

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

《莊子·田子方》生命智慧研究



研 究 生：林玲安 撰

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 百 零 二 年 十 二 月 十 六 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

《莊子·田子方》生命智慧研究

研究生：林玲安

經考試合格特此證明

口試委員：劉國平

謝君直

陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 102 年 12 月 16 日

摘要

莊子是中國哲學史上，道家思想學說的代表人物之一，而其重要著作《莊子》在戰國時期這樣動蕩不安的年代問世，有其重要意義。在整個學術研究發展上，以其〈內七篇〉確定出自莊子所寫的思想著作為主要研究對象。而《莊子·田子方》是屬於《莊子》的外篇，由於不是直接出自莊子之手，所以相關的學術研究也相對較少，但因其是發揮莊子重要思想而成，仍有待研究者進一步更深入的探討。

本文分成五章來論述：首章緒論是說明研究動機與目的，閱讀並探討相關莊子和老子相關的文獻；逐步彙整出歷代學者研究《莊子·田子方》及相關論文與專書可供參酌的部分。尤其〈田子方〉是屬於莊書的外篇，因此，歷年來所相關的研究文獻，其實並不多見。第二章描述老子和莊子所處的時代背景；論述〈田子方〉之時代背景與生命智慧的關係，包括《莊子》時代及其人其書、莊子的思想淵源，還有〈田子方〉與《道德經》、〈內七篇〉相關論題探究。儘管〈田子方〉歸屬於外篇，但是，許多證據顯示〈田子方〉其實是所謂的述莊派，也就是莊子的後學根據莊子〈內七篇〉主要的思想來進行闡述，甚至是受其啟發進而發揮之作。第三章主要探尋《莊子·田子方》的生命智慧，逐段分析闡釋《莊子·田子方》的十一段對話，進一步要找出其中所蘊含的生命智慧；涵蓋了緣而葆真的核心思想、道論與生命智慧以及寓言人物的思想驗證。第四章則是重申《莊子·田子方》本身在思想方面之價值及其現代意義，除了論述思想價值，探討語言表達的侷限性，還有其現代意義的呈現。第五章是研究總結，歸納出《莊子·田子方》研究的貢獻，並說明其研究限制與展望。

關鍵詞：莊子 田子方 生命智慧 緣而葆真 老子 真 道

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	3
第二節 文獻探討	4
一、相關專書	4
二、相關博士論文	7
三、相關期刊論文	9
四、特別和外、雜篇相關的著作	9
第三節 研究方法與研究架構	10
一、研究方法	10
二、研究架構	12
第二章 《莊子·田子方》之時代背景與思想淵源	14
第一節 《莊子》時代及其人其書	14
一、莊子的時代	14
二、莊子其人	16
三、《莊子》其書	18
第二節 莊子的思想淵源	20
一、老子的《道德經》	20
二、老子和莊子的區別	24
三、〈田子方〉與《道德經》相關的生命智慧	27
第三節 〈田子方〉與〈內七篇〉相關論題探究	31
一、與〈逍遙遊〉相關	31

二、與〈齊物論〉相關	33
三、與〈養生主〉相關	35
四、與〈人間世〉相關	39
五、與〈德充符〉相關	41
六、與〈大宗師〉相關	42
七、與〈應帝王〉相關	43
第三章 《莊子·田子方》的生命智慧	44
第一節 田子方的相關背景	44
第二節 緣而葆真的核心思想	50
一、清而容物的真人修為	50
二、目擊而道存的真人境界	56
第三節 道論與生命思想	60
一、順乎自然之道	60
二、遊心於道的至人	65
第四節 寓言人物的思想驗證	69
一、千轉萬變而不窮的真儒	69
二、不入於心的真性	71
三、順應無為的為政之道	74
四、神氣不變之射	77
五、得之淡然，失之泰然的豁達	80
六、生死存亡之超越	81
第四章 《莊子·田子方》思想之價值及其現代意義	83
第一節 《莊子·田子方》的思想價值	83
一、緣而葆真的處世智慧	83
二、道論與生命智慧	91
三、〈田子方〉思想的價值性	94

第二節 《莊子·田子方》的現代意義	102
一、對於個人和教育的影響	102
二、對於國家和社會的影響	104
第五章 結論	106
參考書目	109



第一章 緒論

牟宗三先生說：「中國哲學沒有西方式的以知識為中心，以理智遊戲為一特徵的獨立哲學，也沒有西方式的以神為中心的啟示宗教。它是以『生命』為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問與修行。¹」他強調中國哲學是以「生命」為中心，向來以儒、道兩家為主流(後來也加入佛教思想，形成儒釋道三家)，對於中國文化生命的心靈層面，影響久遠。而牟先生又言：「中國文化的核心是生命的學問。²」中國哲學中有很多經典，透過閱讀經典，可讓生命與之交會，進而獲取經典中的智慧，開啓並形塑屬於自己的生命智慧。因此，吾人若要探尋生命中的學問與智慧，從初步認識且深入瞭解中國哲學，進而探究和體悟其義理所蘊涵的生命智慧，這不失為一個好的開始。本文便是要以道家經典著作——《莊子》其中的外篇〈田子方〉為研究對象，藉由闡釋《莊子·田子方》中的義理，尋得〈田子方〉裡的生命智慧。本章將分成三節探討：第一節是研究動機與目的。第二節為文獻探討。第三節則是介紹研究方法和研究架構。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

莊子是道家重要的代表人物之一，而《莊子》一書博大精深，思想內容豐富多元，分為〈內篇〉、〈外篇〉和〈雜篇〉，被視為道家學說的重要著作。歷年來，已有不少學者紛紛投入研究莊書的行列，尤其是公認代表莊子本人思想的〈內七篇〉，更

¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁9。

² 牟宗三先生在其《生命的學問》書中自序提到，生命的學問是中國文化的核心，且藉由生命的覺醒，從內而外達成其事業與求知的理想，是生命的學問之全體大用。參見：牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，2011年，頁2。

因爲其義理玄奧深邃，且七篇前後又有著相因之理，學者們認爲是莊子自作，所以自然多以研究〈內篇〉爲主。陳德和先生便指出：「自明清以後，整個莊學研究漸漸有重內、輕外雜的趨勢，如明朝憨山大師注莊只及內篇，……就是重內輕外雜的典型代表。³」陳先生點出了從明清之後，便可以看出研究莊學著重在〈內篇〉的趨勢。相對而言，研究〈外篇〉和〈雜篇〉的人便顯得寥寥無幾。

勞思光先生認爲：「〈外篇〉一部分爲發揮老子或《莊子·內篇》理論之作，應出於莊子門人之手。⁴」又提出「茲論莊周之學，即以〈內篇〉爲主要材料；〈外篇〉中發揮〈內篇〉理論者可用爲輔證；至於發揮老子理論之材料，則可看作老莊思想關係之旁證。⁵」因此，儘管出自莊子之手的〈內七篇〉涵括了莊子的主要思想，然而，有發揮老莊思想的〈外篇〉，雖多爲莊子後學描述、詮釋發揮莊子重要思想所寫，卻仍是研究老子和莊子學說的重要材料。

儘管如此，外、雜篇的內容參差不齊、義理純雜不一，的確是大大增加了研究詮釋的難度。陳德和先生認爲：「除非以疏解的方式，循章依句，全盤解說，否則難以掌握全貌、衡定優劣⁶」然而，若要將〈外篇〉十五、〈雜篇〉十一都以此方式逐篇來進行探究，實在是廢時曠日，因此筆者僅選定外篇中的〈田子方〉來做爲探究的對象。

清代著名學者王夫之就曾肯定〈外篇〉中〈田子方〉和〈內七篇〉的關聯性：「此篇以忘言爲宗，其要則〈齊物論〉『照之以天』者是也。⁷」他認爲〈田子方〉其實是發揮了〈齊物論〉的思想。而另一位清代學者王先謙在其《莊子集解》的自序中便明確指出：「余治此有年，領其要，得二語焉，曰：喜怒哀樂，不入胸次，竊常持此以爲衛生之經，而果有益也。⁸」其中「喜怒哀樂，不入胸次」便是出自〈田子方〉

³ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁2-3。

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2012年，頁244。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁244。

⁶ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁5。

⁷ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，北京：中華書局，2011年，頁249。

⁸ 王先謙，《莊子集解》，臺北：世界書局，2001年，頁2。

裡的詞句。此外，他也在〈田子方〉裡的「吾一受其成形，而不化以待盡。⁹」對其解釋提到：「語又見齊物論彼化作亡¹⁰」。另在「方將躊躇，方將四顧」的釋義述及：「養生主篇亦云為之四顧為之躊躇滿志¹¹」。因此，從王先謙的註解中便可以看出〈田子方〉和〈齊物論〉、〈養生主〉的關係，〈田子方〉在文句的遣詞用字上，很明顯是從〈齊物論〉、〈養生主〉學習模仿，再進一步發揮而成。

而張默生先生則認為：「本篇在思想上與內篇的某些篇章(如〈德充符〉〈大宗師〉)有明顯關聯。¹²」此外，〈田子方〉亦如同〈內七篇〉一般，也是透過一段段人物間的對話，具體的把道家的生命智慧表達出來。這些都在在顯示了〈田子方〉有著豐富的思想內涵，更有和莊書〈內篇〉的重要相關性，所以還是有其值得研究之處。

然而，由於目前比較少見到以專文做深入且專精研究〈田子方〉的著作，因此，筆者願意以此作為研究的起點，嘗試對〈田子方〉做一通篇之義理詮釋與探究，試圖透過研究〈田子方〉來探討其和《老子》以及《莊子·內七篇》的關連，印證學者們所提的見解，進一步得以窺見《莊子·田子方》所欲與世人分享的生命智慧，甚或有些許創發性的意見，亦可供後人參考。

二、研究目的

依循著上述的研究動機，筆者欲透過多位學者對《莊子》一書的註解與義理詮釋，除了藉由參考莊書相關著作之外，對〈田子方〉做逐段的義理探討，更細膩、深入的去了解其所闡述的義理。總之，本文的研究目的有三：

(一) 了解《莊子·田子方》之時代背景

莊子是承繼老子的思想，而莊子本人及莊書的時代背景，更是和老子有相關。本文就是要先了解《莊子·田子方》和《莊子·內七篇》以及《老子》在彼此間的思想內容方面，究竟有何關聯性與獨特性。

⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁775。

¹⁰ 王先謙，《莊子集解》，頁184。

¹¹ 王先謙，《莊子集解》，頁190。

¹² 張默生，《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993年，頁459。

(二) 探尋《莊子·田子方》的生命智慧

有部分學者，如：陳德和、葉海煙等人認為，從《莊子》一書可以窺見莊子的生命哲學，自然是有其人生智慧蘊藏其中，儘管〈田子方〉只被歸類於莊書的〈外篇〉，不算是莊子本人自作，然而蘊含在該篇中的重要義理和生命智慧，仍有待吾人進一步對其思想內容作一番深刻細膩的探尋與發掘。

(三) 重申《莊子·田子方》思想之價值及其現代意義

〈田子方〉固然只是莊書的〈外篇〉，但不可否認的，其本身的思想內容是有其特色和價值存在的，值得吾人去研究並予以重視。更重要的是，在現今人心不古、道德日益淪喪的社會中，吾人如果能夠應用發揮〈田子方〉裡的生命智慧，相信會讓生命活得更加精采自在。

第二節 文獻探討

本篇論文是以探究《莊子·田子方》的生命智慧為主，〈田子方〉是《莊子》的〈外篇〉之一，自然也以《莊子》最主要的〈內七篇〉思想來做相關印證，再加上《莊子》一書是歸本於老子的思想，因此有關於老、莊學說中的幾個重要概念，亦為本研究相關的議題之一。

筆者分成三部分來介紹本篇論文所參酌的古籍原文，以及研究所需用來佐證的參考書籍、學位論文和期刊專書論文等。另外，還要針對特別以《莊子》外、雜篇為主要研究對象的著作來做介紹。

一、相關專書

本篇論文是以《莊子》書中的〈田子方〉篇為主要研究對象，因此，需要參閱

《莊子》相關的原典及其註釋本。又因莊書歸本於老子，所以老子的《道德經》及其王弼所注版本，也是不可或缺的重要書籍。有關《莊子》原文以郭慶藩的《莊子集釋》¹³ 為主要出處的依據。另外有郭象所註的《莊子》¹⁴、王夫之的《老子衍 莊子通 莊子解》¹⁵、王先謙的《莊子集解》¹⁶ 和王弼的《老子道德經注》¹⁷ 等重要註解本，再輔以張默生、黃錦鉉、陳鼓應、水涓松等人的註釋。其中，關於郭慶藩的《莊子集釋》，由於歷年來各家鑽研《莊子》者眾多，然而郭象《注》是少見留存迄今仍被廣為使用的主要注本。唐陸德明的《釋文》、成玄英的《疏》也算是較能貼近莊子之說，所以清郭慶藩收錄郭、陸、成三人之作，又加入盧文弨、王念孫、郭嵩燾、俞樾等人的考校，並輔以郭慶藩本人的說法而成集釋一書。因此，本文將此集釋列為《莊子》文本的首選。

當代很多學者著作專書來探討先秦時代道家的思想，也進一步對老莊書中的義理做闡釋與發揮，是吾人在研究老莊思想時重要的參考依據。包括了牟宗三先生的《才性與玄理》¹⁸、徐復觀先生的《中國人性論史(先秦篇)》¹⁹ 和《中國藝術精神》²⁰、曾昭旭先生的《充實與虛靈——中國美學初論》²¹、勞思光先生的《新編中國哲學史(一)》²²、王邦雄先生的《老子的哲學》²³、《老子道德經的現代解讀》²⁴ 和《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》²⁵等。

1. 牟宗三的《才性與玄理》

¹³ 郭慶藩編，《莊子集釋(上)(下)》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年。

¹⁴ 郭象註，《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年景本。

¹⁵ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，北京：中華書局，2009年。

¹⁶ 王先謙，《莊子集解》，臺北：世界書局，2001年。

¹⁷ 王弼，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。)

¹⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

¹⁹ 徐復觀，《中國人性論史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

²⁰ 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966年。

²¹ 曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北：漢光文化公司，1993年。

²² 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2010年。

²³ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年。

²⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年。

²⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年。

這是牟先生對道家詮釋的作品。他以魏晉玄學為對象，視其為新道家。藉由王弼註老子、由郭象註莊子來談道家學說，是有別於儒家和佛家的思想類型。更進一步解析魏晉玄學的義理，並圓融會通了儒、釋、道三家。筆者在探尋《莊子·田子方》的思想淵源時，藉由牟宗三先生的對老莊思想的詮釋，得以更加明白《莊子·田子方》和老莊學說的相關性。

2. 徐復觀的《中國藝術精神》

徐復觀先生在《中國藝術精神》書中的自敘提到：

莊子之所謂道，落實於人生之上，乃是崇高地藝術精神；而他由心齋的工夫所把握到的心，實察乃是藝術精神的主體。由老學、莊學所演變出來的魏晉玄學；它的真實內容與結果，乃是藝術性的生活和藝術上的成就。²⁶

他認為莊子的道是很崇高的藝術精神，其主體是心。而在老子、莊子之後演變成魏晉玄學，甚至影響了歷史上大畫家的精神境界。而《莊子·田子方》中的「宋元君找真畫者」、「伯昏無人與列御寇」兩段對話，被徐先生認為和〈內七篇〉及其他外雜篇相較之下，其內容可說是幾乎完全一致的，也顯示出莊子後學與莊子本人在思想承繼上的一貫性。

3. 王邦雄的《老子道德經的現代解讀》和《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》

這是王邦雄先生對於《老子》和《莊子》這兩本道家思想的代表作，陸續對其進行現代解讀。有助於吾人在接觸道家老莊思想的同時，也能將其中義理的現代意義作一番了解，甚至能和日常生活作連結，將其應用到生活之中。值得注意的是，

²⁶ 徐復觀，《中國藝術精神》，頁3。

王先生所解讀《莊子》的篇章，並不是一般學者所公認的三十三篇，而是限定在確認為出自莊子之手的〈內七篇〉，以及外篇的〈秋水〉、雜篇中的〈天下〉。

4. 曾昭旭的《充實與虛靈——中國美學初論》

曾昭旭先生以儒家美學和道家美學當作初論中國美學的主要課題，他說：

儒道兩家的思想文獻，向來被認為是數千年中國文化發展的指導原則，所以我們要談中國美學，也應該直接從儒道兩家的義理中去找尋建立理論的核心根據。²⁷

曾先生引經據典地分析中國文化中儒道兩家的美學意涵。他認為就客觀層面而言，道就是指生命在美發生的當下，所表現出的和諧狀態。²⁸《莊子》是道家思想學說的代表作之一，而其外篇中的〈田子方〉當然亦屬於道家的範疇，亦有著屬於道家美學的概念在其中。

二、相關博士論文

歷年來，研究老莊之學及其相關的學術研究論文，為數早就已經是相當可觀，但是本篇論文原則上以博士論文為學位論文中主要的參考依據，再以幾篇較有直接相關的碩士論文為輔。

1. 黃漢青的《莊子內篇與外雜篇比較研究》²⁹

黃漢青先生把〈內篇〉和〈外雜篇〉裡面對於道、修養工夫、逍遙觀、政治觀和處世論等，作一對比較探討。他認為《莊子》一書中應當以內篇為主要思想依據，而外雜篇則是要挑選符合內篇思想的篇章為輔助，較能全面性的去認識莊子書中的

²⁷ 曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北：漢光文化公司，1993年，頁14。

²⁸ 參見：曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北：漢光文化公司，1993年，頁89。

²⁹ 黃漢青，《莊子內篇與外雜篇比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1992年。

義理。筆者所挑選的研究對象《莊子·田子方》便是外篇中，由莊子後學所作，較符合莊子思想的作品。

2. 周雅清的《莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段》³⁰

周先生認為《莊子》哲學是一套圍繞著生命的問題，並在生命中實踐的學問。他再利用《莊子》有名的注本：郭象《莊子注》、成玄英《莊子注疏》來形成對比，進行郭注、成疏在思想理論上的比較。而筆者在探究《莊子·田子方》時，也多以郭象《莊子注》和成玄英《莊子注疏》來闡釋莊書中的義理。

3. 陳政揚的《孟子與莊子「內聖外王」研究》³¹

陳先生在探討孟子和莊子有關於「內聖外王」這個議題時，所採用的《莊子》除了〈內七篇〉之外，他認為也應該以外、雜篇為輔，如此才能使莊子的思想結構更完整，還可觀察出莊子及其後學對該議題所關懷的層面及異同處，間接明瞭莊子思想的流變，更可以在不違背當代學者對莊子篇章界定分類的共識之下，繼續承傳對研究莊學謹慎的態度。

這也是筆者在研究《莊子·田子方》時所抱持的立場，儘管它是歸屬於外篇之中，但是為了更完整的看出對〈內七篇〉的思想承繼，以及是否在〈內七篇〉之外，還有較為創新的義理展現，所以會將在〈內七篇〉中有相關的義理挑選出來一併對照解說。

4. 陳貴珍的《莊子生命美學在成人靈性學習應用之研究》³²

生命美學是關注生命的本體，以生命的實踐為基礎，因而陳先生認為莊子的生

³⁰ 周雅清，《莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段》，臺灣師範大學國文學系博士論文，2011年。

³¹ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

³² 陳貴珍，《莊子生命美學在成人靈性學習應用之研究》，中正大學成人及繼續教育學系博士論文，2013年。

命美學也像是探索生命的存在與超越的美學。莊子其哲學基礎源自於道和氣，強調順應自然、回歸生命本真，不被名利、生死干擾，才能達到「天地與我並生，萬物與我合一」的境界。而靈性學習是幫助成人更加認識自我生命的意義與價值，進而能達到天人合一的境界。《莊子·田子方》當中便有幾段故事道出了生命美學的觀點，如：百里奚、有虞氏和孫叔敖等，便是體現了這樣的生命美學境界。

三、相關期刊論文

1. 陳政揚的〈孟子與莊子「命」論研究〉³³

年代相近的孟子和莊子都談過和「命」相關的義理，陳政揚先生透過兩者對於「命」的獨特領會與見解，比較出兩人在人生價值方面所呈現的不同看法。《莊子·田子方》中提及「先君之命」，便是儒家孝道的展現，又和〈大宗師〉中的命與義相關。

2. 崔光宙的〈先秦儒道兩家的藝術精神〉³⁴

崔先生要探討先秦時代儒、道兩家之中心思想，輔以既定的美學架構，分析出這兩大家在中國藝術史上的地位和影響，進而作為建立中國美學理論的歷史文化基礎。其中先秦道家的代表著作：老子的《道德經》和莊子的《南華經》，各自有其藝術精神。《道德經》中的藝術精神是「自然」和「靜」；《南華經》的藝術精神在「遊」、「忘」和「化」。而《莊子·田子方》的幾段故事中，也有談到屬於《道德經》和《南華經》的藝術精神，如：宋元君徵求畫師，是因真畫師展現了「忘」的藝術精神，才得以被選中為宋元君畫圖。

四、特別和外、雜篇相關的著作

1. 陳德和的《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》³⁵

這原是陳德和先生在民國八十年的碩士論文，彙整後出書。在陳先生的研

³³ 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》，第8期，2005年，4月。

³⁴ 崔光宙，〈先秦儒道兩家的藝術精神〉，《國立編譯館館刊》，第12卷第2期，1983年，12月。

³⁵ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年。

究中，可以見到他詮釋老莊思想中的價值和其理想境界，並析譯老莊思想和《莊子》一書外、雜各篇的關係，並重新強調外、雜篇在莊書研究領域上應有的地位。尤其他使用「生命哲學」一詞，乃因於他認為「生命主體」是中國哲學當中最根本的關懷，這和本文標題的「生命智慧」同樣是強調生命的本質。

2. 劉榮賢的《莊子外雜篇研究》³⁶

這本書是劉榮賢先生對莊子外、雜篇所做的一系列學術研究論文所集結成書。由於外、雜篇在思想內容方面較〈內七篇〉顯得較為駁雜，除了有莊子思想的再發揮，也有一些是和老子思想相關，所以劉先生在其書中將外、雜篇定位是較內七篇為晚的道家後學所作。此外，劉先生將《莊子》書中各篇材料予以分類解說，值得本文予以參酌使用。

3. 杜保瑞的〈《莊子外篇》中的儒道義理辨正〉³⁷

這是杜保瑞先生對於《莊子·外篇》逐篇進行有關「儒道價值辨正問題」的部分的義理探究，可以幫助吾人釐清《莊子》書中對待儒家之義理類型，進一步理解莊書中的儒道互補融合。其中提到〈外篇〉主要對待儒家「仁義」就如同〈內篇〉一般，大多是屬於批判的態度，而且外篇中的〈田子方〉也同樣是採取批判仁義的立場，如：聖知之言仁義之行——直土梗耳；魯國儒者明乎禮義而陋於知人心；以魯國而儒者一人耳。不過，在〈田子方〉中也可以看到莊書中對於仁義似乎持保留的態度。

第三節 研究方法與研究架構

一、研究方法

³⁶ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年。

³⁷ 杜保瑞，〈《莊子外篇》中的儒道義理辨正〉，儒道學術國際研討會——先秦。臺北：臺灣師範大學國文學系，2002年，8月。(2002年5月研討會後，經修改，同年8月已定稿。)

本論文以《莊子·田子方》為論述的主要依據，再搭配《莊子》的〈內七篇〉和莊書的〈外篇〉、〈雜篇〉來輔佐，要印證出存在《莊子·田子方》中的生命智慧。勞思光先生在《新編中國哲學史(一)》中所提到的幾個他寫哲學史的方法，就是系統研究法、發生研究法、解析研究法，以及基源問題研究法，本文主要採取前三種為主要的研究方法。

(一)系統研究法

勞思光先生說：「所謂系統研究法，就是將所敘述的思想作系統的陳述的方法。……注重敘述原來思想的理論脈絡³⁸」而本文要探究的是《莊子》一書中的外篇，自然會對莊子本人的思想淵源，也就是他自己和他所承繼的老子的思想作一番追溯。其中〈田子方〉一篇又是相傳為莊子的後學所寫，所以對莊子的思想也是要做必要的探討，如此一脈相承的道家思想系統，就是本文所要釐清與了解的理論部分。因此，本文在第二章先對莊子及其《莊子》一書思想形成的時代背景做一系統性的了解，再往前溯及老子和《道德經》的思想系統，最後再探究〈田子方〉一篇分別和《莊子》、《道德經》中相關的義理。

