

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

十三編

林慶彰主編

第12冊

《莊子》的生命體驗與倫理實踐

孫吉志著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

《莊子》的生命體驗與倫理實踐／孫吉志 著 — 初版 — 新北市：

花木蘭文化出版社，2012〔民 101〕

目 2+168 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十三編：第 12 冊）

ISBN：978-986-254-796-0（精裝）

1.（周）莊周 2.莊子 3.學術思想 4.研究考訂

030.8

101002163

ISBN-978-986-254-796-0



中國學術思想研究輯刊

十三編 第十二冊

ISBN：978-986-254-796-0

---

## 《莊子》的生命體驗與倫理實踐

---

作 者 孫吉志

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 新北市永和區中正路五九五號七樓

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 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

# 《莊子》的生命體驗與倫理實踐

孫吉志 著

## 作者簡介

孫吉志，中山大學中文博士，現任美和科技大學通識教育中心助理教授，研究以《莊子》、臺灣當代古典詩為主。

## 提 要

本書以《莊》解《莊》，著重探討《莊子》如何提升內心的修養體驗，並落實於生活中，以彰顯《莊子》修養工夫的實踐意涵。第二章探討如何藉由「猶有未樹」、「猶有所待」的提升心靈，以由技入道，及至人生命的積極開展、應化解物的瀟灑丰采。第三章分論生命體認與工夫轉化為四節，凸顯衝突至於調和，並發展為積極的面向：「生死夢覺」展現生死、夢覺的統一，及大化流行下的安時處順與物化；「大戒的消解」展現以自事其心消解大戒，以至於乘物遊心、坐忘；「知識的齊物義」探討真知與經驗知識、認知活動、生活閱歷的相互涵融，展現《莊子》對知的敞開立場；「天刑與逍遙」探討天刑的根源，乃因自是而使刑者自刑，遁天之刑的根源亦同，實可化解以成逍遙。第四章生命現存的落實與開展，分論「《莊子》的情意觀」、「《莊子》創新開展的科技發展觀」。情意觀論述《莊子》人生之情的落實與安頓，先調和至人無情與親情之說，再化除己身遭逢變故或面臨他人不幸時的情感動盪；科技發展觀論述《莊子》創新開展的器物觀點與無所可用的創新精神，彰顯《莊子》從批評惠施拙於用大、有蓬之心出發，發展而為反對機心，肯定器物發展，以乘物遊心，實有其一貫的立場。



# 目

# 次

|                        |    |
|------------------------|----|
| 第一章 序 論 .....          | 1  |
| 第一節 研究動機與目的 .....      | 1  |
| 第二節 研究現況與成果 .....      | 2  |
| 第三節 本文的問題焦點與研究方法 ..... | 5  |
| 第二章 「道」的修養進路 .....     | 9  |
| 第一節 蛻變與成熟 .....        | 9  |
| 一、道與技 .....            | 10 |
| 二、未樹與所待的提升 .....       | 17 |
| 三、天籟風飄處處聞 .....        | 22 |
| 四、應化解物的瀟灑風采 .....      | 25 |
| 第二節 至人之心的演繹 .....      | 31 |
| 一、境界的再生 .....          | 31 |
| 二、有情有信的修養 .....        | 35 |
| 第三章 生活體認與工夫轉化 .....    | 41 |
| 第一節 永恒的夢 .....         | 41 |
| 一、夢幻般的奇異生命 .....       | 41 |
| 二、花落蝴蝶飛 .....          | 43 |
| 三、與造化相酬 .....          | 46 |
| 第二節 大戒的忘懷 .....        | 49 |
| 一、自事其心——對大戒的消解 .....   | 49 |

