

第九屆（民國89年）研究生組第一名

中博一 黃偉倫

得獎感言：

得了獎，著實有點意外，並且也心存感激。首先要謝謝陳百年先生學術基金會，相信基金會的努力推動，不僅鼓舞了許多青年學者的問學熱情，同時亦為學術研究的風氣，從根基紮下了希望的種子，未來成果的豐碩，令人可期。其次則是要特別感謝羅宗濤老師，因為，如果偉倫比起以前略有些許的長進之處，那麼我想這都應該歸功於老師的鼓勵與善誘。僅致上由衷、真誠的謝意！

莊學氣論探析

一、前言

推原「氣」此一概念，它不僅是中國古代思想家的「共同論域」，且其意涵亦在思想發展的歷史進程裏，因著各家思想的理解或理論需求，不斷地演變擴充而呈現出多元、開放的面貌，甚且在宗教、醫學、文學、繪畫等其它領域裏，也常涉及對於「氣」的諸多詮解和應用，因此，就「氣」的實用屬性而言，它可說已經超越了專屬門類的局限，而成爲中國文化裏一個意涵豐富的文化元素。

然而如果追溯「氣」概念在思想史上的發展情狀，那麼莊子對於「氣」的理解與闡發，可說具有相當重要且特出的里程意義，茲從思想史的角度來說，莊子承繼了前此對「氣」的理解，並形成了自己的氣論而賦予後來思想家踵事增華的資糧；再就莊子哲學的體系來看，「氣」之作爲莊學的主要範疇¹之一，它則与其它範疇共同

¹ 所謂的範疇 (Category) 「此字源自希臘文Kategorien，意爲陳述。所以範疇意指各種不同方式的陳述，而且，既然無論那種陳述都以某種方式陳述存有，因此範疇亦係存有的各種不同樣態。」又說：「它們既不再附屬於更高級的概念，因此稱爲原始或基本概念，構成了範疇或高最類的基本的多元性。在範疇之上的概念祇留存存有者。」參自布魯格編著、項退結編譯《西洋哲學辭典》（國立編譯館：一九七六年十月十日），頁78—79。而劉笑敢先生亦謂：「範疇是最普通最基本的概念，是人類理論思維的結晶。一個哲學家的主要範疇和概念凝聚著他的基本立場和觀點。抓住哲學家的主要範疇和概念也就抓住了解剖他的思想體系的關鍵。……沒有一個哲學家可以不用一定的哲學範疇

架構了整個理論體系，以及莊子之所以為莊子的特殊思想面貌和型態。並且，從「氣」這一自然意義濃厚的概念來說，儘管中國哲學的特質是環繞著以生命實踐為終始的開展，而整個莊子哲學的關懷核心也仍在人生哲學一端，只是莊子他究竟和儒家的路數不同，他並不從社會的、倫理的觀點來省察人生，而是從一種自然的、宇宙的角度來俯視人生，因此當莊子在追求適性逍遙的精神自由之同時，除了對現實社會環境抱持一種冷峻的審視，企圖消解其糾結並超越之，更重要的是，他還對永恆的宇宙根源作一種熱烈的探索，以期精神生命能與之冥契，進而與天地共化同遊²。所以從這個面向來看，當我們釐清了莊子對自然世界的概念和原理的理解，就等於是對莊子在進行人生哲學思考時其思想元素、理論依據或邏輯前提的把握，而在莊學氣論裏，他那具有「遍在性」與「二重性」的氣化宇宙論觀點及其氣論思維的工夫修養與境界表述，便清晰地表露了這樣一個理論線索。

或概念來表述自己的哲學思想，這說明概念範疇在人的認識活動和哲學的理論體系中起著關鍵性的作用。」見《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，一九九三年三月），第四章〈範疇篇〉，頁102。

² 崔大華先生在論述莊子思想時曾說：「莊子發源于對人的精神自由（逍遙）的追求。由這個源頭，莊子思想向兩個方向展開去。一個方向是對永恆的宇宙根源的熱烈探索，自由就是對它的歸依，與它同體；另一個方向就是對現實社會的冷峻的審視，自由就是對它的超脫，與它絕離。」見崔大華：《莊學研究～中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》（北京：人民出版社，一九九二年七月），頁104-105。基本上崔先生在此指出了莊子思維的兩個方向與特點，自有其明晰的識見，不過他其中也談到，自由在現實社會一面就是對它的超脫與絕離，於此「超脫」一義可說，而「絕離」一詞則恐與他那身處亂世的憂患感和「介於避世與入世之間」的「遊世態度」不符。見陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書公司，一九九五年四月二刷），〈關於莊子研究的幾個觀點～序劉笑敢博士《莊子哲學及其演變》〉，頁268-273。

緣此，本文的主要目的便是要釐清莊子書中由「氣」概念所承載的意義、類型及其理論特色，並進而將考察所獲致的認識置回到莊子言氣的諸多文脈當中，由氣化生死觀、工夫理論與境界哲學等論題來視其開展，借此以呈顯「氣」在莊學體系的理論定位和價值。至於在研究方法和範圍上，儘管歷來對莊子書的作者有著多岐紛紜、莫衷一是的討論³，不過本文在處理上仍將以全書為討論界域，視其為一既成的作品，代表著那個階段對「氣」的理解，以方便並突顯其在氣論史上的特色和定位。再者，由於本文是以氣論進路為主軸來探究莊子書中「氣」概念的意涵及運用，因此在方法論上將依著「內在研究」的觀點，由歸納「氣」概念的發言來分疏其意義及型態，繼則再以此意義及型態作為莊子氣論進路哲學觀點的理據，冀能由此來揭明莊子論氣的理論特色及其在氣論史上的定位問題。