(二)發生研究法

顧名思義，勞思光先生說：「所謂的發生研究法，即著眼於一個哲學家的思想如何一點點發展變化，而依觀念的發生程序作一種敘述。³⁹」本文除了對莊子思想的承繼與延續作了解之外，更重要的是要明白莊子他所處的年代是個什麼樣的時代，以致於莊子會因而有著特別的思想觀念。如此才能更完整的知道莊子其人其書的背景及其時代意義。莊子的年代約在戰國中期，而〈田子方〉一篇被視為莊子後學所寫，成文的年代應在戰國中晚期，各國之間的戰爭更頻仍，人民的痛苦更加顯著。《莊子》的內篇到外雜篇，隨著整個的政治社會情勢激變，較老子和莊子的年代

³⁸ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁6。

³⁹ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁8。

是更顯得動亂許多，更是反映在內容義理的演變。尤其是政治關切的問題，如：黃老之術，更是會出現在外雜篇中。〈田子方〉中的文王邀臧地丈人輔政，臧丈人的無爲之治，便是一個典型的例子。

(三) 解析研究法

自從符號邏輯興起之後，邏輯解析便開始快速發達。因此，勞思光先生說：「近數十年來所作『哲學解析』的風氣是非常盛行的。……當一個研究者採取解析研究法的時候，他的主要工作只是解析以往哲學家所用的詞語及論證的確切意義⁴⁰。」針對《莊子》和《老子》書中幾個名詞概念的意義，做進一步的分析了解，再整理概念本身以及彼此間的邏輯相關性，這樣可以得到精確而客觀的結論。例如：「道」都分別出現在老莊的書中，看似有著不同的意義，但是老莊一致認為「道」的特徵在於自自然然，毫不做作。所以，它在一切之上又在一切之中。⁴¹ 又如：《莊子》談「真」，〈田子方〉中也談「真」，但是〈田子方〉更強調「葆真」。

二、研究架構

本篇論文的題目是《莊子·田子方》生命智慧研究，以《莊子·田子方》爲主要闡釋義理的篇章。另以《莊子》和《老子》的重要思想爲相互印證，進而確認蘊含在《莊子·田子方》中的生命智慧，予以肯定，並將其時代意義應用在吾人生活之中。

本論文共分爲五章，第一章爲緒論，包括研究動機與目的、研究現況與文獻探討、研究方法與研究架構。第二章先了解莊子的時代和其人其書、莊子的思想淵源(兼及老子和《道德經》)、〈內七篇〉與〈田子方〉相關論題探究。第三章則

⁴⁰ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 10。

⁴¹ 參見：李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，2012 年，頁 192。

是逐段論述《莊子·田子方》全篇十一個段落中，每個段落本身所蘊含的義理，即其生命智慧之所在。第四段強調《莊子·田子方》所具備的價值，以及其現代意義。第五章則是結論。



第二章 《莊子·田子方》之時代背景與思想淵源

《莊子》一書影響後人甚鉅，在研究莊書之前，吾人應該對莊子本人有所認識，也就是瞭解其所處時代狀況，是如何涵養出莊子道的思想及其充滿道的生命歷程、造就了《莊子》的問世？進而探究《莊子》書中所蘊含的生命哲學。

第一節 《莊子》時代及其人其書

時代的更迭變化，是能夠形塑一個人的思想、價值觀和他的文學作品的，特別是對其作品的內容、形式及其中所要表達的意涵，更是有直接的影響。所以我們要深究《莊子》之前，就要先了解莊子到底身處什麼樣的時代？他是個什麼樣的人？為什麼會寫出《莊子》這樣的傳世之作？

一、莊子的時代

關於莊子的生平與人格特質，我們一般大致上會根據司馬遷《史記·老子韓非列傳第三》所記載的來做一個概括性的了解：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闕；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛，亢桑子之屬，皆空語無事實，然善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。¹

¹ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972年，頁834。

透過太史公所描述的這段話，我們可以看出莊子擔任過漆園吏，是和齊宣王、梁惠王是屬於同一個年代，這個時代其實也正好是和孟子同時期，都是處在戰國時代。

關於齊宣王的事蹟，《史記·田敬仲完世家》中曾記載：

宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，接賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。²

正因為有齊宣王招攬眾多學士至稷下「不治而議論」，促成了戰國時代的思想學說出現了百家爭鳴的情況。

而關於孟子和莊子，陳政揚先生在其研究中指出：

二者所處年代相近，前者上承孔子真傳，是奠定先秦儒學義理架構的關鍵人物；後者發揮老子思想，為先秦道家發揮更廣泛的研究課題。在儒道兩家思想中，二者都扮演著承先啟後的角色。然而，在二者的著作中，卻從未提及對方的學說。³

由此可知，莊子不僅和孟子同屬一個年代，更是分別扮演了儒道兩家相當重要的關鍵角色，只是彼此在其所屬的思想學說中，並未互相對於彼此的思想學說有所論述。

王邦雄先生認為：「太史公簡短數筆，雖嫌粗略，然已大略勾繪出莊子的學術性

² 韓兆琦，《新譯史記》，臺北市：三民書局，2008年，頁2311。

³ 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》，第8期，2005年，4月，頁136。

格，與生命相形。⁴」莊子博學多聞，但是所學是以老子思想學說為主。他師法老子的無為，多以寓言形式著書，內容多有批評孔子仁義儒學和墨學之徒。

二、莊子其人

莊子在中國哲學史上常被人和老子合稱老莊，事實上，在老子之後的道家派別，還有楊朱、慎到等人，然而，一般認為能將老子的學說精神充分發揮到極致，進而形成世人所稱道家的，就屬莊子一人了。就如同在孔子死後，雖有不少後繼者，但是把孔子主要的精神發展而成所謂儒家的，便是孟子。

關於莊子的生平，除了《史記·老子韓非列傳第三》中所記載的莊子，有不少學者也撰文介紹過莊子，唐朝的陸德明在《經典釋文》序錄對於莊子之人，寫道：

齊楚嘗聘以為相，不應。時人皆尚遊說，莊生獨高尚其事，優遊自得，依老氏之旨，著書十餘萬言，以逍遙自然無為齊物而已；大抵皆寓言，歸之於理，不可案文責也。然莊生弘才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。⁵

莊子性喜自在，所以莊子是適合擔任漆園吏，因為在漆園當官可以說是過著修心、追求自然之道，有著形同隱居般的怡然自得。山水田園在中國道家看來不等於道，但是卻隱然合乎於天道。山水本身並不會引發人們好勝、與人對抗之心，反而可以讓人放下「有心」。一切的人為造作虛假，遠離天道之事，都是莊子所不為的，因為人就是有太多的心、太多的執著，需要慢慢地化掉這些心、去除這些執著。莊子他雖然曾經當過官，其實他是非常不願意從政為官的，以至於到後來生活過得相當清貧。司馬遷云：

⁴ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁54。

⁵ 收錄在郭慶藩的《莊子集釋(上)》，頁1。

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我！我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉！」⁶

太史公道出了莊子生性淡泊名利，他會出任漆園吏，只是因為有一份工作，既是能維持基本生活開支，也能貢獻己力為國家做事，一切是那麼自然的。但是，其實他不看重名利爵祿，根本就很不願意當官，就算是楚莊王特派使臣以重金禮聘，也無法誘使他出任為相。莊子承繼老子的道家思想，著有寓言書，逍遙自然無為齊物是其重要思想，而書中的用詞大多為正言若反⁷。

此外，對於莊子，錢穆先生認為：

莊周真是一位曠代的大哲人，同時也是一位絕世的大文豪。你只要讀過他的書，他自會說動你的心。他的名字，兩千年來常在人心中。他笑罵盡了上下古今舉世的人，但人們越給他笑罵，越會喜歡他。但也只有他的思想和文章，只有他的笑和罵，真是千古如一日，常留在天壤間。⁸

這是錢穆先生根據莊子外、雜篇中有關記載其生平事蹟的故事，對莊子本人所作更具體生動的一番描述。李日章先生則認為：「莊子的思想，無疑屬於牟宗三先生所謂的『生命的學問』。其念茲在茲的，自在於完美生命的極成。在莊子，具有這種完美生命的人，就是其所謂的『真人』。⁹」李先生強調莊子就像是其思想中那個實

⁶ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 834。

⁷ 參見：王邦雄等著，《中國哲學論集》，臺北：里仁書局，2005 年，頁 119。出自老子《道德經·七十八章》。所謂的「正言若反」，就是把正面的道理從反面來論說，進而走向辯證的超越。換言之，也就是用一種看起來是否定的說法來予以肯定，從反面論述的觀點來強調其正面意義。

⁸ 錢穆，《莊老通辨》，臺北：三民書局，1911 年，頁 8。

⁹ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，臺北：麗文文化公司，2000 年，頁 1。

踐生命完美理想人格的真人，能夠自覺於生命的茫昧，進而透過實踐工夫修養，最後臻於圓現其理想價值。

三、《莊子》其書

關於《莊子》一書，唐朝西華法師成玄英曾在其〈莊子序〉寫道：

夫《莊子》者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之窅冥，鉗捷九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。其人姓莊，名周，字子休，生宋國睢陽蒙縣，師長桑公子，受號南華仙人。當戰國之初，降（襄）〔衰〕周之末，歎蒼生之業薄，傷道德之陵夷，迺慷慨發憤，爰著斯論。其言大而博，其旨深而遠，非下士之所聞，豈淺識之能究！¹⁰

成玄英點出了《莊子》是探討道德修養，注重無為的精神，是一本內容旨意相當博大精深的書，不是一般人所能聽聞，更不是憑著淺薄的見識就能探究其中玄妙之理。其中還把莊子號為南華仙人，似乎也讓莊子多了一些宗教意味。莊子身處在戰國時期，因為有感於蒼生百姓的道德日益淪喪，所以藉由寫書來提醒世人要恬淡無為，道法自然。

太史公說：「著書十餘萬言，大抵率寓言也。」就是告訴我們莊子書中，寓言占的比例相當高，尤其在「寓言十九，重言十七，之言日出，和以天倪。¹¹」（《莊子·寓言》）更表示寓言占了十分之九，重言占了十分之七。這是因為重言也算是假託之文，仍是歸屬於寓言一類，所以重言是包含在寓言之中的。

《莊子》全書目前是有內篇七、外篇十五、雜篇十一，共計三十三篇。¹² 其中

¹⁰ 收錄在郭慶藩的《莊子集釋(上)》，頁1。

¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁1037。

¹² 唐朝陸德明在《經典釋文》序錄中提到：「郭象注三十三卷，三十三篇。（字子玄，河內人，晉太傅主簿。內篇七，外篇十五，雜篇十一。為音三卷。）」郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁1。

〈內七篇〉被視為莊書中最重要的部分，而且是出自莊子本人之手。王夫之也認為外篇並不是莊子所寫之書，大概是莊子的後學想要引申莊子思想所作。「內篇雖輕堯舜，抑孔子……雖與老子相近，而別為一宗，以脫卸其矯激權詐之失；外篇則但為老子作訓詁，而不能探化理於玄微。¹³」。而徐復觀先生分辨莊書中莊子之自述部分和他述旁人部分的最大不同處，就是在於：

對他人，僅述其思想、生活，絕未及其文字；而自述則除表現其精神境界(此恐亦非他人所能代庖)外，對自己之文章，特作叮嚀鄭重的敘述；此其用意有二：一為使讀者了解其立言之風格，藉得以窺其真意之所在。二為他對於自己的文章，流露出不能自己的藝術性的欣賞之情。¹⁴

除了風格、境界的不同之外，其實〈天下〉也已經明白告訴世人：《莊子》一書，最重要的部分，應當出於莊子本人之手。而且在〈內七篇〉與外、雜篇對於主題事物的用詞，也可看出明顯差異。因此，〈內七篇〉就被公認為是莊子本人所寫，而外篇、雜篇，徐復觀先生認為：「則有的仍係出於莊子之手¹⁵」，也有莊子的學生繼承莊子思想所寫，另有一些記錄關於莊子的生平事蹟。勞思光先生則特別提出〈天下〉雖是莊書的最後一篇而被歸為〈雜篇〉之一，但是就其內容和體裁而言，都和〈內篇〉、〈外篇〉、〈雜篇〉不同，應該屬於莊書的後續或附錄¹⁶。

後世有很多為《莊子》寫注的人，其中相當著名的是向秀和郭象。《世說新語·文學》中，點出了作《莊子》注¹⁷的情況：

¹³ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，北京市：中華書局，2011年，頁150。

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁360。

¹⁵ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》，頁361。

¹⁶ 參見：勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2010年，頁244-245。

¹⁷ 關於向、郭之注莊，在晉書卷四十九向秀傳、五十郭象傳亦有記載。牟宗三先生在《才性與玄理》中提到：「『世說新語』文學第四已有此文。晉書所記，蓋全採『世說』。據是，則郭注即向注也。……向注已佚。若郭竊向注，據為己有，則今之郭象注，其大義固只是向秀之思想。故晉書云：『向郭二莊，其義一也』。故今言郭象注莊，連屬向秀而言之，不沒其源也。」牟先生說明了其實郭象注可等同於向秀注。而且，道家之玄智玄理，至莊子而全部朗現，由向、郭發之。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年，頁170-172。

初，注《莊子》者數十家，未能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。唯〈秋水〉、〈至樂〉二篇未竟而秀卒。秀子幼，義遂零落，然猶有別本。郭象者，為人薄行，有俊才。見秀義不傳於世，遂竊以為己注，乃注〈秋水〉、〈至樂〉二篇，又易〈馬蹄〉一篇，其餘眾篇，或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向、郭《莊》，其義一也。¹⁸

儘管對於《莊子》做注的人不少，但是都是只停留在表面意思的註解，沒辦法深入的探討其中核心的意義。較著名的寫注者，就屬向秀和郭象最受後人矚目。而向秀之注尤為玄妙，可惜來不及替〈秋水〉、〈至樂〉這兩篇做注，便已辭世，且後繼無人。郭象補齊兩篇遺缺，更改〈馬蹄〉篇之義，並加上句讀，改寫向秀的遺作。

第二節 莊子的思想淵源

從上一節中我們可以知道莊子是承繼了老子的思想，所以本節要特別針對老子及其《道德經》來做了解，找出莊子他的思想淵源，還有進一步探討《莊子·田子方》和《道德經》的相關性。

一、老子的《道德經》

(一)老子其人其書及其時代

《道德經》，又稱為《老子》、《道德真經》，共分為八十一章。相傳是春秋時期的著名思想家老子所著。《史記·老子韓非列傳第三》記載：

¹⁸ 劉義慶編著，《世說新語》，臺北：信實文化行銷，2013年，頁122-123。

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史也……老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去至關。關令尹喜曰，子將隱矣，彊為我著書。於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去。莫知其所終。¹⁹

經由太史公所言，我們可以知道老子的《道德經》大抵五千言，但是老子其人卻另有老萊子及太史儋兩種說法²⁰，至今尚無定論，身世亦是如謎一般，其他的生平事蹟似乎沒有太多描述，也難以考證。一般說來，老子就是老聃，而《道德經》就是老聃所寫的，成書的年代大概不會晚於戰國初期。儘管《老子》一書的作者和其成書的時代，都已經是難以考證，然而蔡仁厚先生認為：

但老子「絕聖棄智，絕仁棄義」，明顯地針對儒家而發。故老子在孔子之後，實無可疑。孟子闢楊墨而未及老子，則其時《老子》之書尚未流行。而莊子與孟子同時而稍晚，故《莊子》書中便常稱道老子。²¹

由此觀之，道家的思想學說，主要是針對周文疲弊²²之後，儒家仁義聖智禮教出現偏頗及弊端而起。另外，老子的年代是晚於孔子，孟子推崇孔子之說，而莊子約與孟子同時，但是後人卻未能在孟子著作中得見提到莊子相關事蹟，倒是莊子師法老子，吾人可從《莊子》一書中看到其稱頌老子。

徐復觀先生說過：

作為道家開山祖師的老子，正生當不僅周室的統治，早經瓦解；並且各封建

¹⁹ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 832-833。

²⁰ 參見：勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 208-209。

²¹ 蔡仁厚，《中國哲學史(上)》，臺北：臺灣學生書局，2011 年，頁 179。

²² 牟宗三主張先秦諸子是源出於周文疲弊。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1999 年，頁 89。

諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。²³

老子生於國家動亂瓦解的時代，傳統價值觀已不被重視，當然也就會使人無所適從，正因為社會遭逢劇變之際，因此老子有了「常」的思想基礎，希望能讓人生及整個的社會環境有一個恆常不變的氛圍。而為了維持社會秩序的安定，「道」和「德」便顯得極其重要，同時這兩個觀念也是整個《道德經》裡的核心概念之一。

(二) 《道德經》的思想

說到《道德經》裡的思想，勞思光先生認為：「『無為』一觀念為《道德經》思想的中心，『守柔』則表老子所持之人生態度。二者皆極顯著，故〈天下〉作者特述之。²⁴」可見得《道德經》裡的思想，是以「無為」和「守柔」兩大觀念為主，因此《莊子·天下》篇中的作者還特別提及這兩個觀念。此外，勞先生還將老子主要的思想觀念分成三個部分：「(一)常，道，反。(二)無為，無不為。(三)守柔，不爭，小國寡民——無為觀念之展開。²⁵」且其中貫穿這些觀念的精神，是「肯定情意我(或生命我)之精神²⁶」。而王邦雄先生曾由時代背景來追溯老子哲學的根源：「禮的僵化與刑的肆虐；大規模的戰爭，各國競相吞併，生命面呈現無比的卑弱；工商業的興起，欲望普遍增長，民心為之浮動；士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮。²⁷」整體看來，老子的年代簡直就是一個政治、社會、文化嚴重失序且混亂的時代。但是仔細看看《道德經》書中所言，便不難看出仍是著重在深切的反省現實人生中所遭遇的困頓。而袁保新先生也提出：「我們證諸文獻，發現老子不但對當時的政治社會

²³ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》，頁 327。

²⁴ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 226。

²⁵ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 227。

²⁶ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 227。

²⁷ 參見：王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書，2006 年，頁 48-55。

時有針砭，而且對整個存在秩序也有新的開拓反省，可知老子哲學的形成，正是他對當時環境挑戰的回應。²⁸」如：《道德經》記載：

民不畏死，奈何以死懼之！（《道德經·七十四章》）²⁹

民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有為，是以難治。

民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。（《道德經·七十五章》）³⁰

老百姓民生的困頓與否，是身為統治者所應該關切的重要課題。人民是否能吃得飽、穿得暖？要繳交多少稅給國家？會影響整個社會經濟的安定與否。尤其當人民一旦走到山窮水盡的地步，那麼為了活下去，什麼事情都可能做得出來。就如同陳鼓應先生所引述的：

剝削與高壓是政治禍亂的根本原因。在上者橫征暴斂，厲民自養，再加上政令繁苛，使百姓動輒得咎；這樣的統治者已經變成大吸血蟲與大虎狼。到了這種地步，人民自然會從飢餓與死亡的邊緣中挺身而出，輕於犯死了！³¹

正所謂「苛政猛於虎³²」，老子的目的，便是要對於統治者過度有為所施行的嚴刑峻罰，甚至根本就已經是虐政而提出嚴正警告。王邦雄先生便認為：「通貫整部《道德經》的思想旨趣，仍重在反省現實人生的困頓。而此一生民存在的苦難，仍源自

²⁸ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁87。

²⁹ 王弼，《老子道德經注》（收錄在《王弼集校釋》），樓宇烈校釋，臺北：華正書局，1992年，頁184。

³⁰ 王弼，《老子道德經注》（收錄在《王弼集校釋》），樓宇烈校釋，頁184-185。

³¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2013年，頁283。

³² 語出自《禮記·檀弓下》。朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年，頁277。

政治方面的問題。³³」既然是反對這樣過份的「有為」，所以老子強調「無為」；正因為看不慣為政者的搶取豪奪，所以他倡議「不爭」。然而，在老子的觀念裡，「無為」並非是無所作爲。勞思光先生認為：「所謂『無為』，即指自覺心不陷溺於任一外在事物。³⁴」陳鼓應先生在其著作《老子今註今譯及評介》的初版序中，澄清了一些世人對老子用語的誤解。他認為：

其實，「無為」是順任自然，不強作妄為的意思(這觀念主要是針對統治者提出的)。「不爭」是不伸展一己的侵佔意欲(這觀念主要也是針對統治者提出的)。³⁵

「無為」是爲了不要過度的「有為」，一切聽其自然。而「不爭」，來自於能夠少欲，自然而然可以無為。王邦雄先生則認為：「無為不是什麼都不做，只是無心去做，無心而為叫無為。³⁶」正如同「無心插柳柳成蔭³⁷」，柳樹苗能長大而成蔭，並不是有意而為、有心而做，而是在無意之間，早已是自然天成。所以凡事順應自然，說不定還會有意想不到的收穫。

二、老子和莊子的區別

先秦時代的諸子學說可謂是百家爭鳴，而道家的思想學說興起，主要是因爲有感於在春秋戰國時代，周朝的禮樂文化制度已經崩壞，甚至已經到了「有文無質」的地步，所以儒家的孔子認爲要「有為」的發揮禮樂該有的教化功能，要讓人們再保有仁義之心。而老子卻認爲當前既然已是周文疲弊，就不該再使用那一套讓生命不自由、不自在的禮樂制度了，而是應該摒除人爲的造作和干擾，以「無為」待之。

³³ 王邦雄，《老子的哲學》，頁 48。

³⁴ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁 230。

³⁵ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 28。

³⁶ 王邦雄，《人間道》，臺北：漢藝色研，1991 年，頁 98-99。

³⁷ 語出自周希陶，《增廣賢文》。

老子和莊子同被歸為道家思想的代表人物，《史記·老子韓非列傳第三》記載：

莊子者，蒙人也，名周。……其學無所不闢；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。³⁸

由此觀之，莊子之學是歸本於老子，然而，雖然普遍認為莊子是師承老子，但是兩人的思想主張還是有所異同之處。牟宗三先生在《才性與玄理》一書中便提出老莊之同異所在：「老子與莊子，在義理骨幹上，是屬於同一系統。此是客觀地言之。若主觀地言之，則有不同之風貌³⁹。」而蔡仁厚先生則是將之整理成三大不同之處：風格的不同、表達方法的不同，還有義理型態(不是內容)的不同。⁴⁰

(一) 風格的不同

這裡的風格是指個人的義理而言。《道德經·二十一章》云：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。⁴¹」老子說道時，以「其中」代之，加上用象、物、精、真等詞來表示道之內容，皆可說是內斂的用法。又《莊子·天下》稱老子是「博大真人」，廣義來說，真人包括了「不離於精」的神人、「不離於真」的至人，所以老子是屬於沉潛而堅實內斂的風格。而莊子自稱為「不離於宗」的天人，在〈天下〉自述：「芴漠無形，變化無常……萬物畢羅，莫足以歸⁴²」郭象注曰：「隨物也，……故都任置。」成玄英疏云：「妙本無形，故寂漠也；迹隨物化，故無常也。……包羅庶物，囊括宇內，未嘗離道，何處歸根。」以上所述都是指天人的境界，顯示了莊子外散且顯豁透脫的風格。

(二) 表達方法的不同

³⁸ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 834。

³⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，頁 172。

⁴⁰ 參見：蔡仁厚，《中國哲學史(上)》，臺北：臺灣學生書局，2011 年，頁 199-200。

⁴¹ 王弼，《老子道德經注》，頁 52-53。

⁴² 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 1204。

牟宗三先生曾將《道德經》分為三大部分來認識：對於道之本體論、宇宙論、修養功夫上的體悟。他認為老子就是將其思想「以分解之法示之，以經體之文出之，故綱舉目張，義理整然。⁴³」也因此開始確立了道家之所以為道家。反觀莊子在展現義理的方式，則是「以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣⁴⁴」，牟先生認為卮言、重言、寓言，就是所謂描述性的講法，卮言是曼衍的、隨機而轉的；重言是尊老的，並沒有莊子之見；而寓言是寄託其意、推陳出新的，隨時起也隨時停。⁴⁵三者之間並沒有形式上的邏輯關係。

