

東海大學哲學研究所在職專班

碩士論文

情在莊子哲學的份位

Zhuangzi's Treatment of *Ching*(Feelings)  
in his Philosophy

指導老師：謝仲明教授

研究生：林伸品

中華民國一〇七年六月

# 學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班  
研究生林伸品提之論文：

## 情在莊子哲學的份位

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授

謝世明

簽章

口試委員

楊秀宮

簽章

口試委員

蔡家和

簽章

中華民國 107 年 6 月 7 日

## 摘 要

「情」的議題，是中國哲學的重要概念之一，先秦戰國中期的莊子首先關注到這個命題，在不同的文意脈絡下具有多重意蘊，包括了情緒、感情、熱情以及由欲望知心而來的是非好惡之情。本文以莊子哲學中，與聖人有關之「情」意涵作為研究主題，在莊子，聖人代表心靈絕對自由的精神境界。故必須無掉阻礙至情的是非好惡之情，全心涵養至情以達心靈絕對自由的超然無待理境。

**關鍵字：**莊子、無情、聖人、境界、天人不相勝

## ABSTRACT

*Ching* (feelings) is an important idea in ancient Chinese philosophy. The word *ching* has a variety of meaning, it includes emotions, feelings, passions, and closely connects with desires. The present study focuses on *ching* in *Zhuangzi's* philosophy as it is related to *Zhuangzi's* idea of sage. In *Zhuangzi*, sage represents a spiritual attainment that acquires absolute freedom of the mind. So it is important to cultivate *ching* such that it does not hinders that absolute freedom of the mind.

keywords: *Zhuangzi*, *ching* , passionless, sage, realm

# 情在莊子哲學的份位

## 目 次

<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 研究範圍與方法 .....	2
第三節 各章要旨 .....	7
<b>第二章 聖人「有情」「無情」之爭論</b> .....	<b>10</b>
第一節 莊子與惠施之辯 .....	10
第二節 何晏之無情說 .....	15
第三節 王弼之有情說 .....	20
第四節 結論 .....	24
<b>第三章 莊子「情」之意指</b> .....	<b>25</b>
第一節 「情」之意指 .....	25
第二節〈齊物論〉敘情緒的起伏 .....	28
第三節〈人間世〉敘焦慮與怖慄之情 .....	33
第四節〈大宗師〉敘死亡哀傷之情 .....	36
第五節 結論 .....	42
<b>第四章 聖人有情論</b> .....	<b>44</b>
第一節 「道」之意指 .....	44

第二節 聖人之境界 .....	50
第三節 聖人有情 .....	59
第四節 天人不相勝 .....	66
<b>第五章 結論 .....</b>	<b>69</b>
第一節 莊子言情之要點 .....	69
第二節 莊子情觀念之啟示 .....	73
<b>參考書目 .....</b>	<b>76</b>
一、古籍 .....	76
二、哲學專書 .....	76
三、期刊、碩博論文 .....	79

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

人生各階段，面對個人自我實現之檢視，例如身體健康、家庭關係與工作環境等方面，現實生活中之社會主流價值評量，該如何經營管理？又妥適安頓身心？這些切身的問題，便成為關注的焦點了。

以健康之照護是否良善為例，近代進步的醫療科技已然實證，如果一個人長期處在緊張、焦慮、憂鬱、躁急之情緒中，即便有良好的生活習慣，而且沒有家族病史，罹患心血管疾病的機率仍同樣被提高許多。依據醫學研究報導，有關心血管疾病、糖尿病、癌症、類風濕性關節炎、人類免疫缺損病毒（HIV）、慢性阻塞性肺疾病（COPD）等都和社會心理情緒壓力有關。<sup>1</sup>如果單就生理的藥物控制，只能治標，無法治本。治本之道，還需依賴個人自我修養的功夫，改變負面的情緒，抱持正向思考，學會如何對治傷害身心健康的負面、惱人情緒。

至於家庭關係之和諧與否，工作職能之發揮多寡等亦然，於是前述種種的煩惱、痛苦、焦慮、躁急，反覆交錯出現在日常生活之情態，日積月累慢慢地產生，以致於身心終日處於貧乏、恐懼、不安的情境中。這時，該如何尋求一個自處之道以安頓身心呢？

關心生態環境、養生功法與哲學思辨等有別於日常規律熟悉之領域等，或多或少對提昇身心之質能均提供相當程度的助益；然而，以哲學思辨一途最是切身受益。

尤其是《莊子》一書的涉獵，發現內七篇中各篇要旨，都提供了個人的生活與生命問題的需求，例如〈逍遙遊〉篇中的「無待逍遙」，在承擔不同人生角色

---

<sup>1</sup>范文綺、王秀伯，〈社會心理壓力大易患心血管疾病〉《健康世界》上冊，淑馨書局，1999年，頁300。

的責任與壓力後，是一個十分令人嚮往的人生境界。〈齊物論〉篇的「物我合一、去執忘己」，可以消解個人偏頗的價值判斷所帶來的妄情糾結；〈人間世〉篇提到之「義命大戒」，對於不可解於心的愛親之命，與無適而非君的事君之義，這些知其不可而安之若命的「安命觀」，有助於自己運用於實際生活中，在侍奉親長養育子女與職場的承上啟下工作時，遭遇許多無可奈何的人間世事時，能夠理解與包容。〈大宗師〉篇的「死生一如」「安化」的宏闊生命觀，使人從悅生惡死的傳統固有之僵化思想中超脫出來，不再恐懼害怕，能安於生死之化。

《莊子》內七篇提出的論點思想與觀念開啟自己超然寬闊的視野，讓自己從被壓迫的種種「情」境中超越上去，恢復盎然的生命力，此時有重獲個人心靈自由，解決人生困頓與生活問題的豁然開朗；希望在安命安化思想的啟迪下，能「安情」立命、自利利人，並幫助身旁的親朋好友與同好一起解開「情執」的束縛，共同追求逍遙無待的人生境界。

人最易執著、牽絆的是「情」，探討如何避免過度的悲傷、喜好、厭惡、快樂等情緒攪擾身心，學習放下情執陷溺，坦然面對生活中的每個際遇，是我們要思考和實踐的。因此論文中，對先秦時期的情論加以整理，這些問題包括：莊子對無情的意涵如何解釋？以何種態度面對情？何種方法處理情的問題？最主要的目的是想透由歷代思想家對情的理解，考察不同時代文化下情觀念的異同、梳理其內涵，使我們更清晰明白「情」的觀念，而能以較妥適的態度去面對並處理「情」。

## 第二節 研究範圍與方法

### 一、研究範圍

莊子（西元前 370-310）<sup>2</sup>，有關莊子生存的年代大致是戰國中晚期，他的生

---

<sup>2</sup>莊萬壽，《莊子學述》，花木蘭文化出版社，2010年，頁5-12。



平事蹟文獻資料，以《史記·老子韓非列傳》之記載為歷來研究莊子學說的重要參考：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，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，無汙我。我寧遊戲汙瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。”<sup>3</sup>

楚王耳聞莊周賢德，曾派使者以重金禮請他為相，然而學識淵博淡薄名利的莊子能安貧樂道，寧遊戲汙瀆之中自快，無為有國者所羈，故終身不仕，逍遙自適。

先秦春秋時期，尚情概念還未形成，要到戰國時期的莊子，「情」概念才開始萌芽，<sup>4</sup>原因為何？導因於當時的社會政治環境，在《戰國策·序》有如下的描述：

仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。……夫篡盜之人，列為侯王，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……敵侔爭權，蓋為戰國……<sup>5</sup>

<sup>3</sup>漢·司馬遷（著），南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、唐·張守節（注），《史記三家注》，北京，中華書局，2002年，頁2143-2144。

<sup>4</sup>王志媚，《莊子生命情調的哲學詮釋》，里仁書局，2008年9月，頁32。

<sup>5</sup>「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。夫篡盜之人，列為侯王，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

戰國之時，暴師經歲，流血滿野，民生流離淒然，正如〈人間世〉所描述：「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，民其无如矣。」<sup>6</sup>當時衛國的國君正當壯年，行事獨斷。治理國家十分輕率，卻不知道自己的過錯。輕易就讓百姓送死，為國事而死的人滿山遍野有如亂麻，人民都走投無路了。更且「方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」<sup>7</sup>當時正是衰周喪亂之時代，一般人只要能夠沒有遭到刑罰之責恐怕就已經是僥倖的事情了，人們所能擁有的福份比羽毛還要輕，飄忽不定得讓人不知道如何去承接取得，而禍患災難卻比大地還要沈重，也不知道怎麼樣逃避才能夠全身而退，莊子處於戰禍頻仍暴君當道的時代。

在這樣戰無虛日，民不堪命的時代，有心之士，謀濟世安民，<sup>8</sup>諸子百家紛紛提出解決因應之道。中國哲學以「生命」為核心，<sup>9</sup>即是生命的學問，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。<sup>10</sup>

是故，道家生命的學問由老子體道的無限性，傳承到莊子之後，全然地落到個體人生的關注上，他把老子道的無限性完全吸納到我們的生命中來，<sup>11</sup>表現了

---

散，莫保其命，湮然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國，貪饕無恥，競進無厭，國異政教，各自製斷。上無天子，下無方伯，力功爭強，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，故孟子、孫卿儒術之士，棄捐於世，而遊說權謀之徒，見貴於俗。是以蘇秦、張儀、公孫衍、陳軫、代厲之屬，生縱橫短長之說，左右傾側。」漢·劉向，《戰國策》，台北，藝文印書館，1974年，頁10-11。

<sup>6</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁132-133。

<sup>7</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁184。

<sup>8</sup>劉光義，《莊學蠡測》。台北：學生書局，1986年，頁1-2。「東周伊始，封建制度日趨僵化而崩潰，君主專制的國家型態，逐漸形成……畢至七國壁壘分明，統一思想出現，爭相一天下為帝業，戰無虛日，民不堪命。各國君銳意爭奪政權，需才孔急；天下左亂，亦需救世之長才，自孔子開私人講學之風，各家效之，人才輩出，有心之士，謀濟世安民，利祿之輩，必欲得秉權，而圖富貴，都勇於創建，敢於立說，形成光輝燦爛文化。」

<sup>9</sup>牟宗三，《中國哲學的特質》，臺灣學生書局，1994年，頁5-11。

<sup>10</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺灣學生書局，2002年，頁15。牟宗三先生：「中國哲學，從那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」

<sup>11</sup>王邦雄「莊子最大的學術性格，就是把老子的道完全吸納到我們的生命中……」王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉《鵝湖月刊》第136期，1986年10月，頁21。韋政通，《中國思想中》，水牛出版，1994年，頁177。

強烈的超越性，提出修養的實踐工夫以開拓人的心靈世界。

莊子藉著「聖人的有情無情之辯」<sup>12</sup>充分闡述體道的聖人，是如何透過安其性命之「情」來涵養其至情，方得以順適悲苦的人間世事，而能順適地悠遊於現實生活中。

魏晉時期，正始玄學興盛，正因為探究宇宙萬物根源之「有無」、「本末」與「體用」等玄思玄理為當時文士、學者論證的核心，莊子與惠施的有情無情之辯，再一次成為顯學，尤其何晏的「聖人無情說」、王弼的「聖人有情說」，使「情」議題又被熱烈的討論。

因此，若能由源溯流，對於「情」議題內容的理解，可循其脈絡，以對照比較，而能曉暢其義。基於以上的理由，想要理解中國哲學中有關情論之要旨，可由先秦莊子言情之說著手，以其為中國哲學尚情觀念之首；同時，亦由於作者能力及篇幅所限，因而本研究以《莊子》內七篇相關之「情」論的探討為主軸，以作後續研究之基礎。

## 二、研究方法

中西哲學之研究進路不同，西方哲學以外延真理為主流，重視客體性以「知識」為中心，中國哲學則著重於生活實踐，重視的是人的主體性，以生命為中心。

<sup>13</sup>研究中國哲學應以文獻資料為根本，誠如牟宗三先生所說：

研究中國哲學這一方面，讀文獻成了一個很重要的事情。不能像西方哲學那樣，走邏輯的進路，而要走文獻的路，由走文獻而往裡面入。<sup>14</sup>

經由文獻的理解與詮釋<sup>15</sup>，把經典之智慧內化為現代語言，使其不受時空侷限傳

---

<sup>12</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁216-217。

<sup>13</sup>陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北，洪葉文化公司，2003年，頁9-16。

<sup>14</sup>牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《鵝湖月刊》第121期，1985年7月，頁2。

<sup>15</sup>傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中書局，1998年，頁228-240。「對於文獻的理

承下來，為當代注入新的思維。

(一) 文獻分析法：

本文研究重點在莊子情義涵之分析。《莊子》一書的讀本，根據黃錦鉉先生考證認為：

莊子的書，《漢書·藝文志》著錄《莊子》有五十二篇，其中內篇七、外篇二十八、雜篇十四、解說三。據《經典釋文·序錄》說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪及孟氏都替它作注，就是那個本子。以後其他諸家，像崔譔注是十卷廿七篇，內篇七、外篇廿。向秀注是廿六篇，都沒有雜篇，這許多本子都已經失傳了，不能夠了其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象注的本子，共十卷三十三篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一，日本高山寺卷子本有郭象的〈後序〉說是經過刪節，合併篇章，因此比〈藝文志〉所著錄的，少了十九篇。根據上面所記述，《莊子》分為內、外、雜篇，大概是在魏晉六朝的時候，不是原書本來的面目。<sup>16</sup>

現今之《莊子》讀本以郭象注版本為主，分〈內篇〉七篇、〈外篇〉十五篇和〈雜篇〉十一篇計三十三篇等三部份；至於《莊子》一書的作者，<sup>17</sup>一般學者多以為，內篇是莊子所作，外篇雜篇為後人或莊子之徒附加之作，唐君毅先生指出：

唯莊子之內篇，宜與外雜篇分別而觀。內篇之每篇，其文大自分體段，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著。外雜篇則內容甚複雜，可謂

---

解與詮釋，雖必自詮釋主體的生命而求開展，然而並非是未經理解的隨意發揮，仍需從事於中外各大思想及與其傳統相互對談與交流，並且透過客觀的文獻分析與章句義理融通後，才能有所體悟與重建傳承，進而培養出具時代意義的創新思維。」

<sup>16</sup>黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，2011年，頁11-12。

<sup>17</sup>一般學者皆認為，內篇是莊子所作，外篇雜篇後人或莊子之徒附加之作。根據徐復觀先生的考察，內篇深厚奧折，瑰奇變化，係出莊子本人之手。至於外、雜篇，有的材料則由莊子學徒所記錄。徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），頁359-361。根據黃錦鉉先生考證也有相同結論。黃錦鉉先生認為，莊子內篇是莊子所自著，至於莊子外、雜篇的文字，不是出自一人手筆，決不是莊子本人的著作。黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁9-30。

其後之道家言之一結集，其新義之所存，亦當分析而觀之。<sup>18</sup>

故本文在內容取材上，以《莊子》內七篇為主，外雜篇為輔，以與內七篇思想相關聯者為準，並援引當代學者如牟宗三、徐復觀、唐君毅、勞思光先生等前輩之詮釋，分析情概念在先秦、魏晉等歷史朝代中之演變。

(二) 比較分析法：

以比較分析法的方式，分析先秦諸子及歷代研究莊學者，對情意涵詮釋之異同。

(三) 綜合歸納法：

運用綜合歸納法的方式，歸納古籍文獻及近代學者，對情一觀念之詮釋及文字語言的本義。例如情實、情性、情感、無情、人情、道情、至情之義等等。

### 第三節 各章要旨

第一章緒論說明本文寫作之動機目的、研究範圍與方法。

第二章聖人「有情」「無情」之爭論。〈德充符〉篇，莊子提出「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」的說法，引發惠施質疑「人固無情乎」、「人而無情，何以謂之人？」，兩人就何謂「無情」，至何謂「常因自然不益生之情」等議題展開充分的之辯說。

魏晉正始時期因為玄學「有無」「本末」「體用」之主張盛行，何晏對「無情」與王弼對「有情」均提出不同於莊子且更深入的剖析。就何晏之「聖人無情說」，與「先秦道家舊說」、「天道觀」及「貴無思想」析論其間之關連。與何晏同為貴無思想之倡導者的王弼，提出不同於當代學人看法的「聖人有情說」之立論，將貴無思想藉「體無用有」「以有顯無」由「無—有」「有—無」建構成

---

<sup>18</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（台北：臺灣書局，1986年），頁344。

為一個更加完備「聖人有情」的理論體系。

第三章莊子「情」之意指。對於情的界定往往因時空環境與社會背景之不同而有所差異。

《莊子》書中情之意指：有「情性」、「性情」、「人情」、「情欲」等用法，綜觀莊學諸家之研究，與對情字的理解，將莊書所談的「情」其蘊涵的意義歸納為「情者，實也」、「情者，性也」以及「由欲望心知而來的是非好惡之情」。第三義為本文所討論之重點。

續就《莊子》各篇中涉及之「由欲望心知而來的是非好惡之情」部分加以析論，如《莊子·齊物論》描敘諸子是非之辯時種種情緒的起伏，《莊子·人間世》敘葉公子高為人使臣對任務之是否遂行的焦慮與怖慄之情，《莊子·大宗師》《莊子·養生主》敘死亡哀傷之情等，對一般人遇事時心隨境轉，就諸多情緒樣態對人的影響論述之。

第四章聖人有情論。首先論述道家思想核心，何謂「道」？就「聖人」為中國哲學中理型人物之代表，何謂體道「聖人」？體道之聖人究係有情亦或無情？以《莊子·大宗師》《莊子·養生主》為例，論述聖人如何面對生死之人生大事。在其「死生一如」的人生觀與「安化」的人生態度中，即可一窺聖人與常人是如何以不同的方式處理及看待「情」。

最後，以《莊子·大宗師》提出莊子理想的聖人境界乃是「天人不相勝」，內存於己者是天，外應於物者是人，天人得到自然的諧和，故曰不相勝<sup>19</sup>，是莊子的「天人合一」哲學思想，故莊子之情，是聖人有人情，但不被人情而害其心來做總結。

第五章結論，總結本文有關莊子哲學思想中「情」議題之要點，誠如方東美先生所言：「一個精神解放的哲學家，同時還要過一種平易近人的生活。」<sup>20</sup> 將莊子的哲學以生命的關懷為主軸，對現代人生活之影響作一簡要之歸納。

<sup>19</sup>參閱徐復觀《中國藝術精神》，臺灣學生書局，1979年9月六版，頁91。

<sup>20</sup>方東美，《原始儒家道家哲學》，黎明文化公司，1983年，頁250。

## 第二章 聖人「有情」「無情」之爭論

莊子可以說是中國最早提出「無情說」的思想家<sup>21</sup>，從著名的「惠莊三辯」<sup>22</sup>中之「有情無情」之辯，可以見出莊子持「無情說」的深旨微意與立論之理據。由惠莊之辯發端後，引發後代哲人與思想家，對聖人情之有無產生諸多精闢的研究與討論。

### 第一節 莊子與惠施之辯

惠莊「有情無情」之辯出自〈德充符〉<sup>23</sup>篇，〈德充符〉其旨在「言德之充於內者，必形於外，亦足感人，而莫知其所然。」<sup>24</sup>也就是道德充沛者必符應於其外在之態度中，他的德性之感人，不一定要表現出愛人助人那樣的行為，也不盡然一定表現出特別的德性，卻有一種吸引人攝住人的力量，這就是〈德充符〉德充於內者，必有符應於外的特色。

