

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 論 文



《莊子·則陽》思想研究

研 究 生：曾瑞鋒 撰

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 百 零 四 年 六 月 二 日

南 華 大 學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 論 文

《莊子·則陽》思想研究

研 究 生： 曾瑞鋒

經考試合格特此證明

口試委員：謝君直
劉國平
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：蔡品彰

口試日期：中華民國 104年 6月 2日

摘要

本文筆者將探究《莊子·則陽》篇，此篇乃《莊子》雜篇中的其中一篇，《莊子》書研究者眾，外雜篇卻相對較少人涉獵，希望藉此篇論文能增加吾人對外雜篇的認識與《莊子》內篇間相通之處。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《莊子·則陽》的思想淵源之探討，主要探討莊子道家定位及當代思想背景，和莊子與道家老子思想之傳承，與莊子思想之關鍵及思想特色。第三章為《莊子·則陽》思想分析，這是本篇論文之主文，將其分成四節來分析，探討〈則陽〉之路徑，前二節談到守真、虛靜之心和忘言無心，以及人之欲望、貪求利益。後二節談到天地萬物、自然，及人對名、權勢之迷失。第四章為〈則陽〉思想特質及現代意義，探究〈則陽〉思想對生命之反省，物我和諧及治國之道。第五章為結論，陳述本文回顧與展望。期望能由此篇論文的著述，一探道家哲理智慧之妙，並能賦予現代之意義，探究其生活的價值。

關鍵字：道、清虛、無為、自然

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	3
第二節 研究範圍與文獻	4
一、研究範圍.....	4
二、參考文獻.....	4
三、相關學位論文、期刊.....	9
第三節 研究方法與進路	12
一、研究方法.....	12
二、研究進路.....	12
第二章 《莊子·則陽》思想淵源之探討	14
第一節 莊子道家定位及當代思想背景	14
一、莊子的道家定位.....	14
二、莊子當代思想背景.....	15
第二節 莊子與道家老子思想傳承	18
一、莊子思想之義理.....	18
二、莊子書中各篇之形態.....	19
第三節 莊子思想之關鍵	22
一、莊子坐忘意涵之展開.....	22
二、莊子知與身形之關聯性.....	25
第四節 《莊子·則陽》寓言與安命逍遙	27
一、莊子寓言表現其思想.....	27

二、莊子安命逍遙之道·····	29
第三章 〈則陽〉思想之研究·····	31
第一節 渾然守真順之自然體現道·····	31
一、清淨無爲之德·····	31
二、聖人本自然心性而行·····	34
三、虛靜之心應物自然·····	36
第二節 聖人處世之道·····	39
一、君求其道而已·····	39
二、隱世聖人何以爲存之道·····	45
第三節 本然從治身理形道治國理民·····	47
一、如何耕耘喻主政無爲之道·····	47
二、治國之道·····	50
第四節 萬物皆自然存在即是道本自然·····	52
一、莫見其天不見其道·····	52
二、是非功過非前定·····	53
第五節 宇宙萬物何足言道·····	56
一、道之大更無物可指也·····	56
二、道非言默所能盡載·····	59
第四章 〈則陽〉思想特質及現代意義·····	61
第一節 自覺與生命之反省·····	62
一、無爲而治造化生命之實踐·····	62
二、修養的功夫與物之執·····	64
第二節 不離世俗清靜無爲之道·····	65
一、善於寡欲物我和諧·····	65
二、世人之忘·····	67

第三節 寓言喻治國之道·····	70
一、治政之心性養護·····	70
二、理政無爲之道·····	72
第五章 結論·····	74
參考書目·····	76



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

莊子二千多年以來偉大的思想家，與當時老子、孔子、孟子等人，其智慧影響中國歷代政治與文化甚深，至今日仍為人類代代相傳，《莊子·則陽》以一人名為篇名，敘述人為了求取功名官位，談人對名與權勢欲望之迷失。莊子生於戰國時代。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，用剝削儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。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

《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

¹ 參見西漢·司馬遷撰，《新校史記三家注》，臺北，世界書局，1993年，頁2143-2145。錢穆著，《先秦諸子繫年》，臺北，東大圖書公司，1986年，頁618。

² 崔大華著，《莊學研究》，北京，人民出版社，1992年，頁2-3。

莊子的生活非常貧困，甚至需要靠接濟為生，《莊子·山木》說：

莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」

莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也，此所謂非遭時也。」³

《莊子·外物》也說：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：「諾，我將得邑金，將貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色曰：「周昨來，有中道而呼者。周顧視車轍中，有鮒魚焉。周問之曰：「鮒魚來！子何為者耶？」對曰：「我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？」周曰：「諾，我且南游吳越之王，激西江之水而迎子，可乎？」鮒魚忿然作色曰：「吾失我常與，我無所處。我得斗升之水然活耳君乃言此曾不如早索我於枯魚之肆」⁴

莊子在貧困的生活中透視人生，悟出道家老子「自然無為」的思想，面對人生困境的無力感，而內發自性反璞歸真，道化自然的人生哲學，和面對生死之智慧及人生困境撫慰人心，值的好好探究。所以牟宗三先生說：「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之學問。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。」⁵因此吾人將依莊子人生哲學啟發現今社會及人類面對生命之處境，體悟道家哲理面對生命如何自處。

³ 參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁687-688

⁴ 參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁924。

⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁15。

二、研究目的

續上述研究動機，研究莊子思想目的，因莊子思想二千多年以來，有繼承道家老子一說，值得一探風雅。其研究目的如下：

- (一)、筆者以《莊子·則陽》思想研究為開啓莊子雜篇之門，希望以莊子道家定位及當代思想為背景，勾勒出莊子與道家老子思想之軌跡，及各篇之特色，找出莊子思想之關鍵。
- (二)、探究莊子立命逍遙之思想，天地萬物與我共生之境界，與生命之反省，造化生命之實踐。
- (三)、藉本文論述莊子的思想，啓發吾人對當代哲學之省思，在《莊子·則陽》之人生哲學思想，與對照莊子內七篇的思想，佐證人生的意義和生命的價值。
- (四)、由莊子哲學義理之人生觀，和「安之若命」之處世的態度，以其面向來理解莊子之人生哲學，與自然之間存在著何種關係。
- (五)、期待以《莊子·則陽》篇，發現莊子之處世的態度，釐清當代人對生命之困境，和對名與利之衝突找到理解。

綜合以上之述，依《莊子·則陽》之現代意義，提升筆者人生的意義和生命的價值，理解心性之修養，須師法宇宙萬物之變化即是自然，不執於物即是「無為」，反之即是「有為」，偏於一方皆非客觀之處世態度，以淨化現今人類的心靈，和樂觀的面對生命。

第二節 研究範圍與文獻

一、研究範圍

莊子書非一人一時而作，其內七篇與外、雜篇之異同，明清以後之學者認為內七篇可視為莊子個人作品，而外、雜的作品大抵出於莊子後學或是晚出作者之手。⁶而《莊子·則陽》的思想研究之會通，係以《莊子》書之原注為主軸，再參見各專家學者之義理詮釋和相關的專書，及學者之期刊和論文，並引用對照先秦兩漢各家可能相應之注作為其參考依據。《莊子》其書，依照多位學者研究，大概都主張內七篇比較可能為莊子本人的思想，因為文本內容思想較易前後一致，因此推斷為莊子本人所作。至於外雜篇依據文本內容思想結構較為分歧，所以推測是莊子後學述莊、衍莊集結而成的作品，本論文主要以《莊子》雜篇中的〈則陽〉為主軸，另以內七篇、外篇作為佐證引述的材料，作為對莊書之理解。

二、參考文獻

(一) 清·郭慶藩輯的《莊子集釋》⁷

郭慶藩輯的《莊子集釋》整部莊子思想脈絡義理內涵完整，論述莊子的思想，莊子思想在歷年以來各家研究者很多，啟發吾人對哲學之省思。

(二) 牟宗三《才性與玄理》⁸

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，作者由先秦的人性論探討與儒家孟子思想

⁶ 參見任繼愈，《中國哲學發展史》，北京，北京人民出版社，1983年，頁386。

⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年。

⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，台灣學生書局，1974年。

之系統關係，再以「生之謂性」之「氣性」開啓探究，生命與理性之關係。作者深入談到人類對生命態度以消極或積極之狀態。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) 牟宗三《中國哲學十九講》⁹

《中國哲學十九講》是牟宗三先生對於魏晉玄學卓見及思辨，對、隋唐佛學、宋明儒學、道等中西哲學比較各家學派思想，探究各家義理及各別其同中之異，其中在第五講「道家玄理之性格」，藉由論述道家的「無」概念的造作，了解自然生命中之「無」和「有」的關係。第六講「玄理系統之性格—縱貫橫講」，以為客觀形式的了解探討道家的修行功夫，確定玄理系統之性格及道家玄理之意義，並以「境界形態的形而上學」縱貫橫講，對功夫的了解是經線、緯線分別各家義理經緯會合道家玄理之性格。第七講「道之作用的表象」提出道家的理論特色，以分別儒、道兩家在義理「實有」和「作用」上分別加以闡述。

(四) 唐君毅《中國哲學原論·（原道篇卷一）》¹⁰

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「莊子內篇中之成爲至人神人真人之道」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，提供重要之線索。

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。

¹⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，臺北，臺灣學生書局，1986年。

(五) 徐復觀《中國藝術精神》¹¹

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。

(六) 徐復觀《中國人性論史(先秦篇)》¹²

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，開啓了另一扇理解視窗。

(七) 牟宗三講述、陶國璋整構《莊子齊物義理演析》¹³

參見牟宗三先生講述之內容，論述具體之人格顯示道家之修養境界，表現無為而治之德。莊子以重言、寓言方式描述，經內化而超越。所以莊子所體現的道，是內化主觀的修養，經客觀的演變。因此「天地與我並生，萬物與我為一」為道之體現。

(八) 陳鼓應《莊子今註今譯》¹⁴

涵蓋莊子內、外、雜各篇章，在各篇開始之際，針對此篇作主旨介紹又分段落。作者認為《莊子》將《老子》所開啓之中國哲學概念範疇加以博大精深，而特推崇《莊子》在哲學的地位。由事物不斷流轉萬事萬物之間的關係不斷變換，

¹¹ 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北，臺灣學生書局，1966年。

¹² 徐復觀著，《中國人性論史(先秦篇)》，臺北，臺灣商務印書館，1969年。

¹³ 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物義理演析》，臺北，書林出版社，1999年。

¹⁴ 陳鼓應，《莊子今註今釋》，臺北，臺灣商務印書館，2008年。

因此作者藉各篇打開《莊子》哲學概念，打開無窮的時空系統，對宇宙萬有形成全體的觀照和全面的透視，有益於各段意旨的理解。在各注釋之後，詳加介紹其他學者對其字辭的考據解說。

(九) 王邦雄《莊子道》¹⁵

作者詮釋《莊子內七篇》之精奧。超越自我的（〈逍遙遊〉）、物我合一之（〈齊物論〉）、順應修養之（〈養生主〉）、處世之道（〈人間世〉）、生命正德之展現（〈德充符〉）、體現萬物之本真（〈大宗師〉）、無爲之治（〈應帝王〉）。每篇之架構延續簡要讓讀者容易把握其格局，爲一值得參考的書籍。

(十) 高柏園《莊子內七篇思想研究》¹⁶

作者認爲研讀莊書是一種價值意念與實踐，其思想的精神不只對當時歷史作回應，也提出了具永恆及普遍性的智慧，使我們可以了解道。作者也認爲《莊子》內七篇之思想不但能依據文獻詮釋，而不虛造且能有系統的論其義理。使人能明確探索莊書之義理。

(十一) 劉榮賢《莊子外雜篇研究》¹⁷

作者對莊子外雜篇之總集，並論述「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」等思想探討，莊子

¹⁵ 王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業，1994年。

¹⁶ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年。

¹⁷ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版社，2004年。

外雜篇研究論述。本文對於〈則陽〉思想脈絡的釐清提供相當重要的考證資料。

(十二) 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》¹⁸

作者認為郭象注莊書作了去蕪存菁去訛存正的工夫，凡是認為長遠能存乎大體者，就予以保留，故全書三十三篇雖有內外雜之區別，但思想是一貫且同等重要的，所以對於研究莊書者，提供了一明確的脈絡。

(十三) 張默生《莊子新釋》¹⁹

莊子內、外、雜各篇章為主。在每篇開頭先有一段引言，先說明宇宙萬物的發展變化皆出於自然，這便是道的所在，認為，對道的名說和默會，都是沒有擺脫具體的「物」在認知上的執滯作用。並認為由此可看出，這些認知受《老子》「道可道，非常道；名可名，非常名」思想的影響，段落分明有助於對各篇重點之掌握。於〈則陽〉此篇，即以四個主題將〈則陽〉分為四個大段落，引領筆者研讀〈則陽〉時，可依其程序認識〈則陽〉。

(十四) 王邦雄《走進莊子之學的門徑》²⁰

作者以莊子道家之學術思想性格，論其老子的道融入人類生命之中，把道家的道，道家的理想，道家的無限性融入人類生命流行中，在我們的生命人格中，去開展與實現。本研究可以作為吾人對莊子繼承老子道家思想之參考資料。

¹⁸ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年。

¹⁹ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年。

²⁰ 王邦雄，《走進莊子之學的門徑》，《鵝湖月刊》，第136期，1986年。

(十五) 在各家注作文本方面有：

傅偉勳，〈《從西方哲學到禪佛教》〉²¹

袁保新，〈《老子哲學之詮釋與重建》〉²²

歐陽景賢及歐陽超，〈《莊子釋譯》〉²³

陳錫勇，〈《郭店楚簡老子論證》〉²⁴

王叔岷，〈《莊子校詮》〉²⁵

張耿光，〈《莊子雜篇》〉²⁶

黃錦鉉的《新譯莊子讀本》²⁷

勞思光，〈《新編中國哲學史·（一）、（二）》〉²⁸

葉海煙的《莊子的生命哲學》²⁹

葉國慶，〈《莊子研究》〉³⁰

以上值得作為閱讀莊書之必要參考。

三、 相關學位論文、期刊

(一) 吳肇嘉《莊子應世思想研究》³¹

作者認為道家是由超越一般價值判斷的性格，認為莊子哲學其作用「從價

²¹ 傅偉勳，〈《從西方哲學到禪佛教》〉，臺北，東大圖書公司，1986年。

²² 袁保新，〈《老子哲學之詮釋與重建》〉，臺北，文津出版社，1997年。

²³ 歐陽景賢、歐陽超，〈《莊子釋譯》〉，臺北，里仁書局，2001年。

²⁴ 陳錫勇，〈《郭店楚簡老子論證》〉，臺北，里仁書局，2005年。

²⁵ 王叔岷，〈《莊子校詮》〉，北京，中華書局，2007年。

²⁶ 張耿光，〈《莊子雜篇》〉，臺北，臺灣古籍出版社，2002年。

²⁷ 黃錦鉉，〈《新譯莊子讀本》〉，臺北，三民書局，1996年。

²⁸ 勞思光，〈《新編中國哲學史·（一）》〉，臺北，三民書局，1987年。

²⁹ 葉海煙，〈《莊子的生命哲學》〉，臺北，東大圖書公司，1990年。

³⁰ 葉國慶，〈《莊子研究》〉，臺北，臺灣商務印書館，1973年。

³¹ 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。

值上點化世間存有」。但經天地萬化的造化作用，道的作用不止於主觀中的自適逍遙，而還具有安頓客觀世界的一面。認為證成莊子「化世」的思想建構，並探討理論脈絡下的實現型態。考察莊子觀念中理想世界的衰亂根源，由「心知」扮演著關鍵。心知的分別執著，破壞自然和諧，因此作者認為莊子的工夫實踐，完全在於對治心知。本文對於〈則陽〉政治思想之研究有重要的啟發。

(二) 蕭美齡《心知與氣化－《莊子》思維與言說方式之省察》³²

作者先討論《莊子》哲學的義理歸屬問題及當代中國哲學面臨之時代挑戰，即中國哲學的定位與詮釋問題，以進一步指明「思維方式」及「言說方式」之探究重要性，意識在於心知和語言的不入道，從而轉進本文之研究主題。作者提到，在有機的整體世界觀下，《莊子》在看待和解決認知與實踐問題時，主張「體道」而知的思維方式。作者再強調人身為造化一員，其存在和領會意義的方式不應離此造化生生。在存有意義的認知上，應切實體察概念知識的限制，化除生命中的定見、成見和俗見，以靈活寬廣的生命視野領會大道源源不絕的創造性義涵。作者進而述，在言說方式上，《莊子》主張語言活動應本於自然無心，在生命的切實體道中知言、忘言，不落言辯。而道言的言說方式融入言境、隨機而出，靈活多變，使語言得以道蘊豐富，承載和釋放出無窮的大道真義。本研究可以作為〈則陽〉對於內篇繼承關係探討之參考資料。