二、〈莊子〉論氣的特色

³ 關於《莊子》的作者，可謂眾說紛紜，如黃錦鉉先生《新譯莊子讀本》、陳品卿先生《莊學新探》即臚列諸家異說，然大抵以〈內篇〉為莊子自著，〈外篇〉、〈雜篇〉為弟子所記或後學的傳述。而劉笑敢先生則從漢語辭匯「單純詞」在先「複合詞」在後的發展規律、原創理論與解釋論述的先後及文章編排體例的不同來斷定〈內篇〉早於〈外、雜篇〉，且又以〈外、雜篇〉理論型態的差異，將之分為「述莊派」、「黃老派」、「無君派」三類。

⁴ 黃俊傑先生於〈思想史方法的兩個側面〉一文中，曾提及「外在研究法」與「內在研究法」兩觀念，其意以為所謂「外在研究法」乃是強調人心與環境的互動關係，而處理的重點便是將思想還原到其所處的廣大歷史背景當中，而由此來尋索該思想的歷史意義。至於所謂的「內在研究法」則是強調人運思的自主性，因此整個研究的重心便是放在其「自主過程」之內，亦即著重思想系統內部觀念間結構關係的釐清。收於《史學方法論叢》（臺灣：學生書局，一九七七年八月），頁151-201。

——「通天下一氣」的氣化宇宙觀⁵

在莊子的宇宙圖式裏有一個重要的理解即是：整個世界是由「氣」所充滿，「氣」是構成一切有形的元質，並且天地萬物的生滅消長亦是由「氣」所「化」，於是整體存在界便因著「氣」的元質性與聯繫性而渾成一個統一的整體，並且這個整體還是一個「全息系統」⁶，它在「自然」與「人文」之間起著一種「連續性」的作用，從而在莊子哲學中他那「齊物的認識論」、「氣之聚散的生死觀」、「外」與「化」等的工夫理論、和「萬物與我為一的境界說」都緣此而取得了論證的理據。以下便分由幾點來說明莊學中他那「通天下一氣」的宇宙氣化論命題。

首先，在萬物起源的問題上莊子以「氣」來作為一切有形的元質，亦即其物質性的根本基礎，並且盈天地間皆氣，是一氣的大化流行。《莊子·至樂》云：

⁵ 所謂的宇宙論 (Cosmology) 它本是形上學問題中，「側重討論關於整體存在界的結構、材質、原始狀況、發展情況、變化的原理等問題側面的題目」。而本文所說的「氣化宇宙觀」即是意謂著莊子在解釋天地萬物的生成發展時，他是以「氣」為構成天地萬物的根本元質，並且認為萬物的生滅變化亦是由「氣」來推動。

⁶ 所謂的「全息系統」乃是指：「系統的每一個局部都包含著有關整個系統的全部信息」，也就是說：「任何一個部分都能反映整體的全部屬性的系統，就為全息系統」。而此一理論的基本預設就是認定在整體與部分之間有一「介質」貫串且聯繫其中，它能將整體所涵蘊的「信息」傳遞予每一個體，而任何在此整體中的個體也就必然的賦有能呈現此一信息的能力。而這樣的「宇宙全息思想」在傳統哲學中於所在多有，如孟子的「萬物皆備於我」、朱熹的「人人有一太極，物物有一太極」、陸象山的「吾心即宇宙，宇宙即吾心」，都在在的表達了這樣一個觀點。參見劉長林：〈說「氣」〉一文，收於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，一九九三年三月），頁130-131。

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。

此段文字本為莊子妻死，惠子前往弔唁時兩人所做的對話，其中的話題雖是專指人的生死而言，但是在莊子的描述過程裏，卻也透露了他對生命發生及演變的訊息。在上述的文字當中，莊子明顯地將生命的發生分為四個階段：即「芒芴」、「氣」、「形」、「生」，此中「芒芴」或可將之理解為「有未始有夫未始有始也者」的階段，而在這「芒芴」的狀態下經過轉化而有了「氣」，之後由於「氣」之陰陽二性「相照相蓋相治」的「交通成和」於是有了形體，有了生命，所以《莊子·田子方》說：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。」其它如〈至樂篇〉所說的「萬物皆出於機，皆入於機。」、〈寓言篇〉的「萬物皆種」，其中所謂的「機」、「種」仍舊是「氣」的代稱而已。就以「機」字來說⁷，郭象於注此段時曰：「此言一氣而萬形，有變化而無死生也。」⁸明顯的指出「氣」為萬物的元質義。另外成玄英〈疏〉則曰：「機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又反

⁷ 關於「機」字的解釋，胡適之先生於討論〈《莊子》書中的生物進化論〉時曾經提到：「『種有幾』的幾字，決不作幾何的幾字解。當作幾微的幾字解。《易·繫辭傳》說：『幾者，動之微，吉（凶）之先見者也。』正是這個幾字。……我以為此處的幾字是指物種最初時代的種子。也可叫做元子。」見《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版社，一九八六年五月三十一日），頁230-231。然而此「物種最初時代的種子」或「元子」如果回到莊子「通天下一氣」及「兩者（陰陽）交通成和而物生焉」的觀念裏來作理解，則以「氣」釋「機」亦不盡為無端涯之辭。

⁸ 見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，一九八八年一月），頁629。凡篇中所引莊文，悉以此本為據。

入歸無也。慮唯在人，萬物皆爾。」⁹成注在這裡以「造化」來釋「機」，唯此「造化」一觀若就其目的性來說是自然而然的，然就物質性來說則所謂的「造化」仍是那「通天下—氣耳」的「氣化」。再就「種」字而言，〈寓言篇〉謂：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」郭象注之曰：「雖變化相代，原其氣則一。」¹⁰成注釋之曰：「夫物云云，稟之造化，受氣一種而形質不同，運運遷流而更相代謝。」¹¹則都是將萬物的元質性做一種「氣」的理解。因此，莊子論「氣」的第一個特徵便是：以「氣」為現象界一切存在根源的「氣一元論」。¹²

