

從老莊之異論二者於先秦爲不同的學術源流

劉榮賢*

目次

全文提要

壹、前言

貳、老莊之異基源在於君道與臣道之分別

參、老莊對「自然」與「道」之詮釋

肆、老莊論「德」、「精」、「神」等觀念

一、老莊論「德」之不同

二、莊子論「精」與「神」

三、老子論「精」

四、老子論「神」

伍、有關老莊學術源流不同的其它論證

一、就《莊子·天下篇》考查

二、就《荀子》書〈天論〉、〈解蔽〉篇考查

三、就《莊子》書中老聃與莊子之寓言考查

陸、老莊之交集——後代二者被合稱之原因

柒、結語——另一個問題的開始

關鍵詞：老子、莊子、先秦學術、先秦思想、中國思想、道家思想

*靜宜大學中國文學系

全文提要

本文主旨在於藉由對老莊思想內容分析所舉出之二者之異來論證其於先秦時期原本分屬兩個不同的學術流別。本文將老莊思想歧異之基源定位在思想立場分別為君道與臣道之不同。進而分析二者在「自然」、「道」、「德」、「精」、「神」等重要觀念之詮釋上有相當程度之不同。而後再由《莊子·天下篇》及《荀子》書〈天論篇〉、〈解蔽篇〉等其中對老子與莊子思想源流評述之文字考查，並對《莊子》中有關「老聃」和「莊子」近五十個寓言或論述做分析，以證明二者學術源流不應混漫為一。最後再由反面看問題，分析老、莊二家思想之所以被後代學者合稱為「道家」之原因。另外本文於結語中提出另一問題，指出《老子》可能是前有一段口傳歷史的集體論作之書，以做為由本文所引申出來的另一研究方向。

壹、前言

近人研究中國先秦道家思想，有所謂老莊先後之問題。《老子》為晚出書一說，自宋人提出後，後人雖有繼踵者，然為數不多，並未影響傳統「莊繼老後」之觀念。近代錢賓四先生有《莊老通辨》一書，收集其數十年來有關莊老先後問題之論述文章，極力主張《老子》成書在《莊子》後，且認為老子承繼莊子，下開《中庸》、《易傳》之思想。錢先生主要從「思想線索」之分析著手，當然也運用歷史社會背景之差異性來論證《老子》書中某些用語，提出了不下數十個證據，以證明老子出於莊子之後。

錢先生之論證某些部分雖頗具說服力，然其訴諸思想史的研究方法，純粹從思想線索方面來推論，卻也有頗多仁智互見之疑慮，無法完全令人心服。而不少反面之論證，實亦不容忽視。如徐復觀先生即曾為文針對錢先生提出反駁^①，亦能持之有故，言之成理。因此就目前之學術界而言，老子與莊子孰先孰後之問題依然無法定案，現今許多學者仍抱持「老先莊後」之傳統觀念，中國之學者尤其大多執持舊說。

本文起頭之所以提及此一問題，原因在於本文所欲提出之論點正是從此一正反各執已見之論證中切入。通觀有關「老莊先後」之論辯，不論「莊先老後」，或「老先莊後」，皆有一共同點，即是主張老子與莊子在思想上有「承襲」之關係。主張「老」先於「莊」者，則主張莊子之思想在於「以明老子之術」^②。而主張「莊」先於「老」者，亦主張老子承續莊子之思想而發展。

余近年來因授課之故，多讀《莊》、《老》二書，逐漸發現二者不同之處愈來愈多，其「異」處其實遠多於其「同」處，且常有二者風馬牛不相及之感覺。及讀清代林雲

^①請參看徐先生〈有關思想史的若干問題〉一文，收入《中國思想史論集》（台中：中央書局，一九六八年二月）頁八十九。

^②此語來自《史記·老莊申韓列傳》。

銘（西仲）之《莊子因》，乃益堅吾信。林氏之書開卷首列〈莊子雜說〉二十六則，其中第一條即曰：

莊子另是一種學問，與老子同而異，與孔子異而同。今人把莊子與老子看做一樣，與孔子看做二樣，此大過也。

余讀此條文字之時，頗驚喜於古人之先得我心。林氏於〈雜說〉中之第三、第四、第五、第六條等處又反覆申明莊近於孔而遠於老之意^③。莊子與聖人之同，非本文之範圍所及，可暫時不論。而莊、老之異，乃確然不可忽略者。吾更深疑其二者之異不止是思想觀念上之不同，可能其於先秦時期之學術源流亦判然有別。為證明此一觀點，除了從《老子》與《莊子》二書本身著手之外，並注意其同時或稍後與此一問題有關之材料，加以整理。先就二者思想觀念內容之不同分析，再就後人評述之文字尋繹，從莊、老之異以證成二者實是不同的學術源流，並以顯示近代學術界於所謂「莊老先後」問題所以聚訟紛紜，正反兩面皆可言之成理之原因正是因為二者在思想產生之發展階段根本沒有關係而時代又十分接近之故。莊、老本是不同的學術源流，並無「承襲」之關係，因此近代「莊老先後」之問題，其實並無太多討論之價值。

近人之所以注意莊老先後問題之討論，其目的乃在於確定先秦「道家」思想之起源究竟在「莊」或在「老」^④，並企圖將莊、老歸為一源，以解釋道家思想內容之一致性。其實先秦並無「道家」之名，而莊老同為一源更是受漢魏以下學術發展之影響而造成之印象，並非先秦子學之現況。凡此問題，皆值得今之學者注意。

本文之寫作有三個層次：一者抉發莊、老各別思想內容之深義，二者舉出莊、老二者之歧異處，三者以此歧異證成莊、老於先秦時代為不同的學術源流。第二建立在第一之基礎上，而第三則是本文之目的。

本文所提出之論證與傳統說法不同，並非有意立異於前賢，只是就歷來讀《莊》、《老》二書之些許心得，提出以供時人參考，若有反面之論駁，是余之助，亦不敢自以為是也。

貳、老莊之異基源在於君道與臣道之分別

老莊之不同有一基本源頭，即其思想之出發點所站之立場不同。老子書是人君南面之術，而莊子則是亂世之中士人之自處之道。一者是政治，一者是人生；故老子思想是君道，莊子思想則是臣道。

老子思想用今日之術語可稱為「政治哲學」，而莊子則不妨稱為「泛政治文化」。

^③ 〈雜說〉第十五條：「莊子旨近老氏，人皆知之，然其中或有類於儒書，或有類於禪教，合三氏之長者，方許讀此書」，林氏所謂莊子旨近老氏，人皆知之云者蓋指後代老莊被合稱為道家一事而言，與「莊近孔而遠老」之說並不衝突。

^④ 此一問題亦接連牽涉到中國學術之起源究竟在老子或孔子之問題。

莊子之思想表面上不談政治問題，然而其強調做為政治本質之「德」，以與做為政治形式之「位」區隔^⑤，企圖用非政治之手段，以達成其改造社會之目的，則依然屬於廣義的政治思想。然而，比之於直接論述政治觀念之老子，其差異性已十分明顯。老、莊二者一就政治角度著眼，一就人生意態著眼之差異性，代表二者思想發展之立足點不同。而此一歧異，可說是老、莊二者思想結構上所有一切不同之基源^⑥。老、莊之不同幾乎皆可從此一基源中引申出來。

莊子思想之出發點既是亂世中士人之人生意態與懷抱，其改造社會之憑藉在於一己之德之提升，而將政治之本質與形式分開。由於擺落外在之政治形式，因此莊子所追求者乃是一至人人格之養成。至人人格之完成建立在心之解脫之上，而心之解脫則建立在對物的超越之上，此即是莊子所謂「逍遙」。然而對相對世界之物之超脫，則又建立在對物的平等隨順之上。因此降低心知之功能，隨順因應萬物之流動，有分別知卻不起分別見，一己之生命混同於宇宙天地之大通之中，此灰身泯智、坐忘喪我之時，正是生命得解脫逍遙之日，此即所謂「齊物」，而莊子思想中最重要之「遊」之觀念，也正是建立在齊物之工夫上的一種心境。由於莊子之解脫逍遙完全建立在對萬物的平等隨順上，因此在莊子的世界中，只有「天道」而沒有「人事」。其所謂人事即是天道。而反而言之，莊子所謂天道，亦即是人事。《莊子》書中之聖人之所以常居山林之外，儼然是吸風飲露不食人間煙火之神仙，其實只是莊子在欲將德、位分離之觀念下，假託寓言之方便表示而已。其實至人仍在社會之中。《莊子·人間世篇》有一段文字曰：

