

# 儒、道二家論遊比較

## ——以《論語》「游於藝」與 《莊子》「遊刃有餘」爲對舉

潘君茂

臺北市立大學中國語文學系博士候選人

### 提 要

「遊」一字在中國思想中涵涉工夫與境界的意味，儒、道二家亦各自有所論述，《論語·述而》「志於道」章即言「志於道，據於德，依於仁，游於藝」四目，言說儒家成德工夫的歷程。《莊子·養生主》則有「庖丁解牛」的故事表述，闡論養生處事的修養工夫。從儒、道二家對於「遊」的旨趣探討，除了對比二家在工夫論的進路差異，亦可究清儒、道二家的價值趨向，即成德與逍遙的區別。再者，透過二家論「遊」的對照，探索儒、道的境界美學指向，以及於人間世的回應。

**關鍵詞：**儒道思想 遊 工夫論 境界論 內聖外王

# 儒、道二家論遊比較

## ——以《論語》「游於藝」與 《莊子》「遊刃有餘」爲對舉

潘君茂

臺北市立大學中國語文學系博士候選人

### 一、前言

「遊」一字在中國思想中，涵涉著工夫論、境界論的範疇，在儒、道二家的文獻當中，《論語·述而》即有「游於藝」之說，而道家文獻中，《莊子》更以「逍遙遊」爲內篇之一篇名，可見遊在儒、道二家的闡述中，具備重要的哲學意義。然而，近當代對《論語》的詮釋，於「游」字的著墨並未有深層且結構地作出探討；另一方面，即便對於《莊子》「遊」的討論相當可觀，卻也少有以儒、道比較的方式提出從「內聖」自「外王」的對觀差異，特別在「即工夫即境界」與「內聖外王」之間如何鏈結的要旨。於此，本篇論文將以此爲方向作爲論述綱領。

《說文解字》疏「游」（遊）一詞爲：「旌旗之流也。又引申爲出遊、嬉游。俗作遊。」<sup>❶</sup>，「游」爲「遊」之古字，本義作「旗之游如水之流。故得偁流也。」從「游」的本義觀之，本就蘊含著「流動」、「不固定」的意義，而其引申義爲嬉游、出遊，除了有「遊戲」的意味之外，更帶著從容、自由的內涵。

---

❶ （漢）許慎撰，（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化，1999年），頁314。

於此，再觀「游於藝」與「遊刃有餘」，其間，技藝的「遊戲性」，與過程的「流動性」、「不固定性」就呼之欲出。順此脈絡，「遊」在儒、道二家的工夫進程，與境界意味，即從「遊」一詞的本義、引申義中，透顯出本文所要論述的結構內容。

朱熹《四書章句集注》解「藝」作「禮樂之文，射御書數之法」<sup>②</sup>，就小學言，即在日常生活中踐道；從大學說，則是修身成德之方。「藝」之於人類文明，在物質層面能「玩物適情」，在精神層面則可「博其義理之趣」，故朱子謂「藝」乃「至理所寓，日用不可闕者也。」<sup>③</sup>而孔子講「志於道，據於德，依於仁，游於藝」。<sup>④</sup>此章可與〈為政〉「吾十有五而志于學」<sup>⑤</sup>同觀：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」<sup>⑥</sup>

志為「心之所之」，所之者在「學」，據朱熹注為「大學之道」，儒家的道本就根植於人倫日用之常，同證於〈學而〉曰：「君子務本，本立而道生。」<sup>⑦</sup>，以人倫日用為本，從中踐履，道在其中矣。然而，相對於道家，《老子》第三十八章則言：

故失道而後德，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。<sup>⑧</sup>

② (宋)朱熹：《四書章句集注》(臺北：大安出版，1996年)，頁127。

③ 同前註。

④ 同前註。

⑤ 同前註，頁71。

⑥ 同前註。

⑦ 同前註，頁62。

⑧ (魏)王弼著，樓宇列校釋：《老子道德經注》(北京：中華書局，2008年)，頁93。

道家講道乃不可名、不可道之道，而失道後德的層層坎陷，最後則是對周文疲弊的深刻批判。在「吾不知其名，字之曰道」的脈絡中，可以見得，道家對道的描述只能遮詮，無法究竟。《莊子》承繼《老子》的思想旨趣，因「大道不稱」（〈齊物論〉），故體道進路在工夫實踐，《莊子》的工夫即在對治心知名言中講「坐忘、心齋」（〈大宗師〉、〈人間世〉），其間，更在「聽之以氣」（〈人間世〉）的大道流行之中體證「官知止而神欲行」（〈養生主〉）的養生歷程，「遊刃有餘」的從容自在，即是在「入遊其樊而无感其名」（〈人間世〉）的逍遙之中無待。而庖丁解牛的高超技藝，即在所見爲牛至未見全牛的層次提升中，臻於技進於道的境界朗現。

「遊」在儒、道二家皆有工夫的意味，並在境界美學的朗照中各自實現了「體道」內容，一在成德，一則在逍遙。從本體論觀之，儒家的「遊」在可志可據的道德中從容，而道家的「遊」則在聽之以氣的無名之道中自在。即便二家在本體論的把握上涇渭分明，可是皆通過工夫論的踐成，成就美妙的境界。

## 二、「遊」的工夫論進程比較

### （一）「游於藝」的工夫理序理解

朱熹注《論語·述而》「志於道」章，順解「志道」、「據德」、「依仁」，並以「游藝」爲成德之理想人格境地。《四書章句集注》曰：

此章言人之爲學當如是也。蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁127。

據朱子之意，立志而後道得於心，不失曰據，再而德性行而物欲止，最後在日用之間得度從容，如此先後兼該涵養，在「游於藝」的工夫踐履時「忽不自知其入於聖賢之域矣」，這「忽不自知」更透顯出爾後言「即工夫即境界」的線索。

然而，有別於朱子順解者，錢穆在《論語新解》<sup>10</sup>即以為此章當作逆解，由下學而上達，將「游藝、依仁」詮為下學，而「據德、志道」作上達。錢穆此解統合於「學」一範疇中，只是，此種詮釋方法，一來將「仁」一儒家核心價值貶值為初階之「下學」，二來限縮「藝」在物質層次而無法提升至人文美學，三則無法使「游於藝」開出儒家的成德理境。

再者，朱熹此順解詮釋，著實將儒家論「道德」之形上義，實實在在地落實於「人倫日用之常」當中，合乎孔子生活中證道的路數，亦符應道德的可志可據，亦即真理在人倫日用中顯明之意。

