

凡 例

- 一、文中提及莊周其人，概稱之為「莊子」；提及今傳三十三篇之莊子書，概稱之為「莊書」。
- 二、本文徵引書籍名稱時，採現今通用之<<>>符號，單引篇名時則用<>符號。
- 三、本文所引他人思想學說以單引號「」為準，引號中原著者復徵引他人或古人學說時，則以雙引號『』為準。
- 四、本文所引莊子原文、郭注以及唐成玄英疏本，以台北華正書局所出版郭慶藩<<莊子集釋>>為主，並兼採歷代名家勝義
- 五、各家注釋，見仁見智，就從中擇善而從。注校文字，乃直接以註腳註明於所引章句之下。
- 六、凡本文章、節名稱，以及所引用的莊子原文，均以粗體黑字排印，以資醒目。
- 七、本文所引數目字皆以中文數目字為主，如壹、貳、參，或一、二、三等。
- 八、本文所引的參考書目，統置於全文之末。如於註腳中徵引古籍或諸子百家時，特列參考書明及頁碼，並附出版名稱以資參考。其中為省篇幅，故多未明版本及出處。
- 九、本文所引的參考書目限文中參引者，並依照作者姓氏筆劃順序排列。其中包括原典釋譯、注疏部分，當代著述部分，以及期刊論文部分等三部份。

論文題目：莊子的逍遙境界觀

指導老師：魏元珪先生

研究生：張妙兒

學位類別：碩士

校院名稱：私立東海大學

系所名稱：哲學研究所

學年度：九十一學年度

【摘要】：

在兩千多年前，莊子對人生命存在之困頓，已有深刻的反省與體會。反觀現代人的生命情境的陷落，精神心靈上的無所依靠，宛若飄流在水面上的浮萍，找不到賴以安身立命的根，這乃因為被科技、物質機械吞噬所造成的病症。因此，本文立足於對生命罹病作一省悟的工夫，藉由莊子〈逍遙遊〉所闡述的境界與工夫，讓陽光從陰霾的雲層中露出笑容，為人生尋找一個出口，提供人們為自身找到揮灑生命的舞台。

本論文以「莊子的逍遙境界觀」為題，除了緒論與結論之外，共計五章。緒論部分：對生命的疑惑與關懷為起點，指陳研究的動機；並論述莊子的思想淵源，乃是針對歷史與時代背景的意識而發的，希冀生命的回歸自然。第一章：歷代視郭象為解莊的佼佼者，本章以〈逍遙遊〉一篇，說明郭注不察莊義而發的醒思，期盼能道出莊子所崇尚的生命境界與理想人格，且在體「道」的歷程中得以實現自我；並說明莊子以寓言、重言、卮言為文章的構思表達方式，語言的飄渺若飛，層出疊見，與體道之逍遙自在、恣肆洸洋的境界是一樣的。第二章：首先闡述「天」概念在歷史上的陵替與發展；進而論及莊子從天人合一、精神之自然化的實踐工夫將

「道」融入生命的經歷中，而在「道」的觀照下，以化解生命的扭曲與變形，以體證逍遙境界之可能性。第三章：言人在天地之間不可解的際遇，讓本性失真，藉由「吾喪我」、「心齋」、「坐忘」、「見獨」為體證逍遙的工夫，讓人能從生命的迷霧與糾結中超脫出來，以回歸到生命素樸天放的本真面目。第四章：論述生命的不自在，起因於人無法忘懷形體，這一寓所讓人有了物我、彼此、生死、是非觀念的分別；唯有體證「真知」、勘破生死的靈妙智慧，才能振於無境，達到物我渾一的和諧境界，以迎接生命的喜樂。第五章：闡述<<莊書>>歷經千年的遞嬗而不失其生命力，其新的意涵隨著時代的變遷，不斷注入新的血液，而不會被煙沒在歷史的飛灰中，以作為當代人的藥言與良師，整頓時代的弊病。

序 言

在撰寫本文其間，正遭逢人生低潮期，一連串無法預知的變故，有如排山倒海似地衝擊著我，心有如被浪滔捲走的石塊，不知飄流至何方？此時此刻，盤桓在腦海中的是堆積如山的問號，讓我對生命有了一番透徹的體悟，著手探究人生煩惱的根源起於何處？如何排解生命因變動所形成的困境？藉<逍遙遊>所闡述的境界工夫，對生命罹病作一體道歸真的診療，為生命打入一劑強心針，以迎接誕生的喜悅。

故拙文以<<莊書>>為論述體裁，是重在與其感同身受，讓人深深地感受到在無情的時間洪流中，生命的有限性，「渺乎小哉！所以屬人也」<德充符>永遠無法躲避「死」的臨界點，若「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」<大宗師>人周旋在物境，喜怒好惡為物所引曳，且其心態是師心自用，為「成心」所封閉住，以至於「小惑易方，大惑易性」<駢拇>為爭跬譽而流蕩失真、貪圖權柄而橫出逾分，莫不是「以物易其性」的活動。故<

田子方>云：「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」

這一連串的悲歌架構出生命的內容，讓我能深深地體會到莊子對紛亂的現象世界有了組建的意義，如何在這萬丈紅塵的俗世中搭建一理想王國，故莊子以「道」化入於生命中，而「致道者忘心矣」<讓王>才能達到「天地與我並生，萬物與我為一。」<齊物論>的逍遙境界。

莊子的文章不落言詮，莊子的思想宏大而辟、深閎而肆，其以詼諧的筆調堆砌成一篇篇的寓言故事，以點化人生。更何況莊子辭語跌宕媚逸、沁人心脾，感受一種無言的妙處，有如官廟之美，不入其室，不知其美。以下各篇章筆者僅能以淺顯的文字，捕捉莊子的思想，如有所缺失疏漏，自屬不免，尚望諸位謹請糾正賜教，俾使吾人有所反省，望得之啟示更能契合莊子之意。

民國九十二年 張妙

兒 謹書

緒 論

一、闡述論文研究的動機

就整個西方思想脈絡發展來看，傳統哲學的成就，大抵屬於形上學或知識論體系的建立，但往往忽略了人的內在生命，人本身的問題極少涉及。這乃因蘇格拉底將整個希臘哲學導入一個純粹理性主義的道路，而其後繼者柏拉圖更將一個完整的世界一分為二——在具體的真實世界之外，虛構另一個世界，而將虛構的世界視為真實，把真實世界反倒視為虛假。他以為我們所生存的經驗世界是變動不居，因此我們永遠不能發現客觀的事實或永恆的價值，所以我們必須運用理智追求一個永恆不變的理型世界，而

這一理型論奠定西方二元論的基礎，影響所及，將近二千年之久。

我對人類以理智為中心的主義提出質疑，人類企圖藉由理性為世界探測最終的答案或本質，因而建立一個龐大的理論體系，且以化約的方式得到片面的結果，所以我們所謂的「真理」只不過是拋棄、遺忘事物背後的差異性，才能形成的同一概念，因此這一切只不過是幻象罷了！以理性為價值導向，真的能為社會帶來幸福嗎？運用理性所研發的科技，難道不會對人類的整個生態環境造成危害，以及核子武器的精進，造成國際之間一觸及發的緊張局面嗎？傳播媒體雖然無遠弗屆，但人與人之間的距離卻越來越遠；而且整個科學研發的主題難道不受一些主觀因素所主導嗎？(科學組織成員的贊同或資金的補助)且人類作為一個理性的存有者，不容許強烈的情感左右他的行為這如何可能？

如果將人這個有機體植入此冷酷、無色的架構中真的能得到一個確定的人生答案嗎？真的能幫我們解決所有的問題嗎？這讓我們想一想 921 大地震，讓許多人葬生在殘破的瓦礫堆中，一幕幕觸目驚心的景象，使我對人生起了質疑？這些無辜的受害者，難道有犯下罪大惡極的過錯，才讓他們罹難枉死？如果不是，是誰在背後操縱人的生死大權？可是卻找不到一個終極的答案來解除心中的困惑。

當人在牽累困苦中走向逃避之路，儒家的仁心提撕生命的自覺，與自我的呼喚；而道家則以「心齋」、「坐忘」的修養工夫，將身心同時解套，不再糾纏，以同於大道。讓身心靈失去平衡之際，找到依靠，讓生命人格在幻滅中成長，學習到與逆境共處的智慧。故中國哲學卻著重內在生命的探討，是一種從經驗中提煉出來的人生智慧，它所關懷的是人最原初的追本溯源，對生命的熱愛，這使我們能反觀內省自己，從而詢問自己：「我們真正經驗了什麼？」

--或更是「到底我們是誰？」，在反複的尋問中希望能找到人生存在的意義與價值。

我們反觀置身在這「正反」價值皆具備的現代社會中，有意義與無意義的各種事物遂形成世俗人間的污濁性。道家面對現實存在的困境所作的深思與自省，對當代人有如當頭棒喝，它有如一盞明燈引領我們跨出無明的深淵，邁向坦蕩大道，致力於生命內涵的開發、生命境界的提升，為現實生活注入充滿生命情趣的生活。於是，人類應該一方面著手如何與塵污的現實苦鬥，以追尋自我安身立命的使命感；以及在不自由的處境中如何展現「自由」的姿態。另一方面也要思考文明科技所帶來的種種病症，來理解在物質文明昌盛的時代，其背後隱藏著許多荒謬及不合理的事，進而讓我們渴求探詢生命的答案，以提示人存有自身的回歸之路，不要再做流浪異鄉的遊子。

一個思想的興起是緊扣著時代環境的大動脈，所以要了解莊子的思想，必定要先考察其生存環境的政治、社會背景。據<<史記>>的記載，莊子是戰國中期的人，其鄉邦宋國本是周民族所征服的殷氏末裔，為列強環伺所凌辱的弱小國家。根據陳漢章先生的統計，戰國二百四十八年中，史冊所載的大小戰爭共二二二次¹，又根據<<史記·秦本紀>>與<秦始皇本紀>，秦與他國的爭戰，阡卒或斬首數萬著達十五次之多，在這戰亂連綿、權謀與狡智所渦捲的不安與絕望的時代，正如與莊子同時的孟子所說的「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」在莊書中也有相關的描述：「今世之人君者，輕用其國，而不見其過；輕用其民，死者以國量乎澤若蕉，民死無如矣」<人間世>；在政治方面，「有國於蝸之左角曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬」<則陽>，而各諸侯國

1.參見陳登原，<<國冊舊聞>>上冊，台北：明文，1984.p186-187。

也是「上下交征利」²「天下熙熙，皆為利來，天下攘攘，皆為利往。」<<史記·貨殖列傳>>，在這征戰不休、戰亂頻仍的局面，因而造成「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」<在宥>莊子身處在民不聊生，哀鴻遍野，慘絕人寰的社會裏，眼見人民過著著飢餓、蹂躪、凌辱的悲慘生活，深感人世間充滿著太多的悲哀與無奈所帶給人的束縛，而十分渴望赫胥氏那種「含哺而熙，鼓腹而遊」<馬蹄>的生活，他同時也認為太古之世，「民有常性，織而衣，耕而食，是為同德。」更讓他有企求自由思想的產生。

在學術上卻是百家爭鳴、思想解放的現象，在莊子<天下>篇有曰：「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」因為學說紛雜、各持己見，更造成人心的混亂，這些情況更讓莊子感歎不已而有「芒乎何之，忽乎何適？」的心境。這種對人生存在的慨歎與悲感，在他的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」<天下>裏面，是詼諧中寓有十分的嚴肅，恣肆處確有極端的謹慎。莊子面對當時的變亂，有著無以言語、最深切的感慨，實含有無限的悲情，文章脈絡間流露出一股蒼涼的氣息。因而，莊子的思想對現實有著敏銳的感受性，往往能隨著時間的遞嬗，以不同的面貌被詮釋，而無損其豐富的意蘊。所以，處在傳統價值崩潰，樂觀氣氛消逝的二十一世紀，我們在回頭觀看，莊子所悲憫的人生迷茫，竟然這麼符合近世紀末的生命情調。

再者，諸先秦百家的興起，乃是由於「周文疲弊」³

2. 語出<<孟子·梁惠王章句上>>：「王何必曰利？亦有仁義而已矣 上下交相利，而國危矣。」<<孟子>>書中這斷話也說明了戰國時代，在社會上迷漫著一股以功利為價值取向的氣氛。

3. 「周文」是西周建國，以一套封建宗法為基礎的禮制，規範著天地、鬼神、萬物、人我之間的和諧秩序。不幸的是，周室東遷，天子式微，列國兼併，這套燦然大備的禮制逐建解體。見唐君毅<<思想論國際會議論文集 3>>，香港：法住，1991.p80。

的這樣一個時代歷史的因素。道家對「周文疲弊」的回應，乃是針對禮樂制度的形式化與空洞性所造成對人生命的束縛與桎梏，為其思想起點。有如〈秋水〉篇說：

井蛙不可語於海者，拘於虛也；夏蟲不可語於冰者，篤於時也；曲士不可語於道者，束於教也。

這反映出由於受空間、時間等局限及禮教的束縛所導致的不自由。在社會中凡有道德的問題必定涉及慾望：人類處於原始的自然狀態下，居無定所，因而沒有財產所有；只有簡單的生理需求，因而極易滿足，不會與人競爭比較，更不會奴役別人；但人還擁有追求完善的能力，於是發明了工具，圈地農耕，形成了原始的社會。一旦有了社會組織，因人天生的不平等造成的種種社會心理：計較、嫉妒、驕傲、偏見等觀念便應運而生，使人變得更加貪婪邪惡，因此為了避免人與人互相侵犯與鬥爭，許多的法律、社會規範也紛紛設立，可是，這些教條制度卻流於形式化與表面工夫。故莊子在〈天地〉言：

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，則生不定；神非不定，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。

莊子認為一切的道德規範、鬥爭與禍害，皆起因於人類誤用其智慧所造成的結果。因為自然所產生的一切都是善的、美的和公正的，而所謂善、惡的道德觀念、有利與無用、公正與不公正，這些只是人所制定出來約束人的行為。而這些道德規定其實是相對的，例如：海水是最純潔的，又是不純潔的，因為對於魚來說，它是能喝的和有益的，對於人而言，它是不能喝的是有害的。所以，這種善惡之分實在沒有道理。在莊子的〈人間世〉有云：

女將惡乎比予哉！若將比予於文木邪！夫棋梨橘柚、果蓏之屬，

實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭。自掊擊於世俗者也，物莫不若是，予求無所可用久矣！幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪！

這段話以樹木的用處來說明，一切的價值皆來自於世俗的眼光。有的樹木可當柴燒，有的製桌椅，有的建屋造船，有的美化環境，有的防風防雨，有的既沒有用處且又不美觀，但仍對自然界有偉大的功能，可是以世俗的眼光，往往視建屋造船，或美化環境為好的和有用的樹木，而忽略了無用樹木促進生態發展的功能。因為，萬物出於自然之手皆是至善至美至真的，無待人的智慧去點綴他，雕刻他。一旦經人之手便成為惡，受到文明的洗禮，使「文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」〈繕性〉這說明人類淪落為被奴役的境地，人類會汲汲於外在的名聲、財富與權勢，這導致人類內在的善良心性逐漸侵蝕殆盡。所以，一切法律的明文規定並不能根除社會腐敗的風氣，反而是擾亂社會民心的根苗。故〈馬蹄〉有云：

夫馬，陸居則食草飲水，喜則交頸相摩，怒則分背相踶，馬知己此矣。夫加之以衡扼，齊之以月題，而馬知介倪、闔扼、鷲曼、詭銜、竊轡，故馬之知而能至盜者，伯樂之罪也。

凡將莊子思想解讀為阿 Q 精神勝利法⁴，或將莊子視成消極無奈，把現實當作命定，只求自我心靈之寧靜，以苟全於亂世之游世主義者⁵，這恐怕對道家的義理極不相應的

4.關鋒，〈〈莊子內篇釋解和批判〉〉緒論部分，北京：中華，1961。極端貶抑莊子哲學之價值，說莊子是「阿 Q 式自我欺騙，追求幻想中的解脫」說〈逍遙遊〉是「論述向幻想世界追求的阿 Q 式（或駝鳥式）的絕對自由論」的。

5.劉笑敢，〈〈莊子哲學及其演變〉〉，北京：中國社科學，P162-163，1993。其文：「莊子在現實生活中是一個命定論者，他精神自由是在命定論的基礎之上幻演出的海市蜃樓。莊子的自由是純精神的自我安慰，是空虛的遐想，是逃避現實的結果。」此看法與其在〈〈兩種自由的追求—莊子與沙特〉〉的論述是一

臆測。莊子的<逍遙遊>中追尋天池的理想境界，只要人從形軀官能的限制與心知情識中超脫出來，則紛擾狹隘的人間世，頓成「無何有之鄉，廣莫之野」能「乘物以遊心」的世界。更何況人真的能在這個世界中，找到一個無垢真空的地方讓人躲藏嗎？如果可以的話我想人生就沒有這麼多的痛苦、無奈、無助等著考驗我們。誠如陳鼓應先生所言：

一般人以為莊子消極出世，其實是一種很表面的看法。莊子身於一個戰亂連綿、危機四伏的社會環境中，對不幸的現實有深切的體驗，因而其思想中表現著追求「逍遙遊」的境界。但他的逍遙遊並不是出世的，而是寄沉於悠閒之中。在莊子哲學中，並無另一世界之說，他從不願寄於彼岸世界，他寫<人間世>以及<天下>篇說他「與世俗處」可以為證。我們可以說莊子的精神是以「出世」的精神入世。⁶

我記得米蘭·昆德拉曾經說過「生命中不能承受之輕」。因為，生命本身就像河流中的水逝而不返，所以人的每一個決定都是人自由的選擇，而在這個自由背後所隱藏絕不是為所欲為的自由，人必須為這自由負擔起責任，因此你的每一個選擇都必須是慎重的、沉重的，也唯有如此你才會仔細考慮自己的生命的定位是在何處。然而，有許多人將希望寄託於遙遠的彼岸，容易對自己的生命輕率、肆無忌憚的揮霍，這是一種不負責的態度，以至於讓生命虛度。如果生命是沉重的、生命的量度是稍縱即逝的，那我們是不是就會更加珍惜我們所擁有的時間、朋友與親人。

另一方面，莊子體驗到現實人生的情境中，無論貧富

致的，他說「莊子是一個命定論者他在社會生活中是一個失意兒，無情的現實使他感到一種不可抗拒而又無法擺脫的力量壓迫著他，他把這種必然性的力量叫作『命』，並把這種必然性歸之於『道』和『天』」參見劉笑敢，<<兩種自由的追求—莊子與沙特>>，台北：正中，1994.p65。

6.陳鼓應，<莊子的悲劇意識和自由精神>，<<國文天地>>7卷1期，1991/6：p60。

天壽均無法掙脫痛苦煩惱等命運的輪迴，究其根源乃人生根本無明，在它的牽引下，人生極易陷於無盡的闇昧之中。故〈齊物論〉云：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役，而不見其成功，忡然疲役，而不知其所歸，可不哀耶？人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

人生有一連串的追求，但卻發現終日疲於奔命的結果，卻弄得身心疲憊不堪，不知所做為何？這一盲目的行為，讓人省思到人生不過是荒謬、無意義所構成的整合體。莊子對生命茫昧的不安不忍，因生命的虛妄不是本然的，人可從生命的淪陷當超拔出來，所發的一種深沉感歎。

莊子處於這樣多災多難的環境裡，仍不隨波逐流，而努力追尋自己安身立命之道。所以他努力消泯是非之爭，希冀仁義、道德、律法等規範，不須假他人之手來擬定，只要反其身，道自在其中；更反對人心向外逐物，因為這些都是束縛人心，使人喪失自我的陷阱，認為人的生命、生活唯有回到最原始的自然純樸狀態，才能達到「逍遙遊」的自由境界。如〈漁父〉云：

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。

所以，人之會對現實感到疑慮與恐懼，乃因人被外在人為之世俗禮法所決定，無法完全擺脫種種的桎梏，無法執秉此一「內在本真」。這無疑是人類最大的無奈與悲哀，也帶給人許多肉體上、精神上的痛苦，限制了人的「自由」，告誡人千萬不「湛於人偽」，而「苦心勞形以危其真。」

莊子生逢亂世，加上自身的貧窮與困厄，面對現實的種種難題，更能從社會的底層來反省生命自身。讓我們瀏覽<<莊書>>時，在其字裏行間中，深刻地感受到莊子對生命的真誠無妄，讓我們能檢視生命是否有所遺失，使心靈向內探詢，這時候你才能完全面對自己，不再害怕自己，希冀在這牢籠中找到「自由」。

二、莊子其人其書的簡略說明

壹、莊子行誼

先秦諸子當中，道家人物的身世是撲朔迷離，是難以揭開的謎。目前有關莊子身世最早，而且也最可靠的敘述，當首推<<史記>>的<<老莊申韓列傳>>。其云：

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

依<<史記>>所記載，對莊子的籍貫、出生年代、著作及其學問性格，皆有一約略的描述。以下就關於莊子為蒙人一事、出生年代，以及行事風範有一言簡意賅的說明：

<<史記>>謂莊子為宋國蒙縣人（今河南商邱縣東北）

司馬貞<<史記·莊子列傳索隱>>引劉向<<別錄>>說是：「宋之蒙人。」<<呂氏春秋>>高誘注也說：「莊子名周，宋蒙縣人。」<<漢書·藝文志>>自注云：「名周，宋人。」但是，<<史記·莊子傳>><<裴駟集解>>引<<地理志>>說：「蒙縣屬梁國。」陸明德<<經典釋文·莊子序錄>>曰：「莊子者，姓莊名周，梁國蒙人也」司馬貞索隱亦同引之。那麼，莊子究竟是宋的蒙人呢？還是梁的蒙人呢？

根據<<左傳>>莊公十二年曰：「宋萬弑閔公于蒙澤。」竹添鴻光說：「今河南歸德府商邱縣北有蒙澤，莊子蒙人，即此地。」(卷五十引)<<國語·楚語>>曰：「宋有蕭蒙。」韋昭注謂：「蕭蒙乃『公子鮑之邑』。」<<史記·宋世家索隱>>曰：「桓侯行(指宋桓公，名辟)，未出城門，其前區驅呼辟，蒙人止之，後為狂也。」<<淮南子·齊俗訓>>云：「惠子從車百乘，以遇孟諸，莊子見之，棄其餘魚。」孟諸澤，在今河南省商邱縣北，古為宋地。

根據<<讀史方輿紀要>>曰：「蒙城亦稱大蒙城，在河南歸德府東北四十里之地，左傳襄公二十七年，宋公及諸侯之大夫盟於蒙門外，即此地。又有蒙澤，在府成東北三十五里。左傳莊公十二年，宋萬弑閔公於蒙澤，即此地也。」其據<<府志>>說：「其中有漆園，莊周嘗為園吏，城亦名漆邱。」(讀史方輿紀要卷五十引)梁王繩引潛丘劄記及石企齋書所說「漆園在曹州」，那是因為蒙澤縣一度也屬曹州，其和商邱很近。<<讀史方輿紀要>>曹縣蒙澤城條下說：「曹南山之陽，旁有蒙城，又有漆園城。」<<一統志>>：「在今縣西北五十里。」<<括地志>>：「漆園故城在冤句縣(漢置)北十七里，莊周嘗為漆園吏是也。」按其城古屬蒙縣。」(卷三十一、卷五十)可見歸德府南二十五里遠的小蒙城和冤句縣北十七里的濛澤是一個地方。由上述可知，宋國之蒙地是在河南商邱縣附近。

蒙這個地方，乃因宋商邱東北，有蒙澤而得名，賈逵

曰：「濛澤、宋澤名也。」也有稱蒙縣，<<史記正義>>云：「莊周為漆園吏即此(今山東省荷澤縣)其地古屬梁蒙縣。」亦稱蒙城，乃因有人認為今安徽蒙城在隋以前從未稱蒙，漢時稱為山桑，唐天寶原年始改為蒙城；據說在安徽渦陽地區發現了老子的誕生地(中共<文匯報>，1995/8/12)，有趣的事，渦城附近有個蒙城，也有條濮水⁷。這因為時代的變遷，以及歷任屈地理區域名稱改變的緣故，而有了不同的記述。如春秋時只稱蒙澤，不叫蒙縣；漢以後則才稱為蒙縣；北魏所設置的蒙郡，即現在安徽的蒙城縣；現在所稱的濛澤縣，那是隋唐時所設置的，就是現在的山東曹縣。

那蒙地是屬宋呢？還是屬楚呢？還是屬梁呢？這也是基於改朝換代而有了不同的歸屬權。李吉甫<<元和郡縣圖志>>謂：「小蒙故城在縣(宋城，今河南商邱縣)北二十里，即莊周之故里。」(卷七<<宋州>>)樂史<<太平寰宇記>>則云：「小蒙故城在縣南十五里，六國時，楚有蒙縣，俗稱小蒙城，即莊周之本邑。」(卷十二<<宋州>>)此二者記載的地理位置南北相反，讓人對莊子是宋人還是楚人產生了疑惑？<<呂氏春秋·有始篇>>曰：「宋之孟諸」，高誘注曰：「孟諸(即蒙澤在梁國睢陽之東南)」<<漢書·地理志>>記「梁國領縣八，其三即蒙。」孔穎達<<詩商頌譜>>疏：「<<地理志>>云：『宋地，今之梁國。』」杜預注<<左傳>>莊公十二年曰：「蒙澤、宋地，梁國有蒙縣。」<<隋書·經籍志>><<莊子>>二十卷，自注曰：「梁漆園吏莊周撰。」梁周赧王二十九年(西元前二八六年)與齊、楚共伐宋，三分其地。故原有宋地，一分已改屬梁有，故其後有稱莊子為梁人者。蓋戰國時蒙屬宋地，至漢屬梁國。馬敘倫<<莊子宋人考>>曰：「惟宋亡後，魏楚與齊爭宋地，或蒙入於楚，楚置為蒙縣，漢則屬於梁國歟？莊子之卒，蓋在宋之將亡，則當為宋人也。」綜觀以上所

7.焦國城、葛晨虹，<<逍遙哲人一莊子>>，台北：昭文，1997.p13。

述，可知蒙地本屬宋國，宋亡後而入於楚，西漢時歸於梁國。

至於莊子是宋人還是楚人呢？袁宙宗先生認為，宋為殷之後，殷人愛好藝術、崇信鬼神，莊子即繼承此色彩。而後來代表北方周人思想的儒家，則較重現實⁸。朱子說：「莊子自是楚人。」(卷一百二十五)乃是以莊子的思想風格為依據。朱桂曜<<莊子內篇補證>>曰：「莊子生齊楚之間，故習用楚語。」乃因<<莊書>>多用楚語，如「迷陽⁹」、「螻蛄」。可知稱莊子為楚人，乃因<<莊書>>所呈現的內容，多半與南方楚國的文化息息相關，故莊後世稱莊子為楚人。故莊子應為宋人，而蒙地乃因時代變遷，故名稱更易之故也。

<<史記>>僅說莊子與梁惠王、齊宣王同時，楚威王許以為相。故莊子的生卒年，也是後世議論沒有決定的問題。<<史記>>稱梁惠王為魏惠王，元年當為周烈王六年(西元前三七〇年)在位年代為三十六年，即公元前三七〇至三三五，齊宣王<<史記>>說他在位十九年，從周顯王二十七年至四十五年(西元前三四二年至三二四年)但<<竹書記年>>則認為，梁惠王在位年代為五十二年(公元前三七〇至三一九年)、齊宣王在位年代為十九年(西元前三二〇至三〇二年)。此二者有了歧異點。

馬夷初年表據<<史記>>定惠王三十六年(西元前三三五年)卒，子襄王立。莊萬壽先生則據<<竹書紀年>>推算惠王在位五十二年，自周烈王六年至慎靚王二年(西元前三七〇年至三一九年)。雷學琪<<竹書紀年>>考證曰：「<<史記>>誤以魏襄王卒于此年(按即慎靚王二年)。襄王之後，又誤增哀王一代，荀氏和氏(按即荀晟與和嶠)據世本皆謂

8.袁宙宗，<<莊子學說體系闡微·莊子身世考證>>二版，台北：黎明，1977.p10。

9.王先謙說；「謂荊棘也。生於山野，踐之傷足，至今吾楚輿夫遇之，猶呼迷陽。」

魏無哀王，蓋史記誤以惠王之十六年為襄王之世，以襄王二十三年為哀王之世，因襄哀相似，故淆亂而增一代也。世本曰：『惠王生襄王嗣，襄王生昭王。』而趙世家謂哀王名嗣，可知史遷誤以襄名哀矣。」可知<<史記六國年表>>以為惠王在位三十六年，乃因其以為惠王之十六年為襄王之世。

綜觀上述，<<史記>>或<<竹書年表>>所記載的年代，從梁惠王即位到齊宣王逝世時為止，也就是自周烈王六年（西元前三七〇）到周顯王四十五年（西元前三二四<<史記>>）或西元前三〇二年（<<竹書紀年>>）<<史記>>又說：「楚威王聞周賢，使使厚幣迎之。」而根據<<史記>>載楚威王在位十一年，是從周顯王三十年至四十年（西元前三三九年至三二九年）而楚威王在位的十一年，正值梁惠王、齊宣王在位期間。若以此作為推算莊子之基本年代，<<史記>>所記載的年代較為合理，因為<<竹書紀年>>說齊宣王即為在公元前三二〇年，那時楚威王即下位了。

有關於莊子正確的生卒年代，歷代許多學者的考證，意見紛歧，只能作一推斷而無法確定，以下將列舉諸家之說，以供參考。茲舉如下：

1. 錢穆先生在<<先秦諸子繫年>>推斷莊子生於周顯王元年至十年間（西元前三五九年間），卒於周赧王二十六年至三十六年間（西元前二八九至二七九年間）然而從錢穆之假設，推算莊子如在楚威王初年被聘，則年僅二十許，年豈非太輕？
2. 胡哲敷先生在<<莊子哲學>>推斷莊子生於西元前三八〇年左右，而終於宋亡之際（西元前二八六年），而年九十左右。
3. 郎擎霄推定莊子生於周安王十二年至烈王六年期間

(西元前三九〇年至三七〇年), 卒於周慎靚王四年至赧王二十五年間(西元前三一七年至二九〇年間)

又根據《莊書》所記載的事蹟，來考察其年代：

《徐無鬼》篇記莊子對惠子說：「然則儒墨楊秉四，與夫子為五，果孰是也。」按「秉」為公孫龍，《秋水》亦有：「公孫龍問於魏牟。」而公孫龍活動的年代約於公元前二八四年至二五七年（見《呂氏春秋·應言》、《戰國策·趙策》）除此以外李頤說莊子「與齊湣王同時」（《經典釋文·莊子序錄》），齊湣王在位年代為公元前三二八至二八四年。（《竹書紀年》）《朱子語錄》曰：「問孟子與莊子同時否？曰：莊子後得幾年，然亦不爭多。」然孟子生卒年，亦難考定，約為公元前三七二至二八九年。在《太平御覽》收《韓詩外傳》曰：「楚襄王遣使者持金千斤，白璧百雙，聘莊子，欲以為相。」而楚襄王即位為公元前二九八年，陳釋智匠謂，湣王「遣使費金百鎰以聘相位，周不就。」此二者所陳述可能不屬事實，因不能聘這樣老的超世者為相，但卻點出莊子可能活到西元前二八四年。

在《史記》的記載中，可約略看出莊子處於一兵荒馬亂之世，雖有道卻不能施行，對殘酷的政治束手無策，以及對現實的深惡痛絕，讓莊子尚虛資以避世，視富貴如白雲蒼狗，故《人間世》云：

鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫知之避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！郤曲郤曲，無傷吾足。

莊子身為蒙漆園吏，是個級別很低、待遇很差的官職。因此，莊子很貧窮，故《山木》有云：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。」

莊子不想自命清高，更不想依靠阿諛奉承，為虎作倀換取榮華富貴，所以鄙視俗人貪圖爵祿、招權納貨，有如「蟬方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而博之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。」陷溺在名膠利漆、冥頑固陋中；也如〈列禦寇〉所描繪「宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於送，見莊子，曰：『夫處窮閭陋巷，困窘織履，槁項黃馘，商人之所短也；一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。』」莊子曰：『秦王有病召醫，破癰潰痊者得車一乘，舐痔者得五乘，所治愈下，得車愈多。子豈治其痔邪？何得車之多也？子行矣！』」

他更把當時當官之人比做尸位素餐的活死人，因為莊周家貧，故往貸粟於監河侯，不得其門而入。故將其自比為鮒魚，忿然作色曰：「吾失我常與，我無所處。吾得升斗之水然活耳，君乃此言，曾不如早索我於枯魚之肆！」莊子的磊落豁達，寧願屈於平淡，也不願為五斗米而出賣尊嚴，以桀驁不馴的態度辭退楚威王的邀請，如〈秋水〉云：

莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以竟內累矣！」莊子持竿不顧，曰「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」

可知，莊子人格之高風亮節，有如寒冬中的梅花，不畏冽風仍凜然綻放，其俯仰萬機而淡然自若，與栖栖遑遑的市井小人形成強烈的對比。見世人居高宅，佩玉璽，不足以

縷縷其心，仍「一簞食，一瓢飲」不改其樂，使他遠離都市的莽莽秦嶺和名利地位的戕害。故〈秋水〉云：

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

貳、莊子書的考證¹⁰

關於莊子這本書的考證，其要點如下：

1. 有關篇數

莊子之書，〈〈漢書·藝文志〉〉紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇二十八、雜篇十四、解說三。據陸明德〈〈經典·釋文序錄〉〉說是由淮南王的門下客編定的。〈〈漢書·藝文志〉〉曰：「司馬彪、孟氏注〈〈莊子〉〉五十二篇。」晉司馬彪注二十一卷，五十二篇，計內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三，及孟氏注十八卷，五十二篇¹¹。還有為其校改與重新編輯之人，像崔譔注是十卷二十七篇，內篇七，外篇二十¹²；向秀注是二十卷，二十六篇（或作二

10. 陳鼓應先生認為：「古書多單篇別行，正如余嘉錫先生在〈〈古書通例〉〉中所說：『別本單行者，古人著書本無專集，往往隨作數篇，即以行世』因此這裡面涉及鑑定古書真偽的一個重要問題：諸子的書，特別是字數較多的著作，大多是一篇篇寫，由後人匯集成冊，而且非一時一人之作（〈〈老子〉〉這本書例外，因為字數太少，僅五千言，用不著集體創作，而且其文風、格式都是一律的）」參見陳鼓應，〈論〈〈老子〉〉晚出說在考證方法上常見的謬—兼論〈〈列子〉〉非偽書〉，〈〈道家文化研究〉〉第四輯，中國：上海古籍，1994p417。

11. 孟氏不詳何人，梁志載孟氏注十八卷，錄一卷。隋唐以後未錄，其佚已久矣。但〈〈漢書·藝文志〉〉：「莊子五十二篇，即司馬彪孟氏所注是也。」

12. 崔譔注文在〈〈經典釋文〉〉中尚有所存留，乃今存魏晉諸家最早之注述。

十七篇、二十八篇，如說二十八乃是包括〈秋水〉、〈至樂〉兩篇），此二注皆無雜篇；李頤的《集解》三十卷，三十篇，但都已亡佚。現在所傳的今本為郭象的本子，共十卷三十三篇，其中內篇七，外篇十五，雜篇十一¹³，已較《藝文志》所錄少十九篇，可知漢莊子似皆五十二篇。

由上可知，《莊書》自漢代到魏晉，已歷經無數失而復集，集而復失，所以莊書自漢志五十二篇，以至魏晉諸家篇數互有參差。故陸長庚說：「按《漢書·藝文志》莊子五十二篇；唐書四十卷，就是現在通行於世的本子，今篇卷既不相同，而世代遼遠，不能見到古人的全書。」¹⁴且在《經典·釋文序錄》云：「然莊生弘才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。故郭子玄云：『一曲之才，妄竄其說，若闕奕、意脩之首，危言、游鳧、子胥之篇，凡諸巧雜，十分有三。』」¹⁵

俞樾在其《癸巳存稿》卷十二中指出《莊子》全書為西漢淮南王劉安門客所編纂，其理由是《文選》注引有淮南王《莊子略要》、《莊子后解》連同司馬彪的注，可

13.今傳本郭氏注莊子十卷三十三篇，晉書經籍志稱三十卷目一卷。唐成玄英疏序則稱郭象莊子注三十篇。每篇一卷殆為六朝舊本來面目，今本作十卷蓋為後人所改，非郭象之舊式。

14.見《南華真經副墨》。其原文為「按漢書藝文志『莊子五十二篇』唐書『四十卷即今行於世者。今篇卷既不相同，而世代遼遠，不復見古人之全書，姑以郭本定為三十三篇，而〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉亦從其膺入。』

15.此乃郭象之說，今國內郭象注本不及見，惟見日本高山寺所藏《莊子》殘抄本，〈天下〉篇之跋語「然莊子弘才命世，誠多英文偉詞，正言若反，若一曲之士，（釋文序錄引「士」作「才」）不能暢其弘旨，而妄竄奇說。若〈闕亦〉（武內云「亦」釋文作「奕」，困學紀聞所輯莊子佚文有「文選顏延年詩法引有闕奕篇首之語，釋文作闕奕似是也。但作闕亦，非誤字，古「奕」「亦」通。」〈意循〉（釋文作「意脩」「循」「脩」形近易訛）之首，〈尾言〉（釋文作「危言」。釋文襲郭語，以應作「卮言」，今作「危言」者，著形似而誤歟）〈遊易〉（釋文作「游鳧」）〈子胥〉之篇，凡諸巧雜若此之類，十分有三。今唯採取其長達致全乎大體者，為三十三篇者。）

知《略要》與《后解》皆在司馬本五十二篇中，而全書為其門客所編纂。至於校定莊子五十二篇，並區分內外雜者，蓋為劉向父子，班固《漢書藝文志》序曰：「成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求書於天下，詔光祿大夫劉向校經傳、諸子、詩賦。每一書已，向輒條其篇目，撮其旨意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆，卒父業。」可知內、外、雜篇分篇之舉之區分，應是後人所為，故馬其旭《莊子故》曰：「分篇次第，果出自莊子與否，殆不可考。」蘇軾《莊子祠堂記》曰：「凡分章名篇，皆出於世俗非莊子本意。」

2、莊書內、外雜篇考證

莊子之後，其門徒或私淑者作類似的文章，而誤入莊子內，故《莊書》哪些部份代表莊子的思想，是一個受人關注的問題，後世學者，開始不斷在篇章年代上給予做檢視。王船山曾云：「若《讓王》以下四篇，自蘇子瞻以來，人辨其為膺作。觀其文詞，粗鄙狠戾，真所謂『息以喉而出言若哇』者。」可知，在隋唐以前，並沒有重內，輕外雜的趨勢，一直到蘇軾始疑莊書中有非莊子所作，才產生革命性的變化，其後疑之者為多¹⁶。又如蔣伯潛《諸子通考》曰：「今存莊子即此本。但檢其注，《讓王》篇、《盜跖》篇僅各三條，《漁父》篇僅一條，《說劍》篇全無注。此七條之注，亦與其他篇注不同。豈此四篇之郭象原注已亡，此七條乃後人所補歟？」可知，外雜篇不是出於莊子的真跡¹⁷。在此我列舉羅勉道、王夫之、王先謙等先生的話，

16.見蘇東坡《莊子祠堂》原文為「余以為莊子蓋助孔子者。故莊子之言皆實予而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾，至於詆訾孔子，未嘗不微見其意。其論天下道術，自墨翟、禽滑釐、彭蒙、慎到、田駢、關尹、老聃之徒，以至於其身，皆以為一家，而孔子不與，其尊之也至矣。然於嘗疑盜跖演父，則若真孔子者，至於讓王、說劍皆淺陋不入於道。」文見《蘇東坡全集》上冊，台北：河洛景本，1980.p391-392。

17.蔣伯潛，《諸子通考》。有另一言：「大抵內篇七篇，係第一次纂輯而成，其

來做一概略的論述：

- (1) 羅勉道《南華真經循本·逍遙遊》篇注云：
「今所存三十三篇，東坡蘇氏又黜《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》，而以列禦寇接寓言之末，合為一篇，其說精矣，然愚尚謂《刻意》、《繕性》，亦復膚淺非真，宜定為二十六篇。」
- (2) 王夫之在注外篇中曾說：「外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也。以內篇觀之，則灼然辨矣。」又云：
「故其可與內篇相發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀；蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若駢拇、馬蹄、肱篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣。」¹⁸
- (3) 王先謙《莊子集解》駢拇注引蘇輿的意見，其原文為：「駢拇下四篇，多釋老子之義，周雖悅老風，自命固絕高，觀天下篇可見。四篇於身老外，別無精義，蓋學莊者緣老為之，且文氣直衍，無所發明，亦不類內篇汪洋俶詭，王氏夫之，姚

