

就不欲入，和不欲出：《莊子·人間世》倫理觀 及〈齊物論〉形上依據[▲]

潘君茂*

摘要

《莊子·人間世》述及「就不欲入，和不欲出」一段，俱備「倫理學」的探討價值，相較於儒家的倫理觀，《莊子》於人間秩序的行為依據乃根據於其形上本體的和諧意涵，而非自經驗範疇制定一套名言體制而為人所把握，換言之，自禮樂制度的反省中，《莊子》於兩難視域中另立一套價值依據，意即藉由兩行的「為一」思想而消彌彼我成心立場，進而達致物我相諧，共成一天的存在理境。

關鍵詞：《莊子·人間世》、倫理、兩難、兩行、道論

* 本文承蒙兩位審查人提供寶貴修訂意見，特此鳴謝。

* 臺灣新生醫護管理專科學校通識教育發展中心兼任講師。

一、前言

中國哲學以倫理學見長之學派，可以儒家為代表。春秋戰國之際，周文化漸趨式微，以「禮樂制度」建立社會秩序的周文化體系在政治紛亂的時局當中，社會所共同並舉之價值日漸崩潰，無有共識的亂局之下，一則導致社會局勢的紛雜不安；另一則催生先秦諸子理論的誕生，牟宗三先生以「周文疲弊」¹指稱此一時代意義，而余英時則係以「哲學的突破」²立論。然而，以繼承周禮為宗旨的儒家宗師——孔子，主張活化禮樂制度，注以「仁」之內在精神，期以重振周禮的文化內涵，並以此作為社會共同的價值趨向與指標，順此，在儒家所講究的「倫理」義涵中，孔子便提出「正名」為穩固秩序的根基：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」³（《論語·子路》）

君君臣臣、父父子子，名符其實方能作為制禮作樂的基礎，誠如文獻所述，為政之道必當以「正名」為先，正名為一切秩序之基石，在儒家的觀點中，名正則言順，言順則事成，據此才可興禮樂，禮樂能興，社會方有秩序可言。關乎禮樂的討論，樊浩以為：

在孔子的倫理體系中，禮不僅是外在的倫理實體的規定與倫理規範的設立而是人性提升的路途。正如杜維明先生所說：禮是一個「人性化的過程」。禮作為倫理實體的設計，首先是一個社會關係的概念，它規定的是各種人倫關係的結構。對個體來說，就是把自身安頓於這種社會關係、人倫結構的網絡中，從生物我轉化為社會我，並在對禮的履行中得到人性的提升與自我的實現，因而禮又是人的行為的規範與準則。⁴

¹ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1983），頁60。

² 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1984）頁4。

³ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版股份有限公司，1996），頁196。

⁴ 樊浩：《中國倫理精神的歷史建構》（臺北：文史哲出版社有限公司，1994），頁81。

依樊浩所述，「禮」是作為規定人際關係之間的形式結構，自此一社會網絡中所規定之倫理內容，係人與人互動中所應當遵從的行為與價值依準。換句話說，「禮」作為一種規範性準則，是維繫社會秩序的重要設置。然而，相較於儒家欲重振禮樂的信心，道家則以「禮」為徒具形式之存在而發出攻訐，牟宗三即指出：「道家的興起及系統的性格決定於以前所講的諸子起源問題，即針對周文疲弊而發。」⁵何以道家思想對於禮的批判深具力道？觀諸《老子·第三十八章》所謂：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」⁶一句即可知曉，「禮」作為一種經驗界的形式規範，是一切價值禍亂所出之處，以名言系統所制定出的「禮樂制度」，實際上乃「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」⁷的層層陷落，換言之，將形上道德落實於名言制度而把持的作為在道家觀點中，就是一種有為的「造作」，相較於儒家「志於道，據於德」之主體對於形上道德能志能據的信念，《老子》在文獻開宗即點出「道可道，非常道」之說，「道」作為一種超越感官經驗的存有，何以能受限於片面性的言語中而把握，語言文字僅能界定、分割、定義經驗界的存有物，無能涉及超驗界之具普遍性、絕對性的存有，這是道家一貫的主張。

那麼，以對治「禮樂」發聲的道家思想是否就對人間世的「倫理」失去話語權？這個問題應當回到對於「倫理」一詞的徵定才能重新審視道家對於「倫理」的論述效度。韋政通於《倫理學》中定義「倫理」一詞為：「倫理即人倫之理，也就是各種人際關係中所共守的規範。」⁸再觀諸王臣瑞的說法：「倫字有輩有類的意思，是表示人際間的各種關係；理是紋理或道理，是說明人際間的關係，不是雜亂無章，而是有條有理、有原則和有標準的。」⁹綜觀二家觀點，「倫理」一詞的界義乃「人際間的各種關係」，以及其所須遵循的「標準規範」，意即，「倫理」作為經驗界中規定、序別、類屬的一套準則，是人類世界中所共同擁有的行為與價值依據，而不同地域或有不同規範模式，但無論內容如何變化，其最終目的皆是維持社會穩當運作的規範性施設。只是，在「齊物視域」下的《莊子》思想，乃以超越名言系統、泯除心知造作為要旨，何以能對經驗性的「倫理」產生規範效度，又或者在人間秩序中達致彼我和諧的相處效果，這是處理《莊子》倫理觀必然要回應的提問，關乎此一問題，可以收攝到文獻意義上論及《莊子》對「禮」的態度，林明照以為：

莊子論及禮之處雖然不多，但是關於禮的反省卻是其哲學思索的重要一環。這主要是因為莊子的哲學思索是立基在人實存的（existential）層面上，而「禮」在莊子的觀點中，恰恰又體現了人生實存的主要在世結構。因而反省禮，等於

⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》，同註1，頁87。

⁶ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版股份有限公司，1999），頁32。

⁷ 同前註，頁32。

⁸ 韋政通：《倫理學》（臺北：水牛出版社，1993），頁518。

⁹ 王臣瑞：《倫理學》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1980），頁2。

是透過反省人的在世處境而直探人生的實存意義。莊子從人實存層面來討論禮，相較於周代尚德的禮樂傳統，以及儒家接續從道德主體的角度來反省禮而言，是一個新的面向。¹⁰

「禮」作為人實存的一種在世結構，直接影響著人如何面對存在萬物的回應方式，據文獻，《莊子》於內篇中對「禮」的態度係採取較為平和的立場，〈大宗師〉即言：「以禮為翼者，所以行於世也」，可見在內篇對「禮」—「人生實存的在世結構」，《莊子》係承認其具備行世之輔助意義的，但《莊子》並不直接從主體涉入禮的體制之積極面說，這點與儒家是相當不同的，換言之，儒家則是逕以「道德主體」的挺立支撐禮的內涵，從「仁」與「禮」的相輔相成中，攝禮歸仁，要求道德人格的朗現。那麼，若《莊子》不似《老子》採取逕自抨擊禮的態度，¹¹而係以「入游其樊而無感其名」的逍遙姿態重返人間，則必然要對「禮」的在世處境重劃一套應世的學說，然而，若《莊子》不否定禮的存在，又對於儒家理解的「禮」多有批判，那麼，廓清《莊子》對於「倫理」的態度，並構設一套屬於莊學系統的「倫理」觀¹²則成為了本文著墨之處。

二、在世處境的「兩難」：〈人間世〉的倫理觀

《荀子·非十二子篇》以「蔽於天而不知人」¹³一語批判《莊》書於世無所見用，然而，此一判語實際上乃所執立場相迥而產生的「成見」，換言之，在主張「自然天」且講究「理性客觀」的思維模式中，《莊子》所言及「天道」者，在荀子眼中便成了類似於「經驗主義」者所力斥的荒誕學說。有鑑於此，要扭轉《荀子》對《莊子》的「不知人」之說，

¹⁰ 林明照：《先秦道家的禮樂觀》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年），頁127。

¹¹ 本文以《莊子》內篇作為立論的主要文獻根據，雖外、雜篇述及「禮」時，多帶有攻擊性的語氣，然歷來解《莊》，必得要求外雜篇符應於內篇義理，乃因內篇義理較外雜篇更具備哲學體系與歷史意義。故本文以內篇作為《莊》書義理精當之優位與核心依據。

¹² 論及《莊子》「倫理」的探討，葉海煙曾以「對話」為主旨，說明〈齊物論〉中「價值觀」的對待關係，並指出「成心」作為主客相隔的障礙，需藉由「物化」的觀點而消融立場的差異。〔參見葉海煙：〈莊子〈齊物論〉的對話倫理〉，《哲學與文化》第29期（2002），頁681。〕近期研究《莊子》倫理者，主要以西方哲學理論為媒介，透過「他者倫理」的討論，併觀《莊子》文獻的「倫理學」建構，如賴錫三：〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉〔收錄於《東華漢學》第30期（2019），頁1-52。〕文中旨在透過對「同一性思維的批判」以及「他者倫理的關懷」，展示〈德充符〉主體際間的相處狀況。只是，「對話倫理」的討論，在莊學研究實屬心知成見的舊題，無有進一步延伸；而「他者」的論述模式，則係建構於西方理論的對比，對於《莊子》文獻的義理探討與解釋並不如葉氏來得深刻，換言之，即便論題甚有新意，卻在傳統義理的用力稍嫌可惜。

¹³ [清]王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局有限公司，1993），頁262。

則必然要讓《莊子》文獻自我作證。立足「人間」的書寫，在《莊子》中多出自〈人間世〉一文，當中，更多在描述其「倫理」觀的建構，最為經典者可謂「安之若命」一段：

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。¹⁴

關乎主體於人間世的處世情境，賴錫三有一段文字指出：

主體結構的深察又可包含內、外兩者。「內者」，涉及主體（己）之內在構成和心知、名言的關係，用《莊子》的概念說，「我（己）」是透過「心」、「知」、「言」的內在共構產生的認同現象。「外者」，是就主體之活動必然要涉身倫理政治、社會文化的「在世處境」而言，用《莊子》的概念說，「我（己）」亦不能脫離「義命結構」的人間境遇。因此對主體結構的深察，便要同時深入洞察主體內、外結構的相即相入、綿密交織的複雜性。¹⁵