(三) 邱惠聆《莊子·內篇與外雜篇修養論之比較研究》³³

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

³² 蕭美齡，《心知與氣化《莊子》思維與言說方式之省察》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2001年。

³³ 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。

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。最後作者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〈則陽〉對於心性修養關係探討之參考資料。

(四) 楊鳳燕 《莊子·逍遙遊》篇中的寓言本旨和現代意義³⁴

作者先以寓言來定義、中國寓言的分期、和來源分類，莊子寓言故事的意義。說明莊子寓言故事的文學特色。再以寓言的義理解析「鯤、鵬」、「堯與許由」之義理。作者分析說明遊的本義以及引申「逍遙義」，經過歷代之、文人、高僧各家之註，以玄解《莊》，或以佛解《莊》，或以儒解《莊》，或以道教解《莊》，來呈現莊子思想的特點和他獨特的表述方式，得以解讀思維習慣的真實涵義和不同的進路。作者再將莊子〈逍遙游〉中「惠子謂莊子」寓言故事與「無用之用」思想有關的寓言故事及意涵論述。本有助於〈則陽〉解讀莊子思維習慣和方法，和他時代的方式來解讀原典。

³⁴ 楊鳳燕，《莊子·逍遙遊，篇中的寓言本旨和現代意義》，國立中央大學中國文學研究所 碩士論文 2007年。

第三節 研究方法與進路

一、研究方法

在進行研究時應建立有系統之資料，所以方東美先生曾指出，哲學家在接受歷史資料後，還需要通過哲學智慧給予適當的解釋。³⁵《莊子·則陽》論述人之心性修養的角度，師法宇宙萬物的變化皆出於自然，使人之心境淡泊道自存。《莊子》所順其道自身之作用揭舉道之心，此指之心是一種靈活生命自適之心。說明《莊子》在其對於心性與生命之反省中相提並論。而此生命之自覺性乃是自然彰顯於生命修養行動之中，而非於物刻意之執持。³⁶從《莊子》內七篇中〈人間世〉的處世態度，〈逍遙遊〉悠遊於天地逍遙之自由的人生觀，〈齊物論〉的工夫修養，作一有系統的探討。研究時系統資料之建立，是由文獻之收集考證，與《莊子·則陽》思想會通，以《莊子》書之原注為主軸，參見各專家學者之義理詮釋，及吾人之體悟和收集相關的專書，及學者之期刊和論文，以〈則陽〉為主，以內七篇、外篇作為佐證引述的材料，作為對莊書之理解。

二、研究進路

對《莊子·則陽》思想研究之進路筆者將論述係以人之心性修養的角度，師法宇宙萬物的變化皆出於自然，使人之心境淡泊，有如汙泥沈於底能見水中物，絲毫不著於外在事物，使道自存即是「無為」。

在宇宙萬物自然之中有所作為是不能使之持久，也就是經過人類刻意的作為之後，經過「萬物自然」演變將使之徒勞無功。

劉笑敢先生說：「自然作為老子哲學的中心觀念，可以貫穿於人類生活的各

³⁵ 方東美，《方東美演講集》，臺北，黎明文化公司，1984年，頁180。

³⁶ 〈庚桑楚〉中言：「欲靜則平氣，欲神則順心，有為也。欲當則緣於不得已，不得已之類，聖人之道。」王先謙云：「心不可動於物，貴能持之。但當自然而持，而不可有意執持之也。」（見王先謙《莊子集解》，1985年，頁135）。

個方面。」³⁷老子也說：「道法自然」所以老子的哲學思想中「自然」所佔的部分其重要性，和概念之獨特由此可見，也就是宇宙萬物依各自之本能呈現生命原本美好之境界。牟宗三先生對於道家所講的「自然」也提出了見解他說：「道家所講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。」³⁸。換言之，人之心性若失其修養，必使本性為之喪失，進而外患不斷疾病纏身，所以當任其自然而使之隨成。因此我們明顯的發現莊子在這裡他透過了〈則陽〉的思想，與道家老子的哲學思想相呼應。所以老子所說的「自然」就是自然而然，如同上面所言宇宙萬物依各自之本性而呈現生命原本之美好。因此「道」之所在人之所順其道「道」，「道」自身之作用人依復其作用而生存。張默生先生認為：對道的名說和默會，都是沒有擺脫具體的「物」在認知上的執滯作用。並認為由此可看出，這些認知受《老子》「道可道，非常道；名可名，非常名」思想的影響是較大的。³⁹《莊子·則陽》哲學對人生修養及歷史定位，將研究落實於文獻之中，並在論述過程裏透過文獻的佐證，及學者的觀點釐清概念，將釐清過程裏檢視及反省具實踐合理性。莊子道家意義境界，發覺源源不絕之生命力，以此來理解《莊子·則陽》哲學對人生修養之關係，及歷史性的概念，提供現代社會對生命的價值觀。所以反觀歷史的變遷對儒家之評論不少，而莊子集道家之大成，無論時事多混亂繁複，用莊子思想來理解人生之修養，以各種面向來理解道，使人感覺置身於天地之間，生活在逍遙的世界。

³⁷ 劉笑敢，《老子》，臺北，東大圖書，1997年，頁69。

³⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生，1999年，頁90。

³⁹ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁378。

第二章 《莊子·則陽》思想淵源之探討

莊子哲學思想及淵源，在數千年以來代表著時代的精神，本章將會以《莊子·則陽》思想淵源為探討莊子哲學思想，然而其中蘊涵著關於哲學思維與言論，將其分為四節的方式來詮釋其脈絡。第一節 莊子道家定位及當代思想背景，以莊子的道家定位和莊子當代思想背景來探討。第二節莊子與道家老子思想傳承，以莊子思想的軌跡和莊子書中各篇之特色及莊子書中各篇之先後問題來研究。第三節 莊子思想坐忘意涵之展開，和莊子彰顯虛靜與忘辯，及莊子知與身形之關聯性來探討。第四節《莊子·則陽》思想特色，將以莊子寓言對思想的展開和莊子言論為世人之用及莊子言語與心知的衝突來詮釋，《莊子·則陽》的思想特色。

第一節《莊子》道家定位及當代思想背景

一、莊子的道家定位

莊子的思想在二千多年以來代表時代的精神，「主觀之境界、內在化於逍遙」，牟宗三先生說：

莊子則用其荒唐之言，無端崖之詞，把看成客觀義實體義之道，都收斂到我們主觀之境界上，完全內在化於逍遙無待中。⁴⁰

莊子其崇高之哲學地位有如活水般源遠流長，更代表時代意義與生命的價值，其思想超越世俗跨越人世間之困境。以曠達的胸懷虛靜坐忘、無待的逍遙於天地之間，順應宇宙萬物合乎天道，使人世間能安身立命。在時代中《莊子》之

⁴⁰ 牟宗三，〈道家的「無」底智慧與境界形態的形上學〉，《鵝湖月刊》，第1卷第4期，1975年4月，頁7~8。

定位詮釋與論述仍保有不可磨滅的影響力，在中國哲學的價值定位有其「歷史的必然性」。⁴¹莊子思想開啓中國哲學概念範疇，啓發人生哲學，更提昇了時代意義與生命的價值，其思想超越世俗，跨越人世間之困境。高柏園先生說：「莊子其思想的精神不只對當時歷史作回應，也提出了具永恆及普遍性的智慧，使我們可以了解道。」⁴²換言之，莊子之思想教人面對天地萬物如唐君毅先生所言：逍遙遊於所謂的無己、無功、無名之至人、神人、聖人。

所以《莊子》之道的理解在其由心虛靜修養工夫而展開，通過境界理解道的內涵，境界的內涵，也就是道的內涵，所以《莊子》以闊達的心胸觀照境界，以虛靜修養工夫來點化人世間，使其收攝於虛靜心來朗現境界。如「天地與我並生，而萬物與我爲一。」（〈齊物論〉）又言「自其同者視之，萬物皆一也。」（〈德充符〉）因此天地也將與我合一，所以《莊子》說宇宙萬物是一體，天地萬物與人之間並無差別。

二、莊子當代思想背景

莊子生處於戰國時代，名周、蒙城人。莊書乃是先秦時期道家的重要經典。對於莊子之生世唯一可以信賴的史傳資料，司馬遷，《史記》云：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。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，然善屬疏離辭，指事類情，用剝削儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言泔洋自恣以適

⁴¹ 參見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年。「歷史的必然性」說明不同民族文化系統的特殊性，認為個人乃至於各個民族是通過內在感性與外在環境限制的通孔來表現其精神生活。頁10。

⁴² 參見高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年，頁1-3。

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，卿相專位也，子獨不見郊祭之犧牛乎！養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎！子亟去，無污我，我寧游戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」⁴³

郎擎霄先生寫到：「《史記》謂莊子為蒙人，裴駟《史記集解》引《地理志》曰：『蒙縣屬梁國』，陸德明《經典釋文·莊子音義序錄》因之，曰：『梁國蒙縣人也。』尋《春秋》莊公十一年《左傳》：『宋萬弑閔公蒙澤。』賈逵曰：『蒙澤、宋澤名也。』杜預注曰：『蒙澤、宋地，梁國有蒙縣。』蓋杜以蒙於戰國時為宋地，於漢晉為梁國蒙縣。《漢書·地理志》：『梁國領縣八，其三曰蒙。』謂莊子為梁人固當。而自劉向《別錄》云：『宋之蒙人也』，於是班固、高誘、陳振孫、林希逸皆以為蒙屬於宋矣。既以蒙屬宋，則謂莊子為宋人，亦當也。蓋蒙本屬於宋，及宋滅，魏楚與齊爭宋地，或蒙入楚，楚置為蒙縣，漢則屬於梁國歟？莊子之卒，蓋在宋之將亡，則亦為宋人也。」⁴⁴

錢穆先生則推斷莊子生於周顯王元年至十年間，卒在周赧二十六年至三十六年間。⁴⁵胡適之先生則認為莊子卒於西元前275 年左右。⁴⁶黃錦鉉先生在其《新譯莊子讀本》中有詳細列舉諸家之說，唯仍只能推斷而無法確定。⁴⁷

由上多位學者之考證依稀勾勒出莊子之身世，可見莊子之隱逸於世俗，但

⁴³ 司馬遷，《史記·老子韓非列傳第九·十集》，臺北，臺灣商務印書館，1981年，頁721-722。

⁴⁴ 郎擎霄，《莊子學案》，臺北，河洛圖書出版社，1974年，頁2。

⁴⁵ 錢穆，《先秦諸子繫年·卷三》，臺北，東大圖書公司，1986年，頁269。

⁴⁶ 胡適：「我們知道他曾和惠施往來，又知他死在惠施之後。大概他死時當在西曆紀元前二七五左右，正當惠施、公孫龍兩人之間。」《中國古代哲學史·卷二》，臺北，臺灣商務印書公司，1961年，頁109

⁴⁷ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》臺北，三民出版社，2003年，頁4-6。

又沒有脫離生命境界之性格，使其身世之撲朔迷離。或許因此造就莊子給人反社會文化又消極的印象？依《莊子》書中有說到超越世間之論《莊子》說：

至人神矣，……而遊乎四海之外。（〈齊物論〉）

聖人不從事於務，……而遊乎塵垢之外。（〈齊物論〉）

有神人居焉，……而遊乎四海之外。（〈逍遙遊〉）

外其形骸……彼，遊方之外者也。（〈大宗師〉）

出六極之外，而遊無何有之鄉。（〈應帝王〉）

入無窮之門，以遊無極之野。（〈在宥〉）

上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。（〈天下〉）

可見莊子之隱逸於世俗，但又沒有脫離生命境界之性格。莊子與現實的社會有距離，可說僻世自處而遊於天下，但他卻是至情中人，他對天地至情認為宇宙皆有生命氣息。

第二節 莊子與道家老子思想傳承

一、《莊子》思想之義理

牟宗三先生說：

道家，工夫自心上作，而在性上得收獲……至於落在自然生命上，通過修煉之工夫，而至長生、成仙，則是順道家而來之「道教」已落於第二義。當然此等二義亦必通於第一義。然原始道家卻並不自此第二義上著眼。……「清虛靜泰，少私寡欲」即第一義也。然後再進至第二義之充足條件，始可得延年益壽。⁴⁸

換言之，道家之修養工夫應由自心上修，而在性上得到收獲落實在自然之生命上，通過修養的工夫而自性清靜寡欲，而不落世俗體認道。因此藉由通貫整部《道德經》的思想來反省現實人生的困頓，而打開老子思想的門，領悟其思想的奧妙。牟先生用《才性與玄理》理出《老子》與《莊子》義理之異同：

(一)、就義理繫屬於人而言：牟先生認為，老子比較沉潛而堅實，而莊子則比較顯豁而透脫，也就是「淺深隱顯融而為一」、「體用綱維化而為一」。

(二)、表達方式有異：老子採取分解的講法，莊子採取描述的講法。牟先生認為：「對於道之本體論的體悟」、「對道之宇宙論的體悟」、「對道之修養工夫上的體悟」三綱領之概念，老子以分解之法示之將其分別

⁴⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁208-209。

而論如：「道生一、二、三」、「道可道，非常道」、「道生之、德畜之」等。），莊子則隨詭辭為用，化體用而為一。

(三)、義理之形態有異，老子之道有客觀性、實體性、實現性，至少亦由此姿態，而莊子則對此三性一起消化而泯之，純為主觀之境界。⁴⁹

老子之觀念較為沉寂潛乎但又堅實，其詞語之意境深遠，字句皆觸發自省的省思，老子修養之功夫取分開來講。而莊子面對世俗顯然豁達但又不離世間，莊子書之言闡述之論述。

二、《莊子》書中各篇之形態

唐陸德明於其《經典釋文·莊子序錄》中認為，《漢書·藝文志》所說的《莊子》一書，即魏晉時人，司馬彪、孟氏為之作注的版本，這一版本的五十二篇區分為：內篇七、外篇二十八，雜篇十四，解說三。另外，魏晉時人崔譔所注的版本則是十卷二十七篇，計有內篇七，外篇二十；向秀所注的版本則是二十卷二十六篇；以及李頤的《集解》三十卷，三十篇。依此記載可見，不但各書的版本不同，而且連篇章的分法也有差異。據陸德明的解釋，這是因為五十二篇版本的「言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故注者以意去取。」⁵⁰如今其不同篇章之版本和確實數目皆已失傳，今所見者《莊子》書為晉郭象所刪定的版本，全書三十三篇：內篇七，外篇十五，雜篇十一。

依上序文得知郭象為能完好並通達體現《莊子》基本思想，現《莊子》一書，是經郭象斟酌存菁之作，將認為有為《莊子》「弘旨」的「巧雜」之篇章，都「略為刪除」，唯取其長達能致全乎大體之篇章。成玄英在《莊子序》中將內外雜篇之區別：

⁴⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁172-177。

⁵⁰ 唐陸德明撰，《經典釋文·序錄》，臺北，藝文印書館，1969年，頁28-29。

〈內篇〉明於理本，〈外篇〉語其事跡，〈雜篇〉雜明於理事。〈內篇〉雖明理本，不無事跡；〈外篇〉雖明事跡，其有妙理；但立教分篇，據多論耳。⁵¹

因此陳德和先生說：「莊述內篇義理深邃玄奧，由其是內七篇前後交織輝映。」⁵²所以內篇義理篇章明理玄奧，機致形態合一。陳德和先生又說：「燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道。」⁵³因此王邦雄先生云：「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。」⁵⁴內七篇多依文獻而述論，外雜篇則語其事僅坐旁證。為莊子後學常引之其證，雜篇為論述老子與莊子之述，因注作時間較為晚，事述其義理較多為雜記形態之作，常與各篇互無關聯，呈現獨立之注作。所以劉笑敢先生依外雜篇與內篇的思想脈絡用「窮學對比法」析判莊書，總結云：「《莊子》內篇基本上是戰國中期的作品，《莊子》外雜篇基本上是莊子後學的作品。」⁵⁵劉榮賢先生提出：「順著莊子內七篇思想的特色，外雜篇的延伸使得其弟子及其思想後學成爲一『莊子思想』之學派體系。」⁵⁶因此依多位學者所述，《莊子》內七篇文采哲理並佳，且年代近戰國中期之作，所以被認爲是莊子所注，而《莊子》外雜篇的部分因注作時間較為晚，事述其義理較多為雜記形態之作，其筆法篇章非出於一人之手，因此認爲可能是莊子後學之作。由上述可知重新刪訂後的莊書，大致皆能合乎莊子主要思想，全書雖有內、外、雜篇之分，但其思想均有一致性。所以陳德和先生說：「以莊學研究爲例，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。」⁵⁷林雲銘曰：「內七篇是

