

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

人類自古至今不斷地求新求變，但最終的目的總是希望生活達到圓滿和諧之境界。中國古代的文明發源於黃河、長江流域，因農耕條件的因素，以天人合一、人人相和為人生理想。幾千年來，雖歷經滄桑與王朝的興衰，但這種農業自然經濟型態之上的宗族血緣關係及其文化思想卻延續了下來，成為中國的傳統思維方式與人生哲學。中國文明能持續幾千年，「和」思想的存在扮演著極重要的角色。它蘊含著中華民族幾千年來的智慧，是中華民族源遠流長的思想觀念。

古希臘哲學家赫拉克利特說：「互相排斥的東西結合在一起，不同的音調造成最美的和諧，一切都是從鬥爭中產生的。」<sup>1</sup>他看見了事物對立的統一，也觀察到了事物對立的鬥爭。先秦諸子處於政局大動蕩，社會大衝突的時代，他們對於如何維持人世間的和諧十分關切，所以留下了許多寶貴的經驗與智慧之談。《管子》指出：「畜之以道，則民和；養之以德，則民合。」<sup>2</sup>認為畜養道德，人民就會和合，和合便能和諧。和諧所以團聚，和諧團聚，就不會受到傷害。《墨子·尚賢下》曰：「天下和，庶民富。是以近者安之，遠者歸之。」<sup>3</sup>墨子主張社會和諧，強調國與國之間、家與家之間及人與人之間的和諧，進而達到天下和諧的理想。儒家講的和諧，重於禮制，《論語·學而》曰：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」<sup>4</sup>可知，「和為貴」是「禮」的運用，即以社會規範來制約，所以儒家所談的「和」大多著眼於人世間的應用。而道家卻以更寬廣的思想出發，認為以「道」為依歸的自然和諧，才是實現和諧的起點與最高之境界。道家雖無真正提出「和」的思想，

<sup>1</sup> 仰哲出版社西洋編譯小組：《西洋美學史資料選輯》（臺北，仰哲出版社，1982），頁 55。

<sup>2</sup>（漢）劉向編·（唐）房玄齡注：《管子》，收入《四部叢刊初編》（臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，1975），卷三，頁 18。

<sup>3</sup>（先秦）墨翟：《墨子》，收入《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1975），卷二，頁 20。

<sup>4</sup>（魏）何晏·（宋）邢昺疏：《論語》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館股份有限公司，2005），卷一，頁 8。

但「自然」便是和諧的概念。道家認為自然、社會、人事都要遵循「道法自然」的最高法則。「自然」是「道」所遵循的基本原則，也是宇宙萬物間最普遍的原則。而和諧是自然的最終目的，是一切關係的總和，也是「道」的本質特徵。道家的和諧思想是建立在自然之道的基礎上，以天道為最高的準則，剝落一切外在的矯揉造作，使生命歸復到純樸自然的和諧狀態。老、莊從宇宙論的角度提出「和」的看法，老子觀察到事物恆久地處在對立衝突之中，但是他更強調彼此相互依存的關係。《老子》曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（〈第四十二章〉，頁 29）<sup>5</sup>，萬物皆是從和諧中產生的，和諧成了宇宙人生的最高準則與普遍規律。而《莊子》曰：「兩者交通而成和而物生焉」（外，〈田子方〉，頁 712）<sup>6</sup>也延續了此思想，進而將「和」之思想分為「天和」、「心和」、「人和」，而「天人合一」即為其最高境界，也是「道」的境界。

人們因為科技的進步帶來了生活上的便利，卻也利用科技擴大了人世間的戰爭規模，造成無數的死傷，因此喪失了生命底蘊的真正和諧。人類文明在歷史中有其進程，這是必然的，任誰也無法阻止文明或科技的進展。而物質文明使人沉迷於其中，扭曲異化而無法自拔，忘卻了生命的和諧之境。「和」思想有著中華民族幾千年來的智慧，它強調世間萬物互相依存、互相影響，相異相和、相反相成。中國哲學從整體的觀念來看，認為和諧是事物的本來狀態，也是一切運動變化的最高目標。中國思想家主張以和求和，強調用和諧的手段達到和諧的目的而此種和諧是一種圓融的境界或狀態。從老、莊「和」思想中，可見他們以「和」的觀點，對人世間作一種透視，藉由其修養工夫進而回歸於人生的至樂、至美的和諧狀態，即是「天地與我並生，萬物與我為一」（內，〈齊物論〉，頁 79）的境界。

