

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第6冊

莊子安命哲學之探究

吳建明著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

莊子安命哲學之探究／吳建明 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+244 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編：第6冊）

ISBN：978-986-322-131-9（精裝）

1.（周）莊周 2.學術思想 3.生命哲學

030.8

102002261

ISBN-978-986-322-131-9



中國學術思想研究輯刊  
十六編 第六冊

ISBN：978-986-322-131-9

## 莊子安命哲學之探究

作 者 吳建明

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@gmail.com](mailto:sut81518@gmail.com)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013年3月

定 價 十六編 25冊（精裝）新台幣 42,000元

版權所有・請勿翻印

# 莊子安命哲學之探究

吳建明 著

## 作者簡介

吳建明，台灣宜蘭人，東海大學哲學系博士。曾任弘光技術學院、台中空中大學、中華醫事學院兼任講師、靜宜大學通識教育中心、南華大學哲學與生命教育學系、國立嘉義大學中國文學系兼任助理教授。

## 提 要

「命」是中國哲學的重要範疇，在思想文化的遞嬗下，呈現各種不同的樣貌。在莊子書中亦是其重要思想內涵之一，向來治莊學人對莊子哲學難免有消極之疑慮，尤其對莊子安命思想的理解更是如此；這從莊子書中部分對隱者的讚揚，以及顛覆常理常情的價值觀言，是容易令人產生誤解的。然吾人皆知，莊子這般洸洋不儻的敘述方式，其實也是與其思想性格互為表裡，即莊子哲學乃是一對生命反省與治療之性格，是一對生命存有之道的回復。因此，從理解莊子哲學之整體義理面向而言，安命思想正有其積極的意義，即其作為反省工夫進路之一，是與莊子體道逍遙的理境可以上下相溝通的。

因此，本文立足於安命對生命的反省為起始，指出命感之由生實乃生命罹病所致，明白其病原是生命沉淪與異化的交互影響，而藉由安命所闡明的工夫進路，來完成體道歸真的回復療程。

本文除結論外共計五章，首先是以生命問題的反省與關懷為起始，指陳研究之問題緣起與動機。復次，闡述「命」概念在歷史上的陵替與發展，主要說明莊子論命之要義大宗。接著，探討莊子「道」的性格及其意涵，理解其與老子「道」論之間的承接與發展，並論證莊子體道逍遙之可能，指出「安命」思想與存有之道相續相通的縱向實踐可能，及其生命治療學的實質意涵，以明「安命」哲學體道工夫之所在。最後，期能將安命哲學的橫面向擴而廣之，進而能闡發莊子出世入世自在，生死無礙的圓滿智慧。

# 謝 誌

本文之完成而得以呈現，特別要感謝陳德和先生的指導，在筆者初入哲學之門，能遇到陳德和先生的悉心教導，真是千里難得之明師。而當時，南華管理學院哲學研究所，也集一時研究中國哲學的重要學術傳統，儒學血脈在此開枝散葉、薪火相傳。尤其，哲學研究所諸位師長們，如袁保新先生、林安梧先生、鄭志明先生、蔡瑞霖先生、顏國明先生的敦促與勉勵，令後學能在學識上有所開啓，而同學間的相互砥礪與問學，也使得學生在本文的撰寫上有所憑依與靈感，令筆者五內誌感、隻字片語無以銘謝。

2012年5月1日 宜蘭



# 目 次

第一章 緒 論 .....	1
第一節 論題之選定及其研究動機 .....	1
第二節 文獻之設定及其取捨依據 .....	6
第三節 研究進路與內容梗概 .....	10
第二章 命概念之發展與傳繼 .....	13
第一節 先秦儒家「命」概念之意涵 .....	14
壹、「天命」概念的發展 .....	14
貳、孔子「命」概念之傳繼 .....	18
第二節 莊子「命」概念之意涵 .....	27
壹、老子思想對莊子「命」概念的啓示 .....	28
貳、莊子「命」概念之釐清 .....	31
第三章 莊子安命體道形上理據探析 .....	43
第一節 莊子「道」概念之辨析 .....	43
壹、老子「道」概念之形上性格 .....	43
貳、莊子對老子「道」形上意涵之繼承與突 破 .....	49
第二節 莊子論「道」之言說進路 .....	56
壹、莊子言說之策略及其方式 .....	60
貳、莊子言說之外在形式 .....	63