賴錫三將主體所涉入的在世情境以概念區分作二重結構，內者述及主體與外在世界所聯繫起的共構關係，外者則係主體活動實際面臨的生活場域，包括倫理政治、社會文化等層面，然此一內外兼賅，主客交涉的「義命結構」，在相即相入的複雜網絡下形成一層層綿密交織的對待關係。復次，回到〈人間世〉文獻的探討，郭象對「安之若命」段文字的注解為：「知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂，何易施之有哉！故冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適，而況於君親哉！」¹⁶按郭象注，其以為，將所遇之不可奈何視作「命」，並且「安」於其中，而此「安」的方法，即是「不施心於其間」，換言之，正是不以「心知」涉入所遇之事，則能不起價值判斷並與之冥然。但是，這樣的說法實則無法解消何以在道的必然性所保證的作用中會有使實踐者在體道的過程中會遭遇此一「命限」的疑惑，於此，吳肇嘉則以為，應當將命直接關係於道的作用，使命的限制性解消於道的必然作用之中：

¹⁴ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：城邦文化事業股份有限公司，2018），頁118。

¹⁵ 賴錫三：〈賴錫三《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第47期（2015），頁62。

¹⁶ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁118。

儒家面對「道實現與否」的這些客觀世界的現實限制，是在「知命」中求其「立命」，其理論脈絡中沒有必然的保證。它頂多只能盡心著性，讓德性充顯於身，而對「大道之行」終究給不出必然性的保證。如此的理論形態，雖說是符合於理性的認識，但也背負著實踐者難以釋懷的遺憾。相對於這樣的方法效力，道家的實踐理論則顯現出一種消極性的必然要求。莊子對於「命」有不少論述，不同於儒家的「道命分離」形態，莊子的「命」與「道」之間並沒有壁壘分明的相對性，而是呈現出「相即為一」的交集傾向。這也就是說，「道的應然」與「命的實然」兩個界域是相重合的，對於實踐的結果而言，沒有「道的作用」所不能負責者。¹⁷

「道命相即」的說法，解放「命」作為一種生命所遭遇的限制因素，使道成為全然的負責者，意即，知其不可奈何的生命「大戒」，並非是「命」，依文義，將不可奈何之事視為「命」，即意味著不可奈何之事與命之間著實有著一層差距，故要安之「若」命，正因為不是命本身，就更要將諸多不可奈何之事視為「命」，並且，在「道命相即」的視域中，願意將不可奈何之事視為命，便是「德之至」之最高修養狀態。

那麼，要如何在無所逃的世間實踐「德之至」的修養，〈人間世〉則有段關乎「臣之事君」的具體案例：

顏闔將傅衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。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。」¹⁸

此段以「形」「心」對觀，講述「就」與「和」的「出入」之說，藉由顏闔往赴天殺之人崩墮前請益於蘧伯玉的對話過程，說明人際相處關係的倫理內涵，郭象言：「形不乖迕，和而不同。」¹⁹郭註引《論語·子路》「和而不同」作解，只是，《莊子》論「和」與「同」，是

¹⁷ 吳肇嘉：〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》第18期（2012），頁159。

¹⁸ 此處言「嬰兒」者，成玄英疏曰：「同嬰兒之愚鄙」，而「町畦，畔也，埒也」，乃田野之界線，「崖」則是「涯際」之義，總而言之，其整體內涵為愚鄙且無分際之狀態。〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁123-124。

¹⁹ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁124。

否相應於儒家脈絡，可進一步檢視，〈子路〉篇：「子曰：『君子和而不同，小人同而不和。』」註曰：「和者，無乖戾之心。同者，有阿比之意。君子尚義，故有不同。小人尚利，安得而和？」²⁰此解依於「義利之辨」立論，屬於「道德價值」的論述範疇，透過君子、小人之人格對比，對顯出箇中道德價值的評判，君子「和而不同」乃「義之與比」的道德實踐原則，換句話說，君子「以和為貴」的論調係不同於「小人」的阿比奉承之舉。再觀以「和而不同」詮解的《莊子》，文獻言「形莫若就，心莫若和」，以此知曉，《莊子》在討論「和」的要旨時，其內容包括「形」與「心」的論析，而非似儒家僅以「道德」為標準做分判，其間，對於「形就」、「心和」的論述，《莊子》並非以二元論為選擇判分，而是同時保存了「形能就」、「心能和」的狀態。王邦雄在詮釋此段文獻時指出：「外表要能隨順，內心要能調和，『形莫若就』是沒有比隨順更好的處世態度，『心莫若和』是沒有比調和更好的人生智慧。」²¹王先生的說法僅作字面上的解說，無法有效解決箇中的義理詮解，換句話說，「外表能隨順」、「內心能調和」的工夫依據為何，在王氏的理解中並不清晰，關乎此一問題，在張默生的詮釋中似乎能找到解決的方法：

本段的主旨，在「形莫若就，心莫若和」二語，但形莫若就，並不是完全在玩弄手段，仍當看作是「因物付物」的意思，這與〈應帝王〉篇：「君與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流。」也是同一意義。心莫若和的「和」字，雖可解為「和善」，但是此「和善」仍具有絕對的意義，是與道體相合的。因此，我們又可以說，形莫若就，是「用」；心莫若和，是「體」。「體」是無為無形的，故說「和不欲出」；「用」是無心而因應的，故說「就不欲入」。明乎此。才不至淺視莊子。²²

張氏的說法建基於「體用論」的架構，闡述「即體顯用」的義理內涵，意即，「心莫若和」為「體」，在與道相合之下，才能起「形莫若就」之「用」，復次，以「形就」為「因物付物」的「因循」觀，則指出闡述與物相處時，得「因順」萬物之活動而活動。此說法確實將「心和」與「形就」作出層次上的區別，只是，其仍未有效指出「達之，入於無疵」的工夫意義，亦未合理闡釋「形就」之「用」的標準為何，換句話說，此一問題關涉著「形莫若就」要如何「就不欲入」的依據，若僅是「因循」萬物，則與之「形就」何以能達至「不入」其惡且「與之為無方」的「危吾國」之境，這是張氏的說法所須進一步深入之處。

²⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》，同註3，頁204。

²¹ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013），頁214。

²² 張默生：《莊子新釋》（臺北：天工書局有限公司，1993），頁122-123。

承上所述，本文以為，應當以「形莫若就」為「作用」，「心莫若和」為「工夫」，原因在於，一則凸顯此段「工夫論」的要旨，與「達之，入於無疵」的工夫脈絡接榫；二則，視「心和」為工夫，其背後所揭示的是一套符應於〈齊物論〉「道通為一」的存有視域，換言之，以「無為」工夫所解消之「心知概念」而達致之「和諧」狀態，乃是萬物之德任性活動且能共成一天的工夫論向度指涉；最後，以「形莫若就」為「作用」，乃是合乎「無為而無不為」的義理詮說，意即，透過「心和」之「無為」工夫所臻至的效度，即是萬物皆能為道所負責的普遍作用，亦即道之「無不為」的絕對意義。綜合上述，此解不僅能擺脫「因順」、「因循」的依據問題，同時，視「道體」為終極保證，更能使「心和」的工夫得以絕對地、普遍地讓萬物之「外顯行為」自然合道之活動軌跡，如此，「就不欲入」才有可能實現。

再者，另有一則關乎「臣之事君」的文獻同出於〈人間世〉：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「譖！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」²³

顏回欲赴衛國勸諫衛君，行前向孔子請益。然而，衛君乃一荒淫昏亂、縱情無道之人，孔子以「兩難」警戒顏回「蓄人」²⁴與「益多」²⁵的對待困境：

而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之，若殆為人蓄夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯无詔，王公必將乘人而鬪其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多，順始无窮。若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣。²⁶

²³ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁103-104。

²⁴ 蓄，音同災，蓄害也。

²⁵ 益多，以火救火，以水救水，意即適不能救，乃更足以成彼之威。

²⁶ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁104。

「仁義繩墨之言術」，即是一種「成見」的托出，藉以我「是」彼「非」的片面性立場，必然產生彼此之間的齟齬，更甚者，則可能在權力的階級傾軋上造成自身的折損，換言之，以自我之「仁義繩墨之言術」顯耀於「暴人」之前，猶如以他人之缺失突出自身之美德，這種「毀人以自成」的行為無異於「蓄人」，如此，荒誕無稽的衛君又何以能忍受此種「藐之」的作態，可想而知，顏回必定大禍臨頭。

在工夫論的意義上，《莊子·人間世》雖有「為臣之道」的說法，而〈應帝王〉又看似教人「為君之道」，然而，就整體方向而言，於方法論實則無有此二範疇的劃分，誠如吳肇嘉先生的理解：

有些學者認為這兩個篇章應該以「為臣之道」與「為君之道」加以區分，以釐定其屬性的不同。如此看法容或有文義上的根據，但若就莊子「即內聖即外王」的理論形態而言，如此區分意義實在不大。在莊子「以工夫作本體」的思想形態下，方法論是貫串全書的主題，在此不管是談為君或是為臣、政治還是處世，沒有論題能夠離開「修養工夫」而具有獨立的意義。所以強欲在「以主體修證為唯一實踐方法」的思想中分離出君臣之道，文獻處理上既乏根據，理論建構上也無必要。²⁷