|                   |     |
|-------------------|-----|
| 二、以己之矛攻己之盾——說義    | 51  |
| 三、積極的情感調適——說命     | 54  |
| 四、忘適之適            | 56  |
| 第三節 知識的齊物義        | 59  |
| 一、經驗知識的重要         | 59  |
| 二、「可矣，猶未也」的開展     | 61  |
| 三、真知與經驗知識的相互涵融    | 66  |
| 第四節 天刑與逍遙         | 70  |
| 一、刑者自刑：天刑的根源      | 71  |
| 二、不務事形態的逍遙        | 74  |
| 三、務事形態的逍遙         | 76  |
| 第四章 生命現存的落實與開展    | 81  |
| 第一節 人生之情的落實與安頓    | 81  |
| 一、無情與親情的調和        | 82  |
| 二、情感的搖蕩與關懷        | 88  |
| 三、友情的勾勒           | 92  |
| 第二節 創新開展的科技發展觀    | 95  |
| 一、根源於道的器物發展       | 96  |
| 二、無所可用——「道」的創新精神  | 101 |
| 三、與時俱化的器物發展       | 104 |
| 第五章 結 論           | 109 |
| 引用書目              | 117 |
| 附錄一：試析《莊子》的情意觀    | 121 |
| 附錄二：《莊子》的科技發展觀    | 137 |
| 附錄三：《莊子》對大戒、天刑的消解 | 153 |

# 第一章 序 論

## 第一節 研究動機與目的

《莊子》中有許多觀點，若就其文字表面的意義來看，似有衝突矛盾，如「真人不夢」與「莊周夢爲蝴蝶」，〈天下〉稱莊子爲至人，則莊子當不夢，但莊子又明明有夢，這該如何溝通？明明強調無情，卻又言孝說友，這該如何解釋？一面說知是爭之器，一面又說知亦有聾盲，否定知之時，似乎又肯定知，則莊子究竟如何看待知？器物運用真是「有機事者必有機心」而該毀棄，抑或該「乘物以遊心」？

這些真是理論的衝突矛盾嗎？若真是「達者知通爲一」、「道通爲一」，則這些理論的衝突都不該是衝突，都該有所調和，且「有真人而後有真知」，故可知這些調和必當是修養實踐意義。唐君毅先生以爲莊子之道的根本，要在化人之心知爲神明，以游心於天地萬物的轉易變化，以見「天地與我並生，萬物與我爲一」。<sup>〔註1〕</sup>傅偉勳先生則以爲莊子從未正面肯定（或否定）『真宰』或『造物者』的存在，因而實體意義的道並無詮釋學的優位，祇能當作一時浮泛之辭。<sup>〔註2〕</sup>因此，本文將試從修養實踐的角度討論《莊子》這些論點。

---

〔註1〕 見唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一》（臺北：臺灣學生，1978年4月），頁285。

〔註2〕 見傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教——「哲學與宗教」一集》（臺北：東大，1986年6月），頁412。



再者，若調和了這些衝突矛盾之處，則又可以此為基點不斷變化，積極開展無窮無際的生命，甚至於積極開展新奇美麗的生活世界，自不同於消極的退避，故本文亦嘗試加以論述《莊子》此積極開展的精神。

## 第二節 研究現況與成果

莊學的研究繁盛，觀念屢屢翻新，與舊有成果相輝映。近現代的莊學研究概況，可參見高峰先生《大道希夷——近現代的先秦道家研究》一書，主要簡介大陸這一時期的研究成果，未列入港、臺學者，其持論頗為客觀，沒有意識型態的主觀認定。近幾十年來的研究概況，可參見黃錦鉉先生的三篇介紹，〈六十年來之莊子學〉，此長文收入《六十年來之國學》一書，〈近三十年來之莊子學，專著部分〉，〈近三十年來之莊子學，論文部分〉，二文蒐列至1981年的研究。大陸方面，可參見曹智頻先生〈大陸近五十年來的莊子研究〉一文，大陸的研究多強調莊子的矛盾面、消極面，少能真正加以調和。

在莊子之道為修養實踐之道的論述上，唐君毅先生的論點頗為圓融。唐先生關於莊子的論述主要見於《中國哲學原論原道篇卷一》、《中國哲學原論導論篇》，著重於調理人的生命與心知的關係以成真人、至人、聖人之道。其以為透過無名、無功、無己而成就的真人大知能涵小知，而小知不足以知大知。此是小小之辯之旨，以明精神境界的大小差異。