第四章 莊子安命哲學之工夫進路	67
第一節 莊子安命哲學之工夫進程釐析	67
壹、「安之若命」的體悟及其精神轉換與昇進	68
貳、「安命」之積極意涵及其超越之可能	72
第二節 莊子體道工夫之要義闡發	75
壹、人生命沉淪與「異化」原由之釐清	75
貳、莊子體道逍遙之工夫性格剖析	78
參、莊子體道逍遙之工夫舉要	84
第五章 莊子安命哲學之應世智慧	91
第一節 體道逍遙的處世智慧	91
壹、與世無忤、不譴是非	92
貳、戒驕不爭、隨世而化	94
參、虛己待物、兼容無私	96
第二節 死生一如的終極徹悟	97
壹、生死的反思	97
貳、死生一如	101
參、死生流轉	104
第六章 結 論	109
引用書目	113
附錄一 海德格與莊子之生死觀比較研究	119
附錄二 海德格〈藝術作品的本源〉之美學思想研究	145
附錄三 柏拉圖「哲學王」思想之研究——以知識論為考察重心	165
附錄四 柏拉圖〈費多篇〉靈魂不朽學說初探	187
附錄五 克里希那穆提生死觀之哲學詮釋	201
附錄六 電影「聖女貞德」之哲學詮釋	221
附錄七 通識教育對生命意義的探問——一個哲學與宗教面向的思考	233



# 第一章 緒 論

## 第一節 論題之選定及其研究動機〔註1〕

人自降生於世，似乎便須面對著生命存有的種種現實情境。生老病死是人生命必經的體驗，沒有人可以從中遁逃，而富貴貧賤、壽夭禍福則是生命歷程外在境遇之展現，人人不同。雖然富貴壽福乃是人人所希求，但真正隨心所欲者能有幾人，是以常人存活於世，不免就要逐名追利，跳脫不出生命的盲點，不能透徹生命存有的實情，於是就不免逐物戕性，迷途失真。誠如《莊子·齊物論》所云：

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

在兩千年前，莊子對人生命存在之精神困境，已有深刻的反省與體會；對照經過二次大戰洗禮、世紀末文化衰頹、與物欲橫流之消費社會下的當今人類處境，其因生命之「異化」(alienation)而產生的種種精神危機而言，〔註2〕

〔註1〕本節部分內容摘錄筆者拙著：《〈莊子〉虛己之處世智慧探究》，《人文研究期刊》第4期，2008年6月，頁35～54。

〔註2〕「異化」(alienation)一詞，自從馬克思發表「1884年經濟學與哲學手稿」(Economic and Philosophical Manuscripts of 1884)以來，倍受重視。費爾巴哈宣佈宗教係人的自我分裂及疏離，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

莊子之言無異是最貼切的描述與寫照。實際上，現代人的生命情境，早已是精神上的無殼蝸牛與流浪漢，精神心靈無處安頓，生命理想無處掛搭，這是一種生命無家可歸、不得其所的惶恐與危機。《老子》三十三章云：「不失其所者久」然而現代人的處境正是亡其宅與失其所的。人類社會的物質文明隨著科技的日新月異而飛快進步，但是，精神文明卻不能相對的成長；是故對生命的體會與反省，反而不及兩千年前老莊的洞見。雖然工業革命後，由於生產技術的進步以及「價值觀」的改變，大大改善了人類的生活環境，但也強烈的影響了自然環境。現代歐美工業先進國家，首先嘗到工業污染所帶來的環境危機問題。<sup>〔註3〕</sup>再者，隨著工業化而來的消費社會，也使得人生活本身被大量的物品所包圍，使得生命日趨物化，而物品所形成的宰制系統，更剝奪了人存有的本然狀態，一如尚·布希亞（Jean Baudillard, 1929~2007）在他的〈消費社會與消費欲望〉一文中所陳述的：「就像狼童因生活在狼群之間而變成狼，我們也變成功能性的（functional）。」<sup>〔註4〕</sup>在今日西方物質文明強勢主宰當今人類生活方式的影響下，科技只知道追求進步和發展，卻絲毫不去注意這種發展對人類生存的意義。也就是說，科學理性並未解決人類生活的難題。現在，科技理性已然滲透到人的社會和日常生活中，使得人類生活變得機械，並且毫無特性可言。<sup>〔註5〕</sup>此正如《莊子·天地》所云：

