

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

第十六卷

國學研究

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

國 學 研 究

第十六卷

主 編

袁 行 霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有	王小甫	王邦維	吳同瑞
袁行霈	陳 來	鄒 衡	程郁綴
董洪利	趙匡燾	趙為民	閻步克
鄧小南	蔣經愚	樓宇烈	錢志熙
嚴文明			

特約編委

許 逸 民

北 京 大 學 出 版 社

二〇〇五年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究·第十六卷/袁行霈主編. —北京:北京大學出版社, 2005. 12

ISBN 7-301-09775-1

I. 國… II. 袁… III. 國學-中國-文集 IV. Z126.27-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2005)第 116479 號

書 名: 國學研究 (第十六卷)

著作責任者: 袁行霈 主編

責任編輯: 喬 默

標準書號: ISBN 7-301-09775-1/G·1648

出版發行: 北京大學出版社

地 址: 北京市海澱區成府路 205 號 100871

網 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 電子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

電 話: 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62752025

排 版 者: 北京軍峰公司

印 刷 者: 北京大學印刷廠

經 銷 者: 新華書店

787mm×1092mm 16 開本 29 印張 500 千字

2005 年 12 月第 1 版 2005 年 12 月第 1 次印刷

定 價: 60.00 圓

未經許可, 不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有, 翻版必究

目 錄

論先秦道家的隱逸思想	蕭玉峰 (1)
《莊子》“外雜篇”對於《應帝王》篇的思想發展	張 涅 (51)
陽明學在浙西的傳播與發展	
——“隱儒”董澐（附董穀）的個案研究	錢 明 (69)
王夫之的《春秋》觀	張學智 (109)
回到常識：關於國學研究的一種方法論的思考	俞志慧 (129)
《三禮》鄭注“字之誤”類徵	虞萬里 (155)
鄭玄注《三禮》之“讀爲”、“讀曰”例考辨	楊天宇 (219)
圍棋與中國文化	齊東方 (233)
關於曹魏的侍中尚書	徐 冲 (259)
唐宋諸使機構職掌考	趙冬梅 (275)
作為記憶的詩：《詩》及其早期詮釋	〔美〕柯馬丁 (329)
明代話本小說地域色彩的凸顯	劉勇強 (343)
明清傳奇開場脚色考	元鵬飛 (365)
湯顯祖交遊和詩文創作年代補考	吳書蔭 (389)
今存《史記》版本簡明目錄	張興吉 (411)
《國學研究》第一至十五卷論文分類目錄	(445)
徵稿啓事	(454)
來稿書寫格式	(455)

論先秦道家的隱逸思想

蕭玉峰

【提要】 先秦隱逸思想主要分為道家和儒家兩派。道家隱逸思想的實質在追求個人適性，其主要內容包括：無為、為我、不役於物、絕仁棄義、適欲、自然生死觀和尚簡。當把這些司空見慣的道家觀點從隱逸角度進行新的詮釋，並以“適性”為主綫貫串起來時，一套完整清晰的道家隱逸思想便豁然呈現在我們面前。餘論部分則對道家隱逸思想的源流略作梳理。

先秦之學術流派甚多，卻沒有一個專門的隱逸學派，隱逸思想散見於各家學說之中，尤其是道家和儒家的學說，所以把先秦的隱逸思想分為道家和儒家兩派，基本上沒有什麼疑義。但是對於到底什麼樣的思想算作是道家的隱逸思想，迄今為止還不見有人進行過系統深入的總結；學者們每當論及道家的隱逸思想時，也都是根據各人的學識東鱗西爪，見仁見智。本文力圖以道家典籍為依據，對先秦道家的隱逸思想作出比較完整的論述，並希望它能對中國隱逸思想、隱逸歷史及隱逸文學的研究有所啟發。

