

# 「形上根源之美」— 《莊子》「天地大美」義涵新論

孫中峰\*

## 摘 要

本文旨在探討《莊子》書中所謂「天地大美」的義涵。文中認為，基於莊子超世的思想精神，莊學對於「美」的價值態度，本有超越世間之「相對美」而追求「絕對美」的取向。因此，《莊子》書中之「天地大美」，乃屬「絕對美」(亦即「形上根源之美」)，而非有形有相的「大自然之美」或「天地萬物之美」。此「形上根源之美」，原指謂天地無私無為而化育萬物的德性之美，是莊學修道者在生命實踐中體察而得；然而，它又可透過修道主體之工夫實踐，返而落實於現實人生，成為實現世間一切真美之形上理據。故其作為「形上美」，乃是一「實踐性的形上美」，不同於西方美學中「概念性的形上美」。「形上美」本亦是西方美學中之一範疇，在西方古代形上美學的理論中，柏拉圖的美學理論深具典型意義，因此，本文亦將《莊子》之「大美」與柏拉圖美學中之「形上美」進行對比觀照，指出其間之異同，藉此更深入清晰地呈顯出《莊子》「天地大美」的本質特徵。

**關鍵詞：**莊子、莊子美學、道家美學、道家哲學、形上美學

---

\* 美和技術學院通識教育中心專任助理教授

# “Metaphysical and original beauty” –a new debating on the meaning of “Great Beauty of the universe” in writings of Chuang Zi.

Sun Chung-Feng\*

## Abstract

In this research, the author tried to elucidate the meaning of “Great Beauty of the universe” in writings of Chuang Zi. The author hold that Chuang Zi surmount the relative beauty in the world and pursue the absolute beauty because of his spirit of detaching from the world. Therefore, the essence of “Great beauty of the universe” in writings of Chuang Zi is metaphysical and original beauty, not the beauties of nature, as many scholars believe. “Great beauty of the universe” in the book of Chuang Zi means the virtue of Heaven to rear the creation in the world without selfishness. “Great beauty of the universe” is found by learners of the Taoists when cultivating their minds, and it can be put into practice to produce the beauties in the world, then becoming the metaphysical origin of all beauties. Therefore, the essence of “Great beauty of the universe” is practical, not theoretical. In this research, the author will make a comparison between “Great beauty of the universe” and “metaphysical beauty” in Plato's aesthetic theory, and precisely presenting the essence of “Great beauty of the universe”.

**Key words:** Chuang Zi, aesthetics of Chuang Zi, metaphysical aesthetics, aesthetics of Taoist, philosophy of Taoist

---

\* Assistant Professor, General Education Center, Meiho Institute of Technology. MIT Taiwan

# 「形上根源之美」－ 《莊子》「天地大美」義涵新論

孫中峰

## 一、前言－學界相關論述及問題商榷

《莊子·知北遊》篇云：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」<sup>1</sup>此段文字透露出莊子對於「美」的價值態度，是吾人探究莊子美學所必須考察的原典論述。《莊子》此段原文，歷來詮論者不少，關於「天地大美」之義涵，往往詮解為「大自然之美」或「天地萬物之美」。例如李澤厚在《華夏美學》一書中將「大美」理解為一種「壯美」、「無限之美」，書中舉〈秋水〉篇「秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘諸崖之間不辯牛馬。……至於北海，東面而視，不見水端。於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而嘆」的描寫，認為「這種展現在無限時空中的美，便是『天地之大美』」<sup>2</sup>，如此之美，究其實質，乃屬宇宙自然之美。循此詮釋路向，在李澤厚、劉綱紀主編的《中國美學史》中，即明確將「天地之美」詮釋為天地之間的「自然之美」：

莊子學派非常明確地肯定了美存在於「天地」一大自然之中，為「天地」所具有。人要使自己「備於天地之美」，就要「觀於天地」，「原天地之美」，「判天地之美」。莊子學派的這個基本看法，是要人通過對自然的觀察去了解美，尋求美，而不是到某種超自然的神秘的精神世界或天國中去找美，這對後世中國美學和藝術的發展起了積極作用。<sup>3</sup>

與此相類的詮解，也見於顏崑陽的論述。顏先生在《莊子藝術精神》一書中說：「莊子理想中的美，是絕對普遍的美。這個『美』，是道自然顯現於天地的美，莊子稱之為『大美』。」<sup>4</sup>依文中所述，「大美」乃是「道自然顯現於天地的美」，所謂「道自然顯現於天地的美」，

<sup>1</sup> 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁735。

<sup>2</sup> 李澤厚：《華夏美學》（台北：三民書局，1996年），頁101。

<sup>3</sup> 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史》（台北：谷風出版社，1987年），第一卷（上），頁276。

<sup>4</sup> 顏崑陽：《莊子藝術精神析論》，頁151。

顏書中解釋說：「『大美』若從道的客觀性來說，就是天地萬物，各任情性，所表現的渾然整體的美。」<sup>5</sup>綜觀顏文所論，「大美」即是「天地中萬物」各任情性所表現的渾和之美。如此論述，雖未以山水自然之美詮定「天地大美」，但將「天地大美」理解為客觀宇宙自然之美，與前述論者則並無二致。

