

東海大學哲學系研究所

在職專班

「遊」之境界與體現
——莊子〈逍遙遊〉之開展

The State and Realization of "Wandering":

A Study of "Wandering Far and Unfettered" in Zhuang

指導教授：蔡家和

研究生：徐梅

民國 107 年 12 月 19 日

東海大學哲學系研究所

在職專班

「遊」之境界與體現

——莊子〈逍遙遊〉之開展

The State and Realization of "Wandering":

A Study of "Wandering Far and Unfettered" in Zhuang

指導教授：蔡家和

研究生：徐梅

民國 107 年 12 月 19 日

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生徐梅提之論文：

「遊」之境界與體現——莊子〈逍遙遊〉之開展

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	<u>蔡和</u>	簽章
口試委員	<u>嚴琦</u>	簽章
口試委員	<u>陳佳融</u>	簽章

中華民國 107 年 12 月 19 日

謝 誌

感謝諸位老師和好友們不僅孜孜不倦的教導，並以「寬容的生命態度」對待！學位考完的盡力修改，除為回報大家的付出，並樂得完成此文再獲進一步成長。何其身心喜悅！

是莊子的召喚嗎？在哲學之道以「遊」開啟行旅，耳邊時時有鼓勵與關切，學得積累知識，習得寬廣器識，心得誠信相待！在享受學習的同時，由內而外體現生命的和諧，也感於撰寫論文中與莊子同遊的雀躍！

感謝老天讓我來到東海，遇見有緣相聚的師友，何其溫暖迷人！來自每位老師用心教學，時而充實有深度的哲學論證、時而幽默又自在的生活實踐，每每上課都樂在其中，如置身「真、美、善」的情境；在師恩浩浩友誼暖暖間，感受陽光微晒體內流動的水脈，如魚自由的游於其間，一派逍遙。

猶記家和教授講述牟宗三論「生命的學問」時，談及第一流哲學家除理解哲學論證亦應在生命中實踐。一如本系教育目標之在職專班學生的核心能力，需兼具理解與應用哲學理論之雙重能力，亦應和本校「求真、篤信、力行」之校訓。之於吾，源頭活水的哲學，如深情的冬雪融盡喚醒種子重現，在春陽中再啟新生命；如感松針落地，隱隱流動的生機無所不在！

再次感恩蔡家和教授寬容大器的諄諄指導！嚴瑋泓教授哲趣風發的用心點評！儒門莊子陳佳銘教授親和懇切的良善建議！以及系上老師、助教和他校師長給予宛轉真切的勉勵與關懷！特別再提，好友在撰寫論文過程中，時常令人興悅讚嘆的引導！還有至愛親人長期的支持與協助！有幸與您們同行，讓多采旅程豐盈了生命！在此之際，將共好化約成彼此的祝福！

一起 ～ 乘物遊心 真我逍遙 ～

徐梅敬謝

摘 要

本文分為四章：從首章緒論其中問題意識之機心為起點，說明機心強道則弱的背反關係，進入第二章闡釋大鵬乃無待的造風者，其境如天籟之大塊噫氣，使其吹萬不同！但若為執著所困，萬物將不過是不同吹萬的自我而已！第三章轉折至郭象，雖與莊子的精神自由層次有別，然其「識自性守性分而自足」的適性論，詮釋出個體豐富的生命力以及應世之道。末章則成全了落在世間的如何遊之進路，藉由各種媒介體現「乘物以遊心」，引領自身與觀者同遊，以無待精神超越有所待的不得已，讓心靈在困頓時得以遊於安適，以「遊心」體現世界實相。

現世普遍充斥著理性與功利，人的心智亦陷自身量制層層的文明之網，如何在世間種種繫縛中，鬆解自我心靈已為切身所需。由於人生困苦始於分別、比較、得失...之成心，而此執著的是非之源，已使其自身偏離靈台心。一言以蔽之，無成心則無封而獲致「因是已」的自我釋放，就精神面而言，人可為己之造物主，進而順應自然面對俗世中命定而無所逃的必然缺憾，在「與物為春」的精神自由中與生命共體同感喜悅，悠然自得的體現遊之狀態而自在自得，逍遙而遊。

關鍵詞：莊子、遊、逍遙、無待、靈台心、與物

目 錄

謝 誌.....	I
摘 要.....	II
目 錄.....	III
第一章 緒論	1
第一節 釋題.....	1
第二節 研究動機與目的.....	4
壹、研究動機.....	4
貳、研究目的.....	5
第三節 研究方法與範圍.....	5
壹、研究方法.....	5
貳、研究範圍.....	6
第四節 研究價值與問題意識.....	7
壹、研究價值.....	7
貳、問題意識.....	9
第五節 莊子其人及其生命情調.....	10

壹、莊子其人.....	10
貳、莊子的生命情調.....	12
第六節 前人研究.....	13
壹、遊與逍遙之專論.....	13
貳、相關研究.....	19
第二章 莊子之「遊」與「逍遙」	30
第一節 莊子之「遊」	30
壹、失焦的論辯.....	30
貳、列子御風 —— 猶有所待也	31
參、創造性詮釋 —— 無待的質疑.....	32
第二節 莊子之「逍遙」	35
壹、成心 —— 眾聲喧囂的根柢	36
貳、心知的物化 —— 萬物之始，分別之源.....	38
參、兩行 —— 休乎天鈞	41
第三節 無之化境.....	42
貳、由環入中 —— 無的意義與基本法則	47

叁、反其道而行.....	50
肆、回到大鵬 —— 無之精神境界.....	56
第四節 本真的揭露.....	57
壹、自由的靈台心.....	59
貳、儻忽之間.....	60
參、反本全真.....	61
第五節 道即體現.....	65
壹、生命之道即道於生命的體現.....	67
貳、生活之道即道於生活的體現.....	69
參、無非是道 —— 實踐的層次與呈現.....	71
第三章 從「無待」到「適性」的轉折.....	74
第一節 郭象之背景與思維脈絡.....	74
壹、郭象之背景.....	74
貳、郭象之思維脈絡.....	76
第二節 郭象「逍遙遊」之見解.....	79
壹、小大雖殊 —— 放任其行.....	80

貳、適性的三個面向 —— 物任其性，事稱其能，各當其分.....	82
參、豈容勝負於其間，物物皆可「無待而逍遙」，逍遙一也.....	84
第三節 適性的理論基礎.....	88
壹、湯一介教授之圖示說明.....	88
貳、造物無物之根柢.....	89
第四節 適性觀念之延伸.....	96
壹、自然義 —— 由環入中，拾級而上.....	97
貳、名教義 —— 物我合一，大通無為.....	100
參、自然與名教合流.....	101
第五節 莊郭之異同.....	103
壹、莊郭之異 —— 逍遙是精神自由的概念還是順性的安適問題？.....	104
貳、莊郭之同 —— 「遊」於現世之自由.....	106
第四章 生命的辯證	108
第一節 生命的理趣.....	108
壹、見與不見 —— 大瓠之種.....	108
貳、去偽存真 —— 復歸自然.....	109

參、往復之間 —— 有限到無限的過程.....	110
第二節 遊心太玄.....	111
壹、遊於未始.....	111
貳、遊於環中.....	112
參、圓遊.....	113
第三節 觸物即真 —— 回到生活日常.....	114
壹、了然無別 —— 與物無對的境界	116
貳、與物共在 —— 器物體現.....	119
參、自然 —— 「遊」之終始.....	126
第四節 結論 —— 生命的交響.....	132
壹、序曲 —— 天地與我並生.....	132
貳、主調 —— 「鯤化為鵬」	134
參、轉調 —— 郭象「適性」說.....	137
肆、合奏 —— 「以遊無窮」	140
參考文獻.....	143
壹、原典及注解本（以作者年代、姓氏筆畫排序）	143

貳、近代學者（以姓氏筆畫排序）	144
參、翻譯作品（以作者字母筆畫排序）	148
肆、台灣碩博士論文網（以畢業學年度排序）	149
伍、學術期刊（以期刊筆畫、日期排序）	149

第一章 緒論

第一節 釋題

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名
為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥
也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。¹

在《莊子》首篇開頭，莊子即以如此舉重若輕，大而化之的氣勢磅礴登場，直入遊中之遊。明代羅勉道云：「逍遙遊初出一『化』字，乍讀未覺其有意，細看始知此字不閒。」²朱得之則為「北冥有魚」之點評，「順化逍遙 推變逍遙」³。「鯤」者，本是小魚之名，莊子在此用以指稱北冥中的大魚，為何大魚要以小魚命名？用意是要人以順化推變之心泯於物象之執，其心寬闊方能化為鯤鵬。大魚亦神奇地化為鵬鳥，此鵬鳥乃開闊的造風者，興運海底最深處從而遨遊於廣大無窮的幻象世界，這當中也揭示了天人關係與超越個體生命，以「遊」之境界體現之。

¹清·郭慶藩編，王孝魚整理，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，萬卷樓圖書股份有限公司，2007年7月再版，頁2。（相關參考文獻，如再引用，僅標編者或作者、書名、篇名及頁碼。）

²明·羅勉道撰，《續修四庫全書·子部·道家類——南華真經循本》，上海古籍出版社，2002年，頁110。

³明·朱得之撰，《續修四庫全書·子部·道家類——莊子通義》，上海古籍出版社，2002年，頁606。

《莊子》之「遊」，是乘物遊心與造物者遊，此即顯示「遊」⁴的精神意涵，也指出了「遊」的方向。

又論文副標以〈逍遙遊〉篇開展：

〈逍遙遊〉篇名由「逍遙」與「遊」兩詞組成，「逍遙」當為連綿字，連綿字常帶有表示難以指實的狀態之意，「逍遙」正指一種無拘礙的存在之感，但兩字皆從「辵」部，正表示此不可言喻的存在之感呈現著一種流動的狀態。「遊」字也從「辵」部，此字在《莊子》書中或在古書中，也常作從「水」的「游」字，不管是從「水」或從「辵」，「遊」字都表示一種流動的歷程。「逍遙遊」三字顧名思義，顯現的是一種流動不拘的精神。

5

復次，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」⁶，莊子的「無待」是乘天地之正、御六氣之變化，清代王夫之云：「『乘天地之正』者，不驚於天地之勢也；『御六氣之辯』者，不驚於六氣之勢也，必然矣。」⁷。以無待精神在天地之間無時無刻地隨順自然，即可於陰、陽、風、雨、晦、明之

4. 「游，旌旗之流也」語見：漢·許慎撰，清·段玉裁註，《段氏說文解字注》，文化圖書公司，1995年1月，頁323。又徐復觀先生言：「得到自由解放的精神狀態，莊子稱之為『遊』，亦即開宗明義的『逍遙遊』。」語見，《中國人性論史·先秦篇》，私立東海大學，1963年4月，頁389。

5. 楊儒賓著，〈遊之主體〉，中央研究院中國文哲研究所，中國文哲研究集刊第四十五期，2014年9月，頁5。

6. 清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁19。

7. 清·王夫之撰，《莊子通》，里仁書局，1984年9月，頁2。

中所遇斯乘。又以「乘物以遊心，托不得已以養中」⁸，從經歷人生必然的不得已到涵養靈台，由此「遊心」而通達生命永恆之道，逍遙者以遊無窮！「故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。」⁹，如何不為物用，不為權勢、功名、利祿所困？需要泯除物我限制，達於無己、無功、無名、無用、無累、無為之化境而遊於無待，也才得以豁顯出天人合一的精神交流，所謂「獨與天地精神往來而不傲倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」¹⁰。徐復觀先生即謂：「莊子在『獨與天地精神往來』的下面，緊接著說『而不傲倪於萬物』，也即是『不譴是非，以與世俗處』。這是說『獨與天地精神往來』的自己的超越精神，並非捨離萬物，並非捨離世俗；而依然是『與物為春』，並含融世俗的是非，『以與世俗處』。」¹¹在天地間以超越個體生命之自由精神，以無是無非的無窮與萬物共在，而入現世春和之境。

莊書開宗明義的「逍遙遊」，是全書的「道樞」，放進全書的「環中」，
「以應」天地的「無窮」物化。¹²

莊書的開始是宏大、豪勁而談笑的、自然的、超自然的。比較道家
其他著作，這是個很特殊的事。¹³

⁸.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 177。

⁹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 19。

¹⁰.清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁 1204。

¹¹.徐復觀著，《中國藝術精神》，台灣學生書局有限公司，2013 年 12 月，頁 104。

¹².吳光明著，《莊子》，東大圖書股份有限公司，2015 年 7 月再版，頁 132。

¹³.吳光明著，《莊子》，頁 133。

明末清初啟蒙思想家傅山先生在《莊子批》中對〈逍遙遊〉此篇，「旁批：『一千四百六十三字。』又眉批：『不見理字性字，好文章。』」¹⁴。明代羅勉道云：「此篇以逍遙遊名，而終篇貫穿只一『化』字。」¹⁵。由此更見得〈逍遙遊〉篇其「化」之逍遙意境，為莊子思想中形而上的最高精神境界。

本論文以《莊子·逍遙遊》為研究主題，是以莊子的「無待逍遙」為探討主軸，並參酌郭象的「適性逍遙」比較之。進而與其他論及「遊」字之篇章，相互闡釋、交光互映，歷經一番智慧與工夫淬煉後才有的精神開敞與自由，試圖道出「以遊無窮」宗旨下關於「遊」之境界與體現。

第二節 研究動機與目的

壹、研究動機

「天地與我並生，萬物與我為一」¹⁶。人生無處不可遊！便是此論文寫作之初心。「遊」字可說是貫通莊學最具特色的中心思想，流動其精神境界的主旋律。曾身處深夜高山被繁星包裹之情境，飛了起來遊於天空，沉靜地旋轉與星星共舞，我與外物，我與非我，似乎無有分別，甚至我是什麼以及我的存在，剎時間彷彿泯於無知，觀者消失的同時又異常清明，心靈的震撼，至今猶然～想像當莊子瞥見晨星消失之剎，是否也有著同樣心情，而我與其共在。

¹⁴李憑責任編輯，山西社科院著，《傅山研究文集》，山西人民出版社，1985年8月，頁261。

¹⁵明·羅勉道撰，《續修四庫全書·子部·道家類——南華真經循本》，頁118。

¹⁶清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁88。

學者通常想透過《莊子》文本尋找生命啟動的原點，並藉以積累出活潑潑之開敞豁達的生活經驗，而遊於「無待」。然而，察而不證，故意趣味，對己身之所待無所知覺，又如何無待？顯然覺察與實踐缺一不可，遍歷層層生命境界，使生活展現生命之情，並得以逍遙自得，從而消解為物所累之沉重、紛亂、緊張的社會氛圍，相信在透過豐富的理解與詮釋，以及對真實世界之體驗，自得出入自然。

貳、研究目的

如何將〈逍遙遊〉之境界體現於生活之中？莊子、郭象及歷代註家各有見解。筆者以為，關於生命或生活之如何遊適，一方面因個人之性情、經驗、感受、修養各異，所謂「境由心造」，從而產生不同的認知。另一方面，由於現代人往往因工作、家庭、人際關係等問題而紛擾不已，再加上價值觀的不同而無所適從，無由紓解壓力、惑慮與困頓。藉此汲取莊子與郭象學說中用於現世的一面，從而展現出自由的人生態度。回到人為認知之前的渾沌狀態，進而，從渾沌大我統合小我，重新出發。因此，透過「遊」的理解與研究，藉由其中義理及境界的開闡，希望對自己或他人生命提供一紓壓與提昇的通道。

再者，郭象之註解《莊子》歷來備受學者肯定，對後世極具影響力，非常值得後輩之關注。然而，郭象之註解與莊子意旨似又不同，其中有何轉折？會帶出何等不同風景？也將是探討焦點。

第三節 研究方法與範圍

壹、研究方法

一、文獻探討法

本文將藉由《莊子》原典及註解之讀本、遊或逍遙等相關書籍及理論、翻譯作品、台灣碩博士論文網、學術期刊等文本，作為思考素材，就問題意識予以展開，並進行對話與論證。

本文亦將追本溯源自《莊子》原典中所要探討之「遊」，作為研究此論文的意義基準，再旁及生命表現於生活經驗之「遊」以資對應。以《莊子》文本之意及郭象對《莊子》註解釋義，各家先哲、前人研究之釋義，豐富「遊」的意義與其內涵。

二、詮釋研究法

《莊子》註家之多，依其時空背景之處境與文化、社會關係脈絡，自有其不同註解，而呈現《莊子》詮釋空間的多樣性。本論文將以哲學詮釋的方法學，呈顯《莊子》原典中關於遊之境界與體現之處，且提出在現世中能夠應用並實踐的方法。

具體而言，本文將透過由理解至詮釋後而自我理解的漸進方式，分成三個層次來做詮釋，第一層次：從文字上理解莊子的喻意，第二層次：文字背後隱喻的意義，第三層次：文本本身的文化脈絡。最後，詮釋者自身的主體性無疑具有關鍵性影響。而在生命經驗逐漸消失的今日，透過互文性及視域交融的激盪，以找回生命豐盈，並藉由體證與體現涵養生活豐盈生命，與世共遊。

貳、研究範圍

本文之研究範圍主要以《莊子》本文及郭象解莊為文本，輔以前人解莊之說，並就《莊子》文本及其他與本論文相互呼應之處，以利印證。

由於莊子逍遙的關鍵在無待，郭象逍遙的關鍵則在適性，故是從莊子的「無

待逍遙」之精神自由概念論起？還是從郭象入於世間的「適性逍遙」是齊物問題論起？進而遊於精神境界所體證生命終點的本真多少不同，不同的進路，是否藉〈逍遙遊〉之開展，呈現不同的遊之境界與體現所在。

再者，逍遙遊乃逍遙之「遊」，可謂遊中之遊，於《莊子》篇章中自然獨具特色，且極為關鍵。但究竟如何逍遙，當從〈逍遙遊〉篇所隱喻的思想論起，其旨除在說明莊學精神無待之境界，亦是莊子生命模態內涵。筆者將闡釋莊子精神上遊之「無待逍遙」及郭象解莊的「適性逍遙」，就其所得之心靈感悟，再與其他章節做一綜述與詮釋，以見其理路及視野，並透過修養人心之工夫，藉以連結遊之境界與體現所產生的共鳴。

第四節 研究價值與問題意識

壹、研究價值

一、為何而遊？

為消解人生因種種執著如意念、欲望、習性、分別之心...所困。王邦雄教授言：「『逍』就是解消心知的執著與分別，『遙』就是生命得到釋放之後的天地無限寬廣，『遊』就是由自困自苦轉化而為自在自得的無待逍遙。」¹⁷。正因，人類社會走到今天太表象，因多數人活在形下而案牘勞形，徐復觀先生即言：「莊子認為人之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而需受外力的牽連。受外力的牽連，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』。」

¹⁷王邦雄著，《莊子·內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，遠流出版事業股份有限公司，2016年6月，頁33。

¹⁸，由此觀之，人已被太緊的工具理性之網綁太久的「有待」心靈要鬆脫，若與生命無關則純屬虛構而不切實際，正因為遊，更顯得彌足珍貴。遊，不僅得以衝擊人的理性化，世俗的一切，並突破精神世界裡的枷鎖和藩籬。

二、遊，因何不能？反過來說，遊，如何可能？

（一）遊，因何不能？

人的心智已為自身量制一層一層的文明之網，並築就一道又一道無形之牆，未能敞開如何能遊？但邏輯不在事物之中，而在思維之中，人會因為不安、貧乏與無根，而顯得孤寂，於是自我心起。何不將無待的虛擬原點作為座標，從《莊子》一書找到生命真義，體現於現今社會的人我（個人、家庭、工作、團體...）之中。故藉莊子智慧在心上做工夫，在心靈感悟中淨化修養擺脫層層束縛，以真為本與萬物同在，使其精神遊於逍遙境界。

（二）遊，如何可能？

筆者將汲取《莊子》各篇與「遊」、「逍遙」相關之內容，除依主觀之精神詮釋並參照他人客觀相近之詮釋，一探莊子自然秘境而藉其思想之方法與工夫體證之。莊子生於亂世，而現今社會的人心總是紛擾，期透過此論文研究出大藥無價、以心調制的「遊」之良方。並以陶器、音樂、舞蹈、書畫、靜坐、旅行、神遊...等媒介體現，因所有東西都有生機都看得到，故藉其連結與共鳴從修養心性到應世之道，引領自身與觀者同遊，再從有所待的不自由中，讓心靈得以在困頓時遊於安適，體現真善美就在順應自然的真實世界中。

¹⁸.徐復觀著，《中國人性論史·先秦篇》，頁 389。

貳、問題意識

《莊子》〈天地篇〉曰：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」¹⁹，如使用人偽之機械載體則思維易變，進而出現機巧之事而生機心，一旦此心所形成的機謀巧變滯留心中，將改變初始凝靜純真之心，心神不定的惶惶終日致心境無法整全於道。清代陳壽昌曰：「機心存則，方寸擾雜而不純，由不純故不白也，不純不白，日見鞿韉，則神之生也不定，神不定者道不載，謂非載道之器也。」²⁰亦如林久絡教授言：「『有機械者必有機事，有機事者必有機心』，此語真是一針見血！使用機械(技術載體)，不可能不接受其中技術知識與思維模式的馴化，從而純白之心異化為機心，而一旦機心橫梗胸中，則不再有整體性的感知，.....將使之與自然斷離。」²¹，由上觀之，機心乃執著之成心、心機、偏見致心神不定，無以載道。機事，則為機械之所以構成與產生之技術與文化總體，推而廣之，並包括支持其等得以進行的社會文化體制，二者交織建構並相互強化，以至牢不可破，亦渾然不覺。自外探索，不過盡增自我心智之頑固而已！現代人身處多變之際，茫茫然的不知方向，忘了內心之源反往外求，問題便在於機心之成，因此如何從人生過程去執著之機心，回到轉化自身關照己心而平和喜悅，是《莊子》一書引領世人以「無為」的純白之心，放下執著莫往外求而與造物者共遊。

¹⁹清·郭慶藩編，〈天地篇〉，《莊子集釋》，頁476。

²⁰清·陳壽昌撰，《南華真經正義》，新天地書局，1977年7月再版，頁190。

²¹林久絡著，〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，哲學與文化月刊，第39卷第7期，2012年7月，頁6。

第五節 莊子其人及其生命情調

壹、莊子其人

關於莊子，簡介如下：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。……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，衣以文綉，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。」²²

莊子雖然窮困，仍不為名利富貴而役其身心，僅曾任漆園官吏但不願為朝中之相。司馬遷形容莊子：「莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」²³，莊子遠離一般之世俗規範，不與苟同而暢所欲言，蘊含生命智慧的學問博大精深，但其本則歸於自然。順應自然而反對有所作為，已體現出逍遙人生的無待精神。雖著書十萬餘字，但多寓言也，故有寓言十九之說，寓言之中亦有重言及卮言。²⁴尤以

22. 司馬遷撰，許嘉璐主編、安平秋副主編暨分史主編，《二十四史全譯·史記第二冊·史記卷六十三、列傳第三、老子韓非列傳》，世紀出版集團·漢語大辭典出版社，2004年1月，頁888。

23. 司馬遷撰，《二十四史全譯·史記第二冊·史記卷六十三、列傳第三、老子韓非列傳》，頁892。

卮言曼衍似無邊無際，在汪洋中恣意逍遙，最適莊子「遊」之生命情調。

見〈天下篇〉如下文字展現了莊子文采和胸懷：

以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連犴无傷也，其辭雖參差而諷詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。其於本也，宏大而辟，深閔而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。

25

以虛遠忘情的言說，無拘無束的言論，無邊無際的言辭，雖然常放任言辭但也不偏執，而堅持一端之己。認為因天下已沉濁不清，故不能用莊嚴之語，而用隨意的無心之言來蔓延，此無心之卮言乃莊子生命情調的境界及體現之道言。如楊儒賓教授所言：「有沒有道言？顯然是有的。只要精神需要展現於體表及世界，它即要與語言一體生起。語言的層次甚深，如實說來，人的修養有多深，他所體認的語言之層次即有多深。「道」貫有無、語默、動靜，卮言亦然。」²⁶。

²⁴ 莊子有所謂的「三言」，即〈天下篇〉所說：「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。」言在彼而意在此，即是寓言；藉由先聖或當時名人的談話而來壓制時論，即是重言；不帶成見，依自然而來發聲，即是渾圓無際之卮言，此乃最高層次之道言。

²⁵ 清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁1204~1205。

²⁶ 楊儒賓著，〈莊子的卮言論〉，《儒門內的莊子》，聯經出版事業股份有限公司，2016年2月，

莊子引用古之尊者之言來讓人覺得真實，藉著寬廣的寓言故事來推行道理。當自身淡然獨自即以超越之自由精神與天地相往來，自不驕矜萬物而與物共在，不譴責陷溺是非而以春和之氣與俗世和諧相處。他的著作雖然瑰麗奇特但也宛轉闡述無傷之道，他的言辭雖若虛若實卻也妙趣十足引人入勝。他的內心因充實而不自禁的流露無窮之情，上與造物者（道）同遊，下與忘生忘死無終始分別的人做朋友。他以德為根本之道，其精神領域弘大而透闢，深遠又縱放，關於道，他已將其精神調和到最高境界。雖然這樣，他順應變化而消解物的束縛，他的道理無窮無盡，來處不留痕跡的連綿不斷，言論似茫昧深遠，但卻無窮無盡，這就是莊子！

貳、莊子的生命情調

莊子凌空御氣，通天入地，自有宗師之能；要說儒者？洋洋灑灑，舌戰群雄，大有雖千萬人吾往矣之氣魄。說到哲學家？奇幻瑰麗文章千古，哲學家的頭銜反而窄化，如此異人自然無法用任何標籤或體系去界定，莊子樂遊，我等又豈能擅自框限其人！

處於人世間的莊子並非不食人間煙火，他就活生生的在戰亂時代中，也正因生存如此困苦，卻能以超越之精神自由，而臻「遊」之境界與體現，故其言行更具說服力。

莊子雖頻頻為人生處境而悲，但通篇中的莊子，卻是單純豁達的

形象，主要是他自始至終相信道的存在並逍遙遊於其中，其樂無窮

；莊子的快樂是發自內在的本心，因為一切都了然於胸。²⁷

於是，見到開朗豁然的莊子是一位哲學中有濃濃文學底蘊，想像豐富的智者、情懷浪漫的詩人、遊戲人間的頑童。徐復觀先生即謂：「莊子只是順著在大動亂時代人生所受的像桎梏、倒懸一樣的痛苦中，要求得到自由解放；……未來，而只能是求之於自己的心。心的作用、狀態，莊子即稱之為精神；即是在自己的精神中求得自由解放。」²⁸莊子的自由解放亦可從〈逍遙遊〉的小魚變成大魚之妙，〈秋水篇〉在濠梁之上觀魚而得其樂，由蛹化蝶蛻變的充沛精神流於生命之間再轉化於生活中的美趣。從魚和一隻蝴蝶，到如何將無用之大瓠當作有用的腰舟浮游江上，在在可見莊子之「遊」，其樂無窮的生命情調與情懷令人神往。又於是，「遊」可以和大自然真情相約，遊在卮言、遊在深淵、遊於個體的浩瀚感，浩瀚感可讓魚之鰭化為鵬之翼、讓個體轉成魚變成蝶、讓己身成為造物主，臻此遊之境界的靈台心，得乎至美，遊乎至樂！