莊子以闔跂支離無脰與甕盎犬癭兩位「德全形殘」之聖人，「德有所長，而

<sup>21</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》，國立臺灣大學出版中心，2015年9月，頁83。

<sup>22</sup>賴錫三，《論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀》，臺灣東亞文明研究學刊，第8卷第2期，2011年12月，頁146。「『惠莊三辯』魚樂與否、有用無用、有情無情，這三個論辯主題，其實都共同涵攝在一個相通的母題上，亦即兩者對自然、生命的觀看、思維方式的差異。兩者反映出基本對立的世界觀」

<sup>23</sup>《莊子》〈德充符〉「闔跂支離無脰說衛靈公，靈公說之，而視全人，其脰肩肩。甕盎大癭說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人？有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁216-217。

<sup>24</sup>「〈德充符〉之旨，要在言德之充於內者，必形於外，亦足感人，而莫知其所然。此即言德充於內者，必有符應於外。……又其德之感人，……在其德之見於其人之態度中，即有一吸引人、攝住人之力量，以見其德之若為一能涵攝一切特殊之德之全德、至德。此即德充符言德之特色所在也。」唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》。台北：學生書局，1984年，頁371。

形有所忘」<sup>25</sup>以其德性有所長而形體醜陋即為人所遺忘，提醒人們宜著重於內心德性的修養，同時應該忘掉形體外在等無關緊要的成素。「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。」<sup>26</sup>即有人的形體，而沒有常人的性情。有人的形體，所以能和人群居，而沒有一般常人的性情，所以是非就不會在他身上產生，以這個方式來表述聖人的生命特質與存在形態。<sup>27</sup>惠施以「聖人」究係有情還是無情質問莊子，這段精彩對話如下：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」<sup>28</sup>

惠施對莊子提出一個值得探討的議題：「人故無情乎？」人本來就沒有情感嗎？喜好邏輯辯析名實關係的惠施，以其名家特質，認為人之喜、怒、哀、思、悲、恐、驚種種情感皆是與生俱來之天賦，豈知莊子竟答以肯定的說法「然。」引發

---

<sup>25</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁216-217。

「忘」的功夫歷程即是體道的進程。〈達生〉篇有云：「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」葉海煙先生申論其義時便言：「因忘而適，適己適物，終適於道，而忘適之適，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程，即是忘的歷程。」葉海煙，《莊子的生命哲學》。台北：東大書局，1990年，頁221。

<sup>26</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁220。成玄英疏云：「前文云有人之形，無人之情。有人之形，惠子引此語來質疑。」

<sup>27</sup>吳冠宏，《莊子與郭象無情說之比較--以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心》，東華人文學報，第二期，2000年7月，頁83-102。

<sup>28</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁220。



惠子質疑「人而無情，何以謂之人？」成玄英疏云：

若無情智，何名為人？<sup>29</sup>

這是惠施更進一步的責難之辭，既然是成為一個人卻沒有了情，怎麼能叫做人呢？

道與之貌，天與之形是互文的說法，天道賦予人容貌，天道同時也賦予人形體，怎麼能不稱之為人呢？在惠施的認知裡，既然稱為人，那麼人的生命必然包括「形貌」與「情識」，成玄英疏云：

既名為人，理懷情慮。若無情識，何得謂之人？<sup>30</sup>

因為惠施不明白，人的形貌其實與情是不同的兩件事！「是非吾所謂情也。」莊子的情，究竟指的是什麼呢？

郭象注云：以是非為情，則無是無非無好無惡者。

成玄英疏云：吾所言情者，是非彼我好惡憎嫌等也。<sup>31</sup>

由上列注疏得以見出，莊子的「情」指的是：「是非彼我好惡憎嫌」，種種個人過度的相對之是非好惡偏執情感而言。而莊子所謂的「無情」又是怎麼樣的一種樣態呢？

「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」依莊子，人因為偏狹的主觀情識之執取，在面對種種順逆外境時即產生苦樂好惡之

---

<sup>29</sup>(清)郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 221。

<sup>30</sup>同上註。

<sup>31</sup>同上註，頁 222。

情，故而先要下一個「無」的功夫，要能無為無執，無適無莫<sup>32</sup>，始能不受困限，這其所說的「無情」，是期許人不要存有個人形欲識見等執見，也不要任意加上後天人為造作的好惡妄情，而致傷害到生命的本身，宜應常常順任自然之理而不隨意增添上天所賦的自然生命。

莊子並不否定聖人也有好惡之情，但不「以情內傷其身」。陳鼓應先生的見解如下：

莊子詳細地說明了「無情」的真正涵義，便是「不以好惡內傷其身」，不委情肆欲，勞神焦思以致於斫傷性命、塗滅靈性，即對外界的一切人事變化不加介意，放鬆自我，不作人為的增益，而是盡力淨化人的情感和心靈。

33

高柏園先生亦提出相同的看法，莊子在〈德充符〉篇「無情」一段使用「情」字時，顯然特指情對人生命之傷，因此無人之情並非去除人之情，而僅是去除情對人生命之「傷」。<sup>34</sup>歸結起來，莊子對於吾人內在思維所產生的主觀情識及我執偏情，與因襲外在人為社會文化的認知所造成的困限，這些「非天生自然」、「會斫傷生命的情感」是莊子所欲無之的，<sup>35</sup>這是莊子的重點，亦是所謂「無情」的意思。

惠施質問「不益生，何以有其身？」成玄英疏云：「若不資益生道，何得有此身乎？」<sup>36</sup>惠子顧慮到人是有個體身體的生命，<sup>37</sup>因為這個實質的身軀是經常性

<sup>32</sup>牟宗三，《才性與玄理》，學生出版，1993年3月，頁162-163。

<sup>33</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版公司，1993年3月，頁191。

<sup>34</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992年4月初版，頁165。

<sup>35</sup>蔡壁名，〈莊子的感情：以親情論述為例〉，臺大中文學報，第49期，2015年。

<sup>36</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁222。

<sup>37</sup>劉滄龍從增益「個體身體」之生命的自我保存來解此「益生」以對顯莊子可通達於天道自然與萬物的「生命身體」，他認為「益生」和「養生」是不同的概念，推動「益生」的思維是基於對名利、生死的膠著，並且由於過度區別、算計，遂與成全長養生命的自然大道愈趨背離。參考〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體兩種思維〉，《清華學報》，第44卷第2期，2014年6月，頁185-213。

的使用，自然會有所消耗損壞，按照常理應該是需增補給的，如果不加以補給如何能夠維持這個身體的運作呢？

對於莊子所提之「常因自然而不益生」，惠施卻執泥於「益生」與「身」之間的關係，未能依順莊子益生之內涵乃從情的層面著眼之故<sup>38</sup>。「因任自然之理，以此為常」<sup>39</sup>「常因自然」指出人生實境中欲消解「情」之困限乃為無時無刻的挑戰，隨時可能滑落於相對又短暫的益生之情中。<sup>40</sup>依莊子，生命之存在，應該就要順著長養生命的「自然之道」不增不減，不要去增益好惡妄情，不要因為加上後天的人情世故，產生過度喜怒哀樂之情，而傷害到生命的本身。

最後莊子點出，惠施竟與常人一般悲哀無明，把自己的精氣神明，用在常人由悲歡喜怒所表現出來的情感起伏人生之上，平素裡喜愛倚著樹撫琴吟詩，用盡心思把精神全耗費在好作異論、駁人勝人的邏輯論辯上，終究因為好惡成毀纏身而內傷太深，致使一生損耗精神、勞苦外馳，終生形影競逐，為了好辯爭勝的一偏之見，終於精盡神亡。

莊子的無情之說，並非要人如木石一般無感無應，郭象注：「夫好惡之情，非所以益生，祇足以傷身」<sup>41</sup>只是因為莊子已然洞悉到益生之「情」對人生命可能存在著嚴重的傷害力，喜怒哀樂固為人的自然情感表現，但若失之於過度而傷及本身之心性，使人淪為情感的奴隸，這樣的狀況與現象是莊子認為應當加以去之無之的「益生之情」，故一再反覆重申其重要性。<sup>42</sup>

觀莊惠二人之辯說，可體察出莊子心中總是保持著一份淡然的安寧，有別於惠子偏執於常人的世俗好惡名實框架中，對莊子而言，這種「情執」是他所要超越的，這個「無情」實際上是為趨向更理想的生命狀態，<sup>43</sup>所以期許我們，靜觀情緒的自然來去，「無情之情」的生命風貌，便是不與自己之外的人事物相刃相

<sup>38</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》，國立臺灣大學出版中心，2015年，頁87。

<sup>39</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁222。

<sup>40</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》，2015年，頁91。

<sup>41</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁222。

<sup>42</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》，2015年，頁87。

<sup>43</sup>賴錫三，《論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀》，臺灣東亞文明研究學刊，第8卷第2期，2011年12月，頁129-176。

靡，才是最好的養生之道，如此形軀生命就得以保身盡年。

對莊子而言，理想的生命情狀之表現，必須以智慧處置可能傷身的情，而給予靜觀解放、淡泊超然，進而超越昇華出另一種「不益生」的「自然之情」。不益的同時也就不損，而不損不益便不落入「有成與虧」的是非好惡偏執對立之情中；<sup>44</sup>莊子之「無情」意在提醒世人，千萬不要往而不返地掉入有情眾生的茫味好惡的命運中。

## 第二節 何晏之無情說

在中國哲學發展史上，魏晉玄學的重要性，很大程度上要歸功於其在大量的經典詮釋活動中所展現出來的強大的哲學創造性，<sup>45</sup>其論辨深具理致。「有無」、「本末」、「體用」、「動靜」等都是魏晉玄學家推崇論述的顯學，新道家思想學派漸興，「聖人有情」或「聖人無情」成為論辯主題，以「何晏之無情說」、「王弼之有情說」最具代表性。《三國志·魏書·鍾會傳》云：

何晏以聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。<sup>46</sup>

何晏曾經提出聖人沒有喜怒哀樂等情感之說法，他的論述相當精闢，與其同時期的鍾會等學者都贊同他，並且也持相同的論點。

何晏（195年—249年）<sup>47</sup>，字平叔，魏晉正始時期玄學家，喜好老、莊之學，<sup>48</sup>是貴無學派創始人，<sup>49</sup>與王弼並稱「王何」，魏晉玄學家代表人物之一。

---

<sup>44</sup>賴錫三，《論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀》，臺灣東亞文明研究學刊，第8卷第2期，2011年12月，頁129-176。

<sup>45</sup>胡勇，《有無、本末與體用：王弼經典詮釋中的哲學創造》，國立臺灣大學哲學論評，第44期，2012年10月，頁149-194。

<sup>46</sup>〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭〈王弼別傳〉（北京：中華書局，2004年），頁795。

<sup>47</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁8。

<sup>48</sup>《晉書》卷四十三《王衍傳》：「何晏王弼等祖述老莊，立論云云。」

以下首先就觀察朝代興替與人文背景，對「莊子之情」之哲思脈絡所產生的變革影響，析論「何晏之聖人無情說」：

一、 何晏之聖人無情說，「為先秦道家舊說」：

人的感情如喜怒哀樂等，起於對事物底不了解。聖人對於事物有完全底了解。所以哀樂不能入，《莊子·養生主》哀樂不能入，就是無哀樂也就是無情，聖人所以無情並不是冥頑不靈，如所謂槁木死灰，而是其情為其了解所融化，此所謂以理化情，何晏有「聖人無喜怒哀樂論」，論今不傳，大概是先秦道家所持『以理化情』或『以情從理』之說。<sup>50</sup>馮友蘭先生之見解。聖人無情說，係先秦時期之道家莊子以「有情為累」，「無情為無累」之推論，故而得出「聖人無情說」。

二、 何晏之聖人無情說與「天道觀」：

「聖人象天」原來是古代傳統天道觀之舊義，純粹以自然來解釋天，則是漢魏期間慢慢形成的著名之新興註解，結合這兩個意義，推得「聖人無情」之說，此為湯用彤先生之主張；這是因為「聖人無情」之說，係出於「聖德法天」的舊觀念，由於曹魏之間，老莊思想逐漸興盛，當時的顯學均重視「自然之天」，與漢學時期的天人感應觀之「有意志之天」本質不同，此處的「天」當是指「自然」的意思；湯用彤先生云：

聖人無情之說，蓋出於聖德法天。此所謂天乃謂自然，而非有意志之天。夫天何言哉，聖人為天倫之至，自則天之德，聖人得時在位，則與寒暑同其變化，而未嘗有心於寬猛，與四時同其推移，而未有心於喜怒。不言而民言，不怒而民威。聖人不在其位，固亦用之則行，舍之則

---

<sup>49</sup>《文心雕龍論說》「何晏之徒，始盛玄論」，且並舉何晏二論與王弼兩例，視之為「師心獨見，鋒穎精密，蓋論之英也」，「晏能清言，而當時權勢，天下談士，多宗尚之」，「曹羲乃歎曰：『妙哉！平叔之論道，盡其理矣！』」

<sup>50</sup>馮友蘭，《新原道》，臺灣商務印書館，頁 130-131。

止，與時消息，亦無哀怨。……而有意志之天道觀，則經桓譚、王充之斥破而漸失其勢，因此當時名士如何平叔、鍾士季等受當世學說之濡染而推究性情之理，自得聖人無情之結論也。<sup>51</sup>

於此更進而論及「有意志的天道觀」與「自然天道觀」，二者係漢魏兩代學術思潮興替的現象，「聖人無情說」的產生背景與當代學說具有明確的發展脈絡<sup>52</sup>。湯用彤先生就何晏之「聖人無情說」並提出三個理據以周全其說，漢儒上承孟、荀之辨性，多主性善情惡，推至其極，則聖人純善而無惡，則可以言無情。此聖人無情說所據理之一。漢魏之間自然天道觀盛行，天理純任自然，貪欲出乎人為，推至其極則聖人道合自然，純乎天理，則可以言無情，此聖人無情說所據理之二，必何晏、鍾會之說所以興，乃道家之論也。此外按〈晉書〉九四郭文曰：「思由憶生，不憶故無情。」此專就心理言，則無情說所據理由之三也<sup>53</sup>。對「聖人無情說」之人文歷史背景之推演做了深入的論析。

### 三、何晏之聖人無情說與「貴無思想」：

何晏乃正始時期清談的領袖人物，是「貴無論」的首倡者。崇尚道家的何晏，認為宇宙天地萬物的起源或生成，是「無」，是「自然」，首倡「貴無論」，從他的主要著作《道論》、《無名論》得以見其玄學思想要旨。張湛注引何晏《道論》云：

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣，包形神而章光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之員。員方得形而

<sup>51</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁77。

<sup>52</sup>同上註，頁76。

<sup>53</sup>同上註，頁85-86。

此無形，白黑得名而此無名也。<sup>54</sup>

何晏於此篇以「無」說明道之特性，「有之為有」賴於「無」始得以生，「事之為事」賴於「無」始得以成，強調「無」為萬有萬事之形上本根，此說顯然源於老子思想：

「無，名天地之始；有，名萬物之母」《老子》第一章

「天下萬物生於有，有生於無」《老子》第四十章<sup>55</sup>

何晏對於「無」之道性的論述，與老學之「無」是萬有賴以生成的根據說法一致；而無語、無名、無形、無聲之說法，則指道體之「無」是超越於形聲名象的，既無方圓之定形，亦無白黑之定名。<sup>56</sup>又，何晏提出具有玄學思辨之「無名論」論述聖人體道：

為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名為道，無譽為大。則夫無名者，可以言有名矣；無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者，豈同用哉！……夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用」。自然者，道也。道本無名，故老氏曰：「彊為之名。」仲尼稱堯「蕩蕩無能名焉」，下云：「巍巍成功。」則彊為之名，取世所知而稱耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得遍以天下之名名之；然豈其名也哉？<sup>57</sup>

<sup>54</sup>〔戰國〕列子，楊伯峻（集釋）：《列子集釋》，台北：華正書局，1987年，〈天瑞篇〉，頁10-11。

<sup>55</sup>〔晉〕王弼注，李耳撰，《老子》。台北：臺灣中華書局，1973年。

<sup>56</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁45-46。

<sup>57</sup>〔列子·仲尼〕註引何晏（無名論），《列子集釋》，頁15。

一般事物皆可以用名號來稱謂之，惟有在說明「道」與「聖人」這兩者時，任何名號都無法完整地描述他們真正的意涵，於是何晏充分運用「無」「有」來論述之，試圖展現語言使用之限制，<sup>58</sup>為了便於一般人理解聖人，只能以「無譽無名」這樣的稱謂來指稱聖人，與「可譽可名」的世間萬物可以用名相稱謂是完全不同的。

何晏續以夏侯玄之「天地以自然運，聖人以自然用。自然者，道也。道本無名，故老氏曰：『彊為之名』。」強調道（自然）之重要，進而引出《老子》之「道」在語言上的不可言說性，故而「彊為之名」，《老子》一書多處提及「道常無名」的說法，例如第一章：「道可道，非常道；名可名，非常名。」<sup>59</sup>，第二十五章「有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」<sup>60</sup>及第三十二章「道常無名」<sup>61</sup>均表明道體「超言絕象」無之特徵。

由上論述，可知何晏「無名」之「無」，其所指的並非佛教「空無」的「無」<sup>62</sup>，而是形上本體性的「無」，它既是可以包涵萬事萬有卻又無法定名，不侷限於任何稱謂的「無」，這是摭「有」顯「無」的論述方式，用以突顯「道」體有別於凡俗名相的超越性。

在何晏「貴無思想」的玄學體系中，是從道體的角度來揭示聖人「體無」的修養工夫理境，用以顯示聖人的超越性格，<sup>63</sup>同時推演出一個必然之結論，「體無」

---

<sup>58</sup>吳冠宏，《何晏聖人無情說試解—兼論關於王弼聖人有情說之爭議》，台大中文學報第九期 1997 年 6 月，頁 257~282，依其「無／有」二層的論述體系，此文的開展方式，仍是以常人的「有名有譽」對舉聖人的「無名無譽」而來，然師以「無譽無名」稱之，便有「無名」之名，「無譽」之譽，而落於「有名」的層次，唯此由「無名無譽」而稱的「有所有」與「可名可譽」的「有所有」並不相同，因為此「有」是全然相應於「無」的，何晏遂提出同類無遠皆相應、異類無近皆相違的自然之理，以證成「無名無譽」之「有」相異於「可名可譽」之「有」，而與「無所有」相應的說法。

<sup>59</sup>〔晉〕王弼注，李耳撰，《老子》。台北：臺灣中華書局，1973 年。

<sup>60</sup>同上註。

<sup>61</sup>同上註。

<sup>62</sup>王曉毅，《儒釋道與魏晉玄學形成》。北京：中華書局出版社，2003 年，頁 58。「何晏卻將聖人的無名體質解釋為『空無』，這種思想不合中國傳統，很可能是受到佛教『我空』的影響」這樣的推論恐與何晏「以無為本」之本體論思想相違。」