一、道家隱逸思想之實質：適性

1. “適性”是道家隱士的最高人生追求^①

所謂“適性”，即契合個人的自然天性，讓其自由發展，縱意所適，無所違逆。換句話說，就是要讓個人之天性自覺安適自在，沒有絲毫委屈之感。

蕭玉峰 四川大學中文系

《莊子·至樂》謂：“名止於實，義設在適。”成玄英疏曰：“義者，宜也；隨宜施設，適性而已。”^②《莊子·駢拇》論此旨更詳：

吾所謂臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣；吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。

“臧”者，善也。儒家以仁義爲善，道家則異於此，其善的標準在“德”，在“任其性命之情”。“德”就是“得”，自得其樂之得，得其所哉之得；“任其性命之情”即率性任情。綜合起來，這些話無非說的還是兩個字——適性。“自聞”、“自見”則是適性的前提條件，因爲道家隱士所追求的適性是適己之性，祇有“自聞”、“自見”的人纔真正懂得自己要適的“性”到底是什麼，而不至於把他人之“性”誤作自己的“性”，或者把追求身外之物當作“性”而爲物所役。

司馬遷說莊子“其言汪洋自恣以適己，故自王公大人不能器之”（《史記·老子韓非列傳》）^③，這話算是說到了點子上。莊子正是爲了追求適己之性，要自己做自己的主人，所以纔堅決不肯爲王公大人們所利用。

道家的另一著名人物楊朱則說得更爲直白：

太古之人知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好，當身之娛非所去也，故不爲名所勸；從性而遊，不逆萬物所好，死後之名非所取也，故不爲刑所及。（《列子·楊朱》）^④

如果認爲這些還不足以證明“適性”就是道家隱士的最高人生追求，姑且讓我再舉三例：

人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病痾死喪憂患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。（《莊子·盜跖》）

若夫人者，非其志不之，非其心不爲。雖以天下譽之，得其所謂，謦然不顧；以天下非之，失其所謂，儼然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！（《莊子·天地》）

循性而行謂之道，得其天性謂之德。（《文子·上禮》）^⑤

第一段話雖是盜跖說的，但借他人之口說自己的話，是《莊子》一書的慣技，就連道家極力反對的孔子有時也會成為他們的代言人，這裏當然也不例外。所謂“說其志意”、“非其志不之，非其心不為”、“得其所謂”、“循性而行”、“得其天性”，無一不是說的“適性”，而它們又被提到“通道”、“全德”、“謂之道”、“謂之德”的高度，已經說得如此明白的話，難道還不足以證明“適性”是道家隱士的最高人生追求嗎？他們可是爲了“適性”而置“天下之非譽”於不顧的啊！

在道家看來，完全適性的人無疑是最幸福的，《莊子·刻意》這樣描述他們的聖人：

無天災，無物累，無人非，無鬼責。不思慮，不豫謀。光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂。其生若浮，其死若休。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。

這無疑就是道家心目中理想適性境界的絕佳寫照。

2. “適性”的指導思想在合於自然。

《老子》二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^⑥

《莊子·德充符》：“人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。”

《莊子·大宗師》則借道家化的孔子之口說：“畸人者，畸於人而侔於天。故曰，天之小人，人之君子；天之君子，人之小人也。”“天”即自然，“侔於天”與“法自然”、“因自然”說的都是同一個意思。道家所稱許的異人，也就是異於世俗而合於自然的人。

合於自然並非教人過禽獸一樣的生活，而是讓人的心性合於大自然的精神，即大自然所體現出來的和諧的自然狀態，不要以世俗人爲的觀念來干擾人的本真天性。《莊子》一書不厭其煩地以“天”（自然）、“人”（人爲）相對來闡明這個思想：