第二，「氣」是萬物生滅變化的動源，而此動源乃是陰陽二氣的「交通成和」。今原諸「陰」、「陽」二字之義，以「陰」字來說，其本義為「雲覆日」，而引申為「覆蔽之義」，又因覆蔽必闇，遂又有「闇」之義，大抵「背日之地必闇，城市多倚北而背日，因又引申為背面或裏面或北方之義」。而以「陽」字來說，其本義為「日出地上而建旗焉，氣象極發揚」，引申以「表日之光彩，故日稱太陽，朝日稱朝陽，夕日稱夕陽」，又「日出則暖，故引申謂和暖之氣為陽氣」，大抵「向日乃能見陽光，故又引申為正面或表面或南方之義」。¹³是知「陰」、「陽」二字若從字義上來說，本指

⁹ 同前註，頁 629。

¹⁰ 同註 8，頁 951。

¹¹ 同前註，頁 951。





¹² 所謂「一元論」乃是「依單一原理原則，或心、或物，以說明宇宙萬物之生成變化的過程及事實。」見陳俊輝：《新哲學概論》（臺北：水牛出版社，一九九一年十月一日），頁三四。至於本文的「氣一元論」則是指以「氣」為構成宇宙萬物的元質而言。

¹³ 參見梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，《古史辨》（第五冊下編）（臺北：藍燈文化事業公司，一九八七年十一月），頁 343-349。又龐樸先生在為文考察陰陽這對概念的產生與演變時，亦曾提到：「陰陽本義指的是自然現象，最早指出的是天文現象，而後推廣到地理現象，然後由具體的象升格為天地之氣（陰

日光之向背，然若就「世界事物與其性質關係」之「對偶性」來看「陰」、「陽」，則又有諸般特性可說，如唐君毅先生謂：

凡近乎明者、顯者、暑者、動者、皆謂之陽。於凡近乎幽者、隱者、寒者、靜者、皆謂之陰。由是而一切生長發育皆陽，一切成就終結皆陰。一切放散、施發皆陽，一切收斂、授受皆陰。一切萬物之相互流行運轉皆陽，一切萬物之各居其位，各得其所皆陰。……此諸一切陰陽皆相對而似相反，又可互相感應，以相和相成，以統為一太極者。由上述之陰陽之分，而就一物以論其作用與功能，則又見一物之復亦莫不兼能收斂、接受、承繼、以善終。反之亦然。……而一物之有任何活動者，莫不可轉化出似與之相反而實相補足以相成之活動，由此而一物之自身，即為兼具陰陽之一太極。¹⁴

因此，「氣」之能作為萬物生滅變化的動源，其基礎就在陰陽二性的相反相成。再者，陰陽二字從其字義上來說雖是指日光之向背，而與莊子之作為「氣」之類型或性質不同¹⁵，然此一觀念卻非由莊

陽二氣），又用陰陽二氣來解釋自然現象。進而又把陰陽概念引入行為義理之中，成為人的行動的根源，最後從自然與人事中昇華出宇宙圖式。」又言：「陰陽二字起先只是二個分別使用著的象形文。「陽」作 （殷契前編七·一四·一），「陰」字甲文未見，當作  之類；分別表示陽光普照和陰雲密佈。加上左耳阜字以表示地貌的  和 （見《異伯盤》），即現代漢字陰和陽的原型者，倒是後來的孳生字。這兩點，大概已成定論，不會被任何新材料否定了。」見〈陰陽：道器之間〉一文，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》（第五輯）（上海：古籍出版社，一九九四年十一月），頁 1-2。

¹⁴ 見唐君毅：《哲學概論》（臺灣：學生書局，一九七九年九月六版），第九章第一節〈中國思想中陰陽之遍在義與交涵義及存在義與價值義〉，頁 793-795。

¹⁵ 例如《莊子·則陽》云：「陰陽者，氣之大者也。」同註八，頁 913。又如

子所孤起，譬如《國語·周語》就記載了周幽王二年時西周三川發生地震，而周大夫伯陽父歎道：「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序；若過其序，民之亂也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。」¹⁶就是以陰陽來指涉氣的類型或性質。又如《老子·四十二章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」¹⁷亦是以「氣」來說陰陽。至於莊子書中以陰陽二氣來談論萬物的生滅變化的，則見於下列幾條材料：

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或爲之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所爲，而莫見其功。生乎有所萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮。非是也，且孰爲之宗！（《莊子·田子方》）

《莊子·秋水》云：「自以比形於天地而受氣於陰陽」，頁563。

¹⁶ 見《國語》上海師範大學古籍整理組校點（臺北：里仁書局，一九八一年十二月二十五日），卷一〈周語上〉，頁26-27。而近人楊儒賓先生在解釋此段文字時亦謂：「伯陽父這裡所說的天地之氣，顯然指的就是陰陽二氣，陰陽二氣彌漫宇宙，自然形成一種有機的秩序。……簡言之，天地之氣具有無窮的「動力」，也具有無窮豐盈的「形式」，它提供的秩序是一切存在秩序的基礎。」見楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：远流圖書公司，一九九三年三月），〈導論〉，頁5。

¹⁷ 陳鼓應先生以爲本章所述乃是老子的宇宙生成論，「這裡所說的『一』『二』『三』乃是指『道』創生萬物時的活動歷程。……老子用『一』來形容『道』向下落實一層的未分狀態。渾淪不分的『道』，實已稟賦陰陽兩氣；《易經》所說的一陰一陽之謂『道』；『二』就是指『道』所稟賦的陰陽兩氣，而這陰陽兩氣便是構成萬物最基本的原質。……『三』應是指陰陽兩氣互相激盪而形成的適均狀態，每個新的和諧體就在這種狀態中產生出來。」見《老子註釋及評介》（北京：中華書局，一九九四年八月第五次印刷），頁235-236。

陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。（《莊子·則陽》）

至陰的氣其性質是極爲寒冷的，而至陽的氣則極爲炎熱，然而此二氣性質迥異，其一上一下，既發散又收斂、既長育又消滅，互爲照應而相消相長，亦互爲循環而相生相殺，可是卻能既對立又統一，既相反而又相成，其變化無窮，動能不息，於是「兩者交通成和而物生焉」，亦復交通成和而物滅焉，不斷推動著萬物的演化，而且這動力的根源不在它處就在自身，從而這樣的理論型態也在中國傳統哲學的宇宙發生論中標誌了一個「非外因論」的特點。¹⁸

第三，以「六氣」來指涉宇宙所含有的「氣」的內涵或樣態。「六氣」之說於莊子書中凡二見，〈逍遙遊〉云：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！

又〈在宥〉云：

天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精以育群生，爲之奈何？

¹⁸ 如朱伯崑先生謂：「中國傳統哲學中的宇宙論，是按著老子提出的『有生於無』思維路線而展開的。此種宇宙論的特點是，以宇宙的原始狀態不存在任何個體，元氣作爲原初物質或宇宙的始基，亦無形象，其自身分化對立面即陰陽二氣，相互作用，方轉化爲各種有形的物體，從而有力地否定外因論。此是中國自然哲學的一大貢獻。」見〈道家思維方式與中國形上學傳統〉一文，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第二輯（上海：古籍出版社，一九九二年八月），頁33。

此中，「六氣」的內容究何所指，我們並無法從《莊子》的文本裏取得說明，只曉得倘若能「合六氣之精」便能長育萬物，而掌握了「六氣」的變化便能調整精神生命的狀態以達到逍遙的境界。不過，雖然莊子書中未對「六氣」之說多加著墨，然而「六氣」這一概念卻在先秦典籍及後代的注莊作品中有著許多的論辨。《左傳·昭公元年》曾記載晉侯求醫於秦，秦伯使醫和視之，且曰：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰陽風雨晦明也，分為四時，序為五節，過則為菑，陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。¹⁹

又《左傳·昭公二十五年》載：

子大叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產，曰：『夫禮天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。……」²⁰

根據上述材料，可知此「六氣」即為「陰、陽、風、雨、晦、明」，而醫和也透過「氣」的「淫生六疾」來替當時的醫學理論作一種經驗性及實證性的推論，這是把疾病的發生原因提出一自然而非超自

¹⁹ 見（日）竹添光鴻：《左傳會箋》（下）（臺北：天工書局，一九九三年五月十日），頁1368-1369。

²⁰ 同前註，頁1676-1678。

然、理性而非巫術的解釋，也是當時文化水平對人體的一種理解。又譬如注莊作品在疏釋「六氣」時謂：「平旦朝霞，日午正陽，日入飛泉，夜半沆瀣，並天地二氣為六氣也。」（成玄英疏引李頤語）王應麟云：「六氣，少陰君火，太陰溼土，少陽相火，陽明燥金，太陽寒水，厥陰風木，而火獨有二。天以六為節，故氣以六期為一備。」，而郭慶藩則析分為二說：其一「《洪範》雨暘燠寒風時為六氣也。雨，木也；暘，金也；燠，火也；寒，水也；風，土也；是為五氣。五氣得時，是為五行之和氣，合之則為六氣。」其二「六氣即六情也。」而此「六情」為「好、怒、惡、喜、樂、哀」²¹。凡此諸說，誠如郭氏所言，真可謂「聚訟綦如，莫衷一是」。然而猶須再加予辨明的是，莊子對於「六氣」舊說固然是有所繼承，但是有些觀念卻是後來的注家以自身處時代的氛圍及視域來詮釋「六氣」的，例如「五行」、「六情」之說是。很明顯的莊子書中尚未形成一種清楚的「五行」觀念，而《莊子·庚桑楚》中所說的「容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。」也並沒有以「六情」來釋「六氣」，因此以這兩個解讀方式來看待莊子的「六氣」並不允當。不過，在歷來注家中仍舊有一路可循，那就是支道林「六氣，天地四時也」，今徵諸文本，〈在宥〉之言「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節」，〈則陽〉之言「四時殊氣」，〈庚桑楚〉之言「夫春氣發而百草生」，顯然天地各有其氣，而四時亦有其氣，天地之氣如〈田子方〉所謂「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地」，四時之氣如《左傳·昭公元年》所引王樵注：「氣有溫暑涼寒，分為四時，春夏秋冬也。」²²則所謂「六氣」或可釋之為「陰、陽、溫、暑、涼、寒」。然則，不管莊子對「六氣」的理解為何，這都只是對氣之現象的類歸或描述而已，若就其理論意義來說，「一氣」乃是在形上學的高度上用以說

²¹ 所引諸說具見《莊子集釋》，頁20-21。

²² 同註19，頁1369。

明世界的統一性正在於氣，並替萬物相互轉化的觀點提供理據；而「殊氣」則是在現象論上解釋世界的變化性和循環性。²³

三、氣化的生死觀

生死的問題的本就是人類文化的一個永恆主題，因為凡有生者便莫不有死，從而對生死的探索便長久地伴隨在歷史進程的各階段裡，在這種種思考中「或是引出哲理的冷峻思辨，或是導致宗教的迷狂與執著，或是觸發藝術創造的衝動」²⁴它一直就是人類文化與思想的主要論題之一。而在莊子那裡，由於對生死命運的無法掌握，莊子也不禁流露出一種「知其不可奈何而安之若命」的無力感和悲涼，誠如〈大宗師〉所謂：「死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」又〈德充符〉說：「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。」可見死亡是一種命運的必然，它不以人的意志為轉移，是「人之所不得與」，並且也無法事先窺見，是人之「知不能規乎其始」的，它就像晝夜的往復相代一樣，是自然的規律，是物理的實情。於是乎命運的必然既是如此，那麼人看待生死的態度又該如何呢？莊子提出了他的洞見與關懷就是「齊生死」，以「生死為一條」，將生死的感性情緒透過「氣化」的思維辯證來獲致一種生死相互轉化、死生如的理性智慧，以期能在這「因任自然」、「安時處順」的生命觀裏得一種「縣解」的人生安頓。

