

莊子的處世之道及其疑義辨析 ——以內七篇為討論的核心

周雅清*

摘 要

本論文意在探討莊子的處世之道，並隨文釐清詮釋上常見的種種疑難。莊子之學，原即為曲線的、反省的智慧，是精神發展之類「辯證式」的思想，所謂「調適而上遂」是也。因此，其所欲傳達予吾人的處世原則，無論是「緣督以為經」，還是「無用之用」，抑或是「安命順化」，都不宜遽以二分法，諸如主動／被動、積極／消極、肯定／否定……等等角度逕行理解，而應當扣緊莊子的立言關懷——開決封限，從圓應善應、成全生命之妙用的層次來詮釋。唯有如此，才不致低看、或是化約地評價莊子的處世之道，同時也才能發掘其中所蘊涵的深刻洞見，彰顯道家哲理的精彩之處。

關鍵詞：虛己、因順、安命、緣督以為經、無用之用

國立中興大學 

National Chung Hsing University

* 世新大學中國文學系兼任助理教授。

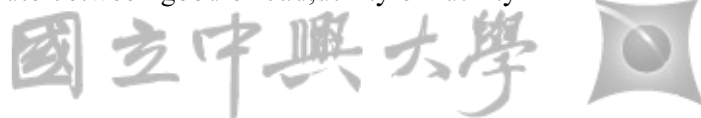
Chaung Tzu's Philosophy of Life and the Analysis of Doubts --With the Seven Inner Chapters as Discussion Core

Zhou Ya-Qing *

Abstract

The article is intended to explore Chaung Tzu's philosophy of life and clarify various problematic interpretation of the text. Chaung Tzu's wisdom is curvilinear and introspective and also the dialectical mentality of spiritual development, namely, the so-called "adjustment and then go onwards". Accordingly, no matter for "walk in the middle route between good or bad", "utility of futility" or "be contented with fate", the principles of life Chaung Tzu wanted to convey cannot be realized by dichotomies such as active/passive, positive/negative, affirmation/negation, etc. but are interpreted by close focus on his concerns in writing—openness and limitation, tactful treatment and artful use of life. In this way, Chaung Tzu's principles of life will not be underestimated or simply evaluated; instead, the deep insights can be explored and the classic of Taoist philosophy will be highlighted.

Keywords: modesty, contingent response, be contented with life, walk in the middle route between good or bad, utility of futility



National Chung Hsing University

* Adjunct Assistant Professor in Department of Chinese Literature, Shih Hsin University.

莊子的處世之道及其疑義辨析

——以內七篇為討論的核心

周雅清

一、前言

莊子的處世理想，一言以蔽之，即曰「乘物以遊心」(〈人間世〉)。「乘物」，所以不獨立高山、不脫離人群，既能儘量避免為世所傷，又能充分利用外境的種種條件；「遊心」，所以能一空執著、無所沾滯，保有超拔在世俗事務之上的高度精神境界。如何才能達成「乘物以遊心」的處世理想？歸納散見於內篇各章的說明，大致可以概括為三項原則，這三項原則分別是：緣督以為經、無用之用、與安命順化¹。從中可以隱約地看出，這些處世原則，仍舊與內聖修養緊密相關連，甚或根本就是將內聖修養的要點，應用到涉世待物之上而已。下文便依循此一義理脈絡，逐步展示莊子所欲傳達予吾人的處世智慧，並隨文澄清詮釋上的種種疑難。

二、緣督以為經

「緣督以為經」一語，出自於〈養生主〉。「督」者，督脈也，督脈空虛，因而「督」字即取其「虛」之義。這一意象，正猶如〈齊物論〉所提到的「環中」。「緣督以為經」乃是指：涉世養生的常法，唯在於順乎「虛」的原則²。虛己，不僅是精神修養上，徹上徹下的不二法門；亦是彌貫內外，兼賅內聖、處世、乃至於外

¹ 莊子的處世之道，若以一個字概括，則必曰「虛」。「緣督」即是「順虛」，故本論文先論述「緣督以為經」，點明「虛」的處世智慧。其次論及「無用之用」，討論處涉人間世應如何保全自己、發揮大用。最後再論及「安命順化」，討論若不幸面臨到無可奈何的客觀限制，吾人應抱持何種態度與應對方式。

² 「督脈」是人體身後的中脈，故郭注、成疏都將「緣督」一詞，解作「順中」也。這種詮釋，之於莊子的義理並無違悖之處，確實可備一說。至於本論文的解讀，則是取「督」字所蘊涵的象徵意義，而訓之為「虛」。這一詮釋，可與「虛而待物」、「虛而委蛇」、「而无見得，亦虛而已」等說法相互呼應，或許於義較長。

王的重要原則。能虛，則得以在機杼遍佈的世途中，保全自己、終其天年，所謂：「可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年。」(〈養生主〉)也得以行乎無方，不露形迹，所謂：「因以為第靡，因以為波流。」(〈應帝王〉)更得以在應物勝物、功成事遂之餘，又不招致名聲，徹底遠離美名可能帶來的禍患。針對上述這些特點，〈應帝王〉即總結為：「无為名尸，无為謀府，无為事任，无為知主。體盡无窮，而遊无朕，盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。」

反之，若不能虛己以遊世，則下焉者或許會因為造作奔競，而遭受刑罰；而上焉者則會因為立身有方、處事得宜，遂背負盛名之累。這兩者的所行所為，雖然有天壤之別，但是，未能虛己以免乎患害的實質，其實並無絲毫的不同。因此，莊子才會告誡：「為善无近名，為惡无近刑」³，並且提出「虛而待物」、「緣督以為經」的涉世之道。

有關「虛」之原則的具體運用，試先由「庖丁解牛」的寓言談起。〈養生主〉云：

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非〔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，而況大觚乎！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，而刀刃若新發於硯。彼節者有間，而刀刃者