(三) 義理型態(不是內容)的不同

老子和莊子本是同屬於道家的義理系統，但是卻因為表達方式的不同，使得其義理型態也隨之有所不同。牟宗三先生認為老子之道有客觀性、實體性和實現性，為「實有型態」或至少有此型態，而莊子之道則是融合客觀、實體、實現三性，成為一主觀的境界，是屬於「境界型態」⁴⁶。由此可知，其實莊子是將老子的義理的發揮轉化至進一步的境界。

史書上記載孔子曾經去見老子，向老子問禮⁴⁷。這段文字是寓言的改造，可視為孔子和老子對話的翻版。《史記·老子韓非列傳第三》上曾記載孔子向弟子們稱讚老子的話：

鳥吾知其能飛，魚吾知其能游，獸吾知其能走，走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰，至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍耶！（《史記·老子韓非列傳第三》）⁴⁸

⁴³ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 176。

⁴⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 1204。

⁴⁵ 參見：牟宗三，《才性與玄理》，頁 176。

⁴⁶ 參見：牟宗三，《才性與玄理》，頁 177。

⁴⁷ 王邦雄先生對於「孔子問禮於老聃」有其看法：「他似乎是孔子的前輩，不過依《道德經》『失道而後德』、『失德而後仁』、『失仁而後義』、『失義而後禮』的思想脈絡來看，老子認為儒學的仁義禮，若失落道德的活水源頭，將會乾枯僵化。由是而言，他不會是孔子問禮的禮學專家，也不能是孔子的前輩，他的年代應該在孔子之後。」王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁 10。

⁴⁸ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 833。

任何的飛禽走獸游魚，都有其活動和捕捉的方式，而唯獨騰雲駕霧的龍是不為人知的。這段話道出了孔子覺得老子就像神龍一般的見首不見尾，簡直是深不可測！

三、〈田子方〉與《道德經》相關的生命智慧

〈田子方〉是《莊子》的外篇，相傳是莊子的後學所作，後人向莊子學習，自然亦受到〈內七篇〉的影響，而〈內七篇〉是出自莊子之手，也可說是受到老子《道德經》的影響。老子的哲學系統，由「道」來做開端，而「道」這個字在《道德經》更是前後出現了七十三次之多，不過，其意義卻不盡相同。⁴⁹ 此外，老子思想中最重要觀念，應該就屬「自然無爲」了。而這樣的觀念在《莊子》一書中也能看見，包括在〈田子方〉裡，也有相關的故事來做闡述。

(一)道生萬物

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名天地之母。（《道德經·一章》）⁵⁰

這裡的道是生成了天地萬物，構成了世界，也是一個永存恆常的道。但絕對不是一個可以透過言說、言語所能表達的道，因為它已經是被言語所限制的道，如此一來，就不算是其原本的道了。

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若

⁴⁹ 參見：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 15。

⁵⁰ 王弼，《老子道德經注》，頁 1。

辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，
大象無形。道隱無名，夫唯道善貸且成。（《道德經·四十一章》）⁵¹

此處的道是指可以聽聞的、實行的道。陳鼓應先生認為：「這裡所說的『道』，是就人生的層面來說的。這個『道』同於『德』。⁵²」而且還會因為聽聞者的資質緣分，而決定此道能否被其奉行不悖，抑或者只是一笑帶過，視而不見的說法。

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。（《道德經·三十九章》）⁵³

天清、地寧、神靈、谷盈、萬物生於一、侯王為天下貞，都是因為有其生成的本質，而一就是有，也可說是德。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。故物，或損之而益，或益之而損。（《道德經·四十二章》）⁵⁴

天地之初即有道，而道又從一而生萬物，生生不息，循環反覆。〈田子方〉中亦談論道，既然道生萬物，吾人應順任自然，謙沖自牧，緣而葆真、目擊而道存的真人境界也就不遠。

(二)有德與無德

⁵¹ 王弼，《老子道德經注》，頁 111-113。

⁵² 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 25。

⁵³ 王弼，《老子道德經注》，頁 105-106。

⁵⁴ 王弼，《老子道德經注》，頁 117。

古云：「德者，得也。」「惇」是「德」的本字，但後人幾乎都以「德」替代「惇」，就德的金文和篆體的字形來看，德表示正「直」「心」腸的人所行的「道路」⁵⁵。而談到了「德」，讓人不得不聯想到老子的《道德經》。老子在《道德經·第三十八章》提到：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。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。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。⁵⁶

真正其道德處在最高境界的人，不會刻意表現出道德的樣子，反觀那些常常滿口仁義道德，卻往往是真正無德之人。所以老子才會在《道德經·第十九章》提到：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。⁵⁷

若能摒棄聖智主觀之心，人民才能蒙受其百倍之利；擺脫仁義造作之行爲，人民便能回歸慈孝之道；除卻巧利之機心權詐，則盜賊便不再有。如此，人的生命才

⁵⁵ 廖文豪，《漢字樹2：人體器官所衍生的漢字地圖》，臺北：遠流出版公司，2013年，頁78。

⁵⁶ 王弼，《老子道德經注》，頁111-113。

⁵⁷ 王弼，《老子道德經注》，頁111-113。

能由造作有爲，返歸屬於無心無爲、樸實無華且恬淡寡欲之中。而〈田子方〉中的東郭順子被魏文侯稱爲全德之君子，正是因爲東郭順子「其爲人也真，人貌而天，虛⁵⁸緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。」

(三)自然無爲

是以聖人處無爲之事，行不言之教。(《道德經·二章》)⁵⁹

爲無爲，則無不治。(《道德經·三章》)⁶⁰

故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。(《道德經·五十七章》)⁶¹

聖人以無爲來處事，以不言來行教。以順應自然的方式去處理事情，對於老百姓也是任其自由發展的統治方法。王邦雄先生認爲聖人「爲無爲」，這看似矛盾，然而其實是聖人之所作所爲，是出乎自然的、無心的去做。因此，既能夠無爲而不勞，又能收到自然之妙用。⁶²王邦雄先生又認爲，雖然聖人看起來什麼都沒做，其實他什麼都做了，因爲舉國上下都回歸天道，人人都可以活出其最真實的自我，天下當然太平。⁶³所以聖人才會說：我無心而爲，而人民自然的順化，我注重虛靜而人民自然純正其心，我減少戰事發生，人民自然富足，我沒有過多的欲求，人民自然是樸實過日。無爲、好靜、無事、無欲，就是指聖人的無爲，而自化、自正、自富、自樸，

⁵⁸ 黃錦鉉提到郭象本子在「天」字斷句，「虛」字屬下讀。作「人貌而天，虛緣而葆真」但是，俞樾說：「《淮南注》，虛，心也。人貌天虛，相對成義。」今譯本從之。所以後人也多以「人貌而天虛，緣而葆真」呈現。黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2011年，頁283。

⁵⁹ 王弼，《老子道德經注》，頁6-7。

⁶⁰ 王弼，《老子道德經注》，頁8。

⁶¹ 王弼，《老子道德經注》，頁150。

⁶² 參見：王邦雄，《老子的哲學》，頁168。

⁶³ 參見：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，頁29。

都是指百姓的無不爲。而〈田子方〉中周文王找臧丈人輔政，得以長治久安的故事，便是無爲之治的有力證明。

第三節 〈田子方〉與〈內七篇〉相關論題探究

唐君毅先生曾經提到《莊子·內七篇》的特色，是在於它能扣緊人生的問題，而將定下人成爲至人、真人、天人、神人之理想，所以其所言之道，皆是如何實現人生理想之道。⁶⁴〈內七篇〉中提到的四種理想人格，在〈田子方〉中也曾出現過，這也是證實了外篇有承繼內篇的思想。

一、與〈逍遙遊〉相關

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。⁶⁵

莊子在〈逍遙遊〉一口氣提到了三個精神修養境界很高的人物：至人、神人和聖人。這三種人能夠不受外在物質環境影響而使其精神受到限制，所以在精神上是自由的。

「若夫乘天地之正，而御六氣⁶⁶之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」郭象注云：

⁶⁴ 參見：唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，頁 344-349。

⁶⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 19。

⁶⁶ 六氣的說法，各家看法不同，有的甚至是頗爲牽強，令人莫衷一是。然而郭慶藩認爲可以有兩種說法：「一，《洪範》雨暘燠寒風時爲六氣也。雨，木也；暘，金也；燠，火也；寒，水也；風，土也；是爲五氣。五氣得時，是爲五行之和氣，合之則爲六氣。氣有和有乖，乖則變也，變則宜有以御之，故曰御六氣之變。一，六氣即六情也。《漢書·翼奉傳》奉又引師說六情云：北方之情，好也，好行貪狼，申子主之；東方之情，怒也，怒行陰(餓)[賊]，亥卯主之；南方之情，惡也，惡行廉貞，寅午主之；西方之情，喜也，喜行寬大，己酉主之；上方之情，樂也，樂行姦邪；辰未主之；下方之情，哀也，哀行公正，戌丑主之。此二說似亦可備參證。」也就是說，六氣可以視其爲木、金、水、火、土五行之和氣，又可視爲好、怒、惡、喜、樂、哀等六情。郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 24-25。

乘天地之正者，即順萬物之性也，御六氣之變者，即是由變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉！所欲斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同⁶⁷彼我者之逍遙也。⁶⁸

天地之大、六氣之變，其實是不可乘、不可御。王邦雄先生認為：「郭象以『順』解『乘』，重在消解主客相對二分而難免有待的困局。⁶⁹」不論何時何地，身為主體的我，都是與天地萬物同在、與六氣同行，可視為生命主體的無待自在。

「至人无己，神人无功，聖人无名」至人、神人、聖人可說是莊子理想中的人格。無，其實是修養工夫之一，無己就是要無掉心知對自身的執著。而無己、無功、無名，則是超越的精神境界。成玄英疏云：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。⁷⁰」王邦雄先生認為：「依老子所云：『大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。⁷¹』大成、大盈言其體，不弊、不窮言其用，若缺、若沖言其相。⁷²因為聖人的形相較有親切感而名號是抽象的，因此以相來說明聖或是聖言其相，要比以名來說明聖或聖言其名來得恰當。

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，(綽)[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。⁷³

成玄英疏云：「藐，遠也。⁷⁴」遠方的山上有隱居之神人，有著少女般白暫的肌膚和美麗，不吃五穀雜糧，只汲取天地靈氣和啜飲甘泉。他能騰雲駕霧般的在四海

⁶⁷ 出自老子《道德經·第五十六章》：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」

⁶⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 24。

⁶⁹ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 40。

⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 25。

⁷¹ 出自老子《道德經·第四十五章》。

⁷² 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 41。

⁷³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 32。

⁷⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 32。

之外遨遊。是因為他的心沒有執著，所以能夠海闊天空、任意遨遊。

綜觀以上引文，莊子所謂的「真人」、「至人」或「神人」的名稱雖不相同，但是其所展現的修養境界可說是相同的。崔光宙先生認為他們可說是「神化」了一般，達到「天地與我並生，萬物與我為一」的最高化境。⁷⁵ 也就是說他們都已經可以超脫了自身形體的桎梏，而達到精神和自然的道互相融合，也不會因於人世間的榮祿成敗，以及自然界中的種種天災，而讓自己的生命陷落，反而是能夠徜徉天地，進而達到極高的修養境界。

而在〈田子方〉第一段對話裡的東郭順子，便是一個「其為人也真，人貌而天，虛緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。⁷⁶」如同真人般高尚境界的人。而第四段孔子和老聃的對話中，有提到關於至人之說：

孔子曰：「請問遊是。」老聃曰：「夫得是，至美至樂也得至美而遊乎至樂，謂之至人。」……孔子曰：「夫子德配天地，而猶假至言以修心，古之君子，孰能脫焉？」老聃曰：「不然。夫水之於洵也，无為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉！」

二、與〈齊物論〉相關

(一) 照之於天

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？

⁷⁵ 參見：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 70。

⁷⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰「莫若以明」。⁷⁷

對於〈田子方〉一篇，王船山曾云：「其要則〈齊物論〉「照之以天」者是也。⁷⁸」就是強調重點在同於「照之以天」。而王邦雄先生認為：「此『照之於天』等同『莫若以明』，從天道往下看，說『照之於天』，從道心往外看，說『莫若以明』⁷⁹」這端看從何種角度來說，可視為一體的兩面。重點還是要放在吾人必須無掉對心知的執著和人為的造作，如此才能復歸於虛靜無為的道心。

(二)至人之說

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山〔飄〕，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生无變於己，而況利害之端乎！⁸⁰

「至人神矣！」郭象注曰：「無心而無不順。⁸¹」無掉人為造作之心，那麼就沒有什麼事會引起不順心。〈田子方〉中的第七段有關真畫師的故事，便是因為能專心致力於繪畫上，不拘泥於官場上的繁文縟節，因而被宋元君挑選中為其畫圖。而在第九段的列御寇替伯昏無人射箭的故事中，顯露出列御寇其實未能做到「死生无變於己」的地步，應當有「神氣不變」狀態才稱得上是射箭高手。

⁷⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 74。

⁷⁸ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，頁 249。

⁷⁹ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013 年，頁 88。

⁸⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

⁸¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

(三) 哀莫大於心死

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，害者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，已言其日消也；其溺之所為之，不可使之復也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變慙，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！日暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀耶！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？⁸²

一般人對於名利經常是日以繼夜、汲汲營營的追求，殊不知，在不知不覺中已經讓自己那份璞真的心亡失而不自知，自身的喜怒哀樂隨之起伏不定，這真是一件令人感到悲哀的事。在〈田子方〉孔子和顏淵的對話中，孔子對於顏淵的感嘆，可以做一番對照。

三、與〈養生主〉相關

(一) 緣督以為經

⁸² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 58-63。

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆矣；已而為知者，待而已矣。
為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，
可以盡年。⁸³

「吾生也有涯」郭象注曰：「所稟之分各有極也。⁸⁴」成玄英疏云：「涯，分也。夫生也受形之載，稟之自然，愚智脩短，各有涯分。而知止守分，不蕩於外者，養生之妙也。然黔首之類，莫不稱吾，則凡稱吾者，皆有極者也。⁸⁵」人的稟賦智愚之分，是天生自然而成，各有其先天上的限制。而知道其限制並能謹守本分，不隨著外在環境而有所動搖，這是養生的妙方。然而人類都是所謂的「吾」，也就是說都有其極限所在。「吾生」可以視為我的人生；而「有涯」是指有涯岸，有界限之分。

「而知也无涯」郭象注曰：

夫舉重攜輕而神氣自若，此力之所限也。而尚名好強者，雖復絕膂，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之為名，生於失當而滅於冥極。冥極者，任其至分而無毫銖之加。是故雖復萬鈞，苟當其所能，則忽然不之重之在身；雖應萬機，泯然不覺事之在己。此養生之主也。⁸⁶

養生主要的是要能夠讓身心所承受內在、外在的壓力，減至讓身心所能負荷的程度。而成玄英疏云：

所稟形性，各有限極，而分別之智，徇物無涯。遂使心困形勞，未慊其願，

⁸³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁸⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁸⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁸⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127-128。

不能止分，非養生之主也。⁸⁷

「知」，就道家的角度來講，就是指心知，所以心知的執著，意即心中所想、所願的。「無涯」就是無邊際。而對於「吾生也有涯，而知也无涯。」王邦雄先生便說：「此生有限，而願望無窮。⁸⁸」王先生還特別提到宣穎解曰：「年命在身有盡，心思逐物無邊。⁸⁹」人的生命是有限的，一生不過百餘年，若有無窮盡的願望(如：名利爵祿)，皆要一一予以追求滿足，那麼最後勢必會落得一場空。

「以有涯隨无涯，殆矣」郭象注云：「以有限之性尋無極之知，安得而不困哉！⁹⁰」成玄英疏云：「夫生也有限，知也無涯，是以用有限之生逐無涯之知，故形勞神弊而危殆者也。⁹¹」所以不要用有涯之生，去追逐無涯之知，否則是會換來身心俱疲。「已而為知者，待而已矣」郭象注云：「已困於知而不知止，又為知以救之，斯養而傷之者，真大殆也。⁹²」成玄英疏云：「無涯之知，已用於前；有為之學，救之於後；欲不危殆，其可得乎！⁹³」若已經困於心知的執著而不知道要止步，又額外要做些事後彌補的動作，真的是會累性害心。

「為善无近名，為惡无近刑。」郭象注曰：「忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠已而全理在身也。⁹⁴」成玄英疏云：「夫有為俗學，抑乃多徒，要切而言，莫先善惡。故為善也無不近乎名譽，為惡也無不鄰乎刑戮。是知俗智俗學，未足以救前知，是有疲役心靈，更增危殆。⁹⁵」行事要中立，忘卻善惡，任由萬物自行發展，做好事不要只為了沽名釣譽，做了不好的事也不要讓自己身陷囹圄。

⁸⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 128。

⁸⁸ 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004 年，頁 2。

⁸⁹ 原為宣穎在《南華經解》中，對「吾生也有涯，而知也无涯。」的註解。王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，頁 2。

⁹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 128。

⁹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁹² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁹³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

⁹⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

「緣督以爲經」郭象注曰：「緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。」依順著自然的法則，作爲自己經世的原則，如此便能保全身體，全養生命，進而侍養親人，盡享天年。

(二)安時處順

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」⁹⁶

另外，莊子以秦失弔唁老聃之死的表現，強調安時處順的重要。「適去，夫子順也。」成玄英疏云：「夫子者，是老君也。秦失歎老君大聖，妙達本源，故適爾生來，皆應時而降誕；蕭然死去，亦順理而返真耳。⁹⁷」秦失認爲孔子是個聖人般的老者，所以他的生與死都自有安排，一切都是順理成章，反璞歸真罷了。「安時而處順，哀樂不能入也」郭象注云：「夫哀樂生於失得者也。今玄通合變之士，無時而不安，無順而不處，冥然與造化爲一，則無往而我非矣，孰死孰生哉！故任其所受，而哀樂無所錯其間矣。⁹⁸」人一旦有了得失心，喜樂哀愁之情緒將隨之起伏。而今通達玄理之人，能夠時時刻刻都感安寧，能夠順應各種處遇，即使是遇到生死攸關的問題，也可以聽任其所遭受的情況，那麼哀樂也就無從干擾其心。成玄英疏云：「安於生時，則不厭於生；處於死順，則不惡於死。千變萬化，未始非吾，所適斯適，故憂樂無錯其懷矣。⁹⁹」對於生存之時，能夠感到習慣與滿足，就能夠在生命遇到不同情境時，不覺得對其有所厭惡。尤其面對死亡的關卡，能順然接受，那麼也

⁹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 139-141。

⁹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 142。

⁹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 142。

⁹⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 142。

就不會忌諱死亡。世事多變化，實非吾人能掌控，唯有適應其到來，自然憂愁喜樂之心便不會交錯干擾其心懷。

〈田子方〉中的百里奚、有虞氏和真畫師對於名利爵祿、個人死生都是不入於心，只是盡心地做好當下該完成的工作使命，也讓人對其相當敬重，他們的精神可說是呼應了〈養生主〉中的安時處順、哀樂不能入的概念。

四、與〈人間世〉相關

(一)心齋

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无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。」¹⁰⁰

這是莊子透過顏回和孔子間的對話來解釋「心齋」。「若一志」是說你的心志要專一。郭象注曰：「去異端而任獨(者)也(乎)。¹⁰¹」成玄英疏云：「志一汝心，無復異端，凝寂虛忘，冥符獨化。此下答於顏子，廣示心齋之術者也。¹⁰²」孔子回答顏淵何謂心齋，又如何才能做到心齋。就是要讓你的心志專一，這跟《逍遙遊》中的「神凝¹⁰³」相似，沒有歧出的想法意念，只任其凝集心神契合於空明忘我的心靈。

「无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣」成玄英疏云：「耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！¹⁰⁴」。虛寂之時的耳朵，無法凝神

¹⁰⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 32。

¹⁰⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

於外在的樂音，反而會聽不清聲音，應該去凝神聆聽心中的音符。心是有知覺的，就好像是攀附因緣，而此處的氣可視為達到極高修養境界的空靈之心，氣是沒有情意牽慮，柔靜且任其自然。去除感官知覺，取而代之的是虛柔，消除再消除，是玄妙的途徑。王邦雄先生指出，不要用耳目感官所得去了解世上萬象，不要用心知去執著於天下的名利爵祿，因為生命會因此有所牽引，妨礙了生命中的自然美好¹⁰⁵。

「聽止於耳，心止於符」成玄英疏云：「不著聲塵，止於聽。此釋無聽之以耳也。符，合也。心起緣慮，必與境合，庶令凝寂，不復與境相符。此釋無聽之以心者也。¹⁰⁶」。陳鼓應先生採用俞樾的說法，認為「聽止於耳」，若就成玄英的疏來看，應該是「耳止於聽」的傳寫誤倒，而這樣也才能和「心止於符」相對。¹⁰⁷

「氣也者，虛而待物者也」郭象注曰：「(遺)[遣]耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。¹⁰⁸」成玄英疏云：「如氣柔弱虛空，其心寂泊忘懷，方能應物。此解而聽之以氣也。¹⁰⁹」消除對耳目知覺的執著，去除心中意念，讓心像氣一般的柔弱虛空，才能自在的待人接物。

「唯道集虛。虛者，心齋也。」郭象注曰：「虛其心則至道集於懷也。¹¹⁰」成玄英疏云：「唯此真道，集在虛心。故如虛心者，心齋妙道也。¹¹¹」虛可喻為空明的心境，唯有集至道於懷中，讓內心空明，專一定靜，猶如齋戒時的摒除外欲。

〈田子方〉中的第九段是列御寇替伯昏無人射箭，雖然列御寇自認已經如象人般的射箭姿態，是可以顯現出自己是個射箭的箇中好手，然而伯昏無人卻點出了射箭的準確與否，其最大的關鍵所在是要能讓自己免於外在環境和內心心知執著的干擾，如此才能夠算得上是真正的射箭高手。

¹⁰⁵ 參見：王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 192-193。

¹⁰⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰⁷ 參見：陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 117。

¹⁰⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 164。

¹¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 164。

(二)命與義

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！夫子其行可矣！¹¹²

「大戒」成玄英疏：「戒，法也。¹¹³」可視作法則也。王邦雄先生說是人生的兩大關，是不得不承受，而且怎麼也不得不過的兩大難關：「自我」的「命」和「天下」的「義」。¹¹⁴ 吾人既然有父母給的命，那麼子女孝敬父母，便是命定之事，天經地義。而君臣之義，在中國封建社會中，禮教制度相當被看重要求的。

〈田子方〉中的第八段是提到文王有意將迎回臧地丈人輔政時，文王乃假託夢境所示，諸侯們便提出這是「先君之命」，承認也同意文王此舉乃名正言順。除此之外，百姓們也是相當予以愛戴和擁護。

五、與〈德充符〉相關

仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見^狔子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也不以鬻資；別者之履，无為愛之；皆无其本矣。為天之諸

¹¹² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 172。

¹¹³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 172。

¹¹⁴ 參見：王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 203。

御，不爪翦，不穿耳；娶妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況乎全德之人乎！今哀駘它未言而信，无功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」¹¹⁵

生命的根本，並不在於形體的整全與否，而是在於「使其形」的心神。〈田子方〉的第一段魏文侯大力讚揚田子方的老師東郭順子人格修養很高，是個全德的君子，就如同「才全而德不形」的哀駘它，不用說話、沒有立下功勞便能獲得君王的信任和賞識，甚至連國家都想讓他統治，就唯恐他不想接受。這也說明了東郭順子和哀駘它都是保有其天真本性，修養境界相當高。

六、與〈大宗師〉相關

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！雖乎其不得已乎！濔濔乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悞乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於是也；以德為循者，言其與有足者至於丘也；而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是謂之真人。¹¹⁶

能夠體現天道的真人，其待人處世是不朋黨、不奉承，懂得寬容，不會華而不實。更能知天之所為，知人之所為，是既能知天又可知人，這乃是生命修養的最高境界。吳怡先生認為，莊子「道」之理念中，「真人」是位於最高境界。透過真知，

¹¹⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 231-232。

¹¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 258-259。

真人可以化掉心知的執著與分別，也可以解消掉人爲的虛假造作，進而達到天人合一的境界。而世界萬象與人間情景在真人的眼中看來，能夠回歸自然才算是真實而美好。¹¹⁷〈田子方〉中第一段田子方的老師東郭順子有著「緣而葆真，清而容物」的真人修爲，而第二段的溫伯雪子是被讚譽爲有著「目擊而道存」的真人境界。

七、與〈應帝王〉相關

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。……至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。¹¹⁸

