

# 目 錄

第一章 緒 論 .....	1
第一節 研究動機與價值 .....	1
第二節 孟、莊文獻考察與前人研究之回顧 .....	5
壹.《孟子》與《莊子》之文獻考察 .....	5
貳. 前人研究之回顧 .....	9
第三節 研究方法與進程 .....	17
壹. 研究方法 .....	17
貳. 研究程序 .....	19
第四節 孟子與莊子思想形成的時代背景及課題 .....	23
壹. 禮崩樂壞與急功近利的時代 .....	25
貳. 孟、莊對於時代的反省 .....	27
參. 孟、莊時代課題之考察 .....	31
第二章 孟子的內聖外王思想 .....	35
第一節 孟子「內聖外王」思想意義之釐定 .....	35
第二節 孟子「內聖外王」的內在根源：「心」與「性」 .....	41
壹. 以仁識心 .....	43
貳. 存養擴充與明察人倫 .....	53
參. 「性」的形式意義與內容意義 .....	59
肆. 「即生言性」與「即心言性」 .....	63
第三節 孟子「內聖外王」的形上思維：「盡心知性以知天」 .....	65
壹. 「天」在孟子中的意義 .....	65
貳. 「盡心知性以知天」如何可能？ .....	68
參. 「天命的召喚」與「義命的合一」 .....	73

第四節 孟子內聖成德的理想典型：「大而化之之謂聖」 .....	79
壹. 聖人「成聖」的條件 .....	79
貳. 理想人格的修證歷程 .....	81
參. 人倫之至的聖人觀 .....	83
肆. 理想的聖人典型：「聖之時者也」 .....	85
第五節 孟子外王事功的思想特色：「以不忍人之心，行不忍人之政」 .....	87
壹. 民貴君輕 .....	87
貳. 王霸之辨 .....	92
第六節 「內聖外王」思想在後世儒學中的發展及影響 .....	95
壹. 《荀子》的「內聖外王」思想 .....	95
貳. 大學 的內聖外王思想 .....	97
參. 中庸 的內聖外王思想： .....	98
第七節 對孟子內聖外王思想發展之評述 .....	99
壹. 孟子與荀子內聖外王之不同： .....	99
貳. 止於至善的 大學 內聖外王思想 .....	101
參. 以「誠」貫通天人的 中庸 內聖外王思想 .....	103
第三章 莊子的內聖外王思想 .....	107
第一節 莊子「內聖外王」思想意義之釐定 .....	107
第二節 莊子內聖外王的內在根據：「心」與「性」 .....	111
壹. 以物觀物的「靈臺心」 .....	111
貳. 轉成心而為道心 .....	112
參. 莊書外雜篇的人性論 .....	115
肆. 莊書內七篇的人性論 .....	120
第三節 莊子內聖外王的形上思維 .....	125
壹. 「天」在莊子思想中的意義 .....	125

貳. 「命」的限制與超越 .....	128
第四節 莊子內聖成德的理想典型：「原天地之大美」 .....	131
壹. 聖人「成聖」的條件 .....	131
貳. 儒家式的聖人與道家式的聖人 .....	133
參. 聖人與真人、神人、至人、天人 .....	134
第五節 莊子外王之道的思想特色：「無心以應化」 .....	141
壹. 明王之治的淑世思想 .....	142
貳. 黃老之治的靜因無為 .....	146
參. 反治之治的自然天放 .....	155
第六節 莊子內聖外王對後世思想的影響 .....	159
壹. 郭象的內聖外王思想 .....	159
貳. 憨山的內聖外王思想 .....	162
參. 王船山的內聖外王思想 .....	164
第七節 後世對莊子內聖外王思想發展之評述 .....	167
壹. 郭象與莊子內聖外王之不同 .....	167
貳. 憨山與莊子內聖外王之不同 .....	168
參. 船山與莊子內聖外王之不同 .....	169
第四章 孟子與莊子內聖外王之異同 .....	173
第一節 孟子與莊子心性論之異同 .....	173
壹. 孟子與莊子心性論相同之處 .....	174
貳. 孟子與莊子心性論相異之處 .....	186
第二節 孟子與莊子形上思想之異同 .....	205
壹. 孟子與莊子形上思想的相同之處 .....	206
貳. 孟子與莊子形上思想的相異之處 .....	212
第三節 孟子與莊子修養論之異同 .....	231

壹. 孟子與莊子心性修養工夫之異同：「存心養氣」與「喪我心齋」	231
貳. 孟子與莊子身體觀之異同：「踐形」與「離形」	235
參. 孟子與莊子的語言哲學之比較：「知言」與「忘辯」	241
第四節 孟子與莊子聖人觀之比較	253
壹. 孟子與莊子聖人觀相同之處：由聖而化的生命理想實踐	253
貳. 孟子與莊子聖人觀相異之處：「過化存神」與「原天地之美」	254
第五節 孟子與莊子治道觀之異同	259
壹. 孟子與莊子對於「政治權力的正當性」看法之異同	260
貳. 孟子與莊子對「政治權力轉移」看法之異同	265
第六節 孟子與莊子內聖外王的思想特色	277
第五章 結 論：孟子與莊子「內聖外王」的現代意義	283
第一節 當代學者對孟子與莊子「內聖外王」思想之評述	283
壹. 「內聖」直通「外王」：以熊十力先生思想為例	284
貳. 「內聖」曲通「外王」：以牟宗三先生思想為例	286
第二節 對當代學者批評孟子與莊子「內聖外王」思想之商榷	290
壹. 對「內聖」不足以開出「外王」說之反駁：	290
貳. 「內聖外王」的意義與貫通	296
第三節 孟子與莊子內聖外王之洞見、侷限及互補之可能	306
壹. 孟子內聖外王的正面評價	306
貳. 莊子內聖外王的正面評價	308
參. 孟子內聖外王的侷限	309
肆. 莊子內聖外王的侷限	310
伍. 孟子與莊子內聖外王互補之可能	311
第四節 本文之心得與展望	314
參考書目	323

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與價值

「內聖外王」是《莊子·天下》針對戰國時期百家爭鳴、道術分裂的學術環境所提出的釐析標準，同時也是後人對莊子思想學說的總結。例如，林雲銘即說：

逍遙遊言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王，此七篇分著之義也，然人心惟大故能虛，為虛故能順，入世而後出世，內聖而後外王，此又內七篇相因之理也<sup>1</sup>。

憨山大師注解 應帝王 一篇也說：

莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙遊之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。……以前六篇，發揮大道之妙。而大宗師，乃得道之人。是聖人之全體大用已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用<sup>2</sup>。前人以「內聖外王」總結《莊子》內七篇哲學，一方面顯示由 逍遙遊 以至 應帝王 實已構成莊子思想骨架，另一方面則肯定了「內聖外王」一詞雖僅于 天下 篇出現一次，卻實為莊子學說的最高理想境界。

就其內涵而論，「內聖」是修身成德之學，「外王」是安立天下之道<sup>3</sup>。牟宗三先生即說：

「內聖」者，內在於個人自己，則自覺的作聖賢功夫(作道德實踐)以發展完成其德性人格之謂也。……「外王」者，外而達于天下，則行王者之道也<sup>4</sup>。

若細分之，則「內聖」之學實包含：「個人成德成聖之可能依據」以及「成德之工夫進程」兩部分，前者為心性論，後者為工夫論；「外王」之道則可從強調其「外」與強調其「王」兩部分說，前者是「內聖即外王」，二者是一而非二，外王只是內聖的延伸，由內在德性之修養境界以化貸萬物、安立人物；後者則強調

<sup>1</sup> 林雲銘，《莊子因》卷一(台北：廣文，1968年)，頁1。

<sup>2</sup> 釋德清，《莊子內篇註卷》(台北：新文豐，1973年6月)，頁431-432。

<sup>3</sup> 張舜徽先生則是從「君人南面之術」理解《莊子》「內聖外王」，並援引《管子》、《韓非子》等思想，以為《莊子》「內聖外王」即是指國君嫻通法、術，掩其聰明，深藏不可測，而尊高不可踰之意。換言之，張先生是以黃老靜因之術詮釋《莊子》「內聖外王」思想。詳見 張舜徽，《周秦道論發微》(臺北：木鐸出版社，1983年)，頁64-67。

<sup>4</sup> 牟宗三，《心體與性體》(台北：正中書局，1990年)，頁4。(為避免贅字與混淆，本論文以「章」為單位，凡在第一次引用文章專著時，必著明作者、書名/篇名、出版地、出版年，以及頁碼，之後皆僅註明作者、書名/篇名、頁碼，以下類同。)

由政治制度以補內聖之不足。外王雖以內聖為根基，卻不以內聖為自足<sup>5</sup>。

然而，當代對於「內聖外王」這一議題的討論，卻多半集中於儒家思想上。以 1970 年以後台灣地區期刊為例，在與「內聖外王」議題有關之期刊四十四篇中，儒家的部分就有三十三篇，而《莊子》的部分僅有一篇<sup>6</sup>。牟宗三先生亦說：

「內聖外王」一語雖出于《莊子·天下篇》，然以之表象儒家心願實最為恰當<sup>7</sup>。

這不禁讓我們好奇，在「內聖外王」這一議題底下，儒家思想與莊子有哪些異同與補足之處，使得學者的目光由莊子轉移到了儒家身上。

誠然，當代對於莊子哲學的各部分議題都有開拓，尤其是莊子關於人生哲學或生命哲學的部分更是有顯著的成就。但是，對於「內聖外王」的問題，則認為莊子哲學旨在追求逍遙無待的人生，帝王之事原非莊子所重，是以傾向於內聖之學的討論，而較少有關於外王部分的論述。但可以追問的是，若天下以「內聖外王」作為評判百家之學的標準，是否正意味著莊子之學並不僅止於個人修身成德之工夫境界，更涉及安立亂世的對治之道呢？再者，莊子或許不以「治天下」為己業，但是莊子是否以「天下治」為關懷呢？「內聖外王」首出於對「古之道術」的提問，指出古之聖人莫不以老弱孤寡為意，而澤及百姓；應帝王雖說天下不可為，卻也不忘提及「順物自然而無容私」正是「天下治」之道，更何況明王之治雖然不恃其功，卻究竟有功於天下；再者，由於外雜篇的涉入使得《莊子》的外王之道不僅限於內篇的「明王之治」，天地、天道、天運等篇明顯呈現出黃老之治風格，而駢拇、馬蹄、胠篋、在宥上等篇出現的反治思想，都不再是單以「帝王之功，聖人之餘事」（讓王）即能一語帶過的；因此，這就使得立基於內聖之德的莊子外王思想有進一步討論的必要。

選擇孟子思想以回應儒家思想與莊子思想在「內聖外王」議題上之異同，一方面是由於二者時代相近，面臨相同的時代課題，其思想實有相通之處。另一方面則是比較孟子與莊子思想實是前輩學者已有發明，並非隨性湊對、任意比附。例如，錢穆先生即說：

中國學術，原本先秦，而儒道墨三家為之宗，研究人生修養，尤為中國學術精華，故墨家於此獨缺，能以其談亦不暢。儒道兩家，各擅勝場。孟軻莊周，俱臻絕詣，兩人學術相異，而生世則同，故其議論意境，有相違，亦多相似<sup>8</sup>。

<sup>5</sup> 許宗興先生則於「外王」的兩種意涵之外，還指出孟子之外王尚包含由歷史文化以見潛移默化之功的第三種外王意涵。詳見許宗興，《孟子的哲學》（台北：台灣商務印書館，1989年），頁1，200-202。

<sup>6</sup> 檢索資料是根據國家圖書館所提供「中華民國期刊論文索引系統」查詢的結果。中華民國期刊論文索引系統 WWW 版-1970.01 2002.02:([http://140.128.103.19/cgi-bin/ncl3web/m\\_ncl3](http://140.128.103.19/cgi-bin/ncl3web/m_ncl3))。

<sup>7</sup> 牟宗三，《心體與性體》，頁4。

<sup>8</sup> 錢穆，《莊老通辨》（台北：東大圖書，1991年），頁263。

這是由修養論的部分切入，留意到了孟、莊二者在相同的時代課題下，其學術思想上的異同。唐君毅先生則說：

世人嘗憾孟子之雄辯，未嘗遇莊子之狂言，或者想像二人相遇，必將翻江倒海，風雲變色。然以吾人觀之，則如孟莊相遇，此中可並無撥弄精采之戲可看。孟子蓋必先契於莊子之狂言，而莊子蓋將不待孟子之雄辯之已及，即可進而逕本其能知道之真君靈台之心，視為「以知道為性而具此道於心」之道心，以謂孟子所言之理義，皆不外此道心之明照中之條理；莊子亦可言人人皆有道心，種種理義，皆天下人之所得而同然同悅者。夫然，則莊子所期遇之於萬世之後者，當及身而遇之；孟子之守先王之道以待後之學者，亦並世而得之。其將有相視而笑以莫逆於心之處，乃必然之事<sup>9</sup>。更點出莊子之道心所明照者，亦不外是孟子之義理，二者雖在學術上有所不同，但對「心」所先行領會那安立一切天、地、人、鬼的價值理序<sup>10</sup>，卻是看法相通。不過，中國哲學向來不以己身修養完善為自足，儒家有修己以安人、修己以安百姓的理想，道家亦存「生而不有，為而不恃，長而不宰」(《老子·十章》)之胸懷。《史記·太史公自序》曾就六家思想要旨指出：

「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。

以「天下如何得治」作為六家思想的共同關懷，是留意到先秦諸子對於人世的使命感，孟、莊二者間的思想比較亦不應侷限於修養論或人生哲學上。重新檢視孟子與莊子的理想境界 - 「內聖外王」，即是在扣緊二者之思想脈絡與時代課題下，試圖達到以下三個目的：首先，描繪出「內聖外王」在二者思想中的整體架構；其次，釐清「內聖外王」在二者思想中的同異與互補；最後，嚐試回應當代哲學對於「內聖」如何通達「外王」問題之質疑，並討論「內聖外王」之學的現代意義。

## 第二節 孟、莊文獻考察與前人研究之回顧

<sup>9</sup> 唐君毅，《中國哲學原論》導論篇(台北：台灣學生書局，1993年)，頁285-286。

<sup>10</sup> 「價值理序」一詞是由袁保新先生所提出，其義是指天地之間存在著一種安立萬有的整體秩序，一切人與物皆在此秩序中具有各自的本然地位與價值意義，當人物順從這種價值理序時，則物正其位、人據其德；反之，則人失其德、物失其位。本文使用此概念是基於孟子曰：「天生蒸民，有物有則」(告子上)，而莊書也說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說」(知北遊)，此皆指出：對於孟子與莊子而言，人間的秩序是與存在界整體的秩序彼此相應的，這種秩序不僅作為普遍之理貫穿於天、地、人、我之間，而且是人理解自身性份的基礎，是以道德生命的實踐即是人類理解自身在存在界中的意義之歷程。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1997年)，頁102。

首先，在進入本文正式討論之前，有必要說明本文面對《孟子》與《莊子》文獻的態度。由於先秦典籍的成書環境不比今日，有許多時候，由思想的產生到成書再到定本之間，可能歷經數十年甚至是百年以上；因此，我們首先面臨到的問題是文獻裡的思想是活的，而非靜止的，這個現象尤其反映在像《莊子》這樣一本書上，如果考量到它並非一時一人之作，而且扣緊思想與其時代脈絡間的關係，那麼在徵引莊書以作為本文論點之佐證時，就必須正視內、外、雜篇思想中的同一與差異。當然，這樣的問題單就《孟子》一書作討論時是比較少見的，但是在比較孟、莊二者思想時，就得面臨是以莊書中的哪一部份與孟子作比較的問題，或是徵引的資料是否具有全面性，是否能代表莊子的思想，或至少不會在莊書的中產生自相矛盾的現象。這個部分的考慮隨著當代學者對於引用文獻日漸嚴格的要求而更顯重要，例如，吳光明先生<sup>11</sup>、劉笑敢<sup>12</sup>先生等人，即指出傳統上某些學者在徵引文獻時的任意性，僅是隨意選擇《莊子》中適合的文句以佐證自己的論點，卻忽略了內、外、雜篇間的差異性。再者，沒有任何研究是憑空產生的，思想的探究總是有賴於前人足跡的指引，才有機會更進一步發展，本文雖不敢說有絲毫貢獻，卻也得利於前輩學者的研究成果甚多，是以有必要交代影響本文甚多的相關著作。

## 壹.《孟子》與《莊子》之文獻考察

### 一、《孟子》文獻考察

關於《孟子》一書的作者問題，根據歷史上的發展，可歸納為以下三種看法：

- (一) 《孟子》為孟子本人所作，東漢趙歧說：「此書孟子之所作也，故總謂之孟子」(孟子題辭)，焦循《孟子正義》引何異孫之說，曰：「《論語》是諸弟子記諸善言而編成集，而不號《孔子》。《孟子》是孟軻所自作之書，如《荀子》，故謂之《孟子》<sup>13</sup>。」不少學者，如：朱熹、閻若璩、魏源等人，都接受這種看法。
- (二) 《孟子》為孟子死後，弟子萬章、公孫丑所共同記述編輯者，清代崔述曰：「細玩此書，蓋孟子門人萬章、公孫丑等所追述，故二子問答之言在七篇中為最多，而二子在書中亦皆不以子稱也<sup>14</sup>」，其他學者，如：韓愈、蘇軾、晁公武等人，皆持這種看法。
- (三) 《孟子》主要為孟子所著，而由其弟子從旁參與所共同完成，司馬遷在《史記·孟荀列傳》中說：「……退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇」，即是持這種看法，其他學者，如：應劭、近人楊伯

<sup>11</sup> 吳光明，《莊子》(台北：東大書局，1988年)，頁3-6。

<sup>12</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》(北京：中國社會科學出版社，1987年)，頁20。

<sup>13</sup> 焦循，《孟子正義》(台北：文津出版社，1988年)，頁2。

<sup>14</sup> 崔述，《孟子事實錄》，《崔東壁遺書》(台北：河洛出版社，1975)。

峻等，皆持這種看法。

基於兩項理由，本文在面對《孟子》文獻時，必須先提出《孟子》作者的問題。首先，如果在本文所處理的問題中，是以孟子思想為主，那麼《孟子》一書是否由孟子本人所作，就產生《孟子》一書是否足以代表孟子思想的疑慮；又如果本文是以《孟子》書作為討論對象，那麼《孟子》要是經由多人所寫成，則可能影響《孟子》書中思想的一致性。根據楊伯峻先生的整理，《孟子》的作者當以前述第三種論點較為可靠<sup>15</sup>，而由《孟子》首尾文字一體的情況來看，就算有門人弟子參與成書，也不至於影響《孟子》的整體性與一致性。因此，本文接受《孟子》一書足以代表孟子之思想，而且全書思想有一內在的整體性與一致性。

## 二、《莊子》文獻考察

由於《莊子》非一時一人所作，是以在處理上較《孟子》更為複雜。因此，在本文中，我們究竟討論的是莊子其人的「內聖外王」思想呢？或者是《莊子》其書的「內聖外王」思想？這顯然涉及我們引用文獻資料上的有效性問題。討論本文究竟是以莊子其人或是《莊子》其書為主，是緣於這樣的一個考量，亦即《莊子》一書非一時一人之作，既然已是廣為學界所接受的看法，那麼如果本文將論題的討論定為以莊子其人的思想為主，那麼勢必得面臨如下的問題：當我們援引《莊子》一書中，晚出於莊子其人的篇章時，是否能正當的說，其後學的思想足以代表莊子本人的想法呢？如果不能，則我們是否僅能援引莊子本人所作的篇章呢？這又涉及到得先界定出《莊子》書中，何者為莊子本人的思想，何者不是的問題。這樣的做法是否又等於是無形中窄化了莊子的思想呢？

其次，設若本文將論題的討論定為以《莊子》一書的思想為主，那麼雖然得以通過全書篇章展現《莊子》思想風貌，然而必須面對的問題是：這樣的做法往往會先假定《莊子》一書中的各個篇章間是絲毫沒有矛盾相異之處的，否則，當我們援引相異篇章間的引文時，將會面臨相異篇章間思想的一致性的問題。然而，就《莊子》一書而言，不僅是內七篇與外、雜篇之間有其相異之處，就是外、雜篇之間，也有時間及立場上的差異。如果忽略這種差異性，而僅是隨著己意的徵引其中符合自己立論的文句，則一方面可能因為忽略所引用之文句可能是基於不同立場而發，因而使結論失之武斷；另一方面，這種強同的做法，也容易抹殺了《莊子》一書中的思想流變歷程，忽略了外、雜篇與內篇作品間的相關性與整體性，豈不是也否定了莊子後學對於莊子思想詮釋的可靠性嗎<sup>16</sup>？這一點，不論是就同一問題的不同處理方式，或是不同問題的引申發揮而言，都是相同的。因

<sup>15</sup> 楊伯峻，《孟子譯注》（台北：源流文化事業有限公司，1982年），頁1-15。

<sup>16</sup> 陳德和先生指出內外雜篇之所以同列一書必然有其內在的義理原因，設若外、雜篇的作品為莊子後學所著，而其中又不乏親聞莊子思想者，則這種斷然的輕忽內、外、雜篇之間的整體性與相關性的做法，就更顯得令人遺憾了。陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993年），頁209-210。

此，兼顧莊子個人思想的完整性，與內、外、雜篇之間的同中之異，是必須考慮的。

儘管就現有的文獻資料而言，我們並沒有辦法百分之百的斷定《莊子》一書中，究竟哪些篇章是屬於莊子個人所作，哪些篇章不是。但是，經過前輩學者們的努力，明清兩代以後，學者間對於《莊子》書中篇章的認識，大抵形成如下的共識：即是以內七篇的完整性與可靠性而論，可視為莊子個人的作品，而外、雜的作品大抵出於莊子後學或是晚出作者之手<sup>17</sup>。本文原則上，也以此種區分作為論述的依據。然而，本文以為依循這種區分，並非斷然的僅以內七篇為論據，而輕忽內、外、雜篇之間的關係，例如明朝憨山大師所言：「一部全書三十三篇，只內七篇已盡其意，其外雜篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活<sup>18</sup>。」因為這種態度一方面使結論失之武斷，另一方面也容易輕忽了《莊子》思想流變的歷程。因此，本文以為，就本文論題的討論而言，當以內七篇為主，外、雜篇為輔。依循此項論述依據的優點有三：

1. 一方面可以透過內七篇展現莊子個人思想結構的完整性，另一方面也可以顧及內、外、雜篇之間的關聯性與整體性，使《莊子》一書各篇章間，同中有異、異中有同的思想風貌，得以如實呈現。
2. 不採取捨外、雜而重內七篇的做法，將有助於觀察就「內聖外王」這一議題而言，莊子其人及其後學或是晚出學者間關懷層面及處理方式的異同，也間接使得莊子後學思想流變的豐富歷史性，得以展現。
3. 依循此項「以內七篇為主，外、雜篇為輔」的論述方式，不違背現今學者對於《莊子》篇章的共識，且亦能承續前輩學者們謹慎論學的研究態度與方式。

最後必須說明的是，基於下述理由，本文是以孟子與莊子思想為論述對象可。首先，基於論述上的便利與明晰，本文是將《孟子》與《莊子》視為能代表孟、莊思想的著作而討論的，這將避免每次徵引不同篇章的文句時，就必須先論辯這是否屬於孟子與莊子本人的思想，或這些文句間是否有彼此矛盾衝突的現象，而這種現象在《莊子》中將會更突顯，以書作為足以代表孟子與莊子思想的作品可以減輕這方面的疑慮。其次，儘管《莊子》非一人所作，但是誠如前文所指出的，莊書中的各篇章既然是經過篩選而成書，其中必然有相同的思想脈絡可循，以莊書為足以代表莊子思想的作品，既可以突顯莊子思想在時代中的流變，也能兼顧莊子思想的整體性；而基於文字的一致性與真理的融貫說，將《孟子》視為可代表孟子思想的著作，並且在思想上有其整體性與一致性，這應該是較無疑慮的做法。

---

<sup>17</sup> 有些學者仍持不同的意見，例如，任繼愈先生就以為《莊子》內七篇當晚於外雜篇，外雜篇才是莊子個人的作品。詳見 任繼愈，《中國哲學發展史·先秦》（北京：北京人民出版社，1983年），頁 386。

