

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

《莊子·徐无鬼》思想研究



研究生：林妙芳

指導教授：陳章錫博士

中華民國 102 年 12 月 30 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

《莊子·徐无鬼》思想研究

研究生：林妙芳

經考試合格特此證明

口試委員：劉錦賢  
謝君直  
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 102 年 12 月 4 日

## 摘要

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

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

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

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

關鍵字：徐无鬼、莊子、老子、政治思想、自然無為、理想人格

# 目 錄

<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的.....	2
一、研究動機.....	2
二、研究目的.....	4
第二節 研究範圍與材料.....	6
一、哲學演變.....	6
二、老子.....	6
三、莊子.....	7
第三節 研究方法與進路.....	10
一、研究方法.....	10
二、研究進路.....	11
<b>第二章 〈徐无鬼〉的思想淵源之探討</b> .....	<b>13</b>
第一節 戰國時代的政治及思想背景.....	14
一、政治背景.....	14
二、社會背景.....	14
三、思想背景.....	15
第二節 老子的政治智慧.....	22
一、常，道，反.....	23
二、無為，無不為.....	25
三、守柔，不爭，小國寡民.....	27
四、〈徐無鬼〉承繼之老子政治智慧.....	30
第三節 《莊子》內七篇的主要思想.....	31
一、〈逍遙遊〉之無名、無功、無己之義.....	33
二、〈齊物論〉中之齊物我是非義.....	36
三、〈養生主〉中之生命與心知共流行義.....	40
四、〈人間世〉之「乘物以游心、託不得已以養中」義.....	43
五、〈德充符〉之「才全而德不形」義.....	45
六、〈大宗師〉中之「天人不相勝」及真人之生活.....	46
七、〈應帝王〉所歸之「未始出吾宗」義.....	48
八、〈徐無鬼〉承繼《莊子》內七篇之思想.....	50

### 第三章 〈徐无鬼〉的思想析論.....52

第一節 自然無為的政治智慧.....52	52
一、天真本德的召喚.....52	52
二、愛之適足以害之.....58	58
三、為天下之道.....62	62
第二節 馳驚爭逐的世間亂象.....65	65
一、十九種內心不得自由的人.....65	65
二、泯除是非之辯.....68	68
三、彼是方生之說也.....71	71
第三節 不言之道的心性修為.....75	75
一、以賢下人的政治智慧.....75	75
二、柔弱勝剛強.....77	77
三、物我相忘.....79	79
四、不言之言.....81	81
五、禍福相倚.....83	83
六、聖人不仁.....85	85
第四節 絕聖去智的生命哲理.....87	87
一、神人抱德煬和.....88	88
二、萬物與我為一.....91	91

### 第四章 〈徐无鬼〉的思想價值及現代意義.....99

第一節 〈徐无鬼〉的思想特色及價值評估.....100	100
一、承繼老子「無為無不為」的政治智慧.....100	100
二、承繼莊子「道」內在於人的生命發展.....102	102
三、詳細論述「各是其所是的一曲之士」.....105	105
四、闡述「天地與我並生，而萬物與我為一」的宇宙觀.....107	107
第二節 〈徐无鬼〉思想的現代意義與應用.....110	110
一、個人修養的應用.....111	111
二、待人處世的應用.....115	115

### 第五章 結 論.....119

### 參考書目.....121

## 第一章 緒論

《莊子》書，《漢書·藝文志》著錄為五十二篇，今本則只見三十三篇，係郭象所刪定。<sup>1</sup>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，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、徐无鬼、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。<sup>2</sup>王邦雄先生云：「一般而言，內七篇文采哲理並佳，大致可信，代表莊子之思想者，當以內七篇為主。」<sup>3</sup>劉笑敢先生亦依外雜篇與內篇的思想脈絡析判莊書，總結云：

《莊子》內篇基本上是戰國中期的作品，《莊子》外雜篇基本上是莊子後學的作品。莊子後學大體上包括述莊派、黃老派和无君派三個支派。莊子及其後學三派的總和，就是莊子學派。<sup>4</sup>

綜上所述，《莊子》內七篇為莊子之作，《莊子》外雜篇為莊子後學所作，《莊子》內七篇和外雜篇統稱為莊子學派。《莊子》成書迄今已兩千餘年，自魏晉以後，以《莊子》為主題之注解、釋譯之專書及學術論文，不勝枚舉；但多數是關於《莊子》內七篇的研究，《莊子》外篇及雜篇的研究較少，自然因為莊子思想以內七篇為主，但吾人亦不可忽略外篇及雜篇的精采之處。就如陳德和先生云：「以莊學研究為例，若不曾在外雜篇中披沙揀金，就將其束諸高閣，並以方家的口吻去妄議得失，那麼恐怕都不免於增上慢之譏了。」<sup>5</sup>故筆者認為研究《莊

<sup>1</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年，頁55。

<sup>2</sup>參見郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本，頁5-8。

<sup>3</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁55。

<sup>4</sup>劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年，頁98。

<sup>5</sup>陳德和著，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年，頁5。

子》外雜篇實有其重要及必要之處。

## 第一節 研究動機與目的

### 一、研究動機

本文既名為「《莊子·徐无鬼》思想研究」，自然是探究〈徐无鬼〉哲學思想之要義及其承繼老莊思想之理路。〈徐无鬼〉為郭象注《莊子》所分的第八卷，雜篇的第二篇，以其開頭的人物名「徐无鬼」為篇名。

王夫之言：

雜篇唯〈庚桑楚〉、〈徐无鬼〉、〈寓言〉、〈天下〉四篇，為條貫之言；〈則陽〉、〈外物〉、〈列御寇〉三篇，皆雜引博喻，理則可通而文義不相屬，故謂之雜。<sup>6</sup>

依此言，〈徐无鬼〉各節之文義是有條理及連貫性的。王夫之也提出《莊子》外篇和雜篇的差別如下：

雜云者，博引而泛記之謂……外篇文義雖相屬，而多浮蔓卑隘之說；雜篇言雖不純，而微至之語，較能發內篇未發之旨。蓋內篇皆解悟之餘，暢發其博大輕微之致，而所從入者未之及。則學《莊子》之學者，必於雜篇取其精蘊，誠內篇之歸趣也。<sup>7</sup>

綜合王夫之之意，〈徐无鬼〉結合雜篇「能發內篇未發之旨」和外篇「文義相屬」的優點。

張默生先生亦認為〈徐无鬼〉雖忽而寓言，忽而議論，有時史事，有時哲理，在文字形式上沒有明顯的關聯，卻內圍繞一定的中心意旨，有著內在的關係的作法，正是《莊》文的一個特色。<sup>8</sup>王邦雄先生亦在如何研讀莊子書中提及可先讀〈天下〉、〈寓言〉，再順著內七篇的次第精讀，而後選讀外篇之〈秋

<sup>6</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁300。

<sup>7</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁270。

<sup>8</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年，頁354。

水》、〈知北遊〉等篇與雜篇之〈庚桑楚〉、〈徐无鬼〉等諸篇略讀之。<sup>9</sup>可見〈徐无鬼〉在莊學之中亦有相當之重要性。〈徐无鬼〉有相當之重要性，相關研究論文又少，自然成為筆者以《莊子·徐无鬼》為研究主題的原因之一。

王夫之認為〈徐无鬼〉此篇之旨蓋老氏所謂「上德不德」盡之矣。他進一步說明：

德至於無傷人而止之矣，無以加矣。乃天下之居德已為德者，立為德教，思以易天下，而矯其性者拂其情，則其傷人也多矣；施為德政，思以利天下，而有所益者有所損，則其傷人也由多矣。則唯喪我以忘德，而天下自寧。<sup>10</sup>

而唐君毅先生亦言：「《莊子》內七篇中論政之言，與《莊子》其他之言相比，其份量所佔至輕。」<sup>11</sup>綜合兩位學者所言，〈徐无鬼〉之政治思想在《莊子》內七篇中較少言及，而和《老子》「上德不德、自然無為」之政治智慧較有關聯。此為筆者研究〈徐无鬼〉的第二個原因。

另外，張默生先生言：

本篇中心在於宣揚一個「真」字，即謂人應當保持天真本性，擺脫一切人為的拘限，使為政、處物、立身、持心皆達於通順自然之境：若馳逐心神，力行仁義，皆成違背天真的偽作，足以害人害己，貽患天下。」

<sup>12</sup>

而「真」字如徐克謙先生所言：「『真』作為哲學概念的提出，是莊子對中國哲學的一大貢獻」，<sup>13</sup>後來徐克謙先生又對「真」下了個註腳：「『真』指的其實就是天、地、萬物和人的本然的『存在』。」<sup>14</sup>而劉笑敢先生亦在其《莊子哲學及其演變》一書中，引用張恆壽之談〈徐无鬼〉：「仔細考察其內容，有許

<sup>9</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年，頁58-59。

<sup>10</sup>參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁285。

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

<sup>12</sup>張默生著，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年，頁355。

<sup>13</sup>徐克謙著，《莊子哲學新探》，北京：中華書局，2006年，頁64。

<sup>14</sup>參見徐克謙著，《莊子哲學新探》，北京：中華書局，2006年，頁71。

多珍貴的史料和深妙的理論，同內篇中〈逍遙遊〉、〈齊物論〉等篇的價值，相差不遠。」<sup>15</sup>再加上前文王夫之所言「雜篇較能發內篇未發之旨」，綜合幾位學者所述，〈徐无鬼〉之哲學思想不僅和《莊子》內七篇可以互相印證，且可能還有更進一步的發揮。此即為筆者研究〈徐无鬼〉的第三個原因。

## 二、研究目的

接續上述研究動機，本論文研究目的有三：

### （一）釐清〈徐无鬼〉的思想淵源

釐清〈徐无鬼〉產出當時的時代背景、政治背景、社會背景、思想背景等，皆是本文研究的目的。牟宗三先生云：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。<sup>16</sup>

所以著作〈徐无鬼〉當時是什麼樣的時代，政治環境如何、國君如何對待百姓、百姓生活狀況、社會組織各項機能運作狀況如何等等會影響吾人生命之因素，都會成為〈徐无鬼〉極欲調節、運轉的生命課題，即造就了〈徐无鬼〉。而〈徐无鬼〉就如前文所述，為莊子後學所作，和老子的政治智慧有所關聯，亦和《莊子》內七篇可以互相印證，所以探究兩者之思想，亦是釐清〈徐无鬼〉的思想淵源方式之一。

### （二）開展〈徐无鬼〉的思想內涵及特色

〈徐无鬼〉既和老子自然無為的政治智慧有所關聯，探究並開展〈徐无鬼〉的思想內涵，也就能更進一步了解老子的政治思想。王邦雄先生云：「通貫整部《道德經》的思想旨趣，仍重在反省現實人生的困頓。依老子的觀察，此一生民

<sup>15</sup>轉引劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年，頁74。

<sup>16</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁15。

存在的苦難，仍源自政治制度的誤導，與其統治權力的誇張」<sup>17</sup>所以能了解老子的政治思想，老子思想的中心旨趣也就能明白了。開展〈徐无鬼〉的思想內涵，也就是打開老子思想的另一扇窗，能藉此領略老子思想的精深奧妙。

如前文所述，〈徐无鬼〉之思想和《莊子》內七篇可以互相印證，而唐君毅先生言：

合此七篇，即見莊子之學自始至終，乃一為人之學，而歸於一人之成為真人、至人、神人、聖人之道之陳述者。此與老子之言道，始于法物勢中之道及地道，更及于天道之能容公，方返至內在修道之功者，顯然異趣。<sup>18</sup>

唐君毅先生此言，說明了老子和莊子思想的不同之處。王邦雄先生亦提出，莊子專注在生命價值的深切反省，與不斷奔騰上揚的人格修養，一來救老子哲學可能落於貧弱虛空的危機，二來挺起人的價值主體性，將天道之美善，內在於人的生命人格中。<sup>19</sup>依王邦雄先生之意，莊子哲學將老子的智慧內在於吾人的生命中去實現。〈徐无鬼〉既可印證《莊子》內七篇思想，並可能有進一步的發揮，開展〈徐无鬼〉的思想內涵，即可更加深切體認老子及莊子哲學之智慧，並了解兩者之同異處，且在內七篇思想上能有更上層樓的生命智慧及思想理路境界之朗現。

### （三）肯定〈徐无鬼〉的思想價值及現代意義

如前文所述，中國哲學的特質在安頓吾人之生命，老子政治智慧在反省政治帶給生民之苦難，莊子思想將天道之美善內在於吾人的生命人格中，此皆為〈徐无鬼〉的思想價值。

〈徐无鬼〉和老子「自然無為」的政治智慧有關聯，也承繼了莊子將天道內在於吾人人格中，究竟可以如何安頓吾人之生命呢？就如牟宗三先生云：

至於什麼是道呢？道家用「逍遙」、「齊物」、「無」等方式來表示。道就在我這兒得到肯定，是我的心境，我的智慧。我這裡一敞開，天地萬物

<sup>17</sup>王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，2006年，頁48。

<sup>18</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁403。

<sup>19</sup>參見王邦雄著，《中國哲學論集》，頁63。

通通和我一樣。我一逍遙，天地萬物同逍遙；我以平齊萬物之心看待一切，沒有任何偏見，則天地萬物都是絕對自足，都一起升上來。<sup>20</sup>

王邦雄先生亦提出，道家思想給我們一個形上世界，可以疏導精神的通路，不讓吾人的生命封閉在形軀官能中，道家思想是屬於心靈境界的提升，屬於生命境界的開發。人生若有路，就不會心靈流浪，不會自我放逐了。<sup>21</sup>

綜上所言，〈徐无鬼〉的現代意義，即在提升吾人的心靈及生命境界，以平齊萬物之心看待一切，和天地萬物同逍遙，而由此安頓吾人之生命。

## 第二節 研究範圍與材料

本文既名為〈徐无鬼〉的思想研究，自然有關《莊子》原文、義理的詮釋的書籍皆是筆者的研究範圍。莊子承繼老子智慧，〈徐无鬼〉思想亦和老子之政治智慧有相當大的關聯之處，有關老子本文及詮釋義理的書籍自然也在研究範圍中了。老子和莊子為中國哲學史上道家的代表人物，其歷史文化背景及思想理路之進路亦是本文研究不可缺少的。筆者將以哲學演變、老子和莊子三部份，分別敘述如下：

### 一、哲學演變

牟宗三先生著《中國哲學十九講》及《才性與玄理》、徐復觀先生著《中國人性論史（先秦篇）》、唐君毅先生著《中國哲學原論（原道篇卷一）》、勞思光先生著《新編中國哲學史》、王邦雄先生著《中國哲學論集》及《21世紀的儒道》、吳怡先生著《中國哲學發展史》、陳德和先生著《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》等。

### 二、老子

牟宗三先生言：「老子之玄智玄理，有王弼發之，莊子之玄智玄理，有向、

<sup>20</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁426。

<sup>21</sup>參見王邦雄著，《中國哲學論集》，頁168。

郭發之。」<sup>22</sup>此句所說之向、郭，乃為向秀和郭象，所以，若要研讀老子和莊子相關書籍，王弼所注之《老子》和向、郭所注之《莊子》<sup>23</sup>，乃為必讀之作。

而歷年來有關老子之研究、詮釋相關之著作甚多，筆者在此依其書之性質略分兩部份介紹：（一）有關老子本文之部分（二）老子思想義理部分。

（一）有關老子本文之部分：皆為現代之作，有樓宇烈先生校釋《王弼集校釋》及陳鼓應先生註譯《老子今註今譯及評介》。

（二）有關老子思想義理部分：也皆為現代之作，有張起鈞先生著《智慧的老子》、王邦雄先生著《老子的哲學》等。

### 三、莊子

筆者亦依其書之性質略分兩部份介紹：1.有關莊子本文之部分 2.莊子思想義理部分。

（一）有關莊子本文之部分：筆者主要採用的經典有郭注成疏的郭慶藩輯《莊子集釋》，另參考王夫之著《老子衍莊子通莊子解》；現代主要有陳鼓應先生註釋《莊子今註今譯》、張默生先生著《莊子新釋》、張松輝先生釋譯《莊子譯注與解析》，另參考歐陽景賢、歐陽超釋先生譯《莊子釋譯》等。

（二）莊子思想義理部分：皆為現代之作，有王邦雄先生著《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、吳怡先生著《莊子內篇解義》、高柏園先生著《莊子內七篇思想研究》、牟宗三先生講述，陶國璋整理《莊子齊物論義理演析》、劉榮賢先生著《莊子外雜篇研究》等。

茲將上列文獻，參考較多及較具代表性者簡述於下：

#### 一、牟宗三先生之《中國哲學十九講》

牟宗三先生以其卓見及嚴謹的思辨，對儒、道、佛等中國哲學史的各家學派思想作有系統的詮釋，其中在第五講「道家玄理之性格」，主要論述道家將造作、

<sup>22</sup>牟宗三著，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1974年，頁172。

<sup>23</sup>向秀之注《莊子》為郭象所竊據，故至今只有郭象注，而無向秀注。參見牟宗三著，《才性與玄理》，頁169。

虛偽無掉，提出「無為」作為高度精神生活的境界，並論述「無為」到「無」再到「虛」的思想理路。第七講「道之『作用的表象』」，則說明道家在實有層和作用層沒有分別。所以「絕聖棄智」、「絕仁棄義」不是從實有層否定聖、智、仁、義，而是從作用層否定。

## 二、牟宗三先生之《才性與玄理》

主要參考本書第六章「向、郭之注莊」，了解向秀之注《莊子》為郭象所竊據之緣由和過程，此書除疏通人性問題中「氣性」一路之原委外，以魏晉「玄理」為主。魏晉所弘揚的玄理就是先秦道家的玄理。

## 三、唐君毅先生之《中國哲學原論（原道篇卷一）》

主要參考本書第七章「道家之起源與原始形態」、第十章「莊子內篇之成為至人神人真人之道」(上)、第十一章「莊子內篇之成為至人神人真人之道」(下)、第十二章「綜述莊子外雜篇之義，並附論韓非子及管子中之道家言」。此書對於《莊子》思想有精闢的論述，並在重點處旁圈記以提醒讀者留意。

## 四、勞思光先生之《新編中國哲學史》

主要參考本書第四章「道家學說」，此章內容說明道家思想之源流及時代問題、老子與道德經中之思想、莊子與南華經中之莊學等，對於研究道家思想源流是相當重要的一本書。

## 五、樓宇烈先生之《王弼集校釋》

王弼的主要著作老子道德經注和周易注都是以注經形式出現的，離開所注經文是無法瞭解注文意義的。王弼注《老子》和郭象注《莊子》在學術上同樣具有不可取代的重要性。本書除了有王弼注《老子》原本外，尚有樓宇烈參考其他相關學術論著而進行校釋說明，內容比《老子王弼注》更具有參考性，相較其他研究《老子》專書，也更具有代表性。

## 六、張起鈞先生之《智慧的老子》

此書作者以「智慧」一詞，以顯《老子》一書之精妙絕倫。筆者參考較多之處為第一章。此章主題為基本認識，即論述老子的智慧、反者道之動、弱者

道之用三個主題，用詞淺顯易懂，卻精闢入裡，並且舉例說明，對研究老子有相當大的幫助。

#### 七、郭慶藩之《莊子集釋》

採用郭象《莊子注》、唐代成玄英《疏》及唐陸德明的《經典釋文》三書的全文及俞樾、王念孫等的訓詁考證，正如前文所提，「莊子之玄智玄理，有向、郭發之。」故此書是一本研究莊子思想不可少的參考書。

#### 八、王夫之《老子衍莊子通莊子解》

王夫之解說《莊子》，注意的是《莊子》的思想內容及其思想方法。每篇之首，冠以篇解，綜括全篇大意；每段之後，加以解說，企圖把《莊子》的思維過程描繪出來。王夫之評解《莊子》，志在去除前人以儒佛兩家之說對《莊子》的附會，清理出《莊子》的本來面目。<sup>24</sup>由於本篇論文乃為研究《莊子》雜篇，故王夫之對《莊子》外雜篇的評論更是值得筆者參考。

#### 九、陳鼓應先生之《莊子今註今譯》

係以莊子內、外、雜各篇章為主，在各篇開始之際，針對此篇作主旨介紹，又分段落，有益於了解各段意旨的理解。在各注釋之後詳加介紹其他學者對其字辭的考據解說。

#### 十、張默生先生之《莊子新釋》

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

#### 十一、王邦雄先生之《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》

王邦雄先生以自身對經典的體悟，解讀《莊子》思想最核心的內七篇，及被認為是文學藝術巔峰之作的外篇〈秋水〉，以及獲致歷代學人絕高評價的雜篇〈天下〉，匯通了孔孟、老莊、荀韓的思想，徵引各家說法，以經解經，論說詮解詳

<sup>24</sup>參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》（出版說明），頁 1-2。

盡，理路清晰分明，重在義理內涵的抉發與生命智慧的體悟。在每篇開頭亦先有一段引言，有助於對該篇章作重點式的了解。

### 第三節 研究方法與進路

本論文以〈徐无鬼〉的思想研究為主，再探討《老子》和《莊子》內七篇思想作為思想淵源探討及思想理路印證。而筆者採取的研究方法即參考勞思光先生的《中國哲學史》序論中所敘及的系統研究法、發生研究法、解析研究法、比較研究法。

#### 一、研究方法

##### (一) 系統研究法

依勞思光先生之說，就是將敘述的思想作系統地陳述的方法。一個哲學家倘若值得被哲學史提及，則他的思想至少必有些理路，因此多少必有系統性。系統研究法即注重敘述原來思想的理論脈絡。<sup>25</sup>

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

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

##### (二) 發生研究法

依勞思光先生之說，「發生研究法」，即著眼於一個哲學家的思想如何一點點發展變化，而依觀念的發生程序作一種敘述。採用這個方法來敘述一家思想時，

---

<sup>25</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1987年。頁6。

研究者可以將所研究的思想一點一滴的依照發生的先後排出來。<sup>26</sup>

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

### (三) 解析研究法

其作法是解析以往哲學家所用的詞語及論證的確切意義。在解析過程中，他只要整理別人的思想，而不用表達自己的感受，甚至材料方面，從事解析的人也不必去找什麼特殊材料，他只要運用當前所公認的材料就行了。<sup>27</sup>

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

### (四) 比較法

依唐君毅之說，「比較法」是把哲學思想當做一存在的對象來看。比較法之著眼點，為一哲學思想之本身之內容或系統，與其他哲學思想之內容或系統之異同。<sup>28</sup>

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

## 二、研究進路

本文寫作結構分五章：第一章為緒論，主要是針對本文寫作的動機、目的、

<sup>26</sup>參見勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 8。

<sup>27</sup>參見勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 10。

<sup>28</sup>參見唐君毅著，《哲學概論（上）》，台北，臺灣學生書局，1974 年，頁 187。

研究範圍及研究方法略作論述。第二章為〈徐无鬼〉的思想淵源之探討，主要探討〈徐无鬼〉當時的政治、社會及思想背景，並溯源老莊思想加以比較。第三章為〈徐无鬼〉的思想析論，這是本篇論文主文，以四個主題來分析、論述〈徐无鬼〉的理路。分別是自然無為的政治智慧、馳騫爭逐的世間亂象、不言之道的心性修為、絕聖去智的生命哲理。第四章為〈徐无鬼〉的思想價值及現代意義，探究〈徐无鬼〉的思想特色，其承繼老莊思想智慧的部份，或有無超越老莊思想，並找出〈徐无鬼〉在現代的應用價值。第五章為結論，陳述本文回顧與展望。



## 第二章 〈徐无鬼〉的思想淵源之探討

勞思光先生云：

「莊子之生卒年代，史記不載。然既與梁惠王、齊宣王同時，則即與孟子同時。近人馬敘倫作『莊子年表』，考定莊子之生卒年代為：369B.C.--286B.C.之間；即起於周烈王七年，迄於周赧王廿九年。此說雖未必精確，然大體與史記合。」<sup>1</sup>

而據錢穆先生考定，莊子生於周顯王元年至十年間，卒於周赧王二十六年至三十六年間，<sup>2</sup>和勞思光先生引馬敘倫先生所作『莊子年表』之莊子生卒年代，相差不遠。勞思光先生又提出，莊子生平可考之事蹟甚少，但莊子之時代問題亦未引起爭論，今吾人雖不能確斷莊周之生卒年代，但視之為孟子同時之道家首領，大抵無問題。<sup>3</sup>以上所述，吾人約可了解莊子生卒年代之概況。

另依劉榮賢先生研究指出，《莊子》外雜篇的材料是經過一段時間累積而成的，其上限以莊子的卒年為準，其思想不再繼續，而轉移成其弟子後學的後續發展。而外雜篇的下限基本上應該是在西漢人整理編定《莊子》書時稍前的時代。由於戰國中後期經秦漢之際以至於西漢初期，在學術思想史上是屬於同一個斷限。其時代問題並沒有因為秦漢政治上的統一而中斷，其時代問題繼續被討論，則其材料也就繼續累積。戰國學術因時代問題轉移而逐漸結束是在大約西漢文景帝之間。<sup>4</sup>勞思光先生亦言：「外雜篇之確切時代，頗難分章考訂。然其中有極晚者，則無可疑。」<sup>5</sup>綜上所述，〈徐无鬼〉作者既然為莊子後學，其著作年代自然是戰國中後期，並可能在秦漢之際以至於西漢初期這幾個朝代間所著述。

下文即以戰國時代的思想及政治背景、老子的政治智慧、《莊子》內七篇的

<sup>1</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 254。

<sup>2</sup>參見錢穆著，《先秦諸子繫年》（卷三），香港：香港大學出版社，1965 年，頁 269。

<sup>3</sup>參見勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 254。

<sup>4</sup>參見劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004 年，頁 17。

<sup>5</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 255。

主要思想來探討〈徐无鬼〉的思想淵源。

## 第一節 戰國時代的政治及思想背景

### 一、政治背景

劉榮賢先生言：

從春秋時代以來的諸國之間的武力兼併，使得大量的封國被滅亡。春秋時代被滅亡的大多是小國，到了戰國時代則大國也陸續遭到亡國的命運，國與國的兼併使得國家的規模愈來愈大。到了戰國中後期形成所謂「戰國七雄」之時，國家的規模大到一次戰役動員的部隊人數達到四、五十萬人。這種國家的規模比起春秋時代已不可同日而語。<sup>6</sup>

所以戰國時期戰爭越來越多，規模也越來越大，人民痛苦必深，而這並不是一般老百姓所能改變，所以人們必感無能為力，急欲尋找生命出口。徐復觀先生亦言：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。做為道家開山人物的老子，正生當不僅周氏的統治，早經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰。<sup>7</sup>

而〈徐无鬼〉前三節正是希望藉由政治為生命尋找出口，求得人生的安頓，而所寫出的寓言。首前兩節都是寫徐无鬼去見魏武侯，第一節說魏武侯「盈者欲，長好惡，則性命之情病矣」；第二節說魏武侯「以苦一國之民，以養耳目鼻口」都是以魏武侯之情況，敘述當時各國國君之害民好戰；第三節才藉由小童之口「夫為天下者，亦若此而已矣，又奚事焉！」道出自然無為的政治智慧。

### 二、社會背景

王邦雄先生提出，戰國時代當時的社會井田制度隨宗法封建的崩潰而廢，土

<sup>6</sup>劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 2-3。

<sup>7</sup>參見徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969 年，頁 327。

地可以自由買賣，成為商業行為，自由經商者漸漸興起。在貨利的誘引下，慾望必普遍增長，民心亦為之浮動。<sup>8</sup>高柏園先生亦提出，戰國時期工商業的發達，使人競相投入有利於生存的利益追逐，此即是往工商業或是往士大夫發展。人人在現實之考量下，各展其現實生存之方式，於是種種物論興起。<sup>9</sup>劉榮賢先生亦言：「這麼龐大的國家與軍隊在政治運作、指揮建制、後勤補給及道路運輸系統各方面勢必須有強大物質文明的條件才能支撐。」<sup>10</sup>吳怡先生亦參考梁啟超先生所歸納的春秋戰國思想勃興的原因，提出社會背景因素如下：（一）春秋以後，商人階級逐漸抬頭，豪商巨賈常與公卿大夫周旋，而因通商的繁榮，促進交通發展，也就助長了學術的傳播。（二）周室衰微，封建解體，一方面是貴族的下降為民，另一方面是平民的向上掙扎。當時各國都講富國強兵之道，需要大量人才，但貴族卻逐漸腐化，所以只得求之民間。<sup>11</sup>

綜合三位學者所言，當時的社會是一個工商業發達，人際交流日益眾廣，物欲增長，競相追逐生存利益，價值觀混亂的不安定社會。如〈徐无鬼〉第四節提及知士、辯士、察士、招世之士等等共十九種種含喜好、個性、職業等類別的人馳其形性，潛之萬物的可悲，即可知當時的世間亂象；又〈徐无鬼〉第五節亦提到「天下非有公是也，而各是其所是」亦說明了當時價值觀的混亂。

### 三、思想背景

吳怡先生提出，周代採中央集權，整個封建制度及社會，都以天子為中心，貴族公卿為骨幹，所以學術隸於王官身上。王官中，真正有關學術的是史官，後來，周室衰微，史官紛紛離去，如春秋初，司馬氏去周適晉，而散於衛、趙、秦等國。另一方面封建社會解體，人才四散，學術自然流於民間。<sup>12</sup>由此吾人可知，春秋以後，因封建制度的解體，學術流於民間。吳怡先生接著指出，中