如若將《莊子》工夫論收攝於一事，則無論「為君」抑或「為臣」，在方法的本質上實則只消一種路徑，意即「無為」的修養。換言之，將「無為」的內容強拆成「為君」與「為臣」二種檢別，不僅在理論上無法有效統宗會元，於文本依據上亦無所從出。順此，為了在文獻依據上有所依憑，並進一步使古典文獻產生現代意義，則應當以王邦雄先生的態度來理解〈應帝王〉篇的內涵：

他是帝王家，他要領導天下，引領天下人，所以說應物無心乃帝王之德。我們進一步解釋，因為我們每個人不一定當皇帝，也不一定從政，故對我們來說，

²⁷ 吳肇嘉：〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，同註17，頁142。有鑑於此，吳在另一篇文章亦提出此看法：「〈應帝王〉既言帝王之事，也就不能脫離安頓人我群體關係的範圍，這一點與〈人間世〉篇處理的課題似乎有些交疊。如果我們也認同郭象『夫無心而任乎自化者，應為帝王也』的說法，則〈應帝王〉與〈人間世〉的內涵將更加接近。因為郭象既言無心任自化者應為帝王，則帝王的意義便成為對『化人』作用的表述，只要涉及於『化人』之事即可言帝王，於是『帝王』一詞所指涉之對象的範圍就會擴大，而可能涉及所有的實踐者。」（參見吳肇嘉：〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華中文學報》第5期（2011），頁212-213。）

每一個人也在應物，我們跟人相處，跟人間在一起，所以我們也要應物無心，只要我們應物無心，我們就跟帝王一樣。²⁸

王先生的說法轉圜了古典與現代生活的斷層，並重新以一種「倫理學」的視域觀看〈應帝王〉的現代意義，同理，在理解〈人間世〉的「事君」一說時，也可採取此一詮釋立場，宣穎即清楚指出〈人間世〉的理論架構為：

人間世不過有二端：處人與自處也。處人之道，在不見有人；不見有人則無之而不可。……自處之道，在不見有己；不見有己，則以無用而藏身。凡處人而攫患者，又只因自處未能冥然。蓋與人生競，病根在用，己之見未消也。²⁹

據宣穎以為，〈人間世〉的義理其實可歸納為「自處」與「處人」的方法，其間，自處與處人的方法實為一事：「無為」，按其說法：「自處之道，在不見有己」、「處人之道，在不見有人」，歸根結柢，即是「己之見未消也」的問題，換句話說，正是「成心」的鼓盪所致。於此，《莊子·人間世》即言：「古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」³⁰成疏曰：「存，立也。古昔至德之人，虛懷而遊世間，必先安立己道，然後拯救他人，未有己身不存而能接物者也。」³¹然而，此處言救、立與儒家不同，道家所主張的「救」，其內核仍是「無為」的修養，而「立」也並非儒家式「己欲立而立人」的德化觀念，換言之，儒家的「救」與「立」必須依於「道德主體」的挺立而論說，也意味著君子人格的養成，成人之學的實踐，在道家則是「使其自己」的「德」的實現，並無「教化」、「淑世」的意念參涉其中，全然是「萬物自化」的德性燦備。³²誠如張默生所言：

²⁸ 王邦雄：《莊子道》（臺北：漢藝色研文化，1993），頁193。

²⁹ [清]宣穎：《莊子南華經解》（臺北：廣文書局有限公司，1978），卷2，頁2。

³⁰ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁104。

³¹ 同前註，頁104。

³² 關於儒、道二家的內聖外王會通之論，陳政揚引述陽明學與《莊子》對觀比較後言道：「二者雖同得與物無隔之樂。但陽明所得者，乃是君子依天理而顯道於世，此心於已發未發之一體流行中，皆能呈顯『致中和』而『位天地，育萬物』之大樂。相較之下，莊子於消解我物對立所得之樂，乃是由此心掃除各種虛妄封限，敞開無限寬廣的心境，營造得以讓我與萬物皆能各行其道、各適其是的氛圍。此所以莊子順『道通為一』所成的逍遙之境，並非禮樂燦備的繁榮之世，而是草木雜生卻天清地寧的廣漠之野。甚至可以說，由於不似儒家必先挺立道德主體，方能成為可擔天下重任的君子。莊子以『吾喪我』之道，反將主體與客體之分在『相忘』中混合為『一』。莊子更貼近一種不僅無我，甚至能使物忘有我的相忘無隔之境。此相忘於江湖的魚我之樂，恐非陽明之樂，也未必為〈秋水〉之中，濠梁之上的莊周所能契及之樂了。」（參見陳政揚：〈從戴君仁先生〈魚樂解〉試探莊子的淑世精神〉，《臺大文史哲學報》第88期（2017），頁13-14。）據陳氏比較，儒家言及「化世」者，當以「道德主體」挺立為優先，反之，《莊子》所述之「外王」雖不必似儒學系統，以道德主體之挺立作為內聖外王的先要條件，亦可在「道通為一」的思維之下，達致天地與我並生，混合主客為一的相忘無隔之境，以此談出一種

人間世，即人間的意思，篇中所論，都是關於處世的道理，不過是莊子所見的處世道理，不是尋常的處世道理。尋常人的處世，是想戰勝環境勾心鬥角的，莊子則是適應環境與世無爭的；尋常人的處世，是露才揚己自矜其能的，莊子則是韜光晦迹甘居無用的。甚且聖賢的處世態度，莊子也和他站在相反的地步；聖賢的處世，是想以德威人，以教化人的，莊子則是力戒以德臨人，以言教人的；聖賢是想以道易世，改善社會的，莊子則是力戒不能正己先去正人的。³³

〈應帝王〉以「夫聖人之治也，治外乎？正而後行。」³⁴指道《莊子》外王事功乃立基於上位者的「內聖」修養，郭象注言：「全其性分之內而已。」³⁵換言之，張默生所謂「莊子力戒以德臨人，以言教人」，即是對照儒家聖賢的「有為」之說而立論，一如〈讓王〉篇所言：「帝王之功，聖人之餘事也。」³⁶然而，此論調並非意味著《莊子》於「外王」毫無論述效度，一如余英時以「反智論」為基調，闡述《莊子》為一「相對主義論」者：

莊子對政治不感興趣，確是主張政府越少干涉人民生活越好的那種「無為主義」。他以「墮肢體，黜聰明，離形去智」為「坐忘」（大宗師），這顯是反智性的。他又說：「庸距知吾所謂知之非不知邪？庸距知吾所謂不知之非知邪？」（齊物論）這便陷入一種相對主義的不可知論中去了。³⁷

余英時此說，將《莊子》理論落實於「知識論」的二元對立中，順此，一切關乎修養的義理內容，在「不可知論」的意義中失落了主體轉晉的工夫論向度。而外王事功則同樣在此一「反智」的大帽中，全然曲解了「無為」的真諦，使「無為」與「反智」畫上等號，則有致使「陰謀論」的詮釋困境，況且，《莊子》的超越性格並無能自余英時之「反智說」中托出，換句話說，〈齊物論〉的理論內涵並無法透過「反智」的論調而闡述出箇中的「超越意義」，如此，余英時的反智說於〈人間世〉的倫理內容便毫無論述效度。反之，牟宗三則以為：

道家之道，若用之于治道上，亦實可有它的作用與境界。它也是叫人君歸于自己之自適自化而讓開一步，讓物物各適其性，各化其化，各然其然，各可其可。

道家式的「化世」之論，而此「化」必非儒家之「德化」、「教化」，而是以「無為」之「物化」為修養的外王思路。

³³ 張默生：《莊子新釋》，同註22，頁100。

³⁴ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁208。

³⁵ 同前註，頁208。

³⁶ 同前註，頁664。

³⁷ 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁10。

這也是散開而落在各個體上，忘掉你權位的無限，進而成為道化人格的圓滿自足之絕對與無限。而此圓滿自足之絕對與無限也是歸于「獨」，故能推開讓開，而讓物物各落在其自身上。故道化的治道之極致便是「各然其然，各可其可，一體平鋪，歸于現成」，也就是莊子所說的「無物不然，無物不可」。³⁸

牟宗三藉由「讓開」的生動說法，詮解道家「外王論」的內涵，所謂「人君歸于自己」即是「內聖」的實踐，而「讓開一步，讓物物各然其然」則係「外王」的實現，總的來說，正是「無為而無不為」的絕對普遍意涵之成就，其所作用的範圍乃無所不包，無物不然的究極之境。此一「即內聖即外王」的一體平鋪狀態，憨山注亦持相類論點：

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。以前六篇，發揮大道之妙，而大宗師乃得道之人，是聖人之全體已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。若聖人時運將出，迫不得已而應命，則為聖帝明王，推其緒餘，則無為而化，絕無有意而作為也。³⁹

憨山符應〈讓王〉篇，以「治天下者，聖人之餘事也」作詮，言其「無為而化」之說，說明明王之治乃「無有意而作為」卻能有「天下治」之事功，對於明王而言，治世並非「有意為之」，而僅是內聖之「餘事」罷了，換言之，聖人僅須以「無為」為工夫，則萬物自然「自成自化」。何以如此？觀諸〈德充符〉「唯止能止眾止」一段即可知曉《莊子》「即內聖即外王」的內涵體現，〈德充符〉藉以「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止」⁴⁰闡述「德充於內，物應於外」之旨。成玄英疏曰：「夫止水所以留鑑者，為其澄清故也。」⁴¹止水澄清意味人心能止，心知止息萬物則能自鑒其德，換言之，明王德性內充，無有心知造作於外物，則萬物自來歸湊，以應自身之德，⁴²誠如郭象注言：「德充於內，物應於外，

³⁸ 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1983）。

³⁹ [明] 憨山德清：《莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2005），頁431-432。

