

漢學研究

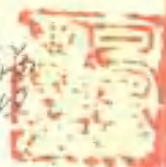
CHINESE STUDIES

第十一卷第一期（總號第21號）

中華民國八十二年六月出版

中國社會科學院民族研究所圖書
館惠存

劉鳳翥敬贈



1995年9月18日

□ 漢學研究中心 □

RESEARCH GRANTS AVAILABLE

from the

Center for Chinese Studies

Taipei, Taiwan, R.O.C.

漢學研究中心研究獎助金

漢學研究中心為促進國際漢學之研究與交流，鼓勵國外相關學者來華研究，特訂定本計畫，其要點如下：

1. 本計畫以協助國外大學相關系所之教授、副教授、助教授、博士候選人，以及研究機構之研究人員為對象。
2. 協助個人研究之期限以三個月至一年為限，研究期間自每年七月開始。
3. 申請人應在每年十月底前向本中心申請並提研究計畫。
4. 研究期間每月可獲發研究補助費，國外人士如有需要，得申請來華之旅費補助。
5. 接受經費補助者於研究期滿離開本中心前，應向本中心提出研究報告或論文。詳細資料及表格，請向本中心洽取。

The Center for Chinese Studies offers research grants to assist foreign sinologists in carrying out research in Taiwan, Republic of China. Faculty members and doctoral candidates of universities outside the R.O.C., as well as scholars from research institutions abroad, are welcome to apply.

Research supported by these awards should address a topic in the field of Chinese studies. Grants are awarded for periods ranging from three months to one year. Applications for grants must be submitted to the Center by October 31 for research projects that are to begin during the following fiscal year (July to June). Applicants in need of funds for transportation to the R.O.C. may also submit requests for travel subsidies. Selected work of grant recipients will be published by the Center.

For further information and application forms, please contact:

Liaison Division, Center for Chinese Studies
20 Chungshan South Road, Taipei 10040, Taiwan, R.O.C.
Tel: (02) 314-7321 Fax: (02) 371-2126

漢學研究 CHINESE STUDIES

出版者 漢學研究中心

Published by Center for Chinese Studies, R. O. C.

發行人 曾 濟 羣

Publisher Chi-Chun Tseng (Ph. D)

執行主編 周 昌 龍

Executive Editor William C. L. Chow (Ph. D)

助理編輯 李 素 娟

Editorial Assistant Su-chuan Lee

漢學研究爲一國際性學術期刊，每年6月及12月出版。凡有關中國文史哲研究之論文或書評，未曾發表者，均歡迎惠稿。

投稿請用電腦打字或正體書寫，並請使用本刊現行之格式及標點符號。如屬會議論文，請先自行查明該會議並無出版論文集之計畫。

歡迎國內外漢學期刊相互交換。訂購價：臺灣地區每期新臺幣350元，全年700元；其他地區每期美金15元，全年30元，均含郵費。另國外訂戶支付每筆付款支票時，均須附銀行滙兌手續費美金10元。

訂單及訂費均請寄：臺北市中山南路20號「漢學研究中心聯絡組」收，投稿請寄同址本刊編輯部。電話：(02)3147321 傳真：(02)3712126 郵撥帳號：0713099—1

Chinese Studies is an international periodical of academic articles and book reviews, published in June and December of each year. Articles concerning Chinese literature, history, or philosophy which have not been previously published are welcomed for consideration.

Exchanges with other Chinese or Asian studies journals are welcomed.
Subscription rates are as follows:

In Taiwan, NT\$350 per issue, \$700 per year

Other areas, US\$15 per issue, \$30 per year (postage included, and please add US\$10 per check as a foreign currency check cashing fee.)