知天之所爲，知人之所爲者，至矣……不以心損道，不以人助天，是之謂真人……天與人不相勝也，是之謂真人。（《大宗師》）

牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，

無以故滅命，無以得殉名。（《秋水》）

聖人工乎天而拙乎人。（《庚桑楚》）

故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。（《漁父》）

《天地》篇還有這樣一個故事：堯想把天子之位讓給鬻缺，向許由諮詢，許由說，這樣做要危及天下了，因為鬻缺這個人聰敏過人，他要做了天子，將會“乘人而無天”，意即依憑人爲而摒棄自然。

道家認爲，與自然界的其他生物一樣，人類在原始自然狀態下最適合其本性的發展，而一旦進化到社會狀態，人爲的東西日漸增多，人的天性便開始受到壓抑扭曲。所以道家大聲疾呼不要“以人滅天”，而要“法自然”；祇有做到“法自然”，人類纔能真正做到各適其性。

道家要適的“性”乃自然之天性，這是唯一標準。離開了這個標準講“適性”，那就沒有任何意義，就像《莊子·天地》所說：“夫得者困，可以爲得乎？則鳩鴟之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠縉笏紳修以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，睆睆然在纏繳之中而自以爲得，則是罪人交臂歷指而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。”

自然之天性仍是個模糊的概念，人各有性，物各有性，千差萬別，不齊於一；如果一個人不能首先弄明白究竟哪些屬於自己的天性，哪些不屬於自己的天性，他要“適”起來便會茫然無措。然而，要想把這個模糊的概念具體化實在太難，因為道家從來就沒有把它講得特別清楚過。《莊子·馬蹄》有兩句話：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。

同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。

這算是說得比較明白的了，所謂“民有常性”，“民性得矣”，這當然指的是自然的天性。我們從這裏能夠得到的信息僅僅是：“民之常性”就是“織而衣，耕而食”，就是“一”，就是“天放”，就是“素樸”。“一”與“素樸”含義差不多，“天放”就是自然放任。總結成一句話：人的天性就是“織而衣，耕而食”這些自然素樸的人類共同的本能欲望。這樣的定義當然還是不能讓我們滿意，這裏我也祇能根據個人對道家的理解補充爲：一切出於自然之欲望，祇要

無損於人，無害於己，都是正當之性，應該儘量予以滿足。

3. “適性”的反面：失性

真正認清個人之天性並不容易，人們蔽於物欲，往往把一些非天性的東西當作天性來追求，孜孜矻矻，溺而不返，戕害生命，擢亂本真，道家稱之為“失性”。《莊子·天地》：“且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰取舍滑心，使性飛揚。”可見“失性”分感官的失性與精神的失性兩類，前四種無疑說的是感官的失性，第五種說的便是精神的失性，籠統謂之“滑心”，未再細作區分，大約是因為迷亂心性之事太多，細分起來不勝其煩。

《莊子·則陽》這樣描寫“失性”的情形：

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，以衆爲。故鹵莽其性者，欲惡之孽，爲性萑葦蒹葭，始萌以扶吾形，尋擢吾性，並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癰，內熱溲膏是也。

認爲當時的人是在逃避自然、疏離本性、滅絕真情、喪失精神、徇逐俗事，這就仿佛叢生的蘆葦蔽塞人的本性，使人毛病百出。

《文子·道原》也說：

夫人從欲失性，動未嘗正也，以治國則亂，以治身則穢。故不聞道者，無以反其性，不通物者，不能清靜。原人之性無邪穢，久湛於物即易，易而忘其本即合於其若性。

認爲人的天性本是合於自然的，但由於久久沉迷於物欲之中，便不免“暖風熏得遊人醉，直把杭州作汴州”了。“失性”的人不聞“法自然”之大道，就不能返回他的本性，他的所作所爲當然是“未嘗正也”。

需要特別指出的是，道家所講的人的天性，自然質樸，無所謂善，無所謂惡。善惡觀念是人類進入文明社會後纔有的，所以爲惡的念頭固然是人之邪性，而仁義忠信的想法也非人之正性。無論爲惡還是爲善，祇要妨礙人自適其性，那都是違背人類自然天性的“失性”行爲：