有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。

正是如此，莊子認為機械雖然帶給人便利，但其背後隨之而生的「機心」，卻更易使人背離大道，失去純潔的心靈。海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）

---

此它們都被物化及異化。」參見布魯格，《西洋哲學辭典》，項退結編譯，台北：華香園，1992，頁51。於此，拙文在論文中所提及之「異化」，與上述之意義有所出入：是表明一種較負面的意涵，並指涉著生命的諸種非本然的情境。

〔註3〕 謝政諭，〈老子思想與後工業社會環境倫理〉，《道家思想文化》，海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集，台北：中華民國宗教哲學研究社，1994，頁613。

〔註4〕 尚·布希亞說：「我們生活在物的時期，亦即我們靠著物的韻律、依照物的不斷循環而生活。今天，是我們在觀看物的誕生、完成與死亡；反之在以前的文明，是物、器具及紀念碑在世代的人們之間苟延殘喘。雖然物既非植物也非動物，但物給人一種癌細胞增殖的印象……這些人類所生產的動植物，反過來包抄與圍攻人。」參見尚·布希亞（Jean Baudillard），蔡崇隆譯，〈消費社會與消費欲望〉，《當代》第65期，1991年1月，頁49。

〔註5〕 嚴平，《高達美》，台北：東大，1997，頁218。

也認為人在科技時代已經異化了，技術帶來的環境污染可以克服，但人的本性的喪失卻不易克服。（註6）所以，新媒介科技可能活化但也可能蠱化心靈，而新的科技模態既提供了增進生活的可能性也可以成為毀滅生活的工具。（註7）可見莊子於此所作的反省，無乃是具有前瞻與洞見的。

唐君毅在反省西方存在主義興起之原由時，曾指出當代文明「上不在天，下不在地，外不在人，內不在己」的存在危機。（註8）這個存在的危機，袁保新認為是在科技獨大以後，所造成的一個「存在意義」的危機。（註9）另外，劉述先也認為：

當代基督教大神學家田立克宣稱，今日對人類最大的威脅即是人生意義失落的感受。他認為這個世界以內的一切都是曖昧模糊的。只有人通過信仰的飛躍，才能在基督和上帝那裏找到安身立命之所。人在科技分析之中找不到意義，但神學家卻又不能不訴之於信仰和神話的象徵，二元分裂，莫知所從。在這樣的情形下，我們重新發現中國哲學的傳統……既不必為客傾的科技、物質機械世界所吞噬，也不必仰仗他世福音與救贖。……〔註10〕

因此，以「生命」為中心的中國儒釋道哲學正可以解消這樣的困境。誠如牟宗三所云：

它沒有西方式的以知識為中心，以理智遊戲為第一特徵的獨立哲學，也沒有西方式的以神為中心的啓示宗教。它是以「生命」為中心。（註11）

中國這種哲學就是生命的學問。它主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。（註12）是故，中國哲學在發展的開端，對於「人是什麼」這個問題特別注意。基本上，中國哲學主流的儒、釋、道三大家，都有其對人性的看法。儒家是透過道德實踐以探討心性的問題，它以為人之所以為人，就在於人之可以實踐道德以人文化成天下；佛家所說的

〔註6〕 滕守堯，《海德格》，台北：生智，1996，頁181~182。

〔註7〕 Steven Best, Douglas Kellner,《後現代理論：批判的質疑》(Postmodern Theory: Critical Interrogations)，朱元鴻校訂，台北：巨流，1996，頁361。

〔註8〕 唐君毅，《中華人文與當今世界》下冊，台北：學生，1975，頁540~565。

〔註9〕 袁保新，《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津，1992，頁166。

〔註10〕 劉述先，《中國哲學與現代化》，台北：時報文化，1970，頁55。

〔註11〕 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：學生，1994，頁5~11。

〔註12〕 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生，1993，頁15。

「證菩提」，即是指出人可以如其所如地證萬物的本性而解脫。〔註 13〕至於道家則對人現實存在困境作深思與反省，思考由文明所帶來之種種病症，來理解人存在之現實生命裡的種種荒謬及其瘋狂，進而提示一向人存有自身回歸之路徑，此即是向自然而然的道之回歸。