此外，此章的順解之義更與〈為政〉「吾十有五而志于學」章互為詮作，「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」<sup>11</sup>其間，志學作為立志開端，與「志於道」為建基有著同樣旨趣，再者，從「立、不惑、知天命、耳順」中亦可見得「據於德，依於仁」的生活實踐，也相應於「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」的脈絡，以仁開啓禮樂的價值依據，為「游於藝」之「人文價值」提供穩固的論述基礎。最後「從心所欲不踰矩」的理想狀態，更是相應於「游於藝」中，不越法度而能從容應對的自在狀態。

如此，本文在儒家「遊」一工夫論中，採取朱子註解，除了朱子之解能張弛有度，兼該交養，更為後文章節的論述鋪陳中，提供一個穩固而扎實的言說理路根基。

## （二）「遊刃有餘」的工夫進路

《莊子·養生主》中「庖丁解牛」一篇，著實為體道養生的經典篇章。其間，

<sup>10</sup> 錢穆：《論語新解》（臺北：東大出版社，1988年），頁233。

<sup>11</sup> （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁70。

關乎解牛的工夫歷程，確實有著境界層次的差異：

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，而況大軻乎！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，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。」<sup>12</sup>

庖丁為文惠君宰牛，以高超技巧肢解牛體，其中，庖丁的解牛過程，正是《莊子》談「體道」的進路。郭象注曰：「直寄道理於技耳，所好者非技也。」<sup>13</sup>庖丁解牛在精神層面的「遊」，而非限於物質面向的「技」，按郭象意，技乃《莊子》寄言出意的寫作策略，誠如庖丁所謂「所好者道也，進乎技矣」。

首先，在理解此段工夫論的內容時，須先把握「人、刀、牛」三者，人有才氣之別：族庖、良庖、庖丁；刀則扣合使用者的工夫層次，須月更刀、歲更刀，乃至十九年而刀刃若新發；而牛體，在庖丁的工夫歷程中，有著三種型態的區分，一為「被觀者」、「對象物」的「所見無非牛者」；二為「未嘗見全牛」卻依然「見其理間」，意味著牛體與人依仍有所區隔；三則為最高境界的「以神遇，而不以目視」的人牛一體，依乎天理狀態。

摒除族庖、良庖的「與道為二」，就庖丁的工夫論言，其三種境界的轉進，正是體道的層次晉升，猶如《老子》所謂「上士、中士、下士」的聞道區別。庖丁從最低層次的「見全牛」，中階層次的「未見全牛」，到最高境界的「不以目

<sup>12</sup> (清)郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2016年），頁127。

<sup>13</sup> 同前註，頁127。

視」，除了技藝的提升，更重要的是工夫論的躍進，相應於〈人間世〉「无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。」<sup>14</sup>的三種狀態，以耳聽之，則止於耳，猶如以眼觀牛，則物我二分；以心聽之，則止於符，如名言框架住思考，即便所觀非全牛，依然在牛體中有所扞格；而聽之以氣的虛而待物，則達到神行的物我合一境界，可謂解消心知造作後，屏除概念化活動的連續狀態。

於此，以「萬物與我為一」的脈絡觀之，庖丁所解者，已非牛體，而是達到物我兩忘，形神交融的整全通貫。而此狀態，即是「遊刃」而能「有餘」的從容姿態顯現，並且，在此工夫的展現中，更興發出「躊躇滿志」的喜悅感，亦即與道合一後的情意我朗現。

### （三）儒、道論「遊」的進路內容比較

勞思光在《新編中國哲學史（一）》中將「自我」境界區分成：形軀我、認知我、情意我、德性我，分別指涉生理及心理欲求、知覺理解及推理活動、生命力與生命感、價值自覺。<sup>15</sup>並以為孔子學說以德性我為主，而《莊子》則屬情意我的展現。為便於理解，試將之以圖表呈現如下：

情	德	認
意	性	知
我	我	我

#### 形軀我

為方便說，「形軀我」與「情意我、德性我、認知我」中，形軀我有別於其他三者，為形軀層次，情意我、德性我、認知我，又可稱作情意心、德性心，以及認知心，屬「心」之精神層次。並且，在勞思光的理論中，形軀我僅是由認知我所劃出。

<sup>14</sup>（清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2016年），頁154。

<sup>15</sup>勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2004年），頁143。

藉此理論而言儒道之遊的工夫，「遊」的工夫橫跨了形軀與情識，因其媒介為「物」，即「技」與「藝」的物質層面，但卻能通過修養而達至「形上」的「境界」顯發，「遊於藝」在「禮樂之文、射御書數之法」的遊戲中體現人文價值的「德性我」，而「遊刃有餘」則在「技進乎道」的晉升中透顯出「躊躇滿志」的「情意我」美境。

此外，從上述論題可以見得「遊」一工夫，在勞思光的心物二分理論當中，其實扮演了一個重要的橋樑，「遊」一同時具備工夫與境界的特殊字詞，在儒家為成德理境的實踐，在道家則是逍遙境地的體道過程，它溝通了形軀我在「技藝」之「物層次」與遊藝所能臻至的形上之「德性我、情意我」的分際，甚至消彌了之間的界限，使二元論回歸到一元論的物我交融當中，亦即，儒家在「遊於藝」的玩物適情當中，同時兼該了「樂道」的價值論，並彰顯出儒家的成德之境，而道家的庖丁解牛，則是在「遊」這一無目的性、無概念性<sup>16</sup>的活動當中，融攝技於道中，直覺物我合一、天人無際的逍遙無為。楊儒賓有一論述道家之「遊」的精當理論：

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。<sup>17</sup>

誠如楊儒賓所言，《莊子》在論述「遊」的時候，是不能繞過「物」而直接透顯出大道流行的，它必須以形下之物為工夫實踐的對象，進而從目視對象到與對象無分的層層提升，最後透過「技」的操持而達到「進於道」境界呈現。

<sup>16</sup> 遊之無目的性意指遊之活動為自由的、無帶有任何功利性質；而無概念性則指在遊的過程當中，並無概念的產生，而是直覺的活動。

<sup>17</sup> 楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁31。



再者，在勞思光的架構中，「認知我」實則有著儒、道之別，儒家的認知心為道德主體，因此，在此結構裡，可以成為「志道」、「據德」、「依仁」的依據，並成就德性我的朗現。而道家的「認知我」，有著「心知」與「靈臺」的區辨，若以心知說之，則是障道的阻礙，反之，若透過工夫修養而臻於「靈臺心」<sup>18</sup>，則是體道的真人境界。