第六節 前人研究

壹、遊與逍遙之專論

一、〈遊之主體〉—— 楊儒賓

楊儒賓教授於文中言：

²⁷王志楣著，《莊子生命情調的哲學詮釋》，里仁書局，2008年9月，頁157。

²⁸徐復觀著，《中國藝術精神》，台灣學生書局有限公司，頁61~62。

體證者能體現萬物深層價值的意識可稱為遊化意識或遊之意識，莊子假借鴻濛之口道：只有「遊」，主體才可具體地遊化於物之本相，我們由此可論「遊」。如前所述，「遊」字原來表示「旌旗」在空中飄動，所以原作「游」字，乃因旌旗飄動狀態恍若在水中游動。「遊」、「游」兩字的體現者於空中者當是飛鳥，於水中者則是游魚，鳥飛魚游同樣被認為表現一種流動的自在感。相對之下，人作為芸芸眾生中的一員，他的存在受限於他的結構，人的限制性結構之一乃在他是陸上的動物，他的軀體只能行走於土地之上，這種限制是他的存在處境。由於「大地之子」的身分使然，人對於空中飛鳥與水中游魚既羨且妒，飛翔與水游的意象也就自然而然地成為詩人追求精神自由的象徵。出自《中庸》的「鳶飛魚躍」是最著名的「自由」之意象，但「魚鳥作為精神自由象徵」此一傳統的建立者，恐怕還是要追溯到莊子。莊子討論游魚、飛鳥、自由的關連，普見於其著作的各篇章，但最受人矚目者當是〈逍遙遊〉破題所說的「鯤化為鵬」的神話，以及〈秋水篇〉所說：莊子與惠施兩人在濠梁之上，見魚出游，因而爭辯魚樂不樂的議題。這兩種魚在不同的脈絡中，恰好反映了「遊」的兩種展現的場域，一個是廣漠無涯而具個體性的場域，一個是遊觀個體而與之共在的場域。兩種場域的主體所對者雖有廣狹之分，但主體以超自覺的神化流行顯出自由，亦即心有天遊，此義卻是相同的。²⁹

此段恰好應和本論文題目。空中的體現者飛鳥、水中的體現者游魚，皆是連

²⁹ 楊儒賓著，〈遊之主體〉，頁 21~22。

結自由之象徵。如〈逍遙遊〉之鯤能化為鵬，此似《亞利桑那之夢》³⁰，在天空中飛翔的比目魚。而人的雙腳雖只能行走於土地，卻能夠因想像而無限地拓展生命的視野，如魚一般地空中飛、鳥一般地水中游。現實生活中，人與物之間具有一定的隔閡，然而，若能轉化心量與觀界，如楊教授所言：「主體以超自覺的神化流行顯出自由。」，便能「與物無對」的心與天游，也就應和莊子逍遙自得的「遊」。

所謂的「遊」，傳達出對人們桎梏、習以為常的思維與生活態度，去進行一番撼動與轉化，樂迎生活中山河大地等隨處可見的飛鳥與魚游的活潑呈顯，藉以轉化心靈的視野與時空的無限向度，平易地進入寬廣無垠的境界，解消人世所設的躓礙與藩籬，猶如「柳暗花明又一村」地重新尋獲生命的生機與驚喜。依循固定地以人觀物的角度，所看到的將盡是對比下的沉重、隔絕；反之，若是轉化以體會萬物之趣的胸懷，而來間入萬物、天地的場域，自能擺脫形軀、執著的意識形態等限制，而同鳥、同魚一般的輕鬆悠遊，自在於自然的生命旅程。此時，因主體遊於無限之中，個己主體的自由與釋放而泯於外境，達到人世可臻的逍遙。

這裡，楊教授提到《莊子》中的兩種轉化場域，分別是「廣漠無涯而具個體性的場域」，以及「遊觀個體而與之共在的場域」，可見在經歷一番「游 / 遊」的轉化之後，呈現的是物與我、境與我兩者間隔的消泯。後者（「知魚樂」）代表的是對小我、執著之我的解消，轉為置入萬物多采多姿、活潑共融的樂趣之中；前者（「鯤化為鵬」），則是已然完全自由、無待精神之展現。一切類似於「神奇」、「瑰麗」、「絕妙」、「殊特」等，不過歎美的語辭不必拘泥，因個體本

³⁰.《亞利桑那之夢》是南斯拉夫導演 Emir Kusturica 執導的電影，是一部幽默又充滿想像力的電影。劇情中的比目魚用來隱喻男主角的感情，還是孩子心的他簡單純真，而長大後的比目魚兩眼皆在同一邊，理性之喻呼之欲出。

來足以如斯、如此不拘，此即「游 / 遊」的真詮。

二、〈向郭注〈逍遙遊〉之特色 —— 從「天」的概念談起〉—— 蔡家和

蔡家和教授於文中結語提到：

又自然為自己而然，則不依待於他，則無待；且自己而然，萬物依於本性都能逍遙，故不會慕高羨遠，而沒有分別心，亦沒有對待的區別。此是向郭的圓融義，一以貫之，各種概念於〈逍遙遊〉處會通為一。

又，有些學者面對向郭對莊子的詮釋，認為是一種不求上進的學問，吾人認為，此非向郭的本意。向郭的意思是要人先接受自己的性分，安之若命，自然給人什麼材料，就此材料把他發揮到最好，但是先決條件，是要先接受之，承認之，命非吾人自己能決定，但心要安或不安，心要逍遙或不逍遙，卻是自己能決定。不要強求自己性分之外物，所謂不知命，無以為君子。現實上有很多人，高不成，低不就，不安於命，跂求於自己能力之外，不自量力，希求非分，亦不安份守己。故可見向郭的意思不是不求上進，而是要先接受自己能力命限，然後才能樂天知命，把自己的性分發揮到最好。³¹

向郭的安之若命是以「順」之齊物精神來解〈逍遙遊〉，其「天」之概念為一自然義，即天地乃「萬物之總名」³²，故萬物之自己而然乃依其自性，其自性源

³¹蔡家和著，〈向郭注〈逍遙遊〉之特色 —— 從「天」的概念談起〉，東海大學哲學系，東海哲學研究集刊第十五輯，2010年7月，頁54。

³²清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁57。

於無分別之心，故不陷溺執著。而寬容他者的同時即善待己身，其待人處世自能順萬物之自然達其齊物精神。

另性分亦為向郭解〈逍遙遊〉之重要觀念，即萬物之命各有不同，屬性之異致性分不同，如人之擅於理性或感性之思考、性情上的樂觀或悲觀之傾向，畫家有不同的繪畫風格、音樂家則盡情發揮創作或各異的演奏天份。雖有些學者對向郭解莊為不求上進的學問有所誤解，然向郭解莊之最大特色乃為泯除小大之對立。由此觀之，雖因稟性之殊，但不同的個體只要順任本性，肯認自身的性分安於其命而不求於外，將其命限發揮出來，依自性而為盡其本份的認真做自己，則自然而生其命，且以學習之心去欣賞他人，天生我材必有用，無需貶低自身，當發揮出最好的自性。

三、〈莊子逍遙遊研究〉—— 袁長瑞

袁長瑞教授言：

自文意言之，「逍遙遊」即是無往而不快意自適。莊子（或編纂莊文者）以此篇文字做為全書的總冒，饒富深意。蓋為道之要，在反求諸己，以至於無適非樂。能此，則餘皆末事也。³³

從陷於生命種種固著的有待之心，透過積累修養的層層工夫，靜觀內心如何自在，過程中不為物役，隨順萬物遊其心，而與物共在。「己」字如一流動的線條，隱喻著自由始於己，已體現遊之精神，亦為道之所在。秉此無窮「遊」之精神，當能無所不樂，超越生命以達無待境界。

³³ 袁長瑞著，〈莊子逍遙遊研究〉，鵝湖月刊第 19 卷第 8 期，1993 年 7 月，頁 30~35。

四、〈試論莊子逍遙的心靈及其意境〉—— 王小滕

王小滕教授於文中摘要提到：

世人是否均有可能達至「逍遙」之境，並實現精神之「逍遙遊」？

34

本文作者係透過心靈結構三個層次，即「感官」至「心」再至「無待之心」，此「無待之心」即莊子之「靈台心」，體認莊子之逍遙境界乃立於「無待之心」之層次，經過內心困頓後，盡釋心靈的層層約束，而呈顯出生命自由，落實在人世間。此中境界的轉折，即如〈人間世〉中所言：「仲尼曰：『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。』」³⁵，以此「無」之靈台心入無之化境。

五、〈遊心與遊世 —— 莊子「遊」之思想的兩個面向〉—— 王翠華

王翠華於文中摘要說到：

「逍遙無待」展現了莊子至高理想的生命境界，莊子以其深邃的觀察洞察力，他看到了世人無法閃躲的人生困境，感到世人內心的掙扎，因此他的思想試圖超越世俗社會的侷限，經由「遊心」思想，從主體的面向，追求整全的心靈精神自由。……本篇論文認為莊子

³⁴ 王小滕著，〈試論莊子逍遙的心靈及其意境〉，台灣博碩士論文知識加值系統，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1998年，摘要，頁i。

³⁵ 清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁163。

面對紛亂而且令人無奈之世俗，從世界的面向，他採以無用之用、甘處不材而肯定材、虛己遊世的態度、安命養身哲學來面對，而且以「遊世」的態度來實踐〈逍遙遊〉中之無己、無名、無功之境界，以避刑全生，以成就其跳脫世俗之價值與牽累，昇華而達到「遊心」的逍遙與自由。³⁶

這裡特別提到莊子所面對的困頓、無奈處境，使得在精神上不出世的他，放棄外在的人事作為，轉向內心的擴展與化解，透過心齋、坐忘、吾喪我...等修養工夫，去除內心種種的是非糾葛，成就無待之「遊心」——心可以無限，而倚心為遊！儘管人事上荊棘坎坷，令人無言，而心卻可以不去苟同的轉向另一境界之開闊，如此處云：「從主體的面向，追求整全心靈的精神自由。」，而「逍遙無待」則是其「遊心」的準則，擺脫世俗的眼光與制約，透過莊子深邃的哲思與觀察，遂創造出令人稱羨的精神境界，這一返回或反向，竟也是療癒之舉。

而此時表現於外的幾個應世的對策，諸如「無用之用、甘處不材而肯定材、虛己遊世、安命養身」等，則體現出一幅「遊世」的風貌，逍遙於世間、不為世間所羈絆，避刑以全生，世人疑惑不解亦難以企及，此時生命已從種種束縛解脫，由此心靈獲得舒緩而成就個體的整全價值，生命重新豐盈起來，秉遊心而遊世的心靈自由，是莊子送給世人消解執著的一帖良方。

貳、相關研究

一、《莊學管窺》——王叔岷

³⁶ 王翠華著，〈遊心與遊世——莊子「遊」之思想的兩個面向〉，台灣博碩士論文知識加值系統，華梵大學哲學研究所碩士論文，2014年，頁II。

王叔岷先生於書中提到：

莊子一書之義蘊，循環無端，著而不著，最難了解；然亦不難了解。性情與莊子近，則展卷一讀，如獲我心；性情與莊子不近，雖誦之終生，亦扞格不入。……於諸子中，最好莊子。生性魯鈍，久不開悟，一讀莊子，胸襟豁然，朗徹通明，喜不自勝！自是之後，博學泛覽，日求近益，皆以莊子之旨為依歸，所謂不期其然而然者矣。

37

大體而言，王先生眼中的莊子是如此的胸襟開闊、寬廣朗徹，大通不可極。曾在一九四二年冬日，撰〈莊子通論〉一文，此通論以「遊」貫穿《莊子》全書，有言如下：

天下篇莊子自述，言其「上與造物者遊」，其書第一篇，又以逍遙遊名，審此遊字，義殊鴻洞。詳讀各篇涉及遊字之文，尤復不少，其一切議論譬喻，似皆本此字發揮之。故天下篇自述，歸結意在此字，則莊子辭雖參差，而此遊字，實可以應無窮之意而歸於大通之旨也。³⁸

又文中以十四種「遊」所呈顯的無待之心，臚列如下：

(一) 遊即無待³⁹—— 遊者乃無所待無所執著，自能無入而不自得，〈逍遙遊〉篇

³⁷.王叔岷著，《莊學管窺》，北京：中華書局，2007年8月，頁1~2。

³⁸.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁181。

³⁹.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁181。

即此義。反之，不遊是否即為有所待，此乃莊子與郭象對逍遙之不同見解，亦是筆者於其他篇章探討之論述。

(二) 遊謂遊心⁴⁰——莊子之遊心乃神遊也，故能「乘雲氣，御飛龍或騎日月。」〈逍遙遊 / 齊物論〉的心與天遊，其靈台心即為遊之論，經開啟後無所不遊！

(三) 遊於方外⁴¹——心遊於復歸之渾沌，「而遊乎塵垢之外。」〈齊物論〉，個體盡無窮大道以遊廣大無端之境，如「入無窮之門，以遊無極之野。」〈在宥篇〉，遊於方外乃流動於莊子自由精神境界中。

(四) 遊於方內⁴²——在人世間諸多不得已，如何遊於世間外化而內不化，如「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」〈應帝王〉，與物相應而不離其真，不失其誠、其情之虛己以遊世。

(五) 遊與道⁴³——「上與造物者遊」〈天下篇〉，造物者為道之名？亦「道者，萬物之所遊也」〈漁父篇〉，萬物為道之名？筆者肯認天地萬物乃道之變化，自然生成，以遊應其化，得道而遊。

(六) 遊與寓⁴⁴——《莊子》雖寓言十九，然其寓言多藉外物敘人間世事，時而

40.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 183。

41.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 185。

42.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 187。

43.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 190。

44.王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 194。

易懂，時而言此而意彼，又寓言中交融著賢能之尊者的重言，與變化無窮但本於自然的卮言，故更顯遊之全貌。

(七) 遊與因⁴⁵——「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦彼因。」〈齊物論〉。因，始於自然的兩行之道，則能應變人世間之是非，從而遊之。

(八) 遊與無為⁴⁶——遊之義在無待，無待之旨無為也，故無待遊於道，物若不為物用亦無為也，此乃無為之義蘊以達遊之境界。

(九) 遊與無用⁴⁷——無用乃通遊之道也，當眾人以為無用，如魏王贈惠子之瓠，另謂之樗的大樹皆因惠子患其無用，而未能以無用為大用，莊子則以無用唯有用而遊之。

(十) 遊與無知⁴⁸——讚頌「無知」，此無知非無所知乃真知也，故若無知則無所待，並無不當，則無待亦應和無知之旨。莊子之遊，在無待，亦在無知。亦為無之境界。

(十一) 遊與天均（天倪）⁴⁹——「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得

⁴⁵王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 197。

⁴⁶王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 200。

⁴⁷王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 204。

⁴⁸王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 207。

⁴⁹王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 211。

其倫，是謂天均。天均者，天倪也。」又「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年」〈寓言篇〉，故天均之旨如萬物於無盡之時空，循環不已的遊於環中。

(十二) 遊與天樂⁵⁰—— 先人樂而後天樂，則無不樂也。惟至人如與人和之，則能與天共樂。人樂者、天樂者即於天地間不傲倪萬物而無分別之心，遊於自然！

(十三) 遊與縣解⁵¹—— 生為天命，死為天刑。又「芴漠無形，變化無常，死與生與！天地並與！神明往與！」〈天下篇〉，由始至終，可謂縣解之義盡在此，而遊之義亦在此。

(十四) 遊與坐馳坐忘⁵²—— 坐馳為動，順天地萬物變化之往來，「乘天地，馳萬物」〈天道篇〉而不窮。坐忘為靜，故顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」〈大宗師〉，人生就在動靜之間，遊其至也。

由上觀之，「無待」乃通貫遊之精神境界，見作者遊之廣博風貌，受益良多，在遊之中主客共融，見其上工夫乃造遊之境界涵蘊主體之轉化，惟未見心齋、朝徹、見獨等遊之工夫，故於後章再論。

二、《莊周風貌》—— 楊儒賓

雖說道不可藉言說而得之，但若不藉由語言此媒介，又如何傳承道的無所不在？而筆者肯定的是，道在實踐，可以「遊」在生活日常中展現！現由此書中的

⁵⁰王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 213。

⁵¹王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 216。

⁵²王叔岷著，《莊學管窺·莊子通論》，頁 218。

第五章〈莊子的語言觀〉，進入遊之境界與體現的語言觀：

此時的心靈狀態乃是「與彼百化」、「與化無不一」，簡言之，也就是「遊」的精神狀態。故心靈之感悟，將化與遊合而為一，而進入遊之精神世界。

什麼是「遊」？「遊」是主體轉換後，深層意識的神氣與氣韻流動的不定型物象之交感模式。借用莊子的卮言語式，我們可一說「遊」就是：聖人遊於萬化之塗，放於日新之流。萬物萬化，亦與之萬化，化者无極，亦與之无極。⁵³

什麼是「遊」？「遊」乃無時無刻不在變化之中，但不為物役與物共在，亦為「遊」之境界。如陶淵明的〈飲酒詩〉便可稱得上莊子之「遊」的體現，詩云：「結廬在人境，而無車馬喧；問君何能爾，心遠地自偏；採菊東籬下，悠然見南山；山氣日夕佳，飛鳥相與還；此中有真意，欲辨已忘言。」⁵⁴。詩意蘊含人生真理，如置身大自然中，已無需言語。辭官歸隱後的陶淵明，如賴錫三教授言：「陶淵明的性格，一言以蔽之，是典型的『老靈魂』，老靈魂意指一種追求本真的生命階段或存在狀態。」⁵⁵，在寧靜中自由自在的與大自然和諧共處，以靈台心回歸最初的本真，悠然自得的與物共入遊之化境。

⁵³ 楊儒賓著，《莊周風貌》，黎明文化事業股份有限公司，1991年，頁171。

⁵⁴ 陶潛撰，《箋注陶淵明集·卷三·飲酒詩之五》，四部叢刊，頁12。

⁵⁵ 賴錫三著，〈第七章道家式自然樂園的一種落實〉，《當代新道家——多音複調與視域融合》，國立台灣大學出版中心，2011年8月，頁396。

而關於「語言」：

卮言是最能夠表現莊子語言特色的語式，特別一提，卮言的幾種解釋：一說：卮是圓酒器，其形狀如現在仍然使用的漏斗。⁵⁶漏斗這種東西是沒有底的，因此，怎麼注都注不滿。莊子取象漏斗，乃是用以表示他的話毫無成見，一無止境，「其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者」。一引《說文解字》「卮，圓器也。圓，天體也」⁵⁷認為「卮言即渾圓之言，不可端倪之言，不主故常，順其自然之分而以」⁵⁸上述兩說就「卮言」之深層意義而言，當可相通。但就語義而言，渾言之說恐較切合莊子文理。⁵⁹

「卮言」乃莊子自創的哲學語彙，一種饒富生機的流轉之言、一種與大自然相感相應的無語、一種無窮盡之境界語言。趙衛民教授即言：「人什麼時候會沈醉？只有達到感動的時刻，感動總是有所感，人經歷某些事件，在當下的情境中被某些現象迷醉，出神忘我，這些現象像酒一樣，流注過他身體的盛酒器，產生一種全新的感受，在感動時刻言語滿溢出來。」⁶⁰以「遊」之名忘我迷醉，讓世間有形化無形的感動得以蔓延，在人身旋轉中獻上卮言：「在無人山中，風迎

⁵⁶張默生撰，《莊子新釋》，漢京文化事業有限公司，1983年9月，頁15。

⁵⁷漢·許慎撰，清段玉裁註，《段氏說文解字注》，「卮，圓器也。」語見，頁447。「圓，天體也」語見，頁289。

⁵⁸王叔岷撰，《莊子校詮·中冊》，中央研究院歷史語言研究所，1994年4月，頁1091。

⁵⁹楊儒賓著，《莊周風貌》，頁180~181。

⁶⁰趙衛民著，《莊子的風神——由蝴蝶之變到氣化》，聯經出版事業股份有限公司，2010年2月，頁16。

來『遊』的氣息，還有陽光、空氣、水，是人與大自然的親密，深信靈魂潔淨，喚來眼眸閃亮映出彩虹，譜出心靈喜悅和弦，直到靜靜回歸天地，願在無窮無盡的永恆與變化中隨順自然，願此生『遊』的逍遙。」⁶¹

三、《逍遙的莊子》—— 吳怡

吳怡教授在書中寫到：

二千三百餘年前，在中國東南部的蒙縣地方，產生了一位曠世的天才。他想像豐富，上窮碧落下黃泉，無所不至；他口才犀利，冷嘲熱諷，罵盡天下英雄，卻沒有一個人對他不心服口服；他思想尖銳，能言人之所欲言，也能言人之所不能言。尤其他那縱橫馳說、予奪自如的文字，更穿透了漫長歲月的阻隔，在今天，仍然是那樣的新，那麼的動人，那麼的具有衝擊力。他就是莊子。⁶²

以此，一探辯才無礙、思想敏銳、能言人所不能言的莊子如何逍遙於俗世？此從〈逍遙遊〉可見其精神境界與修養工夫：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。⁶³

⁶¹.隨筆：是日也，行走苗栗泰安錦水村的斯瓦細部落，寧靜中山嵐氤氳、鳥兒啁啾、孩童的笑聲不斷，心也動也靜的穿梭其間，就是好奇呀！於是走向另一頭無人的山間小路，真好！~~風自由的吹，召喚心靈流動間面對一個真實的自己，相感於大自然的和諧，「遊」出散文詩。

⁶². 吳怡著，《逍遙的莊子》，三民書局股份有限公司，2009年7月再版，頁1。

⁶³.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁19。

此可視為莊子對修養工夫的正面指陳。首先便要徹底擺脫世俗的己之執著、功名之累，回到自然並重新體認其境，而與之交融並隨其遊化，僅此已足，不更 多求，免於物累，何所憑待。以此成就聖哲之風華，如至人之虛己、神人之無功、 聖人之無名，此三人時而相通如出一轍。

這是莊子以其深刻洞察力，加上超然的文字功力，來為世人的生命指引出路 —— 一切還其自然原貌，鬆脫無謂的精神桎梏、繁文縟節的羈絆，如此正是乘 天地之正、自然之律，而使萬物臻於和諧之道！又如此一番敘述，屬「卮言蔓衍」 之型態展現，渾是無累、無待、無有偏見的，世人若能與之交感相應，自能蹈於 無窮、無限之境地，樂趣盎然，此係超脫於言語之外，為個體一己體證之境界矣。

此外，此篇所談之工夫，「無」之精義貫通全文，但回到現實世界，應從心 上做階段性工夫：「有」——「化」——「無」，一方面讓心不受外物干擾，另方 面則以寬容的生命態度⁶⁴消解世間種種限制。

四、《莊子逍遙境的裡與外》—— 李日章

李日章教授在書中寫到：

逍遙，就是人重新與萬物合而為一之後，成為一個大我，作為大我 而存在，因而十分自在而安適。與萬物合而為一的狀態（或渾沌的 狀態）既然是人的本來面目，那麼，於這種狀態，也就是做本真的

⁶⁴.寬容的生命態度：在亞洲大學現代美術館的神聖空間中，天光照現己心是因安藤忠雄對人的寬容，在美的哲學洗禮中，單純的感動源於安藤對物的精準，來自對人的包容與尊重，在秩序中顯出清水模的和諧。

自我。所以也可以說，逍遙，就是做本真的自我，因而十分自在而安適。⁶⁵

人無分別之心則與萬物合而為一，回到渾沌的本真狀態，其工夫就在心上，如美國漢學家 Allinson 所言的赤子心靈，「當心靈的分析功能靜止時，另一種心靈出現了，那是赤子心靈。赤子心靈是最早了解到的心中的直覺或美學的認知能力。赤子心靈習慣於聽神話和故事。赤子心靈被聽一個故事的景象所激發。在一個哲學文本的成人讀者中，赤子心靈出現了。《莊子》開頭的鯤鵬神話，像雙面問題一樣，有雙重功能；把成人的批評心⁶⁶（即分析心——譯者）關掉，但又不是把整個人的整個心靈一起關掉，它打開並激發赤子之心，並且預備它以某種特殊的方式欣賞和理解隨之而來的東西。」⁶⁷，此赤子心靈似飛翔在自由而安適的童心，筆者在釋題「鯤鵬之喻」時赤子之心已隱隱躍動，見鯤此大魚原本是極小之魚的名稱，為何大魚要以小魚命名？其義理除要人泯於物象與時空限制，亦見其神話中的童趣，活潑潑的莊子生命情調。本文雖欲以學術及實踐生活雙向進行的方式，仍不免以欣賞和理解隨之而來的整體性詮釋，完成莊學研究的論文。

五、《境界·思維·語言——魏晉玄學研究》——盧桂珍

盧桂珍教授在書中寫到：

⁶⁵李日章著，《逍遙境的裡與外》，麗文文化事業股份有限公司，2000年9月，頁100。

⁶⁶成心不一定是指成人之心，而是指既成之心，既成原本就有的定見。

⁶⁷Allinson 著，周熾成譯，《向往心靈轉化的莊子——內篇分析》，江蘇人民出版社，2004年7月，頁28。

郭象提出的「適性逍遙」論，強調稟性至厚之聖者，能以齊一的觀點破除相對性，安於己性之所有所無，故能同焉皆得而不知其所以得。又聖人洞察萬物殊性殊技的現象，乃是無可中易之常理，故能因形順性而無情偽，是以無執無憂無夢無想，一世澹漠而自好。⁶⁸

由上觀之，西晉玄學家郭象以「適性逍遙」，為其解莊之主要詮釋方向。肯認聖者以寬厚本性洞察萬物殊異，能以齊物之觀點泯除其相對性而安於個體。在「性分」的常理中圓融了有無，順自性而逍遙不受存在物的限制，故可逍遙於每一個點上。其自然的未知得而得之於萬物共乘的和諧之境，不陷於比較勝負的執著而不生紛擾之心，在世間「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」⁶⁹。順物的自己而然遊於淡漠之靜得以安適，由此亦可見郭象解莊尚存創造性之開展。

⁶⁸ 盧桂珍著，《境界·思維·語言——魏晉玄學研究》，國立台灣大學出版中心，2011年7月，頁39。

⁶⁹ 清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁325。

第二章 莊子之「遊」與「逍遙」

第一節 莊子之「遊」

莊子之「遊」以開展〈逍遙遊〉篇論之，不只是因〈內七篇〉為莊子所作之實不受爭議，且列於七篇之首為古今諸多哲人研究莊子主要思想的一篇，更重要的是〈逍遙遊〉完整地反映了莊子思想的核心，並借神話與意象親自展現於動人的文章，表現了美妙精神境界。逍遙之「遊」，如見水中之鯤，亦可超越自身極限化而為鵬，表現出波瀾壯闊意象，「鯤化為鵬」已指出自由的前提在「化」，「化」即轉化而入化境之義，由鯤化為大鵬後，朗現於天地山海之遊開展世界的廣大。顯然，莊子藉「鯤化為鵬」之旨，彰顯達其超越自身之精神化境。

然而超越者何？層次是否不同？眾說紛紜。

壹、失焦的論辯

〈逍遙遊〉篇之宗旨為何，在《莊子》諸篇中如何定位，歷經各代至今尚難有絕對之論述，如蔡家和教授所言：

關於〈逍遙遊〉一篇的宗旨，歷代以來則難有定論，一方面，看似談論大、小之辨，用意於如何大用，而不著小，但另一方面，若參考〈齊物論〉，卻似乎要人能夠平齊小、大，泯除小、大之判。故〈逍遙遊〉一篇，人人言殊，也許人們並不特別在乎它的本意，只是汲取其中精神生命的解脫與浪漫，而歷來的開放性詮釋風格，同時也不斷豐富了《莊子》文本的生命力。……經典詮釋可有兩種方式；一是企圖回到原意，如莊子到底想透過〈逍遙遊〉來表達什麼？

二者，則是創造性的詮釋。⁷⁰

筆者以為〈逍遙遊〉篇所論之小、大之辨，此用意乃不拘於小處，為自身所限，雖大亦小，雖小能大。若以〈齊物論〉為認知觀點，平齊、泯除大、小相對之分別，則係就萬物皆齊之基礎立論，無物不能。可知置重點的不同，又或者各自的前理解，闡釋者各在〈逍遙遊〉篇裡的文字各取所需，尋行數墨。人們似已在文本之外形成更豐富且多面向的詮釋，今亦以兩種詮釋方式論述〈逍遙遊〉篇，一為回到多數哲人認知之原意，其二，則以創造性之詮釋，呈顯《莊子》乙書，展現莊子更活潑樂遊自得的生命力。

