

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

《莊子·天地》思想研究



研 究 生：徐慶鐘 撰

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 百 零 三 年 六 月 九 日

南 華 大 學
哲 學 與 生 命 教 育 學 系
碩 士 學 位 論 文

《莊子·天地》思想研究

研究生： 徐慶鐘

經考試合格特此證明

口試委員： _____

謝君直
劉國年
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 103 年 6 月 9 日

摘要

老子《道德經》「道常無為而無不為」早已傳達自然無為而又無不為，以人君的無為，成就人民的無不為的政治智慧；「至人無己，神人無功，聖人無名。」無掉心知對自身、功名的執著，逍遙無待，亦代表了莊子理想的精神境界。道家哲學博大精深，要細細探究，實非易事，今筆者以〈《莊子·天地》思想研究〉一文，希望能一窺堂奧，體悟道家哲理的精妙。

〈天地〉乃為《莊子》外篇中的其中一篇，《莊子》一書研究者眾，外雜篇卻較少人涉獵，希望藉此篇論文能增加吾人對外雜篇的認識與了解。本篇論文焦點乃在於〈天地〉承繼老子及莊子思想的論述，並探索對現今之社會有何啟發及應用之處。本論文是以〈天地〉原文、《莊子》內七篇或相關之外雜篇、《老子》等文獻為探究而開展，其他有關中國哲學史等文獻，亦提供或佐證本論文論述之題材。

本文寫作結構分五章：第一章為緒論，主要是針對本文寫作的動機、目的、研究範圍及研究方法略作論述。第二章為〈天地〉的思想淵源之探討，主要探討〈天地〉當時的政治、社會及思想背景，並溯源老莊思想加以比較。第三章為〈天地〉的思想析論，這是本篇論文主文，以四個主題來分析、論述〈天地〉的理路。第四章為〈天地〉的思想價值及現代意義，探究〈天地〉的思想特色，其承繼老莊思想智慧的部份，或有無超越老莊思想，並找出〈天地〉在現代的應用價值。第五章為結論，陳述本文回顧與展望。

依此，筆者期望能由此篇論文的著述，領略道家玄妙的哲理智慧，並能探究其在現代生活的意義與價值。

關鍵字：天地、莊子、老子、政治思想、自然無為、理想人格

目 錄

摘要.....	I
---------	---

目錄.....	II
---------	----

第一章 緒論.....	1
-------------	---

第一節 研究動機與目的.....	2
一、研究動機.....	2
二、研究目的.....	3
第二節 研究範圍與材料.....	5
一、研究材料.....	5
二、文獻探討.....	6
第三節 研究方法與進路.....	10
一、研究方法.....	11
二、研究進路.....	12

第二章 《莊子·天地》的思想淵源之探討.....	13
--------------------------	----

第一節 莊子其人其書與時代背景.....	13
一、其人其書.....	13
二、政治社會背景.....	14
三、思想背景.....	15
第二節 老子之政治智慧與天地篇之承繼.....	21
一、自然無為.....	21
二、虛靜.....	23
三、柔弱不爭.....	24
四、〈天地〉承繼之老子政治智慧.....	27
第三節 《莊子》內七篇的主要思想與天地篇之承繼.....	28
一、〈逍遙遊〉之自我的成長.....	30
二、〈齊物論〉之物我的平等.....	33
三、〈養生主〉之存在的困局.....	38
四、〈人間世〉之人世的難關.....	43
五、〈德充符〉之天生的桎梏.....	45

六、〈大宗師〉之真人的修行.....	48
七、〈應帝王〉之無冕的帝王.....	51
八、〈天地〉承繼《莊子》內七篇之思想.....	53

第三章 《莊子·天地》的思想析論 56

第一節 君主無為心態的效用.....	56
一、君天下者通於一萬事畢.....	56
二、君子應明道成德.....	59
三、王德之人立之本原.....	62
第二節 自然無心的政治智慧.....	66
一、黃帝失之象罔得玄.....	66
二、以智治國國之禍賊.....	68
三、順應世情身常無殃.....	71
四、刑立德衰亂之始.....	74
五、其合玄德同乎大順.....	76
第三節 無為思想的寓言例證.....	80
一、欲人忘己入天.....	80
二、欲人心居同德.....	84
三、無為復樸體性抱神.....	87
四、與形滅亡應性變化.....	93
五、至德之世無跡無傳.....	97
第四節 現實人生的醜惡姿態.....	100
一、以天下惑莫若不推.....	100
二、失性之得非真得.....	105

第四章 《莊子·天地》的思想價值及現代意義 110

第一節 〈天地〉的思想特色及價值評估.....	111
一、承繼老子自然無為的政治智慧.....	111
二、承繼莊子內聖外王的政治思想.....	114
三、緣督為經保真全德的養生思想.....	117
四、安生順命同德心居的生命意義.....	119
第二節 〈天地〉思想的現代意義與應用.....	122
一、政治的調解者.....	122
二、教育的領航者.....	125
三、生活的點燈者.....	126

第五章 結 論 129

參考書目 131



第一章 緒論

《莊子》五十二篇本在漢代可能是通行本，和晉代郭象《莊子注》相同。後漢高誘注《呂氏春秋·必已》說：「莊子名周，宋之蒙人，輕天下，細萬物，其述尚虛無，著書五十二篇，名之曰《莊子》。」崔譔，晉書無傳，唯《隋書·經籍志》稱其為「東晉議郎」，但《世說新語·文學》注引《向秀別傳》說：「秀游托數賢，蕭屑卒歲，都無所述，唯好《莊子》，聊應崔譔所注，以備遺忘。」崔譔的《莊子》注文在《經典釋文》中有存留，所以他是目前留存魏晉注《莊子》諸家中最早的。¹《莊子》書，《漢書·藝文志》著錄為五十二篇，今本則只見三十三篇，係郭象所刪定。²今所見《莊子》為晉郭象刪訂本，全書三十三篇，依郭象之分法，分為內、外、雜篇。³

王邦雄先生云：「一般而言，內七篇文采哲理並佳，大致可信，代表莊子之思想者，當以內七篇為主。」⁴劉笑敢先生依外雜篇與內篇的思想脈絡用「窮舉對比法」析判莊書，總結云：「《莊子》內篇基本上是戰國中期的作品，《莊子》外雜篇基本上是莊子後學的作品。」⁵黃錦鉉先生亦云：「根據後人一致的意見，認為外雜篇不是出於一人的手筆。但卻是重要的莊學論文集，也是從莊子到淮南子之間的道家思想的橋樑。」⁶劉榮賢先生提出：「順著莊子內七篇思想的特色，外雜篇的延伸使得其弟子及其思想後學成為一『莊子思想』之學派體系。」⁷

綜上所述，《莊子》內七篇為莊子之作，《莊子》外雜篇為莊子後學所作，《莊子》內七篇和外雜篇統稱為莊子學派。《莊子》之書自魏晉以後至現代，以《莊子》為主題之注解、釋譯之專書及學術論文，不勝枚舉；但多數是關於《莊子》內七篇的研究，《莊子》外篇及雜篇的研究較少，自然因為莊子思想以內七篇為

¹崔大華，《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年，頁68。

²王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：台灣學生書局，1983年，頁55。

³郭象註，《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年影本，頁5-8。

⁴王邦雄，《中國哲學論集》，頁55。

⁵劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年，頁98。

⁶黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1996年，頁17。

⁷劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年，頁13-21。

主，但吾人亦不可忽略外篇及雜篇的精采之處。就如陳德和先生《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》一書中對現有考證上的判斷，可歸納出四個要點：

1. 郭象刪訂莊書做的只是去蕪存菁、去訛存正的工夫，凡是認為長達能存乎大體者，就予以保留，故全書三十三篇雖有內外雜之區別，但思想是一貫且同等重要的。
2. (宋代以來的考證)基本上大致是肯定內七篇的完整性與可靠性，而視外雜篇為晚出，其作者與時間亦前後不一。
3. 現代學者在前提上大致承認內七篇是莊子的作品，外雜篇則是莊子後學述莊、衍莊的文字結集。
4. 如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異、異中有同，方稱得宜。⁸

陳德和先生又云：「以莊學研究為例，若不曾在外雜篇中披沙揀金，就將其束諸高閣，並以方家的口吻去妄議得失，那麼恐怕都不免於增上慢之譏了。」⁹故筆者認為若專注於探討《莊子》各篇的作者為何人，可能會陷入尋找《老子》之作者為何人一樣的困境，所以學術界對作者的真實性上有一定的認同即可，而文本所要表達的思想內涵，才是思想流傳不已的關鍵所在。所以研究《莊子》外雜篇實有其重要及必要之處。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

本文既名為「《莊子·天地》思想研究」，自然是探究〈天地〉哲學思想之要義及其承繼老莊思想之理路。〈天地〉為郭象注《莊子》所分的第五卷，外篇的第五篇，取其篇首兩字「天地」為篇名。

⁸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，頁2-3。

⁹陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁5。

王夫之認為〈天地〉此篇「暢言無為之旨，有與〈應帝王〉篇相發明者；於外篇中，斯為邃矣。」¹⁰唐君毅先生亦言：「《莊子》內七篇中論政之言，與《莊子》其他之言相比，其份量所佔至輕。」¹¹，綜合所言，〈天地〉之政治思想在《莊子》內七篇中較少言及，而和老子「無為無不為」之政治智慧較有關聯。再說〈天地〉之哲學思想不僅和《莊子》內七篇可以互相印證，且可能還有更進一步的發揮。此為筆者研究〈天地〉的原因。

二、研究目的

接續上述研究動機，本論文研究目的有三：

（一）解析〈天地〉的思想淵源

解析〈天地〉產出當時的時代、政治、社會、思想背景等，皆是本文研究的目的。牟宗三先生云：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。¹²

〈天地〉著作時是什麼樣的時代，政治的環境、社會狀況如何、產生甚麼思想等、國君為政之道等，如何會影響當時人們立身生存的要素，也成為〈天地〉想要調節消除的生命相關課題，也造就了〈天地〉。〈天地〉就如前文所述，為莊子後學所作，內容多所強調人君為政之道和老子的政治智慧有所關聯，也和《莊子》內七篇中的文章可以互相對照印證，所以探究兩者彼此間之思想，也是解析〈天地〉的思想淵源方式之一。

（二）延伸〈天地〉的思想內涵及特色

〈天地〉中之所言既和老子自然無為的政治智慧有所關聯，延伸並擴展〈天地〉的思想內涵，也才能更進一步了解老子的政治思想。王邦雄先生云：「通貫

¹⁰王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁175。

¹¹唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，台北：台灣學生書局，1986年，頁403。

¹²牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁15。

整部《道德經》的思想旨趣，仍重在反省現實人生的困頓。依老子的觀察，此一生民存在的苦難，仍源自政治制度的誤導，與其統治權力的誇張」¹³所以能了解老子的政治思想，老子思想的中心旨趣也就能明白了。延伸〈天地〉的思想內涵，也就是打開老子思想的一座大門，能藉此領略老子思想的精深奧妙。

牟先生於《才性與玄理》一書中提出三項老子與莊子差別之處：

(一)、兩者之風格有異：牟先生指出，老子文字內容較為「沉潛而堅實」，用詞的意境深遠、字句皆觸發自省的思維；而莊子則「顯豁而透脫」，牟先生解此為「淺深隱顯融而為一」、「體用網維化而為一」。

(二)、表達方式有異：老子採取分解的講法，莊子採取描述的講法。牟先生研究說明對於道之本體論的體悟、道整宇宙論的體悟、道之修養工夫上的體悟三者而言，老子將其分別而論說(如：「道生一、二、三」、「道可道，非常道」、「道生之、德畜之」、…等。)，莊子則將其合而為一、詭辭為用。

(三)、義理之形態有異：道，在老子語中帶有客觀性、實體性、實現性等姿態的展現，而莊子則對此三性消化而泯之，轉而為主觀之境界。¹⁴

牟宗三先生此言，說明了老子和莊子思想的不同之處。莊子哲學將老子的智慧內在於吾人的生命中去實現。〈天地〉既可印證《莊子》內七篇思想，並可能有進一步的發揮去開展〈天地〉的思想內涵，並且可以更加深切明瞭的體認老子及莊子哲學之智慧，並了解兩者之同異處，能夠在內七篇思想上能有更多的生命智慧及思想理路境界之明現體照。

(三) 體證〈天地〉的思想價值及現代意義

如前文所述，中國哲學的特質在安頓吾人之生命，老子政治智慧在反省君主有為的施政帶給百姓的痛苦，〈天地〉中莊子思想將無為施政之義及天真全德之道落實於吾人的生命，此皆為〈天地〉的思想價值。

¹³王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁48。

¹⁴牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年8月，頁172-175。

〈天地〉和老子「自然無為」的為政之道有關聯，並且另一方面也承繼了莊子將天真全德之道落實於吾人的生命，如何才能安頓慰藉吾人之生命呢？就如牟宗三先生云：

至於什麼是道呢？道家用「逍遙」、「齊物」、「無」等方式來表示。道就在我這兒得到肯定，是我的心境，我的智慧。我這裡一敞開，天地萬物通通和我一樣。我一逍遙，天地萬物同逍遙；我以平齊萬物之心看待一切，沒有任何偏見，則天地萬物都是絕對自足，都一起升上來。¹⁵

王邦雄先生亦提出：「道家思想給我們一個形上世界，可以疏導精神的通路，不讓吾人的生命封閉在形軀官能中，道家思想是屬於心靈境界的提升，屬於生命境界的開發。人生若有路，就不會心靈流浪，不會自我放逐了。」¹⁶

處在當今科技日益發達、時代日益進步的社會，吾人應該過得更加幸福才對，但事實卻非如此，所要面臨的各項政治、教育、生命等問題，卻比古人猶多。以〈天地〉各段的思想來加以解析說明如何面對當世的問題，讓這個世界能夠更加美好，也就是筆者研究的目的。

第二節 研究範圍與材料

一、 研究材料

本論文的研究範圍在於《莊子·天地》的思想研究之會通，以《莊子》的原典為主，參照各專家學者義理詮釋，以及相關的專書為寫作材料，也參考學者於期刊上所發表的論文，作為參考依據。

莊子其書，根據眾多學者研究，大概都主張內七篇是莊子本人的思想，乃因文本內容思想較易前後一致，因此可以推斷為莊子本人所做。至於外雜篇，依據文本內容思想考證，則大多可能是莊子後學述莊、衍莊集結而成的作品，本論

¹⁵牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 426。

¹⁶王邦雄，《中國哲學論集》，頁 168。

文主要以《莊子》外篇中的〈天地〉為主軸，另以內七篇、外雜篇作為佐證引述的材料。

本論文採用莊子的原典以通行本郭慶藩的《莊子集釋》為主¹⁷。老子原典方面，以樓宇烈校釋的《王弼集校釋》¹⁸為主。而清代王先謙《莊子集解》¹⁹其註解內容豐富詳細精采，用字簡潔練達，有其獨特洞見之處，是研究《莊子》頗具參考價值的注本。

二、文獻探討

本文研究內容主要是以《莊子·天地》中所述的為政之道、處世養生之道等來探究。嘗試以《莊子》內七篇思想為主，再加以老子思想為輔作連結。本論文的論述重點在探討莊子哲學對現今社會的啟發與應用。

(一)、古籍與現代專書：

1、清·郭慶藩輯的《莊子集釋》²⁰

郭慶藩輯的《莊子集釋》是以內七篇、外、雜篇為內容，《釋文》是以唐·陸德明撰，《疏》是以唐·西華法師成玄英撰，《注》是以河南郭象子玄撰，在注釋莊子內七篇、外、雜篇前，先有前言，針對研究莊子書中應有的體悟認證，並且對莊子生平及其學說做概略介紹，先總論後分論，在每篇文章開頭先有一段引言，這樣有助於篇章中重點式的了解，並且每篇章中都講述各大段重點，以期能對讀者做詳細明實的解說論述，以發其著書之功效。

2、牟宗三之《中國哲學十九講》²¹

¹⁷郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：群玉堂出版公司，1991年。

¹⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。

¹⁹王先謙，《莊子集解》，臺北：世界書局，2001年。

²⁰郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：群玉堂出版公司，1991年。

《中國哲學十九講》作者以其先知識見及透澈嚴謹的思辨，對中國哲學史的儒、道、佛等各家學派思想作有系統的詮釋，其中在第五講「道家玄理之性格」，主要論述道家的「無」是將主觀思想、意念等人為造作、心理的情緒（如喜怒無常）、自然生命的馳騁紛擾、逐地逐地往上化消解掉；第六講「玄理系統之性格—縱貫橫講」，將客觀的、形式的和對功夫的了解作一經緯會合，這樣就可以把握住道家玄理之性格。第七講「道之『作用的表象』」，是根據道家的理論特色加以敘述解說。

3、牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》²²

此書是參照牟宗三先生的講課內容，經整理重構而成。〈齊物論〉是泯萬差，齊生死，平齊一切價值判斷的差異對比，馳騁玄想，超越一切局部表相的限制。莊子採描述的講法，以卮言、重言、寓言各種方式，隨詭辭為用，化體用為一。此書除作一般文句解疏外，大部分內容屬於義理演析，並且就原文的哲學含義發揮開展，使其更具統一性與理論性。

4、陳鼓應的《莊子今註今譯》²³

陳鼓應《莊子今註今譯》係以莊子內、外、雜各篇章為主，在各篇開始時，對此篇文章作主旨介紹，並分段落，可幫助吾人理解各段意旨。並且在注釋之後，也介紹其他學者對其字辭的論據解義。

5、徐復觀的《中國人性論史(先秦篇)》²⁴

《中國人性論史》論及的人性論，是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞所代表的觀念、思想為其內容，可幫助吾人對其中心思想有簡單明確的認識。

6、唐君毅先生之《中國哲學原論（原道篇卷一）》

本書中第七章「道家之起源與原始形態」、第十章「莊子內篇之成為至人神

²¹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，1983年。

²²牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，臺北：書林出版社，1999年。

²³陳鼓應，《莊子今註今釋》，臺北：臺灣商務印書館，2008年。

²⁴徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2007年。

人真人之道」(上)、第十一章「莊子內篇之成為至人神人真人之道」(下)、第十二章「綜述莊子外雜篇之義，並附論韓非子及管子中之道家言」。本書對於瞭解《莊子》思想有精細深闢的解說論述，且在重點處旁圈記，提醒讀者注意。

7、王邦雄的《莊子道》²⁵《莊子內七篇外·外秋水·雜天下的現代解讀》²⁶

作者以一位受儒家洗禮，跨入老莊領域內的學者，其自我領悟的其特色有如作者所說修行人會被經典困住，被工夫套牢，如是修行反成牽累，所謂坐忘，就是忘了工夫，跳開歷程，擺脫經典，境界當下開顯。作者以淺白文句詮釋內七篇之精要，分別為內七篇設定一主題，且以目前社會現象做為解說，讓讀者能迅速進入莊子原典的用意，不失為一重要參考書籍。

8、高柏園的《莊子內七篇思想研究》²⁷

作者認為掌握莊子思想自然應以內七篇為主軸，內七篇的精神即在於一種生命的實踐體會，它是一種價值意念與實踐優先的學問。另一方面，莊子之重生命的實踐，又特重苦痛的消除，而以逍遙無待為目標，是以莊子不重在積極地改造世界，較重心知意念執著的破除，以顯其生命之天真本然。

9、吳怡的《莊子內篇解義》²⁸

吳怡以內七篇作解義理解析，在原文之後緊接著全文的翻譯，而後的注釋，依據各篇章作篇名的說明，再來依循眾家解說擇優而選，本書敘述清楚淺顯易懂。

10、劉榮賢的《莊子外雜篇研究》²⁹

此書是作者對莊子外雜篇研究論文總集，其中有莊子思想之延申、黃老思想之後續發展，甚至也有一些似於老子思想的發揮。

11、陳德和的《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》³⁰

此書將內篇思想諸莊周，而把外雜篇看作是莊子後學的文字結集。綜括道家

²⁵王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化事業，1994年。

²⁶王邦雄，《莊子內七篇外·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業有限公司，2013年。

²⁷高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。

²⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000年。

²⁹劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版社，2004年。

³⁰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。

生命圓現的歷程，作者稱它為「從天人的超越區分到辯證的融合」。分析、歸納、綜合、分類老莊原典中關鍵字彙如：道、德、真、常等概念的意義，以找尋其中推衍演遞的可靠資料。

12、張默生先生之《莊子新釋》³¹

張默生先生的《莊子新釋》是以莊子內、外、雜各篇章為主。在每篇開頭先有一段引言，有助於對該篇章作重點式的了解，亦分段落。於〈天地〉此篇，即以四個主題將〈天地〉分為四個大段落，讓筆者初接觸〈天地〉時，即有全盤性的認識。

另外尚有注譯通行本：歐陽景賢及歐陽超的《莊子釋譯》³²、王叔岷的《莊子校詮》³³、黃錦鉉的《新譯莊子讀本》³⁴、葉海煙的《莊子的生命哲學》³⁵。以上各家具其特色，為閱讀莊子原典必要的輔助工具書。

(二) 相關學位論文

學界中更有許多前輩撰寫具價值性的論文供吾人參考，皆對本論文有所助益。

1、黃漢青《莊子內篇與外雜篇比較研究》³⁶作者認為：將莊子的〈內篇〉與〈外雜篇〉中有關於道之本義、個人修養、立身處世、逍遙的思想觀、為政之道和養生之學，作一充分的對應剖析，而去了解莊子書中的思想。

2、陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》³⁷作者認為：將孟子和莊子的〈內篇〉與〈外雜篇〉中有關於「內聖外王」這個議題時，〈外雜篇〉文章中的論述也要考慮到，這樣對於莊子的思想及其後學的思想演變，才能有一個清楚的認識。

³¹張默生，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年。

³²歐陽景賢、歐陽超，《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，2001年。

³³王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。

³⁴黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1996年。

³⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。

³⁶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。

³⁷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。

3、吳肇嘉《莊子應世思想研究》³⁸：作者認為莊子有一套「化世」的思想建構，並探討此一理論脈絡下的實現型態。研究的進行，首先考察莊子觀念中理想世界的衰亂根源，由此發現「心知」在其中扮演著關鍵的角色。心知的分別執著，道家向來深為警戒，它割裂世界的整體性，而被視為破壞自然和諧的根本原因；因此莊子的工夫實踐，完全在於對治心知。其次，由莊子將「對治心知」作為解決主客觀一切問題的處理方式，可以推論出其存有觀實為「主客合一」的型態。

4、王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心》³⁹作者認為：莊子在人間世能夠逍遙無慮自得其樂，自必有其人生的智慧；並且莊子的實踐哲學中，莊子發現世間一切的苦痛是「人病」而不是「法病」，所以醫治的對象是「人」而不是「法」，透過心齋與坐忘的功夫化掉苦痛以求生命之順遂自得的良方。

5、涂宜伶《莊子政治思想研究》⁴⁰：作者認為：莊子的「德治」、「無為」及「無用」等政治智慧探究。借重莊子政治思想來對治當前的政治、教育、文化、經濟等問題」因此，期盼吾人能學習莊子之政治智慧及工夫修養，做好當下自身的反省與自覺，進而締造一個和諧本真的社會。

6、林妙芳《莊子·徐无鬼思想研究》⁴¹：作者認為希望藉此篇論文能增加吾人對外雜篇的認識與了解。本篇論文焦點乃在於〈徐无鬼〉承繼老子及莊子思想的論述，並探索對現今之社會有何啟發及應用之處。

另有李麗鳳、傅瑩鈞、沈麗娟、周景勳、姚榮華、紀毓玲、許明珠……等之論文，其關涉於老莊思想、和諧、虛靜、及莊子之修養工夫等，與本論文論述皆有相關之處，都是值得筆者努力學習斟酌之方向。

第三節 研究方法與進路

本論文以〈天地〉的思想研究為主，再探討《老子》和《莊子》內七篇思想作為思想淵源探討及思想理路印證。而筆者採取的研究方法即參考勞思光先生的

³⁸吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學系博士論文，2008年。

³⁹王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

⁴⁰涂宜伶，《莊子政治思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

⁴¹林妙芳，《莊子·徐无鬼思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2013年。

《新編中國哲學史》序論中所敘及的系統研究法、發生研究法、解析研究法、比較研究法。

一、研究方法

(一) 系統研究法

依勞思光先生之說，就是將敘述的思想作系統地陳述的方法。一個哲學家倘若值得被哲學史提及，則他的思想至少必有些理路，因此多少必有系統性。系統研究法即注重敘述原來思想的理論脈絡。⁴²

筆者在本篇論文第二章「〈天地〉的思想淵源之探討」第二節論述「老子的政治智慧」，以及第三節「《莊子》內七篇的主要思想」，即主要採用系統研究法。研究文獻內容以解讀老子和莊子的思想，將老子和莊子的思想概念加以整理、分析，以確認其主要內涵，以便釐清〈天地〉思想的淵源。

在選讀文獻方面，自古以來，歷代思想家的詮釋和註解，各具特色而自成一學派。須先不受各家立論的影響而回歸到《老子》和《莊子》的文本，再擇要閱讀詮釋老、莊子思想義理的相關著作，以期能深切了解老莊思想智慧。

(二) 發生研究法

依勞思光先生之說，「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。採用這個方法來敘述一家思想時，研究者可以將所研究的思想一點一滴的依照發生的先後排出來。⁴³

依前所述，筆者在第二章第一節「戰國時代的思想及政治背景」，主要採用的即是這種方法。戰國時代當時發生了什麼代表性的大事？政治情勢和社會情況如何？若是敘述得越詳細，自然就能更加了解當時的時代及政治背景。

(三) 解析研究法

其作法是解析以往哲學家所用的詞語及論證的確切意義。在解析過程中，他只

⁴²勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1987年，頁6。

⁴³勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁8。

要整理別人的思想，而不用表達自己的感受，甚至材料方面，從事解析的人也不必去找什麼特殊材料，他只要運用當前所公認的材料就行了。⁴⁴

依上述勞思光先生之言，本文第三章「〈天地〉的思想析論」即主要採用解析研究法。筆者在析論〈天地〉的思想時，即解析〈天地〉此文的關鍵詞語，並探尋《老子》《莊子》相對應的文句再加以解析，並分析歸納其論述的理路發展，以期對〈天地〉能有更深入的了解。

（四）比較法

依唐君毅之說，「比較法」是把哲學思想當做一存在的對象來看。比較法之著眼點，為一哲學思想之本身之內容或系統，與其他哲學思想之內容或系統之異同。⁴⁵

筆者亦採用此「比較法」，比較〈天地〉和《老子》、〈天地〉和《莊子》、《老子》和《莊子》之間的異同。本文第二章在探討〈天地〉的思想淵源時，即須論述《老子》的政治智慧和《莊子》內七篇的主要思想，並研究〈天地〉承繼《老子》、《莊子》的思想部份，更進一步探討〈天地〉有無超越老莊思想而獨創一格。

二、研究進路

本文寫作結構分五章：第一章為緒論，主要是針對本文寫作的動機、目的、研究範圍及研究方法略作論述。第二章為〈天地〉的思想淵源之探討，主要探討〈天地〉當時的政治、社會及思想背景，並溯源老莊思想加以比較。第三章為〈天地〉的思想析論，這是本篇論文主文，以四個主題來分析、論述〈天地〉的理路。分別是君主無為心態的效用、自然無心的政治智慧、無為思想的寓言例證、現實人生的醜惡姿態。第四章為〈天地〉的思想價值及現代意義，探究〈天地〉的思想特色，其承繼老莊思想智慧的部份，或有無超越老莊思想，並找出〈天地〉在現代的應用價值。第五章為結論，陳述本文回顧與展望。

⁴⁴勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁 10。

⁴⁵唐君毅，《哲學概論（上）》，臺北：臺灣學生書局，1974 年，頁 187。

第二章 《莊子·天地》的思想淵源之探討

本章共分三節，主要探討《莊子·天地》思想的理論基礎。其分別敘述如下：第一節莊子其人其書及時代背景，第二節老子之政治智慧與天地篇思想之承繼，第三節《莊子·內七篇》的主要思想與天地篇思想之承繼的印證，以下分述如下：

第一節 莊子其人其書及時代背景

一、其人其書

莊子的生平，一如其他的道家人物，撲朔迷離，茫昧難知。唯一可以信賴的史傳資料，就在司馬遷《史記》中的〈老子韓非列傳第三〉¹。傳云：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。

所以勞思光先生云：「莊子之生卒年代，史記不載。然既與梁惠王、齊宣王同時，則即與孟子同時。近人馬敘倫作『莊子年表』，考定莊子之生卒年代為：369B.C.-- 286B.C.之間；即起於周烈王七年，迄於周赧王廿九年。此說雖未必精確，然大體與史記合。」²

並據錢穆先生考定，莊子大約生於周顯王元年至十年間，卒於周赧王二十六年至三十六年間，³和勞思光先生引馬敘倫先生所作『莊子年表』之莊子生卒年代，相差不遠。勞思光先生又提出，莊子生平可考之事蹟甚少，但莊子之時代問題亦未引起爭論，今吾人雖不能確斷莊周之生卒年代，但視之為孟子同時之道家首領，大抵無問題。⁴以上所述，吾人約可了解莊子生卒年代之概況。

另依劉榮賢先生研究指出，《莊子》外雜篇的材料是經過一段時間累積而威

¹瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，臺灣商務書局，1972年，頁834。

²勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1987年，頁254。

³錢穆，《先秦諸子繫年》（卷三），香港：香港大學出版社，1965年，頁269。

⁴勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁254。

的，其上限以莊子的卒年為準，其思想不再繼續，而轉移成其弟子後學的後續發展。而外雜篇的下限基本上應該是在西漢人整理編定《莊子》書時稍前的時代。由於戰國中後期經秦漢之際以至於西漢初期，在學術思想史上是屬於同一個斷限。其時代問題並沒有因為秦漢政治上的統一而中斷，其時代問題繼續被討論，則其材料也就繼續累積。戰國學術因時代問題轉移而逐漸結束是在大約西漢文景帝之間。⁵勞思光先生亦言：「外雜篇之確切時代，頗難分章考訂。然其中有極晚者，則無可疑。」⁶綜上所述，〈天地〉作者既然為莊子後學，其著作年代自然是戰國中後期，並可能在秦漢之際以至於西漢初期這幾個朝代間所著述。

下文即以戰國政治社會背景及思想背景、老子的政治智慧、《莊子》內七篇的主要思想來探討〈天地〉的思想淵源。

二、政治社會背景

我們知道周公制禮作樂，到了西周末年已開始禮衰樂壞分崩離析，直到了春秋時代更加日益嚴重。這種情形稱之為「周文疲弊」。⁷周文疲弊所導致的直接結果，我們可以用君臣不義、父子不倫來形容，司馬遷在《史記·太史公自序》中曾經說道：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可稱數。」

到了戰國時代為了爭權奪位、爭名奪利，正是禮樂征伐自大夫出的時代。關於戰國時代群雄之間的割據征戰殺戮所產生的混亂動盪現象，劉向在其編纂的《戰國策·序》中也曾有過敘述，他說：

仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫竄盜之人，列

⁵劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年，頁17。

⁶勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁255。

⁷牟宗三先生說：「這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說「郁郁乎文哉，吾從周。」可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效，這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題，所以我叫做『周文疲弊』。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，1983年，頁60。