道家對現實有著強烈的敏銳感，往往能隨著時代的遞遷，與予回應與反省；其對生命的感受與理解特深，不會因時代的變遷而減損其豐富的意蘊；也因此在不同的時代，它能以不同的面貌被呈現與詮釋，持續展現其不朽的生命力。再者，考諸先秦諸子百家的興起，乃是由於「周文疲弊」的這樣一個時代歷史的因素。〔註 14〕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化所造成對人生命的束縛與桎梏，為其學思之起點，〔註 15〕而重新理解人生命存有之究竟意涵，及其人存在天地萬物自然之中的地位。

道家思想當以老莊為代表，而道家「生命的學問」到了莊子時代，可說是由原先老子對道的體認、與對政治社會的關懷，更加全然地落實在個體人生的關注上。〔註 16〕究其原由，實乃莊子的生存環境較之老子更為惡劣與尷尬，世局的動亂更加劇烈，政治的迫害與險惡更加匪夷所思。例如，在國際上；國與國之間的惡戰，戰國時期就較之春秋時代更為恐怖與慘烈，〔註 17〕

〔註 13〕 陳榮灼，《「現代」與「後現代」之間》，台北：時報文化，1992，頁 15～16。

〔註 14〕 牟宗三認為：「西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子思想的出現就是為了對付這個問題。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 56～60。

〔註 15〕 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 89。

〔註 16〕 王邦雄說：「莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們的生命中；整個把道家的道、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，所以他是把道吸納入生命中……莊子講天人、聖人、神人、至人、真人，都講人，天落在人的身上，所以道家的道內在化就是莊子。」參見王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月，頁 21。另外，韋政通也認為：「老子發展的重點在政治、社會，莊子發展的重點在個體人生，所以前者思想所表現的客觀傾向較大，後者思想則表現了強烈的超越性。……修養工夫的理論化，以及心靈世界的開發，卻是莊學最重要最精彩的天地。」參見韋政通，《中國思想史》，台北：水牛，1994，頁 177。

〔註 17〕 黃仁宇認為：「在東周五百年內，戰爭的方式有很大的改變。春秋時代軍隊的人數少，戰鬥不出一日，交戰時保持騎士風度。交戰者按照儀節行事使戰鬥藝術化，符合封建時代的標準。一到戰國末年，每方投入戰鬥的兵員近五十萬，實為常事。野戰之後又包圍城市，可以連互數月。有好幾個國家已做到全民動員的地步。」參見黃仁宇，《中國大歷史》，台北：聯經，1993，頁 23。

〈則陽〉云：「有國於蝸之左角者，曰觸氏；有國於蝸之右角者，曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏屍數萬。」這篇荒謬突梯的寓言，很貼切地敘述了國與國之間血淋淋的戰爭事實。在政治上，暴政的迫害也是無以復加和難以想像的，〈在宥〉云：「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」。〈徐無鬼〉云：「殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者」在恐怖的政治屠辱之下，人命如草芥，知識份子在此如此危殆與尷尬的處境下，正是如〈德充符〉中所述「游於羿之彀中」，這也就如同存在主義者在反省人類遭受世界大戰災難後，所宣稱的一個「極端情境」(extreme situation)，那本是一個極度不安與惶恐的時代，尤其，莊子原籍的宋國，更是四戰之地，因此感受與哀痛就更加深刻。《史記·老子韓非列傳》中說：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訾孔子之徒，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。其言泔洋自恣以適己，故王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。」子不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。（註18）

《史記》的這一段記載，可約略看出莊子的時代背景及其性格，在一個「上下交相利」的亂離之世，〔註19〕莊子的情懷無疑是磊落瀟灑的。他對殘酷政治的痛惡，以及對現實的失望，終於於「我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈。」這無非都是來自對人世深沉的感傷與醒悟，莊子在〈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！吾行卻曲，無傷吾足。