貳、列子御風 —— 猶有所待也

《諧》之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」⁷¹

風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。⁷²

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣

⁷⁰蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，華東師範大學，《逍遙遊》會議，頁2。

⁷¹清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁5。

⁷²清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁8。

之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！⁷³

自《齊諧》此記載怪誕之書言：鵬鳥欲飛往南冥時，雙翼在水面拍擊激起三千里的水浪，藉此巨大旋風而直上九萬里高空，再乘著六月的海上大風飛往南冥。復次，若風力無足夠之積存，則無力撐起雙翼在水面拍擊。所以大鵬能高飛而上於九萬里乃是因下面有巨大旋風，方能藉此巨風，背負青天而無所阻礙，而後才有能力飛往南冥。再至，列子之御風而行，何其悠然自在，雖然看似駕著風飛於凌空不需步行勞苦，但列子對風還是有所依待啊！然，若以「無待」之自由精神，則能順天地萬物之自然，六氣之變化，遊於無窮境界，那麼還有什麼可依待的呢！

參、創造性詮釋 —— 無待的質疑

以上引文之詮釋方式，見大鵬展翼尚需仰賴六月息、培風，至列子御風而行後之「有待」轉折至以遊無窮的「無待」，而秉其「無待」之造風精神，開啟莊子之「遊」最富理趣的境地。

一、傳統的不足

（一）逍遙的階梯：就大小及無用而言，〈逍遙遊〉篇和〈齊物論〉篇之註解不同，齊物僅是基礎，僅就成見之一所為之努力，雖得泯除物我之別，但光是齊物不足以逍遙，以大鵬之轉化喻示無為之表現，其關連性難以建立，何為原意，何者又是創造性理解，本身就是難分難解的問題，雖然如此，傳統的分類與說明，反應了歷來的思維與發展，仍有實益。

（二）莊子對列子的評價，已可顯出御風並非莊子認可的逍遙意象，而列子所御

⁷³清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁19。

之風，噫！從何而來？此旨趣十足之問題，容後之「無待的意象」隨即探討。然大鵬若僅是御風，仍有所依待也，豈非與《莊子》此書「自由」之核心義，且與〈逍遙遊〉篇「無待」之精神自身矛盾？肢解文字不但難以把握全貌，反倒消失了逍遙的自由。

二、無待的意象

大鵬的喻意為何？無需依待，無以為待，或者無可依待，又或以待為無？其中之問題意識、方向與底蘊，皆有不同。

〈逍遙遊〉中，大鵬鳥是要乘風，搏扶搖而上九萬里的，換言之，有了風，才有逍遙。但風從那裡來，風其實來自大鵬鳥，因為大鵬鳥即鳳凰，鳳凰即風之鳥⁷⁴，大鵬所以暮宿風穴⁷⁵，此事再自然不過了，因為它本是風鳥，它回到老家睡覺，此事有何可疑！⁷⁶

又《說文解字》上說：「鵬就是古文鳳字，『而且，鳳飛，群鳥從以

⁷⁴印順著，《中國古代民族神話與文化之研究》，正聞出版社，2005年6月，頁433中所云：

在卜辭中，鳳就是風。古代的中華民族文化，所受鳳鳥（風）神話的影響，是極其深遠的。

⁷⁵魏慈德言：《莊子·逍遙遊》中：「翼若垂天之雲」的鵬鳥更是鳳鳥的化身。此外許慎在《說文》中引《淮南子》說，認為鳳是「暮宿風穴」（四篇上·鳥部），凡此皆把鳳與風連結起來，隱約地透露出鳳有引申為風的可能。語見，《中國古代風神崇拜》，台灣古籍，2002年4月1日，頁30。

⁷⁶楊儒賓著，〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《儒門內的莊子》，頁110。

萬數。』⁷⁷看來，鵬或鳳就是鳥中之王。不僅如此又說：『鳳，神鳥也』⁷⁸……翱翔四海之外，莫（同暮）宿風穴，見則天下大安寧。」那麼鵬不僅是神鳥，也是吉祥之鳥，而牠根本翱翔於人間之外的，一旦「出現」，天下則大大安寧。但傍晚時則棲息在「風穴」中，「風穴」豈不是風的來源嗎？鵬棲息於風的源頭。⁷⁹……鵬、鳳就是風鳥，不是憑風而飛，而是一飛就起大風。⁸⁰

由是而言，風、鳥相互呼應，大鵬起風，無非自在，自為，逍遙，則遊，有了遊就自由！風穴為何有著源源不絕的能量，此因應鵬乃造風者自造自化的存在，當大鵬奮力而飛時，雙翼就像飄浮天邊的雲，是鵬以無待的精神讓大海運起風潮揚起浩瀚感。而隨順回返到南冥的天然之池，此天然之池乃不可測之深淵所在，潛藏著無窮無盡的光明，此一新解，亦頗富新意。筆者以為南冥之天池亦可如無知的靈台心，所創之價值根源照見天地萬物，依此可遊於無窮境界進而體現於道。

以上各說，究竟何者為是，其實已涉〈逍遙遊〉篇，逍遙遊之定位問題。除按文字進行推敲外，從北海鯤之寬闊化為風之大鵬高飛到天池之深淵，即天與自然，自然與人從靈台心體現人生終點之本真，意即為自然之心乃本真的揭露。在人生歷程中汲取能量循得平靜回歸真我，到人生最後復歸自然。換個角度說，自

⁷⁷漢·許慎撰，清段玉裁註，《段氏說文解字注》，頁 155。

⁷⁸漢·許慎撰，清段玉裁註，《段氏說文解字注》，頁 155。

⁷⁹趙衛民著，《莊子的風神——由蝴蝶之變到氣化》，頁 26。

⁸⁰趙衛民著，《莊子的風神——由蝴蝶之變到氣化》，頁 27。

己而然的自在，與吹萬不同的自為，如何存在與存在者，潛藏與朗現，以及我與無之間集於一身，自己超越自己，不正是生命的最大奧秘與不可思議，莊子對遊自身就已提供了有利線索。

第二節 莊子之「逍遙」

彷徨乎？逍遙乎？在〈逍遙遊〉的另一段落，莊子自身做了喻示：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗⁸¹。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」……莊子曰「今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野？彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无患者。无所可用，安所困苦哉！」⁸²

由上觀之，莊子的無用之大用，為不執於器之定用，而成就其道之大用，故不捨己以從人之用，反成己之大用。立足點不同，指涉亦有差異，本難加以比擬與評價，但就生命實踐而言，其間之究竟，自可體會。其實，最重要的是，如何用得其所所以達逍遙之境，而這正是一種無為的精神自由。亦如〈大宗師〉言：「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无為之業。」⁸³，可見得「逍遙」與「彷徨」相應，「彷徨」指悠遊自在隨性徘徊之貌，而「逍遙」則自得自由豁然憩息之意。兩者之間無所用心的相通，已不言而喻。見〈讓王〉篇：「逍遙於天地之間而心意自

⁸¹成玄英疏：「樗，栲漆之類，嗅之甚臭，惡木者也。」語見，《莊子集釋》，頁 45。

⁸²清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 45~46。

⁸³清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 295。

得。」⁸⁴及明代釋憨山曰：「逍遙者，廣大自在之意。」⁸⁵又清代王先謙言：「言逍遙乎物外，任天而遊無窮也。」⁸⁶。之說得其意旨可謂逍遙之佳解。

又顧桐柏云逍遙者：「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。」⁸⁷，自逍遙二字之說文解字做解，亦頗得其隨。筆者以為逍者，銷盡有為累，即解銷有為的成心；遙者，遠見無為理，存無為之靈台心於「彼此之間」，以「兩行」為開顯之道遊於環中故曰逍遙。

要能逍遙，自需盡銷其心，無化而遊。

壹、成心 —— 眾聲喧囂的根柢

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！⁸⁸

「夫隨其成心而師之」，已指出人世間之是與非的根源在於人心，其「今日適越而昔至」之隱喻，用過去決定現在未來，若心之成見而存有的是「非」，則會有今適越卻昔至之偏見；反之，存有的是「是」，則不會有此偏見。對此成玄

⁸⁴.清·郭慶藩編，〈讓王篇〉，《莊子集釋》，頁 1058。

⁸⁵.明·憨山（釋德清）撰，《莊子內篇注》，廣文書局有限公司，1973年6月，頁2。

⁸⁶.清·王先謙撰，《莊子集解》，世界書局股份有限公司，2015年3月，頁1。

⁸⁷.清·郭慶藩編，《莊子集釋》，頁1~2。

⁸⁸.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁63。

英之成心和吳怡教授之現成的真心都說的直接了當。

唐·成玄英於《莊子集釋》之疏：

夫域情滯者，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。愚惑之類，堅執是非，何必知他理長，代己之短，唯欲斥他為短，自取為長。如此之人，處處皆有，愚癡之輩，先豫其中。吳越路遙，必須積旬方達，今朝發途，昨日何由至哉？欲明是非彼我，生自妄心。言心必也未生，是非從何而有？故先分別而後是非，先造途而後至越。……理無是非而惑者為有，此用無有為有也。迷執日久，惑心已成，雖有大禹神人，亦不〔能〕令其解悟。莊生深懷慈救，獨奈之何？故付之自若，不強知之者也。⁸⁹

成玄英之疏為成心之負面解。成心始於己之偏執而剛愎自用，故而迷惑其中，卻無所知。此師心自用的自以為是，乃執己見的以為「今日昔至」。以此觀人的一生本應稟承自然之變化，卻因執著自我而與外物衝突啊！

當代學者吳怡教授於《新譯莊子內篇解義》則譯為：

如果大家都以他們現成的真心為導師的話，又有誰沒有自己的導師呢？不一定那些知道萬物變化而心有所主的人有現成的真心，即使愚人也有現成的真心。如果我們不能覺悟這個現成的真心，而好作是非之論，就像名家的詭辯，說什麼「今天起程去越國，而昨天早

⁸⁹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 69～70。

已到達了」等論題，這是以「無」為「有」的作法。如果是以「無」為「有」，即使有大禹般的神明，也不能知，我又如何能知呢？⁹⁰

吳怡教授則將成心釋為正面解的「現成的真心」，是非之源反而是在「未成乎心」。將「現成的真心」之義，直指要能覺悟此現成的真心，勿做是非之論不為詭辯，即消融掉成心，方為通往「現成的真心」之道。然而這樣的論證與闡釋已將終點當成起點，將觀念絕對化，不僅文義不同，也使得「今日適越而昔至」，「以無有為有」等語，變得不可理解。然則，「現成的真心」真不可得乎？

由上觀之，兩位哲師深有見地皆為智慧之解，顯然都有一定依據，亦各自有其理趣，其觀點乃各據於成心之兩端。惟成心終究是一種自我偏見，乃人的精神受到意識形態的束縛，亦即是非根源，人皆有之，但因循承襲，勢必誤入歧途。關於成心以成玄英之疏為是。儘管如此，未能真誠面對成心即無解封之可能，故筆者以為透過「現成的真心」，以化解成心去除成見，最終自能以無分別之心而休乎天鈞，又如何不可得！

貳、心知的物化 —— 萬物之始，分別之源

一、未始有封，畛也

我是我觀察而來，主體的我、客體的我，在反思之中就分開了，世界的形成亦然。與事物的遭遇，讓知覺成為可能，並因積澱社會化、執著化。然而，本然如此，如此乎？

道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不

⁹⁰吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，三民書局股份有限公司，2014年9月再版，頁55。

然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠慤怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。⁹¹

不論是非、美醜、長短、黑白、大小、成敗等，萬物本就有其自身之理，生活日常中無需執於爭論，只要寄託於平庸之理而無所分別，體認此關鍵，則與至高之道相通為一體。

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自无適有以至於三，而況自有適有乎！无適焉，因是已。⁹²

天地與萬物共在，則合而為一。既已合而為一，則不需言語和計算。否則如此推演下去，毫無意義，故存順其自然無分別之心方為道矣。

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

⁹¹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 78。

⁹².清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 88。

所以成。果且有成與虧乎哉？⁹³

古代人對萬物的認知，自不存在到存在但無區分，再到存在而無是非，智識層次雖不同，但關鍵在是非為道之虧損。

二、人為的自我立法

（一）罔兩問景 —— 表象化

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操與？」

94

景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」⁹⁵

罔兩此影子的影子，仍是有所依附，正如人的形體依附著心如影隨形，無從擺脫，既是有所待，何不放下執著，認知萬物的平等而無分別之心。

（二）朝三暮四 —— 語言化

何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四，」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三，」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。⁹⁶

⁹³.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 83。

⁹⁴.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 122。

⁹⁵.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 123。

⁹⁶.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 78。

朝三暮四與朝四暮三名實無所差異，卻因語言的表達而有所喜怒，何不順其自然隨現狀而變，調和是非？這其實反映了語言的陷阱，人的語言化以及人極易受到語言愚弄的現象。只不過「得魚忘筌」談何容易！

（三）莊周夢蝶 —— 心智化

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁹⁷

周與蝴蝶的分別，不過心智化的認知使然，因而造成物化現象，然而，這並不是當然如此。真是假來假亦真，假是真來真亦假，在真假間萬物雖有其變化之理，但忘則無需分別，自然物我同化。

一言以蔽之，夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也！

參、兩行 —— 休乎天鈞

「可乎可，不可乎不可。……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」⁹⁸，可乎可於己者，不可乎不可於己者。故聖人可調和是非泯除「成心」，讓萬物安時處順於自然之分際，棄執著在無是無非中則能無「成心」，此為「兩行」之義理。如陳鼓應教授解老子《道德經》第十六章之「致虛極，守靜篤。」

⁹⁷.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 124～125。

⁹⁸.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 78。

⁹⁹，文中論「致虛即是心智作用的消解，消解到沒有一點心機和成見的地步。一個人運用心機會閉塞明澈的心靈，固執成見會妨礙明晰的認識，所以致虛是要消解心靈的蔽障和釐清混亂的心智活動。」¹⁰⁰。故若能消解心機和成見，則能呈顯明澈之靈台心，而與造物者同遊逍遙之境界。

第三節 無之化境

關於逍遙，王邦雄說道：

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，故謂逍遙。」此說最精簡而清晰，有為是有心而為，有心是心知的執著，有為是人為的造作，對生命而言，已成負累，故道家說無心無為。心知無執著無造作，生命即無牽引無負累。銷盡人間有心有為之負累，即可開顯天地無心無為的自在理境。¹⁰¹

無之化境始於逍者銷也之銷盡有為累，以「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」為「化」之修養工夫，以「無為」破除有為之累進入內無功外無名之無累境地，而臻「朝徹」、「見獨」遙者遠也「遠見無為理」之道。自能進入自由之境而遊於「無」，其上各種無之境界，雖有層次之別，但在交相互映中遊於無待。

⁹⁹.陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》，台灣商務印書館股份有限公司，1998年8月，頁111。

¹⁰⁰.陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁116。

¹⁰¹.王邦雄著，《莊子·內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，遠流出版事業股份有限公司，2016年6月，頁21。

壹、無化之修養工夫

逍者銷也之「銷盡有為累」：即以「化」之修養工夫解消有形之累

一、不得已之累

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

102

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命，此其難者。」¹⁰³

莊子筆下的孔子說，天下有兩大足以為戒之法：一乃命，一為義。此兩大足以為戒之法，本節就「命」論之，如何超越自然生命之限的有形之累，遊於心之無待。自然生命從軀體而來，若秉「乘物以遊心」的樂之喜悅和「託不得已以養中」的不得已之必然，歷經生、老、病、死過程以〈逍遙遊〉的無待精神超越和〈齊物論〉的齊物精神破除〈人間世〉中人世間因執所累之物我限制，認知與欲望，不為所困而得以出入自然，有形之累自能化為無形。且說，只要順萬物之自

¹⁰².清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 172。

¹⁰³.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 177。

然，其心即自適悠遊，當生命中遇到困難時就寄託於不得已，可涵養心中精氣也就自然好之。那麼要如何為？則以順其心經歷人生必然的困難，藉由內外顯的「遊心」通達生命永恆逍遙之道！

其實，不得已之累又豈止二者乎？名利、情感、價值、甚至道德，有為之一切皆然。

二、化之修養工夫

如何以逍遙之心境成就「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」為化之修養工夫解消有形之累，如後言之：

（一）「心齋」¹⁰⁴

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹⁰⁵

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」¹⁰⁶

¹⁰⁴.王邦雄教授言：「心齋」就是「虛室」，你讓心空出來，心空出來就可以發出光明，「白」是光明。心虛空，就會靈動，叫「空靈」；所以「虛空」就是空，「生白」就是靈，就是心虛空可以靈動。語見，《走在莊子逍遙的路上》，台灣商務印書館股份有限公司，2010年6月，頁196。

¹⁰⁵.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁163。

¹⁰⁶.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁164。

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！萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」¹⁰⁷

作為基本工夫，「心齋」乃先靜心而後心志專一。從表徵的耳之聽到虛空之氣使心清澈通透而包容萬物，皆源於氣的純靜使心無所止，心之虛空自與萬物相感相應。又此心已非原之「有心」，而是從心靜所在神凝之境再復入靈台達於「心齋」。於此，當心境空明時光明自然而來，吉祥順應聚止於此「無心」。而為各種執著停不下來的人，在陷「坐馳」之動時，藉不用覺察的感官也不用理性思考的「心齋」，凝與萬物共感共融，由內外顯的合於自然之道。

(二)「坐忘」

曰：「回坐忘矣。」仲尼粲然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」¹⁰⁸

仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」¹⁰⁹

莊子在此虛構了儒家人物的對話，無非藉以闡明「坐忘」的道理。進一步言「彼」就是「此」，彼此之間亦無分無別，以靈台心順物出其形化，則與自然相

¹⁰⁷.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 166。

¹⁰⁸.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 313。

¹⁰⁹.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 314。

和，以解消有蓬之「日以心鬥」，無執其心則可如死灰也。

「坐忘」之坐於下段「隱機而坐」再述，現就論「忘」之精義論述，現世裡雖有物質需求但無貪欲之心，不追逐就不受干擾，心靈也就輕盈自在，可在坐中將氣凝聚在一個點上，再放鬆身軀免於形體的束縛，停止思考則能去除知識的牽累，忘掉己身存在時即心形兩忘，正如「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」¹¹⁰，王邦雄教授亦言：「魚的生命源頭在水，人的生命源頭在道，有了源頭活水，魚可以互相把對方忘記，不必『相濡以沫，相煦以溼』，人也可以把對方放下，不必我救援你，你支撐我；此所以相忘的根本，就在活水源頭的道。」¹¹¹因著魚的忘而游於江湖之中樂悠悠任自由，人則因忘而逍遙自在的遊於大道，因著又何苦不樂於人生之「物」與其共遊，又有何不可「忘」？而進入虛空之境，與自然之道融通相合。

（三）「吾喪我」

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」¹¹²

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？」

¹¹⁰.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 300。

¹¹¹.王邦雄著，《莊子道》，里仁書局，2011 年 9 月，頁 28。

¹¹².清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 49。

此自在坐忘「隱机而坐」之姿，隱喻著去機心之成，使心靈不受軀體牽動，無所對待的逍遙之境。證得消解人生因種種執著之形而下的自我，喪去生命現場之所困，靈台心解消假我，體現由內而外的心形通明，此形而上之真吾則與萬物合而為一，以臻「吾喪我」之修養工夫。

貳、由環入中 —— 無的意義與基本法則

一、壺中天地乾坤外

出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」¹¹⁴

壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不止，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」¹¹⁵

出而謂列子曰：「幸矣子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」¹¹⁶

壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善

¹¹³.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 51。

¹¹⁴.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 330。

¹¹⁵.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 330~331。

¹¹⁶.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 332。

者機也。嘗又與來。」¹¹⁷

出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾无得而相焉。試齊，且復相之。」

118

壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」¹¹⁹

又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」¹²⁰

列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」

121

壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」¹²²

列子初遇神巫季咸時十分崇拜他，且誤以其道術比老師壺子更高深，壺子便藉此機會教育列子，教之「道」於內非表面所見，於是借列子展開「壺子四示」

¹¹⁷.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 332。

¹¹⁸.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 333。

¹¹⁹.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 334。

¹²⁰.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 336。

¹²¹.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 336。

¹²².清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 336。

的劇幕演出；一示：壺子顯不動之平靜地象的杜德機，讓季咸見其閉塞生機之死貌。二示：壺子顯名實不存於心的天地一體之象即善者機也，讓季咸見其出人生機乃發自腳跟而有了生氣之相。三示：壺子僅示道之投影其無窮盡的九淵中之三淵，即顯太沖之無機的衡平氣息謂衡氣機，已使季咸看不透壺子流動之相而慌然；至此，壺子已三示呈顯的三種境界。好戲上場於四示：壺子顯萬物無始的形而上之道，季咸見壺子如夢中之影的轉化，已不知其人為何？驚恐的以不及掩耳之速離去不見蹤影。

由上觀之，如若一眼看透，如何謂之高人？無有深度，如何能為高人？壺子此高人以深不可測之「虛」，以示虛無之無相無貌的最高境界。見於存在與存在者間之理趣，此與唐朝詩人元稹〈幽棲〉中言，「壺中天地乾坤外，夢裡身名旦暮間。」¹²³，亦頗為契合「未始出吾宗」虛無之境。

二、七竅開而渾沌死

〈應帝王〉言：「儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」¹²⁴，儵與忽雖出於己意之善欲報渾沌之德，七日鑿其七竅反致渾沌之死。對此，林久絡教授有一妙解：「渾沌既死於鑿竅，則撤除分化開竅（捐耳目、棄聰明）而『雕鑿復樸』是唯一之道。」¹²⁵。筆者依七竅開而渾沌死，然復以「捐耳目、棄聰明」見其無分別之心，則再

¹²³.清·彭定求等編《全唐詩·第十二冊》，中華書局出版，1960年4月，頁4560。

¹²⁴.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁339。

¹²⁵.林久絡著，〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉，朝陽科技大學通識教育中心止善學報，第13期，2012年12月，頁57。

啟渾沌之重生。

三、官知止而神欲行

〈養生主〉言：「臣之所好者道也，進乎技矣。……方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。……彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」¹²⁶。庖丁所好之道已超越技術層次，在感官靜止時，技進於道中與刀刃合而為一，無知於出神入化中活動，神遊其間無入自得之。

叁、反其道而行

遙者遠也之「遠見無為理」：以「無為」為遠見之道，而臻「朝徹」、「見獨」由外而內，再自內拾級而上，以達自由之境界。

一、以「無用」為起點 —— 為是無用而寓諸庸¹²⁷

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，……吾為其無用而培之。」¹²⁸

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，……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？」

¹²⁶.清·郭慶藩編，〈養生主〉，《莊子集釋》，頁 131。

¹²⁷.徐復觀先生言：「寓諸庸」是自己虛靜之心，超越了、也是擺脫了世俗以自己的才知為「用」。語見，《中國藝術精神》，頁 105。乃莊子以靈台心超脫世俗之見，見無用之用。

¹²⁸.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 41。

則夫子猶有蓬之心也夫！」¹²⁹

物莫不若是。且予求无所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。

使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其

相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」¹³⁰

由上觀之，從魏王贈惠子之大瓠，卻因惠子未能見大樽之器成為無用之用後浮遊江上的逍遙自得。又，莊子「不龜手之藥」的寓言，莊子眼中用大皆在「物」中，故何苦如此看待萬物？又怎能了解散木的無用之用和自然相應，如「山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知用之用也。」¹³¹。「山木自寇」盡顯「用」之真義。故當眾人以為無用、小用時，莊子則能以無用為大用、由小用而用大甚至無所不用，不僅圓融生命且豐富萬物復歸本真，而通「遊」之道也。

二、以「齊物」為基準 —— 物化心知的解封

物之不齊，無非物化之成心而已！只是就現實而言，人一出場，即有是非之成心。人無「成心」，則不成其為人，卻也因「成心」而有是非。然若彼此之間無有是非，則能復歸靈台之心，實莫若以明。正因：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，

¹²⁹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 42。

¹³⁰.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 190~191。

¹³¹.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 205。

是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。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」。¹³²

此乃是彼，彼亦是此，果真彼與此有所分別嗎？是有其無窮變化，非也有其無窮變化，一切既在變化之中，如何能有固定的狀態與準則，恐怕是無法按照靜態模式予以安置的生命之境。如〈齊物論〉中，「毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。」¹³³，已喻萬物認知不同，世間無絕對是非，彼亦一是非，此亦一是非，是非與認知不過相對！不明白相對的道理，不能跳脫相對的框限，爭執與衝突將永無寧日，平靜尚不可得，那談得上逍遙。如上所言「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」在環中之處乃虛以待物而無彼此無是非，則無分別之心順應萬物的無窮變化，自能以「莫若以明」之靈台心逍遙遊。

三、一任「無為」——「朝徹」、「見獨」之逍遙自由境界

「朝徹」而後「見獨」是莊子精神自由的境界，設能如此，自得一任無為，遊於無窮。

¹³².清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 74。

¹³³.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 103。

无為名尸，无為謀府；无為事任，无為知主。體盡无窮，而遊无朕；
盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，
應而不藏，故能勝物而不傷。¹³⁴

彼假脩渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。
夫明白入素，无為復朴，體生抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？
且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！¹³⁵

不要勞心傷神於「有為」之名聲，謀算、任事、智巧為之，而以靈台心體會
萬物無窮無盡之變，遊於無泯無跡之境。活出自然所給予的本性，忘其得失，其
心自得虛空。如至人用心如鏡般，照見外物往來的不迎不送，共融天地萬物之變
而無損傷。又如渾沌之道的修養心性，不外求而心神專一的持守內心，必明朗清
澈的自然質樸，達其精神遨遊於俗世間的無為之境，又何需感於驚疑？藉此觀渾
沌之術，自非人我所理解。

(一)「朝徹」

吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日
而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，
而後能朝徹；¹³⁶【疏】朝，旦也。徹，明也。死生一觀，物我兼忘，

¹³⁴.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 339。

¹³⁵.清·郭慶藩編，〈天地篇〉，《莊子集釋》，頁 481。

¹³⁶.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 278。

惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。¹³⁷

我還是持守內心凝靜的告訴他，三日之後便能忘天下，既已忘天下，我再持守著，七日之後能忘萬物。既已忘萬物就不為物役，我又持守著，九日之後便能忘生死。既已忘生死，心境便能如朝陽一般清新明徹。此朝陽初開、曙光乍現的自然現象，隱喻著大道通明的豁然。

宋代林希逸曰：「朝徹者，胃中朗然，如在天平旦澄徹之氣也。」¹³⁸，朝徹乃心境清明胸中朗然，似早晨太陽初昇時的澄澈之氣，此氣通明超越天地、死生、在物我兩忘中，無所對待。

(二)「見獨」

朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。¹³⁹【疏】夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨來獨往，絕待絕對。覩斯勝境，謂之見獨。¹⁴⁰