Orders and checks should be sent to:

Center for Chinese Studies, Liaison Division

20 Chungshan South Road, Taipei, Taiwan R.O.C.

Tel: 886-2-3147321

Fax: 886-2-3712126

上海印刷廠承印

Wifw/33

漢學研究

第十一卷 第一期

民國八十二年六月

論 文

- 《莊子》無爲政治思想的幾層意義……………林聰舜 1
- 韓愈〈對禹問〉析義……………方 介 15
- 論朱熹集大成的心性學說……………姜廣輝 29
- The Ethics of the Sphere Below (Hsia)……………Yü-yin Cheng 49
- 由開明而保守：辛亥政局對王國維思想和心理的衝擊……………周明之 103
- 漢代分家原因初探……………羅彤華 135
- 論武德到貞觀律令制度的成立……………高明士 159
- 王安石三不足說考辨……………黃復山 209
- 變蒸論：一項傳統生理假說的興衰始末……………熊秉真 253
- Random Jottings on Eunuchs……………Jennifer W. Jay 269
- 明季士大夫殉國原因剖析……………何冠彪 287
- 明清冊封琉球論略……………謝必震 319
- 《周禮》六辭初探……………鄧國光 339
- 中國古代神話與章回小說……………李福清 361
- 若干契丹大字的解讀及其它……………劉鳳翥 383
- 契丹小字銅鏡新考……………阮廷焯 399

書 評

- 評詹石窗《道教文學史》……………王 煜 415
- 評王潤華《魯迅小說新論》……………宋永毅 423

《莊子》無為政治思想的幾層意義

林 聰 舜

國立清華大學中國語文學系

一、前 言

先秦儒、道、法三家都提及「無為」政治思想，但儒、法兩家的基本傾向皆認同在政治上的積極作為，真正能反省有為的毒害，並以「無為」為中心建構一套政治思想的，無疑仍屬道家。

然而，道家「無為」政治思想的內涵極為豐富，後人極易摘取部份篇章自行引伸，割裂了「無為」政治思想的精義，因此本文擬透過對《莊子》無為政治思想的探討，指出《莊子》的「無為」包含了多層意義，而且不同型態的「無為」主張，各自對應《莊子》對人類文明與人之處境的態度，並且皆與《莊子》最基本的關懷——個人存在的自由（逍遙）有關。藉著對《莊子》無為政治思想的探討，希望能使先秦道家「無為」的觀念得到一些釐清。

二、徹底的「無為」——對人類文明的批判

《莊子》中最徹底的「無為」觀念，是作為一種政治、社會批判，甚至作為一種對人類整體文明的批判而來的產物。這時的無為政治，是徹底消除政治上有為的干涉，甚至擺脫人類文明造成的枷鎖與毒害。

基於對有為毒害、文明毒害的體認，《莊子》中經常表現對遠古至德之世徹底擺脫有為造作，徹底擺脫文明毒害的無為政治理想的渴慕。諸如：

故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無溪陸，澤無舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。……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。¹

子獨不知至德之世乎？……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。²

在「至德之世」的理想世界，人們完全由各種社會關係或各種文明的制度中脫離出來，回到無知、無欲的素樸狀態，回到與自然為一的狀態，享受最素樸的美好生活。在這種狀態中，人們就可保有「德」與「性」，生命不再被摧殘，也不再被挑動而不安。

在這種理想世界中，統治者的存在幾乎等於不存在，人民絲毫感受不到由統治者而來的各種壓力，〈應帝王〉云：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」³ 〈在宥〉云：「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！」⁴ 這是認為「治天下」是不必要的，統治者應當順任天下人自然發展，不加以人為約束，天下人才不會「淫其性」、「遷其德」，達到「無為而治」的目的。

《莊子》批評有為政治，甚至善意的有為也不例外，〈應帝王〉渾沌鑿竅的寓言，⁵ 〈至樂〉魯侯以己養養鳥的寓言，⁶ 說明《莊子》部分篇章中，「無為」的主張是十分徹底的。另外，在《莊子》政治思想中，儒家理想聖王的政治，由於仍屬「有為」，因此地位並不高，〈逍遙遊〉藐姑射之山的神人，不弊弊焉以天下為事，然而其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也。⁷ 是則儒家聖人事業只是無為的神人的糟粕而已。同篇載「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」⁸ 也表

1 郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局點校本，1961，以下簡稱《集釋》），卷四中，〈馬蹄〉，頁334—336。

