

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

《莊子》中的「知」與「治」

The Knowing And Governing of Zhuangzi



李宜航

Yi-Hang Li

指導教授：林俊宏博士

Advisor: Chun-Hung Lin , Ph. D.

中華民國 100 年 1 月

January , 2011

謝辭

在碩士階段的學習生涯中，有機會深入地閱讀及思考《莊子》，的確是一件珍貴又愉悅的體驗。隨著一次又一次的反覆閱讀，讓我「遇見」《莊子》，也真正地「預見」生命。對我而言，碩士論文的寫作不僅象徵學位的完成，也使得自我對於生命的理解愈發深刻，甚至後者的成分是居多的。

欲徜徉在老莊學的氛圍中，前面必須有一位優秀的嚮導，方能帶領著我一窺《莊子》之奧義。在此，非常感謝指導教授－林俊宏老師，老師時而以輕鬆詼諧的語氣，向我表述《莊子》的逍遙與自在；時而又以嚴謹正經的態度，教我認真面對自我生命的種種課題。如此，亦步亦趨地跟隨著老師的步伐，我逐漸地完成碩士論文的寫作，也逐步地摸索出自身成長的道路。謝謝林老師這些年的陪伴與教導，若日後我能有任何的成就，這一切都得歸功於林老師的用心與關心。

能夠順利完成碩士論文的付梓，亦須感謝兩位口試委員的辛勞。詹康老師鉅細靡遺地審視論文，導正我許多哲學概念上的定義，使我獲益良多。平時，詹老師也常關心我寫作的進度，並提供許多學術上的最新資訊，令我對《莊子》的認識能更為深刻。郭應哲老師遠從台中來到台北，運用黃老學的豐富學養，提點著我看待《莊子》的其他可能，同時也以溫和的口吻鼓勵晚輩，讓我對於研究《莊子》更具自信。謝謝兩位老師的提點與激勵，未來我也將會持續精進！此外，也要特別感謝政大政治系的蔡明田老師與臺大哲學系的王曉波老師，蔡老師在我大學時代講授中國政治思想史，啟發了我對研究老莊學的興趣；王老師對於研究中國政治哲學的高度期許，也讓我對於研究中國政治哲學始終充滿著信心。

在這幾年中，很幸運地我擁有著許多好友相伴，使我能順利地完成論文，實踐理想。同一師門學習的翊軒學長、盈全與焯勛，能夠在學業與讀書會生活中一起切磋，真是一件樂事。中政哲讀書會的夥伴，俊廷、貞伶、智偉、峻煒、京哲，回想一同參與讀書會的過往，順利拿下社科院的第二名殊榮，這份一起共享的美好成果，令我開心不已。另外，參與小說讀書會的斌洲學長、瑞齡、軒毅與黃彪，

與你們一起討論文本，隨性聊天，如此輕鬆愜意的漫談，總令我流連不已。

課後閒暇之時，常與清全、翊軒與聿伶，四處遊山玩水，共享美食鮮饌，希望大家的友誼能夠歷久彌新。研究所的好友音谷，一起分享生活的點點滴滴，每次聊天都有新的收穫，開心地度過每次相聚的時光。在政大的好友珮婷、嫵文、鈞鈴與雅雯，多年來的友誼我一直都相當珍惜，很高興能與你們相識至今。

當然，一定要感謝我的家人，讓我專注於學業上。謝謝我的父親李明文先生，母親林昭吟女士，正是因為你們的支持與照顧，提供我一個安適的成長環境，讓我能順利完成自我的理想。另外，也要謝謝妹妹思穎與可愛的寵物 MuMu，因為你們讓我的生活更加趣味與豐富。

最後，期許自己將來如同〈養生主〉中的庖丁一般，在多采多姿的「人間世」中由技入道，逐步成就得以「齊物論」的真知，與「德充符」般地圓滿心靈，達至「逍遙遊」的理想境界，証成一個完整的生命樣態，一個自我圓成的「大宗師」，一個主宰生命的「應帝王」。



宜航筆於臺大社科院

2011 / 01 / 31

國立臺灣大學 99 學年度第 1 學期碩士學位論文提要

論文題目：《莊子》中的「知」與「治」 論文頁數：146

所 組 別： 政治學系(所) 政治理論組 (學號：R94322021)

研 究 生： 李宜航 指導教授：林俊宏博士

關 鍵 字：莊子、知、治、秩序、人

論文提要內容：

春秋戰國時代的政治混亂，使得原有的秩序崩解，形成「失序」。隨著「失序」，人的生活也漸失去了成法。因此，應運而生的是諸子百家主張對「失序」的矯正之法。對《莊子》而言，「失序」是亟欲解決的問題，但處理的重點是先行思考「秩序」的意含。不同的「秩序」意含，源自於不同「治」的作為；不同「治」的作為則是源自不同「知」的理解。是故，《莊子》理解到現世的「失序」問題若要根除，不能僅是在「治」作為上的調整，而應是回到問題的根源，也就是「知」的層次中去消解。

總的來說，欲理解《莊子》對於「秩序」的想像，須藉由「知」與「治」來建構。當然，「知」與「治」的結合，需仰賴「人」作為一「存有」而體現，所以論及「知」與「治」的意義時，「人」的角色意義也不可忽視。本文試圖從不同層次的「知」與「治」出發，分析《莊子》對於「秩序」的理解，並說明《莊子》對於「人」的期待，期待透過「人」自身的完整，有機會讓「秩序」隨之復歸整全，再度形成一個復歸於「道」的「秩序」。

ABSTRACT

THE KNOWING AND GOVERNING OF ZHUANGZI

by

YI-HANG LI

January 2011

ADVISOR(S): CHUN-HUNG LIN , Ph. D..

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR : GOVERNMENT AND PUBLIC AFFAIRS

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: 《Zhuangzi》 , knowing, governing, order, human beings

Owing to the political chaos of the Spring and Autumn and the Warring States Periods (春秋戰國時代), the original order was destroyed, and accordingly caused “disorder”. Due to “disorder”, the regularity of people’s lives declined gradually. Therefore, it led the various schools of thinkers’ corrections to come into existence. As far as 《Zhuangzi》 was concerned, “disorder” was the priority problem to be solved, but the key to dealing with it was to think over the conception of “order” primarily. Different conceptions of “order” derived from different conduct of “governing”. Similarly, different conduct of “governing” derived from different interpretation of “knowing”. Consequently, 《Zhuangzi》 realized that if we are eager to eliminate the “disorder” in this generation, we cannot merely adjust our conduct of “governing”, but trace back to the problem, that is, the interpretation of “knowing”, and then we can eliminate it.

In conclusion, yearning for realizing 《Zhuangzi》’s imagination toward “order”, we need both “knowing” and “governing” to set it up. Certainly, the combination of “knowing” and “governing” must rely on the expression of “human beings”. So, while we discuss the conception of “knowing” and “governing”, we cannot neglect the part of “human beings”. This passage intends to begin with various levels of “knowing” and “governing”, and analyzes the conception toward “order” by 《Zhuangzi》. It also explains 《Zhuangzi》’s expectation of “human beings”, expecting to restore the “order” by completed “human beings”, and then form the “order” belonging to “Dao” (道) once again.

目錄

口試委員審定書.....	I
謝辭.....	II
中文摘要.....	IV
英文摘要.....	V
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 文獻回顧.....	10
壹、《莊子》中的「知」.....	11
貳、《莊子》中的「治」.....	22
參、《莊子》中的「人」.....	26
第三節 章節安排.....	27
第二章 《莊子》中的「知」.....	31
第一節 「原始素樸之知」.....	36
壹、「原始素樸之知」的意含.....	36
貳、「原始素樸之知」的秩序觀.....	38
第二節 「區別之知」.....	40
壹、「區別之知」的意含.....	40

貳、「區別之知」的秩序觀.....	46
第三節 「真知」	53
壹、「真知」的意含	53
貳、「真知」的秩序觀.....	62
第三章 《莊子》中的「治」	69
第一節 「原始素樸之治」	74
壹、「原始素樸之治」的意含	74
貳、「原始素樸之治」的樣貌	76
第二節 「區別之治」	79
壹、「區別之治」的意含.....	79
貳、「區別之治」的展現.....	83
第三節 「真知之治」	90
壹、「真知之治」的意含.....	90
貳、「真知之治」中的表現－「明王之治」	94
第四章 《莊子》中「人」的形態.....	97
第一節 「理想形態的人」	101
壹、「真人」	105
貳、「至人」、「聖人」與「神人」	110

第二節 「現實生活中的人」	122
壹、「安時處順」的人	124
貳、「由技入道」的人	129
第五章 結論	133
第一節 研究心得	134
壹、「原始素樸秩序」下的「知」與「治」	135
貳、「區別秩序」下的「知」與「治」	136
參、「真知秩序」下的「知」與「治」	137
第二節 研究展望	138
壹、「人」的研究	139
貳、「知」與「治」在思想史上的研究意義	140
參考文獻	141

第一章 緒論

第一節 研究動機

關於《莊子》及其作者的相關議題雖多有爭論，但一般皆認為以《莊子》內篇為莊子本人所著，《莊子》外、雜篇則為莊子後學的作品。¹對於研究莊學內容而言，以《莊子》一書為基礎並無太大問題。故本文主題將專注於《莊子》一書，視其為一完整作品進行探討。

《莊子》歷來有許多以不同詮釋面向切入的研究，從心靈哲學、語言哲學、藝術美學、工夫論、知識論等面向，而這些討論較少觸及到《莊子》中對於「政治」的關懷，或者以較負面的方式來解讀《莊子》對於「政治」的期待。²其實《莊子》的關懷不僅在上述範疇，亦涵括了對於現世政治的關切與反思。司馬談曾言：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」《史記·太史公自序》司馬談清楚地點出當時的知識分子均重「為治」之道，關切的主題均是圍繞著「政治」而發，其目的是希望得以建立一個和諧的「秩序」，³只是各家進路有所差異。當然，不同的進路隱含著對「秩序」一詞的不同理解。

¹對於《莊子》與莊子的討論，劉笑敢認為莊子本人約處於戰國中期，而內篇可能亦為戰國中期作品，故內篇應為莊子本人的作品；而外雜篇就其內容而言，大致可分為「述莊派」、「黃老派」與「無君派」三類，此三類文章皆為莊子後學的作品，與莊子本人思想均有關連，其完成年代最晚約於戰國末年之前。故整體視之，《莊子》可視為莊子及其後學的作品總集，而二者所處之年代大約為戰國中期到晚期之間。（劉笑敢，1987：3-103）本文採用劉笑敢的觀點，將《莊子》書涵括了莊子本人的作品，及其相關後學的作品，而《莊子》書與莊子本人所處年代亦約為戰國中晚期左右。蕭裕民也主張《莊子》大部分的篇章，一致而融貫，他說道：「而《莊子》一書所代表的思想，則是包含「莊子」在內的一群思想接近的思想家（「莊子」及思想與其接近的後學）的思想。」（蕭裕民，2006：184）另外，詹康也提出一種以〈天地〉等篇作為中心思想，對於《莊子》學派內分歧的立場做一調和的詮釋。（詹康，2010：1-52）

²如王雲五提到莊子的政治思想時，也認為其近似於近代的無政府主義。（王雲五，1968：169）楊儒賓談到莊子的政治觀時也認為莊子不會把政治事務看得非常重要，頂多是「必要之惡」的形式而已。（楊儒賓，1991：196）

³張德勝曾言：「須知『秩序情結』不獨是儒家倫理的內容，亦是中國文化的內核。」（張德勝，2007：205）因此對於「秩序」的期待是當時普遍知識份子的討論重心。

各家的思維重心莫不放在希望回復到原有的「秩序」上，如儒家主張的是：「以建立秩序為終極關懷，由此而發展出來一套學說，以及以之為準則的行為模式。」（張德勝，2007：159）儒家所言的「秩序」是一種以「人倫關係」為核心的和諧秩序，希望建立一套人世規範而得以再次回復到一個和諧的社會生活。

墨家對於「秩序」的期待與儒家所去不遠，墨家因較著重於平民階層而主張「兼愛」與「尚同」，⁴因為天下動亂是源於眾人自私而不相愛，主張「兼愛」希望能「去人之自私而使之相愛。」（蕭公權，2001：137）；而主張「尚同」則可「使個人化除自私，而歸心於全體之公利。」（蕭公權，2001：141）

另外，法家對於「秩序」的主張則是奠基於對人性的不信任，因此希望藉由外力使「秩序」得以確立，如張德勝曾言：「法家把人性看得極度悲觀，完全沒有可能自動向善，因此在他們心目中，社會秩序就只能通過形式控制(formal control)的手段而建立。」（張德勝，1989：105）上述三個學派的論點雖各有差異，但他們的基本關懷均環繞著「人世秩序」，換言之，儒、墨、法家對於「秩序」的觀察著重在「人」的範疇來加以討論。

相對於儒、墨與法家對於「人世秩序」的關懷，《莊子》中對於「秩序」的回應是立基於一個更廣大的視角，如《莊子·天道》：⁵

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。

由此可見《莊子》中所認為的「秩序」包含「與人和」和「與天和」，當二者具備時才得以成就和諧之樂，且唯有「與天和」才得以「均調天下」而「與人和」。

「與天和」究其義可為「自然秩序」，而「與人和」究其義可為「人的秩序」，二種秩序彼此合致，並無斷裂或分割。「自然秩序」除了包含「人的秩序」外，

⁴如蕭公權曾言：「墨子乃一平民化之孔子，墨學乃平民化之孔學。二者之言行，儘有程度上之差異，而其根本精神則每可相通。」（蕭公權，2001：136）

⁵本文為求行文順暢，此後引用《莊子》內文，均只註明篇名，不再列出書名。另外，本文所據的《莊子》版本為郭慶藩的《莊子集釋》。

亦包含了「物的秩序」。「物的秩序」主要說明的是人與萬物同作為一存有而平等共處的一種秩序樣態，〈齊物論〉言：

天地與我並生，而萬物與我為一。

不過，《莊子》真正的關懷重心仍是圍繞著「人的秩序」而發。「人的秩序」大致可分為二個層面來探究：「非政治秩序」與「政治秩序」。

「非政治秩序」意指「人的存有」與「人倫關係」，其主要討論的是人作為一存有態及所處現世的倫理關係。「政治秩序」則是關係到每個人共同參與，也無可避免的共同生活樣態。且《莊子》反省到「政治秩序」的治亂與否，則會深切地影響到「非政治秩序」，也就是會影響到人作為一存有的存在。換言之，「政治秩序」是一切問題的根源，一旦「政治秩序」得以建立，那麼「人世秩序」亦將成就，而得以回歸於「自然秩序」。

《莊子》主張若要成就「政治秩序」的和諧，就必須先成就「良善統治」。「良善統治」意指兩種層面的合致，即「理想治者」與「理想統治方法」，《莊子》對於「良善統治」的論述可見〈應帝王〉：

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，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。

《莊子》中指涉的「良善統治」應為「明王之治」中所呈現的樣貌。「明王」是「功蓋天下而似不自己」的理想治者，其統治方法是「化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜」般的無為任化，使人民處於一種自然而然的和諧狀態。因此，當理想治者與理想的統治方法得以合致時，可造就出「良善統治」，進而成就和諧的「政治秩序」。

《莊子》中對於和諧的「政治秩序」的成就可溯於對「治」意義的探討。《莊子》所論之「治」不是單純地指涉「治理」，而是指涉到二個層次的意義：「治身」與「治天下」，明代釋德清曾言：

莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙之至人神人聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢秕糠，猶能陶鑄堯舜，故云道之真以治身，其緒餘土苴以為天下國家；所謂治天下者，聖人之餘事也。《莊子內篇註·應帝王第七》

依釋德清所言，《莊子》之學以「內聖外王為體用」，「內聖」指的是「治身」，「外王」指的則是「治天下」。「治身」意謂著以人作為一存有來思考，因為人是萬物之一體，故藉由消解自身主體性後與萬物融合而得以返歸自然。「治天下」意謂達成「治身」時向外成就的「良善統治」，此「良善統治」將使「政治秩序」成就和諧樣態，進而才有返歸自然的可能。《莊子》將「治身」與「治天下」並言，隱含了「物的秩序」與「人的秩序」合致的可能，也揭示「自然秩序」的內涵。

不同層次的「秩序觀」，便會導向不同層次「治」的理解。舉例來說，儒家對於「秩序」的理解，多就「人的秩序」而發。因此，所延伸理解的「治」便侷限在「治天下」面向。在方法上，亦多採取人為的規範來重新建構一個「秩序」。不過，《莊子》對此種人為規範的效果抱持著消極的態度，如〈應帝王〉言：

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」

《莊子》認為此種人為規範正是「己出經式義度」的表現，「治者」以私意制定法度，使人民順從。若以此種方法治理天下，所得的結果正如「涉海鑿河而使蚊負山也」般難以達成「良善統治」，自然也不可能成就理想「人的秩序」。

張默生曾言：「治理天下，當正己以正百物，是治內，不是治外，是治本，不是治標，即所謂由體而用，由內聖而發為外王。」（張默生，2007：151）由張氏之言可知，「治天下」的關鍵在於「治內」、「治本」。換言之，要先達到「內

聖」才得以開展出「外王」以「治天下」。其中「內聖」指涉的是「理想治者」，「理想治者」的成就與「知」有著密切關聯，如釋德清言：

其所以稱至人神人聖人者，必若此乃可為萬世之所宗而師之者，故稱之曰大宗師。是為全體之大聖。意謂內聖之學，必至此為極則。……古人所云：知之一字眾妙之門；知之一字眾禍之門。蓋妙悟後，方是真知。有真知者，乃稱真人。即可宗而師之也。然知天知人，即眾妙之門也。……謂強不知以為知，恃強知而妄作，則返以知為害矣。此舉世聰明之通病也。《莊子內篇註·大宗師第六》

由上引文可知，《莊子》中所指的「內聖」即「理想形態的人」，也就是可「宗而師之」者，這樣的人必定具有「真知」以「知天知人」。換言之，吾人可明白《莊子》中所指的「內聖」必定具有某種高度之「知」（即「真知」）。是故，他可以「知天知人」，且進而能成就理想的統治樣態。總而言之，吾人在探討《莊子》中對於「秩序」的思考時，需要回到以「知」作為一種「存有」來探究，才得以開展出對「治」的完整理解。

《莊子》一書中討論「知」的篇幅甚多，⁶大致可以分為三個層次：⁷第一個層次的「知」是具有原始素樸的認識觀而成的「渾沌」狀態；第二個層次的「知」是「智」，因為認識上的障蔽而破壞原始素樸的「知」；第三個層次的「知」是「真知」，藉由種種工夫論意欲逼近原始素樸狀態。

此三種「知」的意含是層遞的推進模式，由始出的「原始素樸之知」，再因「人」主觀意識造成的認識障蔽出現，進而盪落到低層次的「區別之知」（或言「智」）。最後，藉由自身主體意識消解後，進而提升至「真知」狀態。關於這三種「知」的意含，詳述如下：

第一種層次的「知」是指「原始素樸之知」。這是一種純粹「知」的活動，不刻意地區辨萬物，讓一切隨順自然而行。是故，這種純粹之「知」所呈現的樣

⁶ 《莊子》一書三十三篇文中，每篇文本中均出現「知」字，但其意義則指涉各異。

⁷ 本文將「知」區分為三種層次，其思維方式是參考蔡明田對「知」的三種境界再稍做修改，對於三種「知」的境界，可參考蔡明田的文章（蔡明田，1984：28-30）。

貌為「渾沌狀態」，這是一種原始「無知無識」的初度和諧狀態。（蔡明田，1984：30）然而，無奈的是，「原始素樸之知」的和諧狀態無法持續，注定會遭到破壞。

⁸如〈應帝王〉所言：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

寓言中的「渾沌」對於外在事物的認識是一種純粹的「知」，它視萬物渾同為一，沒有分別，。故對待「儵」與「忽」時甚善，但它最終竟因「儵」與「忽」報德之心而死，這也意味著「原始素樸狀態」的不可得。

「儵」與「忽」的報德之心其實是一種「成心」，⁹因在心中開始區別好與壞的差異，更誤以為為「渾沌」鑿七竅是有益的，孰料卻破壞了「渾沌」原有的自然和諧。如成玄英曾言：

儵忽二人，由懷偏滯，未能和會，尚起學心，妄嫌渾沌之無心，而謂穿鑿之有益也。……夫運四肢以滯境，鑿七竅以染塵，乖渾沌之至淳，順有無之取捨，是以不終天年，中塗夭折。《南華真經注疏·應帝王第七》

成玄英認為「渾沌」原本無心區辨外物，因「儵」、「忽」二人的「偏滯之心」誤以鑿七竅之有益，而令「渾沌」喪失至淳的自然本性而中道消亡。¹⁰因此，擁有「偏滯之心」，就是傷害「原始素樸之知」的最大元凶。

釋德清在《莊子內篇註·應帝王第七》中提到：「渾沌，言雖俄爾有形，尙

⁸蔡明田認為渾沌並不是最理想境界，它只是原始無知無識的初度和諧而已，而渾沌因被鑿七竅而死，這意味著原始素樸的消亡，同時轉向了第二個階段—是非滋章的人間世，故這也是應帝王得以應時而王的契機，藉由體現「明王之治」的應帝王，帶領著人間世回到二度和諧的至德之世。（蔡明田，1984：28-30）

⁹對於「成心」的討論，如陳鼓應認為「成心」是「成見之心」（陳鼓應，2005：56），或郭象言：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心」（《南華真經注疏·齊物論第二》）就表示了成心是一種思維上的限制；而成玄英言：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」《南華真經注疏·齊物論第二》，則表示了「成心」是指「執滯於一端偏見而無法見其全體的障蔽之心」，故成心可意謂著一種限制思維且執於一端偏見之心。

¹⁰相同的見解也見於崔譔注：「言不順自然，強開其耳目。」（郭慶藩，2006：310）

無情識，渾然沌然無知無識之時。及情實日鑿，知識一開，則天真盡喪。」釋德清認為「渾沌」仍處於無情無識的「無知」狀態，卻因為被鑿七竅，開啓了人爲的「知識」而喪其天真自然。總而言之，原始的「渾沌」，將因偏滯之心帶來的「認識障蔽」破壞原有的素樸，使「渾沌」狀態一去不返，此種「認識障蔽」即爲第二層次欲論之「區別之知」。

第二種層次的「知」是「區別之知」，也就是「智」。「智」是因偏執之「成心」，對外在的認識刻意作出區別，形成「認識障蔽」，造成物我之間的對立，陷溺於是非二造的無限辯證之中。因此，「智」可進一步衍伸爲人爲的「智巧」，也就是「小知」，如〈齊物論〉言：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。

文中的「小知」是「間隔而分別」的「知」，¹¹即因「成心」而形成的「區別之知」。所展現的不是整全地認識外在世界，而是主體性意見的判斷，當然，也是一種片段的認識。

當時的百家之言亦是此種「智」的外延，各執己見，偏得一術而不知全體，正如〈天下〉所言：

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。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。……悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。

百家各以一偏之見而自喜，故《莊子》感嘆：「道術將爲天下裂」。這不僅意味著「道術」將一裂爲多，形成「百家眾技」，也意味著原始素樸的「知」將盪落而形成一曲之「智」，使人無法視見「天地之純」與「古人之大體」。

總而論之，第二個層次的「區別之知」是因為「成心」而有「認識障蔽」，

¹¹成玄英在《南華真經注疏·齊物論第二》中對「小知」的疏爲：「小智狹劣之人，性靈偏促，有取有捨。〔有取有捨〕，故間隔而分別。」由此詮釋可知成氏將「小知」與人格相連結，並認爲其人狹劣且性靈偏促，而其認識亦是「間隔而分別」的。

無法整全且客觀地觀看外在世界，形成了「區別之知」。「區別之知」的出現也意味著離開「原始素樸之知」，盪落到是非辯詰之中，最終將造成「人的秩序」的混亂，如〈胠篋〉所言：

上誠好知而無道，則天下大亂矣。……故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。……甚矣夫好知之亂天下也！自三代以下者是已，舍夫種種之民而悅夫役役之佞，釋夫恬淡無為而悅夫噉噉之意，噉噉已亂天下矣。

《莊子》將「天下大亂」的起因歸咎於統治者的「好知而無道」，統治者因「智巧」所發的人為規範而使得天下大亂，成玄英疏：「執迹用智，則天下大亂。故知上下昏昏，由乎好智。」《南華真經注疏·胠篋第十》因此若要回歸到原始素樸的和諧狀態，統治者須消解掉主體思維的「成心」，超越「區別之知」，提升到另一個「知」的境界—即「真知」。這樣一來，才有成就「良善統治」的可能。

第三種層次的「知」是「真知」，經由心齋、坐忘等工夫解損自身主體性，且透過「以明」的方式，一切作為應以自然，如此才能跳脫是非窠臼，如〈齊物論〉云：

是亦一無窮。非亦一無窮也，故曰莫若以明。

「以明」意指相互對照 沒有中心的彼此映照的方式，如此才可識破是非之無窮循環而不會陷溺其中。如北宋呂惠卿說：「明者，復命知常之驗也。今儒墨之是非不離乎知識，而未嘗以明，故不足以爲是非之正。」《莊子義集校·齊物論第二》由此可見「以明」是一種「無中心的相互映照」且「復命知常」之展現。是故，藉由「以明」得以跳脫是非框架，了解自然規律並復歸到原始的秩序。

此種高度「知」的境界，是《莊子》中知天也知人的「真知」，如〈大宗師〉云：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

「真知」是一種既知天也知人的高度之「知」，¹²這是一種企圖重新回歸到「自然秩序」的內在心法。但「真知」不會單獨出現，必與「理想人格」－「真人」相互連結來進行說理。換言之，「真知」的形成與「理想人格」之間的關連相當密切。「理想人格」若就「政治生活」而言，則為一「理想治者」。「理想治者」的出現，可成就出「良善統治」，進而使「政治秩序」達到和諧。

綜合上述三種對於「知」的討論，吾人可以發現這是從始出狀態開始談起，先盪落再復歸的談法。首先，《莊子》先描繪出一個「原始素樸之知」所成就的狀態。其次，原始渾沌之「知」的狀態因遭受「成心」作用而破壞，且陷入無限分別之「智」。最後，經由各種工夫論，得以復歸到一種嶄新的「知」，也就是「真知」，來破除認識上的障蔽。

第三種「知」（即「真知」）的展現是《莊子》理想中的「知」的狀態。因為「原始渾沌之知」已無法復原，「區別之知」也導致「政治秩序」的混亂。因此，唯有仰賴治者藉由消解自身後而成的「真知」，因「真知」而同時成就「治身」與「治天下」。換言之，治者因「真知」而能達成「良善統治」。

另外，《莊子》中對於「知」的理解，除了是基於對「秩序」的反省，亦基於對「存有」的關懷。《莊子》中對於「知」的三種區分，固然是因觀察外在秩序而發，但若脫離了「存有」的關懷，那麼「知」的討論將會是空泛且無意義的。

如前文所論，不同層次的「秩序」理解造成不同層次的「治」；不同層次的「治」則源於不同層次「知」的理解，且不同層次的「知」會延伸出不同層次的「治」，這也意味著將成就不同的「秩序」。由此吾人可知《莊子》中「知」、

¹² 如明代釋德清在《莊子內篇註·大宗師第六》曾言：「知天知人之知，乃指真知，謂妙悟也，天乃天然大道。」釋德清指出《莊子》中的「真知」是知天知人之知，另外要注意的是他所指的「知天」是指知「大道全體之變」；「知人」是指知「人即天」也。

「治」與「秩序」三者關聯密切，且相互影響，相互成就。

但是，吾人閱讀過相關文獻後，發覺關於《莊子》中「知」與「治」此二主題的連結關係的研究成果卻不甚豐富。因此，本文希冀先行釐清「知」與「治」的內在意含後，再藉由理想的人格來架接二者。目的是希冀最終能夠體現出隱含於《莊子》中「自然秩序」的深層關懷。

最後，本文的研究動機，將詳如下述兩點整理：

一、反省到《莊子》真正的關懷是奠基於「自然秩序」而發，且《莊子》從未反對或棄絕政治而僅止於哲學層次的討論。因為《莊子》認為政治生活不僅是無法避免的，同時「政治秩序」也是《莊子》期待的「自然秩序」中的一個重要層面。是故，當討論《莊子》中對於「秩序」的思考時，「政治秩序」的意義是吾人在討論時應著重之處。

二、由於對「秩序」的意義有不同理解，延伸出對「治」的理解層次也不同，關於「治」的不同層次是基於不同層次的「知」，而「知」的理解層次除了基於對「治」或「秩序」的反思，亦是基於對「存有」的關懷。是故，《莊子》中的「知」、「治」與「秩序」，甚至是「存有」彼此之間，息息相關，互相影響。因此，這些概念的連結對於吾人在理解《莊子》文本時甚有助益。但目前學界對此研究的成果不甚豐富，所以，本文希望藉由釐清與分析上述概念的意義與其開展，將有助吾人建構一條以「知」與「治」而成的主軸來理解《莊子》。

第二節 文獻回顧

本文主要探討《莊子》中的「知」與「治」，另外，架接「知」與「治」的關鍵角色是「人」。是故，本章將分別依照這三個主題，進行相關文獻的回顧。爲了整理這三大主題的研究成果，本節將分成三小節來進行回顧：壹、《莊子》中的「知」。貳、《莊子》中的「治」。參、《莊子》中的「人」。

第一小節回顧的是有關《莊子》中的「知」的原始義、「知」的其他意義（區

辨義、理想義)與「知」的原始義、區辨義與理想義三種意義統合之研究成果，最後再回顧「知」和「生命存有」的關聯。《莊子》中關於「知」一詞，共出現過二百多次，其意義卻指涉不同。故藉由前人對於「知」的探討與分類，有助吾人對此議題的掌握與相關概念的建構。

第二小節談論到《莊子》中的「治」，本小節欲回顧過往學者關於《莊子》中的「治」的定義與主張，如：「反對政治」、「無爲」、「不得已而治」、「理想的統治樣態—明王之治」與「治身」等。藉由回顧前人對於「治」的思考，建構吾人對於《莊子》中「治」概念的理解。

第三小節談論到《莊子》中的「人」，由於本文希望藉著「知」與「治」的連結，建構吾人對《莊子》的認識。當然，連結「知」與「治」的載體即是「人」。因此，需要回顧《莊子》中「人」的相關研究成果。並且，從前人的研究中，建立吾人對於《莊子》中「人」的基本理解架構。

關於三者的回顧，將詳述如下：

壹、《莊子》中的「知」

過去許多研究對《莊子》中的「知」談論甚多，其研究成果大致可分為四部份：一、探討「知」的原始義。二、將「知」視為「知識」或「智巧」等區辨義，進而再透過「反璞歸真」的方式來提升為「真知」，並論述「真知」是《莊子》中「知」的理想義。三、綜合二者所述，分析「知」的原始義，區辨義與理想義等三型態。四、分析「知」與生命的聯繫。

一、探討「知」的原始義

胡哲敷論老莊的知識論時，曾表示：「老莊對於知識的本質，認識人類原有的潔白無疵的天真，即是老子書中之所謂素樸。由這種素樸上面所起的自然作用，

便是真知，一切人爲都是機詐，都應該在排斥之列……故人的知識只要雜了人爲的工夫，便不能保全其知識本質，這種本質，係根自內心，見其本性，絲毫不假外求。」（胡哲敷，1962：81-82）

由引文可知，胡氏在論「知」時，是由「知」之本質談起，他將「知」的本質定義爲「素樸」，而這種「素樸」是源自內心，不假外求，其自然作用下所呈現的是「真知」，這種「真知」是「內心的知識，不是由外界逐物所得的知識。」（胡哲敷，1962：85）

對於《莊子》所反對的「逐物之知」呢？他進一步談到「智」，他認爲：「所謂『智』字，都是權謀智巧，戕賊自然之樸的意思。」（胡哲敷，1962：88）胡氏對於《莊子》中的「知」和「智」加以定義，二者之差異在於「自然」與否，故吾人可瞭解「知」作爲一素樸的本質，在自然地作用下，所呈現的產物也不離自然，相反地，若是以人爲智巧破壞了素樸之「知」，那麼「知」便會盪落成「於物有分」的「智」。

胡氏的定義「知」，對吾人在理解「知」和「智」的意義時幫助甚大，惟其認爲素樸之知的產物爲「真知」，似乎與《莊子》文本中所指涉的「真知」並不相同，或許這是胡氏在論「知」時的特殊用語，故吾人在理解時須小心，以免誤用。

楊儒賓論《莊子》中的語言觀時，採用「知識論」的角度來省察語言與實在之間的關連，他表示：「莊子認爲我們以語言處理人與人間的政治、社會問題時，往往無意間以主宰性的體制化思考作爲基本的參考點，因此，是很難求得公平、正義的……既然語言不足以切進若驟若馳、自爾獨化的世界，那麼，我們如何去理解這個世界呢？莊子說道：既然無從理解，那就不要理解；既然語言趕不上，那麼，最好不要使用語言。」（楊儒賓，1991：165-166）

既然無法使用語言做爲途徑來理解世界，那麼要如何理解這個世界呢？楊儒賓舉了「濠梁之辯」來解釋，他說道：「當莊子說『魚樂』時，此時的敘述不是

一種認知的敘述，這是種贊歎性的詩的語言，因此，這種『知』不是「認知之知」，而是物我交融，景象（魚）從氣化之流中呈現出來，與感受者相互參差的一種直覺之知。」（楊儒賓，1991：167）

這種「直覺之知」所代表的是一個「主客未分的『渾沌世界』」，反倒是思維（或語言）會「使觀感的主體從直接的、即物的與自然合一之狀態中脫離出來」，如此一來其所見的世界將不再是整全、渾沌的世界，而是「一個有時、空、程態、關係的『格局世界』。」（楊儒賓，1991：168）

由上述可知，楊氏由「棄絕語言」作為一種認識的途徑來理解「知」，他主張人可以透過「直覺之知」的方式來理解世界，此種直覺式的理解才得以體知到整全未分的「渾沌世界」。故楊氏論「直覺之知」時是將其視為一種「純粹認識的方式」，且其所認識的世界是相互交融、整全渾沌的。

藉由二位學者對於「知」的原始意義的探究，吾人可以瞭解「知」在《莊子》中的原始義應為源自內心、直觀且素樸的認識觀，所認知的世界為「主客未分的渾沌世界」。此種分析《莊子》中「知」的原始義將有助於吾人理解《莊子》中素樸之「知」的意涵與其呈現的世界觀，此分析和本文欲探討的第一層次的素樸之「知」有切合之處。不過，這種素樸之「知」的意涵與政治社會的聯繫似乎不甚明顯，是故本文在寫作時對於此部分的探討不會多加著墨，大抵上將沿用胡氏與楊氏的見解來說理。

二、「知」為「知識」、「智」與「真知」

本部分將「知」分為下列三小點來進行回顧：（一）由「知識」或「知識論」面向進行討論，論證《莊子》反對知識或知識活動。（二）將「知」視為「智」。（三）論《莊子》之「真知」意義。

茲詳述如下：

（一）「知」為「知識」或「知識論」

部份哲學出身的學者在談到《莊子》中的「知」時，是以「知識」或「知識論」切入並論證《莊子》中對知識或知識活動均持反對立場：

勞思光在論述《莊子》中之思想時，他認為《莊子》不承認「知識」，他曾言：「莊子之學，主旨在於透顯一真自我（在莊子自己，即以情意我為真自我），故認為知識既不能接觸自我，便為無意義。……莊子以認知活動為『自我』之障累，故以『泯是非』為破除『認知之障累』之工作。」（勞思光，1988：265-266）由引文可見勞氏認為《莊子》將「知」視為「知識」，且此「知識」無法接觸到「真自我」，故無承認或理解之必要。

另外，他也將「知識」視為一「認知活動」，認為此種活動會帶來自身的障累（即是非、成見）。那麼要如何解除自身的障累呢？他又說道：「欲破除彼等之成見，則唯有以虛靜之心觀照……以虛靜之心照之，則存有之真相顯出，乃得一超經驗之觀悟。此觀悟不由思辯議論中生，¹³而為自覺之直接發用。此即莊子所謂『明』。」（勞思光，1988：268）勞氏認為《莊子》將「知識」視為一種帶來自我障累的「認知活動」，唯有以「虛靜之心」觀照才得以觀悟真相。

李澤厚談及《莊子》的「認識論」時說道：「莊子的相對主義、虛無主義、不可知論都是為了指明一切具體的事物的存在變化，包括所謂有無、大小、是非等等，都是有限的、局部的、不確定的和無意義的，不必去深究探討。」（李澤厚，1990：177）是故，知識對《莊子》而言，也都是「局部、相對、有限而不真實的」。那什麼才是真實的「知」呢？李氏認為「真實的『知』，正是『知止其所不知』。它是不能用語言、概念、判斷、邏輯而只能用直接的體驗才可以把握和達到。」（李澤厚，1990：178）李氏所言隱含了《莊子》反對知識是因為知識是「非全面性」的認識，而真實的「知」則有賴於「直接體驗」才能把握。