總言之，勞思光的論述架構，應用於「遊」的詮釋中，在廓清儒道的價值指向上有其論述效度，甚至，在此論述架構中，可以進一步討論西方哲學的框架是否適合於中國思想的詮釋，從中國「天人合一」的傳統脈絡中，應然與實然，價值世界與現象世界，其實是不二的關係。自「遊」的理論視域中可以見得，在儒家可以看出「身體」與「人文」的接榫，在道家，則可見得「身體」與「自然」的合一。換言之，儒家在藉由身體於「藝」的操作、遊玩，成就陶冶性情的人格理境，道家則在操刀、遊刃的過程中，將身體交給世界，並與之融貫。兩者都可謂從身體連結大道，不脫其可行性與世間性，亦調和了心物二元的傾向，融攝心物為一體之狀貌。在此，形軀我已非作為被官能所把持的對象，而是「真我」體現後，一種自然、非受宰制的存在，在儒家即如孟子所謂的「踐形」的實現，在道家則是「德性」的完全顯明。

### 三、「遊」所開顯出的「即工夫即境界」意涵

朱熹「志於道」章末注言「本末兼該，內外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。」本末兼該，依其順解，亦即志道、據

---

<sup>18</sup> 「靈臺心」為吳汝鈞在《老莊哲學的現代析論》提出的說法。吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年），頁87。書中〈莊子的靈台心與自然諧和論〉提到：「莊子的心具有明覺得作用，故靈臺心又可叫做靈臺明覺」（頁92）。此外，關於心知與靈臺的差異，吳汝鈞則說：「人的心靈，並不止靈臺明覺一面。這心靈亦會下陷，執著計較，而成識知心；亦會隨順個人成見慣習而行，而為成心。這時人便無靈臺之明，不能照見道的虛靜性格，而離道日遠，沉溺而不自知。這諸種心的作用，亦可以識知心概括之。」（頁96），吳汝鈞所謂的「識知心」即是筆者「心知」之意。

德、依仁、游藝四者，相互涵攝，在境界說，實則游於藝之理境中包含了志道、據德、依仁，在工夫說，則是四者相互交攝，緊密扣合。再者，內外交養則意味著「游於藝」，外能「約之以禮」，內能「博我以文」。而章內注曰：

志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。知此而心必之焉，則所適者正，而無他歧之惑矣。據者，執守之意。德者，得也，得其道於心而不失之謂也。得之於心而守之不失，則終始惟一，而有日新之功矣。依者，不違之謂。仁，則私欲盡去而心德之全也。功夫至此而無終食之違，則存養之熟，無適而非天理之流行矣。游者，玩物適情之謂。藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應物有餘，而心亦無所放矣。<sup>19</sup>

同觀章末注「日用之間，無少間隙」，朱子章內注喻「藝」為「至理所寓，而日用之不可闕者也。」即說明了在生活中做學問的重要性，而在其「本末兼該」的脈絡之下，「道」之「人倫日用之間所當行者」即與「藝」之「日用之不可闕者」互相詮釋，更應證了朱子在「游於藝」一成德理境中的「應物有餘，而心亦無所放矣」。吳冠宏指出：

朱熹言「道」，既強調其乃「大本」之所在，又主張「道，則人倫日用之間所當行者是也」，使之能由虛反實，回到人倫日用之常；至於「藝」一則落實於「禮樂之文射御書數之法」的面向立說，又點出其乃「至理所寓」，在此詮說下，「道」與「藝」遂能一體通貫、互有涵攝，畢竟若過於強調「道」之虛時易淪為「清虛之論」，但如果過於強調「藝」之實時，也極易淪為僅務小物技藝的末流，朱解之妙即在區隔兩者之不同外又能得所會通，進而發揮本末兼該、虛實並融的理解效應。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁126-127。

<sup>20</sup> 吳冠宏：〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》：「志於道」之四目關係的詮釋問題為討

吳冠宏道出朱子融合虛實、道藝通貫的巧妙詮釋。其實，在朱熹的詮釋脈絡中，「涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣」業已帶出「即工夫即境界」的意味，「游」可在工夫說其「立於禮」亦可在境界說其「成於樂」，而此游於藝的境界即是「從心所欲不踰矩」以及「我欲仁，斯仁至矣」的崇高人格之境。順此，由「本末兼該，內外交養」所開出的「即工夫即境界」說，著實體現了「文質彬彬然後君子」一人文陶冶的儒家價值追求。

相較於儒家，道家的「遊刃」工夫，雖然亦是「即工夫即境界」的開顯，但卻非同儒家建基在「禮樂」之上，反之，則是以「無為」論說，誠如賴錫三所謂：

相對儒家強調的名實相符之正名觀，道家通常都會強調名言對人的宰制性因為人類的整個文明建制是透過《老子》所謂「始制有名」而來，如周文的政治、社會、生活之管理運行模式，正透過龐雜的名言符號來規定與支配；而分工愈細、角色扮演愈繁複的文明社會，所需的名言符號系統就愈加細瑣而綿密，這在老莊看來，對人的身心規範和控制也就愈加無孔不入。<sup>21</sup>

首先，從心知層面談，人類思考必然有其立場，而立場的成形，即是《莊子》所謂的「成心」，「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」<sup>22</sup>，人在觀看、理解對象物時，自然有其「前理解」<sup>23</sup>，而此前理解的形成來自生活經驗與內化的知識，因此，在心知活動的作用中，已然先有意識形態的運作，意即，人在思考時，業已帶進一套既有的價值觀，再而進行批判活動與行為選擇；再者，從名言層面談，

---

論核心》，《東華人文學報》第3期（2001年7月），頁199。（DOI：10.6420/DHJHS.200107.0189）

<sup>21</sup> 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁32。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860381634）

<sup>22</sup> （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁62。

<sup>23</sup> 此為海德格詮釋學用語，意即人類在進行理解活動前，早已有一套既定的思考模式，此模式建構於其生活及生命的背景（background）。

名言，或謂「符號系統」，乃心知活動的具體化載體，意即運思時所需的一套邏輯、世界圖像的符碼，以及言說、筆墨時所需的一套系統脈絡。其間，名言的成形，在界意、定位，或說概念的固定化，及意義的切割，然而，這樣一套名言系統在儒家雖作為「禮樂」、「倫理」之根基，卻在道家成為綁架思考模式、形成框架套路，甚至是權力運作的始作俑者。

於此，在道家談「遊」的旨趣中，必然要超越「心知」的框架、「名言」的限制，以達至「應物有餘」的理想境界，當中，著實為道家「無為」核心的延伸。職是之故，道家論「遊」的「即工夫即境界」一說，必然要扣合「無為」的脈絡來談。庖丁解牛的從容與躊躇滿志，源於體道的工夫，以及與道合一之境的實現。