<sup>63</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015 年，頁 46。



聖人純乎天理故「無情」<sup>64</sup>，聖人超越凡人俗情之道境的表現，也唯有「無情」才能不落入任何一種偏執人情，而無凡情之枷鎖與負累，既然沒有任何偏情的表露，自然可以稱之為「無情」，故而成為人情表現之最高境界，<sup>65</sup>可見「無情」正是何晏「貴無」主張下的一貫立場。

### 第三節 王弼之有情說

王弼（226年—249年），<sup>66</sup>字輔嗣，魏晉玄學時期的主要代表人物之一，曾注解《道德經》與《易經》；與何晏、夏侯玄等共同提倡玄學清談。何晏、王弼均以「貴無論」為論述主軸，正始清談的首要人物何晏以「摭有顯無」立論在前，王弼提出「貴無全有」「崇本舉末」，內化融通接續於後。

「有無」、「本末」和「體用」是王弼在經典詮釋中最重要的概念，也正是這三個範疇充分體現了王弼哲學詮釋的創造性。<sup>67</sup>何晏與王弼對於聖人無情有情之闡述，提供後學理解「有無」之詮釋演變歷程的最佳途徑。

王弼對何晏所提「聖人無喜怒哀樂」之論點，持不同的見解，《三國志·魏書·鍾會傳注》裴注引何劭《王弼別傳》云：

何晏以聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體沖和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之。<sup>68</sup>

<sup>64</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁81。

<sup>65</sup>吳冠宏，〈何晏「聖人無情說」試解—兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，《臺大中文學報》，第9期（1997年），頁15。

<sup>66</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁12。

<sup>67</sup>胡勇，〈有無、本末與體用：王弼經典詮釋中的哲學創造〉，國立臺灣大學哲學論評，第44期，2012年10月，頁149-194。

<sup>68</sup>〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭〈王弼別傳〉（北京：中華書局，2004年），頁795。

王弼所謂「聖人茂於人者神明也」意即聖明獨厚，非學而得，而其意則更為深厚，蓋茂於神明者，即王弼所謂「智慧自備，為者偽也」（《老子》二章注）；自備者謂不為不造，順任自然，而常人之知，殊類分析，有為而偽，夫學者有為，故聖人神明，亦可謂非學而得，出乎自然（此自然意即本有），顧聖人豈僅神明於自然耶，其五情蓋亦然（五情者喜怒哀樂怨）<sup>69</sup>，湯用彤先生之見解。

體無聖人其至德合於自然之道的虛靜靈明，可以通達道體並契悟「無」的理趣，故體無之聖人，自然亦有同於常人的喜怒哀樂之情；是以，聖人之五情同於凡人，聖人有情乃自然之性故不能去之。故而聖人可以「以情應物」，<sup>70</sup>牟宗三云「通無即體，應物即用」，但卻不累於物，故不累於情<sup>71</sup>。

王弼認為，聖人在遇事應物時，雖然與常人一般自然地發乎喜怒好惡之五情，但是卻不會因個人的主觀情識而執取偏情，所以聖人雖然有情卻不受到情的纏累和羈絆，故而並非如草木一般，對外事外物無感不應，因此，「聖人無情」這樣的說法未免太過偏頗了。

另，何劭《王弼別傳》中一段文獻〈致荀融書〉，對「王弼聖人有情說」也提出有力的資證：

弼注〈易〉，穎川人荀融難弼〈大衍論〉，弼答其意，白書以戲之曰：「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量，雖已定乎胸臆之內，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」<sup>72</sup>

<sup>69</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁79-80。

<sup>70</sup>「通無即體，應物即用，焉得謂聖人為無情，無情，則其體懸而離掛，不稱其為體」參閱牟宗三，《才性與玄理》，學生書局，1985年，頁79。

<sup>71</sup>周紹賢、劉貴傑，《魏晉哲學》，五南圖書，1996年7月，頁65。

<sup>72</sup>【晉】陳壽，《三國志·魏書·鍾會傳》。北京：中華書局，2004年。引何劭《王弼別傳》，頁795-796。

這封簡信與之前敘述的「何晏以聖人無喜怒哀樂」的文章，表達與「聖人有情」相近的論述，前文云：「聖人茂於人者神明」、簡書曰：「明足以尋極幽微」；前文云：「聖人同於人者五情也」、簡書曰：「不能去自然之性」(性字本可統性情言之，此處性字即指情)；賢愚壽夭，本由天賦，天道幽微，聖明乃可玄鑒。然聖人雖茂於神明，而五情亦稟之自然，故顏子賢愚之量，因孔聖之所熟知，而遇之則樂，喪之則哀，固仍不能無情也<sup>73</sup>，湯用彤先生之見解。

王弼以孔父與顏子為例，說明為人師者尼父在漫長的教育化人過程中，遇到像顏回這樣可以傳承接續自己的思想衣鉢的後生晚輩，其內心寬慰歡愉乃是發乎自然之情；然而世事難料、事與願違，顏回這位天資聰穎出類拔萃的高徒竟然英年早逝，怎不令人痛心哀傷、唏噓不已。並對照比較弼自己與荀融二人間情感之互動情形。

王弼藉世人所共同肯認之聖人孔子，以其對愛徒顏回所產生「遇之不能無樂，喪之不能無哀」的悲喜之情的自然表露，用以說明聖人雖然茂於神明故而聖明玄鑒，然而聖人的五情（喜怒哀樂怨）之發抒表露，同樣出於自然之天性，依然是無法革之、去之的意思。

書信之中，「又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革」，這裡的「以情從理」究係何意？值得關注，湯用彤先生之見解：

在此「以情從理」可有二解，一可解為情不違理，蓋謂聖人本性其情，應以情從理，惟此解與上下語文氣不合。二解為以理化情，即是無情，蓋謂王弼原亦主張無情（馮芝生先生說）。此解於上下文極可通。但以情從理似仍有情，而以情從理似不得比之用理化去情欲也。<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁78。

<sup>74</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁82。

依此論述，人性本靜，聖人稟受天理而聖明玄鑒智慧朗照，故聖人雖有感於物循理而動，然而其情役於理而全生無累，故無累於情。唐君毅先生云：「此謂聖人有情，同于人，其無累於于人，不同于人，則其情亦自有不同于人之處。此不同于人之處，在依其無累，而其情，其感應，乃廣大而不可窮極。」<sup>75</sup>

另，吳冠宏先生對於以情從理提出三個層次「情不違理」、「以理化情」與「以情從理」來說明：

情與理不相違就好像賢者當理；以理化去情欲，則涵攝較為明顯的工夫義蘊；而「以情從理」當指全然依道而行，不顯情跡，妙不可言，工夫已至化境，因而唯顯理而不顯情，是一種生命境界的超然無繫，由於不顯情，故亦可謂之「無情」。<sup>76</sup>

依吳先生的見解，相較於側重在工夫義的「以理化情」，以及賢者之境的「情不違理」，全然依道而行的「以情從理」，不顯情跡之「無情」，採取三階段循序漸進的詮釋，此處「顯理不顯情」之論述，更可以凸顯王弼貴無玄學，強調境界的尋幽闡微而淡化的「體無」工夫。

王弼的有情說，德合自然的體無聖人，感於事物後能依循自然天理而動，經過「以理化情」之實踐體道修正功夫之後，便可以「以情從理」依道之自然天理而行，如此情役於理，所以能應物而不累於情，豁然明白孔子對顏子「遇之則樂，喪之則哀」之情感發抒表現，都屬於人性之自然本有的情感，所以既不可革亦不可去；可見「聖人有情說」是王弼「貴無全有」「以有顯無」之玄學體系建構下的必然結論。

<sup>75</sup>唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》，學生書局，1986年，頁353。

<sup>76</sup>吳冠宏，《何晏「聖人無情說」試解—兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議》，台大中文學報第九期（1997年6月），頁277-279。

## 第四節 結論

莊惠有情無情之辯開啟了中國哲學對「情」議題的討論，由莊子提出「有人之形，無人之情」的說法開始，引發惠施「人固無情乎」之辯說。

依莊子，其心中理想的生命情狀之表現，必須以修養心性的「體無」功夫，提升個人智慧處置「內傷其身」的好惡之情，養護形軀生命的方法，只要是能夠依順自然之理，以理化情，盡量節制情感欲念不任意升起妄情，則能破除種種順逆苦樂之情所帶來的執見偏情，無擇任遇的全然接受人世間的現實生活情境，就無需刻意長養身形軀體，如此不為外境外物所役，身心便不會因此而捆綁受累。

莊子之言情之旨在提醒世人，千萬不要往而不返地掉入有情眾生的茫昧好惡的命運中。「無情之情」的生命風貌，便是不與自己以外的人事物相刃相靡，惟有靜觀情緒的自然來去，才是最好的養生之道。

魏晉正始時期，何晏與王弼的「本末」「有無」「動靜」「體用」等玄學主張，提供情議題更周詳、更深入的思維。對聖人有情無情提出更精闢的解析。

何晏之無情說，立基於「貴無思想」的主張，賤有以貴無，認為「無」為萬事萬物之根本，以無為道性，<sup>77</sup>在何晏「貴無」的玄學架構之下，體無聖人超越凡情道境的表現，只有「無情」才能不落於任何一種偏情，故而沒有情的表現，既然沒有任何一情的發露顯跡，自當稱為「無情」，而成為人情表現之最高境界，可以見出此「無」正是何晏「貴無」，「以無為本」主張下的一貫立場。

王弼之「有情說」中以「聖人茂於人者神明也」，其聖明獨厚，智慧自備，出乎自然本有，是以，聖人不僅神明於自然，其五情（喜怒哀樂怨）亦同出於自然，體無之聖人也有喜怒哀樂常人之情，因為聖人之五情同於凡人，故聖人有情乃自然之性而不能去之；但是聖人雖然有情，卻能以情應物不累於物，故不累於情。王弼於繼承何晏之貴無思想後越出轉精，不僅能夠「從有到無」，進而再「從

---

<sup>77</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁99。

無到有」以完成其「貴無全有」「以有顯無」之玄學體系，<sup>78</sup>進而推得「聖人有情」之說。

然而，具體地聖人面對或遭遇種種變故時，會產生什麼樣的情？是否跟常人一樣？他如何轉化其情而使之無傷害，這些問題需要解答，將在本文第三章處理。

---

<sup>78</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁47。

### 第三章 莊子「情」之意指

相較於先秦春秋戰國時期儒家的論孟，《莊子》一書顯見尚情思想，對「情」意題作了許多精闢的論述。而「情」是人面對外在客觀環境與事物所引發自內心而顯露於外的情感表現<sup>79</sup>，莊子提及的「情」，所涵蓋的意義有那些呢？在此要深入探究。

#### 第一節 「情」之意指

##### 一、「情」的一般意指

「情」的意義為何？一般人所理解之情的意指，多為情感（feeling）、情緒（emotion）、激情（passion），以至於道德層次之情「乃若其情可以為善矣」<sup>80</sup>指四端說之良知；哲學辭書的首解是情感、情欲<sup>81</sup>；傳統的理解，則源於《禮記·禮運》篇：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能」。現代西方的解釋，則是指主體在實踐、認識的活動中對客觀事物或環境產生的感受和體驗，既是人的一種直接反應狀態又是貫穿主體生理心理和思想的精神力量<sup>82</sup>；古今中外，藉由情所衍生擴展的詞彙豐富而複雜，如性情、情感、實情、情態等；對於情的界定往往因時空環境與社會人文歷史背景之不同而有所差異。

關於情的意指為何？以先秦時期關注於「性情論」為最早可稽之文獻，研究內容最為豐富，學者李天虹先生的見解，以〈性自命出〉及先秦傳世文獻為研究內容提出，情的內涵可分為內心之實（包含真心及誠之意涵）、情實、質實、情

<sup>79</sup>簡光明，〈莊子論情及其主張〉，逢甲中文學報第三期。

<sup>80</sup>《孟子·告子上》孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」此處之情非一般平實之情實性，也非一般人性憑著直覺而行之情實性，而是指後文所謂之「惻隱之心」「羞惡之心」「恭敬之心」「是非之心」之四端說，是「我固有之也」之良知。朱熹《四書集注》文津出版社。

<sup>81</sup>馮契主編《哲學大辭典》，上海辭書出版社，1992年，頁150。

<sup>82</sup>楊嵐，《人類情感論》，天津百花文藝出版社，2002年，頁78。

欲之意涵；提出情的意涵於該文獻中多處，皆指出於真實本性而表露的真誠情感<sup>83</sup>。這個研究內容指出，「情」意涵是偏向於「情感」意。

其次，學者丁原植先生就楚簡儒家性情說文獻中論及「情」的意涵，分析如次：事情的真實情況、事物的真實內容、人情感的根源、人存在的真情（真實質素或真實本性）、內在心靈的真實、「性」展現的實情等六類；<sup>84</sup>此中提出人情感的根源、內在心靈的真實皆與「情感」直接相關。

歸納上列論述，在先秦性情論的研究中，「情」之基本意涵概括為「質實」與「情實」之意<sup>85</sup>，「情」相對於「性」所具有之先天稟賦而言，可說是由性所表現外顯的各種樣態與活動。<sup>86</sup>

## 二、《莊子》書中情之意指

中國傳統哲學思想經典《尚書》、《詩經》、《論語》、《孟子》等書，對於「情」議題關注不多，反觀《莊子》一書，除「情」字外，與「情」字相關的詞彙，經整理所歸納出來的還有「情性」、「性情」、「人情」、「情欲」等用法，總計六十次（內篇十八次），較之《論語》、《孟子》所出現的六次，顯見其對尚情思想之重視程度<sup>87</sup>；此中情又與《莊子》書內的核心論題如「道」、「人」、「事」與「物」等有密切之關聯。

在莊子哲學中情具備那些意涵呢？依徐復觀先生的看法，《莊子》書中所用的情字意義：

---

<sup>83</sup>參見李天虹〈性自命出與先秦傳世情字〉《中國哲學史》，2001年3期，頁63。蔡妙坤，〈莊子論情〉。台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，2007年。

<sup>84</sup>丁原植，《楚簡儒家性情說研究》，台北萬卷樓圖書公司，2002年，頁284-287。

<sup>85</sup>根據訓詁學者之考察，一般之用法主要為情實、質實之意。見朱駿聲編撰《說文通訓定聲》鼎部第十七，武漢：古籍書店，1983。

<sup>86</sup>蔡妙坤，〈莊子論情〉。台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，2007年。

<sup>87</sup>參見王志楣，《道是無情卻有情--論莊子之情》，諸子學刊第二期：《莊子》「情」字作為單詞出現過五十四次，別有「情性」二次，「性情」一次，「人情」二次，「情欲」一次，總共六十次超過春秋以來儒家有關經典甚多，顯示與傳統儒家漠視或壓抑情之態度迥異。據粗略統計，《尚書》用「情」字一次；《詩經》一次；《周易》卦、爻辭無，《周易·易傳》十四次；《周禮》一次；《儀禮》無；《春秋》經文無；《左傳》十四次（包括「隱情」一次）；《論語》二次；《孟子》四次。



莊子一書中所用的情字，有三種分別。一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立的意義。另一種實際與「性」字是一樣的，例如他說：「致命盡情」……第三，是包括一般的情欲之情，而範圍較廣。……他說：「有人之形，無人之情。……」莊子以為是非是從情出來的，亦即以「知」為情；而去知以泯是非正是莊子一貫的主張。又「……不以好惡內傷其身……」，可知莊子是以好惡為情；……無情即是無好惡。<sup>88</sup>

依莊學諸家的研究註釋與對情字的理解，將莊書談及的「情」字，其指涉意義臚列如下：

一、情者，實也：<sup>89</sup>「情實」之情，依《莊子肅齋口義校注》林希逸認為《莊子》書中的情字多作「實」解，舉例：〈人間世〉的「吾未至乎事之情」、「行事之情而忘其身」，〈大宗師〉的「有情有信」、「有且宅而無情死」等句，林希逸均註「情，實也」，所謂實就是情實、真的存在、自然之實理，<sup>90</sup>在《莊子》書中通常指道、人、事、物等。

二、情者，性也：<sup>91</sup>與「性」同義，〈養生主〉：「是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」郭象注云：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」<sup>92</sup>，此處即將情之意義陳指為性。

三、由欲望心知而來的是非好惡之情：<sup>93</sup>〈德充符〉：「有人之形，無人之情。」

<sup>88</sup>徐復觀，《中國人性論史》，臺灣商務印書館，1969年1月初版，1982年7月六版，頁371-372。

<sup>89</sup>林希逸著，《莊子肅齋口義校注》，中華書局，1997年3月。

<sup>90</sup>王志楣，《道是無情卻有情--論莊子之情》，諸子學刊第二期，《莊子》中之情，在道、人、事、物中被解釋為真實之意甚多…各類僅分別羅列一代表之例：〈大宗師〉「夫道，有情有性」，〈應帝王〉「一以己為馬，一以己為牛；其知情性，其德甚真」，〈人間世〉「今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣街」，〈大宗師〉「若夫藏天下於天下，而不得所遁，是恆物之大情也」。

<sup>91</sup>同上註，如〈天地〉「致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥」，〈繕性〉「中純實而反乎情，樂也」，〈天運〉「聖也者，達於情而遂於命也」，〈徐無鬼〉「修胸中之誠，以應天地之情而勿撓。」書中還多次提安性命之情，可參見，〈駢拇〉〈在宥〉〈天運〉。

<sup>92</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁128。

<sup>93</sup>參閱徐復觀，《中國藝術精神》，頁90：「按莊子一書的情字，有兩種意義。一是由欲望心知而來的是非好惡之情。另一是與『性』同義」

有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。……既謂之人，惡得無情？」成玄英疏云：「聖人同塵在世，有生處之形容；體道虛忘，無是非之情慮。……既名為人，理懷情慮。若無情識，何得謂之人？」<sup>94</sup>這裡的情慮、情識，指的都是由欲望心知而來的是非好惡之情。

第三義乃為本文討論之內涵，以下將就〈齊物論〉所敘的起伏情緒，〈人間世〉所敘的怖懼之情以及〈大宗師〉〈養生主〉所述死亡的哀傷之情分別論述之。

## 第二節 〈齊物論〉<sup>95</sup>敘情緒的起伏

莊子學說，目的是想要解決生命中所面對之困頓與盲昧，使人由成心執見的盲昧困頓中自覺超拔，而能齊物逍遙<sup>96</sup>；「逍遙無待」無名、無己、無功的生活理境，是吾人所期待嚮往的，但實際生活中，一般而言，人之情恆以己為主，<sup>97</sup>人是自我中心主意的，希望他人他物可以從己，即合於己之所是所知則為是，反之則為非。

〈齊物論〉篇之目的，主要是針對戰國中後期之社會背景，當時百家學說林立，其中以儒墨是非之爭最為劇烈，莊子期待消解常人對於儒家世俗仁義價值的盲從與偏執，去除源於一己心知之是非，自返於無所爭之境，著重於解開百家爭鳴等各種是非對立的學說論辯。

郭象注〈齊物論〉旨云：「自是而非彼，美己而惡人，物莫不皆然。然，

---

<sup>94</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁221。

<sup>95</sup>〈齊物論〉讀法：「唐以前，齊物連讀，劉勰《文心雕龍》：「莊周〈齊物〉，以論名篇。」宋以後，或「物論」連讀，王應麟《困學記聞》：「《莊子·齊物論》，非欲齊物也，蓋謂物論之難齊。」

