

從《莊子》之「遊」看黃老天德觀念的 形成與發展

劉榮賢*

摘 要

本文主要論述《莊子》「遊」的觀念與戰國中後期黃老道家思想中的「帝王天德」二者在觀念發展上的關係，並將戰國時代的「天德」觀念形上化的思維方向和魏晉時代王弼「聖人體無」的哲學思想聯結起來。藉以觀察從《莊子》書中一個「民間的大宗師之生命境界」轉化成黃老思想中一個「統御天下的帝王之天德」觀念的形成過程。並且展現中國從先秦以迄魏晉，以聖人內在之天德為基礎的本體論思想之發展。

本文認為《內篇》中「遊」的觀念其思維的重點在「心之主體性之逍遙」，而《外雜篇》中的「遊」則其重點逐漸轉移到「與天地一氣相往來」的意義上。這種由「內在主體性」向「外在客體性」演變的軌跡和戰國時代中國逐漸走上大規模政治結構之下所形成的黃老「天德」觀念有極密切的關係。且由於大格局政治社會中的帝王之德的崇高性與超越性，戰國後期的《莊子·外雜篇》中產生了「物物者非物」的具有形上化傾向的思維。這個形上化的思維雖然在秦漢統一之後在政治實務的氛圍中暫時沉寂下來，卻在數百年後魏晉王弼的玄學思想中再度得到發展。王弼延續了《外雜篇》中「物物者非物」的形上觀念，將中國的本體論思維從「元氣散生萬物」的「體質性的本體觀念」推向更高一層的「理體性的本體觀念」。另外王弼又提出「通理」的觀念，用來解釋「聖人體無」中所謂「無」的義理內容，同時也為「遊」的觀念內容提供了更深一層的哲學詮釋。

關鍵詞：道家、黃老、莊子、遊、天德、王弼、無

* 東海大學中國文學系教授。

The Development of *Chuang-Tze* roaming to Huang-Lao Tian-De

Liu Jung-Hsien*

Abstract

This article focuses on the issue concerning the development from roaming life realm of Chuang-tze(莊子) to the monarch Tian-De(天德) of Huang-Lao.(黃老) The former based on mind-internality, but the latter on ether-macrocosm. This is a life realm promoting showing by inner life and then outer world.

Further more , Tian-De was connected with “Wu”(無) presented by Wang-bi(王弼) at Wei(魏) Dynasty. Wang-bi also presented “unobstructed Reason”(通理) which have a thorough life inner knowledge of everything. And “unobstructed Reason” could be the content of “Wu” that means “None” literal. This article advocates that the issues above stands for the Supreme emperor sovereign realm at the end of Warring period , a coming political united world, and extend to Wei-jin dynasty.

Key words: Daoism(道家) , Huang-Lao(黃老) , Chuang-Tze(莊子) , roaming(遊) , Tian-De(天德) , Wang-bi(王弼) , Wu(無)

* Professor, Department of Chinese, Tung-Hai University, Taichung.

從《莊子》之「遊」看黃老天德觀念的形成與發展

劉榮賢

一、前言

《莊子》書中的《內七篇》與《外雜篇》代表不同時代的學術意義，在學術界上已逐漸被接受¹。雖然二者在材料上仍有少許參差移易的現象，然大體上《內篇》代表莊子的思想，而《外雜篇》則是莊子弟子或道家後續學者的著作。莊子本人的思想從《內篇》看來有其成一家之言的整體性，而《外雜篇》篇的材料則呈現十分駁雜的現象，這顯示《外雜篇》已經不是莊子一人之思想，而是戰國末期統一前夕政治大格局思維影響下的多元化思維。

戰國中後期以來政治上的武力兼併使得中國社會的規模逐漸擴大，大格局政治社會逐漸形成促使中國人產生類似於近代科學中「質能」觀念的「氣」來解釋整個宇宙天地共同的存在基礎，逐漸形成了所謂「氣化的宇宙觀」的思維。《孟子》書中首次出現「浩然之氣」、「夜氣」等觀念。然而《孟子》書中「氣」的觀念只用來做為從「知識」到「行為」的「生命力承載」之意義。在《孟子》書之中，「氣」的觀念似乎尚未帶有天道上的意義。

較孟子稍晚的莊子，思想已經建立在天地一氣的思維之中²。《內篇》中「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮」(〈逍遙遊〉)、「氣也者，虛而待物者也」(〈人間世〉)、「遊乎天地之一氣」(〈大宗師〉)等觀念已經很明顯的展現了莊子思想中的氣化觀念。《內篇》中莊子屢次提到人必須完全拋棄感官與心智的分別，投入自然氣化的流動之中，才能獲得生命的逍遙。從《內篇》的文字看來，莊子的思想似乎已不能離開「氣」的思維。

然而莊子思想的目的卻並不在於建立一套客觀世界的氣化流動體系，〈養生主〉中所說的：「依乎天理，因其固然」只是莊子成就逍遙的生命境界的修養工夫，莊子思想的主體性其實建立在「心」之上。莊子的生命境界以「遊」的觀念來呈現，所謂「遊」者固

¹ 然而學界中研究莊子思想者仍然有不少人將《內篇》與《外雜篇》的材料混為一談。

² 莊子的年代只較孟子稍晚，但是在氣化思想的發展上卻超出了一大步，這應該和莊子的南方文化背景有關。南方文化重自然、輕人文的文化氛圍自然比北方的儒家思想更容易接上當時發展的氣化思想。