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。<sup>24</sup>

「以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」<sup>25</sup>的前提在「依乎天理」，依乎天理，即是順其自然，在解牛即是「因其固然」。成玄英疏為「依天理之腠理，終不橫截以傷牛。」<sup>26</sup>而「依乎天理」之工夫，或謂「遊刃有餘」之修養，則是道家「無為」的實踐，在心知活動說其「心齋」，在名言符號談其「無封限」，而在「工夫」歷程裡，因「無為」的實踐，則能在實踐中，同步實現「境界」。而此境界不能離於工夫而空談「逍遙」，必須依於工夫的踐履，才能成就「遊」的理境，即在體道過程中有境界，在境界開顯中有工夫，「遊刃有餘」方能應物無累，亦相應於中國哲學乃「生命哲學」的實踐性格。

總觀上述，儒、道二家雖皆有著「即工夫即境界」的內涵，並且，二家在「遊」的交涉比較當中，皆能開顯出亦工夫亦境界的視野，然而，其間尚因所本所據之價值差異，仍在「即工夫即境界」的架構中有著根本性的不同之處。即便

<sup>24</sup> (清)郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁127。

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 同前註。

二家都透過「遊」的工夫同時開顯出境界，在宏觀處，雖都有著即工夫即境界的說法，然而在細緻處，亦須談出箇中異處，方能更清楚釐清儒道二家之遊的肌理。

首先，從名言的角度觀之，《論語·子路》：

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。<sup>27</sup>

在儒家的立場，名為立說、經世之根本，並關乎著整個文明系統建立的興衰。前述已提及「游於藝」的基礎在「志於道」的人格養成，而「道」之「所當行」、「所當由」的應然性，把握在人間場域的秩序當中，而這些秩序的價值建立，最根源處即是「名言」意義的定錨，若對世界無從掌握，無法通過符號系統區辨對象物，以建立文明，那麼，整個文明則是無根的，隨時可能崩塌。這也是「游於藝」之「禮樂射御書數」需要以「名」作為基礎的理由。

反之，道家則在語言的使用中解悟出意識形態對立可能致使的「爭」的問題，《莊子·齊物論》：

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。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>28</sup>

是非成於言，有言則有分，有分則有意義之界明，爾後因價值立場不同，則爭端起，爭則亂。由此可觀出儒道對於名言的價值判準，一在「以名舉實」，一在「因名有爭」，因此，「天地，一指也；萬物，一馬也。」的「名言」界限解消，才能在「遊刃」之時「無感其名」，逍遙從容。

再者，從心知的角度觀之，儒家的「心」為一道德主體，故孟子冠以「良」

<sup>27</sup> (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁196。

<sup>28</sup> (清)郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁73。

一價值判斷，闡明良知的理論，而《莊子》言心雖有「靈府」、「靈臺」之層次，但更多則是對治「心知」立論。<sup>29</sup>在「遊」的工夫論而言，儒家「游於藝」的依據在志、據、依的把握，能志、能據、能依的根據在肯認「心」作為一道德主體，必能開啓「正確的」價值選擇，並依此而行動，並且，相信道、德、仁的本質能夠被此一道德主體所認識與把握，並以此為依歸，在成聖、成德的歷程中，證成所志、所據、所依的行為與內容，能夠臻於至善的境界。

而道家的「遊刃有餘」，則是在批判心知活動的進路中立論，以「直覺」、「直觀」的方式體道於天地萬物之中，將自身涵融於大道流行，物我不二，彼此無分，方能成就「庖丁解牛」的「奏刀騞然，莫不中音」。而「合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會」（〈養生主〉）的闡述，更能在「音中《桑林》，韻符《經首》」（〈養生主〉）的音樂律動中體現出「遊」的絕妙之境與動態美感。

綜觀上述比較，即便將二家都收攝到「即工夫即境界」一要旨中，仍有必要再細緻地規定儒、道二家「即工夫即境界」一詞的哲學內涵，按《論語》「游於藝」一章，以修養工夫做為境界呈現的內容，此一意涵直言「游」於六藝一活動的具體表現，此修為努力的持續不間斷與樂在其中，就是一境界的呈顯；而《莊子》「遊刃有餘」之「即工夫即境界」一語，表示以境界的提點作為修養工夫之要領，此一意涵直言「遊刃有餘」一境界的頓然了悟，此境界就是工夫。

#### 四、「遊」的境界美學

李澤厚主編《中國美學史（一）》書中提及「游於藝」章講述君子應當如何成為一個完滿的人，並且，透過對「藝」的把握，成就儒家美學內涵。書中對「藝」的詮解為：

這裡所說的「游於藝」的「藝」，雖然不僅指我們現在所說的藝術，但包

---

<sup>29</sup> 關於靈臺、靈府與心知的區別，在《莊子》此三者皆是對「心」的稱謂，只是前二者為工夫後的清明之心，而心知則是因執著而有封限的負面意義的心。



含藝術在內。「游於藝」的「藝」，何晏認為是指「六藝」，即禮、樂、書、數、射、御。參以孔安國和鄭玄對《論語》中其他篇章出現的「藝」這個詞的注解和孔子自己的話，可知「藝」指「六藝」在基本上是正确的。但「六藝」中又有高低之分。射、御之類是較低級的，是「六藝之卑」，屬於鄭玄所說的「技藝」，孔安國所說的「小藝」，是孔子所說：「吾少也賤，故多能鄙事」（〈子罕〉）的藝，是「吾不試（不見用），故藝」（〈子罕〉）的藝。「六藝」中的「書」、「數」在當時也是「技藝」而非藝術。「六藝」中的高者「禮」之所以被看作是「藝」，是因為「禮」的實行，包含著儀式、禮器、服飾等等的安排以及左右周旋、進退俯仰等一套瑣細又嚴格的規定，熟習掌握這些需要有專門的訓練，所以帶有「技藝」性質。「樂」之被列入「藝」，也同「技藝」密切相關，因為它要求對特定物質材料及相關的熟練技能的掌握。總之，孔子所說的「游於藝」的「藝」，雖並不等於後世所說的藝術，但包含了當時和後世所說的藝術在內，而主要是從熟練掌握其物質技巧的角度來強調的。<sup>30</sup>

書中將「藝」視為純粹「物質性」的器物，並且判分高低，甚至，「禮」於其中也僅作為「儀式、禮器、服飾」等而被操持者所掌握，「樂」亦如此。然而，在朱熹的詮釋中，六藝即便有物質層次的「物」之面相，著實更具備「至理所寓」的人文精神，從志於道臻於游於藝，「道」與「藝」遂能一體通貫、互有涵攝。書中接著說道：