⁴⁰ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁143。

⁴¹ 同前註，頁143。

⁴² 審查人於此處提出一觀點反思：「明王雖能德充於內，不以自身有為造作殘害他人他物。但是否即能順此保證，他人或他物即能受明王之德所感化，而不來犯。更有甚者，依據自然法則，生物隨順生存本能獵殺他物、物競天擇？《莊子》又當如何視之？」首先，本文以為，在理論的意義上，誠如憨山註曰：「所謂治天下者，聖人之餘事也。」（[明] 憨山德清著：《莊子內篇憨山註》，同註39，頁431-432。）內聖外王於《莊子》思想本就是一體之兩面，無有分別，在此理論基礎上，明王主體內聖，自然同步功及外王。而內聖必然外王的保證，即是透過客觀道體的存有論支持而成立。再者，《老子·第五十五章》曰：「含德之厚，比於赤子。蜂蠻虺蛇不蟄，猛獸不據，攫鳥不搏。」《莊子·大宗師》亦有言：「古

外內玄合，信若符命。」⁴³「德」乃得之於道且作為萬物之本質的「性」，⁴⁴內在德性為一具備活動意的存有實現，德的自然湧現，保證了聖人以「無為」為工夫後，萬物自鑒且自化的「我自然」狀態，職是之故，《莊子》之「幸能正生，以正眾生」能實現的唯一進路正是「無為」修養實踐所「讓開」後的必然趨向。而此一觀點，在《老子》亦有所出：「執大象，天下往。往而不害，安平大。樂與餌，過客止。」⁴⁵王弼注曰：「大象，天象之母也。不炎不寒，不溫不涼，故能包統萬物，無所犯傷。主若執之，則天下往也。無形無識，不偏不彰，故萬物得往而不害妨也。」⁴⁶「執大象」為「法道」的另詮，然道法自然，自然的內核為「無為」的修養，對照於《莊子》則可言「唯止」之工夫；而「天下往；過客止」則為「外王的實現」，對應《莊子》則可謂「眾止」的內涵，總體而言，意即「聖人抱一為天下式」，順此故能「無為而無不為」，此即道家「無為」的外王之論。

承上所述，自〈德充符〉「唯止能止眾止」的理論中，得以符應本文所著墨的〈人間世〉「倫理觀」，意即，「就不欲入，和不欲出」之所以可能，其脈絡仍係「無為」修養的體踐，無論於〈應帝王〉說「明王之治」，或在〈人間世〉言「事君之道」，皆可在工夫論上收涉到「無心應物」的「倫理關係」中托出，藉由〈德充符〉「鑒照」的意涵，搭建〈應帝王〉與〈人間世〉的理論線索，換言之，在「德充於內，物應於外」的義理詮解中，兩篇的內涵將更加接近，而「就不欲入，和不欲出」的效用將能溢出於〈人間世〉，擴及它篇義理，使得《莊子》文獻的理解成為一部具備系統性的學說。

三、「兩行」解決之道：〈齊物論〉的「為一」思想

據文獻內容，《莊子》對於「禮樂」的批判深化為「名言」的對治，對舉儒家主張「禮樂」的「正名」觀，於儒家而言，「名實相符」才能序人倫、別親疏，而社會秩序也由「名

之真人……登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。」換句話說，道家在德性內充與物應於外的內外相應理論上，是相當具有信心的。那麼，有關順物生存本能而狩獵等行為，是否就不符合《莊子》對於萬物和諧的觀點，這項論點相當值得思考，首先，內聖之主體基本上為能進行無為修養的「人」，亦只有在人類社會才有內聖外王理論的必要，再者，萬物依照生存本能而狩獵，乃是天地循環的自然法則，並不違背「和諧」的理則，因萬物之生存欲望與生存本能並非一種「罪」，而是再自然不過的現象，然《莊子》所謂之「傷」、「犯」，於理論上，乃係就「有為」之「心知造作」立論，非人類之動物在目前人類認知中，並不具備使用名言概念的能力，亦無從論及心知造作於自然的涉入，職是之故，傷與不傷、犯與不犯，乃就「心知」之問題而出，無關自然法則的運行。

⁴³ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁139。

⁴⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1969），頁338。

⁴⁵ [魏]王弼等著：《老子四種》，同註6，頁30。

⁴⁶ 大象：無形之象，亦即道、樸、常。王弼曰：「有形則有分，有分者，不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象。」換言之，大象意味著大道，大道既無可名狀，為感官經驗無可汲取的超驗界存在，必然無能透過名言符號規定之。

之能正」而確立其價值系統的建構，換言之，名不正則言不順，言不順則事不成，一切的秩序皆起自概念化的區分，並對照於現實世界的情況，形成一套親疏有別、上下尊卑的倫理體制。在《莊子》理論上，則承繼《老子》對於「禮樂」的反思，深入其內核，直指問題核心，試圖釜底抽薪地對治符碼網絡所給予人的宰制與切割，關乎「名言」的批判，多見於〈齊物論〉的段落，自「朝三暮四」的寓言可知，《莊子》試圖鬆動名言與真實的鏈結，消彌知識論中能指與所指的對應關係，解放語言的限制性與片面意義，重構人的思考框架，然而，這樣的隨說隨掃並非靜態的，而是連續不斷檢視的動態機制。

然而，語言符碼做為人類文化的載體，在儒家崇尚「禮樂體制」的思維中，以荀子特重「禮」的效用，藉化性起偽立說，主張積學隆禮的重要性，因此，「禮」的意義之於荀子而言，具備理論核心的地位。而成就「禮」的系統，則建基於「經驗知識」的生活場域中，換言之，禮的構設必然以知識系統為支撐，故荀子所言心者，乃一具備「學習」內涵的「認知心」，誠如李哲賢所言：「荀子所把握之心為認知心。認知心之主要表現在於成就知識。」⁴⁷然而，道家對於「禮」的批判，則係反對「禮」所展示出的「形式主義」，意即，藉由「語言符碼」而制定的禮樂制度，背後所支持的主體乃是一「認知我」的二元對立觀，而此立場實則涵及「相對性」、「片面性」以及「限制性」的概念，據此，對於價值世界的序列、倫理關係的分別，都可能致使符碼網絡對於人的宰制與割裂。順此，《莊子》對於知識系統的態度，自「庖丁解牛」一文中即可觀出：「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」⁴⁸張默生以為：「庖丁的刀，以喻善養生的人；牛的形體，以喻人類所處的環境。」⁴⁹《莊子》並非要越過「物」的在世存有而逕言超越性的道體，《莊子》的「超越意義」必然不可繞過「物」的實存內涵，而這樣的觀點，除了對比儒家，尤其荀子對「制度」的側重，更顯示出《莊子》乘物遊心的既超越又內在之特質，楊儒賓即指出：

莊子的「乘物」理念給我們一個很大的啟示，此即莊子的思想體系固然有心學，但莊子的心學不礙他也有物學；莊子雖然很注重主體的轉化，但這不礙他傾注物本身的客觀存在。物自本自因，自造自化。莊子的「物」與「心」保持一種精緻的平衡，「物」在實踐的意義上講，是客觀的，是不可繞過的他者。⁵⁰

⁴⁷ 李哲賢：《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994），頁79。

⁴⁸ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同前註，頁93-94。

⁴⁹ 張默生：《莊子新釋》，同註22，頁31。

⁵⁰ 楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期(2014)，頁31。

楊儒賓的「乘物」說，主張「物」的客觀實存意義，在「道物相即」的視域中，主體與「物」之間的關係，透過「心」的應物相攝，將「物」的客觀內容保留於主體的觀看、實踐之中，如此，物的存在不再是一種「映攝關係」的單方面、被動關係，而是主體在生活場域中，與物互為主體的動態過程，換句話說，此說法除了能夠屏除「物」作為純粹主觀境界的收攝對象，更可使「物」與「主體」之際的互動模式形成一種具備互動性質的「倫理」內涵。如此，莊學的人文意味在此一觀點中，則能更深入地產生實踐上的意義，賴錫三亦在他的論述基調上呼應其師的觀點：

道家一方面能對當代文明進行它的批判性和治療功用，另一方面能與當代人文建立起自由的關係，甚至是某個意義下的建構性關係。如此一來，道家將超越那種一味「超人文」或「文化否定論」。⁵¹

「自由」在《莊子》文獻中確實佔有偌大的理論意義，自〈逍遙遊〉的理想書寫中即可知曉，自由的內涵於《莊子》而言，實則帶有萬物「各適其性」且「適性逍遙」的意味，而這樣的指涉，落實於〈人間世〉的「待人接物」之中，則係一種「入遊其樊而無感其名」之對文化體制的超越的肯定。換言之，《莊子》並非要徹底絕棄人間社會的文化內容，亦非要一味反對語言符碼的實際效用，《莊子》所要達致的乃是一個能以「無厚」工夫入於「有間」世界的「無待」主體。然而，有學者卻以為，《莊子》立足於〈人間世〉的觀點僅是一種「自命高潔」的混世主義手段，關鋒指出：

讀了逍遙遊以後，知道莊子是要到無何有之鄉去找絕對自由的；但他卻離不開人間世，他也並不主張出世。這套自命高潔、心安理得的滑頭主義、混世主義的處世哲學，正是他形骸在人間世而精神在所謂無何有之鄉裏逍遙遊的真正手段。⁵²

關鋒理解之下的《莊子》雖也肯定其在世存有的性格，卻在理解如何追求逍遙的理境中，將文獻內容詮解為「滑頭」、「混世」的處世之學，如此，這樣一種具備「手段」、「自我安慰」等解釋的說法，將導致《莊子》只能限縮於悲觀主義的認識當中，無能產生更進一步的義理效度。

然而，若要超越地肯定名言系統，並使得人文秩序得以進行，卻不執著於符碼網絡的框架之中，同時承認人倫關係的現實意義，卻不落實於關係的名言限制之中，則主體進行

⁵¹ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清大出版社，2008），頁270-271。

⁵² 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華書局，1961），頁184。

工夫的轉化乃是必要的修養進程。順此，一切問題的根源仍須回到對「心知」的對治而談。上述中，談及〈人間世〉「倫理觀」的價值背景時，對照了儒家對於「禮樂」的態度，而禮樂實則內含著一套倫常秩序的實現，誠如牟宗三所言：