<sup>8</sup>參見王邦雄著，《老子的哲學》，頁 53-54。

<sup>9</sup>參見高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992 年，頁 63。

<sup>10</sup>劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 3。

<sup>11</sup>參見吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局，1996 年，頁 35。

<sup>12</sup>參見自吳怡著，《中國哲學發展史》，頁 33-34。

國的文化在春秋以前，至少也有二千餘年的歷史，周公之所以能制禮作樂，威儀三千，周官三百，是我民族二千多年來苦心經營的結果，所以我國文化在春秋以前的蘊積是非常豐富的，這蘊積豐富的文化，王官畢竟限制不住它，周室衰微後，思想統治制度被打散，思想言論極端自由，激起了百家爭鳴之盛。<sup>13</sup>綜上所述，春秋戰國時期，學術流於民間，而將中國蘊積豐富的文化發展開來，使春秋戰國成為中國思想、學術發展的黃金時期。

王夫之亦言：

蓋春秋以降，迄乎戰國，其君暨妄有欲為，於是游士爭言道述，名、法、耕、戰，種種繁典，而墨氏破之；墨氏徒勞而寡效，而楊氏破之；楊氏絕物已甚，而儒又破之；其所託俱以仁義為依，故天下之傷日甚。<sup>14</sup>

王夫之此言，大致說明了春秋戰國時期，諸子百家之爭的概況和緣由。

牟宗三先生言：

諸子的思想首先出現的是儒家，然後是墨家，所以最先是儒墨相對立。道家是後起的，法家更是後起的。這四家於我們所要討論的諸子起源問題是直接相干的。名家不是直接相干的，它是派生的，是從這四家所對付的問題裡面派生出來的。陰陽家沒有文獻，它是戰國末年所產生的思想，它是派生的派生，更不是直接相干的。先秦雖然號稱有「諸子百家」，但是如果集中一點來講，就是這六家，所以司馬談就有「六家要旨」。這六家主要的是儒、墨、道、法四家，這四家是直接相干的。那麼他們直接相干的問題、切的問題是什麼問題呢？就是他們都是對著周文而發，對著周朝這一套文制而發。<sup>15</sup>

依上所述，吾人知道「諸子百家」主要的是儒、墨、道、法四家，而這四家思想主要是對著周朝文制而發展。

牟宗三先生接著提出，周公制定的禮主要是分成「親親之殺」、「尊尊之等」

<sup>13</sup>參見自吳怡著，《中國哲學發展史》，頁 36-37。

<sup>14</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 285。

<sup>15</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983 年，頁 56-57。

兩系。親親是就著家庭骨肉的關係說，親親之禮有親疏，即親親之殺；尊其所應該尊的，具有客觀地位的，尊尊是屬於政治的，它也有等級，即尊尊之等。<sup>16</sup>由此言，吾人可知周朝文制主要是一套對家人、對政治人物的應對態度。牟宗三先生又提出，這套典章制度，這套禮樂，到春秋時就出問題了，所以他叫它「周文疲弊」。諸子思想就是為了對付這個問題才出現的。而前文所說儒、墨、道、法四家是相干的，就是因為他們是針對「周文之疲弊」而發的。<sup>17</sup>由此，吾人可知儒、墨、道、法四家是為了解決這套「對家人、對政治人物的應對態度」已失效的制度而發展、而興起的思想。

而各家對待「周文疲弊」的方式是不一樣的。牟宗三先生又說：「孔子對周文是採取肯定的態度，但是它之所以成其為儒家的思想，是在他使周文生命化」。<sup>18</sup>徐復觀先生亦云：「春秋時代代表人文世界的是禮，而孔子則將禮安放於內心的仁。」<sup>19</sup>如《莊子·天下》云：「以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。」<sup>20</sup>其意為：以仁來施行恩澤，以義來建立條理，以禮來規範行動，以樂來調和性情，表現溫和仁慈，這就是君子了。王邦雄先生指出，此句說的即是儒家之學，仁義君子，居於內之聖的位置。<sup>21</sup>王邦雄先生亦在其書《中國哲學論集》提出，先秦諸子的理想歸趨，就在尋求一統天下的可能之路，也就是所謂的外王的問題。惟孔子儒家，外王依附周文禮樂，問題在如何開發內聖的人格修養，來貞定外王的道德事業。而後王邦雄先生引用孔子的一段話「君君、臣臣；父父，子子。」（《論語·顏淵》），來說明依周文禮制，君臣上下的關係，本是父子兄弟的關係，只要親情和諧，即可家齊、國治、天下平。所以政治問題，可化歸為倫理問題，而此即已將政治活動，

<sup>16</sup>參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 57-58。

<sup>17</sup>參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 60。

<sup>18</sup>參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，頁 61。

<sup>19</sup>徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969 年，頁 69。

<sup>20</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），台北：萬卷樓圖書公司，2007 年，頁 1169。

<sup>21</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，台北：遠流出版社，2013 年，頁 469。

提升到道德價值的層次，這就是「人文化成」。<sup>22</sup>

依上所言，儒家使周文生命化，並將禮安放於內心的仁，而仁義君子，即居於內之聖的位置。就如牟宗三先生所說：

儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。儒家對人類的貢獻，就在他對夏商周三代的文化，開始作一個反省，反省就提出了仁的觀念。觀念一出來，原則就出來，原則出來人的生命方向就確立了。<sup>23</sup>

依牟宗三先生之言，儒家對夏商周的文化進行反省，而提出了「仁」的觀念，並以「仁」確立了人的生命方向。

至於墨子，牟宗三先生指出，墨子是以否定的、功利主義的態度來看周文。墨子認為周文的禮繁瑣浪費，所以他不法周，他法夏，法夏禹。<sup>24</sup>而徐復觀指出，墨子的思想，是以兼愛為中心而展開的。而「兼」在墨子為一專用名詞，乃「全體」或「無差別」之意。<sup>25</sup>由上文可知，墨子對眾人無差別的「兼愛」和周文親疏有別的「親親之殺」是完全不同的。孟子曰：「墨氏兼愛，是無父也」又說「能言距楊墨者，聖人之徒也」<sup>26</sup>（《孟子·滕文公》）皆為孟子視楊墨學說為邪說之文。《莊子·天下》亦有論及墨家之處，其云：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者。墨翟、禽滑厘聞其風而說之。為之大過，已之大順。作為《非樂》，命之曰《節用》；生不歌，死無服。墨子泛愛兼利而非鬥，其道不怒；又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。<sup>27</sup>

由此可知，墨子提倡平等之愛，力行勤儉、利他精神，反對戰爭，反對王室的樂，反對貴賤上下等級的禮，以及提倡薄葬。

<sup>22</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年，頁5。

<sup>23</sup>牟宗三著，《中國哲學十九講》，頁62。

<sup>24</sup>牟宗三著，《中國哲學十九講》，頁63。

<sup>25</sup>參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁318。

<sup>26</sup>朱熹著，《四書章句集注》，台北：鵝湖出版社，1996年，頁273。

<sup>27</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁1176。

〈天下〉又云：「墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣！」<sup>28</sup>即指出墨子之思想跟天下人有距離，難以傳諸久遠。《荀子·非十二子》也有批評墨家之言：「不知壹天下、建國家之權稱，上功用、大儉約而侵差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾。是墨翟、宋鈞也」<sup>29</sup>。其意為：不知道統一天下、建設國家的輕重所在，只是一味地崇尚事物的功用，重視勤儉節約，並不分高下等級，竟然不贊同人們之間有著差別的存在，有著君臣的不同。可是他們的立論卻是有根有據，所說的話都有他的道理，足夠用來欺惑愚蠢的群眾。這就是墨翟和宋鈞這些人了。最後〈天下〉對於墨子學說有個總評：

墨翟、禽滑厘之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必以自苦腓無胫、脛無毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！<sup>30</sup>

其意為：墨子、禽滑厘的心意是很好的，但是做法卻不對。這會使後世的墨家學者，必定要勞苦自己到身心疲累，以此互相爭逐罷了。如此一來，擾亂天下的過錯大，治理天下的功績就少了，雖然如此，墨子還真算是個值得尊敬的豪傑志士了。依王邦雄先生云：「此句『才士也夫』，以〈大宗師〉所說的『聖人之道』與『聖人之才』而言，墨子有『聖人之才』，而無『聖人之道』。」<sup>31</sup>由此，吾人可知，墨子雖算得上是一位能承擔人間苦難的豪傑志士，卻不能算是一位聖人。

至於道家，牟宗三先生又表示，道家也否定周文，道家思想有個基本的洞見，就是自由自在。所以道家把周文看成虛文，看成形式主義。而道家的自由自在，是一種高級的修養，所以講逍遙、齊物、無待。牟宗三先生並提出老子說「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之

<sup>28</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1179。

<sup>29</sup>王忠林編譯，《荀子讀本》，台北：三民出版社，1974 年，頁 105。

<sup>30</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1185。

<sup>31</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 487。

薄，而亂之首。」（《老子·三十八章》）來說明。<sup>32</sup>王邦雄先生亦云：「道家的道，不走人文化成自然的路，而是取消人為回歸自然的路。」<sup>33</sup>如〈天下〉云：「以本為精，以物為粗，以有積為不足，淡然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而說之。」<sup>34</sup>此句即是敘述關尹、老子思想的特色：以根本的道為生命精象，以有形的形氣物欲為生命粗跡，以有心的蓄藏看做生命的虛欠不足，恬淡地獨與神體明用同在共處。〈天下〉後來又以分別敘述關尹和老子的觀點，來說明道家思想：

關尹曰：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人而常隨人。」老聃曰：「知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。」<sup>35</sup>

皆是說明「虛己待物、無執著與無為、守柔居弱、處下不爭，而後可以不離自身之常德」的道家思想。進而〈天下〉又以「常寬容於物，不削於人，可謂至極。」<sup>36</sup>意即關尹、老子永遠的給出無限寬廣的空間，讓萬物自生自長，也自在自得，「關尹、老聃乎！古之博大真人哉！」<sup>37</sup>而稱讚關尹、老子可以說是自古以來的博大真人呀。

〈天下〉亦言莊子：「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。」<sup>38</sup>意即：道體無聲無形，變化無常，生呀死呀，與天地並存，與神體明用同行。恍惚盲昧不知往哪裡去，就算包羅萬象，亦不知歸宿，莊子對此學術風尚，特別有興致。後來〈天下〉又以下面這段話來讚揚莊子的思想：「其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖

<sup>32</sup>參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 64。

<sup>33</sup>王邦雄，《21 世紀的儒道》，台北：立緒文化事業公司，1999 年，頁 87。

<sup>34</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1198。

<sup>35</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1200-1201。

<sup>36</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1201。

<sup>37</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1204。

<sup>38</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1204。

然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。」<sup>39</sup>意即：莊子所講的道的根本，弘大而透闢，深遠而廣闊；他講到道的宗旨，透過調適之下學的工夫，而上達到天道的理境；他能順應物化解開物累，莊子的道是無窮盡的呀。王邦雄先生提出，〈天下〉到此給了莊子最高的肯定，即從來沒有人可以像莊子這樣體現道體的玄理妙蘊。<sup>40</sup>由上可知，道家思想是由周文疲弊的負面影響上加以反省，此負面影響即是扭曲吾人的生命，所以道家採取無為的方式，使一切還其本來的自由自在。

而法家對周文也是採取否決的態度。牟宗三先生指出，法家的態度很實用，完全從政治上和事功上著眼。法家著眼的是時代問題，當時是個社會型態、政治形態都要轉型的時代，法家即順著這個趨勢來完成轉型，這是順成。<sup>41</sup>唐君毅先生指出，申不害言術，商鞅言法，慎到言勢，可謂法學之始。韓非子合法術勢為言，更標賞罰為人君之二柄，乃有系統化之法家之理論。對人生文化社會政治之一基本態度與看法，乃原於其特有見於其前儒墨諸家所尚之仁義，或親親尊尊之道，用在政治上，皆不特無必然之功效，且可為亂臣姦民之假藉利用，而敗國家之政。這種情況，儒墨道各家也有發覺。如孔子之惡訐以為直；墨子之恆言世之君子之言行多不一；莊子〈徐无鬼〉亦謂世之「捐仁義者寡，而利仁義者眾」。<sup>42</sup>依上文之意，法家思想是著眼於政治和社會的現實問題，而這些問題儒墨諸家也無法有效解決，甚而儒墨諸家之思想為奸人所假用，所以韓非子本著對人性自私自利之認識，而論政治上求國家內政之統一，而致富強成霸王之業。

〈天下〉亦云：

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

<sup>39</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1204。

<sup>40</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 524。

<sup>41</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 65。

<sup>42</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，台北：台灣學生書局，1986 年，頁 506-507。

養，民之理也。<sup>43</sup>

此段說的即是法家之學。依王邦雄先生研究，「以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決」這四句是法家思想的綱維，其意是以體制法條訂出每一個人的分位，以「名」即是法定而來的職責為量表，把來自各方之訊息與觀點，放在一起參照驗證，根據驗證稽考所得的事實真相，而做出政策的決斷。<sup>44</sup>從上述說明，吾人可以得知，依法家思想，百官可以依此分層負責，年老弱勢的人，可以得到妥善照顧，法家之學的確是執政治民之理。

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

## 第二節 老子的政治智慧

王邦雄先生云：「老子的哲學問題，主要在反省當時生命存在的卑微困頓，乃來自政治制度的誤導干擾，與統治權力的高張壓迫。」<sup>45</sup>。勞思光先生認為，老子之主要觀念可分三組：（1）常，道，反（2）無為，無不為（3）守柔，不爭，小國寡民。「常，道，反」是老子思想之根基，「無為，無不為」是老子思想的中心；「守柔，不爭，小國寡民」是「無為，無不為」在人事上的應用。<sup>46</sup>牟宗三先生亦認為老子〈十六章〉「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物云云，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰名；不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」<sup>47</sup>是道家智慧的全部綱維。<sup>48</sup>筆者解析老子〈十六章〉，亦能找出如勞思光先生所云「常，道，反」是老子思想之根基。而依徐復觀研究：「老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向

<sup>43</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1169。

<sup>44</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 470。

<sup>45</sup>王邦雄著，《老子的哲學》，頁 56。

<sup>46</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 238

<sup>47</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006 年，頁 35-36。

<sup>48</sup>牟宗三著，《政道與治道》，頁 36。

德的回歸」<sup>49</sup>。綜合以上四位學者所言，吾人得一結論：老子思想，最重要的乃是政治思想，而政治思想的根基是「常，道，反」，中心乃是「無為，無不為」，並希望藉由人君體會「無為，無不為」之道，應用「守柔，不爭，小國寡民」，而促成人君及人民「向德的回歸」。故筆者將以「常，道，反」、「無為，無不為」及「守柔，不爭，小國寡民」三方向來論述老子的政治智慧。

### 一、常，道，反

依勞思光先生研究，老子思想從何而起呢？起自觀「變」而思「常」。而萬物萬象皆變逝無常，唯「道」超萬物而為常。而《老子·四十章》「反者道之動」<sup>50</sup>，「反」即「道」之內容。<sup>51</sup>而依徐復觀先生研究，老子想找一個不變的「常」，是老子思想最基本的動機。而老子對政治社會由變動而來的危機，不是向前克服，而是向後的退避。同時老子覺得在現象界中，是無法找到一個不變的「常」。於是他便從現象界中追索上去，發現在萬物根源的地方，有個創生萬物、以虛為體的「常道」。<sup>52</sup>綜合兩位先生所言，老子認為在萬物根源的地方，有個超萬物的「常道」，而這「常道」的內容即是「反」。「反」又是什麼呢？王弼注《老子·四十章》云：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰『反者，道之動』也。」<sup>53</sup>高下、貴賤、有無皆為相反之意，故「反」意為「相反」。而王弼注《老子·三十章》云：「還反無為」<sup>54</sup>及注〈六十五章〉云「反其真也」<sup>55</sup>，此「反」皆意為「返」，故「反」有「相反」及「回返」之二意。筆者認為，雖「相反」和「回返」意思不同，但「反者道之動」的「反」卻是同時擁有這兩個意思，「相反」裡有「回返」之意，「回返」裡亦有「相反」之意。如陳鼓應先生論述如下：

「反者道之動」。在這裡是「反」是歧義的……在老子哲學中，它蘊含了

<sup>49</sup>徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 351。

<sup>50</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 109。

<sup>51</sup>參見勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 238-240。

<sup>52</sup>參見徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 327-328。

<sup>53</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 109。

<sup>54</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 78。

<sup>55</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 168。

兩個觀念：相反對立與返本復初。……老子認為自然界中事物的運動和變化莫不依循著某些規律，其中一個規律就是「反」：事物向相反的方向運動發展；同時事物的運動發展總要返回到原來基始的狀態。<sup>56</sup>

張起鈞先生亦提出，沒有「無」，從何生出「有」，所以一切所謂相反對立的事情，實是聯立並生，互相依傍，相生相成，而且不僅相生相成，還互相含蘊，不僅互合，還要互變。<sup>57</sup>張起鈞先生的「互變」之意即為「互返」，即是「有返無」、「無返有」。如《老子·五十八章》：

其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剷，直而不肆，光而不耀。<sup>58</sup>

即以「反」來詮釋政治思想：政治若昏昏昧昧似混濁不清，正是不事私智政事寬裕的表現，人民「反」而純樸；政治若是察察然調理分明，人民「反」而狡詐多端，憂慮不安，即是說明反之「相反」；而災禍裡已隱藏了幸福，幸福裡也潛伏著災禍。善惡亦可以互相轉化，亦即是說明反之「回返」。上文至此，正是向吾人說明，災禍和幸福、善和惡等相對立的事物，實是相生相成，反覆循環。之後說明世人都不懂這個道理，只有聖人明白，所以聖人方正而不割人，清廉而不銳利傷人，直率而不放肆，光亮而不炫耀他人。聖人暨能「方、廉、直、光」，又能達到「不割、不剷、不肆、不耀」，對人民不構成威脅感，使人民過著安然自在的生活。這也正是老子所期望的，所以這篇文章的「聖人」，也正是老子對人君所刻畫的理想人格。〈十八章〉又云：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」<sup>59</sup>〈十九章〉亦云：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無

<sup>56</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 195

<sup>57</sup>參見張起鈞著，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司，1992 年，頁 3-5。

<sup>58</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 151-152。

<sup>59</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 43。

有。」<sup>60</sup>也都是把「反」的相生相成運用在政治思想上。而〈十六章〉云：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。」<sup>61</sup>即說明萬物都要「回返」到它們的根本，而這歸其根的現象，即是所謂自然的大命，即是指常道。〈十六章〉再一次說明了「反者道之動」的意義，所以老子的「反」之「回返」，除了相對物性的互變互返之外，亦有返於常道的涵義。

上文引用老子各章，除了說明「反」以外，也點出了「無為」的政治思想，也正是事物既然反覆循環，吾人就不應對事物有所固執，因而老子主張「無為」。而老子〈二十五章〉：「道法自然。」<sup>62</sup>即意為「常道」順其自然，順著物性的本來如此而不違背，即指消解所有人為造作後，它就具有自在自由之義。〈六十四章〉又云：「以輔萬物之自然而不敢為」，所以「自然」即「無為」之證現。故吾人在論述老子思想時，「無為」之意即「自然無為」。

## 二、無為，無不為

「無為」即指自覺心不陷溺於任一外在事物。而「無為」在老子論說中出現次數頗多，下文將引述直接論述政治思想之章節：<sup>63</sup>

是以聖人處無為之事，行不言之教。（〈二章〉）

為無為，則無不治。（〈三章〉）

明白四達，能無為乎？（〈十章〉）

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。（〈三十七章〉）

上德無為而無以為。（〈三十八章〉）

天下之至柔，馳騁天下之至堅。出於無有入於無間。吾是以知無為之有益。

不言之教，無為之益，天下希及之。（〈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

<sup>60</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 45。

<sup>61</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 35-36。

<sup>62</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 65。

<sup>63</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 6、8、23、91、93、120、127-128、150、164、166、184。

以無事，及其有事，不足以取天下。（〈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。

（〈五十七章〉）

為無為，事無事，味無味。（〈六十三章〉）

是以聖人無為故無敗，無執故無失。（〈六十四章〉）

無以生為。（〈七十五章〉）

綜合上述引言，重點在既「無為」，又「無不為」。勞思光先生言：「何以謂『無為無不為』，蓋言自覺心駐於『無為』，乃成主宰；而如此之主宰將可在經驗界中發揮支配力量，而獲致經驗效果。」<sup>64</sup>依勞思光先生之意，此經驗效果即「無不為」。王邦雄先生亦言：「悠兮貴言，是處無為之事，行不言之教；功成事遂，是無不為，無不治。」<sup>65</sup>張起鈞先生亦言：「此處所說無為，乃是指為政者而言。為政的人雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻正因你安分無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。」<sup>66</sup>所以是以聖人即指人君的「無為」，而造就百姓的「無不為」。而筆者認為上述引言之〈五十七章〉：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」最能涵括所有老子「無為」的政治思想；「好靜、無事、無欲」意義同「無為」，只是由不同面說明之，而當人君能「無為、好靜、無事、無欲」，人民就能「自化、自正、自富、自樸」，即是人君能「無為」，人民就能「無不為」。如同徐復觀提出，「自化、自正、自富、自樸」，即是自然；用在政治上，即今日之「自治」。而統治者的「無為、好靜、無事、無欲」，即是「以輔萬物之自然」。<sup>67</sup>綜上所述，老子「無為，無不為」的政治思想即是以人君之「無為」，而輔人民之「無不為」。

<sup>64</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 244。

<sup>65</sup>王邦雄著，《老子的哲學》，頁 168。

<sup>66</sup>張起鈞著，《智慧的老子》，頁 76。

<sup>67</sup>參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 352。

### 三、守柔，不爭，小國寡民

勞思光先生言：

老子既欲由「無為」而獲致經驗效果，則必須從「無為」中導繹出某種具體觀念，以用於具體之人事。於是老子遂提出「守柔」、「不爭」、「小國寡民」之理論。此中「守柔」就自處而言，「不爭」乃接世之原則；「小國寡民」則為其政治理想。<sup>68</sup>

依勞思光先生之意，「守柔，不爭」乃是「無為之人」在現實社會中自我修養、待人處世的生命智慧，「小國寡民」則是其政治理想。《老子·四十七章》：「弱者道之用」<sup>69</sup>其意為道的作用是柔弱的，所以才能創生無窮。《老子·三十六章》：「柔弱勝剛強。魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人。」<sup>70</sup>意謂國家若能守柔則常安，不可因自己國家強大而傲視天下，否則就會勢窮力屈，像魚若脫離深淵，就會有危險，所以柔弱是勝剛強的。《老子·七十六章》：「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折<sup>71</sup>。強大處下，柔弱處上。」<sup>72</sup>老子觀察萬物之現象，發現人類和草木的生存現象中，活的時候是柔軟的，死亡的時候則是僵硬的，所以老子認為柔弱的東西充滿生機，強悍的東西則易失去生機，柔弱反而高居上位。筆者認為《老子·七十八章》最能說明「守柔」所蘊含的政治智慧：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」正言若反。<sup>73</sup>

<sup>68</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 245。

<sup>69</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 110。

<sup>70</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 89。

<sup>71</sup>王弼本作「兵強則不勝，木強則兵」據《列子·皇帝篇》、《淮南子·原道訓》等書索引改正。參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，2013 年，頁 285。

<sup>72</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 185。

<sup>73</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 187-188。

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

老子云：<sup>74</sup>

不尚賢，使民不爭（〈三章〉）

夫唯不爭，故無尤。（〈八章〉）

夫唯不爭，故天下莫能與之爭。（〈二十二章〉）

聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。（〈八十一章〉）

以上所引，筆者認為〈第三章〉「不尚賢，使民不爭」，最能代表老子在「不爭」的政治智慧。原意為不標榜賢才，人民即不爭取功名，就不會引起貪念，勾心鬥角。若將此意延伸，即可擴大為人君若不標榜什麼，人民即不會有因爭取而產生的虛偽狡詐之情況；如人君若不標榜「仁義」，則人民即不會為爭仁義之名，而行「不仁義」之事。〈第三章〉裡尚有一段：「常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。」<sup>75</sup>即是指因為人君不標榜什麼，人民就不會爭奪，自然沒偽詐的心智和貪念，那麼自作聰明的人就不會多事。

「守柔不爭」之後，即是「小國寡民」的政治理想。《老子·八十章》云：

小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。<sup>76</sup>

陳鼓應先生指出，「小國寡民」乃是基<sup>77</sup>於對現實的不滿而在當時散落農村生活基礎上所構幻出來的「桃花源」式的烏托邦。在這小天地裡，社會秩序

<sup>74</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 8、20、56、192。

<sup>75</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 8。

<sup>76</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 190。

無需鎮制力量來維持，沒有兵戰的禍難，沒有重賦的逼迫，民風純樸相安無事，人們沒有焦慮、不安、恐懼、失落的感受。<sup>78</sup>而王邦雄先生指出，此中之國小民寡，並非意在返回古之部落社會，且亦不在量上言，而當在心境上說。王邦雄先生亦提出老子相關章節來說明：

樸雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓（〈三十二章〉）

常無欲，可名於小。（〈三十四章〉）

人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。（〈四十二章〉）

王邦雄先生指出，所謂小，乃就無知無欲與無名之樸說；所謂寡，即孤寡不穀之謂，或就絕聖棄智，以百姓心為心之虛靜無為之說，或就受國之垢，受國不祥之處下承擔說。所以小國寡民，正是清淨無為之素樸社會的表徵。<sup>79</sup>

勞思光先生亦云：

蓋老子所肯定之主體僅是駐於無為之境而利用「反」之規律以支配萬物者；主體本身不是一實現價值之主體，自亦不能肯定文化之價值。國家生活既不能視為有價值之活動，自無須發展。小國寡民之主張，乃「無為」觀念之必然產物。<sup>80</sup>

上述三位學者之言，對於「小國寡民」究竟為一實體的小國和寡民，還是心境上說的，皆有各自的主張和體會，但皆能符應老子無知無欲、以百姓心為心之虛靜無為之政治理想。

徐復觀先生認為下面一段話可以總結老子的政治思想：<sup>81</sup>

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛焉為天下，渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（〈四十九章〉）

此處之常心，是指主觀自執之心，聖人無主觀自執之心，以百姓心為自己的

<sup>77</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 297。陳鼓應原作「激」，應為錯字，改為「基」。

<sup>78</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 297。

<sup>79</sup>參見王邦雄著，《老子的哲學》，頁 177-178。

<sup>80</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 248。

<sup>81</sup>徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 353。

心。這樣的聖人，以善心去對待任何人，以誠心去對待一切人，這樣才能使天下人向善和守信。極力消去自己的意志，化歸於渾樸，讓各自自作聰明的百姓，都回復到嬰兒般純真的狀態。即是「由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸」。

#### 四、〈徐無鬼〉承繼之老子政治智慧

前文所述，老子思想，最重要的乃是政治思想，而政治思想的根基是「常，道，反」，中心乃是「無為，無不為」，並希望藉由人君體會「無為，無不為」之道，應用「守柔，不爭，小國寡民」等作為，而促成人君及人民「向德的回歸」。從〈徐無鬼〉這篇文章不難發現老子政治思想的智慧。

〈徐無鬼〉第一節「君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣」、第二節「愛民，害民之始也」、第三節「夫為天下，亦若此而已。予又奚事焉」、第十節「無求，無失，無棄」、第十二節「夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器」、第十三節「於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意」皆即呼應老子「無為」的政治智慧。第四節「馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫」、第十節：「反己而不窮，循古而不摩，大人之誠」、第十四節「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生」即呼應老子之「反」即物性相反相成的智慧。第七節講隰朋「愧不若黃帝，而哀不已若者」、第八節「以鋤其色，去樂辭顯，三年而國人稱之」、十三節「神人惡眾至，眾至則不比，不比則不利也」，則有老子「守柔，不爭、小國寡民」的智慧。

第十四節「大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。盡有天，循有照，冥有樞，始有彼。」即是老子政治思想的根基「常道」。如《老子·二十五章》云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰

大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」<sup>82</sup>此引文之意為：稱呼「周行而不殆，可以為天地母」的「物」為「道」，再勉強為它取個名字叫做「大」。「大」周流不息，循環反覆。所以依此引文之意，「大」即是「道」。

### 第三節 《莊子》內七篇的主要思想

王邦雄先生提出莊子最重大的學術性格，就是把老子的道，完全的吸納到我們的生命中，把道家的道，道家的理想，道家的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來，實現出來。老子是客觀的講道，而莊子的道，以內在於人的生命講，天落在人的身上，所以道家的道內在化，就是莊子。<sup>83</sup>

徐復觀先生亦提出，老子的宇宙論，雖然是為了建立人生行為、態度的模範所構造、建立起來的；但他所說的「道」、「無」、「天」、「有」等觀念，主要還是一種形而上學的性格，是一種客觀的存在；而人只有通過自己向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據；這是由下向上的外在的連結。但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。<sup>84</sup>

而唐君毅先生則提出，《莊子》內七篇之言道，其特色，乃在直下扣緊人生之問題，而標出人之成為至人、真人、天人、神人之理想；而其所言之道，亦皆是如何實現人生理想之道。<sup>85</sup>至於「至人、真人、天人、神人」代表什麼樣的人格特色呢？唐君毅先生言：