然是遊於「氣」，然而「能遊者」則在於「心」。〈人間世〉篇中所謂的「乘物以遊心」，遊的是「心」，而不是「物」。

然而發展到《外雜篇》之後，雖然仍然有代表聖人與天地同流的生命境界的「遊」的觀念，但比起《內篇》來明顯的在「心主」的意義上降低了。檢查《外雜篇》中有關「遊」觀念的文字，可以發現其重點已經逐漸轉移到可以解釋中國統一的大格局政治社會的「渾淪齊一之一氣」的意義之上。這是《內篇》與《外雜篇》在「遊」觀念的本質上的不同。而《外雜篇》中這個與天地精神相往來的「遊」的境界，可以說完全銜接上了戰國後期黃老思想中的「帝王之德」的觀念。

另外，在《外雜篇》的材料中又醞釀出一個與《內篇》不同的觀念：《內篇》中莊子以物之流動之本身為「道」，並不在物之上尋求更高一層的「造物者」，而《外雜篇》卻出現「物物者非物」的觀念。這個觀念代表戰國後期接近秦漢統一之時，中國人企圖建立一個「超越的本體觀念」，用來籠罩、統御大一統的政治社會的要求。這個哲學氛圍發展到了魏晉時代之後，在玄學上為王弼「聖人體無」的觀念提供了一個思想發展的背景環境。

本文的寫作脈絡就在於先處理「遊」這個觀念從《內篇》到《外雜篇》的演變與發展，企圖將此一觀念的演變軌跡延伸到黃老的「天德」觀念。然後更進一步的連接上魏晉時代玄學思想中的「本無」觀念，以建構出戰國晚期以迄兩漢、魏晉以來中國大一統政治形成的初期，從《莊子》書中一個民間社會的大宗師的生命境界轉化成黃老思想中一個統御天下的帝王的天德觀念的形成過程。

二、《內篇》之「遊」重點落在「心」

《莊子·內篇》之「遊」其本質意義落在「心」之上而不落在「物」之上，這由開篇的「鯤鵬之喻」中就可看出：「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」，這其中的「大」與「化」就顯示出一個生命境界「提升」的過程。凡是涉及到「提升」，一定只能在「心」上說³。此外〈逍遙遊〉中提及藐姑射山上的神人之時，有「其神凝」三字；從「凝神」的觀念來看，就可以看出莊子的生命中有很深刻的精神修養⁴。且後文也明白有「之人也，之德也，將旁礴萬物以為一」的文字，將凝神的工夫歸結於人之德上。這說明了莊子生命境界的「遊」的觀念是建立在人的內在主體性上來思維的。

³ 天地氣化是客觀的自然存在，無所謂提升的問題。

⁴ 王船山《莊子解·逍遙遊篇》「其神凝」下注曰：「三字一部《南華》大旨」。《莊子解》中《莊子》本文下之小注，有認為是船山自注者，有認為是其子王啟所增注者。見《船山全書》第十三冊，（長沙：嶽麓書社，1998年11月，頁488-489）。船山父子對「其神凝」三字認為是一部《莊子》的重點，而郭象注對此三字則顧左右而言他。

下文再就《內篇》中其他論述莊子「遊」觀念的文字，舉其有代表性者，進一步論證《內篇》之「遊」以「心」為主：

〈人間世篇〉中孔子與顏回論及「心齋」的工夫時，提出「勿聽之以耳，而聽之以心；勿聽之以心，而聽之以氣」。從字面上看起來，似乎是依於「氣」，不依於「心」。然而前文有「若一志」三字，「一志」即是「凝神」之意，表示是在心神專一的情況之下，才能達於此「虛而待物」的境界，且下文明言「虛者，心齋也」，凡此都可證明莊子「遊」的境界是以「心」為主的。《內篇》中最足以證明此義的，是〈人間世篇〉中「葉公子高將使於齊」一段中的「且夫乘物以遊心，託不得已以養中」一語。不以耳聽，不以心聽，打落感官和意識分別，完全「聽之以氣」，此正是所謂「乘物」，雖所依在「氣」之自然，然能遊者卻在「心」。「乘物」方能「遊心」，故曰：「乘物以遊心」。氣之動是自然動，故曰「不得已」，託此不得已之氣動可以「養中」。「中」而能「養」，必然是內在之心。

〈養生主篇〉中又有一則「庖丁解牛」的寓言，庖丁對文惠君解釋殺牛的過程及其所秉持的精神狀態時有一小段文字：

彼節者有間，而刀刃者無厚。以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣！⁵

這一小段文字對於解釋莊子以及道家所謂「自然」與「逍遙」的內容有極重要的意義。「刀刃」比喻人的生命精神，「牛」比喻人所面對的世界，而牛身上的所謂「技經肯綮」之竅節則是比喻此一世界中物性自然的條理。竅節是有間的，而刀刃卻幾乎是無厚的。因此所謂「遊刃有餘」其實顯示了人的「主觀理性」在「客觀的物性自然」之中仍然存在著有「相對多元的自由空間」⁶。可見莊子所謂的「自然」仍有許多「理性」可以運作的空間。而這個在客觀的天地自然中仍然可以「遊」的主觀理性也自然地必須歸結在人的「主觀能動之心」上。這也正是莊子所謂「養生主」的意義。

另外《內篇》中又有一段文字，也可以開顯出這一層意義。那就是〈應帝王〉中「壺子四變」的寓言。神巫季咸見壺子，壺子顯現四種境界以應之，以「靜」、「動」、「即靜即動」、「動靜雙泯」來展現與萬物波隨，不知其誰何的生命境界。這個寓言最重要的關鍵在於壺子「隨心示變」的這一層意義。上文提及：氣的流動雖是生生不息，變化莫測，但基本上它只是客觀的物性原則，並沒有主觀能動的意義。「主宰」義終究必須落在「人之心」上。這也顯現出莊子的逍遙遊在自然的天地氣化之動的底層中有一個很清楚的「主體性」。這正是《內篇》中所謂「乘物以遊心」一語的內在涵義。