³ 關於「為善无近名，為惡无近刑，緣督以為經」諸語的解釋，自郭象以來，即將句中的「善、惡」，視作倫理道德上的善惡，而謂：「忘善惡而居中。」(〈養生主〉注)從此之後，爭議、批評就雜沓不斷，例如，南宋·朱熹：《朱文公文集》卷67〈養生主說〉便稱：「莊子之意，則不論義理，專計利害，……是乃賊德之尤者。」(臺北：商務，1979年11月)，頁1241。這類理解的形成，都是因為詮釋者不自覺地將自身的「前見」(Vorurteil)，套在莊子的文本中。若細繹道家所謂的善、惡，其實大多是指自然不自然、美好不美好而言。例如，〈養生主〉下文云：「神雖王，不善也」、〈人間世〉：「惡成不及改」、〈德充符〉：「不知先生之洗我以善邪」，以及《老子·二十七章》：「常善救人」、「善人者，不善人之師」……等等，皆是此義，而與儒家念茲在茲的道德善惡，了不相涉。是故原文前兩句，恐當解為：行為合乎自然，美好得宜，還須戒慎小心，勿令自己有近名之患；行為不能合乎自然，有勉強、作意在其間，更應當時時提撕，勿令自己遭受刑罰。王叔岷：《莊學管闕》：「所謂善、惡，乃就養生言之。『為善』，謂『善養生』。『為惡』，謂『不善養生』。」(北京：中華，2007年8月)，頁109。意義庶幾乎近之，但將「善、惡」定在養生上，則是受到〈養生主〉文脈的框限，而未能兼顧其他相關的文句。

无厚；以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硯。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。」⁴

莊子以「全牛」象徵人間世；以「族」、「節」、「肯綮」、「大觚」等牛體組織，象徵人間世中的各種難題與利害糾結；而以无厚之刀刃，象徵虛靈清通的精神。明瞭這些特定的象徵義涵之後，庖丁解牛的寓言也就不難索解。

處涉複雜多變的人間世，如果成心成見充塞其內，外又局限於耳目感官之用，則必然觸境皆礙，是故文云：「所見无非〔全〕牛者。」心既質實膠著，境又重濁滯礙，則凡所為者，都不能通達物理、不能「行事之情」（〈人間世〉），而與世不合矣。既與世不合，就一定會在衝撞、「相刃相靡」的過程中，漸漸消耗生命，甚至因此而折損自己，所以莊子才會說：「良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也」，且《老子》也說：「堅強者，死之徒。」（〈七十六章〉）

有鑒於此，如果能透過心齋、坐忘等工夫，祛除心知的執著、超越感官的束縛，就可以恢復空明靈覺的平常心。能恢復空明靈覺的平常心，就可以使精神浮遊在紛擾滯礙的俗物俗境之上，進而以玄妙不測的生命，應夫詭譎奇特的人間事變，所謂：「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」也。能以神遇，虛而待物，則一方面而言，當然就不會固執己意、妄作妄為，而能夠因順事物的實情、衡量客觀的形勢，所謂：「因其固然」、「依乎天理」，以作出最適當、最圓融的應對方式。而另一方面來說，則不會預設立場、揀擇成敗，而能夠時時洞燭機微、通達權變，所謂：「技經肯綮之未嘗」，是故可以在錯綜繁瑣的關係網絡中，遊刃有餘。能遊刃有餘地應付層出不窮的變化，並且妥善地解決複雜糾結的事端，如同庖丁所指稱的「動刀甚微，謦然已解，如土委地」，自然就得以保全形神、安處於人間世，而不致遭受到現實的虧損。因此，莊子才會一再地表示：「十九年而刀刃若新發於硯。」

虛己以遊世，不只物不能害、事不能傷，更能夠進一步圓應善應、隨從時宜

⁴ 先秦·莊周：《莊子》，據嚴靈峰主編：《無求備齋莊子集成初編》冊3《南華真經注疏》（臺北：藝文，1972年5月），頁146-152。「全」字據趙諫議本增補，見清·郭慶藩：《莊子集釋》上冊（臺北：萬卷樓，1993年3月），頁124。

而有所成就。處涉人間世是如此，為臣輔佐君上也是如此，所以〈人間世〉云：

仲尼曰：「……且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術（術）暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？……。」

……顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」

仲尼曰：「齋，吾將語若。有〔心〕而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」

……顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」

夫子曰：「盡矣！吾語若，若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣！」⁵

為人臣子，面對國君「輕用民死」，卻又拒諫飾非的政治難題，最好的回應方式，並不是諄諄教誨、擇善固執，而乃是若即若離，虛心以對。若抱持擇善固執的態度，驟然便對國君示以大德、曉以大義，正如寓言中，顏回所設想的「端而虛，勉而一」、「內直而外曲，成而上比」等應對之道一般，則是以自己所認可的標準、以自己所期必的理想為立場，而無法正視國君的實存情形。無法正視國君的實存情形，當然就不可能通達其心變化的樞機，是故不免落入「德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心」的局限中。一旦落入這樣的局限中，則不僅所付出的努力難以收到成效，更會因為凸顯己德、自是自彰，遂蒙受國君的猜忌、嫌惡，甚至因此而招來殺身之禍。所以文云：「菑人者，人必反菑之」，且〈人間世〉的第三則寓言也表明：「積伐而美者以犯之，幾矣！」

對於國君貪名好利，又非誠心悅愛賢人的政治現實，莊子有清楚的體認；而對於上述因應方式，可能導致君臣對立，最終危身殺身的結果，莊子也有深刻的反省。正是奠基在清楚的體認、與深刻的反省上，莊子方才提出「虛己」、「因順」的為臣之道。能虛己，即可以摒除一切定見，超越「有心而為」。能摒除定見、超越有心，就可以將出乎自我因素的干擾，降到最低。能降低主觀的干擾，突破自

⁵ 《南華真經注疏》，頁164-180。「術」字、「心」字，據《闕誤》校改、校補，見郭慶藩：《莊子集釋》上冊，頁139、146。

我所堅持的標準與自我所冀望的理想，就可以因順形勢，掌握國君之實，所謂：「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒。」⁶（〈人間世〉）能兼顧主客、冷靜面對，就得以在每一個事變發生的當下，作出最能夠照應全局的判斷，以及最不得不然的應對內容。唯有如此，才能在政治的夾縫中，保全自己，不致平白犧牲。也唯有如此，才能韜光養晦以靜待時機，並且乘時機以妥善發揮、成遂功業；而不會過度益事，不當為、不可為卻又勉強為之。是故文末總結云：「入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣！」

「緣督以為經」的處世原則，已大體說明如上。通過上文的說明，可以直接看出莊子對於處理人間問題的見解：凡是涉及客觀領域的事件，不論是待人接物，或是輔佐君上，都不可能完全取決於我，所謂：「外物不可必」（〈外物〉）也。既無法完全取決於我，則合宜的應對方式，就不是憑恃自身的道德，以仁義規矩來約束他人他物，而乃是虛心戒慎、因勢利導，時時保持靈活運用的空間。這種因順、「就不欲入，和不欲出」（〈人間世〉）的化物方式，其實是將「曲全」的智慧⁷，應用到處世上。當中所蘊涵的深意，頗能與《維摩詰經》一再闡述的方便法門，例如：「入諸婬舍，示欲之過」、「示入邪濟，而以正濟度諸眾生」⁸……等等，相互發明。