時去莊子未遠，較為可靠，故司馬彪，崔譔，及今存郭象本，同為七篇。外篇雜篇，則是以後分次纂輯，遂漸增附，故有祖述內篇者，亦有與內篇相矛盾者，有僅為短章雜綴集成一篇者，至多僅能為莊子後學之說而已。」

18.王夫之，《莊子解》初版，台北：河洛，1974，卷八，p.76。其又言：「外篇『莊子見魯哀公』及《盜跖篇》謂『孔子遇柳下惠』《田子方》，託辭不經，相去百年之外，謬為謙合。或真以為盜跖為柳下惠之兄，雖不足辨論，亦可為道聽塗說，竊莊子之殘藩，以為談稟鍇炯鍵也。」柳下惠據《左傳》為魯僖公時人，至孔子生時八十餘，若至子路之死，百五六十歲，不得為友，是寓言也。李奇注《漢書》云：「跖，秦之大盜也。」俞云：「《史記》伯夷正傳，為跖乃是黃帝時大盜之名。」跖是何許人物，竟無定說。（莊子集註）

氏鬲皆疑外篇不出莊子，最為有見。」¹⁹

劉笑敢先生從語言角度歸結出〈內篇〉早於〈外篇〉與〈雜篇〉的結論。古漢語發展規律是首先出現單音詞，然後出現複合詞。內篇只出現了道、德、性、命、精、神等單音詞，外篇大量使用道德、性命、精神三個複合詞；劉笑敢先生還考察〈〈左傳〉〉、〈〈論語〉〉、〈〈墨子〉〉、〈〈孟子〉〉、〈〈老子〉〉等戰國早、中期作品，發現其中沒有上述三個複合詞，得出內篇應同這些作品時代相近，應是莊周所作，外雜篇晚出。²⁰

莊學的研究，迤邐至今，無不緊扣內七篇文獻發議論，外雜篇僅做旁證。但是，有人則認為內篇為非莊子所筆墨，乃是莊子後學所作。任繼愈在〈〈莊子探源〉〉提出外雜篇代表莊周的思想，內篇為莊子後學者所作，他是根據〈〈史記〉〉云：「作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」司馬遷所列的篇目均在外篇，和〈〈老子〉〉思想風格相近的是外篇²¹，懷疑內七篇，有後人摻雜片

19.姚氏語見〈〈古今偽書考〉〉，原文為：「蘇氏兄弟本溺二氏，其學不純，故為此詖淫之辭。第蘇之疑此四篇是也，其用意誤耳。余之疑與蘇同，而用意不同。莊之訾孔，餘尚蘊藉，此則直斥嫚罵，便無義味，而文辭俚淺，令人厭觀，此其所以為偽也。」

20.劉笑敢，〈〈莊子哲學及演變〉〉，北京：中國社科學，1993.p1-12。其言：「內篇中只有道、德、性、命、精、神等概念，沒有道德、性命、精神這樣的複合概念，而在外雜篇中，這三個複合概念已出現三十多次。」在其後的篇章又說：「在戰國中期，在孟子及孟子以前的時代還沒有人使用過道德、性命、精神這三個複合詞，只是到了戰國後期，大約在荀子生活的時代，這些概念才開始出現並流傳開來。外雜篇不可能是戰國中期的作品，只有內篇才有可能。戰國中期的文章，而莊子剛好是戰國中期的人，所以只要我們不懷疑〈〈莊子〉〉書中包括莊子本人的作品，那麼，我們也就無法懷疑內篇基本上是莊子所作，而外雜只能是各派後學所作。」

21.任繼愈先生之說參見氏編〈〈中國哲學發展史·先秦〉〉，北京：人民出版社，1983.p386。他認為內篇晚於外雜篇，外雜篇方是莊子所作。

段文字於其中，還有王叔岷、唐蘭、胡芝新等等²²。

綜合以上之說，可見大多數的學者都認為莊子內七篇是莊子的作品。因為，內篇文采哲理並佳，是藉故事以說理；有其次序，以連屬成篇；所以，可以說是一個完整的哲學體系，自逍遙遊以至應帝王；由至人無己到外則應帝而王，無論內容條理，都是一貫而成的²³。至於外、雜篇的文字較為複雜，後人一致的意見，都認為不是出於一人的手筆，可能是莊子後學述莊、衍莊的文字集結。但也不能否定其文學價值，如〈秋水〉、〈天下〉等，尚得莊子的真精神，可以做為學者研讀的資料。更何況，莊書基本內涵是一體相容的，如果只用「真偽」蠡測〈內篇〉才是莊子的著作，〈外、雜篇〉則是後學所著，似乎有些許的果斷。

羅根澤先生在「莊子外雜篇探原」中，認為外、雜篇，

22.唐蘭在《古史辨》第四冊下編「老聃的姓名和時代考」言：「人間世、德充符、大宗師三篇對於孔子都稱仲尼，獨《大宗師》子桑戶一章卻是例外地稱孔子，可見這一章是另一人的筆墨。而從這兩種稱謂看來，似乎道家的莊子不應跟著儒家稱孔子為孔子，那稱仲尼的倒是近情些，那麼子桑戶死一章，大概不是莊子原文。」胡芝新的《莊子考證》，胡氏認為《人間世》都是用故事所組成的，並且都是儒家的思想，跟莊子的學說相違背。此二者所言，係轉錄自黃錦鋹《莊子及其文學》，台北：三民，1977.p221 及 p15。

23.褚伯秀先生說：「內篇之奧，窮神極化，道貫天人，隱然法度森嚴，與易老上下，始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己無適非樂，然後外觀外物，理無不齊。物齊而幾可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王，斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。」褚伯秀輯郭象、呂惠卿、林疑獨等十數家注莊之作，並以「管見」之名將己意附之最後，成《南華真經義海纂微》一〇六卷，可謂集宋代注莊之大成，明朝焦竑之《莊子翼》八卷即以此為濫觴，此註腳所引乃參見焦竑，《莊子翼》第三版，台北：廣文，1979.p84。再者，林雲銘先生也說：「逍遙言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內可聖，應帝王則外可王，此七篇分著之義也，然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後可出世，內聖而後外王，此又內篇相因之理也。」見林雲銘，《增註莊子因》莊子總論不分，台北：廣文，1968.p1。

不但是莊子學說的繼承，而且是莊子到淮南子之間的道家思想橋樑，以填補道家思想真空時代的重要文獻²⁴。以及劉汝霖也有同樣的見解，其曰：「莊子一書，不止莊子一人之思想，包括自莊子以至淮南王時之道家思想。研究莊子，應視作自莊子至淮南王時道家思想之總集，非一人亦非一時之思想。」（見周秦諸子考）則無怪乎有「其要本歸於老子之言」，與「詆毀孔子之徒」，這乃因太史公生於道家思想昌盛，黃老治術的氣氛下，所以，才會導致外雜篇諸多衍釋老子與附會莊子的歧出之言，與內七篇混同為一的說法，但我們不能因此以外雜篇來歪曲或混亂了內七篇的中心思想。

莊子之學，是「寄言以出意」，如空中之音，水中之影，鏡中之象，玲瓏透徹，不可湊拍。今有各家論其傳記、篇章、概說等等，非見莊意之全，然學者可由此規摹而致其意旨，使各自就其所好而索觀。

24.羅根澤，〈〈莊子外雜篇探源〉〉。其言：「淮南子的編著是在公元前一六四至一二二年，距莊子之卒已一百七八十年。那麼，道家的系統，照一般人的敘述，則莊子以後即戛然而止，一直絕斷了二百年，到劉安才平地一聲雷，異軍突起，重整道家的旗鼓，真成了怪現象了。我敢說在莊子以後，劉安以前，道家必在蓬蓬勃勃的發展。」。

第一章、 逍遙遊的意義與剖析

<逍遙遊>可說是莊子哲學的總綱，是莊子生命境界與理想，我們可以看到莊子所嚮往的理想人格與生命境界，在<逍遙遊>中發揮得淋漓盡致。人自呱呱落地以來，生存的價值意義及人格特徵，編織於周圍人物對自我的期許，形構了人的生命方向。莊子為了擺脫他人加諸於自身的框架，使生命達到絕對的自由，乃必須在精神上完全的解脫外在形式的羈絆，渾忘一切大小、長短、是非、善惡、美醜的對待，自然能回歸到最真實的自我，此時的我便能與「道」同體，在「道心」的觀照下，泯除物我的界限，使萬物能有道之逍遙。因此莊子認為要有「至人無己、神人無功、聖人無名」<逍遙遊>的境界，是必須自覺地通過無為的修證工夫，超拔形軀我於世俗之上，使心境上化有待於無待的，由此便能彰顯自在自得的精神境界。

莊子的心宛如空中的雲，隨風飄逝，居高臨下，冷眼旁觀，世間一幕幕不斷輪番上演的悲劇戲碼，故莊書其文體廣泛運用寓言、重言、卮言，猶如萬紫千紅的花苑、奇花異草，爭奇鬥豔，覆予新的血液和生命。而語言上呈現的豐富性是莊子內心與世界的界面，提供無拘無束、自由地抒發情感的場地，就像畫中的空白處，引人遐想、讓人玩味，因此要領會莊子的言外之意，並非容易的事，因為雲永遠孤寂地懸掛在空中，無人能捕捉它。再者，闡釋者對於其社會的病根或危機有不同的理解，造成闡釋者價值取向的差距，因此對莊書的理解與評價產生了歧異，為了使詮釋能達到一客觀性的結果，拙文以傳統權威的郭象注為主軸，並兼及他家之說，藉以說明莊子「逍遙遊」的義理。

第一節、對「逍遙」二字的說明

「逍遙」一詞不是先見於<<莊子>>。詩經即這樣說過：

清人在消，駟駟麋麋，二矛重喬，河上乎逍遙¹。

這裏的逍遙是閒適自得的意思，故傾向於形體方面，而沒有心境方面的涵義。「逍遙遊」三字據路陸明德<<釋文>>：「逍，亦作消。遙，亦作搖，遊亦作游。」郭慶藩<<集釋>>說：「逍遙二字，<<說文>>不收，作消搖者是也。」王叔岷<<莊子校銓>>：「消搖與逍遙乃是古今字。」但今本<<莊子>>都作「逍遙」，所以我們也就依據「逍遙」兩字求解。

成玄英在<莊子序>將「逍遙遊」的意義歸納為三者：「第一，顧桐柏云：『逍者，銷也；遙者，遠也。銷盡有累，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，故消然不我待；玄感不疾而速，故逍然靡所不為。以斯而遊天下，故曰逍遙遊。』穆夜云：『逍遙者，蓋是放狂自得之名。至德內充，無時不適；忘懷應物，何往不通！以斯而遊天下，故曰逍遙遊。』」²這三種解釋都是在精神上、心靈上求自由的解放。

唐釋湛然<<止觀輔行傳>>弘決引王瞿夜云：「消搖者，調暢逸豫之意。夫至理內足，無時不適；止懷應物，

1.逍遙這裏的逍遙是閒適自得的意思，故傾向於形體方面，而沒有心境方面的涵義 p112。其意思是：在清國這個國邑的士兵，在黃河邊上稱為消的地方，以四馬駕著車輛，樣貌勇武。他們的車上插著兩根矛，各有兩層鷗羽的纓，逍遙的遨遊著。

2.參見郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1994.唐西華法師成玄英撰的<莊子序>。

何往不通。以斯而遊天下，故曰消搖。」又曰：「理無幽隱，消然而當，形無鋸細，搖然而通，故曰消搖，視諸儒為長。」又按《文選》潘安仁《秋興賦註》，引司馬彪云：「言逍遙無為者，能遊大道也。」³可知，『道』就是要『消解』人生的有限性、人為的造作。人會覺得人生很累，乃因人想擁有榮華富貴、高官顯位，堆砌外在的成就來突顯自己的價值。人將為這無窮的欲望所驅使，陷於不可自拔的深淵，結果整天處處思慮預謀，算計他人，使人生充滿無窮禍患與煩惱。唯有釋懷一切的情識糾結，將人生的取向朝內，取消一切的心知造作，獨取內在心田的涵養與充實。更何況，錢財利祿此刻能穿帶在你身上，必也能為他人所擁有，唯有生命的充實，心靈的安泰舒適，享受生命因磨難所歷練的智慧果實，自然能與大道同契。故消掉人生的苦、累、有限性以後，無為道自然能充斥心靈。

現在我們看「遊」一詞，《莊子》書中遊的所在地，不外乎「無何有之鄉」、「四海之外」、「無極之野」、「天地之一氣」等等，可以說都是「道」的象徵。亦有些「遊」與心自相連，如：「遊心於淡」、「遊心於物之初」、「遊心乎德之和」。可知，我們要消解人心中所有的束縛，心靈便能完全地解放，才能達到自由自在的活動，與客觀的道相聚合，這便成了主客合一的境界。因此徐復觀先生解消搖與遊或游謂：

消者消釋而無執滯，乃對理而言。搖者隨順而無抵觸，乃對人而言。游者，象徵無所拘礙之自得其自由的狀態。總括言之，即形容精神由解放而得到自由活動的情形⁴。

這是把逍遙關連到人在面對人或事物時，只要能使「心無

3.參見郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正，1994.p2。

4.徐復觀，《中國人性論 先秦篇》，台北：台灣商務，1977.p393

所住」，這樣便能達到精神上的自由，然後一個廣大無垠的世界就在我們面前展開，而後人間可遊。

「逍遙」一詞，除「逍遙遊」為篇名外，在莊子書中一共出現六次，今舉例如下：

- (一)今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣漠之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！〈逍遙遊〉
- (二)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！〈大宗師〉
- (三)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〉
- (四)扁子曰：子獨不聞夫至人之自行邪？忘其膽肝，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。〈達生〉
- (五)舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日一葛絺；春耕中，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日落而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子之不知余也。」〈讓王〉

從上述所引述的五段話可以看出「逍遙」的兩個特色：(1)除了「逍遙之虛」的逍遙為形容詞之外，其餘皆為動詞是一種行為表現，所以我們要真正了解莊子「逍遙」二字的含義，是要在達到逍遙境界的工夫上體驗。(2)它都和「無為」「無事」相連。無為就是無欲、不造作，順其自然的意思，無事就是無執，這可以看出「逍遙」的工夫落在「無為」，觀其「日出而作，日入而息」之言，可知「無為」並不是什麼都不作，而是在心性上能夠做到心中無執無欲，才能使自己的精神無拘無束，才能使自己達到自由自在的境界，如馬敘倫《莊子義證》云：「逍遙者，疊韻連綿詞，遙以雙聲借為愉。《說文》解字曰：『愉，薄樂也。』薄者，怕之借字。王充《論衡》凡厚薄字皆作泊。《說文

>>曰：『泊，淺水也』。此厚薄之本字，薄可借為泊，亦可借為怕，並唇音也。《說文》曰：『怕，無為也。』怕樂言無為之樂矣。⁵

第二節、解析郭象對莊子逍遙境界的誤解

《莊子》書正式注本出於魏晉，大都以佚，現存之今本只有晉郭象注本。其他零注散義，賴《文選》注、《列子》注及唐陸德明《釋文》之保存；獨《世說新語》注，存向秀、支道林二家逍遙義。歷來以郭象注為傳統權威之作，然此注卻有一傳說，此即有關郭象注是否有竊自向秀注的說法，此議論使於《世說新語·文學篇》說：

初注莊子者數十家，莫能究其旨要，向秀於注之外為解義，妙析奇致，大暢玄風，唯秋水、至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼，義遂零落，然猶有別本。郭象者，為人薄行有？才，見秀義不傳於世，遂竊以為己注，乃自注秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘眾篇，或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向郭二莊，其義一也。⁶

這段引文確實道出郭象注實乃竊自向秀注。王默生在《莊子新釋》提出有關郭象盜竊的贓證，原來張湛注《列子》中的《黃帝篇》，有一大段是抄襲莊子《應帝王》中「鄭有神巫」一大段的原文，而此完全採取向秀的莊子注。將其同郭注一一校勘，無一不與向注相同，只是稍微修改幾字⁷。

5.馬敘倫，《莊子義證》，轉引王煜，《老莊思想論文集》，台北：聯經，1979.p541。

6.劉義慶，《世說新語》卷上之下，台北：中華書局，1971.p10-11。

7.黃錦鋐，《莊子及其文學》初版，台北：三民，1977。在書中有提到楊照明舉《釋文》及《列子》張湛引向秀注八十七條與郭象莊注兩相比較得其義者，四十有七條，其義相似者十有五條，其義相異者二十有七條以見郭象之

此論點的答案，可能使郭象有了抄襲之罪，但是我們不能因此否定郭象注亦有其個人的獨到見解，他只是對向秀注「述而廣之」⁸，以存其精華而遺其糟粕，不可能是把向秀注「竊以為己注」，更何況〈秋水〉、〈至樂〉、〈馬蹄〉三篇，可以算是郭象注。

壹、郭象對「大小之辯」的觀點

《莊子》一書，因經過不同的年代筆者所撰寫，莊子真正的面貌便不能一探究竟，對其原來「逍遙」的詮釋也不一致。但是歷代仍認為郭象之注最得其真義，以下先就郭象《莊子注》解〈逍遙遊〉篇的要義說，來探討郭象對小大問題所抱持的態度與進路，是否符合莊子的原意；還是郭氏引莊子之言而獨創己見。藉以說明郭注未能體證莊子對生命的希冀，以企求有一崇高的人格理念。

〈逍遙遊〉篇中「北冥有魚，其名為鯤」，「化而為鳥，其名為鵬」一段的敘述，郭象注則說：

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大義在乎逍遙遊放，無為而自得。故極小大之致，以明性分之適。達觀之士，宜

向注；及壽譜喧亦錄《釋文》及《列子》張注引向所謂隱解者，與郭象比較，得有向注而無郭注者十六條，向郭二注各異者十六條，向郭二注相者二十二者；及近人的《中國思想通史第三冊》以《列子·黃帝篇》張湛注引向秀義二十七與郭象注比較，得其文義相同者十有三條，文異而義同者六條，文義同而點定文句或存其總旨者四條，向注而郭刪者四條；及見欽定《四庫全書總目》卷一百四十六子部道家類，皆有力之證據為郭象乃盜竊向秀注的說明。

8.《晉書 卷四十九向秀傳》其原文為「莊周著內外數十篇，歷方世士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風。讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之。儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉。」轉引高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992.p14-15。

要其會歸，而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。⁹

郭象以為莊子意在「極小大之致，以明性分之適」，此乃認為地無分高低，汪洋無分深淺，完全漠視客觀形勢的差異，且在尚未開始字句的注解之前，即針對篇名〈逍遙遊〉三字道出其全篇的主旨：

夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。豈容勝負於其間哉。¹⁰

由此看來，我們更可以知道郭象認為大小之殊非關乎逍遙，以能自得、任性、稱能、當分者，方乃逍遙之所在。

在〈逍遙遊〉篇中，莊子認為鯤鵬都是「不知其幾千里」的大物¹¹，莊子言「大」是取其由小變大的歷程，郭象卻採取「鯤為魚子」〈爾雅 釋魚〉的說法，將鯤視為小魚，因此「鯤」「鵬」為「小」與「大」的代表。可是「大」字有限定和不限定的兩種用法，就限定來說，「大」和「小」是一種對比，「大」被「小」所限定，「小」雖不好但「大」也未必佳；就不限定來說，「大」是無窮的、「大」是揚棄了「小」、超越了「小」，如〈道德經·二十五章〉曰：「大曰逝，逝曰反」。莊子接著說「化而為鳥」，以突破形體的局限性，而作無窮的演變；郭象因執著「大」的有限性，認為「大鵬」與「蜩鳩」客觀上的差異是存在的，才有高下之分，能有大小之異，但是「小」「大」之物如能各適其性，稱其能的情況下，則能各得其樂何必計較一定要像大鵬能飛到九萬里的高空呢？如對於〈逍遙遊〉中「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

9.郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p3。

10.郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p2。

11.明方以智說：「鯤本小魚之名，莊用大魚之名。」〈藥地炮莊〉

者也」，郭象注則說：

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。

莊子在此段文字中，只說鵬鳥之「大」，而郭象卻以學鳩之「小」以作為對比，而又歸結到「小」「大」兩者在「適性」方面的均等齊一。更何況《莊子》書中用了很多的寓言，都是以鳥獸、樹木為主角來寄託其所要表達的義理內涵，描寫得非常生動活潑，引人入勝，這是《莊子》在文學上一大特色。但寓言所講的「物」，而寓意所講的是「人」，郭象的注因不能跨越這一鴻溝，粘著在物性之上，以物性來詮釋人性，便限制人性，反使人性因而向下墮落，使人性流於物性。

「性分」二字在《逍遙遊》中沒有提到，但在郭象的逍遙注中卻是一個重點。性分出於自然，自然乃不知其所以然，其決定萬物之特殊性者，多少大小，各有定分，不能改變，也無法增益，不能逃避，他的逍遙論以足性適性為理論根據。可是郭象所謂的性分卻局限於物性，把人性當物性來論，因而產生了誤注：

物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉

13

性分之分，即此處性各有極的極，乃是一種本能的限制，殊不知人性非但不受本能所限，而人之所以異於禽獸乃在於人能自覺其本身存在的價值意義，便能揚棄物性的一面，如此人便能不斷地往上提昇從萬物中脫穎而出。

莊子只是假藉借鵬鳩之喻，以托出大小境界的不同，

13.參見郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正，1997.p11。此莊子原文為：「小知不及大知，小年不及大年。」

要人捨小就大，使心靈能夠加寬廣開闊，更何況對鵬鳩而言，實不可能興起生命價值的反省。但郭象卻把大鵬和小鳩放在平等的位置上。莊子在逍遙遊中「之二蟲又如何」的之二蟲是指蝸與學鳩，但是郭象卻解為鵬與蝸：

二蟲，謂鵬與蝸也。對大與小，所以均異趣也。豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。自然耳不為也，此逍遙之大意。¹⁴

後代的思想家，如憨山便說：「比二蟲者，生長榆枋，本無所知，亦無遠舉之志，宜乎其笑大鵬之飛也，舉小知之人蓋若此」後來俞樾也說：「郭象<<注>>曰：『二蟲謂鵬蝸也。』此恐失之。二蟲當為蝸與鳩。¹⁵」以至於造成郭象注的思想模式無法與莊子相契合。以至於對<逍遙遊>篇中「蝸與學鳩」譏笑鵬鳥「奚以之九萬里而圖南為」，郭象則注：

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。故大小雖殊，逍遙一也。¹⁶

莊子在這段文字之後，接著說「適莽蒼者，三餐而反，腹猶果然，適百里者，宿椿糧，適千里者，三月聚糧」，皆明顯地肯定了「小」「大」的差異，小鳩無法知道大鵬的高遠志向所要積蓄的工夫是要深厚，反而嘲諷凌虛飛翔的大鵬，牠們到底只是侏儒之群、冬烘先生，其膚淺的見識如鼠目寸光，安於跳躍於蓬蒿小樹而洋洋得意，所謂燕鵲不知鴻鵠志。

14.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p10。

15.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p11。

16.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p9。莊子原文為：蝸與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」

郭象的注就錯在以這種「小」為是，以大小並觀，且小者因其容易得到滿足，即可忘其小而無小，所以自足逍遙；而大者不自足，則大者亦不得逍遙云云，郭注曰：「以質小者所資不待大，則質大者所用不得不小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生之主，而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。¹⁷」然以小比大，則大本就大於小，大可包涵小，但小卻不足以涵大。如大知含小知，小知不足涵大知。固大仍尚大，以超於小之外也。

莊子要我們有大知與小知的分別，並不是要執著於「大」，而是希望我們能夠忘記成心所形成的「小知」，達到真正的「忘大小」，使智慧或精神上能向無窮「大」發展，則天地山澤，在外形上雖有高低之分，但從無窮的宇宙空間來看，「天與地卑，山與澤平」<天下>。依郭象這種「忘大小」是不在乎大小，而成為另一種「小」而自願居於小者，是一種流於頹廢的「小」，意則讓人容易自我封閉而成為一井底之蛙，不知東海之樂，反而嘲笑軒、蟹與科斗。而<逍遙遊>篇末莊子謂惠子拙於用大，則大鵬之能用大翼，以水擊三千里，搏扶搖乘羊角而上九萬里，而絕雲氣，負青天，然後圖南，並不是搶榆枋而止，不至而控於地的蜩與學鳩所能比擬的，則郭象之謂莊子之於斥鴳與大鵬，自始平觀，是未能契合莊生的旨意。

莊子在責備了蜩鳩二蟲的無知，接著說：「小知不及大知，小年不及大年，悉以知其然也，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。」朝菌的朝生暮死、寒蟬的春秋大夢，或小大、貴賤、尊卑、智愚都是變遷世界中所呈現

17.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p7。莊子原文為：「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大。」

的相對、分別、等差的表象。這種客觀世界中形質上的分殊，乃造化所稟賦，無法使之均齊，並非如郭象所言，要把相對中一切大小的歧異也同時摒棄，所以我們不能強不同以為同。故成疏曰：「夫物受氣不同，稟分各異，智有分明、有暗，年則或短、或長，故舉朝菌冥靈、宰官榮子，皆如年知，豈企尚之所及哉，故知物性不同，不可強相希效也。」¹⁸

現實上雖有客觀的命定，要人各安於其天性之所受，否則必馳逐於勝負之場，使生命汲汲於外在的物質而不安。更何況在浩瀚無際的星河中，一切的等差觀，乃是主觀的偏見與成心。故莊子的大小之辯，並不重在形體上的差距，而是著眼於心境上的深淺，以成就其生命意義與人格價值的定位，但要達到此一境界，有賴於「心齋」、「坐忘」的主體工夫。在前面我們已經說過，逍遙兩字與「無為」是相連在一起的使用的，道家的「無為」是不刻意造作，順物自然，事物本身具有內在的動力與規律，會推動自己遵循一定的自然法則前進，追求自己的目的，如銀河的星球必依循一定的軌道運轉，就像植物會朝向潮溼的地方生長其分枝。落在人的行為上，即莊子所謂的「順物自然而無容私焉」〈應帝王〉人聽任本身的「天德」或「自然本性」指引自己的行為。所以莊子論述逍遙時而說「乘道德以浮遊」和「遊於道德之和」，這個人得以生的「道」，就是人的「德」，它是使人能發揮人存在意義的光芒所在地，不以近視短利的眼光來觀望世界，反以博大的胸懷擁抱寰宇，使人回歸於自然的狀態，雖處萬變中而不為擾，便能逍遙無待。

莊子並無偏愛於大知、大年的思想，其言螻蛄小年之春秋不及靈冥、大椿大年之春秋，且最後以眾人的壽命與彭祖相比，而羨慕彭祖的長壽，殊不知彭祖雖活了八百

18.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p11。

歲，但就宇宙悠悠的歲月來看，他仍是有限的，所以莊子說：「不亦悲乎！」以襯托出「小知不及大知。」其言外之意，勸我們不必計較年命的長短，要打破年命、形體上的限定，也就是要把「小年」和「大年」一起忘卻，以心境上的轉換，使我們超越不滯留於壽夭的相對性時，便能由「小知」提昇為大知、真知了。有了「真知」還有什麼年命短暫長久之可悲？所以「大小之辯」，不是指平面的、相對性的不同，而是指鱗人自我設限，坐井觀天，不知洞外別有一番天地，猶如天外有天，人外有人，一山還有一山高，人是可以憑努力修鍊，不斷精進。

可知莊子以「化」為逍遙的起步，乃因在北冥中，「鯤之大」，必受海水的拘限，而「化為鳥」之後，鵬之大，便更為遼闊無邊，故〈庚桑楚〉曰：「夫尋常之溝，巨魚無所還其體，而鯢為之制；步仞之丘，巨獸無所藏隱其軀，而孽糊之祥。」譬如人站在平地上仰望群山，便自覺自己的渺小，但從山頂俯瞰而下，則屋舍與街道是在同一平面上，沒有高矮之分別。人若能將精神從平面提昇至立體的層次，使人去小知以至大知，心境便能海闊天空，則萬彙參差，物性不同，也能做一等量齊觀。故大小之辯在「道」的大化流行中似無必要，但在現象世界中，生命的大知與大年，由於經歷的不同，見識也不同，是不能化除彼此之間的分歧，這突顯出由小而大，而大而化之工夫義，是人自覺為人的立足點，讓人有成長的空間。

另一方面，郭象歪曲莊子原意的關鍵所在，就在魏晉時代的政治風暴下，德性不得伸張，故專講才性，而才性又是天生氣稟不同而無可轉化，故鵬鳩之大小，乃為自然的身軀官能所決定，故只要各安其性，各足其分即可，所以不能要求蝸鳩斥鴳等小鳥，一如大鵬的展翅高飛。可知郭象注強調了「小」不羨於「大」，「大」不貴於小的各具逍遙的觀念，這乃是從先天所賦予的形體而言，無論如何努力也無法改變，正如同高矮、美醜乃是形體所限，不

是人力所可企圖改變的，故矮小者當安於矮小者，貌醜者不以貌醜為惡。如果人的意義與價值被剝奪，就如同鳥築巢來保存卵，蜘蛛節結網捕捉獵物，雖是不知之所以然而然，但確是盲目的、無目標的生存，排斥整個時空中的變動過程，看似自由卻是不自由，但這不是莊子逍遙的真意。因為，人不同於物，人可以透過不斷的修鍊而向上開放，人不能安於現狀的自足，而應希聖希賢的求其德性上或精神上的充實，如果人只滿足終日沉淪於感官的享樂或汲汲營營外在的名利、富貴、權勢，而不知提昇性靈，這就自甘悲鄙無異於動物，必滯陷渺小之境。

貳、「有待」逍遙與「無待」逍遙的釐清

郭象注「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」說：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無而常通，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。故有待無待，吾所不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之具細乎！¹⁹

19.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p20。莊子原文為：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」

郭象這條注至少包含以下幾點要旨：

1. 逍遙有兩種型態：有待的逍遙與無待的逍遙。
2. 所謂無待的逍遙，乃因他能「順萬物之性而遊變化之塗」，即是能徹底忘掉物我、主客的界限，不再有「小我」的執著，而後才能順「萬物之性」與天地萬物合為一體。
3. 從「苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！」可知列子鯤鵬之逍遙與聖人之逍遙畢竟有別。聖人能無所待而逍遙，不但能自己能逍遙於玄同之道，也讓有待而逍遙的人和物不失其所待而逍遙。

有關此三點，將引用牟先生在《才性與玄理》一書中闡述郭象「逍遙」的看法來說明：

牟先生所闡述的郭象「逍遙」義，是引劉義慶在《世說新語》所記述的向秀《注》，劉孝標注如下：

向子期、郭子玄逍遙義曰：『夫大鵬之上九萬里，斥鴳之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已？又從有待者，不失

其所待。不失，則同於大通。』²⁰

1.由「大鵬之上九萬」至「逍遙一也」為首段。

牟先生認為逍遙是要超越或破除兩種相待的限制：一)是「量形式關係中的相待」，如大小、長短、夭壽、高低。二)是「質的實際關係中的依待」，如大鵬之依海運、搏扶搖直上與列子對風的依待²¹。

郭象所謂的「當分」亦即是超越或破除大小等量的形式關係之相待，如小鳩無羨於大鵬之高飛，就可稱為逍遙。另一方面，郭象所謂的「自得」如鵬之依海運、搏扶搖而能得其所待，亦可以稱為「逍遙」。如郭象謂：「夫所以乃今將圖南者，非其好高而慕遠也，風不積則夭闕不通故耳。此大鵬之逍遙也。²²」可知大鵬之所以能展翅高飛乃因風之積厚，故鵬得其所待，而後逍遙者也。所以郭象謂小大之逍遙一也，此「一」只是有待者得其所待上說，又如謂：「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。²³」此不得不然，即有待於外者，故有待者得

20.劉義慶，<<世說新語>>卷上之下，台北：中華書局，1971.p14-15。

21.參見牟宗三，<<才性與玄理>>，台北：學生，1975.p181-184。

22.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p8。莊子原文為：「而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。」

23.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p4-5。莊子原文為：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上九萬里。」

其所待，以及如能順其自然本性發揮其所長，皆可謂之逍遙。

由以上所述，我們可以知道郭象主張物無論大小，只要能「物任其性」、「足於其性」、能「得其所待」都可以同樣逍遙，此卻招來異議，以及如何區別有所待的逍遙，與無所待的逍遙呢？下段將提及惟有自覺地作虛一靜的修養工夫，以臻至聖人或至人之境的人，才能逍遙。

2.「然物之芸芸，同資所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。」

「然物之芸芸，同資所待，然後逍遙耳」此實不可說逍遙。「唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。」此標明「唯聖人」能超越或破除現實網中的生死、是非觀念，脫其形畔。因為，人類的痛苦與煩惱，起因於當我們滿足一個欲望，另一個欲望又暗然而生，牽動其欲望而再滿足之，此實為無窮之追逐，而永不能滿足，則永不能至「不失其所待」之境，「爭名者於朝，爭利者於市」<<戰國策·秦策>>，有如蠅為逐利紙上鑽，鼠為扒竊櫥中營。於是，莊子由否定到肯定現象界的二元對立，以建立生命至高的價值來源，以激發生命的潛力，認為快樂並非逃避痛苦，善不是避惡，而是要去克服痛苦，去淨化惡，由嬰兒的無知到真人的真知。當生命重新甦醒起來時，便能站在道的立場，來觀看變遷世界的現象，使瞬息萬變的短暫在剎那間化為永恆，而凌至真正之逍遙，故「至小無內，至大無外」、「無厚，不可積也，其大千里」<天下>故真正的逍遙，是修養境界上的事，是屬於精神生活之領域，不屬於現實生活之領域。

由此觀之，逍遙乃是一種「修養境界」，只有在心境上作修養工夫，以破除兩種依待的限制，處於無待的境界才可稱為真逍遙，故文章先寫大鵬憑風而飛，隨即引齊諧為證，又借野馬、塵埃、大舟喻大鵬，借水與生物之息喻大風，然後在通過蜩、學鳩、朝菌、蟪蛄、靈冥、大椿、彭祖、眾人，此雖有大小之別、壽夭之殊，然其有所待，皆無例外。而人能自覺地作一虛靜之工夫，以至聖人或至人之境界，但人類以外的事物，如學鳩或斥鴳，乃至草木瓦石，則不能自覺地作此修養工夫，只能在聖人的觀照下呈現而為逍遙。故「放於自得之場，逍遙一也」，則實是一觀照之境界，即以至人之心為根據而來之觀照，隨主體之超昇而超昇，隨主體之逍遙而逍遙，即程明道所謂「萬物靜觀皆自得」²⁴，一花一世界，一沙一世界，並非萬物真能至乎此「真實之逍遙」。就如同一位藝術家，將喜樂慮懼的感受，或為人類生命及幸福的理念，藉由材料、線、顏色、聲音傳達出來，使別人相聯於同樣的情感下，而不流於經濟利益下的產物，成為藝術的工匠，「美成為一種手段，使人由材料變成形式，由感覺到規律，由有限存有達到絕對存有」²⁵，如「庖丁解牛」的動作能「合於桑林之舞，乃中經首之會」，而「輪扁斲輪」、「佝僂承蜩」皆有不可言傳的妙理和規律。莊子以排除利害觀念的「心齋」、「坐忘」的工夫，以達「外天下」、「外物」、「外生」、「無古今」的意境，才能達至美至樂至善的境界。

莊子隨即將其筆鋒轉向「舉世譽之而不加勸、舉世非

24.這相當於道家「致虛靜，守靜篤」的工夫，是「心」上的事，使心無欲操控、主宰萬物，順萬物自性生長。就如同父母不干涉孩子的行為，放下心讓孩子隨其自然本性發展，去探險自己的人生，從挫折困境中，去領悟人生的悲喜苦樂，這也避免親子之間無謂的衝突。

25.席勒著，徐恆醇譯，<<美育書簡>>，台北：丹青，1987.p134。

之而不加沮」的宋榮子，與御風而行的列子，前者不過是自適其志的斥鴳之輩，而後者與無所待的至人、神人、聖人相比，不過是猶有所待的，郭象注云：「苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待而後逍遙，而況大鵬乎！」凸顯出鵬鳩與聖人之逍遙畢竟有別。其所持的理由是大鵬的高飛，必須等待「海運」、「搏扶搖」以及「去以六月息」，而後才能「圖南」，這分明是有所待，這段話可以和「列子御風而行，冷然善也，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」相對應，顯然列子的駕風還要等待風起，仍是有所待。因此以大鵬比之於列子，可見大鵬的功夫進程仍是有待，其體現之境界並非真的逍遙境界。如按郭象這種看法，乃是忽略莊子言在此，意在彼的方式，以大鵬營運和圖南的宏志，以襯托出心目中偉大的理想人格情操。

不論是大鵬或人，是否能達到無待的境界，並非由單一外在的條件具備與否來決定，也要決定於是否有「忘我」或「無己」的主體工夫，與順乎大自然的律則，隨乎大道的安排，使我們日常的行為舉止，流於自然而不矯揉造作，則能無入而不自得。所以，當有待的工夫，積累到爐火純青，「毋意、毋必、毋故、毋我」，人生無任何負累的階段，才能進入最高的無待境界，其他雖有情境上的差別，但皆是不自由的「有待」者。

3.「豈獨自通而已？又從有待者，不失其所待。不失，則同於大通。」此為末段。

郭象謂：「故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝

菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能。不為而自能，所以為正也。」以「不為而自能」為正，此所以能「順」萬物之性，而「遊」變化之途也，既同於大通，則物我一體，渾化一如，則有待無待且齊，則吾人便無須分別而傲倪於萬物，又何有彼此巨細大小之分乎？如有大小之殊異，則雖大鵬之與斥鷃，同為物累；如有生死之畛域，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均為短折。

憨山<<注>>：「正，天地之本也，如各正性命之正。」是指天道賦予的生命本質，與生化的使命，子之愛親，手足之情，君臣之義，皆是天理自然，人所本有，根深柢固，不可解者，如<列禦寇>：「夫造物者之報人也，不報其人之天。」說明緩自美其積學之功而鄙視他人，甚而輕視他的父親，如能超越自己，忘其自身而知順乎常道，就不致於忤逆倫常。可知，積學的工夫必通於內，以涵養陶冶內在的心性，才能使有待化於無待，以遊於無窮。

此言聖人(或至人)無為而治之功化，則不用仁義名利好尚牽拽天下，則物物含生抱樸，各適其性，此即所謂「從有待者，不失其所待。」其「功化」之要領有如流水的深淵沒有顯現，但流水顯現了生機的天壤，垂跡感應，動而不寂。故道家不類似儒家「致中和，天地位焉，萬物育焉」之積極意義的德化之治，道家之功化是非有為造作之治，重視無為觀照意義之「無己、無功、無名。」若標舉賢能則民相互傾軋，任用心智則民相盜，弄得子殺父，臣弑君，此乃妄鑿垣牆而殖蓬蒿，簡髮而櫛，數米而炊，何足以濟

世哉！故〈庚桑楚〉云：「至人，尸居環堵之室，而百姓猖狂不知所如往。」

現今的凡夫俗子恰似蝸鳩，耽於自己淺陋的知識所築成的樊籬，以徹為名，以窮為辱，「披然移是」〈庚桑楚〉，以人性去遷就物性，心甘情願地奉獻生命以償節操，喻世人猶有所待，進退不逾其域，未達化境，不免禍患，有如豕蟲擇疏鬣以為廣宮大園、安室利處，不知屠夫有一天，鼓臂布草操煙火，己與豕俱焚。所以莊子乃是要人能去除成心、成見，使心能虛靈明覺，自然能平齊一切，但郭象以萬物能得於自性而逍遙，這是混齊性分，是以不齊齊之。這種以無心的方式順任萬物，使其本性不致被扭曲。這和儒家、法家是不相同的，儒家「道之以德，齊之以禮」是「德化之治」，法家「道之以政，齊之以刑」，君主以法來宰人民，是「法制之治」。

由上所述「有待」的意思，是有依靠外在的助力，或內心有欲，希求外在的物質，被外物所拘累。如「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者。」這種人覺得他自己的才能，可以擔任一官的官職，自己的行為，可以為一鄉的模範，自己的品德，可以得到國君的信賴，為一國人民所讚譽。但莊子卻認為，這種人有賴於外物來肯定自我的價值，是被外物的功名利祿所決定，所以莊子認為他是最淺薄的人。