桀跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。（《莊子·天地》）

伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者，所死不同，其

於殘生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎！天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉……夫適人之適而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也。（《莊子·駢拇》）

如果把偏離自然之邪性反當作合乎自然之正性，如此“適性”，其結果祇能是南轅北轍，離道家之初衷愈去愈遠。所以，對於受物欲蒙蔽而迷失本性的人來說，必須“繕性”。而“繕性”之要，在明瞭“夫恬淡寂寞虛無無為，此天地之本而道德之質”（《莊子·刻意》）的道理，力求返樸歸真。倘不明“法自然”之大道，一心想以世俗的學問來修身養性，其結果祇能使所受到的蒙蔽愈來愈深。故《莊子·繕性》開宗明義：“繕性於俗學，以求復其初；滑欲於俗思，以求致其明，謂之蔽蒙之民。”

4. “適性”的基本原則：不屈己適人，亦不屈人適己。

《莊子·駢拇》說：“夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。”為他人的安適而犧牲自我的安適，這種在世俗看來屬大公無私的高尚行為，道家卻並不稱許。《莊子·大宗師》還列舉了狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄這些著名的歷史賢人，作為“役人之役，適人之適，而不自適其適”的典型例子，嚴厲批評他們迷惑於所謂的忠信節義而失其本性，乃至為這些非本性的東西以身相殉的錯誤行為。

道家希望每個人都能自適其性，所以在捍衛自我“適性”權利的同時，也會尊重他人的“適性”權利，決不會為了追求自我適性而去損害他人的利益。《莊子·駢拇》：“余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。”《莊子·外物》：“唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。”《莊子·徐無鬼》：“故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和以順天下，此謂真人。”能說出“不敢為淫僻之行”、“遊於世而不僻”、“順人”、“順天下”這種話的人，是絕不可能做出屈人以適己這樣的卑鄙行徑的。

道家不僅希望他人各適其性，還希望所有天地萬物都能各適其性：

澤雉十步一啄，百步一飲，不斲奮乎樊中。神雖王，不善也。（《莊子·養生主》）^⑦

百年之木，破爲犧樽，青黃而文之，其斷在溝中。比犧樽於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。（《莊子·天地》）

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，遊之壇陸，浮於江湖，食之鰭鱖，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫譊譊爲乎！（《莊子·至樂》）

道家倡人與天地萬物和諧相處，“聖人處物而不傷物”（《莊子·知北遊》），“入獸不亂群，入鳥不亂行”（《莊子·山木》），“禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺”（《莊子·馬蹄》）。而畜雉於樊、破木爲樽、以人養養鳥，此皆出於人爲而使他物不能適性，顯然與道家思想背道而馳。由此亦可想見，道家屈物以適人尚且不爲，自然更不會屈人以適己了。

5. 理想社會不復存在後的無奈之舉：隱逸以求適性

儒家和道家同把上古原始公社時代視作人類社會完美的典範，但二者的視角卻不相同；儒家認爲它體現了仁治的理想，而道家卻認爲它體現了“適性”的理想。儒家最爲神往的是“大道之行”的五帝時代，美其名曰“大同”。本來道家也想託這個古的，但因爲大約聽多了儒家對五帝仁政的頌揚之詞，而他們是把仁義看作違背人的本性的，所以後來便把五帝時代給否定了，說什麼“昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是乎股無肱、脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以爲仁義，矜其血氣以規法度”（《莊子·在宥》）。而在《莊子·繕性》中，描繪了這樣一個萬物適性、自然和諧的美好世界：

古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然。

接着便說：“逮德下衰，及燧人伏羲始爲天下，是故順而不一。德又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順。”顯然是對五帝之前的三皇也覺得美中不