仲尼曰：天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。

莊子此義藉仲尼之口而出，可知其心目中的聖人並不置身於社會人群之外。吾人可謂莊子乃將人事與天道合而為一者，而若更進一步而言，莊子實是將人事銷融於天道之運行中，即是所謂「以人事付天道」。

至若老子則不然。老子思想既是人君南面之術，政治之目的在社會人群之統理，故其對象雖與莊子一樣是構成社會流動之物，然其態度已由「因任」、「隨順」轉而為「掌握」與「統御」。基本而言，老子思想之目的在「人事」而非「天道」，《老子》書中對天道之思維，吾以為其目的皆在人事之統御與調理。因此對應於莊子「以人事付天道」，老子則是「法天道以行人事」。此二者有分別，實不可等閒視之。

因此《老子》書中基於君道之立場，在法天道以行人事之要求下所引申出來的觀念，多帶有強烈的「主動」、「掌控」與「自我」之意味，相較於《莊子》書中所展現之

^⑤《莊子·逍遙遊》中「堯讓天下於許由」寓言即是以堯代表政治形式之「位」，而以許由代表政治本質之「德」。

^⑥魏晉思想之重點，前期在政治，故王弼之學在《老子》書，中後期重人生，故向秀、郭象之學在《莊子》書。而阮籍少有濟世志，故作《通老論》。中年後改圖，乃作《達莊論》，更足以表達此一分別之意義。

「被動」、「隨順」、「無我」之觀念群，有十分明顯的不同。如《老子》曰：

- 致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。（十六章）
- 執大象，天下往。（三十五章）
- 將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。（三十六章）
- 化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。（三十七章）
- 滌除玄覽，能無疵乎！（十章）
- 我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（五十七章）

「覽」而曰「玄」，其深觀萬物流動之軌則而企圖「執大象」以統御天下之精神可謂躍然紙上。《老子》書中出現「吾」、「我」等強烈主觀意味之字眼不下數十見。

又因基於君道立場之統理觀念，《老子》書中多是「明確而單一之判斷」。如上文所引「將欲歛之，必固張之」，及二十八章「知其雄，守其雌」、「知其白，守其黑」、「知其榮，守其辱」，三十六章「柔弱勝剛強」。以及做爲《老子》書中一切明確判斷之總原則的第四十章「反者道之動，弱者道之用」等，可謂俯拾即是。這些帶有強烈主觀進取意味，又充滿旺盛企圖心之明確判斷，正是老子對其所謂「君術」內容之鋪陳。

莊子則不然，「主動」轉而爲「被動」，「掌握」轉而爲「因順」，「自我」轉而爲「無我」。其曰：

- 若夫乘天地之正，而御六氣之辨，以遊無窮者，彼且烏乎待哉！（逍遙遊）
- 臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。（養生主）
- 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。（人間世）
- 且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣！（人間世）

「無聽之以心而聽之以氣」表現了莊子完全將生命融入宇宙大化流動之中的人生態度。而「乘物以遊心」五字更是最足以顯示莊子思想之面貌者，完全表達出莊子對「物」之態度在於「絕對的隨順」。只有百分之百地因任萬物之流動，才能無待而逍遙；唯有徹底地消泯心知之功能，才能開發吾人生命之全幅內容。在莊子看來，人生之所以有待，正出於人企圖對萬物掌控之心。

上來所述，可知莊、老二者對「天道」與「人事」關係之定位上，有十分明顯的差異。一出於統御，一出於因任。而此一歧異在學術史上的意義則歸根於二者學術思想發生之立場一是君道一是臣道之不同。

參、老莊對「自然」與「道」之詮釋

老莊二者由於思想出發之立足點不同，莊子以人事付天道，而老子則法天道以行人事，因此也影響二者對「自然」與「道」二觀念之詮釋有所不同。

老莊二者對「自然」一義解釋之不同，一言以蔽之，在於莊子之自然含有時間流動之因素，而老子之自然則比較傾向純粹空間之觀念^⑦。此一差異可由莊、老二者對人類文明演進之態度中觀察出來。老子反對人類文明之累進，認為人生之煩惱和社會之難治皆導因於人類知欲與文明之發展，因此傾向於一個歸真反璞的原始初民社會。老子第八章提供了這樣的一個「小國寡民」的理想世界之畫面。其中鄰國可以相望，雞犬之聲可以相聞，足見其距離甚近，然彼此之間卻是「老死不相往來」。可見此一社會群之間根本沒有「交通」的問題，而「交通」正是「欲望」的延長，因此不相往來的社會也就是沒有欲望以及文明累積的社會，人民也就「甘其食、美其服，安其居，樂其俗」了。

此外《老子》書第十二章：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。

此章亦表示老子對人類文明發展之態度傾向於負面觀點。由此可知，老子思想中之「自然」實是一個將文明累進之時間因素抽離之後的一個樸質狀態，只承認其中物性自然之流動。而由於將時間之因素抽離，因此其所謂「物性自然之流動」也就只能在空間觀念下思維。

莊子則不然，其「自然」之觀念含帶有極強烈的時間流變之成分。因此莊子並不排拒人類社會文明之進展，其所謂「自然」乃是「天」與「人」之雜糅，不僅包含物性本身之性能，同時也包括歷史、文明演進之時間義之波流。莊子之「自然」其實可以直接表述為「在萬物演進之流中當下存在之現況」。故莊子曰：

奚旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑濬，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然而以是相蘊。（齊物論）

其中「參萬歲而一成純」句下郭注曰：

故雖參糅億載，千殊萬異，道行之而成，則古今一成也；物謂之而然，則萬物一然也。無物不然，無時不成，斯可謂純也。

郭象「道行之而成」及「無時不成」正是對本文「參萬歲而一成純」之妙解。完全將莊子論及「自然」或「道」之觀念時，其中所蘊含的「時間流動」之因素表達出來。莊子認為：「自然」或「道」之觀念本來就必須安置在時間之流上才有意義，天地萬物之生

^⑦此處以「時間」和「空間」對比只是一方便表述，並無嚴格之意義，亦不表示莊子之「自然」觀念中沒有空間之意義成份。

生不息，本身即是一自然，因此「時間」之因素不能迴避。「存在」當然必須包含空間與時間。而聖人之身心與天地之正、六氣之辯因同步運作而玄冥爲一之所謂「逍遙」，其內容當然也不能只有「空間」而無「時間」。故郭注曰「參糴億載」，而成疏曰「與世相宜」，皆是此義。〈齊物論〉本文接著又說：

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！

本段固然可以解釋爲：莊子認爲死生乃物之最難齊者，若能齊死生，則萬物無不齊。然吾人亦可指出莊子之另一意旨：吾人不應以時間阻斷存在之自然，加入時間之因素亦無損於自然，而自然正是要表現於時間流變之序列中，乃能死生無變於已。莊子又曰：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜无卻而與物爲春，是接而生時於心者也。是之謂才全。（德充符）

天地間的一切相對事物皆是「事」，事自然會「變」；皆是「命」，而命自然會「行」。此處莊子用「命」字來指天地間事物的「自然推移」，正是表示聖人之心不能自外於時間之流變。如此才能「使日夜無卻而與物爲春，是接而生時於心者也」。此一「時」字，一「心」字，完全表達了莊子論及「自然」與「道」時所蘊含的時間觀念。此一時間流變因素之加入，使莊子的「自然」觀念成爲包涵天人和古今的一個「存在之現況」。與老子之「自然」抽離歷史演進之時間因素，而成一帶有空間義的質樸樣態者，的確有值得注意的不同。

此外，吾人再從《莊子·人間世》中所載「顏回說衛君」及「葉公子高將使於齊」等篇章中，皆可看出此義。顏回欲以「德」、「知」說衛君，而孔子以爲此正所以賈禍；欲「內直而外曲，成而上比」，而孔子以爲「猶師心者也」；最後才導入「氣也者，虛而待物者也」之「心齋」義。而孔子告訴葉公子高則除了提示「君臣之義」和「父子之命」二者無所逃於天地之間外，更曰：「自事其心者，哀樂不易施乎前。知其不可奈何而安之若命，德之至也」，希望葉公能「行事之情而忘其身」。凡此，皆表示莊子思想中之「自然」觀念，其實就是一個包含一切時空條件下的「現實存在世界」。與老子之「自然」義不同。