上述學者將「知」視為「知識」來理解，並以此「知識」或「知識」的認知活動造成自我障累而理應去除，或是論證「知識」之變動性與不可確定性而加以

¹³ 勞思光亦提及：「『思』與『辯』皆為認知活動之主要部份」。（勞思光，1988：274）所以思與辯都是低層次「知識」的產物，若僅藉由此二種方式是無法觀悟「存有之真相」的。

否定。楊氏與侯氏所提的「知識」可視為第二層次之「智」，且論證「知識」會帶來負面影響，此對於吾人在討論「智」的負面意涵時頗有助益。李澤厚的說法除了否定莊子的「知識」外，亦稍加提及對於「真實的『知』」的認知途徑，關於《莊子》中的「真知」，在第三點將有更豐富的論述。

（二）「知」為「智」

陳耀森在提及《莊子》中絕聖棄智的思想時也說到《莊子》並不主張「好知（智）」，「所謂『好智』，好比人的妄立聖法，妄逐或濫用聖人的知識都是。道家認為如此強任私智，當是社會大亂的根由……故知『棄智』並不是要人棄絕用智，也不是要泯滅智下的知識；它只是教人棄去私智妄識，所反對的是『巧』之詐、『學』之偽……以維護純真的知識，曰：『且有真人而後有真知』……莊子的這種天真，當是基於他對『真知』的肯定。棄智的目的在返樸，而『樸』的世界也就是真知的世界。」（陳耀森，1988：56-57）

陳氏將「智」視為「巧之詐」、「學之偽」，且「智」的產生是因為人的「妄心」出現才破壞了原有的天真貌，故要透過「返樸」的方式重啟「天真」以臻「真知」的境界。陳氏說明「智」之成因與危害，並期待透過「返樸」回到原始的「天真」狀態，但他未論證如何「返樸」。

另外，回到「樸」的世界，就是回到「真知」的世界，但這是否意指「樸」即為「真知」，抑或是返回「原始之知」，對此他沒有提出相關論證與說明，對此是吾人在研究「智」轉化為「真知」時理應仔細分辨之處。

韋政通論述《莊子》思想時，指出《莊子》中有明顯的「反智」論，其立基的原因在於《莊子》中所主張的「泯是非」，故「反對一切的對待與分化，則導致反智。」（韋政通，2001：192）韋氏主張《莊子》的「反智」有二個理由：第一是「因知識的活動，嚴重妨礙了修道者的精神生活。」（韋政通，2001：192）因為修道的方法在於「損」，因此「『去知與故』就是損，從開始減損知識活動，一直到停止知識活動，工夫做個越徹底，人的精神就越能不為外物所累，精神也

就越發自由。等到一旦達到無思無慮的地步，精神生活就可以收到良好的效果……這才是真正快樂而幸福的人生。」第二個理由是「因各種心智的活動：皆必然使人的精神為外物所範圍所束縛。」（韋政通，2001：193）故韋氏認為《莊子》是因保養「精神」，使其不受知識活動的耗損而主張「反智」。

他也提到《莊子》中「反智」的主張有二：一是「反對讀書」，他說道：「就道而言，那是可意會而不可言傳的……單憑讀書，豈不是僅能得道之糟粕嗎？」（韋政通，2001：194）第二個主張是「知言」，他說道：「什麼叫知言？就是不知道的，才是真正知道，真正知道的，也就是不知。這就是『知止乎其所不能知，至矣』之義。」（韋政通，2001：195-196）

那麼要如何知「道」呢？他認為「要了解道，不經由思慮，很明顯是指要用直覺的方法。在莊子，天地之美，四時之序，萬物之成理，都只有用直覺去把握，才能得其實。『觀於天地』的『觀』，是指觀照，道家所說的觀照，正是一種直覺的方法。」（韋政通，2001：196）。

韋氏主張的「智」指的是一「知識活動」，且它會造成人的精神損耗或精神束縛。因此，他主張《莊子》為了保全精神而反對進行「知識活動」。韋氏的說法亦是主張棄絕「智」的方式，應改由「直覺觀照」才能體知大道。他論證「智」對人的「精神」有負面影響，故他主張以「直覺觀照」的方式來替代「智」，但他卻未說明經「直覺觀照」後的「知」應為何種樣態，故吾人論述棄絕「智」作為一認識方式時，所改用的「直覺觀照」的途徑除了可體知大道之外，是否也同時成就了另一種樣態的「知」？此點是吾人往後在行文時可加強論述之處。

楊祖漢在論《莊子》的「知」與「無知」時，他主張：「莊子要否定的，是心知的造作、蕩越，而並非對心知作原則上之否定。」（楊祖漢，2006：24）是故人應該「安於有限之知，不要無窮追逐，又不以有限之知去影響己所未知者，如是所之與所不知便互不相妨。」（楊祖漢，2006：30）楊氏談「知」與「無知」是希冀能人能安其所知，不要追逐無盡之知故主張「無知」。

不過，他認為《莊子》真正的重點應為「超越解脫」，故應跳脫「知」與「無知」等框架之理解，才能得到真正的超越解脫。楊氏說法除了批評「心知」之盪越外，也主張擺脫掉「知」的束縛才能真正超越，但他卻未對「心知」之意義多作說明，但視其行文約略可將「心知之盪越」視為「智巧」之義，而《莊子》主要目的也是爲了要超越「智巧」而達到玄同之境。

綜合上述學者所言的「智」，大致上可理解「智」的意涵多指涉到「知識活動」所生的障累、精神損耗與心知盪越等負面義。爲了要避免由「智」而延伸出對於自身生命的危害，則須加以「超越」之以重返素樸。此種談法較屬於生命哲學的反思。但需要注意的是，《莊子》所論的「智」仍有其政治社會的意涵，如統治者因「智」的作用而導致政治社會的混亂，故《莊子》對於「智」的論述不僅在個人層次的「保身盡年」，也希冀能藉由超越「智」以臻「真知」，進而回歸「自然秩序」。

（三）「知」爲「真知」

劉笑敢將「知」的概念界定爲「真知論」，他言道：「莊子『真知』一詞見於〈大宗師〉『且有真人而後有真知』，真知即真而不妄的知識。莊子所謂真知即體道之知，即對道的直觀體認，但體道必須摒除一般的知覺思慮，所以真知對於常識來說實爲無所知，用莊子的話來說就是『不知』。因此，莊子的認識論包括兩個方面，一方面是懷疑主義，另一方面是直覺主義。」（劉笑敢，1987：167）

首先，他所指的「懷疑主義」是指：「以不知爲真知」，因爲在《莊子》中，它表達了「人類認識能力的局限性」；「認識標準是主觀的、因人而異的，所以在現實生活中是找不到真理的，因而一切認識活動都是不可靠、不可取的。」以及「人之生死、禍福、夢醒都處在變易之中，變易不止，結果難卜，所以認識是不可能、不可靠的」。（劉笑敢，1987：167-172）

其次，「直覺主義」是指「以體道爲真知。」（劉笑敢，1987：174）其意義爲：「莊子不同于一般的懷疑論者，他在懷疑人類及其感官的認識能力的時候，

並不懷疑直覺體驗的作用，在懷疑現實世界中的是非善惡的時候，並不懷疑絕對的道，所以莊子既是一個懷疑主義者，又是一個直覺主義者，把懷疑主義同直覺主義結合起來是莊子認識論的主要特點。直覺主義是排斥感知和理性的，上文所說莊子以不知為真知正是排斥一切常規的認識方式的，〈應帝王〉中混沌開竅的寓言更徹底地否棄了耳目感官的認識作用。」（劉笑敢，1987：174）

總結劉氏所論，他將「真知」區分為二者，即「不知之知」與「體道之知」，而此二者亦為「懷疑主義」與「直覺主義」。前後二種論述「前後相續，實為一體。」（劉笑敢，1987：177）劉氏將《莊子》中的「知」界定為「真知」，再以兩個主要的哲學概念詮釋「真知」，此種概念的區辨是特殊且深入的，也有助於吾人掌握「真知」的意義。

王叔岷曾言「遊」可通《莊子》全書之大義時，亦言及「遊」與「無知」之關連，他言道：「莊子貴遊，意在無待。故其於知，亦重無知。惟無知也，而後復其性命之正。否則知與物接，則好憎以生，好憎成形，則智誘於外，而不能反，則天理滅矣。」（王叔岷，1978：205）王氏在此約略點出「知」有「無知」與「智」之層次之別，唯「無知」而能無待於物，才能遊於萬物而不失性命之正。

若是「知」接物而生，而物無窮，不可得而盡知也，如王氏所言：「物無窮，知亦無窮，而人之壽命有窮，計人之所知，不若其所不知。（秋水篇）逐物以求知，不亦殆哉！」由於「無知乃不離自得」，是故「無知，即真知也」而「真知」是「知天之所為，知人之所為，咸本於自然，而歸於無待，以終其天年，而不中道夭者也。」（王叔岷，1978：206）王氏以「遊」之無待來解「知」之「無知」，是頗富新意的解法。特別是他將「無知」視為「真知」，而可見「真知」之無待。王氏開啓吾人對於「知」的一種新的理解方式，可惜他未多加闡述「遊」和「真知」的關聯，對此有待吾人在論述「真知」的開展時會加以發揮。

吳怡討論《莊子》中「知」的概念時，將「知」視為邁入「逍遙境界」的一條路徑，他言道：「在莊子的思想中，達到逍遙境界的路線有兩條，一條是走知

的路，一條是走德的路。走知的路，是破小知以求真知；走德的路，是舍小德以求至德。」（吳怡，2006：37）

另外，他認為欲從內心去除思想與欲望之束縛就必須由「去知」著手。而「去知」的方法也非杜絕或迴避，而是「先要發展更高的境界，以消融『知』，提升『知』」，此種高度境界由「真人」來體現，故他又言道：「必須先是真人，然後才有真知。」（吳怡，2006：52-53）因此，要達到「去知」，就須「先有更高的境界，以揚棄小知，使我們的知性升華而成大知。」（吳怡，2006：54）「更高的境界」是：「神」與「明」。「神」意味著「最高的精神境界」，也就是「真知」；而「明」意味著由「知」而「神」的中間階段，故藉由「明」的作用，才使得「知」得以轉化成「德」，而轉化為「德」的「知」才是「真知」，也才能達到「逍遙」的境界。（吳怡，2006：54）

吳氏對於「知」的論述較為全面與豐富，他先將「知」區分為二種層次：「知識」與「智慧」，再提及要先「去知」（即去知識）才能提昇境界，將「知」透過「明」的作用昇華為「大知」、「真知」。此種昇華「知」的活動將仰賴「真人」體現，且在昇華的過程中，讓「知」得以轉化為「德」，以臻逍遙之境。吳氏對於「知」的討論除了定義外也清楚地交代由「知」提昇到「真知」所用的工夫，此論述對吾人理解「知」由第二層次的「智」轉換為第三層次的「真知」有很大助益。綜合上述所言，大致可理解《莊子》中「真知」的概念意義、「真知」與「真人」的關連和將「智」轉化為「真知」的工夫。吾人將在正文，多就「真人」與「真知」架接的部份，多加發揮。

三、分析「知」與生命的聯繫

陳鼓應談論「知」與生命的聯繫時，他言道：「莊子的哲學可以說是一種境界的哲學。他所關注的是人的精神生命之擴展。在他看來，外在知識的探求只是用來安頓人的內在生命。所以他所著重的『知』，是主體性的知—它必須落實到

生活的層面上，消入生命的層域中。這種知，和客觀性的科學之知無關，用莊子的名詞，他所肯定的是『大知』、『真知』，乃是對於宇宙與人生的境況做一根源性的把握，做一究極性的探索。這種知，用以了解人和自然的關係、人在宇宙中的地位，以及人如何獲得精神的自由。」（陳鼓應，2005：301）

陳氏認為《莊子》中的「知」不是一種辨識性的、客觀性的科學之知，而應該是一種關乎「生命」的層次的「大知」、「真知」，故藉此他點出「真人」的存在，他認為：「真人是獲得『真知』的必要條件，這意指有開放的心靈、開拓的眼界與廣大的心量才能培養真知。」（陳鼓應，2005：309）總而論之，「真知可使人了解人與自然的關係，知識與生命的關係，並使人在自然的萬化中求安頓自己的生命。真知的另一意義，為內在經驗之知，這種知，用以開闢高度的人生境界。」（陳鼓應，2005：311）

是故，陳氏認為《莊子》中所著重的「知」，也就是「真知」，得以結合「生命」，邁進高度的人生境界。陳氏之論見賦予吾人對《莊子》中的「知」（或言「真知」）一種新的視野，因為他將「知」（真知）與「生命」、「人生境界」相連來討論，但是作為架接「知」與「生命」的「真人」，是否真的是先有其人，才能成就「真知」，抑或是二者是互訓、雙向的開展，對此則有待吾人進一步的深究。

王邦雄在論《莊子》的生命精神時，亦將「知」與「生命」連結視之，他說道：「人之生命的有限與困頓，皆由心知的是非之執與死生之惑而來……由分別心的造作，而成就了相對的知識系統與生命價值觀，人的生命再投入此中，可謂枷鎖加身，無疑是畫地自限，精神遂告飛揚無路。」（王邦雄，1983：81）「莊子哲學的精義，遂專注在無己喪我的修養功夫上，以凸顯真君之生命主體的自由無限。」（王邦雄，1983：82）

由上所言，可知王氏對《莊子》之「知」的理解乃奠基於對「生命」的理解上，他清楚地將「知」分成二個層次，並分別論其對於「生命」的影響。此種論

述闡明「智」與「知」的層次差異，也藉由高度的「知」來體現出生命的自由無限。惟王氏並未再多加闡述生命的「自由」意義為何，故吾人在引用王氏說明時將多加闡述「自由」之義，以求完整的理解。

吳光明在論《莊子》中的「知」時曾言：「在莊書裡，『知』不是我們的認識能力，乃是我們生活的一種型態，是我們從醉生夢死中醒過來的清晰情況。莊子要我們從夢中醒來，醒後才了悟我們無法辨別我們真的醒了還是尚在夢中，才知道我們不知道醒否。這種「不知之知」是『大覺』之知，是達到真理與幸福的最重要的第一步。」（吳光明，1988：47-48）

他也提到《莊子》中的故事蘊藏了多層的寓意，靜待讀者發覺其中的深意，如下文：「總之，莊書是本未完成的書，讓讀者各自有所其獨特的完結。莊書是部喚起性的生命的書，讓我們都參與其中。這不是不負責的脫世的書，乃是深刻的從事俗務的書；也不是直述，乃是招喚的書。」（吳光明，1988：61）吳氏對《莊子》中「知」之詮釋頗富新意，他探究的「知」不再是概念上的劃分，而是對於「生命」的深刻關懷與體會，他主張「知」乃一種「喚起讀者」的方式，讓讀者回到自身來思考「生命」的真諦。此種談法開啓吾人理解「知」的另一扇門，也得以從中品味到《莊子》中的「知」富有活力的一面。

王博在解釋〈大宗師〉篇時，提到「真知」的意義，他提到：「你必須知道什麼是天之所爲，什麼是人之所爲，你才能夠知道人可以做什麼樣的事情，不可以做什麼樣的事情。這是所謂真知，也就是真正的知識。……真正的知識不是別的，而是關於生命的理解。」（王博，2006：95）

他也提到了「真人」，他說：「真正的知識和真人是相關的，有真人而后才有真知。……換言之，知識該是圍繞著生命的。」（王博，2006：96）且「只有真人才能從物中超拔出來，擺脫物的糾纏，直接回到物的本原處，因此可以物物。而這樣的人，就是這個世界的帝王。」（王博，2006：138）

王博亦將「真知」視爲一種關乎「生命」的知識，也將「真知」與「真人」

相互架接，讓擁有「真知」的「真人」得以成爲「生命」中的帝王。王博的論述雖然淺顯，但亦點出了「真知」與「生命」的連結關係。另外，他對「真人」的解法頗富新意，他認爲「真人」除了可以超脫於物之外，也是生命世界的「主宰者」－「帝王」。雖然王博未企圖延伸到「政治」層面上來談「帝王」，但此想法對於吾人在書寫理想人格之一的「真人」時或可多加延伸討論。

綜合上述所言，由「生命」的觀點來切入理解「知」的論述是豐富且深刻的。上列論述對於「生命」的理解，不單純限於討論自身生命的延續，而是延伸到「人生境界的拓展」、「擺脫束縛，朝向自由」、「自行思考自身生命的解決之道」、「作爲生命的主宰者」、「養生觀念」等。在在都表現出《莊子》中「知」所呈現出的自由面與開展面，此種關乎「生命」的理解路徑將有助於吾人研究《莊子》之「知」的開展方向。不過，上述學者均偏重某一主軸而談，吾人在正文時將加以統合來談「知」的開展。

對於本小節所回顧的《莊子》中的「知」的意義，大致可以得到下列結論：《莊子》中的「知」的呈現方式應該可分爲三大層次，即「素樸之知」、「智」與「真知」。《莊子》對於「智」加以批判後，試圖藉由各種工夫論提升以達「理想義」的「真知」層次。「真知」除了仰賴「真人」成就外，也體現出對「生命」的關懷與其他方向的開展。故吾人在討論「知」的相關層次時除了引用上述的論述架構外，亦會針對上述論述不足之處進行文本的補充，以完整《莊子》中對於「知」的討論。

貳、《莊子》中的「治」

相對於《莊子》中「知」的研究成果，一般學者對《莊子》中關於「治」的討論似乎顯得較不豐富，在相關文獻整理後大致可區分爲下列的研究路徑：

一、將「治」視爲「政治」，藉由討論「政治」的負面意涵來論證《莊子》反對「治」或反對「政治」。二、將《莊子》中的「治」視爲「治理的方法」，即「無

爲」。三、將「治」視爲「良善的統治樣態」，即「明王之治」。

茲分別論述如下：

一、認爲《莊子》反對「治」或反對「政治」

張金鑑在論述《莊子》的政治思想時提到「絕聖棄智」時他說道：「莊子對政治，採反對態度，持否定立場，目的在廢棄一切的典章制度，卑棄仁義。」（張金鑑，1981：5）對於《莊子》心目中的理想政治社會，他認爲是「小國寡民」的小邦。（張金鑑，1981：6）至於《莊子》爲何主張「小國寡民」，他說道：「在人口稀少的小國……足以自給自足，不虞匱乏。……莊子所信持的是無政府主義，是虛無主義，是純粹的個人主義。」（張金鑑，1981：7）張氏認爲《莊子》中的「絕聖棄智」是反對政治、否定政治，且企圖廢棄一切的制度，又言《莊子》心中的理想的政治社會是「小國寡民」，故他進一步主張《莊子》的「小國寡民」實指「無政府主義」。

楊儒賓曾論及《莊子》的政治觀，他說道：「政治如果需要存在的話，它最多只能是種『必要之惡』，不能賦予太多正面的價值。……它與人的本性基本上是不相干的，甚至是衝突的。」（楊儒賓，1991：196）

他在論述「在宥」時提到：「莊子『在宥』、『無爲』的主張與老子的觀點沒有什麼兩樣。……這個世界所以混亂，並不是因爲它沒有被治好，恰好相反，它是被治了，所以就不可能好。」（楊儒賓，1991：208-209）楊氏則是以「人性」與「政治」是衝突的來論證《莊子》的反對政治，另外他也主張《莊子》反對「治」，這裡的「治」應意指「統治」，因爲人爲的「統治」而妨害了天生萬物之本性。總而論之，楊氏主張《莊子》既否定政治，也反對統治行爲。

綜合上述二位學者所言，他們由「絕聖棄智」或「人性自然」的觀點來論證《莊子》反對「政治」或反對「統治」。但上述論證似乎過於強調「政治」的負面意涵，造成吾人在研究《莊子》時的容易落入負面思維，而無法從中發掘出《莊

子》對「治」或「政治」可能指涉的意義。是故，吾人在研究「治」時應秉持中立與正面態度來看待《莊子》中「治」或「政治」的意義，或可從中發掘出關乎「治」或「政治」的所蘊含的真正意義。

二、將「治」視為「治理的方法」

胡哲敷論及《莊子》的政治論時曾說道：「老莊政治思想的歸宿，在於無治，故他們的政治主張，可直名之曰：『無治主義』，有治則入於人爲，人爲則背乎自然法則……故無治主義的根本原理。就是（一）發展個性，（二）順個性而勿爲，（三）自然政治」（胡哲敷，1962：141-142）

胡氏也將這三點加以論述，他說道：「最足以發揮他們個性的政治主張，他最重要的，就是『不失其性命之情』，……治天下者，任其本性而發展之，就可以不失其性命之情。……他們的政治原則，既在於發展個性，則爲政者但當順人之個性而勿爲，故無爲政治，乃成他們政治思想的中心……自然政治，就是要天下之人都能明自然之道，服自然之理，而安居樂俗於自然化育之中，而不知其所以然，乃爲彼宗政治的成功。」（胡哲敷，1962：143-147）總而言之，胡氏認為《莊子》中的政治主張是「無治主義」，此原理則是「順其性命之情」、「無爲」與「自然」。

對此有相似看法的還有孫廣德，孫廣德在論《莊子》的政治思想時曾言：「莊子從希望沒有政治，到退而求其次主張無爲……但不管如何厭惡政治，政治還是存在的；要逃避政治，結果還是生活在政治之中。於是莊子退一步，雖生活於政治之中，但要求無爲而治。」（孫廣德、朱宏源，1997：120）而對於「無爲」，他認為其意指「就是任其自然，不是有意地去實行統治……莊子認為，就是因爲不治天下，天下才會治，如果有意地去治，則天下永遠不會治。……其實，天下之所以能夠治，正是由於聖王的不治，而聖王的功勞也就在此。」（孫廣德、朱宏源，1997：120-121）

孫廣德主張《莊子》中對於政治的期待是從「希望沒有政治」轉變到妥協於現實的「無爲」主張，故他所著重討論的是《莊子》的「無爲」之治。他對「無爲」的認知亦視其爲順其自然的「統治方法」，不過，特別的是，他突顯了「聖王」的角色。他認爲「聖王」的功勞正是因爲其「不治」，才能讓天下治。

綜合上述二位學者所言，當「治」作爲一種統治方法時，指涉的應是「無爲」，「無爲」的意義是指「順其性命之情」、「任其自然」。不過，論者對於實踐「無爲」的主體—「治者」卻未多加提及。但是討論到「無爲」時一個重要的主軸是「治者」，畢竟若沒有理想的「治者」型態，如至人、真人或聖人等，自然無法開展出「無爲」樣態。因此，吾人在論述「無爲」作爲一適當的統治方法時，對於理想的「治者」型態將會加以討論。

三、將「治」視爲「良善的統治樣態」，即「明王之治」。

陳耀森論及《莊子》理想中的人間世時說道：「前述莊子之學，是以自然無爲思想爲中心。而無爲的極致，就有所謂『無爲而治』。」，但他又言「無爲而治並非莊道的極致，莊子所至嚮往的其實是前面曾提到的『明王之治』……但明王之治亦僅是莊子對政治的最高設想而已。」（陳耀森，1988：108-109）陳氏認爲《莊子》對於「良善統治」的期待有二：「無爲而治」與「明王之治」，而「明王之治」應該才是《莊子》嚮往的理想社會，可惜因爲聖王的出現難以期待，因此「明王之治」只能爲一理想而較難真正實現。

郭應哲也認爲《莊子》作爲一內聖外王之學，同時具備內聖與外王的人格唯有「聖王」，而「聖王」的統治樣態，正是「明王之治」，對此他說道：「明王之治是立基於自然道本的『君人南面之術』。所以既是道德修養，也是統治術。」（郭應哲，1991：8）。郭氏之言明確指出《莊子》中的「明王之治」兼具了「道德修養」與「統治術」，故可知「明王之治」呈現出一良善的統治樣態以及造就一良善的秩序。

上述二位學者均指出《莊子》理想的統治狀態落在「明王之治」，是故吾人在討論《莊子》中「治」時需注意其理想狀態的描述。另外，二人均提及此良善的統治狀態皆與理想人格—「聖王」有關，但卻未進一步地分析「聖王」的意涵，故此將為吾人在書寫關於《莊子》中理想的統治狀態時，需要加以釐清與分析的部份。

參、《莊子》中的「人」

《莊子》中對「人」的研究頗為豐富，多以《莊子》中「理想人格」為主而論。第一，多數學者均認為是《莊子》欲突破現實的困境，而轉以精神超越，如崔大華：「莊子人生哲學裡的理想人格的精神境界，就是實現了對人生困境的超越的那種精神狀態。……所以，莊子理想人格的人生實踐實際上就是企圖克服，擺脫必然性的一種努力。」（崔大華，2005：149）

蕭振邦也認為《莊子》中的思想，在於表述「人」面對「存在」的限制時所尋求的安頓之道，並藉以解脫、超越，他言道：「由《莊子》內七篇來看，……其重點卻是在陳述人在面對生命的實然限制或時代的實際困厄引發之悲哀感的無奈與荒謬之後，轉而由人與自然宇宙整合為一的總體（totality）觀照上，開發出一套特殊的『工夫修養論』而為生命人生找到突破困限的出路，並揭露生命安頓之道。」（蕭振邦，2009：239）

第二，「理想人格」若能往政治領域發揮，可為「理想治者」，如林俊宏談到「至人」時提到：「這個聖王之治的責任落在莊子所謂的『至人』的身上來完成，這個人格的完成與真知是同時成就的。」（林俊宏，2001：123）

第三，「理想人格」的核心應為「真人」，高柏園曾說：「而人之實踐最後當以真人為極致。」（高柏園，2000：197）、陳冠學言：「此一真人人格為人間之至格。」（陳冠學，1989：285）「真人」是「人」之極致樣態，乃是「真人」因「真知」而體「道」，與「道」相通，故「真人」與「道」之真義能相互顯發，

如沈清松說：「至若『真人』之說，則是莊子所立人之典範，蓋真人的意義纔是與道的意義相互顯發的。真人既非個人成德以後就能形成的偉大主體，亦非消極地無功、無名、無己而已，卻是積極地具現道本身，始得成爲真人。」（沈清松，1987：13-14）

另外，高君和曾指出可用「三言」將《莊子》中的人物加以分類，他言道：「我們亦可發現，在三言體裁的背後，『人物』扮演著一個極爲重要的關鍵角色。因爲，幾乎所有的寓言與重言，不論是虛構假借的禽言獸語（虛構的寓言人物），或是史料記載中的歷史人物之言（即重言），幾乎皆是以一種栩栩如生的『人物形象』之對話形式來呈現。」（高君和，2005：16）這是一種以「言」的方式，來處理《莊子》中的人物。

總的來說，學者在論述《莊子》中的「人」時，多就其「理想形態」而言，但《莊子》一書中的「人」範圍多元，是故，若能兼用「寓言」中的「人物」進行說理，似乎更加有說服力。

第三節 章節安排

本論文定題爲「《莊子》中的『知』與『治』」，其章節安排如下：

第一章 緒論

本章介紹本論文的研究主題、研究方法、相關文獻與章節安排。第一節介紹研究動機與目的，吾人在閱讀過《莊子》原典及相關二手文獻後發現《莊子》一書的書寫目的以「自然秩序」爲要，「自然秩序」包含了「人世秩序」與「萬物秩序」。

《莊子》中對「秩序」的觀看方式是最終可收歸於對「知」的層次理解不同，故本文研究動機將以對「秩序」而觀察切入，仔細分析《莊子》中由「秩序」而導入對「治」的討論；再由對「治」的探究而導入對「知」的理解層次區分。將

三者彼此影響的脈絡交代清楚，且藉由對這三者的討論爬梳出一條有系統地理解《莊子》的路徑。

第二節是文獻回顧，因本文的關鍵概念為《莊子》中的「知」與「治」，故對於文獻回顧的部份則是以《莊子》中的「知」、《莊子》中的「治」與《莊子》中的「人」等三大部份來進行回顧。

第三節章節安排是則是對本文欲鋪陳的章節作一簡單的介紹。

第二章《莊子》中的「知」

本章共分為三小節，內容主要談的是：《莊子》中三種「知」的層次意含及其「秩序觀」。首先，第一節敘述第一種「知」的層次，即「原始素樸之知」：單純直觀的「感知」，這是一種無法用言語描述的狀態，其「秩序觀」則為「原始素樸秩序」。

第二節敘述的是因內在偏執而造成認識上障蔽而無法整全觀看的「區別之知」（「智」），其「秩序觀」則為「區別秩序」，這是一種從「原始素樸秩序」裂解後的狀態。

第三節欲探討「真知」的境界是《莊子》中期待的理想之「知」，其示現的「秩序觀」為復歸後「自然秩序」，即「萬物秩序」。

第三章《莊子》中的「治」

本章共分為三小節，內容主要談的是：《莊子》中三種「治」的層次意含，以及「治」的樣貌。

第一節先敘述第一種「治」的層次：「原始素樸之治」及其展現的樣貌。第二節談第二種「治」的層次：「區別之治」及其展現的樣貌。第三節敘述第三種「治」的層次：「真知之治」及其展現的樣貌，也就是「明王之治」，這部份說明「明王之治」後的開展應是兼備「治身」與「治天下」面向的開展，也就是「內

聖外王」的合致，唯有如此才能由「政治秩序」的和諧而復歸到「自然秩序」。

第四章《莊子》「人」的形態

前二章均談論《莊子》中「知」與「治」的意含，唯獨須注意的是《莊子》不是單純建構一個理想世界而未能加以實踐。事實上《莊子》是仰賴著高度的「理想形態的人」來實踐，而這也證明了《莊子》始終不變的人文關懷。除了「理想形態的人」，《莊子》也提及「現實生活中的人」，多元的人物說理，也讓《莊子》對「人」的思考更為活潑、立體。最後，再總結兩類「人」在政治場域中，分屬「治者」與「被治者」身分。

《莊子》中提及許多「理想形態的人」，如「真人」、「至人」、「聖人」與「神人」。因此，第一節先處理「理想形態的人」，且論證「真人」為核心人格，進而再行闡發其他理想人格。當然，這些「理想形態的人」是《莊子》對於「理想治者」的想像。

第二節處理的是「現實生活中的人」，這些「人」在政治場域中多屬「被治者」的角色。因此，若遇到現世「失序」困境，《莊子》主張他們須以「安時處順」的心態處世，以保身全性。另外，這些「人」也能透過「由技入道」的方式，證成自我生命，臻於大道之境。

第五章 結論

本章將總結上述各章所論，以期達成下列三點貢獻：

- 一、將《莊子》的「知」、「治」的意義做一完整且清楚的分類。
- 二、以《莊子》中的「人」來架接《莊子》意欲成就的理想秩序。
- 三、藉由「知」與「治」貫穿《莊子》文本的內在思想系絡。



第二章 《莊子》中的「知」

在進行本章討論《莊子》中的「知」之前，吾人以爲應先釐清，「《莊子》中是否有其「知識論」(theory of knowledge, Epistemology)？」這亦是許多詮釋《莊子》者經常論辯的議題之一。對此，我們可以較爲簡單地回答：一旦有某種說法被稱爲「《莊子》中的知識論」，則其必須先具備「有關知識和信念等知識概念(epistemic concepts)基本的、一般性命題(general propositions)的斷說和主張。其次，對這些斷說和主張的至少某種程度的解說和分析。再其次，非常重要的，要對這些斷說和主張提出某種程度可接受的論證。」(劉福增，1996：4)

誠然，在這樣的理解脈絡下，《莊子》中可能並未存在著嚴格意義下的「知識論」，但並非意味吾人無法討論《莊子》中對於「知」或「知識」的看法，祇是表明在討論《莊子》中的「知」的意義時，本文並未預設《莊子》中有一套完整的「知識論」，如此的預設可避免吾人在思考《莊子》中的「知」時，祇在一般意義「知」上，或是「知識論」系絡下，此外，亦可開啓更多元思考的空間。

本章在討論《莊子》中的「知」時，主旨是希冀以「知」作爲一個「進路」，¹⁴一窺《莊子》中對「秩序」的理解。此理解是基於「存有」而發，¹⁵也是對「存

¹⁴陳秀玲於探討《莊子》的知識學時曾言：「莊子哲學的基本課題仍在於現實人生論的基本關懷。是以，知識學的考察只是一個進路，基本仍在呈現莊子思想中，歷千年而不衰，浸灌著無數中國人心靈的豁達人生觀。」(陳秀玲，1991：37)另外，周策縱也言道：「我以為莊子可能把「知」的問題看得最基本，最重要，全書即以此爲樞紐。」(周策縱，1992：22)由上述可知，《莊子》中的「知」可爲一個貫徹理解《莊子》思想的適當切入點，另外，亦可由於「知」而得以理解《莊子》全貌。¹⁵「存有」約略有三種意義：第一，是「存在」；第二，是「有某種特徵的物件或語言對象」；第三是「世界一切存在的總和」(安傑利斯，2004：45)。在本文中，主要將採第三義，換言之，也就是「存有」爲「人」與「萬物」之合稱。另外，值得注意的是，若「存有」是「人」與「萬物」之合稱時，此時「存有」的意含也可以「道」稱之，因爲「道」既創生了「人」與「萬物」，也承載了「人」與「萬物」，「道」是作爲一切根源的「存有」，如〈天地〉：「泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。」或又如葉海煙言：「莊子的道是宇宙生成的普遍原理，也是宇宙存在的基本範疇。道統合宇宙之一切，乃統一宇宙全體之統一原理。也可以說，道是所有生命體系之體系，所有生命原則之原則。」(葉海煙，1990：93)無論「存有」指涉的是「道」或是「人」與「萬物」之合稱，二者之間均是連續、相互影響而非斷裂，且二種意義下的「存有」皆是以「人」作爲關懷的重心。不過，本文中所提之「人」與「存有」的意義仍有些微不同，「人」的意義是一「認識主體」；「存有」則意指一更廣大意含的「人」，即在「道」的統攝下，與「萬物」共構一「秩序」的「人」，即「天人」，如〈天下〉：「不離於宗，謂之天人」，「天人」就是「合乎天性之人」或「自然之人」(楊國榮，2007：31)，值得注意的是，在《莊子》中的「人」和「萬物」沒有主客的分際，如黃漢青說：「莊子則是魚蟲鳥獸，存有的全面性動員，莊周夢蝶的意義，正是

有」的終極關懷（Ultimate concern）。¹⁶

承上述所言，以「知」作為理解《莊子》的一條進路，如明代釋德清言道：「古人所云：知之一字眾妙之門；知之一字眾禍之門。蓋妙悟後，方是真知。有真知者，乃稱真人。即可宗而師之也。然知天知人，即眾妙之門也。」《莊子內篇註·大宗師第六》釋德清在文中對於「知」的注解耐人尋味，由「門」一字詮釋「知」之意義，除可推知「知」為理解天人之關鍵外，也似乎蘊含著「知」一旦開啓，將隨之開展出無限可能的向度。

由「知」一詞做為一個切入思考《莊子》中思想的途徑，無論是從正面立說之「眾妙之門」，抑或是由反面立說之「眾禍之門」，二種說法均揭示出《莊子》中「知」有著不同意蘊可供吾人探尋。此外，釋德清也提及唯在「妙悟」後，方可得其「真知」，成為「真人」，進而以「知天知人」，乃為「眾妙之門」。

至此，吾人方知《莊子》中「知」除了蘊含了不同意義，亦有著層次之別，換言之，有一低層次意涵的「知」，有待某種形式上的「妙悟」後，如同「由識轉智，由智轉慧」一般地轉化為另一種高層次意涵的「真知」，妙悟後的「真知」與「真人」均同時成就、呈現，且「真人」因「真知」而可知「天」和「人」，換言之，因為「真人」有「真知」，且因「真知」使「真人」得以結合「自然」與「存有」，以達「天人泯合，物我混同」之境，¹⁷無怪乎釋德清將「真知」形容