至人者亦人之至，乃自作人之作到極至之量者而言。真人者對偽而言。

真人無其反面之偽妄，即就其人之質之純而言。神人者就人之心知神明

<sup>82</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 63-64。

<sup>83</sup>參見王邦雄著，《21 世紀的儒道》，頁 160。

<sup>84</sup>參見徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 363。

<sup>85</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 344。

之無所不運而如神言；天人即就此人之同於天，而亦同於帝而言。<sup>86</sup>

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

大率後之郭象注莊，則重言聖人神人至人只是一種人，道教之徒則言真人神人在聖人上。吾則以為二者皆可說，莊子實兼具二旨。然莊子之必就其理想之人之德，而別出至人神人等名，以名之，則正可見莊子之重人之德，而又不自足於儒墨所言之聖人之德者也。<sup>87</sup>

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

所以〈逍遙〉建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，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。<sup>88</sup>

成玄英此序，已將內七篇各篇作一簡單說明。筆者將依唐君毅先生於《中國哲學原論（原道篇卷一）》論莊子思想之章節名，論述內七篇主要思想如下文：

<sup>86</sup>唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 347-348。

<sup>87</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 349。

<sup>88</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），莊子序，頁 2。

## 一、〈逍遙遊〉之無名、無功、無己之義

王邦雄先生云：「逍遙遊是莊子哲學的總綱。」<sup>89</sup>唐君毅先生亦云：「至吾人欲於莊子之所理想之人之德，有真實了解，當首求對〈逍遙遊〉篇所謂『至人無己，神人無功，聖人無名』之義，有一確解。」<sup>90</sup>此說明〈逍遙遊〉之對《莊子》內七篇的重要性及地位。<sup>91</sup>唐君毅先生又云：「〈逍遙遊〉篇，要旨在說其理想之人，為無己之至人、無功之神人、無名之聖人。必無己、無功、無名，人乃至無待之境，而可言逍遙。」<sup>92</sup>逍遙遊之義為何？王邦雄先生解析，「逍」就是消解，消解掉形軀官能與心知情識的限制和負累，人就能超離形軀之大小，而伸展其精神之功夫，此即為「無己」的功夫；「遙」就是高蹈遠引，脫離功名利祿與生理欲求的束縛，精神衝開時空的藩籬，飛越於絕對自由的新天地，此即為「無己」的境界。所以，「逍」是工夫，「遙」就是境界，<sup>93</sup>「遊」則是即工夫即境界的理境開顯。<sup>94</sup>若將這段解析和老子思想比較起來，「逍」就像是老子思想的「無為」，而「遙」即可呼應老子思想的「無不為」了。所以，莊子思想承繼老子，在此得了一個印證。

莊子即透過大鵬怒飛的寓言，來展露他的逍遙之遊：

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。<sup>95</sup>

王邦雄先生提出〈逍遙遊〉的題旨，幾乎盡藏於此段寓言。<sup>96</sup>王邦雄先生又提出，「鯤」是魚子，魚子是小，文中卻說「鯤之大，不知其幾千里也」，即是寄寓生命皆走在由小而大之成長歷程的深意，之後又「化而為鳥」，此「化」

<sup>89</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁 64。

<sup>90</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 349。

<sup>91</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁 64。

<sup>92</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 351。

<sup>93</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁 67。

<sup>94</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 33。

<sup>95</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 2。

<sup>96</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁 65。

則是主體生命的自我轉化。<sup>97</sup>吳怡先生亦言：「如果當時只有『魚子』一義，那麼莊子用『鯤』字是取其能生長，能變化的意思。因為這正是本段寓言的重點。」<sup>98</sup>吳怡先生還提出，鯤之大的大字，不僅是本段寓言的中心旨趣，也是《莊子》全書的中心思想。吳怡先生將在《莊子》書中提到的「大字」分為三種，一是「形體的大」，萬物都是由小變大的，所以要「順」，在物來說，就要能「順」四時，「順」環境。在人來說，就要懂得「安時而處順」（〈養生主〉）。一是「相對的大」，即是時空和心知的限制而產生的分別意識，因此要破小知為大知，就要懂得「忘」，忘是非，忘生死，才能證得大知或真知。一是「絕對的大」，這是大道的境界。吾人在忘是非之後，更要有「化」的工夫，在精神上能「化其道」，才能「大而化之」，進入大道的逍遙世界。<sup>99</sup>綜上所述，筆者認為「鯤之大」的「大」字，可將此三意皆包含，即「形體的、相對的、絕對的」大；也就是意涵著「鯤」的形體可成長，由「小」之「鯤」，成為「鯤之大」，但不能執著於此相對之「大」，才能轉化為絕對的「大」，即是大鵬鳥。所以重點最後在「化」而為鳥的「化」字。而「逍」的工夫之道，即在「順、忘、化」：順其自然、忘其分別、自我轉化。

再來談「遙」的境界。「南冥者，天池也」，這一頭「大鯤」，化成的鵬鳥，從北冥飛往南冥，王邦雄先生提出：這不是地理位置的平面分異，而是價值理境的超越區分；不是由北極飛往南極，而是人間天上的永恆追尋。說南冥是天池，這樣的轉化飛越，意謂生命之最高理境的開顯。<sup>100</sup>

「大鵬怒飛」的「逍遙遊」主題彰顯後，《莊子》再以「人生修養的四重進境」<sup>101</sup>作為本文的核心。

<sup>97</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 22-23。

<sup>98</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000 年，頁 15。

<sup>99</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 15-16。

<sup>100</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 23。

<sup>101</sup>此段及下接幾段論及「人生修養的四重進境」，皆摘錄自王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 35-40。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。<sup>102</sup>

「故夫知效一官，……其自視也亦若此矣。」意謂一個人的才智可以承擔一官之職，行為可以符合一鄉之民的標準，德行可以獲得一國之君的賞識，再進而獲得全國人的信任，其自我期許也不過如此罷了。此段說明的即為「執著於求取功名的第一種人生進境」。

「而宋榮子猶然笑之……猶有未樹也。」即表示至於宋榮子，全天下人的讚美和毀謗，都對他沒有影響，他已認定回歸自我才能保住榮耀，往外求取不免受辱。他無功無名，不求於外，卻困守於內，並「猶有未樹也」，他並未樹立其生命價值。此段說明的即為「無功無名未樹的第二種人生進境」。

「夫列子御風而行，……猶有所待者也。」即表示列子無己，可以放開自己，隨風而行，只求回歸天地間的美好，但卻要受到風的限制，所以還是要依靠外在的風，是有所待的。此段說明的即為「無己御風有待的第三種人生進境」。

「若夫乘天地之正……彼且惡乎待哉！」此段，郭象注云：

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。<sup>103</sup>

依郭象注，此文即意為：順萬物之性，遊變化之塗，不論天地有多大，六氣變化多大，我都與天地、六氣同在同行，「玄同彼我」。天地在哪裡，我也在

<sup>102</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 19。

<sup>103</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 23。

哪裡，與萬物同行，如此一來，不就是「無待」嗎？其實此即為「無己無功無名皆無所待」的第四種人生進境，意即莊子最高的理想人格。

最後一句「故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」<sup>104</sup>再一次說明如何實現人生理想之道：無己、無功、無名即是修養工夫，及是前文所說的「逍」的消解，掉形軀官能與心知情識的限制和負累，也即是老子的「無為」；「至人、神人、聖人」即是境界，也就是此篇的「遙」之境界，即可呼應老子的「無不為」。

## 二、〈齊物論〉中之齊物我是非義

唐君毅先生提出，人真欲成聖人、至人、神人，其實是很困難的，先就如何無己之問題而論。蓋人之情恆以己為主，而欲他人與物之從己，也就是欲他人與物之合於我所視為是者，或我心之所知為是者。如他人與物不合於我所視為是者，我必以之為非。是之所至，即利之所在，非之所在，即害之所在也。<sup>105</sup>唐君毅先生所言，道出了〈齊物論〉所要解決的問題，也即是「成心」。如牟宗三先生言：「我們提出成心觀念，作為全篇〈齊物論〉的理論根據。剖析成心的結構，即可理解人生茫昧的根源。」<sup>106</sup>。牟宗三先生此言，不僅道出〈齊物論〉的問題，也道出了〈齊物論〉的宗旨，亦如唐君毅先生所說：

然莊子齊物論之言因人我之是，已使人我之所是者，得互觀而「兩行」，乃所以使人我之是非，得相和而兼成。此中之人與己，固皆同為一「能開放其心，而通觀及是非之心知」之所包涵。<sup>107</sup>

要如何剖析成心的結構，才能互觀而「兩行」呢？王邦雄先生指出，〈齊物論〉是天人物我的同體肯定，大鵬怒飛是人間飛往天上的價值體現，再以主體逍遙的生命高度，由天上回顧人間的物論紛擾，依據南冥天池的超越觀點，

<sup>104</sup>成玄英疏云：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。」參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 25。

<sup>105</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 355。

<sup>106</sup>牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林書局，1999 年，頁 45。

<sup>107</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 357。

化解彼是相對而自是非他的是非爭端，作為物論可以平齊的理論根據。<sup>108</sup>吳怡先生亦提出，莊子「齊物」的功夫卻只有一個，就是以「不齊」齊之。一方面，不以自己的標準去齊同萬物，而任順萬物的自性以為真是，另一方面，不參與物論中去強分是非，而以天道之明，去照破觀念的執著。總合來講莊子的齊物，不是直接向外去齊同萬物，而是向內做工夫，不以差別觀念去對待萬物。<sup>109</sup>王邦雄先生所言之「南冥天池的超越觀點」，即吳怡先生所言之「天道之明」，綜合王邦雄先生和吳怡先生所言，已道出了剖析成心並破除成心的關鍵所在。

〈齊物論〉即以開頭的主題寓言，點出了關鍵。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之刀刀乎？」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？」<sup>110</sup>

此寓言開頭即說明，形體及心知對生命的束縛及牽累，是可以經由自身修養而拋開的，而此自身修養即是「吾喪我」。「吾喪我」郭象注：「我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。」<sup>111</sup>指物我相忘，無分別心，而獲得人生自在之境界。陳鼓應先生解釋為摒棄我見。陳鼓應先生認為：「『吾』，

<sup>108</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 61。

<sup>109</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 65。

<sup>110</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 49-56。

<sup>111</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 51

指真我；『喪我』的我，指偏執的我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界」。<sup>112</sup>吳怡先生更提出「吾喪我」是〈齊物論〉思想開展的起點。他認為「吾」是主體，真正的我，後者是指客體的，形體心知的我。而「吾」之所以能喪我，是由於「吾」是從軀體和心知的我中向上提升。所以前文說「仰天而噓」，後文用「人籟、地籟」點出了「天籟」，使「吾」和天合一。<sup>113</sup>

那何為「天籟」？子綦回答「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」<sup>114</sup>前兩句郭象注：

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

即言天籟不是另外一個事物，萬籟皆自己發聲，也自己止息，這即是天然，亦是天籟的表現。後兩句，郭象注得更清楚了：「物皆自得之耳，誰主怒之使然哉！此重明天籟也」<sup>115</sup>即說萬物皆有自己的特色及表現，是誰使萬物這樣的呢？就是天籟呀！所以沒有天籟，也就沒有地籟、人籟。此即說明道體天籟生成萬物的實現原理，並帶出了下文講人的心理現象，而引出了「真宰、真君」的問題。

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、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與

<sup>112</sup>陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（上），頁 40

<sup>113</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 66-67。

<sup>114</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 57。

<sup>115</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 57。

不得，無益損乎其真。<sup>116</sup>

吳怡先生提出，沒有一切現象界的物體存在，也就沒有「我」，因為我也是現象界的物體的一個存在。「非我無所取」是強調我的重要，沒有「我」又怎能知覺「彼」的存在呢？前面的「我」是指存在的我，後面的「我」是指心知作用的「我」。所以「彼」「我」都有真實的存在，也唯有證知真實的存在，物才能齊。但「彼」「我」互存，又是誰使「彼」存？誰使「我」在呢？這個「誰」，就是真宰。至於身體的各個器官、骨骼，也必有一個發動命令的主體，就是真君了。<sup>117</sup>依吳怡先生之意，「彼」「我」皆證知是真實的存在後，即能談「物齊」。而「真宰」和「真君」意義相通，「真宰」即前文所言之「南冥天池的超越觀點」、「天道之明」，「真君」即前文之「吾喪我」的「吾」。

既然「彼」「我」都是真實的存在了，就可以談「物齊」。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。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。<sup>118</sup>

上文第一句「物無非彼，物無非是」即是關鍵句。郭象注：「物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。」<sup>119</sup>意指：萬物的存在，對自己本身來說，都是「是」，所以沒有不是「是」；對他物來說，萬物的存在也都是「彼」，所以沒有不是「彼」。那麼，沒有不是「彼」，就沒有「是」；沒有不是「是」，也就沒有「彼」；沒有「彼」沒有「是」，就是「玄同」的境界。即「道」的境界了。沒

<sup>116</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 63。

<sup>117</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 73。

<sup>118</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

<sup>119</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

有「彼」沒有「是」，會讓人誤會是「一切都是虛無」，所以前文才需要先證實「彼」「我」都是真實的存在，才不會落入虛無空泛的情況。而下文也接著說明了這個道理，「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也」，「彼」、「是」是兩方共同存在的，是相傍而生的，老子云：「有無相生，難易相成。」（〈二章〉）<sup>120</sup>所以有無、難易就像「彼」「是」是相反相成的。「彼」「是」接下來即轉變成「是」「非」，以自己為「是」，就以別人為「非」，這完全是受到了心知介入的影響，自此，人世間的糾紛就因此而產生了。那要怎麼辦呢？「是以聖人不由，而照之於天」即是解決的辦法，此「照之於天」前文也已提過，即「南冥天池的超越觀點」和「天道之明」，也就是聖人會以天道的超越觀點往下觀照。「亦因是也」，王邦雄先生云：「順任『彼是』之不同觀點之所是而是之，而照現『彼是』雙方之皆『是』而無非」<sup>121</sup>。至此，〈齊物論〉的理論宗旨就大約完成了。接下來的這一句，讓〈齊物論〉的智慧更上一高峰。「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」王邦雄先生云提出「彼是」相對而立，相因而成，不論是「彼」還是「是」，都得不到自己的對偶，得不到，即「超越」，超越相對走入絕對，等同「照之於天」。「天」走入絕對，就是立身在道的樞紐，道的樞紐，像是居於圓環的中心，以回應周遭無窮的變化與是非的紛擾。<sup>122</sup>

綜上所述，就如同吳怡先生所言：「〈齊物論〉所講的，就是一個從『知』上不斷超越，不斷提升的精神歷程。」<sup>123</sup>也如前文所說，吾人能消解心知的執著，就能達到「無己」的工夫，才能如〈齊物論〉所云「天地與我並生，而萬物與我為一」，<sup>124</sup>也才能達聖人、神人、至人的境地。

### 三、〈養生主〉中之生命與心知共流行義

唐君毅先生言：

<sup>120</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 6。

<sup>121</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 88。

<sup>122</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 88-89。

<sup>123</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 66。

<sup>124</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 88。

養生主所論，則要在還觀吾人每一人之生命與心知之關係，而自求加以調理之道，以使之得不自相對反，而相摧損。此調理之道。即所以養為吾心知之原之生命主體，亦即所以養此心知。<sup>125</sup>

唐君毅先生此言，即為「養生」之主，在養「生之主」，陳鼓應先生亦言：「養生主篇，主旨在說護養生之主—精神，提示養神的方法莫過於順任自然。」<sup>126</sup>吳怡先生亦提出，〈養生主〉所討論的養生之道，乃是莊子思想的兩把鑰匙，一是忘，一是化。也就是忘生而後能化其生。忘生是不執著於軀體生命的長短，一切順其自然；化其生就是使生命化於大道，與自然共化。<sup>127</sup>綜合三位學者所言，順其自然及與自然共化，即為調理吾人之生命與心知之道，也即是養生之主之道。

下文即是〈養生主〉首段：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。<sup>128</sup>

唐君毅先生指出此段是全文總綱<sup>129</sup>，所以吾人只要深究此段，即可得〈養生主〉之要旨。「生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！」勞思光先生認為此文之意為：「生命之活力有限，心靈不陷於認知之追求中，則可以保全其活力而做觀賞也。」<sup>130</sup>成玄英亦疏云：「夫生也有限，知也無涯，是以用有限之生逐無涯之知，故形勞神弊而危殆者也。」<sup>131</sup>此即以說明前文所述之養生之主之道的「順其自然」，即不要苛求自己在有生之年，強行追求無限之知。「為善無近名，為惡無近刑」郭象注：「忘善惡而居中，任萬物之自然，悶然與至當

<sup>125</sup>唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 358。

<sup>126</sup>陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（上）103。

<sup>127</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 126。

<sup>128</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 127。

<sup>129</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 358。

<sup>130</sup>勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 280。

<sup>131</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 128。

為一，故刑名遠已而全理在身也。」<sup>132</sup>王邦雄先生提出，此即針對心知的困與生命的苦，開出對治的藥方。心知所執著的就在美醜善惡的價值二分。心知不要有善惡的執著與分別，生命就不會承受這一執著分別所拖帶出來的壓力與傷痛了。<sup>133</sup>王邦雄先生此解析，就如《老子·第三十八章》云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」<sup>134</sup>。若執著於善惡，執守於某一德的標準，生命不得自在而轉成有限，恐反而無德。最後一段「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」吳怡先生提出，督脈所運行的氣是虛的，沒有善惡的念頭，所以莊子要我們從知的追逐中回頭來轉向自己，順著督脈的中空，虛其心而「虛而待物」，自然得萬物之環中，而保護自己的身體和生命，並且保養精神，活到應有的天年。<sup>135</sup>依上所述，「緣督以為經」之意就如老子〈第十六章〉：「致虛極，守靜篤。」<sup>136</sup>心境維持空明寧靜的狀態，不帶成見。「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」則是保全自己的生命和精神。

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

在這樣的主旨下，而有了「庖丁解牛」<sup>137</sup>的寓言。庖丁解牛的過程，從「所見無非全牛者」到「未嘗見全牛也」直到「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行」的境界，共經歷感官目視、心知抽象、停止感官心知而以神遇三個階段，靠的即是「以無厚入有間」<sup>138</sup>的修養功夫，也就是放下感官心知的執著，達到心神致虛守靜而自由運行的境界。

<sup>132</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 128。

<sup>133</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 152-153。

<sup>134</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006 年，頁 93。

<sup>135</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 129。

<sup>136</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 35-36。

<sup>137</sup>此段中之「庖丁解牛」的寓言皆參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 131

<sup>138</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 131。

#### 四、〈人間世〉之「乘物以游心、託不得已以養中」義

王邦雄先生云：「人間世是人跟人之間所構成的關係世界，既是構成，就會有間隔空隙，只要生命自我的刀刃無厚，引刀而入人間天下的牛體有間，即可迎刃而解。」<sup>139</sup>所以「人間世」所提之複雜的人際關係，就好比「庖丁解牛」的牛體結構的曲折、複雜與微妙，故需要「以无厚入有間」的修養功夫。

而綜觀〈人間世〉全文，吳怡先生指出，前三段是正文，而這三段文字分別提出了勸諫暴君、擔負兩強君之間的外交使命、及教導不講理的太子等在政治上，君臣之間關係的兩難問題。而處理這些難題，就是要回到自身，去談如何用心。第一段的重點在心齋，就是要虛其心。第二段的重點在「乘物以遊心」，就是要順應萬物。第三段的重點在「心莫若和」，就是要保持與外物的和諧。<sup>140</sup>綜上所述，「心齋」、「乘物以遊心」、「心莫若和」即代表「以无厚入有間」的修養功夫。

何謂「心齋」？「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。」<sup>141</sup>意即：專一你的心志，也就是道家義理的致虛守靜，不要用耳去聽世間萬象的聲息，而是用心去聽；用心去聽，猶有心中之念，所以也不要用心去聽，應用「氣」去聽，即心知退出，讓「氣」回歸「氣」的自在。不要用耳去聽，不要用心去製造符象，即是去除成心。「氣」的本身是虛無的，才能和萬物相待。道就在吾心虛靜的當下臨現，所以「虛」，即是「心齋」的修養工夫。因此，「心齋」亦即〈養生主〉之「緣督以為經」的修養功夫，心境維持空明寧靜的狀態，去除成心，不帶任何成見。

何謂「乘物以遊心」？「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」<sup>142</sup>依王邦雄先生研究提出，此言人的存在處境，本來就是「心」在「物」中，其困

<sup>139</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 173。

<sup>140</sup>參見吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，頁 155。

<sup>141</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 163。

<sup>142</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 177。

局在「心」執著「物」，若要解消此困局，就要心不起執著，而釋放「物」，此之謂「乘物以遊心」，而走在複雜的人間就是「託不得已」，「養中」是養吾心之沖虛，所以「乘物」仍可「遊心」，「託不得已」仍可「養中」，而保有心靈虛靜，與生命的本真，這是修養功夫的最高境界。<sup>143</sup>依上所言，「乘物以遊心」和「心齋」的修養功夫是一樣的境界，都是要保有空明心境，不帶成見，不被「物」所拘限。

何謂「心莫若和」？「形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。」<sup>144</sup>意即與人相處，盡量遷就親近，心態上也保持親和和諧，但是只有這樣還是會有問題的，所以雖然遷就，但不能陷入，被對方所左右；雖然保持和諧，但這種求和諧的意念卻不能太明顯，免得被對方所乘，求不到真正的和諧。所以，「心莫若和」尚需「心齋」和「乘物以遊心」的修養功夫，才能真正與人和諧。

綜上所述，〈人間世〉之要旨就如唐君毅先生言：

〈人間世〉之旨，則言人之未忘功名，即足以礙其事功之成，以言處人間世之不易。此不易，在根本上，仍在吾人心知之用於處人間世時，恆未免乎成心之累。人以有成心，而有其自視為是為善者，足以自恃，而居之不疑，更自得其名聞；而人即據其所自恃，與已有之名聞，自以為善，而亦欲人之以為善，以感化此人間自任。世之儒墨，固皆志在化世，而或不知？「于心知之所知，有所自恃，而居之不疑。與已有之名聞」，正皆足為其化世之礙。則人果欲處此人間世，而求化世，固必當先變化其自己，而先有一善運用其心知，形成其心志之功夫。此功夫，則又正在善去除其對己、對人之成心、與功名之心。無己無功亦無名，以自宅心於其心之所安，與所不得已，而不求奈何其所不能奈何者，以游於人

<sup>143</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 211。

<sup>144</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 182。

間世。是即此篇之大旨也。<sup>145</sup>

依唐君毅先生之言，〈人間世〉的要旨即是需有「心齋」破除成心之功夫，亦要有「乘物以遊心」不執著於物的修養，達到「無己無功亦無名」的境界，最後才能真正「心莫若和」，逍遙於人間世。

#### 五、〈德充符〉之「才全而德不形」義

〈德充符〉之主旨，分別以六個寓言論述，筆者擇其要述於下文。一為：「審乎无假而不物遷，命物之化而守其宗也。」<sup>146</sup>即言心不執著於物，而恆守其內心之德之和。如下文接著云：「不知耳目之所宜，而游心乎德之和。」<sup>147</sup>此德如同〈人間世〉所言「乘物以遊心，託不得已以養中」之德。二為：「知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」<sup>148</sup>即指能安於天命，順應外物也只有有德者才能做到。三為：「以死生為一條，以可不可為一貫。」<sup>149</sup>即意謂「生死」本來就是一體，而「是非」本來就是相反相成，同時並生而存在。四為：「才全而德不形。」<sup>150</sup>即意謂能完全順應外在事物變化，行「德」而能不形之於外。五為：「德有所長，而形有所忘。」<sup>151</sup>意謂心不執著於物，心歸虛靜，而照現本德天真。六為：「人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」<sup>152</sup>意謂不以好惡之情破壞內心的和諧，順應自然不妄求生命的增長。

就如唐君毅先生言：「〈德充符〉之旨，要在言德之充於內者，必形於外，亦足感人，而人莫知其所然。此即言德之充於內者，必有符應於外。」<sup>153</sup>唐君毅先生此言，重點在於此「感人之德」卻「人莫知其所然」，就如老子〈三十八章〉「上德不德，是以有德」<sup>154</sup>，不執著於「德」的表現，無心自得而有「德」，

<sup>145</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 367。

<sup>146</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 210。

<sup>147</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 211。

<sup>148</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 220。

<sup>149</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 227。

<sup>150</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 232。

<sup>151</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 239。

<sup>152</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 245。

<sup>153</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 373。

<sup>154</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 93。

他人雖因此「德」而感動，卻不知道是為了什麼。所以此「德」是自然無為的「符應於外」。

唐君毅先生接著說：「唯莊子所言至德全德之人，其德充於內，而見於形骸，可藉任何殘缺不完之形骸而表現，而人亦更忘其形骸之異於人。」<sup>155</sup>即說明莊子所謂至德之人，德充於內而「符應於外」時，形骸殘缺亦可完整表現，而他人亦會忘記此人的形骸殘缺。如郭象注〈德充符〉篇名云：「德充於內，（應）物應於外，外內玄合，信若符命而遺其形骸也。」<sup>156</sup>即指充於內的德，是不德之德，應物應於外，是順應萬物自然無為，如此一來玄同於道，就能解消心知，不再受形骸的拘束。

唐君毅先生又說：

又其德之感人，亦不在其表現為愛人助人等一定之行，復不在其德之為一定之德，而在其德之見於其人之態度中，即有一吸引人、攝住人之力量，以見其德之若為一能涵攝一切特殊之德之全德、至德。此即德充符言德之特色所在也。<sup>157</sup>

唐君毅先生這一段話，再次詳細論述〈德充符〉之要旨：「不德」才是「上德」，「上德」不執著於「德行」的內涵與定義，自然無為的符應於外，才有令人感動的力量。

## 六、〈大宗師〉中之「天人不相勝」及真人之生活

唐君毅先生提出《莊子》內七篇〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉等皆猶未正面就理想之真人，言其與天之關係，或其在天地中之地位，其生活之態度氣象，及其所以修成之工夫，與其對「若為其生之終」之「死」之道等。而此皆於〈大宗師〉篇暢言之，而後此真人一方不離於天之宗，以官天地，府萬物，以游萬物，以與天為徒；一方德充于府，以

<sup>155</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 373。

<sup>156</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 207。

<sup>157</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 373。

與人為徒；再一方不暇悅生惡死，而超于死生之外等義，皆備足於此大宗師篇。

158

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

唐君毅先生又言：

〈養生主〉篇所言之善養生者，不知其生命之有盡，〈齊物論〉之言我與天地萬物並生之道，〈逍遙遊〉之言乘天地之正者之無待之道，亦皆同可由此為〈大宗師〉之人物之修道之工夫，表現之態度、氣象，以得其具體之印證；復可由大宗師之言天人之關係，與人在天地中之地位，以有一更確切之說明。此即〈大宗師〉之義，所以最深闊大，足以囊括眾義，而其文亦最跌宕真切，足以使人逐步上契于高明之境者也。<sup>159</sup>

綜合上述唐君毅先生所言，〈大宗師〉不僅補充了《莊子》內七篇前五篇所未言及之處，還囊括了前五篇論述之宗旨，〈大宗師〉之義，實在深闊大呢。

〈大宗師〉首段如下：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患，夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。<sup>160</sup>

依王邦雄先生研究，此段有如〈大宗師〉的總綱，其理路架構可以約簡如下：

「1.知天知人之至。2.知天在知人。3.知人在知心。4.知心在養心。5.養心在從『知』養到『不知』。6.不知是真人。7.真人有真知。8.真知在知天。」<sup>161</sup>依上述之言，吾人若要探究〈大宗師〉的要旨，當先了解此一理路架構。「知天」

<sup>158</sup>摘錄自唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 375-376。

<sup>159</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 376。

<sup>160</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 247-250。

<sup>161</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 287-288。

就是從「天之所為」即四季的運行，萬物的生長，去體認天的存在。「知人」就要從「知心」、「養心」、「知」到「不知」這一修養進程去體現；也就是從「知道人心會執著於物」、「涵養執著的人心」、「心知的執著」而達到「心知的解消」之理境開顯。達到「心知的解消」後放開物，而朗現了「人」生命中的天，人體現了天道，活出天生本真即是「真人」，「真人」有「真知」，透過「真人」的體現天道，就可以「知天」。而「知天」又「知人」，即是修養功夫的最高境界。

〈大宗師〉首段論述出「真人有真知」後，第二段即詳細論述何謂「真人」。而「真人」就如前文所言，其所謂「真人」、「天人」、「至人」、「聖人」，即皆兼為超世間人倫之人耳，而莊子是對不同角度觀看之理想之人之德，而有「至人」、「神人」之名稱的差別，「真人」者對偽而言，即就其人之質之純而言。

論述何謂「真人」後，〈大宗師〉接下來幾大段即藉寓言來詳細說明「真人」的修行體現，最後總結出一個最主要的方法，就是「坐忘」。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」<sup>162</sup>成玄英疏云：

大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恍然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。<sup>163</sup>

依上所述，如何達到「真人」的修行體現，就是忘掉形體的我和心知的我，吾人才能不受「形」累，不受「知」困，擺脫了形知，而與萬物為一，才能同於「大道」，也才達到「真人」的人格境界。此「坐忘」之修養工夫，和〈齊物論〉言喪我、〈人間世〉言心齋之要旨是一樣的境界。