老子之「自然」既然將人類文明累進之時間義消解，則其所謂空間義之內容則只是原始物性之流動而已。而純粹自然物性之流動，比之於已雜糅人類知欲與文明之社會存在而言，的確較容易觀察及掌握。因此《老子》書中有一極明顯的觀念，即所謂「常」，此是老子法天道以行人事之關鍵。

老子認爲：宇宙萬物之生化雖是「芸芸」，然其中仍存在著可以歸納，進而可以掌握之秩序，而人類社會之運作唯有配合此一天道才能穩定和諧。聖人的任務則是透過「

玄覽」、「觀復」之工夫，掌握天道以調理天下。上文提及《老子》書中處處可見其所下之「明確而單一之判斷」，這些判斷固然是對人君南面之術之鋪陳，而同時也正是其所謂「常道」之具體內容。

老子之「自然」掃除了時間義，而傾向於就靜態之空間義尋繹其軌則而掌控之，此與老子思想以君道為基礎的立場完全吻合。而莊子則因其「自然」中所含帶的古今日夜之時間流變因素已將大量人類之知欲與文明融合進來，使得物與物之間的流動關係因過度複雜微細而變得無法確定^⑧。再加上莊子心目中士人之處亂世，重點在於超越一切相對之世界，以提升一己之德。若能為社會之大宗師，在「德充符」的條件之下，自可在政治上「應帝王」，亦不必直接掌握天道之軌則以統御此一世界。因此，莊子根本否認天地之間有任何永恆不變之規則。故莊子論「道」，首重「因任」以「乘物遊心」，對天地流動規則之或有或無根本不措於懷。

因此莊子之「道」指的是「天地氣化之自然流動之全體」。其所謂「道」即其所謂之「天」，而其所謂「天」、「道」其實即等同於其所謂之「化」與「命」。莊子認為：萬物皆是天地氣化所成，「化」則出於自然，無造物者。而此「化」即是「物」所受之於「天」之「命」，物之存在雖千差萬別，然就其各受於天之化而成之「命」而言，則平等無差別。然而既言「命」與「化」出之於「天」與「道」，又何以言等同於「天」與「道」？此問題之關鍵在於莊子之論「天道」從「萬物之存在」始，而不從「萬物之創生」始，不承認有「造物者」的存在。因此「物」本身即是其所以存在之解釋，而人類對物之認識乃是透過物所展現出來的軌則，因此「物」之流動所造成之序列原則乃成為唯一可以成為人類理性思維之對象，莊子乃直接稱之為「道」，在此一意義之下，「道」其實就是「化」。

由此可知，莊子思想中之「物」乃是「自生」。今再進而言之，物既是自生，無造物者，則天地間所存在的物與物之間的「差異性」勢必成為不可解釋者。而此物與物之間所存在的差異性，也正是「物」之所以存在以及被認識之依據和原則。「軌則性」之成立乃是建立在「差異性」之上。在此一意義之下，則代表「物之存在之差異性」之「命」，其實也就是代表「物之流動軌則性」之「道」。莊子的齊物思想正是建立在由「命」之「差異性」所轉化而成的「獨立性」和「平等性」之上的。

由此可知，莊子思想中「天」、「道」、「化」、「命」等觀念彼此打成一片，甚至可以說是同義詞，而其意義乃在於顯示莊子之「道」即是「萬物氣化之全體」。莊子此義於六百年後之魏晉時期，在向秀、郭象等人所提出之「物自生」、「獨化」之觀念中發揮得淋漓盡致，可謂深得莊子之原意。

上來所述，莊子論「道」就萬物存在之本身始。莊子之所以不在天地萬物之背後再追溯一「造物者」之存在，其原因在於其對待天地萬物之態度在於因任與隨順，而非主

^⑧規則之成立來自研究對象之孤立，關係愈簡單愈有助於孤立。因此愈複雜之對象愈不易歸納其原則。

動之掌握。

老子則不然，基於君道之立場，其所追求者是一套有效的統御社會之術。既是「統御」，則必須探尋可以掌握之規則，否則即無所謂統御。而此一探尋宇宙氣化流動規則之思維進路，吾以為乃是老子思想中發展出一「先天地生之道」之觀念的基礎。一般而言，承認天地之運作有固定規則可尋者，通常會聯帶肯定一超越的創造本體，其原因乃是欲藉此「本體」以解釋其「規則」，而老子正是如此。《老子》書第二十五章「有物混成，先天地生」、「天法道」，及第四章所謂「吾不知誰之子，象帝之先」等，皆說明老子思想中之「道」是一終極的造物者，是天地萬物背後最高的創造根源，也就是形上學上的所謂「第一因」。

老子思想體系中把「道」定位為「先天地生」之創生本體，在先秦思想發展史上絕對是一個空前的創發。如果說「天生萬物」是老莊之前中國思想史上的傳統觀念，則莊子乃是將「天」、「道」之觀念降低一層，直接指謂萬物之全體；而老子則反而將「道」推高一層，置於「天」之上。此一不同，來自莊、老二人對「物」之態度一主「因任」與一主「統御」之不同；而究其根源，則仍是思想發生之立足點一主「臣道」一主「君道」之不同。

肆、老莊論「德」、「精」、「神」等觀念

一、老莊論「德」之不同

上文論述老、莊思想體系「自然」與「道」觀念之不同。指出老子基於政治統御之需要，對「道」之解釋傾向於天地氣化原則之掌握。老子將「道」之觀念推高一層，成為先天地生的宇宙最終的創生根源，其目的固然是為了使之成為足以解釋「宇宙流變軌則」的形上依據，然正因「道」是宇宙天地之第一因，故其本身乃是「不可被掌握者」。《老子》書中許多對「道」之描述都表現此義：

- 道可道非常道。（第一章）
- 道之為物，惟恍惟惚。（第二十一章）
- 有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。（第二十五章）

因此若就此一意義之「道」而言，勢必無法提供老子所欲「法天道以行人事」之「軌則」。然「道」雖不可道，不可名，而道有「能生」之義，則為老子所肯定。《老子》書第四十二章：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

道與萬物之間之所謂「一」、「二」、「三」者，蓋指萬物被生成之前天地生化過程中之蘊畜階段。「一」固不可分，然有「一」即有「非一」，「一」與「非一」已成「二

」，類推可至「三」。由一至二，由二至三，其義所指在於此「道生萬物」之過程已因「分異」而逐漸有跡可尋。「道」無形而不可名，「物」有形而且可名，而介乎本體之道與形下器物之間的氣化過程雖仍是無形，但因其已落「分異」與「有跡」，故已可名。可名則必屬「有限」，有限則必有其決定之「方向運作」，而方向運作即形成「軌則」。此一分異而有跡，無形而可名，可決定方向運作而形成軌則之生化過程，老子即謂之「德」。《老子》第五十章曰：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。

此章界定宇宙生化之階段十分明確。「道」主「生」而「德」主「畜」。「生」指創造之根源，而「畜」指創造之過程。此二者皆未就已生成「物」之階段而言，故「道」、「德」二義在老子思想體系中皆是就「天道」層面立說，此與莊子思想中「道」雖就天地言，而「德」就人內在主體性之境界而言者，可謂大異其趣。

因此老子論「自然」與「道」時，基於君道統御之需求所抉發的「天地生化之規則性」，實際上乃落於「德」之義上，此為老子思想結構中之一大重點，而老子思想對當代及後代各家思想之影響^⑤，其重點亦在此。

《老子》書論「德」，有所謂「玄德」之說。其曰：

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（第十章、第五十一章）

第十章（五十一章重出）之所謂「玄德」乃是老子「道生萬物」和「道法自然」兩觀念之融合，是對「道」本身之描述。就此義而言，「玄德」就是「道」，只是因為「道」無可指謂，故將此一描述加之於「德」，而謂之為「玄德」，可知「道」與「德」在老子思想中亦可有相通之義。「道」固是宇宙創生之不可指謂與無法描述之「本體」，然此所謂不可指謂，無法描述之「本體之道」之存在（「道」或許不可指謂，但一定存在）之所以可以被認識，乃是建立在可以被指謂之「德」之上的進一步深層思惟。因此「玄德」即是所謂「道」。此所以《老子》第十章以「生而不有，為而不恃，長而不宰」謂之為「玄德」。

