

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

明代《莊子》注本中的「應帝王」思想：以《南華真經副墨》、《莊子內篇注》及《莊子通》為核心

The Annotations on 《Zhuangzi》 about The Concept

“The Normal Course for Rulers and Kings” in the

Ming Dynasty : Base on 《Nanhua Zhenjing Fumo》、

《Commentary on the Inner Chapters of the Zhuangzi》

and 《Zhuangzi Tong》

薛瑞慶

Jui-Ching Hsueh

指導教授：林俊宏 博士

Advisor: Chun-Hung Lin , Ph. D.

中華民國 103 年 1 月

January, 2014

謝 辭



總記得有個好美的故事。
在某個雪白無際，冰霜疊飛的深林，
因累業糾纏的彼人，於域外高人閉關之山洞前，長跪不起。

恍若千年，遂聽那幽然玄深的洞內傳來：「所求何事？」

「求安心。」彼人答。

「把心拿來，我替你安。」

「可我找不到自己的心。」彼人應。

「我已將你的心安好了。」

彼人終如願拜師。

彼人執念的付託，是把生命整全重責傳交出去的孤注一擲；
高人那慢回，是思量，是承接了彼人無限沈重的慈悲。

*

感謝恩師俊宏，多虧有老師的寬容，得讓自己夾帶著不可取的任性與狂妄，落筆無憾。另除卻指導論文所費苦心無以為報外，還記得第一次開口求「渡」，師回復：Just “do” it! 這種睿智與機敏，及其博雅深藏的內涵，著實讓人崇拜不已。

感謝口試委員應哲師和其賢師，他們多以充分鼓勵或溢美之辭取代批判，而其真知灼見，的確也洞識論文裡的諸多不完備，讓內容可進一步精緻化。

感謝父母，在每個焚膏繼晷的夜裡，我想必定是承襲著雙親血脈裡的執拗與刻苦，才讓自己堅持到最後。

感謝正讀著文字的你/妳（包括每位至親、摯友甚至是陌生人），深信是彼此種下的塵緣盞盞相續，聚合離散，成就了這本論文的過去、現在與未來。

*

故事的最後。

臨行，師問徒：「所學者何？」

徒斂容凝神，誠心禮敬而別。

師笑應無語。

時序入春，彼人於別後，在羊腸山徑中，踽踽獨行。
驀然回首，但見群峰育青任枯榮，孤溪常流無動靜，

憨鳥慢飛，長空無礙。

瑞慶謹誌於景美

2014. 1. 22

國立臺灣大學 102 學年度第 1 學期碩士學位論文提要

論文題目：明代《莊子》注本中的「應帝王」思想：以《南華真經副墨》、

《莊子內篇注》及《莊子通》為核心

論文頁數：183

所組別：政治學系（所） 公共行政組（學號：R99322059）

研究生：薛瑞慶 指導教授：林俊宏 博士

關鍵字：莊子、應帝王、道、知、不測、明王之治

論文提要內容：

本論文係就陸西星《南華真經副墨》、釋德清《莊子內篇注》及沈一貫《莊子通》三部明代《莊子》注本進行「應帝王」思想詮釋研究。首先關注詮釋者對《莊子》思想的定位論題，進一步掌握注本之「應帝王」中心思想，繼而透過「應帝王」主要三個思想命題：「道與知」、「不測」及「明王之治」作為觀察趨向，並與注本各篇章及注者其他著作進行聯繫探討，提出結論如下：

陸西星以無為自然作為「應帝王」思想指歸，可區分為自然義、無為義與君民一體觀三個層次。聖人靜而無為，虛己順之而不可名狀，似無為實有為。其基於身國同構之論，乃將身體、心性乃至政治的思考相互融合，並緊扣著性命雙修之妙，乃將聖王的肉體修煉結合道德回歸的根本企圖，作為另一種政治神話範式而存在。

憨山的「應帝王」論述策略乃與內篇各相因次第連結，架接「個體/群體←→解脫/渡化」的思維路徑，扣合「體用/內聖外王」，呈現「破我執→無我→心同（無形礙）→遊世（順化而遊）→應世」的推論脈絡，其強調「正己」與「化物」兩層出入內外的論點，治天下在於用不損體，治不傷本性，並以體用無礙之說，在根本上消融了政治與非政治的區別。

沈一貫以莊易互通的論調為出發點，認為「應帝王」即為內聖外王之道，內聖是

與神明俱無極，外王則是無為而無不為，其以「無思無為」之論作為儒道溝通基礎，續用「有定在而謂之極」之說，賦予皇權至高無上的合理性，亦透過「天有極」到「天無常」的概念轉換，作為君權與民權的折衝，繼而轉入個人結合本體層次，則藉「無定在謂之神」的論述，延伸出「沈潛之思」、「寧靜之力」等論點，為的是要當內在性道德得到確然掌握，所有政治範疇所涉及的職能與結構論題，皆得到妥適安排。

ABSTRACT

THE ANNOTATIONS ON 《ZHUANGZI》 ABOUT THE CONCEPT “THE
NORMAL COURSE FOR RULERS AND KINGS” IN THE MING DYNASTY :
BASE ON 《NANHUA ZHENJING FUMO》、《COMMENTARY ON THE INNER
CHAPTERS OF THE ZHUANGZI》 AND 《ZHUANGZI TONG》

by

Jui-Ching Hsueh

January 2014

ADVISOR(S): CHUN-HUNG LIN , Ph. D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR:PUBLIC ADMINISTRATION

DEGREE:MASTER OF ARTS

KEY WORD:ZHUANGZI 、 TAO 、 KNOWLEDGE 、 UNFATHOMED 、 “THE
GOVERNMENT OF THE ENLIGHTENED KING”

This dissertation attempts to discuss the concept “The Normal Course for Rulers and Kings” in Ming Dynasty by studying 《Nanhua Zhenjing Fumo》(南華真經副墨)、《Commentary on the Inner Chapters of the Zhuangzi》(莊子內篇注) and 《Zhuangzi Tong》(莊子通). First of all, I focus on the three authors—Lu Xi-Xing (陸西星)、Hanshan Deqing (憨山德清) and Shen Yi-Guan (沈一貫) how to define Zhuangzi between different academic groups. Second, I try to find out the theme of “The Normal Course for Rulers and Kings” in those books. Furthermore, following by there subthemes—“Tao and the perfection of knowledge”、 “how the enlightened king took his stand could not be fathomed”、 “the government of the enlightened king” of Zhuangzi I analysis the three philosophers how to explain these concepts and then come to a conclusion. The main findings are as follows:

From Taoism to Taoist religion, Lu Xi-Xing, who was the expert of inner alchemy (neidan) in Ming Dynasty, make the linkages between body and political affairs. He believes that the true king is not only a political leader but also the man who can use occult arts skillfully. In my opinion, Lu Xi-Xing created a type of political myth which combined with body metaphors of “Tao-Te” and political ideology.

Master Hanshan was one of the four eminent monks who spared the revival of Buddhism in the Late Ming. About the concept “The Normal Course for Rulers and Kings” of 《Commentary on the Inner Chapters of the Zhuangzi》, he advocated the

theory of “ unity in essence and appearance ” . He emphasised on “Understanding” (覺)—this one word is the source of all mysteries. And the best method of spiritual cultivation is to do one's tasks without deliberate effort or purposeful mind. In this way, he narrowed the gap between political and non-political fundamentally. Thus the sage is both of this world and the other world.

Shen Yi-Guan thought Zhuangzi is one of the best philosopher of Confucianism. He made a connection between 《Book of Changes》 and 《Zhuangzi》 , and centered on the ideas of the dynamic balance of opposites, the evolution of events as a process, and acceptance of the inevitability of change. He believed that the whole truth is the Tao of " sageliness within and kingliness with-out". The true king must be the sage who doing for nothing instead of doing nothing , his mind was so vast that it lay in a single stream with Heaven and Earth. And finally, the king understand that over and above society as a whole, there is the great whole which is the universe. He is not only a member of society, but at the same time a member of the universe. This understanding and self-consciousness constitute for him a higher sphere of living.

目 錄

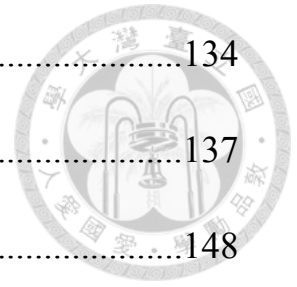


第一章	緒論.....	1
第一節	問題意識.....	1
第二節	研究範圍.....	5
第三節	研究方法.....	8
壹	現有研究方法檢討.....	8
貳	採取同異比較.....	10
第四節	「應帝王」主要概念分析.....	13
壹	〈應帝王〉題解與「應帝王」分析方式.....	14
貳	〈應帝王〉各段政治寓意分析.....	17
參	小結.....	30
第五節	明代莊學發展背景.....	31
壹	政治層面.....	32
貳	學術思想層面.....	35
第六節	文獻回顧.....	40
壹	明代莊學研究.....	41
貳	三部注本研究.....	42
第二章	《南華真經副墨》之「應帝王」.....	51
第一節	「應帝王」思想定位.....	54

壹	莊學定位－《莊子》會通《老子》及佛門.....	54
貳	「應帝王」中心思想.....	61
第二節	「應帝王」概念析論	65
壹	先天無極之「道」與德性之「知」	65
貳	「不測」義理與丹道.....	70
參	立基於身體與根源之道的「明王之治」	78
第三章	《莊子內篇注》之「應帝王」	87
第一節	「應帝王」思想定位	89
壹	莊學定位－《莊子》與佛門的聯繫	89
貳	「應帝王」中心思想.....	94
第二節	「應帝王」概念析論	100
壹	「道」與「識」	100
貳	「不測」義理與止觀.....	109
參	立基於應世之用的「明王之治」	116
第四章	《莊子通》之「應帝王」	125
第一節	「應帝王」思想定位	126
壹	莊學定位－《莊子》與孔門的聯繫	126
貳	「應帝王」中心思想.....	131
第二節	「應帝王」概念析論	134



壹	「智」與「治」	134
貳	「不測」義理與神、化.....	137
參	立基於貴賤等差的「明王之治」	148
第五章 結論.....		155
第一節	「應帝王」義理同異分析比較	155
壹	「應帝王」思想定位.....	155
貳	「應帝王」概念析論.....	157
第二節	「應帝王」研究的思想史意義	160
壹	以注本內涵而言.....	160
貳	以注莊活動而言.....	161



圖目錄



圖：先天無極之圖	67
----------------	----

表目錄

表：明代《莊子》注本一覽表	6
表：陸西星丹道概念表	58
表：「道生化論」概念對照表	68
表：憨山之莊子教乘定位表	94
表：憨山「應帝王」概念推導表	100
表：「五蘊」概念簡表	105
表：「八識」概念簡表	106
表：憨山「應帝王」之止觀概念對照表	111

參考文獻

第一章 緒論

第一節 問題意識



《明史紀事本末》序言說明這樣一個饒富啟發意義的時代：¹

有明三百年，事如棼絲，若其經營之弘遠，績緒之英偉，君臣一德而昌，上下睽否而亡，宦寺執柄而孽延數世，女戎造妖而禍發盈朝，大禮聚訟而思假天饗祖之難，盜賊蠱生而思守令險阨之要，賈子有云：「前事不忘，後事之師。」一代興衰之緒，實志古者考鏡得失之林也。

明代對於後世的啟發，在於其遭歷的內憂外患事件複雜，同時亦匯聚一時的昌盛繁華與沒落破敗，而其中政治、經濟、社會、思想及文化等面向的演變與轉換關鍵，值得吾人借鏡與考察。

在政治層面上，明代標誌一個特徵，它基本上是現代中國的開始時期，同時約是世界近代史肇端，西方在這一階段是往前進步的，而中國卻是退步了，這裡所謂「政治退步」，是相較於西方「民主進步」所做的對比。因為明代皇權擴張、吞滅相權，明太祖洪武十三年，廢止宰相，中國傳統政治自此走向獨斷專制；²進言之，明代「把中央集權的封建專制主義更向前推進了一步」。³

除政治專制外，明代中國因世界觀丕變，整個思想境域可能呈現一種「天崩地裂」的景況。⁴中國長期以來，接受「天圓地方」思想範式影響，天道與人事

¹ 本文中強調標記，如「事如棼絲」均為原典出處所無，特此註明。

² 錢穆認為，中國中央政府組織基本區分為皇權與相權，在漢唐宋時期，期間比重雖有更易，但與明清兩代全由皇帝專制的情況實有不同，他因而提出明代廢相，標誌了近代中國政治的退步（2001：102-103）。

³ 詳見：任繼愈，1964：156。與錢穆以中西對比不同，任繼愈以中國政治制度演變進行觀察，他認為宋代的專制乃將大權集於皇帝為首的中央政府；明代則是集於皇帝一人。

⁴ 這個說法來自葛兆光認為，明萬曆十二年（西元 1584 年），義大利傳教士利瑪竇（Matteo Ricci）到中國刻印《山海輿地全圖》，嶄新世界圖像在明代瓦解中國人心中眼中的「天下」、「中國」、「四夷」觀；而中國的「世界中心」、「天圓地方」不僅是一種對宇宙空間的自然描述，並且通過一系列隱喻和象徵，已經是人世間一切合理性的終極依據（2001：360-361）。

係依固定邏輯運轉鋪排，《呂氏春秋·卷三季春紀第三·五曰圜道》可作為一個總括性的看法：

天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下，上君下臣。何以說天道之圓也，精氣一下一上，圓周複雜，無所稽留，故曰天道圓。……何以說地道之方也，萬物殊類殊形，皆有分職，不能相為，故曰地道方。……主執圓，臣主方，方圓不易，其國乃昌。

在中國，君臣不易之道，乃是從根源義上推衍的必然結論。但是當明天啟三年艾儒略(P.JuliusAleni)在《職方外紀·五大州總圖界度解》卷首中說道：

天體一大圓也。地則圓中一點，定居中心，永不移動，蓋惟中心離天最遠之處，乃為最下之處，萬重所趨。而地體至重就下，故不得定居於中心，……可見天圓地方，乃語其動靜之德，非以形論也。地既圓形，則無處非中，所謂東西南北之分，不過就人所居立名，初無定準。

這段陳述不僅象徵西方天文曆算、實學大幅進展，對沉睡東方所敲響的警鐘，更重要的是，在某個程度上也掙擊中國自古以來自認為是世界中心，亦為文明中心的執迷想像。

進一步，《莊子》提出以道的視域觀看天下萬物，是一種相對而多層次的觀察方法，某個程度上，已將人間世置於經驗所不可周知的無限世界背景下，隱喻著中國空間限度與天下境域的無限本性：⁵

以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數等矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反，

⁵ 詳見：陳贊，2010：115-116。另本文所引用之《莊子》文句，均出自：郭慶藩《莊子集釋》。

而不可以相無，則功分定矣。〈秋水〉

基此，中國原本於「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」論述中，那種高傲自居，似乎早已被《莊子》所質疑。中國作為禮義之邦，基於「中天下而立」所建構的政治與文化，這個思想軸心一旦偏移，如何重新確立精神基礎？

於此層次上，《莊子》的批判性，不僅解構認知的侷限，其實也提供另一個重新思考本源、道德倫理乃至政治社會等論題的選項。因而當李之藻在《職方外紀·刻職方外紀序》說道：「艾子語余：『地如此其大也，而在天中一粟耳，吾州吾鄉又一粟中之毫末，吾更藐焉中處，而爭名競利於蠻觸之角也與哉，則性為形役，實錯厥履。……孰知耳目思想之外，有如此殊方異俗地靈物產真實不虛者，此見人識有限，而造物者之無盡藏也。』」其引用〈則陽〉之典，應不是偶然發想。

我們要強調，《莊子》之所以成為中國士人恆久綿長的共同記憶，當然與其奇絕瑰麗的文采有關，但更重要的是在思想連續性過程中，先秦與明代或《莊子》與注本之間，可能不是一種遞移的「影響」關係，而更趨近一種「重現」的理解，所謂「重現」，是「固有的思想資源不斷地被歷史記憶喚起，在新的生活中重新被詮釋」⁶；亦即，當下處境喚醒某部分記憶或展現對特定知識的渴求，這或許比較像是一種「存有的治療」⁷，因而對於《莊子》內在意蘊的理解與想像，就是一種時代性的話語。

⁶ 這種說法來自葛兆光以鎖鍊來比喻思想史的連續過程，他認為知識、思想與信仰的傳承與連續，像鎖鍊互相環扣一樣，任一鍊的鬆動開口，都有使連續中斷的可能；而思想的「影響」是否能重新浮現在人們的注目處，成為新的思想資源，與當下的處境有關；因而他主張「以歷史記憶、思想資源和重新詮釋的過程來部分替代傳統的影響，作為描述思想史連續性的語詞」（2001：84-86）。

⁷ 此論點乃基於林安梧認為老莊的語言論，具有一種否定特徵，與回返道自身結合，回到存有之自如其如的開顯其自己的整體，這種整體是「根源性的整體」；這種回返也就是《道德經·五十二章》所謂「既得其母，以知其子，既知其子，復守其母」的方式，「母子回返相為知守」是雙向回返的歷程，是「始卒若環」的圓環式思考，此時的存有，非戛然絕待之物，而是與生活世界合而為一的根源性整體（1992：48、50-51）。就我們的思考是，在某個程度上，語言與存有相互聯繫，對語言的批判也是對疏離異化的治療，在面臨緊壓現實中，《莊子》所蘊藏的批判特質，適足以讓人直觀地回歸到一個「和諧共構的存有」，此類說法可亦參見林俊宏，2001：104。

對《莊子》的詮釋，自然要受到當代思想境域所影響。明代莊學大抵是在儒道釋三教不斷交涉激盪的景況下發展，明太祖有云：

於斯三教，除仲尼之道，祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬世永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。嘗聞天下無二道，聖人無兩心。三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一然。於斯世之愚人，於斯三教，有不可缺者。《明太祖文集·卷十》

依所言意旨，其雖仍以儒教為主，但三教所濟之理實無二致，仙佛二教對政權的維持與穩定具有一定作用，同樣也發揮助世益民之功。此論點基本上已指出明代看待三教關係的概況。

因而，當我們檢視整個明代政治思想背景，是交織在專制皇權的高壓統治，三教並存共榮，以及可能是在那所謂「為自己樹立了最高目標，在自我的深奧和超然存在的光輝中感受絕對」⁸的軸心時代所建立之價值觀，遭受到前所未有的衝擊，知識份子透過注莊活動，如何回應政治現實？而其注莊內涵又展現何種《莊子》政治思想特質？這或許就是一個值得探究的議題。

歷代注莊者，大抵都不會否認《莊子》義理基礎在內篇，誠如呂惠卿《莊子義·進莊子義表》所言：「竊以為周與老子，實相始終發明，而其書之綱領，尤見於內篇」。我們認為，內篇之中，特別是〈應帝王〉居內篇之末，頗具有總結與承先啟後的況味。憨山大師《莊子內篇注·應帝王第七》就說：「此儻忽一章，不獨結應帝王一篇，其實總結內七篇之大意」；藏雲山房主人在《南華經大意解懸參注·藏雲山房孝莊偶談錄》也指出：「應帝王從有虞氏之治外說到治內；從

⁸ 詳見：雅斯貝斯，1989：8-9。當然我們無意暗指或論證明代是中國的「新軸心時代」，因為就雅斯貝斯的論點，軸心時代的人們嘗試各種矛盾的可能，精神王國的各派別保持關係的分裂與對立，產生直至今天仍為我們思考的基本範疇，而最終歸於一個政治性的結局（1989：9、12、14）。這樣的特徵與明代思想背景並不完全一致。雖此，明代因為西學的傳入，也的確出現了軸心期的反思現象，誠如雅斯貝斯所論述，軸心時代特色是個人意識到「整體的存在」（在這個層次上，明代意識到整個「真正的世界」而不是春秋戰國時期的「天下國家」）「自身」和「自身的限度」，並再一次探詢根本性的問題（即心學），力求解放和拯救（1989：8）。但我們似乎不能武斷的說，明代是一個「新的」軸心期，但是否知識分子在整個世界觀、價值觀的重構下，導致明代中後期莊學的勃興，則又是另一個值得探究的問題了。

治內說到盡道之量，是應首篇之至人無己、神人無功、聖人無名為實得，此七篇之總結」；⁹又在〈應帝王〉末注解云：「渾沌者，三才之中也；儻忽者，感應之跡也。統七篇之本旨，承先起後之妙文。蓋深有厚望於將來。而為此作也夫。」

不可否認的，〈應帝王〉是《莊子》政治哲學的凝聚之處；明王之治是其政治思想之重心與目標。¹⁰〈應帝王〉既是總結，從中萃取出的關鍵概念，理當能與《莊子》各篇中的政治思想有所連結，所交織形成的是「應帝王」這樣一個主題式概念集合，我們關切明代這個具有啟發意義的中國王朝中，注莊者如何詮釋「應帝王」主題？

再者，《莊子》作為一套完整的理論型態或思想體系，不斷為後世知識份子詮釋擴充其內容深度及哲學架構。中國思想以儒道釋三家為主流，特別是在明代三教合一的氛圍下，《莊子》作為源頭及軸心性質的思想觀念起源，基本上是儒道釋共同語言與溝通對話的平台。因此，在三教視域下的「應帝王」，究存在何種概念上的交涉？進一步，吾人若以三教詮釋下的《莊子》注本為頂點，彼此之相互聯繫為邊線，是否能約略劃定《莊子》注本中的「應帝王」思想範疇？實待進一步研析。

第二節 研究範圍

本研究主要對象是注本，目前明代《莊子》注本研究參考書籍主要有三大來源，分別是《中華道藏》、《中華續道藏》及《無求備齋莊子集成》。而經比對三大類叢書目錄，《中華道藏》僅收錄焦竑《莊子翼》；而《中華續道藏》收錄有：張四維《莊子口義補注》、潘基慶《南華經集注》、朱得之《莊子》（傍註併通義）、陸西星《南華真經副墨》、沈一貫《莊子通》、李贄《莊子解》、歸有光

⁹ 當代學者也有類似的論點，如王博說：「這放置在最後的寓言（指混沌）顯然有總結性，既是本篇的總結，也是整個內七篇的總結」（2004：140）。又高柏園也認為，「無為名尸」起至「故能勝物而不傷」一段中對於至人之描述，可總括內篇之主要精神，而〈應帝王〉一篇雖文意單純，卻不可忽視其作為結論性作品之份量（1992：214-215）。

¹⁰ 請分別參見：張默生，1993：210；高柏園，1992：221。在這裡兩位學者使用的「政治哲學」及「政治思想」兩者似乎是等同一義的，有關《莊子》政治思想上的辨析，容後詳述。

(批閱)、文震孟(訂)《南華真經評註》、吳伯與《南華經因然》、徐曉《南華日抄》、陶望齡《解莊》、陳治安《南華真經本義》、程以寧《南華真經》等 12 種。

明代《莊子》注本以《莊子集成》採擷版本最多，又查續編所輯注本已涵括初編內容，是以今就續編而言，收錄注本如下表：¹¹

表：明代《莊子》注本一覽表

目次	注本名	著者	版本
1	《莊子口義補注》	張四維	明萬曆五年何汝成校刊本
2	《莊子品節》	陳深	明萬曆十九年刊「諸子品節」本
3	《郭子翼莊》	高櫜	明嘉靖間天一閣刊本
4	《南華標略》	張位	明萬曆間刊本
5	《南華經集注》	潘基慶	明刊本
6	《南華經蒼解》	郭良翰	明天啟六年刊本
7	《莊子膏肓》	葉秉敬	明萬曆四十二年刊本
8	《莊子解、莊子闕誤》	楊慎	明刊升庵外集本
9	《莊子》(傍註併通義)	朱得之	明嘉靖四十三年浩然齋刊本
10	《南華發覆》	釋性通	清乾隆十四年刊本
11	《莊子類纂》	沈津	明隆慶元年刊本
12	《莊子南華真經》(批校)	謝汝韶	明萬曆六年崇德書院刊本
13	《南華真經副墨》	陸西星	明萬曆六年刊本
14	《莊子通》	沈一貫	明萬曆中刊本
15	《莊子翼》	焦竑	明萬曆十六年長庚館刊本
16	《莊子南華真經精解》	陳懿典	明萬曆四十五年刊本
17	《莊子玄言評苑》	陸可教(選)、李廷機(訂)	明刊本
18	《南華真經》(重校)	馮夢禎	明萬曆中尚友軒刊本
19	《南華經》(註釋)	楊起元	明刊本
20	《南華文髓》(評輯)	黃洪憲	明刊本

¹¹ 熊鐵基曾以《無求備齋莊子集成》為本，歸納明代共有 39 種注本(2003: 467-468)，如見其所稱 39 種注本中，部分係同一著者，且嚴靈峰也將其收錄於同一冊，如楊慎著《莊子解》、《莊子闕誤》均收錄於《無求備齋莊子集成》續編第 3 冊，《莊子闕誤》似為附錄性質，是以我們認為，合理來說《無求備齋莊子集成》續編，在明代部分，共收錄「36 種不同的」《莊子》注本或評點、批校作品。

21	《莊子解》	李贄	明萬曆四十三年刊本
22	《南華真經評註》	歸有光(批閱)、文震孟(訂)	明天啓四年竹塢刊本
23	《古蒙莊子》	吳宗儀(校釋)、王繼賢(訂)	明萬曆三十九年刊本
24	《南華經因然》	吳伯與	明刊本
25	《莊子翼評點》	董懋策	清光緒三十二年刊本
26	《莊子南華經孤白》	韓敬	明萬曆四十二年刊本
27	《南華日抄》	徐曉	明崇禎十年刊本
28	《解莊》	陶望齡	明天啓元年刊本
29	《南華全經分章句解》	陳榮(選)	明刊本
30	《莊子內篇注》	釋德清	清光緒十四年刊本
31	《南華真經本義》(含附錄)	陳治安	清道光十五年刊本
32	《莊子南華真經》(評)	譚元春	明崇禎八年刊本
33	《南華真經》(注疏)	程以寧	清嘉靖中蔣元庭刊道藏輯要本
34	《南華春點》	劉士璉	明刊本
35	《南華真經》(校)	黃正位	明刊巾箱本
36	《鐫眉公陳先生評選《莊子》南華經》	陳繼儒	明蕭鳴盛刊五子雋本

資料來源：本研究

在明代眾多注本當中，我們選擇陸西星《南華真經副墨》、釋德清《莊子內篇注》及沈一貫《莊子通》等三個注本作為研究對象，主因除個人研究趨向外，在客觀上，乃因此三注本在明代具有相當重要性。

其一，明人翁正春有云：「入我朝而陸方壺、李衷一又斌斌輩出，為《南華》功臣最著」。翁氏以陸西星《南華真經副墨》為入明以來最重要的莊學著作之一的說詞，實代表一部份明代學界對該注本的評價。¹²

其二，郎擎霄的《莊子學案》作為二十世紀初莊學研究肇端，其論陸西星以佛釋莊，間有所獲；並稱沈一貫亦治老莊學，所著《莊子通》頗為精審，沈氏注莊用功甚勤，故時有斬獲（1934：341、345）。而民初道學大家蕭天石在〈重刊南華真經副墨序〉中提出，當明之季世治莊學者，如楊升庵、朱得之、沈一貫、

¹² 除翁正春的說詞外，方勇指出，在明代以集注方式呈現的《莊子》注本，如郭良翰《南華經蒼解》、黃洪憲《南華文髓》等，大多引據《南華真經副墨》內容（2003：674）。

焦竑、釋德清及陸西星等人，為其最著者也。沈一貫與釋德清，均略後於陸西星，陸氏力融儒釋入道，德清法之；沈氏之《莊子通》，致力甚深，諸多新意（載於蔣門馬，2010：508）。

以上兩段舉證，已說明此三注本頗具研究價值。此外，若從注莊者角度，依尚皮耶（Jean-Pierre Vernant）說法，「精神的努力需要一種物質體現，這並非偶然產物。要在作品之外尋找一種純粹而自在的精神是無謂的」（2001：148）。換句話說，注莊作品都有其獨特性，基本上是《莊子》與注者視域融合後的產物，裡面必定共存有原作者與注釋者兩個身影，注者所處的現實境域，將型塑注本整體的思想脈絡。

基此，在前揭所稱明代治莊學最著者中，陸西星（1520-約 1601）、憨山（1546-1623）及沈一貫（1531-1615）均為明神宗萬曆年間（1572-1620）前後時人，面對現實境域類似。另外，陸西星為明代道教東派（丹鼎派）開祖；憨山德清與雲棲株宏、紫柏真可及藕益智旭並稱為明末四大高僧；沈一貫為明萬曆年間內閣首輔，此三人分屬儒道釋不同領域，且均為箇中翹楚，其分從三教面向詮釋「應帝王」，視角乃為互斥，而在三教合流的思潮下，亦必然有所競合，相信更能透析出多層次的內涵。

第三節 研究方法

經由釐清研究範圍，確立研究對象後，以下我們討論研究方法。

壹 現有研究方法檢討

一般針對《莊子》注本研究，最常見的方式，是先將其歸於「以儒解莊」、「以老解莊」、「以佛解莊」等類型後，僅就注本內某一特定面向進行研析。¹³另一種

¹³ 如邱敏捷〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉。此論文提出《藥地炮莊》乃採取「禪宗公案」解莊及「打禪語」之方式，並舉出部份論述與各禪宗公案的聯繫，但就整部《藥地炮莊》各篇如何相互貫通，或與方以智個人著作與思想哲學有何連結則無探討。

方式，則是在進行注本分類後，再藉由比對相同型態的注本，進而探討注本中的義理。¹⁴但我們認為，此類研究方法可能忽略兩個問題。

第一，忽略曲解文本及各學派間的誣釋現象。王夫之《老子衍》序言提出各注本間通常有「誣釋」現象，其認為應該回歸文本的「顯釋」，如老子有「載營魄抱一無離」、「大道汎兮其可左右」、「沖氣以為和」等「自釋」；而《莊子》「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」是莊為老釋，如果我們「舍其顯釋，而強儒以合道，則誣儒；強道以合釋，則誣道」。誠如王夫之所言，注釋者多有誣釋現象，《莊子》應亦復如此，其中或有意將其導入既定立場，或主觀認定其釋方為《莊子》本意，實很難立斷。很明顯的例子是方以智的《藥地炮莊》，《四庫全書總目提要·卷一四七》謂其書：「大旨詮以佛理，借洸洋恣肆之談以自據其意，蓋有托而言，非《莊子》當如是解，亦非以智所見真謂《莊子》當如是解也」。因此從後人研究角度，如非一番對注釋者通盤思想考察，包含相關著作、交往書信或人生經歷等面向，難以做出客觀論斷。

第二個問題，是忽略宋明以來三教共通甚而三教合流的趨勢。明代中葉林兆恩（1517-1598）創立「三一教」可作為一個象徵性事件，其有謂：「心一，道一，而教有三」、「故孔子、老子、釋迦為萬世而生，以開心學之源，而天下之道亦未始不同而歸於一致矣」，¹⁵繼而釋德清在《憨山道德經解·發明歸趣》中提出其三教歸一之旨也論及：

是知三教聖人，所同者心，所異者跡也。以跡求心，則如蠡測海，以心融跡，則似芥含空。心跡相忘，則萬派朝宗，百川一味。

因此我們要強調，若先入為主的將注本歸之三教之一，可能都僅觀照且凸顯了某

¹⁴ 如簡光明〈明人「以儒解莊」研究〉或李波〈以儒解莊：王安石學派的莊子學闡釋〉。

¹⁵ 引文詳見唐大潮，2000：149。必須說明的是，唐大潮認為林兆恩雖創立三一教，但目的是要將儒釋道三教以「身心性命」統一起來，其又云「自古以來，所以治天下國家者，不能外於孔氏之教矣」、「孔子之教最切於民生日用之常，而不可一日無焉」，林兆恩創教的宗旨是以儒家綱常理教為主，兼有道釋兩家的混和物。

一特定面向，淪於預設立場或過於簡化，這往往也造成學者間意見分歧，如以林希逸《南華真經口義》及陸西星《南華真經副墨》為例，有學者將其歸於「以佛解莊」¹⁶一類，但細究之下，不無疑義。

首先，認為林希逸以「禪宗解數」注解《莊子》者，如見〈莊子口義發題〉林希逸自言「況語脈機鋒多如禪家頓宗所謂劍刃上事……是必精於語、孟、中庸、大學等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，據此眼目而後知其言意」可見林氏認為《莊子》其理在儒家經典中，言意在禪；又見其〈逍遙遊〉題解「逍遙，言優遊自在也。論語之門人形容夫子只一樂字……此所謂逍遙遊即詩與論語所謂樂也」林氏將逍遙遊以「樂」為核心意識解之，是以儒家義理解莊之證。

這種現象不是宋代注本特例，如仔細考察明代陸西星看法，發現其基本上是肯定三教聖人宗旨不殊，在某些詞語上陸西星是以儒道釋三教貫通來解釋，如《南華真經副墨·繕性第十六》所言：「認取『知』字，即本初之元性也。儒者謂之良知，佛氏之謂覺性，道家謂之元神」。另外，在序言又說「外史既測道德經已，迺復測南華。南華者，道德經之注疏也」，注本中的老子或丹學解處亦所見多有，認定其「以道解莊」似無不可，¹⁷凡此種種，學者間各持一見也就理所當然了。¹⁸

貳 採取同異比較

¹⁶ 詳見簡光明，2009：9。依簡光明觀察，歷代解莊共有五種類型，分為：透過古學解莊；以莊解莊；辨別篇章真偽以還原本義；從人心之所同解莊之本義（按：即陳治安所言「人共一心，理無二趣，試取莊書句為之解，解之而吾心謂當如此，則莊子立言本意，亦必如此解之）；以道教思想解莊。簡光明認為僅有以道教思想解莊未能符合莊子核心思想。他進而提出莊學詮釋應「回歸原典」，立基於原典而進行的創造性詮釋，才是中國經典詮釋應開發展的方向（2009：25）。不過如何能「回歸原典」同時又可進行「創造性」詮釋，其例為何，則未見說明。

¹⁷ 若我們再追根究柢，以陸西星注〈逍遙遊〉分析，引用處有：1.引鵬賦「六月一息，至於海隅。」解「去以六月息」；2.引《黃庭經》「人皆食穀與五味，獨食太和陰陽氣。」解「神人」；3.引《老子·五十七章》「我無為而民自化；我無欲而民自樸；我好靜而民自正。」解「將旁礴萬物，以為一世斲乎亂」；4.引《參同契》「入水不濡，跨火不焦。」解「不溺不熱」。如歸之以佛解莊，此種以老學、丹法解處如何自圓其說？

¹⁸ 以林雲銘《莊子因》為例，陳煒舜認為林氏的企圖是「歸莊入儒」（2008：41）；簡光明屬之「以莊解莊」；錢奕華則說是「以文解莊」（2009：14）。

我們並不打算將明代注本分類為「以儒」、「以釋」、「以老」、「以莊」解莊等類別進行討論，雖然各注本總不離三教，在研析時也必然提及其與各家的聯繫，但我們嘗試從注本本身，觀察注莊者所寄託的個人思想，尾張秦鼎在〈補義莊子因序〉說：

郭子玄解莊也，晉時清言家之莊，而非古莊也。宋明諸家解莊也，宋明諸家之莊，而非古莊也。然則莊其不可見乎？匡廬之山，右而望之為峰；左而望之為巒，而其為廬山則固在焉，則莊豈不可見乎？……故余自以為莊非異世人也，驩友而已矣，又何暇論其道同與不同？如曰莊之可見也，以其所可見而見之也，林氏豈然乎？則余固亦直寄焉爾，而為不知己者詬厲也。

尾張指出「寄」字，頗具深意。注本之「寄」，是從《莊子》本身「寓」言的特色而來。劉鳳苞在《南華雪心編》凡例中說：「南華為莊子寓言，有飛鴻戲海、天馬行空之慨。深入理障者，正襟危坐而道之，已誤會漆園本意。」他又在〈逍遙遊〉題解：「老子論道德之精，卻只在正文中推尋奧義，莊子闢逍遙之旨，便都從寓言內體會。」依劉鳳苞之見，《莊子》思想乃著眼於寓言上發揮，強調體會而非析義。那麼，如何凸顯出注者的對於《莊子》思想的體會呢？

我們認為，此種「寄」的特色，使得吾人從外部去理解注本，可能與注者原意更遠，反倒是從注本內部開發，或許更能逼近注本呈現出的思想。換句話說，與其討論《莊子》注本與何道同與何道異，陷入「橫看成嶺側成峰」的嶺峰之辨，或可直接針對注本思想內容進行研究，從觀察注本之「寄」著手，不失為一個切入視角。¹⁹探尋此一「寄」的思考，落實到《莊子》「應帝王」義理探討，可從

¹⁹ 這個思考可參考林俊宏提出「從思想內容本身入手其實就是一種思想的研究途徑」（2011：239）的見解。林俊宏在辨析《尹文子》政治思想時，曾舉出數個文本研究路徑：其一，著重進行學術史的歸類，如《莊子·天下》或《荀子·非十二子》乃至許多定派歸宗的研究所為；其二，是單純祇以某一文本的書寫內容研究，尋求與其他約略同時的著作做進一步對話的可能；其三，從史料觀點進行思想時期真偽的判讀；其四是以更大的視野做上述的整合性研究。各個途徑皆有其重要性，不過誠如林氏觀察，「思想自身有時候往往呈現出一種核心清晰、邊界模糊的特性」或許也因此一模糊地帶，造成分門別派或真偽判讀的困難與歧見；是以，他的作法偏向上述第二種「不企圖做出學派思想的歸類（不過，難免會出現判斷），在顧及寫作語境的同時，並就文本從中討論反映出來的思想與時代氛圍」（2011：206），值得我們思考。

透過探討各注本的「大同」與「小異」來分析。

就「大同」來說，是共識，是對「應帝王」基本的理解與詮釋；從中所梳理出的，是一種普遍認知，可先藉由分析〈應帝王〉各段所蘊含之政治寓意，歸納出「應帝王」整體概念結構，依此結構套用到各注本進行觀察討論。

就「小異」而言，是針對「大同」結構下所呈現的偏移，這種偏移是自主的，意圖呈現個人獨特發想，具有特殊性及創造性，之所以出現這樣的詮釋，應與當代思潮、政治景況或個人著述企圖有所關連。各注本所呈現的「小異」，即為研究重點，此時乃將焦點置於文本本身，並擴及注者其他重要著作，強調探討注本的思想、結構，試圖釐清「文本如何言說自身」，特別是注者「個人」如何詮釋「應帝王」。這必然牽涉三個層次的觀察：第一，「文本各部分是如何互相聯繫在一起」，相關概念怎樣成為有意義的連結；第二，注者的詮釋「如何獲得內部秩序與和諧」；第三，注者「如何包容並解決、反諷、悖論及多義性」。²⁰最後再進行各注本間的比對參照，也就是探討各注本「應帝王」義理的「同中之異」。

此外，在深入討論各注本之「應帝王」義理前，有兩項前置「定位」研究需要進行。首先，「應帝王」必然與詮釋者所認知的莊學定位有關，以本文研究對象而言，包括陸西星〈讀南華真經雜說〉、憨山〈觀老莊影響論〉及沈一貫〈讀莊概辨〉、〈讀老概辨〉等，其均以專論闡明之，甚或散見於注本或相關著作中，我們將於研析注本時先行釐清。

其次，我們認為，每個注本之「寄」，均有詮釋者一套連貫的思考脈絡，如能掌握其中心思想（即類似「題解」的概念），有助於吾人理解「應帝王」各組成意涵。例如：陸西星延續著道家的脈絡，以「無為自然」之說，結合道教的性命之學，作為《南華真經副墨》「應帝王」的核心，並以此演繹各該關鍵概念。

綜上所述，有關明代《莊子》注本中的「應帝王」思想，我們將就陸西星《南華真經副墨》、釋德清《莊子內篇注》及沈一貫《莊子通》三部明代注本進行研

²⁰ 本段論述節引處，係出自 Raman Selden, 2006: 22。

析。整體而言，這是由「解構到重構」的過程。我們以解構〈應帝王〉的思想為引，透過反覆析離，交叉印證，建構出「應帝王」的主題概念集合，依此作為討論架構，進行分析各注本的「應帝王」思想。首先關注詮釋者對莊學的定位論題，進一步掌握注本之「應帝王」中心思想，繼而針對「應帝王」各關鍵概念作為觀察趨向，一一深入探討之，並與注本各篇章及注者其他著作進行聯繫討論，最後彙整出整體「應帝王」思想圖像。

第四節 「應帝王」主要概念分析

在分析「應帝王」究竟由哪些概念組成前，我們欲先釐清所要探求的《莊子》政治思想的性質為何。此問題可從馬耘針對《莊子》政治哲學的定位談起，他曾說：「《莊子》哲學不能形成任何現代意義的政治哲學，因為政治哲學必然建立於對『人文世界』的價值肯定上，……《莊子》似乎缺乏推動某種政治制度的意圖，政治哲學於《莊子》不能成立，但《莊子》哲學的確涉及『政治問題的討論』」（2009：169）。

我們認為，《莊子》的確不構成現代意義的「政治哲學」，但並不影響討論《莊子》「政治的哲學」或「政治思想」，若單以無法用現代意義的政治哲學去詮釋《莊子》，進而說《莊子》沒有政治哲學，即等同吳光明所說，是一種企圖以「精確哲學」來解讀《莊子》的誤解（1988：50）。《莊子》對於政治問題的論述，一方面有其抽象思辨的操作，另一方面也提供具體實踐方法。當然此處所謂「方法」，不是一整套現實的客觀化具體結構或形式，泰半是經個人意識衝創，經道德修為證成的內聖，轉開出外王。

再者，參照金岳霖對政治思想的定義：「是從歷史與當代所給定的材料中，創造出獨特的觀念模式，經過精細的調節，因而可以訴諸少數人的知識，滿足某些人興趣，激發大多數人的感情，構成了思想、歷史及藝術的結合整體」（1986：63），依此角度進行研析，更能體會《莊子》乃是饒富生命動能與形上思辨的有機整體，也是我們欲藉由「應帝王」所要討論的「政治思想」。

壹 <應帝王>題解與「應帝王」分析方式



以下以探討<應帝王>題解為引，並說明吾人理解「應帝王」究為何意；另透過文獻分析，指出如何探討「應帝王」各重要概念。

一、<應帝王>題解

<應帝王>題解歷來有多種解釋，如依崔大華《莊子》歧解研究，「應」可分為三義，一是指涉帝王資格的「應該」，如郭象注「夫無心而任乎自化者，應為帝王也」；二是成為帝王方法的「應合」，如林希逸注「言帝王之道，合應如此也」；三是「應時」可成為帝王，如錢澄之注「謂之應者，時至則然也」(1988：277)。吳怡對前開第二義「應合」有不同解讀，他以《書·堯典》「帝者天之一名」、《說文解字》「帝，諦也，王天下之號。」及《老子·四章》「象帝之先」等文獻，說明帝王可分讀。「帝」指天帝或造物主之意，<應帝王>所要闡揚的義理之一，是「明王之德可合於天帝」(2011：284)。延續吳怡的論點，可進一步探究。

從文獻來看，<應帝王>中帝與王分別出現於第七段「南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌」及第四段「明王之治」，的確分用。內篇之中，帝王連用，僅<應帝王>篇名。帝字在內篇出現，多指黃帝，如<齊物論>「長梧子曰：『是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之』」；<大宗師>「黃帝得之，以登雲天」、「黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳」，較屬《莊子》核心概念者，則僅有<養生主>「古者謂是帝之懸解」。

此「帝之懸解」之「帝」字，陸西星解「帝，謂天帝。……帝未嘗以死生懸人，人自縛之，翻疑為帝。無變於己，則帝之懸自解矣」；王夫之解「帝，上天也。命繫於天，適去則其繫解矣」，因此帝有死生歸屬之天的意涵。進一步也可推導出生化根源之意，如釋性通解「帝者，天也，生之主也。今超然順化，則解生之懸矣」。至於「王」字，在內篇中除<應帝王>所提出之明王外，多為姓氏

與名詞，均無政治思想實義，如魏王、王倪及王公等。²¹

因此，若肯認內篇為《莊子》思想的核心與根源，透過文獻分析也確認「帝」、「王」原於內篇乃是分用，那麼〈應帝王〉整體的概念應理解為：「應天帝之明王」，意即「統治者（明王）之內在涵養與外在統治作為，應與造化之根源（天帝）相契」。

二、「應帝王」概念分析方式

依此文獻梳理，另觸及一個關鍵，亦即：以〈應帝王〉中的論述，是否足以支撐吾人理解《莊子》政治思想；換句話說，即是否該將外雜篇所闡釋的帝王之道，同樣作為組構「應帝王」義理之一部份？此問題指向到莊學研究長久以來言人人殊的爭辯上，也就是研析標的為「莊周」本人思想，抑或將其書視為一個整體，研析《莊子》思想。

單就前開原典分析，吾人可發現《莊子》內篇中明確提出如何為治的論述，均匯聚於〈應帝王〉，又如見「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣」、「予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」很容易將《莊子》政治思想導向「僅治內」或反對治理的層面上。²²我們認為，若將《莊子》政治思想限於內在，認為是一種無治主義或根本僅限於個人自我意識的論調，不免會出現「詮釋的斷裂」。所謂的「斷裂」就是不連貫性，一是以後人羈改、偽作之

²¹ 內篇出現之「王」字，如不計〈應帝王〉內容，尚包括：〈逍遙遊〉「魏王貽我大瓠之種」、「吳王使之將」；〈齊物論〉「先王之志，聖人議而不辯」、「齧缺問乎王倪」、「及其至於王所，與王同筐床」；〈養生主〉「神雖王，不善也」；〈人間世〉「王公必將乘人而鬪其捷」、「紂殺王子比干」、「王使諸梁也甚重」；德充符「王貽，兀者也」；〈大宗師〉「西王母得之，坐乎少廣」。

²² 如馬耘說〈應帝王〉的「聖人之治」、「明王之治」等論述，重點絕不在治外，而在於「正己」，而應用心若鏡而達勝物不傷，逍遙之道不分君民，僅是治心而已（2009：177）；楊儒賓引「天根遊於殷陽」一段說明，為天下的「方內」事務限制人的精神，政治只是「必要之惡」，莊子雖言「內聖外王」之道，但幾無「外王」可言，即便有也無觸及根本結構問題（1991：197-198、230）。吳怡則說〈應帝王〉看似談政治之道，其實在講修心之德，因為全篇並無任何具體指示和方法去解決政治問題（2011：285）。勞思光認為《莊子》思想之弊實為「無君」（2005：215）；而陳鼓應也說，〈應帝王〉宣揚的是一種無治主義，根本反對任何形式的統治，為政之道須任民各盡其性其能（2008：259、262）。

說來看待《莊子》內無法相容的概念，二是解釋的不通暢。

舉例而言，如止庵提出，所謂的聖人在《莊子》眼中原本是一個人，是徹底無為，聖人並不在做什麼（1999：94），止庵基於這種自我及與社會徹底脫離的解莊立場，對「明王」的角度，即是採疑似後人羈改的說詞，在「陽子居問老聃」這節，他認為，「功蓋天下而似不自己」以下，有「術」的意味，不像莊學；「似不自己」類此無私的說法與莊學最是牴觸（1999：95）。止庵的說詞如要成立，都需要嚴格考證作為立論基礎，並且也不免刻意忽略或曲解〈在宥〉及〈天地〉等外雜篇中關於治理的論述；甚而〈應帝王〉已提出明王之治是「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃」等「治」的觀點；或如〈說劍〉以寓言手法，闡述一種更為廣大的治理意象，諸如「天子之劍，……，包以四夷，裹以四時，……，制以五行，論以刑德，開以陰陽，持以春夏，行以秋冬。……此劍一用，匡諸侯，天下服矣。」等說。

基本上，《莊子》雖非莊周一人所作，但即便同一人也有思想偏移或轉型的現象，如青年期憤懣、壯年期積極，而晚年期趨和等，《莊子》如係多人所共著，更是免不了呈現多元思潮匯聚，但我們仍能從中找到立基點，將其視為一個整體進行研析。因此，如同王夫之《莊子解·卷十二天地》題解：「此篇暢言無為之旨，有與應帝王篇相發明者；於外篇中，斯為遂矣。」或如陸西星《南華真經副墨·駢拇第八》題解「內篇七篇，莊子有題目之文也，其言性命、道德、內聖外王，備矣。外篇，則標取篇首兩字而次第編之，蓋所以羽翼內篇而盡其未盡之蘊者。」不論是各篇相互徵引，或是將外雜篇視為內篇義理的延伸或註解，都是相對客觀的研析方式。

