

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 論 文

《莊子·天運》思想研究



研 究 生：潘裕陽

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 103 年 12 月 16 日

南 華 大 學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 學 位 論 文

《莊子·天運》思想研究

研 究 生：潘裕陽

經考試合格特此證明

口試委員：劉國平

謝君直

陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：蔡品妮

口試日期：中華民國 103 年 12 月 16 日

摘 要

莊子思想材料在經歷一段分合演易的過程後，內七篇儼然已成為一完整的思想體系，然外雜篇所顯之精采，則在於諸家思想之互相衝激與融合，其內容反映出戰國晚期知識分子所面臨的種種時代課題。〈天運〉為外篇之一，其義理內涵除了對於老莊思想有所闡發與轉化，在黃老思想上亦多所發揮。

本論文首章緒論提出本研究的動機和目的，並探討文獻的詮釋方法而呈現出研究架構。第二章對於莊子其人其書做一脈絡性考察，莊子思想是對於當時政治、社會、人生等種種議題的反映批判，故其思想內涵亦呈現多元性。第三章以不同的向度展開〈天運〉思想義理詮釋，〈天運〉蘊含順應自然的政治哲思、順化無待的悟道功夫、應物無方的聖人智慧、無執虛靜的生命本德。第四章凸顯〈天運〉涵容儒道、闡發黃老的思想特色，〈天運〉中的「自然」觀實已跳脫老子的「淳樸之德」，而揉合黃老的「因時」概念，而道家獨特音樂美學意境的體現則是莊子思想材料中所獨見。最後以〈天運〉思想義理對於當代政治、生命、教育、文明等問題提出省思，而進一步肯定〈天運〉思想價值。

關鍵詞：自然 至仁無親 咸池 無方之轉 仁義 黃老

目 錄

第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、 研究動機.....	1
二、 研究目的.....	5
第二節 研究範圍與文獻探討.....	6
一、 古籍.....	7
二、 當代專書.....	8
三、 相關學位論文.....	11
第三節 研究方法與架構.....	13
一、 研究方法.....	13
二、 研究架構.....	16
第二章 〈天運〉思想脈絡考察.....	17
第一節 莊子其人及思想背景.....	17
一、 莊子的生平.....	17
二、 思想產生之背景.....	20
第二節 《莊子》的形成與演變.....	21
一、 《莊子》版本的演變.....	21
二、 《莊子》內、外、雜篇劃分之問題.....	23
三、 《莊子》內、外雜篇先後之問題.....	27
第三節 〈天運〉與老子思想的關聯性.....	29
一、 老子思想的主要觀念.....	29
二、 〈天運〉與老子思想的關聯.....	34
第四節 〈天運〉與《莊子》內篇思想的關聯性.....	36
一、 語言形式上與內篇關聯性之探討.....	37
二、 段落義理上與內篇關聯性之探討.....	39
第三章 〈天運〉義理詮解.....	41

第一節 順乎自然忘名無為的政治哲理	41
一、 上皇之治與天同道	41
二、 至仁無親物我相忘	46
三、 不役其德大道不渝	53
第二節 〈咸池〉三奏順化無待的悟道進程	55
一、 聞〈咸池〉之樂悟至樂之道	55
二、 〈咸池〉初奏聞之而懼	56
三、 〈咸池〉再奏聞之而怠	57
四、 〈咸池〉三奏聞之而惑	59
第三節 無方之傳應物不窮的聖人智慧	61
一、 對「執持固著之心」的批判	62
二、 對「價值標準主義」的批判	66
三、 無方之傳	68
第四節 絕仁棄義休心息智的生命本真	70
一、 致虛守靜道有所止	70
二、 假仁托義采真之遊	74
三、 競名逐利天之戮民	75
四、 虛靜無為正己正人	76
五、 返樸歸德相忘江湖	77
六、 上古淳世心之所嚮	80
七、 去跡之累與化為人	82
第四章 〈天運〉思想特色及當代價值	86
第一節 〈天運〉思想特色	87
一、 會通儒道向黃老發展的政治思想	87
二、 體現道家的音樂美學境界	92
第二節 〈天運〉思想的啟發與當代價值	99
一、 「順應因時」的政治藝術	99

二、「歸返自然」的生命修養	101
三、「多元價值」的教育省思	108
四、「超越蛻化」的精神文明	109
第五章 結 論.....	112
參 考 書 目.....	114



第一章 緒 論

中國哲學向來著重生命問題的探究，而莊子思想即是對生命而發。在中國哲學思想發展的漫漫長路中，莊子思想以其「洸洋自恣」¹的言辭、「三言並用」²的形式闡發生命之微理，並留下了重要的思想足跡。循著足跡，吾人眺望了生命曠闊的視野，貞定了生命自由的坦途，回歸到生命安然的國度，莊子思想幾千年來就是這麼深刻地影響著吾人。牟宗三先生說：「生命途徑的豁朗是在生命的清醒中。這需要我們隨時注意與警覺來重視生命的學問。」³對於生命，莊子最清醒，他總是為我們闢出條條生命大道，然「昭昭」「察察」之世人，不體莊子之真懷，最終「荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪」（〈齊物論〉）。生命的悲哀莫過於此，荒涼黯淡而無所歸向，故莊子思想實為吾人開拓生命豁朗之途重要的引路明燈。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

〈天運〉為《莊子》外篇之一，縱觀國內研究，尚無以此單篇文獻為論文研究主題者，莊學研究者向來以內七篇為莊子思想之正宗，對於外雜篇則因疑非莊子本人所作，故對其思想之價值持保留態度。

然根據劉榮賢先生的研究指出，今人研究《莊子》，涉及作者問題時常有「某篇為莊子作」、「某篇非莊子作」之語，都是因為不明白先秦時代學術集團講學著

¹ 《史記·老子韓非列傳》曰：「其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。」語見西漢·司馬遷撰，《新校史記三家注》，台北：世界書局，1983年，頁2143-2145。

² 〈天下〉曰：「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。」「卮言」、「重言」、「寓言」為《莊子》一書表達思想的主要形式。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：天工書局，1989年，頁1098。

³ 牟宗三著，《生命的學問》，台北：三民書局，1973年，頁33-34。

述的實際情況所導致的誤解⁴。接著他更進一步指出戰國時代所謂的「百家」，其實都是一個個「學術集團」，而不是以單獨的思想家個人為主。這種講學式的學術集團，在當時其知識的傳播方式都不是「著作」而是「口述」，其所產生的文獻都是出於門人後學的記錄與編纂。《莊子》中的內篇就是在這種情形下產生的，因此根本沒有所謂「莊子作」或「非莊子作」的問題，只有「莊子思想」或「非莊子思想」的問題⁵。劉先生的見解使筆者向來對於莊學研究的盲點有所突破，《莊子》究竟是否為莊子本人所作，非關莊子思想價值的判斷，唯有回歸文本詮釋，從義理上掘發莊子思想給予吾人之啟發，始為研究莊學者所當關懷，筆者因而將研究視野向外雜篇延伸。而王夫之對於《莊子》一書內、外篇的分判，有如下的論述，《莊子解·外篇序》曰：

外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引申之而見之弗逮，求肖而不能也。以內篇觀之，則灼然辨矣！內篇雖參差旁引，而意皆連屬，外篇則踳駁而不續；內篇雖洋溢無方，而指歸則約，外篇則言窮意盡，徒為繁說而神理不掣；內篇雖極意形容而自說自掃，無所黏滯，外篇則固執粗說，能死而不能活；內篇雖輕堯舜，抑孔子，而格外相求，不黨邪以醜正，外篇則忿戾詛誹，徒為輕薄以快其喙鳴；內篇雖與老子相近，而別為一宗，以脫卸其矯激權詐之失，外篇則但為老子作訓詁，而不能探化理於玄微。故其可與內篇相發明者十之二三，而淺薄虛囂之說雜出而厭觀。蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。⁶

王夫之直言外篇非莊子所作，而為莊子後學雜輯而成。劉榮賢先生認為近代莊學研究的成績有一部份奠基於王夫之對《莊子》一書的分判，可見眾多莊學研究者

⁴ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004年，頁13。

⁵ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁13-14。

⁶ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，北京：中華書局，2009年，頁150。

在某種程度上亦受到船山之影響。然細觀船山之意，外篇亦並非毫無研究之價值，「外篇則但為老子作訓詁」，所謂「訓詁明而後義理明」意味著外篇與老子思想可以探究其義理上的關聯，而「可與內篇相發明者十之二三」則代表著外篇和內篇存在著義理可相發明之處。馮友蘭先生認為研究莊周哲學，應該打破郭象本內篇外篇的分別⁷。葉國慶先生則認為內、外雜篇的分別既為後人所定，如此說內篇一定是真，外雜篇一定是假，未免過於武斷。今本《莊子》內、外、雜篇之區別，並不是絕對的標準。我們若以此區別為標準，而品評其價值，便不可信了。⁸綜合船山之意及馮、葉二位先生的見解，筆者認為莊子思想的研究，不應以其內、外雜篇的區別為價值評定的標準而將研究視野局限於某些篇章，且陳德和先生也說：「以莊學研究為例，若不曾在外雜篇中披沙揀金，就將其束諸高閣，並以方家的口吻去妄議得失，那麼恐怕都不免於增上慢之譏了。」⁹陳先生之言，更引起筆者對於外雜篇研究之興趣。

而拙文以〈天運〉思想為研究主題，除了上述之動機以外，船山於〈天運〉序曰：

此篇之旨，以自然為宗。天地之化，無非自然。上皇因而順之，不治而不亂；後世自勉以役其德，而自然者失矣。以為天下可自我而勉為之，而操之以為魁柄。然則天地、日月、風雲，亦有主持而使然者乎？人無不可任，天無不可因，物無不可順。至於順物之自然，而後能使天下安於愚而各得。無故常者，大常也。無窮極者，無不極也。勉而役者，不過因以往之陳跡，以為仁義，執之愈固而德愈小，勞己以勞天下，執一而不應乎時變。老子所欲「絕聖棄智」者，此也。¹⁰

⁷ 馮友蘭著，《中國哲學史新編·(上)》，北京：人民出版社，1998年，頁402。

⁸ 葉國慶著，《莊子研究》，台北：臺灣商務印書館，1973年，頁10。

⁹ 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。

¹⁰ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁196。

王夫之雖然認為外篇「踏駁而不續」、「繁說而神理不掣」、「固執粗說，能死而不能活」、「忿戾詛誹，徒為輕薄以快其喙鳴」、「不能探化理於玄微」，然而對於〈天運〉卻未多加批判，反而提出「自然」為〈天運〉之宗旨。「自然」是莊子思想中重要的概念，《莊子》書中所提到的「自然」，共有七處，在內篇部分依次是「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」（〈德充符〉）；「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」（〈應帝王〉）。而外雜篇則有「吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形」（〈天運〉）；「當是時也，莫之為而常（自然）」（〈繕性〉）；「因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯舜之自然而相非，則趣操睹矣」（〈秋水〉）；「夫水之於汜也，無為而才自然矣」（〈田子方〉）；「真者，所以受於天也，自然不可易也」（〈漁父〉）。「自然」一詞置於各文句脈絡中解之，意義雖不盡相同，然由此仍可探得莊子思想的重要方向。因此船山的見解可為〈天運〉義理與莊子思想在繼承關係上提供探究線索。船山最後以「老子所欲『絕聖棄智』者，此也」作總結，亦能顯示〈天運〉與老子思想之關聯性。

張默生先生認為，〈天運〉含有一之中心思想，即「自然」。八段文字皆以對話的形式，憑借不同的問題，圍繞此中心思想而作出深廣的表現。各段文字可以獨立成篇，雖有其疏散的傾向，但各段所論，仍不離倡行「虛靜無為」之道，並用以正確對待禮義法度、治理天下等問題，所以又是具有完整性的，不可認為是互不相干的。¹¹張先生析論〈天運〉義理而指出其含有一「自然」之中心思想，顯然和船山之見解有所呼應，而〈天運〉中所倡行的「虛靜無為」之道，亦為老子思想之所宗。另外張松輝先生則指出〈天運〉有其突出之處，就是對儒家提出因時而變、因物而變的政治主張¹²，如此見解亦值得吾人留意。綜上所述，〈天運〉實有值得一探堂奧、窺其究竟之處。

¹¹ 張默生著，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年，頁226。

¹² 張松輝著，《莊子譯注與解析·(上)》，北京：中華書局，2011年，頁295。

二、 研究目的

參酌諸位學者對於〈天運〉的評析，拙文的研究目的如下：

(一) 釐清〈天運〉思想脈絡

〈天運〉既被歸為外篇之一，且其思想內涵亦呈顯出和莊子思想具有關聯性，故本研究對於《莊子》內、外雜篇材料的形成及其先後問題的釐清應付予相當的注意。《莊子》內、外雜篇的形成背景，即是莊子思想所面對之時代課題，而內、外雜篇的先後問題及關聯性，則關係著〈天運〉義理詮釋之方向，因此藉由〈天運〉思想脈絡的釐清，有助於思想淵源與發展之掌握。

(二) 解析〈天運〉思想內涵

莊子思想的表達其所呈顯的文字風格不離「卮言」、「寓言」與「重言」。〈寓言〉曰：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」¹³〈天下〉亦曰：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語；以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」¹⁴循此可知，如此特殊之文字風格在《莊子》書中是隨處可見的。關於此三種語言表達方式在《莊子》書中所佔的份量，張默生先生如此解釋：

寓言的成分，已占有全書的十分之九了，剩下的也不過還有十分之一，為什麼重言又占全書的十分之七呢？《莊子》書中，往往寓言裡有重言，重言裡也有寓言，是交互錯綜的，因此寓言的成分，即使占了全書的十分之九，仍無傷於重言的占十分之七。¹⁵

¹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 947。

¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1098。

¹⁵ 張默生著，《莊子新釋》，頁 32。

如此說法，對於吾人解析《莊子》書中的思想內涵是有參考價值的。〈天運〉以每段各自獨立的對答為內容，其文體亦不離此三種文字風格。力求理解「寓言」背後所蘊含的寓意，而不膠著於寓言表面之文字語句，且確實掌握「重言」所欲印證之觀點，並隨時置於思想脈絡中作義理上的反省，以解析〈天運〉所蘊含的思想內涵，亦是本研究所欲達致之目的之一。

(三) 發掘〈天運〉思想特色

〈天運〉不離莊子思想材料的行文風格，是其對莊子思想的基本繼承，然在義理上既有老子思想的足跡，亦有融合各家的傾向，力求從中探掘〈天運〉思想的特色亦是本研究之目的，如此對於研究價值能有相當的提升。

(四) 彰顯〈天運〉思想價值

對於古聖哲思的研究，不當侷限於文本之義理詮釋而為滿足，〈天運〉中所含蘊之義理思想，反應其時代課題，在政治、社會、人格修養、生命價值等方面，皆能發吾人之深省，藉由〈天運〉思想對於當代各種議題的反省與批判而彰顯其價值，是吾人亦當著力之處。

第二節 研究範圍與文獻探討

〈天運〉為郭象刪訂後所保存的十五篇外篇之一，故其歸屬於莊子思想的合理性當無庸置疑。且如前文所述，研究莊學不必執著於「莊子作」或「非莊子作」的問題，只有「莊子思想」或「非莊子思想」的問題，〈天運〉既可以代表莊子思想的一部份，則本研究之範圍理當向外延伸及於整部《莊子》思想脈絡、義理內涵之探討。而莊子思想上溯於老子，故《道德經》之義理可印證於〈天運〉思想者，亦是本研究之範圍所必然觸及。而〈天運〉對於老莊思想的繼承與轉化所

發展出的黃老學術思想，在本研究中亦有所探討。

莊子為先秦道家的代表人物之一，其思想更為歷代學者所關注。關於《莊子》一書之研究，無論在義理還是考據上，學者的研究成果可謂非常豐碩。而前人對於莊子外雜篇的相關研究論文，亦是本研究不可或缺的輔助材料。

茲列舉較具代表性之參考文獻，並對其內容作簡扼之回顧與探討。

一、 古籍

(一) 清·郭慶藩輯《莊子集釋》¹⁶

清郭慶藩所輯的《莊子集釋》集結了晉郭象注，唐成玄英疏，以及陸德明的音義，引用清代王念孫及俞樾的考證，不同時代、不同學者，對莊子思想皆因其詮釋背景的差異，呈現出莊子思想多元的風貌，是研究或研讀莊子者相當豐富且受用之文獻資料。

(二) 清·王夫之《老子衍莊子通莊子解》¹⁷

王夫之解說《莊子》，其所關注的是《莊子》的思想內容和思想方法，每篇之首冠以篇解，每段之後各有解說，並分判內、外、雜各篇孰優孰劣，各篇之相互關係，此對研究莊學者有指導意義，從中又可窺得王夫之的思想精髓。拙文為外篇之研究，故王夫之對於外篇的評解，對筆者而言具重要的參考價值。

¹⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：天工書局，1989年。

¹⁷ 王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009年。

二、 當代專書

(一) 牟宗三《中國哲學十九講》¹⁸

牟宗三先生在對魏晉玄學、隋唐佛學、宋明儒學梳理後，寫成此書。全書是在中西哲學比較的視野中深探各家義理，而別其同中之異異中之同。書中第五講「道家玄理之性格」，藉由「道」、「無」觀念的了解，進一步了解「無」和「有」的關係，最後了解「無」、「有」和「物」的關係，而掌握道家的玄理性格。第六講則探討道家的修行功夫，以確定道家玄理之意義，並以「境界形態的形而上學」分別各家義理形態之不同。第七講「道之作用的表象」，提出「作用地保存」，以分別儒、道兩家在「實有層」和「作用層」上著力處之不同。以上三講指引筆者在義理詮釋上一個明確的方向。

(二) 牟宗三《才性與玄理》¹⁹

書中第六章「向、郭之注莊」論老莊之異同，明向郭之逍遙義、迹冥論、天籟義、養生義、天刑義及四門示相義，對於莊學研究者而言，實為不可多得之參考資料。本研究之義理詮釋部分對於郭象之注，有相當程度之倚重，牟先生對於郭注的獨到見解，實可開闊後學之眼界。

(三) 唐君毅《中國哲學原論·（原道篇卷一）》²⁰

唐先生對於「道」的見解有別於牟宗三先生之處，書中第十、十一章對於「莊子內篇中之成為至人神人真人之道」與莊子內七篇的關聯性，唐先生有其獨特之見地，而第十二章「綜述莊子外雜篇之義，並附論韓非子及管子中之道家言」則提出外雜篇有別於內七篇之義理，對於筆者在思想特色之探索上，提供重要之線

¹⁸ 牟宗三著，《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，1983年。

¹⁹ 牟宗三著，《才性與玄理》，臺北：台灣學生書局，1974年。

²⁰ 唐君毅著，《中國哲學原論·（原道篇卷一）》，臺北：台灣學生書局，1986年。

索。

(四) 徐復觀《中國藝術精神》²¹

書中第二章「中國藝術精神主體之呈現——莊子的再發現」，以「藝術精神」的理路詮釋莊子思想，認為老莊思想所成就是藝術的人生，在莊學研究者中可謂具獨創性，此理路一開，所影響者為老莊思想與各種藝術之相關研究如雨後春筍般的呈現，亦在哲學領域累積了大量的成就。

(五) 徐復觀《中國人性論史·(先秦篇)》²²

書中對於《莊子》「道」、「性」、「形」等重要的名詞作出精詳的疏釋，並提出《莊子》思想自由、死生自由、政治自由的問題，徐先生認為莊子對於仁義的抨擊實為以另一形態與孔孟精神相接，如此之見解，為本研究在義理的詮釋上，開啟了另一扇理解視窗。

(六) 勞思光《新編中國哲學史(一)》²³

書中第四章「道家學說」探討了道家思想之源流及時代問題，而序言中提出了有別於純粹史學研究的中國哲學史研究方法，則提供吾人在哲學研究方法選擇上之參考。

(七) 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》²⁴

此書中傅先生試著建構出一套中國哲學方法論——「創造的詮釋學」，且認為此法當有助於現代學者培養正確處理「傳統」的治學態度。而創造的詮釋學亦可適用於擴延到文藝鑑賞與批評、哲學史以及一般的思想史研究，乃至一般的語

²¹ 徐復觀著，《中國藝術精神》，臺北：台灣學生書局，1966年。

²² 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，台北：台灣商務印書館，1969年。

²³ 勞思光著，《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1987年。

²⁴ 傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994年。

言溝通、思想交流、東西對談等方面，傅先生的哲學方法論，當能提供中國哲學的研究者更寬廣的理論路徑。

(八) 張默生《莊子新釋》²⁵

作者張默生先生對《老子》、《韓非子》等都有精到研究，而本書功力最深、創獲最多。各篇篇首均有題解，主要說明本篇的文體、結構和全篇大意，間亦論及篇中文字的真偽和錯簡等，使讀者在研讀原文前先有完整的印象。而更為突出的是，會通其他各篇有關內容加以闡發，使前後互相印證。全書注釋之外，附有譯文，深入淺出，使一般讀者均能領會，對於莊學研究者而言，可做為前導性之閱讀材料。

(九) 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》²⁶

本書作者認為莊書外雜篇雖殊少文采，思想表達亦不若內篇之活絡玲瓏，惟若以生命理想之大方向為省察之圭臬，則外雜篇之於老莊固非克紹箕裘者，然亦無重大之歧出也，因此對外雜篇持同情與肯定之態度。作者以生命理想為方向詮釋外雜篇並肯定其價值，指引筆者一條詮釋外雜篇不同的途徑。

(十) 劉笑敢《莊子哲學及其演變》²⁷

本書為作者對於《莊子》所作的系統性鑽研，除了考察內外雜篇的先後問題外，又對莊子哲學的基本範疇、學說體系及理論貢獻做了更深入的分析。書中將《莊子》外雜篇按思想脈絡分為三派，提供筆者探究〈天運〉思想特色及價值一個重要的方向。

²⁵ 張默生著，《莊子新釋》，北京：新世界出版社，2007年。

²⁶ 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。

²⁷ 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。

(十一) 劉榮賢《莊子外雜篇研究》²⁸

本書探討外雜篇中有關莊子思想之引申、黃老思想之發展及近於老子思想之發揮，除此之外，並論及「氣與陰陽」、「養生」、「理觀念」、「老莊融合」、「黃老」、「無君」、「對各家子學之批判」等各種思想主題，對於〈天運〉思想脈絡的釐清提供相當重要的考證資料。

三、 相關學位論文

(一) 吳肇嘉《莊子應世思想研究》²⁹

作者以莊子「對治心知」的功夫實踐作為解決主客觀一切問題的處理方式，推論出其存有觀實為「主客合一」的型態。依此型態進一步導出道的的作用不只能令主觀中的萬物呈現和諧，並且還能使客觀實有的存在界回歸本然之序的結論。最後，作者以莊子工夫論為對象，論證它在主客兩面世界所起的作用，並評估其彌合兩界之割裂的可能性。經證明此可能性，也就進而建構出莊子「即內聖即外王」的應世理論。〈天運〉中的黃老思想，實為莊子主觀境界思想轉而為應世理論的發揮，本文對於〈天運〉思想之研究有重要的啟發。

(二) 巴喬《論《莊子》的「仁義」觀—以〈駢拇〉等四篇為核心—》³⁰

本文從幾個不同的層面釐清《莊子》的「仁義」觀念。《莊子》文獻中出現的「仁義」在義理上並非單純的翻譯問題，實際上涉及複雜的研究課題，作者從《莊子》資料的來源，《莊子》一書資料的整理與分類，西周的普通德行的「仁」與「義」如何內化並成為道德倫理意義上的德性，戰國時期「仁義」如何與「人性」觀念做聯繫，在戰國政治所推行的「仁義」扮演了什麼樣的角色等各個層

²⁸ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版公司，2004年。

²⁹ 吳肇嘉著，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。

³⁰ 巴喬著，《論《莊子》的「仁義」觀—以〈駢拇〉等四篇為核心—》，輔仁大學哲學系碩士論文，2009年。

面，並以〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉等四篇為主要研究對象，在哲學研究的基礎上給予「仁義其非人情乎！」一句較為合理的義理詮釋。〈天運〉中對於「仁義」有諸多批判，而本研究所提出的莊子思想的「仁義」觀，對於拙文之寫作頗具參考價值。

(三) 謝君萍《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》³¹

本論文研究結論認為《莊子》外、雜篇成於受《老子》影響的莊子後學，且大都是融合莊子學術與老子、黃老之學以建立自己的學說。而《莊子》外、雜篇材料中較受黃老之學影響者，明顯可見皆以黃老思想為主體。本論之研究成果實為〈天運〉思想特色探索之重要參考資料。

(四) 邱惠聆《《莊子》內篇與外雜篇修養論之比較研究》³²

作者以內篇為莊子本人之思想作基礎，揭示出以人為主體的心性論思想為修養論的根據，由不同理想人生境界的描述，分別由形式義與內容義來透視修養論。而作者認為外雜篇亦有一套思維作為立論之基礎，由莊學的心性論轉向天道論的展示，探討其修養論的層級性如何，境界形式義與內容義是否改變。本論文最後將內篇與外雜篇作一比較研究，考查兩者間之發展與形成的可能理由，並試作評估其得失與可能產生的影響。本研究可以作為〈天運〉對於內篇繼承關係探討之參考資料。

(五) 白恒旭《先秦老、莊音樂思想研究》³³

本研究所討論的核心在於以老、莊特有的生命情態，對於「音樂」本身的種種認知、分析以及表現上的獨到見解。而對「生命」議題具有濃厚興趣的道家，

³¹ 謝君萍著，《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2006年。

³² 邱惠聆著，《《莊子》內篇與外雜篇修養論之比較研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2000年。

