

## 王安石學派「引《莊》解《老》」探析

江淑君\*

### 摘 要

根據全面性的考察，王安石學派在將《莊子》嫁接到《老子》的詮解過程中，大致歸納出有三個進路：其一，是學者們習慣在注解《老子》章句時，直接摘錄《莊子》書中的一大段文字或幾句話，與老子學說相合觀，以此作為理論上的呼應或論點的總結；其二，是以《老子》某章與《莊子》某篇意旨或某寓言之寓意相比況，〈齊物論〉、〈養生主〉、〈胠篋〉、〈應帝王〉等各篇中的思想宗趣以及〈天地〉、〈山木〉篇中的寓言，皆被運用來詮釋《老子》各章意旨而達到相互參照的效果。其三，則是徵引莊子學說中專屬的術語與老子思想相互訓。諸如：「真宰」、「真君」、「無我」、「喪我」、「至人」、「神人」、「以人滅天」、「以故滅命」、「反以相天」等術語皆被用來與老子學說相證解，藉以達到莊、老會通的目的。此種種下注腳的方式，在老、莊同屬為一條義理血脈的思維架構下，多數能更加凸顯出老子思想的內在底蘊。但也有少數幾個例子，因為義理取向的不同，導致在證說的過程中，頗有借題發揮的嫌疑。凡此，本論文皆有深入的探究，希望能對王安石學派「引《莊》解《老》」的概況，勾勒出一個理解的輪廓。

關鍵詞：王安石學派、老子學、引《莊》解《老》、《老子崇寧五注》、  
《道德真經傳》

---

2006.12.27 投稿；2007.2.10 審查通過；2007.3.18 修訂稿收件。

\* 江淑君現職為國立台灣師範大學國文系副教授。

## The Exploratory Analysis of “Citing Zhuangzi to interpret Laozi” in Wang An-shi School

Jiang Shu-jun\*

### Abstract

According to the comprehensive examination of the process citing *Zhuangzi* to interpret *Laozi* in Wang Anshi School, it can be induced in three ways: the first way is scholars were used to quote the whole paragraph or few sentences from the book *Zhuangzi* directly while interpreting the contents of the book *Laozi* to echo the Studies of Laozi's Philosophy for the conclusion or the theoretical arguments; The second way is scholars make the comparison between the significance of chapters selected from *Laozi* and *Zhuangzi*. The thought and the fable in each chapter of the book *Zhuangzi* including *Qiwulun* (On levelling all things), *Yangshengzhu* (The Preservation of Life), *Qujia* (Opening Trunks, or A Protest against Civilization), *Ying diwang* (The Normal Course for Rulers and Kings), *Tiandi* (heaven and earth), *Shanmu* (The trees on the mountain) were all being used to interpret Laozi's ideas and to echo one another. The third way is scholars cite the specific ideas and terms from the Studies of Zhuangzi's philosophy to compare with the thought of Laozi and to criticize each other such as *zhenzai* (True Ruler), *zhenjun* (Perfected Lord), *wuwo* (no-self), *sangwo* (lost myself), *zhiren* (Perfect Man), *shenren* (Holy Man), *yi ming mie tian* (Destroying heaven's secret due to the human behavior), *yi gu mie ming* (Destroying life due to the accidents), *fan yi xiang tian* (Returning to nature). Overall speaking, by classifying the thoughts of Laozi and Zhuangzi under the same theoretical framework, the arrangement of the footnotes would show even more the inner part of Laozi's thought.

---

\* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

However, there are still few cases put Zhuangzi and Laozi in different category bases. The authors might make use of the subjects under discussion to put over their own ideas. The study is aimed to have an in-depth analysis and to draw a comprehensible outline about “Citing *Zhuangzi* to interpret *Laozi*” in Wang Anshi School.

Keywords: Wang An-shi School, Studies of. Laozi's Philosophy,  
Citing *Zhuangzi* to interpret *Laozi*, *Chongning Wu Zhu*  
(Five annotations of Laozi from Chongning Emperor),  
*Daode Zhen Jing* (True Classic of the Way and the Power)

## 一、問題的提出

北宋一期的老學研究者，在注《老》解《老》時，可以歸納出一個理解的普遍基型，那就是援引古籍中的文句及其專屬的學說概念、用語來與《老子》交相訓釋。在這樣一個詮釋系統之下，儒、釋、道三家的經典文獻經常被援引。諸如儒家的《易傳》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《詩經》、《尚書》，釋家的《首楞嚴經》、《金剛般若波羅密經》、《六祖壇經》、《般若波羅密多心經》等等，此現象實得以彰顯當期老子學中以儒、釋兩家思想合會《老子》的老學特徵。這個部分，業已得到為數不少的關注與著墨。而在道家文獻方面，莊、老思想同源，且莊子是老子思想的進一步開展，因此，徵引《莊子》證說《老子》也是理解的基本入路之一。根據筆者近年來對宋代老子學各方面的省察，發現其中援用《莊子》詮註《老子》的向度，得到多數老學研究者的認同，因而也形成了一個具有普遍性的詮釋進路與理解傾向。此誠如尹志華所說：

在北宋《老子注》中，徵引最多的經典是《莊子》。這是因為《莊子》與《老子》都屬於道家經典，二者在思想上的共同點非常多，故北宋人常常以《莊子》來詮釋《老子》。<sup>1</sup>

或許是因為老、莊在義理內容上同歸為道家一類的血緣關係，鮮少學者據此現象加以申論發揮的。然而，「老莊」並稱的學術用語，或許說明兩者在思想觀念上有內在的聯繫與同質性，但並不意味著莊子僅僅是老子思想的簡單注釋者<sup>2</sup>。不可否認的，老、莊在義理血脈上有著深刻而不可割裂的關係，但在哲學取向上也存在著些許的差異之處。老子形上學的旨趣較濃，莊子則以人生哲學的反省為重，其著意在如何將老子的「道」落實到生命中來實現。又，老子思想較關注政治社會的層面，莊子則不將學說重心置放於此<sup>3</sup>。因此，以《莊子》的視角來閱讀《老子》，

<sup>1</sup> 尹志華，《北宋《老子注》研究》（成都：巴蜀書社，2004），第7章〈詮釋方法論〉，頁233。

<sup>2</sup> 關此，可參見李建盛，〈莊子對老子的創造性詮釋及其美學思想〉一文，收入洪漢鼎主編，《中國詮釋學·I》（濟南：山東人民出版社，2003），頁177。

<sup>3</sup> 王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，1986），〈莊子其人其書及其思想〉一文中說：「莊子雖承接了老子所開出的形上之道的價值根源，與政治人生回歸自然無為的理想歸趨，惟並未在形上系統與政治哲學有其進一步的發揮，而專注在生命

或許因為兩者同質性甚高，多數可達到道家義理上視域融合的效果，使得老子思想的精髓與潛藏意涵更加完整地被闡發出來。但也可能因為學說取向及重點的不同，使得在詮解的過程中產生了借題發揮的現象。例如：原先闡釋老子形上道論、政治觀的部分，被轉化成莊子著重工夫修養的人生哲學；又或者過度詮釋了《老子》某章、某句中文字所承載的意涵，直接以莊子所強調的某些觀念來詮註《老子》。雖然就道家整體的義理規模來說，這樣的解讀不能斷然以「扭曲原義」或「扞隔不入」來定論，但是嚴格來說也是詮釋上的一種疏漏與缺失。綜言之，在老、莊義理架構相通的前提之下，「引《莊》解《老》」的注解模式多數能擴大老子思想的深度、廣度，雖然借題發揮與過度詮釋的例子較少見，但也是應該加以析別而予以批評的。因此，北宋注《老》之中，援引《莊子》解讀《老子》的面向，在老子學史的流行變遷中，應是一個值得注意的學術議題。而對於這個解讀趨向的充分開展，當亦具有抉發《老子》深層意涵以及建構北宋老子學具體圖象的意義與價值。

職是之故，本文擬以「王安石學派」作為研究的一個起點。在文獻資料上，以《老子崇寧五注》<sup>4</sup>與呂惠卿（1032-1111）的《道德真經傳》<sup>5</sup>為一封閉系統的觀察範圍，嘗試釐清其中「引《莊》解《老》」的義理趨向，此殆可初步理析出當時援引《莊子》解讀《老子》的大致概況。「崇寧五注」中有王安石（1021-1086）《老子注》，暨其子王雱（1044-1076）

---

價值的深切反省，與不斷奔騰上揚的人格修養，一者救老子哲學可能落於貧弱虛空的危機，二者挺起人的價值主體性，將天道之美善，使內在於人的生命人格之中。此乃莊子綜攝儒學的精義，所開出的一套生命錘鍊的修養工夫。」，頁 63。關於老、莊思想的差異，可參見牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1985），第 6 章第 2 節「老莊之同異」，頁 172-180；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1987），第 12 章〈老子思想的發展與落實——莊子的心〉，頁 363-364；劉榮賢，〈從老莊之異論 2 者於先秦為不同的學術源流〉，《東海中文學報》第 12 期（1998 年 12 月），頁 75-100。等等。