綜上，研析「應帝王」此主題式的概念集合，我們係以〈應帝王〉結構為基礎，而在義理推導上，則採取《莊子》各篇交融互釋的角度進行討論，深入《莊子》各篇，因為誠如前述，〈應帝王〉不僅是內七篇總結，甚而在某程度上也具有承先啟後的樞紐意義。以下即分段綜合探討之。

貳 <應帝王>各段政治寓意分析



一、「齧缺問於王倪」

齧缺問於王倪的寓言，有兩個重點，首先係以「四問而四不知」點出〈齊物論〉中「知」的命題；接續以泰氏「其知情信」與〈大宗師〉「夫道，有情有信」有所呼應。²³我們可以分兩個層次進行分析，第一個層次是道與知的關係，第二個層次是知與治的關係。

道與知，涉及終極或本質上的存有與認識上的連結，誠如方東美所論，中國哲學的特色，乃是「採取超越形上學的立場，再與內在形上學貫通，以宇宙真相、人生現實的總體為出發點，將人生提升到價值理想境界，再施展到現實生活裡，是一種『機體的程序』」（1983：33）。這種政治思想，乃立基於個人生命的實踐。莊子所思考的問題當是，如何透過「真知」而對「道」有所體悟與把握，進而可對於當時所面臨失序的現實景況做出回應。《莊子》採用的方式是否定式，是自《老子》「反者道之動」所奠基的思維範式，也就是從反面出發，這種以反返正的方式，多呈現一種批判；批判的對象，是知與言的固著。

Graham Parkers 認為，「《莊子》所擔憂的是視角的固定趨向於被現實所纏迷，因而忽略了在其他狀況下的多種可能性，將立場固定於一極，是個人面臨存在的永恆變動時所產生的一種強烈的病態情緒，經驗必然因此受到限制」（1992：369）。對現實的執迷，乃屬認識論範疇，而語言哲學與認識論是休戚相關的。誠如陳清春說，《莊子》所探討言的問題是知的問題的延伸，有所知方能有所言，所言是所知的語言形式；而知與言的關係有如形與影，言雖出於知，有待於知，但兩者都是無待的道的本身（2004：39、42）。基於道與知、言的聯繫思考，《莊子》提出，道本來是沒有疆界，言語本來是沒有定論，而維持開放的。〈齊物論

²³ 前說以本文所徵引之注本均採此見解，不一一贅引；後說最直接的引證可見陸西星：「道有情有信，故曰其知情信。」

＞已有明言：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」王夫之《莊子解·卷二齊物論》注此段「自適自有，而各據為心之所得，見為德而守為常以立其封」。所謂「封」，其實就是一種固著。

＜齊物論＞說「名實未虧，而喜怒為用」，執心之所起，爭乃由此生，即便以仁義之名為號召，所牽制的不僅是個人情緒，甚而可能擴大為整體世界失序的原因之一，這是《莊子》所極力批判的：

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？……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。＜駢拇＞

知見往往無法與定名分割，正如賴錫三認為，「人類利用語言符號區分指義萬物，但意義符號卻隱含著文化相對性、權力性及宰制性，《莊子》意識到人類的語言，說穿了是一種分類的欲望，在符號秩序的建構上，人類展現對萬物命名指義的權力」（2010：70-71）。因為「分類」，乃是具有排他性的區別歷程，必須樹立指標進行確認，但對同類的善，亦可能成為對他類的惡，某個程度上而言，這是攀附於權位的一種暴力。²⁴

《莊子》對知見採取開放性的論點，轉換到政治社會層面上，便是對於「定名」的批判，因為定名非但無法穩定秩序，更是造成互相傾軋、鬥爭的後果：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。＜人間世＞

德溢乎名，名溢乎暴，謀稽乎詘，知出乎爭，柴生乎守，官事果乎眾宜。＜外物＞

²⁴ 「定名」與不變之「權力」有所密切聯繫的論點，可見《禮記注疏·卷四十六》「黃帝正名百物者，上雖有百物而未有名，黃帝為物作名，正名其體也，以明民者，謂垂衣裳使貴賤分明，得其所也。」又說「所不變也者，言此之名號，從黃帝正名百物以來，至堯舜禹湯及周所不變更也。」

政治上的定名，操弄眾人喜怒，因而「名」只能是暫留的居所，作為獨立個體，一經異化作用切割塑型，落入定名的窠臼，就無可避免的遭受到權力的支配，那麼逍遙就變得遙不可及。人的存在若受到有限關係拘束，與《莊子》一貫主張自由的態度相悖：

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，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。〈天運〉

宣穎《南華經解·天運》說「循變無湮，即是采真。」亦即，依循變化，不執亦不失才能與道的本質相契。由以上〈天運〉引文，可見《莊子》對知見侷限的批判，甚而推及「定名」所代表權力的限定，通常將回歸到個體生命存有的討論上。²⁵若言說反應了個人所持有的價值，價值則決定我們的生活模式，而趨於定向的知見，不免侷限存在範疇，更無法「逍遙」。因此對知而言，《莊子》追求的是一種渾圓輪轉的應對方式，〈齊物論〉言：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。

知見的開放與既定價值的鬆綁，在「治」的層面上談，是權力禁錮的解放；在個人層面談，則是突破窠臼束縛，體會道的奧妙，同時也代表精神超脫死生束縛，人的存在即道的永恆。

²⁵ 這個說法來自於張亨認為，莊子的主要興趣不在於處理「語言」和「陳述對象」之間的關係，而只是說明語言和在他的思想中的「實在」的關係，於此「實在」乃有「本體的」意義（1971：3）。

《莊子》藉泰氏形象，映托出道與知的主要概念連結，而身為帝王，則涉入「治」的範疇，但同樣也扣合著「道與知」的關係而來，這是貫穿〈應帝王〉的關鍵之一。



二、「肩吾見狂接輿」

狂接輿是一個「其德足以知聖」的人物形象，²⁶其說指出，治天下以治內為先，不擾民性為本，如憨山《莊子內篇注·應帝王第七》說「鳥鼠二蟲，天性自得，但人心以機械而欲取之，故高飛深藏而避之，而人曾謂二蟲之無知乎？百姓天性猶鳥鼠也，人君有心欲治之，能不驚而避之乎？外篇馬蹄痛發明此意」。本段《莊子》由「道一知一治」的討論，延伸到人性與政治關聯性的探討，悖於人性之治，將造成人民的驚避和拒斥。

《莊子》認為性是生命的本質，生命所映照的是道的德性，萬物於肇生之時各有條理。〈庚桑楚〉說「生者，德之光也；性者，生之質也。性之動謂之為，為之偽謂之失。……動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」此處呂惠卿解：

物得以生之謂德，不生無以見德，則生者故德之光也；流動而生物，物成生理謂之形，形體保神，各有儀則之謂性，則性者固生之質也。不動則無為，性之動則謂之為矣。為之於性之動，猶之可也，為之為偽，則謂之失矣。……故動以不得已，則性之動，而非為之偽也，是以謂之德，動無非我，則萬物與我為一，莫足以亂，是以謂之治。《莊子義·庚桑楚第二十三》

在最初始之際，萬物混同為一，尚未具體成形，繼而人稟受上天賦予得以生成，而萬物生成各有條理，形體保守著至精至純，各自有其規則稱作「性」。若人行動並非出自於本性，背離了天德則是虛偽，不得已而動，依本性之動，方能合於

²⁶ 見呂惠卿《莊子義·應帝王第七》「肩吾，任我者也。狂接輿，則其德足以知聖也，……」

德。行動若能出自本性，與最起始的狀態一致，正如〈繕性〉所說，是「反其性情而復其初」，那麼世間秩序自然運行，符合天地之序，才能稱得上為治。

因此，對統治者來說，〈應帝王〉強調「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣」，如何能夠保持著自身的本性，並且也讓人民依本性生活，則需要特別著重內在涵養之德。此「正」，應如〈德充符〉說「幸能正生，以正眾生」之正，聖人「以其知得其心，以其心得其常心」，也就是藉真知內求自心，再體證天地真常的本心，透過把握本心，方能「審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也」。統治者能守宗進而舉事為治，則無應不達。

三、「天根遊於殷陽」

延續守宗的理解，「無名人」象徵體道者形象，²⁷宣穎《南華經解·應帝王》說「游心於淡，合氣於漠，是宥密修己之道。順物自然，無容私焉，是變化治人之道，帝王之事盡矣。」本段所闡述的，其實就是統治者「修己治人」之法。

如進一步分析本段意涵，釋性通《南華發覆·應帝王第七》解「莽眇之鳥」為「天地之氣」；「遊無何有之鄉」為「虛無無為之地」；「以處墳壤之野」為「逍遙自適，正己而已。」初步看來，本段是自前段「正己而後行」概念延伸，但另一方面，亦凸顯《莊子》「大公」、「無我」及「無為而不為」的政治思想。可分以下三個層次討論之。

首先，「與造物者為人」一句，亦見於〈大宗師〉：

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。

《莊子》透過〈應帝王〉所論之治，是一種以生命哲學為出發點的思考。造物者

²⁷ 此說可見呂惠卿《莊子義·應帝王第七》「道常無名，無名人則人之體道者也。」

乃是死生的根源，而超脫死生的方法，在於藉由不同物體，作為自己的同體，解除肉體束縛，捨棄對外知的執著，接受了死，也就能體會生，有生有死，自然能無死無生，落在「治」，即是「無我」，如王夫之注：

澹心、漠氣以忘其生，無益損於生而生不傷；澹心、漠氣以順乎物，無益損于物而物不害；一也。……大公者，無我而已。唯無生而後可以無我，故乘莽眇之鳥而天下治。《莊子解·卷七應帝王》

「澹心、漠氣」指能「忘生、順物」的方法，目的是要能「無生」，能體會「無生」自然「無我」，這是大公無私的前提。

其次，從無名人點出的「無名」意涵來看，〈則陽〉說「五官殊職，君不私，故國治；文武殊能，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。」能無我，即無偏私，容納各方。據呂惠卿注解，因為心無外物，自無所屬，無屬則不偏袒任一方；氣合於神，則氣定神安；順物自然而無容私，帝王乃能無為而無不為。²⁸

統治者無私，係出於自尊尊人的基礎，對政府內部，尊重各官等職位的特性，為君者沒有偏私，不加干預，乃具備君主應有的德性，此種德性，是自道的概念派生。具體實踐方法，則是透過《老子·四十八章》「為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。」的「損」，亦即「消解」之意而來：

徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴、富、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，謬心也；惡、欲、喜、怒、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。〈庚桑楚〉

此處引文，如依傅佩榮解釋，能端正心中起伏震盪有四項要件，分別為「疏導志

²⁸ 見呂惠卿《莊子解·應帝王第七》「蓋游心於淡，則不與物交，而無所屬；合氣於漠，則氣合於神而不可亂；順物之自然而無容私焉，則無為而無不為也，是乃所以為無事也。」

向的迷惑，解開心思的束縛，拋棄天賦的拖累，打通大道的阻塞」(2012：309)，最後由靜、明推導到虛，則能無為無不為。

續次，既知「修己」，再參照〈知北遊〉狂屈問黃帝，如何「知道、安道及得道」一段，黃帝答「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」摒除思慮、處事及途徑才能趨近道，因為天下本是一氣，死生即是氣的聚散，萬事萬物不論是被歸類於神奇或臭腐，終究是相互轉換，沒有定性的，因此「聖人貴一」。²⁹

聖人所注重的是同一性，這種「同一」，落實在「治人」，不是一種積極整合各方差異，「以一合異」的思考，而是統治者退開讓開，尊重萬物的殊異性，立基於個體的整全上，即《老子·十六章》所說「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」如此，才能稱的上是能符應於天帝的明王。

四、「陽子居見老聃」

本段《莊子》具體指出「明王之治」，大意是藉由「物徹疏明，學道不倦」的統治者形象，反面映托出真正的明王，乃是無功無名，「使物自喜，立乎不測，而遊於無有者」，而非「胥易技係，勞形怵心」者。正如〈列御寇〉所言：「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。彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉。」《莊子》此處所提出的論點，是藉由小知與真知，引伸到通於事與通於一的區別，王夫之說：

通於事者，通其可不可、然不然而已。於是而以其技鳴，為天下之所係，則有心而適以迷其心，有耳而適以惑於聽。夫可不可、然不然，以為動止，因

²⁹ 見〈知北遊〉「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」

而見廢，因而見起，因而以生為恩，因而以死為怨，而不知此數者之迭相倚伏而未有恆，若其所以然者，則通於一而恆者也；生死於此，廢起於此，動止於此，參而成純。合死生於一狀，萬物於一府，則不於物見然否，則己之然否不立，渾然一天，包含萬有，在而宥之；喜而非喜，怒而非怒，賞而非賞，罰而非罰，任物自取以同乎天化；則其合天也，緜緜而與為無極，攬者皆寧，而天下已化矣。《莊子解·卷十二天地》

聖人當是體悟真知的，忘己入天，通於一者是「任物自取以同乎天化」，才是明王。此處與第三段「天根遊於殷陽」之「遊心於淡，合氣於漠」相互呼應。心之所以能遊，乃因其無心而順應自然，因無心而無私，因無私故能容，虛即無執，不迷於技，亦不被死生起廢所擾，能用天下而非為天下所用。帝王所具備之玄德，乃如《老子·二章》「萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。」具有「慈、儉、不敢為天下先」的內斂特質。

《莊子》言明王立乎不測而遊於無有，如此可應世以治天下，但「立於不測」究竟為何境界，求道者如何可能達致此境，則於下段壺子示相說明之。³⁰

五、「鄭有神巫曰季咸」

本段係從「季咸退逃」的故事結構，延續著道與知的主軸，並轉入到修心的論題；接續舉出「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」及「未始出吾宗」等四個修心層次作為指引。

王博認為，季咸退逃象徵物象及僅關注物象態度的退場，回歸到物的本原處，是一種解構過程，由超越物象的「俗知」進入「真知」，方得如列子一般「無知的心」（2004：139）；楊儒賓另解釋，因道的意識是超感性與智性的悟覺，此係由巫的「神秘感知」向上提升進入「神化之意識」，莊子所重之遊乃是「虛靈

³⁰ 見憨山《莊子內篇注·應帝王第七》「上言明王立乎不測，而遊於無有，如此乃可應世以治天下。但不知不測是如何境界，人亦有能可學而至者乎，故下撰出壺子乃不測之人，所示於神巫者乃不測之境界，列子見之而願學即其人也。」

主體連著氣化流通的精神之遊」(2008: 107)。³¹從以上論點，不論是王博所論之「離巫入道」，或楊儒賓的「由巫入道」進路，均凸顯理解「不測」的關鍵在「修心」，亦正是為治之要旨。

呂惠卿《莊子義·應帝王第七》說「帝王之道，至於無心，而使人不得而相，而後不為名尸謀府事任智主之所累也。」宣穎《南華經解·應帝王》也說「帝王以一人立天下之上，下而百官，下而萬姓，人人皆季咸也。……若聖帝明王，所存者神，所遇者化，旋轉天下而無端，甄陶天下而無跡，孰得而相之哉？故為於無為，治於不治，變化因乎一心」在在都凸顯了《莊子》中「無心順化」之思想。從治的觀點，統治者先要體悟「天樂」，也就是造化的和樂，進而動靜舉措都能符應天地自然而為，把內心之虛靜推至於天地萬物，一心安定而平治天下，使萬物順服。³²

在本段壺子四門示相顯示「修心層次」，若推及到「統治作為」的討論，是「心」與「治術」的關係，宣穎認為君主如壺子立於不可測識之地，是基於不引起民偽智，不擾民性，《南華經解·應帝王》說：「人君一念之萌，天下伺為趨避。智巧紛紜，由是而起。帝王玄德默運，化馳若神，則天下由而不知。雖渾沌至今存可也。」因此君主須如〈天道〉所言，是「本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。」屬餘事末流者，乃由臣下詳究細節，妥為處理；君上所為，在於掌握本要，其心念意識乃隱默不欲人知。

依吾人之見，《莊子》的「本末」思想中是分明又合一，或者說，是一種「舉

³¹ 除王博及楊儒賓見解外，另值得一提的，賈學鴻指出〈天運〉中的巫咸作為傳道者被肯定，而〈應帝王〉的巫咸作為壺子的陪襯而被否定，兩者都是以上古傳說中的神巫巫咸為原型進行改造，而這種矛盾性，除因《莊子》為多人共著外，也體現先秦哲人超越巫術的精神及其文章的神秘色彩(2010: 75)。

³² 見〈天道〉「蠶萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地、刻雕眾形而不為朽，此之謂天樂。……知天樂者，其生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波。……無天怨，無人非，無物累，無鬼責。……其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不崇，其魂不疲，一心定而萬物服。言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以蓄天下也。」

本統末」的理解。³³心與術作為本與末的概念對比，決不容混淆。若治的作為夾帶著功利與機巧出現之時，就是對純粹本心的一種棄絕，而當順心自然而為之時，也就是有為之術的消失。《莊子》藉由「梓慶削木」之喻，說明真正的治術應出自於無心，是因自性與順物性而發，是「以天合天」的結果，此時根本無術之有：

臣工人，何術之有！……臣將為鑿，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。……然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鑿，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與？〈達生〉

對《莊子》來說，真正的心，是修持渾沌氏之術，而不藏機巧，〈天地〉說「彼假修渾沌氏之術者也：識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者。」治理的作為由心發，這是脫離不了的聯繫關係，但真正的治術，是「無心之術」。此時的心與術從一種看似對立的狀態，又消弭無形，最終雖似無術其實有術，此時的術冥合天道，自然相應於心。

六、「無為名尸」

本段是明王之治的總結。³⁴憨山《莊子內篇注·應帝王第七》更說「至人以下二十二字，乃盡莊子之學問功夫，效驗、作用盡在此而已。……只在此數語下手，則應物忘懷，一生受用不盡，此所謂逍遙遊也。」顯見此段論述的重要性。

〈應帝王〉言明：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」關鍵明顯是著落在「心」的作用上，〈天道〉說「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。……水靜猶明，而況精神！聖

³³ 此說可參劉笑敢認為，「莊子本人以及莊子後學各種思想流派雖有不同特色，但他們都以道、德、天為基本概念；都重視自然與人生的原初狀態；都有舉本統末的思想傾向」（2010：258）。

³⁴ 此說見釋性通《南華發覆·應帝王第七》「此下（按：即「一以是終」）總結歸明王之治，立乎不測而遊於無有者，何也？亦虛而已，以其虛己應物，故物莫得而傷也。」

人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。」

聖帝明王之治道如同大化流行，自然運行而不停滯，聖人之心是清靜的，萬物死生變換，都不足以擾動其心識，統治者效天道為政，真正的「善治」，乃是達致人與萬物均調和諧的境地。但此虛靜為政之理，並非廢世之論，焦竑在〈讀莊子〉中提出：

老莊盛言虛無之理，非其廢世教也。虛無者，世教所以立也。……而御有者必取諸無。然則謂虛無廢世教，不可也？是故舜之無為而治，非不治也，以無為治也，禹之行其所無事，非不行也，以無事行也。……莊子曰水不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流亦不能清，夫以廢事為無為，是鬱而閉之，而幾水之清者也。

焦竑強調，老莊所謂虛無與廢世其實是不能等同而論，《莊子》所謂的虛靜無為，並非鬱閉，而是當運行的規律與自然的規律一致之時，所達到的一種「內外均衡」。亦即〈天道〉所言：「靜而聖，動而王，無為也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也」。本段呂惠卿《莊子義·天道第十三》解釋，帝王之所以能「不將不迎」，乃因處中守宗之故：

故靜而聖，聖則自其內而言之也；動而王，王則自其外而言之也。……凡以明白於天地之德，而知此其大本大宗而已矣，故其南面北面，處上處下，進為退居，雖有不同，而其大本大宗未始有異也。

藉此，亦說明《莊子》思想絕非內聖外王截然分斷，而又僅限於內在的。《鶡冠子·泰錄》說「成功遂事，隱彰不相離」、「天地者同事而異域」這種互相融通貫徹的思想，毋寧更符合《莊子·天地》「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉」的開闊。《莊子》所談「內聖外王」亦復如此：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖

外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！
百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，
道術將為天下裂。〈天下〉



馬敘倫認為，裂是離之意，道術流弊，遂各備其方，或以主物，則物離性以從其上而性命喪矣；高亨則說，天地之美、萬物之理、古人之權、神明之容、內聖外王之道、天地之純及古人之天體，皆謂道術也；錢基博提出，所以適己性稱內，所以與物化也稱外。³⁵ 〈天下〉論述的意思很明顯，方術是道術的裂解，各執一方都是偏而不全，或重內聖，或偏外王，都是不見天地、古今、萬物之整體。

所謂內聖外王之道，對應到本體的掌握，是洞悉萬物的真理與變化，而常守其根本的體悟；對應到認知，則是〈知北遊〉所示「用心不勞，其應物無方」的沈著；對應到人間，則是〈逍遙遊〉「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」的定辯。這種用心，乃出於虛斂內省而散發的光明：

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。……虛室生白，吉祥止止。〈人間世〉

成玄英《莊子疏》所形容「智德明敏，所造皆適，遇物逍遙」、「照機若鏡，大齊於萬境」的達道之人，必定心如松柏，冬夏常青，是一種自然祥樂的自適自得，也是心體的廣闊無垠，然後與常道合：

夫人必大其心而後可以入道，……遊，謂心與天遊也。逍遙者，汗漫自適之義。夫人之心體，本自廣大，但以意見自小，橫生障礙。此篇極意形容出個至廣大的道理，令人展拓胸次，空諸所有，不為一切世故所累，然後可以進於道。《南華真經副墨·逍遙遊第一》

³⁵ 馬敘倫、高亨及錢基博之引注，請分參張豐乾編，2009：114、190、262。

如用於治世，則道理亦然：

天王之用心何如？……舜曰：「天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。」堯曰：「膠膠擾擾乎！子，天之合也；我，人之合也。」夫天地者，古之所大也，而黃帝、堯、舜之所共美也。故古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。〈天道〉

對《莊子》而言，統治者的應外作為，如能合於天地之經，順物理而化，則能不傷，不傷即是自尊尊人，也方能成就〈田子方〉所言那種「處卑細而不憊，充滿天地，既以與人，己愈有」以順化調和強為施恩的扞格。「明王之治」的出發點，乃是《莊子》承繼於《老子·十章》「愛民治國，能無知乎？」³⁶及《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」此類道家一系中對於治的理解，不在完全脫離政治社會，而是採取了一種先要求「權力的自我節制」³⁷，再進行內在超越與自我提升，達到順物任化的治理態度，是治理與自然之合。

七、「南海之帝為儻」

吳怡指出「第七段藉寓言託出無知無識的渾沌境界，也即帝王之心與萬物混同」（2011：285）。〈應帝王〉相關論點已於前述六段內容談及，本段主要作為境界的烘托與概念重述。綜合來看，渾沌寓言的作用應有二，其一是徹底的解消「知」，如宣穎《南華經解·應帝王第七》評本段，係「以鑿空之文，寫難明之意，使人讀之意消」。易言之，莊子貫徹了〈知北遊〉說「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」以渾沌之死，消解了自言之知。

³⁶ 本文所引《老子》章句，均出自王弼著、樓宇烈校釋的《老子道德經註釋》中，以下僅列章名。

³⁷ 王博認為老子哲學實是採取對權力的一種自我節制的態度（2010：4），「權力的自我節制」這種說法推導到極致，則又偏向郭應哲認為，莊子把人民地位推到最高，所有立說最後的第一義都是徹底的以人民為唯一的本位，符合自由平等之精神的論點（1991：211）。

其二，重申唯有泯除俗知才能入道，如釋性通《南華發覆·應帝王第七》說「至此直結歸道之本體。所謂道者何，不識不知，渾然愚沌之真物也。」亦如池田知久提出對中國哲學「渾沌」之意的觀察，認為：「通過自己完全的『無知』、『無言』；世界的真實狀態之命題確立成為可能。此時之『我』與世界無間地相融（一體化），由此所確立的『渾沌之無』的世界，正是道家思想家們所說的『道』」（1995：130）。渾沌之無，正是指向道的根本意涵。

既然我們肯認所謂「應帝王」之意是「應天帝之明王」，那麼，由渾沌境界所揭示的明王為政之道為何？宣穎《南華經解·應帝王第七》認為，「莊子作應帝王，亦願人君常為天下留其渾沌而已矣。渾沌者，天心也。」何謂「天心」？宣穎解釋「夫天之心，何心也？民之性即其心也。一氣所化，溥我芸生。芸生之數，莫可紀極，要未有不各具一天者也。故一民之性傷，則天心傷其一矣。為君者，體天之心，惟在乎不拂民之性也。」這個論題，其實已見於「肩吾見狂接輿」一段，而南北儻、忽二帝及中央之帝，在政治的討論上，亦是呼應泰氏滌除俗知，符應大道，順任自然之治。³⁸

最後，我們仍要強調，即便渾沌寓言所闡揚的，是藉由去知而復樸的大道，但正如王夫之所說：「心無與焉，則渾沌常存，應物而不死」。〈應帝王〉強調用心，而渾沌境界並非心死，政治目標究應「明民」或「愚民」，亦不該當作一個正確的發問方式。³⁹

參 小結

〈應帝王〉共分為七段，總結來看，第一段所論及道與知的關係，乃至後續派生的知與治關係，為我們理解「應帝王」的主軸，末段渾沌之喻乃境界描繪，

³⁸ 此說可見宣穎《南華經解·應帝王第七》「中者，陰陽所渾，以喻自然。……中央之帝為渾沌者，守中則自完之道全也。」

³⁹ 此見解來自王夫之《莊子解·應帝王第七》「知與不知，皆出於一真之大宗，而還以戕賊其宗。知者任其知，不知者任其不知，心無與焉，則渾沌常存，應物而不死。故或欲明民，或欲愚民，皆非以復其樸也。」

並凸顯復歸企圖，首尾迴旋連貫。其中明王之治、立於不測、勝物不傷及不擾民性等論點，作為相對具體的政治論述，並且皆能與「道一知一治」有所延伸對話。基此，「應帝王」可綜合歸納為三個主要概念，作為研析各注本的基礎，分述如下：

第一，「道與知」。以「道一知一治」為主軸，以此貫穿其他概念，主要論題包括：道的有無辨證、終極根源及道物關係等本體論及宇宙論層次；另外亦蘊含認識的本質、真妄與作用等認識論層次。

第二，「不測」。此概念所闡明的是何謂「不測之境」，以及如何能「立乎不測」，其以帝王為對象，但亦可以個人為基礎來看待。當中涉及詮釋者如何透過闡發「不測」之意，來說明或形容境界狀態，進而引導個人產生自我改變歷程。各注本的理解均有差異，可一一分析。

第三，「明王之治」。此為「應帝王」相對具體的政治理論概念範疇，我們認為「應帝王」所包涵的明王之治，概念上可分為「良好的治理應是何種狀態」，而「為達到善治目的，帝王應如何為之」兩個層次。前者屬於政治理想，後者涉及政治作為。唯因《莊子》將論述重心置於個人，因此在對政治的討論上，凸顯了個人本位的特質。此可從三個角度說明：第一，以人民為角度，乃給予人民最大程度的自我發展空間；第二，以統治者（帝）來看，則是去執、除欲、修身及體真等涉及自我境界提升之理論範疇。⁴⁰最後，其所趣求的目的，是君民一體回歸於道，君主不擾民性，也是為了避免阻斷個人成就內在之德的可能。

第五節 明代莊學發展背景

葛兆光曾提出「眼光向下」的思想史研究框架，這是一種探求思想史與法律史、社會史、文化史、生活史、教育史及宗教史等方面多層次而共構聯繫的探討方式（2004：31-32）。當然，論述範圍的廣泛程度，要視主題設定進行取捨。葛

⁴⁰ 此子概念與前述第二主概念「不測」概念有所競合。

兆光給我們的啟示是，思想與現實，像是隱顯相即的整體，在多重交涉的狀態下，其實是互相拉扯影響的過程，《莊子》的政治思想研究，自然無法脫離與現實境域的聯繫。但是，要舉出學術發展趨勢與政治、經濟及社會文化等現實的對應，甚而是相互影響的情況如何，卻非我們所關切的主題。

因此，本節僅簡要分從政治與學術思想等兩個層面提出，究竟注莊者是基於何種背景下理解「應帝王」？而這樣的背景觀察，相信有助於吾人探討其詮釋「應帝王」的內涵。

壹 政治層面

方勇研究指出，莊學從未有像明代前期如此荒涼，一旦復甦所問世的著作又如此之多（2008，344）。簡單的說，明代莊學呈現「先衰後盛」的趨勢，而莊學發展的政治環境又是如何？

第一，從制度面看來，明初官方呈現重儒傾向，雖明太祖於洪武七年親為《道德經》作注，並於《明太祖文集·卷十五》稱「斯經乃萬物之至根，王者之上師，臣民之極寶，非金丹之術也」，似有崇道之勢，但太祖實另已表明尊孔立場：

洪武六年，征授國子博士。帝嘗禦奉天殿，召俶及錢宰、貝瓊等曰：「汝等一以孔子所定經書為教，慎勿雜蘇秦、張儀縱橫之言。」諸臣頓首受命。俶因請頒正定《十三經》於天下，屏《戰國策》及陰陽讖卜諸書，勿列學宮。

《明史·卷一百三十七》

《明史·卷三》亦載洪武十六年「詔天下通祀孔子」，在太祖的意識中，實仍深植著儒家思想中「敬、忠、孝」的根柢：

洪武初，帝謂沈曰：「聖賢立教有三：曰敬天，曰忠君，曰孝親。散在經卷，未易會其要領。爾等以三事編輯。」至是書成，賜名《精誠錄》，命沈撰序。

《明史·卷一百三十七》

官方對儒家思想的重視，一旦結合科舉制度，則造成更為廣泛而深遠的影響，因為科舉制度從來不是一件單純的考試用人措施，「取士之法非，將徒使庸妄之輩充塞天下」⁴¹，取才之方式與國家發展密不可分，若對整體政治社會面而言，進一步可從兩方面談。

由積極面談，科舉考試公開競爭，十年寒窗，一朝布衣可成卿相，造成社會階級的流動；但從消極面講，則是起著消磨志氣與奴化思想的作用，皇權以一種「智力較量」的方式，要求知識份子向權力表明自己的臣服，整個知識、思想與信仰世界，可能因此籠罩在「語言遊戲」的競逐中。⁴²隨著明代科舉制度訴求「南北人才皆入彀」⁴³之目標，產生更為廣泛而全面的滲透現象。

政治制度的形成、調整和政治舉措的決定或更移，不僅是表面現實狀態的浮動。誠如余英時說，「意識型態是直接關係著文化或社會秩序的一種集體意識」（1987：67）。古代中國在皇權至高的思想箝制下，政治制度的組構與官方態度，操控集體意識所關注的方向。萬曆前的莊學在這樣的環境中，除嘉靖年間出現的楊慎《莊子難字》與《莊子解》、朱得之《莊子通義》及嘉靖末釋性通《南華發覆》外，⁴⁴可說是一種幾近全然靜默的「蟄伏狀態」。

第二，從現實面看來，明代中後期逐漸腐化衰敗，《明史·卷十六》謂武宗（1505-1521）：「大柄潛移。劉瑾煽禍於前，江彬肆毒於後，紀綱廢墜，中外寒心矣」，此處所謂「綱紀廢墜」所凸顯的是此時政府官制官規因內臣弄權，已然

⁴¹ 語出黃宗羲《明夷待訪錄·取士》：「究竟功名氣節人物，不及漢唐遠甚，徒使庸妄之輩充塞天下。豈天下之不生才哉？則取之之法非也。」

⁴² 詳見葛兆光，2001：6。這個說法亦可參考任繼愈曾對明代政治經濟與學術的對應討論，他認為明代學術思想環境主要是在階級鬥爭、民族矛盾複雜化與深刻化的條件下發展。在中央權力配置方面，成就君主專制；在科舉取士方面，增加了八股文，按各省地區比例規定錄取名額，擴大參政機會，使得地主階級政權基礎擴大，從而也增加對中央政權的支持；在土地兼併方面，明朝皇室不但是地主階級的代表者，並由皇室佔有土地，直接向人民收取租稅（1964：156-157）。

⁴³ 詳參《明史紀事本末·卷二十八》「定會試分南北卷取士例，先是仁宗嘗與侍臣論科舉之弊，楊士奇曰：科舉當兼取南北士。仁宗曰：北人學問遠不逮南人。士奇曰：長才大器俱出北方，南人雖有才華，多輕浮。仁宗曰：然則將何如？士奇曰：試卷例緘其姓名，請于外書南北二字，如當取百人，則南六十北四十，南北人才皆入彀矣。」

⁴⁴ 據研究，於正德、嘉靖年間出現了第一批莊學專著，如方鵬《莊子摘抄》、趙恆《莊子涉筆》及許宗魯《六子書》中《莊子》三十三卷等，可惜大多亡佚（方勇，2008：338）。

失序。往後推移半世紀的萬曆朝（1572-1620）景況又是如何？

依孟森研究，前十年雖有張居正「尊主權、課吏職、信賞罰、一號令為主，雖萬里之外，朝下而夕奉行」的勵精圖治，但後繼「申時行當國，承張居正後，逆揣帝意，為此以濟其怠荒，養成只有朋黨而無政府之狀」（2011：259、267）。此外，薩孟武曾以趙翼之言為例，說明神宗為政荒怠之情況：「自萬曆十七年以後，漸不復見廷臣，……王家屏傳云……臣一歲間，兩覲天顏而已。……四十八年南京科道言，上深居二十餘年，未嘗一接見大臣，天下將有陸沈之憂」（2011：389）。君既不理朝政，臣下亦結黨營私相互傾軋，那麼民間對政權的態度又是如何？依目前史料得知，恐是政府腐化延伸至社會導致人民積怨。其中最明顯的特徵就是以「皇莊、莊田」的手段聚斂，清代曹仁虎、嵇璜在《欽定續文獻通考》檢討說：

明時官田為民厲者，皇莊之外，莫如諸王、勳戚、中官、莊田為甚……宣德三年寧王權請灌城為庶子耕牧地，賜書援祖制拒之，至是命行在戶部檢視各王芻牧地，具頃畝方向及原據人民莊宅田地共三千餘頃……明史食貨志曰，英宗時諸王、外戚、中官所在占官私田或反誣民占……乃下詔禁奪民田及奏請畿內地……然權貴宗室莊田墳塋或賜、或請不可勝計。〈卷六〉

萬曆年間，王公貴族「尺寸皆奪之民間」，是一種令「海內騷然」的不安與浮動：

萬曆十七年之藩衛輝。初，翊鏐以帝母弟居京邸，主店、主莊遍畿內。比之藩，悉以還官，遂以內臣司之。皇店、皇莊自此益侈。翊鏐居藩，多請贍田、食鹽，無不應者。……景藩除，潞得景故籍田，多至四萬頃，部臣無以難。至福王常洵之國，版籍更定，民力益絀，尺寸皆奪之民間，海內騷然。《明史·卷一百二十》

政權對民間的壓迫，在人民心中形成一種無力感與積悶，對於政治抗拒，伴隨日常而深植在意識的根源處，這種隱而未發的訴求結合《莊子》哲學中具有強烈的

批判性與對抗權威體制的質素，一旦官方對意識型態的箝制因政務荒怠而逐漸鬆脫，或許亦因而造就明後期莊學大為興盛之結果。



貳 學術思想層面

注莊者大多為當代知識份子，我們疑問的是，明代知識份子所面臨的思想世界大致呈現何種輪廓？而其脈絡又如何影響到政治性思考？

明代知識份子思想世界所圍繞的領域，基本上依循宋代理學劃定的邊界展開。⁴⁵李澤厚舉王夫之說，「宋自周子出而始發明聖道之所由，一出於太極陰陽人道生化之終始」，其總結宋明理學是從本體論（自然本體）→宇宙論（世界圖式）→人性論→認識論→倫理學，乃係由宇宙觀到倫理學的邏輯結構（2012：232）。基此，見王陽明答徐愛之問，一句「心即理也」，乃承繼陸九淵「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」而來，除標誌陽明之學的設準，也正式劃開明代思想世界的新疆界。《傳習錄·卷上徐愛錄》說「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分」，其將心直接提高到天理的位置，與以朱熹為代表的宋代理學設想透過格物而窮理的途徑不同。

《四庫全書總目提要·卷九十二》謂「朱子之學，大旨主於格物窮理，由博反約」標誌出朱熹學說理絡，如參《朱子語類·卷五》言，「性不是卓然一物可見者，只是窮理格物，性自在其中，不須求。故聖人罕言性」，說明格物窮理所要悟得的，是物的自性，而《近思錄·卷三》上又說「凡一物上有一理，須是窮致其理，窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也」，表示這種格物窮理的工夫，是需要博覽群物，層層參悟後貫通，因為朱熹同段又說「若只格一物便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」然而從積習到貫

⁴⁵ 這個說法來自蕭公權認為，中明以後陽明學派以反對宋明理學之桎梏而發揮自由思想，雖具重大意義，明示轉變之方向，然本身所據觀點與所含內容，仍自舊學中蛻化而來，終不脫前人之窠臼（1998：8-9）。

通，無疑需要高度的專注與自我要求，對庶民而言，心外之理彷彿如天邊高牆般難以親近。

反觀陽明之學體證途徑要簡明的多，著名「心外無物」問答，似乎是將天地萬物的生化都納入個人心體所籠罩的範圍中：

先生游南鎮，一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」

《傳習錄·卷下黃省曾錄》

因此，如同李澤厚所言，在明代，「心」是通萬物同天地的本體，而與「心即理」的宇宙觀並行的是直覺認識論，倫理只是在除去心中之弊，自然顯現真理的光輝（2012：253）。日用之間秉心順行，就是「致良知」：

良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。……良知之外，別無知矣。故致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。……若主意頭腦專以致良知為事，則凡多聞多見，莫非致良知之功；蓋日用之間見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣。《傳習錄·卷中答歐陽崇一》

什麼是良知？《王文成全書·卷二》解釋道，「良知是天理之昭明靈覺處」、《王文成全書·卷三》更說「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變」，這是屬於個人修為體證的層次。但是，良知在王陽明那裡，還有一個自然本體的概念，他說：

良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他，完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。《傳習錄·卷下黃省曾錄》

明儒的道德實踐以陽明為發端，是立基於「萬物一體論」上，這是通貫儒道釋，

具有相當程度的「直觀」、「悟境」及「超覺」等「神秘經驗」(Mystical Experience) 意味，⁴⁶與萬物一體相關的「生生」、「不容己」及「生機」等概念簇，構成了陽明以後「明代思想的基調」。⁴⁷那麼，這些概念又如何與政治性思考進行交涉？

據島田虔次研究，生機或生生之機等詞彙在嘉靖、萬曆年間急遽增加，而特色是「生」、「生生」從天地轉變成心的術語（2009：169）。這個概括總結具有相當啟發性，明代學術境域充斥著「心」與「生」的概念對話。

心是察覺「生化流轉」與「機微」的感知載體，《明儒學案·卷三十二泰州學案一》錄王一菴說「心之生機，頃刻不息，所謂出入無時，莫知其鄉，是其神明不測，自合如此。」顯然已把心的概念也融入到生化流變中，而不是鮮明的主客對立，此刻兩者似乎是同位可換而混同的，羅近溪之論即是明證：

今若獨言心字，則我有心而汝亦有心，人有心而物亦有心，何啻千殊萬異。善言心者，不如把個生字來替了他，則在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之視聽言動，渾然是此生生為機，則同然是此天心為復。故言下一生字；便心與復即時混合，而天與地，我與物，亦即時貫通聯屬，而更不容二也已。《明儒學案·卷三十四泰州學案三》

再看明末王夫之《莊子解·卷七應帝王》解此段，「俄而天機發於甚深之藏，而不急於見；……夫乃合萬化於一心，無不知也，無不用也；一無知也，一無用也」，其中「合萬化於一心」說明生生之化與心相和合，人的主體地位再次被凸顯，但

⁴⁶ 詳見黃淑齡 2010：2。又黃淑齡認為，萬物一體論是儒道釋共同話語，也是陽明學最重要的命題之一。陽明認為仁本於明德（靈明之心），羅汝芳以生機取代明德，仁的內涵從惻隱之心轉變為萬物生機，這是認知主體與萬物客體的逐漸靠攏，呈現主客合一的歷程（2010：29）。我們認為與其如黃淑齡所引張載「民吾同胞，物吾與也」開展儒家的非理性領域內涵，說明萬物一體論的發展脈絡，倒不如從道家莊子「天地與我並生，萬物與我為一」來得直接，因為無論如何，儒家是不能離開群與學的。當然透過這個論證我們也看到明代儒道釋的融合與《莊子》的身影，不過與其說萬物一體論發揮了儒家的一方，毋寧是從吸收了道釋的角度更值得注意。

⁴⁷ 詳見島田虔次，2009：163。島田從《明儒學案》第十一卷以後的文章，得出「陽明學派思想家常將良知常與萬物一體連在一起講」的結論，並以此導出「生生」、「不容己」、「生機」等概念簇，強調明代思想史研究除關注眾所皆知的心即理與致良知口號外，不可忽視此一問題。我們認為島田之說頗有見地，不過，該文並未深入追源至陽明之說，恐流於武斷。我們認為島田之說最直接的根據即是來自於王陽明「良知是造化的精靈」一段。

是已是萬化與心之合，合則無分。顯見心與生在明代是可以相通互轉的，此際思慮的根源活動性與自然流行不息結合在一起，體行之道就落在「不容己」：

其意氣之發揚，心神之諄切，惟在於天經地義所以感通而不容己者，則其言為之獨至。物理人倫，所以聯屬而不可解者，則其論為之尤詳。此不惟孔、孟之精微，可以竊窺，而造化之消息，亦足以概探矣。《明儒學案·卷三十四泰州學案三》

心之純可得探造化之機，因為在他們的思考裡，兩者實是等同的；而氣之揚、心之純，不僅在陽明的去私欲之蔽，更是在感通天地而不容己。良善法則、真正的治理，就在不容己之真心中展現：

只有不容己之真心，自有不可易之良法。其處之未必當者，必其思之不精者也。其思之不精者，必其心之不切者也。故有純王之心，方有純王之政。《呻吟語摘，卷五》

以心作為思與行的發動源，心不切、思不精，處事就無法合恰，良善的法則乃至純化之政治所秉持的，關鍵無非是一心的真純。

綜上，明代思想世界，是立基於心外之理的反省上。「理，應當是心的條理」，⁴⁸心即理、致良知是一個將知識份子所把持，透過學的積累、格物的參透才能悟得之「理」進行普遍化的過程，⁴⁹而心與生生扣合，無疑又朝自然大化的思考偏移，在這種思維操作下的政治屬性，是不容己，所謂的「不容己」，是「不以己私與焉」，似乎沒有原始儒學那種斷然棄私為公求仁義的高尚意味：

⁴⁸ 語出《王文成全書·卷八》：「理也者，心之條理也。是理也，發之於親則為孝，發之於君則為忠，發之於朋友則為信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發吾之一心。」

⁴⁹ 這個說法來自余英時認為，良知的第一層社會意義，是將理從士的壟斷中解放出來，是兼顧士與大眾的精神需求（2008：198、202）。我們認為陽明在《王文成全書·卷二十四論泰和楊茂》中，與聾啞者筆談一段，說明「你口雖不如人，你耳雖不如人，你心還與人一般。……此心若能存天理，是個聖賢的心；我如今教你但終日行你的心，不消口裏說；但終日聽你的心，不消耳裏聽。」即是斷除「學」的必要性，而以心直接體證最好的說明。若我們再與〈德充符〉中那個「遊於形骸之內」的申徒嘉，與「賓賓以學子為」、「蘄以諛詭幻怪之名聞」受得天刑的孔子對比，頗有一些興味在。

天下之事，莫非吾心流行之用，制事者惟順吾心之條理裁制，而不以己私與焉，則心之用行矣。此體用合一之說也。若謂禮屬心，義屬事，是心與事二矣。……心外無理，心外無義，心外無物，自吾心之條理精察而言，則謂之理，自吾心之泛應曲當而言，則謂之義，其實一也。緝熙者，言心體本自光明，緝熙則常存此光明也；敬止者，言此心無動無靜、無內無外，常一於天理而能止也。《明儒學案·卷二十四江右王門學案九》

這樣看來，明代政治思想，若是著落在「不容己」概念上，則「先內後外」或「由內而外」的論述趨勢就頗為明顯，此即從關注內在與個人提升出發，追求掌握真心，心之真純，處事能因順自然，最後與萬化相合後成為一體，而實現無私無己。

明代心學雖從儒學一系而出，唯其受佛、道影響，亦是體現思想融合的產物，在心學概念推移轉換的層層環節之中，恐怕與《莊子》脫離不了關係，因為任何人都不難察覺，《莊子》直觀體證的工夫，順化自然、與萬化合一的態度，與心學底蘊相契。

從表面上看，泰州學派代表人物王艮即以心齋為號。崔大華更指出，從理學根源而言，理學宇宙圖像中的「太極」、「無極」詞彙來自於〈大宗師〉「道在太極之先」、「撓挑無極」或〈在宥〉中「入無窮之門，以遊無極之野」等概念的改造；「理一分殊」的觀念更是《莊子》「道通為一」觀念的疊合（1992：462、466）。理學發展到明代，雖與宋代不同，突出心的本體地位，明儒在闡發理學宗源之際，亦不難溯至到《莊子》思想的概念區間，如羅洪先說：

周子所謂主靜者，乃無極以來真脈絡。其自注云：「無欲故靜，是一切染不得，一切動不得，莊生所言渾沌者近之，故能為立極種子。非就識情中認得箇幽閒暇逸者，便可替代為此物也。」《明儒學案·卷十八江右王門學案三》

若理學宗祖周子之「主靜」與《莊子》所言「渾沌」兩個主要概念是相近的，那麼，我們即很難忽視明代那些充斥《莊子》思想鑿痕的論述，諸如《明儒學案·卷三十五泰州學案四》「未有此身，先有此心，幻身滅後，妙明不滅，所以孔子

許朝聞而夕可，莊生標薪盡而火傳」、《明儒學案·卷十二浙中王門學案二》「種種嗜好，種種貪著，種種奇特技能，種種凡心習態，全體斬斷，令乾乾淨淨從渾沌中立根基，始為本來生生真命脈」，應皆可直指《莊子》之說。

或者，在明代，《莊子》其實是士人普遍必須一窺堂奧的知識寶庫，《明儒學案·卷二十六南中王門學案二》記載了隆慶、萬曆年間士人唐鶴徵的學思歷程，「先生始尚意氣，繼之以園林絲竹，而後泊然歸之道術。其道自九流、百氏、天文、地理、稗官野史，無不究極，而繼乃歸之莊生《逍遙》、《齊物》，又繼乃歸之湖南之求仁，濂溪之尋樂」此說亦顯現當代莊儒間的學術壁壘，已模糊原有分際。

最後再略舉數例印證之。如陳少明指出，陳白沙之學的本體論是「道一心」的境界論，其「學宗自然」的說法毋寧是偏向道家，而更可以在《莊子》那裡找到源頭（1999：322）。李霞也說，羅汝芳的「心虛無名說」和「人生如夢說」；李贄的「貴真說」及「是非無定」的真理觀；蘇伯衡「任真外物」的主張，此些論點與《莊子》聯繫更是一目了然，處處皆有例證（2004：7-8）。

如果明代心學主流與《莊子》有如此千絲萬縷般聯繫與對應，⁵⁰那麼當我們在討論明代「應帝王」義理，從而分析當代經由注解《莊子》所透露出的政治思想之際，也不能忽略此一基本思想世界輪廓，是莊學、心學相互取資形成不斷交涉轉換的境域。

第六節 文獻回顧

回到主題，我們要問：明代理解的「應帝王」為何？其透過注解《莊子》所凸顯出的政治思想，有何特異之處？此際雖暫無一統合研究，⁵¹但既然〈應帝王

⁵⁰ 此說法可見李霞的研究。他認為道家道教學說在王陽明的哲學體系中有全面的滲透，而王門後學道家化傾向更為明顯（2004：7）。

⁵¹ 以《莊子》注本為主要考察對象的莊學史研究，鮮少鎖定單一義理進行思想研究者，葉蓓卿的《莊子逍遙義演變研究》，可能是極少數的例子之一。基本上她是針對歷代逍遙義的演變進行討論，從郭象的適性逍遙說直至明清時期以大字為綱來注莊。而熊鐵基及方勇所著兩部莊學史，

