從儒道對比談莊子哲學的現代意義[[1]](#footnote-1)

二○一六年二月九日星期二

台灣大學哲學系杜保瑞

1. 前言

　　《莊子》書中充滿了對孔子的批判諷刺之語，然而在《論語》書中，也有不少孔子對於一些隱士對他的批評的回應，可以說，歷史上真正的孔子，早已回應了莊子的批判，那就是道之不行已，我知之已，然有義命在，故需知其不可而為之。那麼，莊子的出世哲學，還有成立的依據嗎？亦即，莊子就是孔子所以為的隱士以及不出仕的人物而已嗎？筆者以為，《論語》中孔子所回應的僅是一些簡單的挑戰的意見，整部莊子書中的意旨，還有更深刻的意義在，因此之故，艮古今跨中外，都有它存在的價值。那麼，莊子哲學在現代社會上應如何運用呢？現代人還能將莊子的智慧運用於日常生活中嗎？

本文之作，將首先從《論語》中孔子的反應，定位儒家的心態，再以莊子的立場，提出非孔的意見，然後深入莊子哲學的體系中，說出他的全福生命及理論的觀照，消解了儒道之爭後，回到現實，進入今日，思考一下在繁忙的都市生活中的人們，如何汲取莊子智慧？潤滑人生？

1. 《論語》中孔子對隱士的回應

隱士思想對儒家的挑戰在孔子生平中就有多次，在他們的眼中，像孔子這樣的人物，幾乎是頗為多餘的，總是做一些不必要的事情，然而，孔子也已明確的價值立場予以回應，儒家立場既已表明，則道家仍有思想的出路嗎？本節之作，首先討論《論語》中的這些儒道之辯。論語憲問第十四 :

子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」（14.39）

子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣！」（14.40）

第一條說孔子是知其不可而為之者，第二條說孔子不甘寂寞，可為則為、不可為則不為，何必抱怨呢？此條，孔子有所回應，如果要放棄對天下的責任，那有甚麼困難的，問題就是放不下天下的責任嗎！

＜微子第十八＞ :

楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（18.5）

這一條也是在說時代的隳壞，從政不易，不如暫時放棄，否則會有危險的。可惜孔子沒有機會找到接輿談話，估計孔子想說的，就是想討論如何在不被暴君扼殺的前提下，追求理想的實現，而不是就直接放棄了。

＜微子第十八＞ :

長沮桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉(渡河口)。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣！」問於桀溺，桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（18.6）

孔子使子路問路，隱士長沮，答也不答，諷刺地說，他應該自己知道吧。顯然，孔子太有名了，他的博學人人皆知，但他的行徑，隱士卻看不慣。另一位隱士桀溺，勸告子路，你的老師現在周遊各地，就是找不到可以實現理想的可依托的國君，所以不斷地避開不好的國君，其實，整個時代都是如此，人間世界根本不會有好的政治領袖，不如整個放棄吧。他的意思就是說，與其辟人不如辟世吧 ! 孔子對此有所回應，大家都是關心天下的人物，我和隱士們心意是相通的，如果天下有道，我又何需如此汲汲惶惶呢? 就是天下滔滔，才更需要入世救世呀。說到辟世還是辟人？其實孔子有所表態：

　　＜憲問第十四＞ :

子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」

也就是說，對於時代的滔滔，人物的暴慢，應對的技巧，孔子是知之甚深的。但是，再怎麼辟，最後還是責任放不下。仍是要有所付出、投入，找到服務的管道的，這就是儒者的態度，子路有一次做了很好的闡釋：

＜微子第十八＞ :

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓧，子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」（18.7）