「和」的思想，是作為中華民族普遍具有的價值觀和理想追求。「和」的概念對中國人在生活、工作、政治與待人處事等各方面，皆有著重要的影響性。先秦諸子百家，早在幾千年前便對於「和諧」的觀念有著許多討論，可見其對中華民族有著深切的影響力。道家哲學思想體系的核心是「道」，「道」在對立的兩極不具有任何明確性，是一切關係的總和，也是總的和諧關係。和諧是「道」的總

<sup>5</sup> 高明《帛書老子校注》（北京，中華書局，2002），頁 29。以荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京，文物出版社，1998）為底本，因楚簡本為殘本，故缺文之處採高明《帛書老子校注》（北京，中華書局，2002）。為便讀者查照，凡引《老子》原文者，統一於原文之後標示王弼本章次，不另出注。

<sup>6</sup> 郭慶藩輯：《莊子集釋》（上、中、下）（北京，中華書局，1961），頁 712。本論文引用《莊子》原文，統一於原文之後以括弧內標篇章、篇名與頁碼，不另出注。如「兩者交通而成和而物生焉」（外，〈田子方〉，頁 712）即表示原文出自《莊子集釋》，外篇的〈田子方〉第 712 頁。

特徵，「和曰常」意即和諧是「道」的運行狀態，認識了和諧就能掌握「道」的本質特徵。老、莊除了探討「和」在人世間的應用之外，更從宇宙的和諧來看，賦予「和」有其宇宙論的基礎與個體心靈的依據，進而瞭解老、莊「和」思想理路的發展與對後世造成之影響，使「和」的思想進入了一種更高的層次。本論文的目的在於探究老、莊對「和」思想之真義所在，冀能獲得其「和」思想的真諦與對人生的意義。

## 第二節 研究範圍與版本

本論文係以《老子》、《莊子》中「和」思想為研究對象，對其進行一系統的分析。本文擬用《老子》資料：主要有三種版本，楚簡本、帛書本與王弼本《老子》，前二者分別是今日所見《老子》中最早與次早的傳抄本，王弼本《老子》則是流傳最盛、影響最廣的注本。楚簡本與帛書本展現了《老子》於不同時代的特色與變遷，除了時間上近於古本外，其中文句與篇章的差異，大大影響了現行各版本對文義的闡釋。而王弼老子注深契老子「自然無為」之要旨，有系統性地掌握老子的思想，以精闢獨到的義理闡釋，為後代學者所推崇。

楚簡本《老子》於一九九三年十月，在湖北省荊門市郭店村一號楚墓出土，是目前發現最早的老子傳抄本。據下葬物品來推斷該墓年代為戰國時期（西元前 403 – 西元前 221）的中期偏晚，而楚簡的書寫年代應比此更早。不分〈道經〉和〈德經〉，依竹簡的形制、長短不同定名為甲、乙、丙三編。甲編的篇幅最長，共三十九枚，簡長三十二點三厘米，竹簡兩端呈現梯形狀，編線兩道，間距為十三厘米。篇末有篇號，作鈎識。篇中簡二三「我谷不谷，民自樸」後的鈎識似為文章大部分內容結束的標識。篇中有章號，作墨塊；有句讀號，作一短橫或墨塊；有重文號，作兩短橫；有合文號，作一短橫。乙編有十八枚，簡長三十點六厘米，兩端齊平，編線兩道，間距為十三厘米。篇中有分章符號，作墨塊；句讀號，作一短橫；重文號，作一短橫；重文號，作一短橫或兩短橫；合文號，作兩短橫。無篇號。丙編有十四枚，簡長二十點六厘米，兩端齊平，編線兩道，間距為十點八厘米。篇中有章號，作，作墨塊；句讀號，作一短橫；重文號，作短橫；重文