為王侯，詐譎之國，興立為強，是以傳相放效，後生師之，遂相吞滅，并大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪饕無恥，競進無厭；國異改教，各自制斷；上無天子下無方伯；力功爭強，勝者為右；兵革不休，詐偽並起。當此之時，雖有道德，不得施謀；有設之強，負阻而恃固；連與交質，重約結誓，以守其國。故孟子、孫卿儒術之士，捐棄於世，而遊說權謀之徒，見貴於俗。是以蘇秦、張儀、公孫衍、陳軫、代、厲之屬，生從橫短長之說，左右傾側。⁸

上文如陳啟天先生所言：「戰國的大勢，是七雄以新興的君主國家，分立互爭。七雄中，晉分裂成韓、趙、魏三個國家。齊國是由田氏代姜氏的新國家。楚則由南蠻往中原發展的國家，不在封建之列。秦是在西北發展成功的國家，也不在封建之內。燕則僻於東北，與胡人鄰近，也是一個新興國家。此七個國家都有一個共同的要求：一面是對外求生存與發展，一面是對內改革和統一。」⁹由於諸侯之間橫征暴斂彼此互相攻伐征戰連年不休，人民痛苦不堪無能為力，生命朝不保夕，想要尋找生命的自由出路，於是各個學派雜說亦紛紛跳出來發表各自的見解，以求一光明濟世之前途。

三、思想背景

上文所言，在戰國時代，各國均想富國強兵爭霸天下。於是，九流十家百家爭鳴的學術活動紛陳出新，也依此展開這個時代的課題。王夫之亦言：

蓋春秋以降，迄乎戰國，其君暨妄有欲為，於是游士爭言道術，名、法、耕、戰，種種繁典，而墨氏破之；墨氏徒勞而寡效，而楊氏破之；楊氏

⁸劉向，《戰國策》，臺北：藝文印書館點校本，1974年，頁10-11。

⁹陳啟天，《增訂韓非子校釋》，臺北：台灣商務印書館，1985年，頁916。

絕物已甚，而儒又破之；其所託俱以仁義為依，故天下之傷日甚。¹⁰

王夫之此言，大致說明了春秋戰國時期，封建社會解體，人才四散，學術自然流於民間。¹¹諸子百家百花齊放。而在百家爭鳴中，最為重要影響深遠的就是儒、墨、道、法四家的學說，如牟宗三先生言：

諸子的思想首先出現的是儒家，然後是墨家，所以最先是儒墨相對立。道家是後起的，法家更是後起的。這四家於我們所要討論的諸子起源問題是直接相干的。名家不是直接相干的，它是派生的，是從這四家所對付的問題裡面派生出來的。陰陽家沒有文獻，它是戰國末年所產生的思想，它是派生的派生，更不是直接相干的。先秦雖然號稱有「諸子百家」，但是如果集中一點來講，就是這六家，所以司馬談就有「六家要旨」。這六家主要的是儒、墨、道、法四家，這四家是直接相干的。那麼他們直接相干的問題、切的問題是什麼問題呢？就是他們都是對著周文而發，對著周朝這一套文制而發。¹²

依上所述，吾人知道「諸子百家」主要的是儒、墨、道、法四家，而這四家思想主要是針對「周文之疲弊」而發的。由此，吾人可知儒、墨、道、法四家是為了解決崩解傾頹的制度而發展興起的思想。所以各家對待「周文疲弊」的方式是不一樣的。

如牟宗三先生所說：

儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。儒家對人類的貢獻，就在他對夏商周三代的文化，開始作一個反省，反省就提出了仁的觀念。觀念一出來，原則就出來，原則出來人的生命方向就確立了。¹³

依牟宗三先生之言，儒家孔子對夏商周的文化進行反省思考，而提出了「仁」

¹⁰王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁285。

¹¹吳怡，《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，1996年，頁33-34。

¹²牟宗三，《中國哲學十九講》，頁56-57。

¹³牟宗三，《中國哲學十九講》，頁62。

的觀念，並以「仁」確立了人的生命方向。

至於墨子，牟宗三先生指出，墨子是以否定的、功利主義的態度來看周文。墨子認為周文的禮繁瑣浪費，所以他不法周，他法夏，法夏禹。¹⁴而徐復觀先生指出，墨子的思想，是以兼愛為中心而展開的。而「兼」在墨子為一專用名詞，乃「全體」或「無差別」之意。¹⁵《莊子·天下》亦有論及墨家之處，其云：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者。墨翟、禽滑厘聞其風而說之。為之大過，已之大順。作為《非樂》，命之曰《節用》；生不歌，死無服。墨子泛愛兼利而非鬥，其道不怒；又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。¹⁶

由此可知，墨子提倡平等之愛，力行勤儉利他，反對戰爭，反對上下貴賤等級區分的禮，以及提倡薄葬儉用。

《荀子·非十二子》也有批評墨家之言：「不知壹天下、建國家之權稱，上功用、大儉約而慢差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾。是墨翟、宋鉞也」¹⁷。意思是墨家不知道如何統一天下、建設國家的輕重基礎所在，只是一味地強調事物的功用，重視勤儉節約，也不分高低等級，也不贊同人們之間的差別存在，和君臣權責的各不相同。但是他們的循理立論卻是有之基礎根據，說的話也不無道理，所以可以用來欺騙蠢惑無知的民眾，就是墨翟和宋鉞這些人了。最後〈天下〉對於墨子學說有個總評：

墨翟、禽滑厘之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必以自苦腓無胫、脛無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！¹⁸

¹⁴牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 63。

¹⁵徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年，頁 318。

¹⁶郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1176。

¹⁷王忠林，《荀子讀本》，臺北：三民出版社，1974 年，頁 105。

¹⁸郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1185。

意思是墨子、禽滑厘的立意心善，但是所作所為卻失之偏頗。這會使後代的墨家學者，一定會疲累心苦，以此互相爭逐罷了。這樣一來，因之困擾惑亂天下的過失就變大，治理天下的功勞就減少，雖然如此，墨子還真是個令人值得尊敬佩服的豪傑志士。依王邦雄先生云：「此句『才士也夫』，以〈大宗師〉所說的『聖人之道』與『聖人之才』而言，墨子有『聖人之才』，而無『聖人之道』。」¹⁹由此，吾人可知，墨子雖算得上是一位能肩負人間苦難的豪傑志士，卻還不能算是一位聖人。

至於道家，徐復觀先生亦言：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。做為道家開山人物的老子，正生當不僅周氏的統治，早經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰。²⁰

牟宗三先生曾經對老子思想做了深刻貼切的觀察與敘述，他說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。²¹

牟宗三先生又表示，道家也否定周文，道家思想有個基本的洞見，就是自由

¹⁹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年，頁487。

²⁰徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：台灣商務印書館，1969年，頁327。

²¹牟宗三，《才性與玄理》，臺北，台灣學生書局，1974年，頁162-163。

自在。²²莊子思想得自於老子者誠如前文所言其有如：自然、無為、虛靜、守柔、不爭等觀念，所以道家把周文看成虛文，看成形式主義。

〈天下〉亦言莊子：「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。」²³意即：道體無聲無形，變化無常，生呀死呀，與天地並存，與神體明用同行。恍惚盲昧不知往哪裡去，就算包羅萬象，亦不知歸宿，莊子對此學術風尚，特別有興致。後來〈天下〉又以下面這段話來讚揚莊子的思想：「其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」²⁴也就是說莊子講道之根本，恢弘廣大而透關析理，深邃宏遠而廣闊無邊；他講道之宗旨，透過真宗調適，而能上達玄道之理；他能順物化情應機變而能解消物累，所以莊子之道是無窮無盡呀。王邦雄先生提出：「〈天下〉到此給了莊子最高的肯定，即從來沒有人可以像莊子這樣體現道體的玄理妙蘊。」²⁵莊子成長在社會動盪不安的時代，在此紛亂之世，孔孟以仁義禮樂救世，墨子以兼愛奔走於諸國間，但效果皆有限，而一些巧言善辯者，更是為莊子所棄，他否定爭辯的價值，而主張「去知」，以通過消融的方法消解爭論，達天下大治。²⁶

由上可知，道家思想是由周文疲弊的負面影響上加以反省，此負面影響即是扭曲吾人的生命，所以道家採取無為的方式，使一切還其本來的自由自在。

對於法家，唐君毅先生指出：「申不害言術，商鞅言法，慎到言勢，可謂法學之始。韓非子合法術勢為言，更標賞罰為人君之二柄，乃有系統化之法家之理

²²牟宗三，《中華哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁64。

²³郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁1098。

²⁴郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁1099。

²⁵王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁524。

²⁶莊子與儒、墨兩家對所辯論課題解決的方式是不同的，莊子主張「和之以是非而休乎天鈞」（《齊物論》），莊子並未另設立一客觀標準來看所辯論之是非。誠如唐君毅所說：「墨子與莊子之觀念不同，乃在墨子是以辯論之問題，為一客觀之問題，最後可由吾人之言，是否當於一客觀之標準，以決定是非。而莊子則以辯論之問題，乃恆原自人之主觀之成心所向之異而生。故不能真有一客觀之標準，以決定是非。因人即有一客觀之標準，尚有此標準是否真為辯論雙方所同意之問題。同意與否仍為人主觀之事。」見唐君毅，《唐君毅全集中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1978年，頁255。

論。對人生文化社會政治之一基本態度與看法，乃原於其特有見於其前儒墨諸家所尚之仁義，或親親尊尊之道，用在政治上，皆不特無必然之功效，且可為亂臣姦民之假藉利用，而敗國家之政。這種情況，儒墨道各家也有發覺。如孔子之惡訐以為直；墨子之恆言世之君子之言行多不一；莊子〈徐无鬼〉亦謂世之『捐仁義者寡，而利仁義者眾』。²⁷牟宗三先生指出，法家的態度很實用，完全從政治上和事功上著眼。法家著眼的是時代問題，當時是個社會型態、政治形態都要轉型的時代，法家即順著這個趨勢來完成轉型，這是順成。²⁸依上文之意，法家思想是著眼於政治和社會的現實問題，這些問題儒墨諸家也無法根本有效的去解決，甚至儒墨諸家之思想為弄冗之人所用，所以韓非子本著對人之自私自利本性的認識，而在論政治上如何尋求國家之統一，以成霸王之業。

〈天下〉亦云：

以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也，百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。²⁹

此段說的即是法家之學。依王邦雄先生研究，「以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決」這四句是法家思想的綱維，其意是以體制法條訂出每一個人的分位，以「名」即是法定而來的職責為量表，把來自各方之訊息與觀點，放在一起參照驗證，根據驗證稽考所得的事實真相，而做出政策的決斷。³⁰從上述說明，吾人可以知道，法家的思想是百官可以依此分層負責權利義務區分，對於老弱孤寡，可以得到妥善照護，所以法家之學的確是治民施政之理。

顏崑陽先生說：「先哲們都以一雙憂患的眼睛凝視著苦難的人生，從而去思索解決人生苦難的道理。老子如此，孔子如此，墨子如此，孟子如此，荀子如此，而莊子亦復如此。不管他們提出的道理多麼歧異，其欲超脫此生此世的

²⁷唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：台灣學生書局，1986年，頁506-507。

²⁸牟宗三，《中國哲學十九講》，頁65。

²⁹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁1169。

³⁰王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁470。

悲苦，彌補此生此世的缺憾，而致吾人內在的心靈與外在的生活於美善的境地，這層理想則無二樣。」³¹

上述文章即為各家對待「周文疲弊」的方式，而此也代表了戰國時代當時的思想背景。

第二節 老子之政治智慧與天地篇之承繼

陳鼓應先生所言：「在那兵禍連年的時代，在那爭奪迭起的社會，老子即欲解決人類的爭端。」³²如王邦雄先生云：「老子的哲學問題，主要在反省當時生命存在的卑微困頓，乃來自政治制度的誤導干擾，與統治權力的高張壓迫。」³³。陳鼓應先生所言：「老子提出了無為政治的主要觀念，可分為三樣：(1) 自然無為 (2) 虛靜 (3) 柔弱不爭。」³⁴

一、自然無為

陳鼓應先生言：「『自然無為』是老子哲學最重要的一個觀念。老子認為天地萬物都應該順認它自身的情狀形去發展，不必參與外界的意志去制約它。而『無為』之觀念，就是順其自然而不加以人為的意思。這裡所說的「人為」含有不必要的作為，甚或含有強作妄為的意思。」³⁵而《老子·第二十五章》：「道法自然。」³⁶陳鼓應先生又言：「『道』以它天生本然的狀況為依據，以它自在自存的原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在其它的原因。可見『自然』一詞，並不是名詞，而是狀詞。也就是說，「自然」並不是指具體存在的東西，而是形容「自己如此」的一種狀態。」³⁷也就是說「道」自然，順著物之原來

³¹顏崑陽，《莊子的寓言世界》，臺北：漢藝色研文化事業，2005年，頁8。

³²陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1985年，頁40。

³³王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁56。

³⁴陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁25。

³⁵陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁25-26。

³⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁65。

³⁷陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁26。

的本性而不違背，而能夠去消解所有人為造作後，就能夠具有自在自由之義。

在老子書中「無為」出現次數頗多，茲列舉一二，如《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」、《老子·第五十七章》：「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。」所以我們在談論老子思想時，「無為」之意即「自然無為」。

「無為」是指我們內心自覺不會陷溺於外界的事物上。陳鼓應先生認為：「老子提倡『無為』的動機是出於『有為』的情事。所謂『有為』是指統治者強作妄為，肆意伸張自己的意欲。」³⁸老子看到當時的統治者，不足以有所作為，卻偏要妄自作為，結果適足以形成人民的災難。如《老子·第五十七章》：「天下多忌諱，而民彌貧；人多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」《老子·第七十五章》：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。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。」所以老子藉此提倡「無為」之政，行「無為」之化。

王邦雄先生言：「悠兮貴言，是處無為之事，行不言之教；功成事遂，是無不為，無不治。」³⁹張起鈞先生亦言：「此處所說無為，乃是指為政者而言。為政的人雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻正因你安分無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。」⁴⁰陳鼓應先生亦言：「老子主張每個個人都能依照自己的需要去發展它的稟賦，以此他提出了『自然』的觀念；為了使不同的意願得到和諧平衡，他又提出了『無為』的觀念。老子『自然無為』的觀念，運用到政治上，是要讓人民有最大的自主性，允許特殊性、差異性的發展。」⁴¹綜合上述，所以是以聖人即指人君的「無為」之政，而造就百姓的「無不為」之化。

³⁸陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 28。

³⁹王邦雄，《老子的哲學》，頁 168。

⁴⁰張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992 年，頁 76。

⁴¹陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 30-31。

二、虛靜

司馬談〈論六家要旨〉，曾說道家思想是「以虛無為本」的。可見「虛」的重要性。陳鼓應先生認為「虛」有兩個意義：一個如《老子·第四章》老子「道沖而用之，或不盈，淵兮，似萬物之宗。」「道沖」形容「道」體是虛狀的，像是萬物的根源，而且它所發揮出來的作用是永不窮竭的，和《老子·第五章》「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」的說法是一樣的。另一個「虛」的觀念含有「深藏」的意義。「虛」的反面是「實」，是「盈」。「實」含有成見的意思，「盈」表示自滿的意思。《老子·第九章》「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。」《老子·第二十四章》「自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」這些話都是提醒大家不要自滿要深藏。⁴²

再來談「靜」，陳鼓應先生認為老子談「靜」，特別著重在政治上來講。《老子·第四十五章》：「靜勝躁，寒勝熱。清靜為天下正。」《老子·第四十五章》又說：「不欲以靜，天下將自正。」如果不被貪欲所激擾，才能達到清靜的靜地，也就是「無欲」的狀況。⁴³

世人之所以會有受苦傷痛，都是因為內心固著貪戀於外在的物質欲望享受，因而縱七情六欲於苦海之中，而不知回頭是岸。而感官欲望最基本的作用，雖是人類生存的基本必要條件，然而如果盲目的去過度追求，終將陷入滿足慾望而產生的動盪混亂，這也是老子對於人生生命反省的核心問題。老子提示世人勿沉迷於五色、五音、五味、馳騁田獵、難得之貨等物慾的競逐中。如果對「五色」、「五音」、「五味」、「田獵」、「難得之貨」等等外物之享樂過度追求、貪圖、迷戀，終將致使生命無明、本真迷失，心神不得寧靜，故《老子·第十二章》「是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」嚴靈峰先生說：「腹易厭足，目好無窮。虛其心，實其腹，則無憂、無欲。此舉目為例，以概其餘：

⁴²陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 32。

⁴³陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 33。

耳、口、心、身四者；言但求果腹，無令目盲、耳聾、口爽、心狂、行妨也。」⁴⁴陳昌明先生說：「為『腹』，乃取生活之基本需要，求寧靜恬淡之生活；為『目』，即追逐外在貪欲之生活，永無饜足。老子提醒人要摒棄外界物欲生活的誘惑，而持守內心之安足，並將官能刺激、聲色之娛的弊害盡皆指陳。」⁴⁵我們要克制不再耽迷外物的聲色貨利，轉而自我觀照本心，將一切虛妄狂蕩放肆不實之情識、物慾除去，充盈保德，不使精神迷失而不自返。

在《老子·第十六章》又說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」從此來看，老子非常重視「虛」與「靜」的實踐，他認為「虛」、「靜」就是常道常德，並且惟有「虛」、「靜」才能使得我們的生命回歸大道的懷抱並重新找到自己，而讓生命回歸大道的理想及原來的天真美好。

三、柔弱不爭

陳鼓應先生言：「《老子·四十章》：『弱者道之用』⁴⁶其意為道的作用是柔弱的，所以才能綿延不絕，作用無窮。『道』在創生的過程中所表現的柔弱狀況，正是『無為』狀態的一種描寫。正由於『道』所表現的柔弱，使萬物並不感到是強力被造的，而是自生自長的。」⁴⁷

《老子·三十六章》：「柔弱勝剛強。魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人。」⁴⁸意謂國家若能守柔則常安，不可因自己國家強大而傲視天下，否則就會勢窮力屈，像魚若脫離深淵，就會有危險，所以柔弱是勝剛強的。《老子·七十六章》：「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。

⁴⁴嚴靈峰，《老子達解》，臺北，華正書局，1982年，頁57。

⁴⁵陳昌明，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》第10期，2002年10月。

⁴⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁110。

⁴⁷陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁35。

⁴⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁89。

故堅強者死之徒，柔弱生之徒。是以兵強則滅，木強則折。⁴⁹強大處下，柔弱處上。」⁵⁰老子觀察萬物之現象，發現人類和草木的生存現象中，活的時候是柔軟的，死亡的時候則是僵硬的，所以老子認為柔弱的東西充滿生機，強悍的東西反而更易失去生機，柔弱反而高居上位。《老子·七十八章》最能說明「守柔」所蘊含的政治智慧：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」正言若反。⁵¹

《老子·第七十八章》除了再一次論述「柔弱勝剛強」的哲理外，更提出承擔全國的屈辱和禍難，才算是國家的君王，所以，柔弱不代表軟弱，這其中含有無比堅毅不拔的精神，最後一句「正言若反」正面的話好像反話一樣之間的相反相成之關係如同「強大卻處下，柔弱反處上」。而「受辱承難」也正是「不爭」的思想引伸出來的。

勞思光先生言：

老子既欲由「無為」而獲致經驗效果，則必須從「無為」中導繹出某種具體觀念，以用於具體之人事。於是老子遂提出「守柔」、「不爭」、「小國寡民」之理論。此中「守柔」就自處而言，「不爭」乃接世之原則；「小國寡民」則為其政治理想。⁵²

依勞思光先生之意，「守柔，不爭」乃是「無為之人」在現實社會中自我修養、待人處世的生命智慧，「小國寡民」則是其政治理想。

在《老子·第三章》「不尚賢，使民不爭」，最能代表老子在「不爭」的政治智慧。原意為不特意爭寵拉攏賢才，底下的人民也不會趨之若鶩去爭取功名顯達，就不會引起邪心貪念。也可以說人君若不刻意愛好什麼，人民也不會

⁴⁹王弼本作「兵強則不勝，木強則兵」據《列子·皇帝篇》、《淮南子·原道訓》等書索引改正。參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2013年，頁285。

⁵⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁185。

⁵¹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁187-188。

⁵²勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁245。

因有所求去爭取獎賞而產生一些光怪陸離之情況；如人君若不標舉「仁義」大旗，那麼人民也不會以仁義之名，而行「不仁義」之事。《老子·第三章》裡尚有一段：「常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。」⁵³即是指因為人君不標舉什麼，人民就不會爭奪甚麼，自然就沒有虛偽狡詐的心智和貪念，那麼標新立義自作聰明的人就不會無事生非。所以「守柔不爭」之後，即是「小國寡民」的政治理想。《老子·第八十章》云：

小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。⁵⁴

陳鼓應先生指出，「小國寡民」乃是基於對現實的不滿而在當時散落農村生活基礎上所構幻出來的「桃花源」式的烏托邦。在這小天地裡，社會秩序無需鎮制力量來維持，沒有兵戰的禍難，沒有重賦的逼迫，民風純樸相安無事，人們沒有焦慮、不安、恐懼、失落的感受。⁵⁵王邦雄先生亦提出老子相關章節來說明：

樸雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓《老子·第三十二章》
常無欲，可名於小。《老子·第三十四章》

人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。《老子·第四十二章》

王邦雄先生又指出：「所謂小，乃就無知無欲與無名之樸說；所謂寡，即孤寡不穀之謂，或就絕聖棄智，以百姓心為心之虛靜無為之說，或就受國之垢，受國不祥之處下承擔說。所以小國寡民，正是清淨無為之素樸社會的表徵。」⁵⁶

徐復觀先生認為下面一段話可以總結老子的政治思想：⁵⁷

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛焉為天下，渾其

⁵³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 8。

⁵⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 190。

⁵⁵陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 324。

⁵⁶王邦雄，《老子的哲學》，頁 177-178。

⁵⁷徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年，頁 353。

心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。《老子·第四十九章》

此處之平常心，是指主觀自執之心，聖人無主觀自執之心，以百姓心為自己的心。這樣的聖人，以善心去對待任何人，以誠心去對待一切人，這樣才能使天下人向善和守信。極力消去自己的意志，化歸於渾樸，讓各自自作聰明的百姓，都回復到嬰兒般純真的狀態。即是「由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸」。

四、〈天地〉承繼之老子政治智慧

前文所述，老子思想，最重要的乃是政治思想，而政治思想的主張是「自然無為、虛靜、柔弱不爭」，希望藉由人君體會「無為，無不為」之道，應用「自然無為、虛靜、柔弱不爭」等作為，而促成君主及人民安順應命各得其居。從〈天地〉這篇文章不難發現老子政治思想的智慧。

〈天地〉第一段「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」、第二段「不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯」、第三段「夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神，故其德廣」、第四段「黃帝遺其玄珠。象罔得之。」、第五段「治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」、第六段「夫聖人鶉居而穀食，鳥行而無彰；」、第七段「賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣」、第十段「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由然。」、第十二段「聖治乎？官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為行，言自為而天下化。手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」、第十三段「至德之世，不尚賢，不使能」皆即呼應老子「自然無為」的政治智慧。

第九段「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。」、第十一段「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，」即老子之「虛靜」的智慧。

第十二段「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之

謂悅，共給之之謂安；怛乎若嬰兒之失其母也，儻乎若行而失其道也。財用有餘，而不知其所自來，飲食取足，而不知其所從，此謂德人之容。」「上神乘光，與形滅亡，是謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。」第十四段「而今也以天下惑，予雖有祈響，不可得也。」第十五段「而楊、墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。」，則有老子「柔弱不爭」的智慧。

第八段「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」。如《老子·二十五章》云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」⁵⁸此引文之意為：稱呼「周行而不殆，可以為天地母」的「物」為「道」，再勉強為它取個名字叫做「大」。「大」周流不息，循環反覆。所以依此引文之意，「大」即是「道」，皆是在講「道」之所由。

第三節 《莊子》內七篇的主要思想與天地篇之承繼

徐復觀先生提出：「老子的宇宙論，雖然是為了建立人生行為、態度的模範所構造、建立起來的；但他所說的『道』、『無』、『天』、『有』等觀念，主要還是一種形而上學的性格，是一種客觀的存在；而人只有通過自己向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據；這是由下向上的外在的連結。但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。」⁵⁹

王邦雄先生亦提出：「莊子最重大的學術性格，就是把老子的道，完全的吸

⁵⁸樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 63-64。

⁵⁹徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 363。

納到我們的生命中，把道家的道，道家的理想，道家的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來，實現出來。老子是客觀的講道，而莊子的道，以內在於人的生命講，天落在人的身上，所以道家的道內在化，就是莊子。」⁶⁰

而唐君毅先生則提出，《莊子》內七篇之言道，其特色，乃在直下扣緊人生之問題，而標出人之成為至人、真人、天人、神人之理想；而其所言之道，亦皆是如何實現人生理想之道。⁶¹至於「至人、真人、天人、神人」代表什麼樣的人格特色呢？唐君毅先生言：

至人者亦人之至，乃自作人之作到極至之量者而言。真人者對偽而言。

真人無其反面之偽妄，即就其人之質之純而言。神人者就人之心知神明之無所不運而如神言；天人即就此人之同於天，而亦同於帝而言。⁶²

上文即說明莊子思想特色及其理想之人格，至於這些理想之人格，究竟是指一種人，或有高下之分，唐君毅先生又言：

大率後之郭象注莊，則重言聖人神人至人只是一種人，道教之徒則言真人神人在聖人上。吾則以為二者皆可說，莊子實兼具二旨。然莊子之必就其理想之人之德，而別出至人神人等名，以名之，則正可見莊子之重人之德，而又不自足於儒墨所言之聖人之德者也。⁶³

依唐君毅先生之意，真人、天人、至人、聖人有無高下之分，並不重要，因為莊子是對不同角度觀看之理想之人之德，而有至人、神人之名稱的差別。吾人對於內七篇思想之特色及《莊子》理想人格有初步認識後，即可以進一步了解內七篇之主要思想。成玄英於《莊子》序中云：

所以〈逍遙〉建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，

⁶⁰王邦雄，《21世紀的儒道》，臺北：立緒文化事業公司，1999年，頁160。

⁶¹唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁344。

⁶²唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁347-348。

⁶³唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁349。

故以〈逍遙〉命物。夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境，故以〈齊物〉次之。既指馬（蹄）天地，混同庶物，心靈凝澹，可以攝衛養生，故以〈養生主〉次之。既善惡兩忘，境智俱妙，隨變任化，可以處涉人間，故以〈人間世〉次之。內德圓滿，故能支離其德，外以接物，既而隨物昇降，內外冥契，故以〈德充符〉次之。止水流鑑，接物無心，忘德忘形，契外會內之極，可以匠成庶品，故以〈大宗師〉次之。古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭群品，故以〈應帝王〉次之。⁶⁴

成玄英此序，已將內七篇各篇作一簡單說明。筆者將依王邦雄先生於《莊子道》論莊子思想之章節名，論述內七篇主要思想如下文：

一、〈逍遙遊〉之自我的成長

王邦雄先生云：「逍遙遊是莊子哲學的總綱。」⁶⁵王邦雄先生依他的的體會說：

《莊子》第一篇叫〈逍遙遊〉，但很多人以為逍遙遊是從天上掉下來的，而不曉得逍遙遊是從人間的悲愁困惑開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始，但是我們要把它消掉，如此才能遠離人生的有限性，而給出無限的精神空間，可以作個散人到處散步，這就叫自在自得。只有自在自得，我們才是自由的，我們才是無限的，假定我們投入在人間的他在他得，一切都靠別人給我們，靠別人決定，在求排名排行的話，我們就失去我們原來的自在自得，所以莊子要講逍遙遊。⁶⁶

王邦雄先生是更加具體的點出莊子對於生命的期待是自由自在，並認為莊子要以逍遙遊為開宗明義的第一篇，即表示莊子對此理想的重視。依王邦雄先生的解析，「逍」就是消解，消解掉形軀官能與心知情識的限制和負累，人就能超

⁶⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），莊子序，頁2。

⁶⁵王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁64。

⁶⁶王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年，頁15-16。

離形軀之大小，而伸展其精神之功夫，此即為「無己」的功夫；「遙」就是高蹈遠引，脫離功名利祿與生理欲求的束縛，精神衝開時空的藩籬，飛越於絕對自由的新天地，此即為「無己」的境界。所以，「逍」是工夫，「遙」就是境界，⁶⁷「遊」則是即工夫即境界的理境開顯。⁶⁸若將這段解析和老子思想比較起來，「逍」就像是老子思想的「無為」，而「遙」即可呼應老子思想的「無不為」了。所以，莊子思想承繼老子，在此得了一個印證。

在此段中，莊子即透過大鵬怒飛的寓言，來顯示逍遙之遊的意思。

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。

鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則

將徙於南冥。南冥者，天池也。⁶⁹

王邦雄先生提出〈逍遙遊〉的題旨，幾乎盡藏於此段寓言。⁷⁰王邦雄先生又提出，「逍」的工夫之道，即在「順、忘、化」：順其自然、忘其分別、自我轉化。再來談「遙」的境界，王邦雄先生提出：這不是地理位置的平面分異，而是價值理境的超越區分；不是由北極飛往南極，而是人間天上的永恆追尋。說南冥是天池，這樣的轉化飛越，意謂生命之最高理境的開顯。⁷¹吳怡先生也說：「逍是無拘無束，遙是無窮無盡，遊是適性自在的意思。按照莊子自己的解釋，逍遙是指的無為無事……所謂無為就是無欲，無事就是無執。能夠做到心中無欲無執，才能使自己的精神無拘無束，才能使自己的理想無窮無盡，才能使自己達到適性自在的境界。要達到逍遙遊的境界，必須注意兩點：第一、逍遙遊不是指型態上的自由，而是心靈上的自在；第二、逍遙遊不是指縱情任性的，而是要在心靈上不斷的修養才能達到的。在形體上，我們註定會死亡，我們也會遭遇到許多病痛，和不如意之事。可是在心靈上，我們卻可以突破這些。但這不是指的白日夢，

⁶⁷王邦雄，《中國哲學論集》，頁 67。

⁶⁸王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 33。

⁶⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 2。

⁷⁰王邦雄，《中國哲學論集》，頁 65。

⁷¹王邦雄，《中國哲學論集》，頁 66。

或逃避現實，而是把心提昇到不受外界影響的境地。」⁷²

「大鵬怒飛」的「逍遙遊」主題彰顯後，再來以下段作為本文的核心。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。⁷³

王邦雄先生提出此段包含「人生修養的四重進境」。第一種人生進境是「有功有名自困於小的人」，意謂一個人的才智可以承擔一官之職，行為可以符合一鄉之民的標準，德行可以獲得一國之君的賞識，再進而獲得全國人的信任，其自我期許也不過如此罷了。第二種人生進境是「無功無名的宋榮未樹的境界」，也無功無名，不求於外，卻困守於內，未樹立其生命價值。第三種人生境界是「無己御風列子有待的境界」。第四種人生境界是「無己無功無名至人無待境界」，也就是莊子最高理想中的人格。⁷⁴唐君毅先生亦云：「至吾人欲於莊子之所理想之人之德，有真實了解，當首求對〈逍遙遊〉篇所謂『至人无己，神人无功，聖人无名』之義，有一確解。」⁷⁵此說明〈逍遙遊〉之對《莊子》內七篇的重要性及地位。⁷⁶唐君毅先生又云：「〈逍遙遊〉篇，要旨在說其理想之人，為無己之至人、無功之神人、無名之聖人。必無己、無功、無名，人乃至無待