⁵¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年。

⁵² 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993，頁3。

⁵³ 同上

⁵⁴ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁55。

⁵⁵ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社，1993年，頁98。

⁵⁶ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版公司，2004年，頁13-21。

⁵⁷ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年，頁5。

有題目之文，爲莊子手訂者；外、雜篇各取篇首兩字名篇，是無題之文，乃後人取莊子雜著而編著之者。然則或曰外，或曰雜何也？當日訂莊子之意，以文易曉，一意單行者，列之曰前而名外，以詞意難解眾意兼發者置之於後而名雜，故其錯綜無次如此。」⁵⁸綜合以上多位學者之探究吾人可知，多位學者之探究其見解多爲一致性的，表示莊書以內篇爲主，外篇爲莊學之外，道之外，雜篇爲莊學之雜，說明書中各篇之特色。



⁵⁸ 林雲銘，《莊子因》，臺北，蘭臺書局，1969年，頁17。

第三節 《莊子》思想之關鍵

本節將說明《莊子》思想之關鍵，就《莊子》坐忘意涵之展開，和《莊子》知與身形之關聯性，兩方面來說明莊子思想之關鍵，何以故？《莊子》書筆下之寓言，其人、其物，或許在其身形上有所殘缺，或有疾病或瀕臨死亡之情境，常有所見，莊子展現淡然，卻以「忘」視生死而處之，不以知而執其形，即是離其形而去其知的生命態度，值得吾人窺探究竟。

一、《莊子》坐忘意涵之展開

莊子順應自然無執於物道化自然「忘年忘義，振于無竟，故寓諸無竟。」(《齊物論》)所以，「忘言」、「忘年」、「忘義」，順應自然心無執一切法，如此一來則心境無窮。即是生命游於逍遙無執之中展現天真之本性。《老子》說「致虛極，守靜篤」(《道德經·第十六章》)說明致虛守靜為道之修養功夫。《老子》又說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為」(《道德經·第四十八章》)。《莊子》在(《逍遙遊》)中所推崇之典範，「至人無己，聖人無名」，「無己」「無名」無執於我無所執著。「故聖人，其窮也，使家人忘其貧，其達也，使王公忘爵祿而化卑。」(《則陽》)如聖人其窮也勿乎其身軀以外之享，既使是在朝為官亦忘爵祿而化卑。徐復觀先生則云：「莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界，莊子便是想在現實人生的悲苦中，把自己安放在這種精神生活世界中去。」⁵⁹「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。(《大宗師》)莊子借由顏回以其人述如何從忘義、忘禮樂達到「坐忘」之功夫，「坐忘」即遺忘自我軀體之

⁵⁹ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，臺北，商務印書館，1999年，頁387，389。

存在，忘卻耳目口鼻感官之用，頓聰慧致使心性同於大道之境界。《莊子》云：「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。」（〈讓王〉）《莊子》藉寓言，由養志、養形則忘形、忘利，彰顯「道」則忘其心。⁶⁰在（〈大宗師〉）裡講「坐忘」。為孔子教導學生顏回時兩人的對話，「坐忘」則是學生顏回將對道的親身體驗歷程告訴老師，在這寓言中莊子顯然借用儒家的對話彰顯其意涵。⁶¹所以莊子述如何從「忘」之功夫，敘「道」之本意借用儒家的對話，使「道」更人性化。

忘是為內心的知去掉所執得知，就是無為的心知，心執著於外在的物因欲之執，若能放下內心對物的執就是忘欲，人生在世受各種事物影響本性產生欲望，因欲望是無窮的，如果不忘其欲之執，則將為欲所縛成為囚繫。所以吳汝鈞說：

坐忘是擺脫了識知心種種有形相的計度預謀，分別忘執，以回歸向靈台心的虛靈明覺，對道的觀照。仁、義、禮、樂在莊子眼中都是成立於識知之心，足以桎梏人的心靈自由的。「墮肢體，黜聰明」表示識知心的作用被克服過來，不再以識知心的聰明去計較執取肢體的形相而成的主客對峙局面，而「離形去知」。⁶²

心想要虛靜則道自現，必須擺脫心知和種種有形之相，忘掉執著。忘掉心的作用，去掉執取肢體的形相和主客觀的對執，離形去知，則心靈自由。

⁶⁰《莊子·讓王》，緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決。曳尾而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。

⁶¹莊子的揚孔與貶孔是莊書中值得注意與思考的。在現今通行本郭象注本〈寓言〉篇言：「已乎已乎！吾且不得及彼乎！」，莊子認為自己不及孔子。雜篇〈外物〉篇言：「老萊子曰：『夫不忍一世之傷而驚萬世之患，抑固窶邪，亡其略弗及邪？惠以歡為驚，終身之醜，中民之行進焉耳，相引以名，相結以隱。與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。』」莊子借老萊子的話批評孔子太過鋒芒顯露，強調不執著的思維，沈麗娟，《莊子修養工夫論研究——坐忘與心齋》，南華大學，哲學系，哲學研究所，碩士論文 2008年。

⁶²吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年，頁99。

莊子文本中的諸多語句，莫不承繼了老子「無爲無不爲」的功夫與境界之深遠意涵，而綜觀《莊子》全文便不難發現，莊子少言「無」而多言「忘」。⁶³郭象注曰：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者。內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化爲體而無不通也。」⁶⁴忘其所執忘掉身形所執之物，又忘掉其所行之忘。《莊子》有云：「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」（〈達生〉）忘掉對物之執，凡事自然之事物自然之循環就不要執持，因爲他會應世而循環，他的存在就像鞋一樣理所當然之適，何必又去執著適與不適。葉海煙先生言：「因忘而適，適己適物，終適於道，而『忘適之適』，即無其所無、忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程」。⁶⁵葉海煙先生又說：「心齋與坐忘同是莊子所開示的體道功夫，顯然，心齋旨在去除人主觀之病，以達到純粹之知，坐忘則旨在去除知之執，而達到純粹之行。」⁶⁶由此可見莊子認爲的道功夫修養，去除知之執而道自現。

《莊子》云：「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」（〈齊物論〉）所以能知其不用言語之辯論，不可言之大道若能知其道，即是混同宇宙萬物。李澤厚先生論說：「各種知識都是局部、相對、有限而不真實的。真實的「知」，正是「知止其所不知」。它是不能用語言、概念、判斷、邏輯而只能用直接的體驗才可以把握和達到。」⁶⁷在天地宇宙萬物之間人類的知是有局限，亦無法用語言和概念來作批判。所以莊子並不反對言辯，而是認爲以「無辯」，也就是「忘辯」的工夫彰顯人的生命。

⁶³ 參見王邦雄，《老子的哲學》，頁 184。

⁶⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980 年，頁 285。

⁶⁵ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990 年，頁 221。

⁶⁶ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990 年，頁 222。

⁶⁷ 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北，風雲時代出版社，1991 年，頁 218~219。

二、《莊子》知與身形之關聯性

方東美先生說：「人的失落，並不是因為他具有知識，而是由於他失去了悟性正智的作用。」⁶⁸莊子在〈外物〉說到：「去小知而大知明」又說：「小知不及大知」（〈逍遙遊〉）去執無我的小知，大知是境界，所以《莊子》說：

小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟道物，太一形虛。
若是者，迷惑於宇宙，形累不知太初（〈列禦寇〉）

由此可知，《莊子》所指「小知」乃是指心知以感官對於物之用並逐其利，因感官對於物之用將使身心浮淺，蒙蔽了宇宙萬有，蒙蔽了最原始之面目。《莊子》肯定「真知」莊子說：

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。（〈大宗師〉）⁶⁹

所以「不知之知」即要開起自己的心地之門，無執而心無造作生命自然朗現，所以莊子說：

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。（〈大宗師〉）

人之於知也少，雖少，恃其所不知而後知天之所謂也。（〈徐無鬼〉）

⁶⁸ 方東美，《生生之德》，臺北，黎明文化公司，1979年，頁272。

⁶⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁224-226

人皆尊其知之所知而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！（〈則陽〉）

其解之也似不解之者，其知之也似不知之也，不知而後知之。（〈徐無鬼〉）

所以《莊子》認為，人皆尊其知所以通過「修養」，因此其解之也似不解之者。因此郭象注曰：「知天人之所為者，皆自然也；則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。」⁷⁰換言之，自然之知為天人之所為，則內化其身而外化於物。因此《莊子》在〈則陽〉篇說：「無德而有知，不自許，以之神其交。」讚揚其無執之知安於居，修養其心性而自然化物。



⁷⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980，頁 224。

第四節《莊子·則陽》寓言與安命逍遙

陳德和先生說：「莊子思想在道家學派中的最大特色，乃是將老子所揭櫫的聖人理想全部向內收攝而主體化，並以實踐的要求將它詮釋成爲一種參與生活世界、駐足人際社會的德行努力，……，另以自然的回歸做爲生命的理想和生活的目的，這亦即是莊子思想的最大特色。」⁷¹換言之《莊子》以爲天生萬物，並爲其所歸，認爲「無爲」而任其自然不造作。劉笑敢先生說：「自然作爲老子哲學的中心觀念，可以貫穿於人類生活的各個方面。」⁷²牟宗三先生對於道家所講的「自然」也提出了見解他說：「道家所講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。」⁷³本節也將提到《莊子》書中經常可以看到之言談，和《莊子》自我隱世的自由，以此作爲人唯一的價值逍遙游。先說明，莊子如何以寓言之方式，對其思想之呈現。再說明，莊子如何安生立命，而非宿命和悲觀之生命態度。

一、《莊子》寓言表現其思想

《莊子》書中敘述情境事物經常可以看到之言談。在〈寓言〉中說：「寓言十九，重言十七，卮言日出」使用次數之盛又以一理性又感性之說：「以天下爲沈濁，不可與莊語；以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。」(〈天下〉)即是《莊子》書的一大特色。

可能因時世的關係，又因《莊子》所言常玄虛而不及，故以借寓言以托己意。莊子用此寓言意指二王之政治思維與實踐。

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾

⁷¹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁43。

⁷² 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社，1993年。頁23。

⁷³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1999年，頁90。

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。（〈應帝王〉）

《莊子》藉由〈應帝王〉日鑿一竅造成渾沌之死來比喻，以己之見而造作。又如另一寓言以「蝸蠻之觸角」作為寓意本體。宣穎說：「觸者爭也，蠻者蠢也，寓意競爭無知也。」⁷⁴，所以想要體會《莊子》思想的人，就不能僅由認知的方法來達成目標。如上述可見《莊子》對當時之天下相當混亂，而人心浮躁，以《莊子》的言論恐難讓人接受，所以用「卮言」、「重言」和「寓言」來表達其思想。寓言《莊子》書使用最多的表述方法。也因為如此，可見大多數人聽到別人的言論，都會參於主觀的判斷和看法，與己同則應，不與己同則反。如《莊子》之〈寓言〉篇所說的：

寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反。同於己為是之，異於己為非之。⁷⁵

如〈逍遙遊〉中首篇對於大的寓言「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。」那種鯤化為鵬之後，騰飛數千里，其翼若垂天之雲，場面之大震撼人心。有如〈則陽〉篇對於何其小的寓言「有國於蝸之左角者，曰觸氏；有國於蝸之右角者，曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」以蝸之角為國者，與爭另一蝸角之地而戰，欲望之強爭奪如此微小之利。《莊子》書引用的寓言，不但有其唯妙之處，所述之「道」在其中，融合於寓言，值得不斷的體會和感受。

⁷⁴ 參見歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1072。

⁷⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁948。

所以黃錦鉉先生說：

莊子的文學，不是根據具體形象的思索或再現，也不是憑著舊經驗的新綜合，而是靠他豐富的學識與超人的智慧的結合，而產生超出形色名聲之情的文學的奇葩。他文學表現的方式，本來就是寓言、重言、卮言。⁷⁶

《莊子》書引用了寓言借重了聖人之言及尊老之言，不但使政治為之生動還有文學也更感性，融合於寓言「道」在其中。因此徐復觀先生說：「莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界。」⁷⁷所以莊子的思想含蓋天地宇宙萬物，從古至今但他並不懷舊，以寓言、重言、卮言、儒家、道家闡述其道，但是莊子的心並不激烈，而是悠遊在「獨與天地精神往來」（〈天下〉）的境界中。以天地為宅莊子說：「冬則獨鰲於江，夏則休乎山樊。……此予宅也。」（〈則陽〉）面對現實人生的困境莊子安然處之。

二、《莊子》安命逍遙之道

莊子以避世的自由，作為安命逍遙之道，因此莊子在（〈人間世〉）中提到：「安之若命……有所不得已」。又說：「不可奈何而安之若命」。（〈德充符〉）但是莊子並非宿命論者，也不主張積極入世。在〈徐無鬼〉中說「不以人入天」。莊子不是輕忽人而重於天，天並非是無上的天，莊子以天之存在作為人存在的價值，因此人得以反省其生命實踐之道。所以莊子說：「乘物以遊心」（〈人間世〉）、「體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天」（〈應帝王〉），體認生命自然即是遊之境界，而天人與化。所以莊子說：「與物無終無始，無幾無時。日與物化者」（〈則陽〉）說明：「與物化」（〈則陽〉）物我之道，「與造物者遊」（〈天下〉）所以自然化物，人與道合而為一，「與道相輔而行」（〈山木〉）物我與化因此莊子說：「復命搖作而以天為師，人則從而命之也。」（〈則陽〉）回歸生命本真之境界，還是應依自然為師法。徐復觀先生則云：「《莊子》主要的思

⁷⁶ 黃錦鉉，《莊子之文學》，臺北，東大圖書有限公司，1977，頁47。

⁷⁷ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，頁387，389。

想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界，《莊子》便是想在現實人生的悲苦中，把自己安放在這種精神生活世界中去。」⁷⁸孔子思想學說中，對心性之修養，而非對於物欲之執持。《論語·述而第七》：

子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」

所以人若奢侈浮華，使人驕慢而不謙虛忍讓，若過份節儉，又會顯得過於簡陋草率，不遜之過份與固之不及，所以孔子說：「與其不孫也，寧固」，孔子認為固比較接近人性之樸實，不遜之奢侈浮華近乎小人，固之樸實則近乎君子。



⁷⁸ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，臺北，商務印書館，1999年，頁387，389。

第三章《則陽》思想之研究

本篇取開頭〈則陽〉二字為篇名，即以人名為篇名。則陽，姓彭，名陽，字則陽，魯人。⁷⁹

所以本章將分別以。一、渾然守真順乎自然體現道。二、聖人之道肯定忘言無心的意義。三、心性休養展現守真無為之境界。四、萬物皆自然存在即是道，五、綜括上述宇宙萬物皆自有定律，並向負面呈現。同時談論宇宙萬物之變化最後終究渾同。這五個方向來分析〈則陽〉。

第一節 渾然守真順之自然體現道

一、清淨無為之德

以聖人對外物處之淡然無欲，無事於物清淨無為之德，欲淨盡而無一毫障蔽。「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」《道德經·第一章》老子認為「欲」是障礙物是遮蔽物，人因「欲」所以遠離了道，障礙了我們自然的本性，也遮蔽了我們無上的德性，所以唯有在這種無欲的狀態下，就無物於遮蔽我們自然的本性而德自現。換言之常有「欲」以觀其徼，人處於萬物「有欲」於物就著於物，就對萬物有所執持，正與無欲相反之狀態，也就是應物而存，還存在欲物之中而不自覺，在這種欲的意識裏要很難自持，所以人到無求品自高，無欲鎖縛人自輕就顯德性。但也就是看見「欲」才知障礙物是遮蔽物為何。莊子在（〈則陽〉）裏以王果曰：「我不若公閱休。」並讚其公閱休正德化人之德性，以此寓言完全回應了老子：「無欲，以觀其妙；有欲，以觀其徼」也可謂之玄。

⁷⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁876。

則陽游於楚，夷節言之於王，王未之見。夷節歸。彭陽見王果曰：「夫子何不譚我於王？」王果曰：「我不若公閱休。」彭陽曰：「公閱休奚為者邪？」曰：「冬則擲鰲於江，夏則休乎山樊。有過而問者，曰：『此予宅也。』夫夷節已不能，而況我乎！吾又不若夷節。夫夷節之為人，無德而有知，不自許，以之神其交，固，顛冥乎富貴之地。非相助以德，相助消也。夫凍者假衣於春，暍者反冬乎冷風。夫楚王之為人也，形尊而嚴。其於罪也，無赦如虎。非夫佞人正德，其孰能撓焉！故聖人，其窮也，使家人忘其貧；其達也，使王公忘爵祿而化卑。其於物也，與之為娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉。故或不言而飲人以和，與人並立而使人化，父子之宜。彼其乎歸。居，而一間其所施。其於人心者，若是其遠也。故曰『待公閱休』」。 ⁸⁰

本段述則陽由夷節推薦於楚王後，未獲楚王接見，轉向去拜見楚國賢人王果，要求王果向楚王薦之。但王果不知如何勸退則陽求進之心，王果藉由讚揚其隱士公閱休之「德」，讚其安於隱居生活，修身養性不問世事。