³³ 白恒旭著，《先秦老、莊音樂思想研究》，東海大學中國文學系碩士論文，2003年。

在「音樂」與「生命」具有相互會通的內在本質條件上，其思想更能藉此而有所發揮。音樂的意味作用似乎牽動著生命律動的本質，老、莊透過敏銳的觀察與親身的參與，進而能體會出「音樂」對於人我思維活動的影響性。〈天運〉中含有道家的音樂美學思想，本研究的獨到見解，有助於發掘〈天運〉思想的多元性。

第三節 研究方法與架構

一、 研究方法

本研究以〈天運〉思想為主軸，故對於〈天運〉文本的義理詮釋是首要的功夫。林安梧先生於《中國人文詮釋學》中提出了中國哲學解釋學「言」、「構」、「象」、「意」、「道」的五個層級³⁴，筆者在研究方法上即以詮釋學的角度為反省，企求藉由文本合理的義理詮釋而以一套語言文字建構出〈天運〉思想。林安梧先生認為在對文本作詮釋時首先要從原先的語言、文字、符號，乃至於象徵所構成的一大套系統穿透進去，瓦解之而讓意義釋放出來。「詮釋」是讓語言文字瓦解，經過材料的穿透，然後由另外一套語言、文字、符號而釋放出意義來，其所重視的是內在理由的解釋³⁵。如此之觀點，筆者認為對於《莊子》一書的義理詮釋，是非常重要的。《莊子》書中「寓言十九，重言十七，卮言日出」(〈寓言〉)，若無法「瓦解」其「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」(〈天下〉)而膠著於「言」的層次，對於莊子思想則無法有更高層次之「開顯」。

而面對經典文獻之義理詮釋，「訓詁明而後義理明」應是吾人慣用的研究邏輯。「訓詁明而後義理明」是次序的先後，從事訓詁工作於先，才能理解文句背後的義理，基本上是沒有問題的。然林安梧先生指出「義理明而後訓詁明」也是一種文獻研究方法，它是理論的、邏輯次序之先後，意思是對於文句的訓詁要能

³⁴ 林安梧著，《中國人文詮釋學》，台北：臺灣學生書局，2009年，頁133。

³⁵ 林安梧著，《中國人文詮釋學》，頁136。

有所明，必須對於義理有內在而深入的契入理解。這種契入理解，因為研究者的契入，而從「隱」的狀態轉成「顯」而顯現出來，故曰「義理明而後訓詁明」³⁶。而文本之研究，進入「明義理」與「明訓詁」的互動關係當中，即「解釋學的循環」圈子中是無可避免的，意即要理解全體，一定要理解部分，要理解部分，就要理解全體。故不明訓詁不可能明義理，而義理不明，訓詁亦不明。以本研究為例，〈天運〉之訓詁部分拜前人研究之成果所賜，已累積大量的文獻資料，而筆者在訓詁上所作的判斷，則必須根據對於莊子思想義理的整體理解而預設一立場，且因個人的理解一定會有所限制，對於訓詁的判斷則又影響〈天運〉義理的理解，在「明義理」與「明訓詁」之循環關係中以求達到筆者所認為最合理的詮釋。

然所謂最合理的詮釋應達到五個層級中的何等層級，以下先分別介紹五個詮釋層級意涵。

- (一)「言」：是詮釋的第一個層級，詮釋者僅對於語句有所記憶，例如背誦出經典文獻之語句。
- (二)「構」：是詮釋的第二個層級，是指詮釋者對文本有結構性的把握。例如能用結構性的方式把經典文獻的思想表達出來。
- (三)「象」：是詮釋的第三個層級，詮釋者要發揮想像，而以圖像理解。例如以圖像思考方式理解文獻。
- (四)「意」：「意」是詮釋的第四個層級，是心靈的指向，詮釋者要透過體會而歸到一個意向。例如對經典文獻思想的體會而歸到生命價值的意向。
- (五)「道」：「道」是詮釋的最高層級，是一個證悟，體證，完全渾合為一。此層級要能穿過語句的遮蔽，穿過結構的藩籬，穿過圖像本身的遮蔽進到意向的體會，再由此回到道的契悟。例如經典文獻與「道」自然合而為一。³⁷

依此吾人可以得知，對於「道」的證悟，文本語句的詮釋扮演著相當重要之角色。文本的詮釋是一種「繫屬於主體」的詮釋，它沒有標準，只有範圍。它是

³⁶ 林安梧著，《中國人文詮釋學》，頁 137-138。

³⁷ 參見林安梧著，《中國人文詮釋學》，143-148。

站在某個「視點」展開的理解活動，由這個活動給建構一套出語言文字符號。至於如何超越「視點」而讓詮釋達到「道」的層級呢？林安梧先生提出見解：「得意忘言」，然後再「以意逆志」，意是義理，志是意向，「以意逆志」就是結構性的把握。最後再「志通於道」。中國儒釋道是「生命的學問」，學問要見道才是「生命的學問」，吾人研究學問當以此為期許而不能只停留在「語句、結構」層次，要到達「意向、道」的層次。³⁸

林安梧先生的見地實為筆者在文本詮釋上提供一省察之圭臬，而傅偉勳先生「創造的詮釋學」亦是本研究所參考的方法論進路。傅偉勳先生在《學問的生命與生命的學問》中所提出「創造的詮釋學」的方法論進路，共分成五個辯證層次：「實謂」層次、「意謂」層次、「蘊謂」層次、「當謂」層次、「創謂」層次。「實謂」層次涉及原典的校勘考證，具客觀性。「意謂」層次是以「依文解義」方式了解並詮釋原典或原思想家的「真正意思」，亦要求儘量客觀。「蘊謂」層次即通過許多原典詮釋進路探討，歸納較有詮釋學份量的進路或觀點，以探求原典思想更深層之義理，並可能將多層詮釋蘊涵重新安排高低。「當謂」層次則是進一步對種種詮釋進路所發現之深層義理進行批判的比較考察。「創謂」層次即是經過自我轉化，從批判的繼承者轉變成創造的發展者，而為原思想家完成他所未完成的思想課題。³⁹

本研究在「實謂」層次上對於原典的考證，是藉由古今學者們對於莊子思想材料移易分合的研究成果，歸納出最接近《莊子》祖本的可能性。在「意謂」層次上，依據傅偉勳先生所引自德國哲學家狄爾泰具有同情的了解意義之「隨後體驗」⁴⁰，必須設法了解原思想家的生平、時代背景及思想發展的歷程，此有助於原典的深層了解。「蘊謂」層次上，《莊子》的古今註釋，已經累積相當豐碩的成果，本研究在文本義理詮釋上，通過較具份量的進路，包括「向、郭《莊子注》

³⁸ 林安梧著，《中國人文詮釋學》，頁 155-156。

³⁹ 參見傅偉勳著，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994 年，頁 228-239。

⁴⁰ 德國哲學家狄爾泰所倡之功夫，迪爾泰曾提出：「(原來作家的)體驗→(體驗形成作品的)表現→(鑑賞者或詮釋者的)隨後體驗」。參見氏著，《學問的生命與生命的學問》，頁 231。

之玄理」進路、「王夫之《莊子解》之儒家『體用』」進路、「新儒家的形上哲思」進路、「黃老思想」進路，裨能發現原思想家的深層意理，亦能擴大吾人的詮釋學視野。在「當謂」層次方面，本研究以「新儒家的形上哲思」、「黃老思想」為重要之雙重進路，莊子思想最需要的是「新儒家的形上哲思」的理路以開顯生命的價值，而〈天運〉的政治思想亦是「黃老」的重要發揮，如此才能在「當謂」層次「講活原思想家的思想表達」。而「創謂」層次則繼續發揮「新儒家的形上哲思」、「黃老思想」雙重進路，即用當代的語言，說出原思想家未曾說出但必須說出的話，以此發掘出原思想在當代政治、社會、生命問題的意義與價值反省。

依循以上二位學者的研究方法論，筆者期待在文本的詮釋上能更趨近於原思想家的本意，故過度的假設與詮釋亦是要加以反省的，盡其所能的縮小「詮釋學差距」，不為創造而創造，以免「學術笑話」之產生。

二、 研究架構

本研究之架構分成五個部分：第一章緒論提出本研究之動機與目的，以此作為研究的前導性說明。本章亦探討了研究範圍與方法，藉此呈現出本研究所觸及之義理論題與研究在詮釋上所採取之方法學進路。第二章〈天運〉思想脈絡之探討即從《莊子》思想之發生背景切入，往前溯源於老子思想，向後則展開《莊子》與外雜篇歷史次序之釐清，最後聚焦於〈天運〉思想脈絡之定位。第三章為〈天運〉之義理詮釋，分成政治哲理、悟道進程、聖人智慧、生命本真四個軸向，析論〈天運〉所蘊涵之思想。第四章〈天運〉思想特色及當代價值旨在探索原思想的突出之處，且考察其對於當代的意義及價值反省。第五章為本研究之結論，於此對本研究作一回顧。

第二章 〈天運〉思想脈絡考察

一位思想家創造了一個哲學體系，必有其思想中心問題，研究莊子思想，對於原思想創始者莊子其人和主要思想文獻《莊子》有所考察，無疑是掌握莊子思想中心問題首要之功夫。而莊子的生平事跡及其思想集成《莊子》的發展演變，一直以來亦是莊學研究者極力釐清的問題。本章首先依據古今學者的考證資料對於莊子其人和思想背景作研察，並析辨《莊子》一書的演變歷程和《莊子》內篇與外雜篇分判及先後問題，而梳理出〈天運〉的思想脈絡。然前文既然認為研究莊子思想所重者不應拘限於「莊子作」或「非莊子作」及莊子思想不應以內外雜篇為價值分判之標準，故此章考察莊子其人目的則在於釐定思想者的生存時代所反映出的中心問題，畢竟思想的發軔總源自於思想家所面對之問題；而內篇與外雜篇先後及分判問題，亦非以考證思想之價值真偽為目的，是希冀藉此探索莊子思想的發展過程。最後藉由學者對於外雜篇之分類方法，探求〈天運〉與內篇思想的關聯性，而進一步釐清〈天運〉在莊子思想中的脈絡。

第一節 莊子其人及思想背景

一、 莊子的生平

莊子的身世背景、學思淵源、為文風貌及人格特質在《史記·老子韓非列傳》有概略之記載：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。〈畏累虛〉、

〈亢桑子〉之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洗洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」¹

依太史公所述，莊子與梁惠王、齊宣王同時，並拒絕楚威王為相之聘，可以推論莊子的生卒年代不出此三位君王在位期間，即從周烈王到周顯王之間。《史記》所載者依崔大華先生的詳細考證，莊子的生卒年代約在西元前 375 年～前 300 年之間。²而馬敘倫《莊子年表》依據《莊子》中對國君的稱呼方式，推斷出莊子出生年代最晚落於梁惠王初年(西元前 369 年)，亦言之成理。錢穆先生於《先秦諸子繫年通表》中判定莊子的生卒年代稍晚，約在西元前 359 年～279 年，即周顯王至周赧王之間。³對此，黃錦鉉先生在《新譯莊子讀本》中詳列了諸家的考證結果，⁴雖然只能推斷而無法確定，但亦可歸納出莊子之生卒年代約在周烈王至周赧王之間大致上是可靠的。

從《史記·老子韓非列傳》中除了可推斷出莊子的生卒年代外，還有幾件事與莊子生平有關，如著書十餘萬言、曾為漆園吏、不願就楚相之聘等。莊子「著書十餘萬言」即有關《莊子》一書的問題，容後加以討論。而「漆園吏」一職究竟為何，亦在研究者間造成考證的分歧，然不論「漆園吏」為治理一小邑里之官吏⁵或管理漆樹園之小吏⁶，其俸祿皆極其微薄，且根據〈外物〉「莊周家貧，故往

¹ 西漢·司馬遷撰，《新校史記三家注》，頁 2143-2145。

² 崔大華著，《莊學研究》，北京：人民出版社，1992 年，頁 2-3。

³ 錢穆著，《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1986 年，頁 618。

⁴ 黃錦鉉著，《新譯莊子讀本》，台北：東大圖書公司，1986 年，頁 4-5。

⁵ 閻若璩曰：「漆園為其宦遊地」，參見氏著，《潛邱劄記·又與石企齋書》，收錄於《景印文淵閣四庫全書·(八五九冊)》，台北：臺灣商務印書館，1983 年，頁 543。

⁶ 參見楊寬，《戰國史》，上海：上海人民出版社，1980 年，頁 54。及張恒壽，《莊子新探》，湖北：湖北人民出版社，1983 年，頁 12。

貸粟於監河侯」、〈山木〉「莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王」之種種描繪，莊子的生活處於窮困是不爭的事實，然而窮困並未使得莊子潦倒萎靡，態度沮喪，反之莊子能順應窮困的逆境，精神更能超越於物質之上而無所依恃，故其思想之所以超拔恢闊，之所以總令吾人直下以其思想觀照於生命困頓之處而為療癒良方，顯然能以此做合理之推論。

而莊子終其一生雖困於貧窮，然對於榮華權勢卻鄙之如「腐鼠」、「舐痔」，除太史公所述之不願就楚相之聘的事跡外，〈秋水〉與〈列御寇〉中各有一則頗具代表性之記敘：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名為鵩鷁，子知之乎？夫鵩鷁發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷃得腐鼠，鵩鷁過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」（〈秋水〉）⁷

宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於宋，見莊子曰：「夫處窮閭陋巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也；一悟萬乘之主，而從車百乘者，商之所長也。」莊子曰：「秦王有病召醫，破癰潰痊者得車一乘，舐痔者得車五乘，所治愈下，得車愈多。子豈治其痔邪？何得車之多也？子行矣！」（〈列御寇〉）⁸

莊子對於惠施的暗批揶揄和對曹商的冷嘲熱諷，表現出他淡泊名利的人格特質，而此特質實出於一種對精神解放與自由的追求，此種精神追求於莊子思想中實處處可見。

⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 605。

⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 1049-1050。

對於莊子生平事蹟的考察，從而理解其人格特質，依傅偉勳先生所謂「具有同情的了解意義之理解」，實有助於吾人在文本詮釋階段能對莊子思想有一大方向之掌握，而林安梧先生所謂「義理明而後訓詁明」的邏輯次序理解，於此亦可作一初步之展開。

二、 思想產生之背景

若以周烈王至周赧王之間的年代推定為莊子的生卒年代，則此正處於戰國中晚期。戰國中期是中國古代社會快速發展、劇烈變革的時代，也因此而產生了嚴重的動盪與戰亂。依據劉榮賢先生之研究，戰國時代社會主要有兩大變動：一是經濟生產方式的改變，另一則是封建制度崩潰後政治規模的急速擴大。在經濟生產方面因為井田制度的瓦解，土地兼併，加上鐵器的使用，生產力大幅提升，自然而然促進物質文明的快速進步。然「物質文明」與「戰爭」常是互為因果的，為了提升「物質文明」而發動戰爭，而戰爭則更刺激「物質文明」的進步，故「物質文明」的發展對於人類的哲學思維影響甚鉅。至於政治規模的擴大，亦是「物質文明」提升的原因。國與國的兼併使得國家規模擴大，而龐大的國家與軍隊必須有強大的「物質文明」條件才能維持運作。⁹封建制度的崩解，代表著周天子的威信於此時已蕩然無存，各諸侯國相繼稱王，國與國之間交相征戰，戰況慘烈空前，據翦伯贊主編《中國史綱要》中所述，這時戰爭動輒出兵十萬至數十萬，一次戰役短則數月，長則可以「曠日持久數歲」，一次戰爭中被斬首的士卒即可達數萬或數十萬。¹⁰此即孟子所謂「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」（《孟子·離婁上》）的戰亂時代。

莊子所面對的是一個極端矛盾時代，「物質文明」的持續進展並沒有使人們生活於富足安樂之中，此時的政治局勢動盪不安，統治者嗜於殺伐，反而使得人民痛苦不堪。在經濟與政治的交互影響下，社會上所出現種種是非顛倒的亂象，

⁹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 1-3。

¹⁰ 翦伯贊主編，《中國史綱要·(上冊)》，北京：人民出版社，1979年，頁 84-85。

影響了心靈思維，莊子思想正是在如此之時代中萌芽，故對於此時代背景之考察，是研究〈天運〉思想重要的基礎。

第二節 《莊子》的形成與演變

研究莊子思想，另一個必須面對的問題是《莊子》一書的形成與演變問題。《莊子》成書迄今已有兩千多年的歷史，從《漢書·藝文志》所著錄的古本五十二篇，演變至郭象注的今本三十三篇，其中內、外雜篇的分合演易情形，對於〈天運〉思想脈絡的考察，亦提供了不可忽略之線索。

一、《莊子》版本的演變

《漢書·藝文志》著錄「莊子五十二篇」，然今本《莊子》只有三十三篇，顯然《莊子》一書的版本必經歷了一段變化的過程。《漢書·藝文志》所著錄的五十二篇可以認定為《莊子》的祖本，基本上沒有太大的問題，後漢高誘對於《呂氏春秋·孝行覽·必己》中「莊子行於山中，見木甚美長大，枝葉茂盛」一句的注解曰：「莊子，名周，宋之蒙人也。輕天下，細萬物，其術尚虛無。著書五十二篇，名之曰《莊子》。」亦有五十二篇之說。陸德明在《經典釋文·序錄·莊子》中有一段關於《莊子》各種版本的紀錄，其言曰：

《漢書藝文志》「《莊子》五十二篇」，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。其內篇眾家並同，自餘或有外而無雜。惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。徐仙民、李弘範作音，皆依郭本。今以郭為主。

崔譔注十卷，二十七篇。（清河人，晉議郎。內篇七，外篇二十。）

向秀注二十卷，二十六篇。（一作二十七篇，一作二十八篇，亦無雜篇。）

為音三卷。)

司馬彪注二十一卷，五十二篇。(字紹統，河內人，晉祕書監。內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。為音三卷。)

郭象注三十三卷，三十三篇。(字子玄，河內人，晉太傅主簿。內篇七，外篇十五，雜篇十一。為音三卷。)

李頤集解三十卷，三十篇。(字景真，潁川襄城人，晉丞相參軍，自號玄道子。一作三十五篇，為音一卷。)

孟氏注十八卷，五十二篇。(不詳何人。)¹¹

由此可見，魏晉時代《莊子》的版本主要有司馬彪、孟氏所注的五十二篇本，向秀和崔譔的所注的二十七篇本、李頤集解的三十篇本及流傳至今的郭象注三十三篇本。崔大華先生引壽普暄先生對於《經典釋文》的考計¹²，推論崔、向的《莊子》二十七篇本，可能是五十二篇古本的選注本，而此選注本加上崔、向皆未作注的〈天道〉六篇，可能就是郭向所注的今本三十三篇本。¹³於此有一問題亦應加以釐清，崔、向所注本是否相同？《世說新語·文學》注引〈向秀別傳〉曰：「秀游托數賢，蕭屑卒歲，都無所述，唯好《莊子》，聊應崔譔所注，以備遺忘。」可以推斷崔譔當不晚於向秀，故向秀所注本應依崔譔本，甚至崔、向所注者極可能為同一版本。若依崔大華先生的推論，則郭象所刪裁而定的三十三篇裡有二十七篇是崔、向的選注本，於此吾人更可進一步的論斷，魏晉時代的莊子版本從五十二篇司馬彪、孟氏所注的古本，歷經崔、向的選注成為二十七篇、最後定於郭象刪裁的三十三篇本，其中的二十七篇可能持續受到注者的青睞，至於注者選注的標準何在，《經典釋文》中也只以「故注者以意去取」一語帶過，唯「故郭子

¹¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 4-5。

¹² 根據壽普暄對於《經典釋文》的考計，〈天運〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈盜跖〉、〈列御寇〉諸篇有崔譔注而無向秀注，〈則陽〉、〈寓言〉有向秀注而無崔譔注，唯有〈天道〉、〈刻意〉、〈田子方〉、〈讓王〉、〈說劍〉、〈漁父〉六篇，崔、向之注皆無。參見壽普暄，《莊子古本》，載於《燕京學報》，28 期，2010 年 5 月。

¹³ 崔大華著，《莊學研究》，頁 45-46。

玄云：『一曲之才，妄竄奇說，若〈闕奕〉、〈意脩〉之首，〈危言〉、〈游覺〉、〈子胥〉之篇，凡諸巧雜，十分有三。』¹⁴一句，點出郭象選注去取之意。依郭象，「妄竄奇說」、「凡諸巧雜」之篇章，在五十二篇中占有十分之三，經刪削後所留下者即今本《莊子》三十三篇，而唐以後亦隨之流傳而逐漸成為定本，故陸德明曰：「惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。徐仙民、李弘範作音，皆依郭本。今以郭為主。」¹⁵

從《莊子》版本的演變可以得知，吾人研究莊子思想所依據之《莊子》文本，實經歷了一段不同之「注者以意去取」的過程，故今本《莊子》是否能代表莊子思想的全貌，尚有討論之空間，更何況今本《莊子》中莊子思想的真偽問題，在莊學研究者間仍是沒有定論的，因此，研究莊子思想應抱持著更為開放的觀點，在沒有確鑿證據的情形下，不可斷然否定《莊子》書中任何文本材料的價值。

二、《莊子》內、外、雜篇劃分之問題

在莊學研究的發展過程中，關於內、外雜篇的劃分問題在研究者間一直存在著意見的分歧。而內、外雜篇劃分之依據，實亦關涉著莊子思想真偽的問題。

(一) 內、外篇之分

《莊子》內、外雜篇之分究竟始於何人，王叔岷於《莊子校釋·自序》中曰：「今本內外雜篇之名，實定於郭氏。」王先生認為始於郭象，而大部分之莊學研究者似乎也如此認為。然就陸德明《經典釋文》中所言「司馬彪注二十一卷，五十二篇。（字紹統，河內人，晉祕書監。內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。為音三卷。）」司馬彪所注的五十二篇古本中，就已經明顯分出「內篇七，外篇二十八，雜篇十四」故內、外、雜篇之結構早在郭象之前已然成形，於此有了初步的證明。崔大華先生亦提出了一個有力的證據證明內、外、雜篇之分在郭

¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁4。

¹⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁4。

象之前，而且有內、外、雜篇之分以前，先有內、外篇之分。內、外篇之分早在漢代已經存在。崔大華先生引崔譔對於《齊物論》「夫道未始有封」一句的注解：「《齊物》七章，此連上章，而班固說在外篇。」並提出相當的證據認為班固是漢代《莊子》注家之一，而「班固說在外篇」一句，他則參考了章太炎、蔣錫昌二位先生的見解，而得到如此之結論：「至少在班固時《莊子》內、外篇之分已為學者所熟知了。」¹⁶崔先生的考證確實有其根據，但於此只能證明漢代有內、外篇之分，並無法判斷是否有雜篇之結構。

至於內、外篇之分是何人所作，學者間則又出現歧見。目前學界大致上有兩種觀點，一種是張恒壽先生在《莊子新探》中所論，認為是淮南王劉安及其學者們客所作¹⁷，而劉榮賢先生亦推論「《莊子》內篇的形成『極有可能』是出於淮南王劉安學術集團的整理」¹⁸，然二人的論證依據有別，於此可資參照。另一種觀點則是崔大華先生所提出，認為劉向校理《莊子》時可能將《莊子》劃分為內、外篇。崔先生提出兩點情況，斷定劉向曾整理過《莊子》，他說：「第一、劉向十分熟悉《莊子》。在《別錄》僅存的十篇完整的書錄中，就有三篇論及莊子，此可為證；第二、劉向作過《莊子書錄》。《史記索隱·莊子列傳》援引了二則劉向佚語：『宋之蒙人也』，『又作人姓名，使相與語，是寄辭於其人，故莊子有寓言篇』，辨其語意，正當是劉向的《莊子書錄》的佚文。」¹⁹至於內、外篇劃分之工作，他則以劉向對《晏子》和《淮南》的劃分為例證，推測劉向校理《莊子》時可能將《莊子》劃分為內、外篇。²⁰崔先生以劉向個人的學術特色為依據所作出

¹⁶ 崔大華著，《莊學研究》，頁 52-53。

¹⁷ 張恒壽先生的論據有三點：其一，淮南王劉安時代的學者和他本人的著述《淮南子》都有內、外篇之區別和另擬題目的體例；其二，內容題目色彩神秘，和劉安著書時代相合；其三，內篇題目暗示的政治目的和劉安及其門客的政治野心相符。參見氏著，《莊子新探》，頁 76。

¹⁸ 劉榮賢先生首先以內篇之整齊嚴密的結構相較於同時期其他子書之篇章結構無體系，初步證明內篇必然是經過後人所整理。接著提出《經典釋文》中司馬彪所注《莊子》五十二篇本的〈解說〉三篇，並佐以日本莊學研究者武內義雄、清代學者俞正燮的論點，證明經劉向校理而司馬彪所注的《莊子》五十二篇本極有可能是淮南王本，最後依據日本高山寺舊鈔卷子本《莊子·天下篇》的文獻資料，推斷出《莊子》書與淮南學術集團之間的關係。參見氏著，《莊子外雜篇研究》，頁 31-34。