⁷²吳 怡，《逍遙的莊子》，台北，東大圖書公司，1984 年，頁 124-125。

⁷³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 19。

⁷⁴此段及下接幾段論及「人生修養的四重進境」，皆摘錄自王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 35-40。

⁷⁵唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 349。

⁷⁶王邦雄，《中國哲學論集》，頁 64。

之境，而可言逍遙。」⁷⁷逍遙遊之義為何？最後一句「故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」⁷⁸再一次說明如何實現人生理想之道：無己、無功、無名即是修養工夫，及是前文所說的「逍」的消解，掉形軀官能與心知情識的限制和負累，也即是老子的「無為」；「至人、神人、聖人」即是境界，也就是此篇的「遙」之境界，即可呼應老子的「無不為」。李日章先生對於莊子逍遙義亦有精采的引申和發揮。李先生說：

〈逍遙〉，用現在通行的話來講，就是做本然的真實的自我，或做本然的真實的自我的結果。這個本然的真實的自我，不是限於形軀的那個小我，而是與天地萬物為一體的大我，或完全等同於宇宙的那個我，亦即與宇宙同其廣大悠久的那個我。做這個本然的真實的自我的人，就是「真人」，莊子有時也稱作為「至人」、「神人」，乃至「聖人」。把這個大我叫做本然的真實的自我，即意謂真實的自我本來就是一個大我，本來就是與宇宙同其廣大悠久的一個存在。既然如此，「逍遙」就應該是人的本然狀態：人本來應該是「逍遙」的。……「逍遙」，就是做這個大我的結果。「逍遙」的最大特徵就是絕對自由。在此，自由有兩點重要涵義，第一意謂無礙，第二意謂「由自」。……完全由自己推動，由自己決定。這就是「由自」。「由自」其實也就是「自然」。⁷⁹

綜上所述，如何讓心靈能夠逍遙自在，而能對世間事物以一種超越開放、不我執無所遮掩之心靈來看待一切，進而使我們能夠逍遙自在於天地萬物之間。此乃〈逍遙遊〉之義。

二、〈齊物論〉之物我的平等

王邦雄先生指出，〈齊物論〉是天人物我的同體肯定，大鵬怒飛是人間飛往

⁷⁷唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 351。

⁷⁸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。」參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 25。

⁷⁹李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化事業股份有限公司，2000 年，頁 1-2。

天上的價值體現，再以主體逍遙的生命高度，由天上回顧人間的物論紛擾，依據南冥天池的超越觀點，化解彼是相對而自是非他的是非爭端，作為物論可以平齊的理論根據。⁸⁰陳德和先生說：「夷考〈齊物論〉全文，我們的確發現不管「齊論」或「齊物」都是莊子關注的焦點，而且莊子千言萬語所叮嚀的亦不外乎「吾喪我」，換句話說，莊子真切地認為，只有忘我、去執才能平是非、齊萬物。「論」誠然是一種存有（being），即屬於萬物之一，如果已經證明了齊「物」，當然齊「論」也就會包括在內，然而人間的爭端衝突畢竟常從意見的對立而來，假定對立性可以化解，則非但不同的意見可以並存，無謂地爭端衝突也能夠彌平，其它像是世間一切的敵我輸贏、得失計較，亦將歸於無形，而使天地人我皆能共飲太和，此莊子雖以「齊物」為究竟，卻不得不暢言「齊論」故也。」⁸¹

〈齊物論〉即以開頭的主題寓言說明形體及心知對生命的束縛及牽累，是可以經由自身修養而拋開的，而此自身修養即是「吾喪我」。「吾喪我」郭象注：「我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。」⁸²指物我相忘，無分別心，而獲得人生自在之境界。陳鼓應先生解釋為摒棄我見。陳鼓應先生認為：「『吾』，指真我；『喪我』的我，指偏執的我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界」。⁸³吳怡先生更提出「吾喪我」是〈齊物論〉思想開展的起點。他認為「吾」是主體，真正的我，後者是指客體的，形體心知的我。而「吾」之所以能喪我，是由於「吾」是從軀體和心知的我中向上提升。所以前文說「仰天而噓」，後文用「人籟、地籟」點出了「天籟」，使「吾」和天合一。⁸⁴

那何為「天籟」？子綦回答「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」前兩句郭象注：

⁸⁰王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 61。

⁸¹陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第 3 期，2005 年 8 月。

⁸²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 51

⁸³陳鼓應，《莊子今註今譯》（上），頁 40

⁸⁴吳怡，《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011 年，頁 66-67。

夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。⁸⁵

即言天籟不是另外一個事物，萬籟皆自己發聲，也自己止息，這即是天然，亦是天籟的表現。後兩句，郭象注得更清楚了：「物皆自得之耳，誰主怒之使然哉！此重明天籟也」⁸⁶即說萬物皆有自己的特色及表現，是誰使萬物這樣的呢？就是天籟呀！所以沒有天籟，也就沒有地籟、人籟。此即說明道體天籟生成萬物的實現原理。

〈齊物論〉中就有一段從人心論人我是非所由來的描述，他說：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！⁸⁷

從這段話中，我們覺得莊子是以「成心」來解釋一切人我人間是非對立的所由來，換句話說「成心」是一種負面的心態或思維。如牟宗三先生言：「我們提出成心觀念，作為全篇〈齊物論〉的理論根據。剖析成心的結構，即可理解人生茫昧的根源。」⁸⁸。牟宗三先生此言，不僅道出〈齊物論〉的問題，也道出了〈齊物論〉的宗旨。牟宗三先生亦說：

「成心」是莊子的專有名詞，這是一個很確定的概念。甚麼叫做「成心」呢？「成心」與「道心」相反，「成心」是習慣心，從習慣累積而成的。每一個人都有一個習慣的心，你依據你的生活習慣、經驗習慣、家庭背景、種種教育，訓練成你的心態，以你自己的想法做標準。每一個人都

⁸⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 50。

⁸⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 50。

⁸⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 56。

⁸⁸牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林書局，1999 年，頁 45。

有一個是非的標準。故云：「誰獨且無師乎？」在莊子，「成心」不是好的意思。「成心」是對著「道心」而講的。⁸⁹

那麼如何將「成心」轉為「道心」，「道心」其實就是「無所執之心」，相對之下「成心」即為「有所執之心」，要怎麼樣能超越化解「有所執之心」呢？

如唐君毅先生所說：

然莊子齊物論之言因人我之是，已使人我之所是者，得互觀而「兩行」，乃所以使人我之是非，得相和而兼成。此中之人與己，固皆同為一「能開放其心，而通觀及是非之心知」之所包涵。⁹⁰

要如何剖析成心的結構，才能互觀而「兩行」呢？吳怡先生亦提出，莊子「齊物」的功夫卻只有一個，就是以「不齊」齊之。一方面，不以自己的標準去齊同萬物，而任順萬物的自性以為真是，另一方面，不參與物論中去強分是非，而以天道之明，去照破觀念的執著。總合來講莊子的齊物，不是直接向外去齊同萬物，而是向內做工夫，不以差別觀念去對待萬物。⁹¹綜合唐君毅先生和吳怡先生所言，已道出了剖析成心並破除成心的關鍵所在。

〈齊物論〉又說：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

要知不管是儒家或墨家，其實都有它們的道理，都有它們對於真理的部分發現，因此忠於自己的道理與發現且願意將此道理與發現公諸於世，那都是不必受到苛求的。問題是：各家各派的學說主張既然都只是得自真理的一端、反應部分的真理而已，那麼當面對不同學說家派所提出的思想與見解的時候，就應該更加虛心的接受別人別派所提供給我們而為我們所未嘗發現的真理的另一部分，這樣才有可能讓我們獲得真理的更多部分，否則的話，只要一掉入是非的爭執中，不

⁸⁹牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。

⁹⁰唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁357。

⁹¹吳怡，《莊子內篇解義》，頁65。

就立刻顯出各自的偏狹與不明嗎？事實上如今我們所發現的，即是各種學派的林立以及彼此的是非之爭，這種偏狹與不明的弊端，不但會妨礙我們對於整全真理的發現，同時也讓自己存在的合理性受到質疑。莊子所期期以為不可憂心忡忡就是在這裏。牟宗三先生曾說：

莊子在〈齊物論〉這篇文章裡採取一種超越的智慧立場來平齊，凌空地把世間的種種爭吵化掉，化掉相對的爭辯。智慧需要凌虛的態度，超越就是凌虛。以超越的智慧看，是非、善惡、美醜都沒有一定的道理，這不是採取內在的立場。……「凌虛」是我們生活上體會的用語，專門的詞語就是“transcendental”（超越的）。「超越的」就從這個地方瞭解，就是凌空一點。智慧與知識不同，智慧就是凌虛。莊子採用凌虛的智慧立場平齊是非、善惡，這種態度高一層，而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識的。莊子採用的是一種凌虛的智慧態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用內在的(immanent)一套theoretical system，持著這種態度來辯。「內在的」(immanent)對著「超越的」講。「內在」就是內在於系統裡面；「超越的」就是凌空的，不落在世間的某種立場。……莊子這種態度很高，他不是內在的系統性爭辯，他是用超越的智慧來看，來觀照。⁹²

陳德和先生又做了一些說明，陳先生云：

〈齊物論〉之欲齊平儒墨的爭端，洵非平行地於兩家之外再形成第三種理論勢力以否決儒墨之見地，如果是這樣的話，它將純然屬於可諍法、成為儒墨共同抵抗的對立系統(alternative system)罷了。〈齊物論〉是凌虛地觀照出儒墨兩家因偏執於己見以致產生爭端，從而凌虛地超越任何意見之偏執以泯除兩家之是己而非彼的對立。⁹³

綜上所述，就如同吳怡先生所言：「〈齊物論〉所講的，就是一個從『知』

⁹²牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年1月。

⁹³陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第3期，2005年8月。

上不斷超越，不斷提升的精神歷程。」⁹⁴在〈齊物論〉裡所要彰顯出來的人們思想上對對象產生「相對」性，以致進而發展出「相對立」的生命困境，莊子希望通過所謂「不齊之齊」，使得心靈修養的功夫涵養有所提昇，進而使得生命主體能化除消解其成心、成見，使我們在面對萬事萬物之不齊時能夠以平等心看待之，展現出「天地與我並生，而萬物與我為一」的生命價值，讓生命的積極意義有所展現，也才能夠達到聖人、神人、至人的境地。

三、〈養生主〉之存在的困局

王邦雄先生曾說：

莊子反省人生的困苦有二：一在「吾生也有涯」的天生命限，二在「而知也無涯」的人為桎梏，消解之道，前者在逍遙無待之遊，後者在天籟齊物之論。統合言之，在自我的真實之外，尋求整體的和諧。而其保證端在人自身的修養工夫，心齋的「無聽之以耳，而聽之以心」，坐忘的「離形」，就是消解「生有涯」的天生命限；心齋的「無聽之以心，而聽之以氣」，坐忘的「去知」，就是破除「知無涯」的人為桎梏。而心齋的「虛而待物」，與坐忘的「同於大通」，則已進至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。人生至此，已由自困自苦，轉化為自在自得了。⁹⁵

唐君毅先生亦言：

養生主所論，則要在還觀吾人每一人之生命與心知之關係，而自求加以調理之道，以使之得不自相對反，而相摧損。此調理之道。即所以養為吾心知之原之生命主體，亦即所以養此心知。⁹⁶

唐君毅先生此言，即為「養生」之主，在養「生之主」，陳鼓應先生亦言：「養生主篇，主旨在說護養生之主一精神，提示養神的方法莫過於順任自然。」⁹⁷陳

⁹⁴吳 怡，《莊子內篇解義》，頁 66。

⁹⁵王邦雄／等，《中國哲學史》，頁 146。

⁹⁶唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 358。

⁹⁷陳鼓應，《莊子今註今譯》（上）103。

德和先生亦提出他的見解，他說：

筆者以為〈養生主〉之重點乃在於「生」，亦即是關心於生命困境之排解和生活目的之實現者，所以〈養生主〉縱然可以有兩種題旨的解讀，畢竟還是以「『養生』主」為準，理由是它可以將「養『生主』」包括在內，但「養『生主』」未必能有「『養生』主」的意含。具體地講，當我們能夠充分察覺到生命的意義與生活的目的都有其必要性之後，接著自然地會繼續探討如何經由必要的功夫和體會去完成這個願望，以及此功夫和體會的內在依據是什麼，這也就是說，假如先有了「『養生』主」中之「『養生』為主」的體認，然後就會逼出「『養生』之主」的需求，接著又將會試著印證「養『生之主』」的道理。反過來看，題旨要是「養『生主』」的話，那麼如果我們只熱衷於生命主體之何所是、何所顯的探討而不及於其它，其實也不為過，因為此生命主體是如何成為我們生命意義和生活目的的活水源頭，這並不一定是「養『生主』」這個題旨的必要範圍。由上可見，「養『生主』」的題意，並不及「『養生』主」的豐富。⁹⁸

以上三位學者所言，筆者認為皆有其可取之處。吳怡先生亦提出，〈養生主〉所討論的養生之道，乃是莊子思想的兩把鑰匙，一是忘，一是化。也就是忘生而後能化其生。忘生是不執著於軀體生命的長短，一切順其自然；化其生就是使生命化於大道，與自然共化。⁹⁹也就是順其自然及與自然共化，即為調理吾人之生命與心知之道，也即是養生之主之道。

下文即是〈養生主〉首段：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可

⁹⁸陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《2006年國際道文化學術研討會論文集》。

⁹⁹吳怡，《莊子內篇解義》，頁126。

以養親，可以盡年。¹⁰⁰

唐君毅先生指出此段是全文總綱¹⁰¹，所以吾人只要深究此段，即可得〈養生主〉之要旨。「生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！」勞思光先生認為此文之意為：「生命之活力有限，心靈不陷於認知之追求中，則可以保全其活力而做觀賞也。」¹⁰²成玄英亦疏云：「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。」¹⁰³此即以說明前文所述之養生之主之道的「順其自然」，即不要苛求自己在有生之年，強行追求無限之知。另外，高柏園先生另有類似但不盡相同的解讀，他說：「生之有涯與知之無涯，兩者皆為人生命中必有之內容，生命之苦難不在此有涯與無涯，而在兩者之相隨，不是以有涯封閉無涯，便是以無涯扯裂有涯，由是而有生命之大傷。也因此，真正的養生旨在去此有涯與無涯之相隨相傷，而使有涯無涯各安其位。」¹⁰⁴他的這一番別出新義之解釋，另有可令人玩味讚嘆之處。

「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」郭象注：「忘善惡而居中，任萬物之自然，悶然與至當為一，故刑名遠己而全理在身也。」¹⁰⁵王邦雄先生提出，此即針對心知的困與生命的苦，開出對治的藥方。心知所執著的就在美醜善惡的價值二分。心知不要有善惡的執著與分別，生命就不會承受這一執著分別所拖帶出來的壓力與傷痛了。¹⁰⁶王邦雄先生此解析，就如《老子·第三十八章》云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」¹⁰⁷。若執著於善惡，執守於某一德的標準，生命不得自在而轉成有限，恐反而無德。陳德和先生認為，這三句話的是相連續以完整表達莊子對功夫的指點，「為善無近名，為惡無近刑」是說：「我的行為表現或許是別人所喜歡的，但我並不因為大家的喜歡、

¹⁰⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 127。

¹⁰¹唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 358。

¹⁰²勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁 280。

¹⁰³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 128。

¹⁰⁴高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》，1989 年，頁 13。

¹⁰⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 128。

¹⁰⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 152-153。

¹⁰⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006 年，頁 93。

讚美而得意自滿；又假如我的行為表現是別人所不喜歡的，我也不會因為大家的厭惡、批評而覺得受到委屈傷害。」這和〈逍遙遊〉中形容宋榮子時說的：「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」頗為相似，但如果只是如此或許不免又是更嚴重的我執與剛愎自用，所以莊子接著又講「緣督以為經」，「緣督以為經」就是以虛掉我執為一切功夫之根本。¹⁰⁸吳怡先生亦提出，督脈所運行的氣是虛的，沒有善惡的念頭，所以莊子要我們從知的追逐中回頭來轉向自己，順著督脈的中空，虛其心而「虛而待物」，自然得萬物之環中，而保護自己的身體和生命，並且保養精神，活到應有的天年。¹⁰⁹依上所述，「緣督以為經」之意就如老子〈第十六章〉：「致虛極，守靜篤。」¹¹⁰心境維持空明寧靜的狀態，不帶成見。

再來莊子在〈養生主〉當中，以澤雉在自然的境域之中「十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。」¹¹¹成玄英《疏》：「斲，求也。樊中，雉籠也。夫澤中之雉，任於野性，飲啄自在，放曠逍遙，豈欲入樊籠而求服養！譬養生之人，蕭然嘉遁，唯適情於林籟，豈企羨於榮華！又解：澤似雉而非，澤尾長而雉尾短，澤雉之類是也。」¹¹²澤雉看似不奢求受到人為的畜養，在形容外在形貌上的自由自在之說明，而下段銜接的「神雖王，不善也」，成玄英《疏》：「雉居山澤，飲啄自在，心神長王，志氣盈豫。當此時也，忽然不覺善之為善。既遭樊籠，性情不適，方思昔日，甚為清暢。鳥既如此，人亦宜然。欲明至適忘適，至善忘善。」¹¹³則是不該執著於追逐外在事物的欲求。也就是說，在我們生命歷程的流逝轉變過程當中，期許人們能夠順應無為、無執的自然本性，無執於私的去包容彼此之間的差異性，並且避免因為感官欲望上的追求而受到傷害。

¹⁰⁸陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉

¹⁰⁹吳怡，《莊子內篇解義》，頁129。

¹¹⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁35-36。

¹¹¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁126。

¹¹²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁126。

¹¹³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁126。

王邦雄先生在《莊子道》論〈養生主——存在的困局〉中指出，人生有兩種「有限」，首先，主體角色是無法改變的事實之有限性：人們一出來便注定了家庭與背景，生命過程中接觸到一些使我們內心產生欲望或排斥的人，事實上，都不是主體本身，而我們的生命必然是被限定在此一主體當中，無法改變；第二個有限性，則是時空流轉的有限性，在生命的歷程當中，時空的改變是我們不得不面對的另一個事實，從幼年到成年、從壯年到老年，不可避免的是主體外表隨時空的流轉而變化，或甚至隨著事件的發生而改變。¹¹⁴

由此，吾人可知，〈養生主〉的要旨是：順其自然，不要苛求自己在有生之年，強行追求無限之知；心知不要有善惡的執著與分別，循虛而行，才可以盡年。也即是前文吳怡先生所說的「忘生而後能化其生」，即不執著於生命的長短，一切順其自然；使生命化於大道，與自然共化。

在這樣的主旨下，而有了「庖丁解牛」¹¹⁵的寓言。庖丁解牛的過程，從「，所見無非全牛者」到「未嘗見全牛也」直到「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行」的境界，共經歷感官目視、心知抽象、停止感官心知而以神遇三個階段，靠的即是「以無厚入有間」¹¹⁶的修養功夫，也就是放下感官心知的執著，達到心神致虛守靜而自由運行的境界。

我們知道莊子一輩子的期待無非就是實現逍遙自在的快樂人生，而〈養生主〉的題旨就是指出我們應該要如何做，才能去以實現目標，文中的內容則先討論到我們為何天生受命之所限，又當該如何去破解此限，最後又告訴我們消除後會是如何逍遙自在的快樂人生。〈養生主〉中所出現的各例寓言故事，也都是用不同的範例來指涉此種目標，藉由寓言故事的象徵性提示，我們也就了然於莊子的用心良苦。

¹¹⁴王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年，頁108-110。

¹¹⁵此段中之「庖丁解牛」的寓言皆參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁131

¹¹⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁131。

四、〈人間世〉之人世的難關

王邦雄先生云：「人間世是人跟人之間所構成的關係世界，既是構成，就會有間隔空隙，只要生命自我的刀刃無厚，引刀而入人間天下的牛體有間，即可迎刃而解。」¹¹⁷因為人是群體的動物，所以人與人之間的人際關係，充滿著複雜的關係網絡，如同蜘蛛網般的層層纏繞在吾人身上，就需要「庖丁解牛」的般的「以无厚入有間」的修養功夫。

〈人間世〉全文文中所說的內容，吳怡先生云：「前三段是正文，而這三段文字分別提出了勸諫暴君、擔負兩強君之間的外交使命、及教導不講理的太子等在政治上，君臣之間關係的兩難問題。而處理這些難題，就是要回到自身，去談如何用心。第一段的重點在心齋，就是要虛其心。第二段的重點在『乘物以遊心』，就是要順應萬物。第三段的重點在『心莫若和』，就是要保持與外物的和諧」。¹¹⁸以上所述，吳怡先生已經用「心齋」、「乘物以遊心」、「心莫若和」代表如何在人間世修養的功夫歷程。

何謂「心齋」？〈人間世〉文中所提「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹¹⁹當中所言「虛」之觀念，「虛」作為修養的功夫，就是用「消除」、「化解」來對待生命中的有情、有執，就是心靈的放下與淨空。放下就是不固著我執，放棄對事物的成見與造作；淨空則是放空心靈虛而待物。「心齋」其實就是老子《道德經·第四十九章》說的「聖人無常心，以百姓心為心」的「無常心」，亦即是「無心」亦同。唐君毅先生以「靈臺心」作為莊子之「心齋」及「坐忘」的實踐功夫思想的詮釋。他說：

靈臺心，初乃當只是一虛靜之觀照心，亦可名之為一純粹之虛靈明覺心。

因吾人之靈臺在其被役時，初乃一被動的觀照此念慮往來者。則息此諸念

¹¹⁷王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 173。

¹¹⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 155。

¹¹⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 163。

慮往來時，所顯之心，亦初只是一虛靜的觀照心。¹²⁰

何謂「乘物以遊心」？郭象注云：「寄物以為意」成玄英疏云：「夫獨化之士，混跡人間，乘有物以遨遊，運虛心以順世，則何殆之有哉！」以此，亦可指出「遊心」也是一種「心齋」的功夫，清人王先謙註「乘物以遊心，托不得已以養中」引宣穎云：「隨物以遊寄無心，托於不得已而應，而毫無造端以養無心不動之中，此道之極德也。」¹²¹依王邦雄先生研究提出，此言人的存在處境，本來就是「心」在「物」中，其困局在「心」執著「物」，若要解消此困局，就要心不起執著，而釋放「物」，此之謂「乘物以遊心」，而走在複雜的人間就是「託不得已」，「養中」是養吾心之沖虛，所以「乘物」仍可「遊心」，「託不得已」仍可「養中」，而保有心靈虛靜，與生命的本真，這是修養功夫的最高境界。¹²²

陳德和先生也說：

莊子是在開天眼，讓我們重新看到天地，讓我們重新找回萬物同在的瀟灑與悠哉，所以凡萬物之可乘者，在他的理解是因為我心能遊之也，究其實乘物就是遊心、遊心就是乘物。¹²³

所以我們可以知道，莊子之所謂遊心，是要我們能夠重新看到天地清明，超脫世俗外物種種的限制，找回心靈的瀟灑與悠哉，不帶成見，不被「物」所拘限，保有空明心境，而能達至「逍遙」、「無待」或「乘物遊心」的心靈面貌，而使我們的生命價值都能有所呈顯。

陳德和先生說：

莊子以心為真之主體論觀念，更真切地講，就是拿本質是「無」（「無之以為用」的無）、全幅只是蕩相遺執、融通淘汰之作用的真心，做為人的生命主體。¹²⁴

莊子思想希望人們能夠不被外界的聲色所羈絆、不執著於外在的光彩炫耀，

¹²⁰唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004，頁127。

¹²¹清 王先謙《莊子集解》，臺北：三民書局，1992，頁25。

¹²²王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁211。

¹²³王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁146。

¹²⁴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，頁25。

回到生命主體的價值上作反省，呈顯內在原初的「無執的心」。¹²⁵也就是說我們要在心態上和諧融洽，與人相處，不衝突彼此互相配合，再加上「心齋」和「乘物以遊心」的修養功夫，而能人我合一。

〈人間世〉文中亦說

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也。不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。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！

文中的內容都是深痛的呈現，人生有時終將面臨到令人不願與不順的遭遇，人們如何能夠去解脫和超越，坦然面對、不必刻算計的道理並回應上天帶給人們的挑戰與回應及其拯救之道，也就是文中提到「知其不可奈何而安之若命，德之至也」。

綜上所述，〈人間世〉的要旨即是需有「心齋」破除我執識心之功夫，亦要有「乘物以遊心」心遊於物的修養，達到「心莫若和」的境界，最後才能真正「知其不可奈何而安之若命」的逍遙於人間世。

五、〈德充符〉之天生的桎梏

王邦雄先生云：「我們都是由兩部分組成，一個是心，一個是形；心是德，形是氣，我們要往德的方面發展，不要往物、往氣方面發展，故德充於內。」¹²⁶王邦雄先生又云：「符應於外的意思是契合，我們常說氣味相投，情投意合，或曰氣質上可以感應。」¹²⁷郭象注：「德充於內，應物於外，外內玄合，信若符命

¹²⁵「『真心』必為人真正之主體者，而離形去知仍不外乎蕩相遺執、融通淘汰的作用，故莊子的真心也可以稱為無執的心」。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，頁29。

¹²⁶王邦雄，《莊子道》，頁169。

¹²⁷王邦雄，《莊子道》，頁171。

而遺其形骸也。」高柏園先生認為〈德充符〉思想是對形、才、德之回應態度及其境界的表達，他說：「『形』可有二義，一義是指吾人之形軀、形骸；另一義則是指表現在外在之形式。」¹²⁸陳品卿先生則是指出：「德，全德也。充，足也。符，驗也。全德充足於內，必能符驗於天。至人遊於形骸之外，不索人於形骸之內，德充而物聚，此符驗之證也。」¹²⁹綜上所言，已能簡單說明〈德充符〉之主旨。

〈德充符〉文中分別以六個寓言論述期指，王邦雄先生於《莊子道》中，¹³⁰擇其要旨述於下文。

（一）為：「王駘以其知得其心，以其心得其常心；唯止能止眾止，正生以正眾生，故能虛而往，實而歸。」高柏園先生認為：「王駘立不教、坐不議，此見其所授乃吾人生命自覺之事而非關形軀，是以其所得不形於外，同時所得亦不限於外，所謂『命物之化而守其宗也』」¹³¹即言心不被外物所執，而能得其常心，持守其內心之德。

（二）為：「申徒嘉遊於羿之彀中，中央者中地也，然而不中者，命也。知不可奈何，而安之若命，唯有得者能之。所以申徒嘉見執政而不違。知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」謝君直先生更指出：

對於形軀生命的得失與變化，〈養生主〉與〈大宗師〉皆表示「安時而處順，哀樂不能入」的價值觀。此雖然避免了患得患失的心態，但更重要的是安頓生命於變化之外，毋使無常之物化來擾動生命之真常。¹³²

也就是說能安天順命，與物和合，只有有德者才能做到。

（三）為：「藉由文中三句，『有夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也』；『再來胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其

¹²⁸高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁153。

¹²⁹陳品卿，《莊學研究》，臺北：中華書局，1982，頁281。

¹³⁰王邦雄，《莊子道》，頁163。

¹³¹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁154。

¹³²謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁37。

桎梏，其可乎？」最後『天刑之，安可解』這三句，而以猶有尊者存來總結以死生為一條，以可不可為一貫。」吳怡先生的研究可知，《莊子》書中「刑」分為天刑、外刑與內刑三種。¹³³而「天刑」則是指自然的變化，如生死是無法改變，故只有安之若命，才能不解而自解。吳怡先生又說：「這裡所謂『天刑』，也就是指無法改變的刑罰。但莊子筆下的孔子這種斤斤於求學和名聞，並非如生死的天刑，而是一種心的執著，是一種心刑。在心刑無法破解，就如同天刑之無法解開了。所以無趾的話，乃是加重其不可解，而說為天刑。」¹³⁴即意謂「生生死死是是非非」本來就是一體相反相成，同時並生並存而存在。

(四)為：「哀駘它所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。所以以惡駘天下，卻能才全而德不形。」高柏園先生所言：

蓋〈德充符〉之論才全德不形，乃是直接承著哀公論惡人哀駘它而來，今既以「惡人」稱哀駘它，則其形與才必與常人異，……是以哀駘它根本是以不形之德成其才之全，唯有在不形之德之中，生命才足以全，……才與德之內容意義並無二致。唯其用才字以別於德者，正為掃除執見，以呈現聖人齊物之境界。¹³⁵

又如王叔岷先生所言：「德乃成和之脩，已為至人，其德已全，則無須脩而物自歸矣。」¹³⁶即是說哀駘它雖惡駘天下但卻能得性全而能不形之於外。

(五)為：「闔跂支離无脤甕竇大癭德有所長，而形有所忘，有人之形，無人之情。」根據謝君直先生說：

莊子所肯定者乃「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗」之常心，而非執著於六骸與耳目這類表象，亦即精神超昇的表現在「知不可奈何而安之若命」，而非索求於外在的形骸以為實在。¹³⁷

¹³³吳怡，《新釋莊子內篇解義》，頁128。

¹³⁴吳怡，《新釋莊子內篇解義》，頁202。

¹³⁵高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁156-157。

¹³⁶王叔岷先生參考〈田子方〉當中「至人之於德也，不脩而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉」提出此想法。王叔岷，《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年，頁196。

¹³⁷謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44

意謂心不被外界事物好醜善惡所執，而能忘心忘形，而得其天真本德。

(六)為：「非吾所謂情也。吾所謂無情者，人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」意謂不以內心是非好惡之情擾亂內心的平和，順應自然生滅之道不妄求生命的延壽增歲。如唐君毅先生接著說：「唯莊子所言至德全德之人，其德充於內，而見於形骸，可藉任何殘缺不完之形骸而表現，而人亦更忘其形骸之異於人。」¹³⁸即說明莊子所謂至德之人，德充於內而「符應於外」時，形骸殘缺亦可完整表現，而他人亦會忘記此人的形骸殘缺。如此一來德同於道，就能消解心執，不再受身體形骸的限制桎梏。

〈德充符〉當中所描述出許多畸形怪狀的寓言人物那樣，然而，生命價值的重點，不會因外表形軀上之異於常人而作為是非善惡標準，反倒是會回到內心全真本性的精神，消除人們主觀上的是非、好惡之心，來面對彼此之間的差異。誠如謝君直先生所說：「實踐價值不在於轉變形軀或汲汲營營於改造世界，而當洞察客觀限制之所在，並包容如此實情，且不作任何價值對立與衝突的判斷，使內心超然於形軀與萬物之流變，讓精神不受無常者影響，此即『無形而心成者』之意義。」¹³⁹這便是「有人之形而無人之情」，也就是「常因自然而不益生」、「無以好惡內傷其身」所呈顯出來理想聖德之人。