王先謙云：「心不可動於物，貴能持之。但當自然而持，而不可有意執持之也。」⁸¹《老子》說：「道法自然」（《道德經·第二十五章》），依循著自然萬物而存在的生命境界之中。王果讚揚其隱士公閱休之「德」。「至人無己」（〈逍遙遊〉）《莊子》在逍遙遊中所推崇之典範，「至人無己，聖人無名」，「無己」「無名」無執於我無所執著。如「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」〈人間世〉張默生先生：「保持天真，正德化人，和鄙夷任智交游，干求爵祿的思想，凸顯了聖人的「無言」「無為」的默化之功。」⁸²依

⁸⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁877-879。

⁸¹ 王先謙云：「心不可動於物，貴能持之。但當自然而持，而不可有意執持之也。」見王先謙《莊子集解》，1985年，頁135。

⁸² 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁380。

王果之見楚王並非明君雖「形尊而嚴，無赦如虎」處事之姿同於暴君之勢，因此若欲事其君。必不能「相助以德」，而必須「相助消也」。⁸³將使品德正直之人難於事其君，故使聖人處於困境。「故聖人，其窮也，使家人忘其貧，其達也，使王公忘爵祿而化卑。」（〈則陽〉）如聖人其窮也勿乎其身軀以外之享，既使是在朝爲官亦忘爵祿而化卑。他對於物，能和他們融洽相處；他對於人，能快樂地和眾人混同，而保持自己的真性。所以有時候不須言語，而使人們內心充滿中和之氣，和人同在一起，而使人受到感化，向父親和兒子各自處於相宜的地位，就是這樣。⁸⁴張默生先生說：「上述的人和物，都能各處其所，聖人的作爲，也只是閒靜而已，一般人心和他相差甚遠。」

聖人修其身養其性，無執於己軀身之存在，不因好惡世俗仁義禮樂而執於感官之用。達到無我無執於我忘我之境界，內不執於體不執於形，外不執萬物宇宙近似坐忘。因此《莊子》云：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」〈知北遊〉無思、無慮，無處、無服，無從、無道，即是「道」之從，「道」亦非由思慮中可知，唯有無可用於心於虛靜之境界中自得。故以虛靜、無爲忘卻感官之用，而使心性復樸，即是「道」之所在。

修養心性若處於無爲，而物將自然變化，棄爾之軀體，棄爾之感官，忘其思忘其物，混同於自然，心神寂靜猶如無魂，云云萬物各守其根本，萬物本來自然而生，即是〈道〉之本。《老子》說：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化」。又說：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」《道德經·第三十七章》道化自然而無分別，則萬物不用依道而行，人若能謹守本分法則，萬物本來自然生長。再以無私之心將慾望以鎮之使它得以安定，無欲則歸於寧靜，天下將自然安定之。

⁸³ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版社，2004年，頁428。

⁸⁴ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁379。

二、聖人本自然心性而行

聖人之愛，人與之名，不告而不知其愛人也。言聖人能通達事理的糾結相因和萬物的周偏無間。⁸⁵且能通「達」事理。「子張問：士何如斯可謂之達矣？」〈論語·顏淵〉「謂身命通達也。」〈皇疏〉所以聖人之動靜，鈞以天為師法。老子說：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」《道德經》靜曰復命。宣穎〈南華經解〉說：「聖人動靜，皆依乎天。」林希逸〈莊子口義〉說：「即動用也」。⁸⁶子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也。」（〈論語·泰伯〉）說明聖人取法與乎天，天之高大堯之如也，蕩蕩乎，堯的大德廣遠無際，民眾莫能名其狀況。民眾所能名者，惟在「巍巍乎，其有成功也，煥乎其有文章」而已。⁸⁷

聖人達網繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。復命搖作而以天為師，人則從而命之也。憂乎知而所行恆無幾時，其有止也，若之何！生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。舊國舊都，望之暢然。雖使丘陵草木之繆入之者十九，猶之暢然，況見見聞聞者也，以十仞之臺縣眾聞者也。⁸⁸

聖人能通達事理的糾結相因，和萬物的周偏無間，謂之聖人。⁸⁹聖人深知事理糾葛的所在，全面的對待萬物，把他們看作一體，但卻又不知道為什麼會這樣，這是出自他的自然之性。⁹⁰歐陽景賢先生認為：具超凡能通達事理的糾結相因，入

⁸⁵ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1061

⁸⁶ 林希逸，《南華真經口義》，雲南，人民出版社，2002年，頁374

⁸⁷ 李炳南講述；徐醒民敬記，《論語講要》，臺中，中市佛教蓮社，2013年，頁353

⁸⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980年，頁880-883。

⁸⁹ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1061。

⁹⁰ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁380。

聖之人格和萬物的周偏無間。⁹¹

人生而醜與美，都由相與名而有了分別。郭象〈莊子注〉：「若人不相告，則莫知其美於人。譬如聖人，人與之名」⁹²。物之美，萬物之美，有形相之美指各種物相，無形相之美指聲音如和美妙、味道聞其香嘗其覺。分別各有相與名而不能互為比較。所以「生而美者，人與之鑑、人與之名，若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。」⁹³〈則陽〉人們賦予他們起了個聖名，王先謙說：「奉以至人之名。」⁹⁴成玄英《南華真經注疏》：「命，名也。合道聖人，本無名字，為有清塵可慕，故人從後而名之。」或知道，或不知道，或聽說過或沒聽說過，他的自得混望之情，永不終止，人們的慕愛相敬之情，也永不終止，這純屬出於自然的本性。⁹⁵《莊子》在內七篇中述關於「忘」字多有發揮之處。如：「不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。」〈大宗師〉又言：「不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」〈大宗師〉無執近境界無我之存在，則永無窮盡。「相忘以生，無所終窮。」（〈大宗師〉）釋德清云：「道全德備，渾然大化，忘己忘功忘名，其所以稱至人神人聖人者，必若此乃可為萬世之所宗，而師之者故稱之曰大宗師。」⁹⁶換言之莊子認為聖人本身瀟灑自然，不會意識自己型貌過人，對於他已知或未知之事物，他不會刻意去記得開始，也不會刻意去求其結果，處之淡然，瀟灑自然，隨遇而安，這純屬出於自然的本性。「若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。」（〈則陽〉）⁹⁷聖人不會去強求聲香味觸美好逸樂。孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。〈盡心下〉告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎

⁹¹ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1061。

⁹² 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1062。

⁹³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980年，頁882。

⁹⁴ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1061。

⁹⁵ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1063。

⁹⁶ 釋德清《莊子內篇慙山注》，臺北，建康書局，1956年，卷四，頁4。

⁹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980年，頁882。

椽。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以爲柶椽乎？」告子又曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」告子看到人之本性善惡之別，非一開始就注定其善惡。所以孟子又曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」莊子以「舊國舊都，望之暢然……。」這段述聖人之心虛靜而道存，望見其舊國舊都心中之喜悅，使故鄉已是遍地雜草蔓延，望其所忘，也不減其心中之喜悅，因爲對於故鄉之思念更勝其景。徐無鬼回答女商之對話時說：「子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見其所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣。不亦去人滋久，思人滋深乎？……」（《徐無鬼》）離開故交的友人越久，其思念友人之情意就越深，用於此景說明「道」是有目共睹而身合人心。⁹⁸換言之莊子認爲常人對故鄉思念之心，不會因物之變化而消失，也不會因時間而忘了故人之情，所以這就是「道」。

三、虛靜之心應物自然

天地萬物順隨事物而變化之人，內心純一而沒有變化，居于環中心無片刻離開！要是存心效法自然，實際上便不能效法自然，成爲追求外物了。⁹⁹人以自然爲法而不明其意，隨物而皆喪其生。¹⁰⁰自然化物而道自存。「聖人之治，虛其心」。

（《道德經·第三章》）又言致心於極虛靜「致虛極，守靜篤」（《道德經·第十六章》）因爲道本心靈虛靜而自生，即所謂「唯道集虛」（《人間世》）之意。

聖人對心性之修養虛靜，而無對於物欲之執持。道家老子的哲學思想主張就是「無」的哲學。而老子所說「無」的哲學是指以「自然」爲首要，並且主張「無

⁹⁸ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁380。

⁹⁹ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁383。

¹⁰⁰ 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007年，頁405。

爲」而「無不爲」。「道常無為而無不為。」（《道德經·第三十七章》）在這所言之「無爲」，並非全部「無」的作爲或什麼都不作，而是無所執的「爲」，或「無意、無必、無固、無我」¹⁰¹的爲。因此「無爲」使萬物得以自在的成長，進而讓人與自然共成一和諧的世界，既是謂之「無爲」而「無不爲」。老子之「無」的哲學，後世有莊子對其思想最能善述之。

冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。日與物化者，一不化者也。闔嘗舍之！夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也，若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也，若之何？湯得其司御門尹登恆為之傅之，從師而不圍；得其隨成。為之司其名；之名羸法，得其兩見。仲尼之盡慮，為之傅之。容成氏曰：「除日無歲，無內無外。」¹⁰²

《莊子》彰顯老子哲學的本義，其主張最高的生命境界，師法天道自然，在體現心無不可遊、物無不可乘之機。聖人以天道自然為師法，知曉宇宙萬物之間皆互相牽制糾葛，然而應認真的對待一切萬物，視一切萬物為一體，然不知其為何之所以如此，這乃是自然之本性使他如此。所以無論萬物之死生、有無、與是非，聖人皆以天道觀之，處於環中之地位。「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。……謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」（〈齊物論〉）由如上述不難發現莊子對於天道自然之現象的體認。莊子雖繼承老子哲學思想而展現，老子對自然天道抽象之體認著墨較多，但莊子在論其天道自然等方面則多了一份對人的關懷。¹⁰³

¹⁰¹ 子絕四：毋意、毋必、毋故、毋我。《論語·子罕第九》。李炳南講述；徐醒民敬記，《論語講要》，再版，臺中，中市佛教蓮社，2013年，頁367。意、必、故、我，都與修道相背。修道的人就要對此用工夫，開始時，困知勉行，練習毋意、毋必、毋故、毋我，然後步步進修，時時提醒自己，必須毋此四者，至於孔子的境界，工夫以至從心所欲不踰矩，無往而不率性，連這「毋」字也就自然的絕了。

¹⁰² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁885。

¹⁰³ 《莊子，則陽》：聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也（注）無外無內而皆同照。所

成玄英疏云：「夫物之數不止於萬，而世間語便，多稱萬物，人是萬物之一物也。」¹⁰⁴人也是宇宙萬物之中的一份子。在天地之間宇宙萬物之中人是如此之微小，宇宙間瞬息萬變幾億年，人的生命何其之短暫。莊子說：「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。」（〈知北遊〉）可見莊子在那個時代就知道，用光的速度來形容閃逝的生命，以日影移動的迅速來比喻，有如一瞬間的短暫歲月。莊子認為人不會因好惡而傷自身，常隨順自然而存。所以人之自身好惡乃至生命之長短，都是隨順自然而存，也就是由天之變化而逝，此皆是自然的現象。既然如此舉凡所有人為的造作都是枉然？〈大宗師〉云：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天命豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」也就是說，天地化育於萬物，宇宙之運作無主宰人的貧富，也不是自然的刻意執持萬物的生成，所以天地之間萬物的存歿，應是自然而生，如是自然而死並無差別。由此可見，求其為之者而不得也，非可許也。天能化育萬物，但卻無法主宰人之貧富，天能使萬物成長，但不能刻意操弄萬物。從而學習不受拘限，得其環中隨成之中道。宣穎說：「從師而不囿於師，得環中隨成之道。」¹⁰⁵ 所以以天道自然為師法，知曉宇宙萬物之間皆為互相牽制而糾葛，然而應認真的對待一切萬物，視一切萬物為一體，然不知其為何之所以如此，這乃是自然之本性使他如此也。《莊子·則陽》：「為之傳之，從師而不囿；得其隨成。」說明「聖人之治，虛其心」（《道德經·第三章》）道化自然而隨成。「仲尼之盡慮，為之傳之。」《莊子·則陽》聖人之心裏虛無，從不存有天、不

以不知其然而自然者，非性如何。復命搖作而以天為師，人則從而命之也。憂乎知，而所行恆無幾時，其有止也，若之何！。生而美者，人與之鑿，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁880-882。

¹⁰⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁567。

¹⁰⁵ 王先謙，《莊子集解》，臺北，華正書局，1985年，頁177。

存有人、不存有始、未存有物等意念。¹⁰⁶忘却內在的自我，也忘其外在知事物。
¹⁰⁷以虛無之心，應萬物於自然的思想。

第二節 聖人處世之道

「聖人處無為之事，行不言之教」（《道德經·第二章》）聖人處事皆是以身體力行，因萬物各執其本分物本自然而生，即是老子所說的「道」，也並非言語之教化所以，老子又說：「道常無為而無不為」。老子也說：「為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」（《道德經·第二章》）成就歸於宇宙萬物自然之生滅，因物本自然而生，自然而化即是「無為」才能立於不朽。因此《莊子》說：「離形去知，同於大通，此謂坐忘。」（〈大宗師〉）宇宙萬物之存在皆自然與化，心境之虛靜，而道化自然，換言之，自然化物「道」自現，既是「忘」的工夫之展現。

第一段係依肯定聖人清靜無為之道，敘述「聖人處無為之事，行不言之教」。《道德經·第二章》第二段敘述隱世聖人不避世人，而能自隱之士的忘言無心之道。「聖人無常心，以百姓之心為心，……。」（《道德經·第四十九章》）所以聖人常以仁慈之心親近他人，以善良之心待人，見他人之惡，善於以德化人之心去感化，以誠信待之。因此聖人以其清靜之心渾同於天下之間，這便是聖人之德。

一、君求其道而已

本段敘述諷刺爲了爭奪而發動戰爭之無謂行爲，和二王治政之道的狹隘。

¹⁰⁶ 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007年，頁405。

¹⁰⁷ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁383。

魏瑩與田侯牟約，田侯牟背之，魏瑩怒，將使人刺之。犀首公孫衍聞而恥之，曰：「君為萬乘之君也，而以匹夫從仇。衍請受甲二十萬，為君攻之，虜其人民，系其牛馬，使其君內熱發於背，然後拔其國。忌也出走，然後扶其背，折其脊。」季子聞而恥之，曰：「筑十仞之城，城者既十仞矣，則又壞之，此胥靡之所苦也。今兵不起七年矣，此王之基也。衍，亂人也，不可聽也。」華子聞而丑之，曰：「善言伐齊者，亂人也；善言勿伐者，亦亂人也；謂『伐之與不伐亂人也』者，又亂人也。」君曰：「然則若何？」曰：「君求其道而已矣。」惠之聞之，而見戴晉人。戴晉人曰：「有所謂蝸者，君知之乎？」曰：「然。」「有國於蝸之左角者，曰觸氏；有國於蝸之右角者，曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」君曰：「噫！其虛言與？」曰：「臣請為君實之。君以意在四方上下有窮乎？」君曰：「無窮。」曰：「知游心於無窮，而反在通達之國，若存若亡乎？」君曰：「然。」曰：「通達之中有魏，於魏中有梁，於梁中有王，王與蠻氏有辯乎？」君曰：「無辯。」客出而君愴然若有亡也。客出，惠子見。君曰：「客，大人也，聖人不足以當之。」惠子曰：「夫吹管也，猶有嗃也；吹劍首者，呬而已矣。堯、舜，人之所譽也。道堯、舜於戴晉人之前，譬猶一呬也。」

108

只要能以清靜無爲之道，便能不起紛爭的道理，而好以言說教導引發戰爭，或好以言說教導不可引發戰爭，二者都是亂人之也就是滋事者。「善言伐齊者，亂人也；善言勿伐者，亦亂人也；謂『伐之與不伐亂人也』者，又亂人也。」（《則陽》）換言之兩害相權皆有害，取捨不易故應思其害皆由自取，一切的痛苦非來自外在，而是源自於我們的「欲」望所起心之造作所發。孟子曰：「養心莫善於

¹⁰⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁888-894。

寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」

（〈盡心下〉）可見要修身養性必須保有清靜無「欲」之心才是道，若是少「欲」之人其本性也善，反之多「欲」之人本性再善良其品德也難以高尚。韓非子曰：「有欲甚則邪心勝，邪心勝則事經絕，事經絕則禍難生。」〈解老·二十二〉因為人的貪「欲」所生，也因「欲」望所使逐不斷向外伐之，以滿足其無窮的「欲」望而忘其情。所以只有渾同於自然。「故群於人；無入之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。警乎大哉！獨成其天。」（〈德充符〉）莊子認為人之形體是由道化自然所成，天所賦予、與生俱來的。「道與之貌，天與之形。」（〈德充符〉），人總是忘了清靜虛心寡欲與無為，而經常陷入與他人是非好惡之中，卻無助於修養其德性。因此，莊子主張，悟道之人，最好能夠『有人之形，無入之情』，能夠由重德輕貌，以至於忘懷形體，進而忘懷情感，不譴是非。¹⁰⁹有了人的形體沒有人之真情，則善惡是非都不聚於身那就太渺小了，只有渾同於自然才是道。