<sup>18</sup> 釋德清，《莊子內篇註卷》，頁 153。

## 貳. 前人研究之回顧

### 一、孟子研究回顧

孟子雖未曾受教於孔子門下<sup>19</sup>，但卻深得孔門真傳，陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無隙縫；孟子十字打開，更無隱遯<sup>20</sup>。」即是針對孟子承襲道統並發揚孔子義理而說的。唐君毅先生述及中國歷代孟學曾有三變，先是在漢代經學的觀點下，孟子只為孔子後學之一，僅為輔翼五經的傳，及至宋明理學時期，方得以孔孟並稱，推尊孟子心性之學，而至清末民初，孟子又一變而為中國民主政治思想之宗師<sup>21</sup>。由於時代環境的不同，孟子之學在不同時空中，以不一樣的面貌出現；但是，只要我們每次慮及人在天地間的價值時，就更加感覺孟子之學的光與熱。

#### 漢代：

《孟子》在漢代並無顯著的地位，儘管《漢書·藝文志》將它置於諸子略中，視為子書，但在漢人心中卻僅被視為解經之傳。最早為《孟子》作注者，當屬趙歧，儘管他在《孟子題辭》中對孟子推崇備至，稱其：「包羅天地，揆序萬類，仁義道德，性命禍福，粲然靡所不載<sup>22</sup>。」，但仍然將孟書視為擬《論語》而作的解經之傳。而鄭玄、高誘、劉熙等，也曾注解過《孟子》，其他相關論述，則有王充《論衡·刺孟篇》。

#### 魏晉南北朝：

魏晉南北朝時期，社會紛亂不堪，儒學被認為迂闊無用<sup>23</sup>，而清談玄理與佛教思想的發展，也使得儒學不興，再加上《孟子》由於未列入官學，就更缺少人研究，僅晉有綦母邃作《孟子注》。

#### 隋唐：

隋唐時期，由於逐漸由分裂趨向統一，而在社會趨於穩定的基礎上，重新以官方力量推行有安定社會之效的儒學，有助於儒學在隋唐之復興。然而，唐太宗時期詔令顏師古等人考訂五經，孔穎達等人撰寫《五經正義》，《孟子》由於未被列入官學而仍不受重視。雖然韓愈說：「自孔子沒，獨孟軻氏之傳得其宗，故

---

<sup>19</sup> 離婁下 曰：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」

<sup>20</sup> 陸象山，《陸九淵集》（台北：里仁書局，1981年），頁398。

<sup>21</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁210-212。

<sup>22</sup> 焦循，《孟子正義》，頁13。

<sup>23</sup> 例如，《三國志·魏志·杜畿傳》：「今之學者，師商、韓而上法術，競以儒家為迂闊，不周世用，此最風俗之流弊，創業者之所致慎也。」

求觀聖人之道者，必自孟子<sup>24</sup>。」畢竟只是一家之言，難與整個時代風氣抗衡。隋唐五代注孟以及相關論述則有：陸善經的《孟子注》、張鎰的《孟子音義》，以及林慎思的《續孟子》等。

宋代：

宋代由於內聖之學的興盛，《孟子》一書遭受冷落的情況大大改變。根據朱彝尊所著《經義考》一書，北宋一代與《孟子》有關的專著計有：馮休所做的《刪孟子》、李覯《常語》、蘇洵《孟子評》、司馬光《疑孟》、司馬康《孟子節解》、王安石《孟子解》、蘇轍《孟子解》、程頤《孟子解》、張載《孟子解》、蔣之奇《孟子解》、龔原《孟子解》、鄒浩《孟子解義》、周誦《孟子解義》、史通《孟子義》、徐積《嗣孟》、許允成《孟子新義》、章甫《孟子解義》、蔡參《孟子廣義》、黃敏《孟子餘義》、沈括《孟子解》、楊時《孟子義》等<sup>25</sup>。南宋以後，朱熹將《論語》、《大學》、《中庸》與《孟子》合編為《四書集注》，則為日後學者研究《孟子》必讀之書。此外，陸象山直承孟子心學而與朱子分庭抗禮，對後世亦產生極大影響。

元明：

宋代以後的孟子學，由於大多列入科舉考試的必考科目，是以研究者眾多。元代前期雖不開科舉，但至元仁宗時開科取士，而考經義的內容若涉及四書者，皆以朱熹《四書集註》為主要依據，這一方面使程朱理學成為「官學」，另一方面也使孟子學研究維持不挫。元代程復心的《孟子年譜》，推斷孟子約生於西元前 372，卒於前 289，約活了八十三歲，是較早提出為人所接受的推論者，此時期的注釋與專書有：劉因的《四書集義精要》，陳天祥的《四書辨疑》，胡炳文的《四疏通》，以及詹道傳的《孟子纂箋》等等。明代的孟子學一度受到打壓，明太祖朱元璋讀到《孟子》裡頭有民貴君輕的思想時，勃然大怒，甚至要將孟子趕出孔廟，並下詔誰敢諫說以大不敬論，洪武二十七年(公元 1394 年)，又命劉三吾刪定《孟子》不利君王的言論，編成《孟子節文》<sup>26</sup>。明代大儒王陽明則承襲孟子與象山心性之學而推展到高峰，他的知行合一之說亦與孟子「盡心知性知天」的思想契合無間。此時期的注釋與專書有：胡廣等奉敕所撰的《四書大全》，章世純的《四書留書》，呂楠的《四書因問》，管志道的《孟子訂釋》，以及陳士元的《孟子雜記》等等。

清代：

清代孟子之學的研究，先是由經世致用過渡到文字音韻訓詁之學，再到清末民初為變法革命之士標榜為民主政治之宗師。相關重要注釋與著作有：黃宗羲

<sup>24</sup> 朱熹，《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，1984年)，頁 198

<sup>25</sup> 朱彝尊，《點校補正經義考》(台北：中研院文哲所，1997年)。

<sup>26</sup> 容肇祖，《容肇祖集》(山東：齊魯書社，1989年)，頁 170~183。

的《孟子師說》，康有為的《孟子微》，戴震的《孟子字義疏證》，崔述的《孟子事實錄》等等，其中焦循由於總結了前人的研究成果撰成《孟子正義》一書，而為集大成的著作，至今仍為研究孟子之學者所重。

#### 當代：

當代儒學之研究趨向多元，老一輩的學者，如熊十力、梁漱溟、方東美、馮友蘭、賀麟、唐君毅、嚴靈峰、牟宗三、徐復觀、勞思光先生等，雖未必集中於《孟子》研究而有專書，但都試圖在儒學原有的根基上，與道家、佛學以及西方哲學作銜接，而建立起可觀的成果。其後於孟子研究有新開展之學者，則有：王邦雄、余英時、李明輝、袁保新、何淑靜、黃俊傑、傅佩榮、曾昭旭、楊祖漢、楊儒賓、劉述先、蔡仁厚、魏元珪先生等等，皆為孟子之學研究注入了新的活力。

「內聖外王」議題在當代也多集中於儒家思想的討論上，如已出版的專書，有許宗興之《孟子的哲學》，程梅花的《內聖外王：儒家的社會哲學》<sup>27</sup>，余敦康的《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》<sup>28</sup>，以及收錄多位學者相關文章的《當代新儒學論文集》內聖與外王兩部<sup>29</sup>；而相關論文則有：彭孝維的《先秦儒家「內聖外王」思想之研究》<sup>30</sup>，林翠芬的《孟子內聖外王思想之研究》<sup>31</sup>、蘇子敬的《胡五峰《知言》哲學課題之研究--以「內聖外王」概念展開之》<sup>32</sup>等。此外，李志勇的《孟子與莊子修養論之比較研究》<sup>33</sup>，是從內聖之學方面比較了孟、莊的異同；而周旻秋的《《孟子》與《莊子》的情感昇華論研究》<sup>34</sup>，旨在通過情感昇華後的作用，說明孟、莊的「道德情操」與「精神情感」之形成，以及如何挺立「人之所以為人的根本」與達到「逍遙無待之境」。不過，前述的專書或論文都尚未針對《孟子》與《莊子》的「內聖外王」思想作全面性的比較，而這也正是本文所要努力的方向。

---

<sup>27</sup> 程梅花，《內聖外王：儒家的社會哲學》（安徽：安徽文藝，1998年）。

<sup>28</sup> 余敦康，《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》（上海：學林出版社，1994年）。

<sup>29</sup> 劉述先等著，《當代新儒學論文集》（臺北：文津出版社，1991年）。

<sup>30</sup> 彭孝維，《先秦儒家「內聖外王」思想之研究》（台北：政治大學，政治研究所，碩士論文，1991年）。

<sup>31</sup> 林翠芬，《孟子內聖外王思想之研究》（台南：成功大學，歷史語言研究所，碩士論文，1991年）。

<sup>32</sup> 蘇子敬，《胡五峰《知言》哲學課題之研究--以「內聖外王」概念展開之》（台北：中國文化大學，哲學研究所，碩士論文，1990年）。

<sup>33</sup> 李志勇，《孟子與莊子修養論之比較研究》（台北：中國文化大學，哲學研究所，博士論文，1989年）。

<sup>34</sup> 周旻秋，《《孟子》與《莊子》的情感昇華論研究》（台北：輔仁大學，中文研究所，碩士論文，1998年）。

## 二、莊子研究回顧

無疑的，莊子哲學在中國思想文化中是佔有非常重要的地位，而歷來對於《莊子》的注解與詮釋更是迭有所出，其中犖犖大者，除另闢妙境的郭象注外，其他重要的著作則尚有：林希逸的《莊子口義》、釋德清的《莊子內篇註》、方以智的《藥地炮莊》、胡遠濬的《莊子詮詁》、王船山的《莊子解》，宣穎的《莊子南華經解》以及陳壽昌的《南華真經正義》等等，皆是成就可觀而廣為傳誦。面對如此豐富的詮釋內容，本文主旨在於討論莊子「內聖外王」思想的問題起源、實質內容、理論依據，以及在當代思想中的意義，是以除了分代略述在詮釋《莊子》思想上有影響力的注釋本外，對於當代學者的說明則著重於《莊子》思想的研究上，尤其是針對「內聖外王」這一議題上。這個部分主要參考陳德和先生《瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學》<sup>35</sup>、郎擎霄先生《歷代莊學述評》、劉建國先生《中國哲學史史料學概要》，以及張京華先生所著《老莊研究的現狀與意義》等文。

### 漢代：

雖然司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》對莊子的描述是「其要本歸於老子之言<sup>36</sup>」、「故其著書十餘萬言」；但是，《莊子》在漢代並未受到特別的重視。根據《漢書·藝文志》曰：「莊子五十二篇，名周，宋人。」唐陸德明在《經典釋文·序錄》中稱：「《漢書·藝文志》：《莊子》五十二篇，即司馬彪、孟氏所注是也。」可以知道的是，司馬彪、孟氏曾注釋《莊子》，且是以五十二篇的形式流傳。

### 魏晉南北朝：

郎擎霄先生說：「漢代言道家者，常舉黃老，罕言老莊。老莊並稱，始於魏晉<sup>37</sup>」，此時多以老莊為清談之資求，其重要注家有向秀、郭象、李頤以及東晉崔譔等人，而向、郭之注釋妙析奇致，尤其具有代表性。雖然，《世說新語》指郭象有剽竊向秀注之嫌，說：「郭象者，為人薄行，有雋才，見秀義不傳於世，遂竊以為己注」，然而郭象對於《莊子》提出不少創造性的詮釋（例如，獨化說），甚至被喻為「誤讀天才<sup>38</sup>」，而影響深遠。

<sup>35</sup> 陳德和，《瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學》，未刊稿。

<sup>36</sup> 老子與莊子思想間的密切關係，前輩學者多有論及。詳見嚴靈峰，《老子莊子》（台北：正中書局，1987年）。

<sup>37</sup> 郎擎霄，《莊子學案》（臺北：泰順書局，1971年），頁320。

<sup>38</sup> 傅偉勳先生曾說：「郭象很可能是中國哲學史上第一個我所云『誤讀天才』，以『創造性的詮釋學』方式故意誤讀莊子原文，俾便批判地繼承並創造地發展老莊所開拓的道家哲學理路。」詳見傅偉勳，《老莊、郭象與禪宗——禪道哲理連貫性的詮釋學試探》，《哲學與文化》第十二卷

隋唐：

隋代並無重要的注莊者，張羨《道言》與何妥《莊子義》可為代表。唐代陸德明以及成玄英皆是重要的注家，郎擎霄先生指出魏晉時期談老莊是玄理清談為主，至唐代，則將老莊神仙化，或謂老聃為玄元皇帝，而將莊子視為南華真人，如成玄英也視莊子為仙人<sup>39</sup>。

宋代：

《莊子》真偽的問題可以說在晉以前的梁朝就開始了<sup>40</sup>，至宋朝蘇軾提出盜跖、說劍、讓王與漁父等篇為偽作，影響特別大。王介甫、王應麟、褚伯秀、林希逸等人皆為重要注釋者。此時注莊之風大盛，又不似魏晉盡偏玄理而隋唐僅取莊書文采，而是文采學理並重，在解莊之時，又融合儒、釋兩家思想於其間，林希逸《莊子口義》自序即表示讀莊書須精於論孟學庸、又能知禪宗解數，才能明莊子其意。

元明：

元代注莊者極少，而關於《莊子》的著作以吳澄之《校正莊子》較為人所熟知。明代雅好老莊者眾，焦竑的《莊子翼》、方以智的《藥地炮莊》、沈一貫的《莊子通》、朱得之的《莊子通義》以及釋德清的《莊子內篇注》皆是此時的代表作品，而釋德清《觀老莊影響論》，以佛教思想詮釋老莊之說，常有精采之處。

清代：

清代思想家面臨外族入侵、文字獄等時代環境，是以在思想上或以經世致用為目的，或著重於文字訓詁，注莊者亦多不離這兩個方向。宣穎的《南華經解》，孫嘉淦的《南華通》、劉鴻典的《莊子約節》及王先謙的《莊子集解》等皆是佳作。王夫之的《莊子解》、《莊子通》考辨莊書內外諸篇之真偽，見解精闢，郭慶藩的《莊子集釋》收郭象注、成玄英疏及陸德明正義，至今仍然廣為學者所引用。

民國：

民國初以來，有胡遠濬的《莊子詮詁》、章炳麟的《齊物論釋》、譚戒甫的《莊子天下篇校釋》、馬敘倫的《莊子天下篇述義》皆為研究莊子思想者所重，而梁任公在《先秦政治思想史》書中包含莊子政治哲學，並指出儒道哲學之根本不同，也開啟學者研究新視野<sup>41</sup>。民國三十八年以後，許多大陸學人隨著國民政

---

第十二期，1985年12月。

<sup>39</sup> 郎擎霄，《莊子學案》，頁330。

<sup>40</sup> 劉建國，《中國哲學史史料學概要》（長春：吉林人民出版社，1983年），頁169-171。

<sup>41</sup> 梁啟超，《先秦政治思想史》（台北：台灣中華書局，1956年），頁31。

府遷居台灣，為此地奠定了研究莊學的厚實基礎。據陳德和先生所著《瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學》一文指出，此一時期具代表性的前輩學者，約有：方東美、王叔岷、牟宗三、吳康、唐君毅、徐復觀、張起鈞、勞思光、程兆熊、黃錦鉉、錢穆、羅光、嚴靈峰等十多位前輩先生。其後於莊學研究有新開展之學者，年紀稍長的是：王邦雄、吳怡、李日章、張亨、莊萬壽、陳鼓應、鄔昆如、魏元珪等幾位先生；青壯輩學者則包括：杜保瑞、袁保新、高柏園、陳德和、傅佩榮、楊儒賓、葉海煙、趙衛民等人。

至於大陸方面研究老莊的學者，據張京華先生所著《老莊研究的現狀與意義》一文指出，有早期以馬克思主義詮釋道家者，如：關鋒、馮友蘭、湯一介、任繼愈等人，著重於傳統方法之研究者，有朱謙之、鍾泰、馬敘倫、李泰芬等人。自1980年代以後，道家研究呈多元化發展趨勢，李澤厚、湯一介、馮友蘭、陳鼓應等人的哲學解讀，張舜徽、徐梵澄、劉笑敢、崔大華的綜合詮釋，李學勤、李零的考古學與古文獻學的最新論證，都卓有成效。在已出版的相關博士論文中，劉笑敢的《莊子哲學及其演變》通過「窮舉對比法」為《莊子》內外雜篇的先後順序提供了可靠的證明。

當代研究《莊子》的學者為數眾多，而且開拓出許多新領域。然而可惜的是，以《莊子》「內聖外王」思想為專論者甚少，自1970年以來，台灣地區僅張明貴先生所作《莊子內聖外王研究》期刊一篇，而於筆者所見資料中，未有比較《孟子》與《莊子》「內聖外王」思想之專論，是以嘗試為文，惟才疏學淺又見聞有限，懇盼前輩學者能不吝指正。

### 第三節 研究方法與進程

#### 壹.研究方法

由於近代西方哲學對於方法論的重視以及運用上的進展，當代從事中國哲學研究的學者也已逐漸開始使用不同的研究方法來處理各類題材，例如勞思光先生即以「基源問題研究法」寫成四冊的《中國哲學史》，高柏園先生也在《韓非哲學研究》一書中，提及對於「超越的方法」(transcendental method)的注重<sup>42</sup>。然而，誠如不少前輩學者都已經指出，任何研究方法本身都有其侷限性，尤其在援引西方哲學的研究方法時，則更加必須注意中西文化思想的差異，以避免墮入了方法論的陷阱之中<sup>43</sup>。方法論的使用本在清晰、明確的陳述論題，以及為論述

---

<sup>42</sup> 高柏園，《韓非哲學研究》(台北：文津，1994年)，頁9。

<sup>43</sup> 例如，林聰舜先生就指出，由於中西文化特質的差異，以及研究方法本身的侷限性，因而並無一套放諸四海皆準的方法可資運用；此外，高柏園先生雖在《韓非哲學研究》一書中提及「超越的方法」，但也同時於行文中指出並不排斥任何其它的方法。詳見林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》(台北：台灣學生，1990年)，頁4；高柏園，《韓非哲學研究》，頁9。

找到可信的立基，而非成為理論內容的侷限、枷鎖。

再者，我們力求分析所得之結論能還原至文獻脈絡中，而非斷章取義的結果。因此，本文以文獻中的「問題脈絡」而非隻字片語作為引導，試圖釐清在某些相同的詞語底下所陳述的不同哲學想法(例如，「心」、「性」、「天」、「命」等概念)，並藉此描繪出孟、莊二者思想之異同。此外，如果我們正視《莊子》非一人一時之作這個普遍為學界所接受的結果，並且接受外雜篇與內篇共列一書必有其內在共通的義理關係，那麼在面對《莊書》中的哲學概念時，則必須同時注意到內篇與外雜篇思想的關聯及其相異之處。

最後，如果我們接受孟、莊二者的思想必然的與其所處的時代環境與文化傳統相連，就不應視為一個孤立的分析對象，全然的抽離其思想發生時代，而對於文獻的分析就不僅要求能「自圓其說」，還必須扣緊孟、莊二者的思想承襲與時代課題，方能全面的掌握二者所面對的、處理的、以及遺留下來的種種問題。誠如袁保新先生所說：

……為了避免斷章取義，我們所有的分析不但要求能還原到文獻的脈絡中來說明，而且也要求將整個孟子思想的理解置於孟子所繼承的傳統，以及他所面對的時代環境中來掌握<sup>44</sup>。

對於孟、莊二者的比較，本文也採取相同的研究態度，以期望能儘可能的全面而真實的呈現《孟子》與《莊子》的內聖外王思想。

基於上述理由，本文撰述的方式與程序，並不刻意的採用某種單一的研究法，而是由以下三個題組所引導：

- 一、孟、莊二者既然皆以「內聖」為個人修養的最高境界，那麼「人如何能成聖呢？」這一個問題又包含兩個子題，即「成聖的形上根據為何？」與「成聖之工夫為何？」前者在於指出孟子與莊子學說雖有許多相異之處，但都通過「心」、「性」、「天」與「命」等概念，為其成聖成德找尋內在及超越之根據。後者則通過修養論指出二者如何在「形」、「氣」、「言」等概念下，使人經由既超越而又內在的形上根據而達到即有限而可無限的境界，本文擬通過孟子與莊子的心性論、修養論以及形上思想逐一展開此題組的討論。
- 二、孟、莊二者的「外王」之道為何？這一項問題又包含兩個子題，即「外王之道的精神為何？」與「外王之道如何於實踐上具體落實？」前者指出孟、莊二者對「安天下」的看法異同，後者則通過孟、莊二者當時的主要政治議題，辨析二者之異同，本文將通過孟子與莊子的治道觀處理此一題組的問題。
- 三、民國以後，封建制度不再，「內聖外王」的意義隨著時代改變，不再以帝王為安立天下主角，因此我們必須要追問「內聖外王」的現代意義為何？這一個問題又包含兩個子題，即「外王之道在當代的意義為何？」

<sup>44</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津，1992年)，頁5。

與「內聖外王的關係為何？」前者指出通過孟、莊「安天下」的思想如何回應當代的哲學課題，後者則在於回應當代學者對「內聖與外王如何貫通？」的問題，並比較孟、莊二者對此問題看法上的異同。

根據上述三個題組，本文將分別從孟、莊之形上進路、修養論以及政治哲學等三個部分展開一項結構性的說明。

## 貳.研究程序

本文在第一章中陳述研究目的、方法，以及孟子與莊子的時代背景和課題。在第二章與第三章分別討論孟子與莊子的「內聖外王」思想。在第四章中，先就「心」與「性」兩概念，討論孟子與莊子心性論之異同。其次，通過比較「心」、「性」、「天」與「命」等概念在孟、莊思想中的異同，一方面藉由「心 - 性 - 天」的形式結構回應「成聖的形上根據為何？」；另一方面則討論孟子與莊子的形上思想是在哪些關鍵處產生差異，以至於由同一條形上進路上分道揚鑣。再者，在修養論與聖人觀中，本文將比較孟子與莊子的「成聖工夫」與「聖人典型」的異同，並且分別通過「言」、「氣」及「形」等概念，討論孟子與莊子在物論、氣論以及身體觀上的看法同異。最後，本文針對孟子與莊子的治道觀以回應「外王之道如何於實踐上具體落實？」的問題。在第五章中，則是討論孟、莊「內聖外王」思想的現代意義，並且對「內聖」與「外王」如何貫通展開討論。現在分述如下：

### 一、孟、莊形上思想之同異：「心」、「性」、「天」之貫通

中國形上思維與西方哲學傳統的旨趣不同，總是融合著生命活動與人生價值一同思考<sup>45</sup>；因此，「心」、「性」、「天」是純然無隔閡的。「盡心知性知天」一段是談到孟子形上進路時，廣泛被引用的一段文字，而莊子的形上進路亦在「心 - 性 - 天」的形式結構中，通過復心復性以歸之於天而展開。根據孟、莊二者形上進路的通同處，本文通過「心 - 性 - 天」這一形式結構所要處理的問題有二：

1. 如果孟、莊二者皆通過「心 - 性 - 天」的形式結構展開形上進路，那麼二者又是在哪些地方產生差異而形成不同型態的形上學呢？
2. 孟、莊二者的形上之共通關懷與會通處為何？

本文將通過比較「心 - 性 - 天」在孟、莊哲學中的異同以回答第一個問題，並且

---

<sup>45</sup> 例如，方東美先生即以為中西形上學間的差異在於，西方形上學存在著現實世界與理想世界的鴻溝，為與人生活動無關的「超自然形上學」或「超絕形上學」，但中國形上學則是由人生活動中展開，超越人生的有限以實現理想境界的「超越形上學」，同時也是內在於人類精神、人類生活的「內在形上學」（《原始儒家道家哲學》），是以中國形上學並非僅就自然面之觀點著眼，現實世界之發展至乎究極本體境界，必須超越一切相對性相差別，其全體大用始充分彰顯（《生生之德》）。方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業有限公司，1983年），頁16-19；《生生之德》（台北：黎明文化事業有限公司，1980年），頁314。