儒家言治道，所以主德化，是由於孔子繼承夏商周三代所累積而成之禮樂而然。禮樂，簡名曰周文。禮樂本于人之性情，其于人與人間方面之根據，則在親親之殺，尊尊之等。親親尊尊，亦本于性情。由親親尊尊之釐定，則人與人間不徒是泛然地個體之間的一段關係，而且進而舉出其特殊的內容，此即是倫常。⁵³

儒家主張「道德主體」為人格挺立的依據，於外在明文施設的規範，則係藉由「禮樂制度」所實行的規範性措施，然孔子亦言「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《八佾》），換言之，裏外兼備，攝禮歸仁，是孔孟學說的一貫立場，意即，禮樂的規範性、人文的制度，必須由「仁」之道德主體所創發，然而，周文體系於西周末年日漸衰頹，道家即是有鑑於禮樂漸失內核而徒具形式，故提出攻訐，只是，在儒家視域中，倫理的建構與禮樂制度乃共構的關係，那麼，以名言所建立的禮樂制度之倫理觀，於《莊子》的理論是否無有發聲空間？這裡或許可以考慮幾個問題：一、「倫理」施設的規範是否必須由名言系統建構；二、《莊子》對於倫常秩序的規範性是否必須從名言系統上說；三、若《莊子》的倫理觀能超越名言的限制，是否有可能開出道家的倫理觀。關乎上述的提問，在文獻的依據中顯然是有機會建構一套莊學系統的「倫理觀」的，而其理論依據與價值背景可自〈齊物論〉中觀出。

首先，前文曾述及「倫理」一詞的理解，王臣瑞定義為：

倫字有輩有類的意思，是表示人際間的各種關係；理是紋理或道理，是說明人際間的關係，不是雜亂無章，而是有條有理、有原則和有標準的。⁵⁴

人際間的關係，在經驗世界具備「原則」、「標準」的內涵，而儒家系統中，則將之落實於語言文字的形式規範中而實踐，⁵⁵甚至，在不同學派之中，則可能有不同的規範標準，換句話說，規範性的關係如若藉由「名言」落實於語言形式之中，則自然有其片面性與概念化的意義。「有輩有類」想當然是一種概念性的劃分，換言之，在經驗界的生活場域中，「倫

⁵³ 牟宗三：《政道與治道》，同註38，頁27。

⁵⁴ 王臣瑞：《倫理學》，同註9，頁2。

⁵⁵ 如事親、事君，甚至與人相處之道等，在儒家典籍中均有其價值規範。換言之，在儒家的觀點中，有著一套明確的價值體系指導著人「應當」如何作為。何謂「忠」、「孝」，何以達致「君子」人格，如何與人互動等等，皆具備「道德倫理」的引導方向。

理」勢必涵具概念性的意義，而語言文字作為其載體，更無能脫出「分割」、「序別」的內涵，復次，正因為經驗界的「標準」或因立場不同而可能致使迥異的價值判分，職是之故，在經驗世界的秩序之中，以誰的標準為最終之標準，則成了「儒墨價值」的立場之爭，紊亂則自此而起。如此，於上述第二個問題：「《莊子》對於倫常秩序的規範性是否必須從名言系統上說？」可想而知，《莊子》的秩序觀固然不能自經驗的知識上立論，而必須以〈齊物論〉的「超越性思維」作為價值的思想背景，其中，則以「兩行」觀為論述依據，順此，在理論的意義上便可將〈人間世〉的兩難問題收攝回〈齊物論〉的視域中談論。

本文以〈人間世〉「就不欲入，和不欲出」的觀點道出《莊子》倫理觀的意涵，其間，就而不入；和而不出的工夫依據乃是立基於「兩行」的價值思維中所展現的修養，按成玄英疏曰：「不離是非而得無是非，故謂之兩行。」⁵⁶「不離是非」為不同意識形態之間的折衝，並予以承認價值立場的殊異性，意即生活場域的背景所造就的「成心」之別，而「得無是非」則係即便保存了個體價值觀的殊異性卻能透過「道」的超越視域將不同「成心」的內涵「通而為一」，使得價值論於「齊一」、「平等」的觀點中消彌彼我之見，故曰：「聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」⁵⁷陸西星則更進一步指出：「休乎天均，則是非可否通而一矣。通於一，故可兩行。」⁵⁸「通於一」乃指涉萬物的差異性與價值的參差內容在道的整全中則無有分別、對立，而是將眾多差異的分化視為一「完整」的統合。換言之，《莊子》的「兩行」說透過超越界的整全視域保留了經驗界的殊異價值立場，意即，《莊子》不站在任何人的立場中進行價值判斷，也不以第三方的立場肯定或否定任何人的選擇，反之，《莊子》藉由「道」的超越視域而觀出，故能保全各個存有的特殊性，同時使得主體得以藉由「無為」的修養將萬物的差異性在道的整全中視為齊一、平等的「為一」價值，一如杜保瑞所言：

人如能站在道的立場，以超然的眼光平觀萬物與種種現象，則不難有「天地與我並生，而萬物與我為一」（齊物論）的觀感，而頓然胸中灑然，了無滯礙。從這種「天地與我並生，而萬物與我為一」的觀感便可說「物化」。這物化實是逍遙遊的最高境界。⁵⁹

⁵⁶ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁64。另解為王先謙：「物與我各得其所，是兩行也」見〔清〕王先謙：《莊子集解》（臺北：三民書局股份有限公司，1992），頁11。然後者包含於前者，乃因物我立場之別即是非價值之別。

⁵⁷ [清]郭慶藩：《莊子集釋》同註14，頁62。

⁵⁸ [明]陸西星：《南華真經副墨》（北京：中華書局，2010），頁28。

⁵⁹ 杜保瑞：《莊周夢蝶》（臺北：書泉出版社，1995），頁81-82。

「物化」，又可曰「與物無際」，其作為「無為」，無掉成心的展現，乃是一「並生」、「為一」的物我冥合狀態，自存有論上說其「並生」，則係天地萬物皆由道所生化，故而具備同源的關係，而自價值論上說「為一」，則指萬物皆因同出於道，固然在「德」的性質上無有高低優劣之別，然而，誠如方東美所述：「根據中國哲學的傳統，存有論也同時是價值論，一切萬有存在都具有內在價值，在整個宇宙之中更沒有一物缺乏意義。」⁶⁰宇宙萬物的存有皆是涵具價值的存在，因此，在中國哲學中，沒有一物是缺乏意義的存在，職是之故，天地萬物與我「並生」、「為一」，實則可統合為一「價值存有論」的呈現，在此意義上，「物化」觀則能同時言及存有論與價值論的範疇。然而，在經驗界言「倫理」，則有分別、序列的意味，如《莊子》曰：「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，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭。」⁶¹「畛」意即「界畔」，為「分界」之義，左、右、倫、義、分、辯、競、爭謂之八德，此八德指功用之名，作群分類別之指，按成疏曰：「道無不在，所在皆無，蕩然無際，有何封域也。」⁶²道無有封限，唯落實於名言中，而有成毀，故〈齊物論〉以為：「舉莛與楹，厲與西施，恢恠懦怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」⁶³郭象理解此段文字為：「舉縱橫好醜，恢恠懦怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。」⁶⁴萬物固然有其形貌差異，但價值的高下立判決不是因其「德」的不同所致，而是依於人所理解的世界觀之主觀差異而有所區別，換言之，歸根結柢仍是「成心」的問題，順此，如何消彌人我之間的價值對立，屏除意識形態之間的紛馳消長，依舊要由「成心」所建構出的封限視域中而解決。徐復觀即指出：

第一，凡是形器界所說的是非美惡等問題，實際只是各人的立場觀點的問題；因立場觀點之不同，而是非美惡的標準亦因之不同。因此，這是由彼此相對而起的問題；相對的關係消解了，爭論亦因之析解。第二，道本是涵融一切，會通一切的。一切分別性的東西，是從道的演化而來；結果又會回歸到道那裏去而成為「一」。……萬物自有其生，自鳴其意，只是道的自然而然的演化，根本無是非美惡之可言。人應把自己的精神，提升安頓在這種自然而然地道的演化之上，則各種是非、成毀，只是執著演化過程中某一片段所形成的觀念上的紛歧，通演化的全過程而言，便沒有什麼是非成毀可爭論，這謂之「休乎天鈞」。天鈞，即是自然運轉演化的意思；亦謂之「道樞」；道樞與天鈞為同義語。休乎

⁶⁰ 方東美：《中國人生哲學》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005），頁94。

⁶¹ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁70。

⁶² 同前註，頁71。

⁶³ 同前註，頁61。

⁶⁴ 同前註，頁62。

天鈞的「休」，即是將自己的智慧，融和在天鈞、道樞上面，而不流轉下去作分別之知。這從心上來說，意謂之「葆光」。⁶⁵

首先，相對關係即是一種因果對待的結構，而有對立狀態，則是肇因價值立場的不同，再者，由道之整全視域所觀出的一切存有皆是無分別的分別，在概念上才有紛歧可言。最後，經驗界中，萬物的存有狀態之別，在主體透過修養轉化後，藉由「道」的整全性將萬物之性齊整於「超越界」的絕對性、普遍性之中，於此說明「道」對萬物的周遍與無不為之意涵，而這樣的轉化工夫即是「休乎天鈞」，然此處在工夫上特重「休」一字，徐氏以「將自己的智慧，融和在天鈞、道樞上面」，然誠如陸西星所解，休為止之意，⁶⁶與其將「休」轉折為智慧的超昇，不如順應字義的本意，如此，亦能符應於「唯止能止眾止」的脈絡，意即「心知」紛馳的消解後，萬物自鑒其德，內外相應的即內聖即外王學說，而和諧的意義即由此展開。職是之故，於「不離是非而得無是非」的「兩行」觀念中，除了解決「兩難」的矛盾關係，同時也在依於「道樞」、「天鈞」的最高理則中，達致「應物無累」的無窮之境：

彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。⁶⁷

就「以應無窮」的脈絡，回觀本文「倫理觀」的闡述，即可得知，《莊子》的「倫理」內涵，不必局限且落實於名言系統的「關係」中而立論，乃因概念性的「名言」無有最終的標準依據，而建基於此一套系統的倫理學，則必定無法臻至「以應無窮」的終極目標。順此，「不譴是非，以與世俗處」(《天下》)的應世之說，方能藉由「無為」的工夫，將「心知造作」解消於人我互動的對待關係中，而在「就不欲入，和不欲出」的自處處人之道中，《莊子》也透過蘧伯玉警戒「心知」作用於人我之際的互動模式中，將導致何種後果：

形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。⁶⁸

⁶⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，同註44，頁401-402。

⁶⁶ [明] 陸西星：《南華真經副墨》，同註58，頁28。

⁶⁷ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁59。

⁶⁸ 顛者，覆也；滅者，絕也；崩者，壞也；蹶者，敗也。按成疏曰：「形容從就，同入彼惡，則是顛危而不扶持，故致顛覆滅絕，崩蹶壞敗，與彼俱亡也矣。」又郭象曰：「自顯和之，且有含垢之聲；濟彼之名，彼將惡其勝己，妄生妖孽。」孽者，即災也。[清] 郭慶藩撰：《莊子集釋》，同前註，頁124。

郭象理解此段文字為：「就者形順，入者遂與同。和者義濟，出者自顯伐。」⁶⁹意即，外顯行為隨順他者，且與之同流合汙；於內在思緒無能包容，且以高高在上的姿態而自以為是。然「形就而入」一義，則是「形容從就，同入彼惡」同入彼惡則無能為肱骨良臣，終將俱亡，再者，「心和而出」則自顯和之，彼將惡其勝之，一旦以己身之美凌駕他人之惡，則「其德天殺」的上位者何以能容忍此等作態。統合〈人間世〉另一則臣之事君故事「顏回請益孔子」的義理內涵，「形就而入」便會招致「益多」而「危國」，「心和而出」則將致使「蓄人」且「危身」。因此，唯有不以心知概念的「真情實感」才能在彼我相處之時，以最洽當的姿態互動，同理，心知於倫理關係的互動模式中，亦將導致「生命力的衰頹」，觀乎〈齊物論〉的文獻：

與接為構，日以心鬪。漫者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐漫漫。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。⁷⁰

人因成心作用於外物，因而產生價值分別與立場爭執，不同觀點的折衝致使我是彼非的攻訐，然爭鬥的發用引動著情緒的起伏波瀾，故《莊子》以「發、留、殺、厭」的情緒轉折說明「與接為構，日以心鬪」的流轉狀態，發，即心思作用之始，留，意味著心思的執留，而殺，則是毀損，指涉因執念所導致的精神耗損，最後，厭，乃是因過度的執著致使精神過分耗損，並超出人所能負荷的狀態之生命力的枯槁衰竭。關於此段引文，吳怡釋解為：

此心與萬物相接相錯，每天都處在勾心鬥角的狀態中。心思有時緩慢，有時深沉，有時綿密。遇小恐，心神不安，遇大恐，心神麻木。心思的發動，好像箭矢的快速，就像我們以自己的見解去論斷別人的是非一樣。心思不動時，正如堅守誓盟一樣，為的是能穩操勝算。這種鬥爭的殺氣，就像秋冬之日，陽氣每天逐漸的消減。我們的心念也是如此的沉溺，而不知反省。我們的心貪饜物欲，關斷了生機，變得枯槁衰竭。可說是將死之心，再也沒有回陽的希望了。⁷¹

人的喜怒哀樂、情緒波折，因隨物流轉、陰晴不定，故而導致生命力的跌宕頽疫，而此隨物波折的情緒起伏，肇因於「日以心鬪」的心知紛馳，只是，《莊子》此說並非否定形軀欲

⁶⁹ 同前註，頁124。

⁷⁰ 同前註，頁50。

⁷¹ 吳怡：《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局股份有限公司，2017），頁54。

望，而是形軀欲望受心知鼓盪所造成的過度發用。尤其在人際相處之間，若在形就心和的應對脈絡中，參涉心知概念的內容，則真情實感的發動，便將扭曲為概念意識的造作，「就而入；和而出」的後果於焉而出。

順此，《莊子·人間世》倫理觀的價值依據，必得由乎〈齊物論〉的「兩行」思維，在不離是非而得無是非的超越視域中，同步保留經驗界的立場差異，以及透過「為一」價值所齊整的超越界之意涵，意即，「聖人不由，而照之于天。」⁷²的「依乎天理」之說。而此天理的價值依據則係保證〈人間世〉論「就不欲入，和不欲出」之外在行為與內心情感的彼我互動關係中的終極和諧性。此一詮釋不僅能夠使《莊子》得以在不否定人間秩序的倫理內涵中，於超有名言的框架限制裡，以真情實感的流動為互動方式，達致不以心知造作而活動的和諧秩序。⁷³而此秩序乃依於超越界的道體，而非經驗界的後天學習內容，好比共舞一首曼妙的華爾滋，不必執著於步伐的規範性意義，而是在直觀直覺的情感流轉中，譜出你進我退、你退我進的自然律動。而這樣恰似音樂相諧的共存有狀態，必然有著形上超越道體作為究極的保證。

四、《莊子》倫理觀形上依據：「萬竅怒號」的本體內涵

倫理講究的是「秩序」，而中國哲學的秩序觀，尤以「天人合一」為終極理境的指向，在理解《莊子》的秩序觀中，尤以「和諧」為主要基調，⁷⁴而《莊子》的和諧理論仍不脫於中國哲學講述「天人之際」的傳統論調，以往研究者將《莊子》的和諧思維劃分為「天和」、「人和」與「心和」三大範疇，而此「三和」的說法，陳鼓應更側重道家的天和觀，他以為：

儒家講和諧，著重於納入「禮制」的範圍；墨家講和諧，著重在人人發揮「兼愛」的互助精神；法家講和諧，著重在法制的實施和履行。如果我們從哲學的角度來考察，儒、墨、法是在政治社會的層面來提出人際關係如何和睦相處，

⁷² [清]郭慶藩撰：《莊子集釋》，同註14，頁59。

⁷³ 有學者以為，「禮」在《莊子》的思維裡根本是不值得一提的，引述劉振維所言：「就莊子學思而論『禮』根本是不值得一提的……莊子如是看法，顯比老子的立場更為徹底，同時也顯得十分虛無。無怪乎朱熹有『老子猶要要做事，在莊子都不要做了』之語。」見劉振維：〈論老莊對“禮”的認知與評價〉，《華梵人文學報》第13期（2011），頁19-20。但此說法不僅無法為莊學研究詮釋出現代意義，更可能致使《莊子》義理有走向莊學末流之嫌。

⁷⁴ 據王志楣先生所理解：「『和』指眾多不同事物之間的和諧、統一、均衡狀態；『同』則是事物在形式上無所差異，有一致等同之意。」[參見王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》（臺北：里仁書局股份有限公司，2008），頁266。]《莊子》的和諧觀並非物我在形式上的等同無異，而是在存有根源的齊一，價值觀念上的平等，而此「和諧」意涵指向一種萬籟齊鳴而共成一天的理想狀態，換言之，此和諧觀並未否定物物之間的殊異性，而是在多元並進的相諧之中，取得一種形上意義的均衡。

也就是說，儒、墨、法各家在「人和」的範圍內提出和諧的主張，而道家不只重視「人和」，還從一個更為寬廣的思想視野出發提出「天和」，也就是說道家所關注的人間的和諧是由宇宙的和諧推衍而來的；道家所關注的社會秩序是由宇宙秩序推衍而來的。由此看來道家所談的人間和諧與社會秩序是以宇宙和諧與宇宙秩序為主要依據的。⁷⁵

陳鼓應所理解的先秦諸子之「和諧觀」，將儒、墨、法三家著墨於「政治層面」的討論，以及「人倫秩序」的維護，換言之，陳鼓應以為先秦眾多家派中，儒、墨、法三家多以「人和」為關懷重點，而道家思想的「人和」說，應當以「天和」作為基礎而推衍出人間的諸多價值秩序，只是，按陳鼓應所述雖然能夠檢別諸子理論性格，同時標舉出道家的理論優位性，卻也在講述儒、墨兩家的「天和」觀中忽視此二家派的「天道」觀念，這樣的說法或許不盡公平。換句話說，儒家孔孟的「理則天」、墨家的「意志天」是否也對「人和」的秩序起至一定程度的影響，這是值得商榷的，關於這點，錢穆先生的說法或可更為體貼：

儒墨兩家，似乎都於人道之上又別認有天道。而莊周之於道，則更擴大言之，認為宇宙一切物皆有道，人生界則僅是宇宙一切物中之一界，故人生界同亦有道，而必綜合此人生界之道，與夫其他宇宙一切物之道，乃始見莊周思想中之所謂天道焉……。莊周把道的標準從人生立場中解放，而普遍歸之於宇宙一切物，如是則人生界不能脫離宇宙一切物而單獨建立一標準。換言之，即所謂道者，乃並不專屬於人生界。⁷⁶