唐先生且認為由無己則可自拔於成心，更開放其心以通觀人我之是非，使人我之所是，得互觀而兩行，相和而兼成，並化除生命與心知之內外間的對反，使心知內在於其生命，而與此生命相俱以共，依乎天理而流行，而遊於人間世。也就是說，真人一面與天為徒，一面與人為徒，而藏心知生命於渾沌中，不為小知所測。但是若能無己，則已成真人，真人自無成心，所以要說明如何透過修養進程以成就真人，顯然就不能從無己來談，而必須如〈逍遙遊〉中從一般人、宋榮子、列子，一步步說明，開拓人的心胸境界。

徐復觀先生關於莊子的論述亦頗為士林所重，主要見於《中國人性論史》、《中國藝術精神》。其以為由修養工夫所達到的人生境界來看，此工夫乃是偉大藝術家的修養工夫，但只能以道來範圍藝術精神，不可以藝術精神範圍道，道遠較藝術的範圍為廣，成就藝術的人生。他顯然認為莊子之道不止於藝術的觀照，且有藝術的工夫實踐，不會與物保持距離。

徐先生又以爲莊子的道、天、德實質上是相同的，且都化成了人生的精神境界，立足於「心」上，特重「忘」、「化」、「獨」。忘己忘物則超脫對待，觀化、物化則安於化而入於獨，得絕對自由的精神境界，使個人的智慧不會落入分別之知。又認爲齊物的平等觀落實於物，就是不從物的分、成、毀來看物，而從「用」來看物，物能各得其用，即各得其性，而見各物歸於平等。此觀點對於本文討論《莊子》的知識、器物觀點，有相當大的助益。

徐先生又以爲命乃是人秉生之初，從「一」所分得的限度，分得如此，就是如此，毫無出入，似落入命定論，不能顯《莊子》調適上遂的積極面貌。其以爲莊子否定情慾，以爲是非自情而來，無情即無好惡，亦以「知」爲情，故去知以泯是非，但其在承認莊子的心時，也承認不能一往的反知。顯然徐先生對「知」、「情」的意義、衝突之處，未能統整調和。

牟宗三先生的論述亦頗爲士林所重，主要見於《中國哲學十九講》、《才性與玄理》，以純爲「境界形態形上學」提點莊子的義理性格，進以向、郭義論述逍遙、跡冥論、天刑、四門示相義。牟先生以爲莊子亦如老子以「致虛極，守靜篤」而起沖虛之觀照，是純粹的境界型態。若以此說明莊子的至人心境則很有創見，但其以爲莊子僅止於觀照、寂照，是不生之生，對外物不加干涉，這就可能無法解釋〈應帝王〉壺子四門示相積極主動的意義。

牟先生又以爲逍遙是一觀照的藝術境界，而非一修養境界，其工夫是消極主義之去礙，並以此說明跡冥、天刑，顯跡冥如一，跡不可免，故知桎梏不可免，天刑是勢所必然，只因情尙於冥，故能消化此冥，亦不以桎梏爲桎梏。然莊子之逍遙實爲修養實踐所得，非觀照所能說明，其天刑義亦非如向、郭所釋，而實指問題的根源在於自己內心有所執滯，所以得天刑而不可解，但若能去除自是，一步步解開執滯，則天刑亦有可解之時。

牟先生也指出向、郭於齊物義不足而別講，此可參考謝大寧先生〈齊物論釋〉，〔註3〕陶國璋先生整構《莊子齊物論義理演析》。〔註4〕以爲天籟即是自然，只是一主觀境界，自己無待則一切無待，自己平齊則一切平齊，此凸顯於詭辭爲用上。但是《莊子》的齊物乃是一修養實踐的精神境界，並非詭

〔註3〕刊於《鵝湖》第229、230、232期（1994年7月，8月，10月），前三分之二是根據牟先生上課時的疏解內容寫出來的，從「此之謂葆光」後，乃由謝先生依前文思路推衍完成。

〔註4〕此書爲牟先生講記，加入作者個人詮釋，並參酌謝大寧先生的意見，故稱爲整構。

辭爲用所能說明。唯牟先生認爲莊子對客觀知識是敞開的態度，這是對的，本文即由此敞開的態度進而論述由經驗知識、認知活動進於真知、齊物的修養實踐。

在死生與夢覺的觀念上，徐聖心先生碩士論文《莊子內篇夢字義蘊試詮》，由夢的形成討論真人夢與不夢的關係，並論及生死觀，很有創發性。他提出真人不夢是「心齋」、「神凝」的狀態，而對真人有夢則援引佛教說法，以爲是一種深觀，且以爲夢覺之間的途徑即是「葆光」。但此與莊子似有所不同，莊子是以大夢大覺的「不知」而相統一，並由此論生死夢覺的統一，此爲本文的討論重點。