人的存在與『存有』一致的最有力最強烈的象徵。」（黃漢青，1994：91）且在此意義下的「人」得以證成「真知」狀態。

¹⁶如魏元珪所言：「莊子所關懷的生命境界不在知之多少，乃在知之幅度，探求宇宙真知之人，必關懷人生，知道愈多，則貴乎安道，最後終將能與道相契，而得於道。」（魏元珪，1998：25）是故，吾人可知《莊子》所關懷的生命境界是在乎「知」之幅度，即涵括了「人」與「萬物」之義，不過二者之重要性之比較上，似乎「人」的生命才是《莊子》一書立論的根本，如葉海煙言道：「但肯定莊子重視人間世，而且是在逍遙的自由與齊物的平等相互交映的視域中來肯定人間世，來突出吾人再天地之間存活的實然、應然與必然。」（葉海煙，2002：684）因此，筆者以為《莊子》談「知」的真正目的，不僅有其形上學面向的立論，更重要的應是對「人世」問題的關懷，或如蕭裕民言：「普遍印象中彷彿不食人間煙火的「莊子」，看四只在追尋道的《莊子》，其關懷思考的起點其實是在世間，其尋道體道最終所要解決的焦點問題，也在世間」（蕭裕民，2006：60）因此，吾人可得《莊子》之書寫緣由是立基於「人世」問題的發問，不過，《莊子》一書的發問不僅在「人世」問題而已，更希冀能回到造成「人世」問題的源頭上—即「存有」的面向，是故，吾人可言《莊子》的人世關懷的正是基於「生命關懷」而發。

¹⁷成玄英疏：「天之與人，理歸無二。此則混合天人，混同物我者也。」《南華真經注疏·大宗師第六》

爲「眾妙之門」！

當吾人欲論《莊子》中「知」的層次及其轉變時，須先將「知」的意義做一簡單地陳述與整理：一般而言，「知」可略分爲「動詞」與「名詞」二種用法。「知」，若作爲「動詞」用，其意義約莫指涉「知道」、「認識」或「了解」；若作爲「名詞」用，其意義多是指涉「知識」或「智慧」等。¹⁸但無論何種意義，吾人可明白在「知」的背後有一「認識主體」的存在。

進一步地說，若「知」是作爲動詞意義下的「知道」、「認識」或者是「了解」，不可否認地，其前提必須是「人」作爲一「認識主體」，進而對外界進行認識活動；再者，若「知」爲名詞意義下的「知識」或「智慧」，縱然兩個名詞的意含不盡相同，但皆涉及「人」作爲一「認識主體」，經由觀察與認知外界後而逐步形成的認識結果。換言之，欲深刻探討「知」之真義時，「知」須與身爲「認識主體」的人結合來進行論述，如〈大宗師〉言：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

《莊子》已將「知」原本的理解做了一種轉換，不僅是在「認識」的層面中以「知」天之所爲與「知」人之所爲，進一步提升到「存有」的層面，也就是「真人」出現後，方能有「知天知人」的「真知」，杜保瑞論及〈大宗師〉篇時也說：「知識一定要進入生命意識的底層，內化成爲自我知能的格局……所以，知識境界的提升，根本上完全等同於人格境界的昇華，也可以說，身心知能的鍛鍊、心理意識的錘鍊，是一個整全的人格提升的過程。」（杜保瑞，2007：159）由杜氏所言，

¹⁸倪麗菁認爲在《莊子》中的「知」無論指涉的是何種意含，其旨均在彰顯其「轉知成智」的內涵。（倪麗菁，2003：93）由倪氏的說法可明白《莊子》中的「知」所指涉的意義較著重於「智慧」(wisdom)的呈現，而非「知識」(knowledge)。吳怡也有相同的看法，如他言道：「莊子的思想是要追求智慧，而揚棄知識的。」（吳怡，2006：39）值得注意的是，吳氏所指的「知識」是「小知」。值得注意的是，無論「知識」或「智慧」均是《莊子》中「知」的意義之一。

可見「知」和「人」息息相關，「知」的意義得以因「人」而彰顯，「知」的層次轉變亦得以證成「人」的存在。因此，欲探知「知」的層次，不能僅在知識層面探求，須與「人」結合後方能清楚理解。

另外，倘若「人」處於不同的「秩序」的觀看時，¹⁹「人」自身也會隨著所處「秩序」之不同而改變，所以「知」必定也會隨著「人」不同層次之存在而出現不同層次的對應性；或是「知」的層次一旦轉變，「人」的形態亦隨之不同，「人」所對應的「秩序」也將轉變，如〈逍遙遊〉言：

堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

在見四子之前的堯，其有心於治，有意於天下之心甚明，其「知」為「有己之知」，所觀看與所處的「秩序」也是「己」之「天下」而未見「天下」之「天下」。不過，在見四子之後，堯有所醒悟，窅然喪己。其「知」已然轉變為「喪己之知」，「喪己之知」的成就有賴「虛己」的工夫。「虛己」之意乃消解「人」自身的主體性，不過這不是消極地向內之塌陷，而應是積極地向外之擴展。是故，「虛己」後的結果是「擴己」，「擴己」意味著「知」的範圍不再限縮於「己」，而是一種更為開放的「認識」，一種通乎內外的「認識」。

此種「知」的擴展也使其所處的「秩序」隨之擴展為「天下」之「天下」。「知」的層次之別不僅是其所指涉的意含不同而已，更重要的是，吾人也可從「知」的層次區辨中爬梳出與其對應的「人」和「秩序」樣態。因此，「知」、「人」與「秩序」三者的相互對應關係當是吾人在思考「知」這個主題時所需注意的關鍵。

進一步地說，《莊子》中之「知」是指「人」對自身所處之「秩序」進行的

¹⁹本文中所言之「秩序」是由「萬物」（即「人」與「物」）所體現的一種源自自然規律之存在樣態，也是一種自然性的規範延伸而成的相互對應關係，此種對應關係有兩種層次的意含：第一，就「人」而言，「秩序」是「人」自身服膺於「道」而展現出的存在貌；第二，就「人」與「物」而言，「人」與「物」相互對應且共同構築的存在樣態，這並非一成不變的規律或對應關係，而應是一「和之以天倪，因之以曼衍」的流動規律與對應關係。

一認識活動，但此活動並非純指單向的、由內而外的認識，而應是同時兼具內外的雙向認識關係，其關係詳述如下：

首先，就「認識」面向而言，「知」在《莊子》中可當作一媒介，「知」是「人」對外界進行「認識」與「了解」的活動。當「知」進行此認識活動的同時，「知」得以連結「人」與「秩序」二者，使得「人」與「秩序」形成一個相互影響的互動關係。換言之，「知」、「人」與「秩序」三者關係是活動且連續的。

是故，當「人」對於「秩序」有著不同程度的「認識」與「了解」時，「人」所示現出的「知」將是不同層次的型態。再者，就「知識」面向而言，「人」對於不同層次「秩序」之理解成果將形成不同層次的「知」，此處所指的「知」可分為「知識」與「智慧」。換言之，「知識」與「智慧」是「人」對外界認識後所產生的集合體。由於「知識」與「智慧」的層次不同，也就是「知」的層次不同，連帶成就出不同「人」的層次。

延伸上述討論，不同層次的「知」會影響「人」對「秩序」的觀看，且不同層次的觀看亦造就出不同層次的「秩序」。在不同層次的「秩序」中，「人」也將有著不同層次的安排與對應。總而言之，「知」、「人」與「秩序」之間並無斷裂，是一個連續性的過程。當「人」是「秩序」中的一個「存有」貌時，以其不同層次的「知」作為一個進路來理解與觀看「秩序」之時，「秩序」亦隨此開展成不同型態。相反地，當不同型態的「秩序」出現時，「存有」亦有不同層次的對應。

是故，三者關係相互映照，連續不斷，如賴錫三所言：「意識的狀態和境物的存有模態是對照相映的關係，簡言之，什麼樣的意識狀態就同時映現著什麼樣的存有模態」（賴錫三，1997：156）賴氏所言的「意識」可簡言為「知」；「存有模態」則可理解為「存有」與所處的「秩序」。因此，吾人可說：什麼樣的「知」就會同時映現出什麼樣的「秩序」。相同地，亦唯此種「連續性的思維」，才能完整呈現《莊子》中對於不同層次的「知」之想像及開展。

接下來的論述，將會一一鋪陳不同層次的「知」的意含與其所開展的「秩序觀」。本章所談論的「知」的層次可分為下列「三種」：²⁰第一個層次是「原始素樸之知」；第二個層次是由「原始素樸之知」盪落而成的「區別之知」；第三個層次是經由「由技入道」的工夫而能「復歸於樸」之「真知」，關於三種「知」的意含、層次的轉變及其開展的「秩序觀」，將詳述如下：

第一節 「原始素樸之知」

壹、「原始素樸之知」的意含

「原始素樸之知」，²¹是指「原始素樸的認識」，這是一單純地認識外在，不刻意地區辨，「人」的作為隨順自然而行，無私人意志之宰制，且認識活動並未受制於時空、耳目感官的束縛，簡單地說，並非沒有時空、耳目感官的存在，而是「人」因原始素樸之「知」的純粹認識，故不受外在宰制。

這種「原始素樸之知」所呈現的認識樣態為「不知」，唯有「不知」方能使「人」與「秩序」冥合為一，如〈知北遊〉中黃帝與知的對話：

黃帝曰：「彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。」

黃帝稱許無為謂能「知」道正是因為其「不知」，「不知」並非無認識能力的「無知」，而是在認識活動中一種單純地認識外界，且無所區辨的「知」。用楊儒賓

²⁰本文將《莊子》中對於「知」的想像與思考區分為三種類型，除了是參考蔡明田對於在「渾沌寓言」中對於《莊子》中「知」的理解與想像外（蔡明田，1984：30），或許也可以姜一涵就人類文化使層面來剖析的「三層智慧說」來作為思考《莊子》中「知」之意含的進路，姜氏的「三層智慧說」指的是「巫性智慧」、「人文性智慧」與「神聖智慧」（姜一涵，2008：79-80），而吾人言其意含若指涉到可分別《莊子》中「知」的三種層次。

²¹「原始素樸之知」即為「渾沌之知」，除了在時間序列上乃「原始」或「始出」的意義外，且稱之為「素樸」乃是採其「知」之「本質」而論，如胡哲敷：「老莊對於知識的本質，認識人類原有的潔白無疵的天真，即是老子書中之所謂素樸。……這種本質，係根自內心，見其本性，絲毫不假外求。」（胡哲敷，1962：81-82）

的話來說，不區辨之「知」的樣態即一整全未分的「直覺之知」。²²「直覺之知」表現出《莊子》中獨特的原初知識觀，其示現的樣態是「人」冥合於「道」且「道」亦包覆萬有的「渾沌之知」。

若要理解「渾沌之知」之意含，須對「渾沌」的意義先行了解，賴錫三說：「神話中的渾沌，也就是道、一、通、中、同、順、冥.....等等哲學概念的前身。而他們所要象徵或指涉的，無非就是天地仍未開闢前，道術還未被天下裂前的渾樸一氣之流通狀態，即『天地並生，萬物為一』的『通天地一氣耳』.....『渾沌』就是創世之『前』的本體存有狀態，是非分別的一體存在，也就是老、莊心目中的樂園境地之『道』」（賴錫三，2008：170）根據賴氏所言，吾人可知「渾沌」應是「創世之前的存在樣態」，是一種無所分別的物我交融樣態。是故，吾人可推知「渾沌之知」也是一種創世之前，尚未分化，無所分別且物我交融之認識。

「渾沌之知」是先天地生之「知」，「知」萬物是未始有封、沒有分別且無從分割的整體，即「知萬物一也」，如〈知北遊〉言：

故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。

這裡的「一」，可令「神奇」和「臭腐」循環流轉地通而為一，然而這並不是處於一種「寂靜」之知，而是具有一種「流動、變化的特質」之動態之知。²³不過，在〈應帝王〉的寓言中，「渾沌」終將被「儵與忽」鑿其七竅，這不僅意味著「人間世」的蓬勃開展，更意味著「渾沌之知」從整全無分邁向盪落分殊之途！但也因為始出「渾沌之知」歷經崩解分殊的歷程，方才能出現再次「復歸」的「渾沌之知」。另外，「知」的轉換也隱含著不同層次的「秩序」理解，是故，當吾人

²²楊儒賓說道：「當莊子說『魚樂』時，此時的敘述不是一種認知的敘述，這是種贊歎性的詩的語言，因此，這種『知』不是「認知之知」，而是物我交融，景象（魚）從氣化之流中呈現出來，與感受者相互參差的一種直覺之知。」（楊儒賓，1991：167）因此這種「直覺之知」所代表的便是一個「主客未分的『渾沌世界』」！

²³如王小藤言道：「聖人所貴之「一」，並非固定，凝滯之「一」；反之，「一」具有流動、變化的特質。」（王小藤，2009：28）

在剖析《莊子》中「知」時，也開啓了吾人對《莊子》中對於「秩序」的理解。

貳、「原始素樸之知」的秩序觀

「原始素樸之知」（即「渾沌之知」）的狀態是渾同爲一，物我無別且相互流轉、循環往復的動態和諧樣態，且值得注意的是，這裡所指的「渾沌」意謂著「創世之前的渾沌」，而非「回歸之後的渾沌。」（賴錫三，2008：42）換言之，此「原始素樸之知」的樣態，是一種始出的樣態，是在「創世」之前的樣態，是在萬竅怒號、百家爭鳴的「人間世」出現之前的一種原始和諧樣態。而其所展現的「秩序」該是如何呢？吾人以爲可由《莊子》中的「至德之世」之貌來略探一二，如〈馬蹄〉所言：

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。

「至德之世」是《莊子》中的一種理想「秩序」樣態。在「至德之世」中，「人」自身的「知」是「同乎無知」。如前所述，這種「無知」是一個單純且無所區辨的認識，如成玄英言道：

混群物而無異：於何而知君子，於何而辨小人哉！既無分別之心，故同乎無知之理……同遂初之無欲，物各清廉；異末代之浮華，人皆淳樸……既而無欲素樸，真性不喪，故稱得也。《南華真經注疏·馬蹄第九》

當世之時，「人」與「萬物」混居而無覺其異，是因「人」未以主客體的分別來認知「物」以造成物我區隔，所以「人」自身是「同乎無知」，且其體現出的特性是「德」，故曰：「其德不離」。「德」使得「人」與「萬物」之間共處無欲純樸，這是「人」與「物」共構的一種自然的和諧對應關係，體現出一符合自然規律的「秩序」，此種「秩序」吾人可稱其爲「自然秩序」。「自然秩序」隱然代表了「人」與「物」不分的「秩序」，此時是人物共融，未有區分的和諧樣態。

不過無奈的是，原始素樸的「自然秩序」樣態卻無法持續，註定會遭到「人爲」的破壞。如〈應帝王〉所言：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

寓言中的「渾沌」對於外在事物的認識是本於「原始素樸之知」，它視「萬物」渾同爲一，沒有分別，故對待「儵」與「忽」時甚善，但它最終竟因「儵」與「忽」所起的報德之心而死滅，「渾沌」的死滅意味著「原始素樸之知」的消亡，以及「自然秩序」的破壞。

吾人可推知「儵」與「忽」的「報德之心」正是一區辨之心，在心中開始區別利害、好壞的差異，且亦誤以爲鑿七竅是有利於「渾沌」，孰料此舉卻破壞了「渾沌」原生的自然和諧，如成玄英言道：

儵忽二人，由懷偏滯，未能和會，尚起學心，妄嫌渾沌之無心，而謂穿鑿之有益也。……夫運四肢以滯境，鑿七竅以染塵，乖渾沌之至淳，順有無之取捨，是以不終天年，中塗夭折。《南華真經注疏·應帝王第七》

成玄英認爲「渾沌」原爲無心區辨外物，卻因「儵」與「忽」二人的「偏滯之心」誤以鑿七竅之有益，而令「渾沌」喪失至淳而中道消亡。所以，吾人可推知「人」自身的「偏滯之心」造成了「偏滯之知」。

此舉已然破壞「原始素樸之知」，使得「人」自身也受到影響而無法終其天年，如釋德清言：

渾沌，言雖俄爾有形，尚無情識，渾然沌然無知無識之時。及情實日鑿，知識一開，則天真盡喪。《莊子內篇註·應帝王第七》

釋德清認爲「渾沌」原處於一無情識的「無知」狀態，後因被鑿七竅，被迫開啓了人爲的「知識」而喪其天真自然。人爲的「知識」即「偏滯之知」，那不是原

出的「原始素樸之知」，是受外力影響而成的認識結果。一旦「偏滯之知」形成，使「渾沌之知」消失，「渾沌」樣態也一去不返，原本「人」與「物」的對應關係也因此消弭，「自然秩序」也無法維持。

「渾沌」樣態的離去與「自然秩序」的盪落看似無奈，但這種無奈卻是不得不的。換言之，若非「原始素樸之知」的死滅，如何可能再次開展一個萬竅怒號的「人間世」呢？若缺少了「人間世」的開展，又如何可能復歸至「渾沌」的「自然秩序」的作法呢？²⁴

對《莊子》而言，「人間世」的出現，其實已是一個被給定的狀態。因此，「人間世」的開展，除了有理論上的意義之外，亦有現實上的思考蘊含其中。「原始素樸之知」的盪落以及「自然秩序」的分致，確實有著不可或缺的必然，且其中也隱含著《莊子》入世關懷的用心良苦！

第二節 「區別之知」

壹、「區別之知」的意含

當「渾沌」被「日鑿一竅」而死，也意味著「原始素樸之知」因「偏滯之心」而形成裂解，開始出現人物對立的界限。界限的區隔一旦明朗，原始「人」與「萬物」的對應關係也隨之崩壞，連帶使得原始素樸的「自然秩序」遭到破壞。此時，「原始素樸之知」也轉為一分裂的「區別之知」：代表著整全認識的崩解。

「區別之知」意謂著「智」，²⁵這是一種奠基於「經驗」認識上的片面認知，換言之，「智」是指「涵蓋了感官上的經驗與心靈的作用」的產物。（林俊宏，2001：106）首先，就感官上的經驗而言，《莊子》以為這不足為恃的，因為感官

²⁴此處所言的「渾沌」並非始出狀態的渾沌，而是指「經歷分化歷程然後再回歸的渾沌狀態。」（賴錫三，2008：42），是故，吾人可知《莊子》對於「渾沌」的思考應有三種層次，即原始渾沌、渾沌後的分化歷程與再回歸的渾沌狀態。

²⁵爲了方便，此後行文若提及「區分之知」一概以「智」來替代。

經驗必定會受到時間、空間和人為的禮教所限制，偏著一端而無法完備，如〈秋水〉中提到：

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

井蛙、夏蟲與曲士都是囿於感官經驗上的限制而無法整全的認識外物，此正如同〈庚桑楚〉中提到的「知者，接也；知者，謨也，知者之所不知，猶睨也。」其中「睨」的意思是「斜目而視」，如黃錦鉉言：「斜視一方，就不能普遍」（黃錦鉉，2007：322）也就是說「知者」對於「物」的「認識」是基於感官經驗的，進而演變成智巧與謀略，但如此的「認識」並非整全，其「認識」的向度是有限而無法周備的，如同眼睛斜視，所見的範圍只是一部份而已。

其次，就心靈的作用而言，「智」的出現是源於偏執之「成心」而使認識上有所障蔽，因無法整全認識而造成人物對立的認識結果，此種對立的認識觀不是合一而是形成兩端之「彼此」、「是非」之無窮循環的對立認識，〈齊物論〉言：

彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？……是亦一無窮。非亦一無窮也。

由於「彼此」、「是非」之無窮循環，「人」自身也會因這樣的分殊，進而耗損形體與精神於這樣外逐的活動之中，〈齊物論〉言：

其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。……一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！

當然，「是非」的出現，不僅是分殊的認識，也代表著「道」之虧損，因為「是非」意味著人為意義的賦予，而非自然的對應關係，〈齊物論〉言：

是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。

「是」與「非」、「成」與「虧」的二分對應結果，是偏頗不整全的認識所形成的。「昭氏之鼓琴」可解釋為「人」因「成心」造成的偏頗認識後一種作為的展現，一旦「昭氏」選擇「鼓琴」，意味著其認識不再整全而偏執一端，所以呈現出「鼓琴」的作為。有趣的是，《莊子》在此巧妙的回應，唯有「不鼓琴」，才能「無成與虧」，「不鼓琴」不只是在表面作為的揚棄，更是企圖藉由作為的揚棄而希冀達到認識層次的反思，並尋找另一個認識上的出路。

其實，「鼓琴」或「不鼓琴」都是人為價值的選定，但《莊子》的意思是並非要選擇其一。對「原始素樸之知」而言，從來也就沒有「鼓琴」或「不鼓琴」選項的分別，二者將泯同於自然，如〈齊物論〉言：

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？

「知」或「不知」是指符合某個標準下的「選項」，吳怡對此句話的解釋是：「符合標準的是知，不符合的是不知。如果這個標準根本不成立，那裡還有『知』和『不知』的分別呢！莊子這段話一開頭便斬斷了我們的觀念意識的執著。」（吳怡，2004：108）所以，一旦回到「原始素樸之知」的層次上，這些選項便將被消解，自然就不會出現「成虧」、「彼此」與「是非」的人為對應價值。

除了源於「成心」而使自身對整全認識有所滯礙之外，《莊子》一書中亟力批判的另一種形式的認識障蔽，即「機心」，如〈天地〉篇中的另外一則寓言：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如決湯，其名為槔。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而不對。

「機心」是一種「巧詐之心」，是一種處處算計的「人工理性」（吳光明，1988：

94)。此種機械式的人工理性，展現於外的是不整全的認識，尤有甚者，更是時時刻刻與萬物不停地爭鬥，不停地追逐外物而動，為外物所累而傷生害形。一旦「機心」存乎胸中，必然會導致本真之性的喪失而「神生不定」，使得精神勞累。

不過，《莊子》的反省並未就此終止，除了反省人為的「智巧」外，也進一步地反省「大知」與「小知」的問題，如〈齊物論〉：「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。」「小知」是「間隔而分別」的「知」，也就是因「成心」而成的「智」，展現的是主體性意見的判斷，如〈齊物論〉：

昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。

昭文、師曠與惠子三人之「知」雖達於鼎盛，但其「知」乃是「矜其所能，獨異於物」的分殊之「智」。²⁶三子意欲以「其好之也，欲以明之彼」，但三子之「知」終究為不是整全之「知」，卻要以「非所明而明之」。所以，就三子自身而言，其所明者為「察察之明」，如〈人間世〉中的衛靈公太子，「其知適足以知人之過，而不知其所以過」一般，只能察人，無法自省。三子之「智」不但無法清楚地照見自身，反倒陷入自我迷惑之境，於是《莊子》便嘆三子曰：「以堅白之昧終」。

歸結而言，三子之「智」之盛，卻使自身受到這些精細知識所困，永遠無法認識整全，不僅在「認識」上受限，在「作為」上也是如此，而終至無法自拔，如〈齊物論〉：「道隱於小成，言隱於榮華」，他們以「小成」而志得意滿，卻沒意識到這正阻斷了原初「道通為一」的認識可能。

當然，三子的偏狹之「智」不僅反映在自身，尤有甚者，會以其「智」惑亂天下，使天下人之「智」均淪為偏頗狹隘，如〈天下〉曰：

²⁶如成玄英疏：「三子各以己之所好，耽而翫之。方欲矜其所能，獨異於物。所以疲倦形神，好之不已者，欲將己之道術，明示眾人也。」《南華真經注疏·齊物論第二》

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，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

總而言之，由於天下人心已起分別，是故有所滯礙，無法整全地認識萬物，如〈天地〉篇中的一則寓言：

黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」

黃帝遺落「玄珠」，²⁷故命「知」、「離朱」、「喫詬」索求之，但終將無所得，因為這三者均是代表著「心知」、「目察」、「言辯」的三種主要認知作用。（潘栢世，1982：23）換言之，這三種認知作用代表著有心、刻意的認知，也就是「智」。

是故，愈刻意地去求得，便愈形區分主客體之別，也就愈無法返其本真之心而知「道」。郭象對此的注解言道：「言用知不則以得真。」《莊子注·天地第十二》根據他的說法，吾人可知若要復歸本真或是重得本真，無法以「心知」（即「智」）的方式求得。唯有若「罔象」之無心者，因其渾然無所別，不做區別才能返其本真。如此才真正得以整全地認識，也才能賦予以自然地對應，以至「獨得玄珠」。

總的來說，《莊子》中欲批判的「智」，其來由可分為「成心」與「機心」二個層面。「成心」是形諸於內的，它向內遮蔽了認識的整全性，以至於無法向外開展出整全的觀看。「機心」是用諸於外的，它向外破壞了原本自然的對應關係。換言之，上述的「成心」與「機心」無一不是因為認識主體—「我」的確立與放大所造成的，如〈齊物論〉言：

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。

²⁷此處所指的「玄珠」應是一種「象喻性」的說法，傳統的解法應解為「道」（張默生，2007：197）。不過就文中之意或可解為「天下」，如〈逍遙遊〉中的「堯」之「窅然喪其天下」之貌，不過無論是何解，均不脫離其一整全「秩序」的假設。

透過不斷地爭論來確立「我」的主體性，也就是擴大「我」的界域。但「我」的界域若愈擴大，則容納他者的空間便會相形縮小。是故，在認識上也就愈見偏狹而不見整全，且此種思維的預設是僅以「人」為本體的思維，反而忘卻了「人」和「物」實為「存有」的一體。

《莊子》中有一段話來反省此思維之淺陋，如〈齊物論〉：

惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

人因「是非」之分而使認識執迷其中，但若跳脫其窠臼而以「道」的視野觀之，則可發覺其是與非、小與大、醜與美、成與毀不過皆是人為價值的強加分殊而已。表象看似極端的差異，然其情卻實無差異，故曰：「無物不然，無物不可」。且「人」與「萬物」的差異相，不過是隨其「自然」之分而已，郭象曰：「天地萬物各當其分，同於自得，而無是無非也。」《莊子注·齊物論第二》

「智」之出現使「人」的認識產生侷限，無法與天地萬物為一，以為萬物一切存在皆為對立。也就是「人」與「人」處或「人」與「物」處時均形成斷裂與對立，於是便起是非好勝之心，彼此相軋、相爭，造成自身形體上與精神上的損害，〈德充符〉中的寓言說：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」

在寓言中，《莊子》提醒吾人注意「人」為「道」化生的「存有」之一，亦即「人」與「物」共生共存。但惠施欲炫己智，但始終在低層次的「形」與「情」中打轉，

未見莊生心中所想的「天地與我並生，萬物與我爲一」的「全德之情」。²⁸林麗星言道：「知的負面作用，一是區分執著於物我的分別，導致物我不能共通；另一面則是以其所知自創的價值觀，來束縛、歪曲人自由的存在。」（林麗星，1991：42）這種由「智」所造成的混亂樣態，也就是「失序」。「失序」反映在現世時局的混亂，這是《莊子》意欲匡正解決的問題。

《莊子》的反省是深刻的，對《莊子》而言，造成「失序」的原因不是繫於「外」而是繫於「內」的，蕭振邦說：「所謂『亂局』與『太平盛世』本身的『秩序』及『失秩』判斷等等依據，在《莊子》而言，實非繫於外在世界之客觀制度的運籌上，反是繫乎人心內在的操持上。」（蕭振邦，2009：214）也就是說，《莊子》對於「失序」的匡正解決並非施力在現世時局，而是希冀回到「失序」發生的源頭—「人」的「認識」層次。唯有使「人」自身的「認識」得以轉化，那麼「失序」才有可能真正地被解決，且再度回歸到原初整全的「秩序」樣態。

《莊子》希冀「人」能藉由消解自身「認識」中「我」的主體性，重新回歸一個整全的「認識」，即由「智」復歸於「原始素樸之知」。值得注意的是，消解「我」之後的「知」已不同於最初「原始素樸之知」了。這個回歸素樸的「知」即「真知」，「真知」的成就除了蘊含對「原始素樸之知」的嚮往，也多了一分對人世的積極與一分救世的苦心。

貳、「區別之知」的秩序觀

由上述可知，「成心」與「機心」會造成「知」之分殊而盪落爲區別之「知」—即「智」，「智」的出現，使得原初整全的「認識」分裂成各種不同的界域，如〈齊物論〉言：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左有右，有

²⁸如杜保瑞言：「全德之情是與道爲一、與天爲友，是『道與之貌，天與之形』，是雖然那麼具體地一個普通人，卻那麼精緻地由天地造化給他生命與心靈。」（杜保瑞，2007：154）

倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。

「八德」意指「八種由淺入深的物我對立」，²⁹這些對立將延伸出各種不同對應的「秩序」。簡言之，因「物」「我」對立而使整全的「自然秩序」隨之分殊成不同的「秩序」，即「物的秩序」與「人的秩序」。其中「人的秩序」因其是否涉及「政治」場域中的權力對應關係，進一步分成以「公共生活關係」為主的「政治秩序」與不涉及「政治」場域，僅就一般社會面向為主的「非政治秩序」。

首先，就「物的秩序」而言，因「成心」的遮蔽與「機心」的功利使得整全的「原始素樸之知」遭到破壞，於是便產生「人物之分」的對立認識。換言之，即「我」的意識出現與膨脹，³⁰連帶著也以「形軀」之界來圈定「人」與「物」之不同。但如此的界定把原本無限開放的生命意含限縮於有限的形體之內，也弱化了原來「萬物與我為一」的共構存有。

因此，當「我」的意識出現，便出現了分別，出現了善惡、美醜、是非等二元對立的偏執。這些偏執都是人心造作出來的產物而非原本如此，如林聰舜說：「所謂大小、貴賤、美醜、成毀、是非等分辨，都不可能是事物的屬性，而只是人為的主觀設定。」（林聰舜，1987：384）更因為這些偏執之見，讓「我」與「物」開啓無限的爭鬥與追逐，反讓自身生命流於是非兩造的循環辨證中，落得「勞心傷形」之害：

與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！〈齊物論〉

喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。〈繕性〉

另外，強調「用」—即工具化地看待人物關係，如〈逍遙遊〉言道：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其

²⁹林希逸解為「八德之名，只是物我對立之意。」《莊子虞齋口義校注·內篇齊物論第二》

³⁰此處所言的「我」所指涉的是〈齊物論〉中「吾喪我」的「我」，其意涵是「形體心知的我」（吳怡，2004：65）這個「我」是主體意義下的自身偏執。

堅不能自舉也；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而培之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方以百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也，或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠子執陷於「用」，無法清楚地認識「物」之本然。一味地追求「用」，且又因「機心」作祟，使惠施無法體會「人物為一」般的「以為大樽而浮乎江湖」之逍遙自適。這種人物對立的樣態離開了「天地與我並生，萬物與我為一」，無形中淪為「小用」的追逐，³¹終究傷生害形。

這種以「人」作為主體的偏狹認識，也忽略了原初「物」自身的立場。此可由齧缺與王倪的對話略窺一二，如〈齊物論〉：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰵與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」

齧缺問了三個問題，其提問的立基均為以「人」為主體而問，關切的是「人」如何看待「物」。是故，首先問是否有「物之所同是」（萬物普遍而共同的標準）；再者問「人」能否認知「物」；最後問「物」是否有其認識，這三個問法都是以「人」與「物」分離後的提問。

³¹王志樞將《莊子》中「用」的種類區分為三：「小用」（材）、無用（不材）與「大用」（無用之用），「小用」之意乃是「一般人囿於既定的表層小用規範，這樣對事物每每易做出定滯的價值判斷，不僅侷限了事物本身的可發揮性，亦使人們身心終被小用所役戕害，最後落得『中於機辟，死於罔罟』（逍遙遊）下場。」（王志樞，2008：237）

王倪三次皆回答「吾惡乎知之？」，這並非是指王倪不知，而是王倪認知「人」與「物」本就是渾同爲一的。不僅「人」有「知」，「物」也有「知」，所以說「三者孰『知』正處？」、「四者孰『知』正味？」、「四者孰『知』天下之正色哉？」這裡的「知」表明「人」與「物」之間沒有絕對的標準。吾人須跳脫以「人」爲主體的思考方式，再度復歸「物我合一」，使「人」與「物」共構和合爲一「萬物」，如此方能重構「人」與「物」合一的「萬物秩序」。

在「自然秩序」中的對應關係應是「人」與「物」皆平等爲一，如〈人間世〉：「且也若與予也皆物也」。這原始對應關係則因「智」而受到破壞，使其成爲一「失序」的狀態。「失序」有二個層次：第一、「人」與「物」之間的對應關係被扭曲爲人爲價值下的高低之別，而非樸散爲器後的作用之別。這是從原初自然的對應，轉爲人爲意義下的定制化、工具化的對應關係。第二、「人」與「自身生命」也因「智」而耗損：

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

馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！〈徐無鬼〉

惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！〈天下〉

歸結而言，「智」會造成「人」自身或「人」與「物」之間原本自然對應關係的偏差，如此造成「物的秩序」的崩解。

其次，就「人的秩序」的面向而言，「人的秩序」指涉「人」與「人」之間的對應關係。造成「人的秩序」混亂是因「智」使各種人爲定制化下的「價值」被標舉，如「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」等，³²並藉此圈劃出「人」與「人」之間的位階與界限。如此則造成「人」皆不可「安其性命之情」，最終

³²《莊子》並非捨棄這些「概念」，而是抨擊將這些「概念」刻意地扭曲爲「價值」後的意義。

也將造成天下大亂，如〈在宥〉：

說明邪？是淫於色也；說聰邪？是淫於聲也；說仁邪？是亂於德也；說義邪？是悖於理也；說禮邪？是相於技也；說樂邪？是相於淫也；說聖邪？是相於藝也；說知邪？是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下將不安其性命之情，之八者，乃始鬻卷殫囊而亂天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也！

這八種「價值」皆非自然即有，均是人為造作出的產物，³³也就是「智」之產物。這些「價值」會使「人」與「人」之間出現好惡同異之分，而破壞了原本的和諧。

〈在宥〉又言：

世俗之人，皆喜人之同乎己，而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎眾為心也。夫以出乎眾為心者，曷常出乎眾哉！

《莊子》深感這些「價值」的危害之大，於是欲藉由對「價值」的省思，喚醒人重新去思考這些「價值」的真正意義，如〈胠篋〉：

嘗試論之，世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，萇弘脔，子胥靡，故四子之賢而身不免乎戮。故跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪！夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。故曰：魯竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。夫川竭而谷虛，丘夷而淵實。聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣。

《莊子》戲謔地以「盜之道」的方式來重新詮釋世俗所「尊之」、「惜之」的這

³³其實《莊子》並非沒有主張「價值」，如〈齊物論〉：「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不忮。」，凡引文中的「大道」、「大辯」、「大仁」、「大廉」與「大勇」也可說是一種「價值」的標舉，但不同的是這些「價值」是源於自然的「價值」，不是被人為定制化後的「價值」，一旦被定制化後的「價值」便無法整全地對應萬物，如〈齊物論〉：「道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成，五者圓而幾向方矣。」

些「價值」。其目的除了破除「人」對這些遠離「道」之真實的虛假「價值」的認識障蔽，更希望能消解這些被定制化的「價值」對「人」的束縛和限制，讓「人」能再次回到活潑動態的面貌。

當然，《莊子》對於這些虛假「價值」反省更大一部份是奠基於對政治場域的反思。因為這些「價值」大多是源於上位者，人為操作以求私利而設立的。唯有泯除人為操作，方能中止這些「價值」所帶來的損害，而回歸到原初的和諧樣態。是故，《莊子》說「掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣」。

「智」若行於政治場域中，將使「政治秩序」受到種種人為定制化「價值」宰制，「政治秩序」也陷入僵化，甚至導致混亂的「失序」樣態。所以，《莊子》主張「絕聖棄知」。³⁴其中所要棄絕的是「已出經式義度」的「官方價值」，因為這些「官方價值」是統治者企圖建立的名目工具而已，真正目的是藉此對下行巧取豪奪之實，這也是《莊子》對於現世政治混亂所發的沉痛反省與呼籲！〈胠篋〉：

為之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；為之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；為之符璽以信之，則並與符璽而竊之；為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鈞者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。

統治者因「智」所發起的人為定制化規範，使原初自然的群體和諧蕩然無存，終至天下大亂。

當然，「智」之危害不僅於此，《莊子》認為「政治秩序」的失衡也會反噬「人」的「天然情性」。³⁵此舉使人心動盪不安進而危害「人」的生命存在：

夫堯既已黜汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之

³⁴ 林俊宏認為：「《莊子》的『絕聖棄知』並不是針對人類文明而發，而是就政治面向的深刻反省所致。」（林俊宏，2001：122）

³⁵ 王志楣說：「人為式的政策與觀念正是對人隻天然情性的壓抑與束縛，未必發揮正面作用，還可能撥亂傷害淳樸民心。」（王志楣，2008：109）

塗乎？〈大宗師〉

昔者黃帝始以仁義撻人之心，堯、舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。〈在宥〉

「智」的發散若由影響政治場域甚鉅的統治者行之，其對「政治秩序」的危害便更加劇烈，如〈徐無鬼〉言：

夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器。是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也，夫唯外乎賢者知之矣。