至於「無待」所否定的不只是依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，它更意味著在心靈、精神境界能與自然同為一體，使靈府宛如太陽之光，無待於煬，臨照萬物而不遺，花草樹木得以滋潤生長。所以，像宋榮子雖嘲諷那

些求功名富貴的人，對於滯於爵祿者仍存睥睨之心，但也拒絕外在的東西，不讓它闖進生命中來，因為他害怕受到迫辱，以至於將自己封閉在自己的世界中，以「見侮不辱」來化解人生的困境，莊子認為他也沒有達到理想的人格境界。

由此我們可以知道要臻至逍遙的境界，必須從主體作修養工夫以開出一「境界」，一天天地遠離銜鬻而達泊然無心，才能「獨與天地精神相往來，而不傲倪於萬物。」〈天下〉

第三節、莊子的「無待」逍遙境界

壹、主體生命境界的超昇

〈逍遙遊〉篇中的「至人無己，神人無功，聖人無名」是一種對生命境界的標舉，還是對工夫修養之提出實踐呢？在莊子〈逍遙遊〉首句有云：

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。

這段寓言，寫主體生命的超拔飛越，奔向人生的終極理想境。北冥是北海，不說海而說「冥」，是天水一色，是玄深幽遠的，也就是統一了天和地。同時藉由魚化為鳥而飛往南冥，而「南冥者，天池也。」人生由北冥而南冥，南冥天池，是天人合一的化境。因此，從北冥飛往南冥，不是

在同一個平面上，而是一個在天上，一個在地下，因此拉開了無窮的時空領域，使我們的視野無限的拓展，打通內外一體，融合了心和境的。這種立體的飛越，生命才能小而大，由大而化，使萬物互相感通而為一。

但鯤是魚，鵬是鳥，由魚又如何能變成鳥呢？其工夫乃在於「化」字上，但這個「化」字不同於小魚變化成大魚，這只是單單就形體上來說變化，當他們的形體發展到極限後，便會死亡，這是無法突破形體的拘限，便無法作無窮的演變。所以莊子借大鵬鳥能遠徙於南冥起飛，象徵主體生命的自我超拔，也托出了無窮大的境界，但境界並非一空動的想像，必有其工夫。若大鵬非大風培負鼓送，則無法遠行，又若水之積也不厚，則鯤必擱淺於灘，如「適蒼莽者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。」所以工夫有本身內在積蓄深厚的力量——「怒」、「培」，還要有待於海上長風吹起運行—海運、扶搖、六月息。當修養工夫積累達某種程度，不被外物所役，精神心靈上揚，則主體生命化入道體和天地萬物同為一體時，大鵬不論仰視或俯視穹蒼時，皆與塵埃、野馬、生物，形成一片蔚藍。

由此看來，逍遙並非隨心所欲，是有賴主觀、客觀環境的統一，宛若庖丁解牛，遊刃有餘而無損，所見無非全牛。譬如幼苗要長成枝葉茂盛的大樹，除了須仰賴陽光、空氣、水，且自身能以不畏的精神，抵擋強風暴雨的欺凌。人在成長的過程中，必然會遭遇許多曲折、阻礙，而生命中的絆腳石，便累積成應對、處理困難的工夫，這些都將成為逍遙遊的歷程，工夫頓時都化成了境界，讓人能順應環境，懂得「安時而處順」〈養生主〉，且能泯滅物、我之見，與其牽引而出的情識糾結，在能忘是非、生死、得失之後，在精神上則能「化其道」，人與自然已契合為一，了無主客物我的對待，是為無待的逍遙。故大聖之作用，若不能乘世道交興之大運，亦不能應運出興，以成廣大光明

之事業。

故〈逍遙遊〉中的「化」字乃是強調向上的轉化，著重於立體的發展，使我們的精神能超脫形體的拘限，而同於大化流行。再從大化的眼光來看自己的形體，便能任它變蟲肝、鼠臂，而不會有所執著。蓋鯤的「大」而化為鵬，不是生命的結束，而是另一個生命的開始。迎接一個新生命的誕生，彷彿嬰兒降臨之前，母親必須忍受劇烈般的陣痛，而生命的過程如同海潮的浪濤起伏不定，是必須經歷過無數的考驗與磨難，但生命的歷鍊卻能激發出偉大的胸襟，所經歷過的過程會讓人成長，增加人生的智慧。心境上的轉折宛如毛毛蟲蛻變成美麗的蝴蝶，讓每一個遺憾，不會成為悔恨、失落，反而讓人領悟到生命的真諦，尋回自己生命的價值。

由是觀之，莊子的逍遙，不是滿足物性，而是不受物性所拘，把人性提昇至神化的境地，洞照人間的擾攘，達到心靈的大自在。至性的率真而遊，是能遵循宇宙的律則，人間的法規，於規律中享受順乎規律的真自由，而不是放浪形骸、無目標地任性而遊，故此中之小大分別，可指精神修養有一立體之進程。而境界的昇華，端賴於自身工夫的積以成化，故莊書中言工夫論，頗重此昇進之次第，促使主體生命之層層超昇。然而莊子的工夫義是採取一「觀深」的工夫，去礙而無損，不就孟子存養擴充之積極義——「孟子之教，在本孩提之愛親敬長之心，四端之情，而充達擴充之，以成為聖人之為人倫之至者，而備萬物於我」。故儒家的生命，雖是由小而大，由大而化，如孟子曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之謂聖。」〈孟子·盡心下〉是說人可從生理官能的有限性裏面彰顯道德生命的莊嚴。莊子不尊賢尚賢，且於聖人之外，更言天人、真人、至人，使人人皆能為神人天人。莊子雖游於天地萬物之中，而更透過之，超出之，以游於無窮，遺世獨立而不棄世，超然人間的俗議、

世俗之人。

莊子整個哲學之用心，無不在消解生命之執著與扭曲，破除洞窟寓言的面紗，以見太陽的真理，以灑脫的超然之姿，除去心中的陰霾，化悲成喜，轉苦為樂，使生命的有限消解開發成無限，進而成就逍遙無待之化境。其主要的目的是講主體生命的超拔提昇，以遊於無窮的理想境界，蓋莊子明謂：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。」乃重在「無待」境界的描寫。如「無己」即是通往「至人」境界的工夫，用以描述「至人」境界，也就是說，透過無己無功無名的修養工夫，超脫形軀官能與世俗之功名利祿所拘限所羈絆，豁然而出，超曠自得，才能開出至人神人聖人的超越境界。

貳、「至人無己、神人無功、聖人無名」的「無待」

境界

宣穎在逍遙一文的前面便注說：

「不知道遙遊三字，一念不留，無入而不自得是第一境界也。一塵不染，無時而不自全，是第一工夫也。故逍遙遊凡一篇文字，祇是至人無己一句言語。至人無己一句，是有道人第一境界也，語惠子曰：何不樹之無何有之鄉，廣漠之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，是

學道人第一工夫。」

宣穎以「至人無己」一語，點出逍遙遊的第一境界用無為、無己來說明達到逍遙的工夫。但成玄英云：「至言其體，神言其用，聖言其名。²⁷」故此三者莊子是否有高低境界之

27.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p22。

分，是有待商榷²⁸。另一方面，所謂「至人無己，神人無功，聖人無名」的無己、無功、無名，應是指達到境界後的工夫表現，唯有至人才能無己、神人才能無功、聖人才能無名。以下就以「堯與許由」、「藐姑射之山之神人」、「惠子樹大瓠」與「不龜藥之手」來分析此意涵：

莊子藉著「堯讓天下於許由」，許由「無所用天下為」的寓言，以說明只有聖人，才能不受世俗名聞的拘禁。但此段寓言，那個「聖人」是堯還是許由各派學者各持不同的觀點，成疏云：「然睹莊文則貶堯而推許，尋郭注乃劣許由優堯者，何邪？」²⁹因為就堯來說，名是國君，實是天下平治，可知堯之自足，以無為而治天下，由此而順物以成物，與物無對，故無為者，非必垂拱於山林中而得稱之，此即所謂的道不離器，器不離道，「和光同塵」之說；而許由獨立高山，圓照偏溺。故堯做到聖人之實，而不在乎名，所以是聖人無名。且郭象前言鵬鳩不相羨，皆因有待得其所待之逍遙，今以許由「深林之一枝」，「溪河之滿腹」，皆為得其所待，亦可謂其非無待。以尸祝之不越樽俎以代庖人治庖者，正見大小不相及，各安其所待。此見許由於己、於名、於功，皆有所待而未能忘也³⁰。

依郭象所論，則堯乃真逍遙有進於許由。然而莊子在

28.「同一說」反映的是莊子本人的觀點，所以「至人、神人、真人、德人、大人、天人、全人」等，就精神境界的層次而言，是具有相同的理想人格；「不同說」是莊子後學的觀點，故將神人、至人置於儒家的理想人格「聖人」之上。

29.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p24。

30.郭象於庖人尸祝段又注曰：「庖人尸祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足其所受；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。故許由之行雖異，其於逍遙一也。」郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p26。

<刻意>篇言山谷、平世、朝廷、江海、道引之士而云：

若夫不刻意高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不導引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。

莊子認為山谷江海、山林巖穴之士，本不為世俗之軒冕所羈靡，而表現一真個性者。然其隱逸若成為世人趨之若鶩，積習成風，人浮慕隱逸之名而隱歸，即是俗情。其離世、避世，雖能存諸己，然若不能存諸人，皆是自足於一己世界中的一曲之士，並沒有自覺地從心上作工夫，只任「成心之自當」。但郭象卻在此句下注云：「此數子者，所好不同，恣其所好，各之其方，亦所以為逍遙也。³¹」

更何況許由之世，尚無隱逸之風，許由之不為堯臣，非貪慕虛浮的隱逸之名，而耽滯於俗情，守一家之偏。故許由不為名所累，仍有「聖人無名」的風骨，而告堯曰：「名者，實之寶也。吾將為寶乎？」自三代以下，聖人賢人以身殉天下，以德殉名，如伯夷叔齊、鮑焦、申徒狄、介子推、尾生，無異於磔犬流豕、操瓢而乞者，故四海之尊、九五之貴，對於許由來說是無所用的凶器，不宜貪佔，淪於馳騁於群眾心目中的虛名，故<外物>云：「德溢乎名，名溢乎暴，謀稽乎諛，智出乎爭，柴生乎守。」

莊子藉著「肩吾問於連叔」的寓言，指出世人之所貴者，有如「宋人資章甫而適越」，堯之以天下為貴，「於是乎股無胈，脛無毛」，卻不知有德者「無所用也」。故許由不能讓堯忘其天下及禪讓之名，今一見神人的不「分分然以物為事」，則能「旁礴萬物以為一」，他的塵垢糠粃，也可以造成堯舜，「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」的效能，使堯「窅然喪其天下」，以達到無為的境界，說明只有神人，才能不受功名的束縛。

31.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p536。

莊子藉著惠子擁有大瓠而憂其無所用，指出他不能無己，為己見所蒙蔽而「拙於用大」，責罵其「有蓬之心」，莊子卻告訴惠子，「何不慮以大樽，而浮乎江海」，以說明只有超越偏執的自我，才能不受私意誤導。又以犛牛雖大，卻不像狸狢善於捕食小動物，但卻其有自身的功用，而狸狢卻好私小慧，東西跳樑，誤中機關，死於羅網之中。所以任何事物只要是用其長，自然會成為有用之物，若完全否定物性本身的價值，用其短，不可謂無所用，是未盡其能，並非無用，唯有以不用用之，方能顯出善於用大的智慧。故至人、神人、聖人先要能充實自己，完成自己，然後再拋棄自己的成見、我私，「不敢懷慶賞爵祿」、「不敢懷非譽巧拙」〈達生〉，默默貢獻一己的力量為社會謀福利，造福人群，不求一官半職，從中謀取利益，這才是莊子心目中完美的人格模範。

〈逍遙遊〉一篇乃重在對生命的反省與實現，必有賴於主體的反省自覺與修養，而隨著主體工夫修養之層次，主體境界之層次也與之相應，二者實為一體之兩面的關係。在造就至人、神人、聖人之前，必須經過一段工夫的修鍊，以達到逍遙境界，而工夫卻必須從有待做起，祇是有待不拘泥有待，最後能把有待化為無待。所以「無待」的真意，不是流於虛無，而是把有待加以淨化，加以昇華，以揭開人性的無限開展。故〈道德經·第二章〉云：

功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。

先有功成的實有事功，再有弗居的消解作用，此為人生的修養。故弗居的無，才能照顯功成的有，凸顯生命的真實自由，以逃出陷溺於心知的泥濘中。

人被拋擲在這世界上，無非就是要讓人自己去設計、創造人生的藍圖。人本身就是一個藝術家也是一件藝術品，一件藝術品的完成無非是因為人看到原本的材料中有一個意象存在，然而要刻劃成精雕細緻的雕像，在這過程中一定要不斷的修改。這也意謂著人要成就自己或者讓自己更加完美，我們一定會犯錯或者遭遇險阻，但這些挫折考驗，都能讓我們有更成熟的人生態度與智慧，讓生命的經驗累積成為

一個堅強的鎖鏈，這一條鎖鏈就像一道堅固的堤防，能為我們阻擋許多的災難險境。

當然莊子的人生理想並無意在藝術精神的探求，而是他針對大變動的時代所發出的安頓自己、成就自己的要求。其人生的終極理想是在精神上達到像聖人、至人、神人的自由境界。

參、以「適性說」及「明心說」來觀看<逍遙遊>的義理

在前面有論及郭象的逍遙，乃是有待而得其所待，固可謂逍遙的一種形式，但此畢竟非無待，因真正的無待是屬於精神生活領域或修養境界上的逍遙，此即支盾所標明之「逍遙者，明至人之心」。在此希望藉著支盾的「明心」說與郭象的「適性」說之比較，更能了解莊子<逍遙遊>一篇的原意。

莊子<逍遙遊>多從郭象以「各適其性」為範本，但支盾卻自創新義，乃舉桀跖殘暴不仁為性，而得逍遙境界為反證，以破「適性」之說。逍遙之說的內容，則<<世說新語>>劉孝標注，曾引支盾<逍遙論>說道：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言人道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄惑不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴

者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？
苟非至足，豈所以逍遙乎！」此向、郭之注所
未盡。³²

支盾以為莊子在〈逍遙遊〉中，是以鵬鷁為譬喻，他以為人生在世，當效法鵬鳥的曠達超遠，而不應如斥鷃的拘羈淺近，有矜伐於心內，只有心能超然於物欲私慮之外，能「物物而不物於物」，才能獲得真正的逍遙自在，才是真正體悟到大道的「至人」意義。更言囿於一己之見的心盲之輩，自足於狹窄的世界中，自以為樂，但無洞燭先機的洗練工夫，難以保證遇利而不貪圖，聞名而不企慕，隨時有可能沉溺於泥沼中，以至於無法逍遙。另一方面，是要人破除成心私意，以「忘我」、「喪我」的修養工夫，使人不拘限於形軀的我，才能見到自然的本真之性，以遊無窮的境界。故〈德充符〉云：「以其知得其心，以其心得其常心」，是希望藉著理智的工夫，使放失的心收歸回來，產生清明的作用，這有點像「明心」的工夫，再透過清明而「得其常心」，這有點像「見性」的境界，所以莊子的「性」是不同於「物性」，而是「德性」。

郭象因其膠著在鵬鷁的物性上，以「物」為中心，是站在「齊物」的立場去觀看宇宙，所以覺得物我齊同，小大齊一，只要各適其性，則可各自逍遙，這乃是「以不平平，其平也不平」的假平等。更何況莊子乃是要平齊「物論」，而不是平「齊物」，物乃是不能平齊的，故假托連叔之言曰：「瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲，豈唯形骸有聾盲哉，夫知亦有之。」精神上的瞽者、聾者，對於根源的「道」之世界是目瞎、耳聾；只能固執事象之表面的對立，一旦聽到方外之音，便認為荒誕不經，說「道」的「大而不當」，猶如斥鷃譏笑大鵬，殊不知「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大

32.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p1。

笑之。不笑，不足以為道」<<道德經·四十一章>>可是，「大音希聲」，道是不能用耳去聞，用目去看，只能以心去體會，才能知「道」，也唯有站在「道」的觀點來看宇宙萬物，不執平以割物，其平不見，物能無分別差異，故觀照的工夫必須落在心上講。

支盾所標明的「逍遙者，明至人之心也」由心以說逍遙，且此「心」，與道家「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為」<<道德經·第四十八章>>的工夫相似，經由主體修養無為、無執的沖虛心靈，順著天道所賦予萬物的理則、本性，順物自然，而不求人為的助益，俾使本有美善之質的扭曲，如<徐無鬼>亦云：「我悲人之自喪者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣。」使心如槁木死灰，則內在的喜、怒、哀、樂無傷己，外在的「大浸稽天而不溺，大旱、金石流、土石焦而不熱」。因為，天下的兵器，沒有比心意更銳利的，能傷人之心，與物兩敗俱傷，故<逍遙遊>的「無己、無功、無名」，<齊物論>的「吾喪我」，皆是守「道」之重要修養，以一清明靈覺之心來觀照萬物，以廣大開闊的胸懷觀看宇宙，則「萬物皆備於我」與天地共流；以及拓展自己的生命領域，和生命的幅度。

就鯤鵬而言，必要有冥海方能孕育鯤魚；唯有九萬里的高空方，得以任鵬負翼展翅高飛。鯤鵬雖無人的自覺之心，但由能順其本能及自然界之機械律則而存在，此乃符合勢理之自然。而<逍遙遊>中說：「藐姑射之山，有神人居焉。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」在本段話中指出「神凝」二字，意味著個人的精神修養，使心純淨無欲，而後自能與天地相合，與萬物共化，正如春氣勃發而百草叢生，正逢春秋而萬實成熟，乃是自然之道在運行，故<養生主>曰：「神遇不以目視，官知止而神欲行」以達「出神入化」的意境。但人若不能從心上作工夫，只滿足感官形軀及本能之需求，也不能謂之逍遙。因此「大器晚成」，

天下之物並不是原來都是器，是須經過時間的陶洗冶鍛的歷程，才能成器。而人唯有運用去執遣累的工夫，滋長生命的力量，方能漸入佳境以攀緣道，宛若樂曲，如只用單一的節奏譜成，則顯得單調乏味，如果多了四分音符、八分音符的加入，增加曲調的抑揚頓挫，才能彈奏出動人心弦的聲音，所謂：「此曲只應天上有，人間能得幾回聞。」故〈大宗師〉曰：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之王其知，皆鑪捶之間耳。」如果我們從支遁的「明至人之心」的觀點，去詮釋〈逍遙遊〉的意義，委實較郭象的「適性」說，更符合莊子的想法。

肆、莊子「道」的言說方式

若僅以理性思考釐析出一個「道」的觀念來詮釋莊意，則無法探知著作深邃的思想內容。唯有將這個道概念融入生命體系中以體證道的存在，以貞定瞬息萬變的生命現象，才是莊子的用心所在，也使作品「意若古井，深不可測」，只有細細品味，方能心領神會。這體證的道雖是人心中所領悟的一個境界，但也是道的另一種存在方式，所以莊子將老子哲理生活化和生命化，以其洸洋無涯之筆，將豐富的人生智慧融入簡短的寓言故事中，讓人在欣賞其寓言的詼諧風趣之外，不得不為其隱含的哲理觸動生命真情而嚴肅反省人生所面對的自我。故在〈天下〉說莊學為：

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。

以下將討論莊子悟道的境界意義，以及解讀逍遙遊一的寓言，看是否能從其中窺見道之端倪。

在莊子〈寓言〉篇中曾說：

寓言十九、重言十七、卮言日出、和之以天倪。寓言十九藉外論之，親父不為子媒、親父譽之，不若非其父者也，非吾罪也，人之罪也。重言十七，所以己言也。是為耆艾，年先矣。而無經緯本末以其年者，是非先也。卮言日出，和之以天倪，因之以漫衍，所以窮年。

1. 寓言

莊子在表達其思想時，以「寓言」的方式，是「藉外論之」，是言在此意在彼，不是要建立一個理論的體系，只是用言說的迂迴曲折之路，使讀者能在其中盡情地敞開想像力，以領悟寓言所寄託的意向性，譬如「父親不為子媒。」而且「言出於己，俗多不受，故藉外耳。」「寄之他人，則十言而九見信。」³³因此在〈逍遙遊〉篇中，以鯤魚、鵬鳥、蜩與學鳩、斥鴳、朝菌、蟪蛄、靈寔、大椿等，莊子之意只是藉物體的形體有大小之分，以說明「人」的「形體」雖難有絕大的差別，但人的「心靈」與「精神」境界是可以不斷提昇，以鯤化為鵬，引出人可以經過悟道的工夫，使勘破束縛人們心靈自在精神自由的「名」韁「利」鎖，破除蒙蔽自己心靈的私欲私見，以達到至人神人聖人的逍遙境界。因此，莊子的寓言非對象性語言³⁴、也無所謂「同異是非」，它只是

33.郭象注〈寓言〉云：「寄之他人，則十言而九見信。」又說：「言出於己，俗多不受，故藉外耳。肩吾連叔之類皆所借者也。」成玄英疏：「寓，寄也。世人愚迷，妄為猜忌，聞道已說，則起嫌疑，寄之他人，則十言而信九矣。故鴻蒙、雲將、肩吾、連叔之類，皆寓言耳。」參見郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p947-948。

34.莊子認為為什麼語言不足以載道呢？主要原因在於語言的意義，是由「能指」

一種對生命的呈現。³⁵

2. 重言

<天下>云：「以重言為真」。成玄英疏云：「重，尊老也。耆艾之談，體多真實」。<寓言>云：「重言十七」成玄英疏云：「重者，長老鄉閭尊重者也，老人之言，猶十信其七也。」莊子藉古先聖賢之言，乃是為了藉用古人的身份來為自己發言，這也是莊子針對常人貴古賤今之習性，使具有一客觀的價值，所運用的一種言說方式。他有時借重黃帝，有時借重孔子，有時借重老聃，讓他們談道說法，讓他們互相辯論，或褒或貶，則無一定論。

<<莊書>>中往往寓言裏隱含著重言，重言中也有著寓言，彼此交互錯綜的，因此寓言的成分，即使佔了全書的十分之九，仍無害重言的佔十分之七。³⁶

3. 卮言

引<<說文解字>>：「卮，圓器也。圓，天體也」認為「卮言即渾圓之言，不可端倪之言，不主故常，順其自然之分而已。」在<齊物論>中有一「朝三暮四」的故事，說猴子因自己喜朝四，而怒朝三，堅持狙公要改為朝四暮三，

與「所指」構成的，由「能指」指向「所指」，而構成意義。例如，「花」一詞之意義，在於「花」之符號為能指，指向吾人所認知或實際存在的花朵—對象性。

35.對於「道」一般都以理性思考、語言概念來掌握，可是莊子的「道」是必須消融在生命之中。所以莊子反對用語言去分辨、言說、界定「道」，因為日常所說的言與辯都是指稱性、分析性的語言，它要求指義的明確性而指義越明確就離道越遠，因為道是混沌的。故莊子以「不言之言」來論「道」。

36.張默生說：「寓言的成分，已佔有全書的十分之九了，剩下的也不過還有十分之一；為什麼重言又佔全書的十分之七呢？莊子書中，往往寓言裏有重言，重言裏有寓言，是交互錯綜的，因此寓言的成分，即使佔了全書的十分之九，仍無害於重言的佔十分之七。這種交互引用的例子很多。」參見張默生，<<莊子新譯>>，台北：漢京，1983。

而狙公順著猴子的喜好，使其轉喜為怒。這種順萬物的自性，使它們各適其是，而不致產生爭端，乃是一種高明的處世方法，所以，莊子認為言說的本性是與自然的本性相應和。故〈寓言〉又云：

有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。非卮言日出，和之以天倪，執得其久！萬物皆種也，以不同行相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。

可知言說必須如「樞，戶樞也」〈〈說文〉〉，〈〈段注〉〉說：「戶所以轉動之機樞也」不以「是其所非而非其所是」的立場來論其「是非」，因是非就像一個圓周沒有終始，只能陷於永無止境的爭論中，唯有掌握圓周的道心，以天鈞照察萬象，環上的無窮是非均無所頓逃，便能超越「是」與「不是」，「然」與「不然」的對待關係來說話。這乃是莊子感慨語言的禍患之餘，他不以私意成見妄說，反而用一種「無心之言」來避免爭執，就像漏斗的受水出水一樣隨進隨出，如「卮器，滿則傾，空則仰，隨物而變，非執一守故者也；施之於言，而隨人從變，己無常主者也。³⁷」不落入言詮的侷限性與封閉性，以符應「天均」的「自然之分³⁸」故郭象注：「夫自然之有分而是非無主，無主則曼衍矣，誰能定之哉！³⁹」唯有發無心之言，才能如大化之

37.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p948。

38.成玄英疏：「均，齊也。謂天然齊等之道，即以此齊均之道，亦名自然之分也。」見郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p952。

39.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p950。

流般「因以曼衍」，自然流轉。

在<逍遙遊>的大鵬鳥與「蜩與學鳩」的寓言，即是一個另人耐人尋味的設計。蜩與學鳩這種小鳥，不能理解大鵬的高飛九萬里的意義，而說：「我決起而非，搶榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以九萬里而南為？」這乃是蜩與學鳩不能去其小知而效大鵬，所發的一種成心之見。為什麼莊子不用大鵬來譏笑小鳥呢？因為，大鵬所體悟的境界比小鳥更高遠，那何必嘲弄小鳥的自以為是呢？而昧於物理，也與二蟲正等。但如以<逍遙遊>的境界仍來論，同是有所待，唯有站在道的立場，來觀照萬物，則物無貴賤、高低、好壞的區別，故在<秋水>篇云：

道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數觀。

這乃因「道」是宇宙的根本，是無所不在、是沒有界限的存在萬物當中，因此，人們將自己的心靈提昇至道的層次，以「道」考察萬物，則萬物之間的長短大小尊卑貴賤，也就不必勞心費神地去分別彼此的不同。故<齊物論>有云：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢憺憺怪，道通為一。

另一方面，他的用意莊子感慨天下人以成心自師，而疲役於是非利害之中，天下之沉濁，莊子不信人心皆能契合於其所說之道，為人心之所欣然接受，乃不敢言以其道易天下而正人心矣，固有不失言之智以求自安，只有藉著卮言，才能隨心所欲一下言「莊語」，一下子「不用以莊語」。而孔子逕以知其不可而為之自勉，自處於人群中而積極入世，寧有失言、失智之舉，而不願有失人、失仁之心，而

勇於以正人心息邪說自任；不似莊子自視能與造物者遊，以其能處於逍遙無待的境界為生命安頓之所在。

在莊子<逍遙遊>中沒有一個「道」字，但卻用一種體道的境界語，不斷地喚醒讀者對其生命要有所醒思，一直警惕激發真己的呈現。所以，莊子並非要建構一抽象的道論系統使人拘泥其中，而是用「道」字來讓人參透其中的義理，在「得意而忘言」之後，才是真正的達到逍遙無待的境界。因為，對於「道」一般都以理性思考、語言概念來掌握，可是莊子的「道」是必須消融在生命之中，遂有以言明道或以道明言之疑難。要解決這一疑難，只有跳出分解的成見框框才有可能。

莊子認為不論是抽象的「道」或心境之「道」，都是「道」存在的方式。所以通常我們都會用理性思考所提煉出來的「道」概念來指涉道，就莊子而言，這只是以道的這一種存在方式(語言概念)來轉注另一種存在方式(心境)，故<<道德經·二十五章>>曰：「吾不知其名，字之曰道」，就其存在的方式而言，道(心境)與言(「道」概念)都是一種語言，而其中都有道的呈現。故任何事物都可以是道存在的方式，道也必須透過物來呈現，而不可能單獨存在，所以左、右、倫、義、分、辯、競、爭，此「八德」雖是人主觀的劃分，不是自然存在的，但只要能不執著於自己的範劃分，而有絕對真偽之標準，由此便能排除是非之爭，此即所謂的「不言之辯，不道之道」。因為真正的辯白在乎事實本身，如能明白其中的道理，便能取消心執物論之衝突，又能廣納眾人相對之是非，使其各安其位，各是其是，不需要靠言辭的爭論。故<齊物論>云：

化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。

莊子採取「無辯」的策略，乃因「是不是，然不然。若果是也，則是之異乎不是也亦不辯；然果然也，則然之異乎不然也亦無辯也。」〈齊物論〉如此便能消解名相的表面迷霧，使人從無辯的無執中，進而躍升至更廣的生命步調。故莊子批評好友惠施：「彼非明而明之，故以堅白之昧終。」〈齊物論〉「由天地之道觀惠施之能，其猶一蚊一虻之勞者也。」〈天下〉

「道」既然不是一個空洞的名詞，而是一個與人生、生命有著密切的關連，那「道」為什麼能展開一「境界」，讓人能在紛亂的人世間，保持純白無瑕的心靈以逍遙無待呢？這是拙文在下一章所要陳述的論題。

第二章、逍遙遊的境界義與實踐義

「道」為什麼會在人間失落？其關鍵在於「樸散為器」及「始制有名」，因其不能持守「大制不割」，使之流於支離破裂的治術，不知「知止」，要「去甚、去奢、去泰」還歸無欲之靜；以及不能持有「守母存子」的原則，那麼在「循名忘樸，捨本逐末」的情況下，它必會牽引著人類的心靈走離自然真樸的大道，墜入危殆的命運。

如何再造人間的秩序，一方面必須破除人心對世俗相對價值系統的執著；另一方面重返價值根源。老子與莊子之「天」中，皆含有造化義與宇宙之本源性，但老莊兩子，皆不以「實體」的概念去範圍此創造性之大天，不落入西方之義分裂之思維系統。故莊子否認「天」之主宰性，於是採取實踐進路，先讓自己回到原本素樸的自然生命本性，只有從主觀性原則上證顯逍遙齊物之境界，從道心的境界體證絕對的形上世界，透過工夫修養而建立一境界，而體證到萬事萬物的根源性，稱此為「實踐的形上學」，由此安頓吾人之生命則能遊於天地之間而無不逍遙⁷。

1. 實有形態的「實有」我們可以翻成 being。但是境界形態就很麻煩，英文裏邊沒有相當於「境界」這個字眼的字。或者我們可以勉強界定為實踐所達至的

第一節、逍遙遊的生命境界

壹、傳統「天」的觀念

莊子生當戰國時代，這個時期是中國歷史上的一大變局。諸子百家乃在傳統價值系統傾頹之際，為重新貞定生命，各自提出不同的學說或主張。由於社會的動盪不安，災難不斷，民生的朝不夕保，尋致使百姓對天有所疑惑，這正是讓人反省生命存有意義的契機，重新定位人在天地間的角色，進而提出新的價值理念。

在傳統「天」既是生存的根源，同時也是價值的鵠的，此一價值理念由天的代理人——天子來呈現。周人以殷為鑑，反省殷人對人格神意志「帝」的盲從⁸，把「帝」的觀念發展為「天」的觀念，它不但是人類生命存有的根基，更是道德的根據，如：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。<<詩·大雅·烝民>>

天生萬民，是「生」不是「造」，生養不同於造設，天之於人，是父母與子女的關係。天賦予人存有的基礎之後，要如何保證並支持這生存的「有」呢？在傳統的天帝信仰中，名為「天子」的君王，受命於天，成為天與人之間的中介，天意、天命是透過天子將其具體顯現。而君王為了體現至德，必須勤於修德以維繫天命：

主觀心境（心靈狀態）；而若在此實踐方面的精神價值之最後歸趣總是定在自由自在，而在此世界中的萬物即是「物之在其自己」之物。牟宗三，<<中國哲學十九講>>，台北：學生，1993.p130-131。

2.張光直先生說：「上帝在商人心目中是至高的存有，對人間世握有終極的權柄——像是農業的收成與戰爭的成敗，城市的建築與人王的福祇。上帝也是饑饉、洪水、疾病、與種種災禍之終極原因。上帝自有一個朝廷容納許多自然界的神靈，如日、月、風、雨。」由此可知，殷「帝」主宰著人間的一切禍福興衰，人本身的存在就變得無能為力。參見張直光，<<早期中國文化>>，坎貝理志：哈佛大學，1976p156。

- 1.維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。 <<詩·周頌 維天之命>>
- 2.否顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。 <<書經·康誥>>

上天雖有賞罰，但並非盲目或任意地，而天命是否恆常，取決於君王之德，故君王失德即顯示天命的無常。在「天命靡常」 <<詩經·大雅·文王>>的警惕下，才使得統治者為求政權之永固，而臨人以德不至於倒行逆施，以獲得上天的福眷，維持天命不墜，這也就區隔了周人「天」與殷人「帝」概念的實質內涵，這是周人在人文精神上的一大躍進³。孔子即是承此進德修業的天命不已，開出人生命價值的道德實踐旨趣。⁴

春秋時代開始，封建制度面臨崩潰解盤，此即周文疲弊之時，

-
- 3.唐君毅先生認為：「中國思想中之天命觀之具體形成在周初」又說：「人在相信有神之時，乃人未嘗自決其精神或心靈為其所私有之時，故其視人以外之物，咸有吾人今所謂心靈精神運行於其中，此即人之『自然的不私其心靈精神為人所獨有』之仁心不自覺之流露。人在相信一天或一上帝之神，能統率群神，而主宰天地萬物時，則此客觀宇宙即開始宛成為一大心靈精神之所彌綸充塞之一整體，亦即人對客觀宇宙，加以整一把握之形上學的兼藝術文學的心情之原始。」又說：「因在人類之原始宗教心情中，人未嘗私其心靈精神為人所獨有，而視天地萬物有神靈之主，並以人間之『一』與天上之『一』互相照映；故在此宗教心情下，人於後世所謂由人或由上帝所造之典章儀則，同視為天之所敕命。而凡人自身努力之結果、人自身所遭遇、及依人之道道德心而生之對自己所命，皆視為天之所命於人者。而人所不自覺之嚮慕之善德，皆視為天或帝之德，而由天之命以見者。如吾人以上所言屬不誤，而周之封建制度又為殷之所缺，或殷之所有而規模不及者，則周之敬事鬼神，雖不若殷之甚，吾乃當說周人更有一普遍之天或上帝之宗教信仰。」參見唐君毅，<<中國哲學原論：導論篇>>第二版，台北：學生，1993.p522-524。
 - 4.唐君毅先生說：「蓋天之降命既後於人之修德，而人受命又必須更顧命而敬德，則人愈敬德而天將愈降命於其人，其人即愈得自永其命，而天命亦愈因以不已。是為天之降命與人之受命，同其繼續不已。」同上註，p526。又說：「此為中國一切人與天地參，與天地同流、天人感應、天人相與之思想之本源。」同上註，p526-527。因此，對照儒家之積極的入世關懷，天命不已的奮鬥精神，正足見其歷史文化的承接與擔當，這也是孔子知命與孟子立命之所由。

諸子之學興起。現實的磨難、莫測的命運、死亡的焦慮，這不仁不慈的天，竟罔顧一切的哀求祝禱，怎不教人心存懷疑、心生怨憎，動搖了對人生的信心，對上天產生沉痛的抗議與哀慟，天就不再是善惡最後的判準，這象徵天的啟示與審判性格之式微。傳統天與人之間的親密與信賴關係，在喪亂饑饉中逐漸瓦解，使得天不再關照矜憐：

天之生我，我辰安在？<<詩·小雅小弁>>

在面對周文疲弊的社會問題，孔子所採取的態度是正面積極的肯定⁵，在<<論語·季氏>>云：「孔子曰：『君子有三畏。畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」此即是孔子對天命觀的開發與轉折，天命於此轉化為天道的意涵，是一個道德理想上的意義，是從對原本仰賴君王敬德的天命，轉向自身的進德修業，這是從王權得失的意義向個人生命存有意義上的轉折⁶。

在生命變得漫無目標，無法在個體生命之外覓得自身存在的價值。莊子就在此一背景下，窮搜極索存有的根據，找出生存的基礎，確立生命的意義，此乃立基於老子的無執的體道功夫，試圖以「道」重訂生存與價值的理念內涵⁷，但「天」的概念並不因為「道」概念

5.牟宗三，<<中國哲學十九講>>，台北：學生，1993.P60-61。<<論語·八佾>>云：「周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。」鄭說明了孔子對周文的承續與擔當，對人文的關懷，與文化慧命之承繼。

6.就此而言，孔子對天命概念的轉化與開發，即在於將「天命」安立為人自身道德實踐的實質歸趨；在這個意義下，「命」的意涵應該就是天道流行下的意義，亦即為<<中庸>>之「天命之謂性」所承繼者，是人本然的內在道德本性。徐復觀先生說：「『道』等於<<中庸>>之所謂『天』；道分化而為各物之德，亦即天命流形而為各物之性。」可知德是性。參見徐復觀，<<中國人性論史·先秦篇>>，台北：商務，1977.p338。

7.傳統的「天」有著主宰駕馭的意志，老莊以「道」的概念取代「天」的概念藉以顯示對存在藉的新理解。老子的「道」仍有形上實體、宇宙論的影子，且與政治、倫理有關；而莊子更將「道」融入生命的領域中，透過生命主體的反省與生命主體修證而證成，最關注的是人體「道」之後的境界及達到此種境界的門徑，而不是客觀、實存的道。

的出現而被抹煞⁸，但與孔孟積極的道德實踐以人文化成天下的意義不同。

貳、道與天人之際

「道」初指人所行之道路，向東西南北諸方向伸展，能將人之行為導向於此諸方向，而使其行為導向于此諸方向，而使行為有所取向者。故人之一切有所取向之行事或活動，以至任何存在物之有所取向之任何活動，其所循之道路，皆是道⁹。老子首次把「道」作為哲學範疇，建立起以「道」為核心的哲學體系，使「道」首次具有本體論與宇宙論形而上的實體意義，本體論意義的「道」如：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道。」<<道德經·第二十五章>>宇宙論意義的道如：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」<<道德經·第四十二>>。

「形而上」三字是根據<<繫辭>>說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」而來的，可知老子手中的「道」取代傳統宗教觀念中的「天」或「帝」的觀念，以「道」為形而上學的實存體，成為重要的哲學語彙。但更重要的發展，是視「道」為自然，如<<道德經·第二十五章>>曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」可是「道」是「自本自根」(<<莊子>>語)，已是最高境界，如果在「道」之上，在按一個「自然」，是把「自然」當作「道」的自身法則¹⁰，效法自

8.在<<道德經>>某些篇章，亦不乏天、道運用的例子，如：9、47、73、77、79、81 等章。莊子將現實觀察中，所得的天人對立現象，有以統合之，以化解現實社會中，由人事所起的患害，著重天所蘊涵的自然義，使人能渡安命順天的和諧人生。

9.唐君毅，<<中國哲學原論－原道篇卷一>>，台灣：學生，1986p29-30。其文說：「俗言于一事已知，曰：『知道了。』某人說話，亦曰：『某人道。』何以于人知一事理時，不只說『知了』，而須說『知道了』，何以『道』為『說話』，實則此亦是自人之『知』與『說』之活動之進行，亦有所遵循之道路而已。」

10.歷來注<<老子>>者，如<<河上公注>>云：「道性自然，無所法也。」<<王弼注>>云：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」

然的天地萬物，馴至於「道」的凌虛之境，便能直覺冥悟「道體」的存在。可知「自然」並非外在的客觀自然環境，而是希冀人從物理現象一步步的提昇中，去體驗「道」的那個自然原則，以自然為「道」的本性，如〈知北遊〉云：「聖人者原天地之美，而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀天地之謂也。」¹¹人既然是自然的一部分，則人與自然之間有著某種一致和相通¹²，即具體表現於「天」、「人」之際的種種關聯——「通天下之一氣」、「道通為一」，使心知神明，乘天地萬物變化之勢，遊心於太虛，超脫生命的羈絆，達到一種「無待」的人生逍遙境界。

莊子使用「天」字代替「道」，這可能因為「道」的觀念，其根源性、存有性、本體性的意味較重，是指宇宙萬物的最後根源和人的精神與道德的最高境界。如：

「天地者，形之大者；陰陽者，氣之大者。」〈則陽〉

「形非道不生」〈天地〉

「精神生於道」〈知北遊〉

「夫道，覆載萬物者也。」〈天地〉

在《莊子》全書的十餘萬言中，很少從客觀面、或理論成層面探討「道」的性格，但在〈大宗師〉中卻對「道」為宇宙之本體，有一詳細的說明，今徵引其文如下：

夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為

11.郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正，1997.p735。成玄英疏：「夫大聖至人，無為無作，觀天地之覆載，法至道之生成，無為無言，斯之謂也。」明道家觀自然，得此玄理。

