

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

莊 子 政 治 思 想 研 究

A Study In Zhuangzi' s Political Thinking



研 究 生：涂宜伶

指 導 教 授：陳章錫 博 士

中 華 民 國 一 百 年 六 月 十 五 日

南 華 大 學

(哲學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

莊子政治思想研究

研究生：涂宜伶

經考試合格特此證明

口試委員：劉錦賢
陳章錫
謝君直

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 6 月 15 日

摘要

本論文題目為「莊子政治思想研究」，焦點乃為莊子的「德治」、「無為」及「無用」等政治智慧探究。環觀現今社會的巨大變動中，要如何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，這是筆者所要著筆關注之處。

本論文研究是以《莊子》內七篇為探究之開展，而外、雜篇及儒家著作等，皆為輔助佐證論述之題材。期藉由「莊子政治思想」，再次提醒吾人或政府當局，當以「聖人無常心，以百姓心為心」待世；與萬物相處「無為而治」；進而順達「內聖通外王」之境。

本論文分五章論述，第一章緒論，蒐集與閱讀研究有關莊子的文獻，來揭開本論文序幕；第二章藉由《莊子》一書，了解莊子的一生及其時代背景，莊子一生，雖過得潦倒不堪，他仍視之為自然，坦然以對；第三章接著，論述莊子「德」之政治思想，分別論述國君、臣民、百姓間之互動關係，乃在於自身之修養，祛除彼此與是非之心，當「萬物與我為一」時，「無為而治」之政治智慧乃生；第四章論述莊子政思想特色及其對後世之影響，莊子以「虛靜」、「無為」、「無用」的政治智慧，賦予後世不少的時代意義；第五章綜論前四章有關莊子政治思想與時代背景之釐清，另肯定莊子政治思想賦予後代之意義，最後，筆者以「莊子政治思想研究」之歷程與省思，及論文未來發展，作為結語。

依此，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。

關鍵字：莊子、政治思想、德治、無為、無用、和諧

目錄

第一章	緒論	1
第一節	研究動機與目的	1
一、	研究動機	1
二、	研究目的	3
第二節	研究議題與文獻探討	5
一、	研究議題	5
二、	文獻探討	8
第三節	研究方法與研究架構	13
一、	研究方法	13
二、	研究架構	14
第二章	莊子之時代背景與政治思想淵源	16
第一節	莊子的生平及時代背景	16
一、	莊子的生平	16
二、	莊子的時代背景	17
三、	《莊子》一書	21
第二節	莊子對老子政治思想的繼承	24
一、	道家老子思想	25
二、	莊子對老子思想之開展	27
第三節	老莊政治思想之特色	29
一、	「作用的保存」與「正言若反」的智慧	29
二、	「歸根復命」與「自然」之理序	30
三、	「無爲而治」之道	31
第三章	莊子「德」之政治思想	33
第一節	「德」之意涵	33
一、	內在之本德	33
二、	自然順世之德	34
三、	「德和之心」與「渾沌之德」	35
第二節	莊子以德論君	36
一、	堯讓天下	37
二、	庖丁解牛	38
三、	明王之治	39

四、 通向「內聖外王」之道 -----	40
第三節 莊子以德論民 -----	44
一、 《莊子》內七篇之民德 -----	44
二、 《老子》之民德 -----	47
第四節 莊子政治思想之理想 -----	49
一、 「自然」與「無爲」之心 -----	50
二、 「無爲」與「化」的工夫修養 -----	52
第四章 莊子政治思想之特色及其對後世之影響 -----	56
第一節 莊子政治思想之特色 -----	56
一、 「無爲之治」的政治觀 -----	56
二、 「無用之用」的體無觀 -----	58
三、 「心齋坐忘」之境界觀 -----	60
第二節 莊子對歷代政治思想之影響 -----	62
一、 莊子對漢代政治思想之影響 -----	62
二、 莊子對魏晉政治思想之影響 -----	67
三、 莊子對南北朝至隋唐政治思想之影響 -----	78
四、 莊子對宋至明清政治思想之影響 -----	82
第三節 莊子政治思想對現代之意義 -----	84
一、 莊子對現代政治之啓示 -----	84
二、 莊子對現代社會之啓示 -----	89
三、 莊子對現代生命觀之啓示 -----	92
第五章 結論 -----	95
參考書目 -----	100

第一章 緒論

蔡明田先生說：「政治是一門科學，也是一門藝術。」¹中國歷史自古以來，其政治之目的，乃在於安頓人民之生活。但除安頓人民之生活外，又要如何美化人生與充實人生呢？這正是筆者所關注之處。莊子是如何處在當時之亂世中，而其心卻不為所動，他又以何種心態來應世或順世呢？此乃開啓筆者想要探究莊子的時代背景之門。而「莊子政治思想」到底為何？又「莊子政治思想」，對現代之政治、教育、生活環境、文化、社會和國家之間，具有何種啓發之作用？本章分三節論述：第一節為研究動機與目的。第二節為研究議題與文獻探討。第三節則是研究方法與研究架構之鋪陳。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

本論文題目為「莊子政治思想²研究」。筆者以「莊子政治思想」為研究議題，乃因有關「莊子政治思想」方面較少被提出探討，其相關之學術論文僅有數篇，反而較多研究與莊子有關之議題為：生命教育、藝術精神、修養工夫論……等，因而本論文之研究，尚有其對話與思維之空間；又當代哲學大師錢穆、唐君毅、牟宗三及徐復觀等著作中，也都提出有關道家政治思想或老莊政治思想之見地，都各有其論述。

中國古代儒、道思想家中，把「無為」視為君主高明的南面之術，如《老子·五十七章》云：「故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」³在此老子道出聖人治民之方，當我無為而治時，人民就隨之化育；當我心清靜時，人民的心也就自然純正；又不施教令時，人民當然富足；又我無欲望時，其人民也樸實。也如孔子所說：「為政以德，譬如北辰。居其所，而眾星拱之」（《論語·為政》）「無為而治者，其舜也與。」（《論語·衛靈公》）⁴其註解中謂「為政以德」，乃指「無為」也。此處儒

¹參見蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1974年，頁1。

²亞里斯多德言：「人是政治的動物。」這句話中，蘊含集中討論的問題有：⊕政府的起源、本性。⊕對已經存在過的政府及其哲學分類。⊕烏托邦的結構及實現的程度。⊕存在於個體與政府、服從與自由、控制與壓制、檢查制度與政府權力之間的關係。⊕不受統治機構約束的自由領域。⊕對價值概念，如正義、平等、自由等佔有和使用之分析。參見段德智等譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2004年，頁338。思想：⊕指一個人運用在學習過程中獲得的概念，並使之指向一定的目標或對象的精神活動。⊕為吾人所意識到的任何一種精神活動，如反省、推理、記憶、內省、想像和沉思……等。參見段德智等譯，《哲學辭典》，頁456。

³參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁149、150。

⁴「為政以德」註言，程子曰：「為政以德，然後無為。」范氏曰：「為政以德，則不動而化，不言而信，無為而成。」參見朱熹集註，《四書集註》，台南：大孚書局，1991年，頁6、106。

家之「無爲」而治，乃指在上位者施以德政，即受百姓之愛戴與擁護。因之，儒家之「無爲」而治，實質上是有爲的治理百姓。而《莊子·庚桑楚》云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之爲；爲之偽，謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」⁵在此，莊子開宗明義的論述「德治」。人當順自然之稟性而處，以達內心之虛靜無爲，當因不得已而動者，稱之爲德，若無彼我之別而動者，稱之爲治。莊子在此明白的提出他對德治之看法，他認爲理想的政治乃無爲而治，此處即泯除彼我之分，其名雖相反，但實則藉由尊重、包容而相依相成，進而使社會祥治。

筆者也將依其角度來探究之，其主要研究動機有三：首先，錢穆《莊老通辨·中卷》之上說：「道家政治思想」，是就道家思想之全體來說，中國思想史至秦漢以後，諸家思想，亦相互融通，成爲渾沌一體，以莊子如何會通儒道思想爲動機之一；⁶再者，今已少見政治家了，大都數的政客都是爲權力與利益而爭。

這時，「莊子政治思想」，正是讓其君與臣民、萬物之間以正向互動爲原則，此時，也提供吾人在與萬物互動之關係上，做一個適切的反思與努力方向；最後，筆者想藉由莊子內七篇中，找尋莊子如何做生命的安頓及應世之方。先秦道家，乃以老、莊爲主，筆者將對老子的《道德經》及《莊子》，做進一步的探討，對莊子處於亂世中，與其如何逍遙自在、心齋、坐忘……等思想作探尋，於是，筆者將努力遊於老、莊原典文獻及當代專書等，尋找出與本論文相關之重要佐證，作爲本論文論述之重要支持。

又《莊子·天下》曰：「聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」⁷莊子在此認爲舉凡神聖或明王之生與成功，都源自於純一的道體，乃順從自然，淳粹不雜，凝然不假，以德爲本，以道爲法，變化不測時，則隨物見其端，此謂之「聖人」。⁸又曰：「古之人其備乎。配神明，醇天地，育萬物，和天下。澤及百姓。明於本數係於末度。六通四闢，小大精粗，其運無乎不在。」⁹言古代之聖人，其道術皆全備。能配合神明，依天地爲則而化育萬物，以調和天下，其德惠澤披臣民百姓，深明道之根本大法，因此，無論在空間或事物上，都能隨機而運轉，且無所不在。上述言主政者乃天生人成，其地位之尊聖如神聖般，再者，於典章制度上所記載的歷史典籍，惡者以爲惕，循善者而行，治

⁵參閱水爲松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年，頁369。

⁶參見錢穆，《錢賓四先生全集·莊老通辨》，台北：東大圖書公司，1991年（台版），頁131、132。

⁷王先生說：宗乃指自然；精乃淳粹不雜。參閱王先謙撰，《莊子集解》，台北：文津出版社，1988年，頁287、288。

⁸宣穎曰：第一等人爲天人；第二等人爲神人；第三等人爲至人；第四等人是聖人。上四等人，皆原於一者。參閱宣穎著，《莊子南華精解》，台北：宏業書局，1977年，頁209。

⁹參閱宣穎著，《莊子南華精解》，頁209。

天下之事，即運行自如。

因之，莊子的「政治思想」為何？其根源於何處，是指儒家的「仁義道德」，抑或是道家的「道」呢？其對天地萬物以及百姓有何影響呢……？它們都是開啓了個人撰寫本論文之原始動力，基於上所述，將作「莊子政治思想」之研究，究其根源、融通及如何與人共處，觀其對後代之啓發等，皆為筆者努力奮發之處。

二、研究目的

接續上述研究動機，筆者將從《莊子》內七篇展開探究其莊子政治思想情懷。由於時代的變遷，社會與家庭型態的急遽轉化，及政治、教育、文化之轉型等，在此時代的轉輪下，探究莊子其人與時代之問題，再次提醒吾人，留意無為、沖虛、坐忘、逍遙、自在等處世胸懷，來調整自身，修其心，以安頓吾人之生命，共創出富有生機的新社會。上述皆為筆者著筆所關注之處，又莊子政治思想對後代之啓發與應用為何？因之，本論文研究目的有三：

（一）釐清莊子人與其時代背景之問題

人類生活受其文化影響至深，而文化又是人類生活創造的產物，也是通向真善美的精神價值之指標。這是人類的一種生命存在方式。¹⁰人類會依整個的生命要來求重組建構社會，與發展生命所需的道德、知識和藝術等，豐富其生命內涵，並展現出特有的文化色彩。其實每個人的生命，與其所處環境有著不可分割的關係。而莊子處在戰國多亂時期，其政治生命與文化生命，又是否與之息息相關呢？無疑的是人類的心靈在時代環境下，民族文化薰陶下，更是與文化心靈同其脈動。

如牟宗三先生所言：「中國文化發自人性、人情、人心深處……這個文化系統幾千年來以理性為其最高原則，以此決定生活方式，決定個人的、國家的活動之方向原則。」¹¹文化的發展源於人類生命活力之創建，人，乃生命中之自由主體，是文化的心靈，而主體的自覺自醒，則攸關其文化傳統是否永續。就大體而言，西方文化是以知性為主要訴求，其成就有三，即科學、民主和宗教，較講求其客體性，因之偏重思辯；中國文化則是以生命為主要訴求之核心，較重主體性，因而講求心性與成德之學，首重實踐。¹²由此可知中、西文化卻有明顯不同的差異性。

儘管如此，他們卻是研究哲學所必須鑽研之處。現已有不少研究指出：傳統的政治、

¹⁰參閱李鵬程，《當代文化哲學沉思》，北京：人民出版社，1997年，頁36。

¹¹參閱牟宗三，《中國文化的省察》，台北：聯合報社出版，1994年，頁10、11。

¹²參閱蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年，頁2-4。

經濟、文化、社會結構，以及運作的方式，對中國近、現代史的影響，都依舊持續地作用著。¹³由此可見傳統文化的深層特質，對人類的確能產生相當顯著的影響。

而「政治、文化」之問題可說是當代所面臨的「全面性問題」，在其本質上，它是一個涵蓋多元的全面性的政治、文化問題。而在每一個政治、文化系統中，都有其「安身立命之道」。它都包含了「日常生活的常道」和「精神生活的途徑」，它同時也決定了「生命的方向」與「政治與文化的理想」。¹⁴中華文化歷經五千年的傳承與轉化，因它是個常道，雖「隱而不顯」，但仍起頗深遠的作用，但吾人常「不自覺」它的存在性，因此，吾人做為一個知識份子，理應先激發我們的文化意識，將政治、文化心靈從「不自覺」導入「自覺」，這樣一來，我們才能延續中國固有美德，並將其發揚光大。

（二）開展莊子政治思想之特色

「莊子政治思想」在其內七篇及外篇中，也各出現了多處的論述，首先，莊子提及人生中，所要面臨的兩大問題：在〈人間世〉中云：「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。……知其不可奈何而安之若命，德之至也。」¹⁵莊子在此點出了人生的兩個大問題，一為「命」，另一為「義」。它們是無人可避之而不談的，若其遇上困難無法為時，當應盡人事而聽天命，此乃順天命而行之德。《莊子·德充符》中，郭象對篇名注：「德乃充於內，物應於外，外內玄合，信若符命，而遺其形骸也。」¹⁶由上引言得知：人當依道順其本性而然，以達內心虛靜無欲，並拋棄彼此之分別心，從而使國治。莊子思想在其精神上、思想上、死生上及政治上，其實是「心」的自由與解放，皆應自然而然地發生與結束，即近代所謂的「藝術精神」之境界。¹⁷

再者，中國的道統在於儒家；科學之始在於義、和之官；而哲學之始，當溯及名家、道家。¹⁸西方學問以「自然」為首，用「理智」來把握自然；而中國學問以「生命」問題為要，進而以「德性」來滋潤之。從自然至生命，牟先生將之扭轉為存在現實，攸關生命的學問，也因而正視生命之內在本性。¹⁹由此得知，牟先生為中國哲學負起承先啓後之任務，引導我們正視之，藉吾人通過生活的實踐及反省，來還原自己所初有之內在本德。

最後，老、莊所建立的最高境界是「道」，其目的是在精神上與道為一體，亦即「體道」，

¹³參見吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》，台北：五南圖書公司，2000年，頁i。

¹⁴參見蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，頁109-111。

¹⁵參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），台北：華正書局，2004年，頁155。

¹⁶參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年，頁108。

¹⁷徐復觀言：「莊子認為政治領導者之作爲，乃由無爲轉成藝術精神之境界，如：『忘』與『心齋』等境界。」參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁114、115。

¹⁸參見蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，頁35。

¹⁹參見蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，頁262、263。

也因之形成「道的人生觀」，抱著「道的生活態度」，來安頓現實的生活。因此要通過修養工夫的實踐，在現實生活中加以實踐、體認及證成道。接著，吾人將由「具體的解悟」至「存在的證悟」²⁰道家之「道」²¹，這事實上是一種最高藝術精神的呈現。²²儒道兩家，皆為人生而藝術：孔子一開始便以音樂藝術為人生修養之質，並作為人格完成之境界；莊子則本無心於藝術，卻不期而然地步入藝術之途。莊子將「道」當做人生的體驗而加以陳述之，吾人對於這種人生體驗，得到了悟的當時，便是藝術精神之境了。因此，吾人將能清楚的看出莊子政治思想之主要根源處為何？

（三）肯定莊子政治思想特色及其賦予後世之時代意義

莊子政治思想，其特色在於它是一門可貴的生命哲學，而莊子思想，乃承接老子思想，再將之昇華與創造，而展現出一門獨特的生命理路之學，其中生活之藝術美學、道德、人與人相處關係等都交融呈現，乃在其似有非有，及似無非無。玄之又玄，不可道，不可道。都仰賴吾人各自之修養工夫，來意領神會。²³如〈在宥篇〉云：「聞在宥天下不聞治天下也。」又云：「自三代以下者匈匈焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！」²⁴此謂治天下者，若不能使人心寧靜，會導致行為失常，爾後再訴諸賞罰者，乃於事無補。

莊子對政治之態度，乃承繼老子「無為」的思想，除要成就每個人之個性外，也提醒吾人要脫掉造作、干涉的外衣，使人之生命向內開展（莊子之內篇），以達莊子的外雜篇中，所謂之「安其性命之情」。

第二節 研究議題與文獻探討

一、 研究議題

本篇論文題目為《莊子政治思想研究》。是以《莊子》內七篇作為主要研究依據；本論文將分三大方向來論述莊子政治思想。其為：莊子之宇宙人生觀、莊子的政治觀及莊子工夫修養之境界觀等方向論述之。

²⁰牟先生：「『解悟』：是聰明、理智的作用，是可以依理路而推至的；而『證悟』：是牟先生回應唐君毅先生的『艱苦之說』：他認為此須要通過『存在的實踐』，所得之真實感受，即『存在的感悟』。」參見牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年，附錄二：〈關於歷史哲學〉，頁22。

²¹王先生提及：《老子·上經第一章》云：「道可道，非常道；名可名，非常名。」及〈下經第一章〉：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」是批判「據於德」，他認為人生之方向，宜先分上下。道家認為「道法自然」：即「自然」之路，即以不造作、不虛偽的真實呈現於生活中。參見王邦雄《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1999年，〈序論〉頁14、15。

²²參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁48-50。

²³參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁409。

²⁴郭象註：宥者，使自在則治；而治之，則亂也。參閱郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁209、212。

（一）莊子之宇宙人生觀

自古以來，「長生不老」一直都是現實生活社會中的老話題，因之，莊子人生之宇宙觀，筆者將關其養生、生死和處世三者來論述之。依徐復觀先生研究：莊子的人生觀，是「以天為宗，以德為本」。就工夫而言，他所說的「宗」或「本」，就是指「天與德」。「天」，即如老子所謂的「道」，莊子也經常「以天言道」。〈天地篇〉有言：「物得以生謂之德」。《莊子·外篇》、《莊子·雜篇》中，所謂的性，是落實於形體之中，即是心。外在為天，內在為德；實際上是無內無外的虛靜之心，它深具生命力，其生命力由虛靜而得到解放，且生命力的自身常不斷的開闢創生，此所謂「弘大而闢，深閔而肆」！而「獨與天地精神相往來」，即上與造物者同遊，也就是「入於天」。這乃是人的精神境界與天地萬物相融為一，而它並非以仁義為訴求的道德，它只是一種「自然而然」的人生與宇宙合而為一，此為最崇高藝術性之謂。²⁵

〈達生第十九〉提及：

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。²⁶

〈刻意第十五〉云：「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。」

27

莊子認為世人的養生之道，皆在於養形體罷了。只是求保生命的存在義而言，如此，實在太悲哀了。他認為養生應保其原有的本性，首重養其精神，使其內心虛靜澹然，依順自然，容身於道中，讓生命遨遊於自在之鄉，這才所謂「養生」之道。²⁸

莊子在〈德充符〉中對「生死」的說法：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」從《莊子·大宗師》中言：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」²⁹從引言中，吾人可清楚了解莊子是如何看待死生的，他道出死生乃解其桎梏，即命也，吾人應等同視之。

（二）莊子自然之政治觀

如〈養生主〉的「庖丁解牛」中，庖丁與文惠君的對話：

文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣

²⁵參見徐復觀，《中國藝術精神》，頁 102-103。

²⁶參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），台北：華正書局，2004 年，頁 630。

²⁷參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 544。

²⁸參見鄭峰明，《莊子思想及其藝術精神之研究》，台北：文史哲出版社，1987 年，頁 72-76。

²⁹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 205、241。

以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。……彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃，必有餘地矣。是以十九年，而刀刃若新發於硎。」³⁰

引言中的「解牛」之意，不在於「宰牛」，而其「解」字之妙，乃按牛之天然組織紋理，順乎其紋理而解之意。張默生說：「莊子藉牛的全身，喻作社會環境；解牛之刀，乃喻人身。刀的運用，得處處批隙導窾，因其固然，所以毫不傷折；而吾人處世，理當『緣督以為經』，與世無逆，始為養生之道矣。」³¹筆者雖認同張先生的說法，但仍有異於張先生之想法：就是「庖丁」有如國君般，「解牛之刀」為「治國之道」，「牛身」就好比一個國家，「牛之天然組織紋理」就似一般百姓。換言之：國君若以百姓之生為生的話，而治國之道，乃在於虛靜、不傷、緣督以為經的與民相處，如此一來，百姓將隨順於君，則國家必當富於生機。而治國之道，乃首重國君之心性修養。

《老子·第四十九章》言：「聖人無常心，以百姓心為心。」³²如此，聖人對天下之百姓，無私無欲以對，治理天下，就無適無莫了。百姓當視聽於他，也就是聖人之心就像赤子之心，守護他的臣民，當然，臣民們也會依赤子之心的愛護他們的君主，如此，就可自然地開展「無為而治」的政治情操。

（三）莊子工夫修養之境界觀

依牟宗三先生對《人物志·材理篇》之論見，「材理」第四云：「夫建事立業，莫不須理而定。及其論難，鮮能定之，夫何故哉？蓋理多品、而人異也。夫理多品、則難通。人材異，則情詭。情詭難通，則理失而事違也。」接著，又說：「四理不同，其於才也，須明而章。明待質而行。是故質與理合，合而有明。明足見理，理足成家。」³³牟先生說：四理是所謂的道理、事理、義理和情理。他指出道理屬於形上學，事理則是有關於政治社會，義理乃與禮教有關，情理則是關於人情之部分。無論是具體的解悟，或是抽象的解悟，皆須用智悟之明，此明又出乎心智，理須明而彰，而明須待質而行。³⁴具體的智悟著作關「玄學」的有王、何、向、郭之作；三玄之道理—老、莊、易；再者為宋儒的真理與德性。

由牟先生的話中得知：中國的道家哲學，乃屬於「境界形態」的形上學，是屬於實踐哲學部份，此與西方哲學之「形而上學」實有不同之處。也各有其最高意境之處，耐人尋味。西方學者亞里士多德著《形而上學》中，依沈清松先生之序言說：

亞里士多德按人類的心智活動，將哲學分為三類：其一是理論，其二是實踐，其三是創作；因而分出了三個哲學部門，有「理論哲學」—含自然哲學、數理哲學及形

³⁰參見張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年，頁89、90。

³¹參見張默生，《莊子新釋》，頁94。

³²參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年，頁101。

³³參見牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生，1993年，頁62、63。

³⁴參見牟宗三，《才性與玄理》，頁63-65。

而上學，「實踐哲學」—含倫理學、政治學與經濟學，「創作哲學」—則含詩學、修辭學和技術方面的哲學。³⁵

因此，「形而上學」³⁶於西方哲學來講，乃屬理論哲學之範疇；而本論文所論述之處，乃與西方之「實踐哲學」較為相關。

二、文獻探討

有關《莊子》原文、義理的詮釋，莊子的政治、美學、道德、生命教育之相關專書；涉及莊子、道家思想、古代政治思想等之相關期刊論文或博碩士論文等，筆者將分三部份介紹：(一) 相關專書。(二) 相關單篇期刊論文。(三) 相關學位論文等三部份，此皆作為本研究之佐證參酌資料。

(一) 相關專書

歷年來有關莊子之研究者，詮釋其原典古籍之著作甚多，筆者在此依其書之性質略分四部份介紹：1. 本論文之文本部分。2. 當代有關莊子思想義理部分。3. 有關論及莊子之文化背景、政治及藝術境界部分。4. 有關研究方法論部分等。(以上之書目出處，請詳參於本論文參考書目。)

1. 為文本首要參酌者：有郭象註《莊子》、王先謙《莊子集解》、宣穎《莊子南華經解》、郭慶藩《莊子集釋》、錢穆《莊子纂箋》等書，與原典較為相近，註記較不失真，頗富參考價值；而以張默生、陳鼓應、水渭松、黃錦鉉、吳怡……等譯本為輔助參酌者。
2. 當代有關莊子思想義理部分，以牟宗三《才性與玄理》、《心體與性體》、《中國哲學十九講》、《歷史哲學》、錢穆《錢賓四先生全集·莊老通辨》、《錢賓四先生全集·中國歷代政治得失》、《錢賓四先生全集·莊子纂箋》、徐復觀《中國人性論史》、王邦雄著《老子的哲學》、勞思光《新編中國哲學史》馮友蘭《中國哲學史新編》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》、陳鼓應《莊子哲學》……等書為參酌。
3. 有關論及莊子之文化背景、政治及藝術境界部分，有唐君毅《中國人文精神之發展》、《中國哲學原論導論篇》、《中國哲學原論原道篇卷二》、《中國哲學原論原性篇》、《唐君毅全集·卷二十二》、方東美《生生之德》、徐復觀《中國藝術精神》、

³⁵參見亞里士多德著，李真譯，《形而上學》，台北：正中書局，1999年，【沈序】。

³⁶〈第十二卷·第九章〉形而上學中「思維」之義：「思維它決定性的東西，卻是別的事物，因為那是它實體的東西，不是思想，而是潛能。」又〈第五卷·第十二章〉提及「潛能之意」：是指在另一事物中的變化或運動的泉源。而治療的技藝是一種潛能。參見亞里士多德著，李真譯，《形而上學》，頁449、167。

蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》、曾昭旭《充實與虛靈》、顏崑陽《莊子藝術精神析論》、蔡明田《莊子的政治思想》、韓林合《莊子哲學研究—虛己以游世》、楊安崙《中國古代精神現象學—莊子思想與中國藝術》……等書為重要佐證之參酌。

4.有關研究方法論部分，有傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》、《批判的繼承與創造的發展》、潘德榮《詮釋學導論》、殷海光《思想與方法》等書為參酌。

相信前列諸位前輩們，都對《莊子》做過深入的誦讀與探討，始能深入了解當時的生活、歷史、政治及文化背景等，各自著書分別與古人對話或回應古人。而筆者撰寫本論文，乃依著前輩們的論證足跡，另尋出一條攸關莊子的政治思想的德治之徑。

另外，初學莊子者，除對原典原文深入研究外，另可先由下述筆者介紹具權威性之專書，作為吾人進入莊子之門之重要參酌：

- (1) 錢穆《莊老通辨》，³⁷錢先生在《莊老通辨·中卷之上》論及道家政治思想，共分十部分來論述，其中，他認為中國思想史，政治只是人生中之一業，不宜分割來說，應就其通盤來論述；莊子書中論人生，是從其宇宙論談起，將人生推廣至宇宙萬物，在統括宇宙萬物為一體；與〈齊物論〉云：「天地與我並生，萬物與我為一」之意同；另外，舉了莊子內七篇中關政治之引文，對筆者論述其政治思想有頗大的助益。
- (2) 唐君毅《唐君毅全集（哲學概論下）》，³⁸他在第四章論述〈無之形上學〉，介紹「無之所由生」、「老莊之言」、「由無出有、由有入無之切近義」及「道家思想無之二義」等，建議：吾人欲了解無形無象之有物混成之道，可從吾人所觀之萬物，所由以生成之歷程，深加體會，就可解悟。如見雞卵之蛋黃、蛋白，渾然為一全體時，其逐漸發育為小雞，而其過程是逐漸由渾然之全體，而分化為各部份分明之形象，人之生不也似萬物之生，因此，若了解此之義，相信吾人就能與萬物自然和諧相處，更能了卻彼此分別之心。
- (3) 徐復觀《中國藝術精神》，³⁹徐先生在第二章中之第十二節至第十七節，提及莊子藝術的人生觀、宇宙觀、政治觀、生死觀……等，讓吾人對莊子的藝術精神有更進一層之認識。如「莊子藝術的政治觀」，其目的在求精神之自由與解放，乃因當時人之最大的壓迫是來自於當時的政治迫害，因此，莊子以無為而治的政治思想，來解消當時人民所遭受的政治上的迫害。由之，吾人將清楚莊子當時的政府為何。

³⁷參見錢穆，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》，台北：東大圖書公司，1991年（台版），頁131-165。

³⁸參見唐君毅，《唐君毅全集（哲學概論下）》，台北：台灣學生書局，1974年，頁47-57。

³⁹參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁96-130。

(4) 牟宗三《才性與玄理》，⁴⁰牟先生之《歷史哲學》是寫至東漢末止，此之後就不再論政治，自魏晉起轉論學術路線。牟先生對生命內在領域，實有「存在之感受」。生命雖可欣賞，但也堪憂慮。因此，吾人更應正視生命之問題。而生命問題之積極與消極面，都攸關其民族文化之發展，其生命之清澈與理性之表現與否，有著莫大的影響。牟先生的遣詞用字，頗真誠絕妙，必多讀數回，始能咀嚼其味。

(5) 王邦雄《莊子道》⁴¹，書中扼要的闡明莊子之道。吾人若要解讀《莊子》，其先決條件，就是對《老子》的義理要精熟理解，如此，始易於進入《莊子》之門，再者，要進入《莊子》之外、雜篇之境域中體會。當然，有關莊子之相關研究的探討，應是必然之事；《老子的哲學》⁴²中提及：道家哲學思想之現代意義，在吾人看來，其生命似無所歸屬，挺不出政教禮法，亦不能成為政治人生之導向。然其生命之精神與政治之智慧，卻可使人在糾結困境中，解脫出來；對於心知的欲求，就可以發揮豁醒自覺之能，其藝術精神之轉化，將使世代之子民向內提昇，淨化心靈、平衡人生，並重振生命的活力。

