

**教育部 98 學年度人文社會學科學術強化創新計畫
【莊子專題研究】**

**□期中報告
■年度成果總報告**

補助單位：教育部顧問室

計畫類別：**■經典研讀課程**

□經典研讀活動

執行單位：國立嘉義大學中國文學系

計畫主持人：蔡忠道教授

執行期程：99 年 02 月 01 日至 99 年 07 月 31 日

日期：中華民國 99 年 8 月 26 日

目 次

計畫總表	2
一、計畫名稱：莊子專題研究	3
二、計畫目標	3
三、導讀	3
四、研讀成果	4
(一)上課講義與簡報	4
(二)問題與討論	15
(三)教學留言板與老師回應	18
(四)網站的應用	22
五、議題探討結論	23
六、目標達成情況與自評	34
(一)目標達成情況	34
1.教學網站建置	34
2.本學期的達成目標	41
3.經費執行	41
(二)自評	43
七、執行過程遭遇之困難	45
八、經費運用情形	45
九、改進建議	45
十、統計表	46
附錄一：上課講義	47

一、計畫名稱

莊子專題研究

二、計畫目標

- (一) 研討莊子思想的淵源及其發展與分化。
- (二) 深入探索莊子的思想，能了解莊子在中國文化之開創與發展（諸如哲學思想義理、為人處世和治道，乃至藝術境界的追尋）中的重要性，進而對現代生活有所省思和啓發。
- (三) 輔導學生撰寫以莊學主題相關的學術論文，深化學術智能。

三、導讀

課程進度表如下

研讀序次	研讀日期 (年月日)	主讀人	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	99.02.23	蔡忠道老師	司馬遷：《史記·老子韓非列傳》	課程介紹-遇見莊子
2	99.03.02	蔡忠道老師	《莊子》內外雜篇的形成及其先後問題	莊子其人其書
3	99.03.09	蔡忠道老師	包兆會：〈莊學研究之回顧與反思〉	莊學研究的回顧與反思
4	99.03.16	王佩如同學	劉笑敢：〈莊子的苦樂觀及其啓示〉	逍遙與快樂
5	99.03.23	蔡忠道老師	楊儒賓：〈卮言論：莊子如何使用語言表達思想〉	言與意
6	99.03.30	黃鈺琪同學	池田知久：〈道家的「物化」、轉生、輪迴之思想與「夢」的故事〉	夢與覺
7	99.04.06		清明節	
8	99.04.13	陳伯謙同學	劉榮賢：〈外雜篇中的養生思想〉	養生
9	99.04.20	邱建榮同學	鄭倩琳：〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探析儒道之衝突與會通〉	寓言主題之思想詮釋
10	99.04.27	王楚云同學	吳光明：〈莊子的身體思維〉	身體觀
11	99.05.04	白豐源同學	林順夫：〈以無翼飛者：《莊子》·理想人格〉	

			內篇》對於最高理想人格的描述〉	
12	99.05.11	陳沛聖同學	王邦雄：〈道家思想的倫理空間-論莊子「命」、「義」觀念〉	莊子的倫理思想
13	99.05.19	陳德和老師	專題演講（一）	莊子與環境倫理學
14	99.05.25	周昆霖同學	劉生良：〈莊子的文體型態〉	莊子的文學
15	99.06.01	洪子惠同學	李澤厚：〈莊子的美學思想〉	莊子的美學
16	99.06.10	江建俊老師	專題演講（二）	魏晉莊子學
16	99.06.15	蔡忠道老師	奚密：〈解結構之道：德希達與莊子比較研究〉	莊子與解構
17	99.06.22	蔡忠道老師	陳鼓應：〈道家的人文精神〉	莊子的人文精神

四、研讀成果

（一）上課講義與簡報

本學期上課講義與簡報目前共計有〈莊子其人其書〉、〈道家思想導論〉、〈《莊子》研究回顧與反思〉、〈莊子的苦樂觀〉、〈《莊子》的「言」與「意」〉、〈莊子的物化〉、〈莊子的養生思想〉、〈儒道衝突與會通〉八個單元，下以〈莊子的苦樂觀〉單元為例，其餘單元請詳見附錄或直接參照

<http://whale1965.pixnet.net/blog/category/1667455>。

〈莊子的苦樂觀〉

研讀文獻：

劉笑敢：〈莊子之苦樂觀及其啓示〉，《漢學研究》第二十三卷第一期，臺北市：漢學研究資料及服務中心，2005.06，頁 107 - 127

楔子：

莊子所感受的苦、所追求的樂都在於精神感受，他認為人類苦的根源在於人類的有限性（無法擺脫現實的拘束與認知能力的有限）；而他所追求的逍遙便是超越現實束縛的自由以及獨與天地萬物相往來的體驗。

從現實之苦轉為逍遙之樂的關鍵是在心靈的寧靜，所謂心靈的寧靜是指瞭解到世界的客觀性和非目的性、體認到自身的侷限，在這樣的基礎上才有可能超越現實的苦去追求精神境界的無限提升。

一、前言

（1）問題意識：劉笑敢認為苦樂在所有人實際生活中是經常遇到的問題，但從學術或哲學的角度研究苦與樂卻是不夠深入，雖說要界定或定

義苦與樂相當困難，但這不該成為放棄研究探討苦樂問題的藉口，於是作者試圖以《莊子》思想的苦樂觀為切入點討論面對苦難與不幸時的可能選擇。

(2) 概念釐清：劉笑敢認為苦與樂兩字在中文中不是哲學概念[1]，也未見從概念上釐清其涵義的中文學術著作，故藉助西洋哲學中類似的討論。

1. 與「樂」關係較密切的西方術語是「幸福」(happiness)和「快樂」(pleasure)，劉氏引用 Luo Lu 等人的研究報告提到中文中比較接近 happiness 的詞是「福」或「福氣」，偏重於物質享受、身體的生活狀態和條件。[2]，但他認為即使人的幸福不可能完全脫離最基本的物質生活條件，但快樂、幸福的有無多少主要來自於個人的精神感受，這點在莊子的逍遙之樂與儒家的「孔顏之樂」中表現得尤其明顯。而在中國傳統儒釋道的理論、文化中，相對於精神或道德的滿足，身體感官上的享樂 (pleasure) 一般而言較不具有正面的價值意義。

2. 傳統文化中的樂側重於精神感受，而苦亦然，雖離不開肉體的痛苦(pain)和身心俱痛的苦難(suffering)，但對於外在的痛苦和引起痛苦的原因人們還是有不同的態度與感受。

(3) 《莊子》中有不少寓言涉及苦樂問題，但莊子哲學的重點是精神自由、擺脫精神束縛和心靈痛苦的問題，但是否自由就涉及快樂與否，而作者所謂的快樂並非 happiness 和 pleasure，而是集中於精神的自我滿足 (satisfaction)，莊子的樂側重於對自由自在、無拘無束的精神狀態的滿足；而苦在於心靈受到拘禁與限制的不自由狀態。

(4) 論文架構：從現實之苦、化苦為樂、逍遙之樂三方面介紹莊子的苦樂觀，最後總結莊子思想的內在啓示。

二、現實之苦

(1) 《史記·老子韓非列傳》：楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲汙瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」[3]

太史公以「衣以文繡」的牛與「遊戲汙瀆之中」的豬為對比，具體地表達了莊子的苦樂觀，雖不一定是史實但作者認為大致反映了莊子苦樂觀的基本特點：

第一，莊子認為世俗的價值反而是苦的原因是因為人們在接受世俗價值的同時也失去了精神自主，在追求名利的過程中反倒對自己有所損害，

因此莊子輕視這些世俗的欲望追求。

第二，莊子認為在世俗或現實中充滿束縛限制，沒有真正的快樂。

第三，莊子提出樂的標準在「自快」或「快吾志」，是精神舒適、無拘無束的感覺，也就是將個人的精神滿足、心理自由當做真正快樂的內容與標準，而「遊戲汙瀆之中」的比喻更是說明莊子所追求的不是世俗世界目的的實現與一般人的意志自由，若聯繫〈逍遙遊〉對照來看，莊子的追求是超脫現實的，對他而言樂只能到超越的精神世界尋求。

（2）《莊子·齊物論》

1.大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接爲構，日以心斗。縵者、窖者、密者。小恐惻惻，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；其溺之所爲之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其都洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮歎變懃，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！[4]

莊子認爲現實世界爲苦的關鍵原因是人們在現實生活中精神受拘束而無真正自由（人類有限性的展現），自以爲追求和實現自己的願望但實際上願望卻非由自己所能決定，對莊子而言，人生免不了「與接爲構，日以心斗」，陷溺於自己的追求無法自拔，而人類無法成爲自己行爲的主人、無法控制自己行爲的後果，這是莊子要追求超脫現實之自由的根本原因。

2.一受其成形，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？ [5]

「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」是莊子對社會與人生的深刻觀察，對於莊子來說，不能實現自己行動的後果，不能主宰自己的命運，這才是真正的苦，只有在逍遙遊式的享受中方能體驗個體自主，而莊子思想的深刻之處更在於他指出所有人都不能真正實現自己的願望，人按照自己的意志行動卻不能掌握實際結果甚至事與願違，莊子不相信人格神的意志所操控的結果，也認爲沒有絕對的意志自由。

3.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！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而

愚者自以爲覺，竊竊然知之。[6]

人認知能力的不足也是苦，比如上述引言中就指出由於人類無法知道死後之事而難免被生死所困擾，對莊子而言，死後的世界並不可怕，但在他看來人們實在是可悲，因為生死奧秘無法參透，連自己生命的歸宿都不知道，而這痛苦也的確困擾著許多人。

(3)《莊子·人間世》：葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重。齊之待使者，蓋甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚憄之。」子嘗語諸梁也曰：「凡事若小若，寡不道以懼成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成不成而後無患者，唯有德者能之。」吾食也執粗而不臧，爨無欲清之人。今吾朝受而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人之患，是兩也。」……，顏闔將傅衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之無方則危吾國，與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若者，吾奈之何？」[7]

上述這些故事作者推斷可能是莊子早期尚未徹底脫離現實政治時的作品，莊子對宮廷、官場之苦也有深刻體會，反映了他對現實世界中錯綜複雜矛盾的切身感受，而每個人在社會網路中亦常有進退兩難的情況，確實是難擺脫的精神痛苦。

(4)《莊子·至樂》：天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚爲奚據？奚避奚處？奚就奚去？奚樂奚惡？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；下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，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，其爲形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其爲形也亦外矣！貴者，夜以繼日，思慮善否，其爲形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死，何之苦也！其爲形也亦遠矣！烈士爲天下見善矣，未足以活身。未知善之誠善邪？誠不善邪？若以爲善矣，不足活身；以爲不善矣，足以活人。故曰：「忠諫不聽，蹲循勿爭。」故夫子胥爭之以殘其形；不爭，名亦不成。有善無有哉？今俗之所爲與其所樂，吾又未知樂之果樂邪？果不樂邪？吾觀夫俗之所樂舉群趣者，誼誼然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂。果有樂無有哉？吾以無爲誠樂矣，又俗之所大苦也。[8]

〈至樂〉作者所要討論的問題是在世俗的世界中是否有最高的快樂，他首先陳列了一般人的好惡選擇，也就是有所尊、有所樂、有所惡和有所苦，然後再分析「富、貴、壽、善」是否可以作為樂的標準或對象，但這四種雖然皆有值得令人欣羨追求的一面，但皆不是純粹之樂，樂與苦總是形影不離，所以該篇作者的結論就是人世間其實沒有什麼值得無保

留的追求，也就是沒有所謂「至樂」，苦與樂的標準因人因時而異，世俗之樂並非真樂；而莊子所感受到的困苦主要是現實的精神痛苦而非物質享受得不到滿足的欲望之苦。

綜合以上可知，莊子認為人生之苦的最根本原因其實便是個人及人類的有限性。

三、化苦為樂

(1) 莊子所著重的是對現實生活中各種現象的感受，而非是具體意志或欲望是否獲得滿足，莊子所說的苦是深刻觀察之後的生命體驗而非一般人的失望之苦；所追求的樂重點亦在於轉化對世界的認識和精神感受，而非世俗欲望的滿足。

(2) 莊子不僅看見別人無法看見的人世之苦，而且能化苦為樂，他認為人雖然無法改變肉體的不幸與社會的困難，但可以轉化和提升自己的精神境界以忘卻現實之苦與享受精神的愉悅。

(3) 《莊子·德充符》：

1. 魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不去也。婦人見之，請於父母曰：『與爲人妻，寧爲夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有其唱者也，常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹。又以駭下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其爲人也；不乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汎而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行。寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。何人者也？」仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者。少焉眴若，皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形也。戰而死者，其人之葬也不葬資；刖者之履，無爲愛之。皆無其本矣。爲天子之諸御，不爪翦，不穿耳；取妻者止於外，不得復使。形全猶足以爲爾，而全德之人乎！今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐不受也，是必才全而德不形者也。」哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之，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，不可入於府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜無郤，而與物爲春，是接而生時於心者也。之謂才全。」[9]

超越的道德、精神、氣質可以勝過世俗的價值與不幸，產生無可想像的人格魅力，而上述寓言中根據孔子所說的哀駘就超過形全、德全的境界。其魅力的來源在於才全，才全的境界包括三個層次：

第一個層次是認識到人世的生死存亡、窮達貧富、賢與不肖等情況是人類無法操縱或改變。

第二個層次是人們不應該因命運的流轉與不幸影響心靈的平和與寧靜，這層次是從苦的現狀往樂的方向的轉化關鍵。

第三個層次是達到了超越現實與萬物同體的怡悅之樂

才全的三個層次就是從承認現實的無奈到擺脫現實困擾的過程，其中轉折的關鍵就是心靈的超脫與寧靜。

2.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。眇乎小哉，所以於人也！警乎大哉，獨成其天！惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內身，常因自然而益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹，據槁梧而瞑。天選子之形，予以堅白鳴！」
[10]

「無情」是擺脫人世是非困擾的關鍵，實際意思是「不以好惡內傷其身」，其關鍵處在於每個人都無法避免現實生活的無奈，莊子認為此時最好的辦法是從超越、自然造化的角度看待不幸本身，不從宗教目的論的角度來解釋而純然接受、因應與轉化，從而達到心靈寧靜進而昇華到崇高的精神境界，從現實生活的角度來說，此時可尋求外界的精神支持，但最終仍要把外在支持轉化為內心的超越和平靜。

(4)《莊子·大宗師》：子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，逐相與爲友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予爲此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，旬贅指天。」陰陽之氣有滲，其心閒而無事，蹠蹠而鑒於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予爲此拘拘也。」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鶗炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之。且失物不勝天久矣，吾又何惡焉！」俄而子來有病，喘喘然將死。其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！无怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化，又將奚以汝爲，將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，

不翅於父母。彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今〔之〕大冶鑄全，金踊躍曰『我且必爲鎮鏹』，大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大爐，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，蘧然覺。 [11] 上述這則寓言是說明對待世俗公認的不幸或痛苦，人們可以有完全不同的態度和感受，子祀、子輿、子犁、子來成爲莫逆之交的關鍵就是參破了「生死存亡之一體」的演化道理，這是他們即使面對人世困難仍能氣定神閒的哲理基礎，而其中之關鍵便在於「安時而處順，哀樂不能入」，這是解除「倒懸」之苦、化苦爲樂的樞紐。莊子透過此則寓言企圖對萬物存在演化提出哲學解釋、對人世幸與不幸提出非宗教性的解釋，是莊子提倡即使在災難與不幸時保持心平氣和的理論基礎：莊子不相信有抑制、有目的造物者，在這寓言中是抽象的比喻而非人格化的神靈。莊子面對苦難的理論前提是承認萬物的造化無心無意，人不必爲此感到焦慮、煩惱、遺憾，在此基礎上就可達到心靈寧靜，進而追求精神的輕鬆與愉悅。

(5) 莊子苦樂觀的最大特點之一就是沒有類似於因果報應或道德懲罰的解釋、當時子孫受報的觀念、道教的「承負」觀念和佛教的「輪迴」觀念，莊子的從天地萬物自然運轉的角度看待苦樂處境的思想，更接近於科學或無神論的立場，這是哲學的理性態度，承認包含人類社會在內的世界具客觀性和非目的性，意識到人生苦難是人無從抱怨與改變的，這是莊子化苦爲樂的理論前提。

四、逍遙之樂

(1) 莊子真正追求的逍遙之樂是精神的自我滿足、非常識世俗的怡悅之樂，超脫現實之有限性而到達精神之無限的境界。

(2) 《莊子·逍遙遊》：北冥有魚，其名爲鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也，……，蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以這九萬里而南爲？」適莽蒼者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知？……，惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本臃腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰥牛，其大若垂天之雲。此能爲大矣，而不能執鼠。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

乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」[12]

莊予以文學性的誇張語言寄託逍遙遊之精神超邁、心胸無限的理想境界，這種境界是一般世俗之人不能理解的，連惠施也不能理解他對遠大境界的追求，然而也因為莊子認為現實中沒有真正的樂所以必須超越現實追求逍遙。

(3) 逍遙遊又叫做「遊心」，「遊心乎德之外」[13]的說法突出莊子的逍遙實際上是心靈的特殊狀態，自內在的體驗而言其境界極其遙遠、廣大，對與現實世界的關係來說則是對現實沒有任何摩擦的寧靜、和悅。

(4) 《莊子·人間世》：顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，於大通，此謂坐忘。」[14]

精神的逍遙並非可以隨意達到，必須經過適當的修練擺脫世俗的價值觀念與對個體自我的牽掛，這種修練的方式便是「坐忘」，《人間世》借顏回與孔子的對話引出「坐忘」的內容與方法。坐忘到最後是忘記自身肉體的存在，真正無私無慮，是個自我感受的最高境界亦是身體修練的方法，然後體驗到與天地萬物合為一體的崇高境界。得到這種享受的體驗自然是享受與愉悅。道家式的精神追求雖然重在心靈的解放與昇華，但它同時可以身心共調，體智並養，不僅有利於心理的健康且有利於身體機能的恢復和增長。

五、現代啓示

劉笑敢認為莊子苦樂觀的現代啓示有以下三點：

(1) 應該認識到世界的客觀性和非目的性，避免對人生的困境作狹隘的、個人的、目的性的理解。

(2) 應該認識到人類的有限性，避免對個人或群體能力的過高期望。

(3) 應該看到人生境界的無限性，避免自我中心的狹隘心態。

六、結論

莊子所感受的苦、所追求的樂都在於自我感受。現實之苦在於世俗生活中的拘束或奴役、人類認知能力的有限、無法擺脫現實的處境。現實的地位、財富、欲望的滿足與否並非莊子討論苦樂的主要內容。逍遙之樂在於超越現實束縛的感覺與獨與天地萬物相往來的體驗，是精神而非現實欲望的滿足。從現實之苦到逍遙之樂的轉化關鍵在於心靈的寧

靜，在於認識到人類自身的有限性和世界的客觀性和非目的性。莊子的逍遙遊也提示精神境界的提升是可以無限的。

[1] 劉笑敢提及從詞轉化為哲學概念須具備以下四個基本條件：語詞形式固定化、語法功能名詞化、涉及內容普遍化、已經用作判斷的主詞和賓詞，詳見氏著《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988，頁 138。

[2] Luo Lu, Robin Gilmour, and Shu-Fang Kao, “Cultural Values and Happiness: An East-west Dialogue,” Journal Of Social Psychology 141 (2001.8):477-484

[3] 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959，頁 2145。

[4] 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961，頁 51。此篇所引《莊子》原文皆用此版本，以下各注僅列頁數。

[5] 同上注，頁 56。

[6] 同上注，頁 103。

[7] 《莊子·人間世》，頁 152-153

[8] 《莊子·至樂》，頁 608-611

[9] 《莊子·德充符》，頁 206-212。

[10] 同上注，頁 217-222

[11] 《莊子·大宗師》，頁 258-262。

[12] 《莊子·逍遙遊》，頁 2-40。

[13] 《莊子·德充符》：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。」，頁 190-191。

[14] 《莊子·大宗師》，頁 282-284。

〈莊子的苦樂觀〉簡報

莊子之苦樂觀及其啓示

中文碩二 0971105 邱建榮

楔子

莊子所感受的苦、所追求的樂都在於精神感受，他認為人類苦的根源在於人類的有限性（無法擺脫現實的拘束與認知能力的有限）；而他所追求的逍遙便是超越現實束縛的自由以及獨與天地萬物相往來的體驗。

從現實之苦轉為逍遙之樂的關鍵是在心靈的寧靜，所謂心靈的寧靜是指瞭解到世界的客觀性和非目的性、體認到自身的偽報，在這樣的基礎上才有可能超越現實的苦去追求精神境界的無限提升。

一、前言

(1) 問題意識：劉笑敢認為苦樂是經常遇到的問題，但哲學或哲學的角度研究卻是不夠深入，雖說要界定肯定痛苦與樂相當困難，但這不能成為就象研究探討苦樂問題的藉口，於是作者試圖以《莊子》思想的苦樂觀為切入點討論面對苦難與不幸時的可能選擇。

(2) 《莊子》中有不少寓言涉及苦樂問題，但莊子哲學的重點是精神自由、擺脫精神束縛和心靈痛苦的問題，是否自由就涉及快樂與痛苦，而作者所謂的快樂並非 happiness 和 pleasure，而是集中於精神的自我滿足 (satisfaction)，莊子的開創重視絕對自由自在，無拘無束的精神狀態的滿足；而苦在於心靈受到拘禁與限制的不自由狀態。

一、前言

(3) 概念闡述：劉笑敢認為苦與樂在中文中不是哲學概念，也未見從概念上釐清其涵義的中文學術著作，故藉助西洋哲學中類似討論。

1. 與「樂」關係較密的西方術語是「幸福」(happiness)和「快感」(pleasure)，中文中比較接近 happiness 的詞是「福」或「福氣」，偏重於物質享受、身體的生活狀態和條件，但他認為即使人的幸福不可能完全脫離最基本的物質生活條件，但快樂、幸福的有無多少主要來自於個人的精神感受。

2. 傳統文化中的樂則重於精神感受，而苦亦然，雖難不開肉體的痛苦 (pain) 和身心俱痛的苦難 (suffering)，但對於外在的痛苦和引起痛苦的原因人們還是有不同的態度與感受。

二、現實之苦

(1) 《史記·老子韓非列傳》中關於莊子事蹟的描述

玄更公具體地表達了莊子的苦樂觀，作者認為大致反映了莊子苦樂觀的基本特點：

第一，莊子認為世俗的價值反而是苦的原因是因為人們在追求世俗價值的同時也失去了精神自主，在追求名利的過程中反倒對自己有所損害，因此莊子輕視這些世俗的欲望追求。

第二，莊子認為在世俗或現實中充滿束缚限制，沒有真正的快樂。

第三，莊子提出樂的標準在「自快」或「快吾志」，是精神舒適、無拘無束的感覺。也就是將個人的精神滿足，心理自由當做真正快樂的內容與標準。而「遊戲汗滌之中」的比喻更是說明莊子所追求的不是世俗世界目的的實現與一般人的意志自由，這聯繫《逍遙遊》對照來看，莊子的追求是超脫現實的，對他而言樂只能到超越的種神世界尋求。

二、現實之苦

(2) 《莊子·齊物論》

1. 「大知閒閒，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形閒。與接為構，日以心斗。……」

莊子認為現實世界為苦的關鍵原因是人們在現實生活中持神是拘束而庶民真自由（人類有彈性的展現），自以為追求和實現自己的願望但實際上願望卻非由自己所能決定，對莊子而言，人生免不了「與接為構，日以心斗」，陷溺於自己的追求無法自拔。而人類無法成為自己行為的主人，無法控制自己行為的後果，這是莊子要追求超脫現實之自由的根本原因。

二、現實之苦

2. 「一毫其威形，不亡以得盡。萬物相刃相靡，其行直如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其爲功，答然威喪而不知其所歸，可不哀歎乎！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，固苦是芒乎？其我獨芒，而人亦布不芒者乎？」

「終身役役而不見其成功，答然垂喪而不知其所歸」是莊子對社會與人生的深刻觀察，對於莊子來說，不能實現自己行動的結果，不能主宰自己的命運，這才是真正的是苦，只有在道遇遇式的享受中方能體驗個體自主。而莊子思想的深刻之處更在於他指出所有人都不能真正實現自己的願望，人按照自己的意志行動卻不能掌握實際結果甚至事與願違，莊子不相信人格神的意志所操控的結果，也認為沒有絕對的意志自由。

二、現實之苦

3. 「予忘乎知說生之非患耶！予忘乎知患死之非病哉而不知歸者邪！」胤之難，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及至於王所，與王同僵床，食齧桑，而後悔莫及也。子忘乎知如夫死者不傷其始之薪生乎？參飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，三而田獵。方真夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而患者自以為覺，竊竊然知之。」

人認知能力的不足也是苦。比如上述引言中就指出由於人類無法知道死後之事而難免被生死所困擾。對莊子而言，死後的世界並不可怕，但在他看來人們實在是可悲，因為生死奧秘無法穿透，連自己生命的歸宿都不知道，而這痛苦也的確困擾著許多人。

二、現實之苦

(3)《莊子·人間世》：「管公子高病使於醫，問於仲尼曰：『王使諸侯也甚重，齊之將後者，蓋甚微而不急。忍尤猶未可動，而況諸侯乎！吾甚懼之。』子嘗諭諸侯也曰：『凡事若小苦，寡不道以懼成。事若不為，則必有人道之患；事若不成，則必有陰陽之患。若底不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也執粗而不藏，饑無敢濟之人。今吾初受而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人之患，是而也。」……，顏淵將博衛公大子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天授，與之無方則危吾國，與之為有方，則危吾身。其如遇足以如人之過，而不知其所以過。若者，吾秦之何？」

上述這些故事作者推斷可能是莊子早期尚未能脫離現實政治時的作品，莊子對宮廷、官場之苦也有深刻體會。反映了他對現實世界中個體複雜矛盾的切身感受，而每個人在社會網路中亦常有遭遇向應的情況，確實是難擺脫的精神痛苦。

三、化苦為樂

(1) 莊子所著重的是對現實生活中各種現象的感受，而非是具體意志或欲望是否獲得滿足。莊子所說的苦是深刻觀察之後的生命體驗而非一般人的失望之苦；所追求的快樂點亦在於綠化對世界的認識和精神感受，而非慾望欲望的滿足。

(2) 莊子不僅看見別人無法看見的人世之苦，而且能化苦為樂，他認為人類雖然無法改變肉體的不幸與社會的困難，但可以轉化和提升自己的精神境界以忘卻現實之苦與享受精神的愉悦。

三、化苦為樂

2. 惠子謂莊子曰：「人豈無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「違與之貌，天與之形，恩得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，恩得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言凡之不以好惡內身，常固自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「違與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，察乎子之精，倚樹，據槁梧而瞑。天運子之形，子以堅白鳴！」

「無情」是擺脫人世是非困擾的關鍵，實際意思是以好惡得傷其身。其關鍵處在於每個人都無法避免現實生活的無奈。莊子認為此時最好的辦法是從超越、自然逍遙的角度看待不幸本身。不從宗教目的論的角度來解釋而純然接受，因為與轉化。從而達到心靈寧靜而昇華到崇高的精神境界，從現實生活的角度來說。此時可尋求外界的積極支持，但最終仍要在外在支持轉化為內心的超越和平靜。

二、現實之苦

(4)《莊子·至樂》：「天下有至樂無有哉？……？夫天下之所喜者，當貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；下者，貴賤夭忌也；所苦者，身不得安適，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，其為形也亦患哉！……」

《至樂》作者所要討論的問題是在世俗的世界中是否有最高的快樂。他首先陳列了一般人的好惡選擇。然後再分析「富、貴、壽、善」是否可以作為樂的標準或對象。但這四種雖皆有值得令人欣羨追求的一面，但皆不是純粹之樂。前幾苦絕地是形影不離，所以該篇論述的結論就是人世間其實沒有什麼值得留念的追求。也就是沒有所謂「至樂」。苦與樂的標準因人因時而異，世俗之樂並非真樂；而莊子所感受到的痛苦主要是現實的精神痛苦而非物質享受得不到滿足的欲望之苦。

綜合以上可知，莊子認為人生之苦的最根本原因其實便是個人及人類的有限性。

三、化苦為樂

(3)《莊子·德充符》：

1. 袁公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於府，使之知豫，遠而不失於兇。使日夜無節，而與物為春，是趨而生時於心者也。之謂才全。」

超越的道德、精神、氣質可以勝過世俗的價值與不幸，產生無可想像的人格魅力。而上述寓言中根據孔子所說的裏驗它就超過形全、德全的境界。其魅力的來源在於才全，才全的境界包括三個層次：

第一個層次是認識到人世的生死存亡、窮達貧富、賢與不肖等情況是人類無法操縱或改變。

第二個層次是人們不應該因命運的流轉與不幸影響心靈的平和與寧靜，這層次是從現狀往樂的方向的轉化關鍵。

第三個層次是達到超越現實與萬物同體的怡悅之樂。

才全的三個層次就是從承認現實的無奈到擺脫現實困擾的过程，其中轉折的關鍵就是心靈的超越與寧靜。

三、化苦為樂

(4)《莊子·大宗師》：「子祀、子輿、子犁、子宋四人相與語曰：『孰能以無為富，以生為榮，死為辱，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。』四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。……，且夫得審者，時也；失者，順也。安時而順，哀樂不能入也，此古之所謂無解也，而不能自解者，物有指之。……」

上述這則寓言是說明對待世俗公認的不幸或痛苦，人們可以有完全不同的態度和感受，子祀、子輿、子犁、子宋成為莫逆之交的關鍵就是參照了「生死存亡之一體」的演化道理，這是他們即使面對人世困難仍能義定神閒的哲理基礎，而其中之關鍵便在於「安時而順，哀樂不能入」，這是解除「朝惡」之苦，化苦為樂的極細。莊子透過此則寓言企圖對萬物存在演化化提出哲學解釋，對人世掌與不幸提出非常較性的解釋，是莊子提倡即懷忘形與不拿時保持心平氣和的理論基礎；莊子面對痛苦難的理論前講是承認萬物的演化無心無意，人不必為此感到驚惶、煩惱、遺憾，在此基礎上就可達到心靈寧靜，進而追求精神的超越與寧靜。

三、化苦為樂

(5) 莊子苦樂觀的最大特點之一就是沒有類似於因果報應或道德憑藉的解釋，當時子孫受報的觀念、道教的「承貞」觀念和佛教的「輪迴」觀念，莊子的從天地萬物自然運轉的角度看待苦樂處境的思想，更接近於科學或無神論的立場，這是哲學的理性態度。承認包含人類社會在內的世界具客觀性和非目的性，意識到人生苦難是人無法抱怨與改變的，這是莊子化苦為樂的理論前提。

四、逍遙之樂

(1) 莊子真正追求的逍遙之樂是精神的自我滿足，非常識世俗的俗說之間，超脫現實之有限而到達精神之無限的境界。

(2) 《莊子·逍遙遊》：「北冥有魚，其名為鯤，鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬，鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。……，蜩與學鳴琴之日：『我決起而飛，槍榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以適九萬里而南為？』逍遙遊者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知？……」

莊子以文學性的詩與語言寄託逍遙遊之精神超越，心胸無限的理想境界，這種境界是一般世俗之人不能理解的，連惠能也不能理解他對這大境界的追求，然而也因為莊子認為現實中沒有真正的樂所以必須超越現實追求逍遙。

四、逍遙之樂

(3) 逍遙遊又叫做「逍心」，「逍心乎德之外」的說法突顯莊子的逍遙實際上是心靈的特質狀態。自內在的體驗而言其實極其逍遙、廣大，對與現實世界的關係來說則是對現實沒有任何摩擦的事物，和悅。

(4) 《莊子·人間世》：「仲尼既死矣，何謂坐忘？」顏回曰：「望其體，點聽明，離形去知，於大道，此謂坐忘。」

精神的逍遙並非可以隨意達到，必須經過適當的修練擺脫世俗的價值觀念與對個體自我的牽掛。這種修練的方式便是「坐忘」，《人間世》借莊子與孔子的對話引出「坐忘」的內容與方法。坐忘到最後是忘卻自身肉體的存在，真正無私無念，是個自我感受的最高境界亦是身體修煉的方法，然後體驗到與天地萬物合為一體的崇高境界。得到這種享受的體驗自然是享受與愉悦，道家式的精神追求雖然重在心靈的解脫與昇華，但它同時可以身心共調，體智並進，不僅有利於心理的健康且有利於身體機能的恢復和增長。

現代啟示 & 結論

五、現代啟示

劉笑敢認為莊子苦樂觀的現代啟示有以下三點：

- (1) 認識世界的客觀性和非目的性，避免對人生的困境作狹隘的、個人的、目的性的理解。
- (2) 認識到人類的有限性，避免對個人或群體的過高期望。
- (3) 過該看到人生境界的無限性，避免自我中心的執拗心態。

六、結論

莊子所感受的答，所追求的樂都在於自我感受。現實之苦在於世俗生活中的尷尬或煩惱，人類認知能力的有限、無法擺脫現實的束縛。現實的地位、財富、欲望的滿足與否並非莊子討論苦樂的主要內容。逍遙之樂在於超越現實生活的感覺與面向天地萬物相往來的體驗，是精神而非現實欲望的滿足。找現實之苦到逍遙之樂的轉化關鍵在於心靈的寧靜，在於認識到人類自身的有限性和世界的客觀性和非目的性，莊子的逍遙遊也提示精神境界的提升是可以無限的。

(二) 問題與討論

從開始研讀莊學相關主題論文（劉笑敢〈莊子之苦樂觀及其啟示〉）之後，兼任助理會在教學部落格所發表的課程內容大綱最下方不定期新增「問題與討論」部分，透過同學的迴響以深入增廣修課學生的思考、思維與學習。以下以「莊子的苦樂觀」為例說明：

99.03.16 「莊子的苦樂觀」【問題與討論】

在劉笑敢先生的論文中可知莊子透過寓言充分表達出所感受到的人世之苦難與所欲嚮往追求的樂，但除了劉笑敢先生所舉的例子之外尚有許多寓言反映出莊子對當時各種社會現象與人生觀的感受與思想（可參考延伸閱讀〈莊子寓言一覽表〉），請同學舉例並說明莊子所反映的思想觀點內容為何。（舉例請避免與劉笑敢先生該篇論文的舉例重複，若要重複請提出不同於該篇論文且具有「新意」的觀點）

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告 莊子專題研究—主題研討

2010.03.16 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作 范子華跟研究：站在界址XXNET | Windows Internet Explorer

檔案② 編輯③ 布景④ 我的最愛⑤ 工具⑥ 說明⑦

☆ ◆ 2010.03.16 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作...

明德心經郭鴻志子 於 2010/03/16 21:34 | 會員 2487676181

 忘了我是誰～回憶莊子的苦與樂（一）
『我本不願生，但想生在世。
我本不願死，但想死在世。
我本不願活，但想活在世。』

人生的苦或樂多樣，其一就是母物的痛苦；其二是日日年華流逝；再來是病魔盯上自己；最後是死後不知道何去何從？

生老病死
是人生生的單行道，半點不由人。而莊子內篇中有很多動人的小故事，可以供我們借鏡>

特稿

REPLY 回應

2010.03.16 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作 范子華跟研究：站在界址XXNET | Windows Internet Explorer

明德心經郭鴻志子 於 2010/04/15 00:01 | 會員 180274276

 鋼鐵雨歌—回憶莊子的苦與樂（二）
>莊子眼中的生死別離是什麼呢？他反應了人生在世不就是過「風的剝蝕」，風點到處為人形，風散開時為天地之間，恣意自在，既反應了物理上的「物莫不濁定律」又反應了萬物生滅中的「一朝禍福、禍失、禍卻」。我們看見莊子對老子之死的心境變化：

（一）離宮待雨
莊子的老子死了，莊子前些日子已知，莊子卻還在分離物體像就真一樣地看，一臉的打量正是一首絕歌。老子說：「你很忙忙的老子生活了一輩子，生死實在毫無貴賤老死無人問了！不曉得你究竟怎麼算？」反駁著真加感歎起來，不也太過份了吧！」

（二）參悟樹的本質蟲自然
莊子說：「不對啊，這個人她死的時候，我怎麼能不想她傷心得啊！然而仔細考察她這身本來不曾出生，不只是不曾出生而且本來就不曾真有形體，不只是不曾真有形體而且原本就沒有出生出來，只轉在找找他們的虛渺之中，變化而有了形氣，光點變化而有了形體，形體變化而有了生命，如今變化又返回死亡。這倒讓老子很多口舌進行一番。死去的老莊」身中子所傳的他說，老子說：「形而無朕，形而無朕者無朕形，形而無朕者不形而無朕」

2010.03.16 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作 范子華跟研究：站在界址XXNET | Windows Internet Explorer

檔案② 編輯③ 布景④ 我的最愛⑤ 工具⑥ 說明⑦

☆ ◆ 2010.03.16 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作...