在義、命與忘的關係中，王邦雄先生〈道家思想的倫理空間——論莊子命與義的理念〉說，莊子以天道遠在父之上，真君遠在君之上，消解子之愛親的命，與臣之事君的義，給出了精神無待的自在空間。惜未能就文本深入說明。吳建明碩士論文《莊子安命哲學之探究》，將命分爲「氣命」與「理命」，一方面批駁命定論不能藉由努力而體道逍遙的謬誤，一方面認爲體道歸真的工夫即是對「氣命」的體認與無擇任遇，進而冥契於道的「理命」境界而得安命逍遙。惜其對於命的理論架構乃源自於外、雜篇，且未能消解父母之命與道的扞格。本文則立於「忘」的意義，進而論內篇之義、命，並就文本消解義、命與天道的扞格，說明莊子對於義、命論題的開展。

在知與齊物的論題中，陳鼓應先生《老莊新論》強調真知，以爲真知是內在生命的自由，對自然與人生的關係有透徹的瞭解，而外在知識是用來安頓人的內在生命。林聰舜先生〈論莊子的「小大之辯」與「齊物」及其關係〉，說明小大之辯乃是論生命境界的高低，而非外物之大小，故應棄小從大，以大涵小，以高涵低，近於唐先生的觀點。林先生進而論齊物乃是破除大小對立，以達成「大」的境界，「天地與我並生，而萬物與我爲一」的平等境界，這裡所要破除的小大對立，乃是俗知與我執，是「成心」之執下的小大，而不是生命境界的小大、高低，兩種觀念並不矛盾。二位先生的論點深入，頗有可觀。本文則兼採唐君毅先生的意見，以爲真知、客觀知識、認知活動可以調和，而兼知天所爲與人所爲，以成齊物之真知。

在情感的落實與安頓上，諸學者皆著重於無情，無好惡之情的論述，而陳品卿先生以爲以人理觀之，事親則「孝」，以天理觀之，至仁無親。〔註5〕這對

〔註5〕 見陳品卿：《莊學新探》（臺北：文史哲，1984），頁338～340。

於理解至人除哀樂外的情感，是很好的切入點，但是其對於孝與至仁之間的衝突，應如何處理，並未有進一步的探討，且此說恐有將人的情感一分為二之嫌，似不合至人生命一貫的情感。王邦雄先生則進了一步，由消解命之限定而消解孝、忠的困境。〔註6〕此說貫通了至人的情感，但王先生卻未對〈人間世〉「大戒」一則文本作深入的討論，以完全消解「大戒」「無所逃於天地之間」的限定，亦未論及至人交遊，以及突遭變故、異狀時的情感安頓，甚為可惜。黃錦鉉先生則以為無情是超越利害是非觀念和萬物化合的至情，是「相忘於江湖」的大情，是對天地間無論有生命、沒有生命的所發生的至情，超乎個人的感情，而不是對某一事物或某一個人的感情，因此反而像是無情的樣子。〔註7〕此說頗有見地，但這該是至人的主要精神，一旦突遭變故、異狀，就真的不會有任何情感的動搖嗎？頗值得討論。因此，本文將深入討論義、命的意義與消解之道，並論述《莊子》以精神境界為標準的至人友情觀。

對於器物的觀點，楊儒賓先生《莊周風貌》，已經在器物運用與至人結合上踏出一步，藉〈天地〉漢陰丈人的寓言，說明至人對於器物的態度乃是「乘物以遊心」，不為「機心」所縛。本文則加入徐復觀先生用的觀點，「無所可用」的論點，及對客觀知識敞開的態度，探析莊子器物觀的面貌。