再者，通過上文的說明，也間接透露出儒、道二家，在應世方面的重大殊異。首先，在應世的依據上，儒家以不安不忍之仁心，嚴分義利，明辨是非，出處進退都一本於禮節倫理。至於莊子，則是以澄明虛靈之常心，盱衡大局，洞燭機微，順乎「天理」、「固然」而行事為物。其次，在應世的態度上，儒家不只懷抱熱情、「孳孳為善」（《孟子·盡心上》），又能自覺承擔責任，具有「知其不可而為之」（《論語·憲問》）、「雖千萬人，吾往矣」（《孟子·公孫丑上》）的道德勇氣。至於

⁶ 張松輝：《莊子研究》：「也就是說，裝得越像越好，隱蔽得越深越妙。這是典型的用權謀，耍權術。」（北京：人民，2009年12月），頁155。「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒」一段論述，應當放在〈人間世〉的脈絡中、放在莊子的思想體系中索解，而不是如同論者一般，移植《韓非子》的義理解之。

⁷ 《老子·二十二章》：「是以聖人抱一為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！」「曲全」，即是以曲線、超越、虛靈的智慧，成全一切人物與事功。對此，《莊子·天下》概括為：「人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎。」將「曲全」的智慧，理解為只欲「苟免於咎」，實已低看了《老子》之學。

⁸ 引文分別見於《維摩詰所說經·方便品第二》、〈佛道品第八〉，據〔姚秦〕鳩摩羅什譯本，收於《大藏經》第14冊（臺北：新文豐，1983年1月修訂版），頁539a、549a。

莊子，則冷靜敏銳，不預設立場、不期必結果、不將天下事攬為己任，當行則行，不能行則止，灑脫自在。是以〈應帝王〉云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」第三，在應世的方式上，儒家採取「誨人不倦」（《論語·述而》）、「務引其君以當道」（《孟子·告子下》），這類主導、改造的方式。至於莊子，則有鑒於每一個體的獨立性、特殊性，所以採取從旁輔佐、因順助成的方式。此義在《老子》即稱：「以輔萬物之自然而不敢為。」（〈六十四章〉）儒、道應世方式的不同，追根究柢，乃是源自於對生命方向的領悟，不相一致（各道其「道」）。二者各據勝場、各能有所成全，絕對不能逕以積極、消極作區分⁹。第四，在應世的限度上，儒家基於仁心之不容已，只要理所當為，即便是殺身捨生，也應該成全仁義，所謂：「以身殉道」（《孟子·盡心上》）也。至於莊子，則尊生、重生，以充分實現自我、開展豐富的生命為尚。其看待「大我」、政治，不過都只是人之在世的一小部分內容，根本就不足以取代生命之自然、自得、自適與自安。因此，莊子反對為物所役、為名所役、為價值標準所役，而視「以身殉道」為不祥。故〈大宗師〉云：「行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。」

最後，茲援引〈人間世〉之說作結，以證明「虛心」不是只能觀照之心¹⁰、「虛己」不是退卻逃避¹¹、「因順」不是屈服於惡¹²：

絕迹易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也、禹舜之所紐也、伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎！（頁 180-183）

⁹ 以積極、消極作區分者，例如，高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津，1992年4月），頁130。

¹⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》：「無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。」（臺北：學生，1983年10月），頁95。卻又說：「無限心底玄覽、觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈現。」，頁123。若「心」只能觀不能應、只能照物不能為物、只能「與物一體呈現」，而不能「化貸萬物」，則有何「無限妙用」可言？

¹¹ 王博：《莊子哲學》：「在《人間世》中，我們發現莊子一直在給自己從世界的退卻尋找著理由和根據。」（北京：北京大學，2004年3月），頁37。

¹² 認為隨順委蛇即是「屈服於惡」者，例如，鄧聯合：《逍遙遊釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》（北京：北京大學，2010年11月），頁114。

本段引文承接「心齋」的修養，與「虛而待物」的處世之方而來。心齋故虛。唯有虛心，才能行不拘於一途，故雖行而無行地；才能遊不繫於一方，故雖遊而無朕迹；才能知不落於一偏，故雖知而無知相¹³。總而言之，虛靈之心，不只是含藏萬有、具足一切智慧、「注焉而不滿」的「天府」；更能夠隨順變化，生起豐富不測的妙用，圓應萬事、「化貸萬物」(〈應帝王〉)，卻又「酌焉而不竭」。所以文中才會讚美曰：「虛室生白，吉祥止止。」¹⁴這一虛靈圓應之心，正是萬物得以造化、禹舜得以成就功業、伏羲几蘧得以實現自己的依據。以是故，擁有虛靈圓應之心者，必然能成為鬼、神、人、物歸附與效法的對象，此即是〈德充符〉所謂的：「唯止能止眾止」、「德不形者，物不能離也。」

三、無用之用

莊子之學本是批判的、反省的、不封限的、超越對立面的學問。唯有切實掌握這一義理性格，才能無所走作地詮釋「無用」的處世原則。

莊子提出「無用」或「無用之用」的用意，首重在保全自己，不為器用所傷：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。(〈人間世〉，頁 222-223)

……此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？(〈人間世〉，頁 207-648)

¹³ 「以无翼飛者」，譬喻心靈之遊也。「聞以有翼飛者矣」等四句，乃是說明：眾人只在意定方、定向可以造就定用，卻不知跳脫開來，體會無方、無所更能夠成全大用(「無方」、「無所」是不拘於一方、一所，萬方、萬所都可以涵藏在內，隨宜應用。絕對不能將「無方」、「無所」視作沒有任何一方、沒有任何一所；也絕對不能將「無方」、「無所」視作只欲保住一方、保住一所。若如此理解，即是不能掌握道家辯證式的智慧)。

¹⁴ 徐復觀：《中國人性論史》亦云：「虛靜之心，本是超越一切差別對立，而會涵融萬有之心。」(臺北：臺灣商務，1969年1月)，頁384。王樹人、李明珠：《感悟莊子——象思維視野下的莊子》也說：「這種『唯道集虛』的『虛室』，不僅不是靜態空無的『零』，而且具有原發創生性，所謂『虛室生白』，即不斷創生出作為『吉祥』的新世界。」(南京：江蘇人民，2006年12月)，頁59。