心境如朝陽一般清新明徹，即能體認感悟「道」的精神境界，而後朗現獨體自身的「見獨」。此道突破時空限制，專注於每一瞬間（here & now）故

¹³⁷.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 280。

¹³⁸.宋·林希逸著，《莊子口義·南華真經口義卷之八》，弘道文化事業有限公司，1971年9月，第四十八卷。

¹³⁹.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 278。

¹⁴⁰.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 280。

無古今之分，既無古今之分則無死生之境地。方以智於《逍遙遊總炮》中言：「『獨』指道。」¹⁴¹徐復觀先生就莊子之「獨」進步言：「指的是人見道以後的精神境界。」¹⁴²，此境是泯滅自我意識與所有一切，沒有了我與物的主客觀之對立，從而能入見獨的絕對境界。自不受萬物之影響也不對其有所依待，能夠獨立而無所依待的就是「道」，故「獨」亦為「道」也。如陳鼓應先生言：「『見獨』：指洞見獨立無待的道。『道』為絕對無待，因以『獨』來稱它。」¹⁴³。再見唐君毅先生對「獨」饒富興味之解：「人之欲自體其獨，而表現其真個性我性者，亦正當能時時應境而見其獨。……彼有真性情真個性之人，其所表現之一切超拔於世俗格套之行為之風度，故皆原只有由其消極的意義以知之，而不能由其行為外表之自身之積極的意義以知之者也。」¹⁴⁴。落在生命現場，以顯真的無分別之心對待萬物，其性之情自如其然的獨於道，豈不逍遙。

（三）「朝徹」而後「見獨」之自由的逍遙境界

「朝徹」而後「見獨」，臻無為之「遙」而「遊」，進而照見天地無限寬廣的自然之道。從莊子「遊」之境界的超越，到如何去心之成見而存其靈台心才能真逍遙，即「逍」而「遙」，「遙」而「遊」。通過「逍」的無累之修養工夫，

¹⁴¹.明·方以智撰，張永義注釋，《藥地炮莊箋釋·總論篇》，華夏出版社，2013年10月，頁219。

¹⁴².徐復觀著，《中國人性論史·先秦篇》，頁391。

¹⁴³.陳鼓應註譯，王雲五主編，《莊子今註今譯》，台灣商務印書館股份有限公司，2013年3月，陳鼓應註譯，頁182。

¹⁴⁴.唐君毅著，《中國哲學原論原性篇》，台灣學生書局，1989年11月，頁171。

達「遙」的無為之理，則天地無限寬廣，人生無處不可遊。〈天運篇〉中言：「逍遙，無為也。」。

肆、回到大鵬 — 無之精神境界

如何進入無之精神境界，〈逍遙遊〉其篇旨說明，「至人无己，神人无功，聖人无名。」而如何達於不為物用，不為權勢、功名、利祿所困，乃泯除物我限制，出入無之化境而遊於無待。現世人間中有著生、老、病、死、殘等種種繫縛，使人無法自由，故需以超越之無待精神消解事事的有為有待，達到無累無為之境界。

在自由的無累無為無待的精神境界，「無」之精義貫通本節，但回到現實世界，應從「有」「化」「無」的階段在心上做工夫，一方面讓心不受外物干擾，另一方面則以靈台心消解人生種種爭端。以無知之真知，回到無所待的渾沌之始，經「忘」在心齋而吾喪我、「化」在朝徹與見獨之境，遊於「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」老子亦言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」¹⁴⁵，天、地、人在道中師法自然，此道蘊含著「無」之精神境界，如上善若水不爭之道。天下萬物因有而生，然有生於無。又，能知白守黑，就能復歸於無知之知。老子在此境界中，亦呈現「無」的自然之境，也就是不受限於世俗之累的無分別狀態。

雖說如此，畢竟言無所盡，除非不言，沒有比意象化的隱喻，更能傳達此等意念。

¹⁴⁵.陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》，台灣商務印書館股份有限公司，1998年8月，頁147。

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

作為〈逍遙遊〉的意義與象徵，這一神話世界與精神境界的出水鳳凰，在風起雲湧的波瀾壯闊與浩瀚無涯的天地之間，心意自得，獨與精神往來，豈不令人神往與讚嘆！

第四節 本真的揭露

經由「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」為化之修養工夫至「無為」為遠見之道，而臻「朝徹」、「見獨」，其間，過程剝解與心遊，莊子最終揭露了喪我之真心。

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。¹⁴⁶

渾沌以自然的無心待於儵、忽甚善，其善乃無待之善也。而儵忽欲報德，故日鑿一竅直至盡鑿七竅，反致無竅之渾沌嗚呼哀哉。此乃儵、忽二帝以自我之認知來回報渾沌，殊不知以此認知標準來加諸渾沌，反而抹殺了渾沌初始嬰兒般的純真。此段亦喻示人之為人卻執於本位的機心之成，以自己所欲而施於人，卻不知其欲非人所欲，反致其人未蒙其善先蒙其惡。但相對也開啟了生命本需經層層「有」、「無」之歷練，猶如人生過程乃由原始純然的無知，到外界種種誘惑擾亂

¹⁴⁶.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 341。

人心變得不單純的不知之知，再復歸到真知的無知。既已無法順其自然的保持原有渾沌之始，但如何復歸讓渾沌再生，才是與自然合而為一的大智慧！如王邦雄教授所言：「在鑿破渾沌的同時，正開啟了走離茫昧的重生之門。從形氣物欲的自然現象，通過修養功夫的自我轉化與提升，將朗現證成天道的生命理境。」¹⁴⁷其意旨詮釋「人」在經「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」的修養工夫到「朝徹」、「見獨」境界，藉由諸種本真的揭露過程復歸自然，開顯渾沌之再生。

楊儒賓教授亦指陳：

以工夫成熟境界證成原初之本真，這種本真、自然的行動即是「天」。……莊子自己認定的「天」乃是一種生命未分化的本真狀態，「人」呈現的是現實的身心模態。「天」代表始源的完整。「人」則代表身心分化後的諸種功能。¹⁴⁸

此「天」道之理境，即始於原初自然之渾沌。當渾沌初開，原來的渾沌如出生的嬰兒般單純，儼忽則如人生過程，從經開七竅的嬰兒開始生命旅程，遊歷萬物在現階段進化的社會環境。但見人心卻不停退化，故更應學習莊子智慧，藉重新開始才能切切實實的再啟整全的渾沌，再見則是赤子之心，而得以真正的無所不遊。

與萬物合而為一的狀態（或渾沌的狀態）既然是人的本來面目，那麼，處於這種狀態，也就是做本真的自我。所以也可以說，逍遙，

¹⁴⁷.王邦雄著，《莊子寓言說解》，遠流出版事業股份有限公司，2016年2月，頁96。

¹⁴⁸.楊儒賓著，《莊子與人文之源》，《儒門內的莊子》，頁424。

就是做本真的自我，因而十分自在而安適。¹⁴⁹

以上引文及註解表達雖有不同，但以渾沌為本真的說法，無疑相互輝映。筆者將詮釋如何做本真的自我，對於人生這場旅行，旅者總是張望他方尋找本真，但其實本真就在無時空限制的當下，以無執之心與萬物合而為一，復歸渾沌的本真狀態，自得自在而安適。而本真當可由「遊」揭露之，在形上為境界，形下即體現，此形上與形下又時時相通，藉由生命中無所不在的「物」之世界，開展物之本相乘物遊心。

莊子的「遊」就是本真的揭露，一種存在莊子內心世界不羈的本質之真，以遊歷人世間之儻忽揭露與人、與物、與世而入自然與自由的反本全真之境，以達「天地與我並生，萬物與我為一」，萬物一體的本真人生。

以自由的「靈台心」從人生有、無的「儻忽之間」復歸「反本全真」的生命理境，本真將朗現其身。

壹、自由的靈台心

體盡无窮，而遊无朕；盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人
之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。¹⁵⁰

「靈」乃心體作用之形容，「台」則喻心境之本真，而「心」本為變體，雖層次有別但同出一轍，如至人用心照見萬物，就像鏡子如實映照無偏無執而不迎

¹⁴⁹.李日章著，《逍遙境的裡與外》，頁 100。

¹⁵⁰.清·郭慶藩編，〈應帝王〉，《莊子集釋》，頁 339。

不送也不藏的形態，這樣就能面對各種變化不受傷害。因以自由的靈台心遊於無跡象之廣大境界，如置身於無待而逍遙的無何有之鄉。活出自然賦予的自由本性，無成見的使自己虛空而已。此為原始初心返映復歸之真，得以照見天地萬物，「浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物」¹⁵¹，以悠遊之心自得於萬物原初之始，與物共在而不被外物所役使，又「聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯无所傷者，為能與人相將迎。」¹⁵²，聖人與萬物相處而不傷之，不傷萬物者，萬物亦不損傷他，因著互不損傷，則能與人相往相來。深感「勝物而不傷」與「物物而不物於物」皆為順其自然的與物宛轉，進而體現與靈台心相映的光采。

貳、儻忽之間

呂惠卿言，關於：

南海之帝為儻，南陽也；儻，言其儻然而有也。北海之帝為忽，北陰也；忽，言其忽然而亡也；海，言其冥而不可窮也。……南海之帝為儻，則心之出，而麗乎有也；北海之帝為忽，則心之人而麗乎無也；心麗乎有無，則道之分也。中央則不有不無而合之者也。¹⁵³

如以陰陽之概念來詮釋儻忽之義理，則儻位於屬陽的南方，喻「儻」為「有」。忽位於屬陰的北方，喻「忽」為「無」。渾沌則居中央，喻「不有不無」，乃合會之處。由此而言，渾沌本於無心自然的無有之心，不將不迎的無待於儻、忽二

¹⁵¹.清·郭慶藩編，〈山木篇〉，《莊子集釋》，頁 732。

¹⁵².清·郭慶藩編，〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁 838。

¹⁵³.宋·呂惠卿撰，湯君集校，《莊子義集校》，中華書局，2011 年 2 月再版，頁 166~167。

帝，出於渾沌之帝的自在使他們也感到自得。

儻忽之間如轉瞬之間，代表人生來來去去之短暫，這匆匆的人生有苦有樂，要如何過端看個人之心。可知過程中難免艱苦，但對於自然生命的苦難，因無所逃故可以安適之心順認此乃自然之命。若能放下偏執和情緒所形成的心靈桎梏，以靈台心歷經修養工夫，順若萬物則能超越人生必經過程。

參、反本全真

然則，逍遙無待之心為何？其為真心乎？

孔子愀然曰：「請問何謂真？」

客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，无一其跡矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，无問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人偽，而晚聞大道也！」¹⁵⁴

成玄英之疏「夫真者不偽，精者不雜，誠者不矯也。故矯情偽性者，不能動

¹⁵⁴.清·郭慶藩編，〈漁父篇〉，《莊子集釋》，頁1130~1131。

於人也。」¹⁵⁵，觀此，真者之不偽之誠，來自純粹而不矯情，故能動人也。以內在與外界的和諧狀態之義理，貫通於世間的事親、事君、飲酒、處喪四事，此「真」出於自然則順若萬物而應無窮之變。莊子的本真，通過真來呈現道，通過本質回歸自然，修養出世和應世態度，進而精神自由。又「極物之真，能守其本」¹⁵⁶，即持靈台心順其自然返本歸真，物我交融主客合一，乃逍遙境界之保其純樸而體現本真。

「遊乎無何有之宮，同合而論，無所終窮」。指復歸於渾沌，與萬物合而為一，不加以區分，也見不到其極限。「相與無為」、「澹而靜」、「漠而清」、「調而閒」，表示在渾沌中的行為與身心狀況。「無為」，指凡事任其自然，不刻意造作；「澹而靜」、「漠而清」，形容心地之清明寧靜；「調而閒」，則指心情之調和閒逸。「寥已吾志」，「寥」表「無形」；「志」，為「意志」。「寥已吾志」，意謂主體之意志已消失無遺。蓋在混沌中，既無「自我」意識，自無主觀之願望、趣向等等。「無往焉而不知其所至，去而不知其所止，吾已往來焉而不知其所終」，「無往」，似衍「無」字，故「無往焉而不知其所至」，似應作「往焉而不知其所至」，正與「去而不知其所止」對應。這三句表明在混沌中，不但無心無意，而且不識不知；行為舉止，一概出於不自覺，猶如雲行水流，日出花開。¹⁵⁷

¹⁵⁵.清·郭慶藩編，〈漁父篇〉，《莊子集釋》，頁 1131。

¹⁵⁶.清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁 534。

¹⁵⁷.李日章著，《逍遙境的裡與外》，頁 101。

在日出月落中遊於虛空無垠之處，以無分別之心，觀宇宙萬物變化之無窮，再順變化「無為」而處，則恬淡自在且寧靜安適，廣大高遠又清澈明透，和諧平衡又逸致閒情。此時心的早已虛空，不知也不需前往何處或離開後歸來的停留何處，人心總壓抑著自以為可以不存在的悲傷，而淡忘內心深處最赤裸的吶喊，然遺忘內在宇宙所缺的是直覺，一種無知之知的直覺。人生既在來去之間，又何不以「彷徨乎馮閔，大知入焉而不知其所窮。物物者與物无際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。」¹⁵⁸。而以自由心遊於廣闊之境，大智則與大道相合而無盡。萬物之道與其本質並無分別，而事物之間的分別，乃世俗事物之差異，若無所分別，雖形式存在差異，但本質則無矣。

〈應帝王〉之混沌境界可以原始的和諧詮釋之，乃未經心靈開發的經驗知識，經南北二帝鑿七竅之舉後，如修養工夫而為之價值提升，再由本真的揭露返歸渾沌境地。亦如老子文簡義深的道德經第十六章曰：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」¹⁵⁹。嚴靈峯先生言及：「老子依據『道』的『周行不殆』，因而推演出循環論的道理；也就是他所指的『歸根復命』。」¹⁶⁰。又陳鼓應教授言：「老子復歸的思想，乃就人的內在之主體性、實踐性這一方向做反省工作。他們以為人心原本清明透澈的，只因智巧嗜欲的活動而受騷擾和蒙蔽。故應捨棄智巧嗜欲的活動而復歸於原本的清淨

¹⁵⁸.清·郭慶藩編，〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁 823。

¹⁵⁹.陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 111。

¹⁶⁰.嚴靈峯著，《老子研讀須知》，正中書局，1992 年 4 月，頁 49。

透明的境地。」¹⁶¹。又道德經第二十八章曰：「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」¹⁶²。接著，反璞歸真。此段可引申如以靈台心摒除智巧嗜欲的自我而達於無所執，復歸於原本的清淨透明，則如嬰兒般隨順自然再入渾沌之境。而落在人世間來看，則如〈人間世〉中「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒」¹⁶³。他者眼中之你，即你眼中之他者。

關於〈逍遙遊〉，蔡家和教授就言簡意賅的點出《莊子》思想的核心：

又方氏認為，人情好奇，而《莊子·逍遙遊》雖以大鵬之喻，顯得奇特，然實際上，莊子的用意是要人去虛就實，反璞歸真。【註】
「然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。
《莊子·應帝王》。此要人去其紛華，而歸於純樸。¹⁶⁴

列子因羞於初時只見季咸之術於外之表面、而未見壺子予內的道之深蘊，自知未學愧然返家修行三年足不出戶，不問世間事棄外之雕琢而回歸內心真樸，悟道之真理後終身在紛擾的世間持守凝靜，獨心如野馬塵埃遊於俗世之外。林久絡教授言列子之「『未始學而歸』真是書眼所在，實呼應『未始出吾宗』」。偷心既

¹⁶¹.陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 116。

¹⁶².陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 161。

¹⁶³.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 182。

¹⁶⁴.蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，頁 6。

盡，離形去知，渾樸即在焉，列子承領得過，亦善學者也。」¹⁶⁵善學者經去術承得領過銷解機心之成，返歸本真之靈台心。

不說前世來生，之於人只能活著一次的獨立思考來詮釋，從環中之虛空活出本質最真的自己。「遊」的極致便是主體的本真狀態，藉由內而外的尊重人與人、人與物的共在，自然於人心中自能體現而復歸渾沌。換言之，人之本真與自然初心，二無差別，不過豁達而已。以自由的靈台心，從無終無始的環中之道循環真我，到人生最後復歸天之自然。

第五節 道即體現

從〈逍遙遊〉篇中見「心」與「無為」呈顯無待的自由義，「則夫子猶有蓬之心也夫」？「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」！若能不被成見之執的蓬心制約時，則遊於自由的靈台心，自能悠然自在地於樹旁徘徊，自由自得地在樹下憩息，此時逍遙之心已同於無為之道。

進而言之，自由的意旨，指陳出「道」的無所不在乃生命之根柢，回到自然與萬物如如呈現同一的境界，不設限的遊於逍遙，即心即道之體現：

東郭子問莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「无所不在。」

東郭子曰：「期而後可。」

¹⁶⁵林久絡著，〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉，頁 54~55。

莊子曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」

曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」

曰：「在瓦甃。」

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」

東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，異名同實，其指一也。」¹⁶⁶

東郭子之問，每下愈況。至此，東郭子不再追問。莊子則言及，其問並未觸及道之本質，故何必從單一事物中尋「道」，萬物從未背離其本質的變化。至上之道是如此，最偉大的語言亦是如此。萬物、語言和大道的無所不在，名稱雖各自不同但實質則是相同，即其意旨歸同於一。

雖道體遍在，反應了莊子關於存有論之認識，然而，關於道體之認識與感受，自然容易啟動道、物之間的反照與精神流行。楊儒賓教授就提出如後詮釋：

東郭子最後依然茫然不解，他可能認為莊子詼諧恣縱，「道在屎溺」

¹⁶⁶.清·郭慶藩編，〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁 821。

當不得真。但莊子是當真的，「道」確實是无所不在。但莊子所說的「道」不是客觀主義的談法，「道」是精神流行的本身。精神流行無礙，觸物即真。¹⁶⁷

莊子卮言曼衍，怎如東郭子以為的越來越低下呢？筆者亦以「屎溺」最當得真，雖圻汙但如實存於世間，從哇哇嬰兒到垂垂長者，因著天地運行不已而剔透其間，此乃生活與生命中實有意境相通之哲理。所以「道」非難以企及的不可攀，反而作用於遍一切處的無所不在，道的無所不在乃因就在道中。亦如楊教授前段引文所言：「『道』是精神流行的本身。精神流行無礙，觸物即真。」指陳莊子此道非客觀主義之說，就此，筆者肯認啟動道、物之間相應的精神流行，暢達了客觀的道體遍在與主觀的觸物即真，主客相融哲趣風發。

正因精神的流行無礙，故可體現於生命、生活，又生命與生活的相映融合，觸物即真自足揭露「道」的無所不在：

壹、生命之道即道於生命的體現

「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」¹⁶⁸

¹⁶⁷.楊儒賓著，《莊周風貌》，頁 19。

¹⁶⁸.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 32。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」¹⁶⁹，

曰：「吾聞道矣。」¹⁷⁰

姑射之山的神人和色若孺子的女偶，其「道」皆昇華至精神境界，故非肩吾認為不可信的狂妄之語。不論遠離紅塵或身處俗世皆不為紛擾所困，經由心靈的平和澄靜解消物我之別而與物共在，精神自得自由，而「遊」於天地之間的生命境界。

〈逍遙遊篇〉說神人之德，將「旁礴萬物以為一世蕪乎亂」，神人之生命已與道合，故能體化合變，以無心應世，而成其大德，大德即其旁礴萬物包羅萬象的生命精神，此生命精神使萬物形成一大生命之統一場。¹⁷¹

自由運動其生命力量，以化有限為無限，以轉有待為無待，此即生命的變化在不變的道中，化生命的對立為和諧，化生命的差異為統一。如此生命因和諧而相連，因統一而成一大生命體，其中各生命體乃得以具現其德致道的一致性，各種生命歷程於是殊途而同歸，同歸於道。¹⁷²

神人以「旁礴萬物以為一世蕪乎亂」之大德的生命精神，與大道相合而體化順

¹⁶⁹.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 277。

¹⁷⁰.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 278。

¹⁷¹.葉海煙著，《莊子的生命哲學》，東大圖書股份有限公司，1990 年 4 月，頁 87。

¹⁷².葉海煙著，《莊子的生命哲學》，頁 89~90。

變，以無心之境在人世間形成自由的場域。在變的不變中以有待轉無待之循環順進，當生命之差異化為與飽含智慧的一致時，生命因無所分別而和諧相應，復歸於大德之道。以此哲理亦見生命之道即道於生命的體現。

貳、生活之道即道於生活的體現

逍遙無待之靈台心即道，道則得其環中，環中乃道之本質；「中」是「環」之本體，「環」是「中」的作用，僅有其「環」，存在將產生斷裂，而有表象之焦慮問題；僅有其「中」，卻又虛無飄渺，生命無以開展。「環」「中」俱在，方能從生命中體現生活之整體實相。

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。¹⁷³

若彼與此不再出現相互對立，則可以說是道的樞紐。如掌握道的樞紐也就進入環中之心，即可順應萬物的無窮變化。「是」有其無窮變化，「非」也有其無窮變化，一切既在變化之中，不如用逍遙無待之靈台心去照見萬物的自然。在生命經驗逐漸消失的今日，如何體現生活實踐找回生命自由，內心寧靜的隨時與物宛轉，其中蘊含歲月轉換痕跡，使物相真實存在於無彼無此之兩行。

就生活日常而言，關於環中之張力，沒有比陶藝家有著更為深刻的體會，因為一直玩在環中。

是誰傳下了藝術家這個行業？是女媧！什麼行業和人類的存在一樣地古老？是製陶！……女媧造人的材料是土，女媧造人的技術是

¹⁷³.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁74。

陶藝的技術，……而論及旋轉深化之不可測者，莫過於治陶技術中，陶均之旋轉所帶來的炫目神迷之感，女媧的「媧」指的正是製陶過程中變化無方的旋轉力道，水土交融。陶坯在陶均上循著急速旋轉的中線忽焉生起，……老子說：「埏埴以為器，當其無，有器之用。」《莊子》書中，漢陰丈人以陶甕灌水，而不用桔槔打水，行的是「渾沌之術」。渾沌圓轉中空，身體由歌舞韻律組成，渾沌此上古神人也是陶。道家諸子都使用陶器以象徵道。¹⁷⁴

你我皆陶人在圓的地球之間未停的轉，此渾沌世界中的圓轉，也應合陶均不停旋轉，可謂莊子哲學對陶均的基本隱喻，隱喻亦是一種體現。當落在可歌可舞的韻律身軀時，人身則成了圓轉之體，其力道皆從根源而起。如楊教授言：「陶均有渾圓之形，有不斷湧現上來的旋轉之力，有東西上下互轉的整體性運動軌道。」¹⁷⁵，又言：「陶坯在陶均上循著急速旋轉的中線忽焉生起」。就如同〈逍遙遊〉大鵬造風「搏扶搖而上者九萬里」的浩瀚磅礴大氣之旋轉力，當然爾的帶動了萬物運轉。

在生活中的陶器同時是精神與物相實體化的載體，陶器可以是藝術品，可以是實用器皿，如中華花藝的六大插花器具中，由陶作製造而成的盤、碗、瓶、缸四大陶器，皆是透過藝術及落在生活層面之陶器為媒介，詮釋陶器圓轉的生機盎

¹⁷⁴.楊國賓著，《「熾火無寂」：楊國賓柴燒陶作集》，松巖山房，2016年6月。現清華大學哲研所楊儒賓教授於丙申小暑，引言於特展所提之部分序言。特別一提，知名陶藝家楊國賓先生其創作理念為：「一心老實做陶」，多年來秉其熾火無寂之心，與陶共遊循環不已。

¹⁷⁵.楊儒賓著，〈遊之主體〉，頁9。

然。引領自身從有所待的不自由中，使心靈得以在困頓時遊於安然自適，讓萬物順應自然以靈台心涵養生活體現無不是「道」，如徐復觀先生言：「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，……抱著道的生活態度，以安頓現實的生活。」¹⁷⁶此道即為以精神自由之解放，生活在一種全然喜悅的生命狀態，陶陶然的無所不遊！

叁、無非是道 —— 實踐的層次與呈現

讀莊之道，其核心義在「化」而逍遙無待於無所終窮的心靈自由，而如何達此境界？即貴在生命之於生活的實踐！

然則，夢蝶之喻，其意云何？

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」¹⁷⁷

真不知是莊周夢蝴蝶，還是蝴蝶夢莊周？而莊周和蝴蝶，定有分別，這就是萬物變化之理。

從審美上說，「莊周夢蝶」在現實生活中莊子和蝴蝶自是不同，當莊子變成快意愉悅飛舞的一隻蝴蝶時，矛盾與疑惑就出現了。在莊子看來則不然，夢著醒都是一種現象，呈顯變的意境，夢中無有分別的莊子與蝴蝶正快意愉悅飛

¹⁷⁶.徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 48。

¹⁷⁷.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 124~125。

舞著，此「物我兩忘」亦喻示著生活、生命之交融可藉由夢想實現理想，引文前段引人入勝地描繪了恍兮惚兮，在生活中體悟生命的感動，呈顯莊子之逍遙心態體現於道。

從文本的角度而言，當夢中蝴蝶適志（蝴蝶？莊周？），尚處於彼此之間，兩可亦兩不可。然而藉著境像的對立，當莊子醒時，在矛與盾的對立中何者為真？「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」，此等困境正是分別使然，物之分化分出了莊周與蝴蝶，然而，一旦明白分別的人為之理，不合既定邏輯的現象就消失了。魏元珪教授言：「人是理性的動物，理智的作用反使人起分別心，分別心一起，立即產生主客對待、我法對立，能所二分的矛盾問題。人創造語言、文字和符號，以便從事概念分析，可是概念分析無法超越現象界的範圍，因『道』是超乎概念分析的。」¹⁷⁸。由存在往在者化，從生命向形式展開躊躇的張力，兩忘而至分化，這難道不是生命的奧秘與真實的人生歷程？

一直以來，《莊子》一書受到文人，哲思者們的喜愛，不僅因其文字之凌虛浩瀚，引人入勝，更因其精神境地的解脫瀟灑，深具藝術情調，且能做為生命無限遨遊的引領與觀照。¹⁷⁹

顯然開敞豁達的莊子，不僅得以成為活在人們心中的當代哲學家，讓吾等藉以揮灑出活潑和諧的哲人理趣風貌，而遊於「無待」。也可藉著對莊子的思想與啟示，由體證者體現於生命與生活之交融，將其神凝之靈魂注入本質之真，更因

¹⁷⁸魏元珪著，《老子思想體系探索》，新文豐出版股份有限公司，1997年8月，頁436。

¹⁷⁹蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，頁2。

著道的無所不在，以靈台心聽、觀、觸、嗅、品「天籟」¹⁸⁰，遊於無待的無窮境界。誠如，以上引文中蔡教授所言：「《莊子》一書精神境地的解脫瀟灑，深具藝術情調，且能做為生命無限遨遊的引領與觀照。」在生活實踐與生命交互中，已反映莊子之哲思精神，亦呈現其「依自性」¹⁸¹的理路與實踐。

¹⁸⁰.印順言：「人籟是人工物，地籟是自然物，……人生如比竹，如眾竅，有其不得不如此的存在，如吹氣與風一樣。」語見，《中國古代民族神話與文化之研究》，頁 442。然，何為天籟？王邦雄教授即謂：「人籟之真與地籟之和，就是天籟。」語見，《莊子道》，里仁書局，2011 年 9 月，頁 88。故使無時空之限的自身吹萬不同，風不僅能讓人與地發聲而形成人籟與天籟，更能自造而得自由無待，豈不逍遙？

¹⁸¹.楊儒賓言：「渾沌圓轉中空，身體由歌舞韻律組成」語見，〈遊之主體〉，頁 9。以我歌我舞「依自性」的渾沌圓轉，搏扶搖而上啊！

第三章 從「無待」到「適性」的轉折

第一節 郭象之背景與思維脈絡

逍遙的境界為何？

從有宗師之能的莊子「無待」說，轉折到最被肯定之解莊注家郭象玄思高妙的「適性」論，筆者欲以郭象的創造性詮釋，呈現兩位哲人隔空擦出的多采火花，從而發揮《莊子》浩瀚之學。