<sup>4</sup> 嚴靈峰輯校，《老子崇寧五注》（台北：成文出版社，1979），此乃從【宋】彭耜《道德真經集註》、【明】劉惟永《道德真經集義》、【宋】李霖《道德真經取善集》及【明】焦竑《老子翼》各書中，輯王安石、王雱、陸佃、劉槩、劉涇五家注《老》之殘文。嚴氏輯校本的問世，為今日研究王安石學派的老學思想提供了一些方便，本論文所依據的文獻資料便源於此。以下所引五家注文皆依此本，僅於引文後標明頁數（以全書之總頁數為準），不另作註。

<sup>5</sup> 【宋】呂惠卿，《道德真經傳》，收入《正統道藏》冊 20（台北：新文豐出版公司，1977）。以下所引皆依此本，僅於引文後標明頁數，不另作註。

《老子注》，並其僚屬陸佃（1042-1102）、劉槩（？）、劉涇（？）三家注《老》之殘文。惟王安石門生呂惠卿亦有《道德真經傳》，因其書已完整收入《正統道藏》中，故不在嚴靈峰輯校的五注之內。王雱、陸佃、劉槩、劉涇、呂惠卿皆與王安石有密切關係，學術傾向接近，故以王安石學派稱之<sup>6</sup>。研析此六家《老子注》中「引《莊》解《老》」的面向，概能對王安石學派中資藉《莊子》學說以及概念用語詮釋《老子》的思路，勾勒出一個理解的輪廓<sup>7</sup>。

針對宋代老子學的各個詮解向度，筆者曾先後就「以儒解《老》」<sup>8</sup>、「以佛解《老》」<sup>9</sup>兩方面加以爬梳，藉以說明當時以儒、釋兩家思想合會《老子》的特徵。然而，若我們仔細注意當時解《老》的全幅景象，就會發現援引《莊子》解讀《老子》也是不容小覷的議題，在宋代老子學的學術舞臺上，它所佔有的一席之地是不容忽視的。朱熹即曾就此論議說：

老子之學，以虛靜無為、沖退自守為主，與莊生、釋氏之旨，初不相蒙。而說者常欲合而一之，以為神常載魄，而無所不之，此解《老》者之通蔽也。<sup>10</sup>

<sup>6</sup> 劉固盛於〈論王安石學派的老學思想〉（《湖南師範學院學報》第15卷，總57期，2002年第1期）一文中說：「以儒家的政治道德學說解釋《老子》，當首推王安石學派，該派王安石、王雱、陸佃、劉槩、劉涇、呂惠卿諸人，都注解過《老子》，並顯示出援儒入《老》、協同孔老、使老學為現實政治服務的共同傾向，他們的注解具有時代的典型意義」，頁75。此中所稱「王安石學派」即以此六人為主。

<sup>7</sup> 對於王安石學派老學思想的研究，多數研究較著力於彼等以儒家政治道德學說解釋《老子》的部分。例如：劉固盛〈論王安石學派的老學思想〉一文，主要便集中於討論王安石、王雱、呂惠卿三人的論述，看看他們如何闡釋《老子》，如何援儒入《老》、協同孔老，使老學為現實政治服務的共同傾向。

<sup>8</sup> 關於「以儒解《老》」，參見拙文，〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析——兼論「儒道交涉」的老學視域〉，《淡江大學中文學報》第7期（2001年6月），頁119-144；〈王雱《老子注》「性論」發微——兼論「援儒入《老》」之詮解向度〉，《東吳大學中文學報》第8期（2002年5月），頁123-146；〈宋代老子學的一個側面——以《易傳》詮解《老子》的觀點〉，《淡江人文社會學刊》第14期（2003年3月），頁1-30；〈宋代老子學的一個詮釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，台灣師範大學國文學系《中國學術年刊》第27期春季號（2005年3月），頁19-45。

<sup>9</sup> 關於「以佛解《老》」，參見拙文，〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，台灣師範大學國文學系《中國學術年刊》第28期春季號（2006年3月），頁67-100。

<sup>10</sup> 【清】魏源，《老子本義·上篇》（台北：台灣商務印書館，1965），解《老子》第9

朱子點出老子之學與莊生之旨「初不相蒙」的看法，而時人解《老》通蔽之一，即在於欲將老、莊「合而一之」的傾向。暫且不論莊、老相合是否恰當，此批評實亦彰顯出在宋代的老學走向中，「引莊解《老》」當亦得到多數人的習用，因而形成一股風氣，朱子才會就此提出一點想法。清代魏源〈老子本義序〉中亦曾說：

後世之述《老子》者，如韓非有〈喻老〉、〈解老〉，則是以刑名為道德，王雱、呂惠卿諸家皆以《莊》解《老》，蘇子由、焦竑、李贄諸家又動以釋家之意解《老》，無一人得其真。<sup>11</sup>

魏氏所言「王雱、呂惠卿諸家皆以《莊》解《老》」，即是本論文的關注所在，而文後所謂「無一人得其真」的評價，乃是根據「後老子」時期種種再詮釋的質疑與批判。因此，以王安石學派「引《莊》解《老》」的老學思想為研究焦點，作為建構宋代老子學中莊、老交涉及的問題意識，藉以釐析學派中六人如何以《莊子》的視角對《老子》文本進行閱讀疏解的概況，而其間對老子學說的闡發是否真有「失真」的現象發生，都是值得再強力探索的。

## 二、「引《莊》解《老》」的詮解面向

根據全面的考察，王安石學派在將《莊子》嫁接到《老子》的詮解過程中，大致歸納有三種進路：其一，是習慣在注解《老子》章句時，直接摘錄《莊子》書中的一大段文字或幾句話，與老子學說相合觀，以此作為理論上的呼應或論點的總結；其二，是以《老子》某章與《莊子》某篇意旨或某寓言之寓意相比況，〈齊物論〉、〈養生主〉、〈肱篋〉、〈應帝王〉各篇中的思想宗趣以及〈天地〉、〈山木〉篇中的寓言，皆被運用來詮釋《老子》各章意旨而達到相互參照的效果。其三，則是徵引莊子學說中專屬的術語與老子思想相互訓。諸如「真宰」、「真君」、「無我」、

章中徵引朱子之說，頁 11-12。【宋】黎靖德編，《朱子語類·八》（台北：文津出版社，1986），卷 125 中即載：「老子之學，大抵以虛靜無為、沖退自守為事。故其為說，常以懦弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。……今世人論老子者，必欲合二家之似而一之，以為神常載魄而無所不之，則是莊釋之所談，而非老子之意矣。」，頁 2986。此兩段文字雖然稍有不同，但文意並不抵觸。

<sup>11</sup> 【清】魏源，《魏源集》（北京：中華書局，1983），上冊，頁 255。

「喪我」、「至人」、「神人」、「以人滅天」、「以故滅命」、「反以相天」等術語皆被用來與老子學說相證解，藉以達到莊、老會通的目地。此種種下注腳的方式，在老、莊同屬為一條義理血脈的思維架構下，多數能更加凸顯出老子思想的內在底蘊。但也有少數幾個例子，因為義理取向的不同，導致在證說的過程當中，頗有借題發揮的嫌疑。凡此，皆有進一步疏理分析的必要，以下即逐一申論之。

### (一)、節錄《莊子》文句解《老》

在「引《莊》解《老》」的具體圖象中，最直接的方式便是摘錄《莊子》中的一大段文字或幾句話與《老子》文本相證解。《莊子》外、雜篇中，原本就有一部分是引申發揮老子理論之作<sup>12</sup>，因此，援用此一部分文獻以發揮老子思想之意旨，殆為最常見的現象。王安石在詮解《老子》六十五章「民之難治，以其智多」時，簡短下了己意之後，隨即援引《莊子·胠篋》中的一大段文字呼應老子的說法，並以此作為論點的總結。他說：

夫聖智，國家之利器也。言古之善為道者，不以聖智示人，欲使人無知無欲而愚之也。故莊子曰：「上誠好智而無道，則天下大亂矣。何以知其然？夫弓弩畢弋機變之智多，則鳥亂於上；鈞餌罔罟罾筍之智多，則魚亂於水矣；削格羅落置罟之智多，則獸亂於澤矣。智詐漸毒頡滑堅白解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好智。」(頁 75)

老子的大意是說，人民之所以難於統治，就在於他們平時慣用太多的詭詐心機。上位者若善於行道，就應該以真樸誠懇的心導引人民，如此才會有良好政風。若是統治者機巧滿面，人民就會有更甚於他的機巧表現，於是政風敗壞，社會也就不安寧了。因此，老子說「古之善為道者，