<sup>96</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992年4月初版，頁61。

<sup>97</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，香港九龍，新亞研究院，1976年5月再版，頁353。

故是非雖異而彼我均也。」<sup>98</sup>

林希逸《莊子庸齋口義校注》：「物論者，人物之論也猶言衆論也，齊者一也，欲合衆論而爲一也，戰國之世學問不同，更相是非，故莊子以爲不若是非兩忘而歸之自然此其立名之意也」<sup>99</sup>

是非正如彼此，彼此乃是相對的概念，他們是同時並起的相對現象，沒有此那有彼？反之也是如此。一旦理解了這兩者間，是相待而生的概念之後，便知道一切相待之概念皆起於個人之知見，<sup>100</sup>只有破除這種個人自我執念，才能解開彼我是非之迷障；但凡世間一切執拗不通的一偏之見，自可迎刃而解。

莊子認為，人一旦思考就想出許多分別，產生許多對立的觀念來，例如善與惡、美與醜、窮與達、始與終、富與貧、貴與賤、生與死……等，其實，這些對立的觀念，都是由個人已經預設的立場而來，<sup>101</sup>自然人人殊異，各個不同，倘若大家都能不堅持一己之偏見，以開闊的胸襟接納他人與自己的差異，那麼就無所謂的是與非了。

戰國時期，知識文化論戰最為激烈，透過〈齊物論〉，莊子把那個時期諸家論辯時提出種種的區別、對立，所形成的喜怒哀樂等之情緒反應及行為樣態，描寫得極其深刻，〈齊物論〉云：

大知閑閑，小知閒閒。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。<sup>102</sup>

明憨山大師釋德清疏云：

<sup>98</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁43。

<sup>99</sup>林希逸著，《莊子庸齋口義校注》，中華書局，1997年3月，頁128。

<sup>100</sup>邱榮錫，《莊子哲學體系論》，文津出版社，1999年7月，頁28。

<sup>101</sup>謝鵬雄，《莊子的智慧》，圓神出版社，2006年7月，頁48。

<sup>102</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁51。

形容舉世古今之人，未明大道，未得無心。故矜其小知以為是，故其言若仁義、若是非，凡所出言皆機心所發，人人執之，至死而不悟。人之形器雖似眾竅之不一，其音聲亦眾響之不同，但彼地籟無心而人言有心，因此各封己見故有是非。所謂人言有心即成心，成心即成見乃引起物論的根源。<sup>103</sup>

此處言「知之不同」與「言語之異」，不論是大知還是小知，大言或者小言，雖然外在形式有所不同，或以智惠寬大之人，率性虛淡，無是無非，故閒暇而寬裕也；或以小知狹劣之人，性靈褊促，有取有捨，故閒隔而分別；或以詮理大言，猶猛火炎燎原野，清蕩無遺，或以儒墨小言，滯於競辯，徒有詞費，無益教方<sup>104</sup>。高柏園先生云：「成心既立，則大知、小知、大言、小言即相應而起，而此知此言又不免其是非得失之接構心鬥，是以有大恐、小恐之情執，情執一成，則其意愈堅。」<sup>105</sup>一曲之士相互詆毀，癥結所在，由於成見、我執、自好<sup>106</sup>，亦即蒙蔽於己見，自以為是，不可復加。

大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹<sup>107</sup>，本質上，「閑閑」者即「閒

---

<sup>103</sup>明憨山釋德清，《莊子內篇注》，廣文書局，1985年12月，頁14。

<sup>104</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁51-52。

<sup>105</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992年4月初版，頁83。

<sup>106</sup>邱榮錫，《莊子哲學體系論》，文津出版社，1999年7月，頁25。

<sup>107</sup>王叔岷著，《莊學管窺》，藝文印書館，1978年3月，初版。錢穆引陸長庚的話：「閑閑，從容暇豫之意，常靜常靜也。」依照這樣的說法，此處莊子所言的大知，正是一種形上的智慧，與老子「不窺牖，知天道」之智，其意義不謀而合。而閒閒，「古閑反，有所閒別也」與大知相對的，即為一種重經驗的，形下層面的知識。最好的代表就是儒家的思想。莊子認為儒家為代表的仁義禮智(亦可言之小知)違反了人的自然本性，對人性作成了束縛。而社會關係方面，他也認為各種學派之偏見限制了人的思想，使人的心靈得不到開放，精神思考而有所侷限。但他所注重的知，是所謂主體性的知---它必須落實到生活的層面上，消入生命的領域中。這種知，和人為經驗開展的知無關，也和客觀性科學之知無關，這就是莊子所肯定的「大知」，也可說是「真知」，乃是對於宇宙與人生的境況作一根源性的把握，作一究極性的探索。這種知，用以了解人和自然的關係，人在宇宙中的地位，以及人要如何才能獲得精神上的自由，而達到精神的自由，就如同古之

閒」者，「炎炎」者即「詹詹」者，儘管物理自然界中的萬事萬物千形萬狀，倘若以「道」之形上智慧超越的角度來看，這些經驗世界的差異與區別根本就不存在了，從這個意義上看，這「萬有不齊」，分別都由個人的知見所產生出來的大知小知，正應了莊子所謂「咸其自取」的意思。

繼言「寤寐與交接之異」，其寐也魂交，其覺也形開<sup>108</sup>，凡鄙之人，心靈馳躁，耽滯前境，無得暫停。故其夢寐也，魂神妄緣而交接；其覺悟也，則形質開朗而取染也<sup>109</sup>；一般人睡覺時心思紛擾，醒來後形體不安，與外界事物糾纏不清，每天勾心鬥角，白天則四體皆動，遇合之間便有應接，心與境接，心境內外交構，發生種種好惡取捨，根本無法停止下來！

接續著描述「恐悸、動止之異」爭勝好辯者，其心境交構之心機與不安之情態：縵者、嗇者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。林希逸注云：

縵者。有一種人做事縵怛怛地。又有一種人。出著言語便有機穿。故曰嗇。又有一種人。思前算後不漏落一線路。故曰密。此皆言世之應物用心者。然皆不得自在。皆有憂苦畏懼之心……事之小者則惴惴然而懼。故曰小恐惴惴。事之大者則憂深思遠。若失若疑。故曰大恐縵縵。<sup>110</sup>

對於應世之人，每個人都有屬於他「個人」的方式來面對，有人善於偽裝，有人心機深沉，有人思慮細密。小的恐懼則提心吊膽，大的恐懼則失魂落魄。因為「個

---

至人，聖人，神人一般「若夫乘天地之正，而育六氣之辯，以遊無窮者彼且惡乎待哉！」這就是莊子對知識之用的看法，這樣的觀念和西方的哲學系統，在目的上就有相當大的差異，順此下去，得出的結果也就和西方重科學的思維方式有所不同。

<sup>108</sup>近代學者張遠山解析，其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥：大知小知習染後天偽德，壓抑先天真德，睡覺之時，受先天真德（潛意識）驅使，身形、心魂交融，成為實際的真人；醒覺之時，受后天偽德（明意識）驅使，身形、心魂分裂，成為實際之假人，大知小知使人身心分裂，堅執對待。張遠山，《莊子復原本注譯》，江蘇文藝出版社，2010年8月，頁55。

<sup>109</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁52。

<sup>110</sup>林希逸著，《莊子虞齋口義校注》，中華書局，1997年3月，頁17。

人」心中的偏執知見，造成一般人都生活在憂苦畏懼之情境中，沒有辦法無憂無慮的自在生活。

其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。<sup>111</sup>

莊子指出戰國時期之理論家、辯士們的議論紛紜，這些世之應物用心者，他們發動攻擊時，好像射出利箭，專門針對別人的是非來下手；他們按兵不動時，好像賭咒發誓，要求每一次都非勝不可；他們精神衰頹，好像季節步入秋冬，一天天地消沉下去；他們爭強好勝耽溺於自己的所作所為，沒有辦法回復自然之本性；他們頭腦閉塞，好像被封住一般，愈來愈老朽枯竭；像這種接近死亡狀態的心境，是無法讓它恢復生機了。

喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎，旦暮得此，其所由以生乎！<sup>112</sup>

好辯者的諸多情緒反應喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態，成玄英疏云：「眾生心識，變轉無窮，略而言之，有此十二，。審而察之，物情斯見矣。」<sup>113</sup>以時而欣喜、時而憤怒、時而悲哀、時而快樂，時而憂慮、時而歎息、時而反復、時而恐懼，時而浮躁、時而放縱、時而張狂、時而作態，<sup>114</sup>牟宗三先生云：

---

<sup>111</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁51。

<sup>112</sup>同上註。

<sup>113</sup>同上註。

<sup>114</sup>傅佩榮，《莊子解讀》，立緒文化出版，2012年10月，頁25。

主觀心情隨外境遷流，然機心者有待於外，一旦外境的條件變動其情緒反覆自然受其牽引，遂不能自己。<sup>115</sup>

內心與外境互相構陷，於是便發生種種的好惡取捨，人之情緒起伏即隨著身外之人事物而轉變無法停止，這些表現就像聲音樂曲從虛孔之中發出，又像菌類由地氣蒸發而成。儘管它們日日夜夜不停地輪流出現，卻不知道是從哪裡萌生出來的？

莊子感於天下本無事，一念之間，化為成見，同於己則應，異於己則反，因為所持理想、方法之差異，便相互責難，累世不休；高柏園先生云：「成心之強者若此，則生命豈有不傷乎？此所以老洫，此所以近死而莫使復陽。」<sup>116</sup>自恃聰明的知識份子，因為爭強好勝，以其是非之心與物之自然相刃相靡，終生落入情感糾結之窘困之境。勞思光先生在《中國哲學史》解釋：「『辯』與真偽是非常無一定關係。」<sup>117</sup>，在如此不確定的關係中，處於這樣好辯之狀態，可以稱之為封閉的心靈<sup>118</sup>，是以，如何方能超越種種已有的文化傳統和社會關係所帶來的情慮變化，及人生之限制與規範？

---

<sup>115</sup>牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，頁 30。

<sup>116</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992 年 4 月初版，頁 84。

<sup>117</sup>參閱勞思光，《中國哲學史》（第一卷）頁 191。

<sup>118</sup>封閉心靈之形成原因是：「人為的因素，即文化傳統規範和社會關係的規範對人的限制和禁錮。在文化傳統方面，莊子批評以儒家為代表的仁義禮智違反了人的自然本性，對人性做成束縛。而在社會關係方面他批評各種學派之偏見限制了人的思想，使人的心靈得不到開放。人的本性是嚮往自由的，但是，已有的文化傳統和社會關係給人劃上了許多框格規範，使每一個人都變成自我中心，這就是做人的自限自小，精神上失去了自由。」參考陳鼓應，《尼采新論》

### 第三節〈人間世〉<sup>119</sup>敘焦慮與怖慄之情

莊子所處的是怎樣的社會現實呢？那是一個亂世、暴君「僅免刑焉」的無道世界，所面對的是怎樣的人間世呢？在《莊子·人間世》生動描述繪出種種紛爭糾結的人倫規範與人際關係<sup>120</sup>，以及如何因應盤根交錯的人間義務。<sup>121</sup>郭象注其旨云：

與人群者，不得離人。然人間之變故，世世異宜，唯無心而不自用者，  
為能隨變所適而不荷其累也。<sup>122</sup>

凡俗之人來到這個世界上既然是不可免的，該如何才能隨變所適而沒有其其負累呢？人做為一個群居的社會存有<sup>123</sup>，必然與他人息息相關，產生種種義務的關係，這是不可逃避而又無可奈何的事實。

莊子以君臣關係來說明人的社會性之無可避免，茲以葉公子高使齊為例，說明外交使臣的工作壓力與難處，《莊子·人間世》云：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。」<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup>程兆雄先生言：「人有其存在，即有其人與人之間。有其人與人之間，即有其人與人間之世。因此，有人之存在，即有其人間之存在。有人間之存在，即有其人間世之存在。」參閱程兆雄，《道家思想》，明文書局，1985年，頁231。

<sup>120</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992年4月初版，頁129。

<sup>121</sup>「人間世無不可遊也，而入之也難，既生於其間，則雖亂世暴君不能逃也……此篇為涉亂世以自全而全人之妙術，君子深有取焉。」王夫之，《莊子通·莊子解》，里仁書局，1995年4月，頁34。

<sup>122</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁131。

<sup>123</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，1992年4月初版，頁129。

<sup>124</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁152-153。



楚國葉公子高（諸梁）奉命出使齊國，而楚王指派的任務相當艱鉅繁重，因為當時楚齊兩國是敵對國家，在這樣的狀態下出任使臣擔任說客，一則風險相對高於承平之時，二則要銜命說服敵國君主，更是難上加難。

子常語諸梁也，曰：「凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。吾食也，執粗而不臧，饜無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

此處點出人臣接受君上使命面對交付的任務後，一方面擔憂如果無法達成使命會有君王威赫與懲罰的後果，這是屬於人道方面的掛慮；另一方面，喜則陽舒，憂則陰慘，喜懼交集於心，陰陽勃戰於五臟<sup>125</sup>，若任務成功，在喜懼交戰的心境下，也必定心力交瘁有陰陽之患，故而產生所謂「人道之患」與「陰陽之患」兩種顧慮。

葉公子高在尚未進入實際的使命任務中，就已經有患得患失的憂思恐懼。尤其，老師仲尼之前曾經告誡過，世上萬事萬物無法盡如人意，難免有缺憾，只有非常少數的情況，能夠未合大道卻能夠喜悅收穫圓滿達成的！可見人生在世，做人處世十分不易，一旦有工作上的職責與壓力，則或多或少都會有所顧慮，導致心生憂患意識而焦慮。

莊子以當時封建社會結構下的政治制度，用來描述緊繃卻又無可避免的君臣關係，「匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。……朝受命而夕飲冰，我其內熱與！」正如同諸梁先生，早上才接受君王的任命，晚上就開始喝冰水讓自己冷靜，可見其內心之情緒何其憂心忡忡，焦慮不已哪！

---

<sup>125</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁154。

#### 第四節〈大宗師〉敘死亡哀傷之情

《莊子·大宗師》主要是論及真人如何體道，對於人最無可解之生死問題著墨甚多；莊子是中國古代哲學家對生死問題給予最多反省與關注的思想家，考察中國人固有思想的生死觀，莊子是最重要的<sup>126</sup>。茲就〈大宗師〉篇中，一般常人對悅生惡死之部分論述之。

子來生了重病，即將面臨死亡，呼吸急促得好像就快要死了，他的妻子兒女圍在床邊悲傷地哭泣，子犁前去探望。〈大宗師〉云：

子犁往問之曰：「叱！避！無怛化！」<sup>127</sup>

郭象注無怛化云：「夫死生猶寤寐耳，於理當寐，不愿人驚之，將化而死，亦宜無為怛之也。」<sup>128</sup>意謂人之死乃自然的變化，不要去驚動他，亦無需害怕。牟宗三先生云：

莊子「無怛化」即是想把這一切不能掌握的遭遇盡歸之于自然之化而只循斯虛以乘之而轉，轉而無轉，即是獨化，此時命之義即被化掉，但這是一個如如的境界，儒家亦可有此境界，但到此境界，一切都無可說，不但命被越過，即正面一切東西亦被忘掉。<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> [日本] 金古治，〈《莊子》的生死觀〉，《道家文化研究》，第5輯（1994）。

<sup>127</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁261。

<sup>128</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁262。

<sup>129</sup> 莊子「無怛化」即是想把這一切不能掌握的遭遇盡歸之于自然之化而只「循斯須」以乘之而轉，這乘之而轉，轉而無轉，即是「獨化」，此時「命」之義即被化掉。但這是一個「如如」的境界，儒家亦可有此境界。但到此境界，一切都無可說，不但「命」被越過，即正面一切東西亦被忘掉。可是若自修行過程上說，那些被越過被化掉的遭遇一個也未被消除，仍然顯原形而被浮現出來。因此，命是修行上氣化方面的一個「內處的限制」之虛意式的概念，它好像是一個幽靈，你捉不住它，但卻是消極的實有，不可不予以正視。它首先因著「修身以俟」而被確立，其次因著孟子

對於無可奈何的處境與遭遇，都是造化所致，此處「循斯虛」是莊子對生命流程中種種不能掌握無法改變的順逆苦樂之情，終於被轉化消融的超克工夫。

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！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。

莊子以父母之命為喻，應以對父母的孺慕之情對天地陰陽之命。<sup>130</sup>依照父母與子女的關係，不論要子女去東西南北的那個地方，他們都不會違逆而惟命是從。陰陽造化與人的關係，無異於父母與子女的關係，郭象注云：「自古或有能違父母之命者矣，未有能違陰陽之變」<sup>131</sup>造化之令我近死，而我卻不聽從，悍然抗拒陰陽，逆於變化，那是我的不對，它們有什麼錯呢？

天地以形體讓我寄託，用生活讓我勞苦，以老年讓我安逸，用死亡讓我休息。所以，那妥善安排我的生命的，也將妥善安排我的死亡啊！這是指人的「形」、「生」、「老」、「死」皆天地陰陽之命令，無所選擇，人當服從，不可改易<sup>132</sup>。莊子安命最高表現，則在死生呼吸無可奈何之際，不怨天尤人，仍能以孝子對父母之心，承擔天地間之所遇，則無論東南西北皆寧<sup>133</sup>。

凡俗之人面對死亡總是恐懼不已，談死色變，因為死是個人的事，任何人都無法取代，每個人都必需面對它，當你面對它時，世界或其他人都沒辦法救助你

---

下文所說的「順受其正」而被正當化。此皆屬於「知命」，故孔子曰：「不知命無以為君子」。再進而它可以因著「天理流行」之「如」的境界而被越過被超化，但不能被消除。參閱牟宗三，《圓善論》，學生，1996年，頁142-144。

<sup>130</sup>唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁549。

<sup>131</sup>(清)郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁118。

<sup>132</sup>徐復觀：《中國人性論史》（先秦篇），頁376。

<sup>133</sup>王船山：《莊子通·莊子解》，頁65。

來挽回這件事情的發生，這時候你便進入完全孤立無援的狀態<sup>134</sup>，這樣的情境所產生的怖懼焦慮之情是可想而知！

如何超克化解這樣的怖懼焦慮之情？莊子提出天下人必須遵守的兩個大的戒律，一個是自然的命，一個是人為的義。

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」<sup>135</sup>

高柏園先生云：「大戒，其實正是指天下之不可解、莫可逃之現實生命內容而言。」<sup>136</sup>仲尼所謂的大戒，是要強調每一個人都有兩大難關，一是父母生成的命，一是君上責求的義。<sup>137</sup>子女之親愛父母固結在人心中是無可解除的牽掛與繫念，這種自然而然的的天性，是上天賦予我們的天性之命，是命定，認命就是<sup>138</sup>。在天倫之愛的命限之外，還得面對另外一個人間社會君臣之義的人倫規範。<sup>139</sup>

臣子忠事君主則是義，郭象註：「千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道必至之宜」<sup>140</sup>成玄英疏：「夫君臣上下理固必然。……六合雖寬未有無君之國，若有罪責亦何處逃愆，是以奉命即