先略述郭象之背景的生平與著作，再由其思維脈絡中延展其「適性」論：

壹、郭象之背景

一、生平

郭象，字子玄，晉河南人，少有才理，好老莊，有辯才，早歲已露鋒芒而富聲譽，時人以王弼、庚子嵩比之。晉書郭象傳云：象之早晚期生活頗不一致，早期自甘淡泊。晉書本傳謂「州郡辟召不就，常閒居，以文論自娛。」然後期作風大變，郭象傳云：此種生活態度，當影響及其注莊之態度。惟彼雖官運亨通，然其政績事蹟皆不可詳考，觀本傳「由是素論去之」，世說文學篇「郭象者，為人薄行。」之語，則殆非清流之輩。然居亂世，苟全生命殊為不易，吾人亦不必深責之也。¹⁸²

郭象「生于魏嘉平四年(公元 252 年)，卒於西晉永嘉六年(公元 312 年)」

¹⁸².林聰舜著，《向郭莊學之研究》，文史哲出版社，1981 年 11 月，頁 9~10。

183。是西晉時期著名之代表性哲人，少時已見其文采洋溢、辯才無礙，好思老莊之學，早年淡泊名利而遊於生活閒適，且多以文論的風采自娛之。但於後期進入仕途時，則因戰亂紛擾，人民生活困苦、社會動盪不安，而其為人操守是否輕薄引來負面輿論批評，致聲譽與早期大有差異。林聰舜教授言：「他為了要替這種矛盾的行為，找一個理論的根據，所以他就根據莊子書中『周將處材與不材之間』，以及『無可奈何』，『固有所不得已』的理由，安於『無所逃於天地之間』，把名教自然合而為一，也就是把『隱居』和『出仕』調和起來，所以他必須認為小大都可以逍遙，就是隱居也好，出仕也好，都是相通的。」¹⁸⁴。由此觀之，以自我合理化加以理解，就理性動機而言，固然言之有理，然而人畢竟頗為複雜，何況處於詭譎多變的朝堂，或為舒暢情懷安其心安其所受而作，或以體現生命內在風貌所作，或因身處亂世從閒居到出仕，郭象在此無所逃之人間或有著難言之隱，又或為生活情勢所需，尚難斷言。

儘管如此，其「適性逍遙」並未因對於郭象的正面或負面之辭，時間的久遠而消失，反而從漫長莊子之學發展至今，詮釋出饒富新意之豐富的生命力亦備受肯定。且魏晉時期解莊風氣之盛，又郭象具備了當時人士擅於清談的特色，觀此與注莊之才思極有相關，也正由此奠立其思維脈絡之理路。

二、著述

郭象之著述頗豐，然除莊子注外，大抵均已亡佚，茲依隋書經籍志等古籍之記載，錄之如下：

¹⁸³楊立華著，《郭象〈莊子注〉研究》，北京大學出版社，2010年2月，頁32。

¹⁸⁴林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁62。

莊子注：三十三卷，三十三篇。（內篇七，外篇十五，雜篇十一。）

185

先行敘明，向郭注雖有說為向秀與郭象所注，但非本文所欲討論之點，而不下定見，故後文皆以郭象名之。

眾所皆知，歷來最為經典注釋《莊子》者實非郭象莫屬，也非其他注本所能企及，如唐人陸德明言：「惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。」¹⁸⁶。指陳《莊子》此書廣博豐富、神妙洋溢、趣味橫生、情調詩意，雖多家注者皆各取其意，唯郭象之注最符合莊子之意，也最為後世哲人奉為圭臬，然是否真為如此？於後再行論述。但在此之前《莊子》版本未定，是郭象將《莊子》版本整理成三十三篇（內七篇、外十五篇、雜十一篇），使其流通至今實功不可泯。

郭象解莊，除融通個人理解，也對諸多哲學問題重新定義，形成自己的思想系統，多有獨到及精闢之處。其中猶以〈逍遙遊〉篇更是爭論的焦點且引起諸多哲人之議，此部分亦於後文再行論述之。

貳、郭象之思維脈絡

郭象適性思維源自才性論，再就自足於性分之進路，同歸逍遙，成為「適性即逍遙」之思維脈絡：

魏初鍾會撰才性四本論，劉劭傳人物志，皆言才性。今鍾論已佚，

¹⁸⁵.林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁 10。

¹⁸⁶.清·郭慶藩編，〈經典釋文序錄〉，《莊子集釋》，頁 1。

不可詳考，所可注意者，性分才能大小宜適諸問題皆劉書之所討論。如人物志材能篇云；凡所謂能大而不能小，其語出於性有寬急。性有寬急，故宜有大小，……推此論之，人才各有所宜，非獨大小之謂也。¹⁸⁷

然其言「性分」亦採取與才性論者相同之立場，否定「主體性」之成分，純就被決定之材質而言任之順之，如此則為逍遙。故亦不及修養轉化之問題。

由上可知，向郭之適性觀念實深受當時人物才性論之影響，惟於聖人、凡人，就性分自足之觀點而言，同歸逍遙，此種「適性即逍遙」之理論，為其所獨創也。¹⁸⁸

職是之故，郭象之「適性」論始於才性論，「性分」圓融了大小皆適之問題，順任材質而否定「主體性」，且其「性」乃存在物性的結構限制，萬物都僅在「性」的框架中活動。然觀其解莊，玄味妙淵、旨趣映發、獨樹一格，亦有隨「性分」所致之義。故筆者先以〈逍遙遊〉中郭象具陳「適性」、「逍遙」、「性分」以為注解：

夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比所能則有間矣，其於適性一也。¹⁸⁹

¹⁸⁷.林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁 50。

¹⁸⁸.林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁 51。

¹⁸⁹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 6。

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！¹⁹⁰

鵬鯤之實，吾所未詳也。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。¹⁹¹

此注解之「性分」於後文再做詮釋，惟其適性一也、逍遙一也，明性分之適而順任小大之見解，已為郭象別出新意之思維脈絡，開出「適性」論義理之前導。然此適性一也、逍遙一也，皆明性分之適真逍遙乎？於郭象本意，確無衝突。又適性一也？或逍遙一也？二者果無差別？細究之下，卻非顯而易見與理所當然。

其實，因時空背景之處境與文化、社會關係的歷史位置差異，而有其不同注解自可理解。筆者認為，郭象因處於矛盾衝突的西晉時期，其境地當是艱困，故為安頓身心而開出一條現實與理想間的解決之道。如林聰舜教授所言：「向郭以適性為逍遙，於現實上之意義，乃是為當時苦悶之士人，構想出一內心中之山水田園，亦即以最高境界美化俗情，使現實生活之雜多、沉濁，於玄思下皆化為單純、清朗。如此，則深陷世網者，仍可保有精神上之超脫也。」¹⁹²，自為郭注之理趣根源。故本章欲以郭象之生活理境及居於廟堂方向進入，詮釋其人生態度與政治思想影響注莊所詮釋之生命哲思。

復次，郭象「適性」論之思維脈絡的另一路數，以「物」為中心，從「上

¹⁹⁰.清·郭慶藩編，〈莊子序〉，《莊子集釋》，成玄英撰，頁1。

¹⁹¹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁3。

¹⁹².林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁61。

知造物無物，下知有物之自造」¹⁹³，見萬物之生不涉及造物者，乃由「自生」而來，建立在「自性」此一根基上，個體能獨立自足的安於「性分」，以自身為起點，讓人有了面貌，也有個入口處。以小大為「物」之「適性」使然，說「物」之齊，而破俗見之大小，以「自性」說明並直接齊物，見「自性」破小大而遊無窮之義理。然自性（物性）能否突破？如若不能，與莊子之逍遙有何不同？如若可行？是否如盧桂珍教授言：「郭象認同齊物，認為稟性相異的個體只需任隨本然性情，當下就可獲致均一的逍遙，此即『適性逍遙』論。」¹⁹⁴。興許依郭象思維脈絡而成的「適性」論之逍遙似乎更接近人間，更好體現於現今社會，安定紛擾之心而產生祥和之正能量，使心靈得以紓解，萬物和諧。然而，果真如此乎？作此理解是否合於莊子本意，與莊子之〈逍遙遊〉之優劣異同何在？令人玩味。

第二節 郭象「逍遙遊」之見解

自郭象於〈逍遙遊〉篇中之注破題論其見解，筆者以架構在「小大之辯」之間的往來，探求郭象「逍遙遊」之見解。此篇郭象以「適性即逍遙」為其精神自由的最高境界。

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！¹⁹⁵

¹⁹³. 晉·郭象撰，《續修四庫全書·子部·道家類 —— 南華真經注疏·序》，上海古籍出版社，2002年，頁1。

¹⁹⁴. 盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁46。

¹⁹⁵. 清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁1。

莊子在〈逍遙遊〉中言及扮演大小要角的大鵬、小鳥多以言在此而意在彼的寄寓之言，而到底是大鵬還是小鳥逍遙呢？莊子意旨人言言殊，但郭象以齊物觀點詮釋〈逍遙遊〉篇，言及小大雖殊，以其形體的大小雖有別，但皆平齊在逍遙的每一點上，故兩者皆可適性而逍遙，做己而不慕羨他人，順其自然於自得之場。而物任其性，守其自性，則事稱其能，且不慕求彼此，反能守住自己，而各當其分，則逍遙也；反之，若汲汲而陷於比較勝負的執著中，又如何逍遙？至此，何者逍遙不辯自明！

由上觀郭象「逍遙遊」見解，筆者以此為本節之詮釋理路，如下析言之：小大雖殊，於自得之場，開啟「適性」之逍遙義。

壹、小大雖殊 —— 放任其行

莊子〈逍遙遊〉：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。」。莊子喻人應泯於物象，由鯤化鵬始於心，心之寬闊方能化為鯤鵬，此乃個體轉化出「遊」的自由精神境界。

郭象句下注：

鵬鯤之實，吾所未詳也。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。¹⁹⁶

郭象不重鵬鯤之實，故就其意象未能予以重視。但認為莊子是以自由的逍遙遊放之精神放任其行，一如蘇東坡與客泛舟游於赤壁之下，清風徐來，在水波不

¹⁹⁶.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁3。

興中「反而登舟，放乎中流，聽其所止而休焉。」¹⁹⁷。體現無為者自得之遊，其自得沒有人偽乃順性而為。反之，大鵬若虛偽其間、小鳥如失其性皆不自得。雖莊子其小大之至，亦舉大鵬亦舉小鳥，但義理不同，郭象喻重點在二者雖形體不同，倘若明性分之適，自不需欣羨他人，反觀己身放任其行即可逍遙矣。

一、明性分之適 —— 放於自得之場

莊子〈逍遙遊〉：蝸與學鳩笑之曰：「我決起而飛，（槍）〔搶〕榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」。莊子原文乃反諷蝸與學鳩似井底之蛙般，以管窺天的小而無知以己度人，此段頗具莊子幽默的生命情調。

郭象句下注：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。¹⁹⁸

郭象此解妙哉！闡釋任一小大都可適性逍遙，先言大鵬雖大並無自貴於小鳥，又言小鳥亦無羨於大鵬能遊至遠於南冥的天池，言其各適其性之大鵬、小鳥因無所分別而一律平等。職是如故，大鵬與小鳥因無羨於彼此而共榮有餘。至此，因小大的無所分別，自然遊放於逍遙自得之場。

¹⁹⁷.謝冰瑩等註釋，《新譯古文觀止》，蘇軾，〈後赤壁賦〉，三民書局股份有限公司，1994年8月，頁681。此段郭象認為莊子之精神，已脫掉物質之欲，在自由自在的逍遙遊放中，任寧靜水流放任其行；以此呼應蘇軾〈前赤壁賦〉首段，「壬戌之秋，七月既望，蘇子與客泛舟游於赤壁之下。清風徐來，水波不興。舉酒屬客，誦明月之詩，歌窈窕之章。少焉，月出。」和〈後赤壁賦〉末二段...「反而登舟，放乎中流，聽其所止而休焉。」，此境同是遊之體現的寫照。

¹⁹⁸.清·郭慶藩編，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，郭象注，頁10。

二、「適性」論之逍遙義

郭象以「極小大之致，以明性分之適。」此一創新概念詮釋莊子的逍遙。即循「小大之辯」理路，做為解消萬物分別性的方法，指陳在平齊的人間世裡，物物若能適性的明性分，則能自得如入逍遙之境。並以此建立「適性」論之哲學底蘊以詮釋逍遙遊，此為「適性」之逍遙義也。故郭象解莊非僅文字義理之疏理，尚存在創造性之開展。

貳、適性的三個面向 —— 物任其性，事稱其能，各當其分

一、物任其性 —— 此豈好奇

莊子〈逍遙遊〉：「南冥者，天池也。」。莊子喻既深且廣的南冥，此天然大池為廣大無極的深淵之境。

郭象句下注：

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。¹⁹⁹

大鵬此大物應容於冥海之大處，順應自然而不需背負其翼的搏扶搖直上九萬里，看似冥海、大鵬、九萬里皆為大之表徵，但因世人覺得奇特而稱羨。郭象卻反言並無奇特，且嘆眾人慕大貶小而失己，致不能安於「性分」，則不逍遙矣。而大物必自生於大處，大處也必容其大物，此互生共容乃自然之理，又為何自己

¹⁹⁹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁4。

如此而患失其理，何不物任其性而不使心困於其間？

二、事稱其能 —— 樂然也？

莊子〈逍遙遊〉：「搏扶搖而上者九萬里。」。莊子喻大鵬自造上行旋轉之風，直上九萬里高空，表現了個體轉化，遊於逍遙之極致。然而，

郭象句下注：

夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉！此皆不得不然，非樂然也。²⁰⁰

郭象詮釋大鵬要搏扶搖而上九萬里後才能南飛雖非易事，但此乃不得不然而非樂然也，以此破慕大之心。反觀小鳥決然飛得數仞而下，其適性為之而事稱其能，便逍遙矣。於此，反觀人生自是有所樂則有所不樂，何不放下執著便得自由。弔詭的是，「小大雖殊，逍遙一也。」，大鵬亦稱其能，則何在小鳥為樂，大鵬反而不得不然乎？輕重之間，其論述之天平，顯非一致。

三、各當其分 —— 適性一也

莊子〈逍遙遊〉：「去以六月息者也。」。莊子言順乘六月所造大風，而喻大鵬飛翔之化境。

郭象句下注：

夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比

²⁰⁰.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁5。

所能則有閒矣，其於適性一也。²⁰¹

郭象詮釋之六月息意指六個月的時間，乃大鵬待起風徙於天池休息而止所需時日。但小鳥僅飛到榆枋即止就已樂也，觀此見郭象眼中的大鵬及小鳥皆在逍遙適性上並無不同。因兩者各當其分的適性而為，自然安於分內，則逍遙矣。然則，大鵬、小鳥之表現，既為順物之自性使然，不得不然，非樂然也，則如此適性果真逍遙乎？慕大即失，固無可能樂然，即以「事稱其能」及「各當其分」之適性而言，此皆不得不然，非樂然，又可謂逍遙乎？反之，從適性看，順性即為逍遙，則大鵬與小鳥皆適其性，何非樂然，為不得不然？大鵬反倒成了大而不當的象徵，其逍遙之遊，豈不成了笑話！

適性即逍遙？由於郭象的說法，在不同段落並不一致，郭象的爭議，恐怕不能望文生義予斷章取義。能否調和以及如何調和，皆關係到其學說與《莊子》間的關聯性，亦涉適性逍遙的有效性問題。

參、豈容勝負於其間，物物皆可「無待而逍遙」，逍遙一也

一、豈容勝負於其間 —— 小大皆物性使然

莊子〈逍遙遊〉：「有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：『彼且溪適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且溪適也？』此小大之辯也。」²⁰²。莊子論小大之別為視野問題，非關本體或自性，

²⁰¹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁6。

²⁰².清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁17。

而是超越性問題。然而，

郭象句下注：

各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊異，故所至不同，或翱翔天池，或畢至榆枋，則各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辯，各有自然之素，記非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。²⁰³

郭象詮釋大鵬翱翔天池或小鳥僅飛至榆枋，乃因本於性體不同，且不慕羨他人，知足的順其自然，而不知所以然矣。此「得性為至，自盡為極。」乃適性逍遙之意。就郭象而言，小大各安其位則得逍遙各層次之平等，故大鵬或小鳥之豈容勝負於其間，皆物性使然也。如此一來，還須轉化乎？就此看來，〈逍遙遊〉裡的大鵬喪失了引人入勝的獨特意象與蛻變象徵，不過是齊物下無足輕重的萬物之一而已！

二、物物皆可「無待而逍遙」——以彼忘我，解於有方

莊子〈逍遙遊〉：「小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？」。莊子言小知不及大知嗎？壽命短的不及壽命長的嗎？如何知道真是如此？莊子是否意指其小大見識有別？

郭象句下注：

物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉！自此已下至於

²⁰³.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁18。

列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名，是故統小大者，無小無大者也；苟有乎大小，則雖有大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也；苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。²⁰⁴

此乃郭象對小知不及大知的詮釋，意指能力之比，如同小鳥飛遠是不及於大鵬，但還是可逍遙。因物各有性，性各有限，豈是跂尚所能及，還不如安之若命。郭象又舉〈逍遙遊〉篇中的列子、宋榮子在莊子眼中都是有待而不足，但就郭象而言只要守住自己不慕他人，亦可逍遙。故莊子謂無待之人，乃遊於天地及六氣中而所遇斯乘，無處不逍遙，此逍遙才是無待的真逍遙。但就郭象言，有待無待都逍遙，因一切平齊則逍遙。而至人之無待則彼我玄同，面對小大雖殊亦順任之，則不禁其源不塞其性，使之逍遙。故郭象言，統小大者無小大，否則將失己而不逍遙。大鵬與小鳥，宰官與御風，同為累物，即彼此不安則視為累。不如不執著的乘天地之正，忘死忘生而不分別。若有死生壽夭之別，則大椿與彭祖亦是短壽矣，因為在比較中，都相對的被淘汰，而真正的無極無窮者，是遊於無小無大無死無生。若如此則無方，物物皆可「無待而逍遙」，遊於無所窮矣。然則，一方面繫於物性，以適性為逍遙。另一方面卻反對繫於有方，而主張「遊於無小無大」，無待始能逍遙，其間顯然遺漏了甚麼環節。

三、所謂逍遙一也 —— 「適性即逍遙」？「適性以逍遙」？

²⁰⁴.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁13。

莊子〈逍遙遊〉：「而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！」。莊子言及，眾人皆知彭祖以長壽聞名，而存攀附之心，豈不悲哉！

郭象句下注：

夫年知不相及若此之懸也，比於眾人之所悲，亦可悲矣。而眾人未嘗悲此者，以其性各有極也。苟知其極，則毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累，累絕於悲去，悲去而性命不安者，未之有也。²⁰⁵

郭象亦言，莊子眼中的眾人都想活八百歲的長壽而自比於彭祖，視此為悲矣。然郭象則認為人的壽命有長有短，或許可悲。但就表象而言，未嘗見眾人以此為悲，因眾人若凡事不比較，則未受世間紛擾，做為一個樂天知命安於現狀，適其性而為之的自己，豈有悲哉！此本於眾人早已認知性各有極、命各有限，悲之無益耶，故知於命不可逃，亦不悲矣。且眾人因知足其性分及命限，則不會欣羨，而物物即順此各自逍遙，若如此，有何好悲。此見萬物若無分別則小大之殊各有定分，是命的不同所至，自能「物物而不物於物」〈山木篇〉不有而有，而不物於物，則可免於欣羨之累保全性命。由此而之，生命若能勇於接受自己，自能不累而安之若命，又豈會落得紛紛擾擾，惶惶不安。

自郭象〈齊物論〉演繹〈逍遙遊〉的觀點，導出「適性即逍遙」之結論，並不難理解所謂「為是不用而寓諸庸。」〈齊物論〉，歸到原點寄於萬物的平庸，則無物不齊。逍遙即是萬物存在於無分別狀態之下，都可以達到的自得之境，只

²⁰⁵.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁15~16。

要每一存在者不逾越而衡量己身之才能本性而為之，則每物各有各的逍遙自在。故郭象希望所求者因能力始於生之不同，「自性」當是不同而不可強求自無需比較，而適性逍遙之。故就逍遙此點人人有份，則大鵬與小鳥彼此無異，又無論有待、無待「得其自性」、「安於性分」而遊於世，此自由無拘之「適性」論，乃傳統上所論之郭象逍遙遊。

然而，即使從齊物之觀點論述〈逍遙遊〉，就只能如此演繹？難道齊物等同逍遙而非逍遙之條件？直接以物之適性連結，顯然過度跳躍與簡化。逍遙一也，既可解為逍遙資格或潛質一也（從基礎上或機會平等上說），亦可理解為達到逍遙境界之精神層次無二（從修為或成就上說），不同的是，依郭象的適性論，利用物性適於自性，既有效率之一面，也有危險的一面，適性未必即為逍遙，但其自性之重要性以及個體化的角色，就被突顯出來，其意義已呼之欲出。在適性的延伸一節會再談到。

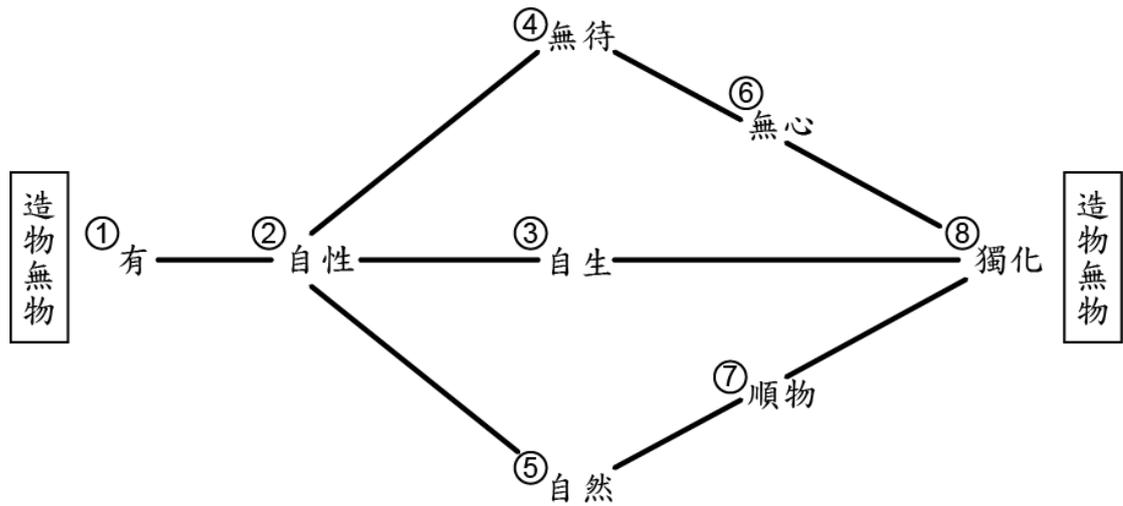
第三節 適性的理論基礎

本章節依湯一介教授之梳理，就郭象哲學體系所構成互有聯繫的八個發展進路之邏輯結構，在「有」與「無」的概念貫穿其哲學命題，以「性分」為其核心觀念，開展「自性」、「自生」、「無待」、「自然」、「無心」、「順物」、「獨化」，詮釋適性的理論基礎。

壹、湯一介教授之圖示說明

郭象哲學體系之構成可表現為下圖所示：²⁰⁶

²⁰⁶.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，谷風出版社，1987年7月，頁263。



貳、造物無物之根柢

一、「有」之基本概念是「唯一的存在」，由「無」來開啟「有」之理路為最佳詮釋：

第一、「無」不能生「有」，故「無」不是一實體；第二、「有」是唯一的存在；第三、「有」的存在是無始無終的，絕對的。對此三點，郭象又從各方面作了論證。²⁰⁷

為什麼「無」不能生「有」呢？照郭象看，「無」就是「無」(non-existence, nothing)，不存在的東西怎麼能產生存在的東西呢？所以他說：「無則無矣，則不能生有」。如果「無」能生「有」，那麼還能說它是「無」呢？因未能生「有」的必然是什麼，而不能什麼也不是，「若無能生有，何謂無乎。」²⁰⁸

²⁰⁷湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 263～264。

²⁰⁸湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 264。

那麼「有」為什麼是唯一的存在呢？郭象對這個問題採用的是反證法，他提出存在的都是物，所以「萬有」是唯一的存在。……「有」是最普遍、最一般的實體概念。²⁰⁹

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。²¹⁰

郭象哲學體系的「有」「無」概念明朗，《南華真經序》云：「上知造物无物，下知有物之自造。」，說得更是直接了當，認為天地萬物無造物者，個體才是最高自由。「若無能為有，何謂無乎！」²¹¹，即「無」非實體，「有」才是實體，故「無」非「有」，而「有」此獨有的存在是唯一的存在。其生生不息存在於絕對性的循環不已，如萬物的變化也是一種自然的存在狀態，此存在於自身之「自性」，以此開展「自性」之概念。

二、「自性」：郭象又稱「性」或「性命」，是從「有」之自身，肯認萬物的存在乃依其「自性」，由於有是唯一的存在，因而「自性」被抬高到《莊子》所無的強度。

就事物的「自性」說，每一事物都各自有各自的「性」，而且各自的「性」都有其所能達到的一定限度。²¹²

²⁰⁹.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 264～265。

²¹⁰.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 57。

²¹¹.清·郭慶藩編，〈庚桑楚〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 878。

²¹².湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 265～266。

郭象不僅認為「性」是不能改變的，而且主張每個事物都應安於其「自性」所要求；如果能安於性命，那就是「逍遙」（絕對的自由）了。²¹³

就安於自性則能安於性命之常態而言，如人在路上行走，牛勤墾耕作、馬讓人騎乘，春有百花、夏日涼風、秋天落葉、冬寒冷冽，各有其四時運作。又如動物有動物之性與植物有植物之性，不必亦無法互換其「性」，再如人有喜怒之性和春夏秋冬有時節之性亦不能互換。所有的生成，皆出於「性」之天生的自然而依「自性」順行。

郭象續以「有」「無」的概念開展「物各有性」的思想體系，提出「自生」之概念。

三、「自生」之自有概念：萬物循「自性」漸進，且「自性」僅由「自生」而來，而無他生、無有故、無有因之非他。

即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。……故物各自生而無所出焉，此天道也。

214

眾孔竅所發之音聲，接乎萬聲萬吹之總合，交會為共成之天。且無不能生有，有非無所生自不能為生，那麼有是從何而生？郭象萬物「自生」的核心概念，即

²¹³.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 267。

²¹⁴.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 57。

道體是有還是無的問題，他認為萬物是自生，即我不能生物，物亦不能生我，物我彼此不生。萬物之「自生」是無故亦是無因，其無物役物則物自役，乃郭象詮釋「自生」之道也。

四、「無待」的無條件存在：萬物無需藉由外力而自成於生生不息，在變化中自足且任其自性的隨遇而安，此即郭象「適性即逍遙」的安於「性分」即可「無待」。

言天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故，而責其所以哉？

215

造物者無主，而物各自造；物各自造，而無所待焉。此天地之正也。

216

因郭象反對本體之「無」自無造物主。反之，「有」則是唯一存在的起點，故萬物的存在不需任何條件而自成，此自成即萬物存在於「無待」之常態。即順物性安於「性分」而遊於變化，此萬物之無所待，皆來自無分別的「自生」和不假外求的「自性」。

五、「自然」之聯繫概念：郭象因著問題之異，使其「自然」之意涵雖不同但又相連相合，如下觀其如何安置「自然」之觀點：

我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則為之天然。天然耳，非為也，故以天言之。〔以天言之〕，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！……故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主

²¹⁵.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 123。

²¹⁶.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 124。

役物乎？²¹⁷

物我彼此不生，即自然而成也。此自己而然的天然如此謂之天然，依然是自然。以天而言，意指天籟非人為。故此天之意即天然如此，仍是自然，此天非指蒼蒼顏色之天，而是其天然之存在形態。故言天不能自有，天乃萬物之總名，但非造物主，在此指陳萬物都是天，此物彼物都是天生自然，豈有誰主役物呢？