「游於藝」的「游」固然包含有涉歷的意思，同時更帶有一種自由感或自由愉悅的含義，其中當然也包含有游息、觀賞、娛樂的意思。孔子主張君子在志道、據德、依仁之外還要「游於藝」，不僅是指掌握射、御之類的各種技藝，而是在這種技能掌握中所獲得的自由的感受，這其實就正是藝術創造的感受，亦即審美的感受。儘管這樣做的最後的目的，如後儒所指

<sup>30</sup> 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史（一）》（臺北：里仁書局，1986年），頁124-125。

出的那樣，仍然是為了學道（《禮記·學記》：「不興其藝，不能樂學」），但究竟已同只強調藝術的倫理道德的作用有所不同。在志學等等之外提出「游於藝」，表現了孔子對於人的全面發展的要求，主張人應當在駕馭客觀世界的規律性中取得身心的全面自由，同時也說明了孔子對藝術在實現人的全面人格理想中的作用的重視。<sup>31</sup>

此詮釋相較於前文僅把「藝」作為物質技巧，確實已將「游於藝」一意義開出美學味道，文中，「帶有一種自由感或自由愉悅的含義，其中當然也包含有游息、觀賞、娛樂的意思」一段，已然將「游於藝」作進一步詮釋，將美學的判斷內容帶入，亦即從中得出的審美感受：「自由感、愉悅感」，凸出此章的境界美學意涵，這也是朱熹「格物致知」思想作為註解背景所尚未顯題化的美學視域，書中則藉由美學的要義，增添「游於藝」的多樣詮釋風貌。

再者，《中國美學史（一）》對於道家美學的理解可謂相當精準：「美是自然生命本身的合規律的運動中所表現出來的自由。」<sup>32</sup> 書中對於「庖丁解牛」中「道」與「技」的關係作一美學判斷的理解如下：

「道」與「技」的關係即是「道」與藝術的關係，那麼莊子學派為什麼要把「道」和「技」聯繫到一起並認為「技」也可以通於「道」，用來說明「道」呢？這是由於莊子學派所說的「道」，其實質在於自由，而「技」作為藝術創造的活動，其實質也在於它是一種自由的創造性的活動，所以「技」和「道」可以相通，在「技」中可以看出「道」。「道」的根本特徵是「無為而無不為」，它並不想有意地做成什麼，也沒有為之而勞力苦心，但它卻自然而然地、完全合規律地生出了天地萬物。「道」在它的運行和活動中表現出它是合規律的，同時又是合目的的，所以才是自由的。作為藝術創造活動來看的「技」恰好也具有這樣的顯著特點。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史（一）》，頁 125-126。

<sup>32</sup> 同前註，頁 267。

<sup>33</sup> 同前註，頁 295。



徐復觀亦持相同意見：「道較之於技是更進了一層；由此可知道與技是密切地關連著。庖丁並不是在技外見道，而是在技之中見道。」<sup>34</sup>「遊刃有餘」之「技」的「合目的性」、「合規律性」，在「無爲」工夫的意義上，進於「道」的「無爲而無不爲」，而遊刃時所顯現出的「自由」，著實也在解消心知的意義上，合於大道的自然而然、自由無礙。徐復觀進一步說：

莊子所想像出來的庖丁，他解牛的特色，乃在「莫不中音，合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會」，這不是技術自身所須要的效用，而是由技術所成就的藝術性的效用。他由解牛所得的享受，乃是「提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志」，這是在他的技術自身所得到的精神上的享受，是藝術性的享受。<sup>35</sup>

誠如徐復觀所言，《莊子》「庖丁解牛」的藝術性格，並非在技術自身的效用或利害，而是透過技藝所呈現出來的藝術內容，亦即解牛時「以神遊之」的無心知作用的狀態享受，甚至，這樣的享受所得到的，更是「躊躇滿志」的精神遨遊與適意快活。換言之，「莊子雖有取於『遊』」，所指的並不是具體地遊戲，而是有取於具體遊戲中所呈現出的自由活動，因而把它昇華上去，以作爲精神狀態得到自由解放的象徵。」<sup>36</sup>這種自由感與充實感，正是《莊子》藝術精神的體現，抑是作爲道家無目的的合目的性之美學判斷的要旨。

「遊」所開顯出的美學之境，除了符應前言中對「遊」一字的訓詁意涵，亦即從「遊戲性格」中所凸出的「自由」、「從容」以及「流動性」，更在儒家成德理境的德性主張中，加入「美」的境地，整全真善美的理想人格，從陶冶性情的人文教化中，顯出箇中從容自適、張馳有度、進退得宜的儒家人文精神之美，更合乎「從心所欲不踰矩」的旨趣。只是，儒家之美仍需依於「道德主體」而言，亦即，唯有以志於道做爲人格實踐基礎，游於藝的美學意義方能不失儒家義理的精當理解。

而道家美學的姿態，則在「遊刃有餘」的解牛過程中，展現出音樂性、一體

<sup>34</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁52。

<sup>35</sup> 同前註，頁52-53。

<sup>36</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》，頁64。

性、連續性的音響節奏，奏響天籟、地籟、人籟的合諧共鳴，除了解消心知造作的無爲工夫實踐，更在泯除物物之際的界限後，外則實現一「照之以天」的齊物曲譜，內則達致逍遙自適的精神享受，與儒家不同的是，道家所言之「遊」已然具備「逍遙」的內容，兩者爲互相詮釋的關係，逍遙即遊，遊即逍遙，順此，逍遙遊一詞，實已顯現道家終極定境中的合目的性之美。

再者，進一步比較儒、道論遊之境界內容，儒家的「藝」是從生活中實踐的過程，是生活的藝術化，以六藝之「射」爲例，孔子曰：「射者何以射？何以聽？循聲而發，發而不失正鵠者，其唯賢者乎！若夫不肖之人，則彼將安能以中？」（《禮記·射義》），儒家在論述「游於藝」之時，是不能脫離「藝」的。在道家「遊刃」的歷程中，「技」即如郭象所謂「所好者非技」，而是將重點放在「體道」來談。這是儒家強調「藝」與道家不強調「技」之別，即便二者皆有美學的內涵，但儒家重在「藝」之「游」所生發的境界，而道家的「技」僅是作爲一種「通過」的意思而已，並非是最主要的核心之處。

#### 五、從「遊」之即工夫即境界中延展出的「內聖外王」說

然而，儒家論遊，並非只在爲了個體的從容，其中，遊係建基於志學之「學」而興發，儒家治學講究次第進程，〈大學〉曰：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。<sup>37</sup>