<sup>134</sup>陳鼓應，《莊子哲學》，臺灣商務印書館，81年10月，頁33。採用德國當代哲學家海德格（M.Heidegger）的觀點。

<sup>135</sup>（清）郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁155。

<sup>136</sup>高柏園先生說：「大戒，其實正是指天下之不可解、莫可逃之現實生命內容而言。其實不可解、莫可逃實即是一莫可奈何的被給與者」高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁141。

<sup>137</sup>王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁204。

<sup>138</sup>同上，頁204。

<sup>139</sup>莊子將義命大戒並列，但其性質確有不同。陳鼓應先生：「命是自然，義是人為。」高柏園先生：「血源親情是命，人的社會性是義。」王邦雄先生：「自我是命，天下是義」「前者是指天生本有的家族親人天倫之愛，後者是謂人間社會的人倫規範」綜合以上，命是天生本有，無可解釋，自然而然的的天倫之愛；義是後天人為，無可逃脫，被迫接受的人倫規範，不是命運。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁548。陳鼓應，《莊子今註今譯》（台北：商務書局，2008年），頁134。陳鼓應，《莊子今註今譯》（台北：商務書局，2008年），頁134。高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁141。王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁203。王邦雄，〈道家思想的倫理空間一論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》，第23卷第9期，頁1964。

<sup>140</sup>郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁71。e

無勞進退」<sup>141</sup>無論到哪裏都有君臣與社群關係，故臣子忠事君王，就是依循天下之義理而行。<sup>142</sup>這是人在天地之間無可逃脫的人倫規範。

「命」與「義」就是天下人「不得不承受，也不得不通過的兩大難關」<sup>143</sup>。但莊子要人安心而受之。

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<sup>144</sup>。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。<sup>145</sup>

子女孝養雙親，無論何時何地，都要盡力為之，務在順適，所遇而安，<sup>146</sup>這是孝道的最高境界；人臣之事奉君主，不論所交付的任務艱鉅與否，所面對處境的危殆是否，都應該全力以赴，志盡忠貞，事無夷險，安之若命，<sup>147</sup>這是忠道的最高表現。唐君毅先生說：「此言子之愛親之命，與臣之事君之義，同為人所不可解於心，亦不可逃於世者。於此處，人唯有視之為不可更加以奈何者，而安之、受之。」<sup>148</sup>

王邦雄先生對義命大戒提出他的見解：

無往而非君，君權王法是無所逃的，所以體認其不可奈何的存在本質，不可奈何是無可如何，你不能改變它，也不能讓它不存在，只好安天下事君之『義』，若自我愛親之『命』了。<sup>149</sup>

---

<sup>141</sup>同上，頁 71。

<sup>142</sup>王邦雄：《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 204。

<sup>143</sup>同上，頁 203。

<sup>144</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993 年 3 月，頁 155。

<sup>145</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993 年 3 月，頁 155。

<sup>146</sup>「孝子養親，務在順適，登仕求祿，不擇高卑，所遇而安，方名至孝也。」郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁 156

<sup>147</sup>「禮親事主，志盡忠貞，事無夷險，安之若命，豈得揀擇利害，然後奉行！能如此者，是忠臣之盛美也。」同上，頁 156

<sup>148</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 369。

<sup>149</sup>王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁 205。

將事君之義視為自我愛親之命，莊子將無所逃的人間規範，視為好像是天生本有不可解的命；把社會上的限制，當作是吾人愛父母的限制；把後天的不公正，視為天生的不平等。<sup>150</sup>「安之若命」可說是莊子的生命觀。

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！

151

「不得已」是形容主觀上毫無要有所作為的欲望，只是迫於客觀上的要求，因而加以順應。<sup>152</sup>為人臣者，遇到不得已的任務派遣只要順著事情之理而為，並且拋開自己的利害得失之情緒，是不會有閒暇時間與心思顧及生之喜樂，或者陷入死亡之痛苦這些偏狹的個人情感糾結了！。

事有可為，也有莫可奈何的情形，過於強求只會讓自己陷入無法自拔的境地。或許將事情的不確定性、未來的無法預知，歸諸於命運，也是一種解脫困境的方法。

另外，又有一則故事。貧困病弱的子桑又是如何面對自己的窘境的呢？

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪母邪！天乎人乎！」有不任其聲，而趨舉其詩焉。<sup>153</sup>

子輿與子桑兩人是好朋友。夏天的大雨連著下了幾天，子輿擔心子桑貧病的困

---

<sup>150</sup>王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉1966。

<sup>151</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁155。

<sup>152</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁411。

<sup>153</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁285-286。

境，於是帶著飯菜食物探望子桑。子輿一到子桑家門口，便聽到子桑微弱、悲痛的彈唱著。子輿問子桑何以情緒悲哀至此？子桑云：

吾思乎使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！<sup>154</sup>

子桑實在不明白到底是什麼原因，他自己竟然會遭受到這樣極為貧病困頓的生活狀況？生養自己的父母親，那裡會希望自己的孩子如此貧困；天地更是無私地覆蓋、承載著世間萬物，又怎麼會刻意讓自己如此貧困；到底是誰該為這樣困窘的狀況負起責任呢？真要追究起來，只好把它當作是所謂的「命」吧！

莊子言命，是指人所面對的無可奈何之境。<sup>155</sup>子桑以自己的貧困病弱求其為之者而不得，是不知其所以然的無奈之境，這就是命吧！

成玄英疏：「…主宰者皆是自然尋求來由，竟無兆朕而使我至此，窮極者皆我之賦命也。」<sup>156</sup>

王夫之云：「天地不私貧人富人，抑豈私生人死人乎？弗獲已而謂之命，而非有命也。」<sup>157</sup>

此中之「弗獲已」「無兆朕」俱為莊子對生命多舛苦痛情感之源的反省。子桑遭受貧病交迫的困頓厄運，既不是覆蓋、承載個人的無私天地所造成的，更不是生養個人的慈愛雙親所期盼的，在萬般無奈的困境中，以一種安然的心態去接受坎

<sup>154</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁285-286。

<sup>155</sup>唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁628。

<sup>156</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁286。

<sup>157</sup>(明)王夫之，《莊子通·莊子解》，里仁書局，1995年4月，頁69。

珂的命運。<sup>158</sup>這人世間所發生的一切，如果找不出特定的原因與理由，最後只能把它歸之於「命」吧！

## 第五節 結論

本章討論之內容以《莊子》內七篇中有關由欲望知心而來的是非好惡之情為主軸，由〈齊物論〉篇論析爭強好辯之儒墨諸子其是非之見從何而來？唐君毅先生的見解：

蓋人之情恆以己為主，而欲他人與物之從己，即欲他人與物之合于我所視為是者，或我心之所知為是者。則如他人與物不合于我所視為是者，我必以之為非。是之所至，即利之所在，非之所在，即害之所在。<sup>159</sup>

莊子提出，每一個以自我為中心之一己，由於精神意識的強化，而不能自己，己是彼非，往復無窮；於精神意識的強化狀態中，預立一種成心，由成心生出成見，以此為判定一切是非的標準，一己如此人人如此，且牢不可破，無論智、愚、賢、不肖，均有一心，各可變為成心，莫不以己為是以人為非，並欲他人捨己從我，互不相讓，<sup>160</sup>終身役役而不見其功成，故而產生喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態等諸多情緒，荼然疲役而不知其所歸。

觀諸人生的痛苦，常常源自師心自用、一己之偏；其實，若從物的現象來看，當然是秋豪為小、巨岩為大，殤子為夭、彭祖為壽，反之從物的本體來看，並無大小、壽夭的問題，只是吾人常惑於名而忘其實，所以強分物我、彼此、是多餘

<sup>158</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書，82年3月，頁204。

<sup>159</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，香港九龍，新亞研究院，1976年5月再版，頁353。

<sup>160</sup>封思毅，《莊子詮言》，臺灣商務印書館，1997年5月，頁110。



無益的。而今想要去除「爭是非，而與人相殺，而是非終不能定」之大苦，只有朝「棄知去己」之方向努力，<sup>161</sup>故莊子主張「齊萬物」「不譴是非」。

其次，以〈人間世〉篇之葉公子高使齊為例，論及吾人處於人世間現實的社會網絡中，以患其功之不就而有「人道之患」，或者因患得患失而有「陰陽之患」，析論如何應世之道。人之情感最易流露，正多為喜怒哀樂之屬，一己喜怒哀樂之發生，大致由他人之敬侮，或外在之得失而起。敬則喜，侮則怒，得則樂，失則哀，一心全隨他人及人間世之情況而變化起伏，外在之現象無常，得失之後果難定，此均人之情牽物累。以工作場域為例，若能充分發揮個人之學職才能，得到所屬單位長官同仁之肯定與愛重，自然得心應手，樂在工作；反之，處處碰壁寸步難行自然度日如年，抑鬱寡歡無以為繼。

末以〈大宗師〉篇，以子來與子桑面對死亡之態度，說明莊子「安命」的人生觀，人之形體由生，而少，而壯，而老，而病，而死，古今賢愚，均所不免，對於生死之變化，莊子認為窮達、富貴、寒暑均視為「事之變，命之行」<sup>162</sup>，即世事的一切變化，從身歷者都屬於命。天對人的決定作用，既體現為生老病死等自然規律之作用，也包括了社會因素的作用。<sup>163</sup>故能夠突破生死迷障，對是非、善惡、壽夭、貴賤等相對的觀念，一一超越世俗的看法；因此他能不為情牽，不受物累，以一開闊的心，任情逍遙，無拘無束。物質之授受，如覺失當只為一時形體的痛苦，有形而可補救，情感受到抑制，則會造成心靈的創傷，無形而不易平復，故莊子不重視「天地私貧」，而堅主「一死生」「哀樂不入於胸次」。

---

<sup>161</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，香港九龍，新亞研究院，1976年5月再版，頁353。

<sup>162</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁212。

<sup>163</sup>周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》，第27卷第2期（2002年2月），頁108。

## 第四章 聖人有情論

### 第一節 「道」之意指

「道家」，這個辭彙之使用，首次出現在《史記·太史公自序》的司馬談〈論六家之要旨〉一文，<sup>164</sup>把先秦學派概括為道德、儒、墨、名、法、陰陽六家，並闡述了六家要旨與得失，他說：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易采，事少而功多。」<sup>165</sup>司馬談所評析道家思想之內涵，已兼具眾家之長，最為全面。

睽諸先秦哲學的蓬勃發展，可知諸子之興起主要是針對禮樂崩壞、周文失墜的局面而產生，期望藉由對「道」的思索，為當時之人文社會重建一套可以安立人心於天地之間的世界觀與人生觀，使得人我、物我種種存在關係能夠復歸於整體的和諧。<sup>166</sup>故而，「道」繼之古代深具宗教色彩的「天」，成為中國哲學的核心概念。

先秦思想中，老子與莊子同屬道家，都盛言道。<sup>167</sup>經由歷來學者對老莊所做研究的注疏解釋，可以體察出對「道」的定義，有其漸進式的演變過程，老子的道，基本上是形而上的實體義，它具有實際的存在性，和創生萬物的作用，客觀的形上意味很重<sup>168</sup>，《老子》〈第二十五章〉：「有物混成，先天地生。寂兮！

<sup>164</sup>池田知久著，黃華珍譯，《莊子一道的思想及其演變》台北，國立編譯館主編，民 90，頁 100。

<sup>165</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版公司，1993 年 3 月初版，1989 年 2 月第 3 次印，371。

<sup>166</sup>袁保新，〈再論老子之道的義理定位-兼答劉笑敢教授（關於老子之道的新解釋與新詮釋）〉，《文哲論壇》，第 7 卷第 2 期，1997 年，頁 149。

<sup>167</sup>吳汝鈞，《老莊哲學現代析論》，文津出版，1998 年 6 月初版，頁 88。

<sup>168</sup>同上註，頁 228。

寥兮！獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。」可看出老子的「道」本體論與宇宙論的色彩濃厚<sup>169</sup>。

到了莊子，則從主體透昇上去成為一種宇宙精神，莊子只描述體道後的心靈狀態，在莊子，「道」成為人生所達到的最高境界，人生所臻至的最高的境界便稱為道的境界。<sup>170</sup>而落實到生活中的道，即經由生活實踐的修養體悟產生的主觀知見，而成為主觀境界形態形而上學，是一種心靈境界。

### 一、實有形態之道

「道」是老莊哲學的核心思想，老莊所言之「道」，歷來有甚多注釋解釋，較重要的如魏晉時期的王弼郭象，隋唐時期的成玄英、李榮、王玄覽等人<sup>171</sup>，當今學者解釋「道」這個觀念，有兩個方向，一是客觀實有形態的形而上學，一是主觀境界形態的形而上學<sup>172</sup>。

所謂客觀實有形態，意即把道看成是一種宇宙的「實體」或「原理」，一切現象界的物類，都依於這一形而上的實體而得成立，再用此實體或原理來說明宇宙萬物的起源和變化規律，這類對宇宙的說明就稱客觀實有形態形而上學<sup>173</sup>；曾提出這樣看法的有唐君毅、嚴靈峰、胡適、勞思光、陳鼓應等學者。

唐君毅先生根據《道德經》中「道」的文句脈絡析分為六義：

道之六義：1. 道指通貫萬物之普遍的、必然的律則、或根本原理。2. 道乃形上實體，真實存在，且具有生物的真实作用。3. 道即道相。這是就道體對照有形萬物所呈顯的各種面相。4. 道即德，包括道體的「玄德」，以及一切人物所得於道體之『德』。5. 道指修德之道及其他生活之道，包括修

<sup>169</sup>陳鼓應，《老莊新論》，頁 213-227。

<sup>170</sup>陳鼓應，《老莊新論》，頁 237。

<sup>171</sup>吳汝鈞，《現代哲學老莊新論》，文津出版，1998 年 6 月初版，頁 1。

<sup>172</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983 年 10 月初版，1989 年 2 月第 3 次印，頁 103。

<sup>173</sup>本段參考吳汝鈞，《老莊哲學現代析論》，文津出版，1998 年 6 月初版，頁 246。

德積德之方、自處處人之術、政治軍事上治國用兵之道。6. 道亦可以指事物的一種狀詞。<sup>174</sup>

六義之中的第二義之「形上道體之道」一義最為首要，可以疏通其他五義之道，也就是以客觀存有義之道，作為老子哲學思想的起點，用這樣的觀點來說明其他義理與存有義之道的關係，肯定道本身為形上客觀實體。

胡適先生對道提出的見解：

「道」是一切存在的根源，是自然界中最初的發動者，它支配了整個宇宙所有的萬物，是萬物之宗，天地間萬物蓬勃的生長都是「道」的潛力量之不斷創發的一種表現。老子所講的「道」是自然之道，也就是宇宙的本體和原因，這就是老子形而上學的基本觀念。<sup>175</sup>

胡適先生認為道是一實體，再以此實體或原理來說明宇宙萬物生發的起源。

依勞思光先生云：

「道」即指萬有之規律，因規律本身非萬有之一，故謂「先天地生」……但「道」本身雖非經驗事物，並非超離之存在，而為經驗世界恃之而形成之規律；故謂「周行而不殆」，又謂「可以為天下母」。<sup>176</sup>

勞思光先生認為《老子》之「道」乃一切經驗現象所依循之必然規律，此規律一方面超越一切經驗現象，另一方面又內在於經驗事物中，成為規範萬物之形式力量，縱非實體，它是「客觀」的存有（規律）。

最後，就陳鼓應先生，說明老子之「道」，雖然是同樣的文字符號形式，但

<sup>174</sup>唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，學生出版社，1993年，頁368-418。

<sup>175</sup>本段參考胡適，《中國哲學史大綱卷》。

<sup>176</sup>見勞思光，《中國哲學史》，香港中文大學崇基書院，六十年，香港，頁157。

出現在不同章句文字脈絡中卻有著不同義涵，故「道」兼具有形而上的「實存者」、「一種規律」等多重意義<sup>177</sup>。

綜上諸學者對道的意涵所做的解釋，著重於對宇宙起源、變化規律及其特性之描述，可稱之為「客觀實有形態之道」。

## 二、境界形態之道

但有另一方向，認為「道」不是指一種確實存在的實體或實有，而是一種精神、心靈的境界；提出這類看法的主要是牟宗三先生。「境界形態的形上學」<sup>178</sup>是牟宗三先生首先提出的說法，可用來與「實有形態的形上學」互相對照。牟先生認為老子的「道」，仍有客觀實有的意味，但到了莊子，道便與生活實踐結合在一起的，它反應了人的主觀之心靈境界，牟宗三先生在《中國哲學十九講》指出：

主觀的心境修養到甚麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到甚麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。<sup>179</sup>

我們從人類生活中所面對的種種人事物，都因個人的主觀經驗之涵養不同，呈現出不同的樣貌，這個樣貌並不是獨立、客觀、既成不變的事實，它們會隨著我們個人的生活體會的不同而改變，所以是從生活實踐中涵養而出一種主觀的知見，這個主觀知見藉著平日致虛、守靜的修養功夫，因實踐方法互異會有不同的體悟，如此慢慢地便可以而因著主觀知見的提昇，我們對生活週遭物質世界的看法也就跟著提昇，這就是所謂的「境界」了。<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup>參見陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版公司，1993年3月初版，1989年2月第3次印，頁4-14。

<sup>178</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版，1989年2月第3次印，頁103。

<sup>179</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁130。

<sup>180</sup>同上註，頁130。

牟宗三先生進一步具體的以實有層表述與作用層表述來說明「實有形態的形上學」與「境界形態的形上學」的迥異。

實有層表述意思就是透過分解的方法來確立一個可適用於描述現象界各種事物的超越的存有依據之形而上的客觀實體。但是，老莊的「道」，特別在莊子，已不重視前述的實有層表述，表面上好像有個實有的存在叫做「道」或「無」，細究之後並非如此，牟宗三先生說明：

道家實有層上實有這個概念是從主觀「作用」上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而置定在那裡以為客觀的實有，好像真有一個東西叫做無。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。<sup>181</sup>

依牟宗三先生，無的作為本體實有是純粹從「作用」上透顯出來的，它不是被當作現象存在之依據。牟先生認為，道家以無為本體，是從「作用」上透顯出來的不能加以特殊化，「無」本來是從作用上透顯出來的，就拿這個作用上透顯出來的無，作實有層上的本，這兩層合在一起，沒有分別，這是道家的形態。<sup>182</sup>故而，在道家系統裡面沒有存有論的「是什麼」的問題，而是從「作用」層來顯示道是什麼。老子的「無」原本是「無為」的意思，這是相對於「人為造作」而言，人為造作指的社會文化背景乃針對周文之外在、形式的空架子而發，目的就是要把僵化之周文「無」掉去掉，為的是要否定周文的虛假形式。<sup>183</sup>

徐復觀先生也有近似的觀點。徐復觀先生在《中國人性論史》中指出：

莊子主要的思想，將老子的客觀的「道」，內在化而為人生的「境界」<sup>184</sup>

<sup>181</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版，1989年2月第3次印，頁131。

<sup>182</sup>同上註，頁127。

<sup>183</sup>同上註，頁62。

<sup>184</sup>徐復觀，《中國人性論史》，台灣商務印書，1969年1月初版，1982年7月第6版，頁387。

老子在說明「道」的時候，還或多或少帶著些客觀實體的存有形態，但到了莊子，已經完全脫離實有形態的立場，而純成人主觀內在的心靈境界。<sup>185</sup>

其次在《中國藝術精神》中，徐復觀先生亦提到：

老莊所建立的最高概念是「道」；他們的目的，是要在精神上與「道」為一體，亦即是所謂「體道」，……但若通過功夫在現實人生中加以體認，則將發現他們之所謂「道」，實際是一種最高的藝術「精神」。<sup>186</sup>