另外《老子》書第六十五章亦論及「玄德」：

故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德，玄德深矣遠矣，與物反矣！然後乃至大順。

此處「玄德」特指「稽式」，可知即是指所謂「常」。老子之「德」本是「道」之下具有生化之方向性者，故「德」本具「常」之義，故曰「常德」。二十八章曰：

知其雄，守其雌，為天下谿；為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式；為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天

^⑤法家思想與黃老思想皆受老子「德」之觀念影響。戰國末年「五德終始說」中「德」之觀念亦來自老子。

下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。

「常德」雖是可掌握者，然知其雄者所守不在「雄」，而反在「雌」，此即前引六十五章中所謂「玄德深矣遠矣，與物反矣」。宇宙間可掌握之規則與人生社會知欲之流動適成一對反，且唯有掌握此一對反之原則才能至於大順。老子之義蓋指社會群體之人爲活動與宇宙天地之自然流演之間先天存在著一對反之矛盾，而此一矛盾之對反會在天地演化之進程中統一，亦即人類社會之活動終會逆向地發展出與天地演化合流的背反進程，此即所謂「物極必反」。

老子思想中的世界是一個「逆向思考」的世界。戰國時代是一個政治格局逐漸擴大，而物質文明已相對高度發展的社會，可是老子心目中的理想世界卻是一個「使民復結繩而用之」的淳樸社會。老子對「常道」的觀察事實上是建立在自然界的物性流動之上，而以之規範人類文明社會之發展。在某一意義之上，「知其白」代表人類知識與欲望所推進的文明發展，而「守其黑」則代表宇宙自然界氣化流動的終極原則。因此在老子思想中，代表自然界之「天」與代表人文界之「人」在演進方向上似乎是對反的，而藉者「反者道之動」的原則，「天」與「人」不斷的重複著對立與統一的分合過程。

而在這不斷循環的分合過程中，做爲天地流動進程之主軸果何在？吾以爲乃在於老子內心深層之處的「自我」。聖人基於「致虛極，守靜篤」（十六章）之工夫而來的「觀復」、「玄覽」之能力所展現出來的是分明而且強烈的「我世界」對「非我世界」之掌握。老子思想中代表天地流動軌則的「常道」觀念，在思想關係之結構上事實是由一強烈的「我世界中心」所對顯與轉化出來的。而老子強烈的「有我」觀念，則又與其明顯的君道立場有關，此君道立場所反映出來的「安天下」之意圖，是老子思想傾向於尋求「常道」以做爲政治統御手段之關鍵。這又和莊子思想立場只是做爲一士人處世之情懷者完全不同。

老子固然用「德」來代表天地運行之「常」，然並不意謂此「德」此「常」在形式上一成不變。相反的，常德的流動是多方的，在不同的氣化內容中可以觀察出不同形式的規則。老子書曰：

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，建德若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。（四十一章）

「明道」、「進道」、「夷道」、「廣德」、「建德」^⑩等都表示「常德」的各種面貌，也正是老子藉以調理天下，使之復歸於樸的各種手段。

上文指出，老子思想中之「常道」觀念是由一「自我」觀念所引發。此一說法，或許仁智互見，本文只是就人類思想結構關係之內在理路分析老子和莊子在此一問題上的對立性，並藉以解釋二者在「德」之一義上之歧義。

當人類的自我主體凸顯之時，相對的與「非我」對象的分別也愈明顯。而此一分別

^⑩「質真」疑作「質德」。「德」字古作「惇」，疑訛爲「真」。

自然會因「執著」而產生「控制」的心理傾向，而「控制」自然須尋求其「方法」，因此也就容易傾向於以「軌則」來解釋天地之氣化。事實上，純粹之自然界本身或許較易（但並不是絕對）歸納出物性之原則，但若加上人類社會文明之演化，則此一天人雜糅之社會，其運作之規則勢必較為模糊。其原因在於社會文明愈進步愈多元化、複雜化，其內容中的物性「力用」也必然因為相互交雜而更加「微細」，當然微細並不一定就表示無規則可尋，但至少可能因結構過度微細而超乎人類可以歸納掌握之能力，以致根本無法觀察得知其規則，對人類而言，在此一意義層面上等於沒有規則。

人類固然無法在極度微細的物性流動上觀察其規則，但有時若就較為粗淺之層面或就某一局部之範圍觀察時，則又似乎呈現某些可以被觀察的原則。因此所謂社會流動之軌則，其或有或無，往往必須定位在物性結構的不同層次及其被觀察內容之不同範圍之上，而此所謂「層次」與「範圍」又往往隨著人類社會文明之發展而浮動。因此，人類社會之演進就統觀方面而言乃必然呈現「規則」與「反規則」之矛盾。就此中而言，天地與社會客觀面之「天」之一方既然無法以軌則來定位，則唯一的詮釋主體勢必落在主觀面的「人」之上。因此，在針對此一問題的解釋上，「人」對宇宙天地之情懷乃成爲決定的關鍵因素。老子與莊子思想結構之不同及二者對「德」字一義之歧異，許多原因皆在於此。

客觀的天地社會就其複雜內容之軌則而言，常是「理序」和「反理序」之矛盾統合，而「反理序」本身亦同時是存在之一理，此所以社會之演化日新其德而生生不息。老子由於有強烈的「我見」，因此傾向於企圖解釋天地社會流動之規則。然而反面言之，若此一「我見」能消融於「非我」之對象之中，則物我合一，人與環境對象之間根本沒有所謂「統御」與「掌控」之意義，甚至連「觀察」的意義也將消失。生命融入宇宙氣化的流動之中，一己之身亦成爲氣化之一內容。此時「軌則」與否已無意義，唯一呈現者是生命內在之解脫與無待。「無待」正是來自因同步運作而產生的與物大順之上，此時之生命情境是宇宙天地中「唯一的真實」，此即莊子之所謂「德」。由此可知，在老子思想中代表聖人大知所觀察與掌握的天地宇宙流動軌則之「德」，在莊子思想中則內在化而成爲一至人之生命本質與情境。老子之「德」就外在之天地氣化而言，而莊子之「德」卻是就人之內在境界而言。此義就《莊子》內七篇而言，始終沒有例外。莊子曰：

- 之人也，之德也，將磅礴萬物以爲一，世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下爲事。之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事。（逍遙遊）
- 自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。（人間也）
- 今哀駘它未言而信，无功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。（德充符）

此外內七篇中用及「德」字者約有二十餘處，皆指人或聖人之內在主體境界，無一指天地氣化流動之原則方向者。於此則老、莊論「德」之觀念之不同者可知矣！

二、莊子論「精」與「神」

《莊子》內七篇使用「精」字僅兩見，如下：

- 挫鍼治繯，足以餬口；鼓篋播精，足以食十人。（人間世）
- 今子外乎子之神，勞乎子之精。（德充符）

前者「精」字指米。另外崔譔云「鼓篋播精」為賣卜，郭慶藩云「精」為「精」之誤。無論如何，皆無思想上之意義，可值得注意者僅後者所引。此處「精」字與「神」字雖未連言，但至少並言，可見此二字之義有某種程度之關連。今先引〈德充符〉篇此段之全文如下：

惠子謂莊子曰：人故无情乎？

莊子曰：然。

惠子曰：人而无情，何以謂之人？

莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？

惠子曰：既謂之人，惡得無情？

莊子曰：是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。

惠子曰：不益生，何以有其身？

莊子曰：道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！

本段乃莊子與惠施之論辯。莊子指出惠施空有天賦之形貌與知能卻不知善用，而終日以好惡之心與人爭辯「合同異」、「離堅白」等名學問題，徒然浪費生命精力於無益之事。既曰「子之神」、「子之精」，可知皆指「人」言，而神字用「外」，精字用「勞」，亦頗耐人尋味。

莊子思想建立在一氣流行之基礎上，人之生命肉身亦不能自外於氣化之聚散流行，也因此人才能與大化同流而無待。人類生命之「體」其實與草木瓦石、天地萬物同其「質」，同屬一氣。然雖是如此，氣仍有精粗之別。而構成人類生命本質之氣正是天地間最微妙清通之氣，而氣愈清通，其流動變化也就愈微妙深玄而不可測。此種構成人類生命體質之微妙清通之氣即所謂「精」，而基於此微妙清通之精氣所產生之深玄不測而與天地大化同流之境則謂之「神」。故「神」代表生命情境之無窮微妙之變化，而「精」則傾向於指謂構成生命之精妙原質。因是「微妙之變化」故曰「外」，因是「精妙之原質」故曰「勞」。「勞」有「磨損」、「消耗」之義，「外」則有「不與之俱化」之義。