12.莊子將天地間的季節風雨等自然現象，如：「天地不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。」〈在宥〉「乘雲氣。」〈逍遙遊〉「春氣變而百草生」〈庚桑楚〉和人的生理、心理，如：「未達人氣」〈人間世〉「矜其血氣以歸法度」〈在宥〉「志氣欲盈」〈盜跖〉「汝忘神氣」〈天地〉都歸結為「氣」的存在和「氣」的某種運動。

久，長於上古而不為老。

這一段話對道的根源性內涵，可以歸納為：1)自因與存在物之因 2) 時空上的無限性 3) 遍在性 4) 超越性。而道的「無形無為」是非感覺經驗所可理解的，也不是透過理性思考或概念系統，分析而得的共相，只有人對道的實踐體驗——「體道」，才能得道，如輪扁聲稱其斲輪的技藝：「臣不能以喻之子，臣之子亦不能受之於臣。」其妙就妙在只能體會，在〈知北遊〉指出：

夫體道者，天下之君子所繫焉。今於道，秋豪之端萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道者乎！視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。

一旦對宇宙根源的「道」有所體悟便能昇至「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」的精神境界，即能因任自然的氣化，隨順萬物之性，處於無所對待、無始無終、不死不生之境。了解天下萬物同受真道運化之理，而能與萬物共存此間，不受外物的牽掛、滯礙，超然於形骸之外，故變化之無窮，得失禍福之分際，都不會使心憂慮，這是有得於「道」者，方能體會不隨外境變化的自然真性，才是可貴的道理。故〈知北遊〉云：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死……故曰：通天下之一氣。

〈大宗師〉云：

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。

〈〈道德經·第十章〉〉曰：「專氣致柔，能嬰兒乎？」王弼注謂：「言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得也。」氣本身是虛無，「氣也者，虛而待物者也」〈人間世〉，惟虛而後無為、而能自然，且藉由陰陽兩種性質對立的「氣」相互作用，才能生成萬物，而氣的運動不息表現出萬物生成、發展、滅亡的過程，也構成宇宙的全貌，〈田子方〉云：

至陰蕭蕭，至陽赫赫；蕭蕭出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。

而「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」
<寓言>「化其萬物而不知其禪之者」<山木>，人們感知萬化，但萬化之由—自化卻潛藏在萬化惟幕之後，不能為我們所認識。這種物與物、物與人之間無界限的自由轉化，乃是內在於萬物的「一氣」之流行。「一氣」之流行原理就是「道」的自化原理，即「天均」。故<在宥>曰：

汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，咄爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復歸其根，各復歸其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無關其情，物固自生。

綜觀上述，莊子以「天」為「道」的變化原則，即代表自然、虛無恬淡，比較適合表達人的生命和精神活動的自然狀況，且鳥獸雖微，若得諸天者，則能飛能走能啼能嚙能鳴能躍，皆能遂其自然的天性，故<庚桑楚>曰：「唯蟲能蟲，唯蟲能天」。凡能登至無待、無累、無患的絕對自由境界，無拘無束翱翔於生死之間，在「一之精通」上合於自然如此之理的「天倫」，乃因僅守性命之本源（道）。而「通天下—氣」<知北遊>的自然觀，與「道通為一」<齊物論>的本體論所衍生的涵意，就是將「道」溶入了人生經驗的體悟，將個人看作活在萬化中自然的一部分，人與永恆的自然連結在一起。而人要在精神上得到依托、慰藉，其關鍵即是在修養工夫的開拓，透過人的心靈涵養，不斷提昇境界的領域，以不同的體驗與角度來面對人生的處境。甚至於我們對周圍環境所表現出來的態度，與我們內蘊的智慧與經驗有關，而這一切人生的智慧，在安之若命、齊一生死，不以心機智巧去損害自然大道的超脫精神，乃是經歷過無數的磨鍊所累積而成的。故<天地>云：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖

眾，其主君也。君原於德而成於天，故曰，玄古之君天下，無為也，天德而已矣。無為為之之謂天。

<<莊子>>內七篇中，「天」字的用法及意義值得深究。首先，天為萬物活動的場所或生活背景，正是對傳統以天為生存根基的否定，因為天不再造生或載行，只是展現生命的舞台，如<齊物論>有云：「天地與我並生，而萬物與我為一，既已為一矣，且得有言乎？」因此，天地和人是「並生」而非「造生」的關係，天地不能造生人，人只是在天地中被造化，如在<大宗師>有云：「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉？」因此天只是萬物活動的場域，它既不能造生，當然斷無作為生存根基的可能，同時主宰的權威也告喪失，防範宗教、主宰世界之神或上帝的僭越。

人所面對的世界是有形 有為的世界，不可避免地產生「生死」、「是非」、「成我」的妄心，執著成見，無法擺脫兩極的對立關係，言辯不休。唯有聖人，既不站在「是」或「可」的一端，也不站在「非」或「不可」的一端，而以無己洞察真知，因任是非兩化：

- 1.是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。
- 2.孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。

聖人的真知洞明，乃得之自然，把這自然之明，稱之為「天」，唯有在生命本真透過修養工夫而達到的無所待的境界，「照之於天」的自然狀態中，萬物是「齊一」的，才能真正理解和把握「道」的意義。所以，悟道之人也就取代受命於天，作為人、天中介的「天子」，因為唯有體物至道之人在面對死亡的焦慮，天地萬物的變遷，始能「不與之變」、「不與之遺」、「不與物遷」，而確立這生存根基的保證，來自於「道」。故莊子的人生理想，方能表現在人與「天」相契而達到與「道」契合的精神境界。

從秦漢典籍可以為「天道」、「人道」的找到明確的回答，分別是指自然的法則和社會的政治倫理原則¹³。孔孟則先建立人道，依人道

13.齊有彗星，齊侯使禳之。晏子曰：「無益也，祇取誣焉。天道不諂，不貳其命，

重新去規定天道，故孟子曰：「盡心知性則知天。」而莊書中作為自然之意的「天道」常與「人道」一詞對用，分表自然的無為與人事的有為，認為世人以人損道，以人「遁天」，以知擾天，喪失了寧靜純樸的本性，故〈在宥〉云：

何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。

在天人對立的狀態下，造成一種緊張和衝突，一切的反省與批判就由此產生，唯有通過「不以心捐道，不以人助天」〈大宗師〉，「輔萬物自然而不敢為」〈〈道德經·第六十四章〉〉的工夫修養去批判人欲偏見，這才能超越對立以反歸生命的本真，〈達生〉曰：「開天者德生，開人者賊生。不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真。」莊子以天言道，就是要徹底排除文化顯現中，那種阻礙人、物自然天性實現的「偽」之因素與安排造作之跡，從天人對揚以證成生命理想。〈秋水〉篇有云：

牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。

此處的「人」與「故」即指人為與造作，是有限之形欲習氣、有為的層面，如鉤繩規矩膠漆纏索，往往違背了自然的本性，因而「以人滅天」、「以故滅命」、「為者敗之，執者失之」〈〈道德經·第二十九章〉〉。「天」與「命」是天理之自然與本然之稟性，是屬於無為的層面，故可因而不可為，如水冬凝而夏融，花春開而秋落。今人以盲動造作而形成天人的對立，上下拉開了有執與無執的價值差距，故只有去人為、任自然、不以故自持，成為一「任其天性而動者」，這就達到「人天無別」、「天人不相勝」的真人境界。〈大宗師〉云：

若之何襮之。」(〈〈左傳〉〉昭公二十六年)親親、尊尊、長長，男女之有別，人道之大者也。(〈〈禮記·喪服小記〉〉)

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。

在《道德經·第七十七章》也云：「天之道損有餘，而補不足；人之道則不然，損不足，以奉有餘。」這說明了要改變這種人道，必取法於天道，取法天道之人道，他的本源在「德」，故《道德經·第三十八章》云：「上德無為而無以為。下德為之而有以為」以「虛其心」「以無為用」之德¹⁴，批判禮制化的道德行為，或僵化的道德觀念，唯有與「道」同體的「上德」，才可能達到與自然合一的人生境界。

參、自然的精神化：天人合一的理論依據

《道德經·第三十七章》：「道常無為，而無不為」「無為」的「為」指造作，造作即不自然，無造作即自然之義。要回復本真的自然狀態，必須從心作「致虛守靜」的工夫，亦即是「無」工夫之極致，老子形容它是「損之又損以至於無為」《道德經·第四十八章》。此「無」就是「無掉」生命中人為塵垢之遮蔽，彰顯一虛靈清淨的境界，即無名、無欲、無執、無我、無不為的境界，當主體的心境與道相合，這充分實現了自己的生命境界，如光天霽月般清輝流佈，必定和天地萬物無障無隔而共飲太和¹⁵，故「無不為」實由於「無為」¹⁶。

14.王弼注曰：「德者得也。常德而無喪，利而無害。故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。故物無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。」

15.「無掉」一語以表示「無」的工夫義，使生命恢復原來的「清明」，此時人的主體心境與道相合。這種由「無」的工夫以證成「無」的境界，可以在《道德經·第十六章》得到印證。老子說：「致虛靜，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作兇。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」

16.牟宗三先生說：「老子之道，本是由遮而顯，故況之曰：『無』。他首次先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故

「無不為」言「道」能生天地萬物，乃自然而然，<<道德經·第七章>>：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」這種無心無為，不同於宗教的人格神。「道」雖有生化、養育萬物的功能，但卻是沒有意志，不會主宰、支配萬物，萬物乃是「不生之生」。使過去傳統觀念中萬物為「天」所生，因而「天」是有意志、有目的、主宰的，老子使其成為無意志、無目的、無所宰的純自然，<<道德經·第十章、五十一章>>謂：「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰。」<知北遊>云：「天不得不高，地不得不廣，日月不得而行，萬物不得不昌。」道也就是萬物具有各自的固然之理，「萬物有成理而不說」<知北遊>，因而「知道者必達於理」<秋水>，作為萬物自然發生的源頭。其次，老子心目中的天，也不是「天地有好生之德」，以體仁積極立命的道德「天」。道家僅言安命任運，順其自然，以一沖虛玄德的心靜來觀照萬物，提供一個空間，讓萬物能順其自性自由自在地生長，若事事限制它、監督它，則萬物即使會生，也不能長，故只是「天地不仁，以萬物為芻狗¹⁷」的無為「天」。

老子曰：「治人事天莫若嗇」，「嗇」即「無為」、「樸」、「不宰」、「損之又損」等觀念，是建立在兩個基礎上：一是虛，一是德，陸樹芝云：「損之又損之，無一作為，而德全矣。」<<韓非子·解老>>篇說：「道者，萬物所然也，萬物之所稽也。」「大浸稽天而不溺」<逍遙遊>成疏釋稽為至，<<廣雅釋詁云>>：「稽，合也。」<<說文>>說：「稽，留止也。」可知萬物止至且合於道<<道德經·第六十五章>>云：「知此兩者亦稽式，常知稽式，是謂玄德。」王弼注：「稽，同也」

有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在『有為』、『有執』也，故<二十九章>：『為者敗之，執者失之』王弼注：『萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。』而<四十六章>則云：「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」先作動詞看，即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。參見牟宗三，<<才性與理性>>修訂八版，台北：學生，1993.p162-163。

17.王弼注云：「天地任自然，無為無造。萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真；有恩有為，則物不具存，則不足以備載矣」

河上公注：「能知治身及治國之法式，是謂與天同德。」可知「道」作為存在的根源基礎，在於其「功成，事遂，百姓皆謂：我自然。」<<道德經·第五十一章>>的玄德。而普天之下，縱合交錯的道德像是大地的紋理，刻劃著大地的風貌，作為萬物萬理的最高法則。

莊子由老子「無」的概念提煉出「忘」的工夫，此乃從生命的情識糾結為反省對象，化掉自我之種種執妄所恆生的苦樂之情，事實上這是一種人生修養，超克自我之封囿、洗心體道、安於道的大化流行的鍛鍊工夫。當淘洗盡淨與道合一的情境，乃是德之充極朗現，是復歸生命的素樸本真，故<天地>曰：「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也。」可見德乃內在於人的，就是人生命無執無為的本然本性，以為人實踐理想之輾輯與依歸¹⁸。

可見「天」已經是「道」之自然的另一種描述了，不同於詩書兩經中「天」是指人格神，也不同於儒家所讚嘆天地生化萬物，認為「天地有好生之德」的德性天，道家的「天」只是一種任天地之化育的自然無為天，如莊子強調：「天籟」、「天鈞」、「天倪」、「天府」是建立在「是其所非，非其所是」的「以明」、「兩行」上，是順任自然的分際，那只是無私無我、無執無欲的清靜心靈之呈現；也是形容體道者心靈解脫之自適狀態，有如<<荀子·天論>>曰：「天行有常，不為堯存，不為桀亡；應之以治則吉，應之以亂則亡。」說明了「天」鑄造萬物，賦予萬物的使命，是一種自然的常道，為自然所遵循的一種法則，而不是造物者的性格，所以「天」不識不知，不能知善惡、執賞罰，當然更不會發號施令，不會宰割萬物，奴役萬物，也不能主宰政權的存亡與支配人事的禍福。

18.老子在<<道德經>>中，他並沒有直接說「德」是「道」的內在化，但從經文中，仍可找到些許的佐證：「孔德之容，惟道是從。」<<道德經 第二十一章>>、「聖人抱一為天下式」<<道德經 第二十二章>>、「常德乃足，復歸於樸。」<<道德經 第二十八章>>、「修之於身，其德乃真。」<<道德經 第五十四章>>。可知「道」落實在生命中是要透過「德」的彰顯，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源。而老子的「返樸抱一」到了莊子就成為「全德葆真」，守住人的「真宰」、「靈府」，使心能保持無知無欲的靈通狀態，生命之德自然能朗朗如現，與物無過。

莊子與老子同步，所效法的自然，也不具備道德性，不同於人們失去了德性之後，有為造作仁愛的道德規範；也不相似於儒家的聖人以仁德為內涵，故〈大宗師〉則曰：「吾師乎！吾師乎！齋萬物而不為義，澤及萬世而不為仁。」當他看到封建統治階級巧立仁義，令眾人馳騖攀緣那堆外在化、固定化的格式，使其淪為公器而爭逐之，天門弗開，他氣憤的說：「聖人生而大盜起」、「聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣」〈胠篋〉，故應視仁義聖跡正如籛蘆，不應長駐久留其中，應以遊逍遙之虛滅其賊心，「古者謂是采真之遊」〈天運〉。〈天道〉亦云：「虛靜恬淡寂漠無為者，天地之本，而道德之至，故帝王聖人休焉。」無為既是天道之本然，故「天」的根本特徵，為「道」之基本義蘊所涵蓋。莊子把聖人道德的範圍提昇到天地精神的境界澹、靜、漠、清、調、閒、相與無為，藉由人與「天」之相契而臻至於「道」的精神境界，將莊子的人生理想展現出來。所以「道」同時是莊子對個體生命「無為」、「無待」之人生境界之自我體證，〈知北遊〉云：

寥已吾志，無往焉而不知其所至，去而來而不知其所止，吾已往來焉不知其所終；彷徨乎馮閱，大知入焉而不知其所窮。

道家的人性思想，由其對天的看法而來，天是自然的，所以人性也是自然的，應該無分善惡。而性有了善惡之分，乃因人內在匱乏而希望從外在得到滿足，如〈荀子·性惡〉篇曰：「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。人之性，固無禮義，故彊學而求之也；性不知禮義，故思慮而求之也。」而荀子之所以稱「性」為惡的、是不善不美的，乃是與儒家的禮義人文外在形式相對照，明原始素樸的人性則相形見拙，則須要通過思慮，或者後天人為的文禮隆盛的修飾，這乃對先天自然人性所附加的一種價值判斷。莊子認為所有的雕琢黥劓，附加在自然人性上的內容，不能至于道德，如〈駢拇〉曰：「駢拇枝指，出乎性哉，而侈於德；附贅縣疣，出乎形哉，而侈於性；多方乎人義而用之者，列於五臟哉，而非道德之正也。」

老子書中沒有提到「性」字¹⁹，但他所講的「德」字實際就是指人性。如《道德經·第五十章》曰：「道生之，德畜之」，所謂「道」是創生萬物的原理，「德」則為「道」分化而內在於萬物的本質之理，一物一德，即一物的本質，也就是一物之性。至於莊子書中「德」與「性」並舉，或曰：「性者，生之質也。」《庚桑楚》，或曰：「物得以生謂之德，物成生理，謂之形，形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於太初。同乃虛，虛乃大。」《天地》「反」字與「夫物芸芸，各復歸其根。」的「歸」同具有實踐的工夫意義，保留了「道」與「物」可以通而為一的一條路，乃立基於人的德性精神，莊子稱之為「立德明道」《天地》，如《知北遊》曰：「聖人之愛人也，終無己者，亦乃取於是道者也。」愛的古字「𢇛」，從无從心，那麼无心可指天道泛愛萬物是無心成化，故通之於一，則無知無欲，函於一府，則天下足、百姓定，即化境之仁愛。

莊子謂「大仁不仁」「至仁無親」，說明大仁之人以仁為本性，「仁」的表現是自然而然，不以「仁」自居炫耀，不誇耀其仁，方為至仁。道與德的關係，是以自然無為承德，「德」是內在於個體之人而為人的生命本源，「修之於身，其德乃真」，而「含德之厚，比之於赤子」《道德經·第五十五章》，故「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」《道德經·第五十一章》由「德」而彰顯「道」的「立人」的命意，使人對於生命的超越之愛中立起人自己，那麼，「立德」何以「明道」呢？

「立德明道」的命就在「道德」二字的十分古老的文字學涵意中，最早的「道」字，可能就是公元前九世紀西周厲王時代散氏家族的青銅盤上銘刻的金文，其寫為：𡗗，「德」在甲骨文中寫為 𡗗²⁰，道與德二字均以「行走」為其共有的本意。在引申的意義上則是：行為、

19.唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》第二版，台北：學生，1993.p547。陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台灣：文史哲，1993.p208。他認為：「《道德經》和《南華七篇》中都沒有『性』字，〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉四篇中則出現四十二次，其中『真性』、『常性』、『性命』、『性情』各用一次，『性命之情』用七次。」

20.方述鑫，《甲骨文金文字典》，巴蜀出版社 1993 年版，p137、141。

行動、踐履、實踐等等，於是「道德」在文字形式記載保留了「行為自覺」，其哲學學趣上的本義當是：人依其實踐理性而覺照其生命的存在²¹。可知遍析物理，試圖挖掘天道的「道行之而成，物謂之而然」，以及引申為方法或行為準則，都不是道家所採取的終極原理。唯有以一種「大道不稱」、「道不當名」的體悟之道，才能將理智分裂的天道、人道統一起來。

肆、道的人生哲學

莊子以自然觀來觀照人生的基點，將人的存在及其生命過程措置於道與宇宙生命中，遂使人的意義顯得蒼白與無謂，但卻包涵對人生價值的深刻反省，體現這種不自由的憂懼與危機感。故人不是通過社會化的道德規範而達到「與天地同流」，這使生命本身的自然性被淡化了。莊子只是透過泯滅自我、順物自然，將個體生命納入於宇宙陰陽大化的自然過程，達到「天人合一」的境界，這種人生理想的境界，是從個人生存中的困境超脫出來，而獲得精神上的安適，使人作為自然物存在的現象性在道智的觀照下被揚棄，自然能呈現出其自身的價值與意義。故「道」是一切事物都可以在其中找到自身位置的曠漠之虛空。

莊子將老子的「道」內在化，提出「道」來取代傳統「帝」、「天」的地位，高揚為最高的人生境界，且大道的顯現是透過「聖人」、「至人」、「神人」、「真人」的人格精神，是開放給每一個願意下工夫修證實踐的人，不再假手於天子，將「道」具體顯現²²。當個體之生命即

21. 李孺義，〈〈無的意義〉〉，北京：人民文學出版社，1999p158-160。「道」從「首」，象徵著人走在路上或者路由人所開出，強調人行路乃是由其頭腦支使的，便具有人的行走以至行為的根、由、始的意義。德字從目，象徵著行於路中之人的察視，具有彰顯、明白、顯現的意義。因此，開路、行路必以頭使、以目察，這是人類最原始古樸的「行為的自覺意識」

22. 如莊子說：「小知不及大知」〈逍遙遊〉，乃要人滌除玄覽，忘心知成見，透過「忘」的工夫，唯有真人才具有開放的心靈、廣博的心海，自然能隨變化而變化，參與大化流行而安與所化，這乃是因對世界與人生有深刻的體驗，所呈現出的境界觀，故曰：「兩忘而化其道」、「真人而後有真知」〈大宗師〉。可知莊子將整個道家的道、道家的理想、道的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道具體落時在人身

與最終的造化者同在，存在於、契合於永恆的自然之「道」，人在「自然」之客觀世界中得以不朽，而在精神心靈上，亦得到完全之依托與安頓。故個體生命，必立足在「道」的人生境界下，人的存在，在自然、社會、現世、永恆之間，方有其立身之所。在「道」所涵蓋著的整個人生的兩大領域—自然與人生之中，人亦唯有在這樣的了解與實踐當中，人生之價值與意義，方能得到積極的肯定。當一個人的存在和超越的、永恆的、無所不包的存在整體—「道」相結合，個人也就成為一種無限的存在。這種人的意識之昇華，就在莊子通過對自然本身的哲學理解，轉化為一種生活實踐之精神修養，以達到生命之限制與人生困境的超脫之境界。

人生哲學是莊子思想的核心，而其所釋之一切精神實踐與人格境界之提昇，則在根源於天人關係與大道相契之體驗。作為世界本質與根源的「道」，在人生修養的最高階段，已不再是感官認知與思維、邏輯的認知活動所能範圍的問題，乃是莊子以至於全人類，對生命之價值與意義的實踐之要求，即至真與至善、認識與價值相互統一的最終答案。事實上，道家工夫論乃是要克服超越感官、想像、知性、理性所虛構的「妄我」，而回歸「真我」。此「真我」乃是放下主體有我之執，而回歸主客同體之道本身，此時的境界，是主體我以無限自由的心境在觀照萬物，現象世界便為主體的精神所浸染所涵蓋，自然能看到萬物的根源處，與物渾然交融、一體同化，個體生命也能突破其自體的範限，轉成為永恆與遍在，還其天真與自由，此一切皆在道的流行中呈現，乃是以道觀道。

第二節、逍遙的生命經歷

壹、天地與我並生、萬物與我為一之情懷

據司馬遷的記載，莊子「其學無所不窺，然其要本歸於老子之言」在〈天下篇〉莊子視老子的聖人境界為「古之

上，成為一心靈境界。

博大真人哉！」，並說老子的學說是：

建之以常無有，主之以太一。以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。

可以看出莊子對老子的推崇，而「建之以常無有，主之以太一」說明了老子思想中，以「道」之有無這一對概念來說明宇宙的構成。莊子卻將老子宇宙論及本體論的道，內在化為人生的境界，關注的是人體道之後的境界及達到此境界的門徑，因為唯有站在「道」永恆的觀照下，萬物在存亡之間，瞬息生滅，雖然都是短暫的存在，但透徹明白了「道」的真相，可使人世間一切的缺憾、不圓滿，能反觀自得，使生命的有限化為無限，以達逍遙的境界，可知莊子心靈之寄託之境界與老子迥異。故在<天下>篇云：

茫漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。

王夫之云：「畢羅萬物而無不可逍遙」乃因我不用而寓諸庸，天地萬物俱得其所，我既已喪，自可「乘物以遊心，託不得已以養中」「乘物以遊心則忘己，託不得已則忘物²³」。物我雙遺，「萬物萬形，同於自得」，萬物皆有其本可本然也，「故有我則有天地」；凡物皆有其自我，無我則萬物皆無，故「無我則無萬物」²⁴。如不解喪我之哲理，罔識物之本性，而違逆物情，則如<在宥>所言：

亂天之經，逆物之情，玄天弗成；解獸之群，而鳥皆夜鳴；災及艸木，禍及正虫。

23.焦竑莊子異載片焦氏乘筆。

24.呂吉甫注：「有我則有天地，故天地與我並生，無我則無萬物，故萬物與我為一。」

道與萬物的關係即宇宙生發的問題。一般在討論萬物起源的問題時，總設想宇宙有一開端，往往在一切事物的背後，去探索其源頭，以其給宇宙立下一個客觀的基礎。但莊子卻以「無無」取消有無之間的對立，欲將此終止點的實體性破除掉，以瓦解人探問一終極實體的執妄。在〈則陽〉篇說：

或之使，莫之為，未免於物而終以為過。或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。或之使，莫之為，疑之所假。吾觀之本，其往無窮；吾求其末，其來無止。無窮無止，言之無也，與物同理。或使莫為，言之本也，與物終始。道不可有，有不可無。道之為名，所假而行。或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道，物之極，言默不足以載。非言非默，議有所極。

「或使」認為宇宙之生成變化系列有其終極的原因，此一最高的「存有」，亦是「第一因」，將宇宙剖析分裂為一虛幻、一實在截然不同的兩境；不同於莊子所說的「道無所不在」，在螻蟻、在稊稗、在瓦礫、在屎溺。季真主「莫為」，則認為宇宙之生成變化並無一客觀的實體「有」來作為第一因，但「莫為」的「無」並不是主觀「無為」的實踐工夫，而是與「有」相對反之「非有」，是將「無」視為一宇宙的客觀實體。故莊子認為，懷抱大道於靈府，能照物而不留，任物自生獨化，能知「道物之極，言默不足載。非言非默，議其有極」〈則陽〉，以徹悟大道不稱、不道之道、大言不辯、不言之辯，則庶幾向於「道」，故用「有」或「無」來說明萬物生發的根源，都是對分辨與解析的執著，乖虛通之道，其理由可在〈齊物論〉中得到更完整的說明：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有夫始有無也者，有未始

有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之孰有孰無也。

老子以為「無名天地之始，有名萬物之母」意謂著萬物生於存在「有」，天地始於未存在之「無」；故老子論萬物之所自是溯「『有』生於『無』」。而莊子之「有有」「有始」即老子所言之「有」、「始」；「未始有始」與「無」即老子所言之「無」。然而莊子論萬物的根源，不僅當溯「有」於「無」，且當超越「有」與「無」，所以，更進一步將「有」與「無」，上推到必有一絕對存有先於「有」「無」，故曰「無無」（即「未始有夫未始有始」、「未始有夫未始有無」）故在〈知北遊〉又云：「予能有無矣，而未能無無也，及為無有矣，何從至此哉！」而〈天地〉也云：「泰初有無無，無有無名。」所以莊子以「無」化「有」，又以「無無」化「無」，超越或破除第一個「無」的意思。因為，宇宙在時間上是無始無終，在空間上則是沒有邊界，其遷化的歷程是有如圓周一般，是「周而復始」永不停止的往前進，故探索其起始，必然陷於無窮盡的推溯歷程。所以，莊子言「俄而有無矣，而未知有無之孰有孰無」、「無無」²⁵，以泯除辨析追源過程中的滯相，故〈齊物論〉言：「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以為異矣。」²⁶

莊子認為「無無」即「天地與我並生，萬物與我為一」，是主客合一無分別的狀態。故在〈齊物論〉云：

25.參見王叔岷，〈〈莊子校註〉〉上冊，台北：中研院史語所，1988.p71。故王叔岷認為「莊子則由有推至遺無無，較老子高出兩層。」

26.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p79。郭注：「今以言無是非，則不知其與言者類乎不類乎？欲謂之類，則我以無為是，而彼以無為非，斯不類矣。然此雖是非不同，亦固未免於有是非也，則與彼類矣。故曰類與不類又相與為類，則與彼無以異也。然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。」

天地與我並生，萬物與我為一。既以為一，且得有言乎？既以謂之一矣，且得無言乎？²⁷一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

天地萬物的命名，都是虛妄的，都是人為所約定俗成的，猶如愚人誤夢為覺，庸陋瑣碎地劃分是非，未能忘言神解，執著於名相的辨別，便有許紛爭因而產生，人便不能和諧與道融為一體，故〈齊物論〉曰：「愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎？牧乎？固哉！」根本無所謂的天地，也無所謂的萬物，即所謂的「天地一指也，萬物一馬也」，故「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。」其能忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，曠然無累，與物俱往，無所不應。則無所不應，即和物無所不冥；泯除小我而混成一物我之大我，乃「萬物與我為一」的境界。

所以莊子所謂的「既以為一」，即是指人和天，或人和道同為一體的境界，無須再去探詢宇宙的開端是「有」或「無」，否則只會落於名相的爭辯，而道的虧損就是人的心知產生有為的造作勉強去「為一」、「為是而有其畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。²⁸」〈齊物論〉於是使「一」變成相對

27.成玄英疏：「夫玄道冥寂，理絕形聲，誘引迷途，稱謂斯起。故一雖玄統，而猶是名教。既謂之一，豈言無言乎！」郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p92。此處的「一」即是方便的假說，若執假為真，以此為體道之理境，便錯失了體道的契機；落入另一種語言的陷阱中。故此一境界不是言說可以窮盡，以及哲學的概念可以契入的。

28.〈齊物論〉云：「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。」王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉，台北：里仁，1995.p20。其文云：「有封者，物自物，我自我；我偶兩未能喪，而為氣之鼓，以與物相刃相靡於是非，若宋榮子是已。有物則有待，若列子是已。皆限於所知，而不至於未始有物之天。其所不至，則其所虧也。」

的觀念而不是道體，自不能見天地之純，萬物之是也，使生命飄搖於無涯之追求的不安定中²⁹。

莊子的「三³⁰」，是指從無言的渾一，至有言之所指，已臻至三之數，何況從有開始呢？故寓言篇謂：「不言則齊，言與齊不齊也，故曰無言。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」要超越心胸相對的價值概念，莫若無心，不必執意於語言概念上的區分。但語言本身不必在其掃除的對象中，因為語言是一個到達「體道」的一個橋樑，如禪宗一方面說「不立文字」，另一方面又強調「語錄」與「公案」的重要性，藉著語言本身作反省，逼顯語言背後所蘊含的真知，故以「道」為權宜的符號進而達到「冥契³¹」的境界，這一境界不是言說可以窮盡的，是落

29.高柏園，〈〈莊子內七篇思想研究〉〉，台北：文津，1992.p95。其云：「依莊子，有始與無始，有與無，有謂與無謂同可相泯。蓋若吾人對有始與無始等等加以理性之推溯，則其可有無限之可能而無定。此既未定而吾人之生命又賴此結論為依據，則生命豈有不飄搖於永恆之不定中？此見吾人之生命不可置於一理論之臆想上，而當安立於一實踐之真實境界上。今能去執喪我，則生命當下即能免於無涯之追求而得貞定。」

30.莊子說三，表示「巧歷不能得」的抽象之無窮敘列，老子的一二三則表示無、有、玄，玄是有與無的辯證融合，是眾妙之門，即一切事物所從出，老子的「道」本是一空洞、抽象的的字，通過無、有、玄，即一、二、三辯證的發展，使「道」不停留在一沒有內容、不能具體化的抽象狀態；莊子的三，顯然沒有眾妙或萬物所由的玄義。參見王煜，〈〈老莊思想論文集〉〉，台北：聯經，1979.p192。

31.「『冥』成為重要的學術語言，似乎起於魏晉玄學，郭象每言及『冥』字，皆令人神王意暢，『夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。』『無待之人遺彼忘我，冥此群異，異方向得而我無功名。游於無大無小者，無窮者也。冥乎不死不生者，無極者也。』郭象之言，真是善言變常之名理。前人釋『冥』，都亦多解為『玄而合一』之意，如釋其言為『幽深』、『了無』皆是。『契』字亦然，『契』字成為重要的哲學用詞，大概起於東漢時期的〈〈周易參同契〉〉，此處的『契』字，具有『合』義。我們此處『冥契』兩字合用，其義自然與章太炎異。顧名思義，我們取的是『合』義。這種界定與冥契主義第一義『內外契合，世界為一』，是相符合的。」參見 W.T.Stance.〈〈冥契主義與哲學 (〈〈Mysticism and philosophy〉〉) 譯序，楊寶儒譯，台北：正中，1998.p10-11。

在言詮之外的，故〈外物〉篇云：

荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而與之言哉！

〈天道〉也云：「語之所貴者意也。意有所隨，意之所隨者，不可以言傳也」可知莊子肯定語言的工具價值—荃、蹄，但語言畢竟只是傳達心靈信息的符號，言而愈疏。但意會隨人的心境之體會而有不同的領悟，正如風吹孔竅便會發出不同的聲音，是遺其機心發乎自然，以取其精華忘言、書之糟粕。故道本身的性質超越了言論和意象的把握，〈秋水〉云：

可以言論者，物之粗也；可以致意者³²，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不其精粗焉。

因為，「道」是必須消融在生命之中，遂有以言明道或以道明言之疑難。要解決這一疑難，唯有達到「淵默而雷聲」的意境：不言之言，不辯而默默地體認，一切懷之於心，不拿出來炫耀以迷亂世人，才能跳出分解的成見框框，放下一切名相的糾纏，直接契入生命實體，體會「道」的奧義。

有關於「一」字，在〈老子〉全書討論的共有三章：

1.少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。(第二十

32.成玄英疏：「可以致意者」之「意」為「以心意致得」，即就理性分析之思維而言，故道存在於不為言意所及的一端，得到一結論：道(心境的體會、未始有物) 意(意象、物之精、未始有封) 言(形象、物之粗、有封) 辯(概念、是非) 愛欲。但「得意忘言」「意之所隨者」之「意」為妙理，是直覺領悟了「道」的境界，「忘言」之說表示了「言」、「意」之分，亦即是「言」、「道」之別。

二章)

- 2.昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。(第三十九章)
- 3.道生一，一生二，二生三，三生萬物。(第四十二章)

可以把「一」理解為懷抱沖虛之氣，或無為之道，使萬物各遂其「生」，以顯「道」生化萬物的作用。此義同於<至樂>云：「天無為以清，地無為以寧，故兩無為相合，萬物皆化。」「無」是個虛一而靜有無限妙用的心境，此無限妙用從「有」處見，是「無」的徼向性，但「有」的徼向性若出了「有」，就向著一物而落在物上。故透過「玄」能使「有」不脫離「無」，使「有」、「無」不斷的轉化，使「有」不落於物上，以顯發「無」的無限妙用，道具體而真實的意義才能顯現出來，光是停在「無」或停在「有」那裡，那仍是我們思想的道，不是道本身，道的本身是圓融的，這就是「玄之又玄，眾妙之門」<<道德經·第一章>>

<庚桑楚>所謂的：「天門者，無有也，萬物出乎無有。有不能以有為有，必出乎無有，而無有一無有。聖人藏乎是。」天，為自然，死生出入，都由「無有」而來，避免「有」與「無」的相對立而以「無有」來形容道。可知，對萬物的根源、萬有各循其序的不斷發展中，亦即在變化這一範疇中，揭示了終極之「道」的存在。在<知北遊>有云：

物物者與物無際。而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。

惟有通達天道之人，才能消泯彼我的邊界際畔³³，才會澈悟「種有幾。人又入反於機。萬物皆出於機，皆入於機。」<至樂>與「萬物皆種也，以不同形相禪」<寓言> 故

33.成玄英疏：「際之不際者，聖人之達觀也；不際之際者，凡鄙之滯情也。」

「物物者與物無際」就是「物即是道」，「道即是物」之意。所以，「不際之際，際之不際者也。」乃因道表現而為物的時候，道本身已經是物，並不是作為另外一個東西存在於物，揭示出本體與現象的周遍涵攝，避免了將現象理解為本體的投影。即使道遍歷萬物，但道卻不能以一實體來指稱，即所謂「物物者非物」<在宥>，正因非物，故能「物物而不物於物」<山木>，這說明道為宇宙的本體，它運行萬物而自己永恆不變，即是潮水漲落，雲騰霧散，仍然都是水。

所以萬物的盈虛、生殺，也不過是在道的大洋中浪潮起伏而已，<秋水>云：「禹之時十年九潦，而水弗為加益；湯之時八年七旱，而崖不為加損。」人既然是宇宙萬物之一，那道即是吾人生命發展的中樞，使生命的有限性最後必趨向於「虛無」之道的原點，匯成無限與永恆的生生過程。

我們不能有一客觀世界——「道」來創生萬物，是要靠我們有無限妙用的心境，來說明客觀事物的存在，且在道心的觀照下，「物之在其自己」。而道在生命中所彰顯的境域，不可言不可意，是無窮廣闊的，這乃因人人內在都有一自由無限的道心，人人皆有體悟道心的潛力，能將人的有限性化為無限。

貳、與世無忤不譴是非

人世間本來就有其不可逃、不可避之範圍，與其刻意的規避以逞私意、喪失謙德不能長保，不如虛己待物兼容無私、戒驕不爭隨世而化，不耽無執有，順道心之性泯一切差別對立，能不執是非不譴是非，「以無厚入有間」「緣督為經」³⁴的態度，不與人物利害相攖，遊於種種艱難困

34.張默生，<<莊子新譯>>，台北：漢京，1983.p182-183。其文云：「莊子是借牛

境而不為所傷，故<山木>云：「人能虛己以游世，其孰能害之！」「無所於忤，虛之至也」<刻意>這種從精神作態度的轉換與超昇，乃是莊子「忘」的工夫，如能勘破我執，則能不鄙棄萬物，而謙和順物，恣物而行，形群於物，不存驕亢之見，不責人之是非，故是非無主則「入獸不亂群，入鳥不亂行。鳥獸不惡，而況人乎！」<山木>以塑造人間的和諧，「夫復詔不餽而忘人，忘人因以為天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，惟同乎天和者為然」<庚桑楚>故以道觀之，何貴何賤，尊物之本然本可，無人間之是非，精神自可放諸天地之間，遊乎萬物之上，而不為物所結所縛。故<天下>云：「其應於化而解於物」，以達「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；不譴是非，以與世俗處。」<外物>則云：「唯至人乃能游于世而不僻，順人而不失己。」

<人世間>云：「汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車徹，不知其不勝任，是其才之美者也。戒之，慎之！積伐而美者以犯之，幾矣。」言人不以行能驕人，不恃於眾，無擢其聰明，才能逃離世俗功名的網罟之下而全其身，故<<道德經·第二十四章>>曰：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」<山木>亦云：「自伐者無功，功成者墜，名成者虧。」有一我見，橫於胸中，以高傲的姿態驕人，則涉世皆面牆，唯有虛己、無己、大公無私，不與物競，自然能夠應物無窮、與時俱化，<山木>云：「方舟濟乎江，有虛船來觸舟，雖有憚心人不怒」人之能虛己正如虛舟，非有留滯倨傲之心，則無心於安危利害之機，對人不危不害，以一單純的自我，與物周旋，外物自能無傷其身，患禍悉從生焉？故<列禦寇>曰：「緣循，偃快，困畏不若人，三者俱通達。智慧外通，勇動多怨，仁義多責。」以懷柔順應，濡弱謙下，無適無莫，不與世抗爭的處世智慧，不以伐善施勞以示眾人之耳目，方可存我而免

的全身，喻作社會環境；解牛之刀，喻作吾人之身。刀的運用，處處批隙導竅，因其固然，所以毫不傷折；則無人處世，當自「緣督為經」，與世無忤，使可盡其養生之道。」

毀我。

生命的旅程，有如一條蜿蜒曲折的長河，人宛若河中的石塊，由原本的有稜有角，經由河沙的沖刷，變成圓滑平順的模樣，自能徜徉於生命的長河之上，「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累耶！」<山木>可知，莊子並非拱默山林，獨善其身，有如單豹養其內虎食其外，也非懷抱豪情壯志，以淑世救人，有如張毅養其外而病攻其內，乃「去其不及」以求適中，抱德煬和以順天下，故<天地>云：「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之謂悅，共給之之謂安。」

參、委隨任化以處世

<<道德經·第五十六章>>曰：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」的工夫，言在群體當中，當去其鋒芒畢露，不削於人，韜光晦跡不引起紛擾，曲全取後，苟免富貴而驕，自遺其咎，則能混同於俗塵與世無忤，與自然合一的人生境界。如<人間世>云：

形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為町畦，亦與之為町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。

籛伯玉告戒顏闔在面對如虎般暴戾的太子，要如蟻棄知，羊棄意，削跡捐勢，不淪為濡需者、卷婁者，為名銜招惹苦惱；也要「形不乖違，和而不同」、「不立小圭角以逆其麟也³⁵」，不以下犯上，而至「毀首碎胸」之患，也免於桀