2 《集釋》卷四中，〈肱簞〉，頁357。

3 同上，卷三下，〈應帝王〉，頁294。

4 同上，卷四下，〈在宥〉，頁364。

5 同上，卷三下，〈應帝王〉，頁309。

6 同上，卷六下，〈至樂〉，頁621。

7 同上，卷一上，〈逍遙遊〉，頁30—31。

8 同上，卷一上，〈逍遙遊〉，頁31。

示儒家聖人的事業，比起無爲的神人來，是微不足道的。

對遠古至德之世的渴慕，以及對無爲政治與神人的肯定，是以懷古與憧憬的方式表達對現狀的不滿，是《莊子》面對現實政治壓迫的抗議，也反映了知識、禮教、仁義等人類文明的產物，反過來成爲壓迫人的工具的嚴重性。因此，阿部吉雄認爲老莊的無爲思想源於「當思想文化爛熟而在其進步發展上令人感到有一點不安時，人類就想起回到自然裏去。」⁹「我想老莊『歸兮自然』的主張亦是高度的文化社會之產物。」此一看法是相當有道理的。當然，《莊子》的「回歸自然」含有對人類文明，尤其是正統體制的嚴肅批判，這是不能忽略的，《莊子》的「異端性」就在這個地方表現出來。

《莊子》有時對政治壓迫的控訴是相當激烈的，〈馬蹄〉就藉著伯樂治馬的比喻，批評統治者的殘生害性，「飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楮飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者過半矣。」¹⁰把統治者透過各種制度、刑罰對人民的壓迫比喻得極爲生動。

然而，統治者對人民的壓迫往往不是赤裸裸的，而是經過精心包裝的，於是《莊子》又將批評對象直接指向儒家的聖人與仁義禮樂，《莊子》中對仁義禮樂等的批評觸目皆是，「堯既已黜汝以仁義，而剿汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」¹¹這是把仁義以及儒家的是非等價值標準當作黜、剿等肉刑，是妨礙人們達到逍遙之塗的禍根。「夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？」¹²這是把仁義當作與「性」對反之物，所以〈駢拇〉把「淫僻於仁義之行」「多方於聰明之用」者，比爲駢拇枝指、附贅縣疣。〈馬蹄〉對聖知仁義等的禍害更有集中的描寫，「及至聖人，蹇蹇爲仁，踉蹌爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲犧尊！白玉不毀，孰爲珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。」¹³這是把仁義禮樂視爲社會不

9 阿部吉雄，〈無爲思想〉，收入加藤常賢監修，蔡懋堂譯，《中國思想史》，（台北：學生，1978），頁41。

10 《集釋》卷四中，〈馬蹄〉，頁330。

11 同上，卷三上，〈大宗師〉，頁279。

12 同上，卷四上，〈駢拇〉，頁323。

13 同上，卷四中，〈馬蹄〉，頁336。

安、人性分化的根源，在儒家的仁義禮樂建立起來的社會秩序中，人性已經被摧殘、被犧牲了。

更進一步，《莊子》又對人類整體的文明表現出不信任感，認為人類的一切文明都是人爲的，都是對人類的戕害，所以應該毀棄。所謂：

故絕聖棄知，大盜乃止；鑄玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；摺斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擯亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣；毀絕鉤繩而棄規矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙。削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。……彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德而以燭亂天下者也，法之所無用也。¹⁴

曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱是人類文明的代表人物，這些人既然被視為「外立其德而以燭亂天下者也」，那麼人類文明自然是要毀棄了。既然對人類文明不能信任，那麼《莊子》出現對遠古至德之世的渴慕的思想，希望徹底擺脫文明的毒害，也就順理成章了。

事實上，《莊子》除了把人類文明當作與人的本性對反之物，當作有爲的產物，會殘生害性外，亦十分關心人類文明被利用，甚至與統治權力結合的問題，〈德充符〉中出現的王骀、申徒嘉、叔山無趾、哀骀它、闔跂支離無脈、癭僂大癭等殘缺不全的真人形像，固然反映了《莊子》對精神世界的強調，但也是想藉著這些「醜怪身體」粉碎政治壓抑、意識形態束縛、以及正統文化建立的價值體系。¹⁵ 〈胠篋〉對人類文明被利用，甚至與統治權力結合的情形就有集中且精采的揭發：「世俗之所謂知者，有不爲大盜積者乎？所謂聖者，有不爲大盜守者乎？」「田成子一旦殺其君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安。」「彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？」¹⁶ 由此看來，人類文明最後難免成爲統治者保護自己、剝削人民的工具，想要藉著文明的力量制止人類的災難，提升人類的幸福是不可能了。由這些批評人類文明與統治權力結合的文字，我們就更了解《莊子》