六、〈大宗師〉之真人的修行

〈大宗師〉首段如下：

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。雖然，有患，夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。¹⁴⁰

卷第2期，2010年10月，頁37。

¹³⁸唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁373。

¹³⁹謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁38。

¹⁴⁰郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁247-250。

依王邦雄先生研究，此段有如〈大宗師〉的總綱，其理路架構可以約簡如下：「1.知天知人之至。2.知天在知人。3.知人在知心。4.知心在養心。5.養心在從『知』養到『不知』。6.不知是真人。7.真人有真知。8.真知在知天。」¹⁴¹本段中的重點在「知」，徐復觀先生即說：「莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源，所以他要『外於心知』。」¹⁴²

陳德和先生研究指出：「生命困頓的首要問題是『知識的封閉與束縛』，知識的封閉與束縛，指的是我們常常因為執著於自己所知、所明，以致形成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內，……知識的形成是建立在能知的我、所知的物、以及兩者之間的關係等三個基礎上，問題是：能知的我並非萬能被知的物也不是一成不變，由是所成生的主客關係亦不免流連轉徙。……真正具有知識的人，其實應當更能發現知識的相對性及其不可或免的限制，也更必須懂得謙虛和尊重，以避免掉入知識的傲慢中。」¹⁴³

所以依上述之言，吾人若要探究〈大宗師〉的要旨，當先了解「知」此一理路架構。而從「知天」、「知人」、「知心」、「養心」、「知」到「不知」這一修養進程去體現；我們要如何做呢？首先要知「知」要先「知心」，也就是「真心」。如陳德和先生說：「莊子以心為真之主體論觀念，更真切地講，就是拿本質是「無」（「無之以為用」的無）、全幅只是蕩相遺執、融通淘汰之作用的真心，做為人的生命主體。」¹⁴⁴這樣就可以達到『心知的解消』之理境開顯，人體現了天道，活出天生本真即是「真人」，「真人」有「真知」，透過「真人」的體現天道，就可以「知天」。而「知天」又「知人」，即是修養功夫的最高境界。

依上述之言，〈大宗師〉之論述含真人與天之關係、真人修成之工夫及超乎生死等之義，並補充了《莊子》內七篇前五篇所未言及之處。

¹⁴¹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁287-288。

¹⁴²徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁380。

¹⁴³王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁128。

¹⁴⁴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，頁25。

論述何謂「真人」後，〈大宗師〉接下來即藉寓言來詳細說明「真人」的修行體現，最後總結出一個最主要的方法，就是「坐忘」。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」¹⁴⁵成玄英疏云：

大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恍然無知，此解黜聰明也。

既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。¹⁴⁶

加拿大籍的美國漢學家安樂哲先生曾說：《莊子》將「無為」推廣至於人生時，它著重強調的是個人的某種心態，而非基於「無為」之態度的社會政治結果。

《莊子》用「無為」來形容人的心靈所達到的最高境界，其具體的途徑是通過諸如「吾喪我」和「坐忘」等去消除心中種種非自然的欲望和念想。當人們使自己從自我及隨身之物的束縛中擺脫出來時，就可以逍遙自在，參天地之造化。¹⁴⁷也就是說當人們能夠不被外界的五聲五色所羈絆迷惑、不執著於外在的炫爛光耀，就能回到生命全真自然本性，而能呈顯內在原初的「無執的心」。¹⁴⁸

〈大宗師〉文中的「殺生者不死，生生者不生」即有「不生之生」的詮釋，意即「道」所給予人最初的本性，也給天地萬物存在的價值，所以人可以被外在事物所圈限住的價值拘限，不以外在「各形」當作價值評判的標準，居上位之人，且理解天地萬物都有其各性其性之形，不強加人為法治上去，這樣百姓就能過著無憂無慮的生活。

依上所述，本段就是要我們能夠「知知」、「知心」、「忘心」、「同心」、「不生之生」達到「真人」的人格境界。

¹⁴⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁313。

¹⁴⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁314。

¹⁴⁷Roger T. Ames（安樂哲）著，滕復（譯），《主術——中國古代政治藝術之研究》，北京：北京大學，1995年，頁45-46。

¹⁴⁸「『真心』必為人真正之主體者，而離形去知仍不外乎蕩相遣執、融通淘汰的作用，故莊子的真心也可以稱為無執的心」。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，頁29。

七、〈應帝王〉之無冕的帝王

〈應帝王〉中有這麼一段話：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」

王邦雄先生言：「〈應帝王〉的意涵，就在應物無心，乃帝王之德。再深進一層言之，能應物無心的人，就如同帝王般的自在自得。」¹⁴⁹唐君毅先生言：

應帝王之篇前數節，言帝王之無為之治。「泰氏，其臥徐徐，其覺于于」，即大宗師之真人，「其寢不夢，其覺無憂」之旨。至謂「其德甚真，而未始入于非人」，則言其政為真人之政也。¹⁵⁰

莊子在〈應帝王〉¹⁵¹中提出「明王之治」，即是以無執道心來回應，當體道證德的聖人處於統治者的分位上時，該如何來面對治天下的問題，郭象注曰：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也」。高柏園先生認為：「聖人之治世，重點不在外在形式，而重在主體虛靜之修養，此即不治乎外，而唯求其生命之無為自然……是以聖人之正物不在以己制物，而在『全其性分之內而已』，在『各正性命之分也』」應物無心，乃為順應萬物游心于虛，若有如此修養，亦能如帝王般逍遙。

152

唐君毅先生又言：

天根游于殷陽，見無名人問治天下，而無名人不答，後答以「游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣」。此類似老子言無為之政道。然以「游心於淡，合氣於漠」為說，則不同老子之不明言心者。

¹⁴⁹王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁357。

¹⁵⁰唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁398-399。

¹⁵¹高柏園先生研究認為：「『應帝王』一辭可有二義，其一，是將『應』字讀為平聲，解為應該，是以應帝王者，即為聖人始應為帝王也；其二，是將『應』字讀去聲，解為應之，即聖人無心為政而能自然應之而已。」參見高柏園著，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁203。

¹⁵²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁213。

此游心合氣，即人間世之虛為心齋，以氣待物之旨也。¹⁵³

唐君毅先生認為此言類似老子言無為之政道。謝君直先生研究提出：「心之淡與氣之漠皆是表現『順物自然而無容私焉』，亦即藉由虛靜的工夫以消除為政者的主觀意志，且能因順天下事物之本然來治世，此亦呼應〈應帝王〉對『聖人之治』的反省：『治乎外？正而後行，確乎能其事者而以矣』，並以此反對『君人者以己出經式儀度』。根據『鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患』之描述，『能其事者』即本性，亦可謂自然，故聖人之治乃順應事物本性的『無為』之治，其非將統治意志著力於規範制度的設置，而是消除統治技術之『勞形忧心』，並達至『明王之治』：『功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而游於無有者也』。¹⁵⁴高柏園先生表示：「性即自然之天，是以『任性』即『任其自然之天』，『無所飾』其無人為造作，此重申其自然義。能遊心於淡，則自可『合氣於漠，順物自然而無容私焉』……心之所以能遊，乃因其無心而自然，既能無心而自然，則自可無私，可無私乃能容一切。」¹⁵⁵也就是說人主以虛靜無心無私的工夫消除主觀意志，因應處順萬物之本性然來為政，則天下皆可遊。

唐君毅先生又言：

陽子居一段言「明王之治，功蓋天下，而似不自己，化貸萬物，而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而游乎無有者也」。此不外兼無己、無功、無名、游心于虛，以言為政之道者也。¹⁵⁶

唐君毅先生論述此言已含「無己、無功、無名、游心于虛」之為政之道。此寓言當中，主要在敘述統治者內在修養及外在表現的部分，依文獻脈絡及思想內涵上作分析探討，並說明「為政」思想的重要性，其中「順物自然而無容私焉」是明王治世之道當中的重要關鍵，也不失為聖賢之人的實踐方針。

¹⁵³唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 398-399。

¹⁵⁴謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，39頁。

¹⁵⁵高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁213。

¹⁵⁶唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 398-399。

〈應帝王〉最後藉「儻與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」¹⁵⁷此寓言論述七竅鑿，則精神向外流失，渾沌的境界便破滅了。王邦雄先生認為以境界意來論渾沌之死，曰：

南北二帝倏忽之間的人為造作，雖鑿破了中央之帝的渾沌，卻也開啟了人文涵養的空間，並給出了精神飛越的天地。¹⁵⁸

王邦雄先生認為此寓言仍有一思考空間，而是精神層次之渾沌的誕生：

由致虛守靜的主體修養，解消心知執著的痴迷，與人為造作的熱狂，走出倏忽虛妄的假相幻境。而以虛靜心觀照天地萬象，將現象的自然，轉化而為境界的自然。……道家的天真，不是「無知」的渾沌，而是「不知」的觀照。¹⁵⁹

也就是說故吾人應常存本性自然天真慎，不被外物私心所蒙蔽，要應物無心遊於淡，才能自在逍遙。

綜上所述，〈應帝王〉主要探討的思想內涵，是關注在「遊心於淡、和氣於漠，順物自然而無容私焉」這樣的明王之治的呈顯。再者，從生命價值所開展出來的生命哲學來看待的話，這也就蘊含人處於天地萬物之間，是做為以「順物」、「遊心」、「和氣」於其間所帶出「無容私」的生命實踐，並呼應「至人之用心若鏡」的境界，其以「無為」來作為面對天地萬物時的價值實踐。

八、〈天地〉承繼《莊子》內七篇之思想

〈天地〉承繼《莊子》內七篇思想之處，在文字表達及義理的呼應上，有第一段「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服」義同〈齊物論〉「天地與我並生，萬物與我為一」，皆是論述放棄對自我的執著，而與天地自然為一；有第二段「萬物一府，死生同狀」義同〈德充符〉「府萬物。」、「以死生為一條，以可不可為一貫」，皆是論述以萬事萬物為一體，生生死死為同一不二；有第九段「其動，

¹⁵⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁341。

¹⁵⁸王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁171。

¹⁵⁹王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁171。

止也；其死，生也；其廢，起也」義同〈德充符〉「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽。」，皆是論述以無執於事物之上，不為實然的事務所羈絆；有第九段「忘乎物，忘乎天，其名為忘己。」和第十一段「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸」皆是義同〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」，皆是論述不執滯於物，不執滯於天然，不執滯於自己的人，而與天地自然為一；有第十一段「天下之非譽，無益損焉，」義同〈逍遙遊〉「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」，皆是論述能夠保持自我的天真全德，不因外界毀譽而改變；有第十四段「知其不可得也而強之」義同〈人間世〉「知其不可奈何而安之若命」，皆是論述放棄對面對外物的誘惑變動時，展現超越生命中無法避免的侷限與困惑，尋求生命的最佳出路。

而在寓言架構及義理的呼應上，有第九段夫子問於老聃「有治在人」、第十段將闔勉見季徹「大聖之治天下」、第十二段諄芒將遇苑風曰「大聖之治天下」、第十三段門無鬼與赤張滿稽觀於武王之師「行而無跡，事而無傳」皆和〈應帝王〉天根問無名人「請問天下」是相同的，皆是以對話來論述「無為之治」的政治理想。

另外，文字表達雖不相同，論述之理境卻一樣的，有第三段「夫道，淵乎其居也，濇乎其清也。金石不得，無以鳴。故金石有聲，不考不鳴。」如同〈齊物論〉「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？」，皆論述「天籟」之義；第五段「可以為眾父，而不可以為眾父父。」如同〈逍遙遊〉「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」；第六段「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。」如同〈應帝王〉「游心於淡，合氣於漠。」；第六段「三患莫至，身常無殃，則何辱之有？」如同〈齊物論〉「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」；第十一段「有機事者必有機心。」如同〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」，第十五段「而楊、墨乃始離跂自以為得。」如同〈齊物論〉「自彼則不見，自知則知之」，皆論述被自己的心知所限制，不得自由。

最後，在〈天地〉裡所提到之「德人、神人、聖人」，亦和《莊子》內七篇所提到之「真人、神人、聖人」等人格典範意義是相同的。



第三章 《莊子·天地》思想析論

筆者將〈天地〉一文共分成十五段，並參考張默生先生所定的要旨¹，亦將〈天地〉前三段以君主無為為政的角度來論述；四到八段則以有心為政與求道導致的牽累與惑亂著手；第九到第十三段則藉著寓言作品來表達自然無為的思想；最後兩段，轉為論說的的闡述，用以加深主旨的內涵。所以，本章將以君主無為心態的效用、自然無心的政治智慧、無為思想的寓言例證、現實人生的醜惡姿態這四個方向來析論〈天地〉。

第一節 君主無為心態的效用

如前文（本論文第二章第二節）曾指出，陳鼓應先生提及老子的政治思想，是體虛無為之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸。而〈天地〉的前三段，即在闡述這個道理。

一、君天下者通於一萬事畢

筆者認為〈天地〉的第一段要旨為「君天下者通於一萬事畢」，其旨意如下：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。君原於德而成於天，故曰，玄古之君天下，無為也，天德而已矣。以道觀言而天下之君正，以道觀分而君臣之義明，以道觀能而天下之治，以道汎觀而萬物之應備。故通於天地者，德也；行於萬物者，道也；上治人者，事也；能有所藝者，技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。故曰，古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，

¹分節主旨參考張默生，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年，頁193。主旨雖一樣，但分節方式筆者已稍作修改；另外張默生先生將〈天地〉一文以分段方式來分，筆者則考量文章的篇章節形式及字數，以分節方式來分。

淵靜而百姓定。記曰：「通於一而萬事畢。无心得而鬼神服。」

文中一開始所提的「天地雖大，其化均也」，文中的「天地」，王先謙釋名云：「天，顯也，高顯在上也；又坦也，坦然高遠也；地，底也，其體底下，載萬物也。禮統云：天地者，元氣之所生，萬物之祖也。易說云：元氣初分，清輕上為天，濁重下為地。」²而「均」字與鈞字相通，成玄英《疏》：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」³「化均」是指自然世界的和諧，此和諧之狀態建立在「運行各得其序」的自然秩序上。⁴

「萬物雖多，其治一也」萬物雖然繁雜眾多，法則規範卻是涵攝於一而能治理的，也就是若無彼我之別而動者，稱之為治。葉海煙先生云：「『一』顯示道之為第一原理，道統天地為一、萬物為一；因道為一，故道能遍在萬物，使萬物之多終歸於一，而道依然為一。莊子貴一，以一治多，以一治萬物，以一治天下，乃其道論的終極意義。」⁵「君原於德而成於天」言人君要弄清萬物的天性並保存萬物的天性⁶，也就是要順萬物自然之本性，而能達到內心之虛靜無為，故稱之為德，《韓非子·解老》在解釋「德」時說，「德者，內也。得者，外也。」⁷也就是把自然、天然變成自己的本心。封思毅先生認為：「道指宇宙最高法則，德言人所應具善行。人所應具善行，當以宇宙最高法則為據；宇宙最高法則，轉借人所應具善行而顯。故道係德之根本，德如道之枝幹，二者同體而異用。」⁸「玄古之君天下，無為也，天德而已矣。」⁹所以說，遠古的君主無心所為治理天下，順任萬物自然天性就是了。

「以道觀言而天下之君正。」成玄英疏：「以虛通之理，觀應物之數，而

²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 403。

³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 70。

⁴葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990 年，頁 83。

⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 85。

⁶張松輝，《莊子譯註與解析》，北京：中華書局，2011 年，頁 217。

⁷陳啟天，《增訂韓非子校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年，頁 721。

⁸封思毅，《莊子詮言》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年，頁 14。

⁹福永光司：「天德乃是體現天地自然理法的一種方式。」轉引自陳鼓應注釋，《莊子今註今譯》，頁 289。

無為因任之君，不用邪僻之言者，故理當於正道。」¹⁰以「道」來看待言論，另依張松輝先生認為「言」是名謂稱呼，也不無道理。¹¹論語說：「名不正，則言不順」，所以要名正言順，那麼天下萬物的名稱才能合理稱呼。「以道觀分而君臣之義明。」成玄英疏：「夫君道無為，而臣道有事，尊卑勞逸，理固不同。譬如首自居上，足自居下，用道觀察，分義分明。」¹²也就是從「道」的觀點來看分際，那麼君臣的權利義務就區分的非常明確。「以道觀能而天下之官治。」成玄英疏：「夫官有高卑，能有優劣，能受職則物無私得，是故天下之官治也。」¹³從「道」的觀點來看才能，去選拔各有其得的人擔任官員，那麼天下的官員都能盡職守分。「以道汎觀而萬物之應備。」成玄英疏：「夫大道生物，性情不同，率己所以，悉皆備足，或走或飛，咸應其用，不知所以，豈復措心！故以理徧觀，則庶物之應。」從「道」的觀點廣泛的來觀察萬物，那麼萬物都無不自得自足且能對應全備。「故通於天者，道也；通於地者，德也；行於萬物者，義也¹⁴；上治人者，事也；能有所藝者，技也。」所以與天相通而能通達於天是「道」；順適於地是「德」；葉海煙先生云：「道德與天地可以相通。」¹⁵周行於萬物的是「義」；所以最好的治理人的方法，君主因人之本性從事於適宜的事務，讓百姓各任其事各逞其能；臣民的才能各有所專精各有其發揮，那個就是技藝。「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」「天」為大和諧之全體。¹⁶道的實存性使天地有其「自然之有」，天地即因「自然之有」而有其有，葉海煙先生云：「宇宙的實存性來自道的實存性。」¹⁷「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」¹⁸《老子·第三十八章》曰：

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；

¹⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），404 頁。

¹¹張松輝，《莊子譯註與解析》，〈天地〉，頁 217。

¹²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 404。

¹³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 404。

¹⁴今以陳鼓應註釋為主。福永光司：「天地自然的秩序是所有秩序的根本，存在於天地宇宙間的普遍性的秩序，就是「道」。存在於天地萬物中的普遍性的價值，就是『德』」。轉引自《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1985 年，頁 289。

¹⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 83。

¹⁶葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 84。

¹⁷葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 98。

¹⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 445。

下德，為之而有以為。¹⁹

老子的「上德」則是「無以為」、「無為」，它不脫離客觀的自然規律，施政者沒有功利的意圖，不單憑主觀意願辦事，這樣做的結果當然是無為而無不為，即把「道」的精神充分體現在人間，所以又是「有德」。但是「下德」是「有以為」的「無為」，但卻抱著功利的目的，任憑主觀意志辦事。老子講的「無為」，即從工夫上說是「無掉有為」，而其工夫的實踐，本是證成德行之目的。「無為」又可說為「無心而為」，而「無心」是指能夠敞開自己的心胸，因應隨順於天地萬物之間。

記曰：「通於一而萬事畢。無心得而鬼神服。」²⁰因一而通，因通而畢萬事為一，亦因一而無心，心入於道，故心為「無」所化，精神的變化意義在此²¹。就如同《莊子·應帝王》曰：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」²²也就是心淡可遊而氣漠能和，心與天下人同在，氣與天下人同行，「順物自然而無容私焉，而天下治矣」，此達人心的同在，又達人氣的同行，也就是順應天下人的自然天真，而不給出私心己出的空間，那天下不用治也自然治了。²³

綜上所述，本段正世在說明君主應無為而治，自然萬物都能各順其情應其本性自然發展而能各得其所宜。

二、君子應明道成德

本段要旨為「君子應明道成德」，其旨意如下：

夫子曰：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剴心焉。」

¹⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁93。

²⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁404。

²¹葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁86。

²²黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，頁120

²³王邦雄，《莊子內七篇外·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年，頁366。

無為為之之謂天，無為言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富。故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂，不以物挫志之謂完。君子明於此十者，則韜乎其心之大也，沛乎其為萬物逝也。若然者，藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。顯則明，萬物一府，死生同狀。」

本段一開始說「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉」，它的意思就是道能包容覆載養育萬物，它是多麼廣闊浩瀚啊！君子不可以不拋棄除解自己的識心，虛心有容的向大道學習。「剝心」，就是剔去其知覺自私自用智之心，回歸於天性本明；也就是如同《老子·第十章》曰：「滌除玄覽，能無疵乎？」²⁴「滌除」是清理掃除邪飾之意。「玄覽」是一種排除一切物欲障礙之神祕的精神境界²⁵。也就是洞明觀照無罣無礙之意。「疵」是缺點錯誤。欲修齊全真養性全德，就要清除雜念識見，使吾人內心的全真本性重現。本句也就是說君子修道的首要步驟就是洗清物欲累心，而能還其人之本身先天具有清明的本性，而能遇事洞明觀照無罣無礙。

「無為為之之謂天」，成玄英《疏》：「無為為之，率性而動也。天機自張，故為之天。此不為為也」²⁶，也就是道之自然；「無為言之之謂德」，以清淨無為、順應自然的方式去說話，沒有誤解沒有自私，也就是成玄英《疏》：「寂然無說而應答無方，譬縣鏡高堂，物來斯照，語默不殊，故謂之德也。」²⁷此不言而言者也就是德，本句也跟《老子·第五章》曰：「多言數窮，不如守中。」²⁸的意思相似，所謂「應無所住而生其心」²⁹，「無住」就是不在一個念頭或任何現象上產生執著，牢牢不放。比如受了打擊，被心外的事物所困擾，

²⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 23。

²⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 25。

²⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 407。

²⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 407。

²⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 14。

²⁹徐興無，《新譯金剛經》，台北：三民書局，1997 年。頁 55。

這個稱為心有所住。至於心無所住呢？任何念頭或任何現象當前也當作是平常心些許事。「愛人利物之謂仁」，愛人利物就是仁，也就是成玄英《疏》：「慈若雲行，愛如雨施，心無偏執，德澤弘普，措其性命，故謂之仁也。」³⁰「不同同之之謂大，」融合不同的就是大³¹，另張松輝先生認為對各種不同的是物都能同等對待，這就叫偉大³²，此義亦可通。最後如成玄英《疏》：「夫刻彫眾形，而性情各異，率其素分，僉合自然，任而不割，故謂之大也。」³³此外，「大」是「道」的另一個稱呼。如《老子·二十五章》曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反」³⁴來說明。「行不崖異之謂寬，」行為不標顯乖異的就是寬，如成玄英《疏》：「夫韜光晦迹，而混俗揚波，若樹德不異於人，立行豈殊於物！而心無崖際，若萬頃之波，林藪蒼生，可謂寬容矣。」³⁵另依張松輝先生認為行為尚不排斥異己的事務，這就叫寬容³⁶，此義亦可通。「有萬不同之謂富。」天下萬物包羅萬象的就是富。另張松輝先生認為胸中包羅萬象，這就叫寬容，³⁷此義亦可通。如成玄英《疏》：「位居九五，威誇萬乘，任庶物之不同，順蒼生之為異，而群性咸得，故能富有天下也。」

38

「故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂，不以物挫志之謂完。」¹陳鼓應先生認為，堅守自己的天性，守執故持德行，就是綱紀，德行實踐就是建立立身處世，依循於道就是圓滿全備，不受外物挫折心志、名利損害自己的天性就是完全³⁹。「若然者，藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀

³⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 408。

³¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 408。

³²張松輝，《莊子譯註與解析》，頁 219。

³³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 408。

³⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 63-64。

³⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 408。

³⁶張松輝，《莊子譯註與解析》，頁 219。

³⁷張松輝，《莊子譯註與解析》，頁 219。

³⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 408。

³⁹陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 292。

夭：不榮通，不醜窮；不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。」也就是藏金玉沉珠在於高山深淵，不謀財物富貴，不以夭折高壽為哀樂，不以通達貧窮為榮耀恥辱，不自利也不自得。「萬物一府，死生同狀」，「萬物一府」，也就是《莊子·德充府》「府萬物。」⁴⁰成玄英《疏》：「苞藏宇宙曰府萬物。」⁴¹「死生同狀」也就是《莊子·德充府》「以死生為一條」⁴²。也就是以萬事萬物為一體，生生死死為同一不二。如《莊子·大宗師》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。」⁴³有生必有死，生死乃是人必經之路。而生的字義，《說文》：「生，進也，象草木生出土。」⁴⁴死的字義，《說文》：「死，人所離也。」⁴⁵成玄英《疏》：「忘於物我，故萬物可以為一府；冥於變化，故死生同其形狀。死生無變於己，況窮通天壽之間乎！」⁴⁶也就是生死對人而言為有意識與無意識的存在都好，不用太過計較。

因此我們在面對死亡就不應太過執著牽絆，將吾之有限之生命和無限的天道統一，納生死間之界限是可圓融消解的，生命的存在皆是緣起「道」生，而死亡就好像安靜的回到了自然的懷抱。當你面對災厄險難的處境，那就調整心態以「安時順命」的態度來面對，自可安之泰然，全真保德而應世而無傷。

三、王德之人立之本原

本段要旨為「王德之人立之本原」，其旨意如下：

夫子曰：「夫道，淵乎其居也，濇乎其清也。金石不得，无以鳴。故金石有聲，不考不鳴。萬物孰能定之！夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神。故其德廣，其心之出，有物採之。故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道，非王德者邪！蕩蕩乎！忽然出，勃然

⁴⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 193。

⁴¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 195。

⁴²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 205。

⁴³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 241。

⁴⁴《說文解字經》，蘭臺書局，頁 276。

⁴⁵《說文解字經》，蘭臺書局，頁 166。

⁴⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 410。

動，而萬物從之乎！此謂王德之人。視乎冥冥，聽乎无聲。冥冥之中，獨見曉焉；无聲之中，獨聞和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其與萬物接也，至無而供其求，時聘而要其宿，大小，長短，脩遠。」

「夫道，淵乎其居也，濇乎其清也。」成玄英《疏》：「淵則歎其居寂以深澄，濇則歎其雖動而恆絜也。」⁴⁷本句跟在《老子·第四章》曰：「道沖，而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」⁴⁸相似。皆在說明了道是空虛無形，其大卻能無窮無盡，淵遠深奧啊，卻能生化萬物，像是萬物的祖宗，和在《老子·第二十五章》提到：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」⁴⁹的意思非常相似。顯然，在老子眼中，「道」儘管無形無象無聲，但卻是一種存在的物質，永恆運動流轉不已的實體。就是因為如此，沒有人能確切知道他叫什麼，老子姑且叫它作「道」。

「金石不得，无以鳴。故金石有聲，不考不鳴。萬物孰能定之！」成玄英《疏》：「考，擊也。夫金石之內，素蘊宮商，若不考擊，終無聲響。亦（由）〔猶〕至人之心，實懷聖德，物若不感，無由顯應。前託淵水以明至道，此寄金石以顯聖心。」⁵⁰另依張默生先生認為深靜的道，隨萬物而感應，但因何物而感應，則不一定⁵¹，此義亦通。本句也跟《老子·第五章》曰：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」⁵²的意思相似，橐就像氣囊這樣的東西；籥就像畚箕這樣的蓋子。合起來就是指風箱，是古代拿來鼓風用的。天地之間像一座具風箱，萬物在其中成長不已，繁衍不絕，也是在強調「無」的重要。另依陳鼓應先生認為道的音樂則為無聲之樂（「聽乎無聲」）。老子說「大音希聲」，這無聲之樂，是與萬籟相調諧的聲樂，它在「無聲之中」卻散發出和諧之

⁴⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 411。

⁴⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 10。

⁴⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 63。

⁵⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 411。

⁵¹張默生，《莊子新譯》，頁 197。

⁵²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 14。

美（「獨聞和焉」）。道體冥冥，故而發出無聲之樂，然而到所創生的天地萬物卻是「怒動而為有聲」的。⁵³

「夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神。」成玄英《疏》：「素，真也。逝，往也。王德不驕不（務）〔矜〕，任真而往，既抱朴以清高，故羞通於物務。神者，不測之用也。常在理上，往而應物也。不測之神，知通於物，此之妙用，必資於本。欲示本能起用，用不乖本義也。」⁵⁴盛德的人，懷抱真純素樸的真情而立身行事，不願被凡塵俗務所羈絆，堅守道之本原不失道之本義，智慧可相通於萬物也可與神明相通。「故其德廣，其心之出，有物採之。」成玄英《疏》：「夫清素無為，任真而往，神知通物，而恆立本原，用不乖體，動不傷寂。德行如是，豈非大中之道耶！採，求也。夫至聖虛懷，而物我斯應，自非物求聖德，無由顯出聖心。聖心之出，良由物採。」⁵⁵是講聖德之人因而他的德行廣遠，他的心思起作用，乃是由於外物的交感卻不被外物所惑。「故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道，非王德者邪！」成玄英《疏》：「形者，七尺之身；生者，百齡之命；德者，能澄之智；道者，可通之境也。道能通生萬物，故非道不生；德能鑒照理原，故非德不明。」⁵⁶就是因為形體非道不成成其身，生命非德不能彰其明。如何保存形體，充實內在生命自我，彰德道明，那不就是盛德嗎！「蕩蕩乎！忽然出，勃然動，而萬物從之乎！此謂王德之人。」成玄英《疏》：「至道深玄，聖心凝寂，非色不可以目視，絕聲不可以耳聽。」⁵⁷也就是說道是那麼幽遠廣大無聲無息，是那麼的深邃微妙。

「視乎冥冥，聽乎无聲。冥冥之中，獨見曉焉；无聲之中，獨聞和焉。」成玄英《疏》：「至道深玄，聖心凝寂，非色不可以目視，絕聲不可以耳聽。雖復冥冥非色，而能陶甄萬象；乃云寂寂無響，故能諧韻八音。欲明從體起用，

⁵³陳鼓應，《道家的人文思想》，台北：台灣商務印書館，2013年，頁42。

⁵⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁412。

⁵⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁412。

⁵⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁412。

⁵⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁413。

功能如是者也。」⁵⁸道是看起來那麼的深遠，聽聽起來又是那麼的淡漠無聲。在幽峻深遠之中，自己好像看見它的樣貌；在寂靜無聲之中，自己好像聞到他的和聲。本句中的「和」跟《老子·第四十二章》曰：「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。」⁵⁹很相似，陰陽本是相互對立的，但他們相互交通之後，則形成了一個新生的和諧體。⁶⁰《老子·第十六章》曰：「致虛極，守靜篤。」⁶¹很相似，都是在講修養工夫方法。即把心推致極處，執守虛靜到極度的境界。要達到此種心境，其中自然是去除任何的私欲、名利之意念，而讓整個心境是一派「自然」、「無為」之內涵。另外此句中的「獨」，指的是只有王德之人他獨能人與自然天人合一，與大道物我同行。

「故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其與萬物接也，至无而供其求，時騁而要其宿，」成玄英《疏》：「即有即無，即寂即應，遣之又遣，故深之又深。既而窮理盡性，故能物眾物也。神者，不測之名。應寂相即，有無洞遣，既而非測非不測，亦〔非非〕不（非）測，乃是神之精妙。遣之又遣，乃曰至無。而接物無方，隨機稱適，千差萬品，求者即供，若縣鏡高堂，物來斯照也。騁，縱也。宿，會也。若夫體故至無，所以隨求稱適，故能順時因任，應物多方，要在會歸而不滯一。故或大或小，乍短乍長，乃至脩遠，恣其來者，隨彼機務，悉供其求，應病以藥，理無不當。」⁶²此句再講說道是深邃沉靜而能主宰化生，玄妙又玄妙卻能成養精成氣；所以道能夠和萬物接應，道體虛寂卻能供應萬物的需求，馳騁不已而能為萬物的歸宿。