「有用之用」，即是尋常所謂的「器用」。器用必然有其特定的功能。有此功能，就會被需求這一功能者所用；而有彼功能，則會被需求彼種功能者所用，故謂之「有用之用」。一旦為人所知，進而加以利用，則一方面而言，固然能憑藉此用以成就自身，助益現實；但是，另一方面來說，卻也往往在表現材用的過程中，不斷與人、與事、與物相靡相摩，而造成生命的損傷，甚至耗盡自己，不得終於天年，所謂：「自揅擊於世俗者也。」因此，莊子才會援舉木、膏、桂、漆等有材之物，必將招致寇、煎、伐、割為例，反省器用可能帶來的弊害，並且超越世人所關注的有用之用，指點「無用之用」的全身之道，故云：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」

「無用之用」的立說分際，既是在於「反省」器用的弊害，則對於「無用之用」的詮釋，就不能直截理解為二分法之下的反對材用、或是遁世退隱¹⁵，而應該躍昇一層，以發掘隱藏在文字背後，所蘊蓄的真正義涵。唯有在表現材用的同時，又不過度耽滯於材用，時時留意材用可能造成的損傷，才能避免落入「與物相刃相靡」的存在困境。不過度耽滯於材用，自然就得以當用則用、當不用則不用。能當用則用，就可以乘時順勢，有所作為，所謂：「天下有道，聖人成焉。」（〈人間世〉）能當不用則不用，就可以不「以其能苦其生」、不「中道夭於斧斤」（〈人間世〉）；能不苦其生、不夭於斧斤，則生命所含藏的豐富內容，諸如修養、處世、為政各方面，方始得以繼續開展、充分實現¹⁶，所以文中才會說：「使予也而有用，且得有此大也邪？」由此觀之，莊子提出「不材」、「無用」的本意，其實在於用而無用，雖表現器用，卻能隨時藏用以全生，不必固執一定要有器用；無用而用，雖為保身而藏用，卻能順勢應宜，隨時有所用，並非淪於沒有材用。

有關上述之義，〈山木〉的闡釋，便極能揭露「無用之用」的處世智慧：

周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫

¹⁵ 李振綱：《生命的哲學——莊子文本的另一種解讀》：「不材、無用也就是退出或遁世。」（北京：中華，2009年11月），頁69。相同的說法，尚可見於王博：《莊子哲學》，頁40、張松輝：《莊子研究》，頁172。

¹⁶ 崔大華：《莊學研究》：「莊子以不材之木為例，……所要維護的只是最基本的、作為感性的自然的人的存在。」（北京：人民，1992年7月），頁188-189。此說恐低看「無用」的處世智慧。若只欲維護感性的生命，則如何可能達成「乘物以遊心」的處世理想？

乘道德而浮遊則不然。无譽无訾，一龍一蛇，與時俱化，而无肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪！（頁 801-803）

「一龍一蛇，與時俱化」，即是上文所指出的當用則用、當不用則不用。而「一上一下，以和為量」，則是指用或不用，都能兼顧主客，以主客之和、德之和作為取捨的依歸；唯其如此，才能用而無用、無用而用¹⁷。此義若明，即知〈人間世〉：「無用之用」的主張，正可以與此處的「乘道德而浮遊」的說法，互融互通，而無所扞格或距離——雖然二者對於「不材」、「無用」的立說分際，並不相同，但是，所欲展示的智慧方向，則無二致：〈人間世〉所謂的「不材」、「無用」，乃是一種曲線的、正言若反的表述方式。其說「不材」，即已涵著材而不材、不材而材之義；同理，其說「無用」，實已涵著用而無用、無用而用之義。至於〈山木〉所謂：「材與不材之間，似之而非也」，則是採取祛遣二偏的表述方式。句中的「不材」，是與「材」相對的「不材」，而不是〈人間世〉中，反省材用、超越材用的「不材」¹⁸。

不耽滯於材用，除了可以免於為材用所傷、可以保身全真之外，也可以突破材用至上、材用即價值的功利觀點，轉而關注存在當身：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」莊子曰：「……今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物无患者，无

¹⁷ 王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》：「……這與第一段山中之木幾乎成了二律背反。面對這種情況，莊子回答說要選擇處在有用無用之間。這個妙答在邏輯上或可成立，但是實踐上則不可能存在，因為有用無用是『非彼即此』的對立；其實，莊子的真意是要在有用無用之間作超越性的轉換。」（臺北：里仁，2008年9月），頁241-242。這種解讀，真可謂沒有理路之談。首先，不材得以全生、與不材導致殺生，是就著行為能否合乎時宜而言，不是思辨形上學中的「二律背反」的問題。其次，處乎有用無用之間，是不落於二偏的生命實踐，而與邏輯法則，了不相涉（邏輯的運思方法，恰好是二分法，是有用就不是無用、是材就不是不材）。

¹⁸ 王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》：「『材與不材之間』是對『無用之用』的修正。」（北京：人民，2009年11月），頁206。因為將「無用之用」理解為「於世無用」（頁206），才會認定〈山木〉有所「修正」。

所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉，頁 52-54）

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，足以糊口；鼓篋播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身、終其天年，又況支離其德者乎！（〈人間世〉，頁 216-218）

世俗之人，大多會從實用的角度，衡量人、物存在的價值。例如，樹木就一定要中繩墨、合規矩，以利於製成木器；而人就應該要一表人才，對社會有所裨益、對國家有所貢獻。倘若某人、某物的存在，無法合乎這種實用的觀點，亦即不能達成被世俗所預許的功能，則一般人的直截反應，便是將之貶為無用、不材，而棄擲不顧。貶為無用，則此人此物存在的價值、與存在的尊嚴，都未能獲得肯定；棄擲不顧，則此人此物可能含藏的另外用途，就無法受到正視，進而予以妥善的發揮。有所貶抑、有所棄擲，必然愈形遠離《老子》所謂：「無棄人」、「無棄物」這類圓滿的、兼容並蓄的理想社會。

莊子清楚洞察到，「實用」不應當成為價值的標準，而「有用」不應當取代存在的尊嚴，於是指點「無用之用」的智慧，藉以消解吾人對於實用、有用的執著。能超越實用的立場、破除有用的迷思，則就個人生命而言，即可以不被世俗功利所決定、不受世俗價值所束縛，而回歸到自我的存在。能回歸自我，則下焉者猶得以自適自安，正如同支離其形，卻「足以養其身、終其天年」的支離疏一般¹⁹。而上焉者，則能進一步追求清虛靈妙的精神境界，成就博厚高明的聖人人格，所以文云：「又況支離其德者乎！」至於就涉世待物來說，則不會以實用與否，評斷人、物的價值，也不會將存在與功利混為一談，當然更不會蔑視某人、或者棄擲某物。是以莊子舉不材之大樗為例，尊重它不中規矩、沒有實用的特殊性，肯定它成全自己、自然自如的獨立性。因此，〈逍遙遊〉文末才會說：「无所可用，安