## 七、〈應帝王〉所歸之「未始出吾宗」義

唐君毅先生言：

<sup>162</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 313。

<sup>163</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 314。

應帝王之篇前數節，言帝王之無為之治。「泰氏，其臥徐徐，其覺于于」，即大宗師之真人，「其寢不夢，其覺無憂」之旨。至謂「其德甚真，而未始入于非人」，則言其政為真人之政也。肩吾見狂接輿一節曰君人不在經式義度，即為政所重，不在仁義禮法之謂。天根游于殷陽，見無名人問治天下，而無名人不答，後答以「游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣」。此類似老子言無為之政道。然以「游心於淡，合氣於漠」為說，則不同老子之不明言心者。此游心合氣，即人間世之虛為心齋，以氣待物之旨也。陽子居一段言「明王之治，功蓋天下，而以不自己，化貸萬物，而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而游乎無有者也」。此不外兼無己、無功、無名、游心于虛，以言為政之道者也。<sup>164</sup>

依唐君毅先生之意，〈應帝王〉前幾節之要旨為「無為之治」。上文之「泰氏，其臥徐徐，其覺于于。」即引自〈應帝王〉<sup>165</sup>，意謂泰氏睡的時候氣息安泰，醒的時候無拘無束。唐君毅先生續引〈應帝王〉下文「其德甚真，而未始入于非人。」<sup>166</sup>即說泰氏的德性真而無偽，也從來不會進入是己非人的境遇。而此二句，唐君毅先生分別論述為乃是大宗師之真人及真人之政也。「肩吾見狂接輿一節曰君人不在經式義度，即為政所重」即是說明〈應帝王〉「君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」<sup>167</sup>的不可為；治天下，不是建立規矩義法就可以的。「游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」即引自〈應帝王〉<sup>168</sup>中无名人回答天根的一段話，唐君毅先生認為此言類似老子言無為之政道。而「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物，而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而游於無有者也。」乃引自〈應帝王〉<sup>169</sup>中

<sup>164</sup>唐君毅著，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 398-399。

<sup>165</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 317。

<sup>166</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 317。

<sup>167</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 320。

<sup>168</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 325。

<sup>169</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 327。

老聃回答陽子居何謂「明王之治」的一段話，唐君毅先生論述此言已含「無己、無功、無名、游心于虛」之為政之道。

王邦雄先生言：「〈應帝王〉的意涵，就在應物無心，乃帝王之德。再深進一層言之，能應物無心的人，就如同帝王般的自在自得。」<sup>170</sup>應物無心，乃為順應萬物，游心于虛，若有如此修養，亦能如帝王般逍遙。〈應帝王〉下文即以壺子、列子、神巫季咸為主角，透過相命來說解應物無心，壺子讓神巫季咸相過幾次命，每次都讓季咸相到不同的結果，最後以「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」<sup>171</sup>嚇走了神巫季咸，因為壺子未曾出示自己的真我，而順著季咸應變，使季咸不知誰是誰，只好逃走消失在人世間。透過此一相命過程，也使列子走向重生之境的歷程「於事無與親。雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。」<sup>172</sup>無掉人為造作，回歸天真本德，俗事紛擾，與己毫不相干。就如郭象注：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」<sup>173</sup>若能應物無心，亦能如帝王般逍遙。

〈應帝王〉最後藉「儵與忽謀報渾沌之德，曰：『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。」<sup>174</sup>此寓言論述七竅鑿，則精神向外流失，渾沌的境界便破滅了。故吾人應慎用七竅，應物無心，才能自在逍遙。

#### 八、〈徐無鬼〉承繼《莊子》內七篇之思想

〈徐無鬼〉承繼《莊子》內七篇思想之處，在文字表達及義理的呼應上有第一節「若亡其一」義同〈齊物論〉「吾喪我」，皆是論述放棄對自我的執著，而與天地自然為一；第十節「彼之謂不道之道，此之謂不言之辯」義同〈齊物論〉「孰知不言之辯，不道之道」，皆論述語言有所侷限；第十節「而言休乎知

<sup>170</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 357。

<sup>171</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 336。

<sup>172</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 338。

<sup>173</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 317。

<sup>174</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 341。

之所不知，至矣。」、第十四節「其知之也似不知之也，不知而後知之。」同於〈齊物論〉「故知止其所不知，至矣。」和〈大宗師〉「以其知之所知，以養其知之所不知」，則由體認語言的侷限，進一步化解心知的執著，才能有真知；第十三節「自以為足矣，而未知未始有物也」同於〈齊物論〉「有以為未始有物者」，皆論述「未始有物」無的境界乃是高境界；第十四節「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生」義同於〈齊物論〉「方生方死，方死方生。」即指相對價值的觀念，皆同時成立而相互依存。

而在寓言架構及義理的呼應上有第三節黃帝問童子「請問天下」，和〈應帝王〉天根問無名人「請問天下」是相同的，皆是以對話來論述「無為之治」的政治理想；第九節「南伯子綦隱几而坐，仰天而噓。顏成子入見曰……」和〈齊物論〉「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前……」這兩節的開頭幾乎是一樣的，人物、動作相同，對話也很相似，接著論述出「吾忘我」的精神境界來。

另外，文字表達雖不相同，論述之理境卻一樣的有第四節「馳其形性，潛之萬物，終身不反」之十九人、第五節「各是其所是」等一曲之士如同〈齊物論〉「自彼則不見，自知則知之」，皆論述被自己的心知所限制，不得自由；第七節「以賢臨人，未有得人者也」和〈人間世〉「而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。」意義相近，論述執著於仁義反而自傷且傷人；第十四節「大目視之」和「大均緣之」和〈齊物論〉「照之於天，亦因是也。」亦同樣論述人無掉心知的執著與造作，就回歸道心無為的虛靜明照。

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

### 第三章 〈徐无鬼〉的思想析論

筆者將〈徐无鬼〉一文共分成十四節，並參考張默生先生所定的要旨，亦將〈徐无鬼〉前三節以為政的角度來論述；四到六節則以人和事物的互動關係來著手；第七到第十二節則著重在個人的修身養性；最後兩節，純為哲理的闡述，用以加深主旨的內涵。<sup>1</sup>所以，本章將以自然無為的政治智慧、馳騫爭逐的世間亂象、不言之道的心性修為、絕聖去智的生命哲理這四個方向來析論〈徐无鬼〉。

#### 第一節 自然無為的政治智慧

如前文(本論文第二章第二節)曾指出，徐復觀先生提及老子的政治思想，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸。而〈徐无鬼〉的前三節，即在闡述這個道理。

##### 一、天真本德的召喚

筆者認為〈徐无鬼〉的第一節要旨為「天真本德的召喚」，再將此節依其旨意細分成以下三小段：

徐無鬼因女商見魏武侯，武侯勞之曰：「先生病矣，苦於山林之勞，故乃肯見於寡人。」徐無鬼曰：「我則勞於君，君有何勞於我！君將盈耆欲，長好惡，則性命之情病矣；君將黜耆欲，擊好惡，則耳目病矣。我將勞君，君有何勞於我！」武侯超然不對。

---

<sup>1</sup>分節主旨參考張默生著，《莊子新釋》，頁 355，主旨雖一樣，但分節方式筆者已稍作修改；另外張默生先生將〈徐无鬼〉一文以分段方式來分，筆者則考量文章的篇章節形式及字數，以分節方式來分。

少焉，徐無鬼曰：「嘗語君，吾相狗也。下之質執飽而止，是狸德也；中之質若視日；上之質若亡其一。吾相狗，又不若吾相馬也。吾相馬，直者中繩，曲者中鈎，方者中矩，圓者中規，是國馬也，而未若天下馬也。天下馬有成材，若卸若失，若喪其一，若是者，超軼絕塵，不知其所。」武侯大說而笑。

徐無鬼出，女商曰：「先生獨何以說吾君乎？吾所以說吾君者，橫說之則以《詩》、《書》、《禮》、《樂》，從說之則以《金板》、《六弢》，奉事而大有功者不可為數，而吾君未嘗啟齒。今先生何以說吾君，使吾君說若此乎？」徐無鬼曰：「吾直告之吾相狗馬耳。」女商曰：「若是乎？」曰：「子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣；不亦去人滋久，思人滋深乎？夫逃虛空者，藜藿柱乎鼈鼉之徑，踉位其空，聞人足音蹶然而喜矣，又況乎昆弟親戚之警歛其側者乎！久矣夫莫以真人之言警歛吾君之側乎！」<sup>2</sup>

### （一）生命的困境

第一段徐无鬼即點出了武侯生命的困境。徐无鬼在此寓言裡應是個隱士的身分，他以超然世外的立場表示：武侯若滿足自己的嗜好和慾望，增長自己的喜好和厭惡之情，就會傷害武侯的天性和生命的本質；但武侯若是放棄自己的嗜欲，摒除自己的好惡，那麼耳目的享受就會困憊了。

文中所提「君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣」，性命指天性和生命，性命之情，即天性和生命的本質。《莊子·養生主》云：「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」<sup>3</sup>全生，讀為全性，指天性。意指順著自然的理路為常法，就可以保全生命和天性。<sup>4</sup>而「君將黜者欲，擊好惡，則耳目病矣。」《老子·十二章》「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；

<sup>2</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 895-頁 900。

<sup>3</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 127。

<sup>4</sup>陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（上），台北：台灣商務印書館，1985 年，105 頁。

馳騁畋獵令人心發狂；難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」<sup>5</sup>正好可以呼應這一段話。

過分追求花花世界的享受，會導致眼花撩亂、視覺遲鈍；過分追求聲音的享受，會導致耳朵中聽、聽覺不靈；過分追求味道的享受，也會食不知味、味覺喪失；過分放縱的騎馬打獵、追逐鳥獸，也會無法集中精神、魂不守舍；過分追求金銀珍寶，則會行為墮落、身敗名裂。所以聖人只求滿足身體的基本需要而不去求更高的享受，如此就能去除心裡無盡的慾望而回到最本質純樸無華的生活。

照老子的說法，若「黜耆欲，擊好惡」應可以「耳目清矣」，但武侯卻是「耳目病矣」，徐無鬼說出了武侯生命的困頓之處，讓原本高高在上、態度傲慢的武侯悵然無法回答。

這個寓言其實是位在生命不同層次的人的對話。徐无鬼為隱士，隱士者，在老莊的思想裡，心靈自然是自由自在，與無法放棄嗜慾的武侯，兩者之人格修為高下立見，如同《莊子·逍遙遊》裡的小麻雀及大鵬鳥<sup>6</sup>，處在生命不同的境界，對事物的看法截然不同。

## （二）吾喪我

第二段的重點在於「吾喪我」。徐无鬼看出武侯心生不悅，於是投武侯所好，跟武侯講相狗及相馬之道。徐无鬼認為下等品質的狗，只求飽食，只擁有貓的能力；中等品質，意氣高遠；上等品質，「若亡其一」，好像忘了自己。馬兒呢？跑直的合於繩，跑曲的合於鉤，跑方的合於矩，跑圓的合於規，這是國馬的標準，可是還比不上天下馬。

天下馬「有成材，若卹若失，若喪其一」意指天下馬具備了天生的好材質，而「若卹若失」張松輝先生認為「卹」當「猶豫顧惜」，意為「緩行的樣子」；「失」

<sup>5</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 28。

<sup>6</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 17。

同「佚」，快速的樣子；「若卹若失」即為「無論是緩行或快速奔馳」<sup>7</sup>。其他學者對「失」亦解釋同「佚」，對「卹失」卻解釋為「驚悚貌」，如王夫之<sup>8</sup>和張默生先生<sup>9</sup>。筆者認為張松輝先生的解釋較適合原文。而「若喪其一」意思同「若亡其一」，同樣是忘了自己。所以這句「有成材，若卹若失，若喪其一」即意指天下馬具備了天生的好材質，不論是是緩行或快速奔馳，都好像忘卻了自己的一切。最後一句「若是者，超軼絕塵，不知其所」的「超軼絕塵」，綜合學者們的意思是「快速超群，飛奔絕塵」，這是沒有疑問的，但「不知其所」卻有多種解釋。如張松輝先生的「人們卻不知道牠的才能從何而來」<sup>10</sup>；張默生先生的「不知牠的去向」<sup>11</sup>；歐陽景賢、歐陽超的「不知道它需要有停止休息之處」<sup>12</sup>。

比較上述三種解釋，筆者認為張松輝先生的解釋較為貼切，如此超群的馬，應是一般人無法想像的，也因為徐无鬼說出了武侯無法想像的、無比珍貴的天下馬，才讓武侯原本惆悵的心情，轉而喜悅，開心了起來。

再進一步說明「若亡其一」和「若喪其一」，張松輝先生和王夫之都認為這兩句的意思是一樣的：好像忘了自己。只是對「一」字的解釋不盡相同。張松輝先生將「一」解釋為全部；一切，而王夫之解釋為「身」，自然若「身」字代表為自己，那這個「身」字應該為廣義的自身，也就包涵身體、心靈及欲念等等，也就和「一切」意思相同了。《莊子·齊物論》中的南郭子綦，有一段類似的話：「今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟；汝聞地籟而未聞天籟夫！」<sup>13</sup>「吾喪我」郭象注：「我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得」<sup>14</sup>指物我相忘，無分別心，而獲得人生自在之境界。陳鼓應先生解釋為摒棄我見。陳鼓應先生認為：「『吾』，指真我；『喪我』的我，指

<sup>7</sup>張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 480

<sup>8</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 286

<sup>9</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 356。

<sup>10</sup>張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 481。

<sup>11</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 357。

<sup>12</sup>歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），台北：里仁書局，1996 年，頁 977。

<sup>13</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 51。

<sup>14</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 51。

偏執的我。由『喪我』而達到忘我、臻於萬物一體的境界。」<sup>15</sup>吳怡先生亦提出，吾之所以能喪我，是由於「吾」是從軀體和心知的我中向上提升。所以前文說「仰天而噓」，後文用「人籟、地籟」點出了「天籟」，使「吾」和天合一。<sup>16</sup>綜合上述學者之言，「若亡其一」和「若喪其一」當然不僅是「忘了自己」而已，而是放棄對自我的執著，而與天地自然為一。

### （三）真人之言

第三段則從魏武侯之權臣女商請教徐无鬼如何讓武侯心生喜悅談起。女商說他「橫說之則以《詩》、《書》、《禮》、《樂》，從說之則以《金板》、《六弢》。」而武侯未曾笑過。《詩》、《書》、《禮》、《樂》，乃為儒家經典。「詩以道志」，在《論語》亦說「詩言志」，「志」為心之所往，可以興、觀、群、怨。「書以道事」則是指書經中所記載都是政治之事，可以提供後人為政治道的助益。「禮以道行。樂以道和」則是「別上下之分」而「通上下之情」，禮在於拉開距離以產生敬意，樂則是在禮的距離之外給出和諧融洽的空間。至於《金板》、《六弢》，張松輝先生先生解釋為兩部書名，相傳為姜太公所著的兵法。一說是《周書》中的篇名。<sup>17</sup>

武侯對修身治國的儒家經典及兵法無法產生共鳴，聞相馬之道卻心生喜悅，徐无鬼繼以「夫越之流人…… 思人滋深乎？」及「夫逃虛空者…… 又況乎昆弟親戚之警欬其側者乎？」為例，向女商解釋武侯喜悅的原因。「夫越之流人…… 思人滋深乎？」意旨流放之人離開故鄉越久，思念故鄉的人就越深。「夫逃虛空者…… 又況乎昆弟親戚之警欬其側者乎？」意旨逃到荒野的人，聽到人的腳步聲就高興起來了，更何況是兄弟親人在旁邊說笑呢？這兩句都是說明人內心其實是孤獨的，在內心深處都渴望擁有和自己相知的同伴。即暗示武侯雖貴為一國之君，其內心也是極為孤獨的，在武侯週遭如女商之流的人，和武侯相處時，大都是為了滿足自己私心慾望而有所求，自然無法觸及武侯內心深處，

<sup>15</sup>陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（上），頁 40。

<sup>16</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 67。

<sup>17</sup>張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 480。

使武侯感到孤獨。所以武侯心境和逃虛空者是一樣的，只是角色不同罷了。至於《詩》、《書》、《禮》、《樂》等治國之道，因為武侯是個無法專心於政事的君主，自然不喜歡這樣的談論主題，所以對一般人喜歡的相狗相馬之道，反而極有興趣。最後一句「久矣夫，莫以真人之言警歎吾君之側乎」，「警歎」形容談笑聲，整句話大都解釋為「已經很久了，沒有人用純樸真誠的語言在我們君主身邊談笑了」。

讓我們更進一層來探討「夫逃虛空者……又況乎昆弟親戚之警歎其側者乎」這一段話。「虛空」即荒野，為什麼要逃到荒野呢？當然是想遁世隱居，「夫逃虛空者」即隱士。這句話其實是在說明隱士就是逃到荒野了，亦無法抗拒內心中對「同伴」的需求；所以隱士是無法逃避現實，不能離群索居的。如《莊子·人間世》提到：「仲尼曰：『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』」<sup>18</sup>莊子借此寓言人物孔子的話說明：「天下有兩個足以為戒的大法：一是天命，一是道義。做兒女的敬愛雙親，這是自然的天性，是無法從內心解釋的；臣子忠事國君，這是人為的道義，天地之間無論到什麼地方都不會沒有國君的統治，這是無法逃避的現實，這就叫做足以為戒的大法。」所以隱士無法逃到一個沒有國君統治的地方，還是要面對人群，面對社會，而不論是從內心的需求，或是在現實的層面上，人們都需要和人群生活在一起，但，知音又難求，所以內心總是孤獨的。

最後一句的「真人之言」，前文已解釋為「純樸真誠的語言」，但「真人」一詞，在《莊子》多處提到，如《莊子·大宗師》：

何謂真人？古之真人，不逆寡、不雄成，不矜士，若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能假於道也若此。……古之真人，不知說生，不知惡死；……不以人助天，是之謂真人。……其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，

<sup>18</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 172。

是之謂真人。<sup>19</sup>

什麼是真人呢？古代的真人，不違背少數人，不以成功為了不起，不圖謀任何事。能夠如此，真人即使錯過任何機會也不會後悔；即使達到目的，也不會自以為達到了。……這裡所提到的真人，和《莊子》他篇所提到的天人、神人、至人等，都是有關聯的。如《莊子·天下》亦提到「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，兆於變化，謂之聖人。」<sup>20</sup>〈逍遙遊〉中也有說到「至人無己，神人無功，聖人無名」<sup>21</sup>。莊子思想之最終目的，是要通向「道」的境界，而莊子理想中的人格，也是基於道自由自在的精神。所以莊子書中，幾乎都是以人格的形容來扣緊道本體的體現。這裡書中所提到的「真人」、「至人」、「神人」、「德人」、「聖人」、「天人」等，都是指內在精神修養成就於最高境界的理想人物。唐君毅先生云：「莊子之所以達至人、真人、天人之理想，在根本上是一為入之道」。<sup>22</sup>所以莊子思想其實是生命之學，莊子以這些理想人物之言談舉止，來表示「道化」的人生境界。其最終所關心的，乃是人生的問題上。

故這句「久矣夫莫以真人之言警歎吾君之側乎！」中的「真人之言」還意含武侯身邊已經很久沒有「真人」了，而徐无鬼正是「真人」。

所以根據上文所論述，〈徐无鬼〉第一節先是說明魏武侯因「盈者欲，長好惡」，而不能自然而為，導致「性命之情病矣」，後又以相狗相馬說明「吾喪我」即放棄自己的心知執著乃是解決之道，最後「以真人之言」論述出每個人都企望找到自己「本然的存在」。

## 二、愛之適足以害之

〈徐无鬼〉第二節再依要旨，將原文分成兩小段如下：

<sup>19</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 250-253。

<sup>20</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 1169

<sup>21</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 19。

<sup>22</sup>參見唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 347。

徐无鬼見武侯，武侯曰：「先生居山林，食芋栗，厭蔥韭，以賓寡人，久矣夫！今老邪？其欲干酒肉之味邪？其寡人亦有社稷之福邪？」徐无鬼曰：「无鬼生於貧賤，未嘗敢飲食君之酒肉，將來勞君也。君曰：「何哉，奚勞寡人？」曰：「勞君之神與形。」武侯曰：「何謂邪？」徐无鬼曰：「天地之養也一，登高不可以為長，居下不可以為短。君獨為萬乘之主，以苦一國之民，以養耳目鼻口，夫神者不自許也。夫神者，好和而惡姦；夫姦，病也，故勞之。唯君所病之，何也？」

武侯曰：「欲見先生久矣。吾欲愛民而為義偃兵，其可乎？」徐无鬼曰：「不可。愛民，害民之始也；為義偃兵，造兵之本也；君自此為之，則殆不成。凡成美，惡器也；君雖為仁義，幾且偽哉！形固造形，成固有伐，變固外戰。君亦必无盛鶴列於麗譙之間，无徒驥於錙壇之宮，无藏逆於得，无以巧勝人，无以謀勝人，无以戰勝人。夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？勝之惡乎在？君若勿已矣，脩胸中之誠，以應天地之情而勿撓。夫民死已脫矣，君將惡乎用夫偃兵哉！」<sup>23</sup>

第一段指徐无鬼又去見了武侯，武侯說徐无鬼長居山林，吃橡栗，飽食蔥韭等蔬菜，已經很久沒去見武侯了。文中的「厭」通「饜」，飽食之意。下一句「以賓寡人」的「賓」字，一作「摒棄」解<sup>24</sup>，一作「外」字解<sup>25</sup>，作「摒棄」解，整句的意思就是摒棄寡人；作「外」字解，應是見外，隔離在外的意思。所以上述兩種解釋，雖不完全相同，但還是相通的。武侯接著說是不是徐无鬼老了，想來嘗嘗酒肉的味道，也就是想求得一官半職，那麼我及國家是不是有福了呢？從這裡可以看出來，武侯對徐无鬼講話的語氣，比第一節的語氣尊重多了。徐无鬼跟武侯說他是來慰勞他的，而且是來慰勞他的心神與形體。武侯不解，徐无鬼接著解釋說大自然對人們的養育是一樣的，身居高位者不應該就以為自己高人一等；身處下位者，不用以為自己低人三分。你為一國君主，卻勞苦一國百姓，來滿足自己的身體感官之享受，弄得自己心神不自得。心神是

<sup>23</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 902-905

<sup>24</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年，頁 357

<sup>25</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年，頁 287

喜歡與萬物和諧相處，討厭奸邪之事。而奸邪是一種病，所以我來慰勞你。只是你犯了這種病，是為什麼呢？

徐无鬼當然知道武侯為什麼犯這種病，他提問只是方便他再繼續說明下去，也讓武侯有思考的機會。文中的「好和而惡姦」的「姦」字有些書本為「奸」，應為通用，皆作邪惡解。

此段落中重要的是「勞君之神與形」這一段話。「神」指內在的精神，「形」指外在的軀體。《老子·十章》云：「載營魄抱一，能無離乎？」<sup>26</sup>陳鼓應先生研究指出，這是說健全的生活應該是形體和精神合一而不偏離。「抱一」即是抱「道」，能抱「道」，即是肉體生活和精神生活達到和諧的狀況。<sup>27</sup>又如〈養生主〉庖丁解牛的故事中，庖丁回答文惠君他解牛的技巧時的一段話：「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行」<sup>28</sup>庖丁解釋當他解牛也就是宰牛時不是以肉眼來看，而是以精神去與牛相遇，那時他的感官知覺停止了，精神意識卻運用自如。眼的「見」物，會侷限於物的外形，而神的「遇」物，是能超越形體，與物相融合的。之後庖丁又回答：「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然……為之躊躇滿志，善刀而藏之。」<sup>29</sup>這幾句順著牛體的自然結構，而能讓刀鋒進入牛體而遊刃有餘，及遇到阻礙時，會謹慎小心，精神意識緩緩而行，手中的刀似動非動，而牛體自然分解攤在地上，之後庖丁會好好保存手中的刀的答話，讓文惠君感悟到養生的道理。如吳怡先生言：

文惠君因庖丁的話，而悟養生之旨。雖然文中並沒有再論養生之旨，但養生重在養神，就像庖丁的操刀，以無厚入於無間，不為名韁利鎖等筋絡所縛，知戒能藏，使神全而命不虧<sup>30</sup>

那「神與形」的關係又為何呢？如王夫之的《莊子解》：「形，寓也，賓也；心之寓神以馳，役也；皆吾生之有而非生之主也。」<sup>31</sup>形，只是外在的形

<sup>26</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 22。

<sup>27</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 93。

<sup>28</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 131。

<sup>29</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 131。

<sup>30</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 133。

體，是精神藉以依附的物體，只是「賓」，意思即是次之，而心智和肉體都不是生命之主體，生命之主體是精神。所以，雖然肉體生活和精神生活達到和諧的狀況，才能抱「道」，但是精神是最重要的。所以「勞君之神與形」主要是來慰勞武侯最重要的生命的主體。

徐无鬼既然要讓武侯思考自己生病的原因，所以武侯就想是不是和他打仗有關係呢？所以到了第二段，武侯就放下身段先跟徐无鬼說想見他已經很久了，他想為了愛民為了道義而停止戰爭，行不行呢？武侯的想法應是我這樣停止戰爭的行為，你徐无鬼應會贊成我的了吧？不會再說我生病了吧？

沒想到，徐无鬼表示這樣是不行的，不但不行，還說愛民反而是害民的開始，為義而停止戰爭，卻是興兵的本源，這樣做事是不會有好效果的。徐无鬼還說凡成就美名的，就是做惡的工具；武侯雖行仁義，卻是虛偽的呀。下一句「形固造形，成固有伐，變固外戰」是徐无鬼認為武侯一旦出現推行仁義的行為，就必定會有人偽造出這種行為以謀取私利，一旦成功，就會自我誇耀，若發生了變故，就會對外發動戰爭。徐无鬼接著勸武侯不要在高大的城樓下擺下軍陣，不要集合士兵在宮苑前面，不要包藏逆心，不要用巧詐、謀略、戰爭等手段去征服他人。徐无鬼並表示那些屠殺別人的士兵百姓，併吞他國的土地，來滿足自己的私欲和精神需要的人，他們之間的戰爭哪一方是正義的呢？勝利又在哪裡？徐无鬼最後勸武侯，不如修養內心的誠意，順應天地萬物的本性不要去擾亂。這樣，百姓就能免於死亡，你哪裡還需要制止戰爭呢！

此段點出了〈徐无鬼〉第二節的重點「愛民，害民之始也」，為了要「愛民」，可能就會實施自以為「愛民」，卻不利於百姓的措施，反而「害民」，也就是以「愛民」之名，行「害民」之實。《老子·四十九章》「聖人無常心，以百姓心為心。」<sup>32</sup>即指真正有道的聖人，對於道心與妄心早已洞悉清楚，因此不會有分別計較貪妄等常心，他會以天下百姓整體心為心，而涵天地之全德，無人無

---

<sup>31</sup>王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 104

<sup>32</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 129。

我，這才是真正「愛民」的作法呀。

而「凡成美，惡器也」，可用〈齊物論〉中「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」<sup>33</sup>此句來做進一步的說明。高柏園先生先生對這一句話的解釋如下：

物之成，以其與他物區分而成，然其既成，則其原物已毀，此即方生方死，方可方不可，方成方毀也。人之所以有此成毀、生死、可不可之分，緣於吾人成心之執使然，成心暨去，則物只是如此，如是無生，如是無死，如是無成，如是無毀，此見獨而復通為一<sup>34</sup>

當我們想要「成就」某樣物品時，會去「分開」或「區分」其他種物品，而這些被分開或「區分」的物品就毀了，所以成物與毀壞是相對的，一切事物從整體上來看，就沒有完美和毀壞的差別，都復歸於一個整體的。若沒有成心，就能通達大道，萬物齊一。所以，若執著於成就某種事物，反而是做惡的開端呀。

### 三、為天下之道

第三節內容如下

黃帝將見大隗乎具茨之山，方明為御，昌寓驂乘，張若謔朋前馬，昆閻滑稽後車；至於襄城之野，七聖皆迷，無所問塗。適遇牧馬童子，問塗焉，曰：「若知具茨之山乎？」曰：「然。」「若知大隗之所存乎？」曰：「然。」黃帝曰：「異哉小童！非徒知具茨之山，又知大隗之所存。請問為天下。」小童曰：「夫為天下者，亦若此而已矣，又奚事焉！予少而自遊於六合之內，予適有瞽病，有長者教予曰：『若乘日之車而遊於襄城之野。』今予病少痊，予又且復遊於六合之外。夫為天下，亦若此而已。予又奚事焉！」黃帝曰：「夫為天下者，則誠非吾子之事，雖

<sup>33</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 78。

<sup>34</sup>高柏園著，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992 年，頁 92

