政治科學論叢／第四十三期／民國 99 年 3 月／頁 1～52

《莊子》調和派的道德挑戰與實踐哲學

詹　康*

摘　要

《莊子》外雜篇的一些篇章現在被當成是黃老學派，其中富含了實踐哲學的主張，但在本質上，它們認爲實踐哲學所欲解決的道德挑戰和社會崩解危機是實踐哲學自己造成的，因此實踐哲學完全是自我實現與自我持續的。

道德與社會危機肇萌於黃帝將道德明白宣示給人心來認取，這個革命性創舉改變了實踐道德的方式，因爲在他之前的遠古時代，淳樸的人民依其天性而自然的做好人，並不靠心意去認知和抉擇善惡。心取代性之舉，宣告了理想的古代結束，及邪惡和動亂將源源不絕的降臨，因此需要實踐哲學不斷演進以解決問題。但是潘朵拉的盒子一旦打開，我們就不可能再回到從前的狀況，因此最多只能做到統治者結合君子所執掌的文化傳統和統率政府官員、指導行政權力，以期馴服奔馳的人心，使其行於仁義的界欄內。

雖然《莊子》這些篇章認爲人心是肇事分子，我在文末指出它們對心的理解與現代西洋哲學很投緣，現代西洋哲學中的心、意志、意識的本質也是道德中性和去本體的。我另也指出，這些篇章與戰國、西漢的黃老學派並不那麼接近，反倒可以做爲《莊子》一書或莊子學派的哲學核心與涵括全局的視野。

關鍵詞：政治哲學、道德哲學、倫理學、心性論、超形上學、黃老

---

*國立政治大學哲學系助理教授，E-mail: kangchan@nccu.edu.tw。

收稿日期：98 年 5 月 27 日；通過日期：99 年 2 月 1 日

壹、導 論

馬王堆帛書中《老子》甲本後古佚書之出土，將黃老學隆重送上學術研究的坦途，許多先秦典籍中的黃老篇章，也重新受到關注。其中《莊子》的〈天地〉〈天道〉〈天運〉等篇，由於兼容禮樂仁義與形名法治，主張君無爲而臣有爲，調和各派思想之舉甚爲明顯，所以學者多主將其劃爲黃老派。本文想探討的是這幾篇所面對的道德挑戰和社會崩解危機，與爲了解決挑戰危機而存在的實踐哲學，後者（實踐哲學）雖然有黃老的特色，但也有不少獨特而嚴整的構想，一般研究戰國黃老思想的學者對這些殊勝之處並未太予關注。不過更根本的是，〈天地〉等篇的實踐哲學不是無因而作，它有其針對的問題，是爲了將人心帶到仁義的軌道上，而提出種種社會與政治的設計、與變遷的史觀。人心對道德實踐的挑戰，又始於善性的淪喪，故心與性的對比是〈天地〉等篇實踐哲學的起點。心性論與道德實踐的關係，與此一關係和實踐哲學的扣連，也是一般研究戰國黃老思想的學者較少顧及的，本文之作希望能將這些相關的理論見解說明清楚。

在進入論文主體前，需要對《莊子》書中黃老篇章的範圍做一番說明，然後介紹論文各節的安排。

《莊子》三十三篇中思想立場紛云雜陳，[1] 是故民國以來，中外學者試著對外雜篇作出分類，累積了一些看法（請見劉笑敢，1988：58-59）。大陸方面以劉笑敢的研究比較周密，他將外雜篇分爲三大類，有闡發內篇的述莊派、兼容儒法的黃老派、和抨擊儒墨的無君派，其中黃老派包括〈在宥〉「崔瞿問於老聃」以下（約佔全篇五分之四），及〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈天下〉等六個全篇（劉笑敢，1988：60-98）。英美漢學界方面，葛瑞漢（Angus C. Graham）在這個問題上的研究獨領風騷，他分爲莊子後學、原始派（單一作者）、楊朱派、調和派四

[1] 學界較常見的做法，仍是將《莊子》全書一體看待，但有自覺的爲此做法申辯者不多，楊儒賓提出了最低限度的申辯（1991：22-24），最近蕭裕民（2006）主張《莊子》大部份篇章有一致而融貫的思想。本文在結論之處也會提出另一種融貫《莊子》全書的看法。

大類，其中調和派包括〈在宥〉黃帝問廣成子以下，但除去「世俗之人……是之謂至貴」一段，〈天地〉除去末二段，及〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈天下〉四個全篇（Graham, 1986: 283, 301-21；Roth, 2001；Roth, 2002: 182）。

臺灣方面，最近劉榮賢提出，應以段落爲單位劃分外雜篇，而不以篇爲單位。他從段落分析義理，歸納出七類二十九項，但這樣細分顯然過於瑣碎，所以他最後接受劉笑敢的述莊、黃老、無君三分法，以歸併各類義理（2004：19-21、85-119）。我認爲，依個別義理來切割各篇爲小段落再加以整併，使研究時材料具有高度同質性，迴避了整篇材料帶來的詮釋困難，跡近研究者自我圖利。現行《莊子》三十三篇出自東晉的郭象，更早的版本是何面貌，只憑各類古籍零星轉錄的訊息，已無可能復原。我們若無力貫通全書，而謀將外雜篇以篇爲單位分爲三或四組，已是迴避了詮釋挑戰一次，若再細分至段落，就成了再次迴避，而且徹底免除了書籍加諸我們的形式限制，真是無爲而不可了。

以上的批評也適用於葛瑞漢的做法（參見 Roth, 2002: 188 對葛瑞漢切裂重編的批評），只有劉笑敢不肆行割裂各篇，僅論證〈在宥〉第一段應屬無君派，其他都全篇保留，做法比較保守而可取。也有人主張〈在宥〉第二段亦應屬無君派（劉榮賢，2004：339），我無意辨正此主張是否合理，爲求簡單，乃一依劉笑敢的認定，以〈在宥〉第二段以下、與〈天地〉等六篇做爲本文分析取材的範圍。

以下對於〈天地〉等篇實踐哲學之研究，分爲三個部份。第一部份是關於〈天地〉等篇所面對的道德挑戰和社會崩解危機，這些挑戰和危機來自於妄動的心取代了本善的性，所以人開始有爲惡的可能，由於有惡，便有止惡向善的迫切需要。第貳、參節處理〈天地〉等篇的心性論，第貳節先檢討現有對於《莊子》外篇心性論的看法，批評前輩學者心性相合的理解違背〈天地〉等篇的說法，然後第參節提出性與心互相獨立和敵對的關係。第肆、伍節分別論證性和心之與仁義的關係，其中最大差別是性內含仁義，而心不含仁義，所以仁義要變成心的牢籠，強迫心接受並實踐。

第二部份是關於〈天地〉等篇的實踐哲學，包含第陸、柒、捌、玖節，分別敘述社會結構理論、倫理學、政治哲學、歷史哲學等四個部門。

第三部份是結論和引申，第拾節的結論除了綜述前兩部份的研究結果，也會與盧梭的哲學做一些聯想。第拾壹和第拾貳節是兩個延伸的思考，一個是我認爲〈天地〉等篇對心的理論由於沒有內在的道德性，所以較能與西洋哲學相會通，特別是在主體性理論、實踐哲學等方面同質性較大，這是比較哲學上一個很有價值的傳統資源。另一個是〈天地〉等篇的學派屬性，應與戰國黃老思想有些距離，而與《莊子》各篇的關連更強。我並進一步主張，〈天地〉等篇在《莊子》書中應佔中心的位置，它們的思想可以圓融涵括其他篇的幾種立場，這也就是爲什麼本文的標題將〈天地〉等篇取名爲調和派的原因。

貳、現有對《莊子》外雜篇心性論的看法及其批判

《莊子》〈天地〉等篇對於當時道德挑戰和社會崩解危機的理解，是具有仁義的性被不具有仁義的心所取代，故人不再自發的行仁義，需要受教化和法治才能逼迫人心就範。這樣的心性論使性和心互爲敵體，與一般中國哲學的心性論完全不同。

中國哲學的性和心常常是緊密相關的，甚至不乏性與心同爲一事的說法。對於善的內在稟賦、與天道的超越承繼，不同哲學家雖有主於性與主於心之不同，但修養時仍要由心而至性，或由性而至心，分開則無法修養成功。《莊子》〈天地〉等篇的心性論則很不一樣，一般中國哲學認爲性和心需要結合，〈天地〉等篇則令兩者互相獨立，各自爲政；一般中國哲學認爲修養工夫上性和心必須連貫，〈天地〉等篇則在兩者之間設下緊張性，不但無法合作，且還互相隱蔽，也就是說，性呈顯則心無作用之餘地，心挺立則性必須退位，有「天無二日、民無二君」之勢。

以上我對〈天地〉等篇心性論的詮釋與現有的看法極端相反，所以乍看不易令人接受。現有的看法是《莊子》外雜篇的心性論符合中國哲學的一般說法，也就是性與心是密不可分的兩概念，因此我需要評論現有的各種講法。

第一種對現有看法的解釋是說，性是心之質，本爲虛靜，由於心易受外物引誘而離開原來的位置，而成爲機心、賊心，且也就「失其性」、「易其性」，故需要促其返回本來面目，也就是虛靜心，此時也就復性之本然而與大道相通（何敬群，1965：卷中，18，21；徐復觀，1969：382-83，384；曾昭旭，1982：19-20）。此種解說頗具理論規模，但其前提則不無疑義，因爲〈天地〉等七篇並沒有做「性是心之質」這樣的規定，更沒有心之本初是虛靜的之規定。因此心之淪爲不好的機心、賊心，不可形容爲失其性，而修心以達於虛靜，也不可形容爲復其性。

第二種解釋方法是以心爲性所從而顯發的窗口，徐復觀說：

> 若沒有心知，則賦與於人的寂寞無爲的本性，將從何處通竅，而使人能有此自覺？（1969：382）

徐復觀由於認定性必須有窗口才能顯發，而「在氣上開闢不出精神的境界」（1969：381），所以必須選擇心做爲「人身神明發竅的所在」（1969：383），「由心這裏開竅、立基，以擴及於生命的全體」（1969：386）。但是從本文第參與第肆節的文證來看，徐復觀的前提是大成疑問的，因性本身即具控制官能和肢體的能力，以開顯自己，並在開顯之中托出神與精的妙用和境界。其開顯毫無疑問可以略過心而辦成，所以「性只能以心爲竅孔」的命題不能成立。

第三種解釋方法是認爲心性的迴異只是用言習慣，而非理論概念上真有不同。這是本刊一位審查人所提出的，因尚未在研究文獻中發現相同意見，故於此披露，並作討論。其審查意見書之大旨爲：

> 莊子書中，其實性、心、包括情、命、志等文字，往往指涉同一階層、同一屬性之物。……
>
> 莊子書某些篇章，如該文認知特別範圍討論的，確實在文字上，讓人覺得，往往以「心」來談理想政治之墮落之轉折，此或者受中國古代往往以爲「心」與認知能力特別相關所影響，但若視之爲一個習慣性、偏好的文字運用尚可，要斷其爲二元主體論云云，如該文所主張，則甚難全說。

此一解釋與前二種認爲「性是心之質」或「心是性的竅孔」有所不同，但是將理想之墮落歸咎於心是「習慣性、偏好的文字運用」，我認爲有不易化解的困難。

第一，如果認爲性和心的內涵屬性位階相同，及認爲將墮落只歸罪於心是寫作上的習慣或偏好，那麼在理論上應蘊含性在墮落問題上也有同等的主動性。然而〈天地〉等七篇是將性描述成心的活動下的受害者，決非加害者的共犯甚或化身，所以此一解讀沒有注意到性和心的勢力消長（論據見第參節）。

第二，此一解釋法也將認爲，心之修與性之修適用同一工夫論，所以那位審查人評本文說：

> 〈天地〉泰初有無無一段「性脩反德」，難道不是指出「性」可以受迫而造無與善，豈非又與該文對「心」之定義相雷同？

「泰初有無無」的全段會在後面引出並詮釋（見第參節），可以如那位審查人所云，性之修可與心之修雷同，都是受迫的嗎？我在後文解釋心之修是受禮樂政刑所束縛，故云受迫，但是性之修不需要這些人爲的建制，而是自稟、自率、自行、自得的，注疏傳統對此處的理解都無二致，下舉郭象和成玄英爲例：