子路向一位路上的老人家詢問有沒有看到他的老師，老人家對從政之士以為他們「四體不勤五穀不分」，沒甚麼值得尊敬的，但仍然很有禮貌地招呼子路過夜，且遣兩個孩子來問安。子路後來見到孔子，報告此事，孔子請子路再去致意，卻見不到了，子路發表了評論，可以代表儒家對隱士批評的最完整回應。子路很推崇隱士不仕無義的作風，但同時卻發現他們對於家庭倫理也是十分重視的，既然如此，難道君臣之義就可以放棄嗎？為了自己不與不義者共事的節操，卻忽視了必須承擔天下的大節，這是不可以的。至於天下無道，君子不易施展抱負，這是儒者知道的，但沒有關係，做該做的事情就好了。

從《論語》的角度來看，儒道之辯就是天下無道，君子應該隱居還是知其不可而為之而已。就此而言，其實都不是最佳方案，顯得相當無奈。儒者的選擇當然是繼續入世實踐，道家隱士的選擇就是退出官場，不信任政府，也不推崇從事政治改革的人。就此而言，儒家如果只是知其不可而為之，則也不算是好的出路，儒家應該另求更好的出路。現實上的天下無道，似乎不論世道如何，都是一樣的，戰亂時期不論，承平時期一樣是小人鬥君子，怎麼辦？最高級的典範有兩種，從現實的作為上說，王陽明是出世救世投身風暴中，其他儒者是鑽入學術中建立理論發揚儒學。從理論的回應上說，就是兩千年來儒學對於如何落實德福一致的需求？就此而言，筆者認為，仍未找到終極的解答。其所努力而有成的，只是建構儒學天道論以至工夫境界論的內在一致性系統。至於在歷史哲學上、政治哲學上如何保證天下不滔滔、理想必落實，則此事尚未成功。

1. 莊子哲學的理論體系

講儒道之辯應該以莊子為道家代表。莊子才能在根本價值立場上與儒者一辯，至少即是如《論語》中諸位隱者之所言。筆者一向主張，孔老互補，但莊孔對立。那麼，莊子部分，其與孔子的差異，只是隱者對天下滔滔的態度有所不同嗎？若只是如此，則子路的回應已說明了儒者的立場，十分合理，若隱士仍不認同，則只能說儒者更有民胞物與的胸懷，而隱士不免較為自私了。筆者以為，道家莊子作為出世主義的哲學體系，絕不止於逃避社會責任而已，而是有更大的世界觀視野，簡言之，莊子有神仙存在的氣化宇宙論的思想，人間不過是暫時的生命階段，既然世人不明，君王暴虐，那就跟他們說再見吧。因為生命還有更好的出路，在神仙的世界中，生命更為完美，所以投身現實政治的改革理想，對莊子而言，確是無益之事。以下，本文將適度展現莊子哲學的體系。

（一）實踐哲學進路的氣化宇宙論

（二）實踐哲學進路的消遙自適的本體論

（三）實踐哲學進路的身心修煉的工夫論

（四）實踐哲學進路的不死不生的神仙境界

（五）思辨哲學進路的存有論

（一）氣化宇宙論

莊子哲學是先秦哲學中第一個有體系的哲學系統，它有完整的宇宙論、本體論、工夫論、境界論[[2]](#footnote-2)，以下先談他的宇宙論。宇宙論談存在的問題，生死的問題就在此處落實。莊子的宇宙論就談萬物的發生，與生命的來去。於是藉此建立了生死自適的價值觀。宇宙論中會涉及於造物者，對造物者特性的描寫，則為思辨的存有論所談的問題，本文另節處理。莊子宇宙論有以下特點 :

1：**天地**一氣也。

2：**萬物**以氣之聚氣散而有無。

3：**人的生死**亦是氣之聚散，聚而有生不必喜，散而入死不必悲，都是天地造化的流變而已。

4：由氣化宇宙論，而知生死只是一氣的流變，以此破**生死觀**，並得出生命的逍遙自適的價值智慧，不必與社會世俗同。

5：宇宙論中涉及**神仙存在**的思想，神仙由人修煉而成，這中間則是工夫論與境界論在談的問題。

首先看莊子談「死生若環」：

「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均，天均者，天倪也。」（寓言）

「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？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。」（知北遊）