然，請問為天下。」小童辭。黃帝又問。小童曰：「夫為天下者，亦奚以異乎牧馬者哉！亦去其害馬者而已矣！」黃帝再拜稽首，稱天師而退。

35

此節內容主要是寫黃帝問路的奇遇。黃帝要到具茨山去見大隗，大隗乃是虛構的人名，喻指大道。方明等六人有的駕車，有的陪乘，來到荒野，這七個聖人都迷路了，無從問路。這裡的「聖人」不是指《莊子》裡內在精神修養成就於最高境界的理想人物，應只是一般人，七個一般人卻用「七聖」稱呼，可能有嘲諷之意。剛好遇到了牧馬的童子，就向他問路。問他知道具茨山嗎？他說知道。問他大隗的所在嗎？他也說知道。黃帝覺得奇怪，就問他：「你這個小童真是不簡單呀，不但知道具茨山，還知道大隗的所在，那麼你知道治理天下的方法嗎？」黃帝想這小童連「大道」都知道，就問問他治理天下的方法吧！小童回答：「治理天下，就像我這樣牧馬就是了，又何必多事呢？我小的時候自己遨遊在天地之內，而有眩病，未能體真，幸虧有位聖人教我修道，晝作夜息，乘日遨遊，以此安居而逍遙處世，現在我的病就好些了，我又遊於天地之外的境界了。治理天下，也就是這樣了，我又何必多事呢？」文中的「六合之內」，六合指天地及東西南北，即指天地。黃帝又問：「治理天下，確實不是你的事，但是，還是要請教如何治理天下？」小童一開始不想回答，黃帝又問了一次。小童只好說：「治理天下就和我牧馬一樣，也不過就是除去那些對馬有害的事情而已呀。」黃帝聽了，一再叩頭，尊稱小童「天師」而退去。

上述寓言延續前兩節的主旨「天真本德的召喚」、「愛民，害民之始也」發展而來，至此節「自然無為的政治智慧」已昭然若揭。小童不只一次回答黃帝「治理天下，也就是這樣了，何必多事呢？」代表「自然無為」是治天下的最高原則。《莊子·應帝王》和此節寓言有類似的對話。〈應帝王〉：

天根游於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」

無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，

<sup>35</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 908-912

則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而游無何有之鄉，以處壙垠之野。  
汝又何帛以治天下感予之心為？」又復問，無名人曰：「汝游心於淡，  
合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」<sup>36</sup>

〈應帝王〉的「無名人」，相當於此寓言的「小童」，二者對於治理天下各提出「順物自然而無容私焉，而天下治矣」、「夫為天下，亦若此而已。予又奚事焉！」等主張「自然無為」的政治智慧。

《老子·三章》：「為無為，則無不治。」<sup>37</sup>遵從無為之道，則沒有不太平之理。《老子·十九章》：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」<sup>38</sup>絕棄了聖智的美名，不會為此美名來壓迫人民，人民自然可以得利百倍。絕棄了仁義的聲名，不會為此聲名來奴役人民，人民自然可以歸返孝慈。絕棄了巧利，不再生起貪取之心，那盜賊也就不會存在了。《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。」<sup>39</sup>即是以人君的「無為」，而造就百姓的「無不為」。人君能「無為、好靜、無事、無欲」，人民就能「自化、自正、自富、自樸」。

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。依王邦雄先生之論述：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。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。<sup>40</sup>

老子認為人們因迷失了本性，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

<sup>36</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 323-325。

<sup>37</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 8。

<sup>38</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 45。

<sup>39</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 150。

<sup>40</sup>王邦雄等著，《中國哲學史》（上冊），台北：里仁書局，2005 年，頁 102。

如此，吾人才能真正實現人生「無不為」之理想。

《莊子·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。君原天德而成於天。故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣」<sup>41</sup>天和地雖然很大，不過它們的演化卻是均衡的；萬物雖然紛雜，不過它們各得其所、調理是一致的；百姓雖然眾多，不過他們的主宰卻都是國君。國君治國要以順應事物為根本而成事于自然，所以說，古代君主治理天下，一切都出自無為，即順任自然、順其自得罷了。〈天地〉又云：「故曰：古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定」<sup>42</sup>意思就更明白了，古時候養育天下百姓的君主，無所追求而天下富足，無所作為而萬物自行變化發展，清靜不擾而人心安定。

綜上所述，〈徐无鬼〉第一節批評政治人物在修養上不能自然無為，第二節論述出「愛民，害民之始也」的政治智慧，第三節以「夫為天下，亦若此而已」作為本章「〈徐无鬼〉的思想析論」第一節主題「自然無為的政治智慧」的結語。

## 第二節 馳騖爭逐的世間亂象

莊子身處戰國亂世，自然對當時世間亂象有所感歎，〈徐无鬼〉的第四節到第六節即在描述這樣的情形。第四節主要是感嘆馳心外物、「終身不反」的人物；第五節主要談「自彼則不見，自知則知之」的學派紛爭；第六節即講「彼出於是，是亦因彼」的知音難遇。

### 一、十九種內心不得自由的人

〈徐无鬼〉第四節內容如下：

知士无思慮之變則不樂，辯士无談說之序則不樂，察士无凌誅之事則不

<sup>41</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 443。

<sup>42</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 445。

樂<sup>43</sup>，皆囿於物者也。招世之士興朝<sup>44</sup>，中民之士榮官。筋力之士矜難<sup>45</sup>，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮樂之士敬容，仁義之士貴際。農夫無草萊之事則不比，商賈無市井之事則不比。庶人有旦暮之業則勸，百工有器械之巧則壯。錢財不積則貪者憂，權勢不尤則夸者悲，勢物之徒樂變，遭時有所用，不能無為也，此皆順比於歲，不易於物者也<sup>46</sup>，馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！<sup>47</sup>

上文的內容主要是感嘆十九種追求外在事物而心靈感到失落，致使生命受限的人。本文再將這十九種分為四類。第一類是針對三種人，如果沒有達到某種目標就會不快樂。如智謀之士沒有思慮上的變易與轉換、口辯之士沒有議論的話題與機會、喜於明察的人沒有苛刻嚴求的事就都不會感到快樂。這些都是因為受到了外物的拘限與束縛而引起的。這一類暗指名家。

第二類則是以九種人擅長某些事項，來說明生命有所偏頗。分別是招引賢才的人能在朝中得勢；善於治理百姓的人以爵祿為榮；身強體壯的人以克服危難自矜；英勇無畏的人遇上禍患總是奮不顧身；手持武器身披甲冑的人樂於征戰；隱居山林的人追求的是清白的名聲；研修法制律令的人一心推行法治；崇尚禮教的人注重儀容；講求仁義的人看重人際交往。以上九種即指諸子百家。

第三類則以各行各業關注其本業的事情而影響自己的心情，來說明受外在的拘束。如農夫沒有除草耕耘的事便覺內心不定無所事事，商人沒有貿易買賣也會心神不安。百姓只要有短暫的工作就會勤勉，工匠只要有器械的技巧就會氣壯。

第四類則泛指追求名利的人，沉溺外物的情形。如錢財不能積聚，貪婪的

<sup>43</sup>「察士无凌誅之事則不樂」成玄英疏：機警之士，明察之人，若不容主客問訊，辭鋒凌轢，則不樂也。郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 912。

<sup>44</sup>「招世之士興朝」成玄英疏：推薦忠良，招致人物之士，可以興於朝廷也。郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 913。

<sup>45</sup>「矜難」一解為以克服困難自矜，參見陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，頁 693；一解為希望在國難中有驕人的表現，參見張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 487。本文採第一解。

<sup>46</sup>「不易於物」各自囿於一物，不能相易。（王先謙說）「不易於物」原作「不物於易」，依馬敘倫之說改正。參見陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，頁 693。

<sup>47</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 913。

人總是憂愁不樂；權勢不能掌握，私欲很強的人便會悲傷哀歎；執迷於權勢掠取財物的人熱衷於變故，一遇時機就會有所作為，不能夠做到清靜無為。

文末說到上述這些人都是逐時俯仰，不能夠擺脫外物的拘累，使其身形與精神過分奔波馳騁，沉溺於外物，終生不懂得反覆循環，實在是可悲啊！

以上的這十九種人，其馳騁追逐的現象，恰是第三節小童所稱之「害馬者」也。王夫之云：

此皆害馬者也。因形性之偏至而不知所牧，因見為成美而樂之，樂之而遂言之，言之遂欲行之。遭時而不能安於無功無名以自牧……故時君之迷於士之言道術者，乃以病矣而傷天下。<sup>48</sup>

王夫之認為上述這些人，因沉溺外物而導致性情偏頗，而不知如何修養身心，這些人為了成就美名而有所做為，不能安於無功無名，不能無為，順其自然。而君主若聽了這些人的話，當然會形神俱病，而做出傷害天下蒼生的事情。

〈天下〉亦云：

天下大亂，賢聖不明，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，不該不遍，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。<sup>49</sup>

上文之意為：「天下大亂」時，意即文化道統失去理序而紛亂不已時，聖賢隱晦，道德分歧，天下間多數人或者學說，都只察一隅之光彩便自耀。譬如耳目口鼻一樣，雖然各有所用但是不能互相融通，就像「百家眾技」各有專精專長，各有各的用途。雖然如此，不兼備也不周全，只是各執一端以自耀的「一曲之士」。依此引文之意，〈徐无鬼〉第四節所述的這十九種人，不僅是小童所稱之「害馬者」也，亦是「一曲之士」。

〈徐无鬼〉此節中的「馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！」，〈齊

<sup>48</sup>參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 289。

<sup>49</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1173

物論〉中亦有類似的論述：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」<sup>50</sup>牟宗三先生解說這段話：

當他一稟受了這個具體的形軀，便似永遠不忘地固守它，以待這形軀生命如機括般輪轉，以至於消盡不會止息。這生命不斷和其他的人或事物相為逆順爭鬥，輪轉不息，就如馬之奔馳一般，一發而不可收拾。這種自然的耗散，不是最可悲切的嗎？<sup>51</sup>

所以〈齊物論〉此段文章亦是批評為物所累、有所待、無法逍遙的人，和〈徐無鬼〉本節中的「馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！」論述相近。而此句「終身不反」的「反」，就如《老子·四十章》云：「反者道之動」的「反」，本篇論文第二章論述，「反」同時擁有「相反」及「回返」之意，「相反」裡有「回返」之意，「回返」裡亦有「相反」之意。張起鈞先生亦研究指出，一切所謂相反對立的事情，實是聯立並生，互相依傍，相生相成，而且不僅相生相成，還互相含蘊，不僅互含，還要互變。<sup>52</sup> 所以這些「一曲之士」，就是不懂得「反」的道理，亦離「常道」越來越遠了。

〈天下〉亦批評惠施：「惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯為名。惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫！」<sup>53</sup> 惠施即是這十九種人之中的「辯士」，故亦是「一曲之士」，追逐萬物而不懂得「反」的道理，就像用聲音來止住回響，形體和影子競走，是非常可悲的事情。所以「一曲之士」得一察以自好，馳其形性，不知事物總是一體兩面，循環反覆，自然可嘆。

## 二、泯除是非之辯

第五節內容如下：

---

<sup>50</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 63

<sup>51</sup>牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999 年，頁 38。

<sup>52</sup>張起鈞著，《智慧的老子》，頁 3-5。

<sup>53</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1219。

莊子曰：「射者非前期而中<sup>54</sup>，謂之善射，天下皆羿也，可乎？」惠子曰：「可。」莊子曰：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」惠子曰：「可。」莊子曰：「然則儒墨楊秉四，與夫子為五，果孰是邪？或者若魯遽者邪？其弟子曰：『我得夫子之道矣，吾能冬爨鼎而夏造冰矣！』魯遽曰：『是直以陽召陽，以陰召陰，非吾所謂道也，吾示子乎吾道。』於是為之調瑟，廢一於堂，廢一於室，鼓宮宮動，鼓角角動，音律同矣。夫或改調一弦，於五音無當也，鼓之，二十五弦皆動，未始異於聲，而音之君已。且若是者邪？」惠子曰：「今乎儒墨楊秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣？」莊子曰：「齊人躄子於宋者<sup>55</sup>，其命閻也不以完，其求鉏鐘也以束縛，其求唐子也而未始出域，有遺類矣！夫楚人寄而躄閻者，夜半於無人之時而與舟人鬪，未始離於岑而足以造於怨也。」<sup>56</sup>

本節內容主要以莊子和惠施的對話，接續〈徐无鬼〉第四節的主題，更進一步批評「一曲之士」。如前文所提，惠施是十九種人中的「辯士」，則「無談說之序則不樂」，並如莊子所說「各是其所是」，即自以為「是」，並以他人為「非」。莊子在此節文章中，以「天下皆羿也，可乎？」、「天下皆堯也，可乎？」這兩個疑問，來質疑「儒墨楊秉及惠施」的是非之爭，並以魯遽告誡弟子『是直以陽召陽，以陰召陰，非吾所謂道也』這一段話，來說明「儒墨楊秉及惠施」之論，皆非真正的道理。

本論文第二章論及〈徐无鬼〉的思想背景中，曾提到牟宗三先生所言「諸子思想是為了對付這『周文疲弊』的問題才出現的」，所以本節文章即是論述當時諸子百家爭論的現象。這種現象在〈齊物論〉中有更詳盡的說明。

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？

<sup>54</sup>「前期而中」：不期而中，為誤中也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁917。

<sup>55</sup>「躄」有兩解，一為「投」也。司馬云：齊人憎其子，躄之於宋。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁920。一為「住足」也。陳懿典云：躄而不能行之子曰躄子。參見參見張默生著，《莊子新釋》，頁362。

<sup>56</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁917-920。

其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>57</sup>

上文即以儒墨是非說明當時的「諸子百家之爭」。如《莊子齊物論義理演析》說明：當時儒家以復興周文為務，肯定禮樂的價值；而墨家則非儒、非禮、非樂，提倡節儉、節葬。墨子《非儒》篇下，以儒者「偽行以自飾」、「繁飾禮節以淫人，久喪偽哀以謾親」；但儒家亦以墨家之兼愛是謾差等，是無君無父。於是二者「以是其所非而非其所是」，即肯定對方所否定的，並且否定對方所肯定的。<sup>58</sup>而「道」為何有所隱蔽而有真偽，「言」為何隱蔽而有所是非，因為「道」應該是無所不在的，「言」應該是怎樣表達都可以的，那什麼會這樣呢？因為「道」被「小成」而隱蔽，「言」被浮辯之詞而隱蔽。而要解決此問題，就要達到「明」的工夫了。<sup>59</sup>那什麼是「小成」呢？「小成」就是前文曾提過的「一曲之士，天下多得一察焉以自好」。那要怎樣才能達到「明」的功夫呢？〈齊物論〉又云：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。<sup>60</sup>

上文，吳怡先生研究指出，萬物的知見，皆以自己的為「是」，不同於自己的為「彼」。大家都以自己的立場去看別人，也就不能真正了解別人，只有自己對自己最了解。所以說，把別人看做不同於我的「彼」，是因為我們的自以為「是」。我們的自以為「是」，也由於我們都把別人看做不同於我的「彼」。這兩種觀念相互對立而衍生。雖然，觀念的相生，是隨起隨滅，隨滅隨起的……可

<sup>57</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 70

<sup>58</sup>牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，頁 64

<sup>59</sup>牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，頁 61。

<sup>60</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

是聖人卻不順此而行，他們以天道之明來照物，而能任物的真是。<sup>61</sup>

所以放下「自以為是」，就能達到「明」的工夫了。依高柏園先生研究〈齊物論〉所指出，物論之起乃起自於人之有限性，以人無法以一無限角度掌握對象，是以不得不採取角度、使用方法，而在此特殊之角度方法之下，便會形成吾人對事務之種種特殊看法。<sup>62</sup>高柏園先生又表示〈齊物論〉之真正用心乃在去除物論之我執。我執既去，則物論各是其所是而非其所非；成心既去，則道不隱於小我，言可免隱於榮華，而皆為可取同獲保全。<sup>63</sup>

故〈徐无鬼〉此節和〈齊物論〉要旨有點類似，只是〈齊物論〉闡釋得較為周全廣泛，並且提出了解決之道。

### 三、彼是方生之說也

第六節內容如下：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：「郢人堊慢其鼻端若蠅翼，使匠人斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。宋元君聞之，召匠石曰：『嘗試為寡人為之。』匠石曰：『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣。』自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣！」<sup>64</sup>

65

本節內容為莊子過惠子施墓時，以郢人和匠石的故事，來感嘆自己已沒有對手了，沒有談玄說理的對象了。故事中的郢人，會在他的鼻尖上塗上像蒼蠅翅膀那麼薄的白色泥土，讓匠石把白泥砍掉，匠石轉動斧頭像風那麼快，並且把泥削得乾乾淨淨，沒傷到鼻子，郢人也能面不改色、毫不害怕。而當宋元君要求匠石為他表演看看時，匠石表示和他合作的對象已經死很久了，他已經無

<sup>61</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 56。

<sup>62</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 86

<sup>63</sup>高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 87

<sup>64</sup>「吾無以為質矣，吾無與言之矣！」郭象注：非夫不動之質，忘言之對，則雖至言妙斲而無所用之。參見：郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 923。

<sup>65</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 922。

法再完成那樣的技術了。

匠石能表演如此高超技術，其一當然是因為他原就有如此才能，其二自然是因為郢人的充分信任；而莊子和惠施之間的學說論理又是如何，能讓莊子有如此的感嘆，其一自然是莊子的學說特色，其二就是莊子和惠施之間的關係。莊子心境曠達，思想博大精深，其學說自然較難為一般人所理解。〈天下〉云：

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？……，莊周聞其風而悅之。……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。獨與天地精神往來，而不敖倪于萬物，不譴是非，以與世俗處。<sup>66</sup>

上文指出：古之道術的特色芴漠無形，變化無常，而莊子喜好它。……莊子認為天下人沈湎于物欲不知覺醒，不能夠跟他們端莊嚴正的討論問題，因而用隨順無心的言辭隨意鋪陳，用先輩聖哲的話語讓人信以為真，用婉曲的寄寓的文辭來推廣道理。他獨自跟天地精神往來卻又不傲視萬物，不追問是非曲折，而是與世俗相處。

由此可知，莊子在學說論理中是很寂寞的。若在此寂寞的過程，能有一個論道辯理的對象是很快意的事啊。而惠施就是這樣的一個對象。這在《莊子》諸篇中，多次提及莊子和惠施的對話即可見端倪。惠施與莊子年齡相仿，所處時代相同，但一為名家，一為道家，他們是為真理而爭的諍友，以辯駁來交流思想。

如〈逍遙遊〉的「無用之用」的辯論：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，

<sup>66</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1204。

何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫。」<sup>67</sup>

此段引言在說明：惠施和一般人一樣，對於東西的用途都有固定的想法，不知道變通，他認為葫蘆大而不當，莊子卻能把這無用轉為妙用。

進而引發再一次的辯論：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，……，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？……不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

惠子批評莊子思想大而無用，大家都拋棄；莊子卻指出無用者可不受他物侵害，所以無所可用，又有什麼關係呢？莊子於此指出「無用之用」的另一妙用。

又如〈德充符〉的「無情之辯」：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」<sup>68</sup>

此篇莊子藉由和惠施的對話，道出他對「無情」的定意乃是人不以好惡損壞自己的本性，順任自然而不用人為去增益。

〈秋水篇〉有一更有名的辯論：

莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出游從容，是魚之樂也。」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？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，

<sup>67</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁45-46

<sup>68</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁243-245

全矣！」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」<sup>69</sup>

王邦雄先生提出，此段說的是魚樂之辯，實際上則是莊子玄理與惠施名理之學術進路的對話。儘管惠施「汜愛萬物，天地一體」〈天下篇〉的名理，貼近莊子之「天地與我並生，萬物與我為一」〈齊物論〉的玄理，不過，道家玄理是由主體生命的修證體悟而開顯得，而名家名理乃就物性同異皆屬相對而證成。<sup>70</sup>

王邦雄先生又指出，莊子為什麼能知魚之樂，憑從「知」進到「不知」的修養，憑「物化」的工夫，「物化」即解消自我而化入對方，解消自我是消，化入對方是融，物化消融即物我兩忘而情景交融。<sup>71</sup>

莊子和惠施學說如此不同，在《莊子》雜篇中對惠施有所批評，如〈天下篇〉云「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。」<sup>72</sup>指惠施的學術廣博，著述也多達五車，但他的學說卻乖背雜亂，他的言談也多偏頗不當。〈天下篇〉又云「弱于德，強于物，其塗奧矣。由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚤一虻之勞者也。」<sup>73</sup>指出惠施德的修養十分薄弱，而追逐外物的欲念卻又十分強烈，他所走的道路是彎曲狹窄的。用天地的大道來考察惠施的能耐，不過就像是一只蚊虻在徒勞地嗡嗡作響罷了。

雖然如此，莊子畢竟不是「一曲之士」，故當他經過惠子的墳墓時，才有「吾無以為質矣，吾無與言之矣！」的感嘆。如〈齊物論〉云：「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」<sup>74</sup>「彼」出於「是」，「是」也出於「彼」，「彼」、「是」是兩方同時並生的。所以若沒有惠施以世俗的思想來激盪，莊子對辯出的智慧光芒或許不會如此出色。

---

<sup>69</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 665-666

<sup>70</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 458。

<sup>71</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 460。

<sup>72</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1208

<sup>73</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1219

<sup>74</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

### 第三節 不言之道的心性修為

本章「〈徐无鬼〉的思想析論」第三節主題是心性修為，分別是〈徐无鬼〉的第七節到第十二節，現在分別敘述如下：

#### 一、以賢下人的政治智慧

第七節內容如下：

管仲有病，桓公問之，曰：「仲父之病病矣，可不謂，云至於大病，則寡人惡乎屬國而可？」管仲曰：「公誰欲與？」公曰：「鮑叔牙。」曰：「不可。其為人潔廉善士也。其於不己若者不比之。又一聞人之過，終身不忘。使之治國，上且鉤乎君，下且逆乎民。其得罪於君也，將弗久矣！」公曰：「然，則孰可？」對曰：「勿已，則隰朋可。其為人也，上忘而下畔<sup>75</sup>，愧不若黃帝，而哀不己若者。以德分人謂之聖，以財分人謂之賢<sup>76</sup>。以賢臨人，未有得人者也；以賢下人，未有不得人者也。其於國有不聞也，其於家有不見也。勿已，則隰朋可。」<sup>77</sup>

此節主要寫管仲舉人為國政的故事。管仲認為隰朋比鮑叔牙適合，原因是鮑叔牙是個清廉高潔的好人，可是對於德才不如自己的人，不會和他們來往；聽到了別人犯了錯誤，便會終身不忘。這樣的人治國，對上就會得罪君王，對下就會違背民意。

而隰朋在上位能忘懷自己的高位，身處下位也不會背叛君王，總是慚愧自己不及黃帝的聖明，同情比不上自己的人。管仲又認為以道德拯物的是聖人，依據人材來分工，以顯示人們才能的稱為賢人。以賢傲人，沒有能得人心的；

<sup>75</sup>「上忘而下畔」應為「上忘而下不畔」，根據《列子·立命篇》補上；「畔」通「叛」。參見張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，北京：頁 494

<sup>76</sup>「以德分人謂之聖，以財分人謂之賢」成玄英疏「聖人以道德拯物，賢人以財貨濟人」參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 925。其他學者如陳鼓應等亦作如此解釋，唯張默生將「以財分人謂之賢」解釋為「依據人材來分工，以顯示人們才能的稱為賢人」參見張默生著，《莊子新釋》，頁 366。本文採張默生註解，因其解釋較為合乎史實。

<sup>77</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 924-925

以賢謙虛待人，沒有不能得人心的。隰朋對國事不干預，對家事也不苛察，所以適合治國。

此篇故事的歷史背景頗為豐富，管仲與鮑叔牙還留下「管鮑之交」的歷史佳話。管仲年輕時家境貧困，鮑叔牙發現管仲有才能，勝過自己，與之交友，經常和管仲往來，管仲有時佔了小便宜或者時運不濟、表現極差，鮑叔牙並不以為意，處處為他設想，一直都替他講話並善待管仲。使管仲發出「生我者父母，知我者鮑叔牙！」的讚嘆，而管仲宰相的位置，亦是鮑叔牙推薦而來，當他病危需推薦人選時，一般人都會猜想，他應會推薦鮑叔牙，可是他卻推薦了隰朋，實在是他亦了解鮑叔牙呀。鮑叔牙亦有自知之明，當他知道管仲沒有推薦他時，亦開心表示他沒有看錯人，足見管仲與鮑叔牙皆「知己知彼」。

管仲認為鮑叔牙「為人潔廉善士、其於不己若者不比之、又一聞人之過，終身不忘」，將可能得罪君王，〈人間世〉裡有類似的寓意。〈人間世〉裡孔子聽到顏回要去魏國時，跟顏回說：「而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之」<sup>78</sup>孔子之意是勉強以仁義規範的言論在暴人面前誇耀，就是借別人的過惡來賣弄自己的美德，這就叫害人。害人的人，別人也一定會害他。上述說明可以得知：鮑叔牙的「其於不己若者不比之」，近乎「是以人惡有其美也」，正是鮑叔牙「上且鈞乎君，下且逆乎民」的原因。

而隰朋「哀不己若者」，表示隰朋是個慈愛之人。《老子·六十七章》云：

我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。<sup>79</sup>

老子在此文提出慈愛、儉吝、不敢居於天下人，是他緊緊守著不讓它失去的三種寶貝。「慈愛」居首位，當然地位更形重要。陳鼓應先生研究指出，「慈

<sup>78</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 151。

<sup>79</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 170。

故能勇」意即慈愛所以能勇邁，這句話有孟子說「仁者無敵」的意思。<sup>80</sup>而隰朋不僅慈愛，隰朋「其於國有不聞也，其於家有不見也」的態度，也符合道家的無為思想，所以管仲才會推薦隰朋。

## 二、柔弱勝剛強

第八節內容如下：

吳王浮於江，登乎狙之山<sup>81</sup>，眾狙見之，恂然棄而走，逃於深蓁。有一狙焉，委蛇攫搔<sup>82</sup>，見巧乎王。王射之，敏給搏捷矢。王命相者趨射之，狙執死。王顧謂其友顏不疑曰：「之狙也，伐其巧、恃其便，以敖予，以至此殛也。戒之哉！嗟乎，無以汝色驕人哉？」顏不疑歸而師董梧<sup>83</sup>，以鋤其色，去樂辭顯，三年而國人稱之。<sup>84</sup>

此節內容主要是提及吳王登上彌猴山之時，其他猴子看了就逃跑了；卻有一隻猴子，從容不迫的抓著樹枝跳來跳去，炫耀著自己的技巧。吳王用箭射牠，牠竟敏捷的接住了箭，最後被吳王令隨從一起射箭將猴子射死。吳王向朋友顏不疑表示：那隻猴子是因為在自己面前炫耀牠的技巧及傲慢，才會遭遇不測。你千萬不要在別人面前顯示自己的傲氣呀！顏不疑回去以後，除掉驕色，去其聲樂，辭謝榮顯。過了三年，人人都稱讚他。

《老子·四十二章》云：「強梁者不得其死，吾將以為教父。」<sup>85</sup>《老子·七十三章》又云「勇於敢則殺，勇於不敢則活。」<sup>86</sup>這兩句引文，主旨皆是自恃其強，無所不為的人，就會遭致禍害。所以老子主張「勇於不敢」，即是柔弱不爭。如老子云：<sup>87</sup>

<sup>80</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 268

<sup>81</sup>成玄英疏：「狙」彌猴也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 926

<sup>82</sup>成玄英疏：「委蛇」從容也。「攫搔」騰擲也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 926

<sup>83</sup>成玄英疏：「董梧」姓董名梧，吳之賢人也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 928

<sup>84</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 926-927

<sup>85</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 118。

<sup>86</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 181。

<sup>87</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 23、89、120、140、185、188。

專氣致柔，能嬰兒乎？〈十章〉

柔弱勝剛強〈三十六章〉

天下之至柔，馳騁天下之至堅。〈四十三章〉

見小曰明，守柔曰強，用其光，復歸其明。〈五十二章〉

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折。強大處下，柔弱處上。〈七十六章〉

弱之勝強，柔之勝剛。〈七十八章〉

上述引文，主要論述「柔弱勝剛強」。如張起鈞先生云：

看那反面的『弱』，它雖表面居於劣勢，不為人喜；但在事物演化的過程中，獲得延續長存的，卻正是這具有『弱』性的事物。因為後者全都是不突出，不顯露的，當外力降臨時，不僅早有那突出顯露的強者，為之抵擋掩護；同時它本身又自性不強，善於適應，因此反倒能夠延續長存，不遭摧毀了。<sup>88</sup>

張起鈞先生此話讓吾人了解「柔弱勝剛強」的原因。張起鈞先生又詮釋「守柔曰強」：「這守柔而來的『強』，才是我們理想中的『強』，才是真正的，絕對的『強』。」因為「弱」才能美好長存，所以才是真正的「強」。這句「守柔曰強」的「強」，和「柔弱勝剛強」的「強」，意義是不一樣的。

或許此故事中的那隻猴子，並沒有炫耀及挑釁的意味，只是自然的展現自己的才能，牠當然不知道人類的複雜思想，所以不懂得「大巧若拙」<sup>89</sup>《老子·四十五章》，不知道要隱藏自己的靈巧，像其他隻猴子一樣藏匿起來，才能全身而退。可惜牠不懂得「柔弱」，而遭致禍害。顏不疑或許從猴子身上看到了自己的影子，意會到自己可能的下場，終於省悟，捨「剛強」而「守柔」，達到真正的「強」。

<sup>88</sup>張起鈞著，《智慧的老子》，頁 10。

<sup>89</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 123。

### 三、物我相忘

第九節內容如下：

南伯子綦隱几而坐，仰天而噓。顏成子入見曰：「夫子，物之尤也，形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？」曰：「吾嘗居山穴之中矣。當是時也，田禾一睹我，而齊國之眾三賀之。我必先之，彼故知之；我必賣之，彼故鬻之。若我而不有之，彼惡得而知之？若我而不賣之，彼惡得而鬻之？嗟乎！我悲人之自喪者，吾又悲夫悲人者。吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣！」<sup>90</sup>