在這個基礎上指出，儘管孟、莊形上學形態互異，但至少在以下三點上是互通的：首先，二者皆重新反省價值的根源；其次，二者皆視存有與價值合一，以「生活世界」為形上進路展開的唯一場域；最後，二者皆不以己身的完善為自足，而欲通過內聖外王之道為失序的社會再度建立起價值的秩序。

## 二、孟、莊修養論之同異

通過「心 - 性 - 天」形式結構的展開，本文指出孟子與莊子內聖外王思想的「成聖根據」。在修養論與聖人觀中，本文將通過「良知挺立與消融我執」、「明人倫與齊物論」以及比較「孟、莊聖人觀之異同」三個部分，指出二者「成聖之工夫進路」與「理想的人格典型」。此外，藉由「言」、「氣」、「形」等概念，本文將比較孟子與莊子的語言觀與修養論的不同。首先，通過「言」的概念，我們可以發現，孟子是主張言辯能達到澄清價值的目的是，是以藉由反駁楊朱、墨翟之言，達到正人心、息邪說的目的，並且在修養工夫上強調「知言」的工夫。但是，莊子則以為「言」不能真正的反應價值，並且認為在言辯的止息處方是價值呈顯之所，是以主張「忘言」的修養工夫。

孟子與莊子對於「氣」概念的看法也有不同。儘管孟子在《盡心上》所說：「居移氣，養移體」之「氣」，還未有哲學之意義；但值得注意的是，在《公孫丑上》中，孟子通過「持其志，無暴其氣」回應何為「不動心」的問題，以及闡述「浩然之氣」和「義」之關係，而《告子上》所提出之「平旦之氣」與「夜氣」，則是針對人何以會為不善提出說明。在《莊子》中，《人間世》曰：「氣也者，虛而待物者也」之「氣」，顯然與《知北遊》曰：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死」帶有精氣論色彩之「氣」有所不同。在「氣」概念的使用上，孟子通過「養氣」以成就人之所以為人之能是；莊子則從兩方面論及「氣」概念：在修養論上，莊子通過「氣」以解心之桎梏，而在宇宙論上，則是以「氣」說明萬物之生成變化。在「形」這一概念上，孟子與莊子則是分別通過「踐形」與「支離」展開兩種身體觀。

## 三、孟、莊外王思想之同異

在外王思想的討論中，將先分別指出孟子與莊子中的治道觀。由於莊書內、外、雜篇中的治道觀並非全然相同，是以在與孟子思想作比較時，將首先指出「內聖外王」思想在《莊子》一書中並不是一成不變的概念，而是隨著時間的沉澱與各家思想的交流，也日漸豐富此一課題的處理方式。在《天地》、《天道》、《天運》等篇中出現的「黃老之治」，以及《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥上》等篇出現的「反治之治」，正是這項發展下的產物。

孟子與莊子都提出一套理想的治道觀以安立天下。孟子主張通過不忍人之心以行不忍人之政，而能使「治天下可運之掌上」（《公孫丑上》）。而應帝王所說的「明王之治」則主張「順物自然而無容私焉，而天下治矣」。本文將比較

二者的異同，討論「外王」之道在實踐上如何具體落實，並指出前者是以仁政王道安立天下，而後者則是通過無心應化以成全人間的美善。

#### 四、孟、莊「內聖外王」現代意義之比較

在第五章中，將指出當時空環境已經改變的今日，孟子與莊子的「內聖外王」思想，能為現今世界所面臨的種種時代課題提供哪些重要的反思與解答。並且對於當代學者所提出「內聖」之學與「外王」之道應該如何貫通的問題，本文也嘗試通過以下的子題所展開：

1. 設若孟、莊體道修身的內聖之學，旨在開出關係群體的外王事業，那麼孟子與莊子的內聖之學是否足以作為其外王思想的基礎？內聖之學是否可能通達外王之道？二者又是通過哪些方法、層面陳述「內聖外王」間之通達關係？
2. 就內聖之學開出外王之道的問題上，我們又可以進一步追問：如果內聖是外王的先決條件，這條件是充分的？抑或僅是必要的？如果內聖是充分的條件，則有內聖必有外王。但這是否與經驗事實符合？又如果內聖之學僅是必要的條件，則如何可能由內聖開出外王呢<sup>46</sup>？

另外一個尚待釐清的問題是，由於莊子的治道觀並不強調禮制，或是說莊子並不企圖通過「禮」來完成以不治而治天下的理想，這是否表示不強調法規制度建立的莊子哲學，其實是無法由內聖之學開出外王之道呢<sup>47</sup>？通過此種種問題，本章將指出孟、莊所各自代表的「內聖外王」義理結構。

### 第四節 孟子與莊子思想形成的時代背景及課題

孟子，戰國時鄒人，其生卒年無法詳考，約為周烈王四年至周赧王二十六

---

<sup>46</sup> 鄭錦倫，外王與客觀精神，《當代新儒學論文集·外王篇》(台北：文津，1991年)，頁215-228

<sup>47</sup> 陳鼓應先生以為，「外王」作為政治事務之處理，必須具備兩項條件：1.在權力機構中要有制衡的力量，2要有一套可供遵循的法規制度；然而，由於內聖之學僅涉及個人修養而不具上述要件，是以道家思想主張「內聖」之學是開不出「外王」之道的。詳見 陳鼓應，《老莊新論》(上海：上海古籍，1992年)，頁178-179。

年<sup>48</sup>（西元前372 - 289年）。他十分推崇孔子，以孔子私淑弟子自居<sup>49</sup>，曾經兩次遊齊<sup>50</sup>，足跡遍及宋、薛、鄒、魯<sup>51</sup>，於滕國甚受滕文公敬重，倚為施政導師。在魏國為梁惠王申明義利之辨，也曾以「五十步笑百步」面刺惠王對人民行虐政<sup>52</sup>。梁惠王卒，孟子以其子襄王「望之不似人君<sup>53</sup>」而自魏返齊。孟子第二次遊齊已經不同於前次，其弟子彭更所言，孟子當時已是「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」（滕文公下），齊宣王對他極為禮遇，甚至授與「三卿<sup>54</sup>」之位，不過二者在政治理想上終不相契，孟子終以未能有機會行仁政王道而離齊定居於休邑。《史記·孟子荀卿列傳》說他：「天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」可知孟子老而著書，由第一線上的政治活動轉而為致力於思想抱負的傳承。

莊子，戰國時宋之蒙人，其生平事蹟罕見於先秦古籍之中，《史記》說他「嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時<sup>55</sup>」。近人馬敘倫先生以為莊子生卒年約在周烈王七年至周赧王二十九年<sup>56</sup>（西元前369 - 286年），莊萬壽先生則據竹書紀年推定約在周烈王六年至慎靚王二年<sup>57</sup>（西元前370 - 319年）之間，不過根

---

<sup>48</sup> 蔡仁厚先生，勞思光先生，任繼愈先生都持這種看法；楊伯峻先生則以為孟子生卒年當為周安王十七年至周赧王十一年（西元前385-304年）。詳見 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁173；勞思光，《新編中國哲學史》卷一（台北：三民書局，1997年），頁160；任繼愈，《中國哲學發展史·先秦卷》，頁300；楊伯峻，《孟子譯注》，頁1。

<sup>49</sup> 孟子曰：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」（離婁下 第22章），此處說的「諸人」究竟指誰？《史記·孟子荀卿列傳》說：「孟軻，鄒人也，受業子思之門人」，以為「諸人」指的是子思，黃俊傑先生據崔東壁《孟子事實錄》（收入於 顧頡剛編訂，《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983年，頁411。）以為孟子實無可能授業於子思。不過，孟子在義理上繼承開展孔子思想乃一事實，實無須斤斤計較「私淑諸人」究竟為誰。黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁4。

<sup>50</sup> 孟子第一次遊齊並不怎麼受到重視，他與「通國皆稱不孝」的匡章交遊（離婁下 第30章），故可知其時應在齊威王23年（西元前335年）以前，關於這部分的考證可見蔡仁厚先生所著《孔孟荀哲學》，頁174-175。第二度遊齊，據 盡心上 第39章記載，公孫丑與孟子討論「齊宣王欲短喪」之事，可知孟子至齊時，齊宣王還在居喪中。

<sup>51</sup> 見《孟子·滕文公下》第6、8章，公孫丑下 第3章，梁惠王下 第12、16章。

<sup>52</sup> 《孟子·梁惠王上》第3章。

<sup>53</sup> 《孟子·梁惠王上》第1章。

<sup>54</sup> 《孟子·告子下》第6章。

<sup>55</sup> 司馬遷，《史記·老莊申韓列傳第三》，頁2143-2145。

<sup>56</sup> 馬敘倫，《莊子天下篇述義》（附莊子年表）（上海：龍門聯合書局，1958年），頁106

<sup>57</sup> 莊萬壽，《莊子學述》（臺北：師範大學，1970年），頁18。

據現有的證據都只是推論而無法下定論。莊子一生窮困，曹商說他是「處窮閭陋巷，困窘織履，槁項黃馘者<sup>58</sup>」，有時手頭拮据還曾「貸粟於監河侯<sup>59</sup>」。雖然如此，當楚王派二大夫前往禮聘時，他卻以「寧生而曳尾塗中<sup>60</sup>」而拒絕出仕。當然，除了妻死還「箕踞鼓盆而歌<sup>61</sup>」的故事之外，他與惠施間的論辯與友誼也視為後人所津津樂道的。惠施死後，他曾說：「自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣<sup>62</sup>！」可見惠施在莊子論學上所佔之份量。甚至有人說：「內七篇乃是莊子專門為惠施而作，苦心孤詣地細心經營而寫出來的一部專著<sup>63</sup>。」此說是否確實自有待公論，不過莊、惠二人的關係密切自是不言而喻的。

由前述可知，孟子與莊子時代相當，其主要思想活動約略都在齊威王到宣王這一段時期內（相當於西元前 370 - 310 年間）。錢穆先生曾說：「知人論事，貴能求其並世之事業，不務詳其生卒之年壽<sup>64</sup>」，因此本文不擬細究孟、莊二人的確定生卒年，而將討論的重心聚焦在二者所面對的時代處境，以及由此而產生的時代課題和解決之道。在這個基礎上，首先需要追問的是：這六十多年的歷史發展與孟、莊二人的思想形成有何關係呢？本文擬由以下步驟處理此一問題，首先我們必須回顧這段時期的重要發展及其意義。

## 壹. 禮崩樂壞與急功近利的時代

清代學者王夫之在《讀通鑑論·敘論四》中，稱戰國時代是「古今一大變革之會」。在農業生產上，由於鐵器的使用日漸普遍，水利灌溉工程的開發，生產技術的進步，荒地的開墾以及一年兩熟制的推行，農業產量廣泛增加<sup>65</sup>。土地政策也由春秋時「田里不鬻」的情況，發展成為土地可以私有轉賣。此外，春秋時期「工商食官」，戰國時期則是民間工業大量興起，貨幣的使用情況也日漸頻繁<sup>66</sup>。至於王官之學散入民間的結果，至戰國時期終形成布衣卿相、百家爭鳴的局面。不過在這些發展之中，戰國時期也是一個兼併戰爭不斷<sup>67</sup>，百姓顛沛流離

---

<sup>58</sup> 列御寇，頁 1049。

<sup>59</sup> 外物，頁 924。

<sup>60</sup> 秋水，頁 604。

<sup>61</sup> 至樂，頁 614。

<sup>62</sup> 徐無鬼，頁 843。

<sup>63</sup> 王孝魚，《莊子內篇新解·前言》（長沙：岳麓書社，年 1983），頁 27。

<sup>64</sup> 錢穆，《先秦諸子繫年》（台北：東大圖書公司，1997 年），頁 188。

<sup>65</sup> 楊寬，《戰國史》（上海：人民出版社，1998 年），頁 1。

<sup>66</sup> 繆文遠，《戰國制度通考》（成都：巴蜀書社，1998 年），頁 35。

<sup>67</sup> 戰國時期各國間戰爭非常頻繁，據黃俊傑先生統計，光是孟子見梁惠王的前後十年間（西元前 323 至 314 年）就發動了 28 次的戰爭之多。黃俊傑，《孟學思想史論》卷一（台北：東大圖書公司，1991 年），頁 117。

的亂世。對於戰國時期的混局，顧炎武在《日知錄》中，通過春秋與戰國兩個時期的比較，作出了如下的描述：

自左傳之終，以至戰國凡百三十三年。史文闕軼，考古者為之茫昧。如春秋猶重禮信，而七國則決不言禮與信矣。春秋時猶宗周室，而七國則決不言王矣。春秋時猶言祀祭，重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，七國則無一言之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定文，事無定主，此皆變於一百三十三年間，史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之一併天下，而文武之道盡矣<sup>68</sup>。

就顧炎武看來，戰國時期是一個缺乏文化理想的時代，儘管他也承認在史料不足的情況下，有些看法是經過意推而來的，不過春秋與戰國之間確實存在著相當大的轉變。這些轉變主要反應在戰國時期的輕禮背信，僭越稱王，宗法喪失約束力，各國之間相互以兼併為事，以利益為行動的標準。《史記·太史公自序》曰：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」這種情況到了戰國就更加嚴重。春秋時期戰爭的主要目的還在於爭霸，但是到了戰國時期，戰爭的主要目的在於兼併。由於土地政策的轉變與農業制度的發達，提供了諸侯國足夠的民力可以執行大規模的戰爭，由近年出土的竹簡《孫子兵法·吳問篇》可知，孫武以為趙氏正是由於放棄井田制度而採用按畝徵稅的制度，廢除徵收土地稅，才能在民富而得民心的情況下，不斷於兼併戰爭中獲得勝利。《墨子·節葬下篇》說齊、晉、楚、越四國「以攻伐兼併為政于天下」，而越王句踐打敗吳王夫差，繼而兼併吳國這種大規模的兼併行動，正意味著春秋時期的結束<sup>69</sup>。當劉向以「戰國」一詞作為一個時代的代稱，也正是標誌著連年爭戰是這個時代的特徵<sup>70</sup>。

## 貳. 孟、莊對於時代的反省

戰國時代是一個禮崩樂壞與急功近利的時代。對於這樣一個戰爭頻仍、民不聊生的時代，孟子與莊子的反省和批評可以約略區分為兩個方面：對於主政者的以及對於其他思想家的批評與反省。

### 一、對於主政者的批評

對於身處時代的主政者，孟子往往給予強烈的批評。他在與梁惠王的對答中指出，當時的主政者好戰、好利，施政卻毫不顧人民的死活，對於餓死的百姓，竟然以歲之豐凶推託，在《梁惠王上》中，孟子直斥這是：「庖有肥肉，廄有肥

<sup>68</sup> 顧炎武，《日知錄》卷十七(台北：明倫出版社，1981年)，頁72。

<sup>69</sup> 關於戰國時期土地制度的變更與兼併戰爭間的關係，楊寬《戰國史》一書有更細緻的討論。詳見楊寬，《戰國史》，頁2-8。

<sup>70</sup> 儘管「戰國」一詞在戰國時已經有了，但作為時代的代稱，是到西漢末期劉向編《戰國策》時，才將「戰國」指稱一個歷史時代。

馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也」。不過，有時他也以循循善誘的方式引導國君以仁心施政，例如，在《梁惠王上》中，當齊宣王問：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」是以如何成為兼併戰爭中的霸主為提問的主旨，但是孟子先以「仲尼之徒無道桓、文之事」遮斷了這一問題的提問方式，並繼之以「君子遠庖廚」之喻，將齊宣王的問題引向了「以不忍人之心，行不忍人之政」的仁政王道上。然而，儘管孟子對於主政者是以嚴厲的批評或是以婉轉的引導，孟子都不僅止於對國君的勸諫，而更將批評的中心直指戰國君主間好利的病根。

各國間之所以會如此不加節制的發動戰爭而棄生民苦難於不顧，孟子以為是因為戰國時期急功好利之風所致。這種風潮又反應在諸侯的態度與以楊墨所代表的重利輕義的思想。當孟子初見梁惠王時，惠王劈頭就問：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」正顯示出當時主政者對於利益的看重。孟子對症下藥，針對梁惠王的問題直指「利」正是「弑君危國」的病根，所以說：「王何必曰『利』？亦有『仁義』而已矣。」孟子試圖通過「仁義」以矯正諸侯愛好兼併征伐而爭歸於利的為國方式。孟子對於時代的苦難，直指主政者急功好利的霸政，並祭之以王霸之辨作為重新安立混亂世局的主張。

莊子與孟子一般同感於戰國時代人民的苦難，但是並不直接批評主政者的過失，而代之以寓言的方式托出。《莊子·人間世》假托顏回之口形容為政者的暴虐是「輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣！」，面對當時的社會，莊子不得不假托接輿而感嘆：「天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉」，生民百姓處於刑辟苦役猶如身處水火，只能求身免於刑而已。

莊子對於人心各項執著的破除可說是不遺餘力，對於戰國國君間的征伐與好利，也透過寓言的方式提出批評與對治之方。莊子藉著堯與舜的對話指出，爭戰攻伐並非是為政的理想，為政以德才是。是以堯對於攻伐宗、膾、胥敖三個小國會有不釋然之情。對於戰國國君因為好利而引起的戰爭，莊子以為是執著於「利害」而未能見道之全貌。是以莊子通過對於執著的掃除，對治因為好利而引起的攻伐。當齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪則曰：「至人神矣！……死生無變於己，而況利害之端乎！」直指「利害」只是人心之執著，至人悠遊於道，遂將「利害」視之為無物。

此外，孟子說：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也」（告子下），即是通過古代聖王與當時主政者的對比，指出戰國國君的缺失。莊子則假借古代聖王為例，指稱主政者越是有心以人力操持為政，則越是使天下惑亂之源，藉此勸諫主政者能隨順民性以安民命。《天運》曰：「三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。」即是莊子對於當時國君、諸侯一味希望透過人力以治理人民的態度，所提出的批判與反省。

## 二、對於思想家的批評

面對一個對於弑君、滅國，戰爭習以為常的時代，孟子以為戰國時期急功

好利的風氣，其根源是來自於以楊、墨所代表的重利輕義的思想。《孟子·滕文公下》曰：

世衰道微，邪說暴行有作，「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」

正指出惑亂人心的思潮日見猖獗，而這股思潮又以楊、墨為代表。楊朱主張「拔一毛而利天下不為也<sup>71</sup>」，所代表的是重視自我利益的全生思想，而墨子的功利思想雖重視公利，卻仍然是以「利」作為公義的衡量標準而否定了人的道德自主性。因此，同為孟子所極力批評的對象，是以孟子說：「我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」孟子以聖人之徒自居，承襲並發展孔子思想以對抗戰國時期以「利」作為衡量一切價值標準的思想學說，而與楊、墨之徒作思想上的論辯。他通過人禽之辨主張人之性善進而闡明人之道德自主性，通過義利之辨堅決反對任何以「利」為考量而犧牲「義」的思想與行動，以及通過王霸之辨申明「民貴君輕」的王道仁政以對抗任意擴張而陷人民於水火卻不顧的君權。由此可知，孟子一方面通過對主政者的反省，將解決亂世混局的理想出發點收攝至王道的彰顯與否，亦即是收攝到「能行王道」的國君身上，由有德之君行有德之政；另一方面，孟子也注意到政治問題的解決有賴於更深入的從文化思想上著手，國君是否有德以至於整個戰國好利的思潮，都需要通過三辨之學的展開以重新建立價值的秩序。

對於戰國時期百家爭鳴的盛況，莊子也同孟子一般有深刻的反省。不同於孟子的是，莊子之學在於通過蕩相遣執、融通淘汰的工夫，還給人自由自在的生命，因此對於學派間的爭辯，主要是從各家思想對於生命之桎梏為批評重點。與孟子相同，莊子也將墨子思想列為批評的對象。天下對於墨子思想的主要批評在於其說「離於天下」，墨子以功利之說由外在要求、限制人之行動，雖說是「汜愛兼利而非鬥」，但由於漠視人心的趨向，仍然不過是「以繩墨自矯」而匡限生命，是以說墨子思想無法恆久推行。此外，宋鈞、尹文、彭蒙、田駢、慎到等人的思想，或者是有見於齊而無見於畸，或者是非生人之行，而至死人之理，都未見道之全貌而背離人的本然之性，而惠施以名家強辯之風而巧立諸多論題，在莊子看來也不過是「逐萬物而不反」，因此莊子會以天選子之形，子以堅白鳴<sup>72</sup>，批評惠施的巧言好辯。

與孟子的另一點不同是，莊子並不像孟子一般通過辯論的方式來達到價值的澄清，反而是通過消解一切論辯的方式，來安立各種價值<sup>73</sup>。齊物論曰：「道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非……」莊子並未在儒、墨思想之外，另

<sup>71</sup> 盡心上 第26章。

<sup>72</sup> 德充符，頁222。

<sup>73</sup> 觀諸齊物論內容，莊子實無意藉由論辯的方式以辯此明彼，高柏園先生說：「……莊子之用心顯然不在以辯止辯，而根本在消解辯之所以起之成心，由此一除而一切除也。」其說客觀公允。高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁68。

立一客觀標準以辯論的方式指明儒墨之非是<sup>74</sup>，而是直指爭論所以產生的源頭，而試圖在此一源頭下工夫，通過消融的方式以取消種種論爭。正於由莊、孟在這一點上的不同，所以當孟子「言距楊墨」而汲汲為「聖人之徒也」時，莊子卻主張：「和之以是非而休乎天鈞」，都足以顯示孟、莊面對時代課題的態度與解決方式都極不相同。

### 參. 孟、莊時代課題之考察

周禮崩壞之後，王權下落，原有的社會秩序受到動搖。牟宗三先生即以為，儒、墨、道、法四家的思想有一共通點，即是皆針對「周文疲弊」而發的<sup>75</sup>。戰國時代更因為急功好利之風氣橫行，戰爭連年，百姓的生命在顛沛流離中困苦不堪。身處於這樣的時代中，孟子與莊子分別就周文疲弊與唯利是從所衍生的種種問題尋求對治之道。誠然，孟、莊二者由於學問性格不同而產生不同的學說。但是，這並不意味著二者並沒有共通的時代課題與哲學關懷。袁保新先生曾就孟子思想之形成與其時代背景間的關係作出以下分析：

造成戰國時代「率獸食人」的人間慘劇的原因，從歷史、政治的角度看，固然可說是「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，但是孟子從思想與文化的角度來看，則認為「天下之言，不歸楊，則歸墨」，才是真正關鍵。……孟子之力闢楊墨，其實就是要嚴人禽之辨，正義之別。……表面看去，似乎是以批判楊墨之學為主要任務，但深入分析，他卻涵蓋著多方面的課題，即，一、如何通過人禽之辨重新肯定人性尊嚴，安立價值根源；二、如何通過義利之辨澄清價值觀念的混淆；三、如何通過王霸之辨為混亂的政治再樹立起仁政的理想<sup>76</sup>。

孟子的使命與關懷並不止於政治上的尊王賤霸，更在於從文化和思想上，重新安立久經動搖的社會秩序與價值，重新建立一個以人性尊嚴為基礎的價值世界。袁

---

<sup>74</sup> 由於《莊子·齊物論》並不糾結在論辯的課題上，而是更往前一步，追問「辯」之何以產生，是以莊子與儒、墨家不同，莊子並未另立一客觀標準以辯此明彼。唐君毅先生說：「墨子與莊子之觀點之不同，乃在墨子是以辯論之問題，為一客觀之問題，最後可由吾人之言，是否當於一客觀之標準，以決定是非。而莊子則以辯論之問題，乃恆源自於人之主觀之成心所向之異而生。故不能真有一客觀之標準以決定是非。因人即有一客觀之標準，尚有此標準是否真為辯論雙方所同意之問題。同意與否，仍為人之主觀之事。」唐先生的看法，則是從論辯雙方必須先行達成一共識作為論辯基礎，然而此一共識卻又是依個人主觀而發，故於論辯時最難形成，莊子既以消解爭辯為務，自不在於此處多作爭執。唐君毅，《中國哲學原論》導論篇(台北：學生書局，1984年)，頁235-237。

<sup>75</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1997年)，頁60。

<sup>76</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省查與現代詮釋》，頁17-22。

保新先生說：「孟子哲學，基本上就是一個以人性為首要關懷的價值思考<sup>77</sup>。」實指出孟子的時代課題與哲學關懷實是環繞著人之生命與價值而展開的。因此，孟子之學問又不僅是思辨的，而更是實踐的。孟子三辨的展開正意味著以實際行動力闢楊墨，以恢復孔子所主張的三聖之道。