>是《莊子》中一篇，我們可以先從現今針對明代〈應帝王〉注解討論著手，略為描繪「應帝王」義理雛形，作為未來研究基底。



壹 明代莊學研究

郎擎霄所著《莊子學案》於「明代莊學述評」章節，引用朱得之、陸西星、沈一貫及焦竑等《莊子》注本序言說明其重要性，且提出陶望齡《解莊》、黃洪憲《南華文髓》及金兆清《莊子權》於《莊子》文義均無發明；另指出宋濂《莊子辨》中批評《莊子》所展現的強烈衛道態度（1934：340-349）。

熊鐵基等著《中國莊學史》，研究對象則不僅探討各注本序言，並深入各代較為關鍵的注本內容探討義理，又考量清代學術是針對明代空疏學風反思後的轉變，而清代細緻考證是由重視文本而發展出的研究方法，因持時代學術的觀察視角，其對莊學研究以明清兩代並論（2003：442-573）。熊鐵基等人的莊學研究著重在各代學思背景，並強調各注本與當代學思的聯繫關係，其對各注本亦設定大致相同討論架構：（1）注本中的三教態度；（2）注者對《莊子》義理的特殊理解；（3）對內外雜篇的真偽及詮釋方式等。

方勇《莊子學史》基本上以分析注本為主，戲曲及小說中的莊學考察為輔（2008：311-767）資料豐富，唯範圍廣泛，無法針對注本義理內涵一一進行深入討論。方勇對歷代莊學研究大致有4個固定討論主軸：（1）蒐羅當代文學作品中有關《莊子》的論述，梳理大致方向；（2）研究特定注本對《莊子》的基本態度，如內外雜篇的結構及真偽等；（3）分析注本的思想與儒道釋三家的對應關係；（4）提出該注本的特殊見解。近代莊學著作以熊鐵基及方勇兩部最為完整，兩者對於歷代莊學研究所探查視角與討論主軸略為相似。

白憲娟（2009）、劉海濤（2009）等人則不同，其研究視角乃從外部（亦即《莊子》原典及其注本之外）趨求明代對《莊子》思想的接受情況。以白憲娟為

因涵蓋範圍太大，很難針對特定某朝代對《莊子》篇章詮釋或義理進行深入討論，主要貢獻應是累積相當豐富的資料及提供入門研究參考。

例，其廣泛採集明代相關文學作品進行彙整，主要分縱、橫兩條線索，從姚斯(Hans Robert Jauss)及伊瑟爾(Wolfgang Iser)「接受美學」角度展開《莊子》在明代由本文到作品轉化的研究：縱向以時間為主；橫向則是朝文學、注本和理性闡釋三方面觀察，同時也考察《莊子》接受與地域文化、心學思潮、文人心態、世俗化等大環境因素(2009：1)。

綜上，目前莊學研究對象大抵可包含注本及其外的文學領域，如戲曲、小說及詩文等，而此類研究趨向可歸納為兩種，其一是當代對《莊子》思想的內在開發，其二是《莊子》對當代的外在影響。析言之，第一類型主要是從注本中進一步探尋《莊子》原典的內在義理，如何被詮釋、承繼或出現嶄新突破；相對地，第二類型則從《莊子》原典以外的文學作品廣泛蒐羅相關資料，藉以探討《莊子》思想對當代各文學領域的滲透或接受情況，探求《莊子》的外部影響。

明代莊學研究通常兼採兩者，除能全面且綜合的探查，更有效掌握《莊子》對當代影響，在明前期《莊子》幾無專著的情況看來，以此綜整研究方式可能是不得不然的結果。

貳 三部注本研究

針對注本之文獻回顧，以下均分別以「注莊特色」、「思想內涵」，以及「關涉應帝王研究」等三項主軸進行分析。

一、《南華真經副墨》研究

《南華真經副墨》為晚明道教東派(丹鼎派)開祖陸西星，繼《老子道德經玄覽》、《陰符經測疏》等書後所著。以重要性來看，蕭天石提出《南華真經副墨》通於易、老，尤能會通儒釋旨要，徹內外各篇真詮，是第一流解本(載於蔣門馬，2010：506)；其書可視為明代最重要的莊學著作(方勇，2008：483)。

(一) 注解特色

首先，多數研究皆注意到陸西星以「虛靜恬淡寂寞無為」八字作為《莊子》

內容核心，並以此作為三十三篇目分卷之標題，是較為突出的注解特色（黃紅兵等，2009：39、方勇，2008：483、王萬得，2012：145）；此外，王萬得認為陸西星以內篇中重要概念詮解其他各篇的意旨，凸顯了「以莊解莊」的注莊風格（2012：144）；方勇則說，其一改前人「以儒解莊」或「以佛解莊」等特色，具有道教、佛教思想一同印證《莊子》的闡釋傾向（2008：500）。

其次，是具有三教合一的特色。研究指出在陸西星心目中，道儒釋三教立教宗旨都是完全相同的（唐大潮，2004：40、王政書，2010：89），其本就是透過道家經典《道德經》、《南華真經》的注疏，來表明佛、仙、儒相一致的觀點（王政書，2010：88），王萬得特別以陸西星批點方法為中心，提出其以「虛靜恬淡寂寞無為」八字為核心概念，融合了《老子》的「致虛極，守靜篤」，宋明儒的「此心寂然不動」，佛教的「太虛」，將老、儒、釋的概念一貫串起（2012：145）。

不過此論點亦非完全不可挑戰。如李瑞振認為，本書是陸西星從內丹學轉向佛學的分界（2012：62），似乎沒有特別凸顯儒家思想；黃紅兵更說，陸西星的莊學思想特色是「站在莊子本身及老釋二家的立場解莊。這個最大特色也可以理解為，不站在儒家的立場上解莊」（2009：38）。關於這個議題的論辯，涉及「應帝王」義理分析部分，將於研究中一併進行。

（二）思想內涵

《南華真經副墨》並非陸西星專講「玉液煉己」、「金液煉形」或「三元丹法」之書，此與《老子道德經玄覽》的特色不同，少談「陰陽和合而成丹」或「性命與內丹」之說（張學智，2000：676）；相對而言，陸西星似乎刻意將《莊子》與道教丹法保持一定距離（郭啟傳，1988：45）。但一說則認為陸西星是「以佛教知解經典的思想路數和道家內丹東派每於枝條見披中見其性命根宗的思維方法來尋找《莊子》，特別是〈齊物論〉」（方勇，2008：502）。造成此種見解差異原因，似在於陸西星並無在《南華真經副墨》中明言丹法，但不表示全無丹道思想

質素。⁵²

在思想研析中，熊鐵基等認為陸西星理解的莊學，是調整自己心態，以順應外物世界的自然性，不與之衝突，就是所謂的「道德」，這與明代重心學的特徵並不矛盾（2003：475）。黃紅兵等指出貫穿《南華真經副墨》全書的，是道德性命之說（2009：39）；李瑄以陸西星闡釋「懸解」為例，說明其常在本體論混說佛道，「借用佛家的空幻觀與道家的道通為一思想」，在晚明影響很大，摘取其意者數十家，如陳深的《莊子品節》於重點處多節抄陸西星觀點（2006：71-72）；而郭啟傳著重陸西星在道教丹法的研究，他認為其在《南華真經副墨》序言中提出《莊子》「兼之命宗」，是陰陽雙修式的性命雙修，但自認研究猶有未盡，建議可與《老子道德經玄覽》合併觀察陸西星對道家哲學的看法（1988：4、45）。

（三）有關「應帝王」探討及研析方向

針對「應帝王」探討上，首先當然牽涉到政治思想層面。陸西星的政治思想是承繼老子的自然無為而來，關鍵是治內而非治外（熊鐵基等，2003：476、黃紅兵等，2009：40），這是自《南華真經副墨》序言即揭明之宗旨，可深入再究；蕭天石進一步將「應帝王」義理與《莊子》各篇融會貫通，認為能成「大宗師」，上應天道而順天運，與天偕行，而無虧無欠，則自可「應帝王」，使道行於天下，化成於天下，而「在宥」「天地」（載於蔣門馬，2010：510）。其間指引「應帝王」思想可併同〈在宥〉、〈天地〉兩篇研參。

賴錫三指出，陸西星身為晚明道教東派創始者，其論著不免充斥著陰陽世界觀及同類藥物觀，但由於其又深受老莊性修與佛教空觀等啟發，即使論雙修工夫，也帶有甚深的心性修養滲透其中（2008：307）。因此其心性論涉及的雄雌交媾、剛柔相結的採藥煉丹之說，乃至對於「應帝王」的理解，應是呈現多元交融

⁵² 關於這個爭議點，事實上，《南華真經副墨》似未明確出現「金液、玉液」甚或是「天元、地元、人元」等東派丹法用詞，何以如此？似為有趣的現象，唯此非本文所論範圍，未能深入論證。我們認為，陸西星詮釋《莊子》甚少直接使用丹法詞語，而是隱論。詮釋者心心念念必定受其所思所想牽動著，著書必定有其宗旨，這個企圖有時候特意淡化某些敘述立場，陸西星的企圖，大概與其希望透過《莊子》作為仙佛對話的場域有關。意即，修仙求養生乃至長生，這與佛家講萬法皆空、離苦得樂是迥然不同的，如強化丹法論述，無疑是降低兩者對話化的可能。

的特色。我們探討的是晚明《莊子》注本中的政治思想，基本上仍以文本為對象，而若將陸西星所詮釋《莊子》思想中的「無為」，全歸論到「煉氣還虛」，亦可能將侷限應有的認識空間，至少研究視域不該僅著落在丹家一貫著力的身體觀上，我們仍傾向以《南華真經副墨》各篇概念互釋探討，以「應帝王」為核心進行串連各篇所凸顯的《莊子》政治思想，如此一來方可取得與其他《莊子》注本中的「應帝王」有進一步的對話空間。

二、《莊子內篇注》研究

《莊子內篇注》為晚明四大高僧之一的憨山德清（1546-1623）所著，為其晚年傾注心血精心之作，其成書確切年代莫衷一是，若據《憨山老人自序年譜實錄》中提及「四十八年庚申，予年七十五，春課餘，侍者廣益，請重述起信，圓覺直解，莊子內七篇注」記載，依其〈觀老莊影響論〉創意於萬曆十六年（1588年）作為其注莊起筆之時，最後克成並重述於萬曆四十八年（1620年），應是較無爭議的（王紅蕾，2007：35、黃紅兵，2010：117、蘇曉旭 2010：29）。

（一）注莊動機與特色

憨山注莊的動機，最根本的目的便是要打破儒道釋三家互不相融，或限於淺層交流的局面，〈觀老莊影響論·論學問〉即說「解莊而謂盡解佛經，不但不知佛意，亦不知莊意」，如陸西星的《南華真經副墨》、林希逸的《莊子口義》即屬此類（夏清瑕，2002：183、王紅蕾，2007：33）。其次，憨山解老注莊，實質是要批駁當時以莊抑佛的錯誤見解（韓煥忠，2010：27），進一步要站在佛教立場上，以判教方式，為老莊學作宗教上的定位，特別是對當時陸西星著《南華真經副墨》企圖以道教兼併佛教做出回應（王紅蕾，2007：33）。最後，是為把握晚明莊學興盛，藉此擴大佛教影響（王紅蕾，2007：34），或迎合當代三教合流的特色，引導學僧熟悉佛教以外各家之學等（韓煥忠，2010：27）。

此外在注解特色上，部分研究指出釋德清《莊子內篇注》與釋性通《南華發覆》在著作內容多有雷同之處，而憨山注的特色是以「回環式結構緊扣自己的莊

學主旨」(黃紅兵, 2010: 117、蘇曉旭, 2010: 27)。蘇曉旭認為, 在釋義上除了類似《南華發覆》有「以莊解莊」的特色, 由於憨山擔負著振興佛教的重責, 更多體現了「以佛解莊」的企圖(2010: 27)。李曦、黃紅兵則分別以憨山用「破我執解無己」, 與《莊子內篇注·逍遙遊第一》〈逍遙遊第一〉提出「逍遙者係如佛經無礙解脫, 但佛以斷盡煩惱為解脫, 而則莊子以超脫形骸, 泯絕知巧, 不以生人一身功名為累為解脫」之別, 說明憨山是抓住莊佛的相似或共通點而進行解釋, 而非等同齊觀, 是在基本符合莊意的基礎上巧妙的「以佛化莊」(李曦, 1994: 17、黃紅兵, 2010: 117)。李曦更說「《莊子內篇注》對於解剖莊子哲學體系有重要的價值, 在解釋古典哲學文獻方法上有重要的貢獻」(1994: 16), 不過李氏所謂「解釋古典哲學方法」上的價值實質意涵與特色, 仍不離佛理解莊的觀察。

相對而言, 林順夫以「推門落臼」來作為憨山解釋《莊子》哲學的特色, 毋寧有創見的多。他以華特斯拉托夫(Walter Slotoff)「一個文本是連接兩個意識主體的一條看不見的線」的理論為引, 引憨山《觀楞伽寶經閣筆記》「妙悟自心」之說為據, 認為憨山注莊的方式是「推門入臼」, 意即「推一扇門(即經典的正確意旨)到其旋軸落入門臼(悟心)中, 而門之軸與臼/經義與自心間的配合將是完美無缺的」(2004: 307)。此種提出憨山「先悟後解」的說法, 顯然是將「心」也作為詮釋方法論之一。

(二) 思想內涵

有關《莊子內篇注》莊學思想主旨, 林順夫指出憨山有四個假定, 分別是:
1. 《莊子》是解悟自性、開展佛性之書; 2. 《莊子》是《道德經》注疏; 3. 把整部《莊子》當作是同一門派的作品, 可找到彼此融通各篇矛盾觀念; 4. 借用佛教心之哲學來解莊(2004: 317-320)。黃紅兵則說德清莊學主旨是「內聖外王之道, 有體有用」並認為其以佛家的止觀解釋〈應帝王〉中壺子修煉功夫是合理的(2010: 119)。

另外, 張學智提出憨山以佛理註《莊子》思想, 可茲探討者有四: 1. 《莊子》

的心齋、坐忘、至人呼吸以踵，可與佛家的禪定、止觀、數息觀相通，但逍遙之境不能與涅槃完全類同，因涅槃是虛無寂滅，逍遙之境亦忘，而與真如本體一致；2.忘我才能齊物，天籟是發自本性，並無主使者；3.天鈞是破執，「忘我破執」是德清注莊的中心思想；4.養生是養性，性是佛家「神不滅」思想的延續，「緣督以為經」非僅指順從中道，更是「安心順天理之自然以為常」(1995：347-350)。

再者，多數研究也關切憨山注莊所發揮的禪學思想，並直與中心思想結合之。如陳運星基於儒道佛三教調和論的視點，提出憨山《莊子內篇注》的中心思想，與禪門參究工夫擬配之論點有三：1.「自取怒者其誰耶？」與如來藏「自性清靜心」之關連；2.「旦暮—死生晝夜之道」點出真宰乃天機之主，旦暮之遇所形容之大覺聖人係佛陀現身因緣；3.成形、成心之說係以「愛」為我執之根株(1991：253-254、259)。不難發現陳氏主要是以〈齊物論〉作為論述基礎，乃是較具系統性的研究之一。

此外，在與禪學的相關性上，蘇曉旭引用李澤厚的說法，認為莊禪互通，而憨山著重發揮禪宗思想，在「我」字上下工夫(蘇曉旭，2010：28)。韓煥忠雖亦同意憨山《莊子》注解有禪學況味，進一步指出其最看重〈大宗師〉，並以「真知」為全篇眼目，禪宗視「知」為眾妙之門，以真人或大宗師得真知是為《莊子》思想人格化表現，而〈應帝王〉是要顯大道之用(2010：28-29)；張學智提出，憨山認為佛以《莊子》為同道，但為佛法破執的前茅，欲了卻生死大事，究明一心精蘊，則非佛不可(2000：650)。

(三) 有關「應帝王」探討及研析方向

憨山的老莊之學相當於印度小乘佛教的辟支佛，是無師獨悟、性樂寂靜而不事說法教化的聖者，但也有類似菩薩乘的利他因素，因此定位為「人天乘精修梵行而入空定者」(王紅蕾，2007：34)。李曦認為，德清以「內聖外王」解釋〈應帝王〉是拾儒家糟粕，憨山亦未把握住莊學「有待—無己—無待」的思想結構，〈應帝王〉主旨並非有體有用，而是對帝王全部否定，「應」字訓為「擊」意，

是根本不要「治」。⁵³ 綜合觀之，目前鮮少針對《莊子內篇注》之政治思想進行完整的研究，憨山所理解的「應帝王」有何特異之處，應有其探討價值。



三、《莊子通》研究

沈一貫為萬曆年間首輔，《明史》未言其學術活動，其所著《莊子通》十卷亦未見著錄，目前針對《莊子通》之研究屈指可數，亦無以其《莊子》注本中的政治思想為考察範圍，進行較為全面的討論。

依《莊子通》序言，係沈氏作於萬曆十六年（1588年），沈一貫注莊最大特點在於以儒家的立場看待《莊子》，他要區別莊子與孔子不同之處，並以孔子思想來評價莊子，莊子之弊在於最終歸旨只是個人的「浩然自放」，而與整個社會人倫的調整與規範脫離（熊鐵基等，2003：499、501）。也就是說，沈一貫是以批判的角度注莊，其審視的參照物，除儒家觀點外即是社會現實（黃紅兵，2010：91）。

在「莊學定位」方面，徐聖心從「莊子尊孔論」的系譜研究中，針對沈一貫在《莊子通·逍遙遊第一》篇末註語，提出其尊孔論方式與重點在於：（一）直隸莊子於孔門；（二）由內七篇等重要篇章論述莊、儒相應之理（2002：40），唯見其引文出處：

此兩章莊生自敘其逍遙之趣也。莊子敘事是傳影留神法。若其意指都在驪黃牝牡外，如易之假象一般。大鵬之事分明寫出性中活潑潑地。若求之聖賢書中，則素位而行一章，君子所性一章，居天下之廣居一章，疏食飲水、草瓢

⁵³ 詳參李曦，1994：22。李曦的說法明顯是引用關鋒對莊子哲學定位的論點，「有待一無己一無待」的哲學架構即為關鋒提出，關鋒以此莊學架構，認為《莊子》政治哲學是絕對的無為主義，明王是完全不用智不做事的；「虛而委蛇」是處於人間世的滑頭主義運用於政治的機謀權術；世界是虛無，個人也是虛無，渾沌死就是象徵垂死的反動奴隸主階級在世界毀滅前的悲鳴（關鋒，1961：263-265）。針對關鋒詮釋《莊子》哲學的批判，如：主觀唯心主義、滑頭主義、阿 Q 精神或莊子是奴隸主階級等說，劉笑敢與東景南皆論著一一批駁之，我們亦不打算狗尾續貂，上開說法請分參：劉笑敢，2010：158、212、226、386；東景南〈論莊子哲學體系的骨架—兼駁關鋒的新發現〉一文。

陋巷、浴沂風雩、任重道遠等章已具此理，至奇而無奇，至妙而無妙，至易至簡而至不可及。放之則巍巍蕩蕩，春之卻無尋處。顧莊子已自落於聖門之籍，政不確援而歸之。以吾讀莊者，當知其所以異所以同始得。〈逍遙遊第一〉

一>

除此之外，徐氏於文中並無其他舉證，因此從上開引文推導第二個論點「由內七篇等重要篇章論述莊、儒相應之理」之說，說明似不充分，但此結論卻是可以成立的，因為內七篇本就是《莊子》粹言，如要論證莊儒同門，勢必要在內篇進行完整的思想詮釋。

從「注莊特色」來看，黃紅兵提出沈一貫部分繼承宋元莊學主流，強調天賦道德說及道德本體化，一方面批評《莊子》之性是人心，而自家之性是孟子的性善，另一方面他於〈大宗師第六〉提出「禮生於道，道出於天」，使儒家的人道具有本體論傾向（2010：94）。黃氏後段論述可能有待商榷，如見引文：

禮生於道，道出於天，人各有相生相愛之情，故死而有號踊哭泣、弔唁祔奠之禮，及察其初，而生無所生，愛無所愛，故天不以秋落為殺，物不以霜雪為厲，人有形，則有敝，有新，則有□，故萬代相迭，事理之常，斯則天人之際，性命之初，禮所從出之論也。〈大宗師第六〉

我們認為，此處沈一貫並非「使儒家的人道具有本體論傾向」。這裡突出的特色，精確來說，是其重視禮，將禮作為道的必然派生之物，世俗之儀禮乃為事理之常，具有等同於天的合理性。

其次，針對沈一貫莊學「思想內涵」，熊鐵基等歸納出三點：（一）《莊子》的禮義論得自老子，是道德之遞次之失，而沈氏認為孔子之仁義即道德；（二）孔學乃心性有別，而《莊子》所言之性皆心也；（三）《莊子》之道體與佛老不同，是「無窮」之意，儒家之道體也有無窮之意，但宗旨是落在夫婦人倫之間（2003：499-501）。

最後，針對「關涉應帝王研究」部份，熊鐵基等認為，沈一貫注解《莊子》

的內聖是內在充滿盛德，〈應帝王〉作為外王之論述，相較於〈大宗師〉，增加積極性的作用，無心而任化者默應帝王之道，內聖與外王完全統一，但《莊子》偏重內聖之德的養成，處世以不得已而為之，在其思想中外王之道無不備舉，以無為而無不為的方式還世於容成栗陸之上（2003：507-508、511）。方勇則認為，沈一貫吸收陸西星「莊子為老子注疏」的學術論點，客觀上從徵引前注的詞語看來，以郭象最多，自覺吸納了其本體論哲學的獨化論（2008：509）。惟此說尚待進一步深化，因為持平而論，沈氏具名徵引郭象與李元卓注語之處，約略等同。又如見《莊子通》闡釋「獨化」一詞者，有〈齊物論第二〉「萬類參差無非獨化」、「彼蛇蛻舊皮蝸出新甲盡獨化而生者」及「何用樂生而憂死是此而非彼奄然獨化而理盡矣」；〈人間世第四〉「不齊之心以歸之於大齊，入寂反虛冥符獨化」；〈寓言第二十七〉「吾亦獨化者耳豈待形哉」、「稱代然則火日者，非吾之所待而獨化者」、「吾以無待者也猶能獨化况乎，形以有待者也，而豈不獨化邪？」其中〈齊物論第二〉及〈寓言第二十七〉均是於注解「眾罔問於景」一段出現。因此，強調沈一貫是以「獨化」來理解「無所待」，自無疑義，唯若要說其吸收郭象獨化論作為本體論依據，尚須進一步論證（唯此論證工作與本文研究範圍較無直接相關）。

總括來看，沈一貫的「應帝王」的確受到郭象影響，至於政治思想實質內容的關聯性，或許比較偏向《易傳》論點，此部分將於研究中討論。

第二章 《南華真經副墨》之「應帝王」

柳存仁曾提出，明代思想曾受道教相當深刻的影響，若剝析當代儒家思想領袖外貌，而逼視其思想歷程和構成論述最後的判斷線索，特別是修身工夫，很容易發現其有濃厚的道教成分和佛教禪宗氣息在內（1991：815）。此說法相當具有啟發意義，如見王陽明之論，的確不乏精、氣、神等典型道教語彙：⁵⁴

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而謂之精，安可形象方斫求哉？真陰之精，即真陽之氣之母，真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也；苟吾良知之說明，即凡若此類，皆可以不言而喻；不然，則如來書所云三關、七返、九還之屬，尚有無窮可疑者也。《傳習錄·卷中答陸原靜書》

明代思想境域處處可見道教思想特色，那麼研究明代《莊子》注本，自然不能忽視道教是如何由老莊學說得到思想泉源，反再利用道教觀點進行詮釋《莊子》的現象。例如，程以寧在《南華真經注疏》序言即說：「時潛心南華，癸酉春，頓悟其為丹經之祖，鯤魚即丹經之水虎，鵬鳥即丹經之火龍，二語參破，一部南華莫不迎刃而解。」實凸顯晚明部分道教丹家對《莊子》的看法，而我們所要探討的，即是當中代表性人物—陸西星的《莊子》注本。

和多數士人一樣，《莊子》對陸西星來說，是精神憑藉，⁵⁵但注莊可能不僅是基於一己樂趣，或是身為知識份子閒綴的雅興之作。其從子陸律作《南華真經副墨》序道：「先生逍遙若鯤鵬，怒揚若戲蝶，直悟性靈，不假言詮，非註南華，註先生也；自聞自見，自煖自寒，自飲自知，又烏知南華註先生耶？先生註南華

⁵⁴ 秦家懿也指出王陽明對佛道二家之觀念與包容，是明代推動二家學說與儒學融合之先聲，另舉部分明儒與道教交往的例證，如王畿與佛教為同道中人，亦與道教有往來；羅汝芳奉道士胡宗正為師，練習丹術、長生術等；高攀龍亦甚崇敬道教（1996：284）。

⁵⁵ 即陸西星於《觀音漫錄·卷三》寫道：「酒酣發大叫，天地坐深愁。轉眼時事非，淪謝歸荒丘。夙感南華翁，慰我逍遙遊。鵬有九萬里，安能學蜩鳩。」

耶？」陸西星在九試不第，棄儒掛黃冠，遊於方外之際，巧遇異人，將所習得之微言輿論筆藏於卷中。⁵⁶作為一個體道者、述道者乃至行道者，《莊子》一書所言種種，既是其真性情的體現，亦是生命鮮活的映照。《莊子》一方面填補了陸西星心靈空虛的消極面，但在積極「立言」的角度看來，注莊在其個人學術思想著述歷程中，有著不得不為的企圖在。所謂「企圖」，即如郭啟傳認為，因丹經不易發揮精微的心性修養論，因此陸西星必須找出適合發揮注解丹經時無暇顧及的心性工夫層面的著作，道家經典中，《莊子》是最適合的題材（1988：45）。此處涉及細部義理探討暫不深論。若先從整體時代氛圍的角度探討，陸西星注莊，在當代三教合流的趨勢下，凸顯了何種特質？

首先，就個人學養來看，陸西星飽覽群書，融貫三教。萬起型在《方壺外史》序稱他「先生四世知修，學通三教」；又據該書所載之像贊，論其著學「三教闡明，直窺堂奧」、「潛心二氏，身寄儒者。道見身隱，調高和寡。若為仙也，若為禪也」，這樣的學思特質，使《南華真經副墨》乍看確實具有晚明三教合流特徵，其於部分章句解釋上指出儒道釋概念相通之處。即便如此，黃紅兵亦指出，陸西星注莊雖揉雜儒家思想，但「基本上站在道釋二家而不站在儒家的立場解莊，這本身是對正統的儒家思想自覺或不自覺的反叛」（2009：40）。黃氏此類說詞，或許是基於一般通見，認為晚明思潮具有鄙棄儒家文化的特色。⁵⁷

但我們認為，談「反叛」或許言之過重，至少沒有足夠的證據可以支持，陸

⁵⁶ 本文引用《方壺外史》文字，均出自盛克琦編校版本，此版本共分上下兩冊，並冠以卷、集、題名。原《方壺外史》共八卷，收書十五種，盛氏另續編四卷。本章引用出處如下：〈老子道德經玄覽〉出於上冊第二卷坤字集；〈玄膚論〉、〈金丹大旨圖〉出於下冊第八卷未字集。又為行文簡便，本章所引用《南華真經副墨》內容，僅標注篇名，併此陳明。

據《重修興化縣志·文苑傳》載陸西星「輒悟性與天道之旨，為名諸生，九試不遇，遂棄儒服，冠黃冠，為方外遊，數遇異人，授真訣，乃纂仙釋書數十種。」另《呂祖年譜海山奇遇》記載「嘉靖丁未，以因緣得遇呂祖于北海之草堂，……賜以玄醴，慰以甘言。……以上乘之道勉進潛虛，並授以結胎之歌，入室之旨，……微言輿論，動盈卷帙，筆而藏之。」以上引文出自《方壺外史》上冊「陸西星真人傳」。

⁵⁷ 即陳建華所談，晚明思想史是「一個反儒文化斷層」（1987：294）。又如龔鵬程指出，「明後期的文學解放思潮深刻揭露了所謂『政刑禮德』及封建政治與封建道德的反人道的本質。」此類論述充斥在各式晚明文學史及思想史的研究中（2005：20）。

西星不以儒解莊，乃是來自拒斥儒家的心理。雖此，原則上我們也同意，陸西星並非有意將《南華真經副墨》作為三教思想的載體。另外，其也不認為三教內涵全然無別，他在〈金丹大旨圖·先天無極之圖〉下說明「三教聖人同一宗旨，但作用不同，故有三者之別耳」，又如以〈老子道德經玄覽·三十八章〉解為例，其提出「老聖之學，主於先天，徹性命之根原；吾儒之學，起於後天，為經世之大典。性中仁義，自後天已發者而言。」在這個層次上看來，陸西星對於三教根本義上的分判，一向是清楚的，其所思考老莊道學的根本，乃無情無識、絕聖棄知，是先天復樸的道；儒家所認識的道，起於後天，是陰陽剛柔對立因素的變化總規則，基本上具有可得確定的經驗涵義，兩者有所區隔。《南華真經副墨》中同時出現三教的概念詞彙，或許只是一種當代流行的「表面現象」，或者說，是陸西星廣納多重思想的展現。細究之下，其莊學思想，道釋兩家的特色相對明顯，這是《四庫全書總目提要·卷一四七》點出該書「大旨謂南華祖述道德，又即佛氏不二法門。蓋欲合老、釋為一家」的結論。

再者，從著作上說，陸西星「若仙若禪」，涉獵領域橫跨丹道與佛學，《方壺外史》序言直陳其「洞曉陰陽，深達造化，發群經之奧，揭千聖之傳，修玄之正脈，度世之慈航也。」又反觀其著作中似無詮解儒家經典的作品，⁵⁸陸西星借道批儒的論述亦有之。⁵⁹持平而論，其的確對道、釋兩家投以更多的關注。依此觀點，我們也發現《南華真經副墨》雖多處援引儒家思想質素，⁶⁰但陸西星的《莊子》詮釋，似主要將其作為佛、道兩教聯繫橋樑。其所展現出的莊學風貌，亦融

⁵⁸ 據《明史·卷九十八》所錄：「陸長庚，老子元覽二卷、南華副墨八卷、陰符經測疏一卷、周易參同契測疏一卷、金丹就正篇一卷、張紫陽金丹四百字測疏一卷、方壺外史八卷、……陸長庚，楞嚴述旨十卷」（按：元應做玄）。

⁵⁹ 例如《老子道德經玄覽》序言「且夫道有升降，政由俗易，儒者不知變通，醉心顛蒙，直欲推其說，以成清淨寧一之化，不亦難矣！夫絕聖棄智，絕仁棄義，堯舜不能以治天下，況後世乎！」

⁶⁰ 特別是《孟子》。諸如〈齊物論第二〉：「孟子亦言：『知者，行所無事』，無事，非閑閑乎？」；〈應帝王第七〉：「而孟子之書亦云：『大人者，不失其赤子之心。』三教聖賢同一宗旨。」；〈繕性第十六〉題解：「『以恬養知』是其主意。說到世道交喪，聖人之德隱，遂將隱字生下許多意思，與孟子『所性分定，大行不加，窮居不損』意同」；〈庚桑楚第二十三〉：「能，即孟子所謂『良能』。物有萬不齊，皆謂之蟲。惟蟲能蟲，謂能不失其本性也」等。

會佛學與老學，凸顯晚明部分內丹家倡導「仙佛合宗」⁶¹的企圖，或許正如李瑞振說，「《南華真經副墨》成為陸西星從內丹學轉向佛學的分水嶺」(2012: 62)，由於其關注在道、佛兩家的融會與統一上，因而相對來看，在《南華真經副墨》中的三教思想成分，儒家相較道釋兩家，淡化了平等對位溝通的角色；此仙佛合宗的立場，則進一步影響「應帝王」的整體樣態。

第一節 「應帝王」思想定位

在逐一分析《南華真經副墨》「應帝王」思想前，先勾勒出陸西星對《莊子》思想的概括性理解，包括其將《莊子》宗源指向《老子》思想，且與佛學義理有所會通之處。

壹 莊學定位—《莊子》會通《老子》及佛門

一、莊與老

以莊老同宗的角度來說，陸西星在《南華真經副墨》序言提出，「《南華》者，《道德經》之註疏也。」亦在〈讀南華真經雜說〉中指明，「南華經分明是道德經註述。欲讀南華，先須讀道德經，大要識其立言宗旨。」亦即，就其觀察，《莊子》「一字一義祖述道德」，其有所本，皆可指向老子的思想根源。

那麼莊、老書的共同宗旨又為何？〈讀南華真經雜說〉提出兩者的共通點是「『通於道而合於德，退仁義而賓禮樂，古之至人其心有所定矣。』則二書之宗旨也。」陸西星認為老莊思想均基於對仁義禮樂的反省，而要人與道德通合。此論是其〈老子道德經玄覽·三十八章〉上說「老子欲人返本，故先道德」的延伸，兩相對照，陸西星此處說「通道合德」、「退仁義擯禮樂」，又說「返本」，似透過回返復歸意識，將老莊思想在根源上連繫起來。

⁶¹ 此處論點，乃據陳永革在探討晚明佛道性命之辨的思想史效應時，舉出陸西星透過「不知性安知命」等說，調和佛道性命之說，另以轉情歸性的修證理路，闡明內丹修道與佛教見性之間的共通之處。陸西星是延續古有「援佛入道」之說，進而倡導「仙佛合宗」之內丹家(2002: 21)。

老莊同宗乃是承襲道家道教一貫系絡的理解，更有探究價值的，應是陸西星針對莊子與佛教互通的論點。



二、莊與釋

經吾人歸納，陸西星提出《莊子》與佛學的聯繫，應可從兩處切入。

(一) 妙徼同玄，實大乘之秘旨

首先，陸西星於《南華真經副墨》序言提出，「震旦之有南華，竺西之貝典也。貝典專譚實相，而此則兼之命宗，蓋妙竅同玄，實大乘之秘旨。」⁶²所謂「實相」是指萬有本體之語，「曰法性，曰真如，曰實相，其體同一也。就其為萬法體性之義言之，則為法性；就其體真實常住之義言之，則為真如；就此真實常住為萬法實相之義言之，則為實相。」⁶³

以佛教義理而言，世俗所認識的一切均為假相，唯有擺脫世俗認識，才能顯示諸法常住不變的真實相狀。在這個層次上，莊與佛的關係，是要超越一般世俗的執見與認識，而掌握本然的真實。只不過在這所謂本然的真實上，《莊子》乃至於道家一路的探討基礎，乃存在著「本根」思維。所謂本根，依吾人理解，偏向林俊宏對「道」的定義，是「獨立而超越的非實體存有」(1999：179)；陸西星也很清楚的指出「道」的本根義：

本根者道也，道無往而不在，故六合雖大而此道不離於其內，秋毫為小而其體必待而後成，萬物得此則浮沉上下、日新又新而不已，造化得此則陰陽四時各得其序而不愆，惛然若亡也而實存，油然不形也而自神，萬物自生自畜自養自育而不知誰之所為。〈知北遊第二十二〉

反觀佛教，其講求體悟緣起性空，法界以緣起為宗，其實本空，「本根」與「本空」之間概念上仍有相當的鴻溝。是以，雖然莊佛皆求掌握本然真實，但是所謂

⁶² 本文所引用由蔣門馬點校之《南華真經副墨》作「妙竅同玄」，如採《老子道德經玄覽·一章》及《道德經》原文，疑應改作「妙徼同玄」。以下俱以「妙徼同玄」稱說及理解之。

⁶³ 詳參丁福保《佛學大辭典》「實相」詞條。

終極價值所歸之處，仍是不同。陸西星似乎有意無意的忽略其中的差異性，何以如此？可能與其欲「以道攝佛」的企圖有關。

再者，序言提出《南華經》「兼之命宗」之說，其「命宗」應是指「性命的根宗」，顯見陸西星認為，《莊子》除了講求實相之外，也談性命之學。何謂性命？簡單的說「道家者流，謂己為性命雙修，……彼蓋以神為性，氣為命，神凝氣而結成丹，名曰性命雙修」。⁶⁴陸西星在〈讀南華真經雜說〉闡明，「學問只一個究竟性命是切己的經綸，變理皆其應跡有為之法，幻妄不常。……一部南華，歸究到此，有為事相皆粗跡也。」明白指出，學問終究只是在體悟切己相關的性命之學而已。

張學智認為，所謂的「性與命」，在陸西星看來，是「道與器」的關係，二者不可截然而分，其反對將道教分為性宗和命宗，也不贊成以佛教為性宗，以道教為命宗的看法（2000：678）。依此，如見其〈玄膚論·性命論〉：

何謂性？何謂命？曰：性者，萬物一源；命者，己所自立。……性，命所主也，命，性所乘也。今之論者，類以性命分宗，而不知道器相乘，有無相因，虛實相生，有不可歧而二者。故性則神也，命則精與氣也；性則無極也，命則太極也。

或言釋氏了性，道家了命。非通論也。夫佛無我相，破貪著之見也；道言守母，貴無名之始也。不知性安知命耶？既知命矣，性可遺耶？故論性而不淪於空，命在其中矣；守母而復歸於樸，性在其中矣。是謂了命關於性也，是謂形神俱妙與道合真也。

陸西星認為，《莊子》所論，是了命於性，不淪於空之學；亦是順理應跡，是不得不的有為。有為事相既然皆是粗跡，相對於有為的「無為」即是宗本：

是故從無而入有，則造化生焉；推情而合性，則聖功出焉。斯之謂性，斯之

⁶⁴ 此為晚明雲棲株宏大師於《正訛集·性命雙修》中所論，轉引自陳永革，2002：18。

謂命，斯之謂一，斯之謂道德也。無為之治也，不爭之善也，居下之利也，
靜正之勝也，言言一旨，皆作是觀。是謂妙微同玄，聖修之極耳。〈老子道
德經玄覽〉序



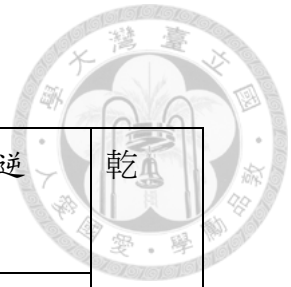
承上引文，如再追溯前述陸西星強調「妙微同玄，實大乘之秘旨」的說法，顯現其不僅認為《莊子》與性命之學修戚相關，亦是將大乘佛教開一切智的教法，也歸於「聖修」。那麼，陸西星所理解的「聖修」為何？見〈老子道德經玄覽·一章〉說：

《經》云：「載營魄抱一，能無離乎？」作是觀者，方為合妙。……千聖傳心，惟此二語，所謂性命雙修，聖凡同證。……何謂觀妙？曰：復歸渾沌潛天地。何謂觀微？曰：劈破鴻濛運坎離。……玄者，幽深微妙不可測識之稱。夫觀妙則既玄矣，而觀微則又玄也，玄之又玄，則性在是，而命亦在是。順修而生人生物也，逆修而成聖成真也。

抱元守一，逆修回返先天的成真、成聖之道，原是內丹家著論的核心。我們認為，由「觀妙」、「觀微」、「玄之又玄，性命在是」的論點，說明這裡的「聖修」，就是陸西星提出「金液煉形，玉液煉己」的金丹大旨。見其〈玄膚論·金液玉液論〉說，「夫道者，性命兼修，形神俱妙者也。……玉煉，則無為之道也；金煉，則有為之術也。自無為而有為，有為之後，而復返于無為，則性命之理得，而聖修之能事畢矣。」⁶⁵ 即不難發現，陸西星仍強調內丹學思想。

⁶⁵ 於《南華真經副墨》中，「聖修」可能有著更高層次的討論空間，〈天下第三十二〉說「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，調以無為為體，以有為為用，此則聖修之能事能舉之者，非聖而何？故謂之曰聖人。」於此，聖修可能就不僅是內丹修煉成真成聖之意，雖然在陸西星思考中，這或許是一即二、二即一的問題。

表：陸西星丹道概念表



性	先天	天賦 之性	元神	性	靜	無	陽	逆	乾
	後天	氣質 之性	識神	情	動	有	陰	順	
	心、神、離、火、汞								
命	先天	道氣 之命	元氣	真	陰	逆			坤
	後天	天數 之命	呼吸 氣	假	陽	順			
	身、形、坎、水、鉛								

資料來源：摘引自盧國龍「內丹學範疇體系表」(2001：87)；本研究改繪

盧國龍認為，內丹道強調道與術並重，道以自然主義天道觀為本，雜以陰陽五行及《易》學概念；術則以各種內修方法為本，並採各種精氣養生方法，關注的是道與術如何緊密結合運用的問題(1997：11)。而陸西星的企圖很清楚，是要發揮「修丹與造化同途」的原理，在本體，也就是道的層次上，擴大論述空間，陸西星結合老莊與佛的概念相似之處，甚至三教都是同一宗旨；但在術的層次，仍回歸到內丹家的本色，從其將「妙徼同玄」作為莊佛的聯繫看來，陸西星雖倡仙佛同宗，但立場還是清楚的以道家思維為主體進行涵攝。再見兩處論述：

蓋先天混元真乙之炁，為生天生地、生人生物之根方。其未有動機，故溟溟無光，聲臭俱泯，謂之無極。在人則至靜無感，寂然不動者當之。而佛氏所謂真空，儒者所謂未發，亦不外是《老子》云「常無欲以觀其妙」；《易·繫辭》云「聖人以此洗心退藏於密」；《圓覺經》云「惟取極靜由靜力」。

故永斷煩惱，競究成就，不起於坐，便入涅槃。三教聖人同一宗旨，但作用不同。〈金丹大旨圖·先天無極之圖〉

聖賢喫緊為人，往往立教以返還歸復為本，《老子》云，「復歸於嬰兒」，「復歸於無極」，「復歸於樸」蓋謂是也。而孟子之書亦云：「大人者，不失其赤子之心」三教聖賢同一宗旨。莊子南華三十二篇，篇篇皆以自然為宗，以復歸於樸為主。〈應帝王第七〉

兩相參照之下，即可知陸西星認為三教聖人同一宗旨，即是要教人返還歸復於先天無極，透徹明白性命之理。在這個基礎上，莊佛都是透過聖修來達成，只是佛教隱而不宣罷了（即《南華真經副墨》序言說大乘「秘」旨）。至於聖修的作為，玄門提倡的是克己去私之內煉，到臨爐採藥、取坎填離、採鉛伏汞種種修煉過程。

66

（二）不二法門

莊佛除在「聖修」的層次上互通外，陸西星〈讀南華真經雜說〉亦論及，「南華宗旨，不二法門也。但見有名相分別，心便不喜，以為鑿竅渾沌。」所謂「不二法門」，可見《大乘義章·卷一》載「言不二者，無異之謂也，即是經中一實義也。一實之理，妙寂離相，如如平等，亡於彼此，故云不二。」又《十二門論疏·卷上》曰：「淨名以理為門，一道清淨，故稱不二。真極可軌，所以云法。至妙虛通，故云門。」⁶⁷從以上佛教義理解釋，可見其認為《莊子》的宗旨與佛教中所談，能直見聖道，超越相對，體悟一切絕對、平等真理的教法，亦有相合之處。

由「不二法門」的線索，如再進一步分析，可見陸西星亦觀察到莊佛的認識

⁶⁶ 詳參〈玄膚論·金液玉液論〉「夫煉性者，損之又損，克去己私，務使溫潤貞純，與玉比德，則己之內煉熟矣。內煉既熟，然後可以臨爐採藥，而行一時半刻之功。及夫時至機動，則取坎填離，采鉛伏汞。而坎中一畫之陽，乃先天乾金也，謂之金液。以之煉形，則體化純陽，而形骸為之永固，一如金之堅剛而不壞矣。故曰金煉玉煉。」

⁶⁷ 詳參丁福保《佛學大辭典》「不二法門」、「不二」詞條。

論和語言哲學有相通之處。何以見得？如參《維摩羅詰經文疏·卷第二十六》，文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為人不二法門。」後載文殊師利問維摩詰：「何等是菩薩入不二法門時」，維摩詰默然無言，文殊師利讚嘆曰：「善哉善哉，乃至無有文字語言，是真入不二法門。」此處既說「無有文字語言，是真入不二法門」，而陸西星在《南華真經副墨》序言談莊佛相契處時亦指出，「若乃斷言語，絕名相，混溟茫沕，迥出思議之表，則竺乾先生譚之西方，未始相襲也，而符契若合。」由此看來，這裡所架構莊佛的聯繫，是基於對於語言與現象之間的根本認識。

自《道德經·一章》中所論「道可道，非常道。名可名，非常名。」其中「道不可言」的態度，成了道家一貫的態度，⁶⁸而《莊子》在〈知北遊〉藉無始之口說「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。」又〈則陽〉暢論「言與默」的關係，其實是提出純粹語言與客觀存在物能否完全對應的質疑。如見陸西星解此段義理：

以我觀之，其本也往而無窮，其末也來而無止，只在一箇無窮無止上定得造化，……萬物得之，與之同理，故往亦無所窮，來亦無所止。以是知造化之妙，說無則得，說莫為、或使則不得。何者？言莫為、或使者，其立言之本旨，始終要在物上見道，不知觀道之人不隨其所廢、不緣其所起，……道不可有，有則沉著於名相，又自有上說歸於無，則有無俱落邊見，……又恐人落於言筌，只在有言無言上理會，急掃一句：道，物之極，言默不足以載。……既不要有言，又不要無言，然則如何而可？在非言非默上，自有極處。此段

⁶⁸ 如林安梧認為，道家哲學強調的正是一個徹底拆解名言概念而成就的一場域的、處所的哲學（2006：47），林氏所謂的「場域、處所」是從存有的根源來論述的；而朱喆進一步說，在先秦道家哲學中，「道」與「言」的問題，是道家語言哲學的核心問題（2001：48）。此處再略舉數例言之，如《文子·微明》「夫道不可聞，聞而非也，道不可見，見而非也，道不可言，言而非也，孰知形之不形者乎！故「天下皆知善之為善也，斯不善矣！知者不言，言者不知。」或《關尹子·一字》「非有道不可言，不可言即道；非有道不可思，不可思即道。……言之如吹影，思之如鑿塵，聖智造迷，鬼神不識。惟不可為，不可致，不可測，不可分。故曰天、曰命、曰神、曰玄；合曰道。」皆為例證。

大類禪語，故予嘗言：南華經，中國之佛經也。〈則陽第二十五〉

陸西星提出，對於語言，《莊子》認為不論言「或使」或「莫為」終究是「在物上見道」，是「滯於物」。造化具有無窮之妙，不論是「言」或「默」都不能「窮道與物之極」，離開言默才能求道，也就是必須「暫棄語言而又不離語言」，如此一來，語言方不會成為割裂道的工具。在道與言，或說是在語言及認識的關係上，莊與佛有相當的共通點可資對照。

（三）小結

從以上探討，陸西星對《莊子》於老與釋中的定位，可以分為兩部分說明。

首先，在思想源流，陸西星重新定位老莊關係，對於形上的道、氣論及生化等義，乃至於理想統治者所應具備的德性，兩者具有共通性，並相互引釋，進一步暗藉〈老子道德經玄覽〉所闡發的丹道作為個人煉養的基礎，在心性論的具體實踐上，是以丹法做為依歸。

其次，在旁流會通，於心性論及知識論上，陸西星疏通莊佛的對話空間，以「煉性還虛」，還復個人本來真性的之性本論出發，再以不言、無我相、直觀乃至轉妄證真等修證歷程串連擴充「應帝王」的豐富性。不過在佛教「緣起」與道家「本根」思想根本預設差異上，陸西星似乎並未舉出在此基礎上，能會仙佛於一宗的合理論述。

《南華真經副墨》以莊承老，思想互相可引鑑探討；而陸西星援用佛法概念進行莊與佛的會通論述，主要在立教宗旨與心性、認識論層次上，至於在身體觀及工夫論，其緊密把握住與道同體，修聖還真的思維。

貳 「應帝王」中心思想

《南華真經副墨》的「應帝王」思想，圍繞著無為自然概念展開。

陸西星在〈應帝王第七〉篇末作亂辭「無為自然，以應帝王」是其對「應帝王」義理的總結，並以與題解首尾呼應：「老子云：『王法天，天法道，道法自然。』」

此篇以『應帝王』名者，言帝王之治天下，其與道相應如此。」又〈天地第十二〉說「其所論聖德聖治，一以無為自然為宗」，皆強調無為自然概念的重要性。

陸西星既然將「應帝王」歸向效法天道自然上，那麼「道法自然」之真諦何在？〈老子道德經玄覽·二十五章〉有云：

天地者，道之所生，故天大、地大。王者體道以參於天地者，故王亦大。域中有四大，而王居其一焉，然亦豈以其肆然於民物之上而遂謂之大焉已哉！以有道焉耳。故王者厚德以載物，安貞以應地，有法地之義焉。……道則自本自根，無所法也，自然而已……。夫語天地而歸之道，語道而歸之自然，則王者之法地，乃所以法天法道，而法其自然也歟！