¹⁹ 崔大華著，《莊學研究》，頁 53-54。

²⁰ 崔大華著，《莊學研究》，頁 54。

的判斷，有其一定的道理，因此可備一說。

(二) 內、外篇劃分之標準

而此處還有一問題值得探討，即內、外篇之劃分究竟以何標準為依據？劉榮賢先生認為只能依據材料中思想脈絡較為一致，能成一思想系統者，確定為莊子思想，再依此基礎將「首尾一致」、「脈絡相因」的部分依義分類而編成內篇，而後再將認為不屬於莊子思想者，或片段而不相屬明顯晚出的材料編成外雜篇。²¹依劉先生的觀點，內、外雜篇劃分的標準是建立在「首尾一致」、「脈絡相因」的基礎上，而此基礎亦是區分出「莊子思想」或「非莊子思想」的標準，這是他在研究莊子外雜篇時所採取之一貫立場，有別於絕大部分研究者以內、外篇之劃分為「莊子作」或「非莊子作」的判斷標準。然他也提出了另一個可能性，即《莊子》的材料在收集與流傳之中，就已經保留了內外雜篇的分別，而成為淮南集團編定《莊子》的基礎，如此之可能性即是魏晉時期各家注本中「內篇眾家皆同」的來源²²。崔大華先生則認為劉向將《莊子》分為內、外篇是屬於「以類相從，一一條別編目」性質的工作，而如此之分，是對不同內容特色的一種粗略區分，而且崔先生引嚴師古在《漢書注》所謂「內篇論道、外篇雜說」，認為外、雜篇之分並無十分嚴格的意義。²³然崔先生此說亦產生一待釐清之問題，若劉向對於《莊子》內、外篇之劃分只是粗略而無嚴格之意義，則依《經典釋文》所述魏晉時期各家注本「內篇眾家皆同」的情形，吾人可如此推論：魏晉注者對於內篇的結構皆抱持肯定態度而無所刪削，劉向對於內、外篇的劃分標準真的只是如崔大華先生所謂「以類相從，一一條別編目」的粗略區分？於此有待於研究者提出更進一步的論證了。

²¹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 34。

²² 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 34。

²³ 參見崔大華著，《莊學研究》，頁 54。

(三) 外、雜篇之分

依諸位學者的考證，《莊子》在漢代已有內、外篇之分的推論，顯然是可以被接受的，然外篇再進一步分出雜篇的劃分，學者間的看法亦較為一致，皆認為外、雜篇之劃分當在魏晉時期。劉榮賢先生即認為魏晉之時，由於學術潮流的轉移，《莊子》受到重視，作注者頗多，為進一步分別而將外篇中文義相屬，前後自為一義者仍稱為「外篇」，片段不相連屬即明顯出於後人附入者另稱之為「雜篇」。然他進一步指出，魏晉時期的外雜篇之分，最初是依文字之「形式」，並非「思想內容」，反而造成與《莊子》內篇思想較近者在雜篇，雜篇是形式上之雜，並非思想內容之雜。雜篇的資料縱使不是莊子本人思想之紀錄，至少也是弟子們的引申和發揮，離莊子的時代較近。而外篇則已接近戰國後期各家興起的學術環境，思想混合的情況非常明顯。他最後提出：「若以內篇思想為基準，雜篇應該稱為『外篇』，而外篇反應改為『雜篇』。」²⁴劉榮賢先生將外、雜篇作一整全之研究而得到如此之結論，可謂頗具創造性，若依此觀點，則可提供吾人研究外篇思想時，探尋各家思想融合的重要線索。

崔大華先生亦認為外、雜篇之劃分是在魏晉時期，而且是由司馬彪開始，郭象完成的。他根據《經典釋文·序錄》的記述，提出了兩種外篇的處理方法：一是大肆刪削，以崔譔《莊子》二十七篇注本(向秀近同)為代表，崔譔注本有「內篇七，外篇二十」，顯然古本《莊子》外篇有一半已被刪去。另一則是重新劃分，以司馬彪五十二篇注本為代表，司馬彪注本有「內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三」，可見此首先將淮南學者的「解說三」剔出，又將外篇中特別破碎、荒誕的篇章劃出，而成為「雜篇」。然因司馬彪注本今已散佚而無具體確證，因此他進一步根據崔、向本論證外篇分出雜篇是崔、向以後的事，且以司馬彪歷史上的學術定位，推論其處理《莊子》的方式來鞏固自己的論點²⁵。至於郭象如何完成外、雜篇之劃分，他認為郭象劃分《莊子》是在司馬彪的條理基礎上進行，郭

²⁴ 參見劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 46-47。

²⁵ 參見崔大華著，《莊學研究》，頁 60-61。

象將司馬彪的二十八篇外篇刪去十三篇約佔一半，而十四篇雜篇只刪去三篇，故推測郭象的刪削、修訂大致上有兩個原則：一是約十分之三的「巧雜」篇目²⁶文字全刪，略而不存。二是篇目雖刪，其中個別章節的文字仍然保留，併入他篇。²⁷他雖然肯定此為郭象「裁取其長」，使《莊子》更為精純，理論思維水準更為提高的學術性創造，但也提出其批判：「但《莊子》中的許多思想資料從此而遺佚，外、雜篇的界線也因此而模糊、消失，在今天看來，這又是一種學術性的破壞了。」²⁸崔大華先生以外雜篇材料的移易分合情況，推斷出司馬彪與郭象對於外、雜篇的劃分方式，他認為司馬彪只是重新劃分，而將「破碎、荒誕的篇章」歸類於「雜篇」²⁹，然郭象以刪削的方式，在十四篇雜篇中只刪去三篇，反而二十八篇外篇卻刪去將近半數，顯然是以其〈莊子後語〉中所謂「凡諸巧雜」、「或以《山海經》、或似占夢書」者為刪削標準，於此吾人亦可推論此類材料當時大部分被司馬彪歸入「外篇」而非「雜篇」，因此「外篇」受到郭象大量的刪削。

釐清外、雜篇之劃分問題對於吾人研究莊子思想實有重要之意義，莊子思想資料的完整性經過長時期的演變，已經有所散佚，而今本《莊子》既是眾家注者所「以意去取」，無論其內容是否為莊子本人所述，或者為莊子後學所引申，甚至已融合戰國中晚期的思想，皆當視為注者為使「《莊子》更為精純」的努力成果，吾人面對莊子思想的任何材料，應秉持著開放的態度，理解這一段莊子思想的發展歷程。

三、《莊子》內、外雜篇先後之問題

《莊子》內篇的形成早於外篇，在莊學研究的發展上，並無受到太大的質疑。唯學者任繼愈先生所提出「內七篇晚於外雜篇」的論點，³⁰在莊學研究者間引起

²⁶ 如〈危言〉、〈游覺〉、〈子胥〉之篇。

²⁷ 如〈闕奕〉、〈意脩〉之首章連同篇目一起刪去，其後面的某些章節仍為保留，並聯入他篇內容相近的章節之後，〈至樂〉的「馬捶」章、〈天下〉的「惠施」章都可能具有這種性質。

²⁸ 參見崔大華著，《莊學研究》，頁 62。

²⁹ 參見崔大華著，《莊學研究》，頁 60-61。

³⁰ 任繼愈先生指出內七篇晚於外雜篇，可能是漢初黃老某支派所作，而從其篇名類似《緯書》，

廣泛的討論。任先生主要是依據《史記》與《荀子》中所提及莊子其書或其人之資料為立論基礎，³¹《史記·老子韓非列傳》中所列舉的《莊子》作品屬於外雜篇，任先生認為其為《莊子》的代表作，而《史記》未提到的內篇則不屬於莊子的思想，³²劉榮賢先生指出，任先生的錯誤除了過於簡單的二分法之外，主要還是在於對《史記》本文的誤讀。³³劉先生更進一步提出太史公除了對於百家思想內容的生疏，還受到其認為莊子思想「以明老子之術」及「其要歸本於老子」觀念的影響，而將《史記·老子韓非列傳》中老子對於孔子的批評，延續到對《莊子》文本的解讀上，所以《史記·老子韓非列傳》中關於莊子的論述，只提到與孔子儒家思想對立性較強的〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉諸篇。³⁴劉先生以太史公的治學性格判斷其對於莊子的論述方向，可說不無道理。

至於任先生根據《荀子·解蔽篇》中「莊子蔽於天而不知人」之語指出荀子肯定莊子所主張的「唯物主義自然觀」，並認為只有〈天道〉、〈天地〉、〈天運〉等篇代表此一觀念，荀子所看到的皆屬於外篇的觀念，因此內篇不是莊子的思想。³⁵關於此論點，崔大華先生在《莊學研究》中亦提出批判，於此不再贅述。³⁶

而「內篇先於外雜篇」的論點，劉笑敢先生在其《莊子哲學及其演變》一書中，就詞彙的統計得出結論：就「道」、「德」、「性」、「命」、「精」、「神」等觀念詞彙而言，內篇所出現者皆為單詞，而無外雜篇常見的「道德」、「性命」、「精神」等連用之複詞，如此之區別亦見於其他戰國時代的典籍，如《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等，可見如「道德」、「性命」、「精神」等複詞，是出現於戰國

判定是西漢人所編定。任先生之說見於〈莊子探源〉，收入《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962年，頁178-209。

³¹ 《史記·老子韓非列傳》曰：「故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。〈畏累虛〉、〈亢桑子〉之屬，皆空語無事實。」《荀子·解蔽篇》曰：「莊子蔽於天而不知人。」

³² 任繼愈著，〈莊子探源〉，收入《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962年，頁178-209。

³³ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁40。

³⁴ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁41。

³⁵ 任繼愈著，〈莊子探源〉，收入《莊子哲學討論集》，頁178-209。

³⁶ 參見崔大華著，《莊學研究》，頁66。

晚期，此正是外雜篇產生的時代。³⁷劉先生的研究對於證明《莊子》內篇先於外雜篇實有不可否認的效力。

本文於此進一步探討「內篇先於外雜篇」的論點，實為下節「《莊子》外雜篇思想對於內篇之繼承」設立一基本前提：即內篇的形成先於外雜篇，外雜篇才有承繼內篇思想之可能。

第三節 〈天運〉與老子思想的關聯性

老子為道家的開創者，其哲學系統即是由「道」而開展。而「道」在《道德經》中除了作為創生天地萬物的根源，其與人生發生關聯所表現出的精神特性，則更顯其思想價值。徐復觀先生說：

老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由生人的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以做為人生安頓之地。³⁸

因此，老子的「道」，可以論及宇宙、人生、政治等畛域，道家思想即是在如此開放的系統下，展現其開闊的精神空間而啟發後起之學恣意揮灑。本節提出老子思想的重要觀念，並論述〈天運〉思想對於老子思想的繼承關係。

一、 老子思想的主要觀念

(一) 「自然」「無為」

「自然無為」是老子思想重要的概念，老子提出「自然」一詞，說明任何事

³⁷ 參見劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，頁 26-33。

³⁸ 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 325。

物當順其本然之性而發展，從《道德經》中論及「自然」之處，即可見此意。《道德經》曰：

悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：「我自然」。(〈十七章〉)

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。(〈二十三章〉)

道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。(〈五十一章〉)

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。(〈六十四章〉)

老子的「自然」觀念，主要目的在於去除人為的造作，排除外在的干擾，而順任萬物的本性自由發展，故老子哲學亦常被稱作「自然」哲學。

而「無為」的提出主要是對治「有為」，其觀念是對人而言，亦是「道」從形上界落實到人生、政治的層面。「無為」的觀念散佈於《道德經》中，除了第三十七章以「無為」描述道以外，其他皆是對政治層面而發，《道德經》曰：

聖人處無為之事，行不言之教。(〈二章〉)

為無為，則無不治。(〈三章〉)

道常無為而無不為。(〈三十七章〉)

無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。
(〈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。(〈四十八章〉)

故聖人云：「我無為，而民自化。」(〈五十七章〉)

是以聖人無為故無敗；無執故無失。(〈六十四章〉)

老子的「無為」最容易引起一事不為的誤解，老子的本意並非如此，「無為」含有不妄為的意思，乃是一種處世的態度和方法，就政治層面而言，陳鼓應先生指出，「無為」觀念的提出，是要消解獨斷意志和專斷行為的擴展，以阻止對於百姓權利的脅迫、併吞。³⁹

老子的「自然無為」的主張有其歷史意義，故在《道德經》中較著重於政治運用層面的發揮，然「無為」既然亦可理解為一處事態度和方法，在人生觀方面則為莊子思想發揮引申為「逍遙無待」思想。

(二)「虛」「靜」

《道德經》曰：「致虛極，守靜篤。」（〈十六章〉），老子提出此觀念，則較偏向於「道」在人生方面的運用，「虛」「靜」原是萬物根源「道」的情狀，將此情狀之象徵，向內收攝於主體而化為一主觀之境界，即是心境上的作用。《道德經》曰：

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。（〈三章〉）

道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。（〈四章〉）

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。（〈五章〉）

上德若谷。（〈四十一章〉）

在《道德經》中除了「虛」，老子亦用「谷」來象徵「虛」，「虛」的觀念主要是對治「滿」，老子對於「滿」提出了告誡，其言曰：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。」（〈九章〉）又曰：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」（〈二十四章〉）「盈」就是自滿，「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」則是「盈」所產生的弊病。

³⁹ 陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，2008年，頁31。

除了「虛」，「靜」的觀念亦為老子所重，《道德經》曰：「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，靜曰復命。」（〈十六章〉）萬物的本然，乃是「靜」的狀態，而「靜」的觀念則對治「欲」。《道德經》曰：「不欲以靜，天下將自正。」（〈三十七章〉）又曰：「清靜為天下正。」（〈四十五章〉）「靜」即不被「欲」所擾的一種狀態，且其在政治上亦能發揮作用。關於政治方面更具體的論述，《道德經》曰：「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〉）「清靜」和「無欲」的關係，陳鼓應先生說：

在這裏，「無欲」和「清靜」是密切相關的。「無欲」則民自樸，民樸則足以自正。「我無欲而民自樸」，在這裏「欲」和「樸」是相對提出來的，可見這個「欲」乃是指心智作用的巧詐之欲。因此「無欲」並不是要消解本能性的自然慾望，乃是要消解心智作用的巧詐慾望。在老子看來，統治者若能清靜而不縱慾，社會才能走向安定的路子。⁴⁰

可見老子主張為政者應求清靜無欲，對於百姓不應以私欲加以干擾，在《道德經》中，除了第十六章，凡是關於「靜」的論述，其要旨皆是對為政者而發。

(三)「柔弱」「處下」

《道德經》曰：「弱者道之用。」（〈四十章〉）道以柔弱的狀態展現其創生作用，使得萬物不感到是被創造的而自生自長，亦是「無為」觀念的另一種表述。老子提出的「柔弱」，運用於人生方面，則是對治「剛強」的作為。《道德經》曰：「人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱生之徒。是以兵強則滅，木強則折。」（〈七十六章〉）於此老

⁴⁰ 陳鼓應著，《老子今註今譯》，頁 33。

子以經驗界的事物現象為論據，提出其結論：「堅強者死之徒，柔弱生之徒。」陳鼓應先生說：「這個結論蘊涵著『堅強』的東西已失去了生機，『柔弱』的東西則充滿著生機。」⁴¹剛強者，因為突出而容易受到外力的摧折，即所謂「揣而銳之，不可長保」（〈九章〉），而剛強者在心態上所造成的「自矜」、「自伐」、「自是」、「自見」、「自彰」，亦是造世間紛擾的原因。而柔弱者，所謂「天下之至柔，馳騁天下之至堅」（〈四十三章〉），此可見老子的「柔弱」並非消極軟弱，而其中含有無堅不摧的強大作用。《道德經》曰：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」（〈七十八章〉）於此老子以經驗界中水的特性作比喻，說明柔弱是勝過剛強的，且柔弱的水還有「處下」、「不爭」的特點，所謂「水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道」（〈八章〉），而「處下」、「不爭」正是老子所主張的人生態度。

「處下」是「柔弱」在處世上的應用，《道德經》曰：

大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所，大者宜為下。（〈第六十一章〉）

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。（〈六十六章〉）

老子的「處下」有謙下包容的涵義，大國謙下包容小國，江海謙下包容百川，以此告誡世人，若能包容大度，世間的紛爭自然能夠消解，而「不爭」的觀念亦是基於此，在現實的社會中，人人皆為私自利益而爭奪不休，「處下」就能「不爭」。陳鼓應先生說：

⁴¹ 陳鼓應著，《老子今註今譯》，頁 36。

老子的「不爭」，並不是一種自我放棄，並不是對於一切事、一切人的放棄，也不是逃離社會或遁入山林。他的「不爭」的觀念，乃是為了消除人類社會不平的爭端而提出的。他仍要人去「為」，而且所「為」要能「利萬物」。⁴²

「不爭」並非毫無作為，而是「利萬物」的無私精神，無私即「無為」，不與人爭功奪名，即《道德經》所言「功成而弗居」(〈二章〉)、「功成名遂身退」(〈九章〉)、「功成而不有」(〈三十四章〉)的思想。徐復觀先生說：

柔弱之至，即是無為。……老子更由「弱者道之用」而體認出處事的態度，應以「弱」、「柔」、「下」為主。弱、柔、下，性質是完全相同的。⁴³

老子的道向下落實而成為人生的準則，而具有「自然無為」、「柔弱」、「處下」、「不爭」、「為而不恃，長而不宰，功成而不居」的特性，而老子提出如此之觀念，其用意在於減損世人佔有的慾望並緩和人間的種種衝突。

二、〈天運〉與老子思想的關聯

《莊子》內七篇是老子思想的進一步發展，而外篇雖有戰國諸家思想融合的傾向，然亦能探得其與老子思想之關聯性，以下分述〈天運〉與老子在思想上的關係。

(一)「自然無為」思想

〈天運〉中「天其運乎」一段，帝王「順之則治」、「逆之則凶」之「六極五常」，就文義而言，當指施政者的作為必須依據天地自然的運行法則，而此即老

⁴² 陳鼓應著，《老子今註今譯》，頁 37。

⁴³ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 349。

子所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」(〈二十五章〉)的思想，除了道必須法自然，天、地、人皆要效法自然。老子的「自然無為」，是一種不必靠外在強制力量而順任自然的狀態，而〈天運〉首段所推崇的「上皇」之治，即是老子「自然無為」思想在政治上所發揮的作用。

「商太宰問仁」一段，「夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也」即所謂「聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去」(〈第二章〉)，老子極力闡揚「不居」的精神，亦是「自然無為」思想內涵的發揮。

「北門成問於黃帝」一段，「吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命」，「自然之命」即命之自然而非為也，亦即自然的規律。依循自然的規律，即老子所言「道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。」(〈五十一章〉)順任萬物之自然化育而不加以干擾，其內涵亦符合老子思想的基本精神。

(二)「德」「樸」的涵義

「商太宰問仁」一段中，批判「孝悌仁義，忠信貞廉」皆役其「德」，此「德」即老子所言「道生之，德畜之」(〈五十一章〉)的「德」，即萬物本然之性。萬物依靠自己的本性而得以存在，故「孝悌仁義，忠信貞廉」等皆為干涉本性之事，故老子的「德」實有別於儒家的德行之「德」，道家的「德」，須順性無為才得以保存，故〈天運〉關於「德」的思想實通於老子。

「孔子見老聃而語仁義」一段，「吾子使天下無失其朴」，「朴」即純樸自然的本質，即老子所謂「敦兮其若樸」(〈十五章〉)、「見素抱樸，少私寡欲」(〈十九章〉)、「為天下谷，常德乃足，復歸於樸」(〈二十八章〉)中「樸」的涵義，亦同於老子「德」的涵義。

(三)「芻狗」之喻

《道德經》曰：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」(〈五章〉)老子以「萬物」、「百姓」為芻狗，意為任憑萬物自然生長，百姓自己發展而不加干預，〈天運〉中「孔子西遊於衛」一段，以「芻狗」比喻先王之禮，意為當用則用，當棄則棄，究其意實可與老子「芻狗」之意相通，皆有順其自然而不著意之意。

(四)對於「仁義」的批判

《莊子》內篇中對於「仁義」已有所批判，然外雜篇中對於「仁義」更不乏強烈的抨擊。《道德經》中關於「仁義」的論述，有「大道廢，有仁義」(〈十八章〉)、「絕仁棄義，民復孝慈」(〈十九章〉)、「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」(〈三十八章〉)，顯然老子對於「仁義」亦帶有批判的意味。而〈天運〉對於「仁義」的觀點則除了批判，亦有兼容的傾向。「孔子南之沛見老聃」一段中，「仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，覲而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛」，於此並非在根本上否定「仁義」之作用，可見得老子思想在外雜篇中已有所轉化。

第四節 〈天運〉與《莊子》內篇思想的關聯性

關於《莊子》外雜篇對於內七篇思想的繼承問題探討，以現今學者劉笑敢先生的研究可謂較為完備。劉先生在《莊子哲學及其演變》一書中，將外雜篇文章分為三類，而〈天運〉屬於「兼容儒法」一類。這一類文章的特點是兼談仁義禮法，包容儒法墨諸家，恰與司馬談所謂的道家「采儒墨之善，撮名法之要」(《史記·自序》)一致，而漢初所謂的道家，並非今日所謂以老莊為主的道家，而是

「黃老學派」。⁴⁴故〈天運〉中對於仁義禮法的批判實較為寬容，甚至進一步有所吸收與肯定。然而〈天運〉被劉笑敢先生歸屬於「兼容儒法」一類，是否意味著其思想內涵已完全偏離內七篇而實為莊子後學融合戰國諸家學說的思想資料，則仍需保留一定的空間而不能過於武斷。以下茲就〈天運〉在語言形式及義理段落上與內篇有較明顯相關之處作探討。

一、 語言形式上與內篇關聯性之探討

(一)「粗梨橘柚」

〈天運〉中「孔子西遊於衛」一段，「故譬三皇五帝之禮義法度，其猶粗梨橘柚邪」之「粗梨橘柚」的用詞亦見於〈人間世〉「夫粗梨橘柚，果蓏之屬」。然「粗梨橘柚」一詞若置於各自文章的脈絡加以解讀，其義理上並不相同。在〈天運〉中「粗梨橘柚」是比喻三皇五帝的禮法不求於同而求於治，咸合時機也。而在〈人間世〉中該詞之使用則是暗諷世俗之人皆以有用而傷折其生。顯然以語辭之相類作為思想繼承之論證，是有待商榷的。劉榮賢先生在《莊子外雜篇研究》中對於劉笑敢先生分類方法即提出如此之評價：劉笑敢先生的統計方法最大的問題在於將「語言形式」等同於「思想觀念」，事實上這兩者之間並不完全一致。一句或數句文字的相似，並不能引伸為整段文字義理上的相似，因為一句或數句文字並不一定能決定該段文字義理的重點。⁴⁵參酌劉先生的觀點，以語辭之相類而推論〈天運〉與內篇思想之繼承關係，在義理上的論證是顯得過度牽強且薄弱的。

(二)「儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟」

〈天運〉中「帝張〈咸池〉之樂」一段，北門城聞〈咸池〉二奏而「儻然立

⁴⁴ 參見劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，頁 90-91。

⁴⁵ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 80-81。

於四虛之道，倚於槁梧而吟」，此為「忘知絕慮，故形同槁木，心若死灰」⁴⁶的形神狀態，而〈德充符〉中「倚樹而吟，據槁梧而瞑」則是「神不休於性分之內，則外矣；精不止於自生之極，則勞矣」的「形勞心倦」⁴⁷狀態，明顯的在義理上有很大的差異，故以該語詞的相似性推論〈天運〉思想與內篇的關聯性，其效力仍有不足之處。

(三) 「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖」

而〈天運〉中尚有內篇可見的類似語句，如「孔子見老聃而語仁義」一段中，「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖」亦同於〈大宗師〉中「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖」。兩句所用的比喻幾乎完全相同，且置於文章脈絡中，其思想實有相當的關連性。〈天運〉中「孔子見老聃而語仁義」一段對於仁義的抨擊措辭雖較為強烈，然文末以此句為總結，顯然是對仁義的一種反省，其思想實同於〈大宗師〉中「善惡兩忘」、「是非兩忘」而「化其道」的觀念，此語句的相似在思想繼承上的確有不可否認的意義。

綜上所述，吾人在〈天運〉與內篇思想關聯性的研究上得到一重要的反省：在莊子的思想材料中，相同的語言形式，並不能決定思維方式一定相同，除非此共同的語言形式能代表整段文字義理的重要部分，而劉笑敢先生運用其特殊的統計方法將〈天運〉歸於「兼容儒法」的一類，當然有其意義，然這並非絕對，誠如劉榮賢先生所提出的，劉笑敢先生的缺失，除了將語文形式與思想觀念過度連結而造成部分牽強之解釋影響其準確性之外，最重要的關鍵在於劉笑敢先生的研究基本上是以莊書文本中的「篇」為單位，而未將外雜篇回歸於原本「章節」或「段」的形式。⁴⁸故外雜篇的研究，應突破「篇章」的侷限，將材料還原成「章

⁴⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 506-507。

⁴⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 223。

⁴⁸ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 85-86。

節段落」的獨立單位，透過每一段落文字的詮解，以歸納形成一思想脈絡。〈天運〉中的黃老思想只能視為材料中的一部份而並非整體，而歸類亦只是材料整理方法上的考量，若以「段」或「章節」為研究單位，確實能發掘〈天運〉與內篇思想的關聯，但詮釋上過度的牽強附會仍是應當避免的。以下依義理段落為基準，論述〈天運〉與莊子思想的關聯。

二、段落義理上與內篇關聯性之探討

〈天運〉思想與內篇的關聯性，若只探討繼承，則容易侷限於思想與內篇之旨是否相侔的問題，然外雜篇既然是戰國後期道家思想的繼續發展，其思想上的多元發展是必然的，不同的段落分別論述不同的觀念亦是普遍的情形，故以「篇章」的方式研究外篇當然會有船山所言「踏駁而不續」的情形。以下參考劉榮賢先生的分類方式，從段落義理上探討〈天運〉思想與內篇的關聯性。在劉先生的分類大綱中，與內篇思想較具直接關聯者，為「莊子思想的闡發」一類，⁴⁹〈天運〉思想與內篇的關聯性據此分類大綱探討如下：

(一)闡發莊子「虛己以游世」的思想

〈天運〉中「孔子南之沛見老聃」一段，提出「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。」的觀念，即是闡發內篇〈逍遙遊〉與〈人間世〉的「逍遙遊世」思想，「無為」、「易養」、「無出」即是「虛己」的修養功夫，故莊子「虛己游世」的思想於此段有所繼承與闡發。