14 同上，卷四中，〈馬蹄〉，頁353。

15 廖炳惠，〈兩種「體」現〉，「中國古代思想的氣論及身體觀國際研討會」論文，（新竹：清華大學，1991）。

16 《集釋》卷四中，〈胠篋〉，頁343—350。

批判人類文明在現實上或政治思想上的意義。

三、不徹底的「無為」——「不得已」而為

《莊子》雖有否定人類文明，並希望人們完全由各種社會關係或各種文明的制度中脫離出來，回到無知、無欲的素樸狀態，這種徹底「無為」的主張。然而，我們亦可在《莊子》中另外找到有關承認某種社會規範或政治秩序的文字，這些主張與徹底無爲的主張略有不同，可以稱之爲：不徹底的無爲。

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。……夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。¹⁷

這是承認「君臣之義」無所逃避，臣之事君是無可改變的事實，對應之道是從「心」上調適，「知其不可奈何而安之若命」。

夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。……夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。¹⁸

故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，其猶桎梏柚邪！其味相反而皆可於口。¹⁹

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，觀而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛。²⁰

這是承認親、尊、齒、賢構成的等級尊卑秩序，也承認禮義法度「矜於治」的功能，這與《莊子》部份篇章徹底反文明、反仁義禮樂的言論，顯然有些距離。然而由名不可多取、仁義不可久處的觀念，可以解釋爲《莊子》在無可奈何中對政治現實的承認，所以《莊子》在承認尊卑先後之序後，接著又說：「是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之。」

17 同上，卷二中，〈人間世〉，頁155。

18 同上，卷五中，〈天道〉，頁469。

19 同上，卷五下，〈天運〉，頁514。

20 同上，卷五下，〈天運〉，頁517—519。

²¹ 天（自然）、道德（道家義）畢竟仍是最合乎「大道」的。

尤有進者，《莊子》中更有直接肯定「有爲」的言論，值得注意。例如：

無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。

²²

夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德，下與上同德則不臣；下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。²³

這裏認爲「無爲」是君道，臣下則是有爲的，把「無爲」限定在國君的層次，而且強調上下（君臣）的等級秩序，這種觀念在《莊子》中算是特殊的，與上文所述的徹底無爲的主張有明顯差距。

由上所述，《莊子》有時亦承認「君臣之義」無所逃避，承認親、尊、齒、賢構成的等級尊卑秩序，承認禮義法度「矜於治」的功能，甚至把「無爲」限定在國君的層次，認爲臣下應是有爲的。這些主張與《莊子》徹底無爲的主張有相當距離，可以稱之爲不徹底的無爲，但《莊子》何以有如此不同的主張呢？

基於《莊子》是莊子學派的著作總集，所以解釋這種不一致主張的最簡單辦法，是把他們當做不同作者的思想，是莊學前後期不同的表現，甚至直接視爲儒家思想的滲入。²⁴這樣的解釋對部份材料而言當然是可能成立的，但由於「徹底無爲」與「不徹底無爲」的觀念均散見在《莊子》各篇中，所以若能尋找一種解釋，既能維持這兩種不同觀念間的關連，維持《莊子》無爲政治思想的一貫性，又能說明《莊子》出現不同形態的無爲思想的原因，應是較理想的。

徹底的無爲雖有批判現實的意義，但就目標而言却是一種超現實的理想，現實上是很難做到的。尤其《莊子》基本上要求在人間世得到超脫，反

²¹ 同上，卷五中，〈天道〉，頁471。

²² 同上，卷四下，〈在宥〉，頁401。

²³ 同上，卷五中，〈天道〉，頁465。

²⁴ 韋政通有此說法，見《中國思想史》（台北：水牛，1980），頁199—200。

對脫離人間世，「古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也。」²⁵「絕迹易，無行地難。」²⁶因此不能不面對現實的政治問題，也不能以徹底的無為主張貫徹其政治理想，《莊子》不徹底無為的政治思想的出現，也就勢有必至了。這就是徐復觀所說的：「老莊自認為道、天，是無為而無不為，人應以此為法，因而都主張無為。但莊子却將老子的『不得已』三字，加以發展，以補充無為的漏洞。因為普通人也好，統治者也好，如何能完全無為呢？他只是怕人好事多事，却不能真的叫人在生活中不事事。所以他特強調『不得已』三字，以形容事事而不好事多事的情形，這樣便比僅說『無為』二字實際得多了。」²⁷