> 郭　象：恆以不爲而自得之。
> 成玄英：率此所稟之性，脩復生初之德，故至其德處，同於太初。
> （郭慶藩，1961：426 注 7）

我們應該將境界論和工夫論分開來談。〈天地〉等篇在境界論上是唯一的，心和性應達的境界應該相同。但在工夫論上，性和心在自力與他力上、簡易與艱難上是大異其趣的。

第三，〈天地〉等七篇單獨言「心」的段落，有不少是關於工夫論的，及「無心」、「心靜」、「心定」的境界論。就此而論，的確有心和性在內涵屬性位階相同的表象，然而此一表象並不可靠。打個比方來說，警察可以拿槍殺壞人，黑道也可以拿槍殺壞人，可是我們不能執此而說警察在內涵屬性位階上與黑道相同，因爲警察只許殺壞人，而黑道不只仇殺同道，

也仇殺好人。同理，不可以因爲心能通過工夫修養而達成與性相同的境界，便認定心與性類同。必須同時重視心可善可惡、可虛靜可躁動的未決定性，這和性只能是善和无的必然性是相反的。這就好比，雖然黑道可以改邪歸正，化而爲善，但是他們會變成好人還是繼續做壞人，是概念上未決定的，不像警察的概念是必須是好人。故性和心在本質上是不同的。

我以上對現有的三種解釋法的批判，都建立於後面〈天地〉等七篇的實質解讀，所以我就儘快過渡到下面三節，以證成我的詮釋，同時現行看法也就自然失效了。

參、性與心的基本對立

本節處理性與心的基本對立關係，分三部份來說明。前兩部份是性和心的基本意義，從中可見它們相反，第三部份呈顯心對性的侵擾、廢黜能力。

一、性的規定

《莊子》內篇無「性」字，所以歷來不斷有人推想「性」字藏在內篇的字裏行間。明代的憨山德清認爲，〈養生主〉篇的主旨是「教人養性全生，以性乃生之主也」（1956：1）。現代前輩學者徐復觀說：「內篇的德字，實際便是性字」（1969：372）。[2] 曾昭旭認爲：「內在於人、爲人之生命所以能成其爲真生命之依據的真君、真宰、靈臺，自然具有『性』的地位。」又說：「莊子其實是即虛靜心以說性的」（1982：19-20）。這些看法都是想爲內篇補出「性」字，但什麼概念相當於性，各人答案卻不相同。

到了外雜篇中，不但有性字，且與其他概念的關係有界定。〈天地〉篇有一段特別將無、一、德、命、形、物、理、神、儀則、性等概念串起來，而性既從存有本源派生而出，便沾有本體的優越性：

---

[2] 許宗興（2008：298-301）分析內篇 36 次「德」字爲四類：一、指行道有得於己。二、說明德的特性、內涵、與作用。三、對生命人格特質的中性用法。四、指範疇義。他認爲只有第二類能與「性」概念發生關係，但此類仍偏向本體論，而不像本性論，故於綜合檢討之後，認爲徐復觀以內篇之「德」等於「性」之說很有瑕疵。

> 泰初有无，[3] 无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。[4]（天地 424）

這段話把這些重要概念從存有學的角度串起來。最初是連「一」都沒有的「无」，由於「一」是道（〈在宥〉398：「一而不可不易者，道也。」），所以「无」是比道的位階更高的概念。〈天地〉篇的存有學中等級最高的天，就存有學而言應指存有自身。道是一，尚未有形貌，是通萬物爲一、合萬形不分的狀況。[5] 齊一的狀況經流（留）動而打破，物從中而生，這種打破齊一而生生不已的動力，稱爲德。與德一同做爲存有自身與存有者之間的中介的，還有命，命是一些分別，也是一些分量，它們是徂往而無間歇的（「且然無間」據王叔岷 1988：436 注 4 所釋），這些是命的特性。徐復觀認爲命是從「一」所分得的限度，因其有分，所以比「一」低一層，但其實「在本質上與德、性並無分別」（1969：372、375-76），此解甚諦。「生物」即是生出形質，形質的生命力曰神，並有儀則，然而儀則因物種不同而有異，稱爲性。解說至此，可將〈天地〉篇的存有學四層次表列如下：

第一層　无（疑同「天」）：无「有」也无「名」
第二層　一（疑同「道」）：有「有」、有「名」，但无形
第三層　（此層未取名）：无形而有分
　　德（物得以生者）、命（徂往而無間者）
第四層　物：有形也有分
　　形（＝理）、神、性（＝儀則）

---

[3] 此處依多數人句讀，宣穎、劉鳳苞、馬其昶、阮毓崧以「泰初有无无」爲句。

[4] 本文引用《莊子》，均依郭慶藩《莊子集釋》（1961），並加注其頁碼。

[5] 此處將「一」理解爲萬物齊一，而不以氣來理解，是基於兩個理由。首先，〈天地〉篇之文對重要概念的意義和關連做了界定，既然遺漏了氣，似應推定作者有意將氣排除。其次，觀察〈天地〉等七篇中氣字的用法，見到有天氣、地氣、六氣、雲氣、邪氣等自然現象的氣，及神氣、血氣等人身現象的氣，但看不到氣是構成萬物之基本粒子或類似的說法。所以謹慎的詮釋〈天地〉等篇的存有學或宇宙論，應該避免將氣引入。

至於最後四句話，是從第四層的修性，返歸第三層的德，再返歸於初始處，也即第一層的无，修得與太初相同時，就是虛和大的境界。從第一層往第四層是存有學的關係，從第四層往第一層是修養的路程（「性修反德」用了「修」字），兩者構成一趟往返，其中以性做爲折返的關鍵。

第四層清楚表明人（萬物亦然）是形神性三者所合成的，嚴格來說，第三層的德與命已化入形神性三者之中，不算是人所直接擁有的屬性。[6] 而在形神性三者之中，形軀的官能有其性，如目之性能視、耳之性能聽、手之性能握，足之性能走等，神的興衰亦有其性，如幼年成長至壯年，壯年衰老至老年等，所以性實在是其他二者之主宰，便也是人的主宰、主體之所在。性的意義，當如徐復觀所釋：「性是德在成物之後，依然保持在物的形體以內的種子。」「性好像是道派在人身形體中的代表」（1969：373）。從存有層級的上往下來說，无往下貫穿了所有其他概念，而我們也可以從存有層級的下往上來看，說性之一字綜括存在層級裏的天、道、无、一、德、命、形、神的一切概念。性之重要如此。

心則不在〈天地〉篇這段連珠的界定裏，這個闕漏極應該留意。性之虛靜與良善是天生的，可以自行推擴而通向天、道、无、一、德、命，最怕心來擾亂。修性以復其初、返其本的工夫，既不需要心做什麼，也不會對心做什麼，這個工夫根本不是有意的做什麼，而是簡簡單單的回到性自身、回到它的情，[7] 決不可多做什麼以干擾性自身：

> 古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危然處其所而反其性已，又何爲哉！（繕性 556）

---

[6] 許宗興（2008：300）對於性和德兩概念所做的區別是：「一強調是否先天具有聖人本質，一重在後天我實際展現多少聖人本質。」從〈天地〉篇的存有學四層次與「性修反德」的修爲方向來看，他所做的區別是可以接受的。

[7] 〈天地〉等七篇的「情」字一般都用做情實、實情之義，不用做感情、情感之義，如性命之情、物之情、「萬物復情」、仁義之情、「仁賢不肖襲情」等。所以「無以反其性情而復其初」（繕性 552）一句，說的就是回歸己性的實情，便可復天道之初。但是「情」用做情實、實情之義，並不是說任何的事實都可叫做實情，譬如「心」字就從未與「情」字連言或並列，辨明這點很重要。「情」是特別指萬物得自於道、由道所生的實情，因此才會與性、命等概念連言或並用。由於性中含有仁義（見第肆節），故才能說「仁義之情」（天道 479）。

不需用言詞辯明真理，也不用智慧窮究萬物，而拖累其自得，只要端正處世並返歸性之本然，就夠了，接下來性會靜靜的主導我們的行爲。率吾性之自然，不需另做思議。

以上已初步見到了性的自主作用無關於心，接下來要看心的活動也脫離性。

二、心的活動

與性相比，心的特色是極力的動而難靜，它包含百態千狀，能剛能柔，時靜時動，忽熱忽冷，可高可低。下段話對於各種心境切換之迅速，有充分的描述，由於文字對今人較難，我也附上白話語譯：

> 人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強。廉劌雕琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俯仰之間，而再撫四海之外。其居也淵而靜，其動也縣而天。僨驕而不可係者，其唯人心乎！（在宥 371）

> 白話語譯：人心，壓抑它就消沉，推進它就高舉，消沉和高舉之間，猶如被拘囚、傷殺，雖則柔弱，卻能克服剛強。它飽受折磨時，熱漲起來似火的熾烈，冷卻下去又如冰的凝結。變化的迅速，頃刻之間像往來於四海之外。它安穩時深沉而寂靜，躍動時懸騰而高飛。高傲而不可羈制的，就是人心嚒！（譯文綜合陳鼓應，1983：277，與張默生、張翰勳，1993：276）

心有種種之境，且可以隨時切換，有時是被動的受外界牽引，有時則是主動的激昂奮發，它真是天壤之間活力最充沛的受造物之一。

〈天地〉等篇對於心應加以修養以趨於「虛靜恬淡寂漠無爲」，與聖人即是「心靜」之人（天道 457），這方面的工夫論與境界論雖然很重要，但與本文的主題隔得較遠，故不細論。[8] 但是應該提請注意的是，心所達的

[8] 境界論中與心有關的三段話分別是：「聖人之靜也，……萬物無足以鏡心者，……聖人之心靜乎！……」（天道 457）「故曰：……一心定而王天下；……一心定而萬物服。……天樂者，聖人之心，以畜天下也。」（天道 462-463）「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。……君子明於此十者，則韜乎其事心之大也，沛乎其爲萬物逝也。」（天地 406-407）

境界理想雖即是性本含的存有本源，可是心所做的修養工夫不需牽涉到性，關於此點，有段話可能會引起誤解，需要釐清：

> 大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自爲而民不知其所由然。若然者，豈兄堯、舜之教民，溟涬然弟之哉？欲同乎德而心居矣！（天地 432）

這段話是關於以政治權力來使所有人民向善返樸，「若性之自爲」一句是作者所提出的一個參照，說當心和志變成良善狀態時，和「性之自爲」是相仿的，並非說心的成德過程會牽涉到性，如孟子之「盡心知性、存心養性」或荀子之以虛靜心化性起僞。心的成德過程只牽涉到它自己，所以末句說「心居」，成玄英說「居」是安定之意（郭慶藩，1961：432 注 4），心的安定是無思無慮、安居不動，注家發揮此義的有：

> 郭　象：居者，不逐於外也，心不居則德不同也。
> 成玄英：夫心馳分外，則觸物參差；虛夷靜定，則萬境唯一。……是以欲將堯舜同德者，必須定居其心也。（以上郭慶藩，1961：432 注 4）
> 呂惠卿：心居則無爲而萬物化矣。（2009：244）
> 林疑獨：心居則不逐外物也。（褚伯秀，1988：卷 37，頁 376 引）
> 羅勉道：與天下同德，無所作爲，則心寧止矣。（1999：卷 13，頁 78）
> 宣　穎：殆欲同天下於一德，而心安處於不用矣。（1999）
> 陳壽昌：只欲同乎泰古渾穆之德，使此心各安於其居而已。（1999）

心的寧止不用，來自於「獨志」，「獨志」解爲獨化之志（郭慶藩，1961：432 注 4 成玄英疏）、無偶而不累於物之志（褚伯秀，1988：卷 37，頁 376 引林疑獨）、獨得之志（同前出處，引林希逸）、自得之志（羅勉道，1999：卷 13，頁 78）、見獨之志（藏雲山房主人，1999；林雲銘，1999）、得一之志（宣穎，1999）、志於「無對待的絕對自由的精神境界」（徐復觀，1969：391）等，應對照於凡夫有偶、不獨之志，也就是溺於名相外物之志。

當心的思慮活動寧止、志於天與道時，修養的工夫就完成了，這個過程沒有得自於性的助力。

三、心對性的取代

性維持了與存有本源的連繫而心沒有維持此種連繫，所以性虛靜而心浮動。性和心各有修持之道，而各做各的。如果只是這樣，兩者的對立並不敵對，所以現在要進一步陳述心對性的加害。

性與心的敵體關係在〈天地〉等篇的歷史敘事體中表達得非常明顯，[9] 這個歷史敘事體是以古代帝王爲主角，以他們的行事層層相因，從中間交待出性逐漸被心替代的過程。

按他們的說法，最早的君主採行無爲的治道，帶來當時社會民心的安定：

> 玄古之君天下，无爲也，天德而已矣。（天地 403）
> 古之畜天下者，无欲而天下足，无爲而萬物化，淵靜而百姓定。（天地 404）
> 至德之世，不尚賢，不使能。（天地 445）
> 古之王天下者，奚爲哉？天地而已矣。（天道 476）
> 古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。……當是時也，莫之爲而常自然。（繕性 550）