號，作兩橫，無篇號。

楚簡本《老子》分別見於王弼本有三十一章，現存二千零四十六字，約為今本的五分之二。<sup>7</sup>

而帛書本《老子》，於一九七三年十二月，在湖南長沙馬王堆三號漢墓出土，該墓年代是漢文帝前元十二年（西元前一六八）有甲、乙兩本。甲本以篆書抄寫，抄寫在劉邦稱帝之前，無避諱。年代可能是在漢高帝時期（西元前二〇六至一九五年間）；乙本以隸書抄寫，抄寫在劉邦之後，避「邦」字諱。年代可能在漢文帝時期（西元前一七九至一六九年間）。甲、乙帛書有分篇，〈德經〉在前，〈道經〉在後，但不分章。<sup>8</sup>

至於通行本的王弼本《老子》，由魏晉玄學創始者之一的王弼所注解，約五千多個字，分篇分章，共八十一章，前一至三十七章為〈道經〉，後三十八至八十一章為〈德經〉，採〈道經〉在前，〈德經〉在後的分篇方式，與帛書本的順序正好顛倒。

在《老子》底本的選擇上，以荆門市博物館出版的《郭店楚墓竹簡·老子甲、乙、丙》〈釋文〉為底本。因楚簡本為殘本且無章次之分別，故缺文部分採用高明的《帛書老子校注》〈德、道經校注〉。在章次方面，因楚簡本，帛書本皆採用王弼本之章次查對，為便於對照查詢，故採用今通行本的王弼本之章次。因年代久遠，楚簡本與帛書本不可避免地皆有殘缺，故本文參酌運用以下各校勘論著：樓宇烈的《王弼集校釋》〈老子道德經注〉、王卡《老子道德經河上公章句》、丁原植《郭店楚簡老子釋析研究》、陳錫勇《郭店楚簡老子論證》、張銓任《老子·王弼注本校理》等等。<sup>9</sup>於字體辨析上，王弼本、楚簡本與帛書本衝突之處，乃識文句的義理正確性，採最合宜之版本。此外，參用當代學者專家如陳鼓應、吳怡、王邦雄等等人對《老子》的注解與義理研究。

老、莊「和」思想的前人研究與相關資料，在專書方面有《知識與價值－和諧、真理與正義的探討》、《和：審美理想之維》、《中國和合文化導論》、《人與和：

<sup>7</sup> 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡·〈老子甲本〉、〈老子乙、丙本〉》（北京，文物出版社，2002），頁1。

<sup>8</sup> 馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京，文物出版社，1980），頁1；高明《帛書老子校注》（北京，中華書局，2002），頁3。

<sup>9</sup> 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北，華正書局有限公司，1992）；王卡：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997）；荆門市博物館；丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，1998）；高明《帛書老子校注》（北京，中華書局，2002）；陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》（臺北：里仁書局，2005）；張銓任：《老子·王弼注本校理》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2007）。

重新認識中國哲學》。<sup>10</sup>另外，在徐復觀《中國藝術精神》、顏崑陽《莊子藝術精神析論》中，<sup>11</sup>「和」思想雖無專書析論，但「和」思想仍可散見於這兩本著作之中。成中英認為在探索價值、知識的過程中，可從「和諧」的觀點，瞭解中國哲學的本體論、宇宙論及自然哲學。和諧不只當作價值的理想追求，也是價值實現的過程，旨在基於整體生命的反省，以促進和諧價值的實現。袁濟喜是以「和」的觀點看中國審美範疇的發展歷程與結構解析。張立文則提出了和合的新思維、新思路。和合是指自然、社會、人際、心靈、文明中諸多形無相的互相衝突、融合，與在衝突、融合的動態變異過程中諸多形相、無形相和合為新結構方式、新事物、新生命的總和。而馬中認為中國文化領域裡有一條「道」，是中國傳統文化的理路，構成中華民族精神的脈絡。中國哲學的獨到精神有二，亦是這「道」之精髓。以「人」為本－中國哲學有特的人文歷史傳統，在總體上呈現無神論傾向。它以治人為本，以治物為末。以「和」為本－中國哲學強調綜合思維，總結「共生」規律，實質是一種和諧之「道」它的方法論是辯證法，其核心是陰陽之道，即矛盾均衡理論。