因此吾人可謂莊子之「神」乃是至人基於內在之「德」所展現的生命境界。內七篇出現「神」字者共有八處，為周全故，不避其煩，引之如下：

- 藐姑射之山有神人居焉。……乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟，吾以是狂而不信也。（逍遙遊）
- 王倪曰：至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。（齊物論）
- 始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。（養生主）
- 澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。（養生主）
- 夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！（人間世）
- 今子外乎子之神，勞乎子之精。（德充符，已見前引）
- 浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉！（大宗師）
- 鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。（應帝王）

其中第五、第八爲「鬼神」舊義，第四指澤雉之飲啄自適，亦暫可不論。此外，「其神凝」、「至人神矣」、「以神遇不以目視」、「外乎子之神」、「以神爲馬」等五處，就其上下之文義看，皆指至人與天地合流之生命情態，是至人之「德」的外現境界。由此可知莊子之「精」、「神」二義皆就至人之生命情境而言，此與莊子落實在以「人」之處世情懷爲基礎之思想立場可謂十分吻合。

莊子之「神」雖就至人立義，然莊子之生命情態本是天人合一者，一己生命與天地自然同爲一氣之流行。故「神」字之義既指至人與天地合流之生命境界，自然亦可轉而指謂外在的天地流行。此義在內七篇中隱而不發，在外雜篇中則已確然有據。外雜篇中之「神」字雖仍多是內篇舊義，但已另有引申：

- 天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。（天道）
- 夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！（同上）

「天地至神」正是《莊子》內篇「至人之神」之引申。而以「神」字指天理之流行，則至宋代理學又有發揮^⑪，此皆可謂源於莊子。

三、老子論「精」

錢賓四先生曾言「精」是老子思想中之新義^⑫，然就《老子》書而言只有兩處使用「精」字：

^⑪張橫渠《正蒙》之思想結構中「神」即是一重要觀念。

^⑫見《莊老通辨》中卷之上〈釋道家之精神義〉中論「老子書精字義」一段。（台北：東大圖書公司，一九九一年十二月），頁二〇八。

- 孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。（二十一章）
- 含德之厚，比於赤子。……骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腴作，精之至也。（五十五章）

二十一章王弼之注文直接以老子本文「其精甚真」中之「真」字解釋「精」字之義¹³，此一解釋無法提供後人啓發。錢賓四先生以爲《老子》書此處言「精」字之義乃引而外之，指大化之精氣¹⁴，此說可以成立。因此若以《老子》此章與《莊子》內篇論「精」之義比較，則莊子以之指人生界清通之生命原質，而老子則以之指自然界大化之精氣，此即錢賓四先生所謂莊子「精」字多應用於人生論，而老子「精」字則應用於宇宙論¹⁵。二者所指，雖有內外之不同，至少其義可以相通。然此乃就二十一章而論，若就五十五章而言，此章論嬰兒之生命樣態，指出赤子初生之時之所以能「骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腴作」，乃因其所稟受至純至粹之天地精氣所使然，則顯然仍是就人之生命原質而言。如此則與莊子之義其實無大差別。

觀《老》、《莊》二書於「精」字之義發揮並不多，似乎也不是二者思想體系中之重點。吾以爲此義並非出於老、莊之創發，而是前有所承。老、莊只不過順前人通用之觀念加以引用，至多再加以引申而已。至於「精」字用來指謂結構天地與生命之清通原質，究竟起源於何時？則吾又以爲此一觀念前不出於周代的王官學術系統，後亦不出於戰國之士人階層，而是中國長久以來以農業經濟生活爲主之群體社會，基於生命觀、世界觀、宇宙觀等心物問題之認識，長時間所累積而逐漸形成的「集體意識」，它基本上是涵攝在「氣」的總體觀念之中的一個分支觀念。這種代表中國龐大社會人民對生命宇宙認識之普遍觀念，實在不可能出於某一個人之孤明獨發。當然，將這種集體意識整理成一套觀念者，必然出於智識階層，然其觀念之起源則必出於長時間所累積的廣大社會意識。吾以爲「氣」、「精」等觀念其形成過程皆是如此。

「精」之觀念出於歷史和社會，而「神」字之義則不然。「神」字之義雖是建立在「氣」與「精」之觀念上的進一步思維，然其所指者乃是人類生命情境之泛應無窮與天地流動之變化不測，此必基於某一程度之理性思維或者生命意境之提升之後才能有此一契合與領悟，一般社會民眾不會有此一高度的精神層次，因此也不易形成此一觀念。吾以爲此一觀念必出於智識階層，而且是中國思想界開始將思維由「人生界」擴大至「宇宙自然界」之時的戰國時代之智識份子。

然此處有一問題：上文認爲「神」之觀念來自智識階層，乃是指莊子書中指謂天地生命變化無窮之「神」義。然「神」字有一舊義，則指帶有人格意志意義之「鬼神」。若就此義而言，則與「精」、「氣」等觀念一樣來自長時間之自然形成。只是其新舊之

¹³ 王弼注曰：物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰「其精甚真，其中有信」也。

¹⁴ 同注¹²。

¹⁵ 同上。

間所指涉之意義差別頗大，故本文此處乃就其新義而言，謂其出於智識階層。然而若就《老子》書而言，則所出現之「神」字卻是皆指「鬼神」之舊義。

四、老子論「神」

《老子》書出現「神」字者共有四章：

- 谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。（第六章）
- 將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。（第二十九章）
- 昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。……天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。（三十九章）
- 治大國若烹小鮮，以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。（六十章）

其中第二十九章「神器」僅是一形容詞，可不論。第六十章已明顯指鬼神義，亦不必解釋。第三十九章「神得一以靈」、「神無以靈將恐歇」，吾以為亦鬼神之義。何以言之？「神」與「天」、「地」、「谷」、「萬物」、「侯王」並列，必非新義之「神」。且用「靈」字形容，又曰「將恐歇」，不測之神豈有歇息之時？且其本身即是「一」，又何必「得一以靈」，且依中國字義訓詁之習慣，「靈」字即是用以形容鬼神者。另第六章「谷神不死」亦應指鬼神之義，三十九章以天、地、谷、神、萬物、侯王並列，此處又以「谷」、「神」並列^{①⑥}，則此二「神」字之義應依類推之原則而相同。由此可知，《老子》書之「神」字皆指傳統鬼神之舊義，與莊子「神」字觀念完全不同^{①⑦}。

《老子》書中之「神」字指「鬼神之靈」，與莊子之「神」義了不相涉。其原因在於莊子「神」字之要義在「不測」，而老子基於君道統御之需求，所追求者則是「常道」，而「常道」之義正在其「可測」。鬼神之所以有「靈」，亦正在於其可測。而莊子思想之立場不在人君之統御，只在士人處世之隨順，追求「天地與我為一，萬物與我並生」之忘我境界，因此傾向於強調生命和天地泛應曲當及變化不測之「神」，而老子反而與這種生命情境了不相應。老、莊二者思想之歧異牽涉於其基本立場之不同，此又一證。

^{①⑥}「谷神不死」中之「谷神」二字非一詞，乃「谷」、「神」二詞並列。從歷代之注文可知。

^{①⑦}錢賓四先生之見亦是如此。見《莊老通辨》一書頁二〇八，同上注^{①②}。

伍、有關老莊學術源流的其它論證

上文所述，以老、莊分屬君道與臣道之思想立場為起點，論證二者思想觀念在各方面之不同。在「自然」、「道」、「德」、「精」、「神」等組成老莊思想體系之重要觀念之中，除了「精」之觀念之外，其餘諸觀念老、莊皆有重大之不同。而「精」之觀念雖老、莊所論近似，然此一觀念來自長久之發展，只是為老、莊所引用，並非老、莊之所創發，故亦非二者相互承襲，因此不能依此而斷定老、莊二者有思想發展上之承襲關係。

本文論述至此，乃在於藉分析老、莊思想觀念之不同，以推證二者在先秦時期實為「各自發展的兩個學術源流」，彼此之間並無承襲之關係。前文就思想觀念之內容分析，以下則再就其它方面尋求論證。