萬不智的死而無死，死難在現世他們認為極樂之夢，發死而到了死難，死難發死而有了形體，形體變化而有了生命，如今變化又返回死亡。這倒讓春直秋冬四季進行一番，死去的那個人都會在慢慢地顯露出在大地之間，而輪迴轉地看著她嘲笑。自認這樣是不能過死於天地，所以也就停止了哭泣。」

（三）小結
莊子並不是一個悲憫的灰丸，他少透了那種人的一生就如四季一般，出生便走向死亡；在現代人的一生裡，要失掉父母所給予的血緣和時間，可以自由自在長大，就像西方自然主義的盧梭所說的「自由生長說」或是猶太民族的「聖子誕生」，成年後就是此地的死氣與火紅的骨骼。單純工作、進步、奉養、聊天都生動影射中透露。到了秋天，雖然已經裡寥寥一空，身體卻出現了各種問題。冬天則更甚出現，回憶一生，是充滿無慾還是充當悔恨呢？莊子在抱半時便失去一生的許多，心懷貪戀醉者，由官僚轉，舉出形而並不是結束命運，同時也單比羅嗦許多的分別註釋死別才一定是不好，還是好的？

特稿

REPLY 回應

2010.04.15 00:01 《莊子》的苦樂觀 講程內容大綱 作 范子華跟研究：站在界址XXNET | Windows Internet Explorer

明德心經郭鴻志子 於 2010/04/15 09:07 | 會員 81227444934

 老子與他的「忘」：忘字隱含他的底蘊，一個是痛苦時閃著的眼睛，一對是鼻子，一個大口則隱藏在大聲喧譁的嘴巴，這就是「忘」字。所忘的人生怎麼可能不忘？他說得對，一個執拗是一個苦字，苦盡難生就是至苦極惡！

在劉英財〈莊子之苦樂觀及其批判〉一文中，最標榜我心的是「才生」一說的論述，因為「心」被認為的單中，所忘謂忘所謂忘就是忘才：

超越的道德、精神、氣質可以創造生命的價值與千辛，產生無可超越的人格魅力，更在於萬物中發揮孔子所認為的與時俱進的全、健全的境界。漢代的王充認為才生，才生的結果包括三個層次：第一個层次是認識到人世的生死存亡、窮通榮辱，能夠不為事務羈絆，人或無法改變或改變。第二個層次是人們不應該與外物的泥濘與千爭影響心靈的平和與寧靜，這種次

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告 莊子專題研究—主題研討

2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊子專題研究 · 論壇板 PIXNET · Internet Explorer

檔案 · 優化 · 終版 · 我的最愛 · 工具 · 設定 ·

◎ 2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊 ·

标题：「兩三句而已！就將老子才全的說成是過份了！」這位的確是「真識」，真識的確還在於才全。老子的境界也跟二位有次，第一個層次是認識到人的生死與亡、財產富貴、我與不平等民與人與牠法的審視的覺，第二個層次是人們不看錢財而選擇的不重視極小的平俗的許許財物，這是次是不受苦的無財富的行為的轉化轉變；第三個層次是達到了超越現象與萬物同體的悟性之境，才全的三層次就是從最虛實的形而下達到現象各個的過程，其中終極的關鍵就是心靈的超越與昇華。

這較說誰家，有點「痛苦卻樂觀」『心財轉換』之意，有如佛性的味道——這是宋明理學的問題吧！《莊子》中有關「說明由莊子對當時各種社會現象與人生觀的感受與思想」的篇章，我以為（山木）篇中最高的篇章，可與大家分享，歷史是這樣的：

莊子行於山中，見一木，枯槁僵直，似不生者，而不取也。問其故，曰：「此木可用。」莊子曰：「此木以不材廢棄於天地。」夫子處於山，皆傍於人之間，故入人，自譽子我廢棄而之。莊子笑曰：「萬一老矣，再不能用，則焉往？」先生曰：「吾不取焉者，」明日，弟子問於莊子曰：「節日山中之木，以不材廢棄於天地，今主人之廢，以不材死，先生猶存哉？」莊子笑曰：「肯與成材與不材之間，材與不材之間，即之而存也，於未見乎黑，若失則遺棄而涼冷則不然。」

忘譽尤智，一報一報，歸祿與化，則忘者無累：一上一下，以昭消息，浮遊于萬物之間；萬物既不拘於物，則謂可謂而無修！此特喪其質之此則也，忘失萬物之情，人倫之等，則不然。舍則離，或則離；離則離，昔則離；有爲則離，愛則離，不與則離，苟可得離必乎無！愚夫！弟子忘之。莫唯遺棄之鄉！」

這一則寓言的大意是教人超越現象的方法：老子以為虛化之境，與時俱化，而後我生身之境，高於現象有形之境，木以不材死，山不朽死，萬物材料不耐付之有名，研析大運的虛虛之境，材料不耐盡現象界的有名性，是現象中的無可捉摸，想要捕捉現實的有名，追求人生真正的無，那麼「窮產達於帝學」，也就是要知足（老子之非樹觀此萬物）一文中「才生」的第三層次「心盡財比絕與無慾」。也就是我們先生所說的「致企而得釋，生與無與耳」之意，不過釋的這個前提是「從承認現象的無奈到離開現象而求的過程」，是「心盡財比絕與無慾」。可不是解脫阿Q的阿Q。

回應

2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊子專題研究 · 論壇板 PIXNET · Internet Explorer

檔案 · 優化 · 終版 · 我的最愛 · 工具 · 設定 ·

◎ 2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊 ·

2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊子專題研究 · 論壇板 PIXNET · Internet Explorer

檔案 · 優化 · 終版 · 我的最愛 · 工具 · 設定 ·

◎ 2010/3/16 《莊子》的哲學課程內容大綱 · 莊 ·

2010/3/16 09:48:22 由 227.42.21.21 於 2010/3/16 19:31 留言回應 402 次 137 190

子安知吾心？吾安知己心？

《莊子》裏邊絕妙的細緻，強調生命之空透，就於《應帝王》裡「逍遙遊闡述」的家言闡釋有種說曰：

而萬之帝爲煥，北冥之帝爲燁，中央之帝爲渢燁；燡與燶時相與遇於涇燶之地，燶純燶之基基；燡與燶俱和淳沌之津：曰：「人皆有七患，以扶腫食且，此固無者。」燶試撲之。」燶擊一燶，七患齊薄相將。

此萬萬中的中央之帝澤燶因天性地緣其狹而有時相與之財物與北冥之帝燶，二人在想像之純粹如燶萬的那七波深源深難尋，燶與二人都毫無關係的悠游萬物而得有感官覺知以更享受「或聽在耳」之狀，燶不知燶的以已度人去後燶拖曳向原點的本性，燶拖也不知自己燒死二人的事端燶的會召來燶之禍，造成燶無法抗拒的結果，令人不勝唏噓。

莊子移北冥百萬頭鯤鵬是人類的四大自然，都有其獨特的本性。因此人若未經深思熟慮，一派天真的以自身想推廣而硬加在他人身上，當發現對方方殊異時，先憤其德，我們家的父母總是拿子女來作對比並美其名曰：「你這是為了你好」而不去考慮對方的深明遠慮與對生命的尊重與對生命的珍惜，這樣一推銷頭，林林總總的雖然除了深諳對方隱微性情，迴避二位外，自家只曉得了對方的表面狀況而沒有真憑實據。

除此之外，人在面對他人的熱情關切往往大驚過動，不顧想來的莊重全收，結果卻因不曉得合身身體或形或圓潤，高挂在枝頭受到「奉獻」的兩萬丁導致邊緣關係，造成就知識的極大問題。

因此我們在與人相處之時，必須以別待人亦以別待己，如此方可避免本性況不相投的則人不被實際的「善心」建議，也才不能於於接受他人「善心」建議時得到諸多虛利的效果，畢竟君子合不會說只有自己才明白，只有先了解自己才能追求精神的超越與心靈的自得，以達到進入那不自得的境界。

回應

2010/3/16 09:48:22 由 227.42.21.21 於 2010/3/16 19:31 留言回應 402 次 137 190

2010/3/16 09:48:22 由 227.42.21.21 於 2010/3/16 19:31 留言回應 402 次 137 190

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告 莊子專題研究一主題研討

The screenshots show two pages from a forum thread titled '2010.01.16 《莊子》的哲學課程內容大綱' (Outline of the Philosophy Course Content). The first page contains a response from a user named '曉雅' dated 2010-01-21 11:11:22. The second page shows a continuation of the discussion.

曉雅 于 2010-01-21 11:11:22 回覆於 2010-01-16 《莊子》的哲學課程內容大綱 中莊子專題研究

感性心理都滿肚子0971067想歡慶你這政策
一個物論~當中有一篇寫道：
屬之經，天人之子也。齊國之雄辯之也。列庭治禮；若莫甚於王所，佛王與應座，夫善學，而後知其授也。
孔子問：「宋國也，處知也？」
2. 有時讀書再死好比讀書當晉國君先與同僚的時候，被說以爲一入深宮，永不得見日。但說是別叫王聽學，口實往來，爭論審慎，享受不盡。這一回該說者不說是吳共確確，不說應該說對付蘇秦，什麼不好，因為他根本不知道說者說些什麼事，所以在我們真正了解情況之前，最好不要妄自尊崇，浮夸，妄言或是評斷任何事物。
3. 人本虛無的問題，在聖經裡面有說：凡人見到的都是有的，那人是有限的。
極底，才讓我們所討論的「東」的思想！在中國文字看見諸所為人，人本虛無時記著這個「福」字，我們可能會猶豫的父母，莫失犧牲太過了不知道會不會過份好，也很好？或像莊子知道誰死一開始就感受到「失去」？歡迎從他們得到另一個觀度。或另一個觀土，到了輕鬆快樂、沒有憂鬱的天地，那些我們可能會有一些些情緒一白自萬物，那真水啊。

總結：「相信，就會有力量」

莊子夢到了宮與殿，寫出了逍遙遊，我連先生不識起手頓腳，因爲歷經萬古電影<大覺者>裡看到一樣：「一念天涯，一念地闊。」這個世界上真的有天堂嗎？那有兩個女介紹我看一本書，叫作《不一样的天堂》，天堂應有許多歡樂的兵兵鬥，他們還活在夢鄉裡，一直看到別人在他們的上空光當，是看著「怎麼我們不能升上去？」當然，這也可以飛進像像一個說過動的翅膀。前路我只能說，凡事正面思考，才是真這樣。

曉雅 于 2010-01-21 11:11:22 回覆於 2010-01-16 《莊子》的哲學課程內容大綱 中莊子專題研究

中場一 08:01:00 于 2010-01-21 11:11:22 回覆於 2010-01-16 《莊子》的哲學課程內容大綱 中莊子專題研究

《人體說，據說以不朽而長生》(頁 170-頁 174) 律師和官員都認為老子「無用之用」的概念，很簡單地有三個重點，分別是道德之人，貪財凶惡種類，以下分說之：

首先，是德人體說，據於此項的有德同以及莊子的見解，這個人際代表著德才兼備，體說，這些人所外顯的特徵是道德，只是列舉過的見象，而此篇的行爲那是：「譽譽而行，……弟子彰體之。」此段莊子，曰：『昔者執兵於丘陵之子，未嘗見射如此其夷也，失之不遺，得之不懼，行不驕，死不驚。』」則列子文中無謂，這話九五子無不謙稱此風之大之美，雖是從其之外表來加以解釋，這也是中國傳統社會平衡的自然的一種解釋，此爲人體無法做到如此，於是對於人類自身所能力達到的極限加以限制。這亦可以代表老子對於當世人體的看法，而老闆所關注所研究的則到了今日仍然有效，所以我們可以把這種只看事物象，而不看，當還是無能者事情當作平常來看。

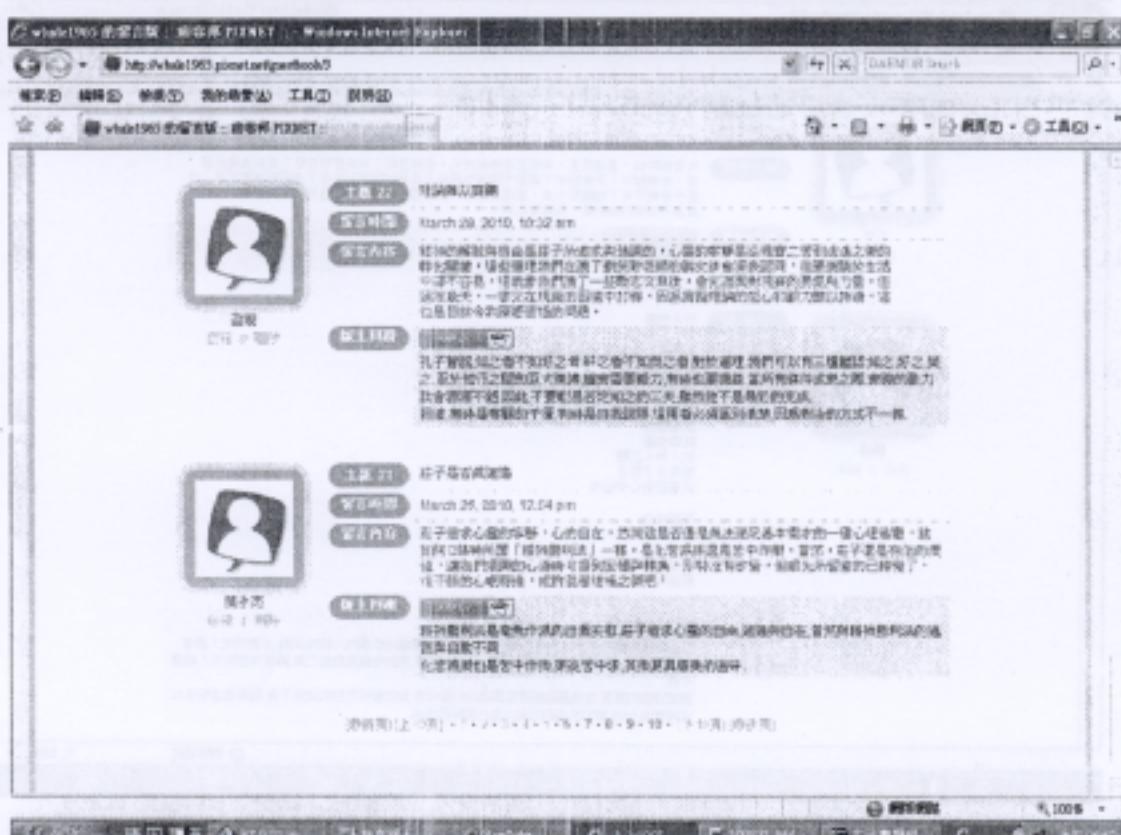
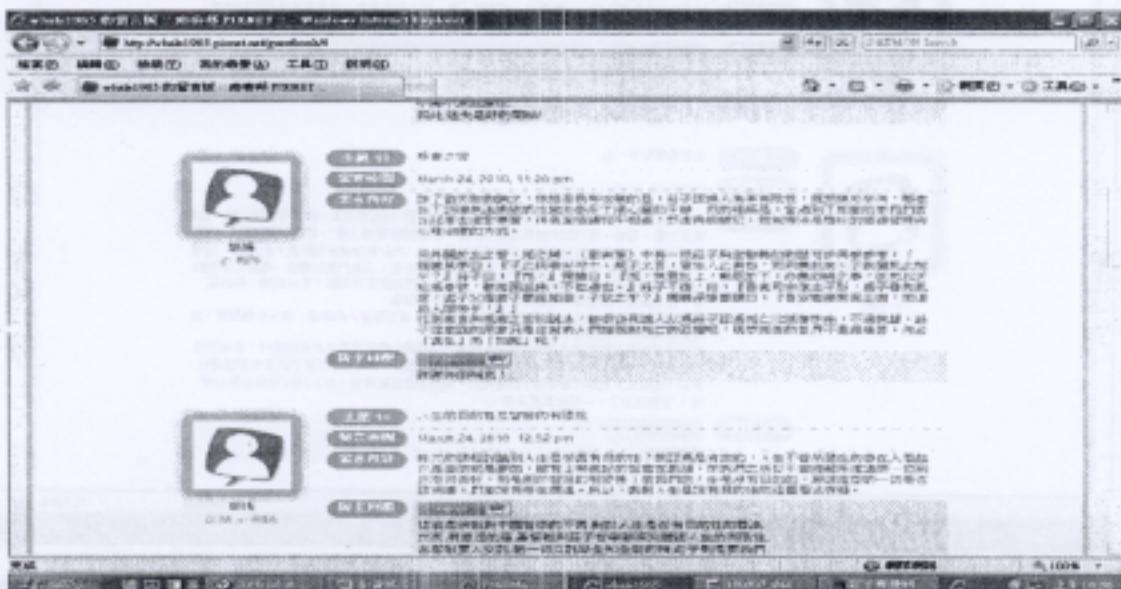
第二，是財物體說，據於此項的有莊子以及莊子之人，因爲人及社會所體現的有道德性質，能夠執行好的行為，而萬物所外顯的特點是無用即是無用，體看得到事物的內在，而反難以執說治世者的行爲是：「貪財不謙，得之不驕」以及「已貴，勿忘之矣！已富也，勿過失財說，以施財則過財，以施財則過財，以施財則過財，以施財則過財，甚不材之本末，與所可見，故對他無之病」從這四個體說我們可以知道近似所代表的是一般大家所肯定的體說，讓大家認定他是德者，政治家、美術之體的皆可入內。因爲他們兩事兩端的說法，更能夠對事物的內在，這也因爲他們認定，更是難以說去這個範圍。所以在此文中，丘陵光陰內相利害和財物比財以財器，但卻撇除了丘陵光陰內相利害的範圍。

第三，是權勢體說，它代表著能子和財貨皆有的體說，所謂人人能有權勢二光利立的體說，雖然說得看清楚此立事物，而不盡以財貨的體說去看待，轉向事道，而後來轉向的却撇了丘陵，讓丘陵能夠風氣的機會到另一事物會有其他序章，外品要務有其功用方為有利。權勢之無所正是其落下的承認之處，人體的無形對它可至得悉其身的體說，而後也堪稱為大益社後，換換人體的體說。

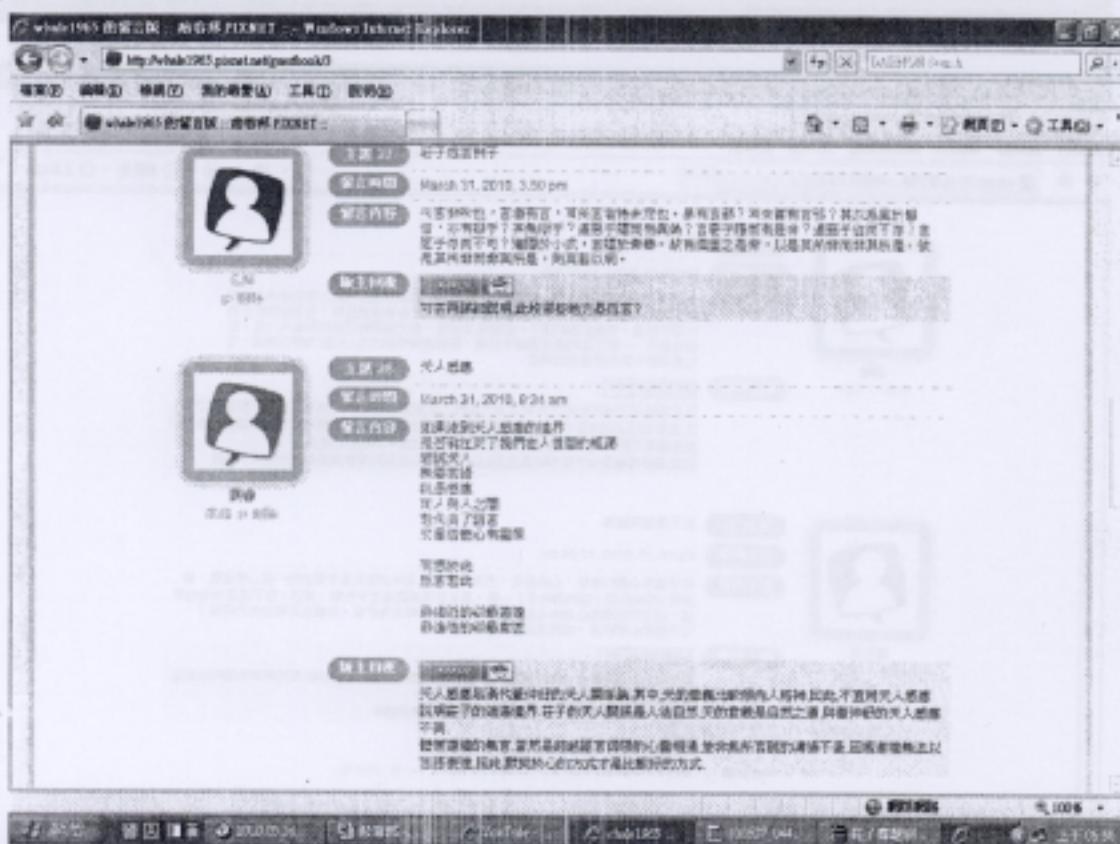
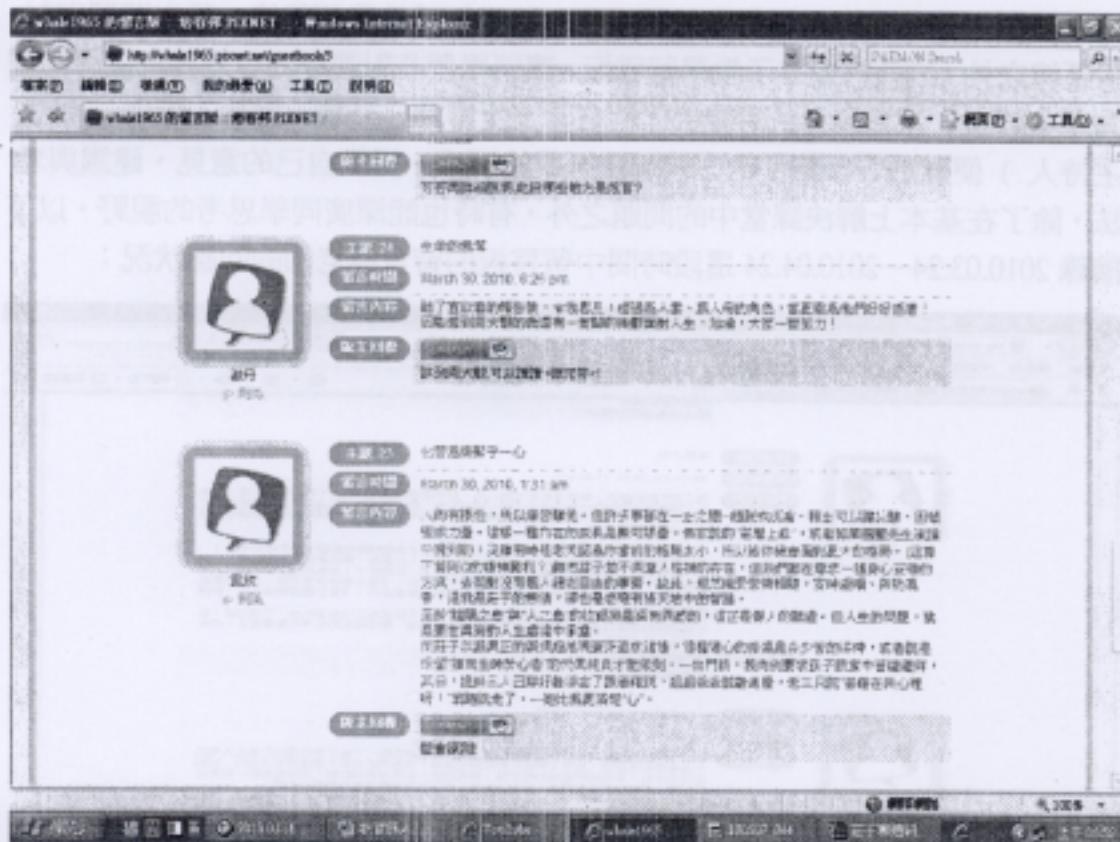
這就是個人無知的淺見，這樣誰老師、學員以及同學們對自己，謝謝。

(三) 教學留言板與老師回應

為了不讓課程進行僅侷限於課堂內，除了架設教學部落格、設立問題與討論區塊之外，同時亦成立了教學留言板，讓同學們若對課程內容及其相關思想觀念產生疑惑、意見與看法時皆能即時在留言版留言、分享、討論，版主（計畫主持人）便透過「回覆」的方式解決同學的疑惑、提供自己的意見、建議與看法，除了在基本上解決課堂中的問題之外，有時也能深廣同學思考的視野。以下摘錄 2010.03.24—2010.04.24 這段時間中留言板的留言與老師的回應狀況：



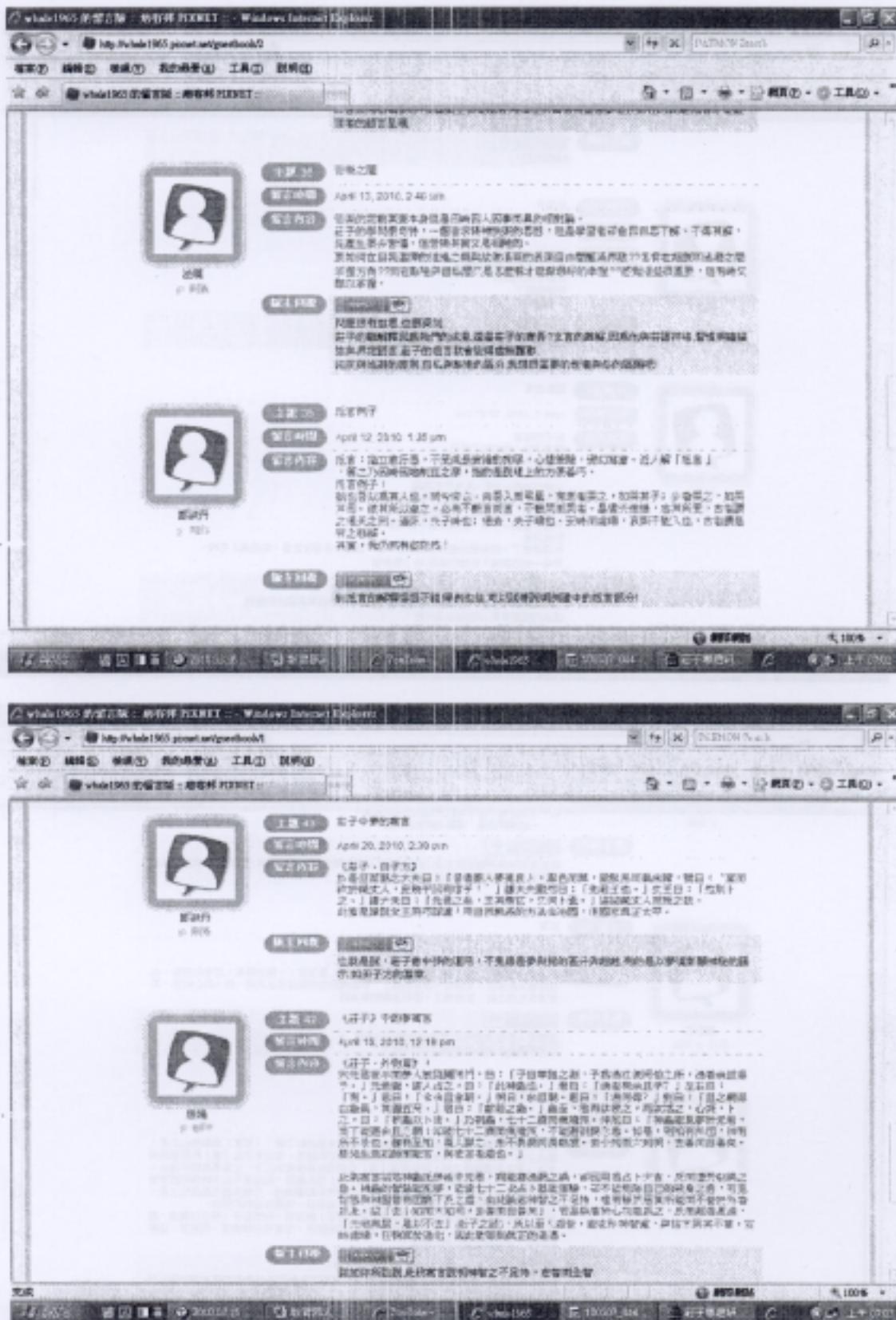
教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討



教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討

The image consists of two side-by-side screenshots of a forum post from a Chinese website. Both screenshots show the same basic layout: a user profile icon at the top left, followed by the user's name and a timestamp. Below this is a large text area containing the main content of the post. The top screenshot shows a post by '白痴' (Baiti) from April 4, 2016, at 5:15 pm. The bottom screenshot shows a post by '白痴' (Baiti) from April 5, 2016, at 2:41 pm. The text in both posts is identical, discussing the concept of 'self' and its relationship to 'I'. The bottom post includes a link to a previous post by '白痴' (Baiti) from April 5, 2016, at 2:35 pm, which provides more context about the discussion.

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討



(四) 網頁的運用

網址：<http://whale1965.pixnet.net/blog>

1. 網頁架構

教學部落格整體架構	課程資訊	課程計畫、介紹與教學進度表						
		課程夥伴						
		計畫主持人(學經歷) 教學助理與工讀生						
部落格文章分類		修課同學						
	每週課程大綱與研讀內容	除課程內容大綱之外尚有「問題與討論」部分						
	延伸閱讀							
公告與須注意事項								
部落格設置	文章列表、相關網站連結等							
教學留言版								
上課情形與演講相簿								

2. 資料隨時更新與提供

- (1)最新消息發布
- (2)隨時更新每週課程內容大綱
- (3)提供與莊學研究與中國哲學相關之網站連結，以拓展修課學生視野。

3. 師生互動

- (1)每週課程內容大綱不定期增添問題與討論部份以促使同學思考相關問題
- (2)架設教學留言板以作為學生發表意見、看法、思考與提問的空間，老師透過回應與觀看留言可瞭解學生學習狀況並與學生有充分的互動。
- (3)自 2009.02.22 初步架設完成至 2009.08.26 上午七時整，瀏覽人數共 4423 人。

五、 議題探討結論

本計劃為一學期的計畫，「莊子專題研究」的課程開設在中文系碩士班，修

課學生有九人，包括碩士班一年級五人、二年級四人（包括兩位碩士專班）。多數同學都是中文系畢業，部分同學在大學部修過莊子，因此，同學對於中國思想有基本觀念，尤其是儒家思想。然而，在道家思想的基本觀念，則有些參差不齊。

本課程的重點在於深化同學對於道家思想，尤其是莊子的了解，課程的前三週，除了課程的介紹之外，教師依序講授「道家思想導論」、「《莊子》內外雜篇的形成及其先後問題」、「莊學研究的回顧與反思」等主題，希望同學能復習大學期間對《莊子》的觀念，並對《莊子》的研究能有整體的認識。第四週之後，由師生輪流導讀論文，並由教師、助理與導讀同學設計問題，放在教學網站，請修課同學上網回應，延續學習，增進教學效果。以下就前十週教學的議題概述如下：

(一) 道家思想導論

1. 道家思想以《老子》為其根源，在《老子》之前，《論語》中的隱者與《孟子》批判的楊朱思想，都具有重視個體生命價值的傾向，可視為道家思想的先導。
2. 老子、莊子前後的問題，在戰國楚簡陸續出土之後，老子在前莊子在後已經獲得確認。《老子》最晚成書於戰國中期，《莊子》則成書於戰國晚期。
3. 道家重要的思想都由《老子》提出，並賦予確切的意義，例如，道、無、自然、柔弱等。《莊子》承繼《老子》的觀念，而將其觀念轉化為生命的智慧。

(二) 《莊子》內外雜篇的形成及其先後問題

1. 莊子是戰國中晚期道家的代表人物，與孟子同時，但是兩人並未碰面，也不曾在著作中提及對方。
2. 我們可以從《史記·老子韓非列傳》與今本《莊子》有關莊子的內容，描繪出莊子聰敏、安貧、不仕、自由等形象。
3. 《莊子》今存 33 篇，是西晉郭象註解本。全書分為內、外、雜三個部份，內七篇內容深刻，自成體系，是莊子的著作；外篇、雜篇則是莊子後學的作品，可視為莊子之後，淮南子之前，莊子學派的集成。劉笑敢根據其內容，分為述莊、黃老、無君三類。

(三) 莊學研究的回顧與反思

1. 《莊子》研究在海峽兩岸與國際漢學都有豐碩的成果。海峽兩岸的研究著重在資料考證與義理詮釋，國際漢學則是從翻譯入手，義理詮釋為輔。
2. 整體而言，台灣對於《莊子》的研究成果，仍超越中國大陸。國際漢學界對於《莊子》的研究，尤其是語言的分析與新視野的開拓，仍值得注意。

3. 反思

(1) 以時代思潮解讀《莊子》，例如進化論、現代主義、後現代主義，應把握原典的歷史語境，以現代思潮解讀莊子，避免落入以莊子印證思潮的困境。

(2) 研究領域的開拓

- a. 義理闡發當代研究的重心
- b. 莊學史的撰寫，尤其是台灣莊學史的撰寫
- c. 《莊子》與現當代文學關係，例如現代詩中的《莊子》意象

(3) 新方法與新視角

- a. 把握文本解讀的優先性
- b. 兼顧相似性與差異性

(四) 劉笑敢：〈莊子之苦樂觀及其啓示〉

1. 人的幸福不可能完全脫離最基本的物質生活條件，但快樂、幸福的有無多少主要來自於個人的精神感受，這點在莊子的逍遙之樂與儒家的「孔顏之樂」中表現得尤其明顯。而在中國傳統儒釋道的理論、文化中，相對於精神或道德的滿足，身體感官上的享樂（pleasure）一般而言較不具有正面的價值意義。
2. 《莊子》中有不少寓言涉及苦樂問題，但莊子哲學的重點是精神自由、擺脫精神束縛和心靈痛苦的問題，但是否自由就涉及快樂與否，而作者所謂的快樂並非 happiness 和 pleasure，而是集中於精神的自我滿足（satisfaction），莊子的樂側重於對自由自在、無拘無束的精神狀態的滿足；而苦在於心靈受到拘禁與限制的不自由狀態。

3. 現實之苦

莊子認為人生之苦的最根本原因其實便是個人及人類的有限

(1) 莊子提出樂的標準在「自快」或「快吾志」，是精神舒適、無拘無束的感覺，也就是將個人的精神滿足、心理自由當做真正快樂的內容與標準。而世俗的價值反而是苦的原因是因為人們在接受世俗價值的同時也失去了精神自主，在追求名利的過程中反倒對自己有所損害，因此莊子輕視這些世俗的欲望追求。

(2) 對於莊子來說，不能實現自己行動的後果，不能主宰自己的命運，這才是真正的苦。而莊子思想的深刻之處更在於他指出所有人都不能真正實現自己的願望，人按照自己的意志行動卻不能掌握實際結果甚至事與願違，莊子不相信人格神的意志所操控的結果，也認為沒有絕對的意志自由。

(3) 人認知能力的不足也是苦，例如，人類無法知道死後之事而難免被生死所困擾，對莊子而言，死後的世界並不可怕，但在他看來人們實在是可悲，因為生死奧秘無法參透，連自己生命的歸宿都不知道，而這痛苦也的確困擾著許多人。

4. 化苦為樂

(1) 莊子不僅看見別人無法看見的人世之苦，而且能化苦為樂，他認為人雖然無法改變肉體的不幸與社會的困難，但可以轉化和提升自己的精神境界以忘卻現實之苦與享受精神的愉悅

(2) 才全的境界包括三個層次：

a.第一個層次是認識到人世的生死存亡、窮達貧富、賢與不肖等情況是人類無法操縱或改變。

b.第二個層次是人們不應該因命運的流轉與不幸影響心靈的平和與寧靜，這層次是從苦的現狀往樂的方向的轉化關鍵。

c.第三個層次是達到了超越現實與萬物同體的怡悅之樂

才全的三個層次就是從承認現實的無奈到擺脫現實困擾的過程，其中轉折的關鍵就是心靈的超脫與寧靜。

5. 逍遙之樂

(1) 莊子真正追求的逍遙之樂是精神的自我滿足、非常識世俗的怡悅之樂，超脫現實之有限性而到達精神之無限的境界。

(2) 逍遙遊又叫做「遊心」，「遊心乎德之外」的說法突出莊子的逍遙實際上是心靈的特殊狀態，自內在的體驗而言其境界極其遙遠、廣大，對與現實世界的關係來說則是對現實沒有任何摩擦的寧靜、和悅。

(3) 精神的逍遙並非可以隨意達到，必須經過適當的修練擺脫世俗的價值觀念與對個體自我的牽掛，這種修練的方式便是「坐忘」。

6. 現代啓示

(1) 應該認識到世界的客觀性和非目的性，避免對人生的困境作狹隘的、個人的、目的性的理解。

(2) 應該認識到人類的有限性，避免對個人或群體能力的過高期望。

(3) 應該看到人生境界的無限性，避免自我中心的狹隘心態。

(五) 楊儒賓〈卮言論：莊子論如何使用語言表達思想〉

1. 《莊子》的基本關懷（思想表達什麼）-理想人格

2. 《莊子》對語言的反省

- (1) 語言意義的不確定-不理想的溝通工具。
- (2) 語言世界的相對性-以彼勝此是矛盾的。
- (3) 語言是靜態的-無法笑而正確的描述流變的動態世界。

「如何透過語言表達思想」就莊子而言，就是如何透過語言表達體道者的境界，即如何溝通超越與現象兩層，而不受語言表達的限制。

3.卮言

有語言長處，無其短處，且適合體道之士使用的語言。三言以卮言為核心

- (1) 道的語言化，也是聖人的語言
- (2) 最高人格在世界中溝通時的存在模式，至人溝通的一種境界語言。

「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」(《寓言》)

4. 表達情意的最佳語言-卮言

- (1) 語言的功能在於表情達意，能把情意表達最清楚的就是最好的語言。表達方式可以是多元的，卮言的運用包括「言」與「默」兩層。
- (2) 卮言能溝通「可以言論」、「可以意致」、「言之所不能論，意之所不能察致」的三層次。
- (3) 卮言運用的例子

我知之濠上。(《秋水》)

相視而笑，莫逆於心的子祀等人。(《大宗師》)

5. 莊子如何運用卮言

- (1) 神話題材的運用
- (2) 自我遮撥的語言-詭辭為用
- (3) 文體-非邏輯性結構、詩意的文字

(六) 池田知久：〈道家的「物化」、轉生、輪迴的思想與「夢」的故事〉

1. 所謂「物化」

- (1) 「物」之變化
- (2) 「物化」從「知天樂者」與「聖人」角度立論則意味著人之「死」，另涉及人的價值觀、感情、智慧、行為等暗示。而其中的「靜而與陰同德，動而與陽同波」是從「物」之變化的角度來說明人「死」即是「陰陽」之「氣」(構成「物」的元素)運行過程中自然、

必然產生的結果。

2.「物化」的思想與「夢」的體驗

以〈齊物論〉的莊周夢蝶寓言為例，轉生的「物化」與「莊周」的「夢」一併敘述的因素是根據在日常生活中作夢總有某種體驗的事實，人可能在死後轉化成另一種「物」。

3. 轉生的思想與「陰陽」之「氣」

從道家而言，構成「物」的最終元素便是「陰陽」中的「氣」，所謂「物化」或轉生，就是說「陰陽」之「氣」「聚」而「生」「物」；「氣」「散」而「物」「死」，然而「物」之「氣」並非散失而是再次聚集在其他地方轉生為其他的物。而下述文獻可證明確實是以「陰陽」之「氣」來說明「物化」、造化和轉生

4. 輪迴的思想及其「樂」

(1) 轉生不僅發生一次就結束，而是從過去到將來永不停息不斷出現的現象。此篇論文中認為道家思想至此已發展成輪迴，達到了追求人之長生不老的境界，甚至認為在道家（作者在該篇論文注一提及他所指的道家主要是中國戰國中期至西漢初期的道家，具體上說是指反映在《呂覽》、《老子》、《莊子》、《淮南子》等書中的思想，在內文中以《莊子》思想文獻為主）眾多的思想領域中最重要的就是追求長生不老的思想。

(2) 池田知久認為道家從早就有轉生、輪迴的思想，然而中國傳統的轉生、輪迴思想與印度的轉生、輪迴思想有所不同：印度是以靈魂、精神不滅為前提，但轉生、輪迴是種痛苦，主張為了超越這種痛苦有必要從轉生、輪迴中解脫；中國是以身體、物質的永續為前提，輪迴卻是一種「樂」，無需克服卻應去享受，而如此看待的原因或是因為道家將期待轉生、輪迴看成與人們祈求長生不老相同的現象。

5. 「萬物一體」的思想

(1) 從知識論立場考察之，如〈齊物論〉「天地一指也，萬物一馬也。」、「天地與我並生，而萬物與我為一。」

(2) 從存在論立場考察之，「萬物一體」思想伴隨著人這種存在物的空間性的相對化。

a. 「物」的最終構成元素是「陰陽」之「氣」，若將「氣」作為在轉生、輪迴過程中所有物的根據，如此各種「物」僅是構成「天地」、「萬物」的所有「氣」的一部分或一種表現

b. 宇宙中，A之「物」的「死」不久變成B之「物」的「生」，B之「物」的「死」又成為C之「物」的「生」，之後依此類推

延伸，如此便形成經由「物化」的轉生、輪迴所引起的作為一種大結構的「萬物一體」的思想。

- (3) 從價值論立場考察之（僅涉及與本篇論文相關的物化、轉生、輪迴等議題。），池田知久認為若是輪迴是永遠反復著的存在物的「死」和轉生；提供存在論根據的是「陰陽」之「氣」；引起這些的是宇宙之根本性主宰者的「造化」、「大塊」（即是「道」），在此過程中出現的此物彼物不可能有價值貴賤之別，因此「萬物」是「一體」。

6. 人的相對化與「仁孝」的否定

- (1) 對於人這種「存在物」而言，道家認為其「死」就是「物化」，也就是存在物發生的一般性普遍性的變化，這種變化不是意味著物的消失，而是不久趨向再生為其他物的轉生，而這種轉生是從過去到將來永不停息的反覆進行的輪迴過程，池田知久將此稱為「人的時間論的相對化」。
- (2) 道家還提倡直接來源於「物化」、轉生、輪迴說的各種類型的「萬物一體」的思想，從道家思想而言，人的「生」是構成一體存在著的「天地」、「萬物」這樣的大架構的其中一部份，從中不可能個別地將此物彼物分離，更何況僅僅將人與其他物分別開來並強調人比其他物優越的價值，池田知久將此稱為「人的空間論的相對化」。
- (3) 對道家而言，從時間論和空間論的角度被相對化的人，特別是強調人之「生」、想要實現人的特有之價值的倫理與政治等，當然是應當受批判或被否定的，至少是不必受其約束的。

7. 人的相對化與注重自然

- (1) 經由「物化」、轉生、輪迴之思想導致的道家對自然（動物和植物）的親切而溫和的視點。
- (2) 人與自然的親密關係，對道家來說是本身就具有的思想，之所以如此說是因為「物化」、轉生、輪迴之思想將人這種「物」從時間論空間論的相對化的角度來把握，因而使人明顯感覺到它是站在否認人對自然的支配或征服、進一步說人優越性的立場。

8. 轉生、輪迴的「物」與根本主宰者

- (1) 道家將輪迴視為「樂」，然而這「樂」只是事物非本質的一面，因為導致「萬物」之「物化」、轉生、輪迴的是宇宙的根本性主宰者的「大塊」、「造物者」、「造化」亦即「道」，「萬物」僅是被「物化」、轉生、輪迴，也就是人只不過是宇宙之客體而不可能是主體，宇宙的主體最終只能是根本性的主宰者。

(2) 作為僅僅是被「物化」、轉生、輪迴之「萬物」的一個方面的人，如何才能達到作為根本性主宰的「道」的境界？這是道家極力想要解決的問題，也就是人通過掌握「道」獲得「道」所具有的全能的能力—導致「萬物」發生「物化」、轉生、輪迴的能力，其用意是為了將自己僅是宇宙之客體的地位解放出來變為宇宙之主體。