這些關於無爲而治的說法，和老子的政治思想一致。所謂「古」或「玄古」，指的是燧人氏之前的時代，那些帝王的名號湮沒無聞，事蹟也無傳說或記載，「行而無迹，事而無傳」（天地 445）。或可以說，遠古無爲之治的情景，只是〈天地〉等篇理所當然的推想而已，甚至是有意的美化。

美化「前歷史」，爲的是貶低「歷史」。「歷史」時期的帝王有燧人氏，後接伏羲、黃帝、唐堯、虞舜、夏禹。〈在宥〉、〈天地〉、〈天運〉、〈繕性〉諸篇，對於他們一個接一個的採用有爲之治，一步步的摧毀淳樸

---

[9] 敘事體（narrative）的定義是：「用語言表現一系列的事件或事實，它們在時間中的配置，隱含了因果關連和因果之點」（Preminger & Brogan, 1993: 814）。

的古代社會，均有述明。雖然各篇所言，有分期的不齊，與設施的不同，但這或許是由於作者非一人，也可能是傳聞不一，故可不必深究。最後的結果是「天下大駭，儒墨皆起」（天運 527，類似語句亦見〈在宥〉373）。現將四篇所述之歷史衰退，表列排比於後：

	〈在宥〉（373）	〈天地〉（423）	〈天運〉（527）	〈繕性〉（550）
遠古				至一。
燧人伏羲				順而不一。
神農				安而不順。
黃帝	始以仁義攖人之心。		使民心一，民有其親死不哭而民不非也。	
堯	愁其五藏以爲仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也，堯於是放讙兜於崇山，投三苗於三峗，流共工於幽都。	不賞而民勸，不罰而民畏。	使民心親，民有爲其親殺其服而民不非也。	興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。
舜		賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣。	使民心競，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有夭矣。	
禹	〔三王〕天下大駭矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣；大德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。於是乎釿鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。		使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺，人自爲種而天下耳。是以天下大駭，儒墨皆起。……鮮規之獸，莫得安其性命之情……。	〔疑爲禹以後〕心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

這四段類同的歷史敘事說的都是心取代性以後，心逐漸摧殘性的故事：

一、〈繕性〉（550）說的是從「一」降至「不一」，再降至「去性而從於心」，再降至以「文」和「博」增益人心，最後人無法「反其性情而復其初」。

二、〈在宥〉（373）說的是人性本來是含有仁義的（論證見後），而黃帝開始轉向要求人心行仁義，結果是「性命爛漫」了。

三、〈天運〉（527）說黃帝首先改變遠古帝王的治道，開始教化人心，結果是天下蒼生（包含禽獸）都「莫得安其性命之情」。

四、〈天地〉（423）說的是德衰的過程，而德與性相似（論證在本節第一小節），所以這裏說的也就是性從主宰地位衰微的過程。

這些歷史敘述，在黃帝以前的部份，也屬於神話的階段。賴錫三從古籍中殘存的黃帝神話，論證出黃帝代表人文化成，而與黃帝作戰的蚩尤則代表巫術，兩者正好構成李維史陀的二元對立結構，而《莊子》書正是沿用上古神話的精髓，因此「與黃帝有關的情節描述中，常常出現心、知一類的概念相匹配的情形」（2008：195-211，所引文字見頁 208）。賴錫三爲這些歷史敘事所開顯的神話背景可以增進我們的理解，不過在我的立場也要指出，賴錫三所觀察到的黃帝與心、知等一類概念相串連的做法，乃來自於《莊子》作者從哲學的角度對神話加以詮釋的後果。這就是說，《莊子》作者清楚握有性和心這兩個哲學概念，並將這兩個概念分別配給黃帝之前和之後的帝王，且又安排兩者勢不兩立，這才締造出了李維史陀的二元對立結構，在這裏面，一種是「前歷史」階段自然運行、並由遠古無名帝王默默護持的性，另一種是「歷史」階段後世聖王所啓動而推行於世的心。

心對性的替代性和毀滅性，還可在純理論論述或接近理論的論述（非歷史敘事）中看到。以下是三個相關段落：

五、從眼耳鼻舌心五方面論失性的意義：

> 跖與曾、史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困惾中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。

（天地 453）

眼耳鼻舌心五者之中，自以心爲主腦，且也只有在「五曰」之處，方見性和心對決，而對決的結果是性輸了。性本虛靜，而今受心的激盪而「飛揚」起來，就失去了性之所以爲性，也就不再可據了。

六、批評齧缺不可爲天子的理由是以心害性：

其性過人，而又乃以人受天。（天地 416）

兩句話前褒後貶，「其性過人」是稱讚齧缺天生之性比常人的秉受來得優厚，[10]「以人受天」則是以有爲之術返求其天性之自然純真，愈用則愈失。有的注家明白以「心」注解後一「人」字，如：

成玄英：物之喪眞，其日已久，乃以心智之術，令復其初，故自然之性失之遠矣。（郭慶藩，1961：417 注 3）

阮毓崧：言以心智之術，求復其自然之性也，惟愈用智則愈失自然矣。（1972：199-200）

故我們得到了「天－性－無爲」和「人－心－有爲」的兩組概念。又，王叔岷解釋「受」即「成」（1988：427 注 6），故「以人受天」相當於「以心成性」，然而這麼做當然是荒謬的，因爲性不需心來完成，「以心成性」只會變成「以心代性」、以心扼殺性。

七、有爲之治和無爲之治是用心與不用心的差別：

昔者舜問於堯曰：「天王之用心何如？」堯曰：「吾不敖無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心已。」舜曰：「美則美矣，而未大也。」堯曰：「然則何如？」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。」（天道 475-476）

[10] 有的注家認爲「其性過人」是貶語，如陸樹芝說：「其性過人，則非黜聰棄知而動於不得已者。」（1999：〈天地〉篇）劉鳳苞說：「此句承上三項。」（指此句前之「給數以敏」一句）（1999：〈天地〉篇）我沒有採納這種注釋。

我們在第六條建立「天－性－無爲」和「人－心－有爲」的二元對立，到本條可以得到印證。本條可以看到「人－心－有爲」和「天－德－無爲」，後者中德與性是相近概念。有爲之治是以心治心（君主的心治百姓的心），無爲之治是上下率性而爲，而無有意之作爲。從黃帝以後，有爲之治取代了無爲之治。

從本節三小節所見的性和心各自的特色與對立關係可以化爲三個要項：

一、人受性的主導，必是淳樸善良的。這種人感覺思考行動時，心不起作用。

二、心一旦發用，順其自然而不加觀護的話，只會愈變愈壞。此時性不能夠對心起任何改正作用。

三、由心所主導的人，可以經由修養而變得淳樸善良，但性並不參與這種修養的任何階段或扮演任何角色。

性與心的敵體關係，即在於心發用時，不論是朝好或朝壞的方向，都會使性無法發用。〈天地〉等篇對於心取代性的歷史發展一再致其哀辭，但是並不完全絕望，這是因爲心是活動的，所以有調適上遂的潛力。如果有良好的政治社會格局，便可將心導至善的方向，這就是實踐哲學所面對的挑戰。

肆、性含仁義

性的內涵有二，一是天地之無，二是仁義之善。前者在上節觸及了一些，因與本文主題關係較遠，故下文不打算多談，而專注於性與仁義的關係。

〈天地〉等七篇對於「性含仁義」這個情實論述得很多，性以善爲義的直接規定見於這一段：

古之治道者，以恬養知。知[11] 生而無以知爲也，謂之以知養恬。

[11] 此知字依若干版本而增，見王叔岷（1988：567 注 4）。此處似以增此一字爲佳，因下

> 知與恬交相養，而和理出其性。夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂徧行，則天下亂矣。彼正而蒙己德，德則不冒。冒則物必失其性也。（繕性 548）[12]

這段話可分爲三節來看。「治道者」即是修道者（王叔岷，1988：567 注 4），恬即是靜。以恬靜涵養知，故思慮不蕩；雖有思慮的能力卻無以思慮（或：雖有智慧，而無用處），則是以知涵養恬靜，此處之知實是不知，〈人間世〉「以无知知者」（150）是其意也。這是虛靜無爲上的事。

「出其」是「生於」之意（王叔岷，1983：567 注 5），知、恬、和、理、性五者的關係，當如陳詳道說：「性者，知與恬之本。和理者，知與恬之用。」（褚伯秀，1988：卷 49，頁 432 引）「和」與「理」則是性所造生的兩個作用。順「和」則爲渾然之德，順德則成無所不愛之仁；順「理」則爲無所不通之道，順道而理通於物，則成無所不宜之義。義與仁（物親）綰合而爲忠，也即「中純實」之所指，[13] 然後將我之純實之中（忠）涉入物之實情，發生共鳴而造出音樂，又將此純實之中（忠）充塞體內，使言行產生自然的節文，造生禮儀。所以仁義忠禮樂來自性中所含的道與德，是自然的善。

「禮樂徧行」是自然狀態的一大轉折，注家認爲是指人爲的制作禮樂，如宣穎說：「後世純任制作。」（1999）阮毓崧說：「上文所謂禮樂，自然者也。自聖人以摘僻之禮、澶漫之樂，徧行於天下，而天下遂由此紛擾

句爲「以知養恬」，所以本句若以「生」爲主詞，則下句的「知」來得沒有根由。

[12] 懷疑〈繕性〉篇這部份不符莊子思想，是僞造竄入的，有錢穆、關鋒、陳鼓應等（陳鼓應，1983：403 注 5）。此乃不明〈繕性〉篇的調和性格，故無庸駁正。王叔岷指出部份語句在內篇、外篇有照應（1988：567-68 注 6），因此錢穆等人之疑，依他們自己的標準，也不盡能成立。

[13] 忠解爲眞心實意（不問對象是否與自己平等），是忠字在春秋時代的幾種意義之一，最近佐藤將之（2007）重新肯定了此點，他並摘述了前此的日本學者見解，可以參考。但是「眞心實意」的解釋用於〈繕性〉篇此文則有語病，因爲此文將「忠」解爲「中純實」，曰「中」而不曰「心」，可見古人已發展出語彙來說人而不必帶著心。與孟、莊同時的郭店楚墓竹簡《語叢一》有言：「由中出者，仁忠信。」（荊門市博物館，1998：194）這也是曰「中」不曰「心」。

矣。」（1972）人爲的制作禮樂，並強天下人聽從，是謂「冒」，此字有亂（郭慶藩，1961：550 注 11 成玄英疏）、假冒（藏雲山房主人，1999）、襲（吳伯與，1999）、覆（阮毓崧，1972）諸解，與物物自正性命、「德與德相感被」（阮毓崧，1972：解「蒙」爲被）的輕盈自然相反，這麼做是對性、對德的殘害。由性所生的自然的善，就被迫讓位給聖王所制作的、人爲的善。

〈天地〉篇「泰初有無」一段規定性是「儀則」，二字出自《詩經・大雅・烝民》：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德（朱熹，1980：145）。」朱熹已先見到〈天地〉篇與《詩經》的相似處：

> 莊子云：「各有儀則之謂性。」此謂「各有儀則」，如「有物有則」，比之諸家差善。董仲舒云：「質樸之謂性，性非教化不成。」性本自成，於教化下一「成」字，極害理（朱熹，1986：3000）。

寥寥數語，卻極精闢。懿德乃人性之自成，不待教化外爍。故〈天地〉篇說在遠古帝王無爲之治下，人的仁義忠信與互助的意願是自發的：

> 上如標枝，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜。（天地 445）

所有人展現出仁義忠信和互助的美德，卻沒有這些美德的名目，遠古帝王像高處的樹枝（標枝）端默無爲，既不是以言教、也不是以身教造成人民善良，而是任由人性的自發，成其如此。

性之兼有无的本質與善的儀則，又可於〈天地〉篇的「渾沌氏之術」得到佐證。渾沌氏之術是「明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間」，講求的不只是守道抱樸，同時還要能「因時任物」（郭象注語）、「隨時應變」（成玄英疏語），順利的融入世事流變之中，而別人無以察識。如果只求獨善其身而「羞爲世事」（郭象注語），則會蒙受「識其一不知其二，治其內而不治其外」的譏評（天地 438）。渾沌是一種七竅未鑿的生物（見〈應帝王〉），七竅通往心，七竅未開，則心思的官能亦尚未啓用，它秉性而爲，體性之无而應時接物（譬如在〈應帝王〉篇要接待友

