生的引介之後即有不少人相繼以「治療學」（therapeutics）的視角來理解、定義傳統儒釋道經典的人生哲理。首倡其義者應該就是袁保新先生，他是在詮釋老子思想時，最先主張將老子思想理解成爲：「具有存有學理趣的文化治療學」（ontological therapeutics of culture）；¹⁹陳德和先生亦將先秦道家之老子莊子思想形容爲「去病不去法」的「生命治療學」，²⁰

¹⁷弗朗克之名，國內亦有人翻成傅朗克、弗蘭克、佛蘭克、法蘭克、傅蘭克、弗蘭克爾或佛蘭克爾等等，譯名之多，即可見他在國內受到注意的程度，本文爲統一起見，一律統稱爲弗朗克。

¹⁸做爲一個研究精神官能症的專業學者和終身懸壺濟世的精神科醫生，弗朗克的學術人格無疑是世人所景仰的，而早在上一個世紀的 60 年代中葉，國內的醫學護理單位就已經注意到他的學說理論及其有別於心理分析法和個體心理學的特殊見解，其後隨著台灣各級校園之對學生心理輔導與諮商的普遍重視，弗朗克的主張又更加受到新的推崇與青睞，然而弗朗克的思想開始逐漸成爲台灣哲學研究者關注的議題，則大約是到了 80 年代初期左右，至於這一番的推進、轉折與形成，傅偉勳先生無疑具有著但開風氣之先而不爲師的關鍵性地位。傅先生於 1983 年 5 月間發表了一篇名爲：〈弗蘭克爾與意義治療法——兼談健全的生死觀〉的文章，刊在《中國時報》的「西東博議」專欄上面，文章公佈之後在台灣的人文學界尤其是研究中國哲學的學者當中即產生了回應，接著並引來後起的風潮，至今依然是餘波蕩漾。傅先生的這一篇文章現今已經收錄在他所著的《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》一書中，由台北的東大圖書公司在 1986 年出版。

¹⁹ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991，頁 192，頁 211。

²⁰ 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 186。

此外，高柏園、林安梧、鄭志明、尉遲淦等幾位先生紛紛起而效之，²¹影響所及已有相關的學位論文陸續出現，²²其靈感也是由此而來。

其實將老子莊子思想當成治世的良方，這並不是新鮮的見解，將道家思想當成人間的清涼劑更是早有所聞，譬如錢穆先生就曾經說過：

莊老道家生在晚周文勝多敝之時，激於時代病，而對人文社會摘疵指癥，作種種苛刻之批評。意在挽救時代，但卻不免輕視了歷史。……但無論如何，他們對於其當時時代病，則總有一番愷切指摘，遇到人文界發生病痛，則總有一服清涼劑作消毒去病之效。因此莊老思想在中國文化傳統中，時有其反面消極之功能。²³

錢先生基於他「莊前老後」的觀點而將老子莊子稱為「莊老道家」，他指出莊老道家是鑑於人文社會的病痛而提出的一套消毒解熱的藥劑。錢先生既將老子莊子的思想比喻為清涼劑，那麼無疑說明了老莊思想具有治療學的性質。

錢先生將莊老思想看成是為人文界的病痛做消毒去病的清涼劑，此乃直接以為老莊思想具有治療學的性質，無獨有偶的，唐君毅先生也有類似的見解，他在論道家思想的起源時曾經說道：

凡人在感到世俗之污濁性時，人直下生起之第一念，亦恆是求自拔於此污濁，而自保其一身之心靈之清潔、生命之清潔。直下順此措思，則可有種種之高遠之思想，次第生出；然人在有種種高遠之思想之後，又可再還求如何應此世俗之道。²⁴

唐先生的意思是：道家人物思或許是由於感覺到世間的污濁因而提出一套如何

21林安梧先生以此為題先有《中國宗教與意義治療》一書的出版（台北，明文書局，1996年），後來又繼續出了《新道家與治療學——老子的智慧》（台北，台灣商務印書館，2006年）。鄭志明先生也編著出版了《生命關懷與心靈治療》（嘉義，南華大學宗教中心，2000年）一書，書中計收錄了多篇相關的論文，其中林安梧先生的〈再論「儒家型的意義治療學」——以唐君毅先生的《病裏乾坤》為例〉，高柏園先生的〈莊子思想中的心靈治療體系〉，賴賢宗先生的〈空性智慧、佛教意義治療學與佛教詮釋學的治療學——論佛教的生命關懷與意義治療〉等文章，也是分別基於儒釋道的思想探討其中可含蘊含的「意義治療學」的觀點。

22例如：張瑋儀，《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年；黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年；陳瓊玫，《老子治療學義蘊之詮釋》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2006年；柯瓔娥，《試論老子療癒思想及其現代意義》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

23 錢穆，《雙溪獨語》，台北，台灣學生書局，1981年，頁15-16。

24 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北，台灣學生書局，1992年，頁262-263。

超拔此世間之污濁的高遠思想藉以保住自己生命與心靈的清潔，但此高遠的思想終究必須回應於人間以證成其真的可以免於此污濁。唐先生或許沒有直接點出道家思想就是類於治療之意涵的思想，但他所說的是世間之污濁其實就是人間的病態和症狀，道家之能使人超拔於此世間之污濁的思想相對之下則應當就是對治此人間之病態和症狀的藥方，以此之故，唐先生的確有將道家思想當成一種治療學或具有治療意涵之思維的可能。

又唐先生亦曾經說過過：「莊子思想是『超人文的』。」²⁵但什麼叫做「超人文」呢？如果對照上一段所引述唐先生的話來看，他所謂的「超人文」應該是指那可以超拔於世間之污濁的高遠思想，換句話說就是「超越克服人文之病痛」的思想，據此而論，用「超人文」來形容莊子的思想，即同樣是承認它具有治療的意涵。

再者，牟宗三先生也曾經附和唐先生的意見而同意將莊子思想當成是超人文者，牟先生並且在理由上做過相當的陳述，他說：

道家思想背後有個基本的洞見(insight)，就是自由自在。所以他把周文看成虛文，看成形式主義。……道家背後的基本精神是要求高級的自由自在，他那個自由不是放肆，不是現在這個世界所表現的這種自由。他是一種高級的修養，所以他講逍遙、齊物、無待。因為把周文看成是虛文，是外在的，所以老子說「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（《老子·第三十八章》）。莊子更是顯明的把周文看成外在的虛文，他有幾句話說得很漂亮。他在〈田子方篇〉裏面說「中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎。」他認為這些中國之民對於禮義講的頭頭是道，但是對於人心卻不了解。這人心不是儒家所說的道德心性，而是指人的心境的自由自在。莊子認為這些人的生活都是絕不自由的，他們的心靈沒有解放，不能自由自在。他就是用這種眼光來看周文，這是和墨子不同的，雖然道家同樣對周文採取否決的態度。唐君毅先生了曾說道家是超於人文。墨家是不及於人文，次於人文；道家則是過、在人文之上，他超於人文而開出一個境界出來。²⁶

牟先生同樣也不曾將老子或莊子的思想直接形容為治療學或具治療之意涵的思想，但他特別以周文疲弊來說明諸子思想的起源，並說老子或莊子的思想都是想要從周文疲弊的困限中超越出來以求尋求生命的自由自在；如此看來，牟先生其實也不反對將老子或莊子思想看成是治療學或具治療之意涵的思想。牟先生後來又以爲：道家老子所講的「絕聖棄智」、「絕仁棄義」這洵非在實有層上否定聖、智、仁、義的存在，乃是從「作用層」的「無」來成全聖、智、仁、義，亦即是

²⁵ 唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北，台灣學生書局，1974年，頁27。

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁64-65。

通過無執的道心來成全聖、智、仁、義，這叫做「作用的保存」。²⁷ 筆者以為當牟先生用「作用的保存」來形容道家思想時，就更加突顯了他以治療學或具治療之意涵來看待道家思想的立場，因為牟先生所謂的「作用」是以之來「保存」一切者，此和「經治療而得以留住健康」的療癒思維確實是非常地類似。

確實老子莊子思想的具有療傷止痛的醫護效果，但是它或許可以當成一套文化治療學、生命治療學、人性治療學或存有治療學，但是能不能等同於意義治療學，此則不無疑慮，陳德和先生對此有一個看法，他先是同意將弗朗克的意義治療學視為儒釋道思想的同路人，他說：

從廣義說儒釋道都是成德之教，它們所共同關懷的是人的生命將如何得到安頓與成全，此即自然包括：生命本質的確認、生命意義的探尋、生命理想的實踐、生命病痛的解除、生命困境的超拔、生命境界的拓顯、生命人格的昇揚以及生命目的的證成等等問題。……弗朗克的意義療法及意義治療學並非書齋裏的空想結果，而是在生死存亡的攸關處所體貼得來的安身立命之道，況且它已然能在臨床上有效運用，除此之外，此意義療法及意義治療學中，亦深切地具有弗朗克他對生命之實存主體、功夫進路和終極理境的體悟，所以將意義療法及意義治療學歸類在「生命的學問」或「實踐的智慧學」的範圍內，似乎並無不可。²⁸

陳先生是以生命的安頓與人格的成就為前提，將弗朗克的意義治療學和儒釋道三家的思想視為同一範圍者。然而陳先生又進一步指出，儒釋道三家的思想原本就各有各的特色和差異，如果將這些特色和差異拿來做對照的話，那麼弗朗克的意義治療學就接近於儒家而不近於道家了，他說：

然而三教當然還有其各自的殊勝處，否則就不必說是三教，今在三教共法處我們誠然發現弗朗克思想和境界化老學的人道訴求並不相違背，但是果真要從三教的不共法來衡量的話，那麼弗朗克的思想反而是近於儒而多乎近於道的。蓋無論從他的意志說或自由說以及任務說而論，弗朗克思想給人的深刻印象，即莫不充沛興發出一股己立立人、己達達人之道德創造性的仁心大願，筆者認為這種印象所顯示的乃是較為陽剛偉烈的情操，它相對於境界化老學那種以消融、解構為本色的救世之道和治世之方，似乎在氛圍上並不完全一致。²⁹