在期刊論文方面老、莊「和」思想則有周德寶〈老子和諧社會思想多重向度探析〉、陳鼓應〈『天和』、『人和』與『心和』－談道家的和諧觀〉、李漢相〈老子的和合思想〉、劉倩〈略論儒家道家學說中的和諧思想〉、陳德述〈老子和諧思想的特點及其現實意義〉、魏業婷、白永利〈莊子和諧觀的現代價值〉。<sup>12</sup>探討老、莊「和」思想的期刊論文並不多，以上幾篇論文，除了〈老子和諧社會思想多重向度探析〉較偏向「和」的社會實踐，其他幾篇論文則是概略性的論述和諧思想。另外，關於「和」思想的有鄧紅蕾〈『和諧』觀探源－中庸理論產生的社會歷史條件和思想淵源〉、湯一介〈中國哲學中和諧觀念的意義〉、李漢相〈先秦的和合思想〉、姚維〈道家和合思想及其現代意義〉等。<sup>13</sup>雖然肯定「和」的重要意義，

<sup>10</sup> 成中英：《知識與價值－和諧、真理與正義的探討》（臺北，聯經出版事業公司，1986）；袁濟喜：《和：審美理想之維》（南昌，百花洲文藝出版社，2001）；張立文：《中國和合文化導論》（北京：中共中央黨部出版社，2001）；馬中：《人與和；重新認識中國哲學》（西安：陝西人民出版社，2007）。

<sup>11</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：台灣學生書局，1966）；顏崑陽：《莊子藝術精神析論》（臺北，華正書局，1985）。

<sup>12</sup> 周德寶：〈老子和諧社會思想多重向度探析〉（《江蘇科技大學學報（社會科學版）》，第七卷第三期，1996）；陳鼓應：〈『天和』、『心和』與『人和』－談道家的和諧觀〉（臺北：《哲學與文化》，第三十卷第九期，2003）；李漢相：〈老子的和合思想〉（臺北：《鵝湖月刊》，第二十九卷第八期，2004）；劉倩：〈略論儒家道家學說中的和諧思想〉（《徐州教育學院學報》第二十卷第三期，2005）；魏業婷、白永利：〈莊子和諧觀的現代價值〉（《中共樂山市委黨校學報》第九卷第六期，2008）。

<sup>13</sup> 鄧紅蕾：〈『和諧』觀探源－中庸理論產生的社會歷史條件和思想淵源〉（《中南民族學院學報，哲社版》第三期，1996）；湯一介：〈中國哲學中和諧觀念的意義〉（臺北：《哲學與文化》，第

但其重點大多側重在「和」於社會實踐及工作運用的重要性，較少直接針對「和」概念的本身做詳加的探討。從國內博碩士論文的研究成果來看，僅筆者在寫作論文期間所著作的林世永《老子和諧思想之研究》<sup>14</sup>一書，主要探討《老子》的和諧概念，包括「和諧」觀念產生的原因與主要意義。在「和諧」思想主要意義中，提出了「和諧」思想的超越依據、應然目的與實踐意義三方面。有關於「和」思想的前人研究與相關資料，大多討論「和諧」本身的意義。而探討老、莊「和」思想的相關著作並不多見，專門以「和」思想做為研究的相關著作，除了筆者在寫作論文時所著作的《老子和諧思想之研究》一書外，幾乎是沒有。故本論文以老、莊「和」思想的角度，進而探究其思想與發展。

《老子》一書，陳鼓應先生綜合了一些學者的看法與自己的心得，認為《老子》這本書是一本專著而不是纂輯。這本書前後理論一貫，層層推出，成一家之言（張季同持此說），而且「全書分明有著稱的『我』、『吾』，則非由編纂而成，甚為明顯」（徐復觀持此說），由《老子》書中沒有一處自稱「老子曰」或「老聃曰」，這也可以證明是老聃自著。無論從文體或思想內容的一貫性來看，這本書很可能是出於一人的手筆，當然，有些字句為其弟子或後學所附加，亦所不免的。<sup>15</sup> 因此，《老子》不應該是一部歷時多年、經歷多人的一部格言總集；它具有整體而一貫的見解，當屬於老子本人的思想。所以《老子》一書，呈現的不僅是書的內容，也代表了老子的思想。