(二)闡發莊子「任化」的思想

〈天運〉「孔子謂老聃曰：丘治詩書禮樂易春秋六經」一段，「性不可易，命

⁴⁹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 88-89。

不可變，時不可止，道不可壅。苟得於道，無自而不可」、「不與化為人，安能化人」即是闡發莊子順應萬化自然的思想。故內篇〈大宗師〉中順應生死、隨任變化的「任化」思想在〈天運〉中有所闡發。

(三)論「道」的內容及至人之德

內篇〈德充符〉與〈大宗師〉描述至人之德並對於道的內容有所討論。而〈天運〉「孔子南之沛見老聃」一段，「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃」即闡發逍遙無為的「至人」境界。至於「使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進之於其親；使道而可以告人，則人莫不告其兄弟；使道而可以與人，則人莫不與其子孫」則討論道的玄妙，此即〈大宗師〉「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」的觀念。

〈天運〉與莊子內篇在思想上的關聯性，若以劉笑敢先生的分類方式，只是就「語言形式」加以探討，顯然其關聯性是相當薄弱的，而依劉榮賢先生以「段落義理」的方式探討其關聯性，則能發現〈天運〉對於莊子內篇思想是有所關聯的。總結以上的討論，〈天運〉思想亦呈現出較清晰的脈絡，能掌握文獻材料的思想脈絡，對於文本的義理詮解實能提供思維方向且有其一定的價值意涵。

第三章 〈天運〉義理詮解

〈天運〉全篇分為七段，皆以問難形式呈現不同的義理。各段看似離散，卻又能從中梳理出一中心思想——自然無為。本章分別就政治哲理、悟道進程、聖人智慧、生命本真四個向度，析論〈天運〉所涵蘊之義理。

第一節 順乎自然忘名無為的政治哲理

作為老子思想的繼承者及開展者，莊子對於政治問題的態度，消極面是否定一切人為宰制的干涉性措施，積極面則是順物自然，臻於物我相忘的境界，使人能從政治壓迫中得到解放，獲得絕對的精神自由。

一、 上皇之治與天同道

〈天運〉開篇疑問疊出，內容是關於諸多自然現象形成原因的探索：

天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？¹

文中提問者為何無法得知，然而可以確定的是提問者本身對於天運地處、日月爭所、風雲隆施噓吸等自然現象的運行，亟欲探求其一主張者、維綱者、推行者。王船山評解此段時曰：「此一問，直令以度數陰陽窺測天道者，無可下語；盡古

¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 493。

今言道、言治者，人百其喙，俱無可下語。」²很顯然，關於天地日月風雲等自然現象運行的根據，並非全然無解，只是其解恐怕連精於度數陰陽者、善於言道言治者都難以下斷語。此觀點和老子對於道的描述：「道可道，非常道。」（〈第一章〉）頗有異曲同工之妙。然而，此問該從何下斷語，王船山續解之曰：「所以然者，非有故也。」³船山此語，解得甚妙。以下船山提出其進一步的見解：

謂其有故，豈天地日月風雲之外，別有一物司其主宰，當是何物也？……

今既詳詰而終不能明言其故，則自然者本無故然而然。既無故矣，將何所師以勉效法之乎？⁴

船山認為若自然現象的運行可以探究出原因，則天地日月風雲之外必有一物為主宰以推動其運行，既經詳盡追問而無法究竟其原因，則最終歸於自然之道，亦無一對象可以自勉效法。老子所謂「有物渾成，先天地生。」（〈第二十五章〉），朱子所謂「以太極之理氣言，似先有理」（《朱子語類·（理氣上）》）皆言此自然之道。船山如此之見解，可助吾人把握〈天運〉的宗旨，順此宗旨，則接續之各段所含蘊的義理亦不難掌握。

關於此段，郭象注文亦有值得吾人參考之處。「孰居无事推而行是」郭象注曰：「無則無所能推，有則各自有事。然則無事而推行是者誰乎哉？各自行耳。」⁵此處郭象以「無」「有」兩層來思考天地日月風雲運行的依據，而最終的解答仍不離自然之道。遽然觀之，此「無」似一純粹抽象空虛的「無」而「無所能推」，此「有」則「各自有事」而「各自行耳」，此「無」既「無所能推」，此「有」則亦非此「無」所生。則若將此處「有」「無」置於老子「天下萬物生於有，有生於無」（〈第二十五章〉），「無名天地之始，有名萬物之母」（〈第二十五章〉）之

² 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 196。

³ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 197。

⁴ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 197。

⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 494。

「無生有」的觀念下理解，難免使人將意識膠泥於生(無)與被生(有)的因果關係上，而產生觀念上的衝突。郭象在〈齊物論〉中有類似的注文，其注「夫吹萬不同，而使其自己」(〈齊物論〉)時曰：

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。⁶

牟宗三先生在《才性與玄理》一書中，對此注文的精闢見地，足資吾人參酌以洞澈郭象注的真義。依牟先生之意，若只是將郭象此注「無既無矣」之「無」視為一單純之無，抽象而空名之無，未免於著，若能探得郭象的真意，並不如此衝突。分解的說，可以說「無生有」，若自主體之渾化境界而言，則無所謂「無生有」。故牟先生以「動觀則有，靜觀則無」解之，並進一步指出郭注之言「無既無矣，則不能生有」是在「靜觀則無」之方式下說的。郭象之意只是將分解方式下置於萬物背後之「無」翻上來，從主體之渾化境界上而說，所以只剩下自足無待一義可說，自足無待就是自生、自在之自然⁷。牟先生接著說：

此主體境界之自然即是「無」之境界，「一」之境界，「獨化」之境界，亦即是「與物冥而循大變」、「玄同彼我」之境界。⁸

此「自然」、「無」、「一」、「獨化」皆非靜態之死體，而是能「與物冥而循大變」順應而化；皆非單滯一邊，而是「即靜即動」、「即獨即化」、「即寂即照」、「即冥即會」、「循變即恆常」、「遷流即無待」、「即無即有」、「非無非有」之渾一境界。郭象將老子所分解之「無」翻上來而一起渾圓之，即顯出自生自在之獨化

⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 50。

⁷ 參見牟宗三著，《才性與玄理》，頁 199。

⁸ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 200。

之境界，並可解消「無生有」因果關係之滯。⁹

以上述牟先生之觀點來理解郭象注文「無則無所能推，有則各自有事」，則此「無」「有」即不膠著於「無生有」的因果關係，天地日月風雲因為「無所能推」，而能「各自有事」的運行不輟，實為自主體渾而化之之「即無即有」的境界，豈能探求出一主張者、維綱者、推行者？故如船山先生所言「以度數陰陽窺測天道者」、「盡古今言道、言治者」、「人百其喙，俱無可下語」。

再依牟宗三先生「道之作用的表象」的見解，進一步體會郭象此處的「有」、「無」，則能更顯此段義理之精彩。牟先生指出，道家在「實有層」和「作用層」是沒有分別的。有、無是道的雙重性，道家的「無」是主觀心境上的一種作用，將這種作用進一步視作本體，而以實有層意義的本體之姿態呈顯。有、無的雙重性是作用上顯出來的，透過作用層上的「無」，化掉違反自然的人為造作，來保障天地萬物的存有。¹⁰所以郭象「無則無所能推」的「無」，不能以「實有層」上的意義來界定其為一抽象之寂然死體，而必須透過作用層上的意義來理解，即是透過主觀心境上的作用來保障天地日月風雲的運行，這個「無」才是主張者、維綱者、推行者，這個「無」的境界，即是「與物冥而循大變」、「玄同彼我」之境界。以此脈絡觀之，則下文巫咸詔之答問就不致令人覺得答非所問。

關於開篇諸多自然現象的疑問，巫咸詔如此簡短的答問：

巫咸詔曰：「來，吾語女。天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶。九
洛之事，治成德備，臨照下土，天下戴之，此謂上皇。」¹¹

巫咸詔對於天地日月風雲運行的依據並沒有做出回答，而是提出帝王只要順著「六極五常」，天下就能大治，反之則招致災禍。此「六極五常」為何？巫咸詔

⁹ 參見牟宗三著，《才性與玄理》，頁 200。

¹⁰ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年，頁 127-135。

¹¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 496。

並未直指其內涵，故各家亦對此說法不一。成玄英疏「六極」即六合，就是四方上下。「五常」即五行，就是金木水火土，合而言之，即指天地自然之運行。¹²俞樾則認為是《洪範》的五福六極。¹³船山對此有殊於各家之評解，他將「天有六極」解為「天、地、日、月、風、雲，各盡其極」，而「五常」則解為「地也，日月也，風雲也，天皆因其常而用之」¹⁴。因前文所問者皆關於天地運行之自然現象，對於文字的連貫性而言，採成玄英之說似較為貼切。然就義理之探討，筆者則認為船山之說更具獨創之見。

依船山之意，天地日月風雲各盡其極，即是「天運不息」，「地處而不遷」，「日月推行而不輟」，「風雲隆施噓吸而不吝」，天地日月風雲既各盡其極，則不憂彼此、不礙彼此，此皆自然之極。而天地日月風雲之運行變易，既無常又終古類然而至常。極而常，即自然而無所不定。¹⁵

參酌船山之意，筆者認為帝王所順之「六極五常」，應可相應於牟宗三先生所謂「自主體而渾化之一境界」，即「無」之境界，「自然」之境界。帝王能順此六極而極之，應此五常而常之，能「與物冥而循大變」，此即莊子所謂的「明王之治」。莊子在〈應帝王〉假無名人之語曰：

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。¹⁶

無心而自然，心始能游，氣才能合，既能無心而自然，則無所偏私，能包容一切。此即「無為而無不為」，「無事而自成」之境界。帝王能修養至此境界，則天下大治。〈應帝王〉又曰：

¹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 496。

¹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 496。

¹⁴ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 197。

¹⁵ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 197。

¹⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 294。

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。¹⁷

明王的治道，功不由己，民不恃賴，物得其樂，常游無心之境。欲達明王之治道，須游「無心」之境界，與物冥而循其變，若「不能冥物，則迕物不暇，何暇遊虛哉！」

明此「六極五常」之意，而巫咸詔所謂之「上皇」，即〈應帝王〉所謂之「明王」。而「九洛之事」，學者間亦各有其說法，然不論採《洛書》九疇之說或指九州聚落之事¹⁸，皆言王者無心而順天不逆，應物不藏，達致「治定功成」、「道圓德備」的天下太平景象，故於義理上不需贅言討論。

〈天運〉開篇的問答，實為闡述「無為而治」的思想，依巫咸詔的答問，筆者認為提問者應為一有心於治天下者，且並非對自然現象運行依據的探索真正感到興趣，其所欲求之主張者、維綱者、推行者，實為其欲師之以勉效法之之對象。然巫咸詔探得此問者之意，以上皇之治道答之。順乎六極五常，絕棄私欲成心，無心而順天道之自然，無私而容萬物之自足，則天下大治矣。

屈原在《楚辭·天問》中亦有風格頗近之提問：「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？……天何所沓？十二焉分？日月安屬？列星安陳？」¹⁹莊子和屈原同處於世道崩毀的戰國時期，二者心有靈犀的提出相類之疑問，絕非僅限於表現其豐富的想像力及對自然現象探索之興趣，如此之提問，肯定有其當時的現實意義存在。

二、 至仁無親物我相忘

〈天運〉第二段借莊子之口對於至仁境界的答問，主要也是針對儒家的「仁」

¹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 296。

¹⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 496-497。

¹⁹ 黃靈庚集校，《楚辭集校·(中冊)》，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 524-532。

而加以批判，其文如下：

商太宰蕩問仁於莊子。莊子曰：「虎狼，仁也。」曰：「何謂也？」莊子曰：「父子相親，何為不仁？」曰：「請問至仁。」莊子曰：「至仁無親。」太宰曰：「蕩聞之：無親則不愛，不愛則不孝。謂至仁不孝，可乎？」莊子曰：「不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也？則去之遠也。故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直太息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰，至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。是以道不渝。」²⁰

對於商太宰蕩的提問，莊子首先答以虎狼之親為仁，莊子此答實已點破商太宰蕩心中對於「仁」的執迷，若顯親愛之迹即為仁，則萬物皆有仁性。然虎狼親愛在問者的心中顯然並非「仁」之真義，故續向莊子探求仁的最高境界。莊子答以「至仁無親」，問者無法悟此深旨，遂生「至仁不孝」之疑惑，以下先對於莊子言「至仁無親」的義理做詮解。

(一)郭象對「至仁無親」的見解

「至仁無親」郭象注曰：

無親者，非薄德之謂也。夫人之一體，非有親也；而首自在上，足自處下，府藏居內，皮毛在外；外內上下，尊卑貴賤，於其體中各任其極，

²⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 498-499。

而未有親愛於其間也。然至仁足矣，故五親六族，賢愚遠近，不失分於天下者，理自然也，又奚取於有親哉！²¹

此處的無親不當落於實有層上的否定解之，無親當落在作用層上解，商太宰蕩因將「至仁無親」落於實有層上解之而偏執一端，因而產生「至仁不孝」之疑惑。郭象以身體為喻，首足腑臟皮毛安於上下內外，各盡其極，親愛不施於其間，無親即無所不親，將此無親推之於天下，則無分親疏遠近，皆能自安於天下，此至仁無親，即不特顯仁親，任物而自然也。成玄英疏曰：「夫至仁者，忘懷絕慮，與大虛而同體，混萬物而為一，何親疏之可論乎！泊然無心而順天下之親疏也。」²²忘絕心中對於「仁」的執著，才是仁的最高境界。能「玄同彼我」，「與萬物為一」，化除分別，自然無親疏遠近可分，然「虎狼之親」可謂不仁乎？

(二)老子的「仁」

關於「仁」，《道德經》中可見如下：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。（〈第五章〉）

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。」（〈第十八章〉）

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（〈第十九章〉）

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。（〈第三十八章〉）

在儒家，「志於道，據於德」的根源是「依於仁」（《論語·述而》），老子提出「不仁」、「絕仁」是對儒家的「仁」做一根本上之反省，是一「正言若反」之反

²¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 498。

²² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 498。

省。老子認為天地、聖人對仁心的不執持，即所謂「聖人無常心」，萬物才得以自生，百姓才得以自理。儒家的仁心，發而為仁義禮智四端，聖人制禮作樂，故曰「仁義聖智」。周文疲弊的時代，禮樂制度因僵化而產生質變，過甚的人為造作，無法引起內在生命的共鳴，故老子認為仁義禮智是有心用知有為，甚至有大偽，尤其「禮者，忠信之薄而亂之首也」，有心造作的仁義聖智必須絕棄，絕棄了仁義，仁義才得以成全，絕棄了聖智，聖智才得以成全。老子的「不仁」、「絕棄」亦非實有層上的否定，而是作用層上的化解、保存。故王弼注曰：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」²³

(三)牟宗三對「天地不仁」的見解

牟宗三先生對於「天地不仁」一語，亦發其獨到之見解曰：

故「天地不仁」之「不」不是「莫」，即不是與「適」對立之另一邊。特顯仁親，有偏愛，是一邊，否定仁親而特不仁，亦是一邊。故此「不仁」非殘忍之意也。凡邊見對立，皆是有主有適，皆足成窒塞。²⁴

牟先生指出，「天地不仁」不可作為一命題而觀之，而是一超過仁與不仁之對待、超越命題，且由遮以顯、雙遮二邊而無所主無所適之遮顯語句。此語句所顯為一絕對之沖虛、絕對之「一」。有別於其他學者的詮釋，牟先生的「不仁」不落於一邊，而是一遮撥語。以遮而顯其無所主無所適之自然義。²⁵王弼注云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」依牟先生之意，此處的「不仁」是不特顯仁親，以開萬物「自相治理」之源而不窒塞，而浮現一超越「仁」與「不

²³ 王弼著，《老子指略》，收錄於樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局有限公司，2006年，頁199。

²⁴ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁144-145。

²⁵ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁145。

仁」之對待的沖虛之德於其上，而此沖虛之德即「天地任自然」之自然²⁶。筆者按：此超越「仁」與「不仁」之對待的沖虛之德，是高於不特顯仁親，而不執著於「仁」與「不仁」之分別的境界。接下來王弼所繼之注，即是偏執於「仁」之一邊所產生之弊病。王弼注曰：「仁者，必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載矣。」牟先生認為「造立施化」即是有所主宰，為其做主，如此則違逆萬物之本性。「有恩有為」即有所偏愛有所不愛，有為有不為，如此則無法涵容萬物的存在。違逆萬物之性，萬物則失其本真，存在於天地之間亦失其意義。無法涵容萬物的存在，顧此失彼，則天地萬物亦不完備。²⁷牟先生對於老子「天地不仁」的詮解實為一自主觀作用證成之自然境界義，此解對於本段「至仁無親」義理之詮釋，極具參考價值。

(四)莊子的「仁」

關於「仁」在《莊子》書中亦有所討論。〈齊物論〉曰：「大仁不仁」，郭象注曰：「無愛而自存」²⁸，無所偏愛就無所不愛，而萬物得其自己而存於天地。此義同於「至仁無親」，老子的「不仁」，亦為上述牟先生所謂「沖虛之德」。〈齊物論〉又曰：「仁常而不成」，郭象注曰：「物無常愛，而常愛必不周。」²⁹成玄英疏曰：「不能忘愛釋知，玄同彼我，而恆懷恩惠，每挾親情，欲効成功，無時可見。」³⁰對物特顯仁親，有所偏愛，則必有所不愛，萬物就無法周全的存於天地，唯有忘其所愛，亦使物忘我之恩惠，「自主體而渾化」物我之相對，萬物才能成就其自己。〈大宗師〉有「有親，非仁也」，此即本段所謂「至仁無親」的觀點。「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎」(〈大宗師〉)，將仁義的執持視為對人的一種殘害，同於老子所欲絕棄者。「齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁」(〈大宗師〉)，此亦同於老子所謂「天地不仁」之

²⁶ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 145。

²⁷ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 145。

²⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 86。

²⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 86。

³⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 87。

義。

綜上所述，「至仁無親」是作用層上的化解，化解偏執，不特顯愛親，以涵容萬物的存在。以此「至仁無親」即是老子的「天地不仁」，亦可以「至仁不仁」解之。

(五)莊子的「忘」

為了讓太宰蕩悟得「至仁無親」之深旨，莊子以其獨特的「忘」的智慧，將儒家的孝由家庭推擴於天下，可見莊子的「至仁」境界，即是「忘」的境界，而「忘」亦是一修養功夫。

〈齊物論〉中南郭子綦對顏成子游之答「吾喪我」，即是「我自忘」，忘記了我自身的一種「忘」的境界，亦即〈逍遙遊〉中之「无己」。〈天地〉亦曰：「忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。」天、人、物皆忘，才能入於大道。

從莊子的答問中，可以看出欲達至「至仁」的境界需要一層層「忘」的修養功夫，而非一蹴可幾。此類似〈大宗師〉中，顏回三「益」而達「坐忘」境界之進程，而「坐忘」是莊子思想中極為重要的概念。篇中孔子與顏回的對話如下：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」³¹

³¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 282-285。

「忘仁義」、「忘禮樂」皆忘於外猶未逮，須進而忘己，忘卻肉體存在，排除視聽作用，離棄形體去除智用，而與大道融為一體，故「坐忘」功夫中，忘己至為關鍵，己可忘則無所不忘。「莊周夢蝶」忘己是蝴蝶抑或莊周，南郭子綦的「今者吾喪我」亦是忘己，再者「泰氏，其臥徐徐，其覺于于，一以己為馬，一以己為牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人」（〈應帝王〉），聽任他人指自己為牛，指自己為馬，此「無己」即「忘己」。

(六)「至仁」境界的六層次修養功夫

將孝由家庭推擴於天下而達「至仁」境界的修養功夫，於此提出六層次：「敬孝」、「愛孝」、「忘親」、「使親忘我」、「兼忘天下」、「使天下兼忘我」。原文「以敬孝易，以愛孝難」雖無「忘」字在其中，筆者認為猶是「忘」之工夫，可以如此理解之：「以敬孝易」，則忘敬以愛孝難。透過「忘」之又「忘」的修養工夫，而達至「使天下兼忘我」的境界，最後與大道融而為一，即是「至仁」的境界。

其中「使親忘我」、「兼忘天下」、「使天下兼忘我」三句在義理的詮釋上，學者間各有勝場。然最引人側目者為張松輝先生對於此三句的見解。張先生解此三句為「使父母忘卻自我」、「使父母連同天下人一起都忘卻」、「使天下人都忘卻自我」，參照其對整段文字的解析：

本段認為勉強自己去孝敬父母，不是真正的孝敬；……而最高的孝敬就是讓父母也獲取大道，從而忘卻自我，忘卻萬物，達到完全自由的境界。³²

顯然張先生將原文中的「我」，解成「自我」，即「父母自己」，使父母忘其自己，即父母的「吾喪我」。父母入於道而忘其自己，更進一步要使父母連同天下人一起都忘卻，而最終亦要天下人忘其自己也入於道。若張先生所欲發揮者為

³² 張松輝著，《莊子譯注與解析·(上)》，北京：中華書局，2011年，頁276。

一道家生命情態的至孝之境界，此解不悖於莊子之思想內涵，此即〈大宗師〉所謂「人相忘於道術」，可謂頗具創造性之詮釋。然若觀察下文「夫德遺堯、舜而不為也，利澤施於萬世，天下莫知也」，忘堯、舜之德而無為，利澤默施，百姓日用而不知，所論者為君王「無為而治」之旨，則張先生之見解置於本文脈絡中以觀之，則顯得扞格。

《道德經·第四十八章》曰：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

老子的「損」即為莊子之「忘」，老子的「損」，損至無為，而莊子的「忘」，忘至相忘。老子的無為足以取天下，而莊子的相忘足以澤萬世。莊子「至仁」的境界，由孝推演至天下之治道，其中涵蘊著「無為而治」的政治哲理，豈止是「孝」之層次足以言之。

三、 不役其德大道不渝

(一) 對儒家「德」的批判

道家所言之「德」異於儒家。儒家之德以仁義禮智來規定，落實於人生界。子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（《論語·述而》），故其德常須有所執持與自勉。在莊子看來，如此出於執持勉力而為之「德」（儒家），是對其「德」（道家）有所「役」的。《道德經》曰：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」（〈第三十八章〉）又曰：「失道而後德，失德而後仁。」（〈第三十八章〉）王弼注此「德」曰：「德者，得也。常得而無喪，利而無害。」道家的「德」以無為心，以無為用，故其「德」，是對儒家一種「正言若反」的反省與批判，

意在破除儒家的偏執，以提升生命的境界。

莊子於此提出「孝悌仁義，忠信貞廉」八種儒家之德加以批判，亦是本於「無為而治」之思想。子曰：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·為政》）顯然儒家的「德」是治道很重要的根據，然成玄英疏曰：「悌，順也。德者，真性也。以此上八事，皆矯性偽情，勉強勵力，捨己效人，勞役其性，故不足多也。」³³執持「孝悌仁義，忠信貞廉」以自勉力行，即役己之德，害己之性。王夫之曰：「仁孝之名不立，奚勉勉于敬愛以擾天下哉？」³⁴若標舉仁孝以求效勉，即有施有為，即「矯性偽情」，即攪擾天下之作為。「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。」（《道德經·第十八章》）君王為無為之道，大道盛行，「孝悌仁義，忠信貞廉」自然行於其中，無須特以標舉以求效勉，故莊子言此「不足多也」。

（二）「貴」「富」「顯」的屏棄

郭象注曰：「夫貴在於身，身猶忘之，況國爵乎！斯貴之至也。」³⁵依莊子「忘」之修養工夫而言，己身既已能忘，則顯貴於身之國爵、顯富於身之國財，顯名於身之聲譽，皆能忘之，成玄英疏曰：「既一毀譽，混榮辱，忘物我，泯是非，故令聞聲名，視之如涕唾也。」忘爵反顯其身之貴、忘財則顯其身之富、忘譽則其身顯，《道德經》曰：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」（〈三章〉）此即「作用之保存」，此即「無為無不為」之大道。

³³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 500-501。

³⁴ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 198。

³⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 501。

第二節 〈咸池〉三奏順化無待的悟道進程

〈天運〉第三段的內容頗為特別，藉由〈咸池〉之奏所給予人之感官體會，進而引人入於悟道之境。〈樂記〉曰：「咸池，備矣。」鄭注：「咸，皆也；池之言施也。言德之無不施也。」《白虎通德論·禮樂》曰：「黃帝曰咸池者，言大施天下之道而行之，天之所生，地之所載，咸蒙德施也。」，可見〈咸池〉所象徵者為一天地萬物依道而行之自然景象。劉榮賢先生則指出：

此文對黃帝咸池之樂的描述，實際上是對天地氣化的描述；而與其說是對天地氣化的描述，毋寧說就是對聖人至高無上的精神境界的描述。³⁶

依劉先生之見，音樂即是天地氣化的一種外在表現方式，而氣的流行變化所依據者為自然的天道，此種「氣動」，無法以文字概念加以敘述，但可以透過文學性的文字，融入生命的情境，展現高度的精神境界。³⁷然筆者認為〈咸池〉之樂的演奏，除了展現聖人的生命境界外，亦可視為一體道悟道，由凡入聖之生命境界的昇進，以下將本段分為四小節論述之。

一、 聞〈咸池〉之樂悟至樂之道

〈天運〉第三段以北門成與黃帝的對答為開頭，其文如下：

北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得。」帝曰：「女殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清。夫至樂者，先應之以人事，順之以