²⁷ 參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 132-134。

²⁸ 陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月。

²⁹ 陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月。

陳先生以上的區分與判斷，是建立在儒家道家不共法的前提上。關於儒家道家之間的差異，陳先生素來發表過不少的文章，也都有他一貫的見解，底下的一段話就是從他的文章中錄述下來的：

儒家的思想屬於創造性人文主義，它也是淑世主義的正宗，因為它以正面的承當為表率。創造性人文主義是先從根源上豁醒人的德性自覺，然後啟迪人再要以此之自覺去人文化成於天下，亦即從客觀的實踐中充其極朗現一人性、人道、人倫的天地宇宙，所以它是建構的，也是建設的，它所表現的淑世理想，也必定是在人性的啟悟、道德的努力、價值的開發、秩序的建立、歷史的傳承、文化的創新等實踐上。道家則是一種解構或解放的思想，筆者稱它為消融性的人文主義。它不同於儒家型的義理擔綱和「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的氣魄，反而以「不敢為天下先」為人生之智慧，講的是知足、知止的道理。道家中之老莊其實是以治療者的姿態面對社會百態，它告誡世人執迷有我、陷溺有為的不對，希望大家能夠致虛守靜以復歸於素樸天真，它並且善盡醫者父母心的天職而提供一切的慰藉，常善救人故無棄人、常善救物故無棄物就是它最大的開放。³⁰

任何的比較都是相對，因為它最後比較出來的結果早先就被選擇做比較的基項所決定，像陳先生先說弗朗克是儒釋道的同路人，根據此意筆者以為陳先生並不否認老莊思想和意義治療學的關係，陳先生後來又說弗朗克的意義治療學是近儒而不近道，根據此意，他似乎又在區隔意義治療學和道家思想的不同；然而陳先生本身並沒有矛盾，其不同的結論，純粹因為比較基項的不同所造成的不同。至於筆者從陳先生的研究成果中所得到的結論是：弗朗克的意義治療學和中國儒釋道思想有及相通之處，但如果再仔細分辨，則弗朗克的意義治療學尤其接近於儒家的性格。

像陳先生這種對於道家思想和意義治療學之間的討論，或許還會繼續發生下去，但就筆者而言，只想強調：不管是老子和莊子思想，都是基備了治療學的性格，他們也比較像醫生，試圖為人間的苦難找出病因並開出藥方加以治療，最後期待的是生活在這個世間的人類能夠恢復原先健康，這個人類所生存的人間從此不再有苦難。試看《老子·第十三章》說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」這不就是在為生命的苦痛找出「有身」的病因而進行診療嗎？又《老子·第十六章》說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。」這不也是提出「致虛守靜」的妙方而為奔馳勞苦的生命和紛擾不安的社會重新找到它原有的歸宿嗎？

老子的思想的確具有治療學的效果，一脈相隨的莊子當然也會有相同的用

³⁰ 陳德和，〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》第6期，2004年4月。

心，這個部分在下節中將進一步做交待。

二、心齋坐忘的療癒思想

老子是用「致虛守靜」的妙方而為奔馳勞苦的生命和紛擾不安的社會重新找到它原有的歸宿，這是前面筆者所描述過的，其實總的來說，老子所提出的藥方就是一個「無」字，凡「致虛守靜」也好，「見素抱樸」也好，「少私寡欲」也好，「去甚，去奢，去泰」也好，通通都是因「無」而來，至於莊子他對老子思想中的「無」則是深切體會並且將他烙印在思想中，職是之故，老子思想中的重要主張和特徵，莊子也能慧命相續的繼承發揚。

莊子思想如同老子思想那樣，也是明顯具有治療之意涵，換句話說，莊子面對世人時的心情，也如同老子那樣，全幅就是醫護者的關愛之情。莊子書中，對於去私去偏的人生解放之路，以及常道常德的生命自然境界，都有具體生動的描述，以前者來說，像〈逍遙遊〉講的無待、〈齊物論〉講的以明、〈人間世〉講的心齋、〈大宗師〉講的坐忘，就是最明顯的例子，若就後者而言，像〈逍遙遊〉之明「無用之用乃為大用」，〈人間世〉之明「乘物以遊心，託不得已以養中」，〈大宗師〉之明「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」，也都極富代表性。

然而，莊子或許因為太過在意人世間的健全，所以對於人世間的病痛也相對地敏感，莊子又將這些敏感深切地展露在他的著作當中，有些人讀了他的書發現他對世間種種沉疴的批露，於是以為這是一部純粹只是描述人間之無奈與悲涼而充滿灰色氣息的衰世之作，但筆者以為這絕對不是真的善讀莊子書，也絕對不是真的善懂莊子的苦心。就如同筆者那樣，吳光明先生對那些將莊子的作品視為衰世之作的講法，也頗不以為然，他提出反駁說：

莊書屢次卑稱為衰世之書，但這句話的意思卻不大明白。如果它的意思是「在衰世中所寫的書」，如錢穆在他的《莊子纂箋》裏（序文中）呈示，那麼這句不大描寫莊書的特色。因為大多數的聖哲出現於衰微亂世之中，如孔孟墨荀都是，莊子也不是例外。如「衰世之書」的意思是這本書啟發激動沮喪衰微的情意，或只慰撫零落衰敗者，那麼莊書不是衰世之書。大凡忠誠的烈士出現亂世，銳穎深遠的書也常呈現在衰微之機，來指導世人，同時慎察之士也在窮窘困境中寫成玄慧的注解了。莊書對衰敗者當然很有用。可是它不是他們的鴉片，它反使他們虛靜而沛然養精，乘物遊心於無可奈何之境，如果有文士說：「出於衰世之書，必定令人頹廢」，那麼莊書是向他們最有力的反駁，這本書是支蓮花，出淤泥而不染，這本書是隻大鵬，搏旋風而騰雲九萬里。而我們跟它一起清高化，升高空。³¹

吳先生特別指出，莊子的這本書既像蓮花又像大鵬，它不但可以使人出淤泥而不染，又能夠讓我們騰雲九萬里而清高。吳先生這些的形容其實都和唐君毅先生

³¹ 吳光明，《莊子（莊書西翼）》，台北，東大圖書公司，1988年，頁48-49。

所謂的「超拔於世間之污濁」和「超越克服人文之病痛」同一個論調，當然在這個論調的背後即同時隱含著另一個可能，那就是認同莊子思想乃屬於療癒的思想或具治療學之意涵的思想。無獨有偶的，王邦雄先生也有如是的體會，他說：

《莊子》第一篇叫〈逍遙遊〉，但很多人以為逍遙遊是從天上掉下來的，而不曉得逍遙遊是從人間的悲愁困惑開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始，但是我們要把它消掉，如此才能遠離人生的有限性，而給出無限的精神空間，可以作個散人到處散步，這就叫自在自得。只有自在自得，我們才是自由的，我們才是無限的，假定我們投入在人間的他在他得，一切都靠別人給我們，靠別人決定，在求排名排行的話，我們就失去我們原來的自在自得，所以莊子要講逍遙遊。³²

王邦雄是更加具體的點出莊子對於生命的期待是自由自在，並認為莊子要以逍遙遊為開宗明義的第一篇，即表示莊子對此理想的重視，而王邦雄先生指出「逍遙遊是從人間的悲愁困惑開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始」，這也無異是說莊子是為了解世間之病、去人間之苦而提出的，由此可見王先生亦將同意莊子思想乃是屬於療癒的思想或具治療學之意涵的思想。

莊子思想誠然就如諸多學者所同意的是一種屬於療癒的思想或具治療學之意涵的思想，筆者以為高柏園先生對此有一很好的總括，他說：

中國哲學原本即是以生命為中心，而此中之所謂「生命」，並不是對生命之理解而已，而更重在通過實踐以實際創造或完成此生命之種種內容與意義。就此而言，則中國哲學對吾人實踐之可能根據——心性，自古便有極為豐富之討論。對心性之討論，一方面是積極開發此心性之正面內容，另一方面則是消極地去此心性負面性之可能。也因此，有關心靈治療也就成為中國哲學發展之重點之一了。顯然，治療之為治療，其目的乃在去病，首重在消極地去執上。由此而言，則儒家雖亦有其去執去病的治療之論，然真正的重點仍重在積極地建構，所謂「生生之謂易」、「天地之大德曰生」，以及參贊天地化育之論，莫不以積極性為核心，此所謂「天行健，君子以自強不息」者也。相對於此，則莊子思想當更重在去執的消極義上用力。其言逍遙乃是以無待為主，其論齊物仍是不齊之齊，其坐忘心齋亦皆重離形去知、勿聽耳、心，而唯氣是尚，此中之無、離、去、勿，皆重在一去病之治療，而至人無己，神人無功、聖人無名，更是唯以此治療為主軸。³³

³² 王邦雄，《莊子道》，頁 15-16。

³³ 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，鄭志明主編，《生命關懷與心靈治療》，頁 45-46。又袁保新先生對高先生以上的見解曾經做了非常好的回應，他說：「我認為莊子哲學作為一套哲學治療學（philosophical theraph），最精彩的在於他對生命各種困頓、病痛的「診斷」（diagnosis）。在莊子看來，人生所有的不安與悲苦，主要來自於「我

高先生指出，莊子思想當更重在於去執的消極義上用力，亦即在治療以去病上用力，並舉逍遙無待、坐忘心齋為例，此皆筆者所信服者，亦當是視莊子為治療學或具治療之意涵的思想者，所必須肯認者。

莊子思想既然意在解人間之苦、去人生之痛，那麼何謂人間之苦、人生之痛亦當是莊子之所耿耿於懷的。其實從莊子看來，凡人間之苦並非人間自身有所謂痛苦，而是說人在世間必有種種順與不順、願與不願的遭遇，而一切的痛苦就在吾人面對人生必有之遭遇時由於不恰當的處置方式所產生的，換句話說，人間之苦終究來自於人而非來自於世，這也可以說成「是人病而不是法病」。既然一切都只是人病而不是法病，所以莊子在〈德充符〉就說：