我們要有如此「自然」、「無為」的心境，讓「道生萬物」順其發展之方式，而能讓「萬物」皆在此大道即有即無即寂即感的境界下，每一物皆能生其所生，得其所得。

⁵⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 413。

⁵⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 117。

⁶⁰陳鼓應，《道家的人文思想》，台北：台灣商務印書館，2013 年，頁 36。

⁶¹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 35。

⁶²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 413-414。

第二節 自然無心的政治智慧

本節君王應自然無心以求道與為政，否則將造成牽累和惑亂的思想⁶³。而〈天地〉的四段至八段，即在闡述這個道理。

一、黃帝失之象罔得玄

本段要旨為「黃帝失之象罔得玄」，其旨意如下：

黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」

此節在講黃帝遊歷於赤水的北面，登上崑崙的高山向南眺望，返回時遺失了「玄珠」。此處的「玄」同《老子·第一章》曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」⁶⁴的意思相似。成玄英《疏》：「玄則疏遠之目，珠乃珍貴之寶。欲明世間群品，莫不身心迷妄，馳騁耽著，無所覺知，闇似北方，動如流水，迷真喪道，實此之由。今欲返本還源，祈真訪道，是以前望示其照察，還歸表其復命，故先明失真之處，後乃顯得道之方。」⁶⁵也就是說黃帝在人世間行走施政身心迷妄馳騁耽著，無所覺知物欲存身，以致失去了原本天真本然的天性。

「使知索之而不得」讓知這個人去尋找也找不著，在本句中「知」又有另一層意思，「知者，接也；知者，謨也」⁶⁶，「接」是心識與外物的相接。由於物

⁶³張默生，《莊子新譯》，頁 193。

⁶⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 1。

⁶⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 414。

⁶⁶郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 810。

量的無限，所以這種知識是無窮的，也即無有邊涯的意思。「謨」即是謀，即言此種知識和心中的欲念有關，所以「知」是「爭之器」⁶⁷。在人事上的一切是非爭鬥，都是知。而以有限的生命去追逐無限而又沒有標準的知識，只是耗損精力而已。故《莊子·齊物論》曰：「知止其所不知，至矣。」⁶⁸「使離朱索之而不得」，在《莊子·駢拇》提到「是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌非乎？而離朱是已。」⁶⁹成玄英《疏》：「離朱，一名離婁，黃帝時明目人，百里察毫毛也。」⁷⁰而在《莊子·胠篋》也有提到「滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣。」⁷¹成玄英《疏》：「故膠離朱之目，除矯效之端；塞瞽曠之耳，去亂群之帥。然後人皆自得，物無喪我，極耳之所聽而反聽無聲，恣目之能視而內視無色，天機自張，無為之至也，豈有明暗優劣於其間哉！是以天下和平，萬物同德。率己聞見，故人含其聰明。」⁷²讓離朱這個人去尋找也找不著，隱含離朱的聞見很好，卻不知靠外在的耳目逐道卻離開道本性日遠，所以尋道而不得。「使喫詬索之而不得也，乃使象罔，象罔得之。」成玄英《疏》：「罔象，無心之謂。離聲色，絕思慮，故知與離朱自涯而反，喫詬言辨，用力失真，唯罔象無心，獨得玄珠也。」⁷³在本句中「象」和《老子·第三十五章》曰：「執大象，天下往。往而不害，安平太。」⁷⁴的意思相當。執大象：象，即「道」。道是無形之象，無處不在，無時不有。執大象，就是執守大道，就是遵循大「道」。天下往：天下，指天下的人們。往，歸往的意思，歸往於大「道」，也就是歸往於自然，歸往於自然而然，歸往於順其自然無為而無不為。萬物的天性在於自己會成長，百姓的天性在於自己會安定，生命的天性在於平等自由，這就是自然而然的大「道」。因此要追求清靜無為，要保持內心平靜祥和，要淡泊以明志，寧

⁶⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 135。

⁶⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 83。

⁶⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 314。

⁷⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 314。

⁷¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 353。

⁷²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 355。

⁷³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 415。

⁷⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 87-88。

靜以致遠。「往而不害，安平太。」就是使天下的人們都投靠於大「道」，也不會互相妨害。

葉海煙先生提到，在《莊子·知北遊篇》中，莊子以「知」為假設之人物，他讓「知」到北方去遊歷，以「北方」、「玄水」象徵智慧，期間「知」所經歷的人物：「無為謂」、「狂屈」、「黃帝」等各象徵一認知階段，而最後歸宗於黃帝：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」北游於玄水之上，登隱弇之丘，而適遭無為謂焉。知謂無為謂曰：「予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」「無為謂」、「狂屈」則分別象徵不言與言，不知與知，道超越不言與言，不知與知的兩端，故曰「為道者日損，損之又損之，以至於無為。無為而無不為也。」可見認知的過程在於消弭概念之自我固執，不斷的否定，只是為了彰顯最後的大肯定，如此心智的自我淬礪，原在道中，原是為了不斷地梳理吾人與道之關係，並進而契合之⁷⁵。

在本則寓言中，黃帝被譬喻為一個修道體性之人，而玄珠就是那大道，一個人如果想要靠著外界的知識聞見善言去體悟領會大道，卻失之於道離道日遠，只有將外在蒙蔽掃落除盡，才能返歸於人之真然全德之性。象罔以無心任情返觀澄默的修養工夫，方才能激悟解通大道。

二、以智治國國之禍賊

本段要旨為「以智治國國之禍賊」，其旨意如下：

堯之師曰許由⁷⁶，許由之師曰齧缺，齧缺之師曰王倪，王倪之師曰被衣。
堯問於許由曰：「齧缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。」許由曰：「殆哉圾乎天下！齧缺之為人也，聰明睿知，給數以敏，其性過人，而又乃

⁷⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 118。

⁷⁶成玄英疏：已上四人，並是堯時隱士，厭穢風塵，懷道抱德，清廉潔己，不同人世，堯知其賢，欲讓天下。莊生是有承稟，故具列其師資也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 456。

以人受天。彼審乎禁過，而不知過之所由生。與之配天乎？彼且乘人而無天。方且本身而異形，方且尊知而火馳，方且為緒使，方且為物絃，方且四顧而物應，方且應眾宜，方且與物化而未始有恆。夫何足以配天乎！雖然，有族，有祖，可以為眾父，而不可以為眾父父⁷⁷。治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」

此段簡單的說人為的統治是導致禍亂的起因，人為的法治將是為人臣子的禍患，也是上位的君主被禍害的根由。」成玄英《疏》：「夫聖人治天下也，冕旒垂目，黈纆塞耳，所以杜聰明，不欲多聞多見。今齧缺乃內懷聖知，外眩聰明，詞鋒捷辯，計數弘遠，德行性識，所作過人；其迹既彰，必以為患。危亡之狀，列在已下。」⁷⁸本段意思又跟下一段《莊子·寓言》很像

齧缺遇許由曰：「子將奚之？」曰：「將逃堯。」曰：「奚謂邪？」曰：「夫堯，畜畜然仁，吾恐其為天下笑。後世其人與人相食與！夫民不難聚也；愛之則親，利之則至，譽之則勸，致其所惡則散。愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器。是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。⁷⁹夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也，夫唯外乎賢者知之矣。⁸⁰」⁸¹

此節以許由及齧缺的對話，來論述「行仁義」的缺失。依憑人為而摒棄自然，以智為治，是人臣和君王的禍害呀。兩段可知人君為政應「自然無為」及「絕聖棄智」。如《老子·第三十七章》云：「道常無為而無不為，侯王若能守

⁷⁷成玄英疏：父，君也。言齧缺高尚無為，不夷乎俗，雖其道可述，適可為眾人之父，而未可為父父也。父父者，堯也。夫堯寄坐萬物之上，而心馳乎姑射之山，往見四子之時，即在汾陽之地。是以即寂而動，即動而寂，無為有為，〔有〕為無為（有），有無一時，動寂相即，故可為君中之君，父中之父。所為窮理盡性，玄之又玄，而為眾父之父，故其宜矣。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 419。

⁷⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 417。

⁷⁹「覘」郭象注：覘，割也。若以一人制服天下，譬猶如一刀割於萬物，其餘損傷彼此多矣。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 943。另有一說：司馬云：暫見貌。宣云：一人之斷制，所見有限。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1031。本文採司馬云解釋，認為較合本篇章意。

⁸⁰「夫唯外乎賢者知之矣」郭象注：外賢則賢不偽。成玄英疏：夫賢聖之迹，為利一時，萬代之後，必生賊害，唯能忘外賢聖者知之也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 943。

⁸¹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 941-942。

之，萬物將自化。」⁸²又《老子·第三章》云：「為無為，則無不治。」⁸³及《老子·第十九章》云：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」⁸⁴都是說明人君應放棄自以為是的聖人之道及人為仁義法治，應其自然而順其無為，則萬物將自化、自適、自成，這才是對人民真正有好處的。「自然無為」是治理天下的最高原則。如同〈應帝王〉中無名人回答天根將游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

再來「可以為眾父，而不可以為眾父父。」成玄英《疏》：「父，君也。言齧缺高尚無為，不夷乎俗，雖其道可述，適可為眾人之父，而未可為父父也。父父者，堯也。夫堯寄坐萬物之上，而心馳乎姑射之山，往見四子之時，即在汾陽之地。是以即寂而動，即動而寂，無為有為，〔有〕為無為（有），有無一時，動寂相即，故可為君中之君，父中之父。所為窮理盡性，玄之又玄，而為眾父之父，故其宜矣。故郭注云，眾父父者所以迹也⁸⁵。」這句就如同《莊子·逍遙遊》云：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」⁸⁶因為齧缺才能有限就只好只能「知效一官，行比一鄉」而不能如同堯能夠「德合一君，而徵一國者」。

再來「北面之禍也，南面之賊」這句的意思是北和南何者為尊呢？以前帝王事「面南而坐」，南面在古代是借代帝王，因為帝王的寶座向南。《漢書藝文志》：

「道家者流，蓋出於史官。歷記成敗、存亡、禍福、古今之道。然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克

⁸²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 91。

⁸³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 8。

⁸⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 45。

⁸⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 419。

⁸⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 16-17。

讓，易之嗛嗛，一謙而四益⁸⁷，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛，可以為治。」

所以堯如果任用齧缺為天子的話，那麼它將會用人為的法律政令去治國，不僅害了百姓，也害了君主本人有殺身之禍。⁸⁸人君南面之術的核心內容是「清靜」和「無為」，所謂「清靜」就是清心寡欲，謙虛禮讓，遇事以卑弱自處。所謂「無為」並非什麼事都不做，而是「行不言之教，處不言之事」，也就是不人為設刑立禁、禮義立法的意思，為政者如能因任「自然無為」，人民自然「樂推而不厭」⁸⁹《老子·第六十六章》，以收「無為而無不為」之效。

在本則寓言中，在說人為施政的壞處，所以人君為政應「自然無為」及「清靜自守」，那麼則不會有北面之禍也，南面之賊也。

三、順應世情身常無殃

本段要旨為「順應世情身常無殃」，此段其旨意如下：

堯觀乎華。華封人曰：「嘻，聖人！請祝聖人，使聖人壽。」堯曰：「辭。」
「使聖人富。」堯曰：「辭。」
「使聖人多男子。」堯曰：「辭。」
封人曰：「壽，富，多男子，人之所欲也。女獨不欲，何邪？」堯曰：「多男子則多懼，富則多事，壽則多辱⁹⁰。是三者，非所以養德也，故辭。」
封人曰：「始也我以女為聖人邪，今然君子也。天生萬民，必授之職。多男子而授之職，則何懼之有！富而使人分之，則何事之有！夫聖人鶉居而穀食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉⁹¹；三患莫至，身常無

⁸⁷一謙而四益：《易·謙·彖辭》云：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道好盈而好謙。樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 295。

⁸⁸張松輝，《莊子譯註與解析》，頁 224。

⁸⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 170。

⁹⁰成玄英疏：夫子嗣扶疏，憂懼斯重；財貨殷盛，則事業實繁；命壽延長，則貽困辱。三者未足養無為之德，適可以益有為之累，所以並辭。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 420-421。

殃，則何辱之有？」封人去之，堯隨之，曰：「請問。」封人曰：「退已！」

成玄英《疏》：「夫子嗣扶疏，憂懼斯重；財貨殷盛，則事業實繁；命壽延長，則貽困辱。三者未足養無為之德，適可以益有為之累，所以並辭。」⁹²此段在講長壽、富有、多男孩是眾人所欣羨的共同願望，但堯卻不想要，為什麼呢？因為堯認為多男孩便多恐懼，害怕兄弟相爭或前途茫茫；富有便怕盜賊之禍與事多繁雜紛亂，長壽害怕生活不便與被人恥辱。因為這三種導致心思不寧愁緒滿腸，無法定下心培養德性，所以拒絕不寧。華封人認為堯不是聖人，只是個君子罷。因為聖人能隨寓而安安然順受，求食無心以甘美，就像鳥空中飛行邈而無跡、無憂無慮。此段乃是老子正言若反的思想，像長壽、富有、多男孩是眾人所欣羨的共同願望，但堯卻不想要，不是不想要，乃是心有罣礙，不能夠藉此三者反身修德以通於天而成其德，卻被外物所牽絆，因而而被華封人所取笑。

《老子·第五章》云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」⁹³天地無所偏愛，任萬物自生自死。所以，若有突如其來的福分，怎不伴著災難呢？自然，福份不全是福分，災難也不全是災難。《老子·第五十八章》云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也」⁹⁴禍中未必不是有福之所倚託，福者未必不是禍之所隱伏，禍與福循環相生，變換無端，誰能知道其究竟呢？天地間並沒有禍福的正位存在呀？《莊子·則陽篇》亦云：「時有終始，世有變化。禍福淳淳，至有所拂者而有所宜」⁹⁵以及「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成」。⁹⁶皆是在說明，四時循環有始有終，禍福變化難測，安危互相更

⁹¹成玄英疏：天地之鄉。陶淵明〈歸去來辭〉：「富貴非吾願，帝鄉不可期」即出此，陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 300。

⁹²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 420-421。

⁹³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 13。

⁹⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 152。

⁹⁵郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 996

⁹⁶郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1001

易等世事循環變化的道理。世間事物相反相生，終而復始。陳鼓應先生提出，老子提示我們觀察事物，不可停留在表面，應從顯相中去透視裡層，作全面的了解。使我們不致為眼前的困境所陷住，也使我們不致為當下的心境所執迷。⁹⁷因此華封人要堯能夠坦然的面對現況，就不會被一時的災難和一時的喜樂所影響，而能「身常無殃，何辱之有。」

「夫聖人鶉居而穀食，鳥行而無彰；」成玄英《疏》：「聖人寢處儉薄，譬彼鷓鴣；供膳裁充，方茲鷓鴣。既無心於侈靡，豈有情於滋味乎！」⁹⁸「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。」成玄英《疏》：「彰，文迹也。夫聖人灰心滅智而與物俱冥，猶如鳥之飛行，無跡而可見也。運屬清夷，則撫臨億兆；物來感我，則應時昌盛。時逢擾亂，則混俗韜光，脩德隱迹，全我生道，嘉遁閒居，逍遙遁世。所謂隱顯自在，用捨隨時。」⁹⁹所以莊子強調「千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃，則何辱之有？」成玄英《疏》：「夫聖人達生死之不二，通變化之為一，故能盡天年之脩短，厭囂俗以消升。何必鼎湖之舉，獨為上僊，安期之壽，方稱千歲！精靈上升，與太一而冥合，乘雲御氣，屆於天地之鄉。三患，前富壽多男子也。夫駕造物而來往，乘變化而遨遊，三患本自虛無，七尺來從非有，殃辱之事，曾何足云！」¹⁰⁰也就是說天下有道，乘物以遊心，順物自然昌盛；天下無道擾亂，則修德隱居逍遙遁世。

本段最重要是要我們從物質慾望的追逐中回頭來轉向自己的心靈，要能虛其腹實其骨，然後以「虛而待物順世而變」，順應世事萬物之情變，虛心處世將能禍常無殃。

⁹⁷陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 247

⁹⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 421。

⁹⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 422。

¹⁰⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 422。

四、刑立德衰亂之始

本段要旨為「刑立德衰亂之始」，其旨意如下：

堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭為諸侯而耕。禹往見之，則耕在野。禹趨就下風，立而問焉，曰：「昔堯治天下，吾子立為諸侯。堯授舜，舜授禹，而吾子辭為諸侯而耕，敢問，其故何也？」子高曰：「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣。夫子闔行邪？无落吾事！」佶佶乎耕而不顧。

此段簡單的說就是伯成子高在禹就位時辭去了諸侯位子而去耕田。禹覺得很奇怪就去看他，問說為什麼辭去諸侯職位而去耕田？伯成子高就將禹和堯在治理天下方面的差別做個說明，讓禹了解之道他為什麼不想做禹的諸侯。

「不賞而民勸，不罰而民畏」，成玄英《疏》：「而堯以無為為治，物物從其化，故百姓不待其褒賞而自勉行善，無勞刑罰而畏惡不為。此顯堯之聖明，其德如是。」¹⁰¹本句最主要再說明堯不必進行獎賞而人民卻能勉勵努力，不必加以刑罰而人民卻能夠從心底自動有所敬畏。也就是如同

《老子·第三章》

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知、無欲。使夫知者不敢為也，為無為，則無不治。¹⁰²

老子主張「不尚賢、使民不爭、不盜、不亂心」，他想要人們回歸到一種「無為自然、素樸純真」境界。老子看到當時社會現實動亂不安、矛盾突出，是由於個別差異的情形，老子想用減少差別，來避免社會矛盾減輕社會動亂之

¹⁰¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁423。

¹⁰²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁8。

問題。他認為體證「道」的「聖人」，想要治理百姓，就應當不尊尚賢才，讓人民不會為爭奪權位而利祿薰心。

「今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣」此段在講禹用法治以行使賞罰分明而人民卻不互相仁愛，且會爭權奪利，老百姓的天真本然之德性就自然衰敗下去，單靠人為刑罰法治來治國，強迫人民遵守人為法治，那麼後世的禍亂從此開始了。如成玄英《疏》：「夫三聖相承，蓋無優劣，但澆淳異世，故其迹不同。郭注云弊起於堯而釁成於禹者，欲明有聖不如無聖，有為不及無為，故尚遠迹，以明絕聖棄智者耳。」¹⁰³在《莊子·庚桑楚》中「舉賢則民相軋，任知則民相盜。」¹⁰⁴成玄英《疏》：軋，傷也。夫舉賢授能，任知先善，則爭為欺侮，盜詐百端，趨競路開，故更相害也。」¹⁰⁵《老子·第五十七章》曰：「天下多忌諱，而民彌貧。朝多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。」¹⁰⁶法令的設立，原本為了防止盜賊的。但法令畢竟是治標的方法，治本之處在儒家來講是修身養德，在老子來講是降低欲望，使人民知足。但如果君主忽略了為政之根本，而拼命去製作法令，這不正顯示出法令多如牛毛，就證明了盜賊之多嗎？如果沒有那麼多盜賊，又何需有那麼多法令？

綜上所述，我們要不賞不罰不施以人為之政，順應百姓自然而然的發展，而為自己找到自己的出口。

¹⁰³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 424。

¹⁰⁴郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 775。

¹⁰⁵郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 776。

¹⁰⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 150。

五、其合玄德同乎大順

本段要旨為「其合玄德同乎大順」，其旨意如下：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。

本段一開始就講「泰初有無，無有無名。」成玄英《疏》：「泰，太；初，始也。元氣始萌，謂之太初，言其氣廣大，能為萬物之始本，故名太初。太初之時，惟有此無，未有於有。有既未有，名將安寄！故無有無名。」¹⁰⁷它的意思就是告訴我宇宙一開始原是「無」，沒有「有」，也沒有名稱；就好像《老子·第一章》曰：「無、名天地之始；有、名天地之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」¹⁰⁸天地開始的時候，沒有物體，沒有形象，像這種情形，我們可以稱之為「無」，這「無」就是道的本體，而這「道」就是宇宙的本源。當「道」一產生創生作用時，萬物就隨之而生。在萬物創生而沒有形體的時候，可稱之為「有」，這「有」就是「道」的作用。「無」和「有」一是道的本體，一是道的作用，各是道的一面，可以說同出於道，只是名稱不同罷了。這是道德經中對「道」形而上的定義，而老子則是用有與無的觀念來解釋它。就形而上的「道」來說，「無」是體，「有」是用；就形而下的「器」而言，「無」是本，「有」是末。「有」所以能利人，皆有賴於「無」發揮作用。吳怡指出：「『知有所至』是指知識的最高境界。

¹⁰⁷郭慶藩，《莊子集釋》，頁 445。

¹⁰⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 1。

有的人認為這個最高境界是『未始有物』的，『未始有物』就是無物。即『無』的境界。」¹⁰⁹

《莊子·大宗師》：

夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。先天地生而不為久，長於上古而不為老。

陳鼓應先生認為，道是真實有信驗的，沒有作為也沒有形跡；可以心傳而不可以口授，可以心得而不可以目見的；它自為本自為根，沒有天地之前，從古以來就已存在；它產生了鬼神和上帝，產生了天和地；他在太極之上卻不算高，在六合之下卻不算深，先天地存在卻不算久，長於上古卻不算老¹¹⁰，跟上文很像。

「一之所起，有一而未形。」成玄英《疏》：「一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者，何哉？初者，未生而得生，得生之難，而猶上不資於無，下不待於知，突然而自得此生矣，又何營生於已生以失其自生哉！」¹¹¹混沌之道已經出現卻還沒有成形體，「一」顯示道做為創生原理的統一性與獨立性¹¹²。「物得以生，謂之德。」成玄英《疏》：「德者，得也，謂得此也。夫物得以生者，外不資乎物，內不由乎我，非無非有，不自不他，不知所以生，故謂之德也。」¹¹³萬物之生因道而生成，便是德；「未形者有分，且然無間，謂之命」陸德明《釋文》：「家世父曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。物得其生，所謂繼之者善也，未有德之名也。至凝而為命，而性含焉，所謂成之者性也。命立而各肖

¹⁰⁹吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2000年，頁91。

¹¹⁰陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁180。

¹¹¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁425。

¹¹²葉海煙，《莊子的生命哲學》，東大圖書公司，頁94。

¹¹³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁425。

乎形，踐形而乃反乎性，各有儀則，盡性之功也。莊生於此蓋亦得其恍惚。」¹¹⁴沒有成行體時卻有陰陽之分，葉海煙心生認為，「分」是指生命真實之內涵，而生命之內含有其流通性、一貫性及持續性，這就是「命」¹¹⁵。「動而生物，物成生理，謂之形。」成玄英《疏》：「陽動陰靜，氤氳升降，分布三才，化生萬物，物得成就，生理具足，謂之形也。」¹¹⁶生氣上下流轉運動稍是停留便產生了物，各形各狀的萬物因得以生，就成為「形」；「形體保神，各有儀則，謂之性。」成玄英《疏》：「體，質；保，守也。稟受形質，保守精神，形則有醜有妍，神則有愚有智。既而宜循軌則，各自不同，素分一定，更無改易，故謂之性也。」¹¹⁷形體保有精神，各有軌則，便稱為「形」。在這裡「神」指內在的精神，「形」指外在的軀體。《老子·十章》云：「載營魄抱一，能無離乎？」¹¹⁸陳鼓應先生研究指出，這是說健全的生活應該是形體和精神合一而不偏離。那「神與形」的關係又為何呢？如王夫之的《莊子解》：「形，寓也，賓也；心之寓神以馳，役也；皆吾生之有而非生之主也。」¹¹⁹形，只是外在的形體，是精神藉以依附的物體，只是「賓」，意思即是次之，而心智和肉體都不是生命之主體，生命之主體是精神。所以，雖然肉體生活和精神生活達到和諧的狀況，才能抱「道」，但是精神是最重要的。

陳鼓應先生指出，萬物演化的過程是一個由無到有的循環往復的運轉過程，這個過程中經歷著德、命、形、性幾個階段，這是萬物的共通性。但同時莊子也指出「形體保神，各有儀則，謂之性。」道生萬物，賦予萬物以形體，但個體生命又能已其各自的殊異性而為其性之內容，所以莊子對性的解說，既肯定了人性中之共性，也強調其中的殊異性，正如其在〈則揚〉篇中所說「萬物殊理」，「道者為之公」，每個事物在在宇宙中都有其存在的特殊性，但正

¹¹⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 425。

¹¹⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 94。

¹¹⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 425。

¹¹⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 425。

¹¹⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 22。

¹¹⁹王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009 年，頁 104。

是道才讓所有事物有了一種共通性。¹²⁰

「性脩反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」成玄英《疏》：「率此所稟之性，脩復生初之德，故至其德處，同於太初。同於太初，心乃虛豁；心既虛空，故能包容廣大。喙，鳥口也。心既虛空，迹復冥物，故其說合彼鳥鳴。鳥鳴既無心於是非，聖言豈有情於憎愛！言既合於鳥鳴，德亦合於天地。天地無心於覆載，聖人無心於言說，故與天地合也。緝，合也。聖人內符至理，外順群生，唯迹與本，罄無不合，故曰緝緝。是混俗揚波，同塵萬物，既若愚迷，又如昏暗。又解：既合喙鳴，又合天地，亦是緝緝。總結已前，歎其美盛。如是之人，可謂深玄之德，故同乎太初，大順天下也。」¹²¹經修養在返於『德』，一切生命終又回到生命的起點，即回返天地未生未形的道的境界¹²²。也就是《老子·第四十章》曰：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」¹²³「反」與「返」同，有反覆、循環的意思。在這一章裡，老子再次重覆了萬物來自於有無的觀念，更說明了道的循環反覆，因為道的周流不息，回運不已，才能成就如此多的生命，也才能成為萬物所依靠的常規。宇宙萬物由道所創生，當然最後也會回到他們的本源。同於太初便虛豁，虛豁便包容廣大。渾合無心之言；無心之言的渾合，便和天地融合。這種融合泯然無跡，如質樸又如昏昧，這就叫做「玄德」，同於自然。「反」即「道」之內容。¹²⁴

張默生先生認為此段旨在說明生命和德性成於自然，故修養渾然無為得德性，實與天地的自然本性相順遂。¹²⁵也就是說我們可以了解道是那麼深不可測、名不可名。

¹²⁰陳鼓應，《道家的人文思想》，台北：台灣商務印書館，2013年，頁118。

¹²¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁426。

¹²²葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁94。

¹²³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁109-110。

¹²⁴勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1987年，頁238-240。

¹²⁵張默生，《莊子新譯》，頁203。

第三節 無為思想的寓言例證

本節為一組寓言作品，其表現特色是以否定一些貌似聖明的作為或心智來倡導讚美自然無為的思想¹²⁶。而〈天地〉的第九段到十三段，即在闡述這個道理。

一、欲人忘己入天

本段要旨為「欲人忘己入天」，其旨意如下：

夫子問於老聃曰：「有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰：『離堅白若縣宇。』若是則可謂聖人乎？」老聃曰：「是胥易技係勞形怵心者也。執留之狗成思，蟻狙之便自山林來。丘，予告若，而所不能聞與而所不能言。凡有首有趾、無心無耳者眾；有形者與無形無狀而皆存者盡無。其動，止也；其死，生也；其廢，起也，此又非其所以也。有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」

「有人治道若相放，可不可，然不然。」成玄英《疏》：「布行政化，使人效放，以己制物，物失其性，故己之可者，物或不可，己之然者，物或不然，物之可然，於己亦爾也。」¹²⁷此段一開始就是說有人在修道，卻又在互相違背道，把可以的說成不可以，把是的說成不是，故意製造語意辭彙混淆，好像他們所說的就是道理。「離堅白，若縣寓。」成玄英《疏》：「堅白，公孫龍守白論也。孔穿之徒，堅執此論，當時獨步，天下無敵。今辯者云：我能離析堅白之論，不以為辯，雄辯分明，如縣日月於區宇。故郭注云言其高顯易見也。」¹²⁸那些善於辯論的人說分離堅白好像高懸在天宇那樣明易通曉。這樣就可以稱作聖人嗎？首先我們來看辯者，以惠施與公孫龍為代表，雖然同屬於名家之流，

¹²⁶張默生，《莊子新譯》，頁 193。

¹²⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 427。

¹²⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 427。

但兩人論點亦有所不同，惠施以「合同異」¹²⁹為其辯則，其將現象界一切相異之事，予以統一之，使其合而為一。而公孫龍則以「離堅白」為其論旨，將一般人視為相同之事物，予以離析為二，如將「白馬」析之為「白」與「馬」之異，將「堅白石」析之為「堅石」與「白石」，其意旨與惠施適為相反。然皆持之有故，言之成理，故能成一家之言。

然觀諸名家者流，其言多偏重於「辯論」，未能於「正名」上有所發揮，故時有「以名亂實」、「以實亂名」之論，而流於詭辯」之嫌。

《莊子·天下》：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。麻物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚，不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平。日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂「小同異」；萬物畢同畢異，此之謂「大同異」。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天之中央，燕之北、越之南是也。泛愛萬物，天地一體也。」¹³⁰

惠施以此為大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。卵有毛，雞三足。郢有天下，犬可以為羊。馬有卵。丁子有尾。火不熱。山出口。輪不踞地。目不見。指不至，至不絕。龜長於蛇。矩不方，規不可以為圓。鑿不圍柄。飛鳥之景未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時。狗非犬。黃馬驪牛三。白狗黑。孤駒未嘗有母。一尺之捶，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日

¹²⁹成玄英疏：「物情分別，見有同異，此小同異也。死生交謝，寒暑遞遷，形性不同，體理無異，此大同異也。」郭象釋文：「《大同而與小同異此之謂小同異萬物畢同畢異此之謂大同異》同體異分，故曰小同異。死生禍福，寒暑晝夜，動靜變化，眾辨莫同，異之至也，眾異同於一物，同之至也，則萬物之同異一矣。若堅白，無不合，無不離也。若火含陰，水含陽，火中之陰異於水，水中之陽異於火，然則水異於水，火異於火。至異異所同，至同同所異，故曰大同異。」郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1104。

¹³⁰郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1102。

以其知與之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。」¹³¹

莊子天下篇又說：「桓團」、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。」¹³²於此可見惠施，公孫龍等辯者，皆以勝人之口為目的，而不顧及實情也，故難服人之心也。名家之言或有近於實者，然其多以造奇辭，惑人心為務，故與「務以求真，不以亂俗」之旨相違，實其失也。

「是胥易技係勞形忧心者也。」成玄英《疏》：「胥，相也。言以是非更相易奪，用此技藝係縛其身，所以疲勞形體，怵惕心慮也。此答前問意。技，有本或作枝字者，言是非易奪，枝分葉派也。」¹³³是說這樣的人如同胥吏事為技能所累。此段如同《莊子·齊物論》：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」