³⁶ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 372。

³⁷ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 372。

天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。³⁸

北門成聞於黃帝所奏〈咸池〉之樂，經歷了「懼」、「怠」、「惑」之感，而不能自主，成玄英疏曰：「怠，退息也。卒，終也。復，重也。惑，闇也。不悟至樂，初聞之時，懼然驚悚；再聞其聲，稍悟音旨，故懼心退息；最後聞之，知至樂與二儀合德，視之不見，聽之不聞，故心無分別，有同暗惑者也。」³⁹依成疏，又參照各家所同見，「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。」此七句為「吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清。」之注文，故可知北門城聞〈咸池〉之樂，初聞驚懼，再聞鬆懈，卒聞迷惑，其所悟者乃「至樂」之道。依注文，「至樂之道」為應人順天和物之道，〈至樂〉曰：「至樂無樂，至譽無譽。」⁴⁰亦曰：「至樂活身，唯無為幾存。」⁴¹則此至樂之道亦可謂「虛靜無為之道」。悟此「虛靜無為之道」，即能應人事、順天理、和萬物，故老子曰：「道常無為而無不為。」（《道德經·第三十七章》）

二、〈咸池〉初奏聞之而懼

黃帝初奏〈咸池〉，其樂相如下：

四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒無尾，其始無首；一死一生，一債一起；所常無窮，而一不可待。女故懼也。⁴²

〈咸池〉初奏，所顯者為天道之無常，即「所常無窮，而一不可待」。成玄

³⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 501-502。

³⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 502。

⁴⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 611。

⁴¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 612。

⁴² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 502。

英疏：「言春夏秋冬更迭而起，一切物類順序而生；夏盛冬衰，春文秋武，生殺之理，天道之常，但常任之，斯至樂矣。」⁴³依成疏，天道之常即天地萬物無窮之變化。筆者認為北門成聞之以「有待」，執於盛衰、清濁、死生、儋起、無窮之相對，無法體悟道之無常，故聞之而懼。老子曰：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」(《道德經·第二章》)現象界之一切事物皆相對而處於無常，而一切價值皆為人為所定，其間充滿著執著與專斷，若能超越「有待」，化解主觀的執著與專斷，以「無待」應人順天和物，則能體悟自然無為「至樂」之道。

三、〈咸池〉再奏聞之而怠

初奏聞畢，顯然北門成未悟至樂之道而感懼悚，黃帝續奏：

吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在阮滿阮；塗郤守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。吾止之於有窮，流之於無止。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也，儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。⁴⁴

為了化除北門成之「有待」，以入於「無待」，此奏則顯天道之超越。天道之超越，能化除一切事物之相對。化除陰陽之相對，日月之分別，短長之相形，柔剛之相剋，因不偏執於一端，故能和陰陽之序，齊日月之明，順群生之短長，任萬物之柔剛。因無所偏，故能遍及天地萬物。郭注：「至樂之道，無不周也。」成疏：「至樂之道，無所不徧，乃谷乃阮，悉皆盈滿。所謂道無不在，所在皆無

⁴³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 503。

⁴⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 504-505。

也。」⁴⁵道無所不遍，在谷在院，皆能盈滿。在於人，「塗郤守神」則如老子所言「塞其兌」也，閉塞其心知之用，而守其虛靜之精神。在於物，「以物為量」則隨物之大小限其量而割制不從己，如老子所言「大制不割」也。而此道之聲廣大，鬼神守其幽昧而不擾，此老子所謂「以道蒞天下，其鬼不神」。此道之名高明，日月星辰運行而不失其度。有窮盡者依此道而止，無止境者依此道而行。此超越之道，非耳目感官所能及，故慮而不能知、望而不能見、逐而不能逮。道德經對於道亦有如此之描述，老子曰：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。（《道德經·第十四章》）

超越的道並非現實世界的感官經驗所能及，亦無法以狀名之，故迎之隨之皆無所得，窮盡目知、屈盡力氣，反而離道愈遠而不能及。唯有去知絕慮，「形同槁木而心若死灰」，如南郭子綦之「隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦」，忘其形，虛其心，而入於「委蛇」。「委蛇」者，成疏曰：「委蛇任性，故順萬境而無心；所謂隳體黜聰，離形去智者也。」⁴⁶〈應帝王〉中壺子答列子所問曰：

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。⁴⁷

此「委蛇」即是壺子所示最根本之大道，無心以順化。然筆者認為北門成於此所

⁴⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 505。

⁴⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 507。

⁴⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 304。

悟之「委蛇」者，尚未達於無心之境界。此「委蛇」只是去其心知耳目所感官之相對，而息其懼悚之情。此悟道之進程，仍「有待」於心知耳目，猶能辨其音聲之短長柔剛，終因目窮力屈而順應萬境。故成玄英於「無怠之聲」疏曰：「再聞至樂，任性逶迤，悚懼之心，於焉怠息。雖復賢於初聞，猶自不及後聞，故奏無怠之聲。」⁴⁸顯然，北門成於此猶未達至樂之道，黃帝因此三奏〈咸池〉。

四、 〈咸池〉三奏聞之而惑

吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形；布揮而不曳，幽昏而無聲。動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏為之頌曰：『聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。』汝欲聽之而無接焉，而故惑也。⁴⁹

〈咸池〉三奏以「無怠之聲」，此「無怠」郭注曰：「意既怠矣，乃復無怠，此其至也。」⁵⁰意之怠猶未達至樂，故此以「無怠」奏之，化去意之怠，筆者認為此亦可解為「無待」。此「無怠」之聲，以「自然之命」調之，於此郭注曰：「命之所有者，非為也，皆自然耳。」⁵¹自然之命出於自然無為，有為者非自然也。成疏則曰：「凡百蒼生，皆以自然為其性命。所以奏此咸池之樂者，方欲調造化之心靈，和自然之性命也已。」⁵²此奏所欲達者為造化心靈與自然性命之調和，於此所體悟之道，即從超越而向內收攝於主體而無心觀照萬物之自然。故所奏者

⁴⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 508。

⁴⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 507。

⁵⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 508。

⁵¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 508。

⁵² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 508。

若萬物混同競逐，叢聚而生，各得其樂，而不辨其形；所奏者又擴散揮灑，毫無牽滯，此「布揮而不曳」成疏曰：「揮動四時，布散萬物，各得其所，非由牽曳。」⁵³所言者為自然無待之意。其奏最終歸於幽冥昏暗而無聲，此無聲即無心之虛寂。然雖寂能應動隨時，雖動能恆處幽寂，此如老子所曰：「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存。」(《道德經·第四章》)然聞此奏之「死、生、榮、實、行、流、散、徙」如同觀照萬物之變化，體天道之自然，而心無所定執。

聞此奏能體悟道之最高境界，此境界即是聖人境界。聖人能通達萬物之情，順應自然之理，不執於感官之用，而感官之用自然具足，因此老子曰：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，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。(《道德經·第十二章》)

聖人不逐感官聲色之欲，只求實其腹。而蔣錫昌先生認為老子以「腹」為一種簡單清靜生活之象徵，為「腹」即為無欲之生活。據此，「天機不張而五官皆備」之樂即郭注所謂「忘樂而樂足，非張而後備」之樂，不執著於感官之樂，忘此感官之樂而無欲，則此樂「無言而心說」也。而神農氏所讚之語，成疏曰：「大音希聲，故聽之不聞；大象無形，故視之不見；道無不在，故充滿天地二儀；大無不包，故囊括六極。」⁵⁴此成玄英引老子之言「大音希聲；大象無形；道隱無名。」(《道德經·第四十一章》)對於道，因聲希而不能以聽聞之，因無形而不能以視見之，故「天機不張」，欲聽之當然無所得而入於惑矣。〈咸池〉三奏以自然之道，勘破聞者對於感官之執著，世人常因耽溺於感官聲色之欲，耳不能聞大音，目不能見大象，唯有釋放執著，虛寂涵物，才能體悟至樂之道。

⁵³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 508。

⁵⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 510。

黃帝三奏〈咸池〉，令聞者經歷了「懼」、「怠」、「惑」，而「惑」故「愚」，「愚」則與道會通融合。然此「懼」、「怠」、「惑」若只視之為身體上之感覺體會，於義未免於粗淺，此「懼」、「怠」、「惑」實為象徵證得道體的過程中，生命境界三個層次的突破與昇進。「懼故崇」，成疏：「初聞至樂，未悟大和，心生悚懼，不能放釋，是故禍崇之也。」⁵⁵此為第一層；「怠故遁」，成疏：「再聞之後，情意稍悟，故懼心怠退，其迹遁滅也。」⁵⁶此為第一層「懼」之突破；「惑故愚」，成疏：「最後聞樂，靈府淳和，心無分別，有同聞惑，蕩蕩默默，類彼愚迷。不怠不懼，雅符真道，既而運載無心，與物俱至也。」⁵⁷此為第二層「怠」之昇進。老子對於體道有一套特別的功夫：「為道日損，損之又損，以至於無為」（《道德經·第四十八章》）此即減損私慾妄見、我執分別，歸返純真質樸的工夫。老子又曰：「衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。」（《道德經·第二十章》）昭昭察察是世人算計識辨之心，而其帶給我們的乃是「為學日益」。然老子並不認為這值得學習，老子反而覺得「愚人之心也哉」的我，放下一切算計，才能合於道，所以他反對此算計之心的使用，故「為道日損」。聞〈咸池〉三奏而證得道體，亦可謂「損」之工夫，損其妄執，損其分別，損之又損，以至於「愚」，而此「愚」即是能游於大道、自然無待的解放心靈。

第三節 無方之傳應物不窮的聖人智慧

孔子為儒家聖人，然聖人亦是莊子書中所提及的理想人格典範。〈逍遙遊〉曰：「至人无己，神人无功，聖人无名。」〈逍遙遊〉將至人、神人、聖人一同視為能夠「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」之理想人格。而此人格典範

⁵⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 510。

⁵⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 511。

⁵⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 511。

最大的特質就是「彼且惡乎待哉？」，亦即「無待」。聖人「無待」，無所定執，則「不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。〈天運〉第三段借顏淵之口，請魯國太師金對於孔子遊衛之行作評斷，其內容如下：

孔子西遊於衛。顏淵問師金，曰：「以夫子之行為奚如？」師金曰：「惜乎，而夫子其窮哉！」⁵⁸

魯太師金對於孔子西遊衛國之行，前後下了兩次「其窮哉」的評斷，並以「芻狗」、「舟車」、「桔槔」、「柎梨橘柚」、「猿狙」、「妍醜」六種譬喻，批論孔子對於推行古代禮法的偏執固著之心與價值標準主義。

一、對「執持固著之心」的批判

執持固著之心的形成及對精神上的羈絆，徐復觀先生有以下深刻之描述：

生活的環境、條件，已經變了，而自己生活的感情意志，被拋在變化的後面，以致不能不與無可挽回的變化相抗拒，這是人生非常可悲的現象。此種現象之所以成立，乃是把自己的知、情、意，常於不知不覺之中，定在某一生活片斷之上，只以某一生活片斷，作為我的實體，而加以執持；於是在此片斷以外的時代之流，生活之流，也都成為自己精神的荊棘。⁵⁹

周文疲弊的時代，大環境已經發生了變化，如果不能有所體認而執意於恢復周禮，以求再現淳古之世，對於自己無非是一種精神上的牽絆，亦造成如上所言之「數昧」。師金兩嘆「惜乎」，實為對孔子如此可悲的遭遇，所發出的惋惜與不捨。

⁵⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 511。

⁵⁹ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 394-395。

(一) 芻狗之喻

師金曰：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齊戒以將之；及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。將復取而盛以篋衍，巾以文繡，遊居寢臥其下，彼不得夢，必且數眯焉。今而夫子，亦取先王已陳芻狗，聚弟子游居寢臥其下。故伐樹於宋，削跡於衛，窮於商、周，是非其夢邪？圍於陳、蔡之間，七日不火食，死生相與鄰，是非其眯邪？」⁶⁰

「芻狗」在未陳之前和已陳之後，所受到的對待是如此的天差地遠。未陳之前，用竹箱盛裝，以文繡之巾覆蓋，主祭之人須先齋戒才能將它獻祭。獻祭過後，即遭丟棄而任人踐踏、焚燒。而孔子將先王已陳芻狗再次陳設，並聚集弟子於其下起居坐臥，即暗示孔子欲將過時的禮樂制度推行於當時的社會。

「芻狗」一語亦見於老子之語。老子曰：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」（《道德經·第五章》）此以芻狗喻萬物、百姓，乃取芻狗當用則用，當棄則棄而不著意之意，以喻任萬物之自生自成，任百姓之自作自習。然此意即與師金所謂的「芻狗」之意相通。師金認為孔子偏執固著於先王的禮樂制度，而不知順時應物。如此之執持固著，使得孔子身陷一連串的困厄，「伐樹於宋」、「削跡於衛」、「窮於商、周」，甚至「圍於陳、蔡之間」而「死生相與鄰」。

(二) 舟車之喻

夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周、魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推

⁶⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 511-512。

舟於陸也，勞而無功，身必有殃。⁶¹

以水喻古，以今喻陸，以舟喻周，以車喻魯，舟行於水是其必然，若強行舟於陸，即暗示孔子欲將古代西周之禮樂制度推行於魯國，如此不僅徒勞無功，還會身受遭殃。《左傳》中亦有相關之記載：

季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼，仲尼曰：丘，不識也。三發，卒曰：子為國老，待子而行，若之何子之不言也。仲尼不對，而私於冉有曰：君子之行也。度於禮，施取其厚，事舉其中，斂從其薄，如是則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足，且子季孫若欲行而法，則周公之典在，若欲苟而行，又何訪焉，弗聽。（《左傳·哀公十一年》）

關於季康子欲按田徵稅之事，孔子以「君子之行也。度於禮，施取其厚，事舉其中，斂從其薄」、「周公之典在」回之，顯然孔子對於禮之堅持，難以得到季康子的認同，而根據《史記·孔子世家》的記載：

魯哀公問政，對曰：「政在選臣。」季康子問政，曰：「舉直錯諸枉，則枉者直。」康子患盜，孔子曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕。（《史記·孔子世家》）

欲在魯國推行禮制的孔子終究無法得到魯國的重用，師金如此之比喻，猶是在批判孔子對於禮樂制度的執持固著。

⁶¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 513。

(三) 猿狙之喻

故禮義法度者，應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齷齪挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猿狙之異乎周公也。⁶²

成玄英疏曰：「周公聖人，譬淳古之世；狙猿狡獸，喻澆競之時。是以禮服雖華，猿狙不以為美；聖迹乃貴，末代不以為尊。故毀禮服，猿狙始慊其心；棄聖迹，蒼生方適其性。」⁶³「澆競之時」即追名逐利風氣浮薄的時代，於如此價值崩壞之時代推行周禮，不啻是將周公之服穿在猿猴身上。孔子執持固著於周禮的美善，卻忽視現實條件的限制，則「禮服雖華，猿狙不以為美」，所得到的結果必然是「齷齪挽裂，盡去而後慊」之無情對待。

(四) 妍醜之喻

故西施病心而曠其里，其里之醜人見而美之，歸亦捧心而曠其里。其里之富人見之，堅閉門而不出；貧人見之，挈妻子而去之走。彼知曠美而不知曠之所以美。⁶⁴

成語「東施效顰」的典故即出於此，而師金此比喻堪稱妙趣。「曠」之所以美乃因其由西施所現，周禮之所以美善，則因淳古之風得以行之，若執意將周禮行於競逐名利之世，猶如醜人現「曠」，其醜倍增，故郭象注曰：「況夫禮義，當其時而用之，則西施也；時過而不棄，則醜人也。」⁶⁵醜人現「曠」，人皆鄙而避之，如此窘境，即暗諷孔子執持固著，欲將周禮推行於各國所受「伐樹於宋」、「削

⁶² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 515。

⁶³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 515。

⁶⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 515。

⁶⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 516。

跡於衛」、「窮於商、周」之遭遇。

二、對「價值標準主義」的批判

價值標準主義所造成的影響，亦是老莊思想所關注者。陳德和先生說：

立場的分立與對決乃是標準主義的慣犯所招惹出來的糾葛，它可以擴大到知情意的任何層面，意即：真與假、對與錯、是與非、善與惡、美與醜等等的相對分別，以及由之而生的好惡取捨迎拒，都會因它而不斷產生，所以影響更為可怕。⁶⁶

陳先生更以《道德經·第二章》為據，提出獨到的見解。他指出《道德經·第二章》是老子對「標準主義」者的武斷偏狹做出警告，因為他們喜歡量尺寸、定規矩、用自己的意思去評價事物的高低然否；「標準主義」者已然是以主觀的意見為裁判的依據，並將天底下的事物做出一刀兩段的切割，所有二元的對立即跟著接踵而至，卻不知如此一來宇宙萬有的原來和諧就被破損毀壞了。⁶⁷

〈應帝王〉中「渾沌鑿竅」的寓言，即能啟發吾人對於「價值標準主義」的深思。〈應帝王〉曰：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，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。⁶⁸

寓言中的南北海兩帝猶如「價值標準主義」的服膺者，他們以自己的標準為標準，

⁶⁶ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空大出版社，2007年，頁183。

⁶⁷ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，頁183-184。

⁶⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁309。

殊不知愛之適足以害之，由此可見「價值標準主義」所產生的影響亦不容小覷。

(一) 桔槔之喻

且子獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼，人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪於人。故夫三皇、五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治⁶⁹

「桔槔」者，取水之器械也。〈天地〉中，為圃者則將「桔槔」視為「機心」而「羞不為也」，然於此段中僅取其作動之喻。此「桔槔」成玄英疏曰：「人牽引之則俯下，捨放之則仰上。俯仰上下，引捨以人，委順無心，故無罪。夫人能虛己，其義亦然也。」⁷⁰周禮在孔子心目中是最高的價值標準，子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）又曰：「周之德，其可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）此見孔子對周禮的維護非常堅決。「桔槔之喻」暗示若能破除心中的價值標準，虛己無心，委順人之引捨，則能不得罪於人。此「俯仰而不得罪於人」似乎有對治儒家「仰不愧於天，俯不忤於人」（《孟子·盡心上》）的道德標準之意。三皇五帝治世的禮義法度，各有殊勝，所重者在治不在同，沒有一定的價值標準，故禮制當應於世之淳古澆競而時變，如桔槔為人之所引而隨之俯仰。

(二) 「粗梨橘柚」之喻

故譬三皇、五帝之禮義法度，其猶粗梨橘柚邪！其味相反，而皆可於口。⁷¹

三皇五帝之禮法，猶如「粗梨橘柚」，各有其甘美苦澀，然食之皆可口，即

⁶⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

⁷⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

⁷¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

皆得用於治世。而孔子心中的周禮，並非亙古不變的價值標準，故成疏曰：「譬三皇五帝，澆淳異世，至於為政，咸適機宜也。」⁷²三皇五帝之治天下，應時制宜，此即如上所言「不矜於同而矜於治」者。

三、無方之傳

師金以六種譬喻，暗批孔子的遊衛之行，從字裡行間雖然可見其語帶嘲諷，然如吾人所知，老莊思想裡總是隱含著「正言若反」的智慧。陳德和先生稱此「正言若反」的智慧為曲線型智慧，他認為從「正言若反」的曲線型智慧而論，老莊思想對於道德和知識的反省批判，倒像是對歷史文化的解蔽治療。⁷³《莊子》書中，不乏此類批判儒家道德思想之「正言若反」的智慧，從嘲諷批評的文字當中，嗅出老莊所帶給吾人之啟發，實為閱讀老莊思想之文本者，所當著力之處。師金的譬喻，點出孔子所蔽，然亦提供了解蔽的治療藥方。孔子蔽於偏執固著之心和價值標準主義，而解蔽之藥方則為「無方之傳」。

如何破除「執持固著之心」與「價值標準主義」，師金曰：

彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。⁷⁴

「無方之傳」郭象注曰：「時移世異，禮亦宜變，故因物而無所係焉，斯不勞而有功也。」⁷⁵意乃順時因物，無所定執，故能「無為而無不為」。成玄英疏曰：「夫聖人之智，接濟無方，千轉萬變，隨機應物。」⁷⁶接待萬物，心無定執，因應隨順，即是聖人的智慧。然筆者認為此「無方之傳」應為一破除我執、解消對立的工夫。

依莊子的思想而言，人生的困境皆是我執所引起，而我執即是《道德經》中

⁷² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

⁷³ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，91 頁。

⁷⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 513。

⁷⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

⁷⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 514。

的「常心」，老子認為它是我們人生中一切痛苦的來源，所以一再諄諄教誨吾人要「無常心」，要「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」(《道德經·第二十二章》)莊子則稱我執為「成心」，亦稱為「師心」，〈齊物論〉曰：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎！夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？⁷⁷

莊子於此點破了吾人生命的茫昧之處，人往往只意識到自己的存在，於是就執持「成心」與他者無止盡的互相對抗而彼此耗損，如此終身勞碌不堪，受了極度的疲憊和困苦，而無法安頓生命，莊子指此為人生之悲哀。而人的生命在如此「心形並馳，困而不反」⁷⁸的情況下度過而不自知，即是自師其「成心」。

「成心」即「我執」，莊子發現了人生的種種痛苦不外乎「我執」所引起，因此提供了忘我、喪我的救苦良方。〈德充符〉曰：「故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」此忘的功夫，就是破除我執的實踐。而忘的最高境界，於〈大宗師〉中，女偶「外天下」、「外物」、「朝徹見獨」、「無古今」、「忘生死」即是此境界。顏回「忘仁義」、「忘禮樂」、「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」的坐忘，「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」亦是此境界。〈大宗師〉並曰：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」因為兩忘，所以能兩行，如〈齊物論〉曰：「聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」兩行亦即解消二元對立的衝突，破除價值標準主義，讓所有的分別都能無分別，亦即是「物

⁷⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 56。

⁷⁸ 郭向注「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎」之語，參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 61。

固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢
嵬憐怪，道通為一。」透過忘我功夫的實踐破除我執，達於兩忘之最高境界，兩
忘故能兩行而解消二元對立，於此萬物以道可通而為一，亦能應萬物於無窮。

第四節 絕仁棄義休心息智的生命本真

「孔子問禮於老聃」是否屬實，向來為哲學史上的公案，〈天運〉後三段以
孔子求道、語仁義、論六經於老聃為主要內容，此亦曾被援引為「孔子問禮於老
聃」的佐證，對此有學者持保留態度，懷疑是老子之徒所捏造以揚老貶孔之作，⁷⁹
姑不論此事是否屬實，然前文已有所提及，若將老莊思想所展現的智慧視為一
種「正言若反」的曲線型智慧，則吾人所當關注者應該是它所帶給我們的啟發，
且對於人生的解蔽治療。

一、 致虛守靜道有所止

本段以孔子求道於老聃之行，借孔老二聖之口，談論關於求道的要領，其內
容如下：

孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。老聃曰：「子來乎？吾
聞子北方之賢者也，子亦得道乎？」孔子曰：「未得也。」老子曰：「子惡
乎求之哉？」曰：「吾求之於度數，五年而未得也。」老子曰：「子又惡乎
求之哉？」曰：「吾求之於陰陽，十有二年而未得。」⁸⁰

孔子求道於度數五年，求道於陰陽十二年，至年五十有一，對於道還未領悟，然
道非度數，道非陰陽，於此求之，當然皆無所得。《論語·為政》曰：「子曰：『吾

⁷⁹ 清朝大學者崔述即懷疑孔子問禮於老聃之事，因為此事不見經傳，崔述並認為是「楊氏說者
因託諸老聃以誣孔子」，參見氏著，《考信錄·(下)》，收錄於楊家駱主編，《中國史學名著第四
集·(第二冊)》，台北：世界書局，1968年，頁20。

⁸⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁516-517。

十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」孔子自認為在行年五十時，已經對天命有所領悟，「天命」朱子注曰：「天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」若依朱子所注，孔子於此所領悟者為事物承受於天道所以當然之理，然依老子看來，此非道的全貌。徐復觀先生對於孔子的「知天命」則有其見解，他認為孔子所謂的天命，實際是指道德的超經驗地性格而言，即是道德的普遍性、永恆性。孔子「五十而知天命」的「知」，是「證知」的知，孔子從經驗的累積中，從實踐的上達中，證知了道德的超經驗性。⁸¹此段以「知天命」的孔子，而求道於老聃作為安排，顯然隱含著道家對於儒家道德的批判。

老子接著對於道的特性做了如下之論述：

老子曰：「然。使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進之於其親；使道而可以告人，則人莫不告其兄弟；使道而可以與人，則人莫不與其子孫。然而不可者，無佗也，中無主而不止，外無正而不行。由中出者，不受於外，聖人不出；由外入者，無主於中，聖人不隱。」⁸²

言道之不可獻、不可進、不可告、不可與，乃因「中無主」、「外無正」。「中無主」是就受道者而言。郭象注曰：「心中無受道之質，則雖聞道而過去也。」⁸³此「受道之質」即「多言數窮，不如守中」的「中」。關於此「中」的涵義，嚴復先生說：「夫『中』者何？道要而已。」蔣錫昌先生認為此「中」乃老子自謂其中正之道即「無為」之道也，亦即清靜之道。張默生先生則將此「中」與儒家的「中」作比較：儒家的「中」，是不走極端的「中庸」之理；老子的「中」，則有中空的意思，如橐籥未被鼓動時的狀態，象徵著虛靜無為的道體⁸⁴。而此「受

⁸¹ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 86。

⁸² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 517。

⁸³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 518。

⁸⁴ 陳鼓應著，《老子今註今譯》，頁 69。

道之質」，亦可謂老子的「德」。老子曰：「道生之，德畜之。」(《道德經·第五十一章》)此「德」，徐復觀先生稱為「分而尚未成形的德」，此時的德是虛、是無⁸⁵。道德經裡有「玄德」、「常德」、「孔德」、「上德」，皆是指此「分而尚未成形的德」。徐復觀先生認為人稟著虛無之「德」而生，然出生後便成為一定的形質，此形質與其所自來的「德」有一定的距離。因為此形質的心有「知」的作用，此形質的的感官有「欲」的要求⁸⁶。而此「知」、「欲」會驅使人盲目追逐，而漸失其德，如老子所言「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂」(《道德經·第十二章》)。故要回歸於「德」，即保有「受道之質」，要有去知去欲的功夫，「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為」即是此種功夫。損知損欲，知欲去盡，至於無為。無為即是透過德而向道的回歸。「致虛極，守靜篤」亦是此種功夫。徐復觀先生說：