若能遊心神於恬淡的境地，合形氣於寂寞之鄉，隨順自然造化的本性，不容許私欲造作，形神皆能虛靜以待，那麼天下便能治有所成，甚至是不待治而自化。如同老子《道德經·第三章》：「為無為，則無不治。¹¹⁹」君王所爲僅是無爲，順應天下百姓的天真本性，自然任其無不爲，不治而治。〈田子方〉的第四段是孔子見老聃「遊心於物之初」，認爲老聃就像至人般，認識了一切存在的根源，明白了自然運行的規律。第八段文王順應民心迎回臧丈人輔政，還有臧地丈人幫文王管理朝政期間，並沒有特地改變民生相關法令，而是盡量讓諸侯人民都能照常生活。這都是「無爲而治」的表現。

¹¹⁷ 參見：吳怡，《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，頁 136。

¹¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 325-339。

¹¹⁹ 王弼，《老子道德經注》，頁 8。

第三章 《莊子·田子方》的生命智慧

《莊子·田子方》是以篇首第一句開頭的人名「田子方」當作篇名。張默生先生認為：「本篇十一段文字雖各具命意，但共同中心卻很清楚，旨在闡明『緣而葆真』的思想。¹」筆者依照此見解，大致將這十一段分成三節來論述。然而在論述〈田子方〉內容之前，吾人可以先對田子方做一初步了解，因此首節先探討文獻記載中的田子方。第二節闡發「緣而葆真」的核心思想。第三節要揭示出道論與生命智慧。第四節則是析述此篇寓言人物的思想驗證。

第一節 田子方的相關背景

關於田子方，吾人可以從一些文獻當中了解到他的相關背景，例如：在《呂氏春秋·當染篇》記載：「田子方學於子貢²。」說明田子方是學於子貢，算是孔子的再傳弟子。而《呂氏春秋·察賢篇》：「魏文侯師卜子夏，友田子方，禮段干木。³」記載了魏文侯以卜子夏為師，以田子方為友，問禮於段干木。而卜子夏、田子方和段干木都是史上著名的賢者⁴，深受國君的尊重。

《史記·魏世家》記載：

子擊逢文侯之師田子方於朝歌，引車避，下謁。田子方不為禮。子擊因問曰：

「富貴者驕人乎？且貧賤者驕人乎？」子方曰：「亦貧賤者驕人耳。夫諸侯而

¹ 張默生認為：「圍繞這一中心，大體上第一段和第二段先對『葆真』思想作明顯的展現，有點明中心的作用。第三段和第四段，借主要人物之口，著重演說道的本然之態，生命與道的依存因順關係，有深化中心的作用。」張默生，《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993年，頁459。

² 轉引自：瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁695。

³ 轉引自：瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁695。

⁴ 《史記·魏世家》：「魏成子以食祿千鍾，什九在外，什一在內，是以東得卜子夏、田子方、段干木。此三人者，君皆師之。」韓兆琦，《新譯史記》，頁2224-2225。

驕人則失其國，大夫而驕人則失其家。貧賤者，行不合，言不用，則去之楚、越，若脫躡然，柰何其同之哉！」子擊不懌而去。……魏文侯謂李克曰：「先生曾教寡人曰：『家貧則思良妻，國亂則思良相。』今所置非成則璜，二子如何？」……魏成子以食祿千鍾，什九在外，什一在內，是以東得卜子夏、田子方、段干木。此三人者，君皆師之。⁵

魏文侯的太子擊遇見魏文侯的老師田子方，依禮下車拜謁，卻得不到田子方的回禮，誤以為田子方是貴為文侯之師才會驕傲的擺架子不肯回禮。而田子方則自喻為貧賤之人，提醒太子擊當予以尊重其所作所為、採納其諫言，否則將轉而效力楚、越等國。此言當然使得太子擊甚為不悅，也顯示出田子方不因太子擊身分高貴而特別禮遇。此外，魏文侯將其弟魏成子列為相國首選之人，是因為魏成子他得到了卜子夏、田子方、段干木三個國君尊之為師的賢人相助。

而在楊惲的《報孫會宗書》中，記載：「夫西河魏土，文侯所興，有段干木、田子方之遺風，漂然皆有節概，知去就之分。⁶」說明了魏國由於魏文侯注重文風興盛，人民都能學習段干木和田子方之精神，懂得應對進退，保有文人的氣節。

提到較多次田子方事蹟的是《說苑》，有七篇相關的記載。《說苑·臣術》第五章：

魏文侯且置相，召李克而問焉，曰：「寡人將置相，置於季成子與翟觸，我孰置而可？」……李克曰：「不如季成子。季成子食采千鍾，什久居外一居中，是以東得卜子夏、田子方、段干木，彼其所舉，人臣之才也。」⁷

此段描述正是和《史記·魏世家》的記載相呼應，不過，魏文侯之弟魏成子在

⁵ 韓兆琦，《新譯史記》，頁 2223-2225。

⁶ 出自《漢書·列傳》。

⁷ 左松超，《新譯說苑讀本》，臺北：三民書局，1996年，頁 56-57。

《說苑》中則是寫成了季成子。而田子方是季成子延攬的三大賢才之一。

《說苑·臣術》第七章：

田子方渡西河，造翟黃。翟黃乘軒車，戴華蓋，黃金之勒，約鎮簞席，如此者，其駟八十乘。子方望之以為人君也，道狹下抵車而待之。翟黃至，而睹其子方也，下車而趨，自投下風，曰：「觸。」田子方曰：「子與！吾嚮者望子疑以為人君也。子至，而人臣也。將何以至此乎？」翟黃對曰：「此皆君之所賜臣也，積三十歲，故至於此。時以閑暇，祖之曠野，正逢先生。」子方曰：「何以賜車輦之厚也？」翟黃對曰：「昔者西河無守，臣進吳起，而西河之外寧；鄴無令，臣進西門豹，而魏無趙患；酸棗無令，臣進北門可，而魏無齊憂；魏欲攻中山，臣進樂羊，而中山拔；魏無使治之臣，臣進李克，而魏國大治。是以進此五大夫者，爵祿倍，以故至於此。」子方曰：「可，子勉之矣！魏國之相不去子而之他矣。」翟黃對曰：「君母弟有公孫季成者，進子夏而君師之，進段干木而君友之，進先生而君敬之。彼其所進師也、友也、所敬者也。臣之所進者，皆守職守祿之臣也。何以至魏國相乎？」子方曰：「吾聞身賢者賢也，能進賢者亦賢也，子之五舉者盡賢，子勉之矣，子終其次矣。」⁸

這段是田子方和翟黃之間的對話。田子方偶遇翟黃，得知翟黃出行所用的車輛排場已到了國君等級，翟黃解釋是自己多年來推荐多名守臣所得之賞賜，有大肆炫耀自己功勞、大嘆迄今無法為相之意。田子方則勸勉其應繼續多替國君舉荐賢者，也當個賢能之士，總有機會被國君賞識拔擢為相。

《說苑·立節》第七章：

子思居於衛，緼袍無表，二旬而九食。田子方聞之，使人遺狐白之裘，恐其

⁸ 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 60。

不受，因謂之曰：「吾假人，遂忘之，吾與人也，如棄之。」子思辭而不受，子方曰：「我有子無，何故不受？」子思曰：「伋聞之：妄與不如棄物於溝壑。伋雖貧也，不忍以身為溝壑，是以不敢當也。」⁹

田子方聽聞子思生活艱困，吃不飽、穿不暖，想對其伸出援手，卻擔心子思不接受而託人婉轉告知自己贈與他人物品如同丟棄了物品一般。沒想到，子思堅決以己不想像田溝山谷被丟棄物品，因此不接受他人隨意捐贈之物，顯示出他的志節相當高尚。而相較之下，田子方原本的好意卻顯得畫蛇添足，反而讓人感到不妥。

《說苑·復恩》第二十四章：

魏文侯與田子方語，有兩僮子衣青白衣而侍於君前。子方曰：「此君之寵子乎？」文侯曰：「非也。其父死於戰，此其幼孤也，寡人收之。」子方曰：「臣以君之賊心為足矣，今滋甚。君之寵此子也，又且以誰之父殺之乎？」文侯愍然曰：「寡人受令矣。」自是以後，兵革不用。¹⁰

魏文侯對於收養了戰爭中的遺孤並視如己出，頗為自豪。然而在田子方眼中，這實在是文侯賊害了仁義之心，倘若真是疼愛孩子，最根本的做法應當是免除戰爭的發生，而不是發生戰爭後才來表達同情與憐愛。幸而魏文侯反省後，魏國便不再發動戰事。由此可看出，田子方不被眼前的現象矇蔽其對待事物應該有的正確判斷。

《說苑·尊賢》第二十一章：

魏文侯從中山奔命安邑，田子方從，夫子擊遇之，下車而趨，子方坐乘如故，告太子曰：「為我請君待我朝歌。」太子不說，因謂子方曰：「不識貧窮者驕人？富貴者驕人乎？」子方曰：「貧窮者驕人，富貴者安敢驕人？人主驕人而

⁹ 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 117。

¹⁰ 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 202-203。

亡其國，吾未見以國待亡者也；大夫驕人而亡其家，吾未見以家待亡者也。貧窮者若不得意，納履而去。安往不得貧窮乎？貧窮者驕人，富貴者安敢驕人？」太子及文侯，道田子方之語。文侯歎曰：「微吾子之故，吾安得聞賢人之言？吾下子方以行，得而友之。自吾友子方也，君臣益親，百姓益附，吾是以得友士之功。我欲伐中山，吾以武下樂羊，三年而中山為獻於我。我是以得有武之功。吾所以不少進於此者，吾未見以智驕我者也。若得以智驕我者，豈不及古之人乎？」¹¹

此段故事又呼應《史記·魏世家》中關於田子方的記載，而且有更加詳盡的描述。田子方對於魏文侯之子的智慧應答，讓魏文侯有機會自省，也更懂得重視賢能有智慧之人。

《說苑·敬慎》第一十五章：

田子方侍魏文侯坐，太子擊趨而入見，賓客群臣皆起，田子方獨不起，文侯有不說之色，太子亦然。田子方稱曰：「為子起歟？無如禮何！不為子起歟？無如罪何！」請為子誦楚恭王之為太子也。將出之雲夢，遇大夫工尹，工尹遂趨避家人之門中，太子下車，從之家人之門中，曰：『子大夫何為其若是？吾聞之：敬其父者不兼其子，兼其子者不祥莫大焉。子大夫何為其若是？』工尹曰：『向吾望見子之面，今而後記子之心。』審如此，汝將何之？」文侯曰：「善。」太子擊前，誦恭王之言，誦三遍而請習之。¹²

魏文侯和太子擊對於田子方的無禮，都頗為在意。田子方便以楚恭王擔任太子時，對於大夫工尹的過度禮遇尊敬只身為太子的自己認為有所不妥，轉而讓太子擊效法之。此舉不僅得到文侯的稱讚，也確實達到教化太子擊的目的。

¹¹ 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 279-280。

¹² 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 351。

《說苑·權謀》第一十六章：

田子顏自大術至乎平陵城下，見人子問其父，見人父問其子。田子方曰：「其以平陵反乎？吾聞行於內，然後施於外，子顏欲使其眾甚矣。」後果以平陵叛。¹³

這一段故事是田子方早已洞察出田子顏有預謀聚眾叛反之心，而事實也證明田子方觀察敏銳，所言不假。

《資治通鑑》中也記載多則和田子方相關的事件，但多數都和《史記·魏世家》和《說苑》所述相似：

魏文侯以卜子夏、田子方為師。每過段干木之廬必式。四方賢士多歸之。¹⁴

文侯與田子方飲，文侯曰：「鐘聲不比乎？左高。」田子方笑。文侯曰：其「何笑？」子方曰：「臣聞之，君明樂官，不明樂音。今君審於音，臣恐其聾於官也。」文侯曰：「善。」¹⁵

子擊出，遭田子方於道，下車伏謁。子方不為禮。子擊怒，謂子方曰：「富貴人家驕人乎？貧賤人家驕人乎？」子方曰：「亦貧賤者驕人耳，富貴者安敢驕人！國君而驕人則失其國，大夫而驕人則失其家。失其國者未聞有以國待之者也，失其家者未聞有以家待之者也。夫士貧賤者，言不用，行不合，則納履而去耳，安往而不得貧賤哉！」子擊乃謝之。¹⁶

¹³ 左松超，《新譯說苑讀本》，頁 454。

¹⁴ 司馬光，《資治通鑑》，頁 17。

¹⁵ 司馬光，《資治通鑑》，頁 18-19。

¹⁶ 司馬光，《資治通鑑》，頁 19。

本段在《史記》和《說苑》中也曾記載，值得注意的是此段中的太子擊在聽完田子方的說法之後，態度由忿怒轉為感謝，較能顯示出太子該有的氣度與風範。

文侯謂李克曰：「先生嘗有言曰：『家貧思良妻；國亂思良相。』今所置非成則璜。二子如何？」對曰：「卑不謀尊，疏不謀戚。臣在闕門之外，不敢當命。」……所以知君之必相魏成者，魏成食祿千鍾，什九在外，什一在內；是以東得卜子夏田子方段干木，此三人者，君皆師之；子所進五人者，君皆臣之。子惡得與魏成比也。翟璜逡巡再拜曰：「璜，鄙人也，失對，願卒為弟子。」¹⁷

同樣的，本段亦是重複載於《史記》和《說苑》的段落，翟璜本對於未被任相而耿耿於懷，到了此段，又轉為能放下成見，進而願意成為田子方的弟子。

綜上所述，在在說明了田子方在歷史上確有其人，是個有智慧且深受魏文侯敬重的賢者，甚至魏文侯與田子方的關係是亦師亦友。

第二節 緣而葆真的核心思想

本節是對於〈田子方〉的第一段和第二段文字探討其所蘊含「緣而葆真」的核心思想。第一段文字藉由是田子方和魏文侯之間的對話，說明真人的修為。而第二段則是藉由溫伯雪子和孔子的談話內容，闡述目擊而道存的真人境界。

一、清而容物的真人修為

全篇第一段對話就是以田子方這個人名為開頭，透過田子方和魏文侯談論田子

¹⁷ 司馬光，《資治通鑑》，頁 20。

方的老師東郭順子的人格修養，來讓人更清楚明白「真人」的修為。

田子方侍坐於魏文侯，數稱谿工。文侯曰：「谿工，子之師邪？」子方曰：「非也，无擇之里人也；稱道數當，故无擇稱之。」文侯曰：「然則子无師邪？」子方曰：「有。」曰：「子之師誰邪？」子方曰：「東郭順子。」文侯曰：「然則夫子何故未嘗稱之？」子方曰：「其為人也真，人貌而天，虛¹⁸緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。无擇何足以稱之！」子方出，文侯儻然終日不言，召前立臣而語之曰：「遠矣！全德之君子。始吾以聖知之言仁義之行為至矣，吾聞子方之師，吾形解¹⁹而不欲動，口鉗而不欲言²⁰。吾所學者直土梗耳！夫魏真為我累耳！」²¹

「田子方侍坐於魏文侯」成玄英疏云：「姓田，名無擇，字子方，魏之賢人也，文侯之師也。」²²田子方，名無擇²³，字子方。他是魏國的賢人，也是魏文侯的老師。而谿工，成玄英疏云：「姓谿，名工，亦魏之賢人。」然而，為何田子方稱述谿工而不稱述東郭順子？谿工在此是代表儒家人物，他「稱道數當」，屢屢談論道都是很適當的，但他並不是田子方的老師，只能算是方內之人。田子方他雖然聲稱自己無法稱讚自己的老師東郭順子，卻強調東郭順子「其為

¹⁸ 黃錦鉉提到郭象本子在「天」字斷句，「虛」字屬下讀。作「人貌而天，虛緣而葆真」但是，俞樾說：「《淮南注》，虛，心也。人貌天虛，相對成義。」今譯本從之。所以後人也多以「人貌而天虛，緣而葆真」呈現。黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2011年，頁283。

¹⁹ 形解與〈齊物論〉「嗒焉若其喪偶」，意義相同。黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁283。而「吾形解」則可視為〈齊物論〉「吾喪我」。吾，是指精神、心靈境界的真我；我，是指形體，有欲望、會執著的我。郭象注：「吾喪我。我自忘矣，我自忘哉，故都忘外內，然後超然俱得。」而王邦雄先生認為：「『吾喪我』的『吾』，是做為生命主體的『心』，此心靈的我可以擺脫形軀我的拘限，也可執著形軀我而成為生命的負累。」生命正因為還有形體的我，仍有可能會因有所執著而拖累生命，因此心靈的我就應當忘卻執著，如此才能超然於物外而有所得。王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流，2013年，頁71。

²⁰ 郭象註，《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年，頁31。

《莊子·外物》中說：「言者所以在意也，得意而忘言。」「口鉗而不欲言」也就像陶淵明詩中「此中有真意，欲辯已忘言」，當下的狀況已經不需要再多使用語言來表達了。

²¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁768-770。

²² 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁768。

²³ 擇，古有厭之意，無厭則有常；方，常也，故字曰子方。可視為道家注重為人要外圓內方。郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁768。

人也真，人貌而天虛，緣而葆真，清而容物。物無道，正容以悟之，使人之意也消。」有著老子所認為道家修為的最高境界，為方外之人，是沒有辦法用言語來形容的，所以田子方自認「何足以稱之！」。

老子在《道德經·第十七章》提到四種政治型態：

太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之；信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成、事遂，百姓皆謂：我自然。²⁴

東郭順子的精神修為就像是到了老子所說最高的境界，一切都是那麼自然而然，讓人難以言喻，所以田子方說他無法稱讚他的老師，只能稱讚谿工這種「稱道數當」的人。然而對老子而言，「道可道，非常道」（《道德經·一章》）²⁵，真正的道是不可說的，因為如果可以說的道，就不是真正永恆的道。在此也就分出了兩種人：方內之人和方外之人²⁶。

而《論語·泰伯》中記載：

子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉！巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」²⁷

孔子也稱讚堯之德治，是如同天道一般，無為而成，故其德之廣遠，亦如天之不可以言語形容也。由此也可見，儒家和道家的最高境界相通，儒、道是互補的。老子講無為，孔子也講無為，在《論語·衛靈公》中記載：

²⁴ 王弼注，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年），頁40-41。

²⁵ 王弼注，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁1。

²⁶ 《莊子·大宗師》云：「孔子曰：『彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。』」郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁295。

²⁷ 朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年，頁144。

子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」²⁸

可見孔子相當肯定舜的無為而治。其實無為也算是孔子的智慧，只不過孔子思想的重點並不在強調無為。

其次，東郭順子的修為有何特質？田子方說：「其為人也真。」郭象注云：「無假也。」²⁹說明了東郭順子為人不虛假造作。而成玄英疏云：「所謂真道人也。」³⁰進一步強調東郭順子的修為已達到了至真的道人般的境界。《莊子·天下》有提到「不離於真，謂之至人。」³¹至人就是指真人。

「人貌而天虛」是指擁有人的外表，但是內心很天真，虛懷若谷，達到「無」的智慧。而老子在《道德經》第十六章提到：「致虛極，守靜篤」³²「虛」和「靜」是一種修為，虛又可以指人能謙虛、謙退，讓一步、不爭之意。

「緣而葆真」郭象注云：「虛而順物，故真不失。」³³謙虛的順應事物的本質行事，便不會失去其天真本性。在《莊子·養生主》中，莊子強調「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」³⁴黃錦鉉先生認為：「緣亦是順的意思。頸中央的脈叫督，所處為虛，故督有虛的意思。緣即順虛寂的中道而行。」³⁵在《莊子·應帝王》中，莊子主張「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉」³⁶在在顯示出莊書中強調順循沖虛之道，是人生處世的重要法則。

「清而容物」的「清」是清明，也是老子的用語，表示心靈乾淨無欲，沒有任何成見或執著，正如老子在《道德經》第三十九章有提到：

²⁸ 朱熹，《四書章句集注》，頁 226。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

³¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 1169。

³² 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 35。

³³ 郭象註，《莊子》，頁 387。

³⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

³⁵ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 43。

³⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 325。

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。其致之。（《道德經·三十九章》）³⁷

得者，德也。而一，可視為道也。道生萬物，自古以來，天地萬物都是因為有德的存在，才使得天能清明，地能安寧，神能靈驗，谷能包容盈滿，萬物能生成，侯王能匡正天下。王邦雄先生認為：「道體的本身獨一無二，天地萬物的雜多，皆由道體的純一而來。³⁸」也就是說道本身具有其生成作用，可以說是天地萬物存在的本質。

「正容以悟之，使人之意也消。」說明端正自身言行態度來讓對方領悟，進而把不好的意念或執著消除，比起對其說教、講道理，甚至企圖強迫對方聽從，來得更為有用，強調身教重於言教。孔子在《論語·子路》中說過：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。³⁹」就如老子在《道德經》第五十七章也提到：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸！⁴⁰」王弼注曰：「上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者崇本以息末也。」樓宇烈校釋：「此四者，指無為、好靜、無事、無欲。」⁴¹凡是在上位者所要的，人民跟從想要的速度也快。我所要的是無欲狀態，而人民也會隨之無欲而自現樸實。無為、好靜、無事、無欲這四者是所要推崇的義理之本，用以息「言」、「象」之末，也就是停止一切干擾自然無為的人為造作。

對於東郭順子，陳德和先生則認為，他能善盡人之本性而展現天真，達到「有

³⁷ 王弼注，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁 105-106。

³⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010 年，頁 181。

³⁹ 朱熹，《四書章句集注》，頁 198。

⁴⁰ 王弼注，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁 149-150。

⁴¹ 王弼注，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁 151。

人之形，無人之情」的精神境界，也顯現出「天即人」的理想人格；又有「致虛守靜」、「順物自然而無容私焉」那般無棄物、無棄人的包容大度⁴²；所以更能消解人的執著，使人感悟而回歸正道。田子方能身為魏文侯的老師，已經是個不簡單的人物，所以對於田子方的老師東郭順子，想當然爾，傅佩榮先生認為：

他的老師更是神龍見首不見尾。所以，人一旦接觸到真實，就覺得過去所學是如此虛偽又假情假意、一文不值，只是浪費生命而已。⁴³

其實魏文侯當下便立即明白認為東郭順子是個有著特別的修為操守、「全德葆真的君子」，可見魏文侯能夠「看看別人，想想自己」，他明白了跟得道之人相比，他一直以來所追求、學習的那些儒家所謂的聖人智慧與仁義表現，畢竟還是人為造作的，並非是真實的，而是虛偽的。儘管學了再久，也都是彼此行禮如儀的一番客套，不見得是真心的相待，根本沒有看到「真人」的表現。他頓時深感羞愧、自己難以望其項背。

此段文字中的「全德」、「葆真」，事實上在《莊子》一書中，我們對其並不陌生。關於此，張默生先生以為：

《莊子》書中多次標榜「全德之人」（或「全德」）並用各式形象，予以體現。《莊子》的基本觀點認為自然的運行是本然如此的，並無主宰或人為工力，因此，虛無無為也就符合自然即是道的規律，抱持無為的心態，順應自然，才是保持真性的人，也才是全德之人。⁴⁴

而東郭順子就是這樣的德行俱全的君子。因此，也就是說，能夠「葆真」之人，

⁴² 參見：陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁139。

⁴³ 傅佩榮，《逍遙之樂：傅佩榮談《莊子》》，臺北：天下文化，2012年，頁455。

⁴⁴ 張默生，《莊子新釋》，頁461。

是個在人世間處事無礙的「全德」的君子。所以，我們知道《莊子》所謂的全德之人，並不是不食人間煙火、跳脫紅塵的神佛，他們只是做到保持真性，達到天人合一，能懂得包容他人，其實他們在外觀上看仍是常人，但是在心靈修養上來說，早就是得道的修煉人。而正因為俱全了德行，所以論道一事，就變成了「有為」，因而只好行「不言之教」，這也就致使魏文侯聞之自慚。

這一段對話用語原則上並沒有和〈內七篇〉重複，卻是顯得相當精采。田子方以君臣之姿去和魏文侯對談，因為大多數人都喜愛聽聞較為正面、模範人物的事蹟，所以他稱讚了賢人谿工，而他認為對於他的老師就沒什麼好稱讚的，實在是因為他的老師已經好到讓人說不出來。能夠被稱讚的是第二層次，真正的好是說不出來的，無法用言語來形容的。因此他表面上是對谿工讚譽有加，其實他更是烘托出了他的老師東郭順子的高超境界。