原來生死只是一氣流變，因此現象世界種種事務的美醜好惡都是多餘的感受，故而要同一化一切事物的價值。包括世俗社會地位，以及最重要的生命的來去，因為，人本無生：

「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，我獨何能無慨然！察其死而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒忽之間，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。」（至樂）

生命都是一氣通流中的暫時性變化階段，於是不必為死亡而悲傷，不必因出生而歡喜，生死是自然現象中再平凡不過的事件而已。於是莊子主張生死同體 :

「孔子曰：彼遊方之外者也，而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣，彼以生為附贅縣疣，以死為決瘓潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憒憒然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」（大宗師）

「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？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！』」（寓言）

既然生死同體，則儒家的弔喪之哀戚便不再是適性自然的行為，它不過是神奇臭腐的不同變遷階段而已。氣化宇宙論讓莊子破除生死的界線，同時也就破除了對死亡的恐懼，但是更進一步，那就要消弭人在世間的世俗地位之高下美醜的無謂矜持。以下進入價值意識的本體論的討論。

（二）消遙自適的本體論

本體論討論終極價值意識，莊子本體論之對象為造物者的價值意識，以及人存有者的生命意義。至於造物者的存在特徵，這也是本體論的範疇，但是筆者仍將其置於存有論哲學處討論之，這是近於西方形上學問題的領域。一般而言，以東方實踐哲學的本體論稱之可也，但以西方哲學的存有論稱之，更能準確問題意識。莊子的本體論有幾個重點如下 :

1：**造物者對天地萬物**沒有任何刻意的計畫，就天地萬物的存在之價值意義而言，即是自然而已，沒有目的性。

2：**人的生命**就是在氣的聚散之間的一段歷程而已，物質上論之，是氣本論的存有，**此一氣之聚散，沒有任何目的性。**

3：人生天地間，是由造物者而來，故而認清此點之後，即是**與造物者遊才是最真實、自在、快樂的狀態。**所謂與造物者遊，是接受造物安排的一切，切勿人為地去彰顯個體的特殊性，更不能限制別人的生命。

4：**人生貴適性，**生命就是逍遙、自適、無目的、有巧妙的造化安排之結果，完全接受，自由自在，自得其樂。

5：天道實有，無為無形。造化一切，沒有目的，只有自然而然而已。

6 : 如果能進行身心的修煉，則能如神仙般與造物者遊。

莊子的本體論首先對世俗世界是採取存而不論的態度的，因為現實世界的經營，沒甚麼絕對的道理可言，而開天闢地的事情，更沒有知識論述的可能。其言 :

「六合之外聖人存而不論，六合之內聖人論而不議，春秋經世先王之志聖人議而不辯。故分也者有不分也，辯也者有不辯也。曰何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者有不見也。」（齊物論）

至於這個世界的造物者，是有這麼樣的一個存有者，它創造世界，生成萬物，澤及萬世，卻逍遙自適，如其言 :

「許由曰：噫！未可知也，我為汝言其大略。吾師乎！吾師乎！虀(音機)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，此所遊已。」（大宗師）(道體)

「故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！」（大宗師）(道體)

與造物者遊的生命，便是適性逍遙，不落凡俗，自在一生。當然，更貼近造物者的生命便是神仙境界，這就需要一番身心鍛煉的工夫了。

（三）身心修煉的工夫論

工夫論談主體的修養或修煉的方法。修養主要是心理純化，修煉則是身體鍛煉。莊子工夫論談成為神仙的修煉步驟。第一步為心理的修養，重點在化除世俗的牽絆與矜持，第二步為身體的修煉，重點在提升感官知覺的能力，終至不死不生的境界。莊子重要的工夫論有以下三種 :

1：心齋

2：坐忘

3：朝徹見獨

1：心齋

「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。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。」（人間世）