¹⁹ 顏世安：《莊子評傳》：「這是一個『二混子』的形象。什麼乾淨自尊全都沒有了。」（南京：南京大學，1999年12月），頁106。王博《莊子哲學》：「莊子塑造了很多殘疾人的形象，就和他無用的主張相關。無用代表的是一種自殘的態度，並通過這種自殘來獲得生命的保全。」頁168。二說恐完全不瞭解莊子對於生命的關懷、與對於特殊性的尊重。

所困苦哉！」²⁰

能超越實用的立場，突破世俗所謂有用的觀點，則不僅可以正視存在的尊嚴、追求獨立的人格，也可以解脫「既有之用」對於心靈的桎梏，恢復生命圓應善用、豐盈無盡的創造力。後一義涵，亦是「無用之用」所蘊藏的處世智慧，例如：

惠子謂莊子曰：「子言无用。」

莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則側足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」

惠子曰：「无用。」

莊子曰：「然則无用之為用也亦明矣。」（〈外物〉，頁 1101-1102）

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。……非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泔澠統為事。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落无所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」（〈逍遙遊〉，頁 48-51）

受限於封閉固執的成心，與代代相傳的處世經驗，世俗之人，總是將眼光膠著在實用有用上、膠著在習以為常的用法上、膠著在現前的事物上。因而只知道實用為有用、只知道定用可以成就現實之用、只知道現前的事物可以為人所利用，卻不知揚棄實用可以涵容萬用、不知突破定用可以發揮妙用、不知超越現前的事物，可以創造出更多的物事。此義正猶如：不將眼光膠著在容足之地，反而能放眼於廣大的未躡之處；不拘守代代相傳的定用，反而能拓展不龜手之藥的其他用途。基於上述的關懷，所以莊子提出「無用之用」的說法，指點吾人應當祛除「有蓬之心」，開放心靈，以不斷生起圓應萬物的大用、與豐富人間世的各項制作，故總結云：「然則无用之為用也亦明矣。」

²⁰ 「無用之用」的智慧，曾深深啟發海德格。在〈流傳的語言和技術的語言〉一文中，海氏不僅援引〈逍遙遊〉的末段寓言，並且為之說明曰：「因此，以有性的標準來衡量無用者是錯誤的。此無用者正是通過不讓自己依從於人〔的標準〕而獲得了它自身之大（Groesse）和決定性的力量。以這種方式，無用乃是物或事情的意義。」轉引自張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》修訂版（北京：三聯，2007年8月），頁452。

扣緊莊子的義理性格，可以得知，所謂的「無用之用」，根本不是反對有用、或是消極逃避²¹，而乃是不耽滯於有用、超越有用的局限之義。這一處世智慧，仍然與內聖的修養緊密相關連。能超越有用的局限，自然就可以不為有用所傷、可以不受功利觀點所影響、可以不被現前的事物所束縛。不為有用所傷，才能全身保真，乘時而起。不受功利觀點所影響，才能肯定自我存在的價值，同時也才能尊重他人、他物存在的尊嚴。不被現前的事物所束縛，才能突破定用，圓應善用，在人間世中開創出更豐盈、更美好的諸般可能性。是以簡要地說，「無用之用」正是「有用之用」得以生生不息、得以無所僵滯無所異化的根源（〈徐無鬼〉即云：「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不蹶而後善博也」）；唯有體會「無用之用」的意趣，才能在涉世待物之中，隨時展現大用²²。

四、安命順化

上文已依序闡釋「緣督以為經」、與「無用之用」兩項處世原則。這兩項處世原則，其實都是「虛」、「無」修養的擴大應用，所以二者可以相互發明，連結成為一整體：虛己，故能超越「有用之用」；無用，故能因順時宜，遊刃有餘。至於以下即將探討的最後一項處世原則——安命順化，也同樣與修養相關連，而可以補充說明前述的兩項原則。

處涉人間世，縱使再虛己、再超脫、再戒慎小心，都難以避免地，會面臨到人力所無可奈何的客觀限制。此客觀限制，莊子即稱之為「命」：

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？」

²¹ 李霞：《生死智慧——道家生命觀研究》：「莊子提出了『無用之用』的全生法，主張通過無用於他人的消極逃避法，來避免被他人殘害。」（北京：人民，2004年5月），頁210。

²² 錢穆：《莊老通辨》：「莊生之所謂無用之用，此惟當於藝術境界中求之，乃有以見其真實之意義也。」（臺北：東大，1991年12月），頁277。這一說法，恐未能掌握「無用之用」的立言分際——處世的自存之道，與待人接物的虛靈智慧，因而不免有偏看莊子的嫌疑。

曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天无私覆，地无私載，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！」（〈大宗師〉，頁 343-344）

面對困頓的遭遇、與橫逆的變化，吾人必然會深刻地感受到，有一種客觀的限制，束縛著行為，卻又無法通過人為的努力，加以扭轉。這種限制的產生，既不是由於形而上的主宰者，也不是源出於天道或天命²³，當然更不是來自於天地運行的自然規律²⁴、或是人類的私意造作。以是故，這種限制完全超乎理性思考、超乎因果法則，而難以為吾人所明瞭、所測知、所解釋，於是只能姑且名之為「命」。所以文中才會說：「求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫！」

承上所述，「命」其實是人處在困頓至極，無助、無力、茫然又無奈之時，方始逼顯出來的一個消極觀念。這一觀念，正相當於尋常所謂的「命運」。命運的特點，依莊子的體會有三：一者，命運是後天遭遇上的實存感受，而不是作為先天稟賦的性命²⁵、或是前定的宿命²⁶。二者，命運超乎因果法則，因此，何時會遭遇橫逆、遭遇怎樣的橫逆，以及為何是我獨受這樣的橫逆，而他人卻可以幸運逃脫？這些內容，都無法為人所預期。是以命運之來，對於遭受者與逃脫者而言，都是屬於偶然，故〈德充符〉云：「遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」²⁷三者，命運之來，雖是純屬於偶然，但是，只要命運一來，就是必然的

²³ 清·宣穎：《南華經解》：「末段收出『命』字，『命』乃大宗師（案：指道體）之賦物者也。」據《無求備齋莊子集成續編》冊 32（臺北：藝文，1974 年 12 月），頁 141。鍾泰《莊子發微》：「本篇（案：指〈大宗師〉）始言天，中言道，末言命。命者，天道之流行也。」（上海：上海古籍，2002 年 4 月），頁 128。凡認為客觀限制之命，乃是源自於「天道」、或即是「天道」之流行者，其實都是將後天遭遇上的「命運」、與先天稟賦意義的「性命」，混為一談。