由以上引述可見，以《莊子》「天地大美」為「大自然之美」或「萬物之美」，是學界中存在的一種詮釋路向。前輩學者此種詮釋路向，容或有商榷空間，茲就其中問題列論如下：

首先，就《莊子》原文脈絡來考察，若「天地大美」為客觀宇宙自然之美，則「天地」乃屬「自然空間」意義上的「天地」。上述諸論者顯然皆將「天地」之意義作此理解。在此解之下，作為「自然空間」的「天地」，與「萬物」並無層次上的區別，亦即，天地萬物共成一自然世界(如上引顏先生將「天地」與「萬物」並稱，謂「大美」為「天地萬物」各任情性所呈現的渾然整體之美)。然而，根據《莊子·知北遊》原文，「天地」、「萬物」、「四時」乃分層列述，三層之間義各有別；其中「大美」本繫屬於「天地」而非「萬物」。此所謂「天地」，如下文即將論述，實乃通同於形而上之「道」的層次，而非僅是「自然空間」意義上的「天地」。若將《莊子·知北遊》此段文字脈絡對照於《論語·陽貨》篇：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」之敘述層次以觀，則莊書中的「天地」當對應於《論語》中的「天」(即「天道」)之義；不應將其與「物」之層次混同。究實言之，此處之「天地」與「萬物」乃分屬「造物」與「所造之物」二層次；此二層次原未可混淆。是故，將「天地大美」詮釋為客觀的「自然之美」或「萬物之美」，並不切合莊書原義。

其次，以「大自然之美」(如山水林壑之美)詮釋「天地之大美」，則「大美」即是「有相之美」(有「形相」可執)。此有相之美已然落於現象相對層次，非莊子超越離相之境。莊子對於經驗界之相對美惡，一向採取超越無執的態度。故其理想之「至美」、「大美」，本皆應是「無相之美」，而非依待於耳目感官而產生的經驗性美感(「有相之美」)。且在莊書中，「大」、「至」之詞每用以稱述「道」的境界，含有「無限」之超越意義；「大美無美」，「大美」之所以稱「大」，正由於「無」之作用，能去一私之偏，無執無為，故能成其「大」。因無執無為，乃能成就世間一切真實之美，而成為現實人生之美的根源；此中含有道家「正言若反」之一貫智慧，而由此亦可見出「大美」之超越性與無限性。現實人生中的「有相之美」，自莊學角度而言，乃屬「正面之有」、「限定之有」，此有限、有執之境，固非莊學修道者在生命實踐過程中所追尋之理想境界(道家之生命理想，必在能體「無」而通「有」)。而且，若以「大美」為「自然之美」或「萬物之美」，則下文所謂：「聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」其文義即扞格難解。「原天地之美」中之「原」字，如下節即將論述，當謂「原度

<sup>5</sup> 同上註，頁 152。

省察」或「推究思量」之義，大聖至人觀體「天地」(即「天道」)無為化物之德性功用，從而欣慕法效之；此中實含有修道者觀天法天，內化為主體精神涵養，而施於人間世事之義。

在上述學者的論見中，對於《莊子》「天地大美」的無限性，其實亦非無所體察。如前引李澤厚、劉綱紀《中國美學史》一書中曾謂：「天地之美」本身「體現了『道』的自然無為的根本特性」<sup>6</sup>，同時又指出：莊學崇尚「天地之美」，乃「是要人通過對自然的觀察去了解美，尋求美」<sup>7</sup>；顏先生亦言「大美」是「道自然顯現於天地的美」。在這些論述脈絡中，「天地之美」實乃是形而上之「道」的形象化顯現；而透過自然之美的觀照體會，人亦可上契於超越無限之「道」。如此論說，作為後人對於《莊子》義理的一種引申理解，或許未可厚非，但衡諸原始莊學精神，則並不洽契。自思想史角度以觀，將山水自然形相之美聯繫於形而上之「道」，其實是魏晉時期產生的觀念；此種思想，原是在當時士人嚮往自然山水、醉心山水審美之時代風潮下的產物，而非莊學本有之義。魏晉士人每每將山水審美與體道、悟理的境界加以聯繫，在山水審美中感受精神的昇華與超脫。如王羲之〈蘭亭詩〉：「仰視碧天際，俯瞰淥水濱，寥閱無涯觀，寓目理自陳。」<sup>8</sup>孫綽〈遊天台山賦〉：「渾萬象以冥觀，兀同體於自然。」<sup>9</sup>宗炳在〈畫山水序〉中說：「山水以形媚道，而仁者樂。」<sup>10</sup>凡此，皆顯示出當時士人在山水觀覽中體道悟理的審美態度。此種在感性審美活動中追求精神超脫的理想，可以宗炳「應會感神，神超理得」<sup>11</sup>(〈畫山水序〉)一語概括之。依宗炳〈畫山水序〉，「應會」乃是「應目會心」之義，即由山水形相之審美觀覽，而會於心，感於神，從而獲得主體心神之舒暢解脫。如此，即是宗炳所謂「暢神」(〈畫山水序〉中謂「神之所暢，孰有先焉」)，亦即「神超理得」之境界。但所謂「暢神」，究其實，乃僅是主體情性生命層面暫時的舒暢解放，這是藉由山水審美觀覽所獲致之暢適愉悅的心境。如王肅之〈蘭亭詩〉中有言：「嘉會欣時遊，豁爾暢心神。」<sup>12</sup>王玄之同題詩中亦言：「松竹挺巖崖，幽澗激清流。消散肆情志，酣暢豁滯憂。」<sup>13</sup>孫綽〈三月三日蘭亭詩序〉中言：「思縈拂之道，屢借山水，以化其鬱結。」<sup>14</sup>魏晉時人類似表述甚多。由此可見，藉由自然山水之審美觀覽以滌煩解憂，化解心中之愁思鬱結，乃是魏晉士人共同之審美意趣。而所謂「暢神」、「神超理得」、「寓目理自陳」，實僅是當時文人雅士在煩消憂解的心境中所獲得的一種會理自得的體驗。此中，「煩消憂解」既僅

<sup>6</sup> 同註3。

<sup>7</sup> 同註3。

<sup>8</sup> 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》(台北：學海出版社，1991年)，頁895。