心齋是放下世俗的好惡感應，收攝心神於主體自己的身體感官知覺之內，以便調理身體的能量狀態，差不多最終進入氣功冥想的境界。這是先心理收斂，再身體修煉的工夫。

2：坐忘

「顏回曰：回益矣。仲尼曰：何謂也？曰：回忘仁義矣。曰：可矣，猶未也。它日復見曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回忘禮樂矣。曰：可矣，猶未也。它日復見曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？顏回曰：墮枝體、黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。仲尼曰：同則無好也，化則無常也，而果其賢乎！丘也請從而後也。」（大宗師）

坐忘的工夫，首先還是心理進路的忘仁義、忘禮樂為先，不如此，無法進入身體修煉的狀態，之後，就展開身體進路的墮肢體、黜聰明、離形去知的修煉工夫，則能同於大通，終至與造化為一的同於大通的境界。此處之大通，似乎還是人間的至人、真人，下文的不死不生，就是超越人間的神人了。

3：朝徹見獨

「吾猶守而告之。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。」（大宗師）

首先，心理進路的修養是外天下，為先，身體進路的修煉是外生，為後。之後進入更高級的朝徹、見獨、無古今、不死不生。無古今而不死不生已是神仙的境界了。

（四）不死不生的神仙境界論

境界論談最理想完美的人格。莊子的哲學系統是以神仙為最理想完美的人格， 神仙為不死不生、逍遙自在、遊於天地間的存有者。其次為人間的聖王，人間以聖王為典範，讓人民自由生活，絕不干預，亦不主導。再次為人間的自由人，人間的自由人，依氣化生死，安時處順而哀樂不能入，欣然接受。其言 :

肩吾問於連叔曰：『吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭，不近人情焉。』連叔曰：『其言謂何哉？』曰：『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。吾以是狂而不信也。』連叔曰：『然。瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將旁礡萬物以為一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！(逍遙遊)

這一段文字最生動清楚地說出了神仙的存在狀態，既然能乘雲氣御飛龍，則不可能願意繼續留在人間世俗世界去管理百姓了，於是超脫了儒家聖王的念頭，生命的去路打開，打算與造化者遊去也。又見 :

「子桑戶孟子反子琴張三人相與為友曰：孰能相與於無相與，相為於無相為，孰能登天遊霧撓挑無極，相忘以生，無所終窮，三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。」（大宗師）

在尚未成神仙之前，仍可在人間做一逍遙自由之人，而放棄政治的理想，這就是出世主義的立場，關鍵就在還有神仙的嚮往，如下文 :

「天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：“請問為天下”。無名人曰：“去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野。汝又何帠以治天下感予之心為？”又復問。無名人曰：“汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。”」（應帝王）

做神仙是多麼的逍遙，至人真人聖人決不為之，這就回答了莊子型態的道家人物可以不治天下的質問，如果天下滔滔，百姓困苦，如何逍遙自適，其實，苟活於亂世中，非不可能也，求全於天地造化之間做個神仙，更是可求可為之事，於是放棄整治天下的想望，不與世俗相刃相靡，退出體制，追求個人的最高神仙境界。若是有治理天下的需要，則提出非一般所知的人間的聖王意境，順物自然無容私，便天下治矣，也就是不治之治，絕非儒家的道德仁義聖治的路線。當然，莊子此說，從政治管理上說，會流於烏托邦主義，不可能成功，但這就表示，他對一切體制內政治人物的失望、批判及否定，這就符合他出世主義的立場了。

（五）思辨哲學進路的存有論

從西方形上學問題意識來說，對於最高存有的討論，總是只能透過抽象思辨的方式去進行，其所得致的觀點，可以與實踐不直接相關，但仍是莊學的重要組成，筆者以為，它有以下幾個要點 :

1：實有此道體，亦是造物者。

2：道體無為無形。

3：不死不生。

4：不可名言。

5：不可封限。

6：不可類比。

就實有此道體而言：

「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，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。」（大宗師）