<sup>12</sup> 吳怡，《禪與老莊》(台北：三民書局，1999)，第7章〈禪學與莊子思想的比較〉中就說：「譬如在莊子書中，無論直接引證間接採用老子思想的地方，都是在胠篋、在宥、達生、山木、田子方、天道、知北遊、庚桑楚、天下等篇中，這些都屬於外篇及雜篇……」，頁 149。案：外、雜篇中發揮老子理論的材料，或可看作老、莊思想關係之旁證，在宋代注《老》解《老》中，這些文獻最常被援用來解讀《老子》。關此，可參見劉榮賢，〈莊子外雜篇中老莊思想之融合〉，《靜宜人文學報》第 11 期(1999 年 7 月)，頁 91-103。

非以明民，將以愚之」(65章)。為政之道，不在於讓人民多見巧詐，而是要無知、無欲，永保純樸自然的本性，此即是「愚民」<sup>13</sup>。這也就是王氏所說「古之善為道者，不以聖智示人，欲使人無知無欲而愚之也。」。引文中所節錄〈胠篋〉<sup>14</sup>中的一大段文字，更能彰顯出老子反對攻心鬥智、多智巧詐的主張。其中以自然界的經驗事證為例，當我們用盡心思在建造搜捕鳥、魚、獸的器械機關時，就不能避免「鳥亂於上」、「魚亂於水」、「獸亂於澤」的後果。當欺詐、機巧、堅白、詭偽、同異的言辯之說愈來愈繁多時，世俗之人也就難免被迷惑了。所以天下之所以常常大亂，罪過就在於喜好巧智的關鍵上。老子不僅期望人民真樸，更希望統治者以身作則，因為造成社會混亂的原因，就在於人們的機詐互見。王安石以〈胠篋〉「故天下每大亂，罪在於好智。」與老子「民之難治，以其智多」相訓釋。莊、老合觀的結果，更能將《老子》追求「反樸歸真」，主張君民質樸而不詐偽的政治訴求適切地闡發出來。對於此章的詮解，其子王雱也曾援引《莊子》進行思想上的應合。他以《莊子·達生》中所言「開人者，賊生」解釋「以智治國」；以「開天者德生」解釋「不以智治國」<sup>15</sup>。「開人者」運用巧智去戕害自然的天性；「開天者」則是順乎自然的天性。因此，為政者順任自然之道治國，當是所謂「開天者」。針對道家反對虛偽智詐，王氏父子通過《莊》、《老》的結合，疏通了彼此義理間的內在聯繫性，可說是一種極為恰當的理解。

此外，荊公在詮釋《老子》第五章「天地不仁，以萬物為芻狗」時，又引用《莊子·天運》中的文意加強論說的效果，他說：

愛者，仁也；不愛者，亦仁也。惟其愛不留於愛，有如芻狗，當祭祀之用也，盛之以篋函，巾之以文繡，尸祝齋戒然後用之；及其既祭之後，行者踐其首跡，樵者焚其肢體；天地之

<sup>13</sup> 《老子》65章「將以愚之」句，王弼注說：「愚，謂無知守真，順自然也。」樓宇烈校釋，《周易老子王弼注校釋》(台北：華正書局，1983)，頁168。

<sup>14</sup> 郭慶藩編，《莊子集釋》(台北：木鐸出版社，1988)，頁359。以下所引《莊子》皆依此本，僅於引文後標明頁數，不另作註。

<sup>15</sup> 【宋】王雱，《老子注》解「故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」中說：「任察以治，則民爭出於智詐矣。莊子曰：『開人者，賊生』。此之謂也。君人在乎法天，法天在乎體道；釋道而智，非其任矣。若夫至人，無思、無為，而天下復樸者，福可勝言哉！莊子曰：『開天者德生』。此之謂也。」，頁228。案：引文中「開天者德生」，此「開」字當作「開」方是。《莊子集釋》，頁638。

於萬物，當春生夏長，如其有仁愛以及之，至秋冬萬物彫落，非天地之不愛也。(頁 33)<sup>16</sup>

此中雖然沒有明說引自《莊子》，但與〈天運〉篇中所言：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒以將之。及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。」(《莊子集釋》，頁 511-512) 大致相類。此以祭祀時所使用的「芻狗」作為譬喻，它在獻祭當時被看重，用竹框盛著、巾鏞蓋著，巫師齋戒來迎送。一旦祭祀過後，隨即被棄置、踐踏、燒毀，彷彿沒有一點兒顧惜之意。「芻狗」的被人重視或輕視，並不是有意的被施愛或者不愛，相反的是在不著意而相忘的自然情狀下而有的<sup>17</sup>。就好像萬物在春夏生長，在秋冬凋落，並不是天地有著什麼私心使它如此，而是聽任自然、無所偏愛、自生自成的結果。因此，當初的厚愛是「仁」，後來的不顧惜也是「仁」，一切都是適時隨順自然而發的。蘇轍《老子解》中所說：「結芻為狗，設之於祭祀，盡飾以奉之，夫豈愛之，適時然也。既事而棄之，行者踐其首，夫豈惡之，亦適然也。」<sup>18</sup>即是此意。老子只簡單說「天地不仁，以萬物為芻狗」，王氏援引《莊子》加以潤釋，頗能進一步彰明出其中內蘊。荊公接著又引「至人無親，大人不仁」<sup>19</sup>來闡釋「聖人不仁，以百姓為芻狗」。「至人無親」出自《莊子·天運》篇(《莊子集釋》，頁 498)；「大人不仁」則出自〈齊物論〉(《莊子集釋》，頁 83)。「至人無親」、「大人不仁」句義相同，都是講大人、至人的無私、無執。他們取法天地的純任自然、無所偏愛、一視同仁，任憑百姓自由自在的發展。因此，莊子所謂的「無親」、「不仁」，其實就是「至親」、「至仁」。細細思量老子言「天地不仁」、「聖人不仁」的深意，殆與莊子此說十分吻合。

<sup>16</sup> 【宋】劉槩，《老子注》「天地不仁」章第 5，也引用了《莊子》此段文意，他說：「仁者，惻隱以致其愛可也；不惻隱以致其愛，亦可也。蓋方其盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒然後將之者，若有惻隱，以致其愛也；及其身脊見踐於行者，又見爨於樵者，而無復有用，散亂埃滅，則漠然無惻隱，以致其愛也。」，頁 299。

<sup>17</sup> 【宋】林希逸，《道德真經註·卷上》中說：「芻狗之為物，祭則用之，已祭則棄之。喻其不著意而相忘爾。」，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋老子集成初編》(台北：藝文印書館，1965)，頁 8 右。

<sup>18</sup> 【宋】蘇轍，《老子解》，《無求備齋老子集成初編》，卷 1，頁 7 右。

<sup>19</sup> 《老子崇寧五注》，頁 33。案：「大人不仁」應作「大仁不仁」，「人」字當為「仁」方是。

第七十三章「勇於敢則殺，勇於不敢則活」，荊公又援引〈列禦寇〉來證解，他說：

舒王曰：莊子曰：「聖人以必不必，故無兵；眾人以不必必，故多兵。」勇於敢，以不必必之，故多兵而殺；勇於不敢，以必不必，故無兵而活。（頁 77。）

「敢」即「堅強」，「不敢」即「柔弱」<sup>20</sup>。老子以為自然的規律是柔弱不爭的，人類的行為應取法於自然的規律而避免剛強好鬥。「勇於敢」，則逞強貪競，無所畏懼，「勇於不敢」，則柔弱哀慈，慎重行事<sup>21</sup>。此中主要在強調老子「守柔」的主張。所引〈列禦寇〉<sup>22</sup>文句中的語意則是說：聖人心量廣闊，把必然的事情視為不必然，因此沒有紛爭；眾人則心量狹隘，把不必然的事情視為必然，所以紛爭不止。荊公以「勇於敢」比附眾人的「以不必必」；以「勇於不敢」比附聖人的「以必不必」。《老子》文本原在發明守柔不爭的思想，援引的《莊子》文句則似乎不在「守柔」處用心，但就「止爭」的重點上，似乎亦能結合。唯老子哲學中「致虛極」（十六章）之「虛」字，亦帶有使心量廣闊寬大的工夫義蘊。因此，這裏的互訓，雖然因為側重點的不同而產生一點義理滑失的現象。然而就老子整體義理思維而言，實在也沒有違離學說的基本精神。

王雱的「引《莊》解《老》」也是所在多有的。如其注《老子》十三章「及吾無身，吾有何患？」時，即援引《莊子·德充符》來加強觀念的說明。他說：

老子先明寵貴之累，而寵貴之累，皆緣有身而生。故因譬貴之若身，遂及無身之妙。莊子曰：「忘其所不忘，而不忘其所忘；是之謂誠忘。」<sup>23</sup>亦明此義。而孔子毋我，理與是同。（頁 116）

<sup>20</sup> 蔣錫昌，《老子校詁》（台北：東昇出版社，1980）中說：「『敢』即『堅強』，『不敢』即『柔弱』。」，頁 429。

<sup>21</sup> 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：台灣商務印書館，2000），頁 303。