<sup>9</sup> 蕭統編，李善注：《文選》(上海：上海古籍出版社，1986年)，頁500。

<sup>10</sup> 俞崑編著：《中國畫論類編》(台北：華正書局，1984年)，頁583。

<sup>11</sup> 同上註。

<sup>12</sup> 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁913。

<sup>13</sup> 同上註，頁911。

<sup>14</sup> 嚴可均輯：《全上古三代兩漢三國六朝文》(石家莊：河北教育出版社，1997年)，頁636。

屬情性生命層面的豁然舒暢，而所謂「神超理得」，亦不同於莊子由心齋坐忘之修證工夫所開顯的道境。

魏晉士人雖好尚莊老，然對於莊子忘情無執的超越精神，其實多未能契接；故其任情尚達，耽醉山水之審美意趣與莊子深切篤實之生命涵養精神乃大有逕庭。在原始莊學中，並未嘗有崇尚自然山水之美、以山水自然為生命依歸的思想義趣。莊學雖以超越世俗樊籠，獲致精神之自在逍遙為旨趣，然而莊子之體道至境乃在「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」（〈天下〉）。故莊書中關於體道之「遊」，雖言「遊乎四海之外」（〈逍遙遊〉）、「遊於無人之野」（〈山木〉），以凸顯主體精神不受世俗羈絆的超脫；然同時亦強調，「至人乃能遊於世而不僻」（〈外物〉），「體性抱神，以遊世俗之間」（〈天地〉）。因此，〈刻意〉篇中對於「山谷之士」、「江海之士」刻意避世，以就江海山林之人格行為，並不予以稱許肯定：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，枯槁赴淵者之所好也。<sup>15</sup>

就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。<sup>16</sup>

顯然，在莊子虛明圓融的體道境界中，並不存在偏尚世外山水自然，而以之為生命依歸的情懷(此種情懷，就莊學以觀，仍未免是情識之執)。從而，莊學對由山水審美所引生的心靈愉悅之情，亦未曾予以正面之肯定。〈知北遊〉篇中有言：

山林與！泉壤與！使我欣欣然而樂與！樂未畢也，哀又繼之。哀樂之來，吾不能禦，其去弗能止。悲夫，世人直為物之逆旅耳！<sup>17</sup>

由自然景致所引起的欣悅和美感，自莊學角度以觀，乃屬相對而短暫的樂境，其本質亦不過識心之幻妄而已；此非莊子之道境，而卻正是魏晉士人山水審美之樂境。準此，山水審美之樂既非體道之「至樂」，而山水自然之美，亦未可謂為超越性之「大美」。綜觀《莊子》一書，實未嘗有將自然山水之美聯繫於至道之境，或藉由山水審美以體道的思想。是故，莊書中所謂「天地大美」並非指謂客觀山水自然之美，當可確定。「天地大美」既非屬客觀自然之美，然則在莊書脈絡中其涵義究竟為何？下文嘗試進行探究。

<sup>15</sup> 《莊子集釋》，頁 535。

<sup>16</sup> 同上註。

<sup>17</sup> 同上註，頁 765。

## 二、《莊子》「天地大美」之義涵

### (一)《莊子》之「道」的客觀實體義涵

在道家哲學中，「道」本涵具創生萬物的客觀實體意義。惟此客觀實體義涵，誠亦由生命實踐工夫所開顯之主體境界衍申而出。

由道家反面之消解工夫，終可正面地成就一超越而絕待(「無」)的精神境界。以此「無」境之體認為基礎，而欲對宇宙世界有所解釋和說明，於是便開展出道家的形而上學。道家的形而上學，不同於西方純由概念構作方式而形成之「理論性」的形而上學(theoretical metaphysics)，它植基於主體生命之修證與體察，是一種「實踐性」的形而上學(practical metaphysics)。道家形而上學中化生萬物的「道」，即是在體「無」心境之基礎上所產生的觀念；換言之，主體在修道實踐中體認到「無」境之無限妙用，乃以此所體之「無」解釋宇宙萬物之本源。於是，主體境界意義之「無」，乃衍申為存有論意義上的「無」，此亦即道家觀念中化生萬物之「道」。<sup>18</sup>

主體境界(主觀境界義)之「無」既衍申為存有論意義之「無」(「道」)，此「無」(「道」)則已然具有客觀實體義。惟道家思想中作為形上實體之「道」，既非由客觀之概念分析而得，且其本身亦無「特殊化」之內涵(如西方思想中的「上帝」、儒家思想中的「仁」等)。質言之，道家思想中的「道」，是不可被特殊範定的形上實體，此是其有別於一般存有論中之形上實體的特質。「道」在老子思想中具有客觀的實體義與創生義，見於《道德經》中的分解陳述，甚為明顯。莊子在老子學說基礎上作創造性的發揮，其義理內涵更著重於體道心靈境界的呈現；然而，莊子對於「道」之客觀實體義，則實並未全然消泯之。在莊書外、雜篇中，固多有以道為創生萬物之根源者，即在內篇，如〈大宗師〉中亦言造化之道。最明顯者為以下一段文字：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天

<sup>18</sup> 關於主體境界意義之「無」向存有論意義之「無」(「道」)的衍申，牟宗三的闡說可以參考：「一開始，『無』不是個存有論的概念(ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。……但當『無』之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的(practical)，叫實踐的存有論(practical ontology)。中國的學問都是實踐的，像儒家的 moral metaphysics 也是實踐的。實踐取廣義。用道家的話講，實踐的所表現的就是解脫、灑脫、無為這類字眼，是這種智慧全部透出來以後，可以函有一個實踐的存有論。……一旦智慧透出來了，因為智慧無外，那麼它對天地萬物當該有所解釋與說明，因此可以有個實踐的存有論，也可謂實踐的形而上學 practical metaphysics。這實踐的形而上學、存有論就寄託於對無的了解。了解了無的來源，那麼無，照它所顯示的境界而言，當該如何了解？這是道家所說的道。道是個共通的老名詞，大家都可以講。道家是通過無來了解道，來規定道，所以無是重要的關鍵。」(氏著：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983年，頁91、93、94)。