徐復觀先生說，老莊之道是一種藝術精神，在此要強調的是「精神」，換言之，在徐先生觀點中，「道」不是實體而是「精神」，此與「境界」的說法是一致的。

王邦雄先生在《老子的哲學》指出老子學說的背景：

除禮樂僵化外，刑罰的肆虐、征戰四起，或者因井田制隨宗法封建的崩潰而廢，故土地得以自由買賣；或布衣卿相之局已開，形成名利爭競的熱潮。

187

老子是要從周文的人為虛偽造作的生命困頓中解放出來，其思想背後有個基本的洞見(insight)就是自由自在，<sup>188</sup>所追求的是高度精神獨立自由，所以由無為引出「自然」；自然這個辭彙的意思原來是「自己、親自」<sup>189</sup>，道家的自然是個精神生活

---

<sup>185</sup>「老子之道有客觀性、實體性及實現性，由此觀之，可知老子的道具實有型態之味道至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為實有形態，或至少具備實有形態之姿態，而莊子則純為境界形態」牟宗三，《才性與玄理》，台灣學生書局，1978年10月修訂四版，頁177。

<sup>186</sup>徐復觀，《中國藝術精神》，華東師範大學出版社，2001年12月第1版，2001年12月第1次，頁29。

<sup>187</sup>王邦雄先生的說法，造成周文疲弊之因可分為四點：(一)、禮的僵化與刑的肆虐；(二)、大規模的戰爭，各國競相併吞，生命面呈現無比的卑弱；(三)、工商業的興起，欲望普遍的增長，民心為之浮動；(四)、士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮。《老子的哲學》台北，東大書局，民80，頁45—54。

<sup>188</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版，1989年2月第3次印，頁89。

<sup>189</sup>池田知久著黃珍譯，《莊子一道的思想及其演變》台北，國立編譯館主編，民90，頁505。

上的觀念，就是自由自在、自己如此、無所依靠，它是從物理界有所依存的人為造作中解放出來，如此才是道家所追求的逍遙無待的自然，<sup>190</sup>這樣精神獨立超越的「境界」的自然。

綜上論述，本文採取牟先生觀點，視莊子之「道」為主觀的心靈境界，而達至此境界者，是即莊子意思下的聖人，此固不同於儒家所講的「聖人」。

## 第二節 聖人之境界

在莊子，「道」為人生所達到的最高的主觀的心靈境界，故莊子論道首重「體道」，意即心靈所展開呈現出來的最高境界，道的境界既是從主體生命所展開而出，所以莊子多藉由人物的體驗修養呈現這境界，<sup>191</sup>這個理型人物殊值探討。

「夫天何言哉，聖人為人倫之至」<sup>192</sup>，「聖人」是中國古代先秦諸家儒、道、墨、法各派學說理想性人格的主要代表，在中國聚焦於人學的思想傳統下，對於理想人格——聖人的論述每成為思想家重要觀念的一環，<sup>193</sup>但其內涵或境界則各自有異。先秦諸家認為，建立古代文化的樞紐在於「聖人」，於是把「聖人」形象作為其理想中的典範，<sup>194</sup>各家對聖人的描述不同也造就諸子思想學說的差異，<sup>195</sup>透過聖人形象的不同領悟建立其政治、人生乃至心性思想。

在政治、經濟、社會文化思想都極為混亂的戰國時代，「聖人」典範之出現，

---

<sup>190</sup>本段參考，牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版，1989年2月第3次印，頁90。

<sup>191</sup>張默生曾說「莊子書，借人物表現『道』的地方最多，幾於無篇無之。」（見張著《莊子新釋》，上冊四，《「莊子」學說概要》）。

<sup>192</sup>湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉《魏晉思想乙編三種》，里仁書局，1995年8月，頁77。

<sup>193</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁35。

<sup>194</sup>Thomas S. Kuhn 著，王道環等譯，《科學革命的結構》，遠流出版事業股份有限公司，2003年。現今學界使用孔恩 Thomas S. Kuhn, 「典範」概念時，普遍存在兩個爭議，一是主張「典範」源於自然科學，因而無法適用於其他學科；反之，也有學者認為將孔恩「典範」概念應用至其他學術領域是合理的，借用到學術思想發展上，乃指同時代人們對於共同的時代課題，所凝聚出一種共識，最後演變成為時代思想型態所特有的模式，將有助於我們瞭解學術思想家的著作與理論，對何種範疇與未來的發展方向的瞭解。

<sup>195</sup>姜龍翔，〈論孟子聖人觀念的二元系統〉，《東華漢學》，第9期，2009年6月，頁127-156。



是百家諸子最大的期待，「民望之，如大旱之望雲霓也」，<sup>196</sup>榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）曾說：

人類是真的須要堅定信仰和普遍觀念，讓他的生命獲得意義，讓他在宇宙之間找到安身立命的位置。<sup>197</sup>

中國古代之聖人形象，在儒家的影響下，「聖人」德治思想正是這種信仰的中心價值。儒家以承繼周文，著眼於道德心性之實踐工夫上，於是秉持當仁不讓、舍我其誰的應世熱情，故可以無視於外在橫逆，唐君毅先生說：「只見道義不見生死，一生只見其心性之表現為其心志之興起而生長，更不見其他。」<sup>198</sup>孔孟著重於道德志業的極成，提出內聖外王之聖人形象，<sup>199</sup>作為儒家修養的最高境界。

有別於儒家孔孟二聖對周文與天命義無反顧的人文承擔，老莊的生命哲學，強調「無私無執」，意即以「無」的清冷的智慧關照世情，<sup>200</sup>牟先生曾提出：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰無。……老子「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗，無執，故無失」是故遮者即遮此為與執也。無先做動詞看，則無者即無此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣。<sup>201</sup>

<sup>196</sup>《孟子·梁惠王下》阮元校勘，《孟子注疏》，（台北，藝文印書館，影印清嘉慶南昌府學《十三經注疏》本，1973）卷2下，頁8上。

<sup>197</sup>Carl G.Jung 著，龔卓軍譯，《人及其象徵》，立緒文化事業有限公司，2005年，頁88。

<sup>198</sup>唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》，臺灣學生書局，1992年，頁248-249。唐君毅先生說：「蓋為人近心知性，存心養性之事者，其一生只見其心性之表現為其心自興起生長，以擴充升進，而不息不已，未見其限極；則其盡道而死，亦只是此道未嘗見有死。」

<sup>199</sup>楊陽，〈內在超越與內聖外王——孟子思想的政教一體化思維特徵〉，《稷下學刊》，第1期，1999年，頁16。「孟子以性善論為孔子所開啟的儒家內在超越的思維理路確立了堅實的基礎，透過強化做人成聖的絕對命令性質，在儒家內聖學與外王學之間建立了較自然的邏輯關聯，並最後宗教人倫的關切與現實政治的關懷融為一體。在完成瓶宗教人倫理想與實踐的政治化同時，也完成了對政治的宗教人倫化。」

<sup>200</sup>陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺灣：文史哲，1993年，頁9。

<sup>201</sup>牟宗三，《才性與玄理》，臺灣學生書局，1993年8版，頁162-163。

道家認為，人間之問題與病根在於有為，有執與造作，都是主觀方面的造作不自然，造作的根源在於心，故一切功夫都在心上作，這功夫即「致虛守靜」，<sup>202</sup>這個致虛守靜的功夫就是「無」的功夫，提供一種不同的精神超越之道。

「老之有莊，猶孔之有孟，莊子在道家地位，有如孟子在儒家的地位。」<sup>203</sup>  
老學到了戰國中期之後，分為兩大主流：

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和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」<sup>204</sup>

相對於稷下道家思想側重的君人南面之術，將老子思想內化融通後，經由修道體證工夫轉而成為生活智慧是莊子哲學的核心，牟宗三先生提出這樣的見解：

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

---

<sup>202</sup>牟宗三，《現象與物自身》，台灣學生書局，1976年，頁430-435。

<sup>203</sup>王邦雄等著，《中國哲學史》，臺北，里仁書局，2005年，頁126。

<sup>204</sup>陳德和著，〈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，頁61-62。

境界，一之境界。<sup>205</sup>

莊子將老子哲學智慧中客觀存在的天道往內收攝，而成為一個心靈可達的工夫實踐的修養境界，導引當時遭受無道暴君征戰之苦的百姓，找到一個得以安頓生命與心靈自由的方法。

老子「無」的工夫，由莊子承繼後，以生命主觀情識的執取為關懷反省對象，對於人所處之順逆之境，產生種種虛執偏妄的苦樂之情，莊子哲學「其應於化而解於物」，<sup>206</sup>意在勘破我執隨化應物，轉由「化」的工夫，將生命中層出不窮的喜怒哀樂愛惡欲之情化掉，成為體道者逍遙無待之工夫進程，達到「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；不遣是非，以與世俗處」<sup>207</sup>之理境。

《莊子》書中描述的理想人格是能超脫生死、殘全、窮達、美醜、成敗、情欲、人間是非得失之限的人，亦有不同的稱謂，如聖人、至人、神人、真人等，唐君毅先生提到：

莊子於儒墨之聖人之外，別出至人、神人、真人之名而言<sup>208</sup>。

至於《莊子》書中理想人格之名號不同，他們所表述或體現的精神境界、層次、深淺，究係相同？亦或各自相異？歷來研究學者依不同的視角進路也各有解讀，然就莊子所欲體現的無己、無待、無累的「逍遙」，其所臻至的絕對自由的精神境界觀之，《莊子》為理想人格賦予不同的名目，或曰真人，或曰神人，或曰聖人，或曰至人，實為一體多面，並非有層次之別<sup>209</sup>。郭象註解〈天下篇〉「凡

<sup>205</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台灣學生書局，1993年8版，頁178-179。

<sup>206</sup>〈天下〉(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁1099-1102。

<sup>207</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁1098。

《莊子·天下篇》「以天下為沉濁，不可與莊語。以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。」

<sup>208</sup>唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》，臺灣學生書局，1993年，頁162-163。

<sup>209</sup>參考王季香，〈莊子內七篇的人格類型觀研究〉，《文藻學報》，第15期，2001年，頁26。

此四名，一人耳，所自言之異。」<sup>210</sup>敘明天人、神人、至人、聖人，名相有四卻僅一人耳。意即，聖人、至人、神人、真人等名號稱謂雖然不同，事實上是同一種人，就是體道之人。成玄英疏解〈逍遙遊〉篇云：「至言其體，神言其功，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也」<sup>211</sup>。

上述之意，分別從體、用、名等功能來說明至人、神人與聖人體道之境，其實同一種人。憨山釋德清大師註《莊子》內篇言：

至人、神人、聖人只是一個聖人，不必作三樣看。<sup>212</sup>

牟宗三先生指出：

老子之為「博大真人」實即「不離於精」之神人，「不離於真」之至人。精，真，皆內斂地言之之辭。……故精、真、信，皆內斂之詞，亦即皆道之內容表示，不失其強度與深度者也。故「不離於精」之神人，「不離於真」之至人，乃至統稱之曰「真人」，皆是內斂而沉潛堅實之風格也。<sup>213</sup>

可理解牟先生之說法是內斂之詞雖異，然均為體道之內容。

又據唐君毅先生的看法：

……〈天下〉篇「不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」此似以天人最高，神人次之，至人又次之，聖人更下。然聖人兼以天為宗，則亦同天，以德為本，即不離其精；以道為門，即不離其真；而又兆於變

<sup>210</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁1066。

<sup>211</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁22。

<sup>212</sup>憨山大師，《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，新文豐，1996年，頁172。

<sup>213</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台灣學生書局，1978年10月修訂四版，頁173。

化，則聖人之德最全。〈天下〉篇言內聖外王之道，固以聖為宗，以統天人、神人、至人；未必以天人神人至人高於聖人也。至《莊子》他篇如〈大宗師〉之言真人，〈德充符〉之言至人，〈逍遙遊〉之言聖人神人至人三者，自其於墨之聖人之外，別出至人、真人、神人之名而言，則見其有視至人、真人、神人更高於聖人之意，然〈逍遙遊〉言「至人無己，神人無功，聖人無名」，亦可說是一種人，就其無己而言為至人，就其無功而言為神人，就其無名而言為聖人。<sup>214</sup>

經由比較分析了〈天下〉〈大宗師〉〈德充符〉〈逍遙遊〉等篇中有關至人、真人、神人、聖人之稱謂名號後，唐先生的歸結仍是同一種人。

綜上論述，《莊子》理想人格稱謂，雖然因為展現之面向不同而有「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」等之不同形容用語，但其內涵層次就主體修養境界所要超越的人生困境，則是一致的。《莊子》藉由這樣多元的形象與情境來表述「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」等，實際上只是一種人，都是得道、體道之人。<sup>215</sup>

然而，莊子筆下之「體道」者所達到的聖人境界，究竟是一個什麼樣子的境界呢？首篇〈逍遙遊〉灑落圓融，可說是莊子哲學之總綱<sup>216</sup>，更是掌握莊子哲學最重要之處，整個莊子哲學之用心無不在消解生命之執著與扭曲，進而成就無待「逍遙」之化境，所以莊子整個生命境界與理想，已然在〈逍遙遊〉篇中表達得淋漓盡致<sup>217</sup>，〈逍遙遊〉云：

---

<sup>214</sup>唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》，臺灣學生書局，1984年，頁346-347。

<sup>215</sup>參見崔大華：《莊學研究》，人民出版社，1997年，頁154。

<sup>216</sup>王邦雄，《中國哲學論集》，臺灣學生書局，1983年，頁64：「逍遙遊是莊子哲學的總綱」，又參見徐復觀，《中國人性論史》，台灣商務印書，1969年1月初版，1982年7月第6版，頁393：「莊子對精神自由的祈嚮，首表現於逍遙遊，逍遙遊可以說是莊書的總論」。

<sup>217</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，天津出版社，1992年4月初版，頁41。

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！<sup>218</sup>

若能順著自然的規律，而把握六氣的變化，以遊於無窮的境域，他還有什麼依待的呢！郭象注云：

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。<sup>219</sup>

成玄英疏云：

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！<sup>220</sup>

如果能安然隨遇於正常的節候與人生的順境，且能駕馭失常的氣象與人生的逆境，在無窮百變的境遇中，都能自在地乘御遨遊，<sup>221</sup>這樣的人那還需要等待外在機緣的配合才能逍遙自得呢？憨山釋德清大師註云：

若夫乘天地之正（正，天地之本也，如各正性命之正），而御六氣之辯（乘天地，則宇宙在手，六氣者，陰陽風雨晦明，乃造化之氣也。禦六氣，則造化生乎身，是乘大道而遊者也），以遊無窮者，彼且惡乎待哉

<sup>218</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁17。

<sup>219</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁20。

<sup>220</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁20。

<sup>221</sup> 蔡璧名，《正是時候讀莊子》，天下雜誌，2015年8月第一版，2016年3月第一版第九次印行，頁74-75。

（彼聖人乘大道而遊，與造化混而為一，又何有待於外哉）！<sup>222</sup>

所謂天地之「正」乃指天地自然規律的常態運行；六氣之「辯」則是指自然時空秩序的失常，逍遙的至人，絕非需要在某特定的氣候條件中方可成就。<sup>223</sup>於此，莊子之御六氣之辯，意指不僅能隨造化之氣正常遞變乘正而行，更可以在天地之氣乖變時，也能夠乘御失常乖變之氣，而身心無擾，應變化正為己所用。

綜上說明，體道的至德聖人，宇宙在手，造化生乎身，故能乘大道而遊，順萬物之自然，與造化冥而為一而達無所待於外之逍遙境界。

莊子哲學之生命理想境界，既是「逍遙」無待，則必須對「逍遙」的意義與境界有正確的認知與掌握，始能不偏離其核心思想。茲分別列舉《莊子》一書逍遙之出處如下，並論述之：

彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？〈逍遙遊〉<sup>224</sup>

芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。〈大宗師〉<sup>225</sup>

成玄英莊子序疏云：「所言逍遙遊者，古今解釋不同。今汎舉絃綱，略為三釋。所言三者：第一，顧桐柏云：「逍者，銷也；遙者，遠也。銷盡有為累，遠見無為理。以斯而遊，故曰逍遙。」第二，支道林云：「物物而不物於物，故逍然不我待；玄感不疾而速，故遙然靡所不為。以斯而遊天下，故曰逍遙遊。」第三，穆夜云：「逍遙者，蓋是放狂自得之名也。至德內充，無時不適；忘懷應物，何

<sup>222</sup>(明)釋德清：《莊子內七篇注》，(台北：藝文，1974)，頁20。

<sup>223</sup>蔡璧名，〈莊子「乘天地之正而御六氣之辯」新詮〉，《大陸雜誌》(上)(下)，第102卷第4期，2001年4月，頁10-15，2016年3月，第102卷第5期，2001年5月，頁1-29。

<sup>224</sup>(清)郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁40。

<sup>225</sup>(清)郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁268。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。〈天運〉芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂『為而不恃，長而不宰。〈達生〉日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。〈讓王〉讓王

往不通！以斯而遊天下，故曰逍遙遊。」<sup>226</sup>

依前述之「銷盡有為累，遠見無為理」「物物而不物於物，故逍然不我待」「至德內充，無時不適；忘懷應物，何往不通！」可知「逍遙」除字義上所表現之自得、自適以外，其意涵所內蘊的超拔無為、無待則更清楚透徹的張顯出來。清，王夫之解〈逍遙遊〉云：

寓形於兩間，遊而已矣。無小無大，無不得而止，其行也無所圖，其反也無所息，無待也。無待者：不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。小大一致，休于天均，則無不逍遙矣。<sup>227</sup>

由此可知，惟有無待，才能達到無己、無功、無名的逍遙之境。

對於「待」字，徐復觀先生的見解是：

認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽累。受外力的牽累，即會受到外力的限制甚至是支配，這種牽連，在莊子稱之為待。如〈逍遙遊〉「夫列子御風而行，泠然善也，……此雖免乎行，猶有所待者也。」莊子在此表達了形蹤飄逸的列子雖可御風而行，仍有待風始能為之，但體道的至人、神人、聖人則是無待的，可以乘天地之正氣，而遊於無窮無盡的逍遙境界。<sup>228</sup>

無待是在消極「擺脫」待的外物之累以後，還要向上積極超越「待」，從萬物存在的依待關係中超脫出來，如此，人間的功名失去了依附的主體，則主體解放了，

---

<sup>226</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月。

<sup>227</sup>王夫之，《莊子通·莊子解》，里仁書局，1995年4月，頁1。

<sup>228</sup>本段參見徐復觀，《中國人性論史》，臺灣商務書局，1982年，頁389。



自由了，無執無累<sup>229</sup>，這就是至德聖人所追求「天地與我並生，而萬物與我為一」<sup>230</sup>，天地萬物不在主客相對中，而是主客一體的無待逍遙境界。