修身、齊家、治國、平天下，於上，這是一套帝王養成之學，於下，則落實於黎民養性之方法，故有「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」<sup>38</sup>之說。儒家的內聖外王，自〈大學〉脈絡而言，即是先內聖而後外王的路徑。

承前文所述，「游於藝」的先要基礎在「志道，據德，依仁」的穩固磐石，

<sup>37</sup> （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁4。

<sup>38</sup> 同前註。

據朱熹順解之意，此章乃立論於「爲學」之要，而成於「聖賢之境」，而爲學即志心於道，道爲「人倫日用之常」，合乎〈大學〉「致知在格物」的精神。格物即格物之理，物之理在人倫日用之常。於此，物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，可見從格物誠意至正心，即是對應於「知此而心必之焉，則所適者正，而無他歧之惑矣」。而格物誠意正心皆是修身的方法，並且，在儒家學而優則仕的文化底蘊中，最理想是明明德於天下。

言歸於「遊」的「即工夫即境界」如何在儒家思想脈絡開展出「內聖而外王」的問題。在字面上「志於道，據於德，依於仁，游於藝」四項，看似只在「內聖」工夫上說。然而，若將此章侷限在「內聖」的成就上，則忽略了儒家淑世的入世期待，畢竟儒家「學而優則仕」的傳統，在內聖的先要條件後，所期望的是「明明德於天下」的「救世」姿態，曾子謂「士不可以不弘毅，任重而道遠。」<sup>39</sup>，更意味著儒士的淑世風範展現。

順此，在「遊」之兼該本末，內外交養的「即工夫即境界」的架構中，除了在「禮樂射御書數」當中涵養自身，同時在「忽不自知其入於聖賢之域」成就聖賢之德。當然，成聖成賢的價值不只在修養己身，更涵攝著推己及人的「外王」內容暗示。誠如王邦雄所述：

道，要人人能走，就有了客觀的意義，所以藝是外王的學問，儒學的德行實踐所開出的人生大道，是在詩書禮樂的潤澤陶養中，而不是素樸無文刻板自苦的，也可以說是生活的「藝術化」，游於藝就是在悠游自得中，實現圓滿的人格。<sup>40</sup>

儒家論「游於藝」的詮釋，不應當止於修身而已，而是應開展出更理想的境地，亦即由內聖而外王的入世期待，如此，不僅將游於藝的詮釋豐富化，更符應於儒學一貫的內聖外王立場理解。

然而，道家的理論姿態又不同於儒學的次第演進，〈應帝王〉中有云：「夫聖人之治也，治外乎？」<sup>41</sup>吳肇嘉以爲：

<sup>39</sup> (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁140。

<sup>40</sup> 王邦雄等著：《論語義理疏解》（新北：鵝湖月刊社，1982年），頁6。

<sup>41</sup> (清)郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁299。

〈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。<sup>42</sup>

「無心任自化者即為帝王」，此為道家的外王之學，《老子》亦云：「侯王若能守之，萬物將自化。」<sup>43</sup>，意即「上位者若能無為」則能「無不為」，而無不為即是大道的周行不殆保證了萬物的自生自長。〈德充符〉亦持相同觀點：「幸能正生，以正眾生」<sup>44</sup>郭象注曰：「幸自能正耳，非為正以正之。」<sup>45</sup>，「正眾生」的應世之說即在於「自正」的修養之中，換言之，自正則眾生正，眾生正必然因於自正，二者是互相詮釋的關係。而此即是道家「即內聖即外王」的內涵。何以言二者為互相詮釋的結構？依然要回到道家的「無為自然」來談，道家的「道」為一具備能動性的「存有」，而萬物之性得之於道，更精確來說，道即在萬物之中，並且，道家的世界觀，乃一物物相即、共成一天的和諧共在狀態，於政治層面而言，聖人無為，則百姓自化，而百姓能自化的前提在道的能動性，意即萬物自然而然地成就自己。再者，「遊」的工夫必然是合乎「無為自然」的脈絡，因為道家的「遊」是無目的性、無宰制性的狀態，因此方能以「無己、無功、無名」之境「遊於無窮」。

承上所述，道家的「遊」為「即工夫即境界」的開顯，而道家的「內聖」工夫又同時融攝「外王」旨趣，由此知曉，道家在「遊」的「即工夫即境界」中，亦可涵納「即內聖即外王」的應世之學，可謂工夫論、境界論、政治論的三位一

<sup>42</sup> 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年6月），頁212-213。（DOI：10.6466/THJCL.201106.0205）

<sup>43</sup> （魏）王弼著，樓宇列校釋：《老子道德經注》，頁90。

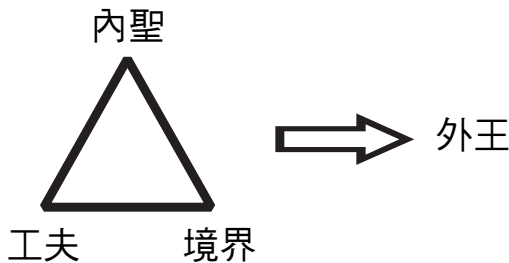
<sup>44</sup> （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁201。

<sup>45</sup> 同前註，頁202。

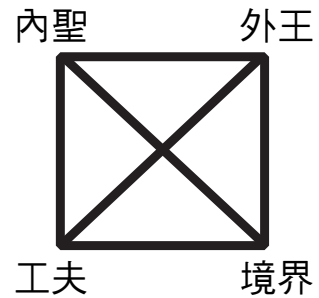
體之詮釋。

綜觀上述，儒、道二家在「遊」的即工夫即境界說脈絡中，分別延展出「內聖而外王」與「即內聖即外王」的差異。其間，除了治世問學的根本進路不同，著實在物我對待關係上有著明顯的差異。儒家以有次第差別的內外層次，說修身、齊家、治國、平天下，而道家則是物我相融、無有分別的狀態中，說正生即正眾生，故而二家雖都透過「遊」的工夫同步開顯出境界，卻在應物關係中走向「內聖而外王」與「即內聖即外王」兩種途徑。

再者，從兩種內聖外王的向度再探二家的「即工夫即境界」內容，其實，亦可照顯出二家之「遊」的差異。儒家本內聖而外王之說，意味著「游於藝」之本未兼該，雖可同時在工夫中成就聖賢之境，然而，必然要在成爲儒家所期待的聖賢後才能進一步明明德於天下。因此，儒家先講「遊」之內聖意，爾後才開出外王的治世期待。而道家則在「即內聖即外王」中，同時證立「即工夫即境界」的說法。因爲工夫、境界、內聖、外王，在道家「遊」的詮釋脈絡底下，其實是不二的一體共構關係。比較二家論述結構，圖示如下：