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

莊子認為，人生在世就是一個生命的流程，有流程就定然會有各種順與不順、願與不願的遭遇，而且這種種的遭遇還有性質上的不同：有些是屬於人與自己的問題，例如死生、存亡、飢渴等，有些是屬於人與他者的問題，例如窮達貧富、賢不肖和毀譽等；有些則是人與環境的問題，像寒暑。這些遭遇沒有定數，也不能預測，而且反反覆覆，但絕對躲不掉，莊子因此就稱呼它是「命」。又莊子認為人生既然必有其命，那就只有坦然面對，固不必刻意取捨算計，也毋庸為它們的好壞順逆而操心，就讓原本當該和順愉悅的心情永遠保持暢通，因為惟有如此的寬心包容、平淡自得，才是全德之人與物共榮的境界。

由上可知，莊子固然對人間種種遭遇心存警惕，但他關注的焦點還是在人的身上，蓋一切如果全是人病而非法病的話，那麼只要人能無病則世間亦將可以無病。〈德充符〉中的命，其實在〈人間世〉中即已提過，莊子並且在〈人間世〉中告訴我們，「命」是躲不掉的，它無法解釋或說明，卻又是我們一生必然會面對的考驗，且我們是否覺得人生的苦痛，就端看自己如何去面對「命」的考驗而安然過關，所以莊子〈人間世〉說：

之所是」(What I am, to be) 與「我之所有」(What I have, to have) 的混淆。蓋世界之人，汲汲營營於各種價值的攫取、固有，但凡是可以被攫取、固有的，也都可以因為時空環境的改變而失去，不再擁有，因此，人生在此根本無法得到肯定。惟一拯救之道，端在於吾人能否檢別「有」與「是」兩個範疇，從造化多方的『真常大道』來識取我之所以為我，人之所以為人，從而不再為任何相對的世體價值所困，『乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮』，實現生命絕對的自由。換言之，莊子從存有學的角度，指出真正足以安身立命的價值，只有從造化多方的『真常大道』來取得，即存有的價值，捨此之外，人只有在虛妄顛倒的痛苦中流轉。」袁保新，〈〈莊子思想中的心靈治療體系〉評論稿〉，鄭志明主編，《生命關懷與心靈治療》，頁 86-87。

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也。不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！

莊子〈人間世〉的內容都是痛切呈現人生諸多不順與不願的遭遇，並由此說明人生的挑戰與回應，而以上的這一段話則是偏就在人與他者所形成的關係上說明人生的遭遇及其拯救之道。文中提到「知其不可奈何而安之若命，德之至也」可以說和〈德充符〉前後呼應，它所要透露的也同樣是在告訴我們坦然面對、不必刻意取捨算計的道理。

從以上莊子在〈人間世〉及〈德充符〉中所表示的意思來看，「命」其實只是事實的存在而已，此事實的存在並不包含著苦痛與否的成素，苦痛與否都是從人面對「命」時的態度才開始產生的。凡「才全」、亦即「德之至」的人亦不能不有「命」的遭遇，但他們絕對不可能有苦痛，反之，若才不能全、德不能至，人生種種的苦痛即接踵而來。在〈齊物論〉中莊子對人生之苦痛、生命之無奈也有深切的形容，他說：

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，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎！其我獨芒？而人亦有不芒者乎！

莊子對於庸庸我輩所做的觀察與反省是：人往往只意識到自己存在的重要性並盡可能地來滿足及維護自己的存在，但這是否恰當卻很少再做反省，像這種完全以我為中心的執著終將使得我們的一生避免不了與他者的相對相抗、相耗損，且時時刻刻都停不下來，然而這不是很可悲嗎？像這種人終身註定勞勞碌碌，卻永遠看不見生命該有的成就，儘管承受了極度的疲憊和困苦，還是無法找到生命真正的依皈，這未免太令人感歎了吧！這樣的人就是暫時還不死，但對自己又有什麼助益呢！其實人的生命最後註定都要走向死亡，惟當死亡真的即將來臨之際，我們若發現自己的一生其實並沒有留下任何值得敬佩的精神成就時，這豈又不是莫大的遺憾嗎？人之活在世上，難道就是這樣昏昧？還是只有我才如是的昏昧，別人則不會這樣呢？

莊子的確感觸到了芸芸我輩的生命盲點，也感觸到生命盲點所帶出的苦痛和災難。莊子對此生命盲點及其苦痛與災難的發現，讓我們很容易就聯想到老子在《道德經·第十三章》中說的：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」又對比於〈人間世〉的「德之至」和〈德充符〉的「才全」也讓我們

聯想到《道德經·第十三章》所說之：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」

總之，莊子畢竟是莊子，他不徒只是悲歎傷感而已，他更願救眾生於倒懸之苦，所以敢為我們提供療傷止痛的良方。他承受老子思想的啓發和教誨，發現人間的種種災難不外乎是堅持自我而引起的，因此就只有忘我、喪我才能救回真正的自己，也同時救活了別人，讓彼此回復原來應有的和諧，他在〈德充符〉乃說：「德有所長，形有所忘。」如此這般的功夫實踐，在〈德充符〉他又具體地說是：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」可見不管是德之忘或形之忘它還是不外乎老子去執、去妄、去甚、去奢、去泰的基調，也不外乎是老子知病、治病、解病、去病的基調。

莊子既知一切病痛都是由人所引起，所以克治的對象就全在於人心所引起的分別計較，凡「心齋」、「坐忘」之說即由此而起。「心齋」是莊子在〈人間世〉中所提出的，莊子說：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。

莊子的意思是：無論你面對任何的處境與遭遇時，都必須摒除雜念，收攝心志。你不能完全只用耳朵等感官去察覺你的處境和遭遇，你還必須再用心思一起去判斷，你也不能只停留在心思的判斷上，你更必須進一步用氣的方式去應退和感應！耳朵等感官的功用僅只在於外在信息的接收，心思的功用僅只在於判別認取信息的真假，氣則是以凝寂虛靜的境界去觀照、順應天地萬物。凡能凝寂虛靜者就是道在你身上的證明，而此凝寂虛靜的心境就叫做「心齋」。

從以上的解釋我們不難發現，莊子所講的「心齋」其實就是心靈的放空與淨化；放空就是拋棄一切的執著和造作，淨化則是洗掉一切的矯飾和矜尚。「心齋」其實就是老子《道德經·第四十九章》說的「聖人無常心，以百姓心為心」的「無常心」，亦即是「無心」；「心齋」也如同是老子在《道德經·第二十二章》說的「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長」，亦即是「無我」。換句話說，「心齋」本為一帖治世之良方，它所將治療的，就是「不知常，妄作，凶」（《道德經·第十六章》）的病，也是要預防「日鑿一竅，七日而渾沌死」的可能災難。³⁴

莊子〈人間世〉中所提示我們之「心齋」的義境，他在〈大宗師〉中則假借顏回和孔子的對話而另外用「坐忘」一詞來形容。〈大宗師〉說：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘

³⁴ 莊子〈應帝王〉說：「南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，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。」

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

莊子此中所講的「坐忘」，從字面上說就是：「坐下來，忘記了。」「坐下來」可引申為「放下來」，「忘記了」則並非喪失記憶而是不粘滯在心上；因為不將它固執於心中，全部都放下來所以能夠全部都忘記。然而不管是放下來或忘記，它其實就是老子常講的「無為」或「無執」。的確，在老莊的思想當中「忘」應該和「無」都是同義語，不過「無」因為是總持的說，所以畢竟抽象一點，相較之下「忘」就顯得生活化，顯得具體平實而容易感同身受，如今在〈大宗師〉中莊子更進一步用「離形去知」來為「忘」做註腳，這就更為傳神。

當然，「離形」並非將形體支解切離，而是遠離乎形體的執著；「去知」亦不同於拋棄或拒絕各種認知見解，而是超越了知解的固持，莊子認為惟有這樣才能真正保住了「形」、也真正成全了「知」。如此說來，不論是無、不論是忘、或者是離形去知，對道家或老子、莊子而言，無非就是一種針對俗情的破解與我執的突破所明白彰顯的靈丹妙方，由此可知將莊子思想視為療癒的思想或具治療學之意涵的思想，這絕對不是隨便揣測來的。

第三節、以和諧共濟為目的

一、整體肯定的高遠境界

在《莊子》一書中，「和」字至少出現了五十八次，絕大部分都用以描述天道本身的性格以及體道證德者的心靈境界，可見「和」在莊子思想中有其重要的地位。「和」字在古代的字典中都有解釋，如《廣雅·釋詁三》云：「和，諧也。」《廣韻》云：「和，不堅不柔也。」又云：「和，順也。」至於它在文字學上的意義我們則可以從東漢時代許慎的《說文解字》來了解。許慎《說文解字·第二篇上》說：「和，相應也，從口，禾聲。」顯然許慎以為「和」的意思就是指在聲音的表現上，包括意見的表達和歌唱的表演等等，都能彼此呼應、配合、共鳴等等。另外許慎又提到一個現在我們較少留意使用的「龡」，他並在《說文解字·第二篇下》說：「龡，調也，從龠，禾聲，讀與味同。」依此可知，「龡」是指各種樂器演奏時的相互協調。

從以上對「和」、「龡」的文字學探討，不難發現它們共同具有：沒有對立、不會衝突、相互配合、彼此呼應的意思，換句話說，「和」、「龡」同時蘊含著共生、共在、共存、共榮的道理，而古代的思想人物中第一個對此道理進行討論的可能是西周末年鄭國的一位被稱之為史伯的史官，他說：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物；是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行姦極。……夫如是，和之至也，……務和同也。³⁵

史伯說：「夫和實生物，同則不繼。」意謂：只有藉助於不同東西之間的呼應配合才能達到萬物滋長的目的，反之，如果全然只是相同之物，那就不可能讓萬物繼續存在。史伯在這句話中，已經明白區分「和」與「同」的差異，而這個差異如果用現在的話來講，也可以說是「多元」與「一元」之間的分別。史伯接著又說：「以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。」意謂：用對方的方式持平的看待對方或與對方相處，就能充分達到彼此呼應、相互配合的良好效果，也由於如此才能使得這個世界變得更加的豐富，讓萬物得到應該的發展也獲得當有的歸宿，反過來講，如果大家都等同、大家都一模一樣的話，那麼就不可能再有任何新鮮事物的產生了。史伯的這句話，又明白的告訴我們，「和」不但是多元而已，它更是多元的協調搭當，多元的統一而不相衝突。