由於諸子書有不別師徒之作與重義理聯貫的特色，且《莊子》一書係經由多人輯補而成，非一時一地之作已成學術定見，故《莊子》一書可稱為先秦莊子學派之集合。從《莊子》各篇章來看，可從時代的先與後、作者為莊子或是後學和源與流的角度三方面加以區別。由上所述，可知研究莊子或莊學，必須以《莊子》為依據。在《莊子》中分為內、外、雜篇三個部分，歷代說法紛紜，大體上贊成內篇是莊子思想的核心部分，為莊子本人的思想，是莊學之源；而外、雜篇中超出內篇核心思想之外的觀念，則為莊子後學在他家思想影響下變異、發展的莊子思想，是莊學之流。不論是莊子的源與流，在莊子書中已成為一系統，而《莊子》的內篇與外、雜篇雖不是絕對的，但大體上還是可以將源與流、先與後的情況形成對應關係，故本論文以《莊子》全書為考察範圍。

《莊子》一書，今唯一流傳下來的，是內七篇、外篇十五篇、雜篇十一篇，

---

二十三卷第二期，1996）；姚維：〈道家合和思想及其現代意義〉（《社會科學家》，第五期，1998）；李漢相：〈先秦的合和思想〉（臺北：《鵝湖月刊》，第二十九卷第九期，2004）。

<sup>14</sup> 林世永：《老子和諧思想之研究》（臺南，南華大學哲學所碩士論文，2009）。

<sup>15</sup> 陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京，中華書局，2005），頁14。

由向秀、郭象<sup>16</sup>刪訂三十三篇本，是研究莊子的基本資料。但在漢代時，據《漢書·藝文志》記錄的《莊子》有五十二篇，係由司馬彪、孟氏所注，計有內篇七篇、外篇二十八篇、雜篇十四篇與解說三篇的五十二篇古本，今本共遺佚十九篇。又《史記·老莊申韓列傳》說莊子：「其著書十餘萬言」，並提到〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉、〈畏累虛〉、〈亢桑子〉五篇<sup>17</sup>，但並無提及內外雜篇之分篇。至魏晉時期，玄學風氣盛，《莊子》之學進而興起，出現許多家莊子注本，因注本多且過於蕪雜，已與原來的《莊子》有所不同。根據陸德明於《經典釋文·序錄》記載，有司馬彪、孟氏作注的五十二篇本、崔譔二十七篇本、向秀二十六篇本（一說為二十七篇，一說為二十八篇）、李頤集的三十篇本與向、郭注的三十三篇本等。且《經典釋文·序錄》言司馬彪、孟氏作注五十二篇古本：「言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取」<sup>18</sup>可知，今本《莊子》已非原初型態，原先並無內外雜之劃分，只是一堆零散雜亂的文字資料，其古本到今本經歷了一定的編修與合併過程。

有關《莊子》的分篇與篇名擬定，學界仍爭論分陳、莫衷一是，究竟是出自淮南王劉安之手，還是劉向父子所整理、校定而成，不得而知，但《莊子》一書必定是先後經由他們的輯綴與整理後，在漢代成為通行本，魏晉時期的司馬彪、孟氏便依此為《莊子》作注。爾後的崔譔、向秀二十七篇本與李頤集的三十篇本，則是以五十二篇古本《莊子》為基礎的選注本，正因為古本內容之巧雜，眾注家以私意去取，造成不同版本篇章分法各有差異問題，《經典釋文·序錄》：「其內篇眾家並同，自餘或有外而無雜」<sup>19</sup>，可知，內七篇各家相同，爭議最小。而有向、郭所注的三十三篇本今本《莊子》，陸德明引向秀、郭象云：

一曲之才，妄竄奇說，若闕弈、意脩之首，危言、游鳧、子胥之篇，凡諸

<sup>16</sup> 向秀之注，尚餘秋水、至樂兩篇未注，便已死了。他的注本並不流行於世，到了晉惠帝年間，遂為郭象所竊，郭補注秋水、至樂兩篇，其他或有改易，或者僅點定文句而已。至今所見，皆為郭象注而無向秀注本存在，而實則為揉合兩家的合注本，故稱之為向、郭注。《世說新語·文學》曰：「初注莊子者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風，唯秋水、至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然猶有別本遷流。郭象者為人薄行有儻才。見秀義不傳於世，遂竊以為己注，乃自秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘眾篇或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向、郭二莊，其義一也。」（魏晉）劉義慶等撰：《世說新語》，收入《四部叢刊》（臺北，台灣商務印書館股份有限公司，1975），頁34。因此郭象所注三十三篇修訂本，實是向秀、郭象合注，以下行文稱「向、郭注」。