⁵ 郭慶藩《莊子集釋》卷二上〈養生主篇〉，(台北：河洛圖書出版社，1980年8月，頁119)。

⁶ 這正是道家自然主義思想中所隱藏的人文精神。「自然」的內容並不是單一固定的，人類的「理性」在「自然」之中仍有選擇、游移之餘地。若能明白「游刃有餘」的意義，即可發現其實莊子與儒家思想之間有可以相通之處。可參閱拙作〈理性與自然—道家自然主義中的人文精神〉東海大學文學院「美學與人文精神學術研討會」2001年3月10日。

《內篇》莊子「遊」思想中的這一層意義，確實可以解釋為「由巫入道」的過程⁷。上古時代的巫雖然是知識的掌握者，但是巫究竟處在一個人類的知識較少，尚無法以理性進行思維的時代，因此在主觀之「心」與客觀之「氣」的對應上仍是「氣」強於「心」的時代；因此巫的生命要與環境打成一片，不是「以心制氣」，而是將心融入天地之一氣之中⁸，以達到與外在世界的「冥契」。巫透過與外在世界的冥契，將外在空間次第聖化，並且守住世界的中心，即所謂「崑崙山」的觀念，來解釋宇宙天地的形成⁹。然而基本上這些都是向外在世界的思維，巫的世界中內在生命主體性的關照是不足的。

到了戰國時期的莊子，人類的知識形態已經脫離了特定知識階層的壟斷，也就自然的從巫的世界中解放出來。而莊子從巫風中解脫最重要的一層意義，就在於從外在世界的冥契轉而向「內在生命主體性」的樹立。這種內在主體性的樹立可以展現在任何一個人的生命之中，任何人只要能突破「性分」的限制，由小向「大」，由大而「化」，由化入「神」，就可以和天地精神相往來，而即以此身心來體現「道」。這就自然打破了巫對於「與外在世界相冥契」的境界之壟斷。

莊子之「遊」重點就落在人心的主體性上，最重要的原因在於莊子的思想並不就政治統治者的立場發言，莊子追求的是政治的「本質」，而不是政治的「形式」¹⁰。透過內在之德的提升，以民間社會的大宗師對應在上位的帝王，此即所謂「無用之大用」。正因為莊子不直接治民，因此其生命精神的展現不需要表現在對政治社會的統御之上，只須將內在生命與外在環境相互交融，以達到「無入而不自得」的逍遙境界。因此莊子的生命境界在「依乎天理，因其固然」的隨順中反而回歸到一個「內在主體性之心」的確立之上。

三、《外雜篇》之「遊」重點逐漸轉落在「一氣」

《外雜篇》比起莊子的時代更接近戰國後期，此時大一統的政治結構的趨勢已然形成，因此士人的思維也朝向即將出現的大格局政治發展。在物性急速發展，政治規模又日益擴大的情況之下，意圖建立統御天地萬物的思想，就必須與「天地精神」相往來¹¹。

⁷ 參見楊儒賓〈莊子由巫入道的開展〉。《中正大學中文學術年刊》總第十一期，2008年6月，頁79-110。

⁸ 弱勢者融入強勢者是弱勢者消瀾與強勢者對抗的方法，也是弱勢者藉由強勢者來強化自身最有利的管道。戰國與兩漢時代「氣化宇宙觀」的形成正是此一哲學現象的展現。

⁹ 引用楊儒賓先生〈莊子由巫入道的開展〉一文中之觀念。

¹⁰ 所謂本質指的是「德」，所謂形式指的是「位」。此一義從〈逍遙遊〉「堯讓天下於許由」寓言中「名者，實之賓也，吾將為賓乎！」數語中即可得知。

¹¹ 這裡的「精神」二字不是今人所謂與「物質」對立的「精神」。《內篇》中「精」、「神」為二義，從未見「精神」一詞。「精」指生命活動的原質，如〈德充符〉「外乎子之神，勞乎子之精」，類似今人所謂「精力」；而「神」則指天地流動或人之精神生命的清通變化之不可測，如〈齊

因此在思維上勢必要朝向做為解釋宇宙天地存在基礎的氣化觀念的方向傾斜。

當然，這並不意味《外雜篇》中展現聖人生命境界的「遊」思想中完全沒有內在主體心的地位，只是其地位和意義降低了。這個思想脈絡上的變化可以從一個地方觀察出來：這就是《外雜篇》中「身」與「形」的觀念逐漸被重視。

在《內篇》中「身」、「形」的觀念不但不受重視，而且還是被解構的對象¹²；但是在《外雜篇》中，聖人之所以能遊於萬物其基礎正是在於「身、形」與天地一氣之同流。這是《內篇》和《外雜篇》有關「遊」觀念之不同的一個重要的分水嶺。

〈在宥篇〉「黃帝立為天子十九年」中有一段文字：

廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：聞吾子達於至道。敢問治身奈何而可以長久？¹³

廣成子達於「至道」，而黃帝所問者卻是「治身」。僅此一問，即可看出《外雜篇》中對於「道」的內容意義有了新的引申。而廣成子的回答則是：

至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清。無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知。汝神將守形，形乃長生。¹⁴

本段文字討論的是「至道」，卻用「窈窈冥冥」、「昏昏默默」來加以描述¹⁵。而文中論述「長生」的基礎乃是在於「無勞汝形」，「無搖汝精」所達成的「靜」、「清」之境界¹⁶。

物論〉「至人神矣」、〈養生主〉「臣以神遇而不以目視」等。到了《外雜篇》才出現「精神」連言之辭，但其意義仍是指天地渾淪一氣之清通。「精神」一辭其意義演變成與「物質」、「現象」對立，是後代的引申。吾人必須注意「精神」一辭在先秦時代是從「氣化」的角度來思維的。