35.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p165-166。郭注：「形莫若就，心

殺關龍逢，紂殺比干之刑戮。唯有被褐懷玉，行不崖異，推功儲君，不顯己能，循序漸進以取其好感，在無意中予以潛移默化，薰陶他至無疵之純，順此也能夠明哲保身。此大方無隅、周而不比的態度，宛若意怠(即今之燕)，此乃「行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波」<庚桑楚>之冰解釋凍的衛生之經，故<應帝王>云：

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。」

王夫之曰：「未始出吾宗，則得環中以應無窮。不以一曲之知行其私智，此則大小無不可遊。物論無不可齊，德無不充，生無不可養，死無不可忘，人間世無不可入。³⁶」如草隨風而偃，如水隨波而流，在送往迎來之間，不固己意，與物宛轉，則迂物而不懼。但莊子委隨絕無諂世媚俗之意，「孝子不諛其親，忠臣不諂其君」<天地>，其乃「明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間。」<天地>，隨則無容心，乃能因循自然，與世同波，不渝其真，人間亦無糾葛，其為道之根本精神，故<<道德經·第十六章>>曰：「容乃公，公乃王，王乃天。天乃道，道乃久，沒身不殆。」如北宮奢為衛靈公賦斂以鐘，不以智巧臨人，隨其強梁曲傅，而能人己無挫。故人世間的「技經肯綮」、「大軻」、「廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺。」雖是抗無力，逃無所，避無方，但如能學鷓鴣，其雖畏人，仍寄居屋舍，以築巢棲息，把一切都付諸無時不在推移變化的自然之道。

肆、內聖外王，洞徹天人

莫若和」為「形不乖違，和而不同」；郭注：「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為町畦，亦與之為町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。」為「不立小圭角以逆其麟也」

36.王夫之，<<莊子通、莊子解>>，台北：里仁，1995.p74。

在莊子<天下>篇中對道術將為天下裂，而悲其不見天地之純與古人之道體，人與人之間，終日以智詐相傾，競鬥權能。他既不肯離群索居，又不願與之俱化，希冀聖人以「道」臨天下，上不煩下則不亂，人不淫其性，不遷其德，<<道德經·第六十章>>曰：「治大國若烹小鮮。」烹小鮮尤當全之而不割，割之則傷。在<天下>篇陳述莊子內聖外王之理想，其云：

聖有所生，王有所成，皆源於一。
成玄英疏曰：
原，本也。一，道也。雖復降靈接物，混迹和光，應物不離真常，抱一而歸本者也³⁷。

人做為社會中的一份子，必然與他人息息相關，則人須有一「接物」「應物」應世自處之道。但對人世間的痛苦煩惱、混亂爭鬥，使他有一無可奈何之悲情，蓋雖有入世之志，但非採取積極的態度，以建立一功名或聲望，此與儒者不同。

儒家言「內聖外王」之道，是以道德創造實體通貫內外，對客觀世界積極地建構之，於是能對客觀禮樂制度做出規定，行人倫之道，以化天下的聖人、賢人，以及「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。」的大丈夫；莊子則用一虛靜的道心來觀照，解除人生、社會的一切桎梏，成為至人、真人、神人，以達逍遙無待之境。所以，「道心」只是以主觀之無為無執、無心應化的修養，觀照天地萬物，乃能成就種種事業，使其自生自得，且視符璽、權衡、斗斛之類，莫不「出乎性」、「侈於德」、「非天下之至正」<駢拇>，以利群生，群而「喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏」<在宥>。故<應帝王>有云：

37.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p1066。

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治也。

此不同於「已出經式義度」，用仁義禮樂來規範約束人民，這乃是有意的「為天下」，反而破壞萬物的自化，儒家說「禮儀三百，威儀三千，非天降也，非地出也」是本於人性、人情的。可是孔子也對禮樂淪於形式的虛文也做過反省，他說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」因此提出「仁」字使禮樂具有真實的意義與價值，有客觀的效用，儒家的思想開闢了價值根源，挺立了道德主體，使人能自覺地作聖賢工夫，以完成自己的德性人格，而後能立己以立人，成己以成物，行仁政王道以開濟事功。所以儒家之學，一面上達天德，一面下開人文。

老莊的思想將周文看成虛文，因而認為「刑」、「禮」、「知」、「德」是成心之活動，用以規範經驗世界，是一流於空洞的外在形式，使人心禁錮於其中，故老子曰：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」<<道德經·第三十八章>>的文明毒素，主張「絕聖棄知，民利百倍；絕仁棄義，民復慈孝；絕巧棄利，盜賊無有」<<道德經·第十九章>>。故<<道德經·第五十七章>>說：「我無為而民自化，我好靜則民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」<在宥>亦云：「從容無私，而萬物炊累也。吾又何暇治天下」故<應帝王>也說：

明王之治，功蓋天下而不似自己，化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而遊於無有者也。

老莊並不是真正要捨棄仁義聖知、是非禮法，而是要超越其上，在一自然無執之心的觀照下，不以自我的看法為標

準行動，戕害物之渾然天成，忘己即可「運虛心以順世」而使天人不相勝而圓融為一，能成就一切又不會因智巧仁義而產生弊病。因為，君主若萌生一念，天下伺為趨避，朝夕令改，人無法逍遙自在，以致於傷生失性，皆起因於智巧之過，帝王如能持守玄德默運，化馳若神，抱樸寡欲，君不酷、官不虐、吏不擾，則「民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊」〈馬蹄〉、「上如標枝，民如野鹿」〈天地〉，人間世何嘗不可居？〈在宥〉亦云：

聞在宥天下，不聞治天下。在之也者，恐天下之淫其性；宥之也者，恐天下遷其德。天下不淫其性，不遷其德，有治天下哉？

「不在，則心隨物往，天下乘之以俱流；不宥則心激物傷，天下莫知其所守。³⁸」若以立教以馭蒼生，天下將洶洶然，事無鵠的，物失所歸，無法使心境自由自在，解脫生命的束縛桎梏。莊子則在〈田子方〉云：

中國之民，明乎禮樂而陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎。

在戰國時期是個社會型態、政治型態要轉型的時代，如果只靠儒的「德治」或「禮治」，或道家的心境修養，是不能解決當時的問題。故田駢慎到以自然物勢的觀點，應世而用於現實政治，主張「公而不黨，易而無私。決然無主，趣物而不兩。不顧於慮，不謀於智。於物無擇，與之俱往」、「齊萬物以為首」〈天下〉，說大道能兼容並蓄，打破人為主觀的知見活動，以無差別的立場來看待萬物，自然能使物無相對的價值判斷，故能與物俱往，這種學說和道家是相通的。但慎到的「棄知去己」、「塊不失道」以及這一派

38.王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉，台北：里仁，1995.p91。

的貴齊思想，卻沉落為現實的物理之勢，和莊子的思想有了歧異³⁹。故在<天下>篇接著又批評他們不明大道。其云：

慎到棄知去己，而緣不得已，冷汰於物，以為道理，曰：「知不知，將薄知而後鄰傷者也。」譏髀無任，而笑天下之尚賢也；縱脫無行，而非天下之大聖。夫無知之物，無見己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：「至於若無知之物而已，無用聖賢，夫塊不失道。」豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」

慎到的「去知」，和莊子的「無己」、「喪我」是不一樣的。莊子是去除形骸、智巧、嗜欲所困住的小我，揚棄世俗價值所拘繫的小我，使自己從狹窄的局限中提昇出來，而達到「與造物者遊，與天地之精神相往來」的至人、真人、神人、聖人的境界；另一方面，老莊的「道」落實於現象界是法其虛靜，運用於政治就在無為。

因此道家以自然為法，著重於心境上的修養，使「心」能擺脫智慮活動，便能對不齊之物作平等的觀照；並非如慎到的天道落實於人世，是為了建立一個客觀標準的均齊，化為客觀標準的法，當道或法的形式意義漸被注重，則成為一塊然的存在。既然有一個客觀標準的道(法)以資遵循，則個人的主觀性必須去除，便無所取捨的與物旋轉，這就是慎到所主張的「棄知去己」。

39.莊子說：「至人用心若鏡」<<應帝王>>這強調所謂的聖人之治，乃是不以己意定法度。而一個國家的「經式義度」，是要以人民的意見為依歸，必須因應自然、順應民性，這必須仰賴在位者從內在精神上加以涵融，才符合帝王的為政之道。但慎到的「法」乃是客觀的賞罰標準，並想靠作為統治工具之『法』來將社會加以均齊，但法律的嚴明性不在法律本身，而在君主的意願，如果君王沒有高尚的人格與心靈涵養，便無法廣納民眾的意見，這容易使治者有策謀的思慮與專斷的行為，反而造成民心的紛擾不安，失去莊子「無為而治」的政治理念，使「道」扭曲沉淪，此實為道家哲學的一大逆轉。

慎到的「塊不失道」是由於要齊萬物，乃建立一客觀標準的「道」或「法」。這一客觀之「道」或「法」的形式意義漸被注重，則成一塊然的存在而笑聖非賢。認為也不能將權力交給人，因人為有害於法，只有順著自然之勢，便能不亂而治，不同於儒家的尚賢之治，注重主體的賢能與修養。慎到的尚法是機械式的法，先物後人，下效於物，抹煞人的主觀能動性，使人陷於無知、魯鈍，有愚民的企圖心，不同於老莊言「去知」，乃所以成其「大知」。故慎到無法守住道家主體之自由，將「道」化為一客觀的法，以解決當前紛亂多變的局世所產生的問題，此乃順應天地萬物之勢的變化，欲化同於無知之物，與之俱行，「若飄風之還，若落羽之旋，若磨石之隧。」可是當道化為沒有感覺的土塊，意謂著價值根源的失落，人彷彿迷失於霧中的叢林，找不道人生的道路，對生命不再憧憬，放開理想隨風飄搖，或自我封閉與墮落，而歸於麻木不仁，沉溺於聲色犬馬的浪蕩中。

第三章、莊子體逍遙工夫的進路

在〈逍遙遊〉中，我們看到大鵬的高飛，再直奔天池，使我們心生嚮往，能這樣自由的飛翔，但是我們沒有羽翼，也沒有如夢幻般的桃花源，可以躲避一切的凡塵俗世。又如〈養生主〉庖丁解牛的寓言中，以牛借代為現實的人間世，其經絡筋脈間盤根錯節，正代表人間世種種計較利害得失所造成的情意糾葛。為了達到「至人無己，神人無功，聖人無名」的「無待」境界，我們只好從心境上作工夫，以一個廣闊的胸懷來觀看事物，化人間為理想的國度，這樣便能如水裏的魚兒，自由自在的嬉戲玩樂。要達到莊子所嚮往的逍遙無待境界，需要通過怎樣的實踐工夫？譬如孔子講「下學而上達」，實踐「仁道」；孟子講「擴而充之」；大學中庸講「慎獨」；儒家的實踐工夫是從道德意識講起。但道家重觀照，是靜態的，所以必須先有一澄澈靈明之心，

才能去玄覽事物，而後才能通達天道，與物冥合的境界。

第一節、現實存在的困境

人生在世，一方面渴望得到自由；另一方面當我們面對這廣大的世界時，從而襯托出人生的渺小與短暫，同時人也會因為種種的情慾貪念團團牽制自己，使人汨沒於複雜的名位場中而不能自己。莊子認為人之所以沉醉於世俗價值的追求，乃是因為人無法認清整個現實存在的現象，即命定、變動、有限及有待。

壹、命定

莊子將人生的壽夭生死禍福一概地歸到命定，即〈德充符〉所云：「生死存亡，窮達富貴，賢與不肖，毀譽，飢渴寒暑，是事之變、命之行也。」從這個立場來論命，宇宙萬物全都受命的力量所掌控，人的生命自然也無可僭越。所以，莊子論「命」乃是對於現實生活中，無可奈何、無所選擇的命運之情作深刻的觀察，才產生如此深切的體會。在對命運必然性的自省，由此開展了人類自身的「命運的自覺」，使人才能夠超越生命歷程中的順逆苦樂之情，「解其天弢，墮其天」，〈知北遊〉裘向與「道」合一的人生自由之路。

莊子對生命存在的超越性考量，那麼人就應該「安時而處順」這似乎認為人必須聽天由命、委命而任，才能達到逍遙的境界，因而容易讓人誤以為莊子主張一個消極、苟且偷安的人生態度。如果對一件既定的事實，可以知道怎樣才能去改變它，這就不是命，如〈大宗師〉曰：

吾思夫使我至此極者，而弗得之。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧哉？求其為之者而不得也；然而至此極者，命也夫！

王夫之說：「貧富之於人，甚矣。故人有輕生死而不能忘貧富者，則曠然矣。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。¹」而其「弗獲已」正是對「若命」有了很好的詮釋。可知，命運是人的智力所不能控制之外的一股盲目力量，人在它之前就像是一個驚慌失措的孩童，對它感到無能為力。然而，莊子是如何面對生命中無法改變的命運呢？在〈人間世〉有云：

知其不可奈何而安之若命，德之至也。

在〈德充符〉又云：

知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。

這二段話是理解莊子「命」概念的關鍵鑰匙，「若」不過是假定為命²，不怨天，不由人，如此才能順天道的理則，與造化的安排。此與〈〈道德經·第十六章〉〉云：「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。」可以互相應證與發明，其中「復命³」之意在於復歸生命的本原。在〈德充符〉又云：

游於羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。

縱觀上述所論，我們可以得知「命」不必是外在的自

1.王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉，台北：里仁，1995.p69。

2.張永雋釋：「『若』字是一個形容式的字義，表示一種彷彿、似乎的態度，用『若』字所說明的對象，並不具有存有論上的實然，也就是，它只是一個虛擬對象。」（〈〈命理與義理〉〉，〈哲學雜誌〉第三期，1993/1：p12）張岱年曰：「『安之若命』的『若』最具意義，不過假命為命而已。」〈〈中國哲學大綱〉〉，中國：社會科學，p402。成玄英則曰：「若，順也」顯得較簡潔明白。

3.釋德清說：「命，人之自性。」嚴靈峰說：「復歸其性命之本真，故曰：復命。」蘇轍說：「命者，性之妙也。性猶可言，至於命，則不可言矣。」盧育三也說：「『命』指作為生生之源的道。『復命』又回到萬物的生生本原。」參見陳鼓應註釋，〈〈老子今註今譯〉〉二次修定版，台北：臺灣商務，1997p113。

然規律，或一主宰者的產物，它乃是人面對挫折與困境時，認識到人生命的種種扭曲與病痛，正是人恆常無以超克的盲點，所產生的苦樂之情。因此，人在這種安之若「命」的存在感中，發現了人的存在由「安命」到「德性」的問題，進而展開其回歸生命本真的工夫療程，故〈天地〉有云：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分，且然無間謂之命。流動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大，合喙鳴，喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

莊子所謂的「命」，乃指人秉生之初，從未形之「一」，分散於各物，每一物分得如此，就是如此，即所謂「性不可易，命不可變」〈天運〉但可經由「性修反德」修養工夫轉化它的意義，在重返的過程中，遂使德與命合一，使「命」轉化為自然，故曰：「調之以自然之命」〈天地〉如此便能臻至「同乎大順」（自然）的境界。

莊子所謂「安之若命」意蘊著對生命的反省與復歸，在現實生活中安頓個體生命，我們根本沒有必要為「命運」而自嘆自哀自卑自責，反而以一種「託不得已以養中，至矣」〈人間世〉的精神實踐來加以超越消解，正視生命的異化，而隨順變化安之受之，故〈田子方〉有云：「知命不能視乎前，丘以是日徂。」當「德」與「命」合一的理想實現，人不但不會再有命運的壓迫感，也獲得了從命定的必然性得以解脫的自由感，如此便能「乘物以遊心」，融於「道」的大化流行中，所以「安於命者，無往而非逍遙矣。」（郭象）

所謂的自由、自覺、自律，這恰恰是「德性」的特質，此不同於左傳就記載劉康公的話：「吾聞之，民受天地之中

以生，所謂命；是以動作威儀之則，以定命也。」劉康公說命未說性，顯示他側重在所受的天命上，對人性沒有真正的自覺。若莊子提倡命定論，那麼其生命的道體實踐，終將淪為幻影，逍遙的境界也不過是沙漠中的海市蜃樓。

貳、變動

莊子觀照自然宇宙萬物，發現自然現象乃是複雜紛紜，變化莫測的，故〈天下〉曰：「荒漠無形，變化無常」，宏觀整個物理現象，如「列星隨旋，日月遞炤，陰陽大化，風雨博施。」〈荀子·天論〉都是時時在輾轉流變中；從微觀中看小我，人生在時間的流動中無情的消逝，如「向者之我非復今我也，我與今俱往，豈常守故哉？」⁴莊子在〈秋水〉篇說到萬物時有一段話：

道無始終，物有生死，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。

這說明宇宙中的一切現象無時無刻不在變動，其勢若一湍激的流水，如速若白駒過隙。這就如同赫拉克拉圖斯觀察了萬物之川流不息，而說出「那些伸足入水的人，不可能二次都伸進同樣的水中。」(斷片第九十一)也如同孔子觀察黃河時，所感發而說出〈論語 子罕〉「逝者如斯乎，不舍晝夜」。相同的水滴，因時空條件的改變而更新，萬物的變化無窮，所得到的知識也是相對而無定的。〈則陽〉曰：

蘧伯玉行年六十而六十化；未嘗不始於是之而卒訕之以非也，未知今之所謂是之非五十九非也。

4.見〈莊子注疏〉卷三，〈古逸叢書〉覆宋本，p12。

所以人生於世，乃是置身於一運轉不息的巨流中，當人面對這一切瞬息萬變的事物時，應該採取怎樣的態度或心境去看待，才能讓我們以不變應萬變來安然處之呢？

參、有限

人的存在處境，莊子〈養生主〉開宗明義即云：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。

這說明人有無窮的慾望，但人的生命卻是短暫，如果思慮營營於外在的事物，人會困陷於其中而無法自拔，迷亂而不能自得，終日承受著壓力，使自己疲憊不堪而怵心勞形。更何況人之渺小有如蒼海之一粟，如〈秋水〉篇曰：

吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉；此其比萬物也，不似毫末之在馬體乎？

王夫之於此疏曰：「此初破小之不知大也。不知大，則自大其小，而識窮於大；故初示以大，而使破小大以游於大焉。⁹」〈盜跖〉曰：

天與地無窮，人死者有時，操有時之具而托於無窮之間，忽然無意騏驥之馳過隙也。

〈秋水〉又云：

汎汎乎其若四方之無窮，其無所畛域。道無終始，物有生死，不恃其功。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。

5.王夫之，〈〈莊子通·莊子解〉〉，台北：里仁，1995.p139。

這些文字明白的揭示，莊子以無窮界定空間，即所謂的「無處乎者，宇也」；以無止定義時間，即所謂的「無本剝者，宙也」。而人的存在就僅僅是宇宙的一種局部或現象之總相的一個斷面，人類的生命過程只不過為宇宙生命全體中的一部非常短暫的插曲，如〈至樂〉云：「生者假借也，假之而生；生者塵垢也，死生為晝夜」〈〈淮南子 精神訓〉〉謂：「生，寄也；死，歸也。」人的形體只不過是一逆旅，其存在價值與它物並無區別，是十分的渺小，因此在莊子看來，人是不值得自我誇耀，自以為高貴。

莊子將人的存在與生命過程措置於宇宙生命的無限中，顯現出個體生命的短暫與渺小，這雖然表現出生命的無意義以及人生局限於現象中的失落感，有如陳子昂詩「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」人生的「有限」及生命的短暫，將始終籠罩著無法排遣的無常陰影，伴隨著無盡的憂懼苦惱。但卻包涵了對人生價值的深刻反省，體現這種無意義的憂懼與危機感，因此，生存的意義與價值遂成為一個非常突出的切己問題。莊子體驗到人生固有的「悲劇性」在於人的不自由，因人不甘為渺小之物，但莊子對於現象嬗變之生存價值的竭力淡化中，並沒有對人生產生厭倦情感，反而激起了生命所應有的悲悵壯美之感。

肆、有待

〈大宗師〉云：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知。藏小大有宜，猶有所遯。

凡有所藏即有所執，它是不能自足，而須有所憑藉，有所牽連，有所依賴，因而會互相牽制甚至支配，即所謂的「待」

6。如〈則陽〉云：「時有終始，世有變化。」始和終就是時間的「封」、「畛」，生死的變化就是終和始所產生的差別，故「萬物亦然，有待也而死，有待也而生」〈田子方〉可知一切的依待關係是先有了界限才成立的。這在〈逍遙遊〉中描述的尤其清楚，其云：

夫列子御風而行，冷然善也，旬五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。

郭象注：「非風則不得行，斯必有待也，唯無不乘者無待耳。」⁷可知有情世界皆因緣而成，皆受時空的限制而有局限性，殊不知「列子」與「風」的依待關係，始終相反莫知乎其所以窮，無法找到所待之物，如〈秋水〉云：「夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。」故〈齊物論〉云：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？」景曰：「吾有待者然邪！吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮翼邪？惡識所以然？惡識所以不然？」

郭注曰：「若則其所待而尋其所由，則尋則無極，卒至無待，而獨化之理明矣。」⁸蛇皮蝮甲，各為自身需求而有者，各有其本然本可，非受外在影響而成；且影日則屯，夜則代，無待於形。蓋莊子為了超拔萬物之情、人倫之傳、是非成毀的流變世界，卒至於無待，遂提出了無待而自化的道之世界，故能忘懷懸掛著的生死疑結，不論遷化為蝴蝶、蟲臂、鼠肝、雞或馬，均可足於性分而自暢胸懷，達致蕭然無係的境況，「若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之

6.徐復觀先生認為：「莊子認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連，即會受到外力的限制甚至是支配。這種牽連，莊子稱為『待』。」徐復觀，〈中國人性論·先秦篇〉，台北：台灣商務，1977.p389。

7.郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p20。

8.郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p111。

大情也。」〈大宗師〉

第二節、逍遙遊要從心上作工夫

生命的一切價值根源，實現於「心」的活動創造，問題是「心」就在天理天道與人欲之間搖擺不定。當「心」流轉為「物交物，則引之而已矣」〈〈孟子·告子〉〉的情識心，便會癡迷狂熱沉墮在名利權勢的追逐中，便失去心靈的自由與創造，而「兵莫憊於志，鎡為下鐻寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。」〈庚桑楚〉所以務必使「心」不執著物、不陷溺於物，而不克自拔。道家的「心」，它既不是道德的（絕仁棄義），也不是情識的，只是顯發「心」的空靈明照的作用，掙脫道德與高官爵祿的負擔牽累，以獲得生命的獨立自主。

故〈〈道德經·第三章〉〉曰：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為。為無為，則無不治」可知，老子認為天下的紛爭皆起於人心之亂，而人心之亂是起於人之意識所夾雜諸多價值概念，使人無法與外在世界和諧共處。唯有採取「虛其心」與「弱其志」的主體功夫，才能減少人與環境的磨擦與緊張，而能悠遊於外在的環境，使自我從封閉的生命情態中釋放出來，回復內在的真實本性。

莊子在〈齊物論〉云：「近死之心，莫使復陽也！喜怒、哀樂、慮歎、變熱、姚佚、啟慮，樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」這種心理困擾的產生，乃起因於人無法消解外在人為的形式造作，使人作繭自縛，畫地自囚，於是心靈找不到釋放的出口，有如「人心排下而進上，上下囚殺」〈在宥〉。莊子為了開拓一個更寬廣的生活空間，使生命能自由自在，逍遙無待，不必依待外在因素，能自己決定自己，支配自己，而達到一種自由自在的

精神境界，而這種逍遙的精神境界應該從心言，心即精神的發源地。

逍遙的自由解放，不能求之於現世，也不能如宗教家的廉價的構想，求之於天上，未來，而只能求之於自己的心。他並說心的作用、狀態便是莊子所說的精神，我們要在自己的精神中求得自由解放⁹。在心上實現逍遙的自由的精神境界，此境界能透過心的體道工夫而被體現出來，故此境界隸屬於心，是道、自然所能呈現之境界所在。因此，由心開境，由境見道，道即此境，境即此心，則心與道自然而無二矣¹⁰，如〈達生〉曰：

壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。

成玄英解「物之所造」為「自然」，則自然乃通過修養工夫而得，壹性、養氣、合德自不能離心而言。

心是內在生命的主體，它是承受知識的主要機能，更是擴展精神境界的關鍵所在，透過虛靜的工夫，可使認知心轉化為清明如鏡、明澈靈覺之常心，使其具有開闢人生境界的功能，亦具有照鑑事物本真的作用。所以，它不僅是一身的主宰，更為萬物之統，如王陽明說：「心即天，言心，則天地萬物皆舉矣。」但一般人之所以無法體道、無法「天人不相勝」，乃因心有種種的欲望、感情本能的衝動，使心與外界的自然相對待而不能合一，這種現象遠離人的本性，莊子稱之為「遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為」〈則陽〉。如何消解因「成心」所導致的認識活動之混淆，而得以認識事物的真相，莊子特別著重在「心」

9.徐復觀，〈〈中國藝術精神〉〉，p61-62。

10.崔大華先生以為逍遙的理想在現實世界中不可能真實地和完全地存在，而只能以想像的形態在觀念世界裏表現出來。（〈〈莊學研究〉〉，p161）這是說得不足夠的，不能充分肯定莊子的逍遙境界的真實可能的實現性。莊子的逍遙境界絕不是限於想像性與觀念性，卻是可透過體道的方式充實寶滿地實現出來。參見吳汝鈞，〈〈老莊哲學的現代析論〉〉，台北：文津，1998.p77。

上工夫，如何使心靈獲致清明的境地，使「萬物無足以撓心」<天道>莊子認為有二十四種因素是必須去除的。這二十四種因素妨礙認識，阻礙心靈活動：

貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，繆心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為無不為。<庚桑處>

富、貴、顯、嚴、名、利會侵蝕認識者的意志，容、動、色、理、氣、意會擾亂認識者的心靈，惡、欲、喜、怒、哀、樂會影響認識者的接受，去、就、取、與、知、能會阻塞認識者的方法，<刻意>也云：「悲樂者，德之邪；喜怒哀者，道之過；好惡者，心之失。」這二十四種因素如能去除，使他們不動盪於胸中，使根竅內通於神明，達到明澈虛達、與物宛轉的境地，如莊子在<德充符>云：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止」，<刻意>言水性：「不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清；天德之象也。故曰：純粹而不雜，靜一而不變，惔而無為，動而以天行，此養神之道也。」是說「心」要如止水一般才能觀照萬物的真相，從水之道而不容私，有如谿谷能納百川江海，利萬物而不爭，必能「官天地府萬物」，即孟子所謂的「萬物皆備於我」。

心能「體物而不遺」，這乃由於人的主體心靈若「淵」若「谷」，故能「虛」，猶如橐籥「虛而不屈，動而愈出」。所以，莊子以心為「靈台」，朱熹則說：「虛靈自是心之本體。」心虛，故能不著於萬物；心靈，故能與萬物相感通。這也可說當人的心境達到「虛」、「靜」的狀況下，猶如一面鏡子，不染有一絲主觀的成見，便可以如實地映顯外物，故<<道德經·第十章>>謂：「滌除玄覽，能無疵乎？」另一方面「虛」則無所蔽塞，當然可以與物無對，<天道>云：

水靜則明燭須眉，平中準，大匠取法焉。水靜則明，何況精神？聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。

禪宗神秀的偈子曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」如能保存心的自然本性，便能發揮「觀照」的作用，則可與道、德合體，如與外物相遇，就不致被物所引誘。因為，心在物外，揣摩測度，容易昧其本心，不免隨物漂流，本心不能作主，心自己沉落為私智，人欲放肆，天道就此蕩然無存。所以要使虛靜靈明之本心能通達不蔽塞，免於形軀之私與物欲之蔽，必須端賴心體的開拓，故〈庚桑楚〉云：

備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也。不足以滑成，不可內於靈台。

所以，道家的心為理智思辨的心是一「認識主體」，就認識心的體性而言是「虛靜」的，就認識心的作用言，則可以知「道」。老莊認為心的功能可以知「道」，主要因為心是無知無欲的，其本質與「道」同體，故莊子〈心齋〉曰：「惟道集虛，虛也者，心齋也。」另一方面「心」的功能也同「道」是「無為而無不為」，此莊子〈庚桑楚〉曰：「正則靜，靜則明，明則虛，虛則無。無則無為無不為也。」

宣茂公曰：「竊謂孔子四絕也，顏子之樂也，孟子之浩然，莊子之逍遙，皆心學者。」〈〈南華真經解卷一〉〉。但是「儒道」言「心」仍有其本質上的歧異點，如：道家的「心」是不善不惡的、是自然天成的，不同於孔子講的「仁心」，或孟子講的「四端之心」是道德心。因為道德心是超越於物之上，它是純粹至善的，以做為萬物存在的根源，對物的存在方向做一價值判斷，這容易對物存在著道德的緊張，而被物欲套住。僅管荀子亦言「虛一而靜」來描述「心」的功能，但此虛靜之心並非「道」本身，而要依靠

一外在客觀的「道」，而此心所知的「道」，專指聖人、聖王所制作的「禮」，如《禮記》曰：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑、別同異、明是非也。」以作為心中權衡是非善惡的標準，故《荀子·解蔽》曰：「孔子仁知且不蔽」，以仁知為不蔽的前提，使儒家的道德理性得到客觀化的意義，並根據此原則為價值判斷的標準。此皆不能獨顯「道心」本身的清虛玄覽而使易淪陷為「成心」。

第三節、逍遙遊的工夫舉要

道家的工夫綱領分別為道與為學：「為學日益，為道日損」《道德經·第四十八章》，就有兩種工夫。「為學」是指經驗知識、科學知識，需要天天累積增加；但「為道」則是要將這些知識都化除掉，因為道就在眼前，不須向外探索，而在反躬自證，如《道德經·第四十七章》曰：「不窺牖見天道，其出彌遠，其知彌少。」這說明「道」不能用耳、目、口、鼻、心等感官經驗的方式去把握，由「是以，聖人不行而知，不見而名，不為而成。」此處所言之「道」即內在於生命之中的生命的本真或自然，一念自覺便能識取自性，而向外追求，當然愈追離自性愈遠。

壹、吾喪我

關於「吾喪我」，〈齊物論〉有云：

南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，蒼焉似喪其耦。顏成子遊立待乎前，曰：何居乎？形固可使如槁木死灰，而心固可如死灰乎？今之隱機者，非昔之隱機者也。子綦曰：偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？

在喪我之上加了「吾」字，卻顯現「吾喪我」中之「吾」為能喪，「我」為所喪，是要有個「吾」去喪「我」，成玄英疏：「喪猶忘也。」明陸西星云：「喪我者，忘我也，忘我則天矣」（見《南華真經副墨》）。這個「喪我」的「我」，

指偏執的、小知的我；而「吾」，指具有「真知」的「真我」，正是所謂喪我而後真我現，「去小知而後大知」，王叔岷注：「『喪我』即『忘我』，亦即『忘己』，既忘我矣，而復有言者，蓋不言不足以明道也。」¹¹此即「吾」，而與「我」相異，可由工夫論而推至工夫所以可能的之根據。這個由工夫論而推論其根據之「吾」，可引〈齊物論〉為證：

若其真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六臟，賅而存焉，吾誰與為親？皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為臣君乎？其有真君存焉？如求得其與不得，無益損乎其真。

真君是恬淡寂寞，故能明鑑洞察，但因「成形」，會有心知作用，執著自身的形，而有彼此之分，把自己所認為的「是」，轉成評價的「是」，我是對的，跟我不同的彼是錯的，彼是之分遂成是非之分。真宰「與物相刃相靡」，落在官能欲求的盲目追逐之中；而生死只是「形化」的不同樣態，卻轉成生是可喜的，死是可悲之悅生惡死。所以，「我」這一外在的「形我」，是「吾」因貴富名利、喜怒哀樂而蒙昧，使心起了有為的造作，我由此也只是一個心隨物轉、毫無生命定慧，人成為一個被物所役、囿於物的存在物，無所謂自在自為、自由自律的質性。這也使得人的生命與理想，就在這標榜以「功利」為價值取向的社會生活的湍流中，消磨無存。故須要「喪」的消解工夫，才能透顯一無任何外在依待的無待主體：「吾」、「真君」、「真宰」¹²，無怪乎莊子在〈齊物論〉中云：

11.王叔岷，〈〈莊子校註〉〉上冊，台北：中研院史語所，1988.p40。

12.莊子用「天人對立」以彰顯體道功夫的修養歷程，使人在「道」的境界中與「天」合一。如同將真宰與真君等同，視為人之超越主體所在，則其正可與成心相對；由是，則「吾」即「真宰」、「真君」，「我」、「耦」即為「成心」。可知，層層剝落「成心」外衣所形成的對立觀念，便能使人回歸語言之鄉一道，無物我、彼此等一切的區分，此時的「真宰」便孕育而生，重新參與世界與生命的化成。這不但說明「真君」、「真宰」工夫論之根據，同時也能回應「喪其耦」與「吾喪我」之「吾」、「我」超越之區分。就如同人唯有在矛盾對立衝突

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役不見其成功，忡然疲役不見其所歸，可不哀邪！人謂之不死，悉益！其形化，其心與之然，可不謂大哀。

「未成乎心而有是非，是今日適越而昔者至也。」郭注「今日適越，昨日何由至哉？未成乎心，是非何由生哉」可知生命之茫昧若此，皆由成心而來，使人原本自然的天性不免斲喪與放失，而有了人我生命的沖撞，且成心乃人人皆有之，則「其我獨芒，而人生亦有其不芒者乎？」此乃生命無可逃之大茫昧所在。故〈齊物論〉云：

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。

故郭象注「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」云：

夫心之足以別一身之用者，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。

蓋成心乃一事實，為人之有限生命所不能免除，足以牽制一身之用，使我們的生命淪陷於恐懼不安的狀態，導致生命的毫無意義。所以，人生最大的悲哀即所謂的「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」〈田子方〉故莊子嘆曰：「豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之。」〈逍遙遊〉再觀成玄英疏云：

夫域情滯著，執於一家之偏見，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。

13

中，「心」才會仔細地思考反省，「對立」象徵了人生的階梯，「心」的混濁，人則往下墮落；「心」的清明，人則往上昇華。「衝突」則象徵了力量，心靈的煎熬越大，越能培養出高貴的人格。

13.郭注與成玄英疏，參見郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p61。

王闓運<<莊子注>>曰成心是：「己是之見」。即一種成規之心，自作標準之心，它與自然的理法相悖離，而人的心靈，會因個人成見習慣而掩蔽其光明。因為，人一旦有了成見之心，便會執著計較，而成識知心，處處思慮預謀，被無盡的欲望所驅策與制約，結果勢必喪德削性，無惡不做，使人生充滿無窮的禍患與煩惱。故林雲銘曰：「人心多狂於小成而貴於大，人心多泥於己見而貴於虛。¹⁴」

正因人人自師其成心，拘於一隅偏見，是非由此而產生，議論因而紛紜，萬物故而不同，道體遂有虧缺。故<齊物論>又云：「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。」因成心之自用所小致的是非之彰，造成了對道之渾成的肢解。成心乃是因常識滯留於物境而產生的對於現象的分析，因而產生對於相對意義與價值的執著，但這僅僅是在相對的、表象的意義上為「真」，它既不能被執定，更不能以此來非彼；因此，任何事物都有其相對充分的理由。所謂彼彼我我者，「既皆天地之一物也，物皆有所然，物皆有所可；無物不然，無物不可。自物之自我觀，凡物之可然之然，皆是皆美。如是雖所美不同，而同有所美，各美其所美，則萬物一美也；各是其所是，則天下一是也。¹⁵」此美此是，惟喪我而後可以見之，故哲人知「以喪我為本，以明為用。¹⁶」所以，若依「成心」而自是，則一切現象均為自是者，故「是亦一無窮」；若據自是而非

14.林雲銘，<<增註莊子因>>初版，台北：廣文，卷一，1967。

15.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p190-191。<德充符>曰：「自其同者視之，萬物皆一也。」郭注：「既皆天地之一物也，物皆有所然，物皆有所可；無物不然，無物不可。自物之自我觀，凡物之可然之然，皆是皆美。如是雖所美不同，而同有所美，各美其所美，則萬物一美也；各是其所是，則天下一是也。」

16.胡遠濬詮詁：「以喪我為本，以明為用，一其是非之一與不一。」

彼，則一切現象均為被非者，故「非亦一無窮」。換言之，任何事物都包含著是與非的雙重可能性，在它被作為自我之是的對象的同時，即是他我之非的對象，反之亦然，故云：「物無非彼，物無非是」，「彼亦一是非，此亦一是非」。可見關於現象的是是非非，僅僅為依於成心及物我之暫時對待而形成的某種非真理性的相對知識，這種是非的偏執乃是人類在知識上陷於無明之蔽所產生的。

釋德清<<莊子內篇註>>也說：

逍遙者，廣大自在之意。世人不得如此逍遙者，只被一個我字拘礙，故凡有所作，只為自己一身上求功求名，自及今，舉世之人，無不被此三件事，苦了一生，何曾有一息之快活哉？獨有大聖人，忘此三件事，故得無窮廣大自在逍遙快活。¹⁷

可知人心因起了分別、計較或由外物所引使心離開了原來的位 置，逐外物去奔馳，掩沒了原本的自然本真。

有如孟子曰：「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。」可知此四端之心是人人皆有的，只不過蔽於惡而潛藏於內心，所以只要我們能反身慎思，則能去惡存善。可是，如果每個人都有一善性，那為何國家須要法律、社會習俗，學校還要有校規呢？為什麼現在家家戶戶的大門都像銅牆鐵壁，把每個人的心都封了起來，我們再也回不到夜不閉戶的純樸社會嗎？還有現在人念書真的是為了充實自己、改善自己嗎？那為什麼有關哲學的書籍會被擺在書架的腳落與灰塵為伍，反而是一些實用，能使人一夕至富的書廣受大眾歡迎，這所有的一切無非說明了人漸漸地墮落，人將遺忘存在內心的本心善體，而將淪為與動物一般，憑著他的本能慾望行事。所以，吾人之心只要不隨物轉，時時保持其虛靜明覺之性，從心所發出的知，即是道德的光輝，而毋須在外虛構一些道德規範來約束自己，整

17.釋德清，<<莊子內篇註>>卷四，台北：廣文，1991。

個社會也不會充滿虛偽險詐，盜賊猖獗等亂象，此時的我便能逍遙自在，無往而不自得。

但〈齊物論〉之用心不在對「成心」加以本質之否定，因為成心只是落入有限之執的狀態，只要透過虛靜的修養工夫，當下去執，則成心轉為靈台、靈符，其虛靈之光立顯。所以，莊子認為化成心為道心，僅是通過喪我的工夫，而予以超越之反省與安立。於是莊子在〈人間世〉提出「心齋」，在〈大宗師〉中論說「坐忘」來破除我執，使心能見道、見真我，以達到與自然成為一體的逍遙境界。以下我就分別敘述莊子如何運用「心齋」、「坐忘」的方法以「見獨」（見道）、見「真我」、「真知」。

貳、心齋

在〈人間世〉中莊子云：

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

此成玄英疏云：

- 1.耳根寂虛，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。
- 2.心有知覺，起攀緣；氣無情意，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！¹⁸

依成疏則莊子在聽之以耳，聽之以心，聽之以氣三者之間，顯然有一層次的區別，這顯然是落在工夫論上的差異。而非如郭象以「去異端而任獨者也」釋之。

這一段話，可與告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」〈〈孟子·告子篇〉〉由耳而心，由

18.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p147。

心而氣，與由言而心，由心而氣的工夫序列，可謂一致。不同在告子的氣是自然生命說，莊子的氣是就無心說。莊子言：「性者，生之質也。」〈庚桑楚〉所以人性的內容是自然無為的。包括具體生命中的生命中的生物本能、生理欲望，也都是與生俱來的。告子說：「生之謂性。」及「食色性也。」其所謂的性就是生命的本能，自然的生理欲望而言，無所謂的善惡之分，故曰「決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性無分於善與不善也，猶水之無分於東西也。」此與荀子〈正名〉篇曰：「生之所以然者謂之性，性之和所生，不事而自然者謂之性」相似¹⁹。但莊子心本身即是道，故只要心虛即能見道，使耳之聽聞與心之符應的功能，在心的淘洗淨化，成為振於無境的管道；荀子並不認為虛一而靜的心本身是道，而需要靠一外在客觀的「道」，作為心中權衡是非的標準；而告子只講氣，只要自然生命的清暢流行，這容易將自我放逐於生理官能之場。