彼，自然也。自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉！²¹⁸

「自然」是一境界，由渾化一切依待對待而至者。此自然方是真正的自然，自己如此。絕對無待、圓滿具足、獨立而自化、逍遙而自在、是自然義。²¹⁹

此彼，為自然之意，故自然生我，我生自然的不分彼此。此自然者已在己身，又何需遠求乎！無需遠求乃自然是自己如此而非他然，故自體如是已足，非物使其如此時，當客觀肯定一切皆已圓融自在而獨化，以此臻及逍遙境界乃郭象無待、天籟之自然義。

而眾人未嘗以此為悲者，性然故也。物各性然，又何物足悲哉！²²⁰

²¹⁷.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 57。

²¹⁸.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 63。

²¹⁹.牟宗三著，〈向、郭之注莊〉，《才性與玄理》，台灣學生書局，1978 年 10 月再版，頁 195。

²²⁰.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 67。

眾人無所悲，樂天知命安於現狀，適其性而為自能活得自在。為何如此？因為本性如此，便沒有理由去悲傷。萬物各安其性，即安於「性分」接受生而有之的命定，豈還需以此悲乎。觀此「性然」亦為「自然」。

郭象的「自然」概念，同於「自然」、「天然」、「性然」，彼此寄寓其間互相串連。其自然義為物的出現為自然非他然，萬物自己而然之己身說，即各物之自己而說自然之「有」，故「自然」為成就萬物之「自生」的無限可能。

六、「無心」之「無」及「順物」之「有」：

湯一介教授言：

達到「無待」必須以「無心」為條件。……只能從事物自身方面去解決，必須「順物」（順有）。²²¹

莊耀郎教授進一步言：

在郭象的《莊子注》中，有他一貫的思維方式，即先認定有一組相對的觀念通過辯證的發展，層層遞進，終而達至玄冥獨化之境。將前面相對觀念的偏執、矛盾、衝突、異化在發展的過程中一一解消，最終達到圓融的境地。以下則舉例言之。他說：

有有則是非美惡具也。（〈齊物論〉「有有也者」句下注）有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷。（〈齊物論〉「有無也者」句下注。）如無無矣，而猶未能無知。（〈齊物論〉「有未始有無也者」句下注）

²²¹.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 279。

此都忘其知也，爾乃俄然始了無耳。了無，則天地萬物，彼我是非，豁然確斯也。（〈齊物論〉「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」句下注）²²²

湯一介教授眼中的郭象認為，欲達於「無待」，需以「無心」為條件，為應事物己身之變，故需「順物」。筆者藉莊耀郎教授的進一步言：「無心」之「無」與「順物」之「有」，具體了郭象「有」「無」之思維脈絡，以層層分明詮釋理路漸進呈顯之。從第一層的「有有」：有著執著於是非好惡的分別之心；到第二層的「有無」：即去己之是非好惡過程，此階段仍存在於去執工夫的作用中，猶未忘懷；又第三層的「無無」：雖已解消第二層的「無」之作用，但心中仍有個「知」的意識形態；直到最後的第四層的「了無」：忘「知」的束縛而達其「無知」，此無知乃無知之知即真知也。故無聽之以耳止於耳，以「無知」遊於天地間與物宛轉，豁然於是非好惡，泯除因執著而起相對的負面價值觀，萬物在混沌中的存在狀態自然連繫，順其絕對性的個體活動變化，所呈現的原始和諧，即體現了「無心」之「無」與「順物」之「有」，而進入「獨化」之境。

七、「獨化」：以「有」為郭象哲學體系中的最普遍概念，使「獨化」為其最高範疇。

一事物是獨立自足的存在著，因而也得讓別的事物獨立自足的存在，這樣就有一個如何對待別的事物的關係問題，……這個矛盾如何解決呢？照郭象看，正因為每一事物都是一絕對的獨立自足的存在，那麼如有一事物不能獨立自足的存在，別的事物也就不能獨立自足

²²²莊耀郎著，《郭象玄學》，里仁書局，2012年8月。頁40~41。

的存在，所以在事物之間，此一事物的「獨化」必是彼一事物存在的條件，彼一事物的「獨化」也必是此一事物存在的條件，「相因之功，莫若獨化之至」。²²³

正因各事物獨立自足之存在，而有彼此，即此一事物之「獨化」，乃彼一事物之存在條件；反之，則亦然。郭象以〈齊物論〉中「兩行無窮」之哲理言平齊非同一，可分但無別，順個體之「自性」為其解莊之樞要。就物與物間的獨立性而言，彼與此循環其間，順認萬物自然之性，此「相因之功」所具必然的普遍性，謂「獨化」的最高範疇。一如蔡家和教授延伸「獨化」之義理所言：「郭象更以『自爾獨化』釋莊。『獨』的意思，意謂做為自滿自足之獨立體，而不依待於外。」²²⁴，不依待外物乃個體之絕對性自由，因依待外物，僅是一種行為現象，不足謂郭象「獨化」之觀。換言之，個體皆為自生自化而成，無須藉由外物之依待，然郭象雖以此圓融貫通其哲學體系，但其「相因之功」所具必然之普遍性，如何臻至「玄冥之境」超越世俗？亦為下節適性觀念之延伸所需詮釋之處。

第四節 適性觀念之延伸

適性觀念之延伸是以現象為起點，就「齊物」之精神，自兩個面向予以論述，在縱的方面拾級而上進行有與無的辯證，亦即就自然義之萬物以自己而然，適性玄同，立身無待而得以獨化於玄冥。就名教義之體制義理，則往橫向方面進行水平擴展，最終調和形而上與形而下之間，以無心任化，率性復歸，進而無為而為，泰然於大通。

²²³.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，頁 282。

²²⁴.蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，頁 3。

壹、自然義 —— 由環入中，拾級而上

一、有 —— 萬物以自己而然，適性玄同

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」

子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

225

郭象云：「物之自生自長，猶如天籟即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天。」由是可知，非復於物之外別有一物曰「道」，萬物歟爾自身的狀態即是天道。²²⁶

就郭象而言，天是地籟和人籟亦即萬物之總名，皆由眾孔竅自身發出，接乎萬聲萬吹之合，相加為天而共成。所以如此的天籟之役物從己，則視天為一物，然天非自有，物各自生故無造物始源，而是萬物自己而然，郭象因而藉天籟形容萬物自生自然而無造物主的狀態。錢穆教授言：「萬物以自然生，厥謂萬物皆自生自化，更無有生萬物與化萬物者。」²²⁷，即此之謂。以此觀之，萬物之「自生」是無故亦是無因，我不能生物，物亦不能生我，物之塊然「自生」，皆為萬物以自己而然，「性之所能，不得不為也；性所不能，不得強為。」²²⁸。要能合乎天

²²⁵.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 56。

²²⁶.盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 30。

²²⁷.錢穆著，《莊老通辨》，東大圖書股份有限公司，1991 年 12 月再版，頁 420~421。

²²⁸.盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 175。

道，便需認知「性分」循「自性」漸進，能則不得不為，不能則不得強為之，順萬物以自己而然。是以，

物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。²²⁹

此即謂「彼」「是」皆為關係質，並無絕對之「彼」「是」可言，故可「彼」「是」並存於一體，而謂「物無非是，物無非彼」；然亦可彼是俱遣，以言「天下無是，天下無彼」之「玄同」也。²³⁰

觀「彼」「是」「非」之玄理，若物皆自是，則物無非是，又物無非彼者，乃物物自彼，物物相否定，則天下沒有所謂的是，因己身之是，在他人眼中則非。言及天下沒有不肯定自己的，既此，無所謂彼者，故無是無非，此玄同可無彼亦無是無非，乃郭象玄理合於適性玄同之「道」也。道本無封，「觀者」與「所觀」之彼是彼非何如？如能見得兩者無別，大體便臻入化境了。

二、無 —— 立身無待，獨化於玄冥

故有待無待，吾不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則無所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！²³¹

關於「無待」義，郭象提出「待而無待」的主張，強調萬物若能適

²²⁹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 74。

²³⁰.林聰舜著，《向郭莊學之研究》，頁 139。

²³¹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 23。

性自足則可無待以逍遙」。²³²

郭象詮釋無待，依自性依待是無所待，不依自性而待，兩者不同，故不能齊也。但有待無待如何玄同呢？即落在「適性即逍遙」的觀點上玄同，有待之有所待即得其所待，則無所不通無所不待，故有待無待皆逍遙，乃因各安其性，而天機自張，此時無待亦不能殊於有待，因為都已臻至最高境界的逍遙。楊立華教授言：「在郭象的哲學建構中，『自生』『獨化』以及『性分』等概念的提出和闡論，其核心的指向即在於「逍遙」。因為萬物都是在不得不然而又不知其所以然的玄冥之境中「自生」「獨化」的。」²³³，故有待者能逍遙，依此，無待者亦同其逍遙，由此觀逍遙，有待無待二者是不需細分。此即郭象提出之「無待」即待而無待之義理，肯認萬物若能適性亦足以達其精神之無待逍遙。

彼我相因，非待也，郭象進一步指出：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。²³⁴

此注解盡顯郭象「有待」與「無待」之玄理，趣味盎然弔詭十足。先藉由世

²³².盧桂珍著，《境界·思維·語言——魏晉玄學研究》，頁175。

²³³.楊立華著，《郭象〈莊子注〉研究》，北京大學出版社，2010年2月，頁131。

²³⁴.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁124。

人所認之「罔兩待景」，乃兩相依待且相因相成，然依據「物各自造而無所待焉」為其獨化義的根本所在，已了然其真意。觀罔兩之影不為彼此所制使，為俱生非待也，故萬物共聚成乎天，忘其本末內外無跡無泯，層層遞進不受外界干擾，在過程中逐一消解，暢然於萬物達到理想之圓融境界，乃郭象立身無待，獨化於玄冥之境的妙解。

貳、名教義 —— 物我合一，大通無為

一、無心任化，率性復歸

郭象曰：「動出無心，故萬物從之，斯蕩蕩矣。故能存形窮生，立德明道而成王德也。」²³⁵，就是指出聖王體現天道無為之理，無心以應物，無為物先而物自從之，由於物皆自是自得，故眾形聚存而全生近年矣，此王德之至也。²³⁶

「無心任化」是一種層層遞進的修養過程，乃聖者所至心齋坐忘之境界，此時的無心以和諧物之先後而順任萬物，進而率其性之本然復歸於王德之道。以此涵攝一種工夫義，不受喜怒悲喜之影響，去個體思考上矛盾與衝突之執，在眾形俱全中安於自性之性分，也就適物性與其共在。

二、無為而為，泰然於大通

郭象言：「泰然無執，用天下之自為，斯大通之塗也。」²³⁷，明白

²³⁵.清·郭慶藩編，〈天地篇〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 453。

²³⁶.盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 191。

²³⁷.清·郭慶藩編，〈山木篇〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 744。

指出聖人之廓然大通，無執無為，聽任天下萬物之自為，乃能成就此大通之功，由是可知「無為」乃是聖人所以成道化物的關鍵。²³⁸

夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈〔獨〕自通而已哉！

又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。²³⁹

就郭象解莊，「無為」與「無待」都是重要概念，又「『無為』義，郭象以『為而非為』說明之」²⁴⁰，「為而非為」，是無為而為之「有為」與「無為」經辯證後共融之觀念，若能去執著視大小齊同。如大鵬和小鳥各適其性稱其情，將個體生命順萬物所待不失其性，而各任其為與物共在，則能安於「待」與「為」之兩行，進而休乎天鈞，和以天倪。

走筆至此，所謂一通百通，適性隱然已同於無為，通於萬物，而直上無待，又豈能為物性所限乎？所謂「物性」、「稱能」、「性分」，不過遊化的通道與起點而已，應不框限於「自性」，此亦化解了逍遙二破與物性是否樂然之弔詭及困境。當然，屆時，無自性或自性已無，皆不過語言陷阱，在待與無待的邏輯困境裡糾結，反倒顯得可笑了。

叁、自然與名教合流

一、與神人共遊 —— 心於山林

²³⁸.盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 187。

²³⁹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 23。

²⁴⁰.盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 175。

曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，(綽)[淖]約若處子，不食五穀，吸風飲露。」²⁴¹

郭象句下注：

此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉！今言王德之人，而寄之此山，將明世所無由識，故乃託之於絕垠之外，而推之於視聽之表耳。處子者，不以外傷內。

242

本於莊子，藐姑射山之神人為高堯為低，故堯見及神人時，則喪其天下，但郭象認此為寄言。郭象詮釋神人乃以此借寓堯之聖人，雖在廟堂之上，其心卻無異於山林間，因為堯之為君在廟堂也在山林間所遇斯乘，此逍遙亦無異於藐姑射山之神人。世人因不知，以為堯之身因戴冠佩玉，心則為君位所困，而不逍遙。然堯乃以遊心應世於山川間，故不虧其神而與民同在，由此見堯之身雖處廟堂然其心同於山林，故「和光同塵」之心不足以傷神，而與姑射神人之境相通也。

二、與至人共遊 —— 安其所適

然而，與至人共遊，如何可能？

是以至人順從其素樸自然的天性，則萬物俱安於其所適，如此一來，

²⁴¹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁32。

²⁴².清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁32。

國家的政治教化等體制亦隨之永續存在，人間世界得以永保和諧。

由此可知，在郭象構設的理境中，由於聖人玄冥萬物的無心無為，名教亦同於萬有之自爾自生，一切歸諸於獨化，則自然與名教二者通而為一，人間世冥然諧合。²⁴³

由於至人順其自然之性，萬物則各安其性而得其所適，故名教體制亦隨順此自然天性而存。繼而聖人的「無心無為」，闡釋名教亦同於自然而生，此間雖見其涵藏玄妙之理的弔詭，然郭象以自然為本為治之道，名教為末為治之具，藉由自然與名教的調和，在現實與理想間解決時代問題。故以有待、無待皆逍遙，建立典範作為精神指標，如高柏園教授言：「『獨化於玄冥之境』誠然是一種精神世界，……此種精神世界可以使人暫時從現實世界超拔出來，從而有更多的冷靜來面對世界」²⁴⁴，此即郭象藉此境將自然與名教合而為一，亦為通向和諧圓融之另一進路，讓居於廟堂的郭象也能心遊山林於精神世界。

第五節 莊郭之異同

莊子之「逍遙」有二義，一義為超越上說逍遙，一義是表象上的逍遙。前者與智慧的表現有關，後者則是在人世間切身之現狀，筆者就此二個層次論莊郭之異同。

²⁴³.盧桂珍著，〈郭象莊子注中玄冥之境的弔詭性 —— 有與無的辯證〉，第五次儒佛會通學術研討會論文集，華梵大學哲學系印行，頁 206。

²⁴⁴.高柏園著，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，2000 年 5 月，頁 18。

本節自支道林〈逍遙論〉說逍遙是精神自由的概念？及釋湛然之〈逍遙義〉是順性的安適問題？就超越上論莊郭之異。再由現世中的無可奈何但安之若命的「遊」於自由之現世中，在表象上論莊郭之同。

壹、莊郭之異 —— 逍遙是精神自由的概念還是順性的安適問題？

一、逍遙是精神自由的概念？

從支道林的〈逍遙論〉所見，莊子逍遙是精神自由的概念：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷗。鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷗以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。²⁴⁵

支道林之逍遙，如楊儒賓教授言：「支道林的『明心說』是郭象『適性說』的反命題，他的批評絕非無的放矢。如果明心說預設著一種超越的心性論，那麼，『適性說』就不能有這種修養的高度。郭象的『逍遙』義以及圍繞此一詞語的語族如『自然』、『獨化』，其義都不能往上提升到莊子『遊乎天地一氣』……的層次。」²⁴⁶。以此點出〈逍遙論〉之核心義在「物物而不物於物」〈山木篇〉，為精神修養的概念而非郭象之順性的安適問題。進而認莊子所言之大鵬與小鳥，雖小大有別，皆因風飛翔。且大鵬以路遙喻示精神自由非僅有物之所適；反觀，小鳥

²⁴⁵張富春注，《支遁集校注》，巴蜀書社，2014年3月，頁589。

²⁴⁶楊儒賓著，鄭志明主編，〈注《莊》的另一個故事：郭象與成玄英的論述〉，《道教文化的精華》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年，頁5。

短視的以管窺天，且以近笑遠的嘲笑大鵬，將己之價值絕對化，使其自陷偏執。然莊子筆下的神人同至人「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」逍遙遊又豈是物性所形成？如同廖明活教授所言：「『逍遙』不是事象域實然的事，而是精神域修養的結果；是經由虛靜內斂工夫，使事象域諸變化往來，完全不騷擾波動『靈府』的自由自在境界。」²⁴⁷。此亦為詮釋以靈台心超越現象之實然，經由虛靜之修養工夫，臻至「以遊無窮」的精神修養，達於「遊」之自由境界。

二、逍遙是順性的安適問題？

郭象言：

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！²⁴⁸

釋湛然言：

消搖者，調暢逸豫之意。夫至理內足，無時不適；止懷應物，何往
不通，以斯而遊天下故曰消搖。²⁴⁹

郭象以「適性逍遙」詮釋莊子「逍遙」義，從「物任其性，事稱其能，各當其分」而逍遙。「逍遙」原是莊子心靈自由之境，但郭象認為在「適性」的前提下，一如楊儒賓教授言：「萬物各有其性，每種性都受到特別的規定（有待）。萬

²⁴⁷.廖明活著，〈莊子、郭象與支遁之逍遙觀試析〉，鵝湖月刊，第9卷第8期，1983年11月，頁10。

²⁴⁸.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁1。

²⁴⁹.唐·釋湛然《止觀輔行傳》弘決引王皙夜云：引自，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁2。

物只要能滿足這種規定（適性），它就可以得到逍遙。」²⁵⁰，故大鵬與小鳥當下皆逍遙。又郭象之「物任其性，事稱其能，各當其分」與釋湛然「止懷應物，何往不通」皆以「小大同一」來詮釋物性，故小大為應物之適性使然，識自性而明，則通矣。認為小大無異各有其獨特之處，只要泯除小大之間的不同，順任萬物稟然之性，能夠自足其性，用「適性逍遙」，聽從物物彼此之間的差異，如此大鵬和小鳥皆可無待達於逍遙之境。

由上觀之，莊子之「逍遙」非關本體或自性，而是超越性之轉化問題，此為精神自由的概念。郭象則以小大之相對性破小大，見物之齊而逍遙。與莊子之逍遙遊為自知之表現立論，知之表現小大有別，如大鵬造風達逍遙之境，小鳥自囿其內而未達逍遙之境，故逍遙在精神上有著絕對的自由。然郭象之逍遙為順萬物之性的安適，雖不能提升到莊子的精神自由之層次，亦以齊物為基礎而相對之精神自由得逍遙之。

貳、莊郭之同 —— 「遊」於現世之自由

雖郭象的《莊子注》之「逍遙義」超出莊子原意甚多，甚而顛覆莊子之哲學思想，但其達至逍遙之遊的「自由」境界，與莊子為共同命題。郭象認為在表象域中，因不同處境使其個體之性分與命定有著諸多變化，即便自身在現世中的莊子亦有其需面對之實然事。但再高的修為，皆自身出發；再令人嚮往的逍遙，仍需回歸現世生活。故以知其不可奈何而安之若命²⁵¹之生命現場見莊郭之同。

²⁵⁰楊儒賓著，鄭志明主編，〈注《莊》的另一個故事郭象與成玄英的論述〉，《道教文化的精華》，頁2。

²⁵¹清·郭慶藩編，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁173。郭象注：知不可奈者何命也而安之，則無

是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；……自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命。²⁵²

現世的無奈多來自生命現場，如子女奉養父母乃自然之天命，當存感恩之心體現於行為，無論何時皆不宜色難而以歡喜心奉養之，讓父母得以安適感受幸福，此乃孝之極至。自事其心不被情緒干擾的修養自身心性，隨哀樂、喜怒漸漸涵育心性，無疑都在擺脫心靈羈絆，因明知是無可奈何反能坦然安適其命。即「乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」就表現了莊郭皆隨順世間務實面對的態度，因順應萬物之自然而自在自得，以「遊心」寄託不得已²⁵³相應靈台之心，於俗世「遊」於人間。由此觀莊郭其追求自由之精神，皆無不同。自由，自然成為最高目標與最大關切所在。

哀無樂，何易施之有哉！故冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適。

²⁵².清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 172。

²⁵³.清·郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 180。成玄英疏：不得已者，理之必然也，寄必然之事，養中和之心，斯真理之造極，應物之至妙者乎！

第四章 生命的辯證

第一節 生命的理趣

自「大瓠之種」惠子之見小不見大，莊子反將其小大之用，盡顯無用之精義，直至生命終了去偽存真而剔透人生的「復歸自然」，以論其辯證的理趣。

壹、見與不見 —— 大瓠之種

惠子謂莊子曰：「魏王貽我以大瓠之種，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，吾為其無用而掇之。」²⁵⁴莊子曰：「夫子固拙於用大矣。……
「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽²⁵⁵而浮乎江湖？」²⁵⁶

此見，莊子與生俱來存於本質上的幽默與調皮，其幽默情調有一種戲謔風格，調皮則可見其好玩的獨特性情，因其感性與自由之廣大思維，才能將惠子以理性思考認為「無用」之葫蘆創出新意，當成「有用」的腰舟，自由自在的浮游江上，

²⁵⁴.清·郭慶藩編，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁41。

²⁵⁵.大樽：本指一種酒器，此處又指一種繫於腰間、助以漂浮的游泳工具，猶如今天的救生圈，古人稱為「腰舟」。《經典釋文》引司馬彪注：「樽如酒器，縛之於身，浮於江湖，可以自渡。」《鶡冠子·學問》：「中河失船，一壺千金。」宋·陸佃（1042-1102）云：「壺，瓠也，佩之可以濟涉，南人謂之腰舟。」語見，謝向榮編著，超世與忠君：莊子〈逍遙遊〉（節錄）賞析，2014年5月，頁12。

²⁵⁶.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁42。

心情安適於開闊的天之下江之上，讓日子變得生動鮮活趣意盎然！

貳、去偽存真 —— 復歸自然

從莊子與惠子的對話中，自〈逍遙遊〉篇的「大瓠之種」以無用為主體，見生於自得之理趣，到〈至樂篇〉生命之盡的「鼓盆而歌」，無非都在除却心靈的自我框限與枷鎖。

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。……察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。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。」²⁵⁷

生命因變化而有死有生，也因變化而有始有終；反之，「有死有生」是生命最大的變化；「有始有終」使變化繼續不斷。從「生命就是變易」的觀點看來，我們不能不正視生命的變化現象。²⁵⁸

莊子慨然面對生、老、病、死等乃世間始終的變化現象，而將生命最終視為回歸自然，故能以「知其不可奈何而安之若命」。體悟世間之必然而以安於順命的智慧，來看待妻子之生命終了。對於莊子於己身之生命終了亦以「吾以天地為棺槨，以日月為連壁，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？」²⁵⁹。觀此，

²⁵⁷.清·郭慶藩編，〈至樂篇〉，《莊子集釋》，頁 674。

²⁵⁸.葉海煙著，《莊子的生命哲學》，頁 79。

²⁵⁹.清·郭慶藩編，〈列禦寇〉，《莊子集釋》，頁 1165。

莊子早已看透死生就是持續不斷的變易，而自在豁達的遊化於天地、日月、星辰與物共在。

參、往復之間 —— 有限到無限的過程

十八世紀的德國哲學家席勒說道，存在是生命從有限到無限間的反覆辯證循環，這樣的想法就生動的出現在莊子與惠子的對話中，由「大瓠之種」之「用」到「復歸自然」之「順」的有限，進入無限的運動，見遊中有逍遙，逍遙中有遊，在彼此的境界中朗現。其實，這樣的人生歷程與體會，在詩人賀知章描述自身的感懷詩，〈回鄉偶書〉中，也充滿獲得人性與哲學意涵的刻劃，「少小離家老大回。鄉音難改鬢毛衰。兒童相見不相識。笑問客從何處來。」²⁶⁰。在似曾熟悉卻又陌生的環境，近鄉情怯，卻終需面對。詩人的一顆心走了一輩子，千錘百鍊後和自己的「真」對話，在精神的原鄉中，兒童就是自己，當主體也是客體時，才能「見」得真實的自己，其中哲喻，豈不令人莞爾？

「遊」本就是一種自由自在的愉悅心境，莊子從生活中以欣賞鮮活的自然之情，故有「大樽而浮乎江湖」調皮之思，及看透人生的「鼓盆而歌」之開放心靈，一如「鯤化為鵬」即遍歷人生過程之轉化而來。由此見莊子與惠子各具理性與感性的思維模式，雖有著不同價值取向，卻也能呈顯，如何於常變的社會環境中，在多面向的層次裡怡然自處，即便遇有不順遂，亦讓生活的衝突和矛盾臻其和諧，以此開啟下一節遊對現代人之啟示。

²⁶⁰清·彭定求等編，《全唐詩·第四冊》，頁 1147。

第二節 遊心太玄

現代社會告訴我們，人生而自由，我們也多半希望如此，但果真自由？對照現實的際遇與處境，只怕難以令人樂觀，因此做為自由的核心、心態與表現，「遊」的意義以及如何能遊，至關重要。

壹、遊於未始

知覺是對事物的一種進入，一種把握，卻也構成了日積月累的成心與限制，未明其理，不解其縛，如何能遊？

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。²⁶¹

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。²⁶²

道本就無所不在而無有界限，正如語言未曾有所定說，又為何執於「是」而劃出界限。其次之「以為有物」的萬物之有，並未區隔界限。又其次「以為有封」，亦已存在萬物，雖有界限但無是非。若有是非則道有所虧，道之所虧乃一己之私所形成。參韓林合先生言：「做為整體的世界或道無所謂有始無始，因而既不能說泰初（意指世界最初的狀態）有也不能說泰初無，所以可以說泰初既無『有』

²⁶¹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 83。

²⁶².清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 93。

之名，也無『無』之名（所謂無有無名）。」²⁶³，以此泰初無有之名，觀道的無所不在。之於現代人，其次之「未始有封」，反而不執著自以為的「是」所劃出的界限。

貳、遊於環中

活在俗世隨時要關照現實，那是因為對現實的認知與投入，已框限了生命的蒼穹，心有多大，世界就有多寬廣，畫地自限，那能逍遙？

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。²⁶⁴

無彼此之分則無對待之別，此為道的樞紐。得此樞紐則入環中之心，順應無窮之變。此時是與非的變化是無窮無盡的無是無非。

冉相氏得其環中以隨成，與物无終无始，无幾无時。日與物化者，一不化者也，闔嘗舍之！……容成氏曰：「除日无歲，无內无外。」

²⁶⁵

冉相古聖王於環中之道隨物而成，和萬物相應無終始，無過去與未來即無古今。日順外物而變，靈台心平靜的未曾捨離虛空之環中。容成古聖王亦言：除却歲月之時間，則無內外之空間。

²⁶³.韓林合著，〈虛己以游世——《莊子》哲學研究〉，北京大學出版社，2006年1月，頁20。

²⁶⁴.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁74。

²⁶⁵.清·郭慶藩編，〈則陽篇〉，《莊子集釋》，頁969。

環中，虛淨無物之處，真空之本體也。得此以隨萬物之成，則無始無終，無幾無時。日與物化，而彼一不化者以為之樞紐，盍亦嘗舍是乎？舍之言，止也，止於其所則能止眾止矣。²⁶⁶

遊於未始的環中運轉，時間與空間都循環化，無終無始而無獨立性的隨物而成，如楊儒賓教授言：「帶動意識與非意識的連結有一個神祕的點，它可隱喻性地稱作『環中』，『環中』是主體中的主體，卻不落於身體的任一方所。……它雖然需要在每一個動態的點上呈顯出來，卻不可化約為動態的力量之述詞。」²⁶⁷。