此種的偏狹認識將使統治者的作為受到侷限，對下僅以「人爲」之法治之，其所造成的結果卻是多害而少利的，反而擾亂淳樸民心。因此，若要回到和諧的「政治秩序」，《莊子》認為關鍵並非再次強加任何一種人爲定制化下的規範，而是應該回到統治者自身去改變。統治者必須消解掉主體思維，超越區分之「智」，提升到另一個「知」的境界—「真知」。「真知」是打破人爲知識的藩籬，重新再回復到「整全認識」。這種「認識」方能放下人物對立的價值觀，達到天人合一的最高境界。此時的統治者可代稱為「真人」，〈徐無鬼〉云：

抱德煬和以順天下，此謂真人。

唯有如此，《莊子》認為才有成就「良善統治」的可能，「良善統治」一旦成就，才意味著和諧「政治秩序」的可能。

總而論之，《莊子》深刻批判著「智」所呈現的「秩序」樣態，且這是有層次性地論述：首先，從「認識」層次上批判「智」，它使得原初的「自然秩序」崩解為「物的秩序」與「人的秩序」。再者，到「生命」層次上批判，因為「人」和「物」的對立恐形成兩者相傷，而遭受傷生害形之果。最後，總結於「政治」層次上的批判，畢竟，政治場域終究是影響「人」最大的一個面向，這也是《莊子》一書書寫所要表達的終極關懷。

第三節 「真知」

壹、「真知」的意含

「真知」是「人」突破「成心」與「機心」的侷限的廣大之知；也是經由心齋、坐忘等去蔽的工夫，解損「我」之主體，重新與外在冥合，同天地於一指，識破是非、大小與多少之執迷，並得以回歸於「道」的「知」。所以，「真知」有兩個層次的意義：第一，是「人」經由去蔽工夫的操作而彰顯的「知」。第二，是「人」進行的一「認識活動」的產物，認識的對象不是外於自身的「物」，而是內於自身的「道」。因此，在這個「認識活動」中，「人」因去蔽而「體道」，消解人物之對立，並得以復歸到自然對應關係。

「真知」的示現樣態為「無知」，³⁶「無知」有兩個層次，第一是「體道之知」，³⁷〈大宗師〉言：

是知之能登假於道者也若此。

這意味著「存有」因「無知」而能超越主客對立的經驗層次，擺脫所有感官知覺之限。也不再以人為之「智」判斷，順乎「自然秩序」的脈動，以朗現出事物本身的真實意含。所以，「無知」乃是跳脫一般「知識」的「認識活動」，昇華到「存有」的層次中進行認識。這也是一種「一體感通、非分別、當下即感即應」的「直觀之知」，³⁸如〈刻意〉所言：

³⁶「無知」不是「原始素樸之知」的「不知」，兩者的意含不盡相同。「不知」意味著渾然同一的無所覺，但「無知」則是有兩重意含：第一是有意向性地去除人物對立下一般認識的「知」；第二是指非一般性的認識，是一種非感官經驗的感知。

³⁷如劉笑敢言：「體道即真知」（劉笑敢，1987：177）；或楊國榮：「對莊子而言，唯有與『道』為一，才構成真正意義上的『知』（所謂『真知』）」（楊國榮，2007：121）是故，吾人可稱說「真知」為一「體道之知」，而「真知」形成的認識活動，也就是一「體道」的活動。

³⁸賴錫三認為此種超乎經驗層次的「真知」可以「神」的概念加以精準地詮釋，如他文中所言：「即『神』是不同於『心』層次的另一種通天地人我的明覺作用，是指解構成心之後，所朗現的一體感通、非分別、當下即感即應的宇宙意識層次。」（賴錫三，2008：108）

去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀……其神純粹，其魂不罷。虛無恬惓，乃合天德。……故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。

上文所言的「純」、「素」之意，是指「不虧損精神且合於自然，沒有雜亂。」（張默生，2007：244）吾人推其意約是指涉「道」之純然合一的狀態，「人」之所以能體「純素」，是因其精神的專一而解消「我」之主體性（去知與故），循著自然的對應關係以作為（循天之理），故得以直觀體驗「道」。羅浩（Harold D. Roth）則將此直觀式的認識活動稱為「內在神祕體驗」（羅浩，2003：26-27）。³⁹

第二，「無知」是涉及「知」與「生命」的對應關係。也就是說，若不得已須在「知識」的範疇中進行認識，《莊子》希冀此種「認識」是一「無涯之知」的認識。〈養生主〉言：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。

文中是以「生」之有涯來對應「知」之無涯。若以有涯之「生」外逐無涯之「知」，其結果怕是危殆。不過，倘若將「生」以廣義的「生命」意義看待，如〈養生主〉末段所言：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」也就是「生」已然成為超越形體（身）的無涯之「生」，那麼所對應的無涯之「知」似乎也成為可能。所以，「無涯之知」是一個沒有固定對待或對應的廣大認識，也是一種不為「知」而「知」的單純之「知」。

此外，「無知」也是無所「待」的「知」（即「無待之知」），⁴⁰如〈齊物論〉：

唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸；庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。……為是不用而寓諸庸，此之謂以明。

³⁹羅浩對於體道的說法，主要分成二種，第一種是向內的神祕體驗，藉由忘我與道冥合；第二種是向外的神祕體驗，在與道冥合後，便以「道樞」應用於現實生活中，但仍保持與道的關連。（羅浩，2003：26）

⁴⁰「待」可解釋為一固定的對應關係，也是一種心態上託於外的對應。

「爲是」意指人爲的對待，這是一種固定的對待與對應關係，也就是「有待之知」。但是，這會令「人」陷入無限循環的「待」之中而無法圓融地應於「物」。是故，《莊子》主張揚棄「爲是」的對待，改以寄託萬物自身，因順本然的對待，即「因是」。如此便能「以明」而得以映照自身，如〈齊物論〉言：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。

此種「無待之知」，是一種刻意減損下的「無知無識」，如〈齊物論〉：「已而不知其然，謂之道。」它離開了人爲標準的判斷結果，甚至也離開了一般意義下的「知識」活動。然而，它卻又呈現出另一種「如其本然」的「真知」活動。「真知」是一種開放的活潑樣態，而「真知」與「生命」的對應關係應是「化聲以相待，若其不相待。」〈齊物論〉「人」以彷彿沒差別的心態來對待「物」，由以「我」爲主體的思維，轉化成多元而客觀的思。能掌握此「無待之知」者，唯「達者」能之，故曰：「唯達者知通爲一」。

值得注意的是，相較於「原始素樸之知」，二者仍有層次的差異。「原始素樸之知」是默然無識的無所區辨，「真知」是重新以一種拋棄人爲來對應「物」並與之和合爲一的「知」。

至於「真人」，⁴¹〈大宗師〉曰：

有真人而後有真知。

「真人」即「人」作爲一「存有」的最高樣態。當「真人」作爲一個跳脫重新復歸「自然秩序」的「存有」態時，他的存在可以使內外冥合爲一，並重應自然的對應關係，如林麗星說：「真人……經過心齋、坐忘種種修養工夫，達到人格精神境界提昇的人，他的心能主宰天地，包藏萬物，遺忘形骸，故而能用無分別的

⁴¹如陳冠學：「而所謂真人，即是一個本然的人，即百分之百的自然人，不摻雜一分一毫自然以外成分的人。」（陳冠學，1989：290）所以「真人」是「人」的最高樣態的示現。

真知去了解萬象。」（林麗星，1991：50）也就是說，「真人」的出現能使「知」的層次轉化成「真知」，且當「真知」出現之時，亦同時證成「真人」。

此時的「真人」與「物」皆通而為一，如〈大宗師〉：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。……若然者，其心志，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。

「真人」於人世的對應是「當而不自得」；於「物」的對應是「與物有宜而莫知其極」。因「真人」而使人物再次結合，這也是「自然秩序」的重現，吾人稱呼此種人物再次共構和合的秩序為「萬物秩序」。畢竟，此時的秩序已無法如同原初的「自然秩序」般地渾沌無分。不過，因為「真人」的關係而能撥亂反正，重新回歸一個人物和諧的秩序。

「萬物秩序」的重新回歸，蘊含著《莊子》對「真人」作為一高度「存有」的期待。因為，唯有「真人」能同時兼備內外秩序的和諧，如陳秀玲說：「其『真人』就內在而言，實有其『超越萬物以入於道』的『獨與天地精神往來』的『精神超越境界』；而就外在而言，實有其『因任自然，以群於人』的『不傲倪於萬物，不遺是非，以與世俗處』的『既入世且超世』的『入世的無傷境界』。」（陳秀玲，1991：61）「真人」得以同時使內外結合，乃是奠基於「真知」的成就。

〈繕性〉篇中提到：「古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。」成疏云：

古者勝人以道治身治國者，必以恬靜之法養真實之知，使不盪於外也……夫不能恬靜，則何以生彼真知？不有真知，何能致茲恬靜？是故恬由於知，所以能靜，知資於靜，所以獲真知。故知之與恬交相養也。斯則中和之道存乎寸心，自然之理出乎天性，在我而已，豈關佗哉！《南華真經注疏·繕性第十六》

因此，「真知」之成就，需培養一澄明而寧靜的「心」，林麗星亦言道：「真知

的獲得，還是首要在培養一個虛靜清明的心靈。」（林麗星，1991：50）「心」的靜定乃是仰賴著「存有」進行「吾喪我」般的解損自身之活動，⁴²如吳怡言：「這個『我』是『我見』，那麼這個『吾』便是『真我』。這個『我』是小知，那麼這個『吾』便是『真知』。正是所謂喪我而後真我現，『去小知而後大知明』。」（吳怡，2006：53）由於棄絕了「我見」之執，換言之，亦即棄絕了「成心」之執，而能以無分別之心來看待萬物之「存有」。

唯有這個「虛心」的「吾」，才能打破物我分殊之邊界，消解物我對立以達和諧。破「我」之後的「吾」亦意味著「人」自身主體界限的消弭，使主客體對立的邊界消失以融合為一體。當「存有」自身消解與外界的對立時，便能與萬物冥合為一。

也就是說，「人」自身已為「無心」之「真知」，「真知」既已「無心」乃使「存有」達「忘人忘己」之境，是以「無心」不是空無一物，而是因能「待物」而能同於大通，遊乎人世。高柏園說：「吾人唯有至此心齋之虛靜，乃能待物，乃能容一切言、一切義通過、透過之。是以即能與物冥而無傷，人間世亦因此而可遊。」（高柏園，2000：135）

「真知」是「無心之知」、「無知之知」，唯其「無心」、「無知」才得以示現出「樸全而用大」的整全之知、開放之知。如朱敬武對於《莊子》中「真知」的看法：「真正的知識應是一個整體（Wholeness），此整體形成一開放系統，是有機的，且連繫著外界的種種一切，人與自然相涵互攝，協調一致。」（朱敬武，2002：179）

承上述所言，「真知」即一整全且開放的「認識」，其開放性奠基於「吾喪我」後之人物俱忘的境界。在「道通為一」的基礎上，靈活而非執滯地認識萬物。

⁴²吾人或許可以如此詮釋，在《莊子》中，「心」之「靜」並非是完全死寂不動的消極意義，而應將之視為一「蓄積」的狀態，是一種「待而後發」的積極準備，類似《老子》中「蓄」的概念（林俊宏，1999：184）《莊子》中的「心齋」乃是「心靜」之最高境界，且其目的並非僅停留在「虛己」之修養上，而是因「靜」而後能「應無窮而無累」，如郭象注：「唯無心而不自用者，為能隨變所適，而不荷其累也。」《莊子注·人間世第四》

如此一來，便不再被任何外在因素所侷限，得以堪破「物之無窮」、「時間之不止」、「得失之無常」與「生死之循環流變」，而不陷溺於盲昧我執的「情識活動」之中，⁴³如〈秋水〉言：

夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮；證鄰今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也；明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。

如此不陷溺且高度開展的「真知」，是仰賴著「以明」而能消解對立且齊物以觀之。「以明」意味著「透過去蔽的工夫，將真理寓於世物之中來觀照。」（林俊宏，2001：111）如此可跳脫「儒墨之是非」而得其「道樞」以應無窮。

誠如陳鼓應曰：「以『明』是透過處靜的工夫，去除「成心」，擴展開放的心靈，使心靈達到空明的境地，一如明鏡，可以如實地呈現外物的實況。因而『以明』指空靈明覺之心無所偏的去觀照。」（陳鼓應，2006：154）陳氏所言的「空靈明覺之心」，用《莊子》的話來說，正是「天府」。

所謂「天府」，如成玄英疏為「合於自然之府藏」《南華真經注疏·齊物論第二》，或是張默生言：「以其包羅萬有言，謂之『天府』。」（張默生，2007：79）因此，吾人可知「天府」乃是跳脫出區隔之「成心」與算計之「機心」。這是一種「合於自然」的本心，藉由「以明」的工夫，使之空明而可映照萬物。也是包含萬物的「萬有之心」，其心之廣納含藏而可「超越對待，立足於無有對待的絕對之境。」（王小滕，2006：43）此種高度開展的本心所展現的性質為「注焉而不滿，酌焉而不竭」，故又曰：「葆光」。

所謂「葆光」，王叔岷認為此乃近於《老子·五十八章》的「光而不耀」之意（王叔岷，1988：77）。此意味著其心暗藏光明而不外顯，正因不外顯則愈發光

⁴³這裡所言的「情識活動」指的是會造成人的精神損耗與形體損害的活動，如林聰舜提到：「『情識活動』指人心的一切芒昧活動，它是一切陷溺痛苦的根源，並且會操縱認知與形軀官能的活動，使生命成為情識的奴隸，成為『與物相刃相靡』的戰場。」（林聰舜，1987：386）

明，如成玄英疏：

葆，蔽也。至忘而照，即照而忘，故能韜蔽其光，其光彌朗。《南華真經注疏·齊物論第二》

或林希逸云：

葆，藏也；藏其光而不露，故曰葆光。《莊子肅齋口義校注·內篇齊物論第二》

由上述可知「葆光」的狀態應是「明而不明」。也就是說，「真知」的狀態是外表看似晦暗而實則光照萬物，唯有「明而不明」才能自明、自見，自明、自見才能「蔽盡」，而能如鏡一般映照地「自知」。⁴⁴唯「自知」，才能「知」人、「知」萬物以及「知」自然，如陳鼓應言：「所謂『大知』或『真知』，乃是對於宇宙與人生的境況做一根源性的把握，做一究極性的探索。這種知，用以了解人和自然的關係、人在宇宙中的地位，以及人如何獲得精神的自由。」（陳鼓應，2006：301）

如此高度之「知」可道是「知幾之知」，是人得以應物不傷而逍遙的生活智慧，這也是釋德清所言的「然知天知人，即眾妙之門也」。一言以蔽之，對《莊子》而言，唯自身沒有我見時的「吾喪我」，「天府」般的本心得以開展，進而出現「葆光」地自明、自知與知人、知萬物、自然。如此廣闊的心靈所開啓的高度開放的認識，才能使人超脫自我的侷限，不再受形軀與外物的牽絆，轉進一個遼闊無邊的精神世界，以致無待而逍遙，無入而不自得！

「真知」的達致開啓吾人「知天知人」的「眾妙之門」。首先，「真知」開啓吾人「知天」，此處所指的「天」可定義為「道」，釋德清曰：

天乃天然大道。即萬物之所宗者。《莊子內篇註·大宗師第六》

⁴⁴此理同於《老子·三十三章》：「知人者智，自知者明」，或如蘇轍曰：「分別為知，蔽盡為明。分別之心未除，故止於知人而不能自知。蔽盡則無復分別，故能自知，而又可以及人也。」《蘇轍老子解·知人者智章第三十三》

因此，「真知」可以知「道」。不過，「道」爲一「有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見」的「獨立超越的非實體存有」。⁴⁵所以，吾人無法將「道」視爲一個客體來「知」，便姑且稱之爲「體知」道。

能體知「道」者，即「德盛之人」，其「知」必可超越俗智而可「通於神妙」（王叔岷，1978：422），〈天地〉篇提到：

夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神，故其德廣。

此段話意義爲「德性盛大的人，秉真純而行，不求以心智通曉事務；但他們立足於道的根本，智慧臻於神明境地，所以他們的德性是廣大的。」（張默生，2007：196）由此段引文可知，得以體知「道」而爲「德盛之人」。「德盛之人」因體「道」故「知」乃通於「神」，「神」在此可解釋爲「神明」。⁴⁶「真知」一旦達於「神明」之境並保持之，便可以「性脩反德」一途而往原初狀態回歸，最後便與天地冥合爲一，如〈天地〉云：

形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。

「真知」若開啓「神」之路徑，便使人可通於「道」及返於「德」，也因此開展出人與天地萬物相合的和諧狀態。

「真知」之所能夠往「神」開展，則是藉由「氣」的感通，〈知北遊〉云：

若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝

⁴⁵林俊宏討論《老子》的「道」論時曾言：「『道』作爲一種本體的意義自然是一個超越的存有，而非一般的『物』概念可以局限，也就是說《老子》所說的『道』明顯地不是一個實體的存有，正因爲『道』無從透過感官觸及、度量，所以名、言、相、狀都不足以適當說明這樣的一個『物』於是乎我們知道『道』在《老子》的體系中作爲本體的意義，從「獨立超越的非實體存有」中可以得到較好的理解。」（林俊宏，1999：175）

⁴⁶徐復觀認爲「神」的意義是：「沒有受到萬物牽累之心所發出的超分別相的直觀、智慧，亦即是從精所發出的作用，這即是神。這種直覺、智慧，是不受一切形體、價值、知識、好惡的限隔，而與無窮的宇宙，融合在一起，這是莊子在現實世界之上，所開闢出的精神生活的世界。」（徐復觀，2003：388）換言之，徐氏之言與「真知」的意含可相互合致。誠然，「神」也是一種往精神生活的境界上做一高度開展。

美，道將為汝居，汝瞳焉如新生之犢而無求其故！

因為形體的靜定與精神的專一，使「邪氣却而沖氣歸」。⁴⁷是故，「天和」將至，⁴⁸所以收攝心智，思慮專一，令「神」處於形體之中。如此一來，便可通於「道」與返於「德」。

再者，「真知」也能達致「知人」，所謂「知人」，如釋氏所言為：「人秉大道，乃萬物之一數。」《莊子內篇註·大宗師第六》人受持於道，所彰顯出來的便是「德」。⁴⁹什麼是「德」？〈外物〉說：「知徹為德」，其意為智慧（或「真知」）通徹是「德」。「德」得以呈現是因為「虛心」，王博說：「對於莊子來說，德當然和仁、義等無關，它是宅心于虛的，也就是《人間世》中說到的心齋。」（王博，2006：61）因為「虛心」，所以能含藏萬物而無所衝突，故〈德充符〉說：「德不形者，物不能離也。」

〈德充符〉又說：「德有所長而形有所忘。」當內在德性之美散發於外時，便會忘卻形軀之美醜等價值，進而忘形、忘生死。當忘掉一切拘執時，便能同登「遊心乎德之和」的逍遙境界！是故，「真知」亦可往「德」開展，隨順萬物，不與物傷，而可「保身、全生、養親、盡年」。抑或忘卻形體加諸於人的種種限制，以精神逍遙的姿態入世而逍遙。誠如上文所言，「真知」同啓「知天」、「知人」，但二者並無相悖，乃是相成相生。是故，釋德清言：「苟知天人合德，乃知之至也。」《莊子內篇註·大宗師第六》

⁴⁷呂惠卿注：「天和將至則邪氣却而沖氣歸也。」《莊子義集校·知北遊第二十二》

⁴⁸林希逸：「天和者，元氣也。」《莊子虞齋口義校注·知北遊第二十二》

⁴⁹徐復觀對《莊子》中的「德」多所探究，他言道：「道是客觀的存在；照理論上講，沒有物以前，乃至在沒有物的空隙處，皆有道的存在。道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部分，即內在於物之中；此內在於物中的道，莊子即稱之為德。……因為德是道由分化而內在於人與物之中，所以德實際還是道。」（徐復觀，2003：369）由徐氏所言吾人可知，「德」是「道」分殊化後映現在萬物之中，且仍具有「道」的內涵，所以說「德」就是「道」。

貳、「真知」的秩序觀

「真人」（或言「真知」）所開展的「秩序」可分為三個層次來談：「人」與「物」合而成的「物的秩序」、「人」與「人」合而成的「人的秩序」以及和合「人的秩序」與「物的秩序」並希冀復歸原初「自然秩序」的「萬物秩序」。

第一，「真人」因「齊物」而與「物」通，所以能與「物」化，進而相互和合成就「物的秩序」。第二，「人」與「物」得以共處和諧時，「人」的意含已然擴充，不再是偏狹認識下的「人」，已然提升為高度「存有」意義下的「人」（即「真人」）。如此的「人」與「人」共處才能造就真正的和諧，並完備「人的秩序」。第三，透過「真人」的開展，使得「物的秩序」與「人的秩序」皆得以完備與和合。當然，和合後的秩序樣態是兼具「人」與「物」和諧的秩序。這種秩序樣態是復歸於原初「自然秩序」，但又不是原本的「自然秩序」，為了方便區分兩者，吾人將復歸的秩序稱之為「萬物秩序」。關於三種層次的說理，則詳述於下：

一、「真人」成就「物的秩序」

就「人」自身而言，「真人」因「真知」的開展而能「體道」，如〈大宗師〉：

參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。

當「人」藉由減損主體意志的活動，使得「知」的層次逐層地開展。「人」能在這個活動上逐步地拋卻種種外在限制，捨棄俗世的執著，如「外天下」、「外物」與「外生」一般。向內收斂的結果，得以成為向外擴展的契機，而能「朝徹」與

「見獨」，超越所有價值的對立，勘破時間與生死的限制，以臻「體道」之「無古今」與「不死不生」之終極境界。

這個過程或如《莊子》所歸結的「撻寧」狀態，它是一種「擾亂中保持安寧」的活動（陳鼓應，2005：196）。在紛紛擾擾的萬物流轉中，才能不受外界之干擾，保有身心之寧靜。如此狀態的人格正是與大化同體、無己意地因順自然之「真人」，〈大宗師〉言：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。

他能在睡覺時不做夢，在清醒時不憂慮。平時沒有口腹之慾，呼吸也是深沉地吐納。應乎自然之行爲，是因為其勘破形體的終極限制—即「生死」之囿限。

是故，他「不知悅生」也「不知惡死」，將生死視爲一必然之往來，進而「體道」與大化同體之義。陳鼓應說：「體道的終極意義，乃在於超越生死長觀。」（陳鼓應，2006：181）這樣「體道」之「真人」得與「道」遊，不以己之私意，妨害大化的運行流轉；也不雜以人爲意志，干涉萬物本有的自然面貌，如〈大宗師〉曰：

是之謂不以心損道，不以人助天。是之謂真人。

因此，吾人認爲「真人」是一個真實、自然且冥合於「道」的高度「存有」樣態。他的心堅定專一，他的容貌淡泊寂然。他無心於喜怒而與四時相應相通，「身寄人間，心超物表」。⁵⁰一切隨物所感，不與物傷，故不奪物宜。

〈大宗師〉又言：

⁵⁰釋德清曰：「真人遊世，不但忘利害，而且忘死生。故雖身寄人間，心超物表。意非真知妙悟，未易至此。」《莊子內篇註·大宗師第六》

若然者，其心志，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。

所以，「真人」因「體道」而內外寂然，與「物」相通。「真人」能與「物」通，則是因為「化」。

《莊子》中的「化」有兩種意含：第一是「物化」，「物化」就是「物」之「變化」。此處的「物」包括了「人」與「物」，故「物化」也可以理解為「人」與「物」之變化。另外，「人」與「物」之間也可以相互轉化，⁵¹如〈秋水〉：

物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。

第二是「大化」，「大化」所指正是「自然」，〈大宗師〉：

安排而去化，乃入於寥天一。

這句話的意思是說「人」安於自然的安排，順著大化的流轉。如此一來，便可以與「物」為一、與「自然」為一。是故，因「真人」與「物」化為一體，「人」與「物」和合之「物的秩序」也得以成就。

二、「真人」成就「人的秩序」

就「人的秩序」而言，吾人著眼於「人」與「人」共處之貌。「人」與「人」共處，可分為兩個場域：第一，牽涉到政治權力對應關係的「政治」場域，如君臣民關係，「政治」場域的和諧樣態是「政治秩序」。第二，不牽涉到政治權力的場域，吾人稱之為「非政治」場域。「非政治」場域多指「社會」層面，因為生為「人」，自然是人群中的一份子，如〈德充符〉：「有人之形，故群於人。」「非政治」場域的和諧形成了「非政治秩序」，當「政治秩序」與「非政治秩序」

⁵¹張亨對於《莊子》中的「化」有深刻的探討，詳可見其文：〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉（張亨，2001：209-228）

得以因「真人」而和合之時，和諧的「人的秩序」方能完備。

如前所言，真人因「真知」而能「體道」，而「道」之於人世的展現則為「德」。⁵²真人、真知與「德」對《莊子》而言，必有相連之處。《莊子》中對「德」之描述，莫過於〈德充符〉篇，陳鼓應說：「〈德充符〉—道德充實（圓滿）的驗證，此處的『德』是指『得』於道—體現大道精神之謂，它不同於儒家所講的限於特定的人倫關係的行為規範，而是由人際關係擴展到人與自然的關係。」（陳鼓應，2006：173）也就是說，《莊子》對於「人的秩序」的理解，不是以「人」為本的視野出發，而是奠基於更廣大的視野，視「人」為一「存有」看待，也就是立基於以「人」與「物」共構一「存有」來理解。

論及「非政治秩序」面向時，因「體道」之「真人」為一完備「德」者。他能「德充於中，而符應於外」，〈德充符〉曰：

德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。

就「真人」自身而言，完備「德」者能「成事合物」⁵³，卻又能「遊於世而不僻，順人而不失己。」如此一來，就處世而言，其行事無所不成，是以「天下樂推而不厭」。⁵⁴這樣完備「德」的高度「人格」，不以己意教導他人，也不任意議論是非，不用語言教人，而以其精神感人。這樣的「感化」，方能在無形之中使他人漸感其「德」而有所領會、感悟，〈德充符〉言：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪！」

⁵²「德」的意義是「道」的具體表現，如〈天道〉：「通乎道，合乎德」，所以「德」可視為「道」遍及於萬物的規律性意涵，因此，吾人可知「德」某種程度上也預設了一種「秩序」的意義，也就是一種自然關係的對應，值得注意的是，「德」不僅是「存有」自身的秩序，同時也能成就萬物的秩序。

⁵³成玄英疏：「夫成於庶事，和於萬物者，非盛德孰能之哉？必也先須脩身立行，後始可成事和物」《南華真經注疏·德充符第五》

⁵⁴郭象注：「無事不成，無物不和，此德之不形也，是以天下樂推而不厭」《莊子注·德充符第五》

另外，〈德充符〉又言：

故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。……
有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。

既生而為「人」，也是群體中的一份子，倘若能跳脫是非判斷（無人之情），便能如「不譴是非，以與世俗處。」般，和諧地與世人共處。如此一來，彼此回歸其本然、和諧的對應關係，也造就了「非政治秩序」。

就「政治秩序」面向來說，《莊子》先是預留了完備「德」者可往「政治」場域移動的伏筆，〈德充符〉言：

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹。又以惡駭天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜然而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行，寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」

《莊子》藉由對「哀駘它」與「衛君」相處情形的描寫，隱約蘊含了完備「德」者或許有機會成為「政治」場域中的「理想治者」。換言之，完備「德」者若有機會成為治者，《莊子》認為可以形成「良善統治」，也可進一步成就「政治秩序」。

不過，若是無法成為「治者」，《莊子》認為若能適當地先行安放自身，也能「輔助」性地成就「政治秩序」。畢竟，「政治秩序」的和諧不僅需要「治者」的調和，也需要「被治者」的輔助。唯有結合兩者的力量，才能成就「政治秩序」：

古之至人，先存諸己而後存諸人。〈人間世〉

戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。…… 彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。〈人間世〉

即便無法成為「治者」，《莊子》仍然期待「被治者」藉由自身之修持，而能在「政治」場域中逐漸地發揮影響力。無論是直接地影響「治者」或是間接地影響其他「被治者」，這種對「被治者」的高度期待，或許是《莊子》一書企圖要傳達給讀者的！

三、「真人」成就「萬物秩序」

由於高度人格的「真人」能與「物」能通而為一而完備「物的秩序」。另外，「真人」也能使人世中的「政治秩序」與「非政治秩序」均處和諧，兩者的和合可構築出「人的秩序」。所以，唯有「真人」能使「物的秩序」與「人的秩序」皆處和諧，張默生說：「這就是說，天與人不相勝而結合，也就是『天人合一』。必須識得此冥同勝負混一天人者，才是真知，才是真人。」（張默生，2007：130）

「真人」於「人」與「物」的場域中，各自成就了和諧的對應樣態。因此，進一步和合兩者（「天人合一」），便能再次復歸至整全的秩序。復歸後的秩序樣態即「萬物秩序」，當然，這也是《莊子》最終希冀達成的目標。



第三章 《莊子》中的「治」

自春秋以降，原本以「周禮」為核心的封建體制逐步瓦解，原有禮治制度的崩壞，造成了一個在社會、文化、和政治秩序上的重大變動，如劉澤華言：「春秋戰國是中國歷史上一大變動時期，……社會歷史需要重新認識！百家爭鳴便是歷史變動在認識上的表現。」（劉澤華，1996：112-113），或陳來言：「春秋後期社會充斥的暴力、混亂、失範、篡逆和不公正，激發了這一時代貴族有識之士的革新意識和憂患意識。憂患意識的後果是政治改革的出現和強化政治秩序的努力，這強化西周以來人文思想成長的趨向，最終導致了一種現世性質的政治倫理思考的產生，這種思考傾向於以人的方式而非神的方式來看待人類社會的秩序。」（陳來，2006：19）

這場鋪天蓋地的轉變，所帶來的影響除了在社會、歷史層面之外，當然，更重要的是令當時的知識分子有機會影響政治秩序的建立。換言之，這也是個能夠重新反思、認識並建構良好政治秩序的機會，如葛兆光說：「重新恢復或建立秩序，不僅是刻不容緩的事情，而且是權力占有者的關心點，自然也是戰國中期以後思想家極為熱衷的中心話題。」（葛兆光，2001：255）此時期的思想家們，對於即將來臨的政治秩序均有著不同的理解與期待。⁵⁵

進一步地說，不同政治秩序的期待，意味著對「治」概念有不同層次的解讀，而「治」的不同層次解讀乃源於不同層次的「知」。「秩序」、「治」與「知」三者的關係應是層層推進、環環相扣的。在三者之中，「治」的角色是承上啓下的關鍵，「治」可說是「知」所外延的行動，根據這個行動而成就的狀態便是「秩序」。是故，吾人可由不同思想家中對於「治」的行動意含，由此便能理解「知」的層次與「秩序」的呈現樣態。

司馬談在〈論六家要旨〉中曾明言：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此

⁵⁵如侯外廬說：「戰國諸子雖然不知道新到的社會是甚麼，然而都有自己的圖案，所以他們都有一個共同的傾向，這即是理想主義。」（侯外廬，2002：243）

務爲治也。」六家學說皆「務爲治」，這表示六家所重視與追求的，皆在「治」這個活動。但是，關於「治」一詞所指的意含，卻語意未明，究竟「治」是象徵人類共同生活的「政治」場域、是有著某種權力對應關係的「治理」、或是一種安定、和諧的樣態，即所謂的「天下大治」。不過，無論是何種意義，吾人都可明白「治」一詞所蘊含的概念，應是六家所亟欲處理的，對《莊子》而言也不例外。

然而，學者對於《莊子》中的「治」一詞時有不同看法：

第一、視《莊子》中所談「治」爲「反治」義，即「反對政治」，如張金鑑說：「莊子對政治，採反對態度，持否定立場，目的在廢棄一切的典章制度，卑棄仁義。」（張金鑑，1981：5）

第二、認爲《莊子》雖談「治」（即「政治」），卻非學說重點，重點應在精神超越面，如唐君毅言：「以莊子內七篇中論政之言，與莊子其他之前相比，其份量所佔至輕。」（唐君毅，2006：219）、楊儒賓言：「我們對於莊子的政治態度爲何，已可事前預估一二。顯然，他不會把政治的事務看得非常重要。政治如果需要存在的話，它最多只能是種『必要之惡』。」（楊儒賓，1991：196）以及李澤厚言：「與講修、齊、治、平的儒家不同，莊、禪基本上不是社會政治哲學，它們是某種人格一心靈哲學。」（李澤厚，2000：227）

第三、主張《莊子》談「治」之重點在「政治」場域中所「治」之方式，相對於「有心之治」所造成的混亂，應採取「不治」或是「無爲」，如胡哲敷言：「老莊政治思想的歸宿，在於無治。」（胡哲敷，1962：141）、孫廣德言：「莊子退一步，雖生活於政治之中，但要求無爲而治。」（孫廣德、朱宏源，1997：120）」、蕭公權言：「我不爲君，君不立治，此莊子之最後理想也。……治術無他，以不治爲治而已。」（蕭公權，2001：188）、徐復觀言：「莊子對政治的態度，不是根本否定它。……更簡單的說，即是無爲而天下治。」（徐復觀，2003：409-410）以及馮友蘭言：「莊學最反對以治治天下，以爲欲使天下治，則莫如以不治治之。」

(馮友蘭，2006：286)此外，「無爲」乃基於「不得已」，如蔡明田：「不得已之道，聖王之道也，應治之道於焉可見。」(蔡明田，1980：54)總的來說，上述三類意見均表示出學者對於《莊子》中的「治」有不同的看待。

一般而言，「治」有三種用法：當「動詞」用時，所指涉的是「治理」(或「管理」)以及「治療」；當「名詞」用時，所指涉的意含是「安定、和諧的狀態」，本文將以此三種用法切入以分析「治」在《莊子》中的意含：

第一、「治」當「動詞」用時，所指涉的是：「治理」(或「管理」)以及「治療」，這兩種意義均指一種有「對象性」的對待或對應活動，這也是由「主體」強力施加於「對象」，且希冀能得到主觀認為是良好結果的一種作用。當「治」若為「治理」義時，大多指涉「政治」場域中的統治行為(即「治國」)，這是探討一種「治者」與「被治者」之間權力對應關係的行為，「主體」是「治者」，處理的「對象」是「被治者」。

然而，就《莊子》而言，「治理」的意含應更為廣泛，不僅行於「政治」場域，也可行於「自身」。簡言之，這是以「自身」作為一個場域進行「治理」的行為(即「治身」)，其「主體」是「自身」，所處理的對象也是「自身」。此處所言的「自身」包含「形體」與「心靈」(或言「心神」)兩種面向，而其最終目的無非是希冀藉此能使「自身」被消解而令「形體」與「心靈」合而為一。

第二、「治」若為「治療」義，除了有對象性的作用活動之外，主要是希望能夠修補「對象」本身的不足或缺漏，如萬百安(Bryan W. Van Norden)談到《莊子》使用「懷疑主義」(skepticism)時所持的心態是一種「治療式的懷疑」(therapeutic skeptic)，⁵⁶他認為「《莊子》運用懷疑式的論證是希望我們能對我們日常生活的信念有所懷疑，但並非讓我們停在懷疑的狀態，其目的是要令我們可以接受更多的信念，用嶄新的方式來看待舊的事物。」(萬百安，1996：258-260)

就《莊子》中的「治」而言，在各篇文中並未有解為「治療」之意，但放大

⁵⁶「therapeutic」此字尚有「益於健康」之意，因此吾人可推知「治」作為「治療」義在《莊子》而言，若用於自身可為回復健康；若用於整體秩序，則可為復歸和諧狀態。

格局觀之，《莊子》一書的書寫無非就是在「治療」讀者。不過，這樣的「治療」不是強力給予某種特定的指示，而是如同「鏡子」一般，映照出讀者自身的問題所在，並且再予以消解式的「治理」，喚起讀者自身的生命，⁵⁷唯有如此，方能治癒自身生命的問題！

第三、若「治」當「名詞」用時，所指涉的意含為「安定、和諧的樣態」，這是一種和諧的對應關係，也是一種和諧的「秩序」樣態。在《莊子》中，「治」作此義時，亦多涉及「政治」場域，如〈在宥〉：「絕聖棄知而天下大治」中所言的「天下」。不過，「政治」場域的和諧並不是《莊子》的終極理想，《莊子》的理想是一個物我合一的「秩序」樣態，如〈胠篋〉言：

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。若此之時，則至治已。

此種「至治」所呈現的「秩序」樣態正是「自然秩序」，它不僅表現在「政治」場域，也是兼備「人」與「物」的。總而言之，「治」在《莊子》中既是「治理之行爲」，也是一種「和諧的秩序」。當然，這是一個連續的過程，由「治理之行爲」進而呈現出「和諧的秩序」。一旦「和諧的秩序」得以成就時，無論在「自身」或「政治」場域，皆是一種「治療」，這是一種自然而然、無爲式的「治療」。是故，對「治」層次的理解才能知道《莊子》中「治」之深義。