朋）。遠古社會的人也是如此，以性爲主，不用思慮，無有意欲，而自然有仁義忠信的品質。

〈天道〉篇設老聃與孔子兩段問答，也暗揭性善之旨。一段云：

> 老聃曰：「請問仁義，人之性邪？」孔子曰：「然。……」……老聃曰：「請問，何謂仁義？」孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「……天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，遁道而趨，已至矣；又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意，夫子亂人之性也！」（天道 478）

孔子犯的錯誤是老聃問「人性」而他答以「中心」，也就是以爲心性相通或相同，而其實兩者應該有別。孔子以爲仁義存在於心，老聃告訴他，所有東西都有固定之處，就如天地有常、日月有明、星辰有列、禽獸有群、樹木有立，只差沒有告訴他，所謂人性的固定內容就是仁義。他勸孔子不必急急於高舉仁義，因爲如果擊鼓去尋找逃亡者，逃亡者會向相反的方向愈逃愈遠，所以愈高舉仁義便愈得不到仁義，這是愚蠢的做法（此喻又見〈天運〉522，見下引），這是強烈暗示仁義原本未嘗走失，只要孔子能任其自然，「已至矣」，所至的目的地雖未明說，從全段看來就是仁義。

另一段云：

> 孔子見老聃而語仁義。老聃曰：「夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻噆膚，則通昔不寐矣。夫仁義憯然，乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪！夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。……泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不若相忘於江湖。」（天運 522）

米糠不是泛喻，乃是比喻仁義，就如以糟魄喻書籍（天道 491），二者都是天地或大道的末流、遺跡。老聃不否定性中有米糠，但反對播揚米糠而刺入眼睛，或標舉仁義而挑動人心。性中已有仁義，不用再提倡，就好像天鵝不用洗就已是白的，烏鴉不用染黑就已是黑的。郭象曰：「夫仁義者，

人之性也。」（郭慶藩，1961：519 注 9）又曰：「事至而愛，當義而止，斯忘仁義者也，常念之則亂真矣。」（郭慶藩，1961：480 注 8）在性之外另外提倡仁義，會使「原泉混混」的性變爲枯竭，與其大家用仁義彼此提撕警省、相呴相濡，哪比得上性的沛然莫能禦，雖對仁義的名目一無所知（忘），但所作所爲無不符合仁義。[14]〈天道〉篇與孟子（4B：18；焦循，1987：563）俱用泉之湧出比喻人性，不知是巧合，還是受到孟子的影響。

從標舉仁義再推而廣之，凡想經由有意識的努力，例如孔門的學與思，而達成仁義的，都是失性，昧於性之本然（繕性 547）。這就必然會接上老子說：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。」（48 章）「絕學無憂。」（20 章）「學不學。」（64 章，以上三條見劉笑敢，2006：480、243、611）。性是不待學與思的，爲了不塞其源，不禁其流，更需忘記所學和停止思考，也就是使心停下來不再活動，才能使性暢流。

我們從以上六處文句直接或間接看到性含仁義，性發揮作用，人就向善，從人的善行又可反睹人本有善的儀則。性是無的，意謂它無自體而以其所附著的事物爲體，無形象而依其所附著的事物來顯形，它就是物物成其自己的內在原因，也是物物本善的原始保證。

伍、心的善惡不定性

心常動而少靜，所以修養工夫要做的是使其能靜，然後使動發自於靜，除去一切不本於靜的動。由靜而動，是說依萬物之理遍觀萬物之自然，接受由道所涵的眾理充實其心，遍應萬物。可惜這方面的修養與境界論也與本文主題相隔較遠，不能深談，我們應專注的還是心與仁義的關係。

還有一種動的概念與理想的心循理應物相通，這就是「不得已」。「不得已」是《莊子》書中的重要概念，內篇用做被動的處世態度之意（人間世 148，155；大宗師 234），〈天地〉等篇有取於關尹者，也在於此：「其應若響，……未嘗先人而常隨人。」（天下 1094）故廣關尹之言而曰：

---

[14] 謝啓武從〈駢拇〉篇立論莊子認爲人性中有仁義，而反對立仁義爲德目，「攘棄仁義的目標在使人不知有仁義（這德目），而不是要使人無仁無義」（1989：139-40），與我意見相同。

> 其心之出，有物採之。（天地 411）
> 聖人……不爲福先，不爲禍始。感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。（刻意 539）
> 大人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其所懷，爲天下配。（在宥 395）

凡人之心是依成見故智而自行造作，強外在世界以合於己，聖人則「去知與故」。被動的態度、無妄想的心意，有助於客觀認知，故能識天之理而循之，因其理而做出最佳的回應，順物順己，兩蒙其利，而成爲萬物之所歸，天下之配。

仁義禮法等是天理、儀則中對人倫最重要的，所以聖人認識到它們「不可不」的必然性，全心接受而無貳念：

> 賤而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不爲者，事也；麤而不可不陳者，法也；遠而不可不居者，義也；親而不可不廣者，仁也；節而不可不積者，禮也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；神而不可不爲者，天也。……物者莫足爲也，而不可不爲。（在宥 397-98）

這段話囊括了存有界的所有重要部門，從最卑賤的物與民、最隱匿和最粗劣的事與法，到最高的天，都說出一套不可不如何的做法。一切事物都有其必須性，即使不願做，也要做，才順應事物的本質，而不製造問題。故意不做，反而不合乎事物的需要。〈天地〉等篇將此一成善的方式，說成是以妨害自由意願的手段爲之，而不是善有何高尚、愉悅，使人欣然爲之，唯有這種雙重否定的說法，方能玉成无與善的合一。

問題在於若將仁義擺在凡人面前，他們不會對仁義有偏好而優先選擇仁義（否則就是「性爲心之質」的理路，如孟子），所以只有使用強迫的辦法。人未嘗不可經由心的官能而做到仁義，可是心是那麼一個充滿活力的器官，要求它在某種規範限制內追求名利長壽等目標，割捨行動的無限可能性，這好比飛機雖然可以在天上隨意飛翔，可是地面的塔臺卻在空中劃出若干航路，規定民航機必須在航路內飛行，而且不得飛往地面塔臺不

指引的其他降落地點。從結局來說，飛機是成功的飛抵了應飛抵的目的地，但是目的地並不是駕駛機師選擇的，飛行時也不允許偏離航路。內篇已有「黥汝以仁義，而劓汝以是非」的說法（大宗師 279），〈天地〉等篇非常喜歡這類限制自由的比喻，如說「鳩鴿之在於籠」、「罪人交臂歷指」、「虎豹在於囊檻」等（天地 453），受到拘禁的野鳥、囚徒、猛獸，好比活躍不已的人心，本可在海闊天空之間橫衝直闖，現在卻需在狹小但合理的空間內行動。下面一段話，更明白昭示了仁義就是鳥之籠、虎之檻：

> 今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，形戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。……吾未知聖知之不爲桁楊椄槢也，仁義之不爲桎梏鑿枘也，焉知曾、史之不爲桀、跖嚆矢也！（在宥 377）

桁楊是夾腳和頸的刑械，椄槢是械楔。這段話說聖智仁義是桎梏人心的刑具，人心帶上桎梏之後，就比較會去爲善。有的人甩掉桎梏，任意妄爲，觸犯刑網，便要受到制裁。人心如同高飛的野鳥、靈巧的虎豹，要馴服它需花許多力量，但並非是不可能的藝術。

雖說可能，但若要檢討禮樂刑政的實際成效，〈天地〉篇的評估是憂喜參半。從好的情形來說，一般人接受君主的領導，所以君主推行仁義的政策是會奏效的：

> 必服恭儉，拔出公忠之屬而無阿私，民孰敢不輯！……且若是，……其觀臺多物將往投跡者眾。（天地 430）

「輯」訓爲和，末句各家斷句理解不一，黃錦鋐據錢穆箋而譯爲：「百姓看到魯君以恭儉公忠爲用人的標準，去投靠進身就多了」（黃錦鋐，1974：165；錢穆，1969：95）。是則君主選拔人材，如以恭儉公忠爲標準，人民就會心服，和孔子的見解一致：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服」（論語 2：19；另參 12：22；錢穆，1963：54、426）。此外，也會以恭儉公忠自修其身，期能符合君主倡導的價值，而在仁義的規範內，實現自己加官進祿的願望。君主與人民如風與草的關係，說明了人心對仁義有容受性，而非注定會排斥仁義。

但是也有壞的情形，是拿仁義當攻擊的武器，藉以貶低他人、抬舉自

己，忘了以恕道待人。〈天道〉篇創造了一個名叫士成綺的人物，他仰慕老子有聖人之名，遠道來見，卻抓到老子不仁的把柄，遂直斥老子非聖不仁，更以牛馬呼之，老子聽後默然不應。離開老子後，他爲了自己言語不遜而感到不安，於是隔日復見老子，說「今吾心正卻矣」（今我的心空虛了），請問老子爲何他的心地有這種轉變。老子未直接回答，只說明了他自己昨日默認爲牛爲馬的原因。接著士成綺恭請老子授予修身之術，老子又未直接答覆，反而對他的爲人作了一番批評：

> 而容崖然，而目衝然，而顙頯然，而口闢然，而狀義然，似繫馬而止也。動而持，發也機，察而審，知巧而睹於泰，凡以爲不信。（天道 484）

> 白話語譯：你容態高傲，你眼睛左顧右盼，你前額高亢，你語言誇張，你形體高大，像奔馳的馬因被繫住才停止。浮動而強作克制，發作時像機栝，明察但流於苛刻，依恃智巧而現出驕泰的神色，凡此種種，都是不真實的（譯文綜合黃錦鋐，1974：178，與張默生、張翰勳，1993：339）。

這段話的前半段形容士成綺外顯的容貌，後半段勾勒內藏的心，因此這段評語把士成綺的表裏都涵蓋了，生動描摩了一個厚責於人者的嘴臉和用心。以這樣浮躁自恃之性格，一接受仁義的觀念，不知用於修養自己而專用於衡量他人，就會流於苛察厚責，是以他所抓到老子不仁的把柄，只是老子享用飲食資財，而對老鼠洞有遺餘之粒，竟掃滅之，不予鼠吃（王叔岷 1988：492-93 注 3 引奚侗之說），可見其以細行苛責人之甚。這表示教化仍未成功，甚至走上歧途。

在〈天地〉等七篇的眾多故事中，將心修養成功、沒有士成綺那樣濫用仁義的聖人，唯有堯和孔子而已，由此可以想見修心一途之艱難。性的无與善都在其性分之內，自然可以實現，心便沒那麼容易。要心不活動，是違逆心的本質，而要心活動又符合仁義的規範，則有很多感化矯正的工作要做。因此，古代聖王啓用人心，是捨近求遠，爲難去易，簡直是爲自己找罪受。他們啓用人心，再以天地的虛靜抑其躁動，以仁義拘其行跡，

好像是打開潘朵拉的盒子，然後再努力解決盒子裏迸出來的問題，功未必儘半，但事絕對多倍。「有虞氏之藥瘍也，禿而施髢，病而求醫」（天地444），治療頭瘡，等到禿了才裝假髮，病了才求醫，永遠是針對問題作補救，而不是讓問題不發生。其實根據〈天地〉等篇的歷史敘事，讓問題發生的，正是聖王他們。聖王既要讓問題發生，又要顯手段，解決自己弄出的問題，爲的是什麼？這裏有個理論的關鍵，而可惜〈天地〉等篇未加著墨，我們只能稍加臆測。也許這是個美麗的誤會，他們原不知道後果那麼嚴重。或說不定他們是第一批心動的人，這是歷史的適然，無理可講。或者他們認爲，任何人生目標都要「難能」才造成其「可貴」，所以特地爲我們設計一條難走的路，給我們機會品嚐極樂和羞愧的滋味（徐復觀，1969：397）。

心的活動性與其行惡的高度可能性，對人類命運真是最浩大的災難。「不治天下，安臧人心？」（在宥 371）這兩句話就成了後世聖王的基本任務。臧是善的意思，此處用作動詞，言人心既無法使其止息，就需採用有爲的治術，好使人心化而向善。例如墨子教人節葬非樂，〈天下〉篇批評爲「反天下之心」，所持理由爲先王的禮制和音樂符合人的憂悲喜樂（天下 1074），所以爲後世所不可無。從此以往，一切的治術和制度都是爲了羈縻人心而提出，並爲收拾殘局而翻新，陷入惡性循環而無法脫身。接下來的四節便是關於〈天地〉等篇實踐哲學的四個層面：首先是由君子、官僚、平民組成的社會結構理論，接著是倫理學的層級化和結構化，我也會討論心性論所衍生出的自律和他律倫理學的差異。然後是政治哲學，其大旨爲君無爲而臣有爲，或主逸臣勞。最後是歷史哲學，主張一切人爲設施都需不斷變異與更生。