繼鄭國的史伯之後，春秋時代齊國有名的宰相晏嬰，他也有過類似的說明與表達。晏嬰他說：

和，如調羹焉，水，火，醯，醢，鹽，梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。……聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也；清濁，小大，短長，疾徐，哀樂，剛柔，遲速，高下，出入，周疏，以相濟也，君子聽之，以平其心。心平，德和，故詩曰：「德音不瑕。」……若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。³⁶

晏嬰他是有感於當時朝廷已經淪為一言堂，國君竟然只願意接納那些佞臣們對他的唯唯諾諾，而不再傾聽不同的意見，於是才提出以上種種關於「和」的例子以為提醒。從晏嬰的進諫內容我們可以理解，他是以多元的肯定來反對一元的封閉與專斷，這和史伯講的「和實生物，同則不繼」道理是一樣的。

像「和」所含蘊之多元並存、相互協調的道理，應當即是莊子書中、尤其是內七篇中所出現的「和」所共同的意義。例如莊子在〈齊物論〉說：「聖人和

³⁵語見《國語》卷十六的〈鄭語〉，是史伯為鄭國始封之君、亦即後來的鄭桓公論興衰之道時部分內容，在時序上學者向來認為這場對話當發生在西周末年。又《國語》相傳為春秋時期左丘明所作，但也有人持反對的意見。《國語》全書共 21 卷，分別記載西周末年到春秋時期（約公元前 967 年-前 453 年）間，周、魯、齊、晉、鄭、楚、吳、越等八國的史事，是我國最早的國別史。

³⁶這一段對語分別出現在春秋時代左丘明《春秋左氏傳》的〈昭公二十年〉，以及晏嬰《晏子春秋》的〈外篇上〉，兩者間在道理的敘述上大致相同，但文字的長短略有不同，至於本文中所引述的則是出自《春秋左氏傳》，這是因為它的內容比較集中的緣故。

之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」〈齊物論〉中的是非原先是指儒墨的對立而言，亦即是指儒墨之是非而言，當然也可泛指一切因主張之不同而產生的對立與衝突，莊子認為如果我們能夠融化我執以消解此等是已非彼的相對立場，便是進入因是因非、因非因是之兩行於是非的境界，³⁷這也是證成了「和」的境界。由此可知，莊子之注重「和」的重要即在於他能領會多元、相互協調的價值。

〈齊物論〉又云：「何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。」它的意思是指：一個真能體道證德的人，他必當能夠尊重別人和他的不同，接納別人和他的不同。：從一般的情況來說，大家莫不都會：是則是之、不是則不是之，然則然之、不然則不然之，亦即：接納肯定別人和我相同的意見及立場，批判反對別人和我不同的意見及立場，然而聖人就從來不會如此這般的封閉專斷、黨同伐異，聖人他能夠化掉我執而不再將自己意見及立場當成天下的普遍真理，所以能夠同情地了解別人的不同意見而願意虛心地尊重之，因此就表現出：不是亦是之，不然亦然之的豁達大度，凡此也就是體證了「和」的意義。

莊子〈齊物論〉中對於「和」以及對於能夠體證「和」的境界的聖人所做的種種肯定性的描述，再再顯示了和諧在莊子思想中的關鍵地位，這個結論我們在〈德充符〉中又可以找到相同的證明。蓋聖人當然屬於德行成就最高明的人格典範，如今他又是體現「和」的意義和境界而為人所稱道，可見聖人之聖即在於聖人之德、亦在於聖人之和，根據這樣的道理，所以莊子在〈德充符〉中對有道聖人的形容是：「且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。」〈德充符〉甚至強調所謂德行的實踐與努力，即在於對和諧之目的、亦即對多元並生、相互協調之道理的追求與努力、所以〈德充符〉說：「德者，成和之修也。」

根據以上對〈齊物論〉所言「聖人和之以是非而休乎天鈞」和「和之以天倪」的解釋，我們可以發現莊子的確是將和諧共生看成人生的最高目的和無上價值，但如果再對照於前一節之論述莊子思想乃屬於療癒的思想或具治療學之意涵的思想時，我們終將覺得莊子之所以以此和諧共生的理想為標的，其實是由於既存的社會已然是病態的社會，即已然是專斷、封閉、衝突、對抗的社會，所以莊子才會如此地想要克服我執的病魔藉以之恢復人間的正常，然而所謂正常的人間亦只不過是多元並生、協調共濟的開放人間而已。莊子如此的醫護慈心即使在今天看來，還是令人為之動容、令人不能不痛切反省，原因是現今的社會依然存在著莊子所看到的症狀，所以莊子的智慧也依然是對現代人類最好的提醒，王邦雄先生亦曾有感而發地說道：

人生最大的傲慢，就在把價值標準定在自己的身上；人生最大的偏見，就在把跟自身「不同」的存在樣態，一概判為「不對」，這是老莊思想最凸顯的生命洞見。……《老子》云：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善

³⁷ 〈齊物論〉說：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」

之為善，斯不善已」知的主體在心，而本質是執，故知美知善，不是客觀的認知，而是主觀的執著。作為生命主體的「心」，會起「知」的作用，依自家出身的種族膚色、信仰教義、鄉土禮俗與學術專業，去執著人間美善的價值標準，把本來人我對等、人人不同的相對價值，推向絕對化，自我中心且自我膨脹，中央我為準，且責求天下人都要符合吾心執著的價值標準。凡是不符合我所規定的美之所以成為美，與善知所以成為善的內涵條件，通通判定為不善不美。實則，不同的種族膚色，與黑白人種之間，各有「本自具足」的美，不同的信仰教義，耶教佛門之間，各有「一以貫之」的善。所謂開放的社會與多元的價值，就是讓不同的鄉土禮俗，各「是」自己的「是」；不同的學術專業，各「然」自己的「然」，道並行而不相悖。吾人所追尋的常道就在此展開，吾心所嚮往的常名就在此朗現，人人皆美，家家皆善，人間再無遺憾，也再無傷痛。未料，心知的執著與人為的造作，卻在各色人種，與各大教信仰之間，把本來僅屬描述性的不同的美不同的善，轉化為評價性的不美不善。這一惡質的扭曲，把「非我族類」與「異教徒」妖魔化，種族歧視與宗教迫害，在此找到合理化的空間；把跟自家不同的人種，跟自家不同的信仰，貶抑流放到不美不善的邊陲荒地，甚至視同叛徒，判為邪教。這樣的戲碼，正在當今世界的政治舞臺一一演出。海峽兩岸，父子兩代，夫婦兩性間，最嚴重的傷害就在把「不同」說為「不對」。³⁸

王先生的語重心長確實讓人有所警惕，而他雖然表面上看來只是從老子的思想來發議論，但老子本來就是莊子的啟發者，因此雖不明白提及莊子，但莊子已然身在文中了，非但如此，王先生文中凡對於「然」與「是」等等態度的反省，很顯然地就是來自於莊子〈齊物論〉中的觀念，所以王先生語重心長的警惕亦可說是代替莊子而向世人做的警惕。

又莊子既以多元並生、協調共濟當成人間最高的美善，那麼這將開啓他通向天地人神的廣大心靈，並貞定他那俱與天地萬物同樂同在的高遠境界，也就是說，莊子將由於對天地萬物等多元存在與多元價值的惺惺相惜，而成就了他豐瞻富足的人生體驗。事實上，在內七篇中就常常出現關於天地人我互通並存之境界理想的闡述，例如〈逍遙遊〉說：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」又云：「之人也，之德也，將旁礴萬物以為一。」〈齊物論〉則說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」再說：「旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑濔，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菟，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」〈養生主〉另說：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」〈人間世〉亦曰：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之紐

³⁸ 王邦雄，《用什麼眼看人生》，台北，三民書局，2004年，頁69-71。

也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」〈德充符〉乃說：「使日夜無卻，而與物為春。」〈大宗師〉更曰：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也。」諸如此類，不一而足，至於最後一篇的〈應帝王〉同樣能將此意推向於政治的最高理想，所以它說：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而游於無有者也。」

莊子所啟發世人之整體肯定的高遠世界，背後自有其整全性、連貫性、相續性的思維為基柱。關於此一類型的思維型態袁保新先生曾經將它當成存有學的思維並做如此的描述：

道家心靈通過「道」所照明的存在界，一開始就不是像希臘人一樣，是一個多元論、原子論的世界觀，而「道」與萬物的關係，也不是像西方因果思想所設想的，一物與另一物外在的因果關係。道家的世界觀，自始就是「整體論的」(holistic)、「機體論的」(organic)。而「道」與萬物的關係，靜態地說，「道」是保證一切人我、物我和諧共生的價值秩序，動態地說，「秩序亦即一種動力」，它也就是使萬物得以相續相生的實現性原理，或者，用中國傳統的用語，「造化」或「造化力」。果如前論，道家哲學的義理性格，既不宜畫地自限窄化為「人君南面之術」，也不宜不經檢別地套用西方古典形上學的理论模型，理解為某種「實有型態」的「形上學」，那麼，恰當的做法，就是順牟先生「主觀境界」說，調適上遂，徵定為一種整體論的、機體論的存有學。這種存有學的特色，在於：不採取外在論的因果思考模式，建立有關存有物產生、構造的理論性說明；而是基於價值關懷，經由實踐修養，在對存在界所呈顯之理序有了根源性的把握之後，進而展開的一套有關宇宙人生的價值意義的說明。因此，「道」在道家哲學的思考中，主要擔負著一切人、物共生、生生、長生的最終保證，它一開始就是最高價值、價值根源，同時也是存有學的最高原理。在這裡，「存有」與「價值」，完全是同一的。……老子所欲追尋的「道」，不僅是要能安立人間秩序，保存一切人文制作不至於自我否定，而且它必須同時是貞定天地萬物，使其生畜相長無礙的存有學原理。換言之，老子在面對混濁的天下，他所企欲建立的解救之道，不只是一項人間的價值法則，而且也是一項關乎整體存在秩序的存有學原理，或者，更恰當地說，他企圖從存在界生生相續的奧秘中，植立一切價值實現的原理。³⁹