莊子也同樣將人之生命與價值視為時代課題與哲學關懷。葉海煙先生由莊子所處的時代環境指出：

莊子所處的環境有二：一為自然環境，一為人文環境。對前者，他不與之對立，而以藝術化的心境處之。對後者，他予以澈底批判，以保住人的真純的生命。……至於莊子之面對當時之政治，則以超政治的作風，試圖解消政治在人心中所引起的「意念的災害」，使政治不害吾人之生命，使政治倫理得以在大道之行中逐步轉為生命之倫理<sup>78</sup>。

莊子所側重的是與自然世界的和諧以及人之生命的安立。面對人文環境，莊子對於政治與倫理的看法，是如何從種種框限桎梏中解脫超拔出來；因此，種種繁文縟節都成為該超越的形式枷鎖。莊子所關懷的是如何重返人之生命的素樸天真。是以說，在遊心於淡漠之際，將形式而外在的政治倫理，轉化為生命的政治倫理。由此也可得知，莊子的課題與關懷也在於人之生命與價值世界的安立。只是有別於孟子，莊學側重的是如何安頓生命而能歸逍遙道境。

此外，莊子也同樣通過實踐以闡發對於生命安立之玄智。因此，莊子思想也非純粹思辨之學。高柏園先生從莊子與所處時代關係中，即指出「實踐在莊學中的優先性」。他以為，戰爭頻仍與生活困苦乃是莊學之發生背景與機緣，並非足以決定莊子學問性格者；同時指出，莊子的態度乃是一方面解消種種價值觀之封閉與侷限，另一方面，則又不希望以另一套價值觀取代原有之種種價值觀，此為莊子因是兩行，休乎天鈞的入路。莊學乃是為回應當時多變不安之世局以求安身立命，也由此而反省時局所造成之是非成見之弊病，由是而使吾人能逕自超拔於是非之上，而得生命之大自在<sup>79</sup>。

## 結 語

綜合前面的討論，可以得出以下幾點：

- 一、禮崩樂壞與急功好利是孟子與莊子共同面臨的時代處境，對於兼併戰爭不斷、百姓生活困苦等等時代困境，雖不足以決定孟、莊二者的學問性格，但卻是形成二者思想的發生背景與機緣。
- 二、面對所處的時代，孟、莊二人所反省的方向是多面的。但是，若以二者言說的對象為區分，又可以分為對於主政者的以及對於思想家的談論，這兩

---

<sup>77</sup> 同上，頁 22。

<sup>78</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁 18-19。

<sup>79</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁 62-72。

個部分。

- 三、對於主政者的反省，孟子與莊子都以為解決混亂世局的理想施政，是與施政者本身的德性有關的，公孫丑上 曰：「以不忍人之心，行不忍人之政」是由仁心以行仁政王道；應帝王 曰：「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」亦是由無心應化之修養，以成全百姓生活之自由自在。因此，外王之道在孟、莊二之學說中，總是與內聖之學相關的。
- 四、由對思想家的反省可知，孟子與莊子都將混亂世局的病根由政治上的王道不彰，深化為思想風氣的急功好利。不同的是孟子通過三辨之學以重建價值秩序，莊子則是從對於人心之執著與生命之桎梏著手，以虛欲去執的方式，重先安立價值理序。
- 五、由前述三、四兩點可知，二者的時代課題與哲學關懷都在於使人的生命重獲尊重以重新敞開和諧的價值世界。因此可以說，孟、莊二者的學說首先是關係著人與價值的學問。

## 第二章 孟子的內聖外王思想

孟子雖未曾明言「內聖外王」一詞，但是就其擴充四端之心以安天下於掌上之仁政王道思想，當可知「內聖外王」實是表述孟子思想的最佳概念。在本章論述中，將首先就孟子的心性論討論人之所以為人之存在意義，並以此展開孟子的內聖之學。其次，從「天」與「命」兩個概念討論孟子的形上思維以及重探存有價值的根源。再者，由孟子的聖人觀討論孟子理想的人格典型具有哪些要素。最後，就孟子仁政王道討論其外王思想的具體落實。文末並討論及評述孟子內聖外王思想對後世之影響。

### 第一節 孟子「內聖外王」思想意義之釐定

若就文獻資料來看，很明顯的一點是在《孟子》一書中並沒有出現「內聖外王」一詞。因此，我們有必要界定「內聖外王」這一概念對孟子思想的詮釋效力及其內容意義。在這一節中，本文將指出孟子的「推仁心以行仁政」的思想，實可在「內聖外王」這一義理架構中得到說明。換言之，孟子的內聖外王思想就是以「仁」為核心的王道思想。

孟子對於仁政王道的闡述，是將古代聖王的典範與他的人性善論相互結合、互相發明的。對於孟子而言，古代聖王典範的垂跡與人性善論之間，並非簡單的「論證」與「例據」關係，而毋寧說，古代聖王的事蹟提供了孟子描繪理想治世的藍圖，一方面指出仁政並非遙不可及的願景，一方面也以人性善論為古代聖王的作為提出解釋，在《離婁上》中，孟子即指出仁心與仁政間的相應關係，孟子曰：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政，徒法不能以自行。《詩》云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。」

在這段引文中，孟子首先指出為事必須有足以依循的工具、法則；其次主張堯舜之所以能平治天下，就是因為遵循了仁政原則；最後，指出就算國君徒有仁心和仁愛之名，若缺乏治世所賴以依循的典範法度，那麼也無法安立天下，使人民得到良好政策所帶來的福利。因此，孟子總結的說：「徒善不足以為政，徒法不能以自行」，仁心與仁政間存在著相互顯發的關係，有仁德的君主必須在施政決策上有所依循，才可能如堯舜一般平治天下，而仁君所賴以依循的原則，即是所謂「先王之法」，意即由堯舜等先王所奉行的仁政原則、典章法度；換言之，孟子是以「先王之法」作為施政為國所需要共同遵守的「客觀性原則」<sup>80</sup>。然而，所

<sup>80</sup> 徐復觀先生在討論「儒家是否重人治而不重法治？」的議題時，指出儘管儒家並未形成今日

謂的「先王之法」又是如何結合仁心與仁政，以達到平治天下的理想呢？關於這一點，在《公孫丑上》中，孟子將四端之說與先王之道相互結合，進而提出了「推仁心、行仁政」之說：

先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。

孟子將為政之「仁」與「不仁」，作為天下之「得」與「失」的原因<sup>81</sup>，並且認為國君之所以能行仁政，人民之所以樂於接受仁政的基礎，就在於作為價值意識根源的「心」。孟子從人最原初的存在體驗出發，將國君賴以施政為國的判斷標準直接導向普遍內存於人心的道德情感。由聖王與民眾同好惡、同憂樂為起始，卻是將理論深度直接拉向「安立天下的基礎在於遵循先驗的價值理序」這一命題。所謂「不忍人之心」，即是指「心」對於價值理序無外的感通力。由於「心」是普遍內存於每一個人的價值意識根源，並對客觀的價值理序有明察的能力，因此若人君能順此「不忍人之心」，依循安立天下的價值理序推行「不忍人之政」，基於人性善論（人有明見價值以實現人之所以為人的能力），百姓自能遵循國家政令，天下也在這個基礎上得以平治。

孟子以為這種仁心與仁政的關係，是奠基於普遍內存於人心對客觀價值理序的洞察力上，並且通過「推恩」的方式，而落實在以「明人倫」為基礎的社會關係中。《公孫丑上》曰：

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然、泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

梁惠王上 也說：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。以「推」作為論理的方式，孟子其實學有所承。根據《論語》的記載，孔子就曾說過：「己所不欲，勿施於人」（顏淵）、「己欲立而立人，己欲達而達人」（雍也），孔子推己及人的恕道，在孟子得到更顯著的發揮，他為這種「推恩」的方式建立了人性論的基礎，並且指出這種方式運用在政治領域中同樣有效。黃俊傑先生指出，這種「推仁心，行仁政」的觀點，應該包含以下兩個重要的命題：

1. 人「心」的普遍必然性是政治領域能否修明的關鍵。
2. 德性主體的「擴充」或「實踐」，可以在政治領域中展現<sup>82</sup>。

對於黃先生的看法，我們可以針對孟子「性善論」補充以下兩點：

---

以「憲法」治國的觀念，但是確實已提出了以客觀性原則作為整個政治制度的主張。詳見 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：八十年代出版社，1979年），頁128。

<sup>81</sup> 離婁上 曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」即是以三代是否行仁政作為夏、商、周代改朝換代的原因。

<sup>82</sup> 黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁92-94。

- 1.人「心」的普遍必然性是基於人「心」普遍具備洞察客觀價值理序的能力，這種能力是國君何以能依照客觀性法則建立仁政，而人民又能普遍遵循仁政的關鍵。
- 2.「擴充」與「推恩」是普遍內在於人心的能力，這種能力作為安立社會秩序的內在動力，可以普遍應用於仁政推行而有效。

孟子以政治決策的判斷力與道德行為的判斷力是對於同一價值理序的洞察，也就是說，政治與道德領域是連續的而非割裂的<sup>83</sup>，政治與道德秩序是符應於同一原則。因此，以「仁心」推行「仁政」是依循於同一普遍客觀的價值理序，「仁心」與「仁政」由此貫通，安立天下也由此可能。再者，孟子也考慮到了仁政得以實現的推動力。由於孟子對於四端之心的闡述，不僅侷限於「心」對於價值理序的「洞察」(知)，並且當孟子通過不安不忍以描述「心」對於價值理序的洞察時，是同時包含著惻隱、羞惡、辭讓、是非等「道德情感」(情)，以及「心」敞開於具體事象中的「意向性」(意)。因此，當人依據「心」對價值的明見而實踐人之所以為人的性份時，他同時已經具備了由獨善其身向兼善天下發展的推動力。亦即是由每一個體之「心」對價值理序的洞察，推向整個群體對同一價值理序的符應，而這種對價值理序的符應關係落實在政治事務上，就表現在君君、臣臣、父父、子子的「人倫關係」上。

周代是以血緣關係維持社會秩序的朝代，姬姓分封的封建制度即是最明顯的例子<sup>84</sup>。春秋時期，禮崩樂壞，孔子通過「攝禮以歸仁<sup>85</sup>」的學理化說明，將姬姓一族「家天下」的格局打開，指出了穩定政治與社會秩序的「人倫」，是以普遍內在於人的「仁」為基礎的，由此重新顯明維持社會秩序的「禮」與以「血緣」為基礎的「人倫」間之關聯。因此，當齊景公問政於孔子，孔子的回答是：「君君，臣臣，父父，子子。」(《論語·顏淵》)。所謂「明人倫」，即是指「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」(滕文公上)。孟子承襲孔子的思想，指出人倫與政治間的關聯，離婁上曰：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。詩云『殷鑒不遠，在夏后之世』，此之謂也。

<sup>83</sup> 黃俊傑先生即指出，孟子是將人與社會、身與心、自然與人文、道德與政治領域構成一個「連續體」，其間雖仍存在部分衝突，卻始終是連貫一體的。黃俊傑，《孟子》，頁 115-133。

<sup>84</sup> 《左傳·昭公二十八年》曰：「昔武王克商，光(廣)有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人」；《荀子·儒效》言：周初立國七十一，姬姓獨居五十三。由此可知，周代分封制度是與血緣關係相互交織的。

<sup>85</sup> 《論語·八佾》記載孔子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」，即表示孔子並不以「禮」、「樂」為外在的形式，而是以普遍內在於人的「仁」，作為「禮」、「樂」的根源。

孟子以孔子之言與商湯伐夏桀的歷史事件佐證「行仁政」的必要性。值得注意的是，孟子取法先王之道以闡發仁政思想，卻是通過「明人倫」而展開的。以「規矩」、「方圓」的例子類比「聖人」與「人倫」的關係，所欲標示的是國政的暢達與興衰是在於君、臣能否克盡本身在人倫關係中的份位。亦即是說，「仁政」的基礎在於明人倫，而人倫的基礎則是普遍存在於群體中每一分子的「內在之仁」。將人倫與政治間的關係，賦予人性論的說明，是孟子對於孔子思想的開拓<sup>86</sup>。盡心上 曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。

無他，達之天下也。

王邦雄先生對這一段文字的疏通指出，外王事業亦只是將本心的良知良能擴充至天下，「以不忍人之心，行不忍人之政」亦即是親親敬長的實踐而已<sup>87</sup>。孟子不僅指出人倫關係的充盡是安立天下的基礎，並且從學理上說明「安立天下」與「人倫之明」是符應於同一個能達之天下的價值理序，而對於此一價值理序的洞察是根植於人性中的「良知良能」。因此，離婁上 曰：「人人親其親，長其長，而天下平」，皆證明孟子是以人性善論作為「推仁心，行仁政」之所以可能的根據。

誠如我們在第一章所談到的，若就「內聖外王」之內涵分解的來說，「內聖」是修身成德之學，而「外王」則是安立天下之道。如果以此為基礎，那麼孟子雖然不曾提及「內聖外王」一詞；但是，孟子由四端之心的存養擴充到推行仁政王道的義理脈絡，其實就是成德之教(內聖)與外在事功(外王)的一體實踐。換言之，孟子的「內聖外王」思想是通過良知的挺立，以博施於民而能濟眾的胸懷，在成己成物中，成就一人文化成世間的思想。

---

<sup>86</sup> 顏崑陽先生則以為，孟子取法堯舜先王之道以推行仁政，實是以性善論為根據，以為仁政可由「人性本善」之前提發明之。顏崑陽，〈孟子性善論與政治思想的關係〉，《孔孟月刊》第14卷第3期，1975年11月，頁4-8。

<sup>87</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》(台中：台灣省政府教育廳，1982年)，頁253。

## 第二節 孟子「內聖外王」的內在根源：

### 「心」與「性」

孟子的仁政王道是以四端之心的存養擴充為起始，「心」與「性」是孟子內聖外王之道的內在根源。因此，在討論孟子的內聖外王思想時，本文將先討論「心」與「性」在孟子思想中的意義。

「心」在孟子中凡一百二十二見<sup>88</sup>，其主要性質在於作為「思之官」。在孟子中，「心」作為「思之官」主要落在德性層上表現為「仁心」，而與耳目感覺之官(形軀、身體)相對言。在先秦哲學中，心、身關係是以一種主、從關係而被理解的<sup>89</sup>。主要討論的問題是作為「主宰」的心，是如何受到耳目感覺之官的形軀欲望影響，而偏離於道，成為不善<sup>90</sup>。在此時，身、心關係仍是判然明晰的。將「心」視為道德主體以闡發孟子心性論是當代前輩學者在西方思潮影響下的重要成果，但是也延伸出一些原先未出現在中國哲學思考脈絡中的問題：身與心是否為兩種本質相異的實體，在「身 - 心」結構中，作為道德主體的「心之官」與四體感知的「耳目之官」間是何種關係呢？而「身 - 心」間又是如何溝通？甚或是說，作為「大體」的「思之官」是如何統馭作為「小體」的「耳目之官」呢？其次，如果人心是先驗的道德我，那麼孟子又是如何說明心與經驗世界的關係呢？最後，孟子既以「是非之心」為四端之一，作為道德主體的「心」是通過知慮思辨而知善知惡而已，或者是本心即是善，通過心善而言性善等問題，都是在「主體性哲學」(Philosophy of subjectivity)思維下所需要面對的問題。站在兼顧前輩學者努力成果以及正視前述問題的天秤上，本文以為應該回歸文獻，重新追問孟子是在面對何種問題的情況下，繼而提出「心」之概念以應答，如此一方面能藉由不同問題以顯明孟子「心」之意義的多樣性，一方面也經由這種問題還原的方式

---

<sup>88</sup> 關於「心」在《孟子》中出現的總數，本文是根據《孟子引得》統計，並扣除〈盡心〉上下兩篇篇名所得的總數。燕京大學圖書館引得編纂處編，《孟子引得》(台北：成文出版社，1966)。

<sup>89</sup> 例如，《管子·心術下》曰：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也，心而無與視聽之事，則官得守其分矣。」；《孟子·告子上》也將心與耳目之官分為大體與小體，說：「從其大體為大人，從其小體為小人。」；《荀子·解蔽》曰：「心者，形之君也，而神明之主也。」也是以「心」作為統馭形、神的君主。

<sup>90</sup> 例如，《管子·心術下》曰：「無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。」；《荀子·天論》曰：「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」都是以「心」為人身之主，並且討論如何避免「心」受到感官形軀欲望的影響，並且以為所謂「德」即是「心」能遵循常道，實現應有的功能。

<sup>91</sup>而使前述身、心等問題得到回應，並且通過經典的重新詮釋以鬆動「主體性哲學」的框架，進而豐富孟子的意含。由於並非所有出現於孟子中的「心」字，都是針對某些哲學問題而使用，對於那些篇名(例如，盡心篇)、人名(例如，公孫丑下所提到的孔距心)，或是當作日常用法而使用者(例如，公孫丑下曰：「予有戒心」、「於予心猶以為速」)，本文不納入討論範圍。根據「心」在孟子中所回應的問題，本文將分別從以下幾個方面討論前述問題。

#### 肆. 以仁識心

毫無疑問的，突顯「心」與「道德」間的關係，並指出「心」作為人人之所以能行道德的根源，是孟子論「心」最為精采，也最常為人所引用的部分。孟子以「仁」說心，仁心普遍內在於每一個人，而且是吾人道德實踐之所以可能的內發動力。蔡仁厚先生即以為孟子的「仁心」是「德性主體，是從體上說的內在道德心，是實體性的道德本心<sup>92</sup>。」(一個相關的問題是，將「心」視為主體且為道德根源，那麼會不會由於將價值歸根給主觀之心而被理解為一種「主觀主義」(subjectivism)呢<sup>93</sup>?)

---

<sup>91</sup> 藉由孟子所面對之問題，進而還原「心」之概念在不同問題下的使用意義，是本文用以解讀文獻的方法之一；但是，這一解讀方法，必須面對下述的問題，即《孟子》有些篇章僅載其議論而並未言明引發此議論的問題，例如告子下曰：「舜發於畎畝之中，……然後知生於憂患，而死於安樂也。」這段常為人引用的話，就並未實際指出孟子是因何問題而發此議論。關於此一質疑，本文以為，首先，儘管文獻並未言明議論是因何而發，但並不意味著我們無法由議論中發現原先之問題；其次，「問題還原」並不在於取代前人對經典的詮釋，而毋寧說是在前人詮釋經典的基礎上扮演一輔助的角色，用以檢視在古典文獻中一些重要的概念是否因為在詮釋中因為涉入當代的想法，而使得這些概念原本針對解決的問題為人所遺忘，也連帶的隱蔽了這些概念本來的意義。基於這樣的預設功能，「問題還原」不在於還原所有與重要概念(例如，「心」之概念)有關的章節，而是就那些常為人所引用，並明確針對某些問題而發的章節，作一溯源的工作；最後，「問題還原」不只藉由已有問題之提問去追問孟子在使用某些重要概念時的用法，也通過問題的解決回溯這些概念的意義。

<sup>92</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁203。

<sup>93</sup> 關於這一點，牟宗三先生有精闢的見解，牟先生以為「說它是客觀的和說它是外在的對象(external object)是不一樣的」；因此，不從「主客對列」的關係上說主觀與客觀，而是借用了康德的話，以普遍性和必然性來說仁心是客觀的。在《現象與物自身》中，牟先生更通過「自由無限心」指出儒家的仁心是超越主客對列的限制，而能自定方向、感通無限的。是以道德主體是從自覺、自律以及自我做主的自發性、能動性上說「主體」。若是順此詮釋理路，則孟子的「仁心」並不需要照著西方「主觀主義」來理解，也可以避免主觀主義所面對的困境。牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1997年)，頁78-79；《現象與物自身》(台北：台灣學生書局，1990年)，頁455。

本文以為孟子以「仁」說心主要是關涉著以下幾個問題而發：

一.「心」是一切善性在人身上得以實現的根源：若要追問人之何以能有種種道德表現，孟子以為這是根源於心的明察。盡心上曰：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」一方面即心善言性善，由仁義理智等德性根植於心來說君子所稟受的天性，即是道德之擴充與實現；另一方面，由德性的實踐說「德」不僅根植於心，也可通過身體而察覺與表現，進而引導出「踐形觀」。孟子以「心」作為道德實踐之所以可能的根據，那麼進一步需要追問的問題則是，「仁心」是否為每一個人毫無差等的普遍具有？如果人具有「仁心」只是出於偶然，那麼道德的實踐就立基於無根的偶然性上，是以追問「仁心」的普遍性的問題則是孟子以仁說心的另一個面向。

二.由「仁心」的普遍內存而言：孟子以為人人皆有良善的良知本心，仁心是普遍內存於每一個人身上的，並不因為賢愚窮達而有所不同。告子上曰：

口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。

至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

孟子通過類比的方式，一方面闡明仁心如同耳目感官一般同具普遍性；另一方面，由耳目之欲說仁心對義理之欲求，那麼仁心在此處就不僅是從理上表示其普遍性，而更指出仁心總是關涉著行動上的「想要」。另一個鮮明的例子是，告子上曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」這一段常為人引用以佐證仁心之普遍性的文字，首先是由孟子回答：「人為什麼會以選擇作正確的事情而不是選擇生存為優先？」這樣的一個問題所展開的。通過魚與熊掌的比喻，孟子回答的是在一個道德上兩難的情境下，人何以會選擇正確的行為而非有利的行為。如果在義與利的取捨上，「義」有其優先性，那麼人又何以會行不義之事呢？根據這段引文的結論，人在順從仁心的情況下，是必然的會做出捨生取義的行為；若不然，則謂之「失其本心」。這已經是由仁心的普遍性進一步關涉到仁心對於行動的合宜引導的問題，亦即是「仁心」與「義」的問題。

三.從心指引人合宜之行動說「仁心」與義的關係：仁心是人間價值理序的明察，故也是合宜行動的指引。「義」指合宜的行動，仁心與義行是照見與指引的關係。告子上曰：

仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。如果注意到這段引文的結論 - 「學問之道無他，求其放心而已矣」，即可呼應我們前一點所提及的：就孟子而言，人只有在迷失其仁心的情況下，才

會不依循合宜的行動而作為。仁心的照見與行為的指引，正是在「本心」蒙蔽與放失之時，才成為「學問之道」而被論及。因此，一方面這種仁心義行的關係在日常生活中，以日用而不知、習焉而不察的方式，照見指引人在生活世界中所遭遇的每一事件<sup>94</sup>；另一方面，如何避免或重拾放失的本心，即是從修養功夫上說「仁心」之事。

四.「心」與人何以為不善的關係：「心」既然是義行之明察，那麼人何以會為不善呢？孟子以為，一方面在於未能存養擴充道德本心，終使其隱而不顯；另一方面孟子往往通過「心從於欲而不思」來回答人所以為不善的問題。例如，從以下的引文可知，盡心下 曰：

孟子謂高子曰：「山徑之蹊間，介然用之而成路；為閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣<sup>95</sup>。」

告子上 曰：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」

孟子以為每一個人的本心雖然都根植著仁義禮智諸德之發端，但是如果內不常存養操持，外使之逐物不返、放其良心，則良心亦如同牛山之木或山嶺小徑一般，日漸荒蕪而不知其本來面貌了。孟子以人慣於感官習氣而使其良知本心陷溺，故以「寡欲」為養心之良方。但是就孟子而言，道德本

---

<sup>94</sup> 「仁心」並非孤立自足的道德主體，從前述第三點談到仁心對義理之欲是一向外關涉感通的行動可知，仁心總在與他人接觸的生活世界中完善它自己與他人的意義，曾昭旭先生對於這段引文的詮解即說：「所謂良心的自覺其實也不是寡頭的自覺，他本來就要在事上去表現」，即是一證。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》（台中：台灣省政府教育廳，1982年），頁130。