徐復觀的說法，很能說明《莊子》何以不能貫徹徹底無為的思想。事實上，就道家無為政治思想的實踐而言，「道家的發展趨勢是從超現實的無為主張出發，向現實政治接近和轉化。漢初文景之治的業績，可以說是這一學說的社會成果。」²⁸此一歷史考察，亦可說明道家無為思想的落實，不能不受現實環境的影響而修正。²⁹稍後的《淮南子》，雖仍持守「無為」的政治觀，但已經將「無為」的觀念擴大，把積極作為的政治思想吸納到「無為」的觀念中了。³⁰

由於「無為」的實踐，會面對很多現實上的困難，且《莊子》的理想又是在人間世完成自我的超越，因此很難完全拋棄社會規範與政治秩序，《莊子》有時承認「君臣之義」無所逃避，承認等級尊卑秩序，承認禮義法度的功能，都可由此一角度得到解釋；甚至「君道無為，臣道有為」的主張，也可視為《莊子》無為的理想落實時，所能想出的較好辦法，否則上下皆無為就不必設置政府了。³¹當然，《莊子》並未在根本義上肯定「有為」的價

25 《集釋》卷六上，〈繕性〉，頁555。

26 同上，卷二中〈人間世〉，頁150。

27 徐復觀，《中國人性論史》（台北：商務，1969），頁411。

28 張恒壽，《莊子新探》（武漢：湖北人民出版社，1983），頁405。

29 值得注意的是，文景之治是黃老思想的實現，黃老的無為當然不是消極的，徹底的無為。但《史記》〈老子韓非列傳〉中，中、韓歸本於黃老的說法並不可靠，且系統性的黃老之學應形成於戰國晚期以後。（請參看林聰舜，《西漢前期思想與法家的關係》，台北：大安，1991，頁35—38）。亦即《莊子》中不徹底的無為思想不是受了黃老之學的影響。

30 林聰舜，同上文，頁116—135。

31 蔡明田，《莊子的政治思想》（台北：牧童，1974），頁57。

值，故云：「仁義，先王之蘊廬也，止可以一宿而不可以久處。」「假道於仁，託宿於義。」又云：「出怒不怒，則怒出于不怒矣；出爲無爲，則爲出于無爲矣！欲靜則平氣，欲神則順心。有爲也欲當，則緣于不得已。不得已之類，聖人之道。」³² 由此可見「無爲」才是根本，「有爲」是不得已的，且要以不得已之心爲之，才能降低有爲的負面作用。亦即《莊子》的「有爲」是不得已的，基本上是一種不徹底的「無爲」。

四、「無爲」——作為一種精神境界

《莊子》有時將「無爲」視爲內心修養或精神境界，不只是政治上的不作爲，而且「無爲」具有「無不爲」的功能，有「體」有「用」。「噫！心養。汝徒處無爲，而物自化。墮爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離。」³³ 這是指透過「心養」的修養後，達到「無爲」的精神境界，就可使萬物「自化」、「復其根」。〈逍遙遊〉中，藐姑射之山的神人，「其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」³⁴ 「神凝」代表致虛守靜所呈現的虛靜無爲之心，是「體」；「使物不疵癘而年穀熟」是萬物各得其所的無不爲，是「用」。神人不弊弊焉以天下爲事，然而「其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也」，是則精神境界達於無爲的神人，能够成就超過堯舜的事業。「靜則明，明則虛，虛則無爲而無不爲也。」³⁵ 這段話更是明白表示，「無爲」是由靜、明、虛的內心修養而來，達到「無爲」的精神境界，就會有「無不爲」的功能。