足了，認為祇有遠在三皇之前的“古之人”纔過着真正“適性”的生活^⑧。

在道家看來，最好的統治就是不以強力人為擾亂人的本性：

聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉！（《莊子·在宥》）

以道治天下，非易人性也，因其所有而條暢之。故因即大，作即小。（《文子·自然》）

最好的統治者應該“修胸中之誠，以應天地之情而勿撓”（《莊子·徐無鬼》）。令人遺憾的是，“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”（《莊子·駢拇》）。已經進入文明時代的人們，或追名逐利，或標榜仁義，不僅不自適其性，而且還要撓人之心。《列子·黃帝篇》曰：

海上之人有好鷗鳥者，每旦之海上，從鷗鳥遊，鷗鳥之至者百住而不止。其父曰：“吾聞鷗鳥皆從汝遊，汝取來，吾玩之。”明日之海上，鷗鳥舞而不下也。

當自己的“適性”權利受到危害時，鷗鳥尚且知道躲避，那些有着獨立思想、以“適性”為最高追求的有識之士自然更加要遠離官場、遁迹山林去做隱士了。

如果說“道”是原理，是理論，“術”是把理論付諸實踐的方法，那麼道家隱士在人生觀上的“道”就是“適性”，而其主要的“術”就是隱逸。隱逸是為了解避現實中一切不利於“適性”的因素，道家所有隱逸思想的內容都祇圍繞一個中心，那就是“適性”，所以我把“適性”看作是道家隱逸思想的實質。

二、道家隱逸思想的具體內容

（一）無為

1. “無為”從治術到隱逸思想的轉化

道家思想部分來自早期的隱士，這是不可否認的事實。馮友蘭先生即指出，在春秋戰國之際的大轉變時期，奴隸主貴族被奪了權，失去原有的政治經

濟地位，降為平民或奴隸，這種人就是孔子所說的“逸民”、“隱者”之流。然而他們的思想並沒有變，所以各自隨時隨地發泄一些牢騷，發表一些對新社會不滿的言論^⑨。《詩經·兔爰》：“我生之初，尚無為。我生之後，逢此百罹。尚寐無吽。”“無為”一詞，最早即出現於此。朱熹《詩集傳》釋曰：“方我生之初，天下尚無事；及我生之後，而逢時之多難如此。然既無如之何，則但庶幾寐而不動以死耳。”這正像是馮友蘭先生所說的“逸民”的牢騷。

臺灣一位學者也指出：“道家思想與傳統精神，究竟不能完全吻合。如傳統精神，作用於政治上，多為正面的、積極的、有為的，而道家思想則為反面的、消極的、無為的。故道家思想之所以為道家，必定另外摻有其他因素。此因素為何？則隱者思想是也。”^⑩

在這些早期隱者言論的基礎上，老子首先把“無為”作為一種政治觀念提了出來。正如前人早已指出的那樣，老子所說的“無為”，並非叫人無所事事，而是順任自然，不強作妄為。《老子》二章：“生而弗有，為而弗恃。”九章：“功遂身退，天之道也。”所謂“生”、“為”、“功遂”，都是叫人有為的。但這是順任自然的“為”，就像天道之四時運行、化育萬物，從來不認為這是自己的功勞，一切的有為都自然而然，彷彿無為。《老子》三十七章：“道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。”十七章：“功成事遂，百姓皆謂我自然。”即以為統治者行無為之政，萬物就能順其本性自生自長；而百姓感到事情本該如此，所以也無需對誰感恩戴德。

儘管司馬遷《史記·老子韓非列傳》說老子之學“以自隱無名為務”，並尊稱他為“隱君子”，但《老子》一書卻罕言隱逸，其所說的“無為”，與儒家的“仁政”、墨家的“尚賢”、“非攻”、法家的“法術勢”等性質相同，都是作為一種治術而提出來的。《老子》三章：“為無為，則無不治。”十章：“愛民治國，能無為乎？”四十八章：“取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。”（取，治也。）七十五章：“民之難治，以其上之有為，是以難治。”都沒有離開一個“治”字。正是因為這樣，所以每當人們說起“無為”，首先想到的就是作為治術的“無為”；迄今為止，探討“無為”的文章不計其數，也無一例外都是把它當作一種治術。實則“無為”發展到以莊子為主的道家手裏，它已經