莊子所追求的生活是精神上的逍遙，如果「氣」若只是一生理作用，則在氣上開不出精神的境界，無法體證與道融為一體的理念，則如同慎到之道，只是塊然地生理生活之「死人之理」；也非老子的「專氣致柔」的純生理之氣²⁰。所以莊子提出「若一志」的說明，「若一志」成玄

19.唐君毅先生說：「荀子以生之所以然者謂之性，與告子言生之謂性，莊子言性者生之質也相似。」參見唐君毅，〈〈中國哲學·原性論〉〉第二章，台北：學生，1989.p47。

20 徐復觀，〈〈中國人性論·先秦篇〉〉，台北：台灣商務，1977.p381-382。其云：「莊子似乎是反心知而守氣，使人成為一純生理地存在。莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形，則他所追求的必是一種精神生活，而不是塊然地生理生活。若此一看法為不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。因為氣即是生理作用；在氣上開闢不出精神的境界只有在人的心上才有此可能。」

英疏：「志一汝心，無復異端，凝寂虛忘」²¹，而〈知北遊〉也云：「攝汝知，一汝度，神將來舍」成玄英疏：「收攝私心，令其平等，專一志度，令無放逸，汝之精神自來舍之。」此猶如老子謂：「載營魄抱一」〈道德經·第十章〉的「一」是「沖氣以為和」的作用。老子〈道德經·第四章〉云：「道沖而用之，或不盈。」「沖」字有使之「虛」的意思，「道沖而用之」使精神內斂與天道合一，才能達至「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。」〈養生主〉故心之虛靈純一便能「感而後動，迫而後動，不得已而後起」〈刻意〉，以其寂泊無為，委質從流，不使私情輒懷違拒，而能周遍咸，略無掛礙，以體會宇宙的生生不已，故〈庚桑處〉云：「明則虛，虛則無為而無不為。」這都是安於道、游於道的大化流行所使然。

老子在〈道德經·第五十五章〉又云：「心使氣曰強。」心本無欲無念，若心知介入氣，心不能虛，猶如「厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之刁刁乎？」便與萬物割裂、與道背離，氣也就無法回歸氣的自然。程兆熊先生謂：

1. 一志，則一任一氣虛流行。
2. 而氣只是流行，流行則只是任其「及化」。任其「及化」，則只是虛。惟虛可以待物。
3. 待物之道，惟在集氣之虛。有其氣之虛，即有其志之一。而一有其志之一，則即有其心之齋。²²

實則「一氣之流行」便是以心之虛而待物來了解氣，非「端而虛，勉而一」的「有待」之心²³，因為宇宙萬物之化，

21. 郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p14

22. 程兆熊，〈道家思想—老莊大義〉，台北：明文，1985.p231。

23. 郭象注曰：「正其形而虛其心，言遜而不二。」郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p141。王叔岷先生並說：「端形而虛心，勉力而一志。虛與一，為

正是「氣」從之於「道」而「交通成合」，使「道」在「氣」與「物」的變化之中顯現。〈田子方〉。故林希逸在《〈口義〉》云：

氣者，順自然，而待物以虛，虛即為道矣。虛者，道之所在，故曰：「唯道集虛」，即此虛字便是心齊。²⁴

在《〈莊書〉》中「心」有優劣兩義，當「心」是機心、成心、賊心，它只是心知的功能在執取物象而構成是非，被牽引而去，生命流落於外，或執著於內，會自我責求也壓迫別人符合心知的標準，而無法容納他人的意見，而使心失其職²⁵。故〈人間世〉云：「絕跡易，無行地難」，郭象注云：「不行則易，欲行而不踐地，不可能也；無易則易，欲為而不傷性，不可得也。²⁶」要使心動而無執，必「遊乎天地之一氣」〈大宗師〉，使「一宅而寓於不得已」〈人間世〉以此虛而待物之氣或常心聽，乃能內忘有我、外忘有物，不著自己的意志，自然任運而動，則能虛懷任物，鬼神將來舍，使生命具有容受性，加以體會宇宙大化生生不息、永恆運動變化之理，與至虛之「道」，故〈達生〉曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。」

但是氣和心事實上並非截然不同的兩樣東西，心

得道應變之要。端與勉，是存有待之心，尚未通達。」是「有待」的虛心和言行如一。

24 林希逸，《〈莊子口義〉》，台北：弘道文化，1971.p63。

25.朱熹說：「官之為言司。耳司聽，目司視，各有所職而不能思，是以蔽於外物。既不能思而蔽於物，則亦一物而已，又以外物交於此物，其引之而不去難矣。心則能思，而以思為職。凡事物之來，心得其職，則得其理，而物不能蔽；失其職，則不得其理，而物來蔽之。此三者，皆天之所以與我者，而心為大若能有以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之矣，此所以為大人也。」參見朱熹，《〈四書章句集註〉》三版，台北：鵝湖，1996.p335。

26.郭慶藩，《〈莊子集釋〉》，台北：華正，1997.p150。

靈達到極純精的境地就稱為氣，在宇宙間有一種清虛之氣，這是一種自然的元氣，稱為「滓溟」，它有解心釋神的作用，使人莫然無魂，捨棄種種執著，無所計較，「夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉！」<達生>換言之，氣即是高度修養境界的空明靈覺之心，而養氣便是「心齋」的預備階段，所以說：「氣也者，虛而待物者也。」「虛而待物者」顯然是指以「心」聽，此時的心是專一的、無二念的、無心機的，萬物的紛雜不足以影響其精神的凝聚，不留任何可以滑亂本心之外物，「道」自然集於此虛室中。故以虛柔之氣，作為體「道」的基礎，自然能從虛靜中生純白，以去蔽存真，本然之心自然相合於萬物而不傷，故能達於真正之無人無己、物我兩忘之境。

吾人知道耳目感官是人得以認識與外界溝通的橋樑，然而，在生命的外放下，是很容易受到大千世界種種物欲薰染，以情傷性而迷途日遠，「心」被種種欲念所奴役而成為人生紛擾的根源，它便成為精神的桎梏。所以「心齋」是內心凝靜以保守純和之氣，不被智巧所歪導不為貪欲所蒙蔽，蓋涉世無心則能事不償，悔吝全消，乃吉祥之所止。這乃因心無二念、心中不滯留任可以滑亂本心的外物，故能「徇耳目內通而外於心知」<人間世>參萬歲而一成純，置其滑濬，以隸相尊，即可照見萬有之真況，能觀賞天地之大美，而達物我兩忘以翱遊於無所拘繫的太虛境地。如<達生>云：

佁僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎，有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖，累三而不墜；則失者十一，累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其佁僂丈人之謂也！」

參、坐忘

王夫之曾批評云：「老莊之徒喪我喪耦，逃物以止邪，而邪益甚。君子於己皆實，受物則虛，善用虛實。若宅心皆虛，不盡其實，則是不誠無物，惡足以受天下哉？老莊之詭於易也，以此。²⁷」老子並非反對聖知仁義本身，而是反對以禮為規範的虛文矯飾。王弼在《老子指略》中說：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。」又說：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。²⁸」乃希冀透過「正言若反」的方式，它所涵的意義就是詭辭，就是弔詭，這是辯證的詭辭，其目的是藉由批判讓人反省與矯正，復歸本初以顯真。不採取分析的方法講出很多的實踐「仁」的方法，如《論語》說：「唯仁者能好人，能惡人」，這是原則上肯定好惡，因此道德實踐就是要做「好善惡惡」的事。

這種方式原非道家專屬，《尚書·洪範》篇謂：「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」好、惡是有的，但要表現這個好惡，則「無有作好」的好，「無有作惡」的惡，才是好的。因為作好、作惡這個「作」，就是造作，就是有意的、不自然的，這樣就表是存有私心，唯有把造作去掉，就是道家所謂的自然。如從「正言若反」的方式來解釋此句，則好、惡是正言，「無有作好」、「無有作惡」，這是對好惡那個正言的一個反，這個「反」正好可以把好、惡真實的顯現出來。因此好惡不是從分析上肯定，而是從「無」字的實踐工夫作用上透露出來³⁰。

27. 「周易內傳」語，見「船山易學」，台北：河洛，1974.p366-367，665。

28. 王弼，《老子指略》，轉引樓宇烈《老子周易王弼注校釋》，台北：華正1981.p198。

29. 莊子常用否定詞（如「無」、「不」）其中「無」字具有「忘」、「去」等義，所

在老子《道德經》中以「無」為工夫入門，將所有的感官欲望「無」掉，而最後達到「無」的境界，即道的境界。老子云：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。

以及「無」掉形軀執著：

何謂貴大患若身，吾所以有大患者吾有身，及吾無身，吾有何患？

莊子將老子「無」的工夫以「忘」加以發揮，更進一步將老子工夫具體化、生活化，遺忘人為造作、形式，以破解人心對既定禮俗或價值觀之依賴，以免影響對真知的會通，對道的體會。

莊子的「忘」就是要消化掉有蓬之心，使其「棄隸者若棄泥塗」以透顯出「知身貴於隸者，貴在於我而不失於變。」《田子方》故在《齊物論》言莊周夢蝶，從「不知周也」的分別之心，中間有「俄然覺」言去執，能化掉一切的相對現象，如是非、生死、成毀、榮辱等，使物無所待而各是其所是，而後能道相許、與物共榮、與己相安，無掛搭地悠游於神妙化境。然蝶與周畢竟有分，亦如生與死有別，雖有分別，是以有蝶有周而不失我，不害吾人在生樂生，遇死安死，無須勞形怵心於其間，以明物化之旨³⁰。故《

以「無己」、「無功」、「無名」等辭可解釋為「忘己」、「忘功」、「忘名」。其中「不」具有遮撥的功能，用「不稱」來形容「大道」，用「不言」來形容「大辯」。所以，「無用之用」、「不際之際」、「不道之道」、「不形之形」皆屬於語言的吊詭性或「正言若反」的特性，其目的在於詮釋道之「無形」。

30.鐘泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988.p62-63。其云：「『物化』者，喪我之功之所致也。以無我為樞，以物化為環，應之所以能無窮也。無我，故不拒物。物化，故不失我。」

大宗師>云：

泉涸，魚相處於陸、相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖，其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。

是非兩忘，和不分是非是有不同意義。普通我們指一個人不分是非就是指他以是為非、以非為是；或者是是非非，譽堯而非桀，就成為愚昧之「不忘其所不忘，而忘其所不可忘，此謂誠忘」³¹。莊子的是非兩忘，也不是忘記，是倫與物忘，是生命實踐中蕩相譴執、融通淘汰的工夫，「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一」，以超越觀念或意見上的相對是非，而使「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。」<庚桑楚>才是真「是」、真知，大道。故憨山大師闡釋其義說：

此言世人不知大道，而以仁義為至，故以仁愛親，以死事君，此雖善不善，故如泉涸而魚以濕沫相响濡也。若能渾然悟其大道，則萬物一體，善惡兩忘，故如魚之相忘於江湖，如此乃可謂知天知人、天人合德，而能超生死之外，故在生在死不不善者也。³²

<大宗師>說：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」當我們具有真知，或置身在道的境界中，使心無所住，萬物都是他們「本來面目」，沒有不是，沒有不善。所以是與非皆兩行兩忘，不為這些意見所困擾，則事事無礙不足以滑和，這才是真正達到生命的自由，如郭象<大宗師>注曰：「坐忘而自得矣。」在<達生>篇更具體點出「忘」的工夫，由物物相忘而至於大自在的境界，其云：

31.郭象注：「形者，理之所不存也。故夫忘形者，非忘也；不忘形，而忘德者，乃誠忘也」成玄英疏：「忘形易而忘德難，故謂形為所忘，德為不忘也。不忘形而忘德者，此乃真實忘。」參見郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997p218

32.釋德清，<<莊子內篇注>>卷四，台北：廣文，1991.p21。

忘足，履之適；忘要，帶之適；知忘是非，心之適也；不內變，不從外，事會之適也。始乎適而未嘗不適，忘適之適。

「忘」的工夫修持至圓通的道境，能「唯神是守，守而勿失，與神為之一，一之精通」<刻意>如此真君朗現以虛己應物，則物我雙遣渾為一體，萬物空境而得以相互感通，相契於「道」的真知，這是由「忘」工夫所凝聚而成的感通體悟之知，以拂去心靈塵埃，重新認識世界的大徹大悟，人才會真正體味到生命的美麗和自由，才會衝破自我的心獄，回歸生命的本根，是超凡入聖的昇華過程。

「坐忘」是莊子思想中一個重要的工夫，在<大宗師>替此兩字有鞭辟入裡的描寫：

顏回曰：回益矣。仲尼曰：何謂也？曰：回忘仁義矣。曰：可矣，猶未也。他日復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：忘禮樂矣。曰：可矣，猶未也。他日復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

徐復觀先生說：「『墮肢體』、『離形』，實指的是擺脫生理而來的欲望。『黜聰明』、『去知』，實指擺脫普通所謂的知識活動。莊子的『離形』，並不是根本否定欲望，而是不讓欲望得到知識的推波助瀾，以至溢出於各自性分之外。」

這種坐忘在這裏值得我們注意的是「同於大通」一語，單單「墮肢體，黜聰明，離形去知」，只是內除心知外委落肢體，但如果只及於此，便很容易走入枯坐的路子，並不是真正的入道。所以，莊子特別強調「同於大通」，「同則無好也，化則無常也。」<大宗師>成玄英疏曰：「大通，

猶大道也。」大通本大道，而此處不言道而言通，乃是指內外的溝通。郭象注曰：「既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通。³³」如此則「不伎不求」，人我之際，無所慕無所憎，使我們的心超脫了形體的限制，不齊者皆齊，而與萬物共化。所以坐忘不只是忘我，忘是非，更要物我兩忘而登至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。「坐忘」正為「入於天」的契機，既「同於大通」而「入於寥天一」。

憨山大師注解曰：「吾自指真我，喪我即忘其血肉之軀也」，故〈齊物論〉所云的「吾喪我」可說是「坐忘」的結果，郭象注：「吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。³⁴」焦竑筆乘曰：「人之與天異者，以其有己也；己而忘之，非天而何？謂之入於天，非聖人不能也。」蓋「忘」的工夫體證至精純處即「至人無己，神人無功，聖人無名」之境界的朗現，「無己」「無功」「無名」即「忘己」「忘功」「忘名」。故〈天地〉云：「忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」郭象注云：「人之所以不能忘者，己也；己猶忘之，又悉識哉？斯乃不識不知，而冥於自然」成玄英疏曰：「凡天下難忘者，己也，而己尚能忘，則天下何足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。³⁵」可知，「坐忘」是達到逍遙境界的實踐工夫。

藉著「坐忘」的工夫使個體回歸本真，使個體原為一有限形軀有拘限，轉為無生滅的永恆境界，因為道已被內在化為主體生命本身，異己性也隨著道的內在化而消除，人就能從桎梏中脫離出來而獲得自由。這種普遍宇宙生命

33.郭慶藩輯，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1994p285。

34.郭慶藩輯，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1994p45。

35.郭慶藩輯，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1994p657。

在個體的內在化，是莊子的人生企慕，在此境域中，生命可以無往而不適，可以享受充分的自在逍遙，因為它本身即為絕對、普遍與永恆。

由上述可知，「心齋」的工夫偏重於氣的作用，此時的氣，是淨化一切欲望，排除對成見的痴戀以至對好惡的堅持，以達寧靜、「虛室生白」的心境，故「虛而待物」而至於「應而不藏」的作用。坐忘則偏重於心的作用，擺脫識知心的執著計較，以回復心的明覺。所以，「心齋」乃是「成心」偏執的解除、息心除妄想，「坐忘」所強調則是在此基礎上主體與萬物的冥同玄一。

肆、見獨

心齋與坐忘的成熟階段，便能達到「無己」，與物我兼忘的境域而融合在道的境界中。在〈大宗師〉有一段談女偶學道的階段，則對「見獨」有詳細的說明：

南伯子葵問乎女偶：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得而學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣，吾有守而告之，參日而後外天下；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；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。

成玄英疏：「天下萬境疏遠，所以易忘；資身之物親近，所以難遺。」故郭象注云：「物者朝夕所須，切己難忘者也。」生命的失真淪喪，起於妄念、妄見、自我專斷，為外在的芳名美譽或利祿所驅策，不能自解，故「小人殉財，君子殉名。」〈盜跖〉當心掃除欲念無所繫繫，惠照豁然如朝陽初起，呈現出澄澈心境。在通達明朗的心靈觀照下，始能

洞悉獨化的玄理。唯有體神抱素之人，才能忘懷萬物在時間的相互倚待，故郭象注「見獨」云：「當所遇而安之，忘先後之所接，斯見獨者也。」³⁶這與老子對道的形容是「獨立不改」的意思相近³⁷。

至人渾同死生彼我，兼與天、人為徒合於天倫、與天同其造化，入於「不死不生」的「撻寧」境界。在〈大宗師〉提到聖人之道是：「其為物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名為撻寧，撻寧也者，撻而後成者也」在萬物的撻動中不與物隔逆而修得之安寧，郭嵩壽曰：「置身紛紜蕃變交爭互觸之地，而心固寧焉，則幾於成矣。」郭注曰：「任其自將，故無不將；任其自迎，故無不迎；任其自毀，故無不毀；任其自成，故無不成。夫與物冥者，物縈亦縈，而未始不寧也。」³⁸是者，聖人「與物冥而循大變」，亦只是無私無我、任其自然而已，故〈應帝王〉云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」〈大宗師〉又云：

南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之？」曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之於玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

這段話的主要問題，即是南伯子葵說：「道可得學邪？」依莊子之學乃是一實踐之學，則此道應對所有人開放，然而女偶的回答似乎並不是如此明確。而以「子非其人也」

36.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p254。

37 河上公等注本作：「獨立而不改。」王弼注說：「無物之匹，故曰獨立也。返化始終不失其常，故曰不改。」「無物之匹」是指不與物相對待，它便不會隨物而變遷。「返化始終」是指由萬物的變化去看這個生化的本源，是永恆不變的真常。參見吳怡，〈〈老子解義〉〉，台北：三民，1998.p170-171。

38.郭慶藩輯，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1994p255。

否認道之可學，又言：「吾聞道矣。」且又自謂：「我有聖人之道而無聖人之才」，可知女偶雖無聖人之才而依然可以聞道，則見道之可學，而此學既無須依賴聖人之才，則此道當為人人可學。然而女偶對南伯子葵之回答：「惡！惡可！子非其人也。」又將如何說明？這可能如鍾泰先生所謂：「『子非其人也』，激之之辭，非拒之也。若其拒之，則不告之矣。³⁹」

在意而子見許由一段，意而子曰：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。」可知意而子指出人之學道之平等與普遍。另一方面，如就「才性」來言莊子的逍遙遊是有待，「才性」是天生限定，無法改變的事實，歸入「命」的領域，只有安之若命，此即含有心性的肯定，故聖人之才顯然是不及聖人之道更具決定性的地位。而聖人之道卻可由學而至，則女偶有守之的超越歷程之經過，才能告之卜梁倚，故陳壽昌謂：「大道之傳，由外而內，究其本始，實吾性天中所自有也。⁴⁰」郭象注亦云：

虛心凝淡為道，智用明敏為才。言梁有外用之才而無內之道，女偶有虛淡之道而無明敏之才，各滯一邊，未能通美。然以才方道，才劣道勝也。

可知虛心凝淡為道，則只要吾人當下自覺即可達道，所以道人人皆可學。如《中庸》上所謂：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」在中國哲學裏，所論的天道，是透過人的心性來了解、來證實的。

39.鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988.p146。

40.陳壽昌，《南華真經正義》再版，台北：新天地，1977.p103。

這兩段文字，前者是「上達」的歷程，後者是「下學」的路徑；前者是體會修持而「日損」的「為道」工夫，後者是了解工夫進程而「日益」的「為學」層次；兩者相互配合，先知後行，對於體道的工夫，也闡釋得更加清晰，憨山大師《莊子內篇注》在解釋《大宗師》這兩段話曾說：「上言入道工夫，下言聞道，蓋亦從文字中悟來，故以重言發之。⁴¹」陳壽昌《南華真經正義》也說：「學道之功，聞道之序，遞推遞進，確有師承，即寓名之中，亦各存精義，正未可以戲言目之。」《寓言》也云：

顏成子游，謂東郭子綦曰：「自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。」

呂吉甫注曰：「道未始有物也，既以為物，而欲覆於物，則其致虛守靜，非一朝之積也。」莊學乃是一境界型態之學，人能自覺的透過種種工夫修養，去其機變之心，反樸還純，而謀求生命意義之充分實現。當生命意義與價值充分實現之時，亦是道充分實現之時。而莊學的實踐工夫之根據，雖然對心性論之諸多肯定，卻並非由之超越分解而來，也就是說莊子並不肯定有一超越的「仁體」存在，透過人的自覺其道德心性，以健行不息的道德實踐，以顯天道。莊子乃直由吾人實際的工夫修養上，加以證成心性的內容。

41. 釋德清，《莊子內篇注》卷四，台北：廣文，1991。其《大宗師》頁30注「吾聞道矣」時曰：「此即要引人學道也。」注「惡，惡可」時云：「二字皆平聲，驚嘆之意。上惡之，嘆其道難言，下惡字，嘆其道不是容易可學，要是其人乃可。」又注「子非其人也」時又云：「言道非容易可學，況子非學道之人。」又頁33云：「此前論大道雖是可宗可師，猶漫言無要。此一節方指出學道之方。意謂此道是人人本有，既無生知之聖，必要學而後成。」

第四章、破是非障蔽與忘生死以達逍遙的境界

生命的有限歸咎於人心被蒙上一塵灰，不斷利用自己的小聰明，投機取巧，周旋在複雜的是是非非中，或者尋求外在的物質享受，以填補心靈上的空缺。而在一切絢麗的外貌下，卻不知自己的根該停留何處，這些都來自於我們無法拋開別人對自己的評價，於是逐漸喪失原本的本性，成為別人眼中的自己。更何況外在的一切，是不斷的變化流動，就如同我們永遠無法留住青春的歲月，終有一天我們會白髮蒼蒼、滿臉皺紋。可是在白髮之下所覆蓋的人生智慧，卻是別人無法擁有，是每一個人自生命的歷程中，譜出自我的生命樂曲；而一切的名利在生命個體消失之後，也將化為烏有。

我們不應將自我局限於世俗的眼光中，才能化解生有涯，消除知無涯的困境，唯有勇敢的走出自己的道路，如此生命才會活得有意義，才能臻至逍遙無待之境。故以〈齊物論〉一篇中反省認知的侷限，以「萬竅怒呿」的寓言，逼顯「怒者其誰」，來證存無形之我的「真君」，在離形去知真君的觀照下，而有物我渾一，肯定此一可能就在「莫若以明」、「因是兩行」的工夫修養，離形則生可無涯，去知則破是非的蔽障以臻無待的精神境界，到了〈大宗師〉，使揭出「有真人而後有真知」之義，而有「入於寥天一」的天人不二之境。

第一節、從真知以入逍遙的境界

用莊子的立場來觀看現有的生活狀況，每個人悽悽惶惶於邀譽逐利，把自己弄得疲憊不堪，恰似秋冬兩季的凋零與枯竭；不然就是沉醉在紙醉金迷的絢爛世界，人與人或與物之間，存在著過多的包裝，以至於我們無法看到

自己、萬事萬物的本然狀態。莊子提出「真知」、「大知」，並不在知識之建構，乃是對宇宙與人生的境況，作一根源性的把握，作一究極性的探索；對當世各種各執己見的是非爭辯提出針砭與化解之道，使人由成心的茫昧困頓中自覺超拔，能與周遭的人、事、物和諧相處。

壹、是非的蔽障

莊子哲學，特重的內在生命之開拓與精神生命之開展，內在生命的自由---即精神的自由---是他所最關注的問題。所以，「道」的無窮開放性，能包容一切異己，避免思想的專斷而能順物不忤，使生命獲得真實的自由，以開發生命無限的潛能。另一方面，他也指出辯議僅為主觀是非的爭論，使道術得渾全慘遭撕裂得支離破碎，恰如渾沌被鑿喪命。故〈天下〉篇有云：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不綸，一曲之士也。

莊子批評周秦諸子思想，眾說紛紜，莫衷一是，一曲之士相互詆譏，其癥結所在，乃由於成見、我執、蒙蔽於己見，以至於「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」莊子在〈逍遙遊〉舉斥鴳因不知大鵬的志向，以破除大小之辯，再舉朝菌不知晦朔，蟪蛄不知有春秋，與神木、彭祖相對比，以明小年大年，大小久暫的觀念，皆是人主觀的成見。人類的認知活動，使人把原本渾淪一體的宇宙，看成萬物對立的世界，使人有了自我意識去區分物與我、彼與此的差異，使與物同為一體的大我，變成局限於形軀的小我之私。關於認知的蔽障，綜合他的意見，有下面幾個重點：

1. 認知主體的局限性：

一個人的是非、善惡等價值觀念，它是藉著家庭教育、學校教育、社會教育以及大眾傳播媒體，慢慢地滲透人心，因而成為以自我為中心的「成心」¹¹。這些觀念，透過教化的過程，都根深柢固，牢牢地盤踞於每個人的心中，難以拔除淨盡，因而使人有不同的思想模式，不自覺地戴著有色的眼鏡去看待一切。在〈秋水〉篇云：

井蛙不可語於海者，拘於虛也；夏蟲不可語於冰者，篤於時也；曲士不可語於道者，束於教也。

這說明人常受空間的鎖閉，時間的範限以及禮教的束縛，這三種因素影響能知主體的心態，容易形成一種封閉的心靈，人局限於某一是非觀念，使其劃地自限、自我囚禁，宛若洞中窺豹，僅見一斑紋。如：傳統的教育，要求女人「三從四德」，使一個女人若受丈夫的暴力對待，也不敢四處聲張，只好委曲求全、忍氣吞聲，以維持一個表面的幸福家庭，這不是使她喪失追求自己幸福的權力嗎？故莊子要我們能因時制宜，超越特定的是非觀念，不被任何觀念所束縛，〈秋水〉有云：

昔者堯、舜讓而帝，之嚳讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常。

此處莊子說明了，人對爭奪和禪讓的「貴」、「賤」評價是有時間性的，如以偏隔之見妄加判斷，則是不知「天地之理」與「萬物之情」〈秋水〉

1.參見唐君毅，〈〈中國哲學原論原道篇〉〉卷一，台北：學生，1992.p385。其謂：「此成心者，乃吾人之定型之生活習慣，與吾人之靈臺之心，相結合之一產物。人不能無定型之生活習慣，則不能無成心。」

所謂「知者，謨也¹²」〈庚桑楚〉，是經由思辨所構成的知識，且指內心的謀慮，其中含有欲望的成份。這種智慮是決定於個人的好惡之情、利害之計，而名與智天下之利器，世人無法不矜、不居、不伐、不爭，乃至世間的一切紛爭，人類一切的煩惱與不幸，也就這樣產生了。故莊子在〈人間世〉云：

且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉！德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也。知也者，爭之器也。二者兇器，非所以盡行也。

在這物質主義高漲的社會，人心險如山川，每個人終日為名、為利而奔波，甚至為了能夠飛黃騰達，不惜出賣自己的自尊，逢迎諂媚；人與人之間為了同一個利益目的，整天逞兇鬥智、勾心鬥角，使社會淪為一個廝殺的戰場，人情逐漸的淡薄。社會彷彿一個龐大的鍋子，人是鍋中沸騰的水氣，不斷的碰撞，終日恐懼不安，又怕冒出鍋外，化為水氣消失殆盡。無怪乎現在的文明病越來越多，每個人不只生理上有病，甚至於連心理都生病了。莊子在〈齊物論〉中，有一段描寫人與物相交時，「日以心鬥」的心境，宛如萬竅怒號般紛紜：

其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬥。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所為，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫死復陽也。喜怒哀樂、慮嘆變熱、姚佚啟態，樂出虛，蒸成菌。¹³

2.〈庚桑楚〉云：「知者，接也；知者，謨也。」成疏：「夫交接前物，謀謨情事，故謂之知也。」參見郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p810。章太炎說：「接謂觸受，即感覺也；謨，摹同，想也，思也。」引見錢穆，〈〈莊子纂箋〉〉，台北：三民，1978.p193。

3. 蓋成心既立，則大知、小知、大言、小言立即相應而起，而此知、此言又不

人為了擊敗敵人，戰戰兢兢，終日提心吊膽，精神緊繃如箭上之弦，而日漸衰敗頹唐，他們陷溺浸淫在辯論的瑣碎事務中，逐辯不知返，無法率性緣真，馳逐至「無以反其性情，而復其初」〈繕性〉

2. 對象與認識關係之流變性：

所謂「知者，接也」〈庚桑楚〉，這是說知識的獲得，是透過感官與外物相交而成的感覺之知。但在〈大宗師〉中卻說：「知有所待而後當，其所待者，特未定也。」郭象注：「我以為是而彼以為非，彼之所是，我又非之，故未定也。未定也者，由彼我之情偏。」這說明知識雖要有所待的對象才能產生，但所待的對象卻變化無定，那麼確定性的知識顯然無從把握。這個觀點，〈齊物論〉說得最透徹：

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。

物無彼是之分，猶如「魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。」〈至樂〉這也就是無不是的「彼」，及無不是的「是」，因循物性，各隨其情，千軌萬輒，無不可行，這是以「齊物」的觀點來看，沒有彼此的對立，沒有是非的爭論。故成疏謂：「魚好水而惡陸，人好陸而惡水，彼之人魚，稟性各別，好惡不同，故生死斯異，豈惟兩種，萬物皆然。¹⁴」正如 Heraclitus 所言：「上帝心中萬物皆真

免其是非得失之得失之接構心鬥，是以有大恐、小恐之情執。情執於成，則其意愈堅。但各種心知鬥之情態，如樂之於虛而無形，如氣之蒸成菌而無無根，不知道它們是如何產生的。

4. 郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p623。

善美。」

但如果人有了私懷偏愛，誤「以天下之美盡在己」〈天下〉便會濫用私智，癡愛自己的小慧，故「自彼則不見，自知則知之」乃因成心宰制一身之用，便有了「自」「他」（彼）的差別意識。殊不知「日中則昃，月盈則蝕」（〈周易豐卦彖傳〉）乃萬物之本性，本無「可」與「不可」的分別，而「彼」的認識是由於自是。然而「天地之理，萬物之情，以得我為是，失我為非；適性為治，失和為亂。¹⁵」成疏：「夫理無是非，而物有違順，故順其意者則謂之可，乖其情者則謂之不可。違順既空，故知可不可皆妄也。」故當我們說「是」或「非」時，都是明白「因其所非而非之，則萬物莫不非。」〈秋水〉

儒墨兩家的是非猶如「道行之而成，物謂之而然」，都以自己為「是」，這是「有因而是」，由於以自己為「是」，便以他人為「非」，也就是「有因而非」。所以，「以是其所非，而非其所是」的是非是相對、相生的「是非」之耦，唯有除我見才是真正的「是」。這有如〈道德經·第二章〉曰：

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

莊子這種既不肯定，又不否定的態度，是不是無根據無標準的相對主義。在〈徐無鬼〉則舉例駁斥這種觀點，故云：

5.參見郭慶藩，〈莊子集釋〉，台北：華正，1997.p583。〈秋水〉云：「蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情也。」郭注為：「天地之理，萬物之情，以得我為是，失我為非；適性為治，失和為亂。然物無定極，我無常適，殊性異便，是非無主。若以我之所是，則彼不得非，此知我而不見彼者耳。」

莊子曰：「射者非前期而中，謂之善射，天下皆羿也，可乎？」
惠子曰：「可。」莊子曰：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」惠子曰：「可。」

雖然沒有公認的是非尺度，並不是無尺度。這尺度就是「道」、「自然」，唯有任運自然，與道冥會，而與神默契，才能做到「與物有宜而莫不知其極。」〈大宗師〉這乃因「物固有所然，物固有所可。」事物本身自有存在的價值，如〈秋水〉之云：「因其所然而然之，因其所非而非之」，不須憑藉人們主觀「惡乎然」與「惡乎不然」之判準。

莊子為了避免人泥陷於「一人一義，十人十義」價值的主觀性、相對性與排他性，因此要人開放心靈尊重差異的涵容性。故〈齊物論〉云：

昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗膾胥敖，南面而不釋然，其故何也？」舜曰：「夫三子者猶存乎蓬艾之間，若不釋然何哉？昔者十日並出？萬物皆照，而況德之進乎者乎。」

故欲以忘言忘辯，釋其蓬艾之願，以達相忘於江湖道術之極境¹⁶，只有返回「道」的根源，才能超越價值判斷的無窮性，才不會失去原有價值的意義。且對價值的開放，更能創造一個適合潮流的新價值，以符合時代的需求，社會才不會動亂與封閉。

由上述兩點可知，莊子明確指出人的感官知覺與理性的邏輯思維，其具有的相對性、不確定性與局限性，只能範圍現象世界，使人終日在對立概念的巢臼中討生活，釀

6.王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉卷二，台北：廣文，1997.p1。其文為：「當時之為論者夥矣，而尤盛者儒墨也。相競於是非而不相下，唯知自己而立彼以為耦，疲役而不知其歸。故以天為照，以懷為藏，以兩行為機，以成絕為合，而去彼之所謂明，以用吾真知之明。因之而先者，固之而已，不與之同，不與之異，唯用是適，則無言可也。」

成認知的謬誤，阻絕生命的疏通橋樑，而不足以上達於「物自身」與形上界。

3. 認識標準的難以建立：

認識標準之所以難以建立，不僅因為對象與認識關係的流變無定，而且也因著人主觀「成心」的滲入，自己樹立標準，以這種框框去規範別人。任何判斷因主觀性的參與、因各人立場、角度的不同，要想建立一個客觀的、公正的、共同認可的標準，就十分困難。如「夏然葛而非裘，而裘未嘗非也；冬然裘而非葛，而葛未嘗非也；則天下無不然而無不非，而是非不足辨矣。¹⁷」

在〈齊物論〉上提到萬物沒有共同標準的問題時，有一番精彩的議論。這番議論是王倪回答齧缺「子知物之所同是乎？」一問題而發的。「物之所同是」，正是萬物有其共同的評判標準，王倪針對齧切的問題，反問他說：

民濕寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，鱗與魚游。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。四者孰知天下之正色？

莊子這段話斬斷了，我們以己養鳥，非以鳥養鳥的觀念執著，認為一般的知沒有一固定的標準，如「咸池九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下，人卒聞之，相與環而觀之。」〈至樂〉故說「知」與「不知」，都假設了一個標準，符合標準的是知，不符合標準的是不知。成玄英疏：「夫物或此知而彼不知，彼知而此不知。魚鳥水陸，即其義也。故知即不知，不知即知。凡庸之人，

7. 王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉卷二，台北：廣文，1997.p143。

詛知此理耶！」這是對知與不知的雙重揚棄¹⁸。因此，王倪最後遂做出結論說：

仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！

所以我們對於道德的是一非、真一假、對一錯、好一壞、貴一賤、美一醜等等，都是肇因於彼此的認知角度不同而又堅持己見，所形成的對立與排他的「價值成見」。而「天下每每大亂，罪在於好知」之然，亦如「夫弓弩畢弋機辟之知多，則鳥亂於上矣；鉤鈎網罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒頡滑堅白解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。」〈胠篋〉

既然沒有一公認的評判標準，人的言語也就沒有絕對的對錯，這些劍拔弩張的是非爭辯，基本上都只是各說各話的片面之詞，就像初生的小鳥吱吱喳喳的吵雜聲，一點共識都沒有，根本無法評判勝負：

既使我與若辯矣，若勝我，我若不勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人因受其黯闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？，既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人不能相知，而待彼也邪？

「而待彼也邪」一語及「非『彼』無『我』，非『我』無所取；是亦近矣，而不知所為使。¹⁹」，讓我們深入反省到，若

8. 郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p92-93。其又云：「所謂不知，彼此不相通，非謂不知耳。」

9. 王叔岷，〈〈莊子校詮〉〉上冊，台北：中研院史語所，1988.p53-54。王叔岷注為：「所取者彼也，『非我無所取』猶言『非我無彼』耳。錢穆〈〈莊子纂箋〉〉引嚴

偏執言辯，未獲至理，乖虛通之道，故盡是滯礙之物，而在沒有可待以判斷彼我的是非標準，我們究竟應該如何自處？誰能為我們解決這個問題呢？因而托顯出「真君」、「真宰」之用，以化除是非之成心，以接觸到「道」的真實內涵。

貳、是非的化解之道：

在先秦的思想中，以儒道兩家，對於後世的影響，最為巨大。儒道兩家，對於許多問題，看法就相當分歧，例如對於「人」與「物」在宇宙地位的看法。

儒家以為，人與物，雖然都存在宇宙間，但是人畢竟是最具靈性的動物，人具有仁心善體存在其自身當中，能反求諸己，以異於動物，不至於淪落為只憑感官物欲行事的動物。因此，像《論語 鄉黨篇》中所記載的：「廋焚，子退朝，曰：傷人乎？不問馬。」很明顯地，便表示以「人」貴於「馬」的立場，所表露的關切之情。像《孟子 盡心篇》中記載的：「親親而仁民，仁民而愛物。」也是主張，愛心應該有等差，這也明顯是以「人」為中心的物我關係之論。可是，道家卻認為人與萬物在廣大的宇宙中，並沒有高低尊卑貴賤的不同，這種平等齊同的觀念，在莊子《齊物論》中充分的表達出來。

「齊物論」有兩種不同的斷句：一是「齊物」論，如《秋水》：「萬物一齊，孰短孰長。」《天下》篇：「齊萬物以為首」。二是齊「物論」，是指齊天下的是非、宗教信仰或思想理論。那莊子究竟是要「齊物」論或是齊「物論」呢？近代有些學者，認為萬物不能齊，莊子所要齊的是「物論」，如王應麟說：「莊子齊物論，非欲齊物也，蓋謂物論之難齊也。」嚴復說：「物有本性，不可齊也，所可齊也，物論耳。」

復云：『彼，我對待之名。』『而不知其所為使。』為猶與也，謂不知誰主使此對待也。」

孟子謂：「物之不齊，物之情也」，「物性」的不齊是得之於「天」的，大鵬的體大，小鳩形小，烏龜脖子短，長頸鹿的頸長，這些都是自然所賦予的，沒有好壞差別，如〈駢拇〉云：「是故鼻脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。」在〈齊物論〉中也云：

天下莫大於秋毫之末，而泰山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。
天地與我並生，而萬物與我為一。

這指出世上的事物，因人們的角度立場的不同，而呈現出差異性。當時的人都以泰山為最高最大的，可是莊子卻說它極小，因為，較之天地之大，泰山猶如稗稊米；反之，像秋毫之末令群蟻運之宛若「丘山重」，也可以為大。所以〈秋水〉說：「又何以知豪末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之域。」因此，在天地間，孰為大？孰為小？都是相對的而非絕對的，唯有順任萬物的自性，各當安其位，各當其分，同於自得，而無是無非。在〈齊物論〉「萬竅怒呿」的寓言中，也為萬物在宇宙中找到平齊的基礎：

夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似臼、似洼者、似污者；激者、謫者、叱者、吸者、叫者、嚙者、突者、咬者。前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之

10. 觀〈齊物論〉篇之題解與內涵之旨，歷來眾口不一，有齊「物論」者，有「齊物」論者，有齊「物」與「物論」等說。言「齊一物論」者如呂惠卿、林希逸、王應麟、釋德清、宣穎、王夫之等人；論「齊物之論」者如劉勰、王元澤、陳繼儒等人；「兩齊」者如孫嘉淦、王先謙等人；吳光明先生在其著述中更析有六種甚至更多的意義。參見吳光明，〈莊子〉二版，台北：東大，1992.p180-183。

刁刁乎？子游曰：「地竅則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟？」子綦曰：「夫吹萬物不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

馬其昶：「萬竅怒呬，非有怒之者，任其自然，即天籟也。」（引自馬著《莊子故》）萬竅怒呬並不是有一實體意義的天以做為其存在的超越根據，地籟、人籟雖各有不同，皆以自己存在的方式發聲，是自然而然，沒有絲毫的造作。故就萬物之自爾獨化上說天籟之自然義，並不是憑藉有一超越分解客觀的第一因或者不動的發動者²¹。但落在人事上的是非之論，有如昭氏之鼓琴，我們如何去平齊呢？物我之分、是非之別，皆來自心知的執迷，在成心主觀的偏執、有為的造作，以為能建立一龐大的、有系統的理論，尋獲出宇宙的真理，反而落入矛盾對立的分判當中。故若能疏淪而心，澡雪而精神，自能戳破觀念的執著，超脫無限的相對體系，則「物」與「物論」皆可「不齊而齊之」；發無心之言，如風吹竅號，又何是非之有哉！可知莊子以實踐工夫及境界議論物論之齊，而是將之轉化為繫於主體以一渾化的心境來觀看萬物，而不是緊扣物論本身予以分解²²。此唐君毅先生云：