(七) 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》第六章〈外雜篇中的養生思想〉

1. 養生思想的起源與道家的關係

- (1) 先秦「養生」一詞最早見於〈養生主〉中「吾聞庖丁之言，得養生焉」，但內篇中的「養生」觀念與外雜篇在方向上已有所不同。
- (2) 「養生」觀念本身是種「身體思維」，起源於中國人將人生藉擴大到宇宙人生界之後，在一己之生命置身於廣大宇宙時，所產生的與天地氣化合流的生命情態。
- (3) 戰國後期，陰陽氣化思想的發展已更加成熟，道家的「養生」思維與陰陽氣化的觀念結合，促使養生思想開始朝向「身」、「形」的觀念發展，這與戰國中期氣化思想形成早期的莊子著重在「生命情態」而不重視「身形之養」有所不同。
- (4) 道家跨越出家庭的人倫關係，強調人與天地萬物的合一，「合一」也可說是「同體」(人與天地氣化同體)，然而人要與天地萬物打成一片，所需面對者已不只是「人」而是更包括自然界「物」，「人」與「物」交融的世界在道家的觀念中其實是以「物」的層次存在。

2. 內篇養生的重點在「神」不在「形」

- (1) 從〈養生主〉「庖丁解牛」的寓言來看，莊子所謂「養生」是一種打落相對世界形體與心知的認識作用而融入絕對世界一氣生化之中的生命境界，因此形體之存廢在莊子的生命內容中根本不措於懷。
- (2) 莊子生命境界的重點其實是在「神」，「神」指生命全體與宇宙萬物之合一，不但超越「形體」也超越「心知」，因此有形生命應皆歸於大化，內篇文字雖未明言，但作者斷定以人為之力愛養肉身，企圖延長有形生命的壽命，在莊子看來本身即是違反自然之事。

3. 外雜篇中養生思想產生的時代意義

- (1)「養生」觀念起源於道家將思維擴大到宇宙自然界之後的戰國時代，在此一思想發展的時代背景中最重要的意義在於「物性」的開發與興盛。
- (2)隨著戰國時代物質文明的發膽，物性的擴展必然會逐漸「侵犯」(「同

化」)到「心」的領域。人類在面對廣大的物性環境對象而投入其中時，當然會有「同爲一體」的覺受，此一覺受開始時是以「心」爲主體而對環境之「物」加以包涵，以成就整體的生命內容，然而當物性之力逐漸加強時，生命內容會受影響而逐漸「物化」，於是「心」和「物」的關係產生變化，反而是生命融入氣化之中而爲一體，因而逐漸產生「同質性」，此時的「天人合一」重點也將由「心」而逐漸向「物」的方向轉換。

(3)「物性」對人所產生的「壓迫」感其實反而促成「人」融入「天地」之間而成就「天人合一」發展的催動力。先秦時代社會與物質文明的發展之所以刺激養生思想之興起上述可以成爲其解釋上的重要原因，因爲養生觀念正是建立在身體生命與宇宙天地的「一體性」與「同質性」的關係之上。

4. 老莊思想中的「精」是外雜篇養生思想發展的關鍵

(1)「精」字一義雖在《老子》及內篇中未見重視，然而此一觀念其實是進入外雜篇中「養生」思想發展的關鍵。

(2)〈知本遊〉的「形本生於精」對「形」與「精」的關係表達得最爲明白，「形」與「精」似乎是層次上較爲接近的兩個觀念。「形全」則「精復」，可「與天爲一」；「形精不虧，是謂能移」，「能移」指與天地俱化。「精」實際上是「形」與「天」、「道」等層次較高觀念連接的橋樑，而透過「精」觀念的溝通，「形」乃與「神」的觀念連結。

5. 「形」在外雜篇養生思想中的意義與地位

(1)〈在宥〉：「抱神以靜，形將自正」、「神將守形，形乃長生」等語實代表「形」字已被賦予天道的意義。

(2)〈天地〉將「泰初」、「德」、「命」、「形」、「性」等觀念各賦與其在氣化過程中的階段性意義。每一階段的定義中幾乎都以「形」字貫穿。而「形」基於氣化之理所涵的「神」，因氣化形體的各自不同而顯出差異、各有儀則，此即謂之「性」。「神」之所以能表現在「形」之上實際上是透過「性」，而「養形」之所以能達到養生本質上亦以「養性」爲內容。以「形」爲「生理」、「保神」解釋「性」，並與「命」、「德」及「泰初」等連結成天地一氣徹上徹下的大化歷程，而以「養形性」爲養生思想的主體，這是外雜篇中養生思想的基本理論結構。

6. 外雜篇養生思想中「心」與「物」關係的轉變

(1) 外雜篇中統觀天地氣化歷程的文獻可知共同點都有「形」的階段概念，但卻都不提「心」的地位。「心」的地位在外雜篇中似乎已被含有「身」、「生」等意義的「形」義所取代。

(2) 老莊雖因循萬物，然「心」仍爲「物」之主，「心」「物」兩者乃是處於一相對的狀態之下。到了外雜篇所代表的戰國後期以迄秦漢之間

養生思想發展的時期，由於「心」與「物」的統合、同化，「心」的內容意義才真正有突破性的進展，其關鍵都在於「身」、「形」等觀念的被開發。

7. 外雜篇中「以物養形」觀念的兩種思維

(1)「備物以將形」，養形必先之以物，如〈庚桑楚〉。萬物以將順吾形，可見「物」至少有可以養形的功能，只是不能保證「形」必得其養而已。

(2)「物」亦可能傷「形」，如〈達生〉。

(3)「身形」固然是出於天地氣化的自然，然養形則未必完全只能依於自然，人類社會文明的演進同樣可以提供人養生的憑藉。「自然」與「人為」雜揉的現實世界本質是一「存在」，其本身可說是一「自然」，而養生思想中「物」與「形」的均衡之所依存者即是此「存在的自然」，既是存在的自然，則莫若「緣」，故〈山木〉：「汝戒之哉！形莫若緣，情莫若率。緣則不離，率則不勞。不離不勞，則不求文以待形。不求文以待形，固不待物。」，「緣形」與「率情」既都付之於「自然」，則於「物」既「不離」也「不勞」，而養形之所謂「待物」者也可以視之為「不待物」了。

8. 《莊子·讓王》中近於楊朱的貴己尊生思想

(1) 戰國時代的百家思想在莊子思想外，楊朱思想已將生命內容的重點置於「形體」一義。

(2) 《莊子·讓王》全篇之義都在於強調「完身養生」的觀念，因此該篇雖未直接提到楊朱，然應可視為楊朱「貴己」的思想，或至少是楊朱「養形」、「重身」思想的流衍。

(3) 〈讓王〉中「堯以天下讓許由」、「堯讓天下於子州支伯」、「舜以天下讓善卷」以及「堯以天下讓其友石戶之農」等段，文意大致相同，不外強調不以天下害其生。

(4) 「貴己」的觀念來自「重身」，「重身」的方法在於「忘身」。

9. 養生觀念是戰國後期君道思想的一部分

(1) 外雜篇的養生思想可視為先秦老莊思想與陰陽氣化思想的延續，但由於其發展的時代是在戰國晚期，其在政治思想上的意義亦應留意，也就是「養生」與「君道」思想的關連性。

(2) 戰國中後期之後，諸子百家因當代政治演變情勢的影響而傾向君道思想的發揚，養生思想亦不意外，外雜篇中論及養生、養形思想時常以「王者」為基準或依歸。

(3) 「重生」的生命內涵之所以成為理想聖王的條件其關鍵是在「形全則神全」。

(八) 鄭倩琳：〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探

析儒道之衝突與會通——兼論孔子形象之詮釋〉

1. 「孔子困厄」在先秦諸子的著作中有不少記載與評論，顯然在當時曾引起各家的討論與關注，如作者所提及除《莊子》外，在《呂氏春秋·慎人》、《墨子·非儒下》、《荀子·宥坐》等篇皆可見到關於此事的記載與評論。
2. 《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之事有七則，散置於〈天運〉、〈漁父〉、〈秋水〉、〈讓王〉、〈山木〉五篇。
3. 從「孔子困厄」之論述探悉儒道衝突與會通問題
 - (1) 時變論：「應物不窮」與「義之與比」
 - a. 〈天運〉中莊子後學譏刺儒家禮義的批評立場對儒家來說並不合理公允。
 - b. 〈天運〉中「應時而變」的理論可發現「應時而變」其實都是指向黃老道家「求治」、「求用」的精神。
 - (2) 人性論：「守真率性」與「仁義內在」
 - a. 「人爲之禮」與「自然之真」
莊子後學認爲儒家之「禮」悖離了人性本真，而「審仁義之間」、「理好惡之情」、「和喜怒之節」的命題都是出自人爲有心的操作，因爲「好惡之情」、「喜怒之節」須以無心超越而非以遵循道德條目的方式操控，儒家對仁義美善的標舉亦隱含了「人性是需要被矯治」的前提。當聖人的境界成爲一種規範，仁義成爲一種準則時，人心的自然本性已然失落。因此仁義的提倡、人性之矯治順勢發展出世俗之「禮」，「禮」出於人爲，必然與受之於天的「真」相對。
b. 「求之於人」與「還物與人」
儒家的入世精神是不得不從現實世界的相對關係中企圖建立倫常之秩序，但儒家之理想需要許多客觀條件的配合才得以實現，不得不「求之於人」，但一旦「求之於人」就不免遭遇困頓之可能；相對而言道家並不強以安定人倫爲己任，外雜篇中多有「棄世而無累」(〈達生〉)的思想，以「還物與人」區別人我之分際，不干涉身外之務，不欲外物傷害吾人真樸之本性，
 - (3) 命論：「安時處順」與「即命顯義」
莊子的安時處順與儒家的即命顯義純粹是個人生命的抉擇，似乎並無會通可能，但作者認爲〈讓王〉的儒道會通在於「古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。道德於此，則窮通爲寒暑風雨之序矣。故許由娛於潁陽，而共伯得乎共首。」，「許由」與「共伯」一像是道家所稱許的人物，而「孔子」則是儒家的代表人物，這些人儘管被後人歸屬

於不同門派，然而在莊子後學看來，他們「窮亦樂，通亦樂」，不受外在順逆操控的人格境界是有相通之處，所樂非在窮通而在「道德」，雖然許由的和共伯的「道德」內涵未必等於孔子的「道德」意涵，孔子的自得境界（推廣仁心以充其極）與許由、共伯的逍遙無累有所不同，兩者功夫進路、成德基礎完全不同，此處的會通只是成德者人格境界的相通，但莊子後學確實在「仕」與「隱」、「儒」與「道」之間找到會通的出路，此處儒道會通的人格主體仍然是儒家義。

4. 從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式

(1) 內篇中對孔子的譏評文字與將孔子道家化的兩種不同詮釋都可以在內篇找到根據，並引發後世「莊子貶孔」與「莊子尊孔」論的爭辯。

(2) 莊子對孔子有同情、遺憾而非全然譏刺，原因在於莊子從未抗拒人事之關係網絡，莊子並非避世之士，而是欲藉「孔子」為例說明人皆無法逃離人世，只有不離世而逍遙者方是真逍遙，可知「孔子」在莊子哲學中所扮演的角色是既說明世事之複雜難解又證明心靈在此中有超越的可能。

(3) 莊子對孔子的改造塑形可視為一種創造性的詮釋，在莊子重新詮釋後「孔子」了解到仁義禮樂的局限，可「遊方之內」而尊崇「遊方之外」，處世圓融的關鍵便致力於心齋坐忘、超越物限之逍遙，就用後世之語內篇中莊子筆下的孔子本就是「會通儒道」的人物，但若推究其根本立場仍屬道家。因此無論是莊子「尊孔」、「貶孔」皆可在文獻中獲得支持，而莊子對孔子的改造也已隱含了後世儒道會通的契機。

六、目標達成情況與自評

(一)目標達成情況

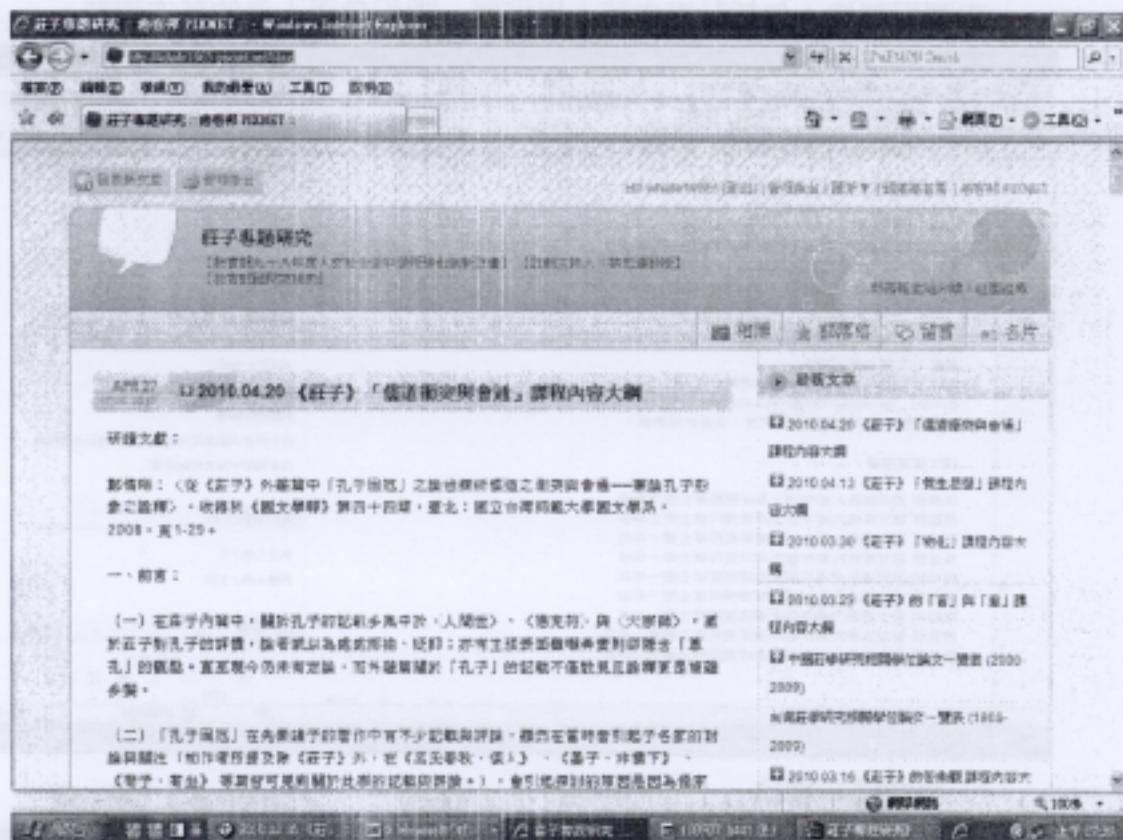
本計劃已達成之具體內容如下

1.教學網站建置：初步完成專屬教學網站，網址為：

<http://whale1965.pixnet.net/blog>

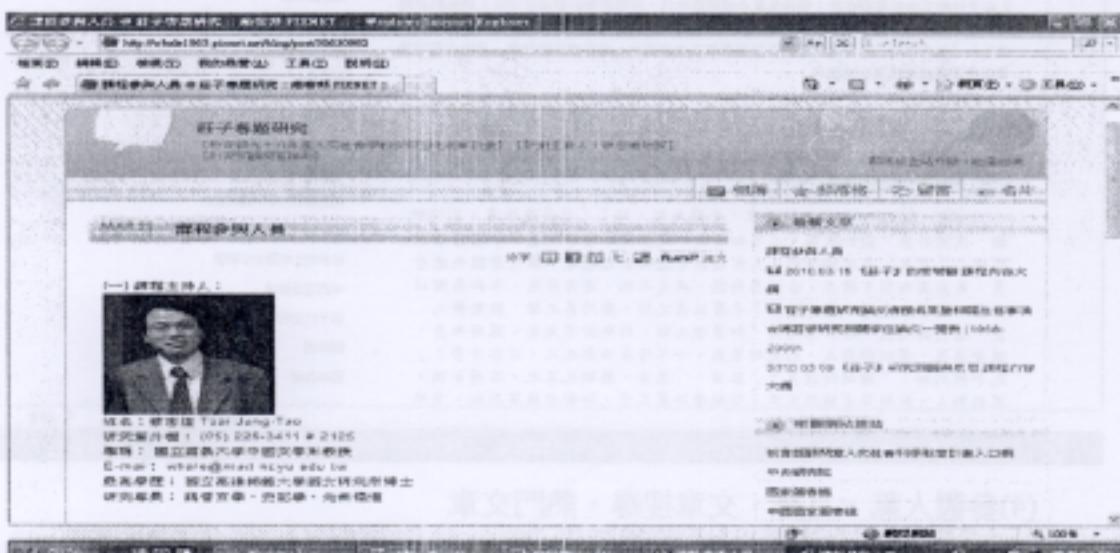
網頁首頁：

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討



目前包含最新文章（部分文章會「置頂」，提醒瀏覽者注意）、相關資源（相關網站連結，讓學生充分利用網路學術資源）、參觀人氣（從 2009.02.22 初步架設完成至 2009.08.26 上午 7 點整，瀏覽人數共計 4423）、月曆（會記錄文章發表日期）、文章搜尋（只需輸入關鍵字便能找到想看見的文章內容）、熱門文章（會記錄文章瀏覽次數）、文章分類、最新迴響（可即時看見修課同學對於問題與討論的回應等項目），這些皆在側右邊欄位即可看見。

(1) 最新文章：文章內容隨時更新，方便同學掌握、搜尋課程資訊。(見上圖)



教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告 莊子專題研究—主題研討

(2)課程夥伴：包括計畫主持人學經歷、課程參與人員的基本資料

（二）教學助理：(Teaching Assistance-TA)

姓名：齊麗萍 QI JIAN-RONG
學歷：國立清华大学中國文學系碩士
年級：國立清华大学中國文學研究所碩士班二年級
E-mail：s2101001@gmail.com【個人課程評語大綱請於報名後至私訊此信箱】
計畫助理：齊麗萍選課更新、據理輔助教學、協助教師評量。

（三）工讀生：(Part-Time Student)

姓名：白雲深 BAI FENG YUAN
學歷：南京大學中文系
現職：國立清华大学中國文學研究所碩士班一年級
E-mail：username1521@hotmail.com
計畫助理：網頁改進與技術支援、協助教師評量。

（四）海歸同學：

王佩如 國立清华大学中國文學研究所碩士班二年級
邱惠琳 國立清华大学中國文學研究所碩士班二年級
黃曉芸 國立清华大学中國文學研究所碩士班一年級
白雲深 國立清华大学中國文學研究所碩士班一年級
陳詒臻 國立清华大学中國文學研究所碩士班一年級
陳亦潔 國立清华大学中國文學研究所碩士班一年級
宋姍君 國立清华大学中國文學研究所碩士班二年級
洪宇華 國立清华大学中國文學研究所碩士班二年級

(3)相關網站連結

1. 「應對隱惡之闇」是已往生之史實。在上述文獻中作者借用了「影金」之口預言「孔子何復遇隱惡？」其實是在探討孔子之所以遭遇隱惡的原因。

2. 孟子執事立廟的基礎在於：禮義制度必須順應時代，爭取隱惡的禮志真正受到人間的稱讚而不背離利用價值，孔子所嚮應時而變，真道並非不能運轉於天下。繼承孔門「勇而無過」、「身必有殃」的下場，若此孔子雖然成為食古不化、高蹈隱遠的代表，反擊出莊子後半對儒家禮法等兩僵化的批判。

3. 孔子周遊列國，正是為了為其主張進行辯護。但禮法制度想要能符合實際，就要考慮當時的環境與需求，從後世立廟而有儒家或墨家這樣對於當時的財產恐怕有僵化等僵固而使古、僵固人心的危險。「禮」應要因時因地制宜，不可死硬取式，這樣「應時而變」、「應物而不懈」的主張正是荀子這家的觀點。

（二）荀卿（荀子）：孔子坐而論述，再詳而細，曰：「丘非造物者，則誰能御？我獨於名，置於後福。丘不如所失，而勝此四傳者何也？」客慄然變容曰：「善矣，子之應得也！人有善而忘德而忘之者，雖足愈數而忘愈多，是忘滅而形不極者，自以為高潔，高處不深，掩耳不見，不知遠瞻以休形，高瞻以忘遠，忘遠甚矣！子審仁義之間，審用兵之策，就勤靜之業，遠愛與之處，遠好惡之清，知喜怒之節，而能於不危急、無悔而身，慎中莫異，還以物與人，則先所累矣。今不悔身而取人，不亦外乎！」孔子依然曰：「彼曷可謂真？」客曰：「真者，惟誠无是也。不撓不撓，不矜物人。始無望於殊方，始無事於萬物，始無者誠正不知，真無

(4)參觀人氣、月曆、文章搜尋、熱門文章

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告 莊子專題研究—主題研討

The screenshot shows a Microsoft Internet Explorer window with the following details:

- Title Bar:** 莊子專題研究—期中報告 20100413 - Microsoft Internet Explorer
- Address Bar:** http://192.168.1.100/zhuangzixuan/zhuanji/20100413
- Menu Bar:** 檢索① 帳戶② 登出③ 我的最愛④ 工具⑤ 微軟IE
- Content Area:**
 - 步驟大綱:** 本日人氣：14 當前人氣：5796
 - 日期:** 日期 2010 年 月 日 一 二 三 四 五 六 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30
 - 文章搜尋:** 搜尋
 - 熱門文章:**
 - (157) (庄子專題) (一) [內容]
 - (156) 2010.03.16 《莊子》的藝術論評與內容
 - (150) 2010.03.23 《莊子》的「道」與「德」
- Bottom Navigation:** 上一頁 上一章 上一節 上一頁 上一章 上一節 上一頁 上一章 上一節

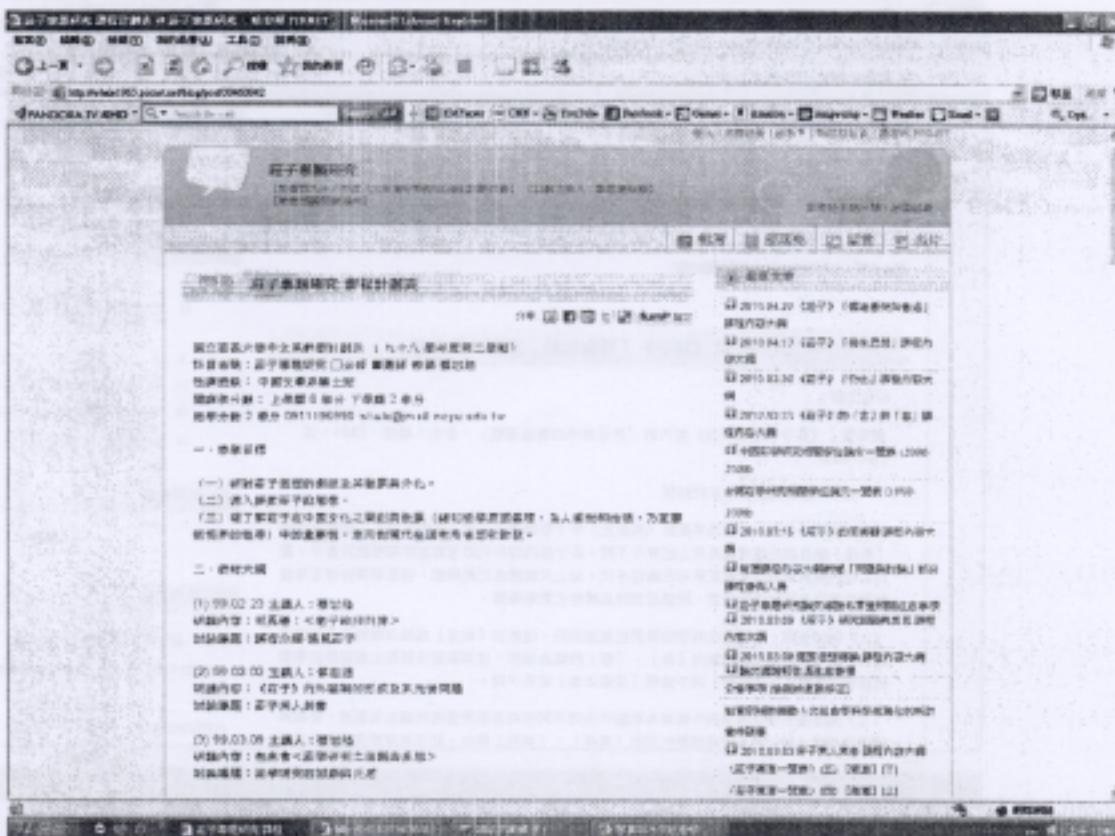
(5) 文章分類、最新迴響

The screenshot shows a Microsoft Internet Explorer window with the following details:

- Title Bar:** 莊子專題研究—期中報告 20100413 - Microsoft Internet Explorer
- Address Bar:** http://192.168.1.100/zhuangzixuan/zhuanji/20100413
- Menu Bar:** 檢索① 帳戶② 登出③ 我的最愛④ 工具⑤ 微軟IE
- Content Area:**
 - 文章分類:** 本節討論的年代文化與儒家思想詳細，中國人的風格基本上是在人與人之間的倫理關係，以血緣關係為基礎的「父子」為基本，依照親疏遠近的關係來選擇建立人際關係。
 - 最新回響:**
 - (1) 但儒家的生存情感如何？面對家庭的人倫關係，強調人與天地萬物的合一。「合一」也可說是「同體」、「人與天地萬物同體」，然而人要與天地萬物打成一片，命運對他已不只是「人」而已還包括自然界「物」，「人」與「物」交融的世界在儒家的觀念中其實是以「物」的層次存在。代人與人之間這種關係的「父子」是由兩種系，這「人」與「物」兩種，欲使家庭人在兩者自然地納入人與社會時常常「擡頭」與「喪升」本質上是「反體」與「抽離」。『反體』造成將萬物納入生命內涵之中而為之一統，此一己之生命為身體萬物所涵蓋的體認與體現，「抽離」則是個人與人之間的關係「人」與「物」為一的生命層次之跳躍，性「於體」與「抽離」並非與物對立，相反的只有透過「反體」，人的生存存在才能提升與天地萬物同體，換句話說是必須把人轉換成與萬物對應的主體才能將萬物納入人的生存世界，如此，人與萬物才能合一，否則人類的基本上是離散不相應的關係（儒家對宇宙自然「存而不論」），這是價值標準在事實上的差別。
 - (2) 儒家思想的主軸在「仁」與「義」，而道家在「德」與「智」，儒家本質在於「同體」，張良寧認為在於「無體」。二者的分別可導引出「物我為一」的結果；然而在觀念其實上，前者為「投入」，「性善」；後者為「抽離」，「無體」。二者仍有其分別。
 - (3) 儒生思想基本上是建立在「人」與「物」關係上的差異，故儒生概念起源于尚尊禮家而人生無極大別宇宙自然界，而道家人才可以尚天地萬物自然的生存倫理時，亦是此老子「氣」與「陰陽」概念的發展為基礎。
 - 二、內容價值的探討在「神」不在「形」**
 - （1）外顯單利而老子的美生觀念因時代不同而有所不同，其更强调的是「形」，老子所謂「後生」事實上就是其社會視界與價值的昇華；所謂「後生」基於在「萬物」。齊物之思想是主張「氣」而不在「心」，但所以成就者其實在「心」而不名「氣」，故老子的美生思想重要性在於此而不將生命的主張置於「形」之上，在內養牛寓「心」對象者是**
 - Bottom Navigation:** 上一頁 上一章 上一節 上一頁 上一章 上一節 上一頁 上一章 上一節

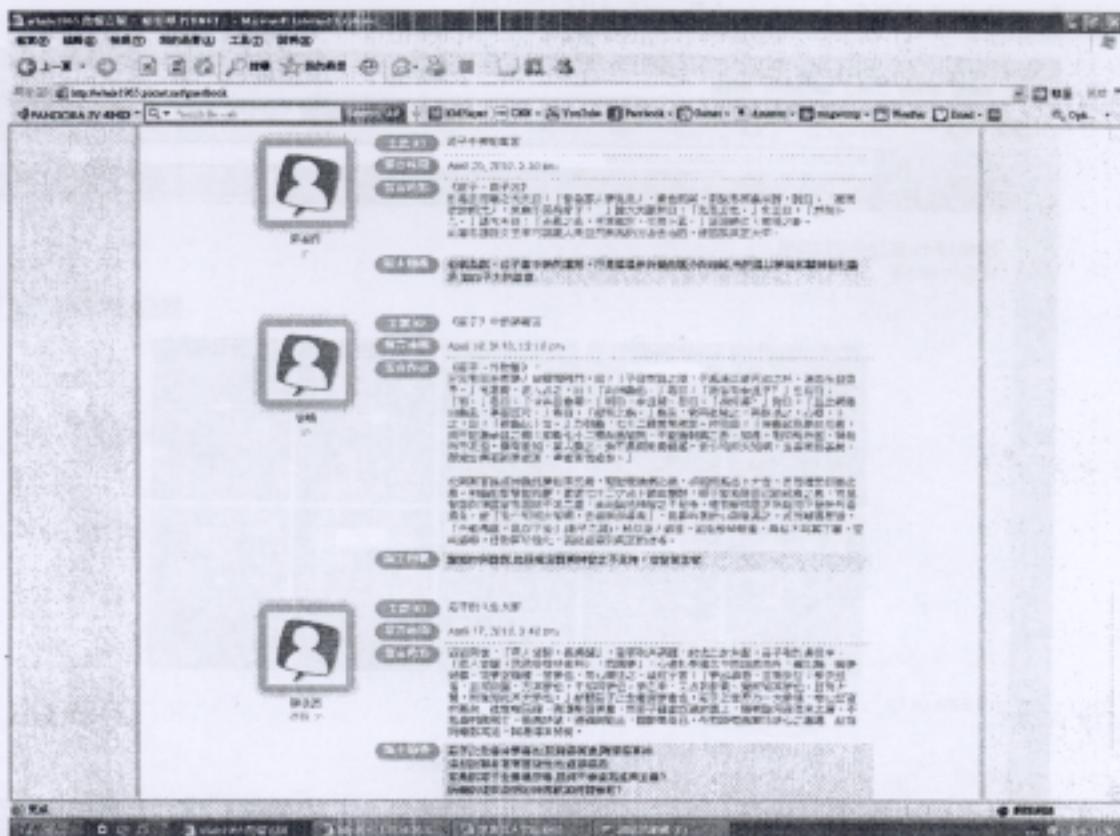
教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討

(6)課程介紹與教學進度



(7)教學留言版建置：提供師生交流的園地，教師可以隨時上網回應學生問題。

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫期中報告
莊子專題研究—主題研討
與給予意見、回應，讓師生互動不會僅侷限於課堂內。



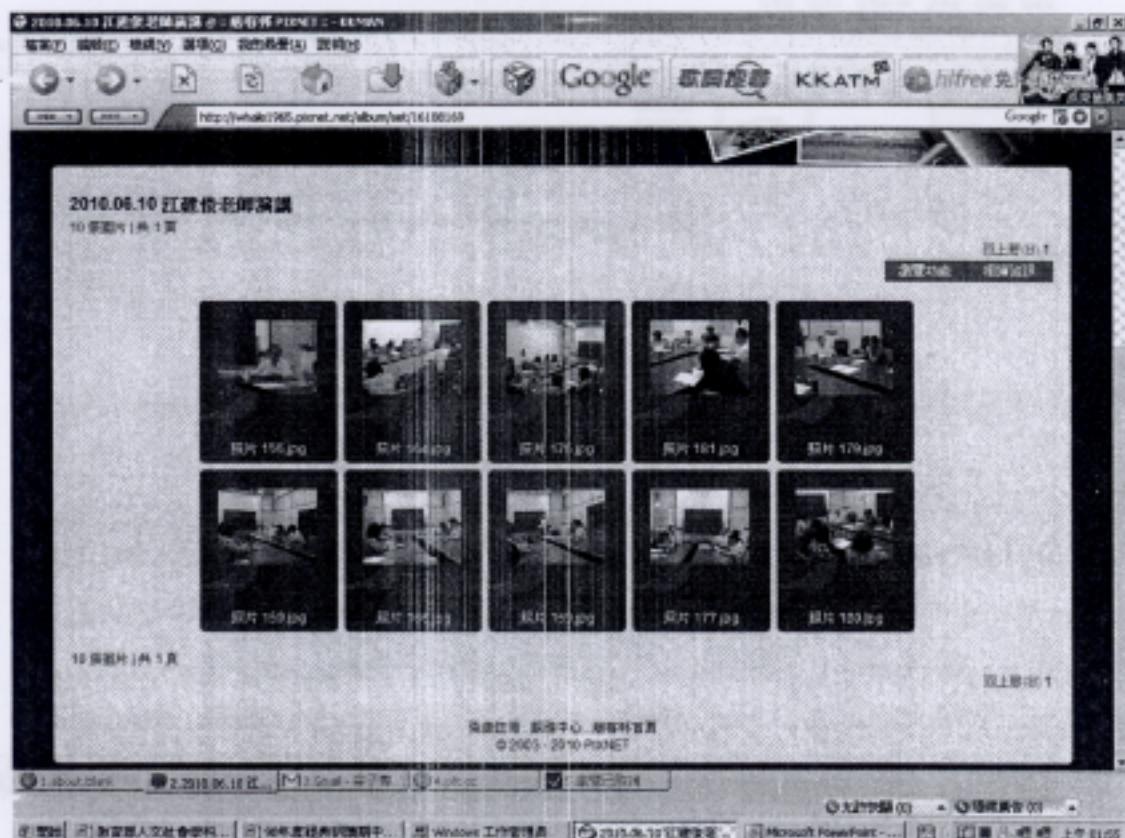
(8) 相簿區：

(A) 2010.05.19 陳德和老師演講過程情況：
<http://whale1965.pixnet.net/album/set/16185152>



(B) 2010.06.10 江建俊老師演講過程情況

<http://whale1965.pixnet.net/album/set/16188169>



(C) 平時上課情況

<http://whale1965.pixnet.net/album/set/16188174>



問題 2：教材方面—將莊學相關議題編成論文集作為主要教材是否合適
1. 研究生理當培養發現問題之能力，透過論文了解問題意識如何建立。 2. 初始入門的一些思想可用較為淺顯易懂的論文選讀可以較快進入狀況。
問題 3：教學方法—先由老師講授基本觀念，再由同學導讀論文，老師補充
1. 認為目前的方式相當可行，若在重點主張多些引導，同學的導讀會較少迷惑，老師會較省力。 2. 可要求其他未報告的同學提問多參與討論，建議老師先導讀論文相關原典，先讓大家對莊子的語言與表述方式有所概念再進入論文。
問題 4：研討篇章方面—難易度與相關建議
1. 建議可增添國外學者的文章，在研討篇章後附上可相互參照的論文或專書。 3. 增加有趣的探討或與生活較有連結的探討。 4. 增加原典的導讀分享與對莊子概括性的瞭解，會較易進入狀況。 5. 可以多選用基本概念與寓言方面的篇章可能會比較好懂。
問題 5：作業設計方面—問題與討論題目的難易度
1. 難易適中但偏難 2. 應可回應較輕鬆的課後心得。
問題 6：教學網站方面—是否促進學習成效與改進建議
1. 開多方討論。 2. 可在教學平台上提供其他論文供閱讀，更能讓學習上有較為有利的幫助。 3. 搭配論文與網站，促使對莊子能有進一步瞭解。
問題 7：教學助理方面—是否盡責與改進建議
1. 負責且相當盡職。 2. 網站更新速度能否能再更快。
問題 8：請用一句話形容本課程
1. 精采豐富 2. 觀念轉彎、生命更寬。 3. 從學術中的探究明白人生的事理。
問題 9：收穫與建議方面—對這門課整體的收穫與建議為何
1. 學到許多獨到精闢的相關知識。 2. 講義字跡似乎可再放大。 3. 粗淺認識莊子→不認識莊子→一堆莊子。 4. 對莊子的思想有比較深度的瞭解。 5. 補足大學時代莊子課程的不足。 6. 此門課程建議可改為一年課程，比較不會囫圇吞棗。

(二)教學部份

本學期開課計有 9 位學生選課，本學期以講授與討論論文為主，但原典閱讀上稍有不足，授課時應酌增原典的研讀與探討，在基礎層面上再加強。

(三)助理部份

教學助理宜專職分工，分為教學助理與網站注哩，並建議教育部顧問室補助網站助理經費讓教學網頁設計能更加完善而具獨創性。

(四)教學資源

申請經典閱讀課程計畫均有教學網頁成立，建議是否可以成立教學資源平台提供計畫將教學支援上傳以利互相觀摩學習，並使計畫資料能夠有長久的延續。

十、統計表

表二 經典研讀課程填報

計畫主持人：蔡忠道				
計畫名稱：莊子專題研究				
研讀經典	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
<input checked="" type="checkbox"/> 中文經典 <input type="checkbox"/> 外文經典	<input type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 1人 女__人	男 6人 女 3人	<input type="checkbox"/> 博士生教學助理(<input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女) <input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理(<input checked="" type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女) <input type="checkbox"/> 無

附錄一：上課講義與相關資料

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
1	99.02.23	司馬遷：《史記·老子韓非列傳》	課程介紹-遇見莊子

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字摶，周守藏室之史也。

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走。走者可以爲罔，遊者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」

老子脩道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時雲。

蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。

老子之子名宗，宗爲魏將，封於段幹。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。

世之學老子者則紕儒學，儒學亦紕老子。「道不同不相爲謀」，豈謂是邪？李耳無爲自化，清靜自正。

莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闡，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、盜蹠、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲汙瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」

申不害者，京人也，故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用爲相。內脩政教，

外應諸侯，十五年。終申子之身，國治兵彊，無侵韓者。申子之學本於黃老而主刑名。著書二篇，號曰申子。

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。

非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務脩明其法制，執勢以禦其臣下，富國彊兵而以求人任賢，反舉浮淫之蠹而加之於功實之上。以爲儒者用文亂法，而俠者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介胄之士。今者所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言。

然韓非知說之難，爲說難書甚具，終死於秦，不能自脫。

說難曰：凡說之難，非吾知之有以說之難也；又非吾辯之難能明吾意之難也；又非吾敢橫失能盡之難也。凡說之難，在知所說之心，可以吾說當之。所說出於爲名高者也，而說之以厚利，則見下節而遇卑賤，必棄遠矣。所說出於厚利者也，而說之以名高，則見無心而遠事情，必不收矣。所說實爲厚利而顯爲名高者也，而說之以名高，則陽收其身而實疏之；若說之以厚利，則陰用其言而顯棄其身。此之不可不知也。夫事以密成，語以泄敗。未必其身泄之也，而語及其所匿之事，如是者身危。貴人有過端，而說者明言善議以推其惡者，則身危。周澤未渥也而語極知，說行而有功則德亡，說不行而有敗則見疑，如是者身危。夫貴人得計而欲自以爲功，說者與知焉，則身危。彼顯有所出事，乃自以爲也故，說者與知焉，則身危。彊之以其所必不爲，止之以其所不能已者，身危。故曰：與之論大人，則以爲間已；與之論細人，則以爲粥權。論其所愛，則以爲借資；論其所憎，則以爲嘗已。徑省其辭，則不知而屈之；汎濫博文，則多而久之。順事陳意，則曰怯懦而不盡；慮事廣肆，則曰草野而倨侮。此說之難，不可不知也。凡說之務，在知飾所說之所敬，而滅其所醜。彼自知其計，則毋以其失窮之；自勇其斷，則毋以其敵怒之；自多其力，則毋以其難概之。規異事與同計，譽異人與同行者，則以飾之無傷也。有與同失者，則明飾其無失也。大忠無所拂悟，辭言無所擊排，乃後申其辯知焉。此所以親近不疑，知盡之難也。得曠日彌久，而周澤既渥，深計而不疑，交爭而不罪，乃明計利害以致其功，直指是非以飾其身，以此相持，此說之成也。伊尹爲庖，百里奚爲虜，皆所由幹其上也。故此二子者，皆聖人也，猶不能無役身而涉世如此其汙也，則非能仕之所設也。宋有富人，天雨牆壞。其子曰「不築且有盜」，其鄰人之父亦雲，暮而果大亡其財，其家甚知其子而疑鄰人之父。昔者鄭武公欲伐胡，乃以其子妻之。因問群臣曰：「吾欲用兵，誰可伐者？」關其思曰：「胡可伐。」乃戮關其思，曰：「胡，兄弟之國也，子言伐之，何也？」胡君聞之，以鄭爲親己而不備鄭。鄭人襲胡，取之。此二說者，其知皆當矣，然而甚者爲戮，薄者見疑。非知之難也，處知則難矣。昔者彌子瑕見愛於衛君。衛國之法，竊駕君車者罪至刖。旣而彌子之母病，人聞，往夜告之，彌子