至於章節段落的疏證、解釋，則多藉助於王叔岷先生《莊子校詮》，陳鼓應先生《莊子今註今譯修訂本》。王先生考證、疏解並重，成績斐然，早為士林所重；陳先生對資料的蒐集整理、文本譯註的功力皆相當深厚，實多助於後學。於古籍注本方面，則多藉助於郭慶藩編、王孝魚整理《莊子集釋》，林希逸《莊子虞齋口義》，王夫之《莊子通、莊子解》。郭書收郭象注、成玄英疏、釋文所輯，為習莊者所必備。林書於義理疏解，文采可觀。王書於人間世修養體證方面，義理頗為深入，於本文多所助益。

### 第三節 本文的問題焦點與研究方法

本文的問題焦點在於《莊子》書中體驗修養的衝突與和諧的部分，當然必須先解決「道」的屬性，確定果為體驗修養之「道」，而後才能深入其核心，

〔註6〕 見王邦雄：〈道家思想的倫理空間——論莊子命與義的理念〉，《現代化研究》，第10期（1997年4月）頁3～10。

〔註7〕 見黃錦鉉：《莊子及其文學》（臺北：東大，1977），頁49～50。

探求理論衝突發生的原因及其調和的方法。

筆者以為莊學研究裡，在主體精神的理論建構上，前人已有很好成果，當在前人的基礎上討論主體生命體驗與生活實踐的關係，甚至將其中看似衝突之處加以調和，例如：是應當宿命的接受抑或當積極調適以開展？名位真是一種天刑，還是也可以逍遙承擔？知性的發展是否真會造成不能齊物的遺憾？生死夢覺真是截然割裂且對立的嗎？有情一定是一種妄念、妄動，而必歸之於無情嗎？科技的發展必然帶來機心動亂嗎？

筆者以為《莊子》的修養實踐性質很濃厚，與生活現實又有密切關係，不妨重回書中尋繹莊子的解決之道。又因為以本經解本經是最佳的註解方式，而生活世界是最好的驗證，所以本文擬回到《莊子》原文重新探索，以內篇為重，外篇為輔，因為內篇的義理較為深刻，最為學者肯定，而從探索中發覺未盡的意涵，通過語意澄清、脈絡分析，重新加以詮釋，並輔以實際的生活狀況為驗證，以凸顯主體感受與現實環境的對應。

另外，本文捨棄一般論文引用許多哲學家論點參照的寫作模式，也不引用太多學者的說法，一方面避免造成喧賓奪主的傾向，一方面也可證明《莊子》一書本就自成一迴環反覆的系統，猶如環中以應無窮，論證《莊子》也可以很簡易，毋須龐雜。且本文探討《莊子》著重於如何提升內心的修養體驗，並落實於生活中，以彰顯《莊子》修養工夫明朗貫徹的實踐意涵；而非著重在服食養生、練氣等等修練性的工夫上，因為這些都因各宗派的傳承而有所不同，不適合作《莊子》文本的討論。

最後略述本文的章節，第二章將探討《莊子》修養進路的「道」，析論莊子蛻變與成熟的修養工夫，由向郭、支遁的逍遙義談起，說明逍遙是由技入道，而至於忘適之適，並論心齋及其心、氣關係，而及體道之不可傳。進而說明修養進程的方法，不是以是非論斷而得進步，乃是以「猶有未樹」、「猶有所待」的方式提升，給自己一個可以進步的空間，得以真正開拓，進而真正體道。此並說明天籟、喪我的意涵乃是與天地萬物所有的演變合一，且由壺子的寓言知道的無止盡與不可測，也得知至人生命的積極開展，有其應化解物的瀟灑丰采。

再說明至人之心的演繹，先說「境界形態形上學說」的意涵，此由牟宗三先生解說《老子》時提出，並運用於解說《莊子》，但此說卻僅止於「不生之生」的消極精神，不及《莊子》開拓發展的積極精神，故本文援引〈應帝

王〉壺子的寓言以補強「境界形態說」的意涵。再以修養實踐的觀點嘗試解說《莊子》中看似實有義的章節，尤其是〈大宗師〉「夫道，有情有信」一則，使修養論的觀點更加堅實。

第三章分論生命體認與工夫轉化為四節，說明各組意涵彼此的關係，凸顯衝突至於調和，並發展為積極的面向。第一節永恒的夢，藉生死、夢覺相互比喻的關係，說明生死、夢覺的意義相等，進而成為一積極統一體，化成生命的自然流轉。進而說明因果論實乃承生命流轉而來，承續都在當下一刻，必須勇於面對，安時處順，若不能自己解脫，就是自己執滯於外物，讓外物束縛住。但安時處順不是消極的隨順，而是在大化流行下、現實環境下尋求積極主動的開拓，進而體道，遊於生死夢覺之間。此節並論述物化、「殺生者不死，生生者不生」，與大化相契的境界。