11. 所謂超越的分解，乃是由現象之種種而推溯一超越於此現象之上的形上根據或超越根據，做為萬物存有論之基礎。如將「道」視為形上實體或形上根據，則容易淪為柏拉圖「理型」與「現象界」、笛卡兒的「心」與「物」或康德的「物自體」與「現象」等等的二元論，割離了整體。但莊子乃是要將「天人合一」，而不是要通過分解之方式分裂「物我」。且企圖經由理性思維推論出第一因，將導致無限追溯的難題，也無法說明人生應然之法則與目標，以及無法說明工夫論的意義。

12. 郭象注「吾喪我，我自忘矣。」是「離形去知」使吾與天合一，以見道的境界。但郭注「夫吹萬物不同而使其自己也」則云：「此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉；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。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之之所以明其自然也。豈蒼蒼之謂哉，而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。」

則墨子與莊子之觀點之不同，乃自墨子是以辯論問題，為一客觀問題，而莊子則以辯論之問題，乃恆原自人之主觀之成心所向之異而生。故不能有一客觀標準，以決其是非。此中唯一可達彼此同意之道，唯待雙方之能承認其所不承認之價值。亦即待於人之對其原來之所是所非者，有一自我超拔，此又惟賴於人之自拔於成心之外。¹³

莊子之意原本就不在成就客觀的知識，而重在生命實踐之安頓，若要能齊「物論」，唯有在從心境上的轉化，以止辯忘辯，消解辯之所由起的成心，使吾人逕自超拔於是非之上，體認相因相對的萬事萬物，皆是均和地融入於自然的大道之中。則一切的不可齊不能齊，在「道」以其明覺之心宏觀宇宙，自能超越物論而得生命之大自在、大清明，人生之方向與大道得以展開。以下則闡述如何破除心知以獲得真知工夫的進程：

1. 莫若以明：

物論本身並不足以造成吾人之害¹⁴，其害歸咎於吾人

我們可以發現郭注「天、自然、生、物、我」無法貫穿到「大知閑閑」與「小知閒閒」的各種心理情境，則在現實上之種種對立屬性也一併銷泯之。但憨山說：「地籟無心，而人言有心。」

13. 參見唐君毅，〈〈中國哲學原論導論篇〉〉，台北：學生，1984.p235-237。

14. 如同人的「八德」—左、右、倫、義、分、辯、競、爭，乃是人因應時代的需求，而有不同的畛域劃分，也就是人用以理解世界的概念。此一套理論範疇如應用於另一個時代或國家，可能就有了衝突或改革。吾人若拘於一曲之見之限制，而否定「物論」存在的價值，乃是為妄情所執。殊不知人正是通過物論來實踐生命的理念，並經由「物論」對自我反省，而掌握自身限制並與他人溝通，這是人類文化進步不可免的必然歷程。

15. 參見唐君毅，〈〈中國哲學原論導論篇〉〉，台北：學生，1984.p235-234。其云：「莊子之所以論辯，而歸於忘言忘辯——依莊子之言，以論辯論中人之自是而非他之事之所以起，其要並不在人所自覺的持以自是而非之他『故』，或人所自覺之『理由』——而是在人之自覺之理由之後之下之不自覺的成心、成見、習見、嗜欲或情識。——而在莊子，則首溯人在辯論中是己而非他，於此人之

對此物論所持態度之僵化固執，此乃緣於「我執」「機心」的物結，因而構成是非的局限封閉。而是非的爭辯，如罔兩待景之相生相待，巧歷不能得其解之惑¹⁵，莫若照之以明。故在〈齊物論〉中云：

- 1.欲是其所非而非其所是，則莫若以明。
- 2.是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。
- 3.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。

「以明」、「葆光」是真宰處所發出的洞察能力，剷除心知的粘滯，呈現澄澈光亮，自能照「天」之明，也就能玄覽萬物的本然、本真之處。不以自我的眼光來看待萬物，不以是非的評判標準來論斷事物，故便能兼容並蓄地接納雙方的意見，也就沒有優、劣、高、低的分別，如此才能免除無盡之推想猜測與朝三暮四之偏執，則魚是魚、草是草，各有其獨一無二的存在價值意義。郭象注云：「夫懷豁者，因天下之是非而自無是非也。故不由是非之塗而無患不當者，直明其天然而無所奪也。」¹⁶此「明其天然而無所奪也」，即是任其不齊而使之齊也，終不奪有而別證無。

是非、彼此乃是相生並生的現象，如能使「彼」、「此」的是非不至於因對立而生，是非的爭執也就歸於寂滅，此即所謂「彼`是莫得其偶，謂之道樞。」道樞即是化解二元對立，以「無適焉，因是已」進入了「道」之樞紐，方能掌握到認識世界之方法核心：環中。「樞使得其環中，以應

成心。」

16 郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p67。

無窮」是說心恰似環中不動的樞要，樞不隨環轉，此心亦可不逐是非的循環，若在圓環的虛空處，便可旋轉自如，物來順應便能同天人、均彼我，而渾化一如、無偶我之衝突，以不變應萬變。因此它作用於人事的處理上，不落入是非的反覆相喻，王叔岷謂：「得空虛之道，以應無窮之是非，正樞要所在也。¹⁷」故能知常通變，順應物的遷化流轉，凡事則能「可乎可，不可乎不可」，「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可」<齊物論>一切不師心自用，付之自若而不強知，則形不必去，心不必捨。

莊子洞澈了語言的限制性，了解到只要一落言詮，即被言說之網與思維之網所束限，故「以應無窮」的「道樞」，以顯「逍遙遊」之姿，而不把自己或他人的話當作一個固定的中心。蓋莊子本無立場，「呼我牛也，而謂之牛，呼我馬也，而謂之馬。」「浸假而化予之左臂以為雞，予因以時夜。浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙。浸假化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」<大宗師>以一種隨說隨掃、無所粘滯的言說方式，使我們便能夠不斷從一個語言符號系統裏跳出，而又同時跳入另外一個語言符號系統，不陷在言說的網路之中。故郭注：「莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之，以至於無遣，然後無譴、無不遣，而是非自去矣。¹⁸」

2. 因是兩行

莊子認為大道崩頹滅裂或藏匿不彰，才產生是非真偽的分辯，意謂著道隱於小成，言隱於榮華。故是非是成，道隱是毀，此莊子云：

17.參見王叔岷，<<莊子校詮>>上冊，台北：國立編譯館，1998.p60。

18.參見郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p79。此乃<齊物論>注：「今且有言於此，不知其是與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。」

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

譬如樹葉飄落是「分」，落葉歸根成為樹木的養份，使樹木成長是「成」，樹木被砍則是「毀」。所以站在某一觀點看事物，則有分、有成、有毀的不同，可是就整體的宇宙來說，只是物體的不同轉化，並無不同。所以樹葉有樹葉的功用，大樹有大樹的功用，只要能萬物能順其自性，各自發展它們的功能，而不以世俗的觀點，認為樹葉是無用的，大樹能做成傢俱則是有用的，皆是「無用之用是為大用」。故莊子云：

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，已而不知其所以然謂之道。¹⁹

落在「用」的層次則執己是、自用其智巧，殊不知「物皆以自用傷」²⁰，如虎豹以其皮為災，猿狙以其技累身，狸狌以其智殺身，和「直木先伐，甘井先竭」，皆有利害得失、是非貴賤之分，人我之間會有小用、大用的才學分別，歸結到有用、無用的價值分判。在「庸」的層次，無對峙耦我之分，根本無「用」的標準。所以，生命寄託在「庸」的隨眾人之見、好惡，或物各有其用，則若昭氏之不鼓琴，名實未有成虧；不落在「用」的成心層次，以勞神明為一而不知其同。故「聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」、「滑疑之耀，聖人之所圖也。」聖人能藏其利器不用，即不以智巧治人，秉天德之自然，民皆以其獨志自用

19.陸西星云：「不用者，不用己是也；寓諸庸，因人之是也。」釋德清云：「不執己是，故曰不用。既不用己是，但寓諸眾入之情。」徐復觀先生：「按〈秋水〉篇之所謂『功』，即〈齊物〉論之所謂『用』；『以功用觀之』，即『寓諸庸』。」宣穎釋「用」為「無用之用」；王夫之說：「隨所用而用之，無容言之」；郭象解釋二「用」字「自用」，謂「自用者，莫不條暢而自得也。」

20.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p173。

自得，則人之成心物論亦是安可解之天刑，萬物之間便無標準、無分別、無貶抑²¹。

<人間世>云：「人皆知有用之用，而莫之無用之用。」但大馬專心捶鉤，心無旁騖，遂不誘於外物，不失其毫芒，於工作中自得悠遊之樂。此乃是寓用於不用，進而又寓不用於無用而無不用²²。如果將國家比喻為一部機器，那人即是當中的小螺絲釘，每一個小螺絲釘的正常運作，發揮其功能，才能使機器製生出產品來。而一個國家的成長與開發，是有賴於每一個人的，人只要能發揮所長，便能找到自己存在的地位，則能「天生我才必有用」以凸顯其用，人人皆有用，人人皆自在自得，成玄英疏云：「民雖居下，各有功能；物雖輕賤，咸負材用。物無棄材，人無棄用，庶咸亨也。」²³

莊子的「無用之用」並非消極的，也非僅為苟活，在<外物>有进一步的闡述：

莊子曰：「知無用而始可以與言用矣。夫地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」

成玄英疏：「是知有用之物，假無用成功。」此與老子<<

21.王夫之，<<莊子通、莊子解>>二版，台北：里仁，1995 卷二。其云：「天之所籟，鳴雖異，而於天無益損也，任物之吹而無倚焉，則無所不照矣。雖然，亦因彼因此之現在吾前而照之耳，使無儒無墨，聖人亦奚照乎？照亦聖人之不得已而因焉者也。照之而彼此皆休矣，皆均矣，其所因者忘，而道定於樞，無窮之化聲以不應應之，而無不可應矣。」

22.<知北遊>云：「是用之者，假不用者也以長得其用，而況乎無不用者乎！」林雲銘云：「用者技也，尚借不他用之神。」宣穎云：「用之者，指技；不用者，指神。」林希逸云：「無不用者，道之無為而無不為者也。」

23.郭慶藩，<<莊子集釋>>，台北：華正，1997.p389。<在宥>云：「賤而不可不任者，卑而不可不因者，民也；匿而不可不為者」

道德經 第十一章>>:「有之以為利，無之以為用」相呼應。老子以「無」字來發揮萬物的有用，也就是在製作器皿時，便設計了「空間」，去運用器皿，供給我們以實利，要以「無之」來超越「有之」，以返歸道體，才是「無」的大用。

以下將論述<逍遙遊>中的故事，來說明如何由「用」的層次，提升至「庸」的「無用之用」層次，莊子云：

今子有五石之瓠，何不慮以為大樽，而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容，則夫子猶有蓬之心也夫。

惠子通過世俗的觀點，認為五石大的葫蘆瓜，既不能當酒壺，又不能做水瓢，而覺其無用把它擊碎。莊子批判他的有蓬之心，以「用」的成心來觀看葫蘆瓜，而失去了它本有的用，你可以將它繫在身邊，當做腰舟，而漂浮於海上，這才是它本身的大用。又云：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉。

惠子譏諷莊子，有如一棵大樹，樹幹盤結、小枝拳曲皆不合木匠的規矩標準，無法製作，而被人遺棄，因為大而無用。莊子卻說有用也可能帶來災難，像狸狌因自以為有用，為了表現它能捕捉小動物的小用，反而中了獵人的機關，死於網羅之中。所以，莊子希望人回到自己本身的用，不要妄自菲薄，這能不為自身所困。

宇宙間萬事萬物千差萬別，彷彿天壤雲泥，如斥鴳雖小，鯤鵬雖巨；彭祖雖壽，殤子雖夭；厲雖醜，西施雖美，但只要能充分發揮和實現各自天然的性命，在存在的價值意義上並無不同。就人而言，你不可羨慕和模仿別人，它將會使你失去自己的本質，而產生東施效顰的爭寵趣劇，

故<秋水>篇有云：「壽陵餘子之學行於邯鄲與？未得國能，又失其故行矣，直匍匐而歸耳。」同時，也不能自視甚高，貴己傲物，把自己的東西強諸於他人，如一般的君主往往欲「以一人之斷制利天下」，他的動機可能是好的；但他把一己之好惡強加於天下，結果不是「利天下」，反倒是攪亂民心，「賊天下」<徐無鬼>。凡此種種，不僅抹煞人、物的自然天性，而且也在人與人、人與物之間設置了屏障，使人無法達到自由。因此人不可失去自己，且萬物之性不同，不可執一偏之見而加於萬物。故<秋水>云：

梁麗可以沖城，而不可以窒穴，言殊器也。騏驥驂騶，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鴟鵂夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也。故曰，蓋師是而無非，師治而無亂乎，是未明天地之理，萬物之情者也。

3.與道合一的真知：

成心是非有賴「莫若以明」加以消解；然人畢竟有是非、封限，唯有「因是兩行」去除了心知。此二者皆由「知」進為「不知之知」，而「不知之知」即是人對自身價值與知識的自覺之知，這才將隱蔽的「真君」透顯出來，能如天府葆光之不滿不竭。進一步由「不知之知」而「忘知」，以達獨化之玄境²⁴，故「真人而後有真知。」<齊物論>云：

故知止其所不知至矣。孰知不言之辯，不道之道，若有能知，此之謂天府。注焉而不竭，酌焉不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

24.陳壽昌，<<南華真經正義>>再版，台北：新天地，1977.p37。其云：「三問三答，皆曰不知，非不知也，不欲用其知也。至曰孰知正處，孰知正味，孰知正色，則真不知者矣。彼仁義是非之穀亂，恆情亦猶是也。若夫形神俱妙，乘空策虛，死生且忘，奚有利害。是直無所用其知，較不用者道更有進，神而明之，其至人乎。」

<<道德經·第三十二章>>曰：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」「知止」就是知道還歸無欲之靜，以虛一靜的心來觀照萬物的運作，靈府虛曠就不會被現象界的差別相、表象所驅使。這便能如<<大學>>謂：「知止而後能定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」此「得」便是以「莫若以明」的方式所獲得的「真知」，其知乃是始能見道通而為一之玄境，既通為一，則「成與虧一，成即虧，虧即成，所謂不齊之齊，不成之成，一切自然²⁵」，故「春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」

老子云：「知不知，上；不知知，病。」(七十一章)，由知進為不知的上等境界。故<大宗師>「有真人而後有真知」的基本觀點，似乎回應了這一段話：

知天之所為，知人之所為者至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，庸詎知吾所謂天之非人乎，所謂人之非天乎，且有真人而後有真知。

這段話是說，人是天生本真的，但因心知的執取陷溺，而失其真、忘其本，故透過心的修養工夫，便能破除人為造作的「知」，而回歸天生自然的「不知」。但是，「不知」並不是無知，而是能了解「知」的有限性，而不執著「知」，才能對「知」不斷的超越，以觀照生天生地的道。

以「道」仰觀俯瞰芸芸眾物，自能直視其本性，銷融眾物之間的差異與對立，深入了解天地造化之妙用。我們亦可以在這裏與道相照面，而體現得道，重新返歸自然的懷抱，以解脫生命的重重限制，而獲得逍遙的真實生命，

25.陳壽昌，<<南華真經正義>>再版，台北：新天地，1977.p34。其文為：「風聲者物論之似，心鬥者物論之根，眾口沸騰，是非錯出，情態萬變，愈止愈流。惟知齊不齊，即以不齊之齊齊之，此之謂明，此之謂因。道沖而用之或不盈，同塵和光，蓋如此矣。」

這乃是通過虛一靜的無窮妙用之心境才能達到的精神境界。故老子說：「知常曰明」，知道「道」的常理，才是內心的徹悟，是真知。在〈齊物論〉也云：「以其知之所知，以養其知之所不知。」這個「養」字把知識的追求轉為德性的修養，這對「道」來說，就是體證，而不是求知。故〈繕性〉云：「知與恬交相養，而和理出其性。夫德、和也；道，理也。」

真人能修持至「去知」的境界，則物我一體，物我兩忘，溶主客世界為一。真人可以是高山，可以是河漢，可以是金石，物我皆道，達到這種精神境界，生命將不再受外在環境所束縛控制而能自由自在，此種境界在〈逍遙遊〉中有云：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。 之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土石焦而不熟。

可知要達到逍遙的境界，乃重在心靈上的無執，修養成真人，自然而然真人的知即為真知，而後才能與天合一，與物無隔。當知識提昇至最高的境界，超越了知的範圍，而成為智慧、德性。

第二節、莊子的離形與離德

壹、離形說：

莊子的離形說，也是繼承老子思想並加以創造發展的。在〈〈道德經 第十三章〉〉云：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，

為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

「寵辱若驚」猶如莊子所說的「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。」〈人間世〉老子要我們避免「寵辱」把大患帶給自身，因為一般人拼命的想用財富與名譽堆砌自我，以至於以身殉名殉利，為免禍害，莫若「無身」，此即所謂的「後其身而身先，外其身而身存」〈〈道德經·第七章〉〉。「無身」乃是從心性的修養「無」掉種種欲望的執著，才可以「寄天下」、「託天下」，此即所謂的「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情」〈大宗師〉

莊子認為身軀只不過是心的寓所，是賓而非主，故主張「離形」之說，要我們能「忘其膽肝，遺其耳目」〈人間世〉之嗜欲貪痴，回歸內在的天真本德，使其「外化而內不化」，故能「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。」〈德充符〉莊子為了破除人對形軀官能的迷戀，於是創造其貌不揚的人，來彰顯得自於天的內在德性而勿失，遊心於德之和，不知耳目之所宜，不懸於形自不為形刊，船山〈〈莊子解〉〉曰：「物化之宗，萬有之屈伸，皆其中之塵垢秕糠，同於一化。²⁶」〈大宗師〉故「德有所長，形有所忘。」〈德充符〉

貳、內篇離形說的提出：

在〈〈莊子〉〉內七篇，離形思想的展開是由物及人，在〈逍遙遊〉中提及大樽之所以不夭斤斧的原因是：「其大本擁

26.王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉，台北：里仁，1995p48。〈德充符〉曰：「物見其所一，而不見其所喪。視喪其足，猶遺土。」其解曰：「物化之宗，萬有之屈伸，皆其中之塵垢秕糠，同於一化。」

腫而不中繩墨，其小枝卷曲不中規矩，立之塗，匠者不顧。」莊子已有「離形」的觀念，但關於質和內德卻未涉及。而後在〈人間世〉的欒社樹則「散木也，以為舟沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液，，以為柱則蠹。」此兩者雖都因無用而得以長壽，但前者著重的是其形不中繩墨；後者著重於其質。而這兩者則在南伯子綦所見的大樹中得到綜合，其材質為「仰而視其細枝，其拳曲而不可以為棟樑；俯而視其大根，其軸解而不可以為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒三日而不已。」樹的寓言至此告一段落，莊子的離形說由此轉向人，而提出支離疏。故〈人間世〉有云：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為臍。

莊子以支離疏能支離其形而足以養其身，並終其天年，「又況支離其德者乎！」由是而逼顯支離其德之至人境界，因此離形說發展為「才全而德不形」的有德之人，肯定〈德充符〉兀者的特殊地位。莊子認為通達生命真諦之人，他必知人之有形，亦是一種「物」的存在形式之一，如果將整個生命精神貫注於形體之養，反而落於與「物」相對的世界中，耗損人的心思體力，如〈達生〉篇曰：

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無可奈何。養形必先以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣！

莊子在〈德充符〉提出兀者如王骀、申徒嘉，叔山無趾，哀骀它，闔跂支離無脈，藉其外形的異常，反而顯出兀者，「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已」〈人間世〉的內在精神；亦說明人要拋棄自我的成心、成見，不應該以貌取人；同

時也肯定人人皆可以成聖的平等性。因此這五位殘疾者比支離疏以其醜怪的形貌，得以終其天年，更能表現莊子的理想人格，因為人的本質不在天壽長短，不在形軀的殘全，而在於內在德性的光輝，如肫子「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。」〈德充符〉

在〈德充符〉中，莊子藉著哀駘它提出「才全而德不形」來描述聖人的境界²⁷，故云：

哀公曰：何謂才全？仲尼曰：死生存亡，窮達貧貴，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通，而不失於兌；使日夜無卻，而與物為春；是接而生，時於心者也，是之謂才全。何謂德不形？曰：平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。

「才全」與「德不形」不過是同一境界的不同表示罷了²⁸。

27.高柏園，〈〈莊子內七篇思想研究〉〉，台北：文津，1992.p166。其云：「兀者的象徵意義若落入一理論性解析而言，則其主要問題，便在區分形、才、德，並重心安立其間彼此之關係與地位。〈德充符〉有『形』與『使形者』之區分。而『使形者』即『才全而德不形』之德，此中之『才』字並無獨立之意義而與德同義。同時，〈德充符〉對形之態度乃是一種作用的保存而非本質的否定，是以『德有所長，而形有所忘。』以德全其形，而其極境乃是『才全而德不形』。進一步而總其全形，而其極境乃是『才全而德不形。』進一步而言，〈德充符〉之工夫皆在心上做，由心之虛靜而全德、全形，並非積極客觀地用心於形之養，此即為一主觀的境界型態。」

28.鐘泰，〈〈莊子發微〉〉，上海：上海古籍出版社，1988.p121。其云：「『才全』即全德。易『德』曰『才』者，以接云『德不形』，不可用兩德字，故不得不變其文也。〈〈寓言〉〉孔子云：『夫受才乎大本，復靈以生。』曰：『受才乎大本』，與『物得以生謂之德』正同一義，皆謂其秉之自天者也。此又與〈〈孟子〉〉言『天之降才』。以才當性相似。『才』者，材質。故〈〈列禦寇〉〉有『搖而本才』之語，綴『本』字於『才』上，以之互證，義尤明也。」如此，「才全」與「德不形」乃是一體兩面的同位指稱說明，只是轉換角度對比同一對象加以敘述而已。不過，我們仍應注「才全」的敘述只要是對準一個與價值系統相關的觀點敘述，而「德不形」則直接指向最內在的核心。

哀駘它的才全一如孔子讚謂王駘的「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」〈德充符〉由此看來，至人的生命境界「物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」能安於命，使心性不受擾亂，事之變而皆能保持祥和氣質，才能順應萬物之化，而為天地萬物之所依賴也。成玄英疏云：「才全之人，接濟群品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗之而照者也。²⁹」可是〈德充符〉又云：

夫無趾，兀者也，猶務學以補前行之惡，而況全德之人乎！

可知叔山無趾所言之「全德之人」，其中之「德」乃兼形質而言。而在哀公論哀駘它時以「惡人」稱之，可知以常人的觀點而言，哀駘它是才不全的惡人，為了對治常人對才的偏執，特以才稱之，以呈現聖人齊物之境界。因為哀駘它以不形之德成其才之全，他能修德保住原有的色彩，使心平靜無欲，「直寓六骸，象耳目」，與物相交時能無執、無分別，便能使萬物沐浴在德之中，自然能和融相處，故其才質之差異即可被超化而無才不全³⁰。

參、德與形的關係：

老莊與儒家對「道德」解釋有所歧異，主要是對「道」

29.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p214。

30.王夫之，〈〈莊子通、莊子解〉〉，台北：里仁，1995.p52。王船山對「才全」有一解說：「不滑和者，德也，而謂之才，然則天下之所謂才者皆非才也。小有才而固不全者，於其所通則悅，其所不通則自沮喪而憂戚。其悅也，暫也；其戚也，常也，自炫自鬻而不繼，偶一和豫而旋即失之，失自無聊，而安能與物為春？唯遺其貌，全其神，未與物接而常和，則與物接而應以生其和豫之心，以和召和。凡物之接、事之變、命之行，皆有應時之和豫以與之符。不以才見，而才之所官府者無不全，符達於天下而無不合矣。」王船山此段說明乃把「德」放在一個最核心的地位，而其底層乃是虛靜之心，由虛靜乃能解構一切之執著，亦能有齊物的視野，如此也就無才不全了。

的著重點不同。在儒家思想中，「道」是人道，而德就是實踐道的具體行為，而且這種行為還是以禮來規範，如孟子書上說：「動容周旋中禮者，盛德之至也。」在道家的思想中，「道」是天道，因此他們的德，勢必合於天道，是順任自然的，故在《道德經 第三十八章》云：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。

老子的「下德」是批評禮制化了道德行為，或僵化的道德觀念，所謂的「上德」是「虛其心」的德，也就是無欲的、「不生之生」德，就也就是老莊與儒家內在之德的不同地方。

莊子的「支離其德」所離的乃是老子的「下德」，著重在內在德性的涵養充實，以保持自然的本性，而不受世俗道德條目的牽引、羈絆，以致失落自己。因為儒家講德的實踐，而實踐的所遵循的制度規範，不免會僵化為徒具形式的教條，最後連道德本身都會遺落。故在《田子方》藉溫伯雪子批評儒者為「明乎禮樂而陋乎知人心」，其所見的儒者乃「進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎」這在表面上是合乎禮儀，但有可能是披上儒服的假儒，反而是無德。所以莊子說：「德者，成和之修也。」是能作到「內保之而外不蕩」，保持德的本質以施於萬物，通而不失其兌，與物為春，自然能合乎「道」的法則。

可知莊子的德，不是制度式的文明法則，是以虛靜為主要的內容，隸屬於個人境界的修養，故要人「有人之形，無入之情」使心內保澄清而不波蕩，外鑑照於物則能無情偽，與物無私的真實本性不喪失，才能虛己應物，「忘其所不忘。」另一方面，也以德來保住形的價值，使精神脫離形體的束縛，故雖「有駭形而無損心，有旦宅而無耗情」，使心與精神不隨形變滅，自然能遊

於物之初，以達逍遙的境界。

第三節、莊子的死生一如觀

人在自己無所預知之中，便以一個生命，不知理由地被投擲在世上，人出生的環境決定其「命運」，因而造就人的不同性格，以其各自的生涯，而邁向其所要到達的終點——死亡，這是一個無法拒絕與反抗的「宿命」枷鎖。但眾生混跡紅塵，對死生的無可逃遁的網縛，難以自拔，惘然不知打通生死兩極，徒然追憶虛幻的想像。一幕幕生命形象的變化，唯有勘破生死的智慧，將悲情隱隱融入大化流行的悠悠天地，返回不拘形骸亂變的生命本真，那麼人自能所無囚繫於其中。

壹、死亡在生命過程的意義轉換：

老子曾描述道的生物過程是「道生一，一生二，二生三，三生萬物」<<道德經 第四十二章>>，而「一」為一氣，由一氣的生化，化育芸芸萬物，可知這超越的「道體」落在萬物之中，而形成內存之道，於是「道」得以存在與萬物同為一體，引導天地萬物的動向，最後還要「回歸」道處。如：「夫物芸芸，各復歸其根」<<道德經 第十六章>>、「復歸於無極」、「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」。人既為萬物之一，必受「道」的影響而回歸於最原始的混沌狀態，故曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然」<<道德經 第二十五章>>。所以人的生死，在「道」的運作或觀照下，只是眾多現象之一，「死生同狀」、「以死生為一條」，是沒有分別的。

<德充符>有云：「道與之貌，天與之形」，可知人的形體，只是大自然所賦予的眾多形式之一。這些形體就象自然界的事物，有始有終，有生有滅，這意味著人形體的消滅是生命的終結。但此形體仍會以另一形式存在，就像春

夏秋冬四時的消長，晝夜的交替，如此地循環不已。故〈至樂〉云：

察其始也本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生；今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。

這個道理可用《易經》的思想來說明，太極本是生生之理、生化之氣，這一周流不息之氣，透過陰陽二氣的作用，藉著陰陽二氣的和合，蘊育眾生。老子在《道德經 第五十一章》有云：「道生之，德形之，物形之，勢形之。」在《知北遊》也曰：「生者，暗醜之物也。」故將生死輪轉，視為氣的流變現象，因氣有活動，能聚起來，而構成形體。這形體經過某些變化，而展開生命；氣的離散變成虛空，這便是死亡。故生死變化只不過是氣的凝聚與消散的物質變化，《知北遊》云：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。

人在面對死亡時，有著莫名的恐懼與拒斥，實在是內在於我們生命當中的一種本能，殊不知生命的流逝，有如曇花一現，人形體的空間相，又不過滄海之一粟，不過像是自然界解除了弓套，脫棄了箭囊一般，何足貪生怕死，迷茫於七情六欲呢？在浩瀚的宇宙中，人的存在便變得微不足道了，莊子便有歲月如梭，光陰似箭的人生感慨。故在《知北遊》云：

- 1.自本觀之，生者，暗醜物。雖有天壽，相去幾何？須臾之說也。
- 2.人生天地之間，若白駒之過卻，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。

儒家的哲學重心，多放在人的行為道德修養上，而對於生死問題，不加以探索，如孔子曰：「未知生，焉知死」<<論語·先進篇>>。但是，莊子所面對的是一動蕩不安的時代，人生的無常，周圍人群大量死亡、生命朝不保夕的事實，使他意識到死亡的問題。莊子深感生命的開始的「生」，以及生命終結的「死」，都是人生無法避免的問題，要人拋開成識之心，解脫軀殼皮囊的封套，對生死無所縈心置懷，唯有消除死亡的恐懼，人生才能獲得快樂。生與死乃為自然的變化，如獸之易藪，魚之易水，物之所不得遯，如能視死生為一化，任其化隨其變，將死視為生命的另一轉變，則能「善吾生」，也就能夠「善吾死」，如<大宗師>云：

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。

莊子要求個體生命的超越，以及站在宏觀的宇宙流行來看死，則生不足喜，死不足悲，視此形骸為偶像，任其所遭所受，惟求精神的登道。即是以一種至為闊大的境界、至為開放的心靈、至為豁達的態度來面對死亡，體現他消解死亡的卓越努力。在<至樂>篇有一段莊子夢見髀髀的對話，消解世人「惡死」「怕死」之謬：

莊子之楚，見空髀髀，髀髀有形，擻以馬捶。因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患而為此乎？將子之春秋，故及此乎？」於是語卒，援髀髀枕而臥。夜半，髀髀見夢曰：「子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋。雖南面王，樂不能過也。」

可知吾人生命從不形之形，至形之不形，是「道」自然流行，然人將如何把握生命的瞬息萬變呢？並且循「道」而悠遊呢？

貳、生死有命，順時安命：

<至樂>云「生者，假借也；假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。」可知，身是天地之委形，生是天地之委和，乃自然之命行，如葉蒂必當落，四時的代敘，故宜順其自然而處，不可執著，執生則害生，人生的不自由、不逍遙，就是起於對生命的執著，<<道德經 第五十章>>說：「出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地，亦十有三，夫何故？以其生生之厚。」，又在<<道德經 第五十五章>>說：「益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，謂之不道，不道早已。」一味貪圖長壽，都是對生起執著，使得生命不自然，反而提早衰亡。

莊子曾經說過：「天下有大戒，其一命也，其一義也」又說：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」<人間世>，也說：「不知吾所以然而然，命也。」<達生>。可知莊子所謂的「命」不是指至上神的命令，由天主宰人的生與死，所謂的「命」，只指因為人的認知能力有其局限或缺陷，不能透過人的力量來改變的一種限定，如能從心境上，作安命之修養工夫，便能從對死亡的恐懼中解脫。故<大宗師>云：

死生命也。其有夜旦之常，天也，人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎？

可知莊子並非拒斥個體生命的消亡，恰恰相反，他充分肯定這種消亡為不可超越的，因為它是存在的現象本質。無論生命的長短夭壽，盈虛衰微，都被理解為道所化生出來的該現象本身所固有性質，並且體現道的永恆正義。因此，若以道為本位來觀賞一切現象生命，其壽夭成毀遂旋

即消泯於無形，而顯現出終極的平等與統一，故「莫壽於殤子而彭祖為夭」〈齊物論〉莊子既然認為，人生在世，生息老死，是自然存在而無法改變的事項，故要珍惜生命，在生存時要隨時喜樂，也就能坦然地面對生死，而能夠欣然的「鼓盆而歌」、「臨屍而歌」，讚美「變而有生」、「變而有死」。故〈大宗師〉又云：

特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善死善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！

自天視之，人者眇焉一撮耳，唯有委隨任化歸回於道，才能「不知所以生，不知所以死，不知孰先，不知孰後」〈大宗師〉如果不遵守這個自然的規律，莊子認為是「遁天倍情」、「遁天之情」，是逃避自然的刑法。關於這一點，莊子在〈養生主〉舉出一個故事來闡述：

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。始也吾以為至人也，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，古者謂是帝之懸解。

莊子在〈德充符〉言「無情」乃是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」，並非無情，才能做到「死生不入於心」〈田子方〉，唯有堪破生死大關，才能徹悟生命的真諦。同時也回應了〈養生主〉篇末所歸結的「薪盡火傳」的寓意，此成玄英〈〈莊子疏〉〉云：

言人然火，用手前之，能盡然火之理者，前薪雖盡，後薪以續，前後相繼，故火不滅也。亦猶善養生者，隨變任化，與物俱遷，

故吾新吾，曾無係戀，未始非我，故續而不絕者也。夫迷妄之徒，役情執固，豈知新新不住，念念遷流，昨日之我，於今已盡，今日之我，更生於後耶！³¹

如薪盡而火可不盡傳於他薪，此即喻人之形骸雖亡，但生命的轉化不止就像火傳，「不知其盡」。但吾人通常不能隨其心知生命之流行，而來去無礙，使心懸掛於一處；亦如人之本於一薪之有盡，謂其火必有盡而不可傳，是則不知一薪雖有涯，而火無涯；即不知形骸雖有死有涯，而精神卻可無涯，故「以有涯隨其無涯，殆矣。」這乃是人心的虛妄，使人迷戀於生。故〈秋水〉云：

計人之所知，不若其所不知，其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。

生死之操，固不在我，死生循環既與化為一，便能不貪生不惡死，在生適生，在死適死，才能達到與「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」〈天下〉，故〈大宗師〉也云：

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。

真人由於能「以無為首，以生為脊，以死為尻」，「以死生存亡為一體」，以超越「差別相」來審斷生和死，而領悟「道」的特性，乃基於生命之自然性的體察而要求按循道所賦予它的本來樣式去生存，以全其性命而盡其天年，而不用心智去損害道，不用人的作為去輔助天然，而後便能「天地與我並生，萬物與我為一」〈齊物論〉

31.郭慶藩，〈〈莊子集釋〉〉，台北：華正，1997.p130。

可知莊子要人重精神的永生，以為「養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而死亡者有之矣。」正因為「生之來不能卻，其去不能止」，故「養形果不足以存生」〈達生〉。唯有如醉者墜車，其能「其天守全，其神無卻」，死生驚懼不入胸中，故能處物不傷物，「通乎物之所造」〈達生〉，而導致生命的永恆之境。

參、生命的喜樂：

〈天道〉云：「其生也；天行，其死也，物化。」生死乃順自然而生化，故死亡的意義不是生命的終結，而是生命過程的一個必要階段，是自體的轉換更新而非生命的解體，如果能徹底參破個體生命只是宇宙生命的局部顯相，生命的意義才能進一步地突破，死亡的意義才能不為人所恐懼害怕。後代許多崇尚神仙丹鼎的人，他們只求外在的金丹以期不死，但仍然縱情聲色，嗜欲無度，所作所為都在宰割自己的生命，皆因內在的欲望未除。唯能「離形去知」，「依乎天理」、「因其固然」〈養生主〉依循生命的自然之理，才能領悟精神生命的永存，生命在面對死亡時才不會感到恐懼。故〈大宗師〉云：

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，忘其膽肝，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。

由上述可知，在道智的觀照下，主體精神滲透與覺解現象的流變不遷，如何揚棄個體生命在現象性層面的種種限制，使個體的生命同於宇宙的生命本體，乃是莊子生命哲學的核心問題。所以當道在主體本身被實現出來以後，個體不僅獲得最高的生存智慧，而且實現他作為現象原本所不可企及的永恆與自由，亦即是莊子所理想的「逍遙」。

另一方面，莊子對死亡的豁達淡似春夢，了然無痕，願以天地為棺槨，以萬物為齋送，其〈至樂〉云：「人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死，何其苦也！」在〈齊物論〉以麗姬取譬說：「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？」此有如〈淮南子·俶真訓〉說：「始吾未生之時，焉知生之樂；今吾未死，又焉知死之不樂也？」莊子不以死為苦，視生死猶如夢、覺一般，不表示生命存在的無價值，而意味著其主張惡生悅死。乃因其「明乎坦塗，故生而不悅，死而不禍，知終始不可故也。」〈秋水〉以達齊生死超然境界之歷程。更何況生與死只是在短暫之間所發生的事，而生死之間的攸長日子，才是我們人生所要面對的情境，如何使在「生死」的旅程中，能讓「生命」充滿喜悅與優遊，也是莊子所要確立的人生觀。

在〈逍遙遊〉篇要人擺脫虛名的生命物累，使能有無拘無束的生活，這種對生命情調的詮釋，在〈秋水〉篇有一「莊子釣於濮水」的故事可彰顯此種理念：

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王以巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」

這說明了莊子的淡泊名利，寧願尋求精神上的充實，有如〈逍遙遊〉中，鯤化為鵬，搏扶搖而直上，去以九萬里，背負青天，其精神氣勢，磅礴萬千，是超越凡人之心的。這種超越時間和空間的永恆和無限的境界，就是「道」的理境。凡人間的生死、是非、大小、得失、成毀、美醜、窮達、富貴，由於「道」的臨在，都變為眇乎，無有畛域，帶人到至善至樂的境界，馳騁遨遊，但此自由逍遙至樂，

非世俗所謂的食色之樂。

<<列子·楊朱>>有謂：「十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？」人生唯一值得追求的就是享受感官肉體之樂，這是超越死亡的辦法，何必去樹立什麼理想，追求什麼道德。在<至樂>篇云：

今俗之所為，與其所樂，吾又未知樂之果樂邪，果不樂邪？吾觀服俗之所樂，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？

可知莊子對世俗的聲色之樂，雖不譴是非，不下論斷，站在客觀的角度來觀看，態度委隨，不與之衝突，以致召至災難。但莊子認為，失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五味趣捨滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害。

莊子的「隨波」非逐流而媚俗，成為牆頭草，被別人牽著鼻子走。莊子明世俗之見，「以生為喪也，以死為反也，是以分已。」此乃對待之病，為了免於與外物相逆相磨，生命離其自己而向外奔逐。故隨俗化道，委隨無己之意，不執己見，如波之順流，殊相礙隔既參破以後，則物物無礙，心無滯留，便能與物無傷，才能無往而不自得。故<知北遊>云：

古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。

這種隨順自然的真性，乃是反樸歸真，全無心機的與世人相處。<天地>篇云：「明白入素，無為復樸，體性抱神，以遊世俗之間」在其中可以察知莊子的處世智慧，是超越

之精神絕對自由的境界，就彷彿小孩毫不在意周圍干擾，只沉醉在遊戲當中，享受玩耍的樂趣。故〈至樂〉云：

吾以無為誠樂矣！又俗之所大苦有。故曰：「至樂無樂，至譽無譽。」天下是非果可未定也，雖然，無為可以定是非，至樂活身，唯無為幾存。

莊子理想人性的至人、神人、神人、真人，他們的心態是虛靜恬淡，寂寞無為，超脫一切人情的滯礙纏縛，才能將現實人生從紛紜繁雜的現象流轉與糾結中超拔出來，而永保生命本真的光輝，便是人間世的「天樂」與「逍遙遊」，是人生的根本救贖，是人充分顯然其主體精神所能達到的境界，故曰：「得至美而游乎至樂，謂之至人。」

人的存在因在「道」的引導下，改變了他作為現象的意義。他雖「群於人」，其實質卻是「侔於天」〈大宗師〉，他「有人之形」，卻是人世間的「天之徒」。因此，所實現出來的人生，儘管其表現形式仍然是現象的或形而下的，但其意義指向與價值歸屬卻是形而上的或生命本體的。宇宙生命的普遍和諧與萬物一體化便在這一生存樣式中得以充分地展現出來。〈天道〉云：「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。」「天樂」即是「以虛靜推於天地，通於萬物」，將人非物累心魔的統領解除，所以個體才能在廣大無垠的宇宙，盡情享受生命所帶來的喜悅。