「治」既是「知」的外延，那麼「治」的完善必須仰賴擁有高度「知」的人格方能成就，如釋德清說：

莊子之學，以內聖外王為體用。如前逍遙之至人神人聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢粃糠，猶能陶鑄堯舜。故云道之真以治身，其緒餘土苴以為天下國家。所謂治天下者，聖人之餘事也。《莊子內篇註·應帝

⁵⁷ 如吳光明就認為：「莊子如鏡如影，與讀者相映相隨，使讀者自己去看自己的本相，而莊子本身沒有特定的定見或論題。他有的是無定見的定見。他的『定見』何在？他要我們採取變通的人生態度去柔順我們的性情，適應任何時刻的世事情勢。」（吳光明，1988：65）

王第七》

由此可知，就《莊子》而言，「內聖」與「外王」是一體之兩面。「內聖」的成就須仰賴「治身」的工夫，「治身」之同時代表「知」的轉化與昇華，所以之後得以出現「真人」、「神人」與「聖人」等高度人格，這些人格的出現不代表必須在「政治」場域有所作為。不過，這些高度人格若有機會於「政治」場域中表現，自然也能施展「外王」，令天下得「治」。

總而言之，「內聖」與「外王」皆是「治」的發揮。就「治理」義而言，在「自身」場域而言是「治身」，在「政治」場域而言是「治國」。且「治身」與「治國」是一體兩面，兩者可兼而行之。就「秩序」義而言，這種安定與和諧的「秩序」是仰賴自然、無為的「治理」行為後，所呈現出的「無心之治」，或說是「無為而治」。另外，就「治療」義而言，「內聖」意味自身「知」的療癒，「外王」也意味「政治秩序」經撥亂反正而終歸和諧，兩者都可說是「治療」義的最佳示現。

由前文可知，「知」、「治」與「秩序」三者是一連動性的關係。簡單地說，不同層次的「知」意味著不同層次的「想像」，進而延展出不同層次「治」的「方法」。不同層次「治」的方法，便會造就不同層次的「結果」，也就是不同層次的「秩序」樣貌。當然，吾人可就現世「秩序」的樣貌，上推得知這是何種層次「治」的方法所造就，也可推知其源自何種層次的「知」。是故，此三者關係是一種層遞性、連續性的關係。

本章將就三者關係作一清楚的對應與說明，希冀藉此對應關係重現《莊子》一書的理想與關懷。本文第二章說明「知」與「秩序」的對應關係可分為三種層次，即「原始素樸之知」及其「秩序觀」、「區別之知」及其「秩序觀」與「真知」及其「秩序觀」，故本章在處理「治」時，將延續這三種層次的分類方式來談「治」。因此，本章所論的「治」也分為三種層次進行論述：第一個層次是「原始素樸之治」；第二個層次是由「原始素樸之治」盪落而成的「區別之治」；第

三個層次是復歸的「真知之治」，關於三種「治」的層次意含及其展現：

第一節 「原始素樸之治」

壹、「原始素樸之治」的意含

《莊子》一書之立言，無非是針對當世之混亂而發。不過，它所期待的「秩序」，並不是再次回復到以西周「禮治」為主的「秩序」。⁵⁸因為以「禮」而治，仍是一種區別式的「秩序」，此種立基於別異的「秩序」，必然會再次導致混亂。葛兆光在描述「道家」所期許的秩序，特別是《莊子》時，他提到：「他們發現秩序只不過是一個人為的、歷史的東西，是更早的自然秩序被破壞之後的產物，……倒是早在歷史起源處的混沌素樸秩序才是合理的。」（葛兆光，2001：270）葛氏之言說明《莊子》心中的理想秩序，應是一個素樸、渾沌的「原始理想秩序」。

《莊子》心中的理想「秩序」不只是整體社群共構的「政治秩序」，其實它更重視的是以「個人」為主，進而與自然共構的「秩序」（即「自然秩序」）。⁵⁹

《莊子》對「自然秩序」的期待，不僅是發揮高度想像力擴充了原本的「秩序」意義，也是一種對當世社會思潮的一種「反動」。⁶⁰然而，這種「反動」並不是意味著主張歷史、文明的倒退，吾人以為《莊子》真正的批判應是在文明發展的過程中，所衍生出來的種種人為的限制，其中又以對「政治」場域中的影響為最大。是以《莊子》主張「絕聖棄知」，無非是希望藉由擺脫「聖」與「智」等

⁵⁸如李澤厚說到：「『周禮』，他是在周初確定的一整套的典章、制度、規矩、儀節。它的一個基本特徵，是原始巫術禮儀基礎上的晚期氏族統治體系的規範化和系統化。……作為原始禮儀，它們的原型本有其極為重要的社會功能和政治作用。遠古氏族正是通過這種原始禮儀活動，將其群體組織起來、團結起來，按著一定的社會秩序和規範來進行生產和生活，以維繫整個社會的生存和活動。……孔子對『周禮』的態度，反映了對氏族統治體系和這種體系所保留的原始禮儀的維護。」（李澤厚，2000：3-5）

⁵⁹如葛兆光說：「莊子對於『人』的思考中心是個人生命在宇宙間的存在意義，他並不看重人在現世中的社會價值。」（葛兆光，2001：285）

⁶⁰侯外廬提到：「在莊子看來，從先王之道到孔墨仁義之說，是歷史的變化，是從人性到反人性的演變以及對於人性的積極束縛。……是代表思想史上的一種反動，代表對於先王理想的一種超先王是非的思維批判。（侯外廬，2002：321）侯外廬所言的「反動」是正面義的解釋，而關鋒對於「反動」的解釋則為負面義，如他言道：「莊子的否定一切是肯定封建制度和在這個制度下發生的一切。……莊子的否定一切，特別是肯定百家爭鳴，不能不說是反動的。」（古棣、周英，1995：873-874）

人爲之名，使得人已喪失的純樸本性，能重返其實，復歸於樸。

「復歸於樸」意味著《莊子》中的預設先是有一個「原始素樸秩序」（即「自然秩序」）的存在，不過，隨著人原有的純真本性淪喪，而漸逐於外，使得「原始素樸之知」消亡，「自然秩序」亦不復存在。爲了消解現世的混亂，希冀藉由「復歸於樸」的作爲，重新回到「自然秩序」。是故，「自然秩序」的存在意義，不僅是《莊子》理想中的原始社會樣態，也是「原始素樸之治」的反映。

「自然秩序」的存在，是「原始素樸之治」的發揮，而「原始素樸之治」是源自於「原始素樸之知」，「原始素樸之知」代表的是一種不加以區辨的「不知」，所以其所示現的「秩序觀」也是沒有物我之分或物我合一的「自然秩序」。在「自然秩序」中，所有的生命存在都因其自然而然，彼此之間沒有界限，也無高下之別。因此，不會有「主體」與「對象」的劃分。

「人」與「物」的存在皆遂其自然，沒有刻意地作爲，皆求其自然、自足而已，如〈馬蹄〉言：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闚。

「同德」意味著「萬物」各有其本性，因其本性而作爲可以自給自足，「天放」意味著「萬物」渾然爲一而無所偏私，所有生命均因其本然，這是一個自然和諧樣態。當世之時，無須透過人力之「治」來建構「秩序」，只要順其自然，就可自適、自足。

然而，不藉由人力之「治」不是不「治」，而是渾然無覺，以「道」行之，這也是「原始素樸之治」，如〈山木〉言：

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。

「建德之國」其義與「至德之世」相仿，其名爲「建德」，則是呼應了「道」之「治」，如呂惠卿言：「其德建而道立矣。」《莊子義集校卷第七·山木第二十》「道立」指的是「道」的確立與廣布，故其民愚樸，若處渾沌之境而少私寡欲，雖是「無心混跡」，卻能「蹈乎大道」，如成玄英疏：「猖狂，無心也。妄行，混跡也。猖狂恣任，混跡妄行，乃能蹈大方之道。」《南華真經注疏·山木第二十》

呂惠卿言：「倡狂妄行，乃蹈乎大方，則無所適而不爲道也。」《莊子義集校卷第七·山木第二十》這說明了「建德之國」的人民，無拘無束，看似恣意妄行，實因其知渾沌素樸、無所區別，故其行能處處順「道」、合「道」，順時而爲，安其生死。

所以，從「原始素樸之知」到所示現的「自然秩序」，是一種無須「治」之行爲，依「道」而行，便可成就整全和諧的「良善之治」，這是一種「無治之治」，唯此種本乎天然的對待（無治），方能成就整全的「原始素樸之治」。

貳、「原始素樸之治」的樣貌

「原始素樸之治」是「無治之治」，這是人物之間和諧對應的展現，一種渾沌未分的樣貌，人物之間可以相互轉化，沒有別異，更精準地說，這是一種不涉及刻意「管理」、「治理」的一種和諧狀態，如〈天地〉：

至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿；端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜。是故行而無跡，事而無傳。

「至德之世」⁶¹意味著一素樸和諧的世界，人在角色上大抵上有「上」與「民」，

⁶¹ 吾人以爲在「至德之世」中的「角色」唯有「上」與「民」兩種，「上」應指涉爲「君主」，「民」應指涉爲「人民」，不過，此處未見政治權力的揭露。另外，此時尚未延伸出「臣」的概念，在「至德之世」中是「不尚賢，不使能」，「賢」與「能」意味著「價值」的標榜與「政治分工」的區分。不過，當時兩者都不被崇尚，故吾人可推知當世之時，不是一個政治分工下的社會樣態，僅是一個原始素樸的共同生活而已，如宣穎云：「處高而無臨下之心」《南華經解卷十二》，或成玄英疏：「君

「上」與「民」僅是稱謂上的不同，其意義沒有區別。「上」雖處高但無治下之心，「上」的無心使得「民」如野鹿一般渾樸自得，兩者共處乃自然作為，而不是相互役使。眾人行事端正而不知其為「義」；彼此相親相愛而不知其為「仁」，處事忠實而不知其為「忠」；處事適當而不知其為「信」。不知「仁」、「義」、「忠」、「信」乃因眾人皆因「原始素樸之知」，行事均順其自然，無所行跡也無所流傳。

由此可知，在「至德之世」中，無論「上」或「民」均因渾沌不知而無「治」。詳細地說，「上」對「民」沒有「治理」之心，也無「治理」之作為，一切皆順「民」而為。因此，「民」亦無「被治」的狀態，彼此皆屬不知、「無治」，才得以造就一「原始素樸之治」，這是一切皆本於自然的樣貌。

「原始素樸之治」本於自然，人、物混同為一，毫無區分，如〈繕性〉：

古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。

當世之時，「人」處一片渾沌，恬淡無為，陰陽調和，鬼神不擾，萬物因其自然而生，盡其天年而無中道夭折。此時，「人」之「知」是「原始素樸之知」，無所用之，乃是因為物我不分，萬物皆為「一」。

此處的「一」有兩個層次的意含：第一、是指「認識」層次的「一」，因「原始素樸之知」對自身與外界皆有素樸未分的認識而使「物我不二」；第二、是指「作為」層次的「一」，祇要順其自然，萬物即能共處和諧。結合兩種意含的「一」即是「至一」之境，如成玄英疏：「均彼此於無為，混是非於恬淡，物我不二，故謂之至一也。」《南華真經注疏·繕性第十六》因此，「至一」是一種「人」、「物」自然相處，彼此和合的示現。

居民上，恬淡虛忘，猶如高樹之枝，無心榮貴也。上既無為，下亦淳樸。」《南華真經注疏·天地第十二》

如此和合無分的表現，如〈庚桑楚〉：

兒子終日嗥而嗑不嘎，和之至也；終日握而手不掬，共其德也；終日視而目不矚，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。

嬰兒雖整日啼哭，但卻喉嚨不啞，乃因其自然之性而發。這樣隨順自然，不知其然的狀態，沒有受到人爲的干擾，仍保存了嬰兒般的淳樸天生，這是對於「和」的一種描述，也是「原始素樸之治」的樣貌。

「和」的樣態不僅示現於萬物，也能展現於人世，〈天道〉言：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。

呂惠卿言：「通乎大本大宗，則無爲而與天和者也，以吾之所以與天和者而均調天下，則與人和者也。」《莊子義集校卷第五·天道第十三》當然，根據《莊子》的理解，「與天和」和「與人和」應是同時顯現以開展出「原始素樸之治」之樣貌。

「與天和」之義有二：一是「人」與「物」和；一是「人」和「自然」爲一體。兩種意義均奠基於人通乎天地自然而展現出「無爲」之德，此「無爲」是無知無識下的順應與冥合，所以使得「人」能與「物」以及「自然」爲一。陳鼓應說：「『與天和』，究其義乃『與天合』，是就天人合一而說的。」（陳鼓應，2006：346）簡單地說，「與天和」指涉一無所區辨的冥合樣態。

此冥合樣態，在人世方面亦然，故曰「與人和」。郭象曰：「夫順天，所以應人也，故天和至而人和盡也」《莊子注·天道第十三》根據郭象之詮釋，「順天」是指順乎天道自然，如此自然無爲可應乎人世，故得以「應人」。

關於「與人和」的意含，陳鼓應說：「與人和，亦即『與人合』，指人與人之間和睦相處，社會安和，則天下均平協調。莊子將人際和諧之境稱爲『人樂』」

(陳鼓應，2006：346) 「與人和」能使人彼此之間和睦相處，是因為「與人合」，「人」彼此並無差別地對待，故視彼若此，故曰「與人和」。呂惠卿也說：「與人和者，則入乎人者，無不適也，故謂之人樂。」《莊子義集校卷第五·天道第十三》呂惠卿之意蘊含著人與人之間相互交融、安和自適。因此，能展現出人世的和諧，如此可稱為「人樂」。「人樂」的俱足是「天樂」之延展，「天樂」是「與天和」所呈現的樣態，也是指人順乎自然而行而成的和諧之「樂」。

然而，「區別之心」的別異與對立，使人無法返回原初的天真性情，如〈繕性〉言：

心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

簡言之，「原始素樸之治」已不復見，取而代之的是「區別之治」。當然，「區別之治」的出現也是「失序」的開端。

第二節 「區別之治」

壹、「區別之治」的意含

「原始素樸之治」是物我無分，自然開展的樣貌。不過，這樣自然、和諧的狀態終會被破壞。因為「原始素樸之知」盪落，以「人」為主體而形成的人我之別，故有內外之分，如此一來便形成了「區別之知」。「區別之知」的出現也使得「治」的意含開始出現分殊，「治」不再是自然和諧、原始為一的，如〈天下〉：

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。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，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，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

天下大亂意味著原初和諧的「自然秩序」已然消逝。今日所見之景況，乃是百家各執一見，自以為是的結果。其實，百家之見若耳、目、鼻、口，均各有所長，能各盡所用。無奈其「知」已然別異，而無法相通、共融。所以，其「治」也隨之產生分疏，成玄英疏：「一曲之人，各執偏僻，雖著方術，不能會道。故分散兩儀淳和之美，雖析萬物虛通之理也。」《南華真經注疏·天下第三十三》由成疏可知，百家之「方術」正是裂解「道術」的主因。⁶²

若說「道術」是「原始素樸之治」的發皇，那麼「方術」便是「區別之治」的顯現，如成玄英疏「道術將為天下裂」此句時提到：「儒墨名法，百家馳騫，各私所見，咸率己情。道術紛紜，更相倍譎，遂使蒼生心無所。分離物性，實此之由也。」《南華真經注疏·天下第三十三》儒、墨、名、法四家，甚至是百家的學說主張因各持己見作為，破壞原初「道術」所展現的「原始素樸之治」。

以周禮文化為主的「禮治秩序」崩壞之後，造成春秋戰國時期政治社會上的混亂失序。此時，「失序」變成了當時社會關懷的主題，百家之言正是意欲對此「失序」進行矯正。當然，為了解救「失序」的樣態，各家學者皆主張不同方式的「治理」方式。希冀藉由一種他們認知中的良善的「治理」方式，改善現世的亂象。

深入探究百家所論之「治理」，其實是針對帶有區別義的周代「禮治秩序」，再探以另一種區別性的「矯治」。也就是說，各家之言仍是一種「區別之治」。對於儒、墨、法等各家而言，他們所要處理的現世「失序」問題，是就崩壞後的「禮治秩序」而發。站在他們的立場來看，原有「禮治秩序」的瓦解，是因為以「禮」為主的「治理」，不夠良善而衍生出諸多問題，最終才會導致混亂。因此，各家針對「禮治秩序」進行不同面向的探究，希冀藉由「治理」方法上的改良，能夠回復或者另建一個整全的「秩序」。

⁶²「方術」，乃是與「道術」相對而言，其意為「道術之一偏」，所以無法整全。《莊子》感歎「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。」吾人推其意並非反對「方術」，而是無法離開自我的畛域來觀看他者，終究無法周備。

然而，這樣的思維無法消解「失序」的現象，回到整全秩序。其中的關鍵在於，「禮治秩序」對於渾沌未分的「道」而言，已經是盪落、分疏後的秩序樣態。換言之，各家已然承認「禮治秩序」中的「區別」，並且在「區別」的意義上，進行「治理」方法的修正。他們反對的不是「區別之治」，而是在「區別之治」的前提下，改正原有的「治理」方式，主張另一套良善的「治理」方式。這樣的觀看方式，顯示出各家在看待「治理」的心態上，是「區別」而非整全的，而這樣的解決之法對《莊子》而言是不夠究竟的。

《莊子》批判各家之論理，僅是知道「治理」的具體作為，卻不明白「治理」的根本道理。如此一來，不僅無法真正地「治理」，自然也無法成就整全「秩序」。也就是說，《莊子》之所以否定各家之「治」，非就其「方法」上批判，而是就其「心態」上進行批判。《莊子》不是要治理「區別之治」，而是要治理「區別之知」。因為在「區別之治」的前提下，無論進行何種方式的「治理」，即便「治理」的方式是良善的，得到的結果皆是背道而馳，無法收其成效。

因此，《莊子》認為各家在解決「失序」時，其思維的起始點上，就已經陷入「區別」的對待中，也就是「區別之知」的窠臼中。「知」層次上的誤解，使得「治」的「方法」上也會失調，是故，「秩序」也因此無法回歸整全，反而繼續混亂下去。

要真正地解決「失序」，復歸整全「秩序」，絕對不是單就「治理」的手段上著墨。《莊子》主張必須回到「認識」的層次，也就是在「知」的層次上調整。這是《莊子》對於「區別之治」深刻的批判與反省。唯有透過「知」的轉化，從「生命」的起源處來認識這個世界，「區別」才會根本地消解，「區別之治」便不再復見。讓「知」重回整全樣態，才能真正地根除現世混亂的原因，進而復歸於樸，讓「失序」回到「自然秩序」。

《莊子》對於「區別之治」的批判，多表現在「政治」場域，特別是「治者」對「被治者」的治理（即「治人」）上。「區別之治」行於「政治」場域中，不

僅無法得治，反而是天下禍亂的根源：

治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。〈天地〉

三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。〈天運〉

張默生也說：「違背自然的天道，任智礙物，求治天下，終究是亂天下，且禍及君臣，」（張默生，2007：199）

上位者施行「區別之治」，如堯「使民心親」、舜「使民心競」、禹「使民心變」，是以儒墨並起，天下大亂。民心之紛亂令上位者訂定「賞罰」之名以制之。不過，「賞罰」並非源於自然而定，而是人爲操作的結果，也是「區別之治」的產物。因此，由「賞罰」而生的「治理」未能體現「治」之根本，故〈天道〉言：

驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道。

「賞罰」的確立，原意是希冀能藉此明訂「人」的作為分際，以助於「治理」時的便利。但正因為如此，愈益悖離原始之對應關係，體現出《老子》觀察的「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始」的盪落，如此則無法得「治」，如〈天地〉：

子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣。

此外，「區別之治」不僅導致了天下禍亂的發生，也破壞了「生命」原有的淳樸，〈山木〉：

今處昏上亂相之間，而欲無僇，奚可得邪？

其實，深究《莊子》之意，吾人可知《莊子》所談的「生命」不只是形體的問題，而是更廣大意含的「生命」，是一種「無涯之生」。使吾人遠離種種對立的現象，

顛覆僵化的認識，而得以真正知道「生命」之真意，而對應之治，當然也是如此。

貳、「區別之治」的展現

當世之時，天下大亂，人民也終日惶惶不安，各家學派對此「失序」均有其矯治之法，希冀撥亂反正，讓「失序」重回過往之整全。但《莊子》認為各家的矯治之法是「區別義」下的「治理」，是「區別之治」的展現，這也是《莊子》所批判與反思的。因此，若欲深究《莊子》中「區別之治」的展現，勢必先從其它學派先行理解，最後再談《莊子》的反省。

欲理解各家「區別之治」的展現，可從各家「秩序觀」的理解來談，侯外廬曾說：「對於天、地、人三方面，他們都有自己的認識。儒家有『天命』，墨家有『天志』，老莊有『自然』，都指天道的假定。儒家有周道，墨家有尚同，老莊有小國寡民，法家有『今世』。儒家稱親仁，墨家稱兼愛，老莊稱真人，法家稱利民。各家各有理想中的天地人，來迎接客觀歷史將出現的新世界，這種思想系統，便是他們的『世界觀』。」（侯外廬，2002：244）各家對「秩序」的不同理解，將導致不同路徑的「治」，下列將說明儒、墨、法三家的「秩序觀」：

一、儒家的「秩序觀」

儒家的「秩序觀」雖說是上承「天命」，但相對於道家，更著重於「人」在「社會」中所處的位置，葛兆光說：「儒者的關注點並不在此，他們更注意人在社會中的現實存在。……對於一個『人』的價值的評判，仍是以他在社會上的道德品格或功業成就為基準的，人如果不贏得社會輿論的讚揚或政治權力認可，不取得家、家族的尊重，很難被認為是實現了『人』的價值。」（葛兆光，2001：279-282）也就是說，儒家的「秩序觀」多以「社會」中的「人」為關懷核心，也就是著眼於「人的秩序」上。所以，儒家所言的「治」著重的應是「治外」，特別是對「人」與「人」共處的和諧。

孔子在《論語》中談「禮」，⁶³「人」按照著「禮」便能安穩地共處：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。《論語·為政》

此外，也要「仁」的輔助推己及人，方能使相互之間能更加和諧，以求在政治上形成一和諧地統治：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。《論語·顏淵》

當然，孔子也點明其欲恢復的「秩序」是周代的「禮治秩序」：

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」《論語·八佾》

《孟子》對於「秩序」的理解則是奠基於孔子，並企圖找發掘出孔子關於「秩序」的理論根基。《孟子》轉以內在層次的「道德心性」層次出發，他認為「性善」才是建立「秩序」的根源，而要「盡其心」方能「知性」，進而能夠「事天」、「立命」：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。《孟子·盡心上》

《荀子》的立論與孟子相反，他主張「性惡」，故需要「聖王」與「禮義」來重整悖亂的天下：

故性善則去聖王、息禮義矣；性惡則與聖王、貴禮義矣。《荀子·性惡》

人應當明白「天人之分」，並且主張人的主動性以「知天」、「用天」：

⁶³孔子談「禮」，主要的目的除了是人與人相處之外，更重要的是在政治上的利益，如中村元說：「禮的道德，重視身分階級的秩序。首先，孔子的道德，在於爲了士大夫的身分。士大夫者，政治上是統治階級，文化上是知識階級。孔子的教說，是以支配階級的社會身分優越性爲其前提的。僅強調在下位者對於上位者片面的服從。」（中村元，1991：127）

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。《荀子·天論》

強調以實用取向的「禮法」與「教育」來糾正，藉以成就「秩序」的和諧：

故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。《荀子·修身》

總而言之，孔子、孟子、荀子建立的「治理」方式，大抵上是修正過去以「禮」為主的秩序中不好的「治理」方式。也就是說，他們認知到的「治理」與「秩序」，皆建立在回復周代的「禮治秩序」上，一旦「禮治秩序」得以回復，秩序便得整全。然而，對《莊子》而言，「禮治秩序」已經是「道」盪落後的結果。儒家意欲回復的「禮治秩序」，其實已是「區別」的秩序。因此，回到「區別」的秩序所採行的「治理」方式，無疑也是「區別之治」的展現。

二、墨家的「秩序觀」

與儒家立論相近的墨家，其關懷重心亦以社會中的「人」為主。《墨子》感歎周代的「禮治秩序」是塑造階級等差之別異，使人彼此之間不相愛，最終導致戰爭頻仍而天下大亂。因此，《墨子》主張「兼愛」，使天下人能愛人如同愛己，如此則能不亂而大治：

若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者」，此也。《墨子·兼愛上》

另外，《墨子》認為除了滿足生存需要的基本需求，其餘皆應盡量節約，這也是對於「禮治秩序」下貴族豪奢的生活，進行一定程度的批判。故《墨子》主張以「非樂」、「節用」、「節葬」來節省民力：

且夫仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧奪民衣食之財，仁者弗為也。《墨子·非樂上》

是故古者聖王，制為節用之法曰：「凡天下群百工，輪、車、鞮、陶、冶、梓、匠，使各從事其所能。曰凡足以奉給民用，則止；諸加費不加于民利者，聖王弗為。」《墨子·節用中》

故衣食者，人之生利也，然且猶尚有節；葬埋者，人之死利也，夫何獨無節於此乎。子墨子制為葬埋之法曰：「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉；掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，壟足以期其所則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，俾乎祭祀，以致孝於親。」故曰子墨子之法，不失死生之利者此也。《墨子·節葬下》

《墨子》主張以「天志」為主的理想「秩序」，「天」是最高的主宰，也是統治君王的無上權力：

子墨子曰：吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰：天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且知於天子者。不止此而已矣，又以先王之書〈馴天明不解〉之道也知之。曰：「明哲維天，臨君下土。」則此語天之貴且知於天子。不知亦有貴知夫天者乎？曰：天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣。《墨子·天志上》

在政治制度上，《墨子》要求「尚賢」、「尚同」，一方面薦賢舉能，另一方面強調統一行動於長上，如此才能「治天下之國，若治一家；使天下之民，若使一夫。」《墨子·尚同下》

總而言之，《墨子》反對的是「禮治秩序」下所衍生的不良「治理」方式，藉由導正這些不良「治理」方式，重新建立一套不同於「禮」的「秩序」。然而，《墨子》的思維方式是用一套新的「區別之治」來導正原有的「區別之治」。也就是說，《墨子》仍是在「區別之治」下所行的論述，只是論理方式與儒家有所差異而已。

三、法家的「秩序觀」

法家的思維更是關注現世的社會秩序，他們不關心「人」的道德心性或是精神超越，重視的是一種更功利取向的實用主義。隨著時勢變遷，「禮治」已證明失效，故法家不主張回復到過去的「禮治秩序」，而是著重現世的統治效果，採取尊君重國，鼓勵農戰，主張「法治」之統治方式。期待明確固定，又非永恆不變的「法」來取代原有「禮」的統治：

時移而治不易者亂，能治眾而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。《韓非子·心度第五十四》

故聖人之為國也，不法古，不修今，因世而為之治，度俗而為之法《商君書·壹言第八》

法家的主張，雖然不是回復原本「區別」的「禮治秩序」。不過，法家是以更良善的「法治」來治理「區別」，這仍是一種「區別之治」的展現。

承上述所言，上述三家討論的「秩序」皆是「區別秩序」，故其主張的「治」也著重「區別之治」的層次而發。三家面對現實「失序」的回應，皆是對於「區別之治」的回應，企圖以新的方式來治理「區別」，然而，這是徒勞無功的。對《莊子》而言，三家對於「失序」的回應，僅是反思到「治理」方式，而尚未反省到「認識」層次上的問題。《莊子》主張要處理「失序」，應是循著「秩序」的根本，也就是回到「知」層次上，才有可能真正地消解。也就是說，從「知」層次上進行「治療」，使「區別之知」由分疏回復整全，「區別之治」將不會產生，「秩序」便能復歸整全。

另外，《莊子》認為「區別之治」的展現於「政治」場域中會產生「人」「我」的區別，「我」的角色變強，開始抑制他人以求滿足自身，進而使整個「政治」場域紛亂。當然，「政治」的紛亂，反過頭來也會妨害「生命」。所以，《莊子》期許「自身」的完善，並非棄世之逍遙。相反地，這不僅是解決現世混亂的根本，

也是通達大道的表現，韋政通說：「莊子強調自然與公心。要真正治理天下，就必須尊重生命，對萬物都不能任意去傷害，應該讓他們本著自性和自己的意志去生存，這才是天地間最大的公心，也是天人不相勝，處物而不傷物的最高境界。」（韋政通，2001：199）

換言之，唯有真正觸及到「生命」關懷的「治」方是「治」之本，否則妄論一切外求之法，皆是末流而已，自然也無法得「治」，如〈天道〉：

故書曰：「有形有名。」形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人！

《莊子》明言「形名」、「賞罰」的根源來自於「大道」，倘若不明究理，一味只見「形名」、「賞罰」之用而忘卻其形上層次的根本意含，則是顛倒順序，妄言論政。

《莊子》對於「區別之治」在「政治」場域中的展現，多以「政治角色」來闡述，即「治者」與「被治者」的對應。其中，特別就「治者」角色來論述。就「治者」而言，角色位階的提高隱含著權力的擴展，權力的向外施壓必會造成「被治者」的活動空間被壓縮而痛苦不堪，陳鼓應說：「『治』之跡表現於權力的擴展，治者的權力擴展一分，則人民之受侵害脅迫多一分」（陳鼓應，2006：199）權力的擴展意味著人爲不當地濫用，故「治者」施展政治權力，不僅無法成就良好統治，亦會破壞「被治者」其「生命」的整全，如〈在宥〉：

昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可長久者，天下無之。

「堯」之治天下，雖使天下百姓安樂，但其「治」已然破壞人性之恬靜而有喜樂之情；至「桀」之治天下，甚至還轉樂爲苦，讓天下百姓困苦不堪。兩人之「治」

皆破壞原有恬靜之性，而起了區別之心，這也是《莊子》對於「治」最深刻的批判。因此，《莊子》清楚地表示「良善之治」的成就絕非來自「有心之治」的作為。此外，因為世間普通「任己意而為」的「治者」對於「生命」的輕忽，遭到刑戮殺害之「被治者」比比皆是，〈在宥〉中說：

天下脊脊大亂，罪在撓人心。故賢者伏處大山嵯巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上。今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意，甚矣哉！其無愧而不知恥也甚矣！

時局的動盪不安使得「生命」難以存續，這正是「區別之治」的結果，一片生靈塗炭，受刑之人隨處可見。無怪乎《莊子》感嘆自身處於「昏上亂相之間」，自身的生命若風中殘燭。

惟當「治者」能「依乎天理，因其固然」之時，不再有意地作為，以不得已之心無為踐履之時，「良善之治」才有可能出現，故〈在宥〉又言：

故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

在「政治」場域中，「良善之治」的內蘊是「不治而天下治」。換言之，不是因為「治」而和諧，而是因為「不治」而成其和諧，其間的弔詭之處正是吳怡所說：「所有的政治都是一直在忙著治天下，而無法真正的達到天下治。」（吳怡，2004：281）

「不治」的關鍵在於「治者」自身，換言之，唯有「治者」不再用己意與私心，這也是對「治者」自身的一種「治」，一種「治療」與「治理」兼具的「治」。因為「治者」的「不治」，「被治者」方能順其自然，保全原有本性，彼此和諧共處，天下自然大治。

《莊子》認為與其是「治天下」，毋寧應朝向「在宥天下」，順其自然而然，如此方能成就和諧，如〈在宥〉：

聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉！

「在宥」之意是「自在寬宥」，這是一種不加己意、任物自為的表現。唯有如此，方能安其本性、保養生命、和諧狀態自現，「治者」也就不必費心於治理。當「治者」在「心態」上無心於「治理」時，天下才能得治。總結而言，《莊子》寄託「治者」在「心態」上的無心，展現於「治理」時才能任民自然，以復歸整全。從「心態」的減損入手消除「區別之治」，才是《莊子》所追求的「治」之根本。

第三節 「真知之治」

壹、「真知之治」的意含

因為「區別之知」的盪落，造成「自然秩序」崩解，也就產生「區別之治」，所以不僅「生命」難以持續，現世秩序亦是混亂不堪。欲解決此種失序的樣態，須以「真知」來和合萬物，方能重新復歸至整全的和諧秩序，而「真知」之和合萬物時的作為，吾人稱之為「真知之治」。〈天道〉中說：

以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天，此之謂太平，治之至也。

唯「真知」能智謀不用，歸於自然，所以，「真知之治」才可向內修身、向外治物，如此可謂太平，乃最高境界的「和諧之治」，如成玄英疏：「至默無為，委之群下，塞聰閉智，歸之自然，可謂太平之君，至治之美也」《南華真經注疏·天道第十三》

「真知之治」異於「區別之治」是在於無分內外的「治」，也就是說「治內」

與「治外」是同時展現的。就「真知之治」而言，要「治外」須先「治內」。「治內」是指「治形」、「治心」，這是一種向內減損的動作，向內之減損才能往外擴展。「治內」同時也開啓了「治外」，兩者是通而為一的。所以，能夠「治內」的人才能開啓「真知之治」而和合萬物以臻和諧秩序，如〈在宥〉：

汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。

「治內」的成就在於「心態」上的「無為」，不同於「有心之治」的「有為」，能讓「萬物」保持本真之性，順乎自然而變化。

「心態」上的「無為」以「虛靜」為要，進而能推行於天地萬物，成就「天樂」，〈天道〉言：

以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。

「天樂」，此種和諧之「樂」也是「至樂」，如〈至樂〉言：「至樂無樂」。不同於一般世俗的「樂」，「至樂」不是有心地作為而成，而是自然地發揮作用。此種無為式的「樂」才能真正讓「生命」樣態活潑自在、安適無憂，所以〈至樂〉又言：「至樂活身，唯無為幾存。」，成玄英疏曰：「夫至樂無樂，常適無憂，可以養活身心；終其天命，唯彼無為近在其中者矣。」《南華真經注疏·至樂第十八》

「無為」是源於自然，展現於人世的，如〈天地〉言：「君原於德而成於天，玄古之君天下，無為也，天德而已矣。」「無為」體現了上古君王之「治」，此乃復歸於樸的「無為」之治。上古君王具備通於天地之「德」，能隨乎自然之「道」以行於萬物，使萬物皆自得。其於人世亦展現出一渾然整全的「道之治」，這是隨乎自然，毫無分別的「自然之治」，故〈天地〉又言：

以道觀言，而天下之君正；以道觀分，而君臣之義明；以道觀能，而天

下之官治；以道汎觀，而萬物之應備。

另外，「治內」之人順乎自然，忘卻形體上的別異，忘卻外物，忘卻自身，故能內外相通與自然冥合爲一，整全的世界也因此而得以呈現，〈天地〉：

有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。

當然，要忘卻形體是無法一蹴可幾的，這要仰賴層層消滅自身（「治身」）的工夫方能完成，消滅自身的結果能忘卻「形體」的束縛，使「精神」能遨遊於天地之間，下與人和，上與「道」通，透過種種「工夫」的修煉，最終的境界可臻體「道」，故言「由技入道」，如〈養生主〉：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「嘻，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗微礙，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

「解牛」是一個「主體」與「對象」的活動，即「庖丁」與「牛」。最初之時，「庖丁」與「牛」是對立的，但隨著「庖丁」自身的轉化與提升，逐漸地消解自身之同時，也消解了「對象」（牛）。最後，彼此融為一體，物我同境，這也是「生命」的最高樣態，一種高度神妙的樣態，如畢來德說：「他練出來的靈巧，現在已經高明到了牛對他不再構成任何阻力，……客體的消失，自然也伴隨著主體的消失。……『神』不是外在於庖丁的某種力量，也不是他身上行動的某個殊異力量。這個『神』只能是行動者本身那種完全整合的動能狀態。」（畢來德，

2009：9)

總而言之，「庖丁解牛」的活動是從一種對象性的、向外的「治」，逐漸轉向一種生命式的、向內的「治」，解決了自身的問題（「治內」），進而外延到「政治」場域中進行「治理」的作為，這是《莊子》關於「治」的深刻提醒。就《莊子》而言，一切問題的根源，都直指「自身」，「治內」之不可得時，又如何能夠「治外」呢？〈天地〉言：

而身之不能治，而何暇治天下乎？

此處所言的「暇」非當指「時間」，也應有「次序」之義。所以，《莊子》希望在「政治」場域中的「治者」能先「治內」，進而開展「治外」的「不得已」，當能終成「良善之治」，如〈應帝王〉中所說：

夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。

「聖人之治」即「良善之治」必定先是自正，進而行諸「不得已」之治，如郭應哲說：「『不得已』之意是說：安然接受一個必然之理，知道不得不去行動，但此行動卻無有強求之心，預謀之心；可以說是沒有慾望而起的。」（郭應哲，1991：127）「不得已」之治可說是「德」的展現，這是一種無私意的作為，所以才能治而不亂，〈庚桑楚〉：

動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。

「不得已」原是一種「心態」，基於此內在生命境界而外延至「行爲」時，所展現的是合於自然之「德」，劉榮賢說：「此『德』必須貫天人而爲一。」（劉榮賢，2004：246）故「德」的展於現世，自然「治」而不亂。

「治內」除了「治形」之外，「治心」的工夫也不可或缺，如〈人間世〉：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，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。唯道集虛。虛者，心齋也。

「心齋」即「心的齋戒」，這是一個高度「治心」的工夫，當然，這也是一個層層消解的過程。第一，收斂精神達到心志專一，這是斷絕外在影響的表現，不用耳目感官去接收外在的聲息，改以「心」去聆聽。第二，進一步不用「心」去聽而改以「氣」去承接，因為「氣」的性質是「虛」而能與「物」相通，如〈知北遊〉言：「通天地一氣耳。」「氣」，虛而無待，與「道」的特質相近。⁶⁴當「心齋」成就之時，也意味著內外通達，而與自然合一、與「道」合一。

透過「治形」與「治心」的工夫能成就「治內」，且在「治內」成就的同時，也能往「治外」開展。「治內」與「治外」再度和合為一復歸至「原始素樸之治」。不過，再次合致的「治」已不同於「原始素樸之治」。而是一個帶有「復歸」意向的「真知之治」。

貳、「真知之治」中的表現—「明王之治」

「真知」是由高度人格「真人」來體現，「真知之治」當然也由「真人」來加以展現，「真知之治」展現於兩種場域：「政治」場域與「存有」場域。首先，在「政治」場域中，若「真人」能為「治者」，其必將體現自然無為的「明王之治」，如〈應帝王〉：

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，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。

「明王」即是「真人」在「政治」場域中的延展，其自身的「知」須為高度的「清明」樣態，方能通達「萬物」，如郭應哲說：「聖人必須要泯絕所有一切外在事物的牽絆、限制，達到完全空無一物，虛靜自然的境界，如此也才能自然

⁶⁴關於《莊子》中，「氣」與「道」的關係，丁孝明認為：「『氣』乃是構成物形體的原質，在此階段陰陽二氣仍與『道』混同，還未實際分化為物創生的中介。至『未形者有分』階段，『氣』始由道分化，進而分陰分陽且相互聚散運動不已，而成就萬物之生滅流轉之存在現象。」（丁孝明，2005：36）由丁氏之言可知，「氣」的性質與「道」同。

而然與大道萬物冥合爲一，自然而然無往而不可，逍遙自在。」（郭應哲，1991：85）進而向外彰顯其「明」以遍照「萬物」、通於「萬物」，有功於天下而非自己所爲。能化生「萬物」卻又令「萬物」自生自化，使「萬物」因其本然而自得其樂，其神妙莫測而行之無爲，遊於無有。其於人世乃是不即不離，即出即入，此妙道之行唯「明王」能之。

然而，《莊子》中期待的「理想治者」除了「明王」之外，還有更高層次的「至人」，⁶⁵如〈應帝王〉：

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。

蔡明田說：「至人的人格已進於『大圓鏡智』的妙境，來去無心，超越一切技術性的束縛，得到藝術性的解放，呈現一片理性的大清明.....至人所以能『登高不慄，入水不濡，入火不熱』者，其原因爲獲得「真知」（大知）。」（蔡明田，1974：140-141）

「至人」無欲無私、清淨無爲，順物之自然而動，雖無爲但仍能使天下「治」。且「至人之治」乃是因「治己」之完善，使其「德」自然彰顯，故能「治人」，如劉榮賢提到：「『德』若充實自然可以感應外物，此之謂『符』。故莊子思想中的『德』，都是就人的內在生命境界而言。今再進一步言之，老莊思想的合流既是朝向君道以及宏觀的思維方向發展，則所謂『至人』、『真人』再也不能只是一個亂世之中自處之士而已，必須轉化成爲足以統御天下的聖王，此聖王必須具備內在充實之德。」（劉榮賢，2004：245-246）劉氏所言清楚說明《莊子》談「明王之治」或「至人之治」不只是講求內在精神逍遙的解脫而已，其實也隨著

⁶⁵仔細探究《莊子》中對於「至人」的描述，與「真人」頗多相似，且兩者皆爲《莊子》中的理想人物，是故可推知「至人」也是擁有「真知」的高度人格。

時勢的變化也逐步往更現世的政治意含開展。⁶⁶

另外，「至人」不同於「明王」之處乃是在於其所示現的場域，不僅在「政治」上，而是擴展到「萬物」之中。其作為是〈山木〉中所謂的「物物而不物於物」，不與物離，但不為物累，而能「勝物而不傷」。除了在「政治」場域中成就和諧外，更重要的是在「存有」之中，能逍遙無待，以遊無窮：

明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是謂至貴。〈在宥〉

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。〈逍遙遊〉

總的來說，「真知之治」須仰賴高度人格：「真人」（「至人」）的成就；「真人」的出現是因其「真知」，「真知」的發皇使得「真人」為「內聖」的展現，「真知之治」則可說是「真人」之「外王」展現。是故，唯「真人」能結合「內聖」與「外王」，透過「內聖」與「外王」之和合，使得「政治秩序」得以完備，同時「非政治秩序」亦可和諧，兩者進一步和合成「人的秩序」。當然，「真人」的與物不傷，各復物性，使得物我為一而造就「物的秩序」。所以，「人的秩序」與「物的秩序」再進一步和合之後所成的秩序，便是與原始素樸的「自然秩序」幾近的「萬物秩序」。

⁶⁶其實《莊子》中富含濃厚的政治意含，應以外雜篇為要，因此，若以外雜篇所提出的政治意義來豐富內篇的理想之治的樣態，無疑是更完美的詮釋方式，不僅可以豐富原有內篇的意含，也可以讓《莊子》一書前後呼應。

第四章 《莊子》中「人」的形態

承上兩章所言，在《莊子》中，得以開啓和建構「秩序」的關鍵因素在於「知」與「治」。要言之，不同層次的「知」將開啓不同層次的「秩序」想像，而不同層次「秩序」的建構將仰賴「治」的作為。「知」與「治」的結合與成就須仰賴「人」方能完備。所以，「人」的角色自然是十分重要的。⁶⁷

對於《莊子》中「人」的角色與定位，或許可由《荀子》之解來探討。《荀子·解蔽》提到：「莊子蔽於天而不知人。」《荀子》之言乃基於「天人關係」來論述，它批評了《莊子》是「徒尚自然而不知人能制天用天。」⁶⁸然而，如此說法則有失偏頗。因為《荀子》中的「人」與《莊子》中的「人」面向不盡相同。仔細地說，《荀子》中的「人」較偏重是「以人制天」的發揮，但《莊子》中的「人」則是以「天人合一」的觀點為重。《莊子》中的「人」不僅是「人世」中的「存有」，亦是「萬物」中的「存有」，「人」在《莊子》中的角色意含，因此而延伸擴大。

〈天下〉中提到：

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在……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。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。

由引文中，可知在《莊子》中「人」有兩種不同的層次：

第一、是周全完備的「古之人」，「古之人」其「知」可通「神明」，進以

⁶⁷「人」角色的凸顯是戰國時期思想家的共同思考背景，而這種思考乃是基於「生命」的「存在」而發，如葛兆光說：「戰國關於『人』的存在的思路的出發點，當然首先即追求生命的永恆存在。……希望生命的永恆卻是一個古老而普遍的想法，也是『道』的思考中的一個核心。……戰國中期以前的這種關注個體生命存在的思潮有其深刻而持久的背景。它不僅源自人類有史以來的生命憂患，任憑著當時養氣煉形的知識和技術，而且還有可能得到了南方楚地思想的支持。」（葛兆光，2001：279）因此，吾人可知戰國時期各思想家均對「人」作為一立基來進行思考與立論。

⁶⁸王忠林注釋此句時，他說道：「莊子徒尚自然，而不知人能制天用天。」（王忠林，2003：361）

和「天地」，⁶⁹撫育萬物。在「人世」也可調和天下，澤被萬民。他們掌握「道」之根本，也理解「治天下之本末數度」。⁷⁰所以，其於「自然」或「人世」則無所不行。這是《莊子》中「人」的最高樣態，也是「理想人格」根據的典型。

第二、是「不該不遍」的「一曲之士」，因為隨著「智」的出現以及接踵而來的「自然秩序」之毀，原始周全的「人格」也隨之分殊，自原有「物我為一」下的「人」，轉變為「物我分離」且以「我」為關懷核心的「人」。其延伸的樣貌則為「百家學者」，「百家學者」的剖判之「知」（「智」），主觀地將「人」自身以至於「天地」、「萬物」與「他人」等皆視為分裂個體，無法整全看待，原能架接彼此的「內聖外王之道」也無從發揮、成就。所以，《莊子》對於「道術將為天下裂」的反省，不僅對於現世混亂秩序的深切反思，也是對原始完備的「人」消散的慨嘆惋惜。

為了解消「秩序」的混亂，拯救世人之倒懸之苦，《莊子》藉由一個嶄新的「人」，⁷¹來完成這樣的期待。他能透過「知」的再次整全，進而使「治內」與「治外」得以雙重合致，進以成就「古之人」般的和諧樣貌。如此的高度人格，能使「天人合一」，⁷²以復歸於「道」，重構出一個和諧整全的「萬物秩序」。

承上所言，這樣的「人」不是《莊子》無所根據的憑空想像，乃是基於現世

⁶⁹林希逸：「可以和天地。醇，和也。」《莊子虞齋口義校注·雜篇天下第三十三》

⁷⁰張默生注「明於本數，係於末度」時認為這是指「明於治天下之本末數度也。」（張默生，2007：482）

⁷¹《莊子》一書富含對「人」的高度期許，此乃因為「人」之「存在」乃源自於「道」，換言之，「道」不僅生成天地萬物，更是內在於「萬物」，當然，「道」也內在於「人」，如邵漢明說：「莊子則已把物放在道之中，換句話說，即把道放入物之中，認道與物原本就是一體的。」（邵漢明，1991：65）是故，若要復歸於「道」、回復整全的「秩序」，則必仰賴「人」方能完成，進一步地說，這個「人」必須是超越常人的一個全新的「人」，他能透過「由技入道」的方式，解消自身存在的限制而終歸大道，如此一來，才能使「秩序」得以整全。有趣的是，這樣的「人」並非單指精神超越而後超拔人世之人，相反地，就《莊子》而言，它也重視在人世之中認真生活的平凡人，這樣的小人物多出現於《莊子》所談的「寓言」之中。

⁷²此處所言的「天人合一」是指「自然秩序」盪落後，再度復歸的狀態，因為在「自然秩序」之中，萬物原本就融合為一，物我不分，自然沒有「天」（其意指「自然」）與「人」的區分。然而，當「自然秩序」被破壞而分殊時，「天」與「人」則有剖判之別，須待「真知」之人才能使「天」、「人」再度合而為一，即形塑出「天人合一」的樣貌，如張亨說：「到此心齋之境才能解消主客對立的限制，無知無己，自我與天地萬物之相對相泯失，『天地與我並存，而萬物與我為一』（〈齊物論〉）以入於絕對之境，也就是天人合一的境界。《莊子》幾乎隨處都呈顯這種境界，〈大宗師〉篇所稱的「真人，亦即天人合一之人。」（張亨，1997:270-271）是故，吾人可總結「真人」（即「真知」之人）可因自身「知」之整全而使「天人合一」，復歸至整全的「自然秩序」。

之混亂失序，以及其所造成「人」自身的不幸與悲苦而發的深沈關懷。⁷³〈外物〉言：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：「諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色曰：「周昨來，有中道而呼者。周顧視車轍中，有鮒魚焉。周問之曰：『鮒魚來！子何為者邪？』對曰：『我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？』周曰：『諾。我且南遊吳、越之王，激西江之水而迎子，可乎？』鮒魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！』」

「莊周」的家貧無糧，「鮒魚」的離水在陸，皆透露出「自然秩序」遭逢破壞後所造成的影響。不僅使物我分離（即有「莊周」、「鮒魚」的人、物之分），也代表「人的秩序」與「物的秩序」瀕臨崩解。「監河侯」的形象代表著當時失序情況下的統治者，他的吝於借糧顯示在上位者的「無視」、「無知」與「無法急民之所急」。他「無視」於「莊周」的生命存有即將面臨消亡的苦難，之所以「無視」的原因是「無知」，反映出的是剖判之「智」，無法理解物我為一的整全之「知」。因此，「監河侯」表現的行為是「無法急民之所急」，此舉顯示統治者對於人民生命的輕忽，也間接透露出「治」的不完整。

根據這則寓言，吾人可知《莊子》亟欲解決的現世亂象乃因「政治秩序」之「失序」而起。所以，《莊子》談「人」多以「政治秩序」為核心關懷而發。以「寓言」的方式，書寫出不同的政治角色，如「治者」與「被治者」，《莊子》凸顯「人」在「政治秩序」中的重要性。另外，「人」也有「非政治秩序」的面向，這部份的描寫，多偏重於「人」自身的修煉與提升，如「人」能藉由「工夫」的修煉而「由

⁷³一般而言，學者多認為《莊子》一書的關懷源於人世間，其主要關懷的議題是在生命的困境之中，企圖尋求種種解脫之道，如徐復觀言：「形成莊子思想的人生與社會背景的，乃是在危懼、壓迫的束縛中，想求得精神上澈底地自由解放。」（徐復觀，2003：389）；陳鼓應說：「莊子的生活環境比老子更為慘烈，特別是他對知識分子的危疑處境，有著更為痛切的感受。……由於莊子處於這危機四伏的環境中，因而如何避免『中於機辟，死於網罟』，就成為他所憂慮的一個核心問題。」（陳鼓應，2006：319）；蕭裕民也提到：「《莊子》問題意識之產生，關懷的起始點（或是也可以說根本的關懷所在），是在世間的眾多痛苦、限制、困厄、缺陷之下，如何面對？如何超脫羈束？如何自由自在？諸如此類的問題，源由之所起在於世間，關懷之所在在於世間，而尋道體道，則是其對這些問題所提出的解決之道，也是其學說的目標。」（蕭裕民，2006：59-60）由上可知，《莊子》一書之立論乃基於對人世的深刻觀察與體悟，以提出適切的解決之道來安身立命。

技入道」。

深究《莊子》中的「人」的形態，吾人以爲應可分爲兩種層次：「理想形態的人」與「現實生活的人」。首先，「理想形態的人」是《莊子》中「人」的最高理想形，如「真人」、「至人」、「神人」與「聖人」等。「理想形態的人」的「知」與「治」得以整全，在「人的秩序」與「物的秩序」也各有發揮。

在「人的秩序」中，《莊子》描述「理想形態的人」多爲「理想治者」，如「真人」、「至人」、「聖人」，其人能實踐「良善統治」，成就「政治秩序」。「政治秩序」一旦成就，「非政治秩序」也將有機會完整，兩者可整合爲「人的秩序」。另外，在「物的秩序」中，「理想形態的人」多就「人」、「物」共處的層次而論，如「神人」能化育萬物，及與萬物同化。當「人的秩序」與「物的秩序」彼此和合，便能成就復歸於「道」的「萬物秩序」。

其次，若僅談論「理想形態的人」則無法完備《莊子》對於「人」的想像。是故，《莊子》藉由「寓言」的方式鋪陳，談論處於現世的「人」，即「現實生活中的人」。這些「現實生活中的人」在「政治生活」中多爲「被治者」的角色。藉由這些「被治者」的描繪，形塑出「人」《莊子》中在「政治生活」下的樣態與面臨的困境。另外，在「非政治生活」方面，「現實生活中的人」亦能以「技」的修煉，達到自我生命的圓成。《莊子》期許「人」藉由在現實生活的淬鍊，突破自身困境，精神得以超越，而臻大道之境，使得自我生命得以成就，⁷⁴逐步往「理想形態的人」邁進。換言之，對《莊子》而言，所有「人」都可以是證成生命的「大宗師」，也可以是成就秩序的「應帝王」。

⁷⁴劉笑敢認爲《莊子》哲學中包含了許多不同的思想意含，而這些不同的思想意含表現了既對立又統一的關係，此種既對立又統一的關係構成了《莊子》哲學中的內在矛盾，如《莊子》哲學中，其對現實生活的態度是「消極」的，但對精神自由的追求卻是「積極」的，不過劉氏所言的「消極」是指對現實的冷漠之情，而「積極」是超脫現實的熱切希望；另外，還有「現實世界」與「理想世界」的對立，「現實世界」是紛亂的、運動的、相對的，而「理想世界」即「至人的精神世界」，它是純粹的、絕對的、寧靜的、和諧的。（劉笑敢，1987：200-210）總結劉氏所言，吾人可明白《莊子》面對困苦的「現實世界」時所採取的是「消極」地應對，不過，這種應對之策並非《莊子》的關懷，《莊子》對「人」仍然有著高度的期許，期許能夠積極地在「精神」上超脫苦痛的「現實世界」，以臻純粹和諧的「理想世界」（或言「理想秩序」），當然，這種「理想世界」的實現則是有賴於「至人」作爲一「理想人物」的體現，是故，「理想人物」的出現是基於超越「現實世界」且能往「理想世界」的方向移動。

本章將探討《莊子》中「人」的不同形態的展現。吾人將分成兩小節進行討論：

第一節欲論述《莊子》中「理想形態的人」，如「真人」、「至人」、「神人」與「聖人」等。首先，「理想形態的人」的出現，是爲了超脫「人」自身「存在」的困境，特別是「知」的困境而發。吾人將引述眾多學者對於「理想形態的人」的看法，並指出「真人」是《莊子》「理想形態的人」之核心。「真人」的出現，能夠使「人的秩序」與「物的秩序」皆能完備和諧，進而復歸至以「道」爲主的「萬物秩序」。

其次，由於《莊子》的關懷落在「人的秩序」，特別是「政治秩序」層面，故此部份將以「人的秩序」中的「政治秩序」論述。就「政治秩序」而言，《莊子》中「理想形態的人」可爲「理想治者」，如「至人」與「聖人」。他們因自身整全的「真知」，能實踐「無爲之治」般地「良善統治」，進而成就「政治秩序」。另外，就「物的秩序」而言，「理想形態的人」將能開展「人」與「物」和諧共處，彼此相化的格局，如「神人」之「撫育萬物」又能「與萬物化」。

第二節則說明「現實生活中的人」在面對生命困境時，特別是在「政治秩序」處於「失序」狀態時，透過自身的調適、保全，而得以安處現世而不傷身害形，如「安時處順」的人。另外，就「非政治秩序」而言，「現實生活中的人」能藉由「工夫」的修煉，提升與轉化自身，與物冥合，以臻大道，如「由技入道」的人。《莊子》藉由「技」之修持也說明了「現實生活的人」往「理想形態的人」邁進與成就的可能。

第一節 「理想形態的人」

在《莊子》中，「理想形態的人」之存在意義，多數學者均認爲是《莊子》欲突破現實的困境，而轉以精神超越，如崔大華說：「莊子人生哲學裡的理想人格的精神境界，就是實現了對人生困境的超越的那種精神狀態。……所以，莊子理想人

格的人生實踐實際上就是企圖克服，擺脫必然性的一種努力。」(崔大華，2005：149) 另外，蕭振邦也認為《莊子》中的思想，在於表述「人」面對「存在」的限制時所尋求的安頓之道，並藉以解脫、超越，他言道：「由《莊子》內七篇來看，……其重點卻是在陳述人在面對生命的實然限制或時代的實際困厄引發之悲哀感的無奈與荒謬之後，轉而由人與自然宇宙整合為一的總體 (totality) 觀照上，開發出一套特殊的『工夫修養論』而為生命人生找到突破困限的出路，並揭露生命安頓之道。」(蕭振邦，2009：294)

也就是說，《莊子》的「理想形態的人」是基於「人」面對自身「存在」的困境而發。然而，困境皆源於「心知的扭曲」，⁷⁵故「人」自身「存在」真正的困境，可歸結於一點，即「知」的不完整。一旦「人」的「知」能透過修養的工夫，由分殊回歸整全，「人」就能突破外在的侷限，得到精神的安頓，重構原初的和諧樣貌。由此可知，「人」能藉由「知」之整全，「治」也隨之成就，當然，「秩序」樣態亦能復歸整全。能如此者，則為《莊子》中的「理想形態的人」。

《莊子》的「理想形態的人」名稱甚多，大約有「真人」、「至人」、「神人」、「聖人」等。吾人以為《莊子》舉出這些不同名稱，但其蘊含的核心關懷為一，即在於透過自身精神上的超拔，冥合自然，調和人世，而名稱之相異乃是「理想形態的人」於不同面向的發揮而已。⁷⁶這些「理想形態的人」以其內在精神境界之超越為特色，與一般世俗價值下主張的功名成就之外顯人格有著極大的不同。

關於「理想形態的人」之樣貌，其中應以「真人」為主，「至人」、「神人」、「聖人」則為「真人」不同面向之展現。有關「真人」為《莊子》中「理想形態的人」

⁷⁵如蕭振邦言：「這樣的悲哀，其實完全是人自己心知的扭曲造就的，……然而，由於它正是人自己造就的，因此反過來說，這種悲哀也正蘊涵了人自身脫困的契機，亦即，此種悲哀有可能是啟動人的脫困之思並祈求脫困的觸動因子。」(蕭振邦，2009：301) 大抵上，多數學者對於《莊子》一書所欲探討的人生困境，多以「內」「外」兩種層面進行探討，如劉社鋒：「莊子通過對社會生活和環境的觀察，體悟道困惑著人的生活展開的障礙，即人生困境，主要來自兩個方面：一是來自客觀世界的生死時勢的限制；二是來自主觀世界的哀樂情慾的限制。」(劉社鋒，2008：35) 仔細探究《莊子》一書，其實無論「內」或「外」都只是《莊子》說理的方式而已，真正的核心仍是落於「人」與生俱來的「知」之上。

⁷⁶如林順夫說：「無論是稱之為至人、神人或聖人，莊子的最高理想人物都是已經達到了無待境界的人。」(林順夫，2005：15)

核心的論述，大多是以「真人」樣態為「人」之極致而發。高柏園曾說：「而人之實踐最後當以真人為極致。」(高柏園，2000：197)、陳冠學言：「此一真人人格為人間之至格。」(陳冠學，1989：285)「真人」是「人」之極致樣態，乃是「真人」因「真知」而體「道」，與「道」相通，故「真人」與「道」之真義能相互顯發，如沈清松說：「至若『真人』之說，則是莊子所立人之典範，蓋真人的意義纔是與道的意義相互顯發的。真人既非個人成德以後就能形成的偉大主體，亦非消極地無功、無名、無己而已，卻是積極地具現道本身，始得成為真人。」(沈清松，1987：13-14)

毫無疑問地，「真人」是能闡發「道」的「人」，是架接「道」與「人」的理想人格，沈氏又言：「就莊子而言，道與人的關係，最簡潔地表現在〈大宗師〉篇所謂：『且有真人而後有真知』一語。.....然而，〈大宗師〉篇欲討論道，卻是從能兼知『天之所為』、『人之所為』的真人開始討論，主要是因為『有真人而後有真知』，有真知而後能論道。」(沈清松，1994：23)由此可知，「真人」與「道」的架接，與其所具備的「真知」有著極大的關聯。

此外，一般學者認為「真人」與「至人」之意應較為相似，如杜保瑞提到：「當他使用『至人』的時候，討論的多半是最高境界者的『身心鍛鍊』問題，這與〈大宗師〉文中的「真人」一名較相似。」(杜保瑞，2007：15)或是將具有「真知」的「真人」與「至人」之意相互含納、彼此相通無礙，如蔡明田言：「至人所以能『登高不慄，入水不濡，入火不熱』者，其原因為獲得『真知』(大知)。」(蔡明田，1974：141)在《莊子》中，「登高不慄，入水不濡，入火不熱」是對於「真人」的描述。不過，蔡明田應是將「至人」與「真人」之意相互含納，所以並未刻意區分兩者之別。

林俊宏談到「至人」時提到：「這個聖王之治的責任落在莊子所謂的『至人』的身上來完成，這個人格的完成與真知是同時成就的。」(林俊宏，2001：123)林俊宏認為「至人」的成就乃基於「真知」而成，且具備「真知」的「至人」能夠

完成聖王之治。故以「真知」而言，「至人」與「真人」兩者相同無礙。總而言之，「真人」與「至人」因皆有「真知」而相通、相容，若說「理想形態的人」以「真人」為核心，那麼「至人」應為「真人」在政治場域的開展才是。

相較於其他「理想形態的人」而言，《莊子》對「真人」的描述，所涵蓋的範圍是廣泛的。除了超越自身生命之限制，亦具有某種奇特的「超能力」，如〈大宗師〉中提到的「登高不慄，入水不濡，入火不熱」。崔大華說：「《莊子》中稱謂能免除內外之刑或超脫生死、時命、情欲之限的理想人格的名稱甚多，……其中表述得最為完整的是『真人』，……實際上可以分解、歸納為兩方面內容：超脫與神異。」（崔大華，2005：150）是故，「真人」除了具有超越人世的特質外，也有「神異」的一面。當然，這也顯示了《莊子》思想的豐富想像與奇幻色彩。

總結而言，「真人」是《莊子》論述「理想形態的人」的主要核心，這是一種具備極致之「真知」、涵括完整的「人」。其人因能與「道」相通而體現「道」，而成為「道」之代言人與實踐者，⁷⁷在人世中得以展現以「道」為主的「自然秩序」。也就是說，「真人」的出現能使「秩序」復歸於整全，這也是《莊子》談「真人」的真切用意。

「至人」、「聖人」與「神人」則是《莊子》根據「真人」的原型，發展出不同面向的「理想形態的人」。是故，本節將分成兩個重點來論述：第一，吾人將以「真人」為主，申論「真人」呈現的樣貌，及其成就的「秩序」意義。第二，進一步論述由「真人」而開展出在「人世」中的「理想形態的人」。開展出「政治秩序」的「理想形態的人」，如「至人」與「聖人」；以及偏重「物的秩序」的「理想形態的人」，如「神人」。

⁷⁷張默生認為《莊子》談「真人」的目的是希望藉由「真人」來說明「道」的體用，讓人人都能效法之，實踐「天人合一」的樣態，他言道：「『真人』便是『道的具體化』，或說是『道的擬人化』，或說是『道的』人格化，均無不可。因為大道難言，不如此不足以顯示道的體用，這是莊子的一種慣技。……他更希望人人借此可以取法真人，而能做到『人格的道體化』，便是所謂『天人合一』了。」（張默生，2007：130）《莊子》藉由「真人」襯托出「道」在人世的體用，「道」與「真人」的關係，如《老子二十八章》所言的「樸散則為器」一語中，「樸」與「器」的對照關係，一種由上而下的發散與開展。因此，吾人可言「真人」是「道」在人世開展的最佳人格樣態，也是「道」的代言人與實踐者。

壹、「真人」

一、「真人」的樣貌

當論述「真人」的樣貌時，將以下列兩個層次進行說明：第一，是「真人」自身呈顯的樣貌，這是以「真」為核心的發皇，透過「真」的彰顯，形塑出「真人」是「人」的極致樣態。第二，就「真人」處世的樣貌而論，藉由探究「真人」與「人」、「物」共處，可明白「真人」處世的內在心法。

(一)「真人」自身呈現的樣貌：「真」

《莊子》中的「真人」，是一個順處「人世」，合於「自然」的「人」。「真人」之所以能順處「人世」，合於「自然」，乃因其「真」。「真人」之「真」源自於「道」，〈漁父〉言：「真者，精誠之至也。」「精」可說是「精氣」，這是最純淨無瑕的物質性組成。「誠」可說是「誠心」，這是原初無所擾動的靜定心態。故所謂「精誠」，應是指自身所保有的原初本性。

本性之極致即為「真」，這樣的「真」使「人」與「道」通，〈刻意〉言：「能體純素，謂之真人」，成玄英疏曰：「體，悟解也。妙契純素之理，則所在皆真道也，故可謂之得真道之人也。」《南華真經注疏·刻意第十五》「純素之理」即為「真道」，「人」若能體悟「純素」代表「人」能得此「真道」，而此「道」之「真」存在於「人」之身。是故，「真」是連結「道」與「人」的關鍵，如〈漁父〉：「真者，所以受於天也，自然不可易也。」楊國榮也說：「『真』則是人的實質之性，它源於天而又內在於人。」（楊國榮，2007：29）可見「真人」之「真」是稟受自然之「道」而內在於自身的。

當然，「真」之存於自身，也能發揮於外，透過「真」的復歸而消解掉一切人為價值的分野，安樂哲說：「真人爲了『認識』（know）世界，必須『體認』、『實現』（realize）世界。『真』的這種整合取消了認知者與被認知者、知識和經驗的分野。」

(安樂哲, 2006: 140) 對《莊子》來說,「真」是就「人爲」的對立面而言。「人爲」的造作使得源自於「道」的「真」被覆蓋而無法保身全性。因此,藉由「知」的整全形成「真知」,使「真」得以彰顯,「人爲」的對立便會消解。〈秋水〉云:

無以人滅天,無以故滅命,無以得殉名。謹守而勿失,是謂反其真。

不再以「人爲」妨礙「自然」,順其道而行,便能返真復性,涵養生命。

另外,「真」亦有「形體」上的消解與轉化之意。⁷⁸《說文解字·匕部》中曾提到:「真,僂人變形而登天也。」「真」乃是「經歷軀體轉化並升天的不朽之人」(安樂哲, 2006: 135) 藉由種種「工夫」的修煉,使得軀體得以消解與轉化,使「人」與「自然」相融爲一體,故〈大宗師〉言:「若然者,登高不慄,入水不濡,入火不熱。」此外,也因「形體」與「自然」爲一而不起區別之心,所以能忘懷生死,出入皆得自在,〈大宗師〉言:「古之真人,不知說生,不知惡死;其出不訢,其入不距;翛然而往,翛然而來而已矣。」

一旦「形體」融於自然,因「形體」而生的情慮思欲,亦不復存在。無怪乎「真人」之氣息深沈,神識安定,〈大宗師〉曰:「其寢不夢,其覺無憂,其食不甘,其息深深。」「真人」之氣息穩定,乃是其與「自然」相通的結果。⁷⁹由於「真人」與「自然」相通,和大化同體,行動順隨萬物之變遷,不再有「生死」、「悅惡」等價值判斷。能明白此理者,方能「忘之」、「遺之」。對「真人」來說,「生死」只是形軀的變換,是物理狀態的轉變,無須賦予主觀的價值判斷。成玄英疏:

⁷⁸賴錫三認爲「真人」的身體觀,所希冀達成的目標是解構社會化規範加諸於自然身體上的桎梏,如此一來,便能使身體還原到原始的本然狀態,當然,這也是「道」的一體感通狀態。(賴錫三, 2008: 112) 另外,安樂哲也認爲:「真人的活動被描繪爲具有靈活性,有功效,不爭,與社會的和自然的環境協同作用,相互展示。與萬化同流之人,與存在的整個過程有一種不可分割的聯繫,它又是寂然不動的,這源於不執著。真人超越了太多的二元分裂,如自我與他人、造物主與創造物、本質與現象、生與死,它獲得了某種不朽—不是靠遁入某種更加純潔的境地,而是通過在具體的、持續不斷的此時此地的自我實現。」(安樂哲, 2006: 139)

⁷⁹賴錫三認爲《莊子》的「氣化觀」說明了任何有形之物,不過是氣在不同的緣起情境下所呈現的暫時作用而已,因此根本就不存在永遠不變的固存實體。(賴錫三, 2008: 140) 也就是說,在「氣化論」的觀點下,「生死」就「形體」而言,不再有「存有論」上的意義,「生死」只不過是代表了「形體」的生滅轉換而已。

「生死都遺，曾無滯著。」《南華真經注疏·大宗師第六》對《莊子》而言，「生死」、「終始」皆屬自然之變化，故吾人皆應順其自然，無所執滯才是。

(二)「真人」處世的樣貌

「真人」是「人」的最高樣態，能順處「自然」與「人世」。因此，「真人」處世的樣貌，便可分為兩方面來深究，一是處「自然」，二是處「人世」。

首先，就處「自然」而言，也就是「天人關係」，〈大宗師〉言：「天與人不相勝也，是之謂真人。」「真人」因其「真知」的整全而能通於大道，視物我無分，天人混同為一。其中「天」指的是「萬物」（或言「自然」）；「人」則是處「萬物」之一的人，所以說「人本是自然中的一部份，人和自然本不可分。」（吳怡，2004：238）成玄英疏曰：「此又混一天人，冥同勝負。體此趣者，可謂真人者也。」《南華真經注疏·大宗師第六》

「真人」因「真知」而將「天」與「人」視為同一，其實是提高「人」的角色定位。換言之，「真人」不再單指「人世」之中的「人」，而是指涉更高層次、更大範圍的「人」，這是一個源於「天」（或「自然」、「道」）的「人」，或說他是「天」延伸出來的「人」，Daniel.Coyle說：「真人是人，是天的延伸。」（Daniel.Coyle，1998：199）所以，「真人」即為「天之人」、「自然之人」。當「真人」等同「天之人」時，其施展的「作為」（治），方能本於自然之道，應以「無為」待物、順物，而非以低於自然之道的人為造作妨礙自然萬物之運行。

其次，就「人世」來說，因「體道」而能依循自然之道處理人事，不以人事之理違反自然。此乃順萬物之自然的「無為」意義，能為此者，方為「真人」。〈徐无鬼〉中說：「古之真人，以天待人，不以人入天。」其中「以天待人」是指「以天道應待人事」；「不以人入天」，其意近於〈秋水〉：「無以人滅天」，其意指「不以人事侵入天道」（王叔岷，2007：983），成玄英曰：「即是玄古真人用自然之道，虛其心以待物，不用人事取捨，亂於天然之智。」《南華真經注疏·徐无鬼第二十四》是故，因「真人」能虛心待物，順其自然之理，所以能成就「無為之治」。

「真人」基於「真知」之整全，順乎自然而為，故處在「人世」中無成敗、得失之心。若能如此，所有作為乃應於自然，不參雜個人私意。行事上沒有「過」與「當」的問題，「弗悔」與「不自得」的心情起伏自然不會出現，故〈大宗師〉言：「過而弗悔，當而不自得也。」在「人世」中能應以自然，是由於「真人」超越「形體」的囿限而與「萬物」相融。「登高不慄，入水不濡，入火不熱」雖是《莊子》的誇飾筆法，卻也精準地描繪出「形體」意含在「真知」下被超越與消解，吳怡說：「其實《莊子》此處只是用文學的手法來暗托出真知能超脫形骸的執著。」（吳怡，2004：228）

超越「形體」囿限的「真人」，自然也超越了世俗所謂的「喜怒哀樂」之「情」。⁸⁰他面對自然萬物的轉變，所秉持的態度是泰然而順，悠然往來，如郭象曰：「與化為體者也。」《莊子注·大宗師第六》；及成玄英曰：「氣聚而生，生為我時；氣散而死，死為我順。既冥變化，故不以悅惡存懷。」《南華真經注疏·大宗師第六》無論在「人世」和「自然」上，「真人」皆無所執滯，不為任何人或物侷限、奴役，「翛然而往，翛然而來」，進而能「受而喜之，忘而復之」。一切行事皆順應自然大道，不因己之私意，如此方能超脫人世，與物和諧共處，復歸自然，故〈大宗師〉言：「與物有宜，而莫知其極。」

⁸⁰《莊子》談「情」，用意頗深，如〈德充符〉言：「惠子謂莊子曰：『人故無情乎？』莊子曰：『然。』惠子曰：『人而無情，何以謂之人？』莊子曰：『道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？』惠子曰：『既謂之人，惡得無情？』莊子曰：『是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」因為《莊子》認為「情」不僅是「人」原始情欲的展現，其實「情」亦是代表「是非」、「好惡」等兩兩相對的人為價值判斷，是故，《莊子》主張「無情」，並非《莊子》是缺乏人世關懷，或冷淡處世，不如說《莊子》是堪破世情，他明白世人所言之「情」，只是源於種種人為價值判斷所而伸出的情欲而已，且這樣的情欲會傷害形體，所以《莊子》的「無情」不是真的「無情」，而是超越價值判斷，改以順其自然的「無情之情」，如成玄英疏：「莊子所謂無情者，非木石其懷也。止言不以好惡緣慮分外，遂成性而內理其身者也。何則？蘊虛照之智，無情之常也。」《南華真經注疏·德充符第五》吳怡則認為「無情」是一種「好惡的欲望」，如他說道：「『無情』的情乃是一種好惡的欲望，這種欲望會破壞了內心的和諧，對心身都有傷害。」（吳怡，2004：205）此外，徐復觀認為《莊子》談「情」大抵上有三種用法，他言道：「莊子一書中所用的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣；……第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍較廣；他對於這種情，則採取警惕反對的態度。」（徐復觀，2003：370-371）