第二節大戒的忘懷，討論義、命、忘的問題。義是客觀環境下的生活規範，無所逃，雖可選擇，但不一定時時都可選擇。命是不可解之事，此非宿命論，而是積極的情感調適。且無所逃等同不可解，義等同於命。欲解大戒，須自事其心而忘其身，至於坐忘、忘適之適。此節並論去知是忘掉因偏好、偏執而來的差別性判斷，也就是去其因偏好、偏執而產生的過度的知識活動，不是去經驗性的、分解性的、概念性的知識活動。

第三節討論知識的齊物義，說明經驗知識、認知活動的重要，只有將其掌握清楚，才能安享生活，但不可以因此而被經驗知識、認知活動所侷限。若從功用的適當與否來看，則經驗知識、認知活動平齊，其差異是自然分際。只要保持個人客觀性，就不容易因此而閉塞，經驗知識、認知活動與真知也就不會對立，並可藉由深刻的觀察體驗、認知活動瞭解真知的內涵，由「可矣，猶未也」的不斷努力而達於齊物，使真知與經驗知識、認知活動、生活閱歷相互涵融，而經驗知識、認知活動、生活閱歷也成為天性的一部份。最後說明「聖人不謀，惡用知」、「養生主」吾生也有涯」則、「知者也，爭之器」、「去小知而大知明」的真意。

第四節討論天刑與逍遙，說明天刑的根源，並非外在的名利、生死的桎梏，而是自是、自我執滯的心態，可見天刑的根源仍在自己，因自己的自是、執滯，所以得此天理自然的刑罰，可說是刑者自刑，正與遁天之刑的根源相同。若無自是、執滯，則可以無繫於心得其懸解，而有寬闊的世界以逍遙，務事與不務事就都不是構成天刑與逍遙的絕對條件，不務事可以逍遙，務事

也可以逍遙。

第四章生命現存的落實與開展，分為兩節。第一節「《莊子》的情意觀」，論述《莊子》關於人生之情的落實與安頓，先對聖人無情與親情的調和一論述，以知聖人之情乃秉受於自然大化，有其天性的骨肉親愛之情與自然之好惡，並說明君臣之情並非秉受於自然大化，乃因人世的君臣關係而產生，進而破斥世俗之情如得失、榮辱的虛妄。至於己身遭逢變故或面臨他人不幸之時，內心也可能有所動盪，則如何化除這些情感的動盪，也有所說明。《莊子》中尚有少數論及友情的段落，亦將之節出，以勾勒聖人以精神境界為標準的特殊友情觀。

第二節「創新開展的科技發展觀」，論述《莊子》創新開展的器物觀點。先說明器物亦為道的展現，以用的角度來看，物各得其用，於是器物歸於平等。至於器物的製作，最高境界是技進於道的「疑神」。繼而說明無所可用的創新精神，因無所可用而得跳脫習常思考，反得全新的大用、妙用，而得創新之精神，進而使器物製作有創新的發展。前人多以《莊子》外、雜篇的觀點，「殘樸以為器，工匠之罪也」、漢陰丈人「有機械者必有機事，有機事者必有機心」等，認定《莊子》否定機械、否定科技發展。但事實上內篇中反而是批評惠施拙於用大、有蓬之心，強調「乘物以遊心」，認為器物的發展也是天地萬物演變的一環。且漢陰丈人的故事，其實不是讚揚他，而是批評他受制於物，無法「乘物遊心」。顯然外、雜篇中否定器物發展的觀點並不合於內篇，且內篇的觀點大體上仍貫通到外、雜篇。故本文將就此點深入討論，提出《莊子》從批評惠施拙於用大、有蓬之心出發，發展而為反對機心，肯定器物發展，實有其一貫的立場。