此種對「無爲而無不爲」的精神境界的強調，突出了《莊子》對主體境界的重視。至於「無爲」何以能達成「無不爲」的功能？這除了政治上的「無爲」可以降低各種有爲的毒害，使百姓由各種壓迫中解放出來，自由自在的發展外，以下的寓言頗值得玩味：

32 《集釋》卷八上，〈庚桑楚〉，頁815。

33 同上，卷四下，〈在宥〉，頁390。

34 同上，卷一上，〈逍遙遊〉，頁28。

35 同上，卷八上，〈庚桑楚〉，頁810。

常季曰：「彼爲己，以其知得其心，以其心得其常心，物何爲有之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止衆止。」³⁶

常季對立不教、坐不議的兀者王骀廣受尊重，從之遊者與仲尼中分魯一事感到不解，孔子解釋王骀的精神境界後，常季仍認爲這是王骀個人的修持，與他人何干？孔子「鑑於止水」的比喻，正表明唯有虛靜無爲的心靈（止水），拋棄了有爲造作的干擾，才能够安頓衆人。衆人在王骀虛靜無爲的心靈中，尋找到自我的價值，成就了自己的性命，所以王骀就具有特殊吸引人的力量。

〈人間世〉在講完「心齋」的觀念後，接著說：

瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏羲幾蘧之所行終，而況散焉者乎！³⁷

這也是以「虛室生白」的虛靜無爲之心，作爲衆人安頓之處，故云：「鬼神將來舍，而況人乎！」而且禹舜伏羲等不能離此以成爲聖王。

然而，虛靜無爲的心靈能使衆人得到安頓，除了摒棄有爲造作，使衆人成就自己，這種消極性的講法外，也可以有積極性的講法，那就是牟宗三所說的：「此卽智的直覺玄照一切，玄冥一切，亦卽玄成一切。」³⁸「故當道心玄覽時，萬物皆在逍遙無待，自爾獨化中，此卽物之在其自己。」³⁹從這兩面可以更完整把握《莊子》把「無爲而無不爲」作爲一種精神境界的意義。另外，由這兩段對話亦可看出，《莊子》講「無爲而無不爲」時，有時並不是就著政治領域講的，因爲王骀並不是政治人物，「心齋」的觀念主要只講如何在人間世得到超脫，但由此達成的「無爲而無不爲」的成就，却與聖王達成的「無爲而無不爲」類似，同樣具有安頓衆人的功能。上文所舉藐姑射之山的神人「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」的例子亦然。由此可知，《莊子》常把得道者「虛靜無爲」的境界連繫著政治上的「無爲而無不爲」來講，這是應該注意的。

當《莊子》觸及政治領域，正面提出「無爲而無不爲」的方向時，仍如

36 同上，卷二下，〈德充符〉，頁192—193。

37 同上，卷二中，〈人間世〉，頁150。

38 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：商務，1971），頁206。

39 牟宗三，〈道家的「無」底智慧與境界形態的形上學〉，《鵝湖月刊》，一卷三期（1975），頁8。

此著重描述個人的主體境界，可以看出《莊子》思想的關懷重心。

五、無為政治與個人自由

《莊子》首篇〈逍遙遊〉就標舉了「無待」的絕對自由境界，作為人生理想，所謂「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」⁴⁰此一對超脫條件系列羈絆的絕對自由的追求，事實上貫串著全書。在《莊子》的無為政治思想中，我們看到的也不是積極建立新的政治秩序，而是看到對個人自由的關注，對個人存在面對政治體制時產生的摩擦與不幸的思考。不管是徹底的無為思想、不徹底的無為思想，或是把無為作為一種精神境界，最後統統要指向個人自由的追求。

《莊子》最徹底的無為政治思想，可以說是面對個人自由遭受外在壓迫、束縛時提出的批判。在《莊子》徹底無為的主張中，對政治壓迫的控訴，對聖知仁義建立起來的社會秩序的批評，甚至對人類整體文明的不信任，都表現出擺脫外在束縛的企圖。至於渴慕遠古至德之世，嚮往人們完全由各種社會關係或文明制度中脫離出來的素樸生活，也反映出對個人自由的追求，所以《莊子》也迫切希望人們能回歸「性」與「德」，回歸「遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗」的自由逍遙狀態。有些學者使用了「反異化」的概念來解釋《莊子》的思想，⁴¹就政治領域而言，「反異化」就是反對各種文明制度加在人身上的枷鎖，使人的「性」與「德」分化，不得自由。「無為」則可消除外在的束縛造成的異化現象，使「性情不離」，人的本性得到自由發展的空間。

