

南 華 大 學

文學系

碩士論文

《莊子·山木》思想研究



研究生：賴孟君

指導教授：陳章錫 博士

中華民國一〇四年六月

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

《莊子·山木》思想研究

研究生： 賴 孟 君

經考試合格特此證明

口試委員： 劉 國 平
謝 君 臣
陳 章 錫

指導教授： 陳 章 錫

系主任(所長)： 陳 章 錫

口試日期：中華民國 一〇四 年 六 月 二十三日

摘要

一般認為《莊子》外、雜篇非莊子本人所作，因此較少有專文討論莊書中外、雜單篇者。〈山木〉雖為《莊子》外篇，但其語言文字多處可見內七篇的影子，且其中對內篇思想多有引申發揮，值得深入探究。本文旨在探討〈山木〉思想，首先爬梳其思想脈絡，由學者意見與文本內容觀之，〈山木〉作者應為莊子門人，其思想既繼承內七篇逍遙遊世、精神與道同一的自由境界，亦攙雜了《老子》柔弱不爭、素樸守真的思想，一脈傳承道家的無為思想而來。其次分析篇中思想內容，可看出此篇沿襲了〈人間世〉的處世思想，而其論述的處世之方主要可歸為謙和無爭，除去自我執著負累的「虛己」，與平淡待物，安然面對外在環境的「順物」兩方面。

〈山木〉不但繼承了內七篇思想，因時代的變遷，其思想對內篇亦有補充之處；在記錄莊子言行上，也有所價值貢獻。而其「虛己」與「順物」的處世之道，對於身處現代社會的人們，無論是在自處或是處世上，都提供了一帖心靈良方。

關鍵字：莊子、山木、外篇、虛己、處世

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與材料	3
一、研究範圍	3
二、研究材料	4
第三節 研究方法與研究架構	11
一、研究方法	11
二、研究架構	13
第二章 時代背景與思想淵源	14
第一節 時代背景	14
一、〈山木〉的作者問題	14
二、時代背景	18
第二節 老子思想與〈山木〉之相關	22
一、老子的「道」	23
二、守柔不爭的人生哲學	26
三、無為的政治觀	29
四、〈山木〉與《老子》思想之關係	32
第三節 莊子內七篇思想與〈山木〉之相關	33
一、逍遙遊	34
二、齊物論	36
三、養生主	39
四、人間世	41
五、德充符	43
六、大宗師	44
七、應帝王	46
第三章 〈山木篇〉析論	49
第一節 跳脫「材」與「不材」的世間價值	49
一、乘道德而浮遊的自在	50
二、無執刑名的通達灑脫	53

第二節 虛己以遊世的自我解消	55
一、「擁有」的憂患負累	55
二、「去欲」以除憂去累	57
三、虛己而能悠遊於世	61
四、專一無待而事之竟成	63
第三節 順應自然天性的人生觀	65
一、意怠順應環境的智慧	65
二、捨棄功名而反璞歸真	66
三、捐棄虛飾的坦率真誠	70
第四節 守真去利的處世態度	74
一、有道德而不能行的亂世背景	74
二、人與天一的開闊豁達	76
三、物類相累的人世情狀	79
四、不自賢不自矜的修養功夫	82
第四章 〈山木〉的特色及其現代意義	84
第一節 〈山木〉的文學與思想特色	84
一、〈山木〉之文學特色	84
二、〈山木〉之思想特色—處世觀點	90
第二節 〈山木〉對內篇的繼承與補充	93
一、〈山木〉對〈人間世〉處世思想的繼承	93
二、〈山木〉對內篇物用觀點的補充	99
第三節 〈山木〉的現代意義	105
一、虛己的自處之道	106
二、順物的處世之方	109
第五章 結論	114
一、〈山木〉的形成	114
二、〈山木〉的特點與應用	115
參考書目	117

第一章 緒論

研究莊學者眾，但研究《莊子》外雜篇者卻不多，究其原因，也許因外雜篇文意駁雜，不如內篇辭精而旨深，篇與篇相互連貫而成一思想體系。但外雜篇作為《莊子》全書的一部份，其內容不論是對內篇思想的繼承、引申、補充或歧出，都有值得仔細尋索探究之處；且外雜篇多處提及莊子本人言行，即或是寓言，亦當含有莊子日常生活的影子，可作為認識莊子其人重要的文本資料。本研究擬以《莊子》外篇之〈山木〉文本為研究對象，細究其思想義理，以及其對內篇的繼承與補充。本章分為三節，第一節說明筆者以〈山木〉篇為研究主題的動機與目的；第二節確定研究範圍，並對過去研究成果作一回顧；第三節說明本研究所使用之研究方法與研究架構。

第一節 研究動機與目的

莊學研究至今已累積了非常可觀的成果，但研究範圍大多仍以內篇義理為主。內篇言詞精妙，語意連貫，主題明顯，又蘊藏豐富的思想內涵；相對之下，外、雜篇顯得較為雜亂粗淺，篇名多取篇首二字，同篇之中並不一定有一貫穿全篇的主題。王夫之即說：

內篇雖參差旁引，而意皆連屬；外篇則踳駁而不續。內篇雖洋溢無方，而指歸則約；外篇則言窮意盡，徒為繁說而神理不摯。內篇雖極意形容，而自說自掃，無所黏滯；外篇則固執粗說，能死而不能活。……其可與內篇相發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀。¹

船山認為外篇駁雜，篇意不連，神氣不現，較死板僵硬；但也說「可與內篇相發明者，十之二三」，顯見外篇仍有可讀之處。內篇本就幻妙高深，外篇與之相

¹ 王夫之：《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局，1995，頁76。

比雖不足，仍有其研究價值，如陳德和所說：「若不曾在外雜篇中披沙揀金，就將其束諸高閣，並以方家的口吻去妄議得失，那麼恐怕都不免於增上慢之譏了。」²成玄英云：「內則談理本，外則語其事迹。事雖彰著，非理不通；理既幽微，非事莫顯。」³外篇出於莊子之後，既承襲莊子思想，又有不少篇章記錄了莊子的言行，使後人可以由其為人更進一步去思索他言詞中的深意；且因時代的遞變、思想的混融，外、雜篇更產生了不一樣的思考觀點與解釋，這些記錄、補充與轉變，都使整部莊書得以形成一更完整的思想體系。

〈山木〉為《莊子》外篇，在學位論文中尚無研究者專就此一篇章進行討論者，但細讀此篇，則能發現此篇與內七篇各有連繫之處，尤與〈人間世〉有極大關聯。王夫之曰：「(山木)引〈人間世〉之旨，而雜引以明之。」⁴張遠山云：「〈山木〉圍繞〈人間世〉之『問世』義理，準確、圓融、全面地演繹了『內七篇』全部義理，是首屈一指、不可或缺的莊學指南。」⁵方勇也說：「此篇與〈人間世〉一樣，旨在說明，要想處世免患，即在於虛己順物，拋棄矜伐自恃之心。……可是儘管此篇宗旨與〈人間世〉相同，但在許多地方，卻往往能翻出新意。」⁶由以上學者之見可知〈山木〉與內篇的緊密相關，且不只引申內篇義理，更能闡發新意，因此學者在探討外雜篇作者時，多將〈山木〉作者歸於莊子門人或後學一派(詳見第二章)。不只在說理論述方面延伸內七篇思想，〈山木〉在文學方面同樣也有值得注意之處，張默生說：「本篇文學創作手法的運用，亦甚突出。……正是《莊子》的文學與哲理的融合特色。」⁷李勉則認為「此文錦句輩出，君子之交淡如水，小人之交甘若醴，君子淡以親，小人甘以絕諸語，皆聖哲明言，千古傳誦者也，足見外篇亦有微至之語，豈必以內篇為準乎？」⁸皆在肯定〈山木〉文學創作上的價值。綜上所述，〈山木〉既與內篇有密切關聯，

² 陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993。頁5。

³ 成玄英撰：〈莊子注疏序〉，引自清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，台北：華正書局，2004，序文頁33。

⁴ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁166。

⁵ 張遠山：〈〈山木〉精義〉，《社會科學論壇》，2008年15期，頁5。

⁶ 方勇：《莊子纂要》，北京：學苑出版社，2012，頁946。

⁷ 張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993，頁441。

⁸ 李勉：《莊子總論及分篇評注》，台北：臺灣商務印書館，1990，頁375。

在文學上亦有與內篇手法相類之處，故筆者欲以此篇為研究主題，探討其思想內容。

學界普遍認為外篇作者非莊子本人，但學者對於外篇各篇作者及著作年代為何，則眾說紛紜；作者的年代問題涉及了該篇的思想背景，是筆者欲探討的問題之一。除了著作當時的時代背景外，〈山木〉尚且傳承了《老》、《莊》思想，篇中常可見由兩者而來的光芒，在理解〈山木〉之前，不能不先了解《老》、《莊》思想的脈絡。釐清〈山木〉的時代背景，與其傳承而來的思想淵源，為本研究欲達成的目的之一。

莊書「以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。」⁹其詞句奧妙高深，不易理解。歷來不乏為莊書作注者，筆者參考各家注解，並回到莊子內篇與老子思想中，期能對〈山木〉內容要意作一分析理解。歷來注者在〈山木〉題解中大多認為此篇延續〈人間世〉，旨在論處世之方，因此解析〈山木〉全篇，並得出此篇所論處世之要旨，為本研究欲達成的目標之二。

〈山木〉不只繼承延續了〈人間世〉的思想，更有補充和翻新之處，其為〈山木〉重要價值之一；而〈山木〉一篇中有不少佳妙文詞為後世所沿用，如「君子之交淡若水，小人之交甘若醴」、「螳螂捕蟬，黃雀在後」等，此為〈山木〉之文學價值。探討〈山木〉一篇的特色與價值，及其對於現代社會之啟發，為本研究欲達成的目標之三。

第二節 研究範圍與材料

一、研究範圍

依陸德明撰之《經典釋文·序錄》：

⁹ 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 1098。

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，故注者以意去取。其內篇眾家並同，自餘或有外而無雜。惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。徐仙民、李弘範作音，皆依郭本。今以郭為主。¹⁰

可知漢書藝文志所收之莊子五十二篇為司馬彪、孟氏所注，其篇目為內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三，為收錄最多篇數者；除此之外，其他魏晉注者以意去取，則有崔譔注二十七篇、向秀注二十六篇、李頤集解三十篇等；今本所見之《莊子》一書分為內篇七篇，外篇十五篇，雜篇十一篇，為郭象所刪訂。本研究採郭象刪訂之版本，研究文本為郭象所定外篇之〈山木〉篇。因〈山木〉義理涉及莊、老思想，因此《莊子》內七篇與《老子》思想亦為本研究探討重點之一。現存《莊子》、《老子》書籍，因學者見解不一或考證後有新的看法，對原文內容或有刪減，或斷句方式不同，各有些微差異。筆者在《莊子》原文文句上參考清代郭慶藩所輯，王孝魚整理之《莊子集釋》，其中郭慶藩收錄了郭象注、成玄英疏和陸德明音義三者，並略述自己的意見，為研究莊子的重要資料；《老子》原文則參考王弼《老子注》，收入樓宇烈校釋之《王弼集校釋》¹¹。

二、研究材料

《莊子》一書影響深遠，向來不乏研究者，為掌握莊書義理，對莊學研究有概略的了解，筆者在此先對前人研究作一簡要考察，主要分為四個方向：一為歷代對《莊子》之注解；二為當代對《莊子》哲學思想的詮釋；三為現代研究《莊子》外雜篇思想之專論；四為碩博士論文與期刊論文之研究成果，以下分述之。

(一)歷代對《莊子》之注解

¹⁰ 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，序文頁 31。

¹¹ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。

漢代以前，還沒有專門為莊書作注者，至魏晉玄學盛行，始有司馬彪、崔譔、向秀、郭象為《莊子》作注，今以郭象《莊子注》留存最為完整，郭象注莊有自己獨到的見解，一直以來受到各朝代研究莊學者之推崇，由陸德明之言「惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴」可見。但近代有越來越多學者對郭象的注解是否合乎莊子本意提出質疑，王淮即認為郭注無論在「章句」疏解，或「義理」引申兩方面，皆與莊子文本時有歧出¹²；傅偉勳甚至直言郭象是「誤讀天才」¹³。隋唐流傳至今較完整的文獻則有陸德明《經典釋文》中的〈莊子音義〉¹⁴和成玄英的《南華真經注疏》¹⁵，成玄英以郭象注為基礎，「依子玄所注三十篇，輒為疏解」¹⁶，但成疏並不完全依循郭象注莊的方向解讀，成玄英為道士身分，思想中有吸收佛學及批判儒家的部份¹⁷，因此他的疏解有時是和郭象的注相左的。

宋代注解莊子較重要的有林希逸的《莊子口義》¹⁸、褚伯秀的《南華真經義海纂微》¹⁹等，林希逸的《口義》兼含儒佛思想，並重視莊書之文學內涵；《南華真經義海纂微》集十三家之注，並加入自己的評論，其注亦含有儒、佛色彩。明代重要注家有釋德清《莊子內篇注》²⁰、焦竑《莊子翼》²¹、陸西星《南華真經副墨》²²等。清代則有以儒家立場解莊的王夫之《莊子通·莊子解》、林雲銘《莊子因》²³、宣穎《莊子南華經解》²⁴，以及郭慶藩輯錄之《莊子集釋》、王

¹² 見王淮：《郭象之莊學：儒釋道之相響應》，新北：印刻出版社，2012，頁10-11。

¹³ 詳見傅偉勳：〈老莊、郭象與禪宗－禪道哲理連貫性的詮釋學試探〉，《哲學與文化》第12卷第12期，1985.12，頁13。

¹⁴ 唐·陸德明：〈莊子音義〉，收錄於嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》第二冊，台北：藝文印書館，1972，影印清乾隆五十六年盧文弨刊「抱經堂叢書」本。

¹⁵ 收錄於郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》。

¹⁶ 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，序文頁35。

¹⁷ 詳見龔鵬程：〈成玄英《莊子疏》探論〉，《道教新論》，台北：台灣學生書局，1991，頁263-297。

¹⁸ 宋·林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997。

¹⁹ 宋·褚伯秀：《南華真經義海纂微》，台北：臺灣商務印書館，1986年，影印文淵閣四庫全書抄本。

²⁰ 明·釋德清：《莊子內篇注》，收錄於嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成續編》第二十五冊，台北：藝文印書館，1974，影印清光緒十四年金陵刻經處刊本。

²¹ 明·焦竑：《莊子翼》，中和：廣文書局，1979。

²² 明·陸西星：《南華真經副墨》，收錄於嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成續編》第七、八冊，台北：藝文印書館，1974，影印明萬曆六年刊本。

²³ 清·林雲銘：《莊子因》，收錄於嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》第十八冊，台北：

先謙《莊子集解》²⁵。民國以後，有多部集合古來眾家注解之集註，如王叔岷《莊子校詮》²⁶結合眾注，並有詳細的考證、訓詁；嚴靈峰所編《無求備齋莊子集成》初、續二編收錄了百餘家注本；方勇《莊子纂要》更是詳細收集整理了各家「解題」、「箋注」、「點評」、「分解」、「校勘」及文末「總論」，篇末並有研究者近百年來針對本篇所撰的相關論文輯目，編輯詳要，可見其用心。

(二)當代對《莊子》哲學思想的詮釋

在哲學綜論的書籍中，唐君毅的《中國哲學原論：原道篇式》²⁷中於第七章〈道家之起原與原始型態〉中論及莊子之道與老子、田駢、彭蒙、慎到不同與關聯之處，並於第十、十一章〈莊子內篇中之成為至人神人真人之道〉中處理莊書中至人、真人、天人、聖人之問題，再大要講述內七篇之要旨，「攝其大旨，評涉異釋，銷其疑滯，以申說其義理之關聯。」²⁸最後在第十二章〈綜述莊子外雜篇之義，並附論韓非子及管子中之道家言〉中對外雜篇義理作一綜述。牟宗三《才性與玄理》²⁹以魏晉玄理為主要論述方向，提出道家的形上學是「境界形態」的形上學，並對王弼之老學、向秀郭象注之莊學作出詮解說明；牟宗三《中國哲學十九講》³⁰更進一步對中國各時期的哲學作一綜述，提出諸子百家學說是因「周文疲弊」而發。牟宗三以「對『道』和『無』的了解」、「對『無』和『有』關係的了解」、「對無和有和『物』的關係的了解」三層問題，來展示出道家玄理的性格，對於道家「絕聖棄智，絕仁棄義」之說，牟宗三提出「作用的保存」一詞，以表道家在作用層中對聖、智、仁、義的肯定。徐復觀《中國人性論史：先秦篇》³¹由殷周開始，追溯人性論與天的關係，及春秋時期人性論轉變之原因；徐復觀認為人性論是以命、性、心、情、才等名詞所代表的

藝文印書館，1972，影印清乾隆間刊本。

²⁴ 清·宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，台北：宏業書局，1977。

²⁵ 清·王先謙：《莊子集解》，台北：文津出版社，1988。

²⁶ 王叔岷：《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1999。

²⁷ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，台北：台灣學生書局，1986。

²⁸ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，頁350。

²⁹ 牟宗三：《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1983。

³⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1989。

³¹ 徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，2003。

觀念、思想為其內容。對於《莊子》的思想，徐復觀以「道、天、德」，「情、性、命」，「形、心、精神」三個詞組建構起莊子的人性觀點。

在討論莊子思想的專書中，高柏園《莊子內七篇思想研究》³²對莊子內七篇作出系統性、理論性的詮釋，其詮釋之方法為先簡要介紹篇章重點特色，再根據此篇章提出問題，在近人研究的基礎上，挖掘文獻與文本內容，對提出的問題作出更完整的詮解，最後以莊子思想的時代意義與社會功能為結。王邦雄的《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》³³以其個人學術涵養與生命體悟，對內七篇與〈秋水〉、〈天下〉兩篇作出融貫現代情境與古典註解的現代解讀。陳鼓應《老莊新論》³⁴主要分為老子文集和莊子文集兩部分，老子文集中考證了老子之人與書，並對郭店楚簡本《老子》的思想問題作一介紹說明，最後對《老子》思想內容作一系統性的論述；莊子文集的部份則對莊書三十三篇每一篇都作出精要的詮釋解說，並收錄幾篇論說莊子的文章；最後以對道家社會關懷的論述作結。

(三)現代研究涉及《莊子》外雜篇思想者

外雜篇的研究跟莊書義理或內七篇的研究比起來算是少數，劉榮賢的《莊子外雜篇研究》³⁵與陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》是研究外雜篇難得的專書。《莊子外雜篇研究》以戰國時代社會、思想發展的探討為開端，研究內外雜篇的形成的先後與移易分合，並考察前人對外雜篇材料、作者的研究；接著探究外雜篇對內篇思想的引申與發展，認為內篇到外雜篇是由「心」向「物」的思維發展；劉榮賢認為外雜篇的材料都是以「段落」而不是以「篇章」為思想上的單位，因此在最後的附錄一與附錄二中對外雜篇的材料分篇以段落為單位進行討論。《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》從文獻語彙與義理著手，討論外雜篇對老莊思想的承續，語彙方面分析歸納道、德、真、常

³² 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992。

³³ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，台北：遠流出版公司，2013年。

³⁴ 陳鼓應：《老莊新論》，台北：五南圖書出版公司，2006年二版，

³⁵ 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004。

等老莊書中關鍵詞語在外雜篇中的應用；義理方面則檢討外雜篇對老莊思想「從超越之區分到辯證之融合」義理架構的符應，最後探討外雜篇的全德論與人性論。

此外，劉笑敢的《莊子哲學及其演變》³⁶、葉國慶的《莊子研究論集》³⁷、張恆壽《莊子新探》³⁸、崔大華《莊學研究》³⁹都對外雜篇的材料與作者問題有單獨立一篇章的詳細考究；羅根澤〈莊子外雜篇探源〉⁴⁰、關鋒〈莊子外雜篇初探〉⁴¹都是專門討論外雜篇的篇章，對內、外雜篇的分別及外雜篇的作者與成篇年代亦有所探究。

(四)碩博士論文與期刊論文之研究成果

依據「台灣碩博士論文知識加值系統」以「山木」搜尋論文題目與關鍵字之檢索結果顯示，並無與〈山木〉篇相關之論文⁴²。由於本研究文本〈山木〉為《莊子》外篇，而〈山木〉主要思想內容為處世思想，因此筆者又分別以「《莊子》外雜」與「《莊子》處世」兩方面進行搜尋，與「《莊子》外雜篇」相關之博士論文有黃漢青《莊子內篇與外雜篇比較研究》⁴³與周雅清《莊子哲學詮釋的轉折—從先秦到隋唐階段》⁴⁴。黃漢青的《莊子內篇與外雜篇比較研究》討論《莊子》成書年代，確定內篇為戰國中期莊子所作，而外雜篇成於莊子後學之手；並就「對道的把握」、「修養工夫」、「逍遙觀」、「政治觀與處世論」等方面對內篇與外雜篇義理作比較討論，認為外雜篇對道的掌握偏向實存義的解釋，在政治思想方面也比內篇更加實際。周雅清之《莊子哲學詮釋的轉折—從先秦到隋唐階段》以詮釋學的方法，比較內篇與外雜篇義理詮釋之異同及外雜篇對

³⁶ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993。

³⁷ 葉國慶：《莊子研究論集》，台北：木鐸出版社，1983。

³⁸ 張恆壽：《莊子新探》，武漢：湖北人民出版社，1983。

³⁹ 崔大華：《莊學研究》，北京：人民出版社，1997。

⁴⁰ 羅根澤：〈莊子外雜篇探源〉，《諸子考索》，北京：人民出版社，1958。

⁴¹ 關鋒：〈莊子外雜篇初探〉，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961。

⁴² <http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=1rukHg/search#result> 檢索日期：2014.8.01

⁴³ 黃漢青：《莊子內篇與外雜篇比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1992。

⁴⁴ 周雅清：《莊子哲學詮釋的轉折—從先秦到隋唐階段》，臺灣師範大學國文系博士論文，2011。

內篇的發展與轉折，認為外雜篇詮釋莊書中重要論題的方式轉向建構客觀層面的思想，運用思辨的方法；後並論及郭象《莊子注》與成玄英《莊子注疏》受到儒家與佛家思想的影響，對莊書詮釋的轉變。

碩士論文則有邱慧聆《莊子內篇與外雜篇修養論之比較研究》⁴⁵探討《莊子》內七篇與外雜篇之修養論，並將兩者作一比較，考察兩者之發展與形成的可能理由。謝君萍《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》⁴⁶認為《莊子》外、雜篇中莊子後學思想主要由莊周之學、《老子》之學和黃老之學組成，並分析其間莊子、老子、黃老學術之思想成分與相互關係。專門研究外雜篇其中之一單篇的碩士論文有楊日出《莊子天下篇研究》⁴⁷、林妙芳《《莊子·徐无鬼》思想研究》⁴⁸、李麗鳳《《莊子·庚桑楚》思想研究》⁴⁹、林玲安《《莊子·田子方》生命智慧研究》⁵⁰、徐慶鐘《《莊子·天地》思想研究》⁵¹、潘裕陽《《莊子·天運》思想研究》⁵²等。

與「《莊子》處世思想」相關之論文中，有吳肇嘉《莊子應世思想研究》⁵³從道的客觀實現意義著眼，證成莊子哲學不只是「內聖」於個人主觀境界的升化，在外王向度上亦有其「化世」之思想建構，認為莊子將「對治心知」作為解決主客觀問題的方法，並推論出其存有觀實為「主客合一」的型態，建構出莊子「即內聖即外王」的應世思想。曾紫萍《莊子的處世哲學》⁵⁴由「道體」、「體道」、「道用」三方面來談莊子的處世哲學，並將之與先秦諸家的處世哲學作比較，更看出莊子精神境界的超脫。吳雅琳《《莊子》寓言主題之思想研

⁴⁵ 邱慧聆：《莊子內篇與外雜篇修養論之比較研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2000。

⁴⁶ 謝君萍：《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》，中山大學中國文學系碩士論文，2007。

⁴⁷ 楊日出：《莊子天下篇研究》，高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1979。

⁴⁸ 林妙芳：《《莊子·徐无鬼》思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

⁴⁹ 李麗鳳：《《莊子·庚桑楚》思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

⁵⁰ 林玲安：《《莊子·田子方》生命智慧研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

⁵¹ 徐慶鐘：《《莊子·天地》思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014。

⁵² 潘裕陽：《《莊子·天運》思想研究》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014。

⁵³ 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學系博士論文，2008。

⁵⁴ 曾紫萍：《莊子的處世哲學》，中興大學中國文學系碩士論文，2005。

究》⁵⁵主要研究莊子寓言中的思想，並論及《莊子》中順隨自然、虛己以遊世的處世之道。許雪雯《莊子處世思想及其現代意義研究》⁵⁶探討莊子由「道」出發之處世思想的展現及莊子處世思想對現代世界的啟發，認為莊子的處世思想為現代社會提供了緩解社會價值對立、多元創意的思考方向與環保永續等價值意義。

期刊論文方面，專門討論〈山木〉篇的有張遠山的〈〈山木〉精義〉⁵⁷與連玲莉的〈《莊子·山木》論析〉⁵⁸。張遠山在〈〈山木〉精義〉中給予〈山木〉極高的評價，認為它「精確、圓融、全面地演繹了『內七篇』全部義理，是首屈一指的莊學指南。」文中逐段分析論述〈山木〉義理，並指出篇中寫莊子的三篇寓言為莊子反專制的宗旨與悟道的過程作了歷史見證，而篇中寫孔子的三篇寓言則為〈人間世〉孔子三章的鏡像翻轉，且認為舊莊學因未能正確讀解〈人間世〉篇名及奧義，也未能理解〈山木〉精義；張遠山在文中屢發前人所未言，莊書本就深奧難讀，言人人殊，文中見解頗有值得參考之處，與其他家注解相互對照參看，對於尋求文本原意有其啟發之效。連玲莉的〈《莊子·山木》論析〉由〈山木〉篇的形式、結構著手，將篇中內容歸結為「虛」和「順」兩部分，並以此二修養工夫來看〈山木〉全篇之處世哲學；最後比較〈山木〉與〈人間世〉篇處世哲學之異同，將它們的相同之處歸於「無」的境界，相異之處則在於思想層次的差異與理想世界的建構兩方面，文中提到「莊子一開始就提出『材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。』這就是在對〈人間世〉的無用之說作一補充、思想的提升。」⁵⁹點出了〈山木〉對於〈人間世〉思想的補充，但未再深入論述「無用之用」到「材與不材」之為何轉變與如何轉變，本研究第四章將就這方面作更深入的探究。

⁵⁵ 吳雅琳：《《莊子》寓言主題之思想研究》，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2009。

⁵⁶ 許雪雯：《莊子處世思想及其現代意義研究》，高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2012。

⁵⁷ 張遠山：〈〈山木〉精義〉，《社會科學論壇》，2008年15期，頁5-32。

⁵⁸ 連玲莉：〈《莊子·山木》論析〉，《虎尾科技大學學報》第28卷第2期，2009.6，頁27-42。

⁵⁹ 連玲莉：〈《莊子·山木》論析〉，頁39。

第三節 研究方法與研究架構

一、研究方法

中國學術思想重視義理精神，在研究方法上較無一套完整的理論系統，但近代受到西方影響，學者也漸漸提出適用的研究方法，如勞思光編寫《中國哲學史》使用的「基源問題研究法」、傅偉勳主張的「創造的詮釋學」等。筆者參考勞思光在《中國哲學史》中與唐君毅在《哲學概論》中提出的研究方法，將採用以下研究方法進行研究：

(一)發生研究法

發生研究法重視的乃在一哲學思想、理論之所以發生的根據，唐君毅說：

依此種方法來討論哲學上之知識、存在、及人生理想等問題，都是重在問其所以發生之時間上之先在的事件之根據。……此種哲學方法之目標，在尋求時間上之先在者，以說明在後者之所以發生。⁶⁰

吳怡亦認為中國哲學的研究方法可走三條路徑：一是理智的路，二是實行的路，三是證悟的路；理智的路即是：「從歷史背景去了解他們的使命，從中國人的生活經驗中去了解他們的智慧。……再進一步去研究思想本身，看看他們是否能把握問題的重心？」⁶¹為瞭解〈山木〉思想形成背後的原因，筆者於第二章開頭即先討論〈山木〉寫作時的時代背景，希冀能在政治社會背景中尋得〈山木〉思想成形的蛛絲馬跡。

(二)系統研究法

勞思光說：

⁶⁰ 唐君毅：《哲學概論》，台北：臺灣學生書局，1974，頁 183-184。

⁶¹ 吳怡：《中國哲學的生命和方法》，台北：東大圖書公司，1984，頁 13。

所謂系統研究法，就是將所敘述的思想作系統的陳述的方法。……系統研究法注重敘述原來思想的理論脈絡。⁶²

〈山木〉既為《莊子》外篇，其思想脈絡必與莊子思想有一連貫性；而莊子思想對《老子》思想亦有一定的承襲，《老》、《莊》思想即形成道家思想體系。筆者於第二章中使用系統研究法，先探究老莊思想內涵，並其中一脈相承的思想要旨，再將〈山木〉內容置入此思想脈絡中，期能經由這一系統脈絡的建構，能更精確的掌握〈山木〉的思想意涵。

(三)解析研究法

思想背景與系統確定之後，則須對文本本身進行分析研究。筆者在第三章「〈山木〉思想析論」中分析文本時使用解析研究法。此研究法的主要工作是「解析以往哲學家所用的詞語及論證的確切意義。」⁶³為求解釋能貼合作者原意，筆者盡量回到《老子》與《莊子》內七篇中去尋求文本源頭的意義，希望能更準確的解釋文句，並多方面參考採納各注家解說，使研究之論述不偏廢一方。

(四)比較法

比較法所著重的，是「一哲學思想之本身之內容或系統，與其他哲學思想之內容或系統之異同。……比較法之價值，則在由比較，而使同異皆顯出。」⁶⁴本研究第四章第二節採用此法，將〈山木〉與莊子內篇異同之處作一比較，期能經由此一比較，對照出其思想上的變化，看出與內篇的相同與相異，並能進一步尋得〈山木〉對內篇思想的繼承與補充之處。