景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？

惡識所以然？惡識所以不然？」

王邦雄先生指出，「影之影」被「影」牽動，而「影」又被「形」牽動，所謂如影隨形，「影」永遠擺脫不了「形」的牽制，而「形」也只是人家的表象外殼，根本不能決定生命的走向與存在的形態。而「形」真正可以做主的人就是「心」。¹³⁴

又如同《莊子·天下》：

惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惠施之才，駘蕩

而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫！」¹³⁵

本段在批評惠施追逐萬物而不懂得「反」的道理，就像用聲音來止住回響，形體和影子競走，是非常可悲的事情。就像「一曲之士」得一察以自好，馳其形性，不知事物總是一體兩面，循環反覆，自然可嘆。如莊子所說「各是其所

¹³¹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1105-1106。

¹³²郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1111。

¹³³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 428。

¹³⁴王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010 年，頁 12。

¹³⁵郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1219。

是」，即自以為「是」，並以他人為「非」。

「執留之狗成思，猿狙之便自山林來。」成玄英《疏》：「猿狙，獼猴也。執捉狐狸之狗，多遭係頸而獵，既不自在，故成愁思。猿猴本居山林，逶迤放曠，為（挑）〔跳〕攫便捷，故失其常處。」¹³⁶是說捕狸的狗被人拘繫，猿猴因為靈敏才被人從山林捉來。如同《莊子·逍遙遊》云：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。」¹³⁷也正是說明苦行焦心無益，徒為智巧所羈。¹³⁸

「而所不能聞與而所不能言。凡有首有趾、無心無耳者眾；有形者與無形無狀而皆存者盡無。其動，止也；其死，生也；其廢，起也，此又非其所以也。」成玄英《疏》：「若，而，皆汝也。首趾，終始也。理絕言辯，故不能聞言也。又不可以心慮知，耳根聽，故言無心無耳也。凡有識無情，皆曰終始，故言眾也。咸不能以言說，悉不可以心知，汝何多設猿狙之能，高張懸寓之辯，令物效己，豈非過乎！有形者，身也；無形者，心也。汝言心與身悉存，我以理觀照，盡見是空也。時有動靜，物有死生，事有興廢，此六者，自然之理，不知所以然也。豈關人情思慮，倣效能致哉！但任而順（之）物之自當也。人，會也。凡天下難忘者，己也，而已尚能忘，則天下有何物足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。家世父曰：有首有趾，人物之所同也；無心而不能慮事，若鳥獸是也；無耳而不能聞聲，若蟲魚是也。其動止，其死生，其廢起，一皆天地之化機也。化機之在天地，不窮於物，無形無狀，推移動盪天地之中者，皆化機也。而有治在人，人其多事矣乎！強物以從治，不如忘己而聽諸物之適然也。郭象案此言唯忘己之人能與天合德也。管子白心篇尹注：天地，忘形者也。能效天地者，其唯忘己乎！與此同意。」¹³⁹你所不能夠聽到和你所不

¹³⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 428。

¹³⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 41。

¹³⁸張默生，《莊子新譯》，頁 203。

¹³⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 428-429。

能夠說出的，凡是具體的人，無知無聞的多，有形的人和無形無狀的道共同存在是絕對沒有的。起居、死生、窮達，這是自然而不知所以然的。要知「人生存在是朝向死亡，人生是來自『無』而歸向『無』，而死亡是空無的聖殿，回到存有的隱蔽，只是人在時間中的變化。」¹⁴⁰死生本來就是一體的。試以〈庚桑楚〉原文說之：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，弗可以加矣。其次以為有物矣，將以生為喪也，以死為反也，是以分已。其次曰始无有，既而有生，生俄而死；以无有為首，以生為體，以死為尻；孰知有无死生之一守者，吾與之為友。¹⁴¹

我們生從何處來，而死又往何處去，這是自古難解的謎題。莊子所欲解消者，並非所謂的「命」限，而是虛妄執迷所生之我執，讓人們保有心靈主宰的清明與自我本真的覺醒。

「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」如同〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」¹⁴²也就說要消除心中五聲五色的欲望和念想，使人們使自己從能外物所限的束縛中解脫出來時，而能虛心待物逍遙自在。

綜上所述，本文在強調人在輕鬆，不管是動靜死生榮衰，都不被執滯，最後能與天融合為一。

二、欲人心居同德

本段要旨為「欲人心居同德」，其旨意如下：

將闔蒞見季徹曰：「魯君謂蒞也曰：『請受教。』辭不獲命，既已告矣，未知中否。請嘗薦之。吾謂魯君曰：『必服恭儉，拔出公忠之屬而無阿

¹⁴⁰趙衛民，《莊子的道》，臺北，文史哲出版，1998年，頁37。

¹⁴¹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁802。

¹⁴²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁284。

私，民孰敢不輯！』」季徹局局然笑曰：「若夫子之言，於帝王之德，猶螳螂之怒臂以當車軼，則必不勝任矣！且若是，則其自為處危，其觀臺多物將往投跡者眾。」將閻菟覩然驚曰：「菟也汙若於夫子之所言矣！雖然，願先生之言其風也。」季徹曰：「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由然。若然者，豈兄堯、舜之教民，溟滓然弟之哉？欲同乎德而心居矣！」

「必服恭儉」，郭象《注》：「必服恭儉，非忘儉而儉也；拔出公忠，非忘忠而忠也。故雖無阿私，而不足以勝矯詐之任也。」¹⁴³本段先講述蔣閻菟的為政主張，它認為主持政事就要做到恭敬節儉不浪費，並且能夠選拔公正忠直的人主持政事而沒有任何一心之偏私，這樣老百姓誰能夠不服從呢？「猶螳螂之怒臂以當車軼，則必不勝任矣！」成玄英《疏》：「局局，俛身而笑也。夫必能恭儉，拔出公忠，此皆偽情，非忘淡者也。故以此言為南面之德，何異乎螳螂怒臂以敵車軼！用小擬大，故不能任也。」¹⁴⁴季徹不以為然微微的笑著說，如果照你說的話去做，那麼對於帝王的德業，就好像螳螂的奮力舉起螳臂來抵抗車軼，那就有點糟糕危險且不一定能夠勝任負荷了。「且若是，則其自為處危，其觀臺多物將往投跡者眾。」成玄英《疏》：「夫恭儉公忠，非能忘淡，適自顯耀以炫眾。人既高危，必遭隳敗，猶如臺觀峻聳，處置危懸，雖復行李觀見，而崩毀非久。」¹⁴⁵果真這樣，就身處高危，朝廷國君多事，人們將自相歸湊投跡奔競以求有所得。也就是「名也者，相軼也；知也者，爭之器也。」¹⁴⁶「名」是互相傾軋的原因，「智」是互相爭勝的工具。如果持續下去的話，國家將殃身滅亡。再來互相相對照的就是季徹的政治主張，「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由

¹⁴³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 430。

¹⁴⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 431。

¹⁴⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 431。

¹⁴⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 135。

然。」成玄英《疏》：「夫聖治天下，大順群生，乘其自搖而作法，因其自蕩而成教；是以教成而迹不顯，俗易而物不知，皆除滅其賊害之心，而進脩獨化之志。不動於物，故若性之自為；率性而動，故不知其所由然也。舉，皆也。」¹⁴⁷它認為大聖要治理天下，讓人們思想自由，使風俗教化自成易移，而能夠完全消除賊害的心念而增進個人本能獨特活躍的心志，好像是自然而然本性就是如此的，人民卻也不自己知道為什麼這樣。人君自然無為的政治觀。如同《老子·第三章》云：「為無為，則無不治。」¹⁴⁸即是說明人君若能無為，則萬物將自化，國家自然能治理得很好。也像《老子·第四十九章》「聖人無常心，以百姓心為心」¹⁴⁹的政治智慧。

《老子·第十七章》曰：

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。」¹⁵⁰

老子指出，為政最高的境界，是老百姓根本不知道國君的存在，即使知道有那麼一位君主，也好像沒有似的。此正是所謂：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力于我何有哉！」（帝堯時的擊壤歌），無論這首歌是否真的是堯時的作品，但它所描寫的理想正是「太上」的境界。《老子·第二章》曰：

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。¹⁵¹

「豈兄堯、舜之教民，溟滓然弟之哉？」成玄英《疏》：「溟滓，甚貴之謂也。若前方法，以教蒼生，則治合淳古，物皆得性，詎須獨貴堯舜而推之為

¹⁴⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 432。

¹⁴⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 8。

¹⁴⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 129。

¹⁵⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 40-41。

¹⁵¹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 6。

兄邪！此意揖讓之風，不讓唐虞矣。」¹⁵²聖人是要人民同於自然之德而心安呀！

「欲同乎德而心居矣！」成玄英《疏》：「居，安定之謂也。夫心馳分外，則觸物參差；虛夷靜定，則萬境唯一。故境之異同，在心之靜亂耳。是以欲將堯舜同德者，必須定居其心也。」¹⁵³使百姓們「虛心弱志」，沒有盜取利祿之心，沒有爭強好勝之志，「實腹強骨」，使老百姓的生活得到溫飽，身體健壯可以自保自養。那麼百姓的生活就能心安理得而通於道。

因此老子的為正是以無為的方法來處理事務，聖人為政是要人民同於自然之德安心順神，所以要能做到無欲、謙虛，也能把握事物的要點，解決問題於未然之前。「行不言之教」，指重在躬行實踐以身教替代之教，使人心悅誠服，不說大話也不唱高調，完全從自我作起。真正的聖人行教方式，都是寓在不言之中。只要有利於萬物，雖小善亦不放棄，也就是在救世濟民或化育萬物上，只要是應當作的，皆能不辭勞苦，竭力以赴。聖人在成就事物之後，卻又謙卑下自處，而絲毫沒有居功傲世之念頭，甚至認為一切萬事萬物之成就，與我並無關；聖人之所以成為聖人，乃因其成功卻不居功，其異於常人者，乃能在成功之時引身而退。所以他所建立的大功業才能永遠的不朽而存在。

三、無為復樸體性抱神

本段要旨為「無為復樸體性抱神」，其旨意如下：

子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱瓮而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，其名為槔。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定

¹⁵²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 432。

¹⁵³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 432。

者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而不對。有間，為圃者曰：「子奚為者邪？」曰：「孔丘之徒也。」為圃者曰：「子非夫博學以擬聖，於于以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，無乏吾事。」子貢卑陬失色，頊頊然不自得，行三十里而後愈。其弟子曰：「向之人何為者邪？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？」曰：「始吾以為天下一人耳，不知復有夫人也。吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。托生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，警然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」反於魯，以告孔子。孔子曰：「彼假修渾沌氏之術者也。識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」

「有機械者必有機事，有機事者必有機心。」成玄英《疏》：「夫有機關之器者，必有機動之務；有機動之務者，必有機變之心。機變存乎胸府，則純粹素白不圓備矣。純粹素白不圓備，則精神懸境，生滅不定。不定者，至道不載也，是以羞而不為。此未體真脩，故抱一守白者也。」¹⁵⁴是說有機巧一類的機械必定有機巧的事，有機巧的事必定有機心。此段藉著丈人對子貢說的話，來論人為「機心」之惡，在莊子書中論「心」之處甚多，大致用了兩類意義不同的名詞來指稱，其一是「合道之心」，諸如：真君、常心、靈府、靈臺等¹⁵⁵；

¹⁵⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁434。

¹⁵⁵分別出自於〈齊物論〉：「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？……其有真君存焉？」，〈德充符〉：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」、「故不足以滑和，

其一則是「失道之心」，諸如：蓬心、成心、賊心、機心等¹⁵⁶。當莊書直接提到「心」或「人心」時，指涉的意義沒有一定，「心如死灰」¹⁵⁷、「女慎無撓人心」¹⁵⁸皆為「合道之心」；「日以心鬪」¹⁵⁹、「儻驕而不可係者，其唯人心乎！」¹⁶⁰則是指「失道之心」。唐君毅說：「心之觀念之分為二，孟子無之，墨子無之，莊子始有之。莊子者生於衰亂之世，無往而不見人心之滅裂，莊子亦憂世而心裂之人也。於是心之一名，亦為莊子之所言，所裂為二矣。」¹⁶¹，唐君毅認為莊子見人心之滅裂，便將心的觀念一分為二以言之；若進一步說，心雖為一，但心的狀態卻會不斷改變，莊子見人心從原本「合道」的狀態轉變成「失道」，方以不同的名稱來說明這樣的情形，於是心之一名乃裂為二。

「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。」就是機心在胸中，便不能保全純潔空明；不能保全純潔空明，便心神不定；心神不定，便不能載道。何謂「純白」的意思呢？在《莊子·人間世》「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」¹⁶²中的「瞻彼闕者，虛室生白」有類似的意思。《釋文》：「闕，司馬云：『空也。室比喻心，心能空虛，則純白獨生也。』」¹⁶³一片虛空，而光明自現。這個虛室，就是指心之虛。因為注重自身修養，自始至終一直保持這種清靜安定的心境；關於「虛室生白，吉祥止止」王邦雄先生說：

心如「虛室」光明可以透進來，所以叫「虛室生白」。「心齋」就是「虛

不可入於靈府」，〈達生〉：「指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎」，〈庚桑楚〉：「不足以滑成，不可內於靈臺。」

¹⁵⁶分別出自於〈逍遙遊〉：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」，〈齊物論〉：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」，〈天地〉：「使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志」，〈天地〉：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。」

¹⁵⁷《莊子·齊物論》：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」

¹⁵⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 371。

¹⁵⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 51。

¹⁶⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 371。

¹⁶¹唐君毅，《唐君毅全集中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年，頁 121。

¹⁶²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 150。

¹⁶³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 151。

室」，你讓心空出來就可以發出光明，「白」就是光明。心虛空，就會靈動，叫「空靈」；所以「虛空」就是空，「生白」就是靈，就是心虛空可以靈動。美好是「吉祥」，幸福美好都止於「止」，後面這個「止」就是靜止、虛靜。虛靜會引來吉祥美好來此依止停靠，這叫「吉祥止止」。「虛室生白」這個虛所透顯的光明就是幸福美好，而吉祥就依止於心的虛靜照現裡。¹⁶⁴

所以任由一切萬物自由往來。而鏡子的全然映現，把一個人、一個物的美好全體看到（看到就是照現），全面實現。因此心虛靜如鏡，鏡照照現也就是實現原理。

再來段中的「將忘汝神氣，墮汝形骸。」成玄英《疏》：「幾，近也。汝忘遺神氣，墮壞形骸，身心既忘，而後庶近於道。」¹⁶⁵如同〈齊物論〉「今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟；汝聞地籟而未聞天籟夫！」¹⁶⁶，「吾喪我」郭象注：「我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得」¹⁶⁷指物我相忘，無分別心，而獲得人生自在之境界。陳鼓應先生解釋為摒棄我見。陳鼓應先生認為：「『吾』，指真我；『喪我』的我，指偏執的我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界。」¹⁶⁸吳怡先生亦提出，吾之所以能喪我，是由於「吾」是從軀體和心知的我中向上提升。所以前文說「仰天而噓」，後文用「人籟、地籟」點出了「天籟」，使「吾」和天合一。¹⁶⁹綜合上述學者之言，「若亡其一」和「若喪其一」當然不僅是「忘了自己」而已，而是放棄對自我的執著，而與天地自然為一。「今者吾喪我，汝知之乎？」，即各自帶出了「心如稿灰之吾喪我」之「至人無己」之精神境界。這個「汝」即是前文所言之「無形的我」，即人體之真君，雖「心如稿灰之吾喪我」，卻是心靈虛靜，

¹⁶⁴王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北，台灣商務印書館，2006年，頁196。

¹⁶⁵郭慶藩，《莊子集釋》，頁435。

¹⁶⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁51。

¹⁶⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁51。

¹⁶⁸陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁40。

¹⁶⁹吳怡，《莊子內篇解義》，頁67。

可以觀照天道，如《老子·十六章》云：「致虛極，守靜篤。萬物並作」¹⁷⁰的涵義是一樣的。能無拘無束嗎？既然所要求的是自己，就可以無侍於外。然後在任何時空環境及狀態之下，都不妨自得其樂。心中無欲，則少受拘束，既不會追逐時尚風潮，也不會在意閒言閒語，而是一派輕鬆悠閒，可以從容不迫地過日子。

「吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。」成玄英《疏》：「夫事以適時為可，功以能遂為成。故力少而見功多者，則是適時能遂之機。子貢述昔時所聞，以為聖人之道。今丈人問余，則不如此。言執持道者則德行無虧，德全者則形不虧損，形全者則精神專一。神全者則寄迹人間，託生同世，雖與群物並行，而不知所往，芒昧深遠，不可測量。故其操行淳和，道德圓備，不可以此功利機巧語其心也。斯乃聖人之道，非假修之術。子貢未悟，妄致斯談。」¹⁷¹我聽老師說：事情求可行，功業求成就，用力少而見效多的，這就是儒家的聖人之道。現在才知道不是這樣。執持大道的德行完備，德行完備的形體健全，形體健全的精神飽滿，精神飽滿的才是聖人之道。「托生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，警然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」成玄英《疏》：「警〔是〕誕慢之容，儻是無心之貌。丈人志氣淳素，不任機巧，心懷寡欲，不務有為。縱令舉世贊譽，稱為（斯）〔有〕德，知為無益，曾不顧盼；舉世非毀，聲名喪失，達其無損，都不領受；既毀譽不動，可謂全德之人。夫水性雖澄，逢風波起，我心不定，類彼波瀾，故謂之風波之民也。郭注云，此宋榮子之徒，未足以為全德。子貢之迷沒於此人，即若列子之心醉於季咸。」

¹⁷⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 35。

¹⁷¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 437。

¹⁷²子貢佩服丈人託機人事而不知所往，其道茫昧深遠，德行淳厚而完備，功利機巧不放在這種人的心上，所以誤認丈人為全德之人，自己卻是世俗風波之人。

「彼假修渾沌氏之術者也。識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」成玄英《疏》：「抱道守素，治內也；不能隨時應變，不治外也。」也就是孔子認為丈人只不過是宋榮子之徒，無功無名，不求於外，卻困守於內，未樹立其生命價值。「夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」成玄英《疏》：「夫心智明白，會於質素之本；無為虛淡，復於淳朴之原。悟真性而抱精淳，混囂塵而遊世俗者，固當江海蒼生，林藪萬物，鳥獸不駭，人豈驚哉！而言汝將固驚者，明其（必）不〔必〕驚也。郭注曰，故與世同波而不自失，則雖遊於世俗而泯然無迹，豈必使汝驚哉！正得其意。夫渾沌無心，妙絕智慮，假令聖賢特達，亦何足識哉！明恍惚深玄，故推之於情意之表者也。」¹⁷³句中的「明白入素，無為復朴，體性抱神。」也就意似「歸根復命」，如葉海煙先生認為「歸根復命」乃生命自我之變革，目的在於完成自覺的理想的生命。¹⁷⁴而孔子認為丈人不是用渾沌的道術來修身的人，因為用渾沌的道術來修身的人，持守內心的純一，與世合諧相處也不會失去心神，怎麼會讓子貢心驚呢？

這則寓言，張默生先生指出功利機巧有機心則神性不定，也便不能載道；抱樸守真無為虛淡，精神完備才是聖人之道。¹⁷⁵所以如何悟性抱神，與世同波而不自失其本性良能，實尤賴我們之嚮往體證。

¹⁷²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 437。

¹⁷³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 438-439。

¹⁷⁴葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 8。

¹⁷⁵張默生，《莊子新譯》，頁 207。

四、與形滅亡應性變化

本段要旨為「與形滅亡應性變化」，其旨意如下：

諄芒將東之大壑，適遇苑風於東海之濱。苑風曰：「子將奚之？」曰：「將之大壑。」曰：「奚為焉？」曰：「夫大壑之為物也，注焉而不滿，酌焉而不竭。吾將遊焉！」苑風曰：「夫子無意於橫目之民乎？願聞聖治。」諄芒曰：「聖治乎？官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為行，言自為而天下化。手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」「願聞德人。」曰：「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之謂悅，共給之之謂安；怵乎若嬰兒之失其母也，儻乎若行而失其道也。財用有餘，而不知其所自來，飲食取足，而不知其所從，此謂德人之容。」「願聞神人。」曰：「上神乘光，與形滅亡，是謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。」

「夫大壑之為物也，注焉而不滿，酌焉而不竭。吾將遊焉！」成玄英《疏》：「夫大海泓宏，深遠難測，百川注之而不溢，尾閭泄之而不乾。以譬至理，而其義亦然。故雖寄往滄溟，實乃游心大道也。」¹⁷⁶茫茫大海任水流往而不會滿溢，任人酌取而不會涸竭，他是那麼的寬廣冥默，令人想去遊歷。大海不辭接納向東的流水，成就了廣博浩大之最，我們為人處世修身養性甚至施政之道也要向大海般的寬闊胸懷才行。以大海來比喻道之深微寬曠，讓人想要去求真養性，以得之大道。

「聖治乎？官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為行，言自為而天下化。手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」成玄英《疏》：「施令設官，取得宜便，拔擢薦舉，不失才能。如此則天下太平，彝倫攸，聖治之術，在乎茲也。夫所乖舛，事業多端，是以步驟殊時，澆淳異世。故治之

¹⁷⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁440。

者莫先任物，必須覩見其情事而察其所為，然後順物而行，則無不當也。所有施行之事，教令之言，咸任物自為，而不使物從己。如此，則宇內蒼生自然從化。撓，動也。言動手指揮，舉目顧眄，則四方款附，萬國來朝。聖治功能，其義如是。有本作頤字者，言用頤指揮，四方皆服。」¹⁷⁷設官施教而不失合宜，任用而不失才能，明察事情而實行所當為的，言行自動而天下可化育，這樣，揮手舉目，四方的人民沒有不歸往的，這就是聖治。

一開始談論的聖人之治，何為聖人之治，就如同《老子·第十七章》又說「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。」¹⁷⁸老子指出，聖人的最高的境界，是老百姓根本不知道國君的存在，即使知道有那麼一位君主，也好像沒有似的。《老子·第二章》又曰：

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。¹⁷⁹

我們處無為之事、行不言之政，萬物自然而然的生長，是天之功而非己之功己之力。所以《老子·第二十二章》曰：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」¹⁸⁰亦若如是。

「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之謂悅，共給之之謂安；怵乎若嬰兒之失其母也，儻乎若行而失其道也。財用有餘，而不知其所自來，飲食取足，而不知其所從，此謂德人之容。」成玄英《疏》：「妙契道境，得無所得，故曰德人。德人凝神端拱，寂爾無思，假令應物行化，曾無謀慮。懷道抱德，物我俱忘，豈容蘊蓄是非，包藏善惡邪！夫德人惠澤弘博，徧覃群品，故貨財將四海共同，資給與萬民無別，是〔以〕普天慶悅，率土安

¹⁷⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 440-441。

¹⁷⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 40-41。

¹⁷⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 7。

¹⁸⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 56。

寧。夫嬰兒失母，心怵悵而無所依；行李迷途，神儻莽而無所據。用斯二事，以況德人也。」¹⁸¹德人，安居沒有思念，行動沒有謀慮，不計議是非美醜。四方之內，共同分享便是喜悅，共同施給便是安樂；悵悵然好像嬰兒失去母依，茫茫然好像走路失去方向。財用足餘而不知所從來，飲食充足而不知所從出，這就是德人的容態。再說「德人」，至德之人，清靜無為的居住在方丈斗室之中；而老百姓恣意悠遊自適，不謀求嚮往從人。

句中的「嬰兒」又是何意呢？如同《老子·第十章》曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄鑑，能無疵乎？

愛民治國，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生

之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。¹⁸²

此段特著重德人修身的功夫。「能嬰兒乎？」王弼曰：「能若嬰兒之無所欲，則物全而性得矣。」河上公曰：「能如嬰兒，內無思慮，外無政事，則精神不去也。」¹⁸³老子常以嬰兒比喻渾沌純樸的境界。能如嬰兒整天啼哭而喉嚨不會沙啞，這是因為氣息純和到了極點；整天握拳而雙拳不會彎曲，這是因為配合他的本性；整天睜眼而雙目不轉動，這是因為心思不受外物干擾。走路時不知要去哪裏，安居時不知要做什麼，順應萬物，隨波逐流。這就是養護生命的道理了。

「上神乘光，與形滅亡，是謂照曠。致命盡情，天地樂而萬事銷亡，萬物復情，此之謂混冥。」成玄英《疏》：「乘，用也。光，智也。上品神人，用智照物，雖復光如日月，即照而亡，隳體黜聰，心形俱遣，是故與形滅亡者也。智周萬物，明逾三景，無幽不燭，豈非曠遠！窮性命之致，盡生化之情，故寄天地之間而未嘗不逍遙快樂。既達物我虛幻，是以萬事銷亡。夫忘照而照，照與三景高明；忘生而生，生將二儀並樂。故能視萬物之還原，觀四生之復命，

¹⁸¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 442。

¹⁸²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 440-441。

¹⁸³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 23。

是以混沌無分而冥同一道也。」¹⁸⁴至上的神人乘駕光輝，不見形跡，這稱為照徹空曠。究極性命揮發性情，和天地共樂而萬事不牽累，萬物回復真情，這就是混同玄冥。莊子講「神人」的還有兩篇，分別是〈逍遙遊〉的「神人無功」¹⁸⁵、「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」¹⁸⁶兩處，及〈人間世〉「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」¹⁸⁷、「此乃神人之所以為大祥也」¹⁸⁸兩處。〈逍遙遊〉提及之「神人」，似乎真「神」，真把人當「神」了，但再仔細分析，〈逍遙遊〉此文即是一神話式之寓言，出現此一描述並不奇怪，更何況他只是出自其中寓言中人物之言，所以只能說明「神人」之人格修養之高，而不是真是「神」。而〈人間世〉提及「神人」，則意指「不顯示自己的才能」，及「認為如此隱藏自己的才能是最吉祥的」，即同於〈逍遙遊〉之「神人無功」之意，也是本段之意。

德人是個自由的超越者，他從形相世界的拘限中超脫出來，而獲得大解放，達到「無待」的境界一心靈無窮地開放，與外物相冥合，如此，則無論在任何情況下，都能隨遇而安，自由自在。

本段中「聖人、德人、神人」皆是莊子理想中的人格，希望我們揚棄世俗價值的左右，而能與萬物相應感相融合，呈現道自由自在的精神，而通向「道」的境界。所以莊子書中比喻，幾乎都是以各種不同完美人格的形容來展現道之本體的體現。

¹⁸⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 443。

¹⁸⁵郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 19。

¹⁸⁶郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 32。

¹⁸⁷郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 195。

¹⁸⁸郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 196。

五、至德之世無跡無傳

本段要旨為「至德之世無跡無傳」，其旨意如下：

門無鬼與赤張滿稽觀於武王之師，赤張滿稽曰：「不及有虞氏乎！故離此患也。」門無鬼曰：「天下均治而有虞氏治之邪？其亂而後治之與？」赤張滿稽曰：「天下均治之為願，而何計以有虞氏為！有虞氏之藥瘍也，禿而施髻，病而求醫。孝子操藥以修慈父，其色焦然，聖人羞之。至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿。端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無跡，事而無傳。」

「不及有虞氏乎！故離此患也。」成玄英《疏》：「離，遭也。虞舜以揖讓御時，武王以干戈濟世。而揖讓干戈，優劣懸隔。以斯商度，至有不及之言。而兵者不祥之器，故遭殘殺之禍也。」¹⁸⁹本段意思同〈應帝王〉云：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人」¹⁹⁰。指有虞氏標榜仁義以要結人心，雖然也能得人心，卻無法擺脫外物的牽累。〈駢拇篇〉云：「多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。」¹⁹¹〈馬蹄篇〉亦云：「道德不廢，安取仁義！」¹⁹²都是論述仁義並非自然之道，以及若有自然之道，就不需要仁義的政治智慧。

「天下均治而有虞氏治之邪？其亂而後治之與？」成玄英《疏》：「均，平也。若天下太平，物皆得理，則何勞虞舜作法治之！良由堯年將減，其德日衰，故讓重華，令其緝理也。」¹⁹³、「天下均治之為願，而何計以有虞氏為！有虞氏之藥瘍也，禿而施髻，病而求醫。孝子操藥以修慈父，其色焦然，聖人羞之。」成玄英《疏》：「宇內清夷，志願各足，則何須計有虞氏之德而推之為君！此

¹⁸⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 444。

¹⁹⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 317。

¹⁹¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 343。

¹⁹²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 371。

¹⁹³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 444。

領悟無鬼之言，許其有理也。瘍，頭瘡也。夫身上患創，故求醫療，亦猶世逢紛擾，須聖人治之。是以不病則無醫，不亂則無聖。鬢髮如雲，不勞施髡；幸無疾恙，豈假醫人！是知天下清平，無煩大聖。此之二句，總結前旨也。操，執也。脩，理也。燦然，憔悴貌。夫孝子之治慈父，既不伐其功績；聖人之救禍亂，豈務矜以榮顯！事不得已，是故羞之。」¹⁹⁴是說聖人認為孝子不能平常注意避免父親生病，而等到父親生病了，孝子才拿藥來治療他父親的病，所以聖人看不起孝子而去羞辱他。也就是說我們要避禍於未然，而不是禍出其然才去解決，那就太慢了。

「至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿。端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無跡，事而無傳。」成玄英《疏》：「巧拙習性，不相夸企，非尚而使之。君居民上，恬淡虛忘，猶如高樹之枝，無心榮貴也。上既無為，下亦淳樸，譬彼野鹿，絕君王之禮也。率性成實，不知此實為忠；任真當理，豈將此當為信！賜，蒙賴也。蠢動之物，即是精爽之類，更相驅使，理固自然。譬彼股肱，方茲耳目，既無心於為造，豈有情於蒙賴！無為理物，其義亦然。君民淳樸，上下和平，率性而動，故無迹之可記。方之首足，各有職司，止其分內，不相傳習。迹既昧矣，事亦滅焉。」¹⁹⁵陳鼓應先生言：「在至德的世代，不標榜賢能，不指使才技；君王如同高枝，人民如野鹿；行為端正卻不知道什麼是義，相互親愛卻不知道什麼是仁，內心真實卻不知道什麼是忠，言行得當卻不知道什麼是信，行動單純而互相友助，卻不以為恩賜。因此行徑沒有跡象，事蹟沒有留傳。」¹⁹⁶張松如先生說：「其實，莊子所謂『不知』非彼『不知』，它的前提乃是『端正』、『相愛』、『實』、『當』，它的真義乃是指率性成實、任真當理，指端直其心、不為邪惡，指無心為造、無為理物。莊子追求的是一種自

¹⁹⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 444-445。

¹⁹⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 445-446。

¹⁹⁶陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 319。

然和諧的生活，是一種逍遙天放的境界，是一種意識與無意識、無目的性和合目的性高度統一的狀態。」¹⁹⁷因此老子又云：

是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不為始，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去。〈第二章〉¹⁹⁸

不言之教，無為之益，天下希及之。〈第四十三章〉¹⁹⁹

我們知道莊子的理想國度是「至德之世」，〈馬蹄篇〉云：「至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闖。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！」²⁰⁰〈盜跖篇〉亦云：「古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之。晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰『有巢氏之民』。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰『知生之民』。神農之世，臥則居居，起則于于。民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心。此至德之隆也。」²⁰¹也就如張松如先生說：「莊子通過這種簡單的物質生活的描述而張顯、提倡一個沒有人與自然的對立、沒有人與人的對立、沒有統治者與被統治者的對立，人的自然本性得到充分的發揮和體現的素樸而平等的社會，這才是莊子的理想。」²⁰²