二、「真人」成就的「秩序」

在「人世」中，「真人」逐層地消解自身主體，並使之轉化，進以提升至與「道」相融的自然之境。這不只是個人修養上的提升，也意味著「人的秩序」有可能透過「真人」之轉化，消解主體間的對立而再度回復整全。當然，「物的秩序」也是因「真人」的順應自然，與物齊一，最後相互冥合。是故，「真人」的境界達成之際，原已分裂的「人的秩序」與「物的秩序」亦能結合為一，體現出整全和諧。

當然，臻於「道」之「真人」並未離開人世，但卻能免於物累。復歸的「自然秩序」中，「真人」超脫人、物，不被物役，故能「物物」而免物之累，如〈山木〉言：「物物而不物於物，則胡可得而累邪！」免除物累的羈絆，使處於「人世」的「真人」成為一個真正的「帝王」，⁸¹一個能順物遊心，處事自然，無所牽絆的「真君」。

「真人」在「治身」的完備，能由內而外地開展「治人」的順利，安樂哲也認為：「道家的真人在將其自身擴展到與他的自然環境為一體之時，它也就越來越順應物化。當他將其全體之德包含於其特殊性之中時，他就會在其所作的任何一件事上完美無缺，造成神奇效果。它得心應手，揮灑自如。」（安樂哲，2006：367）「治身」後使得「身體」的侷限被打破，內與外沒有界限。因此，與他人的共處上，也能順應其性，開展出「治人」的順利。

總而言之，「真人」是同存於「人世」與「自然」的，「真人」的樣貌看似與常人無異，唯一不同的是其內蘊廣大恢弘，如〈德充符〉言：「有人之形，故群於人，無入之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！」這也說明了「真人」非一遁世之隱士，而應是更高層次的「存有」，是一個既超脫世俗卻也不離世俗，同時也可與萬物化一卻也免物累的「存有」。

⁸¹如王博說：「只有真人才能從物中超拔出來，擺脫物的糾纏，直接回到物的本原處，因此可以物物。而這樣的人，就是這個世界的帝王。因為他可以支配、控制這個世界，而不是相反。在這個意義上，世俗意義的帝王也許正是這個世界的奴僕。」（王博，2006：138）

貳、「至人」、「聖人」與「神人」

《莊子》以「真人」為核心出發，特別就「人世」層面談論不同「理想形態的人」，〈逍遙遊〉中提到：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣！而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

《莊子》以不同的精神境界來討論三種不同層次的「人」：首先，層次最低的是以外顯成就為主的「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」。以一般世俗的眼光觀之，具備才德、貢獻所長以成就功名是一種極高的榮耀，但他們卻以此驕傲自大而自視甚高，是故，《莊子》認為這樣的修養層次並非理想。

再者，「宋榮子」的出現是前一種精神境界的向上翻轉。在「精神」上跳脫了是非毀譽的評斷，心情上不隨外在而波動；在「作為」上不因世俗價值而汲汲營營。然而，此人其精神境界上仍止於「人世」關懷，所以層次上仍有未逮。另外，「列子」的御風而行已然超越了純粹人世的活動，明顯地與自然活動接軌，開啓了人物冥合的逍遙之路，其層次上較「宋榮子」再上一層，但其仍有所依恃（即「有所待」），需藉由外力（風）方能得到逍遙。所以，如此的逍遙不是真正的逍遙。

最後，《莊子》認為能無作為之私意，順「萬物」之自然，與大化同行，並且隨著自然的變化而變化，因順其勢，如此與「道」為一，與自然冥合，才得以遊於無窮。這樣才是真逍遙，一種無窮的精神開放樣態。既然精神上已然開放，內外無分，是故能「無待」於物，而遊於無窮。換言之，其人無論處於何境，皆能

隨遇而安。

當然，施展於「人世」中也是如此，〈逍遙遊〉言：「至人無己，神人無功，聖人無名」「無己」意味著主體的消解，人我為一。「無功」意味著雖有功德，卻不加彰顯，故無功可見。「無名」意味著不受名相之定所限，藉此拋去人為價值的束縛。此三者代表的境界意含皆環繞「無待」而發，「無待於己」、「無待於功」以及「無待於名」。「無待」意味著超脫於「待」，心中虛空，故內外合一，沒有向外地憑藉，才能無所拘累，盡情揮灑。陳鼓應解「無待」一詞時說：「心靈無窮地開放，與外物相冥合，如此，則無論在任何情況下，都能隨遇而安，自由自在。」（陳鼓應，2006：148）

「人」若能「無待」，自然無處而不自得，享受逍遙之樂。是故，「至人」、「神人」與「聖人」皆為具備「無待」之特質的「理想形態的人」，只是三者所施展的面向不盡相同，故《莊子》以三種「人」分而列之。⁸²

在三種「理想形態的人」之中，「至人」應為《莊子》中的深切期待。因為「至人」較有機會在「政治生活」中發展出「明王之治」的格局，消解現世「有心之治」的惑亂，使「政治秩序」由原有之「失序」回歸整全。⁸³

「聖人」應是指涉在「政治秩序」中，具備某種政治高位之人，即特指「君

⁸²眾多學者論及三種人格時，一說是三種人格其實為一，僅是展現的面向不同，如成玄英：「至言其體，神言其用，聖言其名，故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。……一人之上，其有此三，欲顯功用名疏，故有三人之別。」《南華真經注疏·逍遙遊第一》，或陳鼓應：「乘天地御六氣四句是寫至人無己的境界（所謂至人，亦即無功無名的神人聖人，三者名異實同，故莊書上至人、神人、聖人互用）。」（陳鼓應，2006：148）。另一說則是主張三種人格層次亦有高下之別，如李治華：「無己高於無功，無功高於無名；故至人高於神人，神人高於聖人。」（李治華，1997：90-91）吾人以為，三種人格的意含的確稍有不同。「聖人」蘊含了政治社會面向的權力型人格，多指涉到理想的「君王」人格，這並不是所有人都具備的身分。「神人」是「功參造化」的自然型人格，「神人」因為不只在人世，也在自然面向上有所成就，其不重人事功之名故能「無功」，如陳壽昌解：「神人無功，不為世用。」《南華真經正義·逍遙遊》。「至人」是就「人」的質性上鋪陳，能向內消解掉主體性認識，即可成為「無己」之「至人」。

⁸³《莊子》認為只要身為「人」，便有機會藉由向內的修煉與自我的消解成為「至人」，如吳怡：「『至人』，卻是以人的至性來寫的，是人人都具有的。」（吳怡，2004：41）此種對「人」的高度信心，可見「至人」乃為《莊子》中的深刻期待。此外，「至人」是「人的秩序」中能開展出「明王之治」格局之「理想人格」，如《莊子》對於「至人」的樣態與「明王之治」所呈現的樣態有著相似的描述，如〈應帝王〉：「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，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」；「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」，由此可知《莊子》希冀藉由「至人」，在政治場域中，使現世的「失序」能復歸到整全。

王」人格（「為治者」）而言。要言之，「至人」與「聖人」皆是《莊子》基於「政治」的關懷而發的「理想治者」。當然，此兩者也是掌控「政治秩序」樞紐的關鍵。此外，「神人」是「真人」在「物的秩序」中開展的面向，故多就「神異性能力」描述「人」與「物」相處。下列，吾人將以「至人」、「聖人」與「神人」為順序，逐一論之。

一、「至人」

《莊子》對於「至人」樣態的描述，與「真人」最為相似。換言之，「至人」可說是「真人」就「人世」的最佳體現。〈天下〉言：「不離其真，謂之至人」，「至人」與「真人」就「存有」面而言，皆共承「道」的本真之性。換言之，「至人」內含「真」之本質，那麼所呈現於外的樣態，自然與「真人」相去不遠，形體皆能水火不侵，通於萬物，如〈齊物論〉：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！

「至人」能不受火焚之熱，不受河漢之寒，甚至不受雷山風海之驚，皆是因其內外相同，與「物」相融，順其本性而動，自然不受其侵害。這樣的「人」，是能與「造物者」遊的「人」。若然者，已參透「生命」之大化流行，超脫現象界的思考，其「神」與天地同一。

「生」與「死」不過是物我共享的自然變化，誰都無法跳脫此種循環往復，故不懼死求生，而視「生死」為一，順大道而行。若能視「生死」為一，不受其變之影響，那麼人世之「利害」也就不再是爭端。因為「利害」與「生死」相同，在根本上皆是兩端之爭。若吾人能從根本視之，則會發現其本為一，故無須就末而爭吵不休。《莊子》藉由「至人」的樣態，來理解「生死」其實為一之理，這是

對「生命」存在的真切回應。同時，也藉此表露「生命」的真意，解開常人對於現象界思考時的盲點。〈達生〉言：

子列子問關尹曰：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。」

「至人」能自在無傷地入於水火之境，除了是「知」的解放外，仍有「氣」的持守。「氣」作為一種物質性的介質，使「道」與「人」能相互感通，劉笑敢說：「氣是物質世界的最初狀態，人就是從這種狀態演變出來的。」（劉笑敢，1987：136）

「至人」藉由對「氣」之持守，能使自身維持最初的樣態，與「道」為一的原初樣態，故能夠不受外界的侵擾而傷身害形。

此外，〈田子方〉說：

夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。

這說明了「至人」之心專一靜定，無所變動，不受影響，故能上下四方，無所不達，如張默生言：「入神能守一，雖歷極險之境，其心亦無所變動也。」（張默生，2007：312）心志上的專一靜定，使「精神」能回歸自然，「形體」隨之通達自在，而遊乎四方，不受物傷。〈列禦寇〉也說：

彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉。

一旦「至人」的「精神」復歸於原始素樸的狀態，「形體」則如同遊於「無何有之鄉」一般，能無所限制地逍遙自適。

處於「人世」，難免不受到人為規範的宰制，使自身傷形亂心，讓「秩序」盪落不再整全。〈天道〉言：

形德仁義，神之末也，非至人孰能定之！夫至人有世，不亦大乎！而不足以為之累。……通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂，至人之心有所定矣。

「形德仁義」乃是在「人的秩序」中所發展出的人為價值，這些皆是外在的規範，是「人」精神所外延出的枝微末節。但這些規範往往反過頭來控制「人」自身，而導致混亂「失序」。

是以，唯有通達大道的「至人」能勘破實情，使自身「精神」得以安定，「形體」也會不受其擾。「至人」其心之靜定能與「物」相通，而不受其累。所處之「秩序」也能因「至人」通於「道」，拋卻人為價值框限，而再次回歸整全。簡單地說，「秩序」整全的成就，不是外在的規範而成，而是「至人」之心靜定不擾而成。

「至人」之心靜定，不是刻意修煉的結果，是源自於「道」，自然而成的。〈田子方〉言：

夫水之於洑也，無為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉！

水之清澈、取而不竭，是水本有的樣態，就如同「至人」之有「德」，也是源於「道」而成的自然態，無須刻意修養。這就好比「天」之高，「地」之厚或「日月」之光明一般，都是由「道」而生的。只要發揮本性，便能虛靜無為，「物」自然不能離去。這裡可見《莊子》對於「萬物存有」的透澈認識，只要依循「道」之運行而動，就能不受外物擾亂。無須強加以外在的修養，只要向內的探求，就能達到至美的境地，如〈田子方〉言：

得至美而遊乎至樂，謂之至人。

畢竟，一切憂煩擾亂皆是由「人」內心而發，懂得除去問題的根源，自然能真正解決問題。

「至人」不僅與「道」相通，與「物」共融。「至人」與其他「人」的共處上，亦能虛心而隨順，安樂而共處。〈庚桑楚〉言：

夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事，儻然而往，侗然而來。是謂衛生之經已。

「至人」的存在，既能與「物」共融，當然也能與「人」和樂共處。因為「至人」素樸無知，自然而然，毫無私意地與之共處，故人我無別，彼此安樂。成玄英疏曰：「夫至人虛心順世，與物同波，故能息怪異於群生，絕謀謨於黎首。」《南華真經注疏·庚桑楚第二十三》簡言之，「至人」在「人世」中亦能秉持「道」之真性，與眾人無心共處。

如此一來，「人的秩序」之和諧與整全，便能因此成就。當然，這種成就不是顯露於外的，是一種默然而成的不教之化，故〈外物〉言：「至人不留行焉。」「不留行」意味著「無所跡」，如呂惠卿注：「故至人不流，行無轍跡也。」《莊子義集校·外物第二十六》能「無所跡」正是因「至人」自身主體的減損，而使人我相忘而化。

不同於儒家主張「風行草偃」般地「不言之教」，「至人」是本於「道」而成的「不言之化」。「不言之教」隱含著人為操作的治理心法，但「不言之化」則是奠基於天地自然的運行而成，故〈知北遊〉言：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。……是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」觀察自然的運行，並延展而成的「治理」，不再是「有心之治」，而是「無心之治」、「無為之治」。唯有除卻「治理」形式的「限制」，才能真正地進行「治理」而免除其滯害。

「至人」本身能順應於「人」外，也能與其他「人」共構和諧人世，〈外物〉言：「唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。」只有「至人」能夠遊於人世，融於其中而不孤僻；也能隨順眾人，但不因此失掉自身的本真之性。所以，因「至人」的存在，「人世」得以回歸和諧。

「至人」對於他人能有廣大深遠的影響力，正是奠基於「虛心無為」，如〈應帝王〉言：

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

「至人」之用心，彷彿「鏡」一般透亮無私，物來即應，如此地虛心無為，方能勝物不傷。因「至人」之「無己」，若有機會處於「政治生活」中的關鍵樞紐，也就是「為治者」的話，將開展出一個「無為而化」的「聖王之治」，一個「功蓋天下」的「明王之治」。所以，「至人」自身不是「自了漢」式的逍遙，對《莊子》而言，這是《莊子》的高度盼望的「理想人格」。這透露了《莊子》以「秩序」為脈絡，藉由「人」自身的昇華而擴大影響，讓「失序」的問題有可能從根源消解，問題源頭一旦不再，「秩序」得以整全，所有「人」當然也能共處逍遙之境。

當然，「至人」與「明王」之所以能夠連結，正是因為他們皆具有「真知」。透過「真知」的發皇，讓「至人」能同時證成由「知」而「道」；由「知」而「治」。林俊宏說：「這個聖王之治的責任落在莊子所謂的『至人』的身上來完成。這個人格的完成是與真知同時成就的……莊子將屬於生命領域的哲知與屬於政治領域的政治思維扣接在一起，同時莊子也給予至人與聖王的角色一個有意義的連接」（林俊宏，2001：123-127）

承上所言，「至人」作為「真人」的延伸，不僅是「治身」的發揮，使自身與萬物相互和合，逍遙遊於人世與自然之中。更是開展「治人」的關鍵，《莊子》藉著對「至人」的期待，使吾人明白「理想人格」不再只是理想或幻想而已。事實上，這是《莊子》對於現實秩序的深切期許。

此外，由「至人」而「明王」也有著思想史上的重大意義，如劉榮賢說：「老莊思想的合流既是朝向君道以及宏觀的思維方向發展，則所謂『至人』、『真人』再也不能只是一個亂世中自處之士而已，必須轉化成為足以統御天下的聖王，此聖王必須具備內在充實之德。」（劉榮賢，2004：246）「至人」開啓了「真人」在「政治秩序」進行統治的可能性，藉由「至人」成就的「明王之治」，使盪落的「區別秩序」能復歸於整全，開啓一個嶄新的「萬物秩序」。

二、「聖人」

《莊子》對「聖人」的描述，著重於「政治生活」中的「為治者」而發。不

過，在「內篇」與「外篇」、「雜篇」中，「聖人」的樣態描寫有著極不同的面貌。大抵來說，「內篇」的「聖人」多就「政治生活」中的「理想君王」的成就而言。「外篇」和「雜篇」的「聖人」則是反面義居多。於此，「聖人」不再是「理想人格」的代名詞，相反地，他淪為《莊子》所批判的君王典型，特別是儒墨所主張的君王樣態。

其實，在儒墨眼中，「聖人」是他們的「理想君王」，同時也是高度「道德性」人格的象徵。《莊子》藉由對「聖人」的嘲諷與批判，一方面構築出儒墨的悖離大道、使「原始素樸之知」盪落，以及破壞原始物我為一的和諧秩序。另一方面，《莊子》也從種種的反面立說，間接塑造出《莊子》的「理想君王」樣態。

「聖人」作為一「理想君王」，是以「真人」為核心的政治施展，〈漁父〉言：

禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。

相較於約定俗成之「禮」，出之於自然的「真知」，是不可變易的存在。「聖人」取法自然，持守永恆不易的「真知」，故能不陷溺於世俗之虛偽。「聖人」因其「真知」，處事不因兩造是非價值而判斷，而是順之以自然，如此才能真正觀照萬物的本源，如〈齊物論〉曰：「聖人不由，而照之於天。」因為順之以自然，不偏不倚，游移於兩端而無所停滯，故〈齊物論〉又言：「聖人和之以是非而休乎天均，是之謂兩行。」「兩行」有兩個層次的意義：一是暫且將「是非」放於兩端而不論，二是跳脫低層次「是非」之別，回歸原初的「無是非」之「天均」狀態。不同的「兩行」詮釋，也塑造出不同樣態的「聖人」。然而，吾人以爲後者方是《莊子》所重之意含。

換言之，對於一個「理想君王」而言，須使自身回歸至原初之「道」，進而才進行「治理」。這樣的「治理」才是「以道治人」，而非「以人治人」。〈應帝王〉：

夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。

所謂的「聖人之治」，須先「端正自身」，才能施行於人世。「聖人」自身之端正，並非「為學日益」般地積累，而是「為道日損」般地消解。一旦「損之又損」臻於「無為」境界時，才能順物本然，各適其性，行於人世，方能通達順暢。

《莊子》對於「聖人」的高度期許是基於其「真知」的整全而發，因此能以「自然」為宗，以「道德」為本，體察「萬物」變化而隨順之，如〈天下〉：

以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。

「聖人」雖身為「政治秩序」的樞紐地位，但仍不離其為「道」所開展之「存有」。是故，《莊子》主張「聖人」之施政，必須回歸自然而後行。藉由觀察天地之變化，方能因順其勢，成就良好統治。

「聖人」能體察「自然」之變，依循「道德」而為。然而，「聖人」能如此，不是站在開展「萬物」後的逐一觀察，藉由廣覽之遍而窮盡世上之知，而是就「萬物」生成的起始，也就是「道」之位置視之。如此由上而下的廣闊視野，呈現的樣態如原初渾沌般地無知。〈齊物論〉言：

眾人役役，聖人愚菟，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。

相較於眾人勞神於區辨之知，「聖人」則是「知通為一」，回到「萬物」欲開展之際，也就是「道生一，一生二，三生萬物」的起點。以「知」貫通「萬物」於純一，進而開展「萬物」，使彼此相蘊無別。又如〈則陽〉：

聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。

「聖人」理解物我為一，不是分析性地理解，而是基於「境智相合」的大知，這也是「本真之性」的展現。

「萬物」一旦開展，「聖人」能與其共遊，〈大宗師〉言：「聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所

待乎！」「萬物」雖然已經開展，如「樸散而為器」一般地多元散佈。然而，「聖人」體悟大化之理，視天下與我為一，也就是說，「聖人」與「萬物」共處大化流行，毫無分隔。吳怡說：「『聖人之遊』也不只是一己之適意而遊，而是聖人以天下萬物為一體而遊。」（吳怡，2004：241）

「聖人」與大化同流，視物我為一、人我為一，彼此無所區隔。這樣渾然無分的狀態象徵「聖人」之無心恬淡、虛靜無為。〈天道〉言：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也則任事者責矣。

「聖人」自身須先休止心慮之浮動，使內心虛靜無為，任物之自然而無怨責。

「聖人」唯有保持平靜恬淡，憂患才無法侵入，邪氣也不能影響。如此狀態，則使德性完整，精神不損。如〈刻意〉言：「聖人休休焉則平易矣，平易則恬淡矣。平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。」「聖人」之靜定，先使自身先回歸整全，不隨外波動而影響。由於「聖人」自身與「萬物」為一，所以「聖人」的恬淡，也象徵著「萬物」的平靜與「秩序」的和諧。

「聖人」的內心純靜專一，其行於治理之時，則能因「無心」而感物、應物，這也是「不得已」的展現。〈刻意〉：

聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始；感而後應，迫而後動，不得已而後起。

「聖人」的作為，沒有私心宰制，一切隨外而有所動靜。這樣的「不得已」是出於「自然」而不得不然的，如〈庚桑楚〉言：「不得已之類，聖人之道。」《莊子》以「聖人」在「心態」上的「不得已」，開展「作為」上的感而後應，迫而後動的「不得不」。這樣的由內而外地瞬間轉化，以「不得已」連結「內聖」與「外王」，讓「聖人」示現的層次更加多元與深厚。當然，也開啓吾人對「不得已而治」的

想像，一種「不治而治」的治理樣態。

「聖人」作為反面義而言，意味著一般「有心而治」的「君王」，其「區別之知」不僅無法上通於「道」，也無法消解自身而為行「無為」之政，自然盪落於「是非」的價值判斷中而不可自拔。尤有甚者，假託「仁義」之名施以己意之教，不只破壞原始素樸的人世和諧，也使「政治秩序」崩解。如此一來，「聖人」與「大盜」無異，如〈馬蹄〉：

及至聖人，蹙蹙為仁，跲跲為義，而天下始疑矣。

刻意地以仁義教化，以及有心地建立法度，兩者不僅未能收「治」之效，反而受「治」之害，「天下」當然因此禍亂叢生。這些因有心而造成的「失序」，皆屬「聖人」的罪過。

這樣的「聖人」，空有其名，而無其實。擾亂天下的「聖人」，與「大盜」無異。〈胠篋〉言：

聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。……聖人不死，大盜不止。

《莊子》藉由掊擊「仁義」，一則破除人為價值的藩籬，二則希冀從「仁義」回歸至原初的「道德」。「道德」的展現，將使「真知」完備，也才能塑造出「理想君王」的「聖人」樣態。

總結而言，一旦「聖人」心志專定，「真知」得以施展，使物我合一，便能成就整全「秩序」。《莊子》以層層推進的方式，不斷地提醒讀者，切勿淪於末流的人為治理，而應轉向內在探求自身，唯有掌握本根，才有可能真正地使「秩序」復歸和諧。

三、「神人」

相較於「至人」、「聖人」在「人世」中的發揮，《莊子》對「神人」的描寫著重於「人」、「物」共處的探討，也就是在「物的秩序」上多所著墨。〈天地〉言：「不離其精，謂之神人」，成玄英疏：「淳粹不雜，謂之神妙」《南華真經注疏·天下第三十三》「淳粹不雜」是指「神人」之純粹天然，通乎天地而與萬物化。

另外，「神人」所含之「神異性能力」，能讓「萬物」共感相通，進以證成渾沌素樸的自然境界。〈天地〉：

『願聞神人。』曰：『上神乘光，與形滅亡，此謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。』

「神人」以神妙之知，照通萬物，物我既通而無分。「形體」之限既除，「萬物」共同呈現一種虛明空曠的境界。如此一來，「神人」便體現了「存有」的真意，即「天地與我並生，萬物與我為一」的整全。既復歸於「道」，自然消解因「人」主體而起的「萬事」，讓「萬物」回復其本來性情，共融和諧。

「神人」除了能與萬物化，也能化育萬物，如〈逍遙遊〉：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，使物不疵癘而年穀熟。

「神人」之化育萬物，乃是大功，但因順其自然而為，所以「無功」、「無為」，故曰：「神人無功」。張默生言：「『神人無功』是按其功用說，他是無為而無不為的，雖說功在萬世，但又無功可見，故云無功。」（張默生，2007：53）

承上所言，「神人」的存在，能使「萬物」復其本性，回歸「自然秩序」的整全。同時，也扮演「化育萬物」的關鍵角色，此種順其自然的「化」，體現了「無為」的可能。

第二節 「現實生活中的人」

承上節所言，「理想形態的人」並不全然僅是《莊子》的理想或幻想而已。事實上，他們的確活生生地生活在「人世」之中。《莊子》藉由不同人物的形塑來鋪陳，特別是外形有所殘缺的人物，此舉不僅可以破除吾人對於「理想人物」一詞上的認識障蔽，亦可突顯《莊子》對於「人」回歸「存有」的深切期待。當然，每個「人」都有機會透過消解的工夫成就「體道」的「真知」，因「真知」而為「真人」。也就是說，每個「人」都有機會成就「理想形態的人」。當然，這些「理想形態的人」並未脫離人群，遁隱山林，相反地，他們以不同的面貌展現，共同構築出平凡而真實的人間世。

《莊子》中的「現實生活中的人」，各有不同的樣貌展現於世。舉例而言，以「技藝」見長的「人」，透過「由技入道」的方式，使心志專一，其「知」也隨之逐步轉化昇華，成就一個整全的「生命」樣態。另外，當面對無奈痛苦的人世時，「心態」的安順也能使「人」精神超脫於世俗，體悟大化流行，遊於無窮之境。

在分析「現實生活中的人」之前，應先釐清這些「人」企圖超越的現實困境，一個無奈痛苦的人間世。首先，這是外在客觀情勢的限制使然，如「命」與「義」，⁸⁴〈人間世〉云：

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。

王叔岷解「命」與「義」時提到：「受之於天自然而然，謂之命；屬之於人不得不然，謂之義。」（王叔岷，2007：139）其中，「命」是自然所賦予的，如父子之間的關係一般，是天生而成的關係，也是心中無法擺脫的。而萬物的生死、禍福與得失，也皆由「命」而來。如崔大華言：「生與死，或者說死亡，是人生第一位的，

⁸⁴林明照認為《莊子》談「命」與「義」不在強調「倫理價值」，而是就其「必然性」與「事實性」而發，他說道：「著重於就人生存處境中的必然性與事實性來看待親情與君臣關係的存在。」（林明照，2007：56）是以，吾人可知「命」與「義」均是外在客觀的必然性因素。

最終無法跨越的界限。」(崔大華，2005：143)

〈知北遊〉言：

人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然
漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。

《莊子》提到「人」生命之短暫有如白駒之過隙一般。然而，其實這是自然而然的循環，世上萬物自然地出生，也會自然地消逝，如此反覆以往，永不停歇。因此，若「人」能知「命」而安於「命」，便是合於自然。另外，「義」是一種社會性的「人倫關係」，如「君臣之義」。這樣固定的角色層級安排關係，使「人」不得已地承擔這些既定的責任。

其次，是內在主觀認知上的困境使然，如「情」與「識」。簡單地說，「情」不只是高興或悲傷的「情緒」而已，也意味著人爲的價值判斷。〈德充符〉言：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」「是非」指的是人爲的價值判斷。是故，「無情」才能「無是非」，沒有「是非」作爲價值判斷的干擾，「人」的認知才能整全而對外物沒有好惡之分。沒有好惡，內心就不會外逐而導致傷身害形，一切皆因其自然而爲。《莊子》以爲無論是喜怒哀樂的「情緒」或是人爲價值的「是非」皆是使人精神無法自由的沉重包袱。

「識」指的是「知識」，也就是「智」。此種狹隘不整全的認識，無法把握事物的本質，導致「人」原生具有的「德」受到損害，⁸⁵甚至自身迷惑，而使形神勞累。如〈繕性〉言：「小識傷德，小行傷道。」或〈列禦寇〉言：「小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟道物，太一形虛。若是者，迷惑於宇宙，形累不知太初。」「小知小識」意味著「區別之知」，如此狹隘的認識，將使精神無法超越，陷入主觀而成的困境。

外在客觀的限制與內在主觀的困境使人世問題難解，「人」也因無法逃脫而

⁸⁵成玄英疏：「小識小知，虧損深玄之盛德；小學小行，傷毀虛通之大道也。」《南華真經注疏·繕性第十六》

苦。不過，《莊子》超越悲苦的解決之道，不是向外積極地對抗，而是內觀自省。透過向內的反思，才能達成精神上的超越。⁸⁶這種超越基於「人」的「認識」，也就是「知」。一旦透過「知」的轉化與提升，使「人」的樣態得以質變，往「理想形態的人」邁進。

大抵上，本節以三種形態為例而分別述之：第一、面對「政治生活」之「失序」時，藉著「心態」轉變而得以安處現世，如「安時處順」的人。第二、在「非政治生活」中，以「技藝」修煉而成的人格樣態，以〈達生〉篇中的人格為例。

壹、「安時處順」的人

就《莊子》而言，「失序」的解決之道決非積極地改造，而是明白既然「命」乃自然而成，與其相抗而傷，不妨安之、順之。「安」是與「自然」為一，內外沒有對立，如此方能不傷身害形，進而能隨順外在而動，因時而動，因勢而變。「生死」是「人」所無法控制的，因此，唯有破除「生死」為一線性的理解，方能從中解脫，如〈至樂〉：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

《莊子》藉著「莊妻」之死，說明「生」不是「起始」而「死」也不是「終結」，而是一個環狀的流轉。如同春、夏、秋、冬四季運行一般，是一個週而復始，無所窮盡的動態、環狀的循環過程。在整個大化流行之中，「生」與「死」是不同階

⁸⁶陳鼓應曾論及尼采與《莊子》二者的悲劇意識和自由精神，他說：「在尼采看來，戴歐尼索士精神是以激情來鼓動生命的豪情，阿波羅精神則以恬靜涵映著生命的開闊與精微。如果我們借用尼采所提示的這兩種精神來看尼采和莊子，那麼，在尼采的思想生命裡，『衝創意志』使他越來越成為『戴歐尼索士精神』，而莊子則屬於阿波羅式的精神境界。……對於苦難的體認以及從苦難世界中所作的精神提升，這是莊子式的悲劇意識。」（陳鼓應，2006：313）由陳氏之言可知，《莊子》在面對現世的苦難時，所採取的不是激情式的，而是一種內斂、恬靜式應對，這種方式才能真正超越苦難。

段的展現而已，又何須悲傷以對呢？惠子未能勘破「生死」之大情，以生為樂而以死為悲。此舉不但無法參透「生命」本質，此舉反而傷身害形而使精神勞累。

《莊子》藉由惠子作為一個反例來立說，其目的無非是表明真正「安命」的「理想人格」不會趨生避死，或樂生惡死，而是深切地體知到「人」之真義。「人」不僅是人世的一份子，用更廣大的視野觀之，也是大化的一份子。是故，無論「生」或「死」，都應該安處自然之間，如此方能不為情損，不為物傷。

〈養生主〉中提到：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

秦失弔唁老子，一開始並未體察「人」其實為自然之一。以「人」的角度來看待老子，用人設之禮弔唁，大號三聲。然而，稍後卻明白老子之「非人」。「非人」意味著不再是以人的角度觀看下狹隘意義的「人」，而是與大化自然合而為一，廣大意含下的「人」。一旦秦失明白「人」與大化自然的關係，生與死不過就是自然的循環過程而已。「生命」的出現原是自然賦予我們形體，等到生命終結之時，再將形體還諸自然，一切正是理所當然。

不過，眾人以老子之死為悲，如此樂生惡死的態度，無非是違反了自然循環的規律，故曰：「遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」既然生與死都是不可避免、自然而然的變化，那麼應採取因勢而動，順其自然的心態去面對，⁸⁷故曰：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」

《莊子》並非消極地應對，而是用一種通達理解的心態來面對這無可奈何的必然遭遇，如陳鼓應說：「人生在世，總有個限度，用達觀而不悲觀的豁達心胸去

⁸⁷徐克謙提到：「安順命運之『命』，就是要從主觀上、精神上對個人命運中所遭遇到的一切不幸事情和悲劇泰然處之，順其自然。」（徐克謙，2006：183）

直面死亡。」(陳鼓應, 2006: 165) 如此豁達的觀看, 正是「帝之懸解」。⁸⁸一旦明白死生乃自然規律, 在「認識」上便能視死生為一, 一切無奈也將豁然而解。既然不視生死為限, 憂樂之心自然消泯。

此外,《莊子》不忘提醒即便形體消失, 但生命中所蘊含的「精神」卻將永續傳承, 無所窮盡, 如〈養生主〉言:「指窮於為薪, 火傳也, 不知其盡也。」生命中的「精神」之所以得以延續, 是因為「人」處於大化之中。換言之,「人」的「形體」與「精神」一直被涵括於大化之中, 與之共存、共行。因此, 即使「人」之「形體」消失, 不意味著「精神」也隨之流失。相反地, 因為「形體」之消逝而轉化至「精神」的永續, 自始至終都隨著大化流轉, 無所窮盡。引文中的「薪」比喻為「形體」, 終究會有燃盡之時, 但它卻也能轉化成「精神」之「火」, 可傳之永遠。

為了保養生命不受情感的波動之害, 而選擇「安」於性命之情, 〈人間世〉言:「知其不可奈何而安之若命, 德之至也。」然而, 這是被動意義下的「安」。⁸⁹這種被動意義下的「安」所展現的是一種「不得已」而動的作為。這種作為看似為消極, 卻可見《莊子》「保形全生」的期盼。〈人間世〉:

孔子適楚, 楚狂接輿遊其門曰:「鳳兮! 鳳兮! 何如德之衰也! 來世不可待, 往世不可追也。天下有道, 聖人成焉; 天下無道, 聖人生焉。方今之時, 僅免刑焉。福輕乎羽, 莫之知載; 禍重乎地, 莫之知避。已乎已乎, 臨人以德! 殆乎殆乎, 畫地而趨! 迷陽迷陽, 無傷吾行! 吾行卻曲,

⁸⁸成玄英疏:「帝者, 天也。為生死所係者為懸。無死無生者, 懸解也。夫死生不能係, 憂樂不能入者, 而遠古聖人謂是天然解脫也。」《南華真經注疏·養生主第三》由成氏所言, 吾人可知「帝之懸解」之意為在精神上解除了生死的限制, 以臻無死無生之境, 換言之, 也就是視死生為一, 如此一來, 生死之限無法束縛人, 當然也無憂樂之別, 自然為天然解脫。

⁸⁹劉笑敢論《莊子》的「安命論」時曾言道:「所謂安命無為, 實際也就是一種純然被動的生活方式。……游於宮闈之中而無心於名位利祿, 不力爭, 不強諫, 一切都取被動的態度, 莊子認為這不失為全生免患的好辦法。」(劉笑敢, 1987: 148) 由劉氏之言可知, 《莊子》的「安」是一種不與外物正面衝突的避禍之道, 換言之, 此種意義下的「安」近似一種「術」的操作樣態, 一種為了「全生免患」而採取的保養自身的最佳方法, 然而, 劉笑敢的論理並未就此打住, 他進一步也提升了「安」的層次, 並且主張「安命無為」也是往「逍遙」過度的基礎, 如他言道:「莊子所講的安命論不完全是悲天憫人的, 安命無為一方面是不可奈何的, 另一方面又是悠然自得的, ……安時而處順即安命無為, 只有安命無為才能擺脫情感之波動, 才能達到精神解脫之境地。」(劉笑敢, 1987: 148-149) 所以, 「安」不僅是「被動的生活態度」, 也是「積極的逍遙基礎」。

無傷吾足！

這則寓言是〈人間世〉的結尾，《莊子》藉由「狂接輿」之口，明白地描述了當時社會的動盪不安、生靈塗炭等慘況。「狂接輿」雖然感嘆時道不濟，諷刺孔子失德，但卻從未有棄世之念，反而希冀在這如同荊棘一般地亂世，能夠找尋出一條無傷己生之坦途。這顯示了「狂接輿」對於「生命」的積極與熱愛，90文中的「郤曲」即「轉彎」，在這遍佈荊棘般道路上行走，爲了保護自己免於被刺傷，「不得已」地繞道而行。這樣的「不得已」即是「安之若命」的表現樣態，目的是保養「形體」的整全。

不過，「形體」的整全不足以代表「生命」的整全。畢竟，「生命」的整全除了「形體」之外，更重要的是「心靈」（或言「精神」）的涵養。「心靈」的高度涵養也能令人忘其形骸的殘缺。因爲肢體的殘缺與否，並非人力所能改變或掌控。面對這種無可奈何之事，也只有「安之若命」。這裡的「安」除了具有被動的意義，也凸顯了「心靈」的涵養其實是比「形體」的保養更爲重要，如〈德充符〉：

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎！其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而悅子之執政而後人者也？聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先主之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」