除了上述四種研究方法外，吳怡在「實踐的方法」中說：「中國的思想是一種智慧，這種智慧是由經驗提煉而成。因此研究中國思想離不了經驗，而經驗

⁶² 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1987，頁6。

⁶³ 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，頁10。

⁶⁴ 唐君毅：《哲學概論》，頁187-188。

則有賴於實行。」⁶⁵因此本研究第四章第二節即針對〈山木〉要旨，提出其思想實行於現代社會之可能。

二、研究架構

本研究分為五章：第一章為緒論，主要介紹研究動機、目的、材料、範圍、文獻考察及研究方法；第二章則探討〈山木〉寫作時的政治社會背景，並略述《老子》、《莊子》思想系統，將〈山木〉置於此思想系統中，以顯出其中之關聯性；第三章主要詮釋分析〈山木〉篇思想，探討文中對「材」與「不材」的世間價值觀念的超越、虛己以遊世的自我解消、順應自然天性的人生觀及守真去利的處世態度；第四章特別點出〈山木〉的文學、思想特色，並討論其對內篇的繼承與補充，及其對於現代社會的意義；第五章為結論，回顧總結本研究內容。

⁶⁵ 吳怡：《中國哲學的生命和方法》，頁 13。

第二章 時代背景與思想淵源

本章主要討論〈山木〉篇寫作之時代背景，及其思想背後的系統淵源，期能由掌握這一思想系統，而能更精確的瞭解〈山木〉思想的內容。本章第一節主要探討〈山木〉篇成篇之可能時代，並回到該時代去看當時的政治、社會、經濟、文化背景；第二節則對《老子》思想作一系統性理解與說明，並尋出〈山木〉與《老子》思想相關聯處；第三節探討《莊子》內七篇各篇要義，並將〈山木〉與內七篇內容作一連結。

第一節 時代背景

思想的形成與轉變與時代中政治、社會的發展有很大的關係，欲瞭解一思想之形成，不能不看它萌生於怎樣的環境中。《莊子》思想發於戰國亂世，〈山木〉的形成則在其後。究竟〈山木〉成於何時，時代的變革對它又有何影響，是本節欲探討的重點。

一、〈山木〉的作者問題

〈山木〉屬《莊子》外篇。學者一般同意內七篇為莊子所著，外雜篇則自宋代蘇軾〈莊子祠堂記〉一文提出〈讓王〉、〈說劍〉、〈漁父〉、〈盜跖〉四篇也許原非莊子之言後¹，乃開啟後人對外雜篇是否為莊子所作之探究。王夫之即明白表示「外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引申之，而見之弗逮，求肖而不能也。」²外雜篇非莊子本人所作，這一觀點受到近代學者普遍的接受，但也有持相反說法者，如任繼愈認為內七篇不是莊周所作，外雜篇才是莊子思想³。

¹ 見蘇軾：《蘇東坡全集》卷三十二〈莊子祠堂記〉，北京：燕山出版社，1998，頁4310。

² 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁76。

³ 任繼愈：〈莊子探源〉，哲學研究編輯部編：《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962，頁179。

而外雜篇的作者為何，各家所見亦有所歧出，羅根澤依據各篇年代、派別，將外雜篇詳細分類為「戰國末年左派道家所作」、「漢初右派道家所作」、「秦漢神仙家所作」、「莊子派所作」、「老子派所作」、「道家雜俎」、「西漢道家所作」、「老莊混合派所作」、「漢初道家隱逸派所作」、「戰國末道家所作」、「戰國末縱橫家所作」等十一類⁴。劉笑敢則以外雜篇之思想內容，將其分類為闡釋或發揮內篇思想觀點的「述莊派」；吸收容納儒家和法家的一些理論特點，提出君無為而臣有為主張的「黃老派」；抨擊現實，追求人的自然之性的徹底解放，幻想沒有君臣之分、沒有等級壓迫的至德之世的「無君派」三類⁵。

雖然學者對外雜各篇作者所見各異，但對〈山木〉作者則有較一致的看法，多數認為是由莊子門人或後學所作。近代學者如羅根澤、葉國慶、關鋒、張恆壽、劉笑敢等人對《莊子》內外雜篇的分類均曾提出討論，以下將各家對〈山木〉歸類及根據略述於下。

葉國慶將〈山木〉歸為「學莊者所作」，並將〈人間世〉也歸於此類，說明為：

〈山木〉、〈人間世〉大抵演〈逍遙遊〉無用之用。⁶

羅根澤將山木歸為「莊子派」，即莊子的弟子或其後學所作，其證為：

(一)第一節說：「夫子出於山」云云，夫子指的是莊子，對莊子稱夫子，可知是莊子弟子或其後學所作。

(二)人間世是說明處世之難及處世之方的，此篇與之全同。⁷

張恆壽認為〈山木〉篇為莊子派後學所作，但其中有些羈改的部分。其證明〈山

⁴ 見羅根澤〈莊子外雜篇探源〉，《諸子考索》，頁 284-312。

⁵ 見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 61-62。

⁶ 葉國慶等著：《莊子研究論集》，頁 38。

⁷ 羅根澤：《諸子考索》，頁 295。

木〉為莊子派作品的論據為：

作者所追求的是絕對逃避現實政治，退居山林而虛己遊世的生活，這和各書所記莊周的生活行事以及前述莊子作品中所表現的哲學思想，完全符合。⁸

張恆壽並認為〈山木〉把虛己免害的處事態度和物無終始的哲學結合起來，與《莊子》內篇如〈大宗師〉、〈齊物論〉的說法相呼應，且篇中多有莊子形象的比喻和寓言，是他派著作中少有的特色。而張恆壽也根據《呂氏春秋·孝行覽·必己》篇中與〈山木〉文句相重疊的部分，考證〈必己〉篇中有引用自〈山木〉者，並依此判斷〈山木〉篇應成書於《呂氏春秋》之前⁹。

關鋒將〈山木〉歸為「莊子後學的較完整的篇章」，認為其繼承了莊子哲學的基本精神，或對莊子哲學的某一方面加以發揮，或有所修正。其論點除了同意前人所說此篇是推行〈人間世〉而來，並指出〈山木〉中「莊子行於山中見大木」寓言是根據〈人間世〉翻出來的新花樣。關鋒也引述羅根澤所言篇中稱莊子為夫子，可知是莊子弟子或其後學所作，並補充內篇中並無稱莊子為夫子之例¹⁰。

劉笑敢將〈山木〉歸類為「述莊派」，為莊子後學中繼承和闡發內篇思想的嫡派，除指出〈山木〉與內篇語言形式及思想觀點相通之處外，並提出作者與莊子的關係為證：

本篇記有莊子行於山中見大木、莊子衣大布過魏王、莊子游于雕陵之樊三個故事，也說明作者與莊子關係較為密切。¹¹

劉笑敢也指出，〈山木〉雖然使用了內篇沒有使用過的複合詞「道德」，但在思

⁸ 張恆壽：《莊子新探》，頁 205。

⁹ 見張恆壽：《莊子新探》，頁 206-213。

¹⁰ 見關鋒〈莊子外雜篇初探〉，《莊子內篇譯解和批判》，頁 340、343。

¹¹ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 69。

想上與內篇仍是沒有相悖離的：

這一類文章雖然使用了一些新概念，但基本上沒有提出重要的新思想。如〈山木〉篇說「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為……」這裡雖然使用了道德這一概念，卻仍是在發揮內篇「徜徉乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」的基本宗旨。¹²

由上述各家論證中，可知〈山木〉歸於莊子門人或其後學的主要依據有二，其一為〈山木〉內容與內篇之相關性：歷來各注家中不乏將其與〈人間世〉相為對照，如王先謙引蘇輿云：「此亦莊徒所記，旨同於〈人間世〉，處濁世、避患害之術也。」¹³宣穎：「此篇教人以處世免患之道。其意在任道德，而說道德處純是一片清虛。柳子厚曰：『與內篇人間世參看』。」¹⁴除此之外，〈山木〉各段內容與內篇各篇亦有所相應之處，筆者於本章第三節將作更詳細的探討；其二為作者與莊子的關係：篇中九個寓言中，有「莊子行於山中見大木」、「莊子見魏王」、「莊周遊於雕陵之樊」三個寓言提及莊子的言行及生活，且文中多有稱莊子為「夫子」、「先生」之語，「莊周遊於雕陵之樊」的寓言更提示了莊子的弟子「蘭且」之名，據此可明確的說〈山木〉作者為莊子弟子、門人或後學。而考據〈山木〉成篇年代，《呂氏春秋》與《韓非子》書中均可見〈山木〉內容¹⁵，依劉笑敢的考證¹⁶，《呂氏春秋》、《韓非子》與莊書互見之內容，應為莊書

¹² 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 78。

¹³ 王先謙：《莊子集解》，頁 167。

¹⁴ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 149。

¹⁵ 如《呂氏春秋·孝行覽·必己》中有「莊子行於山中，見木甚美，長大，枝葉盛茂，伐木者止其旁而弗取，問其故，曰：『無所可用。』莊子曰：『此以不材得終其天年矣。』」（張雙棣等注譯：《呂氏春秋譯注》，北京：北京大學出版社，2012，頁 368）；《韓非子·喻老》有「翟人有獻豐狐、玄豹之皮於晉文公，文公受客皮而歎曰：『此以皮之美自為罪。』」及《韓非子·說林上》有「楊子過於宋東之逆旅，有妾二人，其惡者貴，美者賤。楊子問其故，逆旅之父答曰：『美者自美，吾不知其美也，惡者自惡，吾不知其惡也。』楊子謂弟子曰：『行賢而去自賢之心，焉往而不美。』」等。（陳奇猷校注：《韓非子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974，頁 387、444。）

¹⁶ 劉笑敢認為《呂氏春秋》與《莊子》互見的段落，只可能是《呂氏春秋》抄《莊子》，其根據為：一、呂氏春秋之宗旨就是集合他人之言以成無所不包之體系；二、《呂氏春秋》借他人之說，成己之言，必然要大量引用其他書，而《莊子》書無此需要，它可以自由的表達思想，若是《莊子》內容引自《呂氏春秋》，則不會有這種自由表達的特點；三、《呂氏春秋·去尤》

在先，《呂》、《韓》抄錄在後；因此推論〈山木〉成篇時代應於莊子之後，《呂氏春秋》前的戰國中、晚期間。

二、時代背景

戰國時期政治紛亂，由劉向「戰國」一詞之命名可見一斑。王夫之稱戰國時代是「古今一大變革之會」¹⁷，此一定位說明了戰國時期正處於劇烈的變動之中，不只是政治上爭戰益甚，社會經濟上也面臨了土地制度的轉型和工商業的發展；學術上更是百家爭鳴，諸子之言各自盛開。以下將分別就政治、社會經濟、學術文化三方面說明之。

(一)政治的變化

周室東遷後，王室對諸侯的控制漸漸減弱，周天子不再握有實權，諸侯爭霸，對小國的土地進行兼併，《史記·秦始皇本紀》中記載李斯之言：「周文武所封子弟同姓甚眾，然後屬疏遠，相攻擊如仇讎，諸侯更相誅伐，周天子弗能禁。」¹⁸即顯示出周朝勢力的衰微。到了戰國時期，七國互相兼併，規模更大、戰爭更加頻繁。而對禮俗的重視，也有了變化，顧炎武在《日知錄》中，曾對春秋、戰國兩個時期作對照比較：

如春秋猶重禮信，而七國則決不言禮與信矣。春秋時猶宗周室，而七國則決不言王矣。春秋時猶言祀祭，重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，七國則無一言之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定文，事無定主，此皆變於一百三十三年間，史之闕文，而後人可以意推者也。¹⁹

中有引述《莊子·達生》之語：「《莊子》曰：『以瓦者翔，以鉤者戰，以黃金投者殆。』」莊書中卻沒有抄錄《呂氏春秋》之證據。詳見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 37。

¹⁷ 清·王夫之：《讀通鑑論》，台北：中華書局，1975，頁 2549-2550。

¹⁸ 司馬遷著：《史記》卷六〈秦始皇本紀〉，台北：啟業書局，1978，頁 239。

¹⁹ 清·顧炎武著，黃侃、張繼校勘：《日知錄》，台北：明倫出版社，1970，頁 375。

顧炎武的看法雖有推論的成分，但戰國時期與春秋之時相比，確實已是各國各自為政，離周朝宗法禮制更加遙遠了。王夫之《讀通鑑論·敘論四》中說：「(戰國)侯王分土各自為政，而皆以放恣漁獵之情，聽耕戰刑名殃民之說。」²⁰國君重視自己的私利與欲望，不顧百姓生死，導致人民生活動盪不安。《莊子·山木》中則提到「今處昏上亂相之間」²¹；《孟子·離婁上》有「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」²²之語，都說明了彼時國君的專制獨斷，視人命如草芥，使民心無所依歸；不管是市井小民或是卿相士族，都無法擺脫對生死存亡的掛慮和擔憂：生活不安，人命輕賤，究竟該以何種態度面對隨時可能遭受損傷的生命困境？〈人間世〉楚狂接輿歌中的「方今之時，僅免刑焉」正說出了戰國亂世中生存的困難，所求的只是免遭災難刑戮的傷害罷了。

(二)社會經濟的發展

春秋時期，井田制瓦解，到了戰國，土地私有制盛行，土地可以自由買賣，小農既要負擔稅賦，若又遇戰亂、饑荒，則不得溫飽，只好將地賣給地主；地主財大資源多，可以不停的兼併小農的土地，甚至以詐欺的方式壓榨農民，使農民生存更加艱難。《漢書·食貨志》記載：「至於戰國，貴詐力而賤仁誼，先富有而後禮讓。」「庶人之富者累鉅萬，而貧者食糟糠。有國彊者兼州域，而弱者喪社稷。」「至秦則不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得賣買，富者田連阡陌，貧者無立錐之地。」²³皆可看出當時貧富差異之大，平民只能過著困苦貧乏的生活。

春秋戰國之際，發明了生鐵冶煉技術和生鐵柔化技術，戰國中期後鐵製農具廣泛使用於農業生產，改善了農業生產技術，提高農業生產力，《孟子·滕文公

²⁰ 清·王夫之：《讀通鑑論》，頁 2550。

²¹ 《莊子集釋·山木》，頁 688。

²² 漢·趙歧注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1985，頁 134。

²³ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書·食貨志》，北京：中華書局，1962，頁 1124、1126、1137。

上》有「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」²⁴句，即說明了鐵器在農耕上的使用。鐵器的製造使手工業連帶有長足的發展，在《莊子》書中可略窺一二：如〈大宗師〉中有「今大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鑄鄒』，大冶必以為不祥之金。」²⁵〈馬蹄〉「陶者曰：『我善治埴，圓者中規，方者中矩。』匠人曰：『我善治木，曲者中鉤，直者應繩。』」²⁶〈達生〉「梓慶削木為鐻」²⁷等，《孟子》中也說「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，豈為厲農夫哉？」²⁸可看出當時冶金、陶藝、木工等手工業的發展已為社會普遍現象。由於生產力的提高，農業和手工業生產的發展，商業也發達起來；由於社會分工日益細密，農民除了糧食、布匹、菜蔬以外，農具和若干實用物品都需要向市場購置，更促進商業的交流。²⁹〈逍遙遊〉云「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」³⁰即道出商人對買賣的經營。但《莊子》中對物質、技術的過度發展是有所批評的，〈天地〉篇中要人「不利貨財，不近貴富」³¹，其中漢陰丈人的寓言也說：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備。」³²機械雖使人生活更便利，生產加增，文明也更加快速發展，但若處心積慮在於如何減省力氣、製造更多財利，注重現實物利，則心隨欲走，反而無法安定。

(三)學術文化的變革

由於工商業的發達，人們對文字的應用日見頻繁，也促使字體產生變化。楊寬在《戰國史》中即說：

文字在民間頻繁而廣泛的應用中，就不能不講求簡易速成，因而簡化的、草率的字體大量流行。……當時重要的青銅器上工整字體，還是沿用著西

²⁴ 漢·趙歧注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏本》，1985，頁97。

²⁵ 《莊子集釋·大宗師》，頁262。

²⁶ 《莊子集釋·馬蹄》，頁330。

²⁷ 《莊子集釋·達生》，頁658。

²⁸ 漢·趙歧注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏本》，1985，頁97。

²⁹ 楊寬：《戰國史》，台北：臺灣商務印書館，1997，頁117。

³⁰ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁31。

³¹ 《莊子集釋·天地》，頁407。

³² 《莊子集釋·天地》，頁433。

周以來傳統的寫法，而在一般日用器物上的草率字體，是出於當時各地民間的自由創造。……這種民間的「俗體」，代表了文字發展趨勢。³³

俗體文字使人們更便於學習，也間接造成了文字、文化的普及。而文字的簡化與周室衰微後的社會階級流動也有互為因果的關係：社會的流動使文字更加普及；文字的普及進一步促使社會階級更快速、廣泛的流動。

孔子曰：「天子失官，學在四夷。」³⁴周禮崩壞之後，原有的秩序不再，原本職守於官學的知識分子，流動到民間，使平民接觸文字知識的機會增加。才學之士繼起，而正值社會動亂不安之際，各國為了壯大自己，也願意延攬人才來作自己的幕僚，有識之士紛紛發表、主張自己的看法，這樣的政治社會背景使得思想蓬勃發展，形成諸子百家爭鳴的局面。而其中最主要的儒道墨法四家立論雖不一，但主要目的是一樣的，即牟宗三所說「他們是針對周文疲弊而發。」³⁵「因為貴族生命墮落，所以他們不能夠實踐這一套周文。不能來實踐，那周文不就掛空了嗎？掛空就成了形式，成為所謂的形式主義。」³⁵而四家如何對待「周文疲弊」這一課題，牟宗三認為儒家的態度是要使它生命化，因此提倡仁；墨家則是以功利主義的態度看待周文，所以主張非儒、非樂、節葬；道家則把周文看成是外在的、看成形式主義，他們追求的是超越人文的自由自在的境界；法家從政治事功的角度否定周文，以實用的方式面對政治社會問題。³⁶雖然同樣針對周文疲弊而發，但各家思想理念有很大的差異性，《莊子·天下篇》對此有所描述：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家技也，皆有所長，時有所用。……天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，

³³ 楊寬：《戰國史》，頁 611-612。

³⁴ 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義·昭公十七年》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1985，頁 838。

³⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 61。

³⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 61-66。

不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³⁷

莊子憂心的是，百家爭鳴之下，大家各說各話，各以己為是，無法接納、聽取別人的意見。莊子在〈齊物論〉中說：「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」人有是非對立，言有虛偽浮誇，莊子主張回歸自我本心，以虛靜、單純的態度面對身處的紛亂局面。〈山木〉中也舉出「虛船觸舟」的寓言，說明「人能虛己以遊世，其孰能害之！」在亂世中更應謹守自身，虛而待物，不與人爭一己之是，才是全生之方。

《莊子》內篇重視心靈的開放與自由，但在外雜篇中，劉榮賢認為「外雜篇發揮莊子思想的所謂『莊子後學』，其思想中心點則已由內在之『心』逐漸朝向外在之『物』轉移。」³⁸此變化也可見於〈山木〉中。由〈人間世〉強調「無用之用」，重在心靈境界的超越，到了〈山木〉卻生出「材與不材均免於患」的問題，將目光轉移一些到現實中對物性的辨證上，或許與戰國中晚期物質文明的快速發展，及更重視人材之用，不無關係。

第二節 老子思想與〈山木〉之相關

〈山木〉篇有多處顯現《老子》的思想精神，如「自伐者無功」即語出《老子·二十四章》，「建德之國」更是《老子》「小國寡民」的翻版。老子思想以「道」為本，而言及人生、政治乃至於生活層面，陳鼓應說：「老子的整個哲學系統的發展，可以說是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論延伸到政治論。」³⁹徐復觀則說：「老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。」⁴⁰王邦雄認為：「通貫整部道德經的思想旨趣，仍重在反省現實人生的

³⁷ 《莊子集釋·天下》，頁 1069。

³⁸ 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，頁 123。

³⁹ 陳鼓應：《老莊新論》，頁 77。

⁴⁰ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 325

困頓。依老子的觀察，此一生民存在的苦難，乃源自政治制度的誤導，與其統治權力的誇張。」⁴¹可說老子的人生哲學與宇宙道論是相生相成的，而在戰國這一大轉變的時代，人生問題更是跟政治現況息息相關；因此本節依循陳鼓應的脈絡，先討論老子的「道」，再談及「守柔不爭」的人生哲學，並由「守柔不爭」的思想延伸至「無為」的政治觀，最後將〈山木〉中觸及老子思想部分提出作一對應。

一、老子的「道」

《老子》一書中的「道」有幾種不同的義涵，有時指的是一種準則、方法，如：「功遂身退，天之道」⁴²(〈九章〉)、「保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成」(〈十五章〉)；有時則指宇宙的本體，如：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗」(〈四章〉)、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(〈四十二章〉)。在此要討論的是《老子》中作為宇宙本體的道。「道」並不是老子首創之詞，但老子卻是第一個將「道」賦予宇宙本體意義者，馮友蘭說：

古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以為天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。⁴³

許抗生也說：

孔丘把「道」當作是社會政治和倫理的原則，提出了所謂「先王之道」、「父子之道」、「忠恕之道」等等，把「道」這一概念大都用之於人事上。《老子》則把「道」這一概念用得很廣泛，它既講天道，又講人道，……把「道」當作為宇宙萬物的始基本源，這是《老子》的獨創，是發前人

⁴¹ 王邦雄：《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1993，頁48。

⁴² 《老子·九章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁21。以下本節所引《老子》原文皆只在文中註明章數，不再另標出處。

⁴³ 馮友蘭：《中國哲學史·增訂本》上冊，台北：台灣商務印書館，1999，頁218。

所未發的。⁴⁴

由上述學者的論述中可看出《老子》中的「道」有一特殊性，即在其賦予道一形而上的本體意義，試圖以此解釋天地萬物創生的根源，以下將根據《老子》文本中此一根源意義的「道」略為論之。

《老子》第一章即點出了道不可言說的特性：

道可道，非常道。名可名，非常名。(〈一章〉)

可道之道非永恆的常道，因道一旦被言說命名，就有了限制性，會因時空、個人主觀等因素而產生不同的解讀，但為了方便說它，還是給它一個名字，於是老子又說：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。(〈二十五章〉)

這個無以名之的「物」在天地之先而生，「混成」王弼注曰：「混然不可得而知，而萬物由之以成。」⁴⁵因此這個「物」不是一個有形有體的東西，而是生成萬物的本體、根源，它在萬物之上，循環不息且遍及萬物，而不會被事物的變化所牽動影響，因為它是「超乎萬物的生滅的現象之上，是永恆不滅的。」⁴⁶老子為這個本體取名為「道」，徐復觀認為「老子的道，指的是創生宇宙萬物的一種基本動力。……即是唯一地創生者。」⁴⁷這個說法可以從《老子·四十二章》得見：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

⁴⁴ 許抗生：《老子研究》，台北：水牛出版社，1992，頁 182。

⁴⁵ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 63。

⁴⁶ 吳怡：《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998，頁 171。

⁴⁷ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 329。

道即是獨立不改的「一」，但其中仍有不同，吳怡說：「『道』是宇宙生化的本體，而『一』便是宇宙生化的形氣。」⁴⁸「一」生成陰陽二者，陰陽交互作用下生成和氣，陰、陽、和三者交互牽引，化生萬物，故萬物皆包含了陰陽合和之氣，以此而能生生不息，歸其宗乃由道而來，這由道至萬物的化生途徑，就是老子解釋萬物起源的基本論點。

道既有「無」性，亦有「有」性，老子說：

無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。（〈一章〉）

「無」是天地的開端本源，「有」是萬物生成的開始，這兩者不是分開來說的，而是「同出而異名」，說的都是「道」。牟宗三說：「此是道之雙重性。就天地向後返，後返以求本，則說無說始；關聯著萬物向前看，前看以言個物之成，則說有說母。」這裡的「無」並不是什麼都沒有，而是在恍惚混沌中蘊含的一切可能性，這可能性一旦有了作用的方向，就成了「有」，牟宗三說：「有就是無限妙用、虛一而靜的心境的矢向性，用道德經的話講就是徼向性。」⁴⁹但「有」並不是常有，「有」最後會化為「無」，如此循環，成為一常在變動中的規律性，也就是：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（〈四十章〉）

「反」是道的規律性之一，道是「周行而不殆」，運動不息的，道的變化是「循環的變」⁵⁰，《老子·二十五章》說「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」萬事萬物發展到極致，就會成為原來的反面，再返回到「無」中。所以這裡的「反」有兩種意義，一為「反面」之義，如《老子·二章》說：「有無相生，難易相成，

⁴⁸ 吳怡：《新譯老子解義》，頁 286。

⁴⁹ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 97。

⁵⁰ 吳怡：《中國哲學發展史》，台北：三民書局，1989，頁 80。

長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」為事物以相反對立的態勢互相轉化生成；另一則為「返回」之義，如《老子·十六章》：「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命。」指萬物的「作」最後都會返歸虛靜的根源。

「弱」即是在此虛靜中不加任何力量作用的狀態，是自然而然的，這個「弱」落實到人生中，即是「無為」、「守柔」、「不爭」的態度。

二、守柔不爭的人生哲學

「道」並不是有意識的隨著一特定意志來主宰萬物，而是「不生之生」，《老子·十章》「生而不有，為而不恃。」王弼注曰：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？」⁵¹「塞」、「禁」皆是刻意的干預，而道的作用則是使物自生、自濟，牟宗三說：

這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，……這是要你讓開一步，你若操縱把持它，它不能生長就毀滅了。⁵²

「道」在沒有人為干預的狀態下即是「自然」，自然是「自己如此」的狀態，陳鼓應對此解釋為：「所謂『道法自然』，是說『道』以它自己的狀況為依據，以它內在原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在其他的原因。」⁵³可說「自然」是一種不加外力的和諧狀態；陳鼓應又說：「『自然』，常是對天地的運行狀態而說的；『無為』，常是對人的活動狀況而說的。」⁵⁴由「道」落到人間，「順應自然」即無為。

「無為」可以解釋為「不作為」，但在《老子》中這並不是消極的放任一切不去理會、什麼都不做的意思，而是除去一切人為刻意的造作、干擾，順著宇宙

⁵¹ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 24。

⁵² 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 107。

⁵³ 陳鼓應：《老莊新論》，頁 86。

⁵⁴ 陳鼓應：《老莊新論》，頁 87。

自然的規律而行。但人有許多知見、成心，可欲，要做到「無為」並不容易，因此老子提出「虛靜」的工夫：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。(〈十六章〉)

使心靈保持在極端沖虛的境界，並確實持守內心的寂靜，使心靜下來而不隨外物、知欲波動，才能察覺到一切的「動」，看清楚萬物的生長變化，明白其中的循環之道。「虛」就是化掉一切心知的活動，王邦雄說：「守靜要到最真切的境地，至虛要到極致；極致就是整個心是空靈的。空靈就靈動，就感動，感動就有動力。」⁵⁵此動力即是心與宇宙之「道」的生息相應，而能明白、接受人生一切境遇都是自然而成而循環不息的，無須停留在某一個點上執著不放。「虛靜」的進一步實踐則是：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。(〈四十八章〉)

學習是日益增進的，知識在學習中漸漸加增，但為道卻是要漸漸減少的，牟宗三說：「所損的就是上講所說生理的欲望、心理的情緒、意念的造作等。」⁵⁶這些都消滅掉了，心才能達到虛靜，在人生的對待中才能無為，無為就能放手、放鬆，讓自己置身自然規律的循環變化中，這樣一來，萬物自生，萬事自成；雖無為，卻一切都能成就了。

反之，若無法放手、放開執著，硬是要順從自身的欲望，操縱事物使之合於自己的意志，則容易遭受損傷，也就是「為者敗之，執者失之」(〈六十四章〉)，執意而為的結果可能是什麼都得不到、成不了。老子在自然現象中亦觀察到這樣的法則，故云：

⁵⁵ 王邦雄：《老子道》，台北：漢藝色研文化公司，1991，頁119。

⁵⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁123。

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。(〈七十六章〉)

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知莫能行。(〈七十八章〉)

老子從人類、草木的生長，和水的現象中得出了「柔弱勝剛強」的結論。柔弱既是「生之徒」，表示其中蘊含了無窮的生機；而水之柔弱是沒有固定的形狀，既能滲透到各種微小的縫隙，亦能匯聚在一起成為強大的力量。柔弱表現出來的正是生生不息的生機及能夠任意延展的可能性。相對的，剛強則容易折損，不只是堅硬的剛強，只要是想要突顯出自身的，都容易受到摧折。老子認為心知的造作會損害「道」的自然發展，而且會反過來傷害自己，故說：「心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。」(〈五十五章〉)由心知所驅使的強只是外在的強，這樣的「強」只會加快毀滅的速度。

老子反對突顯自我的「強」，故說：

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。(〈二十四章〉)

持而盈之，不如其已；揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也。(〈九章〉)

「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」都是將焦點放在自己的身上；「持而盈之」、「揣而稅之」、「金玉滿堂」、「富貴而驕」更是以外在的榮華來滿足自己對名利的欲求。在老子看來，這些由人為私欲而來的最後都會消亡，唯有做好自己該做的，完成後不居功也不自恃，師法天道「為而不恃」，才能長久。老子肯定的處世態度是不刻意求取己欲的「不爭」：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。(二十二章)