地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。<sup>19</sup>

這段文字出現在〈大宗師〉篇中，並非孤例。〈大宗師〉篇之義理主軸，在於揭示宇宙之道與造化之理，欲人宗而師之，安而順之，文中曾借許由之言曰：

吾師乎！吾師乎！鑿萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧。此所遊矣。<sup>20</sup>

且通篇多處言及「造化」、「造物者」，如：「一以天地為大鑪，以造化為大冶。」「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！」「彼方且以造物者為人，而遊乎天地之一氣。」凡此，皆顯示出莊子以「道」為化生萬物之形上根源的宇宙觀，而此與老子言「道」之客觀實體義與創生義，誠然是一脈相通的。在莊書〈逍遙遊〉、〈齊物論〉等篇中，對於體「道」之精神境界，固呈現得淋漓盡致，但通觀全書，無疑仍存在「道」之客觀實體義，蓋此乃是道家共通之宇宙觀；惟莊學義理之重心，已由此種宇宙觀之分解陳述，轉向主體體道境界的呈現，此亦是莊學有進於老學之創造性發展。然而，莊子對於「道」之客觀實體義，並未嘗泯廢之。

由《莊子》「道」之客觀實體義涵的確認，吾人乃可進一步申論莊書中所謂「天地大美」之整體意義。

## (二)《莊子》「天地大美」乃指謂「道」無為化物的德性之美

如前所述，在道家形上學中客觀義之「道」，實乃根源於主體之修道體悟而產生。在修道實踐過程中，修道者體認到「無」境之無限妙用，足以圓滿地實現人生眾行之美，乃以此「無」境為人生現實之美的根源。由是，伴隨著「無」境之衍申為萬物本源之「道」，同時亦導致修道者對此至道之「美」的客觀觀照和體察。於是，在莊學修道者之觀見中，天道化生萬物，無私無為而純任自然，此「虛無」之德性與功用，亦是一種「美」，《莊子》書中乃稱之為「大美」。「大美」之名，蓋以呈示此「美」通屬於「道」之「根源性」與「周遍性」(足以成為包蘊、實現人生現實之美的根源)，以別於人生現實之美。準此，「天地大美」實即指謂天道無為化物的德性之美。

吾人謂「天地大美」乃天道無為化物的德性之美，此論見之確立，尚須就「天地」之義涵詳加推闡。「天地」一詞，在老莊書中固常用以指謂「萬物生存其中」的自然空間，如《道德經》曰：「天地之間，其猶籥乎？虛而不屈，動而愈出。」(〈五章〉)；「有物

<sup>19</sup> 《莊子集釋》，頁 246-247。

<sup>20</sup> 同上註，頁 281。



混成，先天地生。」(〈二十五章〉)《莊子》書中亦言：「以天地為大鑪」(〈大宗師〉)；「外天地，遺萬物，而神未嘗有困也。」(〈天道〉)。在上引諸例中，「天地」作為「自然空間」之義，其位階乃在「道」之下。然而，「天地」既作為造物者陶鑄萬物的自然空間，而其本身亦有虛廓蒼茫而神秘難測之質相；因此在老莊原典脈絡中，「天地」也常聯繫於其背後的根源之「道」，而兼含有創生萬物之根源意義。此時，「天地」之位階，即與「道」同一不二。「天地」通於宇宙根源之「道」的意義，在《莊子》外篇中頗為多見。如〈天道〉：「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。」「夫天地者，古之所大也，而黃帝堯舜之所共美也。故古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。」〈刻意〉：「無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。」這些引文中的「天地」，同於〈知北遊〉篇所謂「天地有大美而不言」中「天地」之義，皆是通於宇宙根源之「道」者。此「天地」蓋即〈天地〉篇：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！」中之「道」。而所謂「天地大美」，則指謂天道無私無為而化育萬物之「德性」與「功用」。成玄英疏云：「夫二儀覆載，其功最美。」<sup>21</sup>，陸德明《釋文》進一步闡釋說：「『大美』謂覆載之美也。」<sup>22</sup>在老莊書中，凡「大」、「至」之詞，往往相應於「道」的境界。如《道德經》：「強字之曰『道』，強為之名曰『大』。」(二十五章)，又如「大象無形」、「大音希聲」、「至樂無樂」、「至譽無譽」等。作為狀道之詞，「大」、「至」之間雖並無意義上的差別，然剋就莊書論述脈絡中「至美」與「大美」之涵義而言，「至美」乃指主體體道之心靈美覺，<sup>23</sup>此為「心靈境界之美」；而「大美」則客觀地稱述天道無為化物之德性與功用，為一「形上根源之美」；此中分際，吾人必須予以明辨。

### 三、「大美」之落實與人生「眾美」的實現

作為「形上根源之美」的「天地大美」，本乃修道者在生命實踐中所體見，故其作為「形上美」，是一「實踐性的形上美」，而非「概念性的形上美」。此「實踐性的形上美」，既由修道者在生命實踐中體察而見，復可透過修道者之把握、取法，返而落實於現實人生，故〈知北遊〉篇云：「聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」「原天地之美」中「原」字之義，王叔岷如此解釋：「原通作諫，《廣雅·釋詁一》：『諫，度也。』〈天道〉篇之『原省』，原亦與諫通。」<sup>24</sup>「原」即「原省」，意謂「原度省察」或「推究思量」，聖人觀體「天地」(即「天道」)無為化物之德性功用，

<sup>21</sup> 《莊子集釋》，頁 735。

<sup>22</sup> 同上註。

<sup>23</sup> 此見於〈田子方〉篇中老聃對孔子之言。「老聃曰：『吾遊心於物之初。』……孔子曰：『請問遊是。』老聃曰：『夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。』」(《莊子集釋》，頁 712-714)。

<sup>24</sup> 氏著：《莊子校證》，頁 811-812。

從而通曉萬物之所以然；既省厥功厥德之美，遂油然而起欣慕法效之心：「是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」此中實含有觀天法天，內化為主體涵養，而施於人事之義；其義亦同於〈天道〉篇所言：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之本而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者備矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。<sup>25</sup>