〔註18〕 司馬遷，《史記》，台北：鼎文，1974，頁2143~2145。

〔註19〕 《孟子·梁惠王上》：「王何必曰利？亦有仁義而已矣……上下交相利，而國危矣。」這一段話也正是說明了戰國時代，在社會上普遍存在的功利傾向之價值觀。

這都顯示了莊子對世情的無奈，這種對時代的省察與浩嘆，促使他對生命存在本身的意義作反省與領會，進而了悟生命的真諦與其無限的可能，而終能展現生命的圓滿，〔註 20〕臻至與道合一的逍遙理境。本文研究的旨趣即是藉由莊子哲學的啓發，及其對人現實存在困境之反省作為探究起點，試圖詮釋莊子安命體道之意涵與工夫進路，以證成其體道逍遙之可能；並開顯真人出世入世自在、生死無礙的真義。最後，期能理解「安命」不只是一個生命反省的起點，也是一個工夫過程、與一個體道的理境展現；由此，吾人終可領悟安於「命」即是安於「道」。

## 第二節 文獻之設定及其取捨依據

本文研究之內容，在於恰當呈現《莊子》一書中所蘊含「安命」之哲學義理。是故，乃以現今通行之文本為詮釋對象。在此，僅依據當代學界前輩學者較為通行之意見，略述文獻梗概並說明寫作取捨與揀擇。

在版本上，《莊子》一書在《漢書·藝文志》中記載有五十二篇，為內篇七，外篇二十八，雜篇十四，與解說三。據《經典釋文·莊子序錄》認為：是由淮南王的門下客所編定，晉朝的司馬彪及孟氏都曾為它作注。然而今日我們所能見到的版本，就只剩下郭象所刪定的版本（十卷三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一）。其間雖有魏晉時人崔譔所注十卷二十七篇（內篇七，外篇二十），向秀的二十六篇（無雜篇）；以及李頤的《集解》三十卷三十篇；但都已亡佚，〔註 21〕無法作為我們研究的參考。是故，筆者在此僅以郭象所刪定之傳本，而由郭慶藩所輯之《莊子集釋》作為研究的原始文本加以探究。

關於真偽問題，亦即各篇作者的問題。一般都認為《莊子》書非一人一時之作。〔註 22〕至於各篇之歸屬如何區別，楊儒賓認為：「由於目前版本的篇

〔註 20〕 參見袁保新，〈齊物論研究——莊子形上思維的進路與型態〉，《鵝湖雜誌》第 3 卷第 7 期，1978 年 1 月，頁 22。

〔註 21〕 唐陸德明，〈經典釋文序錄〉，《莊子集釋》，郭慶藩，台北：華正，1994，頁 28～29。

〔註 22〕 陳鼓應認為：「古書多單篇別行，正如余嘉錫在《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。』因此這裏面涉及鑒定古書真偽的一個很重要的問題：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》這本書是例外，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誤——兼論

章我們很難視爲莊子的原本，我們也很難蠡測〈內篇〉是否才是莊子的著作，〈外·雜篇〉則係其後學所著。」〔註 23〕雖然如此，目前學界一般還是同意〈內篇〉爲莊子本人所撰述，而〈外篇〉和〈雜篇〉則爲莊子門徒及莊子學派的人所爲。〔註 24〕在此，王夫之認爲：「外篇非莊子之書，蓋爲莊子之學者，欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也。」〔註 25〕這段話指出了部分事實。而從〈內篇〉所具有之思想完整性、各篇主旨的明確、及義理的連貫來加以考查，〔註 26〕可以確認其大體代表莊子本人的思想。〔註 27〕至於內篇和莊子

《列子》非僞書》，《道家文化研究》第 4 輯，陳鼓應主編，中國：上海古籍，1994，頁 417。

〔註 23〕楊儒賓認爲：「我們很難用『真僞』這種範疇強加在《莊子》此書的章節上……將《莊子》一書視爲莊子學派的產物，不管他的『作者』有多少人，基本上他們是互容的，大體上不會互相矛盾。」參見楊儒賓，《莊周風貌》，台北：黎明，1991，頁 23。