錢穆以為，儒、墨兩家於人道之上「似乎」亦可言天道，而《莊子》相對於前者，乃「擴大」言之，據錢氏說法，《莊子》的人生哲學實則以宇宙論為基礎的思維方式，而人生界僅是宇宙萬物之部分範疇，於此，《莊子》之天道觀，乃徵定人間價值的終極秩序，換言之，《莊子》透過道的作用而相應於人間的秩序的活動原則依據，這樣的詮解，徐復觀在《中國藝術精神》中亦持相類意見：

莊子只是順者在大動亂時代人生所受的像桎梏、倒懸一樣的痛苦中，要求得到自由解放；而這種自由解放，不可能求於現世。也不能如宗教家的廉價地構想，求之於天上、未來；而只能是求之於自己的心。心的作用、狀態，莊子即稱之

⁷⁵ 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005），頁341。

⁷⁶ 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991），頁115。

為精神；即是在自己的精神中求得自由解放；而此種得到自由解放的精神，在莊子本人說來，是「聞道」、是「體道」、是「與天為徒」，是「入於寥天一」。⁷⁷

引文中，錢穆以為「道者，乃並不專屬於人生界」的說法，洵自宇宙論的觀點說出，此詮說進路係藉由宇宙論徵定人間秩序之價值，側重於天道的理論內涵，然徐復觀的說法，更將人間世的價值問題，收攝回「主體轉化」的工夫論意味談起，換言之，兩者雖都在大方向主張《莊子》「天人合一」的觀點，但徐復觀更進一步指出問題所出乃是「心知」造作於萬物，順此，若要求得精神的自由解放，且與天合一，就須在心上做工夫，並非由人間的因果關係中而求得精神的究極自由，而徐復觀的詮解方式，乃合乎其對《莊子》論「心」的釋解，相對於唐君毅將《莊子》之心分別為二，⁷⁸徐復觀以為，《莊子》論心只有一種模式：

然則莊子是不是把心分為二，一為須要防止之心，一為值得尊重之心呢？我的看法不是如此的。莊子是要求人的生活能「與天為徒」，或「入於天」，天是「寂寞無為」的；心知的活動，足以破壞此寂寞無為，所以特須警戒。但若沒有心知，則賦與於人的寂寞無為的本性，將從何處通竅，而使人能有此自覺？且德既內在於人身之內，則人必須通過心的作用，然後在德與形的相對中，能有對德的自覺；於是德的本性，也不能是心的本性。否則心便不能從形中超脫出來，以把握形所自來的德。……我覺得莊子的意思，是認為心的本性是虛是靜，與道、德合體的。但由外物所引而離開了心原來的位置，逐外物去奔馳，惹是招非，反而淹沒了它的本性，此時的人心，才是可怕的。但若心存於自己原來的位置，不隨物轉，則此時之心，乃是人身神明發竅的所在，而成為人的靈府、靈臺。⁷⁹

徐復觀將《莊子》之「心」逕以主體轉化的晉升方式收攝為一，換言之，《莊子》之心乃專屬於「靈府」、「靈臺」之神明發竅處，會有「心知」的意識造作完全是肇因於心的本性「離開原位」而受外在世界影響且隨之流轉紛馳所致，只是，徐復觀此說忽略了文獻中（尤其內篇）論「心」的脈絡意涵，證諸內篇文獻，「心」在內七篇中多以「負面」的「心知」意涵呈現，換句話說，《莊子》何以另作靈府、靈臺而與「心」此詞彙作區別，或許應有層次

⁷⁷ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1981），頁61-62。

⁷⁸ 唐君毅以為：「莊子之言心有二：其一為莊子之所貶，另一為莊子之所尚。其所貶者，即吾人世俗之心。齊物論人間世之不以師心為然，亦對此義之心而言。其所尚者，為『虛室生白』之心、或常心、靈府、靈臺之類。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1986），頁121。

⁷⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，同註44，頁382-383。

上的差別，此處或可商榷。然本文並非要處理此一問題，何況關於「心」的議題體系繁雜，非本文字數所能擔待，故此處主要乃提出徐復觀先生的一心說，用以檢視徐氏論《莊》的詮釋內容。職是之故，若徐復觀以為《莊子》之「心」為一「心齋」意義之靈臺心，須藉由工夫而轉化主體的境界，則其尤重「精神層次」的昇華，因而在詮解《莊子》思想時，多有「藝術」、「美學」的趨向，換言之，《莊子》於「政治」的實際效用在徐氏的理解中，則失落了原有的「外王」指向：

心齋之心，已如前述，正是藝術之心。他是在心齋中把政治加以淨化，因而使政治得以藝術化。他所要求的政治，不可能在現實中實現，也只有通過想像而使其在藝術意境中實現。至於他對於理想地政治描述，更是藝術地『生的完成』的描述。⁸⁰

只是，若將《莊》書全然收攝回「內聖」的工夫修養論，並且忽略，甚至有意秉棄其外王的論述向度，那麼，道的作用何以能保證明王之治的終極理想實現，誠如徐復觀於同部著作的觀點：

莊子是以和為天（道）的本質。和既是天的本質，所以由道分化而來之德也是和。德具體化於人的生命之中的心，當然也是和。⁸¹

既然人心之「和」的必然性乃依據於天道之本質的和諧，又何以在言及《莊子》之道論時，須將其向內收為一種境界式的語言：

老子的宇宙論，雖然是為了建立人生行為、態度的模範所構造、建立起來的；但他所說的「道」、「無」、「天」、「有」等觀念，主要是還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在；人只有通過自己向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據；這是由下向上的外在的連結。但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。⁸²

⁸⁰ 徐復觀：《中國藝術精神》，同註77，頁115。

⁸¹ 同前註，頁68。

⁸² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，同註44，頁363。

自此一連串的論述觀點中可以見得，徐復觀在討論《莊子》義理時的邏輯性係環環相扣的，他主張《莊子》論心為心齋意義之靈臺心，並且主體藉著轉化找回離位的本性，而此本性與天道的本質為分化的關係，故天和保證了心和，只是，若其以為《莊子》之天道為一向內收的境界式語言，而非《老子》實存意義的道體，則「和諧」的必然性只能是一種「妄想」，關乎道體的論述，牟宗三在詮解道家思想的道論時曾提出著名的「境界型態」說：

道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而置定在那裏以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。⁸³

徐復觀猶以《老子》之道體為客觀實有，而牟宗三全然將道家的道體置定為一種「姿態」，將道的實體意味視作主觀境界的變現，這樣的說法雖然能夠轉圜道家思想對「聖智仁義」的本質性抨擊，卻也致使道家的「外王說」無以展開論述。換言之，在主觀境界的修養中，道家可言「藝術精神」、「人生哲學」，但在政治論上完全無有發聲空間，此說法於道家的外王向度明顯是限縮且不盡公平的觀點。況且，在「倫理」的意義上，若此「和諧」的必然性無法由道的實存性而保證其作用，則道家理論在人間秩序，甚至宇宙秩序便無論述效度，順此，本文以為，道家，《莊子》之道應當自「客觀實有型態」說，⁸⁴如此，《莊子·人間世》論「就而不入；和而不出」才有可能實現。那麼，若道家的人間秩序係相應於其道論的理則，則必然得關心《莊子》如何看待本體論的「和諧意義」，於〈齊物論〉中有一段關於本體論述的文字，用以闡述天地萬物相諧共存之狀態，同時指出道體如何作用於萬物活動的普遍性意涵：

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒咷。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，謾者，寔者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」⁸⁵

⁸³ 牟宗三：《中國哲學十九講》，同註1，頁132。

⁸⁴ 〈大宗師〉即有「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，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地」一段，只是學者往往忽略此段的客觀實有之本體意，而多關注於《莊子》如何言「內聖」之工夫論。

⁸⁵ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，同註14，頁47。

此段文字為本文論述《莊子》「和諧」本體論依據的重要段落，文獻中，南郭子綦向顏成子游喻示「天籟」的情狀，透過大塊噫氣致使萬竅怒咷的景況，闡述不同形狀之孔穴受長風吹襲之下，各自所生成的不同聲響，然此眾竅因風而出的籟聲並非紊亂紛雜的噪音，而是「前者唱于而隨者唱偶。冷風則小和，飄風則大和」的齊鳴和諧狀態。再者，「厲風濟，則眾竅為虛，而獨不見之調調、之刁刁乎」一句，呈現出萬竅受風之下，所發出的聲響，或停或歇，或疾或徐，皆含蘊著和諧統一的節奏，順此，萬竅受風後所發出的齊鳴之籟的必然性，也暗示出萬物「和諧」的事實背後，必得有一超越於經驗界的最高理則存在，換言之，「大塊噫氣」的客觀性保證了萬竅怒咷且和諧共響的現象實現，而此即是《莊子》自本體意涵談及「和諧」根據之所在。如若失落了道的客觀實有意義，則此一現象將成為偶發事件，而落實於人間世的倫理秩序中，則無能保證「就不欲入；和不欲出」的必然體現，換言之，若《莊子》的道體純然為一境界型態的主觀呈現，則「無為而無不為」的道之作用便無法有效實現，更遑論其外王向度的實踐。

自本體論的意涵觀之，《莊子》所言之「秩序」並非由名言之規範而落實，而是藉由超越性的形上依據而保證，然而，除了道體作為「和諧」之必然保證，萬物內在之德也須具備「活動性」，換言之，若萬物之德不具備活動性，則「無為」修養之後的自身價值之實踐便無有可能。一如〈齊物論〉所述及：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」⁸⁶成疏以為：「使其自己，當分各足，率性而動，不由心智。」⁸⁷成玄英「率性而動」一句，確實點出萬物秉受於道之「德」的自發活動意涵，換言之，「德」的活動性並非由「心知」所控，而是自性的純然發動，無有外力致使。並且，萬物的活動乃和諧共存的狀態，誠如郭象注曰：「此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天。」⁸⁸天籟之所以和諧，乃因於最高理則之道體的保證，然在「道物相即」的意義之下，言道在萬物，且萬物是道的具體現象，在這個基礎上講萬物同源於道，而此道並非姿態的主觀呈現，其主要內涵即是對於「終極和諧」的必然性確立，故有「共成一天」的義理闡發。