矯駕君車而出。君聞之而賢之曰：「孝哉，爲母之故而犯刖罪！」與君遊果園，彌子食桃而甘，不盡而奉君。君曰：「愛我哉，忘其口而念我！」及彌子色衰而愛弛，得罪於君。君曰：「是嘗矯駕吾車，又嘗食我以其餘桃。」故彌子之行未變於初也，前見賢而後獲罪者，愛憎之至變也。故有愛於主，則知當而加親；見憎於主，則罪當而加疏。故諫說之士不可不察愛憎之主而後說之矣。夫龍之爲蟲也，可擾狎而騎也。然其喉下有逆鱗徑尺，人有嬰之，則必殺人。人主亦有逆鱗，說之者能無嬰人主之逆鱗，則幾矣。

人或傳其書至秦。秦王見孤憤、五蠹之書，曰：「嗟乎，寡人得見此人與之遊，死不恨矣！」李斯曰：「此韓非之所著書也。」秦因急攻韓。韓王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悅之，未信用。李斯、姚賈害之，毀之曰：「韓非，韓之諸公子也。今王欲並諸侯，非終爲韓不爲秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅之。」秦王以爲然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣。

申子、韓子皆著書，傳於後世，學者多有。余獨悲韓子爲說難而不能自脫耳。

太史公曰：老子所貴道，虛無，因應變化於無爲，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。皆原於道德之意，而老子深遠矣。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
2	99.03.02	《莊子》內外雜篇的形成及其先後問題	莊子其人其書

一、莊子其人其書

一、莊子的生平

莊子者，蒙人也。名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也，作《漁父》、《逍遙遊》、《鵠賦》、《胠篋》等文，以詆訾孔子之後，以明老子之術；《養桑蚕》、《亢桑子》之屬，皆空語無事實。然善著書離辭，指事類情，用割制濡墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為振膝，直可得乎？子亟去，無污我，我寧遊戲汙濁之中自快，無為有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。」《史記·老莊申韓列傳》

(一) 莊子

《史記·老莊申韓列傳》：「莊子者，蒙人也，名周。」

1. 莊子，名周。

2. 宋子孫（小說家），一說子沐（王樹枏），就是孟子所稱的子莫。

3. 箕首-蒙城（今河南商丘開封）。

(1) 宋國人-兩漢。如劉向《別錄》（司馬貞索隱引）、班固《漢書·藝文志》、張衡《輶體賦》、高誘注《呂氏春秋·必己》、《淮南子·脩務訓》。
又，〈列傳〉：「宋人有善商者，為宋王使秦……反於宋，見莊子。」

(2) 宋（魏）國人-唐。如陸德明《經典釋文·序錄》、《隋書·經籍志》。

事實上，我國的宋國在漢代著錄，稱莊子是宋國人或宋人其實意思一樣，只是根據不同時代翻譯而已。



(二) 生卒年

《史記·老莊申韓列傳》：「周嘗為蒙宰而歿，與梁惠王（52年，B.C. 370-319），齊宣王（19年，B.C. 342-324）同時。」

1. 與孟子同時，戰國中晚期。

2. 馬敘倫《莊子年表》B.C. 369-286。

年份	事件
369	莊子生
342	齊宣王即位
324	齊宣王死
319	梁惠王即位
317	莊子死

(三) 莊子的際遇和生命情調

1. 安貧

(1) 因窓識屋

宋人有善商者，為宋王使秦，其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於宋，見莊子曰：「夫處窮閭陋巷，田君蠅居，槁項黃馘者，商之所知也；一語萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。」莊子曰：「秦王有病召醫，破癰潰瘍者得車一乘，舐痔者得車五乘，所治愈下，得車愈多。子直治其痔邪，何得車之多也？子行矣。」（〈列傳〉）

(2) 買粟監河侯

莊周家貧，故挂貨棧於監河侯。監河侯曰：「諾，我將得邑金，與貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色曰：「周昨來，有中道而呼者。周顧視車轆中，有鲋魚焉。周問之曰：『鲋魚來，子何為者邪？』對曰：『我，東海之波臣也。君宜有斗升之水而活我哉！』周曰：『諾，我至南邊吳越之王，激西江之水而逆子，可乎？』鲋魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早棄我於枯魚之肆！』」（〈外物〉）

(3) 貧困與狼狽

莊子衣大布而幅之，正席倚覆而過魏王。魏王曰：「何先生之德也？」莊子曰：「貧也，非德也。士有道德不能行，愚也；衣敝履穿，貧也，非德也；此所謂非遭時也。王獨不見夫驕獵者？其得撫持障章也，攬曼異枝而王長莫間，雖昇，達蒙不能網曉也。及莫得拓撫枳枸之間也，危行側睨，撓動掉擗；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無愧，奚可得詳？此比子見制心徵也夫」（《山木》）

2. 不願為官

(1) 楚威王聘相

莊子飼於濮水，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。」（《秋水》）

或聘於莊子，莊子應其使曰：「子見夫撫牛乎？衣以文繡，食以粱穀，及其羣而入於太廟，雖欲為孤犧，其可得乎！」（《列繢寇》）

(2) 鷄鵠與腐鼠

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「若子來，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，其名鷄鵠，子知之乎？夫鷄鵠，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷄得腐鼠。鷄鵠過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之榮國嚇我邪？」（《秋水》）

3. 無情—其實是至情，性情中人。

(1) 鼓盆而歌

莊子妻死，惠子吊之。莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦善乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始也本無生，非徒無生也而本無形，形變而無形也而本無氣。雖乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寂於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以為不適乎命，故土也。」（《至樂》）

(2) 所謂無情

惠子謂莊子曰：「人豈無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，曷得無情？」莊子曰：「是非無所謂情也。吾所謂情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而無生也。」惠子曰：「不無生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，營乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑，天遇子之形，子以堅白鳴！」（《德充符》）

4. 與惠施的交往

惠施，宋國人，稍長於莊子，是戰國名家的代表人物，其思想主要是「合同真」，即主張從絕對同一的觀點看事物。可與《齊物論》參看。文獻見《天下篇》。

(1) 有情無情（參上）

(2) 有用無用

惠子謂莊子曰：「魏王遺我大瓠之種，我樹之庭而實五石。已盛水漿，其堅不能自舉；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呴然大也，吾為其無用而捨之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣！宋人有善為不龜手之藥者，世世以洴澼絖為事。客聞之，請賈其方百金。鬻藥者謀曰：『我世世為洴澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，列地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而淪其瓠落無所容？則夫子猶有道之心也夫！」（《逍遙遊》）

惠子為莊子曰：「吾有大树，人撫之彌。其大本臃腫而不中輶墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之堂，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子固不見狸狌乎？卑身而伏，以後執者；東西跳梁，不辟高下；中於機阱，死於罔罟。今夫犧牛，其大若壘天之雲。此能為大矣，而不能牧鼠。今子有大樹，何不樹之於無何有之鄉，唐莫之野，持椎乎無為莫側，逍遙乎窮廄其下。不夭斤斧，無所可用，安所困苦哉？」（《逍遙遊》）

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廟宇而墮之於貳，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」（《外物》）

(3) 漢梁之辨

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出淤泥，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子也；子固非魚也，子之不知魚樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」（《秋水》）

(4) 苦無對手—《徐無鬼》

莊子遊郢，遇惠子之墓，顛蹠從者曰：「郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠石斬之。匠石運斤成風，聽而斬之，盡垂而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斬之，雖然，臣之賛死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣。」（《徐無鬼》）

5. 師生互動

- 論處世-處乎材與不材之間。（《山木》）
- 論守真-物固相累，二類相召。（《山木》）
- 論死生。（《列繆寇》）

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為營造，吾葬與不葬耶？何以如此！」弟子曰：「吾恐鳥鳩之食夫子也。」莊子曰：「在上為鳥鳩食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！」（《列繆寇》）

二、莊子書的考證

(一) 郭象以前注本

- 《漢書·藝文志》著錄52篇，包括內篇7、外篇28、雜篇14、解說3。據《經典釋文·序錄》說是淮南王的門客所編定。晉司馬彪及孟氏都曾作注。
- 崔燦注10卷27篇：內篇7、外篇20。
- 向秀注26篇（一作27篇，一作28篇）。

(二) 鄭象注本

《經典釋文·序錄》：「《漢書·藝文志》：『《莊子》五十二篇』即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》。鯤注者以意取之。」

又，《經典釋文·序錄》引鄭象之言：「一曲之才，妄竄奇說，若《闢弃》、《意怪》之首，《危言》、《游兔》、《子胥》之篇，凡諸巧雜，十分有三。」

1. 篇數-10卷33篇：內篇7、外篇15、雜篇11。

(1) 《晉書·地道志》稱三十卷且一卷，唐成玄英《莊子疏·序》則稱30篇。

(2) 33篇，又分為內、外，雖篇是鄭象的刪節本，(分為內、外，雖非創自鄭象。)

成玄英《莊子注疏·序》：

「內則談於理本，外則語其事迹。事雖彰著，非理不通；禮既幽微，非事莫屬。欲光明妙理，益前襟內篇。內篇理深，故每於文外別立題目，〈逍遙〉、〈齊物〉之類是也。自外篇以去，則取篇首二字為其題目，〈駢拇〉、〈馬蹄〉之類是也。」

「內篇明於理本，外篇語其事迹，雜篇雜明於理事。內篇雖明理本，不無事迹；外篇雖明事迹，甚有妙理，但立教分篇，據多論耳。」

2. 作者與內容

宋朝以前，學者大體相信《莊子》三十三篇都是莊周作品。

北宋東坡首先懷疑〈漁父〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈讓王〉等四篇。今日學者多認為內七篇是莊子自著，外雜篇則為莊子後學，內容是針對內篇的解釋與發揮。

3. 外雜篇的內容分析

• 劉笑敢分析《莊子》外雜篇的內容有三：

• (1) 道莊派-發揮內篇思想，如〈至樂〉、

〈寓言〉

• (2) 黃老派-融合儒家、法家思想，

如〈天道〉、〈刻意〉

• (3) 無君派-批判仁義，如〈駢拇〉、

〈讓王〉

(1) 內篇-莊子。

在漢代就已經確定。七篇的思想宏大且一貫，文字又汪洋詭譎，非莊子不能出。

清·林雲鈞《莊子圖》：

〈逍遙遊〉言人心多狃於小成，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，入世而後出世，內聖而後外王。此又內七篇相同之理也。

(2) 外篇-莊子後學的集體創作。

思想史上是莊子學說的繼承，在學術史上是莊子道淮南子之間的道家文獻。

(3) 雜篇

a. 庄桑楚-

拼湊內篇文字以成文，全文結構上以老子為主體，是老子學派的作品。

b. 徐无鬼、則陽、外物、寓言、列繫寇-後人編輯而成，其中〈寓言〉首段為莊子手筆。

c. 讓王、盜跖、說劍、漁父-蓋為戰國末年莊子後學之後所作，由漢人編輯而成。

(4) 天下篇

a. 《莊子》全書的後序-梁啟超、錢穆。
b. 莊子後學-戴君仁、勞思光。

《莊子》全書的架構
—全22篇的篇名及內容

內篇

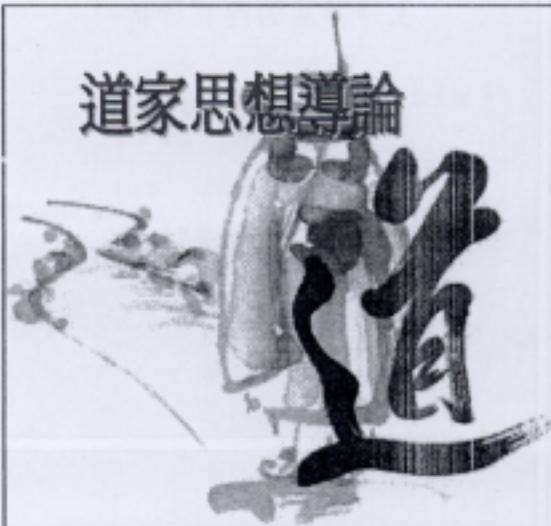
1. 道德論
2. 延物論
3. 與生主
4. 人間世
5. 緣充芻
6. 大宗師
7. 推喻王
8. 賴根
9. 黑闔
10. 燕惠
11. 在宥
12. 天地
13. 天道
14. 天運
15. 頤惠
16. 極性
17. 秋水
18. 道德
19. 譲生
20. 山木
21. 相子刀
22. 列御寇
23. 傅華子
24. 目賈鬼
25. 列陽
26. 外物
27. 富貴
28. 廉王
29. 道跖
30. 說劍
31. 漁父
32. 列御寇
33. 天下

外篇

雜篇

二、道家思想導論

道家思想導論



一、中國思想的特質-生命的學問

(一) 以生命為主體的關注

「德之不修，學之不講，聞義不能從，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉第3章）

(二) 重實踐

「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（〈學而〉第7章）

二、儒道思想簡述

	核心思想	修養方式	追求境界
儒家	仁	兼義	聖人
道家	自然	無為	真人

*儒道的幾點分別

1. 剛健與柔弱
2. 有為與無為
3. 以德報德與以怨報怨

三、道家思想的先驅

(一) 論語中的隱者

1. 菲門評孔子：「是知其不可而為之者。」

（〈憲問〉第41章）

2. 苗蕡者問孔子擊磬有感：「莫已知也，斯已而已矣。深則厲，淺則漪。」（〈憲問〉第41章）

3. 季冉欲而過孔子曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可據，來者猶可追。已而！已而！

今之從政者殆而。」（〈微子〉第5章）

4. 長沮、桀溺評孔子：「是知津矣。」、「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也。豈若撫孤雲之士哉？」

孔子的回應：「鳥獸不可以同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」

（〈微子〉第6章）

5. 荀子丈人至子路宿，被非常為客而食之，見其二子焉。子路曰：「不仕無義，長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？故虧其身」，而亂大倫，君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（〈微子〉第7章）

(二) 楊朱

1. 為我貴己

「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。」（《孟子·盡心》上）

2. 儲全本性

「全性蓄真，不以物累形，楊子之所立也。」（《淮南子·汜論訓》）

「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其匹之一毛。」（《韓非子·解說》）

3. 無君

「楊子為我，是無君也。」（《孟子·滕文公》上）

四、老子-道家思想的成熟

(一) 其人其書

1. 老聃：楚國人，較孔子年長，曾任周守藏室之史。

2. 《老子》是老聃的作品，弟子和後學加以編輯潤飾而成，最晚不會晚於戰國初年。

2. 無

(1) 無為

a. 針對周文成弊-有為

b. 超越有為

(2) 無和有-道的雙重性

(3) 為道日損

「為學日益，為道日損，損之又損，至於無為。無為而無不為。」（四十八章）

3. 虛靜

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」（十六章）

4. 絶聖棄智-作用的保存

「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（十八章）

「絕聖棄智，民則百姓；絕仁棄義，民復孝慈。」（十九章）

5. 素弱處下-「上善若水」、「素弱者生之後」

(二) 思想简介

1. 道

(1) 萬物的根源

「有物混成，先天天地，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。」（二十五章）

(2) 無名無形

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微……無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」（十四章）

(3) 道生萬物

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（四十二章）

(4) 道法自然

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）

五、道家思想之評價

◆ 《莊子·天下》

老子：開戶；以爲剖譙下為衆，以空虛不貢萬物為實。

◆ 《莊子·天下》

莊子：獨與天地精神往來而不擬貌於萬物，不認是非，以與世浮處。

◆ 司馬談《論六家要旨》

道家使人精神專一，動作無形，確足萬物，萬物術也，而陰陽之久順，柔儉善之善，樞名法之善，與時遷移，萬物變光，立俗施事，無所不宣，指鉤而易識，審少而効多。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
------	---------------	-------------------	------

3	99.03.09	包兆會：〈莊學研究之回顧與反思〉	莊學研究的回顧與反思
			壹、大陸莊學研究回顧與反思 <ul style="list-style-type: none"> ●一、開創期：1900-1949 ●二、發展期：1950-1965 ●三、繁盛期：1977-
		壹、大陸莊學研究回顧與反思 <ul style="list-style-type: none"> ●一、開創期：1900-1949 (一) 註釋考證 馬敘倫《莊子義證》(上海商務，1930) 王叔岷《莊子校釋》(中研院史語所，1947) 後來修訂為《莊子校註》(中研院史語所，1988；北京：中華，2007) 劉文典《莊子補正》(商務印書館，1947) 譚戒甫《莊子天下篇釋義》 	壹、大陸莊學研究回顧與反思 <ul style="list-style-type: none"> (二) 義理詮釋 章太炎《莊子解故》、《齊物論釋》 (中國社科院出版社，1997) 嚴復《莊子評點》(北京：中華，1986) 邱肇甯《莊子學案》(上海商務，1934) 張默生《莊子新釋》(山東：東方，1948)
		壹、大陸莊學研究回顧與反思 <ul style="list-style-type: none"> ●二、發展期：1950-1965 (一) 註釋考證 劉武《莊子集解內篇補正》(北京：北京古籍，1958) 王孝魚點校《莊子集釋》(北京：中華，1961) (二) 義理詮釋 關鋒《莊子內篇譯解和批判》(北京：中華，1961) 《哲學研究》編輯部《莊子哲學討論集》(北京：中華，1962) 	壹、大陸莊學研究回顧與反思 <ul style="list-style-type: none"> ●三、繁盛期：1977- 專著50多部、論文1500多篇 (一) 註釋考證 崔大華《莊子歧解》(鄭州：中州古籍，1988) 陳鼓應《莊子今注今譯》(北京：中華，1983) 曹穀基《莊子淺注》(北京：中華，1982) 鍾泰《莊子發微》(上海：上海古籍，1988)

壹、大陸莊學研究回顧與反思

(二) 義理詮釋

1. 綜合研究

- 張桓壽《莊子新探》(武漢：湖北人民，1983)
劉笑敢《莊子哲學及其演變》(北京：中國社會科學院，1988)
崔大華《莊子研究》(北京：人民出版社，1992)
崔宜明《生存與智慧—莊子哲學的現代詮釋》(上海：上海人民，1997)
2. 專題研究
- 劉紹瑾《莊子與中國美學》(廣州：廣東人民，1989)
陶東風《從超達到隨俗—莊子與中國美學》(北京：首都師範大學出版社，1995)
葉舒憲《莊子文化解析—前古典兩後現代的視界融合》(武漢：湖北人民，1997)

7

壹、大陸莊學研究回顧與反思

(三) 工具書

- 《莊子引得》(上海：上海古籍，1986)
《老莊辭典》(濟南：山東教育，1993)

(四) 論文集

- 張松如、陳鼓應主編《老莊論集》(濟南：齊魯書社，1987)
復旦大學報編輯部主編《莊子研究》(上海：復旦大學出版社，1986)
陳鼓應主編《道家文化研究》(上海：上海古籍，1992)
第一屆、第二屆莊子學術研討會，安徽：蒙城，1989、1995

8

貳、近三十年來港台莊學研究回顧與反思

- 一、70-80年代
- 二、80-90年代
- 三、研究方法

9

貳、近三十年來港台莊學研究回顧與反思

- 一、70-80年代

(一) 基礎研究

- 羅畫峰主編《無求齋莊子集成》初編、續編(台北：藝文印書館，1972、1974)
錢穆《莊子纂義》(台北：東大圖書，1985)
陳鼓應《莊子今注今譯》(台北：台灣商務，1977)
黃錦鑑《新譯莊子讀本》(台北：三民，1974)
吳怡《逍遙的莊子》(台北：東大圖書，1984)

(二) 藝術精神與文學方面研究

- 徐復觀《中國藝術精神》(台北：台灣學生，1976)

- 黃錦鑑《莊子及其文學》(台北：東大圖書，1977)

(三) 專題研究

- 牟宗三《才性與玄理》(台北：台灣學生，1985)

- 唐君毅《中國哲學原論—原道篇》(台北：台灣學生，1986)

10

貳、近三十年來港台莊學研究回顧與反思

- 二、80-90年代

(一) 基礎研究

- 賴崑陽《人生因夢而真實—我讀〈莊子〉》(台北：漢藝色研，1992)
賴崑陽《人生是無題的寓言—〈莊子〉的寓言世界》(台北：躍升文化，1994)

- 蔡志忠《莊子說》(台北：時報文化，2001)
李勉《莊子總論集分篇評注》(台北：台灣商務，1990)
吳光明《莊子》(台北：東大圖書，1988)
吳怡《新譯莊子內篇解義》(台北：三民，2000)

(二) 藝術精神與文學方面研究

- 董小蕙《莊子思想之美學意義》(台北：台灣學生，1993)
朱榮智《莊子的美學與文學》(台北：明文書局，1992)

(三) 專題研究

- 鄭世根《莊子氣化論》(台北：台灣學生，1993)
葉海煙《莊子的生命哲學》(台北：東大圖書，1990)

11

貳、近三十年來港台莊學研究回顧與反思

- 三、研究方法

- 吳光明《莊子的身體思維》

- 奚密《解結構之道：德希達與莊子比較研究》

- 楊儒賓《昇天變形與不懼水火—論莊子思想中
與原始宗教相關的三個主題》

- 劉光義《莊學中的禪趣》(台北：台灣商務，
1989)

12

參、英語世界莊學研究回顧與反思

- 一、研究回顧
- 二、專題研究與研究方法專述
- 三、翻譯及翻譯中存在的一些問題

三、英語世界莊學研究回顧與反思

- 一、研究回顧
 - (一) 翻譯
 - 1889蓋利 (Herbert A. Giles) 完成第一本英譯的《莊子》。
 - 1933馮友蘭英譯《莊子》在上海出版。
 - 1965麥頓 (Thomas Merton) 《莊子的道》出版。
 - 1968華生 (Burton Watson) 《莊子》(哥倫比亞大學出版社)出版。
 - 1994梅恒 (Victor H. Mair) 《莊子》(夏威夷大學出版社)出版。

三、英語世界莊學研究回顧與反思

- (二) 研究
 - 1. 基礎的研究與文獻考證
葛瑞漢姆 (A. C. Graham)
 - 2. 思想的研究
史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 《古代中國的思想世界》(哈佛大學出版社, 1985)
 - 3. 論文集
梅恒主編《莊子實驗性研究論文集》(夏威夷大學, 1983)
 - 4. 中西研究的互動
中文著作翻譯、中國學者以英文著書

三、英語世界莊學研究回顧與反思

- 二、專題研究與研究方法專述
 - (一) 言說方式
 - (二) 游-遊戲
 - (三) 否定倫理
 - (四) 宗教學與神話學

三、英語世界莊學研究回顧與反思

- 三、翻譯及翻譯中存在的一些問題
 - (一) 版本的選擇
 - (二) 《莊子》文意的把握
 - (三) 語意精確與文學性兼顧
 - 例如：「與物為春」(《德充符》) 頁275
 - (四) 尊重原典或刪改原典

肆、反省與新方向

- 一、以時代思潮解讀《莊子》
 - 例如進化論、現代主義、後現代主義
 - (一) 以莊子印證思潮，還是以現代思潮解讀莊子？
 - (二) 原典歷史語境的把握
- 二、研究領域
 - (一) 義理闡發當代研究的重心
 - (二) 莊學史的撰寫
 - (三) 莊子與現當代文學關係
- 三、新方法與新視角
 - (一) 把握文本解讀的優先性
 - (二) 兼顧相似性與差異性

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
------	---------------	-------------------	------

4	99.03.16	劉笑敢：〈莊子的苦樂觀及其啓示〉	逍遙與快樂
莊子之苦樂觀及其啓示			楔子
中文碩二 0971105 邱建榮			莊子所感受的苦、所追求的樂都在於精神感受，他認為人類苦的根源在於人類的有限性（無法擺脫現實的拘束與認知能力的有限）；而他所追求的逍遙便是超越現實束縛的自由以及獨與天地萬物相往來的體驗。
一、前言			從現實之苦轉為逍遙之樂的關鍵是在心靈的寧靜，所謂心靈的寧靜是指瞭解到世界的客觀性和非目的性、體認到自身的侷限，在這樣的基礎上才有可能超越現實的苦去追求精神境界的無限提升。
(1) 問題意識：劉笑敢認為苦樂是經常遇到的問題，但從學術或哲學的角度研究卻是不夠深入，雖說要界定或定義苦與樂相當困難，但這不該成為放棄研究探討苦樂問題的藉口，於是作者試圖以《莊子》思想的苦樂觀為切入點討論面對苦難與不幸時的可能選擇。			(3) 概念釐清：劉笑敢認為苦與樂在中文中不是哲學概念，也未見從概念上釐清其涵義的中文學術著作，故藉助西洋哲學中類似的討論。
(2) 《莊子》中有不少寫言涉及苦樂問題，但莊子哲學的重點是精神自由。擺脫精神束縛和心靈痛苦的問題，是否自由就涉及快樂與否，而作者所謂的快樂並非 happiness 和 pleasure，而是集中於精神的自我滿足 (satisfaction)，莊子的樂側重於對自由自在、無拘無束的精神狀態的滿足；而苦在於心靈受到拘禁與限制的不自由狀態。			1. 與「樂」關係較密的西方術語是「幸福」(happiness) 和「快樂」(pleasure)，中文中比較接近 happiness 的詞是「福」或「福氣」，偏重於物質享受、身體的生活狀態和條件，但他認為即使人的幸福不可能完全脫離最基本的物質生活條件，但快樂、幸福的有無多少主要來自於個人的精神感受。 2. 傳統文化中的樂側重於精神感受，而苦亦然，雖離不開肉體的痛苦 (pain) 和身心俱痛的苦難 (suffering)，但對於外在的痛苦和引起痛苦的原因人們還是有不同的態度與感受。
二、現實之苦			二、現實之苦
(1) 《史記·老子韓非列傳》中關於莊子事蹟的描述，太史公具體地表達了莊子的苦樂觀，作者認為大致反映了莊子苦樂觀的基本特點： 第一，莊子認為世俗的價值反而是苦的原因是因為人們在接受世俗價值的同時也失去了精神自主，在追求名利的過程中反倒對自己有所損害，因此莊子輕視這些世俗的欲望追求。 第二，莊子認為在世俗或現實中充滿束縛限制，沒有真正的快樂。 第三，莊子提出樂的標準在「自快」或「快吾志」，是精神舒適、無拘無束的感覺，也就是將個人的精神滿足、心理自由當做真正快樂的內容與標準，而「遊戲汗漬之中」的比喻更是說明莊子所追求的不是世俗世界目的的實現與一般人的意志自由，若聯繫〈逍遙遊〉對照來看，莊子的追求是超脫現實的，對他而言樂只能到超越的精神世界尋求。			(2) 《莊子·齊物論》 1. 「大知閒閒，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心斗。……」 莊子認為現實世界為苦的關鍵原因是人們在現實生活中精神受拘束而無真正自由（人類有限性的展現），自以為追求和實現自己的願望但實際上願望卻非由自己所能決定，對莊子而言，人生免不了「與接為構，日以心斗」，陷溺於自己的追求無法自拔；而人類無法成為自己行為的主人、無法控制自己行為的後果，這是莊子要追求超脫現實之自由的根本原因。

二、現實之苦

2. 「一毫其成形，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？」

「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」是莊子對社會與人生的深刻觀察，對於莊子來說，不能實現自己行動的後果，不能主宰自己的命運，這才是真正的苦，只有在逍遙遊式的享受中方能體驗個體自主，而莊子思想的深刻之處更在於他指出所有人都不能真正實現自己的願望，人按照自己的意志行動卻不能掌握實際結果甚至事與願違，莊子不相信人神的意志所操控的結果，也認為沒有絕對的意志自由。

二、現實之苦

3. 「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非願樂而不知誰者邪！」麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之再生乎？夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。」

人認知能力的不足也是苦，比如上述引言中就指出由於人類無法知道死後之事而難免被生死所困擾，對莊子而言，死後的世界並不可怕，但在他看來人們實在是可悲，因為生死奧秘無法參透，連自己生命的歸宿都不知道，而這痛苦也的確困擾著許多人。

二、現實之苦

(3) 《莊子·人間世》：「葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：『王使諸侯也甚重，齊之待使者，蓋甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎？』吾甚憮之。子嘗語諸侯也曰：『凡事若小若，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成不成，而後無患者，唯有德者能之。』吾食也執粗而不戚，聚無欲清之人。今吾朝受而夕歎冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣！事若不成，必有人之患，是兩也。」……，顏淵將傳衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之無方則危吾國，與之為有方，則危吾身。其知過足以知人之過，而不知其所以過。若者，吾奈之何？」

上述這些故事作者推斷可能是莊子早期尚未徹底脫離現實政治時的作品，莊子對宮廷、官場之苦也有深刻體會，反映了他對現實世界中錯綜複雜矛盾的切身感受，而每個人在社會網路中亦常有進退兩難的情況，確實是難擺脫的精神痛苦。

二、現實之苦

(4) 《莊子·至樂》：「天下有至樂無有哉？……？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；下者，貧賤夭忌也；所苦者，身不得安逸，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，其為形也亦愚哉！……」

《至樂》作者所要討論的問題是在世俗的世界中是否有最高的快樂，他首先陳列了一般人的好惡選擇，然後再分析「富貴壽善」是否可以作為樂的標準或對象，但這四種雖皆有值得令人欣羨追求的一面，但皆不是純粹之樂，樂與苦總是形影不離，所以該篇結論就是人世間其實沒有什麼值得無保留的追求，也就是沒有所謂「至樂」，苦與樂的標準因人而異，世俗之樂並非真樂；而莊子所感受到的困苦主要是現實的精神痛苦而非性質享受不到滿足的欲望之苦。

綜合以上可知，莊子認為人生之苦的最根本原因其實便是個人及人類的有限性。

三、化苦為樂

(1) 莊子所著重的是對現實生活中各種現象的感受，而非是具體意志或欲望是否獲得滿足，莊子所說的苦是深刻觀察之後的生命體驗而非一般人的失望之苦；所追求的樂重點亦在於轉化對世界的認識和精神感覺，而非世俗欲望的滿足。

(2) 莊子不僅看見別人無法看見的人世之苦，而且能化苦為樂，他認為人雖然無法改變肉體的不幸與社會的困難，但可以轉化和提升自己的精神境界以忘卻現實之苦與享受精神的愉悅。

三、化苦為樂

(3) 《莊子·德充符》：

1. 哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「生死、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之，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，不可入於府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜無郤，而與物為春，是接而生時於心者也。」之謂才全。」

超越的道德、精神、氣質可以勝過世俗的價值與不幸，產生無可想像的人格魅力，而上述寓言中根據孔子所說的哀駘它就超過形全、德全的境界。其魅力的來源在於才全，才全的境界包括三個層次：

第一個層次是認識到人世的生死存亡、窮達貧富、賢與不肖等情況是人類無法操縱或改變。

第二個層次是人們不應該因命運的流轉與不幸影響心靈的平和與寧靜，這層次是從苦的現狀往樂的方向的轉化關鍵。

第三個層次是達到了超越現實與萬物同體的怡悅之樂。

才全的三個層次就是從承認現實的無奈到擺脫現實困擾的過程，其中轉折的關鍵就是心靈的超脫與寧靜。

三、化苦為樂

2. 惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是所謂無情者，言人之不以好惡內身，常因自然而生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，旁乎子之精，倚樹，據籬而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」

「無情」是擺脫人世是非困擾的關鍵，實際意思是「不以好惡內傷其身」，其關鍵處在於每個人都無法避免現實生活的無奈，莊子認為此時最好的辦法是從超越、自然造化的角度看待不幸本身，不從宗教教義的角度來解釋而純然接受，因應與轉化，從達到心靈寧靜進而昇華到崇高的精神境界，從現實生活的角度來說，此時可尋求外界的精神支持，但最終仍要將外在支持轉化為內心的超越和平靜。

三、化苦為樂

(5) 莊子苦樂觀的最大特點之一就是沒有類似於因果報應或道德懲罰的解釋，當時子孫受報的觀念，道教的「承負」觀念和佛教的「輪迴」觀念，莊子的從天地萬物自然運轉的角度看待苦樂處境的思想，更接近於科學或無神論的立場，這是哲學的理性態度，承認包含人類社會在內的世界具客觀性和非目的性，意識到人生苦難是人無從抱怨與改變的，這是莊子化苦為樂的理論前提。

三、化苦為樂

(4) 《莊子·大宗師》：「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：『孰能以無為首，以生為夢，死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與友矣。』四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。……且夫得者，時也；失者，順也。安時而順，哀樂不能入也，此古之所謂解也，而不能自解者，物有結之。……」

上述這則寓言是說明對待世俗公認的不幸或痛苦，人們可以有完全不同的態度和感受。子祀、子輿、子犁、子來成為莫逆之交的關鍵就是參破了生死存亡之二體的演化道理，這是他們即使面對人世困難仍能氣定神閒的哲理基礎，而其中之關鍵便在於「安時而順」。哀樂不能入，這是解除「倒懸」之苦，化苦為樂的樞紐。莊子透過此則寓言企圖在災難與不幸時保持心平氣和的反應；莊子提倡即在災難與不幸時保持心平氣和的神態；莊子面對苦難的理論，是承認萬物的造化無心無意，人不必為此感到焦慮、煩惱、悔恨，在此基礎上就可達到心靈寧靜，進而追求精神的輕鬆愉悦。

四、逍遙之樂

(1) 莊子真正追求的逍遙之樂是精神的自我滿足，非常識世俗的怡悅之樂，超脫現實之有限性而到達精神之無限的境界。
(2) 《莊子·逍遙遊》：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海运則將徙於南冥。南冥者，天池也，……，鵬與之笑曰：『我決起而飛，撫樞折而止，時則不至而控於地而已矣，奚以適九萬里而南為？』適莽蒼者，三餐而反，腹猶果；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知？……」

莊子以文學性的詩強語言寄託逍遙之精神超越、心胸無限的理想境界，這種境界是一般世俗之人不能理解的，連惠施也不能理解他對遠大境界的追求，然而也因為莊子認為現實中沒有真正的樂所以必須超越現實追求逍遙。

四、逍遙之樂

(3) 逍遙遊又叫做「遊心」，「遊心乎德之外」的說法突出莊子的逍遙實際上是心靈的特殊狀態，自內在的體驗而言其境界極其遙遠、廣大，對與現實世界的關係來說則是對現實沒有任何摩擦的寧靜、和悅。

(4) 《莊子·人間世》：「仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『望肢體，黜聰明，離形去知，於大通，此謂坐忘。』」

精神的逍遙並非可以隨意達到，必須經過適當的修練擺脫世俗的價值觀念與對個體自我的牽掛，這種修練的方式便是「坐忘」，《人間世》借顏回與孔子的對話引出「坐忘」的內容與方法。坐忘到最後是忘記自身肉體的存在，真正無私無慮，是個自我感受的最高境界亦是身體修練的方法，然後體驗到與天地萬物合為一體的崇高境界。得到這種享受的體驗自然是享受與愉悅。道家式的精神追求雖然重在心靈的解放與昇華，但它同時可以身心共調，體智並養，不僅有利於心理的健康且有利於身體機能的恢復和增長。

現代啟示&結論

五、現代啟示

劉笑敢認為莊子苦樂觀的現代啟示有以下三點：

- (1) 認識世界的客觀性和非目的性，避免對人生的困境作狹隘的、個人的、目的性的理解。
- (2) 認識到人類的有限性，避免對個人或群體的過高期望。
- (3) 應該看到人生境界的無限性，避免自我中心的狹隘心態。

六、結論

莊子所感受的苦，所追求的樂都在於自我感受。現實之苦在於世俗生活中的拘束或奴役，人類認知能力的有限、無法擺脫現實的處境。現實的地位、財富、欲望的滿足與否並非莊子討論苦樂的主要內容。逍遙之樂在於超越現實束縛的感覺與獨與天地萬物相伴來的體驗，是精神而非現實欲望的滿足。從現實之苦到逍遙之樂的轉化關鍵在於心靈的寧靜，在於認識到人類自身的有限性和世界的客觀性和非目的性。莊子的逍遙遊也提示精神境界的提升是可以無限的。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
------	---------------	-------------------	------

5	99.03.23	楊儒賓：〈卮言論：莊子如何使用語言表達思想〉	言與意
1	2	3	4
卮言論： 莊子論如何使用語言表達思想	問題意識 <input type="checkbox"/> 莊子對於語言的反省-言者甚多 <input type="checkbox"/> 莊子論「如何使用語言表達思想」-並未顯題化	一、「如何透過語言表達思想」問題的形成 (一)《莊子》的基本關懷（思想表達什麼）-理想人格 1. 真人、至人、神人、聖人 2. 體道者，對世界有一全體性的領悟	一、「如何透過語言表達思想」問題的形成 (二)《莊子》書中的三種實在 1. 終極實在：超越時空、雜多、變化的最終實體。 「天地與我並生，萬物與我為一。」 《莊子》的重點不在於此種境界，此種境界沒有「如何呈現語言」的問題。
一、「如何透過語言表達思想」問題的形成 2. 氣化實在：落於時空，但主、客都融在一種前結構的一氣之化的流行中。 「通天地一氣耳。」 (1) 氣是物根本的構成因素，他遍於一切，既是所謂的物質之終極本源，也是構成感官認識作用的根本要素。 (2) 在感官尚未凸顯其功能時，人即處於「虛」的狀態，是一種未自覺的氣的流行狀態，世界尚未被攝取成貌相聲色前，是一種未經減損的氣的流行狀態。 (3) 在一氣的流行狀態中，心物無別，彼此無別。 (4) 人可以活在一氣化而無分、與世同在的具體和諧。在這具體和諧之中，人與世界泯然無分。這是人存在的本然狀態，這狀態中，也沒有「如何呈現語言」的問題	一、「如何透過語言表達思想」問題的形成 3. 曲成實在：有時空、雜多、變化的人文世界。 莊子關注的焦點：如何在多雜的世界中，仍能體證一種整全的意義。 體道者同時具足的兩個層面：領悟絕對與成全相對。 「兩行」-生命能跳出相對世界之外，又能使相對世界的雙方都各得其所。	5	6

<h2>一、「如何透過語言表達思想」問題的形成</h2> <p>(三)《莊子》對語言的反省 解構的立場-有立場、有觀點、人類中心的反省 1. 語言意義的不確定-不理想的溝通工具。 2. 語言世界的相對性-以彼勝此是矛盾的。 3. 語言是靜態的-無法準確正確地描述流變的動態世界。 「如何透過語言表達思想」就莊子而言，就是如何透過語言表達體道者的境界，即如何溝通超越與現象兩層，而不受語言表達的限制。</p>	<h2>二、卮言</h2> <ul style="list-style-type: none">□ 有語言長處，無其短處，且適合體道之士使用的語言。□ 三言以卮言為核心。□ 「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。」
<h2>二、卮言</h2> <p>(一)字義-渾圓之言。 □ 本意為圓酒器，象徵渾圓無際，不可端倪之言。 □ 根源於老子「埏埴以為器，當其無，有器之用。」 □ 「夫卮器，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，已無常主者也。」(郭象注)</p>	<h2>二、卮言</h2> <p>(二)《莊子》其他渾圓的象徵 1. 陶鈞(〈天道〉漢陰丈人)、天鈞-崔譏注：「鈞，陶鈞也。」、道樞-以門戶的樞紐象徵道的圓形運轉、環中、車輪(〈天道〉桓公、輪扁問答)、鏡、搏而飛、渾沌-渾圓無面目 2. 共同特色 (1)具有不變的核心，而核心落於中央-無、自然 (2)超越相對，又成全相對 (3)能隨時與物變化</p>
<h2>二、卮言</h2> <p>(三)內涵 1. 道的語言化，也是聖人的語言 2. 最高人格在世界中溝通時的存在模式，至人溝通的一種境界語言。 「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」(〈寓言〉)</p>	<h2>三、卮言的進一步考察</h2> <p>(一)表達情意的最佳語言-卮言 1. 語言的功能在於表情達意，能把情意表達最清楚的就是最好的語言。表達方式可以是多元的，卮言的運用包括「言」與「默」兩層。 2. 卮言能溝通「可以言論」、「可以意致」、「言之所不能論，意之所不能察致」的三層次。 3. 卮言運用的例子 □ 我知之濠上。(〈秋水〉) □ 相視而笑，莫逆於心的子祀等人。(〈大宗師〉)</p>

三、卮言的進一步考察

(二) 爻言、寓言、重言的關係

1. 《莊子》一書都是卮言，寓言、重言只是卮言的兩種變形而已。
2. 寓言（假託事物以申明道理）、重言（引用古今聖賢權威使人看重的語言）都是關乎語言技巧，卮言則是至人表達的最基源模式。