王者之所以能成其大，不因其肆意凌駕於生民萬物之上而謂之大，是因其體道厚德。陸西星所謂「道」者，即是任自然，是天之所為，而非人有意為之。〈大宗師第六〉有言，「道者，自然而已，乃天所為，故老子云：『天法道，道法自然。』」知天之所為之自然也，而不以人為參之，斯得謂知之盛也。」

以人合天，知天順天謂之自然。陸西星所謂的「自然」，引申於帝王治道，則是凸顯了「虛靜」義並與「無為」對舉。〈天道第十三〉一段說得很清楚：

虛靜恬淡寂寞無為，此靜之意義也，天地取准焉，……天地帝王之德一「靜而無為」盡之矣。無為者，能靜能應，常應常靜，而常俞俞，俞俞也者，愉愉也。俞俞則憂患不能入，外患不戕，故精神豫而年壽長也。……夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也，本謂本根，言天地萬物皆從虛靜而生。

把「靜而無為」做為帝王之德的總括，是來自對天地自然的觀察，這接連著上述「王者法地」論點的延伸，因為地為萬物賴之以生，且是風雷水火等躁動之物必然歸藏所在，帝王所法者，乃是地象的持重安靜，不知居靜，則易輕浮狂躁，因而勞形搖精，元神凋弊，⁶⁹如果能靜能應，外患不擾，方可保精衛神。

⁶⁹ 詳參〈老子道德經玄覽·二十六章〉「故夫厚重莫如地，而萬物皆承藉以有生；安靜莫如地，

要強調的是，此一「靜」意並非死寂，順著無極與太極有分卻無別的理解，動與靜、有為與無為，本不是兩相互斥排拒關係，而是相即相離的概念，〈在宥第十一〉說「恐人截然分『有』『無』為兩段，將箇所謂無為者一切淪於幻空，則是大人之教為『說斷滅相』矣。蓋有無、道器、本不相離，無是有中之無，有是無中之有」即顯此意。

因此，陸西星將無為自然作為理解「應帝王」的首要之義，其實是透過對道化生歷程的理解，發揮部分即全體，一即一切的「化」義作為治道的根本：

何謂藏天下於天下？天下不一者物，至一者理。藏天下於天下者，知其理之一也；而一以自然付之，使物各得其自然，則是以天下之理藏天下之物，而我之理又藏於天下之中，故皆不得其所遜。此便是以其一者一其不一者，蓋一者，真實之理也；不一者，虛幻之形也。……一化，即萬化也。大宗師執此一者以為化樞，故曰一化。〈大宗師第六〉

這樣的思考套用到聖人與民的關係，即順勢推導出黃老派中的「因」，強調「不可不易」，但陸西星又融合儒家思想的「中」，有日進而上推致極的含意在，也肯定了「有」，但「有」必然在無為之下，其依然堅守道家先道後德，仁義禮再次之的立場：

萬物雖賤，莫非樸散之器，聖人備物以致用，可不任乎？兆民雖卑，莫非我之一體，聖人厚下以安宅，可不因乎？事雖微賤，然皆分之當為者，不為可乎？……至於德也、道也、天也，皆形而上者，本不容於有為，然而無為之道，有作為基，不可以不為也。故德則中矣，而不可以不高也。中謂中庸。中而高焉，則日進以崇德矣。道則一矣，而不可以不易也。一，謂不分。一而易焉，則變易以從道矣。天則神矣，而不可以不為也。神，謂莫測。神而

而凡水火風雷躁動之物，未有不歸藏於地者。世人不知持重居靜之學，輕浮狂躁以勞其形，以搖其精，元神凋喪，而大命隨之，非道遠人，人自遠於道也。故知道者，效法乎地，以持重安靜為本焉。」

為焉，則盡人以合天矣。〈在宥第十一〉

在明人的思考中，君主即聖人，只是異稱而已。⁷⁰帝王作為體道者及至上的統治者，一向受到最高標準的檢驗。以無為自然為「應帝王」思想指歸，加上陸西星提出「兆民為君之一體」之說，「應帝王」中心思想可分三個層面小結之。

第一，從道的自然義而言。聖人法地法天而任自然，任自然即有「因」及「化」之意，因物付物，使物各得其自然。〈齊物論第二〉說「道者，自然而然。因是而不知其所以然，則忘物忘我，渾然通而為一，夫是以謂之曰道。」能因則能忘，才能達到無我之境，無我無物，通而為一，此時的無我自然是不測的。〈應帝王第七〉說「虛而委蛇，不知誰何。蓋不惟杜機不動，連機亦無，順化自然，委委蛇蛇不可名狀。故因以為頹靡，因以為波流，捉摸不定而走也」自然是徹底的與大化融為一體，虛己順之而不可名狀。

第二，從道的無為義而言。聖人要能知「有無合一之妙」，這個「妙」即有不滯有無之意。〈老子道德經玄覽·三十七章〉說「其無為也，非頑空斷滅之謂也，能靜能應，道之所以不淪於無也。其無不為也，非逐末忘本之謂也，常應能靜，道之所以不滯於有也。」道兼備有無，滯有滯無皆非得道，即是要能因，能不滯，聖人無為之道，乃以有為作基礎，任萬物之自為，亦為所當為。

第三，從君民一體觀而言，無為自然的落實，即是無心無私。〈應帝王第七〉說「豫者，無心而順適之謂。問之不豫，言不能適然於心，而勞勞以治天下為也。游心於淡，無擾雜也。合氣於漠，無聲臭也。……不見其有作為之迹，但順物之自然而已。一無容私焉，則天下自治矣。」對聖君來說，個人的無心無私，不僅能「精神豫而年壽長也」，更是國家得治之象。身國同構本就是其恪遵道家道教宗旨典型的政治思想，國家要得治，必須是君主通過層層的聖修而來，這是心性及修養工夫上的問題，而在陸西星論述中，兩者密不可分。

⁷⁰ 張顯清認為明人對君主的看法，可舉朱元璋說：「朕聞太極之化，天開於子，地闢於丑，位極既定，虛其中而為寰中，而人生於寅。人生滋多，非聖人莫馭，天生君主，為民立命」君主、聖人是二稱而已（2003：1044）。

第二節 「應帝王」概念析論



盧國龍曾說，性與天道的問題，反映中國哲學的根本思考，「天道」，是宇宙自然的固有之理，而「性」，是人性，是人之成其為人的本質（1997：562）。作為一個內丹家，陸西星的關懷是在於宗教性的解脫或回歸上，對於個人與天道的相應上，自然是偏向道教式的詮釋角度。

《南華真經副墨》不是一部純粹談個人如何修煉回返先天道樸的注莊作品，但從「應帝王」所透顯出來的政治思想，其實與《呂氏春秋·卷十七》中所談「治身與治國一理之術也」的黃老學況味是相近的，並可溯源至《道德經·十三章》「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下」無物損其身，乃可寄天下，進而貴身重生，與道通神的思考上。其中，間雜關於氣、本體、理身與治國之間相連繫的論述，是一個以個人身體、生命為本位，透過對於天道的詮釋及理解，展現出以身體對應天道作為政治思考。

壹 先天無極之「道」與德性之「知」

賴錫三指出，內丹之道重在身心修煉和宗教解脫，但一套性命生死實踐超脫之學，必然有其形上學結構作為終極關懷的世界觀基礎（2006：106）。這個基礎，即是「道」。

「道」作為老莊學的根本認識，陸西星於〈讀南華真經雜說〉解釋，「看《莊》、《老》書，先要認道德二字，道者，先天道樸，無名無相，所謂『無名天地之始』。德則物得以生，本然之體，一而不分。大要在人不起情識，墮支黜聰，絕聖棄知，則復歸於樸，而道其在是矣。」這裡點出「無名天地之始」為引，陸西星於〈老子道德經玄覽·一章〉解釋：

聖人于有為名相之中，而教人以歸復真常之道焉。然是名也，推之於前，則無名者為天地之始；引之於後，則有名者為萬物之母。何以故？有有名，必有無名者以主之，而無名者，即不可道之道也。道為生天生地之根，故曰「無

名天地之始」。

〈老子道德經玄覽·一章〉再說「始即道也，天地人物即名也。」道必然在名、在天地人物之先，而無名的概念相對於有為名相，乃是真常之道。無名的意涵，據〈老子道德經玄覽·一章〉解釋是「不落方體，不屬指擬」，所以不可言說，而不落有形是為了確保恆久不易，因為天地有劫壞，而萬物有生滅，如執其形而名稱之，則不能無窮，不如體認天地本無聲無臭，而萬物證得無所來去的真如之性，則天地萬物可同於道，即得真常不變。⁷¹

陸西星對於先天、後天的區別意識是清楚的，並藉由判教之論，試圖廓清道的概念範疇。他認為世儒將無極和太極混為一談，是不瞭解道生一、一生二的道理，一二三皆是名數，一是「渾沌未判，體具未分」，而未始有一之先，即是《莊子》所謂的「太初有無無，有無名」，謂之無極。⁷²此見解與儒家對道的定義有所不同，誠如賴錫三所言，《易傳》所強調的「一陰一陽之謂道」，是就陰陽互藏以生人生物來言道，而對內丹家而言，真正的道是陰陽未分前的本體狀態，即在於太極和無極（2006：90）。「太初有無無，有無名」來自〈天地〉中「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形」之說，陸西星於〈天地第十二〉表明，此為「究極性命根宗，而示人以返還歸復之要」的道理：

有箇有，定有箇無。有箇無，定有箇無無者以主張於溟滓之先。有自無生，無與有對，此之一有對彼一無，即彼對無之有，已自成箇一了，故曰「一之所起」。一既起矣，寧無所謂一而未形者乎？一而未形，即上所謂無始之無

⁷¹ 詳參〈老子道德經玄覽·一章〉「如執天地之形而名天地，則天地雖曰至大，會有劫壞而不可常。惟曰『上天之載，無聲無臭』，以是而名天地，則道不變，天地亦不變，斯得名真常之天地矣。執萬物之形而名萬物，則萬物雖曰無窮，終有生滅而不可常。惟曰『真如之性，無所從來，亦無所去』，以是而名萬物，則道不變，萬物亦不變，斯得名真常之萬物矣。」此處陸西星採《詩經》及《金剛般若波羅蜜經》兩義擴充無名的內涵。從另一個角度看，此解已然涵蓋儒道釋三家的本體論。

⁷² 詳參〈老子道德經玄覽·四十二章〉「世儒不知此理，遂以無極太極合而為一，而曰非太極之上復有無極，是徒知一之生二，而不知道之生一，得其宗而忘其祖也。且夫一二與三，皆落名數，謂之一者，但渾沌而未判，體具而未分耳。不知未始有一之先，必有所以主張綱維之者，莊生所謂：『太初有無無，有無名』，是謂無極。」

無也。此箇無無，物不得不可以為物。〈天地第十二〉

道者，無名無相，根於太極之先。始生一炁，為生天生地、生人生物之根，是謂原始祖炁。至虛至靜，靜極而動，遂分陰陽。陰陽二炁，網緼交通，復合為一，故二而生三。三體重生，萬物乃出。〈老子道德經玄覽·四十二章〉

道在本體的概念上，陸西星體認的「無」有兩義，一是相對於「有」的「無」，另一則是在「有無」之前的「無無」，是絕對意義的無。道在這裡具有一個對終極探尋的「斷」意，無無已是終極，上以道為斷，下亦自道而生。上下之詞只是方便立說，在思考推理的過程中有階段性，但在狀態上卻是一體不分，其雖有「斷」意，但實際上卻是「不斷」讓渡無分的連續性過程。若以形象表示，即陸西星在〈金丹大旨圖·先天無極之圖〉所說「真空本體，清靜圓明」的圓相。

圖：先天無極之圖



資料來源：盛克琦（2010：381）

道在存有的概念上，原始祖炁是先天地生的存有本體，即是太極，而當純然至動、動無動相的先天太極太乙神炁，守藏於玄牝之中，處於至靜、靜無靜相的

「未發」、「處中」或「寂然」等狀態時，則是無極。⁷³換句話說，道根極於太極之先，並非狀態上的實然，而是理論推導所得。

綜上，實不難發現，陸西星所詮釋《莊子》思想的整體形上學結構，基本上是基於老子的道生化論而來。由於儒家對太極與道對應關係的理解眾說紛紜，此處僅舉出沈一貫對照，即可凸顯陸西星所理解的先天無極之道結合道生化論，呈現出何種特質：

表：「道生化論」概念對照表

	道	一	二	三	萬物
符號說	0	1	2	3	
陸西星	無極 (純一之炁 處於未發、 守中、寂然 的狀態)	太極 (純一之炁)	陰陽沖氣	精氣神 (五行)	
沈一貫	無窮	太極 (陰陽合)	太極 (陰陽分)	※	

資料來源：本研究

繼探討陸西星體認之道後，那麼，與先天無極之道所對應的「知」，其又如何詮釋？基於「莊為老注」的立場，陸西星理所當然承襲了道家一貫的見解，誠如林俊宏指出，老莊道家對於知識活動的理解，是放置於如何跳過語言背後的結構所形成的陷阱，不落於一般的思維原則之下，造成人與道的隔離(2001:106)。這是〈應帝王〉首段「齧缺問王倪」即提出的論點。陸西星〈應帝王第七〉說「此

⁷³ 詳參賴錫三，2006：83。另外關於無極太極與老子「道生一」形上結構相互對照者，賴氏認為「無極」相應於「道」，「太極未分陰陽」則相應於「一」，而「一生二」則相應於「太極分陰分陽」，……而太極純一之炁的狀態，就是屬於先天炁，而陰陽沖氣狀態即屬後天氣(2006：86)。

箇知字，乃人之知識分別，鑿渾沌，散大樸，此為最先，故大道忌之。……非人則天也，不出於天則非無為自然可知矣。」為何拒絕知識？陸西星認為「蓋使知入則亦不得謂之自然矣」，知識一起，則與自然產生扞格，然而忌知豈是欲人瞽盲不識一切？

道而昭昭然分別名相，則不得謂之道矣，故曰道昭而不道。……葆光，即滑疑之謂，不知之知也。然謂不知，非茫然一無所知也，以恬養知，藏其知於不知也，故曰葆光。此章，「止其所不知」句最為肯綮。蓋推到未始有始也者，則實無所容吾知處；而藏其知於不知，則是復歸於嬰兒，復歸於無極，復歸於太樸了。〈齊物論第二〉

不知之知則是「止於其所不知」，是「不起識見、不生分別」，⁷⁴對陸西星來說，知識的盡頭止於未始有始，即是無極，即是道。就統治的作為來說，治必涵藏「動」，不「知」又如何能「治」？在知與治的對應上，陸西星提出「德性之知」：

知者，與物為構而生。謨，謀謨，謀生於意識。德性之知則不如是，蓋德性之知有所不知，如赤子之睨然視物而不起於分別，其有所動，又皆不得已而後動者，故不得已而動謂之德，動無非我謂之治，我即釋氏所謂「真我」。治，謂五官效職，百體從令。此便是性之動者，是皆出於自然，而不以一毫人為參之。德與我皆在內，動與治皆在外，其名若相反而實則相順者也。相順，謂外皆順於內。〈庚桑楚第二十三〉

此處的知是不起分別的知，而治必然是要有所動的，動則是不得已而動，動的主體是「真我」，是真實之我，相對於外道凡夫之「妄我」，真我乃具無為、空寂，了無生死大患的超脫智慧。具我德於內，出動治於外，外如順於內，即是符合德性之知的治，治出於天，即〈應帝王第七〉解「非人則天也，不出於天則非無為

⁷⁴ 詳參〈齊物論第二〉「蓋止其所不知者，非若世人所謂不知也；不起識見、不生分別之謂不知也。……至人無已，其於一切世故已解脫之盡。」不起識見、不生分別，就有佛教如如平等的味道，即本文所論，陸西星是透過知作為莊佛溝通的橋樑。

自然可知矣。」反言之，出於天才是無為自然的「天之治」。⁷⁵

泰氏能「一以已為牛者，從人呼馬呼牛，更不分別也」，是理想統治者的型態，是能知情信，知渾沌未分之「道」者。〈大宗師第六〉說「情者，靜之動也。信者，動之符也。」這是「自有欲以觀其微者言之也」，能符應天地動靜，不使分別之知有所入，則是自然，如此，道方得以在個人與天地萬物的變動中同體朗現。相較「德性之知」是不起分別的知，是知而有所不知，陸西星其實是要透過「無知之知」的斂藏順化，進而與虛靜本體相應：

夫惟徇耳目內通而外於心知，常使聰明之德斂藏於內，心知之思屏黜於外，順萬物之感而一以無知之知應之，如是則虛靜之體不為物交所蔽，將見靈明洞煥，與鬼神相通，鬼神來舍，而況於人乎？是則虛心無我，萬物之所由以化也。〈人間世第四〉

對陸西星來說，體道是關於存有的知，個人本身的虛靜之體不被外物所蒙蔽，才能體知真常本體之虛靜。是以能夠以無知之知順萬物之感而應，必須要虛心無我，這種思考顯然也是緊扣著心性修養層面來論說，此亦是一種「無為」。陸西星〈老子道德經玄覽·三十八章〉解「無為者，非頑空斷滅一無所為之謂也，定慧相生，寂照並用，不見其跡，莫知其然，神聖之德也」此處論述觸及正念、定心，見而不見，於此，顯然將焦點指向心的作用層次上談。

貳 「不測」義理與丹道

延續著「知」的概念，統治者具備德性之知，其實是修得「無知之心」，《莊子》以列子學道為喻，展現了「食豕如食人，於事無與親，彫琢復樸，塊然獨以其形立」的人格樣態。簡單的說，這就是一種「忘」：

⁷⁵ 「天之治」的說法，可參〈大宗師第六〉解「夫天者，君也，父也，大宗師也，道也，一也。」又徐復觀指出，《莊子》常以「天」字代替道字的意義，道與莊書中的“天、一、初、根、本”等詞意義相通（2002：3329）。陸西星的「天之治」即同於「道治」，是最終理想的治理狀態。

所以，謂形而上者，即所謂無形無狀者也。所以，則因乎天者也。動止、死生、廢起，則因乎物者也。治人之事者，忘乎物而因忘乎天，其名為忘己，忘己則入於天矣。入於天者，無我無人，渾然與天為一也。然既謂之忘於天矣，而又曰入於天者何？譬之善汭，忘於淵而後能入於淵也，此為聖人也已矣。〈天地第十二〉

〈應帝王第七〉說「有虞氏藏仁以要人，雖得人矣，而未始出於非人。非人則天也」有虞氏之治雖然得人，但從未出自於天；反言之，也就是不入於天之意。而陸西星認為，滌除對物象的執著，要「忘」才能入於天，無我無人而與天為一，是聖治最根本的出發點。

這個「忘」不是「斷滅」，而是「心普萬物而無心，情順萬事而無情」，⁷⁶仍以智慧照見事理，仍有觀照。陸西星顯然著重在此種知與心的關係，他談到滌除自私之知的說詞，實際上要從心性的修煉開始：

剝心者，去其知識之私，而後可以入於自然之道也。〈天地第十二〉

能夠知，則是知是則知道之本體亦虛焉盡之矣。虛的樣子，如鏡之照物，不將不迎；來則應之；過則不留，故曰不藏。至人之心亦復如是……不傷，謂不損本體。〈應帝王第七〉

誠如謝正強提出，在陸西星的內丹體系中，心性的修煉是貫穿內丹修煉全程，無為是煉己，也就是修心煉性，而煉己以致虛守靜為本，即是消除各種妄心妄執（2007：75）。至人之心與道的本體皆是「虛」的樣子，此種「虛」，乍看之下，的確與佛學講究的「空」有所聯繫呼應：

故體道者，原本返始，以致虛守靜為本焉。常觀清靜之中，一物不著，何其

⁷⁶ 詳參〈大宗師第六〉「此箇忘字，與外道所謂『頑空、斷滅』者萬萬不侔。即是一箇『心普萬物而無心，情順萬事而無情』，乃其宗旨。此段言仁義禮樂聰明知慧，對大道而言，皆屬支離竅鑿。」

虛而靜也，少有物焉，虛者實，而靜者撓矣。太虛廓然，片雲橫而障凝。淵泉湛若，微風起而波生。焉能復其本然之體哉？體道君子，時時打疊此心，內者不出，外者不入，使其胸次灑灑，一塵不掛，有以復其天空淵湛之本體，是則可謂致虛之極矣。至虛之極，非守靜之篤者，孰能之哉？《老子道德經玄覽·二十六章》

其結合了致虛守靜之意，說明心體不起風波，使其胸次無牽無掛，就是致虛，方能復歸於靜，乃為入道首要。

綜言之，陸西星應認為心有兩種態樣，外馳攀緣，橫生知見分別者，是妄，是擾神之心；而能具靜觀的明覺之心，則是真心。⁷⁷〈在宥第十一〉說「蓋恬澹素樸者，人之真心也。今之云云，則人之妄心也。然則心有二乎？曰：妄本無體，蓋因真心撓動而後生，如水之有波浪者，然波浪息則還歸本水，妄心滅則徹見真心。」心本無二，真妄相即，這種說詞與佛教轉迷開悟、明心見性的修證十分相似，但並不相同。

陳永革認為，佛教說萬法唯識，萬法從心，是唯心論的本體論運思；而道教主張氣化為道，無形無名，乃至陰陽互濟，大化流行，這是性命二分的宇宙論運思（2002：18-19）。基於此種佛道根本有別的論點，賴錫三進一步也指出，陸西星在心性論的實踐和思想上，雖和儒佛互有交涉，但同中有異，這個差異即是內丹家的心性實踐都和一整套形上學的先天、後天兩層存有論結構密不可分（2008：328）。以上論述著重在「修心」的理論層次；續次將藉由「不測」義理的推衍，可窺見作為道家系絡之一的內丹學說，與儒釋兩家理解《莊子》的顯著不同。

陸西星是內丹家，那麼根據盧國龍說法，內丹心性學的基本立場，係淵源於《易》、《老》的生成論哲學傳統，其旨趣是將對於造化生成之理的認知活動，內

⁷⁷ 詳參〈玄膚論·澄神論〉「夫人神好清，而心擾之；人心好靜，而欲牽之。所謂心者有二焉。擾神之心，乃妄心也；好靜之心，乃真心也。」

化為身心兩方面的體驗活動，以此超越現實生命的侷限，並契合天道（1997：573）。不過賴錫三也澄清，能夠凸顯內丹心性論獨特性所在，主要是在「神」的概念，而非心與性（2008：330）。依此，如見〈應帝王〉壺子不測一段，提到「踵」、「機」的概念，程以寧《南華真經注疏·應帝王第七》解「踵，即真人之息以踵之踵，人之湧泉穴也」；又解「宗，即禪家之本性，道家之元神，未始出者，凝聚那點陽神，下藏於氣穴之內，即深根寧極是也。」看來程氏是直接將「應帝王」理解為丹家養生長壽之道，其篇題說「如壺子之無壽相，然後可保其渾沌而為帝王」，渾沌鴻蒙，即是無極，無相無名。

不若程以寧直接點明丹法切入，在〈應帝王第七〉一段，陸西星先以「蓋凡心有所主，故人得以名相測之」點出心，進而解「地文」是「藏心於淵，將箇生機萌於九地之下而不動」；解「天壤」是「遊心於虛，空諸所有」；不過，在解「未始出吾宗」的「宗」時，則說明與「本性」、「元神」概念相同，他進一步申論「未始出吾宗，即所謂未始有始也者」，兩者在概念上互通：

彼知吾身之與天地，其在道中，同為一物，幻妄不常，皆非實相。若夫所謂「性體真空，性空真體」審乎無假，不受變滅，超然獨存，故不與物而有遷化。……不惟不隨物化，又能主張萬化，執其樞紐，守其根宗，故曰：命物之化而守其宗。宗，即所謂「大宗師」，「未始有始也者」之謂也。守此根宗，則能以無生有，以虛造實，法由此出，命由此立，故為命化之樞紐。〈德充符第五〉

陸西星認為，常人不能忘己，而執於形體之私，悅生惡死而迷失真宗，需體「雖死生事大而心不得與之變」，守其命化之根宗，宗即是無極，⁷⁸即是道。上段引文特別明顯的是，陸西星引用佛教的「性體真空」的真空妙有之說，來破人之迷

⁷⁸ 另參〈大宗師第六〉「天地造化，以氣而言，有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；以形而言，有有也者，有無也者，有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者。自太極上推到無極，自無極上又推到無極之先，溟溟淅淅，莫可措語。」對照看來，「有未始有夫未始有無」是無極之先，以形言「有未始有無」、以氣言「有未始有始」即是無極。

執。

以佛教角度，真如之理體遠離一切迷情所見之相，杜絕「有、空」之相對，稱為真空；一切諸法本性皆空，一切諸法自性無性，無實在之自體，諸法皆因緣所生，故無自性。⁷⁹從「性體真空」（佛）到「守其命化之樞紐」（道），似可看出陸西星乃持「仙佛同證」之論的痕跡。⁸⁰切實而言，其引用佛教義理而欲破人迷執，實與「不測」的內涵有關，即是陸西星隱含在《莊子》中的丹道。

道教主張精氣神三元一體，陸西星〈玄膚論·元精元神元氣論〉說「元神為性，精氣之主也。以其兩在而不測，靈通而無方，故命之曰神。故神住則精凝，精凝則氣歸，氣歸則丹結。皆先天之用也。」抱元守一，歸氣結丹，即是內丹學修仙長生之根本。不過許地山指出，道家的長生思想，並非要貪生逃死，乃是為知而生，知死而死，內丹的講究在「還丹」，終歸是要「煉精合氣、煉氣合神、煉神合虛」，一到虛無，生死自了（1999：166、170）。因而陸西星所論修道的終極境界，其實是形神妙合的一元論，他自然也順勢以壺子形象作為論述基礎，此觸及一個關鍵，亦即，壺子作為《莊子》中得道者的典範，何以能立於不可測識之地，則與修煉之法密切相關。

首先是「調息凝神」。陸西星認為煉己在於養性，養性在於回返本性，而本性即是元神；倒過來說，壺子之所以不測，乃是因為其煉己養性，養性即是使性定神安。其所講求的煉己，是虛心觀心，在於意識的轉化，他在〈金丹就正篇〉援引《清靜經》悟心、形、物三者惟空即是虛心的說法，⁸¹賴錫三提出這是凸顯其虛心煉己之修性與佛教心性修養相契（2008：324）。在吾人理解，此說更是為了加強去欲養神的工夫論證，以達不測之境界。何以見得？

⁷⁹ 本處「性體真空」解釋，係參考《佛光大辭典》「真空」、「無相」、「無自性」詞條。

⁸⁰ 此說詳參〈德充符第五〉所論「守宗保始，一知之所知，而心未嘗死，乃性命之要樞。……此箇會死生學問，等閒於此發出，當時西竺之經未至而佛法已在中國，孰謂佛者夷狄之一法哉？」

⁸¹ 即〈金丹就正篇〉所云「虛心之旨，其煉己之要乎？《清靜經》云：『內觀其心，心無其心；外觀其形，形無其形；遠觀於物，物無其物。三者既悟，惟見於空。所空既無，無無亦無。』此虛心之謂。煉己之大解脫、大休歇也。」

〈玄膚論·澄神論〉說「藏神者，凝神也。凝神之要，莫先於澄神；澄神之要，莫先於遣欲。《清淨經》云：『遣其欲而心自靜，澄其心而神自清』」如此則可使精氣神得到合理的運作狀態：

故修真之士，莫要於養神。神即性也，性定則神自安，神安則精自住，精住則氣自生。〈玄膚論·神統論〉

元性即元神，無以異也。以其靈通而莫測，妙應而無方，故名之曰神。謂之元者，所以別於後天之思慮也。〈玄膚論·神室論〉

壺子之所以能夠靈通莫測，陸西星於〈玄膚論·神室論〉提出，「元神居於靈谷，則視者返，聽者收，神氣相守，而營魄為之抱一矣。……淵者，深昧不測之所，靈谷是也。是神所藏也。」這裡的靈谷就是氣穴，⁸²即「真人之息以踵」之「踵」，亦是〈應帝王〉「機發於踵」之「踵」，是人中之大極，神依於息，則能凝能和，這是丹家最重要的修行工夫：

淵者，深昧不測之義。審者，專一執定之稱。〈應帝王第七〉

凝神者，入玄之要旨，丹家之第一義也。所謂凝者，非塊然不動之謂也。乃以神入於氣穴之中，與之相守而不離也。《老子》曰：「載營魄抱一，能無離乎？」……《莊子》曰：「眾人之息以喉，真人之息以踵。」以踵者，謂深入於穴也。……真人則神依於息，而深入於本穴之中，綿綿若存，無少間斷，故得專氣致柔，抱一無離，虛極靜篤，而能觀其復也。所謂依者，又非逐於息而依之也，有勿忘勿助之義焉。故神依於息則凝，神凝則氣亦凝；神依於息則和，神和則氣亦和，相須之道也。凝神之法，自調息始。調息者，依息之謂也。〈玄膚論·凝神論〉

⁸² 〈玄膚論·凝神論〉「夫氣穴者，乃吾人胎元受氣之初，所稟父母精氣而成者，即吾人各具之太極也。其名不一，曰氣海、曰關元、曰靈谷、曰下田、曰天根、曰命蒂，曰歸根竅、復命關，即一處也。」

真人性定於內，故息息常歸於其根。踵即根也。根者，人之大中極，氣歸復之處，玄家所謂「命蒂」是也。……踵息之說，乃玄家「專氣」之要訣。所謂「心息相依」、「神氣相守」、「載營魄抱一，無離」，其旨皆不出此。

<大宗師第六>

所以我們可以合理推斷，陸西星所體認的「不測」之意，於<應帝王第七>解釋時雖未明言，但聖人之所以有異於眾人，能立於不測，仍有調息、養神等內丹學論述蘊含其中。壺子乃神入氣穴，相守不離；而之所以能夠若死若生，則是調息之功已達精純之故。另外，如參<應帝王第七>末段的渾沌寓言：「南海之帝，火德也；北海之帝，水德也；中央之帝，土德也。水能流，火能燄，故名之曰儻曰忽；土冲氣，故名之曰渾沌。此箇寓言是人身中法象五行四象全入中宮。」至此可見，從壺子示相到渾沌之喻，《南華真經副墨》「應帝王」主要道與知的思想脈絡，均與丹道概念有所關連。當然，陸西星這樣的詮釋方式也遭致「太犯穿鑿」⁸³的批評。

其次是「調心」。陸西星強調「未始出吾宗」的「宗」，具有佛教的空義，是因為體認萬法皆空才能不執於有，如同前述，煉己是以虛靜為本，以除執有之心為目標，因此，其也藉<應帝王第七>列子學道之喻，說明學道之目標：「當知學箇甚麼？學箇自然也者，學箇忘己，忘物而忘忘也者」因此「不知其有妻、不知其有己、不知其有人事也，而塊然獨以形立。」正因性命根宗是眾人同稟同受，人常以耳目為象，徇象而喪心，妄起知識則迷其根宗，所以要調心。心是守宗的心，是定心，是歸於「未始有始」的心：

蓋審其無假而守其宗，是以知得其心也。……彼守宗之心，定心也；人人之心，動心也。……正，如「各正性命」之「正」，正生即正性也，正性即守

⁸³ 詳參憨山《莊子內篇注·應帝王第七》「渾然沌然，無知無識之時也，及情竇日鑿，知識一開，則天真盡喪，所謂日鑿一竅七日而渾沌死也。副墨以儻為火，以忽為水，渾沌為土，似有理太犯穿鑿，只如此解則已」。

宗也，守宗即保始也。夫保始之徵，如人養勇，一以無懼為主而不動心。〈
德充符第五〉

調息又自調心始。調心者，攝念歸靜，行住坐臥，常在腔子。〈玄膚論·真
息論〉

眾人不得其養，以心使氣，心躁而氣亦與之俱躁，故眾人之息以喉。〈大宗
師第六〉

綜合前開陸西星「凝神之法，自調息始」及「調息又自調心始」的說法，顯然壺子作為得道者象徵，乃歷經「調心→調息（依息）→凝神」的修煉階段。相較之下，眾人以心使氣，心浮氣躁，因而促進個人自我轉變，須從調心開始。

人人之心是動心，但也可以是定心，這個「心」不僅是修煉之法，更是出世入世之要。陸西星作為宗教家，必須考量如何將教義滲透到民間，進而凝聚信仰，特別在明代，道教世俗化的特徵更為明顯。⁸⁴陸西星在〈應帝王第七〉篇末強調《莊子》「有世法，亦有出世法」，似亦著力於拉近出入世的距離，因而《南華真經副墨》之「應帝王」論述層次不僅在個人，同樣也對統治者之治世投以關注。

雖然治世與治身之理論範疇並非等同，但對陸西星而言，治身的理解無疑可以延伸到治國的思考上。統治者之愛民，就如同保惜個人精氣一般，陸西星〈老子道德經玄覽·十章〉提出：「『愛民治國，能無為乎？』國以身言，民以身之精氣而言，言能寶精惜氣以養其身，而不妄有作為以害之乎？」其所謂「不妄為」就是不害身，亦是不害民，〈則陽第二十五〉說「治國治身之道，則虛靜恬淡寂寞無為，均貴之矣。」陸西星將治國治身之道均導向「虛靜恬淡寂寞無為」的論述主軸。

⁸⁴ 李霞認為，明代道教的特點即是世俗化傾向加強，這是為了擴大道教的社會影響，爭取信徒，因此本以出世成仙為本，道教學者即力調和出世與人世的矛盾，強調出世法與入世法的統一，如《龍門心要》亦說「世法出世法只在一心，所用順逆不同，其實只是一法」（2004：5），此與陸西星論述基礎應是相同的。

叁 立基於身體與根源之道的「明王之治」



陸西星將「虛靜恬淡寂寞無為」作為治國治身的原則為基礎，王道與天德實為同一義理而相互貫串，他提出的觀點是：

明王者，有蓋天下之功而似不自己，有貸萬物之化而民弗恃，有高天下萬世之名而人莫可舉，常使民皞皞自喜而不知誰之所為，蓋立乎不可測識之地，而遊於無何有之鄉者也。不測、無有，只是箇無為自然，與老子「生而弗有，為而不恃，長而不宰」之意同。〈應帝王第七〉

陸西星認為，《莊子》所提出的「應帝王」，基本上是圍繞在理想統治者的人格型態上，從〈應帝王第七〉題旨「帝王之治天下，其與道相應如此」，這是以帝王為主體稱說的，此帝王即是明王，所謂的明王具備玄德，即《老子》提出的不有、不恃、不宰等特質，並立於不測之地，能遊於無何有之鄉。所謂的不測與無有，陸西星把明王之治指向《老子》的思想根源上，是延續《老子》而來的無為自然之意：

天地以道生我，而我不能以自生自畜者，謂其不知抱一之道也。今能如此，則宇宙在手，而萬化生身矣。是故能以道自生自畜，而又能以道生人畜人。然雖日生之，而非我生之，道生之也；雖日為之，而非我為之，道為之也；雖日長之，而非我長之，道長之也。故曰：「生而不有，為而不恃，長而不宰。」不有、不恃、不宰，即無為無知之意。聖人之所謂「無私而能成其私」者，蓋如此。是謂玄德，豈人所易能哉，亦豈人所易測哉！〈老子道德經玄覽·十章〉

綜合兩處解釋，可以將明王之治分為抽離三個層次進行討論。第一，明王的「明」所指為何？第二，如何達到此種「明」的狀態？第三，統治者如何成就明王之治？

第一，何謂明？首先，明應是一種知的狀態，是能知「抱一之道」，這種知要透徹瞭解大道本無是非物我，一切只是人已對立而起：

明者，明乎本然之未始有是非，而後是非可泯也。〈齊物論第二〉

知者，明得本來原無是非，大道原無物我，但因人已對立、互生意見而起。

既有我相，則見天下何物非彼，何物非是？〈齊物論第二〉

道無往而不存，本是了無分別，人立了是非，因而有疆界，這就脫離了道，欲體道者，首要瞭解這種因人已對立所造成的是非，是阻礙人與道的藩籬，因此聖人不立是非。⁸⁵

其次，這種明是「通」，知通於人我物我，是對於我相的排拒，有我有執便無法體道。因此明，應該「靜」，靜是內觀生定發慧，便現「明鏡」相，這是一種精神的靜，能借鑑於天地，而為萬物取准，人法由此而出：

故明於天地帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者。昧者，混溟之義，老子云「明道若昧」。蓋六通四辟則明也，明以暗為基，故其自為也昧然，昧則歸於靜矣。聖人之靜也，豈以靜也善而故靜之哉？萬物無足以撓其心，故自靜也。靜則定而慧生之矣。故六通四辟，明之至也。譬之水焉，靜則明燭鬚眉，平中准，大匠取法焉。夫水靜猶明也，而況精神？聖人之心靜乎，是天地之鑒也，萬物之鏡也，天地萬物皆准於心，則命由我立，法由我出，而道由我行矣。〈天道第十三〉

相對於明的「昧」，不是「愚」而是「大知」，是「無不靜」。這種論述是典型道家「藏明於蔽」的思考，⁸⁶是一種隱藏在黑暗下的光明，而不同於儒家式的「明」是知察而後行，是「去蔽而明」的大清明。⁸⁷

⁸⁵ 詳參〈齊物論第二〉「夫道無往而不存，何有分別？故未始有封。言無存而不可，何有適莫？故未始有常。只為立箇『是』字，便有疆界，故曰：為是而有畛也。」又「道之有封，言之有常，皆因是非而立。聖人知其如此，故不立是非。」

⁸⁶ 這種思考理當是源於《老子》。〈第二十八章〉說「知其白，守其黑，為天下式」、〈第四十一章〉「明道若昧；進道若退；夷道若類；上德若谷；大白若辱；廣德若不足」王弼解「大白若辱」為「知其白，守其黑，大白然後乃得」（2008：112）。德者得也，此處所得應就是《老子》的上德。

⁸⁷ 如《荀子·解蔽》說，「則將須道者之虛則人，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知

最後，這種明，是一種靈覺，不能脫離神的概念來討論，是「不離於宗」的體知狀態：

神謂人之本性，降衷於天者，具有靈覺，謂之曰明。……言神明德業皆出一原，故不離於宗，謂之天人。宗，即所謂「未始有始也者」。不離於宗，是以無為宗者也。〈天下第三十三〉

陸西星關切的，是人能不能保有那原始的靈明，由於保持了（或回復了）本初的狀態，這種整全，即是不傷本體：

至人能勝萬物而不傷，蓋以虛而應物，渾然而無竅鑿之迹也，故本體不傷。
〈應帝王第七〉

不傷者，與物俱化，相忘於是非同異之辯而兩不相齧也。惟無傷者，然後能將迎焉。畢竟將之以無將，迎之以無迎，無將無迎，此謂將迎也已。〈知北遊第二十二〉

本體之真，是渾沌，人人本生而有之，但因受情欲外物所擾，逐妄迷真，便是有傷。⁸⁸保有本體之真，與物相忘俱化，方如引文中所說，能無將無迎，將之以無將，迎之以無迎，是順自然而將迎，亦是無心將迎，方能返其真，也就是還於造化，此時是無心無為的狀態。⁸⁹

第二，如何能達到此種明的狀態？陸西星從心的作用談起，統治者首先要「解心釋神」，也就是去妄心的工夫：

倫與物同，言其一味平等，不生分別，與物相忘，而大同乎溟滓。……解心

道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」

⁸⁸ 詳參〈應帝王第七〉「夫人之生也，道與之貌，天與之形，本體之真渾然如未彫之樸。此箇渾沌，人人有之，自夫形生神發之後，知誘物化，緣六根而染六塵，因六塵而起六識，於是愛憎是非紛然互作，逐妄迷真，去道日遠」及「日鑿一竅，七日而渾沌死，此便是有傷的樣子。」

⁸⁹ 詳參〈大宗師第六〉「相與於無相與，言無心也。相為於無相為，言無為也。登雲遊霧，撓挑無極，言行無轍迹也。相忘以生，無所終窮，言不悅生不惡死也……返其真，謂還造化。言汝已返其真，則無心矣，無為矣。」

釋神，莫然無魂，……解去妄心，則「心養汝徒」之心自正，釋去識神，則「抱神以靜」之神自寧，解心釋神則莫然無魂矣。……萬物雖多，莫不各有天然自有之真，乃性命之理，人物之根極也。人人自有其根，各各復之而不自知。故渾渾沌沌，常德不離。若彼知之，是乃離之也。……知識開，則日鑿一竅而渾沌死矣。故物本無名，我若不生分別而無問其名；物本無情，我若順其常然而無闕其情，則物固自復，物固自生耳。若問之闕之，則失其自生自復之理，幾何而不以有心毒天下？……一部南華，始終只說箇無知無為的道理，翻出多少議論！〈在宥第十一〉

「溟滓」，是無氣之始，無極之初先；而「魂」，陸西星解作人之識神，是人起意識的精神作用或直指心識之主體，陸西星欲人滌心忘物，是要同歸大道，一言以蔽之，「無知無為」即「明王之治」的宗旨所在。

陸西星非僅為學者，就宗教家角度，其所認識的心性觀，不單侷限於理論探討，而更是要教人解脫得道之法，其必然涉及修為的工夫層面上。陸西星欲藉注莊補強的是丹道煉養元神中的心性論，從他對「心齋」的解釋即可見一斑：

心齋者，無二爾心，無雜爾念，勿以耳聽而以心聽，勿以心聽而以氣聽，氣謂氣息。精神愈斂，則氣息愈微，氣息愈微，則靈關愈徹，故心靜則聽止於耳，息微則心止於符，符即道家「火符」之符。一消一息順其自然，則與天符暗合，故謂之曰符。夫氣也者，虛而待物者也，心止於符則虛矣。虛也者，道也，未始有物也，……夫子告回只一虛字，便是普物無心、順事無情。千古聖學之根宗，無出乎此。〈人間世第四〉

陸西星在〈玄膚論·火符論〉中解釋「以真息為火」而「符者，謂與天道相符合也」，又說「火，神火也，息則火之橐籥也。今夫神氣相守之時，神則無為，而氣機則不能以不動，……所以覺其動者，誰也？神也。一氣流通，元神獨覺。」其「心齋」是息微而心與天道相合，能夠「安神息任天然」，是神氣相守；動則亦來自元神的覺察，能普物順事，不違天理。

陸西星這樣的詮釋方式，自然是以內丹家為出發點的運思，誠如賴錫三說，「對內丹家而言，身體和心性之間並不分裂為二元，反而是精氣神的存有連續性之整體，因此身體層次的命修同時可以帶動心性境界的提升轉化」（2008：340）。如果仔細對照，我們會一再的印證其將身體、心性乃至於政治的思考互相融合貫通，而論述的主軸都是緊扣著性命雙修之妙。

陸西星將《莊子》中的至人、真人及神人視為讚美之詞，實質上即體道者不同側面的描述，⁹⁰亦皆可作為明王的形象。明王是凝精不離全真，極備至德，而要能無所待的，彼與我混融為一，所成之功，乃是以道樞應物而能得無盡之妙：

在彼則通身是是而不見有異於我，在我則放身依之而不復求偶於彼，此便是「無我相、無人相」，……若只因夫是，則無人我對待；無人我對待，是無耦也。使彼之是者不得其耦，則我與彼混合為一，如此而齊物論，是謂得其樞要。故曰：道樞，方始得其環中以應無窮。環者，圓而中虛。凡物奇圓而偶方，圓則終始無端，中又虛而無物，以此應物，安有窮極？故是亦一無窮，非亦一無窮，遊於是非之場而常得夫無窮無極之妙，此必聖人照之以天者能之，故曰莫若以明。明此而已。〈齊物論第二〉

〈應帝王第七〉說「體道則盡於無窮，而遊心則入於無有。無朕，即無有也，無有即『未始有始也者』」入於無有，即是回歸到未始有始。萬物自初始生成，各有其條理，陸西星透過煉養元神的論述，最終歸向就不只是智慧的清明而已，而是本性，即如賴錫三稱，「元神之光其實是便是先天祖炁之別名」⁹¹，此時的明

⁹⁰ 如對照〈逍遙遊第一〉「至人無己，神人無功，聖人無名。己也、功也、名也、皆有所待而後成者。無所待則無己矣，無功矣，無名矣。至人也，神人也，聖人也，蓋極贊極美之辭」與〈天下第三十三〉「不離於精者，凝聚精神，萬古不朽，能感天地能貫金石，如鬼神然，是則所謂人而神者，故謂之曰神人。不離於真者，本然之真，極純無疵，以言其德至矣極矣，無以加矣，故謂之曰至人。」加上此處強調「真人即神人」皆屬性命雙修、形神俱妙，與天合德之人。

⁹¹ 詳參賴錫三，2008：333。賴氏的論述基礎是來自陸西星〈玄膚論·養神論〉：「神既澄矣，又何以加焉？」曰：「養之。養之者，所以韜神之光使勿露也。神之為物也，愈澄則愈清，愈清則愈明。蓋定能生慧，故靈光煥發，旁燭洞達，莫可蓋藏。《莊子》云：『寧泰定者，發乎天光。』若用之不已，則太露而反傷於本性。」進而推論本性元神和氣、光的關係。

應是先天之氣的光明：

此性光也，而即先天之真炁，然必於大定後方見。《太乙金華宗旨·周天章第十二》

光不在身中，亦不在身外，山河日月大地，無非此光，故不獨在身中；聰明智慧，一切運轉，亦無非此光，所以亦不在身外。天地之光華，布滿大千，一身之光華，亦自漫天盡地，所以一回光，大地山河，一切皆回矣。《太乙金華宗旨·回光守中第三》

陸西星〈庚桑楚第二十三〉解「宇，心字也。泰定者，泰然而定。定則生慧矣，故發乎天光。天光者，謂於事物之來，不逆不億而自然先覺。故謂之曰天。」能夠與天相侔而自然先覺，必然不是僅有智慧的覺照，此時明所展現的，是「炁明」，是先天元神的朗現，其後段乃稱「脩而得此，則常德不離矣」，最後乃得大光明，離人得天，超凡入仙，達天人合一，即為天人，為聖為王，皆不離宗本，而明王之治自成：

聖有所生，聖即內聖之德也。王有所成，王即外王之業也。言神明德業皆出一原，故不離於宗，謂之天人。宗，即所謂「未始有始也者」。不離於宗，是以無爲宗者也。謂之天人，天人即所謂「畸於人而侔於天」者。〈天下第三十三〉

第三，從以上的脈絡推導，統治者如何成就明王之治？陸西星認為，統治者宜養心，民心也宜養不宜撓亂，任民自化，而使人我皆達到一種妥然安適的境地：

心養，謂涵育優游，俟其自化，……人心撓之則亂，養之則馴，為人上者恬澹無爲，治以不治，而物將自化矣。墮其形體者，去其蹙蹙踉蹌之行，以杜天下之疑也。吐其聰明者，黜其頡滑解垢之變，以息天下之辯也。〈在宥第十一〉

墮形體，是要除去用心為仁為義之弊；天下之爭亂乃出於小智，令人混淆錯亂而善辯，因此統治者必須恬澹歸靜，治以不治，即是「治內」：

且聖人之治天下也，為治外乎？為治內乎？治內者，治之以不治，正而後行，確乎能其事而已矣。正，謂正性。能，謂良能。言人順性命之理而行，自然確乎有箇本分之能事，不必更以經義裁之。若為置箇典常法度，使人人取式而行，雖則不外乎所性之理，卻不是自他性中自然流出者，故此但為治外。

〈應帝王第七〉

陸西星所體認的「應帝王」，與性命之理是緊密結合相關。雖然典常法度不外乎所性之理，但不是自性「自然」流出者，就是治外。如同心的真妄之別，陸西星亦將「性」，依概念區分為本性、質性。

陸西星在〈玄膚論·質性論〉說「本性者，自先天而言之。清淨圓明，混成具足。聖不加豐，愚不少嗇者也。質性者，自後天而言之。生於形氣之私，於是始有清濁厚薄之異。」人自先天秉承的本性，因情欲薰染，而逐漸迷失本然純真，而求一己之私，出於私、出於質性者，就是治外，即非明王之治下的「建德之國」：