二、目擊而道存的真人境界

這一段是溫伯雪子和僕人談論魯國人來訪求見及會面的情況，而後又加上孔子向子路讚美溫伯雪子的做法，有著「真人」般的境界。這是全篇的第二段對話。

溫伯雪子適齊，舍於魯。魯人有請見之者，溫伯雪子曰：「不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心，吾不欲見也。」至於齊，反舍於魯，是人也又請見。溫伯雪子曰：「往也蘄見我，今也又蘄見我，是必有以振我也。」出而見客，入而歎。明日見客，又入而歎。其僕曰：「每見之客也，必入而歎，何耶？」曰：「吾固告子矣：『中國之民明乎禮義而陋乎知人心。』昔之見我者，進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎，其諫我也似子，其道我也似父，是以歎也。」仲尼見之而不言。子路曰：「吾子欲見溫伯雪子久矣，見之而不言，何邪？」仲尼曰：「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」

這段對話其中的主角溫伯雪子，是影射和老子有同層次修為的人。關於溫伯雪子一人，成玄英疏云：「姓溫，名伯，字雪子，楚之懷道之人。⁴⁶」就其名字的字面來說，又似乎是作者蓄意創造出來的名字，表示他是一位個性溫和、溫吞的長者，而其心靈又像冰雪一般的純淨無瑕、沒有任何的欲望和成見。

「中國之君子明乎禮義而陋於知人心」，此處的中國是指魯國，魯人是孔子門人，為周公後代，禮樂文化浸染最深，代表君子之國。魯國君子表面上講禮尚義，但是他不了解人內心的真正的感受，呼應了孔子明白禮樂已經僵化，仁要回歸到人最原本、最純粹的愛心。禮樂背後的根基是仁，而仁是要體貼別人真正的需要，仁者要愛人。就如《論語·八佾》中所記載：「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」⁴⁷只是因為孔子的弟子門徒或其後人執著於禮樂、禮儀，已經使儒家出現了弊端。

「往也蘄見我，今也又蘄見我，是必有以振我也。」成玄英疏云：

蘄，求也。振，動也。昔我往齊，求見於我，今我還魯，復來求見，必當別有所以，故欲感動我來。⁴⁸

溫伯雪子覺得魯人二次求見，應是有其特別的用意，想要來感動啟發我心，所以他決定前往接見。

「進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎」郭象注云：「槃辟其步，逶迤其迹。⁴⁹」成玄英疏云：「擎跪揖讓，前卻方圓，逶迤若龍，槃辟若虎。⁵⁰」這表示郭象和成玄英都認為魯人在與人相處的應對進退方面，顯得相當中規中矩且從容不迫。

⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 772-774。

⁴⁶ 張默生，《莊子新釋》，頁 462。

⁴⁷ 朱熹，《四書章句集注》，頁 82。

⁴⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 772。

⁴⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 773。

⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 773。

「其諫我也似子，其道我也似父」郭象注曰：「禮義之弊，有斯飾也。⁵¹」郭象認為這是禮義演變到後來所出現的弊端，只不過透過如家人父子般的情誼而有所掩飾罷了。說出了儒傢具有仁心仁意，倘若看到社會動亂，會勸誘化導，喜歡苦口婆心的勸告、引導別人，而別人也會覺得儒傢的人好意相待，可是會讓人覺得沒必要做到如此地步。

正如王船山所云：

諫人似其子，道人似其父，非果有父子之愛也；成心⁵²立乎中，執之若規矩之畫一，騁之若龍虎之不可禦，心死而氣溢，則出言如哇耳。⁵³

儒傢對待世人，給予諫言勸導，並不是彼此間的父子般的情誼，只是謹守著禮義規矩，若非發自內心了解對方的需求，在這樣的情況下，可能有驕矜自大的心理，因此這些話說出來之後，並不會真正讓人聽了有所感動。

而成玄英疏云：

匡諫我也，如子事父；訓導我也，似父之教子。夫遠近尊卑，自有情義，既非天性，何事殷勤！是知聖迹之弊，遂有斯矯，是以歎之也。⁵⁴

溫伯雪子覺得魯人以合於情義之禮對待他，卻沒有考慮到天性的問題，只是一味的循規蹈矩，會令人覺得相當矯情做作，相當虛假。相對而言，溫伯雪子就顯得純真多了。藉由有道之士溫伯雪子來反諷落入外在俗套的鄒魯之士，他們所遵守的

⁵¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 773。

⁵² 成心，是有成見的心。《莊子·齊物論》中提到：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」就是要人們不要以自己帶有成見的心，來作為評斷事物的標準。孟子說過：「人之患在好為人師。」因此王夫之也覺得魯國君子實行儒傢仁義並無不好，只是因為他的心已經太過執著，有了偏見了。

⁵³ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，頁 251。

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 773。

禮義不過是形成的風俗禮儀，並不是他們真正通過自覺的明白這些禮義，而僅是習以為常的表現在生活的言談舉止當中。這也是老子所關心的問題，所以老子《道德經·第十九章》提到：「絕聖棄知」、「絕仁棄義」，就是要人們摒棄遵守教條般的禮義規章，避免陷入對仁義之道的迷思。

其實孔子所傳的儒家思想對社會上大多數人是有用的，但是他太強調禮樂仁義的功能，而這些功能可能反而被野心家利用。所以對道家的修煉人來說，一個人嘴巴怎麼說都不重要，內心怎麼想、怎麼做才是最重要的。這句話看起來表面上看是批評孔子的儒家之徒，其實並非如此，只是感嘆罷了。應可視為老子和孔子互相欣賞，也有褒揚孔子之處，因為溫伯雪子所講的話，實際上孔子也都說過。「仲尼見之而不言。」和「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」就是在說溫伯雪子體道的境界很高，孔子認為已超越語言的層次，故無法用言語形容，實在是「予欲無言⁵⁵」了。

再進一步談談「目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」王夫之有云：

目擊而道存者，方目之擊，道即存乎所擊。前乎目之以擊，已逝矣；後乎目之更擊，則今之所擊者又逝矣。氣無不遷，機無不變，念念相續而常新，則隨目所擊而道存，不舍斯須而通乎萬年；何所執以為當，而諄諄以諫道人乎？不待忘言而言自忘矣。⁵⁶

真正有道之人，在一轉眼之間，在心念的轉變之間，他自然能感受到「道」的存在。隨著他修煉的層次提升，他會明白之前所領悟的「道」，還不是真正的「道」。

⁵⁵ 語出自《論語·陽貨》：「子曰：『予欲無言。』子貢曰：『子如不言，而小子何述焉？』子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」孔子對於學者大多以言語來審視聖人的一舉一動，卻不去了解天理四時運行、萬物之生，是有其不待言而顯著者。是因為他們只有得其言，而不得其所以言。孔子因而發出警語。參見：朱熹，《四書章句集注》，頁 252。

⁵⁶ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，頁 251。

又如釋迦牟尼所說的「法無定法⁵⁷」，在他真正修成得道之前，他都還在追尋真正永恆不變的法理。正因為他明白了法在不同層次有不同的法的狀態，因此後人也就不需要執著於非得要把他之前所悟得之「道」，再拿來向他人做一番勸諫，所以自然而然的就不再多說些什麼了。

第三節 道論與生命智慧

本節要探討的就是莊子的道論部分。藉由顏淵和孔子的對話，以及孔子和老子的對談，來說明道的意義、特質和生命境界。

一、順乎自然之道

全篇第三段對話是一段關於顏淵和孔子之間的問答。顏淵對於自己孜孜不倦的向孔子學習，卻心生力有未逮之感。而孔子則是勸告他不要固著，當順乎自然。

顏淵問於仲尼曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳；夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣！」夫子曰：「回，何謂邪？」曰：「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。」仲尼曰：「惡！可不察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡。效物而動，日夜无隙，而不知其所終；熏然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。吾終身與汝交一臂而失之，

⁵⁷ 李洪志，《轉法輪》，臺北：益群書店，2007年，頁9。

可不哀與！女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女悉患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」⁵⁸

「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳，夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣。」是說顏淵認真的向孔子學習，卻仍覺得心有餘而力不足，有望塵莫及之感。這一段話也是後人常用成語「亦步亦趨」的由來。事實上，在《論語·子罕》中有相關的記載：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」⁵⁹

顏淵深知孔子之道是很高深奧妙的，雖然努力勤奮學習，仍深感力有未逮。而「夫子不言而信，不比而周」在《論語·為政》中有記載：

子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」⁶⁰

有德的君子會以公平、公正的心對待他人，不會徇私護短，沒有任何成見或私心；而一般無德之人則是會結黨營私，只為追求自己的利益。以此說明孔子是個有德的君子。「无器而民滔乎前」器，爵位也。成玄英疏云：「無人君之位，而民足蹈乎前而聚集也。」⁶¹ 他是把「滔」作「蹈」來解。這裡是說雖然沒有像國君的名與

⁵⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 774-777。

⁵⁹ 朱熹，《四書章句集注》，頁 150-151。

⁶⁰ 朱熹，《四書章句集注》，頁 75。

⁶¹ 張默生，《莊子新釋》，頁 464。

位，而人民還是自動歸順之。⁶²這也是稱讚孔子的人格修養境界很高。老子在《道德經·四十一章》云：

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧；進道若退；夷道若類；上德若谷；大白若辱；廣德若不足；建德若偷；質真若渝；大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。夫唯道，善貸且成。⁶³

老子區分三種「士」來形容世人「聞道」後的三種境界。所謂的上士能夠看透事情的本質，所以懂得珍惜真理大道，進而努力實行之。中士會顯得半信半疑則是因為其明白了悟一些道理，卻礙於悟性不高而尚未能完全理解道的特性。而下士會見之大笑，是因其無法參透天機，覺得其荒謬至極。說明道之所以為道，是因為它內斂深邃，有其獨特性，不容易被一般人察覺體會。不同層次的人對於「聞道」後的心理反應的不同，決定於他智慧與悟性的不同。因此，不論男女老幼或貧富貴賤，如果大道當前時，能自我省悟、感悟真理與大道並且勤而行之者，便能是上士。反之，若是悟性太低，即使機會聞道，也會因於難解難信，只能對於道表露出一笑置之、不屑一顧。

「夫哀莫大於心死，而人死亦次之」在《莊子·齊物論》中有相似的說法：

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬪。……近死之心，莫使復陽也。……與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀耶！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀

⁶² 張默生，《莊子新釋》，頁 464。

⁶³ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在《王弼集校釋》)，樓宇烈校釋，頁 111-113。

乎？⁶⁴

莊子強調世界萬物自有道在主宰，而人自當依道來行事，不要妄想反其道而行，因為人如果想要違背天道而行事，只會徒勞無功。⁶⁵ 一般人走不出生命中的困境，因為他不知道其原因何在，事實上大都是自己終日汲汲營營的追逐名利，到頭來讓自己的心迷失了方向。

「吾一受其成形，而不化以待盡。」這句話和莊子在〈齊物論〉寫道：「一受其成形，不忘以待盡。」⁶⁶所使用的文詞語句非常相近，幾乎可算是同一句了，所以王先謙曰：「語又見齊物論，彼化作亡。」⁶⁷而錢穆先生也認同王先謙：「化當據齊物論作亡。」⁶⁸化，有改變之意；而亡，有忘記之意，通「忘」。王先謙和錢穆先生選擇以亡代替化，比較能表達出莊子的思想。郭象注曰：「言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」⁶⁹每個人有不同的個性，所以有智慧的人守其知識智慧到終老，而愚昧之人到死前仍抱持著昏愚的觀念，這又豈能任意改變其個性！成玄英疏云：「夫秉受形性，各有涯量，不可改愚以為智，安得易醜以為妍！是故形性一成，終不中途亡失，是可守其分內，待盡天年矣。」⁷⁰人一旦形成其秉性，是各有不同的，不能改變愚昧狀況而以爲是智慧之人，又怎麼能改變醜陋樣貌而認爲是美麗的！因此，當形性一旦俱成，終究是不可能中途散失，可以恪守其分內之事，等待著安享天年。說明了要順應自然之道，不要妄想加以任意改變。

「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！」郭象注云：

夫變化不可執而留也。故雖執臂相守而不能令停，若哀死者，則此亦可哀也。

⁶⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 58-63。

⁶⁵ 參見：水渭松，《新譯莊子本義》，臺北：三民書局，2007 年，頁 21。

⁶⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 63。郭慶藩將《莊子》郭象注、《莊子集釋》等書中較常見的「不亡以待盡」寫成「不忘以待盡」，是取其忘有亡失之意。

⁶⁷ 王先謙，《莊子集解》，臺北：世界書局，2001 年，頁 184。

⁶⁸ 錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，2011 年，頁 168。

⁶⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 67。

⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 67。

今人未嘗以此為哀，奚獨哀死邪！⁷¹

成玄英疏云：

孔丘顏子，聖賢二人，共修一身，各如交臂；而變化日新，遷流迅速，牢執固守，不能暫停，把臂之間，歎然已謝，新既行矣，故以失焉。若以失故而悲，此深可哀也。⁷²

郭象和成玄英都點出了世上萬事萬物變化之迅速，無法捉摸，實在沒有必要執著於舊有的、已逝的，過去的就該讓它過去。倘若更爲此而傷悲，其實才是最讓人感到悲哀的事。事實上，別說孔子和顏淵兩人師徒情深，有著「不知吾心」的遺憾，就算是現今社會中親密的夫妻、情侶、好友等，也是會因不了解對方真正的內心世界而誤會，甚而反目成仇者，比比皆是。

「雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」郭象云：

不忘者存，謂繼之以日新也。雖忘故吾而新吾已至，未始非吾，吾何患焉！故能離俗絕塵而與物無不冥也。⁷³

郭象認爲，能夠不忘者存，是因為每日更新以繼之。因此要忘掉舊有的我，而且迎接新我的到來，如此便可以不必擔心，也才能離俗絕塵，進而順物且有所契合。

成玄英疏云：「夫變化之道，無時暫停，雖失故吾而新吾尚在，斯有不忘者存也，固非始非者，汝何患也！」⁷⁴道是一直在變動的，並不會暫停，因此雖然失去故我，然而新吾仍在，你又何必憂慮，所以有不忘者存焉。

⁷¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 777-778。

⁷² 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 778。

⁷³ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 779。

⁷⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 779。

這裡看出孔子因能做到「忘」，而能免除流於世俗之中，反觀他的高徒顏淵則是還停留在表面上追隨孔子的腳步而行，實際上卻還沒有真正學到孔子的智慧所在。人生雖然有其令人感到悲哀之時，但是應視為理所當然，不要因此認為人生已無可救藥，其實有些讓人忘不掉的東西還會存在，就像有些人交往的原因，就是說不出個所以然，只是有種莫逆於心的感覺，無法言喻。

這整段對話中的孔子，是作為悟道之人出現的，⁷⁵ 其實可以視為莊子的代言人，憑藉孔子回答顏淵的言論來闡述道，也說明真人之德行。闡明生命萬物隨著自然的運行而生、而逝，有著一定的規律在循環反覆。提醒世人如果再亦步亦趨的執著既有的規範儀式，就是不符合道的精神。

二、遊心於道的至人

這一段對話是描寫孔子拜見老聃的情形，孔子還向顏淵稱讚了老子，是藉由老聃來論述至人之道。這是全篇的第四段對話。

孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，惔然似非人。孔子便而待之，少焉見，曰：「丘也眩與，其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾遊心於物之初。」孔子曰：「何謂邪？」曰：「心困焉而不能知，口辟焉而不能言，嘗為汝議乎其將。至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發忽地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎无端而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！」孔子曰：「請問遊是。」老聃曰：「夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。」孔子曰：「願聞其方。」曰：「草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水，行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於芻次。夫天下也者，萬物之所一也。得

⁷⁵ 張默生，《莊子新釋》，頁466。

其所一而同焉，則四支百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜而莫能之滑，而況得喪禍福之所介乎！棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。」孔子曰：「夫子德配天地，而猶假至言以修心，古之君子，孰能脫焉？」老聃曰：「不然。夫水之於洶也，無為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉！」孔子出，以告顏回曰：「丘之於道也，其猶醯雞與！微夫子之發吾覆也，吾不知天地之大全也。」⁷⁶

孔子去拜見老子。「向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」是說老子的身體形同枯木一般，好像遺世獨立於人間。這在《莊子·齊物論》中也有相似的說法：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」而「吾游心於物之初」則是老子說明自己已經遊心於道。成玄英疏云：

初，本也。夫道通生萬物，故名道為物之初也。遊心物初，則是凝神妙本，所以形同槁木，心若死灰也。⁷⁷

道生萬物，所以道就是物的根本。若是能遊心於物之初，便能屏氣凝神於玄妙之初，明白有物之不為而自有，所以才能形同槁木而心如死灰。

老子在《道德經·一章》就提到：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名天地之母。⁷⁸

道和名都不是簡單敘說論名，就可以完整呈現其真義。然而，我們可以明白物之初就是天地之始，意即「道」。王弼注云：

⁷⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 779-785。

⁷⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 780。

⁷⁸ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 1。

可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。凡有皆始於無，故未行無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，[萬物]以使以成而不知其所以[然]，玄之又玄也。⁷⁹

王弼認為可以言說之道、可以名狀之名，就像是「指事」和「造形」一般的道與名，不是恆常不變之大道。因為真正的道是不可言說的。而且「常道」與「非常道」、「有形有名」和「無形無名」、「始」與「母」等，是道的雙重性⁸⁰。道必須藉由實踐「無」和「有」來彰顯實踐，進而保證道之存有。

「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發忽地。兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」此處所提到的陰陽變化之說，其實是先秦時期所認為的道的概念。在老子《道德經·四十二章》提到：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。⁸¹

又《道德經·四十章》：

反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。⁸²

老子說明了道是始終相反，道是循環反覆的。「夫得是，得至美而遊乎至樂，謂之至人。」而莊子在〈內七篇〉中提到一些有關「至人」之說。

⁷⁹ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 1。

⁸⁰ 牟宗三先生提出道之雙重性：「道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始與母，俱就道而言也。此是道之雙重性。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993 年，頁 131。

⁸¹ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 117。

⁸² 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 110。

《莊子·逍遙遊》：「至人无己，神人无功，聖人无名。⁸³」王邦雄先生認為這是莊子欲透過無己、無功、無名這三樣修養工夫，進而達到至人、神人、聖人此三個理想人格的超越境界。⁸⁴同時這三句是〈逍遙遊〉的核心所在。

《莊子·齊物論》：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。⁸⁵」至人因為能超然物外，所以任何外在險惡的自然環境，都無法損其內心之自在自得。⁸⁶這是莊子描述能體現天道的精神人格之一。

《莊子·應帝王》：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。……至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁸⁷」淡泊是道的特性，順應萬物自然之性而沒有私心成見，才能好好治理天下。老子亦主張淡泊，認為人應該少私寡欲：

知足不辱，知止不殆，可以長久。（《老子·四十四章》）⁸⁸

禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。（《老子·四十六章》）⁸⁹

兩則都在強調知足，與淡泊寡欲互為呼應。

「行小變而不失其大常」是比喻人之生死，就如同蟲獸遷徙住居般尋常，僅是小變而已。而人處在大道之中，任隨變化，未始非我，則為不失大常。⁹⁰「喜怒哀樂不入於胷次」各種情緒都不會停留在心中，心不會被不同的情緒所干擾。在《莊子·

⁸³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 19。

⁸⁴ 參見：王邦雄，《中國哲學論集》，頁 66。

⁸⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

⁸⁶ 參見：王邦雄，《中國哲學論集》，頁 92。

⁸⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 325。

⁸⁸ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 122。

⁸⁹ 王弼注，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 125。

⁹⁰ 參見：黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁 284。

齊物論》：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。⁹¹」說明人的情緒如同音樂出自於虛空的容器，菌類乃日光薰蒸而有共存在，常是無中生有的，並非必然的存在。

「无爲而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉」藉由孔子和老聃的對話，詳細的說明道的特性和至人之德。道是天地萬物之始，所以人應該對道有更一層的了解，遇事順其自然，依道而行。

第四節 寓言人物的思想驗證

莊子善用寓言故事來說道，不僅在〈內七篇〉經常出現，連其弟子及後學的著作中也不少見。本節就透過幾個寓言故事來驗證莊子思想中的道。

一、千轉萬變而不窮的真儒

第五段對話是描寫莊子與魯哀公見面討論魯國真正的儒者多寡的情形。

莊子見魯哀公。哀公曰：「魯多儒士，少為先生方者。」莊子曰：「魯少儒。」哀公曰：「舉魯國而儒服，何謂少乎？」莊子曰：「周聞之，儒者園冠者，知天時；履句屨者，知地形；緩佩玦者，事至而斷。君子有其道者，未必為其服也；為其服者，未必知其道也。公固以為不然，何不號於國中曰：『无此道而為此服者，其罪死！』」於是哀公號之五日，而魯國无敢儒服者，獨有一丈夫儒服而立乎公門。公即召而問以國事，千轉萬變而不窮。莊子曰：「以魯國而儒者一人耳，可謂多乎？」⁹²

⁹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 58。

⁹² 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 786-787。

本文提到「莊子見魯哀公」其實是根本不可能的事，因為兩人根本是不同朝代的人。成玄英疏云：「莊子是六國時人，與魏惠王、齊威王同時，去魯哀公一百二十年，如此言見魯哀公者，蓋寓言耳。⁹³」而「魯多儒士，少為方者」則是因為魯國屬周公後代，理應是衣冠之國。再加上孔子又是出生於魯國，因此魯國盛行仁義禮智信五德之教，他的學生門徒三千，個個身穿儒服，因此長裾廣袖的裝束在魯國必定很常見。相較之下，像莊子那樣學習道術、講求無為的人，肯定就比較少了。但是莊子卻質疑「魯少儒」，原因無他，實在是他看到了很多所謂的儒者，其實都只是懂得穿戴成儒者的樣貌，卻大多已失去了身為儒者所應展現的言行舉止以及風範的偽儒，根本配不上稱為真儒。

其實談到儒者的儒行、儒服，《禮記·儒行》就記載了多項孔子認為真正的儒者所應有的行為規範，例如：

魯哀公問於孔子曰：「夫子之服，其儒服與？」孔子對曰：「丘少居魯，衣逢掖之衣，長居宋，冠章甫之冠。丘聞之也，君子之學也博，其服也鄉。丘不知儒服。」⁹⁴

哀公曰：「敢問儒行？」孔子對曰：「遽數之不能終其物，悉數之乃留，更僕未可終也。」哀公命席，孔子侍，曰：「儒有席上之珍以待聘，夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取。其自立有如此者。」⁹⁵

以上兩段魯哀公和孔子間的對話，道出了身為真儒，該是能表現出其該有的樣貌和行為舉止，但絕對不是只看重外在的樣貌打扮要符合儒者的身分，而更重要的是儒者本身內在的學識涵養，需要依賴平日多讀詩書、秉持忠信之道，並且身體力

⁹³ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 786。

⁹⁴ 王夫之，《禮記章句》，頁 1458。

⁹⁵ 王夫之，《禮記章句》，頁 1458。。

行。

張默生先生認為這則故事中，魯哀公和莊子辯論魯國儒士的多少，是爲了證實莊子的道術是否被人接受的問題。魯國儒者雖然只得一人，但有真才實學，道術淳真，乃是真儒。其學本乎道，則證明真儒其學實與道相通。可見，若能學真，一人亦不爲少；若是學僞，雖多亦無益。這是強調了道的真實性。因之，文中爲表現的需要而設此「一丈夫」，不必如一些研究者的看法，謂此「一人」即爲孔子。⁹⁶ 世界上有很多人表現出一副溫文儒雅、滿嘴仁義道德的樣子，事實上，他們的內心世界是用另一個標準行事，甚至可以說其是道貌岸然的僞君子。