因而，道家思想藉由老子，開顯出「心知」和「生命」兩條路，莊子將「心知」融入生命，託以隱闇的光采，獨顯出德的自在，開拓朗現了聖人、至人、真人和神人的生命性格。從王先生的觀點裡，筆者感觸覺知，「心知」與「生命」的兩條路，如何相融而行，得靠歲月經驗的累積，心靈的放空與沉澱，才能證悟出如此生命之本真。

(6) 高柏園《莊子內七篇思想研究》⁴³，則將莊子思想的時代意義與社會功能做個歸納。高先生提出了三個方向的反省：(a) 時代：吾人缺乏充分自覺的態度，隨之也漸漸遠離自己；(b) 社會：吾人著重手段、目的與功利的追求，資源的快速耗盡及奪取，將必引發彼此間潛藏危機的衝突；(c) 關懷環境：人對環境關懷的重視與安頓，兩者必須等同視之。顯然地，《莊子》之內七篇思想即是通過修養的工夫，來化解人生生命之迷昧與執著，此非只是盲昧地追求外在事物的滿足，其關鍵乃在於吾人內在心性的提升與深深的自覺而言。

(7) 葉海煙《莊子的生命哲學》：這是在民國七十八年的博士論文，全文共分十一章，以十二個問題取向⁴⁴揭開莊子生命哲學之序幕。作者認為「莊子的道」：是「知

⁴⁰參見牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1993年。

⁴¹參見王邦雄，《莊子道》，台北：里仁書局，2010年，頁1〈序論〉。

⁴²參見王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1993年。

⁴³參見高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年，頁225-231。

⁴⁴作者之十二個生命問題為：莊子如何追溯生命的源頭，肯定生命的存在，確認生命的價值，條理生命的脈絡，突破生命的障礙，回應生命的挑戰，消解生命的假象，建立生命的基構，展現生命的氣象，完成生命

道」、「體道」，進而「行道」，這十二個生命的問題解決了，生命價值與生命的脈絡就會因道而獲得開展。又道的作用，賦予生命無限之潛能。作者結合中西哲學思想，運用循環交錯的方式，反覆的論「莊子之道」，期吾人能由中明瞭作者推衍出莊子的生命哲學為何？

- (8) 蔡明田《莊子的政治思想》⁴⁵：這書是作者就讀台大政治學研究所之論文。全書分八章論述：分導論、莊子略傳、莊子論道、論無為、論順與化、論自由與平等、理想政治及結論等。蔡先生認為莊子是一位超然的人物，其宏觀的智慧與崇高之人格，是無由以言辭形容之；又莊子藝術化的政治，在中國政治思想史上，乃為一個別開生面之超然見解；他認為一個時代有著一個時代所面臨的問題，隨之，就會產生其思想，而其思想與問題間，又互為因果循環，其主觀上的認識：該問題與客觀環境間，人乃為主要解決問題之主體。其章節主題正為筆者有力論述之處。

吾人可以藉著道家「無為自然」的實踐智慧，來鬆動個人的現實與終極關懷的問題，如何由種種的執著中跳脫出來，讓生命心靈獲得重生？也提供吾人自我反省的良機。由此可再次說明心知的作用，一旦氾濫時，吾人的生命便成為外放式，肆無忌憚的開展，甚至危及自己或周遭人的性命，接著，隨之引發社會的動盪與不安，這的確值得吾人深深省思之處。

(二) 相關單篇期刊論文

歷年來有關莊子之相關期刊論文，著作甚多，筆者在此依其書之性質略分三部份介紹。

1. 有關政治、文化、教育部份：陳章錫〈論《禮記·禮運》的政教文化觀〉⁴⁶、〈《禮記·王制》政教思想探究〉⁴⁷、陳政揚〈孟子與莊子「命」論之研究〉⁴⁸、謝君直〈郭店儒簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則及其規範〉⁴⁹等篇章。

的潛能，提升生命的境界，以及面對生命的終極等問題取向。參見葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁3、4。

⁴⁵參見蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1974年，〈序〉，頁1；〈提要〉，頁1-3；〈正文〉頁1。

⁴⁶〈禮運〉云：「故聖人耐以天下為一家、中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。」作者以為儒家之政治理想，乃先落實小康禮制，進而邁向大同思想。參見陳章錫，〈論《禮記·禮運》的政教文化觀〉，《揭諦》第9期，2005年7月，頁39-74。

⁴⁷參見陳章錫，〈《禮記·王制》的政教思想探究〉，《揭諦》第15期，2008年7月，頁27-64。

⁴⁸其中作者以為莊子對命之反省有二：其一為反省由「命」而起的心知定執，與生俱來的形體殘全和偶然遭遇之刑傷；其二則是個人與他人之間糾纏關係，藉通過工夫修養來消解其「心知定執」所引起的虛妄與執迷，已達內七篇所謂的「安命」，與外雜篇之「安其性命之情」。參見陳政揚，〈孟子與莊子「命」之研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月，頁135-158。

⁴⁹作者於該篇之結論：舉孟子〈盡心下〉云：「仁也者，人也。合而言之，道也。」即闡述孔子說：「人能弘道，非道弘人。」為例，提出人才是道之主體，因此，無論是君臣或是聖王察人倫之治，皆是仁者之人道。參見謝君直，〈郭店儒簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則及其規範〉，《揭諦》第18期，2010年1

- 2.有關儒道兩家之精神與批判：有崔光宙〈先秦儒道兩家的藝術精神〉、高瑋謙〈宗密對儒道兩家思想之批判與肯定〉⁵⁰、陳廣忠〈揚雄《太玄》的道家精神（下）〉⁵¹等篇章。
- 3.有關心性、安命與人間百態：有諸葛俊元〈談《郭店楚簡·性自命出》中「心」與「性」〉、吳建明〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉⁵²、林安梧〈「存有三態論」與「存有的治療」之建構〉⁵³、陳德和〈解讀人間—我愛 Kitty〉⁵⁴劉述先〈方東美哲學與當代新儒家思想互動可能性之探究〉⁵⁵等篇章作為本論文研究莊學之多元思考的參酌資料。

（三）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.博士論文部分

- （1）周景勳《莊子寓言中的生命哲學》⁵⁶：作者以「生命」為中心，開展出生活中「人」、「我」的背後，有著一股強而有勁的力量，支撐著宇宙萬物的生息，這是儒家所謂的「天」，道家所謂的「道」，而莊子之生命哲學就蘊藏在《莊子》的寓言中，待後世去挖掘品味，且轉化運用於現境人間世中。
- （2）陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》⁵⁷：作者認為：「內聖外王」之思想，是莊子針對戰國時期，百家爭鳴與道術分裂，所提之析論，其與孟子「內聖外王」思想，究竟有何不同之處？其正面評價和各自侷限，都分別加以論述。

月，頁 115-140。

⁵⁰高瑋謙認為：「宗密」是華嚴和禪宗之祖師，深入儒道兩家思想之殿堂，故內為會通禪教，外則合會三教，以《孟蘭盆經》為宗教儀式，將「孝道」之觀念，推廣於整個宇宙。宗密對於儒道思想之肯定為：儒家之教行是「治國、養親、忠孝之至道」；而道家的教行則為「修身、慎禍、仁讓之宗源」。參見高瑋謙，〈宗密對儒道兩家思想之批判與肯定〉，《鵝湖月刊》第 308 期，2001 年 2 月，頁 17-29。

⁵¹參見陳廣忠，〈揚雄《太玄》的道家精神（下）〉，《鵝湖月刊》第 308 期，2001 年 2 月，頁 57-63。

⁵²總之，作者認為莊子對命之反省初始，以「若命」之態度來化除種種困境，再以對生命所有的情境全然接受，換言之，此精神轉換為「氣命」之體認，進而達冥契於道之無我的「理命」境界。參見吳建明，〈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，頁 54-63。

⁵³作者從「致虛守靜」到「復命知常」的存有治療，以〈齊物論〉為例，闡發其意識形態瓦解之思維，至「一本空明」其實是源自於「道法自然」，而「存有三態論」與「存有的治療學」皆因之而得以終成。參見林安梧，〈「存有三態論」與「存有的治療學」之建構〉，《鵝湖月刊》第 306 期，2000 年 12 月，頁 28。

⁵⁴作者以 Kitty 為哈日風的代表，從他的外觀來看，其特徵為：耳朵高高的，眼睛大大的，有明顯的鬍鬚，無嘴巴。作者將比喻做分享情緒的貼心朋友；在此，筆者贊同陳先生之說法，在國家、政治、社會、家庭等人與人之間相處，若是以老子說：「聖人無常心，以百姓心為心。」莊子也說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」如此，無我無執，隨遇而安，將能為未來注入一股悠游自在的新氣息。參見陳德和，〈解讀人間—我愛 Kitty〉，《鵝湖月刊》第 306 期，頁 54、55。

⁵⁵作者提及大陸將方東美先生，歸入為新儒家。作者在方先生引導下，以由生生而和諧，找到生命內在之泉源。參見劉述先，〈方東美哲學與當代新儒家思想互動可能性之探究〉，《鵝湖月刊》第 306 期，頁 18。

⁵⁶參見周景勳，《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。

⁵⁷參見陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002 年。

而作者提出三點有關莊子「內聖外王」的正面評價，⁵⁸為本論文之重要參酌之一。

- (3) 林朝成《魏晉玄學的自然觀與自然美學研究》⁵⁹：該論文之魏晉時代背景及當時之學術思想，以及其自然美學境界觀，皆為本論文之參酌方向。而該論文由目次起至各篇章段落之安排，意在達美學之境界。
- (4) 顏國明《從圓教範型論道家思想之開展》⁶⁰：作者於第四章〈從圓融精神到圓教思想：先秦道家與魏晉玄學在哲學思想上的傳承與開新〉一文中，給了筆者一個很好的思考方向，學思之興起，必有其相關的時代背景，而其時代之當下，必產生不少的時代問題，回歸問題的本身，察其源頭，溯其根本，反躬自省，才能自救且救人。

上述等研究者皆對莊子的思想及時代背景、政治思想等作深入的探討，其影響的層面擴及生命、政治、自然、美學、道家思想.....等多方位，值得筆者效法、參酌與學習。

2.碩士論文部分：有陳順德《莊子政治思想中個人與國家關係之研究》⁶¹：作者以詮釋學為論文寫作之方法，來詮釋莊子在當時政治武力迫害時，其個人與國家關係為何？而個人與國家之關係是如何開展？又莊子是如何在此時代下，尋求一個安身立命之道呢？此處為本論文之重要佐證之一。

另有高齡芬、黃巧惠、謝明憲、謝明真、沈麗娟、林世永.....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 研究方法與研究架構

一、 研究方法：

本論文之詮釋方法有三方向：

(一) 本論文之引文部分：採傅偉勳先生《從創造的詮釋學到大乘佛學》中所提之方法論。「創造的詮釋學」，共分為五個層次：1.是實謂。2.是意謂。3.為蘊謂。4.為當謂。5.是必謂。前兩個層次是考察原典或思想家之原意或語義；蘊謂則是指原思想家所表達之意涵；當謂是指創造詮釋學者應當為原思想家表達想法；最後的必謂，則是為了解決原思想家還

⁵⁸陳先生提出莊子「內聖外王」之正面評價為：「一、強調平等與寬容的齊物思想；二、應物不傷的明王之治對國家權力的使用提出反省；三、以自然和諧反省文明發展的價值。」詳參陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，頁 325、326。

⁵⁹參閱林朝成，《魏晉玄學的自然觀與自然美學研究》，台灣大學哲學研究所博士論文，1992 年。

⁶⁰參閱顏國明，《從圓教範型論道家思想之開展》，文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。

⁶¹參閱陳順德，《莊子政治思想中個人與關係之研究》，中山大學政治學系碩士論文，1997 年。

未完成之使命，乃為創造的詮釋者現今必須實踐的課題。⁶²

(二)本論文之相關銜接傳統之應用部分：則採潘德榮先生《詮釋學導論》中伽達瑪⁶³之「語言詮釋學」，「語言詮釋學」是伽氏傳承了黑格爾提出的辯證法，不斷創新之理解理論。「語言詮釋學」分七個面向來談：

1.理解的語言性：伽氏認為，在語言中蘊含著人類的世界觀念與文化結構，因此語言是理解本身能否實現的普遍性媒介。2.對話的辯證法：實際上對話的對象，除人類之外，有藝術品、歷史、政治、文化……等，藉由通過對話，如現在與過去，傳統與現實，自我與萬物等，通向其效果歷史之運動著。3.傳統與理性：伽氏曾說：傳統並非只是我們繼承而來的，也是我們自己參與傳統理解著其進展，而一步一步規定而來的。在此說明了歷史使傳統和當代仍持續作用著。4.理解、解釋與應用：伽氏認為詮釋學如就理解與解釋是不夠的，需加入應用，才能讓問題能凸顯出來。5.效果歷史意識與世界融合：即效果歷史意識要求我們去認識歷史，在理解歷史的同時，即創造歷史。6.真理與方法：是揭示所理解之所有方式及共有的東西，是對一切方法論之反思。7.時間間距：他認為時間的間距—是理解的一個積極生產的可能性。⁶⁴

(三)殷海光先生《思想與方法》：從研究哲學中找出所吸收的基礎，感興趣之來源，或所採方向等，其來路可分為三種：1.從文學與藝術出發（其哲學活動較重「想像」，又稱「玄思」）；2.由道德倫理出發；3.則由科學角度出發。而邏輯經驗論者，乃屬於第三者。就邏輯經驗論者而言，除具科學心理習性的哲學家外，還有如：符號邏輯學家、數學家、社會學家、及物理學家等。⁶⁵

如此，吾人若要對莊子思想有所認識，必須溯及其歷史背景及思想淵源，才能深刻的了解其中先人給予吾人之啓示為何？而還原其本來之面貌，似乎是難乎其難的事，期自己能盡力而為。本論文之研究將依循前三位先生之方法論而行，以尊重原著者之原來思想，使之確立本文之架構，期能對莊子政治思想之研究，有進一步之認識，且創造與發展之。

二、 研究架構

本論文題目為「莊子政治思想研究」，其鑽研的內容，以《莊子》內七篇為首要，外、雜篇及儒家著作等為輔助，再則，論及與莊子思想相關之時代思想家、政治家、教育家等

⁶²參閱傅偉動，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年，頁9、10。

⁶³伽達瑪是世界上最具有影響力的哲學家之一，他是海德格的嫡傳弟子。參閱潘德榮，《詮釋學導論》，台北：五南圖書公司，1999年，頁117。

⁶⁴參閱潘德榮，《詮釋學導論》，台北：五南圖書公司，1999年，頁117-142。

⁶⁵參閱殷海光，《思想與方法》，台北：水牛圖書公司，1991年，頁170-172。

互相呼應之重點，對治現代社會之動態及病態，再藉由反觀自省，以求心靈之淨化與生命之安頓。

本論文共分為五章，十三節，共三十五個細目。第一章為緒論，綜觀現今社會中巨大的變動，在如此天變地動中，究竟是自然的天變，還是人爲所造成呢？這勾起吾人有什麼想法？筆者想探究莊子是如何處在亂世時，而其心卻不爲所動，其政治思想爲何？他又以何種心態來應世呢？

第二章論及莊子的時代背景與政治思想，莊子一生，即使生活過得如此潦倒不堪，他仍然視一切富貴如浮雲，其實它裝不下也帶不走。不求顯達的他，能勇敢拒絕統治者的從政善意，也藉著「寓言之書」以廣明其真意，其言博而大，其旨精且深，實非下士之所聞，他以順應自然，以不傷天地萬物爲依歸地與世俗相處，對人生豁達者，唯莊子是也。他的時代背景與政治思想，實值得我們一再的探究與深思。

第三章論述莊子「德」之政治思想，本章所提莊子「德」之政治思想，乃著眼於道家中，莊子政治思想之「德治」而言。在《莊子》內七篇中，有多論述德；另在雜篇中開宗明義的敘述德治之意。筆者在本論文第三章會有更進一步的介紹。如〈庚桑楚〉云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之爲；爲之偽，謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」德治又爲何？而國君與臣民百姓之間的關係與對話爲何？及莊子之政治思想之探求等。都是本章之重要話題。

第四章則論述莊子政治思想之特色及其對後世之影響，莊子政治思想中，其「虛靜」、「無心」、「無爲」及「無用」的政治智慧，的確賦予後世不少新的時代意義及影響。本文分三節來論述：首先，論及莊子政治思想之特色；接而，淺談莊子對歷代政治思想之影響；最後，談及莊子政治思想對現代之意義。

第五章結論，綜論前四章有關莊子政治思想之時代背景之釐清，莊子政治思想特色，及肯定莊子政治思想所賦予後世的影響，最後，筆者以研究「莊子政治思想」之心路歷程、省思及論文未來發展，作爲本論文之結語。

第二章 莊子的時代背景與政治思想淵源

我們若想要進一步了解莊子，可從《史記》與《莊子》書中之有關篇目的某些片段資料裡看出¹：莊子曾在家鄉任過漆園小吏（《史記》）；其家境貧窮，嘗「莊周家貧固往貸粟於監河侯」（《莊子·外物》），「莊子衣大布而補之，正廩係履而過魏王」（《莊子·山木》）；生活雖過得潦倒不堪，有次，當他正在釣魚時，楚王派使者請以國事相託時，他竟然「持竿不顧」（《莊子·秋水》）；《莊子·天下》提及：「以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣，獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」²

由上述所引可見：莊子一生，即使生活過得如此潦倒不堪，仍然視一切富貴如浮雲，裝不下也帶不走，他不求顯達，誠懇坦誠的拒絕與統治者合作，也藉著「寓言之書」以廣明其真意，其言博而大，其旨精且深，實非下士之所得聞，豈淺識之能究哉！又能自適其適，以順應自然不傷天地萬物為依歸地與世俗相處，及有對人生豁達之遠見者，唯莊子是也。此實值得我們一再的探究與深思。

本文分三節來論述：首先，探索莊子的生平及時代背景，再究其政治思想淵源，最後，論及莊子之治道觀等，以期更進一步來親近莊子思想及其政治之足跡。

第一節 莊子的生平及時代背景

莊子的生平一直為世人所好奇，吾人可從記載關於莊子的歷史文獻中，窺其一二，如《史記》、《莊子》……等。下分：莊子的生平、莊子的時代背景及《莊子》一書等三部份來論述。

一、莊子的生平

唐西華法師成玄英言：莊子姓莊，名周，字子休，生於宋國睢陽蒙縣，師長桑公子，受號南華先人。³《史記》本傳也曾記載：「莊子，姓莊，名周；宋國蒙邑（今河南商邱）人。」雖莊子的生卒年齡至今未能確考，但據左傳莊公十二年說：「秋，宋萬弑閔公於蒙澤。」杜預注：「蒙澤宋地也，梁國有蒙縣。」竹添光鴻說：「今河南歸德府商邱縣北有

¹參見歐陽景賢，歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（上），台北：里仁書局，1996年點校本，頁1。

²參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁486、380、581。

³唐西華法師成玄英，〈莊子序〉。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：華正書局，2004年，頁33。

蒙澤，莊子蒙人，即此地。」⁴《莊子年表》中提及，莊子約生於公元前三六九年（周烈王七年），卒於公元前二八六年（周赧王二九年）；今人諸家考證之結論，雖不免有出入，但大體上都認為他是戰國中期人，與儒家中的孟子同時或稍後一些，此為較多數學者所肯定者。

又郭象於〈南華真經序〉中提及：

夫莊子者，可謂知本矣。故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用，言非物事，則雖高不行，與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也，夫心無為，則隨感而應。應隨其時，言唯謹爾。⁵

由此可知莊子的處世態度，是以無為、無心、無用為處事原則，充分展現出他是一個保有素樸純真，且行事不執著、不刻意、不造作的性情中人。

二、莊子的時代背景

莊子，是我國戰國時期著名的思想家，為繼老子之後的道家代表人物，⁶乃道家思想的發揚者。莊子的思想延綿至今，必定有其耐人尋味之處。我們一定想知道他是處在什麼樣的時代背景，且過著什麼樣的生活……？吾人可從下述引言中一窺莊子之時代背景及其生活。

陳啓天言：

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。⁷

陳先生所言，也就是戰國七雄爭霸時期，因群雄爭霸，競爭必定激烈，縱橫交戰，在此情形下，各國都必須集中力量，為生存而爭鬥下去。而身處戰國的莊子，其一生雖貧窮，但卻不慕名利，寧可平凡過日，也毫無任官之意，就無須去高攀權能富貴。

筆者認為莊子生在當時，應有感時勢之混亂，因而藉書之寓言來抒發自己的情志罷了。下述依《莊子》內篇及外雜篇中之記載，進而推出莊子之個性與天性，讓吾人能悉

⁴參見黃錦鏞，《莊子及其文學》，台北：東大圖書公司，1977年，頁1-5。

⁵參見郭象註，《莊子》，頁1。

⁶參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年點校本，頁1。

⁷本段引文摘自李嘉瑜，〈論《管子》的組織控制〉中，引陳啓天之言。參見李嘉瑜，〈論《管子》的組織控制〉，《鵝湖月刊》第301期，2000年7月，頁43。

知莊子之爲人。

(一) 莊子個性—「一身傲骨、淡泊名利」

《莊子·外物》：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：「諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色，曰：「周昨來，有中道而呼者，周顧視車轍中有鮒魚焉。周問之曰：『鮒魚來，子何為者邪？』對曰：『我東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？』……」⁸

從引言中，提及莊周因家貧，曾向監河侯借貸時，被監河侯冠冕堂皇的話羞辱一番，當時，莊周挺有骨氣反諷的回應之，其一身的傲骨，澹泊的性格，是坦白純真的一型。

依〈山木〉記載：莊子衣大布而補之，正屨係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也，此所謂非遭時也。」⁹ 莊子曾穿著破舊不堪的衣服和鞋子見魏王，他一點也不覺得不自然，因為他認為貧窮並不可悲，而最可悲的是一「有道德不能行」，又最令人感歎的是一「昏上亂相」。執政者卻往往不見及此，而上所行，下所效，難怪世人皆汲汲營營於功名利祿乎！

10

〈列禦寇〉記載：

宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於宋，見莊子曰：「夫處窮閭陋巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也；一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。」莊子曰：「秦王有病，召醫，破癰潰瘻者得車一乘，舐痔者得車五乘。所治愈下，得車愈多，子豈治其痔邪？何得車之多也？子行矣！」

11

宋人有位姓曹商人，莊子曾與他相識，但因其貪戀功名，莊子不好與之爲伍，且對他大張撻伐。宋人曹商向莊子誇耀自己有求富貴之長，並沾沾自喜，莊子看在眼裡，簡直視之爲卑鄙，根本不屑一顧。莊子風神俊悟，志高清遠，而出此奇辯以挫曹商。故郭注云：「夫事下然後功高，功高然後祿重，故高遠恬淡者遺榮也。」¹²又太史公書中稱莊子「其學無所不窺」，他是個「獨與天地精神往來」的人，這並不意味著莊子是個孤芳自賞，自視高傲的人。其實莊子乃是一個至情至性的性情中人。他不攀迎權利富貴，更不慕名求

⁸參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，頁 423、424。

⁹參見郭象註，《莊子》，頁 380、381。

¹⁰參見鄭峰明，《莊子思想及其藝術精神之研究》，台北：文史哲出版社，1987 年，頁 15-21。

¹¹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：華正書局，2004 年，頁 1049-1050。

¹²參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1050。

利，唯有自覺、反省自身與涵養自身的內心，才能真正體悟其中的道理，也才能豐富生命，莊子認為這才是真富有。

（二）莊子之天性—「與天地並生，萬物為一」

一日，莊子和好友惠施遊於濠梁之上的對話：莊子曰：「儵魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」¹³（〈秋水〉）從觀魚出游之樂與否的對話中，可看出莊子和惠施之間，顯然有不同的性格及見解。而莊子能「與天地並生，萬物為一」的情懷，也充分顯露莊子的情感是融於天地萬物之中，然他看整個宇宙萬物是充滿生機的，天地間的一草一木都是活潑有朝氣的，因之，他才能體會儵魚的出游之樂。惠施乃為先秦名家，專善於對事物之分析，因此，對名物之辯，非常地嚴謹，人是人，物是物，人怎麼會知道魚出游之樂？因而莊、惠之間，就產生聞名於後世的強烈激辯。

〈齊物論〉之一（子游與南郭子綦對話）：子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」¹⁴此乃莊子假借子游與南郭子綦的對話彰顯出以眾竅之聲，皆齊一於天籟為喻，說明百家爭鳴當齊一之道。相信由此，吾人不難看出人與物，人與人，人與社會，至人與國家間，其政治思想境界是如何。若能作如是觀，即達逍遙超脫及自然無我之精神境界。

〈齊物論〉之二：非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六臟，賅而存焉，吾誰與為親？¹⁵「非彼無我」說明著兩者互為依存之關係，而真宰、無宰就是不可知，也不存在了，其內在意涵：道乃以無執開放的方式，對待天地萬物一切的存在，以退開、尊重的態度來包容、面對天地萬物，並與萬物和諧相處，締造虛靜無我的生活境界。

有關莊子的家人方面的記載，幾乎是微乎其微，從《莊子·至樂篇》提及：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何無槩然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也，人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」¹⁶

¹³參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 606、607。

¹⁴參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007 年景本，頁 34。

¹⁵參見郭象註，《莊子》，頁 36-37。

¹⁶參閱郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 614、615。

此段談論莊子的妻子死了，莊子的好友惠子前往弔喪，卻看到莊子敲著盆子唱歌。惠子認為莊子妻子身死，莊子竟還敲著盆子唱歌，這太過分了。而莊子認為：原本無生命的她，在若有若無之間，變成了有生命，現在又變而為死。如此，生來死往的變化，不就如春夏秋冬四季運行一般。這即為世間通達生命的道理，所以才會停止哀傷和哭泣。¹⁷

由此，讓筆者覺得莊子是一個智慧超然於生命的大覺者。原來，生命本由「無生有」，再由「有化為無」，這是宇宙中自然運行的定言法則，吾人若能順此「自然運行」法則而行，萬物終究皆能回歸至其本然之原初，那麼，無即有，有即無，就無所謂「爭與不爭」、「利與不利」、「名與非名」、「善與非善」……等爭奪之戰了。

（三）莊子之順命—「安之若命，德之和也」

莊子在〈德充符〉¹⁸中，藉哀公與仲尼的兩段對話，論述才全者為何，及何謂德不形？

其一：哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「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。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」

其二：哀公曰：「何謂德不形？」仲尼曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」

莊子在此很明白的指出：才全者視外物之變化，乃出於自然而能無動於衷。而德全者之心平若止水，言個人的修養，即內心修養，到達一平和之境界，其心境為「虛靜的心」。如此，乃以「德與合道」兩個面向為依歸，此處當淺究之：

- 1、一切思想和行為皆以自然為依歸，而「德」之養，乃基於「才全」之致，唯有才識完備，才能體悟到生死、存亡、貧富、殘缺、飢飽至寒暑等等，皆為自然之變故，實則為同一。¹⁹個人也認為看待一個人，應重其德與心，而不應計其外形乎！
- 2、德和之心，指人能常保持寧靜、輕鬆、柔軟、寬放的心境，面對一切事物的變故，都能安之若命，不入其靈府，亦無動於衷，如此，即具德和之心。

依葉海煙先生之研究指出：對莊子的其人其言和其書的最貼切描寫，非《莊子·天下》篇莫屬了。²⁰《莊子·天下》有段話：

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，以謬悠之說，

¹⁷參見陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1999年，頁469-470。

¹⁸參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁212-215。

¹⁹參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年，頁74-89。

²⁰參見葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁10、11。

荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。²¹獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。……彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。²²

由上述可以看出：莊子是個應世挺生，了冥玄道，也了「生死」之人，故能致虛遠之說，具無涯涘之談，時時放任不偏私，與萬物和氣相處，……。他認為人世間之常情常理，理應順應自然，以正言若反的思維，導引著我們學習如何跳脫人世間所謂的種種桎梏枷鎖（如：欲望、生死、名利、得失、榮華和富貴）；而能以多元的思維，來面對、應變、接納及包容吾人生活中種種的變化與無常，實乃身為現代人所亟需省思與學習之處。

三、《莊子》一書

經俞正燮、武內義雄等人考證，《莊子》一書最先編纂者，為淮南王劉安及其門客學者；《經典釋文·序錄》謂「即司馬彪、孟氏所注是也」。崔譔注十卷二十七篇，向秀注二十卷二十六篇，晉郭象注為三十三篇（內篇七，外篇十五，雜篇十一）。²³《莊子》一書，唐代時被尊稱為《南華經》，乃成為道家經典。

《史記·老子韓非列傳》云：

其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胥篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實，然善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。²⁴

上述引言是司馬遷對於莊子的著作之評論，但為其個人之見。依下述學者（晉·向秀、郭象、唐·西華法師成玄英、清·宣穎……）等之見，《莊子》一書非出自於莊子一手，《莊子》內七篇者，乃為莊子之作，有關其外、雜篇可能為莊子之後學所作。

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²⁵，即為「南華真經篇目」共十卷，分別是《莊子第一卷·內篇·逍遙遊、齊物論》、《莊

²¹依牟先生之說：卮言、重言和寓言，都是屬於描述的方法。而卮言曼衍，隨機而轉；重言尊老，並無我見；寓言寄意，推陳出新。參見牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1993年，頁176。