《莊子·天運》篇說：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，

²³ 鄭世根：《莊子氣化論》（臺灣：學生書局，一九九三年七月），第五章〈氣化宇宙論：陰陽說〉，頁103。

²⁴ 見郭于華：《死的困惑與生的執著》（臺北：洪葉文化事業有限公司，一九九四年十月），〈緒論〉，頁1。

無時而不移」。萬物本就是一個不停變換流轉的狀態中，因而人的生命也是「方生方死，方死方生」，這種生滅消長雖是造化的推移，無究其實則仍是一氣的聚散，所以《莊子·知北遊》解釋道：

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；臭腐化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰「通天下一氣耳」。聖人故貴一。

由於通天下只是一氣，而此氣不僅是構成萬物的元質，亦是萬物變化的動能，於是由天地所「委形」、「委和」與「委順」的個體生命，便取得了和萬物的同一性。人之生，是氣的凝聚；而死，是氣的渙散，生死就在一氣的變化裏由聚而散、由散而聚，相互流轉，循環無已，因而生死現象便在這氣化的宇宙論²⁵裏變為「一條」（死生一條）、變為「同狀」（死生同狀），而真正的「以無為首，以生為脊，以死為尻」視「死生存亡為一體」（大宗師）。對於造化的推移有其人為的無所用力處，所以只能「唯命之從」，更何況「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死」，這一切都有其自然的規律性，因此作為一個人存有者的相應態度便是要「善吾生者，乃所以善吾死。」從而在洞察了人的形體本就是一氣的聚散且生死是相為循環的自然之化後，這種對「死亡的本質論認知便可過

²⁵ 如朱伯崑先生所謂：「此處，以氣之聚散解釋人之生死現象。因為生死乃一氣之聚散，聚散相互流轉，生死循環不已，故說：『通天下一氣耳』。『貴一』謂萬物的變易皆歸于一氣，不必再辨別生死的差異。此種生死觀，是對《齊物論》中的『道通為一』說的新解釋，使『以死生為一條』這一命題，獲得了宇宙論的內容。」而這個「宇宙論的內容」就是氣一元論的內容，就是氣化世界觀的內容。見〈莊學生死觀的特徵及其影響——兼論道家生死觀的演變過程〉一文，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第四輯（上海：古籍出版社，一九九四年三月），頁71。

渡到反對悅生惡死的死亡感情論」上來²⁶，所以〈至樂〉篇記載了莊子妻死時，莊子的態度是鼓盆而歌，並且回答惠子說在一開始的時候也是難能不哀傷，但是究乎生命的源始和趨向本就是如同四季的循環一般，今天如果還嗷嗷然的隨而哭之，那就是不通達生命的道理了。而表達同樣看法的還有一段記載，〈大宗師〉云子桑戶死而未葬之時，孔子使子貢前往助理喪事，然而子貢卻看到子桑戶的兩個朋友一個在編曲、一個在彈琴，並且「相和而歌」說「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢於是趨前而問說「臨尸而歌，禮乎？」但二人卻相視而笑說「是惡知禮意！」子貢回去後便將實情告訴孔子，孔子於是愧疚於自己的固陋而說道：

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，以死為決疣潰癰，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。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

在這段文字中，說明人之生就像是瘤一樣的累贅，而人之死就像膿瘡潰破一般，又那裡有什麼生死先後的區別呢。而看待這個「假於異物，託於同體」的形體，就該「忘其肝膽，遺其耳目」視生死為反覆循環、無有終始的自然推化，然後才能安閑無繫地神遊於塵垢之外，逍遙於自然之境。因此，在生死問題的處理上，莊子乃是依

²⁶ 張三夕先生以為「人們一旦解決了長壽與短命的利害衝突問題，就能不介意於死，就能像王倪所說的「至人」那樣：『死生無變於己，而況利害之端乎！』這樣一來，就很容易地從「齊生死」、「齊壽命」的死亡本質論過渡到反對「悅生惡死」的死亡情感論。」見《死亡之思》（臺北：洪葉文化事業有限公司，一九九六年三月），第三章第二節〈生死如一〉，頁88。

循其氣化宇宙論的理解，從萬物的生滅變化中來觀察人的生死，並得出精神的解脫之道，以「生死為一條」、為反覆終始，是由大化來復回大化去，只有真正如此才能像〈大宗師〉所說的那個真人一樣「不知說生，不知惡死」，進而善吾生而又善吾死。

四、氣論思維的莊學工夫與境界

在使用「工夫」與「境界」這一組哲學基本問題之前，本文將先釐清其在解讀中國哲學時所具有的理論意義，並界定筆者是在什麼樣的內涵性質下來使用這組觀念，及其在氣論思維的脈絡中所呈顯的關係與面貌。在探討「工夫」與「境界」時，須先強調一個前提那就是有關於「中國哲學的特質」²⁷的問題。由於中國哲學具體強烈的實踐特性，較少有於純理論思辨的興味，從而也就影響了在研究或瞭解中國哲學時的觀點和方法，而這也正是因何要使用「工夫」與「境界」這組哲學基本問題來探討中國哲學的根本理由所在。因為整個中國哲學活動的重心，都是落實在「如何作人」的此一問題上，是緣此問題而發，而最後又收攝到這個問題上來，因此，觀察整個理論活動的軌跡它就是反映在如何成為聖人、賢人、真人、至人、仙人和佛上面²⁸，並且此一終極目標的實現，亦惟有通過主體的反躬自得與篤行實踐方才成其可能，所以說，這是一個實踐的