<sup>22</sup> 《莊子集釋》，頁 1046。

<sup>23</sup> 此上下句顛倒，當作「不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」，《莊子集釋》，頁 216-217。

〈德充符〉中多以形體殘缺不全者為寓言主角，此是要彰揚一旦有過人的德性，形體的缺陷就會被遺忘。若以所引文獻前後語意脈絡來看，此是以莊子「忘形」來證成老子的「無身」。王雱認為老子所言「無身之妙」，正可與〈德充符〉「德有所長，而形有所忘」相證說。莊子以為一般人不遺忘所當遺忘的形體，反而遺忘所不當遺忘的德性，這真的是善忘。若不能「忘形」而為形軀所繫累，生命遭遇之處必然多所慮患，此亦即王雱所言：「譬人有身，珍而累之，則寒暑疾痛，萬緒皆作；豈非大患乎？」（頁 115）、「恃形為己，故形之所遭，觸途生患。」（頁 116）。「忘形」就是「無身」，只有超越形軀束縛，體悟無身之妙，才能免除生之大患。因此，要正視面對自己的身體，要謹慎小心人的自私其身，避免貪溺在權勢、欲望之中，為形軀的縱情縱欲所傷。此中詮解以「身」為「形」，著重在「無身」、「忘形」，以解除形身所帶來的慮患傷害。同樣的，四十四章「名與身孰親？身與貨孰多？」，王雱又徵引《莊子》文句支持其說：

莊子云：「定<sup>24</sup>乎內外之分，辨乎榮辱之境」。余嘗有言內外兩境，雖真偽不侔，貴賤懸絕，而常更相為輕重，不可不察者也。（頁 186）

一般人多孜孜於身外名利，向外競逐貪求而不顧自身危亡，老子於是提點世人要貴重生命，不要為了外在的名利欲望而罔顧忽視了內在生命。因此，「名」、「貨」與「身」，當然是「身」來得親切、重要。王氏舉〈逍遙遊〉中言宋榮子「定乎內外之分，辨乎榮辱之境」來發揮此意。宋榮子的人生境界是明定乎內我與外物的分際，守內而不逐乎外，也就是重視內我而輕視外物，這與一般人的「志徇其外，外重而內輕」（王雱：《老子注》，頁 186）很不一樣。此中區隔「內身」、「外物」，以「名聲」、「貨利」為外，以「生命」為內，喚醒世人要寶貴生命，重視內我而不向外競逐，藉以加強說明「內身」的重要性，使人的心志意向不徇求於外<sup>25</sup>。

<sup>24</sup> 《老子崇寧五注》誤作「足乎內外之分」，此「足」字當為「定」字方是，《莊子集釋》，頁 16-17。

<sup>25</sup> 【宋】劉涇，《老子注》中亦援引《莊子·至樂》篇：「夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣。」（《莊子集釋》，頁 609）解《老子》「貴大患若身」，頁 338。尊貴者日以繼夜地擔憂名聲好壞，對於護養自己的形體，難道不是很疏忽嗎？這是以身外的名聲與自己的內身相比量，有類於老子的「貴身」思想。關於老子「貴身」思想，可參看陳鼓應，《老子今註今譯及評介》註譯 13 章中的「引述」部分，頁 98-100。

此論似乎又有「貴身」傾向，然此處言「身」之指涉內容當同時包涵精神與形軀，與前文以「無身」為「忘形」之說，「身」之專指「形軀義」明顯有所不同。

此外，王雱又援引《莊子·人間世》來訓釋老子「猶兮，其貴言」，他說：

猶豫之猶。猶者，不決；貴者，不輕也。莊子曰：「言者，風波也」。聖人出言，常若有所疑，不敢輕發；言且不敢輕，而況於為乎？民之難治，以其上之有為也。（頁 128）

〈人間世〉中以為語言是風波的象徵，傳達語言有得有失，因此要人謹慎發言。元澤藉此申說老子的「貴言」主張，其以為聖人出言多所猶豫、遲疑，是因為瞭解語言乃風波所起之處，是故寶重其言，不輕易出口以避免缺失。而「言」尚且如此，又何況是政治上種種的輕舉妄為呢？此是以「貴言」之說導出政治上的「無為而治」。莊子「言者，風波也」（《莊子集釋》，頁 160）的說法，一方面以為紛爭起於語言傳達上所可能有的誤解；一方面則起於花言巧語的偏辭失當。王氏援引《莊子》，將「言」釋為「語言」，進一步以聖人謹慎其言的態度，警醒君王不要輕舉妄為，因為人民的難於統治，就在於人君的多所妄為。若依此解，此是以「貴言」比喻無為、無事之政；以「多言」為有為、多事的象徵。此與葉夢得《老子解》中直接將「言」解讀為「號令教戒」<sup>26</sup>相較，雖然在義理詮解上稍顯曲折之相，但也能契應老子思想的初衷。

王安石的僚屬陸佃，其《老子注》中徵引《莊子》文句亦相當多見，此處略舉二例予以申論：

夫眾美者，有生，而吾體不生；眾美者，有化，而吾體不化；故能名以閱之也。莊子曰：「神奇復化為臭腐，臭腐復化為神奇。」神奇者，眾甫也。（頁 274）

言死生之未始有異也，夫唯死生同狀，而萬物一府。（頁 278）

<sup>26</sup> 【宋】葉夢得，《老子解·卷上》解「太上」章第 17 中說：「號令教戒，無非言也。」，《無求備齋老子集成初編》，頁 5 右。蔣錫昌，《老子校詁》中也說：「『貴言』即二十三章『希言』之誼。彼此二『言』，均指聲教法令而言。」，頁 112。

引文所節錄出《莊子》中的文句，就文本的前後脈絡來看，皆是在闡釋莊子的生死哲學。「神奇復化為臭腐，臭腐復化為神奇。」出自〈知北遊〉（《莊子集釋》，頁 733），陸氏藉此詮解老子的「以閱眾甫」；「死生同狀，而萬物一府」<sup>27</sup>出自〈天地〉篇，陸氏則就此申說老子「死而不亡者壽」的意涵。就前者而言，《老子》二十一章原是描述形上道體的真實存在性，是說我們依據對「道」的觀察，才能認識萬物本始的情狀。因此，從古至今，「道」的名字是永遠不能消去的。陸氏以莊子言「生」之「神奇」來比況「眾甫」（即「物之本始」），藉以喻形上道體創生萬物的奧妙。而就後者言，老子「死而不亡者壽」，是說身死而其「道」不被世人遺忘的，才是真正的長壽<sup>28</sup>。「萬物一府」，意在以萬物為一體；「死生同狀」，意在破除死生分別。這裏透過莊子「平齊生死」的觀念來證解老子學說，實際上已逾越老子文本所承載的意涵。因為莊子「死生為一」的觀念為老子哲學中所無，陸氏的詮解是將老學莊學化的結果。

劉槩、劉涇的注《老》殘文中，亦可見援引《莊子》文句詮解《老子》的跡象，以下臚列數例加以說明：

莊子曰：「建之以常無有，言之以太一。」蓋周讀為常無，常有。常無也，欲以觀其妙；常有也，欲以觀其微。（劉槩：《老子注》，頁 295）

有事、有教，特以救俗而已，反與之同流，將為六對者之所浮沉，尚何以為貴乎？莊子曰：「至言去言，至為去為。」（劉涇：《老子注》，頁 316）

莊子曰：「屬性乎五色，雖通如離朱，非吾所謂明；屬性乎五聲，雖通如師曠，非吾所謂聰；屬性乎五味，雖通如俞兒，非吾所謂藏。」亦以係物失己而已。（劉涇：《老子注》，頁 336）

知有君，而不知有其君；此三皇之世。莊子所謂：「有泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛。」（劉涇：《老子注》，頁 338）

<sup>27</sup> 此上下句顛倒，應為「萬物一府，死生同狀」，《莊子集釋》，頁 407。

<sup>28</sup> 【魏】王弼注「死而不亡者壽」說：「雖死而以為生之，道不亡乃得全其壽。身沒而道猶存，況身存而道不卒乎。」，《周易老子王弼注校釋》，頁 85。

劉槩注文中，首先摘錄《莊子·天下》論關尹、老聃一段中的「建之以常無有，主之以太一。」（《莊子集釋》，頁 1093）說明老子首章句讀當為「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」。老子首章有以「無」、「有」為讀，亦有以「無欲」、「有欲」為讀，自王弼以「無欲」、「有欲」作解釋<sup>29</sup>，後人多依從之。劉槩以莊子所說的「常無有」，就是老子本章的「常無」、「常有」，藉以證明應以「無」、「有」斷句<sup>30</sup>。而在劉涇注文中，三則分別引自〈知北遊〉、〈駢拇〉與〈應帝王〉。前者以莊子「至言去言，至為去為」（《莊子集釋》，頁 765）解《老子》第二章「聖人處無為之事，行不言之教。」。其次，是援引〈駢拇〉篇（《莊子集釋》，頁 327）詮解《老子》「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」，申述人的過度追逐「五色」、「五音」、「五味」，是所謂「係物失己」，並非自然正道，亦不能符合人的性命之情；〈應帝王〉則是莊子政治觀的闡釋，主旨在說明為政之道在於無治。劉涇就此以莊子虛構的上古帝王「泰氏」（《莊子集釋》，頁 287）詮解《老子》十七章「太上之治」的義蘊。泰氏雖身為人君，其睡時安閒舒緩，醒時逍遙自適，任人把自己稱為馬、稱為牛，渾同自然絲毫不受外物牽累。以「泰氏」無為之治的情狀來彰顯老子所言最好的世代，頗能妥貼原旨。