「不爭」的道理一樣可從現象界中觀察而得。萬物都有正反兩面互相依存轉化的關係，比如彎曲才能成圓之全、屈枉而後能伸直、低窪處先被盈滿、舊的代謝後而能生成新的；如果堅持要執守一種姿態，固執於爭一己之見、一己之是、一己之得，在「道」的循環變化中，則是亦成非，得而必失。〈六十六章〉也說「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」江海因處於最低下的位置，百谷的河川都流向它，使它能盈滿；所以「不爭」不只是不以己欲與人爭求，更有謙卑低下的涵義。如果能化解掉自我知見，不誇耀自我，自身德性反而會被突顯出來，這就是「無為而無不為」的作用。「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」(〈八十一章〉)聖人雖「為」，卻是順著自然天道而行，並不為自身的名利欲望，既不為己，天下又有誰能與他爭得什麼呢。

三、無為的政治觀

老子「無為」的哲學乃經由對宇宙永恆之「道」的認識及對自然的觀察而來，而當時戰亂頻仍、統治者專制無道、人民窮乏困頓的社會現實，更讓老子對於由主觀知見欲望而來的操縱與造作有所批評，他說：

天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；
法令滋彰，盜賊多有。(〈五十七章〉)

天下有許多法令規矩，使人民窮於遵守，而無法專心在正常的耕種作息中，人民貧窮，盜賊也因此而起；人民為了生活，只好與之對抗，而以機心為用，或鑽漏洞，或使用險詐奇巧的方式謀生，使社會更加的動盪不安。〈七十五章〉也說「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。」春秋戰國時代在戰亂之中求得溫

飽已是難事，奈何上位者還要課重稅，使人民的生活更加困苦。而這一切都是因為統治者的「有為」造成的，這「為」並不是順著天道自然而行，而是憑著一己私欲而設下繁重的賦稅規矩，老子因此感嘆：

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〉）

仁義、智慧、忠孝都是因自然常道在人心中失落而出，因為最源頭的「道」的規律不被覺察看見了，才需要突顯那些相較之下美好良善的人性特質。

在老子的思想中，仁義、忠孝這些特質本來就存於人的本性中，只不過被外來的規範及自身的私欲限制、矇蔽了，所以老子主張：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。（〈十九章〉）

這段話並不是否定聖、智、仁、義、孝、慈的存有，而是否定刻意高聲宣揚要人去行仁義，這仁義卻淪為人為認知訂出來的一個表面的價值，而不是發自內心而行。牟宗三說：「道家不是從存有層否定聖、智、仁、義，而是從作用層上來否定。」他認為道家的問題在於：如何把聖、智、仁、義體現出來？既已問如何體現，即是肯定了聖、智、仁、義；這是作用中的肯定，牟先生名之曰「作用的保存」⁵⁷。而「見素抱樸，少私寡欲」正是「如何體現」問題的解答；老子說「為道日損」，實際施行在政治層面上，即是「素樸」的觀念。王弼曰：「樸，真也。」⁵⁸素樸就是不求外在的裝飾雕琢、減少欲望，使人保持自然純真的本性，老子說「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」（〈三十七章〉）、「我無欲而民自樸」（〈五十七章〉）、「常德乃足，復歸於樸」（〈二十八章〉），強調的是上位者以樸德化人民，「虛其心」（〈三章〉），使人民的心思不被欲望

⁵⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 133-134。

⁵⁸ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 75。

拉走，而回歸到道的虛靜中，性情復返其真。外在的儀文禮制都只是表面的規矩，有規定就易產生分別，故老子云：「樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。」（〈二十八章〉）最好的制度就是隨自然常道而為，用樸之真，而不刻意訂立規範標準來箝制人民。

在「素樸」的原則下，老子提倡的是「小國寡民」的政治境界：

小國寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。（〈八十章〉）

勞思光說：「『守柔』就自處而言，『不爭』乃接世之原則；『小國寡民』則為其政治理想。」⁵⁹這樣的社會中包含了老子「無為」、「素樸」的理想：在上位者無為的治理下，民心淳樸，安於自己所擁有的，即使有舟車、甲兵，在這裡也毫無用處；這樣的國家並不求向外發展，即使鄰國就處在可以互相聽到雞鳴狗叫聲的近距離，人民也從不互相往來。因為每個人都能滿足於當下的現狀，安於自己的一方天地，不會花頭腦在如何使生活更便利、擁有更多，也就不會有向外索求的欲望，人與人之間相處安樂，國與國之間也互不干擾，自然不會有戰事發生。對比現實社會的動盪紛亂、欲望的擴張，更可看出老子思想對當時窮兵黷武的政治現象與物質文明快速發展的社會狀況的反思。

《老子》思想無非師法自然常道，將之應用於人生修養和政治治理上，〈十章〉中即包含了以道修身治國的思想：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？
愛國治民，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？

⁵⁹ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 234。

精神形體與道合一，使精神形氣專一柔和定靜；滌淨紛雜的思慮，照見天道萬物的本然；以德治理人民，使他們不須使用智巧來維護自身；持守自己的感官，順應萬物的生息；通曉明白萬事萬物的造化，而不任己意而為。綜而言之，即是虛靜自身，行事順應天道而為。與無論是「無為」還是「柔弱」、「不爭」，或者「素樸」等思想，源頭都只有一個，那就是「道」；在虛靜中能察覺「道」、回歸「道」，順應天道而為，則無論是在上位者或是平民百姓，都能安於自身所處的環境，為所當為而不執著，即使身處亂世，也能保存心中的寧靜。

四、〈山木〉與《老子》思想之關係

〈山木〉的要旨在人世間避免患害之道，其方法為保持內心虛靜，精神與道同遊，這正承襲了《老子》中「致虛極，守靜篤」、「虛其心」強調「虛靜」的修養工夫。在個人精神境界的修養與開展上，〈山木〉中「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游萬物之祖；物物而不物於物」與《老子·十章》「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？……天門開闔，能無雌乎？」拋棄自我成見，與道合一的思想相合。

〈山木〉中有多處展現出「無為」、「不爭」的思想，最具代表性的就是「意怠」(另名鷓鴣)的特質：「東海有鳥焉，其名曰意怠。……進不敢為前，退不敢為後；食不敢先嘗，必取其緒。」「鳥莫知於鷓鴣，目之所不宜處，不給視，雖落其實，棄之而走。」這些特質呼應了《老子》「弱者道之用」、「聖人之道，為而不爭」、「持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也。」不爭先、不貪欲求的人生哲學。〈山木〉「孔子圍於陳蔡之間」的寓言中大公任對孔子說：「昔吾聞之大成之人曰：『自伐者無功，功成者墮，名成者虧。』」更是直接引《老子·二十四章》：「自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」正對應了大公任對孔子的批判：「子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎

如揭日月而行。」同一段話中，大公任又說：「道流而不明，居得行而不名處；純純常常，乃比於狂」也就是《老子·二十二章》說的：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」孔子聽了大公任的話後，歸隱山林，「衣裘褐，食杼粟；入獸不亂群，入鳥不亂行。鳥獸不惡，而況人乎！」孔子回歸自然，以老子的話說即是「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。」與天地萬物都能和諧的共處了。最後「陽子之宋宿於逆旅」寓言中逆旅主人的妾「惡者貴而美者賤」是因美者自誇其美而驕傲，惡者自覺已惡而謙卑，又一次呼應了《老子》「不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」的不爭哲學。

在國事的治理上，〈山木〉中提出「其民愚而樸，少私而寡欲；知作而不知藏」的「建德之國」，正是《老子》「小國寡民」、「見素抱樸，少私寡欲」的理想政治境界；「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」寓言中，北宮奢「萃乎芒乎，其送往而迎來；來者勿禁，往者勿止；從其強梁，隨其曲傳，因其自窮。」則是《老子》「為無為，則無不治」思想的體現。

第三節 莊子內七篇思想與〈山木〉之相關

老子思想自然無為、與「道」生息，其功夫境界在「虛靜」之中體現；《莊子》思想承襲老子思想精髓，並將它落實到人間，在人心靈境界的逍遙化境、萬物平齊上展現出莊子的開闊豁達。牟宗三說：

莊子所嚮往的逍遙齊物等均已包函在老子的基本教義裡，莊子再把它發揚出來而已。當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各政其正的境界，就是逍遙齊物的境界。⁶⁰

⁶⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 122。

內七篇公認為《莊子》思想的精華，〈逍遙遊〉的「無待」，〈齊物論〉的「吾喪我」，〈養生主〉的「緣督以為經」乃至〈人間世〉的「心齋」，〈德充符〉的「才全而德不形」，〈大宗師〉的「坐忘」以至〈應帝王〉「至人用心若鏡」，皆在演繹「虛靜」無己，與天為一的超越境界。而〈山木〉中強調的「虛己以遊世」也正是以「虛」為處世之方，可見〈山木〉對老、莊思想之一脈相承。本節將概述內七篇之要義，並指出〈山木〉與內七篇相關聯之內容。

一、逍遙遊

〈逍遙遊〉是《莊子》內篇中的第一篇，可以說是《莊子》一書的總綱領⁶¹，顧桐柏云：「逍者，銷也；遙者，遠也。銷盡有為累，遠見無為理。以斯而遊，故曰逍遙。」⁶²「逍遙」即全篇意旨所在，唯有消除一切人為的造作，使生命通向無為的開闊通達，才能「遊」於世間，不被心知執著所繫累。篇首藉鯤化為鵬，鵬怒而飛意境的展開，描繪出一個寬廣超越的境界，但鵬鳥能飛上九萬里的高空往南冥而去，靠的還是氣流風動的幫助，「風之積也不厚，則其負大翼也無力。」⁶³縱使能飛得再高，看得再遠，仍得待風而起。鵬鳥如此，人亦若是，宋榮子雖能「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境。」⁶⁴不為世俗毀譽所動，憑藉的還是自我對外界的判定和辨別；列子雖能「御風而行，泠然善也」⁶⁵，仍需藉著風才能如此輕盈行走。以上所云大鵬鳥、宋榮子、列子的境界雖已超越世俗，但仍是「有待」，需有所依憑才能成就。對莊子來說，最高深的境界是：

乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人

⁶¹ 王邦雄言：「逍遙遊是莊子哲學的總綱。」（見王邦雄：《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，1983，頁 64。）徐復觀也說：「莊子對精神自由的祈嚮，首表現於逍遙遊，逍遙遊可以說是莊書的總論。」（見徐復觀：《中國人性論史》，頁 393。）

⁶² 引自成玄英撰〈莊子序〉，見《莊子集釋》序文頁 33。

⁶³ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 7。

⁶⁴ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 16-17。

⁶⁵ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 17。

无己，神人无功，聖人无名。⁶⁶

郭象注：「乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也」⁶⁷順著萬物自然的變化，精神與天地間的正道同遊，王邦雄說：「此『無窮』指謂的不是物理的時空，而是精神的時空，不是天地自然的無限寬廣，而是生命主體的無待自在。」⁶⁸生命既能不藉外物而行，自然無須等待因緣聚合，天下無處而不能遊，自身即能達到自由自在的境地。如此境界，只有無去自我、功、名，才能達到，而「無己」又是三者中至為重要的，宣穎說：「三句究竟又只為至人無己一句耳，神人無功、聖人無名都是陪客。」⁶⁹若能無己，則功、名也都不重要了。此段可說是全篇的精華，徐復觀即言：「『至人無己』三句話，乃莊子的全目的、全功夫之所在。《莊子》全書，可以說都是這幾句話多方面的發揮。」⁷⁰

全篇最後一部分則是莊子與惠施對於物用的辯論，惠施以大瓠的果實因太大反而不好使用，暗諷莊子的言論就像這瓠一樣，看起來宏遠廣大，實際上卻是空虛無用⁷¹。惠施與莊子雖為好友，但兩人對天道物象的解讀觀點、角度完全不一樣，〈天下〉篇說：「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。麻物之意。」⁷²惠施雖然學問廣博，但注重事物的現象與分析，和莊子重視事物的內在蘊涵及對自然真道的體會不同，因此兩人的對話常常激盪出由不同觀點而來的火花，由兩人的對話也可看出莊子看待事物觀點之超越特出。對於惠施「大而無用」之說，莊子提出了「不龜手之藥」例子，反駁惠施的大瓠看來大而無當，其實是用錯了方法。會有此「用」的差別，則是在於人的心，若執著於自我，以自己想要的或一般世俗的方式去用物，即「有待」、「有蓬」之

⁶⁶ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 17。

⁶⁷ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 20。

⁶⁸ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 40。

⁶⁹ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 9。

⁷⁰ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 394。

⁷¹ 成玄英疏：「刺莊子之言，不救時要，有同此(言)〔瓠〕，應須屏削也。」(參見《莊子集釋》頁 36。)

⁷² 《莊子集釋·天下》，頁 1102。

心，生命就容易陷入框架中而被侷限住。最後惠施舉出臃腫卷曲之樹的例子，以世間的「規矩」、「繩墨」為價值標準，為樗木作出了判斷，莊子則回以逍遙之境：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」⁷³

若能將樹栽種在沒有價值判斷的地方，以更寬廣的視野看待它，就不會以它的有用或無用為苦，而能逍遙的徜徉在樹的左右，睡臥在它的遮蔭之下。這也正是本篇的總結，若能無己無待，何處不是「無何有之鄉」，何處不是「廣莫之野」，無所可用也就沒有價值帶來的傷害，生命能從「見用於世」的期待中解脫，才能真正逍遙的遊於世間。

〈山木〉中「乘道德而浮遊」與「乘天地之正」的「乘」皆有「順」之意；而「無譽無訾」則與「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」文意相類；「一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；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！」與「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」皆指與道同遊之意，亦有相通之處；遊於「無人之野」即「無何有之鄉」、「廣莫之野」，指至虛的大道之境⁷⁴。概括來說，〈山木〉中所指「道德之鄉」、「無人之野」、「大莫之國」即〈逍遙遊〉中「遊於無窮者，惡乎待哉」之精神境界所在。

二、齊物論

〈齊物論〉既可解為「萬物齊一之論」（「齊物」論），亦可解為「平齊各物論」（齊「物論」），今之學者多採兩義並陳，王邦雄說：「兩義並存，可以

⁷³ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 39-40。

⁷⁴ 方勇：《莊子纂要》卷四〈山木第二十〉，頁 960。

解讀為『齊物』之道在齊『物論』。」⁷⁵無論何解，其意旨即在「天地與我並生，而萬物與我為一」⁷⁶中，天地萬物與我皆為一體，沒有物我之分，因「一」而成其「齊」。而齊的不只是「物論」，更是一切的物，牟宗三說：「物是廣義，事事物物都要齊。……是非、善惡、美醜，一切比較的，價值性的，相對的判斷都要平齊。」⁷⁷

篇中以各種詞彙形容萬竅怒呿，竅有「似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者」，呿聲則是「激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者」⁷⁸；與之對應的則是人心知的各種情狀，總結來說為：

喜怒哀樂，慮歎變慙，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。⁷⁹

人心有各種情緒、心機、思慮，醒時睡時都不停止運作，虛幻無形，卻交替不斷出現，無法使它消散。這些情狀與「我」是相依相成的，人一出生就開始與外物相磨擦而不得停止，與外面的世界互動的經驗，建構出自我的習慣、定見、價值判斷，即「成心」。成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」⁸⁰莊子說：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」⁸¹說明沒有成心而有是非，就像今天出發去越國，卻在昨天就到了，是不可能的事。換句話說，是非因成心而起，有自我就有分別，有分別就會產生是非好壞，但是非好壞都是站在自我侷限的角度來看的，看得到一面，就會有看不到的另一面，每個人都堅持自己看到的才是對的，世間的爭執乃至於戰禍無非由此而來。要

⁷⁵ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 40。

⁷⁶ 《莊子集釋·齊物論》，頁 79。

⁷⁷ 牟宗三主講，盧雪崑記錄：〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》第27卷第7期，2002.1，頁3。

⁷⁸ 《莊子集釋·齊物論》，頁 46。

⁷⁹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 51。

⁸⁰ 《莊子集釋·齊物論》，頁 61。

⁸¹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 56。

消解是非之爭，則「莫若以明」⁸²。

牟宗三說：「『明』這個境界一定是在是非相對之外，是一個絕對的層次。絕對的層次就沒有是非的爭辯。」⁸³王邦雄說：「『明』是心虛靜如鏡的觀照作用，這是放下自己而看到對方的大智慧。」⁸⁴由此看來，「明」是一個絕對的境界，但這「絕對」並不是以否定一切而成立，陳德和說：「〈齊物論〉絕不是以否決物我、是非、彼此的差異性為目的，而是希望大家固須承認差異性的實然，但在應然上更當藉由『莫若以明』、『為是不用而寓諸庸』的體現，以公平對待一切而不起計較爭執。」⁸⁵可以說「明」是藉由自我內心的修養，使心不受「知」和「我」的干擾偏執一方，而能包容一切是非對立，能「照之於天」⁸⁶、「和之以是非而休乎天鈞」⁸⁷以天道自然的角​​度來看待世間萬事萬物，使心保持虛靜，則心念不為是非而動，對任何觀點、處境都能接受而不作自我價值判斷，這就是「兩行」。

「明」亦是達到「吾喪我」的境界而能通於「一」。〈齊物論〉開頭即描述：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。⁸⁸

此為南郭子綦達到「吾喪我」境界時的外在表現，郭象注云：「同天人，均彼我，故外無與為歡，而荅焉解體，若失其配匹。」⁸⁹天人彼我通同，而不再有我執的對待。高柏園說：「『喪其耦』與『吾喪我』乃是齊物論的重要工夫所在。通過喪我耦之相對，乃顯天籟之絕對自然。」⁹⁰對於子游「敢問天籟」的

⁸² 《莊子集釋·齊物論》，頁 63。

⁸³ 牟宗三主講，盧雪崑記錄：〈莊子〈齊物論〉講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 8 期，2002.2，頁 9。

⁸⁴ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 84-85。

⁸⁵ 陳德和：〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3 期，2005.7，頁 27。

⁸⁶ 《莊子集釋·齊物論》，頁 66。

⁸⁷ 《莊子集釋·齊物論》，頁 70。

⁸⁸ 《莊子集釋·齊物論》，頁 43。

⁸⁹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 43。

⁹⁰ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁 73。

提問，南郭子綦回答：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」⁹¹眾竅發出不同的聲音，乃是自然而然；天籟本無聲，自然本無心，「喪我」也就是無掉自我成心，精神與天地自然相通，而能明白「天地與我並生，而萬物與我為一。」⁹²天地物我乃同為一體並無分別，分別實由自我偏私的心知執著而來；唯有時時保持心靈的虛靜，觀照天地大我，看清「恢恠憭怪，道通為一」、「物無成與毀，復通為一」⁹³，不讓心知停留在自我判斷的層次，如此才能以「齊」、「一」的態度對待萬事萬物而不被事物的表面現象給矇蔽。

〈山木〉中「方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒；……人能虛己以遊世，其孰能害之！」以「虛舟」喻「虛己」，與〈齊物論〉中以「形如槁木，心如死灰」形容南郭子綦「吾喪我」的境界有相似之處；「物物而不物於物」、「人與天一也」與「天地與我並生，萬物與我為一」皆有「物我為一」之義。「莊周遊於雕陵之樊」中描寫「螳螂捕蟬，黃雀在後」的情境，猶如〈齊物論〉中之「與接為構，日以心鬪」；「觀於濁水而迷於清淵」則如「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」之境地。

三、養生主

從〈逍遙遊〉「化」與「無待」的逍遙境界，到〈齊物論〉天地物我平齊的包容，〈養生主〉則要回頭檢視自我「心」的修養，高柏園說：「逍遙之所以逍遙，即在其養生之具體生活上實現，而齊物之工夫修養，亦莫不在養生中表現。」⁹⁴〈養生主〉乃回到生命本身，更進一步闡釋如何順應自然，養護我的心性。

〈養生主〉第一段即云：

⁹¹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 50。

⁹² 《莊子集釋·齊物論》，頁 79。

⁹³ 《莊子集釋·齊物論》，頁 70。

⁹⁴ 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，頁 113。

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

此段是全篇綱要，而「緣督以為經」更是全段題旨所在。「知也無涯」可指知識或心知的追求⁹⁵，成玄英疏：「分別之智，徇物無涯。遂使心困神勞。」⁹⁶可說心與外物相接，而產生了無數的思慮想法，如〈齊物論〉之「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」⁹⁷有限的生命都在追隨那些思緒念頭打轉，只會使形神疲困，消耗殆盡而已。「為善無近名，為惡無近刑」一句易讓人以為莊子肯定「為惡」，但連著下句「緣督以為經」看，則知此句意在化其善惡兩端而循中道而行。郭象注曰：「忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠已，而全理在身也。」⁹⁸王邦雄也說：「善惡的執著與分別，都是『名』；而善惡的執著分別所拖帶出來的壓力與傷痛，也都是『刑』，……。從不知善不知惡，到無為善無為惡，善惡一起解消放下，無名也就無刑了。」⁹⁹無論是「善」或「惡」，都不是莊子所追求的，唯有「緣督以為經」才是保身全生之道。王夫之解為：「身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」¹⁰⁰，因此「緣督」指持守心中虛靜，循自然中道而行，不使心知偏向一方。此段指出人生因有執而有限，若汲汲營營於追求，則會使形神越來越疲累，只有心處虛靜，循著自然的道理而行，化解自身執著，才能在有限的生命中保全身心的自得。

⁹⁵ 陳鼓應說：「莊子這裡談到的『無涯』之『知』，可能是指外在的知識，而他的原意更可能是指心智而言。」（見陳鼓應：《老莊新論》，頁 163。）勞思光言：「『知也無涯』指認知活動中之無限追求言，蓋知識永不完整，故追求永無止境。」（見勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 268。）林希逸則云：「知，思也。心思卻無窮盡，以有盡之身隨無盡之思，紛紛擾擾，何時而止。」（見林希逸著，周啟成校注：《莊子膚齋口義校注》，頁 48。）

⁹⁶ 《莊子集釋·養生主》，頁 116。

⁹⁷ 《莊子集釋·齊物論》，頁 56。

⁹⁸ 《莊子集釋·養生主》，頁 116。

⁹⁹ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 154。

¹⁰⁰ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 30-31。

以上段為綱，「庖丁」、「右師」、「澤雉」的寓言則是「緣督以為經」修養工夫的實際體現。庖丁「官知止而神欲行」、「以無厚入有間」的解牛工夫正隱喻了人面對世間盤根錯節的關係、善惡是非價值對立時，「無」去自我心知的修養工夫。右師官居高位卻失去一足，暗喻「有名有刑」，澤雉啄飲不一定能飽足，但不必被關在籠中，則是「無名無刑」；若能順天之自然，無論在什麼位置都能安然接受自己的命運，「安時處順，哀樂不能入也」¹⁰¹則善惡刑名皆不存於心，無適而不自得，就是真正的自由了。

〈山木〉中「若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！」意旨同於〈養生主〉中的「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」無論偏向哪一邊，都會有「刑」跟「名」帶來的干擾與負擔，只有「緣督以為經」，才能遊於「道德之鄉」。「市南宜僚見魯侯」的寓言中，魯侯曰：「吾學先王之道，脩先君之業；吾敬鬼尊賢，親而行之，無須與離居；然不免於患，吾是以憂。」此即「以有涯隨無涯，殆已。」市南宜僚要魯侯「去國捐俗，與道相輔而行」，此亦「緣督以為經」之體現。

四、人間世

〈人間世〉前三篇寓言描寫政治上君王的專政暴虐及因應之道，後三則寓言則闡明了「無用」的大用。篇中指出身處人間可能遭受的傷害，筆者將之歸納為三個方面：一是追求名、知而帶來的傷害，「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。」¹⁰²追求名聲、執著於自我知見，使人看不清自身的處境，如顏回想要以自身之仁義去勸諫衛王，可能成為「菑人」，而使自己身陷險境；二是關係帶來的傷害，所謂「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

¹⁰¹ 《莊子集釋·養生主》，頁 128。

¹⁰² 《莊子集釋·人間世》，頁 135。

逃於天地之間。」¹⁰³親子關係由愛連繫，自不可解，君臣關係無可避免，無論所事之君是聖者還是暴者，都必須面對，在這連繫或責任中，無可避免的會因磨擦或關係的不平等而帶來傷害；三是「有用」帶來的傷害，篇末楚狂接輿唱道：「桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」¹⁰⁴有用之物總是最先遭害，諸侯卿相常伴君王左右，更是容易遭遇嫉恨、橫逆。若是一味的想突顯自己的「用」，不免落入自相征伐，招來禍患的下場。

對於身處人世間的困境，莊子提出了「心齋」、「乘物以遊心，託不得已以養中」、「以無用為大用」等處世之道。「心齋」延續了〈養生主〉「緣督以為經」以保持內心的虛靜來面對世間的一切紛雜處境，並進一步提出「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」¹⁰⁵的工夫層次，去除掉一切形體、知覺的活動干擾，不以耳聽外在的聲音，也不以心知聽頭腦的思緒，而只聽於「氣」。陳德和認為「所謂氣在〈人間世〉這裡，就是指能夠使人虛己以應物的境界涵養。」¹⁰⁶除去一切俗慮雜思，讓心中的「自然」顯現，自然能知道如何對待萬事萬物，如曾昭旭所言：「心境極虛而無內容、無成見；極靜而無造作、無意志，所以不會批判萬物，割裂生命，這樣便能映照出萬物的全貌或本來面目。」¹⁰⁷唯有保持虛靜，才能「虛室生白，吉祥止止。」¹⁰⁸若能持守「唯道集虛」的「心齋」境界，則能「乘物以遊心，託不得已以養中。」陳鼓應說：「『養中』為保養心中之氣，與『心齋』養氣集虛同義。……『乘物以遊心』，即心神順任外物的變化而遨遊。」¹⁰⁹由此可知，「心齋」與「養中」同為經由虛靜而使心靈境界提升之方。

最後三篇寓言寫「無用」的用處，王邦雄說：「『有用』是心知執著『用』的標準，並人為造作責求自己去符合世俗功利的標準，來證明自己是個有用的

¹⁰³ 《莊子集釋·人間世》，頁 155。

¹⁰⁴ 《莊子集釋·人間世》，頁 186。

¹⁰⁵ 《莊子集釋·人間世》，頁 147。

¹⁰⁶ 陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁，2005，頁 142。

¹⁰⁷ 曾昭旭：《充實與虛靈—中國美學初論》，台北：漢光文化，1993，頁 92。

¹⁰⁸ 《莊子集釋·人間世》，頁 150。

¹⁰⁹ 陳鼓應：《老莊新論》，頁 169。

人。」¹¹⁰莊子在這裡強調「無用」，其實不在否定「用」，而是要消除「有用」背後的限制和束縛，與其努力讓自己成為一個有用的人，不如看清楚自己身為一個人本然的價值，不被社會、環境的觀點所規範，才能得到真正的自由。

〈山木〉中「乘道德而浮遊」與〈人間世〉中「乘物以遊心」意同，皆為遊於道中之意；「一之間，無敢設也」與「若一志」的「一」皆指專一心志之意；「林回棄千金之璧，負赤子而趨。……以天屬者，迫窮禍患害相收也。」此親子之情與「子之愛親，命也，不可解於心」相同。歷來多位學者皆指出〈山木〉篇中意旨有多處繼承或補充〈人間世〉中的思想，如王夫之曰：「（〈山木〉）引〈人間世〉之旨，而雜引以明之。」¹¹¹為求更完整的分析兩篇之關聯，筆者將於本研究第四章中再將兩篇作更詳盡的對照比較。

五、德充符

〈德充符〉中描寫了五個肢體殘缺或面貌醜陋的人，以外表的醜怪來對比他們內在德性的美好，這些人雖然形貌殘缺或長相怪異，但他們由內散發出來的美好特質，卻吸引人想要接近他們、向他們學習，正如唐君毅所說：

其德充於內，而見於形骸，可藉任何殘缺不完之形骸而表現，而人亦更忘其形骸之異於人。……其德之見於其人之態度中，即有一吸引人、攝住人之力量，以其見德之若為一能涵攝一切特殊之德之全德、至德。此即德充符言德之特色所在也。¹¹²

〈德充符〉王邦雄解其題意為：「德充符者，德充於內，而符應於外。德充於內，是工夫論的意涵；而符應於外，則是修養工夫所開顯的理境。」¹¹³但這「符應於外」並不是特意以外在的表現來顯現出自己多有德性，而是「才全而德不

¹¹⁰ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 232。

¹¹¹ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 166。

¹¹² 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，頁 373。

¹¹³ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 235。

形」¹¹⁴，「才全」即不被事物或境遇的變化擾亂心靈，能保持內心的平靜安適，使心能與天地萬物相通；「德者，成和之脩也。」¹¹⁵德是保持自身恬淡虛靜而能與萬物相和的修養，內心有「德」的涵養而不彰顯自己，自然能與外界的人、事、物維持最恰當的關係。有這樣修養的人，則能「有人之形，無人之情。」¹¹⁶有人的形貌，與人群居在一起，但可以化去人心由執著而來的是非分別，順應自然而不被外物所攪擾，所以說「知其不可奈何而安知若命，唯有德者能之。」¹¹⁷無論是〈人間世〉中面對人生的義、命關係的牽扯，還是〈德充符〉中面對過去的刑戮傷害或天生的怪異形貌，能夠安然處之並修養內心使之更加開闊涵容的人，也就不會被這些外來的干擾所損傷了。

〈山木〉中的「飢渴寒暑，窮桎不行，天地之行也，運物之泄也」、「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？」與〈德充符〉中「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」意同；「陽子之宋宿於逆旅」的寓言中，逆旅主人得較醜的妾「其惡者自惡，吾不知其惡也。」正如〈德充符〉中的主角一樣，外表醜陋，但有「成和之脩」的德行。

六、大宗師

〈大宗師〉由真人體道¹¹⁸的生命，寫「道」如何落實在人的身上，陳鼓應說：「〈大宗師〉是描述宗大道為師的真人的人生境界。」¹¹⁹本篇首段言：

知天之所為，知人之所為者，至矣。……且有真人而後有真知。¹²⁰

¹¹⁴ 《莊子集釋·德充符》，頁 210。

¹¹⁵ 《莊子集釋·德充符》，頁 214-215。

¹¹⁶ 《莊子集釋·德充符》，頁 217。

¹¹⁷ 《莊子集釋·德充符》，頁 199。

¹¹⁸ 徐復觀引〈韓非子·解老〉：「夫能有其國，保其身者，必且體道」等句，對「體道」的解釋為：「按體道者，與道合為一體之意。」見徐復觀：《中國人性論史》，頁 357。