在不徹底的無為政治思想中，《莊子》有時雖亦承認某種社會規範或政治秩序，但這是要求在人間世得到超脫的思想，在面對現實問題時，不能不有的修正。《莊子》並未在根本義上肯定有為的價值，而且認為「有為」是不得已的，且要以不得已之心為之，才能降低有為的負面作用。這種「不得已」而為的觀念，反映出《莊子》反對外在的壓迫與束縛的立場是一致的。

40 《集釋》卷一上，〈逍遙遊〉，頁17。

41 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：谷風，1986），頁202。張石，《莊子與現代主義》（河北：人民，1989），頁38—61。

尤有進者，由於在現實的政治生活中，外在的束縛很難完全擺脫，於是《莊子》更著重內在的自由領域的開闢。

《莊子》了解人在現實生活中是很無可奈何的，外在的束縛有時確實難以解消，且無法逃避，因此除了要求爲政者以「不得已」之心行事外，更要求一般人以「知其不可奈何而安之若命」的態度「自事其心」，企圖由內心的超脫擺脫外在的束縛，得到心靈的自由。亦即《莊子》的「不得已」可從兩方面看：一種是政治上的不得已而爲，以減少有爲的毒害；另一種是人生態度的不得已，希望由此超脫現實的困難。

《莊子》在很多地方提到「不得已」的人生態度，除了「知其不可奈何而安之若命」外，尚有「入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已。」⁴²「乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」⁴³等，這是一種面對人生的無可奈何時，全面承擔下來，再加以化解的態度。這種「寓」於不得已的態度，也就是「寄」的態度，就像櫟社樹「寄」於社，⁴⁴或鸛鵒雖畏人，但襲諸人間，寄居社稷。⁴⁵面對無所逃避的外在束縛，若能以寓於不得已或「寄」的態度面對，遊心於這些束縛之上，就能達成精神的自由解放，「假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛」，這時的仁義等外在束縛已經不礙精神的自由解決了。這也就是〈大宗師〉所說的「櫻寧」，⁴⁶接觸的是擾動的世界，內心却平靜超脫。

面對外在世界帶來的不自由，《莊子》除了批判政治壓迫、倫常規範等外在的束縛外，也著重精神的超脫，藉以遊心無可奈何的外在束縛之上。這種由內心開闢出一超脫的世界，追求精神自由解放的傾向，在把「無爲」當作一種精神境界時，表現得更特殊，更能表現《莊子》把人的自由放在精神層面來看的特色。這時的無爲，指的是虛靜無爲的精神境界，「無爲無不爲」持的是虛靜無爲的道心玄覽下，萬物皆在逍遙無待中的境界，亦即這時的精神自由（無待）已經無關乎外在束縛的解消與否，關鍵在於心靈境界是否達於清淨無爲了。

《莊子》有關無爲政治思想的幾個關注面，雖然最後統統指向個人自由

42 《集釋》卷二中，〈人間世〉，頁148。

43 同上，卷二中，〈人間世〉，頁160。

44 同上，卷二中，〈人間世〉，頁174。

45 同上，卷七上，〈山木〉，頁692。

46 同上，卷三上，頁523。

的追求，但其間所涉及的「自由」的義涵仍有區別：當《莊子》以徹底的無爲思想批判政治毒害與文明毒害，或希望爲政者以「不得已」之心降低有爲的毒害時，這時強調的是以賽·柏林（Isaiah Berlin）所稱的「消極的自由」，亦即不受到別人干涉的自由。⁴⁷當《莊子》面對外在無法逃避的束縛，企圖由內心加以超脫時，這種自由却又近於以賽·柏林所稱的「退隱於內心的碉堡中」，「這一轉變使他們能不再介意那些世俗的價值……世界的武器已不再能傷害他們。」⁴⁸