¹² 這從《內篇》中的聖人幾乎都是身形殘缺醜陋的意象中可以看出。莊子故意以醜陋的外形配聖人內在之德，即是在於強調聖人所貴者在德不在形，在內不在外。《外雜篇》則無此現象，原因在於《外雜篇》中的聖人實際上是統御天下的帝王，尊貴威嚴的帝王無法與殘缺醜陋的外貌聯結。由此亦可見《內篇》與《外雜篇》所指謂的聖人基本上有「臣道」與「君道」的分別。

¹³ 郭慶藩《莊子集釋》卷四下〈在宥篇〉，頁381。

¹⁴ 郭慶藩《莊子集釋》卷四下〈在宥篇〉，頁381。

¹⁵ 這些文字一般而言都只用於形容氣化之渾淪。

¹⁶ 《莊子·天下篇》以關尹、老聃為同一個學術源流。引關尹「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其響若應。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失」之言。基本上是順應自然氣化流動的觀念。又言「建之以常無有，主之以大一」。「大一」指的是涵蓋宇宙天地的氣化之渾淪。而「淡然獨與神明居」中的所謂「神明」則是指此氣化渾淪中所具有的自然物性之理則。而《呂氏春秋·不二篇》則總歸之為：「關尹貴清」（見許維通《呂氏春秋集釋》卷17，台北：鼎文書局，1984年10月，頁792）。可知「清」在當時有隨順天地氣化之自然流動之義。

此時「形、精」似乎成為宇宙生命的重心，只有透過人身之「形、精」才能和氣化不測之「神」相聯結，來對應規模日益擴大的政治與社會。從「汝神將守形，形乃長生」一語看來：〈在宥篇〉已經將《內篇》中主體性之心的逍遙，轉換成生命與天地精神一氣相往來的清通無窮。

〈達生篇〉中有一則寓言：

子列子問關尹曰：至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄，請問何以至於此？關尹曰：是純氣之守也，非智巧果敢之列。¹⁷

「純氣之守也」一語最足以說明《外雜篇》中聖人的生命境界與《內篇》的差別。《內篇》中論及「氣也者，虛而待物」、「唯道集虛」之時，終究要將「氣」拉回到「心」上，強調「虛者，心齋也」。雖是「乘物」，但目的卻在「遊心」。然〈達生篇〉此處卻直接就「守氣」來定位聖人的生命境界。「守」字與《內篇》「乘物以遊心」之「乘」字在意義上有所不同：「乘」字有「依託」之義，較偏於外在之義；而「守」有「保任」之義，內在意義較強。且引文中明白將「純氣之守」與「智巧果敢」相對立，更可顯示「氣」已成為建構內在生命境界的主要內容。

〈達生篇〉中此文之下又提到一事：

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故還物而不懼。彼得全於酒者而猶若是，而況得全於天乎！¹⁸

醉者心思闒昧，在無心的狀態之下，反得其神氣之全，而況聖人之「得全於天」者！《外雜篇》中這種將聖人的境界直接落在天地一氣之神的流動中的觀念似乎屢見不鮮。〈達生篇〉中另有一則寓言也可以用來解釋這一層意義：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：子巧乎！有道邪？曰：我有道也。……吾處身也，若厥株拘，吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。……孔子顧謂弟子曰：用志不分，乃凝於神。其痾僂丈人之謂乎！¹⁹

「用志不分，乃凝於神」即是前文所謂的「純氣之守」。另外〈田子方篇〉中「列禦寇為

¹⁷ 郭慶藩《莊子集釋》卷七上〈達生篇〉，頁633-634。

¹⁸ 郭慶藩《莊子集釋》卷七上〈達生篇〉，頁636。

¹⁹ 郭慶藩《莊子集釋》卷七上〈達生篇〉，頁639-640。

伯昏无人射」一段中，伯昏无人所謂：

夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。²⁰

也同樣都是這一層意義的表現。「神氣」二字連言，極可注意。「上窺青天，下潛黃泉」，瀾淪充塞天地八極之大的神氣，被用來描述至人之德。這顯示了《外雜篇》中聖人之遊的生命境界似乎也配合了中國逐漸走向政治上統一的趨勢，顯示在秦統一之前大格局的政治逐漸形成的過程中，人的「生命情態」也和「天地一氣」產生了連結。

《外雜篇》中這種將聖人的境界定位在與天地氣化之同流的思維，可以舉〈刻意篇〉中的這一段文字來做一總結：

精神四達竝流，無所不極。上際於天，下蟠於地。化育萬物，不可為象。其名為同帝。

純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一。一之精通，合於天倫。²¹

「精神四達竝流，無所不極」正是上文所述《外雜篇》中對於聖人「遊」之境界的新描述。此時「遊」的重點已經轉移到「上際於天，下蟠於地」的「一之精通」的意義上；《內篇》中那種「遊刃有餘」、「隨心示變」的主體心的意義似乎降低了，取而代之的是「同帝」的觀念。

〈刻意篇〉認為「能體純素，謂之真人」，稱之為「同帝」。「帝」的觀念興起於戰國晚期，在政治意義上指將來統一天下之帝王，另一意義則可以指聖王生命境界所涵攝的天地萬物氣化之全體。《呂氏春秋》是秦統一之時所造之書，其〈應同篇〉中就出現「帝者同氣」的觀念²²，顯示戰國後期中國士人對將來統一世界的「聖王之德」的描述，這是一種「內在生命境界」與「外在大格局政治社會」相連結的觀念。《呂氏春秋·應同篇》中「帝者同氣」的觀念可以說是《外雜篇》中聖人「精神四達竝流」的「遊」觀念的進一步轉化。