顏成子問南伯子綦<sup>91</sup>：「人的形體固然可以使它像枯槁的骸骨，心靈難道也可以像死灰一樣嗎？」南伯子綦說：「我曾在山林洞穴裏居住，那時，齊太公田禾曾來看望我，因而齊國的民眾再三向他表示祝賀。我必定是名聲在先，所以他能夠知道我；我必定是出賣名聲，他才能利用我的名聲。假如我不具有名聲，他怎麼能夠知道我呢？假如我不是名聲張揚於外，他又怎麼能夠利用我的名聲呢？唉，我悲憫慕求名聲喪失真性的人，我又悲憫那些悲憫他人喪失真性的人，因為他們的悲憫還是喪失真性；我又進而悲憫那些悲憫悲憫人們喪失真性的悲憫者，從那以後我便一天天遠離這些意念，而達到泊然無心的境界。」

此節開頭和齊物論非常相似。〈齊物論〉第一段云：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」<sup>92</sup>

〈齊物論〉這段帶出了「吾喪我」，如本章「〈徐无鬼〉的思想析論」第一節所述，「吾喪我」為放棄對自我的執著，而與天地自然為一，和本節的意旨

<sup>90</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 928-929

<sup>91</sup>成玄英疏：猶是〈齊物論〉中南郭子綦也。慶藩案伯郭古聲相近，故字亦通用。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 928。

<sup>92</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 49-51。

有異曲同工之妙。本節藉由南伯子綦的自我反省「出賣名聲」，進而悲傷那些因追求名聲喪失真性的人，再更進一步超越這些悲傷情緒，達到「心如稿灰之吾喪我」的境界。

〈人間世〉云：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」<sup>93</sup>吳怡先生提出，爲了求名，使純淨之德蕩然無存，爲了爭名，便競於求知。一般人好德，乃是好德之名，而非好德之實。而爲了自己的德性比別人高明，就貶低別人好凸顯自己。他們忽略了實際的行，而在知上講求，希望自己的德名能夠遠播。名與知，如果變成了爭的工具，便是害人害己的凶器。<sup>94</sup>

〈齊物論〉云：「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！」<sup>95</sup>意指情緒和態度的變化，都是由外物刺激而起，就好像音樂出於樂器的洞孔，又好像菌類由地氣所蒸發而成。這種種的變化，日夜輪流交替不已，呈現在我們的眼前，但是不知道是從哪裡產生的？算了吧！算了吧！我們應該停止勾心鬥角，向外追逐，使心平靜下來，就可以領悟到宇宙間生化化的道理。〈德充符〉裡莊子曾說：「無以好惡內傷其身」<sup>96</sup>指人不要因為有愛憎之情而傷害自身，應該返本歸真而不執著。所以南伯子綦超越這些情緒，如文中所述：「吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣！」而達到泊然無心的境界了。

〈逍遙遊〉亦云：「至人無己，神人無功，聖人無名」<sup>97</sup>聖人者，不建立德名；神人者，不貪求功業；至人者，不執著於自我。南伯子綦由反省「名聲的存在」，先達「無名」；再反省「出賣名聲」達到「無功」；最後超越悲傷等情緒，即達到「無己」的『至人境界』。

<sup>93</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 149。

<sup>94</sup>參見吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 1547-158。

<sup>95</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 58。

<sup>96</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 245。

<sup>97</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 19

#### 四、不言之言

第十節內容如下：

仲尼之楚，楚王觴之。孫叔敖執爵而立。市南宜僚受酒而祭，<sup>98</sup>曰：「古之人乎！於此言已。」曰：「丘也聞不言之言矣，未之嘗言，於此乎言之。市南宜僚弄丸而兩家之難解<sup>99</sup>，孫叔敖甘寢秉羽而郢人投兵<sup>100</sup>。丘願有喙三尺。」彼之謂不道之道，此之謂不言之辯，故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辯不能舉也；名若儒墨而凶矣。故海不辭東流，大之至也；聖人並包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無謚，實不聚，名不立，此之謂大人。狗不以善吠為良，人不以善言為賢，而況為大乎！夫為大不足以為大，而況為德乎！夫大備矣，莫若天地；然奚求焉，而大備矣！知大備者，無求，無失，無棄，不以物易己也。反己而不窮，循古而不摩<sup>101</sup>，大人之誠！<sup>102</sup>

此節述及孔子到了楚國，表示市南宜僚從容不迫地玩弄彈丸而使兩家的危難得以解脫，和叔敖安然入寢，手持羽扇使敵國息兵而楚國得以停止征戰的這兩個偉大事蹟，是無法以言語來談論的，所以他要展現「不言之言」。

市南宜僚和孫叔敖沒有刻意做什麼，就化解了戰爭，說明了「不道之道」，孔子知道語言無法完全表達，不願多講，可以稱作不言之辯，所以說萬物的天

<sup>98</sup>「孫叔敖執爵」案《左傳》孫叔敖是楚莊王相，孔子未生。哀公十六年，仲尼卒後，白公為亂。宜僚未嘗仕楚。又宣十二年《傳》，楚有雄相宜僚，則與叔敖同時，去孔子甚遠。蓋寄言也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 930

<sup>99</sup>弄丸，劉鴻典說：「市南宜僚，善弄丸鈴，常八個在空中，一個在手。」兩家之難解，劉鴻典說：「楚與宋戰，宜僚披胸受刃，於軍前弄丸鈴，一軍停戰，遂勝之」另一說，司馬云：「宜僚，楚勇士也，善弄丸。楚白公將作亂，殺令尹子西、子期。」石乞曰：『市南有熊宜僚者，若得之，可以當五百人。』往告，不許。承之以劍，不動，弄丸如故。曰：『吾亦不泄子。』……兩家難已，宜僚不預其患。」參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1018。

<sup>100</sup>甘寢秉羽，司馬云：「叔敖甘寢恬臥，以養德於廟堂之上，折衝於千里之外，敵國不敢犯。」秉羽，執羽；羽，雲舞所執。郢人投兵，司馬云：「郢人投兵，無所攻伐也。郢，楚都也」投，投棄，息也。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1018。

<sup>101</sup>郭象注：順常性而自至耳，非摩拭。成玄英疏：循，順也。順於物性，無心改作，豈復摩飾而矜之！參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），936

<sup>102</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 930-933

性和才能都歸結於大道，言語停留在智慧所不知曉的境域，這就是最明智的。大道是混沌同一的，而體悟大道卻個不相同；智慧所不能通曉的知識，辯言也不能一一列舉，名聲像儒家、墨家那樣自是其是，就有誤人誤己的危險。所以，大海不辭接納向東的流水，成就了博大之最，聖人包容天地，恩澤施及天下百姓，而百姓卻不知道他們的姓名。因此生前沒有爵祿，死後沒有謚號，財物不聚於身，名聲不立於世，這才可以稱作是大德之人。

狗不因為善於狂吠便是好狗，人不因為善於說話便是賢能，何況是成就於偉大的啊！存心成就偉大卻不足以算是偉大，又何況是修養心性隨順自然啊！偉大而又完備，莫過於天地；然而天地又會求取什麼，可是天地又自然而然的無所不有。當人們懂得天地無所不備的這一個道理時，就無所求取，無所喪失，無所摒棄，不因外物而改變自己的天性。返歸自己的本性就會進入無窮盡的境界，遵循古樸常道而沒有矯飾，這就是大德之人的真誠天性。

此節說明了「不道之道」和「不言之言」，再以天地無所求，卻最為完備來更進一步闡述老子無為的思想。

如老子云：<sup>103</sup>

道可道，非常道。〈一章〉

知者不言，言者不知〈五十六章〉

信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。〈八十一章〉

《老子·一章》開宗明義就點出了言語的有限和不足：「道」可以說出來的就不是「常道」了。後又提及有智慧的人是不多言的，多言的就不是智者，進而否定華麗語言的真實性，如文中所述「而言休乎知之所不知，至矣。」言語停留在智慧所不知曉的境域，才是對的呀！

老子又云：<sup>104</sup>

是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不為始，生而不有，為

<sup>103</sup>參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 1、147、191-192。

<sup>104</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 6-7、120、182。

而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去。〈二章〉

不言之教，無為之益，天下希及之。〈四十三章〉

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。天網恢恢，疏而不失。〈七十三章〉

老子之意為：聖人的行事，自然而無為，聖人的教化，超乎言語。天地間，萬物欣然興作，各自開展出豐富的生命內涵；自然的規律，是不爭奪就善於得勝，不刻意說什麼，就能得到響應，不必召喚而自來。就如此篇文章中所言「夫大備矣，莫若天地；然奚求焉，而大備矣！」

## 五、禍福相倚

第十一節內容如下：

子綦有八子，陳諸前，召九方歆曰：「為我相吾子，孰為祥？」九方歆曰：「梱也為祥。」子綦瞿然喜曰：「奚若？」曰：「梱也將與國君同食以終其身。」子綦索然出涕曰：「吾子何為以至於極也？」九方歆曰：「夫與國君同食，澤及三族，而況父母乎！今夫子聞之而泣，是禦福也。子則祥矣，父則不祥。」子綦曰：「歆，汝何足以識之。而梱祥邪？盡於酒肉，入於鼻口矣，而何足以知其所自來？吾未嘗為牧而牂生於奧，未嘗好田而鶉生於突，若勿怪，何邪？吾所與吾子游者，游於天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地。吾不與之為事，不與之為謀，不與之為怪；吾與之乘天地之誠，而不以物與之相撓，吾與之一委蛇而不與之為事所宜，今也然，有世俗之償焉！凡有怪徵者，必有怪行，殆乎！非我與吾子之罪，幾天與之也！吾是以泣也。」无幾何而使梱之於燕，盜得之於道，全而鬻之則難，不若刖之則易，於是乎刖而鬻之於齊，適當渠公之街，然身食肉而終。<sup>105</sup>

此節藉由九方歆為子綦的兒子看相，說明世人以為是有福的，未必真是有

<sup>105</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁936-940

福；突然而來的福分，也許正伴著禍害；而意外的災禍，也許也正伴著補償。這個故事中，九方歎看出子綦的兒子梱將會跟國君共同飲食而終了一生，而認為梱最有福氣，子綦卻認為享盡酒肉，只不過從口鼻進到肚腹裡，而這些東西又從什麼地方來？他和他的兒子完全順任自然而不為任何外事所左右，如今卻得到了世俗的回報，就像他不曾牧養而羊子卻出現在他屋子的西南角，不曾喜好打獵而鶴鶉卻出現在他屋子的東南角一樣，是怪異的徵兆，必定會有怪異的事情，子綦因此而為梱哭泣。後來，梱因被強盜劫持，而被截斷腳賣到齊國，被齊國的富人渠公買了當守門人，於是一輩子吃肉而終了一生。

如《老子·五章》云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」<sup>106</sup>天地無所偏愛，任萬物自生自死。所以，若有突如其來的福分，怎不伴著災難呢？自然，福份不全是福分，災難也不全是災難。〈五十八章〉云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正也」<sup>107</sup>禍中未必不是有福之所倚託，福者未必不是禍之所隱伏，禍與福循環相生，變換無端，誰能知道其究竟呢？天地間並沒有禍福的正位存在呀？〈七十七章〉又云：「天之道，其猶張弓歟？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。」<sup>108</sup>天的自然法則就好像拉弓弦一樣，弦位高了，就拉低一些；弦位低了，就升高一些；太長了就修剪，太短了就補足長度。

《莊子·則陽篇》亦云：「時有終始，世有變化。禍福淳淳，至有所拂者而有所宜」<sup>109</sup>以及「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成」。<sup>110</sup>皆是在說明，四時循環有始有終，禍福變化難測，安危互相更易等世事循環變化的道理。

世間事物相反相生，終而復始。陳鼓應先生提出，老子提示我們觀察事物，不可停留在表面，應從顯相中去透視裡層，作全面的了解。使我們不致

<sup>106</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 13。

<sup>107</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 152。

<sup>108</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 186。

<sup>109</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 996

<sup>110</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 1001

為眼前的困境所陷住，也使我們不致為當下的心境所執迷。<sup>111</sup>

## 六、聖人不仁

第十二節內容如下：

齧缺遇許由<sup>112</sup>曰：「子將奚之？」曰：「將逃堯。」曰：「奚謂邪？」曰：「夫堯，畜畜然仁，吾恐其為天下笑。後世其人與人相食與！夫民，不難聚也；愛之則親，利之則至，譽之則勸，致其所惡則散。愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器。是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。<sup>113</sup>夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也，夫唯外乎賢者知之矣。<sup>114</sup>」<sup>115</sup>

此節以許由及齧缺的對話，來論述「行仁義」的缺失。許由告訴齧缺，他打算逃避堯。因為堯孜孜不倦地推行仁的主張，他擔心堯受到天下人的恥笑，後代恐怕會出現人與人相食的情況呀！許由認為百姓並不難以聚合，愛護他們，他們就會親近你，利誘他們，他們就會到來，表揚他們，他們就會勤勉，送給他們所厭惡的東西，他們就會離散。愛護和利益都出自於仁義，那麼捨棄仁義的人就少，而利用仁義的人就多。許由又認為仁義的推行，只會沒有誠信，而且還會成為貪婪者的工具。這種靠個人的決斷來造福天下的作法，就像是一瞥之見。唐堯知道賢人能給天下人帶來好處，卻不知道他們對天下人的殘害，只有把賢者置諸度外的人才能知道這個道理啊。

如前所述，此節文章主旨乃為論述為政者「行仁義」的壞處，在談此之前，

<sup>111</sup>參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 247

<sup>112</sup>《莊子·天地篇》：「堯之師曰許由，許由之師曰齧缺，齧缺之師曰王倪，王倪之師曰被衣。」成玄英疏：已上四人，並是堯時隱士，厭穢風塵，懷道抱德，清廉潔己，不同人世，堯知其賢，欲讓天下。莊生是有承稟，故具列其師資也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 456。

<sup>113</sup>「覘」郭象注：覘，割也。若以一人制服天下，譬猶如一刀割於萬物，其餘損傷彼此多矣。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 943。另有一說：司馬云：暫見貌。宣云：一人之斷制，所見有限。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1031。本文採司馬云解釋，認為較合本篇文意。

<sup>114</sup>「夫唯外乎賢者知之矣」郭象注：外賢則賢不偽。成玄英疏：夫賢聖之迹，為利一時，萬代之後，必生賊害，唯能忘外賢聖者知之也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 943。

<sup>115</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 941-942

筆者想先談談內容中相關人物的背景。許由逃避堯，其實是要逃避堯的「讓與天下」。許由、齧缺、王倪、被衣，皆是堯時隱士，堯知其賢，欲讓天下。如《莊子·逍遙遊》云：「堯讓天下於許由」<sup>116</sup>及《天地》亦云：「堯問於許由曰：『齧缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。』」<sup>117</sup>皆可看出堯急欲讓天下與賢人。而許由以「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，吾將為賓乎？」<sup>118</sup>指堯治理天下，天下已經很安定了，他對於治理天下的附屬物「名聲」並無所求，拒絕了堯。至於堯請教是否可讓天下給齧缺時，許由回答：「與之配天乎？彼且乘人而無天。……治，亂之率也，北面之禍也，南面之賊也。」<sup>119</sup>意思是若將天下交給齧缺，齧缺將依憑人為而摒棄自然。他將以自身為本位來區分人我……以智為治，是人臣和君王的禍害呀。由前面的問答，可知許由對於天下不應讓給齧缺，是因為「齧缺不能自然無為」；對於天下不應讓給自己，倒沒說出自己不適合的原因，只提出自己並不在乎名聲，不願意接替堯的位置。

那麼堯在許由的心目中，是否適合治理天下呢？許由告訴堯：「子治天下，天下既已治也」代表許由對於堯治理天下有一定程度的認可，若是如此，為何還要說出「夫堯，畜畜然仁，吾恐其為天下笑。後世其人與人相食與！」這樣批評堯的一番話呢？而他的逃離堯，是要讓堯找不到他們這些「賢人」，才不會讓他們這些賢人「賊天下」嗎？綜上所述的疑點，當然除了《莊子》裡的人物大多為虛構，或許不需要太去在意，也可能因為《莊子》的內、外、雜等篇是由莊子及其徒弟分別寫成，而所形成的差異罷了。

回到本節內容的主題：為政者行仁義的缺失。《老子·第五章》云：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」<sup>120</sup>天地無所偏愛，任萬物自生自死；聖人愛養萬民，也應取法於天地之純任自然，不刻意去施行仁義的行

<sup>116</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 26。

<sup>117</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 457。

<sup>118</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 13。

<sup>119</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 457。

<sup>120</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 13。

為。《老子·第三十八章》又云：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」<sup>121</sup>失了道而後才有德，失了德而後才有仁，失了仁而後才有義，失了義而後才有禮。「仁」的實施，是在失去「自然之道」及「自然之德」以後，所以「堯，畜畜然仁」自然違背了老子自然無為的政治智慧。這從《莊子·齊物篇》裡堯問舜的一段話可以看出來。「故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」<sup>122</sup>堯無法達到「聖人不仁」的境地，欲攻打宗、膾、胥敖等三個小國家，但他又「畜畜然仁」，所以對這種念頭還是有不安心之感。

《莊子》一書中也有其他相對應的篇章。〈應帝王〉云：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人」<sup>123</sup>。指有虞氏標榜仁義以要結人心，雖然也能得人心，卻無法擺脫外物的牽累。〈駢拇篇〉云：「多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。」<sup>124</sup>〈馬蹄篇〉亦云：「道德不廢，安取仁義！」<sup>125</sup>都是論述仁義並非自然之道，以及若有自然之道，就不需要仁義的政治智慧。

#### 第四節 絕聖去智的生命哲理

《徐无鬼》最後幾節，分法相當分歧。陳鼓應先生將「有暖姝者」到「失之也生」是一節；「藥也，其實堇也」到「不知問是也」又一節；「故足之於地也踐」之後是最後一節，共分成三節。<sup>126</sup>張默生先生將「有暖姝者」到「不以人入天，古之真人」是一節；「得之也生」到「何可勝言」又一節，「句踐也」到「不知問

<sup>121</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 93。

<sup>122</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 99。

<sup>123</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 317。

<sup>124</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 343。

<sup>125</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 371。

<sup>126</sup>參見陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（下），頁 714-722

是也」再一節，「故足之於地也踐」之後是最後一節，共分成四節。<sup>127</sup>歐陽景賢、歐陽超將「有暖姝者」到「所謂卷婁者也。」是一節；「是以神人惡眾至」到「何可勝言」又一節，後文分法和張默生先生相同，再分成兩節，也是共分成四節。<sup>128</sup>張松輝先生將「有暖姝者」到「不以人入天，古之真人」是一節；「得之也生」後就是最後一節，總共分成兩節。<sup>129</sup>

筆者以文意的連貫性及內容多少的平衡性考量，較認同張松輝先生的分法，僅分成兩節，剛好成為〈徐无鬼〉的第十三節到第十四節。而這兩節主要是講絕聖去智的生命哲理，現在分別敘述如下：

### 一、神人抱德煬和

第十三節內容如下：

有暖姝者<sup>130</sup>，有濡需者<sup>131</sup>，有卷婁者<sup>132</sup>。所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也，自以為足矣，而未知未始有物也。是以謂暖姝者也。濡需者，豕蟲是也，擇疏鬣自以為廣宮大園。奎蹄曲隈，乳間股腳，自以為安室利處。不知屠者之一旦鼓臂布草操煙火，而已與豕俱焦也。此以域進，此以域退，此其所謂濡需者也。卷婁者，舜也。羊肉不慕蟻，蟻慕羊肉，羊肉羶也。舜有羶行，百姓悅之，故三徙成都，至鄧之虛而十有萬家。堯聞舜之賢，舉之童土之地，曰：「冀得其來之澤。」舜舉乎童土之地，年齒長矣，聰明衰矣，而不得休歸，所謂卷婁者也。是以神人惡眾至，眾至則不比，不比則不利也。故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意。<sup>133</sup>以目視目，以耳聽耳，以

<sup>127</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 372-376

<sup>128</sup>參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1032-1047

<sup>129</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 506-509

<sup>130</sup>成玄英疏：暖姝，自許之貌也。小見之人，學問寡薄，自悅自足，謂窮極微妙，豈知所學未有一物可稱也，是以謂暖姝者。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 944。

<sup>131</sup>成玄英疏：濡需，矜誇之貌也。（諭）（喻）流俗寡識之人，耽好情欲，與豕蟲濡需喜歡無異也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 944。

<sup>132</sup>成玄英疏：卷婁者，謂背項俛曲，向前攀卷而偃偻也。夫羊肉腥羶，無心慕蟻，蟻聞而歸之。舜有仁行，不慕百姓，百姓悅之。故羊肉比舜，蟻況百姓。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 945。

<sup>133</sup>郭象注：於民則蒙澤，於舜則形勞。成玄英疏：不慕羊肉之仁，故於蟻棄智也；不為羶行教

心復心。<sup>134</sup>若然者，其平也繩，其變也循，古之真人！以天待人，不以人入天，古之真人！<sup>135</sup>

此節內容先批評「暖姝、濡需、卷婁」等沾沾自喜、苟安自得、勞形自苦等特性的人，再說明何謂「神人」及「真人」，並以兩次的「古之真人！」表現出讚揚的語氣。

「暖姝者」，也就是沾沾自喜的人，懂得了一家之言，就自以為飽學，卻不知道「未始有物」的最高境界，也就是無物，即「無的境界」。「濡需者」，就是苟安自得的人，就像豬身上的虱子，把豬身上的部位，當作是自己的安寧的居室，卻不知道隨時有被屠夫燒掉的危險。「卷婁者」即勞形自苦的人，也就是舜那樣的人。而舜就像是羊肉，老百姓就像是螞蟻，羊肉不會愛慕螞蟻，螞蟻則喜愛羊肉，因為羊肉有羶腥味。舜有羶腥般的仁義行為，所以百姓都十分喜歡他、跟隨他。因此，堯舉薦了舜，希望他能將恩澤佈施百姓。舜被舉薦出來，逐漸老了，卻還不能退休歇息，這就是所說的勞形自苦的人。

依此節內容，舜除了是「卷婁者」，還近似「暖姝者」，因為他同樣無法達到「無的境界」而逍遙自在，而老百姓就類似「濡需者」，依賴著行仁義的舜，將舜的所在地當作自己安居的場所。

下文「是以神人惡眾至，眾至則不比，不比則不利也。故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。」則引述出和「暖姝者」、「濡需者」、「卷婁者」非常不同的神人和真人。此句說明神人討厭眾人跟隨，因為跟隨的人多了就不會和睦，不和睦就會發生不利的事情。所以沒有特別的親密，沒有格外的疏遠，持守自己的天真本德、心境平和以順應天下，這就叫做真人。本是說神人的，末了又變成了真人，就如同本篇論文第二章所言在《莊子》裡出現的理想人格，如至人、真人、聖人、神人是沒有什麼高下之分的。「無所甚親，無

---

物，故於羊棄意也；既遭仁義，合乎至道，不傷濡沫，相忘於江湖，故於魚得計。此斥虞舜羶行，故及斯言也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 947。

<sup>134</sup>成玄英疏：夫視目之所見，聽耳之所聞，復心之所知，不逐物於分外而知止其分內者，其真人之道也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 948。

<sup>135</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 943-948。

所甚疏」如《老子·五十六章》云：「塞其兌……是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏，……故為天下貴。」<sup>136</sup>陳鼓應先生研究指出，理想的人格能達到「玄同」的最高境界，「玄同」的境界是消除個我的固蔽，化除一切的封閉隔閡，超越於世俗褊狹的人倫關係之局限，以開豁的心胸與無所偏的心境去待一切人物。<sup>137</sup>所以真人能超越世俗狹隘的人倫關係，而達到玄同境界。而此節文中的「抱德煬和」就如《莊子·德充符》「且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。」<sup>138</sup>之意：解消了心知的執著，順應萬物的變化，體現了物我相忘，達到一體和諧的境界。

「於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意」按文意，其順序應為「於蟻棄知，於羊棄意，於魚得計」。「於蟻棄知」其意為螞蟻放棄趨利附羶的心智，即指百姓應放棄為幸福而苦苦追隨行仁義者的心智，因為此種心智會導致虛偽巧詐，所以是得不到幸福的。幸福不應外求於他人，而應該內求於自己。而「於羊棄意」亦指人君不應以仁義之名引誘百姓跟隨。「於魚得計」則指當「螞蟻與羊」意即當「百姓與人君」皆放棄虛偽的心智及誘惑後，就能如魚一樣，相忘於江湖，悠遊自在。就如《老子·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。」<sup>139</sup>意謂求學會增加知識和見解，但這種見解會產生機智巧辯，戕害自然的本質；求道則會探索自身虛靜的心境，自然減少私慾妄見，而達到「無為」的境地。如能「無為」就能「無不為」，都能成就自己的生命，而得到自己的幸福。

「以目視目，以耳聽耳，以心復心」意謂眼耳心這些感官，應做好自己分內的事，不追求分外的事物。《老子·十章》云：「專氣致柔」<sup>140</sup>談專注結聚精氣，保持住人剛開始出生時柔弱的狀態。又如《莊子·人間世》云：「若一志，

<sup>136</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 148。

<sup>137</sup>陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁 240。

<sup>138</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 211。

<sup>139</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 127-128。

<sup>140</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 23。

無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。」<sup>141</sup>依王邦雄先生研究指出，若一志，專一你的心志，依道家義理，心志專一與心神凝聚在致虛守靜的主體觀照。<sup>142</sup>而「以目視目，以耳聽耳，以心復心」境界同於「若一志」，進而能「無聽之以耳而聽之以心」，不要用耳目去聽，要用心去領會，再能「無聽之以心而聽之以氣」，不要用心去聽，要用「氣」去聽，被心知禁閉的氣，因無掉心知的執著，而回歸了「氣」的自在以及心靈的自由。

「若然者，其平也繩，其變也循，古之真人！以天待人，不以人入天，古之真人！」最後以此段來讚嘆真人的境界。「其平也繩，其變也循」即指真人內心像墨繩一樣正直，並順應著外物變化；「以天待人，不以人入天」則說明真人用順任自然的態度來對待人事，不以人事來干擾自然。所以此節文章，再一次論述了「自然無為」的政治智慧及「真人」的理想人格。

## 二、萬物與我為一

第十四節內容如下：

如前文所述，徐无鬼末了分節頗為分歧，到了這節，連斷句也有不同。郭慶藩將「得之也生……失之也生」這句是放在前節「古之真人」後，用來說明「古之真人」，而「藥也。其實堇也」郭慶藩斷句為「藥也其實，堇也」；<sup>143</sup>陳鼓應先生、王夫之、歐陽景賢先生、歐陽超先生在「得之也生……失之也生」這句的分段和用法和郭慶藩一樣，<sup>144</sup>但「藥也。其實堇也，」陳鼓應先生、王夫之分為「藥也，其實堇也，」，<sup>145</sup>陽景賢、歐陽超則分為「藥也：其實，堇也，」<sup>146</sup>；至於張默生先生如前文所述，他將「得之也生」到「何可勝言」單獨成為

<sup>141</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 163。

<sup>142</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 192。

<sup>143</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 948-949。

<sup>144</sup>參見陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（下），頁 715；王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 296；歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1037。

<sup>145</sup>參見陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》（下），頁 718；王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 297。

<sup>146</sup>歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（下），頁 1037。

一節，由於字數偏少，所以較為奇怪，至於「藥也。其實堇也，」他亦斷句為「藥也，其實堇也，」。<sup>147</sup>筆者研究各位學者對本文的注釋，如王夫之云：「未有一定之方藥以治人之疾者，庸醫之殺人，從其所藥用也。無一可執，無一不可用，藥無常君，德無常主，以愛人偃兵為仁義，徒愁其身而使人悲。」<sup>148</sup>，其意為：藥可使人生，亦可使人死；如同仁義，使用不當，亦將危害人們。筆者認為「藥」即暗喻「仁義」，對人們都有左右生死的能力，故筆者依舊認為張松輝先生的分法「藥也。其實堇也，」將「藥也」做為前文「得之也生……失之也生」的結尾頗為適當，<sup>149</sup>而「得之也生……失之也生」這句做為此節開頭，剛好可以銜接前一節的要旨，進而持續往更深層去探究，並開展論述，成就這一節更深入的理境。其實不論何種分法，各位學者的主要論點是相同的，只有一小部分不一樣。下文即是最後一節：

得之也生，失之也死；得之也死，失之也生，藥也。其實堇也，桔梗也，雞癩也，豕零也，是為帝者也，何可勝言！句踐也以甲楯三千棲於會稽，唯種也能知亡之所以存，唯種也不知其身之所以愁。<sup>150</sup>故曰：鷗目有所適，鶴脰有所節，解之也悲。<sup>151</sup>故曰：風之過河也有損焉，日之過河也有損焉。請只風與日相與守河，而河以為未始其攖也，恃源而往者也。故水之守土也審，影之守人也審，物之守物也審。故目之於明也殆，耳之於聰也殆，心之於徇也殆<sup>152</sup>，凡能其於府也殆，殆之成也不給改。禍之長也茲萃，其