〈胠篋篇〉又云：「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。」²⁰³張松如先生說：「老子、莊子推崇古帝王或古聖人，並不意謂著他們要把歷史拉回到他們所推崇的古代人物所處的社會，他們只是以史為鏡，反觀現實，批評現實，並進

¹⁹⁷張松如等，《道家哲學智慧》，吉林：人民出版社，2010年，頁58。

¹⁹⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁6-7。

¹⁹⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁120。

²⁰⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁334。

²⁰¹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁994-995。

²⁰²張松如等，《道家哲學智慧》，頁57。

²⁰³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁357。

而揭示和彰顯他們的社會政治理想。與其說莊子的『至德之世』表現了他對遠古社會的憧憬和嚮往，倒不如說它表現了對傷生害物的現實社會的鄙視和不滿更確切些。」²⁰⁴

綜上之意為聖人的教化行事，是自然而無為任物處事，讓天地萬物各自自然無為生長，各自開展出內在生命豐富的內涵。聖人為政治事包容天地，恩澤功德遍施於天下的百姓，但百姓卻不知道誰的功也就不知道他們的姓名。因此聖人生前沒有功名顯揚，死後沒有事跡流傳後世，這才可以稱作是至德之人。

第四節 現實人生的醜惡姿態

下面這兩段是以「論說」來呈現眾人如何在追逐名利欲望中，失去了本性，貌似有所得卻迷失常道不自知，反倒自以為得，實為可哀！

一、以天下惑莫若不推

本段要旨為「以天下惑莫若不推」，其旨意如下：

孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。親之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖子；君之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖臣。而未知此其必然邪？世俗之所謂然而然之，所謂善而善之，則不謂之道諛之人也。然則俗故嚴於親而尊於君邪？謂己道人，則勃然作色；謂己諛人，則怫然作色。而終身道人也，終身諛人也，合譬飾辭聚眾也，是終始本末不相坐。垂衣裳，設采色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛，與夫人之為徒，通是非，而不自謂眾人，愚之至也。知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。三

²⁰⁴張松如等，《道家哲學智慧》，頁 59。

人行而一人惑，所適者猶可致也，惑者少也；二人惑則勞而不至，惑者勝也。今也以天下惑，予雖有祈嚮，不可得也。不亦悲乎！大聲不入於里耳，折楊皇荂，則嗑然而笑。是故高言不止於眾人之心，至言不出，俗言勝也。以二缶鍾惑，而所適不得矣。而今也以天下惑，予雖有祈嚮，其庸可得邪！知其不可得也而強之，又一惑也，故莫若釋之而不推。不推，誰其比憂！厲之人夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也。

「孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。」成玄英《疏》：「善事父母為孝。諛，偽也。諂，欺也。不以正求人謂之諂。為臣為子，事父事君，不諂不諛，盡忠盡孝，此乃臣子之盛德也。」²⁰⁵何謂「不肖子、不肖臣」？成玄英《疏》「不肖，猶不似也。君父言行，不擇善惡，直致隨時，曾無諫爭之心，故世俗之中，實為不肖，未知正理的在何許也。」²⁰⁶「善而善之，則不謂之道諛之人也。然則俗故嚴於親而尊於君邪。」綜上所述，是非善惡無一套放諸海皆可行的標準，令人無所適從而不知做之所然。

「謂己道人，則勃然作色；謂己諛人，則怫然作色。」成玄英《疏》：「勃，怫，皆嗔貌也。道，達也，謂其諂佞以媚君親也。言世俗之人，謂己諂佞，即作色而怒，不受其名，而終身道諛，舉世皆爾。夫合於譬喻，飾於浮詞，人皆競趨，故以聚眾，能保其終始，合其本末；眾既從之，故不相罪坐也。譬，本有作璧字者，言合珪璧也。」²⁰⁷有人說自己是諂媚的人，便勃然起色，說自己是阿諛的人，便忿然變容。「而終身道人也，終身諛人也，合譬飾辭聚眾也，是終始本末不相坐。垂衣裳，設采色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛，與夫人之為徒，通是非，而不自謂眾人，愚之至也。」成玄英《疏》：「黃帝垂

²⁰⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 444。

²⁰⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 444。

²⁰⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 448。

衣裳而天下治，上衣下裳，以象天地，紅紫之色，間而為彩，用此華飾，改動容貌，以媚一世，浮偽之人，不調道諛，翻且從君諂佞。此乃與夫流俗之人而徒黨，更相彼此，通用是非，自謂殊於眾人，可謂愚癡之至。」²⁰⁸然而像終身諂媚人，終身阿諛人，用譬喻修辭來邀眾，卻始終不出過錯。陳設衣裳，布施文彩，華飾容貌，來諂媚一世，自己卻不以為是阿諛。他與世俗之輩為伍，和流俗是非相同，卻不明白自己和世俗庸眾一般，真是愚昧極了！在〈齊物論〉中亦有相同類似的論述：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」²⁰⁹牟宗三先生解說這段話：

當他一稟受了這個具體的形軀，便似永遠不忘地固守它，以待這形軀生命如機括般輪轉，以至於消盡不會止息。這生命不斷和其他的人或事物相為逆順爭鬥，輪轉不息，就如馬之奔馳一般，一發而不可收拾。這種自然的耗散，不是最可悲切的嗎？²¹⁰

所以本段文章亦是批評為物所累、有所待、無法逍遙的人。又如《莊子·德充符》中的「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。」²¹¹自我勉勵，使世人面對外物的誘惑變動時，展現超越生命中無法避免的侷限與困惑，尋求生命的最佳出路，超越成見化解分裂與削弱追逐權貴等無窮的慾望。

「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。」成玄英《疏》：「解，悟也。靈，知也。知其愚惑者，聖人也。隨而任之，故〔愚〕非〔愚〕惑也。大愚惑者，凡俗也，心識闇鄙，觸境生迷，所以竟世終身不覺悟也。」²¹²知道自己是愚昧的，並不是大愚昧；知道自己是迷惑的，並不是大迷惑。大迷惑的人，終身不解悟；大愚昧的人，終身不自知。所以聖人是知其所不足而能成聖。「三人行而一人惑，所適者猶可致也，惑者少

²⁰⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 449。

²⁰⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 63。

²¹⁰牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999 年，頁 38。

²¹¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 199。

²¹²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 451。

也；二人惑則勞而不至，惑者勝也。今也以天下惑，予雖有祈嚮，不可得也。不亦悲乎！」成玄英《疏》：「適，往也。致，至也。惑，迷也。祈，求也。夫三人同行，一人迷路，所往之方，猶自可至，惑少解多故也；二人迷則神勞而不至，迷勝悟劣故也。今宇內皆惑，莊子雖求向至道之情，無由能致，故可悲傷也。」²¹³現在天下人都迷惑，對於道我雖然有嚮往希求的方向，卻無助於眾人，這不是很可悲嗎！更可惜的是一般人離道日遠而不自知，就如同蝸與學鳩對大鵬鳥的嘲弄，像《老子·第四十一章》所說：「下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」²¹⁴這兩個小東西，正是這個「下士聞道大笑之」的境界，自以為自己聰明，別人是傻瓜，卻沒有發現自己才是無知的人。

「大聲不入於里耳，折楊皇華，則嗑然而笑。是故高言不止於眾人之心，至言不出，俗言勝也。以二缶鍾惑，而所適不得矣。」成玄英《疏》：「大聲，謂咸池大韶之樂也，非下里委巷之所聞。折楊皇華，蓋古之俗中小曲也，玩狎鄙野，故嗑然動容，同聲大笑也。昔魏文侯聽於古樂，悅焉而睡，聞鄭衛新聲，欣然而喜，即其事也。」²¹⁵高尚的音樂不被禮俗所欣賞，里巷小曲，聽了便欣然而笑。所以崇高大道的雅樂，世俗眾人的心中聽不進去，高深大道的言論沒有顯現彰揚，卻是被流俗庸華的言論所掩蓋。「而今也以天下惑，予雖有祈嚮，其庸可得邪！知其不可得也而強之，又一惑也，故莫若釋之而不推。」成玄英《疏》：「夫二人垂踵，所適尚難，況天下皆迷，如何得正！故雖有求向之心，其用固不可得。此釋前不亦悲乎，傷歎既深，所以鄭重。釋，放也。迷惑既深，造次難解，而強欲正者，又是一愚，莫若放而不推，則物我安矣。比，與也。若任物解惑，棄而不推，則彼此逍遙，憂患誰與也！」²¹⁶現在天下人都迷惑，我雖然有期求的方向，怎麼能達到呢！知道達不到還要勉強，這又是迷惑呀，所以還不如放開手來不必推究。段中的「不可得」就是仁義道德一旦被規範為

²¹³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 452。

²¹⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 111。

²¹⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 452。

²¹⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 452。

人類學習爭取的目標，在追求的歷程中也許就無所不能了，若以不正當的手段去爭取，就流於假仁義道德，處處受限不得自主。淪為道德功利化、工具化，只是虛偽的口號，蓋莊子心中的有「德」之人，超越生存的困境，能領悟〈人間世〉言：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」²¹⁷〈德充符〉言：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」²¹⁸的安命情懷，體會生命存在的價值與意義，修「德」於內，但充實完滿的內在「德」性自然符應於外，反而長久有「德」，展現生命的自適與歡愉。

《莊子·達生》曰：「達命之情者，不務知之所無奈何。」²¹⁹也就是說，要把個人所遭遇的一切無可奈何的事件，都看作是自己的命的組成部分。人來到這世上都是有生命的，但這個生命無論在空間上還是在時間上，無論是在物質上還是在精神上，都是有限的。一個人來到世上，要面對許多無所逃於天地之間、無法左右、無可奈何的事情。這種有限性就是人的命運；人無法逃脫自己的有限性，也就是無法逃脫他自己的命運。所有的人終極命運就是死亡，死亡誰也逃不掉。有生就有死，死和生構成了完整的命運，因此在遭遇不幸之後，也無須怨尤，因為所有的遭遇也是「天之生」使然的。唯有這樣的歸之於天，才不致於因一時的失望，而影響了精神的完滿無虧。

「厲之人夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也。」成玄英《疏》：「厲，醜病人。遽，速也。汲汲，匆迫貌。言醜人半夜生子，速取火而看之，情意匆忙，恐其似己。而厲醜惡之甚，尚希改醜以從妍，欲明愚惑之徒，豈不厭迷以思悟耶！釋之不推，自無憂患。」²²⁰醜人半夜生孩子，趕緊打燈來看，惶惶然唯恐像自己。如同〈人間世〉云：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」²²¹吳怡先生提出，爲了求名，使純淨之德蕩然無存，爲了爭名，便競於求知。一般人好德，乃是好德

²¹⁷郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 155。

²¹⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 199。

²¹⁹郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 630。

²²⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 452。

²²¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 149。

之名，而非好德之實。而爲了自己的德性比別人高明，就貶低別人好凸顯自己。他們忽略了實際的行，而在知上講求，希望自己的德名能夠遠播。名與知，如果變成了爭的工具，便是害人害己的凶器。²²²

所以本段乃是說明倡行仁義人爲之教，導致天下之人大愚大惑，倡導絕聖棄智、虛心以待的無爲之治乃是大智。而不會像「厲之人夜半生其子，汲汲然唯恐其似己也。」

二、失性之得非真得

本段要旨爲「失性之得非真得」，其旨意如下：

百年之木，破爲犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。夫得者困，可以爲得乎？則鳩鴉之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠搢笏紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，眈眈然在纏繳之中而自以爲得，則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。

「百年之木，破爲犧尊，青黃而文之，其斷在溝中。比犧尊於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。」成玄英《疏》：「犧，刻作犧牛之形，以爲祭器，名曰犧尊也。間，別。既剝刻爲牛，又加青黃文飾，其一斷棄之溝瀆，不被收用。若將此兩斷相比，則美惡有殊，其於失喪木性一也。此且起譬也。」

²²²吳 怡，《莊子內篇解義》，頁 1547-158。

²²³「跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。」成玄英《疏》：「此合譬也。桀跖之縱凶殘，曾史之行仁義，雖復善惡之迹有別，而喪真之處實同。」²²⁴是說依儒家的道德角度來看，夏桀、盜跖和曾參、史魚，他們表現出來的行為表現，好壞是有所差別的，然而從莊子的角度來看，因為他們都因有所分別心，而陷入於私我物欲而不自知，所以他們喪失的本性卻是一樣的。

段中的「五色亂目；五聲亂耳；五臭薰鼻；五味濁口；趣舍滑心。此五者，皆生之害也。」成玄英《疏》：「迷情失性，抑乃多端，要且而言，其數有五。五色者，青黃赤白黑也，流俗耽貪，以此亂目，不能見理，故曰不明也。五聲，謂宮商角徵羽也。淫滯俗聲，不能聞道，故曰不聰。五臭，謂羶薰香鯢腐。悞，塞也，謂刻賊不通也。言鼻耽五臭，故壅塞不通而中傷顛額也。外書呼香為臭也。故易云其臭如蘭；道經謂五香，故西升經云香味是也。五味，謂酸辛甘苦鹹也。厲，病；爽，失也。令人著五味，穢濁口根，遂使鹹苦成痼，舌失其味，故言厲爽也。」²²⁵喪失本性使人道之迷失可列為五種，這五種都是生命的禍害。和《老子·十二章》「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂；難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」²²⁶意思一樣。莊子認為，只有去掉「四六」：《莊子·庚桑楚》曰：「勃志、繆心、累德、塞道。」²²⁷除去「五害」：五色、五聲、五臭、五味、滑心，才能達到「忘我」的境地。沒有了食、色、名、利等索取的慾望，心神才能「清靜」無濁。《莊子·刻意》曰：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。」²²⁸此強調了動靜都以自然為依歸，這是養護神氣的至道。「趣舍滑心」，成玄英《疏》：「趣，取也。滑，亂也。順心則取，違情則舍，撓亂

²²³郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 453。

²²⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 454。

²²⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 454。

²²⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 28。

²²⁷郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 810。

²²⁸郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 544。

其心，使自然之性馳競不息，輕浮躁動，故曰飛揚也。」²²⁹乃迷亂心靈也就是靈府紛擾，亦即《莊子·德充符》「不足以滑和，不可入於靈府」²³⁰相當。即不可令人而擾吾之之心。「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也」是指內心總是有所持所，而不知道他們所持守的卻是一些所不應該持所的東西。

「而楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎。」成玄英《疏》：「離跂，用力貌也。言楊朱墨翟，各擅己能，失性害生，以此為得，既乖自然之理，故非莊生之所得也。」²³¹楊朱、墨翟自以為有所得而想出人頭地的所作所為，但這並不是我所謂的自得。有所得有所希冀反倒受困，這可以算做是自得嗎？如同《莊子·天下》墨翟、禽滑厘聞其風而說之。為之大過，已之大順。作為《非樂》，命之曰《節用》；生不歌，死無服。墨子泛愛兼利而非鬥，其道不怒；又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。²³²句中之意在說當文化道統失去道理次序而紛亂不已時，聖賢隱晦，道德分歧，天下間多數人或者學說，都只察一隅之光彩便自耀。譬如耳目口鼻一樣，雖然各有所用但是不能互相融通，就像「百家眾技」各有專精專長，各有各的用途。雖然如此，不兼備也不周全，只是各執一端以自耀的「一曲之士」。如莊子所說「各是其所是」，即自以為「是」，並以他人為「非」。

再來〈天下〉對於墨子學說有個總評：

墨翟、禽滑厘之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必以自苦腓無腓、脛無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！²³³

其意為：墨子、禽滑厘的用意是很好的，但是做法卻不對。這會使後代的墨家學者，必定要勞苦疲累自己的身心，並且以此互相爭名逐利罷了。如此一

²²⁹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 454。

²³⁰郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 212。

²³¹郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 455。

²³²郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1172。

²³³郭慶藩，《莊子集釋》（下），頁 1185。

來，擾亂天下的過錯大，治理天下的功澤就少了，雖然如此，墨子還真算是個值得令人尊敬的志士。依王邦雄先生云：「此句『才士也夫』，以〈大宗師〉所說的『聖人之道』與『聖人之才』而言，墨子有『聖人之才』，而無『聖人之道』。」²³⁴由此，吾人可知，墨子雖算得上是一位能承擔人間苦難的豪傑志士，卻不能算是一位聖人。

「則鳩鴞之在於籠也，亦可以為得矣。」成玄英《疏》：「夫仁義禮法約束其心者，非真性者也。既偽其性，則遭困苦。若以此困而為得者，則何異乎鳩鴞之鳥在樊籠之中，偁其自得者也！」下一句「且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠擗笏紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，睨睨然在纏繳之中而自以為得，」成玄英《疏》：「皮弁者，以皮為冠也。鷩者，鳥名也，似鷩，紺色，出鬱林；取其翠羽飾冠，故謂之鷩冠。此鳥，知天文者為之冠也。擗，插也。笏，猶珪，謂插笏也。紳，大帶也。脩，長裙也。此皆以飾朝服也。夫浮偽之徒，以取舍為業，故聲色諸塵柴塞其內府，衣冠擗笏約束其外形，背無為之道，乖自然之性，以此為得，何異鳩鴞也！支，塞也。盈，滿也。柵，籠也。纏繳，繩也。睨睨，視貌也。夫以取舍塞滿於內府，故方柴柵；紳擗約束於外形，取譬繳繩。既外內困弊如斯，而自以為得者，」最後說「則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣。」依成玄英《疏》：「則何異有罪之人，交臂歷指，以繩反縛也！又類乎虎豹遭陷，困於囊檻之中，憂危困苦，莫斯之甚，自以為得，何異此乎！」²³⁵綜上所述，不管是斑鳩虎豹、作繭自縛之人、犯罪的人，因不知「道」卻能洋洋自得，實在是可悲！如〈齊物論〉云：「故知止其所不知，至矣。」²³⁶王邦雄先生提出，「知」是心知的執著，「不知」是解消心知的修養功夫，超離在心知的執著之上。「知」是成心，「不知」是道心，從成心進至道心，而以道心照現萬物，這才是最高理境的開顯。²³⁷所以我們要

²³⁴王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 487。

²³⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 455-456。

²³⁶郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 92。

²³⁷王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 117-118。

超越心知的執著，而後才能有「真知」。

最後本章節用「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」²³⁸來做個總結：

郭象注云：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。

成玄英《疏》云：

天地者，萬物之總名。萬物者，自然之別稱。六氣者，李頤云：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。又杜預云：六氣者，陰陽風雨晦明也。又支道林云：六氣，天地四時也。辯者，變也。惡乎，猶於何也。言無待聖人，虛懷體道，故能乘兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以逍遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉！明徹於無窮，將於何而有待者也！

也就是希望我們在天地萬物之中證成自己，「無物而不順，何往而不通」，人人做自己靈府的主人，乘風飛越白雲之鄉而能得到逍遙大自在。

²³⁸郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 20。

第四章 《莊子·天地》的思想價值及現代意義

綜觀〈天地〉各節的要旨，吾人不難發現，這些主題有一定的脈絡及順序，首先它先講君主無為心態的效用，再來說明自然無心的政治智慧，接下來講無為思想的寓言例證，最後以現實人生的醜惡姿態為總結，全篇文章涵括了徐復觀先生所言老子思想的三論：政治論、人生論、宇宙論，¹而且把政治論放在前面，顯示政治思想在〈天地〉中佔了非常重要的地位，因此〈天地〉發揮了老子的思想精要，想要解決人生的問題，亦要從政治方面著手。

而〈天地〉的人生論，亦落實了《莊子》將老子的道，內在於人的生命發展。如徐復觀先生指出，老子的宇宙論是為了建立人生行為、態度的模範所構造，但他的「道」、「無」等觀念，是一種客觀的存在，人只有通過自己向這種客觀存在的觀照觀察，才能取得生活行為態度的依據。而莊子則是將宇宙論向下落，向內收，而成為人生一種內在地精神境界的意味。²亦如前文（本篇論文第二章第三節）曾指出，王邦雄先生提及《莊子》內七篇之言道，其特色，乃在扣緊人生之問題，而標出人之成為至人、真人、天人、神人之理想；而其所言之道，亦皆是如何實現人生理想之道。

綜上所言，〈天地〉承繼了老子的思想精要，亦落實了《莊子》將老子的道，內在於人的生命發展。但〈天地〉是否如王夫之所言：「此篇暢言無為之旨，有與〈應帝王〉篇相發明者。」³這也是本章所要探討的。而〈天地〉的思想價值和特色，在現代又能有什麼應用呢？下文將以〈天地〉的思想特色及現代意義分別論述之。

¹徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁328。

²徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁363。

³王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁175。

第一節 〈天地〉的思想特色及價值評估

〈天地〉較直接論述政治思想的文章，分別有第一、二、三段及第四、六、七段和第十、十二、十三段。下文將以老子、莊子析論這幾段的政治思想特色。並且陳德和先生曰：「莊子畢竟不徒只是自歎自艾而已，他承受老子『無為』思想的啟發和教誨，發現人間種種災難不外乎是堅持自我而引起的，因此就只有忘我、喪我才能救回真正的自己，也同時才有可能救了別人，讓彼此回復原來應有的和諧，所以〈德充符〉中乃說：『德有所長，形有所忘。』而這種功夫的實踐，莊子在〈德充符〉又具體地說是：『不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』可見它還是不外乎老子去執、去妄、去甚、去奢、去泰的基調。」⁴所以接下來在介紹「緣督為經保真全德的養生思想」、「安生順命同德心居的生命意義」，以求得立身處世的逍遙大自在。

一、承繼老子自然無為的政治智慧

〈天地〉較直接論述政治思想的文章，分別有第一、二、四段及第五、六、七段。第一段「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」第二段「不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯」、第三段「夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神，故其德廣」這些都間接說明指人君應「自然無為」及「絕聖棄智」。如《老子·第三十七章》云：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」⁵又《老子·第三章》云：「為無為，則無不治。」⁶及《老子·第十九章》云：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」⁷都是說明人君應放棄自以為是的聖人之道及巧智、仁義，應順其自然而無為，則萬物將自化、自適、自成，這才是對人

⁴王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁104。

⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁91。

⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁8。

⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，頁45。

民真正有好處的。

第四段「黃帝遺其玄珠。象罔得之。」、第五段「治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」、第六段「夫聖人鶉居而穀食，鳥行而無彰；」、第七段「賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣。」直接說明人君自然無為的政治觀。如《老子·第三章》云：「為無為，則無不治。」⁸即是說明人君若能無為，則萬物將自化，國家自然能治理得很好。〈天地〉至此，已把老子自然無為的政治智慧有了初步的發揮。

第十二段「聖治乎？官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為行，言自為而天下化。手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」、第十三段「至德之世，不尚賢，不使能」皆即呼應老子「自然無為」的政治智慧。

第九段「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。」第十一段「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，」即老子之「虛靜」的智慧，引誘更多人追隨的慾望，導致眾人不和的亂源呼應了老子「小國寡民」的治政哲理。第十段「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由然。」則以季徹之口說出「猶螳螂之怒臂以當車軼，則必不勝任矣！且若是，則其自為處危，其觀台多物，將往投蹟者眾。夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器」、說明人君力行仁義即「有為」將導致被貪心的人利用，而殘害天下的後果，此乃以反面的例子說明「無為」的政治理想。如《老子·十八章》云：「大道廢，有仁義。」⁹及《老子·十九章》云：「絕仁棄義，民復孝慈。」¹⁰道即指當萬物萬象自然之規律，當此規律廢棄了，仁義才出現；又說棄絕仁義，百姓即恢復孝慈，皆說明人君「有為」力行仁義的壞處。所以，〈天地〉亦論述了徐復觀所云：「體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的

⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 8。

⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 43。

¹⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 45。

回歸，以促成人民向德的回歸」¹¹的老子政治思想。

第十四段「而今也以天下惑，予雖有祈響，不可得也。」、第十五段「而楊、墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。」，則有老子「柔弱不爭」的智慧。

第八段「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緝緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」。如《老子·二十五章》云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」¹²此引文之意為：稱呼「周行而不殆，可以為天地母」的「物」為「道」，再勉強為它取個名字叫做「大」。「大」周流不息，循環反覆。所以依此引文之意，「大」即是「道」。

老子講的「無為」，即從工夫上說是「無掉有為」，而其工夫的實踐，本是證成德行之目的。「無為」又可說為「無心而為」，而「無心」是指能夠敞開自己的心胸，因應隨順於天地萬物之間，即老、莊的生命哲學—「虛欲」、「無執」。如果一個人能徹底化掉自我的執著，那麼他勢必可以悠遊自在的遊於人世間，且所遇必皆得宜，如此成就即「無心而為」的真實寫照了，也就是老子「無為」之終極真諦。

《老子·第十章》云：「愛國治民，能無為乎？」¹³陳鼓應先生認為以「無為」為「愛國治民」的最高宗旨，其「無為」的主張是專就上層治者而提出的。¹⁴又說莊子「無為」的概念則由老子專就上層治者的訴求向下落實到更寬闊更普遍的個體之中，並將老子這一與治者有關的政治概念轉化成為一個表現人的生存

¹¹徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 351。

¹²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 63-64。

¹³樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 23。

¹⁴陳鼓應，《道家的人文思想》，臺北：臺灣商務印書館，2013 年，頁 26。

狀態的詞語。¹⁵

所以〈天地〉論述出老子主張人君應「無知無欲、以百姓心為心之虛靜無為」的政治理想。此即是〈天地〉承繼老子之「政治論」之相關論述之理路。

二、承繼莊子內聖外王的政治思想

〈天地〉承繼《莊子》內七篇「內聖外王」思想之處，前言有說〈天地〉有與〈應帝王〉篇相發明者，所以將以〈天地〉中各段的内容中有關於政治的思想與先〈應帝王〉做個對照比較，再加以以其他篇之言來論述。

前言以〈應帝王〉主要探討的思想內涵，是關注在「遊心於淡、和氣於漠，順物自然而無容私焉」這樣的明王之治的呈顯。再者，從生命價值所開展出來的生命哲學來看待的話，這也就蘊含人處於天地萬物之間，是做為以「順物」、「遊心」、「和氣」於其間所帶出「無容私」的生命實踐，並呼應「至人之用心若鏡」的境界，其以「無為」來作為面對天地萬物時的價值實踐。

第一段「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」跟〈應帝王〉「遊心於淡、和氣於漠，順物自然而無容私焉。」之意相通。

第五段「可以為眾父，而不可以為眾父父。治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」和第七段「堯治天下，伯成子高立為諸侯。」皆是在承述君主若強加以人為法治規準，施加在人民身上則將有會禍患上身，跟〈應帝王〉「日鑿一竅，七日而渾沌死。」之意相通。因為以為要以善而「有為」才形，卻不知與以惡之「有為」並無差異，因為渾沌天生之性就是放任自然，不以外來的沾染為生活，這是最高的隱藏，但是「儻」與「忽」並不知情，而以「有為」之舉動，替渾沌加上了負擔，讓渾沌無法承受自然之外的一切，因此當世俗之事逐漸侵占了渾沌的心靈，那麼在完全影響了渾沌之後，渾沌的自由心性便宣告死亡。

¹⁵陳鼓應，《道家的人文思想》，頁 26。

第十段「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由然。」和第十三段「至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿。端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無跡，事而無傳。」跟在〈應帝王〉中「明王之治，功蓋天下，而以不自己，化貸萬物，而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而游乎無有者也」義似。都是以「無己」、「無功」、「無名」、「游心于虛」，來說明為政之道者「有所為而無為」。從「無為」的重心來看，基本上不是因為「無所不為」如此解釋，而是「有所為而無為」。換句話說，治理天下的國家大政，不是因為處於最高的政治權力，而隨意行事，也不是光說「無為」，而懶散棄置政事。

第十二段「官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為行，言自為而天下化。手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」跟在〈應帝王〉中「泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」其意相通。聖人之治應該要能使人心悅誠服才是，有德之人應該不顯露自己的德行、不以自己的思想行為來限制他人，要處於世人所能理解的不同程度之中，以無為而為之的態度作為治世觀，定能使世人感到自然、平適。相反的，統治者若時時表彰自身多麼地有能力、強迫他人配合自己，此人便不是真正有德國君，而只是一個偏執狂妄的統治者。

第九段「有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」跟第十一段「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！」跟〈齊物論〉「吾喪我」、〈養生主〉中心齋的「無聽之以心，而聽之以氣」、〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」就是消解人為桎梏。而能「虛而待物」、「同於大通」，人生至此，已由自困自苦，轉化為自在自得了。已進至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界，才能行聖人之政。

陳政揚先生在討論〈天下〉「內聖外王」的思想時曾經說道：

莊子思想所傳達的並不是只求自我實現而不顧他人死活的自私想法，莊子雖有「廣莫之野」、「無何有之鄉」之說，卻並非如某些學者所言，所採的是一種消極「避世」之說、「出世」之論。……莊子全書雖以「逍遙」為旨，嚮往生命自由的理想境界，卻並沒有將現實人世當作理應棄絕的對象；相對的，莊子是勇敢面對人生的種種限制，通過心知執見的消解，而將盤根錯節的人間世轉化為廣大無垠的「至德之世」。〈天下〉曰：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」以總結莊子獨特的行文方式與生命境界，正指出莊子無意停留在超絕人世的冷峻孤高，而旨在通過蕩相遺執、融通淘汰而敞開物我共榮的理想人間。因此，莊子是以人間為道場，通過無執的道心以圓現天人不相勝的圓融理境。¹⁶

馬耘先生指出，莊子認為「在『人文世界』中，彼為高官顯重我為販夫走卒，一切皆為『命亦即荒謬而不得不接受之現實。從這個角度看來，帝王或統治者之身分無可企求，亦無足珍視』，因此遭遇不同之『命』而占據『人文社會』中不同位置與身分之人，應皆有其『逍遙』或『為其人之方式』，『販夫走來』有之，『帝王將相』自亦有之。而其『逍遙』之方式，又皆非『離世異俗』、『嘯傲山林』而必以『與世偕行』¹⁷為依歸。」¹⁸以「命」來統合世俗的職務，就不是因為謀求權勢而為得高位。「仁義」的目的是自擔重任，希望能夠以己之力改變社會與政治，但是莊子之「命」則不是，反而是因為獲得了權位後，為使天下不至於爭亂紛擾，因此才將自己置身於社會當中。「內聖外王」的一般意思是：既要充分的成就自己、實現自己和完成自己，同時也要充分的成就、實現和完成自己以外的一切存在。簡單的講即：成己成物。

莊子沒有把精神領域的〈逍遙遊〉視為最終目的，而是把逍遙遊從『無何有

¹⁶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，頁108-109。

¹⁷偕行：共存；並行。《易·益》：「凡益之道，與時偕行。」《莊子·則陽》：「夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替。」成玄英《疏》：「混同人事，與世並行，接物隨時，曾無廢闕。」