本文首先確定有此一道，然而界定它的特徵，這就定位了最高存有的功能與角色，其內容主旨與一般創造者的界定是一致的。其中一較抽象的思考，則是以此道體為非物者，即其絕非現實世界的具體事務：

仲尼曰：「已矣，未應矣！不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一體。有先天地生者物邪？物物者非物，物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。聖人之愛人也，終無已者，亦乃取於是者也。」（知北遊）

「物而不物，故能物物，明乎物物之非物也。」（在宥）

作為總原理的道體，並非一般之事物，這也是抽象思辨下的結論，又，也應該是不死不生 :

「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，其名為攖寧，攖寧也者攖而後成者也。」（大宗師）

從思辨哲學進路的存有論來談道體、談造物者，則不死不生與非物都是重要的特徵，同樣的，不可封限、不可名言、不可類比也是其重要特徵，就不可封限言：

「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」（齊物論）

「古之人其知有所至矣，惡乎至？其以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。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。」（齊物論）

就不可名言說：

「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。」（齊物論）

就不可類比說：

「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類。則與彼無以異矣。」（齊物論）

以上的討論，針對造物者，也針對道體，造物者從宇宙論說，講存在始源，道體從存有論說，講最高存有範疇的特徵，莊子這些說法既是老子道論的體現與發揮，不過，指得是道體的存有地位的發揮，而不是道體的價值意識的本體論的發揮，在價值意識上，莊老是有所不同的。

1. 莊子對孔子的批評

莊子書中的孔子角色多元，多處藉孔丘之名講述莊子思想，此非其菲薄孔子之言，然而，還是有若干地方就是對儒家孔子的直接批判，以下引兩文說明：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門，曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰也，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，無傷吾足。」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)

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載。吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎，請講以所聞。」無趾出，孔子曰：「弟子勉之。夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎？ 」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？彼且蘄以諔詭幻怪之名聞。不知至人之以是為己桎梏邪？老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解！」」(德充符)

＜人間世＞的一文中，莊子對孔子的批評，就是《論語》中孔子所聽到的隱士對他的批評，講法都是一樣的。＜德充符＞一文中則以生動活潑的故事暴露了孔子的不足，結語謂為 : 天刑之，安可解。實際上這是孔子自己的自我束縛，遁天悖情而受其刑。然以孔子言，這是天職而非天刑，這就是孔莊之辯的焦點，筆者以為，如果定在儒家的世界觀上說，則莊子為逃避責任，但以莊子的氣化宇宙論以及神仙意境而言，莊學有去路，但就要看儒家是否能尊重莊子的世界觀了。

1. 莊子哲學與儒道佛的關係對比

以上簡述了莊子哲學的體系，大致建構出可以與儒家對比的理論基礎，以下，便針對1：老莊與儒家的關係、2：老莊之異、3：孔莊之互斥與互用等項目稍作分析。

1：老莊與儒家的關係

就道家而言，老莊有異，其中，孔老可互補，這是因為，儒是積極正面價值，老是防範人性負面，兩者同樣是入世的哲學。就儒學體系言，儒道互補是以仁義為本體，以無為為境界。在老學體系言，儒道互補是以無為為本體，以仁義為次德目。至於莊子及道教老學，則因有不同的宇宙論世界觀，所以理論上不能討論互補的議題。

從理論上說，理想的互補形式是具備著相同的世界觀，而有價值命題的交流，使得各自的價值可以安立在對方的體系中，並且在現實生活中可以實踐出來。如孔老之間即易於互補。但是，莊子對儒家充滿了譏諷，理論上是互斥的系統，只是，在此一互斥的基調上，仍需尋求互補為用的管道。亦即於用上互補，而非於理論上互補。這是本文談莊子哲學在現代社會的應用的目的，後文論之。