二、不入於心的真性情

第六段對話是本篇中文字最簡短的一段，描述百里奚和有虞氏同樣都具備不入於心的德行。

百里奚爵祿不入於心，故飯牛而牛肥，使秦穆公忘其賤，與之政也。有虞氏死生不入於心，故足以動人。⁹⁷

這段文字相對於其他段落是顯得很少的，但是仍然可以找出和〈內七篇〉相應之處。「不入於心」跟第四段對話中的「不入於胷次」的意思相近。莊子在《莊子·養生主》有提過：

老聃死，秦失弔之，三號而出。……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。

⁹⁶ 參見：張默生，《莊子新釋》，頁 471。

⁹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 787-788。

這是說明面對生命中的名、利、情，尤其是攸關生死的問題時，應當安於自然、順其自然，自然也就不讓哀樂之情所觸動。

人的心容易受到名利所誘，苦苦追求，自然也就容易因得利而喜，因失利而憂，孰不知得與失乃是一體的兩面，實在是「有得，必有失」。世間一切是非成敗轉頭空，種種的物質利益更猶如過眼雲煙，稍縱即逝，而人的生命也不過是短短數十載，毋需計較再三。然而百里奚和舜對於爵祿和生死的「不入於心」，正是因為他們能保有心靈上的自在真逸，不受到外物的侵擾，所以能夠真正的治理政事，自然的感化他人。

而本篇的第七段對話是有關於宋元君尋找真畫師的依據，那就是確認畫師是否具有真性情。

宋元君將畫圖，眾史皆至，受揖而立；舐筆和墨，在外者半。有一史後至者，儻儻然不趨，受揖不立，因之舍。公使人視之，則解衣般礴贏。君曰：「可矣，是真畫者也。」⁹⁸

畢恭畢敬的眾畫師與後來的隨性畫師立即呈現出對比的畫面，然而宋元君如此大費周章的找來眾多畫師，應該不是只要找一個繪畫技巧高超的「畫匠」前來為他作畫，而是想要找一個不會拘泥於世俗、沒有矯揉造作的態度的畫家。召來了全國的畫師，可是要選誰比較合適呢？正如傅佩榮先生所說：「宋元君考慮的不是技巧或經驗，而是真性情。畫家如果少了一份真性情，他的作品便不可能成為真正的藝術品。這位畫家正是因其不同流俗的真性情而得以雀屏中選。⁹⁹」同樣的，真畫師也正是因為對於爵祿不入於心，符合了至人之德，所以才能無懼於威權規範，盡情的展現畫師的風範。

⁹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 788。

⁹⁹ 傅佩榮，《原來莊子這樣說》，臺北：九歌出版社，2010年，頁 175-176。

看完這段文字，令人隨即聯想到成語「坦腹東床¹⁰⁰」的故事。這兩個故事真的是有著相像之處。這個原是《世說新語》中的故事，郗鑒派遣使者幫他觀察王導家的公子們的作為，用以挑選女婿的依據。說明了魏晉南北朝時代，士大夫崇尚率真自然的性情，因此郗太尉挑女婿優先考慮的條件，不光是講究門當戶對，更看重的是那種真性情的處世態度。他認為如果他的女婿只會逢迎世故那一套，他一定無法和他的女兒好好的相處。所以他挑選了抱持順其自然、有著「得之，我幸；不得，我命¹⁰¹」想法的王羲之為婿。而後來事實也證明了這樣順應天道、直率的王羲之真的成為偉大的書法家，創立了行書，更成就了偉大的藝術品。

說到了展現真性情的畫師，會畫出好的作品，而同樣擁有率真的王羲之，也為後人留下好的書法作品，因此，我們可以知道一個藝術家的精神會影響他的作品，甚至成為後人得以學習模仿的對象。徐復觀先生在《中國藝術精神》中便提到：

莊子所追求的道，與一個藝術家所呈現出的最高藝術精神，在本質上是完全相同的。所不同的是：藝術家由此而成就藝術地作品；而莊子則由此而成就藝術地人生。莊子所要求、所待望的聖人、至人、神人、真人，如實地說，只是人生自身的藝術化罷了。¹⁰²

藝術家因為具有高度的藝術精神，賦予了他的創作而成就出好的藝術作品，而莊子的道也是具有藝術精神的，尤其在莊書中出現的聖人、至人、神人、真人，都有著相當高的境界，其實可以視為是莊子自許及吾人人生自身的藝術化。

《莊子·人間世》中記載：

¹⁰⁰ 劉義慶編著，《世說新語》，臺北：信實文化行銷，2013年，頁64。

¹⁰¹ 原文乃出自徐志摩寫給他的老師梁啟超先生的書信，說道：「我將在茫茫人海中去尋找那唯一的靈魂伴侶，得之，我幸；不得，我命。」。

¹⁰² 徐復觀，《中國藝術精神》，頁56。

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止于耳，心止于符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹⁰³

我們知道莊子藉由孔子告訴顏淵的話來強調「心齋」，要能摒除心中的雜念，將自己的心變成有如氣一般的柔弱虛空，情志淡泊，才達到單純自得以應萬物。

王船山在《莊子解》中提出：

挾其成心以求當，未當也，而貌似神離多矣。夫畫以肖神者為真，迎心之新機而不用其故，于物無不肖也。此有道者所以異於循規矩，傲龍虎，喋喋多言以求當者也。¹⁰⁴

畫家若帶著有所執的心來作畫，其作品大多只是模樣相似卻沒有神韻。而能畫出該有的神韻者，才是真正的畫家，能順迎心裡所感受到的而不是單純使用舊有的作畫方式，自然能畫出神韻而更顯其真。這是指存有天道的畫師和那些只懂得循規蹈矩來作畫的畫師最大的差別所在。

三、順應無為的為政之道

第八段對話是描寫文王請臧丈人輔佐問政的經過，以及本篇中的孔子對於文王為政方式的看法。

文王觀於臧，見一丈夫釣，而其釣莫釣；非持其釣有釣者也，常釣也。文王欲舉而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲終而釋之，而不忍百姓之无天也。

¹⁰³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 163。

¹⁰⁴ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，頁 254。

於是旦而屬之大夫曰：「昔者寡人夢見良人，黑色而頰，乘駁馬而偏朱蹄，號曰：『寓而政於臧丈夫，庶幾乎民有瘳乎！』」諸大夫蹙然曰：「先君王也。」文王曰：「然則卜之。」諸大夫曰：「先君之命，王其无它，又何卜焉！」遂迎臧丈人而授之政。典法无更，偏令无出。三年，文王觀於國，則列士壤植散羣，長官者不成德，缺斛不敢入於四竟。列士壤植散羣，則尚同也；長官者不成德，則同務也；缺斛不敢入於四竟，則諸侯无二心也。文王於是焉以為大師，北面而問曰：「政可以及天下乎？」臧丈人昧然而不應，泛然而辭，朝令而夜遁，終身无聞。顏淵問於仲尼曰：「文王其猶未邪？又何以夢為乎！」仲尼曰：「默，汝无言！夫文王盡之也，而又何論刺焉！彼直以循斯須也。」

105

《史記·齊太史公世家》中「呂尚蓋嘗窮困，年老矣。以漁釣奸周西伯。¹⁰⁶」衍伸出「姜太公釣魚，離水三寸，願者上鉤」的故事，只是兩者的結局不同。臧地丈人特殊的無餌之釣魚方式，其實並不是真的要釣魚，表現出他的內心其實是虛靜而無為的。「文王欲舉而授之政，而恐大臣父兄之弗安也……而不忍百姓之無天也。」此處所提到的「弗安」、「不忍」，都可以看出孔子想要安定天下的「仁」的思想在其中，而莊子在文中提出是予以肯定的。「先君之命」則是身為人子應盡孝道。莊子在《莊子·人間世》中提過：

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，是謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。¹⁰⁷

¹⁰⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 789-793。

¹⁰⁶ 韓兆琦，《新譯史記》，頁 1639。

¹⁰⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 172。

父母和子女之親情，乃是天命所使，身為子女本就應竭力孝順父母，而君臣之間亦有義在，人臣理應效忠國君。這說明了莊子肯定儒家對家庭社會的倫理和君臣間的政治關係，在此前提之下，探討人如何安定人的生命，由此可見儒、道有著互補關係的。「不成德」意即「功成而弗居」。老子在《道德經·二章》云：

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。¹⁰⁸

關於聖人待人處事的方式，王弼注云：「自然已足，為則敗也。智慧自備，為則偽也。因物而用，功自彼成，故不居也。使功在己，則功不可久也。¹⁰⁹」順應自然行事即可，多做了不須甚至不該做的步驟，可能事情就會失敗。自己要有智慧判斷如何行事，多說無益，說多了便不真實了，實際的作為才是真。政局安定，風氣純樸，是無為感化的結果。然而臧地丈人隱遁無聞，是為躲避文王想要推行政治於天下的有為之舉。寫法與〈德充符〉篇的哀駘它故事有相似之處。¹¹⁰ 都是表現出肯定無為而治的思想。

「循斯須」郭象注曰：「斯須者，百姓之情，當悟未悟之頃，故文王循而發之，以合其大情也。」成玄英疏云：「斯須猶須臾也。循，順也。夫文王聖人，盡於妙理，汝宜寢默，不勞譏刺。比隨任物性，順蒼天之望，欲悟未悟之頃，進退須臾之間，故託夢以發其性耳，未足怪也。¹¹¹」循，順也。張松輝先生認為：「順應無為之治。¹¹²」斯須，須臾、片刻之間，短暫的時間。文王當下決定以托夢之辭迎回臧丈人，其實也不過就是順應了百姓們對文王的愛戴之情，所使用的一個權宜之計，沒有什麼好奇怪的。其實可以看出文王順應民心，與「聖人無常心，以百姓心為心」呼應。所以是陶淵明不了解文王看似有為，其實是無為。王船山云：「斯須者，物方生之機，

¹⁰⁸ 王弼，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 6-7。

¹⁰⁹ 王弼，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 7。

¹¹⁰ 參見：張默生，《莊子新釋》，頁 475。

¹¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 793。

¹¹² 《莊子譯注與解析》，北京：中華書局，2011 年，頁 416。

而吾以方生之念動之，足以成其事而足矣。¹¹³」斯須，剛形成的時機。若動了剛形成的念頭，能把事情完成就足夠了。所以文王選擇不直接薦舉臧丈人，而假借託夢之說。王船山還認為：「臧丈人之治，亦循斯須而已。¹¹⁴」臧丈人輔政後，不硬性改變臣民所習慣之典章制度，如此的無為從政之道，「可行而不可言，可暫而不可執¹¹⁵」是可以做但不可言說，可暫時行之卻不可執著。後來文王更進一步想一統天下時，臧丈人已感到有為的壓力，故而隱遁而去。於是王船山最後表示：「斯須者，無可師者也。¹¹⁶」

四、神氣不變之射

第九段對話是描述自認為是高手的列禦寇替伯昏無人射箭，然而伯昏無人卻認為真正的射箭高手應該像至人般「神氣不變」。

列禦寇為伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，適矢復沓，方矢復寓。當是時，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。嘗與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖禦寇而進之。禦寇伏地，汗流至踵。伯昏無人曰：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恟目之志，爾於中也殆矣夫！」¹¹⁷

《莊子》一書中取的人名中，其實是顯得相當有意思、有學問，此段對話中的伯昏無人，在〈齊物論〉中也出現過¹¹⁸，是列禦寇的老師，但是吾人若試就其字面

¹¹³ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 255。

¹¹⁴ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 255。

¹¹⁵ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 255。

¹¹⁶ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 255。

¹¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 793-795。

¹¹⁸ 水渭松，《新譯莊子本義》，頁 78。「申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。」伯昏無人，虛擬之得道者。

上來解：伯，音霸，昏是暗昧，且「明道若昧¹¹⁹」，而無人是指無人我之分，表示伯昏無人看似為一個世上最昏昧之人，實則為一個全世界最聰明之人，他的道德境界很高，是被虛擬出來的一個空靈的人物。另外，列禦寇即列子，除了〈田子方〉本篇之外，還有〈逍遙遊〉、〈應帝王〉、〈達生〉、〈列禦寇〉等其他章都有提到列禦寇。吳怡先生認為從這些篇章中的描述，吾人可以得知列御寇是個修道之人，其所學和來往的盡是壺子、伯昏無人等方術之士。只不過他的境界是比不上壺子和伯昏無人。

120

文中列禦寇表現出很會射箭的樣子，但是僅限於在射箭當下的情境是很適合射箭的環境中進行，一旦處在惡劣環境下，列禦寇便會表現出恐懼而根本無法射箭。事實上，看似射箭技藝高超的列禦寇，並非真正的射箭高手。伯昏無人提醒他：人外有人。真正的射箭高手是要能做到「神氣不變」，不論其心靈或是整個身體生命，都不會因為外在環境變化而隨之有所改變，猶如「泰山崩於前而色不變」¹²¹的沉穩，就如同《莊子·逍遙遊》所言：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。¹²²

因為順應天地萬物之法則，而能駕馭陰陽風雨晦明的變化遊於無窮，才是能禁得起各種環境變化的考驗。而《莊子·齊物論》亦云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山〔飄〕，風振海而

¹¹⁹ 王弼，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 111-112。「明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝。」說明道德的深邃、內斂、沖虛、含藏。它的顯現，不是外炫的，而是返照的，所以不易為一般人所覺察。

¹²⁰ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2004年，頁 51。

¹²¹ 出自蘇洵的心術論：「為將之道，當先治心，泰山崩於前而色不變，麋鹿興於左而目不瞬，然後可以制利害，可以待敵。」軍事將領應當先培養鍛鍊出堅強的意志、膽識、定力等，如此才能掌控利害關係，得以對付敵人。蘇洵，《權書圖說精解》，北京：中國紡織出版社，2011年，頁 1。

¹²² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 19。

不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生无變於己，而況利害之端乎！¹²³

老子在《道德經·四十二章》提到：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。¹²⁴」萬物陰陽調和，氣要保持在沖虛的狀態，內心才能無所恐懼，才不會讓喜怒哀樂干擾了內心。

而說到射箭，《禮記·射義》有云：

射之為言者繹也，或曰舍也。繹者，各繹己之志也。故心平體正，持弓矢審固。持弓矢審固，則射中矣。故曰：為人父者以為父鵠，為人子者以為子鵠，為人君者以為君鵠，為人臣者以為臣鵠，故射者各射己之鵠。故天子之大射謂之射侯。射侯者，射為諸侯也，射中則得為諸侯，射不中則不得為諸侯。¹²⁵

這是將射的涵義引申成繹或舍，就是各自陳述自己的目標志向。當內心平靜身體保持正直，拿著弓箭時便能穩固，進而射中目標。

又云：

射者，仁之道也。射求正諸己，己正而後發，發而不中則不怨勝己者，反求諸己而已矣。¹²⁶

從射箭可以觀察人的德行，內心平靜安和、體態端正之人，拉弓射箭時就不容易受到一些來自內在或外在環境的影響，自然就能射中目標。

關於神氣不變之射，王船山認為：

¹²³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

¹²⁴ 王弼，《老子道德經注》(收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》)，頁 117。

¹²⁵ 王夫之，《禮記章句》，頁 1535。

¹²⁶ 王夫之，《禮記章句》，頁 1537。

至人之神氣不變，則四支百體之為塵垢，死生之為晝夜，有其大常；無不可登之高，無不可臨之深，即以之決死生於一矢，而不見有己。忘吾而不忘其所存，奚待正其躬若象人哉？蔑不中矣。射在於不射，言在於不言，心無死趣，循私須以應物。當其射也，知射而已，而後用志果不分，而物莫能遁其園中也。¹²⁷

至人的神氣不變表現在面對要射出關鍵的一箭時，忘我般的專注凝神，不在意外在環境是要其登多高、臨多深，在射箭的當下，該怎麼射，就怎麼射，沒有固定不變的方式，更不用管是在什麼環境之中，順應自然而射即可。

五、得之淡然、失之泰然的豁達

這一段是敘述孫叔敖面對榮華富貴的擁有與失去，抱持著豁達的態度。這是本篇的第十段對話。

肩吾問於孫叔敖曰：「子三為令尹而不榮華，三去之而無憂色。吾始也疑子，今視子之鼻尖栩栩然，子之用心獨奈何？」孫叔敖曰：「吾何以過人哉！吾以其來不可卻也，其去不可止也，吾以為得失之非我也，而無憂色而已矣。我何以過人哉！且不知其在彼乎，其在我乎？其在彼邪？亡乎我；在我邪？亡乎彼。方將躊躇，方將四顧，何暇至乎人貴人賤哉！」仲尼聞之曰：「古之真人，知者不得說，美者不得濫，盜人不得劫，伏戲皇帝不得友。死生亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎！若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不僊，充滿天地，既以與人，己愈有。」¹²⁸

孫叔敖擔任楚國宰相之職，儘管是三上三下，卻依然能夠怡然自得，不改其色。

¹²⁷ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 256。

¹²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 795-797。

他自謙並無過人之處，只是必須要肩負任、位居要職的時候，是無法推辭的；同樣的，一旦到了必須辭官而去時，也是無法阻止的情勢。他能明白很多事在冥冥之中早已註定，更何況「人無千日好，花無百日紅¹²⁹」，很多事情都不會是絕對的，面對功名利祿的得失，應該是坦然以對，心中不存有任何成見，毋需過度歡喜與憂愁，一切都不往心裡去，隨遇而安就可以了。「既以與人，己愈有。」原話出自老子《道德經·八十一章》：「聖人不積，既以為人，己愈有；既已與人，己愈多。¹³⁰」聖人是無私不會積藏己有，他會傾盡其所有來幫助別人，自己反而更加充足富有；他愈是給予別人，自己反而收穫更豐富。

真正有智慧的人，是不會任意多加言語的，而話多者，通常不見得是有智慧之人。就如同劉安編撰的《淮南子·人間》裡「塞翁失馬，焉知非福」的故事中，老翁對於身邊所發生的事情，總是能有智慧地從容以對，或許是因為他深信老子說的：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏¹³¹」（《道德經·五十八章》）凡事有得必有失、禍福總相依的道理。

六、生死存亡之超越

這是本篇的第十一段，也是最後一段對話。描寫凡王自信的面對楚王再三地強調凡國已經亡國的事實。

楚王與凡君坐，少焉，楚王左右曰凡亡者三¹³²。凡君曰：「凡之亡也，不足以喪吾存。夫『凡之亡不足以喪吾存』，則楚之存不足以存存。由是觀之，

¹²⁹ 此語出自元曲——楊文奎的《兒女團圓》：「人無千日好，花無百日紅；早時不算計，過後一場空。」

¹³⁰ 王弼，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁 192。

¹³¹ 王弼，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》），頁 152。

¹³² 郭慶藩，《莊子集釋下》，頁 798。成玄英疏云：「楚文王共凡僖侯同坐，論合從會盟之事。凡是國名，周公之後，國在汲郡界，今有凡城是也。三者，為不敬鬼、尊賢、養民也。而楚大凡小，處有吞夷之意，故使從者以言感也。」成玄英認為，楚王以大國之姿和凡國這等小國談論會盟合從之事，其實是顯露出楚王有併吞凡國之意，因此才會派遣始者前來當說客。

則凡未始亡而楚未始存也。」¹³³

根據《左傳》中記載，凡，是周公之後也。另有成玄英疏曰：「自得造化，怡然不懼，可謂周公之後，世不乏賢也。」¹³⁴」點出了凡君能夠面對國家的命運造化怡然自得、無所畏懼。「凡之亡也，不足以喪吾存。」是說凡君明白凡國已經滅亡，但亡國的事實並不會對其干擾其心靈，不足以讓他失去精神自由的存有。

莊子是主張超越生死的，認為生命自有來去，一切都是氣的聚散，國家的存亡亦若是。劉榮賢先生在其研究中指出這段對話：「以凡君不繫於國之存亡表達逍遙處世的觀念。」¹³⁵」他認為凡君不以國家的存亡繫念於心，這樣的說法也表達出莊子主張的逍遙處世的概念。楚王原本要使凡君明白凡國已經亡國的事實，卻反倒使凡君明白自己國家存亡並不影響自己保有精神上的自由，而讓楚王也了解國家雖仍存在，但倘若國家的精神已失，那麼與國家滅亡又有何異？而楚王儘管當下其國仍在，卻難保他日也會亡國，應像凡君一樣，對國家的存亡有著如同超越生死般逍遙自得的心情。

¹³³ 郭慶藩，《莊子集釋下》，頁 798。

¹³⁴ 郭慶藩，《莊子集釋下》，頁 795-797。

¹³⁵ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 95。

第四章 《莊子·田子方》之思想價值及其現代意義

繼第三章逐段探討《莊子·田子方》的十一段對話之後，接著便是要依據不同段落之間所涉及相同的思想意義來進行論述。本章共分為兩節，先探討〈田子方〉之思想價值，再闡述〈田子方〉在現代的啓示和影響。

第一節 《莊子·田子方》之思想價值

本文所探究的〈田子方〉篇其十一段文字意義並不相關聯，歸類於雜記的體裁，取篇首三字當作篇名。¹〈田子方〉中的對話，大多是寓言和重言，也可以見到許多修養境界相當高的人物，例如：東郭順子、溫伯雪子、臧地丈人、伯昏無人、孫叔敖、真儒、真畫師等等。不過，本篇是被歸屬於《莊子》的外篇，雖然它並不是出於莊子之手，和內篇中莊子本人的思想也可能已經有些的差距，但是仍屬於莊子後學受到莊子思想啓發之作，另外，還承繼了一些老子《道德經》的一些生命智慧，因此，在思想方面是有其特色和價值，值得我們去探究和思考其意義和內涵。

一、 緣而葆真的處世智慧

(一)緣而葆真

緣，即順也。莊子在〈養生主〉云：「緣督以為經²」順循沖虛之道來做為處世做人的原則。《莊子·養生主》又云：「安時而處順，哀樂不能入也。³」王邦雄先生則認為：「道家的『安』，是不求安的安，也就是從放下說安，接受來時氣

¹ 參見：陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 508。

² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 127。

³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 141。

化的偶然，而面對總是要去的必然，無執著分別，無趨避造作，哀死樂生的兩極波動，就不會干擾生命的平靜。⁴」一旦接受、習慣了氣化而來、氣數已盡的生命有其最適合的安排，沒有執著分別之心，沒有迎合造作之人為，即使面對生死這等兩極化的哀樂之情，心中還能感到平靜自在。除此之外，「緣」還有順應萬物、順應遭遇之意，尤其是面對生死的遭遇，更是應該順其自然。〈齊物論〉中的「死生無變於己⁵」郭象注云：「與變為體，故死生若一。⁶」若將生死這樣能改變人生的大事，視為生命中必然會經歷的過程，如此便能自在地面對生與死。

「葆真」一詞，是莊書中首次也是唯一出現在〈田子方〉裡：「其為人也真，人貌而天，虛緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。⁷」

這裡的「葆」，是保也；真，可視為道也，為宇宙和諧的規律，亦是內心之沖虛。

「葆真」是指保持其天真的本性，可以透過虛靜達到此境界。「葆」字其實曾出現在內篇，莊子在〈齊物論〉云：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。⁸」郭象注云：「任其自明，故其光不蔽也。⁹」成玄英疏云：「葆，蔽也。至忘而照，即照而忘，故能韜蔽其光，其光彌朗。此結以前天府之義。¹⁰」葆，蔽也；光，指心靈之光。內心那份靈光，應是韜光養晦，彰而不顯，隨任其自現光明。

(二)真

「真」是莊子思想中相當重要的概念，在〈內七篇〉中的〈齊物論〉有出現真宰和真君。不過，都是把真當形容詞來使用。莊子云：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特

⁴ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 169。

⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 108。

⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 768。

⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 93。

⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 99。

¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 99。

不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。……其遞相為君臣乎？
其有真君存乎？如求得其情與不得，無益損乎其真。¹¹

「非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。」郭象注云：「彼，自然也。自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉。凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。¹²」自然之天生萬物，我也是自天而生，離天道還會遠嗎？萬物皆有其自然而然的天生本性，只要聽任依循其天性，天道真理自然能夠朗現。

「若有真宰，而特不得其朕。」郭象注云：「萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。¹³」天地間的萬事萬物，各有其趣，似乎有一個真正的主宰在掌控著一切，但是若是要透過任何徵兆探尋祂的蹤跡，卻始終不可得。所以要明白萬物皆自然生成，而不是靠著人為外力使然。成玄英疏云：「夫肢體不同，而御用各異，似有真性，竟無宰主。朕迹攸肇，從何而有？¹⁴」人的四肢外型長短不一，但是卻各有其天生不同的作用，看似有其天真本性，卻竟然找不到主宰者。然而，若是有任何徵兆可尋，是要如何才能得知呢？