「中」是「環」之本體，「環」是「中」的作用，僅有其「環」，存在將產生斷裂，而有存在（表象）之焦慮問題；僅有其「中」，卻又虛無飄渺，生命無以開展。「環」「中」俱在，方為生命之整體實相。因道之作用，如陶均循著形成急速旋轉力量的虛擬之空，以成就宇宙萬物之環，從「環」的有限到「中」的無限反覆運動，方為環中之道。然則，環中之心如何可得？所謂無彼此則無是非，則無分別之心，方能「得」其環中，自然而得。否則，環與中分離，存在的虛無與焦慮之感就產生了。

參、圓遊

生活之道從來就出世間，未離有形之累的不可奈何，若無法安適現實，面對必然的缺憾，從而遊出況味，憑說逍遙，無非空話而已！

莊子的「遊」因此總是不可奈何「中心」地體現於渾圓運轉中，遊即為天均之遊，這是種體現的不可奈何「圓遊」。……進而帶動整

²⁶⁶明·陸西星撰，蔣門馬點校，《南華真經副墨》，中華書局，2010年3月，頁385。

²⁶⁷楊儒賓著，〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁221。

體人格及週遭情境的氛圍。²⁶⁸

到底是人間世中之人，事實與理念上皆是如此，所以他的遊不能不帶有存在的悲情。……圓滿的本質即帶有缺憾，圓遊總是不圓的。

269

人世間縱有諸多不得已，亦無需否認而帶有存在之悲情，如心中歡喜、心存感恩、隨順哀樂的無論處於任何境地，於涵養性情中漸化有形之累，肯認其為人生歷程中必然之缺憾，以此寄託不得已雖無可奈何但安之若命，即能順應萬物而自在自得。如楊儒賓教授言：「『不得已』、『不可奈何』之語正顯示世間沒有真正的完滿的圓遊。苦難碰到了，只能承擔。莊子的感慨當然也可以解釋成說：真正完滿的圓遊要包含一種必然性的缺憾，其遊才完整。」²⁷⁰，當心靈轉化於現世而自在的與物宛轉，皆為體現安於不可測度的生命現場而「遊」於人間。因此，真正的圓遊含有必然的不完整，順應此間接受世界實相的缺憾而安心自在。

第三節 觸物即真 —— 回到生活日常

當人喪失了與整體之一體式的感知，人對生命的體認便塌陷縮為封固的「我」，從而整體便被表顯客觀化的「我所」。為鞏固自我的續

²⁶⁸楊儒賓著，〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 221。

²⁶⁹楊儒賓著，〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 223~224。

²⁷⁰楊儒賓著，〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》，頁 223。

存，「我」企圖宰制「我所」，因而驅動與發展了宰制的技術。²⁷¹

「一」是渾全的整體，二是分裂對立的（我——我所），這是兩種不同的思考模式，前者將萬有感知為一體渾然，後者將整體理解為我——我所。²⁷²

所謂翠竹黃花，若不執著，道即無所不在，做為道之載體與入口，以此生命態度安頓現世，何處不自得？一旦明乎此理，成就「無知之知」²⁷³，亦即不執於認知對象，了然無別時，自能面向事物自身，直接洞察物我實相，而臻於「與物無對」²⁷⁴之境界，出入自如。如此一來，無論以技藝、器具體現出「與物同在」²⁷⁵的精神場域，甚或生活日常，既反應了生命悸動的靈光，更呈現因觸物即真使精神的流行照見萬物體現自由。

若說「託不得已以養中」展現《莊子》面對現實困境與魔考，苦口良藥的認知與煉化工夫，有其安之若命澹然自處之一面，觸物即真就顯得精采，激發了《莊

²⁷¹.林久絡著，〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，頁 4。

²⁷².林久絡著，〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，頁 6~7。

²⁷³.楊儒賓著，〈無知之知與體知〉，《儒門內的莊子》，頁 358。又楊教授對於「無知之知」，詮釋如下：「無知之知」是《莊子》一書中重要的主題，「無知之知」是心靈獲得某種知識訊息的功能概念，這樣的心之功能與所獲取的知識訊息和認知心之功能與所獲取者的類型不同，它指向了一個獨特的意識事件，至少是準意識事件。這樣的事件是非認知性的，可深入物之本相的直覺。

²⁷⁴.楊儒賓著，〈遊之主體〉，頁 36。

²⁷⁵.楊儒賓著，〈遊之主體〉，頁 36。

子》未曾言明，卻最具張力的理論歸趣與時空意象。《詩經·大雅·旱麓》中「鳶飛戾天，魚躍于淵」²⁷⁶傳來天籟，遊心至此，盡得逍遙。

壹、了然無別 —— 與物無對的境界

一、天地有大美 —— 何為大美？

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。²⁷⁷

因著自然，天地之美非語言所能表達，四時運行的規律也無法加以議論，萬物亦不言說生成的條理。聖哲之人，了然無別於天地之美而通達萬物生長之理。故「至人」隨順自然，聖人也不妄自造作，此即取法天地間自然而深入且細微的觀察。

莊子的生命多與大自然相應，雖「不言」、「不議」、「不說」，但皆已體現「美」、「法」、「理」，天藍雲白的天色映海色、日出時充滿明亮希望，過客在變中開啟一天，黑夜來時依然眷戀，在深不可測的幽靜中，釋然於旅人無欲之道。天地間大山大海萬千變化的恩寵，如遊於天之鵬的自由、游於水之魚的相忘、山中無語的樹木花草、漫天蝶舞和喜歡藏躲的昆蟲...動植物皆有靈性，美國作家Peter Tompkins & Christopher Bird提及：「詩人和哲學家所見的植物是活的、

²⁷⁶.張允中著，《詩經古韻今注》，台灣商務印書館股份有限公司，1987年1月，頁340。

²⁷⁷.清·郭慶藩編，〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁805。

呼吸著的、能表達情意的生命，是有靈魂個性的。」²⁷⁸，萬物的與生俱來各有所用，看似各自獨立，其實是緊緊相連，生機不斷的。

唐代于良史〈春山夜月〉詩云，「春山多勝事，賞玩夜忘歸。掬水月在手，弄花香滿衣。興來無遠近，欲去惜芳菲。南望鳴鐘處，樓台深翠微。」²⁷⁹，再遇宋代程顥此詩：〈秋日偶成〉「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。」²⁸⁰，正好做為天地「不言」、四時「不議」、萬物「不說」之證。亦證成天地、四時、萬物皆有其獨特氣味、光彩、風語、言情、顫動的當五感交會時，遊於似被遺忘但存在著懾人動心之共感。以一顆容易取悅的心可觀可遊於大自然，所傳遞處處與人親近予人驚喜的生命訊息，筆者深受當主體遊化時在自然中靈犀相通的「與物無對」。

二、「知」魚而樂之 —— 本於初心

然則，「與物無對」如何可能？

²⁷⁸. Peter Tompkins & Christopher Bird 著，薛絢譯，《植物的秘密生命》，台灣商務印書館股份有限公司，1998年5月，頁7。證得植物之超感知覺：「如果要激發一個人做出能讓電流計的指針跳起來的強烈反應，最有效的辦法就是威脅此人的安危。所以他決定對這株龍血樹如法炮製：將一片葉子浸在他從不離手的一杯熱咖啡裡。電流計上並沒有明顯的反應。白克斯特見狀，思索了好幾分鐘，想出一個更狠的手段：點個火來燒接著電流計的葉片。火焰的形象在他腦中浮起的那一刻……記錄筆已經在座標紙上畫出代表劇變的一長條往上掃的軌跡。」語見，〈第一章植物的ESP〉，頁4。

²⁷⁹.清·彭定求等編，《全唐詩·第九冊》，頁3118。

²⁸⁰.宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，（北京：中華書局，1981年，7月），頁482。

「無知之知」除了見於生活世界中的人與人之關係外，莊子思想之特殊者，在於他主張：在人與動物之間，也可以有「無知之知」。²⁸¹

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。」²⁸²

請循其本之「本」於濠水的橋上，莊子「本」於初心，「本」於「遊心於物之初」，「知」魚而樂之。如南宋辛棄疾之詩〈賀新郎〉「我見青山多嫵媚，料青山、見我應如是。」²⁸³，辛棄疾知山與莊子知魚同在「無知之知」中同樂，即瞬間是起點也是終點的無始無終「與物無對」。主客合一的深情與自然共融，在時空中見到彼此，此自由之遊即能呼應本真狀態，物我之間的回望與兩忘，正是青山綠水任逍遙的快意人生之證。其實，不起分別，了別無別，方能真正無別，亦唯有如此，方能進入事物予以感受。以分別之知封印物我，而成心自持，惠子對魚之樂的分解與不解，也就可以理解。欠缺「無知之知」的精神能力與體認，生命豈不遺憾！

三、心有天遊 —— 物我兩忘

自我容不得他人也容不下自己，眾聲喧囂，相為扞格，如何能遊？

天之穿之，日夜無降，人則顧塞其竇。胞有重閤，心有天遊。室無空虛，則婦姑勃谿；心無天遊，則六鑿相攘。大林丘山之善於人也，

²⁸¹.楊儒賓著，〈無知之知與體知〉，《儒門內的莊子》，363~364。

²⁸².清·郭慶藩編，〈秋水篇〉，《莊子集釋》，頁666。

²⁸³.曾棗莊，吳洪澤編者，《蘇辛詞選》，三民書局股份有限公司，2000年11月，頁256。

亦神者不勝。²⁸⁴

如自然之氣流行萬物於日日夜夜，人們卻因各種執著遮蔽己身孔竅。然大自然之山林與山丘之所以深深吸引人，也是因為只要置身其中則心神隨之舒暢無比愉悅。如〈知北遊〉中：「山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！」。境界中此時的我與外物，我與非我，已無有分別，即人物我兩忘之主體逍遙境界，此即心有天遊。

關於如何能遊？莊子曰：「人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？」²⁸⁵。如何遊之，人心若能感受自由而遊的暢快，怎會不悠然自得的體現遊之狀態？反之，人心若不能自由而遊的自困己心而生悲情，則無法自適其樂。〈德充符〉中常季曰：「彼為己以其知，得其心以其心。得其常心，物何為最之哉？」²⁸⁶。故處於現實的社會情境中，以無分別之常心，人樂合以天樂，無不樂遊於天地間不傲倪萬物「與物無對」，自得遊於自然！

貳、與物共在 —— 器物體現

莊子的技藝哲學之目標在「自然」，其關鍵即在轉化人的感性 —— 智性構造變成全身的直覺之感之運作，這是種非分殊性意識所及之行動。²⁸⁷

²⁸⁴.清·郭慶藩編，〈外物篇〉，《莊子集釋》，頁 1028~1029。

²⁸⁵.清·郭慶藩編，〈外物篇〉，《莊子集釋》，頁 1026。

²⁸⁶.清·郭慶藩編，〈德充符〉，《莊子集釋》，頁 213。

²⁸⁷.楊儒賓著，〈莊子與人文之源〉，《儒門內的莊子》，423~424。

應莊子之技藝哲學，由人之感性轉化為智性之直覺運作，忘我於無分別意識而為之，因人們生活在器物環繞的環境。故筆者欲以技藝與器具共構而成之陶鈞體現陶器、庖丁解牛體現音樂、輪扁斲輪體現書畫之「與物共在」，詮釋遊之境界與體現，超出物外再入人間，正是莊子在人間「自然」的首要關切。

一、根源性隱喻

(一) 陶均 —— 天鈞隱喻

物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，

孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。

天均者，天倪也。²⁸⁸

聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。²⁸⁹

物固有所是與所可，則無物無不是亦無不可。無心之卮言如無窮無盡日出，自然的合於天之分際，自能得以持續的久而長之！嚴靈峯言及：「何謂『和之以天倪？』曰：『是不是，然不然。』是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。」²⁹⁰，其是與然皆無辯！萬物如種子以不同形態流轉傳承，以入無有端倪而循環不已，此環中之道，即稱為天均亦為天倪。聖人秉此和諧之道而無所執，故無是無非，以此圓融之天道來通達萬物之

²⁸⁸.清·郭慶藩編，〈寓言篇〉，《莊子集釋》，頁 1040。

²⁸⁹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 78。

²⁹⁰.嚴靈峯編著，《道家四子新編》，台灣商務印書館股份有限公司，1968 年 10 月，頁 542。

理，謂之兩行。

天均原形為陶均是莊子根源性隱喻，天地運轉如陶均，「陶均運轉時，恰恰好有一帶動旋轉的中心點以及不斷迴旋的陶模。使旋轉得以旋轉的中心似乎是靜寂不動的，但它卻又不斷地介入陶模的運行中，使靜者常動。」²⁹¹。如「虛室」之空間帶入活動，由根開啟力道之運動軸，因而帶動人之身軀，自然統合在圓轉中的舞蹈。此靜動如如，即物之變，常之道，體用不二，外化而內不化的「與物宛轉」。

（二）陶器 —— 人文體現

埴埴以為器，當其無，有器之用。……故有之以為利，無之以為用。

292

揉合陶土做出有中空的器皿，才有使用的價值而當容器用。故「有」之器予人實質上之使用，「無」之空則為其哲理所在。如楊儒賓教授所言：「物是主體從絕對的同一性分化後，人與世界產生關聯的重要步驟。……因為器物對我們而言不僅是生存工具的作用，它還有文化意義的問題。」²⁹³。此見陶器不僅做為生存之工具所用，亦為人與世界相連的人文媒介，甚而可在原有文化脈絡中，順應時代創造器物的新用，因而彰顯由物來體現生活的文化意義。「茶與器之間的互動，映現在一方的虛實相照、剛柔相濟之心靈流動之中，無形中增進人文的氣質涵養。」

²⁹¹.楊儒賓著，〈儒門內的莊子〉，《儒門內的莊子》，154。

²⁹².陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》，頁89。

²⁹³.楊儒賓著，〈莊子與人文之源〉，《儒門內的莊子》，437。

²⁹⁴，個中滋味如何？陶藝人確有其哲思，物與器交融於虛實、剛柔相映的有無間，時空中流轉著人文之氣，使器物成為體現和通往人與世界的橋梁，因相連有了溫度與深度。

二、庖丁解牛

（一）神乎其技 —— 神凝也

文惠君曰：「謔，善哉！技蓋至此乎？」

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非〔全〕牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」²⁹⁵

當此之時，感官靜止而凝神的遊於其間。如楊儒賓教授言：「所謂出神入化，亦即實踐時身心難以分節化。身體主體飛出了，或許該反過來說：凝聚了意識主體的作用，使之有了施力點。「凝」是莊子技藝哲學的關鍵字，只有全身的能量凝聚於定點後，全身才可轉化成透明無阻的感應體。」²⁹⁶。此出神入化的物我合一亦為「無知」之知的活動義，其神「凝」之靜止，與其身充滿浩瀚感之動中遊於「與物共在」。相應宗白華先生所言：「『道』的生命近乎技，『技』的表現啟示著『道』。」²⁹⁷。此為庖丁解牛之神解。

²⁹⁴.卓文煜著，〈茶與器的審美意象〉，《陶藝》，五行圖書出版有限公司，2018年4月，頁81。

²⁹⁵.清·郭慶藩編，〈養生主〉，《莊子集釋》，頁131。

²⁹⁶.楊儒賓著，〈遊之主體〉，頁10。

²⁹⁷.宗白華著，《美學的散步》，洪範書店有限公司，2007年8月再版，頁23。

從文惠君與庖丁的對話，見牛與牛各不相同，但其肌理卻是一致。庖丁因透析牛之肌理，開放的技藝而遊刃有餘之哲理，同於人處世間若能感悟生存的必然，避開矛盾順應自然之道，其心神自能與庖丁共臻「乘物遊心」之境界。

（二）音樂與舞蹈 —— 生命的和諧

技藝，從來就不只是技術而已！一向引人入勝的技藝，必然與生命的節奏有關。

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，
砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中經首之
會。²⁹⁸

庖丁順於自然之姿解牛之體，手所觸摸，肩所倚著，腳所踩及，膝所撐踣，入刀之豁豁然的聲響，無不中於音律節奏。徐復觀先生言：「共感的初步，乃是自己的感情不屬於自己，而成為屬於對象的感情」²⁹⁹，猶如與牛共舞的合於《桑林》之樂舞，亦合於《經首》之樂曲。庖丁之手、肩、腳、膝得舞蹈之態，與刀似音符之起落共譜和諧，在音樂與舞蹈的世界中，活潑潑從技藝的活動裡跳躍出來，如〈天運篇〉曰：「奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；在谷滿穀，在阮滿阮；塗卻守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。」³⁰⁰。其演奏如庖丁解牛舞出陰陽

²⁹⁸.清·郭慶藩編，〈養生主〉，《莊子集釋》，頁 130。

²⁹⁹.徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 93。

³⁰⁰.清·郭慶藩編，〈天運篇〉，《莊子集釋》，頁 554。

交和的律動，日月之燭於牛體之空隙，照見「虛室生白」所生的光明境界；流動出樂音或短或長的音調剛柔並濟；雖有變化但有新意的和諧；瀰漫在幽深山谷，盈滿空無的坑道；凝神無欲無內外的順任自然，在節奏輕盈音樂悠揚間物我兩忘於本真之道。見吳文璋在〈道家論樂〉中言：「就天道部分來論說，他們明白宇宙的本體，追求根本，探求原因、身心守著道而為天下的楷模，如此回過頭來看萬物，他們所掌握的，大都是事實的真相，而歸還事物原本的面目。」³⁰¹。此見音樂與舞蹈為體現本真揭露之哲理所在，亦見藉由庖丁解牛之技藝，非於技外而於技內見道，亦即技進於道而回歸自然，讓人逍遙於器物體現所開啟的音樂性。

三、輪扁斲輪

(一)、得手應心 —— 輪扁曰

技藝是日月積累的實踐經驗，技進於道之精神，非言語所能傳也：

輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。」³⁰²

「桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下」³⁰³，此段真意乃詮釋心神凝聚後得手應心之技藝，來自日積月累非一蹴可及。

³⁰¹.吳文璋撰，《荀子的音樂哲學》，文津出版社有限公司，1994年5月，頁159。

³⁰².清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁539。

³⁰³.清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁537。

(二) 書畫 —— 古典精神

公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：

「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」

古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！³⁰⁴

藉桓公與輪扁的對話，見經典背後所隱藏的古典精神，領悟自身經驗積累後心手交會的工夫，體證出技藝需言及行之。換言之，切入實際之技藝，始足以進道。

其實，從古之富有自然精神的水墨和書法，到現代西方繪畫，其異曲同工之妙，亦不乏體證技進於道之表現，中國水墨此番底蘊尤其深刻。如當代哲學思想家史作檉言：「水墨中，一種對於水的描述方式，就是不假任何筆墨，一如描繪天空一般，只留下一片空白，真可以說是水天一色」³⁰⁵。在淡漠中不假筆墨的空靈，在水天一色間呈現山的層層之濃，其色彩一樣斑斕不遜色，在意識光譜中更近於渾沌的恍惚之間。法國漢學家 François Jullien 亦言：「單調的、單線條的山水反而涵蓋所有山水，一切皆融於其中，互相吸納。」³⁰⁶。由於水的特性也基於紙材的背景，水墨之揮灑，是不能重來的，只能隨順、轉換與超越，所用之筆與運作之能力、心境皆為變數，無法精確佈局。一如人生似走在潑墨漸層的山水畫

³⁰⁴.清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁 538~539。

³⁰⁵.史作檉著，《水墨十講 —— 哲學觀畫》，典藏藝術家庭股份有限公司，2011 年 2 月，頁 43。

³⁰⁶.François Jullien 著，卓立譯，《淡之頌：中國思想與美學》，桂冠圖書股份有限公司，2006 年，2 月，頁 14。

裡，³⁰⁷在物顯人沒中從墨色深處隱去時回歸自然；書法亦是藉由筆墨之節奏體現出中國獨有之技藝，在白與黑的神韻間，發散聖人素樸之古典精神，因大自然的存在千古不變，等待有心之人共臻遊之境界。再就法國畫家塞尚所言現代西方繪畫：「自然的深度，遠比它外在所呈現的，要深刻的多。」³⁰⁸，有哲學家靈魂的塞尚這一段富有浪漫情感的描述自然，亦存在形上的古典精神之繪畫理境，足見在古今東西方文化的交融相互輝映中，亦藉由得心應手行之於書畫，體證技進於道之境。

參、自然 —— 「遊」之終始

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。……真在內者，神動於外，是所以貴真也。……真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。³⁰⁹

本真者稟受於自然而出入其變。〈天運篇〉「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。」³¹⁰，觀此，至樂之本真者，在人世間順天理以應人事，合於自然之節奏順應萬物，而不受俗世之干擾，此亦是固守本真而大道自存的道理。

³⁰⁷.徐復觀謂：「人與自然的融合，常有意無意地，實以莊子的思想作其媒介。而形成中國藝術骨幹的山水畫，只要達到某一境界時，便於不知不覺之中，常與的莊子精神相湊泊。甚至可以說，中國的山水畫，是莊子精神的不期然而然地產品。」語見，《中國藝術精神》，頁 133。此乃「與物」的「無知之知」。

³⁰⁸.史作樺著，《塞尚藝術之哲學探測》，書鄉文化事業有限公司，1994 年 11 月，頁 40。

³⁰⁹.清·郭慶藩編，〈漁父篇〉，《莊子集釋》，頁 1131。

³¹⁰.清·郭慶藩編，〈天運篇〉，《莊子集釋》，頁 551。

自然掌握道的規律，以清明的靈台心感受自如其然之道。〈大宗師〉「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。」³¹¹，人的一生活取之於自然賦予的形體，年輕時生活使我勤勞奮鬥，老年時讓我安逸清閑，一生終了時予以安息。人本就出生即面對死亡的必然，終點是淬煉出來的，本真的面對人生過程，在生生不息中應化順物，如〈逍遙遊〉「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。」³¹²，自然的化為遊氣逍遙於天地之間。

一、修天地之誠 —— 靜坐

（一）、修天地之誠

若勿已矣，脩胃中之誠，以應天地之情而勿撓。³¹³

吾與之乘天地之誠而不以物與之相撓，吾與之一委蛇而不與之為事所宜。³¹⁴

當處於難處時若不得不有所作為，就出於靈台修養內心來面對天理，而自如其然的順天，不去干擾他物。以此順應天地間遊的逍遙，自不和他物相干擾之，因順任自然使心無所罣礙而合乎事宜，為修天地自然之義理。萬物中最細膩的莫過於心，本〈應帝王〉「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉。」淡漠具穿透力而無所不在，為成就萬物之本的根基，在順物自然中品人間清歡味，藉「靜

³¹¹.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 267。

³¹².清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 5。

³¹³.清·郭慶藩編，〈徐無鬼〉，《莊子集釋》，頁 905。

³¹⁴.清·郭慶藩編，〈徐無鬼〉，《莊子集釋》，頁 938。

坐」良方遊於淡漠之境，修得無偽之真。

(二)、靜坐 —— 南郭子綦

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以鏡心者，故靜也。

水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖

人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。……休則虛，虛則實，實

者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。³¹⁵

見聖人之清靜乃不受萬物干擾，因心靈虛空可調和出清明虛靜的和諧，依此順應自然之法，更何況精神！當內心虛空得其精神充實，浩瀚感則在其間，為天地明鑑萬物明鏡，何不以水靜猶「明」之靈台心，徐復觀先生謂此「明」言：「發自與宇宙萬物相通的本質。」³¹⁶故水中倒影照見水遊與飛翔的意象，仰首天地宇宙之大，俯觀萬物品類之盛。呈虛空後清靜之動，動中之靜已達無不自得的無待境界。

莊子之「遊」，衝擊著世俗間的理性化，而未能敞開如何能遊？在莊子的哲理中，主體內在有一種呼應問題意識的反思能力，放到生命經驗為消解人生因比較、是非、得失等種種執著。何不同南郭子綦般隱機而坐，在靜的涵養動的體察中以清明、寧靜、沉著之心在緩緩的呼與吸中「忘」我，超越與物對待回到本真，此無待已體現靜坐之真義。

二、無為之樂 —— 行旅

³¹⁵.清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁 502。

³¹⁶.徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 83。

(一)、無為之樂

今俗之所為與其所樂，吾又未知樂之果樂邪，果不樂邪？吾觀夫俗之所樂，舉群趣者，誣誣然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也。果有樂無有哉？吾以无為誠樂矣。³¹⁷

現今世間所求之快樂，不知是真正的快樂還是假藉快樂之名？而觀世間所求之快樂，乃為名利而起的群聚效應追逐，皆因欲望所求而無法停止的快樂？此眾人認知的快樂，果真快樂嗎？如古希臘哲學家 Epicureanism 在《自然與快樂》中言：「只有最不需要奢侈生活的人才能最充分地享受奢侈的生活。一切自然的，都是容易獲得的；一切難以獲得的，都是空虛無價值的（不自然的）。素淡的飲食與奢侈的宴飲帶來的快樂是一樣的。」³¹⁸。此見快樂不是生活上而是精神層面的提升，只要順其自然無所欲求的不為己，發自內心的捨名利、權勢、進而淬煉平靜之心，以臻無為之境。Epicureanism 又言：「人們往往是三五成群，伸直雙腿隨意的躺在柔軟的草坪上，在溪水旁邊，在大樹的枝葉下，他們並不破費就讓自己的身體享受快樂。」³¹⁹，或是一人或是眾人，皆得其自由的進出大自然的「無何有之鄉」中行旅，以此開出「無為之樂」的遊之良方。

(二)、行旅 —— 大自然的請帖

從〈逍遙遊〉、〈應帝王〉到〈列禦寇〉的「無何有之鄉」，無不在詮釋自由

³¹⁷.清·郭慶藩編，〈至樂篇〉，《莊子集釋》，頁 670~671。

³¹⁸. Epicureanism 著、Lucretius 著，包利民譯，《自然與快樂 —— 伊比鳩魯的哲學》，中國社會出版社，2004 年 11 月，頁 33。

³¹⁹. Epicureanism 著、Lucretius 著，包利民譯，《自然與快樂 —— 伊比鳩魯的哲學》，頁 231。

之遊的精神境界，如蔡家和教授言：「是心中無雜念的理想境地，雖然身處複雜的人間世，而不執著人世間，雖合光同塵，而不為塵埃所惱，善惡均泯，緣督養中，榮辱不沾，名實皆忘。」³²⁰。而身處俗世間何不擺脫名利、忘卻執著，想像與莊子接受大自然發出的請帖逍遙遊之。

莊子思想中一個很主要的特色，乃是對於大自然的禮讚。……對於大自然的形形色色，體會的特別生動神妙。……他雖然時常強調人的心境要如明鏡，不將不迎，過而不藏。但他也跟我們說過：至人要與萬物感通，不可如枯槁之物一樣。所以在不同的季節中，他會隨時序的轉移，而產生一種深微的變化，「淒然似秋，煖然似春」。當面對大自然時，他更會不由自己的感染到一種微妙怡悅的震動。

321

大自然在自如其然中以真善美之哲理感通萬物！在夜中遊走擎天崗環形步道，仰望掛著上弦月的星空，毛孔不自覺慢慢張開揚起雞皮疙瘩，行至高處和月亮星星好靠近的地方，思索著眾星閃亮來自每一顆獨特的星星，在靜中身軀顫動，無言著敬天愛人。眼如海惹得浪花捲捲，風也吹得草浪相應，就在當下專注自在。赤腳踩上堅石，石縫竄出多麼善解又潤澤人心的小草，觸動了悄然的真情，心又迷失在深藍色天空的光之道，不知多少次被詩意融化，感恩自然的大自然未停的召喚，隨心所過的夜淡的好動人，在偶然中隨景即興所至，遇見逍遙的原點，活潑敞開了流轉的生活體現生命之情，得以出入自然的「無何有之鄉」。