13

三、卮言的進一步考察

(二) 爻言、寓言、重言的文字風格

1. 謬悠之說-虛遠不實；參差（虛實不定）；詭詭（滑稽）
2. 荒唐之言-廣大無邊；瓊瑤（宏大雄偉）
3. 無端涯之辭-無涯無緒之談；連犖（宛轉，與物相從不違）

14

三、卮言的進一步考察

(二) 爻言與滑稽

1. 滑稽的意義
 - 圓轉之物、狂妄之言、亂同異
2. 詭詭就是滑稽
3. 滑稽是卮言的表現
 - 「齊諧者，志怪者也。」（《逍遙遊》）
 - 「予嘗為女妄言之，女以妄聽之。」（《齊物論》）

15

四、莊子如何運用卮言

(一) 莊子對於神話題材的運用

1. 潛沈寓言改編自《山海經》
2. 《逍遙遊》的神話-鯤鵬、姑射仙人、列子御風

16

四、莊子如何運用卮言

(二) 自我遮掩的語言-詭辭為用

- 方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎！牧乎！固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。（《齊物論》）

17

四、莊子如何運用卮言

(二) 文體

1. 非邏輯性結構
2. 詩意的文字
 - (1) 內容體現了文字
 - (2) 文字相互指涉、相互照明。
 - (3) 其思想反思而進，始終糾結，首尾相一。

18

<h2>五、結論</h2> <p>(一)三種實在及其語言模式</p> <ol style="list-style-type: none">1.三種實在的分別2.三種實在的雙迴向滲透	<h2>五、結論</h2> <p>(二)卮言的意義</p> <ol style="list-style-type: none">1.體道之言-渾圓之言、道的語言化2.具備的條件<ol style="list-style-type: none">(1)有不變的中心-道(2)不斷轉化-參與一氣之化的流行(3)超越兩邊而又能成全兩邊-能曲成具體的人間事物，完成特定時空下的特定行為3.卮言是最佳的溝通方式<ol style="list-style-type: none">(1)消融無言，以成就最圓融的表達。(2)吸收非語言成份，與大道同體而生。
<h2>五、結論</h2> <p>(三)卮言的進一步考察</p> <ol style="list-style-type: none">1.寓言、重言、謬悠之說、荒唐之言、無端涯之辭都是卮言的某些面相。<ol style="list-style-type: none">(1)卮言是至人表現、溝通時的模式，與至人存在的層次同高。(2)寓言、重言是語言技巧的事；謬悠之說、荒唐之言、無端涯之辭都是卮言的風格。2.卮言與滑稽<ol style="list-style-type: none">(1)荀子「滑稽亂俗」的批評，指出莊子語言的用心與功能。(2)經由瓦解世俗語言、世俗知覺體系、世俗價值以後，語言、人與世界才能同時顛顛，重入環中。	<h2>五、結論</h2> <p>(四)莊子對卮言的運用</p> <ol style="list-style-type: none">1.道與言的幾層關係<ol style="list-style-type: none">(1)道與言對反(2)言說的溝通要囊括非言說的溝通(3)就莊子最關懷的「在此世界內展現的圓融之道」而言，道與語言不是對反，而是彼此需要。2.神話3.自我遮蔽的消融語言4.利用總論、分論的參差格局，造成文章的書寫去因果順序、去單元化的效果。
<h2>五、結論</h2> <p>□莊子對「語言如何表達思想」的思考</p> <ol style="list-style-type: none">1.如何利用語言表情達意的功能，又不陷入偏執的陷阱。2.卮言 語言化的道、包涵言默兩面、圓轉日出、永不停歇。	23

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
6	99.03.30	池田知久：〈道家的「物化」、轉生、輪迴之思想與「夢」的故事〉	夢與覺

道家的「物化」、轉生、輪迴 的思想與「夢」的故事

池田 知久



指導教授：蔡志遠 教授
學生：黃虹琪

物化

「物化」此詞最早出現在《莊子》齊物論等篇章。

a. 根據天道篇與刻意篇，就內容說，指「物」的變化。

b. 概念：表達道理想中的「知天樂者」或「聖人」的立場來講，意味著人「死」的意思；同時包含「物化」與人的價值觀、情感、智慧等完全無關的暗示。

→得知，「知天樂者」與「聖人」的所謂「靜而與陰同德，動而與陽同波」，是指就「物之變化」來說的人的「死」是由於構成「物」的元素的「陰陽」之「氣」的自然而必然之運動的結果。

「物化」的思想與「夢」的體驗

a. 見《齊物論》—莊周夢蝶、《大宗師》—顏回問仲尼。

b. 是指「莊周」的「死」即「物化」——存在物的某種變化，即為「轉生」。

莊周→蝴蝶→?物

c. 轉生的「物化」與莊周的夢境一起敘述，是因為莊子主張根據日常生活中做夢會有某些體驗的事實，人這種存在物有可能在死後轉生為另一種「物」。



「物化」的思想與「夢」的體驗

a. 見《大宗師》—子祀子冥子黎子來。

b. 子來的「死」即存在物的一般性變化。

人死→鼠肝、蟲臂

c. 實指作為宇宙根本性主宰者的「造化」、「大塊」亦即道的問題。「物化」，所有物經由「死」轉化他物的過程。

d. 文章結尾，「成然寂，蘧然覺。」一句，「寂」，喻人死；「覺」，喻向它物轉生。



 <h3>轉生的思想與陰陽之氣</h3> <p>a. 見《大宗師》—子祀子與子黎子來。 子與左臂、右臂……→離、彈…… 子來→鼠肝、蟲臂。</p> <p>b. 見《至樂篇》—支離叔與滑介叔。 柳生左肘→柳。</p> <p>c. 見《淮南子·俶真篇》。 公牛裏→虎</p>	 <h3>轉生的思想與陰陽之氣</h3> <p>Q：為存在論提供了「物」最終構成元素是何者？</p> <p>A：氣，即為陰陽之氣。</p> <p>→因此，所謂「物化」或轉生，就是說陰陽之氣，氣聚而生物；氣散而物死。而構成物的氣也不會消失，而是再次聚集他處轉生為它物。</p>
 <h3>輪迴思想及其「樂」</h3> <p>承上，可知所謂的轉生不僅僅發生一次，而是永不停息的循環。 ……A物→B物→子來→鼠肝、蟲臂→X物→Y物 道家的思想發展到輪迴，達到追求人之長生不老之境界。 見《至樂篇》—列子行食於道。 是以殘存的「百歲髑髏」來描寫經由萬物之死得以轉生、輪迴本來之面貌。</p>	 <h3>輪迴思想及其「樂」</h3> <p>「種」喻萬物的構成元素的陰陽之氣； 「幾」=「機」，只存在萬物中的生長作用。 據推窺，經由萬物之死的轉生便展開來。 (p.9)</p> <p>「萬物皆出於機，皆入於幾。」便包含輪迴之意。《寓言篇》寓言十九章中亦有表達輪迴思想的文字。</p> <p>中國輪迴轉生是一種「樂」，一種要不失於本質之「樂」。</p>
 <h3>「萬物一體」的思想</h3> <p>以物化、轉生、輪迴的「萬物一體」而論，伴隨著人此種存在物的空間性的相對化。</p> <p>一、經由「物化」的轉生、輪迴提供了存在論的根據。應是陰陽之氣。若將這「氣」作為轉化、輪迴「物」最終構成元素過程中偶爾出現的所有「物」的根據，那麼各種「物」是構成天地萬物的其中一部分或為一種表現。</p> <p>在《大宗師》—子祀子與子黎子來篇章中，「死生存亡之一體」可看成是以「陰陽之氣」為根據。</p>	 <h3>「萬物一體」的思想</h3> <p>二、不特別言及作為「物」的最終構成元素的「氣」的場合。</p> <p>$A死 \rightarrow B \rightarrow B死 \rightarrow C$</p> <p>如此一般，經由「物化」的轉生輪迴所引起的作為一種大結構的「萬物一體」的思想是存在的。</p>



「萬物一體」的思想

三、從價值論的立場考察「萬物一體」的思想。

在《大宗師》一子祀子輿子宋篇章中，包含因為「造化」、「大塊」亦即「道」，以「陰陽之氣」來造「人」、「鼠肝」、「蟲臂」。因此以價值觀而言，不一定人貴，鼠蟲卑的這樣一種「萬物一體」的思想。

《寓言篇》寓言十九章中，「是謂天均。天均者，天倪也。」闡述了存在於反覆進行的輪迴之中的「物」的中間，將價值貴賤區別均等化的作用。



人的相對化與仁孝的否定

人的時間論的相對化：

因轉生，故為不同個體，因此為相對化，但是個體是平等的，只是不同而相對，對儒家來說，強調的是人與物是不同的，人還有優越性，具有「仁」此一特質，所以說，道家說人的相對化是在批判儒家，對於儒家「仁」的否定。



人的相對化與仁孝的否定

人的空間論的相對化：

由空間上看，人與天地萬物是不可分的，就是人本與萬物一體，人的「生」本就是天地萬物這個大結構中的一環，所以在空間上相對的，但在儒家來說，他還是認為人具有與萬物不同的價值，不同於老鼠等動物，所以在人死亡的時候，喪禮是一種對人類慎終追遠的儀式與思念，如果我們把人與萬物等同為一體，在儒家來說就失去了價值，所以道家空間論角度說人的相對化，就是在批判儒家的孝道。



人的相對化與仁孝的否定

就道家對儒家的批判，以「物化」、轉生、輪迴之思想觀進行探討。

因「物化」、轉生、輪迴的思想導致對孝敬父母的「孝」批判問題。

依據轉生輪迴思想，現在作為人生存著的自己，前世也許是馬，來世或成為柳，若認為這樣具有現實的可能性，那麼對父母的「孝」就變成沒有意義的行為。



人的相對化與仁孝的否定

《大宗師》一顏回問仲尼篇中，便舉例了批判、否定「孝」的例子。

《大宗師》一子桑戶孟子反子琴張三人相與友章，雖不關於孝，但卻表明轉生輪迴思想，哪怕是在儒家之中之禮，喪禮也是被批判、否定的。

《至樂篇》一莊子妻死篇中亦可視為基於轉生輪迴思想對「夫婦之和」或「哭泣」等喪禮批判、否定。

《微經篇》一公牛哀化虎中，亦存在轉生輪迴與弟奉仕兄之恭等家族倫理觀念相激烈衝突的情況。

道家的否定，實際上成一種基礎，中心動搖儒教倫理有衝擊性的行為。



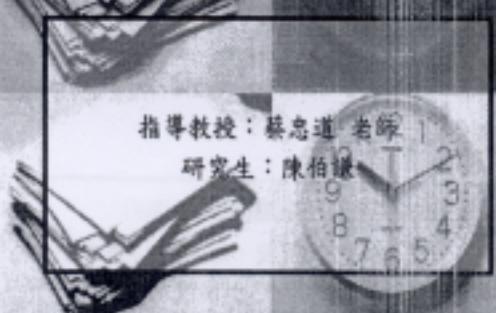
人的相對化與注重自然

若人的前世曾為馬，後世為柳，那麼人對於馬和柳的態度，是要與自己的父母、兄弟相同還是高之於上？

《馬蹄篇》篇章中，是被描寫的作為人間、社會的理想世界的「至德之世」的內容之一，是指人與自然的親密關係。道家覺得人與自然是緊密結合的，以荀子為代表的儒家則認為人可以支配或征服自然，儒家將君子跟小人兩者作區別，而從道家的觀點看，君子跟小人都是同樣的。

轉生輪迴的物與根本主宰者	
<p>道家將輪迴視為「樂」，然而此樂卻非本質的。宇宙之主體只能是根本性主宰者。因為導致萬物之「物化」、轉生輪迴的是「大塊」，即為道，因此人不過是客體。</p> <p>而要達到此境界，人要通過道，而此結果則為人要從客體轉成主體。若果如此，作為一個「萬物」處於宇宙客體地位，僅僅被「物化」、轉生輪迴的輪迴之「樂」，能說是真樂嗎？</p>	<p>因此，道家認為，真正的「樂」存在於使「萬物」發生「物化」、轉生、輪迴的「道」的主體性中。</p> <p>〈宥篇〉—黃帝立為天子十九年章中論述到，人如果能掌握「道」並進而變得跟「道」合為一體，就有可能獲得永生。</p>
	END

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
7	99.04.13	劉榮賢：〈外雜篇中的養生思想〉	養生

莊子專題研究 外雜篇中的養生思想	一、養生思想的起源與道家的關係
<p>指導教授：蔡忠道 老師 研究生：陳怡銀</p> 	<ul style="list-style-type: none">前言：1、先秦時代養生一詞最早見於《莊子·養生主》：「無間處丁之言，得養生焉」。2、養生思維與陰陽氣化的觀念結合，促使養生思想開始朝向「身」、「形」觀念來發展。3、以戰國中後期不同學術思想發展階段為基礎，探討外雜篇中由內篇重「尊身」、「養形」之觀念。4、道家時期與儒家文化時期不同，道家超越出家庭人倫的關係，強調人與天地萬物的合一，此合一乃是「同體」。一人與天地氣化的同體。*儒家強調人與人之間倫理關係。5、人與物交融的世界在道家的觀念中是以「物」的層次存在，代表人與人關係之倫理的「父子血緣」是基於一種血脈同體的自然。→這是儒家文化與道家之不同，因人與物無此體會。6、提昇的本質是一種「反觀」與「抽離」。反觀：將萬物納入一生命內容之中而為一之時，以一己之生命為主體。抽離：人與人之間超越至「人」與「物」為一的生命層次之跳躍。

<ul style="list-style-type: none">■ 7、儒家與道家在本質層次上的區別：<ul style="list-style-type: none">■ 道家認為，必須將人轉換成一個「物」相對應的主題，才能將「物」納入「人」的存在世界，因此「人」才能和「萬物」為一。■ 儒家宇宙自然界所謂「存而不論」的觀念，正是道家思維的反向思考，認為「人」與「物」是兩個不相應的世界。■ 8、儒道二家思想主軸：<ul style="list-style-type: none">■ 儒家：「仁」與「義」，範圍在人與人之間。■ 道家：「德」與「知」，範圍在人與物之間。	<ul style="list-style-type: none">■ 小結：養生基本思想是建立在「人」與「物」的思維上，因此養生觀念仍是起源於先秦道家將人生擴大至宇宙自然界，強調人與天地萬物合流，也是以先秦時代「氣」與「陰陽」觀念為基礎。■ 問題討論：■ a.何謂「呈現」？，與孟子所言：「擴充」有何相似之處？
<h3>二、內篇養生的重點在「神」不在「形」</h3> <ul style="list-style-type: none">■ 1、莊子所謂「養生」即是生命境界與情態的展現，所謂「逍遙」，基礎在於「齊物」。■ 2、齊物雖是主張「氣」而不任「心」，然其所欲成就者，是在「心」不在「氣」。■ 莊子思想重要意義：不將生命內容主體性置於「形」。*莊子教人忘「形」以遊「心」■ 3、「形」在吾人生命之中是必須被解構的，唯有忘卻形體，才能融入宇宙天地大化之中。■ 4、從〈養生主〉的庖丁解牛來看，「養生」是一種打落相對世界形體及心知的認識作用，而融入絕對世界一氣化生之中的生命境界。	<ul style="list-style-type: none">■ 5、生命境界之重點：「神」，指生命全體與天地萬物之合一，不但超越「形體」，也超越「心知」。■ 因此生命的長短壽夭應歸於大化。■ 以人為之力愛養肉身，企圖延長有形生命住世的壽命，在莊子來看，是一件違反自然之事。■ 問題與討論：■ a.探討養生之重點。■ b.內篇養生當中，為何莊子不注重「形」？
<h3>三、外雜篇中養生思想的時代意義</h3> <ul style="list-style-type: none">■ 1、最重要的意義在於當代「物性」的開發與興盛。「氣」的觀念在春秋戰國以後，配合了政治社會規模的變動與擴大，使中國人開始注意周遭生活與生活之外的環境。■ 2、莊子養生觀：建立在「氣」的基礎上。■ 生命情態則歸結在一無待逍遙之「心」，非生命氣化所結構的「生命形體」。■ 3、「氣」的思維發展只能注意環境與空間觀念的延伸和擴大。■ 4、莊子生命境界的本質依然是在「心」而不是「物」。戰國中後期，就莊子思想而言，「心」對於「物」有一定程度的主宰力。	<ul style="list-style-type: none">■ 5、「同為一體」的覺受，是以「心」為主體而對環境之「物」加以包涵，以成就一整體的生命內容。物性之力逐漸加強時，生命內容會受影響逐漸「物化」。■ 6、天人合一重點，也在於「心」逐漸向「物」的方向轉換。「身」「形」身體思維逐漸醞釀而成，外雜篇中以「形」取代原來的「心」。■ 7、莊子內篇中所謂「養生」，展現出來的是一個「乘物以遊心」的生命境界。■ 8、最值得注意的不同，在於「心」與「物」只是一種「同步運作」，未意識到「心與物同質」的觀念。

<ul style="list-style-type: none"> ■ 9、外雜篇「養形」、「尊身」與「重生」的觀念，正是因為當時先秦「陰陽氣化」思想已發展到「主觀生命」與「客觀天地」的「同質性」思維地步。 ■ 10、宇宙之間任何不均衡的二元對立發展到某一臨界點，會有一種反向發展的抗力。「懸殊」與「壓迫」必然激起反作用力，產生朝向「均平」與「和諧」的逆向發展。 ■ 同質性→統合→壓迫消失→無所謂渺小→促成「天人合一」。 <p>問題與討論：</p> <ol style="list-style-type: none"> 「物性」的開發與「物化」的意義有何不同？ 	<p>四、老莊思想中的「精」是外雜篇思想發展的關鍵</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、莊子不重形，由其思想結構的另一方面印證，莊子以不重視「精」的觀念。*《人間世篇》及《德充符》 ■ 2、莊子對「精」字只是承襲傳統舊義，而「精」字是出現在《老子》書中有兩章；分別意指人與天，而天與人的適合處正是於純粹的精氣。 ■ 3、外雜篇以下養生觀念發展的重點在於「形」，而「形」即是由「精」而來。*參閱論文P.164。 ■ 4、「精」實際上是「形」與「天」、「道」等層次較高的觀念連接的橋樑，透過「精」觀念的溝通，「形」乃與「神」的觀念連結。 ■ 問題與討論： ■ 莊子中不重「形」「精」，為何卻是養生關鍵？
<p>五、「形」在外雜篇中養生思想中的意義與地位</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、「形」與「神」觀念的連結，正是「形」之所以能凸顯其「養生」的內容意義的關鍵。*P.164 ■ 2、「治身」→養生，「抱神以靜，形將自正」、「女神將守形，形乃長生」→代表「形」以備賦予天道的意義。 ■ *「精氣」是構成「形體」的純粹物質，精氣的清通無礙就是「神」。 ■ 3、最能表現「形」在整個天地氣化過程中間段意義者，以《天地篇》的另一段文字。*P.165 ■ 4、十分強調「形」在整個天地氣化過程中的意義，並以「形」作為解釋天地氣化階段過程之標準。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 5、「形」之所以還有天道意義乃因生成之時及韓藏有氣化生生之「理」，能與天地氣化相感通，關鍵也在「理」。 ■ 6、客觀而言是「理」→存在軌則，主觀而言是「神」→神化不測之義。「形」基於氣化之理所涵的「神」所顯現之差異→謂之「性」。 ■ 7、以「性」為「生理」，以「保神」解釋「性」，並與「命」、「德」及「泰初」連結天地一氣微上微下的大化歷程，並以「養形性」為養生的思想主體。→外雜篇中養生思想基本理論。 <p>問題與討論：</p> <ol style="list-style-type: none"> 「神」、「形」在外雜篇中養生的定義。 與內篇重「神」不重「形」養生之比較。
<p>六、外雜篇養生思想中「心」與「物」關係的轉變</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、《在宥篇》將天地一氣化分為「道」、「神」、「精」、「形」。《天地篇》則分有「泰初」、「德」、「命」、「形」、「性」，另有「道」、「德」、「神」、「形」。 ■ 共同點：有「形」的階段觀念，卻不提「心」。 ■ 2、心物問題發展有幾個階段： <ol style="list-style-type: none"> 儒家思想重心置於人與人之間的倫理關係，對宇宙自然界抱著「存而不論」的態度。 墨家倡「兼愛」，欲求「天地一體」，逐漸注意「物類」問題。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ C. 道家將物性世界納入人的生命領域之中。 ■ 老子→涤除玄覽，觀萬物之各復其根，法天道以行人事。 ■ 莊子→依乎天理，乘物以遊心。 ■ 老莊因循萬物，一為有我，一為無我，「心」仍為「物」之主。 ■ d. 戰國後期以迄秦漢之間養生思想發展： ■ 「心」與「物」的統合與同化，「心」的內容意義才真正有突破性的發展。外雜篇正是以「心」與「物」的直接統合。 ■ 問題與討論： ■ a. 戰國時期諸子百家的養生觀主張有何不同？

<p>七、外雜篇中以「以物養形」觀念的兩種思維</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、〈達生篇〉「養形必先之以物」，可見「物」有養「形」的功能；「物有餘而形不養者有之矣」，「物」也不必然能養「形」，甚至可能害「形」。*P.169 ■ a. 「備物以將形」，即是「養形必先之以物」的觀念。 ■ b. 物既足以養形，又足以傷形，必須善用「物」，乃可以養吾「形」。*〈達生篇〉故事單豹→偏於自然，卻也死於自然。 ■ 張毅→不知偏於自然，卻死於文明。 ■ 2、仲尼提出「柴立其中央」的觀念。亦是在「自然」與「文明」之中取得平衡。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 3、「自然」與「人為」雜揉的現實世界，本質乃是一「存在」，其本身可謂一「自然」。養生思想中的「物」與「形」的均衡所依者即是「存在的自然」。 ■ 4、「養形必先之以物」屬於人為，也可視為自然，這就是「形莫若緣」。 ■ 問題與討論： ■ a. 為何「養形必先之以物」事態屬於人為，也可以視為自然，就是「形莫若緣」呢？
<p>八、《莊子讓王篇》中近於楊朱的貴己尊生思想</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、百家思想在莊子思想之外，有一支思想已經生命內容的重點置於「形體」一義→楊朱思想。楊朱思想較重要者有《孟子·滕文公篇》、《孟子·盡心篇》、《呂氏春秋·不二篇》及《淮南子·汜論篇》。 ■ 2、「拔一毛而利天下，不為也」正是「貴己」。貴「己」則落實於「身」「形」。《莊子·讓王篇》重視「完身養生」，雖未直接提到楊朱思想，但「貴己」的思想以像似楊朱思想；至少是楊朱「養形」、「重身」思想的流行。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 3、《讓王篇》中「堯以天下讓許由」、「堯讓天下於子州支伯」、「舜以天下讓善卷」等段，不外強調不以天下害其生。「大王亶父居邠，狄人攻之」更強調了「尊生」，以「利」、「身」連言，這就是近於楊朱思想。 ■ 4、「貴身」的思想起源，楊朱思想可能就是此一重鎮。 ■ 推論：外雜篇中的「重形尊身」思想可能於老子或楊朱。《讓王篇》文字表現重「形」。*P.174 ■ 結果：(p.174~175) ■ 「兩臂」與「天下」孰輕孰重的觀察，立刻得出「兩臂重於天下」是因「一己之身」與「兩臂」的關係存有「基於身體思維下的一體性」，與「天下」之關係則不是。
<ul style="list-style-type: none"> ■ 以「身體思維」為基軸，天地萬物間的利害「關係」做「等量觀察」，判斷取捨標準，以作為養生的根據。→「貴己」的思想本質。 ■ 「身亦重於兩臂」就是所謂「身」與「生」之分別，若不加以分別原因是「生命」的存在是基於「身體」的思維。 ■ 5、從〈讓王篇〉「魯軍聞顏淵得道之人也」中可以發現，「貴己」的思想本質有進一步「以一身治天下」的內涵。 ■ 6、「貴己」觀念來自於「重身」，「重身」的方法則在於「忘身」。〈讓王篇〉當中也提及了「忘形」。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 7、〈讓王篇〉由「貴己重生」的「養形」觀念，推至「忘形」，在推至「忘心」，思想已經超越了楊朱，應屬於莊子與楊朱的思想統合。 ■ 問題與討論： ■ a. 貴己到忘心的養生過程，是否就是楊朱思想與莊子思想的統合呢？

<p>九、養生觀念是戰國後期君道思想的一部分</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ 1、莊子之後，戰國後期在政治思想上是值得注意的，這就是「養生」與「君道」思想的關聯性。 ■ 2、戰國中後期，都傾向君道思想的發揚，養生思想也不例外；外雜篇及養生或養形思想，常以「王者」為基準和依據。《則芻篇》「貴精」即是養生，聖人就是王者。（P.178）《在宥篇》中廣成子也將黃帝的政治問題導向養生思想，可見養生與君道的關係。 ■ 3、《讓王篇》中「不以天下害其生」，「唯無以天下為者。可以托天下」的「重生」觀念，也屬於君道觀念一部分。以「不以天下為生」之人聖照成理想聖王。→「重生」的生命內涵是可以成為聖王的條件。 	<ul style="list-style-type: none"> ■ 4、成為聖王的關鍵，在於《在宥篇》、《天地篇》所開顯的「形全則神全」之觀念。春秋以來，物質文明的發達，造成對代表生命存在之「心」的壓力，進而反刺激「心」的擴大與「物」合流，造成「養形」、「養生」思想的發展。 ■ 5、「聖人」欲安定天下，最重要的就是容萬物於一己之身心中，需有「德」的修養工夫。「形全」代表「身」能與「物」不隔，「神全」代表生命與天地氣化打成一片，這就是聖人之道。 ■ 6、養生思想與君道觀念結合的最高境界，即是以「精神」為本。 		
<ul style="list-style-type: none"> ■ 7、聖人之所以能具備「同帝」的境界，其根本條件在於「養身」、「養形」的工夫。與天地為一的「玄冥」境界，仍根植於「身形」的生命內容之上。 ■ 8、《讓王篇》「魯哀公頤闇得道之人也」（P.180）從表面上來看，是將政治施為納入養生思想。養生思想仍是戰國中後期的思想代表，同時結合的正是當時的「黃老」列家思想內容發展。 ■ 問題與討論： ■ a. 養生思想與君道思想的相輔相成 ■ b. 精神為何會是養生思想與君道觀念結合的最高境界？ 			
研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇章)	討論議題
8	99.04.20	鄭倩琳：〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探析儒道之衝突與會通〉	寓言主題之思想詮釋
<p>〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探析儒道之衝突與會通——兼論孔子形象之詮釋〉</p> <p>導讀人：邱桂榮</p> <p>指導老師：蔡忠田老師</p>	<p>一、前言：(頁2-3)</p> <p>(一) 莊子對孔子的評價，直至現今仍未有定論，而外雜篇關於「孔子」的記載更是複雜多變。</p> <p>(二) 「孔子困厄」曾引起諸子各家的討論與關注，原因是儒家在先秦乃是顯學，而「孔子困厄」之事自然成為其他學派攻擊的標靶，而延伸出來的問題便是為何即使是儒家聖人也會遭遇困頓？究竟是客觀環境使然亦或儒家之道根本不適用於當時？世人應該如何避免遭遇困苦？若已不幸身處困境又該如何自處？這些也都是當時先秦諸子所探討的議題。</p> <p>(三) 作者試圖從外雜篇關於「孔子困厄」的記載為討論對象，透過外雜篇中不同思考方向的文字可知莊子後學對「孔子形象」詮釋的始終與理論發展的不同，儒道之間的衝突雖然浮上檯面，但也隱含後世儒道會通的契機與發展空間。同時，作者也試圖回到內篇中的「孔子形象」重新解說「莊老關係」。</p>		

<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(一)《天道》</p> <ol style="list-style-type: none"> 「困於陳蔡之間」是已發生之史實，作者借用「解金」之口發言「孔子將遭遇困厄」，其實是在探討孔子之所以遭遇困厄的原因。 莊子後學立論的基礎在於：禮義制度必須順應時代，得勝勝著的禮法正如受人踐踏的弱狗不再有利階價值，孔子未能應時而變，其道自然不能落實於天下，最後只落得「勞而無功」、「身必有殃」的下場，在此孔子固然成為食古不化、拘泥禮法的代表，反映出莊子後學對儒家禮法持譏刺的批判。 孔子周遊列國，正是為了將其主張推行於世，但禮法制度若要能切合實際，就要考慮當時的環境與需求，從這家立場而言儒家試圖推古法於當時的做法恐怕有偏狹滯泥固守、藐視人心的危險。「禮」應因時因地制宜，不可拘泥形式，這種「應時而變」、「應物而不窮」的主張正是耆老遺家的觀點。 	<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(二)《逍遙》</p> <ol style="list-style-type: none"> 《逍遙》中的孔子以一好學者的姿態出現，他向漁父（隱者代表）請教自己遭受困厄的根本原因，其實孔子雖嘆「大道之不行」卻未因為自己不遇而耿耿於懷。 「孔子求教於漁父」的論述是莊子後學以孔子為代表的儒家的譏諷，對莊子後學而言，儒家對仁義是非的考究、愛憎喜怒的調節皆來自於人心的有為造作，違背人性的自然本真，在人世若要無所積累必須捨棄人性的本真，一概隨動而委求人，捨導亦隨之而來，故後文言：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不易也。」，儒道對立並凸顯在「人為之禮」與「自然之真」。
<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(三)《秋水》</p> <ol style="list-style-type: none"> 孔子将自己的苦難歸因於外在的「時」、「命」，該篇作者藉由孔子之言指出全體天下人的窮通迷離錯諸當代之時勢。既然人之窮通與否完全取決於客觀時勢，面對不同情勢，人只能順順安從而切勿妄想改變。 孔子對「聖人之勇」作出說明：聖人了解「死生存亡，窮達貧富，貴賤不育設譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也」（《莊子·德充符》），故而認為人之挫折因應時不會心生畏懼而能坦然以對，然而從文中孔子所言：「我非窮久矣」、「求通久矣」，可如此「勇」只是對「義命」（「命運」、「命令義」）的了解，未見「義命」的存在，既非儒家之勇，也未能符合莊子「安時處順」。 	<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(四)《讓王》</p> <ol style="list-style-type: none"> 孔子落難於陳蔡之間，子路與子貢因未能體認孔子之精神而不免有憾，《讓王》這段引文是根據儒家的真命君為議論，因此可視為儒家立場對於此事的再詮釋也是對諸子批評聲浪的回應。 「君子過於道之謂過，窮於道之謂窮」的道即是儒家仁義之道，一般人所謂「窮」是財運為，氣運為，而孔子的「窮」則是義命為，客觀境遇的「窮通」並無法影響得道者的怡然自適，得道者不僅隨順之更能「樂」之，此「樂」自然不同於常人，而生命中的挫折與考驗反倒能歷練得者心志，故命定、外境之「難」反倒是主體、人格之「幸」。 《讓王》的此段論述亦出現在儒家的《呂氏春秋·慎人》，兩者內容大同小異，可見在《莊子》外雜篇中似乎有理解儒家的聲音存在，可驗證莊子後學對於孔子形象的詮釋不盡相同。
<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(五)《山木》第一則</p> <ol style="list-style-type: none"> 大公任教孔子免除人世之患的方法（「去功與名」、「退與眾人」），文中所引「自我者無咎」見於《老子》，此正是老子的守柔哲學，孔子的從善如流正映照出作者兼有的生命取向是純一其心、平常其行；削除行跡、不為功名，這種避世自清、明哲保身的人生觀，與儒家入世精神形成強烈對比。 儒家的使命感由於道雜的客觀而棄而使其理想未能實現，「道之不行」成為儒者的慨歎，但孔子既知道德價值之無限、個人生命之有限，又何以「愚死」？在《論語》[3]中，孔子已說明其素願，儒道之別在此是個人生命方向的不同抉擇。 	<p>二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述： (頁3-13)</p> <p>(六)《山木》第二則</p> <ol style="list-style-type: none"> 論者主要在闡述「以利合」與「以天屬」之異，告誡世人「形莫若端，情莫若率」之理，「形莫若端」是指因循外物、順勢而為，不以主觀之意欲企圖主導外在環境；「情莫若率」則是返璞歸真、率性任情，舉止應對中沒有絲毫強迫造作。如此則不需外在之禮文矯飾吾性。 論者提出「率（性）」與「（性）文」相對，強調禮治未能代表人之真性，只有率性返真，仁愛孝敬的情感才能自然流露，故在引文中孔子雖然「絕學捐書」、「弟子無絕於前」，但其師生之情反而有增無減，由此可知道家並非反對人性中有仁愛孝敬之質，而是反對儒家過度提倡的方式標準仁愛孝敬。

二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述：
(頁3-13)

(七)〈山木〉第三則

1. 孔子雖然成為莊子代言人，孔子與顏淵亦是《莊子》的「常客」，文中的「槁木」、「槁枝」正是剝除我相、去除我見，忘卻物我對立的象徵，而「有異與而死其數，有其聲而无音，角」亦是沒有分別相之義，可推知此段文字是根據道家立場。
2. 人在面對時運田園之際，究竟該如何自處？以道家觀點而論，莊子後學並不贊同儒家「知其不可而為之」的精神，就道家來說，面對時運不濟必須隨順天時，體認「得者，時也；失者，順也」之理，這樣才不再有自卑自憐的情緒。
3. 孔子以「先受天授命；先受人益難。先始而非學也。人與天一也」開導顏回，從「天」的角度言「机焉塞著，窮枉不行，天地之行，運物之法也」，主體對「窮達順逆」的感應多來自於客觀環境的限制因素，而此種始動之因應亦是環境相扣、自然運行無因可解，而此種天地時運的顯現凡人無法逆送（顯現個人在天地間的「有限」性，所以人只有隨順天命，如同臣之待君，此為「待天」之道）。

二、《莊子》外雜篇關於「孔子困厄」的論述：
(頁3-13)

4. 「天」是指自然運化，從運化中構成各種客觀局勢，而客觀環境本無順逆，「順逆」的感受皆來自於人之意志，合於人之意志即為順，反之則為逆，總稱為「命」。「天」的「時運義」包含於「化其萬物而不不知其辭之者」之「自然義」之下，莊子後學以「天」之名總括萬物之變化、時勢之運行，由於人不可能探究其終始邊際，就只能隨順之。
5. 「待天」之道尚屬容易，真正困難的是「處世」之道，作者指出「爵祿」仍是「外物」，若貪求則將深陷其中，而「待天」、「處世」，作者認為應以「逆境」、「順境」分別，而為人在困境之時應有面對現實的無力感；而人在得意之時，却常忘了，順境亦是天運巧合。
6. 「時運義」的「天」與「人」的個體存在，皆屬自然義之「天」的造化，個人無法左右，因此時運義的「天」和「人」各有其属性分而不能混，只有聖人能明白此理，安時處順已達天人合一之境，也是已「石化」的孔子的境界，從他說的「今之歌者，其誰乎！」可知孔子已完全去除我的執著、順應萬物之自然，將自己融入天地運化之中。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(一)、時變論：「萬物不窮」與「義之與比」

1. 在「時變論」的問題而言，儒家未必沒有「應時而變」的精神，以儒家而言「權」的命題即可代表儒家的時變觀，強調權衡推重、進退適變的重要性，權衡事物輕重的標準，客觀而言曰之「義」，主觀而言則在於「心」，以「心」總將判斷、衡量的能力。
2. 被莊子後學視為食古不化的孔子，在孟子看來卻是「聖之時者」，所謂「聖之時者」是指能應外在時勢作出最合宜反應者。孔孟所言之重心不在客觀之隨順而在主觀對仁義的實踐，孟子對孔子的評價突顯出孔子的進退仕隱皆以「義」為行為準則的生平特質。
3. 就「禮」之論題而言，孔子所欲回歸的並非外在之制度而是人文之化成，人文化成是以仁心之發用為根源。莊子後學在此批判儒家的禮義是未能體認儒家之禮樂是立基於主體之自覺。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(2) 重新檢視《天運》中「應時而變」的理論可發現「應時而變」其實都是指向黃老道家「求治」、「求用」的精粹：

1. 如司馬法於《史記·太史公自序》所言「與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜」，「與時遷移，應物變化」是以「立俗施事，無所不宜」為目的。
2. 道家雖也追求事功，然而「復古」的包袱過重，不能立即「應時」、「應物」而變，且儒者更強調行事須以「仁」心為源，以「義」為標準，行仁道義本身即是價值所在；黃老道家則以事功為目標，強調治世之應用，黃老道家「應物不窮」的「求用」心態與儒家「義之與比」（《論語·里仁》）的「求仁」立場迥異。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(3) 黃老道家「因時制宜」的思想，顯現出兩種取向：

1. 在工業技術與文化快速累進的戰國時代，觀察客觀局勢的重要性不言而喻，規定的禮法原則已不再適用於瞬息萬變的戰國社會。因此客觀的「觀察」取代了主觀的「判斷」、柔性的「因循」取代了強勢的「權控」，能夠「應術」方能「不窮」，順應時勢、因循物性，才能有建立事功的保證。
2. 「應時」是為了達到「求治」的目標，在此實用的目的下，「無為」順應自然的本義已被轉化，求用的「無不為」取向才是目的，因此道家的溝通是有可能的，在黃老道家「因循應時以求治」的原則下，「權義」、「法度」皆可納之無礙，如此便形成了道家【(天)「道」—儒家之「禮」—法家之「法」】這樣層層下落的治事原則。應注意的是在黃老道家看來，儒、法之間並無明確分別，可見其未能體認「仁義」的道德自覺，而僅承認儒家「禮」的形式義，因此將儒、法視為一體。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(4) 黃老道家對「無為」的理解，對事功的追求，其實也未完全融合於原始老莊的理路。他們不能安於「順任自然」，而是要「順自然、應時勢而為」：

黃老道家建立了一種儒道會通的形式：以自然無為之「天運」收納「仁義」、「禮法」。舉治術以完成「無不為」之目的；儒道衝突之所以能夠消弭是因為吸收了儒家的仁義之說，而將「權義法度」視作治世的方法，以「應時而變」作為選用的原則，兩者在「求治」的原則下可以並行不悖。在外雜篇中被歸入「黃老派」的篇章多有這樣的議論趨向。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(二) 人性論：「守真率性」與「仁義內在」

(1) 「人為之體」與「自然之真」

1. 莊子後學認為儒家之「禮」悖離了人性本真。
2. 莊子後學對儒家仁義之說的反或在外緣篇中屢屢出現，將「道德」和「仁義」、「性情」與「禮樂」截然對立，追究其因即是「人性」之間。
3. 告子以生命之實然性質為人性之內容；孟子則以人特有之道撫心來論性。告子以經驗面來論性；孟子以超越而來論性，其實皆觸及「人性」的不同面向。另就孟子而言，「仁義」出自最根本的人倫關係，本於天生之人性，何來「人為」之質疑？
4. 儒道側重之面向相異，其對立的命題可從道家「守真」來看：道家「真」的命題必然相對於「偽」（人為）而立。莊子對「真」的強調是針對儒家之標準「仁義」、推行「禮法」來說，儒家對於「仁義」的標準使其逐漸標準化、制度化，走向禮法的可能，而莊子後學對「仁義內在」的質疑即源自於此。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(2) 「表之於人」與「遇物與人」

1. 從外緣因素來看儒家的人世精神不得不「表之於人」。但一旦「表之於人」就不可避免觸遇問題之可能；相對而言道家並不強以安定人倫為己任，外緣篇中多有「棄世而無累」的思想，以「遇物與人」區別人我之分際，不干涉身外之務。不談外物傷害吾人真樞之本性。然而需辨明的是道家絕對沒有避人際關係。
2. 「真」發自內心之誠，發於內，陳於外，基於人性的普遍性，由內在之「真」所貫通之「神」必能感動他人。因此，「其用於人理也」，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處食則愜足。」，取法了儒家「禮」的強制與人為，出於人性自然的「真」即是處事的準則。上述關於「真」的論述已蘊含儒道會通的模式之一：以人性之本真來含攝儒家的仁義禮智，因為當人性之真全然開展之際自然會表現仁義禮智之體智，因此儒家的道德曰全可收攝於道家之中。然而此種模式的會通其實也未能正視儒家仁義禮智之價值。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