〔註 24〕黃錦鉉說：「莊子外雜篇的文字，後人一致的意見，都認爲不是出於一個人的手筆。但卻是重要的莊學論文集，也是從莊子到淮南子之間的道家思想的橋樑。」參見黃錦鉉，《莊子讀本》，台北：三民，1985，頁 3~5。

〔註 25〕王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：里仁，1995，頁 76。

〔註 26〕褚伯秀說：「內篇之奧，窮神極化，道貫天人，隱然法度森嚴，與易老相上下，始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊。物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之爲師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則爲聖爲神，外則應帝應王。斯道之所以斂之一身，不爲有餘，散之天下，不爲不足也；」參見焦竑，《莊子翼》，台北：廣文，1979，頁 84。再者，林銘堯也說：「逍遙言人心多忤於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王，此七篇分著之義也，然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後可出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也。」參見林銘堯，《增註莊子因》莊子總論部分，台北：廣文，1968，頁 1。

〔註 27〕唐君毅說：「唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著。外雜篇則內容甚複雜，可謂其後之道家言之結集。」又說：「觀莊子之外雜篇，則言明較駁雜不純，不如內七篇所言者之一貫。內七篇各有篇名，與今之外雜篇之只以首二字爲篇名，乃由編者所爲者不同。今觀外雜篇與內篇大不同者，則就文章體裁而論，外篇多直接論說義理，雜篇多雜記故事，以說義理，而不相連屬……至于就所論之道以觀，則外雜篇之言，吾意蓋恆是就莊子內篇所言之道，更合之于老聃慎到等所言之道，而更加此道加以客觀化而恢張廣說，遂不如內七篇所言者之切近于吾人之生命與心知。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：學生，1992，頁 344、402~404。另見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科學，1993，頁 20~28。吳汝鈞，《老

外雜篇的牽連，劉笑敢則從《莊子》書中一些重要的概念與詞彙的發展，歸結出〈內篇〉乃是先於〈外篇〉與〈雜篇〉成立的結論。<sup>〔註 28〕</sup>他進一步指出：雖然《莊子》內七篇同中有異，但大體上是同一思想體系的作品，內七篇可能有某些錯雜，但並不嚴重。<sup>〔註 29〕</sup>本文不擬涉入《莊子》一書之詳細考證，祇略述其一二，以清眉目。

復次，在闡述莊子安命思想的文獻揀擇上，本文將對內篇與外雜篇作一區隔。<sup>〔註 30〕</sup>當然，這樣的區隔只是義理詮釋上的輕重與多寡，卻絕不是斷然的將外雜篇排斥於外，這是爲了獲得一整全的架構與理解，所必須採取的一種考量。王夫之認爲外篇「可與內篇相發明者，十之二三。」<sup>〔註 31〕</sup>並在綜論雜篇時表示：「雜篇言雖不純，而微至之語，較能發內篇未發之旨。」<sup>〔註 32〕</sup>可見外雜篇乃不可輕忽，拙文雖立足於內篇義理作爲探索的主幹，卻不排斥將外雜篇視爲可溝通莊子整體思想之文本。<sup>〔註 33〕</sup>換言之，本文擬

莊哲學的現代析論》，台北：文津，1998，頁 56~57。

〔註 28〕 劉笑敢在其《莊子哲學及其演變》一書中的〈內容提要〉中指出：「今本《莊子》分爲內篇、外篇、雜篇三部分。內篇中只有道、德、命、精、神等概念，沒有道德、性命、精神這樣的複合概念，而在外篇與雜篇中，這三個複合概念已出現三十多次，這說明《莊子》內篇早於外篇與雜篇。」他也在其後的篇章說：「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……《莊子》書中內篇與外雜篇之間在使用概念方面的區別，正是歷史爲我們留下的客觀年代的分界，這條分界線告訴我們，外雜篇不可能是戰國中期的作品，只有內篇才可能是戰國中期的文章，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，而外雜篇只能是各派後學所作。」見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科學，1993，頁 1~12。