「致虛極」，結果是要人歸於無知。守靜篤的靜，老子自己的解釋是「歸根曰靜，靜曰復命」。「根」指的即是「一」，「母」，「樸」，「玄德」；不為「欲」所煩擾曰靜；從「欲」中超脫出來，回到生所自來的德，即是歸根，所以說歸根曰靜。精神回到此種境界，即是回到生命知所自來，所以說「靜曰復命」。人何以不靜，何以不能歸根，只是因人之有欲；「守靜篤」乃是由寡欲而至於無欲。⁸⁷

無欲是心中能守住此受道之質的關鍵功夫，老子主張無欲，並非否定人的生理自然欲望，而是反對心知對於自然欲望的宰制，故最根本之處是要求無知。故此言「中無主」，乃指心非處於虛靜，而為心知欲望所主宰。

能守住此「受道之質」，即「中有主者」，老子將之形容為嬰兒、愚人、赤子。

⁸⁵ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 340。

⁸⁶ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 341。

⁸⁷ 徐復觀著，《中國人性論史·(先秦篇)》，頁 341。

《道德經》曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（〈十章〉）

衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨怕兮其未兆；如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！（〈二十章〉）

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。（〈二十八章〉）

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。（〈五十五章〉）

嬰兒、愚人、赤子是「致虛極，守靜篤」功夫的成效，亦即是人回歸其所自來之德，人能回歸其所自來之德，道能入於人，即能「體道」。

此「受道之質」莊子書中亦有所提及，〈人間世〉曰：「且夫乘物以遊心，託不得已以養中。」此「養中」即保持心靈的中和虛靜。〈養生主〉「緣督以為經」之「督」即是以督脈為喻，意為虛無自然。故道之可獻、可進、可告、可與與否，在於人是否保有受道之質，即心中是否虛靜無為，老子以此回答欲求道之孔子，其意明矣。

至於「外無正而不行」，俞樾認為正乃匹字之誤。自外至者，無主不止，故此言中無主而不止也。自內出者，無匹不行，故此言外無匹而不行也。〈則陽〉曰：「自外入者有主而不執，由中出者有正而不距。」此正亦當為匹，「有匹而不距」亦通。依此解，老子言「無主不止」是就受道者而言，「無匹不行」是就授道者而言，意則可通。然郭象則注曰：「中無主，則外物亦無正己者，故未嘗通

也。」⁸⁸成玄英疏曰：「中既無受道之心，故外亦無能正於己者，故不可行也。」⁸⁹顯然郭象不以正為匹字之誤，而以正己解之，依郭之意，中無主則外物於己亦不能得其正，人能自覺地作虛一而靜的功夫，則萬物能各得其正，此實為一觀照萬物之主觀境界。牟宗三先生認為老子的道有「客觀性」、「實體性」、「實現性」的姿態，而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界，⁹⁰以此參照於郭象此注即可顯示出老莊義理型態之異。陳鼓應先生將此句譯為：「向外不能印證則道不能通行。」⁹¹筆者認為此說能呼應前文所述孔子「五十而知天命」的「證知」，隱含著老子對於孔子自認為證知天道的教誨，且與下文之意亦能貫通。「由中出者，不受於外，聖人不出；由外入者，無主於中，聖人不隱。」此二句實為聖人對「中無主而不止，外無正而不行」之實踐。聖人雖有所領悟證知，如不能為外物所接受，何必執意於出示；若由外而入，內心不能領受時，則聖人便不會留存，接著老子繼續對孔子提出諄諄告誡。

二、 假仁托義采真之遊

名，公器也，不可多取。仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，覲而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。⁹²

《道德經·第四十四章》曰：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費；多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」過分愛名，必

⁸⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 518。

⁸⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 518。

⁹⁰ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 177。

⁹¹ 陳鼓應著，《莊子今註今譯》，頁 411。

⁹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 517-519。

定要付出重大的耗費，老子於此提出此告誡，對孔子而言未必中肯，然孔子亦曾曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」(《論語·衛靈公》)道家是否真正理解儒家，仍存在討論空間，唯依答問的脈絡，老子認為孔子是以仁義搏取名聲者，所以接著提出其對仁義之看法。「仁義，先王之蘧廬也」如前文所述，老子雖言「絕仁棄義」，然並非於實有層對仁義的否定，先王可以仁義為「蘧廬」，即可見此義。老子所詬病者，是執著於仁義者，一執著於仁義，則「中無主」，內心無法虛靜自然，道必然無法止於心。此將仁義比喻為「蘧廬」即與前文所比喻「已陳之芻狗」同義，故成玄英疏曰：「仁義禮智，用訖宜廢。客停久，疵釁生；聖迹留，過責起。」⁹³

老子認為聖人不執著於仁義，即能獲得精神上的自由，即所謂「采真之遊」，此亦暗示孔子所當求之道。「遊逍遙之虛」無執則無為，「食於苟簡之田」自足則易養，「立於不貸之圃」無損己故無出。聖人無執、自足、無損己，於其心亦無一絲一毫之負累，及莊子所謂「至人無己」之境界。

三、 競名逐利天之戮民

接著老子以「天之戮民」來形容追逐財富、名譽、權勢而不休者，他說：

以富為是者，不能讓祿；以顯為是者，不能讓名；親權者，不能與人柄。

操之則慄，舍之則悲，而一無所鑒，以闖其所不休者，是天之戮民也。⁹⁴

人一旦迷戀於財富、名譽、權勢的追求，則會與他人形成對立，故不能讓、不能與，而終日患得患失，對於自我所追逐不休者，亦無所鑒戒，故只能愈陷愈深，而終究無法自拔，如此無法獲得精神上自由的人，簡直像是受著刑戮的人。「天之戮民」一語亦見於〈大宗師〉中，莊子借孔子之口自稱為「天之戮民」。〈大宗

⁹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 519。

⁹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 521。

師〉曰：

孔子曰：「彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」⁹⁵

孔子之所以自稱為「天之戮民」，是認為自己「游方之內」，而相較於子桑戶、孟子反、子琴張三人「遊方之外」，可以「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」，把生命當作「附贅縣疣」，把死亡當作「決疢潰癰」，把生命寄在「異物」，又托於「同體」，遺忘「肝膽耳目」等重要器官，而不為世俗之禮所擾。孔子於此言「天之戮民」，即認為自己受到禮儀的桎梏，與老子所言追逐財富、名譽、權勢而不休者的「天之戮民」，皆是指在精神上無法獲得絕對自由的可悲之人。

成玄英於此注曰：「是富好權之人，心靈愚暗，唯滯名利，一無鑒識，豈能窺見玄理而休心息智者乎！如是之人，雖復楚戮未加，而情性以困，故是自然刑戮之民。」⁹⁶追逐名利權勢者，心滯於名利而中無主，雖刑戮非由外加之，然困於情性，即精神上的不自由，故亦可謂之受自然刑戮之民。

四、 虛靜無為正己正人

老子接著提出八正之器，告之孔子曰：

⁹⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 267-271。

⁹⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 521。

怨、恩、取、與、諫、教、生、殺，八者，正之器也，唯循大變無所湮者，為能用之。故曰：正者，正也。其心以為不然者，天門弗開矣。⁹⁷

此「正之器」之「正」，各學者大都以「正人」解之，唯張松輝先生以「政治」為解，若參考成玄英疏：「夫怨敵必殺，恩惠須償，分內自取，分外與佗，臣子諫上，君父教下，應青春以生長，順素秋以殺罰，此八者治正之器，不得不用之也。」⁹⁸此「正」似乎有「政治工具」的意味。然吾人所當著重者為「唯循大變無所湮者，為能用之」此句。「大變」即自然之變化，能順應自然之變化而無所滯礙者，即虛靜無為者，即「正者」，始能用之。虛靜無為，則不滯於怨不怨、恩不恩、取不取、與不與、諫不諫、教不教、生不生、殺不殺，故「正者，正也」，虛靜無為，始能正。《道德經·第四十五章》則曰：「大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒靜勝熱。清靜為天下正。」清靜無為，能正天下，此天下可解為天下之人，故「正」者「正人」也。此天下若解為統治者之天下，則張松輝先生之解「正」為「政治」⁹⁹，於意也可通。老子認為內心無法認同此道理者，等同於「天門弗開」，即天然智慧之門無法打開。

五、 返樸歸德相忘江湖

本段借老子之口，強烈抨擊仁義「亂莫大焉」，不同於前文所言「仁義，先王之蘧廬也」，仁義可以為至人「采真之遊」的假托。而劉榮賢先生認為此段比較是純粹《老子》書中反儒墨之仁義及文明發展的觀念。¹⁰⁰其內容如下：

孔子見老聃而語仁義。老聃曰：「夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻

⁹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 521。

⁹⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 521。

⁹⁹ 張松輝著，《莊子譯注與解析·(上)》，頁 287。

¹⁰⁰ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 374。

嚙膚，則通昔不寐矣。夫仁義慳然，乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪？夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。黑白之朴，不足以為辯；名譽之觀，不足以為廣。泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖。」¹⁰¹

老子以「播糠眯目」、「蚊虻嚙膚」之感，比喻「仁義」造成人之不能辯天地四方、徹夜無法安眠。此成玄英疏曰：「是以外物雖微，為害必巨。況夫仁非天理，義不率性，捨己効佞，喪其本性，其為害也，豈眯目嚙膚而已哉！」¹⁰²「播糠」、「蚊虻」皆是微小之物，對人只產生肉體上的危害，而仁義憤心喪性，其危害豈是「眯目嚙膚」可比，故「亂莫大焉」。雖然老子對於仁義的抨擊如此強烈，但還是對孔子提出其「自然無為」的思想。「使天下無失其朴」，「朴」即「樸」，是老子思想中非常重要的概念。《道德經》中關於「樸」有如下的論述：

敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清？（〈十五章〉）

見素抱樸，少私寡欲。（〈十九章〉）

常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。

（〈二十八章〉）

道常無名、樸。雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。（〈三十二章〉）

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。（〈三十七章〉）

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。（〈五十七章〉）

「樸」是道所呈顯的一種真的狀態，葉海煙先生認為老子所謂之「樸」，乃物物

¹⁰¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 522。

¹⁰² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 522。

之本、物物之真、物物在己所顯豁的樸質而無以名之的本然狀態。「樸」之意義幾等於「自然」，「樸」是「道法自然」所呈顯的真實之有。¹⁰³依此，「使天下無失其朴」即使天下勿失其本然之性，人人在我，物物在己。依順著自然無為之風而動，此以風象徵自然無為，如前文所言「孰噓吸是？孰居无事而披拂是？」之任其自然之意。而風亦有展現其影響力之象徵。《論語·顏淵》曰：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」然此君子之德風，是仁義之風，而此放風而動之風，乃任自然無為之風，當有所分明。依無為之風而天下返於樸，則德可歸而身可立。如擂大鼓般的標舉仁義，欲追回已喪失自然之本性者，亦只是徒勞無功而已。此成玄英疏曰：「夫揭仁義以趨道德之鄉，何異乎打大鼓以求逃亡之子！故鼓聲大而亡子遠，仁義彰而道德廢也。」〈天道〉亦曰：「夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣，又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意！夫子亂人之性也！」即如《道德經·第十八章》所言「大道廢，有仁義」之理。

依此之理，鴻鵠、烏鴉之黑白，皆稟於自然的本性，不值得辯說妍醜。物物返其樸，歸其德，成其自己，標舉仁義，則物喪其性離其德，猶如將鵠黔而為黑，將烏浴而為白也。「名譽之觀，不足以為廣。」於此老子猶不忘告誡孔子，標舉仁義以搏取聲譽，對於生命是無所增廣的，郭象注曰：「夫至足者忘名譽，忘名譽乃廣耳。」¹⁰⁴唯有忘名譽，才能增廣自己的生命。本問答最後引〈大宗師〉之語「泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖。」依成玄英之疏，此句為前文之總結，意在駁斥標舉仁義之弊病，枯竭的泉源，形容失樸散純之世，而相濡以沫如行仁義以互濟，在民心澆競的時代，高舉仁義之旗以期挽救世道，不若反樸歸真，歸於玄虛之道德，彼此得性以虛淡而能互相忘懷。

船山則以「無我」的觀念解此段曰：

民未嘗不知愛也，而烏用吾愛？有所愛者，必有所傷，無傷焉足矣。立仁義

¹⁰³ 葉海煙著，《老莊哲學新論》，頁 67。

¹⁰⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 524。

之名，為成心而師之，益吾之所本無，而強以與物；陸魚相响之濕，能幾何哉？離江湖自然之樂而處於陸，乃見响濕之恩。自然者喪，徒以累心；目為之眯，寐為之不安。唯自矜高以不屑苟簡，及物已變，則必湮滯而不行。好辯以修名，自眯而自嚙也。自然之美利，黑者自黑，白者自白，機緘故不在我也。¹⁰⁵

人民自然知愛，毋庸特立仁義之名以愛之。有所愛則必有所不愛而傷之。仁義之名立，而成心亦起，役其德而強以與物，猶如陸上之魚相响以濕，離江湖而喪其自然，負累其心。聖人高傲自大而不屑於守虛無之道，其心必有所滯塞而無法應物之變。其辯物所為亦只是修名造譽，自眯其目，自嚙其膚而已。黑白皆其自然之性，其理非聖人所能掌握。船山此解乃不離自然之宗。

倡行仁義，必使天下喪其樸而失德失道，本段藉由對仁義的痛斥而宣揚「自然無為」之意旨，義理較近於老子的思想。

六、 上古淳世心之所嚮

本段老子與子貢所論三皇五帝治世之禍，與前段和孔子論仁義之亂，所表達之觀點並無不同。在子貢和老子對話之前，作者刻意藉孔子之口，而作出對老子的描述，其文如下：

孔子見老聃歸，三日不談。弟子問曰：「夫子見老聃，亦將何歸哉？」孔子曰：「吾乃今於是乎見龍。龍合而成體，散而成章，乘乎雲氣而養乎陰陽。予口張而不能嚙，予又何規老聃哉！」子貢曰：「然則人固有尸居而龍見，雷聲而淵默，發動如天地者乎？賜亦可得而觀乎？」遂以孔子聲見老聃。¹⁰⁶

¹⁰⁵ 王夫之著，《老子衍莊子解莊子通》，頁 203。

¹⁰⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 524-525。

關於孔子以龍的形象讚嘆老子，《史記·老子韓非列傳》亦曾有記載：「吾今見老子，其猶龍邪！」張默生先生認為此是對老子的道不可測之比喻，這樣的說法固然可以參考，然筆者認為這只是寓言故事上的安排，對於本段義理的探討並無關聯，甚至可以視為老莊後學揚老抑孔的另一種表現方式罷了。至於子貢與老子的對話才是吾人應當關注之重點，其文如下：

老聃方將倨堂而應微曰：「予年運而往矣，子將何以戒我乎？」子貢曰：「夫三王、五帝之治天下不同，其係聲名一也。而先生獨以為非聖人，如何哉？」老聃曰：「小子少進！子何以謂不同？」對曰：「堯授舜，舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不肯順，故曰不同。」老聃曰：「小子少進！余語汝三皇、五帝之治天下。黃帝之治天下，使民心一，民有其親死不哭而民不非也。堯之治天下，使民心親，民有為其親殺其殺而民不非也。舜之治天下，使民心競，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有天矣。禹之治天下，使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺，人自為種而天下耳，是以天下大駭，儒、墨皆起。其作始有倫，而今乎婦女，何言哉！余語汝：三皇、五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知慳於螭蠆之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎？其無恥也！」子貢蹴蹴然立不安。¹⁰⁷

本段對於三皇五帝之治天下所表達的觀點，較之於本篇前段師金答顏淵三皇五帝之禮義法度「不矜於同而矜於治」之應時制宜的觀點，呈現出很明顯的差異。依本段之意，天下自黃帝之治使民心「一」，至於堯，使民心「親」，舜使民心「競」，而禹使民心「變」，在文明的發展過程中，民心從渾樸的狀態，起了分別，分別一起，則現對立而競爭，每下愈況而至天下大駭，儒墨諸說競起。老子將此民心

¹⁰⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 526-531。

之失樸離德歸咎於三皇五帝之治，甚至以擾亂日月之光明、背離山川之精華、毀壞四時的運行，惡於毒蠍之尾、食人之獸痛斥三皇五帝之用知。如此強烈抨擊三皇五帝之治，而異於前段應時制宜的觀點，很明顯的可以看出外雜篇諸家思想融合的發展。唐君毅先生說：

然莊子外雜篇又有另一流之治道思想，乃純自歷史上稱道上古之政，以責當今之政之言。此則意不再于用道德以涵仁義禮法於其下，而意在見純任道德之政，超於一切後世之仁義禮法之上者。¹⁰⁸

本段對於三皇五帝之治道的價值予以全面否定，而隱涵著對於一自然無為至德之世之企慕，即是唐先生所言「另一流之治道思想」。此至德之世，淳樸之德超越于仁義禮法之上，一切累心役德的仁義禮法，皆被加以斥棄，而劉榮賢先生稱此為戰國時代反文明發展思潮下的思維模式。¹⁰⁹〈肱篋〉中，對於容成氏、大庭氏至伏羲氏、神農氏上古之世的盛讚，而對夏商周三代以下用智亂世的痛斥，〈在宥〉中對於三王所造成「天下大駭」的指陳，皆有此意。然與其稱此為反文明發展思潮，毋寧視為將當時現實時空環境的無奈與憤慨，化為對自然無為上古淳德之世的一種嚮往。

七、 去跡之累與化為人

本段孔子與老聃論《六經》，老子以《六經》為「先王之陳跡」，並提出「所以跡」之「法自然之道」，文如下：

孔子謂老聃曰：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道而明周、召之跡，

¹⁰⁸ 唐君毅著，《中國哲學原論·(原道篇卷一)》，頁 420-421。

¹⁰⁹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 375。

一君無所鈞用。甚矣夫！人之難說也，道之難明邪！」老子曰：「幸矣，子之不遇治世之君也！夫六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉！今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！夫白鵠之相視，眸子不運而風化；蟲，雄鳴於上風，雌應於下風而風化。類自為雌雄，故風化。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟得其道，無自而不可；失焉者，無自而可。」孔子不出三月，復見，曰：「丘得之矣。烏鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼。久矣夫，丘不與化為人！不與化為人，安能化人！」老子曰：「可。丘得之矣。」¹¹⁰

孔子以禮樂為教，不免對於《六經》生起種種之跡，而老子認為《六經》為「先王之陳跡」，其意如前文所言「先王已陳之芻狗」，既已為「跡」，則不足以執之為必然。郭象注曰：「所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。」¹¹¹於此並非否定《六經》的價值，而是當《六經》已不適於時勢之用，則當去之，而不得據之以矯役物之真性。「性不可易」故任性之自然，「命不可變」故應命之本然，「時不可止」故順時之推移，任性之自然，應命之本然，順時之推移，此即不壅之自然之道。得其道，則能無自而不可，之所以能無自而不可，郭象注曰：「雖化者無方而皆可也。」¹¹²此無方，如前文所述之「無方之傳」，以桔槔為喻，能隨人牽引而俯仰，亦是本段所言「與化為人」任自然而化以處事做人之意。「化」字見於《道德經》中有「侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」「我無為，而民自化」其意亦為「自然之化」。於此劉榮賢先生將自然分成二義，以明老子和黃老思想之異，可資吾人參考。他說：

若只純粹就「法自然而為化」的意義觀之，則老子與黃老並無不同。然「自

¹¹⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 531-533。

¹¹¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 532。

¹¹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 533。

然」有二義：一者指原始純樸的自然，一者指包含文明累進之現況的自然。老子近於前者，而黃老近於後者，就本段而論，既以六經為「跡」而論其「所以跡」，則其所謂「道之自然」必不能離於人類文明社會的現況。若就此義觀之，則本段應是由老子朝向黃老的發展。¹¹³

劉先生以思想史的角度，發掘此段微妙的義理轉向，可以提供吾人後續研究莊子外雜篇一可貴之方向。

除此之外，孔子言「與化為人」而得到老子的肯定，筆者認為「與化為人」是孔子絕其跡的一種內在生命境界的翻昇，亦即從「天刑」中獲得解放。然這畢竟是道家的義理型態，是站在道家的立場對孔子的一種殷殷期盼。〈德充符〉中有關於「天刑」之探討：

无趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」无趾曰：「天刑之，安可解？」¹¹⁴

孔子好學慕禮，對於禮樂難免有所跡，無法絕此跡，就道家而言即是一種桎梏，故无趾認為此跡即是孔子無法成為至人的原因。郭象曰：

夫無心者，人學亦學。然古之學者為己，今之學者為人，其弊也遂至乎為人之所為矣。夫師人以自得者，率其常然者也；舍己效人而逐物於外者，求乎非常之名者也。夫非常之名，乃常之所生。故學者非為幻怪也，幻怪之生必由於學；禮者非為華藻也，而華藻之興必由於禮。斯必然之理，

¹¹³ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 375。

¹¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 204-205。

至人之所無奈何，故以為己之桎梏也。¹¹⁵

幻怪必生於學，華藻必生於禮，此為至人所無可奈何之桎梏。依郭象，本段孔子之治《六經》，生起種種滯跡，而成為己之桎梏。儒者實現價值理想難免會遭遇客觀環境之阻礙，如文中所言「人之難說也，道之難明邪！」於此儒者也只是以「命」視之，然儒者對於此「命限」亦能轉化之，而彰顯出生命的崇高價值，因此大可不必將此命限視之以「桎梏」、「天刑」。然就道家的立場，一切阻礙生命自由自在者，應予以掙脫，而有所謂「天刑」之義。牟宗三先生曰：

然則孔子稱堯舜，與儒門稱孔子，固有其正面之稱道，而莊生之稱道則出之以「正言若反」也。而其所以「正言若反」者，因其智甚通透，而又不能直承仁體以言應物也。（又不能如佛教之言大悲以潤生）。此其所以有桎梏、天刑、戮民等詭辭所示之蒼涼悲感之境也。（蒼涼悲感是智者型之無可奈何。通透圓境矣，卻是消極意義之通透。而居宗體極者之承悲心仁體以言圓，則卻是積極的。故莊子書中有天刑、戮民等字樣，而儒門中無此字樣也。佛門中亦無此字樣也。此哲人型之老莊所以異於聖人型之釋迦與孔子也）。¹¹⁶

而老子以「類自為雌雄，故風化。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅」解此滯跡之桎梏，即是以一主觀境界之轉化而化之。物皆有其性，以心之修養功夫，而達「與物冥而循大變」之「玄同彼我」的境界，而能順萬物之性無累於心以「化人」，故絕此《六經》之跡，非否定《六經》之實有層的價值，而是絕此跡之累，於作用層上化解，如此才是道家「作用層保存」之真正用心。

¹¹⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 204-205。

¹¹⁶ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 220。

第四章 〈天運〉思想特色及當代價值

總觀〈天運〉全篇的內容，繼承老子思想，批判儒家的仁義而宣揚自然無為之道，乃占其大部分。劉笑敢先生將此篇歸為莊子後學中的黃老派，並認為這派作品既是研究莊子哲學演變情況的資料，也是研究黃老之學的重要資料。¹劉先生的研究固然有其重要根據及價值意義，然若只是將全篇的義理側重在君人南面之術的發揮，筆者則認為實屬可惜。

據劉榮賢先生的研究結果而論，外雜篇是莊子之後道家思想的後續發展所累積下來而被編入《莊子》書後附部分的材料。作者不出於一人，時間不出於一時，地域不出於一地，而外雜篇只能以篇首數字為代表以命篇名，可能原因為將一批零散駁雜的材料強加組織而編纂成篇章，根本沒有貫穿思想的主軸可以為命名依據。²吾人既然以外雜篇作為研究內容，力求在駁雜的材料中，能梳理出全篇的思想主軸，固然為吾人所當著力之處，然若能跳脫如此之思維，而從全篇駁雜的段落中，掘發出莊子後學對於道家思想所注入的豐富多元泉源，呈現老莊研究不同的面貌，此當可視為研究外雜篇的可貴之處。陳德和先生認為老子的思想到了莊子，即展現了心靈境界的拓昇開顯與精神理想的恢宏超拔，故莊子的學說可稱之為「生活化老學」或「境界化老學」。³本篇在相關學術研究中，大都以其所涵攝之黃老思想為主要義理研究向度，此固然可以視為一大特色，然在「帝張〈咸池〉之樂」一段所呈現的「至樂」境界，即蘊含了道家音樂美學思想，此即陳德和先生所謂「生活化老學」的範疇。至於〈天運〉思想在當代政治、教育、人生等議題上，對吾人均能有所啟發，而呈現其價值意義，以下分述之。

¹ 劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，頁 271。

² 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 19-20。

³ 陳德和撰，〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉收錄於《鵝湖學誌》，第 35 期，2005 年，頁 62。

第一節 〈天運〉思想特色

一、 會通儒道向黃老發展的政治思想

〈天運〉之旨亦以自然為宗⁴，並以闡述無為的政治思想為大部分內涵，然言自然無為，只是其粗跡，細觀其義理，本篇所蘊含的政治理念與作為，除了對老子思想有所繼承與轉化，〈天運〉中，藉由黃帝對答北門成所問〈咸池〉之樂，而歸於「愚」之自然之道，且再借老聃之口，言黃帝之治天下「使民心一」，可見黃帝即以自然為宗之帝王，故依此，能發掘從老子思想朝向黃老思想的發展傾向，此外，亦有揉合儒道而發揮的黃老學術思想。