由上述可見無謂之爭奪討伐，非追求大道之鑰。張默生先生認為：清虛寡欲，自可消除糾紛的道理，這期間強調了忘言無心。¹¹⁰「聖人處無為之事，行不言之教」。《道德經·第二章》可見聖人處事之道皆是以身體力行，而非只是言語之教化。「君為萬乘之君也，而以匹夫從仇。」（〈則陽〉）擁有萬乘大國之君，而行以匹夫之道循仇，顯示大國之君卻無宏觀之心聖人之德。〈德充符〉云：「才全德不形」的觀念可用來詮釋「盡其所受於天，而無見得」。（〈應帝王〉）「才全」和「德不形」。¹¹¹所以才全、德不形詮釋了境界和功夫之修養，也就是因「德不形」的工夫境界彰顯「才全」之境界，換言之「才全」之境界隨「德不形」之工

¹⁰⁹ 胡楚生，《老莊研究》，臺北，學生書局，1992年，頁209。

¹¹⁰ 忘言無心謂，即是謂把主張爭戰與不主張爭戰的人說成是作亂的人的人，是作亂的人，因為他們未能行道，所存的是非之心。張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁385。

¹¹¹ 何謂「才全」？釋德清云：「言才者，謂天賦良能，即所謂性真。莊子指為真宰是也。言才全者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全。」憨山大師著，《莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版社，頁359。何謂「德不形」？郭象注：「天下之平，莫盛於停水也。無情至平，故天下取正焉。事得以成，物得以和，謂之德也。無事不成，無物不和，此德之不形也。是以天下樂推而不厭。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁215～216。

夫而顯現。「而無見得」就是「無德可見」即「德不形」之意。「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（《道德經·第八章》）比喻宇宙萬物皆依水之用而生，水亦有利益眾生之德，謙卑居下之性格。老子在此用水不與物爭無己之德，比喻聖人應具之人格特性，它幾乎接近於「道」之修為。「君求其道而已矣。」（《則陽》）君只求其道而已，這裏所說的道就是寡欲不爭的大道¹¹²。「臣請為君實之。君以意在四方上下有窮乎？」君曰：「無窮。」（《則陽》）說明天地宇宙之大，是與大虛同體之道。老子也說：「天之道，不爭而善勝。」（《道德經·七十三》）老子透過「無為而無不為」，把天的概念用天之道和聖人之道，互於相對而並提，《道德經》云：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（《二十五章》）

天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。（《七十七章》）

天道無親，常與善人。（《七十九章》）

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。（《八十一章》）

由此可見「道」是形而上之概念，「天、地」則可以是形上也可以是形下的，而「人」則是形下的。所以道法自然也就是「天、地、人」之法的原則。劉笑敢說：「老子把道提到了至高無上的地位，那麼莊子則使天獲得了全新的意義。莊子所謂天有兩個新意，一是指自然界，一是指自然而然的情況。」¹¹³莊子以此「天」之新的意義來詮釋老子的「道」「天」，加入的新意義，把老子原具有至高無上的人格神、自然界中的概念，所謂天、道之主體意涵給於新的意義，傳承詮釋「道」的思維，一是指自然界，一是指自然而然之情況說。徐復觀也說：「莊子所說的天即是道，所說的德即是在萬物中內化的道。因為莊子主要是站在人生立場來談論，將道、天都化成了人生境界。」¹¹⁴莊子藉由坐忘、心齋之修養工夫以內化老

¹¹² 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年7月，頁1075。

¹¹³ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社，1993頁123。

¹¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1979，頁366~370。

子之道的修養與執持，進而內化爲「無執」之境，所以此「無執」的心境就是莊子所要說的「天」，即是自然之界，也就是自然而然之境。有此可知心齋、坐忘之修養工夫內化到「無執」之境，「知游心於無窮，而反在通達之國，若存若亡乎？」（〈則陽〉）既「無窮」「無盡」的遨遊廣大無邊的宇宙，保有清靜無「欲」之心才是道，人總是忘了清靜虛心寡欲與無爲，而經常陷入與他人是非好惡之中，卻無助於修養其德性，使之更顯得相對的渺小，可說是若有若無微不足道。徐復觀說：吾人要能「觀化」，也就是對萬物的變化保持觀照而不牽扯著自己的感情來做判斷的一種態度。¹¹⁵莊子以人的角度修養其德性，進而道化自然。莊子曰：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」觀其天地萬物之美必須先修養其性，若是以人之情對物之執持，這也是人原本之性格所致。但是唯有保持與天地合一之寬廣心境，對於天地、萬物、四時之道理皆悉明了，其中之美感即能自然而生。這也就是須以虛靜修養之心以觀之，由此虛靜修養心境與天地合一來觀其萬物之美。如「安排而去化，乃入於寥天一。」（〈大宗師〉）釋德清曰：「寥天一，乃大道寥廓，冥一之天。此由初心造道工夫故如安排，及夫純一到大化之境。自然頓悟，不假作為而自證入也。」¹¹⁶以自然之大道順應自然之隨成，體悟自然不作爲，順應自然就能進入純一、寥廓、道化之境。莊子善以寓言方式巧妙運用，迂迴而不直接說明其意。如〈天下〉篇曰：「以重言爲真，以寓言爲廣」，謂以借重古聖人之言或當代尊老之言申說己意，使人信己意以爲真也；又借寓言以托出己意，使人不疑，以之爲推廣己意也。¹¹⁷在「惠子與戴晉人對話戴晉人曰：『有所謂蝸者，』一文裡其以「蝸蠻之觸角」作爲寓意本體。「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏。」其名曰左觸氏和右蠻氏各有一國家建立於觸和蠻之上，經常爲其地盤相互爭奪作戰死傷無

¹¹⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1979，頁392。

¹¹⁶ 愍山大師，《莊子內篇愍山註》，臺北，新文豐出版社，1973，頁423。

¹¹⁷ 李勉，《莊子總論及分篇評注》，臺北，臺灣商務印書館，1973，頁8。

數。宣穎說：「觸者爭也，蠻者蠢也，寓意競爭無知也。」¹¹⁸觸以之爭和蠻之蠢競爭無知。有國家能建立於觸角上形容其小小人間國土，以相對的方式反觀宇宙無邊無際之大，文中描述比喻君主只尋求寡欲不循其大道。再透過與戴晉人之對話闡明清虛寡欲無爲之義涵，清虛才能忘卻一切外界誘惑。清虛遊心於淡忘，「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〉）郭象注：「其任性而無所飾焉則淡矣。」¹¹⁹無所掩飾不造作任由其性說，任其自然無私無欲，無飾及無所造作順其自然。清虛之心所以能遊於清淨，因其無欲順道自然，因為無欲心隨自然便能無私，故無容於己之私。所以道即順應自然之道，若就政治觀點而言就是不要有人爲的干涉，任其自然展現因為自然有其法則。老子曰：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（《道德經·第七章》）人依天地的滋養而以生長，天地之所以能至遠而恆長，因為天地以其清靜滋養萬物，施而無私不求回報，而人總是尋私循利，汲汲營營求饒自利奪人以自與。以其不求生不爲自己而爲別人，故它能夠長生。先讓他人爲前將別人之事情置於前，而已位於後將自己之事置於後，所以他的情超卻永遠在別人之上，雖然他將自己置之度外而他真正的我，卻將永遠長存。聖人就是無私沒有私心，反而能成就其德行。所以莊子說：「天無私覆，地無私載。」（〈大宗師〉）又說：「天無不覆，地無不載」。天地以萬物之存在而存在，無私的任由萬物依覆而生。如所謂說：「天地者，萬物之父母也。」（〈達生〉）所以天地爲萬物之本那麼天地又因萬物而存在。

¹¹⁸ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1072注18

¹¹⁹ 郭慶藩輯，〈莊子集釋〉，臺北，華正書局，1980年，頁294。

二、隱世聖人何以爲存之道

這一段藉由無離開世俗，並和世人生活在一起之隱世聖人，「是自埋於民，自藏於畔」把自己隱藏在田園之間，埋名於世俗平凡生活裏。

孔子之楚，舍於蟻丘之漿。其鄰有夫妻臣妾登極者，子路曰：「是稷稷何為者邪？」仲尼曰：「是聖人仆也。是自埋於民，自藏於畔。其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言。方且與世違，而心不屑與之俱。是陸沉者也，是其市南宜僚邪？」子路請往召之。孔子曰：「已矣！彼知丘之著於己也，知丘之適楚也，以丘為必使楚王之召己也。彼且以丘為佞人也。夫若然者，其於佞人也，羞聞其言，而況親見其身乎！而何以為存！」子路往視之，其室虛矣。¹²⁰

張默生說：「這故事讚揚疾戀俗習，隱居忘言的求道之人。這樣的人又並不脫離人間，而是與世人混同在一起的。」¹²¹無離開世俗隨欲而安，聖人並非避世、隱世之輩，雖已能成就其德行圓融化境，但也能生活於世俗平凡人間，總混同與人群。無趾也曰：「夫天無不覆，地無不載，」〈德充符〉無趾認為天無所不覆蓋，大地無所不托載的。安時而處順而物不勝天正是子輿心境之展現。「且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」（〈大宗師〉）安時而處順即是道家無執之境和逍遙之體認。無離乎世俗於浮塵之外淺隱世俗禮法之內，而隨順著人性主觀之修養，不避萬丈紅塵的世俗境界，方爲人之自性清境不受干擾的聖者。正如孟孫對人的生與死之體悟與達觀無執般的無礙：「孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就后；若化為物，以待其所不知之化已乎……。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。」（〈大宗師〉）可是莊子對人

¹²⁰ 參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁894-897。

¹²¹ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁386。

格的想法不僅合於世情、世俗，並無對世俗之批判和對困境知反思，卻有展現絕世豪傑之態。即便為莊子之哲學是遺世忘言，避世坐忘之隱士卻有其圓融之境。「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。」（〈德充符〉）但是莊子之理論實在有其不可否認之高妙，即事他運用了巧妙的文字寓言、重言、卮言，描述其意境著實的地令人神魂目眩。因此方東美先生說：

莊子唯一可以批評的是他醉心於離世獨立，而輕忽了世俗的生活。不過話又說回來，唯有能否定，才有大肯定；唯有能輕視，才有真欣賞。除非你知道如何丟掉那些微不足道的小事，你才能集中精力於真正有價值的大事。他的心是冰冷的，因為他的心已是白熱化了。唯有獻身於最高的理想，這個世界才能從根本上得到改善，因此，他為了深入這個世界，卻必須先走出這世界，這就是道家本色。¹²²

莊子他醉心於避世獨立，隱世於世俗的生活，而方先生讚其道家之風範，欣賞其輕視小節才有真欣賞，排除了那些微不足道的小事，外冷而內熱。志雖遠大，其口雖言，其心未嘗言忘言無心，道與俗反違於世，故虛心無累是陸沈者。林希逸說：「沈不在水而在陸，喻隱者之隱於市廛也」。¹²³無須避人避世亦如言則響之隨，行則影從之的道理。亦非消極的避世「夫若然者，其於佞人也……！而何以為存」（〈則陽〉）莊子藉孔聖之德者，喻隱士存在於世俗裏，有其人與人之間，卻能處於人與人之世。正是莊子處世的智慧，程兆熊先生說：「人有其「存在」，即有其人與人之間。有其人與人之間，即有其人與人之世。」¹²⁴阮毓崧說：「言宜僚必以避去，汝何以為猶在也。」¹²⁵聖德之人宜僚已於匿跡，雖志寄託高遠其

¹²² 方東美，《生生之德·從比較哲學曠觀中國文化裡的人與自然》，臺北黎明，1988年，頁273。

¹²³ 參見歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1078。

¹²⁴ 參見高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年，頁130。

¹²⁵ 參見歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1079。

心卻持寂，所以道與俗反必以避之，自事休養其心，遇於哀樂之境，無所變易知其不可奈何而安之，為聖德者之展現。惟德者所能之至，雖知孔聖來訪視便喜出而逢迎，隨境界轉變其平靜之心。「夫若然者，其於佞人也，羞聞其言，而況親見其身乎！而何以為存！」（〈則陽〉）所以對於諂佞之人，以聽其言為恥，何況面見其人，所以莊子處世的智慧，其心者不以善巧言而動，樂聲翩舞施乎前，自在而安之若命。

第三節 本然從治身理形道治國理民

莊子處在戰亂之世代，卻身處世俗之境而不濁俗，雖然承老子道家思想，但莊子跳過政治，直接由人之心性而展開。本節將分為兩段來說明，一、以禾之養喻治國之道，二、偽繼之偽喻治國之道。這兩段皆與政治有關聯，莊子巧妙的運用了寓言故事，使其格外生動而引人入勝，故事也凝結在日常生活中，由於它經人之心性而展開，所以生動而無政治嚴肅呆板。所以莊子說：「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〉）又說：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」（〈應帝王〉）由此可見在莊子的思想裏，道是由心理解境，事理圓融而無礙。

一、如何耕耘喻主政無為之道

莊子順應自然，以「天地與我並生，外物與我為一」（〈齊物論〉）莊子用忘、化物喻於論述心性之休養。「昔予為禾之耕，喻君為政之道」（〈則陽〉）借由種植莊稼莊之耕，喻於君臣治理人民之道。以禾之得養與否其成果亦別之例說明治政治民亦相類似。¹²⁶人之生於世間必須正直，正直是生存之道生活才能幸福，不正直的人有時也能生活平安，那是僥幸逃過免遭報應而已。所以「耕而鹵莽之，

¹²⁶ 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007年，頁410。

則其實亦鹵莽而報予；芸而滅裂之，其實亦滅裂而報予。予來年變齊，深其耕而熟耰之，其禾繁以滋，予終年厭飧。」（〈則陽〉）借由種植莊稼之耕，犁田而以粗疏之耕則其成果便以粗疏回報。

長梧封人問子牢曰：「君為政焉勿鹵莽，治民焉勿滅裂。昔予為禾，耕而鹵莽之，則其實亦鹵莽而報予；芸而滅裂之，其實亦滅裂而報予。予來年變齊，深其耕而熟耰之，其禾繁以滋，予終年厭飧。」莊子聞之曰：「今人之治其形，理其心，多有似封人之所謂：遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為。故鹵莽其性者，欲惡之孽，為性萑葦蒹葭，始萌以扶吾形，尋擢吾性，並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癩，內熱溲膏是也。」

127

粗疏者想要如何收穫欲如何摘。在此莊子以莊稼喻為政之道，為政勿鹵莽行事，治民則物滅裂也，即是有前因後果之關連。若君主能以真心愛民親民，則人民會相愛以仁對待，若是君主能以真心愛護舊臣民，則人民就會回以熱情的回報。「多有似封人之所謂：遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以眾為」（〈則陽〉）就像封人般言語粗俗行事草率。多有似封人之所謂，封人因耕而喻政。換言之《莊子》取封人喻政之言，以喻治身之道，可見莊子相信萬物循環之道，如何耕耘將會有如何收穫。今世之人，澆浮輕薄，馳情欲境，倦而不休，至於治理心形，例如封人所謂。¹²⁸循天之道以道治身，君子之道不違天。夫循離滅亡，以眾為之所致也。若各至其極，則何患也。¹²⁹張默生先生說：不可以粗疏輕率之態狀害真性，否則將造成傷身毀神的嚴重後果。¹³⁰由此可見假如我們對眼、耳、鼻、舌、身、意等六個接觸外界感官，無法嚴加攝受過濾使其貪欲、瞋恚泯滅或遮掩其性，如

¹²⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁897-899。

¹²⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁899。

¹²⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁899。

¹³⁰ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁387。

讓雜草一般的劣根性肆無忌憚的任其發展，誘惑自我本性擾亂其心，將造成傷身毀神的嚴重後果痛苦、煩惱、惡疾等也將跟隨在後。萬物的真性聖人不以自我觀萬物，不以是非觀萬物而是觀萬物之本性。本性係以萬物無爲自然而處之，進而體認萬物之存在，即隨順萬物之存有。（〈大宗師〉）說：「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。」遁其天所以要知天之所為的「天道」，知人之所為的「人道」。形而上的天是無有邊際，而人是有限的，所以知天的運行謂之道，人性的修養工夫才能達到知天理順生其道，即是順天道而生。換言之人循其天通其道，違天而夭順生而善終。〈大宗師〉有言：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」。天之非人乎天非人爲即是人不對「天」之執持。當然人非天乎也不是天然的，即是「人」以「天」淨化人之見。所以莊子此言一方面是對自我認知作用的一種揚棄；一方面是把天和人相融，共通於自然。¹³¹可見莊子對人的概念爲〈大宗師〉所言：「故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」郭象註云：「常無心而順彼，故好與不好，所善所惡，與彼無二也。其一也，天徒也；其不一也，人徒也。……無有而不一者，天也。彼彼而我我者，人也。……天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不在，而玄同彼我也。」¹³²由此可見莊子由心而順應顯現好惡無二，無有而不一者天也，人也所以天人合一。莊子云：「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，……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」（〈大宗師〉）天人無二與自然天道共存，其心自能自然安定，發出自然之光。故莊子云：「宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，物見其物。人有脩者，乃今有恆；有恆者，人舍之，天助之。人之所舍，謂之天民；天之所助，謂之天子。」（〈庚桑楚〉）宇泰定者發出自然之光