²²參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁1098、1099。

²³參見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年，頁11、12。

²⁴參見高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年，頁3、4。

²⁵依王邦雄等之研究：內篇為莊學之內，指道在生命之內；外篇是莊學之外，指道在生命之外；雜篇則是莊學之雜，指道在生命之內，其體會真切，但又只雜存偶現，實不如內篇義理之通貫。參見王

子第二卷·養生主、人間世、德充符》、《莊子第三卷·大宗師、應帝王》、《莊子第四卷·外篇·駢拇、馬蹄、胠篋、在宥》、《莊子第五卷·天地、天道、天運》、《莊子第六卷·刻意、繕性、秋水、至樂》、《莊子第七卷·達生、山木、田子方、知北遊》、《莊子第八卷·雜篇·庚桑楚、徐無鬼、則陽》、《莊子第九卷·外物、寓言、盜跖》及《莊子第十卷·說劍、漁父、列禦寇、天下》共三十三篇。²⁶又後世《莊子》之版本不在少數，而對其評論也各有殊異，這都亟待吾人好研莊者，一一去發掘，以還原莊學的原初面貌。

唐·西華法師成玄英云：

夫《莊子》者，所以為申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之窅冥，鉗捷九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。……所言內篇者，內以待外立名，篇以編簡為義。……內則談於理本，外則語其事迹。……內篇理深，故每於外文別立篇目，郭象仍於題下即注解之，〈逍遙〉、〈齊物〉之類是也。自外篇以去，則取篇首二字為其題目，〈駢拇〉、〈馬蹄〉之類是也。²⁷

依上述成玄英言：得知《莊子》一書，其旨深遠而恬淡，其意寄託於重言玄妙之處，明自生自化之窅冥，其內篇為談論理本為主；外篇乃以記事為主。又篇名之取立，內篇是另立篇名：如〈逍遙〉、〈齊物〉……等；外、雜篇，則以篇首二字為篇名，如〈駢拇〉、〈馬蹄〉……等。依此，筆者認為此言並不全然，因《莊子》外篇中的〈田子方〉、〈知北遊〉及雜篇中的〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉和〈列禦寇〉等篇，確以篇首三字為其篇名，然以篇首二字或三字為其篇名，但無妨，吾人對於《莊子》一書架構，仍可作初步了解。接著，依清·宣穎之言：

莊子精神，止作得內七篇文字，外篇為之羽翼，雜篇除天下一篇外，止是平日隨手存記之文。又《莊子》之文，長於譬喻，其玄映空明，解脫變化，有如水月鏡花之妙；且喻後出喻，喻中設喻，不啻峽雲層起，海市幻生，從來無人及得。古今格物君子，無過莊子，其俾色揣聲，寫景摛情，真有化工之巧。能文家如漢之班馬，唐之韓柳，宋之歐蘇等之文，其文前後少雷同處，而《莊子》篇篇是要則，其文未免有一二雷同之句。²⁸

由此引言，可知莊子學富五車，心境之寬廣有如天地之大，藉由巧妙譬喻，讓人不禁發起內省之心，讓吾人皆能內自省，相對計較之心必近乎無也。《漢書·藝文志》中曾載錄著：「《莊子》五十二篇，其中內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。」

邦雄等著，《中國哲學史》，台北：里仁書局，2005年，頁128。

²⁶參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁5-8。

²⁷引唐西華法師成玄英〈莊子序〉。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁33。

²⁸參見宣穎著，王輝吉校，《莊子南華經解》，台北：宏業書局，1977年，頁5、6。

據張默生提及，熊十力先生曾言：「讀原典章籍，必須深入文字中，方可出於文字之外。」²⁹這是前輩學者引導後學者，學習原典所應具之態度，換言之，讀《莊子》時，若持此態度，方能入味其中。而《莊子》全書表達之方式：藉寓言、重言和卮言³⁰等方式表達想法或傳達意念。成玄英又云：「當戰國之初，降（襄）〔衰〕周之末，歎蒼生之業薄，傷道德之陵夷，乃慷慨發憤，爰著斯論。」³¹由此處可看出：莊子身處之年代，為多事之秋，人心惟微，道心惟微，莊子有感其人心與道德之淪喪，於是他意氣激昂的表達自己對當時世俗之看法於文字當中，並無意改變當時的陷境，他只是藉其以抒發情志罷了。

《莊子》內七篇，可以說是一個完整的哲學體系，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉，由至人之無己到外則應帝而王，無論其內容與理序，都是一脈相通、相互呼應的。如：褚伯秀先生說：

內篇始於〈逍遙遊〉，終於〈應帝王〉者，學道之要，在反求諸己，無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊。物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王。斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。（《莊子翼引》）

接著，林西仲先生提及：

〈逍遙遊〉言人心多忸於小成，而貴於大；〈齊物論〉則言人心多泥於己見，而貴於虛；〈養生主〉是說人心多役於外應，而貴於順；〈人間世〉則為入世之法；〈德充符〉即為出世之法；〈大宗師〉談內而可聖；〈應帝王〉則外而可王。此七篇分著之義也。然人心惟大故能虛，惟虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此為內七篇相同之理也。（《莊子因》）

由上兩段引言³²可見，上述皆可以說明《莊子》內七篇乃莊子一貫的思想與見解，推之為莊子所著。至於《莊子》外、雜篇，後世學者則一致認為，其不是出自一人之手筆，非一時之思想，但卻是莊學研究的重要對象之一，它也是從《莊子》到《淮南子》之間道家思想的橋樑。³³個人對於褚伯秀先生和林西仲先生兩位前輩的看法，恰是《莊子》一書內容神意妙旨之處。

²⁹參見張默生撰，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年，頁2。

³⁰依郭慶藩言：「卮言」，「圓言」也；「重言」，「實言」也；「寓言」，「權言」也。「圓言」：無所不圓，故曰以卮言為曼衍。「實言」：以證表真理，故云以重言為真。而「權言」是以廣接諸類，故云以寓言為廣。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁1193、1194。

³¹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁33。

³²轉引褚伯秀，《莊子翼引》及林西仲，《莊子因》等之言。參見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年，頁19。

³³參見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年，頁18-21。

「道」本不可言，於不可言而強言者，則言者以自知其不可，吾人靜讀《莊子》原文，當讀之成誦，以仰觀俯察，將能心領神會，而入悟於「莊子之道」。³⁴筆者正以如此的態度來體會莊子思想之意境。而又如何從《莊子》的內七篇思想中，探尋其政治思想及其根源處為何？除先了解莊子之時代背景外；接而，探究莊子如何對老子政治思想的繼承？

第二節 莊子對老子政治思想的繼承

莊子性好學深思，其思想主要源自於老子。³⁵道家之學風事蹟皆隱而不顯，當然，他對當時所興盛之學說，也是「無所不窺」。其可能影響莊子政治思想者約略有三：有早期的道家人物（有許由、務光和列子等）、老子、諸子百家（如楊朱、惠子、公孫龍）等。莊子是一個了達自然而然，隨順因應自然，且富超脫思維的另類思想家。由下述引文，就可看出莊子與老子之思想關係匪淺。

《莊子·大宗師》云：

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³⁶，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。³⁷

從此段引文中，根據張默生研究，莊子之意：指大道是真實而有信驗的。它是寂寞無為，且窈冥無形的。雖可寄言詮理，傳授於人，但此理不比萬物，難以把捉。道乃天地萬物之根本，所以說它是「自本自根」。在天地未生成之前，它早已真實的存在著，它能神能鬼，道，乃先天地生而不為久，長於上古而不為老。³⁸這正如老子云：「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」道為虛實玄妙，不具任何形式，其展現莫測，更無法以語言或文字表達，是一種極玄妙的精神實體。³⁹

一、道家老子思想

³⁴參見張默生，《莊子新釋》，頁1。

³⁵參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年，頁6。（導讀）

³⁶集註：夫道有情有信。宣云：此道，乃為大宗師之主名。阮云：情，實也，是虛中有實，萬理俱涵；此即老子的窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，真中有信。信，驗也，妙理常存，皆能實驗也。可傳而不可受，郭云：古今傳而宅之，莫能受而有之。自根自本，宣云：道為事物根本，無有為道之根本者，自本自根耳。自古以固存。老經云：有物混成，先天地生；又云：迎之不見其首，隨之不見其後者也。神鬼神帝，王先謙云：鬼也，帝也，皆道神也。神者申也，申者身也，身即有身孕也，乃生之意也。參見張默生，《莊子新釋》，頁176、177。

³⁷參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁215、216。

³⁸參閱張默生，《莊子新釋》，頁179。

³⁹參閱沙少海、徐子宏譯注，《老子》，台北：台灣古籍出版社，2004年，頁1。

道家，其主要代表人物是老子和莊子，道家開山祖是老子。老子的年代在孔墨之後，孟莊之前，身世之謎，充滿神秘色彩。其最大的貢獻：乃在於對於此自然性的天之生成、創造等，提出了新見地，並有系統的詮釋。這才把古代久遠以來的八股、制式等煥然一新地呈現。也因其，中國才出現「形上學」、「宇宙論」等論述。老子的目的，是由人生的要求，逐步向上推進，直到宇宙根源處，將之作爲人生安頓之所。

如老子在〈第五十一章〉中提出：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。……生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」

依余培林的研究：老子的「道」，是萬物生成的總原理；而「德」則是萬物從此總原理中所得的一理。他認爲生成萬物的「道」與「德」皆爲本，而「物」與「勢」皆爲末，所以萬物應「尊道而貴德」。生長萬物，不據爲己有；作育萬物，不恃其能；長成萬物，也不爲萬物主宰，如此，其德玄妙且深遠。⁴⁰

依王邦雄之研究：老子的政治智慧，是經由「致虛守靜」的主體，透過「無爲」的修養工夫，通過「道法自然」的體會，而開顯出的微妙玄通的生命境界，達穩住政治的無爲而無不爲價值理境。⁴¹在老子的《道德經》中，其義理分析上，大部分落在對政治的反思與其價值批判上作論述，筆者選下述引言作爲老子的政治思想之佐證，以供吾人參酌。

老子云：

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。使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。(〈第三章〉)⁴²

天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。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。(〈第五章〉)⁴³

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，……夫唯不爭，故無尤。(〈第八章〉)⁴⁴

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？……生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。(〈第十章〉)⁴⁵

⁴⁰參見余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年，頁105、106。

⁴¹參見王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1980年，頁161-178。

⁴²參見樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁8。

⁴³參見樓宇烈，《王弼集校釋》，頁13、14。

⁴⁴參見樓宇烈，《王弼集校釋》，頁20。

⁴⁵參見樓宇烈，《王弼集校釋》，頁22-24。

由上述引言中，可看出老子的政治智慧：乃在於倘若天下聖人，能善用致虛、守柔、無為與不爭等智慧，將自己的成心轉化為嬰兒的無心或天心，以無為化民，以百姓心為心，則百姓必從之，就無所謂爭與不爭了。依徐復觀的研究：儒家由道德法則性之天，向下落實，其所形成的人性論，主要以孔孟為中心，為中國文化的主流。而道家思想乃為會通儒家思想，解消儒家思想仁義之框架，提醒吾人做自我覺醒及自我省思的機會。吾人在生活中無窮的執著與無盡的追逐，最後到頭來只是一場空。而本論文扣緊之政治智慧，乃指道家所謂之「道與德」，即「無為」之德。

又老子所說的「道」，是創生宇宙萬物的基本動力。老子也用「無」字，來說出道的特性。其義有二：

其一，形容道之特性的「無」，是超越層次的「無」。如：《道德經·十三章》「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患！」此處的「無」為體道之功夫；〈六十九章〉提及：「是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。」此即不武、不怒、不與，就是守柔處下，自然無為之善，因此「不爭之德」，卻有其善用人才之功效，此為老子的獨到妙用之處。⁴⁶

其二，另一個層次是指實體現象界中的「無」，即「沒有」。⁴⁷此層次乃藉上一個層次的體用而出，如此，它並不是自創生成的，所以兩者在其本質上是不相同的，但卻有其相依相成之必然性存在。

老子認為人應返璞歸真，尋回原初的赤子嬰兒之心，此為理想人格及德行修養之最高境界。吾人從老子五千言的著書中，應該可以清楚看出老子返璞歸真的意境。如：〈二十八章〉老子曰：「常德不離，復歸於嬰兒。」及〈五十五章〉中的「含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腹作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。」⁴⁸意指：赤子嬰兒之含德最為深厚，因他從未離開天生之德，也未失去自然的本真。而嬰兒他不知「德為何也？」因此，毋從執著，更毋須計較，當然也就無得與失之分別心了。若知善知德，重名利重得失者，必當捲入爭名奪利的浪潮中，週而復始，其天真乃一去不復返，其本德也會隨之失落盪存。⁴⁹老子思想為吾人開啓化解與破除人生種種的生命智慧，取消人為造作，回歸自然，此即為「道法自然」之意。

⁴⁶參見王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1993年，頁150、144。

⁴⁷參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁325-331。

⁴⁸參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，頁61、113。

⁴⁹參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），台北：里仁書局，2005年，頁109、122。

二、莊子對老子思想之開展

老子之有莊，猶如孔子之有孟一般。因此，莊子在道家的地位猶如於儒家的孟子。道乃是聖人無爲而無不爲的境界之客觀化，道家主張則是一種境界形態的形上學。老子在〈第五十四章〉提及修身的看法：

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。⁵⁰

依上所云，吾人何以知天下？乃藉由察己以知之，故不需求於外也。所謂：不出戶足知天下事。由老子的「道生之，德畜之」、「道法自然」、「無爲」思想等，莊子接承之，並從而開展與擴充，以逍遙爲宗旨，齊物爲工夫，進而由養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王，爲其具體的內在修養境界。

莊子認爲人生困苦有二：一爲「吾生也有涯」的天生命限；二爲「而知也無涯」之知的桎梏。如何對治此二者呢？而其消解之道爲：前者在於逍遙無待之遊；後者在齊物的「不齊之齊」。除在其自我的真實之外，並尋求其整體與內在心的和諧。⁵¹莊子以爲吾人之自困自苦，皆來自於人們的「執著之心」，即「成心」，有成見、偏見與計較之心，吾人當會自困自苦於其中。人生至此，若能由自困自苦，轉化消解爲逍遙自在，相信其成效是樂觀可見的。這都企待吾人不斷的內省、自觀、反思其自身的本心，超脫一切的思維，回歸赤子之心，則見素抱樸，一切將指日可待。

莊子將老子的思維，創生呈現在現實的人間世中，舉凡莊子的寓言故事，雖是小小的故事，但其中卻蘊含著生活中大大的啓示。其中，在莊子寓言中，「化」的精神又是如何呢？因之從寓言故事中，可得知莊子對於老子思想之開展爲何？以下兩則寓言故事提供吾人參考：

1. 《莊子·至樂篇》—「鼓盆而歌」：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無槩然！察其始而本無生，非徒無生也本無形，非徒無形也本無氣；雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死；是相與為春、秋、冬、夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

⁵⁰參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁143、144。

⁵¹參見王邦雄等纂，《中國哲學史》（上），頁126。

這是莊子與惠子兩人的對話，因莊子妻死，好友惠子前往弔唁，親見莊子「鼓盆而歌」，卻無哀傷之意。於是惠子就教訓莊子一番：你的妻子，她為你養兒育女，變老、身死，你不哭也罷，竟然敲著盆子唱起歌來，這太過分了吧！莊子說：不是這樣的，當老婆剛死時，我怎能不傷心呢！因我明瞭生與死，乃是自然之變化，那麼生與死不二，哀與樂也就為一了，因為此乃大道循環正常之事呢。

由此得知莊子在了悟大道中，其中之造化茫昧，混雜清濁等氣，如此，變化循環，死生且如一，猶如春夏秋冬之變化，因何哀樂之有呢！⁵³他便會輕鬆自在坦然以對了。原來，莊子也如常人一般，只是他的悟性高，因而看待事物的角度也較不同罷了，或許他為他的老婆高興，因他的老婆比他早進入下一個旅程。而他並非是一個無情之人。

2.《莊子·齊物論》—「莊周夢蝶」：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁵⁴

莊子在〈齊物論〉的結尾中，有一個流傳久遠的故事，就是莊子的「蝴蝶夢」。莊子藉著蝴蝶的夢覺，所引發的奇想。依陳鼓應的說法：「莊周夢蝶」，其中的意涵有三，分別為蝶化、物化、夢化。⁵⁵為能讓吾人由其中，更進一步親近莊子的思想，以下簡略申述之：

蝶化：莊周的蝶化，是象徵人與外物之融合交感。莊子透過「美感經驗」，把自己的情感投射在其中，意將自己變形為胡蝶，以天真爛漫，無拘無束的心境，與外物互相會通交感，進而寧神入化，以消解物我之間的界限。因此，藉由「蝶化」的作用，來破除我執，消除物我之別，而使人與外在萬物，成為一個大和諧的存在體。

物化：「物化」是莊子對死生看法的一個重要概念。吾人往往對於死後的去處或情形，都深感疑惑，也無法切確地找出個滿意的答案。依莊子之見，「死生」原本就是一種自然相對的現象，其實只要有此概念，那麼，它也就沒有什麼可怕之處了。像「物化」後的莊子，是多麼悠哉快樂！他快樂得忘了形，簡直連自己是誰都不知道。由此可知，莊子藉「物化」的概念，將生與死融合為一，且對立於和諧之中，根本就無法分辨出：「誰是我？或我是誰？」

夢化：人生苦短，多少歡樂與哀愁，到頭來，就如夢幻泡影般，終究是一場空。吾

⁵²參閱郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁344、345。

⁵³參閱陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1999年，頁470。

⁵⁴參閱陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁99。

⁵⁵參閱陳鼓應，《莊子哲學》，台北：台灣商務印書館，1992年，頁25-29。

人常藉夢來抒發自己內心的情感，因此，人生既苦短，又何必計較長與短，固執我見。吾人若凡事能持以放下、放鬆、放平及放空的心胸與心境，泰然處之，相信終究必能將有限創造為無限。

由上述得知，莊子對老子思想之開展，乃屬於日常生活中人的心性超然部分，是一種工夫的實踐。莊子藉由對生死的體悟及化的工夫，將人與人之關係，人與物之關係，擴及君與臣民之關係，以至於人與天地之關係，以無為、虛靜、坐忘、化等工夫，將人與人之間，人與物之間，君與民之間，人與天地之間的框架解消掉，彼此皆無分別心，無執、自然、順世以對，如此，將會產生和諧的情景，如此，正如同儒家所謂的大同之治。

第三節 老莊政治思想之特色

莊子政治思想既淵源於老子，而兩者之特色，必有其同中求異，異中求同之處，而老、莊之政治特色。筆者將本文歸納為三方面來論述：首先是「作用的保存」與「正言若反」智慧⁵⁶之應用與實踐；其次為「歸根復命」與「自然之理序」；再則是「無為而治」之道。

一、「作用的保存」與「正言若反」的智慧

老子的思想，出現在《論語》之後。因此，先有儒家正面的義理之說，才有道家「正言若反」的反省。孔子說，志於道，老子則說，道不道；孔子說，據於德，老子則說，上德不德；孔子說，依於仁，老子則說，聖人不仁；孔子說，游於藝，老子則說，大制不割。⁵⁷由上可知，孔子的思想是屬實有層，其重點在對於德行的深耕；而老子的思想是在作用層方面，其重點乃是對於人反省實踐之應用。

根據牟宗三先生的理論，《尚書·洪範》：「無有作好、無有作惡，無偏無黨，王道平平，王道蕩蕩等。」都是就作用層上說，而這些不只是分析，因為光憑分析是沒有作用的，它們都需要靠聖人以智慧之運用，才能將之保存下來。而「無有作好、無有作惡」正是一種詭辭應用，其意為「正言若反」之意。⁵⁸

如常道不道、上德不德、大仁不仁……等，就其整體而言，它是以不道、不德、不

⁵⁶依牟先生之說：「智慧」完全是當下的呈現。其運用之妙，乃存乎一心，而它是屬作用層上講，能客觀化，成為一套學問；且成為公共的，可以藉由傳達與交通者。參見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁148。

⁵⁷參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁102。

⁵⁸依牟先生言，「正言若反」，其正言並非從分析上去肯定之，而是從反面的作用層上去透露這個正言之意。參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁141。

仁等的化解作用，來保存其常道、上德、大仁等之實有價值。如此，即所謂「作用之保存」。又如：「生而不有，為而不恃，長而不宰。」的玄德，乃因以不有、不恃、不宰的化解作用，而來保存其生、為、長之實有價值。《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。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」⁵⁹此處老子顯然以「正言若反」，提醒吾人必須在「聖智、仁義、巧利」上去做反省，因其三者皆為人所造做出來的，如此，當然是非自然純真的，隨之，也就無法順治天下了。

因此，老子認為人們往往因迷失了本性，而導致整個國家昏亂不堪。所以，老子才會主張應回到最原始、最素樸的狀態，這正是治理國家最好的根本大法。而他並非是對於有為的取消，乃是以治療及肯定的方式，來接納它，包容它，面對它，唯有如此，吾人才能真正實現人生「無不為」之理想。

二、「歸根復命」與「自然之理序」

按老子云：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」⁶⁰《老子注·歸根第十六》：「無私，則可以為天下王。」⁶¹依老子之意，乃物之歸根以靜，而復命，乃由物之向內凝聚收斂，藉其柔弱不爭、無私無欲等修養工夫，以反其自生之道。

莊子的〈則陽〉：「聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。復命搖作而以天為師，人則從而命之也。」⁶²莊子所謂的「復命」，是以天為師，隨所欲以由心，以神欲物，遨遊於天之萬化，而與之萬化，即所謂周盡天人一體。老子與莊子之言「復命」雖殊異，⁶³但仍有其異中求同之處。就如莊子經常以天言道，其所謂的天，即老子所言之道，其生生不息就是人生，而愛乃為生之力量，而愛來自於心，心生主，其唯一的方法就是變化氣質，就得靠修養工夫了。人生要有智慧，爾後「生」才會被開展出來。⁶⁴而君主若運用此政治智慧來支持自己及百姓之成長，無為而治，那麼上下皆能一同和諧相處，進而提昇其生活品質，彼此無計較之心，如此，人間世生活將更有美感，然社會、國家定富祥和之象。

⁵⁹參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2005年，頁43。

⁶⁰參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁36。

⁶¹王先生言：「國君如能修養自身，無私無欲，大公至正，做事必依理行事，天下百姓才能心悅誠服，願受其管理。」參見王清祥，《《老子河上公注》之研究》，台北：新文豐出版公司，1994年，頁92。

⁶²參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），台北：華正書局，2004年，頁880。

⁶³參見唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：台灣學生，1986年，552、553。。。

⁶⁴參見王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，台北：健行文化出版社，2010年，頁22-29。

三、「無為而治」之道

《道德經·四十八章》云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」⁶⁵此處依〈三十八章〉王弼注：「上德之人，為道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為；下德求而得之，為而成之……求而得之，必有失焉；為而成之，必有敗焉。」其旨意同。言其得失與成敗，皆由於吾人之「無為」與「有為」。換言之，無為者，乃不求而得之，而有為者，乃因其求而失之。

《老子注·法本第三十九》：「一，無為也，道之子也。」《老子注·養德第五十一》：「道生萬物，德，一也。」《老子注·異俗第二十》：「不與俗人相隨，守一不移，如愚人之心也。」《老子注·仁德第三十五》：「聖人守大道，則天下萬民，移心歸往之也。」⁶⁶依引文意為：此一乃是「無為」、「德」與「道」，治國的最高理念，即以道為本。而以道治國者，則使民復樸，安居樂業，社會安定，政治隨之清明；反之，則民必巧詐，上下交相賊，國必敗亡。在此，老子是以道之無為而無不為的政治智慧，提供吾人參酌之方向。

如〈天地〉云：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也。人卒雖眾，其主君也。君源於德而成於天。故曰：玄古之君天下，無為也，天、德而已矣。⁶⁷

此處「無為」乃為明德君主治民之上乘之策；君主當本無為，而使其下盡人事，則天下治矣。於此，吾人不難理解莊子之政治觀，首重個人心性「德」之修養，而與宇宙萬物和合為一。

莊子之道，其實是最高的政治藝術精神。如柏卡（Osker Becker 1889—）認為康德所說的「無關心的滿足」，其原意：「在美的體驗中，關心是被喚起，同時又被切斷。」⁶⁸所謂喚起，即指知覺的專一，乃觀照者全神貫注於一個對象之中，認為此對象是存在的。如「莊周夢蝶」的物化觀。

曾昭旭曾提及：中國美學是最素樸、最精確的分析能力，來分析中國古典文學原典、藝術現象、及歷史文化材料等，如此才能建立屬於吾人原有之獨特風貌的中國文化精神—「真樸」。⁶⁹此正與徐復觀所提的「藝術精神」不謀而合了。徐先生則認為：人類精神文化最早出現的形態，可能是原始宗教，更可能是原始藝術。以遊戲與藝術的本性

⁶⁵參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 127、128。

⁶⁶參見王清祥，《《老子河上公注》之研究》，台北：新文豐出版公司，1994年，頁 70、71、85。

⁶⁷參見王先謙，《莊子集解》，台北：文津出版社，1988年，頁 99。

⁶⁸參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁 97、98。

⁶⁹參見曾昭旭，《充實與虛靈：中國美學初論》，台北：漢光文化，1993年，頁 11。

最吻合。舉凡由遊戲展開的歌謠、音樂及舞蹈等，它不僅是文學的根源，也是一切藝術所由生者。⁷⁰當然，政治思想與生活結合就更不在話下，它們雖是稱呼不同，但究其內在精神，卻是相通而互不違背。

首先，老子是從「周文疲弊」的負面影響上，去加以反省和檢討。禮樂制度屬有為的人文形式，而僵化的禮樂制度卻是扭曲吾人生命之主要根源。接著，若要對治如此扭曲與造作，他即採「無為」的方式，來跳脫整個有為的造作與扭曲，使一切的存在還原其本來的面貌，⁷¹讓一切還原自然，並且以醫生的角度來看待凡塵世事。

總之，若論及老、莊政治思想，它都攸關人之生命問題，如：人格教養、淑世情懷、心靈解放、寓言啓示、環境倫理及生死智慧；⁷²及葉海煙提出的十二個生命問題取向等，吾人就可以清楚的看出：老、莊之思想，其涉及之層面甚廣，含生活、藝術、宗教、文化、政治、文學……等，給後世很好的啓示，對於人生的處世態度及生命之體現，以正言若反的思維，對治所謂絕對的真實，唯有解消它，才能獲得真實，而其中有著無比的價值存在。

⁷⁰參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁1。

⁷¹參見王邦雄等著，《中國哲學史》，頁24、25。

⁷²參閱王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁1-3，〈目次〉。

第三章 莊子「德」之政治思想

在《莊子》的著作中，多數學者較認同其內七篇乃為莊子所作，也較能呈現莊子之思想。本文所提莊子內七篇之政治思想—德治，乃著眼於道家中莊子政治思想中「德治」之說。在《莊子》內七篇中，雖言「德」，卻不言「政治」；但在〈雜篇〉卻有「德治」之說。〈庚桑楚〉云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」¹在此，莊子開宗明義的論述其政治思想為「德治」之意涵。言人當順自然之稟性而處，以達內心之虛靜無為，當因不得已而動者，稱之為德，若無彼我之別而動者，稱之為治，即說，莊子的「德治」乃「無為而治」。

本論文主要論述之處，乃著重於莊子的「不言德治而治」之思想。因莊子之政治思想乃源於老子，因此，筆者在本章以「德」之意涵、「莊子以德論君」、「莊子以德論民」及「莊子政治之理想」等四節中，會加入些許老子之政治思想，予以論述。

第一節「德」之意涵

莊子政治思想，其實就是以「無為」之心，而行「無為」之治。筆者究其政治思想，乃以「德」為主軸來論述其意涵。在《莊子》內七篇，〈人間世〉中約有六處論及德，〈德充符〉中也有五處言「德」，在〈大宗師〉中，有兩次言「德」，者，最後，在〈應帝王〉中，則有四處言「德」，共有十多處談及「德」之意涵，筆者依其屬性分為「內在之本德」、「順世之德」和「德和之心」與「渾沌之德」等三個面向論述之，提供吾人作為參考。

一、內在之本德

莊子政治思想中，「德」之第一個意涵：為「內在之本德」，莊子之思想，首重於人原有之初心，即「內在本德」。〈人間世〉云：「德蕩乎名，知出乎爭」²，此處之德乃為

¹參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年，頁369。

²參見郭象註，《莊子》，頁80。

莊子所指人之「內在本德」，其意希望吾人不要把「內在本德」當作美名而為之；「若成若不成而後無患者，唯有德者能之。」³此處之德，是談及成事與不成事之兩極化後果，唯擁有內在本德之人，堪能無患。〈德充符〉仲尼曰：「形全猶足以為爾，而況全德之人乎？今哀駝它未言而信，無功而親，使人受己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」⁴又「德者，成和之修也」⁵此為莊子假託孔子之言為哀公解釋「何謂德不形？」郭象注為：成事與物和之旨，乃在於其德之不形。其意乃皆為才全者亦為全德之人，而德乃不形於人；又「德有所長，而形有所忘。」⁶在此，莊子假孔子認為：形不全之所以勝於形全之人，其主要是內隱之本德也。〈應帝王〉「其知情信，其德甚真」⁷，此指泰氏「內在本德」甚為純真，而不為外物所累。

綜上述，「內在本德」是莊子政治思想中「德」之第一意涵。莊子認為「內在本德」乃潛於人原初本真之內心，其不為外形或外物所累，正所謂「赤子之心」也。

二、自然順世之德

「順世之德」為莊子政治思想中之第二個意涵，莊子認為：一切的「自然」與「非自然」，都將之視為「自然順世之德」。

〈人間世〉云：「德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也。」⁸是指有賢德之人，若強將「仁義道德」告之於暴君時，其後果可能會慘遭不測，因此，有賢德之人，侍君宜守虛靜篤；「夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違，因案人之所感，以求容與其心。名之曰日漸之德不成，而況大德乎！」⁹其意言衛君之個性陽剛跋扈，不易改變其日常生活的習性，又何況用「仁義道德」來規勸他呢；莊子假託仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義