四、《外雜篇》中的「遊」與黃老「天德」觀念的聯結

上來論及《外雜篇》中聖人的生命境界從內在心之逍遙轉而演變成與天地一氣之往

²⁰ 郭慶藩《莊子集釋》卷七下〈田子方篇〉，頁725。

²¹ 郭慶藩《莊子集釋》卷六上〈刻意篇〉，頁544-546。

²² 〈呂氏春秋·應同篇〉曰：「帝者同氣，王者同義，霸者同力」。見許維通《呂氏春秋集釋》卷13，頁497。

來，與中國逐漸走上統一之後的大格局政治社會有關。如此，則聖人與天地精神相往來的「遊」的生命境界自然很容易的和當時的政治思維結合，於是民間大宗師的生命內涵必然一轉而成為統治天下的聖王之德。《外雜篇》中屢次出現的「帝王之德」與「天德」的觀念正是此一時代思潮的展現：

天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣！

23

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主。……故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人群之道也。²⁴

故曰，聖人之生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。……其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。²⁵

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。君原天德而成於天。故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣。²⁶

這種將聖人之「遊」的生命境界轉化成為「帝王之德」的觀念，完全不見於《內篇》，《內篇》並不言「天德」，這是《外雜篇》才出現的觀念。從這幾條引文看來：所謂「帝王之德，以天地為宗，以道德為主」，所謂「帝王之德配天地」，天道、聖道「六通四辟於帝王之道」等等，都是前文所論述的聖人與一氣同遊，與天地精神相往來的意義內容，只是將聖人「遊」的境界特別歸結在「帝王之德」之上而已。帝王之德實際上是從人間的「大宗師」的內在「德充符」的生命境界所轉化而成的。〈天道篇〉中有一段文字，很能表達這種「社會中的聖人」與「政治中的聖人」在「德」上的聯結：

夫虛靜、恬淡、寂漠、無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。²⁷

生命境界之本質都是「虛靜恬淡，寂漠無為」，在上位者稱為「帝王天子」，在下位

²³ 郭慶藩《莊子集釋》卷六上〈天道篇〉，頁457。

²⁴ 郭慶藩《莊子集釋》卷六上〈天道篇〉，頁465。

²⁵ 郭慶藩《莊子集釋》卷六上〈刻意篇〉，頁539。

²⁶ 郭慶藩《莊子集釋》卷五上〈天地篇〉，頁403。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》卷五中〈天道篇〉，頁457。

者稱為「玄聖素王」；在位者稱「德」，不在位者稱「道」。所謂「玄聖」者是缺乏帝王之位的外在形式之時，反而更能凸顯出來的「虛靜恬淡，寂漠無為」的內在之德，因此「素王」所具有的「玄聖」之德，可以說即是帝王之德的內在本質。上文所引的這一段文字似乎再度的證明了從《內篇》到《外雜篇》中「遊」思想的轉變與黃老「天德」觀念的產生之間的哲學性關聯。

五、《外雜篇》中「物物者非物」是「遊」觀念的進一步形上化

《莊子》書中「遊」的內容由《內篇》之「心」轉向《外雜篇》之「氣」，且與黃老思想中帝王天德的觀念結合，上文已提及，這是在戰國後期政治演變趨勢下的結果。然而另一方面，這也代表當代士人對即將到來的一個新時代的期望。帝王天子的「位」來自於歷史，對戰國時代的平民士而言不能成為人生的目標；但是生命之「德」是內在而自主的，自然可以成為「志於道」的士人的人生目標。士人的新懷抱既然是對以下大格局政治社會安定的期願，因此勢必不能再局限於以往封建禮樂社會中的家庭小格局的血緣親情；而必須隨著空間觀、世界觀的擴大而開展出去。《外雜篇》中展現出「精神四達並流」，與天地萬物一體的生命情態，正是孔子「士志於道」的精神在戰國時代的充分展現。

既是「志於道」，自然必須展現強烈的生命力。然而戰國時期卻也正是中國社會物性文明急速發展的時代。當人類面對急速發展的物性世界之時，一時之間「心力」會相對的顯得渺小。在強弱明顯不敵的情況之下，要維持士人對政治社會的懷抱，必須藉由「心」與「物」的統合，將內在生命與外在環境合一。這一方面使得「心力」與「物力」兩個世界的衝突性消失，同時人的「心力」也透過與「物性」世界的統合而「擴大」，進而「提升」。在這種情形之下，做為心、物共同的存在基礎的「氣」的觀念，自然就成為聯結「心」與「物」這兩個世界最理想的媒介。這就是戰國後期《莊子》書中「遊」的思維由《內篇》的「心之逍遙」轉向《外雜篇》的「氣化一體」的思想背景。

上文所述，是本文對於戰國後期中國思想史上之所以產生「氣化的宇宙觀」的原因之詮釋。然而所謂「士志於道」的意義絕對不僅止於內在生命與外在世界的合一，而是更進一步的展現為對中國大格局政治社會的「主動調御」的政治企圖。物性世界的流動畢竟是客觀自然的，人之「心」終究才是宇宙天地的主宰。因此在人的心力在戰國後期藉由政治社會規模的擴大而向上提升之時，同時也隱藏了人心終究要凌駕於物性世界之上而加以統御的意義。

在這個思維方向之下，《外雜篇》中開始出現「物物者非物」的觀念：

若夫乘道德而浮遊則不然，無譽無訾，一龍一蛇。與時俱化，而無肯專為。一上

一下，以和為量。浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？²⁸

物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。²⁹

道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎，道不當名。³⁰

不論是「物物而不物於物」、「不際之際，際之不際者也」，或者是「形形之不形」，都透顯出一種強烈的「超越」意義。這些觀念都已經和《內篇》中莊子「為是不用而寓諸庸」的觀念有很明顯的不同：