陸、社會結構理論

〈天地〉等篇的歷史敘事描述了人類社會從原始邁入文明的過程，人也從高貴的野蠻人蛻爲有教養的文明人。原始社會狀況單純，可談的不多，文明狀態則狀況複雜，〈天地〉等篇提出了其中整齊的結構化現象，與心的存養需求密切相關，並也含有調和的色彩。

文明社會的結構化現象可見於社會人口，〈刻意〉和〈天下〉兩篇對此有並行的說法，歸納起來，社會大體上是由三種人所構成。第一種是倡導和躬行仁義的人，他們是君子和學者，爲社會奠定倫理和規範：

> 以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。（天下 1066）
> 語仁義忠信，恭儉推讓，爲修而已矣。此平世之士、教誨之人，遊居學者之所好也。（刻意 535）

第二種是居官的人，他們守君臣之禮，治簿書刑政，術用參驗形名，爲國建功：

> 以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒。（天下 1066）
> 語大功，立大名，禮君臣，正上下，爲治而已矣。此朝廷之士、尊主彊國之人，致功并兼者之所好也。（刻意 535）

第三種是平民，勤於生理，給養宗族和鄉黨：

> 以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。（天下 1066）

以上三種人構成社會的主體，其他還有數種人就被劃爲社會邊緣人士：一、標榜清高，怨歎世俗，而隱居山谷，或投水自盡。二、與世無爭，隱居山邊水涯，整天空暇，釣魚閒處。三、控制鼻息，做健身操，以延長壽命。四、百家學者，得道一偏，如墨子、宋鈃、尹文，雖爲救世，刻苦太過，人所不堪。五、真正體道合道的人，稱爲聖人、神人、真人、至人、天人等，相當於遠古時代的聖王者流，但在大道不明的今日，亦只能棲隱山林（繕性 558）。

以上的人口結構分析顯示，有爲的政治，是由君子擔任思想指導，官僚負責實際政務，而平民百姓接受前二者的領導。〈刻意〉與〈天下〉篇避免了儒家、法家的學派名稱，所以君子和官僚在政治上的合作，不需要看成是調和儒法，而僅是職能上的互補，君子負責思想，而官僚負責行動；

君子是大腦，而官僚是手足。

〈天下〉篇論述完人口結構後，緊接著提出知識或典籍的結構，仍舊刻意避用儒家、法家名稱，並與人口結構對應。文析爲四段，以明段落：

1. 古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。
2. 其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之。
3. 其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。
4. 其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。（天下 1067）

第一段是對聖人的崇敬語，一切知識都在聖人身上齊備。第二段是說，關於數度的知識，保存在舊法與各國史書中。這裏的法律觀，接近習慣法與判例法，而非實訂法，顯示〈天地〉等篇不必認同鄧析、李悝之流制訂新法典之舉。官僚辦公，自當依據國家的典章制度，然而這些典章制度是代代相傳下來的，其記載散見各處，還要詢於老成，稽鉤舊例，所以辦公幹練，需要多年的磨練，決非一蹴可就。第三段是六經的知識，它們自成一範疇，要向鄒魯的讀書人與穿著縉紳服飾的人拜師，才能學到。第四段是百家之學，雖然各有道術的一部份，但雜質更多，需要簡別，價值不如六經和舊法、國史。這一種對知識體系結構的說法，和具備知識的人士互相依附。

柒、倫理學的層級化、結構化與他律

〈天道〉篇對於社會倫理採用了尊卑先後的層級：

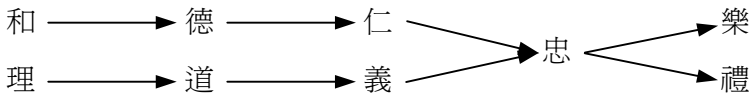
> 君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天尊，地卑，神明之位也；春夏先，秋冬後，四時之序也；萬物化

> 作，萌區有狀；盛衰之殺，變化之流也。夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。（天道 469）

這是用尊卑先後的結構安排君臣、父子、兄弟、長少、男女、夫婦六種倫理關係和宗廟、朝廷、鄉黨、行事四種場合，並表明理由是人倫社會應遵守自然界更廣大的規則，包括天地之行、四時之序、萬物化作等三種。人倫制度向天地萬物取法，與各篇一貫崇尚天地相一致。

至於社會倫理的概念區分，有五種說法平列：

1. 〈在宥〉篇（397-98）界定天、道、德、禮、仁、義、法、事、民、物等十者，認爲均不可無，且聖人均不可不爲。
2. 〈天地〉篇（404）規定天、道、德、藝、事、技六者的統攝關係。
3. 〈天地〉篇（406-07）界定天、德、仁、大、寬、富、紀、立、備、完等十者。
4. 〈天道〉篇（471）提出「九變」之論，也就是九種事物的遞遷關係：天──道德──仁義──分守──形名──因任──原省──是非──賞罰語法是「A 已明則 B 次之」，「明」解爲明瞭或推明均可，例如明瞭天以後就明瞭道德，或推明天之後接著要推明道德，等等。
5. 〈繕性〉篇（548）界定和、理、德、道、仁、義、忠、樂、禮的相互關係（引見第肆節）如下：



關於倫理概念的結構化關係，有三個重點要討論。

首先，〈天地〉等篇將天、道德、仁義、是非、賞罰串結起來，顯係反對老子「大道廢，有仁義」、「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的看法，而對儒家做了最大的相容。雖時有批判仁義（在宥 373，天道 486，天運 517）、禮樂（天道 486，繕性 548）、賞罰（天地 423）之語，但乃假借老聃等隱者之口，對性的純善表示無限的同情，並非對心需要教化、禮樂、賞罰的立場有任何讓步。再者，〈人間世〉篇以父子之

親、君臣之義爲無可逃避的大戒（155），至於大戒從何而來則未說明，〈天地〉等篇針對此一不足，補充了從天道以降的完整說法。從此處可以看到〈天地〉等篇可以調和內篇和外篇中的無君派，我會在末節再申論這一可能性。

第二，這些結構化了的倫理概念原先是從天、道所流衍出的，也是從人性所流露出的，但是後來它們也做爲心所需認取的外在價值。對性而言，這些倫理概念是內含的儀則，有必然性；而對心而言，這些倫理概念未必會實現，所以只有可能性。

在後代的政治社會之中，君子的教化影響力和官僚的行政權力由外而內的訓導人心，使其馴良。就此而言，倫理學是他律的。相對的，在性而言，其善良行爲是自發的，而非服從於外來的規訓，禮樂、分守、形名、法度等現象也是天然顯現的節文，不是聖王制作的人造物，所以其倫理學是自律的。

自律與他律是倫理學的一組基本概念，不過兩者的界線在相當程度也隨學者而異。就其通義而說，[15] 史丹福大學哲學百科全書對自律的定義是：

> 最簡單來說，當個自律的人就是當自己，就是人可以通過某種方式視爲具有一個眞我，擁有一些不是簡單的由外加諸的思緒、欲

[15] 臺灣學術界最熟悉康德對自律概念的用法，康德認爲，即使是認知到人性中本有的善性而據以爲道德的根源，也只是「斷定的假言律令」（assertoric hypothetical imperative），是他律而非自律，唯有「理性的意志立法給自己遵守」才是自律。依這樣的界說，則〈天地〉等篇的性理論所衍生的倫理學，應歸屬於他律而非自律。但是本文是依照自律與他律二詞的通義來立論的，並不是拿任何一位學者（不管他是多知名的哲學家）的獨家定義做唯一的定義，而置通行用法於不顧。

康德在現代倫理論述上的優越地位在美國學界似乎也成了麻煩，因此在美國的中國哲學研究上佔有一席之地的黃百銳（David B. Wong）才會說：「畢竟它（按：自律）的意義在西方傳統裏已成兵家必爭之地，康德派的、自由主義的成分並不構成那個傳統的全部」（2004：492）。有鑒於此，我們面對自律概念在不同的理論家有不同用法的現象，應該對自律概念的後設問題有足夠的警覺，而 Gerald Dworkin 在這方面有四個提示非常值得參考：一、理論家所欲解決的一組問題是什麼？二、理論家如何使用這個概念？這個概念是做爲什麼的斷言（predicated）？三、這個概念與理論家所使用的其他概念的關連是什麼？四、這個概念在規範面的作用是什麼（2007：443-44）？我想這四個後設問題有助於對自律概念的意義歧異做相當大程度的澄清。

> 望、條件、特質（considerations, desires, conditions, and characteristics）做爲其組成的部份，並接受這些東西的領導（Christman, 2007：第 1 節）。

這個定義用「屬於真實自我的」和「屬於外界的」做爲區分自律和他律的判準，而屬於真我的東西必須是不能從外加入的「思緒、欲望、條件、特質」。執此定義來看〈天地〉等篇的心性論，性的好處就在於它與道、德相貫通，和以仁義爲本分，所以是自發的爲善，這是自律。而心一定要經過外在的規訓才會停駐於善，所以那些良好的「思緒、欲望、條件、特質」是後天養成的，在還未養成前，就是他律，養成以後便「從心所欲不逾矩」，此時就是聖人境界，也就是自律。

以上是就自律概念在工具書和教科書的通義而言，如果進一步參考重要學者的用法，Alasdair MacIntyre 討論儒家倫理學時說：「我們更應該把自律當成自我的一項成就，把行動者在德行實踐上的進步當成他遠離他律而移向自律」（2004：155）。自律的意義是「自我改進的內在反省」：

> 儒家的教義是經常喚起這種自我改進的內在反省，而個人以此方式反省他們的關係〔按：指五倫〕，便在這麼做中間展現了他們體內有個東西超過、且不同於他們參與那些關係的行爲，此即他們獨立反省的能力和實踐（2004：155）。

MacIntyre 所論非常適合〈天地〉等篇對心的見解。天生的心不懂什麼是「自我改進的內在反省」，只有在接受教化、法治之後，才願以仁義改進自己，也才會漸漸以仁義自我省察。當自我改進的意願還不能完全從內而發、還需要外來的提醒時，就還未達到自律。

第三是關於他律倫理學的實施者。前面五個概念序列裏，第 1 與 3 個將仁義置於法度之前，而第 2 與 4 與 5 界定仁卻略過法度，可見在倫理概念結構裏，仁義禮樂的位階，高於形名法度。這也就表示了君子與官僚的合作，乃是以君子爲首，官僚應聽命於君子。這樣的政治理念，與儒家以仁義爲本，以感化爲教，而不廢政刑，是相一致的。〈天道〉篇提出「九變」之論後，又重言之曰：

> 驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迕道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道。可用於天下，不足以用天下。此之謂辯士，一曲之人也。（天道 473）

作者這裏說，談治道不能馬上談形名賞罰，得從道、仁義等一步步過來，顯然是針對申、商等法家而發，對他們有所壓抑。

捌、君主與各級官員該管與不該管的權限

在上面兩節看到〈天地〉等篇以爲匡正人心的關鍵來自政治領導力量，以及社會結構化是以新興的意見領袖與統治階層來肩負領導的責任，本節接著討論政府的構成原理，以明〈天地〉等篇如何保證政府能擔起化導人心的責任。

〈天地〉等篇認爲政府職官的產生，原是天子爲了安排自己兒子就業。堯以多生兒子爲患，華封人於是如此教之：

> 天生萬民，必授之職。多男子而授之職，則何懼之有！（天地 421）

關於政府職官的歷史起源問題，這話應該八九不離十。不過我們有興趣的，是在於他說天子爲兒子授官分職，是仿效天爲其所生的萬民賦與職能，天既以無爲做爲行事的原則，故天子應也無爲，事權則由百官分勞。這種君無爲而臣有爲的構想，在戰國中、晚期頗爲流行，《愼子・民雜》、《申子・大體》、《呂氏春秋・君守》、《韓非子》的〈主道〉〈揚權〉等篇，皆有君主「無事」對照百官竭力盡能的構想，但是用無爲二字概括君道、有爲二字概括臣道者，唯《莊子》外篇兩處而已，文句對比之強，在先秦也無出其右，因此最廣爲人所知，討論得也多：

> 何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。（在宥 401）
>
> 上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德則不臣。下

> 有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。（天道 465）

而內篇中有一處可能宣揚君道無爲、臣道有爲的思想，尚未受到普遍注意，或可在此順道提出：

> 陽子居見老聃，曰：「有人於此，嚮疾彊梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猨狙之便、執鼠之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」（應帝王 295-296）

本段的關鍵在於「胥易技係」如何解釋，由於提出的問題是某種人可否比擬爲明王，所以回答說這種人只是「胥易技係」，最相應的解釋應該是從官職上來說，劉武提出胥爲周代官職中常見之官，易也是周代占卜之官，兩種官都是爲技所繫（1987：185-86）。虎豹、猨猴、狗的比喻，意指有文章技能的人被明王網羅來任官，所以明王可以無爲而治。如此理解，則這段話寓有君主和官吏是否勞形怵心的對比，主張君主應把握無爲，而讓有爲的人去當大臣。