除了《老子崇寧五注》外，呂惠卿援引《莊子》文句解《老》，亦誠屬多見。《道德真經傳》中解《老子》十四章「不可致詰」時說：「不可以致詰，則墮聰明，離形去智，而吾得之矣。」（頁 361 上）。此是言「不可致詰」的「道」，唯有以「墮聰明，離形去智」（《莊子集釋·大宗師》，頁 284）的工夫而後可得。此處將原本對形上道體的描述轉化為對道體掌握方式的提點，藉以明示工夫入路的義理取向，側重點明顯有所不同；又引〈天地〉篇「不榮通、不醜窮」（《莊子集釋》，頁 407）解《老子》「不可得而貴，不可得而賤」（頁 388 下），藉以平齊貴、賤之分。最常見的，就是呂氏頗喜摘錄與莊子生死哲學相關的文句來詮註老子學說，他說：

<sup>29</sup> 王弼注說：「故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。……故常有欲，可以觀其終物之徼也。」，《周易老子王弼注校釋》，頁 1-2。

<sup>30</sup> 王安石，《老子注》中即認為應以「無」、「有」為讀，其說：「道之本出於無，故常無，以自觀其妙；道之用常歸於有，故常有，得以自觀其徼。」，頁 24。

生者死之徒，死者生之始，則生死相為出入而已矣。(頁 384 上)

若然者，萬物一府，死生同狀，无所甚親，无所甚疎，故不可得而親，不可得而疎。(頁 388 下)

則聞道者，死生固不足以累其心。(頁 379 上)

首先是節錄〈知北遊〉「生者死之徒，死者生之始」(《莊子集釋》，頁 733) 兩句，以「死生相續」之說解讀《老子》「出生入死」的意義；其次，則是以〈天地〉篇「萬物一府，死生同狀」(《莊子集釋》，頁 407) 解讀《老子》的「不可得而親，不可得而疏」。最後，「死生固不足以累其心」的觀點是以莊子所強調的「外死生」(《莊子集釋·天下》，頁 1099) 詮註老子「聞道者」的理境。「死生為一」向為莊子學說的重點，但老子學說並不在此處用心，這樣的解釋顯然是一種主觀注解下的結果。

從以上各注家中條列出來的眾多例證，可以初步析理出一個結論：老學者們援引《莊子》文句訓解《老子》應是當時閱讀《老子》的一種普遍風氣。這些文句的比附會通，在老、莊共屬為一個義理脈絡的思維底下，大半能將老子思想的精髓更淋漓盡致地闡發出來。雖然偶有因老莊哲學著重點的不同，溢出老子原旨而產生借題發揮的現象，但畢竟仍屬少數。如此概能初步證明「引《莊》解《老》」的詮解方式，當具有道家義理上視域融合的效果。就哲學的理論高度而言，也確實助益了解老子思想的內在底蘊。

## (二)、以《莊子》某篇或某寓言之意旨解《老》

除了節錄《莊子》文句詮註《老子》之外，以《莊子》某篇或某寓言之寓意與《老子》各章句意旨相扣合的注解方式，也是「引《莊》解《老》」的入路之一。這樣的方式，明顯表現在王雱注《老》中。如其以莊子〈齊物論〉中的齊物思想來證說《老子》二、三章的意旨時說：

離道而我，我則有彼，彼我既分，編類為二矣。此六對者，物之所以不齊，而喜、怒、哀、樂、生、死之變，更出迭入，而不能自止者也。凡此皆不冥夫陰、陽之本，而隨其末流，自生分別。執一廢百，以妄為常故耳。此篇第二與《莊子·齊物論》相似，篇篇有序，可以理推。(頁 88)

賢者出眾之稱，尚之則民夸企外慕，爭之端也。民衣食足，而性定矣。妄貴難得之貨，則求其無已，必至為盜。蓋民之生，皆由妄生分別。此篇務在齊物，使民復性。(頁 90)

〈齊物論〉中一再申論事物以及價值判斷的相對性與流變性，因而提出「照之於天」、「因是」的認知態度<sup>31</sup>。深入莊子觀點，乃以為一切差別現象，諸如是非、成毀、榮辱、禍福、生死等，都是由於偏見執著所形成的。只有掙脫、超離人世間的一切差別現象，才能達到無待化境。因此，莊子乃藉著彰顯現象界的相對，來破除兩邊的執著。這個觀點與《老子》第二章以「有無」、「難易」、「長短」、「高下」、「音聲」、「前後」等「六對」為代表，說明一切觀念的對立形成，乃是在對待關係中彼此彰顯出來的，且相對的存在狀態看似相反，實際上又是相互依賴、彼此轉化的說法相類。觀前述引文中，王雱所申論的，乃以為一般人「離道而我，我則有彼，彼我既分，編類為二矣。」也就是說，世人偏離大道而有我執，有我執，就有彼、我之分。若是陷溺、囿限在相對概念的執取一端中，就會有種種哀、樂情緒的夾纏干擾。物之所以不齊就在此，引文終結處說「凡此皆不冥夫陰、陽之本，而隨其末流，自生分別。執一廢百，以妄為常故耳。」就是這個道理。王雱認為《老子》第二章的主旨就在於「離六對之境，絕美惡之名，越生死流處」(頁 90)，此與莊子〈齊物論〉所強調的宗趣旨歸確是不謀而合的。其父荊公注《老》中所強調「惟聖人乃無對於萬物」的理境，實與此說交相呼應<sup>32</sup>。而《老子》第三章所言「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜。」王雱亦認為與齊物思想相契合。「不尚賢」、「不貴難得之貨」，即是超離世俗二元價值判斷的主觀執著。若能不執、不滯、不著，自然能「不尚」、「不貴」。「不尚」、「不貴」，自然就不會「執一廢百」。這對重視君道的老子學說而言，是人君統理百姓，使民「不爭」、「不為盜」，回歸純樸

<sup>31</sup> 《莊子·齊物論》中說：「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」，《莊子集釋》，頁 66。

<sup>32</sup> 王安石，《老子注》中說：「夫美者惡之對，善者不善之反；此物理之常。惟聖人乃無對於萬物，自非聖人之所為者皆有對矣。」頁 27。

本性最好的心性修養之一。王雱此處將老莊類比，在義理深度的發揮上，是能諦當切合的。

除了〈齊物論〉，王雱又援引〈養生主〉的篇旨來訓解《老子》「曲則全」章，他說：

至人沖虛，其行如水，無心於物，而順物之變，不與物迂，孰能傷之？故常全也。此篇大旨，與《莊子·養生主》相類。  
(頁 139)

曲者虛己而應理，緣物為變，而不與物迂。凡上諸說，要在於是；全而歸之者，庖丁善刀而藏之之意。竊原此篇，養生之旨也。(頁 150)<sup>33</sup>

此處乃以莊子養生思想詮解《老子》第二十二章。〈養生主〉一篇，旨在說明護養人的精神主體，提示出養生的方法莫過於順任自然，其中「庖丁解牛」一寓言最著。依王雱注文，精神主體要如何護養才能達到至人境界呢？其要領就在於「無心於物，而順物之變，不與物迂」。「無心」就能虛己、忘我，以此對應外物，就能不受外物牽累、殘傷，精神就能常全。以王雱解「枉則直」句為例，他說：「有我者，執我之直，以遇物，而不知物變之無窮，其直乃枉也。唯順物之枉，而不自有其直；則理直於中矣。」(頁 139) 其中論說的重點就放在「無我」(去我執)與「順物為變」(知物變之無窮)<sup>34</sup>的工夫上。《老子》本章重點原在闡釋「不爭」的道理，以及萬物同歸於全的終極理境。王雱最後總結說：「唯沖虛不實，無心於物，物欲有之，而不得。而況能與之爭乎？此篇之義，要在忘我。故結之以不爭，而終始以取則全也。」(頁 141)，觀其要意，就是以「無心」、「忘我」為養生的主要途徑，亦即以「沖虛不實、無心於物」<sup>35</sup>的態度來應世、應理，如此即能不與物爭，以使萬物「存全而歸之」，〈養生主〉中庖丁解牛的「善刀而藏之」最能彰揚此意，王雱將《老子》此章的重點轉化為一種修養生命主體的提點，可謂新意。