〔註 29〕 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 1。

〔註 30〕 陳德和認爲：「這種刻意區隔內篇與外雜篇的研究態度，無疑是謹慎而且恰當的……就以老子莊子而言，他之間有很多相同的關懷與理想，但從風貌與形式來說，還是有相異之處，老莊如此，莊子與莊子後學也一樣，所以，如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異，異中有同，方稱得宜。」參見陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲，1993，頁 3。在此，拙文在論述莊子安命思想，在文獻義理輕重上的取捨態度，即是內篇爲主幹，以外雜篇爲內篇義理的延伸，來加以融通與理解。

〔註 31〕 王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：里仁，1995，頁 76。

〔註 32〕 王夫之，《莊子通·莊子解》，頁 196。

〔註 33〕 筆者以爲外雜篇中除了少數篇章外，都可有與內篇連繫與溝通之處；在此，



以思想完整、義理連貫之內篇為一研究的基本參照面，加以外雜篇為發展內篇義理的有機組合（例如《莊子》書中關於「命」到「性命」觀念的發展等等）；〔註34〕並視其為一完整的哲學文本，求其融通與互補。最後，筆者必須說明的是：事實上，我們現今對莊子的理解與認識，不外是透過郭象所刪定的版本來加以詮釋的，這是否就是莊子思想的原貌，其實有待商榷；復次，由於歷時久遠也令人疑慮是否能夠詮盡《莊子》義理的原貌，故或以為由於文獻的年代間隔久遠，而有所謂的「時間間距」（Zeitenabstand），使得我們在解讀古典文本時難免產生障礙，然依高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900～2002）哲學詮釋學的見解，〔註35〕認為「時間間距」非但不是吾人理解文本的障礙，而且是使得理解得以可能與建構意義的歷史因素。〔註36〕最後，吾

為使本文之研究能呈現一完整的面貌，本文概不參引〈說劍〉這一幾無與內篇相連繫之篇章。理由詳見崔大華，《莊學研究》，北京：人民，1997，頁97。

〔註34〕關於此點，本文將在後文之論述中與予詳述，在此不另作說明；另關於「命」一詞在內篇單獨使用，與「性命」一詞在外雜篇連用的文獻考據上的論証事實。詳見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科學，1993，頁1～12。

〔註35〕高達美的詮釋學是在胡塞爾的現象學和海德格的存有學基礎所發展出來的。他曾說：「我的著作在方法是立足於現象學的基礎之上，這是毫無疑問的」並說：「我的哲學詮釋學僅僅在於遵循後期海德格的思路，並用新的方法達到後期海德格的思想。」因此，他的哲學詮釋學運用的是胡塞爾現象學的方法，也是對海德格後期思想加以發展。

高達美哲學詮釋學所要解決的根本問題是真理問題。在《真理與方法》一書的導言中表示：詮釋學現象從來就不是一個方法問題，理解的現象滲透到人類世界的一切方面，不能把它歸結為某種科學方法。該書的出發點就是要在現代科學範圍內抵制對科學方法的萬能要求，尋求立於科學方法之外的經驗方式。在他看來，在現代世界中，人們一向過度抬高科學真理，把科學方法視為萬能。他認為：科學真理並非普遍適用，不能解決人生在世的根本問題。在哲學、藝術、歷史、語言等非科學方法的領域裡也存在著真理。因此，他的詮釋學就是要探討這些不能用科學方法加以證實的真理的經驗方式。因為他認為詮釋學具有普遍性，一切存在無不都是詮釋學的對象。

〔註36〕時間間距意味著：時間總是表現為過去、現在和將來，它不可避免地具有一種時間性的距離，這種距離由於歷史久遠而成為我們解讀古典遺物及古典文本的障礙，它妨礙我們對它的理解。見嚴平，《高達美》，台北：東大，1997，頁135～137。至於吾人在詮釋古典文本時，應如何來看待時間間距的意義呢？高達美則認為：「重要的問題在於把時間距離看成是理解的一種積極的創造性的可能性。」又說：「它可以使存在於事情裡的真正意義充份地顯露出來……新的理解源泉不斷產生，使得意想不到的意義關係展現出來。促成這種過濾過程的時間距離，本身並沒有一種封閉的界限，而是在一種不斷運動和擴展的過程中被把握。」參見 Hans-Georg Gadamer（漢斯——格奧爾格·迦達默爾），《詮釋學 I 真理與方法》（Hermeneutik I Wahrheit und Methode），台北：時報文化，