從治術演變為一種隱逸思想，其間發生了質的變化，不可一概而論。陳鼓應先生曾明確指出，《老子》五千言，所談的就是治道，有“獻策性”的意味，而莊子不談治道，這是老、莊政治思想的很大不同點。^①事實上的確如此，在《莊子》一書中的“無為”，其側重點已經轉移：《老子》的“無為”是為了治國，是治術，其關注和服務的對象是整個國家和社會；《莊子》的“無為”則是為了個人的適性，是隱逸思想，其關注的服務的對象是自然的個體。

2. 作為隱逸思想的“無為”

作為治術的“無為”，前人探討甚多，而且也不是此處應該論述的重點，所以不再贅言。下面以《莊子》一書為主，結合其他道家著作，來詳盡論述已經發展成為道家隱逸思想主要內容之一的“無為”。

在道家看來，“無為”就是指導人類行為的最高準則，《莊子·至樂》謂：“天下是非果未可定也，雖然，無為可以定是非。”

以自我為中心點，“無為”主要體現在兩個方面：一是自己本身的無為，二是他人對自己的無為。所謂自己本身的無為，是自己順性而為，這正是道家隱士的追求，當然不成問題，所以道家對此略而不論。問題出在自己想適性，但偏偏有人不讓你適性，要對你橫加干涉，而最有權力也最可能干涉個人思想行為的當然是統治者，所以道家的“無為”要求主要是針對統治者提出來的。

道家心目中理想的統治者是無為而治的統治者：

故君子不得已而臨莅天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情。

（《莊子·在宥》）

大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。（《莊子·天地》）

我們發現，《老子》一書中與“無為”形影不離的“治”字，在《莊子》一書中已經基本不見了，取而代之的卻是大談如何能順民之情，讓每個人都各適其性，反對對人民出乎天性的合理行為妄加干涉，不能逼迫人民做他所不樂意做的事情。從這裏我們便可以清楚看出《老子》與《莊子》的“無為”主張在終極目的上的差異：前者是為了國治，後者則是為了讓人能各“安其性命之情”和“皆進其獨志”。

既然道家心目中理想的統治者是無爲而治的統治者，自然，他們心目中理想的社會也就是無爲而治的社會。那麼，這種理想的治世到底是什麼樣的情形呢？我們還是來看看道家自己的描述：

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣……夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。（《莊子·馬蹄》）

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。（《莊子·胠篋》）

在這樣的時代，民風素樸，無所謂君子小人；逍遙自在，沒有感到統治者的存在；人與禽獸相安無事、和平共處；無知無欲，沒有爭端。

反之，如果拋棄無爲而治，專以儒家之仁義或法家之刑賞爲能事。又等而下之者，或苛捐重賦，以供一己之享樂；或窮兵黷武，塗炭生靈；或勞民傷財，大搞“政績工程”，以圖個人陞官晉爵。其結果祇能是民不安性，詐僞叢生，就像《文子·下德》所言：

末世之法，高爲量而罪不及也，重爲任而罰不勝也，危爲其難而誅不敢也。民困于三責，即飾智而詐上，犯邪而行危，雖峻法嚴刑，不能禁其奸。獸窮即觸，鳥窮即啄，人窮即詐，此之謂也。

道家通常被視爲無政府主義者，誠然；但如果政府能做到無爲而治，這樣的政府在道家看來也未嘗不可接受。《莊子·天道》：

夫虛靜恬淡寂寞無爲者，萬物之本也。明此以南向，堯之爲君也；明此以北面，舜之爲臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。以此退居而閑遊，則江海山林之士服；以此進爲而撫世，則功大名顯而天下一也。