〈有宥〉與〈天道〉篇對於君無爲而臣有爲的思想，在學者討論之中有兩種較負面的意見。首先是關於真僞問題，從古到今，有不少學者懷疑上引的兩段話接近儒家或形名家的思想，因此推論不是出自莊子之手（見陳鼓應，1983：292、342-243 集古代歐陽修、王夫之、宣穎、劉鳳苞，與現代學者之說），甚至在刊行《莊子》時，將這兩段話從正文中刪除（陳鼓應，1983：292、342-243）。這種懷疑純是基於思想特徵，由於不明瞭〈在宥〉和〈天道〉篇的調和立場，而在無版本證據之下逕自刪文，不應算數。〈在宥〉篇另有：

> 睹有者，昔之君子；睹无者，天地之友。（在宥 395）

君子負責思想教化，屬於廣義的臣僚，而睹无者可視同君主，所以這段話說的也是上引二段的意思。

另一種是輕輕放過的處理方式，即將君道無爲、臣道有爲的理念，當成務實的妥協，所以沒有深義。例如徐復觀一方面說：「他〔莊子〕……認爲連最好的干涉，也不如不干涉。」另一方面又說：「普通人也好，統治者也好，如何能完全無爲呢？他只是怕人好事多事，卻不能真的叫人在現實生活中不事事。所以他特強調『不得已』三字，以形容事事而不好事多事的情形，如此便比僅說『無爲』二字實際多了」（1969：410，411；另參 415）。前後二說不但不一致，且顯然以前者（無爲）有精采理論可談，後者（不好事多事）只是務實，故無可多談。這種分別的看待，可以用來讀全然無爲、與君無爲臣有爲兩種理念之間的差距（林聰舜，1993：6-8）。但這兩種理念的差距並非沒有更好的理解方法，我認爲〈天地〉等篇的歷史敘事已爲兩者的位置做了妥當的安排，無爲的統治模式宜於性所主導的遠古，有爲的統治模式則爲心盛行的後世所不可或缺者，是故有爲之統治並非某種理想（無爲）向務實妥協，其本身的存在有其合理性。

〈天地〉等篇在有爲的統治基調中，加上「主道無爲」的修正意見，並進一步注意到，做天子的人與做下級官員的人，依職權上無爲與有爲不同，而需要不同的性格。關於後者，〈天地〉等篇舉出了堯的太老師齧缺給我們看：

> 齧缺之爲人也，聰明睿知，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天。彼審乎禁過，而不知過之所由生。與之配天乎？彼且乘人而無天。方且本身而異形，方且尊知而火馳，方且爲緒使，方且爲物紘，方且四顧而物應，方且應眾宜，方且與物化而未始有恆。夫何足以配天乎！雖然，有族，有祖，可以爲眾父，而不可以爲眾父父。（天地 416）

> 白話語譯：齧缺的爲人，聰明睿知，機警敏捷，其性過人，而又能以「人」加諸「天」。他精於避免過失，卻不知過失產生的根由。讓他做天子而配「天」嗎？他將要依憑「人」而摒棄「天」。他將會以自己爲本位而使萬物乖異，會尊尚智巧而謀急用，會爲

> 瑣事所役使，會爲外物所拘束，會顧盼四方而酬接眾物，會事事求合宜，會受外物影響而不能永久安定。那怎麼足以做天子而配「天」呢？雖然是這樣，但是他也有法度，有根據，可以做眾人的尊長，卻不可以做眾尊長的尊長（譯文綜合黃錦鋐，1974：163，陳鼓應，1983：305-06，與張默生、張翰勳，1993：301）。

原文中較難的句子，對照白話語譯後皆可明白，只有「有族，有祖」較費理解，這裏用的是黃錦鋐的翻譯（陳鼓應漏譯），而黃錦鋐是根據郭嵩燾：「族者，比類之跡也。祖者，生物之原也。」郭說又可上溯至王夫之：「萬物之大小長短修遠，相與爲族，而所祖者唯天」（1993：222）。全段話對齧缺的個性有很多描述，而其理論基礎則是天人之分，「天」是無爲，「人」是智謀和作爲。齧缺「以人受天」、「乘人而無天」，用有爲而捨無爲，使他自己必須不斷運用智謀，應接外物，處理事務。他可以主動發起新的活動，但這也加重了外物給他的影響，使他永遠不得安定。如此的性格，只得治理人民，當百姓的父母，卻不宜治官、當天子。

天子對應的是天道和無爲，此應如何正確理解？我相信這是與「臣道有爲」相對比的，「爲」字專指治民的業務，由於已分屬各官署，君主不宜再插手。治民以外的事務，則未限制君主不得置喙，甚至有的地方必須主導，所以君主不可能真正無爲。

首先，他對政府官員必須行使任免、考核、陞黜、獎懲之權，否則政府不能夠組成，或組成後有偏差也不能修正。任免與陞黜，必以美德才能爲標準，此所謂「行事尚賢」（天道 469）。〈天道〉篇「九變」之論，是對於君主控管官僚的詳明理論，馮友蘭（1991：505）對原文的解說極爲明晰，可以參閱。

再者，君主應制定治國的方針，做爲政府施政的準繩。例如堯治理天下時用心於：

> 吾不敖無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心已。（天道 475）

非常合乎孟子發政施仁的理想。此外，仁義教化自當是施政的主軸，前文

已明之。

最後，國家應由君子主持思想教育，推廣仁義，官僚只是辦理行政，貫徹君子的理念，兩者有主有從，不可顛倒。戰國初期的三晉秦楚陸續變法，追求富強的行政官僚獲得國家的主導權力，這不會是〈天地〉等篇所樂見的。因此君主應該維持君子和官僚的主從關係，抑制官僚過度膨脹，不能完全中立。

由此觀之，「主道無爲」的命題，稍有語病，因君主雖不治民，仍要治官，此即君主的權限。中國古代君逸臣勞的理論，還有其他的命題方式，如申不害說：「君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳。」《申子・大體》（阮廷焯，1980：168）亦曾爲〈天地〉等篇所沿用：

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。（天道 467）

本末、要詳、勞逸等概念，均較無語病，且和〈天地〉等篇的本末理論相一致。君主的作爲，著眼於維繫政府的正常運轉，大臣的作爲，是負起政府的實際運轉，兩者的層次不同。

世俗君主不知節制，甚至比大臣還操勞，〈天地〉等篇對他們不懂掌握樞要，以圖清靜，感到不耐。〈天地〉等篇信賴各國的君子和官僚，主張將國政委任給他們，好解放君主，法天修道，追求超越的價值。如此安排，亦有利於搢紳君子出掌倫理教化權，以及保障官僚的專業性和自主性，可謂一舉三得。

有的思想家鑒於世襲君主的才智不若大臣，而呼籲君主應克制其私智私見，用其大臣之才智。如慎到說：「君之智，未必最賢於眾也，以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。」《慎子・民雜》（高流水，2001：41）《呂氏春秋》說：「耳目心智，其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行〈任數〉（陳奇猷，2002：1076）。」但在事實上，才智愈低下就愈無自知之明，教戒其不得自用其心智也愈難。〈天地〉等篇並沒有採用這樣的理由，只簡單的說君主的才智與行政事務無關，再聰明、再有才能也必須無爲：

上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之

> 王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖雕萬物，不自說也；能雖窮海內，不自爲也。（天道 465）

智慧辯才能力超邁群倫，卻不施展其智慧辯才能力，豈非才能的浪費？但有時愈有智慧的人，愈沒有「捨我其誰」的傲慢，能給旁人更多的空間，欣賞別人形形色色的成就，而不自炫其技能。他看到君子有他們自己的良知，官僚也受職業倫理和行政程序的約束，在正常條件下，社會教化功能可以自行發揮，政府業務可以自行完成，因此不需要他指導介入。

推廣而言，官署中的主官與吏員，也應適用君臣間的權限分際。這似乎是下面引文唯一可以合理解釋的方式：

> 夫虛靜恬淡寂漠無爲者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之爲君也；明此以北面，舜之爲臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。（天道 457）

這段話明白主張臣應以無爲事君，然而這與其他文句相牴觸，若詮釋爲主官應以無爲治其吏員，至於對上則仍應爲其職權負責，則可理論一貫。上至天子，下至吏員，都需依事務性質，與對上對下之不同，而有該管與不該管、有爲與無爲的分際，因此有爲與無爲之分不是依照官位，唯有如此闡明，才不致受「君無爲而臣有爲」之顯白命題所誤導而生誤解。

玖、尚變的歷史哲學

以上敘述了性與心內涵與前後相繼的關係，及各自所對應的政治條件。性所要求的政治條件極簡單，心則由於道及其所涵的理、仁義、禮法、政事變成外在客觀的認知對象，所以演化爲結構化的知識、結構化的他律倫理，與君臣分工的政府體制和清楚分明的社會分流，其規模遠較爲弘大。

爲了治心所發明的知識、倫理、政府、社會規模，本來是不存在的。這些東西既然是從無而有，那麼它們存在以後，也會繼續變異，這就是〈天地〉等篇提出的尚變的歷史哲學。

歷史上的第一次變異，也是最嚴重的變異，是黃帝之時人的主體性從

性移轉爲心。前面已指出，這個大變異沒有必然性，性做主的情況際終結於黃帝之時，是歷史的適然。

在這個大變異之後，堯舜禹三位先王各自採行新的手段，以對付前一位先王所遺留下來的問題，知識、觀念、學說、制度不斷有新的發展（如第貳節對照表所示）。對照起來，性做主的時代是一切條件穩定不變，而心做主的時代是一切條件持續的變，不管是社會價值所在的仁義概念、社會秩序所繫的禮法、政府組織與政策，其內涵都會持續的變異和擴充。

〈天地〉等篇創作了顏淵與師金的對話，連續運用六個譬喻解釋「三皇五帝之禮義法度」是「應時而變」，如果拘泥於好古、法古，反會失敗（天運 511-515）。

第一個譬喻是祭祀用的芻狗，用了一次就會丟棄。在上祭之前，對芻狗非常禮敬，可是拜祭完後，就扔到地上，隨便任人腳踩，拿去當燃料燒掉。如果有人撿起來，還像它未上祭之前般珍惜它，那麼此人就算睡覺不作惡夢，也會覺得困擾。這是譬喻孔子在春秋末年教先王之道，結果困於宋、衛、陳、蔡、商、周之間，就如作惡夢、有困擾一樣。因此，一代的禮義法度只能針對一代，其時效性有限，過了時效還提倡的話，提倡者受其殃。

第二個譬喻是以古代爲水，現代爲陸，周代禮義法度爲舟，孔子之時的魯國所需的禮義法度爲車。舟行於水，所以周代制度可以行於周初，但若欲將周代制度推行於現今的魯國，就成了推舟上陸，行不通了。

第三次是把三皇五帝創制的心意比喻爲桔槔，這是種汲水的器具，受人牽引而上下轉動，沒有自主性。三皇五帝是因時代之問題而設計解決的方法，「美在逗機」（成玄英疏語），他們不崇尚彼此相同，只求能將天下治理好。

第四次是把三皇五帝的禮義法度比喻爲柤梨橘柚等不同水果，味道相反，但都可口。意爲只要能針對當時的人心需要，就是好的價值和制度，不同時代之間不必相同。

第五個譬喻是說，古今之不同就如周公和猿猴的不同，今人澆競就如猿猴難馴一般，如果想將周初制度用之於今，就好像讓猿猴穿上周公的衣服，那猿猴必會咬破扯裂，脫光而後快。

第六個譬喻是西施患心病，在其里間皺著眉頭，鄰里的醜女見到了，想從外形模仿她，也捧著心皺著眉頭，嚇得同里居民不敢見她。譬喻的意思是前代制作禮義法度時必有正當理由，但這些理由不一定能爲後人所知，後人若徒以前代禮義法度爲美好而一昧模仿，反而失去了與現代問題的關連。

貫穿這六喻的理念是周初的禮制、價值觀已與春秋戰國的人心變化脫節，所以知識、倫理、政府政策、社會結構各方面均亟待調整，猶如商損益於夏，周又損益於商，現在又需要對周代的觀念、制度加以損益變革，否則無以肆應新的治理危機。能瞭解這個時代需求、且能創新價值內涵的人，是文化上的聖人或政治上的聖王，他們執掌形塑價值觀念的大權，可以端正社會：