⁹⁰陳鼓應也說：「莊子在揭露了人間世的種種醜惡之後，並未消極遁世。請看詩的最後兩句：『迷陽迷陽，無傷吾行！吾行郤曲，無傷吾足！』荊棘啊，不要傷害我的行程；轉個彎走，不要刺傷我的腳脛！悸懼、痛心之餘的莊子，仍是不斷艱辛地於荊棘中曲折地探尋出路，世雖棄我，我不棄世，體現了中國知識分子堅韌的信念與毅力！」（陳鼓應，2006：172）

申徒嘉的形骸殘缺，但不意味著其內在之「德」亦殘缺不足。反倒是子產自以為是，批評申徒嘉的天生殘疾，甚至進一步還批評其「德」。

《莊子》透過子產與申徒嘉的對話，透露「德」與「形」的關係應有兩層意含：一是「形德相符」；二是「德溢乎形」。當然，申徒嘉的角色應是後者。《莊子》也藉由申徒嘉反駁子產的話，說明「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之」之理，如吳怡言：「莊子強調的是對於人力不可奈何之事，才安之若命，如生老病死、肢體殘缺、形貌美醜，及富貴貧賤等。而『有德者』的安之若命乃是超越這種外在的變化，保持心境的平靜，不受干擾。」（吳怡，2004：195）

申徒嘉的殘疾，無論是自然或是人力所造成的，那都是一種無可奈何的「命」所成，因此唯「有德者」（即「真知」之人）才能勘破世情而超越。為師的伯昏無人，乃是「形德相符」之人，其「德」高超，故視申徒嘉為常人一般，並無差異。申徒嘉在其門下學習，其形雖殘，卻從未感覺自身之殘。⁹¹而子產與申徒嘉同師於伯昏無人之門，原應是以形骸之內的「德」相交，竟以外在形體加以批評，可見子產之無知無德。

藉由子產的形象，說明「形體」的重要性不若「心靈」，完整的「形體」不意味著能同時包含健全的「心靈」，而真正整全的「生命」樣態應該是落在「心靈」的整全才是，一旦「心靈」之整全，「形體」的整全或殘缺也能加以超越了。

人生一切際遇乃「命」之自然，既是「自然」，那麼「安命」也就是安於「自然」。〈達生〉中言：

孔子觀於呂梁，縣水三十仞，流沫四十里，鼃鼃魚鱉之所不能游也。見一丈夫游之，以為有苦而欲死也，使弟子並流而拯之。數百步而出，被髮行歌而游於塘下。孔子從而問焉，曰：「吾以子為鬼，察子則人也。請問，蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道。吾始乎故，長乎性，成乎命。與齊俱入，與汨偕出，從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也。」孔子曰：

⁹¹如成玄英疏：「我與伯昏遊於道德，故能窮陰陽之妙要，極至理之精微。既其遺智忘形，豈覺我之殘兀！」《南華真經注疏·德充符第五》

「何謂始乎故，長乎性，成乎命？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也。」

游水丈夫之言，是順乎自然，安乎本命的表露。「生於陵」、「長於水」，意味著生與長之處所相異，然兩者皆能安之，乃因其「不知吾所以然而然」。也就是說，吾人不須探知「命」之本然，只要如同游水丈夫一樣，順其自然而然，也能得其安適。游水丈夫的「不知」，近似「原始素樸之知」，這是一種渾沌無分的「知」。因為無從分別，反能順性生長。孔子企圖以剖判之「智」欲理解游水丈夫的「無道」，反而無從得知。

另一則「安命」的寓言見於〈大宗師〉：

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：「父邪！母邪！天乎！人乎！」有不任其聲而趨舉其詩焉。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」

子桑的貧困，並非父母、天地所造成。換言之，這不是任何「人」或「物」造成的，這一切都是不可知之「命」的作用。張默生說：「『命』是自然的流行，也就是『道』的作用。萬物的生死存亡，得失禍福，都是這『命』的作用。」（張默生，2007：148）因此，「安命」是「人」合於「自然」之作爲，或許廣義來說，「安命」也是合於「道」之作爲。

貳、「由技入道」的人

《莊子》透過「由技入道」的寓言，表達不同層次的創新與開展，也藉此說明「技藝」修持人格的開展，〈達生〉中說：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有

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

一個外表平凡的痾僂丈人，其技藝之巧竟讓儒家聖人孔子驚艷。當然，痾僂丈人令人驚艷之處，不僅是外顯的技巧而已。其實，內在之道才是原因。其人捕蟬之時，身體與外在合一，猶如枯樹槁木一般靜止不動。成玄英曰：「我安處身心，猶如枯樹，用臂執竿，若槁木之枝。凝靜停審，不動之至。」《南華真經注疏·達生第十九》「不動之至」，除了暗示其手法之純熟，也意味著其人之形融於自然，無內外之別。「雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。」進一步說明內在凝靜與專心一志，此種專一無分，使原本主客的對立轉為相互的融合。「凝於神」使得兩者成為共融的存有樣態，消解了主觀、區別的意念，轉以與物冥一的精神態與蟬對應，故能「猶掇之也」。

類似的說理也見於「梓慶為鐻」這則寓言中，〈達生〉言：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以為焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！」

梓慶是一個工匠，其職是削木以作樂器，其雕工之巧妙若鬼斧神工。魯侯問之何以為「術」，梓慶的回答是離開有心的雕刻之「術」，進而是收斂無為地透過齋心、靜氣以杜絕外在擾亂，而能使內心專一。所以，與其說是梓慶造鐻，不如說是梓慶透過齋心、靜氣等漸進的修養方式，順著自然的脈絡而雕塑出合於自然的作品，這也是《莊子》提出「以天合天」的真義。⁹²

⁹² 如郭象曰：「不離其自然也。」或成玄英疏：「機變雖加人工，木性常因自然，故以合天也。」《莊

上述的佝僂丈人與梓慶皆示現「由技入道」的意義。不驕矜於「技藝」的純熟，而是進一步反觀自省以提升其內在認識，藉此明白「道」之真義而能與自然冥合。此種透過操持「技藝」的人格之所以受到重視，乃因其光芒是不閃而耀的。雖未刻意顯露，但旁人卻無法視而不見。寓言中的佝僂丈人與梓慶，被塑造的形象皆是一平凡、隨處可見的小人物。沒有華麗的外衣，也沒有顯赫的背景，但他們所顯現的光采，卻讓儒家的聖人孔子或位居權力核心的魯侯無法忽視，甚至求教於他們。

此處可見《莊子》對於「人」的高度期待，在「存有」的場域中，沒有高低位階的分別，「人」之存在都有其深刻且不凡的意義。此外，《莊子》也刻意鋪陳兩人高超技藝得以展現，並非志得意滿地顯露，而是孔子與魯侯的詢問後，他們才加以說明。⁹³如此人格正是蘊含《莊子》所言的「天府」、「葆光」的最佳實踐。

〈達生〉篇的另一則「操舟若神」的寓言提到：

顏淵問仲尼曰：「吾嘗濟乎觴深之淵，津人操舟若神。吾問焉，曰：『操舟可學邪？』曰：『可。善游者數能。若乃夫沒人，則未嘗見舟而便操之也。』吾問焉而不吾告，敢問何謂也？」仲尼曰：「善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也。覆卻萬方陳乎前而不得入其舍，惡往而不暇！以瓦注者巧，以鈎注者憚，以黃金注者殫。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。」

津人操舟若神，是因技藝熟練而使內心專一堅定，忘卻外在所限，順外物之然而然，自然泰然自適。陳鼓應說：「神全而靜定，不為外境所蕩，乃能無往而不神暇。」

（陳鼓應，2006：234）此外，也不能因「外物」而使心有所矜，而失之搖盪。成玄英疏：「夫射者之心，巧拙無二。為重於外物，故心有所矜。」《南華真經注疏·達生第十九》藉由技藝的熟稔，使內心堅定專一，不為外物所擾。進一步地說，

子郭象注·達生第十九》所以，梓慶為鑿之所以能巧奪天工，並非其手法之巧，或創意特別，反而是他減損己志，因其天性而順其自然而為，故得如此神妙之工，因此，與其說是梓慶之巧，不如說是大自然的鬼斧神工而成。

⁹³如《墨子·卷十二·公孟》言：「君子共己以待，問焉則言，不問焉則止。譬若鍾然，扣則鳴，不扣則不鳴。」墨子之言意味著高度人格（如君子）的展現絕非自己刻意外顯，而是如同鐘一般，人扣則鳴，人不扣則不鳴。

如此極致之展現是「忘」，「忘」是物我融合，主客體無分的狀態，也是一種「安適而不滯心的心境」（陳鼓應，2006：238）

另外，〈達生〉中也提到：

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

工倕對於技藝的掌握，已熟練至身形可隨物變化。心神則不為物滯，內外皆無所拘束，所以能「忘足」、「忘腰」以忘「是非」。如此之「忘」，是「忘適之適」，任隨自然而無所不適。當然，這也是最舒服自在的狀態。透過外在技藝的純熟，修煉內心的堅定專一，進以由「化」而「忘」。不僅證成「由技入道」，也臻於無往而不適的自在狀態。

總結而言，「人」在《莊子》中的樣貌多元，層次分明。《莊子》談「人」多是緊扣「政治生活」而發，《莊子》期待由「理想形態的人」為「治者」進行統治，如「至人」、「聖人」。若能如此，「良善統治」將可成就，「政治秩序」也得以建立。「政治秩序」一旦建立，「非政治秩序」自然相形整全，兩者合一共構「人的秩序」，進而再與「物的秩序」結合，復歸於「道」的「萬物秩序」之下。

由此可知，一旦「政治秩序」和諧，所有「秩序」也會逐步整全。透過「政治生活」中的「理想治者」的影響，進而讓所有的「秩序」皆回復和諧整全，這裡可見《莊子》的用心良苦。然而，若沒有「理想治者」的出現，對於「被治者」而言，則須藉由心態的調適來面對生命的困境，故成就「安時處順」的人。

當然，除了「政治秩序」以外，「人」也有其「非政治秩序」的面向。在「非政治秩序」方面，「理想形態的人」的「神人」能在「物的秩序」上，使「人」、「物」共存、共融。「現實生活中的人」亦可以「技」的修持，昇華自身，往「理想形態的人」邁進。

第五章 結論

《莊子》一書共有三十三篇，關於各篇思想中的歧異，至今仍莫衷一是。但若不論其內在理路的歧異，將其視為一體性的著作而言，其實每篇皆環繞一主題而發：對「人」作為一「存有」的剴切關懷，一種兼具「自然性」與「社會性」的關懷。此種廣大意含下的關懷，能為吾人啟發多元鮮活的思考，注入源源不絕的生命活力。無怪乎古往今來多少飽學鴻儒與騷人墨客，皆曾讀莊、注莊。

深入地說，由於《莊子》始終皆以「存有」為主軸而說理，拋卻直線式、教條式的指導，而以「寓言」、「重言」與「卮言」的方式表達。究其義，《莊子》意欲處於「言」與「不言」之間循環往復，周而復返，示以一種悠遊自得，無所侷限的生命樣態。看似天馬行空、不著邊際的論理，所蘊含的是《莊子》將詮釋的主導權，交付給每個讀者自身，讓讀者藉由知性的體悟，提升修養的境界，以臻自我生命的圓成。

以「人」為關懷而發，如以「內篇」而言，〈逍遙遊〉的精神超越，〈齊物論〉的物我為一，〈養生主〉的形神相養，〈人間世〉的處世之道，〈德充符〉的成和之修，〈大宗師〉的真人真知，〈應帝王〉的應世而治，在在抒發了以「人」為核心，遍及於「自然性」存有與「社會性」存有兼備之陳述。

當然，如此的「人文」關懷，並非僅來自「人本」的狹隘視野，乃是奠基於一種廣大含藏的「秩序」情懷。是故，欲理解《莊子》中的思想脈絡，吾人以為必須正視「秩序」的意含與象徵。經由本文研究發現，吾人可藉由「知」與「治」作為一個切入點，一探「秩序」之究竟。因此，本文便以「知」與「治」為主軸，進一步探討各自的意含、層次的轉變以及所建構的「秩序」樣態。最後，以「人格」為核心，歸納出《莊子》意欲表露的「人文」關懷以及期待出現的生命樣態。

本章希冀回顧本文的研究，闡述研究成果及其發現，下列將分成「研究心得」與「研究展望」兩小節闡述之：

第一節 研究心得

承上所言，本文以「知」與「治」為研究《莊子》思想的敲門磚，是由於「知」與「治」為「人」作為一「存有」所具備與展現的。仔細地說，「知」作為一種廣義的「認識」義，這是「人」為一真實存在的標誌；而「治」則為「人」在「認識」後展現的「作為」。兩相結合之下，便能帶出不同層次的「秩序觀」，這也是吾人所關心的重點。不同「知」的層次造就不同「秩序」的認識觀，進而也發展出不同層次的「治」。不同層次的「治」也會呈顯不同的「秩序」樣貌。

「知」、「治」與「秩序」三者環環相扣，彼此影響。釐清三者關係，不僅有助於吾人理解《莊子》思想，也能根本地消解「失序」產生的原因。「失序」的出現，不只是因為「治」之分殊，更重要的是源自於「知」的裂解。因此，唯有回到「知」的層次處理，才有可能消解「治」的分殊，重新復歸原始「秩序」的整全，一種以「道」為主的「原始素樸秩序」。

此外，以「道」為依歸的「秩序」須仰賴「人」來體現。與《老子》所不同的是，《莊子》不直接談「道」統攝萬物的偉大，這種以「道」為主、由上而下的明確主從性規範，而是藉由多元的人、物設定，由下而上地證成「道」的存在與運行。所以，《莊子》期待「至人」、「神人」與「聖人」等理想人格的成就，不僅反映出「道」在人世的體現，也意味著「原始素樸秩序」將得以復返。

有別於理想人格的期待，《莊子》也描寫許多「現實生活」中的人，這些人不僅說明了「道」能藉由工夫修養得以回歸之外，他們同時也成就了自我的生命整全。就「存有」面向而言，每個「由技入道」的小人物，其實都是成就自身的「大宗師」，也是主宰生命的「應帝王」，如王博說：「在生命的意義上，每個人都可以是帝王。」（王博，2006：130）。《莊子》藉由不同樣貌的「人」與「物」的描寫，重新共構一個熱鬧多元的秩序樣態，一個生生不息，蓬勃發展的「萬物秩序」。

關於《莊子》一書中所建構的「秩序」樣態，本文認為可以三種層次「知」與「治」進行分析：「原始素樸秩序」下的「知」與「治」、「區別秩序」下的「知」

與「治」以及「真知秩序」的「知」與「治」，以下分別論之：

壹、「原始素樸秩序」下的「知」與「治」

「原始素樸秩序」是《莊子》理想的原始秩序樣態，這是在「人間世」出現之前的一種原始和諧樣態。這是「人」、「物」未分共構的和諧對應關係，體現出一符合自然規律的秩序，也就是源自於「道」的渾沌秩序。此種「秩序」吾人可稱其為「自然秩序」，「自然秩序」代表了人物共融，未有區分的和諧，其示現的社會應為「至德之世」，一種淳樸自然、人物無分的社會形態。

此種秩序觀中的「知」為「原始素樸之知」，這是一單純地認識外在，不刻意地區辨，沒有私意之宰制，不受制於時空、耳目感官的束縛的純粹「認識」。這種純粹的「認識」為「不知」，且因「不知」方能使「人」與「秩序」冥合為一。深入地說，「不知」不是缺少認識能力的「無知」，而是在進行「認識」活動中，一種單純地、直觀地認識外界，且不加人為區辨的「知」。當然，這種不區辨之「知」即為一整全未分的「直覺之知」。

另外，此種秩序觀中的「治」為「原始素樸之治」，這是人物之間和諧對應的展現，一種渾沌未分的樣貌，人物之間可以相互轉化，沒有別異的「自然之治」。另外，這也是一種不涉及刻意「管理」、「治理」的和諧態，沒有「治」或「被治」的心態或行為存在，故也可說是一種「無治之治」。

在「原始素樸秩序」中的「知」與「治」皆呈現一種渾沌無分、自然直觀的對應，故「人」處其中，與「物」無分，彼此相互共融、共存，造就一片整全和諧。《莊子》對於「原始素樸秩序」的論述，啟動了它思想的始點。然而，有趣的是，這個始點並非線性的起始，而應是「始卒若環」的運動。究其義，「原始素樸秩序」往後的盪落，不是無法挽回的悲劇，反而是能重新復歸，證成「真知秩序」的一個契機。當然，「真知秩序」的圓滿成就，不是空中樓閣式的期待，而是基於對「原始素樸秩序」的想像。所以，《莊子》在描述「原始素樸秩序」之時，其實也隱含了日後復歸的可能，如此以往，形成一個非線性的環狀循環。

貳、「區別秩序」下的「知」與「治」

「區別秩序」的出現是因「物」「我」之對立，使「自然秩序」隨之分殊成「物的秩序」與「人的秩序」，其中「人的秩序」分成以「公共生活關係」爲主的「政治秩序」與不涉及「政治」場域，僅就一般社會面向爲主的「非政治秩序」。簡言之，原初的「自然秩序」已然盪落，不復存在，進而裂解成各個分殊的「秩序」。此種分殊狀態，不再整全和諧，而是一片裂解。

此種秩序觀中的「知」爲「區別之知」，也就是「有心之知」（即「智」），這是一種奠基於「經驗」認識的片面認知。《莊子》以爲這是不足以依恃的，因爲感官經驗必定會受到「時間」、「空間」和「人爲禮教」所限制，偏著一端而無法完備。就心靈的作用而言，「智」的出現是因「成心」之偏執與「機心」之巧詐而無法整全認識，造成人物對立，也將形成兩端之「彼此」、「是非」之無窮循環，這也象徵「道」之虧損。

仔細地說，「成心」是向內遮蔽了認識的整全性，無法向外開展出整全的觀看；「機心」是向外破壞了原本自然的對應關係。「智」之出現使「人」的認識產生侷限，無法與天地萬物爲一，造成「人」與「人」處或「人」與「物」處時的對立，彼此相軋、相爭，造成形體上與精神上的損害。

另外，此種秩序觀中的「治」爲「區別之治」，這是一種有對象性與方向性的一種刻意操作，換言之，已有畛域、作用與對象之分也，且不同對象之間將有不同對應性的作爲。所以，這不僅是「區別之治」，也淪爲刻意造作的「有心之治」。

「區別秩序」象徵著原始自然的盪落與分殊，整全和諧開始出現畛域、對象的區別，區別出現的根源，乃是由於「區別之心」而起，《莊子》認爲這是指內之「成心」與外之「機心」。當「人」之「心」開始有剖判之別時，「知」之區別已然展開，「治」之分殊亦然，最後自然導致一種混亂的「失序」樣態。這是《莊子》身處的現世，也是它亟欲解決的問題。然而，有別於其他各家的解決之方，《莊子》並未堆砌更多「人爲之治」。換言之，「人爲之治」就「失序」樣態而言，不過是

剖判之心的延伸而已，如此恐淪於抱薪救火般地徒勞無功。《莊子》反思真正問題的根源，並非外在的解決方式，而是內在所持的「心態」。唯有使自身在「心態」上整全，不再出現區辨之心，那麼「知」才有可能整全，「治」也因此不再有別，「失序」的狀態才有可能由混亂而回歸和諧。

參、「真知秩序」下的「知」與「治」

「真知秩序」是由「區別秩序」往「原始素樸秩序」復歸而成的「秩序」樣態。讓原已分殊為二的「人的秩序」與「物的秩序」，重新藉由能因「真人」再度和合為一。「真人」因「齊物」而與「物」通、與「物」化，進而相互和合成就「物的秩序」；且「人」與「物」和諧共處時，「人」的意含已然擴充為高度「存有」意義下的「人」（即「真人」），故「人」與「人」共處也能造就和諧，完備「人的秩序」。

透過「真人」的開展，使得「物的秩序」與「人的秩序」皆得以完備與和合。當然，和合後的秩序樣態是兼具「人」與「物」和諧的秩序，雖是復歸於原初「自然秩序」，但又不盡相同，為了方便區分兩者，吾人將復歸而成的秩序稱為「萬物秩序」。

此種秩序觀中的「知」即為「真知」，這是「人」突破「成心」與「機心」的侷限的「知」，也是經由心齋、坐忘等去蔽的工夫解損「我」之主體，重新與外在冥合，得以回歸於「道」的「知」。「真知」的示現樣態為「無知」，一是指「體道之知」，跳脫一般「知識」的「認識活動」中進行認識，昇華到「存有」的層次中進行，這也是一種「直觀之知」。另一是指「無涯之知」，一個沒有固定對待或對應的廣大認識，也是一種不為「知」而「知」的單純之「知」，所以「無知」即是無所「待」的「知」。

總結而言，「真知」是一種拋棄人為的對應且與「物」和合為一的「知」，如此之「知」是一整全、開放的「認識」，其開放性奠基於「吾喪我」後之人物俱忘的境界，在「道通為一」的基礎上，靈活而非執滯地認識萬物。如此一來，便不

再被任何外在因素所侷限，得以堪破「物之無窮」、「時間之不止」、「得失之無常」與「生死之循環流變」，而不陷溺於盲昧我執之中。當然，「真知」的存在須與「生命」相結合，故「有真人而後有真知」。

此種秩序觀中的「治」為「真知之治」，由於「真知」破除了區別，故「真知之治」能將已然分別的「治內」與「治外」重新結合，透過「治形」與「治心」的工夫成就「治內」，在「治內」成就的同時，也能開展「治外」，「治內」與「治外」再度和合為一。「治內」的成就在於「心態」上的「無為」，「心態」上的「無為」以「虛靜」為要，其源於自然而能展現於人世的。不同於「有心之治」的「有為」，而能讓「萬物」保持本真之性，順乎自然而變化。

簡言之，以「無為」開啓的「真知之治」能解消因「區別之心」而成的「區別之治」，且其於政治上的展現則稱為「明王之治」。「明王」是「真人」在「政治」場域中的延展，其自身的「知」須為高度的「清明」樣態，方能通達「萬物」。不過，再次合致的「治」已不同於「原始素樸之治」，而是一個帶有「復歸」意向的「真知之治」。

總結而言，三種層次的「知」、「治」與「秩序」，形成一個復歸。《莊子》反思現實的「失序」不是僅在「治」的方法有誤，真正的關鍵應是更進一步的探究，即在「知」的層次上尋求解答。《莊子》認為唯有從「知」切入，「治」的方法才能因而適切，「秩序」便能整全。根據本文的研究，吾人可以發現《莊子》對於現實亂象的消解之道，著眼點並非「外逐」地作為，而是在「人」自身。「人」的「知」的昇華，使得「秩序觀」隨之轉變，當然，「治」也隨之不同。提醒讀者對於自身「知」的反思，是《莊子》對於現世的省察，也是全書的思想核心。

第二節 研究展望

本文重點在於論述《莊子》中的「知」與「治」，進而建構出《莊子》中的「秩序」脈絡。不同層次的「知」與「治」的結合，呈顯出不同層次的「秩序觀」。藉由不同層次「秩序觀」的鋪陳，吾人對於《莊子》思想意含有深刻地理解。

回顧本文的研究，在思考與寫作「知」與「治」的過程中，有的部分因篇幅與主題之故，而未能多作闡發，如架接「知」與「治」的「人」之樣態，以及「知」與「治」的思維方式在思想史上的意義，兩者皆是本文可以再延伸討論的部份。在本文的最後，筆者一併列出，試圖作為本研究的結語，以及另一個研究的展望。

壹、「人」的研究

「人」作為架接《莊子》中的「知」與「治」的重要角色，是《莊子》一書中欲討論的重點。在本文的處理中，「人」的形態大抵上可以區分為「理想形態的人」與「現實生活中的人」。「理想形態的人」指涉的是《莊子》中「人」的理想形，如「真人」、「至人」、「聖人」與「神人等」。這些「理想形態的人」，其「知」已臻整全「真知」，故其「治」也能隨順無為，進而成就復歸後的「萬物秩序」。當然，這也是《莊子》中「理想治者」的形象。因此，《莊子》決不是僅有精神逍遙面的著作，它其實也深具豐富的政治意義。

此外，《莊子》也描述了許多「現實生活中的人」。這些人格的塑造，除了說明「人」面對現實「失序」時，能採取「安時處順」的心態以保身全性，在自身「生命」的面向，亦能証成「由技入道」的可能。《莊子》中透過對於「現實生活中的人」的形塑，說明了「政治秩序」中「被治者」的生命樣態。

然而，本文對於「人」在《莊子》中的分類，是較為簡單的處理，僅就其「政治秩序」中的位置，來描寫「人」在《莊子》中的位置與層次。高君和的研究曾指出，《莊子》中的「人」可分為「寓言人物」與「重言人物」。⁹⁴因此，當分析《莊子》中的「人」時，不妨可以「寓言」、「重言」為基點，進一步論述《莊子》中的「人」之「知」的層次，及其「治」的方式。也就是說，可進一步探討

⁹⁴高君和認為《莊子》一書以「三言」為要，故可以「寓言」與「重言」作為研究《莊子》中的人物，如他說道：「我們亦可發現，在三言體裁的背後，『人物』扮演著一個極為重要的關鍵角色。因為，幾乎所有的寓言與重言，不論是虛構假借的禽言獸語（虛構的寓言人物），或是史料記載中的歷史人物之言（即重言），幾乎皆是以一種栩栩如生的『人物形象』之對話形式來呈現。」（高君和，2005：16）

「寓言」與「重言」中，不同人物在「知」層次上的示現，即「知」的人格；或是不同人物於「治」方式上的示現，即「治」的人格。藉由不同面向的人物示現，能讓《莊子》中的「人」層次更加多元。分明，當然，也會有更多的證據來支持《莊子》中的「知」與「治」脈絡的說理。

貳、「知」與「治」在思想史上的研究意義

本文嘗試以「知」與「治」來研究《莊子》中的政治哲學思想，透過這一套說理的方式，企圖建構《莊子》中「秩序觀」。當然，「知」與「治」的說理方式，所根據的是中國古代政治思想的重心，即「內聖外王」的闡發。「知」意味著「內聖」的修持，「治」意味著「外王」的實踐，能夠同時結合兩者，便能成就整全的「秩序」，這是中國古代政治思想的核心。因此，對於「知」與「治」的研究，在中國古代政治思想史上是有其深刻的必要性的。

筆者以《莊子》為主要的研究文本，乃是因為明代憨山大師曾明言：「莊子之學，以內聖外王為體用。」《莊子內篇註·應帝王第七》不過，「內聖外王」並非《莊子》之獨見。事實上，同樣面對春秋戰國時期「失序」樣態的古代思想家，其思想也多由此而發。

因此，以「知」與「治」為研究脈絡時，是否能擴充到更大的範疇，如先秦思想中各學派的「知」與「治」，有老莊道家思想中的「知」與「治」、黃老道家思想中的「知」與「治」、儒家孔子、孟子與荀子，三人思想中的「知」與「治」，墨家思想中的「知」與「治」，或是集法家之大成的韓非，其思想中的「知」與「治」。透過對各家思想中的「知」與「治」的探討，不僅可以清楚該政治哲學思想的脈絡，也能從中得知其欲建立的「秩序」樣態為何。這樣的問題意識，是一個思想研究者的知識興趣，也期待未來有更多的研究者投入其中。

參考文獻

壹、中文部分

一、傳統文獻

- 王忠林，2003，《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局。
- 王先慎，2006，《韓非子集解》，北京：中華書局。
- 王先謙，1999，《莊子集解》，北京：中華書局。
- 王叔岷，2007，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 毛子水，2009，《論語今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 史次耘，2009，《孟子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 呂惠卿著、湯君集校，2009，《莊子義集校》，北京：中華書局。
- 李漁叔，2002，《墨子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 林希逸著、周啓成校注，2009，《莊子膚齋口義校注》，北京：中華書局。
- 宣穎，1999，《南華經解》，《中華續道藏》初輯第15冊，臺北：新文豐。
- 馬持盈，2006，《史記今註》，臺北：臺灣商務印書館。
- 許慎，1988，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社。
- 郭慶藩，2006，《莊子集釋》，北京：中華書局。
- 郭象、成玄英，2008，《南華真經注疏》，北京：中華書局。
- 陳鼓應，2004，《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應，2005，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳壽昌，1972，《南華真經正義》，臺北：新天地書局印行。
- 張默生，2007，《莊子新釋》，北京：新世界出版社。
- 黃錦銘，2007，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局。
- 賀凌虛，1992，《商君書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。

錢 穆，2003，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書。

蘇 轍，1965，《老子解四卷》，《無求備齋老子集成初編》第 35-36 冊，臺北：藝文印書館。

釋德清，1998，《莊子內篇憨山註》，臺北：和裕出版社。

二、近人專著

中村元，1991，《中國人之思維方法》，臺北：臺灣學生書局。

王 博，2006，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社。

王志楣，2008，《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局。

王邦雄，1983，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局。

王叔岷，1978，《莊學管闕》，臺北：藝文印書館。

王雲五，1968，《先秦政治思想》，臺北：臺灣商務印書館。

古棣、周英，1995，《老子通》下冊，高雄：麗文文化事業股份有限公司。

安樂哲，2006，《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，河北：河北人民出版社。

安傑利斯，2007，《哲學辭典》，臺北：貓頭鷹出版社。

李澤厚，1990，《中國古代思想史論》，臺北：華京文化事業有限公司。

李澤厚，2000，《中國古代思想史論》，臺北：三民書局。

杜保瑞，2007，《莊周夢蝶－莊子哲學》，臺北：五南圖書出版股份有限公司。

吳 怡，2006，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局。

吳 怡，2006，《逍遙的莊子》，廣西：廣西師範大學出版社。

吳光明，1988，《莊子》，臺北：東大圖書。

胡適等，1988，《中國哲學思想論集，總論篇》，臺北：水牛出版社。

胡哲敷，1962，《老莊哲學》，臺北：臺灣中華書局。

胡道靜主編，2004，《十家論莊》，上海：人民出版社。

侯外廬，2002，《中國古代社會史論》，河北：河北教育出版社。

- 姜一涵，2008，《易經美學十二講》，臺北：典藏藝術家庭股份有限公司。
- 高柏園，2000，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社。
- 孫廣德、朱宏源，1997，《中國政治思想史》，臺北：國立空中大學。
- 徐克謙，2006，《莊子哲學新探》，北京：中華書局。
- 徐復觀，2003，《中國人性論史先秦篇》，臺北：台灣商務印書館。
- 韋政通，2001，《中國思想史上冊》，臺北：水牛出版社。
- 唐君毅，2001，《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生書局。
- 唐君毅，2006，《中國哲學原論：原道篇》上冊，北京：中國社會科學出版社。
- 畢來德，2009，《莊子四講》，北京：中華書局。
- 陳來，2006，《古代思想文化的世界》，臺北：允晨文化。
- 陳冠學，1989，《莊子新注》，臺北：東大圖書股份有限公司。
- 陳鼓應，2006，《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司。
- 陳耀森，1988，《莊學新闕》，臺北：台灣商務印書館。
- 勞斯光，1988，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局。
- 崔大華，1988，《莊子歧解》，河南：中州古籍出版社。
- 崔大華，2005，《莊學研究》，北京：人民出版社。
- 葉海煙，1990，《莊子的生命哲學》，臺灣：東大圖書股份有限公司。
- 張亨，1997，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化。
- 張德勝，2007，《儒家倫理與秩序情結－中國思想的社會學詮釋》，臺北：巨流。
- 馮友蘭，2006，《中國哲學史》上冊，臺北：台灣商務印書館。
- 楊儒賓，1991，《莊周風貌》，臺北：黎明文化事業股份有限公司。
- 楊國榮，2007，《以道觀之一莊子哲學思想闡釋》，臺北：水牛出版社。
- 葛兆光，2001，《中國思想史》第一卷，上海：復旦大學出版社。
- 福光永司；陳冠學譯，1992，《莊子》，臺北：三民書局。
- 蔡明田，1974，《莊子的政治思想》，臺北：牧童出版社。

潘栢世，1982，〈莊子天地篇講述〉，輯在《東方文哲資料》第一卷第七冊，作者自印。

劉笑敢，1987，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社。

劉榮賢，2004，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。

劉澤華，1996，《中國政治思想史》先秦卷，杭州：浙江人民出版社。

錢穆，1991，《莊老通辨》，臺北：東大圖書。

蕭公權，2001，《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社。

蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，臺北：東方人文學術研究基金會。

賴錫三，2008，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社。

三、期刊論文

丁孝明，2005，〈論《莊子》以「氣」為核心的美學思想〉，《正修學報》，(18)：31-46。

王小滕，2006，〈《莊子·齊物論》「絕待」哲理之詮釋—以「天倪、天均、兩行、天府、葆光」的考察為主〉，《東華人文學報》，(8)：27-54。

王小滕，2009，〈莊子「一」之哲理析論〉，《東華人文學報》，(14)：1-37。

沈清松，1987，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，14(6)：373-383。

沈清松，1994，〈莊子的道論—對當代形上困惑的一個解答〉，《國立政治大學哲學學報》，(1)：19-34。

朱敬武，2002，〈莊子「知」論評釋〉，《世界中國哲學學報》，(16)：163-179。

李治華，1997，〈莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次新論〉，《人文及社會學科教學通訊》，7(5)：89-97。

邵漢明，1991，〈莊子人學二題〉，《哲學與文化》，18(1)：64-74。

林明照，2007，〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》，(6)：51-80。

林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展—從「道」與幾個概念談起〉，《政治科

- 學論叢》，(10): 171-194。
- 林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，(15): 101-134。
- 林順夫，2005，〈以無翼飛者：《莊子·內篇》對於最高理想人物的描述〉，《中國文哲研究集刊》，(26): 1-35。
- 林麗星，1991，〈莊子價值思想研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，(35): 285-364。
- 林聰舜，1987，〈論莊子的「小大之辯」與「齊物」及其關係〉，《漢學研究》，5(2): 375-399。
- 周廣文，2007，〈莊子哲學中的直覺觀念〉，《首都師範大學學報（社會科學報）》，(3): 78-81。
- 周策縱，1992，〈《莊子·養生主》篇本義復原〉，《中國文哲研究集刊》，(2): 13-50。
- 倪麗菁，2003，〈《莊子·齊物論》「知」的哲學〉，《輔大中研所學刊》，(13): 93-106。
- 陳秀玲，1991，〈莊子知識學研究〉，《哲學論集》，(25): 37-62。
- 張 亨，2001，〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》，臺灣大學中國文學系：209-228。
- 張金鑑，1981，〈莊子的政治思想〉，《中原文獻》，13(12): 1-10。
- 葉海煙，2002，〈莊子〈齊物論〉的對話倫理〉，《哲學與文化》，29(8): 681-688。
- 黃漢青，1994，〈莊子思想的存在意義初探〉，《台中商專學報》，(26): 85-101。
- 楊祖漢，2006，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》，32(1): 24-32。
- 詹 康，2010，〈《莊子》調和派的道德挑戰與實踐哲學思想〉，《政治科學論叢》，(43): 1-52。
- 蔡明田，1980，〈莊子應帝王篇的政治思想〉，《政治大學學報》，(42): 53-65。
- 蔡明田，1984，〈論莊子的渾沌寓言〉，《東方雜誌》，復刊18(11): 28-31。
- 賴錫三，1997，〈莊子的真理觀與語言觀〉，《揭諦》創刊號：151-184。
- 劉社鋒，2008，〈論莊子超越人生困境的理想人格〉，《重慶科技學院學報》社會科

學版，(8)：35-36。

劉福增，1996，〈老子的「知」和「智」以及「爲學日益，爲道日損」—兼論老子是否「反智」〉，《國立編譯館館刊》，25(2)：1-54。

魏元珪，1998，〈《莊子·知北遊》篇論「知」與「道」的辨證〉，《東海哲學研究集刊》，第5輯：21-44。

蕭裕民，2006，〈由心往道而應世間—論《莊子》思想之基本架構〉，《中山人文學報》，(23)：45-74。

蕭裕民，2006，〈《莊子》內外雜篇新論—從思想的一致性來觀察〉，《興大人文學報》，(36)：159-186。

四、學位論文

郭應哲，1991，《莊子明王之治思想》，臺北：國立臺灣大學政治學研究所碩士論文。

高君和，2005，《論《莊子》的人物系譜》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文。

貳、英文部分

Coyle, Daniel, 1998 “On the Zhenren,” In *Wandering at Ease in the Zhuangzi* Ed. Roger T. Ames. Albany : State of New York University Press. 197-210

Roth, Harold D. 2003. “Bimodal Mystical Experience in “Qiwulun 齊物論” Chapter of the Zhuangzi 莊子.” In *Hiding the World in the World : Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. Scott Bradley Cook. Albany : State of New York University Press. 15-32.

Van Norden, Bryan W.. 1996 “Competing Interpretations of the Inner Chapters of the Zhuangzi,” *Philosophy East and West* 46.2: 247-268.