第五章結論，對論述所得，做綜括的敘述，以結束本文。



## 第二章 「道」的修養進路

《莊子》論「道」多以修養實踐言之，如〈齊物論〉：「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」〈養生主〉：「所好者道也，進乎技矣。」〈人間世〉：「唯道集虛。虛者，心齋也。」所在多有，不一一羅列，〔註 1〕可見《莊子》一書對實踐的重視，〔註 2〕因此修養進路也就顯得重要，所以本文以此為主要論述。

當然，主體自身的實踐並不取決於理論、知識、理智能力等，主體的理論、知識、理智能力充其量只能作為主體修養實踐的輔助，但因可以作為輔助，故筆者也不揣鄙陋，提供一己之見，以探究《莊子》修養實踐的內涵。

### 第一節 蛻變與成熟

本節主要析論莊子蛻變與成熟的修養工夫，以及至人風貌。由向郭、支遁的逍遙義談起，說明逍遙是由技入道，而至於忘適之適，並論心齋及體道之不可傳。且說明修養時一層進於一層，不是由是非論斷而來，乃是以「猶

---

〔註 1〕 有些學者認為《莊子》的道是觀念性實體，如劉笑敢說：「道既不是感性的物質存在，也不是有意志的精神主體，道是中國哲學特有的關於世界本根的設想，是超越物質世界的抽象的絕對的思想觀念，是絕對化的觀念性實體。」見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993 年 3 月），110 頁。這種說法顯與《莊子》修養實踐義不相契，亦非本文論述重點，故不加詳述。

〔註 2〕 楊儒賓先生說：「莊子並不特別看重理論，因此，如果從實踐的觀點來看，道的客觀性、實體性就不是那麼重要了。」見楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明，1991 年），42 頁。



有未樹」、「猶有所待」的方式提升，給出一個可以進步的空間，得以真正開拓，進而體道。又說明天籟、喪我即是與天地萬物所有的演變合一，且由壺子的寓言得知道的無止盡與不可測，也得知至人生命的積極開展，有其應化解物的瀟灑丰采。

## 一、道與技

要探究《莊子》修養實踐的內涵，首先要討論的當然是宗旨，逍遙的意義。前人的註解以郭象、支道林的逍遙論最受矚目，郭象說：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，

逍遙一也，豈容勝負於其間哉！〔註3〕

只要自得，則不論小大皆能逍遙，郭象的說法固然有理，但刪除了自我成長的動力、機會，似乎不是〈逍遙遊〉鯤鵬之喻的本旨，〔註4〕有個重要的線索在其注「之二蟲又何知」時，他說：

二蟲，謂鵬蜩也。〔註5〕

〈逍遙遊〉鯤鵬之喻的二蟲明明是指蜩與學鳩，郭象刻意曲解為鵬、蜩，以符合其「小大雖殊，逍遙一也」的理論，俞樾也說：「二蟲即承上文蜩、鳩之笑而言，謂蜩、鳩至小，不足以知鵬之大也。郭注云二蟲謂鵬、蜩也。失之。」〔註6〕既然蜩與學鳩不足以知鵬而笑之，只見小而不知大，這正如〈秋水〉河伯自言「聞道百以為莫己若者，我之謂也。」既然小不能知大，又無成長，豈能真正得其逍遙？且〈大宗師〉「南伯子葵」章及「坐忘」章皆言修養實踐有其次第，又豈是一句「放於自得之場」就可以免除修養實踐的，顯然郭象的論點有其缺憾。莊耀郎先生也說：「郭象將逍遙之說的重點由莊子的主體工夫之超昇的觀點轉向極其性分、適性安命的理境，如此便輕而易舉地解決逍遙是否可以普遍的困難。」又說：「在《莊子》處，將逍遙一理境係於無待，乃所謂『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！』，

〔註3〕 見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：群玉堂（國文天地），1991年10月），頁1。

〔註4〕 郭慶藩引其父之言：〈天下篇〉莊子自言其道術充實不可以已，上與造物者遊。首篇曰〈逍遙遊〉者，莊子用其無端崖之詞以自喻也。注謂小大雖殊，逍遙一也，似失莊子之旨。見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁2。

〔註5〕 見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁10。

〔註6〕 見郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁10。