²⁴ 吳建明：〈莊子「命」論之生死觀解析〉：「當『命』被視為天地間一切事物變化之自然律則時，其流程所生的種種情境，……。」載於《揭諦》第 12 期（嘉義：南華大學哲學系，2007 年 3 月），頁 34。

²⁵ 王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》：「個人的遭遇對於個體生命活動來說具有偶然性，但卻是個人所稟賦的性命所決定的必然。」，頁 193。

²⁶ 任繼愈主編《中國哲學發展史》先秦卷：「後期莊學（案：指內七篇）……最終陷入了宿命論。」（北京：人民，1983 年 10 月），頁 466。

²⁷ 明·陸西星：《南華真經副墨》即云：「如人之遊於羿之彀中，中央而不中，皆幸也，幸亦命也。人以幸而全，我以不幸而全，有命存焉。」據《中國子學名著集成》冊 58（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年 12 月），頁 221。

限制。這一必然的命運，是決定如此而無法改易者，所以即便付出再多的努力，也都不可能撼動命運的存在，此即是〈德充符〉所謂的「知其不可奈何而安之若命」也。是故總而言之，會對行為造成限制的遭遇是命，不會限制者不是命；不能為人所測知的遭遇是命，可以測知者不是命；人力所不可扭轉的遭遇是命，可以扭轉者不是命。明乎此，即知不是所有的不如意、所有的困頓，都可以諉諸為「命」。

掌握「命」之意識的源起，以及「命」的各項特點之後，對於莊子為何主張「安命」，即可以有一同情的理解：

死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑，是事之變，命之行也。
 日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府。
 使之和豫通而不失於兌，使日夜无卻而與物為春，是接而生時乎心者也。
 （〈德充符〉，頁 255-257）

依憑上文的界說，吾人可以清楚地判定：有生就有死這一自然的現象不是命，但是，遭遇意外而死亡即是命。懶散放蕩導致貧窮不是命，但是，兢兢業業、盡心竭力卻不能通達即是命。志賢行賢、修養自己不是命，但是，為賢行善卻招來毀謗即是命²⁸。前往險地而受飢渴之苦不是命，但是，平居卻無端受飢受渴即是命。易言之，也就是：事物發展的規律不是命，只有「事之變」才是命。此義若定，則對於〈大宗師〉：「死生，命也，其有夜旦之常，天也」的說法，又應當作何解釋？吾人須知，此處所謂的「死生」，是生命之常的死生、是自然規律的死生，而不是「事之變」的死生、不是遭遇橫逆上的死生。據此，即可以推論，此處所謂的「命」，必須隨著「死生」之義，詮釋為「生命之本然」，或是「與生俱來的必然性」，而不能解讀成後天的、不可預測的「命運」。這種與生俱來的必然性，莊子雖然也以「命」稱之，然而，其中的義理內涵，畢竟有別於內七篇言「命」的

²⁸ 徐復觀：《中國人性論史》：「莊子所說的命，並無運命與天命的分別，他把賢不肖也屬之於命，把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了，於是莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西。」，頁 376。因為混漫運命、性命的分別，以致未能察覺〈德充符〉中的「賢不肖」，乃是扣緊「毀譽」、扣緊「事之變」而言，而不是就著人力所及的德行修養來說。

主流——命運²⁹。

「命」既然是「知不能規乎其始」、且又無可奈何的客觀限制，則面對「命之行」，吾人也只能安之、適之。如何得以真正地安之、適之，而不再有憂慮、不再有掛礙？這便需要深厚的修養。唯有透過修養，才能超越命運、不耽滯於命運。能超越命運，才不會被命運所決定，而可以自我作主；能不耽滯於命運，才不會被命運所影響，而可以保持心靈的平和與暢通。能自我作主，即可以追求逍遙的境界、成就完美的人格。能保持心靈的平和與暢通，即可以因乎時勢、順乎物宜，而有所應、有所為，所以文云：「是接而生時乎心者也。」由此看來，莊子對待命運的態度，乃是無可奈何者即任其無可奈何、不可為者則安於不可為，但是，在無可奈何者、不可為者之外，必須致力於所可為、所應為者。這一態度，根本就不是論者所謂的「消極」、「漠不關心，毫無反應」³⁰、「否定人的主觀能動性」³¹、或是「甘於被命運所奴役」³²等等。

茲再援引〈人間世〉之說為例，以證明「安命」必有積極的修養、積極的作為在其間：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣、子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！（頁 188-190）

首先，必須特別提出澄清的是，「子之愛親，命也」句中的「命」字，絕對不能詮

²⁹ 學界論「命」，多不得旨要，歧義叢生。唯牟宗三《圓善論》中的剖析，甚為精當，故援引如下：「『命』是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個『內在的限制』之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。……生死是必然的，這不是命；……為何有這樣的遭際是無理由可說的，這是一個虛意，即此便被名曰命。」（臺北：學生，1985年7月），頁142-143。

³⁰ 詳參鄧聯合：《逍遙遊釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》，頁154-155。

³¹ 例如，馮友蘭：《中國哲學史新編》上卷（北京：人民，1998年12月），頁427、張采民：《莊子研究》（北京：中華，2011年7月），頁101。

³² 詳參崔大華：《莊學研究》，頁159。

釋為後天遭遇上的、不可測知的「命運」；而應當如同〈大宗師〉：「死生，命也」的「命」字一般，解讀成「生命之本然」，或是「與生俱來的必然性」³³——子之愛親之「命」，是真情流露之必然，而死生之「命」，則是生死規律之必然，二者俱為生命之常情，而與「命運」之義無關。內七篇使用「命」字的情況，原本就不盡相同，千萬不可漠視文脈、罔顧義理，遂不加簡別地，一概都將之理解為「命運」³⁴。

子之愛親，本是情感的自然流露，故云：「不可解於心。」³⁵臣之事君，則是涉世為政，定然會有的合宜行為，故云：「無所逃於天地之間。」孝、義二者，儘管一為內發，一為外合，卻都是人倫之必然、是生命中的大事、是不能避免的本分，因此務必鄭重看待，戒慎再三，所以莊子才會稱之為「大戒」。孝與義，既是為人臣、子所不可避免的本分，則吾人所能為者，就是克盡自己的職責，無所揀擇地投入事親與事君當中。至於事親事君過程中，可能會遭遇到的无可奈何的客觀限制，吾人也只能將之視作命運，而安之適之而已。是以成《疏》即云：「夫禮親事主，志盡忠貞，事無夷險，安之若命，豈得揀擇利害，然後奉行！」