圖一 儒家論遊



圖二 道家論遊

誠如圖示，儒家在「遊」的詮釋脈絡中，內聖在工夫的實踐，並同時開啓境界，而「游於藝」本就是「即工夫即境界」的呈現，順此，內聖、工夫、境界三者在「遊於藝」中，是互相詮釋的結構的關係，而外王則是在三者於「游於藝」中同時俱照後所要趨向的儒家人文價值。

然而，道家的「遊」，著實是即工夫即境界，而工夫的踐成即內聖，內聖同時亦是外王，並且，在道家的即內聖即外王說中，同時即是境界的展現。如同「遊

刃有餘」的從容自滿，道家論「遊」，即是四項同時具現、同步照出的理想狀態。

透過圖示的具象化連結，可以更清楚地觀出儒道二家的進路區別，以及於「遊」的詮釋脈絡中，所得出的結構差異。二家論「遊」皆從工夫入，卻在次第上分別開顯出不同的內聖外王之架構，這亦是儒、道二家的內在理路與思考模式的分疏處。

## 六、「遊」於當代社會的意義

王邦雄在《論語義理疏解》中明確指出對「志於道」章的評價：「孔夫子這一句話，可當做論語思想的總綱目。」<sup>46</sup>王邦雄將此四目的價值看作整個儒家成德、立命、治世的指標章節。儒家修養首重「學」，「學」即是從人倫日常中做工夫，亦即「志於道」走向「游於藝」的應然進路：

孔夫子講的「學」，都是講學「禮」，譬如說「不學禮，無以立」；另外講「學做人」，譬如說「行有餘力，則以學文」；可見所學的，還是在德行的實踐上。「好學」是學做人的道理；而「篤信」是信生命的「道」，信做人的道理，二者是一致的。反正「信」要通過「學」的歷程，這樣的「信」才會篤實，才會真切。<sup>47</sup>

依王邦雄的理解，對於「道」的應然性肯定，即是對於所當行之的人生路徑的信任，而這樣的篤信，則建基在「學」的歷程上，此處之解，不僅肯認「學」與「道」之間的關係，更成功縮合了「志於道」與「志於學」的詮釋，意即志於學即是志於道，學是人生的工夫，而道則是人生的內容。再者，前文提及「游於藝」與「從心所欲不踰矩」的互相詮釋關係，在曾昭旭理解的「從心所欲不踰矩」中，可以進一步看出箇中的同質性：

<sup>46</sup> 王邦雄等著：《論語義理疏解》，頁4。

<sup>47</sup> 王邦雄：《行走人間的脚步：儒門與隱者的對話》（臺北：漢光文化，1991年），頁13。



到了這一地步（按：從心所欲不踰矩）我們可以說，便是孔子三十而立的那一番道德實踐的大理想、大格局，經過四十年的長期努力，終於與現實世界完全結合而充分實現。這實現的過程，一面是超越的理想經由對生活的琢磨、對自我的了解，對他人的提攜而逐漸落實；一面是現實的事件，經由不斷的開發、認識、運用而逐漸彰顯、逐漸具有道德的意義。總之是心物交成，內外合一，這便是真正成為一個「人」的最高境界。這境界我們便特稱之為「聖人」。<sup>48</sup>

「從心所欲不踰矩」可謂孔子最高殊勝之境，對外，行事合宜且自在怡然；於內，則道德主體彰顯，成就完美人格世界，而這樣的境界便是「聖人」之境，或言「德成」。可以見得，透過修養的歷程，臻於圓善的人格境界，其實能夠收攝在儒家談「游」的「即工夫即境界」來說，也應證了上述王邦雄對「志於道」章的指標性肯定，而聖人的人格實現，著實也意味著下一步的外王關懷。

而道家的「遊刃有餘」亦是在不可逃的人間世裡實現，關乎道家對於現象世界的說法，吳汝鈞指出：

現象世界的一切存在，都是流變無常，相互對待。其中有無數的對待，最深沉的對待，無過於生與死、善與惡。若能看破一切的對待，特別是生與死、善與惡，便能從相互對立、對待的關係中解脫過來，而無待與逍遙。莊子亦即就這無待、逍遙的境界，建立他的人生理想。<sup>49</sup>

《莊子》善以解消心知執著、統合並超越二元的基調來談當中所顯的理想境界。其間，對於生死、善惡等相對性的對待執著，在心齋坐忘的工夫踐成當中，消彌箇中對立關係，同時與道同遊。而無待逍遙在吳汝鈞的詮釋為：

<sup>48</sup> 曾昭旭：《論語的人格世界》（臺北：漢光文化，1987年），頁57。

<sup>49</sup> 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，頁111。

無待與逍遙是同義語，同表示自由無礙的涵義。不過，無待是負面的表示式，是遮詮；逍遙則是正面的表示，是表詮。逍遙是一個同時涵有宗教與藝術性的理念，是靈台心或靈台我突破一切由對待關係而來的障蔽所達致的自由自在的精神境界，它的直接涵義是絕對與自由。這是莊子哲學由個人向上提昇所能達到的最高理境。<sup>50</sup>

誠如吳汝鈞所言，「逍遙」一詞具備著「宗教性」與「藝術性」，意味著，「遊」在《莊子》思想脈絡裡，不只是工夫，更是境界，甚至可以以「即工夫即境界」來理解。並且，在「遊」的工夫中，指向即內聖即外王的向度。王邦雄在《莊子道》中提及《莊子》的內聖外王說：

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，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。<sup>51</sup>

「應物無心即是帝王」是王邦雄對於「即內聖即外王」的積極肯定，也是付諸當代社會的期待。與接為構，日以心鬥，故而要應物無心，才能無累於物，甚至即物逍遙、與道合流。

每個時代皆有其需解決的課題，當今社會充斥著駁雜的議題，在人文／自然之間、主體／客體之際，人類擺盪在無所逃的命限裡，無法立命安身，在物質上患得患失，精神上無所依靠，進而產生許多文明疾病。而「遊」在當代社會的提出，除了回觀梳理文獻的意義外，更在透過儒、道二家的精神指向，為當代社會提供一種紓困的解決之道。「游於藝」的當代應用，或許已非在「禮樂射御書數」的實質遊戲，而是轉折於人格性情的陶冶中，成就一個現代意義的「君子」、「聖