²⁷ 關於「中國哲學的特質」如方東美先生言其為「生命哲學」、牟宗三先生稱其為「實踐的哲學」、張岱年先生說「中國哲學在本質上是知行合一的」，凡此諸多表述，都是對中國哲學一種特性的把握。見方著：《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業有限公司，一九九三年六月四版），頁158、牟著：《中國哲學的特質》（臺灣：學生書局，一九九〇年十月再版七刷），頁8-15、張著：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業有限公司，一九九二年四月），頁27-32。

²⁸ 見蒙培元：《中國哲學主體思維》（北京：東方出版社，一九九四年六月二刷），頁7-8。

問題，而不是一個純思辨的問題。誠如勞思光先生所謂：

中國哲學作為一整體看，基本性格是引導的哲學……當我們說某一哲學是引導性，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。為了方便，我們可以提出兩個詞語，即「自我轉化」與「世界轉化」。這兩個詞語可以涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。²⁹

緣此，勞先生將「引導」的基本結構分析為三個步驟：（一）選定一個目的，而且將它作為智慧之正當目標。（二）對以上決定給予理據。（三）提出實踐條規，表明這個目的如何達成。於是此一分析的問題意識亦即是在表明某一引導哲學的「目的是什麼？」、「其理據何在？」、「達成這個目的之規條為何？」。而此中所說的「目的」就是一理想「境界」的揭示、其「理據」就在世界觀³⁰與人存有者狀態的符應、而「實踐規條」就是「工夫」的修養和鍛鍊。因此，在釐清了中國哲學特質這個先在前提之後，「工夫」和「境界」這組哲學基本問題也就取得了研究中國哲學的合理性基礎。

²⁹ 參自勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉一文，收於《思辨錄～思光近作集》（臺北：東大圖書公司，一九九六年一月），頁18-20。又〈儒學之特性〉一文亦將哲學作一理論區分而別之為「引導性的哲學」（orientative philosophy）及「認知性的哲學」（cognitive philosophy），並說知性的哲學以建立某種客觀知識為宗旨；引導性的哲學以達成某種轉化為宗旨，前者以希臘傳統到近代哲學屬之，而後者則以中國的儒、道及印度的佛教哲學及奧義書哲學屬之。載於《聯合報》，八十六年六月七日。

³⁰ 方立天先生曾將哲學的內容分為三個大方面：「對於自然界的總看法叫做宇宙觀，也叫自然觀；對人自身和人類社會生活的系統看法，叫做人生觀，若果同時注意它的演進，就叫歷史觀；對於人類認識的研究叫做認識論，其中也包括了方法論。總起來稱為世界觀。世界觀有廣義、狹義之分，狹義指自然觀，廣義則是上述三方面的總稱。」見《中國古代哲學問題發展史》（北京：中華書局，一九九二年十二月二刷），〈前言〉，頁2。

至於此二者的定義及其相互關係，本文將之表述如下：所謂「工夫」乃是人存有者透過形神修養來提升自我存在的狀態，以達致某一理想「境界」，並由此以呈顯存有的真象且印證本體的真實；而「境界」則是要在某一特定「世界觀」底下來展露那個理想的人存有的狀態；至於「世界觀」則指向整個世界或宇宙對吾人生命所呈顯的意義，這其中有物質、經驗的部分，但也必然的包含了各人特定的價值判斷。於是乎這整個理論脈絡的邏輯秩序便表現為：「世界觀」是「境界」的形上基礎；「境界」是「工夫」鍛鍊後所獲致的成果；至於「工夫」則又為「世界觀」所以成立的保證。

其次，在探討莊子氣論思維下所表現的工夫理論與境界哲學時，尚有一個問題須先加以釐清，那就是人存有者在氣化世界裏所對顯的主體性問題。誠如傅偉勳先生所言：

外表上看，莊子的物類化機論甚至齊物論，有如老子「反者道之動」的「道理」，似仍具有一種客觀形態宇宙論的自然真理意味。……深一層地看，莊子可以說突出了真人、至人或神人的絕對主體性，以單獨實存的心性體認去證成（justify）「物化之理」與「齊一之理」的。把這些道理簡單地看成，他所相信的絕對客觀性的自然真理，不但忽略老莊的殊異處，更未把握到莊子哲理的高妙處，深奧處。也就是說，「物化之理」與「齊一之理」，是莊子以真人的「無心」突破道家形上學在內的一切形上學與神學的思辨猜測，而徹悟（超越有無二元對立的）「無無」之後，齊一生死、善惡、美醜、大小、夢覺等等物化相待的絕對主體性意義之「理」。此「理」終極根據，並不在客觀的自然天道，而是在乎真人心性體認，大徹大悟的絕對主體性。這就是為甚麼莊子在〈大宗師〉篇不得不特別強調，「且有真人而後有真

知」了。³¹

由於中國哲學的特質是種「實踐的哲學」，而此「實踐」一義無非就是關乎生命的轉化、反省或實現，故凡此諸義都必然的要落實在主體的自覺或修養上，所以說「凡是以實踐為優先關懷之學問，其必重主體性」。然而在莊子哲學裏，儘管莊子或以「氣」為形構天地萬物的根本元質、並視天地萬物之生滅消息為「氣」之所「化」，從而其「萬物為一」的認識論、氣聚氣散的生死觀及「心齋」、「觀化」等的工夫與「逍遙無待」的境界都緣此而取得了「思想元素、理論依據或邏輯前提」，但畢竟「氣」仍不是莊子哲學的價值根源，而由「氣」上說也開闢不出精神境界，是以這個價值根源仍落在「道—氣」共構³²的世界觀上。再者，此一「世界觀」雖在邏輯秩