有關本段引文的詮釋，除了上文所提到的「子之愛親，命也」的「命」義之外，尚有以下兩個問題，必須進一步加以說明。其一，是莊子對待孝、義的態度。莊子以愛親為生命之本然、以事君為合宜的行為，故行孝履義，本來就是人生中「不得已」之事，所謂：「固有所不得已」也。「不得已」者，不得止、不能止也。

³³ 羅安憲：《虛靜與逍遙——道家心性論研究》：「父母與子女之間的關係，……是冥冥之中一種命裡注定的關係。」（北京：人民，2005年9月），頁245。便是將「子之愛親」之「命」，理解為「命運」。

³⁴ 除了「命運」、「生命之本然」兩種義涵之外，內七篇賦予「命」字之義，尚有：一者，命名，例如「命之曰蕃人」（〈人間世〉）、「无以命之」（〈大宗師〉）。二者，命令（動詞名詞），例如「命物之化而守其宗」（〈德充符〉）、「今吾朝受命而夕飲冰」、「莫若為致命」（〈人間世〉）、「唯命之從」（〈大宗師〉）。三者，生命，例如「受命於地」、「受命於天」（〈德充符〉）。這些「命」字的義涵各有殊別，決計不能混漫不分。混漫「命」字之意義者，例如，吳怡：《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民，2000年4月），頁169、徐克謙：《莊子哲學新探——道·言·自由與美》（北京：中華，2005年8月），頁173-178。

³⁵ 韓林合：《虛己以遊世——莊子哲學研究》：「《人間世》這段話所表達的並非是莊子的觀點。在此，『命』被規定為『不可解於心』者，這顯然不同於莊子自己所說的『命』。……原因是後者恰恰是可以而且應該『解於心』者。」（北京：北京大學，2006年1月），頁47。這一質疑，正透露出「子之愛親」之命，並非是「命運」之命。惜乎論者未能進一步追究「命」的義涵，反倒直截認定〈人間世〉的說法，不合乎莊子的觀點。

如何才能算是「不得已」？唯有摒除私意造作，一任「天理」（自然之理）而行，方能稱作「不得已」。所以「不得已」，乃是行為能否適當的標準，故〈庚桑楚〉云：「有為也欲當，則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。」正因此「不得已」之義，莊子才會說：「夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。」這一義涵，相較於今日口語中，既無奈又被動的「不得已」，明顯有極大的差異³⁶。按照「命、義」、「不得已」、「不擇地」、「不擇事」等說法，即可以推知，莊子不僅能正視孝義、正視倫常的存在，也能肯定行孝行義、實踐倫常的必然性，故〈大宗師〉云：「父母於子，東西南北，唯命之從。」倘若這一理解沒有疑問，則何以有論者認為，莊子視孝義為桎梏、對孝義充滿無可奈何之情³⁷？當中的緣由，恐係因為與《莊子》文本之間，產生了「語言性的斷裂」³⁸，遂誤解愛親之「命」為命運、「不得已」為無奈。然後再順此誤解，得出了以上的結論。

其二，安命是否為消極。莊子明白地表示，只有「自事其心」之「有德者」，才能坦然面對無可奈何的事變，亦即才能安命。能安命，才得以止息「悅生惡死」之情，而能夠「行事之情而忘其身」。能夠「行事之情而忘其身」，才可以真正做到「不擇地而安之」、「不擇事而安之」。簡單地說，也就是安命必須憑藉高度的修養；能安命者，方能為所當為，而不為所不能為³⁹。這種富有積極作為的安命，與世俗之人的安命相比，著實有著天壤之別：世俗之人，既欠缺修養自己的工夫，又不能在命運之外，有所祈禱、為所當為，是以其安命，只是勉強地、無可奈何地安之而已。更因為欠缺修養自己的工夫，所以世俗之人的安命，或者安於此命，而不安於彼命；或者此時能安之，但下一刻轉念思及，又哀樂交并而不能安。以

³⁶ 鄧聯合：《逍遙遊釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》：「而個體對於其臣子之位的『無所逃』，並不意味著心中不想逃，只是他逃避不掉。……而只是由於『固有所不得已』。」，頁 149。王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》：「莊子還反復提及一個與『不可奈何』意義相近的詞語即『不得已』。」，頁 191。二說均誤解莊子「不得已」之義。

³⁷ 例如，王博：《莊子哲學》，頁 26。

³⁸ 「語言性的斷裂」，是「由於時空阻隔，古今異言」所造成。詳見黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻，2004年9月），頁 7、202。

³⁹ 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》亦云：「承認無可奈何的境遇、接受不可改變的事實，然而再決定進一步的選擇，這正是理智的態度。……『安命』不是莊子哲學的重點，而是追求更高目標的一個起點。」（北京：商務，2009年3月），頁 179-180。

是故，世俗之人的安命，不只是一種消極的型態，也是貞定不住的、徒具形似的安命。

「命」之難安，猶能安之，則面對客觀的變化，自然愈不足以掛懷：

俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！」
曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天，陰陽之氣有沴，
其心閒而無事。跼 而鑑于井曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘
也！」

子祀曰：「汝惡之乎？」

曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化
予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪、以神為馬，予
因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也，安時而處順，哀樂
不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之，且夫物不勝天
久矣，吾又何惡焉！」（〈大宗師〉，頁 310-313）

客觀的變化，乃是出自於「造物者」之所為。此「造物者」，即相當於〈大宗師〉
下文：「偉哉造化」、「以造化為大冶」中的「造化」。無論是「造物者」，抑或是「造
化」，其實都只是指稱「變化之所以然」的一個方便觀念。這一方便的觀念，正與
尋常所謂的「造化弄人」之造化，意義相同；而與儒、道二家所盛言的「道」，或
是西方哲學中的「形上實體」，不相一致：「道」是生命應當遵行的道路，此道路，
即代表一價值的方向；至於「形上實體」，則是思辨理性為了完整地說明一切存在
物，所不得不有的一種絕對設想。「造物者」、「道」與「形上實體」，各自具有獨
立的義涵，絕對不能混漫並談⁴⁰。

客觀的變化，既是由乎造物者所為，人力對此根本無法干預，所謂：「物不勝
天久矣」，則「自事其心」之有德者，當然能夠體悟得失之理，而順之任之，不會
受到絲毫的影響。不受影響，即可以保有心靈的平和，超脫變化帶給人的種種繫