¹¹⁹ 陳鼓應：《老莊新論》，頁 177。

¹²⁰ 《莊子集釋·大宗師》，頁 224-226。

「真人」即是達到「知天」且「知人」的無待境界的人，王邦雄說：「莊子怎麼樣講知天呢？從人的身上知天；從哪些人的身上去知天的呢？從真人的身上才能知天。所以就莊子來說的話，道是往下落實到每一個真實生命的本身去講。」¹²¹生命要如何實現其「真實」，莊子則透過對「真人」的比喻和論述來說明。杜保瑞說：

〈大宗師〉裏的人物境界，已經不只是一個超越的嚮往，而是具體的觀念落實，莊子以「真人」之全貌和盤托出，同時兩次以功夫操作的觀念，明白解說境界的達致之途。……〈大宗師〉一破題就在處理人的境界問題，提出人所應追求之最終極境界，「真人」是這個境界的觀念匯集點，「女偶的外天下」與「顏回的坐忘」是追求這個境界的「功夫」。¹²²

〈大宗師〉以四個段落說明真人境界的寬廣與超越，接著以論述和比喻來敘寫真人面對生死存亡的安適之道，以及通達於道的工夫。

真人達道的工夫既在女偶的「朝徹見獨」¹²³，更在顏回的「坐忘」¹²⁴。朝徹前的「外天下」、「外物」、「外生」，正如顏回「忘仁義，忘禮樂」、「墮肢體，黜聰明，離形去知」的工夫，將外在的一切包括自我的形體、心知成見都放下了、化掉了、不在意了，才能真正進入道中，而能「坐忘」、「見獨」。徐復觀說：「莊子一書，最重視『獨』的觀念，本亦自老子而來。……不過老子所說的是客觀的道，而莊子則指的是人見道之後的精神境界。」¹²⁵人能見道、體道，也就是「同於大通」了，在道中能無去一切外在表相、無去一切相對與分別，也就沒有了時間空間的感官知覺限制，而能「無古今」、「入於不死不生」。因此篇中處處可見對生死變化的理解與接受：

¹²¹ 王邦雄：《中國哲學論集》，頁 223。

¹²² 杜保瑞：《莊周夢蝶：莊子哲學》，台北：五南，2007，頁 158。

¹²³ 《莊子集釋·大宗師》，頁 252。

¹²⁴ 《莊子集釋·大宗師》，頁 283-284。

¹²⁵ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 390-391。

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。¹²⁶

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。¹²⁷

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。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！¹²⁸

生命皆由自然生成給予，生死皆由天道變化而來，唯有放開自身對生的執著和對死的恐懼，才能安然的享受生命而沒有掛慮，所以說「殺生者不死，生生者不生。」¹²⁹除滅對生死二元的界定，將其視為道之如常變化，真人開闊的生命境界即在此顯露。

〈山木〉中的「飢渴寒暑，窮桎不行，天地之行也，運物之泄也，言與之偕逝之謂也。」正如〈大宗師〉中所說：「得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。」皆在於安命而順應天道；「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？」則如〈大宗師〉中所說「藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。」皆在說明自然時刻的變化，是人所無法測知的；「有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。」同於〈大宗師〉中「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」意謂人不能改變天道之常，只能隨順自然。而〈大宗師〉中安於生死變化的真人，正是〈山木〉「聖人晏然體逝」的最佳例證。

七、應帝王

〈應帝王〉前四則寓言說明了治天下之道在於「無為」：

¹²⁶ 《莊子集釋·大宗師》，頁 241。

¹²⁷ 《莊子集釋·大宗師》，頁 242。

¹²⁸ 《莊子集釋·大宗師》，頁 260。

¹²⁹ 《莊子集釋·大宗師》，頁 252。

夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。¹³⁰

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。¹³¹

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，而物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。¹³²

「遊心於淡，合氣於漠」成玄英曰：「可遊汝心神於恬淡之域，合汝形氣於寂寞之鄉，唯形與神，二皆虛靜。」¹³³唐君毅說：「此遊心合氣，即人間世之虛為心齋，以氣待物之旨也」¹³⁴使心神形氣常保虛靜，而不為一己私欲所干擾牽絆，如此才能無心而順應人民自然的發展，涵容天下萬物的變化，使人民有足夠的空間發展自己本然的天性，而不用依待外在的法律規範來行事。如此一來，每個人都在「無有」的道中，如〈大宗師〉中所謂「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」¹³⁵這便是「治」的最高境界。

由下段更可看出「無為」之要：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。¹³⁶

不被功名、思慮、外物、心知所制所擾，而遊於道之無窮，則心靈能處在虛空寧靜中，王夫之云：「名也，謀也，事也，知也，皆自以為治天下而祇以紛也。四者虛，無不虛矣，雖為籟而不受天之吹。」¹³⁷心能虛靜，則能照見萬事萬物而不起波瀾，對外物遂無主觀的接受或抗拒，只感應觀照而不藏於心，由此精

¹³⁰ 《莊子集釋·應帝王》，頁 291。

¹³¹ 《莊子集釋·應帝王》，頁 294。

¹³² 《莊子集釋·應帝王》，頁 296。

¹³³ 《莊子集釋·應帝王》，頁 294。

¹³⁴ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，頁 399。

¹³⁵ 《莊子集釋·大宗師》，頁 272。

¹³⁶ 《莊子集釋·應帝王》，頁 307。

¹³⁷ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 75。

神能凌駕於外在世界的紛擾之上，而不在對待中造成碰撞損傷。王夫之說：「帝王之道，止於無傷而已。」¹³⁸帝王不為治國而勞心耗神，人民也不為順應帝王而遭規範刑罰，而是能被照見包容，這樣的狀態即為道家理想的政治境界。

〈山木〉「市南宜僚見魯侯」寓言中市南子勸魯侯「剝形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野」、「吾願君去國捐俗，與道相輔相行」即〈應帝王〉中無為之治的延伸；北宮奢賦斂「來者勿禁，往者勿止；從其強梁，隨其曲傅，因其自窮，故朝夕賦斂而毫毛不挫。」正是「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已」、「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」之表現；「既雕既琢，復歸於樸」則同〈應帝王〉中之「彫琢復朴」之意。



¹³⁸ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 75。

第三章 〈山木篇〉析論

〈山木〉主要延續〈人間世〉提出的處世之道，而更著重在「虛己」、「隨順」、「乘道德而浮遊」的自我修養，陸西星的《南華真經副墨》即曰：「此篇所論全身免患之道，最為詳悉，正好與內篇〈人間世〉參看，其要只在虛己順時，而去其自賢之心。熟讀此者，可以經世務矣。」¹〈山木〉全篇由九個寓言組成，九個寓言各自獨立，但又互有關涉。本章將九個寓言分為四節，一一析論，第一節分析「莊子行於山中見大木」寓言，探討〈山木〉中的莊子如何跳脫世間價值的限制，將處於「材」或「不材」的問題提到更高的精神層次來回答；第二節包含「市南宜僚見魯侯」與「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」兩個寓言，主要分析由「擁有」的負累、「去欲」的安適，到「虛己以遊世」的通達三個不同的層次，並以「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」寓言為例探討「虛己」概念的政治實現；第三節則分析兩則「孔子圍於陳蔡」、「孔子問子桑雝」的寓言要傳達的順應自然、捨棄外在權利、規範束縛的思想；第四節包含了「莊子見魏王」、「孔子窮於陳蔡之間」、「莊周遊於雕陵之樊」、「陽子之宋宿於逆旅」四則寓言，探討政治、社會背景的紛亂，及如何以順應天地自然而不自矜誇的處世態度而能免於亂世之患。

第一節 跳脫「材」與「不材」的世間價值

承繼〈人間世〉中「無用之用」的概念，〈山木〉篇的第一個寓言故事既闡發「無用以終其天年」的想法，也對「是否無用就能夠避禍」提出了疑問。要解答這個問題，最根本的還是要先跳脫出世間的價值判斷，才能以更高的眼光來看清楚問題的答案。

¹ 明·陸西星：《南華真經副墨》，《無求備齋莊子集成續編》第八冊，頁 685。

一、乘道德而浮遊的自在

〈山木〉篇名取自於篇中首句「莊子行於山中，見大木」。全篇以莊子與學生在山中見大木的寓言開啟：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：「无所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」

夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」

明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？」

莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也。」²

第一段「莊子行於山中，見大木，……莊子曰：『此木以不材得終其天年。』」可看出〈人間世〉中兩則「不材之木」的影子：其一為「匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝。其可以為舟者旁十數。」³的櫟社樹，其二為「南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。」⁴的商丘之木，分析此三則「不材之木」的故事情節，可看出其結構：「某人前往某地→見一大樹→大樹長得高大，枝葉茂盛→點出樹因無用才得以長得如此高大→得出樹因無用而能終其天年的結論」。〈人間世〉中的故事皆到此結束，從中顯示出莊子「以無用為大用」的寓意，但在〈山木〉中故事繼續發展下去，晚上莊子借宿於朋友家，朋友殺鵝款待莊子，殺的卻是

² 《莊子集釋·山木》，頁 667-668。

³ 《莊子集釋·人間世》，頁 170。

⁴ 《莊子集釋·人間世》，頁 176。

不會叫、無法為主人示警的鵝。寓言至此展開了另一層意義：山中的樹木因「不材」而保全了自己的生命，得享天年，主人家的鵝，卻因「不材」而被烹吃，中道夭折。一樣「不材」，卻是兩種極端的命運，究竟是「材」好還是「不材」好，處在人世間，「有用」和「無用」之間該如何選邊站？面對這樣的矛盾，莊子會如何回應呢？

針對弟子根據情境提出的問題，莊子回答將「處乎材與不材之間」，這樣的處世方式，似乎是最明哲的保身之道了。看似如此，實則不然，他又說「材與不材之間，似之而非也。」既然是處於材與不材「之間」，難免心繫兩端，在這之間擺盪，還是免不了人世的累害。「材」跟「不材」畢竟都是人訂定的標準，既是由人而來，就會落入人的自我主觀價值之中，〈齊物論〉中說：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」⁵「仁義之端，是非之塗，樊然殫亂，吾惡能知其辯！」⁶每個人看待事物的角度都被「自我」限制，都有一套自己主觀的判別標準，對於仁義、是非都有不同的說法，在我看來為是的，在他看來也許為非；「材」與「不材」亦然，放在這個位置是「材」，放到別的位置也許就發揮不了功用，成了「不材」。既沒有一定的準則可依循，又如何能在「材與不材之間」尋得一個適當的位子？

莊子的思想是超越的，並不在這選擇的框架中，「周將處乎材與不材之間」只是玩笑話，「乘道德而浮遊」的境界才是莊子真正的回應。「乘道德」林希逸解釋為「順自然」⁷，接下來由「無譽無訾」到「物物而不物於物」則說明順應自然、遊於自然的境界。「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為」，不在乎世間的毀譽，或如龍般乘雲上騰，為人所擁戴，或如蛇般隱晦蟄伏，無論為人趨避，皆能安然處之；如〈逍遙遊〉中的宋榮子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」⁸，不以「材」或「不材」影響自己的心境，並且進一步

⁵ 《莊子集釋·齊物論》，頁 56。

⁶ 《莊子集釋·齊物論》，頁 93。

⁷ 林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 300。

⁸ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 16。

與四時萬物同化，而不執著於自身的主觀。「一上一下，以和為量」，林希逸云：「上下，進退也；和，順也；量，則也，度也。以順自然為則，或上或下皆可。」⁹無論是高處在上或低伏在下，是進或退，都能順任自然；「以和為量」亦有「和光同塵」之含意，老子說：「挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂『玄同』。」¹⁰「玄同」即是道，道能和同萬物，既不光芒過顯，亦能與塵混同，萬物都在道中，而順自然就是順著道而行。「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物」，「萬物之祖」宣穎解為「未始有物之先」¹¹，〈齊物論〉：「有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。」¹²未始有物即一切都未生成，歸於「無」的層次，體悟到此一層次的，已是究極玄理，遊心道中。「浮遊萬物之祖」的境界亦是如此，優遊於無物的境界，而精神得以超脫一切外物的束縛，以更高的眼光看待萬事萬物，視萬物為同一，而不被外物所拘束，如此一來，才能免去負累¹³；此境界正同於〈逍遙遊〉中「御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉」、〈人間世〉之「乘物以遊心」，精神提升到「道」的境界才能不受外在環境所累，心靈也才能得到不依待外在一切的自由。

這裡順應自然的論述並沒有脫離《莊子》內七篇中自然無為的思想，且呼應了〈逍遙遊〉末段「今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。」的「逍遙」概念，但內篇中強調的「無用」思想，在「山木與雁」的故事中卻轉變為無論「材」與「不材」都有其價值傷害，對此一轉變，劉榮賢提出了他的看法：

內篇中「不材可得其天年」的觀念主要是以「心」為基準，「心」擺落其「知」之功能而對萬物一概隨順，事實上是對萬物的「超越」。而萬

⁹ 林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 300。

¹⁰ 《老子·五十六章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 148。

¹¹ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 150。

¹² 《莊子集釋·齊物論》，頁 74。

¹³ 「物物而不物於物」有兩種說法，陳鼓應譯：「主宰外物而不被外物所役使」（參見《莊子今注今譯》頁 484），王先謙則云：「視外物為世之一物，而我不為外物之所物」（參見《莊子集解》，頁 167）。依莊子學說強調「平齊物論」與「無為」的觀點來看，「主宰外物」之說將人當成物的「主宰」，既為「主宰」即「有所為」，與莊學論點較不符，故筆者採用王先謙之說法。

物的流動以「材」的方式顯現，因而此一超越乃成其為「不材」。……。
而〈山木篇〉從「處乎材與不材」之間下手，強調不材也可能受害，則顯然不是從內在之德著眼，而是從外在世界中實際存在的「物性」本身著眼。……。
〈山木篇〉特別注意到萬物之不同，尤其是後天人類文明所引發的差異性，而企圖在人文的異同之中尋求一依於物性的解脫。¹⁴

高齡芬也說：「內七篇這種說法旨在消解人世間以『用』也價值標準之迷執，並非就現實經驗來判斷『有用』不好，而『無用』是好。外雜篇對這個問題有幾個不同層次的探討，不過都是落在現實經驗上討論，與內七篇不同，然亦有所見。」¹⁵由此可知，這樣的轉變並不與莊子本身的思想衝突，而是著重的層面不同。在內七篇中重視的是對「用」的標準的消解，及「心」對「知」的超越；到了戰國後期，在社會的發展、物質文明進步與物質需求的提高之下，莊子後學則以「人類文明」的現實角度對物性的價值差別作了補充，〈山木〉中的「材」與「不材」所面臨的遭遇，都是針對物的特性而生，而莊子「乘道德而浮遊」的回應與內七篇中逍遙無待，遊於道中的境界是相同的。

二、無執刑名的通達灑脫

無論是「以無用為大用」還是「處於材與不材之間」，最佳藥方還是除去心知的執著，在自然而然中逍遙恣肆，若不然，要將自己侷限在人間的繫絆上的話，就會經歷「擁有」和「失去」交互作用下帶來的傷害，篇中莊子又說：

若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！¹⁶

¹⁴ 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，頁 146。

¹⁵ 高齡芬：〈莊子外雜篇之老子義理之詮釋〉，《鵝湖學誌》第 7 期，1991.12，頁 98。（按：原文中「以『用』也價值標準之迷執」，「也」應是「為」之誤。）

¹⁶ 《莊子集釋·山木》，頁 668。

以人類的習性來看，有合就有離，完成的總會毀壞；銳利的會被挫折¹⁷，位高者易遭傾覆¹⁸，有所作為則有所虧損，賢能就會被謀算，不肖則受欺辱，哪有一定能免於傷害的呢。張默生認為「合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺」這些險譎不平的現實情況，是莊書中處世思想產生的具體環境¹⁹，其實無論處在哪個時代的環境中，這些人世間的實情都是會發生的。每一件事都有各種不同的面向，不同的說法、看法，與這邊相合的，也許就與那邊牴觸了，若要依人有所限制的價值標準來處世，最後免不了會遭受攻擊傷害，處在人的價值限制中，就無法看清楚整個世間物事的面向，唯有跳出來，不受其中的功名物利牽引，才能免去牽絆。因此莊子感嘆的告誡弟子：只有處在自然的道中，才能免除人生的累患。

此段意旨同於〈養生主〉中的「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」²⁰無論偏向哪一邊，都會有「刑」跟「名」帶來的干擾與負擔，只有「循虛而行，止於所不可行，而行自順以自得其中。」²¹，不受自我偏執的影響，才能「乘道德」而遊於「道德之鄉」。王夫之說：「天者，物物者也。物物者，無適而不和，無適而非中，所謂緣督之經也。」²²將境界眼光提升到「天」的高度，而能「無」去自我，才能看清楚萬物皆與我同一，而能不執於一方，順著天道而行，沒有自我而來的執著。〈德充符〉有云：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」²³生死、貧富、毀譽等「事之變」與「命之行」都是個人無法掌控的，無須讓它們來干擾心靈本身的平和虛靜；而

¹⁷ 陳鼓應引《國語·晉語》：「殺君以為廉。」即是說殺君以為利。《呂覽·孟秋》：「其器廉以深。」即是說其器利以深。《老子》五十八章：「廉而不剝。」「廉」亦作「利」解。這裡「廉」不當「清廉」講，而是假借為「利」（參見陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 483）。

¹⁸ 俞樾曰：「議當讀為俄。詩賓之初筵篇側弁之俄，鄭箋云：俄，傾貌。尊則俄，謂崇高必傾側也。」（轉引自《莊子集釋》頁 670）

¹⁹ 張默生：《莊子新釋》，頁 440。

²⁰ 《莊子集釋·養生主》，頁 115。

²¹ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 31。

²² 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 167。

²³ 《莊子集釋·人間世》，頁 212。

「材」與「不材」亦若是，與其汲汲於見用於世或避身遠禍，不如任其自然而然，不在乎己身的存亡毀譽，才能跳脫世間價值，而達到自在通達的逍遙境界。至於如何「循虛而行」，在下節市南宜僚與魯侯的對話中有更深入的論述。

第二節 虛己以遊世的自我解消

本節包含兩個寓言故事：「市南宜僚見魯侯」與「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」，首先莊子藉市南宜僚與魯侯的問答來說明「擁有」的憂患負累；接著市南宜僚向魯侯提出「剝形去皮，洒心去欲」的提議，並以前往「建德之國」的過程來說明「去欲」的方法；最後以「虛船觸舟」的事件來強調「虛己以遊世」是根本的解決辦法。最後藉「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」的寓言，說明上位者若能拋開一切的擁有和期待，虛己而無為，心中自然沒有憂慮，國事也能自然而成。

一、「擁有」的憂患負累

第一段魯侯以其憂告市南宜僚：

市南宜僚見魯侯，魯侯有憂色。市南子曰：「君有憂色，何也？」

魯侯曰：「吾學先王之道，脩先君之業；吾敬鬼尊賢，親而行之，無須臾離居；然不免於患，吾是以憂。」

市南子曰：「君之除患之術淺矣！夫豐狐文豹，棲於山林，伏於巖穴，靜也；夜行晝居，戒也；雖飢渴隱約，猶旦胥疏於江湖之上而求食焉，定也；然且不免於網羅機辟之患。是何罪之有哉？其皮為之災也。今魯國獨非君之皮邪？吾願君剝形去皮，洒心去欲，而遊於无人之野。²⁴

市南宜僚去見魯侯，魯侯看起來心裡憂慮，經市南子的詢問，魯侯才說：

²⁴ 《莊子集釋·山木》，頁 670-671。

我效法先王的道，修習先君的功業；敬鬼神，尊賢能，親力親為，並不偏廢，但還是免不了患害，因此覺得憂慮。依成玄英的疏，先王指的是王季、文王，先君則是周公、伯禽²⁵，這四位都曾是周室的君王、領導者；徐復觀指出，在周人的領導人物中，可看出一種新精神的躍動，這種新精神的躍動即是憂患意識的產生：

通過周文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣昂的氣象，而是《易傳》所說的「憂患」意識。……憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。²⁶

此一憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。儒家墨家不待說；先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。²⁷

魯侯繼承了周室的道統、意志，自然也繼承了上述的「憂患意識」。由徐復觀的說法看來，魯侯的「憂」即是認為事情的吉凶成敗與自己的行為有密切的關係，而產生的責任感，因責任感的驅使，想要有所作為，卻又不免遇到困難，想要突破而未突破所產生的「患」。加上戰國時代戰亂頻仍，各國間征戰不休，這樣的憂患心理加上時代背景，對於擁有整個國家的魯侯而言，即使戒慎而為，還是無法放鬆，因此轉而尋求道家的超脫之道。

對於魯侯的憂慮，市南子以毛色豐美的狐狸和有美麗花紋的豹為例，向魯侯揭示他的憂患所由何來。豐狐文豹即使謹慎小心，遠離人煙，還是免不了會誤入網羅陷阱，而招來禍患。只因牠們擁有美麗的外表，因此遭人覬覦而身陷災難之中。對於魯侯來說，魯國就像狐與豹擁有的皮一樣，因為擁有了魯國這

²⁵ 《莊子集釋·山木》，頁 671。

²⁶ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 20-21。

²⁷ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 327。

個「皮」，才會感到心裡憂慮。〈養生主〉中的右師、澤雉亦是如此，右師官居高位卻失掉一隻腳，澤雉若被關在籠中，雖然飲食無缺，卻失去了自由；這裡豐狐文豹和魯侯的處境也是如此，心中的欲念、執著和外在的擁有、傷害就是「刑」和「名」，唯有「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」才能真正的從慮患中解脫出來。

這裡的「擁有」可以分為兩方面來說：一為上天賦予的「天生」擁有；一為執著不放的「心知」擁有。前者如豐狐文豹，或者〈人間世〉中的柎、梨、橘、柚、楸、柏、桑等可用之材，皆是因天生美好之質而遭到砍伐禍害；後者如魯侯之有國者，因擁有權勢帶來的慮患，使得心中憂愁。天生賦予的外形資質固然無法拋棄，但仍能擺脫自身心知對得失的執著，「乘道德而浮遊」²⁸、「乘物以遊心，託不得已以養中」²⁹。相對於此，國家權勢對於魯侯來說則屬非必要擁有的身外之物，若魯侯能放下他的「皮」——即擁有的權位，則憂愁何得而生？因此市南子提出了「剝形去皮，洒心去欲」的建議，來幫助魯侯除憂。若能去除心中對國位的執著，欲望也跟著減少，就如悠遊於無人的曠野一般，才能體會不受外在一切拘束的逍遙自在。

二、「去欲」以除憂去累

市南子接著提出「建德之國」的例證來具體說明「剝形去皮，洒心去欲」：

南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。吾願君去國捐俗，與道相輔而行。」

君曰：「彼其道遠而險，又有江山，我无舟車，奈何？」

市南子曰：「君无形倨，无畱居，以為君車。」

²⁸ 《莊子集釋·山木》，頁 668。

²⁹ 《莊子集釋·人間世》，頁 160。

君曰：「彼其道幽遠而無人，吾誰與為鄰？吾无糧，我无食，安得而至焉？」

市南子曰：「少君之費，寡君之欲，雖无糧而乃足。君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣！故有人者累，見有於人者憂。故堯非有人，非見有於人也。吾願去君之累，除君之憂，而獨與道遊於大莫之國。」³⁰

「建德之國」國中人民純樸自然而真誠，不存一己之私，幫助別人也不求回報，行事作為合於自然大道，無須禮和義的規範。這建德之國實為道家的理想社會境界，即《老子》中「小國寡民」的社會，「小國寡民」正是老子素樸無欲思想的引申發揮，描述的是一個原始的社會，陳鼓應說：「這是老子在古代農村社會基礎上所理想化的民間生活情景。」³¹同樣的境界，在《莊子》外篇〈胠篋〉、〈天地〉、〈馬蹄〉中皆曾提到過「至德之世」：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。³²(〈胠篋〉)

至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿；端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。³³(〈天地〉)

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎无知，

³⁰ 《莊子集釋·山木》，頁 671-675。

³¹ 陳鼓應：《老子今注今譯》，台北：臺灣商務印書館，2000，頁 322。

³² 《莊子集釋·胠篋》，頁 357。

³³ 《莊子集釋·天地》，頁 445。

其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。³⁴(〈馬蹄〉)

〈胠篋〉篇中的「至德之世」可說是完全承襲自老子「小國寡民」的社會；〈天地〉篇則可看出《老子·三章》「不尚賢，使民不爭。……為無為，則無不治。」³⁵的無為哲學，認為上位者只要端正自身，成為楷模，而任人民如野鹿般無拘束的順性自由發展，不須特別標榜忠信仁義，人民自然會表現出互愛互助的美好本德；而〈馬蹄〉則嚮往一個更原始的世界，像回到了穴居時期，人與萬物百獸一同居住生長，沒有人類「萬物之靈」的驕傲，也沒有君子與小人的分別，因為沒有心知的計算，也沒有多餘的欲求，所以人民能順著性情而為，過著不鋪張華麗的樸質生活，呼應了老子「常德乃足，復歸於樸」³⁶、「見素抱樸，少私寡欲」³⁷的素樸無欲思想。以上「建德之國」、「至德之世」皆在述說一個自然、安樂，沒有分別心的淳樸世界，《莊子·應帝王》主張治國者應「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」，徐復觀解為「只有沒有支配欲的人，才能順物的自然；即是由物自己如此，即是由物的自己治理自己的『自治』。這樣，大家才能安其性命之情。」³⁸《莊子》思想中強調精神的自由，因此去除仁義禮智的拘束與治理者個人的權力掌控，使人民隨性之所適而生活，才是理想的社會境界。

「建德之國」、「至德之世」描繪出一個有「德」的世界。「德」在《莊子》一書中通常指的是一種順應自然、安於生命本身的心理狀態，是在萬物中內在化的道³⁹。〈人間世〉「知其不可奈何而安之若命，德之至也」⁴⁰，〈德充符〉「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」⁴¹說的是有德的人安於生命加諸於己身的無可奈何之事，而心境不被影響；〈德充符〉「德者，成和之脩也。德不形

³⁴ 《莊子集釋·馬蹄》，頁 336。

³⁵ 《老子·三章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 8。

³⁶ 《老子·二十八章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 74。

³⁷ 《老子·十九章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 45。

³⁸ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 410-411。

³⁹ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 369。

⁴⁰ 《莊子集釋·人間世》，頁 155。

⁴¹ 《莊子集釋·德充符》，頁 199。

者，物不能離也。」⁴²有德者透過自己心性的修養，保持心靈的虛靜，與萬物和融在一塊；〈天地〉「通於天者，道也；順於地者，德也」⁴³、「物得以生，謂之德」⁴⁴中的「德」皆指萬物乘載「道」而內化於己身的存在；〈庚桑楚〉「動以不得已之謂德」⁴⁵說明德者的行為是出自於不得然而去做，而不是以己意強欲加之。上述的「德」，指的皆是循著自然而行，不以外在的規範或欲求來傷害自己天性本真的「德性」，因此這建「德」之國主張的也就是以最少的欲望，依循自己的性情處世，依循天道生活。看似遙遠的國度，其實說的是一種淡泊而超脫的精神境界，因此市南子勸魯侯離開國家，捐棄俗務，遊於這與道同行的境界中。

但魯侯無法明白其中真義，心思仍然停留在物質的層次，擔心的是這個「遠方」需要舟車勞頓，準備好幾天的糧食才到得了；而市南子的回答看似虛無飄渺，實則指引了魯侯一條心靈之徑，這「建德之國」不在天涯，只在方寸中。首先魯侯要願意拋下心中的自恃矜持，不執著於君位，減少花費和欲望，接著「涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣！」放棄掙扎與負累的人，才能在海上漂浮，若魯侯能捨棄他擁有與想要的一切，自然能「浮於海」。成玄英云「海，謂道也。涉上善之江，遊大道之海」⁴⁶，老子說「為道日損」，若能遊於大道中，世俗的牽累就離自己越來越遠，精神境界則更顯寬廣，無窮無盡。此即〈逍遙遊〉之「逍遙」義，王夫之云：「逍者嚮於消也，過而忘也；遙者引而遠也，不局於心知之靈也。」⁴⁷消解一切自己曾經擁有過的，不讓「擁有」成為心知執著不放的負累，如此才能得到真正的自由。「送君者」，郭象、成玄英皆視為人民，郭注：「君欲

⁴² 《莊子集釋·德充符》，頁 214-215。

⁴³ 陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 288。今本作「故通於天地者，德也；行於萬物者，道也。」（見《莊子集釋·天地》，頁 404。）

⁴⁴ 《莊子集釋·天地》，頁 424。

⁴⁵ 《莊子集釋·庚桑楚》，頁 810。

⁴⁶ 《莊子集釋·山木》，頁 675。

⁴⁷ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 1。

絕，則民各反守其分」⁴⁸，君王放棄他的掌控私欲，人民也能脫離權威和規範，安於自身的真性情。所以市南子又再次勸魯侯「故有人者累，見有於人者憂。故堯非有人，非見有於人也。吾願去君之累，除君之憂，而獨與道遊於大莫之國。」擁有治理人民的權力，則心思易受其牽累；為了照顧人民，使國家安定，則心中易有憂患。所以說不把君王權位與百姓生殺放在心中的堯，心中不會有憂患掛慮。市南子希望魯侯也能斷開對君權王位的執著，不要再掛心國家的事，讓自己的精神遊於自由的道中。

三、虛己而能悠遊於世

最後市南子以無人的船來作比喻：

方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒；有一人在其上，則呼張歛之；一呼而不聞，再呼而不聞，於是三呼邪，則必以惡聲隨之。向也不怒而今也怒，向也虛而今也實。人能虛己以遊世，其孰能害之！」⁴⁹