(三) 命論：「安時處順」與「即命顯義」

- (1) 《秋水》的孔子在面對時運之困厄時的體認並非究全窮盡儒家裏下的「聖人之勇」。其次，此處的孔子雖能瞭解「死生、命也，莫有後生之當、天也」之理，只稱「如其不可奈何而安之若命」。才絕然面對無可逃避的人世關係，然而仍是「諱窮」而「哀遇」。因此雖能知命，但其實未遂達到莊子義下「安時而處順」的境界，但文中的孔子說明了自己無所畏懼的立場之後，因境遇而隨之化解，似乎暗示著「以逆處順」的心態有助於困境的消解。
- (2) 《讓王》：「君子過於道之謂謹，窮於道之謂窮。今丘於仁義之道以遭亂世之患，其何窮之為！」，論者重新詮釋「通達」他否定以「客觀境遇」作為「窮達」的標準，而提出以「仁義之道」為「窮達」的準則。主體到仁義的實踐即是「通」；個人對仁義的崇愛即是「窮」，客觀環境的壓抑反而印證人對仁義之道的追求、對義命之通達。客觀的時運、義命在此已被主體的義命所消解，此為儒家義之聖人。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

- (3) 莊子的安時處順與儒家的即命顯義純粹是個人生命的抉擇，似乎並無會通可能，但作者認為《讓王》的儒道會通在於「古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。達德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。故許由稱於穎陽，而共伯得乎共首。。。許由與「共伯」一樣是道家所稱許的人物，而「孔子」則是儒家的代表人物。這些人儘管被後人歸屬於不同門派，然而在莊子後學看來，他們「窮亦樂，通亦樂」，不受外在順逆操控的人格境界是有相通之處。所樂非在窮通而在「達德」，雖然持由的和共伯的「達德」，內涵未必等於孔子的「道德」意涵。孔子的自得境界（推廣仁心以克其極）與許由、共伯的逍遙無累有所不同。兩者功夫進路、成德基礎完全不同。此處的會通只是成德者人格境界的相通，但莊子後學確實在「仕」與「隱」、「儒」與「道」之間找到會通的出路，此處儒道會通的人格主體仍然是儒家義。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

小結

儒道間的衝突點有三：一、關於「應時」之論爭，突顯耆老道家「應時」與「求用」的事功取向與孔孟儒家「禮樂」與「行義」的禮變觀相異。二、關於「人性」的論辯：道家以「真」、「樸」為人性內涵，與孟子以「仁義」為人性本有不同。三、在「仁」與「命」的論述上，道家的「安命」觀與儒家的「義命」觀亦是殊途。

前兩者的衝突在後代開出了「以道為本」的儒道會通類型，然後荀子的會通模式是以天道為理論根本，以應時而變為治世原則，融合了儒家的仁義之說，視禮、法為一體，因此屬於應用層次的「禮義法度」可以在人間世得到實現，成為治世之方便法。後者則以回歸人性之本有，來保全仁義美善的存在，當人心之「真」全盤崩潰，仁義禮智皆僵日亦能一一實現。此兩種會通模式皆可視為今本《老子》「道—德—仁—義—禮」序列的進一步發揮。

三、從「孔子困厄」論述探析儒道衝突與會通：
(頁13-21)

在闡述「命」的論題上，作者建立以「人格境界」為標介的會通模式，這種會通模式結構鬆散並無嚴密的理論架構，《讓王》的孔子形象即是此類型的代表。孔子的即命顯義體現儒家大無畏之精神，其生命基調以仁為本，義之與比，就人格境界來說孔子與許由並無高下層次之別，道德境界皆是先實飽滿，這是以儒為本的儒道會通。綜合以上可知儒道會通其思考路徑還是有或儒或道的判準。

四、從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式：
(頁21-25)

(一) 《莊子》外篇區中關於「孔子因尼」一事的記載，可以大致分為三種立場：【詳見表格】

(二) 站在道家角度評擊孔子或將孔子道家化。外雜篇對「孔子形象」這兩種不同詮釋皆可在內篇尋得根據，並非是莊子後學之改定，然而第三種立場在內篇找不到根據，第三種全立基於儒家的角度，之所以被採入外雜篇正顯示莊子後學中已有儒家有相當程度的交流與溝通，或許在莊子後學中亦有人肯定孔子無畏而死的人格境界。

四、從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式：
(頁21-25)

(2) 根據現有文獻記載，莊子對孔子的調諷應是來自篇章記載、口耳相傳，雖然莊子的生命抉擇與孔子大異其趣，但以莊子逍遙自在的生命情調也未如後來儒道相爭般對孔子抱持敵對，故在內篇中確實未見明顯醜化詆譏孔子的文字。

(3) 在莊子看來，孔子是「過方之內者」，被拒入世的精神正是愛「天刑」為「天之戮民」，但上述形容詞皆是孔子自述，可知莊子詮釋改造下的孔子似乎已意識到自己立場的局限，孔子犧牲自己的無累自適以求操得天下之安定，在眾人看來這是「以天下為己任」的胸懷，但在莊子看來卻是「置己身於不編」的悲哀，這顯示出莊子雖對孔子立場不能認同卻是抱持同情與嘆惋，故莊子創造出「理想的孔子」（「道家化的孔子」），這位「孔子」「過乎方內，敬乎方外」，努力心靈以求在亂世躋身入世但心卻能出世。

四、從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式：
(頁21-25)

(6) 《山水》第三則不見儒道之衝突，因此篇的「孔子」已經「會通儒道」（莊學化的孔子）。在莊子後學看來孔子行仁義卻因厄陳蔡，在這人生與儒學發展接續中「頓悟」，忘卻我執，身離處人間世卻不必為人間是苦惱，儒家不同的生命情調在此似乎已有互存的可能，故作者以《山水》第三則記載的「孔子形象」即可代表以道家思想為本，以人物的「生命狀態」、「人格境界」為匯通媒介的儒道會通模式，而這模式並非外雜篇所創，而是隱含於內篇之文字。

四、從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式：
(頁21-25)

(三) 內篇中對孔子的詮評文字與將孔子道家化的兩種不同詮釋並存引發後世「莊子貶孔」與「莊子尊孔」論的爭辯，兩種立場是否並行不悖？若排除內篇出於宋人之手的可能性，那兩種立場如何於內篇統一？「莊孔關係」兩種說法作者認為有再討論的必要：

(1) 据「莊子貶孔」論而言，司馬遷從未以內篇篇章說明「莊子詆毀孔子」，故亦不能一口斷定莊子就是「詆毀孔子」之後。以名老子之術」（《史記·老莊申韓列傳》），況且若將《莊子》書中所載孔子的故事視為單純的寓言，認為只是莊子藉古人以託已志。「孔子」只是借以發言的傀儡與後續的對象，似乎過於簡單化問題；從「莊子尊孔」論而言，若將道家化孔子視為莊子對孔子的認識，則莊子對於孔子的推崇恐怕只是一廂情願，因為若推量孔子為不會以「孔丘」來稱呼，況且兩人生平傳説也確實不同。

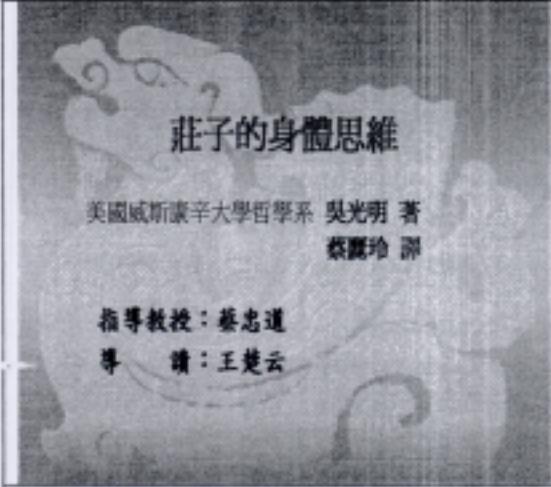
四、從孔子形象之詮釋探究儒道會通之另一模式：
(頁21-25)

(4) 無何莊子對孔子有同情、遺憾而非全然譏刺，原因在於莊子從未述說人事之間係網絡，莊子並非避世之士，而是欲藉「孔子」為何說明人皆無法逃避人世，只有不離世而遁逝者方是真逍遙。可知「孔子」在莊子哲學中所扮演的角色是既說明世事之複雜難解又證明心靈在此中有超越的可能。

(5) 莊子對孔子的改造塑形可視為一種創造性的詮釋，在莊子重新詮釋後「孔子」了解到仁義禮樂的局限，可「過方之內」而奉崇「過方之外」，處世圓融的關鍵便致力於心靈空忘，超越物限之逍遙。就用後世之語內篇中莊子筆下的孔子本就是「會通儒道」的人物，但若推究其根本立場仍屬道家。因此無論是莊子「尊孔」、「貶孔」皆可在文獻中獲得支持，而莊子對孔子的改造也已隱含了後世儒道會通的契機。

五、結論：(頁25-26)

1. 《史記·孔子世家》記載孔子落難時，弟子頗有微詞。這樣的文字給予莊子後學詮釋的空間，在外雜篇中，論者藉此或抨擊儒家；或將孔子形象道家化；或站在儒家立場為孔子之困厄際遇辯護，種種皆顯示外雜篇中義理發展的多樣性。
2. 透過外雜篇的記載可看到儒道之間關係「時變」，「人性」及「命論」的爭論，而義理型態的儒道會通或以人物現象為媒介的儒道會通皆已隱然若現。
3. 《山水》篇第三則中以孔子之人格境界為媒介的儒道會通極度並非是莊子後學的開創，借用後世之語，而是內篇的「孔子形象」早已會通儒道，外雜篇只是據此發揮，莊子雖不認同孔子行事卻是抱持深惋與同情的態度，以孔子為例統一「方內」與「方外」的矛盾，內篇「道家化的孔子形象」為後世儒道對話開啟新契機，也由於莊子的號稱的行文風格才讓後世對「莊孔關係」多採猜測，但內篇文章卻是也提供「孔子形象」多義化詮釋的可能性。

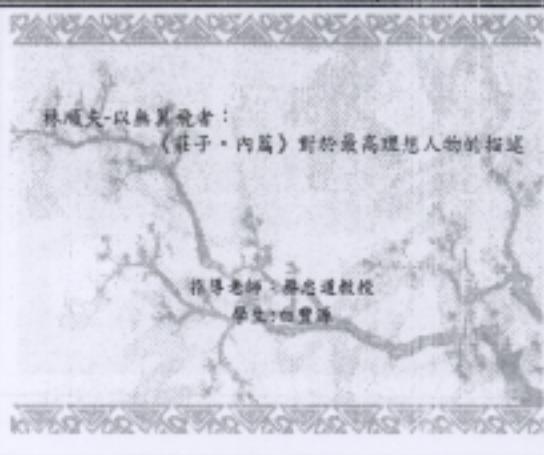
研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
9	99.04.27	吳光明：〈莊子的身體思維〉	身體觀
			<ul style="list-style-type: none"> 一、對所謂「身體」與「身體思維」加以定義說明。 二、討論中國思想與西方思想中身體思維的差異。 三、身體思維的普遍性。 四、莊子身體的四種特徵。 五、分析「擴己」與「虛己」結合的重要性。 六、指出所謂「無身體的」與「無關於身體的」這兩種概念的區別。 七、身體思維的妥當性。 八、身體思維的必然性。 九、身體思維「自我超越」的必要性。
<h2>壹</h2> <ul style="list-style-type: none"> • 身體的語言：使用身體而發出的語言。 • 身體語言：身體本身就是語言。 • 身體的思維：以身體為手段行使思維。 • 身體思維：身體本身在思考著。 			<ul style="list-style-type: none"> • 「身體思維」乃是身體情況中的思維，也就是透過身體來思考，身體體現的思維與身體聯繫；在這種情況下，思維活出了身體，而身體也活出了思維。 • 身體思維既是身體體現的思維，又是用身體的方式進行的，這兩項特徵密切地互相滲透，使得身體及其思維構成一完整整體。
<h2>貳</h2> <p>西方思想：</p> <ul style="list-style-type: none"> • 為了從普遍情境來思考，習慣先從無何有的之處境來觀思所有的場所。 • 源自無何有之處的思想凝結在計算機的「身體」裡，不管處於何種情況，都是中立而完全同樣操作的。 • 機械性的身體可以說是「沒有身體」，即「無人在」。 			<p>莊子思想：</p> <ul style="list-style-type: none"> • 身體不是思考所要追求的理想，而是思考的基本模樣。 • 身體不是思維的原則，而是思想進行的環境。

參	肆
<p>身體的三種特性：</p> <ul style="list-style-type: none">身體永遠是特定的，如果不在此，就在彼；如果不是沉思的，就是動態的。身體可以轉換位置或情緒，而且相當迅速。身體可以保留、修改或增長它前一刻的經歷，也可以有意抹消過去。	<ul style="list-style-type: none">莊子一再重複地申論，認為身體之於俗稱「好的生活」有絕對的重要性；所謂好的生活指的是「善天善老」，所以「養身」和「保身」成了人生最高目標。專心致志於身體。「體」現人生的理想，以及與宇宙萬物合為一「體」。
<p>判斷：</p> <ul style="list-style-type: none">「此」是一個具體而普遍的物體，是「具體的」、「普遍的」。在「此」當中，特殊性和通性混合構成一個具體而普遍的物體概念。這就是《莊子》書中「齊物論」的意義：萬物之平等及所有理論之平等。	<ul style="list-style-type: none">「出神」和「能存在於他人」的結合，即「擴己」與「虛己」的結合，可謂為身體自我真正的成長。<ul style="list-style-type: none">盛怒 vs 道德和美學。「忘親」和「使親忘我」。享樂成為一種具有普遍性的概念。「無體身體」所指的涵義，並非字面上所說的不用身體，而是否定那不可否定的；亦即在沒有身體時否定有身體。無體身體的思考是無身體的思想，它藉著把身體當作客體來否定有身體的，而不是把有身體的當作思想時不可或缺的觀點。

柒	捌
<ul style="list-style-type: none">身體有一種妥當性。莊子書中所有的隱喻、故事和章節，都是他藉以表達的姿勢。肉身並非偶然之物，而是一種回歸自身，與自身一致的組織。「組織」是內在的內聚力和結構，即現實事物的肉體的邏輯。這種組織、邏輯和內聚力正證實了現實事物的必然性和妥當性。	<ul style="list-style-type: none">「必然性」是佔有情境的，而且所有情境的必然性，「所有可能的世界」的必然性，經常被稱為邏輯的必然性。邏輯的必然性必須被視為情境之不可避免的一種表現方式，莊子稱之為「必然」，或「不得已」，或「不可奈何」，或「命」。喪節自我：回歸身體作為思想的發源地。

玖	拾
<ul style="list-style-type: none">超越自然是人的本性。不自然的超越以無關身體的思考來呈現；自然的超越則是由身體思維所達成的。身體思維用情境和思索的兩種方式，自然而然地超越它自己，從而使具體情況呈現出來。	<ul style="list-style-type: none">若不經由自我來思想，將無法了解真理。思索真理即是致力於身體思維。身體是我們思索真理的起點和要素，若是忽略身體，就等於絕棄了身體思維。莊子提倡宇宙的自由自在的喜悅，他的身體自由自在的逍遙遊，穿透所有的高度、寬度、深度。這些過程只在身體的具體性中顯出意義。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
10	99.05.04	林順夫：〈以無翼飛者：《莊子·內篇》對於最高理想人格的描述〉	理想人格

 <p>指導老師：林順夫 學生：林宜萍</p>	<p>論題述說</p> <p>本篇就《莊子·內篇》為出發點，並詳其中「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」這些內篇寓言中對理想人格的描述做探討，以「主觀整全」的方式找尋其整體出現於各篇中的意義，是各自為四種人或者都指涉同一種人為探討的問題。</p> <p>莊子《內篇》七篇被大致公認為《莊子》一書的思想中心，所以著者從文學性與思想的視角出發，並將內篇視為一整體的研究對象，《莊子》的根本問題就不在此篇論文的範圍內。</p> <p>「以無翼飛者」出於《人間世》「闇以有翼飛者奚，未聞以無翼飛者也」，莊子在《人間世》形容能夠超乎有限型體之外精神的自由為「虛脫」，就是「以無翼飛者」的含義，與本篇文章所探討莊子中理想人物相契合。</p>
--	---

二、論文結構

(一) 背景

- (二) 主題變奏：莊子言說策略再思
(三) 《莊子·內篇》最高理想人物的表述之一：
《逍遙遊》、《齊物論》、《養生主》、《人間世》
(四) 《莊子·內篇》最高理想人格的表述之一：
《德充符》、《大宗師》、《應帝王》

三、各段內容專輯

(一) 背景

在中國先秦典籍裡，德行智能完美無缺的最高理想人物，多用「聖」或「聖人」來表述。但《莊子》一書卻是特例。除「聖人」之外，在不同語境裡也被分別稱作「至人」、「神人」、「真人」，但絕大多數學者認為四詞是代表理想人物的不同說法，另也有學者認為其四詞是代表具有等級差別的四種不同人物。

(二) 主題變奏：莊子言說策略再思

1. 《莊子·內篇》對於理想人物的描述頻率

「聖人」一詞在內篇共出現二十九次（《逍遙遊》1次、《齊物論》10次、《人間世》3次、《德充符》3次、《大宗師》10次、《應帝王》2次）。

「聖人」一詞在《莊子·內篇》中的使用次數最頻繁，可能是因為中國古代用來指稱最高理想人物的通用術語有關，而莊子只是沿襲當時一般學人通用此詞的習慣，但其所表達的意涵與別的古代學術、思想家有所不同。

2. 古代典籍中對理想人格的描述(二)

從上述可以發現莊子並插寫理想人格時，似乎並不只是將一種具體的人格做單一性的描述，莊子將四種人交互運用，並非道家所欲言說的真理，以排化的方試做表述。

《莊子·內篇》中對於理想人格的描述並非完全出自獨創，「聖」與「聖人」在早於《莊子》的典籍中多可見。而「聖人」《列子》出現4次，《荀子》出現2次，「真人」在《列子》出現2次，於《呂氏春秋》，兩詞出現皆在《莊子》成書後，早於《莊子》之典籍皆不可見，故為這兩種敘述詞可能為《莊子》所獨創。

但「神人」一詞在《報梁書》中出現過一次，可能就並非《莊子》獨創，故莊子寫作可能常借用許多現成的材料，加以改製變化以適合自己的用意。

「至人」一詞應當指精神修養達到最高境界的人。其在《內篇》中出現8次，其分布之廣僅次於「聖人」（《逍遙遊》1次、《齊物論》2次、《人間世》1次、《德充符》2次、《應帝王》1次）。

「至」有達到頂點的意思，推其涵義與「聖人」其實並無什麼分別，而在《內篇》出現的頻率也與「聖人」出現頻率近乎無異。

「真人」在《內篇》中出現9次，並全部集中在《大宗師》，而「真人」在《齊物論》與《大宗師》中出現的頻率最多，似乎代表「聖人」與「真人」兩詞微妙的關係性。

「神人」一詞於《內篇》共出現四次（《逍遙遊》2次、《人間世》2次），而學者認為以上四詞的使用，在加強《內篇》不同理想人物之描寫間的關係有一定的作用關係，並而這代表著莊子對於理想人格的嚮往和看法。

3. 交互見于法看莊子敘述模式

大陸學者孫以昭先生發表〈略論莊子的「至見法」〉，對莊子的書寫策略提出以下幾種觀點—

(1) 將重要觀點與內容用相同或相近的語言分別論述，補充於本篇和其他篇目中，非有關「絕對自由」、「齊物」、「生死」的自然觀、「忘形」、「圓順自然」、「無為」、「命」等七方面。

(2) 將一些重要觀點與內容互相串連互相貫通，使之為一個整體，雖未用相同或相近的文字加以表述，實際上論述時是貫通起來補充闡明的。

然而，筆者認為莊子並不只是重觀點和內容的互串互通來使《內篇》成一整體，並且在相關的段落中，用了些文字有一點相近而意思大致相同的字句來加強聯繫，但其文字相似度可能無第一種高而已。

《大宗師》中的「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」與《齊物論》之「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」。《養生主》「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」，《人間世》心壹之無物之以導而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」諸段篇章中關於「坐忘」的描述並非完全無關或相通，「肢體」、「志」、「威容」與「耳目」顯然為同一類，而「聰明」、「知」與「心」無疑不是指三樣完全無關的東西。

但我們以「互見互補法」來透視《莊子·內篇》，孫以昭先生認為《內篇》雖然為論述中心各自分立的篇章，而將《內篇》統合起來觀察，又體現莊子思想的一貫與完整性，而在這之前王夫之、黃庭堅《內篇七篇》法度甚嚴。二十六篇解剖文序，眾人皆抱持同樣看法，而筆者也藉此明晰莊子在具體闡述這過程中，其使用語詞上的關聯性為其書寫策略。

但音樂與語言在本質上是不同的，音樂並無語言所能表達的意義，筆者藉格康與20世紀美國藝術家蘇爾、藍歌兒(Susanne E. Langer, 1895-1985)對於音樂與語言的剖析，藉以說明在本篇論文所使用對於莊子《內篇》以「主題變奏」透視的論點是否有可能性。

格康指出「音樂無聲」、「和聲無象」認為音樂裡的「聲音」和人的感情之間沒有必然、固定不變的聯繫；蘇爾、藍歌兒則認為音樂缺乏一套「穩定的含意」，無法有效指涉某一固定與象徵意義，是「有意義的形式」只能反映形式無內容的「感情的型態」，但語言的語和字都有其固定、「約定俗成」與象徵的對象。

(三)《莊子·內篇》最高理想人格的表述之一：《逍遙遊》、《齊物論》、《養生主》、《人間世》

1.《逍遙遊》中對於莊子理想人格的描述

莊子在《逍遙遊》中列舉由高至低等次的四種人—官吏(如就一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者)、宋榮子(且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境)、列子(御風而行，泠然善也)、逍無窮者(乘天地之正，而御六氣之時，以遊無窮者)後，並以「至人無己，神人無功，聖人無名。」作為理想人格的總結。

明胡蘿魁道認為「至人」、「神人」、「聖人」雖為上文之結句，但也是下文起句，具有互相補充的關係，但筆認為在這之前描写的官吏、宋榮子、列子，逍無窮者為「次兩等人」，筆者引成玄英所言反駁—「自宰官、御寇，歷舉智德優劣不同，既未洞悉，或錯有得，唯當萬物之性，過變化之靈，而能無所不成者，方盡逍遙之妙境者也。」認為「逍無窮者」是相對於前述的三種人，故後面的三句應該是對於此段的總結。

4. 互見法談主題變奏

「變奏曲式」指一種特定的且很簡單的寫作方式，直接用不同形式重述一段音樂主題，在廣泛用意的則是「保用部分原形，同時刪除，改變或更替其他部分的重述」，而其所區別、刪除或改變的部分，可包括主題、和聲或節奏等。

莊子「寓言」最根本意思多以「借此喻彼」的「隱喻性的語言」，《莊子》不採用儒家慣用的「引經據典」的策略，而是改變轉化借來的材料，以隱喻的方式來表達其哲學思想。

5. 小結

由此得知，莊子用類似音樂的「變奏重述」並不只是要表現一種純粹形式之合諧，讓讀者從聽音樂獲得美感而已，因其使用的文字語言有其固定的意義，除了形式美之外，莊子的「變奏重述」手法也對讀者產生其他的效果。

但關於內容部份，《莊子·內篇》並沒有直接的論證可說明其是完整的結構總體，故筆者預先假定《內篇》關於原先莊子所設定的順序與結構，以方便完整的觀察。

《逍遙遊》一篇的主旨旨在描述莊子所追求的人生最高理想，是所謂的「精神的自由」並用鳥飛作為自由的象徵，但並不代表莊子所嚮往的絕對精神自由。在鷗鷺的寓言中，莊子指出了鷗鷺的有神性，與真正高超的理想人物的「無神性」是判然有別的。

莊子在《逍遙遊》中以「飛」作為「自由」的隱喻，篇章中多可見到有關「飛」這類的寓言，但莊子明說作官吏才幹之人只像斥鷗，列子御風而行但只能飛行十五天，但這些關於「飛」的象徵寓言，仍舊只是在有限空間中的自由。莊子仍說列子「此雖免乎行，猶有所待者也」，故莊子所言的自由並非「有翼」的飛，而是超越所有對待、依賴及束縛的精神自由，也就是「無翼之飛」。

肇者認為「夫乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者。」為莊子「飛即自由」的隱喻，而在無窮者之上的三種人，都還是「有得」的，但莊子以反話語道出「故至惡乎得我」這種「無得」的表現。 所以這些理想人物的特質必包含「無己」、「無功」、「無名」三種要素。一個不可名狀的聖人，必定像至人一樣「無己」，即以消除物我的對立，也像至人一樣無功於世，所以至人、神人、聖人三詞是相通一致的。誠如成玄英所言「至言其體，神言其用，聖言其名。」所以從寓言中可以看到，莊子常以一個概念作為基礎，構築出篇章與其中的寓言，並繪出理想人格的形態。 肇者從華格納歌劇的術語，將莊子「飛」與「遊」當作「主樂曲」來看待。「遊」代表精神自由的隱喻，《內篇》中就出現了30次，大多與「自由」意義有關。	2.《逍遙遊》中對神人的描述 「藐姑射之山，有神人居焉...乘雲氣，馳龍飄，而遊乎四海之外，其神凝，使物不疵穢而年穀熟。吾以是狂而不信也。」 在指繪神人時，莊子依然用「乘」、「御」、「遊」三字，並類應「乘天地之正，御六氣之變，以遊無窮者」，並創造出藐姑射神人，從莊子賦予神人的六項特徵來看，是有「無己」、「無功」、「無名」的特質的。
3.《齊物論》中對理想人格的變奏 莊子在《齊物論》中用「至人神禽」把至人與神人相等同，並稱其「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」，用「乘雲氣」及「遊乎四海之外」兩句來明顯表示「飛」的細節，並以「騎日月」來代替前面的「御龍飄」，顯然是前例的變奏手法之一。 在之後翟鵠子的段落部分，莊子又再度提到理想人物，真言聖人「不從事於務，不就利，不違害」三句顯然是對照《逍遙遊》中藐姑射神人的「無能為以天下為事」和「無能以物為事」，而「遊乎塵俗之外」也是為《逍遙遊》中「遊乎四海之外」修辭上的變奏。	4.《齊物論》中對理想人格的補充 《齊物論》主要說明莊子宇宙觀與認識論，並解釋人對於二元論的思考模式，以達到齊一大小，彼此，是非美惡的精神境界。而聖人是不受此二元對立所限制的，即是能夠「無謂有謂，有謂無謂」的意思。 《齊物論》以南郭子養「荅焉似飛其禍」的故事做為開端，其「今者無喪我」就如同「形如槁木，心如死灰」，而莊子言聖人「聰之於天」從事物本然來觀照一切，此為「以明」的境界。而聖人既然能夠消除所有對待，達到其「逍遙」，而「以應無窮」的變化，達到如莊子所說「未始有封」的境地，就是「逍」的呈顯。就如同《逍遙遊》的「無何有之鄉」便把翟鵠子與長梧子對話提出的「無謂有謂，有謂無謂」為聖人言說的重要特質，而莊子便在此做出補充。
5.《養生主》、《人間世》的主題呈顯 《養生主》與《人間世》並無對莊子理想人格等主題的直接描述，但對於莊子的主題有比較清楚的描寫。 「遊」的意義在《養生主》、《人間世》頗為重要。《養生主》中，莊子創造庖丁的故事做為基運人生命的隱喻，庖丁解牛從本來僅依靠感官推衍至「以神遇，而不以目視」並「依乎天理」、「因其自然」的境界。庖丁似如南郭子養完全擺脫了感覺與心知的束縛，「而刀刃者無厚；以無厚入有間」代表著其精神境界拋開客觀限制而得以自由活動，而似進入「無己」的境界。	《人間世》中莊子提到「心齋」，「乘物以遊心，托不得己以養中」。與己無用為大用「無可奈何」的處世與保全生命的方法。 全篇提到「逍」字只出現五次，並無「遊於無窮」的相關描述，而作為施無覺奏的「以無翼飛者」，卻從仲尼口中「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也。」的否認語中出現，而肇者則解釋此為暗喻當時時代的現象，而莊子在此點出真正逍遙自在的困難。 《人間世》的主旨如同王夫之所說「為涉亂世以自全人之妙術」，而可能使其三次提到「至人」，三次提到「聖人」皆以用來勸人不要積極追求功名並有所作為的，並無進一步的論述理想人格，可能乃因其篇章受限於表現主題的關係。

[四]《莊子·內篇》最高理想人物的表述之一：「德充符」，《大宗師》，《應帝王》

1. 〈德充符〉中對於理想人物的描述

〈德充符〉篇旨代表德充實於內所自然顯現於外的得驗。為了強調有內在充實的德才重要，莊子特別創造出一群外形殘缺的醜惡的角色，來代表理想人物。

〈德充符〉中的王駘是個兀者，而同孫類型的人物在〈養生主〉〈忘歸〉已經出現過，且在敘述的語句中，有些仍可看見莊子變奏手法的出現，例如「立不懶，坐不議」、「不言而知」其實與《齊物論》翟鵠子與長梧子對話中的「無謂有謂，有謂無謂」意思相同；「兀然亦大美，而不浮與之變；雖天地覆墮，亦將不與之遺」，也與《逍遙遊》的神人與《齊物論》的至人不受外在承襲或其他巨變影響的境界相類似；「自其同者觀之，萬物皆一也」與《齊物論》的「聖人愚毫，參萬歲而一成託」，皆類似莊子在相同概念下所做的不同變奏手法。

2. 〈大宗師〉中對於理想人物的描述(P. 24)

在〈大宗師〉中全不用「神人」和「至人」兩詞，惟「聖人」一詞就用了數十次，與《齊物論》一樣。但「真人」一詞在〈大宗師〉就出現了九次，卻一次也沒出現在其他〈內篇〉中，劉笑歌曾推斷《逍遙遊》、《齊物論》、《大宗師》三篇可能是莊子思想成熟期之作品，筆者故此觀點進一步言之，故「真人」一詞應該是莊子寫作與論述生涯中較晚才使用的字詞。

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不斬，其息深深，真人之息以踵，眾人之息以肺。呂服者，其噏言若噓；其嘯歎深者，其天機流。」

在之後描述到了真人的細節，並與一般人相比。「其寢不夢，其覺無憂」其實可以算是《齊物論》「其寢也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心門。」等句的反面照應，呈現一般人與真人的差別。

「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不折，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；愛而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」(P. 26)

第三段著重描寫真人能不「說生惡死」，在《齊物論》「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非病喪而不知歸者邪？」也有類似的說法，在明白人對於生死的情感，有精神自由的真人，不會以心智和行為去損害道或幫助自然，而這種態度是莊子的理想人物皆具有的。

莊子在描述王駘時，從仲尼「彼臣擇日而登假」說明可以將精神超脫現實世界的能力。

荀子：「假，猶遐也。謂能人且將擇日而登遐，追升仙界，而超脫凡塵也。」王叔岷則註釋：「假遐，並置之借字。」

(P24)經過王叔岷註釋後，明白莊子借「假」來寫「遐」，而「登假」筆者認為是「乘雲氣」又一次的變奏，是莊子取象作為絕對精神自由的隱喻。

〈德充符〉共寫了五個醜怪之人（王駘、申徒嘉、叔山無趾、哀骀它、閭丘支離無脣之人），但只巧妙了直接賦予王駘以飛昇的本事。莊子借叔山無趾之口對老聃說孔子未能至人，還不能驅除「名」的桎梏，也就是說他未能達到「無己」的境界，並藉孔子言哀骀它「為言而信，無巧而麗」，有聖人「言無言」與神人「無動」的特質，在孔子與哀骀它兩種截然不同之人形成的對比，顯示莊子行文精妙之處。

在〈大宗師〉第一節多在描述「真人」的定義。

「古之真人，不逆寡，不雄處，不顯士。若然者，遇而不悔，當而不自得也。若然者，登高不謫，入水不慮，入火不熱。是如之能登假於道者也若此。」

在上述〈大宗師〉中對於真人的敘述，無疑是《齊物論》「昔聞達夫子，聖人不從事於務，不就利，不遠害，不喜求，不確遠」的變奏。在此真人被形容成不計較利害，功成而弗居與不以天下事為務的「無為」理想人物。於是能夠了解到此後是為《逍遙遊》對於神人與《齊物論》關於至人的變奏複述。

「古之真人，其狀蟲而不形，若不足而不承，與乎其態而不堅也，強乎其虛而不厚也，形極乎真似喜憂！振乎其不得已乎！」(P. 28)

在此的引文大致上與老莊所寫之正言若反相似，而「振乎其不得已乎」注文註釋為「動靜行止，常居必然之極」也與《人間世》、《德充符》兩篇中的「知其不可奈何而安之若命」、「託不得已以養中」等句子做照應，而從「故其好之也一」言「天人合一」並言真人是能把天和人不互相對立起來的人。（天與人不相勝也，是之謂真人），而《大宗師》中對於真人的敘述基本不脫前篇對於至人、神人、聖人，而在此對於真人的外表、行為和態度，基本上是為對於前篇的補充。

<p>在之後筆者將子桑戶、孟子反、子張夢的「孰能登天過 露，挽扶無極」視為莊子飛昇的主題變奏，而後莊子又藉由 孔子之言回應子貢對於桑戶一派人的疑問其言：「芒然彷徨乎 塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又忘能憤憤然為世俗之權， 以觀眾人之耳目做」。孔子自言其過於方外，代表其一般人 存於有對界的現實社會中。而子桑戶三人則是過於方外，能 夠與天地達成「一氣」的無窮境界。</p> <p>而筆者認為《逍遙遊》結篇的「彷徨乎無為其樹，逍遙 乎塵垢之下」，和《齊物論》的「而逍遙乎塵垢之外」等三 句，在此新的語境中，變為「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎 無為之業。」一樣為莊子作為理想人格的表述上的變奏。</p>	<p>3.《惠帝王》中對於理想人物的描述</p> <p>《惠帝王》大抵在表達莊子以不治為治，因任自然的 為政理想。在《惠帝王》中談到如何治理天下，莊子藉一 些道家理想人物來敘說，而沒有塑造成任何政治上的理想 人物來做實際典型。</p> <p>「至人之用心若鏡，不將不逆，應而不威，故能薄物而不 傷。」(P.31)</p> <p>莊子對於至人的描述在《惠帝王》中無非不是「無 己」、「無功」、「無名」等概念的變奏。在第三節中， 天根問無名人「請問為天下」其回答—</p>
<p>「去！汝御人也！何問之不豫也？子方將與造物者為人， 則又乘夫莽眇之鳥。以出六極之外，而逍遙乎有之 無，以適端倪之野。汝又何嘗以治天下惑予之心為？」</p> <p>無名人與天根的對話是《內篇》中唯一理想人物自言 其事並徵道飛昇本領之處。「莽眇」為代表深遠之意。而 筆者認為此為《逍遙遊》的大鵬所轉變，「六極」則替代 先前莊子變奏重述的「廣漠」與「確壤」。而他對天根所 說：「汝盡心於沒，含氣於溟，順物自然而無容私焉，而天 下治矣。」從無名人的對話中可見對於道家思想運用於 政治之上的描述。但是莊子在《內篇》中並沒有直接提供 任何能如此治理天下的人，而筆者也認為從《內篇》似乎 可見莊子對於政治的冷漠。</p>	<p>(四)結語</p> <p>從上面所述，除了《養生主》、《齊物論》兩篇 外，其餘五篇皆有直接關於道家的理想人物之描述，莊子 所追求和嚮往的理想人格，多在有絕對精神自由的人物身上。 而筆者認為《養生主》與《人間世》所以全無直接相 適理想人物，是因前者主要在說明如何養護人的生命，而 後者在於論述如何處險惡的人間世而不遭受損害。</p> <p>而從「主題變奏」來分析莊子的散文藝術，可見莊子 之行文變化，在其不同篇章中的不斷的改變重述中，自有 其藝術的一貫性與整體性。</p>
<p>三、精彩論點：主題變奏對莊子文本的觀察 (P.10)</p> <p>克羅笛臉，郭爾布曼 (Claudia Gorlman) 指出：依 照主題與主戀曲原則，一部電影的主題曲跟一個角色、場 所、情況、感情就被聯繫起來。這個主題可以以一個固定 或靜態的標示，也可演變成故事情況，並對故事主流起作 用，並提高意義層次。</p> <p>莊子為老子思想之實踐者，在對於重複註釋與破壞道 家思想的同時，異端手法勢必須被改變，而論述主題之 同時，再以類似「變奏」的方式，而使其手法成為如筆者 所言的「有表現對象的」意義；在相同或相似字句的一再 重複出現時，使讀者回想起先前閱讀莊子字句中所遭遇的 意思和描述對象，並加深讀者其本有的意義。</p>	<p>上述提到「主題變奏」的概念意指「直接用不同形式 重述一段音樂主題」，但音樂中只存在旋律，從甚康與20 世紀美國藝術家羅斯，藍歌兒都認為，和人的感情之間沒 有必然，而「主題變奏」乃為聲音經過特定調性有規律或者 不規律的變換。</p> <p>而《莊子》乃為一部思想的論述，其文字有特定意義的 約定俗成，而文字除了意義外，也能經由口語所表達， 而其中敘述文字相似的部份經由口譯所產生的音韻與節奏 關係是否也算是《莊子》變奏的一部份？</p> <p>單用音樂手法「主題變奏」的方式探討《莊子》敘述 手法，會產生什麼影響與變化，或者缺失之處？</p>

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
11	99.05.11	王邦雄：〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」觀念〉	倫理思想

<p style="text-align: center;"><u>《莊子》「倫理、命、義」</u> <u>課程內容大綱</u></p> <p>研讀文獻：王邦雄〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，收錄於王邦雄《二十一世紀的儒道》，台北：立緒文化，1999，頁213-237。</p>	<h3 style="text-align: center;">一、人倫理序的價值自覺</h3> <p>1.所謂「倫理」，是安立人際關係的差等理序。人與人之間，遠近的差等關係是「倫」。對等的親疏態度是「理」。由血緣的遠近決定情意的親疏，遠則疏，近則親，親近而疏遠，此一人倫理序，稱之為「倫理」。</p> <p>2.本文是作者試圖透過道家虛無智慧的開發來給出儒家倫理序的存活空間，化解倫常禮教的負面效應，而保存人倫理序的正面功能。</p>
<p style="text-align: center;">二、道法自然與道隱無名的倫理空間</p> <p>1.儒家的人文化成之道，安放在「必也正名乎」（《論語·子路》）的人倫理序中，以身體生命為核心，往外輻射而構成的人際關係網路，由血緣遠近的位階排名來決定親疏的差等順序。對道家而言，「道行之而成，物謂之自然」（《莊子·齊物論》），人生道路與生命價值內涵是一體而不可分。</p> <p>2.《莊子·齊物論》有所謂的「八德」，其一是「有倫有義」，有人際關係的倫，就有應世態度的義，這是人心對自家生命的執著而起的分別，比如（應帝王）所說的「以己出體式義度」，而判之為「歎榮也」，屬於貞廉的意義。帝王家以自身為範本來規定行為的法式與價值的量度，有如天經地義般責求天下人聽從遵行。此「以己出」的倫義經義對天下人而言，卻是「治外乎」，本質上是外譏我心的生命撕傷，傷損了人的天真本性。</p>	<p style="text-align: center;">二、道法自然與道隱無名的倫理空間</p> <p>3.老莊對儒家倫理價值頭頭的仁，有深刻的反思與批判。《老子·三十八章》：「失德而後仁。」《莊子·齊物論》：「仁常而不成。」人是人文有心，德是自然無心，仁常是有心有名分別，《齊物論》：「其分者，成也；其成也，變也」也就是「道之所以虧，變之所以成」。</p> <p>4.執著分別是名，《莊子·人間世》：「德薄乎名，知出乎爭。」名號的分別出乎心知的執著，名也者，相執也，知也者，爭之器也」，心知名號是人間世相執爭逐的利器。鄙心好名，執而不化，就算是堯，亦「南面而不釋然」（《莊子·齊物論》），因執著分別是困苦，也是負累。</p>
<p style="text-align: center;">二、道法自然與道隱無名的倫理空間</p> <p>5.《莊子·養生主》：「爲善無近名，爲惡無近刑」，善惡的分別是名。分別所割出來的爭逐是刑，刑已傷害了生命的本真，故只有超越在善惡之上，才能找回生命的質樸天真，知止是名義止於實在，人文止於原初本有的自然。人文化成與人倫理序的有心有為，僅是可道可名，道法自然與道隱無名的無心無為，才是常道常名。《老子·十九章》：「絕仁棄義，民復淳樸。」老子並不在實有層上反對儒家的仁心德行，而是在作用層上，通過不仁、經棄的化解工夫，道法自然又道隱無名，讓德行從名號的桎梏中解放而回歸自然的真實。《老子·二十八章》：「上德不德，是以有德。」《莊子·齊物論》：「大道不稍，……大仁不仁。」此中所說的不道（稍），不德、不仁，皆是作用層的化解工夫，且在化解中超越，而成全實有層上更真常的道、更崇高的德，與更開闊的仁。</p>	<p style="text-align: center;">二、道法自然與道隱無名的倫理空間</p> <p>6.從「絕聖而後聖功全」、「棄德而後仁德厚」（王弼《老子微旨例略》）之作用的保存，從「有生於無」的實現原理來看，道家思想的虛無智慧，正可以給出儒家倫理的生存空間。此外如《莊子·養生主》「庖丁解牛」的寓言，牛體結構等從人際關係網的複雜而微妙，不過牛體既結構而成，總有空隙，解開牛體的糾結芝芳，卻在解開自我的執著，以自我無厚之刀刃，透入天下有間之牛體，則「恢恢乎其於遊刃，必有餘地矣。」此餘地正是從無心無名釋放而出的倫理空間。</p>