<sup>33</sup> 此段文字原是詮解《老子》「古之所謂曲則全者，豈虛言哉？誠全而歸之」，《老子崇寧五注》誤植入「善行章」第 27 之末。此當為「曲則全」章第 22 之結尾方是。

<sup>34</sup> 王雱《老子注》解「事善能」中即說：「唯變所適，故無不能也。」，頁 103。

<sup>35</sup> 關於「無心」，王雱《老子注》解「故幾於道」中亦說：「人有心，心為火，火騰上而明；故好爭。唯忘心體道者，能利物，而無心勝物也。」，頁 102。

除此之外，王雱亦常以《莊子》寓言之寓意與老子思想相合觀。如其解《老子》「質真若渝」時，即與〈天地〉篇中漢陰丈人與子貢相對話的一段寓言相呼應，他說：

體性抱神，以遊乎世俗之間者，萬變從俗，而其真常真，故物莫知其真。彼漢陰丈人，子子以真為己任，而別乎世俗，乃子貢之徒所驚，而聖人以為假修渾沌者，豈所謂質真乎！（頁 181）<sup>36</sup>

〈天地〉篇中以「明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間」（《莊子集釋》，頁 438）的漢陰丈人與南遊於楚的儒家子貢相對話，用意申說為政者當去除機心造作而保持真樸純潔的本然天性。王雱此處以漢陰丈人的形象應合《老子》言大道「質真若渝」的特性，至堪玩味。王雱解「民多利器，國家滋昏」時曾說：

有利器，則必有機心；機心生，則下難知；故國家昏也。（頁 211）

此中「機心」一辭即據〈天地〉篇此段寓言中出。王雱以為國家之所以昏亂，就在於層出不窮機謀巧變的心思，在下位的人民一旦機詐相見，國家就難於統治了。另外，王雱解「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏；孰知其極？」中又說：

故禍福相代，如彼四時，聖人唯知其然，故事貴適中，不為己甚。若夫察察之政，欲崇正而禁奇，止妖而興善，以盡天下之福，而不知奇正相生，妖善迭化，志欲為福，而不知福極為禍；故莊周寓言於才與不才之間。然則，推而為政，其亦在察與不察之間乎！故曰：其政悶悶。（《老子崇寧五注》，頁 213）

<sup>36</sup> 《莊子·天地》篇中載：「子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：『有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？』為圃者叩而視之曰：『奈何？』曰：『鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如溢湯，其名為槲。』為圃者忿然作色而笑曰：『吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。』」（《莊子集釋》，頁 433-434）。

此是以〈山木〉篇「才與不才之間」<sup>37</sup>的寓意來推衍《老子》為政在「察與不察之間」的道理，繼之以「物極必反」的原理來申明老子追求「為政悶悶」的政治理念。在這裏，王雱以「察察之政」——「欲崇正而禁奇，止妖而興善，以盡天下之福，而不知奇正相生，妖善迭化，志欲為福，而不知福極為禍。」的說法來闡釋「事貴適中，不為己甚」的觀點。莊子「才與不才之間」是說超離「材」與「不材」的相對概念，既不執著「材」，也不執著「不材」，不墮入任一邊見，才能免於繫累。這是說順應人的自然才情，才能成就大材，才能乘道德而浮遊。王雱以此推衍老子為政之道在於不執著「察」，也不執著「不察」，其適中之道乃在於「悶悶」之政的清靜無為，順應人民淳厚、自然本性的政治訴求。

在劉涇、陸佃、呂惠卿的注《老》之中，類似的詮解方法也有例證可尋：

自有之謂私，有物之謂欲；而巧利由以生，私欲少且寡；則巧利衰矣。莊子〈胠篋篇〉正以明聖、智、仁、義、巧、利之言，與此章同意。（劉涇：《老子注》，頁 340）

天地之於萬物，聖人之於百姓，泊然無係，而不滯於仁；適則用之，過則棄之而已。故云：芻狗之為物，其未陳也，盛之以篋衍，覆之以文繡；其既陳也，行者踐其者，樵者爨其軀；所謂適則用之，過則棄之者也。……若夫述古人之土梗，語先王之芻狗，屈於已陳之跡，膠於既殘之緒，欲以有為於日徂之世，此其所以多言數窮，不如守中之愈也。此一篇與莊子芻狗之意，大略同焉。（陸佃：《老子注》，頁 264-265）

由此觀之，取天下常以無事，及其有事，不足以取天下，觀莊周之所以應帝王者，而深求之則可知已。（呂惠卿：《道德真經傳》，頁 383 上-383 下）

<sup>37</sup> 《莊子·山木》中載：「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『无所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天夫！』夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！』」（《莊子集釋》，頁 667-668）

劉涇注文，是以〈胠篋〉篇來謀合《老子》「絕聖棄智」章的義蘊。〈胠篋〉中論說聖智禮法的創制設立，原本是用來防盜制賊。現在卻被大盜小賊所竊取，作為護身獲利的名器工具，並且放任恣肆以逞一己之私。因此，文中主張不如絕棄聖智禮法，以免為盜賊所利用，最後提出了「聖人生而大盜起」、「聖人不死，大盜不止」的說法，這對於假藉聖智仁義禮法來為非作歹有很深刻的反省<sup>38</sup>。劉涇以〈胠篋〉篇的意旨來說明老子何以提出「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的緣由，實能深刻明示出老子並非本質上反對聖智禮法的態度。陸佃的注文則以為老子「天地不仁」章原是與莊子〈天運〉篇中「芻狗之意」相謀合的，此與荊公說法大致雷同。而呂氏的注文則以莊子〈應帝王〉與老子政治學說相結合。〈應帝王〉中表達莊子「無治主義」的思想，其間主張不干涉、不攪擾人民，不以權謀智巧治國，以順乎百姓的自然本性為主。呂惠卿以此解《老子》的「取天下常以無事」，亦能得其深意。

根據以上論述，說明了以《莊子》某篇或某寓言之寓意與《老子》各章句的意旨相合觀，當亦是「引《莊》解《老》」的入路之二。行文至此，對於「引《莊》解《老》」的具體輪廓，當能更宏觀性地以予以建構而出。

### （三）、援引《莊子》術語解《老》

除了引錄《莊子》文句解《老》、以《莊子》某篇或某寓言之寓意與《老子》各章句意旨相謀合之外，援引莊子學說中的術語解讀《老子》，也是「引《莊》解《老》」的入路之一。此間所徵引出莊子學說中的術語，諸如「真宰」、「真君」、「無我」、「喪我」、「至人」、「神人」、「以人滅天」、「以故滅命」、「反以相天」等等。在「引《莊》解《老》」的思路下，這樣的詮註方式其實最為多見。

首先是「真宰」、「真君」一術語的使用，此在王氏父子以及呂惠卿的注文中皆有出現：

<sup>38</sup> 〈胠篋〉中即說：「故絕聖棄知，大盜乃止；擄玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；捐斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。」，《莊子集釋》，頁 353。

蓋天之體不能生生，而生生者，真君也；而真君未嘗生。地之體不能化，而化化者，真宰也；而真宰未嘗化，則出顯諸仁。(王安石：《老子注》，頁 34)

凡生莫不有真君，足以高天下；莫不有真宰，足以制萬物。而愚者失其良貴，逐物求榮；與奪之權在人之人乎；而吾之憂喜繫於得失，豈不早且惑乎？(王雱：《老子注》，頁 114-115)

其所自始與其所自生哉，夫是之謂真君，萬物莫不有真君焉，是之謂也。侯王若能守，則是以真君君萬物，萬物孰有得其真君，而不賓者乎。(呂惠卿：《道德真經傳》，頁 373 下)

〈齊物論〉中有說：「若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。」(《莊子集釋》，頁 55-56)，此中所言「真宰」、「真君」在描述同一本體，內容指涉相同。「真宰」、「真君」是指人的真心、真我，是形體軀骸的主宰、君王。它確然真實存在，但是無形體可見；它寄寓在人的形體軀骸之內，卻不為形體軀骸所拘限。因此，「真宰」、「真君」是「主」、是「內」、是「人之良貴」，形體軀骸反而是「外」、是「客」。觀三人的注文，似亦有將「真宰」、「真君」解作「造物主」、「形上道體」的傾向，因而在理論的高度上提升為宇宙萬物創生的依據，彼等說：「生生者，真君也」、「化化者，真宰也」、「凡生莫不有真君，足以高天下；莫不有真宰，足以制萬物」、「其所自始與其所自生哉，夫是之謂真君」，即是明證。這是老學者們將莊子「真宰」、「真君」的原始意涵擴大，以之應合老子言「形上道體」的創生意義，是主觀注解下的結果<sup>39</sup>。