「其遞相為君臣乎？其有真君存乎？」郭象注云：「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，豈有遞哉！雖無錯於當而必自當也。任之而自爾，則非偽也。¹⁵」何人可以擔任位高權重之君？何人僅能出任朝中之臣？就如同天在上、地在下，以及頭在上而腳在下，眼睛能看物辨色，耳朵能聽到聲音，這些都早已經是天定，怎麼可能會有隨意更迭交替的狀況發生？但憑聽任其原本天性，以無心看待就必定能夠自然是最適當的了。玄妙之天道，存於心中。

¹¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 63。

¹² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 63。

¹³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 64。

¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 64。

¹⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 66。

成玄英疏云：

夫首自在上，足自居下；目能視色，耳能聽聲。而用捨有時，故有貴賤。豈措情於上下，而遞代為君臣乎？但任置無心而必自當也。直置忘懷，無勞措意，此即真君妙道，存乎中矣。又解：真君即前之真宰也。言取捨之心，青黃等色，本無自性，緣合而成，不自不他，非無非有，故假設疑問，以明無有真君也。¹⁶

成玄英更明白指出這裡所謂的真君，其實就等同於前面所提到的真宰。而人的取捨分別之心，還有顏色種類名稱的區別，其實不是其原本的樣貌，而是在因緣關係下，人所賦予的意義。

「如求得其情與不得，無益損乎其真。」郭象注云：

凡得真性，用其自為者，雖復卑隸，猶不顧毀譽而自安其業。故知與不知，皆自若也。若乃開希幸之路，以下冒上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。¹⁷

如果能把天真本性用在自己的作為，雖然只是從事官階較低賤的工作，仍會不加考慮是否會損害自身名譽，而安心地做好自己該做的本分。因此，不論是否知不知道真宰的存在，都能夠感到自在平和。反之，如果在下位者冒犯在上位者，萬物失其真性，人也忘了恪守其本分，那麼就可能短時間內就犯下了過失，毀損了名譽。

而在〈大宗師〉裡，真人一詞則多次出現，更彰顯其重要性。然而，何謂

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 66。

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 66。

真人？在具體描述什麼是真人之前，莊子在〈大宗師〉一開頭就已經先大致描繪了真人的修為：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。¹⁸

這裡的天，指的就是自然，不過當然不是指吾人現今所以為的山水風景的自然環境。這是莊子認為真人他能夠順應天生自然和人性。「天之所為者」，成玄英疏云：「謂三景晦明，四時生殺，風雲舒卷，雷雨寒溫也。¹⁹」自然中天色的明暗、四季的運行、萬物的生成或氣象溫度的變化，都是大自然天生的。而「人之所為者」，成玄英疏云：「謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，凡所施為也。²⁰」人的手腳耳目皆各司其職，是與生俱來的能力。心靈的感知有其工巧和樸拙，是透過四肢五官的體驗而來的。王船山有云：「未生而使生，已生而使死，天之為也，不可知也。²¹」人之所以生為人，又會有死去之日，都是上天的安排，人是無法預知生死。人能做的就是盡力於生之事，但不用勞費精神去設想死亡之事，聽任天的旨意即可。

王邦雄先生認為：「『知』不是『認知』，而是『體現』。²²」自然之天，其實無色無味、無聲又無形，吾人如何能知天之所在？似乎只能用心透過五感經驗去感受領略天之所為，進而確認天之所在。而能「以其知之所知以養其知之所不知」的人，這就不是一般人能做到的，而應該是那些有相當修養工夫的人才有可能為之。誠如王邦雄先生所言：「人有心有物，而『心』會執著『物』²³」，

¹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 247。

¹⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 247。

²⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 247。

²¹ 王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，頁 131。

²² 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 283。

²³ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 284。

舉凡人心皆有所執，只是程度多寡罷了。正因為人所知者有限，不應以無涯自困²⁴，因此，唯有能解消、去掉這些執著心，人的心靈才能純淨自然進而自在，不為外物所干擾，自然便融於道中，最後也才能安養天年。

接著，莊子用幾乎連續的四個段落，解析了真人具有的性格和修養境界，以下是四段有關真人的描述：

且有真人而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。²⁵

吳怡先生認為「且有真人而後有真知」這句話非常重要，因為如果光是談論「真知」，那麼就會局限在知性方面，便會如同犯了所謂「有患」的錯誤，因此要開始轉為談論「真人」。唯有先修養成爲真人，才能使真人的知自然而然的成爲真知²⁶。如何稱得上是真人？自古以來，真人就是不抗拒微少，不自恃居功，不謀慮官祿。如果是這樣的話，錯過之後才不會後悔，順當之時也不會自得。甚至登高山不會顫慄，下水後不會感覺浸溼，遇火燒也不覺得熾熱。這是有真知者才能抵達道的境界。而道是指內在對於道的證悟，也就是從表象的知而昇華成的體道的境界。

古之真人，其寤不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。²⁷

古代的真人雖然具有人的形體，但是從生活習慣方面來看，便可看出真人

²⁴ 《莊子·養生主》一開始便提到：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆矣」，因此吾人不應強求知，否則是會導致形勞神弊、累性害心的危殆出現。

²⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 250。

²⁶ 參見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2004 年，頁 227。

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 251。

之所以異於常人之處。真人睡覺時不會作夢，醒來後也沒有憂愁，飲食方面不要求精緻美味，呼吸喘息也比較深沉。因為真人的呼吸是自腳跟調息，一般人從喉嚨呼吸。言論受屈時，話語的吞吐就好像被阻礙。強橫而嗜欲深重的人，其天生的根器便愈淺少，所能了解的天機也就有限了。顯示真人的生活起居是低調樸實的，而身體方面也比一般人更能忍耐，他能夠面對接受自己身體的自然狀態。

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。²⁸

古時候真人對於生死、善惡是有所超越的，不知道悅生，不知道惡死，出生不歡喜，入死也不拒絕，無拘無束的來去。但是沒有忘記他是來自何處，也不追求歸宿。遇到事情發生了，便欣然面對與接受，忘卻生死，而隨任其回歸自然。這樣就是不讓偏執的心損害了道，也不用人為的造作要輔助天然。這就是所說的真人了。正是因為真人有著逍遙自在的心，不會受到喜怒哀死的干擾，適時的來去，懂得安時而處順，哀樂不入於心，生命也才能獲得安頓。

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔濔乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悒乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也；而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 253。

與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。²⁹

義，本意為宜；朋，朋黨也。古時候的真人不求人知，不為朋私，所以又能不曲不承。而且不標新立異，固執己見，自以為是。能開放其心，懂得虛懷不浮華，內心有所喜悅。崔，動也。他的動，乃是由於萬化的變動，是自然而然而動，是不由自主的。而以他的德可以來幫助別人知止而歸於安靜。厲，醜也。形貌不揚，如流俗之人，但無拘束。懂得順物自然，無欲無知，語言說了就忘了。這整大段的話，都是在說真人處事的態度。刑，同天之刑。把死亡這個天之刑視為身體的必然現象，就能夠視生死為一體，處之泰然。「以禮為翼」可說是莊子的一套修養工夫，進而能逍遙於世。其實只是為了生活在世，不得已的權宜之計。知，是大知，智慧也。時，應時，順時。有了真知灼見，就能了解事物的因果關係，所以能順其自然，甚至無時而不可，無時而不行。發自內在和諧的心，順德而行。「天與人」，猶如自然與人，亦即道與萬物。人本來就是自然中的一部分，本就不可分，天人本為一體，又何來高低勝負之分？

內篇〈大宗師〉中所描述的真人，乍看似乎是有其內外層次的先後，不過，就其原意，應視為從不同的角度面向來勾勒出真人的樣態。真人是莊子相當重要的思想，他認為真人所表現的該是像嬰兒般天真的境界。高柏園先生認為：「道根本是真人境界的客觀化，是真人境界中所隱含之理的客觀化。」³⁰然而一般人是需要通過努力的修煉，方可臻其境界，被視為是《莊子》書中一理想人格。

到了外篇的〈田子方〉，一開始就有東郭順子這樣人格修養境界如同真人般的人物登場，隨後又有溫伯雪子這個暗喻和老子同層次的修為境界的修道之人。另外，還有真儒和真畫者也在此篇提及「真」的概念。顯示出〈田子方〉篇是根據〈內七篇〉的重要思想進一步發揮而作，被歸類於所謂的「述莊派」³¹

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 258-259。

³⁰ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992 年，頁 173-174。

³¹ 劉笑敢先生把《莊子》外雜篇分為「述莊派」、「黃老派」以及「無君派」三大類別。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987 年，頁 58。

的著作。以下就是在〈田子方〉裡所提到的真人：

古之真人，知者不得說，美者不得濫，盜人不得劫，伏戲皇帝不得友。
死生亦大矣，而无變乎已，況爵祿乎！若然者，其神經乎大山而無介，
入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地，既以與人，己愈有。

這是描述孫叔敖已經明白了俸祿爵位的得失，並非自己所能掌控，毋需過度憂喜，只需善盡職責，努力付出，精神上的收穫也會愈多。就如同古代真人般已有了道的精神，臻於道的境界。值得注意的是，「死生亦大矣，而无變乎已」和〈齊物論〉中的「死生无變於己³²」，這兩句幾乎又可以視為相同的句子，又是一個〈田子方〉參酌〈內七篇〉而作的證明。

二、道論與生命智慧

莊子的「道論」也是其思想中的核心部分，〈內七篇〉中的〈齊物論〉中，也曾好幾次問及道，談過道，但都是扼要的點出這個道，而沒有對道本身做詳細的介紹，而以下〈大宗師〉中的這段文字所提及道的概念，吳怡先生認為這是在〈大宗師〉對道的描寫是最多、最詳細的³³：

夫道，有情有信，无為无形；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。³⁴

「有情有信，无為无形」郭象注曰：「有無情之情，故無為也；有無常之信，

³² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 107。

³³ 參見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 242。

³⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 272。

故無形也。³⁵」正是能有「無情」這樣的情感，所以能夠做到「無爲」；而有了「無常」的信念之後，道自然也就化爲無形了。而吳怡先生則認爲道有感化的作用，有感化的信驗；道是自然而然，沒有目的，並非物質上的驗證，而是變化的真朕。³⁶「可傳而不可受，可得而不可見」成玄英疏云：「寄言詮理，可傳也。體非量數，不可受也。方寸獨悟，可得也。離形於色，不可見也。³⁷」是因爲道是從古流傳至今的理，可以用寓言的方式詮釋其理並予以流傳，但是道體本身並不可以計量，無法受而有之。必須要自己的內心有所領悟，方可得道。然而，道是不形於色的，無法從外觀之。吳怡先生描述道自有天地以來，一直流傳至今，萬物體道，都有得於道，但是道卻沒有形象可以見識。

「自本自根，未有天地，自古以固存」成玄英疏云：「自，從也。存，有也。虛通至道，無始無終。從（本）[古]以來，未有天地，五氣未兆，大道存焉。故《老經》云有物混成，先天地生；又云迎之不見其首，隨之不見其後者也。³⁸」從道的根本來說，在還未生成天地之前，道從古以來早已存在。在老子《道德經》提出道在天地萬物生成之前，早就存在，但是卻不知最初之始，也無法得知其終於何時。吳怡先生認爲這個本和根另有含意，就是能生，道是萬化的生主。³⁹

「神鬼神帝，生天生地」郭象注曰：「無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉！⁴⁰」成玄英疏曰：「言大道能神於鬼靈，神於天帝，開明三景，立生二儀，至無之力，有茲功用。斯乃不神而神，不生而生，非神之而神，生之而生者也。故《老經》云天得一以清，神得一以靈也。⁴¹」這裡的鬼帝，泛指山川鬼靈，天地神祇，一切創生造化的作用，而神是當動詞用，即賦予萬物精神。而老子《道德經》中所說的一，也就是道。

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

³⁶ 參見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 242-243。

³⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

³⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

³⁹ 參見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 243。

⁴⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

⁴¹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

「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」郭象注曰：

言道之無所不在也，故在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老，無所不在，而所在皆無也。且上下無不格者，不得以高卑稱也；外內無不至者，不得已表裏名也；與化俱移者，不得言久也；終使無常者，不可謂老也。⁴²」

這是說明道是無所不在的，因此也就沒有所謂的最高、最深、最久、最老的說法。而且也沒有不會有所謂的上下、高低、內外、表裡、長久、無常之名。

成玄英疏曰：

太極，五氣也。六極，六合也。且道在五氣之上，不為高遠；在六合之下，不為深邃；先天地生，不為長久；長於亙古，不為耆艾。言非高非深，非久非老，故道無不在而所在者皆無者也。⁴³」

道既在於太極之上，也深入在人世間，又有其長久性。而且道是非高非深、非久非老，所以道能夠超越時間和空間，道是無所不在。

而在〈田子方〉中，藉由孔子和顏淵、孔子和老聃這些寓言名人的對話來闡述道之所在及其特性，毋須執著，隨順自然即可。進一步更利用多個寓言人物故事，來體現道在其生命中。

〈田子方〉裡面有幾段故事都談到和至人有關的描述：

⁴² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273。

⁴³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 273-274。

1. 夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。⁴⁴

郭象注曰：「至美無美，至樂無樂故也。」成玄英疏云：「夫證於玄道，美而歡暢，既得無美之美而遊心無樂之樂者，可謂至極之人也。」最美的境界之後，沒有更美的了，最快樂的境界之上，再沒有更快樂的境界了。因此體證了道之後，會感覺心中歡暢且美，而能夠見得無美之美，感受無樂至樂的境界的人，可說是高超的人了。

2. 夫至人者，上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。⁴⁵

郭象注曰：「揮斥，猶縱放也。夫德充於內，則神滿於外，無遠近幽深，所在皆明，故審安危之機而泊然自得也。⁴⁶」得道之士能夠上窺探蒼天，下潛行入黃泉，因其內外是德沖神滿，無懼於遠近幽深之別，所在之處皆是一片景明，所以能夠查察出安危情況，逍遙遊盪於四面八方，而且神色不變，恬淡自得。

三、〈田子方〉思想的價值性

王船山曾云：「此篇以忘言為宗，其要則《齊物論》「照之以天」者是也。⁴⁷」這裡的天是指自然，本篇在論述上大致是以真人能夠順物自然的人格修養境界為主。不過，在郭象《注》的「照之于天」，而在郭慶藩《集釋》中是「照之於天」。錢穆先生在《莊子纂箋》中的〈田子方〉篇提到了陸長庚曰：「與內篇大宗師參看。」姚鼐曰：「與德充符同旨。⁴⁸」張默生先生也說：「本篇在思想上與內篇的

⁴⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 782。

⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 795。

⁴⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 795。

⁴⁷ 王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》，頁 249。

⁴⁸ 錢穆，《莊子纂箋》，頁 166。

某些篇章如〈德充符〉〈大宗師〉有明顯關聯。⁴⁹」在在顯示：〈田子方〉在思想上、文字詞句上確實是受到了〈內七篇〉的影響。

一般認為全篇共有十一段文字，陳德和先生則認為：

〈田子方〉精采突出，它由十個小節組成，透過人物的對話，把道家的人生智慧具體的表達出來，而全篇之統宗會元處就只一個「虛」字了得，虛者，心不執也；不執則虛，虛則應物以成化，夫是之謂真人、是之謂至人、是之謂全德之人⁵⁰。

陳德和先生他將十一個段落精簡為十個小節的對話，點出了全篇的要旨是「虛」，而虛正好是莊子所看重的思想，唯有虛能無執著，順應物之自然本性，才能葆真。陳先生他更進一步指出：「吾人竊謂〈田子方〉必列外篇之上駟⁵¹」，由此可見，〈田子方〉的確是有其值得吾人及後續的研究者深入探討的價值。

(一) 坐忘

〈內七篇〉談「坐忘」的工夫修養，而〈田子方〉也有提到「忘」。〈養生主〉的「哀樂不入於心」是心齋與坐忘之實證。莊子透過「心齋」、「坐忘」等修養工夫，讓心靈得以淨化，就是為了和道相呼應。而〈田子方〉第六段提到百里奚的「爵祿不入於心」、有虞氏的「死生不入於心」，還有第十段孫叔敖的「爵祿無變於己」，這些都可以視為他們有著心齋與坐忘的修養工夫。在最後一段楚王與凡王的對話中，凡王強調自己的國家雖然已經滅亡，卻不因此擾亂其精神上、心靈上的自由，仍保有其真君、真宰的存在。如同〈養生主〉最後一句：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。⁵²」前薪會燃盡，但只要後薪接續，火勢便不滅。儘

⁴⁹ 張默生，《莊子新釋》，頁 459。

⁵⁰ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 138。

⁵¹ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 143。

⁵² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 143。

管軀體已滅亡，但是其精神是永遠存在的，同樣也是達到「坐忘」的修養境界。

(二)藝術精神與美學

在《莊子》書中，其實沒有提到藝術一詞，但是有用到「藝」字的概念，如：「說聖耶？是相於藝也」(〈在宥〉)⁵³ 不過，這裡所指的藝，主要的是在指稱生活中比較實用的能力或技巧。而〈養生主〉中「庖丁解牛」⁵⁴的故事，郭象注曰：「惠君既見庖丁因便施巧，奏(刀)音節，遠合樂章，故美其技術一至於此者也。」郭象認為惠君驚嘆庖丁的解牛著重在技巧的熟練度，讚美其竟能與藝術相關。徐復觀先生對於老子和莊子所說的道，他認為：

他們所說的道，若通過思辨去加以展開，以建立由宇宙落向人生的系統，它固然是理論地，形上學的意義；此在老子，即偏重在這一方面。但若通過工夫在現實人生中加以體認，則將發現他們之所謂道，實際是一種最高地藝術精神；這一直要到莊子而始為顯著。⁵⁵

徐先生嘗試把老、莊的道跳脫出單純的形上學觀念，進一步透過工夫論和老子、莊子的道結合後，晉升到藝術精神的層面來談，尤其認為莊子的道更是符合了所謂藝術精神。而藝術一詞，源自於英文、法文的Art，是因為日本在近代做翻譯時所使用。而在當時所謂的Art的意思，已經從之前包含技術、技能的觀念中抽離，改以較單純的表示所謂的繪畫、書法、文學、雕刻等。⁵⁶ 也就是說，如果吾人往縱深一點看，老子和莊子所謂的道，即所謂的藝術精神。在中國文化裡的書畫、文學、音樂等，原就應屬藝術領域，藝術精神便可視為中國文化的特徵。

唐君毅先生說：「中國文化之所以道德精神與藝術精神為主，實淵源於周朝

⁵³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁406。

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁130-131。

⁵⁵ 徐復觀，《中國藝術精神》，頁48。

⁵⁶ 參見：徐復觀，《中國藝術精神》，頁49。

之禮樂文化，由『禮』而啟發了『道德』精神，由『樂』而產生了『藝術』精神。⁵⁷」中國文化在周朝時，因為有周公制禮作樂，讓禮和樂不再只限於宗教上的祭祀天神，而是轉變為道德上對祖先的緬懷追思。再加上結合了封建、宗法等社會制度，落實在人們的日常生活中，形成一套融合道德和藝術的中國人的禮樂文化。在〈田子方〉的第四段是老聃能遊心於物之初，孔子認為是他能認識到一切事物存在的本源，因此他稱得上是個至人。而陳鼓應先生認為：「自然界充滿著美與光輝，至人『得至美而由遊乎至樂』，於此可見莊子至人的藝術心態。⁵⁸」由此呼應了莊子思想中所蘊含的道家美學。

在〈田子方〉的第七段是宋元君尋找真畫師的經過，藉由寫真畫師突破傳統束縛並顯露真性情，回歸藝術的本質。而關於畫師本身所應具備的涵養，也是影響其畫作的關鍵因素。郭熙認為畫家首先要注重的便是精神的陶養，他在《林泉高致·畫意》中提到：

世人止知吾落筆作畫，卻不知畫非易事。莊子說畫史解衣盤礴，此真得畫家之法。人需養得胸中寬快，意思悅適，如所謂易直子諒，油然之心生，則人之啼笑情狀，物之尖斜偃側，自然列布於心中，不覺見之於筆下……不然，則志意已抑鬱沉滯，局在一曲，如何得寫物貌情，攄發人思哉。假如工人斲琴，得峰陽孤桐，巧思妙意，洞然於中，則樸材在地，枝葉未披，而雷氏成琴，曉然已在於目。其意煩體悖，拙魯悶默之人，見銛鑿利刀，不知下手之處，焉得焦尾五聲，揚音於清風流水哉。更如前人所言，詩是無形畫，畫是有形詩。哲人多談此言，吾人所師，余因暇日，閱晉唐古今詩什，其中佳句，有道盡人腹中之事，有裝出目前之景。然不因靜居燕坐，明窗淨几，一炷爐香，萬慮消沉，則佳句好意，亦看不出。幽情美趣，亦想不成。即畫之主意，亦豈易及乎？境界已熟，心手以應，方始縱橫中度，

⁵⁷ 唐君毅，《人文精神之重建》，臺北：學生書局，1984年。

⁵⁸ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁508。

左右逢源。世人將就，率意觸情，草草便得。⁵⁹

以上是徐復觀先生節錄了〈畫意〉的一段話，要從平日及創作時的兩個階段來了解郭熙對畫家之精神陶養的想法。徐復觀先生認為，郭熙透過實踐證明和莊子所提出的藝術創造過程的表現相合，就是從藝術家精神中所產生，進而「自然布列於心中」，而後能達到「不覺見之於筆下」，讓作品得以呈現。；這與《莊子·達生》中梓慶的故事，在意義和精神上是相通一致的。尤其郭熙提出《禮記》〈樂記〉和〈祭儀〉中有所記載的「易直子諒，油然之心生」之語，說明精神因淨化會展現出純潔的生機，如此一來，正好可以彌補莊子書中不及之處，顯得特別有意義。⁶⁰其中的「畫史解衣盤礴」，指的便是〈田子方〉裡真畫師的故事。而《美學精論》的主編提出，郭熙「靜居燕坐」可視同老子所言「滌除玄覽⁶¹」，「萬慮消沉」如莊子所謂「齊以靜心⁶²」，亦即「林泉之心」⁶³，代表一種虛空的心境，進而能使「胸中寬快，意思悅適」。

顏崑陽先生指出，莊子強調的精神修養並非為了實質上的藝術活動而言，然而卻無意間影響後世的藝術活動甚深，使得現今人們將藝術的主體放在精神修養層面來看，可分為平時的「養性」和創作時的「凝神」。而且影響藝術作品的優劣的主要關鍵，便是藝術主體本身的性情修養。⁶⁴由此可見，藝術家內在生命的性情修養若能達到很高的境界，那麼其所創作出來的作品必定是能表達藝術家本身的生命歷程，相當具有意義和可看性。

(三)語言表達的侷限性

語言是人所具有的一種特殊能力。當我們心中對某些事物有一些想法，或對

⁵⁹ 轉引自徐復觀，《中國藝術精神》，頁 330。

⁶⁰ 參見：徐復觀，《中國藝術精神》，頁 330-331。

⁶¹ 出自《道德經·十章》。王弼注，《老子道德經注》，頁 23。

⁶² 出自《莊子·達生》，齊，齋也。郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 722。

⁶³ 參見：趙憲章主編，《美學精論(七)》，頁 304。

⁶⁴ 參見：顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，頁 248-249。

某些人產生了些許情意的時候，我們可以透過語言的表達來具體呈現出那些看法和情感。所以，語言的表達有其不容忽視的重要地位。然而，如何適切地透過言語來表情達意，卻更顯得相當重要。在適當的時間，能夠以很貼切的言詞來傳達心中的意念，才會收到相輔相成的效果。殊不知，水能載舟，亦能覆舟。很多事物其實是一體兩面的，是正反兩面同時並存的。若無法以恰當的言語呈現出這些想法時，那麼效果不僅大打折扣，還可能收到反效果，甚至使其「未蒙其利，先受其害」。

那麼，在使用語言時，除了明白它的重要性之外，我們還要注意是否有其使用上的限制。因為有很多時候和事物，倘若要使用言語來表達旨意，是不太適合的，甚或是「此時無聲勝有聲⁶⁵」的。就像老子所說：「道可道，非常道⁶⁶」他認為道若可以輕易使用言語來說出，那也就不是真正恆常不變的自然之道了。