> 怨恩取與諫教生殺八者，正之器也，唯循大變無所湮者爲能用之。故曰：正者，正也。其心以爲不然者，天門弗開矣。（天運 521）

郭象闡述這幾句話說：「守故不變，則失正矣。」所說雖對，但文中的「大變」不等於隨時隨地的情勢演變，而是時代與時代之間的巨大變革，需要價值的更生和創新，然後化民成俗。這個重大工程落在聖人之心，結束舊時代、開啓新時代的關鍵，就是聖人之心。

拾、結　論

本文以前輩時賢對於《莊子》思想系統的分類爲基礎，將〈在宥〉第二段以下，及〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈天下〉等六個全篇，合爲一組文獻，研究它們所面臨的道德挑戰和社會崩解危機，和解決挑戰的實踐哲學。

〈天地〉等篇主張社會道德問題之產生，來自於人性受到人心的阻疑，以致人性內含的善不再能發揮出來。這個巨變是個長期的過程，始於黃帝引發人心，其後性與心的勢力逐漸消長，到春秋時代性命爛漫，人性已無可救藥，只能從人心著手加以診治。人心缺乏關懷自己善惡的天生興趣，也缺乏反省自我以改進向善的天生能力，所以需要接受外來的指令以得知

仁義的界欄何在，且需要外來的強制力量來將難馴的心限制於仁義的界欄內。

〈天地〉等篇的實踐哲學是爲了使人心接受仁義而開創的，它包括社會學、倫理學、政治哲學、歷史哲學四個部門。在社會結構上，它主張社會主體由君子、官僚、平民三種人構成。在倫理學上，它肯定尊卑先後的秩序，且將重要的倫理概念並聯或串聯，建立他律的倫理學以牢籠人心。它的政治哲學是設置職官、劃分權限，一方面指定君子與政府並肩合作，秉持文化傳統，化導人心朝向善的境地，另一方面劃定天子與官吏的權限，天子必須尊重君子所代表的文化傳統，並責成官吏依文化傳統來施政，本人則不該插手行政的實務。它的歷史哲學主張仁義的內涵、禮樂刑政的設施必須不斷變異，可是不管怎麼求新求變，人類爲惡的現象只能緩解，卻不能根治。

綜合前面的討論，對於〈天地〉等篇的心性論與實踐哲學可以從性和心兩方面分別條列敘述。從性來說：

一、性生自於宇宙本體而承其无，無自體與形色，乃是萬物與生俱來的限定性作用。

二、性之爲限定性作用，在善惡問題上，是限定其行仁義（義內）。只要任由人性自然發展（順取），排除外來與後天的干擾，便可發爲仁義之行。是自律倫理學。

三、性中含有仁義而不含邪惡，依性則惡行無由產生。

四、聖王無爲而治，放任人民依性自行自成，不需匡正。

五、社會留滯於原始形態，不但官府功能極簡，社會亦未分化。

六、社會停滯而無發展。

從心來說：

一、心爲有形的器官，以活動爲其本色。經由虛靜的工夫，可以清空其內容物而達到內容的空無，有利於服從客觀的真理而割讓其自主性。

二、心主認知與思慮，聖王高懸仁義的鵠的（義外），激勵其追求（逆取），據以修養自我，而作出仁義之行。在修養未完成之前，是他律倫理學。

三、心無追求仁義的必然性，如果沒有聖王教化，倒有犯下惡行的必然性。

四、聖王制定教化爲國家的大政方針，以形名督責百官，號稱無爲但實際上仍有某些作爲。

五、從人民的菁英中分化出君子與官吏兩種階層，各級官員戮力從公，士君子從旁思想指導，共同化導心以造无與善的境地。

六、心爲惡的方式不斷翻新，所以教化、治術、社會結構也需更新，時代不斷演進。

以上從性和心兩方面綜括了〈天地〉等篇的心性論與實踐哲學，我想這和西洋哲學有會通之處。啓蒙運動、浪漫運動中有高貴的野蠻人（法文 noble sauvage）與有教養的文明人之對比，高貴的野蠻人是自然狀態（無文明或有低度文明、無社會組織）中行爲舉止自然合乎上帝愛人之教的質樸人，有教養的文明人則是在文明社會中服從公共理性之善良國民。提出這兩種理想人的最具代表性哲學家是盧梭，他一方面想像原始野蠻人僅有生理的欲望，對其他人有天生的同情，另一方面倡議一種政治制度，可從個別意志中求同去異，以公益構成集體的意志，征服個人的私利。他用這兩種理想人來夾擊現實的中產階級，中產階級是私有財產制度（文明與社會的起源）之受益者，但貪婪與野心壓過了虛弱的善性和同情心，富者霸佔，窮者搶奪，社會在實質上成爲戰爭狀態。

《莊子》〈天地〉等篇所回應的挑戰和描述的問題，與盧梭一樣。依性而生活的遠古聖王時代，只有低度的文明，人人自樂其生，彼此援助而不相害。心取代性的緩進過程伴隨了文明的進展，可是人也墮落了，以機僞心貪圖逸巧，以理智心爭辯，以爭奪心掀起社會大亂。

〈天地〉等篇有兩種理想人，也和盧梭一樣。在遠古聖王時代，每個人依性而生活，都是道德完美的理想人，聖王和百姓在道德上沒有差距。盧梭不主張摧毀文明、廢除所有權制等做法以改造大家成爲高貴的野蠻人，〈天地〉等篇也不主張時光倒流以回到原始時代憑本能生活，而從現狀謀改善，承認文明制度有些合理的地方並加以鞏固，運用政治力量與教化，領導人心去邪就正。

拾壹、引申：〈天地〉等篇對主體論的貢獻

現代學者認爲中國哲學的特色之一是主體論，如勞思光在其《中國哲學史》第一卷卷首批評馮友蘭的同名書，便表達了這一意見：

> 他〔馮友蘭〕從來不能掌握道德主體的觀念，甚至連主體性本身也悟不透，看不明。結果，他只能很勉強將中國儒學中的成德之學，當成一個形而上理論來看，自是不得要領。……馮友蘭的中國哲學史之所以不能算作成功之作，主要原因是馮氏本人不大了解中國哲學特性所在。（1984：3-4）

勞思光並以道德主體性做爲分判宋明儒學的標準。又如蔡仁厚（2009：81）說：

> 西方文化「重客體性，重思辯」，中國文化「重主體性，重實踐」。

再如美國學者說 Joel J. Kupperman (1998: 18) 說：

> 認爲發展歷程中有個反思階段會造就第二天性（second nature），這絕對是絕大多數亞洲古典哲學的中心思想，像是（給份遠遠不夠的書單）《奧義書》、《薄伽梵歌》，大部份佛教早期典籍、孔子的《論語》等都做此主張。（1999：18）

此處所謂的「第二本性」是說經過理解而明辨、經過反省而採用、並加以習慣化以至於不自覺的固定性格，也就是中國哲學所說的通過修養而達成的理想主體性。

《莊子》〈天地〉等篇的心性論是關於主體性的理論，而本文前半部已論證了〈天地〉等篇的心性論和一般中國哲學的心性論有很大的不同，其不同在於性和心是單獨運作且不能合作的。性發用的前提是心止息，心運作的後果是性退位，雖然性的一路是易行道而心的一路是難行道，但是兩者都可以獨自達到无與善的境地。如果把歷史敘事的部份撇開不管，則〈天地〉等篇實質上提供了兩種主體性理論。

對我們現代人博覽中外哲學而言，〈天地〉等篇對心的理論和西洋哲

學的會通可能性較大。這是因爲西洋哲學的趨勢（尤其到了現代哲學）是掃蕩形而上學概念，對於沒有信驗的命題爲了避免丐辭（begging the question）的尷尬都儘量少堅持，在此趨勢下，道德和政治哲學都避免對人下太多的本質性界定，本性（nature）的概念在道德和政治問題的提問和解答上失去了重要的地位。〈天地〉等篇將心性分離並設做敵體，所以心的運作不必牽涉到性，這從兩方面可以和西洋哲學會通。首先，心的活動方向並不特別傾向道德事務，其他事務——如純知識的探求、事功之建立——對心的吸引力和道德事務是平等的，因此心不需要另做巧妙的安排（如「坎陷」）便可以從事非道德的事務。其次，心不具道德性也可以使心在面對道德問題時，可以接近西洋現代道德哲學的做法，思考道德價值、道德原則、與實際情境之間交錯的關係，在意志上有所決斷，而不牽涉到品格修養、氣質變化。

這兩個方面的會通都與現代以儒學爲本的中國哲學振興運動甚異其趣，後者所包括的學者很多，也都有重要的貢獻和顯赫的地位，所以流風所及，今日的學者可能不會欣賞〈天地〉等篇對心性的特殊看法，或不加明察而誤以爲〈天地〉等篇仍是心性合一的路數。如果我們能除掉儒家本位主義而平等看待傳統思想資源，則〈天地〉等篇的心理論不應由於「不像中國的」而遭誤解或輕視，反而應該爲了它們與眾不同而受到我們珍視，開闢多重的中西比較視野，進行各種可能的中西對話。[16]

拾貳、引申：〈天地〉等篇的學派屬性問題

我從本篇研究成果想引申的第二個探討是關於〈天地〉等篇的學派屬性問題。學界大致相信《莊子》三十三篇屬於不同的思想立場，以及〈天地〉等七篇與戰國黃老思想相近，所以就算〈天地〉等篇的思想很精彩，也不能「喧賓奪主」變成莊子哲學最重要的部份。我覺得這樣的想法值得

[16] 最近顧明東（Ming Dong Gu）提出，道和太極除了是形上原理之外，也是中國哲學對心的一種理解，且和佛洛伊德的心理分析模型、索緒爾的語言學模型、皮爾斯的符號學模型、電腦的數化運算模型很近似（2009）。關於心的中西比較哲學研究有許多可能性，還需要更多有興趣的人投入研究。

重新考慮，這可以從兩方面來說，一個是〈天地〉等篇與戰國黃老學派的關係，另一個是〈天地〉等篇與《莊子》其他篇的關係。

首先是關於〈天地〉等篇的思想劃歸黃老是否恰當。現今把戰國黃老思想當成是學派，所謂學派是有先師，有中心思想，及對大問題有穩定的立場主張。〈天地〉等七篇兼容道家的無爲、儒墨的仁義、儒家的禮樂、法家的法紀、與名家的形名，這和黃老的做法很相似，引導一些學者將它歸屬於黃老（如劉笑敢，1988：84；劉榮賢，2004：第 10 章）。但是從另外一些角度來看，對這樣的學派歸屬也可以有疑慮。

第一，從重要的思想特徵來看，現在學界劃爲黃老的典籍有很多歧異。㈠君無爲而臣有爲的政治哲學，見於愼到、申不害、《呂氏春秋》、韓非、與《莊子》，而不見於馬王堆黃老帛書。且司馬談〈論六家要旨〉所說的君逸臣勞，缺乏《莊子》等篇的法天思想。㈡〈刻意〉與〈天下〉篇在政府之外，提出傳習經典的學者做爲文化指導者，賦予優越的地位，這在其他黃老典籍中甚爲少見。㈢學界所稱的黃老學派極重氣論，可是〈天地〉等篇的氣論極淡，不論在宇宙生成或在個人修養上，氣都未扮顯著角色。另外我還認爲〈天地〉等篇對精、神二字的用法也並非氣的概念，和《管子》、韓非完全不同，不過本文無法論證這一點，只能將此論斷空掛於此（請參見本文註 4）。㈣本文所剖陳〈天地〉等篇的心性論，則完全不在黃老學派的共同事業之中。

第二，從學派必有先師這一點來看，黃老學派之得名，是以黃帝、老子爲先師。在黃帝的部份，〈天地〉等篇有黃帝見廣成子、使象罔尋玄珠、作咸池樂的故事，把黃帝寫成正面人物，但是在人心敗壞的方面，也責備黃帝是始作俑者。由於正反評價都有，很難輕率肯定黃帝在〈天地〉等篇有先師的地位。而在老子的部份，《莊子・天下》將關尹、老聃合論，並加褒譽爲「古之博大真人」，如此則胡不曰關老派，必曰黃老派乎？然而〈天地〉等篇之學術，與關尹、老聃「濡弱謙下」之大旨還有距離，所以稱爲關老派也不符事實。

由於以上兩方面不能洽合，縱然〈天地〉等篇和黃老學派的做法一樣，對儒道墨法名家等各派思想元素予以分解重組，但是只能說是態度和取向上的共通，不同哲學家調和出來的結果有相當的差距，因而難以視同爲一