³參見郭象註，《莊子》，頁 90。

⁴參見郭象註，《莊子》，頁 121。

⁵參見郭象註，《莊子》，頁 123。

⁶參見郭象註，《莊子》，頁 124。

⁷參見郭象註，《莊子》，頁 165。

⁸參見郭象註，《莊子》，頁 81。

⁹參見郭象註，《莊子》，頁 84。

也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。……知其不可奈何而安之若命，德之至也。」¹⁰言人所遇到的兩個天下大法，為「命」與「義」，是無人可避之而不談的，若遇上困難無法有為時，當盡人事而聽天命，此德乃順天命而行；南伯子綦遊乎商之丘，見大木之感言，曰：「支離疏者，……夫支離其形者，猶足以養其身，終期天年，又況支離其德乎！」¹¹在此莊子藉南伯子綦言及「無用之用」，乃可保身，同理可證，「支離其德」者亦若是。

〈應帝王〉「欺德者治天下，猶涉海鑿河」¹²，乃提及治國者若以法度強行，使人屈從，不僅不能治，反必招其禍也；「是殆見吾杜德機也」¹³向秀云：「德機不發曰杜」；崔云：「『杜德機』，塞吾德之機。」¹⁴在莊子內篇中各呈現出順世與強世之說，應側重君者之心性修養為其首要，隨之，百姓當隨君之心，齊心同修，天下乃順之生生不息且欣欣向榮。

三、「德和之心」與「渾沌之德」

「德和之心」與「渾沌之德」為莊子思想中，「德」之第三個意涵，其乃以萬物為一為本，渾沌¹⁵為守中，德和之心為末，乃道之全也。〈德充符〉云：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」¹⁶此處所指德之意，乃與〈齊物論〉¹⁷云：「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」和「天地與我並生，萬物與我為一」之意同，指從事物的同一性來看待之，則萬物皆一，其心就不會以分別心來看待萬物，就不會有得與失之分別。〈大宗師〉¹⁸「與乎止我德也」與「以德為循」也提及古之真人與萬物是無所隔閡的，他不會以分別心去

¹⁰參見郭象註，《莊子》，頁 91、92。

¹¹參見郭象註，《莊子》，頁 105。

¹²參見郭象註，《莊子》，頁 165。

¹³參見郭象註，《莊子》，頁 171。

¹⁴參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），台北：華正書局，2004 年，頁 300，注二。

¹⁵【釋文】崔云：渾沌，無孔竅也。李云：比喻自然。簡文云：儻、忽取神速為名，渾沌則以合和為貌。神速寓有為，合和寓無為。參見郭慶藩輯《莊子集釋》（上），頁 309、310，注一。

¹⁶參見郭象註，《莊子》，頁 110。

¹⁷參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 66、79。

¹⁸參見郭象註，《莊子》，頁 135、136。

對待萬物，萬物齊一，而以德為處世之徑，自然就會無所爭了。〈應帝王〉「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儵與忽謀報渾沌之德。」¹⁹而渾沌者，乃守中，如是則自然之道全也。

莊子在內七篇多處言「德」，但其多涉及超然境界的虛靜、無所為、守中、生生之「德」；也談及「德不形」，指形體雖殘之人，其德性甚高，讓人忘卻他的形殘；又言「甚德」乃適得其反，而其後果不堪設想。

另外，儒家孔子也談及德，在此略舉一二舉證之，孔子曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」²⁰依孔子之意：為政者若能以德化民，才能深受百姓真心擁戴，在上位者，若行善道，在下位者的平民百姓，也會善道隨行。子曰：「『善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。』誠哉是言也！」²¹《論語·子路第十三》孔子說：有賢德的君子，若相繼治國百年後，可以使殘暴的人，受感化而向善；使殺戮的刑罰，廢止不用。

上述引言中，儒、道兩家政治思想，各道出德對國君、百姓及殘暴的人，各起了不同的作用。其雖各有殊異，但莊子政治思想乃是以道家政治思作為根源，儒家政治思想作為反省，將兩者加以融通、應用而生。由此，國君之「政治」理想，與百姓、萬物間之互動，乃為古聖賢者與世人對話之重要命題與話題。接著，將由莊子之內七篇，述莊子論君與論民，進而推演出莊子政治思想之理想。

第二節 莊子以德論君

在〈應帝王〉中有一段對話，是天根問無名人「為天下」之見，無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」在此，莊子藉由無名人點出，主政者之心，若遊於恬淡，清靜無所為，凡事順物之自然本性，且不以私意而行，天下

¹⁹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 309。

²⁰參閱武修文編著，《論語》，台北：致良出版社，1990 年，頁 271。

²¹參閱武修文編著，《論語》，頁 288。

將不治而安。²²又〈應帝王〉中，老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己。」此莊子藉老聃之言，明王治理天下，其功績乃廣披天下，似乎與自己無關，他讓萬物都能順性，各得其所。而自己卻行所無事乎。²³由此道出國君或主政者之「為天下」，乃首重於其君心，即無為、順民之心。

《莊子·逍遙遊》中提到：「至人無己，神人無功，聖人無名。」郭慶藩注：「無己，故順物，順物而至矣。今順而不助，與至理為一，故無功。」而聖人者，具依物順性的無待之德，才能彰顯國君體用之工夫。²⁴《莊子·齊物篇》：「天地與我並生，而萬物與我為一。」依黃錦鉉言：「天地與我並存，萬物與我合而為一。」²⁵則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉！而以兩儀之大，各足以性乃均；然萬物雖多，其自得之義乃唯一。

上述等思維之傾向，言聖人君子者，莫不本著自身的良心及擔當，珍惜天地人我及所共生共榮之場域，並表現了其「為天下」之行動力。筆者將分述「堯治天下」、「庖丁解牛」、「明王之治」及通向「內聖外王」之道等四處來論述之。

一、「堯治天下」

〈逍遙遊〉有段對話，堯讓天下於許由曰：

日日出矣而燭火不息，於其光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，於其澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸乎！吾自視缺然，請致天下。許由曰：子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。……庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。²⁶

這是莊子寓言中的「禪讓」之治，許由認為，堯治天下，乃以不治而天下治，非治之而治者，今許由明此之治，當無所代之。其中的「不治之治」，是出乎無為。又許由認為自己是賓，堯是主，天下之道，哪有捨主求賓之事呢？因他不慕名利，是個逍遙的隱者

²²參閱陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 226-228。

²³參閱陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 228-231。

²⁴參閱郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 21、22。

²⁵注 58，釋得清云：「謂無形之一，今稱之為一。」參閱黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 29、36。

²⁶參閱黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 5。

不爲過。²⁷

此即依托古立制：禪讓之治，君者，安其心；百姓也能各安其心，上下一心，天下安之，乃不治而安矣。在〈齊物論〉中，堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」²⁸此寓言在堯與舜的對話中，藉舜之言，明君應當有「有容乃大」之心，舜勸堯：就任他們三國自由的存於荒野中，又何必分彼此，而極力以征呢。

《大學·經一章》中也提及：「大學之道：在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」《大學》所講的道理，就在彰明自己天生賦予的德性，使百姓日新又新，在於達到最完善理想的境界。²⁹

《六祖壇經》：「見性是功，平等是德。」德是無分別心，眾生皆平等，諸惡莫作，即同心同德。闡明一位明君若有「無所不容」之心胸修養，臣者聞其仁心，必進而臣服之。

二、「庖丁解牛」

庖丁爲文惠君解牛，……。文惠君曰：

「謔！善哉！技何至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神遇行。……。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，謫然已解，如土委地。……」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」³⁰

其旨爲人的形體是賓，精神才是主。³¹庖丁以心神和牛體接觸，也依著牛之天然的組織

²⁷參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 24。

²⁸參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 89、90。

²⁹參見武修文編著，《大學·中庸》，台北：致良出版社，1989 年，頁 20-25。

³⁰參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009 年，頁 41、42。

結構，將刀遊刃於牛骨的空隙之處，輕而易舉的解牛，其神情也達出神入化之境界。此牛體就好似一個國家，而其筋骨、關節和肌肉，就猶如臣子與百姓般，因此，如何得治國之鑰？得先順著臣子及百姓之性，以不傷而治之，乃為上上之策。

莊子思想中的順性自然，是指生命原始的自在與天真的美好，它是我們一切德行的根源及理想，也是我們體道的核心價值。老、莊思想的「無為」，即化掉「人為」的造作，也即「無心無執」地為，能夠無掉人為的造作，就可以開啓無限的心靈，而順性發展，如是關懷世道人心，即可達「內聖外王」的理想境界。其主要主張為：退讓、包容、歸根復命，卻能奇妙的可以與人為善、成人之美，同樣的也可以使天下人人「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」。這就是莊子思想原本的對治性格，它雖是不與之與及無心之心，也證見它具關懷世人之終極理想。

三、「明王之治」

莊子的內七篇中〈應帝王〉提及「明王之治」，其主張是安立天下之道，應隨順人民的真性，而非透過國君個人臆度或制定各種典章政令以治理人民。

〈應帝王〉云：

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。

莊子在〈應帝王〉這段話先是指有虞氏的有限成就來說。有虞氏即舜帝，他以仁義之心行仁義之政，因此，得到人民的愛戴。但他的統治原則完全合乎人性，但其澤惠卻無法遍及其他萬物之存在。莊子認為有虞氏只是滿足人類的需求，而泰氏³²的治世就略勝一籌。文中的泰氏在治理天下時從容與自在，即使任人稱自己為馬或牛，都無所牽累，因

³¹參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 43。

³²解義二：「泰氏」，《史記·封禪書》：「聞昔泰帝與神鼎」，《索隱》引孔文祥云：「泰帝，太昊也。」總之，泰帝為上古帝王。參見吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，台北：三民書局，2009年，頁 286。

他已悟道，說明他完全排除物我對立之分別心，一切都能因應自然而隨順其所如。吾人可以明顯看出泰氏充分無為的心靈，不偏不執的自在，百姓也會無心而隨之順之。

接著，陽子居³³與老聃的對話中所提的「明王之治」：〈應帝王〉云：「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，而遊於無有者也。」³⁴此處莊子認為：明王知天下之所以安立，是因他洞悉治理天下，則會擾亂天下之理路，所以才說天下不可為，不可治。而天下之安立，從不邀功於己，反而將功歸於民，如此，功成而名不居之舉，為明王之治也。

總之，所謂的明王之治世，是統治者順百姓各自得，將其功釋放給百姓，使百姓可以獲得充分自主的抉擇，並因應隨順的創造自己的一片天，接著展現一片無爭的祥和之境。莊子的明王之治，正是通過「使物自喜」的方式，以安立天地萬物之生命為依歸。

在此，莊子尤其主張化掉彼此之分別心，即化掉一切執著與成心，才能「無所定執」，還原生命之原始面貌。當統治者擁有自己的「內聖」時，始能暢通自己的面對天地萬物，此即通向於「外王」之路。

四、通向「內聖外王」之道

在莊子思想中「內聖外王」的清明心境，首先，從郭象〈南華真經序〉云：「然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達生死之變，而明內聖外王之道。」³⁵由郭象的序言中得知：莊子的無為之心，乃隨感而應，且應於當時，他有感當時之政亂也，而謹其言，故藉「化」而發其心境，以流冥物於後世；子玄又說，莊子之言備至矣，它能通貫天地之統序，明萬物之性，且知生死之變化乃為常矣，故稱莊子為明「內聖外王」之道者。

而「內聖」與「外王」兩義，牟先生則說：「『內聖』乃屬個人自己的內在修為，而

³³解義五：陽子居，成玄英《疏》：「姓陽名朱，字子居」，即楊朱。參閱吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，頁 290。

³⁴參閱郭象註，《莊子》，頁 168、169。

³⁵參見郭象註，《莊子》，頁 1、2。

完成其德行之人格者；「外王」即外行王者之道於天下，然行霸道則反之。」³⁶在此，牟先生很清楚的告訴吾人「內聖」與「外王」之義。

接著，莊子一書中〈天下〉乃提及「內聖外王」一詞。

〈天下〉云：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³⁷

其旨為：莊子以為天下大亂之根源，是從政治、經濟、社會現象上的映現提昇到思想的層面上，他覺得當時的百家爭鳴，皆各是其是，各非其非，其實已充分映現出「內聖外王」之大道已瓦解不堪。而導致大道不明，鬱而不發之主要緣由，乃在於人的心知與偏執所致。³⁸筆者也認為：由於人的心知與執著，分別帶給人們、家庭、社會和國家和所處之環境各有不同的影響，但此影響，雖言自然之所致，但卻為人為之所趨，根本就無法見證天地之純與本真。

另外，《孟子》一書中，並無提及「內聖外王」一詞，在〈離婁篇上〉孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」³⁹儒家孟子以為行仁政，就如《詩經》所云：「不愆不忘，率由舊章。」⁴⁰施政若不要有過錯，就不能遺忘古聖王行政時之典章制度，才不至於重蹈覆轍。

〈公孫丑上〉孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」⁴¹孟子說，倘若王者有不忍人之心，就能行不忍人之仁政。就同道家老子在〈四十九章〉說：「聖人無常心，以百姓心

³⁶參見牟宗三，《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1990年，頁4。

³⁷參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年，頁461。

³⁸參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年點校本，頁527、528。

³⁹參見武修文編著，《孟子（上）》，台北：致良出版社，1991年，頁268。

⁴⁰「不愆不忘，率由舊章」：出自《詩經·大雅·假樂篇》。參見武修文編著，《孟子（上）》，頁272，注10。

⁴¹所謂人皆有不忍人之心：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。參閱武修文編著，《孟子（上）》，頁127、128。

為心。」也就是說，聖人能將心比心對待百姓，百姓也能等同從之，或是更甚從之。儒家與道家對於王者的看法雖所持之見各有不同，但其政治思想以德治於天下為標的倒是

一致的。

〈列禦寇〉云：「聖人安其所安，不安其所不安；眾人安其所不安，不安其所安。……聖人以必不必，故无兵；眾人以不必必之，故多兵；順於兵，故行有求。兵，恃之則亡。」⁴²依郭象注：「聖人無安與不安乎！乃其順民之心，而不引物順己，也不強而安之，故能成聖人。如理須必然，由不必之，斯為至順，何有爭哉！理雖是未必抑而必之，皆順眾人之性矣，足而無求，反之，則乖逆生。」⁴³由此可見，莊子所指之聖人君主，只是順民心而行道罷了。

《道德經·六十六章》云：

江海所以為百谷王，以其能為百谷下，是以能為百谷王。聖人之在民前也，以身後之；其在民上也，以言下之。其在民前也，民弗厚也；其在民上也，民弗害也。天下樂進而弗厭。以其不爭也，故天下莫能與之爭。⁴⁴

此意就如同老子在〈三十八章〉所提：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德無為而有以為。」⁴⁵

由上述引言中，莫不表達出在上位者「無為」之修為與治民之方。莊子試著將「虛欲去執」的「自然無為」修養工夫，普遍性的推廣與落實於人的現實生活中，將人們從成心的壓迫與自我的禁錮中，徹底地解放出來。其目的在使人與我、人與人、人與物、人與地、人與天之間的隔閡，一一的化解消失，使之重新找回自己生命原有的天真本德，並恢復人間應有的價值理序。⁴⁶此處也再次證見莊子之「虛欲去執」，與老子之「無為」政治思想，對於國君之「德治」存在與否，是相互呼應的存在著。

《道德經》云：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之

⁴²參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1045、1046。

⁴³參見郭象註，《莊子》，頁 558。

⁴⁴參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 170。

⁴⁵參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 93。

⁴⁶參見王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，頁 105-112。

徒，柔弱者生之徒。是以兵強而不勝……。⁴⁷（〈七十六章〉）

天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？

唯有道者，是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。⁴⁸（〈七十七章〉）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，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。⁴⁹（〈七十八章〉）

天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。⁵⁰（〈八十一章〉）

依上引言之意：聖人乃能虛懷若谷、柔弱為體、功成不居，順天之利，不相傷也。而莊子「內聖外王」的理想，則是鼓勵人們都能破除主觀上的偏執，讓天地萬物在互相尊重、彼此包容之下，皆可以自然而然的姿態呈現自己本來的面貌，最後終能圓現天地人我之自然與和諧。如此的理想，其具體之意義，莫過於安萬物之命而已。

在〈在宥⁵¹第十一〉中，黃帝再次就教於廣成子⁵²，問曰：

聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？廣成子蹶然而起，曰：善哉問乎！

來！吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。⁵³

至於黃帝問廣成子如何運用天地的精氣，來助長五穀，以養百姓？廣成子曾不諱言的批評黃帝之治道，是不依萬物之本質，來摧殘萬物，因此，雲氣不聚，草木不興，日月不明等現象，足以證現黃帝的治道為何。因為至道，乃須專一精氣，無視無聽，形體自然清正，如此，必定清心神定，不要勞動身體及搖晃精神，即可長生。

總而言之，老子認為「聖人」是能貫徹「清靜無為」的原則，聖人沒有私心，以民之心為心，當聖明的人君如此信任他們時，百姓也會自然而然的信任之，此「聖人」是道家心目中最理想的統治者。莊子又進而承接老子思想，並擴展昇華至萬物共通的生命

⁴⁷參見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 185。

⁴⁸參見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 186。

⁴⁹參見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 187、188。

⁵⁰參見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 192。

⁵¹有使自在則治，治則亂也。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴其無為而任物之自為也。參閱郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁 209、210。

⁵²廣成子，或云即老子。參閱郭象註，《莊子》，頁 219。

⁵³參閱郭象註，《莊子》，頁 220、221。

哲學，在莊子的眼中，「聖人」不只是「聖人」而已，除此之外，他認為：「內聖即是外王」，此即莊子所謂的「太平之道」。為君者，若能以民之心恤民，無為、謙沖為懷、靜觀、優遊自得的相處，天下有何治與不治之別焉？

第三節 莊子以德論民

莊子的智慧是導引著吾人為人臣民者，應如何在現實人世間，跳脫世俗的執著及計較的分別心，用以敞開、放開的方式，來接納、包容及肯定萬物的存在及其價值，輔佐君主，以得民心，以和為治。

以道家中之老莊為例，其以「正言若反」的智慧來化解人間爭執，如此，無論是在對於道德和知識的反省與批判上，它都是一個十足的「文明守護者」。在「正言若反」的思維中，表面上看似是一個對治性的思考思維，實際上，它卻是一個應用於人間世臣民間之現實生活的實踐，以多元化整全思考的角度，及如何運用此對治思維來扮演其各自的角色？下述分《莊子》內篇之民德，與《老子》之民德兩部份，來導出莊子之以德論民。

一、《莊子》內篇之民德

《莊子·逍遙遊》云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。」依吳怡看法⁵⁴：他認為只有不執著自己，不貪求功業，即不為盛名所累之人，其心才能遊於無窮無盡之境界。〈逍遙遊〉中，蜩與學鳩笑大鵬曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！依陳鼓應之研究，提出王仲鏞在《莊子逍遙遊新探》云：「逍遙遊是指明道者，從必然王國進入自由王國之後之最高境界。而在莊子看來，蜩與學鳩，乃指一般世俗之人，其視野和知識是有限的，是無法了解主政者之心神境界。」又明陳深在《莊子品節》建議說：「期世人試著把心胸擴充之，不得以所知所歷者而自足也。」接著，

⁵⁴參見吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，頁3。

釋德清又說：「莊子言世人小見，不知聖人者，因其志不遠大，故所畜不深厚，但各隨其量而已。」⁵⁵是的，爲人臣民，若以不貪求功名之心侍奉君主，不以其小人之見，以度君子之心，相信天下就會因之無所爭，而無所計較，又所謂的功名與利祿，對他們而言，就沒那麼重要了，隨之，一片祥和的景象即生。

〈齊物論〉言：「若有真宰，⁵⁶而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉。吾誰與爲親？」依引言之意：惟有讓萬物得以依其自然而然的原貌，呈現原有的素樸與本真，使人不昏昧於追逐之中，無所偏愛，其中之價值理序，尙待吾人開展之，將能順理成章的締造萬物和諧之生機。〈齊物論〉又言：道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。⁵⁷吳怡說：「道」往往被小小的成就給蒙蔽，又「言」被外在的造作給粉飾了，如果要爭出是與非的話，還不如捨棄是與非，讓他們都歸於自明。此處，勞思光先生也提出看法：他認爲莊子當時，名家墨家之徒，皆喜用詭辭以辯，以各炫其智，因此，莊子乃視「辯」爲吾人之一大智障；⁵⁸且「是非」皆屬「成見」所致，因而勸吾人以「莫若以明」之心，來觀照大環境之發展，更要我們卸掉外在的造作，還原其本身的自化與自明，萬物皆能自化自明，即歸天道萬化自明了。〈齊物論〉云：「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？……而況自有適有乎！無適焉，因是已。」⁵⁹依牟宗三先生言：天地之間無小無大，無夭無壽，苟足於自然，安其性命者，雖天地萬物未足爲壽、爲異，但其與我並生，且與我同得。此乃「玄同彼我，與物冥而循大變」者！⁶⁰

而在〈人間世〉中，前三段記載言，其一是勸諫暴君。其二是擔任兩強君間的外交使臣。其三則是教導聰明頑劣的太子。其中，藉著對話，道出臣民如何對治政治之險惡，

⁵⁵轉引王仲鏞，《莊子逍遙遊新探》；注十一：陳深，《莊子品節》；釋德清等之言。參見陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁10-12，注一。

⁵⁶轉引馮友蘭說：「在先秦哲學裡，所謂的『真宰』是指人身體之主宰—『心』。」；轉引方東美說：「還有一種我，叫做『真實的自我』，莊子名之曰：『真君』。」參見陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁53、54，注十。

⁵⁷參見吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，頁45、46。

⁵⁸參見陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁59。

⁵⁹參見郭象註，《莊子》，頁51、52。

⁶⁰參見牟宗三，《才性與玄理》，頁202。

及引導吾人爲臣民時，以什麼樣的心性和態度來面對如此問題，使之迎刃而解。

其一，是顏回想去衛國協助衛君，行前求教於孔子之對話：

回嘗聞之夫子曰：「『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「古之至人，先存諸己而後存諸人。……德蕩乎名，知出乎爭。……且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偪拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之，是好名者也。且昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，期求實無已。」……顏回曰：「吾無以進矣！敢問其方。」……仲尼曰：「心齋也。」曰：「唯道集虛。虛者，心齋也。」⁶¹

在此，莊子藉孔子之言，說明「德」是因求名而蕩然失存，「知」乃因競爭而層出不窮，言古之聖人，乃先立己而後立人，如果一心想討好君主，是無法改變他，反之，忠言逆耳，必招致殺身之禍。桀和紂是歷史上聞名的暴君，都是因其臣子都修養自身之德行，且愛護百姓，因而顯示出桀與紂之暴虐無道；又堯與舜爲擴大功業，用兵不窮，耗損國力，使致國家空虛，民不聊生。此兩處政治之鑑，皆待後世借鏡覺醒。當遇暴君或昏君時，其臣民的生活姿態，唯有以虛來應萬物，和萬物和諧相處，就是所謂的臣民之道。

其二，是葉公子高奉命出使齊國前，請教孔子，如何完成此艱鉅的任務。仲尼曰：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。……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。爲人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣。⁶²

莊子在此寓言中，藉孔子之言，身爲臣子之民，當爲國君盡事，須如侍奉父母般的至孝，倘若任務艱鉅，非人力所及，也要盡力而爲，成與不成乃順由天命了。

其三，是顏闔將爲衛靈公太子的老師，問衛大夫蘧伯玉曰：

有人於此，其德天殺。與之爲無方，則危吾國；與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」蘧伯玉曰：「善哉問

⁶¹參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁137-139。

⁶²清王先謙撰，《莊子集解》。參見劉武撰，《莊子集解內篇補正》，台北：文津出版社，1988年，頁37、38。

乎！戒之，慎之，正汝身哉！形莫若就，心莫若和。……意有所至，而愛有所亡，可不慎邪！⁶³

由此段引言，可知衛國之臣民與臣民間和諧相處，且互不為害。臣子對於在位者之行誼，都一清二楚，且不諱言的提醒對方應注意留心之處，就是「形莫若就，心莫若和」。對於頑劣不聽話的太子，老師應先端正自己，再親近他，和他和諧相處。倘若對方以嬰兒之心待你，你也應以嬰兒之心待之；若對方沒有任何目的，你也應以無目的與之相處；若對方待你無分別心，你也應以無分別心待之。

反之，若是過度關愛，必招反效果也。即身為臣子之民者，當以平常心侍奉君主，就可以了。上述所指「正汝身」，要如何來端正臣民之身呢？

《莊子·大宗師》則主張「真人」是「其一也一其不一也一」而「天人不相勝」也，依陳鼓應先生之說：無論人們認為天與人是合一也好，其認為天與人不合一也得宜，而二者卻都是合而為一的，因此，它們並不互相違背或對立的。⁶⁴在〈應帝王〉中，也啓示了「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」⁶⁵的「心若鏡」、「應而不藏」及「不傷」之真諦，得知臣民之心若鏡，行不言之鑑，乃為國家之福，因其主政者可從鏡中，照出自己之從政之得與失，而從中調整其腳步或方向，以創三贏之和諧國格。

綜上述，證明《莊子》臣民之德的確是一個以和為本，以輸為贏，以退為進的終極思維，與其處世態度。換言之，莊子提醒吾人要順著本性的自然而行事，身為臣民者，乃要用心，而使之合乎正道而行，這就是吾人所謂「不傷」的政治教化目的。

二、《老子》之民德

又老子《道德經·第二十五章》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」其意為：「人效法地的無私載，地效法天的無私覆，天效法道的『衣養萬物而不為主』，如此的道，完全出乎本性的自然。」⁶⁶這與前所述之道，都一一吻合且相應。這是活生生

⁶³參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，頁 142、143。

⁶⁴參見陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務，1999 年，頁 186、188。

⁶⁵參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：華正書局，2004 年，頁 307、309。

⁶⁶參見余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007 年，頁 55、56。

的「實踐哲學」，即今所謂：人的生活之道，含修養方法、生活方式及處世應物之方。《道德經·第四十一章》：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」⁶⁷依此說明了，道存在於天地萬物彼此間的互動關係中，而他們也各自有其生活的應對之道，因此君民、臣民、百姓，以至於萬物之間，彼此的文化、經濟、教育、政治等之互動，皆不造成彼此間的干擾或阻撓，如此，就是「道」了。

老子在《道德經·第二十七章》說：

善行無轍迹，善言無瑕譏，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷。是謂要妙。⁶⁸

余培林先生指出：無論是善人或不善人，吾人皆應尊重並珍惜天地萬物，彼此相生相長，這個道理是很玄妙的，極需在現實生活中，做箇中的體會與實踐，這也是中國哲學的特色之一，它是「生活實踐哲學」。所謂常虛不盈，此乃以無工夫為工夫，即修德、積德之方。

《道德經·第二十八章》中提及：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。⁶⁹

《道德經·第十章》老子曰：

專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。⁷⁰

吾人可從上述兩段經文中，得到一個合理的解答：凡萬物皆能自化，道常無為，若不塞其源，則物自生；不禁其性，則物自濟；物自長足，談何宰之。順性為無為，事無

⁶⁷參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 111、112。

⁶⁸參見余培林，《新譯老子讀本》，頁 59、60。

⁶⁹參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 74-76。

⁷⁰參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 23、24。

事，排除一切欲望，保持精神虛靜，不為外物所累，皆有德而不知其至也。

《道德經·第十六章》：「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，是謂復命。」此即老子主張能開闊胸襟才能接納天地萬物，他相信只要自我徹底的敞開，天地萬物都可以回復它原來的本真，找回它最初的定位；而徹底的敞開，就是不干預、不造作、不宰制之意，即所謂「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。」〈第二章〉；並藉著「上善若水」〈第八章〉和「江海所以能為百谷王」〈第六十六章〉等如此的隱喻，這都是老子以水之弱為道之用，並以處下、處卑及不爭為教，以慈為寶，守柔能容，方可以利萬物，而水的柔弱即能證成「道」之玄妙處。

綜上述，老莊之政治思想，證現臣民之德的確是一個以弱為用、以和為本、以靜觀萬物、以自然不造作之終極思維，與其曠達之處世態度，來面對混亂的政治。換言之，莊子提醒吾人要順著萬物之自然本性行事。其身為臣民者，乃要用心，愛君如愛己，而使自己的行為合乎正道，這就是吾人所謂「不傷」的雙贏政治教化之目的。

第四節 莊子政治思想之理想

莊子政治之理想，乃側重於國君與臣民間之個人修為而言。莊子在〈應帝王〉中，藉無名人言：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」及老聃之言：「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，而遊於無有者。」又宣穎言：「莊子作應帝王，亦願人君常為天下留其渾沌而已矣。渾沌者，天心也。」⁷¹

顯然地，由其中可以看出莊子之政治理想，主要乃於順萬物之自然天性而行，以萬物之自由開展為終極目的。因人們往往不經意地以自我膨脹、計較、造作和執著等為相處的模式，到頭來終究會釀成不可收拾之災難。而唯有先放下我執，讓自我回歸到原本的素樸天真，如此，道法自然，才能恢復四海的和諧與宇宙的和平。這種「以其終不自為大，故能成其大」(〈第三十四章〉)的智慧，其實就是「道常無為而無不為」(〈第三

⁷¹參閱宣穎著，《莊子南華精解》台北：宏業書局，1977年，頁75。

十七章))的實現原理，亦即「道法自然」的體現。

本文也就是指「自然」與「無為」之心、「無為」與「化」的工夫修養，分兩部份來論述，探究出莊子政治之理想境界為何？

一、「自然」與「無為」之心

「自然」在《道德經》中共出現了五次。⁷²其依序為：

老子云：⁷³

太上，下知有之；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。(《第十七之章》)