¹³¹ 王夫之，《莊子解》，臺北，藝文印書館，1974年，頁227。

¹³² 參見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，聯經出版社，2003年，頁240。

人見其人，自然之光能照見真我進而體認萬物，所以人與自然便能自顯其真，便能應化而合一。

二、治國之道

莊子以柏矩學與老子之對話，應用老子對政治譏諷，主政者為其私慾而醉心於獨裁。張默生先生說：「人民受形遭戮，是榮辱觀念的建立、財物的積聚、君主的愚弄和迫害所致。對統治者的害民行徑和罪責，揭露比較深刻。」¹³³也就是說為政者方便行事用重典來治理國家，將使百姓不能得以榮耀而受辱為常態，所以哀呼！天下將會有大災禍來臨。所以老子說：「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》）天地萬物之生皆是自然而生、自然有、自然而無，所以自立之仁愛皆是主觀的，違反天地萬物原本平等與自然，所以天地萬物與人之存在皆是自然，生之為「有」滅之為「無」終歸「芻狗」而已。

柏矩學於老聃，曰：「請之天下遊。」老聃曰：「已矣！天下猶是也。」又請之，老聃曰：「汝將何始？」曰：「始於齊。」至齊，見辜人焉，推而強之，解朝服而幕之，號天而哭之曰：「子乎子乎！天下有大蓄，子獨先離之！」曰：「莫為盜！莫為殺人！榮辱立，然後睹所病；貨財聚，然後睹所爭。今立人之所病，聚人之所爭，窮困人之身，使無休時，欲無至此，得乎！古之君人者，以得為在民，以失為在己；以正為在民，以枉為在己。故一形有失其形者，退而自責。今則不然。匿為物而愚不識，大為難而罪不敢，重為任而罰不勝，遠其塗而誅不至。民知力竭，則以偽繼之，日出多偽，士民安得不偽！夫力不足則偽，知不足則欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？」¹³⁴

¹³³ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁388。

¹³⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁900-903。

莊子說：「絕聖棄知，大盜乃止」（《胠篋》）由此可見莊子認為，天下之亂皆自於聖人欲以巧智之法制所致，若能將其屏棄，則民將反璞歸真。老子在《道德經·三十六章》說：「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」魚失其水則亡，若以權勢治國必失其國，所以以權勢之用權勢就是利器，終將必受其害。莊子又云：

未達人心。而彊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，若殆為人菑夫！（《人間世》）

不知人民之心而外加以仁義為準則，使人產生厭惡之心因此成為害，而害人者恐將為人所害，所以錯誤之典必得其反。莊子言：「惡！惡可？大多政，法而不諫，雖固，亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」（《人間世》）雖然沒有違反法治也沒有諂媚奉承，雖固也無罪，卻也只有如此而已，更不可能會有什麼改變。因為人民知其力竭，則以虛偽的方式應付，知不足則以欺瞞方式應付，所以必受其害。「民知力竭，則以偽繼之，日出多偽，士民安得不偽！夫力不足則偽，知不足則欺。」（《則陽》）由上明顯顯示違反自然之造作將事得其反，甚至受害，欲以巧智之法制於民，將受偽繼之回應，則必受其害。所以孔子曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（《論語·顏淵》）孔子主張以道德感化人民，不主張用殺人的刑政來治民。因為殺人，雖是殺惡人，也不是好辦法，未必有好效果。所以說：「子欲善，而民善矣。」由上述《莊子》反對違反自然之造作，制政於民執政者應以身作責，為人民之表帥才能讓人信服。

第四節 萬物皆自然存在即是道本自然

本節將分成二小節來說明道本自然的思想，無法以是非功過來評斷，自然皆本來如此。第一節知識隨歲月成長卻陷於歲月困境中。第二節是非功過之評論無法改變道本自然。莊子言道：天地一指也，萬物一馬也。莊子只不過用「指」、「馬」的概念作喻說，原義乃在於提醒大家不必斤斤計較於彼此、人我的是非爭議，更不必執著於一己的觀點去判斷他人。¹³⁵所以莊子說：「自其同者視之，萬物皆一也。」（〈德充符〉）因道本自然不能以是非功過來評斷，自然皆本來如此。

一、莫見其天不見其道

諸相事物隨時產生與消亡即是隨時都在生生滅滅。莊子對宇宙萬物之生滅變化通其理悟其道。故曰：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」（〈大宗師〉）死生是命，他如同白天和黑夜的經常變化一樣，是自然的道理。人有不能干預、無法改變的事情，這都是萬物固有的情形。¹³⁶莊子認為宇宙萬物之生滅，死生皆是命但他並不悲觀。又曰：「若人之形者，萬化而未始有極也。」如人之身形，同於宇宙萬物之變化無可窮盡，但莊子也非宿命論者。因此莊子在本章有云：「時有終始，世有變化。」時間終有始末，世世代代皆有變化，歲月成長生滅皆有變化既係自然之本。

蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒訕之以非也，未知今之所謂是之非五十九年非也。萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！已乎已乎！且無所逃。此所謂然與，然乎？¹³⁷

¹³⁵ 陳鼓應注釋，《莊子今注今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1975年，頁67。

¹³⁶ 黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2008年，頁94。

¹³⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁905。

然生滅變化既係自然，但因人之執著於有限之知，固執守其短識謹視智力之所知，不知智力之所不知的後面尚有真知。所以「生而莫見其根，有乎出而莫見其門。」（〈則陽〉）宇宙萬物本應自然存在，但因執著遮蔽自然的心知，故不見其根，根即是道，不見其門之惑，門即指天，即是不見自然之理，就無法了解萬物之根源。因此莊子曰：「人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知。」（〈則陽〉）所以順應自然即是「道」，自然化物即心知，莫恃其知體認宇宙萬物，不應以井窺天之知，不落好惡之知的生命態度，使其義自清其道自明。換言之，莊子的生命態度並非消極的看待知，因此莊子說：「無知之物」（〈天下〉）莊子的生命態度是主張自覺來看待知，循道而行去知之困境。

二、是非功過非前定

《莊子》藉由孔子與太史之對話隱諱其「是因是也。」何謂是「靈」「亂而不損曰靈」。¹³⁸「疏」周公諡法：「靈即無道之諡也。此是因其無道，諡之曰靈，故曰是因是也。」¹³⁹孔子與太史之對話。豨韋，應為古帝王之名也。¹⁴⁰莊子蓋借重豨韋以諷靈公也，此重言也。莊子處在戰亂之世代，以孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。」（〈人間世〉）感嘆其「來世不可待，往世不可追也」君主無道。成玄英疏云：「刻勵身心，高尚其行，離世異俗，卓爾不群，清談五帝之風，高論三皇之教，怨有才而不遇，誹無道而

¹³⁸ 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007年，頁414。

¹³⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁907。

¹⁴⁰ 此據《大宗師》：「豨韋氏得之，以挈天地；伏犧氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天。」

荒淫，充志林籟之中，削跡岩崖之下。斯乃隱處山谷之士，非毀時世之人。」¹⁴¹張默生先生說：「關於衛靈公諡號的討論說明，對一個人來說，其是非功過也是無法評定的。狝韋的話是結論性的，他表明：事物本自然如此，其是非如何可知？」¹⁴²無法以己之見作為評定是非的標準。莊子藉由「史鱮奉御而進所，搏幣而扶翼。」（〈則陽〉）靈公看史鱮進來，使人爭先代捧而扶翼出去，以表示尊敬賢人。¹⁴³

仲尼問於大史大弳、伯常騫、狝韋曰：「夫衛靈公飲酒湛樂，不聽國家之政；田獵畢弋，不應諸侯之際。其所以為靈公者何邪？」大弳曰：「是因是也。」伯常騫曰：「夫靈公有妻三人，同濫而浴。史鱮奉御而進所，搏幣而扶翼。其慢若彼之甚也，見賢人若此其肅也，是其所以為靈公也。」狝韋曰：「夫靈公也死，卜葬於故墓不吉，卜葬於沙丘而吉。掘之數仞，得石槨焉，洗而視之，有銘焉，曰：『不馮其子，靈公奪而里之。』夫靈公之為靈也久矣，之二人何足以識之？」¹⁴⁴

孔子在〈論語·憲問〉篇云：「子言衛靈公之無道也，康子曰：「夫如是，奚而不喪？」孔子曰：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？」衛靈公之無道季康子問為何不亡國，孔子論其知人善用的重要，也有啓示康子之意。所以莊子說：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。」（〈齊物論〉）若取自隨心之見，則誰之知為準則？若取至自心就有，就是所謂愚人也是有。¹⁴⁵所以張默生先生說：「事物本自然如此，其是非如何可知？」¹⁴⁶莊子對其清楚之述，所以莊子說：「名也者，相札也；知也者，爭之器也。」（〈人間世〉）老子也說：「知常曰明；不知常，妄作，

¹⁴¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁535。

¹⁴² 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁390。

¹⁴³ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2008年，頁364。

¹⁴⁴ 參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁906-908。

¹⁴⁵ 黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2008年，頁33。

¹⁴⁶ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁390。

凶」《道德經·十六》又曰：「知人者智，自知者明」《道德經·三十三》正如莊子云：

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。〈大宗師〉

人之於知也少，雖少，恃其所不知而後知天之所謂也。〈徐無鬼〉

人皆尊其知之所知而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！〈則陽〉

其解之也似不解之者，其知之也似不知之也，不知而後知之。〈徐無鬼〉

所以莊子認為，人受限於心所認識之知而受其侷限，但通過其知之所知以養其知的方式，自可瞭其義突破其限。順應萬物之變化，道化自然。換言之，不應以主觀意識不偏客觀，不以現象論亦不陷唯心，如郭象注：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」¹⁴⁷莊子云：「知乃不知乎！孰知不知之知」(〈知北遊〉)又曰：「吾喪我，汝知之乎」(〈齊物論〉)以自覺心不應執其所見，莫執己見而受其限。所以莊子曰：「人皆尊其知之所知而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！」。(〈則陽〉)莫知恃其知之所不知而後知，因此莊子認為，宇宙萬物之存在不應局限於心知，所以應以虛靜之心體現道，莫執人有限之知而言道，應順自然而化物道在其中。

¹⁴⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁317。

第五節 宇宙萬物何足言道

本節將分成二小節來說明依萬物之變化悟其道，一、萬物都是各體，組成各樣之各體，混合分開之整體，「丘里之言」又不能簡單指為「道」，道之大，更無可指稱。二、既使人有再大之智慧，也不能用言語敘述自我變化之原因，依人之智慧更無法預測未來，分析了精到無於倫比，「道」是無有止境的。

一、道之大更無物可指也

莊子對萬物之變化悟其道，認為萬物都是由各式各樣之體，各形各色之風俗習慣，組成各色各樣之各體，就形成混合之整體，分開混合之整體，又成為各個之各體。所以莊子說：「合異以為同，散同以為異」（〈則陽〉）。

少知問於大公調曰：「何謂丘里之言？」大公調曰：「丘里者，合十姓百名而以為風俗也。合異以為同，散同以為異。今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。是故丘山積卑而為高，江河合水而為大，大人合并而為公¹⁴⁸。是以自外入者，有主而不執；由中出者，有正而不距。四時殊氣，天不賜，故歲成；五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名。無名故無為，無為而無不為。時有終始，世有變化，禍福淳淳，至有所拂者而有所宜；自殉殊面，有所正者有所差。比於大澤，百材皆度；觀於大山，木石同壇。此之謂丘里之言。」¹⁴⁹

¹⁴⁸ 成玄英疏：積土石以成丘山，聚細流以成江海，亦猶聖人無心，隨物施教，故能并合八方，均一天下，華夷共履，遐邇無私。參見郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁910。

¹⁴⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁909。

因此莊子說：「丘山積卑而為高，江河合水而為大，大人合并而為公。」（〈則陽〉）。不要以為砂石微小山丘也是積砂土石而成就其高，水滴雖微江河也因水滴而成就其大，偉人是合並了眾人拱之成就其公。所以莊子曰：「實不聚，名不立，此之謂大人。」（〈徐無鬼〉）大人乃得道之人，若德不實則名不立，因此成就其大人。¹⁵⁰成玄英《疏》：「無私於天下，則天下之風一也。」¹⁵¹合並萬物之異以為同，歸原合一以為公。本段後面萬物皆有各自的定律，各有各個專長到本自然無私，四季變化難料旦夕禍福難測，所以觀其山萬物皆處同處，綜合差異成就同一。但丘里之言又不能簡單指為「道」。

少知曰：「然則謂之道，足乎？」大公調曰：「不然。今計物之數，不止於萬，而期曰『萬物』者，以數之多者號而讀之也。是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。因其大而號以讀之，則可也。¹⁵²已有之矣，乃將得比哉！則若以斯辯譬猶狗馬，其不及遠矣。」

153

所以丘里之言可以喻為萬物歸原，然為計物之數作為稱號。宣穎說：「譬物之萬不可數而約略號之，便於稱謂。道之大，更無可指稱，亦借一道字約略號之耳。¹⁵⁴有此可知「道」之大，乃是天地陰陽之同體，下一段將談到陰陽交互之變化合離，四季節氣相交變化生滅。

少知曰：「四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」¹⁵⁵太公調曰：「陰

¹⁵⁰ 參見王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1984年，頁219。

¹⁵¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁910。

¹⁵² 宣穎：「譬物之萬不可數而約略號之，便於稱謂。道之大，更無可指稱，亦借一道字約略號之耳。豈真有一事一物，可名為道哉」。參見歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1100。

¹⁵³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁913。

¹⁵⁴ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1100。

¹⁵⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁914。

陽相照、相蓋、相治，四時相代、相生、相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。觀道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」¹⁵⁶

「陰陽相照相蓋、相治，四時相代、相生、相殺。」成玄英《疏》：「夫三光相照，二儀相蓋，風雨相治炎涼相代，春夏相生秋冬相殺，豈關情慮，物理自然也」¹⁵⁷此段說明陰陽相映，生滅調治，四季交替產生，又相衰滅。「窮則反，終則始。」說明了物極必反的道理，萬物皆為循環。¹⁵⁸「此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。」成玄英《疏》：「夫四序循環，更相治理，五行運動，遞相驅役，物極則反，終而復始。物之所有，理盡於斯。」¹⁵⁹所以萬物所有之相，皆是言語可以表達，智慧所能想像的。¹⁶⁰但這些都只是物理現象而已，皆是萬物之表徵罷了。

¹⁵⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁914。

¹⁵⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁914。

¹⁵⁸ 參見成玄英疏：「物極則反，終而復始。」歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1102。

¹⁵⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁915。

¹⁶⁰ 參見成玄英疏：「夫真理玄妙，絕於言知。若以言詮辯，運之思慮，適可極於有物而已，固未能造於玄玄之境。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁915。

二、道非言默所能盡載

「孰偏於其理」此段說有與無物之兩極，皆非客觀的定律。¹⁶¹人之心性修養，師法萬物之變化皆出於自然，不執於物而道自存即是「無為」，反之即是「有為」，偏於一方皆非客觀。

少知曰：「季真之莫為，接子之或使，二家之議，孰正於其情？孰偏於其理？」¹⁶²

太公調曰：「雞鳴狗吠，是人之所知，雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意其所將為。斯而析之，精至於無倫，大至於不可圍，或之使，莫之為，未免於物而終以為過。或使則實，莫為則虛。有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。未生不可忌，已死不可阻。死生非遠也，理不可睹。或之使，莫之為，疑之所假。吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止。無窮、無止，言之無也，與物同理；或使、莫為，言之本也，與物終始。道不可有，有不可無。道之為名，所假而行。或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道、物之極，言、默不足以載；非言非默，議其有極。」¹⁶³

「雞鳴狗吠，是人之所知，雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意其所將為。」所以既使人有再大之智慧，也不能用言語敘述自我變化之原因，依人之智慧更無法預測未來，分析了精到無於倫比，大到無有止境。因此莊子在（〈大宗師〉）說：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」遁其天所以要知天之所為的「天道」，知人之所為的「人道」。這段說明了「有名有實，是物之居；無名

¹⁶¹ 參見成玄英疏：「莫，無也。使，為也。季真以無為為道，接子謂道有（為）使物之功，各執一家，未為通論。今少知問此以定臧否，於素情妙理誰正誰偏者也。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁916。

¹⁶² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁916。

¹⁶³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁917。

無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。未生不可忌，已死不可阻。死生非遠也，理不可睹。」(〈則陽〉)所以莊子說：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」(〈大宗師〉)因此遺忘自我軀體之存在，忘卻耳目口鼻感官之用，頓聰慧致使心性同於大道之境界。莊子云：「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。」〈讓王〉《莊子》述其人生態度，由養志、養形則忘形、忘利，彰顯「道」則忘其心。¹⁶⁴修養心性於無爲而物自化，棄軀棄爾忘思忘物，自然寂靜，萬物本來自然即是道。