³¹ 見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，一九九三年七月），第三章第五節〈儒道二家的生死觀〉，頁171-172。又陳鼓應先生也認為：「莊子的興趣不在於探討客觀知識的形成及其確當性等問題，他所關切的是如何培養一個具有整體世界觀——能達到天人合一境界的理想人格形態。因而，莊子不說有真知而後有真人，卻說：『有真人而後有真知』——先有『真人』的開放心靈、開闊視野、超脫心胸，才能培養『真知』。這『真知』是能知主體透過他對宇宙、人生的深刻體驗後所表現出來的。可見，莊子所謂的『知』，乃是主體性之知。」見《老莊新論》（臺北：五南出版社，一九九五年四月初版二刷），頁193。

³² 此處所說的「道～氣共構」王世舜、王禱二先生說：「莊子所提出的『氣』、『無』、『一』、『道』等範疇，相互之間既有聯繫又有區別。這種聯繫和區別表明莊子哲學中最高範疇～『道』是以『氣』為基礎的。」又說：「氣」、「一」、「道」，在莊子哲學中都是十分重要的哲學範疇。「氣」是一種物質性的實體。這種實體既存在於天地萬物之中，又是產生天地萬物的始初物質。「一」指的是天地萬物統一並產生於「氣」，《莊子》書中就是從這一意義上用「一」來指稱「氣」的。「道」作為哲學範疇比上述兩者的內涵則更為豐富

序上扮演 理論體系的最高範疇，然而從發生秩序來講，它卻只是主觀境界的客觀化，是主體自覺了人之存在應當如何現實生命，並以這樣的觀點附予成為實在界的終極解釋，進而更廣泛地概括且強化為所主張的人生活動指標。因此，在討論自然現象如何歸約成人為目的性原理的這個問題時，其根本的理由就決定於人對自己生活的主張制約了人對萬殊自然現象的理解，是人以主觀自由的形式來展現其賦予對象的客觀必然性，於是這成為了宇宙對自我生命的意義呈顯，也就是「世界觀」的建立。以下便透過莊子的文本來作說解，《莊子·人間世》曾記載一段顏回和仲尼的對話：

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！耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

於此，所謂的「無聽之以耳」、「無聽之以心」就是要讓自我不在感官與外物的接構中引起情識的糾結與羈絆，而「聽之以氣」則是在擺落了感官的攀緣障蔽後，所得心靈的空明虛靜。如就工夫修養的層次上說，「吾人是由耳、心、氣，而層層上達、虛寂；然另就境界說，則心能齋而虛，則聽自止於耳，心自止於符。」³³「心齋」是一個境界的描述，它需要透過耳目心知的擺落來獲得，而當達到

和寬泛，不但概指「氣」，而且指「氣」及其所衍化的萬物的運動規律。因此，這三個範疇在莊子哲學體系中既是相通的，而又有所區別，祇有在特定的前提條件下，纔可以相互指稱；雖可相互指稱，又有各自特定的內涵，因而是不可或缺的。」見〈莊子氣論發微〉一文，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第八輯（上海：古籍出版社，一九九五年十一月），頁102。

³³ 見高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，一九九二年四月），第五章第四節〈心齋的內容、層次及其意義〉，頁133-134。

此精神境界時便能超越一切差別對立，涵融萬有，讓萬物之化的真相，朗朗自顯，所以說「唯道集虛」。（郭象注：虛其心則至道集於懷也。）而從氣論思維的角度來看，由於在莊子氣一元論的世界觀裏盈天地間皆氣，其「虛」能涵容萬物，且萬物亦是一氣之化，因此「聽之以氣」便是要捨棄耳目心知的攀緣，將精神主體契入到一氣的大化之流當中，從而生死的悅惡不在、物我的對立泯除，而真正能與天地並生、與萬物為一。又〈應帝王〉中天根問無名人「為天下」之道時，無名人答以：

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

意欲平治天下，那就是要順隨事物的自然發展且不以私意妄加干涉，而這種對待天下的「無容私」態度，則端賴「遊心於淡，合氣於漠」的工夫修養。「遊心」是形容心自由自在的活動，「淡」則是無欲望、無知解、無好惡的恬淡之境，從而「心」因其保持在恬淡之境所以能「遊」；「合氣」是指心理活動的綜合，「漠」則指在氣化世界觀裏那種天地虛而待物、任物自化的情狀，是以「合氣於漠」便是要讓精神主體能參契於一氣的大化流行之中。此外，在〈大宗師〉中亦有一段相關的論述，其云：

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。

在此學道的進程中，陳鼓應引王孝魚先生之說，將之概括為「破三關」：「外天下」、「外物」、「外生」；「體四悟」：「朝徹」、

「見獨」、「無古今」、「不死不生」³⁴，然而在「破三關」當中，其所著重的乃是在「外」的去障工夫，即「不執著、不介懷或透破、捨棄」之義，而其之所以能「遺棄世故」、「不被物役」、「無慮於生死」的邏輯前提，仍在於一切事物皆是在一氣的週流之中而沒有定執的基礎，因而自我也不應置身於「無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也」這種生成往來的變化裏，反而要緣其攪擾而得其寧定，以獲致自我的適性與逍遙。

在論述了「外」的工夫之後，關涉於氣論的工夫尚有「化」之一義可說。〈大宗師〉記子輿因體內陰陽二氣的凌亂失調，以致形貌變成「曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天」，然而子輿卻「心閒無事」地說：「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，予因求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予以乘之，豈更駕哉！」同篇又記孟孫才母死，而「哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀」，無其所以如此，乃是因為「孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰後；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？……且彼有駭形而無損心，有旦宅而無耗情。……安排而去化，乃入於寥天一。」此中，不管是人在形貌上的改變或是生命的存亡，這都是自然之化的推移，有其「無可奈何」之處，但是在這不以人的意志為轉移的推化之中，卻可以有主體精神的作為，而這就是「外化而內不化」。〈知北遊〉云：