五章、莊子生命精神與當代社會

莊子用鬆動無結構性的筆法，來描寫當時社會的危殆不安、世道之不興、古風之不在、道德棄野，而這混亂的

處境有如蓮花賴以生長的污泥，才能以孕育出芬芳的氣味，譜出曲曲動人的樂章。在一篇篇發人省思的寓言故事後面，隱藏的卻是一顆困惱的心發出的吶喊聲，是被關在冰外框中的激情，以其生命譜寫人生哲學之歌，經由人們細細地咀嚼其精髓，隨其筆觸神遊探索，無疑是一趟心靈的饗宴。

莊子的聲容警效在哲學的扉頁之內，留下萬古常新的思想，讓後代的人衷心益增孺慕景仰之情，藉以作為人生路標的導師。故讀<<莊書>>宛若聽到一首，與心相符的曲調，敲打著緊閉的心門，心與心的鼓動，宛如天籟，流過整個身體的細胞，音符在你我之間穿梭跳躍，讓你我為之振奮，期望你也能感受到莊子的苦口婆心，領悟出人與自然的關係是息息相關，不能任意加以損毀，以重新淨化這烏煙瘴氣的大環境，還給後代子孫一個綠意盎然的地球。



我們觀看西方哲學從笛卡兒以「我思故我在」肯定主體能力後，到了康德，曾批判傳統對理性無限能力的認知，認為理性不可能理解「物自體」，科學界孔恩對科學「典範」

是否可能客觀的質疑，海森堡的測不準原則顯示出我們利用理性了解，以及預測事物之物理狀況的能力有很大的限制。從此西方哲學封閉性的本體論研究不在圍限於人的理性，這種轉向到二次大戰結束後方完全成形，存在主義於此時蓬勃興起，將其焦點凝視在探討「人生」的思路，與西方傳統哲學所強調的縝密思辯形成鮮明的對比。人依照理性有價值地行動的時間是微乎其微，大部份的時間，人是處於非理性的情欲風暴與無底洞的欲望衝動中痛苦掙扎著。莫名的不安與悲哀，有如漩渦不斷地盤桓在內心困擾著人，人因無法躲避這種種的現實樣貌，而焦慮、擔憂、戰慄著，直到最終的歸宿—死亡，人處於此種生命的情境中，要如何能建立自己，達到人生最嚮往的處境「絕對自由」呢？

自十九世紀以來，基督宗教的俗世化，上帝的死亡，使西方人失去神聖超越世界的庇護所，人就不得不將那原由基督所背負的罪與苦惱，由一己自身來背負，這使人陷身於無處掛搭、四無依傍的情境中。如卡夫卡的小說中主角是個代號、是姓名的頭一個字母；這個代號汲汲想要找到自己的地位，他到死也沒找到它們，因此他的生命是在安全、有意義的事物之外，這讓我們看到無計可施的人類，所遭受到空虛的威脅。因此，當代人要所有覺醒，才能為尋找自我的存在而奮鬥。

現代社會雖有豐厚的物質享受與完善的機制，讓人有更多的自由選擇，但卻受到文明的產物以潛在的方式約束，每一個人都不再沉思，甚至於非常害怕面對迷失方向的自我，無怪乎〈知北遊〉云：「古之人，外化而內不化，今之人，內化而外不化。」各種本來沒有萌生的欲望，束縛著世人的心，終日念之求之的東西，無法獲得，造成人

類莫明的焦躁、不安、惶恐與無助感，唯有入夢中享盡榮華富貴，及至夢醒，不過是南柯一夢，與滿懷的惆悵。鬧轟轟的街道，川流不息的車輛，惶惶不可終日，就像急於奔向盡頭的洪流，城市人腳步的匆忙，讓人與人之間的關係變得緊張與複雜，宛如樹幹的盤根錯節，或是理不清的、糾結成一團的毛線球。

且在這文明的社會中，每人面對這龐大機構，受官僚體制的支配，使得生活更加無聊乏味，一切變得機械化，人有如工作的機器，失去思考的蘆葦，沉溺於其中變得灰心喪氣。在這樣一種文明所籠罩下，失去信仰的現代人只好用工作來麻醉自己或是尋求感官上的刺激，這是一種心靈上的空虛所造成的影響。

知識和工藝技藝不斷的累積、精進，促使社會迅速的改變，環繞四周的世界似乎運轉的愈來愈快。凡事一切都講求效率、不能量化的東西都是沒有價值的，心靈的堡壘隨著科技所營造出的緊急感、對速度的追求，慢慢地被腐蝕。這種社會環境的變革，起因人所熟稔、賴以安身立命的傳統觀念、價值、信仰的動搖、瓦解。於是社會大舞台上頻繁上演著無數悲劇、鬧劇，而且不知不覺中變成了悲劇中的犧牲者，鬧劇中插科打諢的小丑。

第二節、當代人之精神解脫

我們看到當代人追逐社會名譽、累積財貨、計較得失，被無窮的欲望與奔騰的情識所曳引，在欲求或得或失的過程中，喜與怒、愛與憎、快樂與痛苦、悲哀、苦惱、悔恨等情緒，有如排山倒海奔湧而至，人淹沒其中而迷失自我，彷彿漂流在汪洋中的一條船。因此，道家通過自然無為的方式，取消周文僵化所帶來的虛偽與造作，把人們從宗法制度和禮教文化的束縛下、從世俗價值和工具理性中解放

出來，因為生命的痛苦是被過多的僵化觀念所異化，人不再成為自己，人只是虛偽造作的犧牲品罷了。因此莊子塑造的理想人物「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」，便能衝破種種羈絆的羅網，打通人與外界的扞格、主體與客體的阻塞，使人不在拘限於自我封閉的系統中，而縮限精神的自我活動。在〈養生主〉裏，莊子描寫水澤的野雉，寧可「十步一啄，百步一飲」，也不願被養在籠子裏，因為養在籠中，使它失去自由，並不自在。

我們看到，卡夫卡在〈〈蛻變〉〉裏描寫格利戈變成大甲蟲的寓言，則是另一種情形。格利戈是一個旅行推銷員，每天都要趕四點的火車，到公司去接受上司的派遣。上司的面孔與呆板的工作使他對工作很厭煩，可是全家的生計都掌握在他手中，他不得不做。有天早上醒來，發現自己變成一條大蟲，他的家人，除了妹妹以外，全都害怕他，因此把他關在房中。直到有一次，他造成一場的騷動不安，使那最不怕他的妹妹也說要拋棄那條蟲，蟲聽見了，就在第二天，蟲死了。這說明人在極度商業化，自己生存狀態所呈現的疏離感，以及現代人時間的壓縮感、空間的狹隘。相反地，在〈齊物論〉中，莊子以莊周夢蝴蝶的寓言，道出人與物相互融合的理境，象徵著人內心的澄明，不受陳規制約和戒律的重壓所網綁，心意自適有如蝴蝶無拘無束，歡欣飛舞於花叢中。

對於現代人盲目追求名、利的物化與疏離，如果只是提出一空洞的理論，或者使用強力企圖改變，將會使緊張的生活更緊張，使混亂的社會更混亂，徒增彼此的對立。但仍要在這狹隘的空間中，使生命得到自由，使人生能有所安頓，便要採取莊子的方法，從心境層面開創另一片天空，如此人便能消解生命既存的有限性。因為芸芸眾生的悲苦，往往源於自身的侷限，有人感嘆生命的不公平，有財富的懸殊、有智愚之分而自怨自艾，就莊子看來，這是由於人的「有蓬之心」，所形成的自我封閉的格局，人也因

而失去自由。故在〈天地〉云：

夫得者困，可以為得乎？則鳩鴞之在於籠也，亦可以為得矣。且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠縉笏紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繖，睆睆然在纏繖之中而自以為得。

莊子認為外在的財富、名位、地位充其量只是自我的表象罷了，它會讓人迷失自己，人只有超越心知欲望的牽便絆，消解形體官能的束縛，才能自得自在。所以，在這錯綜複雜的社會，道家的實踐進路與工夫修養，無非是沙漠中一泓甘泉，為我們心靈建築一座空中花園，實現人類有生之樂的夢想。

莊子認為人的存在，便背負著莫名的重荷，其有如磁場的力量牽引著人，無法脫離其軌道的運行。但是，莊子並不將此重荷歸咎於原罪，也不是人的業報輪迴，人只是自然地投到世上的生命。如果，人能認清人生的面貌，本來就是無常的變數所組合成的，原本就存在著許多的不完美與痛苦，人就不會整天鬱鬱寡歡。就如同尼采在〈歡悅的智慧〉一書中曾對「永恆輪迴」做闡釋：

這人生，如你現在經歷和曾經經歷的，你將在依次並無數次的經歷它；其中沒有新東西，卻是每種快樂和痛苦，每種思想和每種嘆息，以及你生涯一切不可言說的渺小和偉大，都必對你重視，而且一切皆在同一排列和次序中——如蜘蛛和林間的月光，一切這頃刻和你自己。生存的永恆沙漏將不斷重新流轉，而你這塵微的塵微與它相隨。

尼采認為生命本無意義，但肯定人生的人應當按照生命本來的面貌接受生命，把這無意義的生命原原本本的接受下來。在你清楚的看到生命無意義的真相之後，你仍不厭倦它，不否認它，依然熱愛你的生命，此時你才能達到肯定人生的境界，因為，一個真正樂觀的人是經歷過許多磨練，鍛鍊出堅強的意志來面對挑戰，而學會在逆境中不

畏艱辛的精神。

生命並無好壞苦樂的存在，一切的好壞苦樂之相，乃是人有所待於外，殊不知有所不知、有所不能是人無法避免的，人致力追求所不必得，終不免有痛苦的產生。為了從種種的困境中超脫出來，莊子藉〈逍遙遊〉的寓言，改變自我的生命態度，使自我從能在廣大的宇宙中，來安排人的精神活動，勉勵人在精神世界中追尋自我存在的意義，而不是盲目地對外追求。因此，人便能依靠主體的修養工夫，化解不必要的欲望追求或物質世界的依賴，便能如大鵬鳥展翅高飛，在無限的精神空間，個體可以盡情的探索與創造，使生命的意境，不斷的昇華超越，提昇到更高的層次。

第三節、莊子精神與當代物化社會

莊子認為鉤繩、規矩、膠漆、繩索，皆是「削其性」、「侵其德」、「失其常然」，〈繕性〉曰：「禮樂偏行，則天下亂矣。」皆是使人生命物化的原因。反觀當今工商企業的發達，都市文明的崛起，傳統的人際關係轉化為組織分工的角色互動，在揖禮周旋中，包裹的無非是「攘臂而扔之」，〈〈老子·三十八章〉〉的人間對立衝突，人獵取功名聲色，如同囚檻中的禽獸一般，爾虞我詐，明爭暗奪，步步陷井，處處殺機，使世界相照相溫的真情感不復存在，〈〈淮南子·齊俗訓〉〉曰：「水積則生相食之魚」。

另一方面，〈在宥〉云：「天下好知，而百姓求竭矣。於是乎斲鉅制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。天下脊脊大亂，罪在撓人心。」反映出在這五花八門，充滿彩色罐子的世界，宛如一個大染缸，讓人一旦沉迷於物質的享受，就可能失其純白之色。當使用的東西帶給人們越多方便時，佔有之心紛至沓來，將生命黏滯於川流不息的物相之上，因

而一些不必要的法規條文如雨後春筍般的浮出地面，一一設定。它所禁固的不只是人的行為，也使一顆心懸掛在相刃相靡的物物之間，以好惡內傷其身，對所有的人都起了防備之心，深怕遭遇不測。故莊子要人「常因自然而不益生」〈德充符〉，打開寓所的門窗，以妙眼觀照自然的律動，遺忘物欲的懸結，讓生命呼吸到新鮮的空氣。

在物質生活繁盛，「無恥者富，無信者顯」的時代，誘惑人心慾望的事物愈來愈多，人的本真生命情境，經過社會文化所建構的種種制約與文明的洗禮，被野心、財富、權勢所駕馭，使得生命與道之間築起一無形的圍牆，日漸「離道以善，險德以行，然後去其性而從於心。」〈繕性〉遑論是士之憂仁義或小人之憂名利，其「馳其形性，潛之萬物，終身不反。」〈徐無鬼〉同樣是生命的外馳與放失。當本性在壓抑中變成機巧偽詐，本心也就被蒙上了一層網罩，慾望代替了自然生活，然而慾望有如無谷底的深淵，不斷地吞噬人心，使人淪失其葆真陷於萬劫不復，人生的痛苦也就蘊育而生，煩惱亦不斷地接踵而至，充斥著哀生怨氣的心聲，人可不悲乎？不哀矣乎？故〈至樂〉云：

夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲，若不得者。則大憂以懼。

然而「富貴者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣。夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣。」這皆因物成為心中的累贅，使人以人的生命情態與萬物纏綿糾葛之際，因為有愛有執，難以懸解，不得不隨物而化，無法自主，與世浮沉，悲喜不能隨心，使生命充斥著痛苦憂懼，乃成為人類執迷不悟的爭端。在面對物欲橫流而喪失本心的世人，以及為化解過度文明糾葛與情識波動，讓人性及社會回歸原始的純真美好，故老子說：「小國寡民，

使有什伯之器而不用，使民重死而不遷移，雖有舟輿，無所乘之，雖有兵甲，無所陳之，使人復結繩而用之。」<<道德經· 八十章>>

莊子的無用之用，不是讓人逃避現實，自絕於世，而是要人不成為物的僕役、物化的犧牲品。故以「忘」、「無」的意義，對現實生活與生命作無盡的反思，以「無何有之鄉」開拓出寬敞的精神世界，使心靈無所依傍無所企求的自足狀態。但芸芸眾生以為透過感官所得的知識為真，縱情於外在華麗的包裝，受外物的引誘，以為掠奪某一物，便能獲取財富權勢，故「獨弦哀歌以賣名聲於天下」<天地>，以享太牢、以登春臺。但人間的權利欲望，一旦陷溺其中，就像踏入蜘蛛所布局的網中，將會使靈性被吞蝕的屍骨無存，此乃以物易其性，不識其一，不治其內，能不可哀？能不昏昧嗎？

「知足者不以利自累」<讓王>，無所求、無所失、無所棄，不以物易己，渾渾沌沌，獨守昏悶，不捲入濁流與漩渦，擺脫世俗的羅網，抗拒利祿的誘惑，免被群眾蠶食了靈府，其心境有如風必須在高空中吹拂，才能超拔於物欲之上，不留一絲執著，若風不高，吹入市區，為密密麻麻的屋舍阻擋其行徑，便有所躊躇，豈能「無止」。

第四節、道家對科技文明的省思

這是科技文明發達、資訊爆發的時代，眼前所接觸的現實事物，無一不是五光十色、令人糜爛的景象，使人不自覺地將生命寄託在物質的享受上，因此缺乏心靈的滋潤。人無法在心靈上獲得滿足，人與人之間的隔閡就越來越遙遠，每個人都帶上一層面具，周旋在複雜的人際關係中，在這虛偽的笑臉下，彼此猜疑計算，所謂的情誼只建立在利益的衡量上，無怪乎會有「人不可與同群，吾非鳥

獸之徒與而誰與」的感慨。

在這科技、機械氾濫的世界，讓人埋沒於群眾之中，只變成一個毫無特色的個體。你必須遵守這大團體所規定的制度，為了成為其中的一份子，必須學習他們說話的格調、生活的模式，人漸漸的失去自己，人被制度化、平均化，每個人所吹奏出來的音符，都是別人所規定的。但生命的樂章並不是單一的曲調，它必須要由不同的音符、節奏所構成，才能譜成一首和諧悅耳的曲子。

在資本主義體制下，人已墜落為被剝奪個性的生產工具，現代的勞工對同樣的工作每天反覆操縱，已經變成一種工具性的存在。馬克思轉用黑格爾的術語，而稱「人的自我疏離」或「異化的勞動²³」這是說工人的勞動產品成為資本家的財產，這意味著一部分的自我將成為別人的財產。一切事物都成了市場上的商品，包括人的勞力、學識、技能，這導致人與人之間互相以世俗價值來衡量對方，人不斷去學習以迎合市場的需求，將自己塑造成具有最高市場價值的商品，人逐漸淹沒在物欲橫流的社會中，把自己的本真遺忘。讀書的動機可能不再單純是學做人，充實自我，藉著書本以反省自己，追尋更完善的自我，使真我充分實現，生命充實而圓滿，這叫人想起陸象山所說的話：「學者，學為人而已，非有為也」難怪乎當今世人，多以外在的價值粉飾內在的空虛與不足，市場上商人的錢幣聲音淹沒了一切，使人迷妄顛倒，以致成為金錢的奴隸而不自知。

這說明在資訊隨手可以取得的年代，讀書的方式也有

1. 「異化」(alienation)一詞，自從馬克思發表「1884年經濟學與哲學手稿」以來，倍受重視。費爾巴哈宣佈宗教是人的自我分裂與疏離。馬克思受到他的影響，遂宣稱疏離或異化，為資本主義社會的特徵：他認為資本主義社會中的工作已成為貨物，人的固有本質因之喪失；由於這一社會全部關係均因工作而形成，因此它們都被物化及異化。參見布魯格，<<西洋哲學辭典>>第二版，項退結編譯，台北：華香園，1992.p51。

所改變。過去的讀者面對書本，人與書的關係非常親密，藉著閱讀給予心靈更多活動的空間，可以反覆的涵詠，使書的內容進入到人格之中，以陶鑄自我的人格。今天我們面對電腦資訊，雖然其中內容之豐富，五花八門，琳瑯滿目，令人目不暇給。可是，人一旦進入網路以後，很容易迷失，很容易流連忘返，不過瀏覽一天下來，卻沒讓人有所值得深思的地方。因為，人們只要按按鍵盤，就可以把資料顯示在電腦的螢光幕上，但是電腦的世界畢竟有地域與感官的限制，不能讓人身歷其境，探索生命當中許多不可計算的部分，進一步的潛思、默想，以創造新的思想或見解，而這些才會形構成生命的價值。

人與人的溝通也少有書信的往來，連報告都要用電腦打字來處理，所呈現的字體都規格化，無法有欣賞各式各樣筆跡的樂趣。人終日沉迷於電腦中，與不會說話的機器溝通，壓縮人與人面對面作心靈交流的時間，使人虛擬一個網路空間以填補心靈的空虛。資訊越是發達，人反而更迷惑，因為人的製造知識、智慧的能力將逐漸消失、耗弱，被資訊科技所取代。以後的世界，不知道會不會充斥著毫無生氣的機器，廠房中的工人被機器人所取代，電視主播是網路的虛擬人物，人的地位與價值便沒有立足的地方，這是讓人值得省思的地方。

在這個講究分工專業、需要專門的技術和知識，以作為一個人的謀生之道，但是，科技根本無法豐沃人生的意義與價值。這讓我們對於心靈、生命的探討有更深一層的渴望，於是它便潛伏在現代最奇詭巧譎號稱理性的哲學外衣裏。所以，西方心靈必須放棄物質與精神、心與物二分的思考模式，將自然界視為人實現自我價值的行動場所。針對當代心靈在科技中的迷惘與失落而言，我們可以藉著道家無為自然的智慧，為生命注入一股清涼與自由的藥劑，也進一步為心靈的自我反省，使現代人的煩惱暫時找到一個舒解的管道，而後能面對時代與自我定位的問題

第五節、道家文化與生態保育觀點

道家哲學富有文化意義的導向功能，它是針對春秋以降「周文疲弊」所導致的價值失序；換言之，當代文明的危機，無寧歸咎於心靈對科技文明的依賴。在這熙熙攘攘的土地上，映入眼簾的是一堆毫無生命的磚瓦、石塊堆砌的高樓大廈，是車輛、工廠的吵雜聲。從前夕陽餘輝渲染成金黃色的稻田、夜晚蟬鳴、蛙叫合奏的交響曲、穿梭在草叢中的螢火蟲、潺潺的流水聲，逐漸消失芳蹤，綠草如茵的山坡地，早已被開墾的光禿禿，望眼看去一片童山濯濯。如果人放棄對自然的掠奪，能觀照天地之美，何處不是天機盎然，流泄著蓬勃的生命，自覺的化為天籟中的旋律與之共舞，那怎麼不能滌濯污濁，昇華出清新的地球來呢？

在俗眾文化的泛濫流行中，文明淪為野蠻行為的偽飾，使人類原本寧靜的心靈，也拱手讓給奇其鬥豔的意識形態，淪為紛擾不安的戰場。另一方面，當人類陶醉於科技文明之時，卻造成天、地、人、我的割裂，使人類的存在飽受危機，生存空間的惡化與狹窄化，這實在是一件令人十分恐懼擔憂的事。這種情況下，不得不高唱「環保主義」，努力維護生態的平衡，減低對自然界的傷害。因此，「道」以「無」的性格出現，主張人與天、人與環境的一體性與和諧性，關懷自然、尊重自然，為人的存在環境提供妥善的處理方式，為現代人類文化危機中，打開一寬廣明確的價值方向。讓人類在工具理性的衝擊下，仍能保有赤子之心攜守作環保，提高人的生活品質。

文藝復興以來，科技理性的獨大，自然世界淪為人類認知與征服的對象，失去可供人類心靈歇息遊憩的意趣。當代學者錢鍾書在《談藝錄》裡指出，主體心靈（人）與客觀世界（天）的關係時，將其歸納為三個層次：「人事之法天、人定之勝天、人心之通天」，這三個層次則隨著文明

的發展而逐次產生的。「人事之法天」是指人類在文明未發達之前，對自然界的了解有限並多方面受制於自然環境，感受到自身能力的不足而產生對客觀世界恐懼崇拜的心理。然而自恃為「萬物之靈」的人類隨著文明的發展，隨著自身能力的增強，對自然界便能加以掌握，於是就有戰勝自然、主宰自然的企圖，以為加強這種人為的力量，就可以實現「人定勝天」的理想。如果人肆意的污染環境，製造公害，以攻擊性的態度對待大自然，其禍果有如飛蛾撲火，終釀成悲劇。

這種利用人的知能，或是種種科學上的創造發明，去制裁利用天所生的萬物，以滿足人類貪婪圖利的私心。然而隨著人類的經濟性需求有增無減，連帶著追求財富以及貪圖生活享受的驅力不斷地鼓動人心，更加放縱從自然界中擷取資源，對生態環境造成破壞。但是，人類終究無法否認自己是大自然的一份子，開始反省自身對自然的態度，過度的文明發展反而使自己與自然界的距離加大，並傷害自己及後代的子孫。我們無法有小魚的溪流，沒有豐厚的土壤來避免土石流，也沒有乾淨的空氣，人類面臨來自環境的挑戰與衝擊會越來越嚴重。

人只有一個地球，可是人卻無法妥善規劃利用，反而肆無忌憚地濫砍山坡林地，殘殺鳳毛麟角的保育動物，破壞整個人類的生存環境。人類私心自用不斷地向大自然索取寶貴的物質資源，破壞整個生態的平衡法則，例如農人用化學肥料取代傳統的施肥耕作，以期在短時間內獲得生產利益，這種揠苗助長，任意妄為的壓榨土地，只是縮短土地的壽命。人類的好施小慧，擾亂自然，乃是老子所謂「不知常、妄作，凶」，企圖以人為造作殘害大自然。故老子在挽救價值失序的文明危機時，必須讓生命主體以一種「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」<<道德經·第二章>>的方式來對待萬物，使物正其位，人據其德，天清、

地寧、神靈、谷盈、萬物得以暢其生，恢復原本和諧的存在理序，這才能呈現綿延不絕的造化生機。故《道德經·第六十七章》云：

我有三寶，持而之保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。夫慈以戰為則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。

這說明了道與萬物的關係，有如母親與孩子的關係，如道化育萬物必須「慈」，萬物才能生長；「儉」是表現在珍惜萬物、愛護萬物的情懷。人要有利用厚生的環保概念，以救出萬物為己任，才能讓天地所賜予的萬物源源不絕，取之不盡，用之不竭。不要再讓風災、水災所造成的土石流，無情地淹沒我們的家園，殃及無辜的百姓，讓孩子們活在恐怖的陰影下。

人生的旅程，宛如過關斬將，一個關卡一個關卡的闖，絲毫無法鬆懈，否則自己所鞏固的城堡將會淪陷。所以當論文寫到結尾時，此刻的心情是喜憂交雜。喜的是，心頭的重擔終於卸下了；憂的是，我又要迎接一個新的挑戰，不知何時才有上岸、停泊的一朝。可是，人在成長的過程中，總是會不斷地追逐理想，希冀自己能朝著夢想前進，而在築夢踏實的過程中，我們偶爾會遇到絆腳石，使目標、展望蒙上一層陰影，以至於陷入一種茫然、不知所措的境遇。但是，這一切的考驗、磨難卻是能力的試金石，有如鐵匠要打造出鋒芒銳利的刀劍，刀劍是必須歷經無數的冶煉才能鑄成。

哲學並不是一個能給予所學者，有一特殊技能或專長，如它不能讓我講一口流利的外語、對電腦也沒有專業素養，或專精於金融貿易的知識，但卻花費多年的時間在這一門學問上。這一弊病，讓我對未來有了憂慮。雖然它無法提供我一良好的就業管道，但卻讓我在心靈上、智慧

上有了受益匪淺的薰陶與涵養。尤其，當人們遭遇到一些困難阻礙時，或面對政經局勢不景氣所造成的危機，它能幫我們找到一個精神的庇護所，以面對處理種種的不順利，讓人與人之間不產生隔離，能維持良好的人際關係與和諧。這難道不是它看似無用卻是有用之處嗎？人的近視短利，以功利為取向的價值觀，也許會覺得這是一滑稽毫無建設性的話，無法對工作有所助益，為前景賺進一大筆的利益。但是當你在忙祿之餘、夜幕低垂時，須要一個獨處的空間，來思考所要解決的問題，我相信哲學的陶冶，有如一盞明燈，指引舵手所要航行的方向。

近期景氣的低迷，失業人潮大幅的往上攀升；經濟上的惡化，政治情勢的逆轉；以及 911 美國世貿大樓毀於瞬間恐怖攻擊。這一連串不預期的惡耗，不經意的闖入我們的生活中，讓人們處於驚心懼怕的情境，彷彿熱鍋上的螞蟻，在瀕臨危機的困鬥爭扎。幽閉恐懼的心讓周遭散發著濃濃的腐敗味，而險阻有如一波一波的潮浪連續不斷的湧升淹向你的面前，只要你一猶疑退卻，阿修羅的考驗將會降臨到你的身上。心靈上的衝擊，須要有一賴以寄託、慰藉、庇護的場所，就讓莊書來撫平，讓你能奮力前行。

道家的理想，是將「道」化入我們的生命流行中，將心知的無，消融在生命之有中，藉由我們的生命人格，去開展、實現出來以顯生命的清明。莊子的逍遙無待之遊是追尋真實的自我，而真君宛如天籟，天籟透過萬竅的某一洞孔來發出聲音，真君也要寄寓某一形體來凸顯生命的真誠不偽。如果人的虛無智慧，不照顯世界的真實，不關懷生命，莊子的話將淪為戲言，對人生毫無啟發的意義。故莊子有如良師，人們有如學生，莘莘學子的成長，除了本身有毅力不搖的勇氣，與堅忍不拔的決心，以抵制外在困頓不堪的環境，也須要老師的細心呵護與關愛，引導人生的出口。所以，老師有如指南針，幫助在叢林中迷失方向的人，找到回家的路。

「道」是人步行出來的路，本來優閒的步伐，讓人有

多餘的時間從事思考、反省，以及沉浸在大自然的沐浴中，可以洗滌淨化心靈的污垢，創造出新的思想，領悟出人生的智慧。不知曾幾何時，汽車、火車取而代之人的雙腳，人們休閒的空間被壓縮，成為從事生產的場域，人被困縛在建築大廈之內，而無法敲出有如脈搏般的穩定節奏。但莊子的「道」，使人從封閉的環境逃脫出來，將天、地、人鑄鑄於一爐的狀態，彷彿三者有了對話的機會，亦彷彿三個音符構成一個和絃，產生了共鳴。

當心知迷失在人生的十字路口，就落在現實的計算考量中，跟政治權力的鬥爭對抗中，讓人有如飄浮在空氣中的氣球，是一個沒有著落，隨風飄流的生命。此時的生命，是充滿悔恨、懊惱的陰影，我們始終走不出陰霾所營造出的迷霧，被眼前的現實假象消遣、玩弄。可是，那畢竟是心知所圍堵的藩籬，唯有跳出圈套，別再扮演愚蠢的角色，轉個彎，人生的道路會是柳暗花明又一村，接納你的知途迷返，縱使是靈魂破了一個窟窿，也是轉醒生命的另一種滑稽。故莊子的藥言，宛如音樂精靈，悠揚的樂聲，釋放出內在壓抑的情感，將惡魔幻化成天使，進而身心安頓。無論外在世界如何的動盪不安，給自己獨處的空間，讓藥引子隨著血液輸送到細胞中，使萎靡不振的精神爬向生長的天空，帶給你力量，面對明天升起的太陽。

結論

人生的旅程，宛如過關斬將，一個關卡一個關卡的闖，絲毫無法鬆懈，否則自己所鞏固的城堡將會淪陷。所以當論文寫到結尾時，此刻的心情是喜憂交雜。喜的是，心頭的重擔終於卸下了；憂的是，我又要迎接一個新的挑戰，不知何時才有上岸、停泊的一朝。可是，人在成長的過程中，總是會不斷地追逐理想，希冀自己能朝著夢想前進，而在築夢踏實的過程中，我們偶爾會遇到絆腳石，使

目標、展望蒙上一層陰影，以至於陷入一種茫然、不知所措的境遇。但是，這一切的考驗、磨難卻是能力的試金石，有如鐵匠要打造出鋒芒銳利的刀劍，刀劍是必須歷經無數的冶煉才能鑄成。

哲學並不是一個能給予所學者，有一特殊技能或專長，如它不能讓我講一口流利的外語、對電腦也沒有專業素養，或專精於金融貿易的知識，但卻花費多年的時間在這一門學問上。這一弊病，讓我對未來有了憂慮。雖然它無法提供我一良好的就業管道，但卻讓我在心靈上、智慧上有了受益匪淺的薰陶與涵養。尤其，當人們遭遇到一些困難阻礙時，或面對政經局勢不景氣所造成的危機，它能幫我們找到一個精神的庇護所，以面對處理種種的不順利，讓人與人之間不產生隔離，能維持良好的人際關係與和諧。這難道不是它看似無用卻是有用之處嗎？人的近視短利，以功利為取向的價值觀，也許會覺得這是一滑稽毫無建設性的話，無法對工作有所助益，為前景賺進一大筆的利益。但是當你在忙祿之餘、夜幕低垂時，須要一個獨處的空間，來思考所要解決的問題，我相信哲學的陶冶，有如一盞明燈，指引舵手所要航行的方向。

近期景氣的低迷，失業人潮大幅的往上攀升；經濟上的惡化，政治情勢的逆轉；以及 911 美國世貿大樓毀於瞬間恐怖攻擊。這一連串不預期的惡耗，不經意的闖入我們的生活中，讓人們處於驚心懼怕的情境，彷彿熱鍋上的螞蟻，在瀕臨危機的困鬥爭扎。幽閉恐懼的心讓周遭散發著濃濃的腐敗味，而險阻有如一波一波的潮浪連續不斷的湧升淹向你的面前，只要你一猶疑退卻，阿修羅的考驗將會降臨到你的身上。心靈上的衝擊，須要有一賴以寄託、慰藉、庇護的場所，就讓莊書來撫平，讓你能奮力前行。

道家的理想，是將「道」化入我們的生命流行中，將心知的無，消融在生命之有中，藉由我們的生命人格，去開展、實現出來以顯生

命的清明。莊子的逍遙無待之遊是追尋真實的自我，而真君宛如天籟，天籟透過萬竅的某一洞孔來發出聲音，真君也要寄寓某一形體來凸顯生命的真誠不偽。如果人的虛無智慧，不照顯世界的真實，不關懷生命，莊子的話將淪為戲言，對人生毫無啟發的意義。故莊子有如良師，人們有如學生，莘莘學子的成長，除了本身有毅力不搖的勇氣，與堅忍不拔的決心，以抵制外在困頓不堪的環境，也須要老師的細心呵護與關愛，引導人生的出口。所以，老師有如指南針，幫助在叢林中迷失方向的人，找到回家的路。

「道」是人步行出來的路，本來優閒的步伐，讓人有多餘的時間從事思考、反省，以及沉浸在大自然的沐浴中，可以洗滌淨化心靈的污垢，創造出新的思想，領悟出人生的智慧。不知曾幾何時，汽車、火車取而代之人的雙腳，人們休閒的空間被壓縮，成為從事生產的場域，人被困縛在建築大廈之內，而無法敲出有如脈搏般的穩定節奏。但莊子的「道」，使人從封閉的環境逃脫出來，將天、地、人鑄於一爐的狀態，彷彿三者有了對話的機會，亦彷彿三個音符構成一個和絃，產生了共鳴。

當心知迷失在人生的十字路口，就落在現實的計算考量中，跟政治權力的鬥爭對抗中，讓人有如飄浮在空氣中的氣球，是一個沒有著落，隨風飄流的生命。此時的生命，是充滿悔恨、懊惱的陰影，我們始終走不出陰霾所營造出的迷霧，被眼前的現實假象消遣、玩弄。可是，那畢竟是心知所圍堵的藩籬，唯有跳出圈套，別再扮演愚蠢的角色，轉個彎，人生的道路會是柳暗花明又一村，接納你的知途迷返，縱使是靈魂破了一個窟窿，也是轉醒生命的另一種滑稽。故莊子的藥言，宛如音樂精靈，悠揚的樂聲，釋放出內在壓抑的情感，將惡魔幻化成天使，進而身心安頓。無論外在世界如何的動盪不安，給自己獨處的空間，讓藥引子隨著血液輸送到細胞中，使萎靡不振的精神爬向生長的天空，帶給你力量，面對明天升起的太陽。

主要參考書目

壹、古籍類

經部

漢 <<說文解字注>>，許慎撰，清段玉裁註，台北：天工出版社，1987。

晉 <<老子道德經>>，王弼，台灣：學生書局，1967。

民 <<論語集釋>>，程樹德，北京：中華書局，1990。

史部

漢 <<史記>>，司馬遷，台北：鼎文書局，1974。

子部

晉 <<音注老子道德經>>，河上公，台北：廣文書局，1980。

明 <<道德經注>>，吳澄，台北，廣文書局，1981。

集部

宋 <<四書章句集註>>三版，朱熹，台北：鵝湖出版社，1996。

歷代老、莊注家及專門著作類

晉 <<莊子注>>，司馬彪，台北：藝文印書館，1967。

<<莊子>>，郭象、向秀，台灣：中華書局，1967。

唐 <<日藏宋本莊子音義>>，陸德明，上海：古籍出版社，1996。

宋 <<南華真經義海纂>>，褚伯秀，台北：藝文印書館，1971。

<<莊子口義>>，林希逸，台北：弘道文化事業有限公司，1971。

明 <<莊子翼>>，焦竑，台北：廣文書局，1979。

<<莊子內篇注>>卷四，釋德清，台北：廣文書局，1991。

- 清 <<藥地炮莊>>，方以智，台北：廣文書局，1975。
- <<莊子南華經解>>，宣穎，台北：廣文書局，1978。
- <<莊子通、莊子解>>，王夫之，台北：里仁書局，1995。
- <<莊子集釋>>，郭慶藩，台北：華正書局，1997。
- <<南華真經正義>>再版，陳壽昌，台北：新天地書局，1977。
- <<增註莊子因>>初版，林雲銘，台北：廣文書局，1967。
- <<莊子集解>>三版，王先謙，台北：三民書局，1985。
- <<莊子故>>，馬其昶，台北：新文豐出版公司，1985。
- 民 <<道家思想—老莊大義>>，程兆熊，台北：明文書局，1985。
- <<莊子校註>>，王叔岷，台北：國立編譯館，1988。
- <<莊學新探>>，陳品卿，台北：文史哲出版社，1984。
- <<莊子詮詁>>二版，胡遠濬，台北：台灣商務印書館，1980。
- <<詩經今注>>，高亨，上海：上海古籍出版社，1980。
- <<莊子內篇思想研究>>，高柏園，台北：文津出版社，1992。
- <<莊子新譯>>，張默生，台北：漢京文化事業有限公司，1983。
- <<老子今註今譯>>二次修正版，陳鼓應註譯，台北：台灣商務印書館，1997。
- <<莊子今註今譯>>，陳鼓應註譯，台北：台灣商務印書館，1992。
- <<莊子新注>>，陳冠學，台北：東大圖書出版公司，1989。
- <<論語譯注>>，楊柏峻，台北：五南圖書出版社，1992。
- <<老子周易王弼注校釋>>，樓宇烈，台北：華正書局，1981。
- <<莊子纂箋>>，錢穆，台北：三民書局，1978。
- <<先秦諸子繫年>>再版，錢穆，台北：東大出版社，1980。
- <<老莊思想論文集>>，王煜，台北：聯經出版事業公司，1979。
- <<莊子詮評>>，方勇、陸永品，成都：巴蜀書社，1998。

- <<甲骨文金文字典>>，方述鑫，成都：巴蜀書社。
- <<中國哲學十九講>>，牟宗三，台北：學生書局，1993。
- <<才性與理性>>，牟宗三，台北：學生書局，1975。
- <<老莊哲學的現代析論>>，吳汝鈞，台北：文津出版社，1998。
- <<老子解義>>，吳怡，台北：三民書局，1998。
- <<莊子內篇解譯>>，吳怡，新譯台北：三民書局，1990。
- <<莊子>>再版，吳光明，台北：東大出版社，1992。
- <<無的意義>>，李孺義，北京：人民文學出版社，1999。
- <<老莊研究>>，胡楚生，台北：學生書局，1992。
- <<中國哲學原論原道篇>>卷一，唐君毅，台北：學生書局，1992。
- <<中國哲學．原性論>>，唐君毅，台北：學生書局，1989。
- <<中西哲學思想之比較論文集>>，唐君毅，台北：學生書局，1987。
- <<思想論國際會議論文集 3>>，唐君毅，香港：法住出版社，1991。
- <<莊子學說體系闡微．莊子身世考證>>二版，袁宙宗，台北：黎明出版社，1977。
- <<中國人性論．先秦篇>>，徐復觀，台北：台灣商務印書館，1977。
- <<美育書簡>>，席勒，台北：丹青圖書有限公司，1987。
- <<道家文化研究>>第四輯，陳鼓應，中國：上海古籍出版社。
- <<老莊新論>>，陳鼓應，台北：五南圖書出版社，1995。
- <<國冊舊聞>>，陳登原，台北：明文書局，1984。
- <<莊子新探>>，陳品卿，台北：文史哲出版社，1984。
- <<中國哲學大綱>>，張岱年，中國：社會科學出版社。
- <<莊學研究>>，崔大華，北京：人民出版社，1997。
- <<莊子哲學及演變>>，劉笑敢，北京：中國社科學出版社，1993。

- <<老子思想體系探微>>初版，魏元珪，台北：新豐文出版社，1997。
- <<莊子發微>>，鐘泰，上海：上海古籍出版社，1988。
- <<歡悅的智慧>>再版，尼采，余鴻榮譯，台北：志文出版社，1994。
- <<非理性的人>>再版，威廉 白瑞德，彭鏡禧譯，台北：志文出版社，1998。
- <<冥契主義與哲學>>(<<Mysticism and philosophy>>)，W.T.Stance.楊賓儒，台北：正中書局，1998。

參、期刊論文部分

- 王邦雄，〈莊子系列（一）逍遙遊〉，<<鵝湖月刊>>第 18 卷第 6 期，1992/12。
- 陳鼓應，〈莊子的悲劇意識和自由精神〉，<<國文天地>>7 卷 1 期，1991/6。
- 高柏園，<<中華文化復興月刊>>，第十九卷第四期，1986/4。
- 張永雋，<<哲學雜誌>>第三期，〈命理與義理〉，1993/1。
- 魏元珪，<<莊子>>〈逍遙遊〉篇的生命境界觀，<<國際方東美哲學研討會>>，1987。
- 魏元珪，<<莊子·知北遊>>篇論「知」與「道」的辯證，<<東海哲學研究集刊>>第五輯。