夫天地者，古之所大也，而黃帝堯舜之所共美也。故古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。<sup>26</sup>

聖人體合「天地」(此所謂「天地」，亦皆通合於「道」之層次)之虛靜無為，法效其德之美，而施於人事，於是乃動無不得。此可謂天道透過聖人主體生命之把握、實踐而「下貫」於人事；惟聖人無為無作，無欲無私，乃能相應於天道無言而化成萬物之至上美德。

修道全德之聖人觀天地之大美，體至道之無為，從而將之落實於現實人生；相對於此，世間俗士每每滯於一偏，徇其私好，因而無以體現天地之美。〈天下〉篇中有言：

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。<sup>27</sup>

文中敘世俗「一曲之士」，莫不內懷成心私見，「得一察焉以自好」，「各為其所欲焉以自為方」，純全之道術遂由此而離析分裂。天地之道，本無私無為而渾全樸素，此其所以為「大美」。俗士既偏得一術，各滯所執，故無以體合天地之大美。所謂「判」、「析」、「察」者，無非緣於世智妄心之分別造作，而亦皆是對於純全渾樸之「道」之悖反與斲傷。此如〈應帝王〉篇中儼忽為渾沌「鑿竅」的寓言，「日鑿一竅，七日而渾沌死」。「渾沌」本淳和無心，七竅既形，則不免墮於情識分別，而渾全沖和之境，亦因以消亡散失。惟全德之人，虛心忘己而圓照萬物，故能通契至道，具足天地之「大美」。

如上所論，《莊子》之「大美」既是就「道」之「虛無」德用而言美，此「虛無」之德用，誠可為修道主體所把握、效法，內化為一種精神涵養；透過修道主體體「無」之生命實踐，而實現為人生中一切真實之美。如此過程，實由至人觀天地之大美，法至道之無為，而成其人格，施於人事，從而實現包括德性、人格乃至其他一切人生層面之真美；此亦可被視為形而上之「大美」落實於主體生命實踐，而向「現實人生之美」實現的過程。在此，「大美」作為「形上根源之美」，本是「現實人生之美」之所由產生的形上根源理據。

<sup>25</sup> 《莊子集釋》，頁 457。

<sup>26</sup> 同上註，頁 476。

<sup>27</sup> 同上註，頁 1069。

在莊子生命美學中，「美」之終極根源，原在於「無」的作用；換言之，由體道之「無」的工夫作用，乃可圓成生命中之一切真美。而此為主體所把握之「無」，實即是圓現世間「眾美」之總原理。<sup>28</sup>《莊子·刻意》篇中闡釋此理，文中列敘諸類人格行為：包括「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹」而「為亢」者、「語仁義忠信，恭儉推讓」而「為修」者、「語大功，立大名，禮君臣，正上下」而「為治」者、「就藪澤，處閒曠，釣魚閒處」而「無為」者、「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申」而「為壽」者。這些人格行為各滯一偏，依莊學觀點，其所成就者，自非真實圓滿之美行(但為「一曲之美」)；真實圓滿之美行，必繫於「無」之工夫：

若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不導引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。<sup>29</sup>

「無不忘」則「無不有」，人能內懷虛曠，體契至道而無為無作，自可成就世間萬般之美。如「不刻意而高」，意謂體契虛無者，玄同物我，雖混跡塵俗，亦無礙其心之超然；「不導引而壽」，謂至人逍遙乘化，死生無變於己，既已超越形軀小我，而與宇宙大生命融合，自無待「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申」以為壽。由「不刻意而高」乃至「不導引而壽」，以莊學觀之，方為人生真實圓滿之美行。此諸美行之圓成，蓋由聖人觀法天地(虛靜無為)之道，內化為其德性精神，從而發於生命實踐，乃得以致之。而此諸「眾美」(所謂「高」、「修」、「治」、「閒」、「壽」)，亦是天地「大美」落實於聖人之生命而實現者。惟詣道聖人雖能體天地「虛無」之德而實現為人生之「眾美」，然其心實未嘗偏滯於眾美之端，於此諸端上有所措意執著。蓋聖人雖體天地「虛無」之德而發於事用，淹有「眾美」，然其心實乃發而無滯，必時時體合「無相」之境，渾歸於「無所有」之心。換言之，

<sup>28</sup> 此處關涉到一「美的根源」問題。關於「美的根源」問題，根據莊學理路，吾人可說，人生理想之美的根源，乃在於主體「體無」之生命實踐。莊子生命美學之此種「美的根源」觀，可以與馬克思主義美學作一對比觀照。在馬克思主義的思想系統中，「實踐」觀念亦佔有顯要而凸出的地位。但馬克思哲學中所指謂的「實踐」，是人類整體物質性的勞動實踐，而非主體內在的精神實踐。馬克思主義以人之「物質實踐」為人與動物的分界，人在「物質實踐」中改造對象世界，「正是在改造對象世界中，人才真正地證明自己是類存在物。通過這種生產，自然界才表現為他的作品和他的現實」(《馬克思恩格斯全集》第42卷)。馬克思哲學中的實踐觀念，經過中國大陸當代美學學者的進一步發揮，建構成一種美學本體論。此種理論在「美的根源」問題上，認為「美是人類實踐的產物，它是自然的人化，因此是客觀的、社會的」，「不是個人的情感，意識、思想、意志等『本質力量』創造了美，而是人類總體的社會歷史實踐這種本質力量創造了美」(李澤厚：《美學四講》，台北：三民書局，1996年，頁48、56)。此即是由馬克思實踐哲學引申而出的「美的根源」觀。它將「美」歸源於人類的「物質實踐」，而否定主體之精神意志可以作為創造「美」的根源。此種強調「物質性」的美學觀點，與莊子生命美學中，「美」源於主體之精神實踐，正相對反。