---

<sup>50</sup> 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，頁 111。

<sup>51</sup> 王邦雄：《莊子道》（臺北：漢藝色研文化，1993 年），頁 193。



賢」，而一個具備現代性格的君子、聖賢，自然承繼著傳統脈絡的意義，但更需在因應當代文明的潮流裡，實踐儒家志道、據德、依仁、游藝的成德路徑。而道家「遊刃有餘」的美妙姿態，則必須在當今形色誘惑、重名貴利的世間「入遊其樊而无感其名」，其間，遊的工夫運作，在心知的無執中、名言的消融裡談出精神的逍遙。

綜上而論，「遊」在中國文化底蘊中，涵納工夫、境界、內聖、外王等論述要義，儒家以成德為目標，道家則以逍遙為自在。此處所能論及於當代社會的實際應用，著實無法以筆墨全然描摹，而是如中國哲學重「實踐」的說法，必須要在「生命」中體察、證悟，畢竟每個人的生命經驗不同、學識涵養有異，誠如「遊」的實踐，有著儒、道二家的進路，但是，無論在「游於藝」中成德，或是在「遊刃有餘」裡逍遙，都指向著生命境界的轉昇與躍進。在當今社會，「遊」一帶有遊戲性的詞語，不僅不會使人產生距離感，而意味在遊戲中、生活裡，達到成德、體道的理想狀態，於此，「遊」於生活的應用，不僅承接傳統的智慧內容，更在啟發當今思維的論述效度上，有著重要的哲學意涵與實踐意義。

## 七、結語

首先，本論文從儒、道二家講「遊」的工夫歷程比較中，試圖層層剝解「游於藝」與「遊刃有餘」的內在結構，尤其朱熹在詮解「志於道」章的「本末兼該，內外交養」旨趣，更將「游於藝」的境界推向成德的圓融理境。而《莊子·養生主》庖丁解牛的「族庖月更刀」到「良庖歲更刀」最後至「今臣之刀十九年矣」的「刀刃若新發」，如此透過工夫修養的層層昇晉，終能「遊刃必有餘地」，二家在「遊」的工夫論次序中，分別開出各自的價值趨向。再者，在「遊」一工夫論進程中，著實帶出了境界論的內涵，而此境界其實是「即工夫即境界」的不一向度，同時涵涉著美學的意義。可以說，在「遊於藝」的成德理境中，著實融涉了「志於道，據於德，依於仁」的轉進，而「遊刃有餘」必然是在體道過程中同步開顯境界，方能依乎天理，躊躇滿志。最後，文章從工夫論與境界論的詮釋中，將視域轉向「人間世」的場域，亦即儒、道二家的應世之學，在即工夫即境界的

實踐理趣中，體察內聖外王的關懷。

張岱年在《中國哲學史方法論發凡》提及：

哲學命題大都是普遍命題，具有二重意義。一方面，它反應了某一客觀的普遍規律，這是它的普遍意義。另一方面，當一個思想家提出一個命題的時候，他是根據某些特殊事例而提出的，這個命題是某些特殊事例的總結，是這些特殊事例的概括。這就是它的特殊意義。事實上，當古人提出這類命題的時候，把所根據的特殊事例看成普遍性的；經過歷史的演變，後人才發現古人所觀察的情況其實是特殊性的。但是這些由一定的特殊事例總結出來的規律仍然有一定的普遍意義。<sup>52</sup>

「遊」在中國哲學中當然具備其特殊意義，然而，從後設的詮釋立場而言，在歷史的遞嬗、文明的演進過程中，這些特殊意義的哲學命題，其實亦內在於當代社會的脈絡律動之中，而這樣的律動，實則是與古代文化生活的一體共振，如此，將古典智慧應用於當代生活的合法性，即內化於古今歷史的普遍命題當中，而此命題即是關乎對應然與實然的大哉問，儒家在面對文明世界時，在生活當中提淬出遊物觀道的生命曲譜，道家在人間場域的命限當中體悟與道合一的逍遙自在。

「遊」的空間必然不離生活、不脫人間，因此，在有限命數的侷限裡，「遊」的內容與修養，便成爲開啓無窮生命的一把鑰匙。

## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

（魏）王弼著，樓宇列校釋：《老子道德經注》（北京：中華書局，2008年）。

（宋）朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版，1996年）。

（清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2016年）。

（清）許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化，1999年）。

---

<sup>52</sup> 張岱年：《中國哲學史方法論發凡》（北京：中華書局，1983年），頁56。

## 二、近人論著

### (一) 專書

- 王邦雄等著：《論語義理疏解》（新北：鵝湖月刊社，1982年）。
- 王邦雄：《行走人間的腳步：儒門與隱者的對話》（臺北：漢光文化，1991年）。
- 王邦雄：《莊子道》（臺北：漢藝色研文化，1993年）。
- 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史（一）》（臺北：里仁書局，1986年）。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年）。
- 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年）。
- 張岱年：《中國哲學史方法論發凡》（北京：中華書局，1983年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2004年）。
- 曾昭旭：《論語的人格世界》（臺北：漢光文化，1987年）。
- 錢穆：《論語新解》（臺北：東大出版社，1988年）。
- 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年）。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860381634）

### (二) 期刊論文

- 吳冠宏：〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》：「志於道」之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》第3期（2001年7月），頁189-214。（DOI：10.6420/DHJHS.200107.0189）
- 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年6月），頁205-230。（DOI：10.6466/THJCL.201106.0205）
- 楊儒賓：〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第45期（2014年9月），頁1-39。

# Comparison of Confucianist and Daoist “You”: “Immersing in the Arts” and “The Crevice-Wandering of the Knife”

*Pan, Chun-Mao*

Ph.D. candidate, Department of Chinese Language and Literature,  
University of Taipei

## Abstract

The Chinese character “you” (遊) connotes the attainment of a high level of expertise and skill. Both the Confucianists and the Daoists discussed the concept. In the “Shu Er” of Confucius’ Analects, the four praiseworthy actions include “setting on the path of duty, letting every attainment in what is good be firmly grasped, letting perfect virtue be accorded with, and letting relaxation and enjoyment be found in the polite arts,” which together represents the Confucian process to attain virtue. In the “Yangshengzhu” of the Zhuangzi, the story of the butcher cutting the ox offers the Daoist narrative of how to proceed to attain the art of living at ease with the nourishment of life. The discussion on the meanings of “you” in the Confucianist and Daoist contexts allows us to not only identify the differences between the two philosophical doctrines but also to clarify how their value tendencies represent two parallel strands, the path to a life of virtue and the path to life at ease. The contrast between the two “you” also points toward the aesthetic realm and a response to the human condition.

**Keywords:** Confucianist and Daoist, you (遊), self-cultivation, the theory of perfection, Sageness Within, Kingliness Without