可見祇要達到“無爲”了，做君做臣做隱士都能各得其所，對這樣的政府道家

也就無話可說。

隱居祇是爲了追求適性，在無爲而治的“至德之世”，既然每個人都能自適其性，那也就無需做隱士，《淮南子·泰族》便明言：“聖主在上，廓然無形，寂然無聲；官府若無事，朝廷若無人；無隱士，無逸民。”^⑫ 治世無隱士的說法，其實在更早的道家著作《文子·精誠》中已經出現：

天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，陰陽和，非有爲焉，正其道而物自然。陰陽四時，非生萬物也；雨露時降，非養草木也。神明接，陰陽和，萬物生矣。夫道者藏精于內，棲神于心，靜漠恬淡，悅穆胸中，廓然無形，寂然無聲。官府若無事，朝廷若無人，無隱士，無逸民，無勞役，無冤刑。

《莊子·繕性》則謂：

古之所謂隱士者，非伏身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無迹；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待，此存身之道也。

可見道家認爲“當時命”之時，治與道合，做隱士便沒有必要了。祇有當“君人者以己出經式義度”去統治規範他人的思想行爲時，纔開始有少數熱愛絕對自由的人爲了維護自己的適性權利而遁世隱居。

《莊子·天地》載曰：

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

伯成子高認爲堯舜之時還是可以稱得上無爲而治的，所以他可以自由自在當他的諸侯；而到禹時世風大變，開始有爲而治了，他便祇好辭了諸侯去當隱士。

當然，即使在“至德之世”，也還是有像許由、巢父那樣爲辭君位而隱居的例外。大約他們覺得當個“無爲”的君主也還是需要管事，而且要真正想做

到“無爲”，那比胡作非爲更費心思，誠如《呂氏春秋·恃君覽》所言：“執民之命，重任也，不得以快志爲故。”^⑬這顯然與道家隱士追求適性的人生觀相左，所以不如一隱了之，落得逍遙自在。尼采假託一位波斯的聖者蘇魯支說：“誰還願意治人？誰還願意治於人？二者皆嫌煩勞。”^⑭這大約也正是被視爲無政府主義者的中國道家隱士的心理。

儒家的隱逸思想也有“天下有道則見，無道則隱”的說法^⑮，但二者有本質區別：道家的“當時命”，指的是他們誰都沒能有幸趕上的理想中的無爲而治的“至德之世”，這時個人的“適性”權利受到充分尊重，所以用不着隱居；而儒家的“有道”之世，則指君主比較開明，能够親賢人遠奸佞，因而天下相對清平，而人身安全也有保障的時代，這時士人可以合乎道義地出仕以實現其治國安民的宏偉抱負，所以也無需遠害全身或隱居待時。

祇可惜人心不古，“世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己者”，“自三代以下者，匈匈焉終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉”（《莊子·在宥》）。隱士理想中的無爲而治的“至德之世”不可能在現實中再現，他們祇能保證自己“無爲”，而無法保證那些所謂的強者也能對自己“無爲”。如果他們不能像其他人一樣提高自己對統治者“有爲”的忍耐力或是被“有爲”的世風所同化，那就祇好非隱不可了。

（二）為我

1. “爲我”但不損人，目的唯在“適性”

道家隱逸思想看重人的自然屬性，充分尊重人作爲自然個體的權利，它的實質在“適性”，具體一點，應該說是在不妨害他人的前提下最大限度優先適己之性，這就直接導出了它的第二個主要內容：“爲我”。

最早明確提出“爲我”主張的是楊朱。《孟子·盡心上》：“楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。”^⑯《韓非子·顯學》：“今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛。”^⑰說的無疑也是楊朱學派的思想。《呂氏春秋·不二》：“陽生貴己。”陽生即楊朱，貴己即爲我。此後的道家更是把這一思想發揮得淋漓盡致：

真人者，知大己而小天下，貴治身而賤治人。（《文子·道原》）