其國也，虛靜恬淡，寂寞無為，故其民俗若此：不知藏，無私蓄也；不求報，無人我也；不知義，無分別也；不知禮，無往來也；猖狂妄行，蹈乎大方，從心所欲不踰矩也。〈山木第二十〉

「建德之國」作為明王之治下的理想政治圖像，人人無私蓄、不分別人我，自給自足而免除多餘的交往，依自然規矩而行，此乃統治者所應致力達成的目標。

陸西星曾於〈老子道德經玄覽·十三章〉言「大道本來平等，天下為公」，上段引文中，又以「從心所欲不踰矩」統攝禮義。這裡的心，應不是儒家義中那種積學習禮，將禮義內化後的順其自然，反而是煉養後的「真心」，是不容私的心。〈應帝王第七〉說「今之治天下者，其受病只在『容私』二字。蓋不能以天下養天下，而以天下養一人，不能以一人為天下，而以天下為一人，雖行仁義，

可得謂之無容私乎？」以無私為治天下最重要的根本前提，以天下養天下，民自歸於本然的位置，若有為帝為王之私，即不能稱大同於天下的明王。

此種以個人為起點的思考，進而推及帝王應無己無私，恰好凸顯老莊政治思想出發點的不同。即如陳鼓應說，老莊之無為有不同的內涵，老子無為的主張是專就上層治者提出的，而《莊子》卻向下落實到更為普遍的個體中，將政治概念轉化為表現個人生存狀態的詞語（1998：114-115），而陸西星乃至內丹一路理解《莊子》中的個人生存議題，著重於發揮愛神養氣之說，是煉養形神，超凡入仙的思考。

誠如林俊宏提出，愛氣養神說乃基於秉受道的精氣的還原，透過養生方法將氣還原到原始位置上，依此對待個人的身與氣，即是一種無為的方式，將此法放諸四海，就是無為的政治，而連結了個人、政治社群或是更大的存有（2003：30）。在陸西星闡釋「應帝王」中，諸多概念是將帝王作為個人來稱說，而如何臻至得道之境，則必須落在修煉語境理解，透過修煉過程，個人得以與廣泛的存有產生連結。如同盧國龍認為，「在內丹學性命雙修形神俱妙的宗旨中，虛靜境界乃統合心物而言的，它既是一種精神境界，又是一種能量狀態」（2001：168）。此種整體存有能量狀態的充盈（包括身與國），或是精神境界的完滿，無論政治或養生，一體而觀，是陸西星乃至丹法一派解莊的獨到之處。我們認為，其中更涉及肉體與根源之道的冥契隱喻。

這種思考來自於賴錫三認為，萬物之身來自神靈之體，渾沌之道是無往而不存的，眼前一切物化皆是它的肉身化現身，正是這樣一多相即、即部分即全體的思維方式，造就了神話基本的隱喻世界（2010：30、32）。《莊子》既然是透過冥契與隱喻方式，映射出「道」的深層含意，陸西星乃至以道教內丹學解莊，似是接受此種對肉身暗示，展現出來的「應帝王」，在概念上應可與政治神話論有所連結。

進言之，因為神靈之身，根源之身，必然是不殆且不敗的，此論基於對生命互常的期待，聖王完成肉身修煉的同時，也象徵對道完全的把握；其「得道」象

徵，意味著能超越生死，而充滿著神秘性。這種神秘性落在政治，即建立「得道帝王可長生不死」的政治神話。此類政治神話的立基點，即如向仲敏說，為「連結君王政權的神聖性與政治倫理規範的世俗性」之「神聖意識型態」。⁹²

我們認為，藉由鞏固「神聖意識型態」，創造出此類政治神話最主要的目的與功能有四：其一是透過儀式與神話的建立而造就「權威的形成與維持」；其二是藉由對傳統的加強，回溯到更高更好的原始存在中；其三是加強民族與社會的道德；最後，由於對部分與全體的認同，產生統一與促進團結的功能。⁹³

⁹² 詳參向仲敏，2007：128。他指出道教以「積善成仙，積惡致禍」的特色作為君王政治倫理之控制手段。它們之間的關係證明世俗的君王政權的神聖性，也顯示了道教這一「神聖意識形態」的世俗性。此處我們乃是將政治神話符號置於道教藉「得丹成仙」的層次上思考。

⁹³ 政治神話的功能，詳參孫廣德，1990：136、143、147。相關說法亦可參見何平認為，道家（道教）的養生延年之道，不僅在畏生貪死，而是出於體道和固守道身的目的，《史記·夏本紀》說，「禹為人敏捷克勤，其德不違，其仁可親，其言可信，聲為律，身為度」禹之身就是禮樂精神的載體，因而帝王的延年益壽，在理論上是其主義及理想的政治範式的延長（1993：62）。

第三章 《莊子內篇注》之「應帝王」

夏清暇曾歸納，憨山思想的一大特色是融合，其提倡三教同源，在佛法上則提倡禪教一致、性相同源，主張以「唯心淨土」作為禪淨雙修的基礎（1999：21），江平進一步說，憨山提倡萬法歸一，一歸於心；宗教歸一，一歸淨土；三教歸一，一歸於心，是徹底的真心一元論者（1989：33）。這種統攝多元於一元的思考角度，除個人思想趣向，其實亦是時代背景下種種因素積累的結果。誠如王紅蕾指出，晚明三教合流，是士林、叢林與道門的一種普遍現象，各家學說共同尋找著溝通與融合之徑，以出世為宗旨的佛教也迫切在與社會調和適應中，尋找自身存在的價值（2007：101）。如何讓社會廣大民眾接納佛教的義理，是佛家的根本關懷。

憨山所面臨的環境，一方面是佛教內部各教派的改革、復興與融合的變動；另一方面則要積極回應晚明儒道兩家思想高漲，佛教本身如何調整與適應的問題，當然，也受到現實政治的種種「牽累」。⁹⁴如同黃修明認為，世俗君主扶植宗教，是基於現實皇權統治需要，而佛教參與政治，則是有自身生存發展的需求（2011：46）。憨山在弘揚佛法之際，雖曾涉入政治風波而遭謫戍，亦非如部分得道高僧離世修為，當然也遭受一些批判；⁹⁵但他貫徹一己信仰，最終亦在佛法陶冶中，工夫精進下，死後能「與六祖同留肉身」⁹⁶。

憨山能出入世間而不礙佛法修行，終成肉身佛，應與其佛法體證有關。其認

⁹⁴ 此處「牽累」，是指憨山於萬曆二十三年乙未「坐以私創寺院，遣戍雷州」之事，又見萬曆三十一年癸卯載「予年五十八，冬十一月，達觀禪師在京師遭妖書之厄，逮下獄訊。」似可透析出，當時僧人亦常受政治事件牽連，實際上無法完全置身世俗之外。詳參《憨山老人夢遊集卷第五十四·憨山老人自序年譜實錄下》

⁹⁵ 詳參《憨山老人夢遊集·康居國會尊者像贊寄憨山大師並序》「邇來曹溪涸矣，寶林蕭然，又藉憨師以謫戍為波瀾，而曹源復活，庸祖分身，髑髏眼開，恒沙難喻，豈可以有思維心，測其功德淺深者哉？」

⁹⁶ 詳參《靈峰蕩益大師宗論·卷第五之三儒釋宗傳竊議》「憨山清大師，擴復曹溪祖庭，晚年掩關念佛，晝夜課六萬聲，故坐逝後，二十餘年，開龕視之，全身不散，遂與六祖同留肉身。」

為「念佛參禪兼修之行，極為穩當法門」，⁹⁷這是以正念斷妄念，以證悟本心為宗旨。林順夫總結，憨山大係採「三界唯心，萬法唯識」，這個心的哲學來解釋儒、釋兩家，不過明顯傾向佛家義（2004：315）。也就是說，在判教的立場上，憨山沒有模糊自身立場，錢謙益於《憨山大師夢遊全集》序說「我大師廣智深慈，真參實悟，惟心識智，夢授於慈氏，華嚴法界，悟徹於清涼，被根應病，橫說豎說，千言萬偈，一一從如來文字海中流出。」博覽各家，廣悉眾學，是時代趨勢使然，惟「悟從佛門中悟，解自釋家解」，是無法泯除的根本宗旨。

儒道釋的教義畢竟有異，憨山要如何以佛門義理詮釋《莊子》？再者，「應帝王」所涉及的經世之用，憨山是秉持何種思維方能出入世間而無礙？初步看來，他是以「真心本清靜」及「唯心唯識」的主軸進行調和：

戒殺生可以延年壽，寡淫欲可以却疾病，息妄想可以明真心，斷煩惱可以出苦趣，念佛可以生淨土，寬仁可以治國家，懺悔可以減罪障，慈悲可以養臣民。……真心本來清淨，因妄想染污，而苦惱旋生，佛身元是自心，因無明障蔽，而光明不現，即心是佛，自心作佛，念佛念心，觀心觀佛，一念妄心起，佛做眾生，一念惡心起，佛即造業，一念覺心起，眾生即化佛，一念善心起，地獄即變天堂，所以道三界唯心，萬法唯識，……除此心外，無片事可得。《憨山老人夢遊集·卷第十四上山東德王》

表面上，莊佛的確都強調在「心」上下工夫，吳怡曾提出，《莊子》所提出的「忘」與「化」，可與禪宗「自性原清靜」、「本來無一物」和「煩惱即菩提」等法門相互映證（1970：170）。其中最主要的架接通道，仍是提升個人精神後的妙用。

雖此，我們更不該忽略李澤厚所點出的莊佛差異，他認為，《莊子》之破對待、空物我、泯主客及尋超脫等論點與佛門，特別是禪宗，極度相似，但實際上

⁹⁷ 語出〈憨山老人夢遊集·卷第五示劉存赤〉「參禪看話頭一路，最為明心切要，但近世下手者稀。一以根鈍，又無古人死心；一以無真善知識決擇，多落邪見。是故念佛參禪兼修之行，極為穩當法門。」

《莊子》仍具有相對主義的理性論證的質素，與禪宗完全通過直觀體悟仍有差異（2012：221）。在憨山企圖對教內外正本清源、融合佛門各宗的信念驅使下，如何理解《莊子》，值得探究論析。



第一節 「應帝王」思想定位

《莊子內篇注》的「應帝王」，本節是以〈觀老莊影響論〉詮釋《莊子》的定位為始，並特別著重《莊子》、《老子》與佛門的相對位置，梳理出憨山的莊學思想。

壹 莊學定位—《莊子》與佛門的聯繫

王紅蕾曾說，憨山注莊，是為了揭示那些蘊含在道家思想中與佛教相一致的內容，進而從會通的角度對莊學的地位和價值給予明確的評判（2007：29）。依此，我們可先從憨山對當代外教的批判切入：

即如今一類邪人，妄稱圓頓達摩等教，及妄立南陽淨空無為等教、歸家等偈，一一皆是近代邪人，望空捏作。此等言語，惑亂世人之法，俱要盡情吐却。乃至全真，採取陰陽等術，內丹外丹之說都是邪法，皆不可信。單單只是篤信念佛一門，每日誦彌陀經兩卷，念佛若干，或不計數，只是心心不忘佛號，即此便是話頭，就是性命根宗，更不必問如何是性命。當人本來面目，及三魂七魄元辰之說，這些全是在血肉軀上，妄認妄指之談。《憨山老人夢遊集·卷第十答德王問》

憨山提出，當代外教憑空捏造唱詞偈語，是亂世之法，至於陰陽雙修，丹道採藥之說，皆為邪法。其認為，眾生均有佛性，佛即覺也，眾人雖在塵世，一念心淨，即入極樂淨土，至於求性命根宗，就應當是「修念佛三昧，統攝三根，圓收頓漸」，

歸向唯心淨土。⁹⁸《憨山老人夢遊集·卷第十八答袁滄孺使君》說「此則淨土但在夢覺之分。豈有近遠之實哉？所以佛說唯心淨土者，專在一念淨想所感變耳」。實際上，憨山並不排斥道家，亦曾作《憨山老人夢遊集·卷第三十五呂純陽贊》曰「宇宙在手，萬化生身。稟三才之至粹，得二氣之精純。負青蛇而遊戲無礙，見黃龍而妙悟乃真。朝遊蓬島，暮宿崑崙，壽同天地，德比陽春。夫是之謂人中之聖，抑仙中之神者也。」由此可見，憨山所深慨的是對於外道未悟佛理，卻每每引用佛語，甚至以企圖以自家學說兼併佛門的舉動。⁹⁹

生死向來就是宗教立說最根本的關懷，從前段《憨山老人夢遊集·卷第十答德王問》引文「心心不忘佛號，就是性命根宗」之說，可看出其拒斥丹道以修仙煉形為解脫生死之法，轉而引出對心識的重視。憨山直接陳明「一切諸法，但是一心」，¹⁰⁰基本上，他即以一心之覺悟層次及修進、因果階差評判《莊子》思想：

101

孔子，人乘之聖也，故奉天以治人。老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。聲聞緣覺，超人天之聖也。……故執先王之跡以挂功名，堅固我執，肆貪欲而為生累，至操仁義而為盜賊之資，啟攻鬥之禍者有之矣。故老氏愍之曰，斯尊聖用智之過也。若絕聖棄智，則民利百倍，剖斗折衡，則民不爭

⁹⁸ 詳見《憨山老人夢遊集·卷第二示優婆塞結念佛社》「然佛者覺也，即眾生之佛性，以迷之而為眾生，悟之即名為佛，今所念之佛，即自性彌陀，所求淨土，即唯心極樂。……又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶。所以道，心淨則土亦淨，心穢則土亦穢，……天堂地獄，又豈外於此心哉？」；《憨山老人夢遊集·卷第十九雲棲大師了義語序》「淨土一門，修念佛三昧。此又統攝三，圓收頓漸，一生取辦，無越此者。」兩處論述。

⁹⁹ 詳參〈觀老莊影響論·敘意〉「見口義副墨，深引佛經，每一言有當，且謂一大藏經皆從此出，而惑者以為必當，深有慨焉」及〈觀老莊影響論·論學問〉「抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為證。或一言有當，且曰佛一大藏盡出於此，嗟乎，是豈通達之謂耶？質斯二者，學佛而不通百氏，不但不知世法，而亦不知佛法；解莊而謂盡佛經，不但不知佛意，而亦不知莊意。」

¹⁰⁰ 請分參〈觀老莊影響論·論教乘〉「以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。故曰不壞相而緣起，染淨恆殊，不捨緣而即真，聖凡平等。但所施設，有圓融行布，人法權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心」；及《大明三藏法數》「毗盧遮那佛」詞條。

¹⁰¹ 本章《莊子內篇注》及《憨山道德經解（附觀老莊影響論）》原文均僅有斷句，酌改以新式標點，為行文簡便，《莊子內篇注》僅標注篇名，併此陳明。

矣。甚矣，貪欲之害也。……故其為教也，離欲清淨，以靜定持心。不事於物、澹泊無為，此天之行也。……由其言深沈，學者難明。故得莊子起而大發揚之。……至於誹堯舜、薄湯武，非大言也，絕聖棄智之謂也。治推上古、道越羲皇，非漫談也，甚言有為之害也。詆訾孔子，非詆孔子，詆學孔子之跡者也。且非實言，乃破執之言也。故曰寓言十九、重言十七，訶教勸離、隳形泯智。意使離人入天，去貪欲之累故耳。至若精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去生人之大累。寓言曼衍，比事類辭、精切著明、微妙玄通，深不可識。此其說人天法，而具無礙之辯者也，非夫現婆羅門身而說法者耶？何其遊戲廣大之若此也。糝糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉。……其工夫由靜定而入，其文字從三昧而出。……且彼亦曰，萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶？吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。〈觀老莊影響論·論教乘〉

以〈觀老莊影響論·論教乘〉敘述為主軸，並參採憨山相關著述論點，可分析其對《莊子》定位如下：

第一，從《莊子》與佛法對應來看。若參照〈觀老莊影響論·論教乘〉觀點，憨山認為五乘是「謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩也，佛則最上一乘矣」。孔子是人乘之聖，老子是天乘之聖，莊子以無礙辯才說人天法，具有超世之量，即如菩薩對愛諸數術，攝衛自居者，現婆羅門身說法令其成就，莊學即是佛法破執之前矛。¹⁰²那麼，如要解莊意，就必須先理解佛法。《憨山道德經解·發明趣向》說，「看老莊者，先要熟覽教乘，精透楞嚴，融會吾佛破執之論，則不被他文字所惑。然後精修靜定，工夫純熟，用心微細，方知此老工夫苦切。然要真真實實看得身為苦本，智為累根，自能隳形釋智」，憨山認為不學佛法無以解莊，如〈齊物論

¹⁰² 詳參《大明三藏法數》「五乘」、「婆羅門」、「婆羅門應」詞條。引文中所稱「婆羅門」是「或在家，或出家，世世相承，以道學為業，自稱是梵天苗裔，守道居貞，潔白其操」的域外族類。

第二>中說「言必待萬世之後，遇一大覺之聖人，知我此說，即我與之為旦暮之遇也。意此老胸中早知有佛，後來必定印證其言，不然，而言大覺者其誰也耶？」其認定莊子心中有佛，其亦預知萬世之後，大覺者依緣再解莊意。

第二，從老莊關係而言。老莊在道論、治身論及治國論是相互取資呼應的，而《莊子》更是闡發老子難明之意。《莊子內篇注》卷首說「莊子一書乃老子之註疏。予嘗謂老子之有莊如孔之有孟，若悟徹老子之道，後觀此書，全從彼中變化出來」。¹⁰³老子之學要人離欲清淨，以靜定持心，不事於物，澹泊無為，但一般世人難以明白，莊子起而發揚之。世人談老莊，大多著墨在其語言文字上，因此未能得其真義。〈觀老莊影響論·論學問〉說「不知春秋，不能涉世。不知老莊，不能忘世。不參禪，不能出世」；〈觀老莊影響論·論去取〉云「蓋此方老莊，即西域婆羅門類也」也就是說，憨山以域外婆羅門之族為喻，認為「老莊別以經書相承，秉道學為業，恃己道術而與眾異，並以忘世為要」之人。¹⁰⁴

第三，從著述特色來說，《莊子》「工夫由靜定而入，其文字從三昧而出」，所謂「三昧」，指正定，有即離諸邪亂，攝心不散之意。¹⁰⁵憨山稱莊子之文，能正心之行動，而使心合於法之依處，即是「從三昧而出」。據此，吾人更可明白《莊子》誹堯舜、薄湯武、詆訾孔子之跡者均是破執之言，其使用寓言、重言的論述方式是引人入天，《莊子》亦非全然棄絕世故，而是要曲盡人情，破我執之牢關，去貪欲、生人之大累。

總結而言，憨山以一心通三教，又從佛理切入論述莊子介於老釋之定位，其對《莊子》是高度肯定的，〈觀老莊影響論·論去取〉便說「上下千古負超世之見者，去老唯莊一人而已，載道之言廣大自在，除佛經，即諸子百氏究天人之學者，唯莊一書而已」。話雖如此，但老莊一系畢竟不是究竟真實之理：

¹⁰³ 另外林順夫指出，陸西星著《南華真經副墨》，提出「莊子為老子注疏」的說法可能是第一位有此主張的明代學者（2004：319）。

¹⁰⁴ 詳參《翻譯名義集》「婆羅門」詞條。

¹⁰⁵ 詳參陳義孝《佛學常見辭匯》、丁福保《佛學大辭典》「三昧」詞條。

執孔者，涉因緣；執老者，墮自然，要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識。故曰：本非因緣，非自然性，方徹一心之源耳。此其世出世法之分也。故佛所破，正不止此。即出世三乘，而亦皆在其中矣。〈論宗趣〉

不論孔老（含莊）皆未離識性，只有佛能夠出世入世，無往而不入，又能離心意識，徹一心之源，悟得世間一切皆生滅虛妄之相，境虛而我相亦虛，是二處虛妄。此即由憨山前揭引文「本非因緣，非自然性」所導引出的「無生」之理，意即無虛妄之生，乃至不生不滅，究竟實相。¹⁰⁶

憨山以層理分析各家之學，再以佛法圓融無礙之意統攝五乘，並無排拒他教之意，其於《憨山老人夢遊集·卷第三十一釋迦觀音志跋》說：

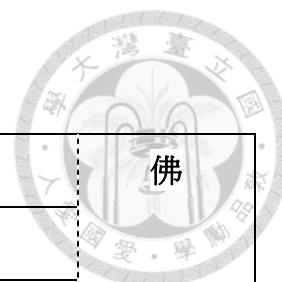
釋氏之學，以全體大用，盡法界量為極則。所謂毗盧遮那海印三昧威神之力，平等顯現。是故一切諸佛之始終，一切菩薩利生之事業，乃至世諦語言，資生之業，無不從此三昧流出，而有廣大不思議力。福慧莊嚴，皆悉具足，乃見法界之妙，且一切聖凡，統不出此。

憨山對各教定位，是將其一一安置於層次性的修佛階段上談，因人根器不同，設教而有深淺，但無論孔之人乘或老莊之天乘，皆是佛法，佛本慈悲之旨，善施救濟之，此乃應機施設，實無分別。¹⁰⁷

¹⁰⁶ 此處「本非因緣，非自然性」見《五燈會元·卷第十七瑞州清涼慧洪覺範禪師》一段：楞嚴如來語阿難曰：「當知香鼻與聞，俱無處所。即嗅與香，二處虛妄。本非因緣，非自然性。」師曰：「入此鼻觀，親證無生。」另參《佛學次第統編》「無生」詞條。

¹⁰⁷ 詳參〈觀老莊影響論·論教乘〉「五乘之法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行。良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。」

表：憨山之莊子教乘定位表



三界內				佛		
人乘	四海之內		君長所統		修五戒	
天乘	欲界		帝釋所統		修上品十善	
	色界	初禪天	梵天		梵王所統	修上品十善、以有漏 禪九次第定為本
			梵眾天			
			梵輔天			
			大梵天			
		二禪天				
		三禪天				
		四禪天				
	無色界		空定所持			
三界外						
聲聞	超人天之聖。高超三界、遠越四生、		修四諦			
緣覺	棄人天而不入。		修十二因緣			
菩薩	超二乘之聖。出人天而入人天。往來 三界、救度四生、出真而入俗		修六度			

資料來源：本研究

貳 「應帝王」中心思想

釋氏之學是全體大用，總該萬有諸法之分界，並徹盡真如之理性，而《莊子》之學，純究天人之際，即是以內聖外王為體用：

莊子之學以內聖外王為體用，如前逍遙之至人神人聖人，即此所謂大宗師

也。……故云道之真以治身，其緒餘土苴以為天下國家。所謂治天下者，聖人之餘事也。……大宗師乃得道之人，是聖人之全體已得乎，己也有體必有用……，故此應帝王以顯大道之用。若聖人時運將出迫不得已而應命，則為聖帝明王，推其緒餘則無為而化，絕無有意而作為也，此顯無為之大用。〈應帝王第七〉

憨山以體用之說來統攝莊學大要，所謂「體用」，應理解為由真如法身之體所生起的種種應化眾生的妙用。憨山顯然是把這個「起」義，灌注到《莊子》開卷的鯤鵬之喻：

以喻聖人雖具全體，向沉於淵深靜密之中，難發其用。必須奮全體道力，乃可捨靜而趨動，故若鵬之必怒而後可飛也。聖人一出，則覆翼群生。〈逍遙遊第一〉

南冥，猶南明。謂陽明之方，乃人君南面之喻。謂聖人應運出世，則為聖帝明王，即可南面以臨蒞天下也。後之大宗師，即此之聖人。應帝王，即徙南冥之意也。〈逍遙遊第一〉

聖人捨靜趨動，應運出世，可為聖帝明王。三教本有經世、忘世、出世等教義之別，憨山如何調和其中理論的差異？《憨山道德經解·發明體用》說：

三教聖人教人，俱要先破我執。是則無我之體同矣，奈何其用？有經世、忘世、出世之不同耶？答曰：體用皆同，但有淺深小大之不同耳。

若孔子曰，寂然不動、感而遂通天下之故，用也。明則誠，體也。誠則形，用也。心正意誠，體也。身修家齊國治天下平，用也。老子無名，體也。無為而為，用也。

析言之，憨山認為，孔學以誠明為體，誠形於外為用；老學以無名為體，無為而為是用，儒道釋三家無我之體皆同，僅用處大小不同。因此，《憨山道德經解·

發明體用》同段後續又說「由無我方視天下皆我」；而「以人皆同體，所不同者，但有我私為障礙耳。由人心同此心，心同則無形礙。故汲汲為之教化，以經濟之。此所以由無我而經世也」。顯見憨山乃透過佛法「無我」概念，通同三教之別。所謂「無我」，依相關佛學辭典解釋，乃是於常一之體，有主宰之用者為我，於人身執有此，謂之人我，於法執有此，謂之法我，於自己執有此，謂之自我，於他執有此，謂之他我；但人身是色受想行識等五蘊的假和合，其實無常一之我體。法者為因緣生，因此無人我，無法我，亦無自我他我，如此畢竟無我，是究竟之真理。¹⁰⁸進言之，一切煩惱皆因有我而起，一切治世之弊也因此而生，若能捨去我，那麼教化可也，經濟可也，經世利生亦無礙。

憨山從體用之說轉換到「應帝王」的治，也就是經世面的思考，是透過一連串的轉換過程，以破我執為始，無我即去我私，因心同而無個別形體阻礙，如此自可遊於世，出入自如，最後迫不得已，亦可成為聖帝明王，無為以經世大用。洪燕妮提出，「真如為體，隨緣為用」是真常唯心的基本思想，而對憨山來說，分別與差異必須建立在對無分別與無差異的體認與把握上（2012：162）。但體用並非是截然區分的，如見《憨山道德經解·十章》說「體用兩全，形神俱妙，可謂造道之極。其德至妙」即明。

因為心同，異體相入相即，相互融通，諸法體用可交涉無礙，一切之有為法自緣而起，這是交徹圓融的狀態。¹⁰⁹憨山所思考的「圓融」，應係從本體的角度出發，再由心性方面發揮：

知三界唯心，萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也；一切聲，心之響也。是則一切聖人，乃影之端者，一切言教，乃響之順者。由萬法唯心所現，故治世語言資生業等，皆順正法。以心外無法，故法法皆真，迷者執之而不妙。若悟自心，則法無不妙。心法俱妙，唯聖者能之。〈觀老莊影響論〉

¹⁰⁸ 詳參《大明三藏法數》、丁福保《佛學大辭典》「無我」詞條。

¹⁰⁹ 詳參《大明三藏法數》「體用雙融」詞條。

論心法>

以本體之心來看，一切形皆是心之影，天下萬物根是一心，如能不執不迷，透過本體通同，憨山以此賦予治世語言與資生事業的合理性。《憨山道德經解·發明體用》也說「至若佛，則體包虛空，用周沙界，隨類現身。乃曰：我於一切眾生身中成等正覺。」佛法不能離開眾生，憨山這裡所謂「成等正覺化不失時」，應是強調，如成佛道，則能隨機應感，適彼時緣，而起化導，那麼出世入世，或為帝王，本就是應現之機使然而已。

憨山如此說法，自然有其時代性的意義。誠如夏清瑕觀察，晚明佛教界不得不回應的挑戰大致有二，一是如何因應晚明思想大融合趨勢；二是如何面對那些既有深厚儒家學養，又嚮往佛學，並在出世入世的矛盾中掙扎的居士（2002：184），其以此佛家式的體用思考，以本體無我之心包攝三教，「應帝王」要顯大道之用，是落入到用的層次上說，必定是在涵養成「大聖之胚胎」之後：

非大道之淵深廣大，不能涵養大聖之胚胎，縱養成大體，若不變化，亦不能致大用，縱有大聖之作用，若不乘世道交興之大運，亦不能應運出興，以成廣大光明之事業。是必深畜厚養，待時而動，方盡大聖之體用。〈逍遙遊第一〉

憨山於《莊子內篇注》多次提到大聖，所謂「大聖」乃具有真知大覺。在佛學上，「大聖」係指佛之尊號，或名高位之菩薩；而「大覺」則是指佛之覺悟。¹¹⁰於此提出的「大聖之胚胎」似指佛門「聖胎」，暗引大乘菩薩自利利他，上求佛道下化眾生之精神，〈應帝王第七〉說「自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也。……大地皆凡夫愚迷之人，……，其實所言無一字不是救世愍迷之心」¹¹¹憨

¹¹⁰ 除〈逍遙遊第一〉外，另舉數例言之。〈齊物論第二〉「蓋言世無真知大覺之大聖，而諸子各以小知小見為自是」；「此說亦在夢中，無人證者，必待後世有大覺之大聖。」；〈人間世第四〉「夫子之大聖，深達世故，明哲保身者」。〈大宗師第六〉「大宗師是為全體之大聖」。另參丁福保《佛學大辭典》「大聖」、「大覺」詞條。

¹¹¹ 見丁福保《佛學大辭典》「聖胎」詞條：「十住十行十迴向之三賢位，謂為聖胎。……聞正法

山把鑿破渾沌之人視為愚迷之凡夫，那麼「應帝王」，即不僅有經世之用，更有救世之功。

總結而言，憨山「應帝王」的中心思想，可分析如下：

第一，憨山的莊學論述策略與各篇相因次第有所連結，並且是扣合「體用/內聖外王」對舉的脈絡進行：

其所學乃內聖外王之道，謂得此大道於心，則內為聖人迫不得已而應世，則外為帝為王，乃有體有用之學。……內七篇乃相因之次第，其逍遙遊乃明全體之聖人，所謂大而化之之謂聖，乃一書之宗本立言之主意也。次齊物論，蓋言舉世古今之人未明大道之原，各以己見為是，故互相是非，……以所師一偏之曲學以為必是，固執而不化，皆迷其真宰而妄執我見為是，……悲世之迷而不解皆執我見之過也。次養生主，謂世人迷却真宰，妄執血肉之軀為我，……以養其形戕賊其真宰，……若能養其生之主，則超然脫其物欲之害，……果能知養生之主，則天真可復，道體可全，此得聖人之體也。次人間世，乃涉世之學問，謂世事不可以有心要為，……若有心要名干譽，恃才妄作，未有不傷生戕性者……必若聖人忘己虛心以遊世，迫不得已而應，乃免患耳。……能涉世無患乃聖人之大用也。次德充符，以明聖人忘形釋智，體用兩全，無心於世，而與道遊，乃德充之符也。其大宗師總上六義，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，是為全體之大聖。意謂內聖之學必至此為極則，所謂得其體也。若迫不得已而應世，則可為聖帝明王矣，故次以應帝王，以終內篇之意。〈大宗師第六〉

而修習長養，至於初地而見道，生於佛家故也」又依《大明三藏法數》「十地」之解釋，「初地」為「歡喜地」，是菩薩所證得的果位之一。《楞嚴經》上說，菩薩智同佛智，理齊佛理，徹見大道，盡佛境界，而得法喜，登於初地（得法喜者，謂於證得之法而生喜樂也。梵語菩提，華言道。）至於憨山將菩薩乘利他因素融入老莊思想中的動機，學者認為憨山是為補救晚明佛教之弊。如王紅蕾認為，老莊所屬的小乘佛法重在自了，雖缺少大乘普渡眾生的悲願，卻是修行根基，憨山欲藉此補強晚明大乘佛教之流弊（2007：34）；夏清瑕則提出因晚明大乘佛教菩薩精神喪失殆盡，憨山欲藉此表明佛法不離人間，修證解脫亦在人間成就，藉解莊重申此義（2002：189）。

憨山將內篇視為一具有階段性的連貫論述，〈大宗師〉綜合前六篇之義理，為內聖之學之極致；而〈人間世〉已涉及入世的學問，〈應帝王〉更上一層，乃為帝王應世之道。在我們看來，憨山的「應帝王」採「體用」之說較之於「本末」說法，更有貫通深意。

第二，《莊子》以內聖外王為體用，其所謂的體用是兩者交融互涉，達體用兩全，經世無礙。「應帝王」是得體後之大用，亦是不得已要涉及的「緒餘土苴」之用。不過，〈應帝王〉作為七篇之末，非但沒有究竟之境的意味，反倒是較為趨近一種「階段性」成就的理解。〈觀老莊影響論·論工夫〉說老莊：「原其所宗，虛無自然，即屬外道。觀其慈悲救世之心，人天交歸，有無雙照，又似菩薩。」此處憨山明白指出老莊乃為外道，又似菩薩（即非佛智），其「應帝王」思想，似指向更高層次的超越方向。

第三，從結構而言，憨山的確以佛法作為支撐莊學的主要論述，在其一系列就「應帝王」的推導論述中，可以小結為「破我執→無我→心同（無形礙）→遊世（順化而遊）→應世」的思考過程，〈應帝王第七〉說「此篇以無知二字作眼目，此無知，乃無心於世，漠然而已」，這是將「無知」作為「應帝王」論述的基點，而著落在心上，憨山則以佛法廣大自在，包容無邊的思考，透過對一心的絕對肯定，去私而能混同，突破離世修行與經世為王的分際。

總結憨山所論篇旨及「應帝王」概念推導，可結合以下表示之：

表：憨山「應帝王」概念推導表

篇名	宗旨	概念推導
逍遙遊	大而化之	破我執
齊物論	破我執	
養生主	養本性	
人間世	忘己虛心以遊世	無我：去我私（天下皆我）
德充符	忘形釋智、體用兩全	心同：無形礙
大宗師	道全德備、渾然大化	遊世（忘己虛心，順化而遊）
應帝王	可為聖帝明王	應世

資料來源：本研究

第二節 「應帝王」概念析論

憨山的「應帝王」，首先承繼對老莊佛法判教式的論述，彰顯出佛門對老莊之道的特殊見解，那麼在本體的討論上，自然是以佛法義理解之；再者，於壺子不測之境，強調止觀修行之工夫，進行莊佛對話；最後，由無心、無礙而應世，其所謂明王之治當即應世之用，仍緊扣體用的思維而發論。

壹 「道」與「識」

〈應帝王〉開篇以知作為立言主意，憨山於〈應帝王第七〉提出泰氏之知非妄知，因為有妄知則不能「悟真人之道妙，以造非人之境」：

泰氏超越有虞。虛懷以遊世，心閒而自得，且物我兼忘，人呼以為牛，則以牛應之，人呼以為馬，則以馬應之，未嘗堅執我見，與物俱化，其知則非妄知，而悟其性真。〈應帝王第七〉

我們認為，對憨山而言，這個「知」的概念，已跳脫出《莊子》那種得逍遙的大知、拘世俗小知為對比的超越之智，更是基於六根入身沾染清淨心而生六塵的「妄知」，關涉著佛家義的「識」。何以見得？見憨山〈德充符第五〉（按：括號內為憨山注語）：

自其同者視之萬物皆一也（自大道觀之，萬物與我皆一體也。）夫若然者且不知耳目之所宜（形骸既忘，六根無用。故泯其見聞，故不知耳目之所宜。）……官天地（聖人為天地之宰）府萬物（會萬物歸一己）直寓六骸（假借六根）象耳目（耳目如偶人，所謂如幻也。）一知之所知（知萬化為一致）。

此處談「六根」，又說「如幻」，其妄知應與六根、六塵相互作用有關。依據佛學辭典所闡釋「束蘆二義」中「互相依」之意，乃是「如束蘆互相依倚。以譬六根六塵，更相由藉而成染惑也。以由根依塵故，而發妄知，塵依根故，而有幻相，是名互相依。」¹¹²又參〈應帝王第七〉首段解釋：

然情信，指道體而言，前云有情有信是也，此其體也。至其德用甚真，不以人偽，即已超凡情，安於大道非人之境，而不墮於虛無，且能和光同塵，而未始拘拘自隘，此泰氏之妙也。蓋已得大宗師之體，而應用世間，特推緒餘以度世，故云未始入於非人。〈應帝王第七〉

引文形容泰氏「不墮於虛無，且能和光同塵」，如見〈齊物論第二〉有云：「滑疑之耀者，乃韜晦和光，即老子昏昏悶悶之意。調和光同塵，不銜己見之意。」且〈觀老莊影響論·論宗趣〉說，老子「認八識精明之體，即楞嚴所謂罔象虛無微細精想者，以為妙道之源耳。故曰：惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物。以其此識乃全體無明，觀之不透。故曰：杳杳冥冥，其中有精。……不知其所以然

¹¹² 詳參《大明三藏法數》「束蘆二義」詞條。此處「束蘆二義」乃出自《宗鏡錄》，又參憨山於〈應帝王第七〉篇末舉《宗鏡錄》之說，認為「老莊所宗自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也」前後概念應有所聯繫呼應。其又認為「老氏指覺明之無明為道體」一說，亦與妄知有概念推導的關係，容後詳述。

而然，故莊稱自然。」因此，憨山所體認的泰氏，作為一個有道之君，之所以能順化自然，閒閒自得，在佛法義上的理解，乃是因除去由眼耳鼻舌身意等感官，依附色聲香味觸法六境的心識作用，能悟其性真，而進於道。

依吾人觀察，憨山「應帝王」思想，或者說整個注莊活動中，通常是以兩兩概念對舉，並且再順勢推導，扣回佛家的根本義上發揮，形成結構嚴謹而迴旋連貫的結構。「應帝王」作為一個總結回顧式的主題論述，憨山是以「妄知/真知」對舉，復次推論「真知→妙悟→即真→真體（真實之體）」導引出道體的概念層次。

「妄知」相對於「真知」，〈大宗師第六〉說「知天知人之知，乃指真知，謂妙悟也。天，乃天然大道，即萬物之所宗者。所為，謂天地萬物乃大道全體之變」。玄道在於妙悟，妙悟在於即真，真是真實之體，也就是諸法之體性能離虛妄而現真實面目；而能絕我見、邪見等迷理，以及貪、欲、瞋、恚等迷事之惑，則能妙悟玄道，憨山以此作為佛、道兩家的聯繫：

有情有信，此言大道之體用也。齊物云，可形已信，有情無形，正指此也。此從老子窈窈冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信。此言有情，謂雖虛而有實體，不失其用曰信。無為無形，湛然常寂，故無為。超乎名相，故無形。

〈大宗師第六〉

此處說明「有情」是虛而有體，「有信」是得體不失其用，仍舊是放置在體用的思考下理解，而其中更重要的線索，乃係點出〈應帝王〉「有情有信」之意的根源，係來自《老子·二十一章》，如見憨山之解釋：

此道體本自無形，又無一定之象可見。故曰道之為物，惟恍惟惚。恍惚，謂似有若無，不可定指之意。然且無象之中，似有物象存焉。故曰惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物。其體至深至幽，不可窺測。且此幽深窈冥之中，而有至精無妄之體存焉。故曰窈兮冥，其中有精。其中有精。其精甚真，此正楞嚴所謂唯一精真。精色不沈，發現幽秘，此則名為識陰區宇也，學者應

知。然此識體雖是無形，而於六根門頭，應用不失其時，故曰其中有信。《憨山道德經解·二十一章》



這裡可以分成兩個部分進行解析憨山對老莊之道的定義。

首先，何謂「唯一精真」。《楞嚴經》有謂「六根亦如是，元依一精明，分成六和合，一處成休復，六用皆不成，塵垢應念消，成圓明淨妙。」¹¹³元本是一體，而分作六種作用。若一處能返本還源，六處都不起作用，而成就本來的妙明真心，性淨明體。憨山《楞嚴經通議·卷第六》說：

元依一精明之識體分成六用之和合，若一處休復則六用不成。一破根本無明，則根、塵、識三皆是真心之塵垢，則應念消亡，而向之無明昏昧之識體轉成圓明淨妙之德矣，是則不墮空假而頓證一心中道矣。

析言之，六根一體，皆是依眾生之心識所現。吾人以思慮審慎推求，進而抉擇事理之見，因與外物混雜難分，乃生起妄見，因此必須破除受見所蔽之識，方顯唯一真精；能超出是非，則一切自然因緣已絕，泯除分別，歸向眾生識知精明之真心。但此「見精」還是屬於迷妄，即是所謂的「無明」。見性應回復到「應知見見之時」，一破根本無明，消亡根、塵、識三者真心之垢，轉成圓明淨妙之德，具離妄之真見才是清淨實相真心。¹¹⁴憨山認為老莊之道，於根本處乃是至精無妄之識體，本自無形，應用得時乃稱之有信。

再者，此名為「識陰區宇」概念為何？又其「精色不沈，發現幽秘」之意為何？

¹¹³ 本章引用《楞嚴經》原文，均出自憨山所著《楞嚴經通議》中。

¹¹⁴ 詳參憨山《楞嚴經通議·卷第十》「元依識精所現。故物與見混而難分。故或認見是物。或執物是見。而起種種外道妄見。……今既蒙逐破見精。已顯唯一真精更無別物超出是非之外。阿難一切自然因緣之疑已決矣。此乃泯見分而歸識精也。但此見精猶屬迷妄。正是無明。名為識蘊。……若此不破難契本覺真心。……唯一精真切近真心。故此識一破則五蘊頓空。即名始覺之智矣。……然云何名見。云何不見耶。阿難答以因明暗而有見。世尊破云。若見因明暗而有。且明去而見暗暗去而見明。是明暗自有去來。而汝見性非暫無也。是故明暗通塞自是前境。而此見精不因境有。不借緣生。唯一精見而已。此則前境既離而見精獨顯。猶屬無明。故破之曰。汝復應知見見之時。」另參丁福保《佛學大辭典》「識精」、「見」、「一即六」詞條。

識陰精明故如東方精色。行陰既盡，意根已銷，則六識無體，故六根虛靜不馳。內照識體通一湛明。湛入合湛更無可入。……識陰乃十二類受命元由，至此深達。但觀識性執持根元，習氣不行，新業不起，無受生分，故云諸類不召。十方世界十二類生身心世界唯識變現，今觀歸識性故云已獲其同。識精現前不昧，故云精色不沈。識體幽祕今以觀力研窮朗入觀境故云發現。此則名為識陰區宇，以但識陰顯現而未破，故云區宇。《楞嚴經通議·卷第十》

陰者積集之義，蘊之義也。行陰即是五蘊之一的行蘊，行蘊是對境關於瞋貪等善惡一切之心之作用，而識陰即識蘊，是對境而了別識知事物之心之本體，亦為眼耳鼻舌等諸識之類聚，眾生生死皆依行蘊生滅，能滅行蘊則能永脫生死，六根歸於虛靜，內照各識通而為一，發湛明之相。¹¹⁵

¹¹⁵ 詳參憨山《楞嚴經通議·卷第十》「此明行盡識現之相也。世間性謂行陰為世間生死之體也。以眾生生死皆依行陰生滅，故為同分生機。前言基乃其本。今言機乃樞機也。謂此行陰最極深沈微細，網羅諸趣，結不可解，故云綱紐。今以定力研窮頓破故云倏然隳裂。……今既隳裂則因亡果喪不受後有，故云酬業深脈感應懸絕，是知能滅行陰，則永脫分段生死矣，此行陰盡也。」及丁福保《佛學大辭典》「五蘊」詞條。

表：「五蘊」概念簡表



眼識	眼根緣色塵	六 根 和 合 ： 色 蘊	六 識 與 六 塵 相 應 ： 受 蘊	意 識 與 六 塵 相 應 ： 想 蘊	意 識 與 六 塵 和 合 造 作 諸 行 ： 行 蘊	六 識 於 六 塵 境 上 照 了 分 別 ： 識 蘊
耳識	耳根緣聲塵					
鼻識	鼻根緣香塵					
舌識	舌根緣味塵					
身識	身根緣觸塵					
意識	意根緣法塵					

資料來源：本研究改繪自《三藏法數》「五蘊」詞條

前《楞嚴經通議·卷第十》引文所稱「不行、不起、不召」等，應僅是消極作用，皆非究竟之意。因為不動，則六亂（聲色香觸味法）不起，無有顛倒妄想，起惑造業。此際以觀力入境，則空寂之知，即本具之光明、虛靈不昧之心光，如暗夜後東方微明之精色乍然一現，光明初升，故云精色「不沈」，以觀力而朗入觀境，發現真實，則是「發現」幽秘，但現而未破，猶有未盡，即是識陰「區宇」。

116

¹¹⁶ 詳參丁福保《佛學大辭典》「十二類」、「一道神光」及《大明三藏法數》「十二類生」詞條。

憨山顯然認為老莊所宗之道，停滯在識蘊現而未破之境，未達佛法究竟，如見《憨山道德經解·發明宗旨》說：

老氏所宗，以虛無自然為妙道。此即楞嚴所謂分別都無、非色非空，拘舍離等，昧為冥諦者，是已。此正所云八識空昧之體也。以其此識，最極幽深、微妙難測，非佛不足以盡之，轉此則為大圓鏡智矣。

憨山歸納老莊之道是「八識空昧之體」，依相關佛學辭典解釋，所謂「八識」，是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，是一心有八個了別作用的識，「末那」之義為我執，謂執持我之見者，此識本無定體，依第八識自證分而生，緣第八識見分，而執為我；「阿賴耶」是末那識所執以為我者，有「藏」的意思，能藏一切法，即神識性靈。

表：「八識」概念簡表

眼識	眼根緣色塵	識 (了別)	七轉識
耳識	耳根緣聲塵		
鼻識	鼻根緣香塵		
舌識	舌根緣味塵		
身識	身根緣觸塵		
意識	意根緣法塵		
末那識	<ul style="list-style-type: none"> ▪ 第六意識所依之根 ▪ 向內執阿賴耶為我 ▪ 向外認識境界為法 	意 (思量)	
阿賴耶識	<ul style="list-style-type: none"> ▪ 含藏一切法之種子 ▪ 受末那識所薰習、執取 	心 (集起)	根本識

資料來源：本研究改繪自《佛學大辭典》「八識」詞條

這了別作用雜染知見，必須轉八識成四種清淨智，才是清淨正智，轉前五識為「成所作智」，第六意識為「妙觀察智」，第七末那識為「平等性智」，第八阿賴耶識為「大圓鏡智」，能轉八識為四智，便可破我法二執，斷惑證真。¹¹⁷

據葛兆光之說，所謂「妙觀察智」是對大千世界一切現象變化的洞察；「平等性智」是以清靜心對待一切現象的平等慈悲胸懷；「大圓鏡智」則是清靜圓融而又可以顯現一切現象的心靈（2001：48）。這種無礙圓融的心靈特質，正是佛門揭示的究竟目標，在憨山思想中，老莊尚未得此境界。

回到前述《憨山道德經解·發明宗旨》，憨山提出，老莊所宗法的虛無自然之妙道具有「分別都無」、「非色非空」與「昧為冥諦」三個特質，是「八識空昧之體」，亦為「破七識帶顯八識為所執之我」，猶非真心，而能依最深微不測之識，僅有佛能盡，轉為大圓鏡智。以下就其所提出老莊之道的特質說明之：

借見精以破七識無體將顯識精為涅槃體也，以七識乃意識之根，為分別性，但托六識分別以顯其用，通屬八識之見分，以緣內外亦名緣心，今離前塵則無體矣。……以六識依此七識而有分別，今既分別無體即顯此識虛妄矣，不但分別非真，縱使分別都無，非色非空。七識內緣離外五塵故非色，執內為我故非空，此正八識昏昧之體猶非真心，而拘舍離等，昧為冥諦，此尚非真。……緣塵分別者乃七識為意之根故有分別，若離外塵無緣即內緣八識為自內我，故外道計此為神我，立此為冥初主諦。計以為常，依此生二十五法。拘舍離，外道名也。因破七識帶顯八識為所執之我，亦非真也。若離法緣無分別性，則汝之心性各有所還……意在不還者為主，乃顯真心耳。《楞嚴經通議·卷第二》

前述已見識蘊精明，是成就解脫智慧之本，末那識是六識有知見分別識之根，今如離塵染則無體，無體則分別都無，是緣內離外，但執此為我，而入八識昏昧之

¹¹⁷ 詳參丁福保《佛學大辭典》、《大明三藏法數》「八識」詞條、陳義孝《佛學常見辭匯》「八識二無我」詞條。

體，即緣八識為自內我，成為「神我」，是冥諦之主。

所謂的「冥諦」是萬物之本源，冥漠無諦，萬差之諸法由此生出，故又名「自性」。冥諦是二十五諦之初，在佛家思想中，外道認為萬物開展係由自性（物質的本體），受神我（精神的本體）之作用而生，神我雖有智的作用，但不能動，自性雖有活動作用，但不能為其活動源之動機，神我是使自性有活動者，自性為使之活動，動機實現者。¹¹⁸憨山正是認為老莊把此識作為萬物之本源，乃至以此對應的精神作用稱為「道」，以我體常實，而為靈妙不可思議，以神我為第八識，能生諸法，常住不壞，認為此是解脫，其實未知佛法真諦。