<sup>39</sup> 陳鼓應即認為將「真宰」詮解為「造物」、「自然」、或「道」，是一種誤詮。因為就上文言「非彼無我」，由種種情態形成的「我」，乃是假我；後文「終身役役」即是假我的活動，「吾喪我」的「喪我」即是去除假我，而求真心、真我（吾）的存在。《莊子今註今譯·上冊》(台北：台灣商務印書館，2000)，頁 52。然而，若就牟宗三所言道家的「道」，是一種「境界型態形上學」，直以「真宰」、「真君」為宇宙萬物生化的依據，則亦無不可。關此，可參見牟氏著，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1986)，第六講〈玄理系統之性格——縱貫橫講〉，頁 111-126。

其次，則是「無我」、「喪我」的運用。〈逍遙遊〉中有「至人無己」<sup>40</sup>、〈齊物論〉中則有「吾喪我」<sup>41</sup>一命題，「無己」、「喪我」即是「無我」，意指沒有偏執我見，去除自我中心的主觀認知態度，以破除認知上的執著。莊子學說要人由「無己」、「喪我」而達到「忘我」，最後臻於萬物一體的化境。王安石學派即喜以「無我」、「無己」、「喪我」來闡釋老子相關學說，王安石《老子注》中說：

生之而不有其生，為之而不恃其為，功成而不居其功；此三者，皆出於無我。（頁 28）

虛而不屈，則無己而喪我者，所以絕物，而非所以成物。  
（頁 35）

聖人無我也，有我則與物構；而物我相引矣。（頁 37）

惟善攝生者，則能無我；無我，則不害於物；而物亦不能害之矣。（頁 65）

荊公以「無我」為善攝生者，並以「生而不有，為而不恃，長而不宰」三者之玄德乃出自於「無我」工夫下所成就的理境。「有我」則以「我」為中心，遂易與外物對立，終至物、我相引、相害。又以「無己而喪我」比況老子言天地間「虛而不屈」的生化作用；以「聖人無我」解「聖人後其身而身先」的意涵。同樣的，王雱亦講「無我」：

有我而存之，則物皆吾敵；夫唯超然自喪，不有吾身者，物莫能傾之。（頁 101）

故至人因時乘理，而接之以無我，則其出無方，而無應不窮也。（頁 104）

道之在我，之謂德。德至則與道為一，道不可容，因德而顯。德者，無我從道而已。（頁 136）

<sup>40</sup> 〈逍遙遊〉中說：「至人无己，神人无功，聖人无名。」，《莊子集釋》，頁 17。

<sup>41</sup> 〈齊物論〉中說：「南郭子綦隱机而坐，仰天而嘘，蒼焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。』子綦曰：『偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，女知之乎？』」，《莊子集釋》，頁 43-45。

「有我」則將與外物為敵，而有了物、我之別，王雱因此主張「物我兼忘，不主分別」（頁 134）<sup>42</sup>。其又提出「至人無我」，以「無我」為至人的最高理境，並以「無我從道者」為「有德者」。王氏父子所謂「聖人無我」、「至人無我」，顯然都是以莊子學說來貫通《老子》。

通觀《老子》，「聖人」一詞共計出現三十餘次，其以「聖」比喻最高人格修養的境界。而「至人」、「神人」則是莊子學說中理想人格的形態。此用語在《老子》文本中原不曾出現，但在王雱、陸佃的注文中卻屢屢出現：

故至人因時乘理，而接之以無我，則其出無方，而無應不窮也。（王雱：《老子注》，頁 104）

豫者，先事而戒之；謂至人無心於物，迫而後動。冬涉者，臨事逡巡，若不得已也。莊子曰：「不從事於務」。（王雱：《老子注》，頁 120）

至人不見一物，善惡無所分，而不廢世人善惡諸法，但於其中灑然不累耳。（王雱：《老子注》，頁 132）

至人不知死，不知生，故亦莫能死，亦莫能生；故曰未嘗死，未嘗生也。（王雱：《老子注》，頁 196）

夫至人不焚於火，不溺於水，虎不能搏，兕不能觸，乘虛不墜，觸石不礙，而未嘗有死。（陸佃：《老子注》，頁 278）

載營魄而抱一，能無離乎？愛民治國，能無為乎，此聖人也。天門闢闔能無雌乎？明白四達，能無知乎？此神人也。（陸佃：《老子注》，頁 270）

神人者，不即不離，無縛無脫；故不可得而親。不生不滅，無取無舍；故不可得而利害。不損不益，無得無失；故不可得而貴賤。夫惟如此，故能無對於物，旁日月，挾宇宙，天地為一官，萬物為一府，其緒餘足以為天下國家，其土苴足

<sup>42</sup> 呂惠卿《道德真經傳》中亦主張「物我皆忘」，其解「常無，欲以觀其妙」說：「為道至乎常，則心凝形釋，物我皆忘。」，頁 353 上。

以治天下，其糠粃塵垢，足以陶鑄堯、舜，而天下之物，豈復有加哉！故曰：為天下貴。（陸佃：《老子注》，頁 287）

此乃以《莊子》中的「至人」<sup>43</sup>、「神人」<sup>44</sup>形象來加強描繪老子對於人格修養的最高理境。對於人格形象的凝塑，在莊、老交相訓證的前題下，更擴大老子論「聖」的實質內容。他們所提出「至人無我」、「至人無心於物」、「至人超脫生死」、「至人灑然不累」、「神人無對於物」的種種形象，在《老子》文本中原是沒有強調的。且觀陸氏對於「神人」的描繪，其言「神人」之所以為天下人所尊貴，乃因其有「不即不離，無縛無脫」、「不生不滅，無取無舍」、「不損不益，無得無失」的工夫境界，故能「無對於物，旁日月，挾宇宙，天地為一官，萬物為一府，其緒餘足以為天下國家，其土苴足以治天下，其糠粃塵垢，足以陶鑄堯、舜，而天下之物，豈復有加哉！」此中文句實脫胎自《莊子》多篇文章的組合<sup>45</sup>。呂惠卿《道德真經傳》中言聖人「勝物而不傷」（頁 390 下），亦是以莊子「至人」形象來理解老子「聖人」的內容<sup>46</sup>；呂氏又闡述說：「至德者，火不能熱，水不能溺，寒暑不能害，而禽獸不能賊，則安往而不克哉，故曰重積德則無不克。」（頁 391 上），「至德者」的形象亦出自莊子〈秋水〉<sup>47</sup>。凡此，實足以論證老學者們對於老、莊哲學中最高人格理境間的互通趨向。

其它零星出現的概念用語更是多到不可勝舉，諸如「以人滅天」、「以人助天」、「以人勝天」、「以故滅命」、「反以相天」等等。王雱說：

<sup>43</sup> 〈齊物論〉中載：「王倪曰：至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」，《莊子集釋》，頁 98。

<sup>44</sup> 〈逍遙遊〉中說：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，物莫之傷，大澤澹天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！」，《莊子集釋》，頁 28-31。

<sup>45</sup> 如：「萬物為一府」出自〈天地〉篇，《莊子集釋》，頁 407；「其糠粃塵垢，足以陶鑄堯、舜」出自〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 31；「其緒餘足以為天下國家，其土苴足以治天下」則語出〈讓王〉篇，《莊子集釋》，頁 97。

<sup>46</sup> 〈應帝王〉中說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」，《莊子集釋》，頁 307。

<sup>47</sup> 〈秋水〉中說：「至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。」，《莊子集釋》，頁 588。

事有常運，時至即成。莊子曰：「美成在久」。而民愚無知，昧於此理；躁而欲速，以人助天，故事已幾成，而每至自敗。此則以人勝天，以故滅命，以事勝道之過也。（頁 226）

以人滅天，以事勝道；借使幸免，蓋失所以生矣。三寶皆天德，而本者也。（頁 232）

輔自然者，莊子所謂「反以相天」是也。為之則以人滅天矣，故不敢為。（頁 249）

引文中所言「以人滅天」、「以故滅命」的概念出自〈秋水〉<sup>48</sup>篇。莊子以「天」為自然，以「人」為人為。「以人滅天」是說以後天的人事毀滅先天的自然，此意同「以人助天」、「以人勝天」<sup>49</sup>；「以故滅命」是以後起的人為造作來毀滅質樸自然的性命本真。王雱據此深刻論說老子順應自然無為的思想，其以為「民之從事，常於幾成而敗之」的主因，就在於「躁而欲速，以人助天」，並援引莊子〈人間世〉中言「美成在久」<sup>50</sup>來訓釋，藉以勸人不可躁動；以老子「三寶」皆天德，故不能以「以人滅天」、「以事勝道」；又以〈達生〉中所言「反以相天」<sup>51</sup>說明老子「輔萬物之自然」的學說特色；以莊子「以人滅天」說明老子的「不敢為」，以扼止人的輕舉妄為。

凡此，援引《莊子》中的術語來詮註《老子》，是「引《莊》解《老》」的入路之三。如此對於以《莊子》的視域來閱讀《老子》的義理趨向可說是相當清晰明白的了。莊子承自老子，思想淵源自有其相通之處，王安石學派結合《莊子》來進行老子思想的理解，對於言簡意深的《老子》各章句，可說是疏理得更加透徹了！