一、就《莊子·天下篇》考查

〈天下篇〉作者論述先秦學術有一總觀念，即「道術將為天下裂」。而其所謂道術之「全」，乃是指歷史上已運作數百年的周代封建政治。現實政治之實際運作，方可稱之為「備」。而下及戰國，禮樂已崩，諸侯力政，不統於王，因此百家紛起，處士橫議。既是「處士」，不在其位，則其所橫議者不過「徒託空言」而已。故亦只能「得一察焉以自好」，「譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通」，因此百家乃「往而不反，必不合矣」。此所謂「往而不反」，一方面指百家脫離現實之政治運作而空言，與古代政治之全備不合，即所謂「不該不徧，一曲之士也」；另一方面則亦可指百家之間的學術發展與內容彼此各不相同，即所謂「天下之人各為其所欲焉以自為方」。

於是〈天下篇〉乃臚列此所謂「往而不反」之各家思想，並逐一敘述。因此吾人可謂〈天下篇〉所分列之各家思想在其作者之心目中乃分屬於不同的學術源流。若有二人或二人以上，其思想相近或有傳承上之關係者，則〈天下篇〉之作者必將其合為一家：如墨翟、禽滑釐為一家，宋鉞、尹文為一家，彭蒙、田駢、慎到為一家，關尹、老聃為一家。因此二人或二人以上思想相近之學術集團，〈天下篇〉之作者在分列各學術源流之前已事先歸類為一，故分別而敘述者屬於不同之源流，此是必可確定之事。且其中「老聃」乃與「關尹」為一家，而不與「莊周」為一家，此在〈天下篇〉作者認為老、莊不屬同一學術源流，應無疑義。

又〈天下篇〉在分列各學術源流之敘述中皆有「古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之」一語¹⁸。此蓋表示百家思想皆源自古代不同的王官道術，每一家之言皆有一古代之學術與其對應而為其起源。此亦表示其所分別敘述之各家皆各自為一獨立之學術系

¹⁸最後一段敘惠施之部分例外，故或有疑其為後人所附入者，原來是《莊子》書中〈惠施篇〉之材料，非〈天下篇〉之原文。

統。因此〈天下篇〉中老聃與莊周分別敘述，即可知其源流不爲一而爲二。吾以爲只此一說，已足爲鐵證。

二、就《荀子》書〈天論〉、〈解蔽〉篇考查

荀子生於戰國後期，已近秦之統一，其人又極博學多聞，故於之前戰國各家思想十分熟習，《荀子》書中頗可見其對各家思想之評論。〈天論篇〉曰：

慎子有見於後無見於先；老子有見於詘無見於信；墨子有見於齊無見於畸；宋子有見於少無見於多。

〈解蔽篇〉又曰：

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而知人。

〈天論篇〉提到慎、老、墨、宋四人，〈解蔽篇〉則提到墨、宋、慎、申、惠、莊六人。其中墨子、宋子、慎子三人重出。〈天論篇〉中墨子與宋子連言，〈解蔽篇〉中亦是如此。〈非十二子篇〉中荀子亦以墨翟、宋鉏連類爲一組，可見其思想相近，此可不論。〈天論篇〉中又以慎子、老子連言，而〈解蔽篇〉中列墨翟、宋鉏後又並列慎子和申子。慎到和申不害〈漢志〉列於法家，而法家與老子道術思想相近，此爲戰國後期學術思想界所共知，故〈天論篇〉以慎到和老子連言。而〈解蔽篇〉於並列墨翟、宋鉏及慎到，申不害兩組之後，又列惠子、莊子二人，惠施與莊周學術脈絡相近，此亦爲世人所共知。如此則〈天論篇〉提及老子，不提莊子；〈解蔽篇〉則提及莊子，不提老子。吾人深信：荀子於連列各家思想之評論時，其排列之類次已隱含有對此各家學術源流分別之意義。因此若就《荀子》書中〈天論〉與〈解蔽〉二篇對先秦百家之評論統觀，則荀子之意：老子與慎到、申不害可爲一類，莊周則較近於惠施，而老子與莊子反較無牽連。老、莊於先秦時期爲不同之學術源流，於此又是一證。

三、就《莊子》書中老聃與莊子之寓言考查

《莊子》書中大量使用寓言。寓言雖是出於虛構，但並不表示其結構中之任何成分皆是虛假。就《莊子》及先秦時代之寓言整體看來，寓言之中所表達之思想觀念實際上出於編定者，因此幾乎都不是此寓言中真正人物之思想，此可謂爲虛假，然寓言人物間之彼此關係反而常是事實。其中原因不難了解，寓言雖是虛構者，然其目的乃在於使人相信並接受其中所表達之觀念，因此若組成此一寓言基本架構之人物群之關係已先令人無法信服，則必造成讀者先入爲主之排斥心理。因此寓言中之人物關係，一般而言皆與歷史事實大致相符，至少亦不能和讀者心目中的歷史印象相違背。當然，寓言之中常有將不同時空之人物置於一處之現象，此固與歷史事實不符，然此必因人物之間有思想上之關聯^⑩，因此寓言之編定者才會加以運用，以組合成一故事，藉以表達一特定觀念。

之關聯¹⁹，因此寓言之編定者才會加以運用，以組合成一故事，藉以表達一特定觀念。所以寓言中之人物縱使沒有歷史事實上之關係，至少會有思想關聯上之關係。

今先用此一觀點為基礎來考查《莊子》書三十三篇中對「老聃」和「莊周」寓言之論述情形。先列《莊子》書中「老聃」寓言之大略如下：

- 老聃死，秦佚弔之，三號而出。（養生主）
- 无趾語老聃曰：孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？（德充符）
- 陽子居見老聃，曰：有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦，如是者，可比明王乎？（應帝王）
- 崔瞿問於老聃曰：不治天下，安藏人心？（在宥）
- 夫子問於老聃曰：有人治道若相放，可不可，然不然。……（天地）
- 孔子西藏書於周室。子路謀曰：由聞周之微藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。孔子曰：善。往見老聃，而老聃不許。（天道）
- 士成綺見老子而問曰：吾聞夫子聖人也，吾固不辭遠道而來願見。……（天道）
- 孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃。（天運）
- 孔子見老聃而語仁義。老聃曰：……（天運）
- 孔子謂老聃曰：丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，孰知其故矣，……（天運）
- 孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，……（田子方）
- 孔子問於老聃曰：今日晏閒，敢問至道。（知北遊）
- 老聃之役有庚桑楚者，偏得老聃之道，以北居畏壘之山。（庚桑楚）
- 柏矩學於老聃，曰：請之天下遊。（則陽）
- 老萊子之弟子出薪，遇仲尼，反以告，曰：有人於彼，……（外物）
- 陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：……（寓言）
- 古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。（天下）

《莊子》全書出現老子之寓言或論述有十六次，其中內篇有三次，皆稱「老聃」。外雜篇有十三次，其中除一次稱「老子」，一次稱「老聃」又稱「老子」之外，其餘一律稱「老聃」。另雜篇〈外物〉中出現「老萊子」寓言一次。「老子」固是「老聃」，若將「老萊子」亦算做老聃，則《莊子》書中總共出現有關「老聃」之寓言十七次。在此十七個老聃之寓言或論述中，所出現之人物有孔子、秦佚、叔山无趾、陽子居、崔瞿、士成綺、庚桑楚、柏矩等。其中「孔子」出現高達八次，幾占其半，充分表現出孔老曾有學術關聯之傳說對《莊子》書中寓言之影響。