外道因為以其知識，不能窮盡得知萬物由何處所生，便以為此識從冥漠處生成，並以此為世間的本性。憨山認為這是不知兩種根本，而錯亂修習，是何二者呢？他說：

一者無始生死根本。則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始涅槃元清淨體。則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。此言識精元明，即老子之妙道也。故曰：杳杳冥冥，其中有精，其精甚真。由其此體至虛至大，故非色。以能生諸緣，故非空；不知天地萬物皆從此識變現，乃謂之自然。

《憨山道德經解·發明宗旨》

上段引文明顯是引用《楞嚴經》之說，¹¹⁹而憨山於《楞嚴經通議·卷第一》解曰：

不知真妄二種根本，故錯亂修習耳。二根本者，一者眾生所迷生死根本，即汝今者用攀緣妄想心為自性者是也。二者諸佛所證菩提涅槃元清淨體，即汝今者識精元明，能生諸緣，以認諸緣而遺失者是也。由諸眾生失此本明，故

¹¹⁸ 詳參《佛學大辭典》「冥諦」、「神我」、「二十五諦」詞條。

¹¹⁹ 《楞嚴經》原文出處詳參《楞嚴經通議·卷第一》「一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明能生諸緣緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺枉入諸趣。」

枉受生死。識精乃八識之體，元明乃本覺妙明真心，由諸眾生迷此本妙明心，變為識精而起妄想，意將先破妄想，次破識精，而本覺真心乃顯，皆仗大定之功。



色香等百般之世相，總是心識之所攀緣者，而此以攀緣心為萬物根本，迷於生死，即是妄。¹²⁰老莊等外道錯認八識之體為有實，以覺此本妙明心為究竟，稱之為道，就是未證得「無始涅槃元清淨體」之根本。

《楞嚴經通議·卷第二》說「八識精明之體不屬緣塵，故曰見精元明。此雖非真以元係真如所變，已切近於真，故如第二月不離月體，非是水中之影也。若悟此見精不還則可了悟真心矣，前云認緣失真，故約緣塵揀示不還之地，若諸緣淨盡則真性自顯矣。」老莊之道，從外而入，雖已悟無別，可離塵緣，但終究是要還於身外之造化，是迷於虛空，不知世界唯識所變，¹²¹即是未徹悟兩邊皆無，仍有少分想，然眾生心性本淨，係從本已來自空，心外無物，成佛只在轉識成真而已。

最後，誠如呂澂所歸結，外道之緣起非由因緣，以為神我自在梵自性等能生諸法，係以非因為因，由想而生，非真因緣，因此色軀雖化，神我猶存，此神我不解脫，總不得涅槃（1991：258、274）。對憨山來說，這正是在徹悟與未悟，轉與不轉間微妙的機竅所在。

貳 「不測」義理與止觀

憨山於〈應帝王第七〉有言，「明王立乎不測，以無為而化，莊子恐世人不知不測是何等境界，為何等人物，故特撰出個壺子，乃其人也，即所示於神巫者，乃不測之境界也，如此等人安心如此，乃可應世可稱明王。」質言之，要能安心

¹²⁰ 詳參丁福保《佛學大辭典》「諸緣」、《佛光大辭典》「元清淨體」詞條。

¹²¹ 此處可參《楞嚴經通議·卷第四》「世界乃唯識所變之相分，始因迷妄有虛空依空立世界，故推覺明之無明以對頑然之虛空而為世界生起之本。以空晦暗中結暗為色，此正結色之始也。……老氏指覺明之無明為道體。故曰杳杳冥冥其中有精。又以空體為虛無大道。」

如壺子，入於不測之境，乃可應世稱作明王。

再者，憨山〈應帝王第七〉亦說「不測之境，此即佛門之止觀，乃安心之法也」，三教深淺不一，因機施設，皆以破我執為先，釋私智、遺我形、離己私、達大公，工夫皆是從止觀之法而入：

雖三教止觀淺深不同，要其所治之病，俱以先破我執為第一步工夫。以其世人盡以我之一字為病根。……聖人虛懷遊世寂然不動，物來順應，感而遂通，用心如鏡，不將不迎，來無所粘，去無蹤跡，身心兩忘，與物無競，此聖人之心也。……至若吾佛說法，雖浩瀚廣大，要之不出破眾生粗細我法二執而已。二執既破，便登佛地。……老子超出世人一步，故專以破執立言，要人釋智遺形，離欲清淨，然所釋之智，乃私智，即意必也，所遺之形，即固我也，所離之欲，即己私也。清淨則廓然無礙，如太虛空，即孔子之大公也。……老子專於忘世，佛專於出世，然究竟雖不同，其實最初一步，皆以破我執為主，工夫皆由止觀而入。《憨山道德經解·發明工夫》

佛家的宗旨乃在於眾有之中，觀照其虛無，相較之下，儒道釋三教的「觀」實有其同異之處。張學智辨析，「觀」是洞識，是與本體冥契的精神境界；道家的「觀」，是對循環往復根本性質的認識，亦是一種胸懷，佛、道的觀具有明顯的直覺與神秘性；至於儒家的知、明則是由道德實際踐履所得到的體驗性認知，與佛道較不相同（1995：342）。

憨山把握住佛道對「觀」的相近之處作為聯繫，將止觀作為理解「應帝王」不測之境的重要概念，以此種靜定工夫，作為佛道思想的契合點。依據憨山於〈應帝王第七〉的詮釋，止觀與壺子所示之「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」及「未始出吾宗」等階次，係存在相互對應關係。

第一，壺子所示之「地文」，係「安心於至靜之地，此止也」，特色為「安心於至靜，一念不生、不動不顯之地。即心念俱灰泯絕」；第二「天壤」，「謂高明昭曠之地，此即觀也」，特徵是「性地光明，一切不存」及「從至深靜之地，而

發起照用，如所云即止之觀也」；第三「太沖莫勝」，係「動靜不二也，初偏於靜，次偏於動，今則安心於極虛動靜不二。猶言止觀雙運，不二之境也」；第四「未始出吾宗」，意指「宗者，謂虛無大道之根宗，安心於無有，了無動靜之相，即佛氏之攝三觀於一心也」。為方便參照論述，整理如圖所示：



表：憨山「應帝王」之止觀概念對照表

等次	對應	安心之法	境界
地文	止	安心於至靜之地，一念不生、不動不顯	心念俱灰泯絕
天壤	觀；即止之觀	安心於高明昭曠之地	▪從至深靜之地，而發起照用 ▪性地光明，一切不存
太沖莫勝	止觀雙運	安心於極虛動靜不二	入不二之境
未始出吾宗	攝三觀於一心	安心於無有	了無動靜之相，未始出於虛無大道之根宗

資料來源：本研究

「止」是停止之義，停止於諦理不動，又有止息之義，即止息妄念，而「觀」者，有觀達之義，觀智通達，契會真如。止觀法門於佛門各宗論點不一，如據《宗鏡錄·卷三十五》的分類，即「唯識宗立二種觀；華嚴宗立四觀；天台教立三觀；普賢門立十觀」而各宗觀法簡述如下：

唯識二觀者，一唯心識觀，二真如實觀。……華嚴四觀者，……一事觀，謂迷悟因果，染淨歷然；二理觀，謂我法俱空，平等一相；三理事無礙觀，謂彼此相遍，隱顯成奪，同時無礙；四事事無礙觀，謂觀事法以理融故，相即

相入，重重無盡。……台教三觀者，……淨若虛空，名空觀；觀境歷歷分明，名假觀；雖歷歷分明，而性常自空，而境觀歷然，名中觀。……普賢觀云，止觀十門者，一心行稱理，攝散名止；二止不滯寂，不礙觀事；三由理事交徹而必俱，遂使止觀無礙而雙運；四理事形奪而俱盡，故止觀兩亡而絕寄；五絕理事無礙之境，與泯止觀無礙之心，二而不二，故不礙心境而一味，不二而二故，不壞一味而心境；六由即理之事，收一切法故，即止之觀，亦見一切；七由此事即是彼事故，令止觀見此心即是彼心；八由前中六則一多相入而非一，七則一多相是而非異，此二不二同一法界，止觀無二之智，頓見即入二門，同一法界而無散動；九由事則重重無盡，止觀亦普眼齊照；十即此普門之智為主故，頓照普門法界時，必攝一切為伴，無盡無盡。

初步看來，憨山在〈應帝王第七〉藉不測之境等次，引為止觀，解地文為止，天壤為觀，係採通論；從文字對應而言，其提到「即止之觀」、「止觀雙運」之詞，似出於普賢十觀；從義理看，未始出吾宗所稱「攝三觀於一心」，而一心三觀最常見的說法，即是天台宗所設空、假、中三觀，但華嚴宗亦有三觀，即真空觀、理事無礙觀以及周遍含容觀等。由於憨山於《莊子內篇注》中僅此篇提及，難就前後論述據實指出單屬或專屬何宗派。

實際上，憨山雖受華嚴宗義理啟迪而入門，但從晚期講學情況看來，其實廣識各宗。¹²²或許，其研習佛法乃至對經典詮釋，採取不獨一宗的方式，乃是體現了晚明佛教的圓融特質。¹²³其將佛門止觀對應《莊子》不測之義理，正象徵佛道的融通對話。

綜言之，止觀之意不外理事，是道理與事相，理為真諦，事為俗諦，「入道

¹²² 啟迪之說見《憨山老人夢遊集·卷五十三憨山老人自序年譜實錄上》「是年冬（四十三年甲子）。本寺禪堂，建道場。請無極大師講華嚴玄談，予即從受具戒，隨聽講至十玄門，海印森羅常住處，恍然了悟，法界圓融無盡之旨。」又通講各宗之說見同書〈卷五十四·憨山老人自序年譜實錄下〉「從至於予年七十四，春正月。粵弟子通炯至，遂開堂啟諷華嚴。長期為眾講法華、楞嚴、金剛、起信、唯識、諸經論。」

¹²³ 即如陳永革觀察，晚明佛教基於現實主義立場，對教外儒道採融通疏導，對教內主張全面統一，呈現「性相融會」、「禪教合一」以及「禪淨顯密不可分割」的圓融特質（2002：121）。

多門不過理事。理謂道理，通聖心之遠懷。事謂事局，約凡情之延度」¹²⁴從另一個角度看，是於本體（理）與現象（事）的關係。以下逐一探討憨山所詮釋之「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」及「未始出吾宗」之意。

地文，是「止」，可分為兩個層次。其一，是心與理的關係。簡言之，止是心行稱理攝散，一念不起，這裡所謂的「稱理」，應有「符應冥合」之意。如見憨山解〈人間世第四〉之「心齋」，他說明，「一若志」為「專一汝之心志」；「無聽之以耳而聽之以心」為「言返聞於心性」；「無聽之以心而聽之以氣」為「心尚未忘形，氣則虛，而形與化之矣」；而「心止於符」即「謂心冥於理也」。因此，憨山詮釋地文之「止」是「心念俱灰泯絕」之意，應係專一心志，收視聽於心性，而能體悟理遍在一切事法；理無分界限，事有分限，但事既然即於理，則亦無分限。如此，心自然止依於理之無限，見事散而不亂，攝於心而不動。

其二，是心與身關係。¹²⁵此乃扣合「心齋」中心如死灰之意而來。見〈齊物論第二〉說，「端居而坐，忽然忘身，如顏子之心齋，此便是齊物論之第一工夫」，此處所指的身，是自四大五塵等色法而成之身，即「色身」，同段稱「色身乃真君之耦」，必須先忘色身方能「嗒焉似喪其耦」，因已忘形所以身同槁木，而心如死灰則是因「形忘而機自息」。

綜上，止是由「安心於至靜→忘(色)身→機自息」一連串的推導過程，此處的「機」，對應到個人之我見，則有貶意，成為與是非相謀的機心：

籟者猶言機也。地籟，萬籟齊鳴，乃一氣之機，殊音眾響而了無是非。人籟，比竹雖是人為，曲屈而無機心，故不必說。若天籟，乃人人說話本出於天機之妙，但人多了一我見，而以機心為主宰，故不比地籟之風吹，以此故有是非之相排，若是忘機之言，則無可不可，何有彼此之是非哉？〈齊物論第二〉

¹²⁴ 詳參丁福保《佛學大辭典》「理事」詞條。

¹²⁵ 必須說明的是，在《莊子》的心齋中，「身」並無佛教那種以身為苦，以身為煩惱的思想，這是佛教宗教性的表現（張學智，1995：341）。《莊子》的身作為與心的對立，通常有內外、高低或優劣概念的區別，但基本上仍是實在的。

從安心到忘機，不是單向直通的歷階，更是互為因果，因為安心乃能忘機，而忘機則更助安心，因為安心忘機故能不測。由此亦可看出，憨山實是以止觀與是非的概念連結，拈出萬物齊旨，是非同觀，諸相無差別，平等一味之意。

天壤，是「即止之觀」，天壤作為安心於至靜的續次階段，乃是自深靜之處發起，而居於高明昭曠之地。〈應帝王〉此段以「機發於踵」喻之，此處的機是指生機，而踵是「最深深處」。〈大宗師第六〉說「踵者，腳跟也。以喻息之所自發處，深不可測，故心定而不亂」，息淺心則易浮動，息深則心不動，因此同段又稱「真人心泰定，而不為物動」。但是，憨山的重點不在著墨於修行工夫論，而是由佛門一貫的心性論立場，說此際為「性地光明，是心居理內，一切不存，亦見一切」。在佛門觀法角度上說，這是對無漏真空法性之理，頗有所得，但尚未徹悟之階次。¹²⁶這裡憨山所轉出昭明之意象，很容易讓人聯想到「朝徹」：

見獨朝徹，此悟之之效也。既悟此道，則一切處日用頭頭，觸處現成，縱橫無礙。雖在塵勞之中，其心泰定常寧，天君泰然，湛然不動，工夫到此，名曰櫻寧。何謂櫻寧？蓋從雜亂境緣中做出，故曰櫻而後成者也。〈大宗師第六〉

此時止不滯於寂靜，觀與止相即，一切境界不動其心，寧定湛然，即〈大宗師第六〉所言「一切處現前不昧，與道相應，然後造妙」，這是安心於天機，示人以天機之法。

太沖莫勝，是「安心於極虛」，為止觀雙運，入不二之境。此係由理事交徹，使止觀無礙而雙運，二而不二，不礙心境而一味；不二而二，不壞一味，為止觀無二之智。概略來看，「止」屬空門、真如門，係緣無為之真如，而遠離諸相；「觀」屬於有門、生滅門，其緣有為之事相而發達智解。¹²⁷如將「靜、體、空、理、平等、絕對、本覺、真如」及「動、用、色、事、差別、相對、不覺、生滅」作為

¹²⁶ 詳見《大明三藏法數》「性地」詞條。

¹²⁷ 詳參丁福保《佛學大辭典》「止觀」詞條。

兩個相對層次的概念簇來看，憨山於〈應帝王第七〉解釋，太沖莫勝是「初偏於靜，次偏於動，今則安心於極虛」，止偏靜，觀偏動，此處「平等持心，動靜不二，故氣機亦和融而不測也」。所謂的動靜不二，是二卻不分，諸相無差，平等一味，而相分亦不壞一實之理的「真止真觀」。真止真觀必為不二，以法性寂然是止，寂而常照是觀，真觀必寂然，此觀即止；真止必然明淨，此止即觀。一與一切，體用相融而不二，已現圓融之意。

最後，未始出吾宗之「宗」，即是大道，在前後各篇概念聯繫上，〈應帝王〉以「宗」與齊物之真宰，及〈養生主〉中生之主相呼應，能悟大道，徹見性真之人，即是大宗師，亦為〈逍遙遊〉所稱神人、聖人、至人。¹²⁸在憨山止觀論的論述中，將其歸於「攝三觀於一心」，而所謂攝三觀於一心究為何意？可切割成兩個層面探討之。第一，三觀為何？憨山於解釋太沖莫勝處指出，「下壺子又講明前所示者，乃三種觀法，故彼莫測耳」換句話說，九淵處三同前所示三種觀法，即是不測之境：

鯢，鯢魚也。桓，盤桓，言鯢魚盤於深泥也。之審，處也。淵，湛淵，乃止觀之名。然鯢桓之所處於深泥，以喻至靜，即初之止也。……止水之審為淵，此喻觀也。止水澄清，萬象斯鑑，即次之天壤之觀也。流水之審為淵，流水雖動，而水性湛然不動，此喻即動而靜，即靜而動，動靜不二，平等安心，即末後太沖莫勝，止觀不二也。〈應帝王第七〉

由上可以得出，壺子所示是「止」、「觀」及「止觀不二」等三種使心定住於一境之法，即是三觀。第二，攝三觀於一心為何？那便是攝前所論之三觀歸於一心，安心於至虛無有之意，所謂「無有」即是空。此三種觀，依《大明三藏法數》解釋，三觀雖自下升上，漸次深廣，但就修行而言，是一道豎窮，展轉圓妙，也就

¹²⁸ 詳參〈大宗師第六〉「大宗師者，所宗者大道也。以大道乃天地萬物神人之主，今人人稟此大道而有生，處此形骸之中，為生之主者。所謂天然之性，以形假而性真，故稱之曰真宰。而人悟此大道，徹見性真，則能外形骸，直於天地造化同流，混融而為一體，而為世間人物之同宗者，故曰大宗師者此也。此大宗師，即逍遙所稱神人聖人至人，所言有情有信，即齊物之真宰，及養生篇生之主。」

是說，這並非初觀外別有二三，而是舉一即三，全三是一。¹²⁹ 憨山應是據此理方稱為「攝三觀於一心」。因安心於無有，個體的虛與本體的空合而為一，因此能無所不在，即憨山〈應帝王第七〉說「虛而委蛇」是「以虛體而示」並「委蛇順彼」。此際觀真空，是無法不攝，萬法互攝互融，個人能隱顯自在，神用不測。

從「未始出吾宗」導引至隱顯自在，神用不測的概念上，落實到出入世的議題探討，則非如一般人對「藏跡」與「馮名」的理解，而更是體用互攝的思想延伸：

藏迹者非隱，迹隱而心未必忘，馮名者非顯，名顯而道未必著，故隱非正，顯非大。吾所謂隱顯者，異乎是。吾所謂隱顯者，隱於體而顯於用也。體隱則廓爾太清，萬境斯寂；用顯則森然頓現，一道齊觀。如斯則逆順隨宜，窮通一致矣。《憨山老人夢遊集·卷第四十五憨山緒言》

呂妙芬提出，大乘菩薩道普渡眾生的原動力出自「自他一體」的佛性，而明代儒學講學救世是來自「萬物一體」的本心，此種泯除個體生命與群體生命間的區隔，就菩薩精神來說，個人生命的解脫與積極渡化眾生乃為一體兩面（1999：179、202）。我們認為，憨山基於三教同源的信念，在經世思考上，乃係架接了「個體/群體←→解脫/渡化」思維路徑，與其說趨近道教同為宗教式的濟世胸懷，毋寧更凸顯了與儒家共同承擔社會責任（眾生之事）的苦心。

因此在顯隱之間，即是體用的區別，而非出入世爭辯。憨山藉「應帝王」表達的應世之用，當是具有相當濃厚的儒釋交融意味。

參 立基於應世之用的「明王之治」

陳永革認為，晚明叢林通過闡述大乘佛教真空妙有的的性空義理，將般若智慧心性化，認為佛法般若真知即是清靜性體（2000：63）。從以上對憨山解莊的

¹²⁹ 詳見《大明三藏法數》「三觀」詞條。

層層解析，可以看出其基本上也採取這樣的立場：

般若梵語，華言智慧。以此智慧，乃吾人本有之佛性。又云自心，又云自性，此體本來無染，故曰清淨。本來不昧，故曰光明。本來廣大包容，故曰虛空。本來無妄，故曰一真。本來不動不變，故曰真如，又曰如如。本來圓滿無所不照，故曰圓覺。本來寂滅，故曰涅槃。此在諸佛圓證，故稱為大覺，又曰菩提。諸佛用之，故為神通妙用。菩薩修之，名為妙行。二乘得之，名為解脫。《憨山老人夢遊集·卷第四示鄧司直》

溫金玉說，憨山發揚禪宗真如佛性與人的自性是相通的基本思想，認為佛心不二，心佛一如（1988：22）。真心本來清靜，只因無明障蔽而光明不現，若悟真心即是佛。從以上引文看來，很顯然的，憨山是要人回復本來面目，即得解脫。

從佛性到自性相通之說，陳永革提出，眾生即佛，生佛一體，眾生之現世即佛之現世，度生與成佛一體化的思想，是晚明叢林由救世而覺心，覺心而救世此一佛教經世思想的具體表達（2000：64）。憨山談明王之治，是應世之用，亦是落在以自覺覺人、經世救世的概念互轉思維辨證上。〈應帝王第七〉提出明王之治，是治者「縱有功蓋天下而不自居其功」，「萬物皆往資焉而不匱」並且「民不知恃賴，名不可得而舉稱」，「但使物物自遂自喜猶言帝力何有於我」。明王的特質，還是得先從「不測」義理說起。前已敘及，憨山談不測，認為立乎不測是「不可測識」，在佛門止觀的體證工夫作為思想基礎下，〈應帝王第七〉又說「不測無有，通指大道之鄉也，此全是老子為而不長不宰之意」：

聖人處無為之道以御世，功不朽而真名常存之意也。……凡物皆然，斯皆有為之跡耳。凡可名者，皆可去。此所謂名可名，非常名也。是以聖人知虛名之不足尚，故處無為之道以應事。知多言之不可用，故行不言之教以化民。如天地以無心而生物，即萬物皆往資焉，不以物多而故辭。雖生成萬物，而不以萬物為己有。雖能生物，而不自恃其能。且四時推移，雖有成物之功，功成而不居。夫惟不居其功，故至功不朽。不尚其名，故真名常存。聖人處

無為之道，亦由是也。蓋萬物作焉已下，皆是說天地之德，以比聖人之德。
文意雙關，莊子釋此意極多。《憨山道德經解·二章》

憨山此處重申天地與聖人同德，而《莊子》所論述的聖人形象，因體認可名者是虛名，多言無用，乃處無為之道以御世應事，立於不測無有，即處大道之鄉，此即為「無何有之鄉」，亦是未始出吾宗的「宗」，即虛無自然。

從天根與無名的對話中，憨山於〈應帝王第七〉剖析出聖人是處於「恬淡寂寞之境」，「合氣於虛，不可恃知妄為」，因此方能「會萬物以為己，大公均調，而無庸私」。其於〈養生主第三〉又說「庖丁喻聖人，牛喻世間之事，大而天下國家，小而日用常行，皆目前之事也。」庖丁作為聖人的另一種形象，相較於壺子，具有現實的存在感，解牛之技也作為相對具體的處世之道：

解牛之技，乃治天下國家，用世之術智也。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。言聖人學道，妙悟性真，推其緒餘以治天下國家，……初未悟時，則見與世齟齬難行，……既而入道已深，性智日明，則看破世間之事，件件自有一定天然之理，……既看破世事，則一味順乎天理而行，則不見有一毫難處之事。……以聖人明利之智，以應有理之事務，則事小而智鉅。……若遇難處沒理之事，如筋骨之盤錯者，不妨小心戒惕，緩緩斟酌於其間，則亦易可解。亦不見其難者，至人如此應世，又何役役疲勞以取殘生傷性之患哉，……意在至人率性順理而無過中之行，則性自全而形不傷耳。〈養生主第三〉

聖人得悟，看破世間之事，不一定是斷緣離塵，一念之轉即是理世無礙。「看破」是「不見一事」，如庖丁「不見一事當前，如此則目無全牛」，順理而行，則萬事萬物全無一毫傷缺，即所謂游刃其間，恢恢有餘地也。憨山思考中的應世聖人之治天下，在於個人與天下兩方面的全然不傷，用不損體，治不傷人之本性，必須先「正己」然後方能「化物」，可以說應世之用就在「正己」與「化物」兩個層面的結合。

首先談「正己」。能會萬物歸一己而無私者，必先治內。聖人之治，即是正而後行的。〈應帝王第七〉說此「正，即前云正生以正眾生。調使各正性命之意。調聖人但自正性命，而施之百姓，使各自正之，老子云清淨為天下正」。憨山指出「正」有兩義，一是聖人自正，二是施之百姓使民自正。

正生以正眾生，是使各正性命，必須以自正為前提。〈德充符第五〉解「幸能正生以正眾生」是「言受命於天，惟舜得天之正，乃各正性命之正，故為正人。以其自正，故能正眾人之不正者」，聖人獨受天地真一之氣，能自正而正民，又說「人人雖皆有此心，但眾人心妄動，如流水。而聖人之心至靜，如止水，故眾人心動而不止，唯聖人能為與止之耳」。此處凸顯了聖與凡的不同，乃係一心能止與否之區別，此處的止，對照〈應帝王第七〉「止水之審」，是「止水澄清，萬象斯鑑」，憨山認為，聖人以澄靜的性德作為取法之標準，自可鑑物為用：

德者，謂性之德用也。以性德之用，難以言語形容，故以水平為喻。蓋言水之平者，乃停之盛，謂湛淵澄靜之至，故可以取法為準。言性體湛淵澄淨，寂然不動，則虛明朗鑑，乃內保之而外境不蕩，為守宗保始之喻。謂性靜虛明，則可以鑑物為用也。〈德充符第五〉

水之平是停之盛，以此比喻性體澄淨不動，性靜虛明可以鑑物為用。憨山重申體用一如，以此調和聖凡與出世入世的扞格，表現出明王隱顯莫測：

圓融該攝，廣大交徹。全事全理，隱顯莫測。一多互含，多一互入，舉一通收，不妨羅列。小大不殊，凡聖不隔，常泯常照。常起常寂。心不可思，言不可議。日用尋常，曾無欠闕。常在其中，不勞途涉。此之謂至極。《憨山老人夢遊集·卷第四十五憨山緒言》

呂澂曾說，佛法以出世表示其應世之旨，出是遠離，是俱而不染，即相涉又不相應才是真不染，如淤泥中之蓮華，在虛空中必不能出生，行世乃得與世相涉，「心淨如虛空，永離一切有，行於世間事，其心無所依，究竟白淨行，亦令眾生然」，

應世乃在起出世之用（1991：442）。進言之，上段引文〈憨山緒言〉中的「至極」是不可得，不知其誰使之意，老莊指本根之道，而憨山引佛理，則指向了不可思議的法空本空，一切出於日用之間，本自具足。聖人之德，作為湛然性體之用，必須要忘形才能全性，全性則我自正，這裡的「形」，應是泛指一切色法形相，特別是我相的定執，如此才能達內外不二，物我一如，¹³⁰以此而言，聖人正己即是正眾生，雖又說「使民自正」，但積極「為」治之意，在這個層次上看來是相當淡薄的。這是憨山「應帝王」思想中，有關應世之用的第一層意義。

第二層意義是「化物」，物是眾生，施化於物，相對於「正己」，則有「治外」之意，大體來說，憨山「應帝王」的治，是見在幾先，慎終如始，返常合道。

聖人尋常心心念念，朗然照於一念未生之前，持之不失。……此中喜怒未形，而言謀者。此謀，非機謀之謀，乃戒慎恐懼之意。……毫末，喻最初一念。累土足下，喻最初一步工夫也。……常人不知著力於未然之前，卻在既發之後用心。為之則反敗，執之則反失矣。聖人見在幾先，安然於無事之時，故無所為，而亦無所敗。虛心鑒照，故無所執，而亦無所失。以其聖人因理以達事耳。……聖人離欲釋智，以復眾人之過耳。以恃萬物之自然，故終不敢為也。莊子內聖外王學問，全出於此。《憨山道德經解·六十四章》

聖人法天制用，與道為一，因此能勝物而物不能勝，因勝物乃能化物。所謂的「化物」，係使萬物自化而與我一體，「化物」以「正己」做為前導，自然有消解一切行為及於他物的意味。因此憨山說，聖人照於一念未生之前，著力於未然之前，見在幾先，乃聖人能因理達事之故。理為真而絕諸相，事為妄而帶差別，聖人心普萬物，並無差別，〈應帝王第七〉提出「至人用心，如明鏡當臺，物來順照，並不將心要應。事之未至，亦不以心先迎，即物一至，妍醜分明，而不留藏妍醜

¹³⁰ 請參見〈德充符第五〉「聖人之德，必須忘形全性，體用不二，內外一如，平等湛一，方為全功。故才全德不形為聖人之極致。蓋才全則內外不二，德不形則物我一如，此聖人之成功所以德充之符也」

之跡，了無是非之心。如此虛心應世，故能勝物而物卒莫能傷之者，虛之至也。」

綜上而言，從「化物」概念抽析憨山的「應帝王」之治，是治於未至之前，既治則以明鏡至虛之心而治，心若非虛，則用之有盡；反言之，心體若虛，自然無窮。治者心如明鏡，而非有心要應，不留事跡，了無是非之心，這是法天法道所得之結論：

聖人不由世人之是非，而獨照明於天然之大道，故是為真是，故曰亦因是也。此言聖人之因是，乃照破之真是，不似世人以固執我見為是，而妄以人為非也。此即老子之 $\dot{\cdot}$ 人 $\dot{\cdot}$ 法 $\dot{\cdot}$ 天 $\dot{\cdot}$ 。……聖人照破則了無是非，自然合乎大道，應變無窮，而其妙處皆由一以明耳，此欲人悟明乃為真是也，則物論不待齊而自齊矣。此即老子之 $\dot{\cdot}$ 天 $\dot{\cdot}$ 法 $\dot{\cdot}$ 道 $\dot{\cdot}$ 。……達者通達於一，雖萬變而不失其道，此則無往而不是，如此因是乃真是也……至無往而不達，則了無是非，順物忘懷，則不知其所以然，謂之道。此老子 $\dot{\cdot}$ 道 $\dot{\cdot}$ 法 $\dot{\cdot}$ 自 $\dot{\cdot}$ 然 $\dot{\cdot}$ 。〈齊物論第二〉

聖人照明自天然大道，有法天之意，聖人所因之是，是「真是」，乃靜定生慧，慧光照破愚闇，照破無明之重昏，能不侷於世俗之是非，合乎大道。聖人應變無窮自能通達為一。此「一」是諸事之體互為一體，萬變不礙本體，能無往而不是。這個「通」，是內通而後外通，基本上也回歸到憨山對老莊的判教定位上。

憨山於〈應帝王第七〉篇末說明其「以佛法中人天止觀而參證之」，並舉《宗鏡錄》之說，認為「老莊所宗自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也」。其似據《宗鏡錄·卷第四十六》之言：

德有多種。若言 $\dot{\cdot}$ 常 $\dot{\cdot}$ 無 $\dot{\cdot}$ 欲 $\dot{\cdot}$ 觀 $\dot{\cdot}$ 其 $\dot{\cdot}$ 妙 $\dot{\cdot}$ ，無何等欲，忽玉璧、棄公相、洗耳還牛，自守高志。此乃棄欲界之欲，攀上勝出之妙，即以初禪等為妙。何以得知？莊子云：皇帝問道觀神氣，見身內眾物。此為 $\dot{\cdot}$ 道 $\dot{\cdot}$ ，似如 $\dot{\cdot}$ 通 $\dot{\cdot}$ 明 $\dot{\cdot}$ 觀 $\dot{\cdot}$ 中 $\dot{\cdot}$ 發 $\dot{\cdot}$ 得 $\dot{\cdot}$ 初 $\dot{\cdot}$ 禪 $\dot{\cdot}$ 之 $\dot{\cdot}$ 妙 $\dot{\cdot}$ 。若言諸苦所因，貪欲為本，若 $\dot{\cdot}$ 離 $\dot{\cdot}$ 貪 $\dot{\cdot}$ 欲 $\dot{\cdot}$ ，即 $\dot{\cdot}$ 得 $\dot{\cdot}$ 涅 $\dot{\cdot}$ 槃 $\dot{\cdot}$ 。此無三界之欲，得滅止妙離之妙。

如依智者大師解釋，人天乘因深觀各種典籍所含藏攝持之法門，因此判定其從通明禪出，¹³¹所謂通者，是通觀息、色、心三事，因而生「明淨能開心眼無諸暗蔽，既觀一達三徹見無闕故名通明」。¹³²此處的「明」，雖能通觀息、色、心三事，察諸暗弊，但相較一般人君之能斷有為，受人民稱戴，反而是「以汙辱賤下，蒙恥含垢以守之」，以柔弱處下，能受一國之恥垢及不美之名，為社稷真主、天下明王。¹³³

再者，〈觀老莊影響論·論工夫〉更說，老莊學「乃人天乘精修梵行而入空定者也。所以能濟世者，以大梵天王為娑婆主，統領世界，說十善法，救度眾生。」據此，憨山建構的明王形象，由於真心之德自足於中，而能不粉飾於外，所及之處遍及天地萬物，化行於世，而無棄人棄物。¹³⁴在正己的層次上，明王內心因定慧自明，顯於外者，往往是受垢晦暗的；在化物的層次上，明王因正己而得自在無礙，能治於未治之前，應物無窮，實是運用慈心為治，觀照大千世界，使眾生得到大自在。¹³⁵

政治制度及社會責任，乃屬集體層次的思考，而生命議題是個體面向的討論，在佛教必然面臨的集體與個體衝突上，憨山以體用將此兩個面向結合起來。藉老莊的無為之論而施力，因無為相應著萬物的自然，萬物以自己的方式獲得了

¹³¹ 詳參《禪門章·卷第一》「若設人天教，多從通明禪中起，何以故？此禪深觀五藏，即能了達五行。上當五星，下當五岳，陰陽、八卦、五常、天文、地理、醫方、筭計、軍兵、技術、曆數、禮樂，皆依五行八卦，如此諸事悉在通明禪中而得明了，故知起人天乘從此禪出也。」

¹³² 詳參《釋禪波羅蜜次第法門·卷第八》「所言通者，謂從初修習即通觀三事。若觀息時即通照色心，若觀色乃至心亦如是，此法明淨能開心眼無諸暗蔽，既觀一達三徹見無闕故名通明。復次善修此禪必定能發六通三明故。」

¹³³ 詳參《憨山道德經解·七十八章》「是以凡稱人君，則曰乾剛能斷有為，遂以為明君。若夫無為，則國人皆以柔弱為恥辱而不美矣。故聖人云，果能以柔弱處上，恬澹無為，能受一國之恥垢者，則為社稷真主。能受一國不美之名者，則為天下明王矣。如堯之垂拱無為，則野老謳曰，帝力何有於我哉。此受國之垢也。然柔弱無為，乃合道之正言，但世俗以為反耳。」

¹³⁴ 詳參《憨山道德經解·二十八章》「聖人自知道光一世，德貴人臣，而不自有其德。乃以汙辱賤下，蒙恥含垢以守之。所謂光而不耀，仁常而不居者，虛之至也。故為天下谷。由其虛，故常德乃足。德自足於中，則不緣飾於外，故復歸於樸素也。以虛而能應物，故樸散則為器。聖人以此應運出世，則可以官天地府萬物。故能範圍天地而不過。曲成萬物而不遺。化行於世而無棄人棄物。」

¹³⁵ 詳參丁福保《佛學大辭典》「大梵天」及《大明三藏法數》「大梵天王」詞條。

安頓，這種安頓也必然擴及到政治秩序的穩定與調和，這是身為對生命關懷者，透過特殊的語言詞彙與特殊的實踐體驗，將個人與帝王作了巧妙的通融，因而也化解了個人意識與集體制度的緊張感，「應帝王」成了一種對統治者與庶民都同樣適用的「可以成為帝王的態度和方法」。¹³⁶

也正因為這樣體用交涉的思想，憨山立基於對生命解脫的根本前提，自由的出入各家與佛門內部各派，呈現了多元包容的壯闊胸懷。

¹³⁶ 這個說法來自王博認為「〈應帝王〉的治道和生命主題並不衝突，但它僅是不得已要涉及的，是一種在生命主題下的對治道的關注；在政治意義上，帝王只有一個，但就生命上，每個人都可以是〈應帝王〉」（2004：131）。



第四章 《莊子通》之「應帝王」

沈一貫所著《莊子通》序言：「余讀莊三十年，頗有所會。……丁亥春，偶疏大宗師、應帝王二卷，既得陸長庚副墨，為之歛衽」。這裡透露兩個訊息，其一是對《南華真經副墨》的推崇，其二是沈氏對〈大宗師〉與〈應帝王〉作為莊子內聖與外王之專論，或許是視為一個聯繫的整體進行理解。¹³⁷先不論注莊，沈一貫其人頗具爭議，身為神宗朝「輔政十有三年，當國者四年」的重臣，也是明末浙黨的領袖人物，士林對其評價卻以負面居多：

一貫之入閣也，為錫爵、志皋所薦。輔政十有三年，當國者四年。支柱清議，好同惡異，與前後諸臣同。至楚宗、妖書、京察三事，獨犯不韙，論者醜之，雖其黨不能解免也。一貫歸，言者追劾之不已。《明史·卷二百十八》

依據熊召政的歸納，「楚宗」指的是，其收受假楚王賄賂而顛倒黑白；「妖書」即沈氏藉有人散播《續優竝議》倡立福王為太子之事，陷害政敵郭正城，欲通過郭氏牽連內閣次輔沈鯉；「京察」是利用考核制度驅逐異己（2010：27）。此三件史事，說明當時沈一貫的政治作為，似非一如其所信奉的孔學，適居其位以德為政，正其身，處恭事敬、好禮好信好義，¹³⁸秉持修身善行，以作為個人原始內核，再推及至安立一切人倫秩序，反而處處顯露一種汲營與權謀。

姑且不談儒家那種將「禮一仁」的文化心理結構，同時作為人的本性與施政

¹³⁷ 第二個線索，來自於臆測成分居多的疑問。即為何沈一貫並非先注疏〈大宗師〉再疏〈應帝王〉，而是「偶疏兩篇」，似暗示當時沈氏是同時參照而不分看。如果我們也同意〈大宗師〉、〈應帝王〉即分別代表了《莊子》內聖外王之論，這就呼應李澤厚對明代心學將內聖、外王視為延續性的說法。為行文簡便，本章所引《莊子通》內容，均僅標注篇名。所引《繫辭傳》內容，出自傅佩榮《樂天知命：傅佩榮談易經》一書。

¹³⁸ 詳見《四書章句集注卷一·為政》「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」；又《四書章句集注卷七·子路》「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」、「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」、「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」儒家德治以君子之道為始，君子學以慎獨，篤恭而天下平，是從聲臭外定根基，「從政所以正人」，亦從正己而起。儒家終究是以「修齊治平」為基，在個體人格的塑造上談為君為政為臣，應無太大爭議。

理論是否合於時宜，即便沈一貫以儒者自詡，但其面對政治現實，則明顯建立在區辨友敵的基礎上。亦即，他關切的是如何確保一定的排他性，進而能鞏固自身的資源與地位。我們不禁質疑，個人內在是否往往充斥著擺盪兩面的矛盾性，至少，就沈一貫而言，其在不斷抨擊政敵，以確保自身政治地位之際，也藉《莊子》表明出世之想，以及內心嚮往歸隱的寂靜，《喙鳴詩文集·卷十八》一詩曰：「神龜長為廟堂謀，涸魴猶懷鬥水憂，獨愛娟娟蝴蝶去，從他黃雀住枝頭。」似又顯露出「人各有志、性各有極，不願有天下」之思（語出《莊子通·逍遙遊第一》）。

人既為矛盾的動物，其所追求的，也必然是一種內外競和的統一。這種統一落在沈氏解莊上，黃紅兵舉出這是「有為與無為的統一」及「感性（人心）與理性（道心）的統一」（2010：92）。在沈一貫的「應帝王」中，以內聖外王為主軸的討論，甚或是莊學與儒學的同異聯繫對應分析，是否也充斥這種分裂性與統一性？這個疑問或許是探求《莊子通》「應帝王」一個有意義的切入點。

第一節 「應帝王」思想定位

高瑞泉曾提出：「《莊子》內在包含政治批評和哲學創造雙重意蘊，其『物無貴賤』之論是對於貴賤對立呈現的等級制度提出抗議，超越認識論的是非之辨，並依此解構『貴賤』而開啟自主體的可能」（2010：96）。沈一貫作為執政者，或者基於對儒家的擁護，等差階級之別是必須的，即便於抒發情思之際，如《喙鳴詩文集卷六·晨行歌》說「人生貴賤皆有職，蹇蹄請勿辭前征。」亦在在顯露出此根深蒂固的思考基礎。

職是，沈一貫對於「應帝王」乃致於整體政治思想的詮釋，是如何調和儒道，或精確的說是孔莊思想上的根本衝突，即有若干可資觀察與討論之處。

壹 莊學定位—《莊子》與孔門的聯繫

徐聖心提出，明代三教合一之說盛行，因此在三教間予以突破傳統格局的討

論，自不意外；而首舉莊子尊孔論的是祝允明。¹³⁹祝允明於《祝子罪知錄·卷三》中說：「故孔、莊一道也。故言之貌也，孔必違莊，莊必培孔。孔必異莊，莊必異孔。言之心也，孔必協莊，莊必出孔；孔必一莊，莊必一孔。凡今之語莊也，庸詎知乎此也夫？」祝允明認為如不侷限於外在，而在「心」的層次上觀察，莊孔其實是一致的。但沈一貫不說莊孔不二，他明白莊孔有別，其於〈逍遙遊第一〉提出莊子是「自落於聖門之籍」，而非可等同視之；同段更說吾人必須「當知其所以異所以同始得」。

《莊子通》序言說「莊子本淵源於孔氏之門，而洸洋自恣於方外者……知莊子之所以別於孔子者，然後可以善莊子」。莊子從孔門出，但亦有別於孔子，這是沈一貫對莊孔的基本定調，但莊孔於何處有別？又沈一貫將莊子也納入孔門之憑據為何？如要說的清楚，恐怕就必須要回到莊子思想的源頭—老子，追本溯源進行探究；孔老時代相近，更有對位討論的空間。沈一貫對老子、孔子與佛門學說的理解是：

老子自為太多，為人太少，詳於語上，而疏於語下，荀子曰：老子有見於詘，無見於伸。蘇子曰：孔子之為人，也周，故示人以器而晦其道，使達者有見，而未達者不眩也。老子之自為也深，故示人以道而略其器，使達者易入，而不恤其未達也。釋氏體道愈遠，而立於世之表，指天下之所不見以示人，而不憂其不悟其說。《喙鳴詩文集卷十二·讀老概辨》

如以沈一貫的理解，孔、老、釋三家示人深淺不一，孔子關照全面，晦言道，使通達者易於入道，未達者亦不炫迷自失；老子見於曲，自為深，示人以道，但沒有體恤未通達者；釋家示人以不易體見之空義，至於世人得否一一明白，則非其

¹³⁹ 詳見徐聖心，2002：39。另據徐聖心研究，莊子尊孔論的系譜至明一代，在祝氏稍後有楊慎、朱得之、沈一貫與朱氏的《莊子通義》。朱氏〈大宗師〉坐忘章注：「可見孔顏之所謂忘，亦可以見莊子篤信孔顏處，而他章掃跡之旨，蓋昭然矣。」沈一貫之後有焦竑，亦從跡上取相，焦竑〈讀莊子〉七則「世儒之所執者，孔子之跡也，其糟粕也；而莊子之所論者，其精也。」（2002：39-41）從徐聖心針對沈一貫尊孔論的研究，無法得見沈氏是否亦以本跡之別作為莊子尊孔的依據。此外，此處我們關心沈一貫將莊子安置於孔老間的對應關係，特別是莊孔。由於前賢已有相關論述，我們將在其基礎上另闢路徑，亦即先從源頭的孔老關係說起，進一步擴充探討。

所關切。這是稱許孔氏有道有器，而將孔氏立於兩者之先。

孔老於應世顯然有別，而在道的特徵上，則有「中」與「厚」的不同。《喙鳴詩文集卷四·老子通序》說：「孔子之道，中道也。老子之道，厚道也。厚者訛中為分別，中者訛厚為過情。要之，中可以治天下國家，而厚乃合天。孔子者，中而未嘗不厚者也。」孔學談道，是《繫辭傳上·一章》所謂「天下之理得，而成位乎其中」的「中」，但概念上可以涵蓋老學的「厚」。儒家序君臣、父子之禮，並列夫婦、長幼之別為不可易之道，道家認為這是對原始道德的割裂；道家講慈愛儉嗇，不敢為天下先，儒家則說這是溢於人之常情，但秉中道可以治世，厚道可以合天，各有所長，孔子則兩者皆盡之，合天治人，又其特別關注在治世層面上立論。

沈一貫對孔老關係的詮釋，或許是採取《禮記·曾子問》記載孔子問禮於老子之說，因此兩家學術並非水火不容，而有貫通一致之處，¹⁴⁰是以沈氏多採相容的觀點：

莊子曰：「老子之道，建之以常無有，主之乙太一。」謂常無常有，復通為一也。孔門論道，未嘗言無，而論聖與學，如無適無莫、無不可之類，未嘗不言無，乃知其大旨與孔子不異，特其一以濡弱謙下為表，與聖門殊矣。

《老子通·一章》

沈氏《老子通·七十章》解「太一者，有、無一也。有、無一，故雖虛空而不毀，虛實一也。其用則以濡弱謙下為賢也、慈也、儉也、不敢為天下先是也。此足以

¹⁴⁰ 關於孔老的關係，《禮記·曾子問》中記載孔子問禮於老聃之史事數則，其中最著名的大概是孔子「從老聃助葬於巷黨」而遇日食之事，但目前就老子的身份仍有疑義。司馬遷《史記》記載了三個老子：老聃、老萊子、周太史儋，前兩者與孔子約為同時的春秋末期人；後一位是「春秋戰國之際」時人。《史記卷六十三·老子韓非列傳第三》記載「老子修道德，其學以自隱無名為務。……見周之衰，乃遂去。……於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去」（陳伯爵，2006：39）。由此對照《史記》，則引發兩種判斷：或以為孔子問禮於老聃，非著《道德經》之老子；而學者呂思勉、詹劍峰、徐復觀則認為兩者實同為一人（梅珍生，2003：74），張松輝（2005：25）及陳鼓應（2000：1）大抵也抱持同樣看法。沈一貫似乎採取後者角度，老子有道而亦知禮，但專以道示人，因此以沈氏尊孔的立場，也必須尊老，亦或許，沈氏更隱而未彰的企圖是將老學包攝入孔學中方採此說。

觀老子之宗矣。」此處同樣指出兩者有共通之處，孔子除論聖與學外，亦未嘗不言無，惟老子特以濡弱謙下為表徵，而其根本思考與治世宗旨應是相同的。

不過，若要相容並蓄兩者之說，實非易事。沈氏上段《老子通·一章》所稱「無適無莫、無可不可之類」，係引用《論語》中〈襄仁〉及〈微子〉兩處，持平而論，此兩處之「無」原初僅有「否定」之意，似乎沒有老子「有無相生」及「無名天地之始，有名萬物之母」，以本體或宇宙創生論上談無的高度。如依方東美理解，老子之「無」，是不能言說的奧妙，所謂「無之以為用」或「無為天地始」，乃指天地最初的秘密，並非透過本體論肯定其有，而是徹底的否定，看出其隱藏一切表象後的最後價值。¹⁴¹

沈一貫這裡將孔學否定義上的「無」，等同於老子本體義的無，或許是基於明代把心學將心，此一認知載體，提高到本體的理解。那麼在其思想中，義之與比，無適無莫的「無」，就較偏向即心即天下，乃是滌跡的無。這種理解，就如同劉宗周於《論語學案·卷二》所說，「義無轍跡，即天下所宜然之理，而宰制則在吾心精義者，即心即天下，渾然無內外感通之跡」。沈一貫應同樣抱持著上開「宰制在吾心，即心即天下」的看法，立基心與天下一體的概念上發論。這種渾化，乃是在從心所欲不逾矩的框架下，因可而可，因不可而不可。實際上，沈氏就以孔子兼備有無來批判莊子的無，同樣也運用「無適無莫、無可無不可」的立論：

詩言無聲無臭，易言無方無體，然其旨必歸之有物有則。堯無名、舜無為、禹無事、孔子無可無不可。然聖人人倫之至，猶規矩方圓之至，非曰昏昏默默、窈窈冥冥、不可知、不可聞、不可詰而已。莊則得其無而不得其有，故跡其浩然自放也。……揆病所源，則吾前所謂不識性，識性則知廣大之中有