「方舟」是兩船相併的意思；「偏」，狹急；「張」，開；「歛」，斂⁵⁰。有船遊於河上，若有空船來碰撞，即使心狹性急的人，因為沒有發怒的對象，因此不會大聲嚷嚷；但若發現船上有人，就會呼叫對方將船撐開；一叫再叫，對方始終沒有聽見，則開始怒罵對方。本來不會生氣的，現在卻怒聲相向，是因為本來以為船是空的，現在知道船上有人。〈達生〉中「復讎者不折鎡干，雖有忮心者不怨飄瓦。」⁵¹的例子，也是同樣的意思。干將、鎡鄒為古時名劍，雖然人以劍殺害對手，對手並不會因此就折斷劍來報仇；掉落的瓦片砸中人，即使那人心胸狹隘，也不會去埋怨瓦片。「鎡干」和「飄瓦」就像虛船一樣，因為沒有成心，無意為之，所以不會招來怨怪損傷。成心就是主觀之心，也就

⁴⁸ 《莊子集釋·山木》，頁 675。

⁴⁹ 《莊子集釋·山木》，頁 675。

⁵⁰ 《莊子集釋·山木》，頁 676。

⁵¹ 《莊子集釋·達生》，頁 636。

是「我以為」，每個人的「我」站在不同的立場角度看事情，自然會有是與非的區別，也因此而產生計較、爭吵、隔閡，大抵世間爭端皆是由此而起。要無掉自我成心，就得做到「吾喪我」的境界。〈齊物論〉中南郭子綦「喪我」時在學生子游眼中看來「形如槁木，心如死灰」，可說精神與道同遊時，外表看起來與沒有生命的「物」一樣，可以是虛船，也可以是飄瓦或干將鏌鋦；看似沒有了自我意志，其實精神已經到達了更開闊的地方，與道融為一體了，如虛船之順水而流，或飄瓦之隨風飄落，皆是隨著自然的韻律而然。陶國璋整理牟宗三講述的《莊子齊物論義理演析》中如此說明「自然」：「『自然』是道家嚮往的境界，由渾化一切依待對待而達至的。所以自然相對於他然而說；他然是依他而然，受著外在的條件制約。」⁵²「他然」是有所依憑、有待的；「自然」則是「渾化了一切依待對待」而提升至無待的境界。回到虛船觸舟的寓言，船上有人時，即是「他然」，船有待人而發動，因此偏心之人看見了，也對船上的人起了有待之心，而產生了期待，當期待落空（「一呼而不聞，再呼而不聞」），怒氣就上來了；但若船上沒了人，觸舟也只是水流現象造成，偏心之人沒有了對待的對象，怒氣也就無所從出。因此末句說「人能虛己以遊世，其孰能害之」，假設人是那艘觸舟的船，若能把自己「無」掉，那麼別人也就無法對他造成傷害了。

王夫之解得好：「唯無心於安危利害之機，則雖有兵刑，亦因物物之，而非有留滯倨傲之心；人且視之為虛舟飄瓦，傷而不怨，患悉從生焉？」⁵³只有「無」去自我意識的人，精神與道合而為一，才能不在意自身的安危利害，即使遇到禍害挾制，也只是將他當作一般自然的現象對待，不偏執也不倨傲；這樣的人就像空的船或飄落的瓦片一樣，即使不小心與別人碰撞，也不會招來怨恨。〈齊物論〉「其分也，成也；其成也，毀也，凡物無成與毀，復通為一。」⁵⁴沒有了分別成心，也就沒有分化，一切都是從道而來，一切都是「一」。上

⁵² 牟宗三講述，陶國璋整構：《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999，頁18。

⁵³ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁168。

⁵⁴ 《莊子集釋·齊物論》，頁70。

段「莊子行於山中見大木」寓言中的「合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺」等傷害即是因人的相對分別心而來，莊子勉勵弟子「其唯道德之鄉乎！」與市南子勸魯侯的「人能虛己以遊世，其孰能害之！」實為相同的境界，在這樣的境界中，物我為一，皆在道中，又何須擔心材與不材，國之有無；如同王夫之的註解：「足知緣督者，非以智巧規避於才與不才之間，吾自建吾德也。有天下亦然而已，有國亦然而已，窮居困厄亦然而已；唯物物而不物於物也。」⁵⁵

四、專一無待而事之竟成

上段「市南宜僚見魯侯」的寓言點出了虛己而順從自然的處世之道，下面這個故事則可以說是「虛己以遊世」在政治上的實際表現：

北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘，為壇乎郭門之外，三月而成上下之縣。

王子慶忌見而問焉，曰：「子何術之設？」

奢曰：「一之間，無敢設也。奢聞之，『既雕既琢，復歸於朴。』侗乎其無識，儻乎其怠疑；萃乎芒乎，其送往而迎來；來者勿禁，往者勿止；從其強梁，隨其曲傳，因其自窮，故朝夕賦斂而毫毛不挫，而況有大塗者乎！」⁵⁶

賦斂之事對人民來說一向不是什麼好事，能免則免，但衛國大夫北宮奢⁵⁷要徵收金錢來鑄鐘，在城門外設立祭壇，才三個月，上下兩層的鐘就編好了⁵⁸。周王之子慶忌見了好奇，問北宮奢用什麼方法辦到的？北宮奢回答「一之間，無敢設也」，此「一」同於〈人間世〉中仲尼告誡顏回「若一志」的專一心志，

⁵⁵ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 168。

⁵⁶ 《莊子集釋·山木》，頁 676-677。

⁵⁷ 北宮奢姓北宮，名奢。居北宮，因以為姓。衛之大夫也。（參見《莊子集釋·山木》，頁 677。）

⁵⁸ 林希逸：「鍾有架，所以懸鍾也，架有兩層，故曰上下縣，此言編鍾也。」參見《莊子膚齋口義校注》頁 305。

要「若一志」則要做到「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。」⁵⁹不只要棄絕外在的感官干擾，更要屏除心知執念，虛己而無待，讓事物自然成就。因此北宮奢學習前人「既雕既琢，復歸於樸」⁶⁰的精神，回復最簡單素樸的方法，既不執著也不催促，無心而為之；不刻意聚集人民，想要離開的就讓他走，迎面而來的也不特地招呼他；既不禁止來的人參與，也不阻止人離去；強硬不願繳交錢財的任由他去，願意捐納的也隨他要繳多少，順任每個人的能力所及，並不強求。這種賦斂的方法，宣穎云：「所云賦斂者似即今募緣之事」⁶¹在現今社會中，則類似募捐的方式。〈應帝王〉「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。」⁶²北宮奢因為能虛己，對事物的運行並不加以干涉，只是任其依循自然之道而成就，所以他說「無敢設」，因為從人來的一切機心智巧都比不上天道的自然運行來得完善；可以說北宮奢已達到了至人的層次，「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁶³北宮奢對人民的捐納即抱持著不迎合、不強迫、不禁止的態度，順應每個人不同的態度而能不放在心上，所以即使每天讓人民繳納金錢，也不會有人抱怨自己的損失。只是順自然而行，不必花費心思就能在短短三個月內徵收足夠的錢來完成鑄鐘的工作，更何況遊於大道中的人，精神與道同行，更是沒有掛慮，自由逍遙了！

承繼上節強調「其唯道德之鄉」的精神自由，本節則以「虛己以遊世」來表現。其內涵大抵不離內篇中「順自然」、「無我」的概念，從魯侯的「憂」表現出世俗的慮患，再藉由除去心知欲望以前往「建德之國」的比喻，來指引魯侯一條消解自我成心，通往自然大道的路徑；最後「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」的寓言則是「虛己以遊世」的政治實現。

⁵⁹ 《莊子集釋·人間世》，頁 147。

⁶⁰ 〈應帝王〉中有「彫琢復朴」句，成玄英疏：「雕琢華飾之務，悉皆棄除，直置任真，復於朴素之道者也。」見《莊子集釋·應帝王》，頁 307。

⁶¹ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 151。

⁶² 《莊子集釋·應帝王》，頁 307。

⁶³ 《莊子集釋·應帝王》，頁 307。

第三節 順應自然天性的人生觀

本節兩則寓言從「孔子圍於陳蔡」這個歷史事件中去作文章，故事原型記載於《論語·衛靈公》篇：「在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：『君子亦有窮乎？』子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」⁶⁴在這個事件中孔子坦然面對子路的不滿，還幫子路上了一課。但在《莊子》外雜篇中，這個事件不斷被修改變形，在〈天運〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈山木〉中，各有相關寓言，藉不同的人物或孔子自身來闡釋孔子遭遇困厄的意義及自處之道，以抒發道家思想。本節兩則寓言即藉「大公任」、「子桑雎」兩個人物，開導孔子放下功名權勢、仁義禮樂的束縛，順應自己的天性，優遊於自然中。

一、意怠順應環境的智慧

〈山木〉中關於孔子圍於陳蔡之間的第一個故事，主角除了孔子外，還加入了大公任這個人物來代表道家立場：

孔子圍於陳蔡之間，七日不火食。

大公任往弔之曰：「子幾死乎？」曰：「然。」

「子惡死乎？」曰：「然。」

任曰：「予嘗言不死之道。東海有鳥焉，其名曰意怠。其為鳥也，珊珊跂跂，而似无能；引援而飛，迫脅而棲；進不敢為前，退不敢為後；食不敢先嘗，必取其緒。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免於患。」⁶⁵

大公任問孔子：「你快餓死了嗎？」「你厭惡死嗎？」孔子皆回以肯定的答案，這個「惡死」的孔子似乎與《論語》中冷靜回答子路「君子固窮」，安於窮困，

⁶⁴ 程樹德著：《論語集釋》，收錄於林慶彰主編：《民國時期經學叢書》第47-49輯，台中：文听閣圖書公司，2008，影印國立華北編譯館1943年本，頁912。

⁶⁵ 《莊子集釋·山木》，頁679-680。

持守節操的形象不太一樣。接著大公任以意怠的故事為例，跟孔子分享免於患的不死之道。意怠，林希逸說「今之燕也」⁶⁶，也就是後文的「鷦鷯」（見本章第四節），這種鳥不跟其他的鳥爭搶，既不爭先，也不落後；吃東西時不會搶著先吃，而是吃剩餘的。所以牠們在鳥群中不會被排斥，外人也害不了牠們，而能免去禍患。意怠的處世態度反映的正是老子守柔的思想，老子說：「弱者道之用」⁶⁷，道的運行以柔弱為作用、「聖人之道，為而不爭」⁶⁸，聖人行事只去做而不爭奪、「夫為不爭，故無尤」⁶⁹，因為不與人爭，所以不會招致怨尤。老子強調「柔弱」、「不爭」，但這「弱」並不是軟弱、懦弱、什麼事都不敢做，而是柔軟、涵容，不強硬突顯自己去與人爭；「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無為之有益。」⁷⁰天下最柔軟的，可以奔騰穿越天下最堅固的事物；沒有形象的，可以滲入所有的間隙，因此可知無為的用處，正因極度柔軟而無所為，才能無適而不安處。如此看來，意怠可以說是動物界「無為」的代表之一，看似怯懦愚鈍，卻因牠不彰顯自己，柔弱的順從環境而保全了自己。與上節提到的豐狐文豹相比，狐跟豹即使戒定謹慎，遠離人跡，仍不免因華麗的外表而遭災；這裡的燕子卻恰恰相反，雖然築巢於人家，卻因為牠沒有特色、不起眼，不爭先也不爭食，使人不覺稀有也不覺有害，而能與人相安，免去人害。

二、捨棄功名而反璞歸真

與意怠的不彰揚相較，突顯自己「好」的物事總是先招患害，大公任以此來儆戒孔子：

直木先伐，甘井先竭。子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎如揭

⁶⁶ 林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》頁 306。

⁶⁷ 《老子·四十章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 110。

⁶⁸ 《老子·八十一章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，192 頁。

⁶⁹ 《老子·八章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 20。

⁷⁰ 《老子·四十三章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 120。

日月而行，故不免也。昔吾聞之大成之人曰：「自伐者无功，功成者墮，名成者虧。」孰能去功與名而還與眾人！道流而不明，居得行而不名處；純純常常，乃比於狂；削迹捐勢，不為功名；是故无責於人，人亦无責焉。至人不聞，子何喜哉？

孔子曰：「善哉！」辭其交遊，去其弟子，逃於大澤；衣裘褐，食杼粟；入獸不亂群，入鳥不亂行。鳥獸不惡，而況人乎！⁷¹

挺直的樹木先遭到砍伐，甘甜的井水最快枯竭，這又回到了《人間世》「無用之材得以全生，有用之材中道夭於斧斤」的思路，林希逸謂「以聲名自見之喻也」⁷²，因聲名彰著而不免於害。如今孔子的做為也是如此，非但不知遠身避禍之道，還以智識修飾自己而驚動愚者，修養自身卻突顯了別人的汗穢，光芒太露，簡直像高舉著日月行走，因此才會淪落到這窮乏困厄的境地。「自伐者無功」語出《老子·二十四章》：「自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」⁷³喜歡表現自我的人，別人反而沒有興趣去瞭解他；自以為是的人，在別人眼中反而不被彰顯；誇耀自己功勞的人，他所成就的反而不會被記住；矜驕的人，行事不會長久。暗指孔子就像那些自我誇耀、自以為是的人一樣，越要彰顯自己的作為，就越不會被看重；就算成就了功名，也可能換來摔落或虧損的結局。老子說「物壯則老，是謂不道，不道早已。」（〈三十章〉）若是硬要和世間碰撞，自己也會很快招致衰敗，因為強行而為是不合於道的；孔子會被圍於陳、蔡，也正是執於向列國推銷自己理念而導致的結果。與其為求一己之功成而反招虧損，不如捨棄功與名，而回歸於眾人之中⁷⁴。

⁷¹ 《莊子集釋·山木》，頁 680-683。

⁷² 林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》，頁 307。

⁷³ 《老子·二十四章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 61。

⁷⁴ 「去功與名而還於眾人」有兩解，一為拋棄功名，將它還給眾人，郭象注：「功自眾成，故還之」、陳壽昌《南華真經正義》：「功名藉眾而成，還之而已無與焉」為之；另一解為捨去功名，而回歸於眾人之中，宣穎《南華經解》：「反同於眾」、林希逸《莊子肅齋口義》：「退而與眾人同也」、李勉《莊子總論及分篇評注》引《管子·白心篇》：「管子白心篇作『孰能去名與功而還與眾人同』……還與眾人，謂回歸與眾人同，即和光同塵之意，不必飾智耀德，求功求名，以示超於眾人也。」筆者以李勉的分析為佳，故採用第二種解釋。

「道流而不明居，得行而不名處」⁷⁵王先謙解為：「道流衍於天下，而不顯然居之。德行而不以自名自處。」⁷⁶道的流行是隱然而不彰顯的，道作用在人身上的「德」也應該是不自顯己名的，只要使自己心思單純，行為平常，無知得好像狂人一樣。削「迹」當指棄絕詩書禮樂之教，〈天運〉篇中有則孔老對話的寓言，老子便對孔子說：「夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉！今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！」⁷⁷「所以迹」者即是道，而「迹」只是道的作用下生成的產物，會陳舊而不合時宜，不應死守，故當削迹。捐勢，成玄英作「捐棄權勢」⁷⁸，但孔子「用之則行，舍之則藏」(〈述而〉)⁷⁹，既非戀棧權勢之人，大公任何出此語？〈山木〉中關於孔子被困的故事雖然都是寓言，但畢竟是以史實為藍本，回到史料中關於圍於陳、蔡的記述，或許更能看清楚故事的梗概。關於孔子被圍困的原因，《史記》中有一段記載：

孔子遷于蔡三歲，吳伐陳。楚救陳，軍于城父。聞孔子在陳蔡之間，楚使人聘孔子。孔子將往拜禮，陳蔡大夫謀曰：「孔子賢者，所刺譏皆中諸侯之疾。今者久留陳蔡之間，諸大夫所設行皆非仲尼之意。今楚，大國也，來聘孔子。孔子用於楚，則陳蔡用事大夫危矣。」於是乃相與發徒役圍孔子於野。⁸⁰

孔子被困於陳、蔡之間，是因他的言論總是切中各諸侯國的要害，若「孔子用於楚，則陳蔡用事大夫危矣。」依此脈絡，寓言中的「捐勢」之勢也許是〈山木〉作者認為孔子受聘於楚國可能得到之權勢，雖然孔子真正看重的不是權勢，

⁷⁵ 得，為「德」義。褚伯秀《南華真經義海纂微》：「『道流而不明居，得行而不名處』，二句停勻分讀，義自顯然。郭氏乃於『明』字下著注，故後來解者不越此論，唯呂氏疑獨二家從『居』從『處』為句，蓋『得』當是『德』，『名』應是『明』，庶與上文義協。言道德流行無往不在，但不欲自顯其道德，以取伐竭耳。」(轉引自陳鼓應《莊子今注今譯》頁 493。)筆者依褚伯秀分句方式將此句作「道流而不明居，得行而不名處」。

⁷⁶ 王先謙：《莊子集解》，頁 171。

⁷⁷ 《莊子集釋·天運》，頁 532。

⁷⁸ 《莊子集釋·山木》，頁 683。

⁷⁹ 程樹德著：《論語集釋》，頁 391。

⁸⁰ 司馬遷著：《史記》卷四十七〈孔子世家〉，頁 1930。

但孔子被楚國所用可能帶來的影響力卻引起陳、蔡大夫們地位不保的驚慌。因此在寓言中大公任勸告孔子，若能捨棄被重用的機會，不為功名，則「無責於人，人亦無責焉」。陳、蔡的大夫們若不是懼怕孔子被重用後會有不利於己的言論，進而動搖到他們的地位，又怎麼會派人將他困住？若孔子不總是刺譏時弊，也就不會遭此難到幾死的地步，所以大公任勸孔子不要嚴責別人，也就不會為人所責。至人淡泊於名聲之外，何須因被重用而欣喜呢？但事實上如《論語·子罕上》中說的：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」⁸¹孔子並不是偏執的一定要別人照他的意念去行的人，而是能審時度勢的「聖之時者」，〈山木〉寓言中對孔子的批評，只能看作是藉孔子形象來作文章。

這裡孔子的形象轉變為道家思想的受教者，對大公任的話覺得受用良多，於是辭去親友，遣散弟子們，再也不周遊列國求為國君所用，自己前往曠野；穿粗布衣裳，吃粗食野果，回歸最純樸自然的生活。老子曰：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」⁸²不炫耀自己的行事，反而更能讓別人看清楚；不自以為是，才能彰顯自己的行為；不誇耀自己，在所成就的事上才算是有功勞；不自矜誇，才更被推崇。孔子遁入曠野後，無心於顯露自我，也不強以己意改變別人，與自然為伍。「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同」⁸³不再到處宣揚自己的想法，消除一切欲望，不現銳氣，解開紛擾，收斂光芒，同於塵俗，這就是「道」的體現。陳鼓應說：「『玄同』的境界是消除個我的固蔽，化除一切的封閉隔閡，超越於世俗褊狹的人倫關係之局限，以開豁的心胸與無所偏的心境去待一切人物。」⁸⁴若能消除與人、物間的隔閡，將自己的心放開來，真誠的與世界相處，那麼即使處在鳥獸中也不會引起驚慌，如同意怠「行列不斥，而外人卒不得害，是以免於患。」鳥獸都

⁸¹ 程樹德著：《論語集釋》，頁 496。

⁸² 《老子·二十二章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 56。

⁸³ 《老子·五十六章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 148。

⁸⁴ 陳鼓應：《老子今注今譯》，頁 255。

可以安然的與他相處，何況是人呢。

這個寓言很明顯是在藉孔子的處境來抒發《莊》、《老》道家的思想，畢竟孔子是感嘆「鳥獸不可與同群。吾非斯人之徒與而誰與。天下有道。丘不與易也。」⁸⁵的人，孔子既拒絕隱遁於世，一心想導正世道，恢復社會秩序，又怎麼會「辭其交遊，去其弟子，逃於大澤」呢？孔子也說「人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何。」⁸⁶強調的是人心之仁，禮樂還須以仁為根基。站在道家的角度看，莊子提倡任自然而無為，老子強調柔弱不爭，而孔子以倡導仁義，恢復禮樂為己任，到後來的儒者，卻固著於仁義禮樂的形式。從這則寓言中即可看出〈山木〉篇的作者對孔門的批判，及對「無為」思想的推崇。

三、捐棄虛飾的坦率真誠

第二則孔子圍於陳蔡的寓言，則是由隱者子桑雎來開導孔子：

孔子問子桑雎曰：「吾再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間。吾犯此數患，親交益疏，徒友益散，何與？」

子桑雎曰：「子獨不聞假人之亡與？林回棄千金之璧，負赤子而趨。或曰：『為其布與？赤子之布寡矣；為其累與？赤子之累多矣；棄千金之璧，負赤子而趨，何也？』林回曰：『彼以利合，此以天屬也。』夫以利合者，迫窮禍患害相棄也；以天屬者，迫窮禍患害相收也。夫相收之與相棄亦遠矣。且君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。彼无故以合者，則无故以離。」

孔子曰：「敬聞命矣！」徐行翔佯而歸，絕學捐書，弟子无挹於前，其愛益加進。

異日，桑雎又曰：「舜之將死，真冷禹曰：『汝戒之哉！形莫若緣，情

⁸⁵ 程樹德著：《論語集釋》，頁 1100。

⁸⁶ 程樹德著：《論語集釋》，頁 124。

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。」⁸⁷

子桑雎似是〈大宗師〉中的子桑戶，郭慶藩引俞樾說：「疑即大宗師之子桑戶。雎音戶，則固與子桑戶同矣。」⁸⁸孔子周遊列國時常遇到被圍困、不被重用之事，甚至在宋國差點被宋司馬桓魋所殺⁸⁹，孔子「再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間」這些落魄危難的遭遇，亦可見於〈天運〉、〈讓王〉、〈漁父〉等篇，不是用來批判孔子固守先王陳迹，就是藉這些遭遇來抒發道家思想。這則寓言中孔子的角色亦有所轉變，《史記》中孔子即使遇到桓魋欲殺他，也有「天生得於予，桓魋其如予何！」⁹⁰的自信，但這裡與子桑雎對話的孔子，在意的卻是「親交益疏，徒友益散，何與？」的感慨。

子桑雎以假國亡國時，林回逃亡捨棄貴重的璧玉，背著幼子逃走的抉擇來回應孔子。「千金之璧」猶如上一節中大公任所言之「功名」，表面上看來都是能使人得利的事物，一旦遇到窮禍患害，以名利相交的，卻都是最先被棄絕的。反之，親子之間這種與生俱來的關係，即使會成為負累，在窮禍患害的關頭反而不離不棄。〈人間世〉「葉公子高將使於齊」的寓言中曾藉孔子的口說出：「子之愛親，命也，不可解於心。」⁹¹林回與赤子的「天屬」即此無法從心中解開的「命」。再者，若以純粹人與人間的交往來看的話，君子自然平實的交往，雖像水一樣平淡，但「道合故親」⁹²，因彼此的相交同於道而容易親近在一起；小人以甜言蜜語過分親密的交往，雖如同酒般甘醇，卻易因利益糾葛而決裂分開。「彼無故以合者，則無故以離。」郭象注曰：「合不由故，則故不足以離之

⁸⁷ 《莊子集釋·山木》，頁 684-686。

⁸⁸ 《莊子集釋·山木》，頁 684。

⁸⁹ 「伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周」已見於〈天運〉篇，成玄英疏：「伐樹於宋者，孔子曾遊於宋，與門人講說於大樹之下，司馬桓魋欲殺夫子，夫子去後，桓魋惡其坐處，因伐樹焉。削，剗也。夫子嘗遊於衛，衛人疾之，故剗削其迹，不見用也。商是殷地，周是東周，孔子歷聘，曾困於此。」參見《莊子集釋·天運》，頁 513。

⁹⁰ 司馬遷著：《史記》卷四十七〈孔子世家〉，頁 1921。

⁹¹ 《莊子集釋·人間世》，頁 155

⁹² 郭象注曰：「無利故淡，道合故親。」見《莊子集釋·山木》，頁 685。

也。然則有故而合，必有故而離矣。」⁹³不是以自然之力結合的，終久必因故而相離；換言之，不是順著自然而為的，就容易被毀棄敗壞。表面上是在說因功名利益而跟隨孔子的，終因窮禍患害而離開他；更深入思考，筆者以為實為暗諷孔子倡行的仁義禮樂，此仁義禮樂演變到了戰國，已成了徒具形式的外在行為和制度，不過是「先王之陳迹」⁹⁴，只是束縛人的表面之「術」，並非真正的「道」，因此容易被國君所棄絕，孔子也才因此遭遇數患。

「仁義」在道家思想中一向是不合乎自然之道的，在《莊子》外雜篇中對仁義的抨擊更甚，仁義甚至成了沽名釣譽的工具。〈大宗師〉中顏回經由忘仁義、忘禮樂，才達到「坐忘」的境界，可見仁義禮樂對人心的束縛。〈徐無鬼〉中言「夫仁義之行，唯且無誠，且假夫禽貪者器」⁹⁵，直指仁義的虛假，已成為貪求者利用的工具；〈胠篋〉則以田成子竊齊的事件，來闡明仁義只存在於形式制度中，而不再是從心中油然而發的真性情，因此田成子篡了齊國國位，得到的不只君位，連齊國的禮樂法治都為他所有了，鄰近國家懼於齊國完整的制度，也不敢來犯，使田成子能安穩的坐享王位⁹⁶。仁義既能如此被竊取，不就如同千金之璧，已是身外之物，若要強加在人身上，則或成為人求取功名的管道，或成為束縛人心的工具，不是從內心自然生發的，終究無法長存人心中。因此〈馬蹄〉中有「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。」⁹⁷之語，更認為提倡仁義、禮樂，反而使人民失了原本的純真安適，而開始互相比較、爭名奪利，實在是聖人的過失。

王邦雄說：「生命通過道德的特殊規定，就不再是自然的本來面目了，而是屬於人文化成了。因為把生命定住了，定住時日一久，就不免封閉僵化，所

⁹³ 《莊子集釋·山木》，頁 686。

⁹⁴ 《莊子集釋·天運》，頁 532。

⁹⁵ 《莊子集釋·徐無鬼》，頁 861。

⁹⁶ 見《莊子·胠篋》：「然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安；小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國。則是不乃竊齊國，並與其聖知之法以守其盜賊之身乎？」（《莊子集釋·胠篋》，頁 343。）

⁹⁷ 《莊子集釋·馬蹄》，頁 341。

以仁義禮智會僵化，而失去真實的生命。」又說：「所以有了仁義的標準之後，就有人假仁假義；有了聖智的要求之後，就有人假聖假智。」⁹⁸老子說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。」⁹⁹「見素抱樸」也就是抖落一切外在的紋飾、雕琢、規範，讓生命呈現最真實無偽的樣貌，減少私欲，如此才能找到真我，而使心中能有所歸屬。與上則寓言一樣，這裡的孔子聽了大公任的話，欣然接受，不再汲汲於提倡仁義、恢復禮樂制度，而弟子們不須再遵守尊師之禮，反而與孔子更加親愛，這時孔子與弟子的關係完全體現了道家自然無為、無為而無不為，回歸生命本真的思想精神。

最後以子桑雩引用舜告誡禹的話作結尾。「形莫若緣，情莫若率」成玄英解為：「緣，順也。形必順物，情必率中。」¹⁰⁰意即外在的行為與內在的心思都須合乎自然真性，如此則行為不會偏離常道，心思也不因執於外物而有所牽累；既然行事想法都能合乎自然的「道」，又怎會需要外在的禮儀規範來約束行為呢？徐復觀如此解釋莊子的「待」：

莊子認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。受外力的牽連，即會受到外力的限制甚至是支配。這種牽連，在莊子稱之為「待」。……要達到精神的自由解放，一方面要自己決定自己；同時要自己不與外物相對立，以得到澈底地和諧。¹⁰¹

仁義禮智、禮樂制度即外力的牽連，將人人都規範束縛於一套固定的標準中，看似要幫助人歸向正道，卻是讓人喪失了純真的本性。《老子·十八章》：「大道

⁹⁸ 二句皆出於王邦雄：《中國哲學論集》，各見於頁 171、176。

⁹⁹ 《老子·十九章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 45。陳鼓應據郭店簡本將「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」改為「絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，民復孝慈」，認為前者為後人妄改，可能受到莊子後學激烈派思想影響所致（見陳鼓應：《老子今注今譯》，頁 121）。筆者考量文義脈絡，故仍沿用王弼注之版本。

¹⁰⁰ 《莊子集釋·山木》，頁 686。

¹⁰¹ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 389。

廢，有仁義。」¹⁰²因心中自存的美好本質失落了，才需要仁義來導正人的行為。若能找回自身與道相合的真性，亦即天屬之真誠，當然也就不須憑藉外物來規範自身作為了，如此才是真正的自由，在這樣的自由中無所掛慮，而能展現出與道和同的自然之質。

第四節 守真去利的處世態度

第四節包含了「莊子見魏王」、「孔子窮於陳蔡之間」、「莊周遊於雕陵之樊」、「陽子之宋宿於逆旅」四則寓言，四則寓言之間互相呼應、連結。第一則寓言述說「昏上亂相」、士大夫無法施展抱負的亂世背景；第二則寓言則給出了一個順應天理，不貪求利益的因應態度；第三則寓言講的又是另一種社會現象—被利益所蒙蔽，為利互相競逐而忘了自身的世間險境；第四則寓言重點在於不自矜誇，不突顯出自己，也許能以此避免人世間的災禍。但最根本的，還是要回到「虛己」無去一切成心的虛靜，與「乘道德而浮遊」的精神境界，才能得到完全的心靈自由。

一、有道德而不能行的亂世背景

上節兩則寓言以「孔子圍於陳蔡」的遭遇來闡述道家回歸自然真誠的處世態度，而以下莊子見魏王的寓言則說明了當時的政治環境和背景：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得柎梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，震動悼慄；此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其