希言自然。(《第二十三章》)

道法自然。(《第二十五章》)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。(《第五十一章》)

為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然而不敢為。(《第六十四章》)

從上述引言中，我們不難發現「道」之存在性，它並非毫無規律，它仍須依自然為法則，以去我執、不造作之工夫修養為初發心，作為心性上的向內提昇。其也明白的論述出「道」與「德」是受到萬物所尊崇的，它們也常順自然之道而行，如此「道」與「德」的價值，就在於其之自然而然。如此，其最高境界之處也即美之巔峰意境。

老子藉由此提醒世人應留意所謂的「自然」為何？就「自然」字面義而言：一是大自然或自然世界；二是自然生命，專指個人生命之種種與生俱來的實然現象，其包括本能、情緒、欲望等等；上述前二者的「自然」都非老子所提之「自然」。其三為：「自己而然」、「自本已然」或「固有所然」，惟「自然」是指種種人為造作的解消，它就具有自在自由之義，即老子思想中的「無」之證現。

⁷²參見王邦雄，陳德和著《老莊與人生》，頁99。

⁷³參見余培林，《新譯老子讀本》，頁38、39；51、52；55；105、106；132。

在《莊子》內七篇中，「自然」共出現兩次。⁷⁴其一是〈德充符〉：「常因自然而不益生也。」此「自然」乃是就人之內在生命涵養而言，其重點在規勸世人回到生命素樸的本真，以求真求自在；其二是〈應帝王〉：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」則就國君的治國態度而言，強調治國者若行無爲之教，不去干預或宰制百姓的生活，又行無爲之治，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。

莊子這兩處講的「自然」背景雖不同，但與老子反對人爲造作的看法是持一致的態度，而其所訴求的無非是一種桎梏的解放及消解。〈德充符〉中的自然乃就主觀上的個人，期自己不被情緒欲望或權利地位所奴隸而言，又〈應帝王〉講的自然則是著重於社會政治情境中，君主心胸的開放，爲百姓提供充分自由的生活空間。而雨乃無心，滋長萬物，而不主宰萬物。就如有句對聯言：「乾坤一夕雨，草木萬芳春。」此自然而然的玄妙，實無能以紙筆可代之。因而由上述可得知，在莊學中的「自然」與老學中「無爲」，說是互有其通達之妙處。

依莊子對老子思想的理解：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，它是爲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」（《道德經·第八十章》），這就是老子最大的願望了。莊子另發現，老子既然說：「爲道日損」，又說：「去甚，去奢，去泰」，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，這除不但能爲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。如此之自然爲自由，因而也就完全符應了「道法自然」及「道生萬物」的玄意妙旨！

⁷⁴參見王邦雄，陳德和著《老莊與人生》，頁 101。

二、「無為」與「化」的工夫修養

「無為」與「化」乃老莊哲學中之一重要特色。

在《道德經》⁷⁵中出現次數頻繁，如：

是以聖人處無為之事，行不言之教。（〈第二章〉）

為無為，則無不治。（〈第三章〉）

明白四達，能無為乎？（〈第十章〉）

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。（〈第三十七章〉）

上德無為而無以為。（〈第三十八章〉）

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間。吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。（〈第四十三章〉）

為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。（〈第四十八章〉）

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。
（〈第五十七章〉）

為無為，事無事，味無味。（〈第六十三章〉）

是以聖人無為故無敗，無執故無失。（〈第六十四章〉）

無以生為。（〈第七十五章〉）

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。

在莊子的政治思想中，除了凸顯老子的精義外，更承其思想精神而創新展現之，其首要特別處，即為莊子「化」的境界哲學。

莊子曾開宗明義的談「化」。

⁷⁵參見樓宇烈集釋，《王弼集校釋》，頁6、8、23、91、93、120、128、149、164、166、184。

在〈逍遙遊〉云：「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。」⁷⁶支道林《逍遙論》云：「夫逍遙者，明至人之心也。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，此所以逍遙也。」劉孝標【注】云：「向子期、郭子玄《逍遙義》曰：『然物之芸芸，同資同待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已！又從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。』」⁷⁷

上述引言，「化」之工夫為：其文本之意，乃藉通過人的生活實踐工夫而言，且從吾人之「心靈」逍遙層次來談其「逍遙之化」。

又〈齊物論〉云：「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，⁷⁸所以窮年也。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」⁷⁹依郭慶藩之言：「和之以自然之分，任其無極之化，尋斯過往，舉凡是非之境則自泯，性命之致則自窮。」⁸⁰〈齊物論〉終於「莊周夢蝶」的「物化」，做為齊物之結論。〈養生主〉中，老聃死，秦矢弔之，云：「……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」⁸¹此處是莊子談安時「順化」之心境。

〈人間世〉云：「瞻彼闕者，虛是生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。⁸²夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」⁸³換言之，即吾人唯有心室的虛空，內心才能綻放出光明，這是順應「萬物自化」之法則，乃為禹、舜處世之樞紐。無論是君也好，臣民也好，皆不能離其道而行。⁸⁴

⁷⁶參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁2。

⁷⁷轉引支道林，《逍遙論》；劉孝標【注】之向、郭《逍遙義》云。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁1，注二。

⁷⁸天倪者，自然之分也。【疏】天，自然也。倪，分也。夫彼我忘執，是非無主，因之無是無非。釋文，司馬云：曼衍，無極也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁109，注一、注四。

⁷⁹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁108。

⁸⁰參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁109。注四

⁸¹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁128。

⁸²黃錦鉉說：心神不虛寂靜止，叫做「坐馳」，即言身體靜坐，而精神外馳。參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁61。

⁸³參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁150。

⁸⁴參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁50、61。

所以〈德充符〉⁸⁵說：「德有所長，形有所忘。」莊子又具體的說：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」莊子認為：舉凡有過人德性者，其殘缺之外表是會被人遺忘的；又說人不因自己的好惡，損傷自己的內在本性，而經常因自然的變化，不以人為增加其自然的本性者，此「形忘」，乃因「德」化之。

最後，〈應帝王〉云：「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」言聖人之治，是先正自身，而後感化別人，使人們各取所得，不強人之難，鳥獸皆能順自然而行，難道人們還不如牠們嗎？⁸⁶

由上述，我們不難了解莊子政治思想中，其「正言若反」之玄意，莊子的「化」猶如老子的「無」，它們是等同的心靈超越，德行的精進之「實踐工夫」。他啓發我們的是：每當自己感到負累時，就要有「無」的智慧；遭遇困頓時，要能夠發揮「化」的哲學，如此，才能樂活出真正的自己。而他認為人生最大的盲昧，就是「心知」的問題，而吾人往往放不下我、而執著於形欲識見中，在名利場上與人爭強奪勝，其對立與摩擦，即使讓自己已心勞形役，也在所不惜。如此的自傷與傷人，但在不知不覺中興於高漲，有如迷途羔羊，而無法返途。

此時，唯有藉由忘我、喪我，才能救治真正的自己，同時也救了別人，讓彼此都能回復至彼此間原有的和諧姿態。懂得放下種種的執迷，才能為自己的人生尋求一解放的生命之途，此即人生的終極智慧，其覺悟與超越才會油然並生。

因此，毫無疑問的能夠合理地塑造出「以天下」之人格精神者，而道家的思想以萬物為一的理想為主要訴求，其思想本質上是屬於「生命的學問」，是於人之生命當如何求其自覺，如何促使其價值之能有效開展及其意義之能圓融展現，以達證成生命理想。其具體之顯現是在於通過人的生活實踐，對人心之安頓與其教化上全力以赴，這都充分自然顯露其關懷人間世的情操。

綜上所述，莊子的政治思想理念，很顯然地是在轉化人為一切有為的造作，以凸顯一逍遙自在的生活與境界，此乃莊子所謂的「自然無待」或「自由自得」。老子曾說：「道

⁸⁵參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 72、79。

⁸⁶參見黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，頁 101、106、107。

法自然」意思是「道即自然」，如今莊子是以「自由」、「無待」來解釋此「自然」，這是最恰當了。從創意上看，它的確也展現出莊子獨特的風格；另外，從實踐的關懷上，它拯救世人跳脫執著的深淵，它也是關懷世人、療癒世人的一帖良方。

總而言之，而老、莊思想，啓發吾人在生活境遇中，學習如何「在世以安世」、「反省」及「無爲」……等人生智慧，而它更希望人人皆能依自己最自然之方式，去解消自己生命中之迷茫，從執著中覺醒，返回自己原有的素樸與純真，以其寬大包容及虛靜清明的心胸，來尊重對方，肯定別人，讓彼此都能在自然而然的情境中與萬物和諧相處；並自由地活出自我，展現自我，包容異己，接著進而證成萬物一體的和諧「心」境界。

第四章 莊子政治思想之特色及其對後世之影響

莊子在時代的大變動中，引發出來的如何反省自己，安頓自己，成就自己以及順人而不失己的想法。其認為，凡在人世間，若是因能「忘」之，故能「遊」之。而人的自我解放，包含所有意義的活動，在其中有著源源不絕的力量，而這力量則來自人之內在的生命力。是的，就是要啓發這原本在人內在的東西，它就是始終推動著吾人繼續不斷地往前邁進，使個人與世界同臻於理想的對應的動力。

因此，在「道」的思維上，成為「道通爲一」的意義形態，而其力量、生命及理想皆是道。¹此正是人生政治思想精神的全體揭露，且展現無遺。後世汲取莊子思想學者，如陶淵明、阮籍、嵇康等，多能以虛靜爲體，其生活上的高潔，無不與莊子思想一脈相通。²

由此可知，莊子的虛靜、無心、無爲、無用的政治智慧，的確賦予後世不少新的時代意義及影響。本文分三節來論述：首先，論及莊子政治思想之特色；接著，談到莊子對歷代政治思想之影響；最後，看看莊子政治思想對現代之意義。

第一節 莊子政治思想之特色

莊子之政治思想，乃承繼老子之無爲思想，其目的只是求精神之自由與解放，當時，因政治多亂，故莊子藉其無爲之政治思想，以消解當時政治之弊端與亂象。莊子政治觀，乃主張無爲而治，此即在上位者應依循天道而行，順物自然，無心無爲，得使百姓回復其原有真樸之本性，進而使其生活和諧安康。故莊子之「無爲而治」的政治觀，其藝術境界之層面更甚於其理論性之層面。³下述分三方面來介紹：「無爲而治」的政治觀、「無用之用」的體無觀和「心齋坐忘」之境界觀等。

一、「無爲而治」的政治觀

郭象在註《莊子》之序言中提及：

¹參見葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁20、42。

²參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年，頁100-107。

³參見徐復觀，《中國藝術精神》，頁113。

夫莊子者，可謂知本矣。故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用，言非物事，則雖高不行，與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也，夫心無為，則隨感而應。應隨其時，言唯謹爾。故與化為體，流萬代而冥物，豈曾設對獨邁而遊談乎方外哉！此其所以不經而為百家之冠也。然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道。⁴

上引言是郭子玄對莊子無為思想之論述，其稱讚莊子於無為之言與行，乃可統貫天地，而表明萬物之性，和達死生之變者，才能通向「內聖外王」之道。

又莊子的〈至樂〉云：「天地無為也，而無不為也。」⁵其意指天地無為，而無不起其作用。如此，只有悟天道無為而順乎自然者，方達至樂之境。

老子《道德經·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。」王弼注：「無為乃順自然。而萬物不由為以治以成之也。若侯王能守住其中道理，則萬物將自化、自適、自成也。」⁶又老子〈第二章〉云：「是以聖人處無為⁷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，是以不去。」⁸此處老子很明白的點出「無為」、「無恃」及「功成不居」等關鍵，提醒吾人要努力工作，主動貢獻一己之力，默默去成就他人，這便是老子「有而不居」之精神。

莊子〈應帝王〉云：「明王之治：功蓋天下，而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有名莫舉，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」⁹郭象註：「今天下之自得，實明王之功也，而其功在無為，且將功還任天下，天下皆自得故；明王就足物性，故人人皆云我自爾而莫知恃賴於明王；雖有蓋天下之功而不舉以為己名，故物皆自以為得而喜；居變化之塗日新而無方，與萬物為體遊者虛也。」¹⁰

莊子〈天地〉云：「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓

⁴參見郭象註，《莊子》，頁 1、2。

⁵參見水滄松，《新譯莊子本義》，頁 269。

⁶參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 91。

⁷注 8，陳鼓應注「無為」：不干擾；順其自然，不妄為。參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2000 年點校本，頁 56。

⁸參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 6、7。

⁹〈應帝王〉引文。參見郭象註，《莊子》，頁 168、169。

¹⁰郭象註處。參見郭象註，《莊子》，頁 168、169。

定，記曰：『通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。』¹¹此處正可看出老、莊之道互通爲一。莊子也覺得，古代君王長養萬物，無欲望，天下乃自足；無所作為，則萬物自化；寂靜沉默，則百姓得安寧。瞭解此一貫之道理者，即使無心自得，連神鬼都敬服。〈應帝王〉也云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。……人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。」¹²莊子藉此寓言，假託南海之帝與北海之帝要報答中央之帝一事，他們認爲中央之帝一渾沌，無七竅，無法與人同視、聽、食、息，因此想替「渾沌」開七竅，卻萬萬沒料到，七竅一開，「渾沌」就因之死去。莊子在此慎重的表達，凡順自然者生，反之，則亡也。此爲莊子「無爲而治」的治道觀。

二、「無用之用」的體無觀

「無用之用」的體無觀，是指莊子的處世方面而言，曾記載惠子和莊子的對話的〈外物〉云：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。夫地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之爲用也，亦明矣。」¹³

其意乃指人存在於世間，若唯知名利是用，卻不知名利所帶來的傷生，此乃「有用」之「無用」哉！獨有去名利，方能保此全生，此即謂「無用之用」的體無觀。

莊子在〈人間世〉中，舉了幾個有關「無用之用」的例子，如下述引言。

其一：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可爲舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。其弟子曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「……散木也，以爲舟則沉，以爲棺槨則速腐，以爲器則速毀，以爲門戶則液樞，以爲柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」¹⁴

¹¹參見郭象註，《莊子》，頁 234。

¹²參見郭象註，《莊子》，頁 174。

¹³參見郭象註，《莊子》，頁 491、492。

其二：

匠石歸，櫟社見夢曰：「汝將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終期天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。」¹⁵

其三：

支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治癘，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，由足以養其身，終期天年，又況支離其德者乎！¹⁶

其一意為：有位名石之木匠到齊國，經過曲轅，見一株社祀的櫟樹。而這樹之大，其蔭可臥數千牛，其樹幹之粗約有百圍，其樹身卻如山高，看似可以為造船材者，約有幾十枝。觀看之人如市集般，而木匠卻連一眼都不瞧，且快速的走開。其弟子好奇的問：「學生自跟從師傅執斧以來，從未見過如此大而美的樹材，為何先生您卻看都不看的離開了呢？」木匠回應：「它是沒用的散木，要是以它做船，會沉；若以它做棺木，將速腐爛；而以它做器具，很快就壞了；若以它做門窗，則會流出油脂；而以它為柱，將生蛀蟲，如此，可說它是一株不材之木。但也因之不材，而得以如此長壽啊！」

其二意為：木匠回去之後，即夢見櫟樹與他對話。櫟樹說：「如果你要把我比做有用的文木，如柎、梨、橘、柚等果樹，其果實成熟後，必遭敲打、摘下或折枝等命運，這是因它們有用而苦了它們，這也是它們自己招來的。而我求做到無用已經很久了，也曾好幾次被砍而死，到現在才得免死之運，而這無用對我來說，卻是大用啊！」

其三意為：有個長得奇形怪狀的人，其頭低在肚臍以下，兩個肩膀則比頭頂高，其髮髻是對著天，五臟都聚在背脊之上，而其兩股也幾乎成了兩脅。他以縫洗補綴

¹⁴參見郭象註，《莊子》，頁 98、99。

¹⁵參見郭象註，《莊子》，頁 100。

¹⁶參見郭象註，《莊子》，頁 104、105。

維生，又替人卜卦算命，如此，養活十口人；而政府徵兵時，他乃因殘廢而不受徵召；又政府發糧救濟之時，他卻領到三鍾米和十捆柴。如此，身體畸形的人，還能夠養身，享盡天年，又何況是畸形之人呢？

綜上述之意，當人以之為「有用之用」時，其並不以之為慕；而他仍以「無用之用」造福自己，也造福別人。就因為他明白「山木自寇也，膏火自煎也，桂可食故伐之，漆可用故割之，人皆知有用之用，而莫之無用之用也。」¹⁷也就不為「爭名奪利」所迷惑。如老子所提出：「反者道之動，弱者道之用。」此即說明道之生成，就在於它能和諧的返回其自身；而道之所以成大用，乃在於其自身之虛弱而言。此也及萬物從無生於有，又由有化為無，此乃為順應自然之道。¹⁸

又如「解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。」¹⁹此因其身皆有缺陷，也因之而自救其身，免遭一死。然而，此意近似所謂「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止」²⁰之意。在莊子〈齊物論〉云：「為達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。」²¹而郭象註：「夫達者無滯於一方，故忽然自忘，而寄當於自用。自用者莫不條暢而自得也。幾，盡也，至理盡於自得也。」²²其重點乃在「不用者」，「寓諸庸」。雖為不用，但乃在於託物之自用、自適與自得，此即「無用之用，是為大用」之意。

三、「心齋坐忘」之境界觀

「心齋」是指心之齋戒，亦即心之工夫修養。²³莊子藉仲尼與顏回之對話，道出了心齋。在〈人間世〉云：「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。」

¹⁷參見郭象註，《莊子》，頁 107。

¹⁸參見王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書，1993 年，頁 95。

¹⁹參見郭象註，《莊子》，頁 103、104。

²⁰夫視若無，虛室者也。虛室而純白獨生矣。夫吉祥之所集者，乃至虛至靜也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 151，注四、注五。

²¹參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 70。

²²參見郭象註，《莊子》，頁 46。

²³參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁 139。

²⁴其意爲：莊子乃假託仲尼之言，道出「專心一志，是不只要用心，更要用氣，去感受、領會無常之現象，而道就存在這虛空的境界中，而這『虛』就是『心齋』。」然而這告知吾人，有心境達虛寂靜止時，即「心齋」之境。

又〈大宗師〉莊子假託仲尼與顏回之對話，仲尼曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」²⁵其意乃爲莊子藉仲尼與顏回之言，點出「坐忘」之修養境界，是忘卻自我存在，跳脫形軀及感官之作用，擺脫知之框架，讓其精神與道通合而爲一，若吾人能達於此，則天地萬物皆能和諧共處。

在莊子的世界裡，他所謂的「我」，乃就其「情意」之層面來說，是指觀賞之我；即純粹之生命真實，而非言「形軀」之我。²⁶〈大宗師〉云：子祀、子輿、子犁、子來四人相與語，曰「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，熟知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」²⁷子祀、子輿、子犁、子來四人彼此有一個共識，認爲：誰能把「無」當作頭，把「生」當作脊髓骨，將「死」當作脊尾骨，又誰瞭解生死乃爲一個整體者，就會和他做朋友。有次，子輿生病，子祀前往探望他的一段對話。

〈大宗師〉云：

子輿說：「偉哉夫造物者，將以予爲此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」……子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡？浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。」²⁸

莊子藉子輿之說，其自我解嘲的一番話語，正是莊子要破除「形軀我」的一個立說，他也以「縣解之心」來對應老天給予的形軀之醜陋，他將它視之自然，所以才說：「安時而順處，哀樂不能入也。」

又有次，子來病重，喘之欲死，子犁前往探視，子來說出他對生死乃自然之看

²⁴參見郭象註，《莊子》，頁 86、87。

²⁵參見郭象註，《莊子》，頁 162。

²⁶參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1991年，頁 256-282。

²⁷參見郭象註，《莊子》，頁 147。

²⁸參見郭象註，《莊子》，頁 147、148。

法。子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」²⁹此莊子道出天地給了我形體，以生來使我勞苦，以老來讓我清閒，以死讓我來安息，所以吾人更要珍惜天地所給予的善生與善終之道，此「心」之境界已超乎形軀之外，達「心齋」與「坐忘」之境界。

第二節 莊子對歷代政治思想之影響

莊子政治思想，對歷代政治思想皆各起作用。尤其自漢代興起之初起，至今，道家政治思想莫不為歷代君主所參酌，為政治主要之鑰。本文分莊子「對漢代政治思想之影響」、「對魏晉政治思想之影響」及「對唐至清政治思想之影響」等三部份論述莊子對歷代政治思想之影響。

一、莊子對漢代政治思想之影響

漢代是歷經春秋、戰國幾百年戰爭分裂後，所興起之大國，而漢初之政治思想是以道家為主。其主要之面向可分兩方面：其一為休養生息，其二是為確立大帝國之版圖。漢代政治思想以「黃老之學」、陸賈「無為而治」與《淮南子》之儒道會通，較具特色，因在此略論述之，如下：

（一）莊子對漢初黃老之學的影響

秦漢以後，政教一體，其國家開始在君主之外，另有一治國之師，老子為第一者。³⁰由於當時的君主以黃帝為首，因此，漢人常將黃帝和老子並稱，才有所謂的「黃老³¹之學」之稱，而黃老、道家是政教一體的政治思想體系。在《莊子·在宥》³²中

²⁹參見郭象註，《莊子》，頁 149、150。

³⁰參見陳鼓應主編，《道家文化研究·第十六輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 50。

³¹陳先生說：「『黃老』一詞，始見於司馬遷《史記》，和『道家』一詞，是司馬談首先提出之概念，其意義同，指漢初作為國家指導思想的統治術；其採儒墨之善，撮名法之要；後來，班固承其司馬談父子之概念，稱道家為『君人南面之術』。」參見陳鼓應主編，《道家文化研究·第十六輯》，頁 51。

³²參見陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 293、294。

有三段黃帝問政於廣成子³³的對話：

其一：黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：

「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天下之精，以佐五穀，以養人民，吾又欲官陰陽，以遂群生，為之奈何？」廣成子曰：「而所欲問者，物之質也；而所欲官者，物之殘也。自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者又奚足以語至道？」

其二：廣成子南首而臥，黃帝順下風，膝行而進，在拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？」廣成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來！吾語汝至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。」

其三：黃帝再拜稽首曰：「廣成子之謂天矣！」廣成子曰：「彼其物無窮，而人皆以為有終；彼其物無測，而人皆以為有極。得吾道者，上為皇而下為王；失吾道者，上見光而下見土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去汝，入無窮之門，以遊無極之野。」

其一：旨為黃帝雖在位十九年，政令通行天下，仍就教於廣成子，有關「至道」之精粹。反被廣成子批評其為人心境淺陋，無大量之人。他說：「自從你治理天下以來，雲氣不聚、草木凋落、日月失色等現象，你又如何來談『至道』呢？」就因廣成子的這番話，黃帝竟不理朝政，閒居達三個月，似乎反覆思索著那番話。

其二：第二次造訪廣成子時，正值他朝南方躺著，黃帝即稽首再拜問：「先生明達『至道』，請問，如何修身才能長久？」廣成子說：「『至道』之精粹，乃深遠暗昧；『至道』之至極，乃靜默沉潛。其視聽不外用，只要抱一寧靜之精神，隨之形體自然康健。最後保持其守一與和諧，如此虛靜神清，必不會勞累形體及耗費精神的，自然能夠長生。」

其三：黃帝稱廣成子是「天人合一」者。廣成子說：「『至道』是無窮盡的，它也深不可測；得其道者，在上以為皇，在下以為王；偏離道者，在上只見日月之光，

³³註一：陳先生以為「廣成子」：體會自然無為之道的寓言人物。參見陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 295。

在下則為塵土。廣成子藉遨遊無極之曠野，與天地萬物為一，來奉勸黃帝，修養其心境，順物之自然無為，萬物將自生自化。」

在此三段對話旨意裡³⁴，很明白的點出黃帝治理天下之時，其景象為雲氣不聚、草木不生、日月不明，宜抱一守靜，順自然而無為，不究其名與相，則萬物自然生長，反之，則萬物不能自生自化。

當時，道家著書依託黃帝者有：班固的《漢書藝文志》、《黃帝四經》、《黃帝銘》、《黃帝君臣》等，³⁵而先秦諸子中，最先稱述黃帝者，以見於《莊子》一書，其內篇中之〈齊物論〉云：「是黃帝之所聽熒也。」〈大宗師〉云：「黃帝得之，以登雲天。」³⁶此兩處所提及黃帝，皆非正面之稱頌。又司馬遷之父親，司馬談的〈論六家要旨〉，和王充的《論衡·自然》，兩者都提到「黃老之學」的特色：

司馬談說：

道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。³⁷

王充說：「黃者，黃帝也；老者，老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無為；正身共己而陰陽自和，無心於為而物自化，無意於生而物自生。」³⁸

由此可見，漢初黃老之學特色³⁹是為當時的治術，於此，吾人可明瞭「黃老之學」特色。它乃集儒、墨、名、法等各家之精華於一身，以應付當時之社會狀況。而「黃老之學」主要是掌握當時現實之成敗、吉凶和禍福等為治術之目標。

在其政治思想上，乃居於道家和法家之間，較偏「君尊臣卑」，但也不是盲目尊崇君主之權威，更不主張君主以權威來駕馭臣民。它以為君主應有尚賢之態度，來

³⁴參見陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，頁 298、299、302、303。

³⁵參見錢穆，《莊老通辨》《錢賓四先生全集》，台北：東大圖書公司，1991年，頁 319。

³⁶凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。參見郭象註，《莊子》，頁 60、142。

³⁷轉引司馬談〈論六家要旨〉之言。參見王邦雄等纂，《中國哲學史》（上），頁 201。

³⁸參見陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 199。

³⁹陳先生言：「黃老哲學」特色有四：一、道之實體化：言道乃精氣所生；二、治術多元化：以虛無為根，清靜自守為道，以老子「無為而無不為」為治國之方；三、法則必然性：道乃為超越萬物之根據，而刑名法度乃因道之存在而保有其必然性，其與韓非或法家各有不同；四、君主權威化：在黃老帛書中，君乃為執道之生法人，以君尊臣卑為理序，其與《管子四篇》之「君乃御臣，臣為君用。」和《淮南子》之「重法尊君」有類同之處。參見陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 202、203。

帶領臣民百姓。而其政治之目的，乃在於施行法制的同時，也能以仁義施行仁政，才能讓人民誠服心服；而刑法之使用，必須謹慎才行，否則過於殘暴，則失民心，興起民怨。在《十六經·姓爭》云：「天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必傾。刑德相養，逆順若成。」⁴⁰由此吾人可看出，這是較偏儒家的「以德治國」之政治思想，其旨為「節用富民」，順而能「德治天下」。此和《莊子》雜篇中，〈庚桑楚〉云：「動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」⁴¹其中所言之「德治」雖異，但有其異曲同工之妙。

（二）莊子對陸賈「無爲而治」之影響

陸賈⁴²在漢高祖平定天下後，曾向高祖獻上《新語》十二篇，勸高祖要行仁義，施德政，才是治理天下之正道。〈道基篇〉云：「傳曰：『天生萬物，以地養之，聖人成之。』」又云：「聖人成之，所以能統物通變，治情性，顯仁義也。」陸賈認為「仁義」乃是萬物之生命及生活之源頭，也即人類思想與行爲之規準；而行仁義之餘，他接著又提出「無爲」說，陸賈所指之「無爲」，旨乃「寂若無治國之意，冥若無憂民之心，然天下治。」（〈無爲〉）⁴³「夫道莫大於無爲。」陸賈在〈無爲〉中，舉證了正反兩例：一為舜治天下，無治國之意和憂民之心，天下治也。反面為秦始皇將帥橫行，威震天下，築長城於戎境，以備胡越，秦乃敗於舉措暴眾而用刑太極。他覺得秦朝失敗，乃在於不施仁義，四維不彰，國乃滅亡。而陸賈並不贊成絕對不用刑罰，他認為：誅惡，需用刑罰，而仁義才是其根本。⁴⁴又說，一切的吉凶成敗，生死存亡，皆完全是由吾人自身的行爲所決定。

上述之意較近於老子云：「聖人無常心，以百姓之心為心。」及莊子說過：「天地與我並生，萬物與我為一。」由上述得知，陸賈之政治思想，前者行仁政，後者施無爲，原為兼納各家之優點，而儒、道兩家政治思想尤為顯著。

⁴⁰因黃老之學本無其獨立之文獻，但可參考七十年代在湖南長沙出土的「馬王堆漢墓」中，與《老子》合鈔者有四：1.《經法》，2.《十六經》，3.《稱》，4.《道原》等，今人又稱之為《黃老帛書》或《黃帝四經》。參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁 201，204。

⁴¹參見本論文第三章處。

⁴²陸賈生於公元前 240 年，死於漢文帝十年，及公元前 170 年，是一位傑出的理論家及政治家。參見任繼愈主編，《中國哲學發展史（秦漢）》，北京：人民出版社，1998 年，頁 144。

⁴³參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁 205。

⁴⁴參見任繼愈主編，《中國哲學發展史（秦漢）》，頁 135。

(三)《淮南子》儒道會通之影響

《淮南子》為漢朝淮南王劉安⁴⁵及其門客所撰寫（時間：景帝至武帝年間），有二十一卷，以〈原道〉為首，闡述道之本質；其最後一卷〈要略〉，是全書之序言。而《淮南子》在其著作上雖以道家為基礎，但其門下賓客有部分仍以儒家思想為依歸。凡指萬物或個人修養方面，是屬於道家思想，而儒家思想則落實在政治實現上。因此《淮南子》的「道」是無形無象，自然而然，隨著宇宙萬物之變化而行。