¹⁴¹ 詳參方東美，1983：30。這個論點見王弼解《道德經·一章》即明：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亨之、毒之，為其母也。」鄔昆如則說道家的「無」是最終本體，其分析《道德經》中「無」的概念出現 98 次，「無」亦成為道家的人生哲學（2003：12）。

精微，高明之外無中庸，何必厭遺事物，以求其所謂清虛曠達者而後謂之得道？……子曰：君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。不曰義之與比，而空持無適莫之論，雖謂三教無二可矣。《喙鳴詩文集卷十二·讀莊概辨》

沈一貫批評莊子的無適無莫，不在「有」的規律法則上談，是「不識性」。《喙鳴詩文集卷十二·讀莊概辨》提出，「凡莊之所謂性者與吾異。吾之所謂性者，善也，天繼之而為善，人賦此善於心而為性，故至平至直，萬世不可易之理出焉。」性對沈氏來說，根本是善，繼之於天，而人秉持此善於心，至於萬世不易而成理，必然是正向美好的，這與前段引文中，引據《詩經》「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」前後呼應。

莊子著重於空無的探討，最後導致其思想以厭遺事物、清虛曠達為得道。對沈一貫來說，真正的道，是人倫之至，為君子所秉。《易學·卷三》說「凡心無適莫，而懵於本末終始先後之辨者，均謂之小人，君子者必慎之重之。」慎重之意即為依理而行，立於有，則不僅是昏默窈冥、不可知聞而已。

沈一貫雖批駁莊子，卻也不全然將後世權謀、放蕩之亂歸咎於莊學，原因為何？沈一貫認為事有先後，他清楚的將源頭與後學末流區別開來，這是基於陰陽剛柔互濟轉換的易道概念而來：

大抵學各有敝流，各有波。猶一陽之必至於剝，一陰之必至於夬，其勢則然無足怪者，道至執中極矣，而猶有小人之中庸，如子莫鄉願者流也，況其他乎據其末而罪其始。……老子深遠，是未嘗以申韓為老子罪也，罪老子以申韓，則傳者過也，如莊子亦原於道德，未有權詐也，而謂與申韓伍可乎？……程子謂申韓與老子甚懸絕，蘇秦張儀取道更遠，斯確論矣。文中子曰：清談盛而晉室衰，非老莊之罪也。阮逸曰：老莊存太古之教，非適時之典，晉賢蕩焉故亂。余謂文中特恕老莊，亦余之意也。《喙鳴詩文集卷十二·讀老概辨》

如同中庸之道亦可能被誤用為鄉愿，各家學派之末流多有弊端，如同易道必有消長之機，不可以末流反倒評斷源流。《莊子》之學源於《老子》道德之說，乃同為太古之教，晉人執其末而放蕩其行，非老莊之罪也。

我們認為，沈一貫提出此論點的用意有三。第一，老莊是太古之教，而非適時之典，在不非罪老莊的同時，也將其打入歷史的偏隅，反面即證儒學正道能符現世之用。第二，在其孔子至高的視角下，基於莊子出於孔門的立場，既然不能以末流評斷源流，那麼莊學或其餘儒學末流的理論誤失，亦與孔無關。第三，透過這種先後、本末的差異，作為切割，亦緩解莊子中對孔子的批判，為其批判俗儒執禮義之跡所造成種種弊端的概念進行鋪墊。

貳 「應帝王」中心思想

〈應帝王第七〉題解闡明「無心而任化者，不蘄為帝王，而默應帝王之道者也。莊子之所謂外王者，以此。」又〈大宗師第六〉題解「大宗師者，道也。道何在？曰天、曰命、曰無窮是也。老子曰：淵乎似萬物之宗。莊子之所謂內聖者，以此。」初步而觀，沈一貫的「應帝王」企圖與郭象《南華真經注·應帝王》「無心而任乎自化者，應為帝王也」進行概念聯繫。

誠如林俊宏指出，郭象《莊子注》透露的是一種「名跡既去，華藻落盡，則性命自全」的期待與自持，聖王等同於至人，是「重建秩序」的舵手，是一個「內聖外王」的典型（2002：50）。盧國龍進一步說明，郭象所要克服的是社會各階層的衝突和對立，而將嚴重分裂的現實世界重新整合為一個和諧整體，因而他必須肯定社會整體存在著矛盾與衝突，則秩序與法規就有其必要性（1996：180）。高瑞泉則引用湯用彤在《魏晉玄學講演題綱》的說法，稱郭注係為儒家辯護（2010：105），而徐聖心的說法相對保守，他提出郭注於〈德充符〉解「今仲尼非不冥也。顧自然之理，行則影從，言則嚮隨。」為孔子確立了正面形象（2002：8）。我們原則同意後說。依吾人之見，或許郭注不必然為儒家政治辯護之作，但其至少已凸顯《莊子》思想中，具備足夠內涵，可作為儒道政治觀對話的橋樑。

沈一貫作為執政者，其對「應帝王」，或者是說整個政治思想所立基的，必然是關切如何整建社會秩序的安定性。名教所以治天下，自然所以養性命，「應帝王」必須合養性命、治天下為一事，〈知北遊第二十二〉說

外化而內不化者，外物無常，隨機順應，而內心有主，凝定自如也；內化而外不化者，中無主宰，好變多機，而外與物膠沉冥顛蹶也。夫天下之物理無常，而非無常者所能持，聖人之心，淵然渾然與太虛同其靜定，而春生秋殺待物自來，故與物化者一不化者也。

外物無常而心有所主，心有所主，故一不化而與物化，聖人當然是外化而內不化者，聖人心之所主，乃是淵深不測之天地神明，因而渾然與太虛同其靜定，這裡談「聖」，也談順應天下之物理無常，又說「內外」，在在指向「內聖外王」思考上。

內聖外王，如就宋明以來理學一路的概括性理解，可以王雱《莊子解》提出「道藏於內則聖也；顯於外則王也」為引。余英時定義為，就個人而言，在識得天理之後，依之自我修養變化氣質，即是所謂「內聖」；依之處世接物，則進入了「外王」的領域（2008：220）。陳鼓應的說法則是，「內聖」是指個人內心的一種人格修養；「外王」是指處理社會群體的事務（2008：259）。以上余、陳兩說看似大致相同，不過其細微的區別應是，前者是基於自我為發動，內與外涵蓋的概念範圍，似乎都透過同一個人主體進行滲透；後者的外王，似乎就淡化了同一主體的存在感，基本上即為一般「處理眾人之事」的政治概念。

現今部分觀點認為，「內聖外王之道」雖出自《莊子·天下》，但其內聖與外王兼收並蓄的內涵，較屬宋代道學式、偏向儒家式的論調。¹⁴²或許可視為莊孔一

¹⁴² 詳參余英時，2008：17。或如傅佩榮認為所謂內聖外王之說，出自《莊子》，卻適用於描述孔子的理想（1985：273）。另余英時在本處引用出處《宋明理學與政治文化》一書中，對「內聖外王」定義以朱熹、呂祖謙所著《近思錄》逐篇綱目作為劃分：（一）道體；（二）為學大要；（三）格物窮理；（四）存養；（五）改過遷善，克己復禮；（六）齊家之道；（七）出處、進退、辭受之義；（八）治國、平天下之道；（九）制度；（十）君子處事之方（十一）教學之道。（一）至（五）對應《大學》格、致、誠、正、修，乃屬「內聖」；（六）至（十一）對應齊、治、平，是「外王」領域（2008：220）。此說或可做為理解宋明時期內聖外王分判的基礎。

系之論的延伸。那麼「內聖外王」意涵，在明代的理解脈絡又是如何？李澤厚提出，以繼承孟子自許的宋明理學，「內聖、外王」從本末、先後之別，走向延長演繹關係，最後在陽明心學的詮釋下，內聖已居支配地位（2012：281）。因此若我們看沈一貫對《莊子》內聖外王之道的詮釋，則同樣以體用不離為基底：

宗者何？即前所謂以天為宗者也。手攀月窟，足躡天根，洞陰達陽，游於無何有之鄉，與神明俱無極也，此莊子所謂內聖之德也。又不肯自謂無用，故曰：雖然其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，荒乎昧乎，幽達而不可盡，蓋言應物無跡，運化不窮，外王之道，無不備舉，無為而無不為，還斯於世於容成、栗陸之上可也。故曰：芒乎昧乎，未之盡者，其來不蛻者，凡體與用，離則蛻，治天下而不離於宗，故曰不蛻也。〈天下第三十三〉

以天為宗，天是天道，外王係內聖之用而以天道為治，無不備舉，能應物無跡。此處之意應較趨近《繫辭傳下·二章》所謂「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」的思考。如再參證〈齊物論第二〉說：「名天者，萬物之總名，自然之別稱也。豈蒼蒼之謂邪。凡春生秋殺，出死入生，目視耳聽，貴賤賢愚，近取諸身，遠取諸物，盡天籟之自然而無窮者也。」基此，沈一貫援引《繫辭傳》來理解「應帝王」的線索就極為明顯。誠如曾春海所言，「易學之最高準則在於智周萬物，德配天地，對天道合一化」（2007：145）。因而這裡的內聖外王，則係秉持觀天地之象，曉陰陽之機，天道通貫治道的原則，內聖是「與神明俱無極」；而外王是「無為而無不為」。

綜上，如〈應帝王第七〉所云「遊心於淡，無思也。合氣於漠，無為也。順物自然而無容私，非自然即私也，無私無為因物付物，而天下自治矣。」這是以《繫辭傳上·十一章》「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」為本，治天下不離於宗，宗是天，合天而治人，沈一貫所論「應帝王」的中心思想應聚焦於此。

第二節 「應帝王」概念析論



壹 「智」與「治」

在「應帝王」概念結構上，沈一貫並非於齧缺問於王倪的「其知情信，其德甚真」與〈大宗師〉「夫道，有情有信」作連結，反而在首段先捻出了是非之理：

非人者，是人非人之域也。知人之善而謂之是，知人之惡而謂之非，斤斤察察以行其賞罰，後世之治天下率是道矣……若泰氏則不然……起居動息之外無他事矣……隨物順應之，外無他謀矣，其智實信，未嘗懷億逆之私；其德甚真，未嘗有將迎之跡，而何嘗入於非人之域乎？……不入於非人之域者，無是非也。無是非者，非頑然冥然之謂也，以是來則以是應，以非來則以非應，善者自受賞，而往惡者自抱愆而歸，而聖人無庸心。故智察天下而不損聖人之信，仁澤天下而不減聖人之真，無治天下之心，而天下自治也。〈應帝王第七〉

聖人是否出於非人之域，成為評判體道與否的標準。有虞氏不出於非人之域，〈應帝王第七〉形容其乃不知「是非愈明，賞罰愈多，則翕訾之口愈增，功罪之籍愈禁，告訐紛然爭訟滋起，天下愈不可治」的道理，沈一貫認為這是因為存「智」而治之故。泰氏顯然是得道帝王，其何以能無智又「智察天下而不損聖人之信」，沈氏如何從是非之智推導入無治天下之心使天下自治，即是「應帝王」首要解開之意。他所論述的智有兩種，一是具有反面意義，為辨是非的「辨智」；二是正面意義，無私無損的「誠（信）智」。

首先是辨智。〈應帝王第七〉說「不但用數挾術之謂智，有心迎而至之即智也」。用數挾術有心將迎者，具有運用權術以「計御萬物」的意味在，有辨智則生是非，有是非則必多為之法，多為之法必須廣佈耳目乃能及見天下，如此一來，將「使天下脊脊奔命於仁義，而偽端滋起矣」，這是貼近《莊子》原典的說法。

再者，相較於此起偽之智，前段引文提出「智察天下而不損聖人之信，仁澤

天下而不減聖人之真」則是能使天下自治之「誠智」。此誠智，先從字面解釋，誠者信也，與無心對應，不勉而中、不思而得，即「不用數挾術、不有心迎至之，乃至無將迎之跡」之治。具誠智之泰氏非頑冥，雖不入於是非之地，但絕非混淆是非善惡，如見沈一貫《老子通·二十章》，其解「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶」乃係引用董思靖之說：

唯阿同出於聲，善惡同出於為。達人大觀，本實非異，正如臧穀亡羊之意也。

此固太上忘情、是非俱泯者之所為，然學者直須於善惡不可名處著眼始得。

若直以為善與惡同耳，則是任天下入於惡而不之顧，豈理也哉。

善惡之果皆出於人為，善惡亦非渾然不可辨析的。善與惡不同，達人大觀，超越是非善惡，一般學者直須於善惡不可名處著眼，不可名者即是「道」。這裡談是非善惡，即涉及道家的價值論。依賴賢宗理解，道家價值論不只強調相對主義（relativism），因為相對主義隱含有價值虛無主義（nihilism），此價值論應是觀點論（perspectivism）或是多元論（pluralism），老莊肯定終極實在（ultimate reality）與價值的存在，即是不可名的「常道」（2007：96）。王弼於《老子道德經注·一章》說的很清楚，「美惡，猶喜怒也；善不善，猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得偏舉也」。所謂的「常道」，是意識到最終的價值根源為並存善惡之所，不偏一方，沈一貫即是從這個具有終極不易意義的道，作為通融儒道的論點：

斯則合可道與不可道、合可名與不可名者，以名道。精至於無倫，大至於不可圍，動靜一源，顯微無間，故謂之常道。若世之所謂道，從自有萬物後名之而已。從有萬物後名之，見粗而遺其精，語下而失其上，滯於一方一隅，而不可語大道之全，執有知有為之事，而破無名之樸，道之裂以此。故無以養生，無以盡年，無以治國，無以愛民，起大亂之端，此語道不精之過也。

《老子通·一章》

鄔昆如認為，《易》包括「文字」及「符號」兩系統，儒家基於對文字的解讀，

設法落實到人生的倫理道德，而道家則追求符號之前的原始狀態為何，其不可名之常道，須以隱喻冥契的方式來體現(2003:5)。沈一貫意識中儒道能共通的「常道」，非世俗有萬物而後名之而已，乃至精至大，動靜一源的根本，不過據實而論，此似非道家所追尋玄之又玄的先天本體，而是如《繫辭傳上·十二章》說「《易》有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦」乃係包含動靜、陰陽的太極。¹⁴³其於《老子通·一章》提出的「常道」至為廣大、動靜一源，應是比附於《繫辭傳上·六章》說，「夫《易》，廣矣大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉」。「道」實是陰陽變化的總規則，含藏動靜之機，此乃植基「一陰一陽之謂道」之說。不過正因為儒道兩家所謂的「常道」，均有原始創生及變化總規則之意，沈一貫藉以作為轉換論述的關鍵。

回到沈一貫所稱「誠智」，與其說是《莊子》追求回歸到無知無識、原始素樸及知天知人，有直觀感應特質的「真知」，毋寧是結合易道的知，更趨近《繫辭傳下·一章》所說「剛柔者，立本者也。變通者，趨時者也。吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也」的「貞觀」。其明言肯定「誠智」，為體察天下的知，落於觀有而非觀無，實實在在是基於儒家一貫之道而來。方東美認為，儒家的一貫之道，分為天、地、人三個層次，天是創生精神、地是廣生之德，而人則為「盡其性而可與天地參」；人透過「貞觀」，通貫且系統性的瞭解實有現象，認清萬物價值與地位，進而安排人的生命(1983:27-28)。因此，對應貞觀的智察，是為適當安排萬物之序，即消去了治之害，「正而後行」被賦予兼善天下的意義：

以已出經，身建其極也。式義度人，立法定制使人遵行無踰越也。……聖人之治，豈必治之而使之不為亂乎，若是則治其外，非治其內也，若必以已出

¹⁴³ 關於道家對儒家混「無極」、「太極」，不辨「道」、「一」的批判，我們於探討陸西星「應帝王」之際已有說明，此不贅述。至於沈一貫乃詮釋《莊子》的無極之道為無窮，將於下段討論。

經式義度人，區區以正而後行，則如小石之堅，確能治於治之所及而已，不能治於治之所不及也。……以已出經式義度人，用知甚矣，祇為駭愚之網罟，亂俗之單弋，何益？〈應帝王第七〉



沈氏之意，聖人之治不在於僅使民不為亂，區區正而後行，乃不足稱為善治，因為這是治於所及，而非治於所不及，只以法法治人，即是「辨智」，即落於是非，此即非儒家講求的德治。

牟宗三稱儒家德化的治道，乃講求德性的覺醒，藉此喚回人的真性情、真生命，依此恢復禮樂，道德的心性之「德」是實文，即一「真實心」之流露（1987：27）。沈一貫藉此真實心說明德之真，結合不滯有無是非及大道整全之論。如果「行」是不得不，那麼體道之無心，則是不執守素樸、不滯於是非，明於天理，達於道之根砥，通於一而萬事畢。¹⁴⁴這說明真正的「智察」與「仁澤」天下，為治者對是非善惡了然於心，以大道之全、無偏私之心而應是非，賞善罰惡，亦只是順應天理而已。

貳 「不測」義理與神、化

從智與治的討論，可看出沈一貫沿著《繫辭傳》的脈絡詮釋莊子，這當然與其所謂莊子「自落於聖門之籍」的理解有關。依楊儒賓論點，晚明提出「莊子儒門說」的論據有二，一是莊子亦講究儒家的倫理道德，二是認為莊易有相通之宇宙論，即宇宙是不斷變化交互作用的整體，內含有貫穿天人、幽明、本末及動靜的思想（2004：283-284）。沈一貫既將莊子歸為孔門，其論據亦不出上述兩者。在壺子示相一段中，則以道體與心性的聯繫關係作為討論主軸，引用李元卓〈莊子九論·壺子〉之說：

¹⁴⁴ 詳見《老子通·八十一章》「善於心者，貴乎能行，而不求辨守素樸也。辨於口者，貴其能言，而滯於是非，未必是也。故曰：『善者不辨，辨者不善。』知道者，明於理而達於根，所謂通於一而萬事畢矣，何必博乎！博者通於物，務於事，文滅質，博溺心，求彼是而已矣，所謂多則惑也，故曰：『知者不博，博者不知。』」

壺子之心太虛矣。太虛之體，空明妙湛，總持萬有。飾之以榮華而不留，揮之以兵刃而不傷，沃之以水而不濡，燎之以火而不焚，壺子之心，弔之以死，受之而不惡；慶之以生，受之而不悅；名之不齊，受之而不爭。彼卒自失而滅，亦不以為勝而得，亦以虛爾。莊周方論應帝王而言此者。〈應帝王第七〉

壺子作為《莊子》中的得道形象，基本上即是成帝之聖，有道之實，亦具道之文，〈應帝王第七〉言「文者，事為之粗跡也。實者，神聖之秘藏也。」此神聖之秘藏，是太虛之體，互常永存，不論世間俗事或物理作用均不得變之改之，心與道符應若此，亦得有同樣效驗。此段論述所彰顯心體與道體的繫屬關係，正凸顯中國形上學特色。

亦即，雖《繫辭傳上·十三章》有謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通。舉而錯之天下之民，謂之事業。」說明道器與本末的關係，在於形象具體之區別。但鄔昆如早指出，中國形上學特色，更在心內心外之分，儒道的「轉器成道」是把形而下的一切，提升到形而上，其方式是把形而上超越轉化內存於心，把宇宙本體的道，轉化為人的主體性(2003:15)。基此，俞宣孟再說，「形而上者謂之道」的「上」如做動詞不做介詞，即有個人自身狀態提升意義，本句應可理解為「賦予形象（設卦）再進一步，就能得（聖人之意）」亦即得道(2007:119)。

沈一貫藉由壺子不測一段，正是要說明個人探得道的神秘性，人心即是道的縮型，更能體現道的種種特質，尋求道之旨，事實上等同於回歸自我。此說認為，通過自身修養進入到虛無之境，個人重溫了萬物得以開顯的原始根源，這是一種內在超越的思考進路，而若以《繫辭傳上·五章》「陰陽不測之謂神」結合《繫辭傳下·五章》「窮神知化，德之盛也」來說，沈氏藉由詮解「神與化」與「實踐之知」的概念論題，進行莊易聯繫對話的探討。

一、神與化

據曾美雲分析，「神」在《繫辭傳》的用法，可以「神妙不測」一詞蔽之，若再細分，可得「形成宇宙變化的本體作用」、「形容聖人掌握變化原理時的最高境界」及「占筮卦爻以預測未來的神妙作用」三義（2006：159-160）。我們認為，莊易互通之理，應以前兩項意義為主，先從「道」的概念切入，〈應帝王第七〉說：

未始出吾宗，在道為無極之真，在人為未發之中，虛玄靜寂，絕無疆陽之跡，澹然至順，豈揣摩之所能到，故季咸不能名，因名為茅靡，如草之從風也，因名為波流，如波之隨流也，而皆不敢定。蓋至人無跡之跡，相術所不載，宜其自失而走哉。

《莊子》雖同老子、釋家一般亦談無、談空，但其所宗之道體，即是如環無端之無窮，《喙鳴詩文集卷十二·讀莊概辨》說「莊之語道體必曰無窮。老子曰無，釋曰空，莊亦言無言空，而實以無窮為宗，無窮者如環無端之義，不但無與空而已」。¹⁴⁵此「無窮」，沈一貫以易學的「無極」與「未濟」理解之：

易之道，陰陽兩端也，而始於乾，終於未濟，則有太極、無極之意。存維天之道，於穆不已，太極也。諸卦皆有著，惟未濟無窮。無窮之謂無極乎，語道必至於無窮無極，而後盡道。宇之上下，宙之前後，互古今一大疑事，雖聖人不知也。陰陽不測之謂神，神無方，易無體，安可以一察盡乎？莊生專衍此意。《易學·卷十二》

依沈一貫之說，易分陰陽，乾卦本以象天，天乃是積聚諸陽氣而成，天之體以健為用，運行不息，應化無窮，乃天之自然之理，天命之無極，是動而不止，行而

¹⁴⁵ 另黃紅兵認為，莊子的無窮與儒家異，儒家之無窮最終有個規矩方圓，莊子的無窮如環無端，這是沈一貫藉以區別莊儒的根據（2010：92）。但如見本文後段《易學·卷十二》之引文：「陰陽不測之謂神，神無方，易無體」來看，實際上沈一貫仍意識到儒家的本體仍有在規矩方圓（即「有」）之前無形無狀亦無著的「無」（但此非道家義的無）。因此精確的說，沈一貫是批判《莊子》「空談無」，而不是基於儒家「沒有無」而否定了《莊子》的無，儒家之道亦含無。如不採此說，沈一貫欲以儒學孔門為最高，並依此包攝老莊的論據即不能成立。



不已。

《莊子》重於發揚無窮之意，相較於天之純陽至極，乃以柔處中，能納剛健，剛柔皆應，是得相拯，因而有可濟之理；進而有自然運轉不息，更有未盡而留有後著，如無端之環，綿延相續。¹⁴⁶至於「六合之外，聖人存而不論」，此屬一大疑事，〈知北遊第二十二〉說「無四方上下，無往古來今，外觀乎宇宙者，知無窮矣，神何由降，明何由出，內知乎太初者，知無窮矣，……一切言說，一時掃盡，直至於無可思議，萬字皆空。」沈一貫將太初歸於無窮，惟這是不可思議之處，不必深入探究。另見其解「泰清問乎無窮」一段：

此章是莊子學問大根源。即章首無窮二字，古猶今也，有今則有古，今無窮則古亦無窮，以近推遠，其理一也……論者乃謂天地有渾沌之初，吾所未解。即有渾沌，千萬渾沌之先，千萬渾沌之後，復何終始哉？其大亦然，即千萬天宇之外，復何天宇也？人皆謂形體有盡，心無盡，以今觀之心亦有盡，惟天地無盡，天地之大也，至於心之所不能致益之，以詭辭怪說亦不可窮，而後知道真有不可知之神也，心之所極，幾何哉！〈知北遊第二十二〉

不可思議之處，歸於無極，即以無窮之意為斷，天地無窮，總有人心無法致益之處，正因此，也應當承認有無法測知的高明作用，〈應帝王第七〉說「神之妙物者，未嘗顯妙；物之受妙者，未嘗知妙。」此處的「不可知之神」是秘藏於未知之處的原動力。以近推遠，即知其理，不必如道家推論天地有渾沌之初，層層上推，將以何處為極？

實際上，沈一貫不同意無極生太極之說，《易學·卷九》說「太極者，不分之陰陽，而陰陽者，已分之太極也。」太極之道是無處無時不在的，此即包含了

¹⁴⁶ 詳參《周易註疏·卷一》「此乾卦本以象天，天乃積諸陽氣而成天，……天者定體之名，乾者體用之稱……言天之體，以健為用……天以健為用者，運行不息，應化無窮，此天之自然之理。」又《周易註疏·卷十》「濟者，濟渡之名，既者，皆盡之稱。……未濟者，未能濟渡之名也。……以柔處中，不違剛也。能納剛健，故得亨也。……今日雖未濟，復有可濟之理。以其不當其位，故即時未濟；剛柔皆應，是得相拯，是有可濟之理。故稱未濟，不言不濟也。」另《毛詩注疏·卷二十六》說「孟仲子曰：大哉，天命之無極，而美周之禮也。箋云：命猶道也，天之道於乎美哉，動而不止，行而不已。」

所有世間現象。換句話說，太極與陰陽為一即二、二即一的關係，所謂立於渾沌之初，超陰陽之外，從無生有者，乃無法想像且是逃詰難之詞：

太極者，兩儀合之形，而兩儀合之名也。無處不存，無時不在，非此則陰陽不和，同而往來廢矣。若能立於混沌之初，超於陰陽之外，不倚於陰陽而能生陰陽，不可狀不可名，則無也。而無不能生有，此徒影響之見，逃詰難之詞耳。……太極者，包裹陰陽而究於無極，……老子曰有物混成，先天地生，豈有先天地生物耶，愚以為不破碎支離，滯於一者，天地不能先者也。無思無為至易至簡，非仁非智亦非百姓，不與聖人同憂，是混成物也。《易學·卷九》

由此觀之，沈一貫認為《老子》曰：「有物混成，先天地生」，即是一謬論。實際上無先天地生之物，一切由太極而起，「太極者，包裹陰陽而究於無極」，此處無極即是無窮，而非有一無極先於太極，作為更高的本體概念，又見《易學·卷九》說：

易有太極，易者變易，變易無極，而實有極也，太極生兩儀者，從不易生變易，而破混成為二體也，於是而分之又分，則吉凶著而大業成。要之，未嘗無太極，無太極則道不神，而不可以為盛德大業。

從不易的本體，出現為萬變萬化，世間一切由此而生，變易雖然無窮，但是仍有極致，一切歸於不易之本體，也就是未分之太極。

在沈一貫思想中，其清楚的將「元始—天地—人心」分為三個層面來討論，而以無名有名作區別，在太極未判、萬物未生或人心思慮未起之前，即是無名，反之，則為有名：

無名者，視之不見，聽之不聞，搏之不得。在元始，則太極未判，兩儀未分；在天地，則一陽未動，萬物未生；在人心，則思慮未起，喜怒哀樂未發。方斯之時，不落方體，不涉擬議，此天地之權輿，鬼神之宗統，萬事萬化之根

原，道之真空本體也，故曰「天地之始」。有名者，有色可見，有聲可求，有象可執。在元始，則渾沌初分，清濁初判；在天地，則陽氣初復，長日初至；在人心，則物感初交，意念初動。方斯之時，有胚有胎，有形有質，乃生天生地、神鬼神帝之資，萬事萬化從出之地也，道之妙有顯用也，故曰「萬物之母」。《老子通·一章》

無名即是「道之真空本體」，萬事萬化之根源，一切自然是虛靜未發的，一旦狀態開啟，生生之機則不斷從根源湧現，此是道之妙有顯用。在這個層次上，從不可知之「神」結合了「化」。對沈一貫來說，這個化的概念，應比「無窮」更貼近《莊子》的道。

道家的道，本即兼具價值意識的本體意涵，以及宇宙規律義的普遍原理意涵，但吳怡指出，《莊子》更強調「化」，由肯定自然變化的「自化」，到與萬物同化的「物化」，再到精神與道體融合無間的「神化」，將人的有限生命與自然的永恆軌道合一，即「天地與我並生，而萬物與我唯一」（1970：155-157）。另李澤厚也指出，《易傳》正好亦賦予「天」以與人相通的生命及情感，其基本共性就是「不息」（2012：133）。透過兩說結合思考，這裡的不息即是「生化化之機」：

地文者，土色也。萌乎不震不正，芒然無生，不震則頽，不正則邪，常人得此氣固宜死，而不知至人無感，魄寂體委，乃有此象。〈應帝王第七〉

天壤者，天與壤合，即有發生之功，視地文之孤陰不生，有間矣。名實不入而機發於踵者，言人間名實之事，雖不交涉，而交涉之端已發於最下之處，如重陰之下，一陽初動，如冬春之際，一氣潛回，此生生化化之機，故曰善者機也。〈應帝王第七〉

誠如李澤厚認為，《易傳》關注矛盾中的「剛柔相摩，八卦相蕩」的動態過程，具有演進發展的序列結構（2012：129）。天地間的事物雖萬化萬變，總不外對偶

性因素的相互感應及配合，而《繫辭傳上·二章》更說「剛柔相推而生變化」及《繫辭傳上·四章》「原始反終，故知死生之說。」析言之，就是由剛柔之相推產生變化，而萬物變化既起於對待兩方的交互作用，因此推求事物的初始，反求事物的終結，就能知曉生死的規律。依此，顯然沈一貫認為壺子掌握了生死大化之道。

前段引文說明壺子的地文之相，乃係使氣不震不正，如無生之狀，但實際上是因至人同於地之象，神靜而無感；而天壤之相，沈氏更是基於《易》學「開物成務」具有實踐功能的基礎上，以「人間名實之事」為喻，生化之機即是人間交涉之端，一陽初動，一氣潛回，即有生之象。不論是地文或天壤，總是有間之相，唯有「神化」，乃是無間：

晁文元曰：我願以無所住之心，退藏於密，令人不可窺測，如季咸善相不能相壺丘末後之相，又如大耳三藏得他心通，不能觀慧忠國師末後之心，此語足以相發也……為其妻爨，忍辱也；食豕如食人，平等也；於事無與親，因應也；雕其琢復其朴，塊然獨以其形立，而廉隅外飾之盡去也；紛封散亂，任其衆動之自如也。〈應帝王第七〉

此處指出兩個重點，第一是指出後段忍辱、平等、因應、廉隅外飾之盡去及任眾動自如，乃為修行工夫。第二則是點明此處壺子「與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流」而使季咸退逃之說，與大耳三藏得「他心通」（即能知世間諸法以及他人所起心念），卻不能觀慧忠國師在何處之公案意旨相同。如依文解意，見《景德傳燈錄·第五卷》：

僧問：大耳三藏第三度為什麼不見國師？仰山曰：前兩度是涉境心，後入自受用三昧，所以不見。又有僧舉前語問玄沙。玄沙曰：汝道前兩度還見麼。玄覺云：前兩度若見，後來為什麼不見？且道利害在什麼處？僧問趙州曰：大耳三藏第三度不見國師，未審國師在什麼處？趙州云：在三藏鼻孔上。僧問玄沙：既在鼻孔上，為什麼不見？玄沙云：只為太近。

入「自受用三昧」如採釋家解義，乃指諸佛自悟而自受用法樂之境界，非他人能知，亦是佛祖正傳殊妙真髓之坐禪所能及之境界，¹⁴⁷但若談法樂、參禪，則又太偏，似非沈一貫本意。

吳怡指出，壺子第四次莫測，是因為「壺子以他的真我和季咸的自我相融」，「虛而委蛇」相當於「在三藏鼻孔裡」，「只為太近」即壺子與季咸相融，使季咸分不清是誰，因而退逃（2011：298）。我們認為，此處壺子乃是進入神化之境，與萬物乃至天地規律合一，其旨應如《易學·卷九》所說，「以其無定在而謂之神，以其有定在而謂之極」，乃是個人精神推到極致，與天地神妙變化合而為一，因而無定在，無定在即無相可觀：

壺子者，以空虛不毀為體，以淵明不測為用，子有出母道以應世者，故能託無相於有相之間，季咸有心而感，故每入皆曰見；壺子無心而應，故每至皆曰示。示之以地文，則歎其死，示之以天壤，則幸其生，不知死本無死，心滅則死，生本無生，心生則生。形之死生，心之起滅，心之起滅見之有無也。地文則陰勝陽，天壤則陽勝陰，至於太冲則陰陽之中而莫之能勝，天地之平也，然三者皆謂之機，動微而見之先，故猶得而見也。〈應帝王第七〉

沈一貫論述主軸，始終是置於心性與太極本體上談，誠如前述，乃是架接「元始—天地—人心」三個層面上的思考。在沈氏概念中，太極亦可是心之本體，在元始之初，寂然不動，此時是空虛本體，本來無生，無生則無死，這是對生死的內在超越，當然同於對道的回歸。淵明不測是有體之用，應世者即是託無相於有相，可有可無，廣大配天地，變通配四時，因時變化方為不測。

綜言之，就沈一貫《莊子》神妙不測所蘊含神與化關係理解如下：¹⁴⁸

¹⁴⁷ 詳見《佛光大辭典》「自受用三昧」詞條。

¹⁴⁸ 這裡的概念釐清，主要是針對沈一貫莊易思想合流下詮釋的「不測」，就神與化之意進行綜合歸納，或許無法普遍推論於各經典，尚待進一步研析。神與化概念之難解，茲舉一例即明。如「窮神知化」一段，王博認為神與化是同義詞，都指變化的原因，神妙莫測的道理（2003：148）。曾美雲則引牟宗三見解，認為所謂「窮神」者，是窮生化不測之神；「知化」者，即知天地生化之德也，「窮神知化」者，即是德性生命之證悟，亦是發之於德性生命之超越的形上學之洞見

第一，神作為終極本體的概念，是無窮，既是無窮則具有不可測知的特質；另有鬼神、神明之類具有人格神意味，作為非實體、不可知或創生動力來源的意涵。¹⁴⁹

第二，神作為宇宙創生作用，是萬事萬化的根源，未顯用之前亦為不可測知的。單就「化」的概念來說，至少有兩義，一是「生化」，與神創生作用緊密相關，此時「神」與「化」的概念甚至是不分的；二是「變化」，指道顯用後的萬變萬化。「生化」指涉存有論，「變化」是一種狀態，都可與「不測」概念結合。

第三，「神」亦可指個人主體的精神作用，在天人合一思想的範疇內，個人的神與存有義的「化」結合，派生出「任自化」、「與物化」及「神入化」概念；而若與狀態概念結合，通常是指個人掌握神妙作用後所顯出的種種特質，呈現個人的變化莫測、無定在及不可測識等，通常是一種「得道境界」描述。

第四，承上，當概念稱說的主體落在個人上，換句話說，也就是凸顯了人的主體精神作用時，神與化的概念有比較明顯的區隔，其餘各處則較難分辨。

二、實踐之知

最後，值得關注的是神妙不測所彰顯的「知」的意義。

《繫辭傳下·二章》提出「以通神明之德，以類萬物之情」，此處「神明」，依鄔昆如解釋，是所有物理的原因原理，既有本體存有的意義，又有宇宙論的內涵，既能指出宇宙現象的原因，亦能推論其掌管萬物的功能（2003：6）。這種對於本體存有的直觀洞見，先於知識進路的「以類萬物之情」但是這種「先」，不是次序上的先，而應是層次的進階。

（2006：161、167）。不難發現前者強調了本體存有概念，後者則是以人為主體發論的。最大的原因可能是，神與化的概念有時競合，有時又似為可分，我們採用的方式乃是用互斥的方式，先獨立各自概念意涵，再進行不同語境下的討論。

¹⁴⁹ 這裡論述的本體、宇宙詞彙概念，係採用杜保瑞的定義：以實踐為特質的中國哲學，它在形上學問題的特質上，就應該是有談具體時空、物質、存有者類別、世界結構的「宇宙論」，與談終極意義、價值的「本體論」兩型。亦即它是由說天地萬物的宇宙論，以進至說終極價值意識的本體論，並由此而提出實踐的方法與結果的理論系統（2011：7）。

知是一種觀測體察，觀天法地乃得萬機萬象。《繫辭傳上·十一章》說「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」又《繫辭傳下·五章》說「知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。」這種窮研極深，以洞察幾先，也就是「窮神知化」之意，沈一貫將其與《莊子》的「真知」作聯繫：

至人存其形生而與天地俱窮，立德明道而與神明不測，非甚盛德能與於此蕩蕩乎？無心善應，忽然勃然而萬物莫之敢違，此之謂至德之人，至幽而神至冥，而至靈漠之中，真知炯然，故深之又深，愈深而跡從此出，神之又神，愈神而精從此生，故至無而不竭，萬物之求時出，而直要萬物之歸隨，其大小長短修遠無所不可，皆一虛無寂靜之所為也。〈天地第十二〉

曾美雲引牟宗三說，《繫辭傳》所言「神」字之意，如以個人主體為稱說對象，「類而通之，其義一也。要皆極深研幾，直湊事物之裡，洞開生化之原者也。」（2006：160）。王博也強調，在《易》的體系裡，「往」與「來」聯繫為一個整體，「神以知來，卦以藏往」，《繫辭傳》將占筮行為理性化，作為「彰往而察來，而微顯闡幽」的過程，通過《易》，可探得神妙變化之旨，預知來事吉凶（2003：148-150）。沈一貫所謂「明道」，是一種鑒往知來的「知」，要洞察萬物的根源，深之又深，直至跡所出之處，不斷提升自己的精神到極致，而能體現天地的精微，因而能推論來事，更能依此為己（以帝來說則包含為民）所用。可以說，此時的知，乃是一種直觀洞見，但並非指毫無理性推演過程，亦非憑空感性的臆測，而是兩者兼備。

由此可印證，胡適曾提出，「東方人用的學說是根據由直覺得來的概念造成的，西方人用的學說是根據由假設得來的概念造成」的說法是一謬論，因為「沒有一個種族或文化只容納直覺得來的概念，推理是人時時刻刻避不開的事」（1984：69、71）。質言之，在中國思想中，並非全然以感性直觀探查事理，而

有理性推論質素存在。誠如李澤厚提出，自孔子以下乃至整個儒學基礎，其所強調的是實踐理性的知，首先指出一種理性精神或態度，他們關注的不是言論及思辨，反而是行動本身（2012：26、27）。見沈一貫說：

世必有真人而後有真知。非真人庸能無待，而庸能無當，庸能無患乎？知到真知，然後知不累而天人一矣，以其知之所知養其知之所不知者，其於世物可謂澹然矣，何為猶有患？……必知天人合一者而後謂之真人。天人合一者，欲即矩之謂也，人心即道心之謂也，口鼻耳目四肢之欲皆性命之謂也，天生人以口鼻耳目四肢，是天即人，人之有聲色臭味之好也皆出於性，是人即天，顧天無知人有知，則天人始歧為二。真人者，來不迎過不留，是以目窮天下之麗而未始有視，耳極天下之響而未始有聽，生無不足，養無不周，而未始有養生之憂，欣戚萬感，如春夏秋冬四時行於外，而何常入其肌膚尺寸哉，夫然後謂之真知。真知，何患之有？〈大宗師第六〉

沈一貫畢竟是關心人的，知天人合一之真人，方具有真知，真知是於世澹然，簡單的說，就是無待於物，從心所欲而不欲矩，自能無患於身。因此真人可以目窮耳極天下，生養足周，欣戚萬感，與四時並行，不傷於物，物亦不傷：

事不為先，迫而後應，不得已而後起也，體無窮之道，游無端之塗，天所付於我者，吾盡有之，而不見其有得，蓋名本無尸，謀本無府，事本無任，知本無主，始則受無所受，終則得無所得，一虛而已，至人之心猶鏡，鏡之照物未嘗將送，而迎待來即應，去即止，有應而無藏，故能盡照萬物而無勞神之累也，人心若有將有迎有應有藏，則可以照一物，不可以照萬物，所傷多矣。〈應帝王第七〉

壺子之不測，乃係因其掌握了真知，萬物的根源本就是無定無主的，而真知在沈一貫思考裡，如前段引文，乃是「天所付於我者，吾盡有之」，能體無窮之道，這是一種全知的立場，知偏而不知全並非真知，此種全知先是要掌握了物象的整

體規律，繼而超越了對物象的追求，不執於知，而具有濃厚的實踐理性意味在。

正因為此種超越俗知的真知，結合了洞見與推理，融入於人的實踐中，那麼莊儒共構的「明王之治」方成為可能。



叁 立基於貴賤等差的「明王之治」

沈一貫明王之治首先要處理的，即是莊儒對「貴賤」看法的根本差異。很明顯的，其認為聖帝明王必須制名定禮、辨貴賤方能治亂，安立世間秩序：

物有所畜，然後定禮制明等。威而教之以禮，故道德仁義非禮不成，教訓正俗非禮不備，分爭辨訟非禮不決，君臣父子兄弟非禮不定，宦學事師非禮不親，班朝治軍、蒞官行法非禮威嚴不行，禱祠祭祀供給鬼神，非禮不誠不莊。禮之所興，衆之所治也，禮之所廢，衆之所亂也。故目巧之室則有奧阼，席則有上下，車則有左右，行則有隨，立則有序古之義也。室而無奧阼則亂於堂室也，席而無上下則亂於席上也，車而無左右則亂於車也，行而無隨則亂於塗也，立而無序則亂於位也，聖帝明王辨貴賤長幼遠近男女外內，莫敢相踰越，皆由此塗出也。《易學·卷十二》

沈一貫清楚的知道禮的必要性，因為禮乃是使天下大通的必要條件，他的論理基礎也是來自於《易》。

物有所畜之「畜」，此處有兩種解釋：一是「養」，二是「聚」。萬物生於幼稚，不可不養，受之以飲食，不免有爭。生命都是有所資藉的，本潛藏資源競合的衝突，人天生即有群居的社會性，為減少衝突，就必須有人順服，否則永無寧日。唯若僅以小畜大，仍有所阻礙，尚非大通，而應是以萬物相養的角度，踐履一定的秩序或遵循必要的規矩，因此能安，天下大同。¹⁵⁰ 順此說法，沈一貫

¹⁵⁰ 詳參《周易註疏·卷十三》「物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也。物之稚也。物稚不可不養也，故受之以需。需者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以訟。夫有生則有資，有資則爭興也。訟必有眾起，故受之以師。師者，眾也。眾必有所比，故受之以比。眾起而不比，則爭無由息；必相親比，而後得寧也。比者，比也。比必有所畜，故受之以小畜。此非大通之道，則各有所畜以相濟也。由比而畜，故曰小畜而不能大也。物畜然後有禮，故受之以履。履者，禮也。禮

也印證了仁義的合理性：

仁者兼愛之事，義者成物之功，為仁義而忘仁義，則真仁義也，以仁義為美而為之，其仁義小矣。禮者持身之節，樂者樂生之具，為禮樂而忘禮樂，則真禮樂也，以禮樂為貴而為之，其禮樂粗矣。仁義主於及物忘之猶易，禮樂切於治身忘之為難，至於坐忘則不覺其有身矣，無不存而無存墮壞肢體，形而離形，無不照而無照，黜罷聰明智而去智，天地與我為一同於大通矣，故混然齊合何好何惡，倏然變化何故何常，雖欲從之末由也，已末由者，見道之不可常，而與化俱徂之謂也。〈大宗師第六〉

沈一貫堅定的賦予了「為」仁義禮樂的必要，對沈氏而言，仁義禮樂僅有如何達於至善至美，而無否定或存廢的問題，由他以小仁義（而非假仁義）作為真仁義的對比即明。禮樂一切在於純然真心的流露，其精粗的區別也僅在於是否自貴，有心而為。他又說明忘禮樂難於忘仁義，乃因禮樂在於治身，《莊子》思想在此發揮的功用是，將「為」的概念層次往上提升，因《莊子》提出「坐忘」乃在於忘身，與化俱往，能令統治者達到為禮樂仁義而忘禮樂仁義，離形無私而無不照，此時自然無貴賤高低之別。

實際上，誠如高瑞泉所說，《莊子》雖不滿貴賤貧富，但又意識到此類不平等關係的現實性，因此在物無貴賤的總命題下，將貴賤區別的不合理，轉變為貴賤本身的虛妄，亦即從認識主題，轉變為實踐論或存在論主題（2010：99）。因此，以「忘」之意為基，賦予沈一貫等持歸莊入儒之論者，找到合理化禮樂仁義的著力點，並結合道作為終極價值本體，包涵一切價值的理論依據，「仁義即道德也」，¹⁵¹從而以心性論結合道論，在根本上消解了莊儒對「貴賤」思考的扞格：

無知而知，知而不知，無為而為，為而不為，大用顯著而本體不虧，無所於

所以適用也。故既畜則宜用，有用則須禮也。履而泰然後安，故受之以泰，泰者，通也。」

¹⁵¹ 詳參《喙鳴詩文集卷十二·讀莊概辨》「凡莊之所謂道德仁義云者與吾異，吾之所謂仁義即道德也，彼以為道降而為德，德降而為仁，仁降而為義，則淵源於老氏。」

忤，無所於逆，和之至也，一之精通合於天，倫理之至也。和理出於其性矣，和故謂之德，理故謂之道，道德之名於是乎出。德則際天蟠地化育萬物，故謂之仁，道則四達並流接而生時於心，故謂之義，義則心見於外而物來附之，則有忠實之名。中心純實而反其自得之情，則有樂之名，信行於容體之間而順乎自然之節文，則有禮之名，夫此曰仁曰義曰忠曰樂曰禮云者，皆從道德中來。〈繕性第十六〉

陳永革說，性理之學認為性即理，天為性體本源，天地之性內在於人性，此一內在是全體內在，此性為內在本具全體之性，對天理的自覺即是人性的誠明，這是由性理一如而言人天合一（2000：56）。超脫於貴賤區別之知乃是對本性的一種自覺，以心覺性，而由此純實之心發動的仁，即等同於天地之德，所為義行是通達之道，行於外自然有所趨附，則有忠，忠信自得而出，順於節文，則是真禮樂。以此本然情性所制之禮樂，順應天下陰陽剛柔互濟之理，使萬物各不相奪，親疏貴賤長幼男女之別，具有安立天下一切秩序的作用。¹⁵²

此外，由《易》的變易概念，沈一貫在調和貴賤的衝突上，從〈秋水〉「貴賤有時，未可以為常也」，「殊器、殊技、殊性」，強調「時」的論點，但「時」的意涵乃是一種對《莊子》思想的轉向改造：

各是其是各非其非，各貴其貴各賤其賤，存乎其時，不可定也。譬梁麗工於衝城而拙於窰穴。騏驥長於千里而短於捕鼠，鷓鴣能於夜而不能於晝，無定也。若從是而違非，從治而違亂，猶從天而違地，從陰而違陽，皆滯色相，徇人我之見與道不相應。〈秋水第十七〉

萬物各有所長，變化無定，是非貴賤皆「存乎其時，不可定也」，以人我之見為治即有所滯，偏於貴賤或偏於一方將造成秩序的紊亂。因此去知與故，循天之理

¹⁵² 即前段引文所敘之意。另可參《喙鳴詩文集卷七·樂論一》「本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發於外，皆安其位而不相奪也，然後立之樂焉，廣其節奏省其文采，以繩德厚也，類小大之稱，比始終之序，以象事行，使親疏貴賤長幼男女之理皆形見於樂。」

而修身，天下自然而化，此時至人大聖不規規為仁義禮，而仁義禮乃是自然行於世間，帝王方能應物無形，也才是「應帝王」未始出吾宗之真意。¹⁵³

對沈一貫而言，政治從屬於道德，¹⁵⁴所謂的「應帝王」，應是本質性的精神道德問題先於君臣治道。換句話說，當內在性的道德得到確然掌握，那麼所有政治範疇涉及的職能與結構論題，都能得到妥適的安排：

以道觀名而君道正，以道觀分而臣義明，以道觀技而官工治，以道汎觀而物理備，故通於天地而與之均其化者，混然大同之德也，行於萬物而使之各適於治者，順然汎應之道也，居上治下者，如禮樂刑政皆事也，能有所藝侷於一而不相通者，有司百工之技也，併衆技而為事，併衆事而為義，併衆義而為德，德混成而為道，道混成而為天，故古之君天下者，以天自處，無欲無為而淵靜，通於一而萬事畢矣，通無所通，得無所得，則鬼神猶從之，而汎於人乎，彼有為者，下侵有司之事，亂天下者也。〈天地第十二〉

引文舉出「德混成而為道，道混成而為天」，此處沈一貫將天立於道之前，明白顯露其「應帝王」是基於儒家而非道家式的思考，¹⁵⁵但此處說，君以天自處，以上治下，無欲無為而淵靜，則是體現莊易共通的思考。