黃老思想雖然起源較老子思想晚，然黃老絕非完全繼承老子，而是融合各家所發展的思想。陳麗桂先生說：

透過黃老思想的分析，可以發現：不論〈經法〉等四篇還是〈伊尹九主〉，都充滿道法色彩，都從天道上講治道，它們下降老子的「道」去牽合刑名，為「刑名」取得合理根源，也用「刑名」去詮釋老子的「無為」。繼承並改造老子的柔雌哲學，轉化為正靜、因時的政術。同時擷取陰陽家與儒家的理論，去調和潤釋這些因道全法的理論。全部思想因而呈現王霸雜治的色彩，完全印證了司馬談〈論六家要旨〉裡的話。⁵

根據《史記·太史公自序》中司馬談對「道家」的描述，並參考陳麗桂先生的論述及今人的相關研究⁶，可以整理出黃老思想大致上有幾項重要的特色：

1. 繼承老子「無為」為思想主軸，以黃帝君臣的對話內容以闡述義理，「黃

⁴ 王夫之著，《老子衍莊子通莊子解》，頁 196。

⁵ 陳麗桂著，《戰國時期的黃老思想》，頁 4。

⁶ 謝君萍，《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2006 年。

老」之「黃」即由此而來。

2. 黃老思想下降老子生天地之「道」，轉為「法天」「無為」之治道。
3. 黃老思想採擷各家之學以豐富學術內涵。
4. 黃老思想著重「正靜」「因時」的概念，即司馬談所謂「以虛無為本」，「無成勢，無常形」，故能「與時遷移，應物變化」。

依上所述黃老之特色，析論〈天運〉所蘊含之政治思想特色如下。

(一) 對老子思想的繼承與轉化

超越於天地萬物之上的「道」的概念，為老子所首創。《道德經·第四十二章》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」言道是天地萬物生成的本源。

《道德經·第二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」言道不僅先天地而存在，而天地萬物也是由道所產生。莊子於〈大宗師〉曰：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。」顯然道為老子和莊子思想最根本的概念。

至〈天運〉首段，老莊思想中道的位階先於天地萬物的概念，有了轉變。雖然在其他段落，道的概念還能對老子有所繼承，如「使道而可獻，則人莫不獻之於其君；……；使道而可以與人，則人莫不與其子孫。」即老子所言「道可道，非常道」。然首段「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？……敢問何故？」即有將天的位階上提之用意，而巫咸詔的回答「天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶」即表達了一種「法天」的思想，「六極五常」的真正內容難以確定，但唯一可以肯定的是，它是天的運行規律，而對於天的運行規律只能順從，不能違逆。類似此「法天」的思想，在〈天下〉有「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」言聖人必須以天為宗。〈天道〉則有「夫天地者，古之

所大也，而黃帝、堯、舜之所共美也。故古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。」言黃帝堯舜之治天下，只是法天地而行。此種法天為宗的思想與《經法》等帛書是相通的，《十六經·觀》則曰「正以待之」、「與天同道」⁷，《經法·論》曰：「天則得其神，重地則得其根。」⁸

既然肯定天的運行規律，則要順應天之運行，即順應天之自然的規律。「帝張〈咸池〉之樂」一段有「先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然」即言此思想。帛書中的〈稱〉曰：「因天之則」⁹，《經法·論約》曰：「參之于天地之恒道。」¹⁰，皆為黃老之學中此種思想之表述。

〈天運〉將老子至高無上的道，下降為「法天」之治道，是老子思想的繼承與轉化，亦是將老子思想和黃老思想會通的重要線索。

(二) 發揮黃老思想「正靜」、「因時」的概念

〈天運〉中「孔子南之沛求道」的寓言，即是傳達黃老思想「正靜」的概念。「使道而可獻，則人莫不獻之於其君；……。然而不可者，無佗也，中無主而不止，外無正而不行。」此言「中無主」，即內心未保持虛靜，有私慾好惡，則道不止於心。「外無正」道不止於心，則於外無法正物。〈道法〉曰：「至正者靜，至靜者聖。」¹¹《十六經·觀》亦曰：「聖人正以待之，靜以須人。」¹²聖人能至正至靜，即能以虛靜之心順應天道，接待人事。發揮於政治之術則為〈四度〉所謂「君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正」¹³君臣及賢不肖各當其位，則「靜則安，正則治」¹⁴。而寓言段末言「怨、恩、取、與、諫、教、生、殺，八者，正之器也，唯循大變無所湮者，為能用之。故曰：正者，正也。」亦是黃老之學「正

⁷ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，台北：臺灣商務印書館，1996年，頁508。

⁸ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁498。

⁹ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁523。

¹⁰ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁503。

¹¹ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁489。

¹² 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁508。

¹³ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁496。

¹⁴ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁496。

靜」思想的發揮，心守虛靜則能順應自然而無私無偏不為外物所影響，故正己而能正人，即是〈四度〉所謂「靜則安，正則治」之概念。

除了「正靜」，〈天運〉中對於黃老思想之「因時」概念，亦多所著墨，「因時」是黃老思想中非常重要的概念，《史記·太史公自序》中司馬談對道家(黃老)的評論曰：「有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。」，而歸道家之宗旨為「聖人不朽，時變是守」足見「因時」之重要性。

「帝張〈咸池〉之樂」一段中「所常無窮，而一不可待」，「其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在阮滿阮；塗卻守神，以物為量」，「行流散徙，不主常聲」，此言道之變化無窮，時空之變涵攝於道之變中，故能應此道之變化無窮者，「達於情而遂於命」之聖人也，即能因時之變者。

「孔子西遊於衛」寓言中，亦有「因時」思想的闡發。「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周、魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也，勞而無功，身必有殃。」面對水陸之別的客觀條件，舟車之擇並須符合客觀條件而改變，周魯是時代的不同，治世之方必須因時而變。「故禮義法度者，應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齧齧挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猿狙之異乎周公也。」直言「禮義法度」必須因古今之異，應時而變。顯然這種因時而變的概念是符合文明發展需求的。黃老帛書中《十六經·姓爭》曰：「靜作得時，天地與之，靜作失時，天地奪之。」¹⁵《十六經·觀》亦曰：「聖人不朽，時反是守。」¹⁶而《十六經·兵容》則有「聖人之功，時為之庸……因天時，與之皆斷，當斷不斷，反受其亂」¹⁷，總此可見，「因時」概念在黃老思想中的重要性。

〈天運〉中諸段對於黃老思想中「正靜」、「因時」等重要概念闡揚，實可視為莊子後學在歷史的必然變遷下，從逍遙無為之修養境界的追求轉為對政治實用

¹⁵ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁 513。

¹⁶ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁 508。

¹⁷ 陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，頁 514-515。

之黃老思想的涵容吸納。

(三) 對儒家思想從批判到融合

老子對於儒家的批判，《道德經》中已有明證，而莊子繼承了老子的觀點，認為仁義是是非之途，仁義如黥劓之刑，亦是對於儒家有所批判，基本上與老子立場一貫。

不同於此，〈天運〉對儒家不再只是如司馬遷所言「剝削」，反而有與之融合的傾向。「商太宰蕩問仁」此段中，借莊子之口言「夫至仁尚矣」，顯露出對仁肯定的意向。「帝張〈咸池〉之樂」一段中，「吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清」亦少見的將「仁義」和天並舉，以顯儒、道之相契。再者，「孔子西遊於衛」一段，以「芻狗」比喻儒家所重之「先王禮制」，「芻狗」一詞於《道德經》中為一中性之語，只取其用畢即棄，自生自成者，本無低貶之義，蓋「芻狗」之用或棄，是繫於未陳已陳之時變，故於此更可見對於儒家思想之融合與黃老「因時」概念的發揮。¹⁸而「夫三皇、五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇、五帝之禮義法度，其猶狙梨橘柚邪！其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。」對於儒家聖王之禮義法度不但不排斥，反而言其「其味相反，皆可於口」。「皆可於口」乃因其「應時而變者也」。「應時而變者也」即為黃老思想重要的「因時」概念，於此仍然是對儒家和黃老思想精隨的擷取。「仁義，先王之蘧廬也」¹⁹此喻亦如「芻狗」之喻，對仁義並無批判之義。「古之至人，假道於仁，託宿於義。」「至人」是道家的理想人格典範，假託儒家之仁義而「遊逍遙之虛」，對於儒家思想的融合傾向更為明顯。

〈天運〉中對於儒家思想的融合，亦皆兼容黃老思想「因時」的概念，此實可視為莊子後學繼承老子思想並融合儒家向黃老思想發展的一種傾向，亦是本篇

¹⁸ 劉榮賢先生將此視為「外雜篇中反儒家思想的內容」，他認為將孔子之道比喻成已陳的芻狗，就是明顯地破斥其「永恆性」，參見氏著，《莊子外雜篇研究》，頁 290。

¹⁹ 劉榮賢先生認為此喻亦是破斥儒家之道的「永恆性」。參見氏著，《莊子外雜篇研究》，頁 290。

所涵蘊之政治思想的一大特色。

二、 體現道家的音樂美學境界

〈天運〉中「帝張〈咸池〉之樂」一段，藉由音樂詮釋「道」的至高境界，令聞者悟「至樂」之道，此亦是道家對於音樂思想的一種特殊表現。不同於儒家的音樂同時具有情感抒發及教化功能，道家否定人為的音樂創作，當然儒家教化人心的禮樂制度，更不為道家所認可。本段文字對於音樂體會的種種深刻描述，在莊子思想材料中亦可謂頗具獨特性。

(一)「大音希聲」的音樂境界

就老子的思想而言，感官慾望的追求對於生命是有所危害的，《道德經·第十二章》曰：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽。」老子認為對於聲音的過度欲求，只會讓人耽溺於感官的作用，即無法體會音樂所帶給人的真正感受，而遠離生命的本真。在老子心中，既然「道」是至高至真，自然無為的，而音樂的至高境界，就是「道」，即老子所謂「大音希聲」。「大」是老子對「道」的描述，「大音」即「道」之音。由至高的存在——「道」，而演繹出音樂中的至上位階——「大音」。「聽之不聞名曰希」，「希」並非沒有聲音，而是聽不到，故「大音」是指感官聽不到的聲音，即無聲之聲。此無聲之聲，既非感官所能體會，故所追求者當然亦不是官能上所能感受到的愉悅之情。

於此老子並沒有否定感官之用的意思，王夫之曾於《尚書引義·顧命篇》曰：

老氏曰：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。」是其不求諸己而徒歸怨於物也，亦愚矣哉！……夫欲無色，則無如無目；欲無聲，則無如無耳；欲無味，則無如無口。²⁰

²⁰ 王夫之原著，船山全書編輯委員會編校，《船山全書·(第二冊)》長沙：嶽麓書社，1998年，頁406-407。

王夫之如此之觀點，亦是吾人對於老子所易產生之誤解，人生於世，豈能無感官之用，老子之所以一再提出其諄諄之告誡，要吾人超越感官之執著，「無」掉此我執，即能歸返生命的真樸，即「作用的保存」²¹。至於如何體驗此無聲之聲，老子提出「虛靜」之審美心境，亦即是一主觀境界之觀照，即老子所謂：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（《道德經·第十六章》）

解消心智的作用，復歸於虛靜的本性，超越我執，觀照萬物的自然，而與道渾化為一。蔣孔陽先生說：

老子的音樂美學思想，歸根到底是取消音樂藝術。如果他還承認什麼音樂的話，那也無非是一種自然的聲音：「終日號而不嘎，和之至也。」²²

依蔣先生之意，老子所認為的音樂之美，並非一般世人所欣賞之形式上的藝術表現，而是一種毫無人為造作，順應自然之道而發的呼號。老子於此實是引導世俗之人掙脫感官的欲鎖，體驗純樸自然的審美愉悅。對「聲希」之「大音」的體驗，即是對「道」的體悟。此不僅為老子的音樂美學思想，更可體現為老子的人生態度。徐復觀先生說：

老莊所建立的最高概念是「道」；他們的目的，是要在精神上與道為一體，亦即所謂「體道」，因而形成「道的人生觀」，抱著「道」的生活態度，以

²¹ 此借用王邦雄先生之用語，參見王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著，《中國哲學史·(上)》，台北：里仁書局，2005年，頁119。

²² 蔣孔陽撰，〈評老子「大音希聲和莊周「至樂無樂」的音樂美學思想〉收錄於蔣孔陽主編，《中國古代美學藝術論文集》，台北：木鐸出版社，1985年，頁110。

此「道」的生活態度，就是虛心無欲、守靜無為。

老子之道法自然而無為，其至高的音樂美學即為一自然無為境界之體現。「帝張〈咸池〉之樂」一段中「奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形；布揮而不曳，幽昏而無聲。動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。」為〈咸池〉之樂引人悟道之最後階段所呈現之樂相，此樂之意境超越感知，而非感官所能感受體會，只能以虛靜無所定執之自然無為之心體悟音樂自然之美，其所表現者，同為老子「大音希聲」的無聲之聲之音樂美學展現，故「有炎氏為之頌曰：『聽之不聞其聲……，充滿天地，苞裹六極。』」此即音樂與道融而為一的「天樂」，即至高的音樂美學境界。

魏晉思想家阮籍於〈清思賦〉中曰：

余以為形之可見，非色之美；音之可聞，非聲之善。昔黃帝登僊于荆山之上，振《咸池》于南嶽之岡，鬼神其幽，而夔、牙不聞其章；……。是以微妙無形，寂寞無聽，然後乃可以睹窈窕而淑清。故白日麗光，則季后不步其容；鐘鼓闐鈴，則延子不揚其聲。²⁴

阮籍於此提出了「形之可見，非色之美；音之可聞，非聲之善」的基本命題。形貌之可見，不在於顏色的美麗，音樂之可聽，也不在於聲音的美妙。黃帝唱揚《咸池》之樂於南嶽之山崗，其聲之隱幽如鬼神之莫測，連舜時的樂官夔和精於琴藝的伯牙都無法聽聞其樂章。〈咸池〉之樂於此所體現者，即如老子之「大音希聲」

²³ 徐復觀著，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁48。

²⁴ 阮籍著，張溥輯，《漢魏六朝百三家集·(卷三四)》，收錄於《景印文淵閣四庫全書·(一四一三冊)》，台北：臺灣商務印書館，1983年，頁6。

的境界。而「微妙無形，寂寞無聽」是一功夫，亦是一主觀修養境界的證成，如前文所述以「道」的生活態度，虛靜去執，乃能「睹窈窕而淑清」，目睹深幽隱蔽之處而又能聽到美好的玄妙雅音，即體悟「道」的妙境。本文雖為一抒情之作，然文末以「既不以萬物累心兮，豈一女子之足思」暢道家「清靜無為」之本懷，足見作者超然無執的理想和厭棄世俗是非的情懷，而其在音樂美學上所體現者，即「道」之境界。

阮籍於〈樂論〉中又曰：

昔先王制樂，非以縱耳目之觀，崇曲房之嬾也。心通天地之氣，靜萬物之神也。固上下之位，定性命之真也。……《咸池》、《六英》之名既變，而黃鐘之宮不改易。故達道之化者可與審樂，好音之聲者不足與論律也。²⁵

〈咸池〉之名雖已改變，然其所體現「心通天地之氣，靜萬物之神也。固上下之位，定性命之真也」的悟道之境，卻未改易，足見〈咸池〉之樂實為與「道」融合之體現，故只有通達大道之變化者，如「北門成」之由「懼」至「愚」，能悟此〈咸池〉之樂，而「縱耳目之觀，崇曲房之嬾」，耽溺於耳目之官者，不足以與之論聲律，此即印證了老子「大音希聲」所示現之道理。

(二)「至樂無樂」的音樂境界

〈天地〉曰：「五聲亂耳，使耳不聰。」關於感官之欲對心性之影響，莊子的立場同於老子，但就《莊子》書中有關於音樂的描述，如〈養生主〉中以「合乎桑林之舞，乃中經首之會」形容庖丁解牛的技藝，「桑林」和「經首」即為樂曲的名稱，莊子對於音樂的了解顯然比老子更為廣泛而深入，徐復觀先生認為：

²⁵ 阮籍著，張溥輯，《漢魏六朝百三家集·(卷三四)》，收錄於《景印文淵閣四庫全書·(一四一三冊)》，頁14。

就莊子來說，他對於道的體認，也非僅靠名言的思辨，甚至也非僅靠對現實人生的體認，而實際也通過了對當時的具體藝術活動，乃至有藝術意味的活動，而得到深的啟發。²⁶

如此更能從莊子對道的體認中，發掘其所蘊含的音樂思想。

〈天道〉曰：「故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情。」可聽聞之聲，即感官所能體會者，既然「不足以得彼之情」，則一般世俗之音樂型式，即無法契合於道，故曰：「鐘鼓之音，羽毛之容，樂之末也。」(〈天道〉)莊子理想中的音樂，是「視乎冥冥，聽乎無聲。冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。」(〈天地〉)與道相契的聲音，超越於感官之上，乃無聲之聲，只能以虛靜之心觀照萬物之本然，而超脫物我相待，獲得精神上無所依待之「和」，此「和」的狀態，是一種自然之「和」。在莊子心中，作為世俗審美意識型式之一的音樂，並無法讓人獲得真正的快樂，「所樂者，身安、厚味、美服、好色、音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼。其為形也亦愚哉！」(〈至樂〉)因所引以為樂者，皆有待於外，得不到時則大憂以懼，故曰：「吾以無為誠樂矣。」(〈至樂〉)又曰「至樂無樂」，故真正的快樂是「無為」，無為體現了莊子音樂思想中的「至樂」境界，〈齊物論〉中關於「天籟」境界的描述，即是莊子「至樂無樂」的音樂境界。〈齊物論〉曰：

「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。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之簌簌乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似

²⁶ 徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 51。

圈，似白，似注者，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。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」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！」²⁷

依莊子之意，「人籟」是各種樂器的演奏所發出的聲音，「地籟」是風吹過各種孔竅所發出的聲音，至於「天籟」是「使其自己也」之自然的境界，故「人籟」「地籟」之能聽聞其聲者，並非莊子「至樂無樂」的境界，唯「天籟」，萬物自然而然，無待於一物使之所以然，不受「怒者」制約，且包容了萬物所發出的「眾竅」、「比竹」之聲，此已超越世俗感官所能體會者，誠如牟宗三先生所言：

天籟即就此「自然」而說，故是一「意義」，一「境界」，……。吾人必須先知此自生、自在，乃是繫於主體之境界，即「自己無待，一切無待，自己平齊，一切平齊」之境界。²⁸

莊子的「天籟」境界，是一主觀的境界，自己無待，自己平齊，而反照於萬物之自生、自在。自己無待、平齊即為一切成心我執之捨棄。如何達至此境界，莊子提出了「心齋」與「坐忘」的功夫。

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」
(〈人間世〉)

仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於

²⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 45-50。

²⁸ 牟宗三著，《才性與玄理》，頁 198-199。

大通，此謂坐忘。」（〈大宗師〉）

「心齋」與「坐忘」實為同一功夫，亦為同一意境。「心齋」者，去掉「耳」、「心」之聽，而虛己以待物，「坐忘」者，去掉形知之執，而與物同於大通，藉此修養之功夫，而達於一切物我無待、一切物我平齊之主觀境界，即莊子所謂「天籟」境界。徐復觀先生認為此「心齋」與「坐忘」之境界，正是美地觀照得以成立的精神主體，也是藝術得以成立的最後根據。²⁹透過「心齋」與「坐忘」的歷程所達至之境界，才能體會「天籟」之美。

聞〈咸池〉之樂，實為一體悟「天籟」境界的歷程，始於懼，次之以怠，卒以惑而愚故道，即為「心齋」與「坐忘」功夫的層層昇進，「四時迭起，萬物循生；……；所常無窮，而一不可待。女故懼也」為「聽止於耳」的階段，尚有待於肢體之用，故執於官能之慾望，而「若不得者，則大憂以懼」。「奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；……。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，……。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠」為「心止於符」的階段，窮一切感官肢體之用而不能逮，則「形充空虛」去其身之用而身弛放於「怠」以適應之。然此「怠」尚有意之作用，故「又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，……；行流散徙，不主常聲。」此為「聽之以氣」的境界，即形已離，知亦去，則心虛靜清明能待物，與物渾化為一而同於大道的境界。此處之氣，徐復觀認為是對心齋一種比擬的說法。他說：

心齋只有「待物」的知覺活動，而沒有主動地去作分解性、概念性的活動，所以他便以氣作比擬。心從實用與分解之知中解放出來，而僅有知覺的直觀活動，這即是虛與靜的心齋，即是離形去知的坐忘。此孤立化、專一化的知覺，正是美地觀照得以成立的重要條件。³⁰

²⁹ 徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 72。

³⁰ 徐復觀著，《中國藝術精神》，頁 75。

此「無怠之聲」實可理解為「無待」之聲，僅能心虛靜而以直觀之知待之，如此才能體「道」之美。

聞〈咸池〉之樂而悟道，即展現道與音樂合一的「至樂無樂」境界，亦是平齊無待、自然無為、大道渾融之「和」的精神境界的綜合體現。張國慶先生說：

莊子本人的目的固然仍在於以音樂來展示「道」和「得道」的途徑，但莊子的種種描狀，卻與現實音樂及人對此音樂的心理感受的種種特徵極為符合，這表明它已不再僅僅是說明莊子哲學的簡單例證，而更是莊子對現實音樂的感受體認得最為真實的流露和表現。³¹

〈天運〉中「帝張〈咸池〉之樂」一段，藉由音樂的現實感受而體現「道」的境界，亦從「道」而體會音樂的審美意涵，此即徐復觀先生所謂「道的生活態度」，亦是莊子思想所開顯之「生活化老學」的旨趣。

第二節 〈天運〉思想的啟發與當代價值

一、「順應因時」的政治藝術

莊子思想的核心，本在於解決生命的困頓，其所著重者為心靈境界的超拔與精神自由的解放。然如前文所論及，〈天運〉中對於黃老思想的發揮，將莊子的思想由對生命的關注轉向對政治管理的運用，也許在一定的程度上已背離了莊子思想的本意。對此陳德和先生指出，國人向來將莊子定位為老子最忠實的追隨者，所以莊學當是老學唯一的克紹箕裘，直呼「老莊」而肯定老莊慧命相續的正統關係，對於「黃老」則表現出不以為然的態度，總當它是老學的權謀化，是老學誤用或濫用的結果，因此不願將他看成老學的合法繼承。然陳先生並不同意如此之

³¹ 張國慶著，《中國古代美學要提新論》，北京：中國社會科學出版社，1994年，頁142。

看法，他引王博先生的觀點指出，以老子的史官地位，其最有可能產生的學說理論反當是君人南面之術的思想。³² 依此，〈天運〉中的「黃老」思想，實可視為《莊子》對老子思想的另一種詮釋路徑。

〈天運〉首段「天其運乎」所蘊含之要旨，即是「上皇」高明的政治之道。理想的政治領導者，上應於天，下順乎物，自然無心，萬物共生，而能造就所謂「至德」之世。然順應無為的政治主張，必然反對政府對人民的過度干涉，於此亦容易引起鼓吹無政府思想的誤解。蔡明田先生在《莊子的政治思想》中提到，莊子一書經常出現聖王、君、主、官等字詞，以現今的政治術語而言，實有統治者的意味，而莊子思想中所主張的自然無為既不是「別要管他」，也不是一事不做，莊子思想並非否定政治制度存在的價值，而是抨擊統治者的政治措施失當，逞私慾，撓民心，乃至草菅人命。³³ 以此殷鑑於當今之政治形勢，執政者若只是一心尋求一己之「歷史定位」，而漠視天下蒼生，倒行逆施，其所造成的後果則如〈天運〉首段文中所言「逆之則凶」。

〈天運〉所發揮的「黃老」思想則側重於「因時」的概念，在當代則可視為一「權變」的領導概念。當領導模式無法因應時代的變遷，則必須考慮時空環境條件而「因時制宜」。〈天運〉中「孔子西遊於衛」的寓言背景正是老子所謂「天下無道，戎馬生於郊」的時代，各國交相爭戰，人心丕變，孔子所推動之先王禮制已不合時宜，以「芻狗」、「舟車」、「桔槔」、「柶梨橘柚」、「猿狙」、「妍醜」為喻，即是表述因時、因地、因環境而「權變」的概念，欲發揮良好的領導效果，時間、空間、環境因素皆當視為變項，而拋棄一套「放諸四海而皆準」的價值準則，拋棄準則就是「致虛極，守靜篤」，其所獲得的效果如「橐籥」而「虛而不屈，動而愈出」，如此即能順應時勢變化，「無為而無不為」。

³² 陳德和著，〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》。第 35 期，2005，頁 62-63。

³³ 參見蔡明田著，《莊子的政治思想》，臺北：牧童出版社，1979 年，頁 136。

二、「歸返自然」的生命修養

人的一生是生命價值的實現歷程，而莊子曰：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已。」人生於世，本來就有侷限性，而這些侷限未必對吾人的存在造成困境。依莊子思想而言，人生之所以有困頓，皆出於自我迷執，把有限的生命推向複雜的人世間，而人世間什麼都有，看似無限，卻全是人為造作，以真實的生命換取人為造作，如陷入迷途，此在莊子眼中，即是人生的悲劇，更是生命價值的虛耗。莊子以為人為造作就是生命的桎梏枷鎖，而有所主張予以化解對治，期盼世人皆能迷途知返，此為「歸返自然」的真切意義。所謂人為造作實為違背生命之虛靜自然的種種表現，譬如當代世人常有「競名逐利」、「患得患失」、「智巧世故」、「偏執固著」之心思，而形成人間社會的亂象與個人生命價值的崩解。所以如果懂得放下的智慧，化解一切人為造作，勘破所有心知執著，讓自己歸返自然，與天地萬物安然共存，此即莊子生命價值之展現。以下分述〈天運〉思想對於當代生命之啟發與價值反省。