三、不可解的「命」與無所逃的「義」

1.人生是自我走入天下，自我有限而天下複雜，莊子說「天下有大戒二」，意謂人間行走，有兩大難關，云：「其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君，無所逃於天地之間，是之為大戒。」（《莊子·人間世》）自我是命，天下是義，命是天生本有，義是人間遇合。前者是家族親人間的天倫，後者是天下人間的人倫，故命不可離，而義則可離。

三、不可解的「命」與無所逃的「義」

2.「吾生也有涯」是命，「而知也無涯」是義，前者是天生的真實，後者卻屬人為的造作。莊子對生命困苦的省思，不重在「一受其成形，不亡以待盡」的形體命限，而重在「其形化，其心與之然」（《莊子·齊物論》）的心知困擾，故不以父母生成的才氣說命，反而以「子之愛親」來界定命，沒有兒女不在父母的愛中成長，故子之愛親堪稱與生俱來且深植於心，是心的自我認取，當然不可解且解不開。在子之愛親的命限之外，還得面對人與人間的是非非的義。人間正義，是君上主宰，臣下僅能依據義度行事。不論臣下是何等身分，在何處落腳，總有君上的義等在那裡，反正都改變不了臣之事君的格局，無所逃也逃不掉。

三、不可解的「命」與無所逃的「義」

3.天生本有的不可解，與人間遇合的無所逃，就人生的困苦而言卻老是牽連纏結，難以分開。莊子云：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽饥渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能免乎其始者也。」（《德充符》）「知人之死生存亡，禱福禱天，期以歲月旬日若彈。」（《應帝王》）死生存亡與賢不肖，是天生本有的命之行，而窮達貧富，禱福禱天禱譽，包括挨餓受凍，是人間遇合的事之變，不過命之行不棄事之變，兩者重疊交錯且不分日夜圍繞在人生命之週遭。

三、不可解的「命」與無所逃的「義」

4.「不足以滑和，不可入於靈府，使之和聲通而不失於兌，使日夜無隙，而與物為春，是接而生時乎心者也，是之謂才全。」（《莊子·德充符》）才性是存全天真，關鍵在無心無執著，心無期待亦沒有壓力，永保此心的虛淨空靈，不僅無傷天真，且與萬物交接而無間隔，而「才全」的境界，源自於「德不形」的工夫。「德者，成和之修也；德不形者，物不能廢也。」（同上引）才全之德，成於心和的修養，而心和的修養來自於不形，德不形於外，不與物相刃相靡而內斂涵藏。

三、不可解的「命」與無所逃的「義」

5.認同不可解的命較為容易，接受無所逃的義遠為困難。莊子的妙道在把人間遇合的義當作天生本有的命，把後天的不公正視同天生的不平等，以命來包容義，以不可解來化解無所逃。儒家孟子不說無所逃，反以修身盡道來翻轉超越，因為儒家有心志在承擔理想；道家無心重在解除負累。

四、修行無有一君父威權的自我消弭

1.莊子將儒家倫理的父子之親與君臣之義下降至「命」限的層次，實則是「自事其心」的修養，消弭了不可解與無所逃的不得已與無奈何。

2.人間世的「命」、「義」兩大戒，到了《大宗師》有了理念的突破：「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：人特以有君之愈乎己，而身猶死之，而况其真乎！」生死晝夜皆是命，皆天生自然，皆非人力所得參與或扭轉。莊子開拓了卓於「父」的天道，真於「君」的真君之形上天地，給出精神無待的自在空間。

四、修行無有一君父威權的自我解消

- 3.老莊思想並沒有終結倫理、顛覆禮教的意圖，而在給出自在無待的空間。「以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。」（《大宗師》），人生在世，此身有頤而人間複雜，化解處世之道，端在無心放開，自在天真，就在以禮為翼中以德為循，在倫理禮制間，不失本德天真。
- 4.所謂「修行無有」，即是所修所行皆在把禮制不一的「有」的執著（人我之間的障礙）化消，以「無」化解「有」，以化消的作用保存倫理的實有，化消給出心靈的空間。

五、一體皆大、同步求新的新倫理

- 1.在新舊觀念轉接的關鍵時刻，人倫還是常道，或許透過道家的無心無為，可以化解君父威權，開發道法自然的自在天地，給出無待自得的倫理空間。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
12	99.05.19	專題演講 (一)： 南華大學哲學系 陳德和教授	莊子與環境倫理學

老莊思想的環境倫理學論述

南華大學哲學系教授 陳德和

摘要：全球化時代的來臨充分告訴我們，從此之後所有人類的生活必將是休戚以共、聲氣相通，這當中生態環境的保護問題，更是我們所責無旁貸的，因此環境倫理的重視與選擇，亦將成為我們生活實踐中不可不面對的嚴肅課題。老莊思想原本意在對治人類的過當造作，它希望藉由蕩相遺執、融通淘汰的洗滌作用，讓心靈恢復原有的素樸天真，也為宇宙萬物開啓自由成長的契機。當今環境危機的出現，人類欲望的過度膨脹以致資源超量開發使用，應該是主要的原因之一，因此老莊思想對於當生生態環境的保護而言，無疑是有直接的啓示和作用。老莊思想的確具有環境哲學和環境倫理學的義涵，惟對比於歐美西方所流行的各種主張和立場，它實在很難找出一定的歸屬和定位，蓋老莊思想既在化解一切的對立而求能兩行無礙，它就不可能再將自己侷限在單一固定的範圍內，因而我們或許只能說，它的立場是沒有絕對的立場，它的主張是以一切的主張為主張。老莊思想如具

體落在環境倫理的實踐來說，它將告訴我們，應該要以謙虛和感恩的心態去面對大自然，並且要能放大胸襟彰顯天地宇宙的生機無限、嘵觀自然萬物的美好，如若表現在當下的行為，則莫過於尊重自然生態的完整、維持多元物種的生存和抑制地球資源的浪費。

關鍵詞彙：老莊思想 治療學 生態危機 環境哲學 環境倫理學

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
13	99.05.25	劉生良：〈莊子的文體型態〉	莊學對文學的影響
莊子與中國文學發展的關係			<h3>楔子</h3> <p>• 《莊子》以寓言體象徵文學為主體，其文體型態除以散文為主體和表徵外，又蘊含詩、賦、小說、寓言等尚未分化的多種文體要素，可說是純文學的先導之一，其文體渾涵眾體，因此本文遂借《莊子》術語稱其為渾沌型態的文體，並對其進行分析探討。</p>
<h3>第一節 奇異的散文</h3> <p>一、《莊子》散文的奇異特色 金聖嘆認為《莊子》為「六才子書」之首，劉生良認為就散文而論，《莊子》有下列特色： 1.新奇的題材 2.奇異的思想 3.奇幻的手法 4.奇妙的結構 5.奇肆譏怪的語言 6.奇特的體例 二、《莊子》在中國散文史上的地位和影響 《莊子》可說是最早出現的文藝散文，其特質在先秦諸子中與眾不同，其對後世各種文學形式產生深巨影響，單就散文而論，歷代作家或弘其義，或襲其文，或效其筆法，或披其風神，無數文人才士與眾多文苑奇葩均受其滋養而得以催發。</p>			<h3>第二節 絶妙的詩</h3> <p>一、莊周頗具詩人的氣質 二、《莊子》頗有濃郁的詩意 三、《莊子》所體現的詩歌特徵 1.濃郁的抒情性 2.蘊藉的想像力 3.奇妙的象徵藝術 4.闊深的意境創造 5.詩的語言和韻律 四、《莊子》在中國詩歌史上的地位和影響</p>

<h3>第三節 滅的濫觴</h3> <ul style="list-style-type: none"> 一、滅的起源與《莊子》 二、《莊子》在荀、宋滅之前已有大量有實而無名的滅作 三、《莊子》中滅的特徵及在中國滅史上的地位和影響 <ul style="list-style-type: none"> (一) 頗多鋪陳文字 (二) 級定滅的機制 (三) 影響後代滅家 	<h3>第三節 滅的濫觴</h3> <ul style="list-style-type: none"> 三、《莊子》中滅的特徵及在中國滅史上的地位和影響 <ul style="list-style-type: none"> (一) 頗多鋪陳文字 (二) 級定滅的機制 (三) 影響後代滅家 								
<h3>第四節 小說創作之祖</h3> <ul style="list-style-type: none"> 一、《莊子》「寓言」—小說的同義語和代名詞 莊子「寓言」具有下列特點： <ul style="list-style-type: none"> 1.它不只是說理中用做比喻的短小故事及文章附庸，而是假托人物、虛擬形象代作者說理，已成為獨立文體，是莊子寫作主要文體和《莊》書基本形式。 2.它有較多的鋪陳描寫，篇幅增長，人物鮮明，情節完整。 3.題材擴大，由可然的、現實的擴展到虛幻的、荒謬的；由有限的擴展到無限的；由可資借鑒的擴展到無所依傍的；而其表現手法也由客觀敘寫發展為虛構誇張。 4.繼承神話傳統，浪漫主義色彩濃郁，文筆妙語幽默，雄奇瑰麗，形成獨特的創作風格。 	<h3>第四節 小說創作之祖暨結論</h3> <ul style="list-style-type: none"> 二、《莊子》「寓言」—小說的創作成就 <ul style="list-style-type: none"> (一) 鮮明生動、神奇怪誕的人物形象： (二) 奇特多樣、精彩高妙的寫人手法： 1.神奇的肖像描寫： 2.精妙的心理刻劃： 3.生動的樸諧描寫： 4.出色的環境烘托： (三) 離奇動人，曲折完滿的小說情節： (四) 驚奇怪誕、詭譎風趣的小說語言： 三、《莊子》在中國小說史上的地位和影響 <ul style="list-style-type: none"> 小結：以散文為主、蘊含多種文體的「雜著」型體 								
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th style="text-align: left; padding: 5px;">研讀序次</th> <th style="text-align: left; padding: 5px;">研讀日期 (年月日)</th> <th style="text-align: left; padding: 5px;">研讀內容 (書目章節或篇次)</th> <th style="text-align: left; padding: 5px;">討論議題</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td style="text-align: center; padding: 5px;">14</td> <td style="text-align: center; padding: 5px;">99.06.01</td> <td style="text-align: center; padding: 5px;">李澤厚：〈莊子的美學思想〉</td> <td style="text-align: center; padding: 5px;">莊子的美學觀</td> </tr> </tbody> </table>	研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題	14	99.06.01	李澤厚：〈莊子的美學思想〉	莊子的美學觀	<h3>一、莊子的美學和他的哲學</h3> <p>(一) 反對人的異化是莊子哲學的核心</p> <p>1.根據郭象注《列傳》的「自注」，莊子的思想正確見到世間而來，不惟表現在《莊子》對孔子肯定與贊揚，也表現在孔子對於出於形而外的萬物肯定人的真實和價值。但在如老子能實現「真人」與達到圓滿人格的完善，莊、老又有重大分歧。上述這種分歧便在老子對儒家「聖人」與「君子」。</p> <p>2.「養生」、「養身」、「保身」是貫徹《莊子》全書的基本思想。人的生命價值在莊子思想中具有崇高地位，追求遺留圓滿人格的主動性、獨立性的發揮，並且努力要把圓滿人格的價值擴大的充份伸張，達到「天地與我並生，萬物與我爲一」。《齊物論》。</p> <p>3.老子及其哲學對社會的問題比先秦其他思想家有更爲深切的認識與批判。由古秦到「商之因周與法利實行」的這莊子學派提出「仁義非人情乎？彼二仁者何多憂也？」（《齊物論》），根本上否定了「仁者愛人」又認為萬物，確立其哲學的核心—反對人的異化，追求人的自由思想。同時它從人類歷史最遠的角穿過—才發現論證在于思想，對萬物皆欲始的社會成員美好。但到後世，仁義之道卻成爲人的自然本性。</p>
研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題						
14	99.06.01	李澤厚：〈莊子的美學思想〉	莊子的美學觀						

一、莊子的美學和他的哲學

(二) 莊子的哲學和他的美學的交融統一—以及莊子美學的基本特徵

- 1.以反對人的異化，追求精神的無阻和自由為核心的莊子哲學是和他的美學內在自然而然地聯繫，兩者交織統一而不可分離，這是莊子美學的特點與本質所在。
- 2.莊子認為本源無朕，絕對自在的宇宙本體—「道」，是一切所從出的根源，論「道」的內容便是論美。
- 3.莊子哲學力求擺脫人的概念達到自由和無朕，所採取的方法是對人生活接觸一種超越於形而上之上的情感和態度，這種人生態度是其本質來看乃是審美的態度，同時由別莊子哲學亂世思想的觀點對於各個分析論證，因此在宋明儒學中莊子哲學的影響對於審美思想的發展有其深遠的影響。中國美學藝術審美研究，及藝術創作中審美主體的心理過程和規律的研究，其基本理論主要由莊子美學所奠定。
- 4.和庄子所提倡的人生态度以及其對人生的憂患和懼懼的正面相聯繫，莊子追求「萬物與我爲一」的自由境界，並認為此境界的是超脫生死，另一方面離不開人生學的直覺特徵：從形象、對象與主觀之間所構成的美種過程中去考察，追求超出形而下的複雜現實範圍的調和之美，「是境」說就其最深的思維和追求來說主要也發端在莊子。

二、莊子論美

(二) 「法天貴真」—美與真

- 1.莊子及其後學以自然真為美，美是在「道」自然無朕的運動中所體到的自由，因此他們從根本上肯定了《周易》的一卦「乾」，凡美的事物其實就是那無外物的動作，強調最明顯的關係是莊子美學的「道」與「法天貴真」和「德」不同的審美概念和理想，即是「法天貴真」，即能不窮人主體觀的充份性。
- 2.莊子及其後學所說的「真」具有一般所說的合乎審美觀點或審美標準的思想，是符合人的「性命之樞」，也就是符合人生命自由發展的訴求和不要人為的標準。
- 3.所謂「說其道」、「法天貴真」就是實施自然無朕的「道」，精神和形而上體人化的自由狀態。莊子所說的真聖人人們要順應自然而生，完全讓事物按照它自己的自然本性去活動和表現自己，不要以任何外力去衝擊它們和改變。這雖然包含著事物自身獨特的審美，但有時卻令他難以理解。莊子自己說到美是三者生命的本身的合模，美的運動中所表現出的自由，老子對於美與道的關係也有過相似的評述，老沒有說，因為老子所生的問題主要是美的形而上問題，但這並非最重要問題，只有當成道先生則極端地把美的才智及其美學真諦集中於本質的問題，在美學史上老子是自古以來最早本質問題，認為美是操作和自由的統一，在這其義上肯定美與真的一致性。

二、莊子論美

(四) 「德有所長而形有所忘」—體中之美

在莊子及其後學看來，人外形的美醜不動確精神的美也能得到人們的愛慕，指出在外形的外形中完全可以包含有超越於身體的精神美，這是「德有所長而形有所忘」的極致，正標誌對於人的精神高度重視和追求。後來在魏晉的美學得到發展。

(五) 「孰知天下之正色俱」—美的相對性

- 1.莊子美學突出強調了美醜的相對性，既是相對，只要不能著其互相對立，其雖然不能相容的區別也就不存在了；若是執著於美醜的絕對區分，因天惡作悲喜就會勞形苦心，傷生滅命，其說法只是莊子學派對人生探討達觀態度的表現。
- 2.莊子及其後學對於美醜相對性的說明，只是從日常生活觀察得來的普通道理，其目的不在於否定美醜的區別，而是美醜的界限，真正的最高意義上的美，在於實行自然無朕之道，保持個體人格的自由獨立，故而是美的追求有損於人生發展的就不為所動。但美的欣賞和滿足不會內處其身的情況下，莊子並不否定美的欣賞和滿足。

二、莊子論美

(一) 「天下有大美而不言」—美在於「無爲」

莊子學派明確肯定美存在於「天地」—大自然之中，為「天地」所具有。「天地之美」的本質在莊子及其後學看來它體現了「道」自然無朕的根本特性，「無為而無不為」是「天地有大美」的根本原因，從最根本的意義上深刻抓住美之為美的特質是在規律性與目的性的相統一，是個體人格之自由的實現。

二、莊子論美

(三) 「美則美矣，而未大也」—對無觀之美的追求

- 1.莊子及其後學認為美在於「道」的自然無朕，而「道」是無所不在，是種創造宇宙的無限力量，在時間和空間上都是無窮，而美作為人之自由的表現而不應被局限，故美具有無限性，最高的美應該體現宇宙，無比廣大。對無觀之美的追求是莊子美學的又一重要特點。
- 2.莊子所體現的「大美」（壯美）不同於西方美學的「崇高」，後者是主體受到無限力量的壓抑時意識到自身力量的結果，它產生審美的愉快且伴隨恐懼與敬畏；莊子所體現的「大美」或「壯美」，她主體應歸於無限的結果，它所產生的審美的愉快伴隨著簡樸卻無恐怖和敬畏，也絲毫沒有「崇高」常有的宗教神秘意味。
- 3.孟子的「大」與莊子的「大」之差別：前者指個體道德精神的偉大，具有濃厚倫理學色彩，限於個體人格，且就其表現而，特徵是威嚴剛正；後者指不包括社會倫理道德在內的各項事物所束縛的個體自由力量的偉大，屬於精神的美學範疇，不限於個人人格的美也包括自然的美，個體人格的表現特點而是奔放不羈，兩種大皆追求個體人格的制限。

三、莊子論審美感受

(一) 「衆物以審心」—審美的超功利性

- 1.鑑於天地之美，是《莊子》反覆講述的基本思想，這雖是人生態度的問題，但從美學而言，這種態度恰好是審美態度，根本特徵是超功利。
- 2.將美基本上離不開功利（須以維持人類生存的物質生產活動為前提），但當時具有超功利性質，超功利性質在西方美學史上是十九世紀德國從哲學上明確論證與闡明。在中國則是莊子，雖然未從哲學分化，未受純粹美學意義上明確表述其審美的超功利性。
- 3.莊子學派認為人如果執著於利害得失，其生活將是無窮盡的痛苦。反之就能保持自己的人格自由，不為外物所支配，而獲得超功利的快樂，就其本質來看正是極審美的愉快。
- 4.莊子學派對審美超功利性的看法還表現在有用與無用的看法上，但《莊子》並沒提及任何無用的東西為美，對於有用的東西可以有或不沒有定，同時指出無用也有「大用」（《人間世》），能夠使人擺脫有限功利目的的束縛，獲得精神的自由和愉快，從而有利於人生命的發展。莊子學派企圖通過超功利的、審美的人生態度把人從外物的統治壓迫中解放，達到能夠支配宇宙的絕對自由的狀態。

三、莊子論審美感受

(二)「物自內而外於心知」—審美的心理特徵

1. 莊子學派在講到人怎樣才能達到自然無為，進入一種自由的生活境界時，將多次提到人的內心修養和精神狀態的問題，他們屬於這些方面的論述實際上涉及審美的心理特徵。

2. 〈人間世〉：「若一志，無體之以耳目體之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，衆而物皆者也。唯達聖處，虛者，心肅也。」

(1) 審美感受不單純感官知覺，而是在感官知覺中同時伴隨理性、精神。

(2) 審美感受雖不同於單純的感官知覺伴隨著理性、精神的作用，但卻不是抽象的思考，更不是判斷得失的盤算，而是一種超功利的沉醉。

(3) 審美感知的心理狀態，是感覺、知覺、想像、情感、理智都混融在一起而集中到對象的狀態，是感覺與理解、情感與理智、主觀與客觀的統一的狀態，在這種狀態中，老子學理性的感應通過想像的活動而得到升華，展開和表現，對象與主觀消除了歧異和對立並產生極忘我、一切的自由感，一種忘我的精神愉快，對於審美領悟的上述特徵便是莊子學派所謂的「坐忘」。(《大宗師》：「聽鼓，能勝明，審音矣。」《心齋》：「向於大通，此謂忘生。」)，但坐忘極之「忘」更進一步指出審美領悟可忘懷一切的特質，這種特有的狀態極度經驗的觀察就可得知。「心齋」和「坐忘」的說法包含莊子學派對審美哲學上對審美心理特徵的解釋。

三、莊子論審美感受

(三)「身與物化」—審美的境界

1. 莊子學派認為美在於無為、自由，這種自由（審美）境界的達到須消除物對於人的支配，達到物與我的統一，達到的根本途徑是超功利的態度，若能達成統一就會到「物化」（《齊物論》）的狀態。

2. 人是自然的一部份，人與自然的統一稱為「天和」、「天樂」（《天道》）；同時人亦是社會群體的一份子，個人與社會的統一亦是必要且可能（此稱為「人和」、「人樂」—《天道》）。

四、莊子論藝術

(一)「言」與「意」—藝術形象的特徵問題

1. 「道」是從宇宙萬物的生成變化中抽象出來的觀念而「不可言傳」，在美學上，美作為抽象和晦之一，也是不能啟發個別具體的東西來加以描述和規定。從現實生活或藝術作品所獲得的審美感受很難用語言加以明確規定（「言不盡意」）。

2. 和道「不可言傳」、「言不盡意」相連繫，莊子學派主張「得意而忘言」。而正因為「不可言傳」、「言不盡意」，故不要停留於言而要領會意，進入了「得意而忘言」的境界也就是審美感受的形成。

四、莊子論藝術

(二)「道」與「技」—藝術創造的特徵問題

1. 「道」與「技」的關係即是道與藝術的關係。「道」的實質在於自由，「技」作為藝術創造的活動，兩者結合即是「技」，是一種具自由、創造性的活動，兩者可以相離。

2. 莊子學派講「道」與「技」的關係，本意是通過「技」使人明白「道」，或可說是將「道」做一種通俗化的說明，其目的並不在討論藝術創造，但若將「技」與「道」聯繫時又揭示藝術創造活動時所具有的根本特徵：

(1) 藝術創造活動是種合規範的活動，同時又是一種不受規範束縛的自由活動。

(2) 藝術創造超出了個人功利的考慮而不計較利害得失，全神貫注而不知其他活動。

五、莊子美學的歷史地位

(一)體認互補

李澤厚認為，中國美學基本上就是兩大系列：以孔子為代表的儒家美學和以老子為代表的道家美學，這兩大系列相互對立而又相補充。

(1) 儒家美學強調善的標準與社會政治倫理道德的關係，十分重視它所具有的教育作用、說教的作用，在這方面確有高優越之感。因為善美和點綴道德標準的社會見面，不能離開道德與社會政治倫理道德關係的牽制；這反對的是不利於後者道德目的的各種思想，起碼在某种程度上的自圓其說。

(2) 在儒家和藝術活動中，偏重參與情感的刺激和抑制，並以此激起道德原則來規劃情感的活動，畢竟在審美和藝術活動中情感的統治和抑制，是善理性統治的，已是顯而易見的現象。但是當社會倫理道德來規範道德美學之後，美學又成為道德的自由被誣；道德美學不能直接標準人的理性標準，但反對那個人之情感。主張自然地為美，強調情感為道德的發和表現。

(3) 儒家在社會生活中強調人為努力和道德精神，一切的說教都企圖社會規範，要達到的目的，在審美追求和藝術創作上強調法度制人工美，強烈著美和藝術美的審美規範，並要求先天而德不羣的君子努力而作，君子勤耕而能達道，但其說教又會限制審美和藝術創造；這反指示著美和藝術活动中人的自然無為的現象，指教人為美，就上述而言，應該是道家美學更高的評價。

五、莊子美學的歷史地位

(二)莊子美學與西方美學的比較

1. 李澤厚認為，若要找尋西方美學與莊子美學的相似處需從近代德國古典美學中找尋。

2. 莊子美學較大的出發點是對於個體人格自由的追求，把動物對人的統治支配，使人從物得到自由；古希臘美學是將美視為造物所具有的屬性，藝術則是對自然的模仿。

3. 莊子美學認為「道」是自然無為，個體人格和生命的自由，道的「身」和「體」或是極端的美的運動和觀照，其中沒有宗教意味，而是與人生活的情緒快樂密不可分，充滿自然和人情的平民氣氛；柏拉圖則認為「理念」是永遠與自身合一，靜止不動而永寢的絕對，對理念的追求和觀照不是對絕對美的追求和觀照，充滿謬誤，神祕的宗教意味，具有貴族氣氛。

4. 莊子美學意識到易化的存在，人在消除異化以達自由的過程中追求美的本質，審美具有超功利性，美的境界不能用語言概念明確規定，藝術創造具有無規律而合規律的形態且非單一自由表達；近代德國古典美學從康德、席勒允許格爾斯所從人的自由角度去考察美的本質。

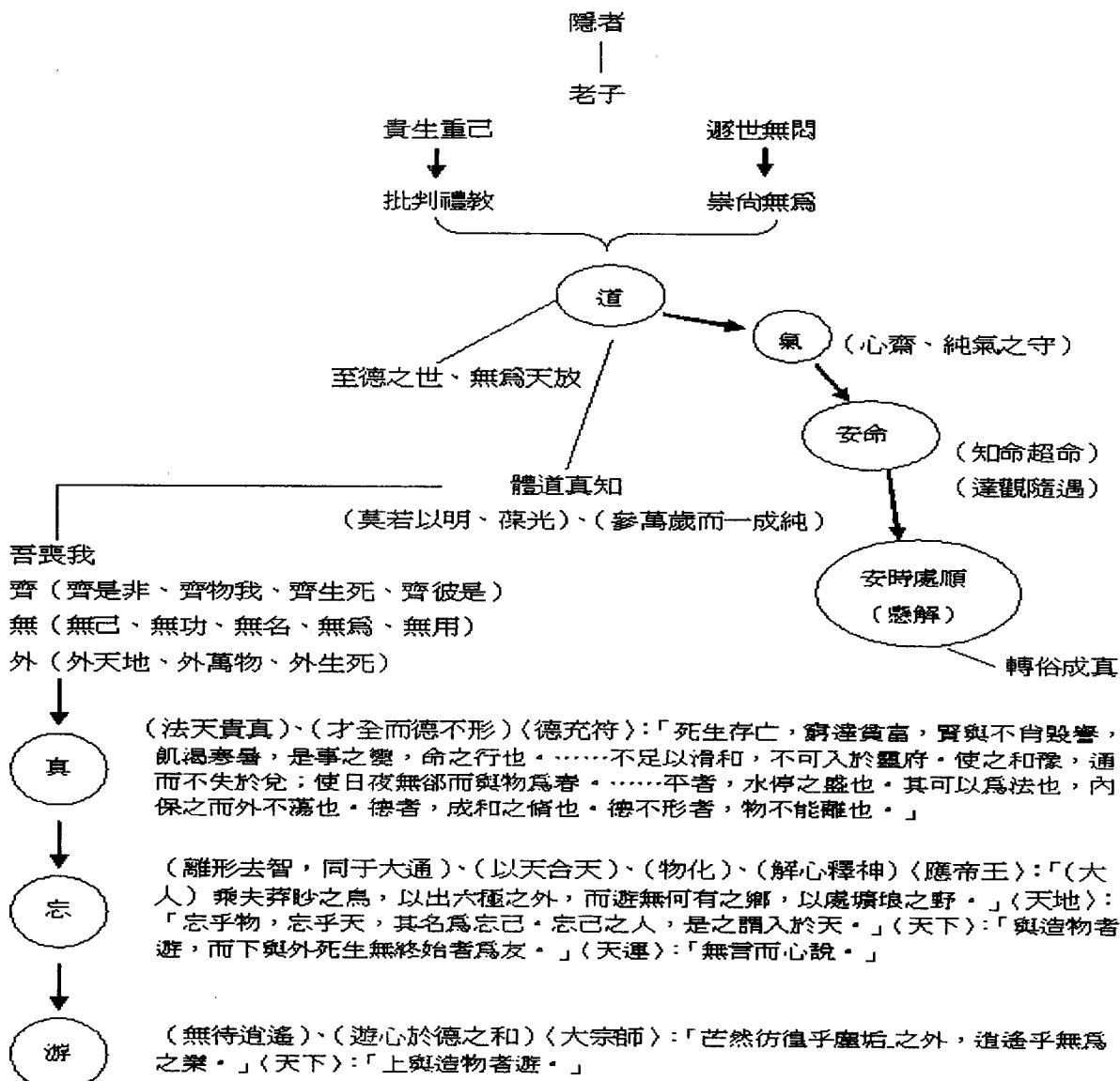
研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容 (書目章節或篇次)	討論議題
15	99.06.10	專題演講 (二)： 成功大學中文系 江建俊教授	魏晉的莊子學

從「原莊」、「難莊」、「達莊」、「隱莊」、「廣莊」到「廢莊」

成大中文系 江建俊

摘要

一、原莊



二、不離人間而嚮往道境：

莊子正視人生，因所見無非「殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」（〈在宥〉），率獸食人，其言：「人之生也，固若是芒乎」（〈齊物論〉），人一出生與物相刃相靡，每天面對外界拉扯，或為名，或為利，失去了真性而迷失，故要求回歸真我。人生短暫如白駒過隙，行盡如馳。
〈人間世〉：「夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣」、「我內直而外曲……內直者，與天為徒也……外曲者，與人之為徒也、「形莫若就，心莫若和」、「就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶」、「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒」。

〈德充符〉：「不足以滑和」、「內保之而外不蕩」、「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。眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天」、「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」。

〈大宗師〉：「知天之所為，知人之所為者，至矣」。

〈應帝王〉：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。

〈天地〉：「體性抱神，以遊世俗之間者」。

〈繕性〉：「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民」。

〈秋水〉：「行殊乎俗，不多辟異；為在從眾，不賤佞諂」。

〈山木〉：「乘道德而浮遊則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪」、「形莫若緣，情莫若率。緣則不離，率則不勞；不離不勞」、「虛己以遊世」。

〈田子方〉：「入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地，既以與人，已愈有」。

〈知北遊〉：「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」、「聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎。」

〈則陽〉：「其於人也，樂物之通而保己焉」。

〈外物〉：「唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己」。

〈天下〉：「獨以天地精神相往來，而不傲倪萬物，不譴是非，以與世俗處」、「可謂稠適而上遂矣」。

三、斥莊、排莊：

- (一) 《莊子·逍遙遊》載：「惠子謂莊子曰：『子之言，大而無用，眾所同去也。』」
- (二) 《荀子·解蔽》：「莊子蔽於天而不知人。」。
- (三) 漢代揚雄《法言·問道》認為莊子「罔君臣之義」、〈義疏〉「莊、楊蕩而不法」。
- (四) 東漢班固著〈難莊論〉，已佚。
- (五) 何晏：「鬻莊軀，放玄虛，而不周乎時變。」
- (六) 嵇含〈弔莊周文〉指當時「戶詠恬曠之辭，家畫老莊之象」為「借玄虛以助溺，引道德以自獎」，使莊生「生處巖岫之居，死寄彫楹之屋」為托非其所。
- (七) 干寶《晉紀·總論》：「又加之以朝寡純德之士，鄉乏不二之老，風俗淫僻，耽尚失所，學者以莊老為宗而黜六經，談者以虛薄為辯而賤名檢，行身者以放濁為通而狹節信，進仕者以苟得為貴而鄙居正，當官者以望空為高而笑勤恪」。
- (八) 其若講修仙養生的葛洪，批評莊子「或復齊死生，謂無異以存活為徭役，以殂歿為休息，其去神仙，已千億里矣，豈足耽玩哉？」(《抱朴子·釋滯》)又本儒術，認為「老莊之意不急」，〈用刑篇〉指出「嘉老、莊之誕談，然而為政莫能錯刑，……道家之言，高則高矣，用之則弊，遼落迂闊，譬猶干將不可以縫線，巨象不可使捕鼠。」緊接著對老莊之說浸盛所引至之頽風，嚴詞批判。〈刺驕篇〉：「古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義耳；豈通乎穢黷而達於邪淫哉」。〈疾謬〉則指出時人「誣引老莊，貴於率任」以不拘檢括為體道。
- (九) 劉琨〈答盧諶書〉：「昔在少壯，未嘗檢括。遠慕老莊之齊物。近嘉阮生之放曠。」而在經喪亂後，「然後知聃周之為虛誕，嗣宗之為妄作也。」
- (十) 陶侃：「老莊浮華，非先王之法言而不敢行。君子當正其衣冠，攝其威儀，何有亂頭養望自謂宏達邪！」(《世說·政事》注引)
- (十一) 王羲之〈蘭亭集序〉：「固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」。
- (十二) 《晉書·韓伯傳》：「陳郡周勰為謝安主簿，居喪廢禮，崇尚莊老，脫落名教，韓伯斥之。」

聞一多《古典新義·莊子》中云：「魏晉之間，莊子的聲勢忽然浩大起來，崔譏首先給他作注，跟著向秀、郭象、司馬彪、李頤都注《莊子》，

像魔術似的，莊子忽然佔據了那全時代的身心，他們的生活、思想、文藝，整個文明的核心是莊子。」

四、達莊、隱莊、廢莊：

- (一) 阮籍以通達莊義而作〈達莊論〉，為性之所致的會意之言，以「大方」之家諷刺「一曲」之士，藉以抨擊禮法士之作智造巧，實造成上下相殘的禍首。且以「致意」統「分處」，伸張理想人格與無君思想，若〈大人先生傳〉曰：「死生為一貫，是非為一條，……彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。大而臨之，則至極無外；小而理之，則物有其制。夫守什五之數，審左右之名，一曲之說也；循自然，小一作性。天地者，寥廓之談也。……名利之途開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情爍也。故至道之極，混一不分，同為一體，得乃當作得失無聞。……大均淳固，不貳其紀，清靜寂寞，空豁以俟，善惡莫之分，是非無所爭，故萬物反其所而得其情也。」並發揮莊子齊物思想，言：「天地生于自然，萬物生于天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉，當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？」(〈達莊論〉)唯「自然一體」，返本歸一，萬物始得其性，而逍遙一世。
- (二) 向秀注《莊》，出以「隱解」之方法，《晉書·向秀傳》載其：「清悟有遠識，少為山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，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，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。」當時解莊者皆以「顯解」，故莫得旨統，而向秀以「隱解」法注莊，所謂「隱解」乃採「寄言出義」法，另發議論，就自己之神會加以演繹，而別開生面。後郭象更張皇幽渺，取向秀義「述而廣之」，發明奇趣，其注《莊》序云：「夫莊子者，可謂知本矣。故未始藏其狂言。言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用，言非物事，則雖高不行。與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣。」又於〈大宗師〉：「茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」下注云：「所謂無為之業，非拱默而已；所謂塵垢之外，非伏於山林也」、「夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也」、「故聖人常遊外以冥冥字依趙諫議本改。下同。世德堂本上冥字誤作私，下冥字誤作弘。內，無心以順有，故雖終日揮見字依世德堂本改。形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」〈逍遙遊注〉：「若獨亢然立乎

高山之頂，非夫人有情於自守，守一家之偏尚，何得專此！此故俗中之一物，而爲堯之外臣耳」、「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？」〈馬蹄注〉：「聞無爲之風，遂云行不如臥；何其往而不返哉！斯失乎莊生之旨遠矣。」，又指出「若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此莊老之談所以見棄於當塗。」（〈逍遙遊注〉）可見郭象《莊子注》正在彌縫《莊子》虛無之層面，其標自生獨化說、適性逍遙說、性得而齊說、迹冥圓融說、無心順有說，此可稱爲「廣莊」。明代高橈作《郭子翼莊》，則郭象莊注在莊學史上可稱之爲「翼莊」，即輔翼莊子。馮夢禎《續歸有光南華真經評注》：「注莊者，郭子玄而下凡數十家，而精奧淵深，其高處有發莊義所未及者，莫如子玄氏。蓋莊文日也，子玄之注月也，諸家繁星也，甚則爝火螢光也。……昔人云：『非郭象注莊子，乃莊子注郭象』，知言哉！」故言向、郭有「廣莊」、「翼莊」的貢獻，以其將文本的意域放大，其所生發、展開的意涵，雖古今評價不一，但無不折服其圓通。

(三) 王坦之〈廢莊論〉之所由作在「非時俗放蕩，不敦儒術」，其言：「夫獨構之唱，唱虛而莫和；無感之作，義偏而用寡……其言詭譎，其義恢誕。君子內應，從我游方之外，眾人因藉之以爲弊薄之資。然則天下之善人少，不善人多，莊子之利天下也少，害天下也多，故曰魯酒薄而邯鄲圍，莊生作而風俗頽。」此指出任誕之士假莊子爲護身符，以成放蕩之行。〈廢莊論〉之作旨在崇教化、斥放蕩，以禮法爲不可或缺，又言：「先王知人情之難肆，懼違行以致訟，悼司徹之貽悔，審褫帶之所緣，故陶鑄群生，謀之未兆，每攝其契，而爲節焉。使夫敦禮以崇化，日用以成俗，誠存而邪忘，利損而競息，功成遂事，百姓皆曰我自然。」王坦之標「體遠用近」、「德備膺教」，以補莊學之缺失，因「玄遠」易被利用，此文名爲「廢莊」，而實在「定莊」，重爲治之道在兼內外，而其所標的聖人功化實爲「自然」至公，視仁義禮教爲出乎人情，故合於自然。

五、結論：

莊學之精蘊在轉俗成真，透過層層的工夫修爲，提其神於太虛而俯之，終與道爲一，以此用於待人處世遂能通達無滯。歷代士人因慕莊、效莊而得其餘緒，或有移其智慧，以調適上遂，亦有效其形迹而流於落拓。故或通於道達於德，通於理想，然亦有通於放濁、通於褻瀆，在行爲上之放恣，戴逵〈放達爲非道論〉，明辨竹林之爲放與元康之爲放的差別，即基於此。

「達解」點化精義，而「隱解」則能造成歧意，以其脫離原意，而能勾勒出隱藏未發之新意，故雖為原莊的歧出，但也因能配合時代另造新解，而使莊學大為流行，故亦可稱為「廣莊」、「翼莊」，蓋忠於原典則囿於陳說而無法衍生新意，以其解讀符合當代潮流，寄言出意而使莊學形成風潮，振起玄風。若郭象將原莊之「轉俗成真」智慧變為「順世隨俗」，成為「阿世哲學」，其有意無意的誤解文本，實乃《莊子》之罪人，但以其推廣《莊子》，故亦為莊學之功臣。如支愍度標出「心無義」，雖為「權且救饑」而開新意，但對佛義造成扭曲，故功過集於一身。郭象「隱莊」將至人「乘天地之正」一轉為「順萬物之性」，「御六氣之變」解為「游變化之徒」，以玄同彼我為能事，遂使轉俗成真之智下委為所遇斯乘，順世隨俗。其「性各自足」之論，流行於魏晉則為賣弄一己之聲光，此殷浩之高喊「寧作我」！劉惔之以第一流人乃「正在吾輩」，此雖喚起個性自覺，卻因不講求生命的提升轉化，不在修養工夫上落實，以致於合理化現實，於是耽於眼前的享樂，安於現狀，眾人泛染莊子竟未得其正視生命之莊嚴而流於浮虛，尸祿耽寵，此廢莊之所以產生也。

要之，效莊而流於放恣情性者，實乃「援莊」而「誣莊」之流，而「達莊」乃摘其精神意趣，加以發揮，藉之以奔放情思，這是借他人的酒杯澆自己胸中的塊壘，卻具有「揚莊」之功。至「隱解」莊子則為勾勒潛在之義理，突破文本之框限，郭象為闡述其「上知造物無物，下知有物之自造」及「明內聖外王之道」的學說，在吸收當時玄學「貴無」、「崇有」的議論後，自標新義，此使莊子決然換了面目的「新莊學」，深深的影響到後代，一直到明代的袁宏道作《廣莊》，仍多本郭象之新說。緣向郭新義，在補莊子「無為」之弊，無形中也有「匡莊」的功勞。