吾人前於分析《莊子通》「不測」義理時曾舉出，壺子所現神化之境，與沈一貫《易學·卷九》「以其無定在而謂之神，以其有定在而謂之極」之論有關。

¹⁵³ 詳參《老子通·三十八章》「至人無為，大聖不作，靜而與陰同德，動而與陽同波。去知與故，循天之理，脩之於身而天下化，不言而如神，不規規為仁義禮，而仁義禮時出而不窮，應物而無形，是謂未始出吾宗，上德也，得無所得者也。」

¹⁵⁴ 此說來自李澤厚認為「在原始儒學，道德實質乃是政治，在宋明理學，政治實質從屬道德」（2012：285）。

¹⁵⁵ 此說來自傅佩榮認為，在未明的遠古時代，中國人相信天是世界真正的主宰而非道，《詩·商頌》說「天命玄鳥，降而生商」、《詩·大雅》「有命自天，命此文王」，而在周朝天與帝具有共同的意義（1985：28、41）。《論語·八佾》「子曰：周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」從儒家對本源的追尋，天一直是立於道之前。而李澤厚提出，在道家，道是最高功能和實體，道高於天，儒家相反，天高於道，如董仲舒說「道之大原出於天，天不變道亦不變」儒家之所以能如此，乃是通過《易傳》、《中庸》而確立的。《中庸》使人性成為天命，遵循這個天命便是道，而《易傳》說「天行健，君子以自強不息」實際上是將儒學重學重教重人為重修養的內容，都賦予了自然的道和主宰的天（2012：132-135）。

明王在儒家思考下的理想統治者形象，基於肯定人的價值，乃與天地同為主宰。因此，以統治者個人層次來說，乃強調內在的德性；而在整體社會秩序架構中，則立於至高無上的地位。我們認為，明王之治可分「神」與「極」兩個主要概念探討之。

首先，從「有定在而謂之極」的層面來說。可參傅佩榮認為，在儒家思想中，天與帝可互換使用，因此具備了啟示者與審判者的雙重角色，另一方面則是造生者與載行者的性格（1985：271）。作為造生載行之天，天是自然不息的，因此無定；作為啟示審判之天，則是立於至高點，即有「極」，結合了帝的概念即是「皇極」。方東美提出，皇極即是太極，商周人皆奉為秉承於天，「極」具體原意但指某建築物之主棟或屋極之中，逐漸引伸而得種種抽象意如「中」、「隱秘」、「正」、「至上」、「遂遠」與「究極」等意（1983，77-78）。牟宗三又說，皇帝在權與位上結合了極，就是超越無限體，無限是德的圓滿自足，儒者順其為無限體而由德行以純化實現之，德化必須慎獨，是歸於自己作德行的覺醒（1987，30）。以此內在德行的覺醒施之於民，即是德治。

此時的明王之明，依涂光社針對《莊子》「明」字之分類研究，應可歸於「皇明」，通於煌，有至高無上的光明之意，在主體是思維的清晰通透，在客體則是本真的無所隱匿（2003：123）。也就是上段〈天地第十二〉所稱「臣義明」、「官工治」，「以道汎觀而物理備」，均是指涉帝王必須具備知周萬物條件。帝受命於天，一旦顯現了象天極致的絕對性格，那麼其必須符合天德要求，方能維持政權的穩定性。《尚書·蔡仲之命》說「皇天無親，唯德是輔；民心無常，惟惠之懷」，一有不慎則可能造成「翻轉」。所謂的「翻轉」，是思想的轉換而造成政治正當性的欠缺，即「天有極」隨時被「天無常」的概念所更替。又一旦概念範疇涉及個人內在的修養，談到德，那麼就必須轉換到「神無定」的思考。

其次，在「無定在而謂之神」來說，如何能「通於一而萬事畢」則與修養工夫有關，此際《莊子》發揮一定的論據張力：

凡為道者，先須正形端色，制其外以養其中，使邪僻不干。其次則收斂目賊，勿取多境，使之返一內觀，自然和理來歸汝身矣。其次則收攝知慮葆光戢采，又次則齊一常度，無令遷改，則神不外馳而自藏精進堅瑩，汝之神明自來含止矣，守一不散。〈知北遊第二十二〉

〈秋水〉有云「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。」引文中沈一貫所謂守一之「一」，應是人的內在之天，此內在之天德同於外在之天，沈氏所思考的是，既然天生之德自然已具，要如何由人返天的問題。因此，其談正形養中，不外馳方能內觀，收知息慮，守神常駐無令遷改，亦即沈一貫所提出的「沉潛之思」與「寧靜之力」的論點。與其說沈氏企圖在有為與無為間尋求統一，實際上，他所謂的無為其實是有為，因而不如說，其是立基於有為，而因無心顯出無為：

夫沉潛之思者，何也？楊子雲曰：神心恍惚，經緯萬方，天地神明而不測者也，心之潛也，猶將測之，況於事倫乎？人心靜虛動躁則實，實則道無所居，神明惡之，索之愈急，而去之愈遠，故曰待沉潛者。夫寧靜之力者，何也？夫學者患弗能知，知之患弗能行，盛氣疾走亦弗能行，故非寧靜無以致遠，彼其氣安而神王，張弛適而跡不留也。《喙鳴詩文集卷二·萬汝唯舍人考績序》

〈應帝王第七〉說「游心於淡，無思也；合氣於漠，無為也。順物自然而無容私，非自然即私也，無私無為，因物付物，而天下自治矣」。沈潛之思與寧靜之力談的都是一種內斂的修為，不外顯而難測，因此若有似無。何以能順物自然因物付物？乃因心實，則道無所居，這裡的「實」相對於「虛」，應是一種定見或偏好，更為既定是非，成為一種私心，如此無法經緯萬方；寧靜之力為的是能致遠，能令氣安而不躁，神清氣爽，應世無跡過而不留，能「涉虛以御無方」。¹⁵⁶

¹⁵⁶ 詳參〈應帝王第七〉「嚮疾，敏給如嚮應之疾速也；疆梁，勇敢也，物激疏明，疏通明皙，如指物之照澈也。胥，胥徒，有才智為什長者，易治也。技，巧藝之人，繫結縛也，言此人如胥

綜言之，沈一貫以內聖外王為主軸來詮釋「應帝王」，其實是不斷出入內外的辯證思考過程。如余英時說，基於「內聖外王連續體」的概念，以內聖取向時，除存養所謂道德性命外，還須承擔外王（建立秩序）之責；而以外王取向時，則須在內聖中力求精神境界的提升（2008：225）。不過，不論是內聖或外王取向的討論，儒家所關切的都是如何安立現實秩序的問題。

這個秩序，顯然不是道家那種個人生命融入自然的無為與性命的整全，是否入世則非其所問。相反的，儒家認為只有安立世間的秩序，那麼人才能實現人性的所有內涵。換句話說，儒家認為天人合一的秩序必須得到體現，這是「所有人都能在自己的生活領域參與實行它的過程」，一旦恢復「禮儀共同體」的和諧幸福狀態，則能得到深刻的平靜與安寧，而他們將希望都寄託在聖賢君王身上。¹⁵⁷亦即，透過聖王德行的自覺，以天命之性自然從出的價值規範，給予政治體制的合理性，一方面也確保了萬物守位相安的行為邊界，人道隨天道運轉流行，自然不息。

徒之治，事如技工之結縛，而外勞其形，內愆其心者也，烏可比於明王？斯人而謂之明王，則虎豹以其皮而見獵，猿狙以其捷，狗以其善執狸，而見繫亦可比於明王矣。此皆以文章技能累其身，非涉虛以御無方者也。」

¹⁵⁷ 這個說法來 Schwartz 認為，自孔子之道指稱某種整體狀態的意義而言類似系統的概念，其所肯定的是，好（good）的的系統已經在過去實現了，那它必定整體上是好的，從根本上講它的各個部分也是好的，已經實現過的普世的包容一切的倫理政治秩序，只有當聖賢君王使得規範性的文化格局成為現實的時候，才可能讓所有人實現人性中全部內涵（2004：66-67、125）。

第五章 結論



本章主要分為兩個部分，首先是對於三部注本所詮釋「應帝王」義理的同異綜合分析比較，其次是三部注本所形成立體縱深的政治思想史意義討論。

第一節 「應帝王」義理同異分析比較

壹 「應帝王」思想定位

一、三部注本中的莊學

儒道釋三教間的容受抗爭及調和，一直是學術思想演變的推力。蔡振豐認為，明代學者在三教問題上，明顯有融合傾向，三教合一的理論型態，略可區分為三種：一是三教各有所長，有助於教化而可相互容納的調和論；二是三教用異體同的同體論；三是由修養工夫所得最高境界之極致相同的同歸論（2010：6、15）。陸西星、憨山及沈一貫的三教態度，從其《莊子》定位即表露無遺。

陸西星認為《南華經》是《道德經》注述，並提出「妙徼同玄，實大乘之秘旨」及「南華宗旨，不二法門也」之論點，其認為佛法未傳入中國之前，《莊子》思想中早已蘊含佛門微言要義，毋寧企圖以莊攝佛。

憨山等明末佛教領袖自然不能同意此類觀點。基本上，憨山對老莊的定位論題，在其所著〈觀老莊影響論〉有結構嚴謹的細密分析。究其實，《莊子內篇注》即依據此論思想脈絡展開。原則上憨山同意莊承老之說，但一方面又以一心之覺悟層次及修進、因果階差，針對老莊作判教式的佛法教乘定位。在其所論，莊子說人天法，為佛法破執前矛，而能圓悟一心、妙契三德者，唯有佛能盡，顯然還是佛門本位的思考。

至於沈一貫乃延續莊子尊孔論之說，其認為莊子本淵源於孔門，但自恣於方外，因而莊孔有別。此類莊儒同宗的論點延續到明清之際，更有強化趨勢，如覺

浪道盛及方以智等人甚而認定莊子為儒家別傳、為真儒託孤，更有「攝莊入儒」之舉。¹⁵⁸沈氏採莊出於孔之說，又恪遵孔子問禮於老聃之史料，因此孔、老、莊三者學說，呈現同源同流之勢，當然孔學以經世致用居首，其思想可涵蓋老莊，而釋氏所談空無離世太遠。據此，沈氏甚至認為「三教無二可矣」。

因此，若從三家注莊內涵分析，我們認為「三教合一」之論所稱說的，是一種現象而非本質；換句話說，三教在其觀念中並非一致無別。質言之，三教合「一」之「一」少有「均同」的意味，而是定於一尊的「一」。詮釋者各自表述立場，發掘彼此思想共同性，甚而刻意忽略彼此學說根柢的差異性（如儒道的本根與佛家的緣起之說），為的是要凸顯自身學說的優越。在我們看來，所謂「三教合一」，應是指當代各家在「異中求同」，亦在「同中求（自家學說優於他家之）異」的傾向。

二、中心思想

從各注本中心思想解析中，不難察覺其論述受到明代整體學術思想氛圍影響，特別是儒道兩家，以「生生」的概念由天地轉變成心的術語為基礎，轉換到政治論述上，則凸顯個人應具備不容己之真心，無己無私，最後可與萬化合一的思考歷程。

陸西星以無為自然作為「應帝王」思想指歸，可區分為自然義、無為義與君民一體觀三個層次。聖人靜而無為，虛己順之而不可名狀，似無為實有為，係採虛靜恬淡之態度無私無心而為，成於無事之中。

¹⁵⁸ 「攝莊入儒」的說法詳參謝明陽，2012：137。「托孤說」可見覺浪道盛《天界覺浪盛禪師全錄·正莊為堯孔真孤》「予讀《莊子》，乃深知為儒宗別傳，……天下萬世下有為內聖外王之道者，無所宗承，莊生於是有托孤之懼矣。故託寓言於內外雜篇之中，上自羲、黃，下及諸子，以荒唐自恣之說，錯綜其天人精微之密，而存宗脈於內七篇，以〈大宗師〉歸孔顏，以〈應帝王〉歸堯舜，〈應帝王〉之學即〈大宗師〉之道也。」道盛強調明王之治與中庸之道，其實並無差異，〈提應帝王〉說「明王之治……即此便是應帝王之大宗旨也，與『不見而章，不動而變，無為而成』、『其為物不貳，則其生物不測』及『不顯惟德，百辟其刑之。篤恭而天下平』又何異乎？」方以智繼承這樣的論點，其《藥地炮莊卷三·應帝王第七》題解有云「三一曰：中庸末章，不見而章，不動而變，無為而成。張南軒曰：帝王者，聖賢之餘事。孟子三樂，而王天下不與存焉。莊子只以一應字攝之」。

憨山「應帝王」論述策略乃與內篇各相因次第連結，扣合「體用/內聖外王」的脈絡，呈現「破我執→無我→心同（無形礙）→遊世（順化而遊）→應世」的思考脈絡，基於其對老莊學未達究竟的判教性定位，「應帝王」則暗示了更高層次的超越方向。

沈一貫根據莊易互通的基本論調進行概念連結，「應帝王」即為內聖外王之道，內聖是與神明俱無極；外王則是無為而無不為。其乃以「無思無為」之論作為儒道溝通基礎，認為治天下不離於宗，應合天而治人。

有關「應帝王」的中心思想，注者基本上即是根據其對《莊子》思想的設準進行延伸擴展，各家解釋內涵互有不同。若從對治理的態度（積極或消極）及論述焦點（意即，對內在修養與外在治理的關切），綜整而言，大致可分為四個面向：（一）「應帝王」是無治主義。（二）「應帝王」是從主觀自我修持到「不傷」以治天下。（三）「應帝王」是以因順之道，相應萬物的安頓。（四）「應帝王」是內聖外王、體用賅備的明王之治。

由此可發現，陸西星、憨山及沈一貫對於「應帝王」均採取相對積極的論點。沈一貫著重於入世自無可辯，但從陸西星談「因」、「化」及「有無合一之妙」，或是憨山基於有體有用的思考，論述迫不得已可為應世之用，面臨晚明政治社會失序的現實，儒道釋透過《莊子》注釋，均突顯出對治理應有的正面態度。

貳 「應帝王」概念析論

一、知、識、智

基本上，三家都同意「大道忌知」的前提，但此「知」的內涵則有所異。

陸西星所忌之知是「妄知」，相對而言，其所趨求的是不起分別的知，滌除自私之知，是「德性之知」，實際上是以心為發用。聖人無知無欲，對應著先天無極之道的理解，目的是要人消除妄心妄執，最終與丹道修仙的一連串工夫歷程貫串結合。

憨山所排拒之知亦是「妄知」，不過此妄知與六根、六塵的相互作用緊密扣合，乃關涉著佛家義的「識」。其以「妄知/真知」對舉，復次推論「真知→妙悟→即真→真體（真實之體）」導引出道體的概念層次，並藉由道與識的分析，將老莊之道判為「八識空昧之體」，具有「分別都無」、「非色非空」與「昧為冥諦」三個特質。老莊之道，雖已悟超越相對、一切平等之理，但仍迷於身外之造化，尚未徹悟兩邊皆無，心外無物，而成佛只在轉識成真而已。

沈一貫的論述策略與前兩者不同，其並非從本體或宇宙創生意義的道與知關係探討切入，基於現實的角度，先以入於是非之地的「辨智」，作為大道所摒除之知，順勢引出具有正面意義，無私無損的「誠智」。此誠智基於一貫之道，乃為體察天下的知，與《繫辭傳》的「貞觀」概念互通。對應貞觀的智察，係適當安排萬物之序，消解入於是非之害，為治者以大道之全、無偏私之心而應是非，賞善罰惡，乃為順應天理。

二、不測

陸西星及沈一貫於「不測」思想中均著重在「神」的層次探討，陸西星所論之神乃「元神」，具有調息與養神等內丹學論述蘊含其中。壺子之所以不測，乃因其煉己養性，性定神安，而神入氣穴，相守不離；又之所以能若死若生，則是調息之功已達精純之故。

沈一貫圍繞在《繫辭傳》「神妙不測」之意上進行發揮，談的是易道的「神與化」。其乃以「元始—天地—人心」三個層面，來探討心性與本體的關係與作用。壺子藉由推求事物的初始，反求事物的終結，因而知曉生化的規律，顯然掌握了生死大化之道，並將其精神推到極致，與天地神妙變化合而為一，因而無定在，無相可觀。

與此兩者有別，憨山所論之不測，以佛法「止觀」詮釋之。釋私智、遺我形、離我私、達大公，工夫皆是從止觀靜定之法而入。壺子所示乃「止」、「觀」及「止觀不二」等三種使心定住於一境之法，即是三觀。止是安心忘機；觀是止不滯寂，

性地光明，心居理內而一切不存，亦見一切；止觀不二則為平等持心，了無動靜之相，體用相融不二，故能不測。



三、明王之治

陸西星的明王之治，以「無知無為」為宗旨，將身體、心性乃至政治的思考相互融合，並緊扣著性命雙修之妙，其「明」是「炁的光明之自身」。基於身國同構之論，這是對生命互常的期待，而聖王完成肉身修煉的同時，也象徵對道完全的把握。此論強調對神秘性的掌握，依此建構出「帝王長生不死」的政治神話，此政治神話的論述方式，具有鞏固權威及促進認同等作用。

佛教希望信仰者迴轉至純粹的心靈原初狀態，自證自得，是一種由內而外的路向。憨山的明王之治，是應世之用，落在「自覺/覺人」、「經世/救世」的概念互轉思維辨證上，明王之「明」是「體用無礙之智覺」。在經世方面，架接了「個體/群體 \longleftrightarrow 解脫/渡化」思維路徑，他認為「出世之法，在即世而成」，除展現與道教同為宗教式的濟世胸懷外，更凸顯與儒家共同承擔社會責任（眾生之事）的苦心。與儒不同，所謂的「苦心」，沒有那種以天下興亡為己任的士大夫氣味，而是人人皆悟「佛心」，進而效佛之行，將煩惱轉為智光，照了眾生，同歸自性，「煩惱空而眾生盡，眾生盡而佛道成」¹⁵⁹。這種思考落在「應帝王」，則強調「正己」與「化物」兩層出入內外的論點，治理天下需「順理而行」，其以庖丁解牛之技作為相對具體的處世之道，應世聖人之治天下，在於個人與天下兩方面的全然不傷，用不損體，治不傷人之本性。最終的目的，乃是明王因正己而自在無礙，運用慈心為治，關照大千世界，使眾生得到大自在。

¹⁵⁹ 詳參《憨山老人夢遊集·卷第三十九願齋說》「空法者，佛之心也。所明之事，佛之行也。學佛者，以吾人之心體佛之心，以日用之事效佛之行，是以自心之佛心，學自心之佛行，斷自心之煩惱，度自心之眾生。……近而一家之兄弟妻奴，遠而天下國家生民物類，皆眾生也。返求自心現前日用。若以煩惱之心而為之，然於自身六鑿相攘。況家齊而國治天下乎？苟即此一念現前，以空法而用事，則念念煩惱轉為智光，照了眾生，同歸自性，則與佛同體，此則煩惱空而眾生盡，眾生盡而佛道成，民胞物與，浩然大均。……由是觀之，出世之法，在即世而成。」

以上陸西星與憨山，「明王之治」的基礎均在於「無我」，但陸西星所謂的「無我」強調「無己欲之私」，除表明統治者應具備的德性外，其內涵與鼎鑪雙修之氣機交感的進退法則，恐亦有所關聯；憨山則是將「無我」指向「無我之體方能通其用」的概念上發揮。

沈一貫作為執政者，乃將參照點置於孔子對周禮崩壞的重整上，無可避免的要面對莊儒對「貴賤等差」看法的根本差異。以莊之矛攻莊之盾，沈氏藉由《莊子》的「忘」，加以「存乎其時」之論點，消解「貴賤」的貶意，明王之「明」，是「具實踐理性之全知」。這意味著為治者需掌握物象的整體規律，繼而在禮儀共同體中，落實世間秩序的穩定。再者，沈一貫以「有定在而謂之極」的概念，賦予皇權至高無上的統治合理性，一方面維持了政權的穩定，亦透過「天有極」到「天無常」的概念轉換，作為在君權與民權的折衝。繼而轉入個人結合本體層次，藉「無定在謂之神」的論述，延伸出「沈潛之思」、「寧靜之力」等論點，為的是要當內在性道德得到確然掌握，所有政治範疇所涉及的職能與結構論題，皆得到妥適安排。

第二節 「應帝王」研究的思想史意義

壹 以注本內涵而言

明代思潮充斥著表面融合互滲的狀態，特別是此三部注本成書的晚明。

這種交涉的型態不是一種混雜，毋寧說這是各家對道術裂解後進行還原的追求。基本上，儒道釋以各自本位作為詮釋基礎進行涵攝。《莊子》作為一個思想內涵相對開放的載體，適時肩負起提供對話場域的空間，詮釋者一方面透過注莊活動廓清彼此界線，並深化自家理論內涵，是正本清源的工作；另一方面企圖以更為理論性的層次企圖融攝其他二家。

實際上，若此三部注本確為明代最佳之評價為真，那麼以此三個核心，加以理論不斷趨同吸附的特性，在當代所造就的影響，可能遠比想像中來的廣泛許

多。進言之，若我們將點的思考擴大到線，那麼所談的可能就不是三個注莊本的問題，而是透過「應帝王」詮釋所凸顯的三道《莊子》政治思想主軸，分別是：

第一，以陸西星為例，承繼道家道教內部思路，將治國作為治身的延續，進而將聖王的肉體永恆，結合道德回歸的根本企圖，作為另一種政治神話範式而存在。

第二，以憨山為例，結合佛法的唯心識觀，在根本與方便的權衡下，調和佛教教義未具積極入世的特質，轉而以體用無礙之說，在根本上消融了政治與非政治的區別，強調靜心寧意，超越一切物我人己界限的徹悟心境。佛法既然不離人世，那麼人世相關的一切事物，依據佛法而行，自無窒礙。

第三，以沈一貫為例，秉持易道「變易」、「不易」及「易簡」的思維為基礎，將莊學納入儒門，從天地生化不息的本體高度上，在《莊子》不否定世間秩序的立場上，著眼於「內聖外王」，填補從道德主體自覺轉換到成就治世功業間的罅隙。

以上三條主軸，當可梳理出明代《莊子》注本中「應帝王」思想的輪廓。以此範疇為本，自可再納入其他注本加以推衍。例如，方以智所著之《藥地炮莊》是在「三教歸易」的基礎上，以《中庸》的「致中和」思想理解〈逍遙遊〉，乃至作為整個內七篇的中心思想（何濤，2007：34）。因此，嗣後基於儒道釋會通的角度，或考量其他注者的創見，均可進一步拓展「應帝王」概念的豐富性。

貳 以注莊活動而言

以上所論，乃為在三教教義與《莊子》政治思想的探討。另外在注莊活動中，則另有探討空間。

所謂注莊與政治行動的關連性討論，自然較為趨向廣義的政治參與概念範疇。也就是透過行動，人類既可彰顯一己特性，又能與他人溝通，而政治行動中的「溝通」與「表現」兩項特質，使個人與他人對話、交接，充分實現「人是政

治動物」的本質。¹⁶⁰ 對於注莊者而言，語言是存有的彰顯，政治是存有的實踐，事實上明代注莊者或多或少都離不開政治場域，¹⁶¹即使不仕，在言說《莊子》政治思想（注莊）的過程中，就是一種政治參與。這與《莊子》本身是否倡議一種無為消極或反社會、政治制度的思想無關。

《莊子》原初意識融貫到注莊者本身，從注莊的詮釋活動中呈現出來，思想不再只是純然的思辨過程。面對明代前期專制政權對語言及思想的禁錮，個人對於時代環境的疏離與異化感受，必然是前所未有的強烈，因而一旦明中後期政治箝制漸弱，《莊子》的批判本質適足以成為施力點。¹⁶²明亡入清，明遺民面對國家滅亡，產生失根飄零的情緒也是理所當然，《莊子》相對出世及掌握精神逍遙的一面，成為遺民心靈憑藉。對於這種種的意識必須透過注莊作品去瞭解。

明代注莊者在注解經典的過程中，或批判現實，¹⁶³或寄託亡國的情懷，¹⁶⁴同樣也在追求永恆的存有與回歸，這種精神不朽展現在他們的作品上。因為所有的詮釋作品都有一種雙重面貌：「作為創造的行動，看來是個體的，作為這一行動的產品、作為創造物，作品是社會的；精神不僅僅是操作的活動，精神同時有一種不朽性的性質，任何精神操作都在一種保證了持久和轉化的材料中客觀化，因而得到外在體現」（Jean-Pierre Vernant, 2001：156）。此即如潘華琴說，文學語

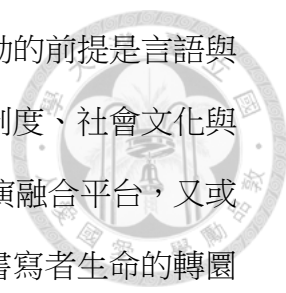
¹⁶⁰ 以上為漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）之論，詳參江宜樺，2001：206。若再參照金岳霖說法：「儘管存在著無須聯合的思想就能取得集體行動的論證，像人類這樣的動物，本質上就需要政治思想，……，人類希望和需要正當理由，……政治思想就是對政治活動給出的正當理由，並且它自身間接的就是喬裝著的政治活動」（1986：60）。這兩種論點結合，適足以提供另一個思考角度，以下發論。

¹⁶¹ 除本研究陸西星九試不中，遂棄儒為道士、沈一貫為穆宗隆慶二年進士，後於萬曆年間累官戶部尚書、武英殿大學士外，舉數例如李贄二十六歲鄉試及第，歷任禮部司務、南京刑部主事及姚安知府等職後辭官，著《莊子解》；王夫之為崇禎十五年鄉試舉人，南明永曆朝廷任行人司行人（職專捧節奉使之事），著《莊子解》等。請分參方勇，2008，483、505、555、636。

¹⁶² 此說法來自方勇認為，明代中葉以後，統治階級對於意識型態領域的控制變得力不從心，呈現強勁的莊學發展（2008：333）。

¹⁶³ 如楊慎《升庵集·卷四十六莊子憤世》「詩禮發塚，談性理而釣名利以之。其流莫勝於宋之晚世，今猶未殄，使一世之人吞聲而暗服之，然非心服也。使莊子而復生於今，其憤世嫉邪之論，將不止於此矣。」

¹⁶⁴ 如方勇所論，道盛提出莊子為孔子托孤之說，雖不外是唐宋以來三教融合的必然反映，但其中顯然已多了一份忠孝之心，寄託了明遺民們渴望復興故國的共同願望（2008：745-746）。



言是內在情感在與言行型態上的自我賦形、自我言說，這一活動的前提是言語與個體生命的內在同一性（2007：26）。我們有理由相信，政治制度、社會文化與思想發展，相當程度依賴經典的力量，透過注疏寫作，適度扮演融合平台，又或者這樣的作用不僅止於融合而已，《莊子》注疏同樣的也給予書寫者生命的轉圜空間，由他們生命透過注莊展現出來的是鮮活的時代。

於是，當我們回頭凝視明代這個充滿變動與轉折的王朝，它的政治腐敗，但相對而言，國勢傾頹不等於社會發展的沒落，西學的引進，中國傳統科技的革新，甚而是真實世界觀的開展，都助長中國人文思潮萌芽的曙光。誠如商傳指出，晚明早期人文主義思想主要體現在兩方面，一是對於專制主義的批判，二是對於傳統文化精華的繼承（2008：7-8）。重要的是，《莊子》思想在其中發揮了什麼樣的影響力，以及詮釋者注莊的活動中，透露出什麼訊息。

我們認為，由於《莊子》是結合多重思想質素的綜合體，一方面它的理論性高於傳統儒學而被士人廣為取資，另一方面則以平易近人的寓言形式為庶民所接受，擴大社會各階層的容受度。《莊子》在重構明代思想世界的角色定位上，乃強化個人面臨政治腐敗的排拒與抗議，對內則朝關注內在提升修為方向發展；那種獨立於世的自我意識，更成為混亂與變動中的盼望。《莊子》所標示的是一種回歸整全的企圖，這種整全其實就是疏離異化後的自我療癒，而不論道教所詮釋的《莊子》，追求著肉體永恆，釋家講究超脫生死的智覺，至儒家強調個人應積極於普世中實踐自我，都交會於「理解並成就生命真實」的共同期待。

在那之上，個人與自然得以一體和諧，吐露出精神無限自由結合天地大美的靈性意蘊。

參考文獻




一、專著

(一) 古籍

- 孔穎達，1983，《禮記注疏》，景印文淵閣四庫全書本。
- 文子，1919，《通玄真經》，《續古逸叢書》上海涵芬樓印景宋本。
- 方以智（著）、張永義（校點），2011，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社。
- 毛亨，《毛詩注疏》，景印文淵閣四庫全書本。
- 王夫之，2009，《老子衍·莊子通·莊子解》，北京：中華書局。
- 王守仁（撰）、陳榮捷（編），1992，《王陽明傳習錄詳注集評》，臺北：學生書局。
- 王守仁（撰）、錢德洪（編），1983，《王文成全書》，景印文淵閣四庫全書本。
- 王弼（注）、孔穎達疏，1983，《周易註疏》，景印文淵閣四庫全書本。
- 王弼（著）、樓宇烈（釋），2008，《老子道德經註釋》，北京：中華書局。
- 朱元璋，2009，《明太祖文集》（欽定四庫全書本），《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 朱熹，2009，《四書章句集注》（宋刻本），《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 朱熹、呂祖謙，1983，《近思錄》，景印文淵閣四庫全書本。
- 艾儒略 P.Julius Aleni（著）、謝方（校釋），1996，《職方外紀校釋》，北京：中華書局。
- 呂不韋、高誘，1983，《呂氏春秋》，景印文淵閣四庫全書本。
- 呂坤，1983，《呻吟語摘》，景印文淵閣四庫全書本。
- 呂惠卿（著）、湯君（集校），2009，《莊子義集校》，北京：中華書局。
- 沈一貫，1973，《老子通》，嚴靈鋒（編），《無求備齋老子集成續編》第 97-99 冊，臺北：藝文印書館。
- 沈一貫，1974，《莊子通》，嚴靈鋒（編），《無求備齋莊子集成續編》第 9、10 冊，臺北：藝文印書館。
- 沈一貫，2009，《易學》（明萬曆刻本），《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 沈一貫，2009，《喙鳴詩文集》（明刊本），《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 谷應泰，1983，《明史紀事本末》，景印文淵閣四庫全書本。
- 延壽（集），1988，《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》48 冊，臺北：中華電子佛典



- 協會 CBETA 電子佛典集成。
- 林希逸，2004，《南華真經口義》，張繼禹（編），《中華道藏》第 13 冊，北京：華夏出版社。
- 林雲銘，1968，《增註莊子因》，臺北：廣文書局。
- 宣穎（撰）、曹礎基（校），2008，《南華經解》，廣州：廣東人民出版社。
- 紀昀（等），1983，《四庫全書總目提要》，景印文淵閣四庫全書本。
- 祝允明，2009，《祝子罪知錄》，《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 荀況，1926，《荀子》，《四部叢刊初編》上海涵芬樓藏黎氏景宋刊本。
- 張廷玉，1983，《明史》，景印文淵閣四庫全書本。
- 曹仁虎、嵇璜，1983，《欽定續文獻通考》，景印文淵閣四庫全書本。
- 郭慶藩，1961，《莊子集釋》，北京：中華書局。
- 陸西星（著）、盛克琦（編校），2010，《方壺外史》，臺北：宗教文化。
- 陸西星（著）、蔣門馬（點校），2010，《南華真經副墨》，北京：中華書局。
- 普濟（集），1989，《五燈會元》，《卍新纂大日本續藏經》80 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 智旭，1987，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興大藏經》36 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 智顛，1988，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正新脩大藏經》46 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 智顛，1989，《禪門章》，《卍新纂大日本續藏經》55 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 智顛，1989，《維摩經文疏》，《卍新纂大日本續藏經》18 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 焦竑，2004，《莊子翼》，張繼禹（編），《中華道藏》第 14 冊，北京：華夏出版社。
- 程以寧，1974，《南華真經注疏》，嚴靈鋒（編），《無求備齋莊子集成續編》第 28 冊，臺北：藝文印書館。
- 黃宗羲（著）、段志強（譯注），2011，《明夷待訪錄》，北京：中華書局。
- 黃宗羲，1992，《明儒學案》，浙江：浙江古籍出版社。
- 楊慎，2009，《升庵集》（清文淵閣四庫全書本），《中國基本古籍庫》，北京：北京愛如生數字化技術研究中心。
- 道原，1988，《景德傳燈錄》，《大正新脩大藏經》51 冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。

- 
- 劉宗周，1983，《論語學案》，景印文淵閣四庫全書本。
- 劉鳳苞，1999，《南華雪心編》，龔鵬程、陳廖安（編），《中華續道藏》第16冊，臺北：新文豐。
- 黎靖德，1983，《朱子語類》，景印文淵閣四庫全書本。
- 藏雲山房主人，1974，《南華經大意解懸參注》，嚴靈鋒（編），《無求備齋莊子集成續編》第15冊，臺北：藝文印書館。
- 關令喜，1936，《關尹子》，《四部叢刊三編》常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本。
- 覺浪道盛，1989，《天界覺浪盛禪師全錄》，藍吉富（編），《禪宗全書》第59冊，臺北：文殊。
- 釋性通，1974，《南華發覆》，嚴靈鋒（編），《無求備齋莊子集成續編》第5冊，臺北：藝文印書館。
- 釋德清，1978，《憨山道德經解》，臺北：中國子學名著集成編印基金會。
- 釋德清，1989，《楞嚴經通議》，《卍新纂大日本續藏經》12冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 釋德清，1989，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂大日本續藏經》73冊，臺北：中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成。
- 釋德清，1997，《莊子內篇注》（清光緒14年金陵刻本），香港：香港佛經流通處。

（二）近、今人著作

- 方東美，1983，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化。
- 方勇，2008，《莊子學史》，北京：人民出版社。
- 止庵，1999，《樗下讀莊》，北京：東方出版社。
- 王博，2003，《易傳通論》，北京：中國書店。
- 王博，2004，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社。
- 任繼愈，1964，《中國哲學史》，北京：人民出版社。
- 江宜樞，2001，《自由民主的理路》，臺北：聯經出版社。
- 牟宗三，1987，《政道與治道》，臺北：學生。
- 余英時，1987，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經。
- 余英時，2008，《宋明理學與政治文化》，長春：吉林出版集團。
- 吳光明，1988，《莊子》，臺北：東大圖書公司。
- 吳怡，1970，《禪與老莊》，臺北：三民書局。
- 吳怡，2011，《新譯莊子解義》，臺北：三民。
- 呂澂，1991，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社。



- 李澤厚，2012，《中國古代思想史論》，臺北：三民。
- 李霞，2004，《道家與中國哲學（明清卷）》，北京：人民出版社。
- 孟森，2011，《明史講義》，上海：上海古籍。
- 柳存仁，1991，《和風堂文集》，上海：上海古籍。
- 郎擎霄，1934，《莊子學案》，臺北：商務印書館。
- 唐大潮，2000，《明清之際道教“三教合一”思想論》，北京：宗教文化出版社。
- 孫廣德，1990，《政治神話論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 徐復觀，2002，《中國人性論史》，武漢：湖北人民出版社。
- 高柏園，1992，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社。
- 崔大華，1988，《莊子歧解》，河南：中州古籍出版社。
- 崔大華，1992，《莊學研究》，北京：人民出版社。
- 張學智，2000，《明代哲學史》北京：北京大學出版社。
- 張默生，1993，《莊子新釋》，臺北：天工書局。
- 張豐乾，2009，《莊子天下篇注疏四種》，北京：華夏出版社。
- 張顯清、林金樹，2003，《明代政治史》，桂林：師範大學出版社。
- 許地山，1999，《道教史》，上海：上海古籍。
- 陳鼓應，2008，《老莊新論》，北京：商務印書館。
- 傅佩榮，1985，《儒道天論發微》，臺北：學生。
- 傅佩榮，2012，《傅佩榮譯解莊子》，北京：東方出版社。
- 傅佩榮，2011，《樂天知命：傅佩榮談易經》，臺北：天下遠見。
- 勞思光，2005，《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學。
- 涂光社，2003，《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學。
- 楊儒賓，1991，《莊周風貌》，臺北：黎明文化。
- 葉蓓卿，2011，《莊子逍遙義演變研究》，北京：學苑。
- 葛兆光，2001，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社。
- 熊鐵基、劉固盛、劉韶軍，2003，《中國莊學史》，長沙：湖南人民出版社。
- 劉笑敢，2010，《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社。
- 盧國龍，1996，《郭象評傳－理性的薔薇》，南寧市：廣西教育出版社。
- 盧國龍，1997，《道教哲學》，北京：華夏出版社。
- 盧國龍，2001，《道教內丹學探微》，成都：巴蜀書社。
- 蕭公權，1998，《中國政治思想史》，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 錢穆，2001，《中國歷代政治得失》，北京：三聯書店。
- 薩孟武，2011，《中國社會政治史》，臺北：三民。
- 關鋒，1961，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局。

龔鵬程，2005，《晚明思潮》，北京：商務印書館。



(三) 翻譯著作

本傑明·史華茲 Ben Jamin I. Schwartz (著)、程鋼 (譯)，2004，《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民。

拉曼賽爾登 Raman Selden 等 (著)、劉象愚 (譯)，2006，《當代文學理論導讀》，北京：北京大學出版社。

島田虔次 (著)、鄧紅 (譯)，2009，《中國思想史研究》，上海：上海古籍。

雅斯貝斯 Karl Jaspers (著)、魏楚雄等 (譯)，1989，《歷史的起源與目標》，北京：華夏。

讓-皮埃爾·韋爾南 Jean-Pierre Vernant (著)、余中先 (譯)，2001，《神話與政治之間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

二、論文

(一) 專書論文

胡適 (撰)、徐高阮 (譯)，1984，〈中國哲學裡的科學精神與方法〉，Charles Moore (編)，《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，臺北：聯經。

秦家懿，1996，〈王陽明與道教〉，黃俊傑等 (編)，《東亞文化的探索》，臺北：正中。

商傳，2008，〈對晚明政治與早期人文主義的一點思考〉，東吳大學歷史系 (編)，《全球化下明史研究之新視野文集》第2冊，臺北：東吳大學。

陳建華，1987，〈論晚明思潮——一個反儒文化斷層〉，復旦學報編輯部 (編)，《斷裂與繼承——青年學者論傳統文化與現代化》，上海：人民出版社。

楊儒賓，2004，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，鍾彩鈞、楊晉龍 (編)，《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》，臺北：中研院文哲所。

(二) 期刊論文

Graham Parkes (著)、胡軍及王國良 (譯)，1992，〈漫遊：莊子與查拉圖斯特拉〉，《道家文化研究》，1：359-377。

王政書，2010，〈論陸西星三教合一思想〉，《中華文化論壇》，2：86-89。

王紅蕾，2007，〈從憨山德清的交往看晚明叢林與士林的思想互動〉，《南開學

- 報》，3：101-102。
- 王紅蕾，2007，〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和—憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《中國哲學》，4：29-32。
- 王紅蕾，2007，〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，《北方論叢》，2：32-35。
- 王博，2010，〈權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀〉，《哲學研究》，6：45-55。
- 向仲敏，2007，〈兩宋道教與君王政治倫理〉，《雲南社會科學》，6：128-131。
- 江平，1989，〈憨山大師思想特色〉，《五臺山研究》，1：33-38。
- 朱喆，2001，〈道言論—先秦道家語言哲學研究〉，《哲學與文化》，28(1)：48-64。
- 池田知久，1995，〈中國古代哲學中的混沌〉，《道家文化研究》，8：122-136。
- 何平，1993，〈論聖人與聖王神話—古代政治神話論綱之二〉，《天津社會科學》，1：58-63。
- 何濤，2007，〈從方以智王夫之《莊子》內七篇詮釋的異同看儒道會通問題〉，《江西教育學院學報》，28(2)：32-36。
- 呂妙芬，1999，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究所集刊》，32：165-207。
- 束景南，1979，〈論莊子哲學體系的骨架—兼駁關鋒的新發現〉，《哲學研究》，11：48-55。
- 李波，2009，〈以儒解莊：王安石學派的莊子學闡釋〉，《晉陽學刊》，4：110-113。
- 李瑞振，2012，〈明代內丹大家陸西星生平及思想略述〉，《中國道教》，4：58-62。
- 李瑄，2006，〈“懸解”與人生困境的解脫—以《莊子》注疏為考察對象〉，《四川大學學報》，3：69-74。
- 李曦，1994，〈釋德清莊子內篇注研究〉，《五臺山研究》，3：16-28。
- 林安梧，1992，〈語言的異化與存有的治療—以老子道德經為核心的理解與詮釋〉，《鵝湖》，8：31-57。
- 林安梧，2006，〈「後新儒家」的「新道家」可能—《「新道家」與「治療學」》序言〉，《鵝湖》，32(2)，46-52。
- 林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展—從道與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，10：171-194。
- 林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，15：101-134。
- 林俊宏，2003，〈氣、身體與政治—老子河上公注的政治思想分析〉，《政治科學論叢》，19：1-34。
- 林俊宏，2002，〈玄學與政治的對話：郭象《莊子注》的三個關懷〉，《政治科學論叢》，16：29-62。

- 林俊宏，2011，〈《尹文子》中的政治思想淺析—從「名定分明」談起〉，《臺灣政治學刊》，15（1）：205-245。
- 林順夫，2004，〈推門落臼：試論憨山大師的莊子內篇注〉，《清華學報》，34（2）：299-326。
- 邱敏捷，2005，〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉，《南大學報》，39（1）：37-54。
- 金岳霖（撰）、趙文洪（譯），1986，〈論政治思想〉，《清華大學學報》，1（1）：56-64。
- 俞宣孟，2007，〈論中國哲學形而上學的精神〉，《社會科學》，4：115-139。
- 洪燕妮，2012，〈德清與智旭對《中庸》的詮釋〉，《理論月刊》，2012：38-41。
- 唐大潮，2004，〈性命雙修：“仙佛聖凡同具同證”——陸西星、李西月三教思想探析〉，《宗教學研究》，4：38-41。
- 夏清暇，2002，〈憨山德清的三教同源論〉，《佛學研究》，183-190。
- 夏清瑕，1999，〈憨山德清的淨土思想〉，《五臺山研究》，3：20-25。
- 徐聖心，2002，〈莊子尊孔論系譜綜述〉，《臺大中文學報》，17：21-66。
- 馬耘，2009，〈論莊子哲學中「政治」之意義與地位〉，《止善》，7：169-184。
- 高瑞泉，2010，〈論莊子“物無貴賤”說之雙重意蘊〉，《社會科學》，10：96-106。
- 張亨，1971，〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，《思與言》，8（6）：1-10。
- 張松輝，2005，〈論老子禮學思想〉，《中國哲學史》，2：25-30。
- 張學智，1995，〈憨山德清的以佛解老莊〉，《道家文化研究》，8：339-350。
- 梅珍生，2003，〈論老子的禮學思想〉，《江漢論壇》，9：74-78。
- 陳少明，1999，〈從莊子看心學〉，《道家文化研究》，15：100-116。
- 陳永革，2000，〈佛儒交涉與晚明佛學的經世思〉，《佛學研究》，55-66。
- 陳永革，2002，〈修性與修命：晚明佛道之辨及其效應〉，《江蘇行政學院學報》，2：16-25。
- 陳永革，2002，〈經世佛教與出世解脫：論晚明佛學復興的困境及其反思〉，《佛學研究》，121-139。
- 陳清春，2004，〈《莊子》知言觀中的道〉，《中國哲學史》，2：35-42。
- 陳伯爵，2006，〈老子道德經第三十八章之義蘊〉，《鵝湖》，32（1）：33-40。
- 陳鼓應，1998，〈道家的社會關懷〉，《道家文化研究》，14：100-116。
- 陳鼓應，2000，〈先秦道家之禮觀〉，《中國文化研究》，28：1-11。
- 陳煒舜，2008，〈林雲銘《莊子因》初探—以「歸莊入儒」及「文理相通」為論述中心〉，《東吳中文學報》，15：41-72。
- 陳贊，2010，〈“混沌之死”與中國中心主義天下觀之解構〉，《社會科學》，6：

- 108-116。
- 曾春海，2007，〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《哲學與文化》，34（11）：133-149。
- 曾美雲，2006，〈《周易·繫辭傳》聖人釋義〉，《新竹教育大學學報》，22：155-188。
- 黃紅兵，2010，〈沈一貫的莊學思想研究〉，《江漢大學學報》，29（1）：91-95。
- 黃紅兵，2010，〈釋性通和釋德清二人的莊學思想及其比較〉，《樂山師範學院學報》，25（3）：116-119。
- 黃紅兵、宋元武，2009，〈陸西星莊學思想特色〉，《宜賓學院學報》，5（5）：38-40。
- 黃修明，2011，〈中國古代佛教勢力發展變化中的皇權政治因素〉，《齊魯學刊》，1：44-49。
- 黃淑齡，2010，〈明儒之萬物一體論及其道德實踐—以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》，73：1-35。
- 楊儒賓，2008，〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，11：79-110。
- 溫金玉，1988，〈德清及其佛學〉，《五臺山研究》，4：20-24。
- 葛兆光，2004，〈「唐宋」抑或「宋明」—文化史與思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》，1：18-32。
- 賈學鴻，2010，〈莊子中的神巫角色考說〉，《學術論壇》，11：75-79。
- 鄔昆如，2003，〈中國形上學的三個向度〉，《哲學與文化》，30（2）：3-18。
- 熊召政，2010，〈籌國無成疑燕雀—記老滑頭沈一貫〉，《紫禁城》，11：22-27。
- 劉海濤、謝謙，2009，〈明代莊子接受論〉，《西南民族大學學報》，219：183-187。
- 潘華琴，2007，〈立象盡意：內在情感的自我賦形—試論情感與語言的互塑關係〉，《中國文學研究》，4：25-28。
- 蔡振豐，2010，〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，7(1)：155-199。
- 賴賢宗，2007，〈本體詮釋與中國哲學研究方法的省思：以老子為例〉，《哲學與文化》，34（4）：87-99。
- 賴錫三，2010，〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事—由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學〉，《清華學報》，40（1）：67-111。
- 賴錫三，2006，〈陸西星的丹道與易道〉，《清華學報》，36（1）：73-108。
- 賴錫三，2008，〈陸西星的男女雙修觀與身體心性論—內丹男女雙修的批判性反思〉，《中正大學中文學術年刊》，11：307-350。
- 賴錫三，2010，〈神話、變形、冥契、隱喻—老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺

大中文學報》，33：1-44。

謝正強，2007，〈陸西星《老子玄覽》思想特色〉，《西南民族大學學報》，186：73-76。

謝明陽，2012，〈覺浪道盛《莊子提正》寫作背景考辨〉，《清華學報》，42(1)：135-168。

韓煥忠，2010，〈高僧能解南華意—憨山德清的《莊子內篇注》〉，《五臺山研究》，103：26-31。

簡光明，2009，〈莊學註疏「回歸原典」的方法及其檢討〉，《屏東教育大學學報》，32：1-28。

蘇曉旭，2010，〈《南華發覆》與《莊子內篇注》釋義比較及成書年代考〉，《周口師範學院學報》，27(3)：26-29。

(三) 學位論文

王萬得，2012，〈陸西星《南華真經副墨》研究〉，臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職進修碩士班。

白憲娟，2009，〈明代《莊子》接受研究〉，山東：山東大學中國古代文學系博士論文。

郭啟傳，1988，〈陸西星的道教思想〉，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文。

郭應哲，1991，〈莊子明王之治思想〉，臺北：臺灣大學政治學研究所碩士論文。

陳運星，1991，〈儒道佛三教調合論之研究—以憨山德清的會通思想為例〉，桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文。

三、其他

(一) 工具書

一如（編），2002，《大明三藏法數》，《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會。

丁福保（編），2002，《佛學大辭典》，《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會。

佛光大辭典編修委員會，2002，《佛光大辭典》，《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會。

普潤法雲（編），2002，《翻譯名義集》，《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教電腦資訊庫功德會。

楊卓（編），2002，《佛學次第統編》，《佛學辭典集成》，美國：美國佛教會佛教

電腦資訊庫功德會。



(二) 網路資源

杜保瑞，2011，〈中國哲學史方法論－以四方架構為中心〉，
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/9ord/29.htm>，2013/8/10。

簡光明，2001，〈明人「以儒解莊」研究〉，輔英科技大學補助專題研究計畫成果報告，<http://140.127.82.166/handle/987654321/8587>，2012/7/19。