<sup>147</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 374。

<sup>148</sup>參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 297。

<sup>149</sup>參見張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 509。

<sup>150</sup>成玄英疏：「種」，越大夫名。其實句踐大敗，兵唯三千，走上會稽山，亡滅非遠，而種密謀深智，亡時可（在）〔存〕，當時矯與吳和，後二十年而滅吳矣。夫狡兔死，良狗烹，敵國滅，忠臣亡，數其然也。平吳之後，范蠡去越而游乎江海，變名易姓，韜光晦跡，及陶朱公是也。大夫種不去，為句踐所誅，但知國亡而可以存，不知愁身之必死也。字亦有作種者，隨字讀之。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 950。

<sup>151</sup>郭象注：各適一時之用，不能靡所不可，則有時而失，有時而失，故有時而悲矣。解，去也。成玄英疏：鷗目晝閤而夜開，則適夜不適晝；鶴脰稟分而長，則能長不能短。枝節如此，故解去則悲，亦猶種閤於謀身，長於存國也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 951。

<sup>152</sup>郭象注：有意則無崖，故殆。成玄英疏：徇，逐也。夫視目所見，聽耳所聞任心所逐，若目求離朱之明，耳索師曠之聰，心逐無崖之知，欲不危殆，其可得乎。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 952。

反也緣功，<sup>153</sup>其果也待久。<sup>154</sup>而人以為己寶，不亦悲乎！故有亡國戮民無己，不知問是也。故足之於地也踐，雖踐，恃其所不踞而後善博也；人之於知也少，雖少，恃其所不知而後知天之所謂也<sup>155</sup>。知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣！大一通之<sup>156</sup>，大陰解之<sup>157</sup>，大目視之<sup>158</sup>，大均緣之<sup>159</sup>，大方體之<sup>160</sup>，大信稽之<sup>161</sup>，大定持之<sup>162</sup>。盡有天<sup>163</sup>，循有照<sup>164</sup>，冥有樞<sup>165</sup>，始有彼<sup>166</sup>。則其解之也似不解之者<sup>167</sup>；

<sup>153</sup>郭象注：反守其性，則其功不作而成。成玄英疏：自伐己能而反招禍敗者，緣於功成不退故也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 953。

<sup>154</sup>郭象注：欲速則不果。成玄英疏：夫誠意成功，決定矜伐。有待之心，其日固久。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 953。

<sup>155</sup>成玄英疏：知有明暗，能有少多，各止其分，則物逍遙。是以地藉不踐而得行，心賴不知而能照。所以處寂養恬，天然之理，故《老經》云，有之以為利，無之以為用。此合（論）〔喻〕也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 954。

<sup>156</sup>郭象注：道也。成玄英疏：一是陽數。大一，天也，能通生萬物，故曰通。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 954。

<sup>157</sup>郭象注：用其分內，則萬事無滯也。成玄英疏：大陰，地也，無心運載而無分解，物形之也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 954。張默生注：大陰，至靜者也，靜以處之，則無所不解脫。參見張默生著，《莊子新釋》，頁 376。張松輝注：大陰：至柔。古人以為陽為剛，陰為柔。道家主張以柔弱勝剛強。參見張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 511。筆者認為可綜合各學者意見，大陰即為至靜至柔的大地。

<sup>158</sup>郭象注：用萬物之自見，亦大目也。成玄英疏：各視其所見（謂）〔為〕大目。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 955。張默生注：大目，所見者廣也，所見者廣，則無所不見。參見張默生著，《莊子新釋》，頁 376。張松輝注：大目，最高的眼光。只能夠認識別人所無法認識的問題。參見張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 511。各家註解不同，若要與上文「故目之於明也殆」呼應，郭注及成疏較為恰當。

<sup>159</sup>郭象注：因其本性，令各自得，則大均也。成玄英疏：緣，順也。大順則物物各性足均平。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 955。

<sup>160</sup>郭象注：體之使各得其分，則萬方俱得，所以為大方也。成玄英疏：萬物之形，各有方術，蜘蛛結網之類。斯體達之。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 955。

<sup>161</sup>郭象注：命之所期，無令越逸，斯大信也。成玄英疏：信，實也。稽，至也。循而任之，各至其實，斯大信也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 955。林希逸說：「大信，真實之理也。」馬其昶說：「四時不忒也。」劉鴻典說：「言天應星，地應朝是也。」稽，核實。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1048。學者們注釋稍有不同，筆者取其交集之處來解釋本段。

<sup>162</sup>郭象注：真不饒則自定，故持之以大定，斯不持也。成玄英疏：物各信空，持而用之，其理空矣。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 955。林希逸說：「大定，物物之定理也。持，總持也。總天下之物者，此一定之理也。」參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1049。

<sup>163</sup>郭象注：夫物未有無自然者也。成玄英疏：上來七大，未有不由其自然者也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 956。

<sup>164</sup>成玄英疏：循，順也。但順其自然，智自明照。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 956。

<sup>165</sup>郭象注：至理有極，但當冥之，則得其樞要也。成玄英疏：窈冥之理，自有樞機，而用之無勞措意也。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 956。

<sup>166</sup>郭象注：始有之者彼也，故我述而不作。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 956。阮毓崧說：「彼，道也。言太始之初，已有端倪。」林希逸說：「彼，造物自然之理也。」參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1049。阮毓崧與林希逸二者解釋的文意教適合本段內容。

其知之也似不知之也，不知而後知之<sup>168</sup>。其問之也，不可以有崖，而不可以無崖<sup>169</sup>。頡滑有實，古今不代，而不可以虧，<sup>170</sup>則可不謂有大揚摧乎<sup>171</sup>！闔不亦問是已，奚惑然為！以不惑解惑，復於不惑，是尚大不惑。<sup>172</sup>

獲得就能生存，失去便會死去；然而有時得到會死，失去反而活了下來，這就是藥呀。其實像烏頭、桔梗、雞頭草、豬苓根，這幾種藥須順應病情變化來當作主藥使用，這當中複雜情形，怎麼說得完呢！

勾踐率領三千士兵困守于會稽，只有文種能夠知道越國復國的辦法，也只有文種不知道復國後將要遭受殺戮的禍害。所以說貓頭鷹的眼睛有所適用，鶴的長腳有所適宜，牠們一旦脫離了各自適合的條件，就會苦無所施。所以說，風兒吹過了河面，河水就會有所減損，太陽照過河水，河水也會有所減損。假如風與太陽一起吹曬著河水，而河水從不感到有損害，那是倚賴著源頭活水不斷流下的緣故。所以，水保持住了泥土就黏固，影子守住了人就依恃不分，物守住了他物就融合不離。

所以，眼睛過於求明、耳朵過於求聰、心思過於追求外物都是危險的事。凡是在內心裡潛藏著機巧才智的人就會危險，危險形成已經來不及悔改。災禍滋生就會日益加劇，若想回頭就要靠苦功修養，要想獲得成功便須積日持久。而人們卻自以為耳目心思機能為可貴，豈不可悲？因此亡國殺人的事端沒有中斷，這是不知道探求災禍根由的原因。

所以，足所踏的地很小，雖然小，還是要仰賴不曾踏到的地方然後才可以到

---

<sup>167</sup>郭象注：夫解任彼，則彼自解；解之無功，故似不解。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 956。阮毓崧說：「言解釋此理者，每以不解解之。是以聖人行不言之教，而曰明見無值，辯不若默也。」參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1050。

<sup>168</sup>王先謙說：「不知而後為真知。」參見王先謙著，《莊子集解》，台北：三民書局，1974 年，頁 150。

<sup>169</sup>有崖無崖二句，阮毓崧說：「崖，邊際也。道無乎不在，不可偏於一隅。道又當前即是，不可求諸荒遠。」參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1050。

<sup>170</sup>「古今不代」歐陽景賢、歐陽超釋譯：代，可能是後人誤將貸換作代；貸，不宜作借貸解；而應做差貸解。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1050。

<sup>171</sup>王夫之說：「揚舉也，推，引也。包舉宇宙之理於『七大』之中。」參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 299。歐陽景賢、歐陽超認為王夫之用舉引釋揚推，似不可從，謂此針對「七大」來說，於義可取。參見歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，頁 1051。

<sup>172</sup>參見郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 948-958。

達遠方；人所知的很少，雖然少，還是要仰賴不知道的知識而後才能夠懂得天道自然所表現的玄妙莫測。知道「大一」，知道「大陰」，知道「大目」，知道「大均」，知道「大方」，知道「大信」，知道「大定」，知道這「七大」就可以說達到最高境界了。天地自然之道，可通徹一切；至靜至柔的大地，可紓解萬物的紛爭；萬物各視其所見，可無所不見；平等無私使萬物性各自得，塑造萬物使之各得其分，物換星移各守其實；自然規律，使世界不斷變化發展。

上述一切事物的最高境界是順其自然而達成，順從自然的發展才能領悟大道生化的妙理，幽深莫測的萬物領域正是大道作用的樞機，溯源宇宙形成的太始階段已存在大道主宰的端倪。這樣解釋大道，大概理解了又好像沒有理解，大概知道了又好像不知道，但這「不知」之後才會有真知。將要對道尋根究柢，不可偏於一隅，也不能漫無邊際。萬物紛紜化育卻各有實理，古往今來既不出誤差，也不見虧缺，這難道還不可說「七大」的解說已概括了大道了嗎？為何不再進一步探問這博大玄妙的道理，卻要那麼迷惑呢？用「七大」去解除迷惑，才能返本復真回到不迷惑的境界，這樣就接近大徹大悟的道了。

此節文意，張松輝先生解析：「含意頗為散雜，先寫萬物各有所適，都有一定的局限性，再寫萬物之間相互依存，最後要求人們探索大道奧秘，順應自然萬物。」<sup>173</sup>張默生先生將此節分為三段，斷句也不近相同，他將這節的前兩行另分成第一段，他解析其文意：「分析生死，用藥問題，宣揚齊一得失、是非的思想。」<sup>174</sup>；第二段：「事物特質有其自然限度，如果超出此限度，妄求不應達到的目標，便會發生危險，像亡國戮民這樣的大災禍，就是人們離開自然本性，馳用心智聰明所造成的。」<sup>175</sup>；第三段：「虛心體道解惑，恢復自然本性，才可近於悟道。」<sup>176</sup>

筆者於前文引用王夫之所言，認為「藥」即暗喻「仁義」，若以此喻意，張

<sup>173</sup>張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，頁 513。

<sup>174</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 375。

<sup>175</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 376。

<sup>176</sup>參見張默生著，《莊子新釋》，頁 378。

松輝先生解析成萬物各有所適，都有一定的侷限性是可接受的，而張默生先生解釋成「齊得失、是非」則是更進一層的說明了。〈齊物論〉云：「自彼則不見，自知則知之。」又云：「方生方死，方死方生」<sup>177</sup>依王邦雄先生之說：「從『彼』的對方觀點看，是看不到『是』這一方的美好，從『是』的自家觀點看，則可以看到『是』這一方的美好」；「生與死等相對價值的觀念，皆同時成立而相互依存」。<sup>178</sup>萬物自有其侷限性，仁義亦是如此，我假仁義之名，認為我是你非，而你亦假仁義之名，認為你是我非，此是非相依相存，自然也相生相死。故文中之「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生」的生死更深一層來解釋並不是指軀體的生死，吳怡先生言：

「方生」既然是指「彼是方生」，那麼「方死」，九是指這種「彼是方生」的方死。所以這種的「死」不是指軀體的死，而是指這種作用，或關係的消失或破滅。因為『彼』『是』既然相生，那麼『彼』不存，『是』也不存；『彼』改變，『是』也改變。它們的相生，是『方生』，而它們的不存，或改變，就是「方死」。<sup>179</sup>

是故「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生」應做如是解：得到了仁義，不代表想要擁有的事物就必定存在；失去了仁義，不代表想要擁有的事物就必定失去。

「仁義」有此侷限，進而論述出吾人應順應自然本性，虛心體道解惑。如〈齊物論〉又云：「因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」<sup>180</sup>依王邦雄先生之說：「即聖人不會落在這種以『不同』為『不對』的偏見與傲慢中，……而以天道的超越觀點往下觀照。……順任『彼是』之不同觀點之所是而是之，而照現『彼是』雙方之皆『是』而無非。」<sup>181</sup>依此意，「亦因是也」在本句之意義同於本節文中之「大目視之」：萬物各視其所見，所以萬

<sup>177</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

<sup>178</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 86、87。

<sup>179</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 82。

<sup>180</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

<sup>181</sup>參照王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 88。

物之觀點皆為「是」而無非。而依吳怡先生之說：「這裡的『因是』就是順萬物的『自是』。這個『自是』，不是前面與『彼』對待的自以為是，而是個體獨立的真實存在。」<sup>182</sup>那麼，若依吳怡先生之意，「亦因是也」則亦同於本節文中之「大均緣之」：平等無私使萬物性各自得。如〈齊物論〉又云：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」<sup>183</sup>即意為：聖人調和「萬物之是非」以是非，也即是任它是，非的任它非，而回歸到自然大化的均平之道。至於句中的「而照之於天」，王邦雄先生更進一步解釋：「此『照之於天』等同『莫若以明』，從天道往下看，說「照之於天」，從道心往外看，說「莫若以明」，人無掉心知人為的執著與造作，也就回歸道心無為的虛靜明照。」<sup>184</sup>吳怡先生亦說：「『照之於天』也就是觀照萬物的本然，本真之處，也就是不以自我的眼光來看萬物，不以是非的觀念來看萬物。」<sup>185</sup>綜合兩位學者所言，「照之於天」則同於本節文中之「盡有天，循有照」，即一切事物的最高境界是順其自然而達成，順從自然的發展才能領悟大道生化的妙理。

至於本節文中「冥有樞」之意：幽深莫測的萬物領域正是大道作用的樞機，和〈齊物論〉「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」<sup>186</sup>理境相近。而〈齊物論〉此句王邦雄先生研究指出，「彼」「是」超越相對而走入絕對，等同所謂的「照之於天」。「天」不在相對中，走入絕對，就是立身在道的樞紐。道的樞紐，像是居於圓環的中心，以三百六十度運轉，以回應周遭無窮的變化與是非的紛擾。<sup>187</sup>

故本節以「藥」之適用及侷限為開頭，進而延伸至萬物亦皆各有其特質及限度，所以不要「是人所非，非人所是」，應「專一志」，順從自己的本然心性，虛心體道解惑。而此「道」對應萬物各有其侷限，是超脫於萬物之相對的，

<sup>182</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 84。

<sup>183</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 78。

<sup>184</sup>參照王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 88。

<sup>185</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 83。

<sup>186</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

<sup>187</sup>參照王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 89。

是一個完整的，所以才說「大一、大陰、大目、大均、大方、大信、大定」。因為，「大」是「道」的另一個稱呼。如本論文第二章曾引用《老子·二十五章》「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反」來說明。又如《老子·四十一章》云：「大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。夫唯道，善貸且成。」<sup>188</sup>意即：最大的空間沒有角落；最偉大的成就，總是較晚達成；最大的聲音，反而聽不到沒有聲音；最大的形象反而看不到什麼；這樣的「道」，幽隱而沒有名字，但也有只有「道」，善於輔助萬物並使它們成就自己。所以本節內容才會說：「知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣！」而「大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。」就如《老子·三十二章》「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」<sup>189</sup>之意：天地間陰陽相合，人們無須指使，而「道」之養萬物猶如甘露之自然均普。即論述依循自然規律，就能「通之，解之，視之，緣之，體之，稽之，持之。」

然而如此偉大又無形無名的「道」總是讓人難以瞭解的，所以本文才接著說：「其解之也似不解之者，其知之也似不知之也，不知而後知之。」重點在最後一句：「不知而後知之。」〈齊物論〉云：「故知止其所不知，至矣。」<sup>190</sup>王邦雄先生提出，「知」是心知的執著，「不知」是解消心知的修養功夫，超離在心知的執著之上。「知」是成心，「不知」是道心，從成心進至道心，而以道心照現萬物，這才是最高理境的開顯。<sup>191</sup>所以我們要超越心知的執著，而後才能有「真知」。

<sup>188</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 191。

<sup>189</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 81。

<sup>190</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 92。

<sup>191</sup>參見王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 117-118。

## 第四章 〈徐无鬼〉的思想價值及現代意義

綜觀〈徐无鬼〉各節的要旨，吾人不難發現，這些主題有一定的脈絡及順序，首先它先講自然無為的政治智慧，再來說明當時馳騫爭逐的世間亂象，接下來講如何應對的不言之道的心性修為，最後以吾人應虛心體會絕聖去智的生命哲理為總結，全篇文章涵括了徐復觀先生所言老子思想的三論：政治論、人生論、宇宙論，<sup>1</sup>而且把政治論放在前面，顯示政治思想在〈徐无鬼〉中佔了非常重要的地位，就如王邦雄先生指出，通貫整部《道德經》的思想旨趣，仍重在反省現實人生的困頓，而此一生民存在的苦難，仍源自政治方面的問題。因而〈徐无鬼〉發揮了老子的思想精要，若要解決人生的問題，亦要從政治方面著手。

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

綜上所言，〈徐无鬼〉承繼了老子的思想精要，亦落實了《莊子》將老子的道，內在於人的生命發展。但〈徐无鬼〉是否如王夫之所言「雜篇較能發內篇未發之旨」<sup>3</sup>，或如張恆壽之談「〈徐无鬼〉和內篇中〈逍遙遊〉、〈齊物論〉等篇的價值，相差不遠。」<sup>4</sup>這也是本章所要探討的。而「〈徐无鬼〉的思想價值和特色，在現代又能有什麼應用呢？下文將以〈徐无鬼〉的思想特色及現代

<sup>1</sup>參見徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 328。

<sup>2</sup>參見徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 363。

<sup>3</sup>參見王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 270。

<sup>4</sup>劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，頁 74。

意義分別論述之。

## 第一節 〈徐无鬼〉的思想特色及價值評估

### 一、承繼老子「無為無不為」的政治智慧

〈徐无鬼〉較直接論述政治思想的文章，分別有第一、二、三節及第七、十二、十三節。第一、二節皆以徐无鬼和魏武侯的對話來論述對人君的期望；第三節則以童子之言來論述自然無為的政治思想；第七節以管仲向桓公推薦「上忘而下畔」的隰朋適任治國人選來論述人君的理想人格；第十二節則以「許由將逃堯」來論述人君一味行仁義的缺失。而這些都是以承繼老子的政治觀加以發展論述的，下文將析論這幾節的政治思想特色。

第一節徐无鬼即點出了魏武侯因「盈者欲，長好惡」而「性命之情病矣」，第二節又勸他「愛民，害民之始也」、「無以巧勝人，無以謀勝人，無以戰勝人。」這些都間接說明指人君應「自然無為」及「絕聖棄智」。如《老子·三十七章》云：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」<sup>5</sup>又《老子·三章》云：「為無為，則無不治。」<sup>6</sup>及《老子·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。」<sup>7</sup>都是說明人君應放棄自以為是的聖人之道及巧智、仁義，應順其自然而無為，則萬物將自化、自適、自成，這才是對人民真正有好處的。《莊子·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。」<sup>8</sup>此寓言，乃敘述南海之帝與北海之帝要報答中央之帝，他們認為中央之帝—渾沌，無七竅，無法與人同視、聽、食、息，因此想替「渾沌」開七竅，卻沒想到，七竅一開，「渾沌」就因此而死去。莊子亦藉此表達凡順應順其自然，否則將性命之情病矣。

第三節則由童子之言「夫為天下，亦若此而已。予又奚事焉！」直接說明

<sup>5</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 91。

<sup>6</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 8。

<sup>7</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 45。

<sup>8</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 339-341。

人君自然無為的政治觀。如《老子·三章》云：「為無為，則無不治。」<sup>9</sup>即是說明人君若能無為，則萬物將自化，國家自然能治理得很好。〈徐无鬼〉至此，已把老子自然無為的政治智慧有了初步的發揮，後續又以第七節「潔廉善士」的鮑叔牙和「上忘而下畔」的隰朋之間人格的差異，來說進一步說明理想人君的人格特質，應如隰朋的「其於國有不聞也，其於家有不見也」，亦即無為之精神的開展。

而第十二節「許由將逃堯」則以許由之口說出「夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器」、「夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也」說明人君力行仁義即「有為」將導致被貪心的人利用，而殘害天下的後果，此乃以反面的例子說明「無為」的政治理想。如《老子·十八章》云：「大道廢，有仁義。」<sup>10</sup>及《老子·十九章》云：「絕仁棄義，民復孝慈。」<sup>11</sup>道即指當萬物萬象自然之規律，當此規律廢棄了，仁義才出現；又說棄絕仁義，百姓即恢復孝慈，皆說明人君「有為」力行仁義的壞處。所以，〈徐无鬼〉亦論述了徐復觀所云：「體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸」<sup>12</sup>的老子政治思想。

第十三節「於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意」如本篇論文第三章所言，當人君不以仁義之名引誘百姓跟隨，而百姓也放棄為幸福而苦苦追隨行仁義者的心智，兩者就能如魚一樣，相忘於江湖，悠遊自在。人君和百姓，就能「無為」而又「無不為」，都能成就自己的生命，而得到自己的幸福。而人君和百姓之間的地位關係，就如〈徐无鬼〉第二節「天地之養也一，登高不可以為長，居下不可以為短。」所述：天地的養育是均等的，位居高位和身處下位的地位也是均等的。所以人君和百姓地位既然相等，自然沒有誰得跟隨誰的道理。此亦呼

<sup>9</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 8。

<sup>10</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 43。

<sup>11</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 45。

<sup>12</sup>徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 351。

應了《老子·四十九章》「聖人無常心，以百姓心為心」<sup>13</sup>的政治智慧。

第十三節「神人惡眾至，眾至則不比，不比則不利也」則以其「引誘更多人追隨的慾望，導致眾人不和的亂源」呼應了老子「小國寡民」的治政哲理。綜合上述之言，〈徐无鬼〉論述出老子主張人君應「無知無欲、以百姓心為心之虛靜無為」的政治理想。此即是〈徐无鬼〉承繼老子之「政治論」之相關論述之理路。

然〈徐无鬼〉承繼了老子「無為無不為」的政治智慧，亦在思想上有其特殊之處。第二節的「愛民，害民之始也」，不僅簡潔扼要的論述「人之有為」是禍亂的開始，更強而有力的點出了所有「為愛而為」的缺失，讓吾人不得不反省，是否在「良善的動機」下，反而造成「害人的後果」。

## 二、承繼莊子「道」內在於人的生命發展

前文提及〈徐无鬼〉落實了《莊子》將老子的道，內在於人的生命發展，本篇論文第二章也指出，唐君毅先生提及真人、天人、至人、聖人有無高下之分，並不重要。那麼，〈徐无鬼〉的人格修養的典型又是如何論述呢？和《莊子》內七篇的人格的典型又有何差別呢？此乃是本段要探討及論述的要旨。

先談真人。真人出現在〈徐无鬼〉有四處，首先是第一節的「莫以真人之言訾歎吾君之側乎！」，接下來集中在第十三節的「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意。以目視目，以耳聽耳，以心復心。若然者，其平也繩，其變也循。古之真人！以天待人，不以人入天，古之真人！」第一節的「真人之言」意即真誠之言，呼應了唐君毅先生所分析之「對偽而言，就其人之質之純而言」之「真人」，而第十三節的三種真人，分別意指「持守德行、心境平和以順應天下」、「內心像墨繩一樣正直，順應著外物變化」、「順任自然的態度來對待人事，不以人事來干擾自然」這三種，則和唐君毅先生所言之「就人之心知神明之無所不運而如神言」之「神

<sup>13</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 129。

人」；「就此人之同於天」之「天人」沒有多大的分別了，而徐克謙先生亦云：「『真人』是天性和人性的合一」。<sup>14</sup>所以正如唐君毅先生所言「莊子之必就其理想之人之德，而別出至人神人等名，以名之」<sup>15</sup>，莊子是對不同角度觀看之理想之人之德，而有至人神人之名稱的差別，所以真人、天人、至人、聖人有無高下之分，並不重要。

雖然如此，吾人還是要更進一步來探討〈徐无鬼〉如何論述這些人格修養的典型，以及和《莊子》他篇進行比較，才能得知其承繼《莊子》思想之程度及有所發揮之部分。

在《莊子》內七篇提及「真人」的只有《莊子·大宗師》，而此篇出現「真人」的即有九處，究竟此篇文章中「真人」又代表哪些典範行為呢？分別是「不逆寡，不雄成，不謨士」、「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」、「真人之息以踵，眾人之息以喉」、「古之真人，不知說生，不知惡死」、「是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人」、「天與人不相勝也，是之謂真人」<sup>16</sup>等，論述實在精深豐富，不及細述，但從《莊子·大宗師》所提之真人之理想人格，實在已完全包括〈逍遙遊〉所提之「無己，無功，無名之至人，神人、聖人」之境界了。所以〈徐无鬼〉裡所提到的「真人」之論述及描述，遠不及《莊子·大宗師》之詳細。

再來談「神人」。〈徐无鬼〉提及「神人」有一處，而且馬上接著帶出「真人」，即第十三節之「神人惡眾至，眾至則不比，不比則不利也。故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。」上述引文中，先論述「神人」意即「持守德性、順應自然」之人，接著又說這就是「真人」。所以「神人」即「真人」。而《莊子》內七篇提及「神人」的有兩篇，分別是〈逍遙遊〉的「神人無功」<sup>17</sup>、「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸

<sup>14</sup>徐克謙著，《莊子哲學新探》，頁 70。

<sup>15</sup>此段所論及唐君毅之言，皆摘錄自唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 344-349。

<sup>16</sup>此段提及〈大宗師〉之言，皆出自郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 250-259。

<sup>17</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 19。

風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」<sup>18</sup>兩處，及〈人間世〉「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材。」<sup>19</sup>、「此乃神人之所以為大祥也」<sup>20</sup>兩處。〈逍遙遊〉提及之「神人」，似乎真「神」，真把人當「神」了，但再仔細分析，〈逍遙遊〉此文即是一神話式之寓言，出現此一描述並不奇怪，更何況他只是出自其中寓言中人物之言，所以只能說明「神人」之人格修養之高，而不是真是「神」。而〈人間世〉提及「神人」，則意指「不顯示自己的才能」，及「認為如此隱藏自己的才能是最吉祥的」，即同於〈逍遙遊〉之「神人無功」之意了。

至於「至人」，〈徐无鬼〉並無提及，「聖人」出現一次，即第十節「聖人並包天地，澤及天下，而不知其誰氏」，究其「聖人」之義，亦同於其他「真人、至人、神人」。所以，以上理想人格之典範，〈徐无鬼〉並無異於《莊子》內七篇之處。但，也有出現在〈徐无鬼〉卻未出現在《莊子》內七篇之人格典範，即「大人」。「大人」出現在〈徐无鬼〉第十節，分別是「是故生無爵，死無謚，實不聚，名不立，此之謂大人」、「反己而不窮，循古而不摩，大人之誠！」兩句，分析第一句，即有「大人無名」之意；第二句，也有「反璞歸真」之意，所以此「大人」，亦是同其他「真人、天人、至人、聖人」之人格典型了。外篇〈秋水〉「道人不聞，至德不得，大人無己」<sup>21</sup>亦支持了這個看法。而《老子·二十五章》云：「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然」由此文可知，此「大人」是效法天地，順其自然本性之人，更證實了「大人」同其他「真人、天人、至人、聖人」的結論。

綜上所述〈徐无鬼〉承繼了《莊子》內七篇之人格典範的論述，將「道」內在於人的生命中發展，除了承繼了「真人、神人、聖人」等人格典範外，又

<sup>18</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 32。

<sup>19</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 195。

<sup>20</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 196。

<sup>21</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（下），頁 629。

增加「大人」一典型，豐富了《莊子》人格典範的論述及描述，讓吾人對《莊子》人格典範有更深切的體認。而前文曾提及張恆壽之談〈徐无鬼〉「和內篇中〈逍遙遊〉、〈齊物論〉等篇的價值，相差不遠。」亦曾引述唐君毅先生之言：「〈逍遙遊〉篇，要旨在說其理想之人，為無己之至人、無功之神人、無名之聖人。」可知〈逍遙遊〉的要旨乃在論述這些理想人格典型，綜觀〈徐无鬼〉全文，對於人格典範的論述，遠遠及不上〈逍遙遊〉的「至人无己，神人无功，聖人无名」之恢弘大度，列舉的寓言，也遠遠不及〈逍遙遊〉「大鵬怒飛」之精采。故〈徐无鬼〉在哲學上及文學上的價值，還是比不上〈逍遙遊〉的。至於張恆壽何有此言？筆者認為〈徐无鬼〉亦有略勝一籌之處。此略勝一籌之處和〈齊物論〉之間的關係，筆者下文再論述。

### 三、詳細論述「各是其所是的一曲之士」

〈徐无鬼〉的第四節即在談論「馳心外物、各是其所是」，而終身不返，使生命無法逍遙的一曲之士。第四節描述對象涵括了暗指名家的「知士、辯士、察士」、比喻諸子百家的「招世之士、中民之士、筋力之士、勇敢之士、兵革之士、枯槁之士、法律之士、禮樂之士、仁義之士」、各行各業的「農夫、商賈、庶人、百工」、泛指追求名利的「貪者、夸者、勢物之徒」等共十九種人，涵括範圍極廣，描述其拘泥之情形頗為生動細緻。而〈徐无鬼〉第十三節「有暖姝者，有濡需者，有卷婁者」，亦描述「沾沾自喜、苟安自得，勞形自苦」等三種人，這三種人同前文那十九種人，皆是受限於事物，生命自苦的芸芸眾生。