從歷代「黜莊」之論多就其剽剝儒墨，疏略日常人道事理，脫離現實，自私其身，未盡公民責任，而流於虛無上指責，則郭象之「翼莊」實有可取處。至於王坦之的「廢莊」，則有「導莊」、「正莊」之意，一可辨「誣引」莊子而作達之偽，一可力挽莊學流於虛玄之弊，是正其不正，使歸於正，此為莊學得以健康發展的保證。從達莊、隱莊到廢莊，實可見莊義之廣傳衍盛到氾濫，而急須導正的過程。

研讀序次	研讀日期 (年月日)	研讀內容（書目章節或篇次）	討論議題

16	99.06.15	奚密：〈解結構之道：德希達與莊子比較研究〉	莊學與解構主義
「解構主義與莊子哲學」			一、導言：莊子與德希達理論相通處
<p>研讀文獻：奚密《解結構之道：德希達與莊子比較研究》，收錄於鄭樹森《現象學與文學批評》，台北：三民書局，2004，頁183–215。</p>			<p>(1) 反傳統、反家規的立場，對其所面對的傳統做出有力的批判。</p> <p>(2) 兩者之思想皆被認為是反叛性或否定性的，但在其反叛或否定表面之後卻是一股徹底自由與創造的精神。</p> <p>(3) 兩者的寫作風格皆是超常規且具有煽動性，如此的文字表現是思想發展之必要結果。</p> <p>(4) 兩者都極度關切語言本質的問題，包括：語言與意義的關係、語言與思想的關係及觀念形成因素與基本前提。</p> <p>(5) 兩者皆扮演著重要的重要地位，不僅在哲學上有卓越的貢獻，對文學理論與批評亦有深遠的影響。</p> <p>(6) 兩者均無意成立一學派或提倡一哲學理論。</p>
二、德希達的「解結構」主義			二、德希達的「解結構」主義
<p>(一) 楊秀蓮與莊子各對其傳統思想提出挑戰，傳統思想的「共同點」，庄園分別成「二分律」，德希達以西方的哲學性別二元論來指稱，而莊子「何謂存在？」的基本觀念上，「有即存在，則「無即不存在」，這和獨立的、相隔西方哲學傳統及楊秀蓮「存在」的積極意義上，楊秀蓮稱西方一貫的思想傳統為「存在形而上學」，他認為的主旨即在於改變這二分律形而上學。</p> <p>(二) 在所有影響到他的先進者，尼采與海德格爾都有極大的影響，兩位哲學家在當時都是形而上學的歷史，並在其哲學過程中的語言與觀念問題（在電影《黑暗之上》的影射）被失重，失重到迷離的狀態。而海德格爾的解構問題，楊秀蓮與尼采和海德格爾都同樣的，在有關語言的哲學論述裡可以發現「言語」與「文字」，觀念的割裂，而後繼後者優越，起源因在於聲音可以產生直接回響感，體制自我詮活，給人一種直覺感，而後存在的庄園，而「漢子」成了見物然後身後，象徵著道之自生。庄園之自覺自證，真理之真善美成立的小子與見義之言旨；文字則成了次第、我體之湧動，是由物理的衍射組成，文字來自見義，而代表著和思想的距離，表現在說話或說聽者不在于任何情況下，後者的著作則對此「言語中心」的封上學作一根本的，對二分律觀念「階級」（「言語」與「文字」）進行批判。</p>			<p>(三) 足足以表現德希達思想的文本之一是他對索緒爾的分析：</p> <p>(1) 索緒爾將語言定義為一個由約定俗成、非必然性的符號所組成的系統，其符號學理論提出了「結構主義」最重要的思想主軸，索緒爾將語言分成兩部分：「表象」（能指音節形貌）及「指單」（觀念或意義），其研究側重於語言行為「音」的方面，而認爲字形是次要的，屬於「言語中心主義」。在論及符號之性質時，索緒爾強調一個符號之所以成立是由於它與由言系統裡其他的符號均不同之故。一個語言符號並不具有任何內在或本體之價值，它唯一的價值在於它與其他符號平行性、區分性的關係。語言系統（索緒爾稱為langue）是由「相對關係」分子（relational units）所組成的，這些分子不能獨立發作用。德希達掌握索緒爾理論中的關鍵，將其逐漸加以引申發揮，藉此批判索緒爾理論的前提「形而上學言語中心主義」。</p>
二、德希達的「解結構」主義			二、德希達的「解結構」主義
<p>(2) 索緒爾符號學理論的盲點：</p> <p>1. 一個表象的意義既不存在於和其他表象的差異程度，並單一「表象」只能無窮的指引一個表象，不可能作為稱為「指單」（意義）的直接呈現。表象和指單的關係是相隔外加且非必然性，並非一體之兩而且其根本有距離。至於「指單」作用方式與「表象」相同，在於與其他「指單」間的差異區分。</p> <p>2. 若轉索緒爾的符號學理論轉變為形而上學的觀念時反覆了「表象」存在的可能性乃至於（其他表象或指單的）不存在，存在之所以存在是由於並有賴於其與「不存在」或「差異」的相對關係。</p> <p>(3) 德希達對索緒爾的批判：索緒爾採「言語中心」的立場，一方面認為「言語」為語言學之當然研究目標而排斥文字，另一方面以其符號分析得知之才質而抵觸了前提，如果「文字」建立在「差異」（或「距離」、「不存在」）的前提下的話，證明了「言語」亦如是，「存在形而上學」所宣揚「文字」的否定性特徵（即「空氣」等觀念）同樣適用於「言語」本身。言語已經是「文字」了。</p>			<p>(四) 德希達的解結構</p> <p>1. 德希達在討論一篇文字時，德希達會先找出其中明顯的或隱藏的概念層級（例如：言語／文字），然後證明這層級所含蘊的偏見斥的觀念其實是基於同樣的先決條件，因此形而上的階級被倒置推翻，這種「破除神話化」（de-mythification）的過程是德希達思想中最重要的一環，被稱為「解結構」（deconstruction）。</p> <p>2. 德希達並非取消或毀滅所有形而上學的觀念，只是在揭露某些表面上統一、和諧的形而上學之內在衝突與矛盾，「解結構」過程並非「取代」（replacement）或「替換」（replacement），以一套新觀念、新名詞來取代舊觀念與舊名詞，而是一種「換置」（displacement）或「揭露」（exposition）、「分裂」（disruption）與「機械化」（putting-in motion）。</p> <p>3. 「解結構」也就是將任何本體或本質化的觀念「問題化」（problematicize）、「分裂化」（disrupt）、「反穩定化」（de-stabilize）或「置於床底之下」（sous rature）。</p>

三、莊子思想

1. 在莊子論及語言的文字裡，他常用到「辯」這個字。在字頭上，「辯」與「辨」這兩個字均有著聯繫。可以說在莊子裡「辯」隱含了「以語言來判斷區分」的意象。如同大多數充塞時代的哲學家，莊子对于語言是一種刻劃出來、有系統地區分歸類真實世界的工具。這種觀念常以「名」一詞來代表。街市是由「名」組成的，而「名」之作用在標指世間萬物與其狀況。號了一事物以名時，其指出它與其他事物有所分別，顯示其獨立的存在。

2. 對莊子來說他所關切的問題是語言指意之作用與其對人感性上的影響，他以為最值得注意的就是光布在語言裡的種種二分律對立。「語意學」(semantics)強調二分律是人類觀察事實最基本、最普遍的方式，但是二分律同時也附帶了「排他律」——一個觀念必定排除其相反之觀念，這種排除律無可避免的導致了判斷性的區別。莊子以為當世界被稱為對立與統一兩種區分，個人使用這些字眼時下意識的往往會標出立場的價值主張，同時根據其判斷而採取行動。意識中的二分律觀念體系中形成了一個指標上與觀念上的架構來組織他取決人之態度與行為的範例。莊子所反對的正是這種有本的語言的限制。二分律定名的此後後來是偏好與慾望的產生，人追求所謂的「善」而排斥「惡」。

三、莊子思想

3. 在各種慾望性，莊子認為危害最深的莫過於道德性的慾望，儒家的中心思想可以「仁」一字概括，其概念之擴充為「四端德」，以包括「義」(道德責任)、「禮」(行為尺度)與「智」(神明能力與以實行「仁」)、「義」、「禮」之理想，從而這些可進一步推衍出一繁複的名目系統。就儒學角度來看，社會之亂源，道德之衰敗止由於人們對這些名目的缺乏了解或為「偽名」所惑亂之故。因此，儒家提倡「正名」以平穩社會的動盪，然而，在莊子觀之，如果是非善惡之分自明的話，就沒有道德、升級的必要，更有甚者，道家在庄子「立之名」與「為絕對的標準而使之「偶像化」。結果信者爲了追求突出這些名目而形成一觀念上的執迷，甚至損害了自己的生命。在這裏由庄子說之，他們屬於外在「名目」的追求，試圖阻止他人的行動而忘不了自己內在真直。

4. 為了化解觀念的二分律，莊子將對立觀念的階級倒轉過來：「無用之用」，標題「先失後得」、「鵠知鶴」、「沉魚落蟹」、「井底之蛙」，這些例子的意義並非僅在於甲價值是相對的，受制於觀點的觀點，而是所有價值都是相對的，非必然性、外加於事物本性之上。如果從表面看來，對立觀念是不可協調或互相排斥，但從更廣一層次上著眼，它們實是相互依賴、和互補的。莊子對事物非以二分律爲標準，而是從「循環」與「退復」處著眼。

四、「道」與「延異」之比較

(1) 「解結構」的過程分別表現在（德希達的）「延異」(differance)與（莊子的）「道」的思想中。
 (2) Differance由德希達所創，是山differer一字而來，在古文中同時表達了「差異」(differ)與「延異」(defer)兩種意義。本身是個自相矛盾的字，一方面表示「同」的序列、一方面「延異」表示「不同」，其複雜之含義分點陳述如下：
 1. 保存且同時強調「同中之異」、「異中之同」的雙重意義。
 2. 其字的存在是既不見的，它屬於文字的。因此，「語言」或「意義」總以爲「文字」所佔據。
 3. 其字亦非一純粹「文字」上的存在，因為它是任意的、錯誤的文字的變形。其字與本身也有「差異」。
 4. 具有雙重意義：與自身相異的狀態及作用，以及造成這種作用的過程或運動。
 5. 「延異」不以自身爲原則，也不依賴於任何自身以外的因素。

四、「道」與「延異」之比較

(3) 「延異」不可能是個「觀念」，根據德希達的說法它是個「反觀念」或是個有「觀念」之作用的「非觀念」。欲瞭解「延異」，須著重其作用，內在之「創造性」與「衝突性」。「延異」代表了主動與被動的區分、對立及消解之可能性。德希達必須用形上學之語言（唯一可用），但同時又不得接受其隱含的先決條件：必須訴之於此語言而同時「解釋」其中潛在的思想前提。

(4) 《齊物論》：「方生方死、方死方生，方可方不可。方不可方可、因是因非、因非因是，是以聖人不由而鄭之於天。齊因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶謂之道徧。」德希達在論述「延異」的文字中，也曾使用「偏紙」這意象，其指向某些「道」與「延異」間的相通之處。

四、「道」與「延異」之比較

(5) 道可視為觀念及語言二分律的根本，和延異一樣，道常被形容爲中心、創始或母親。但道也非一形而上或神學的觀念。道與延異在意象上相通之處。

德希達	莊子
痕跡、空缺	無
孤寂的、隱密的、遺憾的	寂寞、夷、希、微、恍惚
自由遊戲、無終止之運行	物化
擺脫	无漏
補足、文字、文字符號、痕跡	天地、天地、混沌、明

四、「道」與「延異」之比較

(6) 道與延異違反了邏輯或常理，所以語言在表達道與延異時有相當的困難。因兩者的「似非而是」性，所以遭受到許多批評者的誤解。然而兩者並不造成任何新觀念階級的建立，只是將對立問題化，揭露兩者之相互作用。

(7) 莊子不視對立觀念爲二分性，而視其爲相生相消環、終始總以彼此互爲基礎，終、始的相互作用即「道」之「化」。這就是它們的齊一。二分對立觀念可以互換到頭而皆以道爲本，它們亦是齊一的。即延異是齊一的，因為其具有相同的「可倒置」之內在結構。德希達思想的重點在消解「有即存在」的封閉式思維系統，而爲維持這種開放狀態，德希達認為堅持延異中的「齊一」是必要的。

五、「坐忘」之主題與「遊戲性」之風格	五、「坐忘」之主題與「遊戲性」之風格
<p>(1)「遺忘」同時遺忘與提醒；遺忘了對立之二分律，於此遺忘過程中也喚醒了「道」或「底異」肯定性的「自由遊戲」；「遺忘」是一「雙重性」的最後姿態，它是「解結構」之「多元性」的一面。</p> <p>(2)莊子與德希達的文章風格皆可形容為精緻的、具靈感力的、戲謔的、甚或深不可測的。其根源可由兩方面探討：1.兩者文中「比喻」之普遍使用。2.似非而是之文字遊戲的隱喻表現。第二點使用語言的方式可用「眩目」來形容。莊子與德希達這種令人困惑又令人回味的文字遊戲，除了以上兩點觀察，莊子與德希達所用的語氣或音調亦加強了其文字表達的力量。比如莊子就常對文字之價值提出使用與否定，德希達的文字風格本身就對應著「非據述」、意義／表達的簡單劃分提出破壞並將問題化。因此文字風格乃整體「解結構」主義對所謂之「正統」之批判的一部份。</p>	<p>(3)莊子與德希達相近的風格並不「代表」或「指向」他們的思想；其風格即其思想。風格並非加諸思想得一種模式或一襲外衣。它是該思想的一部份，亦是全部。比喻與「似非而是」的普遍存在加上作者非顯而為非肯定的姿態共同建立了一「多元性」或「遊戲性」的風格。它彰顯了「解結構」兩個重大意義：</p> <p>第一、內容與形式、意義與表達、比喻與隱義的區分不再是絕對的或適當的。</p> <p>第二、同樣的，哲學論述與文學創作、客觀分析與主觀表現、嚴肅著作與非嚴肅著作的對立亦非固定不變的。</p>

研讀序次	研讀日期 (年月 日)	研讀內容(書目章節或篇次)	討論議題
17	99.06.22	陳鼓應：〈道家的人文精神〉	總結：莊子的人文精神

前言：

1.先秦時代，自然與教化、天道與人事，兩者相互涵攝，並不像東漢至魏晉時期尖銳對立，以道家為例，老子常託天道以明人事，固然他首創形上道論，但最終目的仍在人道重建，而道家所崇尚的自然是人文的自然，亦不排斥教化，老莊提倡「不言而教」，強調潛移默化，具有更深層的人格轉移的功能。從思想層面來看，自春秋以來的老學到戰國中期以後以及博採眾長的黃老，其人文內涵的豐富與儒墨名法諸家互放光芒。

2.本篇論述重點如下：(一)西方思想界以「上帝」作為一切價值的根源與準則，雖歷代哲學家展現出高度理性思維能力，但其思想體系建構總要以造物主作為理論的最後根據，故直至尼采才敢宣稱「上帝已死」、「西方傳統哲學注入過多神學的血液」【尼采：《反基督：對基督教的詛咒》(Der Antichrist. Fluch auf das Christentum)】，相形之下，中國文化傳統和哲學精神湧現出多樣性的人文思潮。中國哲學自老莊開始便已將天神上帝的觀念逐出形上道論，使其人文思想在百家爭鳴中尤具特色。(二)西方思想界直至近代才出現對抗神本思想的「人文(本)主義」，中國則早在先秦(西元前六世紀至前三世紀)即有已富時代精神的人文思潮。(三)先秦諸子各自創構不同思想型態的人文內涵，從春秋

未至戰國匯成時代思潮而各放異彩，道家則在文化層面的人文思想提升為哲學理論的人文精神。

一、哲學前期人文思想的濫觴

（一）殷周之際思想文化的兩條主線

哲學前期思想文化的兩條主線，一者是周公至孔子倫理思考的人道觀之形成過程，其二是從殷至周代自然義天道觀的形成過程。老子則統合兩者將其統攝在他宇宙本體的道論之中。

1.周公、孔子倫理思考的人道觀之形成

殷人祖先崇拜促成宗法倫理觀念的興起，周代奪取殷政權後，周公旦在文化上作出開創性的繼承【王國維《殷周制度論》】，一方面從天的信仰中將政治和道德結合；另方面制禮作樂，建構完整的典章制度，又將宗法倫理觀念納入等級制中，形成君臣、父子、尊卑、貴賤的禮儀制度。周公的政治倫理化—宗教倫理之制度化的措施，對後代儒家及中國文化產生深遠影響，孔子的德治思想基本上沿襲周公所開創的道路。

2.殷周文化中自然義天道觀的形成

殷人祖先崇拜另一方面的文化成就是對天文曆算知識的掌握，而殷代曆法的發展亦充分反應殷人對自然知識的認識，開啓了周代的天道觀和自然觀，陳鼓應舉以下範例說明之：（1）虢文公以陰陽之氣解說春雷發蟄蟲動[1]、（2）伯陽父以陰陽失秩解釋地震[2]、（3）叔興以陰陽相互作用解釋自然界的異常現象[3]。

先秦諸子以前自然義天道觀發展至老子自然觀形成而趨於成熟，特點有三：

（1）消解人格化的天，使天道回歸自然的本義：《老子》認為自然界的運行變化和人的意志願望無關（王弼與河上公注皆以天地「任自然」作註解）。老子不僅破除意志之天與主宰之天的觀念，而且更進一步指出天並不具有道德行為。

（2）以天人視野突破倫理中心思想的局限：老子反對天人同類與天人感應說，但並不主張天人之分離割裂，其著書五千言，中心論題在論治道。他為了突破倫理中心思想的局限，常以人事牽引天道，復托天道以明人事，關切人道卻不將人存在的問題從宇宙中抽離。在其思維中天人關係相互呼應，天道與人道相互涵攝，這是老子論述人生哲理的重要思維方式之一。

(3) 天道與人道統攝於形上之道：形上之道涵攝天道與人道，故老子之道蘊涵天文運行之法則與人間社會之規準，如此則將殷周以來逐漸形成的人道觀與天道觀整合在老子形上之道的理論體系中。

(二) 西周人文思想萌芽及人本思想的出現

1. 周初天命觀中的人文精神

周公的思想主要見於《尚書》，《詩》（《詩經·文王》：「天命靡常」）、《書》同調，反應周公感悟到殷亡之鑒（《尚書·召誥》：「監於有殷」），深特體會到天命給予政權是有條件的，這條件就在於「敬德保民」，故一方面呼籲統治者應加強道德修養，同時強調維持王業要在「保民」（《尚書·梓材》），而保民在於慎刑、用賢、上下勤恤。如此，天命給予的條件規範了為政的內容與上天的性格，天意得經由民意而能有表現，而天意的內容也受到民意而規定。

周公天命觀所表現的人文精神，可用《尚書》「天不可信」（〈君奭〉）、「民情大可見」（〈康誥〉）概括，其天命論中以「民情」最為緊要。

2. 西週末年以降人文思想的出現

周代早熟的人文思想之出現基因於天神威權的失墜，而周人天地信仰的起伏，與政治社會的盛衰治亂關係密切，周室東遷之後，神權之式微與王權之衰落成正比，神人的主從關係也有顛覆性的變化，人本思想的出現，陳鼓應以下述幾則言論為例證：

(1) 季梁提出民為神之主的觀點[4]：季梁論祀神提出「以利民為忠」、「以民為主，神為從」的論點，後代儒道兩家對「忠」的對象就有不同方向的發展，由士而仕的儒者多朝忠君的方向作宣揚，道家則著眼於利民的方向思考。

(2) 史鰌提出「神，依人而行」的觀點[5]

(3) 子產天人相分的思想[6]：子產反對當時的災變迷信活動，認為天道神意渺茫不可信，社會人事卻是切近，兩者並不相聯，子產反對捨棄社會人事而求助於天神。

以上論述顯示出西週末至春秋時代，神權下墜與人本思想興起的趨向，人本思想及人文精神演進的歷史，可以說明孔子「敬鬼神而遠之」言論由來有自；也可看出老子之道所以置於「像帝之先」的思想路痕。

陳鼓應認為從殷周至春秋時代是為哲學前期，哲學前期在人文思想的躍動中，老子及戰國諸子群起繼承周文進行創造性地轉化。

二、先秦諸子的時代精神：人文思潮的湧現

(一) 道、儒、墨、法人文內涵之特點

1.老莊人文內涵的特點

老子在道物關係的重要議題上，將文化上的人文思想引進哲學的領域，從現象界進而探討萬物的本原與本根之道，並以「道」來豐富「物」的內涵，老子還提出「為學」與「為道」，用以說明知識累積愈多，對外在世界的認識越清楚，而主體修養則宜逐步減損一己主觀的成見與貪慾。到了莊子提出道物不相攏的主張，運用許多生動寓言描述人憑藉專精技藝可以呈現道境，將「為學」與「為道」聯繫，成為通向主體最高境界的通道。

2.孔孟人文內涵的特點

孔子繼承周公旦的宗法倫理思想，倡導個人道德的自勵及社群道德行為的發揚，孟子又承繼之。

3.墨子人文內涵的特點

墨子指陳貴族血緣政治的弊端，提出尚賢使能的主張，其揭弊精神中激盪人道主義，其「兼愛」、「非攻」的學說尤具現代意義，擴大其愛物利人的社會基礎。

4.法家人文內涵的特點

(1) 立法權源於君主，又如由法令實施之求同一而導致思想上的整齊劃一。

(2) 法家思想的產生有其時代的必然性，氏族社會組織已擴大為國家的社會組織，西周禮制是適應血緣關係為基礎的氏族社會，但到戰國時代，社會結構產生巨大變動，法制普遍有效的實施乃用以代替人治的禮制來維繫人際關係及權力機構的運行，法家與儒家在思想上多所對立，實代表氏族社會與國家社會之厲行人治與法治之爭，法家將人文思想建立在法治基礎上。

(二) 諸子所關注的社會文化議題

1.人在宇宙中的地位：

春秋時代人本思想興起，老子思想的出現，神人關係有著顛覆性的轉換，他一面將神逐出「道」，同時將人的地位提升到宇宙間「四大」之一（《老子·第二十五章》：「域中有四大，人居其一焉」），莊子進一步將人的精神生命提高到天地境界（《莊子·天下》：「獨與天地精神往來」）。

2.民本與人道的呼聲：

人的地位被高舉的同時，人民的願望與要求也被列為施政者首要選項。先秦諸子的言行中無不對人類處境與際遇流露出深切的人道關懷。

3.禮與法之辯：

「禮」不只是指儀式，而由個人行為準則與社會規範擴大到典章制度的建構。西周所興建的禮制是古代社會文化高度發展的體現，但隨著時代的轉移，這種以血緣關係為紐帶的宗法制和以貴族為依歸的等級制，其流弊就與時俱增，到春秋末，成為史書所謂「禮崩樂壞」的時代，法制的要求也就應時而興。

儒家和法家在維護禮制和法制的立場上各執一端。在禮和法從理論到運作的衝突中，採取兩者兼顧態度的是黃老道家和荀子。黃老將「法」引入老子的「道」論中，使法源的產生獲得公平性、公正性、公開性的理論基礎。稷下道家進一步將禮、法援引入道，一方面將道與禮、法關係視為道之體用關係，另方面將形上之「道」透過「德」而落實為人的價值要求，使「義」、「禮」、「法」等社會規範奠立形上理論依據，禮、法是道的延伸；在道的規則下倡導法制與禮義教化的社會功能。受到稷下黃老深刻影響的荀子，「隆禮」的同時又提倡「重法」，使禮與法的矛盾統一於治道。

先秦禮、法之爭涉及到人治與法治的核心議題，這成為原始儒家與法家各派對立的癥結所在。

※小結：

先秦諸子的心思無不著眼於人間世與具有濃厚的社會關懷，在這樣的前提下，討論的議題多屬於政治社會的範圍，言論內容多屬思想史與文化史議題，有些論點雖隱含哲學意涵，但其哲學問題意識尚未形成。

三、孔子在文化上的人文思想與老子在哲學上的人文思考

（一）孔子倫理中心的人文思想之特點及其局限性

陳鼓應引述陳榮捷、方東美的說法認為孔子在文化上的影響無人能及，但在哲學上的創見和理論建樹遠不如老子，《論語》缺乏形上學的思考。

（二）孔、老人倫議題觀念的交集

陳氏認為老、孔的人倫思想同異有以下幾方面：

1.孔子討論老子「報怨以德」的觀點

《論語·憲問》：「或曰：『以德報怨』（《老子·第六十三章》：「大小多少，報怨以德。」），這觀點和四十九章、二十七章文義相一致。」，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」老子待人接物時心態寬容開闊，不過孔子並不贊同。若根據嚴靈峰的說法，六十三章「報怨以德」和上下文並無關聯，疑是七十九章的錯簡，若移入該章首句則為「和大怨，必有餘怨，【報怨以德】安可以為善？」其語境意義，則與孔子主張相近。

2.老、孔有關仁與孝慈的觀點

（1）戰國晚期學者論及諸子學說特點時，曾說：「老聃貴柔，孔子貴仁」（《呂氏春秋·不二》），學者有人誤以為老子是反倫理主義者，事實上老子除了倡導慈、儉、不爭「三寶」（《老子·第六十七章》）之外，對於仁也給予高度評價。（如《老子·第八章》「與善仁」、《老子·第三十八章》：「上仁為之而無以為」），莊子對於這層道德境界亦是屢屢提及，總之老莊主仁義的行徑，出於人性自然，不必彰揚自顯，流於外表化形式化。

（2）老子曾將「仁」、「孝」並提，與孔子同中之異，則是將「仁義」納入到其形上道論中，從而擴大了仁義的立論基礎，除了仁義觀之外還倡導「民復孝慈」，老子對「孝慈」觀念的強調尤具特殊意義，由此可證他和孔子一樣繼承殷周文化中人際關係之人文化傳統，不過老子並不像孔子執著於家庭倫理思考中心的局限，在繼承周文化傳統的同時，在哲學上進行了前所未有的創造性的轉化。

3.老、孔皆主忠信

老子和孔子都強調主政者取信於民，人際交往要言而有信。（如《論語·學而》：「與朋友交，言而有信。」）老子在倡導「三寶」（儉、慈、不爭）等各種德性中，對於誠信問題最為關切（《老子》言「信」多達十五次），認為「忠信」是禮制社會道德中最重要的德性；禮制缺乏忠信的內涵，禍亂就要發生。（《老

子・第三十八章》）。老子前後對「忠」的解釋有不同的階層之分，一是利民之謂忠（《左傳・桓公六年》：「上思利民，忠也」），二是臣民對國君的忠貞。後代士人熱中功名，愈來愈將忠誠的德行引向忠君的思路，但對信實德行的倡導，儒道各家並無階層之分，儒道所倡導的「忠信」仍具有現代性意義。

四、老子的人文世界

（一）「以道觀之」的人文視角

1. 老子以道為人文世界存在活動之理論根據。首先，他推天道以明人事，為人道尋找出天道以作為其行事之依歸，進而將天道與人道納入其形上道論之中。
2. 《老子・第一章》：「道可道，非常道；名可名，非常名。」可道之「道」是指可以用語言表述的道理，亦即意指現象界的存在樣態及其運行之條理、法則；而常道之「道」是指產生萬物的本原及萬物存在根據的形上之道。《老子》首章隱含重要哲學問題如下：

（1）**道物關係**：本體與現象關係的問題。陳鼓應認為老莊的「道」便是給「物」的世界以人文化的哲學；以「道」來提升人文精神境界的哲學。

（2）**世界本原**：老子提出「無」「有」是萬物之始。「無」是喻「道」的無形、無限性，「有」是喻「道」的實存性。在道家本源、本根及本體思維的指引下，使人們從表象中尋求實像，從顯像中探討隱象，從而深化人文世界的內涵。

（3）**道體之不可言說性**：

老子首章提到語言的功能及其限度問題，莊子進一步突出言意關係問題，認為在人文世界中語言文字是溝通彼此思想感情的重要渠道，但進入到道的領域（本體界），就會「言不盡意」。有關名言問題，由老子揭示經莊子開顯至魏晉玄學而形成「言意之辯」的重要議題，道家所揭示的言意問題，促使歷代詩人哲人及藝術家去開拓不同型態的精神意境。

老子由道體之不可言說性，引伸到政治人生領域的另一議題「不言之教」—強調教化中潛移默化的作用，經莊子還提出「得意忘言」之說—強調「言外之意」，透過語言的媒介或超出言語之表而直達人生之真諦。

（二）宇宙視野的人文關懷

（1）**道為宇宙生命的人文意涵**：

老子說萬物由道所創生（《老子·五十一章》），道創生萬物有又內在於萬物而成為其本性（「德」）。道家認為道是萬物生命的創生者，因而莊子稱其為「造化」、「造物者」（《莊子·大宗師》），以此，老莊之道要在豐富人的生命內涵，提升人的精神境界。

（2）道為萬物本根的人文意涵：

老子的本根論運用到生命場所，有牝母創生說（《老子·六章》）與歸根覆命說（《老子·十六章》），「歸根」「覆命」意指宇宙萬有之生命，經歷終則又始之活動過程。本根論應用到人生修養，老子說：「深根固柢，長生外視之道。」（《老子·五十九章》）此說為後代養生論者奉為圭臬，而莊子所說：「深根寧極而待，此存身之道也」（《莊子·繕性》），則著重在涵養生命的智慧以自處與應世。

（3）道性自然的人文意涵：

1. 「自然」「無為」為老子思想最高指導原則。
2. 《老子·二十五章》：「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」老子突出人在宇宙中的地位乃是就人能發揮其精神生命與思想生命而言，「法道」要在提升人的精神境界，人法天地進而法道便是人的生命境界由天地精神而提升到無限性的宇宙精神的進程。老子說「道法自然」，就是河上公注「道性自然」，「道性自然」借莊子的觀點來說，道是自本自根（《大宗師》）、自為自成（《天地》、《天道》），道性自然是彰顯道的自主性、自為性，人法道的自然性，實即發揮人內在本有的自發性、自由性，因而道性自然以及人分有道的自然性有三點特殊意義：（A）伸張人的自由性（B）順任人的本然性（C）發揮人的創造意義並收斂佔有的欲意。

五、莊子的人文世界

（一）莊子（想像哲學、境界形態）對老子（概念哲學、實有形態）之無及無為的轉化：

1.老子道體之「無」轉化而為精神境界之無限性開展：莊子對老子的「有」「無」有了以下幾層轉化：

- （1）莊子突顯道體之「無」而隱含性地將「有」釋為萬有

- (2) 莊子將老子本原論或生成論之「無」「有」，轉化而為時空無限性的延展
(3) 莊子將老子宇宙本體之「無」轉化而為主體之最高精神境界。

2. 治道的「無為」轉化而為安然適意的生活情境：

莊子將「無為」轉化為個體生命所能達到逍遙自適的心境或精神境界，淡化其政治內涵，「自然」的概念亦然，莊子將它朝向更具人文精神的方向上轉化。

陳鼓應認為先秦所說「自然」有三層意涵：一為物理的自然，二為人文的自然，三為境界的自然。老莊言自然，多屬人文自然，意指人自性的發揮，莊子強調無論治身（〈德充符〉）：「常因自然而無益生」或治國（〈應帝王〉）：「順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」都當順著人之本性而行事。老子由道性自然說到人的自我化育；莊子則將「自然」引向人類的本性，再由人的本性導出任性、任情（〈駢母〉）：「任其性命之情」與安性、安情（〈在宥〉）：「安其性命之情」兩途，前者屬於人文自然，後者屬於境界自然。在人物自性的議題上，老子僅著意於自化，莊子則在「自化」之外【《老子》的自化，其意涵屬於政治教化範疇（三十七章、五十七章），莊子則意指萬物無時無刻不在變化之中，不僅外在環境在不斷變動著，人物自身的內在因素也在變化不息之中。】暢言自為（〈天地〉、〈天道〉）、自適（〈駢母〉）、自得（〈駢母〉、〈天地〉、〈秋水〉、〈讓王〉）、自樂（〈讓王〉），則其自性的發揮已由人文的自然提升到境界的自然。

（二）「為學」通向「為道」的途徑

陳鼓應認為莊子對老子諸多理念的轉化，最重要的莫過於對道論的補充與發展，其中有關道物關係的理論建構尤為關鍵【舉其要者有四點：（1）莊子提出氣化論以彌補老子萬物生成論過於籠統，並從「氣」的聚散來說明人類萬物的生死。（2）莊子提出「理」的範疇來說明萬物的存在樣態和法則，此外提到「萬物殊理」「道者為之公」的命題，此命題為宋代理學「理一分殊」思想之淵源。（3）莊子將高遠而「玄而又玄」的道落實到人間世，並提出「道通為一」（〈齊物論〉），道「無所不在」「無乎逃物」（〈知北遊〉），使道物不相離。（4）莊子將道和人心作了緊密結合。道聚於心；心呈道境（〈人間世〉）：「心齋」），這是莊子境界哲學的特色。】

1. 積厚致遠與心傳道境

2. 「為學」歷程與「為道」境界

《莊子》所有由技入道的寓言，都表達了以下共同特點：一、學技習藝的時間歷程：學藝時日愈久則技能愈專精，要在持之有恆，莊子強調學習技藝者時間進程的持續性。二、藝能專精之磨練：技巧專精要在持久的學習進程中體現，強調反復歷練與長期實踐的必要性。三、主體心境之培養：集氣、養神、靜心是藝人與學道者在創造的過程中必須培養的藝術心境。

（三）內聖外王之道—開放心靈與多邊思考

《莊子·天下》開篇標示出人間最高的宗旨在於探討宇宙人生本原、本根的學問，莊子稱之為「道術」，也就是今日所說的「哲學」，中國哲學家在人文世界中的理想便是體現「內聖外王之道」，「內聖」在於提高人的精神境界，「外王」要在成就人的社會功能。

1.心學（「內聖」之學）—開放心靈與審美心境

（1）莊子的「內聖」即以心學為其內涵；莊子的心學是其生命哲學的核心部分，從《莊子》討論形神作用的著名篇章中（如〈達生〉、〈養生主〉、〈德充符〉）又特意突出心神、心思在生命創造中的作用。重視「心」即重視生命，莊子將「道」落實在「心」，給予心學以高度哲學理論化。老、孔時代，心的議題並未受到足夠重視，而且都屬於常識意義，到了孟、莊時代，心的概念大量出現並被賦予豐富而多樣化的內涵，心之議題的被突顯反映了春秋末到戰國中期，人類處於極端情境之下，生命意義課題受到孟莊時代的人迫切關注，人類如何在困境中脫困、從險境中脫險，在孟莊看來，問題的根源就在於人心。孟子側重心的道德意識，莊子則彰顯心的審美意蘊，孟莊從不同角度突出人心議題，反應人類主體意識覺醒的時代特徵。

（2）莊子在強調培養開放心靈的同時，也提醒人們培養藝術的、審美的心境—「遊心」之所以成為莊子哲學的核心觀念。

2.治道（「外王」之道）—齊物精神與多邊思考

莊子創造了許多富有哲理性的寓言，提示人們以己度人產生意想不到的後果，甚至出於善意的推己及人也常會帶來難以挽回的結局，如〈至樂〉「魯侯養鳥」、〈應帝王〉渾沌之死、〈人間世〉拊馬不時等寓言都在於警惕人類自我中心而導致他人他物的傷害。

莊子在〈齊物論〉中一方面指出人類封閉的心靈、成見之心，形成自我中心所導致片面觀點的侷限性，另方面開導人們培養開放心靈對他人他物進行多邊思考，其所表達的齊物思想至現代仍具有其意義。

[1] 《國語卷一・周語》：宣王即位，不籍千畝。虢文公諫曰：「不可。夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出，民之蕃庶於是乎生，事之供給於是乎在，和協輯睦於是乎興，財用蕃殖於是乎始，敦厖純固於是乎成，是故稷爲大官。古者，太史順時覩土，陽殫憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底於天廟，土乃脈發。「先時九日，太史告稷曰：『自今至於初吉，陽氣俱蒸，土膏其動。弗震弗渝，脈其滿眚，穀乃不殖。』稷以告王曰：『史帥陽官以命我司事曰：「距今九日，土其俱動，王其祗祓，監農不易。」』王乃使司徒鹹戒公卿、百吏、庶民，司空除壇於籍，命農大夫鹹戒農用。「先時五日，瞽告有協風至，王即齋宮，百官御事，各即其齋三日。王乃淳濯饗醴，及期，郁人薦鬯，犧人薦醴，王裸鬯，饗醴乃行，百吏、庶民畢從。及籍，後稷監之，膳夫、農正陳籍禮，太史贊王，王敬從之。王耕一墜，班三之，庶民終於千畝，其後稷省功，太史監之；司徒省民，太師監之；畢，宰夫陳饗，膳宰監之。膳夫贊王，王歛大牢，班嘗之，庶人終食。「是日也，瞽帥、音官以風土。廩於籍東南，鍾而藏之，而時布之於農。稷則遍誠百姓，紀農協功，曰：『陰陽分佈，震雷出滯。』土不備墾，辟在司寇。乃命其旅曰：『徇，農師一之，農正再之，後稷三之，司空四之，司徒五之，太保六之，太師七之，太史八之，宗伯九之，王則大徇，耨獲亦如之。』民用莫不震動，恪恭於農，修其疆畔，日服其鍤，不解於時，財用不乏，民用和同。「是時也，王事唯農是務，無有求利於其官，以干農功，三時務農而一時講武，故征則有威，守則有財。若是，乃能媚於神而和於民矣，則享祀時至而佈施優裕也。今天子欲修先王之緒而棄其大功，匱神乏祀而困民之財，將何以求福用民？」王不聽。三十九年，戰於千畝，王師敗績於姜氏之戎。

[2] 《國語卷一・周語》：幽王二年，西週三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也。川竭，山必崩。若國亡不過十年，數之紀也。夫天之所棄，不過其紀。」是歲也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃滅，周乃東遷。

[3] 《左傳·僖公十六年》：春，隕石於宋五，隕星也。六鶴退飛，過宋都，風也。周內史叔興聘於宋，宋襄公問焉，曰：「是何祥也？吉凶焉在？」對曰：「今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。」退而告人曰：「君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。」

[4] 《左傳·桓公六年》：楚武王侵隨，使薳章求成焉。軍於瑕以待之。隨人使少師董成。鬥伯比言於楚子曰：「吾不得志於漢東也，我則使然。我張吾三軍，而被吾甲兵，以武臨之。彼則懼而協以謀我，故難間也。漢東之國，隨爲大。隨張，必棄小國。小國離，楚之利也。少師侈，請羸師以張之。」熊率且比曰：「季梁在，何益？」鬥伯比曰：「以爲後圖，少師得其君。」王毀軍而納少師。少師歸，請追楚師，隨侯將許之。季梁止之曰：「天方授楚，楚之羸，其誘我也，君何急焉？臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。今民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。」公曰：「吾牲牷肥腯，粢盛豐備，何則不信？」對曰：「夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。故奉牲以告曰『博碩肥腯』，謂民力之普存也，謂其畜之碩大蕃滋也，謂其不疾瘝蠡也，謂其備腯誠有也。奉盛以告曰『潔粢豐盛』，謂其三時不害而民和年豐也。奉酒醴以告曰『嘉栗旨酒』，謂其上下皆有嘉德而無違心也。所謂馨香，無讒慝也。故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀。於是乎民和而神降之福，故動則有成。今民各有心，而鬼神乏主，君雖獨豐，其何福之有！君姑修政，而親兄弟之國，庶免於難。」隨侯懼而修政，楚不敢伐。

[5] 《左傳·莊公三十二年》：秋七月，有神降於莘。惠王問諸內史過曰：「是何故也？」對曰：「國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡，虞、夏、商、周皆有之。」王曰：「若之何？」對曰：「以其物享焉，其至之日，亦其物也。」王從之。內史過往，聞號請命，反曰：「號必亡矣，虐而聽於神。」神居莘六月。號公使祝應、宗區、史嚚享焉。神賜之土田。史嚚曰：「號其亡乎！吾聞之：國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。號多涼德，其何土之能得？」

[6] 《左傳·昭公十八年》：夏五月，火始昏見。丙子，風。梓慎曰：「是謂融風，火之始也。七日，其火作乎！」戊寅，風甚。壬午，大甚。宋、衛、陳、鄭皆火。梓慎登大庭氏之庫以望之，曰：「宋、衛、陳、鄭也。」數日皆來告火。裨灶曰：「不用吾言，鄭又將火。」鄭人請用之，子產不可。子大叔曰：「寶，以保民也。若有火，國幾亡。可以救亡，子何愛焉？」子產曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？」遂不與，亦不復火。