袁先生認定道家的存有學是一種整體論、有機論的存有學，此存有學亦即是兼

³⁹ 袁保新，〈秩序與創新—從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月。又關於存有與價值的同一問題，前輩學者間固早已盛言，袁先生是為此再做一番理論的補充，其後又有杜方立先生亦曾經加以綜括的整理而公開發表。參見：杜方立，〈由「存在原理」及「應然原理」之關係論老子「道」之內涵〉，《鵝湖月刊》第 383 期，2007 年 5 月。

含存在原理與價值原理的存有學，這是非常中肯的。如果回到莊子思想來省察，我們可以發現還是同樣的思維與道理。譬如莊子在〈逍遙遊〉中以「至人無己，神人無功，聖人無名」形容人生的最高境界，並強調他們都是「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」，這就告訴我們此人生的最高境界即同時是天地人我一起呈現、一起俱在的境界，可見人之有此最高境界不但已然體現了絕對的價值原理而可以為聖，同時也印證了無上的存在原理而可以見天地人我。又莊子在〈齊物論〉以為「天地與我並生而萬物與我為一」乃是我們生命境界的最高成就，惟此此一最高的成就當然成就了個人，卻也同時成就了與我同在之天地萬物，可知莊子也是同樣在告訴我們：人之有此最高境界不但已然體現了天鈞、道樞等絕對的價值原理，同時也印證了萬竅怒號之無上的存在原理。

總之，莊子所以能夠有此多元並存、協調共濟的理想和體驗，就是因為他有一天人不二、物我不隔、道器不離、形神不乖的宇宙觀、世界觀、價值觀、生命觀的緣故，而這一套天人不二、物我不隔、道器不離、形神不乖的宇宙觀、世界觀、價值觀、生命觀所據以反映的即是整體論、有機論的存有學思維，亦即是整全性、連貫性、相續性的思維。

二、寧靜平順的理想人生

莊子的思想不是書齋中天馬行空般的所思所想，莊子有感於周文疲弊所產生的混亂與災難已然是生民百姓揮不掉的痛苦夢魘，因之而思索其緣由、尋求其克治而才提出一套的思想，可見莊子的這一套思想是應世的思想，也是求生命之安頓的思想，當然他的特色如前所說亦即是具治療學之意涵的療癒思想。⁴⁰

莊子的確是希望天下人人都能免於天下動盪、生活失序之苦，然而他又不像儒家的孔子要以周文的恢復為己任，也不像孟子之雖千萬人吾往矣的使命承當，他是受老子的影響而願意行走「為道日損」的路，所以莊子的成就並不在於觀乎人文以化成天下般地為天下百姓給出富有日新、知禮守義的人生，莊子所嚮往的乃是寧靜平順的人生，亦即是老子在《道德經·第八十章》所說之：「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」那樣的人生。⁴¹

莊子對理想人生的期待是寧靜平順，這對於生在太平盛世的人來說或許未免過於消極，但在春秋戰國那個烽火連天、民不聊生的年代，這已經是個超乎現實的渴望。當然莊子不可能只是畫餅充飢式的提出他的救世主張，所以此理想人生儘管在現實上看來像是遙不可及，莊子一樣可以為天下百姓打開一條生路和方

⁴⁰ 吳建明先生認為莊子書中頗多對人間世的感傷，而這種感傷卻又是莊子人生智慧的啟發處，因為莊子「正是立足於人存活于世就不免遭受傷痛的存在實情之領會。而從傷痛中徹悟覺醒，來思考生命、反省人生，提示一游刃自如的人間逍遙之道。」參見：吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999年。

⁴¹ 陳德和先生於南華大學哲學系碩士班「莊子哲學專題研究」的課程中，即一再強調莊子的智慧人生乃是具超曠境界而圓足豐實的人生，此一智慧人生也可說它是「寧靜平順的理想人生」，本節筆者之論述莊子的理想人生即根據陳教授課堂講授之內容而來。

向，這一條生路和方向就是回到自己的生命來療傷止痛，回到自己的生命來齊物逍遙，總之，就是要修成正果，要證成內在的境界。

莊子相信，生命的意義完全是由自己所賦予，人生的品質亦完全是由自己所決定，所以真實的面對自己的生命而發現其病痛，勇敢的面對自己的病痛而進行其治療，最後終將可以為自己給出無限寬廣的意義世界，且在此無限寬廣的意義世界中，天地萬物亦一起有了無限寬廣的意義。莊子如是的思維當然必然具有功夫的指點和目的的標示，而這些指點和標示在他的內七篇中固然隨處都可以找到，但最扼要集中的則可能是在〈養生主〉。

在《莊子》的內七篇中〈養生主〉的篇幅是最短的，若比起第二篇的〈齊物論〉或第六篇的〈大宗師〉，差距尤其益形懸殊，事實上〈養生主〉的全文除了首尾兩段簡短的理論敘述外，其餘絕大部分的內容都是寓言故事。然而〈養生主〉中不但直接指出人生病痛的症狀和病因，而且關於療傷止痛的功夫指點以及痊癒之後的健康人生和目的，也有具體的呈現，它就是如此的迷你而完整，所以筆者才以為這是最扼要而集中的展現莊子的思想與理想。

我們光看〈養生主〉的標題就覺得非常有意義。「養生主」歷來有人解讀成「『養生』主」，也有人說是「養『生主』」，當然更有人直接就當它是「養生主」，關於這方面的討論，陳德和先生有了總括並提出他的見解，他說：

筆者以為〈養生主〉之重點乃在於「生」，亦即是關心於生命困境之排解和生活目的之實現者，所以〈養生主〉縱然可以有兩種題旨的解讀，畢竟還是以「『養生』主」為準，理由是它可以將「養『生主』」包括在內，但「養『生主』」未必能有「『養生』主」的意含。具體地講，當我們能夠充分察覺到生命的意義與生活的目的都有其必要性之後，接著自然地會繼續探討如何經由必要的功夫和體會去完成這個願望，以及此功夫和體會的內在依據是什麼，這也就是說，假如先有了「『養生』主」中之「『養生』為主」的體認，然後就會逼出「『養生』之主」的需求，接著又將會試著印證「養『生之主』」的道理。反過來看，題旨要是「養『生主』」的話，那麼如果我們只熱衷於生命主體之何所是、何所顯的探討而不及於其它，其實也不為過，因為此生命主體是如何成為我們生命意義和生活目的的活水源頭，這並不一定是「養『生主』」這個題旨的必要範圍。由上可見，「養『生主』」的題意，並不及「『養生』主」的豐富，至於莊子之做〈養生主〉，顯然又不只是著墨在「生命主體」的定位定調而已，所以兩者之間誰較合於莊子原先的想法，對證之下當可思過半矣。根據以上的意思，我們肯定莊子做〈養生主〉是「『養生』主」優先於「養『生主』」，換句話說，莊子告訴我們：唯有明白「『養生』主」，才會覺得需要「養『生主』」。筆者如是之見解當然絕非臆測，今再看〈養生主〉的全文，一開始莊子劈頭就說：「吾生也有涯」，又當其論及生命意義和生活目的的充其極實現時則說：「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」，再者文本中篇幅最長、

暗示最豐富的寓言當屬之「庖丁解牛」，而此寓言之最後具結穴效果的一句話，是文惠君說的：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」凡此無不清楚可見，「生」之課題，乃莊生提寫此篇最主要的動機，既然這樣，那麼「『養生』主」理當即是通篇文章最直接、最明白的訴求了。⁴²

陳先生主張將「養生主」讀成「『養生』主」是因為他看來此篇的主要訴求是在「生」，並由此訴求而衍生何謂此「生」當以何為「主」的問題。陳先生的這種解讀似乎沒有什麼新義，因為歷來即不乏如此之認定，但其實不然，因為陳先生又說：

〈養生主〉的最重要宣示，乃是根據無所定執的生命主體來進行無所定執的功夫磨鍊，並復以此無所定執的功夫磨鍊來進行無所定執的養生實踐，最後則期待能夠充分證成無所定執的快意人生。

由上可知，陳先生所謂的「養生」並非滋養身體以求延年益壽，而是涵養境界以證成逍遙自在的快樂人生。筆者以為陳先生對〈養生主〉標題所進行的句讀與解釋應該是合理的。

莊子一輩子的期待無非就是實現逍遙自在的快樂人生，這種人生筆者當它是寧靜平順的理想人生，而〈養生主〉的題旨就是指出我們應該要以實現此等寧靜平順的理想人生為最重要的目標，至於〈養生主〉的內容則先論到我們為何現在不能擁有理想人生的理由，接著告訴我們當該如何破解此障礙，最後又告訴我們障礙破除後會是如何自得如意的優秀人生，當然〈養生主〉中所出現的寓言故事也都是以承載著上述諸般的意義為圭臬，且誠然是「盡意莫若象」，藉由這些寓言故事的象徵性提示，我們終究可以了然於莊子的苦心造詣。

〈養生主〉一開始所呈現的理論陳述其全文是：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」這是先從病痛說起，再說治病解病，最後形容無病一身輕之自在。「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」所講的就是病痛的出現與原因，此病當然是指人間之病人生之痛，但如前文所述，一切都是人病而非法病，所以克治的對象終究是在人的身上。王邦雄先生曾說：

莊子反省人生的困苦有二：一在「吾生也有涯」的天生命限，二在「而知也無涯」的人為桎梏，消解之道，前者在逍遙無待之遊，後者在天籟齊物之論。統合言之，在自我的真實之外，尋求整體的和諧。而其保證端在人自身的修養工夫，心齋的「無聽之以耳，而聽之以心」，坐忘的「離形」，

⁴² 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《2006年國際道文化學術研討會論文集》。

就是消解「生有涯」的天生命限；心齋的「無聽之以心，而聽之以氣」，坐忘的「去知」，就是破除「知無涯」的人為桎梏。而心齋的「虛而待物」，與坐忘的「同於大通」，則已進至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。人生至此，已由自困自苦，轉化為自在自得了。⁴³

王先生這一番話其實就是整個莊子思想的最佳導讀，當然更是〈養生主〉思想的最佳導讀。在導讀中我們發現莊子是將人生的一切病痛歸諸於「生也有涯而知也無涯」，⁴⁴所以如何化解此病痛以轉化為「生也無涯而知也有涯」即是莊子所樂於見到的。