⁴⁰ 涂光社：《莊子範疇心解》：「『造物者』不是宗教中至高無上的造物主和上帝，而是『道』創造萬物功能的體現。」（北京：中國社會科學，2003年12月），頁56。「造物者」不即是「道」，而「道」，也不即是創造萬物的形上者，如同「形上實體」的觀念一般。凡此，均必須有所辨明。

縛，是以文云：「安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也。」值得注意的是，文中「浸假而化予之左臂以為雞」等譬喻，以及〈大宗師〉下文所提到的「以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」這些說法的用意，都只在於表明，不論形體的變化再大、再難以想像，吾人都應當因之順之，而不該為此無可奈何的變化，攪擾了心靈的平和。所以莊子才會說：「因以求時夜」，才會說「縣解」、說「哀樂不能入也」，也才會說：「惡乎往而不可哉！」（〈大宗師〉）千萬不能執著於譬喻本身，遂質實地認定，莊子以為人死之後，還會變成其他的東西⁴¹、或是人死之後，可以作為鼠肝與蟲臂的質料⁴²（這類理解，不僅悖離了莊子重視實踐的義理性格，也無法與齊物論、與心齋坐忘、與逍遙遊、與處世智慧，乃至於外王理想等論題，連結成為一整體）。

透過「安命順化」，莊子指點吾人安所不得不安、順所不得不順的處世智慧。唯有安所不得不安，才不會陷溺在無可奈何的命運之中；唯有順所不得不順，才不會對客觀的變化，妄生哀樂之情。能安、能順，即可以坦然面對人生中的一切遭遇（無論是人事的，還是自然的；是不可預期的，還是可預期的），並且超越這些遭遇，進一步為己所當為、行己所可行，妥善地應世為物。由此可知，「安命順化」這一處世原則，正與前述的「緣督以為經」、「無用之用」相同，都與修養緊密相關連，也都不是多數論者所批評的消極、退卻或逃避，而必然涵具深刻的處世智慧、與積極的應世作為。

必須附帶一提的是，《老子》書中，雖也出現過三次「命」字，但是，這三個「命」字，或者解作「生命之宗本」，例如〈十六章〉云：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」或者解作「命令」，例如〈五十一章〉云：「莫之命而常自然。」這些用法，都與「命運」之義無關。這一現象，即衍生出兩個問題：一者，老子為何沒有關乎「命運」的討論（至少現今可見的《老子》版本中，並未有相關的說明）？二者，莊子的「安命」思想，是否即是源自於儒家⁴³？針對這兩個問題，

⁴¹ 張松輝：《莊子研究》：「……總之，人的這塊肉體是不會消失的，它會演化為其他東西。」，頁 95。

⁴² 楊國榮：《莊子的思想世界》：「人之死意味著融入自然、化為自然循環過程中的質料（可以將其作為『鼠肝』、『蟲臂』等自然之物的構成）。」（北京：北京大學，2006 年 10 月），頁 209。

⁴³ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》：「由此可知莊子之安命之學，正原自儒者。」（臺北：學生，1986 年 9 月全集校訂版），頁 548。錢穆：《莊老通辨》：「而莊子亦好言知天知命，則是莊子思想之承續儒家處也。」，頁 148。

試約略解答如下。

有關第一個問題，現存的資料已無法稽考，較為可能的解釋是，老子以王者之師的姿態，著書立說，其所關懷的重心，在於君人者的修養、在於理想的政治，而不在於個人的禍福遭遇。至於第二個問題，面對「命之行」，莊子有深切的無奈感，所以其自處之道，便偏重在「自事其心」，「使之和豫通而不失於兌」。如此才能安頓心靈，進而開展生命所含藏的豐富內容。這種應對的態度，既不同於孔子：「不知命，無以為君子」（《論語·堯曰》）的說法，也不同於孟子「立命」（《孟子·盡心上》）的主張。此即表示，「安命」的思想，應是莊子自家體貼出來，不承自老子，不代表就是源出於儒家。

五、結語

經由上文層層的辨析，即可以得知：無論是「緣督以為經」，還是「無用之用」，抑或是「安命順化」，莊子提出這些處世原則的用意，都不外乎突破既定立場的桎梏、祛除對於實用觀點的偏執，以及解消特殊際遇所帶來的束縛……等等，易言之，也就是超越涉世待物歷程中，所形成的種種封限。能超越封限，則不僅得以安然處涉人間世，達致「乘物以遊心」的理想，更可以恢復心靈豐盈的創造力，隨順時宜，而生起圓應萬事、「化貸萬物」的妙用。

參考文獻

一、引用古籍

南宋·朱熹：《朱文公文集》，臺北：商務，1979年。

明·陸西星：《中國子學名著集成》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。

清·郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓，1993年。

清·宣穎：《南華經解》，臺北：藝文，1974年。

二、近人著作 National Chung Hsing University

王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁，2008年。

- 王叔岷：《莊學管闡》，北京：中華，2007年。
- 王威威：《莊子學派的思想演變與百家爭鳴》，北京：人民，2009年。
- 王博：《莊子哲學》，北京：北京大學，2004年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生，1983年。
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史》先秦卷，北京：人民，1983年。
- 吳怡：《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民，2000年。
- 李明珠：《感悟莊子——象思維視野下的莊子》，南京：江蘇人民，2006年。
- 李振綱：《生命的哲學——莊子文本的另一種解讀》，北京：中華，2009年。
- 李霞：《生死智慧——道家生命觀研究》，北京：人民，2004年。
- 涂光社：《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學，2003年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：學生，1986年。
- 徐克謙：《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，北京：中華，2005年。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津，1992年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務，1969年。
- 崔大華：《莊學研究》，北京：人民，1992年。
- 張松輝：《莊子研究》，北京：人民，2009年。
- 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》修訂版，北京：三聯，2007年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民，1998年。
- 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004年。
- 楊國榮：《莊子的思想世界》，北京：北京大學，2006年。
- 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務，2009年。
- 鄧聯合：《逍遙遊釋論——莊子的哲學精神及其多元流變》，北京：北京大學，2010年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：東大，1991年。
- 韓林合：《虛己以遊世——莊子哲學研究》，北京：北京大學，2006年。
- 顏世安：《莊子評傳》，南京：南京大學，1999年。
- 羅安憲：《虛靜與逍遙——道家心性論研究》，北京：人民，2005年。
- 嚴靈峰主編：《南華真經注疏》，臺北：藝文，1972年。

三、期刊

吳建明：〈莊子「命」論之生死觀解析〉，《揭諦》第 12 期，2007 年 3 月。