¹⁸馬耘，〈論莊子哲學中「政治」之意義與地位〉，《止善》第7期，2009年12月，頁176。

之鄉』切換到到〈人間世〉」¹⁹，「無何有之鄉」是心靈上的寄託，並非現實生活上的存有，如果以現實上強求「無何有之鄉」，反而是落入「有為」之境，而奮力積極造建出現實政治上的美境。因此我們要去掉「有為」之心，達到「無為」之境。

總之，《莊子·應帝王》曰：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」²⁰就國君的治國態度而言，強調治國者若行無為之教，不去干預或宰制百姓的生活，又行無為之治，則讓百姓擁有充分的自由與空間，隨之，社會生活也會和諧相生，如此，國家也才能長治久安。

三、緣督為經保真全德的養生思想

《莊子·天地》中提到：「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉²¹；三患莫至，身常無殃，則何辱之有？」《老子·第五十八章》云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。」²²陳鼓應先生提出，老子提示我們觀察事物，不可停留在表面，應從顯相中去透視裡層，作全面的了解。使我們不致為眼前的困境所陷住，也使我們不致為當下的心境所執迷。²³因此文中華封人要堯能夠坦然的面對現況，就不會被一時的災難和一時的喜樂所影響，而能「身常無殃，何辱之有。」〈德充符〉中曰：「常因自然而不益生」²便是說明，人們面對天地萬物固然會產生好惡之別，若是能不被對外物的執著、欲望所宰制，並試著打開心結、放下執著、細心體會，如此便能真正的了解自己、平等的對待天地萬物，回歸生命原有的面貌，以開放的心靈真誠地面對所有事物，進

¹⁹郭超，〈「緣督以為經」與「處乎材與不材之間」〉，《巢湖學院學報》第11卷第5期，2009年5月，頁59。

²⁰郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：群玉堂出版公司，1991年，頁294。

²¹成玄英疏：天地之鄉。陶淵明〈歸去來辭〉：「富貴非吾願，帝鄉不可期」即出此，陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，頁300。

²²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁152。

²³陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1985年，頁247。

而保有自我及他人存在之所以「有其身」的生命價值。〈養生主〉篇中曰：「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」²⁴，成玄英《疏》：「緣，順也。督，中也。經，常也。夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德。」²⁵；督脈居人身之中，不偏不倚，以此作為行事的準則，自然可以健康長壽，頤養「天年」。王夫之具體的說：「奇經八脈，以任督主呼吸之息。背脊貫頂，為督為陽，身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」²⁶因為督脈所運行的氣是虛的，沒有善惡的念頭。「保身」是指保護身體，「全生」是保全生命。「養親」是保養精神。「盡年」是指盡其天年，也就是天賦的壽命。它的涵義是指「順著身心的虛空，以為正路，這樣才能保存自己的身體，保全自己的生命，護養自己的精神，使自己活到最高的年命。」人們一提到「養生」，就只想到肉體的長壽。一般人追求長生，也只是為了軀體的不死。在莊子眼中，這種只求軀體的長壽和長生，也是一種欲望。有了這種欲望，根本違反了養生的主旨。陳德和先生認為，莊子形容聖人是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」可知，主體之證成不過是「順物之自然」而已；又順著〈德充符〉當中談論「才全」與〈大宗師〉裡所提及聖人之道是「無不將」、「無不迎」兩段思想可知，聖人不與物隔逆，即聖人「無私無我」與「任其自然」而已矣。²⁷

又如牟先生研究所言：

道家所謂天籟、自然，就是自由自在。……道家就有這個境界，通過修道就可以達到自然。這個「自然」不是西方所說自然世界，而是一個超越的境界，是通過高度的修養而達到的。這種心境道家就叫做道心。不

²⁴郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 115。

²⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 117。

²⁶王夫之，《老子衍莊子通莊子解》北京，中華書局，2011 年頁 104、105。

²⁷陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：里仁書局，2005 年，頁 30。

但莊子如此，老子《道德經》也是嚮往這個境界，故言「道法自然」。……

「自然」之為意義可以通過「無稱之言，窮極之辭。」這兩句話來瞭解。²⁸

吳怡先生亦提出，〈養生主〉所討論的養生之道，乃是莊子思想的兩把鑰匙，一是忘，一是化。也就是忘生而後能化其生。忘生是不執著於軀體生命的長短，一切順其自然；化其生就是使生命化於大道，與自然共化。²⁹也就是順其自然及與自然共化，即為調理吾人之生命與心知之道，也即是養生之主之道。

最後想說的因為人生命歷程是有限短暫的，有時空上的有限性，及角色的限定性，我們應該如何在這有限的生命去面對一切。放下該放下的不落入有、無、得、失的情緒起浮波動當中，以逍遙無待應物遊心的心態去持守，而能「乘彼白雲，至於帝鄉」長生永存。

四、安生順命同德心居的生命意義

《莊子·天地》中提到：「君子明於此十者，則韜乎其心之大也，沛乎其為萬物逝也。若然者，藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。顯則明，萬物一府，死生同狀。」我們生從何處來，而死又往何處去，這是自古難解的謎題。莊子所欲解消者，並非所謂的「命」限，而是虛妄執迷所生之我執，讓人們保有心靈主宰的清明與自我本真的覺醒。

無執無對無待無我的處世態度，就是對一切所處所遇的願與不願或得與不得都能淡然視之、泰然任之而不再做分別計較，簡單地講就是「安於所命」，莊子後來就在〈人間世〉說：「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」又在〈德充符〉說：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」「安於所命」的人生哲學就是安命哲學，「安於所命」的人生理想，就是寧靜平順的理想。又

²⁸牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄〉(一)，《鵝湖月刊》，第二七卷第七期，2002/01，頁5-6。
²⁹吳怡，《莊子內篇解義》，頁126。

以無執無對無待無我的態度對一切所處所遇的願與不願或得與不得都能淡然視之、泰然任之而不再做分別計較，這個功夫都必須在自己的生活中具體的印證由此可知，人之天性本來就無執於事物之上，如同〈養生主〉：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也」及〈德充符〉：「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。故不足以滑和，不可入於靈府。」所指的是，若時時無執於事物之上，不為實然的事務所羈絆，心思如止水、如明鏡一般，有物則應物、無物則無執於物，如此一來，便能保持自然無私、無為無執的生命境界。死亡是形軀生命的必然結局，我們不能改變它，但是我們可以在心靈上，解開死亡所帶給我們的傷痛或遺憾，使我們的生命在價值上及其意義上得到安頓。所謂「死生命也」，生死間的驚恐並不是不可解的，然而通往「解」的路，是要在心裡下工夫的需要安然面對眼前所發生的事實。因為，事實無法改變，這就是莊子「安命」思想。王邦雄先生說：

所謂「懸解」就是解開倒懸，這是〈養生主〉裡面一段很重要的寓言：老聃死了，秦失去憑弔、哀悼他；當時秦失有一個很出人意表的演出，他進入靈堂，乾號三聲就出來了，像諸葛孔明哭周瑜一樣（有聲無淚叫「號」，就是沒有感情，徒具形式的意思）。弟子就問他：「老聃不是你的朋友嗎？」他說：「是啊！」弟子又問：「那你怎麼可以這樣對待他呢？沒有淚水、沒有悲痛、沒有傷感，還叫朋友嗎？」秦失說：「可以。」他的理由在：「本來我以為整個靈堂前來哀悼的人，都是老聃的朋友，經過觀察省思，我覺得他們不是；因為他們不該哭的都哭了，不該說的也說了，老的像哭兒子，小的像哭母親；完全背離老聃生前教給他們的生死智慧。」他的意思是：放眼整個靈堂，恐怕只有我才是老聃真正的朋友；因為道家人物是把生死看開的嘛。³⁰

³⁰王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北，臺灣商務印書館，2006年，頁290。

《莊子·齊物論》說：「方生方死，方死方生。」所要表達的就是一種不執著於生死的價值觀。用精神的超越去化解憂傷，用平常心去看待死亡，也就不會再被生死的哀樂得失所困限了。莊子要我們明白，面對人生的態度，生死既是一個存在的事實，我們來到人間是偶然，我們離開人間是必然，這個是無所逃的，無可扭轉的。就是你怎麼面對的問題。你要面對自己，面對自己的一生，我們就安於我來的機緣，而面對總是要去的終程。這是不可能逃避的，你只能面對。傅偉勳先生說：「在宗教與哲學上，人們早已領悟了生死探索的真實意義，積極探究個體安身立命的終極歸宿，以短暫的生命歷程當中獲致『朝聞道，夕死可矣』的解脫之道。」³¹《莊子·齊物論》說：

「一受其成形，不亡以待盡。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，荼然疲役而不知其所歸。與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止」³²

「一受其成形」指一有具體的生命，無可避免的就面對兩重困境：一為「不亡以待盡」，「不亡」：指目前形體的存在，「待盡」：是等待死期的到來。此形軀落在客觀命定的有限生命之中，而有各種無法逃脫的壽命、時勢等限制；二為「與物相刃相靡」，「相刃相靡」：是指與外物相交，有如刀刃的所加，與萬物一同披靡。此在描寫我們的形體趨於滅亡，像風馳一樣，無法阻止。主觀心知落在官能欲求的盲目爭逐之中，而有心知與生命的對反。莊子由此發出「不亦悲乎」的感嘆。對於心靈隨形軀而變化，莊子相當感慨：「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」（〈齊物論〉）人之所以不自由除卻客觀命定外，是由於心靈受到各式各樣欲望追逐形成的成心束縛。生命的存在常伴隨著缺乏、不安、痛苦的感受，而使心靈經常陷於矛盾之中。人們向外追逐、盲目地追求外在價值，迷失生命的真正價值。

因此我們面對死亡就不應太過執著，有限之生命和無限的天道統一，生死間

³¹傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北，東大圖書股份有限公司，1986年，頁194。

³²郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁56。

之鴻溝是可消融的，生命的存在皆是緣「道」而生，而死亡就好像安靜的回到了天地的懷抱、就好像重返自然的大化。當你面對困難、痛苦的處境，那就調整心態以「安生順命、同德心居」的態度來面對它，自可處之泰然，順應保全而無傷。這就是「道通為一」、「天地與我並生，萬物與我為一」之自然觀呈顯的生命面貌。

第二節〈天地〉思想的現代意義與應用

處在當今科技日益發達、時代日益進步的社會，吾人應該過得更加幸福才對，但事實卻非如此，所要面臨的各項政治、教育、生命等問題，卻比古人猶多。所以以〈天地〉各段的思想中的現代意義，就是以不齊之齊齊平萬物看待一切，提升心靈生命的境界和遊心於淡合氣於漠的逍遙，而能當這個世界政治的調解者、教育的領航者、生活的點燈者，充當這個世界的鼓舞者，讓這個世界能夠更加快樂美好。

一、政治的調解者

目前國內外政治情勢紛亂，在國際上戰爭動亂強權爭霸，恐怖主義四處侵擾；在國內情況上，主權認同問題，政黨忙搞亂鬥，派系鬥爭黨同伐異，社會人心惶惶恐恐，整個世界呈現出一幅末日之世的影像。有鑑於此，實因提出一副解藥良方，以解決亂局。而莊子的思想，就是一副良好的藥方。以下將針對問題提出莊子的解決之道。

在《莊子·天地》第九段中提到：「有人治道若相放，可不可，然不然。辯者有言曰：『離堅白若縣宇。』」、第十五段「而楊、墨乃始離跂自以為得」。看到文中這兩段話，就不禁令人想起哪些在電視新聞或節目夸夸其談的電視名嘴及立委官員。每個演講人都學經歷豐富，粗觀其言恰聽有理，細究其義卻發現錯誤百出謬論不絕，只問黨派不問是非，以致國事如麻政治紛爭不絕，令人痛心疾首。為什麼會如此呢？王邦雄先生曰：

就是因為大家站在自己的立場講話，所以「成形」就分出彼此，你我他，

每一個人都有自己偏執的是非觀念，個個都以自己做標準來說自己對，這就產生是非問題，我是他非。³³

眾人因是其所非、非其所是，以致都只察一隅之光彩便自耀。譬如耳目口鼻一樣，雖然各有所用但是不能互相融通，就像「百家眾技」各有專精專長，各有各的用途。雖然如此，不兼備也不周全，只是各執一端以自耀的「一曲之士」。現在相關人員沒有人有同理心，想要退讓一步替對方著想，以致政治問題紛擾不堪。所以要如莊子〈齊物論〉所說「各是其所是」、「不齊之齊」、「齊同萬物」，亦即平等看待、公平接納一切不同的事事物物，說明各種不同的理論其實可以相互補足、多元並存的道理，並再根據這個道理而進一步為我們指出：萬事萬物其實都不應該將別人的與我不同當做是錯誤，更應該因為與我不同就去攻擊它、否定它，我們必須放下本位主義及立場而包容所有與我不同的事事物物。否則即自以為「是」，並以他人為「非」。

高柏園先生謂：「莊子既痛一曲之士裂天下之道術，而悲其不見天地之純與古人之大體，以明此內聖外王知道所以闡而不彰。由此看來，莊子當有其內聖外王之理想，其理想非困守於內，偏游境界者所能盡。」³⁴筆者看到目前的政治現況，完全認同高先生的看法。

如〈天下〉第二段所言「藏金於山，藏珠於淵；不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮。不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。」和〈天地〉第十三段「至德之世，不尚賢，不使能，上如標枝，民如野鹿」皆能無所求取，無所喪失，無所摒棄，為政者和人民也才能「於魚得計」，自在悠遊於人世間。這就是「自然無為」的政治智慧。君主位居高位不能自以為尊貴，而居下者亦不能自以為卑賤，所以君有「無為而治」的「君道」，民亦要有「無求而為」的「民道」，如此才能真正實現「無為而治」的政治理想。

如果從事政治雙方相關事務者，能學習〈天地〉第十二段中「德人者，居

³³王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年，頁110。

³⁴高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年，頁47。

无思，行无慮，不藏是非美惡。」成玄英《疏》：「妙契道境，得無所得，故曰德人。德人凝神端拱，寂爾無思，假令應物行化，曾無謀慮。懷道抱德，物我俱忘，豈容蘊蓄是非，包藏善惡邪！」³⁵如《老子·三十六章》「柔弱勝剛強」³⁶及〈五十二章〉「守柔曰強」³⁷，亦有同上文「慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」的論述之理境。依王邦雄先生之研究：「柔弱之所以勝剛強，一是柔弱本身就是歸根之靜與復命之常的和，二是柔弱可以拉引剛強，而成其天地陰陽之和。」³⁸故「守柔曰強」和三寶中「慈、儉、不敢為天下先」的哲理是相同的。而現在的政局紛亂政黨惡鬥，有極大的原因是執政當局不懂以大事小的原理，不會放下身段去溝通理解，卻有時以強悍蠻橫的態度，而硬行通過許多爭議性的法案，而使政局動盪國事如麻。

〈天地〉第五段「治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」和第十段「豈兄堯、舜之教民，溟滓然弟之哉」即告訴主政者，法令多如牛毛，所有「口中愛民」的措施，反而「法令害民」；「嘴巴人權道義」的停戰，反而造成更多戰亂；所有這些「有心而為」的措施，都會導致更壞的結果，也都是在說明「有為而治」的缺失。如張起鈞先生言：「這些施為努力，從小處看，自然是處理了若干事務，有其相當的建樹。但從大處看，不僅毫未解決問題，並且正因為你這施為努力而引起了許多弊患。」³⁹張起鈞先生所說，即是在說明「有為而治」會導致種種災害。張起鈞先生又說：

為政者雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻因正因你安份無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。大的自然秩序既能完美演進，試看還有那一件事情，不能得到應有的合理發展？⁴⁰

所以，為政者為政處事，不僅要從小處著眼，更應配合「自然之道」，明白

³⁵郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 442。

³⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 89。

³⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 140。

³⁸王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006 年，頁 144。

³⁹張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992 年，頁 75。

⁴⁰張起鈞，《智慧的老子》，頁 76。

世間萬物有一定的變化規律，順著這自然的變化規律，為政才能得到適當的發展；而當為政者如此執政時，人民自然也能跟隨而懂得這個道理。綜上所述，如果主政者能夠學到〈天地〉這幾節論述了「不齊之齊」、「守柔曰強」的哲理智慧，運用這樣的智慧，以「守柔」態度待人處政。所以，為政者要懂得「傾聽守柔」，那麼人民才能真正幸福。

二、教育的領航者

筆者目前服務於學校，針對目前國內教育政策的制定與推行，社會型態的變遷影響學生學習的問題，頗有所感，以下是以莊子「天地」的思想，來討論這兩項問題。

首先，針對目前國內教育政策的制定與推行產生的問題，特別以十二年國民教育政策來說，原本是免學費免考試的升學方式，為的是減輕學生的學習負擔，增加學生的學習興趣。但是經過急就章的推動和政策急轉彎一改再改後，「頭痛醫頭的政策，苦了考生。」⁴¹如同〈天地〉第二段「彼且乘人而無天。方且本身而異形，方且尊知而火馳，方且為緒使，方且為物絀，方且四顧而物應，方且應眾宜，方且與物化而未始有恆。」想要面面俱到，想要個個討好，卻因此將原始美意蕩然無存，給學生的壓力沒有減少，反而益絲紛亂增加孩子的困擾。不禁想到〈天地〉第十一段中「有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。」這句話。參與十二年國民教育的各種不同角色，每人機心存於胸中都充滿著各種算計，所思所想的就是以人為的規準制定對自己有利的方法，於是一人一把號各吹各的調，就成了現在畸形的四不像而純白不備，令人無所適從。

針對社會型態的變遷影響學生學習的問題，筆者目前服務於偏鄉學校，對於因「城鄉差距」造成的學習資源不足、「家庭社經地位普遍低落」產生的文化

⁴¹ 「北基統一陣線，力爭公布組距。」、「教育部堅持分區標示不公布，不走回頭路。」參見《聯合晚報》103年5月19日A5版。

刺激學習問題、「家庭型態的改變」形成的輔導管教問題，深有所感。這些普遍存在的問題高高的籠罩在相關學校的頭上，學校教育的相關人員想要去解決這些問題，因法令權限之不足，角色分工之不同，而受到種種制約以致於學校教育有時會有有志難伸之憾。如同〈天地〉第十四段中「予雖有祈嚮，不可得也」、「予雖有祈嚮，其庸可得邪！」莊子因天下人愚惑不解，而再三感嘆，吾人亦是。「知其不可得也而強之，又一惑也」明知種種問題沒辦法可解而得，為了學生卻依然想要去努力試著各種方法去想辦法解決，這不是令人再三不解而困惑嗎？「故莫若釋之而不推。」所以到了最後努力過了試著做了，個別學生問題仍然無解的話，就只好「知其不可得而安之若命」，再把心力好好的投注在其他的學生上。

三、生活的點燈者

處在現今二十一世紀的社會，科學進步、社會發達。然而儘管我們現在過著非常便利的生活，但是大家卻未必必然就覺得快樂，因為生活充滿著太多的不確定性，不管是社會複雜的多變性，生活生存的競爭壓力，人際關係的挑戰性，都遠遠的超越莊子所處的戰國時代，所以有時都會在新聞裡頭看到有些人常因一時情緒失控或內心憂鬱無法紓解，而做出一些令人惋惜之事。如何「安時而處順，哀樂不能入」呢？此時就有賴於莊子「天地」中的一些思想，點燃一盞明燈，在我們在面對生的災厄時，內心靈府有所依托慰藉。

如〈天地〉第六段「壽，富，多男子，人之所欲也。」從古到今，福、祿、壽是美人心生所欣羨之事，但伴隨而來的卻也是一連串的煩惱開始。所以堯辭而不就只是因為擔憂煩惱，而被華封人所取笑，認為他只是比效一官的君子而已。在我們日常生活中，常常會遇到一些「有所希冀」、「有所抗拒」之事，又如〈天地〉第十五段「而楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎？」的道理，所以我們不要餵了追求物欲的生活，而失去原本的天真本然的性情，要知道外在所得的不是真得，而只是假象而已，所以

應適時調整自己的心境，才不會樂極生悲。

如〈天地〉第一段云：「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」返歸自然的本性就會進入無窮盡的境界，遵循古樸常道而沒有矯飾，這就是大德之人的真誠天性。吾人應順時處世，依循著自然規律，體證「道」作用在萬事萬物，使萬物各得其分，各守其實。如〈天地〉第八段云「德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴。喙鳴合，與天地為合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」吾人也應證現「道」之理境，順著自然之常道，順著吾人的天真本德，超越有限的生命，遨遊在無窮盡的天地間，如此，生命才能自由自在。

根據陳德和先生的研究，如此生命境界以老子思想引伸出莊子思想在生命理這即是說明通過「心」之「遊心」或「心齋」的內在涵養而能夠顯現生命境界的開顯上，可以有四個體道證德之進路。⁴²

首先是「由小而大，由大而化」的進路，在這部份當中主要說明莊子是期許吾人能夠化除「小大之分」所形成相對立的價值困境，而進入到生命與天地並存的「化」境；其次是說明「從聽之以耳到聽之以氣」的進路是「心齋」之生命實踐的展現，因此，陳德和先生特別提出：「『聽之以氣』就是用此無我無待的意識或意志去觀照天地萬物的存在，使天地人我皆如其所如而適其適。」⁴³的思想；而莊子生命實踐的第三個進路則是「離形去智同於大通」，此即是〈大宗師〉裡面所謂「坐忘」的功夫，陳先生說「坐忘」思想「它其實就是老子常講的『無為』或『無執』」，而「坐忘」在實踐面向上而言，便是透過「忘」的精神實踐在生命當中，使生命理境能有進一步、廣闊的視野；最後，則是〈大宗師〉所說的「朝徹見獨而撻寧」的實踐進路，陳德和先生以為「凡能朝徹者必是悟道者，見獨就是見道。朝徹見獨合而言之就是體道證德，這當然是開放心靈的圓融理境。」換言之，生命若能自然地展現此一圓融理境的話，便能使我們超越外物的影響與限制，也就是超然於物質層面對我們所產生的負面影響

⁴²王邦雄等，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁 133-139。

⁴³王邦雄等，《老莊與人生》，頁 133-139。

及其侷限性，而在如此的生命理境之下，能使實踐者的生命價值更具有永恆而遍在的面貌。若回到〈應帝王〉裡所說的「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」，陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉一文當中指出：至人之所以為至人，是能窮盡理體之極致而化為無見無得、不將不迎的虛靈道心，並以此道心之虛之靈因任隨順於天下，使物我皆宜、兩不相傷。⁴⁴

而王邦雄先生亦在他的《21 世紀的儒道》書中說：

老莊道法自然，道隱無名的清靜無為，藏有「無為而治」的大智慧，無為而治的實踐，就在「報怨以德」，以天真本德的道行，來化解人世間的「怨」苦牽累，這樣的生人救人，是人文精神的高度展現。人生在此得救，也在此重生。⁴⁵

以王邦雄先生所說之「以道法自然的天真本德，來化解人世間的『怨』苦牽累」，即是徐復觀先生所云之「從另一角度，另一層次，又給予人生社會以全般地肯定」，而這也正是道家思想之智慧具有的現代意義及應用之處，其意乃是勸世人要解套，解套就是放鬆自己，放下執著，平等的看待萬物，以處卑、處下的姿態來反省自己，同時，也能將其內在壓力給釋放出來。如此，世人之間的爭奪、計較、紛擾等也會隨之消失不見。當然，世人的文明病也會因之減少，這除不但能為自己找出一條出路外，更能使自己在自由的天地中活得玲瓏自如，同時，也給了別人一片逍遙的天地。莊子之願：乃天下人都能解套，都能活得自由自在。

〈天地〉思想之現代意義與應用乃是用來當政治的調解者、教育的領航者、生活的點燈者，讓這個世界能夠更加美好。對莊子思想的理解：它應當是提供可靠的自救救人方法，而並非全然的迴避人世，它是為人間尋求一解決人生問題的出路，也希望讓天下每一個人都能夠「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」

⁴⁴陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月，頁 41-72。亦收錄在《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁 137。

⁴⁵王邦雄，《21 世紀的儒道》，臺北：立緒文化事業公司，1999 年，頁 282。

第五章 結 論

春秋戰國時期，戰爭頻繁，封建制度崩潰，周文疲弊，諸子百家思想興起，而成了牟宗三先生所說的「中國可以說哲學」的時代。¹牟宗三先生又指出，中國哲學的主要課題就是生命，所以中國哲學又是生命的學問。²而老子身處在當時變動頻繁的時代，觀「變」而思「常」，於是在萬物根源的地方，發現有個創生萬物、以虛為體的「常道」。而王邦雄先生亦提出，整部《道德經》，仍重在反省現實人生的困頓。而此一生民存在的苦難，仍源自政治方面的問題。³唐君毅先生則提出，《莊子》內七篇之言道，其特色，乃在直下扣緊人生之問題，而標出人之成為至人、真人、天人、神人之理想；而其所言之道，亦皆是如何實現人生理想之道。而這即是〈天地〉的思想背景。

〈天地〉本文，前三段以君主無為為政的角度來論述；四到八段則以有心為政與求道導致的牽累與惑亂著手；第九到第十三段則藉著寓言作品來表達自然無為的思想；最後兩段，轉為論說的的闡述，用以加深主旨的內涵。所以，本章將以君主無為心態的效用、自然無心的政治智慧、無為思想的寓言例證、世俗政壇的醜惡姿態這四個方向來析論〈天地〉，最後而達到「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」。

依此，〈天地〉亦有如老子思想的「政治論、人生論、宇宙論」，因為〈天地〉論述了老子的政治思想觀念「自然無為、虛靜、柔弱不爭」之政治理想，而促成人君及人民「向德的回歸」。此乃〈天地〉之政治論。

〈天地〉承繼莊子「道」內在於人的生命發展，除了承繼了「真人、神人、聖人」等人格典範外，又增加「德人」一典型，豐富了《莊子》人格典範的論述及描述，讓吾人對《莊子》人格典範有更深切的體認；〈天地〉並詳細論述

¹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁51。

²牟宗三，《中國哲學十九講》，頁15。

³王邦雄著，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁48。

「楊、墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。夫得者困，可以為得乎」的終身不返，使生命無法逍遙的困境，此乃〈天地〉之人生論。

〈天地〉最後一段連續以四個「自以為得」論述出了「人們沉溺其中，迷陷塵途哀哀自樂卻不知道其所以然」的人生觀，實乃暮鼓晨鐘發人深省。綜觀〈天地〉全文，在內容中確實有略勝老子思想及《莊子》內七篇的地方，這些都是〈天地〉思想的價值與特色。

本論文(第四章第二節)曾引用徐復觀先生云：「老莊之所以值得稱為正宗，主要在於他們否定了現實地人生社會的後面，卻從另一角度，另一層次，又給予人生社會以全般地肯定。」所以〈天地〉之哲理，筆者認為可以運用在兩個方向上，一是個人修養方面，即吾人應無掉過度的慾望、吾人應無掉對事物的執著、吾人應無掉對「知」的執著等；二是待人處世的方面，即吾人應有「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒。」的與世推移順俗應世的態度、應有「無為而治」的政治智慧、應能體現自然無為的人生智慧等，希望吾人也應證現「道」之理境，順著自然之常道，順著吾人的天真本德，超越有限的生命，遨遊在無窮盡的天地間。

參考書目

一、原典文獻（略依年代排序）

漢·劉向編，《戰國策》，臺北：藝文印書館，1974年（點校本）。

魏·王弼，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年。

晉·郭象註，《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年（景本）。

宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1996年。

清·王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年。

清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：群玉堂出版公司，1991年。

清·王先謙，《莊子集解》，臺北：三民書局，1974年。

二、當代專著（依姓氏筆劃排序）

王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

王邦雄，《21世紀的儒道》，臺北：立緒文化事業公司，1999年。

王邦雄等，《中國哲學史》（上冊），臺北：里仁書局，2005年。

王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年。

王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。

王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，臺北：健行文化出版社，2010年。

王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年。

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

王忠林編譯，《荀子讀本》，臺北：三民出版社，1974年。

王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1974年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1996年。

牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版社，1999年。

牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2000年。

李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄：麗文文化公司，2000年。

余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，2007年。

吳怡，《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，1996年。

吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年。

吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年。

封思毅，《莊子詮言》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。

唐君毅，《哲學概論（上）》，臺北：臺灣學生書局，1974年。

唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

徐克謙，《莊子哲學新探》，北京：中華書局，2006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，1969年。

徐興無注譯，《新譯金剛經》，臺北：三民書局，1997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。

崔大華，《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。

陳品卿，《莊學研究》，臺北：臺灣中華書局，1982年。

陳啟天，《增訂韓非子校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1985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。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

- 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，2006年。
- 陳鼓應，《道家的人文思想》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 張松如等，《道家哲學智慧》，吉林：人民出版社，2010年。
- 張松輝註譯，《莊子譯注與解析》，北京：中華書局，2011年。
- 張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- 張默生，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1987年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（二），臺北：三民書局，1987年。
- 黃錦鉉，《莊子及其文學》，臺北：東大圖書公司，1984年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1996年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 趙衛民，《莊子的道》，臺北：文史哲出版，1998年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。
- 劉光義，《莊子蠱測》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，1996年。
- 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。
- 錢穆，《中國歷代政治得失》，臺北：東大圖書公司，1977年（港版）。
- 錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1985年。
- 錢穆，《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年（台版）。

嚴靈峰著，《老子達解》，臺北：華正書局，1982年，頁57。

顏崑陽，《莊子的寓言世界》，臺北：漢藝色研文化事業，2005年。

三、期刊論文（依姓氏筆劃排序）

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄〉（一），《鵝湖月刊》，第27卷第7期，2002年1月。

吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》第311期，2001年5月。

高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》第26卷第4期，1990年10月。

高瑋謙，〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖月刊》第193期，1991年11月。

馬 耘著，〈論莊子哲學中「政治」之意義與地位〉，《止善》第7期，2009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。

陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月。

陳章錫，〈《禮記·王制》政教思想探究〉，《揭諦》第15期，2008年7月。

陳廣忠，〈揚雄《太玄》的道家精神（下）〉，《鵝湖月刊》第308期，2001年2月。

陳昌明著，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》第10期，2002年10月。

郭 超，〈「緣督以為經」與「處乎材與不材之間」〉，《巢湖學院學報》第11卷第5期，2009年5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。

四、學位論文（依姓氏筆劃排序）

（一）博士論文

- 吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，中央大學中國文學系博士論文，2008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。
- 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。
- 張修文，《老莊道論比較研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2013年。
- 許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2006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

- 卞吾元，《莊子逍遙至樂思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
- 王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
- 朱玉玲，《莊子「無用之用」思想研究》，臺北市立教育大學中國語文學系應用語文文學研究所碩士論文，2003年。
- 李麗鳳，《莊子·庚桑楚思想研究》，南華大學哲學與生命教育系碩士論文，2013年。
- 沈麗娟，《莊子修養功夫論研究—坐忘與心齋》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 林妙芳，《莊子·徐无鬼思想研究》，南華大學哲學與生命教育系碩士論文，2013年。
- 金白鉉，《莊子哲學中「真知」問題研究》，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1982年。

姚榮華，《莊子教育思想研究》，國立政治大學教育研究所碩士論文，1988年。

涂宜伶，《莊子政治思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

許明珠，《莊子人間世研究》，國立中正大學中國文學系碩士論文，2001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。

錢炤穎，《莊子自然思想的生命哲學—以莊子內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