《內篇》中雖然也曾多處出現「造物者」一詞，然細讀上下文，並以莊子《內篇》的整體思想來看：「造物者」一詞在於提示「萬物之流動中儼然有一定的軌則」之意，似乎並沒有「萬物之上的超越者或創造者」的意義³¹。這原因在於莊子的思想並不落在政治統治者之上，而是亂世之中一個民間士人的處世懷抱。因此其思維的基礎不是政治上的「統御」，而只是生命與環境世界之間的「隨順」。政治上的統御者需要先建立一個形上的「主體性」以解釋現象界的「規則性」³²。然而隨順者只須追求生命與環境的同步與和諧，目的在於「遊乎天地一氣之逍遙」，其思想體系上並不需要建立一個超越萬物之上的本體觀念³³。因此《內篇》中並無「物物者非物」的觀念。

但是《外雜篇》中就開始有了不一樣的思維。上述三條引文中都顯示出對超越於現象界之一個更高一層的本體性思維。所謂「物物者非物」意味著只有超脫「物」的層次，才能成為統御萬物的「物物者」。「物物者」必須是「非物」，原因在於中國的政治社會已經擴大到聖人無法只憑藉「聖知」來加以統御的地步。不能藉由主觀的意志，而是必須隨順萬物客觀的流動。必須掃除人所加諸於物與物之間的彼是立場，還原每一物本來客觀、自足的存在。因此「物物者」必須「超越」於物之上，才能成就對天地萬物的統御。

²⁸ 郭慶藩《莊子集釋》卷七上〈山木篇〉，頁668。

²⁹ 郭慶藩《莊子集釋》卷七下〈知北遊篇〉，頁752。

³⁰ 郭慶藩《莊子集釋》卷七下〈知北遊篇〉，頁756。

³¹ 在《內篇》中，「造物者」一詞，其意義幾乎可等於今人所謂的「大自然」。

³² 因此《老子》必須建立一個「先天地而生」的「道」，來做為代表流動規則性的「德」的形上根據。

³³ 《莊子·大宗師篇》中有「夫道有情有信，無為無形。可傳而不可受……乘東維，騎箕尾，而比於列星」一段形容「道」的文字，其中有「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……」等描述「超越的形上本體」的文字。因此研究莊子者常舉用此例，認為莊子受老子之影響，也主張有一超越萬物之上的形上本體。然此段文字採用辭賦鋪陳的方式，不像是《內篇》中的文字形式。且通觀《內篇》之文，莊子並無超越於物之上的本體觀念。由於有這一層疑慮，因此本文作者一向不敢引用該文來解釋莊子「道」的觀念。

這種「對物與物之間的相對關係的超越」反映在居位的聖人身上，就成了「帝王之德」。帝王之所以有德是因為本身不落於物與物之間的彼是糾葛之中，因此始能涵容天地萬物。〈在宥篇〉中有一段文字正好解釋了戰國後期的這種思維方向：

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物，明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。

34

此文強調一個有大物的「有土者」必須有「物物者非物」的內在境界，「物物者非物」的觀念顯示帝王天德的觀念已經被形上化，引文中使用「獨有」一詞來顯示聖人超越於萬物之上的天德。聖人固然不以主觀之「聖知」統治天下，然對應天下萬物仍然不離一「心」。此心若落於相對物性之中，則能應「此」必不能應「彼」，因此必須跳脫彼是，才能達到獨往獨來的「獨有」。

所謂「獨有」代表心完全超越於物之上，故云「物物者非物」；然而所謂「遊」者卻必須完全「入於物中」，二者似乎有所衝突。然欲遊於物者，必須先超於物外；能超然於物外者，始能遊於物之中。故曰：「出入六和，遊乎九州」。這一出一入，出入一如，正是聖人內在之玄德。「物物者非物」的觀念可以視為對「遊」的觀念內涵的解釋。

戰國後期這種顯示天德觀念的形上化的「物物者非物」的觀念之所以產生的原因，若從歷史的角度來看，可以有兩個解釋的方向：

首先，這種哲學的「形上化」現象，事實上是聖人之心在對應外在龐大的政治社會之時，展現心力超越並籠罩物性世界的強烈、崇高的胸懷與企圖心所造成的思維方向³⁵。

另外，「天德」的觀念之所以逐漸被形上化，其心理因素其實源於士人對將來即將產生的無限崇高的大一統聖王的期盼，這種深切的內心期盼轉換成聖王無限崇高之德。換言之，「形上化」其實是「崇高化」的轉變。當然，對大一統聖王的深切期盼自然也來自於長期的戰爭所加諸於廣大人民的巨大痛苦。

六、從「物物者非物」到魏晉時代王弼的「聖人體無」

上文論及《外雜篇》中出現「物物者非物」的觀念代表戰國後期士人對中國「大一統新時代的來臨」以及「帝王崇高的內在之德」的期望。在統一來臨之前的戰國後期，中國思想史開展了這樣的形上化天德的觀念。但是真正進入秦漢統一之後，事實上這個思維方向並未被繼承與發揚。這原因在於：戰國之時百家爭鳴，讀書人可以「徒託空言」，

³⁴ 郭慶藩《莊子集釋》卷四下〈在宥篇〉，頁394。

³⁵ 此處所謂「懷有崇高胸懷與企圖心的聖人」只是戰國當代士人對聖王的理想，不能與現實政治上的暴秦聯結。

而一旦真正進入統一之後則必須「見諸於行事」。因此秦漢帝國成立之後，政治社會的「實務」運作吸引了士人的注意力，也耗費了大部分士人的精力。「理想」轉為「現實」，公領域的政治問題自然凌駕於私領域的內在德養問題之上，帝王天德的討論似乎也暫時沉寂了下來。