<sup>95</sup> 莊子亦在《逍遙遊》中批評惠施不知用大是「猶有蓬之心也夫」。

心並非不食人間煙火的空谷幽蘭，心同樣受到生理需求的影響。盡心上曰：

飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣。從「不及人不為憂」的結論可以向上銜接儒家「安貧樂道」的傳統<sup>96</sup>，但孟子更提出飢渴等生理需求的不滿足同樣會有害於道德本心的觀點，以為人之心與身總是息息相關而非各自獨立者。道德的充分踐履並非無需顧及生理之欲<sup>97</sup>；因此值得注意的是，在孟子中，「心」與「欲」之關係，並非彼此相斥的全然割裂，而是一種相互滲透影響的關係。孟子所強調的是通過心性以回答人之所以為人的問題，主張「心」在道德生活中的優先性，所以在修養工夫上從寡欲做起，而非對於生理之欲的趕盡殺絕。

五.「心」與修養功夫之關係：對應人之何以為不善的問題，孟子以存養擴充作為修養仁心的工夫，由兩方面著手：

(一) 由求其放失之本心著手：告子上曰「學問之道無他，求其放心而已矣。」即是此意。這一部份是減少欲望對良心的牽制，通過寡欲的方式以養心，盡心下曰：

養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。

前述第 4 點指出，孟子以人心屈從欲望習氣是人何以為不善的原因，通過寡欲的方式，使良知本心脫離日常生活中「物交物而引之」的外在誘因，得以由心猿意馬的迷失狀態，重返其如如朗現的本來面貌。

(二) 由外在環境的砥礪激發，使心志專一不懈：孟子以為外在的環境不僅有誘使人趨向感官耳目之欲的誘因，也提供人在面對為難時，使良心自覺挺立的契機。盡心上曰：

人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。

告子下則曰：

……故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改。困於心，衡於慮，而後作。徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士、出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也。危難的降臨有時正是磨練心志的時機。良知本心以靈明照見的方式指引

<sup>96</sup> 孔子即稱讚顏回曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（《論語·雍也》），以「賢」稱讚顏回能「安貧樂道」。

<sup>97</sup> 《管子·牧民》也提出相近的看法，曰：「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。」，即是指，要實現道德的生活必須先滿足人的日常基本需求。

人之行為舉止合宜，然而合義的行為卻往往是最為艱困坎坷的路途。孟子以為惡劣的環境並不是對於心志的挫折或打擊；相反的，正由於環境的不如人意，更能激發憂慮存亡之志，而依循良心行其所當行，是以說處於憂患的環境中，往往造就堪當大任的人才。

(三) 由擴充四端著手：孟子以「惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心」是仁、義、禮、智等德性之端，尚需要擴而充之，才能使仁心的靈明照見，時時指引著行動之合宜。盡心下 曰：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。

不忍人之心只是「仁心」之端倪，是人之所以為人之能是的發端，需要靠存養擴充的工夫使這靈明之端得以發展為全體大用，使日常行為舉止無不合宜，不因外在處境而有所變更。公孫丑上 記載孟子四十歲得不動心，告子雖然較孟子先得不動心，但孟子以為告子之不動心並非完足，因告子乃是以虛靜隨順的方式自絕其心於外界擾動<sup>98</sup>，但孟子之不動心則是以仁心的靈明照見為指引，在事事之中都能依義而行、舉止合宜，是以其不動，是不以外界情境、內在欲求，改變由仁心所彰顯的應為之路。與告子之不同是不自絕於外界而總在世界中舉止合宜。由於存心養性之工夫是：人由人之所以為人之能是，到之所以為人之往盡。故大人或君子之不同於一般人，即在此道德之實踐上。

六.將「心」視為大人之根本或君子與小人之別：依據前述第 2 點，既然每一個人都普遍內具良知本心且不因賢愚窮達而有所不同，那麼凡人又怎會有君子與小人之別呢？孟子以為差別在於賢者能不使本心迷失。由於仁心是義行的指引，所以不失本心即是保持良知的自發能動。孟子曰：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。（離婁下）  
大人者，不失其赤子之心者也。（離婁下）

孟子指出，所謂的「君子」與「大人」之所以異於常人，即在於能常保持不忍之仁心，維護仁心之靈明，並能存養本心而勿失。另一段重要的文獻則是出自於 告子上 公都子與孟子的對話：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。」

<sup>98</sup> 曾昭旭先生以為告子之不動心是「使心懸絕萬緣，成一虛靜無用的狀態，只是隨順自然，無可不可，於是心直可說不存在，遂無所謂動不動了」，這顯然與孟子的不動心不同。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》，頁 134。

心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

這段引文也是從尋問「大人、小人究竟是以何為區別？」展開的。孟子的回答有幾項值得注意的地方：首先，他通過「思之官」與「耳目之官」對舉，指出心與身間重要的差別(思之官(心)是耳目之官(身)的指引)，而這種差別是為了回答人在道德上之所以是有德或無德的問題；其次，「心」能思是天所賦予的，故有普遍性；最後，心並不是自絕於外物而毫無所感，只是心能思而不會逐物不返。一個當代哲學所延伸出的問題是：如果心與身是有差別的，那麼他們是兩種本質互異的實體嗎？

誠如本節一開始所提，追問「心 - 身」是否為兩種本質互異的實體，是援引笛卡兒式的心物二元論，在主體哲學的思維框架下提出的質疑。在孟子中並未有此提問，然而，這項提問所引導出的問題是，當代學者援引了「主體性」一詞詮釋孟子的形上學與心性論時，往往是通過「道德主體」說明人能自發自主的居仁由義<sup>99</sup>，由主體性說「心」在「心 - 身」關係中對於形軀有踐仁行義的主動性、主宰性。然而，這種詮釋方式，如前文所提及的，往往得面對當代西方哲學對於主體性的質疑，而過度強調主體性則給人過度抬高「心」、「性」在道德實踐中獨立自足的錯覺。

如果回到文本中，從本段引文與 公孫丑上 曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者是氣也而反動其心。」可以得知孟子所言身、心並非兩種本質互異的實體。由於孟子在「心 - 身」關係中，關心的是一個道德價值的問題（即人何以會有大人與小人之分？），而非追問一個無可懷疑的存在基點（笛卡兒式的發問）；因此，孟子不僅提出在道德上「心」在「心 - 身」關係中具有其優先性，也注意到形軀對於「心」的影響，由此處理人在道德與欲望間的擺蕩和超拔。從價值問題出發，心與身被視為生命整體結構中，回應人之何以有德與無德的兩個面向，當「心」超拔於由形軀(身)所引起的感性欲望時，則心以良知本心的方式感通明察、自立自主；當「心」陷溺於形軀(身)所引起的欲望時，則心就往往迷失其本來面貌而成為孟子所說的「放失其心」、「陷溺其心」的狀態<sup>100</sup>。由問題的出發點不同，可以發

<sup>99</sup> 勞思光先生即以為「心性論」重視「能或不能」，故以「主體」或「主宰性」為根本，孔子思想之特色即在於強調自覺心之主宰地位，孟子之心性論也是承此立場而建立。孟子之「心性」是就最高主體性講，有時用「我」，也是指此心性，例如「萬物皆備於我矣」。勞思光，《新編中國哲學史》第一卷(台北：三民書局，1984年)，頁193-196。

<sup>100</sup> 袁保新先生以為心與身雖然是組成生命的兩種機能，卻不是來自於各自獨立、本質迥然不同的兩種實體(Substance)，如笛卡爾心物二元論所主張的一樣。在《孟子》中，並未將「心」嚴格的限定在「先驗道德我」(transcendental moral ego)的意義下來使用，在許多脈絡中，「心」毋寧是指涉著一個能夠承受形軀方面影響，也能夠遵循其內在理則的決意性的機能(或稱之為價值意識)，換言之，是一個「在本質上擁有選擇自由、明照價值的心靈」。袁保新，《孟子三辨

現孟子對於身、心的看法、立論都與笛卡兒以實體詮釋不同。「心」在道德實踐上也並非獨立自足而不受感官形軀影響，正因為心在形軀中感受世間萬物的影響而有「良知本心」的超拔與陷溺<sup>101</sup>，才可以回答作為主宰性的「心」如何會被感官耳目篡奪其位而迷失其本來面貌。

孟子中的身、心問題是一個在當代詮釋下所延伸出的問題，但是在孟子的文脈中，身與心並不同於西方哲學「身 - 心」二元的思維脈絡，而順著「思之官」和「耳目之官」展開的是在道德上何以有大人與小人之分的論述。「大人」不僅指有德之人，有時也泛指有位之人。在《滕文公上》中，陳相與孟子談論許行的學說，孟子曰：「有大人之事，有小人之事。」這裡的「大人」指的就是主政之人。就孟子而言，仁心之顯發不僅在於個人道德修養的完足，因此，屢屢通過人之不忍之心勸主政者行仁政，而常保赤子之心的大人擴充其不安不忍之心，自是仁政的良好推手。

七.視「仁心」與「仁政」同為王道得行之本：孟子不以己身的修養完善為自足，更要求能兼善天下。孟子奔走於齊、梁、宋、薛、魯和滕等國之間，其對話的對象多以國君或有能力參予政事者居多，其目的無非在於通過主政者將仁政的理想付諸實現。孟子以為人人都普遍內具怵惕惻隱的不忍人之心能倚為德行的發端，主政者由於位高權重、一呼百諾，是以如果由主政者基於不忍人之心行「舉斯心加諸彼」的行為，就自然能收風行草偃之效<sup>102</sup>。孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。惻隱之

---

之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津，1992年)，頁78-80。

<sup>101</sup> 若將《孟子》之「心」視為「善」，如何說明人在現實生活中的「不善」，則是一個重要的問題。在中國哲學思維裡，往往是從「價值」去證成「存有」，而不若西方哲學以「存有」保障「價值」的傳統。因此，「心」之「善」是指人能通過「心」明照價值的能力，成就人文化成的世界，美善人間的種種的不足，因此是從「心」能圓現美好的人間而說「心之善」；在這個意義下，「惡」或「不善」並非人心之本然，並沒有獨立存在的意義，當人沒有成就生命的美善、甚至是破壞它時，是「心」對其本性的悖離；因此，人之不善與沒有價值的行為，只是相較於人性善端之下的一種「虛妄」、「不真實」。

<sup>102</sup> 《論語·顏淵》記載季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德，風；小人之德，草。草上之風，必偃。」，孟子承襲孔子的看法，亦認為安立天下的方式在於德政的實施。

心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然、泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（公孫丑上）

這段常在討論孟子政治思想時被引用的文字，有幾點值得注意的地方：首先，不忍人之政是從人普遍具有不忍人之心出發的，由於仁政的基礎在於仁心的普遍性，因此推行仁政是與民心之志向相契不離的；其次，孟子在解釋何謂「不忍人之心」時，指出了道德之發端是來自於人內在自覺，這種自覺是瞬間的反應而不以利害毀譽為目的；再者，以人無四端之心即非人也，而四端之心又是人依循道德而欲有所行動的自覺，因此可以得知，所謂人之所以為人者，即在於人有一依循道德而行動的自覺；最後，四端之心雖是道德行動的自覺，仍然需要擴而充之才能轉化為具體而有恆的行動，由此又回到由四端之心而行不忍人之政的論述。

面對那個「聖王不作，諸侯放恣」（滕文公下）的時代，儘管主政者對於自己的好勇、好貨、好色，直言不諱<sup>103</sup>，孟子卻以諸侯亦有不忍人之心之善端為基礎，指出仁政王道仍然可以通過「推恩」的方式，以不忍人之心行不忍人之政。然而，孟子也指出僅有不忍人之心仍然不足以成就王道，尚需有仁政的配合。孟子曰：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政，徒法不能以自行。（離婁上）

孟子法先王，以先代聖王之典章法制為取法對象，主張主政者不僅需要有仁心也需要憑藉古代聖王的仁政法度，才能推行王道而使百姓受其恩澤，仁心與仁政是相輔相成的。孟子由仁心仁政之說由人之普遍內具的良知本心出發：就個人而言，從四端之心的自覺以及心的明察照見，說人即是在踐仁行義中實踐人之所以為人的能是，這是內聖之路；就仁政而言，由人皆有不忍人之心說仁政之所以可行，通過四端之心的擴充指出主政者亦由此推恩以行仁政，進而平治天下，這即是外王之道。

依據「心」在孟子思想中所回應的問題，可以將「心」在孟子中的用法歸為以上七點。這樣的做法所要處理的是：如果不是依照一般所熟知的知、情、意三分，主客二元，或是本體與現象的二分等等既定的框架，將「心」之意義一一對號入座；那麼，回到孟子的問題脈絡中，我們所要問的問題是：孟子通過「心」這個概念所要處理的是什麼問題？由前述對於孟子書中「心」之用法及其所面對

<sup>103</sup> 據 梁惠王下 的記載，孟子與齊宣文的對話中，齊宣王坦言自己好勇、好貨、好色。

的問題的列舉，其實答案早已呼之欲出了，孟子所要處理的是「人之價值」的問題。孟子通過「仁」彰顯「心」之重要，分別論述了心的普遍性(同理心)，心的必然性(天所與我)，心的良善和對人之行為的指引，以及擁有此普遍必然的仁心之人何以會行不善之事。圍繞著「心」這一概念所欲回應的問題，其實就是「人之所以為人」的問題，這是一個價值的問題，而非生理上或定義上的問題。那麼，何以通過「心」之概念的提出有助於處理「人之所以為人」的問題呢？這是因為「心」擔負了兩項重要的功能，即是「價值理序的明察照見」與「良知的自覺轉化為具體之行動」，而這也就是下一點中所要討論的部分。

### 伍. 存養擴充與明察人倫

孟子通過「心」從兩個部分處理了「人之所以為人」的問題，一是從「心」能照見價值而「明善<sup>104</sup>」，回答了「人如何得知什麼樣的行動是有價值的？」；另一則是從「心」之不忍而欲化成一具體行動，回答了「人為何會選擇有價值的行動？」。在接下來的討論即在證成以上兩點，所要處理的即是：孟子如何說「心」對於價值有一明察？以及由此一明察而引導行動如何能回答「人之所以為人」的問題？

根據前引 告子上 公都子與孟子的對話中可知：「心」以能「思」而為大體，並統馭小體(身)；然而，此處的「思」是在何種意義下使用？是指知慮思辨的作用？或是實踐中的親證之知呢？抑或是某種先驗之知呢？所患者又是為何？最後，如果孟子所言之「心」並非一片虛寂而自絕萬緣，那麼孟子又是如何看待「心」與「物」之間的關係呢？

孟子以「心」為「思之官」，此處的「思」是在何種意義下使用？蔡仁厚先生指出大抵論「心」只有「以仁識心」與「以智識心」兩行<sup>105</sup>，孟子言心，既不是心理學意義下的心理狀態與情緒活動<sup>106</sup>，亦不是表現知慮思辨作用的知性層的

---

<sup>104</sup> 離婁上 曰：「在下位不獲於上，民不可得而治也；獲於上有道：不信於朋友，弗獲於上矣。信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣。悅親友道：反身不誠，不悅於親矣。誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故，誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」孟子將人倫秩序的安立，歸結於反己修身必須自誠其身，而誠身之道在能「明善」。本文將「明善」視為《孟子》之「心」對於價值理序的照鑑能力，並指出透過這種能力規定、引導人之所以為人之能是，使人通過明善誠身而能踐形以成聖。

<sup>105</sup> 蔡仁厚先生於《儒家心性之學論要》一書中指出「心」之二行三層，二行即「以仁識心」與「以智識心」，三層即是指「智心」不限於「知性層」還可開顯「超知性層」，如道家的虛靜心(道心)和佛家的般若智心。詳見 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》(台北：文津出版社，1990年)頁2-10。

<sup>106</sup> Schwartz, Benjamin ., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), p.74.

認知心，而是德性層的仁心<sup>107</sup>。由文獻中可知，孟子確實並不是從知識論或認知的層面說「心」是「思之官」，是以人如何得知外在事物的存在，或是對知識的真確性的探索都非孟子所關懷的中心；孟子言「心」是通過不忍之心、四端之心在德性層上說：「心之官則思；思則得之，不思則不得也。」那麼所思為何？所得為何？又這種「思」是不與經驗知識相關的嗎？ 盡心上 曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

這段引文從「良知良能」上，揭露了孟子對於「思」的使用，以及「所思為何？」的看法。當孟子說：「思則得之，不思則不得」時，是對舉於「耳目之官不思，而蔽於物」而言，是以「思」及「所思」並不是從「物」上說，而是從「天之所與我者，先立乎其大者」這種不假外求(因其受之於天)而可作為行為指引(不受感官蒙蔽)上說的。由於「良知良能」是「不學而能、不慮而知者」，因此是「不假外求」的；再者，「親親、敬長」正是由「良知良能」為發端而有的行動。由朱子註：「良者，本然之善也」，可以知道「思」即是「良知」，是對於人心本然之善的察知。良知是「不慮而知」的當下察知，而所察知者是得天下之所同然的義理。它一方面順著「惻隱、羞惡、辭讓、是非」等心之端而有所感通，此感通即是仁義禮智的明察靈動；另一方面，此一感通又是依循「心之所同然」的理、義，而發為合義的行動。所以，孟子所言「思」即是根植仁義禮智等德行發端的本心所有的感通靈動，而所思者也就是「得我心之所同然」的義理。

那麼這種「思」是一種先驗之知嗎？若由「思」是「天所與我」、「不學而能者」這一點上說，那麼往往給人「思」的根源是不來自於經驗的，故屬於先驗之知的觀感，進而將孟子思想詮釋為具有先驗理性色彩的倫理學。但是，這種詮釋進路則容易陷入前述「主體哲學」下的困境，將「思」視為與經驗事物無關或離開這個世界而獨立自足的，亦同時將「人」與世界的關係割裂。因此，本文不打算從將孟子之「思」視為先驗之知的看法切入。其次，「思」是一種知慮思辨的作用？或是實踐中的親證之知呢？由於孟子以仁視心的觀念影響，往往將孟子論「心」排除在認知心之外。然而，孟子也說：「困於心，衡於慮」(告子下)，孟子雖不以「心」在知識論或認識論上的討論為關懷中心，卻並沒有意圖在嚴格意義下，將「心」與思慮割離。至於從羞惡、是非、辭讓都存在著價值判斷這一點上說，孟子儘管以「仁心」總關涉著「義行」而傾向實踐之知，但是輕易將知慮思辨的作用從孟子所言之「心」和「思」上排除，都是不恰當的。那麼，應該怎麼理解「心之思」呢？前面已經說過，「心之思」是良知本心的感通靈動；也說過這種能明鑑良善的感通靈動的「心」，不應該被視為某種自足而封閉的道德主體。那麼，必須注意到「心之思」與「物」或者說是與「世界」的關係。唐君毅先生說：

<sup>107</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 203-204。

孟子之言心，乃直就心之對人物之感應之事上說。此心初乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回頭內觀之心。……重在直指此心之如是如是呈現，而此呈現，乃即呈現於與外相感應之事之中。如惻隱之心即呈現於我見孺子入井之事中，羞惡之心即呈現於拒絕嗟來之食之中。此中，心與事互相符應，全心在事，全事在心<sup>108</sup>。

唐先生從「感應」說心與人、物間的關係，指出本心的如如朗現並非只是孤立於世界之外的自我完善；相反的，本心的朗現乃「即呈現於與外相感應之事之中」。心之感通靈動正是通過人在世界中所遭遇的種種具體情境，而有是非、羞惡、辭讓的發端，設若「心」對所遭遇之事全無反應，那麼豈不成為宋儒所言「麻木不仁」之心了。因此，「思」是與生活世界息息相關而且時時關聯著行動，它總在這個文化成的世界中指引著我們的行動，使之舉止合宜。袁保新先生即指出：

孟子基本上是從「存有可能性」(possibility of being)的觀點來掌握人之所以為人，亦即，孟子並沒有從「現成性」(actuality, presence-at-hand)的觀點，即一種靜態的、固定的「觀物」方式，來範限人性。……心作為「具體的實踐生活之本源與動力」，卻不宜繫屬於理性的某種機能之下，而應該理解為：它就是每個人所「是」的「存在能力」。……我們應該順「明於庶物，察於人倫」，一開始就理解到心的活動，其實是從未離開人、物所構成的生活世界的。這也就是說，我們與其將「心」理解為道德實踐上獨立自足的「主體」倒不如從「在世存有」的觀點，將「仁」理解為人心中所具有的一種無外的感通力隨個別情境而變的具體化呈現，從而看出「仁義內在」的「心」，基本上是以通向客觀具體的生活世界為其本質的<sup>109</sup>。

通過袁保新先生的詮解可知孟子思想並非一定得在「主體哲學」的框架下才能詮釋，「心」與「物」的關係也並非在本心離開人事物，而可以達到道德的完善自足。相反的，由於人總已經在這個世界中，「心」與「物」或「心」與「世界」的關係也總是在生活中不斷建立的。「心之思」即是「心之仁」，亦即是仁義禮智根植於心的「心」，對於具體生活世界中的種種情境，當下所有的感通靈動與價值察知。「心」與「物」的關係是先於某種主、客分離的狀態，而總是以一種「在世界中」而呈現的。現下的問題是：首先，在孟子中，何謂「善」或「價值」？再者，如何從「心之思」即「明於庶物，察於人倫」的感通靈動上回答「人之所以為人」的問題呢？亦即是說「感物而動之仁心」為何能明「人之所以為人」之善？

在孟子中，「善」一詞共出現 114 次；但是，孟子卻沒有給予「善」一個精確的定義，或是嚴格規定在何種情況下使用這個概念，而是在不同的語意文脈之中隨時指點人在生活世界中的適宜或不適宜。曾昭旭先生即說：

<sup>108</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁 102-103。

<sup>109</sup> 袁保新，天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋，《哲學與文化》22 卷 11 期，1995 年 11 月，頁 1014-1015。

孟子對「善」的觀念，似乎是相當流動的，他所說的善政、善教、善言、善行，或為善為不善等等，都是指一種現實上的恰當、美好。……孟子並不曾如希臘人一般，費許多斟酌推敲的苦心去為「善」去界定一個精確的涵義。因此，所謂「善」，並不是指某一有確定內涵的概念或理想境界，而只是對種種適宜狀態的當機指點<sup>110</sup>。

「善」這個概念雖不以精確定義的方式為孟子所用，卻標示著人將存有價值的領會，表現為對於具體生活界中的種種情境之適宜與不適宜的理解。這種理解並不是某種與行動無關的純粹思辨；相反的，它就是感物而動之仁心對存在世界價值理序的明察，並伴隨著仁心自覺的要求將此一明察具體化為價值實踐之行動，以成就人之所以為人之善，這正是所謂「居仁由義」。關於這一點，可以求證於下述這段引文。離婁下 曰：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

這段引文有幾點是值得重視的：

1. 「人之所以異於禽於獸者幾希」與其說是討論「人」與「禽獸」在邏輯定義上的不同<sup>111</sup>，毋寧說，孟子在此處揭露了「人之所以為人」的議題。
2. 又由於孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心」，可以得知「庶民去之，君子存之」者，即是人之良知本心。
3. 對於「庶物、人倫」的明察，是順著本心而有合宜的行動，而非僅是外在的行為表現而已。因此，本心的感通明察是關聯著具體化的行動說的（「由仁義行」），而外在行為表現亦必須是依循著本心的明察，才可說是有價值的。基於上述各點可知，人生活在世界中，總處於種種具體化的情境中而有所行動。「心」有一明鑑價值的感通力，「明於庶物，察於人倫」正是指「心」通過這內外無礙的感通力而明照安立天地人我的價值理序，「心」不僅時時指引著人合宜的行動，更由於「心」之不忍、是非、辭讓，「心」本身就是合宜行動之發端<sup>112</sup>。由乎此，孟子從「心」之不安不忍而欲化成一具體行動，說明人為何會選擇有價值的行動；同時，這樣一種對於「價值意義」的明察、領會，正是「人之所以異於禽於獸者」。誠如袁保新先生所說：

……「心」在這裡是指著一種存活的能力(ability-to-be)，旨在凸顯天

<sup>110</sup> 曾昭旭，《道德與道德實踐》（台北：漢光文化公司，1983年），頁96。

<sup>111</sup> 牟宗三先生說：「孟子說：『人之所以異於禽於獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之『心性』當然不同於邏輯定義所表示之『人性』。這幾希一點固然是異於禽獸之『差別點』，然此差別不同於邏輯定義中綱差之差。」牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1992年），頁124。