對此，王邦雄先生提出他對語言的觀點：「言語有開顯也有遮蔽⁶⁷。本來我們的言語叫『可道』，可以言說，『可道』是表達，這叫開顯，但任何開顯都是遮蔽。⁶⁸」我們常常會感覺到人的一生中，其實有很多相當細微的情意，是很不容易直接以語言來宣達的，甚至是無法用言語形容的。莊子在〈齊物論〉提到：「道隱於小成⁶⁹」、「其成也，毀也⁷⁰」很多時候是一開口說就是錯了，一旦落成文字，就常會有著辭不達意之憾，只因為語言有它本身在表達能力上的限制。葉海煙先生認為：「由於對真生命的熱愛，莊子才如此關心語言的功能，並試圖解除語言對思想活動的限制。⁷¹」而吾人可以從《莊子》書中找到很多寓言故事來語以佐證。

其實，不言也是一種表達。在〈田子方〉第二段的溫伯雪子是「目擊而道存

⁶⁵ 出自白居易的古詩《琵琶行》。

⁶⁶ 出自《道德經·一章》。王弼注，《老子道德經注》，頁1。

⁶⁷ 王邦雄，《人間道》，頁33。

⁶⁸ 王邦雄，《人間道》，頁35。

⁶⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁70。

⁷⁰ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁78。

⁷¹ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁136。

矣，亦不可以容聲矣⁷²」，因為其修養境界很高，無法透過言說來描述，只好選擇不說，以免說得太多，甚至是說得太少，都無法貼切的形容。

莊子藉著齊桓公和車匠的對話來解析「言意之辨」，他在《莊子·天道》中寫道：

桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問，公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死！」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉乎其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」⁷³

他強調語言一旦被寫出來，就會被限定住，重要的是能夠體現語言所傳達出的那種境界的人，語言本身沒有辦法取代那種境界。就如同王邦雄先生所言：「人間的任何語言、文字、概念都是有限的，對於真實的存在，隱微的、美妙的、高貴的、動人的，你會發覺你的言語、概念、文字都沒有辦法做充分的傳達。⁷⁴」吾人應該明白語言文字自身的侷限性，而天道是無形的，任何透過言語的傳達，都對天道形成了限制。

而《莊子·外物》也提到：

筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，

⁷² 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 78。

⁷³ 郭慶藩，《莊子集釋(上)》，頁 537-539。

⁷⁴ 王邦雄，《人間道》，頁 37。

得意而忘言。⁷⁵

漁夫和獵人利用工具完成捕魚狩獵的任務之後，便不需要再去計較工具的存在與否，其實是可以將之忘卻拋棄的。因為捕獵的目的已經達成，至於使用了工具只是一種手段，是要爲了用來捕獵而已。同樣是說明語言的功能、目的是在表達其背後的意義，一旦掌握了語言的真義，就可以不用語言了，這也是語言的限制。

(四)儒道互補

〈田子方〉第二段雖是文中的孔子向子路讚美溫伯雪子有著「目擊而道存⁷⁶」的境界，但也藉其口批評了儒家「明乎禮義而陋乎知人心⁷⁷」。第三段藉由顏淵和孔子的對話，來傳達萬物都隨時有所變動，自我也應隨之日新又新，不要再執著變動之前。第五段莊子見魯哀公，提到了和孔子淵源甚深的魯國上下，雖是隨處可見穿著儒服之人，無奈卻只是假儒，真儒僅剩一人。顯示了相當多的儒者雖從外在穿著還能符合儒者的裝束，但是深究其內涵，其實早已稱不上真正的儒者，也反映出了周文疲弊的影響甚鉅。第八段的文王利用其父託夢來說服群臣，迎回臧地丈人回國輔政，孔子向顏淵解釋文王其實是隨任物性，順了蒼生百姓之願，乃「循斯須也⁷⁸」。而第十段孫叔敖對於爵祿無變於己，文中的孔子便以古之真人與之相比，同樣也是面對諸多困難也無變乎己，更重要的還能「既以與人，己愈有⁷⁹」。這幾段都是在文中出現孔子或孔子的弟子顏淵、子路相互對話，進而強調或批評當前人事物的狀況。儘管寓言故事中所提到儒家代表的角色，未必就是真指儒家，但吾人或許可視爲儒、道兩家互補，讀出其另一番旨趣。

⁷⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 1169。

⁷⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 774。

⁷⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 773。

⁷⁸ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 793。

⁷⁹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 797。

第二節 《莊子·田子方》的現代意義

中華文化的經典，已歷經幾千年的承傳，到了現代仍是學者從事研究探討，以至世人傳誦閱讀的材料，而《道德經》、《莊子》一直以來都是相當受到青睞的讀本。尤其《道德經》裡有著老子的生命智慧，而《莊子》的哲學被譽為生命哲學，因而《莊子·田子方》也蘊含了一些生命智慧在其中。值得注意的是，〈田子方〉在〈內七篇〉的啓發影響之外，其實它還受到了老子《道德經》的影響。除了在當時動亂不安的年代，安頓了人們的身心靈，更提供了現代人能夠對生命自我超越的重要來源。而陳鼓應先生認為：「許多富有哲理性的成語出自本篇，如：目擊道存、亦步亦趨、奔逸絕塵、瞠乎其後、不言而信、失之交臂、唐肆求馬、形若槁木、日改月化、天高地厚、千轉萬變、解衣槃礴以及明禮義而陋知人心、處卑細而不憊、哀莫大於心死等。⁸⁰」陳先生整理出相當多現今人們使用的成語之出處，竟是來自於〈田子方〉，這更凸顯了〈田子方〉對於現代人仍有其不容忽視的意義。因此，本文將試論《莊子·田子方》所體現的現代意義有二：一、對於個人和教育的影響；二、對於國家和社會的影響。

一、對於個人和教育的影響

《莊子·田子方》總共有十一個段落，每一個段落都可以是一個寓言故事，都可以作為個人在人格修養的參考。〈田子方〉第一段的東郭順子「其為人也真，人貌而天，虛緣而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。⁸¹」他是一個有著真人修為的人，所以他的學生田子方才會覺得「无擇何足以稱之！」⁸²。在田子方和魏文侯的對話中，除了提到了田子方之師東郭順子有著「真人」般的人格修養境界之外，其實也批評了仁義聖智這些傳統儒家奉行的觀念早已對

⁸⁰ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 509。

⁸¹ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

⁸² 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

真實的生命產生了束縛。第二段中的溫伯雪子，其修養境界也同樣很高，讓文中的孔子認為溫伯雪子「目擊而道存，亦不可容聲矣⁸³」第四段中介紹了「至人」，能夠懂得一切事物存在的根源，認識了自然運行之理，還能得至美、遊乎至樂，顯出其藝術精神。這裡所強調的真人、至人，在現今社會人心道德日漸崩壞的洪流中，根本就難以得見。放眼所見，莫不是矯揉造作、汲汲營營的人性表現，便是消極抱怨應對過日的心態，實在會讓生命的本質都受損殆盡。而在第七段有著真性情的真畫師，能夠秉持真而擺脫外在束縛，專心一志的在作畫這件事，因此，能創作好的藝術作品。

至於〈田子方〉和教育的關係，可先從其第一段田子方和東郭順子、第二段孔子和子路、第三段顏淵和孔子等這幾對師生的對話來看。東郭順子是個「緣而葆真，清而容物」如真人般德行高尚、連魏文侯都自嘆弗如的君子，這樣的老師他「正容以悟之，使人之意也消」的不言之教，正是古今中外的師長們所應有的「身教重於言教」的表現。而孔子向子路讚揚能批評魯國儒者「明乎禮義而陋知於人心」的溫伯雪子，是個「目擊而道存，亦不可以容聲矣」的人，有如同老子的修養境界。這樣的老師是能夠懂得觀察的、善用機會教育的，與此同時，他也給他的學生作了一個良好的示範。至於顏淵和孔子的對話中，孔子除了肯定顏淵的好學，更勸勉顏淵為學應隨順自然，不應固著於舊有的觀念和態度。這些老師們其實都是在讓學生們進行「典範學習」，亦即當前生命教育中很重要的一個環節，引導學生們對「理想人格」的典範學習。透過閱讀經典，明白歷史人物中的人格高尚之處，甚至有著超越的精神；效法其典範的言行，進而學生可以展現出合宜的言行。

此外，既然談到生命教育，那麼就不能不重視老莊學說的生命智慧。當初在文教禮制崩壞、社會動盪不安甚至戰亂頻仍的年代，人們的生命需要一股安定的力量，而老莊的生命智慧正好可以撫慰不安的心靈，安頓其生命。同樣的，在現今的社會中亦然。生活壓力大、心靈孤寂的現代人，其實更需要好好的領略老莊

⁸³ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 774。

的生命智慧，在肯定自我生命的價值與意義之外，還可以跳脫生命困境、超越生死，最後甚至可以讓人生過得自在逍遙。而《莊子·田子方》中的生命智慧，展示了人們「緣而葆真⁸⁴」、「目擊而道存⁸⁵」的真人以及遊心於道、「神氣不變⁸⁶」的至人境界，提醒人們生命超越自我的可能。千轉萬變而不窮的真儒、有遊藝於道的真性情的畫師，充分展露出人性的「真」。而順乎無為之道、「不入於心⁸⁷」的德行和「得之淡然、失之泰然」的豁達，正好可以為人們汲汲營營、凡事計較得失的心，提供一劑緩解的良方。

二、對於國家和社會的影響

《道德經》和《莊子》當時便是在國家政治動盪的時代中問世，自然是對於國家政治所衍生的問題，包括民生問題和社會問題等，有其獨到的解決因應之道。尤其莊子承繼老子的無為思想，提出當政者該持以「無為之治」，切勿過度力求表現，甚至強取豪奪，而且要能以百姓所關心的事務來作為執政的方向之一，用心傾聽人民的心聲。如此，人民百姓能夠安居樂業，政績及聲望便能如日中天。

《莊子·田子方》中第五段魯國之中假儒甚多的情況，其實可以讓現今社會上的知識份子反思，究竟是一味的、一窩蜂地追求高學歷、高等知識的背後，代表了什麼意涵？然而第六段、第九段和第十段都強調了「不入於心」、「無變於己」，面對生活上的種種困境遭遇或利誘威脅，吾人是不是能像對話中的主角有著相同的勇氣與智慧？而第八段的人物對話，便提到文王特請臧丈人來治國。臧丈人順應無為而治的結果，果然使國家法令依舊，但是諸侯們無二心，執政管理者不居功，鄰國也不會越境來干擾經濟。第十一段凡王是亡國的國君，他和欲併吞其國的楚王對於國家的認同存在感，有著很大的差異。凡王認為儘管國家在形式上已經滅亡，但是卻無礙於凡王本身心靈上、精神上的自由。其實，這可說是

⁸⁴ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 769。

⁸⁵ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 774。

⁸⁶ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 795。

⁸⁷ 郭慶藩，《莊子集釋(下)》，頁 787。

凡王對於生死存亡的超越，已提升到國家存亡的層次。

老莊思想中的重要概念，如：自然無爲、心齋坐忘等重要的人格修養工夫，是吾人應當試著將其自然的融入生命之中，在生命中實踐。《莊子·田子方》所蘊涵的生命智慧，吾人若也能予以重視和發揮，進而體現生命之道，定可讓吾人的生命存在更有意義與價值，整個社會以至國家皆能獲致正面安定的能量而有所穩定的發展。



第五章 結論

最後試著整理前面的各個章節，檢視與回顧經由《莊子》和《老子》來探究的《莊子·田子方》是否有其較完整性的成果。

首章緒論是說明研究動機與目的，閱讀並探討相關莊子和老子相關的文獻；逐步彙整出在《莊子·田子方》的生命智慧方面，歷代學者研究及相關論文與專書可供參酌的部分。尤其〈田子方〉是分屬於莊書的外篇，因此，歷年來所相關的研究文獻，其實並不多見。藉由進行本篇論文的研究，也特別試著匯集了幾份以莊子外篇為研究主題的著作和幾本專書，如：陳德和的《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》、劉榮賢的《莊子外雜篇研究》、杜保瑞的〈《莊子外篇》中的儒道義理辨正〉等，可以為吾人在後續的研究先建立一份較完整的資料庫。

第二章描述老子和莊子所處的時代背景；論述《莊子·田子方》之時代背景與生命智慧的關係，包括《莊子》時代及其人其書、莊子的思想淵源，還有《道德經》、〈內七篇〉與〈田子方〉相關論題探究。儘管〈田子方〉歸屬於外篇，但是，許多證據顯示〈田子方〉其實是所謂的述莊派，也就是莊子的後學根據莊子〈內七篇〉主要的思想來進行闡述，甚至是受其啓發進而引申、再發揮之作。

第三章主要探尋《莊子·田子方》的生命智慧，先對田子方這個人做一個相關背景的探討，再逐段分析闡釋《莊子·田子方》的十一段對話，分成緣而葆真的核心思想、道論與生命智慧以及寓言人物的思想驗證三大部分。

緣而葆真的核心思想，包含了清而容物的真人修為和目擊而道存的真人境界。〈田子方〉第一段對話是田子方和魏文侯談論其師東郭順子，東郭順子為人「緣而葆真、清而容物」、「正容以悟之，使人之意也消」，魏文侯因此深感於仁義聖智如土梗。這是藉此批評儒家的仁義聖智對於生命已經產生了束縛。第二段對話是溫伯雪子批評儒家「明乎禮義而陋乎知人心」，而這也是老子「絕聖棄知」、「絕仁棄義」的原因。孔子向子路稱讚溫伯雪子「目擊而道存，亦不可以容聲矣」，因其

體悟了「道可道，非常道」、「得意忘言」。第三段對話是顏淵和孔子的對話，在《論語》中也有相似故事。儘管顏淵亦步亦趨，仍對孔子望塵莫及，所以孔子提醒顏淵不要執著，才能避免「哀莫大於心死」。第四段對話是孔子見老聃能夠「遊心於物之初」、「不入於胸次」、認識天地之大全，就是體道的至人。而至人能「得至美而遊乎至樂」，更是呼應了《莊子》蘊含的藝術精神。第五段對話是莊子見魯哀公，提出魯國的儒者乍看之下滿街都是，儘管穿著打扮得再像，若沒有具備真正儒者該有的文采與內涵，其實只是虛有其表的假儒。

第六段則是一小段描述百里奚和有虞氏兩人對於爵祿和生死「不入於心」，呼應了〈養生主〉中「安時而處順，哀樂不能入也」。第七段是宋元君查找真畫師，正因為真畫師不拘小節、自然不做作的真性情而贏得青睞，其中也有「不入於心」之意，與王羲之「坦腹東床」的故事有異曲同工之妙。此段也說明了《莊子》蘊含了藝術精神，影響了中國繪畫的表現。第八段是文王迎請臧丈人輔政的經過，與「姜太公釣魚」的故事相似。臧丈人的內心虛靜無為，進而影響了其問政結果，亦是無為而治的展現，類似於〈德充符〉中哀駘它的故事。第九段是列御寇與伯昏無人對於射箭的對話，儘管列御寇自認為射藝高超，但是仍不敵真正至人不懼環境艱險所展現出的「神氣不變」。第十段是描寫肩吾與孫叔敖的對話。孫叔敖經歷三次任官丟官，卻是喜憂不形於色，只因他似真人般能夠對於死生、爵祿「不變乎己」，其實也是其有著一份「得之淡然，失之泰然」的豁達。最後一段則是凡王與楚王的對話，儘管凡國已亡，楚國仍在，但在凡王心中，卻不以國家滅亡而喪其精神上的自由，相對而言，楚國儘管當前看似為強盛之國，然而何時也會步向亡國之路亦未可知。由此可看出凡王是比楚王更有能超越生死般的逍遙自在。

第四章則是重申《莊子·田子方》本身在思想方面之特色價值及其現代意義，除了論述思想價值，包括生命智慧、藝術精神、語言表達的限制性，還有其對於個人、教育、國家和社會現代意義的呈現。

第五章是研究總結，歸納出《莊子·田子方》研究的貢獻，並說明本篇研究的限制與未來展望。在進行文獻探討時，筆者發現直接和《莊子·田子方》相關的學

術研究微乎其微，幾乎都是以《莊子·內七篇》為主要議題，或者頂多是統括性的介紹《莊子》外、雜篇的文獻。因此，只好退而求其次，以分析老子和莊子的思想與著作，來間接找出其相關的思想淵源，再進而去探尋其中的義理與闡釋。儘管這樣可以追尋出〈田子方〉的思想根源所在，明白了有其相當的時代脈絡可循，然而，如此地輾轉求證探究，其實是仍有其不夠周全之處。

不過，本篇論文試著開啓一個新的研究議題，衷心希望對學術界有一番小小的貢獻，更期望未來能有新進的研究者，能再繼續投入莊學外雜篇的研究發展。



參考書目

一、古籍文獻（略依作者年代順序）

- 魏·王 弼，《老子道德經注》（收錄在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。）
- 晉·郭 象註，《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年景本。
- 南朝宋·劉義慶編著，《世說新語》，臺北：信實文化行銷，2013年。
- 宋·司馬光，《資治通鑑(一)》，臺北：明倫出版社，1975年。
- 宋·郭 熙，《林泉高致》，山東：畫報出版社，2010年。
- 宋·朱 熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 清·王夫之，《禮記章句》，長沙：嶽麓書社，1991年。
- 清·王夫之，《老子衍；莊子通；莊子解》，北京：中華書局，2009年。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北：鵝湖出版社，2007年。
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北：世界書局，2001年。
- 清·郭慶藩編，《莊子集釋（上）〈下〉》，臺北：萬卷樓，2007年。

二、當代專書（依姓名筆劃順序）

- 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北：三民書局，2007年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 王邦雄，《人間道》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。
- 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年。

- 王邦雄等著，《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2007年。
- 王邦雄，陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年。
- 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年。
- 左松超，《新譯說苑讀本》，臺北：三民書局，1996年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，2011年。
- 牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版公司，1999年。
- 李旭，《孔子的人生哲學——執著人生》，臺北：揚智文化公司，1994年。
- 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，臺北：麗文文化公司，2000年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，2012年。
- 李洪志，《轉法輪》，臺北：益群書店，2007年。
- 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，1984年。
- 吳怡，《生命的轉化》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2004年。
- 吳怡，《生命的哲學》，臺北：三民書局，2004年。
- 吳金衛，《莊子看破沒說破的潛智慧》，臺北：廣達文化公司，2011年。
- 杜保瑞，《中國哲學方法論》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 林啓彥編著，《中國學術思想史》，臺北：書林出版公司，1994年。
- 林安梧，《新道家與治療學——老子的智慧》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
- 林保淳等著，《創意與非創意表達》，臺北：里仁書局，1997年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966年。

- 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 徐克謙，《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，北京：中華書局，2006年。
- 唐君毅，《人文精神之重建》，臺北：學生書局，1984年。
- 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇卷一)》，臺北：學生書局，2004年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年。
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2011年。
- 張默生，《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993年。
- 張松輝，《莊子疑義考辨》，北京：中華書局，2007年。
- 張松輝，《莊子譯注與解析》，北京：中華書局，2011年。
- 揚帆，《莊子的人生哲學——執著人生》，臺北：揚智文化公司，1996年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 傅佩榮，《逍遙自在的人生：《莊子》賞析》，臺北：幼獅文化公司，2001年。
- 傅佩榮，《原來莊子這樣說》，臺北：九歌出版社，2010年。
- 黃漢青，《莊子思想的現代詮釋》，臺北：五南圖書公司，2007年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2011年。
- 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2010年。
- 曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北：漢光文化公司，1993年。
- 鈕則誠，《生命的學問——反思兩岸生命教育與教育哲學》，臺北：揚智文化公司，2010年。
- 董小蕙，《莊子思想之美學意義》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 楊曉婷，《論語新解》，臺北：絲路出版社，1993年。
- 趙憲章主編，《美學精論(七)》，北京：中國青年出版社，2000年。
- 趙衛民，《莊子的風神：由蝴蝶之變到氣化》，臺北：聯經出版公司，2010年。

- 蔡仁厚，《中國哲學史(上)》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 蔡仁厚等著，《牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北：文津出版社，1996年。
- 蔡仁厚等著，《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 劉翔，《中國傳統價值觀念詮釋學》，臺北：桂冠出版公司，1992年。
- 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 葉朗，《中國美學史大綱》，上海：人民出版社，1985年。
- 錢穆，《莊老通辨》，臺北：三民書局，1911年。
- 錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，2011年。
- 韓兆琦，《新譯史記》，臺北市：三民書局，2008年。
- 顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，臺北：華正書局，1985年。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972年。

三、學位論文（依姓名筆劃順序排列）

（一）博士論文

- 李淑芬，《船山《老子衍》析評》，東吳大學中國文學系博士論文，2009年。
- 余姁倩，《郭象《莊子注》的思想體系》，中央大學中國文學系博士論文，2010年。
- 周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1990年。
- 周雅清，《莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段》，臺灣師範大學國文學系博士論文，2011年。
- 柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，高雄師範大學國文學系博士論文，2004年。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。
- 陳靜美，《莊子「氣」概念之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2008年。
- 陳貴珍，《莊子生命美學在成人靈性學習應用之研究》，中正大學成人及繼續教育學

系博士論文，2013年。

張伯宇，《莊子形上智慧的現代詮釋與省察——一項從語言、身體、他者來展開底存在進路的試探》，臺灣師範大學國文學系博士論文，2012年。

張修文，《老莊道論比較研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2013年。

黃漢青，《莊子內篇與外雜篇比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1992年。

(二)碩士論文

王麗詩，《莊子生命思想及其現代意義研究》，高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2010年。

江培詩，《《莊子·人間世》療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

沈士勛，《當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題研究法」為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

林明照，《莊子「真」的思想析探》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。

林裕祥，《論老子哲學的生命智慧》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

涂宜伶，《莊子政治思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

唐文斌，《試論莊子生命哲學之意義及其實踐》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

梁正宇，《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

傅瑩鈞，《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

張耀仁，《《莊子》內七篇生命哲學之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。

陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

陳淑君，《運用莊子寓言落實生命教育教學之研究》，臺北教育大學國民教育學系碩士論文，2009年。

莊鎮宇，《人生的困境及其解決之道——以莊子哲學為中心的考察》，南華大學生死

學研究所碩士論文，2001年。

莊敦榮，《莊子說道——論其寓言中的氣化與語言》，中正大學中國文學系碩士論文，2009年。

黃俊峰，《《莊子》的功夫修養論及其教育意涵》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2003年。

黃瑞珠，《《莊子》至人思想研究》，嘉義大學中國文學系碩士論文，2005年。

曾孟珠，《莊子逍遙無待的生活美學》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

楊文良，《莊子的生命哲學》，中央大學哲學研究所碩士論文，1996年。

塗淑珠，《《莊子》內七篇「德」字義理研究》，中正大學中國文學系碩士論文，2006年。

潘寧馨，《莊子哲學思想分類》，輔仁大學哲學系碩士論文，2001年。

謝明真，《莊子美育思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。

鍾倍祺，《《莊子·養生主》思想之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2001年。

四、期刊及專書論文（依姓名筆劃順序排列）

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年，1月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第335期，2003年，5月。

余佳燕，〈從研究取徑論唐君毅與徐復觀對中國藝術精神之解釋〉，《世新中文研究集刊》，第5期，2009年，7月。

杜保瑞，〈從人生哲學的進路試論莊子哲學中的道論、氣論與功夫論〉，《哲學論衡》，第1期，1992年，11月。

杜保瑞，〈《莊子外篇》中的儒道義理辨正〉，儒道學術國際研討會——先秦。臺北：臺灣師範大學國文學系，2002年，8月。

孫中鋒，〈莊子之「道」與「藝術精神」的關係——對徐復觀、顏崑陽先生論點的評

- 述與商討》，《東華中國文學研究》，創刊號，2002年，6月。
- 高齡芬，〈莊子外雜篇之老子義理之詮釋〉，《鵝湖學誌》，第7期，1991年12月。
- 崔光宙，〈先秦儒道兩家的藝術精神〉，《國立編譯館館刊》，第12卷第2期，1983年，12月。
- 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》，第24期，2000年，6月。
- 陳立言，〈生命教育在台灣之發展現況〉，《哲學與文化》，第31卷第9期，2004年，9月。
- 陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》，第8期，2005年，4月。
- 楊儒賓，〈卮言論：莊子論如何使用語言表達思想〉，《漢學研究》第10卷第2期，臺北市：漢學研究資料及服務中心，1992年，12月。
- 謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010年，10月。
- 劉原池，〈《莊子外篇》中的儒道義理辨正〉，《高雄師大學報》，第24期，2008年，6月。