到了漢末，經過了近四百年的統一時期，帝國似乎又開始鬆動了。在漢帝國逐漸解體之時，一個理想的統治者的內在之德的問題，又重新受到注意。《老子》書因為竇太后的提倡，在漢代一直受到某一程度的重視，但卻和「黃老道家」混漫不分³⁶。黃老思想的內容有兩大元素：一是「靜因之道」，一是「帝王天德」。西漢時代的黃老道家所提供的政治理念主要在於尊重客觀物性，順應龐大政治社會發展方向的「靜因」觀念，這確實對漢代帝國的穩定起了一定的作用。然而帶有形上化傾向的「天德」觀念卻在漢儒務實的政治氛圍之下受到了忽略。

然而到了漢、魏之間，由於兩漢今文經學的陳腐，刺激了掃除陰陽數術，直探本體的思想需求，這種玄學化的思維方向在舊帝國崩潰之時反倒引起了新的「帝王之德」問題的討論。這其中在哲學成就上最高的人物當然是王弼。

王弼在魏晉初期提出「聖人體無」的觀念，可以說是東漢後期傳統官方經學弊病漸生，超越性的道家思想再度受到重視以來最值得注意的思想成就。王弼以孔子來定位聖人，先站穩儒家的基本立場；但卻以老子「無」的觀念來詮釋聖人的內在生命境界。這代表王弼的思想世界中仍然深受黃老道家「與天地精神相往來的天德觀念」之影響。

中國思想史上王弼這個具有里程碑意義的創發，本文稱之為「第二型的本體論」，王弼將傳統以「氣化生物」為內容的「體質性的本體觀念」轉變成「理體性的本體觀念」³⁷。所謂「本體」一義從化生萬物的「元氣」轉而成為一個「抽象、超越的形上觀念」。王弼在〈大衍義〉中說：

演天地之數，所賴者五十，其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非

³⁶ 《列子·天瑞篇》中曾出現「黃帝書曰：谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤」之文字，與《老子》第六章的文字完全相同，但卻題為「黃帝書曰」，可見《老子》書與黃老書有混漫的現象。

³⁷ 所謂「第一型的本體觀念」與「第二型的本體觀念」是本文作者一向對中國兩種本體論思維的分類與稱呼。「第一型的本體觀念」指傳統元氣生化萬物之觀念：元氣為生化萬物之本體，「元氣」與「萬物」在體、用關係上有「同質性」，稱之為「體質性的本體觀念」。「第二型的本體觀念」則其「本體」為一「超越的形上本體」，與形下之萬物在體、用關係上為「異質性」，稱之為「理體性的本體觀念」。中國思想史上本體觀念的抽象化、形上化與超越化起於魏晉玄學時代王弼「無」的觀念，而大成於宋代的伊川與朱子。以上之論述可參見拙作〈中國思想史上的兩種本體論思維〉，《東海中文學報》第15期，2003年6月。

數而數以之成，斯易之太極也。³⁸

所謂「一」一般而言都解釋為生萬物的「元氣」；而王弼卻以「不用而用以之通，非數而數以之成」來加以詮釋，認為這就是《易》所謂的「太極」。以「一」為「不用」，而且是「非數」，可見王弼已經將體、用切割成異質性的二元結構。「無」已不再是《老子》書中「視之不見，聽之不聞，搏之不得」的「夷、希、微」，而是一個超越而「不可以訓」的形上本體。如果從思想發展史的角度來看，王弼主張「聖人體無」，並且將本體觀念從「體質性」開展為「理體性」觀念。這不就是《外雜篇》中所謂「物物者非物」的觀念嗎？在戰國後期產生，卻在進入秦漢統一之後暫時消沉的「物物者非物」的形上化思維，在魏晉玄學初期的王弼思想中又受到更進一步的發揮。

王弼提出「聖人體無」的觀念，但是這個「無」已經超越了《老子》書中代表天地創生本體的意義；「無」成為聖人的內在生命境界。然而「無」在字面上帶有「否定」的意義，其內容意義究竟為何？王弼因此另外提出一個觀念，可以從「肯定」的角度來詮釋「無」的內容，這又是王弼在中國思想史上另一個具有里程碑意義的哲學創發。此即所謂「通理」的觀念。王弼在《周易略例·明象》中曰：

物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元。故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則之可以一名舉也。³⁹

中國思想史上「理」字之義在漢代以前都指「分殊之理」，也就是事物個別之理，此時尚未思考在此分殊之理之上是否存在一個可以綜攝萬事萬物之理的「統合之理」的問題。王弼提出了「通理」的觀念⁴⁰，「理」不再局限於個別分殊之物。超越了個別物性之後「理」的地位提升了，與「道」的距離也拉近了。這正好用來解釋王弼自己所提出的「聖人體無」中的所謂「無」的內容。

「無」表面上不名一物，卻可涵容天地間任何一物，這就是「帝王心包太虛籠罩天地萬物之德」，也正是「聖人體無」一義在政治上所展現的意義。然物與物各自獨立，不能相通，分殊之物各具其分殊之「理」，能體甲物之理，未必能通乙物之理，如此則以一人之身心又如何能體天地萬物？所謂「聖人體無」，其意義果何在？如今在萬殊之理之上既可以有一「統宗會元之通理」，則聖人體此「通理」，自然可以會通天地萬物⁴¹。「通理」