當然，把《莊子》藉內心超脫得到的自由解釋爲退隱或逃避是不周全的，因爲藉由虛靜無爲開闢出的精神境界確實具有豐富的內涵，也豐富了中國人的精神世界。但藉著以賽·柏林對自由概念的解釋，仍有助於我們反省《莊子》的無爲政治與個人自由間的關係。

六、無爲與自然——《莊子》中「自然」的兩層意義

在《莊子》無爲的政治思想中，我們看到的是對個人自由的關注，而無爲也就是回歸自然，所以本文最後想探討《莊子》中「自然」的意義。

從《莊子》論天、人關係的立場看，人爲或有爲是違反自然（天）的，違反自然就是損害事物的本性，所謂「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天。」⁴⁹〈馬蹄〉伯樂治馬的寓言把這個道理講得最生動了。因此，當《莊子》批判政治毒害或文明毒害時，也就是要回歸自然或自然的本性，「至德之世」就是最素樸、最自然的世界。而且「自然」與「無爲」有時根本就是同義語，例如「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」⁵⁰「莫之爲而常自然。」⁵⁰

《莊子》主張回歸自然，在自然中安頓自我，所以《荀子》批評爲「莊子蔽於天而不知人。」⁵¹但如果僅把《莊子》的「自然」視爲人所不能干預的，諸如自然界的變化，把自然無爲的政治、社會思想視爲倒退的社會觀，

47 以賽·柏林，〈兩種自由概念〉，《自由四論》（台北：聯經，1986），頁229—236。

48 同上，頁246—247。

49 《集解》卷六下，〈秋水〉，頁590—591。

50 同上，卷六上，〈繕性〉，頁550—551。

51 《荀子新注》（台北：里仁，1983），〈解蔽〉，頁416。

⁵² 是相當不周全的。因為《莊子》講歸向「自然」時，往往就「心」上講，例如「順物自然而無容私焉」，是連著「遊心於淡，合氣於漠」講的；又如〈山木〉篇，市南宜僚勸魯侯到南越的建德之國以除患，魯侯以無舟車、無糧推託時，市南子的答覆是「君無形倨，無留居，以爲君車。」「少君之費，寡君之欲，雖無糧而乃足。」⁵³ 可見到建德之國的關鍵在於「心」，而不是純粹歸向大自然。王邦雄謂：「道家思想，從平面而言，似乎走文明的倒退路，……走出人文，回歸自然。不過，道家的自然，不是自然世界，而是自然境界，不是山水田園的自然現象，而是山水畫田園詩的自然理境，詩情畫意由心生發出來，是以道家的回歸自然，不是倒退，而是超越。」⁵⁴ 這種講法是較深刻的。

然而，在《莊子》中，却處處可見對大自然的眷戀，諸如「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處墳垠之野。汝又何帛以治天下感予之心爲？」⁵⁵「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」又如〈山木〉載孔子悟道的情況是：「辭其交遊，去其弟子，逃於大澤，衣裘褐，食杼栗；入獸不亂羣，入鳥不亂行。」⁵⁶ 同篇言魯侯赴建德之國的情況是「君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而返，君自此遠矣！」⁵⁷ 再加上《莊子》對「至德之世」的描述，甚多類似「同與禽獸居，族與萬物並」、「禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺」的文字，這些對大自然懷抱嚮往之情的文字，有的雖具有象徵意義，但能說《莊子》沒有對大自然懷抱眷戀之情嗎？

由此可知，《莊子》的回歸自然包含兩層意義，一種是就生命境界而言的自然，另一種則是山水間的大自然。至於要求在人間世完成自我超越的《莊子》思想，爲何又有逃歸大自然的希求呢？我們可以說，在《莊子》思想理想中，所要回歸的自然，主要係指生命境界的自然而言，但在情感上却又表現對大自然的眷戀。對於此一現象，徐復觀有很好的解釋：

52 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民，1984），第二冊，頁132—139。

53 《集釋》卷七上，〈山木〉，頁670—674。

54 王邦雄，〈莊子思想及其修養工夫〉，《鵝湖》，十七卷一期（1991），頁12。

55 《集釋》卷三下，〈應帝王〉，頁293。

56 同上，卷七上，〈山木〉，頁683。

57 同上，卷七上，〈山木〉，頁624。