¹⁰² 《老子·十八章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 43。

能也。今處昏上亂相之間，而欲无憊，悉可得邪？此比干之見剖心之徵也夫！」¹⁰³

莊子認為自己穿著破衣和破鞋，是貧窮；士人懷抱道德而不能將之行於世，才是困憊。士人會覺得疲憊，是因生不逢時——生於戰國亂世，各國君王忙著為自己的私利而大興征戰，使人民生活貧困，使士人志不得伸。莊子對入仕是沒有興趣的，《史記·老子韓非列傳》記載楚威王派遣使者以厚禮去迎聘莊子，莊子卻對使者說：「我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」¹⁰⁴寧願像田野中的牛一樣在污泥中戲耍，不願如太廟中被獻為祭品的牛般沒有自由，說明「終身不仕」的心志；〈秋水〉中也提到楚王派大夫二人去聘請莊子幫忙管理政事，莊子以神龜之喻反問二大夫，並表明自己「將曳尾於塗中」，拒絕入仕於朝¹⁰⁵。

由以上二則記載可看出莊子自外於政治圈的態度，所以他說自己是「貧也，非憊也。」但他對各國的紛亂與國君的昏庸很有意見，因此以一介平民的身分去見魏王，以騰猿在柘、棘、枳、枸這些帶刺的樹木間，「危行側視，震動悼慄」恐懼謹慎的行動來比喻當時士人的處境，諷諭政治環境的壓迫險惡，一不小心就會惹動國君的怒氣而招致災禍，如比干因直言敢諫卻遭剖心一般。莊子直言國君昏庸，臣下亂來，小人當道，沒有提供一個適合發揮的環境讓有志之士施展抱負，比干之喻也暗示國君若要繼續放任政事如此紛亂無道，將如殷紂一樣走向滅亡。

在「孔子圍於陳蔡」的寓言中，孔子可說是「士有道德而不能行，憊也。」最好的例證，〈繕性〉中說「古之所為隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無

¹⁰³ 《莊子集釋·山木》，頁 687-688。

¹⁰⁴ 司馬遷著：《史記》卷六十三〈老子韓非列傳第三〉，頁 2145。

¹⁰⁵ 《莊子集釋·秋水》，頁 603-604。

迹；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待；此存身之道也。」¹⁰⁶古來的隱士，實非有意隱藏自己，而是世道與自己的理念相背謬；在戰國這樣的亂世中，只有在自然中潛心修養自己的心性，才是保全自己最好的方法。因此非但莊子決心不入仕，〈山木〉中的孔子也依循這樣的處世之道，過起隱居的生活。在下則寓言中，孔子更儼然化身成了道家人物。

二、人與天一的開闊豁達

〈山木〉中第三則「孔子圍於陳蔡」的寓言，不同於前兩則孔子經由高人指點，從而明白自然真道並歸隱山林，這次孔子直接成了道家的代言人，對顏回解說了「人」與「天」的一體關係，這裡的「天」也不再是儒家孔子強調的「德性天」，而轉向了《老》、《莊》思想中較注重的「自然天」或「氣化天」¹⁰⁷：

孔子窮於陳蔡之間，七日不火食，左據槁木，右擊槁枝，而歌焱氏之風，有其具而无其數，有其聲而无宮角，木聲與人聲，犁然有當於人之心。顏回端拱還目而窺之。仲尼恐其廣己而造大也，愛己而造哀也，曰：「回，无受天損易，无受人益難。无始而非卒也，人與天一也。夫今之歌者其誰乎？」

回曰：「敢問无受天損易。」

仲尼曰：「飢渴寒暑，窮桎不行，天地之行也，運物之泄也，言與之偕逝之謂也。為人臣者，不敢去之。執臣之道猶若是，而況乎所以待天乎！」

「何謂无受人益難？」

仲尼曰：「始用四達，爵祿並至而不窮，物之所利，乃非己也，吾命其

¹⁰⁶ 《莊子集釋·繕性》，頁 555。

¹⁰⁷ 馮友蘭曰：「在中國文字中，所謂天有五義。」即物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天、義理之天。蔡仁厚則就義理思想，將之簡化為三義，為：(1)意志天：即原古之主宰義。(2)德化天：天的積極義，如天命、天道、天德、天理，是儒家正面講說的天。(3)氣化天：天的消極義，如陰陽自然之生化。參見馮友蘭：《中國哲學史·增訂本》上冊，頁55、蔡仁厚：《孔子的生命境界：儒學的反思與開展》，台北：台灣學生書局，1998，頁5。

在外者也。君子不為盜，賢人不為竊。吾若取之，何哉！故曰，鳥莫知於鷓鴣，目之所不宜處，不給視，雖落其實，棄之而走。其畏人也，而襲諸人間，社稷存焉爾。」

「何謂无始而非卒？」

仲尼曰：「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。」

「何謂人與天一邪？」

仲尼曰：「有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣！」¹⁰⁸

這次孔子不只「圍」於陳蔡，更「窮」於陳蔡，這「窮」更能由外在境遇的困乏突顯出孔子內在境界的曠達。在窮乏中，孔子似乎不以為意，拿枯枝敲打枯樹，唱的不再是堯舜時的韶樂，而是炎黃時的詩歌¹⁰⁹，手裡拿著器具敲打，但不成節奏，嘴裡唱出歌聲，但不成聲調，頗有莊子「鼓盆而歌」的曠達；敲擊的聲音與歌唱的聲音，深入人心。顏回在一旁恭敬的站著，偷偷轉眼看孔子。孔子怕他因尊崇自己，將自己過度放大，又因愛自己的心而對現在窮乏的處境感到悲哀，對顏回說：「顏回，不受由天而來的損傷容易，不受由人而來的利益卻是難的。開始的，沒有不會結束的，這在人和天都是一樣的。現在在唱歌的，難道還是我嗎？」

孔子這段話對顏回來說與以往的教誨不太一樣，不講仁和禮，而將形而下的人生際遇提升到形而上的「天道」境界，認為飢渴、寒冷、暑熱，窮困、桎梏不能通達，這些都是天地運行，萬物變化中的一環，天道如此，人也跟著順應天道就是。作為人臣尚且不敢違抗君命，何況是面對天地的安排呢。這裡延續了上節「順應自然」的概念，但本則寓言更加強調的是隨順天地造化的循環

¹⁰⁸ 《莊子集釋·山木》，頁 690-694。

¹⁰⁹ 焱氏，成玄英疏：「焱氏，神農也。」郭慶藩釋文：「古之無為帝王也。」（參見《莊子集釋》頁 690。）

變化，如〈大宗師〉中所說「得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。」¹¹⁰得失在天，順逆在人；天時如此，若能將自我的執念放下，隨天道的安排而行事，對道家來說，有這樣生活態度的人生是比較容易的。

再回到人世間談「人益」，若一開始見用於世就運途亨通，官位和利祿源源不絕而來，這是外來的利益，並不是我自己有意求取的，我的天命不在於求取這些外在的名利¹¹¹。君子、賢人並不會覬覦功名利祿，過於自己所當取的，就不該接受。爵位、名利這些「物之所利」，正如同「豐狐文豹」的皮毛般難以捨棄，故說「無受人益難」，但豐狐文豹的皮毛正是牠們災難的來源，所以應當學習鸛鵒(即第三節中的「意怠」)不與人爭的智慧，眼目不該看的，就不要再看，不小心掉落了果實，就放棄它，不再貪戀。正是因為牠懼怕人，不貪求不屬於自己的，只專心於眼前，即使將巢築在人的屋簷下¹¹²，家園也能留存而不受毀壞。老子說：「持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也。」¹¹³也正是此意。志得意滿、鋒芒畢露、家財萬貫、富貴驕奢的人，最終都可能嚐到失去、失敗的後果，「功遂身退，天之道也」王弼注曰：「四時更運，功成則移」¹¹⁴，隨著時運的變化，當其位則行其事，面對外來的誘惑則不多看也不貪取；惟有不戀棧利祿權位，適時抽身，才是符合天道的作為。

「化其萬物而不知其禫之者」成玄英解為：「禫，代也。夫道通生萬物，變化羣方，運轉不停，新新變易，日用不知，故莫覺其代謝者也。」¹¹⁵天道化育萬物，萬物日日變化，日新又新，代謝的痕跡使人無法察覺，猶如〈大宗師〉中所說「藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不

¹¹⁰ 《莊子集釋·大宗師》，頁 260。

¹¹¹ 「吾命其在外者也」，郭象注曰：「人之生，必外有接物之命，非如瓦石，止於形質而已。」成玄英疏：「孔子聖人，挺於天命，運茲外德，救彼蒼生，非瓦石形質也。」（《莊子集釋》頁 693。）

¹¹² 「襲諸人間」，宣穎云：「襲人也，言入巢於人室。」（《莊子南華經解》頁 154。）

¹¹³ 《老子·九章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 21。

¹¹⁴ 《老子·九章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 21。

¹¹⁵ 《莊子集釋·山木》，頁 694。

知也。」¹¹⁶「有力者」即造化，也就是「化其萬物」的自然天道。所以孔子說不知道這變化何時開始，也不知道它何時結束，每一刻都在變化，又有什麼不會結束的呢？「正而待之」成玄英云：「是以隨變任化，所遇皆適，抱守正真，待於造物而已矣。」只有隨著天道的變化，以率真的態度面對造物者的安排¹¹⁷。而「天損」和「人益」都是由天道而來，天道的運行人窮困或使人通達，人是無法預知的，不知道這個境遇什麼時候要結束，下個境遇何時會開始；天對待萬物都是一樣的，四時更迭不怠，老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」¹¹⁸天地造化沒有分別心，沒有善惡好壞也沒有偏私，萬物都是一樣的，所以說「人與天一也」。天道落於人身而成了有限制性的「性」，人無法改變、扭轉天道的運行，這正是〈大宗師〉中「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也」¹¹⁹之意。人不能改變天道之常，只能隨順自然，所以聖人安然的順應造物的變化，與之同往，既不彰顯自我，亦不以己之順逆為哀樂。這段對話演繹到最後，孔子要表達的無非是「順應自然天道」的觀點，而內篇〈德充符〉「才全德不形」之肢體殘缺的智者、〈大宗師〉「知天之所為，知人之所為」的真人，正是「晏然體逝」的最佳例證。

三、物類相累的人世情狀

在第一段「莊子見魏王」的寓言中描述了一個「昏上亂相」、「士有道德不能行」的政治背景，在這裡則以莊周在雕陵遊玩的寓言呈現出一個以利為要、交相累害的世間物態：

¹¹⁶ 《莊子集釋·大宗師》，頁 243。

¹¹⁷ 參見《莊子集釋·山木》，頁 694。胡遠濬則云：「此即孟子『夭壽不二，修身以俟，所以立命。』之旨。」(轉引自錢穆：《莊子纂箋》，台北：東大圖書，1994，頁 161。)孟子認為壽命的長短都一樣是命運的安排，只有端正自己的行為，以待天命。此二解雖都有順應天時的意思，但孟子的「修身立命」觀念畢竟是儒家積極入世的想法，安然接受天命之外，仍要持守自己的性分，謹守仁義，與道家順其自然本真的概念有所不同，筆者以成疏為佳，故採之。

¹¹⁸ 《老子·五章》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 21。

¹¹⁹ 《莊子集釋·大宗師》，頁 241。

莊周遊於雕陵之樊，覩一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之穎而集於栗林。莊周曰：「此何鳥哉，翼殷不逝，目大不覩？」蹇裳躩步，執彈而留之。覩一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也！」捐彈而反走，虞人逐而誅之。

莊周反入，三月不庭。蘭且從而問之：「夫子何為頃間甚不庭乎？」

莊周曰：「吾守形而忘身，覩於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其(俗)〔令〕¹²⁰，』今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵲感吾穎，遊於栗林而忘真，栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。」¹²¹

在這故事中莊子有兩個感悟，第一是見蟬、螳螂、鵲鳥各自「見得而忘其形」、「見利而忘其真」，因而生世間萬物因利而互相吸引，互為累患的感嘆。鵲鳥的翅膀有七尺寬，眼睛直徑有一寸那麼大，應當能飛得高，看得遠，卻只看到牠的目標—螳螂，而無視於周遭環境可能對牠造成的危害；只見可得之利，不顧其中隱藏的禍患。林希逸形容為：「翼大而不能往，目大而不能覩，逐物而自迷之狀。」¹²²被物利迷惑，而看不清周圍整體環境的鵲鳥，正好與上則寓言中「雖落其實，棄之而走」小心戒慎，不貪近利而能保身的鸛鵲形成對比。

莊周跟在鵲鳥後面，又看見樹林裡「螳螂捕蟬，黃鵲在後」這一齣利害交征的戲碼，蟬、螳螂、鵲鳥各專注於自己的物利之中，渾然不覺自己即將被捕食的災難。「忘身」、「忘形」乃至「忘真」，正是自我真性一步步迷失的過程，「見利而忘其真」郭象注為：「目能覩，翼能逝，此鳥之真性也，今見利，

¹²⁰ 《莊子集釋》原文中凡原刻顯著錯誤衍奪的字，用小一號字體，外加圓括弧，校改校補的字，外加方括弧，以資識別，校記附於每節之後，闕疑之處，不逕改原文，只注明文字異同(見王孝魚：〈點校後記〉，《莊子集釋》頁 1118)。此處令字依《闕誤》引成玄英本改，郭注亦作令。(《莊子集釋·山木》，頁 699)。

¹²¹ 《莊子集釋·山木》，頁 695-698。

¹²² 林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 313。

故忘之。」¹²³眼中只看得見利益，而全然忘了自身所處的境地是否有危險，將天生的才能全然運用在得利上，正是上段寓言中孔子所說「無受人益難」的另種詮釋—利益當前，叫人難以顧及其他。莊周看到這幅景象，驚覺自己也正在這「見身前之利而忘身後之害」的循環中，而感嘆「物固相累，二類相召」，郭象注為「相為利者，恆相為累」¹²⁴，利害相因，逐物之利反而為自身帶來累害。於是丟棄彈弓離去，不料被管理園子的人誤以為他偷摘栗子，追著他責罵。莊周回去以後，連續三天心裡不愉快¹²⁵。

這件事後，莊子心裡有了第二個感觸：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。」「守形而忘身」王先謙解曰：「守物形而忘己身」¹²⁶，執於窺伺鵲鳥而忘了自身處境，如同被混濁的人世利益所吸引，而迷失了自身本來的真性。「觀於濁水」猶〈齊物論〉之「與接為構，日與心鬪」¹²⁷、〈人間世〉之「德蕩乎名，知出乎爭」，一旦陷入人世間的名利場中，其中的誘惑、好惡、利害關係比蟬、螳螂、鵲鳥之間的相為利害更加複雜。自己同樣被物所迷，置身於「二類相召」，利害相因的世間循環牽引中，忘了迴避栗園的規則而受栗園的人辱罵，受罵事小，恐怕忘了持守心中的「清」才是莊子所在意的。王夫之說：

然則率者情也，而不緣形以物物，則率情恃正而失正矣。故惟正而待者，若觀於清淵，一碧泓然，隱微俱鑒，而無恃賢自任之心，然後可以無入而不得其正。¹²⁸

若是隨著物情—也就是人世間的欲望成心—而為，而不是順著自然的真道以超

¹²³ 《莊子集釋·山木》，頁 696。

¹²⁴ 《莊子集釋·山木》，頁 697。

¹²⁵ 「三月不庭」，郭慶藩引《經典釋文》注：「一本做三日」，認為「下文云，夫子為何頃間甚不庭乎，若以此不庭為甚不出庭，則尤不成語。今案庭當讀為逞。不逞，不快也；甚不逞，甚不快也。忘吾身，忘吾真，而為虞人所辱，是以不快也。」(參見《莊子集釋·山木》，頁 697-698。)

¹²⁶ 王先謙：《莊子集解》，頁 175。

¹²⁷ 《莊子集釋·齊物論》，頁 51。

¹²⁸ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 173。

脫物情的話，則本來以為自己依循正道，問心無愧，最終還是可能被世情所迷惑。只有保持內心的虛靜，不為外物所動，「用心若鏡，不將不迎，應而不藏」，才是保全自身的正道。

四、不自賢不自矜的修養功夫

上段藉生物間相以為利也相以為害的情境，描繪出一個利害互為循環的險惡世間景況，而以下這個寓言所提供的處世態度可以說是跳脫人世困境的一個解方：

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故，逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」

陽子曰：「弟子記之！行賢而去自賢之行，安往而不愛哉！」¹²⁹

旅店主人的兩個妾，美的因自恃其美而受到輕視，醜的以自己的醜而謙卑低下，卻因此受到尊敬，因此陽子跟他的弟子說：做美善賢德的事而不自矜誇，則無論走到哪裡，都會受到喜愛。

這裡訴說的是道家基本的處世態度，就是老子說的「不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」不彰顯自己，不讓人覺得刺眼或感覺受威脅，這樣的人在世上行走，也就能避免掉利害關係的糾纏。但「自美」、「自惡」、「愛」畢竟都是包含了價值判斷的成分，還是會落入「材」與「不材」兩端的擺盪，〈齊物論〉中說「道之所以虧，愛之所以成。」大道的失落，才會有偏私的「愛」形成，要在人世中得到真正的解脫，還是要「乘道德而浮遊」，不被世間的價值給困住，如王夫之說：「惡者自見為惡，而人猶愛之；若夫忘美

¹²⁹ 《莊子集釋·山木》，頁 699-700。

忘惡，則己且不知，而人又何從施其愛憎。以正而待者，虛無所倚。」¹³⁰若能美惡皆忘，即是真正的「虛己」，對事物沒有成心判斷，才能「物物而不物於物」，如〈德充符〉中的才全德不形的惡人哀駘它，雖看起來容貌醜陋，但美醜不在他心中，世間萬物的消長、成毀、動盪都不能影響他心中的平靜，他的精神與道同遊，別人對他的好惡也都與他無關了。



¹³⁰ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 174。

第四章 〈山木〉的特色及其現代意義

歸結上一章節對〈山木〉內文的析論，可以發現全篇承繼內篇「虛而應物」的思想，對處世問題多所發揮和引申。本章首先談〈山木〉的文學特色，再將〈山木〉全篇要旨作一綜向的連結，以得出其主要思想特色。並在第二節中將之與內篇—尤其是論處世哲學的〈人間世〉—作對照，以顯出〈山木〉對內篇的繼承與補充。再者，現今科技發達，文明進步，但人心對精神自由的追求是不變的，現代社會與戰國時期相較之下雖然較為平和安寧，但複雜的人性依舊造成了許多社會亂象；本章第三節欲將本篇處世哲學放置於現代社會、環境中觀看，期能以《莊子》哲學跳脫時空的智慧，為今人修身、處世的問題，提供一帖良方。

第一節 〈山木〉的文學與思想特色

一、〈山木〉之文學特色

〈山木〉不僅在思想義理上與內篇相得相發，在文學技巧、創作手法上也與內篇的創作特色一脈相承，張默生說：

本篇文學創作手法的運用，益甚突出。各段均用《莊子》書中慣用的人物對話的形式來闡發思想，表現人物情狀並不嚴守歷史真實，而是按所處的一定環境來處理。如孔子的形象幾度出現，則或為哲人，或為受教者，惟視各段的表現需要而定。描寫亦頗多鮮明生動之處。這正是《莊子》的文學與哲理的融合特色。¹

〈山木〉篇在創作形式和敘事方式上，皆可看出莊書中慣用對話、借用人物來說故事，甚至反轉人物形象的創作特色。〈寓言〉中說：「寓言十九，重言十七，

¹ 張默生：《莊子新釋》，頁 441。

卮言日出，和以天倪。」²「寓言十九」郭象注為：「寄之他人，則十言而九見信。」³但多數學者採另一種說法，林希逸云：「十九者，言此書之中十居其九，謂寓言多也。」⁴宣穎也說：「寄寓之言十居其九。」⁵陳鼓應說：「『十九』是說十居其九，這是指寓言在全書中所占的比例。」⁶無論哪種說法，皆顯示出寓言「寄寓而言」的特點；而按照後者的說法來解，則莊書中有十分之九是寓言，十分之七是重言，寓言和重言有重疊之處，其間雜以自然而發，無心而出之卮言⁷，三者構成《莊子》全書的主要文本內涵。〈山木〉全篇包含九個寓言，其中尤其利用顛覆孔子的形像來突顯篇中欲闡發之義理，深具特色。除了將義理寄寓在故事中，篇中也運用了各種修辭法，使全篇敘述更豐富精采具可讀性，以下將各別就〈山木〉中的寓言、孔子形像的轉變及修辭法這三方面來討論本篇的文學特色。

(一) 寓言的表現手法

〈天下〉篇中說莊子「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。」⁸其說虛幻邈遠，常悖離常理，而富含想像，但在想象中又富含哲理，此為莊書寓言一大特色，如〈逍遙遊〉中鯤化為鵬而徙於南冥，表現出超乎常人理解的想像力，〈山木〉中也有一些想像豐富，虛實相生的章句，最有代表性的當屬「市南宜僚見魯侯」寓言中市南宜僚象魯侯描述的理想社會「建德之國」，篇中曰「南越有邑焉，名為建德之國」，將這個淳真樸實的理想境界設定在遙遠的南蠻之地，實則為精神世界中與道同在的境界。而後面市南子與魯侯討論如何前往此地的對話更是巧妙的以實寓虛：

² 《莊子集釋·寓言》，頁 947。

³ 《莊子集釋·寓言》，頁 947。

⁴ 林希逸著，周啟成校注：《莊子虞齋口義校注》，頁 431。

⁵ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 201。

⁶ 陳鼓應：《莊子今注今譯》，頁 696。

⁷ 成玄英疏：「無心之言，即卮言也，是以不言，言則無係傾仰，乃合於自然之分也。」見《莊子集釋·寓言》，頁 947。

⁸ 《莊子集釋·天下》，頁 1098。

君曰：「彼其道遠而險，又有江山，我无舟車，奈何？」

市南子曰：「君无形倨，无畱居，以為君車。」

君曰：「彼其道幽遠而无人，吾誰與為鄰？吾无糧，我无食，安得而至焉？」

市南子曰：「少君之費，寡君之欲，雖无糧而乃足。君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣！故有人者累，見有於人者憂。故堯非有人，非見有於人也。吾願去君之累，除君之憂，而獨與道遊於大莫之國。」

魯侯認真的考慮交通工具、糧食、與誰為鄰的現實問題，市南子回答的卻盡是虛幻的捨棄一切的心靈境界，正如崔大華的觀察：「市南宜僚的回答，雖然是承接魯君之所問，但是卻完全變換了他的意境。」⁹一虛一實的辯論突顯出二人精神層次的差異，也使「遊於道中」的無形境界經由具體的物事顯現出來，此段善用虛實的變化，正是《莊子》富含想像，「寓真於誕，寓實於玄」¹⁰的絕佳演繹。

《莊子》寓言另一個特色是善用象徵、比喻，宣穎云：「莊子之文，長於譬喻，其玄映空明，解脫變化，有鏡花水月之妙。且喻後出喻，喻中設喻，不啻峽雲層起，海市幻生，從來無人及得。」¹¹寓言本有「寄寓」之意，寄人、寄事、寄物以言己意，〈山木〉有多處以動物的形象為喻依來進行比喻：「一龍一蛇」以龍喻顯現、以蛇喻蟄伏；「豐狐文豹」喻擁有使人覬覦的外在條件，並以其皮喻魯君之擁有魯國，均不免以此遭災；「意怠」、「鷓鴣」喻不與人爭而能免患的性格；「騰猿」在樹林間的行動喻政治環境對士人的影響；「蟬、螳螂、異鵲」三者相為利害的關係喻為利所迷的人世情狀。

而莊書中的寓言不單只以彼喻此，更是「喻後出喻，喻中設喻」的多重層

⁹ 崔大華：《莊學研究》，頁 318

¹⁰ 清·劉熙載：「莊子寓真於誕，寓實於玄，於此見寓言之妙。」見劉熙載撰，王國安標點：《藝概》，台北縣：漢京文化，1985，頁 7。

¹¹ 宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，頁 5。

次，〈山木〉中「市南宜僚見魯侯」的寓言中即包含了「豐狐文豹」、「建德之國」、「虛船觸舟」等比喻，文中接連設喻，豐富了文本內容；「孔子圍於陳蔡」的寓言中，大公任也用「意怠免於患」、「直木先伐，甘井先竭」等譬喻來告誡孔子；孔子與子桑雎的對話中，子桑雎對孔子說了一個「林回棄千金之璧，負赤子而趨。」的寓言；「莊子見魏王」的寓言中也以騰猿的比喻說明使士人無法伸展抱負的政治情勢。寓言中又有寓言，層層套疊，更顯出〈山木〉中寓言的豐富層次。

(二)孔子形像的轉變

莊書中的寓言常見各種人、物形像的變異，顛覆一般既定印象，如〈逍遙遊〉中寫「鯤之大，不知其幾千里也」¹²，但「鯤」實際上是魚子、魚卵，莊子卻將它變成了大魚¹³；堯讓天下於許由而許由不受，也與常人對堯帝的印象不同；正如司馬遷在《史記》中的評論：「其言洸洋自恣以適己」。而《莊子》中最常被提起、被改變的人物非孔子莫屬，三十三篇中提及孔子的篇章就有二十一篇，各篇對孔子形象的描述不一；方勇將莊書中的孔子形象歸類為三個特點：一是以儒家形象出現的孔子；二為由儒而道的孔子；三是以道家面貌出現的孔子。¹⁴依文中論理的需要，孔子在莊書中不再是歷史上不顧己身，四處奔走，倡導仁義禮樂的聖人，而有了多重面貌。

〈山木〉九個寓言中以孔子為主角的寓言就有三個，此三則寓言皆使用「孔子圍於陳蔡之間」的歷史事件為背景，巧妙的利用孔子周遊列國中遇到的困境，置入道家思想。以方勇的分類來看〈山木〉中孔子的形象，可歸納出孔子在篇中的兩種面向，一為「由儒而道的孔子」，「孔子圍於陳蔡」與「孔子問子桑雎」兩則寓言中的孔子即屬此類，而其中孔子的形象也不再是原來儒者的形象，寓言中這麼敘寫孔子：

¹² 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 2。

¹³ 見《莊子集釋·逍遙遊》，頁 3。

¹⁴ 方勇：《卮言錄》，北京：中國社會科學出版社，2004，頁 101-106。

孔子圍於陳蔡之間，七日不火食。

大公任往弔之曰：「子幾死乎？」曰：「然。」

「子惡死乎？」曰：「然。」

孔子問子桑雎曰：「吾再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間。吾犯此數患，親交益疏，徒友益散，何與？」

《史記》中的孔子被匡人困住、被桓魋追殺，都能從容的告訴弟子：「天之未喪斯文也，匡人其如予何！」「天生德於予，桓魋其如予何！」¹⁵被圍於陳、蔡之野，也能「講誦弦歌不衰」¹⁶，在寓言中卻成了既怕死、又擔憂親友疏遠的人，這其中孔子與一般人無異的表現，反而使孔子有了一個平易近人，親切鮮活的形象。而聽了大公任與子桑雎建議的孔子，最終都離開親友弟子，不再講學倡禮，而是歸隱山林，完全成了道家人物，正是「由儒而道」的轉變。

篇中第三則「孔子窮於陳蔡之間」的寓言中，孔子更是以道家人物的面貌現身：

孔子窮於陳蔡之間，七日不火食，左據槁木，右擊槁枝，而歌焱氏之風，有其具而无其數，有其聲而无宮角，木聲與人聲，犁然有當於人之心。

已經絕糧的孔子，非但不見困頓之感，更唱起了「焱氏之風」—不是堯舜時的韶樂，而是更古老的炎黃詩歌，表現出對古老原始社會的嚮往—而且不是正襟危坐的彈弦歌唱，而是敲打樹枝，逕自唱起歌來，「有其具而無其數，有其聲而無宮角」，這樣的描述使孔子的形象輕鬆活潑了起來，正如莊書中其他體道人物一般，無視當前所處環境的挫折，而能「晏然體逝而終」。這樣的形象轉變顛覆了歷史上孔子的形象，使原本使人景仰的聖人也有了一般人的性情，讀來更有

¹⁵ 司馬遷著：《史記》卷四十七〈孔子世家〉，頁 1919、1921。

¹⁶ 司馬遷著：《史記》卷四十七〈孔子世家〉，頁 1930。

趣味性與親切感。

(三)〈山木〉中的修辭方法

除了寓言中的譬喻外，《莊子》中也常見排比、對比、層遞、頂真等修辭方法，使文章更加工整而富節奏感，如張洪興言：「《莊子》諸篇，雖以散句為主，但不少寓言、重言、卮言有整飭化、駢偶化的傾向，對仗工整，節奏明快，富有詩意。」¹⁷〈山木〉中也多有句法、對仗工整之處，如「莊子行於山中見大木」第一、二段即以對比巧妙的突顯出「材與不材」的兩難：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：「无所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」

夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」

開頭「莊子行於山中」對比於「夫子出於山」，隱含了兩種不同境地，末句「莊子曰：『此木以不材得終其天年。』」相對於「主人曰：『殺不能鳴者。』」「不材」與「不能鳴」同為「無用」之屬，在這樣的對比之下很容易就能看出寓言中的矛盾點：樹木不材而得以終其天年，主人之雁不材卻被殺，讀者在這樣的比較之下更能對莊子弟子「如何處之」的疑問產生共鳴，而對接下來的對話產生興趣。「孔子問子桑雎」的對話中也有「夫以利合者，迫窮禍患害相棄也；以天屬者，迫窮禍患害相收也。夫相收之與相棄亦遠矣。且君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。」以利合、天屬、小人、君子的對比顯出自然之情與造作之情帶來的結果。「莊子見魏王」寓言中也以騰猿處於「柎梓豫章」與「柘棘枳枸」之間時，兩種不同的心理空間造成的寬闊舒展和緊張顫懼的對比，來形容政治情勢對下位者造成的不安。而末段「陽子之宋宿於逆旅」寓言中以美醜二妾對比，「惡者貴而美者賤」、「其美者自美，吾不知其美也；其