2：老莊之異

道家不只一型，也許也不只兩型三型，此處僅論老莊。老是入世，莊卻是出世。老子以天下、國家、社會為理想智慧的舞台場域。莊子以天地、自然、人間為理想智慧的舞台場域。孔老互補，莊孔互斥。但莊孔間仍宜求其會通。例如，可以孔子為上班哲學，莊子為下班哲學，同一個人在上下班不同處境時的待人處事會有不同的態度，此即孔莊於用上的會通互補。老為領導者哲學，莊為個人主義哲學。

3：孔莊之互斥與互用

孔莊之別世所週知，筆者以為，此即為入世與出世之別，即是為肯定社會體制，與否定社會體制之別。也是為建設社會，與隱於市朝之別。莊子對孔子充滿了諷刺與批評，關鍵在對社會體制的虛偽不實之抗議，所以不以出仕為人生的理想，孔子對社會的隳墮實際體會，知之甚深，但有天下之職志不能忘，故仍知其不可而為之。莊子則有神仙意境以為去路，故而可以順性自適而忘天下。

然而，莊孔之間仍可於用上互補，筆者以為，就今日之社會實際而言，人在社會中的大戒，固已解消了其中的絕大部分，但對於仍在世間生活的眾人而言，以儒者的理想服務組織，以莊子的意境處理組織中的非正式關係情境。則是可以運用莊學的路徑。亦即，在上班時間以儒家的態度服務，以老子的智慧管理，在下班的場合以莊子的意境與人互動。這樣在運用上就有會通了。

1. 莊子哲學在儒道對比下的要點與特色：

本文主要目的在落實莊子哲學在現代社會的應用，藉由前述的討論，先將莊子哲學在儒道對比下的要點與特色標出，限於篇幅，僅標出綱要 :

就要點言 :

１、社會責任感的修飾 : 放下理直氣壯的工作態度，提出面對社會職責時應有之宛轉的操做技巧。

２、價值感的衝擊 : 放下價值理想的崇高身段，以無用之大用提出超越社會標準的價值理想。

３、嚴密理論的解構 : 認識觀念的相對性及預設性及無窮推演性的實然，提出不作觀念採取的態度。

４、超越之道的認知 : 存在的形象是一氣通流，理念的世界是道通為一，追求一個與造物者遊的自適自在之境界。

５、身心操做的工夫 : 將智慧的解悟落實為心理的狀態、與身體的功能上，達到一個在人間的真人之境界，甚至超越人間進入神仙世界。

６、持身形象的化除 : 將融通於自然的自我，展現在社會之中時，是一個無形象的狀態。

就特色言 :

１、出世主義的哲學 : 非入世價值，不追求社會體制的價值。

２、藝術家的胸懷：非政治家、教育家的胸懷，追求個人極致的技能。

３、個人主義的態度：非群體集團性的目標，回歸自我的需求。

４、自由主義的精神：沒有接受束縛，而暫時委屈的立場。

５、追求神仙的意境：不好人間的利樂，追求自己的興趣能力的充份發揮。

1. 莊子哲學在現代社會的應用\_\_\_\_代結論

雖然神仙是莊學的真正最高意境，但是在現實生活上，對所有的人有用的人生智慧才是筆者要討論的，這就是在經過了對儒家的反思與認同之後，擷取莊學精神的精華中，提供今天社會中人一些有用的人生智慧，以下，筆者從六項要點來說：

（一）看破社會體制的虛妄

（二）建立自主消遙的生活

（三）成為休閒退休的哲學

（四）解放公司領導的矜持

（伍）拆掉上下尊卑的面具

（六）作為所有朋友的好友

（一）看破社會體制的虛妄

是人都應該投身社會、推動改革，追求全人類的幸福，但是，人有達不達，有運不運，不達不運之時，莊子的社會觀察就是安頓心靈最好的良藥，那就是莊子的出世主義哲學，世間，都是政治人物為求私利而建設的體制，公共政策，都是依據政治人物的成見而有的發展方案，因此，建設社會體制並不是人生追求的理想。社會體制應以不約束、束縛大眾為最佳方案，最高境界的統治者應讓大家自由生活、自求福祉。