<sup>112</sup> 牟宗三先生指出：「惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心同時都是心之一動相。」此一動相義即是仁心感物而後動之行動發端。牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁24-25。

地萬物只有人具有領會、詮釋自我的可能性<sup>113</sup>。

人對價值秩序的領會同時也正是人對自身意義的開顯，孟子通過惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心的不安、不忍處，指出「仁心」總已經在生活世界中先行的領會了貫穿於吾人日常活動與道德實踐後的價值意識，是以在感物而動的當下能有是非、羞惡等等明善之能，當人依循「仁心」的當下指點而化為具體合宜的行動，亦即充分的實現為善的能力，人就已經實現了人之所以為人之所「是」。因此，通過「心之感通明察」與「心之不忍而欲化成一具體行動」，正說明了「人之所以為人」的問題。

本文擬分成兩個部分處理，首先，通過「性」的形式意義與內容意義，一方面指出「性」在孟子中的意義；另一方面澄清，就「性」的形式意義而言，孟子並不否認人的自然之性。其次，藉由「即心言性」與「生之為性」的論辯，辨明孟、告在人性論上的爭論焦點。

### 參. 「性」的形式意義與內容意義

孟子一書共出現「性」字三十七次<sup>114</sup>，作為名詞用並為孟子本人所提及的「性」字，共有二十次。要釐清「性」在孟子中的意義，必須先留意下述兩點：首先，「性」這個概念並非個孟子的專利，在先秦思想中，乃是諸子的「共法」(common discourse)。根據 告子上 公都子與孟子的問答可知，當時通行於世的人性論至少就應該有三種，即：「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」，以及「有性善，有性不善」。儘管不同的人性論對於「性」的看法不盡相同；但是，在使用「性」一詞時，總基於某些對這個辭在字面上的共識，使得不同的哲學家或同一個哲學家在不同的文脈中，運用「性」這個詞來闡述他的意圖，而非透過其他的詞項對別人傳達他的想法。對於「性」一詞在字面上的共識，本文稱之為「性」的形式意義(formal meaning)。其次，儘管哲學家必須通過「性」在字面上的共識，使得別人明瞭他的主題是聚焦在「性」的討論上；但是，針對於「性」一詞之所指(designatum)不同，使得哲學家們對於「性」一詞有人之性、牛之性、馬之性，其性或善、或惡之分。由「性」之所指不同而產生的實際差異，本文稱之為「性」的內容意義(material contents)。

根據徐復觀先生的考察，「性」字乃由「生」字孳乳而來，原義應指生而即有的能力<sup>115</sup>，就其字面上的意思，可以由「生之謂性」一語表示之。牟宗三先生

<sup>113</sup> 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所，1995年)，頁194。

<sup>114</sup> 根據陳大齊先生的統計，其中有十二次，見於孟子以外之人的言論中，有二十五次，見於孟子本人言論中，用作動詞者有四次，用作形容詞者有一次，其餘均作名詞用。其用作名詞的二十次中，單用一個性字，或以泛言性，或以專指人性者，共十一次，其言人性與人之性者，共二次，言天性、杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性者，各一次，言牛之性，共兩次。陳大齊，《孟子待解錄》(台北：台灣商務印書館，1991年9月)，頁1-2。

<sup>115</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁3-6。

也說：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性<sup>116</sup>。」這裡的「個體」，本文以為並不僅限於人而言，孟子亦曾提及杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性與牛之性，是以可泛指一切存在者而言。就「本具」一詞而言，本文理解為「不來自於經驗而本然具有的」；而所謂「種種特性」，亦包含前面所說的「能力」。是以「性」之形式意義即是：「一個體存在時，不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力，即被名曰性」。

值得注意的是，「不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力」在這裡尚未作生物學與非生物學，道德與非道德的區分和限定，而僅是相對於後天經驗所獲得的特性與能力，故稱之為「生之謂性」。是以謝仲明先生說，「生之謂性」僅是個「空洞而無內容的分析命題<sup>117</sup>」，並指出「性」之形式意義的兩個影響：首先，由於它的無內容，故能通用於各家思想而不會造成學說系統中的牴觸，例如，《莊子·庚桑楚》曰：「性者，生之質也」，《荀子·正名》曰：「生之所以然者謂之性」；其次，由於未辨明此為一無內容的分析命題，是以往往不自覺的將「生之謂性」關聯到某些特定的能力，如情欲或生理需求。因此，在人性論上，一方面容易誤將「生之謂性」視為隨形軀而起念的非本真狀態，而對比於人之本真狀態；另一方面，在孟、告之爭中，說孟子反對告子「生之謂性」，是僅從「性」之形式意義來理解告子所說：「生之謂性」，而忽視其作為內容意義的一面，模糊了孟子與告子間的爭論焦點。

要釐清上述的誤解，則先須回到「性」之內容意義上，因為通過「性」之內容意義追問：「那些不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力是什麼？」才能決定每一哲學家在人性論上的不同。謝仲明先生曾指出，告子說：「生之謂性」，不是就形式意義而說，是就一個內容意義而說的<sup>118</sup>。首先，在孟、告之爭中，告子鎖定的個體是人，也就是說他並不從山、水、牛、馬等等個體上說「性」，而是單就「人」來討論「性」的內容意義，李瑞全先生曾指出：

「性」一詞所表達的人不同於動物的意義不但孟子是如此，與孟子爭辯的告子也有同樣的用法。在孟子一書中，孟子以告子對人性的界定不足以區分人與其他動物的差異而告子沒有反駁，顯示告子也接受「性」為指謂人所獨有的一種獨特性<sup>119</sup>。

因此可以說，由於其個體所指的是「人」而非其他，「性」的內容意義首先應視為「人性」。再者，由於所指謂的對象是「人」，是以「生之謂性」泛指「人與生俱來的一切的特性與能力」；然而，根據 告子上 的紀錄：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎棬乎？將戕賊杞柳而後以為柎棬也？如將戕賊杞柳而以為柎棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

<sup>116</sup> 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），頁5。

<sup>117</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版（台北：台灣學生書局，1991年），頁78-83。

<sup>118</sup> 同上註，頁81。

<sup>119</sup> 李瑞全，孟子哲學中「性」一詞的意義分析，《鵝湖學誌》1990年6月，頁33。

可以得知告子是將「人性」視為中性義的自然材質之性，而將仁義視為後天加諸人的教養；因此是就生物學上為「與生俱來」的內容做一特殊限定，是以「性」的內容意義進一步的說，即是：「人與生俱來的自然之性與能力」。由此可以得知告子何以說：「食色，性也」（告子上），並有仁內義外的主張。

那麼，孟、告間的爭論，是否起於孟子否認告子對「性」的內容意義呢？事實不然，盡心上也說：「形色，天性也」，這裡的「形色」即是從身體形貌來說那些與生俱來的自然之質。孟子並不否認人的自然之性，但孟子並不停留於人的自然材質上說「人性」。因為順著告子所提「生之謂性」的內容意義，並不足以回答人之道德行為如何可能，亦即不能回答「人之所以為人」的問題。是以孟子雖說：「形色，天性也」，但是重要的是他緊接著說：「惟聖人然後可以踐形」。在這裡，孟子指出「人」關乎道德的那一面，「形體」是屬於人的自然生命，卻惟有通過人的道德行為，才能賦予自然生命的實踐以價值意義。關於這個部分，則是孟子對「性」的內容意義。

「性」的內容意義，在孟子中，可以呈現為以下幾點：首先，孟子雖承認人之自然生命的必然性，而不否認「生之謂性」的內容意義；但是，孟子卻並不順著自然之質而言「人性」，而是「即心以言性」。盡心上曰：「君子所性，仁義禮智根於心」，在前文已經提及，「心」在孟子中，具有明察存在世界價值理序的能力，並自覺的要求將此一明察具體化為行動的能力。因此，「即心以言性」意謂著超拔於人的生理機能與需求之上，而從心對貫穿於具體生活情境中的價值理序之明察，並自覺的踐仁行義上，識取「人性」<sup>120</sup>。

其次，孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，即是由「內在本有」而說「性」。謝仲明先生曾指出，「內在本有」不是一個知識論的概念，亦非一個先驗概念，而是一個形上學概念，其意思是：「使個體人之成為個體人而不為別的」的要素，亦即是說，「內在本有」是「本質的」之意思；不過，若順著「即心以言性」的脈絡，這裡所提及「本質的」，就不是一個靜態的關於存有物構成的「形式原理」<sup>121</sup>（principle of form），人性不當只是一個孤芳自賞、自覺於外在世界的道德實體，而應該是動態的就人的「生存」說「本質的」，亦即是從「人之所以為人之能是」說「本質的」。

最後，從「分定」上說「性」，盡心上曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」，這裡的「君子」是指有德之人，從君子之「本分」上論及「本性」，正指出人雖不離世間而存在，但是有德之人（君子），卻並不以世間的功名利祿為目的，而是以充盡「人之所以為人之能是」為終生的志業。

總結前述三點看法，孟子以為人之「性」的內容意義是：人以「心」為道

---

<sup>120</sup> 梁韋弦先生說：「總之，孟子人性善的提法是有錯誤的，他混淆了人的自然性與社會性，將人類形成道德觀念的內在條件混同於道德觀念，故而導致了片面地將人性作為人類道德觀念形成的根源。」事實上，這種看法是混淆了「人有道德行為的這種社會現象」與「人之道德行為的根源為何」這二者。孟子既不是從人之自然性，也不是從人之社會性上識取人性，而是從人之所以為人的價值根源上言人之「性」。梁韋弦，《孟子研究》（台北：文津出版社，1993年），頁24。

<sup>121</sup> 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所，1995年），頁185。

德行為的根源與動力，而對存在世界價值理序有一明察，使人在具體的實踐生活中，充盡「人之所以為人之能是」。

#### 肆.「即生言性」與「即心言性」

辨明孟、告之「性」的形式意義與內容意義有助於釐清二者在人性論上的爭論。誠如謝仲明先生所指出的，告子對人性的看法是一個經驗事實上的描述，是一經驗命題(empirical proposition)，而孟子則是就人之存在做一形上的斷定(metaphysical assertion)；在本體論中，告子倡言的自然之性與孟子所說的道德之性，並非存在於同一層次中，由於二者所談論之「性」分屬不同層次，不但告子大談人之自然之性，孟子亦不否認人有自然之性，是以傳統上將孟子之性善論與告子之性中性論對立起來，乃是錯誤的<sup>122</sup>。那麼，孟、告之辯的主要交鋒點是什麼呢？本文認同謝先生的看法，以為孟、告之爭在於孟子反對告子以為人「只有」自然之性上；但是，本文並不認為孟子有雙重人性論。這是因為，孟子雖承認人有自然之性，卻並不認為從自然之性這一面能回答：「人能行道德的根源與動力為何？」之問題，亦即是無法回答：「人之所以為人之根本為何？」的問題，當孟子提出「人之所以異於禽於獸者幾希」(離婁下)的論斷時，孟子即是從人之道德性而非自然性來討論「人性」，亦即是從道德性上賦予了「性」這一詞以一個嶄新的意義。以下將透過「性命對揚」與「人禽之辨」，說明孟子不以自然之性為人之「性」(即生以言性)，而是「即心以言性」。

在 盡心下 中，孟子曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。

這一段文字常為人引用以闡明孟子「性」與「命」相對顯揚的義蘊，引文中的第一個「性」指「自然之性」，口、目、耳、鼻和四肢等生理需求即是屬於自然之性，而這裡的「命」是從「求之有道，得之有命」(盡心上)指出「命」之限制義<sup>123</sup>，由於自然之性的需求是求之在外而不能保證必得的，不足以作為人之所以為人之根本，是以孟子並不以自然之性為人之性。相對的，孟子通過具體情境的限制所彰顯、召喚的是「人之為人所當為」，是以父子雖應盡仁而未必能盡仁、君臣應盡義而未必盡義等等，皆有無可奈何的限制；但是，正由於在此種種限制中，特足以顯發吾人「非由外鑠我也，我固有之也」(告子上)的仁、義、禮、智四端之心。通過「心」對價值理序的明察，在具體生活中化為道德實踐，是由義之所當為克盡人之為人的性份中事，進而在命限之中回應命之召喚；由此可

<sup>122</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版，頁 83

<sup>123</sup> 在《孟子》中，「命」有命令義與命定義，當「命」做為限制義之命定、命限時，並不單就「經驗界之一切條件系列」(勞思光先生語)說人之受限制或被決定，而是從人在此一限制上，體現人之所以為人之當然義；而說「命」，亦即是從人之命限中克盡人之性份(命定義之命)，以回應天命之召喚(命令義之命)。關於「命」在《孟子》中的意義，在下文中有更深入的討論。

勞思光，《新編中國哲學史》第一卷(台北：三民書局，1984年)，頁 198。

知，孟子是從人之道德性上說：「人之為人」的「人性」。傅斯年先生即由此義命合一以闡述孟子「性命一貫」之精義<sup>124</sup>。

---

<sup>124</sup> 傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：中研院史語所，1992年），頁51-53。

### 第三節 孟子「內聖外王」的形上思維：

#### 「盡心知性以知天」

##### 壹.「天」在孟子中的意義

在孟子中，「天」字凡 293 見，除了作為複詞有「天下」、「天子」、「天民」連用之外，「天」單獨作為一個概念，其意義也是多樣的。例如，傅佩榮先生指出，孟子藉由徵引古代典籍資料以闡述「天」概念的歷史背景與根據，進而肯定了「天」概念的普遍意義，而連結天命與人之道則深化了「天」概念的作用，「天」概念在孟子中，顯示出以下幾點意義：

1. 造生之天與載行之天：如 滕文公上 曰：「且天之生物也，使之一本」，肯定天為「造生者」或萬物的終極根源，以間接作為的方式，「載行」人類世界中。
2. 主宰之天與啟示之天：如，離婁上 曰：「太甲 曰：天作孽，猶可違；自作孽，不可活」，但在孟子中，天之主宰義漸退，而由作為人之道之本源卻不主動干預人間一切的「啟示之天」所取代。
3. 審判之天：如，梁惠王下 曰：「君子創業垂統，為可繼也；若夫成功，則天也」，傅佩榮先生以為審判之天乃是孟子「天」概念中最富創意的一點，由天之判斷以顯示人之命運與使命，前者將人之成敗歸之於天之判斷的必然性，後者則將「天命」與「人性」結合，指出人之「正命」即是符合人性的基本法則<sup>125</sup>。

李杜先生則認為，孟子繼承了《詩》《書》以「天」為「神」及「自然」的看法，並於此中有新發展，可歸約為以下五個方面：

1. 神性義的天：如，梁惠王下 曰：「《書》曰：『天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？』」，李杜先生以為，這可以說是孟子繼承了由周初經春秋時人至孔子以天為神的觀念。
2. 運命義的天：李杜先生以為，孟子轉化了天的神性義，向以天為自然的方向走，發展出運命的觀念，例如，萬章上 曰：「天與賢則與賢，天與子則與子」即是用「天」以解釋上古朝代的轉移。
3. 自然義的天：如，梁惠王上 曰：「天油然作雲，沛然下雨」，亦是承襲傳統以天地為自然的想法。
4. 即自然天地以說德：如，盡心上 曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」，這是將天地的自然運作、生物化育，不僅是為一純粹的自然現象，而是具有德性的表現。
5. 天為理氣的本源：如，告子上 曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，

<sup>125</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》(台北：臺灣學生書局，1985年)，頁139-146。

則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也，此天之所與我者」，李杜先生以為，孟子雖以天為人之德行本源，但並不以道德等同於天，是以人之道德可推源於天，人的自然欲望亦可歸本於天之下，是以「心之官」與「耳目之官」皆為「天之所與我者」<sup>126</sup>。

楊柏峻先生也指出，「天」單獨作為一個概念，在孟子中，有八十多次。其中，有徵引《詩》、《書》等古代文獻者，而一般所謂「命運之天」、「義理之天」以及「自然之天」等等，孟子皆曾語及<sup>127</sup>。歸納前輩學者對孟子之「天」的討論，可以歸結出以下幾點：

1. 《詩》、《書》等古代文獻對於「天」的看法，仍然對孟子產生影響；不過，「天」作為「神性義之天」或「造生義之天」的這層意義，已經不再是孟子所積極關懷的問題。學者們一般也都同意，「天」之「主宰性」在孟子中，已經逐漸退去<sup>128</sup>。
2. 孟子逐漸將關懷的重心轉向了「天」與「人」之間的召喚回應，具有神性與主宰性之天，轉化為彰顯「人之道」的本源。
3. 「天」與「命」，在孟子中的密切結合，一方面，「天」以種種客觀限制的面貌呈現「命限義」；另一方面，通過「以義言命」、「義命合一」，則彰顯出人在客觀限制中，所受之於「天」的「使命」。

儘管孟子所言之「天」是以多樣的面貌出現；然而，若論及孟子的形上進路，最值得我們關注的則是「盡心知性知天」這一論述。即心善以言性善，並指出心、性、天通貫為一，而視「天」作為一切道德之形上根源，是孟子道德哲學的一項重要發展。盡心上 曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

這段引文，一方面勾畫出孟子「心 - 性 - 天」的形上進路；另一方面，則指出存

<sup>126</sup> 李杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經出版社，1978年），頁73-84。

<sup>127</sup> 楊柏峻，《孟子譯註》（台北：源流出版社，1982年），頁10。

<sup>128</sup> 也有學者提出不同的看法，例如，羅光先生即認為《孟子》所言之「天」乃是宗教意義的「上天」（上天的信仰 - 上天隱為基礎，《中國哲學的精神》，台北：台灣學生書局，1990年，頁101-119），整個儒家哲學都是以這個上天的信仰為根基，他說：「儒家的人文哲學，所有的基礎和總綱，在於『上天』的信仰。這種信仰……是對於一位超於宇宙的神明的信仰，給予人生活一個高尚的理想目標」（宗教與文化，《哲學與文化月刊》第215期，1992年4月，頁303）；盧瑞鍾則以為，《孟子》之「天」，不論是運命義、義理義或是自然義，皆不能離開神性義單獨成立，是以《孟子》所言之「天」即是神性天，而此「天」具有諸暴、廢君、給予、指示、生民、降才、作孽、命令和蹶動天下的能力（孟子的天道觀，《孔孟月刊》第15卷5期，1977年1月，頁37。）

心、養性之修養工夫是出於對天之虔敬、依歸。楊祖漢先生對於這一段話的詮解為：

你若能盡你的心你便可知人之所以為人的本性是什麼，你能了知人的本性是什麼，你便可知萬物的本原 - 天道 - 的意義是什麼<sup>129</sup>。

並指出由此可使人對宇宙人生有一絕大的肯定。然而，現下的問題是：儘管基於前述所歸結的三點，我們可以進一步說：孟子將「天」之意義，由神性義與主宰義之天，轉化為「人之道」的本源；但是，有限的個人又是如何能知曉無限的天呢？要言之，即「盡心知性以知天」如何可能？

## 貳.「盡心知性以知天」如何可能？

### 一、「認知」與「證知」

關於「盡心知性以知天如何可能？」的問題，歷來有不少名家都曾嘗試回答過，朱子做《四書章句集注》，本《大學》以解孟子，他說：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出。亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也<sup>130</sup>。

對於「心」、「性」的關係，朱子以為是同出於「天」，也就是二者同源。但是，朱子以「性」為人所得於天之「理」，「心」則為人得之於天之「氣」，是以人之「心」僅是對事中之「理」有鑑知的能力。「盡心知性以知天」之「知」，到了朱子手頭就成了「格物窮理」的認知之「知」。然而，朱子這種析心與理為二的詮釋，顯然並不合於孟子本意，楊儒賓先生即指出：

因為心、理既已二分，在孟子系統中原屬於良知層面的仁、義、理、智等四端即上昇到理世界，同時也喪失了原有的道德創生義；而原本具有四端的良知，則下降到氣世界，同樣喪失了原有的道德規範義……<sup>131</sup>。

不從「認知」之「知」以討論人何以能「知天」，牟宗三先生指出，人是通過盡心知性以「證知」天之無邊造化之功，牟先生說：

「盡心」之盡是充分的體現之意，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異於犬馬之真性，亦即道德的創造之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。上中盡字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以

<sup>129</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》（台中：台灣省政府教育廳，1982年），頁7-8。

<sup>130</sup> 《孟子集注卷十三·盡心章句上》。

<sup>131</sup> 楊儒賓，朱子的格物補傳所衍生的問題，《史學評論》第5期，頁169。

為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也<sup>132</sup>。

牟先生以為，孟子所說的心之四端，正是人之道德創造性之呈顯，亦是人之道德行為之所以可能的根據，若無此一心性呈顯，則「道德實踐無直接可行的入路，而成聖亦無必然的根據<sup>133</sup>。」因此，若能充分的體現仁義禮智的本心，而在道德實踐中證知具有無限道德創造性的本性，則能體證天之所以為天的無限造化之德。但是，以「證知」之「知」而詮釋人何以能「知天」的理路，仍然需要面對下述問題的檢視，亦即是：如果此章所言之「天」是指一「創生萬物的超越實體」或「無限的創造性本身」，但人只是一個有限的存在，二者顯然為不同的二類存有者，那麼人是否能憑藉著道德理性在實踐的證成路數中，證知人與天的通同呢？

基於前兩章的討論可知，在孟子中，由四端之心對具體情境當下感應的不安、不忍(孺子將落於井)以見證人性之善，而人之有惻隱、是非、辭讓、羞惡之心，亦指出「心」有「明於庶物、察於人倫」的能力。然而，人不僅有此明見價值理序之能力，由「心」之不安、不忍而欲化為一行動，又足以知人有將此心性之「覺」化為具體實踐之動力，亦即是以德性之覺而「裁成輔相」天地萬物，對一切存在有「遍潤」之功，這可視為「人之道德創造性」。人以此一道德創在性在道德實踐中，體證「天」之於穆不已的生化萬物之功，亦即體證了「天之所以為天」的義蘊。換言之，人在道德實踐中證知生化萬物之「天」是與人之「道德創造性」同質同源，而可以說「心 - 性 - 天」相通貫為一。然而，現下的問題是：就算人在「天人合德」的理路下，由己身的道德實踐體證「天」於穆不已的造化之德，人似乎也只是證知了「天」作為「道德的存在之理」而非「天」作為「一切存在的存在之理」，那麼是不是等於說，人所證知的「天」也只是部分的天而非全部的天呢？

依照牟先生的分析，此中關鍵在於，人雖然通過「盡心知性」以證知天，但是「天」作為此「心」此「性」之本源，卻並非一個「超越而外在的實體」。牟先生雖通過「天人合德」的理路，指出人之道德創造性(心性)與創生萬物的「天」是同質同源，故能相貫通為一；但是，「天」並非一外在於人心的超越實體，以「天」為「心」之本原只是一「虛說<sup>134</sup>」。是以並非先肯定有一外在於人的超越實體(天道或上帝)而說人有道德創造性，而是說：「天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實<sup>135</sup>」。牟先生順著陸、王心學以詮釋孟子「盡心知性知天」，是依陽明四句教而將孟子所言之「心」視為一「自由無限心」，由此指出孟子本義當只能承認一「道德的形上學」而不能

<sup>132</sup> 牟宗三，《原善論》(台北：台灣學生書局，1975年)，頁132。

<sup>133</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，1990年)，頁345。

<sup>134</sup> 牟宗三，《原善論》(台北：台灣學生書局，1975年)，頁133。

<sup>135</sup> 牟宗三，《原善論》(台北：台灣學生書局，1975年)，頁132。

承認有一「形上學的道德學」，藉以判定儒家的道德形上學乃一「無執存有論」<sup>136</sup>，因此，「盡心知性以知天」，不僅在於通過道德創造性而使得「道德」成為客觀現實中之存在，並且也在成己成物之中「遍潤萬物」，擔負起「使一切存在成為具有存在意義」者<sup>137</sup>，此亦即是對於天、地、人、神之存在，賦予價值意義的解釋<sup>138</sup>。

李美燕先生即順著「知天」乃是「證知」之「知」這一理解型態，以為「知天」即是人通過道德理性，對天地萬物之存在所做的價值解釋，他說：

天道之所以創生天地萬物，天地萬物之所以為天地萬物的存在原則，即是在人的心性道德主體實踐呈現時可以加以證實而肯定，因此我們說孟子的「盡心」、「知性」以「知天」，「知天」是對於天地萬物所做的道德理性上的價值解釋<sup>139</sup>。