<sup>17</sup>（漢）司馬遷：《史記·老莊申韓列傳》（臺北，藝文印書館股份有限公司，2005），卷六十三，頁859。

<sup>18</sup> 郭慶藩輯：《莊子集釋》（北京，中華書局，1961），頁4。

<sup>19</sup> 同注18，頁4。

巧雜，十分有三。<sup>20</sup>

可知，今本的三十三篇《莊子》，是向秀、郭象刪裁去古本《莊子》十分之三的巧雜內容，留下精華的三十三篇注而形成。由於向郭本「特會莊生之旨，故為世所貴」<sup>21</sup>，因此唐代之後，其餘注本一一散失亡佚，唯有向郭本傳了下來，並在唐以後逐漸成為定本，流傳迄今。而篇名問題，在《莊子》內七篇的篇名都是三個字為名，且根據全篇大意來定名，如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉．．．．．等，這是在先秦古籍中較為少見的，有的學者據此說明內七篇作於漢代，而有的學者則認為內七篇大體是莊子所作，但篇題為漢代淮南王劉安及其門客所加。另外，也有學者認為莊子著書，以「恣縱」、「俶詭」為特點，是他開創以三個字作為標題的先例也是能理解的。<sup>22</sup>《莊子》書中內、外、雜篇之區分有多方面客觀的根據。在內、外、雜篇中，大體上肯定內篇是莊子的作品；外、雜篇主要是莊子後學的作品。《莊子》命題情況分為三種：第一種是內篇整齊的三字題，第二種是取篇首二、三字命名的篇題，第三種是〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉四篇，是概括文章內容的二字題。這也說明了《莊子》全書並非後人統一命題，而是在編寫過程中逐漸命題的。<sup>23</sup>

考辨是治學的基礎，在內外雜篇材料的選擇上，與王叔岷先生的看法相同，認為今本《莊子》既是出於向、郭注私意之刪訂，所以「內篇未必可盡信，外雜篇未必盡可疑」<sup>24</sup>；加諸莊書原貌難見，真偽難辨，學界逐漸跳脫真偽、作者之爭論，從更寬泛的思想歸屬角度，提出內外雜篇應互相發明的研究觀點。由於《莊子》一書非一人一時一地而成，研究莊子思想，應以內七篇為基本根據，輔以外、雜篇，所以在材料上本論文以《莊子》全本為主要研究對象，研究的不只是莊子一人，更是研究莊子思想的繼承與發展。而在《莊子》底本的選擇上，則採用由清人郭慶藩撰、近人王孝魚點校的《莊子集釋》為底本，搭配王叔岷的《莊子校詮》合觀之。郭氏收錄郭象、成玄英與陸德明三家注，加上有王孝魚再據以《古逸叢書》覆宋本、《續古逸叢書》影宋本、（明）世德堂本與《道藏》成玄英疏本等之補校，<sup>25</sup>改善了原根據黎庶昌《古逸叢書》覆宋本郭本校刻不精的缺失，具

<sup>20</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（北京，中華書局，1961），頁4。

<sup>21</sup> 同注20，頁4。

<sup>22</sup> 張岱年：《中國哲學史史料學》（香港，三聯書店，1982），頁69。

<sup>23</sup> 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京，中國社會科學出版社，1988），頁50。

<sup>24</sup> 王叔岷：《莊子校詮》（臺北，中央研究院歷史語言研究所，1993），頁2。

<sup>25</sup> 參見王孝魚點校後記，引郭慶藩：《莊子集釋》（北京，中華書局，1961），頁1118。



參考價值且最便初學者對照、使用。

### 第三節 研究方法與架構

研究架構共分爲六章：

第一章「緒論」論述研究之動機與目的、研究範圍與版本和研究方法。從此瞭解「和」對於中華民族之重要與影響性，先秦諸子對「和」思想所提出的看法進而得知道家與其不同之處，由此明瞭老、莊對「和」的思想精華。