（二）建立自主消遙的生活

1、生命的意義，在追求自我的自適消遙。每天都活得自在、快樂、適意！

2、發揮生命的專長，以達到最高境界。不斷追求自己的技能藝術的高點。

3、發揮在藝術、科學、文學、健康、武功等領域，都是個人性的最高境界。

4、若是政治家、教育家、宗教家，這就不是莊子的型態了。

5、不以社會體制裡的身分規畫生活中的結構、程序及頻率。

6、在任何環境組織內，仍然保持自己獨立自主性的生活基調。

（三）成為休閒退休的哲學

1：上班時的態度

2：休閒退休哲學的特徵

3：休閒退休哲學的用處

1：上班時的態度

上班以維持生活所需為唯一目的。

一邊上班一邊發揮興趣專長。

不為升遷加薪而壓抑自己的興趣及樂趣。

與同事長官部屬保持友誼關係，沒有上下階層的心態。

帶給周遭輕鬆自在的舒適感。

2：休閒退休生活的特徵

沒有薪水的問題

沒有老闆的概念

沒有社會的角色

沒有上班的生活

自己決定生活的意義與內涵

積極追求自己的興趣

每天生活都在尋找樂趣

日子過得快樂逍遙

3：休閒退休哲學的用處

對自己的小用：休閒、遊戲、志工

對自己的大用：寫作、創造、修煉、修復

對自己的最終大用：面對死亡、完成生命

對別人的小用：陪伴、放鬆

對別人的大用：家庭照顧、志工

（四）解放公司領導的矜持

1. 基本觀念 :

首先認清人都有一死，死後只是一杯泥土。所以，工作賺錢不是人生的全部，職場上的角色只是人生的一部份。

人生要有超凡脫俗的意境，放得下名利才能達到。

重點在能欣賞種種的美麗，而不是只能看到富麗堂皇；

能享受單純的快樂，而不是只追求肉慾的滿足；

能與眾人相處，而不是只跟有權勢財富者為友。

2、具體做法 :

開始認真安排休閒活動，讓生活裡有美學的事物發生，並開始建構退休後的生活環境。

開始喜愛並親近公司機關裡一些單純可愛的職員屬下。

學習微笑與單純，重視身體健康，關心周圍的朋友是否快樂。

（伍）拆掉上下尊卑的面具

在所有的人際關係中拆掉上下尊卑的面具。

不需對長官有多餘無謂的幻想，以為他會突然器重你或給你加薪，並不會。以平常人的平等態度與之相處，將可獲得對方的敬意，從此對你刮目相看，認為你是獨一無二的人物！

不再對屬下保持在上位者的矜持，輕鬆自由地與之平等相處，將可得到下屬的真心回報，以及讓對方心情快樂，充滿自信，認為你是智慧過人的領導！

對社會上所有與自己擦身而過的人都保持友善，無論分他人的尊卑貴賤與善惡美醜，你將獲得全然不同的人際關係，以及看到前所未見的人性實景，生命將從此豐富千倍。

（六）作為所有朋友的好友

與人相處不再依身分維繫關係，一心愛護。

與人互動以關懷為唯一的出發，不論地位。

同時關心花草樹木鳥獸蟲魚以及路邊的小動物。

可以立即與嬰幼兒玩耍，把他們逗笑！

男女老少人人都與你親善，當你是他們的朋友，從此沒有性別長幼之界線。

後話 :

你，就是天使啦！

當你還需要學習的時候，你還是得好好學習，這因此成為你的一種負擔，使你不能像天使一樣地自在。但你要學習的事情，一定要是你真的喜歡，有興趣有潛能的事物，一定要在這一部分上保持自己的自由性。

1. 本文為參加2014年11月21~23日，“經典傳承與文化發展——儒道經典的核心價值與當代文化建設”學術會議而作，主辦單位：廈門筼簹書院。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 有關哲學體系的解釋架構，請參閱拙著《中國哲學方法論》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-2)