(一)「競名逐利之心」的滌除

當代人心之貪求於外在的財貨名位，而產生了無法節制的占有衝動。人之為人自然有其本能衝動和慾望，此無人可以否定其重要性，然本能慾望雖不能否定，老子則反對過度的慾望追求，他說：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」(《道德經·第十二章》)他也非常反對將生命虛擲在名利的競逐上，因此說：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費；多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」(《道德經·第四十四章》)老子期待的是世人能過著「見素抱樸，少私寡欲」(《道德經·第十九章》)的清靜生活。

莊子對此抱著和老子相同之態度，〈天運〉曰：「至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。是以道不渝。」國爵、國財、名譽，皆能屏棄，而不

妨害內在淳厚的德行，依此自然之道而不隨物改變，亦是生命「至貴」、「至富」、「至願」的最高價值所在。而莊子心中的人格典範「至人」，對於名利的追逐與生命的價值之間，更能做出清楚的分判，他說：「名，公器也，不可多取。仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，覲而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。」對於名利淡泊視之，生命即能遊於「逍遙」、「采真」，而透顯出自然真實的價值。在〈大宗師〉和〈達生〉中亦分別有「其奢欲深者，其天機淺」、「凡外重者內拙」，而〈德充符〉亦曰：「故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」人所當忘者，為向外追求者，能忘卻外在的追求，內在的德行必能有所成就。

於此莊子要我們滌除競名逐利之心，讓自己的內在德行歸返自然而透顯生命的價值。

(二) 「得失若驚之心」的消泯

「得失若驚」之心實為伴隨著現實社會中「競名逐利」之心而起，它是形容一個人常常受到外在名利或得或失，或贏或輸的影響，造成情緒上的跌宕激越，而發出強烈的喜怒哀樂反應。老子對於如此情狀，有「馳騁田獵，令人心發狂」（《道德經·第十二章》）的描述。《道德經·第十三章》曰：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」得寵和受辱是人生不可避免的遭遇，得寵會令吾人興起愉悅之情，受辱則心生沮喪，人性何嘗不是如此，但現實中人的心理對此之反應卻常常不是這樣，得寵時害怕失寵而和受辱時同樣心驚不安，老子反對的不是人之種種情緒反應，而是有違內在德行的過度起伏。

〈天運〉中莊子以「天之戮民」來形容有此種反應的人，他說：「以富為是者，不能讓祿；以顯為是者，不能讓名；親權者，不能與人柄。操之則慄，舍之

則悲，而一無所鑒，以闕其所不休者，是天之戮民也。」以財富、名譽、權勢為追求對象者，有所操持時，心生戰慄，捨棄時又心生悲傷，如此激越起伏，「得失若驚」之反應，猶如受著刑戮的人，生命失去了自由與價值。而〈天運〉中〈咸池〉始奏所引起北門成之感受，亦可視為此種情狀之反應，「四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒無尾，其始無首；一死一生，一僨一起；所常無窮，而一不可待。女故懼也。」盛衰、清濁、死生、僨起，皆變化無窮而全然不可期待，因此處於「盛」、「清」、「生」、「起」時沒有愉悅之情，反而因害怕落入「衰」、「濁」、「死」、「僨」而心生驚懼，故聞〈咸池〉而悟道最重要的第一個關卡，即是此「得失若驚」之心的自我生命價值的省察。〈齊物論〉中，莊子此種情狀亦有所形容，他說：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態……，日夜相代乎前。」時而欣喜、憤怒、悲哀、快樂，時而憂慮、嗟嘆、反覆、怖懼，時而浮躁、放縱、張狂、作態，種種情緒日夜在心中交侵不已。而〈在宥〉中此種情緒反應的描述更是寫實，他借老聃之口說：「汝慎無撓人心。人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強。廉劇彫琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之間，而再撫四海之外，其居也淵而靜，其動也縣而天。」莊子認為人的情緒最容易受外在環境之牽引而有起伏變化，受到排擠時，情緒就會低落消沉，得到推崇賞識，情緒就會激昂鼓舞，此種情緒之時而向上時而趨下，如同被拘囚殺傷般苦不堪言，因為情緒之揚起熱如焦火，低落寒如凝冰。人的情緒之變化就是如此迅速，一下子深沉而寂靜，一下子又希高望遠，騰懸於天。與老子相同的是，莊子並非反對人有種種的情緒反應，他所關心的是人對於外在事物追逐的「得失若驚」，所引起情緒的過度反應和痛苦，此亦是生命價值實現的枷鎖桎梏。

「得失若驚」之心由名利追求之欲所引起，莊子在〈山木〉曰：「剝形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野。」即提醒吾人滌淨內心，棄除物慾，如此而遨遊於無人之曠野，讓生命歸返自然之道。

(三) 「智巧世故之心」的拋卻

「智巧世故」意謂用「智巧」而為「世故」。「智巧」之心是特別在乎利益之占有，而工於算計。「世故」之心則是處世圓通而富有經驗，它能揣摩他人之意，掌握人情的應對進退，為自己累積最多的利益。「智巧世故」之心對吾人而言，本當不是所該絕棄者，因為它對於吾人之人際融通有所作用。莊子所警惕的是此「智巧世故」之心的過度濫用，其非但對於自我生命價值的證成之路造成滯礙，亦將造成自我與他者之間的割裂。中國現代著名的文學家魯迅說：

人世間真是難處的地方，說一個人「不通世故」，固然不是好話，但說他「深於世故」也不是好話。³⁴

英國哲學家培根則說：「有許多很世故很會揣摩人的脾氣性格的人，卻並不是真正有學問的人。這種人所擅長的是陰謀而不是研究。」可見「智巧世故」之心的發用，並非一種德行，對於生命價值的證成並不可靠。老子曰：「衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。」（《道德經·第二十章》）「昭昭」「察察」即世人現智巧之心而「分星擘兩」³⁵的表現，然老子並不認同世俗如此之價值取向，他肯定的是「昏昏」「悶悶」，「愚人之心也哉」的我，但求合於道的生命價值。

〈天運〉中〈咸池〉之奏以「無怠之聲」，調以「自然」之命而令聞者入於「惑」而「愚」，即是「智巧世故」之心的拋棄，「混逐叢生，林樂而無形；布揮而不曳，幽昏而無聲。動於無方，居於窈冥」眾樂齊奏播散振揚，而不顯形跡不留曳尾，意境之幽深令人不聞其聲，變化無常而處於玄妙境界。聞如此之奏，即入於惑而能勘破分別之心，勘破分別則我與他者交融無礙，「智巧世故」之心亦得解消而無須發用，故此「惑」而「愚」並非不通世故之「愚」，而是老子所謂

³⁴ 魯迅著，《南腔北調集》，台北：風雲時代出版社，1990年，頁241。

³⁵ 憨山大師著，《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版，1996年，頁131。

「大巧若拙」(《道德經·第四十五章》)的生命智慧。

莊子在〈天地〉中的一則寓言亦值得吾人深省。〈天地〉曰：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名為槩。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」³⁶

「抱甕而出灌」的長者若以世俗的價值衡量，豈不是不通世故、愚拙無知？然老者所言之一番大道理，卻讓孔門十哲中以言語聞名的子貢落於「瞞然慙，俯而不對」之窘境。老者之言確實有值得吾人深思之處：生命的價值在於內在德行的純潔自然，若為了讓生活更加舒適必須依賴「機心」之用而犧牲內在德行的自然，心神因此而處於不安定的狀態，吾人寧可棄而不用。譬諸當代世人對於資訊電子產品便捷性的過度依賴，任憑「智巧世故」之心橫流盲竄，自然淳樸的心靈已受其宰制而不可須臾離之，心神終日惶惶不安，人我之間愈漸疏離而造成生命的異化。「抱甕而出灌」的丈人一席話，於當今吾人心中是否留下無盡的迴盪？

(四) 「偏執滯著之心」的解放

「偏執」是對於特定者有所執持，「滯著」則有沾滯膠著之意。「偏執滯著」之心是指囿限於我所知我所見而無法與他者融通，此種心靈封鎖狀態實為生命價值實現最嚴酷的桎梏囚牢，而前文所述「競名逐利」、「得失若驚」、「智巧世故」

³⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 433-434。

三種心亦可謂由此心所起。老子曰：「聖人無常心，以百姓心為心。」(《道德經·第四十九章》)此所言「常心」即是「偏執滯著」之心，老子亦曰：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」此「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」亦是此所言侷限於自我的「偏執滯著」之心。

〈天運〉中「孔子西遊於衛」一段，借師金之口所作的譬喻，即為對此「偏執滯著」之心的暗諷。對「芻狗之用」、「舟車之擇」、「粗梨橘柚之味」、「周公之服」、「病心之曠」的偏執，其所造成的後果除了有如文中詼諧誇張的譏諷，更有甚者，生命將陷入困境而無法自拔。「偏執滯著」之心所產生的「專斷」、「獨裁」、「唯我論者」亦為衝突與對決的孳長帶來養分，隨之而來的即是「道術將為天下裂」之永無止境的紛擾。〈齊物論〉中所謂之「成心」即為此「偏執滯著」之心，「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」此「成心」郭象注曰：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。」成心人皆有之，人皆各師其成心而以己見為是。成玄英則疏曰：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」可見世俗的價值對立，皆因「成心」之心而起，且此「成心」賢愚皆有，順此「封執之心」，以己見為準的，堅執是非，莊子以「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」形容「偏執滯著」之心在人間所造成的惡性輪迴，對照於當今世界局勢之動盪，國與國、種族與種族之間的衝突對決和恐怖主義對於全球所帶來的致命性威脅，皆起因於「意識形態」之作祟，而「意識形態」即受此「偏執滯著」之心之操弄指使。此外，國內政治的紛擾不安，社會衝突事件的層出不窮，皆可見「偏執滯著」之心肆流其中，而造成人間病痛苦不堪言。莊子思想本是不忍天下蒼生受此之苦難，而對吾人開示解病除痛之藥方，〈天運〉曰：「由中出者，不受於外，聖人不出。」即是聖人不執

我見的開放心靈，而莊子亦於〈齊物論〉中提出了對「偏執滯著」之心的解套之道，〈齊物論〉曰：

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，而照之于天，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」。³⁷

依莊子之意，世上之物無非相彼自是而存在，彼者之見不能見而自我之知則獨己之所知，獨己之所知則必然自以為是，以彼為非，彼是相對而生、相依而存，故無彼即無是，無是即無彼。雖如此，彼是亦只是一端，故一方曰生則另一方則必曰死，一方曰可則另一方必曰不可，因有是故有非，因有非亦會有是，生與死、可與不可、是與非皆同時並生，因此聖人不定執於一端，惟觀照於事物之自然，而因任自然之道。是與彼既無所定，則是非亦因彼此而無所定，掌握無使彼是相對待之「道樞」，即能順應是非無窮之變。此「樞始得其環中」，若參酌陳德和先生的理解，可以引領吾人更深悟莊子之要義。陳德和先生說：

莊子乃指出，若依據直線型的思考模式，則必有左右兩端和起始兩處的相對對立，假如能夠改為圓周型的思考，則起點即是終點，且任何一點也都可以成為或始或終之處，這即是「樞始得其環中」的提示，落實在生活世界中，就是理想人格之能無可無不可、使物我皆適、共飲太和的圓融智慧。³⁸

³⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 66。

³⁸ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，頁 140。

解決生活世界中的是非兩端之爭，唯有圓融的智慧，而此圓融智慧之開展，即莊子所謂「莫若以明」的功夫。唐君毅先生於此解曰：

去成心而使人我意通之道，莊子即名之曰「以明」。³⁹

「去成心」即去除「偏執滯著」之心而處於虛靜之境，即老子所謂「致虛極，守靜篤」，如此則「夫物芸芸，各復歸其根」，萬物各歸其淳樸自然之性而「物我皆適」、「共飲太和」。

莊子的思想發軔於最動亂的時代，其心中的願景就是社會能夠安定、世界能夠和平，於此莊子欲始吾人開悟，唯有衝決「偏執滯著」的囿限網羅，開顯「虛靜自然」的生命價值，如此「物我共榮」的太和之世亦不遠矣。

三、「多元價值」的教育省思

筆者是小學教育的第一線工作者，雖然當今教育政策持續推陳出新，力圖順應世界趨勢，但模式仍不離學校集體教育之型態。而集體教育最容衍生出標準統一的問題。學習者與生稟賦不同的特質並在不同的生活背景下成長，卻必須在統一的標準之下學習，如此究竟能產生多大的成效，身為第一線的工作者了然於心。

美國學者霍華德·迦納博士(Dr. Howard Gardner)所提出的多元智能理論，⁴⁰即在於肯定學習個體的多元特質。如此之理論曾為台灣教育注入一股新流，而發展出九年一貫課程。九年一貫課程雖立意良好，然在執行層面的教育現場並非如此。教育決策者及教學者的「執持固著」，造成教育制度及評量模式的僵化，以至於分數迷思在教學者和受教者的心裡依舊沉固而難以打破。

³⁹ 唐君毅著，《中國哲學原論·(導論篇)》，臺北：台灣學生書局，1986年，頁238。

⁴⁰ 參見霍華德·迦納 (Howard Gardner)著，莊安祺譯，《7種IQ》(Framers of Mind)，台北：時報文化，1998年。

〈天運〉中「孔子西遊於衛」一段，對「執持固著之心」的批判，實可予教育工作者一深刻之反省。教育工作者若「執持固著」而不知順應受教者的多元特質，對於施教者而言，豈不如文中所言「取先王已陳芻狗，聚弟子游居寢臥其下」而「必且數眯焉」？「推舟於陸也」而「勞而無功，身必有殃」？然對受教者而言，其身心發展上必然受到壓抑而造成生命的異化，其影響可謂甚鉅。唯有教育工作者拋卻「執持固著之心」，包容學習者多元的殊異性，無執的看待每一位受教者，使人人各得其性而發揮其與生俱來之稟賦，則教育成效將能大為提升。

而「價值標準主義」亦常為學校教育所服膺，忽視受教者的生長背景、人格特質等不同因素而訂定一套價值標準要求所有受教者遵守，實如文中所言「今取猿狙而衣以周公之服」、「醜人現曠」，必落得「彼必齷齪挽裂，盡去而後慊」、「富人見之，堅閉門而不出，貧人見之，挈妻子而去走」之窘境。當今學校中常出現的師生衝突事件，是否當以此為鑑戒？

〈天運〉思想對於「執持固著之心」及「價值標準主義」的批判，實帶給教育工作者「多元價值」的教育省思，唯有施教者秉持多元的價值觀，拋卻心中的執持與標準，使受教者回歸其本然之性而因勢利導，如此始能成就師生雙贏的圓融局面。

四、「超越蛻化」的精神文明

老莊善以「正言若反」的詭辭表達思想，亦因此而引起讀者的不同解讀。如前文所提及，劉榮賢先生認為〈天運〉中「孔子見老聃而語仁義」一段，是戰國時代反文明發展思潮下的思維模式，與〈駢拇〉等數篇觀念類似，而近於老子的觀點⁴¹。此外，老莊「道法自然」、「復歸於樸」的思想內涵，易令人直下理解老莊思想為一反文明進展而嚮往上古淳樸之世的「退化史觀」，而「絕仁棄義」、「仁義憊然」的立場，更讓人有反對社會秩序建立之解讀。如此之不同見解常見於外

⁴¹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 375。

篇。

〈天運〉中「孔子見老聃而語仁義」一段，即易引起吾人之誤解。就文本內容所直接呈現，仁義是莫大之亂，三皇五帝之治天下，實為亂天下，當順應自然，而不失萬物之本性，也因此易得到如此之理解：因人類文明的強勢介入，使得天地萬物喪失自然的本性，文明愈是發展，精神反而更加墮落。而〈駢拇〉中的一段話，也易被引為支持反文明發展論調的佐證。〈駢拇〉曰：

彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？⁴²

依順萬物之本性而反對後天的干預，以為「仁義」不合於人情，如此而將莊子理解為反文明主義者。

當然，若依學者間對於莊子外雜篇的研究得到某種程度的證實，外雜篇是莊子後學或莊子學派的集體著作，和莊子內七篇所代表的莊子思想存在著一定的差距，因此而得到如此之解讀，實可令人理解。但就吾人對於老莊思想脈絡的詮釋，實在難以將如此類之文本以反文明發展觀點論定，誠如陳德和先生於此所提出的觀點：

老莊思想並不是如一般所認為的是一種完全的放任與自然，反之，它是一種高度精神修養後所有的一種境界，在此修養境界中，排除了人類因文明的誤執、誤導所產生的痛苦與災難。由於是排除災難與痛苦，而不是排除文化與生活，因此，老莊思想並不必反對文明的存在，只是試圖去除文明

⁴² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 317。

可能的扭曲與錯誤罷了，此所謂「去病不去法」也。當文明通過治療而呈現出人類生存意義之本來真實面貌時，也就是「自然」的狀態與境界，同時，也正是在此自然境界中之中，一切存在的意義與價值才獲得真正的保存與肯定。⁴³

因為老莊文本中所呈現的是大量的功夫修養內容，老子的「載營魄抱一」、「專氣致柔」、「滌除玄覽」、「致虛極，守靜篤」，莊子的「化」、「心齋」、「坐忘」，無一不是代表著高度修養的精神境界，且老莊思想對於上古淳世之嚮往，非必然一定得反對文明的存在與發展，所謂「病在人，不在法」，它只是對於文明的發展過程提出苦口良藥，以治療人類迷失於文明的發展中所產生的偏差與扭曲，喚醒迷執的心靈，而呈顯出存在意義的真實面貌，即回到自然淳樸的狀態，如此一切存在的價值始能獲得保存。牟宗三先生談論道之「作用的表象」時，曾論及道家是透過「作用層」來保障「存有層」。以此理解〈天運〉中對於「仁義」、「三皇五帝之治」的否定，吾人即可不膠著於「實有層」之否定而將觀點侷限於「反文明發展」，反而可以理解莊子的思想是為成全一切、為確保文明存在與發展之精神文明的「超越蛻化」，他期盼人類的精神能如〈逍遙遊〉中「鯤化為鵬」的蛻變轉化，掙脫形軀的束縛，解開心知的桎梏，讓生命可以回歸自然而得到完全的解放，如此一切的存在才能呈顯出其意義價值，牟宗三先生所謂「作用地保存」即在此也。

老莊的思想並非「反文明發展」，而是「超越蛻化」的精神文明發展，也唯有如此理解老莊思想，才能肯定它在人類思想發展過程中的重要價值。

⁴³王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，頁 200。

第五章 結 論

戰國時期王官之學衰微崩潰，「諸子百家」基於對當時政治社會發展問題的關懷而紛紛興起，莊子思想亦在如此之時空背景下產生。然而就整部《莊子》而言，其所涵蓋之思想並非侷限於某一固定的體系，而是隨著時代的遷移，緊扣當代的政治社會所產生的新課題，不斷注入新的思想泉源，在《莊子》外、雜篇中如此之特徵更加明顯。依據劉榮賢先生的研究，外雜篇的材料是經過一段時間的累積，而在這大約一百多年之間，除了莊子思想已然成型，老子思想則繼續發展，黃老思想更是因應當時政治社會的演進而蓬勃，且道家之外的其他各家在思想上也都有進展。¹思想的如此多元化除了造成百家爭鳴的空前盛況，在《莊子》外雜篇的材料中所呈現出儒、道、墨、法各家思想的相互沖激與融合之傾向亦反映出此時的學術發展背景。

〈天運〉中的每一段問答所呈顯的義理思想，即回應了當時的政治社會所面對的課題。順應天道的「上皇之治」，除了繼承了老子「自然無為」的思想，亦蘊含了《莊子·應帝王》中「明王之治」的政治哲理，而黃老思想中「法天」之治道，於此亦有所發揮。

「至仁無親」在義理上是針對儒家的「仁」而發，「至仁無親」並非實有層上的否定，而是在作用層上藉由《莊子·齊物論》中「忘」的功夫，經過六個層次的層層昇進，以達到「使天下兼忘我」的「至仁」境界。在思想的發展上，此即是從對儒家的批判轉向融合的歷程。而將「至仁」推擴至「治天下」，仍是繼承老子「無為而治」的政治思想。

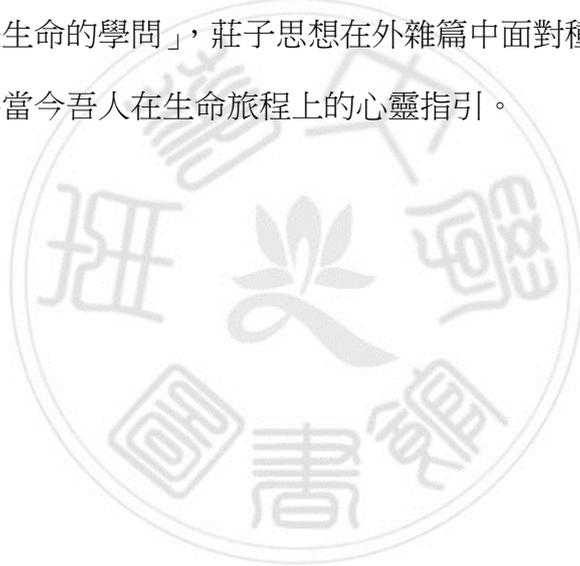
「〈咸池〉之樂」中「順應自然」、「虛靜無為」的義理內涵，亦是老子思想的繼承並呈現向黃老發展的傾向，然「〈咸池〉之樂」所揭示之「懼」、「怠」、「惑」、「愚」的階段感受，實為生命境界向上昇進的體「道」進程。

〈天運〉的後半部文字內容，假借儒、道兩家聖人的對話，一方面呈現出道

¹ 劉榮賢著，《莊子外雜篇研究》，頁 17。

家對儒家思想的批判衝擊，另一方面則隱含儒道思想互補的融合發展。「芻狗」、「舟車」、「桔槔」、「柶梨橘柚」、「猿狙」、「妍醜」六種譬喻，是針對儒家偏執於道德禮法的反省。而「無方之傳」則是因應隨順，無所定執的聖人之道。「孔子求道於老聃」則闡發老子「致虛守靜」之道，黃老思想中的「正靜」概念於此亦有所發揮。「采真之遊」的至人之道，仁義可以如「蘧廬」般託宿，而達致逍遙的境界，可見儒家的仁義於此並未全然受到否定，除了展現道家特殊的「作用層化解」功夫，亦涵有兼融諸家的黃老思想。「與化為人」則是道家站在其義理型態上對於儒家的期盼，「化人」必先「自化」，而「自化」必須「絕其跡」，「絕其跡」是道家「作用的保存」之「主觀境界」功夫。

「中國哲學是生命的學問」，莊子思想在外雜篇中面對種種的時代課題所作出的回應，實可為當今吾人在生命旅程上的心靈指引。



參 考 書 目

一、 原典文獻（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。
- 明·憨山大師，《老子道德經憨山解、莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版，1996 年。
- 清·王夫之，《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2009 年。
- 清·宣 穎，《南華經解》，台北：廣文書局，1978 年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 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：臺灣學生書局，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、陳德和合著，《老莊與人生》，台北：國立空大，2007 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：遠流出版公司，2013 年。
- 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1973 年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1974 年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1994 年。

牟宗三，《政道與治道》，台北：臺灣學生書局，1996年。

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

林安梧，《中國人文詮釋學》，台北：臺灣學生書局，2009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：臺灣學生書局，1986年。

唐君毅，《中國哲學原論·（原性篇）》，台北：臺灣學生書局，1989年。

徐復觀，《中國藝術精神》，台北：臺灣學生書局，1966年。

徐復觀，《中國人性論史·（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1969年。

徐克謙，《莊子哲學新探》，北京：中華書局，2006年。

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：臺灣商務印書館，1985年。

陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，1992年。

陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，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：臺灣商務印書館，2013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。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁出版社，2005年。

陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版公司，1991年。

崔大華，《莊學研究：中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》，北京：人民出版社，1992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。

張恒壽，《莊子新探》，武漢：湖北人民出版社，1983年。

張國慶，《中國古代美學要提新論》，北京：中國社會科學出版社，1994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。

馮友蘭，《中國哲學史新編·（上）》，北京：人民出版社，1998年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書公司，1990年。

葉國慶，《莊子研究》，台北：臺灣商務印書館，1973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。

魯迅，《南腔北調集》，台北：風雲時代出版社，1990年。

蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：臺灣學生書局，1988年。

蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年。

蔡明田，《莊子的政治思想》，臺北：牧童出版社，1979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。

蔣孔陽主編，《中國古代美學藝術論文集》，台北：木鐸出版社，1985年。

樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。

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、 期刊與專書論文（依姓氏筆劃排序）

任繼愈，〈莊子探源〉，《莊子哲學討論集》，北京：中華書局，1962年。

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。

陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，1991年12月。

陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月。

蔣孔陽，〈評老子「大音希聲和莊周「至樂無樂」的音樂美學思想〉，《中國古代美學藝術論文集》，台北：木鐸出版社，1985年。

四、 學位論文（依姓氏筆劃排序）

(一)博士論文

吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。

林靜慧，《《老》、《莊》與《黃帝四經》政治觀研究》，中國文化大學中國文學系博士論文，2013年。

(二)碩士論文

巴喬，《論《莊子》的「仁義」觀——以〈駢拇〉等四篇為核心——》，輔仁大學哲學系碩士論文，2009年。

白恒旭，《先秦老、莊音樂思想研究》，東海大學中國文學系碩士論文，2003年。

邱惠聆，《《莊子》內篇與外雜篇修養論之比較研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2000年。

謝君萍，《莊子後學與《老子》、黃老之學關係研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2006年。