莊子對於人生病痛既有其深刻之矯斷與觀察，自然就有相對提出克治的靈丹妙方，〈養生主〉說：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」，這就是莊子的妙方。陳德和先生對此妙方有一甚好的理解。陳先生認為，這三句話的是相連續以完整表達莊子對功夫的指點，「為善無近名，為惡無近刑」是說：「我的行為表現或許是別人所喜歡的，但我並不因為大家的喜歡、讚美而得意自滿；又假如我的行為表現是別人所不喜歡的，我也不會因為大家的厭惡、批評而覺得受到委屈傷害。」這和〈逍遙遊〉中形容宋榮子時說的：「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」頗為相似，但如果只是如此或許不免又是更嚴重的我執與剛愎自用，所以莊子接著又講「緣督以為經」，「緣督以為經」就是以虛掉我執為一切功夫之根本。⁴⁵

在陳先生的解讀基礎上，筆者以為「為善無近名，為惡無近刑」的「近」它的用法就好像《中庸》所講「知恥近乎勇」的「近」，它的意思就是「合」，所以「為善無近名，為惡無近刑」可讀成「為善無合於名，為惡無合於刑」。莊子蓋以為人之所為所作雖不能免於世人對我之是是非非、善善惡惡的評價與抑揚，但我們最重要的是不能陷溺在此是是非非、善善惡惡的評價與抑揚中而為所限所困，然而此等超然於相對價值之裁判而不為其所限所困必當是來自於我執之化解而後可，否則可能變成我行我素的獨裁，所以莊子一定要再提醒「緣督以為經」的道理。

再回到莊子〈養生主〉的原文。〈養生主〉繼「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」的功夫指點之後，接著提到：「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」，這句話就是他對療傷止痛後的人生實相所做的形容。「養親」是侍奉雙親，〈人間世〉說：「子之愛親，命也」，所以侍奉雙親本是人生所不可免、不

⁴³ 王邦雄／等，《中國哲學史》，頁 146。

⁴⁴ 高柏園先生對此人生的病痛另有類似但不盡相同的解讀，他說：「生之有涯與知之無涯，兩者皆為人生命中必有之內容，生命之苦難不在此有涯與無涯，而在兩者之相隨，不是以有涯封閉無涯，便是以無涯扯裂有涯，由是而有生命之大傷。也因此，真正的養生旨在去此有涯與無涯之相隨相傷，而使有涯無涯各安其位。」（高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉）惟筆者以為王先生之意亦必當為高先生所認許。

⁴⁵ 參見：陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉。

能躲之事，若雙親之能為我所侍養，更是人生的美好成就；「養親」固然如此，「保身」、「全生」、「盡年」亦復這樣。

其實，「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」這都不是什麼了不起的事業，也不必包含任何經天緯地的偉大創造，它們只是一般人最平實的要求而希望自己及家人能夠安安穩穩、平平安安的過日子而已，如今莊子卻是以它為人生應有的目的，可見莊子的理想人生，乃是寧靜平順的人生。

莊子對於理想人生的期待與實現，從〈養生主〉中的寓言故事也可以詮釋出它的意義來。〈養生主〉中最長的一則寓言故事就是「庖丁解牛」。在該寓言故事中，主角庖丁曾說：「始臣之解牛之時，所見無非全牛者」，這是庖丁承認自己原先也是如世俗一般而以有執有對有待有我的態度去面對自己種種的遭遇而處境，因此難免像「良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也」那樣的感到人生的挫折與不快，可是「三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」，這是表示庖丁已經體會到有執有對有待有我之有害，而願以無執無對無待無我之態度，重新面對我所可能遭遇到的任何處境，故事中庖丁那一把用了十九年「所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎」的利刃，竟然一點都沒有厚，這即象徵那無執無對無待無我的處世態度，於是儘管我所面對的遭遇和處境依然是盤根錯節而有如牛隻體內充滿技經肯綮和大軋，但我卻可以「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然」，可以「恢恢乎其游刃而有餘」，總之就是可以有一個平和順利而毫無災難與病痛的人生。

無執無對無待無我的處世態度，就是對一切所處所遇的願與不願或得與不得都能淡然視之、泰然任之而不再做分別計較，簡單地講就是「安於所命」，莊子後來就在〈人間世〉說：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」又在〈德充符〉說：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」「安於所命」的人生哲學就是安命哲學，「安於所命」的人生理想，就是寧靜平順的理想。

又以無執無對無待無我的態度對一切所處所遇的願與不願或得與不得都能淡然視之、泰然任之而不再做分別計較，這個功夫都必須在自己的生活中具體的印證，〈養生主〉又有一個故事說：「公文軒見右師而驚曰：『是何人也？惡乎介也？天與？其人與？』曰：『天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。』」就在告訴我們，面對自己、尤其是天天面對自己既成的樣貌即可以做功夫的印證。這個故事中的主角名叫右師，他顯然是個殘障人士，但由於他能平淡看待自己身體殘缺之事實而不起得失的計，所以也有資格成為人間之導師而為人所尊敬，右師的「師」是個雙關語，它除了做為安於所命之右師的名字後，這個「師」當然也是「大宗師」的「師」。

對自己樣貌的美醜不起計較執著，這固然不是很容易，因為不容易所以右師能夠成其為師，但是人生還有比樣貌的美醜更重大的遭遇，那就是死亡的不可避免，因此真正的大宗師就必須包含著面對死亡的智慧，且唯有能夠具足此一智慧才有可能實現人生的理想，所以莊子在〈大宗師〉說：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」

面對死亡的智慧依莊子看來，還是那個不起計較得失的智慧，這個道理正是〈養生主〉中「秦失弔老聃」的故事所要呈現。在這個故事的最後，莊子假秦失之口說：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」凡「以無執無對無待無我的態度對一切所處所遇的願與不願或得與不得都能淡然視之、泰然任之而不再做分別計較」的智慧與教訓，在此又得到具體的印證和詮釋。其實「安時」就是「善生」，「處順」就是「善死」，安時處順、善生善死都離不開具體的生活遭遇，也通過了最嚴格的人生考驗，當然也都證實了莊子寧靜平順的人生理想。

第四章 結論

一、

每一個國家民族都有它們的文化經典，每一個學術領域也都有它們的精要文獻，這些經典和文獻彰顯了人類的理性成就，並意味著歷史的精神積澱。又文化經典和學術精典常是可分而不可分者：可分的是一個側重在文化層次的影響價值，一個側重在知識層次的意義探討；不可分的是文化經典通常也可以被視為學術精典而進行意義的探討，學術精典往往也因為它的普遍影響而足可提升到文化上的指導地位。

莊子是華人世界中幾乎無人不知、無人不曉的古代人物，他的著作在華人世界中常常被提及，此著作中的思想更在華人世界中得到廣泛的詮釋並由此產生相當程度的影響，莊子其人其書及其思想已然是華人世界中重要的文化遺產。莊子也是哲學史中不可被忽視的人物，華人研究自己的哲學史一定會讀到莊子這個人，也會讀到莊子的書，當然更會去探討莊子的哲學思想，莊子其人其書及其思想也已然是華人研究自己的哲學史時所必要的探討對象。

莊子其人其書及其思想的確可以當成文化經典來領會，同時更能夠當做學術精典來認識，所以歷來即使對它有過甚多的詮釋，包括實踐的詮釋和理論的詮釋，但還是繼續有著不少的後人願意重覆地去閱讀並嘗試釋放出不一樣的理解和心得，因為他們相信，不管是文化經典或學術精典，縱然年代久遠卻依然有其啓示的引導和興發的作用，像筆者向來就是如此地看待莊子的人、莊子的書還有莊子的思想。

二、

本篇論文的題目是《莊子實踐哲學初探》，為筆者第一次以莊子思想中的實踐哲學為題所進行的探討思索，事實上這也是筆者在正式的學術活動裏，第一次對莊子哲學展開的研究工作，筆者希望這一次的研究不但是一個開始，而且是好的開始，並勉勵自己還有往後的機會繼續做出進一步的成果。本篇論文全部分成四章，開始的〈第一章〉為緒論部分，共分三節，分別對於筆者的研究動機與目的、研究材料與範圍、研究方法與原則做了描述。本篇論文的撰述僅以莊子書中的內七篇為討論的範圍，這除了內七篇原本就是莊子書中的最前面部分之外，更重要的理由是內七篇通常被認為是莊子本人的作品，它們最能夠直接反映莊子自己的思想。

又筆者特別挑選「實踐哲學」這個議題來詮釋莊子思想也是經由一番思索後所做成的決定；筆者以為莊子其人其書及其思想在文化經典和學術典籍的雙重身分上來說，畢竟是以前者的性質為優先，而後者的意義亦必基於前者的意義而有可能，換句話說，莊子其人其書及其思想最重要的貢獻就在於它們能夠啓發人的生命觀、價值觀、世界觀和宇宙觀，而這些啓發又都是從生活的實踐中所印證

得來的，至於莊子其人其書及其思想的學術意義與價值，亦必是就其啓發性與實踐性之研究而突顯其重要的地位。

在研究的方法上，筆者所遵循的是傅偉勳先生所提出的「創造性詮釋法」。其實詮釋就是要對文本說出自己的閱讀心得，所以原本就具有創造的涵義，然而詮釋的有效與否，仍然必須留意自己的態度及文本在客觀上的事實面貌，凡此即反應了筆者在面對莊子相關文本時所不能疏忽及期待的。傅先生的「創造性詮釋法」主張實謂、意謂、蘊謂、當謂、創謂等五個層次，筆者覺得本篇論文的内容關於前三個層次的要求大致上都能回應，在當謂和創謂部分則不敢奢言，但至少筆者已經努力求其目的之達成。

筆者非常清楚，前輩學人之中能有筆者這樣思考的絕對是有人在，因此長期以來早已累積頗為豐碩的研究結果，但筆者相信經典的生命是永恆的，它不會由於某一時代、某一位學者的詮釋之後就不再和其他時代、其他的人繼續對話，筆者也相信經典的意義是多元的，它也不會因為某一類的偉大詮釋之後就定於一尊而關閉多元開啓之其他可能，職是之故，筆者敢在諸多前輩學人的豐碩成果之後，再做相同的努力與探索。筆者絕對不敢自認高明，只是覺得經典既然不斷向自己招手，那就好好地面對經典和它真誠對話而已，其實就在這對話的過程當中，反而使得筆者對於前輩學人的辛勤耕耘及其寶貴心得更加珍惜肯定，這種體驗可以從本篇論文中對於諸多前輩學人的意見引述得到具體的證實。