<sup>29</sup> 《莊子集釋》，頁537。

就「美」之價值層次而言，莊學修道者所追尋把握者，必是超越、無限之「大美」，而非現實、有限之「眾美」。自莊學以觀，能體天地純全該遍之「大美」，以此為宗本，自能實現人生之「眾美」；然而若措意於「眾美」之端(如上所謂「高」、「修」、「治」、「閒」、「壽」)，著意執求，此便乖離於天地之大本大宗，造成刻意偏尚之行(如〈刻意〉篇中所敘述者)。上引〈刻意〉篇中所述諸種人格行為，各偏滯一曲，逐於定尚，此乃如〈天下篇〉所謂「得一察焉以自好」：

譬如耳目口鼻，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。<sup>30</sup>

此一曲之士，習於成心知見分別，故「判天地之美，析萬物之理，察古人之全」，「判天地之美」，則「寡能備於天地之美，稱神明之容」，既離於天道之宗本，故無以具足渾全該遍之「大美」，亦無由實現人生真實圓滿之「眾美」。其所得者，充其量只是自我「成心」之偏執下的「一曲之美」。

在莊子生命美學中，由修道者之體合至道而實現的人生「眾美」，其本質涵義，並非作為西方近代美學主要探討對象的「物質形式之美」，而乃是包括「德性」、「行為」、「人格」等方面的「人生之美」。此「美」若純就字義訓詁角度而言，實未嘗不可被理解為「善」之同義語，如林希逸《莊子庸齋口義》在此即釋云：「眾美從之，備萬善也。」<sup>31</sup>然而，立足於美學觀點，吾人認為：「美」、「善」之間雖存在著詞義上某種程度的共通性，但二詞之選用，實亦關乎稱述者之心意態度：面對一種至高的德行或人格，若由「倫理」的價值意識去審度衡量，固能覺其善；而若出於「美感」的心情意態加以觀照領略，則亦可感其美。<sup>32</sup>主體對於外在事物，原可因不同的心意態度，而產生不同的感會與評價。故在詞義上將「眾美」之「美」訓解為「善」，固亦不誤；然而就美學角度以觀，「美」在此仍應有其獨立而無可被取代的意義。「美」字之使用，實乃透示著稱述者對其稱述對象所抱存的心意態度，吾人自不宜取消「美」之意義，而泯然化歸於「善」之範疇。《莊子》書中多處用及「美」字之論述(如下文即將引述)，亦皆同此理。

在《莊子》所謂人生「眾美」中，「德性之美」是相當重要的內涵。上引〈刻意〉篇所謂「不刻意而高，無仁義而修，無江海而閒，不導引而壽」，在廣泛的意義上，皆可歸屬於「德性之美」。<sup>33</sup>莊書中對於主體「德性之美」闡述頗多，如〈知北遊〉篇言：

<sup>30</sup> 同上註，頁 1069。

<sup>31</sup> 林希逸著，周啟成校注：《莊子庸齋口義校注》(北京：中華書局，1997年)，頁 246。

<sup>32</sup> 朱光潛說：「從倫理觀點看，美是一種善；從美感觀點看，善也是一種美。所以在古希臘文與近代德文中，美善只有一個字，在中文和其它近代語文中，『善』與『美』二字雖分開，仍可互相替用。」(〈談美感教育〉，《朱光潛全集》，第四卷，頁 146)。

<sup>33</sup> 其中「無功名而治」則亦具有「政事之美」或「功業之美」的意義。

若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居，汝瞳焉如新生之犢而無求其故！<sup>34</sup>

此謂「心既虛夷，視亦平直」，無知無欲，如「新生之犢」，則「深上玄德，盛美於汝，無極大道，居汝心中」<sup>35</sup>。是亦由「無」之修為而成就深玄之美德。相類之義旨，亦見於〈秋水〉篇中之寓言表述：

秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。<sup>36</sup>

至出於崖涘，觀於大海，河伯乃始自慚鄙陋。而北海若納萬川之水，「不知何時止而不盈」，然猶「未嘗以此自多」<sup>37</sup>，此虛無曠澹之懷，適所以成就其浩瀚磅礴之美。北海若之淵瀚博大，即形象地喻示了體道者所呈顯之無上德性之美。此外，〈山木〉篇中尚有一段寓言：

陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故，逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」<sup>38</sup>

依莊子美學，外在形貌美醜本虛妄不真，亦不值得矜恃執求。「美者」驕矜自滿，正有失其美；「惡者」虛心處下，去其「自美」之心，無有造作，乃反顯真美，此是超乎外形美醜的內在德性之美。去自美之心，亦即化解情識與意念之虛浮矯作，和光同塵，返樸歸真；如此，方才圓成莊子理想之美。在莊子生命美學中，「樸素」、「自然」誠可謂是成就人生真實之美的至高原則，〈天道〉篇言：「無為也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。」<sup>39</sup>所謂「樸素」，自必聯繫於「無」之生命涵養工夫，故〈馬蹄〉篇云：「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。」<sup>40</sup>〈天地〉篇亦有言：「明白入素，無為復朴。」<sup>41</sup>由「無為」而返歸於「樸素」，乃能實現真實理想之美。由此觀之，在莊子生命美學中，人生一切真美皆自「無」之道用而顯，而落實於主體生命的「大美」，則具有實現人生一切真美