《淮南子》的帝王治國之道，乃以道為本，⁴⁶以「無為」為核心，如此依道而行，體道而治。而其「無為」是一種「人主之術」，也是一種「因物之所為」，即因循、順萬物之變。在〈本經〉云：「古者聖人在上，政教平，仁愛洽，上下同心，君臣輯睦；衣食有餘，家給人足；父慈子孝，兄良弟順；生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其願。」⁴⁷其旨乃為古代聖人在居上位時，其政教平和，對百姓廣施仁愛，然上下必同心，君臣亦和睦；又百姓吃穿有餘，生活隨之富足；接著父慈子孝，兄友弟恭，乃處處可見；生與死就無怨尤與遺憾；如此，天下和諧融洽，人人得如願以償。

此意近似《論語》中，季康子問「為政之道」於孔子的一段話，孔子回答：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。」⁴⁸孔子認為，在上位者若以莊重的態度來治理人民，則民自以恭敬回報之；以孝順父母，慈愛百姓來待民，民自以忠心回報之；以舉用賢人為用才之道，百姓當自勉之。

又如〈應帝王〉云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁴⁹此為莊子之假託，指帝王之治天下，應其無心之工夫修養，其「用心」乃為「用無」，而這個作用，就是「虛」字，它不傷自體，亦不傷物。

由上述可看出「黃老之學」的道、陸賈的「無為而治」和《淮南子》的「道」大體相似。只是《淮南子》的道家思想，雖具黃老本色，較同於《莊子》，有儒道會

⁴⁵劉安是劉邦之幼子劉長的大兒子，博學多聞，十六歲被封為淮南王。參見熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，台北：三民書局，1997年，〈導讀〉，頁1-3。

⁴⁶熊先生言：「以道為本，是指王之治國，乃要合於天道、地道和入道。即依道而行，體道而治。」參見熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，〈導讀〉，頁23。

⁴⁷參見熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，頁375、376。

⁴⁸出自〈為政第二〉。參見武修文編著，《論語》，台北：致良出版社，1990年，頁39。

⁴⁹成云：「將，送也。物感斯應，應不以心，既無將、迎，豈有隱匿哉！」參見王先謙撰，《莊子集解》，台北：文津出版社，1988年，頁75。

通之用；而「黃老之學」和陸賈等思想，以《老子》思想為主。

二、莊子對魏晉政治思想之影響

秦漢之際，盛行「黃老之學」，因而提昇了道家思想的地位，而當時思想如：陸賈《新語》和《淮南子》等，都是以結合儒道兩家思想為主。⁵⁰魏晉時期，是一個戰事不斷、兵荒馬亂、民不聊生、篡象不窮的年代。由於東漢末年，儒家經典在政治上的權威，地位已日漸式微，官學也隨之荒廢，五經學業就不再受重視。⁵¹世人就擺脫了漢人的治學方法與思維方式，文教政事的措施，就猶如「逆水行舟」，而其操縱指使，乃存乎一心。⁵²就因此政治背景，造就出一個思辨能力提昇、能把握道體、統其大義等改造的魏晉思想。

魏晉時的哲學，稱為玄學，而玄學是將自然與無為抽象化，其實是以道家思想為主，意在調和儒道思想，⁵³又稱之為清談。當代大多數的名士們對於《易經》、《老子》、《莊子》（俗稱「三玄」）有所認識與體會，因此，會產生不少的對話與論述。其主要之問題有二：其一是有與無、本與末之存有論；其二是名教與自然的問題。⁵⁴而魏晉清談思想乃起於老子，〈二十五章〉中云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼指出：人不違地，得全安也；地不違天，得全載也；天不違道，得全覆也；而道不違自然，乃得其性也。⁵⁵依其意，吾人若效法地的無私載，天的無私覆，及道的無私生等三個自然之玄理，而理天下者，天下人則當順之。換言之，若順道以無為理天下，乃天下則平。

又因莊子乃為老子之道之承繼者，也因魏晉時期之時政混亂，就如同莊子之生於戰國時般的混亂不堪。因之，筆者推出，《莊子》之政治思想是對魏晉時期頗具影響者，而其對何晏、王弼；向秀、郭象；阮籍、嵇康；和張湛等思想之影響，將分四部分論述。

⁵⁰參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），台北：里仁書局，2005年，頁295。

⁵¹參見蔡忠道，《魏晉儒道互補之研究》，台北：文津出版社，2000年，序頁1。

⁵²參見賀昌群，〈魏晉清談思想初論〉，《魏晉思想·甲編》，台北：里仁書局，1995年，頁1。

⁵³參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，前言頁3。

⁵⁴參見王邦雄等著，《中國哲學史·上冊》，頁273。

⁵⁵參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁65。

(一) 莊子對何晏、王弼思想之影響

自東漢末年起，道家經典及其思想才又開始受重視，《晉書》云：「魏正始間，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本。」⁵⁶由此，得證何晏和王弼為「正始玄學」之代表人物，又稱之為「正始名士」。⁵⁷他們也分別為儒家和道家經典作註解，而其基礎理論都建立在老子「無為」的觀念上，知老莊思想對其影響甚深。

何晏父親早死，其母改嫁給曹操，後來，娶曹操之女金鄉公主為妻，也因何晏與曹操有關係，後來為司馬懿所殺。何晏的名聲與官位都高高在上，喜研究《老子》和《易經》，也喜談名理。⁵⁸因何晏註解的章句中，不易看出何晏哲學，唯一可粗略了解其之作品是《列子·天瑞篇》和《列子·仲尼篇》，這兩篇是提及《老子道德論》的一部份。

何晏的〈道論〉云：「有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。……圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。」⁵⁹何晏認為，萬物之存在即為「道」，也稱之為「無」；而其存在，都有其名；但「道」與「無」卻無一定的名與屬性，因而也就無「名號」，此即何晏「道本無名」之思想。何晏的〈無名論〉云：「為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名為道，無譽為大。則夫無名者，可以言有名矣；無譽者，可以言有譽矣。」其旨為「道本無名」。而何晏也提出他個人的新見解：即「無所有」與「有所有」。⁶⁰又曰：

夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。道本無名，故老氏曰：「彊為之名。」仲尼稱堯蕩蕩無能名焉。下云：「巍巍成功。」則彊為之名，取世所知而稱焉。……夫為無名，故可得遍以天下之名名之，然

⁵⁶參見崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1992年，頁430。

⁵⁷在徐復觀《中國藝術精神》，頁151，中提及：「正始名士」在其思想上，是以《老子》為主，《易經》為輔，做思辨的玄學。參見魯迅等著，《魏晉思想·乙編三種》，台北：里仁書局，1995年，頁10。

⁵⁸參見魯迅等著，《魏晉思想（乙編三種）》，頁7-10。

⁵⁹此處儒家經典，乃指《論語》和《周易》；道家經典，指《老子》。《列子·天瑞篇》張湛注所引的〈道論〉和《列子·仲尼篇》的〈無名論〉。參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁296。

⁶⁰何晏認為：「有所有」：是指具有一定性質之萬物；「無所有」：指沒有任何一定之性質。參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁297。

豈其名也哉？⁶¹

由此，何晏認為自然就是道，乃天地運行之法則；也是聖人治世順世之圭臬。聖人順自然之道而行，其德澤將廣披於百姓，而其功之大而民不察，此即「無名」是也。吾人可清晰看出何晏的道家思想「無名」之觀。

王弼（西元二二六至二四九年），字輔嗣，魏山陽（今河南焦作市）人。⁶²生於魏文帝黃初七年，卒於正始十年（年僅二十四歲）。著有《老子注》和《周易注》，⁶³此二書為研究「三玄」，所必讀之書。何晏對王弼非常敬重，因其才學輩出，何晏以為王弼之「天人之論」更勝於漢人的「天人相應」。⁶⁴王氏否定名教之功用，認為名教與禮法，往往流於高度形式化，而趨虛偽不實。因之，王弼以「不言之教」、「崇本舉末」和「自然觀」等，略為論述：

老子云：「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。」在此，王弼注：「大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，及從上也。因其非以形立物，功成事遂，百姓也不知其所以然。」⁶⁵以居「無為之事」、行「不言之教」和「不以形立物」等，順理成章的將已僵化的名教言論及其思想，轉化，再昇華。《道德經·第五章》云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」王弼注：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失真；有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。」⁶⁶此王弼以為天地乃為自然，對於萬物是無為無造，依萬物之各有所用，堪能載萬物也。

王弼在〈明象〉云：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。……然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘

⁶¹參見蔡忠道，《魏晉儒道互補之研究》，台北：文津出版社，2000年，頁55。

⁶²參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。

⁶³參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁298。

⁶⁴參見蔡忠道，《魏晉儒道互補之研究》，頁58。

⁶⁵此處為〈第十七章〉《老子道德經注（上經）》，參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁40。

⁶⁶參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁13。

言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。⁶⁷

對於漢易象數之學，王弼認為，忘象而得意。又言與象，乃為表意之工具，因此，若要瞭解其意，必先藉言與象，倘若通過言與象，又能忘言與象，將得意也。由此，王弼正告訴吾人，不要執著於易經之符號與象徵，因為那只是工具，卻非為最後之目的也。

在何劭《王弼傳》中，記載王弼回答裴徽有關「貴無」的一段對話：王弼說：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」又《世說新語》注引此段文字為：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足。」⁶⁸王弼此番話，充分反映當時玄學所提倡「貴無」之政治理論。

總之，王弼認為「無」乃萬物之本，因此又說：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也」（《老子·三十八章》注）⁶⁹，豈不說明了萬物「以無為體」、「以無為用」之道嗎？如此，其思維與老子認為的「無」，乃「萬有」之根源的思維是不同的。王弼在魏晉間提出一個新觀念，為「迹本論」⁷⁰，即無在其中，道就在其中。其用意是用以會通儒道兩家之衝突。王弼以為「聖人體無」，要直接從「萬有」中，去體認他們的特性及作用都歸根於「無」。而不去「萬有」之外，尋其根源處。

（二）莊子對阮籍、嵇康思想之影響

在魏末興起了一個新團體—「竹林七賢」，又稱之「竹林名士」，而其主要之思想，以《莊子》為主，將思辨落實於生活中，彼等皆性情中人。⁷¹主要之代表人物為阮籍和嵇康。阮籍喜喝酒，嵇康喝酒兼服藥。他們二人脾氣甚大，阮籍卻於年老時

⁶⁷參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 609。

⁶⁸「未免於有」，是指當時的玄學家，無法擺脫現實生活的煩惱，因此「體無」是將其精神層次超脫於世俗事之上，以跳脫這些框架，以虛無來對應「未免於有」。參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，前言頁 2。

⁶⁹參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 94。

⁷⁰依牟先生之見：「迹本論」：現實的日常生活是「迹」，而無是「本」。指全部的生命，不離迹而在迹中，而現實生活的迹，將以無為為本。即郭象註曰的「迹冥論」。參見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983 年，頁 233。

⁷¹參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966 年，頁 151。

將之轉化。⁷²

在《阮籍略傳》中，記載阮籍字嗣宗，為陳留尉氏人，生於公元二一〇年（漢獻帝建安十五年），死於公元二六三年（魏元帝景元四年），享年五十四歲。其個性曠達，好喝酒，為人謹慎中肯，終得以善終。

阮籍家境普通，幼年早孤，但學習非常努力，廣讀群書，以《老子》、《莊子》為最愛，⁷³著集十三卷，詩共八十五首。阮籍之時代，政治紛亂，當時之名士常遭禍難，而講禮教之人，皆拘束而虛偽，因之，讓阮籍除了反禮教的制度外，也過著消極的生活，他希望能有「無政府」之政治思想。

由上述得知古代哲學家的另一個真實面，阮籍的性情和生活態度，可能受當時的生活環境及政治上的迫害所逼，因之，才把酒當催化劑，而寄情於文字行間。從阮籍〈達《莊》論〉和〈大人先生傳〉中，可顯著看出其思想受莊子之影響頗深。其中，主題為「達《莊》」者，意為通達莊子之思想；除依其寫作的歷史背景之外，該文章另富有其現實性及藝術性：依現實性面看，乃因魏晉時期，司馬家族兇狠醜惡之作風，與其以儒家禮教為標榜之手段等，阮籍以此作為其犀利批判之對象；另藝術性層面，則是其文體屬漢賦之變體，無論是體裁、結構、思想等方面，都是鋒利而明確，是一頗佳的論辯文章。

此處也正與筆者撰寫本論文有符應相融之處，底下將各取阮籍〈達《莊》論〉和〈大人先生傳〉中之文章片段，來略論阮籍之思想，乃源於老、莊之思想。

〈達《莊》論〉⁷⁴云：

有一人，是其中雄傑也，乃怒目擊勢而大言曰：「吾生乎唐、虞之後，長乎文、武之裔，遊乎成、康之隆，盛乎今者之世，誦乎六經之教，習乎吾儒之迹，被沙衣、冠飛翮、垂曲裙、揚雙鶡有日矣。而未聞乎至道之要有以異之於斯乎！且大人稱之，細人承之，願聞至教，以發其疑。」

客曰：「天道貴生，地道貴貞，聖人修之，以建其名……今莊周乃齊禍福而一死生，以天地為一物，以萬物為一指，無乃微惑以失貞，而自以為誠者也？」

⁷²參見魯迅等著，《魏晉思想（乙編三種）》，台北：里仁書局，1995年，頁11。

⁷³參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，台北：錦繡出版社，1993年，頁13。

⁷⁴參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，頁122、123。

先生俛而笑曰：「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。……當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？……」

又曰：「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。……自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子為壽，彭祖為夭；秋毫為大，太山為小，故以死生為一貫，是非為一條。……莊周之云，致意之辭也。」⁷⁵

在上述的對話中，乃藉託一位道家的「先生」⁷⁶與一些儒家「紳士之徒」之思辨與對話，其闡述莊子思想的主要理論之一：「齊物思想」。莊子思想，乃是由大的方面來看待天地，當然也看到其極點處，直到無外物之存在。它是反映人對於客觀認識的態度，及由此產生的是非和差別之想法，皆為相對的。而儒家則是從小處來治理天地萬物，隨之，當然就會覺得萬物都各自有其限制和桎梏。

莊子〈天下〉云：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆源於一。」……配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其在於……，百家之學時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。⁷⁷

莊子認為，天下之亂，乃因百家各稱其道之學說，聖賢人者，皆一一隱居，而道德也不像古代那樣的純一；在此，莊子批評百家各是其是之說，不知反省改過，如此，天下必定決裂，不能和諧。道乃為長養天地萬物，澤及百姓者，是無所不在的。由此，也給了吾人一個反省的提醒，莊子之意為，天下應和各家之道為一，只有融通合一，才能暢達，通向大同之道。

在莊子的〈齊物論〉云：「天地與我並生，而萬物與我為一」⁷⁸莊子在其中，也顯然說出天地萬物間之道是互通為一，筆者以為，最主要是在於吾人內在心性之提

⁷⁵參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，台北：錦繡出版公司，1993年，頁125、126。

⁷⁶倪先生指出：「先生」，顯然是作者阮籍本人。參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，頁123。

⁷⁷參見郭象註，《莊子》，頁566-568。

⁷⁸參見郭象註，《莊子》，頁51。

升。又〈大宗師〉莊子假託仲尼與顏回之對話，仲尼曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」⁷⁹其意乃為莊子藉仲尼與顏回之對話，道出「坐忘」之修養境界，是忘卻自我存在，跳脫形軀及感官之作用，擺脫知之框架，讓其精神與道通合而為一，則天地萬物皆能和諧共處。

〈達《莊》論〉又云：先生云：「莊周若見於此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。」⁸⁰接著，這位道家「先生」又說，莊子之思想是闡述其道德之奧妙，且說明無為之本意，藉以寓言將事物作假託來加以推廣，姑且用它們使自己獲得無為之心的歡愉，也才能夠自由自在的逍遙於一個時代。由此，可知阮籍相當能體悟莊子當時所遇到的政治，是多麼紛亂與黑暗。因之，他能將心比心，致力於學習莊子不與世爭的生活哲學。

接著，〈大人先生傳〉云：

嗚呼！時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以為貴夫世矣，而惡知夫世之賤乎茲哉？故與世爭貴，貴不足尊；與世爭富，富不足先。必超世而絕群，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎沕漠之初，慮週流於無外，志浩蕩而自舒，飄飄於四運，翻翱翔乎八隅。欲從肆而彷彿，浣澆而靡拘，細行不足以為毀，聖賢不足以為譽。變化移易，與神明扶。廓無外以為宅，週宇宙以為廬，強八維而處安，據制物以永居。夫如是，則可謂富貴矣。⁸¹

上述引言是大人先生為當時之政治混亂，惆悵地感嘆之言。其意為：先生覺得四季比不上一年，而年比不上天，天則比不上道，又到則比不上神。他認為神乃大自然之根，而那些自以為行為拘束的人，就是這人間的高貴人物了，他們又怎麼知道這人間已低賤至此呢！

因此，與世俗爭高貴者，不值得受尊重；而與世俗爭富貴者，這種富貴則不值得搶先。因而要超脫人群與世人隔絕之方，先生認為就是要棄世俗，獨自往來，猶

⁷⁹參見郭象註，《莊子》，頁 162。

⁸⁰參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，頁 131。

⁸¹參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，頁 171、172。

如在泰初時代之前，才能觀悟到自然之道之初始；思慮也才能遊於無外的大自然；志氣才能自然奔放，飄飄翱翔於八方之外。而欲望要縱情，祇求大體不受拘束，且小細節不足以成爲誹謗，而聖賢者也不足以成爲榮譽。

由上述，阮籍政治思想與莊子確有契合之處。而阮籍藉託先生之言，以爲這一切的變化，都與神明相隨。也將大自然和整個宇宙視爲家，如此，才能安寧的居住下來，又依其對萬物之治而生生不息的居留。這樣一來，才能順達真富貴之新境界。

而阮籍之「志浩蕩而自舒，飄飄於四運，翻翱翔乎八隅」與莊子的〈逍遙遊〉之內在精神，若似有相似之處。

〈逍遙遊〉云：

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。⁸²

莊子藉〈逍遙遊〉闡述其無與倫比的自由觀。其中之鯤化爲鵬，一躍而飛，就從北海飛到南海。指人之內在精神，若不受任何束縛，即可達逍遙自在之境界。其實，因心境的不受束縛，則當下的南冥就是北冥了，而天池在哪呢？人間世是也。

而〈天地〉⁸³云：

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。……若愚若昏，是謂玄德，⁸⁴同乎大順。

其意爲：當天地開始，就有「無」，而未有「有」與「名」。「一」就因而生起，雖有了「一」，但未有形跡。萬物得以生成即稱德。無形跡卻有陰陽之分，而陰陽流通無間，產生命。陰陽動靜而物成理生，就生成形。形體保有精神，各有其視聽言動之法則，稱之性。而修性返回到德本初之性，無心無跡，如此玄德，有如回至泰初自然之道般的虛空境界。

⁸²參見郭象註，《莊子》，頁9、10。

⁸³參見郭象註，《莊子》，頁243、244。

⁸⁴《道德經·五十一章》云：「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁137。

總之，阮籍〈大人先生傳〉，是屬於描寫理想化的人物傳記。其所稱之「大人」，應是德澤廣披天下萬物之人。而此道家中的「大人」，是以自然為本，行無為之治的理想化人物。⁸⁵而其內容也正體現老莊思想，以天地為家，與萬物為友，順自然之造化的理想化人物。

（三）莊子對向秀、郭象思想之影響

向秀，字子期，河內人。向秀「在朝不任職，容迹而已」⁸⁶，與嵇康私交很好。⁸⁷生於西元二二七年至二八〇年，身處魏明帝至西晉武帝年間。《世說新語·向、郭二《莊》》云：「初，注《莊子》者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。唯〈秋水〉、〈至樂〉二篇未竟而秀卒。」⁸⁸依此得知：向秀為當時注莊者，唯一較能理解莊子的人，確有莊子之玄解者。

又在竹林七賢中，解《莊》者有阮籍、嵇康；而注《莊》者，只有向秀一人，向秀有《莊子注》、〈難養生論〉、〈思舊賦〉等。

〈思舊賦〉⁸⁹云：

余與嵇康、呂安居止接近，其人並有不羈之才。然嵇遠而疏，呂心曠而放，其后各以事見法。……余逝將西還，經其舊廬。……追思曩昔游宴之好，感音而嘆，故作賦云：將命適於遠京兮，遂旋反而北徂。濟黃河以泛舟兮，經山陽之舊居。……見二子之遺跡兮，厲窮巷之空廬。嘆《黍離》之愍周兮，悲……停駕言其將遠兮，遂援翰而寫心。

此賦意為：向秀感嘆昔日的三好友，嵇康、呂安二人因事被誅，只剩向秀一人，獨自吟詩作賦，而藉之引發其懷友之情愫與仕司馬家之無奈心情。由此，也可感受到向秀因當時政治之腐敗，無仕途之心，唯藉吟詩作賦抒發其胸志。

嵇康為向秀之好友，在嵇康〈養生論〉⁹⁰發表後，向秀也多次反駁他，便著〈難

⁸⁵參見倪其心譯注，《阮籍詩文》，頁 156、157。

⁸⁶轉引《晉書·向秀傳》。參見韓格平注譯，《竹林七賢詩文全集譯注》，長春：吉林文史出版社，1997年，頁 562。

⁸⁷參見蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：台灣學生書局，1988年，頁 121。

⁸⁸參見柳士鎮、錢南秀譯注，《世說新語》，台北：錦繡出版公司，1993年，頁 99。

⁸⁹轉引《昭明文選·卷十六》。參見韓格平注譯，《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 563。

⁹⁰嵇康〈養生論〉云：「世人不察，惟五穀是見，聲色是耽，目惑玄黃，耳務淫哇，滋味煎其府藏；醴醪煮其腸胃，香芳腐其骨髓，喜怒悖其正氣，思慮銷其精神，哀樂殃其平粹。夫以蕞爾之軀，

養生論》，其主要內容表達，向秀認為：指人之有生就有情，而滿足情欲乃合乎自然的觀點之事。於此，嵇康又作〈答難養生論〉，反駁向秀的「難」問題。

向秀〈難養生論〉⁹¹云：

難曰：若夫節哀樂，和喜怒，適飲食，調寒暑，亦古人之修也。至於絕五穀，去滋味，窒情欲，抑富貴，則未之敢許也。何以言之？夫人受形於造化，與萬物並存，有生之最靈者也。……若閉而默之，則與無智同，何貴于有智哉？有生則有情，稱情而自然。若絕而外之，則與無生同，何貴于有生哉？

向秀以為：如節制哀樂，平和喜與怒，適量飲食，及順應寒與暑等，都是屬於古人之修養作為。至於，絕食於五穀，屏除美味，遏止情欲，排斥富貴等想法，這是他所不能贊同的。向氏以為人之形體乃受稟於天之自然而成的，和天地萬物共同生存在同一個場域中，其為最有靈性者。而其不同處為，人為自主有活動能力者，可以接觸萬物，又能以聰明智慧幫助自身，……向氏以為，人之有生命便有情感，而滿足情感，即覺舒適順和。如果是抑制它，或是排斥它，這不同於無生命嗎？那人生有何可貴之處？

此處，向秀以為萬物「任欲」、「逍遙」為養生之重點，為「各任其性，苟當其分」；萬物皆有所待，而其得到所待就滿足欲求，由此可見，其「逍遙」之義，乃為符合時代需求而設。筆者認為，此觀點乃非同於莊子之養生境界及嵇康所謂的養生之道。

郭象（西元二五二年至三一二年），字子玄，河南人。晉惠帝時，郭象繼向秀之後，又撐起玄風之旗，好老莊與「清談」⁹²，王衍乃讚譽有加。⁹³莊子之玄理，乃至向、郭起而又大展玄風。⁹⁴

攻之者非一途；易竭之身而外內受敵，身非木石，其能久乎？」嵇康之意：乃勸告吾人不宜過度注重自身欲望享受，否則將竭盡身心，而枯於自體。武秀成注譯，《嵇康詩文》，台北：錦繡出版公司，1993年，頁130。

⁹¹參見韓格平注譯，《竹林七賢詩文全集譯注》，頁566。

⁹²牟先生說：「清談」：是以「談言微中」的方式談，即只用簡單的幾句話就能說得很中肯、很漂亮。而清談是講究姿態與情調，內容合乎此，才稱得上「名士。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁227、228。

⁹³轉引《晉書·卷五十郭象傳》云：太尉王衍每聽象語，如懸河涉水，注而不竭。參見牟宗三，《才性與玄理》，頁196。

⁹⁴參見蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：台灣學生書局，1988年，頁121。

郭象言：

夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行；與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。

又言：莊生雖未體之，言則至矣。其通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。⁹⁵

郭象在此推莊生之意，以爲其乃「掘迹發本」，名爲「迹本論」⁹⁶，就道家原則說，無爲乃爲本，而無不爲則爲末（迹），而稱譽莊子之言，乃寄於狂言，而顯圓融之處。莊子在〈齊物論〉云：「勞神明爲一，而不知其同也，是之謂朝三。」⁹⁷「天地與我並生，而萬物與我爲一」⁹⁷此言莊子了天地萬物之性，與萬物爲一，此處說明了莊子之無用、無心與萬物共存，達至和諧相處之道，此即「內聖通外王」之道也。

（四）莊子對張湛《列子》思想之影響

張湛，爲東晉人，是中國史上第一個注《列子》之人，而今所傳之《列子》，確定是爲張湛所編定，其注本乃於唐初才開始流行。其成就雖遠不如王弼、阮籍，但張湛之基本理念，仍保持「無」的玄學思想，其主要主張爲「養生」與「無爲」，很明顯的是受王弼注老之影響。

有關莊子佚文可見於張湛注《列子》書中，〈天瑞⁹⁸篇〉云：

子列子居鄭圃，四十年人無識者。國君卿大夫眎之，猶眾庶也。國不足，將嫁於衛。……子列子笑曰：「……其言曰：有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化。故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾，不生者疑獨，不化者往復。」⁹⁹

其言爲：列子住在鄭國的圃田，已有四十年之久，卻無人認識他，鄭國的國君和卿

⁹⁵ 〈南華真經序〉，參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁1、2。

⁹⁶ 蔡先生言：迹即冥，冥即迹，是無對而圓融。此之迹本論也同於老子〈五十六章〉云：「塞其兌，其門，措其銳；解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。」蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，頁123；樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁148。

⁹⁷ 郭象註，《莊子》，頁46、51。

⁹⁸ 轉引林希逸《冲虛至德真經齋口義》云：「此篇專言天理，以其可貴，故曰瑞。」按其義爲天將祥瑞。注3，子列子，指列子，名禦寇，爲春秋年代之道家學者。參見莊萬壽譯註，《新譯列子讀本》，台北：三民書局，1993年，頁48。

⁹⁹ 參見莊萬壽註譯，《新譯列子讀本》，頁48。

大夫們，也都把他當平民看待。因鄭國饑荒，列子便移居於衛國。於是告知弟子們的一番話：壺子言：生育生命之本體乃無生命，而取決生物變化的是無變化；又無生命產生有生命，無變化卻能創造變化；而生命之現象就是生育，變化之現象就是無無變化。因此，常生、常化，也即無時不生，而無時不化。陰陽二氣交流與四季變換皆如此，如此往復循環，就不會有終止的一天，也沒有會窮盡的本體了。

如老子〈第一章〉云：「無名為天地之始，有名為萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」¹⁰⁰

莊子〈至樂篇〉云：

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也，……¹⁰¹

綜上述，得知列子思想，其所謂的「有生不生」、「有化不化」、「常生常化」、「無時不生」和「無時不化」等意，莫不以老、莊之思想為其主要論述。由此可知，《老》、《莊》思想，是魏晉玄學名士之主要靈魂。¹⁰²

三、莊子對南北朝至隋唐政治思想之影響

南北朝（南朝：宋、齊、梁、陳；北朝：五胡亂華）兩百多年，中國依舊未能統一；從南北朝到隋、唐的前半段，外來佛教進入，玄學雖屬道家之旁支，但仍保有中國原有之道家思想，因之做為吸收、消化佛教思想之橋樑。而唐末五代（梁、唐、晉、漢、周），可說是中國歷史的黑暗時期，而其原因，在其「無廉恥」，¹⁰³黃梨洲先生云：「三代以上，藏天下於天下；三代以下，藏天下於筐篋。」。莊子的〈在

¹⁰⁰參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁1。

¹⁰¹參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁345。

¹⁰²劉大杰言：吾人可以參閱《魏志》、《晉書》，就可看出在當時社會上的文人名士，無不精通《老》、《莊》之學。參見劉大杰，〈魏晉思想論〉，《魏晉思想（甲編三種）》，台北：里仁書局，1995年，頁20。

¹⁰³依牟先生言：唐末五代為中國的黑暗時期，因當時人知無廉恥至極，連尊嚴都盡掃於地，其文化生命、民族生命就隨之蕩然無存。參見牟宗山，《政道與治道》《牟宗三先生全集（10）》，台北：聯經，2003年，新版序，頁7、8、11。

宥〉云：「自三代以下者，匄匄焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉！」¹⁰⁴其意指，自三代以後，皆以獎賞懲罰為治民之規範，人民哪得空閒以安性命之情呢？而至今之社會政治情況，不都一樣嗎？這是值得吾人三思之地方。本文將依其時代先後，論述莊子對南北朝至隋唐政治思想之影響。

南北朝至隋唐中，近六百年，此時，盛行於中國的是佛教哲學。東晉時期，佛教入主中原，印度大乘佛教，分三個系統：大乘般若學、大乘唯識學和如來藏的真常之教等。般若學的宗師—龍樹（西元 150 至 250 年），南印度人，他以中道觀對緣起性空，闡析最為清楚。

龍樹說：「眾因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」意指：因緣生法，空也，此並非指一切皆空，而是在現象界是具作用性的，其本質是屬無自性，是一種超越於空與假名之中，為三諦之中諦。¹⁰⁵也即一切世間法都因緣而生，空即無自性，而世間法中，沒有一樣不是空的。

於西晉之後，南北陷於長時間的分裂時期，戰亂連連，民生聊苦，而佛教大為盛行，因佛教戒殺戒鬥，省欲去奢，及三世因果報應，人民因此得到精神之慰藉，當然也因而為亂世人民所崇信。上述佛教之「空」與「去執解縛」，就猶如老莊之「無」與「虛欲去執」雷同，然而這是魏晉玄學所不及之處。