然而，這引發了一個值得思考的問題：即是，如果「天」為「心」、「性」之本原只是一「虛說」，人只是藉由道德理性為天地萬物之存在做價值的解釋，以證知天之所以為天；那麼，孟子的成德之教只須充盡吾人之「心性」即已足夠，是否還有必要肯定有一形上的「天」以解釋天地萬物之存在？

對於這個問題，勞思光先生就以為「盡心」所言之「天」並無形上學的旨趣，勞先生即提出如下的質疑：

孟子自謂承孔子之學，而孔子思想之特色即在於強調自覺心之主宰地位，孟子之心性論分明承此立場而建立。先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣，則孟子何以忽採取後世之形上學觀點（《中庸》「天命之謂性」的觀點），實不近情理……。

……蓋若以為「性」出於天，則「性」比「天」小；換言之，以「天」為一形上實體，則「性」只能為此實體之部分顯現；由「天」出者，不只是「性」。如此，則何以能說「知其性」則「知天」乎？「其」字自是指「人」講，「知其性」縱能反溯至對「天」之「知」，亦只是「天」或「天道」之

<sup>136</sup> 牟宗三，《原善論》（台北：台灣學生書局，1975年），頁305-335。

<sup>137</sup> 這牽涉到的一個問題是，如果說「知天」是「賦予一切存在者以價值的解釋」，是否會成為「泛道德主義」的說法呢？何淑靜先生以為《孟子》「盡心知性知天」之說並不是以「一切存在皆是道德的存在，可為道德主體之創造性所創生、涵攝」，是以並不會有這種疑慮。何淑靜，論孟子「盡心知性以知天」如何可能，《鵝湖學誌》第七期，1991年12月，頁27-58。

<sup>138</sup> 李杜先生則從不同的角度理解「盡心知性以知天」之「天」，而以為當與孔子說「下學而上達，知我者其天乎。」的「天」意義相同，李杜先生說：「此一由內在以上達於天的天具有宗教性的意義的了解，……孔子將道德與宗教相連結的天人合一的重要意義，為孟子所繼承與開展。」李杜，《中國古代天道思想論》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年），頁163。

<sup>139</sup> 李美燕，孟子內聖之學中「心」、「性」、「天」、「命」觀念的研究，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第33期，1989年6月，頁247。

部分，人不能由知人之性即全知「天」也。總之，如「性」出於「天」，則「知其性」不能充足地決定「知天」<sup>140</sup>。

勞思光先生通過哲學史以及哲學問題的分析，以為孟子的道德哲學僅需通過主體即能完善，而無需假定一形上的天，他說：

……但至少就孟子本人說，則孟子並未以『天』為『心』或『性』之形上根源也<sup>141</sup>。

勞先生進而以「心」為主體，「性」為主體性，「天」則為可以收攝到「性」之中的「本然理序」。在勞先生的詮釋底下，「知其性則知天」意即是肯定「性」為萬理之源而已。然而，勞先生這種觀點是否真的貼近孟子本文呢？首先，袁保新先生即曾指出，勞先生所云：「先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣」一語，與其視為哲學史上的公案，不如視為勞先生的一家之言，而且中國哲人從未認真質疑「天」作為一切事物的形上根源，勞先生一意取消「天」在孟子中的形上蘊含，只是以一種對形上學的偏見窄化了「天」在中國哲學中的豐富意涵<sup>142</sup>。再者，誠如本節一開始所提及，儘管在孟子中，「天」之神性義與主宰義已經逐漸消退；但是，從孟子屢屢徵引《詩》、《書》等古代文獻以佐證自己觀點的情況而言<sup>143</sup>，孟子並未曾拒斥「形上天」觀念。如果僅是由人之道德自覺提昇，而說「天」在孟子中已經成為可有可無的古老觀念殘餘，則無疑是武斷的一刀斬盡了孟子與《詩》、《書》間的承襲關係。因此，對於「天」之神性義與主宰義逐漸消退這一現象，與其說是由於人文精神昂揚而使得「形上天」在孟子中變得無關宏旨，毋寧說是孟子賦予了《詩》、《書》傳統中的「形上天」一項人文的解釋。所以，斷然割裂「天」與「人」的關係是不符合孟子的原義，而且將使得人之道德實踐失去根基，而有蹈空之虞（關於這一點，下面會更進一步討論）。然而，如果人只須盡心知性即能體證「天」，直說「心」、「性」、「天」相貫通而無礙，那麼何以還要再說：「存心養性以事天」呢？這即是接下來所要討論的問題。

### 參. 「天命的召喚」與「義命的合一」

在上一點中，我們指出「盡心知性以知天」之「知」並非「認知」之「知」，亦即是說，孟子從一開始就並未將「天」視為某種外在的客體作為分析理解的客體，而總是在吾人的生命流行中通過道德實踐證知「天之所以為天」的意蘊。因此，孟子對於「天」這一概念的援引，與其視為對某種「超越實體」的研究，毋

<sup>140</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第一卷（台北：三民書局，1984年），頁194-197。

<sup>141</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第一卷（台北：三民書局，1984年），頁197。

<sup>142</sup> 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所，1995年），頁167。

<sup>143</sup> 例如，《孟子·告子上》曰：「《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」此處之「天」有生化萬物之功，當是具有創生義的「形上天」無疑。

寧視為是將其心性論之根源導入「天」之無盡意義脈絡中<sup>144</sup>。在前文中曾提及，孟子是「即心以言性」，而此一心性論理路又環繞著「仁義內在」與「居仁由義」之說而展開。在本節的最後，我們將順著前述的詮釋理路，通過「由義以見命」指出：首先，通過道德實踐以證知天之所以為天的詮釋理路，並無須導向一種體系完足的「主體性哲學」；其次，在孟子中，作為「道德的存在之理」與「使一切存有者存在的存在之理」總已是先行的、無區隔的是一，藉以回應上一點結束前所提到的問題：孟子何以還要再說：「存心養性以事天」。

在孟子中，「命」字共出現 53 次，用作名詞 41 次，動詞 12 次<sup>145</sup>。有學者將「命」視為有意志的「天」對人的授命，也有學者將「命」視為客觀命限，還有學者以為「性」、「命」、「天」之間有一辨證關係，「性」與「命」在「天」之中得到了統一<sup>146</sup>。然而，本文將通過孟子與其弟子萬章間的下述問答，提供一條銜接孟子心性論與天命思想的重要線索。萬章上 記載：

萬章問曰：「人有言『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子』，有諸？」孟子曰：「否然也。天與賢則與賢，天與子則與子。……舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」

設若我們將孟子所言之「天與賢則與賢，天與子則與子。」視為宗教性之天有一神秘主宰力量以決定人間事物，那麼「人的努力」在這種接近宿命論的解釋底下將成為無意義，這顯然與孟子那欲「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」（滕文公下）挺立於天地之間的生命氣象不合，而且由孟子援引〈泰誓〉曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」（萬章上）以回答何謂「天以天下與人」，則可知孟子所謂「天與之」的「天」應不是神性義或主宰義之天。因此，有些學者將「天」、「命」理解為「客觀命限」，例如，郭鶴鳴先生即以為孟子所言之「心性」乃是人之本分、義務所在，而「天命」則是不以人之意志而轉移的外在客觀限制；因此，「天」純粹作為「客觀命限」而理解，其目的是以「天命」安頓客觀現實世界<sup>147</sup>。然而，如果我們將孟子心性論視為人之道德義務的規範，屬於價值、應然的層面，而將孟子所言之「天」、「命」視為人力所不能干預的客觀限制；那麼在這種「義命分立」的詮釋之下，勢必造成一種「應然」與「實然」的二分，「價

<sup>144</sup> 袁保新先生即說：「與其理解通過盡心知性吾人可證知超越實體的客觀存在，毋寧理解為一個『意義』的問題，即在盡心知性中體證到天之所以為天的意義。」袁保新，天道、性命、與歷史 - 孟子人性論的再詮釋，《哲學與文化》二十二卷第十一期，1995年11月，頁1016。

<sup>145</sup> 蕭淳鏘，釋孟子書中的命，《孔孟月刊》第二十八卷第九期，頁31。

<sup>146</sup> 蕭宏恩即說：「人之有限由「命」中顯出，人之無限向上之契機亦由「命」上契得；「性」乃道德實踐之所以然之根本，顯示道德主體自覺、自主、自發、自律之德性生命；天則承攬了這一切，用一種比喻性的說法：「性」與「命」在「天」內得到了統一、和諧。」蕭宏恩，孟子的「天」 - 一個超驗的研究，《宗教哲學》第二卷第一期，1996年1月，頁24。

<sup>147</sup> 郭鶴鳴，心性與天性 - 孟子盡心篇首章新註，《國文學報》第24期，1995年6月，頁79-109。

值」與「事實」的割裂。我們要問的是，這樣的一種分裂是否本然的存在於孟子思想中呢？

袁保新先生在多篇文章中，從不同面向處理這個哲學問題，袁先生指出，若是我們延續近代西方哲學「事實/價值」二分的精神以詮釋孔孟「成德之教」，將迫使孔孟思想往「主體性哲學」之面發展而放棄形上學的要求，使得儒家「天人合一」的命題不能成立<sup>148</sup>。事實上，通過道德實踐以證知「天之所以為天」的詮釋理路下，並不是一定要發展成為一種「應然/實然」二分的主體性哲學，唐君毅先生即是在「以義見命」的理路中，理解孟子的「天」與「命」。唐先生說：

……在孔、孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；因為在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啟示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正……<sup>149</sup>。

唐先生以為並不應以外在的「客觀限制」為「命」，而應將重心放置於人在此一限制中所領會的「義所當為」；亦即是說，「命」概念的提出，並不在於揭露人在「道德實踐中所遭遇的限制」，而是在於標示出「人在遭遇種種限制中所領會、生發的道德實踐」。因此，是由「義所當為」方見「命之所在」。是以唐先生對「正命」的闡釋為：

我誠盡道，則夭壽、死生、窮通、得失，無一不正；而人所遇之一切莫之為而為者，莫之致而至者，皆是天，皆是命，皆是成就我之自盡其道者；因而亦皆是命我以正者，我善受之，便皆成正命，而皆為我「修身以俟」、「行法以俟」者<sup>150</sup>。

袁保新先生援引海德格「基礎存有論」與唐先生「義命合一」的觀點，以架接孟子道德實踐與形上天間之關係，指出：不應該將「自我」定位為「主體自由」的領域，而將「人」與「世界」割裂開來，在人最原初的存在體驗中，天人的互動交感，是沒有「存在原則」與「價值原則」的區分的<sup>151</sup>；人之所以能「知天」，是因為在芸芸眾生中，獨有人能以「心」知無外感通力知天道生物不測的奧秘，得知天道造化萬物的無邊義蘊<sup>152</sup>；在孟子中，「天」並不是作為西方形上學中的

<sup>148</sup> 袁保新，從「義命關係」道「天人之際」 - 兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵，第一屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會，淡江大學通識與核心課程組，2000年5月，頁1-20。

<sup>149</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁525-526。

<sup>150</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁523-524。

<sup>151</sup> 袁保新，從「義命關係」道「天人之際」 - 兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵，第一屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會，淡江大學通識與核心課程組，2000年5月，頁1-20。

<sup>152</sup> 袁保新，什麼是人？：孟子心性論與海德格存有思維的對比研究 - 兼論當代孟子心性論詮釋

「無限實體」、「第一因」或「上帝」，「天」主要擔負的是人在歷史律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋；是以，作為道德實踐基礎的「心」、「性」，與超越的「天道」的貫通聯繫，並非道德主體的逆覺體證所能窮盡，而是自始自中的必須以「歷史」所貫穿的「生活世界」為唯一的場域<sup>153</sup>；而人在此公共的生活世界中亦有「陷溺」、「失落」的可能，但若能順本心的感通原則而「由義見命」，則能作出決斷，是以「盡心」與「立命」本為一事，「知天」、「事天」也須在「立命」中完成<sup>154</sup>。

若順著袁保新先生的詮釋，本文在此想做下述的討論，亦即：如果我們接受「知天」並不是分析「天」作為「無限實體」的種種屬性探究，而是一「義蘊問題」，而「知天」之「知」是在道德實踐中「證知」天之所以為天地的義蘊，亦即造化萬物之天功與對天地萬物價值的解釋；那麼，在「義命合一」與「即命以言天」的詮釋脈絡中，本文想更進一步說：「天」不僅是擔負人在歷史的律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋，同時也是給予一切存有者價值意義、安立一切存有者價值的價值理序。

因為如果人通過「心」之「明於庶物，察於人倫」的無外感通力，以證知「天之所以為天」的無邊義蘊，同時「心」又是「人之所以異於禽獸」的「幾希」，而有「明照存在界及人倫社會之價值秩序」的功能<sup>155</sup>；那麼，我們可以說，通過「心」所明見的存在界及人倫社會之價值秩序，亦在「天」之無邊義蘊中得到安立。因此，「盡心知性以知天」就不是單向的下學而上達的歷程，而是人在道德實踐活動中證知「天之所以為天」的同時，以一種相互滲透的方式，也同時在充盡「人之所以為人之能是」；亦即是說，人通過彰顯「天」之造化天功，以成就「人」之所以為人的意義，但「人」也在不斷的實踐己身的意義中，證知了「天」的無邊義蘊。因此，「盡心知性以知天」可以理解為，人以明見價值理序之能力(心)，指引、成就「人之所以為人之能是」(性)，而證知「天之所以為天」的無邊義蘊。由此觀諸前引孟子曰：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」就不應理解為「天」以一種間接的方式展現其「意志<sup>156</sup>」(天意)，給予人種種外在限制，而實是天、人之間以一種「召喚/回應」的方式，人在不斷的道德實踐中回應天命的召喚<sup>157</sup>。依此，我們將更能領會 告子下 曰：

---

的困境及其超克，《東海哲學研究集刊》第七輯，2000年6月，頁23-54。

<sup>153</sup> 袁保新，天道、性命、與歷史 - 孟子人性論的再詮釋，《哲學與文化》二十二卷第十一期，1995年11月，頁1020。

<sup>154</sup> 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所，1995年)，頁194-195。

<sup>155</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津，1992年)，頁48。

<sup>156</sup> 陳大齊，《孟子待解錄》，(台北：台灣商務印書館，1991年9月)，頁95-96。

<sup>157</sup> 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所，1995年)，頁159-198。

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。

人以「心性」為道德實踐的基礎，而將生命流行中所遭遇的種種命限，一方面視為天命授與「大任」於人前，對於人之心性的磨練，另一方面也標示出順良心本性以充盡之，正是人能超拔於具體情境而不至於陷溺，以回應天之所授命與人之「大任」。此亦所以人在「盡心知性以知天」後，還需要「修身立命以俟天」。

綜合的討論，我們通過「心」、「性」、「天」、「命」四個概念，展開孟子「盡心知性以知天」、「修身立命以事天」的形上進路，並指出此一形上進路並非僅僅是一單向的下學而上達，而總是以一種「召喚/回應」的方式相互滲透、交感。前輩學者對於當代孟子學的詮釋，則有助於我們澄清孟子形上進路的義理架構；首先，通過牟先生的詮釋理路，我們得知人之所以能「知天」，是以「證知」而非「認知」之知；再者，唐先生「義命合一」的觀點，幫助我們了解孟學的道德實踐與形上天之間，並非「價值」與「實然」的二分；最後，袁保新先生通過援引海德格的「基礎存有論」詮解孟子思想，鬆動了從道德主體性來理解孟子的框架，同時將超越孤高的形上天拉回和人世休戚與共。至此，「盡心知性知天」不再存在如何以有限之心而知無限之天的問題，當人的道德生命實踐總與其所處的時代緊密相連時，人即是在具體的生命情境中，通過踐仁行義以回應天之召喚。

## 第四節 孟子內聖成德的理想典型：

### 「大而化之之謂聖」

孟子以「聖人」為理想的人格典型，並且從人性論上肯定人人皆有成為聖人的可能。對於孟子而言，「聖人」是人之生命理想實踐的目標，且聖人的志業也是吾人努力持續的目標。因此，「聖人」不僅是個人完成自我道德修養的實現，還具有道濟天下的責任。不過，孟子有時也將某些人格特質特別卓越者稱之為「聖」，是以孟子的聖人又有「某些德行上的優越」與「集其大成者」的不同。以下我們將從「成聖的條件」、「理想人格的修證歷程」、「人倫之至的聖人觀」與「聖人的理想典型」幾點，分別討論孟子的「聖人」觀。

#### 壹. 聖人「成聖」的條件

雖然孟子並沒有明確的說「成聖」是人生的最高理想或最終的目的，但是卻以成為像堯、舜一般的聖人作為有德者(君子)終身實踐的理想(終身之憂)<sup>158</sup>。在《滕文公上》中，屢屢將堯、舜、周公和孔子等人視為理想的人格典型，孟子曾引孔子之言，曰：

孔子曰：「大哉，堯之為君！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！」

又引顏淵之言，說：

舜何人也？予何人也？有為者亦若是。

由前述兩段引文可知，雖然「人」與「天」不可能成為同一層級的存有，但是「聖人」可以體貼天道遍潤萬物之所為，同樣成就澤及蒼生的人間事業。然而，舜成為有德的聖人與聖王，並不是因為舜居於國君的帝位，通過政治力的運作才成為聖王，也不是因為舜在本質上有異於常人之處，而是由於舜能充盡人之所以為人的性份，依據良知本心對於價值理序的明照，在個人道德實踐上，能成為居仁由義的有德聖人，在身為國君的身份時，能行仁政王道、德化蒼生。在第三章中，我們曾提及，孟子通過「人禽之辨」指出人與其他生物之不同就在於人能充盡人之所以為人之性份。因此，當曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」(《告子下》)，孟子給予肯定的答案，並且指出人行堯舜之道、不踏上成聖之途，是「不為也，非不能也」，明白的指出「成聖」是實踐上的作與不作，而非能力上的能與不能。在《離婁下》中，孟子則通過君子與一般人的差異，指出有德者(君子)與一般人的差異就在於他們能充分發揮「心」明照價值的能力，孟子曰：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。

以「仁」存心，即是在人之不安、不忍處，顯出「心」的感通無礙；以「禮」存

<sup>158</sup> 何淑靜，亞里斯多德與孟子：幸福與成聖，《中國文化月刊》第238期，2000年1月，頁21-44。

心，即是體認規範個人與群體間的社會秩序是源自於人心之「仁」，因此在行為舉止上能依順符應於「禮」的節度。君子能由內而外的舉止合宜、不怨不尤，即是由於君子能存心養氣、擴充四端的緣故，此為君子異於常人者。因此，在孟子中，君子與一般人並不是在才能或地位上的不同，而是在於人能不能充盡「心」明於庶物、察於人倫的能力。同樣的，對於孟子而言，聖人與一般人間的差異並非本質上的才性之分，而主要是在於人是否能充盡人之所以為人的本性而已。換言之，「成聖」的條件在於人人皆天生本有的良知善性。在《告子上》中，孟子說：「聖人與我同類者」，「聖人先得我心之所同然耳」，已經清楚的表明人人皆有成為「聖人」的可能，所謂的「聖人」，亦不過是先依「心」所明見之價值，充盡人之所以為人之能是。這種從人性論上直接肯定人人皆能成聖的主張，從而也使人能積極的面對人生的過錯，努力實踐人生的生命理想。這一點可以從陳賈與孟子的對話中得知，《公孫丑下》記載：

（陳賈）曰：「然則聖人且有過與？」

（孟子）曰：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之？又從而為之辭。」

從這段引文中可知，以周公之賢仍然會犯過錯，可見人之「成聖」與否，並不在於堅持人的一生毫無過錯（這在現實中也不可能），而在於人面對過錯的態度。有德者有過必改，而文過飾非者，終究難圓現生命價值，也無法成為聖人。此外，與其說「聖人」是現世人生即能達到的終點，毋寧說，「聖人」是人之道德生命實踐歷程的永恆理想；因此，孟子認為人當以古代聖人為效法對象，以道德生命實踐為終生的理想，《離婁下》說：

……是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之。舜人也，我亦人也；舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。

孟子指出，有德者對於人生歷程中所遭遇的種種困難、挫折都能安然處之，唯有對於能否實踐道德生命的理想有所憂慮。這種「終身之憂」即正是表明人之於道德實踐是不可以自以為圓滿自足、稍有懈怠者，正因為「成聖」是一條永恆實踐的道路，所以人當努力不懈，能依照「心」的指引，充盡人之性份，以實現生命理想。

## 貳. 理想人格的修證歷程

前面提及，在孟子中，「成聖」是個人道德生命實踐的終生理想，因此孟子的理想人格典型也是在道德實踐歷程中開展顯現。以下的這段引文很能描繪出孟子心中的理想人格，《滕文公上》曰：

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈——此之謂大丈夫。

孟子清楚指出，人的生命價值並不在於地位、名利、財富的積累，因此，當景春

舉公孫衍、張儀等周遊六國的言辯之士為「大丈夫」的典型時，孟子當下指出，這類人縱然能權傾一時，卻只是行妾婦之道依恃六國的威勢而已，並不足以從根本上呈現人之生命價值。所謂的「大丈夫」，按孟子之意，當是能不以外在影響而動搖心志，始終如一，實踐道德生命者。對於孟子而言，所謂的「廣居」、「正位」、「大道」均不是由權力名利而得到的「豪宅」、「官爵」，而是來自於人自身如實的「居仁由義」。在《離婁上》中，孟子以「仁」為安宅，以「義」為正路，並且指出人若不能「居仁由義」，即稱為「自棄」，清楚表明人生的價值不在於外在的種種附麗，而在於自身道德生命的實踐。因此，有德者或仕、或隱，卻不憂患畏懼外在的困苦壓迫，也不會因為富貴而搖蕩其志。這種認為理想人格典型的呈現需通過道德生命實踐的看法，尤其出現在孟子對於「聖」的詮解中。《盡心下》記載：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」

這段關於孟子對樂正子人格品評的談話，唐君毅先生以為當可視為孟子對「成德歷程」的描述<sup>159</sup>。通過「善」、「信」、「大」、「美」、「聖」與「神」，逐步展開理想人格的修證歷程<sup>160</sup>。「可欲之謂善」並非指「凡是值得欲求的，皆可稱之為善」，否則財富、名利皆可稱之為「善」；若就上下文義而言，這裡是就樂正子本身具有為人喜好、親近的特質，而言「可欲之謂善」。又由於樂正子又並非虛有其表，而是真正具有這些凡人願意親近的特質，因此說：「有諸己之謂信」。但若就成德的歷程而言，則「可欲之謂善」之「可」，是指良知由當下的直接感通，以仁義為可欲之「善」<sup>161</sup>，或通過良知本心的判斷以成就善<sup>162</sup>。而仁義不僅是人可欲的對象，更應該是個人道德生命的直接實踐，由此說：「有諸己之謂信」。若人能擴充四端、居仁由義以達至個人德行充實飽滿的境地，則可得見個人道德生命之「美」。當人依仁義充實飽滿其道德生命，就不會自限於個人的自我實現而已，更自詡為能為他人盡力的「大人」，其德性光輝普照世人，而成為不畏強權、貧賤不移其志的「大丈夫」。當個人道德生命的實踐能澤及他人，並且能不自恃其功（孟子即稱讚堯能有功於天下而不自恃其功），即可達到聖人境界，唐君毅先生由「過化存神」詮釋此處所言之境界，指出大人以其德化民成俗，使己之德與民之德相感通，此謂之聖，而其德潤蒼生的感化之功深廣不可測量，謂之「神」；因此，「神」

<sup>159</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁242-244。

<sup>160</sup> 李志勇，《孟子與莊子修養論之比較》（中國文化大學，哲學研究所，博士論文，1989年），頁350。

<sup>161</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁242。

<sup>162</sup> 王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，1983年），頁28。

乃形容聖人德化蒼生之功，而非在聖人境界上還有一「神」之境界存在<sup>163</sup>。

從前述討論可知，孟子以「聖人」為理想人格，指出個人道德生命的實踐不應自限於自我理想的完成，而同時應該以幫助他人成就道德生命實踐為責任。換言之，人之道德生命實踐必同時是「修己以安人」、「修己以安百姓」的志業，此即為儒家「內聖外王」之理想。雖然，在「學而優則仕」（《論語·子張》）的傳統中，「內聖外王」還必須以政治活動作為憑藉<sup>164</sup>，但在今日，則此一理想能通過更廣泛的公共事業達至，關於這一點，我們則留待第五章再詳細討論。