<sup>34</sup> 《莊子集釋》，頁 737。

<sup>35</sup> 同上註，頁 738。成玄英疏。

<sup>36</sup> 同上註，頁 561。

<sup>37</sup> 同上註，頁 563。

<sup>38</sup> 同上註，頁 699。

<sup>39</sup> 同上註，頁 458。

<sup>40</sup> 同上註，頁 336。

<sup>41</sup> 同上註，頁 438。

之能動作用。

#### 四、《莊子》「天地大美」與柏拉圖美學中「形上美」之參照對比

「大美」不著於感性形相，而屬形而上層次之美，已如前述；此形上層次之美在西方美學理論中實亦有相應之範疇，本節擬以西方美學理論中之「形上美」為參照體系，進一步呈顯《莊子》「大美」之本質特徵。「形上美」本是西方美學中之一範疇，此一美學範疇在西方古代美學理論中，尤有重要地位。在西方古代的形上美學中，柏拉圖的美學理論可謂為典型代表。柏拉圖所謂的「理式之美」，即是一種「形上美」。吾人可持此與《莊子》書中的「大美」進行對比觀照。

柏拉圖的美學觀念，是在其哲學思想基礎上產生的。在柏氏「二元論」的世界觀中，世界區分為「理式世界」與「現實世界」(即本體世界與現象世界)；現實感性世界是變動不居、虛幻不實的，惟永恆的理式世界方才是吾人理性與知識所把握的對象。而「理式世界」乃是「現實世界」之所本(現實世界「模仿」理式世界)。相應於二元論的世界觀，在柏氏美學理論中，美亦分為形而上的「理式之美」與現象界的「感性事物之美」。理式之美即「美自身」，它「是永恆的，無始無終，不生不滅，不增不減的」「一切美的事物都以它為泉源，有了它，那一切美的事物才成其為美，但是那些美的事物時而生，時而滅，而它卻毫不因之有所增，有所減」<sup>42</sup>。很顯然，在柏氏看來，理式之美的價值層次高過於現實事物之美，而為具體事物之美的根源。由此，「柏拉圖之哲學前提所產生出來的結果，乃是美的精神化和理想化」<sup>43</sup>。在柏氏哲學中，人生之終極理想，亦在於對最高理式美(「美的本體」)的觀照與體悟：

先從人世間個別的美的事物開始，逐漸提昇到最高境界的美，好像升梯，逐步上進，從一個美形體到兩個美形體，從兩個美形體到全體的美形體；再從美的形體到美的行為制度，從美的行為制度到美的學問知識，最後再從各種美的學問知識一直到只以美本身為對象的那種學問，徹悟美的本體。<sup>44</sup>

由「美的形體」到「美的行為制度」、「美的學問知識」，是感性之美的精神化和理性化，亦可說是由感官知覺向「善」、「真」之人生價值的提昇。經過了這些階段後，人從此不再只是一個卑微有限的感性存在，把情感專注於某一個別的對象，或某種特定的行為上：

<sup>42</sup> 朱光潛譯：《柏拉圖文藝對話集·會飲篇》，《朱光潛全集》，第十二卷，頁233。

<sup>43</sup> Wladyslaw Tatarkiewicz 著，劉文潭譯：《西洋古代美學》(台北：聯經出版事業公司，1981年)，頁149。

<sup>44</sup> 同註43，頁234。

這時他憑臨美的汪洋大海，凝神觀照，心中起無限欣喜，於是孕育無量數的優美崇高的思想語言，得到豐富的哲學收穫。如此精力瀰滿之後，他終於一旦豁然貫通唯一的涵蓋一切的學問，以美為對象的學問。<sup>45</sup>

此至高境界之「美」，自是「形上之美」、「本體之美」，是融真、善、美為一之終極美的境界。

柏拉圖美學中的「理式之美」，就其超越性與形上性而言，可與莊子生命美學中之「大美」相互比擬；莊子超脫人生現實之美惡執著，以體合天地「大美」的超越精神，也類近於柏拉圖鄙棄感性現實之美，而追求「美」之本體的價值取向；同時，柏氏「理式之美」作為現實具體事物之美的根源依據，誠亦通似於莊子生命美學中「大美」與「現實人生之美」之間的關聯。然而，在柏氏與莊子美學之間也存在著若干根本性的差別，值得我們加以審視析辨。

首先，柏拉圖的形上學，本是一「理論性」的形上學，柏氏的「理式」，即是由對於宇宙世界之客觀分析而得出的終極實體概念，因而，「理式之美」作為「形上美」，亦是由理論構作方式而產生的概念。相對的，莊子之形上學則為一「實踐性」的形上學；「大美」之為「形上美」，乃植基於主體在生命實踐中的體認與省察(故為一「實踐性的形上美」而非「概念性的形上美」)。莊學「大美」觀念的產生，既植基於主體的生命實踐，自不同於柏氏「理式之美」作為「概念性之形上美」的本質。

其次，柏拉圖的「理式之美」，既是就客觀「實體」而言美，它原屬「本體之美」。在柏氏美學中，「理式之美」作為「本體之美」，乃是「現實事物之美」的憑依。依柏氏理論，「理式之美」與「現實之美」間，是一種「派生」或「分有」的關係；或者可說，美的事物之所以為美，乃因「分有」了「理式之美」的緣故。在「理式之美」與現實事物美之此種「分有」關係中，並不存在「主體實踐」的中介；從而，柏氏的「理式之美」亦不具有作為「主體生命實踐之精神原則」的義涵。質言之，「理式之美」作為超越性的客觀本體之美，實並未能落實於主體的生命實踐。而且，由於在柏氏哲學中理式世界與現實世界的懸隔分離，理式作為「叡智界」(Intelligible World)的永恒存在，僅是現實世界所模仿憑依的對象。因此，超越的理式對於人生現實之美，並不具「能動」的創造性或實現性。由此看來，柏氏的「分有」之說，實僅是一個空懸的理論概念。<sup>46</sup>有鑑於此，柏拉圖哲學之後繼者，新柏拉圖主義的主要代表普羅提諾斯(Plotinus, 205-270)乃旁採亞