個學派。

其次是關於《莊子》各篇的相互關係。如果按照學者研究將三十三篇劃爲內篇、述莊派（後學）、黃老派（調和派）、無君派（原始派）、楊朱派，則意謂了內篇與述莊派（後學）是一套哲學，其他幾派各自成一套哲學。在實踐哲學方面，內篇與述莊派（後學）只想順應任何建制而不去建樹，無君派（原始派）則對實踐哲學一切否定，似乎非常分歧。然而，與其將《莊子》全書切爲三或四份，我建議可以用〈天地〉等篇做中心思想以調和各篇。

〈天地〉等篇與內篇的相通處在本文已觸及了不少，包括：〈齊物論〉的齊一與不一、〈人間世〉和〈大宗師〉的不得已、〈人間世〉的大戒、〈大宗師〉的「黥汝以仁義，而劓汝以是非」、〈應帝王〉的「胥易技係」等，都在〈天地〉等篇有更多的發揮。內篇的核心本旨如果說是一與不一兩全、化與不化並存、逍遙與應世兩不相廢、與天爲徒和與人爲徒同時並進的話，這些也正是〈天地〉等篇提倡的理想，如

> 古之至人，假道於仁，託宿於義，以游逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無爲也；苟簡，易養也；不貸，無出也。（天運 519）

此文將逍遙無爲和仁義有爲並舉爲至人之行徑。又如：

> 夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。（天道 458）

此處以「與天和」對比「與人和」、「天樂」對比「人樂」，他處以「天之合」對比「人之合」（天道 476）、「天道」對比「人道」（在宥 401），用意皆同。人以虛靜將自己推向天地，通往萬物，人格境界更加崇高，可是卻非人群之道。爲了均調天下，促進人倫關係合情合理，又需參用仁義禮法、形名度數。這是兼存天人，也就是既無爲也有爲，既事天又治人，既崇本又用末，有天人之分，也有天人之合，合乎內篇天人之旨。

次論〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉等所謂無君派或原始派，它們肯

定人的性情本來善良，猛烈抨擊高揭仁義的政教，嚮往遠古低度政治化的世界，這是它們的主要思想，而這些可以由〈天地〉等篇的歷史觀、性論來收攝。雖然此地無法全面來論證，但是我們可以看一下〈駢拇〉篇一段很典型的言論：

> 故意仁義其非人情乎！自三代以下者，天下何其囂囂也？且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，呴俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索。故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纆索而游乎道德之間爲哉！使天下惑也！夫小惑易方，大惑易性，何以知其然邪？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？故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！（駢拇 319-323）

雖然引文開頭便否定仁義是人情，但是這裏的仁義乃是後天所提倡的，它仍相信人性、人情的本善，這與〈天地〉等篇所理解的人性與仁義之關係是一致的。這段文字主張按照人性、人情的本然而生活是最理想的，若以後天所提倡的仁義「以慰天下之心」、取代性情中本具的善，則約束眾人的效力不及於性情之本善可以無待約束而然，眾人勉力以行仁義也不如性情之自然發用而不需費力，這些主張都和〈天地〉等篇完全一致。差別則在於〈駢拇〉等篇一昧崇性貶心，對於心這一路「不完美」的行善方式不屑鑽研，而〈天地〉等篇則選擇努力鑽研，所以在性善理論之外，又開創出心有自由、善惡不定的理論，及其所連帶、規模完備的實踐哲學。

由於〈天地〉等篇重疊了內篇（連帶包含外篇中的述莊派）的重要思想，又納入無君派（原始派）的思想，所以〈天地〉等篇其實是《莊子》一書中最廣闊圓融的部份。我們可以說，〈天地〉等篇是綜論，其他篇是分論或專論。關於綜論與分論的關係，我們可以假設，〈天地〉等篇雖然處於戰國中晚期而受到調和百家的趨勢所影響，但是它們的主要用意是對莊子學派內的幾種分歧傾向加以調和。或者也可以做相反的假設，是〈天

地〉等篇是莊子學派最早出的思想，後學再從其中挑出某些成分加以發揮而顯出偏頗的風貌。

這兩個假設牽涉到《莊子》的成書過程，由於我們對此問題毫無所知，因此無法分辨出真相爲何。就思想發展而言，先有對立後有綜合，與先有圓融後有分裂，都是可能的，在中外思想史上也都有例子，所以實無法光憑思想本身就說孰先孰後。也因此，我很保守的建議將〈天地〉等七篇命名爲調和派，但我的用法和葛瑞漢不一樣，不是指對戰國百家的調和，而是對莊子學派內分歧的立場做一調和。

我關於〈天地〉等篇處於《莊子》中心地位這樣的看法，是來自於本文對其心性論與實踐哲學的研究結果，而這樣的基礎當然還不完整，所缺的是存有學。如果存有學的考察也能顯示〈天地〉等篇可以融貫內篇與〈駢拇〉等篇的天道論，則〈天地〉等篇處於《莊子》的中心地位就再無疑義了。〈天地〉等篇可以做到嗎？我相信傅偉勳對〈天地〉篇「泰初有无无」所做的「超形上學弔詭」之詮釋是很有力的答案（1986：45、409-15），不過因超出本文範圍，且傅偉勳的表達流暢，我來摘述反而不美，故還請讀者閱讀傅著。[17]

參考書目

一、中文部分

㈠傳統文獻

王夫之，1993，《莊子解》，《船山全書》第 13 冊，長沙：嶽麓書社。
王叔岷，1988，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
朱　熹，1980，《詩經集傳》，臺北：世界書局。
朱　熹，1986，《朱子語類》，北京：中華。
阮廷焯，1980，〈申子考佚〉，《先秦諸子考佚》，臺北：鼎文，頁

[17] 除了傅偉勳自己的研究，還有林鎮國對他的「超形上學弔詭」的衍義也非常值得參考（1990：473）。

157-174。
吳伯與，1999，《南華經因然》，《中華續道藏》初輯第 12 冊，臺北：新文豐。
呂惠卿，2009，《莊子義集校》，湯君集校，北京：中華。
阮毓崧，1972，《莊子集註》，臺北：廣文。
林雲銘，1999，《莊子因》，《中華續道藏》初輯第 15 冊，臺北：新文豐。
宣 穎，1999，《南華經解》，《中華續道藏》初輯第 15 冊，臺北：新文豐。
馬其昶，1999，《莊子故》，《中華續道藏》初輯第 17 冊，臺北：新文豐。（目錄作嚴復，《莊子評點》。）
高流水，2001，《慎子》，與高流水《尹文子》譯註、林桓森《公孫龍子》譯註合刊，臺北：臺灣古籍。
荊門市博物館編，1998，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物。
郭慶藩，1961，《莊子集釋》，北京：中華。
黃錦鋐，1974，《新譯莊子讀本》，臺北：三民。
張默生、張翰勳，1993，《莊子新釋》，濟南：齊魯書社。
陸樹芝，1999，《莊子雪》，《中華續道藏》初輯第 15 冊，臺北：新文豐。
陳奇猷，2002，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍。
陳鼓應，1983，《莊子今注今譯》，北京：中華。
陳壽昌，1999，《南華真經正義》，《中華續道藏》初輯第 16 冊，臺北：新文豐。
焦 循，1987，《孟子正義》，北京：中華。
錢 穆，1963，《論語新解》，臺北：作者自印。
褚伯秀，1988，《南華真經義海纂微》，《道藏》第 15 冊，北京、上海、天津：文物、上海書店、天津古籍。
劉 武，1987， 《莊子集解內篇補正》（與王先謙《莊子集解》合刊），北京：中華。
劉笑敢，2006，《老子古今》，北京：中國社會科學。

憨山德清，1956，《莊子內篇註》，臺北：建康。
錢　穆，1969，《莊子纂箋》，臺北：作者自印。
劉鳳苞，1999，《南華雪心編》，《中華續道藏》初輯第 16 冊，臺北：新文豐。
藏雲山房主人，1999，《南華真經大意解懸參注》，《中華續道藏》初輯第 12 冊，臺北：新文豐。
羅勉道，1999，《南華真經循本》，《道藏》第 16 冊，北京、上海、天津：文物、上海書店、天津古籍。

㈡近人論著

何敬群，1965，《莊子義繹》，香港：人生。
佐藤將之，2007，〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》，37: 1-34。
林聰舜，1993，〈《莊子》無爲政治思想的幾層意義〉，《漢學研究》11(1): 1-14。
林鎮國，1990，〈朝向辯證的開放哲學：從詮釋學觀點讀傅偉勳著《哲學與宗教》〉，收入傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，臺北：東大，頁 469-484。
徐復觀，1969，《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務。
許宗興，2008，〈莊子本性論研究法芻議〉，《中央大學人文學報》36: 277-312。
馮友蘭，1991，《中國哲學史新編》第二冊，臺北：藍燈。
傅偉勳，1986，《從西方哲學到禪佛教：「哲學與宗教」一集》，臺北：東大。
曾昭旭，1982，〈呈顯光明，蘊藏奧秘：中國思想中的人性論〉，收入《中國文化新論‧思想篇一：理想與現實》，黃俊傑編，臺北：聯經，頁 7-44。
劉笑敢，1988，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學。
楊儒賓，1991，《莊周風貌》，臺北：黎明。
劉榮賢，2004，《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經。

蔡仁厚，2009，《中國哲學史》，臺北：學生。

賴錫三，2008，《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社。

謝啓武，1989，〈莊子的道德觀與人性觀：聚焦於攘棄仁義這一點〉，《國立臺灣大學哲學論評》，12: 107-144。

蕭裕民，2006，〈《莊子》內外雜篇新論：從思想的一致性來觀察〉，《興大人文學報》，36: 159-185。

二、英文部分

Christman, John. 2007. “Autonomy in Moral and Political Philosophy.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Edition). Ed. Edward N. Zalta. in http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/autonomy-moral/. Latest update 30 January 2008.

Dworkin, Gerald. 2007. “Autonomy.” In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed. Eds. Robert E. Goodin, Philip Pettit, and Thomas Pogge. Malden, MA: Blackwell, 2007, pp. 443-451.

Graham, Angus C. 1986. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore.

Gu, Ming Dong. 2009. “The Theory of the Dao and Taiji: A Chinese Model of the Mind.” *Journal of Chinese Philosophy* 36: 157-175.

Kupperman, Joel. 1999. *Learning from Asian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair, 2004. “Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues: A Response to Professor Wan.” In *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, Ed. Robin R.Wang. Albany: State University of New York Press, 150-162.

Preminger, Alex and T.V.F. Brogan, eds. 1993. *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton: Princeton University Press.

Roth, Harold D. 2001. “Zhuangzi.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2001 Edition), Ed. Edward N. Zalta. in http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/zhuangzi/. Latest update 21 September 2004.

Roth, Harold D. 2002. “An Appraisal of Angus Graham’s Textual Scholarship on the Chuang Tzu.” In *A Companion to Angus C. Graham’s Chuang Tzu: the Inner Chapters*, ed. Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawaii Press, 181-219.

Wong, David B. 2004. “Relational and Autonomous Selves.” *Journal of Chinese Philosophy* 31 (2004): 419-432.

Zhuangz's Syncretism Practical Philosophical Solutions to Moral Challange

*Kang Chan**

Abstract

The seven syncretist (often referred to as Huanglao) chapters attributed Zhuangzi are rich in practical philosophy. But intriguingly the writers(s) regards practical philosophy as the remedy to as well as the cause of moral crisis and social collapse. Thus practical philosophy is a self-fulfilled enterprise to solve the problems it created, and is self-sustained since any solution generates new problems that require new solutions.

Moral crisis and social collapse were initiated when the Yellow Emperor manifested morality, that is, to pronounce it for the mind to know. This practice was revolutionary since the *nobles sauvages* of the immemorial past were naturally good, namely, being good by nature without their consciousness telling goodness from evil. The replacement of nature with the mind marked the end of the blissful past and the beginning of endless evil and turmoil, and hence the need for an evolving practical philosophy. The state of affairs cannot be restored once the Pandora's Box has been opened, and the best that is humanly possible is for rulers to command bureaucracy and to rely on gentlemen to carry cultural traditions, so that the mind can be tamed to exert itself within the boundary of morality.

Although the mind in Zhuangzi syncretism is of troublesome character, I suggest in the end that this conception of the mind is congenial to the modern Western philosophy in which the ideas of mind, will, and consciousness are amoral and de-ontological in essence. I also suggest that the Zhuangzi syncretism has less

* Assistant Professor, Philosophy Department, National Chengchi University, E-mail: kangchan@nccu.edu.tw.

affinity with the Huanglao school of the Warring States period and the Former Han dynasty, while a case can be made that it is the core and encompassing vision of the Zhuangzi or the Zhuangzian school.

Keywords: Political Philosophy, Moral Philosophy, Ethics, Transmetaphysics, Huanglao, Nature, Heart/mind, Self-cultivation