第二章「和」的思想淵源及背景，重在說明思想形成的客觀條件。本章中將分爲：中國原始「和」思想的萌芽發展與特質，老、莊「和」思想產生的背景。在中國原始「和」思想的萌芽發展與特質中，討論「和」的字形構造與原始「和」思想的萌芽發展與特質，將「和」的字形構造、原始意義、人文地理之影響與「和」思想的演變作一論述。又從老、莊「和」思想產生之背景，分爲政治、經濟、社會與學術四方面，探討時代環境對於老、莊的和諧思想所造成之影響。

第三章析論老子「和」之思想，本章分爲兩部分，一爲老子「和」的基本理論，一爲老子「和」的應用。要討論老子「和」的思想，必須先從萬物根本之「道」談起。本節以「道」爲根本，進而延伸出氣、陰陽，當陰陽二氣達到一平衡的狀態時，即爲「和」。「和」可以說是宇宙萬物的本質及萬物生存的基礎，這種宇宙生成論可說是老、莊心靈和諧的根本基礎。本節藉由探討「道」的本體、宇宙生成及其運行的規律，得知老子「和」思想的理論基礎進而窺見「和」的本質。再從無爲而無不爲、致虛守中、無欲無知三方面，討論「和」的應用方法。人因爲「心」的滯累，偏離了自然的規律而招致禍患造成傷害，無法安定和諧的處於人世間。「德」是個體的原理，意指真性、功用、素養，具有生成與調和的功能，是人與自然的媒介，也是通達於「和」工夫。藉由一路的分析與探討，完整的呈現出老子「和」思想的概念。

第四章研究莊子「和」之思想，分爲本體論、修養工夫論、「和」思想的應用三方面。從莊子「和」的本體論來看，莊子的「和」，乃是以無形無象的「道」爲依歸。現象界中的殊樣百態只有歸統於「道」，才能達到至和不分，至中不偏

的最高和諧。第一節首先探討「至道」，藉此確立「和」存在之本源與依據，進而討論「和」最重要的本體「天均」、「天倪」與「天樂」。第二節論述「和」的修養工夫即是心和，人只有透過自己的力量去提升主體生命的層次，才能達到與道冥和的境界，因此「心和」乃是體道的基礎。「心和」強調的即是生命的修養與鍛鍊，〈知北遊〉篇云：「若正汝形，一汝視，天和將至。」（外，頁 737）所謂「若正汝形，一汝視」，即是主體虛靜的修為，當主體能收視反聽、清靜無為之後，心靈自能恬淡和靜。心靈和靜則與世無爭，一旦與世無爭，則能無為而無不為，萬物歸一，達於自然和諧的至樂之道。因此，本節以坐忘、心齋與莫若以明三方面作為「和」修養工夫論的探討。然而《莊子》之學說並非僅從個人體道的工夫修養上來討論，書中也強調此一修養工夫在相應於現世困頓時是否能發揮立竿見影之功效；讓人體會「自我生命之主體」乃是不受限於現實的生命困頓的。最後以莊子「和」思想的應用作為討論的重點，此節將「和」思想的應用分為兩部分討論，一為社會人際關係之應用，一為藝術上之應用，藉此詳細了解「和」之應用。在《莊子》書中，「和」的思想在其處世應用中扮演著極重要的角色，而其呈現最為理想的生命型態，乃〈逍遙遊〉篇的「至人無己，神人無功，聖人無名。」（內，頁 17）。因此，在社會人際關係之應用，將以「無名」、「無功」、「無己」作為討論重點。在藝術方面，因藝術之創作，是從無色無聲的天地和諧中顯其有色有聲的一整體和諧，所以藝術乃是「和」為基性，也是「和」的應用之道。

第五章老、莊與儒家「和」思想之比較。在先秦諸子中，以儒家對「和」的解釋與應用最為多。因此，在本論文結論中分別比較了道家的「和為常」與儒家的「和為貴」之差異，藉此瞭解道家與儒家對「和」思想的不同之處。

第六章老、莊「和」思想對後世之影響。除總結老、莊「和」思想的特色，另從秦漢以後，老、莊「和」的思想隨著歷史演進所造成後世的影響作一論述。