³²⁰.蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，頁 6。

³²¹.楊儒賓著，《莊周風貌》，頁 119~120。

三、誠忘 —— 神遊

(一)、誠忘

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。

322

如有逍遙自在的德性，則達無待的精神境界，其形體之缺陷就會被遺忘。反之，受限於缺陷的形體而遺忘德性，如此便是真正的遺忘。即謂人若不執著，即不受限於形體忘記德性，此誠忘是發自內心真實之忘，真真實實的誠無分別臻於本真之忘。而遊在人世間，面對年老時如何對己身只存在美好的記憶，〈大宗師〉「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。」³²³。牟宗三先生亦言：「道家的智慧是「忘」的智慧。……人相忘於道術，才能夠得其天年，沒有一切恐懼。」³²⁴。人何不去除機心之成，何苦執著人生過程的不樂，何不終其一生誠忘於逍遙自在之境？以此關懷性的思考再開「遊」的一帖良方。

(二)、神遊 —— 忘物遊心

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也，乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胷中，是故撻物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之

³²².清·郭慶藩編，〈德充符〉，《莊子集釋》，頁 239。

³²³.清·郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 267。

³²⁴.牟宗三著，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，2012年7月再版，頁 144。

能傷也。³²⁵

醉酒之人於乘車、墜車時為何不知？³²⁶對外界的變化為何不動心？因神凝恐懼自不入胸中才能與物不驚，而保全完整心態。如瑞士漢學家 Billeter 所言：「酒醉乃是一個非意識的活動形式，而人可以藉此有『完整』的行動而得以保全。文本在此使用了『全』這個字的雙重意義，一是完全、完整，二是安全。酒醉的人能夠完好無損是因為『其神全也』，他『自發的活動能力是完整的』。」³²⁷，其未遭外物之傷，乃是從自然之道「忘」卻外物，此真實之忘謂「誠忘」，即心性單純神全於道樞，故物無傷而「遊乎萬物之所終始」³²⁸。以醉酒之姿達神遊之境，逍遙於萬物所歸的自然之道。

第四節 結論 —— 生命的交響

壹、序曲 —— 天地與我並生

道，未始有封。物我亦然。分別，是物我合一的最大障礙，而語言更是分別的最有利工具與表現，更因此形成分別心智，而如影隨形。糾纏於分別，即無異於糾纏於語言。泯除分別，語言，便成了不得不跨越的門檻。

³²⁵.清·郭慶藩編，〈達生篇〉，《莊子集釋》，頁 698。

³²⁶.林希逸曰：「醉者墜車之喻，極為精密，藏於天，故莫之能傷。」語見，《莊子口義·南華真經口義卷之二十》，四第十二卷。

³²⁷. Billeter 著，宋剛譯，《莊子四講》，聯經出版事業股份有限公司，2011 年 10 月，頁 30。

³²⁸.清·郭慶藩編，〈達生篇〉，《莊子集釋》，頁 695。

一、忘言

天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？³²⁹

言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！³³⁰

初始是很簡單的，研究動機起於在大自然的無私中感於「天地與我並生，而萬物與我為一。」，此與天地並存時自然與萬物合為一體，那麼，還需要語言嗎？語言是讓人表情致意的，但有真意又何需語言？渾然於天地之間無所分別，語言已是多餘。

二、與物為春

人生本是動態過程，日夜循環不已，隨自身際遇心靈平靜的順化不得已之變的真理，自然與生命共同體形成歡暢愉悅的意識光譜，以此春和之氣與世共遊。

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，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；使日夜无卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。³³¹

人終其此生之生死得失、際遇的貧窮富貴、稟賦的賢能與愚痴、外在不肖的詆毀或稱讚、生活中的飢寒飽暖，皆流行於事物運作而變化，一如日夜的交替

³²⁹.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 88。

³³⁰.清·郭慶藩編，〈外物篇〉，《莊子集釋》，頁 1034。

³³¹.清·郭慶藩編，〈德充符〉，《莊子集釋》，頁 235。

輪轉，接觸萬物應合春、夏、秋、冬，此乃命定也。而人有限之知未能窺度無法預測的起始，既此何不放下所執，接受唯有變才是不變的真理，則不足亂其本性之和諧，也不足以侵害擾其心靈。當心靈平靜而安適，暢快而不失愉悅時，其心境自能於日於夜皆隨順春和之氣與物共遊。如王邦雄教授言：「儘管每天都有問題存在，但每天都可以很平靜地、很愉悅地面對，且跟別人可以處得來，那是因為我們可以保持天真的心境、童年的爛漫，儘管我們要面對做人的艱苦，面對人間的困頓，但是仍能保有童年時扮家家酒那樣的心情，很平靜且充滿愉悅，跟別人可以流通」。³³²復歸天真、浪漫、玩樂的童心，此為「才全」之義理，並將此義理與人交流，讓世間更顯溫暖。

現代人多受工作、家庭、人際關係之紛擾，然而境由心造，若以正面思維看待不同的認知，和社會價值的普遍現象，生命和生活則得以遊適，如此日日都是充滿陽光、生機盎然的春天，而使接觸的人都能感受暖意，自能相互的真誠喜悅對待，共沐春風中。

貳、主調 —— 「鯤化為鵬」

逍遙遊乃逍遙之「遊」，可謂遊中之遊，於《莊子》篇章中極為關鍵且獨具特色，但究竟如何逍遙，當從《莊子·逍遙遊》所隱喻的思想論起：

一、待之蛻變 —— 無待精神

夫心之神明，變化莫測；際天地，窮宇宙，無足喻其大者。此篇首

³³²王邦雄著，《莊子道》，里仁書局，2011年9月，頁181~182。

以鯤鵬寓言。北冥有魚，其名為鯤，鯤之大不知其幾千里也，化而為鵬，鵬之背不知其幾千里也，有時盛氣而飛，其翼若天雲之布於四陲，故曰：怒而飛，其翼若垂天之雲。³³³

鯤鵬再度上場，宣告莊子的無待精神是座標的原點，以此方向進入一種超然的自由境界，不受世間名利、權勢等物質面、經努力後不被成敗所困、以及混淆是非的世俗觀念影響，要在浩瀚的生命宇宙裡以無待為指向，做自己精神的主人。以沒有憑藉和依待的乘壯闊廣大之雲氣，駕馭飛龍騎於日月之上，而遊於上下四方、古往今來之外。

二、風之造化 —— 再論大鵬

大鵬乃風神禺疆所化，難怪它全身帶有風的功能。〈大荒北經〉³³⁴

但從神話的角度看，〈逍遙遊〉篇的大鵬乃是鳳凰，鳳凰是祥瑞之物，它集人類一切欲望異化於其身。³³⁵

大鵬乃風神所化，首段已指出自由的前提在「化」。「化」即轉化而入化境之義，已點出逍遙之旨，是以個體轉化之意象喻之，以神話式意象，喻示個體轉化之過程，從而進行一趟逍遙境界之展演，達其無待之精神化境。

對莊子而言，大鵬並非尋常的萬物或芸芸眾生之一，也非處於物各自性下的

³³³.明·陸西星撰，蔣門馬點校，《南華真經副墨卷之一·虛字集》，中華書局，2010年3月。頁2。

³³⁴.楊儒賓著，〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《儒門內的莊子》，頁77。

³³⁵.楊儒賓著，〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《儒門內的莊子》，頁107。

小大生靈，而是業已蛻變轉化，超塵拔俗的出水鳳凰，是心意自得獨與精神往來的象徵，是精神境界最高層次的表現。要拿形而下的小大出身，稱斤掂兩的錙銖計較，不僅曲解其意，讓莊子的大鵬反成了大而無當、滿是弱點的笨鳥，也讓郭象自身成了濠梁之上的惠子，更摧毀了莊子所喻傳達的意象與想像。無論有意無意，作為《莊子》一書的主要詮釋者，如此演變不能不說令人遺憾。其實光從大鵬做為〈逍遙遊〉的主要生靈逍遙登場，所喻為何，不言自明。

陳鼓應言：人之所以不得自由，乃因心胸被拘執在俗世的境域中，目光被囚限於常識世界裡。……莊子深深了解到，人的閉塞，在一見小而不識大，因而他第一番手筆，在於描寫一個「大」；他從經驗事物中抽離出來，借變形的巨鯤大鵬，突破物質形象的侷限，創造一個無邊的大世界，托出一番浩瀚的大氣象，由巨鯤潛藏的北溟，到大鵬展翅高飛而飛往的天池，拉開了一個無窮開放的空間系統。……一個廣漠無窮的世界，將人的心思帶進一個超越高遠的境界中。³³⁶

莊子的奇特有趣來自心的無所不遊，從生活到生命都隱喻著哲思，因莊子之「遊」，皆不需外求而回歸於自由的靈台心，其「真」可照見天地萬物，形成一個精神空間。藉方東美先生之說：「一個人要真正獲得精神自由，必須『無待』！那麼怎麼樣可以無待呢？就是從事這個生活的人自己要有一個使命，要在自己的生命宇宙裡面，自做精神主宰。」³³⁷。人的一生總是渴望著自由卻又困於層層繫縛，人人皆可為大鵬做為自身之精神主宰，大鵬就如同疾風與造化流行於一身的最高精神狀態。

³³⁶.陳鼓應著，《老莊新論》，五南圖書出版股份有限公司，2015年2月，頁149~150。

³³⁷.陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁18~19。

參、轉調 —— 郭象「適性」說

每個人有每個人的生命現場和故事，個人的際遇與追尋亦不相同，其遭遇與克服方式自不能一概而論，這就突顯了自性與個人轉化的意義和重要性。

回顧前章解莊注家郭象玄思高妙的「適性」論，其要義先識「自性」而明，而後順「性分」而安，足見此亦為郭象所欲傳遞之經典。

一、識「自性」而明 —— 各司其己

莊子〈齊物論〉「夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？」，莊子原解為若依所執之成心作為判斷事物的標準，那麼誰無判斷事物的標準？

郭象句下注：

夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。³³⁸

此段郭象詮釋以成心識「自性」而明。郭象肯認成心是自性的表現，透過不同的成心，認識不同的自性，雖人人各自有師，而各司其己自然當之。如湯一介教授所言：「在郭象的哲學體系中，事物都是一個一個的單獨的存在物，都因其「自性」和其他事物相區別」³³⁹，郭象識事物獨立具體的特性，從而洞見個別事物的存在，有所認識之。筆者亦見世間個體的洞見事物之異，秉其善念不偽其求同，順應自己本性如此，亦不失為為人處世的一帖良方。

³³⁸.清·郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 69。

³³⁹.湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，〈增訂本〉，北京大學出版社，2000 年 7 月，頁 276。

二、順「性分」而安 —— 自得而已

莊子〈逍遙遊〉「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」，言廚子雖不烹調好酒美食，身為主祭亦不便取而代之，此乃各司其職之意。

郭象句下注：

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。故堯許之行雖異，其於逍遙一也。³⁴⁰

郭象眼中的庖人膳烹調和主掌祭祀之尸祝因不越位，皆不失其所待而各司其職；進而推至鳥獸萬物，各自順其所受；帝堯許由亦平靜的順其天機，而得天下極致之實也。郭象肯認既已接受「性分」則各安於其實，故所待不失而同於大通，此安於「性分」之實自得逍遙矣。郭象又言：「夫自任者對物，而順物者與物無對」³⁴¹，可見若能不逃於與生俱來之命定，各守本份的順物應之，萬物則順「性分」而安，無方所之處所遇斯乘無所不順，自然無往而逍遙矣。

三、識自性守性分而自足 —— 適性逍遙也

不識自性不守性分，如何逍遙？郭象關於自性的強調，突出了個體自由的面向。

物各有性，性各有極，皆如年知，豈政尚之所及哉！自此已下至於

³⁴⁰.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 30。

³⁴¹.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁 28。

列子，歷舉年知之大小，各信其方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名，是故統小大者，無小無大者也；苟有乎大小，則雖有大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也；苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。³⁴²

此乃郭象對小知不及大知之詮釋，郭象從齊物識其自性，因性分的自足而逍遙。順於物物各有其性，其性各有其限，如同小知不及大知，小年不及大年，性分豈是跂尚所能及，如小鳥跂鵬的結果還是小鳥，還不如安之若命。郭象又舉《莊子》原文中的列子是有待而不足，但對郭象而言却可逍遙之。因各信其方則足以相傾，此即安於性分不慕羨他人，自性足矣。故列子之逍遙看似有待的逍遙，然此適性逍遙雖比不上莊子的無待逍遙，但於現今紛擾之世間果真如此乎？就郭象而言，心中無嘆大貶小的小大之辯，平齊大小雖殊、忘死忘生皆不分別而順任之，則能無累而逍遙。又死生壽夭之別，如大椿與彭祖，仍是短壽矣，因為在相對的比較中，何以窮？故若能不執於一方、小大、死生、壽夭之見，以「自性」破分別之心，則可遊於無窮，適性逍遙矣。此即郭象之無待猶有待者，依待於方而所遇斯乘。故郭象以無分別之心識自性守性分而自足，無謂於有待或無待的逍遙。

郭象認為萬物皆具絕對之「自性」，而存在天地間之物物，自然都是獨立的個體，接受自己的本性，自知其極限處，人人皆可在其自性範圍內獲己之自由，逍遙於自得之境。

³⁴².清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，郭象注，頁13。

對此，盧桂珍教授就作了簡明扼要的概括，「郭象認同齊物，認為稟性相異的個體只需任隨本然性情，當下就可獲致均一的逍遙，此即『適性逍遙』論。」³⁴³。興許依郭象思維脈絡而成的「適性」論之逍遙似乎更接近人間，更好體現於現今社會，使其得以紓解安定紛擾之心。然而，郭象的本意，究竟是「適性即逍遙」亦或只是「適性以逍遙」，並非一貫。但無論如何，生命多以自己的方式完成自己，對芸芸眾生而言，也唯有在自身的矛盾和衝突之中，才能彰顯張力並開啟機會之窗，或許身於俗世的生命現場，副歌才是人生無可迴避的主旋律。

肆、合奏 —— 「以遊無窮」

一、順物自然 —— 莊子的座標

獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。……

上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。³⁴⁴

莊子的座標是「自然」，本此精神「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容焉。」即以靈台心遊於清靜虛空的淡漠之中，順物之性獨自與天地精神相往來，不矯情於萬物而與其共在，不譴世間是非而陷溺其間，自能以無窮之情遊世。因著內心無執順物，而上與自然之道同遊，下與無死生、終始分別的人做朋友。此乃在「以遊無窮」宗旨下「遊」於生命境界，體現生活世界中無處不可遊。

二、逍遙之境 —— 「無何有之鄉」

³⁴³盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，頁 46。

³⁴⁴清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁 1204。

无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下？³⁴⁵

「無何有之鄉」，是心中無雜念的理想境地，雖然身處複雜的人間世，而不執著人世間，雖合光同塵，而不為塵埃所惱，善惡均泯，緣督養中，榮辱不沾，名實皆忘。³⁴⁶

然則，無何有之鄉何在？「一幅『什麼都不做』的姿態：一點抗拒的感覺都沒有、全身放鬆，聽命身體的自然反應、平靜、安祥、光芒、沒有欲望、沒有侵略性、永恆存在、圓滿、自然、失神、美感、沒有驕傲和自戀等等。」³⁴⁷

在無涯無邊的「無何有之鄉」，乃自由之域最是逍遙心，臻此心飛向遼闊自得於天地，遊於天池、遊於海運、遊於萬川，以此清明之靈台心靜觀萬物，不受人間世的紛擾所束縛，無機心之成則不會自困於己。如〈天下篇〉中「關尹曰：『在己无居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。』」³⁴⁸，若能如關尹所言，不執己意，順物自顯。動如水流，靜如明鏡。若響則應之。忽之無有，寂如清靜，若同則和諧而盎然自在。若貪便失之，何不以開敞的心境無爭而隨順於人。

三、乘物遊心 —— 託不得已以養中

³⁴⁵.清·郭慶藩編，〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 46。

³⁴⁶.蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，頁 6。

³⁴⁷.賴錫三著，《當代新道家 —— 多音複調與視域融合》，頁 196~197。

³⁴⁸.清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁 1200。

「乘物以遊心，托不得已以養中。」，順應萬物悠遊其心而自由，寄託不得已並涵養心性而自在自得，在人間世若乘「乘物以遊心」的遊之喜悅和「託不得已以養中」的不得已之必然。歷經生、老、病、死過程以〈逍遙遊〉的無待精神超越和〈齊物論〉的齊物精神破除〈人間世〉中世俗之人因所執為物所累而受限制。如〈天下篇〉言：「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於眾」³⁴⁹，於俗世中不為物物之牽累、矯飾、苛待苟且於人、不背逆眾情，自能不為所困得以出入自然，視有形之累為順應自然之命。從經歷人生必然的不得已臻其靈台心，自能以隨遇而安之「遊心」「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」。逍遙者因泯除了物我限制而無須依待，遊於人間無窮之逍遙境界。

始於生之喜悅的溫暖迷人，又如何終老時而無悲，在生活日常中，所謂道不遠人，人豈不能弘道乎？如唐君毅先生在《人生之體驗》第一部〈生活之肯定〉中言及價值體驗：「你努力實現價值，你必需體驗價值。你必需在自己存在的事物中，現實的事物中，去看出價值，發現價值。……我們是愛有價值者，我們帶著期望的心，隨處去發現價值。在最平凡的人與人相處間，在最簡單的日常生活中，與在人類高尚的文化努力中，我們將同樣求了解體驗其價值。」³⁵⁰。沒有親自走過，怎叫人生？

在人生最後聆聽美好的聲音，以靈台心脫去穿到骨子裡的枷鎖，使其精神獨遊〈在宥篇〉之「出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是謂至貴。」³⁵¹，此精神自由之獨已復歸本真，自得於天地四方遊於五湖四海之時空，

³⁴⁹.清·郭慶藩編，〈天下篇〉，《莊子集釋》，頁 1186。

³⁵⁰.唐君毅著，《唐君毅全集·卷一之一·人生之體驗》，台灣學生書局，2000 年 5 月，頁 73~74。

³⁵¹.清·郭慶藩編，〈在宥篇〉，《莊子集釋》，頁 267。

超越有限而入形上之境，以此獨有之貴，順生命情境，在自然中逍遙自在。

莊子曰，「知者不言，言者不知。」³⁵²。筆者說了這麼多，自然不是什麼智者，只能透過親身經驗與體會予以詮解。儘管如此，沒有分別、沒有概念、沒有利害計算、沒有紛紛擾擾與羈絆，拋開人生種種制約，以「獨與天地精神往來」的自由精神，在現世中與生命共體同天地相融而「與物為春」，開啟無窮之「遊」，豈不逍遙！

參考文獻

壹、原典及註解本（以作者年代、姓氏筆畫排序）

漢·司馬遷撰，許嘉璐主編、安平秋副主編暨分史主編，《二十四史全譯·史二冊·史記卷六十三·列傳第三·老子韓非列傳》，世紀出版集團·漢語典出版社，2004年1月。

漢·許慎撰，清段玉裁註，《段氏說文解字注》，文化圖書公司，1995年1月。

晉·陶潛撰，《箋注陶淵明集·卷三·飲酒詩之五》，四部叢刊。

晉·郭象撰，《續修四庫全書·子部·道家類——南華真經注疏》，上海古籍出版社，2002年。

³⁵²清·郭慶藩編，〈天道篇〉，《莊子集釋》，頁536。

- 宋·呂惠卿撰，湯君集校，《莊子義集校》，中華書局，2011年2月。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981年，7月。
- 宋·林希逸著，《莊子口義》，弘道文化事業有限公司，1971年9月，
- 明·方以智撰，張永義注釋，《藥地炮莊箋釋·總論篇》，華夏出版社，2013年10月。
- 明·朱得之撰，《續修四庫全書·子部·道家類——莊子通義》，上海古籍出版社，2002年。
- 明·陸西星撰，蔣門馬點校，《南華真經副墨》，中華書局，2010年3月。
- 明·憨山（釋德清）撰，《莊子內篇注》，廣文書局有限公司，1973年6月。
- 明·羅勉道撰，《續修四庫全書·子部·道家類——南華真經循本》，上海古籍出版社，2002年。
- 清·王夫之撰，《莊子通》·《莊子解》，里仁書局，1984年9月。
- 清·王先謙撰，《莊子集解》，世界書局股份有限公司，2015年3月。
- 清·陳壽昌撰，《南華真經正義》，新天地書局，1977年7月。
- 清·郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，萬卷樓圖書股份有限公司，2007年7月。
- 清·彭定求等編，《全唐詩》，中華書局出版，1960年4月。

貳、近代學者（以姓氏筆畫排序）

王叔岷著，《莊學管窺》，北京：中華書局，2007年8月。

王叔岷撰，《莊子校詮·中冊》，中央研究院歷史語言研究所，1994年4月。

王邦雄著，《莊子·內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，遠流出版事業股份有限公司，2016年6月。

王邦雄著，《莊子道》，里仁書局，2011年9月。

王邦雄著，《走在莊子逍遙的路上》，台灣商務印書館股份有限公司，2010年6月。

王邦雄著，《莊子寓言說解》，遠流出版事業股份有限公司，2016年2月。

王志楣著，《莊子生命情調的哲學詮釋》，里仁書局，2008年9月。

印順著，《中國古代民族神話與文化之研究》，正聞出版社，2005年6月。

史作檉著，《水墨十講——哲學觀畫》，典藏藝術家庭股份有限公司，2011年2月。

史作檉著，《塞尚藝術之哲學探測》，書鄉文化事業有限公司，1994年11月。

牟宗三著，《才性與玄理》，台灣學生書局，1978年10月。

牟宗三著，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，2012年7月。

李日章著，《逍遙境的裡與外》，麗文文化事業股份有限公司，2000年9月。

李憑責任編輯，山西社科院著，《傅山研究文集》，山西人民出版社，1985年8月。

- 吳怡著，《逍遙的莊子》，三民書局股份有限公司，2009年7月。
- 吳怡著，《莊子內篇解義》，三民書局股份有限公司，2008年2月。
- 吳光明著，《莊子》，東大圖書股份有限公司，2015年7月。
- 吳文璋撰，《荀子的音樂哲學》，文津出版社有限公司，1994年5月。
- 宗白華著，《美學的散步》，洪範書店有限公司，2007年8月。
- 林聰舜著，《向郭莊學之研究》，文史哲出版社，1981年11月。
- 卓文煜著，《茶與器的審美意象》，《陶藝》，五行圖書出版有限公司，2018年4月。
- 唐君毅著，《唐君毅全集·卷一之一·人生之體驗》，台灣學生書局，2000年5月。
- 唐君毅著，《唐君毅全集·卷十二·中國哲學原論·導論篇》，台灣學生書局，1986年9月。
- 唐君毅著，《唐君毅全集·卷十三·中國哲學原論·原性篇》，台灣學生書局，1989年11月。
- 徐復觀著，《中國人性論史·先秦篇》，私立東海大學，1963年，4月。
- 徐復觀著，《中國藝術精神》，台灣學生書局有限公司，2013年12月。
- 高柏園著，《莊子內七篇思想研究》，文津出版社，2000年5月。
- 張允中著，《詩經古韻今注》，台灣商務印書館股份有限公司，1987年1月。
- 張默生撰，《莊子新釋》，漢京文化事業有限公司，1983年9月。

張富春注，《支遁集校注》，巴蜀書社，2014年3月。

曾棗莊，吳洪澤編者，《蘇辛詞選》，三民書局股份有限公司，2000年11月。

楊儒賓著，《莊周風貌》，黎明文化事業股份有限公司，1991年。

楊儒賓著，《儒門內的莊子》，聯經出版事業股份有限公司，2016年2月。

楊國賓著，《熾火無寂：楊國賓柴燒陶作集》，松嶼山房，2016年6月。

楊立華著，《郭象〈莊子注〉研究》，北京大學出版社，2010年2月。

莊耀郎著，《郭象玄學》，里仁書局，2012年8月。

湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，谷風出版社，1987年7月。

湯一介著，《郭象與魏晉玄學》，〈增訂本〉，北京大學出版社，2000年7月。

趙衛民著，《莊子的風神——由蝴蝶之變到氣化》，聯經出版事業股份有限公司，2010年2月。

葉海煙著，《莊子的生命哲學》，東大圖書股份有限公司，1990年4月。

陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯及評介》，台灣商務印書館股份有限公司，1998年8月。

陳鼓應註譯，王雲五主編，《莊子今註今譯》，台灣商務印書館股份有限公司，2013年3月。

陳鼓應著，《老莊新論》，五南圖書出版股份有限公司，2007年2月。

陳鼓應著，《莊子的開放心靈與價值重估 —— 莊子新論》，中華書局，2015 年 10 月。

陳鼓應著，《莊子哲學》，台灣商務印書館股份有限公司，2011 年 8 月。

錢穆著，《莊老通辨》，東大圖書股份有限公司，1991 年 12 月。

賴錫三著，《當代新道家 —— 多音複調與視域融合》，國立台灣大學出版中心，2011 年 8 月。

盧桂珍著，《境界·思維·語言 —— 魏晉玄學研究》，國立台灣大學出版中心，2011 年 7 月。

韓林合著，《〈虛己以游世 —— 《莊子》哲學研究〉》，北京大學出版社，2006 年 1 月。

魏元珪著，《老子思想體系探索》，新文豐出版股份有限公司，1997 年 8 月。

嚴靈峯編著，《道家四子新編》，台灣商務印書館股份有限公司，1968 年 10 月。

嚴靈峯著，《老子研讀須知》，正中書局，1992 年 4 月。

參、翻譯作品（以作者字母筆畫排序）

Allinson 著，周熾成譯，《向往心靈轉化的莊子 —— 內篇分析》，江蘇人民出版社，2004 年 7 月。

Billeter 著，宋剛譯，《莊子四講》，聯經出版事業股份有限公司，2011 年 10 月。

Epicureanism 著、Lucretius 著，包利民譯，《自然與快樂 —— 伊比鳩魯的哲學》，中國社會出版社，2004 年 11 月。

François Jullien 著，卓立譯，《淡之頌：中國思想與美學》，桂冠圖書股份有限公司，2006年2月。

Peter Tompkins Christopher Bird 著，薛絢譯，《植物的秘密生命》，台灣商務印書館股份有限公司，1998年5月。

肆、台灣碩博士論文網（以畢業學年度排序）

王小滕著，〈試論莊子逍遙的心靈及其意境〉，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1998年）。

王翠華著，〈遊心與遊世 —— 莊子「遊」之思想的兩個面向〉，華梵大學哲學研究所碩士論文，2014年。

伍、學術期刊（以期刊筆畫、日期排序）

楊儒賓著，〈遊之主體〉，中央研究院中國文哲研究所，中國文哲研究集刊，第45期，2014年9月。

蔡家和著，〈向郭注〈逍遙遊〉之特色 —— 從「天」的概念談起〉，東海大學哲學系，東海哲學研究集刊，第15輯，2010年7月。

蔡家和著，〈方以智《藥地炮莊·逍遙遊總炮》三教會通之建構〉，華東師範大學，《逍遙遊》會議。

盧桂珍著，〈郭象莊子注中玄冥之境的弔詭性 —— 有與無的辯證〉，華梵大學哲學系印行，第五次儒佛會通學術研討會論文集，2001年4月。

林久絡著，〈「以天合天」：《莊子》中的「技術思維」與深層生態學〉，哲學與文化月刊，第 39 卷第 7 期，2012 年 7 月。

林久絡著，〈「虛」之技藝：《莊子》「季咸見壺丘」的隱喻書寫〉，朝陽科技大學通識教育中心止善學報，第 13 期，2012 年 12 月。

楊儒賓著，鄭志明主編，〈注《莊》的另一個故事：郭象與成玄英的論述〉，《道教文化的精華》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000 年。

廖明活著，〈莊子、郭象與支遁之逍遙觀試析〉，鵝湖月刊，第 9 卷第 8 期，1983 年 11 月。

袁長瑞著，〈莊子逍遙遊研究〉，鵝湖月刊，第 19 卷第 1 期，1993 年 7 月。