莊子以「至人」、「神人」、「聖人」所要解決的人生困境，其主要因素為生死之限、時命之囿、喜怒哀樂等情，皆起因於主體意識所建構的名言社會價值體系，為能突破個體化生命之侷限，消解人生際遇之困頓，必須將個體化的生命，投入宇宙萬物之中，使個體生命成為宇宙整體生命的一環，如此，「至人無己」、「神人無功」、「聖人無名」所要追求的即精神絕對的自由與對現實社會的超脫，將有限存在的個體生命通向無限性的宇宙生命。

「道」就是莊子哲學最重要的關懷：「逍遙無待」的境界。

在此逍遙無待的境界中，「情」是重要成素(對本文而言)，體道的聖人對「情」是如何看待？如何自處？我們無法直言聖人無情，但又不能說聖人與常人一樣，受著種種心理情結或情緒變化起伏所束縛，如果這樣，就失去了心靈之逍遙自由，故聖人可說是既有情又無情，這種說法看似有點弔詭，下文將詳加論述。

### 第三節 聖人有情

逍遙境界並不否定聖人有情，也就是體道者一樣不脫離人世間的種種情感，然而聖人雖然有情，但不為情所累，這是聖人的境界。是以，具體地聖人面對或遭遇種種事變時，會產生什麼樣的情？是否跟常人一樣？他如何轉化其情而使之無害？這些問題在本文處理。

宇宙大自然的種種生滅現象，循著一定的規律，而莊子能突破世人對生死的看法，以「不將不迎」「同於大通」的心靈境界來看待，便是由宇宙變化之規律，體悟到人生之生死，是一種必然的自然現象，莊子在〈大宗師〉篇中所提到如何

---

<sup>229</sup>王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，(新店：立緒文化，1999)，頁127-128。

<sup>230</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁79。

超脫生死的方法，就是將人的個體小我生命與宇宙的整體大我生命冥合而為一，由此消除人對死生之主觀情執偏見。

〈大宗師〉主要是論及真人如何體道，並且，對於吾人最無可解之生死問題著墨甚多。莊錦鉉先生有云：

大宗師，大，稱讚之詞，謂宇宙中可以做為宗主師法的唯有大道。所以稱為大宗師。但本篇所論述的，不單是論道體，而尤致意於生命的認識，大宗師兼有兩層意思，一是論道，謂大宗師就是道，就是天地萬物之所宗，為天地萬物的主宰。一是論得道，即真人自覺地以道為師，也就是與道同體。<sup>231</sup>

大地萬物，生滅變化，周而復始，是自然現象，人是大自然之一份子，當然也必須遵循這樣的法則，然而對於生與死，這些與人相關的自然現象，因著吾人的主觀智識，進而帶著人為社會的價值判斷，例如生之喜悅，死之哀懼，而表現出個人之偏執情感反應。在其「死生一如」的人生觀與「安化」的人生態度<sup>232</sup>中，即可一窺體道聖人與常人是如何以不同的方式處理及看待「情」。

茲就一般人對親人、摯友、師朋間「戀生惡死」之情，在〈大宗師〉〈養生主〉中之表現方式，論述常人與聖人如何看待生死，以及其持何種態度面對生死之區別，以貼近體察何為莊子之情。

孟孫才於母親亡故後，以何種態度善處喪蓋魯國呢？〈大宗師〉云：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫

<sup>231</sup>黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》。台北：三民書局，1987年10月，頁112。

<sup>232</sup>陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺灣商務印書館，2008年9月，頁177。

氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後，若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也，相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎，夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。<sup>233</sup>

孟孫才這個人，在母親死後，竟然哭泣時沒有眼淚，心中不悲傷，居喪時不哀痛等之表現，卻以善於處理喪事而名揚魯國。

依照世俗的觀點，居喪必須臨之以禮，除了儀式外涕泣哀戚始為盡禮方為善處喪。面臨死別，情不自禁要產生哀傷的情緒，「喪禮，哀戚之至也」（《禮記·檀弓》），天地之間以父母的恩情最重，是以最深重的憂悲，反映於父母離世時「夫悲哀在中，故形變於外也，痛疾在心，故口不甘味，身不安美也」（《禮記·間傳》）<sup>234</sup>當時的社會習俗對於婚喪喜慶的禮節都是十分繁瑣，尤其，居喪在儒家看來是隆禮，<sup>235</sup>故就拘於禮教的世俗常人，質疑孟孫氏居喪沒有眼淚、悲傷與哀痛。

究其原因孟孫才處理喪事的作法確實已經盡到居喪之道，而且遠超過懂得喪葬禮儀的人。喪事本應簡化，只是世俗相因，孟孫才已經依著世情隨眾哭而哭泣無涕，做到從簡辦理喪事了<sup>236</sup>；他把生死看做物的變化，聽從那不可知的變化就是了<sup>237</sup>，不過問人為什麼而生，也不去探尋人因為什麼而死，甚麼是生，甚麼是死，一直是人類無法解開的迷題，而生死的孰先孰後次序，也無定準。

---

<sup>233</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁274-275。

<sup>234</sup>蔡壁名，《莊子的感情：以親情論述為例》，臺大中文學報，第49期，2015年6月，頁63。

<sup>235</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版，1993年3月，頁201。

<sup>236</sup>林希逸云：「欲簡而不得簡而乃隨眾以哭也。」陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺灣商務印書館，2008年9月，頁211。

<sup>237</sup>黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，三民書局，1987年10月，頁118。

面對生死的問題，人只能順任自然的規律，以順應那不可知的變化而已<sup>238</sup>；孟孫氏了解自然大化變化的道理，對於生死的看法，是有形骸的變化卻沒有心神的損傷，有軀體的變化而沒有精神的死亡，視死生存亡為一體。<sup>239</sup>安於接受天道自然並順應自然之變化，於是就進入到寂寥虛空的自然中，而渾然成為一個整體的境界。

孟孫才之善處喪，是因為他已經透悟死生的真相，有別於一般人對生死的執見，易為悅生惡死的觀念所束縛，所以不會因為哀傷涕泣而情感起伏損耗精神。

又，子桑戶死，好友孟子反、子琴何以「臨尸而歌」的方式處喪呢？〈大宗師〉云：

子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意！」<sup>240</sup>

對拘守世俗禮節的儒家人物而言，不以常規來修養德行，而把禮儀表現置之於度外，臨尸而歌，是非常失禮的！但就反對儒家禮教的道家而言，則譏笑拘於禮教的儒士「惡知禮意」那裡知道什麼是禮的真正意思！

儒道兩家對待禮儀的態度不同，實質上是對待死生的不同觀點所致<sup>241</sup>。生來死歸，為自然變化的必然現象，子桑戶、孟子反、子琴張三人相與為友，「相忘以生，無所終窮？」的生死觀，能安於大化之流所化，精神獲得解放，不為死生之情所懸縛<sup>242</sup>。子貢把「臨尸而歌」這樣有違世俗常禮的特殊狀況請教老師：

---

<sup>238</sup>吳汝鈞，《老莊哲學現代析論》，文津出版，1998年6月初版，頁147。

<sup>239</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版，1993年3月，頁201。

<sup>240</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁266。

<sup>241</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版，1993年3月，頁200。

<sup>242</sup>陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺灣商務印書館，2008年9月，頁177。

子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」<sup>243</sup>

倫理禮制皆名，也是人我分際之藩籬，「禮制」是方內，「禮意」是方外，方外之人超離禮制直上禮意，<sup>244</sup>與大化為友而遊於方外之人，他們正跟造物者結伴而遊，而逍遙於天地渾一的元氣之中。

子桑戶、孟子反與子琴三人俱方外之人，他們把人的生命看作好像是身上長出的贅瘤一樣的多餘，是氣的凝聚的結果，他們把人的死亡看作是膿瘡毒癰化膿之後的潰破，是氣的離散的結果，在他們看來，生命只是假借不同的物質，寄託在同一個身體上，忘記在內的肝膽，也排除在外的耳目；生命的開始與結束是反復相接的，不知道什麼是真正的頭緒。

像這樣「死生一如」的看法，並不追究死生的先後和分別，又怎麼會顧及死生優劣的存在！茫茫然彷徨於人世之外，逍遙自在地生活在無所作為的自然環境之中。

至於面對死亡悲傷之情，乃屬人真情之流露，而非偽情合禮「憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉」之俗儒積弊<sup>245</sup>，他們怎麼可能慌亂地遵行世俗的禮儀，

---

<sup>243</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁267-268。

<sup>244</sup>王邦雄，〈道家思想的倫理空間——論莊子「命」「義」的觀念〉《哲學與文化》23卷第9期，1996年9月，頁1969。

<sup>245</sup>徐復觀：《中國人性論史》，頁399-400。陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》，第18卷第1期，（2006年6月），頁7-14。

表演給眾人觀看呢！故言「彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。」<sup>246</sup>人世之外的隱者和人世之內的儒者彼此不相干涉！

另，〈養生主〉篇中，秦失弔老聃乙節，論及「安時而處順，哀樂不能入也」的人生觀：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」  
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。  
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以  
會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂  
之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能  
入也，古者謂是帝之縣解。」<sup>247</sup>

「弔之為禮，哭死而弔生」<sup>248</sup>，在《禮記》所載之喪禮中，與死者關係之不同，所遵從的禮法有所不同，然而弔者「哭」是確定的。<sup>249</sup>秦失是老子的好朋友，老子死後，秦失前往弔唁時僅僅哭了三聲便離開了。秦失在此只「號」而不「哭」，老聃弟子執守禮儀，並以此質疑秦失之弔唁未符禮儀並且失當。

<sup>246</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁267-268。成玄英疏：「方，區域也。彼之二人，齊一死生，不為教跡所拘，故遊心寰宇之外。而仲尼子貢，命世大儒，行裁非之義，服節文之禮，銳意哀樂之中，遊心區域之內，所以為異也」

<sup>247</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁127-128。

<sup>248</sup>呂惠卿：「弔之為禮，哭死而弔生，三號則哭死為不哀，無所言而出則弔生為不足，此弟子所以疑其非友，而弔焉若此為不可也。」〔宋〕呂惠卿撰，湯君集校：〈養生主〉，《莊子義集校》（北京：中華書局，2009年2月初版），卷2，頁59。

<sup>249</sup>對於喪禮的敘述，《禮記》中篇幅甚多，其中記載對於朋友、識者之喪，如：「哭父之黨於廟，母妻之黨於寢，師於廟門外，朋友於寢門外，所識於野張帷。」「所識者弔，先哭於家而後之墓，皆為之成踊，從主人北面而踊。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定：〈奔喪〉，《十三經注疏·禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年12月初版），卷56，頁1532-1533。

秦失弔喪時，有老年人悲傷的哭，好像哭自己的孩子一樣，有年輕人悲傷的哭，好像哭自己的母親一樣；這些人的感觸會這麼深，一定是老聃使他們情不自禁地稱頌，情不自禁地痛哭啊。然而，這都是逃避天道自然，背棄真實世情，忘記人所稟受的天命，古人稱這叫作逃遁天理自然所帶來的懲罰。

該來的時候，老聃偶然來到人世間，應時而生；該去的時候，老聃偶然離開人世間，順命而逝。安心適時並且順應人類生命生長規律的自然變化之道，哀樂之情就不能進入心中，「古者謂是帝之縣解」古人說這是上天用生死來束縛人，人若能安於生順於死，就從上天的束縛中得到了解脫，<sup>250</sup>故稱此為解除了自然的倒懸。

莊子對生與死的看法，是生與死均屬自然的不可避免的形態變化，人生在世總有個限度，應用達觀而不悲觀的豁達心胸去直面死亡<sup>251</sup>，以順應自然的心態處之。如果能視生死好比來去，飄然而來翩然而去，乍去乍來安時而處順，把生死置於度外，不受俗情所累，就像懸解一般的順乎自然<sup>252</sup>；反之，死之怖懼與生之歡愉，這些情緒經常將一般人困住，無不生活在倒懸的重大枷鎖下！

了解吾人形體的生命乃是宇宙生命的一個小環節，軀體的死亡只是變化的一端而已，也就是說認定死生有命，而不強求，一切聽其自然，我們生命的本真是整個宇宙的大化，如果能體現這個生命的本真，我們便能和自然同化，根本沒有生死問題，當然也就沒有生死的痛苦和煩惱，達到這種心境的聖人，視死生是一如的，對生不必喜，也不必厭，對死不必懼，也不必樂。<sup>253</sup>人生於天地間，勞佚死生都是極其自然的事，所以應坦然處之，不自困於悅生惡死之俗情，為人情所累。

綜上論述，可知莊子對世俗各種情感活動並未予以否定，但主張以無之修養

<sup>250</sup>周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》，第 27 卷第 2 期（2002 年 2 月）頁 108。

<sup>251</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版，1993 年 3 月，頁 173

<sup>252</sup>陳鼓應，《莊子哲學》，臺灣商務印書館，1992 年 10 月，頁 36。

<sup>253</sup>吳怡，《逍遙的莊子》，東大圖書，1990 年 4 月，頁 162。

工夫，蕩相遺執，昇華超越並脫離「情」的執絆，對喜怒好惡之來去不拒不留「勝物而不傷」，反能通達性命之情，活潑展現與天地萬物相通的大情，領略自然無為的情意及物我兩忘的道境。徐復觀先生云：

莊子之所謂無情，乃是無掉束縛於個人生理欲望之內的感情，以超越上去，顯現出與天地萬物相通的大情，此實即藝術精神中的共感。<sup>254</sup>

本文所關注者，是聖人(體道者)如何對待人之為人必有的「情」。正如惠施問莊子聖人是否有情，而莊子回答聖人有情但不為情所傷。這正是吾人關注之所在，此即：在聖人的境界中，「情」是怎樣的，首先，它必定是人之情，否則聖人就不能與人為徒，但它又不是與眾人(常人)之情同樣地位、同樣性質<sup>255</sup>，否則，聖人亦將無異於常人而受情所困。要詳細解說這問題，是下文所要做的論述。

#### 第四節 天人不相勝

人己、物我、天人是天地之間與人最相關最根本的幾個面向<sup>256</sup>，「天人合一」觀念源於中國古代的哲學思想，唐君毅先生言：

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。其言心、言性、言情、言欲、言意、言志，皆所以言人，而恆歸於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、言無、皆所以言天，而恆彰其用於人。至於言理、言道、言德、言行，則恆兼天道人道、天德人德、天理人理，以言天人之同道、同德、同理、而同行。<sup>257</sup>

<sup>254</sup>徐復觀說，《中國藝術精神》，臺灣學生書局，1979年9月六版，頁91。

<sup>255</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版公司，1993年3月初版，1989年2月第3次印，371。

<sup>256</sup>林安梧，〈絕地天之通與巴別塔—中西宗教的一個對比切入點之展開〉，《鵝湖學誌》第四期，頁1，台北鵝湖，1990年。



中國哲學中不論是講心、講性、講情、講道或德，都是分別從天或人出發，透過對宇宙、人生的經驗，經由理性思考所產生的全面性、整體性的思想聯結，從而建立一個完整的生命世界，以究天人之境。

在《莊子·大宗師》篇中論及宗大道以為師的真人的人生境界，真人體現道的無限性、整體性和自由性，<sup>258</sup>是以具備超越、逍遙、放達、解脫的特性，這是一種精神上的自由，是一種無待的逍遙境界。這種自然無為、逍遙天放的境界，實際上並非脫離現實生活，這是一種由人而天的修道工夫，再由天復返於人的理想境界。<sup>259</sup>〈大宗師〉云：

故其好之也一，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，是之謂真人。<sup>260</sup>

其一，指的是聖智天徒，無彼我之分；其不一，指的是凡情人徒，有是非之別。<sup>261</sup>王叔岷先生說：「能知一者，則知不一者亦一矣。」<sup>262</sup>，體道聖人知「好」與「不好」，恰如「大小」「美醜」「成毀」「壽夭」，係出於凡俗之情的分別與比較，而體道聖人能超越此「不一」之上，以自然無執之心「一」之<sup>263</sup>，故能超越對立，無「一」與「不一」之差別。成玄英疏云：

---

<sup>257</sup>唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北，學生書局，1993年。

<sup>258</sup>陳鼓應，《老莊新論》，五南圖書出版公司，1993年3月初版，頁192。

<sup>259</sup>吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年，頁109-110。

<sup>260</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁234-235。

<sup>261</sup>郭象注：「其一天徒也，其不一人徒也，夫真人同天人，均彼我，不以其一異乎不一」成玄英疏：「其一聖智也，其不一凡情也，既而凡聖不二，故不一皆一之也」(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁240。

<sup>262</sup>王叔岷，《莊子校詮》，五南圖書出版公司，1993年3月初版，頁222。

<sup>263</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》。台北：文津出版社，1992年4月，頁184。

既忘懷於美惡，亦遣蕩於愛憎。故好與弗好，出自凡情，而聖智虛融，

未嘗不一。<sup>264</sup>

一般常人總是用個人的喜好厭惡之情評議人間世事，自然會產生偏私之見；相反的，體道聖人因為已無人間心智之知的相對分別，所以超越了愛惡厭憎等等情緒之上，既忘懷於美惡，又排遣於愛憎，達到物我、主客、天人同一的境界。<sup>265</sup>所以聖人可以守真抱樸，與天為徒，與此同時又能夠隨俗而行，與人為徒；因此，萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不在，而玄同彼我。<sup>266</sup>於是既不背離天理，又不脫離人事。

在莊子，聖人是道的化身，與道同體，即體道之人，「體道」<sup>267</sup>就是通過自身修養身體力行來覺悟道，從而進入與道同體、與道合一、大通圓融的境界，所以能一視同仁，看事物之一與不一，並沒有什麼根本的差異，不將自己的成見，加入對人、對事與對物的關係中；說萬物齊一，不過是站在天道自然的高度「與天為徒」來看問題，說萬物不一，是站在人為的立場「與人為徒」看問題，不把天與人對立起來，既承認萬物本體之同一性，又承認萬物具體的差異性<sup>268</sup>，這就是體道聖人的智慧。

總結以上論述，莊子理想的聖人境界是「同天人，齊萬致。萬致不相非，天人不相勝」的情境，內存於己者是天，外應於物者是人，天人得到自然的諧和，

---

<sup>264</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁240。

<sup>265</sup>參閱郭齊勇，《莊子哲學淺談》。

<sup>266</sup>參閱焦竑，《莊子翼》

<sup>267</sup>體道最早見於《莊子·知北遊》「夫體道者，天下之君子所繫焉。」(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁755。王弼云：「道以無形無為成濟萬物，故從事於道者……與道同體，故曰同於道」《老子·二十三章注》

<sup>268</sup>參閱李振綱，《智者的叮嚀》，頁112。

故曰不相勝<sup>269</sup>。天與人得到自然的諧和，此時的意境是「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」<sup>270</sup>「與天為徒」，又稱為「入於寥天一」；此際，人安於自然變化的推移而與之同去，人的精神則進入於寥廓之天，不僅能「獨與天地精神往來」<sup>271</sup>，更能不遺是非，以與世俗處，<sup>272</sup>達臻高俗不二天人不相勝的理境。

---

<sup>269</sup> 參閱徐復觀《中國藝術精神》，臺灣學生書局，1979年9月六版，頁91。

<sup>270</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁272。

<sup>271</sup> (清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁1098。

《莊子·天下篇》「以天下為沉濁，不可與莊語。以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譏是非，以與世俗處。」