¹⁷ 張洪興：《《莊子》「三言」研究》，北京：學苑出版社，2011，頁173。

惡者自惡，吾不知其惡也」更善用對比來翻轉常人對美醜的刻板印象，營造出內在精神重於外在表象的思想意涵。

《莊子》也常見排比、層遞句法，蔡宗陽說：「理想之散文，則散中有駢，駢中有散，如數之有奇偶是也。莊子之散文，可為當之無愧。」¹⁸〈山木〉中的排比隨處可見，如：「合則離，成則毀；廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺」、「侗乎其无識，儻乎其怠疑」、「來者勿禁，往者勿止；從其強梁，隨其曲傅，因其自窮」、「衣裘褐，食杼粟；入獸不亂群，入鳥不亂行」、「君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。彼无故以合者，則无故以離」、……等，亦有語意遞進的層遞修辭，如「吾再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間」、「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」、「觀一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真」，這些句式相同，層層鋪排的句法，使文章更具韻律效果，更能生動的描繪出想要傳達的意境。

二、〈山木〉之思想特色—處世觀點

綜觀〈山木〉全篇，不外乎對亂世中如何自處處世的疑問與應對方法。如本研究第二章所述，〈山木〉約作於戰國中晚期，當時災禍頻仍，人民屢遭兵燹，國與國間兼併爭戰加劇，國君為求勝利無所不用其極，視人民生命如草芥；加上物質經濟發展快速，人心不古，人們更加重視利益與物質的便利，〈山木〉中的寓言即反映此一現實背景，如「莊子見魏王」的寓言中莊子向魏王說：「士有道德不能行，憊也；……今處昏上亂相之間，而與無憊，奚可得邪？此比干之見剖心徵也夫！」正點出了君王昏愚暴虐，道德不行的政治環境；「莊周遊於雕陵之樊」中莊子被異鵲吸引而落人物類相召相累的利欲循環中，自己也被守園的人追趕責罵，因此說：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。」則暗喻世間

¹⁸ 蔡宗陽：《莊子之文學》，台北：文史哲出版社，1983，頁 118。

人被欲望所迷惑，迷失於物質世界，而找不回自身的清靈的真性。在這樣艱難的時局中，問題的根源究竟是什麼？又如何能站立得住？下面就〈山木〉中處世問題的根源與應對的方法作一討論。

(一)〈山木〉論處世之難

筆者借「孔子窮於陳蔡之間」寓言中孔子對顏回說的「無受天損易，無受人益難」句，將〈山木〉中描寫的處世問題分為「遭天損」與「受人益」兩方面。依寓言中的孔子所言，「天損」為「飢渴寒暑，窮桎不行，天地之行也，運物之泄也。」面對的是外來的禍患、傷害帶來的問題；「人益」是「始用四達，爵祿並至而不窮，物之所利。」若貪而受之，面對的則是自身本性的迷失、欲望的不滿足而來的迷惑。下面就〈山木〉各寓言中涉及這兩方面的處世難題作一綜述。

「受人益」是個人主觀意志帶來的傷害。「市南宜僚見魯侯」寓言中魯侯「學先王之道，脩先君之業；……然不免於患，吾是以憂。」魯侯的憂患是由擁有而來，如市南子說的「(豐狐文豹)是何罪之有哉？其皮為之災也。今魯國獨非君之皮耶？」魯侯若無法放下想要擁有的欲望，就會陷於不滿足的空虛和害怕失去的恐懼中，難免會有憂慮，這是「受人益」帶來的傷害之一。「孔子圍於陳蔡」的寓言中，大公任評論孔子「子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎如揭日月而行，故不免也。」突顯自身道德智識的同時，也會因別人聚焦的眼光，讓自己沉浸在功名中而迷失自我；寓言雖以孔子為對象，說的卻是世間芸芸眾生可能遭遇的困境，這是「受人益」帶來的傷害之二。「孔子問子桑雎」的寓言中，孔子在各國遭難，問子桑雎「吾犯此數患，親交益疏，徒友益散，何與？」子桑雎回以「夫以利合者，迫窮禍患害相棄也；……且君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。」在得意成名時為利來依附的，在失意落魄時可能就會相棄甚至相害，這是人性的現實面，也說明了因功利而存在的關係無法受現實的考驗，這是「受人益」帶來的傷害之三。「莊

周遊於雕陵之樊」寫物類間被利所誘，執迷於眼目所見之利益，而失去自性的超脫，容易使自己身陷險境之中，這是「受人益」帶來的傷害之四。

「遭天損」是外在客觀環境造成的損傷。「莊子行於山中見大木」寓言中山中之木若不是因為「不材」，則可能會被砍伐；主人家之鵝，卻正因為不能鳴之「不材」而見殺，材與不材都可能遭患，生或殺都非己意所能決定，這是「遭天損」的患害之一。「莊子見魏王」寓言中描寫政治環境的黑暗，「此所謂非遭時也」，因此士人如猿行在棘木之間「危行側視，振動悼慄」，即使有能力也無法施展，這是「遭天損」的患害之二。描寫孔子被圍困的三則寓言中，孔子「再逐於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡之間」、「窮於陳蔡之間，七日不火食。」被圍困、被追趕，甚至幾乎至於死地，這些都是動盪的局勢中外在環境加諸於孔子的傷害，這是「遭天損」的患害之三。「陽子之宋宿於逆旅」寓言中旅館主人的妾「其一人美，其一人惡。」美醜由天而生，非個人意志所能決定，故有外貌美惡之判斷分別，這是「遭天損」的患害之四。

(二)〈山木〉中的處世之道

篇中既提出處世之難題，亦提供應對之方，「莊子行於山中見大木」中莊子面對弟子對於「(材與不材，)先生將何處？」的提問，即回以跳脫的境界：「若乘道德而浮遊則不然。……浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物。」這個境界不在人間的價值判斷裡面，而是保持虛靜，將精神提升到「道」中，與萬物同遊，自然無須在意現實生活中的患害負累。「市南宜僚見魯侯」中魯侯因擁有的欲望帶來的憂慮，市南子提出「剝形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野」、「去國捐俗，與道相輔相行」、「人能虛己以遊世，其孰能害之！」由放下、捨棄物質上的擁有和心中的欲望，到進一步捨棄自我執著成見，若能「虛己」，則無害也無憂。「北宮奢為衛靈公賦斂以為鐘」寓言中，北宮奢賦斂的態度是「來者勿禁，往者勿止；從其強梁，隨其曲傅。」不以己意強迫人民交出錢財，而是隨著個人意願繳交，反而很快就募得了足夠的錢。「孔子圍於陳蔡」寓言中，大公任勸孔子「去功與名而還與眾人！道流而不明居，得行而不名處；純純常

常，乃比於狂。」亦是要捨棄功名與自我知見，才能得到真正的自由。「孔子問子桑雝」寓言中，子桑雝引舜告誡禹的話：「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」作結，說的即是使行事作為坦率而合乎天性真情，則不需依待外物的規範牽累，而能隨自然之道而行。「孔子窮於陳蔡之間」的寓言中，孔子與顏回的對話最後揭示的是「人與天一也」的境界，人與天地萬物同一，沒有什麼分別計較，所以「聖人晏然體逝而終矣！」安然隨順自然的變化而行，就無所可懼。「陽子之宋宿於逆旅」寓言中，相貌較醜陋的妾雖無天生麗質，卻較受喜愛，「行賢而去自賢之行，安往而不愛哉！」與外在的條件相比，更重要的是內心的涵養，不突顯自我，虛而待物者，才能真正受到別人的敬重。

歸納〈山木〉全篇所述處世之方，可以得出兩個主要的面向：一為捨棄外在的擁有，放下自我，不刻意突顯自我，也不執於己見，使心靈虛靜而能涵容萬事萬物，即是「虛己」的工夫。二為隨自然而行，將自身交託給自然天道，與天地萬物一樣，安然接受天道的循環變化，即是「晏然體逝而終」的「順物」工夫。可說「虛己」與「順物」就是本篇所要展現的處世要旨。「虛己」與「順物」說起來是兩件事，實際上卻是一體兩面，能「虛」掉自我，才能回歸真性，感受、明白天道規律，處於任何環境都不會有懼怕；能隨順自然，觀照於自然，則能明白自我成見都是由心知作用而來的小劇場，而能進一步將眼光看向更高的自然天道，使自心自性能在順應中擺落知見的干擾和束縛。在「虛」與「順」中，更能照見天之所為，而達到「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物」的自由境界。

第二節 〈山木〉對內篇的繼承與補充

一、〈山木〉對〈人間世〉處世思想的繼承

歷來許多學者皆曾提及〈山木〉與〈人間世〉有密切的關聯性，本研究第

一、二章中也舉出部分學者說法為例；本段欲再進一步較深入的探討兩篇之間的承繼關係，以下先就學者提出的說法作一整理，再詳細比對兩個篇章之意旨相關聯之處。

各註者中，王先謙引蘇輿云：「此亦莊徒所記，旨同於〈人間世〉，處濁世、避患害之術也。」宣穎曰：「此篇教人以處世免患之道。其意在任道德，而說道德處純是一片清虛。柳子厚曰：『與內篇人間世參看』。」陸西星云：「此篇所論全身免患之道，最為詳悉，正好與內篇〈人間世〉參看。」林雲銘說：「此篇闡發全身遠害之理，可以補內篇人間世所未備。」¹⁹張默生道：「和〈人間世〉相同，也是表現處世哲學的。」²⁰李勉也說：「此篇旨同人間世，言處濁世避患害之術也，其術在洒心去欲，虛心應物，則可去憂；而不可飾智以驚愚，昭昭乎如揭日月而行，則可遠害。」²¹回顧歷來註家對〈山木〉和〈人間世〉關係之說法，可以發現學者們大抵認為它們的關聯在於「處世哲學」與「避免患害」，因此筆者以「處世」為切入點，列出兩篇之中相發之理，期能將兩者處世遠害之道的承繼關係作一完整敘述。以下先就〈人間世〉提出之處世問題與對應之方作一概述，再將〈山木〉處世要旨與〈人間世〉作對照。

(一) 〈人間世〉中遭患的原因

〈人間世〉第一則寓言中顏回欲往衛國勸諫衛君，孔子告誡顏回：

且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相(札)〔軋〕²²也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。²³

寓言中的孔子認為名聲的追求和心知的執著成為人與人互相傾軋、爭鬥的由來，也正是當時國與國之間互相征戰、攻伐的最根本原因。為了追求名聲的彰

¹⁹ 林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》第十八冊，頁 398。

²⁰ 張默生：《莊子新釋》，頁 439。

²¹ 李勉：《莊子總論及分篇評注》，1990，頁 374-375。

²² 軋字依趙諫議本及世德堂本改。盧校亦作軋。見《莊子集釋·人間世》，頁 136。

²³ 《莊子集釋·人間世》，頁 135。

顯，使人失落了天生美好的本性；好於與人爭競，而固著於自己心知的成見，所以說名和知二者是世間的凶器，不是在人間行走可憑恃的正道。唐君毅說：「人間世之旨，則言人之未忘功名，即足以礙其事功之成，以言處人間世之不易。此不易，在根本上，仍在吾人心知之用於處人間世時，恆未免乎成心之累。」²⁴ 追求名、知帶來的傷害，為〈人間世〉的禍患原因之一。

郭象對〈人間世〉之注解曰：「與人群者，不得離人。」²⁵ 身在人世間，免不了有關係的存在，文本中敘述了兩種重要的關係，即「子之愛親」的「命」與「臣之事君」的「義」：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。²⁶

這「命」和「義」既是無法逃離的責任，也可能成為傷痛的來源。這責任包含了一出生即存在，無論處於何時何地都無法解開的親子之情，以及無論走到哪裡都需要承擔的君臣之義。《論語》謂「君君，臣臣，父父，子子。」²⁷ 但這些由周禮而來的倫常秩序已日漸毀壞；親子之間由衷而發的親愛之情或許還能維繫，君臣關係卻已空有其名而不行其正道，只剩下上對下的階級關係，因此〈人間世〉中即將被派去齊國當使臣的葉公子高和將要當太子老師的顏闔才會戰戰兢兢、憂心忡忡，深怕遭受危患。為面對、處理關係而帶來的傷害，為〈人間世〉的禍患原因之二。

〈人間世〉中楚狂接輿唱道：「桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」在眾人追求有用、擁有帶來的好處與利益

²⁴ 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇式》，頁 367。

²⁵ 《莊子集釋·人間世》，頁 131。

²⁶ 《莊子集釋·人間世》，頁 155。

²⁷ 《論語·顏淵篇》，程樹德：《論語集釋》，北京：華北編譯館，1943，頁 912。

時，莊子已看到「有」帶來的傷害與負累，在篇內各寓言中也不乏因「有」而遭患的例子：

夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物莫不若是。²⁸

宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。²⁹

柎、梨、橘、柚等果樹，果實被摘採，樹枝被折伐，正因為它們的「有用」而遭如此對待，招來傷害；而楸、柏、桑因為適合當建材，所以在成長之間就會被砍去而不能終其天年。有用帶來的傷害，是〈人間世〉的禍患原因之三。

(二)〈人間世〉中的處世哲學

對於人世間的患害，莊子提出了「心齋」、「安命」、「順應」、「無用之用」等想法來因應。「心齋」為《莊子》書中重要概念之一，在〈人間世〉中孔子向顏回說明心齋之道：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。³⁰

心齋最終目的在於「虛」，而「虛」正是通往「道」的重要途徑。要保持心靈的虛靜，則須去除掉一切形體、知覺的活動干擾，不以耳聽外在的聲音，也不以心知聽頭腦的思緒，只聽於「氣」，將注意力由感官知覺轉向內心的虛靜，而能「虛

²⁸ 《莊子集釋·人間世》，頁 172。

²⁹ 《莊子集釋·人間世》，頁 177。

³⁰ 《莊子集釋·人間世》，頁 147。

室生白，吉祥止止。」達到觀照萬物的境界，由之與「道」相應。「祭祀之齋」須數日不飲酒、不茹葷，以減少欲望，「心齋」則要止息一切起心動念，不讓「知」掌管心，以得到心靈的空寂澄淨，散發出不被外物遮蔽、真道原有的光芒。如此達到「存諸己」，並不為名聲、心知成見行事，而是清楚明白自己的能力、目的何在，量力而為，即使在衛君這樣的「暴人」面前，也能夠坦然應對了。

面對無可解的親子之「命」與無法逃的君臣之「義」，寓言中的孔子則提出了「安命」說：

知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！³¹

前文提到人與人之間的關係既不可解、不可逃，又容易在互動中招致傷害，最好的面對方式就是「知其不可奈何而安之若命」。心若能「安」，即能明白窮達順逆皆在於天，則一切的對待和傷害都能被消解。有了這樣的認知和修為，面對事情時只要順著天道而行，「行事之情而忘其身」，也就不會把生死放在心上，而如葉公子高般懼陰陽之患或人道之患了。

在與人實際的對待關係中，莊子提出「順應」的概念：

形莫若就，心莫若和。……彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為无町畦，亦與之為无町畦；彼且為无崖，亦與之為无崖。達之，入於无疵。³²

外在的行為順應情況境遇來作應對，內心則調和柔順；若以自我想法來判斷而任意妄行則易生患害，因此先要尋求內心虛靜，消解自我成心，順應對方的行為。林希逸曰：「達之者，覺悟之也；無疵者，無過也。」³³順應並不是放任，而是在適當的時機提點對方，使對方能夠領悟，如此一來才能達到保全自身而

³¹ 《莊子集釋·人間世》，頁 155。

³² 《莊子集釋·人間世》，頁 165。

³³ 林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》，頁 73。

又能教化對方的目的。

〈人間世〉後三則寓言提出「無用之用」之說，櫟社樹和商丘之木長得高大茂盛，是因為它們「不材，無所可用」；支離疏能夠「足以養其身，終其天年」

34

，正因他形體的殘缺障礙使他不用上戰場又能領取補給。但這「無用」並不只是價值標準上的不為人用，更是在心態上跳脫「用」的標準。現實中無所可用的支離疏都能終其天年了，何況是在境界上超越一切固有標準的「支離其德者」，更能悠遊於世間而不受拘束。

（三）〈山木〉對〈人間世〉思想的繼承

〈人間世〉內文中可歸納出人世之禍的三個原因：一為追求名、知帶來的傷害；二為面對、處理關係帶來的傷害；三為有用帶來的傷害。〈山木〉中對此三方面亦有所論述，如「孔子圍於陳蔡」的寓言中，大公任之言「子其意者飾知以驚愚，脩身以明汙，昭昭乎如揭日月而行，故不免也。」正如〈人間世〉中孔子認為顏回去見衛君，若只是為了彰顯自身的「德」，最後可能會成為「菑人」；〈山木〉中在人前過度顯耀的孔子，正落得被圍困的下場，這都是功名知見帶來的困境。「孔子問子桑雎」的寓言中，子桑雎以假人之亡，林回「棄千金之璧，負赤子而趨」的故事為例，正好說明了〈人間世〉中「子之愛親，命也，不可解於心」的大戒；但君臣關係就沒有這麼美好了，「莊子見魏王」寓言中的士人「處昏上亂相之間」，如猿行在棘木間般的恐懼緊張，正是「臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間」的無奈，這是關係間的不得已。〈山木〉中第一則寓言「莊子行於山中見大木」則像〈人間世〉「匠石之齊」的翻版，〈山木〉中之大樹「以不材得終其天年」正符合「無用之用」的意旨，但此寓言又提出「主人之雁，以不材死」的反例，似乎對「無用之用」的觀點提出質疑，這點留待下一段落討論。

如本節第一個段落「〈山木〉篇之處世要旨」所歸納的，〈山木〉論及處

³⁴ 《莊子集釋·人間世》，頁 180。

世問題根源不外乎內在自我的欲望帶來的「受人益」之害，與外在環境的造成的「遭天損」之傷，〈人間世〉中「德蕩乎名，知出乎爭」正是由內在自我而來的傷害，「天下有大戒二」、「有用而遭伐斫」則是外在環境帶來的損傷。而解決之道則在虛靜無為及安命順時。〈人間世〉提出「唯道集虛」的心齋，繼承此一思想，〈山木〉中也強調「虛己」才能悠遊於世；而〈山木〉中「人之不能有天，性也」則呼應了「知其不奈何而安之若命」的安命順應想法；〈山木〉以意怠的不與人爭與逆旅之妾的「行賢而去自賢之行」，肯定不自顯耀帶來的好處，正是〈人間世〉中強調的「以無用為大用」。無論在處世難題上，或是在面對的方式中，〈山木〉處處可見對〈人間世〉應世精神的聯繫與繼承。

二、〈山木〉對內篇物用觀點的補充

除了對〈人間世〉處世思想的繼承外，〈山木〉對於內篇思想也有一些轉變和補充之處，方勇說：「儘管此篇宗旨與〈人間世〉相同，但在許多地方，卻往往能翻出新意。」其中最值得注意的就是〈山木〉中提出了「材與不材皆會受害」這一疑問，對內篇偏重「無用」的觀點作了反省。《莊子》內篇中有不少討論「用」與「無用」的寓言，筆者將之分為「物用的價值判斷」、「由『齊物』的觀點看物之用」、「對『無用之用』的肯定」三個層面來看，最後並就〈山木〉對內篇物用觀點的補充作一對照，分述如下：

（一）物用的價值判斷

〈逍遙遊〉惠施與莊子的對話中惠施種了大瓠，瓠實卻既不能盛水，當水瓢也因為太平淺不好用，最後遭到被惠子擊碎的命運。惠施覺得瓠實大而無用，莊子卻認為：

夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，

而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！³⁵

惠施的大瓠看來大而無當，其實是用錯了方法，只依照舊有、固定的用法和觀點來用物，就不免落入窠臼而忽略了其他的可能性。莊子也舉了世世以泝澣為業的宋人，雖然會製作保護手不裂傷的藥，卻只知用來保護自己漂布的手，而不知將這藥發揚廣用；客人買了這藥，將它應用在軍事上，幫助吳王打勝戰，因此得到封地。「能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澣，則所用之異也。」³⁶一樣的東西，卻帶來不一樣的價值。事實上，用大、用小，有用、無用，重點都在「所用之異」，心被習慣、成見所蒙蔽，只看得到、想得到眾人習以為常的用法，跳脫不出原有的框架，也就看不見「物」原來的樣子，遑論善用事物的特性去創造新的用法。

但惠施無法和莊子站在同一個角度去看待物的「用」，他接著又以樹為例：

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，匠人不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」

莊子曰：「子不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於網罟。今夫鰲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，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，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」³⁷

惠子以世間的「規矩」、「繩墨」為價值標準，為樗木作出了判斷，因其「不中繩墨」、「不中規矩」，而判定它為「無用」。但莊子的心境畢竟不是「有

³⁵ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 37。

³⁶ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 37。

³⁷ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁 39-40。

蓬之心」，思想豈能被一般的價值準則所規範，因此他提出了野貓、黃鼠狼和麋牛的例子來解消惠施對「用」的價值判斷。而這些「可用則善，不可用則弊」的判斷都是從人而來的，畢竟「物」本身是沒有價值判斷的，所謂「有用」、「無用」，都是從人的主觀立場出發做出的評論。莊子提醒惠施何不將眼光拉高，跳脫價值層面，不再著眼於「有用」和「無用」兩面，放寬心胸，將事物的價值回歸其本身，以欣賞的眼光看待萬事萬物，則每一樣事物都能安然的存在。

〈逍遙遊〉中這幾個寓言，先是從物的「所用之異」來跳脫對「物用」的成見，再從物「用」的有無中提升，擺脫對物的價值判斷，進而肯定「無所可用」也有其美好之處。

(二) 由「齊物」的觀點看物之用

承繼〈逍遙遊〉中對「無用」的肯定，在〈人間世〉中，莊子則借欒社樹的眼光來看「有所用」帶來的傷害，與「無所用」的益處。欒社樹大得可以遮蔽幾千頭牛，樹幹有百來尺粗，匠人卻覺得它是無用的散木，看也不看一眼就走了。晚上，樹入匠人的夢，對他說：

且予求无所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！³⁸

欒社樹的命運正呼應了〈逍遙遊〉的末句：「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」欒社樹的樹材既不能造船，也無法做棺木，更無法製造器物、當做建材，在匠石眼中是不值得一顧的「不材之木」，但也正是因為它的不見用於人而得以生長高大，且能終其天年。

³⁸ 《莊子集釋·人間世》，頁 172。

〈齊物論〉說「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之」³⁹物限於自身看待事物的角度觀點，看見的總是自以為的狹隘偏見。在人眼中為無用的，對樹自身而言卻是「大用」，因其無用才能成長壯大至此。櫟社樹藉著匠石之夢發聲，從它的角度看來，人類也只不過是自然萬物的一部份而已，實在不須如此囂張的以自己的眼光來評斷另一個生命的有用或無用，這裡可以看出物物間看待事物的不同觀點：以人的角度來看，重視的是「有用」與「無用」的差別；「天地一指也，萬物一馬也」⁴⁰，若跳脫「用」的角度，將萬物以同一眼光視之，則無價值的差別，重視的也不再是能不能「被用」，而是如何保全自己。「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。」⁴¹只有通達於道的人，才能明白是非、好壞、成毀都在道的循環之中，而能不執著於物的有用和無用，使物順其自然發展。由此段寓言看來，莊子以萬物平齊的觀點，點出「有用」不過是人自我看待外物的標準，對「物」本身來說，比「見用於世」更重要的，是自我的發展與保全己身的大用。

(三)對「無用之用」的肯定

〈人間世〉中另有一個「商丘之木」的故事，南伯子綦遊覽商丘時，看到一棵高大的樹木，這棵樹同樣是棵不能當建材的樹，樹葉還有毒，使人舔了口舌潰爛，聞了頭暈。南伯子綦並沒有像前面的匠石一樣輕視這樹，而是驚嘆：

此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！宋有荊氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解(以)之[以]牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神

³⁹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 66。

⁴⁰ 《莊子集釋·齊物論》，頁 66。

⁴¹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 70。

人之所以為大祥也。⁴²

子綦將它與「神人」聯想在一起。「神人無功」與「大木」安於自己的「無用」是一樣的道理，不自求功業，處世合於自然，也不會有負累。在「匠石之齊」與「南伯子綦遊乎商之丘」這兩則寓言中，可以看出莊子對「無用」的評價是肯定的，甚且認為楸柏桑這類「有用」的樹容易招致患難。因此末句才會說白額頭的牛、高鼻子的豬和長痔瘡的人，因為不祥，在巫祝看來是不可獻為祭物的，但從神人的眼光看，卻是大大的祝福了。

最後在〈人間世〉中有一個關於「無用的人」的故事：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘背而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」⁴³

「支離疏」這個人和前面「無用」的大木一樣，長得並不端正，以現今的眼光看來，可說是一名殘障人士；卻也因為身上的殘疾，使他不但徵兵、打仗時可以不用參加，還能領取政府發放的慰問金。以人為主角，更讓我們看見「無用之用」的積極意義：拋開世俗的評價，安於自己的無用，如王夫之所云：「不材之散木，故未嘗有悅生惡生之情。支離疏者，亦未嘗以避武士、大役而毀其形。任其所固然，而安於無可奈何。」⁴⁴唯有安於「無用」，才能無掉一般人對於「用」的標準，而重新看見自己的價值。〈人間世〉的最後說：「山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而

⁴² 《莊子集釋·人間世》，頁 176-177。

⁴³ 《莊子集釋·人間世》，頁 180。

⁴⁴ 王夫之：《莊子通·莊子解》，頁 46。

莫知无用之用也。」⁴⁵若是一味的想突顯自己的「用」，不免落入自相征伐，招來禍患的下場，不如因「無用」而能免禍。像支離疏這樣能忘卻自身缺陷的人就能養身而終其天年，何況是那些有德而忘德者。〈德充符〉中就有好幾位像支離疏一樣身體殘缺卻有美好德性，不自顯耀卻讓人想要親近，「才全而德不形」的人。殘缺是外在的無用，才全是內心的涵養，看來無用卻把自己過得安適，被身邊的人欣賞接納，這是《莊子》中「用」的最高境界，也就是不以外在的目的被人看見，而是以內在之德被人接受，成全了「無用」的大用。

(四) 跳脫「材與不材」兩端

從〈逍遙遊〉中與惠施的對話開始，莊子不斷強調「無用」的逍遙自在和可以全生免患的好處，間或提出「有用」而遭伐的例子來證明保持「無用」是保全自身的方法，能使生命活得更自在瀟灑。但回到現實層面來看，「無用」就真能完全免於害嗎？對此莊子的學生在〈山木〉中提出了疑問。〈山木〉篇「莊子行於山中見大木」寓言中山中的樹木與內篇的樹一樣，因「不材」而得享天年，但主人家的雁，卻因「不材」而中道夭折；一樣「不材」，卻是兩種極端的命運，雁因不材而死的例子挑戰了內篇一面倒贊揚「無用」的說法。面對這樣的矛盾，莊子回以「材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。」能跳脫「材與不材之間」，也就是跳脫物質經驗層面的觀點，才能成其「才全」的境界，「接而生時於心」⁴⁶，對待萬事萬物都能順應時之變化而達到莊子接下來述說的境界「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖。」這一境界呼應了〈逍遙遊〉中的逍遙無為、〈齊物論〉中的「道通為一」，更突顯出〈人間世〉中「無用以終其天年」的象徵意義本不在是否有用的辯論上，而是在跳脫「材」的價值，提升到不計毀譽、不偏向一方，順自然而與道同遊的境界。林雲銘云：「內篇〈人間世〉說不材之用，至詳且悉，此又從不材受累處發出一段議論，歸本

⁴⁵ 《莊子集釋·人間世》，頁 186。

⁴⁶ 《莊子集釋·德充符》，頁 212。

道德，自駁自解，言下無遺蘊矣。」⁴⁷高齡芬也說：「這段寓言很能與內七篇之理想性相合，其說實足以超越人世間之價值體系，其言『無譽無訾』、『與時俱化』可謂至論。」⁴⁸而〈山木〉有這樣注重現實面的補充觀點，正如劉榮賢云：「戰國中後期中國社會物性活動的發達，造成思想上傾向於外在實際事物的調理。」⁴⁹文本中的轉變正反映了此種時代變動。可說由於社會背景的差異，使思想家關注的面向有所變化，此變化下產生的〈山木〉這一寓言，以一個更著重現實層面的角度來看待用與無用、材與不材皆有所患害的處境，再從這一層面上提升，呼應內篇「無用之用」的超脫，使《莊子》書中對「物用」的觀點更具層次性。

第三節 〈山木〉的現代意義

如本研究第二章第二節所述，〈山木〉作於物質文化開始興盛的時代，隨著鐵器製作技術的進步、各式手工業的發展、工商經濟的發達，使社會上更加重視物質文明。而處於當代社會，隨著工業革命造成生產技術的重大變革、西風東漸帶來的改變、資本主義社會的形成、科學技術日益進步、網路世界的擴張、……等，造就了現今生活便利、資訊豐富、人與人之間的溝通連結更加迅速容易，這樣的變化恐怕是戰國時期的學者無法想像的。但不論外在世界如何變遷，「道」是永恆不變的，人心渴望尋求內在安定的方向是一致的，因此莊書中提出的境界才會在兩千多年後的現在仍令人嚮往。〈山木〉中「虛己」與「順物」的思想，以一個較高的角度來看人世，對現代人如何安頓身心、如何自處與處世的問題，指出了一條開闊的道路；在生活中有太多事是自己無法決定、無法掌控的，但至少在精神上可以選擇不被影響，而達到真正的自由。本節欲將〈山木〉的主要思想精髓置於現今社會中檢視，期能循著此一路徑，提出對現代處世態度的建議。

⁴⁷ 林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》第十八冊，頁 381。

⁴⁸ 高齡芬：〈莊子外雜篇之老子義理之詮釋〉，頁 98。

⁴⁹ 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，頁 144。

一、虛己的自處之道

陳鼓應說：「在一個混亂的社會裡，莊子為人們設計了自處之道。在他所建構的價值世界中，沒有任何的牽累，悠然自處，怡然自適。」⁵⁰雖然身處當代，戰爭殺戮之事已不像戰國時期那麼頻繁且大規模，但人心面對的誘惑混亂較之戰國時期似乎日益加增。在這樣的時代如何安頓好自己的身心，〈山木〉中提供了一些良方，以下以現代人「面對欲望之累」、「面對擁有之累」、「面對自我之累」三個方面，討論〈山木〉中提出了哪些自處之道，可以協助我們解開由這三個面向而來的負累。