關乎《莊子》內聖外王的討論，除了自本文所持之「即內聖即外王」脈絡外，尚有從「氣論」觀點所立論者，鍾振宇即以「通氣」說，作為莊學內聖外王的義理架構：

⁸⁶ 同前註，頁49。

⁸⁷ 同前註，頁50。

⁸⁸ 同前註，頁49。

若從氣論的當代詮釋之觀點來看，內聖與外王可以有一個共通的標準，就是「氣的通暢」：「通氣」。無論是內聖的身體、或是外王的天下國家，最高的理想都是通氣。⁸⁹

鍾振宇以「通氣」說，貫穿內聖與外王的理論內涵，他反對自傳統「心性論」⁹⁰的視域詮釋當代的「外王」領域，尤其在政治批判的理想狀態中，氣的通貫更能有效實踐「政治批判」的向度。關乎鍾氏的說法，可自更細緻處進行討論，他說：

宇宙一氣作為存有論的根源，可以直接通向內聖。然而，在外王面展現的通氣就曲折、間接的多。「通氣」包含「通天地一氣」（存有論宇宙論、內聖）與「通天下一氣」（政治社會論、外王）。內聖的通氣是構造性的、可達到的；外王的通氣是軌約性的，需要無窮努力、永無止境。⁹¹

鍾振宇立基於存有論講氣的一體通貫，並自此基礎上說明「通氣」為內外兼賅的一種論述模式，包含「通天地一氣」的內聖說；以及「通天下一氣」的外王論，並且，他以為內聖相較於外王，在通氣的理論中是更容易達到的，而外王則阻礙較多，需要無窮努力且永無止境。關於這樣的理解，首先，自文獻上說，「通天下一氣」乃根據文本的闡述，而「通天地一氣」卻無法在《莊子》文本中找到立論依據，復次，何以在宇宙一氣的思維中，內聖可以透過存有論的根源而有「直通」的效果，但外王卻展現為「曲折」、「間接」的狀態，又「無窮努力」的工夫依據為何？「永無止境」的終極標準何在？這些論點皆未被細緻闡明。況且，其於文本引證多出自外雜篇，那麼，「通氣」說如何在內篇的義理中合理地符應於工夫論向度的氣，這也是此說法必須回應的。

承上所述，即便本文所立論的觀點仍屬於傳統「心齋」工夫的理解，卻能有效地符合內篇義理脈絡，而內七篇作為莊書的核心地位，無論於學界，抑或思想史皆是眾家所持之共識。換言之，必得在不違背內篇義理的說法上，方能合理建構一套符應於核心價值的理論體系，而「即內聖即外王」仍係立基於解消心知的工夫意義上說，在此理念上，是更貼合於《莊子》核心價值的詮釋方向。於此，《莊子》倫理觀的理論闡述，其形上依據乃〈齊物論〉「萬竅怒號」的模型架構，並且，透過心知造作的泯除，以「心齋」的工夫達致物我

⁸⁹ 鍾振宇：〈批判的氣論－莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》第23卷第4期（2013年），頁144。

⁹⁰ 傳統上對於「一逍遙，一切逍遙」之內聖式逍遙講得已經太多，也就是以「心」、「性」（心性論）作為講述逍遙的中軸，如「真心逍遙」、「適性逍遙」之說法。時代的要求是批判與新外王（社會政治實踐）之外王逍遙的展開。真人面對時代、天下的不通氣、不逍遙，自身也不一定逍遙得起來。此時，應反轉為「一切逍遙，一逍遙」的態度。（同前註，頁153。）

⁹¹ 同前註，頁162-163。

和諧，萬物齊鳴的存在理境，如此，「就不欲入；和不欲出」的對待方式，才得以根據於文本、依據於道體而闡明出一套屬於《莊子》思維體系的「倫理觀」。

四、結語

《莊子》「倫理觀」的思維，不從名言系統而建立一套價值體系，相較於儒家的「正名」觀，以及對禮樂制度的推崇，《莊子》的秩序內涵並非自具體的經式義度中落實，誠如林明照所述：「所謂『經式義度』，蓋指禮儀法度而言。禮儀法度具強制性，特別是『法度』更具懲罰性力量。這種強制與懲罰性力量，釋放出『人孰敢不聽而化諸』的威迫性，對於生活在禮法世界中的個人而言，無疑具有著生存上的壓迫。⁹²換句話說，《莊子》不在規範性的名言系統中落實倫理的對待關係，一旦制度經由人的經驗標準而規定，則必然有其限制性，並且不具備普遍性與絕對性。

職是之故，《莊子》「就不欲入；和不欲出」的倫理秩序，乃建基於〈齊物論〉的形上依據立論，以「兩行」的「不離是非而得無是非」之「為一」思維，保留人間世的彼我價值殊異，進而透過「照之于天」的視域統合，將不同立場的殊異性整合進道的整全觀點中而消彌經驗界的殊異標準，而其核心的工夫意義仍舊不脫解消「心知」的「心齋」修養說，換言之，解消心知造作所能達致的和諧對待關係，則係「就而不入；和而不出」的相處狀態，相應於《莊子》「即內聖即外王」的脈絡，唯有「唯止」之無為工夫的實踐，方能達致「能止」「眾止」的外王理想，而明王之治的事功實現，也僅是一種「內聖」工夫的「餘事」，並無有另外一套政治治理方法，意即在《莊子》理論中，內聖外王即是一事。

最後，論及《莊子·人間世》「倫理觀」的形上依據，其究極和諧的實現，必得由乎超越界之客觀道體的實存性，如此，方能保證萬物活動的必然相諧狀態。關乎《莊子》「倫理觀」的理論建構，本文透過〈人間世〉「出」與「入」之兩難托出其倫理內容，並以〈齊物論〉的超越視域為價值依據，將秩序的價值內涵收攝於「兩行」的「為一」思維中，由道體的實存，保證萬物和諧的必然趨向與普遍原則。即便《莊子》的倫理觀並非僅能由此論點說出，但本文嘗試提出一套說法，自不同觀點補充學界對《莊子》倫理學的詮釋立場，也為筆者日後《莊子》研究奠定一方之學術沃野。

⁹² 林明照：〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》第6期（2007），頁57。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔魏〕王弼等著：《老子四種》，臺北：大安出版股份有限公司，1999年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版股份有限公司，1996年。
- 〔明〕憨山德清著：《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005年。
- 〔明〕陸西星撰《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年。
- 〔清〕王先謙：《莊子集解》，臺北：三民書局股份有限公司，1992年。
- 〔清〕王先謙：《荀子集解》，臺北：華正書局有限公司，1993年。
- 〔清〕宣穎：《莊子南華經解》，臺北：廣文書局有限公司，1978年。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：城邦文化事業股份有限公司，2018年。

二、近人論著

- 方東美：《中國人生哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005年。
- 王臣瑞：《倫理學》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1980年）。
- 王志楣：《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局股份有限公司，2008年。
- 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013年。
- ：《莊子道》，臺北：漢藝色研文化，1993年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- ：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1983年。
- 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- ：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1988年。
- 吳怡：《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局股份有限公司，2017年。
- 吳肇嘉：〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華中文學報》，2011年。
- ：〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》，2012年。
- 李哲賢：《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994年。
- 杜保瑞：《莊周夢蝶》，臺北：書泉出版社，1995年。
- 林明照：〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》，2007年。
- ：《先秦道家的禮樂觀》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年。
- 韋政通：《倫理學》（臺北：水牛出版社，1993年）。

- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1986年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1969年。
- ：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1981年。
- 張默生：《莊子新釋》，臺北：天工書局有限公司，1993年。
- 陳政揚：〈從戴君仁先生〈魚樂解〉試探莊子的淑世精神〉，《臺大文史哲學報》，2017年。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005年。
- 楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》，2014年。
- 葉海煙：〈莊子〈齊物論〉的對話倫理〉，《哲學與文化》，2002。
- 劉振維：〈論老莊對“禮”的認知與評價〉，《華梵人文學報》，2011年。
- 樊浩：《中國倫理精神的歷史建構》，臺北：文史哲出版社有限公司，1994年。
- 賴錫三：〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉，《東華漢學》，2019年。
- ：〈賴錫三《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》，2015年。
- ：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：清大出版社，2008年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年。
- 鍾振宇：〈批判的氣論—莊子氣論之當代開展〉，《中國文哲研究通訊》2013年。
- 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961年。

Ethics and Metaphysical Foundations in Zhuangzi:

Renjianshi

Pan Chun mao*

Abstract

In the treatise Renjianshi, Zhuangzi introduced the passage "jiu bu-yu ru, he bu-yu chu" (while seeking to keep near to him, do not enter into his pursuits; while cultivating a harmony of mind with him, do not show how superior you are to him) that touches upon a question interesting to examine from an ethics perspective. Compared to the general Confucianist point of view, the basis of action in the human domain as expounded in the treatise is based on metaphysical-ontological harmony and not empirically determined by a system of nominal designations subject to artificial manipulation. In other words, the treatise seems to be navigating a conundrum by creating a reflectionist value system that is separate from but also responding to the ritual-musical order. The reflectionist notion can be described as entrenched in the "wei-yi" (being one) concept embodied in the "liang-hang" (parallel ways) approach, which leads to eradication of any self-other binaries and achieves object-subject harmony. The state of being can then be understood as gong-cheng-yi-tian (joined into one heaven).

Keywords: Renjianshi , Ethics , liang-hang , liang-xing , Metaphysical foundations

* Adjunct Instructor ,Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management, Taiwan.