上述這些人和莊子〈逍遙遊〉提及的四種人生修養境界剛好可以進行比較。〈逍遙遊〉第一種人生境界為「著於求取功名」；第二種人生境界為「無功無名未樹其生命價值」；第三種人生境界為「無己御風有待」；第四種人生境界

為「無己無功無名皆無所待」，也是莊子最高的理想人格。<sup>22</sup>上文中的二十一種人「各是其所是的」一曲之士，自然無法達到第四種人生境界，應歸於前三種人生境界當中。

所以〈徐无鬼〉不僅可以呼應〈逍遙遊〉，其論述人生受限拘泥情形的範圍非常廣泛，二十一種人代表了二十一種受限的情況，比〈逍遙遊〉提及的四種人生境界還要細膩和詳細，這即是略勝〈逍遙遊〉一籌之處。

除此之外，二十一種人中的「知士、辯士、察士」，乃分別代表「智謀之士、口辯之士、喜於明察的人」和〈天下〉篇的「判天地之美，析萬物之理，察古人之全」的三種作為「判斷天地之美，離析萬物之理，偏得古人之全」，雖不完全能對應上，所代表的意義卻是相近的，分別代表無法兼備周全的「一曲之士」及「「一曲之士」」之作為。

而〈徐无鬼〉第六節論及莊子感嘆「吾無以為質矣」的惠施之死，不僅引證莊子非「一曲之士」，更點出了惠施是莊子知音的重要地位。就如本篇論文第三章所言：「沒有惠施以世俗的思想來激盪，莊子對辯出的智慧光芒必定不會如此出色。」也呼應了〈齊物論〉所言之「彼出於是，是亦因彼。」之論述。《莊子》諸篇中，〈逍遙遊〉、〈德充符〉、〈秋水篇〉、〈天下篇〉等，皆有莊子和惠施的論辯，或批評惠施的論述，或許會讓吾人有莊子和惠施不和的刻板印象，藉由此段文章，不僅帶出莊子對惠施的惺惺相惜之感，也帶出莊子人格的氣度來。為莊子和惠施在學術之爭上留下一段佳話，是〈徐无鬼〉此節的價值及特色。

所以，筆者認為，前文所論述之人格修養典範和一曲之士，即是〈徐无鬼〉的人生論。由「一曲之士」欲轉化至「至人无己，神人无功，聖人无名」的境界，即需要證現〈齊物論〉「齊物我是非義」的理境。

---

<sup>22</sup>此段中的四種人生修養境界，摘錄自王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 35-40。

#### 四、闡述「天地與我並生，而萬物與我為一」的宇宙觀

〈徐无鬼〉思想和〈齊物論〉的論述主軸關聯極深。

徐克謙先生云：「莊子哲學是在儒、墨兩大學派已經形成較大聲勢、產生較大影響的背景下出現的。」<sup>23</sup>此一思想背景，出現在〈徐无鬼〉的即有第五節莊子和惠子談論「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」、「然則儒墨楊秉四，與夫子為五，果孰是邪？」此兩句即表達出莊子對當時學術之爭是很不以為然的；而出現在〈齊物論〉的則是「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」<sup>24</sup>則提出了莊子化解儒墨之是非的方法，即為「莫若以明」，也即是本論文第二章所提之王邦雄先生之言「依據南冥天池的超越觀點，化解彼是相對而自是非他的是非爭端」，及吳怡先生之言「以天道之明，去照破觀念的執著」。

那麼，〈徐无鬼〉是否同樣提出「莫若以明」的解決方法，答案若是肯定的，那它論述「莫若以明」的理路又是如何呢？這將是本段的論述重點，

〈徐无鬼〉第五節接著提及「為之調瑟，廢一於堂，廢一於室，鼓宮宮動，鼓角角動，音律同矣。夫或改調一弦，於五音無當也，鼓之，二十五弦皆動，未始異於聲，而音之君已。」和〈齊物論〉「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？……夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」<sup>25</sup>都是以「聲音」為例，分別論述出「音之君已」和「天籟」，前者是指音律的基準，即「音之真君」，後者則指讓萬物各自發聲的「道體天籟」，王邦雄先生在論述〈齊物論〉時，即提出若從人體的小宇宙來看，百骸、九竅、六藏之上，亦有「證存無形之我的真君」，而真君是無形的我，可以由體悟而體現無聲之聲的天籟，<sup>26</sup>由此筆者也才能接著解釋〈徐无鬼〉第九節的論述。

<sup>23</sup>徐克謙著，《莊子哲學新探》，頁 15。

<sup>24</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 70。

<sup>25</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 52。

<sup>26</sup>王邦雄著，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 76。

〈徐无鬼〉第九節：「南伯子綦隱几而坐，仰天而噓。顏成子入見曰：「夫子，物之尤也，形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？」和〈齊物論〉第一段：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也？』」相似度極高，不僅人物一樣，南伯子綦的動作也一樣，問話主旨也差不多，而後南伯子綦的回答，則分別答出了「吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣！」（〈徐无鬼〉）及「今者吾喪我，汝知之乎？」（〈齊物論〉），即各自帶出了「心如槁灰之吾喪我」之「至人無己」之精神境界。這個「吾」即是前文所言之「無形的我」，即人體之真君，雖「心如槁灰之吾喪我」，卻是心靈虛靜，可以觀照天道，如《老子·十六章》云：「致虛極，守靜篤。萬物並作」<sup>27</sup>的涵義是一樣的。

而由此處，吾人亦可得知，莊子後學，不僅承繼了莊子的思想，在論述之方法上，亦仿效莊子，而有雷同之處。

〈徐无鬼〉第十節：「而言休乎知之所不知，至矣。」則論述了言語的局限性，由言語表達出來的，已被言語概念所限制住，已喪失了原本的真精神。如《老子·一章》「道可道，非常道。」<sup>28</sup>可以言說的道，已非常道。而此句亦呼應了〈齊物論〉所云：「故知止其所不知，至矣。」<sup>29</sup>既然言語有其侷限，所以吾人應化解心知的執著，才能達到最高理境，即為真知。

〈徐无鬼〉第十四節之標題為「萬物與我為一」，和〈齊物論〉主題是一樣的，可見對應之處更多。下文即依序提出相對應之處。

〈徐无鬼〉第十四節前兩句即為此段下了關鍵句：「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生，藥也。其實堇也，桔梗也，雞癩也，豕零也，是為帝者也，何可勝言！」字面上看來，這只是一段是否服對藥的生死結果，以及藥材互為主客的用藥方法之敘述，探究其深意，卻論述出相對於〈齊物論〉之云「方生方死，方死方生。」及「自彼則不見，自知則知之。」之理路。如本論文第

<sup>27</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 35。

<sup>28</sup>參見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 1。

<sup>29</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 92。

三章引述王邦雄先生所言，此二句之意各為「生與死等相對價值的觀念，皆同時成立而相互依存」、「從『彼』的對方觀點看，是看不到『是』這一方的美好，從『是』的自家觀點看，則可以看到『是』這一方的美好」若依《老子·四十二章》云：「反者道之動」之涵義，則可論述出「『生』裡有『死』，『死』裡有『生』；『是』裡有『非』，『非』裡有『是』」的理路來。所以〈徐无鬼〉第十四節前兩句即為「齊是非」起了個開頭。

之後第十四節即以「大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。」論述出〈徐无鬼〉之宇宙論。這句子中的「七大」，即為老子所說之「有物混成，先天地生。」<sup>30</sup>（〈第二十五章〉）強為之曰「大」之「道」，而「通之，解之，視之，緣之，體之，稽之，持之。」正是「道」以不同的形象而在自然萬物中產生的作用。其中「大目視之」和「大均緣之」恰符合王邦雄先生和吳怡先生各詮釋〈齊物論〉之「照之於天，亦因是也。」此句。王邦雄先生詮釋為「順任『彼是』之不同觀點之所是而是之，而照現『彼是』雙方之皆『是』而無非。」而吳怡先生詮釋為「順萬物的『自是』，這個『自是』，是個體獨立的真實存在。」，而這也正是「大目視之」和「大均緣之」的涵義。本論文第三章已說明「照之於天」等同「莫若以明」，所以至此，〈徐无鬼〉已論述出〈齊物論〉的「莫若以明」來了。而〈徐无鬼〉十四節下文這句「其知之也似不知之也，不知而後知之。」也補充了〈徐无鬼〉第十節「而言休乎知之所不知，至矣。」的不言之言之涵義，和吳怡先生所言：「〈齊物論〉所講的，就是一個從『知』上不斷超越，不斷提升的精神歷程。」<sup>31</sup>是相呼應的。

但，〈徐无鬼〉十四節不僅如此，它在論述「『知』上不斷超越」的過程自然不如〈齊物論〉之博大精深，但它所論述之「七大」，〈齊物論〉並未完全提及，即〈齊物論〉專於論述「齊物我是非義」，卻並未提及「天道」在自然萬物

<sup>30</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 63。

<sup>31</sup>吳怡著，《莊子內篇解義》，頁 66。

中的其他證現，如「大一通之，大陰解之，大方體之，大信稽之，大定持之」，而這正是〈徐无鬼〉略勝〈齊物論〉的地方，至於是否如張恆壽之言「〈徐无鬼〉和內篇中〈齊物論〉的價值，相差不遠。」筆者認為，雖然〈徐无鬼〉有其優異之處，但在哲學及文學上的地位，還是遠遠不及〈齊物論〉的。

綜上所述，〈徐无鬼〉思想涵括了自然無為的政治智慧，也將自然無為之道，內在於人的生命發展，同時也論述出了「天地與我並生，而萬物與我為一」的宇宙論，更在內容中有略勝老子思想及《莊子》內七篇的地方，這些都是〈徐无鬼〉思想的價值與特色。

## 第二節〈徐无鬼〉思想的現代意義與應用

本論文論述〈徐无鬼〉的思想淵源時，曾提及牟宗三先生指出，道家思想有個基本的洞見，就是自由自在。所以道家把周文看成虛文，看成形式主義。而道家的自由自在，是一種高級的修養，所以講逍遙、齊物、無待。（本論文第二章第一節）徐復觀先生亦云：「老莊之所以值得稱為正宗，主要在於他們否定了現實地人生社會的後面，卻從另一角度，另一層次，又給予人生社會以全般地肯定」<sup>32</sup>。而王邦雄先生亦在他的《21世紀的儒道》書中說：

老莊道法自然，道隱無名的清靜無為，藏有「無為而治」的大智慧，無為而治的實踐，就在「報怨以德」，以天真本德的道行，來化解人世間的「怨」苦牽累，這樣的生人救人，是人文精神的高度展現。人生在此得救，也在此重生。<sup>33</sup>

所以王邦雄先生所說之「以道法自然的天真本德，來化解人世間的『怨』苦牽累」，即是徐復觀先生所云之「從另一角度，另一層次，又給予人生社會以全般地肯定」，也是牟宗三先生所說之「高級修養之自由自在」，而這也正是道家

<sup>32</sup>徐復觀著，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 415。

<sup>33</sup>王邦雄著，《21世紀的儒道》，頁 282。

思想之智慧具有的現代意義及應用之處，亦是「涵括了自然無為的政治智慧，也將自然無為之道，內在於人的生命發展，同時論述出『天地與我並生，而萬物與我為一』的宇宙論」的〈徐无鬼〉之現代意義與應用。

「道法自然的天真本德」自然跟「個人修養」有關，「化解人世間的『怨』苦牽累」，自然跟「待人處世」有關，故筆者將以這兩方向來論述〈徐无鬼〉思想在現代的意義與應用。

### 一、個人修養的應用

〈徐无鬼〉第一節即明言魏武侯因「盈者欲，長好惡」而「性命之情病矣」，又說他「黜者欲，擊好惡，則耳目病矣」，論述出吾人因慾望、好惡而身心不得自由的生命困境，最後以相馬之說論述出「若卹若失，若喪其一」之「吾忘我」之最高人格修養境界。第四、五節又論述「馳心外物、各是其所是」各種身心不得自由的一曲之士；第十三節，則又以「以目視目，以耳聽耳，以心復心。」這一段話，再一次論述所謂「真人」之最高人格修養境界之理路。此一反覆論述的，皆旨在說明「道法自然的天真本德」在個人修養的重要性。筆者亦依此理路，以下文幾個方向說明「天真本德」在個人修養的應用：

#### （一）無掉吾人過度的慾望

張起鈞先生在《智慧的老子》書中提出，吾人的人生起於對生理的滿足，若生理不能滿足，就會覺得痛苦，若滿足了，就會覺得愉快，而這滿足的愉快，讓人誤以為這便是幸福。於是為了追求幸福，要使愉快不斷的增加，就追求量的增多和質的變化。量的變化，則來自於對物品財貨的追求；質的變化，則起於人們的厭舊喜新。<sup>34</sup>張起鈞先生的這一段話，恰好為了吾人之所以苦苦追求某些事物的慾望做了很好的解釋。張起鈞先生接著提出，人們的慾望無止境，結果竟在本然生理要求之外，另造出許多生理的後起要求。要求既有新的種類，追逐的領域，便為之擴大。而這些追逐不僅徒務紛擾，並且全是與幸福的真義

<sup>34</sup>參見張起鈞著，《智慧的老子》，頁 43-44。

背道而馳。<sup>35</sup>依張起鈞先生之意，這樣的追求和慾望並不能使人得到幸福。如同〈徐无鬼〉第一節所說之「盈者欲，長好惡」而「性命之情病矣」，但「黜者欲，擊好惡，則耳目病矣」，即說明追逐慾望，喪失自己的本然天性；放棄慾望，人格修養卻不夠，導致身體不滿足，這即是痛苦的根源。《老子·六十七章》所提之「我有三寶」之一就是「儉」，又說「儉故能廣」<sup>36</sup>，意指能「儉」，克制自己的慾望，本然之真性才能廣大充足。至於過度的標準又何在？老子又云「為腹不為目」<sup>37</sup>，即提出只要滿足生理的本然要求就可以了。

所以，吾人在慾望的追求，只要滿足生理的本然要求即可，不要過度追求。如〈徐无鬼〉所云之「以目視目，以耳聽耳，以心復心。」，眼耳皆回到原來的本然要求，而心也回到最初的無欲狀態。

## （二）無掉吾人對事物的執著

對事物的執著，就是「有心而為」，如王邦雄先生云：

有心就有標準，有標準就有要求，有心知就有人為，有標準有要求，這就是「正名」，將每一個人定在某一個名位上，通過標準把生命定在某一個方向，如是，生命就漸趨僵化。<sup>38</sup>

當世界訂出了標準之後，就會產生「標準」和「不標準」對立的現象。如吾人訂出「仁義」的標準之後，不求正道的人，就會假仁假義；有了「聖智」的標準之後，就會假聖假智，這些都是「有心而為」產生的後果。就像〈徐无鬼〉第二節所云：「君雖為仁義，幾且偽哉！」。另外，王邦雄先生還提出，在仁義和聖智的要求之下，我們用這樣的高標準來期許自己，同時也要求別人，有機心有權勢的人，可以製造假的形象，但對於踏實無力的人來說，就會因為標準已然高懸，面對眾人的爭逐，只好扭曲自己，並且扭曲他人，如此一來，

<sup>35</sup>參見張起鈞著，《智慧的老子》，頁 44-45。

<sup>36</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 170。

<sup>37</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 28。

<sup>38</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁 173。

人扭曲了，物變形了，人和世界都失真，兩邊都失落。<sup>39</sup>依王邦雄先生之意，「人心的執著」讓有心機的人製造「假象」，當「假象」充斥的時候，就不知道何為「真」了。而吾人也會在這樣的自我要求和要求別人之下，都喪失了自己的本然天性，自己的生命精神就無從發揮。如〈徐无鬼〉第二節所提之「凡成美，惡器也」，若執著於成就某種事物，反而是做惡的開端呀。而〈徐无鬼〉第四節「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誅之事則不樂」即都是執著某種事物而致喪失自己的「天真本德」，導致身心不得自由而痛苦的人。

所以吾人應像〈徐无鬼〉所提之天下馬「若卹若失，若喪其一」，去掉偏執的我，放下虛偽做作，回到自我的本然天性；也像〈徐无鬼〉第十節云「知大備者，無求，無失，無棄，不以物易己也。反己而不窮，循古而不摩，大人之誠！」吾人應該無所求取，就會無所喪失，無所摒棄，不會因外物而改變自己的天性。返歸自己的本性就會進入無窮盡的境界，而擁有大德之人的真誠天性。

### （三）無掉吾人對「知」的執著

當吾人執著於自己的「知」時，就會有「各是其所是」的「一曲之士」產生。牟宗三先生論述〈齊物論〉云：

真正的自由，必須建立於平等之上；否則只是少數人的自由。現實上是如此，精神上也是如此。並且思想上的奴隸性，常常比現實上的奴隸性，更難解放。因此，思想上的解放，莊子看做是很重要的課題。所謂「物」，便是無所不包的大共名，但實際是指人群社會而言。齊物，即是主張物的平等；物既是平等，則他們的思想（物論），也是平等的。既是平等，則誰也沒有干涉他人的資格，便可使物任其性，而各得自由了。<sup>40</sup>

依牟宗三先生之意，〈齊物論〉主張眾生平等，所以每個人的想法也都同等重要，彼此都不能互相干涉，彼此才能自由自在。所以吾人應該尊種每一個人

<sup>39</sup>王邦雄著，《中國哲學論集》，頁176-177。

<sup>40</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁400。

的想法，了解他人的想法之所以和吾人不同，只是立場觀點的問題，吾人不應只從自己的角度去衡量他人，應試著以他人的角度來看待事情，就不會再「各是其所是」了。如〈徐无鬼〉第十節云：「道之所一者，德不能同也」大道是混沌同一的，但吾人體悟大道卻各不相同；所以〈徐无鬼〉第十二節又云：「是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也，夫唯外乎賢者知之矣」只靠個人的決斷來造福天下的作法，就像是一瞥之見那樣的不可取。由此可知，堅持自己的「知」，反而會讓自己陷入「偏見」，而如〈徐无鬼〉第十節「而言休乎知之所不知，至矣。」言語所表達出來的，往往已喪失了原有的義理，既然如此，又如何堅持自己認為的「知」是對的，而別人所表達出來的「知」就是錯的呢？所以吾人應該要如〈徐无鬼〉第十四節所云之「大目視之」，以超越雙方相對的觀點，化解彼此自是非他的是非爭端。就如第十四節又云「其知之也似不知之也，不知而後知之」，好像知道又好像不知道，不要執著於自己的「知」，能承認自己「不知」之後，才會擁有「真知」。

並且，就如同〈徐无鬼〉第六節莊子感嘆惠施之死而說出「吾無以為質矣」，吾人亦應了解，不同意見的雙方往往因對方的存在而更顯可貴，如〈齊物論〉云「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也」<sup>41</sup>相對的兩方是共同存在的，是相傍而生的。

綜上所述，吾人在個人修養上要無掉自己過度的欲望，無掉自己對「事物」和「知」的執著，如同《老子·三十三章》云：「自勝者強」<sup>42</sup>，自勝即指吾人要戰勝自己的欲望、執著和偏見，能自勝的人，就沒有他人能勝自己，也才是真正強的人。也如莊子〈逍遙遊〉之意蘊：解消物慾的牽累，超然物外，盡情翱遊在無窮天地間。

---

<sup>41</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》（上），頁 74。

<sup>42</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 84。

## 二、待人處世的應用

### (一)「守柔曰強」的待人哲學

〈徐无鬼〉第一節以「流人……思人滋深乎」及「逃虛空者……聞人足音蹙然而喜矣」兩句，說明吾人之本性還是喜與人相處，雖然吾人就如武侯一般，都是獨立的個體，自有他人所無法了解之處，也自有他人無法觸及的內心深處，所以每個人在內心深處都是孤獨的。因孤獨，所以吾人喜與他人相處；也因不能完全互相瞭解，相處上自然會產生問題。故〈徐无鬼〉第二節「無以巧勝人，無以謀勝人，無以戰勝人。」第七節「愧不若黃帝，而哀不己若者」、「以賢臨人，未有得人者也；以賢下人，未有不得人者也。」第八節「無以汝色驕人哉？」皆是在告訴吾人與人相處之道。而這些「不要用巧詐、謀略、戰爭等手段去征服他人；慚愧自己不及黃帝的聖明，同情比不上自己的人；以賢傲人，沒有能得人心的；以賢謙虛待人，沒有不能得人心的；不要用驕傲的態度待人」等與人相處之道，即已涵括老子在〈六十七章〉所云「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」<sup>43</sup>之三寶。「以賢下人」、「哀不己若者」即是「慈」；「無以巧勝人，無以謀勝人，無以戰勝人。」即是無掉各種虛偽、巧詐、武力，是身心靈三方面的「儉」；「愧不若黃帝」、「無以汝色驕人哉？」即是「不敢為天下先」，而此三寶，若持守不失，則能「勇、廣、能器長」，即代表「可以發出無為而無所不為之勇氣」、「能擴廣充足自己的本然真性」、「能成為萬物之長者」。

除此之外，《老子·三十六章》「柔弱勝剛強」<sup>44</sup>及〈五十二章〉「守柔曰強」<sup>45</sup>，亦有同上文「慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」的論述之理境。依王邦雄先生之研究：「柔弱之所以勝剛強，一是柔弱本身就是歸根之靜與復命之常的和，二是柔弱可以拉引剛強，而成其天地陰陽之和。」<sup>46</sup>

<sup>43</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 170。

<sup>44</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 89。

<sup>45</sup>樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 140。

<sup>46</sup>王邦雄著，《老子的哲學》，頁 144。

故「守柔曰強」和三寶中「慈、儉、不敢為天下先」的哲理是相同的。

綜上所述，〈徐无鬼〉這幾節論述了老子「持守三寶」、「守柔曰強」的哲理智慧，吾人可以運用這樣的智慧，以「守柔」態度待人處世。

## （二）「無為而治」的政治智慧

政治，在定義上是管理眾人之事，所以為政者的任何措施，無不在影響著眾人的福利。唯有為政者明白處世正道及幸福真諦，才能帶領人民邁向幸福。本論文（第二章第二節）曾提及徐復觀先生云「老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸。」所以，為政者要懂得「無為而治」，人民才能真正幸福。

而〈徐无鬼〉第二節「天地之養也一，登高不可以為長，居下不可以為短。」亦說明位居高位不能自以為尊貴，而居下者亦不能自以為卑賤，所以君有「無為而治」的「君道」，民亦要有「無求而為」的「民道」，如此才能真正實現「無為而治」的政治理想。

〈徐无鬼〉第二節「愛民，害民之始也；為義偃兵，造兵之本也；君自此為之，則殆不成。」即告訴君主，所有「愛民」的措施，反而「害民」；為「道義」停戰，反而造成戰亂；所有這些「有心而為」的措施，都會導致更壞的結果。〈徐无鬼〉第十二節「夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器」、「夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也」也都是在說明「有為而治」的缺失。如張起鈞先生言：「這些施為努力，從小處看，自然是處理了若干事務，有其相當的建樹。但從大處看，不僅毫未解決問題，並且正因為你這施為努力而引起了許多弊患。」<sup>47</sup>張起鈞先生所說，即是在說明「有為而治」會導致種種災害。

〈徐无鬼〉第三節「夫為天下，亦若此而已。予又奚事焉！」、第十三節「無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下」、「於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意」即說明了「無為而治，對待人民不要有親疏的差別，持守德性，順應天下，君王和百姓就能如魚一樣，相忘於江湖，悠遊自在」的政治智慧。

<sup>47</sup>張起鈞著，《智慧的老子》，頁 75。

如張起鈞先生又說：

為政者雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻因正因你安份無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。大的自然秩序既能完美演進，試看還有那一件事情，不能得到應有的合理發展？<sup>48</sup>

所以，為政者為政處事，不僅要從小處著眼，更應配合「自然之道」，明白世間萬物有一定的變化規律，順著這自然的變化規律，為政才能得到適當的發展；而當為政者如此執政時，人民自然也能跟隨而懂得這個道理，就能如〈徐无鬼〉第十節所言「無求，無失，無棄」，皆能無所求取，無所喪失，無所摒棄，為政者和人民也才能「於魚得計」，自在悠遊於人世間。

，這就是「自然無為」的政治智慧。

### （三）自然無為的人生智慧

本篇論文第二章曾提及，老子想在劇烈轉變的社會中，找到一個不變的「常」，以做為人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久，於是他發現在萬物根源的地方，有個創生萬物、以虛為體的「常道」。而這個「常道」即是天地萬物萬象之規律。所以，吾人若欲安身立命，就應順此天地萬物萬象之規律，不妄造作，順「自然」而無為。如〈徐无鬼〉第十節云：「反己而不窮，循古而不摩，大人之誠」，返歸自己的本性就會進入無窮盡的境界，遵循古樸常道而沒有矯飾，這就是大德之人的真誠天性。第十三節又云「若然者，其平也繩，其變也循，古之真人！以天待人，不以人入天，古之真人」。古代真人，他的內心像墨繩一樣正直，他順應著外物變化，用順任自然的態度來對待人事，不以人事來干擾自然。而自然的規律又是什麼呢？就是會循環反覆，相反相成。如老子在〈四十章〉所云：「反者道之動」，「反」即「道」之內容。所以〈徐无鬼〉第十四節又云「得之也生，失之也死；得之也死，失之也生」，即在論述生死不僅相反相成，且互相含蘊。又如〈徐无鬼〉第十一節「凡有怪徵者，必有怪行」論述「禍福相依」的道理，所以當吾人遇到災難時，不用太難過，因

<sup>48</sup>張起鈞著，《智慧的老子》，頁 76。

為災難總是伴隨著福分；而遇到好事時，也不要過於興奮，應適時調整自己的心境，才不會樂極生悲。

吾人應順時處世，依循著自然規律，體證「道」作用在萬事萬物，使萬物各得其分，各守其實。如〈徐无鬼〉第十四節云「大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。」吾人也應證現「道」之理境，順著自然之常道，順著吾人的天真本德，超越有限的生命，遨遊在無窮盡的天地間。如此，才能達到牟宗三先生所提出之「高級修養之自由自在」，以及徐復觀先生所云之「從另一角度，另一層次，又給予人生社會以全般地肯定」。



## 第五章 結 論

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

〈徐无鬼〉本文，前三節乃發揮老子「自然無為，上德不德」的政治智慧；四到六節則批評了春秋戰國時期諸子百家學術之爭，各家「自彼則不見，自知則知之」，皆為「各是其所是」的一曲之士；第七到第十二節論述柔弱勝剛強、不言之言、物我相忘的人生哲理；最後兩節，則開展「抱德煬和」的神人之理想人格，以及破除我執，泯是非，而萬物與我為一的最高理境之顯現。

依此，〈徐无鬼〉亦有如老子思想的「政治論、人生論、宇宙論」，因為〈徐无鬼〉論述了老子的政治思想根基「常，道，反」，發揮了老子的思想中心「無為，無不為」，朗現了老子的「守柔，不爭，小國寡民」之政治理想，而促成人君及人民「向德的回歸」。此乃〈徐无鬼〉之政治論。

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

<sup>1</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 51。

<sup>2</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 15。

<sup>3</sup>參見王邦雄著，《老子的哲學》，頁 48。

述「各是其所是」的一曲之士其終身不返，使生命無法逍遙的困境，此乃〈徐无鬼〉之人生論。

〈徐无鬼〉最後以「大一通之，大陰解之，大目視之，大均緣之，大方體之，大信稽之，大定持之。」論述出了「天地與我並生，而萬物與我為一」的宇宙論。綜觀〈徐无鬼〉全文，在內容中確實有略勝老子思想及《莊子》內七篇的地方，這些都是〈徐无鬼〉思想的價值與特色。

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

## 參考書目

### 一、原典文獻（略依年代排序）

- 魏·王弼，《老子王弼注》，台北：河洛出版社，1974年。
- 晉·郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年景本。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，台北：鵝湖出版社，1996年。
- 清·王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年。
- 清·王先謙，《莊子集解》，台北：三民書局，1974年。

### 二、當代專著（依姓氏筆劃排序）

- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年。
- 王邦雄，《21世紀的儒道》，台北：立緒文化事業公司，1999年。
- 王邦雄等，《中國哲學史》（上冊），台北：里仁書局，2005年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，2006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，《莊子道》，台北：里仁書局，2010年。
- 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，台北：遠流出版社，2013年。
- 王忠林編譯，《荀子讀本》，台北：三民出版社，1974年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1974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，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 牟宗三講述，陶國璋整理，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999年。
- 牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年。

- 吳怡，《中國哲學發展史》，台北：三民書局，1996年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2011年。
- 唐君毅，《哲學概論（上）》，台北，臺灣學生書局，1974年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，台北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，台北：台灣學生書局，1989年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年。
- 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969年。
- 徐克謙，《莊子哲學新探》，北京：中華書局，2006年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993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。
- 陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1985年。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，台北：台灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1999年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，2006年。
- 陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，2013年。
- 張松輝釋譯，《莊子譯注與解析》，北京：中華書局，2011年。
- 張起鈞，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司，1992年。
- 張默生，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1987年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（二），台北：三民書局，1987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。
- 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。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。

劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004年。

歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯》，台北：里仁書局，1996年。

樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006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）。

### 三、期刊論文（依姓氏筆劃排序）

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

高瑋謙，〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖月刊》第193期，1991年11月。

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

陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月。

陳章錫，〈《禮記·王制》政教思想探究〉，《揭諦》第15期，2008年7月。

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

### 四、學位論文（依姓氏筆劃排序）

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。

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。

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。