是非功過無法評論，因爲「道不可有，有不可無。」所以「道之爲名，所假而行。」換言之「道」不可以用有來表達，「有」也不能以無來描述。「道、物之極，言、默不足以載；非言非默，議其有極。」¹⁶⁵(〈則陽〉)成玄英《疏》：「道物極處，非道非物，故言默不能盡載之」¹⁶⁶。因此張默生先生認爲，對道的名說和默會，都是沒有擺脫具體的「物」在認知上的執滯作用。並認爲由此可看出，這些認知受，老子「道可道，非常道；名可名，非常名」思想的影響是較大的。¹⁶⁷道是萬物最高的原理，無論言與無言皆不足於論述，因爲言語有極盡，而「道」是無限的。

¹⁶⁴ 《莊子·讓王》曾子居衛，緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決。曳縱而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。

¹⁶⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁919。

¹⁶⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年，頁919。

¹⁶⁷ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁378。

第四章〈則陽〉思想特質及現代意義

《莊子·則陽》各章節之思想特質及其意義，由渾然守真順乎自然體現道清淨無爲之德開始，說明莊子在其對於心性與生命之反省。進而談到愛人乃是出於本性，言聖人之愛，人與之名，不告而不知其愛人也。言聖人能通達事理的糾結相因和萬物的周偏無間。¹⁶⁸再到虛靜之心而道存，應物于自然而隨成，隨遇而安同處於萬物之隨成，師法天地萬物。順隨事物而變化之人，內心純一而沒有變化。其思想特質彰顯現代人內心之空虛，應對於心性與生命之反省，自覺其性和彰顯於生命之修養。

〈則陽〉生命修養之道展現。所以牟宗三先生說：「莊子化掉實體性形上學的姿態而轉化成境界形態之形上學，萬物的存在繫屬於主觀之境界，因此可以說其世界觀是通過玄同彼我的虛靜工夫所開展出來的精神領域和藝術天地。¹⁶⁹徐復觀先生將莊子思想收攝於人生內在之精神境界。」¹⁷⁰

本章將述《莊子·則陽》之思想現代意義，及在幾千年以前作者於看破了文明之弊病及現實社會所造成之困境。有此可見社會越是文明人類距離自性越遠，現代化的程度越高人類所執著的事物就越多。所以現代人類日漸喪失了自性原來之面目，使其無法自得、自在。如方東美先生所說：「至人修養成功，即成爲真正之聖人，聖人體道之神奇妙用，得以透視囊括全宇宙之無上真理，據不同之高度，依不同之角度或觀點，而觀照所得之一切局部表相，均一一超化之，化爲象徵天地之美之各方面，而一是皆融化於道體之大全。」¹⁷¹敘述莊子透過〈則陽〉，爲未來人類走入科技化後之人生觀及社會發展提出忠告和啓示。

¹⁶⁸ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1061。

¹⁶⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，1989年，頁177。

¹⁷⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，1979年，頁358。

¹⁷¹ 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北，黎明文化公司，1985年，頁244。

第一節 自覺與生命之反省

莊子的哲學思想內涵並非停滯在神話的階段，而是吸收轉化神話中的思想，再經過自覺和反省，發展出一種成熟的哲學面貌。¹⁷²莊子說：「無欲而天下足」(〈天地〉)。莊子認為欲由心的運作所表現，欲要自化收攝自覺其心。莊子將其「與物化」說：「無為而萬物化」(〈天地〉)又曰：「靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至。」莊子繼承老子又將其內化心性虛靜。

一、無為而治造化生命之實踐

《莊子·則陽》以王果曰：「我不若公閱休。」並讚其公閱休正德化人之德性，以此寓言完全回應了老子的：「無欲，以觀其妙；有欲，以觀其微」也可謂之玄。但是莊子又巧妙運用了王果不知如何勸退則陽求進之心，藉由讚揚其隱士公閱休之「德」，讚其安於隱居生活，修身養性不問世事。此巧妙運用之言林雲銘說：「無恬退之德，卻有干進之智」。¹⁷³坦然淡退之德，及進取之智慧。應證了老子所說：「道法自然」(《道德經·第二十五章》)，依循著自然萬物而存在的生命境界之中。莊子在〈逍遙遊〉中所推崇至人無己為聖人之典範，「至人無己，聖人無名」。所以張默生先生說：「保持天真，正德化人，和鄙夷任智交游，干求爵祿的思想，凸顯了聖人的「無言」「無為」的默化之功。」¹⁷⁴莊子「無己」不執著自我之設限，取消了對物之物執，也不以主觀意識對萬物之執持，而「遊心於物之初」(〈田子方〉)又言「得至美而遊乎至樂」。(〈田子方〉)因此徐復觀先生說：「莊子的無己，只是去掉形骸之己，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地。」¹⁷⁵無欲而天下足，無為而治造化生命之實踐。所以莊子說：

¹⁷² 張亨，《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》，1997年，頁101.149。

¹⁷³ 林雲銘，《莊子因》，臺北，廣文書局，1968年，

¹⁷⁴ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁380

¹⁷⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務，1979年，頁395。

古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。（《天地》）

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也則任事者責矣。（《天道》）

聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。（《知北遊》）

虛則無為而無不為也（《庚桑楚》）

莊子又說：

有心而為之，其易邪？（《人間世》）

欲當則緣於不得已，不得已之類，聖人之道。（《庚桑楚》）

無為為之之謂天。（《天地》）

因此《則陽》對生命之精神在於，如王先謙先生所說：「心不可動於物，貴能持之。但當自然而持，而不可有意執持之也。」¹⁷⁶所以莊子云：「至為去為」（《知北遊》）為了避免落入偏無或偏有之人為造作，所以莊子之無為而為與老子之無為而無不為相輝映。老子云：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」

《道德經·第三十七章》老子又云：「為無為，則無不治。」（《道德經·第三章》）因此徐復觀先生則云：「莊子主要的思想，將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界，莊子便是想在現實人生的悲苦中，把自己安放在這種精神生活世界中去。」¹⁷⁷莊子繼承了老子的道，而內化生命世界的逍遙境界，獨善與天地安然自在。

¹⁷⁶王先謙云：「心不可動於物，貴能持之。但當自然而持，而不可有意執持之也。」（見王先謙《莊子集解》，頁156）。

¹⁷⁷徐復觀《中國人性論史—先秦篇》，臺北：商務印書館，初版十二刷，1999，頁387，389。

二、 修養的功夫與物之執

莊子云：「養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。」（〈讓王〉）莊子述其人生態度，由養志、養形則忘形、忘利，彰顯「道」則忘其心。¹⁷⁸人若奢侈浮華所以養形則忘形，使人驕慢而不謙虛所以養形則忘利。所以莊子說：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」〈知北遊〉莊子主張虛靜、無為忘卻感官之用，而使心性回到本真，即是「道」之所在。因此莊子修養心性若處於無為，而物將自然變化，棄爾之軀體，棄爾之感官，忘其思忘其物，混同於自然，心神寂靜猶如無魂，云云萬物各守其根本，萬物本來自然而生，即是〈道〉之本。換言之，就如老子所謂之「無為」就功夫來說就是「無掉有為」就是生命之實踐而道化自然。所以老子說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」。又說：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（《道德經·第三十七章》）道化自然而無分別，則萬物不用依道而行，人若能謹守本分法則，萬物本來自然生長。再以無私之心將慾望以鎮之使它得以安定，無欲則歸於寧靜，天下將自然安定之。有此可見如同莊子〈則陽〉所說：「聖人，其窮也，使家人忘其貧；其達也，使王公忘爵祿而化卑。其於物也，與之為娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉。」呼應了老子之「無為」的功夫，莊子說：「不知其所持，而不可持者也。」（〈庚桑楚〉）莊子內化自性，不著於外在貧富之執，恬淡虛靜之修養。

¹⁷⁸《莊子·讓王》，緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決。曳縱而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。

第二節 不離世俗清靜無爲之道

莊子曰：「獨與天地精神往來」(《天下》)處以天地世俗間，生命寄於清靜之境界。肯定聖人清靜無爲之道，讚揚隱士之聖人，又不離世俗的忘言求道之人。本節將分二段說明聖人清靜無爲之道，第一段善於寡欲物我和諧，說明無爲無執的自在，與物共享的和諧境界。第二段再敘述隱世聖人不避世人，而能自隱之士的忘言無心之道。

一、善於寡欲物我和諧

老子說：「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」(《道德經·第四十六章》)一切的災難危害過失都是因爲人的貪「欲」所生，也因「欲」望所使逐不斷向外伐之，以滿足其無窮的「欲」望而忘其情。所以陳德和先生認爲讓自己在無爲無執的自在中，寬以容物的享受物我共榮的和諧。陳德和先生說：

老子以無爲為首出，主張「反者道之動，弱者道之用。」(《道德經·第四十章》)他告誡世人不可奔競於奇巧淫利之途，亦不必被人為的聖智仁義所困惑，而當體認「為道日損」的真諦，努力在去私去執的努力中，重新找回天地人我的原始美好，是之謂「復歸於無極」、「復歸於樸」(《道德經·第二十八章》)。老子不認同鋪張浮華之向前、向外的開展，反而提出逆向性思考。他一再提醒世人不可以益多為榮，而當回過頭來清理生命中不必要之包袱，讓自己在無爲無執的自在中，寬以容物的享受物我共榮的和諧。¹⁷⁹

因此從生命的學問看，「無爲」是一種生活的實踐和人生的智慧。莊子說：

¹⁷⁹ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年，頁31

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。」（《大宗師》）古代之真人既是古代的「聖人」，認為夢是虛妄不實的，因日有所思夜有所夢，「聖人」無執無欲念故無夢，既然無欲念其食不求味，凡事無心而為，生命安適自得，屏息不急不緩。「是知之能登假於道也若此。」（《大宗師》）所以為心知於道也若此之人。因此莊子說：「聖人，其窮也使家人忘其貧，其達也使王公忘其爵祿而化卑。」（《則陽》）莊子告訴我們人安適自得無欲時，活在當下自由自在。我們可以看出道家老子的「無為」非毫無作為沒有動作，而是由生命之實踐上看，「無為」就是生活，「無為」就是智慧。莊子云：「君求其道而已矣。」（《則陽》）君只求其道而已，這裏所說的道就是寡欲不爭的大道¹⁸⁰。「臣請為君實之。君以意在四方上下有窮乎？」君曰：「無窮。」（《則陽》）說明天地宇宙之大，是與大虛同體之道。劉笑敢先生說：「老子把道提到了至高無上的地位，那麼莊子則使天獲得了全新的意義。莊子所謂天有兩個新意，一是指自然界，一是指自然而然的情況。」¹⁸¹莊子以此「天」之新的意義來詮釋老子的「道」「天」，加入的新意義，把老子原具有至高無上的人格神、自然界中的概念。徐復觀先生也說：「莊子所說的天即是道，所說的德即是在萬物中內化的道。因為莊子主要是站在人生立場來談論，將道、天都化成了人生境界。」¹⁸²《莊子》藉由心之修養工夫以內化老子之道的修養與執持，進而內化為「無執」之境，所以此「無執」的心境就是《莊子》所要說的「天」，即是自然之界，也就是自然而然之境。不與物欲之執「無執」所以「無欲」內化清靜寡欲。

¹⁸⁰ 歐陽景賢·歐陽超釋譯（下），《莊子釋譯》，臺北，里仁書局，1996年，頁1075。

¹⁸¹ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁123。

¹⁸² 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1979年，頁366~370。

二、世人之忘

莊子語言之言所以在意本於自然無心，在於生命之實踐中體驗道其言忘其言不落其言。張默生先生認為：清虛寡欲，自可消除糾紛的道理，這期間強調了「忘言無心」。¹⁸³又言無言終身言未嘗言終身不言入言之境而出言境，忘其言而道存皆是《莊子》理道之功夫境界與社會哲學。依《莊子》一書中，就「忘」字而言，共出現了84次。¹⁸⁴「忘」的層次有兩種，其一我們可以認為是主體自發性的，是由自己的意志力的思維中有所取捨。其二也可以是不由意志力控制，是抽離自身的感覺，也不受知識的干擾，沒有分別心，身心自由自在。¹⁸⁵實為現代人於日常生活中豐富人生哲學之道。其功夫在《莊子》內七篇中也有其描述，如「今者吾喪我」(《齊物論》)，又有云：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「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。」(《人間世》)其功夫謹慎和奧妙境界高明。如忘卻自我之存在感的：「無聽之以耳而聽之以心，聽之以氣。聽止於耳，心止於符。」又說：「得使之也，未始有回也。可謂虛乎」(《人間世》)自我生命之實踐超越其境又止於界又不在其界。聽止於耳心止於符所以要心如鏡一般虛靜修養，使心如鏡使宇宙萬物存在於自然生命之中。所以《莊子》說：「言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉！」(《外物》)言者所以在意，得了意就要忘其言。《莊子》也說：「言無言。終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」(《寓言》)就其言皆無心言，無執主觀亦無評語成見，所以「言無言」。雖然有言表有言說但不執於言說，虛靜無心無主觀意識，則未嘗言所以說未嘗不言。《莊子》又說：「知謂黃帝曰：「吾問無為謂，無為謂不應我，非不我應，不知應我也。吾問狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，

¹⁸³ 忘言無心謂，即是謂把主張爭戰與不主張爭戰的人說成是作亂的人的人，是作亂的人因為他們未能行道，所存的是非之心。張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁385

¹⁸⁴ 例如：《齊物論》：「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」。《養生主》：「忘其所愛」，《德充符》：「德有所長而形有所忘」。《大宗師》：「不忘其所始，不求其所終」。《天地》：「忘乎物，忘乎天」。《達生》：「忘是，忘要」。《外物》：「得魚而忘荃，得意而忘言」等。參見黃錦鉉《新譯莊子讀本》。臺北，三民書局，2008年。

¹⁸⁵ 涂光社，《莊子範疇心解》，北京，中國社會科學出版社，2003年，頁81~84。

中欲告而忘之也。今予問乎若，若知之，奚故不近？」黃帝曰：「彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。」狂屈聞之，以黃帝為知言。」（〈知北遊〉）無為謂真悟其道狂屈還像知言之人，而道不以心執故而無言是無心於言。能解其道而不在其言之中而在生命之實踐道，故為知言之人。所以，懂得的人不亂說，亂說的人不懂得，……¹⁸⁶忘言無知「坐忘」之功夫。如此要作到「忘」之功夫不易。「自古忘形者眾，忘名者寡。慧而不用，是忘名者也，天下希及之，是故為難。」（〈司馬承禎·泰定〉）可見《莊子》在內七篇中述關於「忘」字多有發揮之處。如。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。《莊子》在〈大宗師〉又言「不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」（〈大宗師〉）無執近境界無我之存在，則永無窮盡。「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。」〈大宗師〉又曰：「相忘以生，無所終窮。」（〈大宗師〉）「道全德備，渾然大化，忘己忘功忘名，其所以稱至人神人聖人者，必若此乃可為萬世之所宗，而師之者故稱之曰大宗師。」¹⁸⁷又言：「行事之情而忘其身」（〈人間世〉）王邦雄說在人際關係裡我要忘了對人家的好，我才真正對人家好，忘了就是實現的原理。也就是「不有」，所以哲學理念是在人生修養中體現出來。¹⁸⁸陳德和先生也說出忘的最高境界，是連忘的本身和忘的目的也都忘了。莊子〈大宗師〉中，南伯子葵外天下，忘生死、無古今的朝徹見獨，是這種境界；顏回的忘仁義、忘禮樂，最後達墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通的坐忘，也是這種境界。¹⁸⁹牟宗三說造作就是有心，有心有私意。錢穆說：莊子指示人如何運用心知，首先著重一忘字訣。如顏子之坐忘，南郭子綦之喪我，皆是。

¹⁸⁶ 歐陽景賢、歐陽超釋譯，《莊子釋譯（下）》，臺北，里仁書局，1992年，頁867。

¹⁸⁷ 釋德清，《莊子內篇憨山注》，臺北，建康書局，1956年，頁4。

¹⁸⁸ 王邦雄，《生命的大智慧》，臺北，漢光文化公司，1991年，頁30。

¹⁸⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁97。

¹⁹⁰所以《莊子》道家的「忘」並非無心，而是對心以外之境界不執著，非無心。佛家在（《金剛經》）有說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」所要探討就是關於「相」，明了不執著「相」修行之功夫。換言之老子曰：「上德不德，是以有德。」（《道德經·第三十八章》），莊子曰：「大道不稱，大仁不仁」（《齊物論》），這其中的「不」不是不要，而是和「忘」一樣，都是作用上的反說。¹⁹¹所以不受境界執持不隨外界起心動念自在知見。就是莊子說的忘，就是看清世俗忘我而證道，無執就是有「無」的心不造作同《老子》隨順自然、虛靜無為的思想。