¹⁹所謂「關聯」不一定指思想相近，有時也可能是相反。

然而在《莊子》全書十七處提及「老聃」之寓言或論述之中卻完全不曾出現「莊子」或「莊周」。

今再考查《莊子》書中出現有關「莊子」或「莊周」之寓言，先引之如下：

- 惠子謂莊子曰：魏王貽我大瓠之種，……
- 惠子謂莊子曰：吾有大樹，人謂之樗。……（以上逍遙遊）
- 昔者莊周夢為胡蝶。（齊物論）
- 惠子謂莊子曰：人故无情乎？（德充符）
- 莊子曰：吾師乎！吾師乎！齏萬物而不為戾，……（天道）
- 商太宰蕩問仁於莊子。莊子曰：虎狼仁也。（天運）
- 莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：願以境内累矣！
- 惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：莊子來，欲代子相。於是惠子恐，搜於國中三日三夜。
- 莊子與惠子遊於濠梁之上。（以上秋水）
- 莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。
- 莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。擲以馬捶，因而問之。（以上至樂）
- 莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。
- 莊子衣大布而補之，正縻係履而過魏王。
- 莊周遊於雕陵之樊，睹一異鵲自南方來者。（以上山木）
- 莊子見魯哀公。哀公曰：魯多儒士，少為先生方者。（田子方）
- 東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？（知北遊）
- 莊子曰：射者非前期而中，謂之善射，天下皆羿也，可乎？惠子曰：可。
- 莊子送葬，過惠子之墓。顧謂從者曰：……（以上徐无鬼）
- 長梧封人問子牢曰：君為政焉勿鹵莽，治民焉勿滅裂。……莊子聞之曰：……（則陽）
- 莊周家貧，故往貸粟於監河侯。
- 惠子謂莊子曰：子言无用。（以上外物）
- 莊子謂惠子曰：孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之。……（寓言）
- 太子乃使人以千金奉莊子，莊子弗受。（說劍）
- 莊子曰：知道易，勿言難。
- 宋人有曹商者，為宋王使秦。……反於宋，見莊子曰：……
- 人有見宋王者，錫車十乘，以其十乘驕樞莊子。
- 或聘於莊子。莊子應其使曰：子見夫犧牛乎？
- 莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：吾以天地為棺槨，……（以上列禦寇）
- 古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。（天下）

《莊子》書中出現有關莊子之寓言或論述共二十九次，其中內篇四次，外雜篇二十五次。又其中除四次稱「莊周」外，其餘二十五次皆稱「莊子」。而在此二十九處中所出現

之人物有惠子、商太宰蕩、楚王、魏王、哀公、東郭子、長梧封人、子牟、趙太子悝、宋人曹商等，其中以惠施出現十次為最多，可見莊子一生和惠施關係特深。

然而，和老聃之寓言中未出現莊周之情形一樣，在此二十九處有關莊子之寓言或論述之中，亦從未出現過「老聃」其人。老聃和孔子為一組，莊子和惠施為一組，老聃之寓言不會出現莊子，當然也不可能出現「惠施」。而莊子之寓言不會出現老聃，甚至亦不會出現「孔子」。若再進而就分別與老子和莊子相關出現之人物群檢查，令人驚異的是完全無一人是其中之交集。可知老子和莊子之寓言似乎是分別出於兩個壁壘分明的學術集團。

上引《莊子》書中之老聃寓言曾出現「陽子居」其人兩次，一見於內篇〈應帝王〉，一見於雜篇〈寓言〉。據錢賓四先生《先秦諸子繫年》一書考證：陽子居即楊朱，年輩較孟子惠施同時而稍前^⑩，而老聃年輩又較孔子為長，則其間相距不下百年，楊朱不可能得見老聃，然《莊子》寓言中以其為老聃之弟子，此必基於楊朱和老聃有思想關聯之傳說。

另外莊子之寓言中也曾出現「莊子見魯哀公」之故事，成玄英《莊子疏》即指出：「莊子是六國時人，與魏惠王、齊威王同時，去魯哀公一百二十年，如此言見魯哀公者，蓋寓言耳。」莊子與魯哀公非同時之人，編入同一寓言之中，其意乃在於藉以儒教立國之魯國反襯莊子超越所謂儒術而「千轉萬變而不窮」之德。因此寓言中之人物，其彼此間之關係，有時固然代表思想觀念上之同，卻也常表現出彼此間之歧異。

因此，若莊子之學果如太史公所言乃在於「以明老子之術」，則以當時老子和莊子思想之影響力，二者之關係不論是同或是異皆應為學術界所共知^⑪。因此在編定寓言時若出現以二人為結構人物之寓言，應是十分自然之事。然同在《莊子》一書之中所出現的十七處「老聃」和二十九處「莊子」之寓言或論述之中，卻完全沒有任何交集，豈非是可怪之事！

且在二十九處莊子寓言或論述之中，出於《外雜篇》者佔二十五處。《外雜篇》一般公認出於莊子後學或後代學者之著述，時代在戰國後期甚至晚至秦漢之間。若老、莊在學術上確有關係，或者甚至如後世所認為同為一「道家」之學術源流，則在後人所編定的近五十個寓言中，彼此皆不見對方之蹤影，實在是一件十分令人不解之事。因此，由《莊子》一書分別有關老子和莊子之寓言或論述出現風馬牛不相及之現象看來，老、莊二者之思想至少在先秦時期是兩個各自發展的學術源流。

^⑩見錢賓四先生《先秦諸子繫年》上冊〈楊朱考〉。（台北：三民書局，一九八一年三月台再版）頁二四五。

^⑪《荀子》書中〈天論篇〉和〈解蔽篇〉評論學術人物已包括老、莊二者，即可知當時學術界至少已知其存在。

陸、老莊之交集——後代二者被合稱之原因

上文從各方面分析老、莊之異，以論證先秦時期二者為不同的學術源流。今則再從反面觀察此一問題：老、莊被合稱固然是漢代以後之事，然後代習稱「老莊」者有千五百年，二者幾如水乳之交融。雖是後人於老、莊之異有混漫之嫌，未能明析其學術源流之不同，然亦不能謂二者全無交集而純屬後人之漫合。而老、莊之所以被後代之學者合稱，其中之因果何在？欲探尋此一問題，則應先從「老聃」其人說起。

前文曾述及《莊子》書引用「老聃」為寓言人物者有十七處，其中出於內篇者有三次：第一次是〈養生主〉「老聃死，秦失弔之」一段，敘述秦失以為老聃「遁天倍情，忘其所受」，而主張人應「安時處順，哀樂不能入」。第二次是〈德充符〉篇「无趾語老聃」一段，藉无趾與老聃之問答批評孔子不能「以死生為一條，以可不可為一貫」，以解其「天刑之桎梏」。第三次是〈應帝王〉篇「陽子居見老聃」一段，藉老聃與陽子居之問答以發明「遊於无有之明王之治」。此三處皆是莊子義。因此內七篇雖出現三次老聃之寓言，卻是純粹莊子思想，和今之《老子》五千言沒有關係。而出現在外雜篇中之十四次則不然，其所呈現之思想內容有近莊者，有近老者，有莊老融合者，有以莊老思想為基礎而進一步發展者，可謂莫衷一是。由此可知，《莊子》書中不論內外雜篇，引老聃為寓言，只是借用此一古代之傳說人物以自抒己見而已，未必和今之《老子》五千言思想有關。當然此中亦有已明白引用五千言之本文者，此則是依故見將五千言與老聃其人視為一體，其所依據之主體仍在五千言，而非老聃。

然而縱使《莊子·外雜篇》各篇思想非一，然與內篇合計共出現老聃之寓言十七次，如就此十七次寓言之內容歸納其共通處，則此一傳說人物之思想傾向亦應可大略得知。老聃之傳說不僅出現於《莊子》書，與莊子同時或稍後之書亦常有老聃之蹤跡²²，甚至儒家系統之書如《禮記》者亦出現老聃之故事²³。然綜合所有老聃之文獻材料，雖其所呈現之思想面貌不一，卻有一大致方向，即是對周代封建文化逐漸轉型之發展方向之反對。

周代封建禮樂文化發展至春秋後期已歷五百年，禮樂寬容精神之下降，使得各封國間之形勢開始變化。禮樂制度之本質在於維持安定與和諧，與國家之富強取向相互排斥，因此欲求富國強兵必須揚棄封建禮樂。而此一變化必朝向加強政治統御力量之方向發展，此種「取強」傾向即是後來法家思想興起之基礎。在國家追求富強之要求下，生產機制之調整必然造成經濟分配方式之改變，也直接刺激物質文明之快速發展。人類文明發展的腳步加快，封國之間走上競爭之路，自然使原本人與人或人與物之間的穩定狀態遭到破壞，因此必然激起某些有心人之反省與思考，吾以為老聃正是代表此一思維之人

²² 《韓非子》、《呂氏春秋》皆有老聃之記述。

²³ 見〈曾子問〉。

物。《呂氏春秋·不二篇》中所謂「老聃貴柔」可能即是爾後老子思想之基礎及其最早之形式。此一「柔」字相應於「取強」之現勢，正是春秋後期逐漸啟動的政治社會演進之逆向性思維。