三、

本篇論文的正文的部分前後有兩章，字數約六萬字，佔全篇論文篇幅三分之二左右，這兩章依次是：〈第二章莊子實踐哲學的形成因素〉和〈第三章莊子實踐哲學的義理性格〉。在〈第二章〉的〈第一節〉中筆者首先指出莊子思想就是老子思想的繼承與發展，惟為了證明筆者之所言乃有本有據，於是先對老子與莊子年代的先後的問題做出必要的辨解，其中主要的回應是特別針對錢穆先生的主張而來。錢先生將老子定位在戰國末年，老子思想為戰國中期約晚於莊子的詹何所出，因而主張莊子才是道家之始祖，筆者對於錢先生「莊前老後」之說並不以為然，並據其他學者之意見及佐證堅信老子乃在莊子之前並在思想上對莊子多所啓迪者。當老子莊子的時序先後確實定調之後，接著即根據某些具代表性的思維特色，對照老子莊子兩人的見解，以諸證明他們之間的確存在著慧命相續的關係，這些具代表性的思維特色在老子的部分主要是指，而莊子思想的回應表現則如無自己、無待、無用、無名、心齋、坐忘等等。

〈第二章〉的〈第二節〉是以「社會民生的關懷」為標題，希望藉由歷史因素的掌握以諸說明莊子思想出現的客觀因素。在本節中筆者首先以歷史場景的顯示為重點，主要是孟子、莊子文本中的引述以之證明他們所處時代的慘烈和世人所受的不幸遭遇。筆者所以必須重現莊子時代的歷史場景，主要在於筆者相信既然孟子莊子對於戰亂時代的慘痛如此地感同身受的，那麼這些深刻的記憶和印象對於莊子思想的形成，理當會有一定程度的催化作用。當對歷史場景做了交代

之後，筆者接著以中國的學問乃生命的學問、中國的思想家乃悲天憫人的思想家為由，明白指出莊子思想必當是以生民疾苦為念而求能為天下百姓安身立命的思想，同時為證明此一見解乃持之有據，又特別以「內聖外王」的道理做例子來說明這個可能，並且分別引述〈逍遙遊〉和〈應帝王〉中的言論以為必要的補充和證實。筆者所以要用「內聖外王」做例子，一方面是筆者以為此乃先秦儒家兩家的通慧，所以雖莊子亦不能自外此通慧，另一方面則是由於「內聖外王」一詞及道理原本是莊子書所有者，甚至是最早出現在莊子書中者。

繼〈第二節〉之強調歷史因素、社會原因及文化特性乃是莊子思想產生的外緣條件之後，接下來〈第三節〉所進行的則是聚焦在學派的林立和人心的紛擾然後再以此證明莊子思想本是面對現實的挑戰所產生的回應。戰國時代，是百家爭鳴的時代，各式各樣的主張紛紛出現，莊子對於此一蓬勃發展的學術環境有其仔細的觀察但也因此而顯得憂心忡忡，莊子意識到學界之中充滿著不同的意見這本是常態，因為學者間對於道理本身一定各自有各自的努力、各自有各自的見解和收穫，然而真正問題並不在這裏而是在於不同的學派學者都以為他們自己的見解才是唯一符合道理的本身，並一味地將自己的見解等同於真理的標準而視其他不同的意見皆為一種錯誤，當大家通通都是如此地是己而非人之後，真理的本身反而被混淆了，世人的心靈已日益產生混亂。莊子不忍於真理的混淆和人心的混亂，所以應運而提出其思想和見解，惟莊子對一切的批判洵非否定既有學派的見解，而是要求彼此都能不必以誰為尊以顯真理之大全，莊子並且相信，亦唯有如此才能安頓天下人心。

四、

本篇論文的（第三章）是「莊子實踐哲學的義理性格」，這一章節也是本篇論文最核心的部分，事實上它也是本篇論文中篇幅最長者。筆者討論莊子實踐哲學的義理性格是先從莊子本人行為的具體表現說起，這是因為筆者相信莊子之所以感人甚深並不只是他的著作引人入勝、他的見解令人嚮往而已，更重要的是他的人格表現能夠得到有志之士的認同。在本章的〈第一節〉呈現出來的是莊子行走人間的身影，筆者稱之為「逍遙自得的具體落實」，但誠如大多數學者所斷定的內七篇原本屬於莊子自己的作品，所以幾乎看不到莊子行為的記載與描述，而外雜篇乃屬於莊子後學的文章，相對之下關於莊子行為的記載與描述就顯得比較豐富，由此之故，當筆者想勾勒出莊子的生活舉止，除了司馬遷《史記·老莊申韓列傳》可為參考之外，那就只能再藉助於外雜篇中的一些資料了。

又筆者深深覺得，莊子的行為人格再再都是自己思想的印證與體現，其所以能夠逍遙自得於現實的人間，自必有其智慧和靈感，因而在本節的後半部分筆者提出了「逍遙自得的理論依據」。在這個部分筆者分別處理兩個議題，一個是逍遙，另一個是自得，當然最後筆者還是認為逍遙與自得對莊子來說本是相連相生、互因互果而不可切割者。筆者依牟宗三先生之意，以為莊子的逍遙即是在生活中體現了老子所揭示的道，換句話說，逍遙即是道的境界化，至於此一境界如

果從莊子在〈逍遙遊〉中所標榜之無己、無功、無名、無待、無用、無心看來，它的本義亦當不外乎老子《道德經》所講的「無爲」、「虛靜」、「自然」。又此一境界之證成如同於老子所言之「歸根」、「復命」，如果用現在的語言來表達，逍遙就是「做真實的自我」、「做本然的自我」，由此說來，逍遙之具有自得義當是理上必然了。

關於莊子實踐哲學的義理性格筆者在《第三章》的〈第二節〉筆者是從治療的方向予以定調，換句話說，筆者以爲莊子的思想大致屬於療癒性的思想，不過以治療學的意涵來解讀道家的老子和莊子這是台灣近二十年來的事，且由於莊子的思想本來自於老子的啓發，所以本節中首先討論的是老子歸根復命的治療思想。筆者以爲老子是用「致虛守靜」的妙方而爲奔馳勞苦的生命和紛擾不安的社會重新找到它原有的歸宿，總括的來說，老子所提出的葯方就是一個「無」字，凡「致虛守靜」也好，「見素抱樸」也好，「少私寡欲」也好，「去甚，去奢，去泰」也好，通通都是因「無」而來。老子思想中的「無」既是功夫也是境界，功夫義的「無」就是無掉或化解掉人的執著與造作，境界義的「無」則是從執著造作的化解所開顯之無限寬廣、無限包容、無所恚礙、無不自得的體驗。老子這種智慧和靈丹妙方，莊子自然是深切體會並且將他烙印在思想中，凡莊子之主張心齋、坐忘即是此慧命相續的結果。

筆者是以心齋和坐忘來顯示莊子療癒思想的特色。莊子認爲，人生在世就是一個生命的流程，有流程就定然會有各種順與不順、願與不願的遭遇，這些遭遇沒有定數，也不能預測，而且反反覆覆，但絕對躲不掉，莊子因此就稱呼它是「命」。又莊子認爲人生的苦痛與否並不在於命的本身而在於我們面對命時的態度使然，人如果對命生起執著而流於願與不願或順與不順的得失計較，那麼就將難免於病痛，反之，如果不起分別之心而只是如如以待，則何痛之有？莊子如此之思想和老子所謂「吾所以有大患者爲吾有身，及吾無身，吾有何患」可說同一個論調幾，至於莊子所提出的克治之道，正是心齋、坐忘等等的實踐與修持，蓋莊子已然發現一切的病痛其實都是「人病」而不是「法病」，所以診治的對象絕對是「人」而不是「法」，至於人病之所由來則不外乎執著造作，而心齋與坐忘即是爲了化掉此執著、化掉此病痛以求生命的痊癒。

筆者的〈第三章〉最後討論的是莊子對世間人類的提醒和期待，此提醒和期待筆者是用「和諧共濟」來形容，和諧共濟即是共生共存共榮共在的意思，亦即是多元互補、協調一致的意思。莊子既以多元並生、協調共濟當成人間最高的美善，那麼這將開啓他通向天地人神的廣大心靈，並貞定他那俱與天地萬物同樂同在的高遠境界，也就是說，莊子將由於對天地萬物等多元存在與多元價值的惺惺相惜，而成就了他豐瞻富足的人生體驗，此所以〈逍遙遊〉中言聖人必及於「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」，〈齊物論〉中言聖人亦必及於「天地與我並生而萬物與我爲」也。又莊子如是的智慧，不但將天地人我統合爲一，同時也將存在之理和價值之理統合爲一，或有學者指出這所展現的乃是整體論、有機論的存有學，筆者則形容這是富整體性、連貫性、相續性的思維，亦即是保證天人

不二、物我不隔、道器不離、形神不乖的辨證性思維。

正文的最後筆者是以莊子所啓示之寧靜平順的理想人生做總結，內容的進行主要是圍繞在〈養生主〉的解讀上，並且以其他各篇章做輔助。筆者以為莊子的千言萬語最後還是爲了安頓自己、安頓天下的蒼生，如今本篇論文的研究主題又是實踐哲學，而實踐的最直接表現就是生活的參與及調適，所以就用理想人生的探究做爲本論文的最後交代。筆者以為，〈養生主〉開頭就講：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而爲知者，殆而已矣！爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」這正是完整而扼要表達了莊子進行人間人世之診療並求其康復健全的過程和主張，其餘的寓言故事亦皆是承載著相同的意義而存在。〈養生主〉應讀爲「『養生』主」，但此「養生」洵非滋補身體以求延年益壽，而是要涵養理想的人生，至於理想人生不外乎是安之若命的人生，亦即是寧靜平順的人生。