¹⁹⁰ 錢 穆，《雙溪獨語》（二），臺北，台灣學生書局，1981年，頁19。

¹⁹¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁127~156。

第三節 寓言喻治國之道

莊子「寓言十九，重言十七，卮言日出」(《寓言》)在其莊子各書中運用寓言經常可見，莊子書中可謂十分之九皆為寓言，也因在莊子書中經常出現更顯內容生動有趣，寓言在莊子書中之言道主要在〈天下〉及〈寓言〉如，「以重言為真，以寓言為廣。…其書雖瑰瑋而連犴無傷也。其辭雖參差而諷詭可觀。(〈天下〉)還有如「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。〈寓言〉《莊子》說：「寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反；同於己為是之，異於己為非之。」(〈寓言〉)

張亨先生說：「吾人可根據《山海經》，從莊子寓言所涉及的人名、地名或簡單的事蹟上追索可能的神話痕跡，如其視生命為一連續不斷的全體便是變形神話思想的根源。」¹⁹²這也是《莊子》書中智慧之處實不易了解其書中之要意。所以想要對《莊子》書中之要意有所悟，必須對書中之寓言用其心悟其道，智慧由中生進而悟其哲理，給現代人一些啓示和思考解脫之道。

一、治政之心性養護

莊子說順應自然，以「天地與我並生，外物與我為一」(〈齊物論〉)莊子化物喻於論述心性之休養。「昔予為禾之耕，喻君為政之道」(〈則陽〉)借由種植莊稼莊之耕，喻於君臣治理人民之道。以禾之得養與否其成果亦別之例說明治政治民亦相類似。¹⁹³所以孔子說：「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」(《論語·泰伯》)在位的君子以身作則，便能感化人民，所以君子厚待他

¹⁹² 張 亨，《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》，頁 101.149。

¹⁹³ 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007 年，頁 410。

的父母兄弟，則國民就會興起為仁，君子不遺棄他的老朋友，則國民風俗就不會澆薄。¹⁹⁴換言之，君臣應以身作則用心感化人民，養其心性厚待人民如父母兄弟，則人民就會興起仁愛之心。所以莊子說：「至人無己，神人無功，聖人無名」（〈逍遙遊〉）可見從政治功夫之修養上說會以「聖人」稱之，所以莊子的理想人格其境界是從功夫修養上來看的，莊子在描述其人格重在身心性功夫之修養，會以「聖人、至人」稱之。莊子在〈大宗師〉也說：「登高不慄，入水不濡，入火不熱」。說出這種超越人世間之極限境界，忘其生死之毀譽可以捨其身，忘其形而自得，如同「至人」之內忘其形之肝膽，外棄耳目之聰。超越世俗之逍遙於「無為」之境界，無執於世俗毀譽之名其休養如「聖人無名」「神人無功」之境界。因此王邦雄先生說：在莊子眼中「聖人」，不必然是至高無上的人。至於要達到此境界，必須要有「無待是從萬物存在的依待關係中超拔出來」的真知體悟，無小無大，不生不死，不在時空串系中，不在因果關聯中，一切匯歸自己卻能不執著自己，一切從自己出發卻能喪我無己，然後才能真正的自在自得，才能絕對的自由逍遙。¹⁹⁵所以說《莊子》思想之偉大在於無己的境界，就是「身心性命上的鍛鍊」如同「至人」之內忘其形之肝膽，外棄耳目之聰，那種修養真正到達最高境界的人。因此韋政通先生說：

莊子哲學的終極目標，在開闢一個新的人生境界，以安其性命之情。為了完成這個目標，莊子從破除種種內外界的障礙下手。……莊子哲學最深刻最精彩的部份，就是破除內外界障礙的過程中充份表現出來。¹⁹⁶

莊子思想之偉大在於無己的境界，也是莊子哲學的終極目標，破除種種內外界的障礙。如同韋政通先生說的，莊子哲學最深刻最精彩的部份就在，破除內外界障礙的過程中展現。

¹⁹⁴ 李炳南講述；徐醒民敬記，《論語講要》，臺中，中市佛教蓮社，2013年，頁328。

¹⁹⁵ 王邦雄，《中國哲學史》，臺北，國立空中大學，1985年，頁155。

¹⁹⁶ 韋政通，《中國思想史》，臺北，水牛出版社，1990年，頁683。

二、理政無爲之道

老子說：「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》）天地萬物之生皆是自然而生、自然有、自然而無，所以自立之仁愛皆是主觀的，違反天地萬物原本平等與自然，所以天地萬物與人之存在皆是自然，生之為「有」滅之為「無」終歸「芻狗」而已。人以人僅有之私識與作為皆是造作。所以張默生先生說：「人民受形遭戮，是榮辱觀念的建立、財物的積聚、君主的愚弄和迫害所致。對統治者的害民行徑和罪責，揭露比較深刻。」¹⁹⁷《莊子》說：「聖人不死，大盜不止」又言：「絕聖棄知，大盜乃止」（《胠篋》）有此可見莊子認為，天下之亂皆由自於聖人欲以巧智之法制所致，若能將其屏棄，則民將反璞歸真。莊子又云：「未達人心。而彊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，若殆為人菑夫！」（《人間世》）不知人民之心而外加以仁義為準則，使人產生厭惡之心因此成為害，而害人者恐將為人所害，所以錯誤之典必得其反。可見君臣若能將其巧智之法制，則民將反璞歸真。萬物之生皆是自然而生，行無為之治道化自然。所以《莊子》書中談到「無為」的次數之多可以看出莊子同老子順任自然、虛靜無為的思想。如莊子曰：

彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下（《逍遙遊》）

芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。（《大宗師》）

古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，……逍遙，無為也。（《天運》）

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。（《應帝王》）

至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。（《知北遊》）

虛靜恬淡寂漠無為者，天地之平而道德之至。（《天道》）

¹⁹⁷ 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年，頁388。

天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無為而天下功。（〈天道〉）

以天地為宗，以道德為主，以無為為常。（〈天道〉）

釋夫恬淡無為而悅夫嗔嗔之意，嗔嗔已亂天下矣。（〈胠篋〉）

神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！（〈在宥〉）

君子不得已而臨邪天下，莫若無為。（〈在宥〉）

無為也，而後安其性命之情。（〈在宥〉）

汝徒處無為，而物自化。（〈在宥〉）

無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。（〈在宥〉）

牟宗三也說：

所以忘我只是我而無我相，此即生命的真宰、真君在「無為」無形的境況下透露出來，其中有精，其中有信，這就是道的境界。¹⁹⁸可見《莊子》之道的思想以「自然無為」為主，生命之根本與大道相通，無為而尊既是道，處於無為而物自化之，天不產而萬物化，地不長而萬物育之。

¹⁹⁸ 牟宗三，《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版，1999年，頁217。

第五章 結論

本文試著探討《莊子》哲學之思想歸屬問題以及中國哲學所面臨之時代挑戰議題，還有我們最應該關心的是，中國哲學之時代定位與詮釋問題，值得現代人們進一步思維及探究。

本論探討《莊子》哲學之思想在〈則陽〉各章節之思想特質及其意義，由渾然守真，順乎自然體現道，清淨無爲之德開始，說明《莊子》在其對於心性與生命之反省。藉此生命之自覺活動中，自然彰顯於生命修養之行動，找到哲學之時代定位與問題，得知勿於物刻意之執持，進而自然呈現愛人之本性，所以莊子說「聖人之愛人也，……，性也。」(〈則陽〉)言人之愛人之名，不告而知其愛人。自然虛靜之心而道存，應物于自然而隨成，隨遇而安同處於萬物之隨成，師法天地萬物，如〈則陽〉篇說：「夫師天而不得師天，與物皆殉。」說明現實人生中所面臨之困境，分析出前因和往後會遭遇之結果。所以順隨事物，心性之修養虛靜，而無對於物欲之執持。因此老子說「無」的哲學是指以「自然」爲首要。修養虛靜無心，使人與天地共存，自覺其性彰顯生命存在價值。

所以《莊子·則陽》生命修養之道展現。如張亨所言：《莊子》哲學的思想內涵與原始神話思想又存在著根本差異，《莊子》並非停滯在神話的階段，而是吸收轉化神話中的思想，再經過自覺和反省，發展出一種成熟的哲學面貌。¹⁹⁹所以牟宗三先生也說：《莊子》化掉實體性形上學的姿態，而轉化成境界形態之形上學，萬物的存在繫屬於主觀之境界，因此可以說其世界觀是通過玄同彼我的虛靜工夫，所開展出來的精神領域和藝術天地。²⁰⁰所以徐復觀先生將《莊子》思想收攝於人生內在之精神境界。²⁰¹《莊子·則陽》之思想具時代意義價值，《莊子》在幾千年以前就已照見了文明之弊病，及現實社會所造成之困境。所以莊子告訴

¹⁹⁹ 張 亨，《思文之際論集—儒道思想的現代詮釋》，頁 101.149。

²⁰⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1989年，頁 177.180。

²⁰¹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，2007年，頁 358.370。

我們社會越是文明人類距離自性越遠，現代化的程度越高人類所執著的事物就越多，因此《莊子》說：「日與物化者，一不化者也。闔嘗舍之！夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也，若之何？」（〈則陽〉）。現代人類日漸喪失了自性原來之面目，將使其無法自得、自在。敘述《莊子》透過〈則陽〉，為未來人類走入科技化後之人生觀及社會發展提出忠告和啓示。所以在宇宙萬物自然之中之造作是不究竟的，也就是經過人類刻意的作為之後，經過「萬物自然」演變將使之徒勞無功。老子說：「道法自然」也就是宇宙萬物依個自之本能呈現生命原本美好之境界。所以牟宗三先生對於道家所講的「自然」也提出了見解他說：「道家所講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。」²⁰²使吾人理解到，莊子所順其道自身之作用揭舉道之心，是一種靈活生命自適之心，和對心性之修養虛靜，無對於物欲之執持。而萬物之隨成，須師法天地順隨，居于環中效法自然，又不能執於法。自然化物而道自存效法自然來省思《莊子》哲學之道，依其本真使生命得以逍遙與圓融，呈現生命美好之境界。

²⁰² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1999年，頁90。

參考書目

一、原典文獻（依年代排序）

- 魏·王弼，《老子王弼注》，臺北，河洛圖書出版社，1974年。
- 晉·郭象註，《莊子》，臺北，藝文印書館，2007年。
- 漢·司馬遷撰，《新校史記三家注》，臺北，世界書局，1993年。
- 漢·司馬遷，《史記·老子韓非列傳第九·十集》，臺北，臺灣商務印書館，1981年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，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》，臺北，新文豐出版，1996年。
- 清·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1984年。
- 清·宣穎，《南華經解》，臺北，廣文書局，1978年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1980年。
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北，華正書局，1985年。

二、現代專書

- 王邦雄等，《中國哲學史》，臺北，國立空中大學，1985年。
- 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄，《儒道之間》，臺北，漢光文化事業，1989年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大書局，1993年。
- 王邦雄，《21世紀的儒道：生命的實理與心靈的虛用》，臺北，立緒文化事業公司，1999年。

- 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2013年。
- 王叔岷，《莊子校註》，北京，中華書局，2007年。
- 水渭松，《新譯莊子本義》，臺北，三民書局，2007年。
- 方東美，《生生之德》，臺北，黎明文化公司，1988年。
- 方東美，《方東美演講集》，臺北，黎明文化公司，1984年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北，黎明文化公司，1985年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三講述、陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1994年。
- 牟宗三，《佛性與般若》，臺北，臺灣學生書局，1977年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《牟宗三先生全集·第27冊（牟宗三先生晚期文集）》，臺北，聯經出版事業公司，2003年。
- 余培林，《老子讀本》，臺北，三民書局，2007年。
- 林雲銘，《莊子因》，臺北，蘭臺書局，1969年。
- 周世輔，《中國哲學史》，臺北，三民書局，1986年。
- 李勉，《莊子總論及分篇評注》，臺北，臺灣商務印書館，1973年。
- 李炳南講述；徐醒民敬記，《論語講要》，臺中，中市佛教蓮社，2013年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北，風雲時代出版社，1991年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。
- 任繼愈，《中國哲學發展史》，北京，北京人民出版社，1983年。

- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，2007年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北，臺灣學生書局，1974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。
- 胡適，《中國古代哲學史》，臺北，臺灣商務印書館，1961年。
- 胡楚生，《老莊研究》，臺北，臺灣學生書局，1992年。
- 涂光社，《莊子範疇心解》，北京，中國社會科學出版社，2003年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北，臺灣學生書局，1992年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北，臺灣學生書局，2000年。
- 韋政通，《中國思想史》，臺北，水牛出版社，1990年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，臺北，東大圖書公司，1986年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2008年。
- 郎擎霄，《莊子學案》，臺北，河洛圖書出版社，1974年。
- 陳鼓應註譯，《老子今註今釋及評介》，臺北，臺灣商務印書館，2008年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書公司，1999年。
- 陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1985年。
- 陳鼓應，《莊子哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1992年。
- 陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 陳錫勇，《郭店楚簡老子論證》，臺北，里仁書局，2005年。
- 陳德和，《台灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年。
- 陳德和，《當代新儒學的關懷與超越》，臺北，文津出版社，1997年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993

年。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2006年。

陳冠學，《莊子新注》，臺北，東大圖書公司，1989年。

張耿光，《莊子雜篇》，臺北，臺灣古籍出版社，2002年。

張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007年。

張亨，《思文之際論集－儒道思想的現代詮釋》，臺北，允晨文化公司，1997年。

勞思光，《新編中國哲學史·（一）》，臺北，三民書局，1987年。

勞思光，《新編中國哲學史·（二）》，臺北，三民書局，1987年。

馮友蘭，《中國哲學史》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。

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

葉國慶，《莊子研究》，臺北，臺灣商務印書館，1973年。

葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年。

歐陽景賢·歐陽超釋譯，《莊子釋譯》（上、下），臺北，里仁書局，1996年。

樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年。

劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，臺北，聯經出版事業公司，2004年。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京，中國社會科學出版社，1993年。

劉笑敢，《老子·年代新考與思想新詮》，臺北，東大圖書公司，1997年。

錢穆，《先秦諸子繫年》，臺北，東大圖書公司，1986年。

錢穆，《莊子纂箋》，臺北，東大圖書公司，1985年。

三、期刊與專書論文（依姓氏筆劃排列）

王邦雄，《走進莊子之學的門徑》，〈鵝湖月刊〉第136期，1986年。

王邦雄，《莊子哲學的生命精神（上）》，〈鵝湖月刊〉第30期，1977年。

- 王叔岷，《莊子校釋》，〈臺北中研院歷史語言研究所專刊之 26 期〉，1978 年。
- 牟宗三，《道德經》講演錄，〈鵝湖月刊〉第 340 期，2004 年。
- 牟宗三，《道德經》講演錄，〈鵝湖月刊〉第 341 期，2004 年。
- 牟宗三，《道家的「無」底智慧與境界形態的形上學》，〈鵝湖月刊〉第 4 期，1975 年。
- 曾昭旭，《論道家美學中的道—境界與虛靈》，〈鵝湖月刊〉第 203 期，1992 年。
- 唐君毅，《泛論言說之不同方式》，〈鵝湖月刊〉，1975 年。
- 高柏園，《莊子·人間世》的應世態度，〈鵝湖月刊〉第 200 期，1992 年。
- 陳德和，《畸人與真人·莊子大宗師的超越性和圓融性》，〈鵝湖月刊〉第 219 期，1993 年。
- 陳德和，《試論道的雙重性《道德經》中的「無」與「有」初探》，〈鵝湖月刊〉第 189 期，1991 年。
- 陳德和，《人間道家的生命倫理學向度·以生命複製與基因工程的反省為例》，〈鵝湖月刊〉第 285 期，1999 年。
- 陳德和，《戰國老學的兩大主流》，鵝湖學誌第 35 期，2005 年。
- 陳鼓應，《先秦道家之禮觀》，《漢學研究》18 卷 1 期，2000 年。

四、參考碩博士論文（依姓氏筆劃排列）

- 林妙芳，《莊子·徐無鬼》思想研究，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2013 年。
- 林玲安，《莊子·田子方》生命智慧研究，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2013 年。
- 沈麗娟，《莊子修養工夫論研究——坐忘與心齋》，南華大學哲學系哲學碩士論文 2008 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。

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。

李麗鳳，《莊子·庚桑楚》思想研究，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2013年。

徐慶鐘，《莊子·天地》思想研究，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2014年。

楊鳳燕，《莊子·逍遙遊》，國立中央大學中國文學系碩士論文 2007年。

張云瑛，《莊子天人思想探究》，南華大學哲學系哲學碩士論文 2003年。

潘裕陽，《莊子·天運》思想研究，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2014年。

蕭美齡，《心知與氣化－《莊子》思維與言說方式之省察》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2001年。