因此春秋晚期之後，朝向此一方向發展之思想必然會在有意無意之間受到老聃的影響，老聃事實上已成為一個與周代文化發展方向背道而馳之象徵。後來《莊子》書中大量使用老聃為寓言人物，是因為莊子思想在某一意義上也代表對周文發展的另類思考。而今之《老子》五千言中所出現的「道」、「名」、「德」、「象」、「自然」等觀念，其實是到戰國中後期以後才發展出來的，因此《老子》書亦可視為是在古代傳說人物老聃之思維方向下發展出來的一支思想。當然吾人不能直言今之《老子》書和春秋時代之老聃必然沒有任何思想關係上的牽連，但至少不能以老聃其人定《老子》書五千言之學術源流，而在其時可列入此一思維發展之方向及範圍者，亦不止於《南華》、《道德》二經而已。因此「老聃」只不過是一個可供後代學者引用的一個帶有某種大略思想方向之古代傳說人物而已，不足以定後代學術思想發展之源流。

莊子與老子思想之所以易為後代所合稱，其關鍵並不在「老聃」其人，而是在「自然」一義。上文分析老、莊所論之「自然」，其義涵雖不同，然二者皆是將中國人之思維由人生界擴大至宇宙自然界則同。而此一思維方向正掌握住中國戰國以下政治社會文化發展之趨勢，使中國人從看中人與人間之倫理關係之微觀角度擴大到涵蓋整體天地宇宙之宏觀角度。此是老子與莊子之最大交集，也是二者被後世學者合稱之思想基礎。

老、莊二者之進一步交集，則是在戰國後期以至秦漢之間在思想內容與結構上的逐漸融合。此一現象之材料見於《莊子》之《外雜篇》。老莊思想之結合展現了兩個方向：一是以老子之君道取代莊子之臣道，此是因為當代政治問題之急迫性超越個人人生懷抱之問題。而另一方面莊子「因時任物」之觀念卻又取代了老子的「常道」，其原因在於戰國以下社會文明之發展傾向複雜和多元化，使得老子在歸真反璞的原始社會中所歸納出來的「常道」觀念變得無法適應現況。因此莊老混合後的「自然」觀念其實是近於「莊」而遠於「老」的。故《莊子·外雜篇》中代表黃老思想之〈天道〉、〈天地〉、〈在宥〉諸篇及〈繕性〉篇中論及天道之時，常將「道」置於「天」之下，甚至等同於「理」，將《老子》書中佔首出地位之「道」打落，已無老子「常道」之義。

以莊子「因時任物」觀念取代老子「常道」而建立「自然」之義，是屬於思想內容的隱性問題，較不易被人注意；而以老子之「君道」取代莊子之「臣道」，則屬於思想立足點之外在問題，且又因為與戰國中後期以下政治問題當令之時代走向契合，較之前者當然易於受人注意，於是《老子》乃成為時代當令之書。再加上法家思想之加入，法家為絕對之君道，思想又近於「老」而遠於「莊」。因此莊老二者之思想在融合之後而傾向於「黃老」之發展過程中，在形式上看來，似乎是莊子納入了老子的思想體系之中。加上老聃之時代早於莊子，於是乃形成後人「莊子以明老子之術」且二者學術源流不分的歷史印象。

老、莊之思想被融合可見於《莊子·外雜篇》。然以「老莊」連言且見諸於明文者

，歷考戰國秦漢間之書，則僅見於《淮南子·要略訓》：

道應者，攬撮遂事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。

《淮南子》是兩漢四百年中少數論及莊子思想之書之一。其原因在於淮南王劉安在當時的政治和學術環境中感覺到來自朝廷的壓迫感，因而企求人生之逍遙²⁴，此於漢代思想中十分少見。一般而言，漢代因注意政治問題而重《老子》，《莊子》書則少人聞問。

《莊子》書於戰國中後期產生之後，在學術界上再度受到重視且足以造成風潮者，其實已至魏晉時期。王弼開一代玄學之生面，所著力者在《老子》與《易經》二書，可見其學術取向仍在政治問題。自阮籍作〈達莊論〉後，莊子思想才受到時代注意，其原因在於曹氏、司馬氏篡竊，造成士人之分裂，士人遭受迫害。阮籍「本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」（《晉書·阮籍傳》語），在這種時代氣氛下，士人放棄政治之理想，追求人生之懷抱，實是自然之事。因此阮籍之後，向秀、郭象皆是莊子學之人物、注莊者當代不下數十家（《世說新語·文學篇》語），莊子從此崛起而與五千言比肩矣！

魏晉時代老莊思想之發展又有一義值得注意。秦漢之際以下老子思想之所以受重視，原因在於政治問題之急迫性。老、莊思想之出發點不同本在君道與臣道之差異，換言之，即是「公」與「私」之不同。因此老子與莊子之交集屬於純思想內容之部份，因被現實政治效用之需求所掩蓋而遭忽略。故《老子》成為顯學²⁵，而《莊子》書則隱淪而不彰。及至魏晉，玄學所著意者本不在實際政治之運作，清談家乃轉而注意其思想內容，而若就純粹思想理論之角度切入，則老、莊二者之交集勢必較容易顯現出來。「三玄」中固然也包括《易經》，然更重要者恐在《老》、《莊》二書。經過魏晉時代二百年之發展，《莊》、《老》二書之「可統合性」幾乎完全被開發出來。因此，莊、老二者在戰國秦漢時代因實際政治問題當令而未被注意之交集性，卻在魏晉以理論思想之討論為主軸之時代中被發掘出來。吾以為老、莊二者被合稱為「道家」，甚至學術源流被混漫為一，其實皆形成在魏晉的玄學時代。

柒、結語——另一個問題的開始

本文從老、莊思想內容之各種重要觀念之不同，以及某些其它材料來論證二者並非同屬一學術源流。指出如果老莊為一源，或者有承襲之關係，則二者之思想結構中之諸多觀念就不可能會有如此大的差異性，甚至連思想出發點之基本立場都不同。

²⁴參看徐復觀《兩漢思想史》卷二〈淮南子與劉安的時代〉（台北：學生書局，一九七六年六月初版），頁一七七～一八四。

²⁵漢代《老子》書雖因「罷黜百家，獨尊儒術」之故未立學官，然頗受重視，且一直影響漢代之政治觀念。武帝時之竇太后為老子之信徒固不必言，由楊雄之《太玄》至漢末王弼之玄學皆可見《老子》一書之影響。

本文前言中已指出：如能確定老莊於先秦時代分屬於不同之學術流別，則近代學術界上「莊老先後」問題之重要性必然降低。老子與莊子可能是「分別而同時發展」的兩個屬於後代道家範圍的先秦學術流派而已。莊子其人其書今人了解較多，尤其是清初王船山作《莊子解》後，後人對《莊子》書之內容及學術階段逐漸清楚。莊子其人之年代則由於有孟子與惠施等人之相互印證，亦大略可知。唯獨老子其人依然虛無飄渺，而《老子》書之年代至今亦聚訟紛紜。主張《老子》其書與老聃其人為一者，將老子思想定位於春秋末年；而主張《老子》書晚出者，又認為老子思想可能晚於莊子。不論如何，此中有一問題，即是學者大多將今之《老子》書定為一人一時之作。

余近年讀五千言，頗覺其書語雜而綱領不一。其中啟發最大者，在於《老子》書中同時存在「道」與「無」兩個首出觀念，可以同時做為宇宙創生之根源。此種現象在「個人」之思想體系之結構上，是十分奇特而不正常之事。且《老子》書文字是格言體，非問答體或論述體。格言體常是經口傳時代之後寫定的結果，故其必與先秦一般子學以一「教主」為講學討論中心之學術活動情況不同。

故吾始疑《老子》書非一人一時之作，其書於戰國後期寫定之前必有一段代表思想傳續的口傳時期，在此一段未定之時期中，融合了許多思想的新成分。因此《老子》書應該是以一段時期流傳之思想為基礎而形成者。若是如此，則假設其源頭來自老聃，至少是一件不應該被視為完全不可能之事，當然此事恐怕已文獻不足徵了。

因此若能將《老子》書中八十一章之內容一一細加抉擇，舉出其思想結構之不一貫之處，則或可證明其書本是來自集體論作，甚至在寫定之時亦尚有新材料加入。如此則又可進一步證成老莊在先秦時期的學術源流不同，而中國道家思想之起源問題，則又有另一番思考的空間了。