南北朝隋唐是個思想文化多變的時代，張東蓀舉出三個不同面向的改變，其一是儒學式微；其二為老、莊思想的抬頭；其三是印度佛教思想的大量傳入。老、莊思想的抬頭與佛教入主中原有著密切的關係，而其也與儒家的天人感應之式微，有相當之影響。¹⁰⁶本文是以論述莊子對南北朝隋唐政治之影響為主，因而略提儒家的式微，接著，老莊思想即趁此時進入人心。

儒學式微：儒家之主要代表人物，有孔子、孟子和荀子等。在《論語·憲問第

¹⁰⁴參見陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務，1999年，頁283。

¹⁰⁵〈觀四諦品〉第二十四·一八和一九。「三諦：為天台宗所說，空諦、假諦和中諦，其中『中諦』雖有否定空假之義，但實是互相融合的。又三諦之間，是互相包含且圓融的。」參見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務，1997年，頁459-466。

¹⁰⁶張先生指出，式微：並非衰亡，指儒家思想至始至終，如縷如絲的存在著，並非大盛普行。張東蓀，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，牟宗三等著，《兩漢魏晉隋唐篇》《中國哲學思想論集》（第三冊），台北：水牛圖書出版公司，1988年，頁339-341。

十四》云：子曰：「不怨天，不尤人。上學而下達。知我者其天乎。」¹⁰⁷其意為：孔子認為，舉凡不得於天者，不會怨天尤人，反而是將其重點放在反省與自我修為上面，循序漸進，無以甚異於人者，能致知也。然深味其語意而見其中，有人不及知，而天獨知之也，因此，說明在天的限制下，人之自行努力，下學者，必上達天理也。

在孟子〈盡心上〉云：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

朱熹註云：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也；性者，則心之所具之理，而天又理之所從以出者也；而盡心窮理者，乃知性之至。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之也。存謂操而不舍，養謂順而不害，事則奉承而不違也。¹⁰⁸

由上述，孟子所言人之形上理序為：盡心、知性、存心、養性，以達知天。而「殀壽不貳，修身以俟之。」明白說明人之命限問題，是不可逃，也不可違的。因此，也只有順天而行了。

在荀子〈天論篇〉云：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功；如是則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。」¹⁰⁹其意為：言聖人乃要清靜其天君，修正其天官，完備其天養，依順其天政，涵養其天情，才能成全其天功；如此，才知他所當為，及知其所不當為者，就能主宰天地而役使萬物了。

綜觀儒者之言，蓋能至「下學上達」、「知天」及「全其天功」等終極智慧，皆須由吾人之自身修為做起，以盡心、知性、存心、養性為修養工夫，任勞任怨，持之以恆地做，便自然而然的達至「下學上達」、「知天」及「全其天功」的終極智慧。而達此目標者，可說是微乎其微，因之未能普遍施行其思想。

又據張東蓀研究：由於王莽時代，提倡讖緯，事先寫下許多的預兆與預言，因

¹⁰⁷參見朱熹集註，《四書集註》，台南：大孚書局，1991年，頁102。

¹⁰⁸孟子〈盡心上〉及朱熹註云，二者同頁次。參見朱熹集註，《四書集註》，頁187、188。

¹⁰⁹荀子謂：天君為心居中虛，以治五官；天官也，乃耳目鼻口形，能各有相接而不相能也；天情也，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉者也；天養也，財非其類以養其類；天政者，順其類者謂之福，逆其類者謂之禍。參見王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，台北：三民書局，1991年，頁257。

其預兆與預言皆爲人爲，因此常無法應驗，於是人們也就不相信它。爾後，王充的常識自然主義，即因應而生。到了魏晉，曹操、司馬懿等，都以權謀武力取得天下。因之，人們隨之也不相信天命了，¹¹⁰於是人人心中都紛紛的感覺虛空了。而老、莊思想也正在此時深入民心。

隨之，隋唐研究莊學者鮮。注《莊》者有張羨、何妥等人，至唐時，莊學復盛，以崇尚莊子思想爲主。唐玄宗開元年間，詔中書令張說舉能治《易》、《老》、《莊》者，有馬懷素、劉彥直等，天寶元年，詔將《莊》、《列》、《庚桑》等列爲真經；又詔崇文習《道德經》，因此，唐朝尊崇老、莊較先前各朝代，有過之無不及焉。另外，唐時尊稱老聃爲「玄元皇帝」，莊子則有「南華真人」之封號。¹¹¹

依郎擎霄研究：唐代注莊者，有盧藏用《注二十卷》，陸德明¹¹²《文義二十卷》，成玄英《疏十卷》……等，成玄英自少習《莊》，精心研究三十年，撰《南華真經疏》，〈莊子序〉¹¹³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，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。〈駢拇〉以下，皆以篇首二字為題，既無別義，今不復次篇也。

成玄英在〈莊子序〉中，稱頌陸德明爲智敏之人，言陸氏所造皆適。在此，成玄英將《莊子》之內七篇篇名及外雜篇篇名，以取其精旨，作爲內七篇之篇旨，其功力之深厚，真令人嘆爲觀止。

¹¹⁰參見張東蓀，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，頁 344。

¹¹¹郎先生言：張羨有《道言五十二篇》，何妥有《莊子義疏四卷》。郎擎霄，《莊子學案》，台北：河洛圖書出版社，1974年，頁 330、331。

¹¹²郭象子玄註，陸德明音義，《南華真經卷·第一》。參見郭象註，《莊子》，頁 9。

¹¹³成玄英，〈莊子序〉之末段。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 34。

總而言之，南北朝隋唐間，受莊子之政治思想影響者雖有限，但以唐朝為多且最為經典，給後世學人留下有關莊學注疏等為重要參酌之根據。

四、莊子對宋至明清政治思想之影響

宋至明清四代，共九百多年。中國哲學乃以理學、經學為主。而宋明儒家之學，通稱為「道學」、「理學」或「新儒學」等，所謂道學，大多指周、張、二程等之學。¹¹⁴至於「理學」一詞，乃為明末張九韶首先揭用。¹¹⁵

宋明理學乃繼先秦諸子學、漢唐經學後興起的新儒家哲學。宋明理學之特點：一方面意圖劃清儒學與佛老之界限；另一方面則是汲取融通佛老的手法入儒。¹¹⁶因此，宋明道學之淵源，可分三方面說：其一為經學，其二是佛學，其三是道家哲學。而道家對宋明道學的影響有三：1.道家的「無」。2.道家的「自然說」。3.道家的「萬物一源」的思維。

以宋代周敦頤《太極圖說》云：「無極而太極。」¹¹⁷其無之用意乃為道體之無形象、無聲無味，不可言也；再者，道家所謂的「自然」，乃為反對有為而說，所以老子才說：「道法自然」，勸人返璞歸真。莊子是主張，道乃無為、無形，宋代邵康節乃主張「無我而任物」和「以物觀物」。而程明道則主張「無將迎」、「靜觀萬物自得」。¹¹⁸此思想乃受道家之「自然說」影響。

王陽明（一四七二至一五二九年），其陽明心學之主旨「萬化根源在良知」，乃承於孟子，影響明代及至今甚著。¹¹⁹至明末，劉戡山（號戡山）為力圖擺脫禪學與調和王學之重要人物。劉戡山云：「心無體，以意為體；意無體，以知為體；知無體，以物無體；物無用，以知為用；知無用，以意為用。功夫結在主意中，方為真功夫。」¹²⁰此為劉戡山為破除王陽明之「四句教」¹²¹之「意與念」之分，其認為：「意乃為心

¹¹⁴參見孫振青，《宋明道學》，台北：千華圖書出版公司，1986年，〈序言〉，頁1。

¹¹⁵後來，孫先生又將它恢復為本來之舊名：「宋明道學」。參見孫振青，《宋明道學》，〈序言〉，頁2。

¹¹⁶參見吳光，《儒道論述》，台北：東大圖書，1994年，頁313、314。

¹¹⁷轉引周敦頤《太極圖說》。參見孫振青，《宋明道學》，頁2。

¹¹⁸參見孫振青，《宋明道學》，頁3。

¹¹⁹參見吳光，《儒道論述》，台北：東大圖書公司，1994年，頁167。

¹²⁰轉引黃宗羲，《子劉子行狀（卷下）》，《黃宗羲全集》（第一冊）。參見吳光，《儒道論述》，頁179、180。

之所存，非心所發。」其「意」是好善惡惡、有善無惡的，而「念」卻有善惡之分。在此他修正了王陽明之「四句教」為當時之思想寫下革新的一頁。而牟宗三先生說：「明末時，以顧亭林、黃梨洲、王船山、顏習齋、李恕谷等，較重『外王之學』，其最大問題乃在於政治之最高原則如何架構之問題不得解決。」徐復觀先生言：「凡是想要將政權固定為一身、一家或一集團之千秋大業者，結果必走上李承晚、吳廷琰之途。其罪惡悲慘之局面，在中國傳統文化中，探索到底，竟找不著答案，此即東方人的良心所呈現之最大限制。」¹²²其意為，解決政治問題，以往的限制，只是一問未達，一結未解罷了。而此問題之解決，乃要順能籠罩而相應於「內聖外王」之道者，其創造生命與綜和意識並進。

明末清初的政治思想家—黃宗羲（公元 1610—1695 年），為抗清政治家，四十四歲以前，讀書並從事抗清政治鬥爭；四十四歲以後，抗爭失敗後，則從事助書及講學之工作。而「經世應務」則是黃宗羲治史之根本指導原則。他說：「學必原本於經術而後不為蹈虛，必證明於史籍而後足以應務。」¹²³意指其重視歷代政治史籍，將可從汲取歷史經驗與教訓，為現實政治而服務。此即所謂的「經世應務」之說。清王夫之〈老莊申韓論〉云：

建之為道術，推之為治法，內以求心，勿損其心，出以安天下，勿賊天下，古之聖人，仁及萬世，儒者修明之而見諸行事，唯此而已。求合於此而不能，因流於詖者，老莊也。……損其心以任氣，賊天下以立權，明與聖人之道背馳而毒及萬世者，申韓也。……夫師老莊以應天下，吾聞之漢文景矣。……下此則何晏王戎以弛天下而使亂。然其所為，求之聖人之道而不得，求之老莊而亦不得。虛與誕，聖人之所弗尚；躁與貪，亦老莊之所弗尚。則遠之必夙者正也。老莊之所弗尚，則不得舉何晏王戎之罪罪老莊也。¹²⁴

其引文之意：指古之聖人，皆向內求其心，而不損其心；其向外則以安天下，而不

¹²¹轉引王陽明「四句教」：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」參見吳光，《儒道論述》，179。

¹²²轉引徐復觀〈良心、政治、東方人〉，《民主評論》第 14 卷第 23 期。參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），台北：正中書局，1990 年，頁 194、195。

¹²³參見吳光，《儒道論述》，頁 209、215。

¹²⁴參見王夫之〈薑齋文集卷一〉，《王船山詩文集》，台北：河洛圖書出版社，1975 年，頁 5。

會賊害天下，其仁能及至萬世，也只有藉儒者之修明而行諸於世，如此罷了。又世人治世，若不得治，莫怪罪於聖人與老莊，因世人之虛與誕，躁與貪，絕非聖人或老莊之所願盼見者。其因乃為治人之人，治人之治，及治人之心所為之，即指人為也。因此，王夫之在此奉勸世人，凡事要先內省修其心，才不枉聖人先賢之教誨。但其政治思想，以關心民族獨立為主，乃因明末清初，正值異族統治時期。¹²⁵

總之，宋至明清政治思想家，大體上以儒學為主要的治世之學，禪學及道學則為輔，甚至有儒道兼用，或禪儒並進，或三家（儒、釋、道）齊一等，但仍可由中依稀得知，莊子政治思想之原意，乃首重於人心，提醒世人勿造作，反躬自省，求其順世自然，得以治焉！此時期之政治思想也有受及道家老莊政治思想之影響。

第三節 莊子政治思想的現代意義

中國文化之現代意義，即其本身之現代化。¹²⁶現代民主政治之理想，是期能展現一些「藏天下於天下」之理想，是在現實生活中來實現，從孫中山先生之帶領辛亥革命，嚮往民主政治起，而第一任臨時大總統選舉，孫先生讓位給袁世凱時，此即為中國政治現代化之重要起步。¹²⁷從民國建國至今百年，近一世紀的時間裡，在此，莊子政治思想分別給予吾人在現代政治、社會及生死觀等，各有什麼不同之現代啟示？

莊子政治思想對於現代意義，筆者暫且將之歸納為三：一、莊子對現代政治之啟示；二、莊子對現代社會之啟示；三、莊子對現代生死觀之啟示等。乃指就其本身之現代意義而言。以下分三部份來論述：

一、莊子對現代政治之啟示

現代國家中，政治多亂者不在少數，如巴基斯坦、韓國、越南……等，國家因政治而戰亂，人民一定首當其衝，人民生活也不得以安。因政治戰亂所帶來的傷害是無窮無盡，又人類科技文明的快速起飛，核彈的發明與使用，其威力將禍延子孫。

¹²⁵參見勞思光，《中國哲學史·第三卷》（下冊），香港九龍：友聯出版社，1980年，頁778。

¹²⁶參見牟宗三，《政道與治道》《牟宗三先生全集（10）》，〈新版序〉，頁23。

¹²⁷參見牟宗三，《政道與治道》《牟宗三先生全集（10）》，〈新版序〉，頁24。

政治問題除影響人民的民生問題外，接著顯現的是經濟、宗教、教育問題，最後將引爆社會問題等層出不窮，這就是所謂的「覆巢之下無完卵」之意。又如何在此環境中，尋出一條「生之道」之造境呢？而莊子政治思想給吾人一個很好的政治思維途徑。下述分政治、宗教和教育等問題三部分論述。

其一、政治問題

管理學大師杜拉克（Peter Drucker）倡導「經營哲學」。杜拉克：「要瞭解經營哲學必先要了解：使命是什麼？核心能力？該做什麼？對象是誰？希望達成的願望？……等問題。再決定領袖應該怎麼做？」¹²⁸依此言之，政治、宗教、教育等問題，不也應如此做嗎？是的，但不一定全該如此，筆者認為：若順著老莊的腳步走，較能得民心，且能無為而治。因其中希望達成的願望，就政治言，是指達成百姓之願望呢？還是達成領袖者自己的願望呢？如果只是達成領袖者之願望，最後，人民可能只是使其達成霸業中的一顆棋子罷了。如此，定非吾人所樂見的；但領袖者若能達成百姓之願望，使民能安居樂業，想必它定為吾人所願樂意見者。

因此，老子在〈第五十七章〉云：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」和〈第四十九章〉云：「聖人無常心，以百姓心為心。」¹²⁹老子提出：君者用正道來治理國家，或用奇術來用兵作戰，此兩者皆非為治國之道，而治國之道無它，惟「無為」是也；君者若以百姓之心為心，如此，即知民間之苦，進而體恤人民，人民有何不從之者？又莊子〈庚桑楚〉云：「動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」換言之，政治者，乃統治國家一切事務之總稱。而首要在其領導者之領袖作為，若領導者能以無心無為之心與民相處，則民將不治而治。

彼得·聖吉（Peter Senge）說：「新時代組織該如何學習？」他指出：「無論是個人或是組織，都要體認人類與地球另一端之關係，即全球化。」¹³⁰此處說法，筆者也頗為認同，因能共同的生長在這地球上，是一份得來不易的緣分，而吾人又能如何歧視不同種族、不同宗教信仰、抑或美與醜……等。在此，莊子〈齊物論〉中云：

¹²⁸轉引李芳齡譯，《你也可以參加的領導高峰會》台北：天下雜誌，2010年。杜拉克：「經營哲學」：是指組織為顧客創造價值的方法，此適用所有類型的組織。參見蕭富元整理，〈管理大師給未來領袖的六句話〉，《天下雜誌》（雙週刊）第455期，2010年9月8日，頁69。

¹²⁹參見余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年，頁118、101。

¹³⁰參見蕭富元整理，〈管理大師給未來領袖的六句話〉，頁70。

「天地一指也，萬物一馬也。……故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。」¹³¹此處，莊子明白指出：舉凡天地萬物，宜一視同仁，平等待之，尊重彼此，且尊重多元文化，即使是對立的兩方，也不會有敵對之意，因其視彼此為一體，故互通為一，如此百姓間不起爭執，政治即趨和諧，國家就會平順。

在郭象註《莊子》在序言重申：莊子乃為無心無為之人，說明了莊子是個不造作，素樸純真之人，隨時隨地，且隨心隨感而應者，而其心境乃藉由內在的自省與虛靜，作為工夫修養之方，以萬物共存之心為與民和諧相處之道。

其二、宗教問題

宗教之信仰為人民之主要精神寄託。自古以來政教乃合一，而其宗教問題之有無，往往攸關國家政治之穩固與否。環觀世界各國中，有些國家之宗教領袖，就是穩定該國民心主要動力之一，如教宗保羅二世、耶穌基督、釋迦牟尼佛……。筆者很慶幸能生長於臺灣，因為臺灣雖小，但五臟俱全。就宗教而言，臺灣是個尊重多元的國家，在小小的島嶼中，其宗教有佛教¹³²、基督教、一貫道、道教、真理教……等，各種宗教都各有其宗旨，其宗旨雖異，但殊途而同歸，彼此互不干擾，勸人為善，引人步入心靈安頓之正途。

〈齊物論〉云：「樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」¹³³莊子指出，道乃處於環之中心位置，以順世之無窮也。是與非皆歸於無窮之變化中，因此也藉之提醒各宗教皆能夠明道，知其道通乃為一之共識，在各宗教而言，彼此尊重、包容，才能共創美好未來；在國家而言，能包容並尊重多元文化，讓各宗教、種族皆各有其發展之空間。就如：臺灣的「九二一大地震」、「八八風災」，印尼的「大海嘯」，日本的「大地震」、「海嘯」等事件發生時，就有非常多的宗教團體、愛心協會、急難救助團體，主動紛紛伸入災區，投入救援的工作，以及啟動各國募款救災等工作。如此，正展現了莊子所謂的「天地與我並生，萬物與我為一」之宏觀心志，且將愛傳承至全球各地。

¹³¹參見郭象註，《莊子》，頁 44、45。

¹³²勞先生指出：「中國佛教」有三宗：即天台（智者大師為開宗者）；華嚴（完成此宗理論者為賢首法師）；禪宗（以菩提達摩為初祖）等。參見勞思光，《新編中國哲學史》（第二冊），台北：三民書局，1987年，頁 289、292、306、322。

¹³³參見郭象註，《莊子》，頁 43、44。

其三、教育問題

「教育¹³⁴乃百年之大計」，不管是家庭教育、學校教育或是社會教育，皆是環環相扣，疏忽不得。因它乃攸關國家之興盛與衰敗。《三字經》云：「養不教，父之過；教不嚴，師之惰。」在《三字經》中，明白的指出：教育的責任，首要為家長，老師為次。本文究其學校教育而言。

在戴晨志老師的《新愛的教育》中有段小故事：

唐朝有位「百丈禪師」，在很冷的天氣裡，叫徒弟們撥撥看爐中的是否有火？徒弟輕輕的撥了一下，說：「師父，看不見火，沒有火了。」於是，百丈禪師就親自用鐵條，深深的一撥，發現爐中還有零星的火種，並指給徒弟們看：「你們看，這不是火嗎？」¹³⁵

唐朝的百丈禪師「深深的一撥」，是的，人的心靈的確也似火種般，需要師長們的「深深一撥」。它依然可以發光、發亮。然每個人都具有其生命之亮點，靠師長們及父母去發覺這「亮點」，適時給予愛與關懷，讓孩子找到自己的「亮點」，建立自信心，將助於孩子未來是否能建立其正向思維之根基。

莊子〈齊物篇〉云

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不怯。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇怯而不成。五者園而幾向方矣，故知止其所不知，至矣。……注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。¹³⁶

筆者認為：吾人若能藉以「不稱、不言、不仁、不嗛和不怯」來教育子女者，未來才能隱含光明於心，而「大道、大辯、大仁、大廉及大勇」等，¹³⁷才得以證見之。

在此，莊子並非否定儒家的「大道、大辯、大仁、大廉及大勇」等，而是以「正言

¹³⁴轉引《說文解字》釋：「教」字，上所施，下所效也。又段玉裁在《說文解字注》說：「教」字之右邊，引申為戒尺、教鞭，而「教」字之左邊，表示晚輩在下，正接受來自父輩的嚴教。而「育」之本義為產育之意。參見閻愛民，《中國古代家教》，台北：台灣商務印書館，1998年，頁7、8。

¹³⁵參見戴晨志，《新愛的教育》，台北：時報文化，2004年，頁23。

¹³⁶參見郭象註，《莊子》，頁54、55。

¹³⁷郭象言：「不稱，不言，不仁，不嗛，不怯」，即無所稱其謂，不以言語，無愛自存也，無所容其嗛盈，無往而不順，故能無險而不往；則「大道、大辯、大仁、大廉及大勇」，就隱藏於其中，這是所謂不知其根源，而隱含於其中的光明。參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁54、55。

若反」之方式，以「不稱、不言、不仁、不賺和不伎」的實際行動，來證現並成就之。

《論語·述而篇》云：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」¹³⁸此篇是孔子告誡弟子有關進德修業之法門。而所謂「游於藝」的「藝」字，為「六藝」，其義為詩、書、禮、樂、易、春秋。最早將這本書合稱為「六經」的是莊子。《莊子·天運篇》提及孔子謂老聃曰：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，熟知其故矣；以奸者七十二君，論先王之道而明周召之迹，一君無所鈞用。甚矣夫！人之難說也，道之難明邪？」其中所謂迹者，真性也，夫任物之真性者，其迹則六經也。¹³⁹在此，莊子提醒吾人毋忘學習六經，因六經乃聖人之迹也。

〈人間世〉中提及櫟社樹，雖為不材之樹，但卻因之而成大用。而其「無用之用」，變為日後之大用。換言之，孩子因其天資材質之不同，也各有其特質與個性，所謂：「天生我材必有用。」孔子也說：「因材施教。」因此，教育之道無他，只有「愛與關懷」，才能真正解決教育現場的問題。

現今的社會中，因民主意識的抬頭，「尊師重道」之觀念已式微，因教育乃百年大計，更顯示出其上有很大的進步與努力之空間。即使如此，韓愈曾言：「師者，所以傳道，授業，解惑也。」此乃為教育者之至理名言，身為教育者，必牢記於心，信守於行動中，共同為教育而努力，期未來之教育，能有轉圜之餘地。

綜上述，莊子對政治而言，他是以棄權謀、無為而治為其政治思想宗旨。在此，莊子所謂之「德治」，乃吾人當順自然之稟性而處，以達內心之虛靜，當不得已而動時，即為德；若無彼我之別而動者，即為治。莊子也勸世人，國君也好，臣民也好，吾人若能修養其心性，達虛靜、心齋、坐忘之境界時，無論是從政治、領袖、官員、人民、宗教、家庭、父母、子女、師長、學生、校長、教師、家長、家人等關係的溝通問題，也會因其人之虛靜與省思，人人皆能自化，能將問題降至最低，凡事迎刃而解，如此，社會問題，必隨之減少。因而，莊子認為理想的政治就是「無為而治」。

¹³⁸參見武修文，《論語》，台北：致良出版社，1990年，頁140、141。

¹³⁹參見郭象註，《莊子》頁298、299。

二、莊子對現代社會之啓示

莊子〈齊物論〉云：「天地與我並生，而萬物與我為一。」莊子在此說明：我乃天地萬物中之一，如能與萬物和諧相處於這個生活的場域中，就無大小之別與你我之分了。《大學·第九章》云：「所謂『治國必先齊其家』者，其家不可教，而能教人者，無之。」¹⁴⁰其中明白的道出：所謂治國要先齊家，就得先從自己的家人教起，若吾人皆能將自己的家人教好，家齊了，而後才能國治。反之，則不然。在國家中，最小的社會就非家庭莫屬了。而社會是由許許多多的家庭組合而成，然社會之問題，往往來自家庭教育的失能，因此，家庭教育之關鍵，在於家庭之親密關係的著眼點上而言。

家庭結構，在時代的滾輪下，隨著時代的變遷，急遽的變化，迅速的崩解。現代家庭應如何因順而安處呢？如何來面對此一生活關係而生活？又如何做彼此間的互動呢？如何運用莊子政治思想來活化彼此的關係，即注入一股溫暖的清泉呢？這些問題都亟待吾人一的重視、面對和解決之。

依目前現代家庭，親人與親人之間的關係，對社會造成的影響而言，可分成三部份：其一、家教之稱；其二、家庭中的「親密關係」為何？其三、是親密關係之建立與溝通等¹⁴¹，以下分三部份論述。

其一、家教之稱

其實早在唐代以前，就有家訓、家戒、庭訓等說法。而《史記·申公列傳》記載：「申公恥之，歸魯，退居家教，終身不出門，復謝絕賓客。」其中「家教」，是指在家教授學生。《說文解字》提及「育」之解釋：「養子使作善者。」¹⁴²也就是明白揭示：人類不但生養子女，而且還要教他們作善。因此，教子女作善，就是父母的使命。

諸葛亮在〈誠子書〉云：

夫君子之行，靜以修身，儉以養德，非澹泊無以明志，非寧靜無以致遠。夫學須靜也，才須學也。非學無以廣才，非志無以成學。淫慢則不能勵精，險

¹⁴⁰參見武修文，《大學》，台北：致良出版社，1989年，頁44。

¹⁴¹參見陳麗欣等著，《家庭生命週期的親密關係》，台北：教育部社會教育司，2000年。

¹⁴²參見閻愛民，《中國古代家教》，台北：台灣商務印書館，1998年，頁5、6。

躁則不能治性。¹⁴³（《諸葛亮集》）

傳說中，燧人氏教人鑽木取火及熟食，神農氏教人農耕，有巢氏教人架木為巢，嫫祖教人養蠶、紡織等，聖人的教育人民，衍伸至現代的家庭生活技能及教育。自古以來，母親乃為人類的第一位教師。現代則不然，因家庭型態轉變，人類的第一位老師，可能是父親、爺爺、奶奶、養父、養母、抑或是育幼院之牧師娘等，不管是在前述的教養者為誰，都應有其家庭型態，也因之會產生不同的家庭關係。而其家庭之關係密切與否，都攸關孩子未來成長之根基。

其二、何謂家庭中的「親密關係」？

人自生到死，關係乃為人類生活經驗之核心。而此關係是兩人互相影響，也互相依賴著，其互相依賴的程度，分別由零接觸進入至親近關係。¹⁴⁴而所謂「親密關係」，是指兩個伴侶間所感受到的親近，即彼此感受到的程度而言。它是一種接近、分享或支持的感覺。

莊子在〈齊物論〉云：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔日至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹且不能知，吾獨且奈何哉？」和「不用而寓諸庸，此之謂以明。」¹⁴⁵莊子之意：在於提醒吾人不可以無為有，不強以知為有，如此，才不會適得其反。換言之，親密關係之間的支持點，在於無用為用。退一步，則海闊天空，彼此相依相成，為明日創造更好的親密關係，攜手共創一個富生命力的家園。

家庭就像一個小的社會，具社會秩序性，其隱密之規則、用語、領導、思考方式等，往往都是外人所不易了解的，因其為家庭的所有成員共同注入的心力之處。而家人間的親密關係往往會深深影響一個人成長之方向，若為正向者，將為社會帶來一片和諧；反之，則會成為社會的一個負擔，造成社會治安敗壞之現象。

因此，家庭之親情須靠家人彼此用心經營與維繫，在家人相處，情感的交流中，彼此真誠相待，進而產生互愛、互信與互相尊重；在繁忙的日常生活中，較多繁複瑣碎的事，其卻能深刻影響一個人的內心，凡事只要不怕繁瑣，用心面對，日積月

¹⁴³參見張澍輯，《諸葛亮集》，北京：中華書局，1974年，頁28。

¹⁴⁴轉引Levinger和Snoek所提出的相互依賴程度：分零接觸、知曉、表面接觸、共同關係，親近關係等。參見陳麗欣等著，《家庭生命週期的親密關係》，頁9。

¹⁴⁵參見郭象註，《莊子》，頁40、49。

累，不斷的將愛的種子一點一滴的，播種在每一個人的心中，如此，在每個家人不斷努力付出下，相信指日可待的是：未來必能長成一片幸福的園地，締造出屬於自己的一道幸福佳餚，進而讓每一個家庭都能擁有自己幸福的御膳坊。

其三、家人親密關係之建立與溝通

此處之親密關係的建立，乃指婚姻而言。因婚姻的特徵為：是兩個家庭社會網的連結，是經濟單位的結合體，是一個生育的傳承點，是一個子女社會化的場所……等，¹⁴⁶由親密關係組成的家，是每對伴侶所共同攜手創立的，其中最令人最覺得最必要的條件，就是溝通。

莊子〈大宗師〉云：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：『魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。』」¹⁴⁷於此，莊子點出：魚不要忘了自己是魚，而人也不要忘了自己是人，吾人若能以「將心比心」之心看待彼此，就會無事生和平，當然，也必不生爭執。如此，這不正是貫暢溝通之橋樑嗎？

由於兩個人各來自不同的家庭，也分別帶來了不同的生活習慣，應如何彼此適應或調適呢？其最好之方式，就是藉由溝通，藉由它來了解彼此的感受、需要、習慣等，經彼此的溝通後，讓彼此有機會做最好的調適，也能彼此互相提攜，隨之，增進兩人之生活情感，此乃為家的親密關係奠下良好之根基。