古之人，外化而內不化，今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。

這裡，所謂「外化」指的即是氣化世界的流行，而「內不化」則是

³⁴ 見陳鼓應：《老莊新論》，第二部分第六章第四節〈學道的進程：破「三關」、體「四悟」〉，頁196-197。

要在大的推移當中因著對道的觀照而能保持內心的寧定，以獲得精神生命的安頓。就天之道而言，「外化」乃是天地運行萬物生滅消長的必然規律，而由人之道看，則「內不化」乃是因任所化，進而安於其化的修養工夫，於此，徐復觀先生對「化」有一段精闢的說解：

化是隨變化而變化。它有兩方面的意義：一是自身的化；一是自身以外的化。自身以外的化，莊子採取「觀化」的態度。即〈至樂〉篇所謂「且吾與子觀化而化及己」的觀化。所謂觀化，即對萬物的變化，保持觀照而不牽惹自己的感情判斷的態度。自身的化，即所謂「化及己」；化及己，則採取「物化」的態度。……物化，亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的「隨物變化」。自己化成了什麼，便安於什麼，而不固執某一生活環境或某一目的。乃至現有的生命，這即所謂物化。³⁵

由於存在的原理是天地萬物皆在一氣的大化流行當中，因而人與之相對待的態度便是要在認知了生死循環無已、萬物相互流轉的情狀之後，讓存在的原理體現在生命態度上來，不沾滯、不定執，隨於其化而安於所化，「善夭善老，善始善終」，從而能夠「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗。」（〈德充符〉）

五、結論

縮結上述，可見在「氣」概念這個共同的論域上，莊子是既有繼承亦有其轉化與發明，其不僅站在人的立場上，予實在界作一種

³⁵ 見徐復觀：《中國人性論史》（先秦篇）（臺灣：商務印書館，一九九〇年十二月十版），第十二章〈老子思想的發展與落實——莊子的心〉，頁 392。

推理的解釋，並進而將這種認知提升為人存有者的相應之道，這是莊子以人觀天、由天知人，也是其宇宙論與本體論的合義處。所以傅佩榮先生說：「『氣』在莊子思想同時具備物理學的與形上學的雙重性格。」又說：「莊子打通物質界與精神界的手法非常特殊、也非常高明：『氣』可以說明物質界的變化無常與根本原質，同時也給精神界的逍遙解脫留下了餘地。」³⁶由是，莊子論氣的觀點讓自然和人文之間取得了一種聯繫，使得原先莊子書中看似前提預設的論點都可以循著氣化的脈絡而有了它種詮釋的可能，並且也使得自身理論的建構因著氣化宇宙論的觀點而有了「思想元素、理論依據和邏輯前提」。是以劉笑敢先生在解釋：莊子為什麼要在自己哲學體系中引入氣概念時便說道：

首先，在無為無形的道產生具體有形的萬物的過程中，需要有一個過渡狀態。其次，莊子是強調齊萬物而為一的，在物質世界之內需要一個體現萬物共同基礎的東西。另外，莊子強調事物的相互轉化的，需要一個能夠貫穿於一切運動變化過程之中的概念。適合這些需要的概念必須是可以有形也可以無形、可以運動也可以凝聚，可以上達於道也可以下達於物的，這樣的觀念只有氣。³⁷

當然這樣的解釋應是一種「尊重作品先在的歸納判斷」，不過借由上述的說明，似乎也突顯了「氣」的特性及其在莊學體系中的理論意義。

所以總的來看，莊子論「氣」的最大的特色就是在其氣一元論的氣化宇宙觀，氣是構成萬物的根本元質，而萬物亦在氣裏取得了

³⁶ 引自傅佩榮：《儒道天論發微》（臺灣：學生書局，一九八八年八月二刷），頁 244、247。

³⁷ 引自劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 137。

同質性，並且氣的自身涵有相反相成的兩種性能，透過它的「相蓋相治，相生相殺」就形成了天地萬物生滅變化的動能，推動著大化的流行。另外，再就氣的內涵或樣態來看，則有所謂「六氣」，只不過此「六氣」乃是依其在天地四時之表現的疏分，究其質仍是一，可謂渾言之不分而析言之有別。由是莊子統合了上述，對氣作了一個普遍命題，故曰：「通天下一氣耳！」

繼而，在氣化宇宙觀底下莊子所表現出的人生智慧，便是由一個無限的、超越的角度來看待有限的、糾擾的個體生命。由於探究萬物的元質都是一氣所化，所以萬物也因氣的同質而齊，於是我能與天地並，與萬物一。又由於萬物的生滅變化都是在一氣裏往復循環、無有終始，人之生滅亦不過氣的聚散，因此，既不必悅生亦無須惡死，從而更須在一切的紛紜擾攘中，保持一種虛以待物的寧定，不以外在的遷化牽惹自我的情緒，並能順隨自然的推移而安於所化，於是自我便能縱浪大化之中，如〈大宗師〉裏的真人一般，「淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」了。

因此，在本文以著氣論進路為主線的開展裏，莊子論氣的意義及樣態得其釐析，氣範疇在莊學體系中得其定位，而關涉於氣論的生死觀、處世態度、修養工夫及真人境界亦緣此而得其理論的依據和邏輯前提，從而莊子論氣的特色由此呈顯，而其在氣論史上的地位亦由此判。

§ 師評

李 增 老師

研究認真，引證踏實。

內容充實，有其見解。

行文流暢，可供參考。

意見：若將本文使用參考期刊列出，則本篇可為完美。