<sup>272</sup> 吳冠宏，《走向嵇康—從情之有無到氣通內外》，國立臺灣大學出版中心，2015年9月初版，頁109。「莊子提出聖人無情的理想人格之生命理境，是「由人而天」的修道向度，卻非往而不返，以遺世忘俗為最，畢竟若是自絕於世，得天而忘人則淪為與天為徒而不能與人為徒的偏執，成為一隔世情與外物的孤高心靈，反而未達逍遙以遊世的理境，所謂「其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人」。

## 第五章 結論

### 第一節 莊子言情的要點

先秦春秋戰國時期，僵化的封建制度日益崩壞，各國群雄為競逐帝位，爭相搶奪政權，窮兵黷武，戰無寧日，平民百姓幾乎無以維生；如此動盪不安之際，以生命關懷為中心的莊子思想，正如即時雨一般，提供處於困境的人們一個自我消融化解的機轉，得以安情立命而自適逍遙。

《莊子》言情首先出現在〈德充符〉篇中，莊子與惠施就「有人之形，無人之情。」之論辯，開啟後代學者對「情」議題之關注；吾人可由莊子解釋其所謂「無情」之意，進而認識莊子「情」的意涵。

莊子的「無情」，著重在「無」的蕩相遣執、融通淘汰的生命實踐功夫上，「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」莊子所要無掉、去除的是由個人欲望心知而來的是非好惡之情，惟有消除是非好惡成心對立的我執偏情，才不會因為產生過度失當的情感欲望，而偏離或喪失生命的本真自然，甚而損害個體之身形。

依莊子，養護形軀生命的方法，只要是能夠依順自然之理，以理化情，盡量節制情感欲念不任意升起妄情，則能破除種種順逆苦樂之情所帶來的執見偏情，無擇任遇的全然接受人世間的現實生活情境，就無需刻意長養身形軀體，如此不為外境外物所役，身心便不會因此而捆綁受累。

對於莊子所欲無之去之的情緒，究竟有那些樣態？它們又是如何攪擾著個人的身心，影響著人們的內在心靈世界呢？

在〈齊物論〉篇中，莊子藉著當時諸子百家雄辯之情形，描繪了爭強好辯之士們的喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態等種種起伏的情緒，牟宗三先生對此提出他的見解如下：

情緒既隨境遷流，必受外在條件所對比反射；機心算盡，不斷窺伺別人的錯漏，一旦著著佔先，自然喜形於色，得意忘形，此即姚佚啟態，但有得有失，一旦為對方所壓倒，內心則憂慮不安，慮歎變熱，魂形莫得安穩合一，終於真性消亡殆盡，枯竭閉塞，莫使復陽，不能恢復生命的性情<sup>273</sup>

一般人遇到事情，容易心隨境轉，外在的人事物一有變動，則內在主觀情緒亦即隨之牽動，喜怒哀思悲恐驚等情緒立刻隨著外境之波動而起伏，情緒如此反覆來去不知所終，鎮日汲汲營營無法停止，不當且過度的情緒消耗磨損了人們的真情至性，怎不令人心生警惕，對於吾人之喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態等諸多情緒的掌握不得不審慎以待。

<人間世>篇以應世之道做為主軸，說明人做為一個社會存有(social being)與歷史存有，不論其行住坐臥均與其所在之社群均有緊密且必然的關聯，於是產生種種的政治、經濟等社會義務關係，這些人際關係與社會責任都是人無法逃避但又無可奈何的事實。即以葉公子高使齊為例，說明在無可免的狀況下，人應如何自全全人的地生存於人間世。

處於亂世暴君的無道之世，莊子以當時封建社會結構下的政治制度，用來描述緊繃卻又無可避免的君臣關係，「匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。……朝受命而夕飲冰，我其內熱與！」奉君王之命出使齊國的葉公子高（諸梁），對君上的外交任務派遣，十分憂心，一則，平時要說服一般的普通人就是一件難事，更何況是要去說服敵國的君主，其難度尤有甚之；二則，這趟任務不論是成功或者是失敗，都有禍患，成事者因患得患失而有喜怒鬱結於胸的陰陽之患，敗者則有國君刑罰懲治的人道之患，故其所帶來的焦慮與怖慄之情緒，令人恐懼不已，

---

<sup>273</sup> 牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，頁 31。

該如何安頓這樣的心緒呢？

於此，對治不可解於心又無所逃於天地之間的苦痛，由仲尼之言提出：「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。」莊子點出人們必須遵守的「義命」大戒與「安命」的人生態度，以為應世之道。

但凡遭遇不如意或不合理的事情，莊子要我們學習接受，「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！」身為人臣或幹部，對於君命、或因職務而交付的任務與工作，應抱持審慎將事戮力以赴的態度勉力為之；尤需在心上下工夫修養性情，不以不當的悲傷或快樂之情緒攪擾動盪一己內心；我們必須接受這些不可解無可逃的事情並將之看作命中注定，甘心承受「安之若命」。王邦雄先生對安命思想有如下之見解：

不論是不可解，還是無所逃，不論是吾心，還是天地間，總是不得已，你不能讓它停下來，你也不能終結它，只得往自事其心的路上走，用工夫修養來化解，無心不擇，不擇地，不擇事，不求安而安，是為孝之至與忠之盛，且安義若命，免於朝受命夕飲冰的憂心內熱，不求安而皆安，是為德之至。<sup>274</sup>

莊子希望藉由義與命之提出，可以安頓因不知義命大戒所帶來的躁動與情傷，面對人力所不可及無可奈何之事實，以安命智慧用修養工夫來消解人心中之有為、有待、有欲、有執等種種我執偏情之困限，以成就安之若命的至德之境界。

生與死這兩件事對人類而言茲事體大，〈大宗師〉篇中莊子提出「死生一如」的人生觀，因觀察宇宙大自然的生滅現象，領悟到被人類視為大事的生與死，事

---

<sup>274</sup>王邦雄，〈莊子系列 5：德充符〉《鵝湖月刊》第 214 期，1993 年 4 月，頁 32。

實上與其他自然變化規律是一樣的，於是提出「死生一如」的安命人生觀，提醒世人要從戀生惡死的偏執認知中超脫出來。

孟孫才何以善處母喪蓋魯國呢？因為他已經把生死看做物的變化，聽從那不可知的變化就是了。這是因為人為什麼而生？為什麼而死？甚麼是生？甚麼是死？一直是人類無法解不可知的迷題，而生死的孰先孰後次序也無定準，只能順任自然的規律，視死生存亡為一體，安於推移而與化俱去，故乃入於寂寥而與天為一也；所以不以世俗相因，表現出哭泣無涕，中心不戚，居喪不衰，沒有過多失當的哀傷之情。

子桑戶死，好友們因彼此「相忘以生，無所終窮？」所以能安於所化，「彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！」孟子反、子琴他們將人之生死視為氣之聚散，像這樣「死生一如」的看法，並不追究死生的先後和分別，又怎麼會顧及死生優劣的存在！故而絲毫不帶悲傷可以臨尸而歌。

〈養生主〉篇秦失弔老聃故事，以老子之生死為例，「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」老子隨著天理循環，自然而然地應時而生，順勢而死，一個人只要能安於天時，順乎天命，那麼一切環境的變化，身心的變化都沒有關係，因為那就是自然本來的變化，生來死歸，人是無法跳出這個自然律則的。依著自然的規律，不使哀樂之情進入心懷也就沒有了過度的情緒，這就是古人所謂「帝之懸解」，亦即是隨順自然的大化，超脫生死哀樂加諸於人心的羈絆。

「安於所化」將人的生命與宇宙的生命合而為一，以此消除人對死生之主觀好惡情執偏見。在莊子「死生一如」的人生觀與「安化」的人生態度中，我們即可明白聖人與常人是如何以不同的方式處理及看待「情」，「安時處順，哀樂不能入」，自己不被後天的感情所擾亂了，將現實人生化為自然人生，對主體心境產生安情的作用。

總結前述莊子之情，係立基於傳統的「天人合一」哲學思想，透過對自然宇宙、現實人生的經驗，經由理性思考分析所產生的連貫性、全面性的思想聯結，從而建立一個完整的生命世界，以究天人之理境。

體道者的人生智慧是「能知一者，則知不一者亦一矣。」誠如〈大宗師〉篇中：「其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也。」說明聖人知「好」與「不好」，恰如「大小」「美醜」「成毀」「壽夭」，俱出於凡俗之人好惡之情的分別與比較，是以聖人能超越此「不一」之上，以自然無執之心「一」之，故能超越人為知見的對立，無「一」與「不一」之差別。

莊子理想的聖人境界是「天人不相勝」的情境，聖人既可以守真抱樸，與天為徒；而此同時又能夠隨俗而行，與人為徒；於是既不背離天理，又不脫離人事。因此，天與人不相排斥、不相爭勝而冥同合一。「天人不相勝」，內存於己者是天，外應於物者是人，天人得到自然的諧和，故曰不相勝，故莊子之情，是聖人有人情，但不被人情所累而害其心。

## 第二節 莊子情觀念的啟示

現今的人類社會，最大的隱憂即是人生意義失落的感覺，<sup>275</sup>現代人處於便捷舒適的資訊科技文明中，不斷地追求更好更快更便利的物質生活，過度膨脹的欲求使人無法感到滿足，內在心靈的匱乏造成人文社會的紊亂，使人容易陷溺於物化的金錢與科技之盲昧追求中，王邦雄先生的見解：

身的忙來自心的茫，心的茫來自靈的盲，性靈的盲昧不明，心裡就不定，而形身也就忙碌不堪。化解之道，在敞開性靈，解消心結，而減損物欲。性靈有了伸展的空間，心理就不會痴狂纏結，而形身也不必衝刺

---

<sup>275</sup>劉述先，《中國哲學與現代化》，時報文化，1970年2月，頁55。



闖蕩了。<sup>276</sup>

有別於儒家「立德」「立功」「立言」建構性人文主義的思想，相較於道家，是一種無待逍遙的解構性思想。同樣以安頓人的生命為基本方向之淑世主義，道家以「蕩相遣執、淘汰融通」來消除人為我執，以復歸真樸自然的工夫<sup>277</sup>，追求無待逍遙的莊子哲學思想，正可以對治現代人資訊過度膨脹與科技文明物欲的沈重生活壓力，尤如處於莊子所謂的羿之彀中，<sup>278</sup>吾人如能不以為的偏執知見與好惡之情傷害吾人之身心，依順著自然之理不過度長養身形，並持安天之時處天之命的「安之若命」的生命觀，面對人間世莫可奈何之苦痛坦然接受後不怨天尤人，得到精神上安撫與慰藉，就可以達到心靈的全然自由與自在。

在生命的長河中，每個人各自因著個人的成長環境而有了不同的人生境況，筆者是在工作職場與陪伴家人的過程中，發現與生老病死相關許多值得思考的人生問題，進而尋找解惑的途徑。西洋哲學的邏輯與理性思考體系，協助自己對生活問題有了較客觀理性的機制去處理；然而，真正讓自己從生活的偏執情境束縛中超脫出來的是中國哲學中的《莊子》，它宏觀深厚的生命內蘊，提供一種甘霖般的滋養，《莊子》書中所蘊藏的智慧，經由反覆咀嚼，深化體會，一路讀來慢慢地內化成為一種生活的藝術。

研讀莊子之情觀後，對體道聖人之「至情」究係何種境界？不免想探索其堂奧，〈大宗師〉篇中有這樣的描述：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，

---

<sup>276</sup>王邦雄，〈論身心靈三層次的生命安立之道〉《鵝湖月刊》第322期，2002年4月，頁9。

<sup>277</sup>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，頁159。

<sup>278</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁105。

其頽頽，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時<sup>279</sup>

體道聖人的真情流露自然而然，對於出生入死，其生不喜其死不拒，不同於凡俗之人那樣悅生惡死；其來其往悠然自適心無所繫；以道言之，原無始終，故亦不以始終為念，不介意得失視失如得，視死生如一；不以存心抑道，以無存心是其心忘乎一切，故能哀樂不入胸次；<sup>280</sup>他的相貌端嚴神態閑雅，他的哀怒猶如秋天那般淒然寧靜，而歡愉時就如春天那般暖暢活潑，終年喜怒通和符合時令。體道聖人的「至情」與大自然同情共感，與四時同步暢然流行。這應該是值得我們追求嚮往的人生理境。

---

<sup>279</sup>(清)郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書有限公司，1993年3月，頁230-231。

<sup>280</sup>李勉，《莊子總論及分篇評注》，臺灣商務印書館，1993年10月，頁150-151。

## 參考書目

### 一、古籍

- 【西漢】司馬遷，《史記》。臺北：廣文書局，1962年。
- 【晉】王弼注，李耳撰，《老子》。台北：臺灣中華書局，1973年。
- 【東漢】許慎，《說文解字》。台北：萬卷樓，2005年。
- 【晉】陳壽，《三國志·魏書·鍾會傳》。北京：中華書局，2004年。
- 【宋】朱熹，《四書章句集註》。台北：鼎淵文化，2005年。
- 【明】王夫之，《莊子通·莊子解》。台北：里仁書局，1995年。
- 【明】憨山釋德清，《莊子內篇注》。台北：廣文書局，1985年。
- 【宋】林希逸著，周啟成校注《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局，1997。
- 【清】郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》。台北：萬卷樓，1993年。

### 二、哲學專書（依姓氏筆劃序）

- 丁原植，《楚簡儒家性情說研究》。台北：台北萬卷樓圖書公司，2002年。
- 王邦雄等，《中國哲學史上》。台北：里仁書局，2009年。
- 王邦雄，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》。台北：遠流出版社，2015年。
- 王邦雄，《老子的哲學》。台北：東大書局，80年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》。台北：臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》。台北：立緒文化，1999年。
- 王博，《莊子哲學》。北京：北京大學出版社，2004年。
- 王志媚，《莊子生命情調的哲學詮釋》。台北：里仁書局，2008年。
- 牟宗三，《心體與性體 第三冊》。台北：中正書局，1981年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：學生書局，1984年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》。台北：學生書局，1983年。

- 牟宗三，《才性與玄理》。台北：台灣學生書局，1978年。
- 朱榮智，《莊子的美學與文學》。台北：明文書局，1992年。
- 池田知久著，黃華珍譯，《莊子一道的思想及其演變》。台北：國立編譯館主編，民90。
- 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》。台北：聯經出版社，1989年。
- 李勉，《莊子總論及分篇評註》。台北：臺灣商務印書館，1990年。
- 林玫玲，《先秦哲學的命論思想》。台北：文津出版社，2007年。
- 周富美，《救世的苦行者—墨子》。台北：時報文化出版社，1998年。
- 胡哲敷，《老莊哲學》。台北：中華書局，1969年。
- 胡適，《中國哲學史大綱卷》。台北：學生書局，1984年。
- 吳怡，《逍遙的莊子》。台北：東大圖書，1990年。
- 吳怡註譯，《新譯莊子內篇解義》。台北：三民書局，2008年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》。台北：文津出版社，1998年。
- 吳冠宏，《走向嵇康-從情之有無到氣通內外》。台北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 徐復觀，《中國思想史論集續編》。台北：時報文化出版社，1982年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》。台北：商務書局，1982年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》。台北：華東師範大學出版社，2001年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》。台北：文津出版社，1992年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》。台北：文津出版，1997年。
- 崔大華，《莊學研究》。北京：人民出版社，1997年。
- 湯一介，《郭象與魏晉玄學（增訂本）》。北京大學出版社：2000年。
- 湯用彤，《魏晉思想乙編三種》。台北：里仁書局，1995年。
- 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》。台北：學生書局，1984年。
- 周紹賢、劉貴傑，《魏晉哲學》。台北：五南圖書，1996年。
- 程兆雄，《道家思想》。台北：明文書局，1985年。

封思毅，《莊子詮言》。台北：臺灣商務印書館，1997年。

段德智等譯，《哲學辭典》。台北：貓頭鷹出版社，2001年。

唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》。台北：學生書局，1984年。

唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》。台北：學生書局，1986年。

張遠山，《莊子復原本注譯》。中國：江蘇文藝出版社，2010年。

張岱年，《中國哲學大綱》。中國：社會科學，2010年。

陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》。台北：商務書局，2008年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，2008年。

陳鼓應，《莊子哲學》。台北：臺灣商務印書館，81年。

陳鼓應，《老莊新論》。台北：五南出版社，1993年。

勞思光，《新編中國哲學史》。台北：三民書局，1986年。

勞思光，《中國哲學史》。香港：香港中文大學崇基書院，1960年。

葉海煙，《老莊哲學新論》。台北：文津出版社，1999年。

葉海煙，《莊子的生命哲學》。台北：三民書局，1990年。

葉海煙，《莊子的處世哲學》。台北：健行文化出版社，2006年。

馮友蘭，《中國哲學史上冊》。台北：商務書局，1999年。

馮友蘭，《新原道》。台北：商務書局，1999年。

邱榮錫，《莊子哲學體系論》。台北：文津出版社，1999年。

黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》。台北：三民書局，1997年。

黃錦鉉，《莊子讀本》。台北：三民書局，1985年。

傅佩榮，《莊子解讀》。台北：立緒文化出版，2012年。

傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》。台北：立緒文化出版，2002年。

楊儒賓，《莊周風貌》。台北：黎明出版社，1991年。

楊嵐，《人類情感論》。中國：天津百花文藝出版社，2002年。

蔡璧名，《正是時候讀莊子》。台北：天下出版社，2016年。

蔡仁厚，《中國哲學史上冊》。台北：學生書局，2009年。

鍾泰，《莊子發微》。上海：上海古籍出版社，1988年。

劉光義，《莊子內七篇類析語釋》。台北：學生書局，1978年。

劉光義，《莊學蠡測》。台北：學生書局，1986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。

謝仲明，《儒學與現代世界》。台北：台灣學生書局，1991年。

謝鵬雄，《莊子的智慧》，圓神出版社，2006年7月，頁48。

### 三、期刊、碩博論文（依姓氏筆劃序）

丁四新，〈論郭店楚簡情的內涵〉，《現代哲學》，第4期（2003年）。

王志楮，〈莊子之情論〉，《丹道文化》，第36期（2010年）。

王季香，〈莊子內七篇的人格類型觀研究〉，《文藻學報》，第15期。

王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」「義」的觀念〉，《哲學與文化》。第23卷第9期。

李天虹，〈性自命出與先秦傳世情字〉，《中國哲學史》，第3期（2001年）。

周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》，第27卷第2期（2002年）。

吳冠宏，〈莊子與郭象無情說之比較--以《莊子》「莊惠有情無情之辯」及其郭注為討論核心〉，《東華人文學報》，第2期（2007年）。

孫吉志，〈試析〈莊子〉的情意觀〉，《文與哲》，第2期（2003年）。

簡光明，〈莊子論「情」及其主張〉，《逢甲中文學報》，第3期（1995年）。

韓秀莉，〈《莊子》內七篇中「情」字義蘊探析〉，《丹道文化》，第37期（2011年）。

賴錫三，〈論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第8卷第2期（2011年）。

蔡壁名，〈《莊子》的感情：以親情論述為例〉，《臺大中文學報》，第49期（2015年）。

易晶金，〈先秦兩漢命論研究〉。台中：東海大學哲學研究所碩士論文，2010年。

張云瑛，〈莊子天人思想探究〉。嘉義：南華大學院哲學研究所碩士論文，2003年。

蔡妙坤，〈莊子論情〉。台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，2007年。