家是溫暖的窩，幸福的根，每一個人都需要溫馨、美滿、甜蜜的家。而人的一生中最大的幸福，乃是來自充滿快樂與愛的家。而在現代化的家庭中，家人往往因忙於工作、讀書或補習……等，彼此見面的機會或時間變得少之又少，又因見面少，溝通機會少，彼此間的疏離感就與日俱增；而家人各自擁有、承受的壓力也不同，因此，就會產生家庭的溝通或教養等問題，原本家屋如一片明鏡，如今，也因此產生了模糊與裂痕。

而莊子〈應帝王〉云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」莊子在此以「不將」、「不迎」、「不藏」和「不傷」，給了吾人一個很中肯的勸

¹⁴⁶轉引陳惠馨等著。參見陳麗欣等著，《家庭生命週期的親密關係》，頁 21。

¹⁴⁷郭象註，《莊子》，頁 155、156。

告，不要去造作、不要去干涉，就能勝物而不傷。換言之，如前面所言，家如一片明鏡，當家人中有人遇挫折時，並非不關心，或不聞不問，其重點是要適當的當他的鏡子，讓他傾吐內心的苦與悶，在一旁支持他，安慰他，如此，家人的傾聽與支持，這就是最好的溝通管道了。

藉由家人的傾聽與支持，同時也能增進家人間彼此之情感的交流。如此，家人間親密關係之推展就易如反掌了。在這繁忙的社會中，大多數人，都因忙於工作，賺錢維持家計，忽略了家人親密關係的培養，因而，可能導致家庭失和和孩子疏於管教的危機，如此，將為社會招來層出不窮之社會問題。因此，家人親密關係之培養與經營，是現代社會中（家庭）所面臨之關鍵問題，吾人應予與關切並重視的。

三、莊子對現代生命觀之啓示

現代生命之議題是相當地重要。而「終極關懷」¹⁴⁸是吾人當今都會遇到且關心的問題。傅偉勳先生提出「生命的十大層面及其價值取向」模型時，他認為：「人的生命應具有十大層面：①身體活動；②心理活動；③政治社會；④歷史文化；⑤知性探求；⑥美感經驗；⑦人倫道德；⑧實存主體；⑨生死解脫；以及⑩終極存在等層面。」¹⁴⁹筆者也贊同傅先生之說，幾乎有一大部分的人對於生死的問題，無論在其「實存主體」或是「生死解脫」兩個層面上，都具有其「終極關懷」之現象。當然古代也不例外，而在莊書中，談及「死亡」者，有多處，如：〈齊物論〉中「莊周夢蝶」的「物化」，其實是莊子對於生死問題所提出的最後解答；¹⁵⁰在〈德充符〉，莊子以「死生為一條」，其用意有三：其一，是順著人間世，才有〈養生主〉「安時而順處」之說；其二是精神不滅定律，因此，有「薪盡而火傳」之說；其三乃來自他的「物化」觀，〈天道〉云：「其死也物化」。上述三者，互為關聯，皆為莊子對生死藝術精神之轉化；又〈大宗師〉云：「死生命也」，「孰能以無為首，以生為脊，以

¹⁴⁸作者提及「終極關懷」(ultimate concern)原德國籍後來移居美國的神學家保羅·田立克(Paul Tillich, 1886-1965)所提出的。註一：在梁敏夫譯《近代神學淺說》，香港：基督教文藝出版社，1971年，頁153-171。「終極關懷」或譯為「最終關心」、「究極關懷」、和「終極關心」等，但以「終極關懷」最為常見。)參見王玉玫，《孟子思想的生死學議題》，台北：文史哲，2006年，頁61。

¹⁴⁹參見傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大，1991年，61。

¹⁵⁰參見徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生，1966年，頁109。

死為屍，孰知死生存亡之一體者，吾與之為友矣。」，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」¹⁵¹莊子認為死生雖異，但其源出一體，他並非讓世人漠視「生死」，其乃藉之勸世人面對它、接受它，因它是一個「超生死」觀。

筆者以上述莊子之生死觀結合吾人對生死之看法，以《生死一線牽》¹⁵²為探索之線索，探討其「生死解脫」所面臨之問題及「生命終極關懷」之層面，以及筆者之親身經歷等¹⁵³，稍加論述：

（一）生死解脫

「死亡」，它把人驅使到一個完全未知的境域，留下原本熟悉的一切。我們也知道它終將到來，但對它卻認識不多，而「死亡」，卻總是知道我們在哪裡。唯有當我們失去所愛的人時，這個對話才會開始變得真實。筆者殷盼吾人能誠實的面對「死亡」這一件事。

首先，吾人若想評估在所愛的人死亡之後，自己生活品質如何？可以問問自己：我表達了我的愛了嗎？我們之間的衝突，是否仍未解決？我有任何遺憾嗎？還有什麼沒說的嗎……等？當家父將臨終前，家人都隨時記下父親說的話語。我也輕輕的說出心中想要說的話。最後，老爸還有和我揮手道別呢。《生死一線牽》作者提供了兩個能永遠改變你對失落感受的建議：1.你所愛的人繼續活在你之內。2.透過你的想像，你可以接近這個關係。

每個生命的結束，都伴隨著另一個新的開始。我們若要進入那扇門後，和親人繼續溝通，其管道一就是「想像」。他建議吾人，找一個屬於自己獨處的地方，讓自己在那個地方將心安靜下來，做想像與已故所愛的人對話，藉以紓解自己的悲傷情懷。如此的對話，它仍身兼豐富的治療性呢！另外，它還活化了溝通的動力。藉由「想像與溝通」，對它們敞開心胸，用耐心與信任，允許它們在你的身上產生作用，它將可以助你紓解傷痛，豐富你的生命。我想：家父的好，是上天留給我們的「永

¹⁵¹參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁137、147、150。

¹⁵²參見 Alexandra Kennedy 著，張淑美、吳慧敏合譯，《生死一線牽》，台北：心理，2003年。

¹⁵³「對於現代生死慧『終極關懷』之意義」，請參見涂宜伶〈《生死一線牽》讀後感言〉，《歡樂童年·打貓》第12期，2011年4月，頁18、19。

恆酬賞」吧！

（二）生命終極關懷

瀕死者，剛開始，他的心是強烈緊張且無助的，甚至都不敢闔眼睡覺，因為他深怕這一睡就醒不來了。他不知道未來去處，更不捨離棄親人。所以瀕死者和家人間的感覺是相通的。但吾人應如何來安住他的心呢？此時此刻，莫過於親人子女的最後陪伴了。當親人子女陪在身邊時，他的感覺是溫暖安全的，最後，他的心就漸漸安定下來且心生祥和，家父就在這祥和之中和我們永別了。

死亡不是斷滅，而是另一個旅程的開展。唯有接觸過「生死一線間」的人，才能體會其箇中的滋味。請試著用想像及內在溝通方式與失去的所愛的人做對話，並表達思念、包容，放下傷痛（letting go），繼續新生活（moving on）。吾人更應感謝「失落與悲傷」，是它們激發我們生命創造之源。據莊子之「生死觀」言：「生與死」是站在同一條生命線上，彼此不容切割的。對於生離死別的失落，未嘗不是讓吾人有重新反省生命的機會呢。何不讓我們從悲傷中，學習緬懷與祝福，並為生命注下全新的活力之泉。

總之，舉凡經得起時間考驗的價值觀，其雋永之意往往耐人尋味。人們若輕易的忽視它，將付出慘痛的代價。若是不聽老人言，吃虧可能就在眼前。不要只依靠著自己的感覺或是經驗去嘗試錯誤，同樣的錯誤，前人已走過，吾人就不用重蹈覆轍了。莊子承繼老子思想，再以創新轉化方式呈現於各時下的當代。前人的思維與智慧，因何值得吾人一再品味與思量，甚至廣傳於後世，又如何依各時代研究者去咀嚼、詮釋與運用，這都亟待吾人之生活實踐來體悟與證現之。

牟宗三先生也將莊子思想視為「作用的保存」，並且肯定莊子思想是修養自身的工夫，可以開啓自身心境之門，吾人要用完全的包容心去欣賞和成全天地萬物的自由與自在。¹⁵⁴它對於民族政治、經濟、教育和文化等，是多元發展的標的，是全球化的心理與行動，其暢活人生之境，乃為一大貢獻。

¹⁵⁴參見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁127-154。

第五章 結論

環觀現代之政治、教育、生活環境、社會……等，各國或民族都有著層出不窮的問題漸漸浮現（當然，臺灣也在此漩渦中），這都在在的顯示：人爲的另一面，即是破害。由於吾人在富庶的繁榮社會裡，往往因過度地重視物質、生活享受（除道德淪喪外，肆無忌憚的行爲日益增多），迷失了自己，人似乎已失常了，其原有之生命本真也隨之蕩然無存。

第一章「緒論」，為破除上述之迷失，本論文以「莊子政治思想研究」為方向，其意在觸動吾人內在心性的自覺，靜觀生命周遭之事物的蛻變，進而反觀自省，順達觀自在之心，如此，天下也就「無為而治」了。

〈天下〉云：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。¹

莊子在上述文中，言當時天下大亂之根源，乃在於百家各自爭鳴，各取其偏一，聖人統治百姓，只知統治之情，而忘百姓之心，因而上下無法一心，暢遊於天地之中，內聖外王之道也就隨之瓦解，幽暗且不能彰明，更無法光大之，使之天下人都認為自己的見解就是道了。

莊子提出了當時的危機，就是天下人無法自我反省（上至天子，下至臣民百姓）。因此，筆者之「莊子政治思想研究」著重於國君或主政者（古以聖人稱之）、臣民百姓於本身「心性」的提昇與「無為而治」的論述，筆者藉之進而自我檢討，反省與親人、朋友、上司及教育的夥伴之間的關係，以確立未來之方向。

第二章「莊子的時代背景與政治思想」，吾人若要了解莊子，可從《史記》與《莊子》書中的某些資料裡看出²：莊子曾在他的家鄉任過漆園小吏，《史記》載其家境貧窮，「莊周家貧，故往貸粟於監河侯」《莊子·外物》，「莊子衣大布而補之，正廩係履而過魏王」《莊子·山木》等，莊子的一生，即使生活過得潦倒不堪，他依然視一切富貴如糞土，他不求顯達，不以政治為手段，同時以「寓言

¹參閱郭象，《莊子》，頁 568、569。

²參見歐陽景賢，歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（上），台北：里仁書局，1996 年點校本，頁 1。

之書」以紓解及表明其心境，其言博大而精深，實非一般人之所見，只有在箇中才能體悟出其潛在涵意！

莊子是個「一身傲骨、淡泊名利」之人，其天性喜與「天地並生，萬物為一」，也因之，造就出一個順命之莊子。而莊子之學富五車，乃無人不知，無人不曉。其心境之寬廣如天地之大，藉由絕妙巧喻，讓人不禁發出內省之心，若吾人皆能內自省、自覺，相對就無計較、分別之心。本論文進而論述各家對《莊子》內七篇之看法，認為《莊子》內七篇乃莊子一貫的思想與見解，因而推之為莊子所著。至於《莊子》外、雜篇，非不是出自一人之手筆，非一時之思想，但它們卻是莊學研究的重要對象。

莊子之政治思想，主要源自於老子。³道家之學皆隱而不顯，當然，他對當時所興盛之說，也是「無所不聞」。而影響莊子政治思想者，乃以老子為首要，莊子是一個深了自然而然，懂得隨順因應自然之人，其思維頗富另類且超脫呢。

再者，論述及儒家孔子的政治思想、周公之制禮作樂、老子的自然、無為等，莊子也作一「儒道會通」之貫徹，其在政治上負有舉足輕重之標的。它們最大的貢獻：乃在對於天之生成、創造，通過生活實踐之工夫等來證成，各提出其見地著書，並做其詮釋，留給了世人很好的參酌資料。

第三章「《莊子》內七篇之『政治思想』」，莊子政治思想，其實就是以「無為」之心，而行「無為」之治。本處筆者以「德」為主軸，來論述其意涵。在《莊子》內七篇，〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉中皆有多處論及德，⁴筆者依其屬性分為人之「內在之本德」、「順世之德」和「德和之心」如「渾沌之德」等三方面論述。

莊子政治思想中，「德」乃為第一個意涵：莊子認為：人之所以為人，其首重於人擁有初心，即「內在本德」；德之第二個意涵為「順世之德」，莊子認為：一切的「自然」與「非自然」，都將之視為「自然」、「順世之德」；其第三個意涵為「德和之心」如「渾沌之德」，乃以萬物為一為本，渾沌為守中，德和之心為末，則道乃全矣。莊子在內七篇中，提醒吾人留意在人間世的虛靜、無所為、守中、生生之「德」、「德不形」等，此皆為吾人學習之導師；又言「甚德」乃適得其反，而其後果不堪設想之警惕，勸醒世人。

再者，因聖人君子者，莫不本著自身的一切良心及擔當，珍惜天地人我及所

³參見水渭松注譯，《新譯莊子本義》，頁6，〈導讀〉。

⁴參見本論文〈第三章〉處。

共生共榮之境域，也表現其「爲天下」的行動力。筆者以「堯治天下」、「庖丁解牛」、「明王之治」及通向「內聖外王」之道等，爲莊子政治思想論述探尋之重點。

自古以來，政教不分，以道家中老莊爲例，其以「正言若反」的智慧來化解人生百態，如此，無論是在對於道德和知識的反省與批判上，它都是一個十足的「文明守護者」。莊子提醒吾人要順著本性的自然而行事，身爲臣民者，仍要用心，而使之合乎正道而行，這就是吾人所謂「不傷」的政治教化目的。老子也以水之弱爲道之用，以處下、處卑及不爭爲教，以慈爲寶，守柔能容，方可以利萬物，而水是能證成了「道」之玄妙者，而況乎人？

第四章爲「莊子政治思想之特色及其對後世之影響」，莊子的虛靜、無心、無爲、無用的生活哲學，的確賦予後世不少新的時代意義及影響。本文分三節來論述：首先，論及莊子政治思想之特色；接而，談到莊子對歷代政治思想之影響；最後，談及莊子政治思想對現代之意義。

有關莊子政治思想之特色，筆者就其內七篇所提有關政治、修養工夫方面來略分三部份論述。先論述「無爲而治」的治道觀，再續而論及「無用之用」的體無觀，最後，以「心齋坐忘」之境界觀爲工夫修養之終極目標。

郭象在註《莊子》之序言中提及：郭象稱讚莊子爲人處世，皆屬無爲之言與行，其可統貫天地，而明萬物之性，和豁達死生之變者，他也稱莊子是能通向「內聖外王」之道者。

「無用之用」的體無觀，仍指莊子的處世方面而言，藉由惠子和莊子的對話中，道出「無用之用」的體無觀。其實，「有用之用」者，物乃傷；而因「無用之用」，才能保其所生。因此，「無用之用」是爲大用。

「心齋坐忘」之境界觀，「心齋」是指心之齋戒，亦即心之工夫修養。⁵莊子藉仲尼與顏回之對話，道出了心齋。唯有心境達虛寂靜止時，方爲「心齋」之境。又〈大宗師〉云：「何謂坐忘？」曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」⁶此乃爲莊子藉仲尼與顏回之對話，明白點出「坐忘」的修養境界，即是忘卻自我存在，跳脫形軀及感官之作用，擺脫知之框架，讓其精神與道通合而爲一，若吾人都能親近之，萬物皆能和諧相處。

另外，明代憨山大師（公元 1546-1623 年）曾在解讀〈大宗師〉之「天人不

⁵參見王邦雄等著，《中國哲學史》（上），頁 139。

⁶參見郭象註，《莊子》，頁 162。

相勝」說：「若超然絕俗則是以天勝人，若逐物亡性則是以人勝天，今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人。」⁷此乃莊子藉以「真人」的圓通為理想之人格境界，所謂「真人」：是在迷昧的塵世中，通過「不相傷」的自我修為，除能救回自己外，也能救回他人，並與天、地、人、我間，達成一個和諧共處的人生化境。

個人頗認同莊子的想法：人只要解放自己的心，從生命軀體的限制與心知成心的困結中跳脫出來，則人的心胸也就開闊了，視野也變得寬廣無比，而當下的北冥，就是南冥。在紛擾的人間世中，頓時也會成為「廣莫之野」和「無何有之鄉」了。所以借問天池何處有？筆者的答案：人間世是也。因為真實的人間世就是最好的修道場所。吾人若用無執的心，來展現其天人不相勝的圓融理境，相信將會產生不同的意外慧見。

「人生如戲，戲如人生」，雖短短的八字箴言，但卻代表「人的一生」。人也，「死生命也」(〈大宗師〉)，萬物亦如此，莊子提醒吾人以「天地與我並生，萬物與我為一」待萬物(〈齊物論〉)，以「緣督以為經」(〈養生主〉)及「用心若鏡」(〈應帝王〉)之為人態度，與人真誠相處，真實呈現真心，又以「德蕩乎名，知出乎爭」為處世之方(〈人間世〉)，相信將能「遊心乎德之和」也(〈德充符〉)，「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，比且惡乎待哉！」⁸(〈逍遙遊〉)而行於無何有之鄉，就不枉「人生」這一遭。

莊子又告訴吾人，凡人間世之事，其政治思想也一般，如〈知北遊〉仲尼云：「聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也，唯無所傷者，為能與人相將迎。」⁹此意即莊子藉孔子之言，再次地提醒吾人；聖人乃順物而不傷物，唯有如此，才能與人相處無礙；以「無所用天下為」(〈逍遙遊〉)之心待天下人，體悟「至人無己，神人無功，聖人無名」¹⁰，天下人必樂推之而不厭之。今人若明瞭此大義，舉凡政治、經濟、教育、文化及生活環境等，皆無計較之心、傷人之心，彼此以初心相待，吾人所樂見和諧相處之象即不遠矣。

其實，筆者才疏學淺，乃經由師長們授道、解惑等指點；學長、姐們的提攜；同學們的鼓勵與家人的支持，使筆者在整個寫作論文期間，無論是尋閱古典原籍、當代專書、論文集刊、與人相處……等，都莫不是在讓我看見我自己，反省

⁷轉引憨山大師之言。參閱王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，頁 108。

⁸參見郭象註《莊子》，頁 18。

⁹參見郭象註《莊子》，頁 419。

¹⁰參見郭象註《莊子》，頁 19。

自己，以及調整自己的腳步，如：閱讀原典以親近莊子的生活世界，和古人對話，甚至還會常常將莊子邀至我的生活與教學中呢。

筆者愚昧駑鈍，因此，撰寫本論文仍有諸多疏漏之處，蓋因個人能力有限及時間不足之緣故，留有論文未來發展之空間：諸如「莊子對歷代之影響」、「莊子對現代之意義」……等，盼未來有機會能續而做深入研究。

不過，凡事順自然而行，依然可成；筆者雖無法達莊子般的達於無為、逍遙、自然、心齋與坐忘之圓融心境，但仍由衷地感謝老子、莊子，給予余有機會學習「退一步，海闊天空」之不爭的生活哲學；又生死乃尋常之事，深深感觸「放下執著，即是解脫」的原理；人與人相處，凡事依緣而生，依緣而滅，世間事「隨順自然，安之若命」即可；當週遭環境不順遂時，且思「養生之道，貴在無為」之念。

換言之，每個人的人生，都需要自己親身去實踐、體悟與證悟，舉凡走過者，必留下痕跡，這都得看吾人自身的努力和造化。如：偶爾能讓自己的「心」轉一個彎，即逍遙達於桃花源處，享受「心齋」、「坐忘」的感覺，這會兒，吾人週遭的不順遂，不也都順遂了。

參考書目

一、原典文獻（略依作者年代順序）

- 晉·郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本。
- 南宋·朱熹集註，《四書集註》，台南：大孚書局，1991年點校本。
- 宋·林希逸著，周啓成校注，《莊子虞齋口義校注》，北京：中華書局，1997年。
- 清·王夫之撰，《王船山詩文集》，台北：河洛圖書出版社，1975年景本。
- 清·王先謙撰，《莊子集解》，台北：文津出版社，1988年。
- 清·宣穎著，王輝吉校，《莊子南華經解》，台北：宏業書局，1977年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：華正書局，2004年。

二、當代專著（依姓氏筆劃順序排列；合著則列於後。）

- 方東美，《生生之德》，台北：黎明文化，1987年。
- 水渭松，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年。
- 王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，台北：健行文化出版社，2010年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1993年。
- 王邦雄，《莊子道》，台北：里仁書局，2010年。
- 王叔岷，《莊學管闕》，台北：藝文印書館，1978年。
- 王忠林，《新譯荀子讀本》，台北：三民書局，1972年。
- 王清祥，《《老子河上公注》之研究》，台北：新文豐出版公司，1994年。
- 王強模譯注，列禦寇原著，《列子》，台北：台灣古籍出版社，1996年。
- 朱光潛，《談美》，北京：金城，2009年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1994年。
- 牟宗三，《名家與荀子》，台北：台灣學生書局，1985年。

- 牟宗三，《政道與治道》，《牟宗三先生全集（10）》，台北：聯經出版社，2003年。
- 牟宗三，《時代與感受》，《牟宗三先生全集（23）》，台北：聯經出版社，2003年。
- 牟宗三，《康德的道德哲學》，台北：台灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年。
- 吳文璋，《荀子的音樂哲學》，台北：文津出版社，1994年。
- 吳光，《儒道論述》，台北：東大圖書公司，1994年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，台北：三民書局，2009年。
- 李炳海，《道家與道家文學》，高雄：麗文文化事業公司，1994年。
- 李澤厚，《美學四講》，台北：三民書局，2001年。
- 李豐楙編，《抱朴子》上下冊，台北：時報文化出版社，1987年。
- 沙少海、徐子宏譯注，《老子》，台北：台灣古籍出版社，2004年。
- 辛旗著，《阮籍》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 周振甫譯注，《文心雕龍》，台北：錦繡出版社，1993年。
- 林安梧，《中國近現代思想觀念史論》，台北：台灣學生書局，1995年。
- 林語堂，《老子的智慧》，台北：金蘭文化，1984年。
- 林麗真，《王弼》，台北：東大圖書公司，1988年。
- 武秀成譯注，《嵇康詩文》，台北：錦繡出版社，1993年。
- 武修文，《大學·中庸》，台北：致良出版社，1989年。
- 武修文，《孟子》（上、下冊），台北：致良出版社，1991年。
- 武修文，《論語》，台北：致良出版社，1990年。
- 姜聲調，《蘇軾的莊子學》，台北：文津出版社，1999年。
- 郎擎霄著，《莊子學案》，台北，河洛圖書出版社，1974年。
- 倪其心譯注，《阮籍詩文》，台北：錦繡出版社，1993年。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北：台灣學生書局，1974年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，台北：台灣學生書局，1989年。

唐君毅，《中國哲學原論（原道篇式）》，台北：台灣學生書局，1986年。

唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：台灣學生書局，1986年。

唐君毅，《哲學概論（下）》，《唐君毅全集》，台北：台灣學生書局，1974年。

孫振青，《宋明道學》，台北：千華圖書公司，1986年。

徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969年。

徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年。

殷海光，《思想與方法》，台北：水牛圖書公司，1991年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。

崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1992年。

張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年翻印本。

張澍輯，《諸葛亮集》，北京：中華書局，1974年。

梁啟雄，《韓子淺解》，台北：台灣學生書局，1992年。

莊萬壽註譯，《新譯列子讀本》，台北：三民書局，1979年。

陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2000年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1999年。

陳鼓應，《莊子哲學》，台北：台灣商務印書館，1992年。

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

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書公司，1991年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。

勞思光，《中國哲學史（第三卷）》（下冊），香港九龍：友聯出版社，1980年。

勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1991年。

勞思光，《新編中國哲學史》（二），台北：三民書局，1987年。

曾仰如著，《亞里斯多德》，台北：東大圖書公司，2001年。

曾昭旭，《充實與虛靈：中國美學初論》，台北：漢光文化，1993年。

湯一介，《郭象與魏晉玄學》，台北，谷風出版社，1987年。

韋政通，《先秦七大哲學家》，台北：水牛圖書公司，1985年。

馮友蘭，《中國哲學史新編》（一），台北：藍燈文化，1991年。

馮友蘭，《中國哲學史新編》（二），台北：藍燈文化，1991年。

張澍輯，《諸葛亮集》，北京：中華書局，1974年。

黃錦鉉，《莊子及其文學》，台北：東大圖書公司，1977年。

黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年點校本。

楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年。

楊國德，《終生學習社會·二十一世紀教育新願景》，台北：師大書苑，1997年。

葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1990年。

葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年。

董小蕙，《莊子思想之美學意義》，台北：台灣學生書局，1993年。

熊禮匯注譯，《新譯淮南子》台北：三民書局，1997年。

劉光義，《莊學中的禪趣》，台北：台灣商務印書館，1989年。

劉光義，《莊學蠡測》，台北：台灣學生書局，1986年。

劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版社，2004年。

樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。

歐陽景賢，歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（上冊），台北：里仁書局，1996年點校本。

潘德榮，《詮釋學導論》，台北：五南圖書公司，1999年。

蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：台灣學生書局，1988年。

蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年。

蔡忠道，《魏晉儒道互補之研究》，台北：文津出版社，2000年。

蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1974年。

鄭峰明，《莊子思想及其藝術精神之研究》，台北：文史哲出版社，1987年。

錢穆，《中國歷代政治得失》，台北：東大圖書公司，1977年（港版）。

錢穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，1985年。

錢穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，1991年（台版）。

- 閻愛民，《中國古代家教》，台北：台灣商務印書館，1998年。
- 戴晨志，《新愛的教育》，台北：時代文化出版公司，2004年。
- 韓林合，《虛己以游世》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 韓格平注譯，《竹林七賢詩文全集譯注》，長春：吉林文史出版社，1997年。
- 譚戒甫校釋，《莊子天下篇校釋》，台北，新文豐出版公司，1979年。
- 嚴靈峯，《莊子選注》，台北：正中書局，1971年。
- 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄等著，《中國哲學史》（上冊），台北：里仁書局，2005年。
- 王邦雄等著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2005年。
- 牟宗三等著，《兩漢魏晉隋唐篇》，《中國哲學思想論集》，台北：水牛圖書公司，1988年。
- 任繼愈主編，《秦漢》，《中國哲學發展史》，北京：人民出版社，1998年。
- 柳士鎮等譯注，《世說新語》，台北：錦繡出版社，1993年。
- 陳麗欣等著，《家庭生命週期的親密關係》，台北：教育部社會教育司，2000年。
- 陳鼓應主編，《道家文化研究》（第十六輯），北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年。
- 賀昌群等著，《魏晉思想》（甲編），台北：里仁書局，1995年。
- 魯迅等著，《魏晉思想》（乙編），台北：里仁書局，1995年。
- 鐘任琴等著，《家庭溝通與問題解決》，台北：教育部社會教育司，2000年。

三、外書編譯

- 安樂哲著，滕復（譯）《主術—中國古代政治藝術之研究》北京：北京大學出版社，1995年。
- 克蕾兒·馬可斯著，徐詩恩譯，《家屋，自我的一面鏡子》，台北：張老師文化公司，2000年。
- 席勒著，范大燦譯，《審美教育書簡》，台北：淑馨出版社，1989年。

康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，台北：聯經出版公司，1990年。

柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》（卷二），台北：左岸文化，2003年。

柯雄文著，賴顯邦譯，《荀子道德認識論之研究》，台北：黎明文化，1990年。

張淑美、吳慧敏合譯；Alexandra Kennedy 作，《生死一線牽》，台北：心理出版社，2003年。

舍勒肯斯著，王柯平等譯，《美學與道德》，成都：四川人民出版社，2009年。

四、期刊論文

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。

李嘉瑜，〈論《管子》的組織控制〉，《鵝湖月刊》第301期，2000年7月。

林安梧，〈「存有三態論」與「存有治療學」之建構〉，《鵝湖月刊》第306期，2000年12月。

林安梧，〈台灣精神現象的一個哲學考察〉，《鵝湖月刊》第303期，2000年9月。

高瑋謙，〈宗密對儒道兩家思想之批判與肯定〉，《鵝湖月刊》第308期，2001年2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。

許炎初，〈錢賓四先生如何理解孔子「五十而知天命」一語〉，《鵝湖月刊》第312期，2001年6月。

陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第31卷第9期，2004年9月。

陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月。

陳浙雲，〈學習，從生命開始〉，《教育資料集刊》第26輯，2001年12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。

陳德和，〈解讀人間—我愛 Kitty〉，《鵝湖月刊》第306期，2000年12月。

曾煥棠，〈社會關懷教育與生命教育〉，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月。

諸葛俊元，〈談《郭店楚簡·性自命出》中「心」與「性」〉，《鵝湖月刊》第 310 期，2001 年 4 月。

黎建球，〈生命教育的哲學基礎〉，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月。

謝君直，〈郭店儒簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則及其規範〉，《揭諦》第 18 期，2010 年 1 月。

涂宜伶，〈《生死一線牽》讀後感言〉，《歡樂童年·打貓》第 12 期，2011 年 4 月。

蕭富元整理，〈管理大師給未來領袖的六堂課〉，《天下雜誌》第 455 期，2010 年 9 月。

五、學位論文

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》，市立師範學院應用語文研究所碩士論文，2003 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。

周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學哲學所博士論文，1990 年。

林世永，《老子和諧思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。

林秀玲，《試論莊子哲學中的意義治療》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。

林朝成，《魏晉玄學的自然觀與自然美學研究》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，1992 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。

高齡芬，《王弼老學之研究》，輔仁大學中國文學所碩士論文，1990 年。

涂釋仁，《郭象《莊子注》自然思想之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，

1998年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2003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。

黃巧惠，《〈莊子〉內七篇之生態審美觀》，高雄師範大學美術系碩士論文，2005年。

謝明真，《莊子美育思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。

謝明憲，《靜觀蕭勤抽象藝術》，南華大學哲學系碩士論文，2005年。

謝麗卿，《莊子哲學及其教育蘊義》，東海大學哲學研究所碩士論文，1997年。

顏國明，《從圓教範型論道家思想之開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1996年。

六、工具書：

安傑利斯著；段德智等譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版，2004年。