<sup>45</sup> 同上註，頁 233。

<sup>46</sup> 事實上，對於具體事物如何「分有」理式之美，柏氏本人亦無提出確切說明。柏拉圖《斐多篇》中言：「一個東西之所以是美的，乃是因為美自身出現於它之上，或者為它所分有，不管它是怎樣出現的或者是怎樣被分有的。關於出現或分有的方式這一點，我現在不作積極的肯定，我所要堅持的就只是：美的東西是由美自身使它成為美的。」(引自范明生著：《古希臘羅馬美學》，上海：上海文藝出版社，1999年，頁 288)。

理斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)的形式質料(「四因」)說,將「理式」理解為一種「形成的力量」(兼具「形式因」、「動力因」和「目的因」),以此解釋理式如何將美賦予現實之物。因此,在普羅提諾斯的理論中,理式乃兼涵了「本體義」與「形式義」(作為具有「形成」動力的「形式」);同時,理式之於現實事物,固已由「超越」(transcendent)轉而為「遍在」(immanent)的關係,從而對於現實之美,也具有了「能動創造」的作用。<sup>47</sup>然究實言之,普氏美學中之此種「創造」,乃偏向於理、物關係之宇宙論式的說明;正如同柏拉圖美學中的情況,普氏兼涵本體義與形式義的「理式美」在此亦未成為主體生命實踐的原理根據。此本是西方以「概念構作」為基礎之理論形上學與形上美學的一般特性與局限。

反觀莊子之形上學與美學,既本於主體生命實踐而產生,其所形成之學說體系,亦必能返而落實於主體之生命實踐,從而實現人生中一切真實之美。在莊子美學中,「大美」本自天道「無」之「作用」而顯,此美乃就道之「德性」與「作用」而言美,有別於柏拉圖乃至於新柏拉圖主義美學中作為「本體義」與「形式義」的「理式之美」。由天道之「德性」與「作用」落實為主體內在的精神涵養,透過主體之生命實踐,乃可成就現實人生中之「眾美」。此所謂「眾美」,如前所述,非屬物質形式之美,而實涵括了「德性美」乃至「人格美」等諸層面的「人生之美」。莊子美學之如此內涵,充分體現了中國生命美學注重「實踐性」與「主體性」的本質特徵。

## 五、結 論

在莊子生命美學中,作為美之價值理想的「絕對美」,就客觀層面而言,乃是天道無為化物的德性與功用之美,此即《莊子·知北遊》篇中所謂「天地大美」。此處所謂「天地」,並非「空間自然」之義,而實乃通同於化生萬物的宇宙根源之「道」;天地之「大美」,則指謂天道無私無為而化育萬物之「德性」與「功用」。「大美」之名,蓋以呈示此「美」通屬於「道」之「根源性」與「周遍性」,足以成為包蘊、實現人生現實之美的根源,以別於個殊的人生現實之美。準此,所謂「天地大美」,在本質上乃一「形上根源之美」。惟此「形上根源之美」,乃修道者在生命實踐中所體察而得,故其作為「形上美」,是一「實踐性的形上美」,有別於西方形上美學中「概念性的形上美」,如此兼涵「實踐性」與「主體性」,實乃中國生命美學之整體精神特色。

<sup>47</sup> 普羅提諾斯在其所著之《九章集》中言:「凡是未由一種形式或理性統轄著的東西,因為它的物質尚未完全按照理念而形成,它也是醜的。於是,理念(引者按:同於本文所言之「理式」)到來了,把一件由許多部分組成的東西加以組織安排,使之成為一個統一體,於是創造了一個和諧統一的東西,因為理念本身是統一的,而那因理念而取得形式的東西,在雜多所能夠成為統一的範圍內,也應該是統一的。所以一旦結合為整一體,美就安坐在它上面,使得它的各部分和全體都美。」(章安祺編訂:《繆靈珠美學譯文集》,第一卷,頁237)。



## 參考文獻

- 郭慶藩撰，王孝魚點校 《莊子集釋》 北京：中華書局 1961 年
- 宣穎撰 《莊子南華經解》 台北：廣文書局 1978 年
- 方東美著 《中國人生哲學》 台北：黎明文化事業公司 1980 年
- Wladyslaw Tatarkiewicz 著，劉文潭譯 《西洋古代美學》 台北：聯經出版事業公司 1981 年
- 牟宗三著 《中國哲學十九講》 台北：學生書局 1983 年
- 俞崑編著 《中國畫論類編》 台北：華正書局 1984 年。
- 顏崑陽著 《莊子藝術精神析論》 台北：華正書局 1985 年
- 蕭統編，李善注 《文選》 上海：上海古籍出版社 1986 年
- 李澤厚、劉綱紀主編 《中國美學史》第一卷 台北：谷風出版社 1987 年
- 李澤厚、劉綱紀主編 《中國美學史》第二卷 台北：谷風出版社 1987 年
- 《朱光潛全集》(共二十卷) 合肥：安徽教育出版社 1987 年~1992 年
- 遂欽立輯校 《先秦漢魏晉南北朝詩》 台北：學海出版社 1991 年
- 朱光潛譯 《柏拉圖文藝對話集》 合肥：安徽教育出版社 1991 年
- 王叔岷撰 《莊子校詮》 台北：中央研究院歷史語言研究所 1994 年
- 張默生著 《莊子新釋》 台北：明文書局 1994 年
- 李澤厚著 《美學四講》 台北：三民書局 1996 年
- 李澤厚著 《華夏美學》 台北：三民書局 1996 年
- 林希逸著，周啟成校注 《莊子虞齋口義校注》 北京：中華書局 1997 年
- 吳汝鈞著 《老莊哲學的現代析論》 台北：文津出版社 1998 年
- 章安祺編訂 《繆靈珠美學譯文集》 北京：中國人民出版社 1998 年
- 趙敦華著 《柏羅丁》 台北：東大圖書公司 1998 年
- 陳鼓應註譯 《莊子今註今譯》 台北：臺灣商務印書館 1999 年
- 范明生著 《古希臘羅馬美學》 上海：上海文藝出版社 1999 年