³⁸ 《易·繫辭傳上》第九章「大衍之數五十，其用四十有九」韓康伯注引王弼曰。

³⁹ 見樓宇烈《老子周易王弼注校釋·周易略例·明象》，（台北：華正書局，1981年9月，頁591）。

⁴⁰ 王弼只提出「通理」的觀念，但並未使用「通理」一詞。

⁴¹ 王弼只提出以「通理」來解釋「無」的哲學上的問題，至於聖人如何能達成體此「通理」的生命境界，則是工夫修養的問題，王弼並未明言。

於是成了聖人之所以「體無」的哲學基礎。

以下，本文再將王弼「通理」的觀念用來重新詮釋《外雜篇》中的「遊」思想的內容。上文已多次論及《外雜篇》中的「遊」是一種聖人與天地精神相往來的境界。但是聖人主觀的生命境界與天地萬物客觀的氣化流動如何能相往來，在內容上似乎仍不易解釋。現在透過「通理」觀念的聯結，聖人「體無而遊於物」的觀念在理論上就較容易被接受。上文提及，「理」原本只落在個別之物，然而當「理」超越個別之物而成為「通理」之時，此時所謂「統宗會元」者勢必落在人之「心」上。「物」之存在是個別的、獨化的，就「物」之本身而言沒有所謂「統宗會元」的問題。因此當「理」落在個別之物時，它是客觀的「物性存在」；但是當「理」統宗會元而成為「通理」之時，則必然歸之於人心之涵攝。因此王弼提出「通理」的觀念之時，事實上已經將「理」從「物」的層次提升到「心」的層次上來。如此，聖人內在生命境界中的所謂「體無」，事實上是因為體證此「通理」而「遊」於天地萬物之中。如此則「聖人體無」的生命內容豈不是就可以透過「通理」的觀念來加以解釋了！

由上來所述，王弼在魏晉時代建立超越的形上本體觀念，並且提出「通理」的觀念，這在中國思想史上的意義是承繼了先秦黃老道家「天德」思想的發展，同時也更進一步的在哲學意義上解釋了《莊子》書中「遊」觀念的內容。這是王弼的哲學在思想史上「承先」的部分⁴²。

同時，王弼的哲學成就也開啟了以下的形上本體思想的發展。印度傳來的佛學主張人人本具佛性，萬法不離一心，以及宋明理學中「仁者渾然與物為體」的觀念，都必須以「分殊的萬物之上有一會通之理」的觀念為基礎，「通理」的觀念於是成為以下中國人論及天道問題時的思想基礎。王弼在中國思想史上不但能「承先」，也有其「啟後」之意義。

七、結語

總結上來之論述：《莊子》書從《內篇》到《外雜篇》「遊」的觀念內容由「心」向「物」的轉變，其意義乃是建立在與中國即將面臨大一統政治之時所形成的「帝王天德」觀念的聯結之上。由於大一統帝王的崇高性，促成了天德觀念的形上化；而這個聖王內在生命境界形上化的思維方向跨越了兩漢，在魏晉時代的王弼身上再度在哲學深度上獲得提升。

⁴² 王弼的哲學從「元氣本體」轉向「理性本體」，這是魏晉玄學以「至簡御至繁」的思維方向。魏晉時代的士人正是要從宏觀的角度來統御中國龐大的政治社會，因此特別要強調一個形上的本體之無。而傳統「元氣生萬物」的天道觀念只能顯示天地的「一體性」，無法突顯出一個至高無上的帝王對天地萬物掌握的「天德」觀念。王弼以下，中國本體觀念的「形上化」傾向，其實代表了中國人以「至高無上的帝王之德」的觀念來建構政治穩定基礎的理念。

《莊子》書中的「遊」從《內篇》的大宗師到《外雜篇》的帝王之德，雖有內容上的不同，然其目的都歸結在中國政治社會的安頓之上。因此都可以視為孔子「士志於道」觀念的延伸與發揮。而「士志於道」的觀念延伸而成為黃老道家「帝王天德」的觀念，可以視為儒、道兩家政治思想的結合，同時也可以看出戰國時代百家思想的發展與中國大一統政治之形成這兩者之間的巨大關聯性。

另外，中國思想史上的「體用」結構，也在戰國後期的思想發展中逐漸形成：從《內篇》到《外雜篇》中「遊」觀念的發展正是一個體用結構的建立。《內篇》之遊落在一個遊乎天地之一氣的「逍遙之心」，能應物而不累於物。代表的是已經具備了從事政治的內在之「德」的條件，但卻缺乏外在政治形式之「位」的生命情態。雖無外在之「用」，然已具備內在之「體」。到了《外雜篇》之後，「遊」觀念中的生命境界已經擴大而成為與天地萬物一體的帝王天德。稱為「天德」其實已經顯示其能夠具備隨順天地萬物、安頓天下生民的事業。此時的聖人已是體有用，能「出入六合，遊於九州」之人。這個聖人完具「體用一如」的生命內容，到了王弼之時，再度以聖人「體無而有情」的體用關係表現出來。

最後，本文略提魏晉時代比王弼稍晚的郭象。郭象注《莊》，雖有大悖莊子原義之處⁴³。然其以「獨化而相因」、「玄冥於萬物」的「崇有」觀念解釋《莊子》⁴⁴，事實上對《莊子》書中「遊」的思想內容也做了相當深刻的發揮。郭象提出「獨化」、「無待而相因」的觀念，將所謂的「本體」從形上的「無」轉移到可以落在每一個「個別物」的「有」之上，這使得「遊」的觀念可以真正的落在每一個「個體物」之上，其實這正是莊子「逍遙遊」的本意。如果王弼的「統宗會元之理」仍然令人覺得有些籠統的話，則郭象「獨化於玄冥」、「無待而相因」的觀念其實可以更進一步的詮釋莊子「遊」觀念的內容。本文以「黃老天德」為主軸，因此這個問題只能期待後續的研究因緣。

⁴³ 如郭象將《莊子·逍遙遊》中的「小知不及大知」硬是解釋成「豈有勝負於其間哉！」，完全抹煞了莊子生命境界中強調由小向大的向上提升的意義。

⁴⁴ 「崇有」一詞出於裴頠的〈崇有論〉。此處方便用來解釋郭象有別於王弼「貴無」的將本體觀念落在每一個個別物上的「獨化而相因」的思想結構。