<sup>48</sup> 〈秋水〉中說：「曰：『何謂天？何謂人？』北海若曰：『牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。』」，《莊子集釋》，頁 590-591。

<sup>49</sup> 〈大宗師〉中說：「受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人」，《莊子集釋》，頁 229；又說：「天與人不相勝也，是之謂真人。」，《莊子集釋》，頁 234-235。

<sup>50</sup> 〈人間世〉中說：「遷令勸成殆事，美成在久，惡成不及改，可不慎與。」，《莊子集釋》，頁 160。

<sup>51</sup> 〈達生〉篇中說：「夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。」，《莊子集釋》，頁 632。

### 三、結論

實際上，若我們擴大研究對象，可以發現「引《莊》解《老》」的詮解方法，大量出現在宋代注《老》解《老》中。其中最明顯的莫過於龔士尚《纂圖互注老子道德經》<sup>52</sup>，其所謂「互注」面向之一，即以不多作說明的方式，直接徵引《莊子》一書中的文句或各篇主旨來證解《老子》文意。如其解「行不言之教」，互注說：「莊〈田子方篇〉：『故聖人行不言之教，道不可致，德不可至。』」（〈養身〉第二）；解「大道廢有仁義」，互注說：「莊〈馬蹄篇〉：『道德不廢，安取仁義。』」（〈俗薄〉第十八）；解「絕聖棄智，民利百倍」，互注中說：「莊〈肱篋篇〉：『絕聖棄智，大盜乃止。』」（〈還淳〉第十九）等等。此種莊、老互注的方式，在龔氏一書中佔有相當高的比例。其他老學研究者運用此基本模式來詮註《老子》，殆是可以想見的。江澂《道德真經疏義》中曾說：「莊周之書與老氏相為表裏」<sup>53</sup>，此應是當時老學者們的集體共識。黃茂材《老子解序》中也說：「余覃思此經有年矣，專探老子之意為之註解；意有未盡，則引《列》、《莊》及《易》與夫道家之書，庶幾鑿開混沌、剖判鴻濛，以示後學云爾。」<sup>54</sup>可見學者們認為莊、老互訓確實可以達到道家義理上視域融合的效果，在老、莊共構為道家整體的義理脈絡底下，多數也能加強論點的說明與闡發。此誠如釋德清《莊子內篇慙山註》中所說：「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。」<sup>55</sup>因此，魏源評議王雱、呂惠卿諸家「以《莊》解《老》」的「不能得其真」，恐當有再商榷的空間。

值得關注的是，「引《老》解《莊》」的莊學特色，也相當程度地表現在王安石學派的注《莊》解《莊》中。王雱《南華真經新傳》中，以老子言「功成身退，天之道也」解〈逍遙遊〉「堯讓天下於許由」<sup>56</sup>；

<sup>52</sup> 收入《無求備齋老子集成初編》。以下所引皆依此本，僅於引文後標示章名，不另作註。

<sup>53</sup> 《道德真經疏義》，收入《正統道藏》冊 20-21，〈善行章〉第 27，頁 823 上。

<sup>54</sup> 嚴靈峰輯校，《老子宋注叢殘》（台北：台灣學生書局，1979），頁 137。

<sup>55</sup> 【明】慙山大師，《莊子內篇慙山註》（台北：琉璃經房，1982），卷之 1，頁 1。

<sup>56</sup> 《南華真經新傳》收於《文淵閣四庫全書》冊 1056（台北：台灣商務印書館，1986），卷 1，頁 175。以下所引皆依此本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

以「大成若缺」解〈逍遙遊〉「吾自視缺然」(頁 176);以「吾有大患，為吾有身」解〈人間世〉「端而虛勉而一」(頁 195)等皆是；再觀呂惠卿《莊子義》一書，「引《老》解《莊》」的例證也是所在多有<sup>57</sup>。凡此，皆擬待進一步爬疏，藉以全面展現當時莊、老互訓的學術走向，對於當期老學史、莊學史具體圖象的建構當能更加周詳分明。而老、莊同屬為一條義理血脈的精神趨向，共組為道家基本內容的傳統看法，在此也能得到更加充分的論說與證成。【責任編校：林淑禎】

## 主要參考書目

### 專著

- 尹志華，《北宋《老子注》研究》，成都：巴蜀書社，2004
- 嚴靈峰，《老子崇寧五注》，台北：成文出版社，1987
- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1986
- 王弼（魏）撰，樓宇烈校釋，《周易老子王弼注校釋》，台北：華正書局，1983
- 王雱（宋），《南華真經新傳》，收於《文淵閣四庫全書》冊 1056，台北：台灣商務印書館，1986
- 《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1977
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1985

---

<sup>57</sup> 嚴靈峰編輯，《無求備齋莊子集成初編》（台北：藝文印書館，1972）。呂氏在《莊子義》卷 6 中曾說：「易之神明，老氏之恍惚，莊子之恬知，其實一也。」，頁 167。此可見其會通諸家的義理趨向。其《莊子義》中「引《老》解《莊》」的例子多可見，如其詮解〈胠篋〉篇說：「聖人之治，常使民無為、無欲、無知也。故結繩而用之，無欲也。故甘其食、美其服、樂其俗、安其居，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來，此至德之世也。」，頁 99。此中對「至德之世」的詮釋即結合《老子》第 3 章與 80 章；解〈在宥〉篇中說：「萬物負陰抱陽，沖氣為和，人莫不有沖氣之和，以與天地通，而堯使民樂其性，至大喜而毗於陽。桀使民苦其性，至大怒而毗於陰，故傷其沖氣，而墮四時之施、寒暑之和不成，反傷人形矣。」，頁 102。此中援引《老子》第 42 章進行解讀；〈庚桑楚〉中更直接以老子之說訓釋，其言：「老聃之道，絕仁棄知，而不尚賢。非以明民，而愚之。故其臣妾之，仁知者皆去而遠之。」，頁 227。

- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1986
- 吳怡，《禪與老莊》，台北：三民書局，1999
- 嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》，台北：藝文印書館，1972
- 嚴靈峰，《無求備齋老子集成初編》，台北：藝文印書館，1965
- 洪漢鼎主編，《中國詮釋學·I》，濟南：山東人民出版社，2003
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1987
- 莊周（周）撰，郭慶藩編，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1988
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，2000
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書出版公司，1995
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2000
- 焦竑（明），《老子翼》，台北：廣文書局，1962
- 劉驥（宋）等撰，嚴靈峰輯校，《老子宋注叢殘》，台北：台灣學生書局，1979
- 蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版社，1980
- 黎靖德（宋）編，《朱子語類》，台北：文津出版社，1986
- 憨山大師（明），《莊子內篇憨山註》，台北：琉璃經房，1983
- 魏源（清），《老子本義》，台北：台灣商務印書館，1965
- 魏源（清），《魏源集》，北京：中華書局，1983

#### 期刊論文

- 江淑君，〈王雱《老子注》「性論」發微——兼論「援儒入《老》」之詮解向度〉，《東吳大學中文學報》第8期，2002年5月
- 江淑君，〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》春季號，2006年3月
- 江淑君，〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析——兼論「儒道交涉」的老學視域〉，《淡江大學中文學報》第7期，2001年6月
- 劉固盛，〈論王安石學派的老學思想〉，《湖南師範學院學報》第15卷第1期，2002年
- 劉榮賢，〈從老莊之異論二者於先秦為不同的學術源流〉，《東海中文學報》第12期，1998年12月
- 劉榮賢，〈莊子外雜篇中老莊思想之融合〉，《靜宜人文學報》第11期，1999年7月

## 審查意見摘要

### 第一位審查人：

本文充分展現王安石學派「以莊解老」的詮釋風貌，反映出作者對莊老兩部原典的精熟理解，與對王安石、王雱、呂惠卿、陸佃、劉概、劉涇等六家的老子學，有概括性的把握。作者鑽研宋代老子學多年，先後已有「以儒解老」、「以佛解老」等不同面向的論文發表，學術視域相當寬廣。

也由於研究素材涉及六家以莊解老的註解詮釋，在蒐集、清理的過程中，一定相當繁瑣，故僅能以「節錄莊子文句解老」、「以莊子某篇或某段寓言之意旨解老」與「援引莊子術語解老」等分類形成，來進行比對說明，進而勾勒出王安石學派「以莊解老」此一義理趨向的輪廓，至於各家以莊注老處是否貼切、有無偏離本義，則未及深究。

### 第二位審查人：

老莊並稱為先秦道家的核心人物，其間理論相似性與相通性十分顯著。而如是之現象也表現在歷代的老莊注解、互解的文獻資料中。本文即是以王安石學派為核心，探討其「引《莊》解《老》」的基本特色與進絡。依作者所歸納出的三種進絡，本文的確能有效而準確地將以上三種特色予以充分呈現，並予以進一步的評析。作者對老子莊子思想掌握明確，因而能清楚地對比出互注、互解所產生的調適上遂與可能的歧出，為論題提供了有價值的研究，值得肯定。