參考書目

一、古籍及其注解（略依時代先後排序）

- 先秦·佚 名，《易經》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
先秦·佚 名，《詩經》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
先秦·晏 嬰，《晏子春秋》，台北，河洛出版社（點校本），1977年。
先秦·孔 子，《論語》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
先秦·佚 名，《國語》，北京，中華書局，1985年點校本。
先秦·左丘明，《春秋左氏傳》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
先秦·老 子，《老子》，台北，藝文印書館（景本），1965年。
先秦·孟 子，《孟子》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
先秦·莊 子，《莊子》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
西漢·戴 聖（編），《禮記》，台北，藝文印書館（景本），1989年。
西漢·司馬遷，《史記》，台北，宏業書局（點校本），1972年。
西漢·劉 向（編），《戰國策》，台北，藝文印書館（點校本），1974年。
東漢·班 固，《漢書》台北，宏業書局（點校本），1972年。
東漢·許 慎，《說文解字》，台北，宏業書局（景本），1968年。
東漢·河上公，《老子章句》，台北，藝文印書館（景本），1965年。
西晉·王 弼，《老子注》，台北，藝文印書館（景本），1965年。
西晉·郭 象，《莊子注》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
唐朝·成玄英，《莊子注疏》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
唐朝·陸德明，《經典釋文》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
唐朝·陸德明，《莊子音義》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
宋朝·司馬光，《資治通鑑》，台北，宏業書局（點校本），1973年。
元朝·吳 澄，《南華內篇訂正》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
宋朝·林希逸，《莊子口義》，北京，中華書局（點校本），1997年。
宋朝·朱 熹，《四書集注》，台北，鵝湖出版社（點校本），2002年。
明朝·焦 竑，《莊子內篇注》，台北，新文豐出版公司（景本），1980年。
明朝·焦 竑，《莊子翼》，台北，廣文書局（景本），1979年。
明朝·釋德清，《莊子內篇注》，台北，新文豐出版社（景本），2004年。
明朝·李 贄，《莊子內篇解》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
清朝·顧炎武，《日知錄》，台北，文史哲出版社（點校本），1979年。
清朝·林雲銘，《莊子因》，台北，蘭臺書局（景本），1975年。
清朝·宣 穎，《莊子南華經解》，台北，宏業書局（景本），1977年。
清朝·王闈運，《莊子內篇注》，台北，藝文印書館（景本），1972年。
清朝·陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局（景本），1977年。

清朝·王先謙，《莊子集解》，台北，木鐸出版社（點校本），1988年。

清朝·郭慶藩，《莊子集釋》，台北，華正書局（點校本），2004年。

二、當代專著（依作者姓氏筆劃排序）

方東美，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化事業股份有限公司，1983年。

王玉玫，《孟子思想的生死學議題》，台北，文史哲出版社，2006年。

王邦雄，《用什麼眼看人生》，台北，三民書局，2004年。

王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北，台灣商務印書館，2006年。

王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化事業有限公司，1993年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年。

王邦雄／等，《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1995年。

王叔岷，《莊子校詮》，台北，中央研究院歷史語言研究所，1988年。

王叔岷，《莊子校釋》，台北，台聯國風出版社，1972年。

朱桂曜，《莊子內篇證補》，上海，商務印書館，1925年。

江日新（編著），《中西哲學的會面與對話》，台北，文津出版社，1984年。

牟宗三，《才性與玄理》，台北，台灣學生書局，1974年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，台灣學生書局，1982年。

牟宗三，《圓善論》，台北，台灣學生書局，1988年。

吳 怡，《逍遙的莊子》，台北，東大圖書公司，1984年。

吳 怡，《新譯莊子內篇解義》台北，三民書局，2004年。

吳光明，《莊子（莊書西翼）》，台北，東大圖書公司，1988年。

吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年。

李 勉，《莊子總論及分篇評注》，台北，台灣商務印書館，1990年。

李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化事業股份有限公司，2000年。

林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北，明文書局，1996年。

林安梧，《新道家與治療學——老子的智慧》，台北，台灣商務印書館，2006年。

胡 適，《中國哲學史大綱·卷上》，上海，商務印書館，1923年。

胡遠濬，《莊子詮詁》，台北，台灣商務印書館，1980年。

唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北，台灣學生書局，1974年。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北，台灣學生書局，1992年。

唐端正，《先秦諸子論叢》，台北，東大圖書公司，1985年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北，文津出版社，1982年。

張默生，《莊子新釋》，台北，漢京文化公司，1973年（翻印）。

- 梁啓超，《諸子考釋》，台北，中華書局，1957年。
- 陳冠學，《莊子新注（內篇）》，台北，東大圖書公司，1978年。
- 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年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2005年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北，東大圖書公司，1986年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1993年。
- 黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》，台北，五南圖書公司，2007年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，1991年。
- 劉武，《莊子集解內篇補正》，台北，木鐸出版社，1988年。
- 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北，台灣學生書局，1975年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社，1993年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，台北，台灣商務印書館，1935年。
- 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，台北，文津出版社，2007年。
- 鄭琳，《莊子內篇通義》，台北，文津出版社，1974年。
- 鄭志明（編著），《生命關懷與心靈治療》，嘉義，南華大學宗教中心，2000年。
- 錢穆，《中國思想史》，台北，台灣學生書局，1988年（台版）。
- 錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986年（東大初版）。
- 錢穆，《莊老通辨》，台北，東大圖書公司，1991年（台版）。
- 錢穆，《雙溪獨語》，台北，台灣學生書局，1981年。
- 錢基博，《莊子天下篇疏記》，上海，商務印書館，1926年。
- 譚戒甫，《莊子天下篇校釋》，台北，新文豐出版公司，1979年。
- 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京，中華書局，1961年。
- 顧實，《莊子天下篇講疏》，上海，商務印書館，1928年。
- 嚴靈峰（編輯），《無求備齋莊子集成初編》，台北，藝文印書館，1972年。
- 嚴靈峰（編輯），《無求備齋莊子集成續編》，台北，藝文印書館，1974年。
- 嚴靈峰（編輯），《老列莊三子集成補編》，台北，成文出版社，1982年。
- 木鐸出版社（編），《莊子研究論集》，台北，木鐸出版社，1982年。
- 高雄師範大學經學研究所（編），《2006年國際道文化學術研討會論文集》，高雄，高雄師範大學經學研究所，2006年。
- 美國哈佛大學燕京學社（編），《莊子引得》，台北，成文出版社，1966年。
- 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年。
- Graham 著，張海晏（譯），《論道者——中國古代哲學論辯》，北京，中國社會科學出版社，2003年。
- Robert E.Allinson 著，周燦成（譯），《向往心靈轉化的莊子——內篇分析》，江蘇，人民出版社，2004年。

Roger T. Ames 著，滕復（譯），《主術——中國古代政治藝術之研究》，北京，北京大學，1995 年。

三、論文集及期刊論文（依作者姓氏筆劃排序）

- 王志楣，〈論莊子之「用」〉，《道家文化研究》第 22 輯，2007 年。
- 王永豪，〈與環境和諧：論莊子的人性觀及其現代意義〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》第 4 期，2007 年。
- 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第 319 期，2002 年 1 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 320 期，2002 年 2 月。
- 李漢相，〈論莊子寓言中的道〉，《當代中國哲學學報》第 11 期，2008 年 3 月。
- 李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》第 395 期，2007 年 4 月。
- 杜方立，〈由「存在原理」及「應然原理」之關係論老子「道」之內涵〉，《鵝湖月刊》第 383 期，2007 年 5 月。
- 沈清松，〈從「方法」到「路」——一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》第 376 期，2005 年 9 月。
- 林安梧，〈再論「儒家型的意義治療學」——以唐君毅先生的《病裏乾坤》為例〉，《生命關懷與心靈治療》，2000 年。
- 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 390 期，2006 年 11 月。
- 唐經欽，〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學——試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啓發〉，《中國文化月刊》第 304 期，2006 年 4 月。
- 孫波，〈莊子的和諧思想述要〉，《中國道教》第 6 期，2008 年。
- 袁保新，〈〈莊子思想中的心靈治療體系〉評論稿〉，《生命關懷與心靈治療》，2000 年。
- 袁保新，〈秩序與創新一從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月。
- 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《生命關懷與心靈治療》，2000 年。
- 張瑋儀，〈游刃與藏刀——論庖丁的解牛刀〉，《鵝湖月刊》第 383 期，2007 年，5 月。
- 許宗興，〈莊子本性論探微〉，《華梵人文學報》第 10 期，2008 年 7 月。
- 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第 3 期，2005 年 8 月。

- 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《2006年國際道文化學術研討會論文集》。
- 陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年6月。
- 陳德和，〈試論道的雙重性——《道德經》中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991年3月。
- 陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月。
- 傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，《中西哲學的會面與對話》，1984年。
- 曾守正，〈經典、去經典、重讀經典——大學通識教育中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》第387期，2007年9月。
- 葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第399期，2007年8月。
- 葉海煙，〈道家的環境素養論與休閒美學觀——以莊子的觀點為例〉，《哲學與文化》第386期，2006年7月。
- 劉秋固，〈莊子的主體精神〉，《研究與動態》第13期，2006年1月。
- 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年6月。
- 賴賢宗，〈空性智慧、佛教意義治療學與佛教詮釋學的治療學——論佛教的生命關懷與意義治療〉，《生命關懷與心靈治療》，2000年。
- 戴玉珍，〈莊子天人思想與《黃帝內經》養生觀之比較研究〉，《興大人文學報》第40期，2008年3月。
- 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年10月。

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排序）

- 吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999年。
- 吳松坡，《試論莊子哲學之承繼及其理論特性》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。
- 李涵芄，《莊子生死慧之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。
- 林世永，《老子和諧思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 林慶泉，《莊子環境哲學之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 柯瓊娥，《試論老子療癒思想及其現代意義》，南華大學哲學系碩士論

- 文，2008年。
- 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
- 張民福，《莊子安命思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 張瑋儀，《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年。
- 張耀仁，《《莊子》內七篇生命哲學研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。
- 陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 陳佩君，《先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心》，國立台灣大學哲學系博士論文，2007年。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。
- 陳靜美，《莊子「氣」概念之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2007年。
- 陳瓊玫，《老子治療學義蘊之詮釋》，國立台灣師範大學國文學系碩士論文，2006年。
- 黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年。
- 謝明真，《莊子美育思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。