(一)面對欲望之累

欲望是人生之本能，也是促成文明進步的動能，受生理欲望的驅使，使我們想要追求更好、更舒適、更便利的生活；但欲望是不容易被滿足的，得到了想要的，就會生出更多的「想要」，想要更多人注視的眼光、想要得到更多的權利、想要擁有更多物質的享受……。稍一不慎，欲望就越來越大，需要更多外在事物來滿足它。在科技發達、產業機械化、自動化的現今，大部分物品都能量產，並且推陳出新，配合商品廣告，更激起想要購買的欲望，於是企業持續推出新商品，人們不停追求更新更好更喜歡的產品，如此的循環似乎沒有盡頭，真如〈齊物論〉中所言「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」生命在欲望的驅使下不斷追逐而無法停止，最終卻只陷在眾多的物品當中，哪裡也到不了。

為了得到更多想要的東西、更舒適便利的生活，還必須有足夠的金錢去換取，於是有人汲汲於動腦筋想要賺更多的錢；製造黑心食品、企業掏空、弊案、官商勾結、偷竊、搶劫……種種偷拐搶騙的行為，無非都是為「利」而來。「孔子窮於陳蔡之間」寓言中孔子對顏回說：「無受人益難」、「始用四達，爵祿並至而不窮，物之所利，乃非己也，吾命其在外者也。君子不為盜，賢人不為竊。」

⁵⁰ 陳鼓應：《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，1997，頁3。

人生中會遇到許多大大小小的誘惑，面對物利的誘惑要不為所動不是容易的事，但仍要有所察覺，持守心中之正，像鸚鵡一樣「目之所不宜處，不給視，雖落其實，棄之而走。」不覬覦別人擁有的，也不取不屬於自己的，只取自己應得之分，否則在黑暗中做的事總有一天會被揭發看見，最後人財兩失，名利俱敗，承擔的心理壓力即使得到再多的利益也無法平衡。

物利的誘惑充斥在我們的生活中，如何能擺脫欲望的驅使？「莊周遊於雕陵之樊」中莊子自省的言語：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。」或許可作為借鑑。莊子被異鵠所誘，而忘了自身處境，正如現代人被物欲迷惑一般，但莊子是有自覺的人，仍能回到自身清澈的本真中。「觀於濁水而迷於清淵」正是我們時時需要警醒戒慎的，濁水是外物之利，清淵是本心之真；現代社會有更多的干擾誘惑，更容易攪亂心思，因此要常常保持內心清明的覺察，仔細思考自己「取」、「得」的行為究竟是欲望的慫恿或真能使內心得到豐富的滿足，聆聽內心真正的聲音而不被誘惑，才有可能止息外在的吸引驅策，使心思回歸平靜。

(二)面對擁有之累

欲望使人迷惑，擁有則使人產生害怕失去的恐懼。欲望使人堆積名利、財富、權位，既然到手了，怎能輕易捨棄，但一旦擁有，成為「我的」，就在自我的空間中佔了一席之地，擁有的物品得給它一個位子擺放它；擁有了名聲得花時間好好經營它，接受大眾的指點、評論，時時保持符合期待的形象；擁有了權位得花心思運籌帷幄，用心守住它。功名利祿本是身外之物，人們卻因心中的欲求使它來佔據了自己的時間、空間、心思、意念，無暇再去欣賞、感受本來就存在自然中、真性中的美善，所以「孔子圍於陳蔡」寓言中，大公任勸孔子「去功與名而還與眾人！道流而不明居，德行而不名處，純純常常，乃比於狂。」捨棄功名聲勢，使自己回歸平凡，不再想要顯耀自己，用外物來填充自我，才能得到單純的快樂。

但擁有成了習慣，更不捨得放棄、害怕失去，為了維持「擁有」的狀態，得花更多心思力氣、時間精力來保有它。如「市南宜僚見魯侯」寓言中的魯侯，即使「學先王之道，脩先君之業」、「敬鬼尊賢，親而行之，無須與離居」，仍難免於心中憂患，因為造成憂患的正是擁有的負累。市南子提出的建議「剝形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野。」亦足以作為擁有過多身外之物的現代人的心靈指引，捨棄心中想要一直擁有、害怕失去的執著，隨時做好放下的準備，一無所有，則一無所失。市南子形容「建德之國」中的人民「其民愚而樸，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報。」其實就是人心中最純然的真性；其中也透露出不欲求、不私藏、樂於給予的心態，才能感受到擁有、獲得的快樂，因為擁有本是為了分享、為了給出去。

這「建德之國」要如何到達呢？市南子說「少君之費，寡君之欲，雖無糧而乃足。」說難不難，卻不容易做到，只要減少花費、欲望，而能知足；知足才能知止，否則欲望是無法被填滿的，擁有再多，依然會覺得缺少了什麼。再來「君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣！」這裡說的並不是外在的遠離紅塵，隱居山林，而是在心靈上放開一切的執著懸念，放開手中緊緊抓住的貪欲，把它們都留在岸邊，自己游入心靈最深處的本真中，最後才能「與道遊於大莫之國」，達到精神自由的境界。

(三)面對自我之累

現代與過去最大的不同是人際溝通的迅捷與便利，通訊裝置、軟體日新月異，網際網路快速發展，不只與人的聯繫變得容易，過去通常報導重大社會、政治事件的媒體也常至網路通訊平台尋找新聞來源；個人的發言、見解也更容易不經審查而被分享、轉載、報導，受到萬人點閱，人們提倡言論自由，更捍衛自己發言的權力。個人言論過分被重視的結果，容易造成自我被膨脹，形成以自我為中心的思考傾向。個人若以「我」為中心，就容易對外在不合己意的

事物產生不滿；但每個人都有遭遇傷害、困頓的時候，這與滿足自我、肯定自我的願望相違背、矛盾，痛苦於焉產生。王邦雄說：「名利總要有一個安放的地方，那就是『我』。所以人生的根本問題就是：我有我這個人在。……我有我的執著，所以要把天下放在自己身上，才有安全感。」⁵¹自我想要被滿足，但過於重視自我的結果，卻極有可能使心靈被困在「我」的執著裡面。

莊子雖然也重視個體的自由，但他講求的並不是自己想要做什麼都可以、都沒有關係，不受約束的外在自由；他重視的是心靈不被束縛的精神自由。「市南宜僚見魯侯」寓言中提到「虛船觸舟」的比喻，「自我」就是那船上的人，如果能讓自己像一隻空掉的船，不以自我執念待人待物，與外面的事物碰撞了就順著水流轉個方向，那麼在世間碰撞、受傷的只是肉體。「自我」就是「己」，要免除自我造成的傷害，就得「虛己」，「人能虛己以遊世，其孰能害之！」選擇讓自己的精神與道同遊，自我就不會受到損傷。此即〈山木〉中莊子所說「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物」的境界，惟有讓精神超脫於萬事萬物之上，平等的欣賞看待萬事萬物，自我才能從外在一切相對立的千千結中解開來，得到真正的自由。

二、順物的處世之方

除了自我的修養，〈山木〉對於如何面對外來的壓力、傷害、關係，也有所論述，以下以現代「面對競爭」、「面對關係」、「面對災禍」三個方面的處世問題，來探討〈山木〉中的處世精神對於現代問題的解決之道。

(一)面對競爭

現代社會講求競爭力，大至國家的經濟、教育、政府效能，小至個人的業績、工作能力、學習能力，都要受到各式各樣的排名、比較，似乎不積極向上、努力爭搶，就會被這個時代淘汰。競爭下也許能提升生產力、創造力，但這樣重視競爭、排名的社會，卻也使人的焦點轉向外物而非心靈，如果沒有好好的

⁵¹ 王邦雄：《老子道》，頁 71-72。

發揮自己的長處，突顯自身的優點，甚至想一些策略、方法來幫助自己，可能就會在競爭場上敗下陣來。良性的競爭可以帶來進步，惡性競爭卻會為了贏得自己想要的，不惜將對手都當成敵人，使用機巧手段來達成目的。現今社會上商業的角力、政治的鬥爭、甚至為了入學對積分的計較，都使人心更加的功利化，更為自我利益著想而排擠他人。王邦雄說：「本來人都有愛別人的能力，都有寬容的心胸，但社會有太多的競賽，太多的名目，讓人們不能再互相關懷、支持別人，變成彼此對抗，最後自己也淪落天涯。」⁵²正是這樣重視競爭的環境，使人心失去了安適從容，也少了關愛包容。

「莊子行於山中見大木」寓言中莊子說：「合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！」世間事總有各種不同面向，沒有絕對的好處，就算爭贏了，仍有隨之而來的煩惱與挑戰要面對，若不持續努力，可能得來的位子就不保，這樣戰戰兢兢的人生沒有一刻能鬆懈，無怪乎現代人生理、心理都容易生病。〈山木〉中莊子說：「材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。」只要有競爭的意識，就會對存在有價值的判斷，「材」和「不材」都是價值判斷後的產物，都是競爭場上的其中一方。要使人生輕鬆下來，只有「乘道德而浮遊」，將心境提升到「天」的高度，不再計較這些價值判斷，順應自然的過生活，不必與人相爭，「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。」不在乎別人的毀譽，不必非要得到什麼，安於自身擁有的，跳開那無時不在比較爭競的世界，專心做自己。

但即使自己不與人爭，只是做好自己本分之內的事，做得太好，仍有可能遭人嫉妒。這時「意怠」處世的智慧確有值得學習之處：「進不敢為前，退不敢為後；食不敢先嘗，必取其緒。」並不是要人處世小心害怕，而是可以謙卑和氣待人，做得有心得的地方可以不吝與人分享；自己沒有把握做好的也可以不恥向人討教，不爭先不居首，不將功勞全都歸為自己，如「陽子之宋宿於逆旅」寓言中逆旅主人那相貌比較醜的妾「行賢而去自賢之行，安往而不愛哉！」發

⁵² 王邦雄：《老子道》，頁 43。

自內心謙和良善的態度，反而能躲開人與人間的相爭之患。

(二)面對關係

生在世間，人際關係是無法避免的，而現代社會型態更為複雜，人與人之間的關係也更多元，在家有親子、夫妻、親戚關係；在外有師生、朋友、同學、同事、僱傭等各種親疏遠近的關係。關係如何拿捏，是人際相處中一大學問，關係若拿捏不當，輕則損失一個友伴，重則可能要付上生命代價；社會上許多親子、夫婦、情侶、朋友互告，甚至互相砍殺的案例，多是由於在關係中無法互相滿足而起。關係越深、越密切，就會對對方有越多的期待，甚至投射更多的自我在對方的身上：「我」這樣做，是為「你」好；「我」喜歡這個，希望「你」也喜歡；「我」覺得這樣不好，「你」不要這樣做；……。以「我」的標準來看待、要求「你」，卻忘了彼此是不同的個體，有各自的好惡、思考方式、做事方法，並不是關係近了，行事做為、對事情的看法就要變得一樣。

個人將自我投射在對方身上越多，就會產生更多的衝突，畢竟對方不是自己，無法滿足自我所有的期待，因此「孔子問子桑雝」寓言中，子桑雝對孔子說：「君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以親，小人甘以絕。」水雖平淡，卻是身體必需；酒雖濃醇，喝多了卻傷身。君子與人相處也許平淡，密度不高，卻是親切的；小人與人相處也許甜言蜜語，使人流連，卻也容易反目，瞬間翻臉。人與人間的相處最好拉開距離，保持互相尊重的空間，給彼此做自己的空間，像水一般涵容；而不是像酒一樣，越浸泡其中，越醉得失去了理性，情欲在關係中掌權，則容易走向極端。

莊子和惠施是好朋友，他們常常互相辯論，惠施是名家，重視名言的分析；莊子是道家，重視精神層面的體會。兩人雖然對事物的看法不同，卻不強迫對方一定要接受自己的觀點；惠施死後，莊子經過他的墓地，感嘆的說：「自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無以言之矣。」⁵³莊子並不要求惠子要和他理念一

⁵³ 《莊子集釋·徐无鬼》，頁 843。

致，而是享受彼此間的「質」，享受對話間激盪出的火花。曾昭旭在〈論莊子的整體存在感與人我相通感〉中如此說：

當人真徹底放棄人我相通的期盼之時，一種最初步的人我相知之境便發生了。這是一種怎麼樣的相知呢？就是徹底諒解人我之不相知，且深深了解他為什麼會誤會我的相知。這時，人對別人都全無期望也全無怨嗔了，彼此便可以相視而笑，莫逆於心，而相悅以解。⁵⁴

惟有接受他人與自我的相異，尊重各自的獨立性，給予彼此適當的空間，雖平淡卻自在的相處，這樣建立起來的關係才更穩固踏實。

(三)面對災禍

現代社會雖然不像戰國時期戰亂頻仍，但天災人禍一直是有的，地震、水災、火災、飛機失事、船難、交通事故、疾病……，常動輒上百甚至上千人喪生、受傷、陷入艱難的狀況中。每每新聞媒體報導出嚴重的災禍，無論是否遭災的當事人，我們都會想問：為什麼會發生這種事？當事者更要問：我們是否做錯了什麼，要如此被懲罰？每個人都有機會遇到災禍的發生，而災禍常發生在不經意、沒有任何心理準備的日常生活中，對生命是一個重大的撞擊，常使人無法招架。原本習以為常的生活，突然無以為繼了，日本福島震災中，許多人失去了家園、健康；空難事件中，許多人失去了家人或是健全的肢體。但世界仍然照常運轉，並沒有因此停下來，生活仍要繼續，遭遇災禍後的傷痛該如何面對？

徐復觀有一段話很貼切的描寫自我面對變化的心理：

生活的環境、條件，已經變了，而自己生活的感情意志，被拋在變化的後面，以致不能不與無可挽回的變化相抗拒，這是人生非常可悲的現象。

⁵⁴ 曾昭旭：《在說與不說之間：中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光文化，1992，頁147。

此種現象之所以成立，乃是把自己的知、情、意，常於不知不覺中，定著在某一生活斷片之上，只以某一生活斷片，作為我的實體，而加以執持；於是在此斷片以外的時代之流，生活之流，也都成為自己精神的荊棘。⁵⁵

面對變化如此，面對重大災變更是執持無法放下。但一直定睛在痛苦傷害上，生命只有不斷沉淪，莊子的「安命」說提供了一種思考角度，讓人將眼光從「我」—我的痛苦、我的憤怒、我的悲傷—上面轉向「天」，轉向宇宙。「孔子窮於陳蔡之間」寓言中孔子說：「無受天損易，無受人益難。無始而非卒也，人與天一也。」正是這樣坦然的態度，使寓言中的孔子能安然面對在陳、蔡之間被困絕糧的窘境。莊子的思想是「齊物」，人與萬物一樣，都是天地間的一部分，也都是天道運行的一部份；天地間循環不斷，不停的在生滅變化，開始了沒有不會結束的，這個境遇過了，下個境遇又來，永不止息，若思維能隨著天地運行，則能看到前方還有改變的可能，還有看見希望光明的可能。

曾昭旭說：「莊子對生命存在感的掌握，便是透過無限接納當前真實的生活而完成的。……惟有徹底無揀擇地接納生活中的一切際遇，人才真能永無計較、永無預期、永無失望，……反而更有機會體現那生命的整體存在感，那天人合一之道。」⁵⁶面對災禍、化解傷痛不是一條容易的路，但只有面對它、經過它，才能體會生命的真實面貌，認識到生命本來的樣子，而不是自我想像的樣子；透過接納與天道更為接近，最終能「晏然體逝而終」。

⁵⁵ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 394-395。

⁵⁶ 曾昭旭：《在說與不說之間：中國義理學之思維與實踐》，頁 145。

第五章 結論

如本文緒論中所述，本研究主要欲達成目的有三：一為釐清〈山木〉的時代背景，與《老》、《莊》思想脈絡對〈山木〉的影響；二為解析〈山木〉全篇，並得出此篇所論處世之要旨；三為探討〈山木〉一篇獨特的價值，及其對於現代社會之啟發。以下就分為「〈山木〉的形成」、「〈山木〉的特點與應用」二點來綜述本研究所得之成果。

一、〈山木〉的形成

《莊子》各篇的作者問題，歷來已有不少學者進行探討，歸納葉國慶、羅根澤、張恆壽、關鋒、劉笑敢等學者研究結果及篇中對莊子言行的記載，顯示〈山木〉作者應為莊子弟子、門人或後學，而創作時期應為戰國中、晚期間。此時期正是七國爭雄、兼併愈烈的時代，政治上君主暴虐，視人民如草芥；經濟上製鐵技術進步，手工業發展，商業發達，人們更重視物質生活；文化上學術普及，百家爭鳴。綜而言之，〈山木〉作於一個事物正在變遷發展中的時代。

〈山木〉既承襲了《莊子》內七篇的思想，亦受《老子》思想的影響。其中「意怠」的柔弱不爭、「建德之國」的無欲素樸、「自伐者無功」句的引用，都可看出老子思想的影子。而篇中更與內七篇的義理各有聯繫，「乘道德浮遊」正如〈逍遙遊〉中「遊於無窮」的境界；以「虛船」喻「虛己」，正如〈齊物論〉中「形如槁木，心如死灰」的「吾喪我」境界；不處材與不材之間，而是「其唯道德之鄉」，正如〈養生主〉之「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」；「行賢而去自賢之行，安往而不愛哉」，正如〈德充符〉之「德不形者，物不能離也」；「有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。」正如〈大宗師〉之「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也」；北宮奢賦斂「從其強梁，隨其曲傳，因其自窮」的態度正是〈應帝王〉中至人「不將不迎，應而不藏」的表現；而〈山木〉與〈人間世〉篇在「用與無用」、「親子

之愛」及處世意旨上，更有高度相關。因此更可相信〈山木〉篇成於繼承了《老》、《莊》思想的莊子門人之手。

二、〈山木〉的特點與應用

〈山木〉在文學上顯現出莊書一貫以「寓言、重言、卮言」三言來論述的特色，尤其全篇由九個寓言組成，寓言中更有寓言，富含層次與想像力，寓言中更是虛實相生，善用譬喻，「寓真於誕，寓實於玄」，使人讀來更覺精彩。篇中三則故事中借用孔子的形象，使孔子有時成為憂慮困境的人，需要智者開導，有時又成為道家人物，為顏回解說晏然體逝之道，顛覆而多變的孔子形象，使人更覺有趣。駢偶化的章句，多用排比、對比句法，更增加文章的節奏感和生動性。〈山木〉的文學技巧，使文章增色不少。

〈山木〉由九個寓言組成，第一個寓言描述「材與不材」的兩難，並給出「乘道德而浮遊」的境界；第二個寓言說明了擁有的負累，並給出「去欲」、「虛己以遊世」的灑脫；第三個寓言以「賦斂為鐘」的情境，說出順其自然而事自然成的道理；第四個寓言述說不自彰顯、不與人爭的智慧；第五個寓言明言以利合與以天屬的親疏關係，並暗喻孔子行仁義非發乎自然，只是外在的虛文，強調自然之情比外在刻意的行為更真更長久；第六個寓言說明了當時「昏上亂相」使士人恐懼戰兢、無法施展的政治背景；在這樣的環境下，第七個寓言以「天損」與「人益」的對比，說明不貪求利益，隨順自然天道，才能在困厄窮乏中處之安然；第八個寓言說明世間之險，競逐物利之中人心容易迷失；第九個寓言指出只要持守內心之正，無論外在條件如何，對自己都不會有影響。

綜觀其思想，〈山木〉繼承了〈人間世〉的處世思想，篇中敘述了面對由「人」而來與由「天」而來的患害時，該如何跳脫而得到精神上的自由。整個篇章皆圍繞虛靜自我心靈的「虛己」與接受外物變化的「順物」兩方面而言，正與〈人間世〉中的「心齋」、「安命」思想相呼應。〈山木〉並從現實物質層面思考「材與不材」的關係，提出更完整的說法，補充了內篇對物用的觀點。

「虛己」與「順物」的思想正好提供現代人在自處與處世上一些心靈指引，在個人面對功名利祿的欲望和自我的負累中，〈山木〉提出「虛己」、「去國捐俗」、「去功與名而還與眾人」，要人虛靜己身，拋卻俗務的建議。在面對外在世界的競爭、關係、災禍的患害中，〈山木〉提供了「行賢而去自賢之行」、「君子之交淡若水」、「晏然體逝而終」的良方。道理易懂，行之卻難，〈山木〉透過一則則生動的寓言所寄寓的真道，願世人都能如寓言中的人物一樣領會。

本研究主要研究〈山木〉思想義理，因將〈山木〉內容界定為傳承《老子》與《莊子》內七篇思想而來，在分析文本內容時，多參照上述二者的義理思想內容，而較少將〈山木〉篇與外、雜諸篇作對照連結。據劉笑敢的研究顯示，〈山木〉與其他外雜諸篇仍有義理一致之處⁵⁷，此部分可待未來的探討與研究。



⁵⁷ 劉笑敢認為外篇的〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉、〈知北遊〉，雜篇的〈庚桑楚〉、〈徐无鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈列御寇〉等十二篇文章有很多相互一致、相互聯繫之處。(見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 62。)

參考書目

一、古籍(依朝代排序)

- 漢·司馬遷著，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，台北：啟業書局，1978。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 漢·趙歧注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1985。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1985。
- 唐·陸德明：《莊子音義》，《無求備齋莊子集成初編》第二冊，台北：藝文印書館，1972，影印清乾隆五十六年盧文弨刊「抱經堂叢書」本。
- 宋·林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997。
- 宋·褚伯秀：《南華真經義海纂微》，台北：臺灣商務印書館，1986年，影印文淵閣四庫全書抄本。
- 宋·蘇軾：《蘇東坡全集》，北京：燕山出版社，1998。
- 明·陸西星：《南華真經副墨》，《無求備齋莊子集成續編》第七、八冊，台北：藝文印書館，1974，影印明萬曆六年刊本。
- 明·焦竑：《莊子翼》，中和：廣文書局，1979。
- 明·釋德清：《莊子內篇注》，《無求備齋莊子集成續編》第二十五冊，台北：藝文印書館，1974，影印清光緒十四年金陵刻經處刊本。
- 清·顧炎武著，黃侃、張繼校勘：《日知錄》，台北：明倫出版社，1970。
- 清·王夫之：《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局，1995。
- 清·王夫之：《讀通鑑論》，台北：中華書局，1975。
- 清·林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》第十八冊，台北：藝文印書館，1972，影印清乾隆間刊本。
- 清·宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》，台北：宏業書局，1977。

清·劉熙載撰，王國安標點：《藝概》，台北：漢京文化公司，1985。

清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，台北：華正書局，2004。

清·王先謙：《莊子集解》，台北：文津出版社，1988。

二、現代專書(依姓氏筆劃排序)

方 勇：《卮言錄》，北京：中國社會科學出版社，2004。

方 勇：《莊子纂要》，北京：學苑出版社，2012。

王 淮：《郭象之莊學—儒釋道之相與訾應》，新北：印刻出版有限公司，2012。

王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園等著：《中國哲學史》，台北：里仁書局，2005。

王邦雄：《21世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，台北：立緒文化，1999。

王邦雄：《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，1983。

王邦雄：《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1993。

王邦雄：《老子道》，台北：漢藝色研文化公司，1991。

王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版公司，2010。

王邦雄：《走在莊子逍遙的路上》，台北：臺灣商務印書館，2004。

王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，台北：遠流出版公司，
2013。

王叔岷：《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1999。

朱容智：《莊子的美學與文學》，台北：明文出版社，1992。

池田知久著，黃華珍譯：《莊子：「道」的思想及其演變》，台北：國立編譯館，
2001。

牟宗三：《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1983。

牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1989。

牟宗三講述，陶國璋整理：《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999。

吳 怡：《中國哲學的生命和方法》，台北：東大圖書公司，1984。

吳 怡：《中國哲學發展史》，台北：三民書局，1989。

吳 怡：《逍遙的莊子》，台北：東大圖書，1991。

- 吳 怡：《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998。
- 李 勉：《莊子總論及分篇評注》，台北：臺灣商務印書館，1990。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：三聯書店，2010。
- 杜保瑞：《莊周夢蝶：莊子哲學》，台北：五南圖書出版公司，2007。
- 林瑞翰：《中國通史》，台北：三民書局，1993。
- 哲學研究編輯部編：《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962。
- 唐君毅：《中國哲學原論(原道篇式)》，台北：台灣學生書局，1986。
- 唐君毅：《哲學概論》，台北：台灣學生書局，1974。
- 徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，2003。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1984。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992。
- 崔大華：《莊學研究》，北京：人民出版社，1997。
- 張采民：《莊子研究》，北京：中華書局，2011。
- 張洪興：《《莊子》「三言」研究》，北京：學苑出版社，2011。
- 張恆壽：《莊子新探》，武漢：湖北人民出版社，1983。
- 張起鈞：《老子哲學》，台北：正中書局，1964。
- 張默生：《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993。
- 張雙棣、張萬彬、殷國光、陳濤注譯：《呂氏春秋譯注》，北京：北京大學出版社，2012。
- 許抗生：《老子研究》，台北：水牛出版社，1992。
- 陳奇猷校注：《韓非子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974。
- 陳望道：《修辭學發凡》，台北：文史哲出版社，1989。
- 陳鼓應：《老子今注今譯》，台北：台灣商務印書館，2000。
- 陳鼓應：《老莊新論》，台北：五南圖書，2006 二版。
- 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：商務印書館，2007。
- 陳鼓應：《莊子哲學》，台北：台灣商務印書館，1997。

- 陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993。
- 陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005。
- 勞思光：《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1987。
- 曾昭旭：《充實與虛靈—中國美學初論》，台北：漢光文化，1993。
- 曾昭旭：《在說與不說之間：中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光文化，1992。
- 程樹德：《論語集釋》，《民國時期經學叢書》第47-49輯，台中：文听閣圖書公司，2008，影印國立華北編譯館1943年本。
- 馮友蘭：《中國哲學史(增訂本)》上冊，台北：台灣商務印書館，1999。
- 馮學成：《禪說莊子：寓言、山木》，北京：東方出版社，2013。
- 黃錦鉉：《莊子及其文學》，台北：東大圖書公司，1984。
- 楊寬：《戰國史》，台北：台灣商務印書館，1997。
- 葉國慶等著：《莊子研究論集》，台北：木鐸出版社，1983。
- 葉舒憲：《莊子的文化解析：前古典與後現代的視界融合》，西安：陝西人民出版社，2005。
- 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界：儒學的反思與開展》，台北：臺灣學生書局，1998。
- 蔡宗陽：《莊子之文學》，台北：文史哲出版社，1983。
- 蔡明田：《莊子的政治思想》，台北：中國學術著作獎助委員會，1970。
- 錢穆：《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，1994。
- 羅根澤：《諸子考索》，北京：人民出版社，1958。
- 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961。
- 龔鵬程：《道教新論》，台北：臺灣學生書局，1991。

三、期刊論文(依姓氏筆劃排序)

- 牟宗三主講，盧雪崑記錄：〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 7 期，2002.1，頁 1-10。
- 牟宗三主講，盧雪崑記錄：〈莊子〈齊物論〉講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 8 期，2002.2，頁 1-11。
- 李恒全，李天石：〈鐵農具和牛耕導致春秋戰國土地制度變革說質疑〉，《中國社會經濟史研究》，2005 年第 4 期，頁 1-6。
- 李笑岩：〈商周官學中的前諸子思想〉，《中國文化研究》，2014 年第 4 期，頁 82-90。
- 林明照：〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》第 6 期，2007.12，頁 51-80。
- 倪麗菁：〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》第 33 卷第 11 期，2006.11，頁 159-179。
- 袁長瑞：〈莊子〈人間世〉研究〉，《哲學與文化》第 27 卷第 2 期，2000.2，頁 165-172。
- 高齡芬：〈莊子外雜篇之老子義理之詮釋〉，《鵝湖學誌》第 7 期，1991.12，頁 87-106。
- 張遠山：〈〈山木〉精義〉，《社會科學論壇》，2008 年 15 期，頁 5-32。
- 連玲莉：〈《莊子·山木》論析〉，《虎尾科技大學學報》第 28 卷第 2 期，2009.6，頁 27-42。
- 陳德和：〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3 期，2005.7，頁 25-44。
- 陳德和：〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第 44 期，2016.6，頁 135-172。
- 傅偉勳：〈老莊、郭象與禪宗—禪道哲理連貫性的詮釋學試探〉，《哲學與文化》第 12 卷第 12 期，1985.12，頁 2-18。

四、學位論文(依姓氏筆劃排序)

江培詩：《〈莊子·人間世〉療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011。

吳雅琳：《〈莊子〉寓言主題之思想研究》，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2009。

吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學系博士論文，2008。

李麗鳳：《〈莊子·庚桑楚〉思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

周雅清：《莊子哲學詮釋的轉折—從先秦到隋唐階段》，臺灣師範大學國文系博士論文，2011。

林妙芳：《〈莊子·徐无鬼〉思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

林玲安：《〈莊子·田子方〉生命智慧研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013。

邱慧聆：《莊子內篇與外雜篇修養論之比較研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2000。

徐慶鐘：《〈莊子·天地〉思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014。

張耀仁：《莊子內七篇生命哲學之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007。

許雪雯：《莊子處世思想及其現代意義研究》，高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2012。

陳政揚：《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003。

曾紫萍：《莊子的處世哲學》，中興大學中國文學系碩士論文，2005。

黃漢青：《莊子內篇與外雜篇比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1992。

楊日出：《莊子天下篇研究》，高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1979。

潘裕陽：《〈莊子·天運〉思想研究》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文，2014。

謝君萍：《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》，中山大學中國文學系碩士論文，2007。