### 參. 人倫之至的聖人觀

在孟子中，「聖人」作為理想人格典型，不僅止於個人生命理想的自我實現，而且同時是以安立群體的生命為理想。然而，聖人又是如何安立群體的生命呢？關於這一點，可以從孟子對於人倫關係的闡述得見一二。黃俊傑先生指出，孟子基本上是以「心」作為個人與社會的統一基礎，並將「私人領域」與「社會領域」視為一個以倫理性為基本原則的連續體，而且把「法律」與「政治」視為「家庭倫理」的延伸<sup>165</sup>。對於孟子而言，由人倫關係所維繫的社會秩序，並不能單純的從血緣關係所構成的宗法制度理解。換言之，孟子對於安立天下的看法已經從社會學的提問深化至哲學的提問方式。社會秩序的建立並不是人從經驗生活中選擇了以血緣關係作為基礎的宗法制度，在孟子看來，人間秩序有其先驗的價值根源，亦即是貫穿於天地人神的價值理序，而此價值理序是先行存在於人與人之間，並且通過「心」（良知良能）的明察得以呈顯。如果從社會學的提問方式來理解孟子對於「安立天下」的看法，則通過血緣關係（人倫）建立社會秩序是出於選擇的結果（不論是基於理性或歷史發展的考量）；然而，就文獻本身來說，我們明顯的可以發現，孟子並不是從選擇上討論「社會秩序是如何建立」，而是指出那安立天下萬物、使人各正其位的秩序根源是有其先乎經驗並且不以時空而轉移的確定性的。離婁上 曰：

道在邇，而求諸遠；事在易，而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。

盡心上 曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。

孟子將人人「親其親、長其長」（人倫關係）視為安立天下（「天下平」）的基礎/達道，並且從人性的根源處將「親親」、「敬長」視為先乎經驗的良知良能。也就是說，在孟子思想中，維繫社會秩序的基礎不是來自於經驗的選擇，而是源自於先驗的

<sup>163</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁 243。

<sup>164</sup> 黃俊傑，內聖與外王 - 儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展，《天道與人道》（台北：聯經出版事業公司，1982年），頁 253。

<sup>165</sup> 黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁 131。

必然如此。因此，個體在公共領域中的行為舉止不僅是受到法律條文的規範，更是源於良知本心對價值理序的直接察視，這一點在《盡心上》中，孟子回答桃應的詰問時，可以得到印證<sup>166</sup>。是以當孟子曰：「聖人，人倫之至也」（《離婁上》）、「堯舜之道，孝弟而已矣」（《告子下》），就不僅僅只是指出君臣間所應相互遵守的規範，更是點出了「聖人」安立天下的基礎就在於先行存在人與人之間的價值理序，聖人通過「明人倫」的方式，顯豁社會秩序的根源，也從而安立個體與群體的道德生命。

#### 肆. 理想的聖人典型：「聖之時者也」

在孟子中，「聖」有時也是對那些在道德生命實踐的某些層面上有特殊成就者的指稱。這些人雖然不像堯、舜、周公、孔子一般持守中道而能成全德之人，但是在自我實現的層面上，都具有值得推崇之處，因此都是孟子讚揚的人格典型。《公孫丑上》曰：

不同道。非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君？何使非民？治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也。吾未能有行焉，乃所願，則學孔子也。

《萬章下》曰：

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其中，非爾力也。

根據孟子的看法，由人之道德生命實踐的側重不同，「聖人」又可以有「聖之清者」、「聖之任者」、「聖之和者」與「聖之時者」之分。

「聖之清者」以伯夷為代表，由於不滿周武王「以臣弑君」，伯夷、叔齊「非其君不事」，寧願餓死首陽山中。孟子稱許這類人能堅定志向、自我要求，故能

---

<sup>166</sup> 我們可以將孔子曰：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（《論語·子路》），與《盡心上》的這段對答放在一起討論。對於孔孟而言，建立社會秩序的基礎並不是外在的法律制度，而是先驗的道德性，這種道德價值秩序首先是通過親親之恩得到彰顯的；因此，當桃應提出舜為天子而瞽叟殺人的假設性情境時，孟子的回應和孔子一致，都是先顧及親親之情。這並不是說，當涉及自身利益時，孔孟都默許「以私害公」，而是孔孟都指出順從道德上的優先性，身為「人子/人父」都有符合於本身身份所應該有的行為，而這行為的根據（價值理序）正是維繫社會秩序/律法的基礎。

通過潔身自愛以實踐道德生命。孟子認為伯夷的行徑能使人立定志向，將自我生命實踐自絕於因循苟且、競逐名利之外，故能使「頑夫廉，懦夫有立志」。「聖之任者」的典型則是以伊尹為代表，孟子稱許伊尹能視民如傷而以天下人民之安居為己任，這種道濟天下之溺的胸襟與承擔天下大任的行為，也是孟子所讚揚者。

「聖之和者」則是以柳下惠為代表，孟子稱許柳下惠能不以外在環境而影響自己的行為舉止，而且不通過排斥不如己者或道德行為有瑕疵者來突顯自我的潔操，因此能使「薄夫敦，鄙夫寬」，柳下惠這種寬厚隨和又能有為有守的行誼，也是孟子所欣賞者。然而，現下的問題是，如果伯夷、伊尹和柳下惠三者的行為舉止皆不相同，那麼為什麼又可同稱他們三者為「聖人」呢？孟子對於這個問題答案是，此三者行徑雖異，但是都是朝向「仁」而努力，而這也正是聖賢努力的目標。

告子下 曰：

居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯、五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同？

從這段引文中可以發現，孟子用以評斷伊尹等三人是否為「聖人」的標準並非是三者的「行為」，而是此三者行為背後同樣以「仁」為目標的價值判斷。換言之，儘管三者所表現出來的實際行為是如此不同，但是同樣通過道德生命實踐以趨向「仁」的努力，才是孟子稱許伊尹等人為「聖人」的原因，而正足以表示孟子認同人可以通過許多不同的方式成就價值、實現自我。值得注意的是，孟子雖認為此三者皆為古代「聖人」；但是，如果要選擇足以作為道德生命實踐的理想人格者，孟子是以孔子為楷模。他所持的理由是孔子除了能堅定志向、有為有守之外，更能持守中道、知所進退。

「持守中道」與「因時制宜」是儒家倫理思想很重要的一點，這是由於普遍貫穿於天地人間的價值理序(仁道)雖不會因為外在環境而改變，卻會隨著不同的具體情境要求人能以不同作為呈顯。這一點特別表現在孟子屢屢以人所處的身份判別當時行為的恰當與否的思想。例如，在「離婁下」中，孟子辨別曾子、子思同道時，就指出曾子與子思的行為不同是因為身份不同的關係，若是易地而處，二者的行為也會彼此對換的；或是在「盡心下」中，提及孔子辨別「去父母國之道」與「去他國之道」的不同時，都闡明了道德實踐往往會因為具體情境的不同而有不同的作為。因此，伊尹等人雖均能堅持自己的志向而不因外在環境改變，但是卻不能因時制宜，故只是趨向於「仁」，還未及「仁」。孔子卻能居仁由義，因時而動，可以仕則仕，可以止則止，其行為表現均依照仁心對價值理序的當下感通，而於具體情境中舉止合宜，是以孟子稱孔子為「聖之時者也」，又說他是集伯夷、伊尹和柳下惠三者之大成者。

由前述的討論可知，孟子以為實踐道德生命的理想人格必須是既「聖」且「智」者。「聖」者，有為有守，能堅定志向，故能於實現生命理想的歷程中始終如一；但是，要企及於「仁」，除了堅定不移的毅力外，更需要能明辨是非、因時制宜

的能力。因此，孟子舉例，「男女授受不親」雖是「禮」，但是，「嫂溺援之以手者」卻是一時權衡的方式。如果只是持守著禮法而不知變通，則無疑是製造了吃人的禮教，是以孟子說「執中無權」是賊害大道的行為。「聖人」作為理想人格典型該當懂得「因時而動」的道理。

## 第五節 孟子外王事功的思想特色：

### 「以不忍人之心，行不忍人之政」

孟子通過推仁心、行仁政展開他的仁政王道思想。然而，將一國的興衰成亡繫屬於國君一人的仁心是否顯發、仁政是否推行，會不會過於簡化了改朝換代的原因，而且對王道仁政的實現是不是過於依賴國君一人呢？在這一節中，我們將先從「民貴君輕」與「王霸之辨」討論孟子仁政外道的具體內容；然後回應我們在這裡所提的問題。

#### 壹. 民貴君輕

孟子並非提出「民本」思想的第一人。周取代商而有天下，使得周朝開國先賢對於一國之興衰多了許多反省。當周公曰：「唯命不于常」（《尚書·康誥》）時，已經提出用人為國應當注重民意、唯德是授，主張依據「德」而「求民主」。「民主」一詞最早見於周書《多方》，不過意義與今日所言「民主政治」之「民主」不同，指的是「眾民之主」，亦即「君主」<sup>167</sup>。唯有德者能領受天命，治理萬民，為萬民之主，《尚書·立政》曰：「帝欽罰之，乃俾我有夏，式商受命，奄甸萬姓。」即是以周領受天命取代無德之商朝治理萬民。有德的君主對於民情的察視要如「惻隱乃身」（《尚書·康誥》），是以「民本」思想早已於此萌芽。《尚書·五子之歌》曰：「民惟邦本，本固邦寧」，皋陶謨曰：「天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明威」，以及《左傳·桓公六年》曰：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神」，都指出在中國政治思想史中，孟子所揭舉的「民本」主張，是其來有自的<sup>168</sup>。然而，孟子在諸侯無道、征戰連年的戰國時代重新提出「民本」思想，卻更能顯出與暴政抗衡，欲救民於水火的時代意義。

孟子曾指出「諸侯之寶三：土地，人民，政事」（盡心下），其中又以「人

<sup>167</sup> 劉澤華，《中國政治思想史·先秦卷》（浙江：浙江人民出版社，1996年），頁20。

<sup>168</sup> 劉述先曾指出孟子「民本」思想是其來有自，而葉經柱先生由《尚書》、《國語》、《左傳》整理歸納出古代先哲的民本思想，也十分有參考價值。詳見劉述先，《文化與哲學的探索》（台北：台灣學生書局，1986年），頁352；葉經柱，《孟子之民本主義》（台北：正中書局，1990年），頁51-86。

民」為最重要，是以倡議「民貴君輕」之說，以為「得乎丘民而為天子」，盡心下曰：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。

「社」為土神，「稷」為穀神，社稷為保護田地與穀物之神，假如人們合於時令的以肥美的牲祭與乾淨的五穀祭祀社稷之神，仍然遭逢水旱災，那麼人民就能夠變置有虧職守的社稷之神；同樣的，當諸侯是對社稷、人民有害，而有虧職守時，人民也能變置諸侯。由此可知，「社稷」與「君」都是可以變置更換的變數，只有「人民」才是不變的常數，「人民」才是孟子思想中的政治重心<sup>169</sup>。孟子取法先王之道以推行仁政，更發揮周代建國以來「天命靡常」的精神與「民本」的思想，提出「民貴君輕」之說，限制君權的任意妄為。這又可以區分為非常態的與常態的兩方面：孟子對「湯武革命」、「君可易位」的肯定，是基於國君的殘暴無道已經嚴重的危害國家社稷，所提出的一種政權轉移方式，由於「弔民伐罪」雖於情於理可說，但終究是迫於不得已而然，無法成為政權轉移的恆常法制，所以並不是屬於常態的做法；另一方面，孟子通過「明人倫」，主張以君臣萬民各司其職、各正其位的「分工倫理<sup>170</sup>」，使仁政王道的實現不至於全繫於國君一人，這是試圖經由客觀的分工架構建立常態的政治結構。滕文公上曰：

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。

孟子通過「大人之事」與「小人之事」的區分，規範出國君、人臣以及百姓各自的職份與義務，而這種職份與義務的關係是奠基在以內在仁義為根源的人倫上。

告子下曰：

為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？

君臣、父子、兄弟間的關係並不是以外在的「利益」維持，而是來自於普遍內在於人心的「仁義」。通過內在仁義的充盡，使得君臣之間能各安其位、各盡其職，這是孟子對於君臣分工的客觀架構賦予了「仁義內在」的價值根源。因此，「義利之辨」的意義不僅在於提出「重義輕利」的價值觀；在「外王」議題上，孟子指出維護社會秩序、安立天下之道的基礎不僅在於客觀制度的建立，而更重要的

<sup>169</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁313。

<sup>170</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津，1992年），頁119-121。

是制度順暢運作的「正當性」(內在仁義),人臣、子弟是「懷仁義」以「事」其君、其父兄;而人君、父兄也必須相對的以君臣之義、父子之仁與手足之親回應。誠如王邦雄先生言:「儒家的政治思想,有助於當代民主制度的實現,就在於人性尊嚴的積極肯定<sup>171</sup>」。雖然孟子「民本」思想並未建立起當代所言的「民主體制」,但是孟子卻在「徒善不足以為政,徒法不能以自行」的基礎上,重新反省了客觀制度運作的正當性問題,為君臣分工的客觀架構提供一個人性論的價值基礎。

人民既然是國家結構中重要的一環,仁政王道的推行就必須重視照顧人民、視民如傷<sup>172</sup>。孟子承襲周初的「保民<sup>173</sup>」思想,常批判為政者若是不能善盡保民的責任,而使得貧富差距過大,則行政不啻是「率獸以食人」(梁惠王上),而諸侯沉迷於權勢國土的征逐,不斷的發動兼併戰爭,則無疑是「率土地而食人肉」(梁惠王上)。孟子以民為本,仁政安民的「保民」思想,可以分為以下三點說明:

### 一、 置民恆產:

孟子並不是一個不食人間煙火的理想主義者,他知道仁政王道的推行必須先使人民衣食無缺,滿足基本民生需求後,才能提倡道德教化。因此,孟子主張為政之道由「養民」開始,以為「夫仁政必自經界始」(滕文公上),「養生喪死無憾,王道之始也。」(梁惠王上)。所謂「民無恆產,則無恆心」,明君主政為國必須使得「黎民不饑不寒」,並且為民置產,使得人民能「仰足以事父母,俯足以畜妻子,樂歲終身飽,凶年免於死亡」(梁惠王上),當人民不用終日處於操勞三餐溫飽的困頓中,才有足夠的基礎通過教化使人民趨向於善。

### 二、 明於人倫

為民置產、養民保民只是仁政王道的基礎、開端,若是僅使人民「飽食、煖衣、逸居而無教」(滕文公上),則近於禽獸。因此,孟子認為「善政不如善教之得民也」,在使民三餐無虞後,必須「教民」。那麼教民的內容是什麼呢?孟子曰:「謹庠序之教,申之以孝悌之義」(梁惠王上),並指出夏、商、周三代的教育政策「皆所以明人倫」(滕文公上)。孟子以「明人倫」作為教育政策的首要目標,除了可以從中取法先王之道,找到其歷史承襲外;我們還可以發現,在孟子思想中,仁義內在、人倫之明與安立天下之間,存在著同一個普遍客觀的價值理序;因此,身、家、國、天下之間,能通過仁心本性、人倫之序而推向天下安立,此所以說「堯舜之道,孝悌而已」(告子下)。

<sup>171</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著,《孟子義理疏解》,頁 230-231。

<sup>172</sup> 離婁下。

<sup>173</sup> 《尚書·康誥》。

### 三、使民有道

孔子曾說：「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（《論語·公治長》），孟子更發揮這種「以義使民」的思想而主張：「以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨殺者」（盡心上）。佚道，安民之道，使人民為了自己的生活情況改善而奮鬥，則人民雖勞苦卻不會對國君產生怨懟之情；生道，朱注曰：「本欲生之也，除害去惡之類是也」，亦即是通過以殺止殺，剷除殘暴之徒，這種政令之目的是除暴安良，使人民安居，所以能為民所接受。明君考量人民的需求而使民以義，則百姓自然能樂於接受，天下也得以安治。

孟子「民貴君輕」之說一方面承襲周初以來的「民本」思想，另一方面，則是通過人性善論的闡發，進一步的論及通過闡發「內在仁義」與「明人倫」而安立天下是如何可能。至於孟子的「民本」思想是否已經發展出今日「民主體制」的雛形，不少前輩學者都曾論及，筆者不欲在此贅述。要言之，對於孟子仁政王道之說不論是指摘其維護君權、妨害民主，或是肯定孟子已有民主思想，都未免過於一廂情願、有失公允。我們只能說，在當時的時空環境下，孟子仍承認王權的正當性，但其思想核心不是為了維護王權利益而出發，而是以安立天下為目的，此所以孟子始終不忘提醒國君應當保民、養民和教民，這也是「民貴君輕」說的重心。至於孟子以「仁德」為核心的王道思想，則尤其表現在下一點所要討論的「王霸之辨」中。

#### 貳. 王霸之辨

將「王」、「霸」從具體的歷史形式提煉為抽象的政治概念，孟子實屬關鍵性的人物<sup>174</sup>。而孟子「貴王賤霸」的態度是與其「保民」思想一致的。面對那些以利益為行動指標，以齊桓公、晉文公為理想楷模的國君，孟子嘗試以「義利之辨」、「王霸之別」點醒這些國君，指出「保民」之王道才是安立天下的正途，孟子曰：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」（梁惠王上）

當梁惠王對於遠道而來的孟子劈頭就問：「亦將有以利吾國乎？」，孟子立刻以「義利之辨」指出為國之道不應以「利益」為標準，並且指出舉國皆好利將會產生弑君國危的惡果。同樣的，當齊宣王一心想以齊桓公、晉文公為楷模，以霸業為目標而向孟子請益時，孟子立刻以孔子的門徒是不談論齊桓、晉文之事回應齊王。據《論語》所記載，孔子曾有數次談論齊桓公之事，並且還曾比較齊桓公與晉文

<sup>174</sup> 黃俊傑，《孟學思想史論》卷二（台北：中央研究院，1997年），頁144。

公二者的不同而說：「晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎。」（《論語·憲問》）。因此，孟子的說法當然與事實不符；然而以孟子之賢，必不會不知孔子曾談論齊桓、晉文之事。所以我們可以知道，孟子回答齊宣王說：「仲尼之徒無道桓、文之事者」，是指孔門弟子並不以幫助國君完成霸業為佐國宗旨，而是以百姓的福祉與安居為核心。孟子勸諫齊王由霸道轉向王道，並對於如何「保民而王，莫之能禦也」提出具體的說明：

王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。……故曰：「仁者無敵」。（梁惠王上）

當然，想要以木棍就能痛擊秦、楚的堅甲利兵，是誇張的說法，孟子所著重的是如何通過養民（省刑罰，薄稅斂，深耕易耨）教民（壯者以暇日修其孝悌忠信），並能以義使民，達到以仁政王道安立天下百姓的目的。也就是說，保民安民的仁政才是安立天下的常道，窮兵黷武的征戰取地只是陷入戰爭利益的永恆競逐。因此，孟子從根本上指正國君企圖傾一國之力以完成個人霸業的做法，而提出「王霸之辨」，說：

以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：「自西自東，自南自北，無思不服」，此之謂也。（公孫丑上）

孟子承襲孔子的「正名」思想，善於使用「正名、定義」的方式釐清儒家重要的思想概念，王霸之辨即是一例<sup>175</sup>。孟子通過「德」與「力」界定「王」與「霸」之不同，這種區別不僅指出二者為政方式的不同，也在價值觀上論斷了二者的高下。相對於戰國君主以利益優先，以廣土眾民為國政目標，孟子以「民心」的依歸作為評斷國政的標準。大國企圖以武力征服他國，即便人民一時屈服於外在的情勢而不敢反抗，終究只是口服而心不服，一旦外在的箝制力量鬆脫，則人民必定會群起而反抗，因此以霸道統治人民並非恆常之道。相對的，明君以德行仁，則人民是出於自願而歸服，不需要依靠龐大的國力來鎮壓民眾，也不會由於民怨而在國內累積反抗的壓力，所以仁政王道才是安立天下的恆常之道。雖然由於時空環境改變，孟子不同於孔子，不再通過尊周王而達到推行仁政以安立天下的目的。但是，孔、孟皆指出維繫天下安定的基礎不是來自於外在的種種條件，而必

---

<sup>175</sup> 馮契先生指出，孟子「王霸之辨」淵源於孔子的「禮法之爭」。溫公頤先生則以為孟子發揮孔子的正名思想，通過正心、正名而正政，系統化的說明仁心與仁政的關係。成中英先生指出孟子論辯的思想方法有三：一、「直覺、體驗」，二、「知類、充情」，三、「正名、定義」，這種區分有助於我們從形式上了解孟子的論辯方式。詳見 馮契，《中國古代哲學的邏輯發展》（上海：上海人民出版社，1983年），頁 166-169；溫公頤，《先秦邏輯史》（上海：上海人民出版社，1983年），頁 202-206；成中英，《戰國時代的儒家思想及發展》，《歷史語言研究所集刊》第四十本下冊，1969年11月，頁 886-890。

須同時是普遍內存於人之生命者。因此，孔子對於穩定周朝社會秩序的「禮」，提出「攝禮歸仁」的學說，而孟子則將「仁」帶入王道思想中。宋儒張九成在所著《孟子傳》中即指出，聖王之學是以天下國家為關懷，以民為主，而霸者之學則是以一己為關懷，以利為主<sup>176</sup>。王安石則注意到「王霸之辨」是王者以「仁」存心，而霸者之心未嘗仁<sup>177</sup>。孟子痛批春秋以來連年不斷的兼併戰爭<sup>178</sup>，並說：「五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。」（告子下），即是指摘霸者不是真以民心為考量，而是僅為一己之私而企圖以武力達成霸業的心態。

孟子的外王思想是與其人性善論相互發明的。面對一個世衰道危、聖王不作的時代，孟子以為安立天下的基礎在於價值根源的重建。因此，孟子所提君臣分治、倫理分工的思想雖在一定程度上觸及客觀制度的建立，卻將更多的心神聚焦在使制度運行的主角：「人」的身上。通過人禽、義利、王霸之辨，孟子一次次的揭露出唯有重新喚醒人的價值意識，重新建立人性的尊嚴，王者的事功才可能是人文化成的事業而不是權力競逐的統馭技術，外在的政治制度才可能以內在的人性為依循動力，順利運行。由此觀之，則孟子雖半生遊走諸國向各國國君倡言王道，但是「內聖外王」之道必非侷限於有德聖王一人以完成仁政王道，而是從更根源處探尋維持天下常治久安的基礎，並指出普遍內在於每一個人的良知良能正是人倫之明與天下安立的基礎。

## 第六節 「內聖外王」思想在後世儒學中的發展及影響

在孟子之後，儒家內聖外王思想發展日趨多元，本文將以《荀子》、《大學》和《中庸》為例子，展開下述討論。由於《荀子》等三家思想的全貌，非本文有限的篇幅所能全然兼顧。因此，本節將焦點鎖定於討論「內聖外王」這一概念上。

### 壹.《荀子》的「內聖外王」思想

若論及儒家內聖外王思想的發展，在孟子之後，則首先必須討論荀子對內聖外王的看法。關於荀子的內聖外王思想要點有三：

1. 性惡善偽的人性論：荀子以為人性是好利、隨欲的，「善」是通過後天人為的教化所達至。性惡 曰：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，

<sup>176</sup> 張九成，《孟子傳》（四庫全書珍本二集），卷 20，頁 9a。

<sup>177</sup> 王安石，《臨川先生文集》（上海：中華書局，1959 年），頁 714。

<sup>178</sup> 盡心下 記載，孟子曾說：「春秋無義戰」，對於各國間為了一己之私而發動的爭戰，孟子是持否定的態度。

必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

對於荀子而言，人性即是與生俱來的種種感性欲望，若是順著人的本性而不加以節制教化，則人必依循本性而競逐於滿足欲望的追求中，而與他人產生爭奪。因此，荀子主張，安立社會的秩序需要從教化人性的工夫做起，亦即是通過禮樂法度規範轉化人之行為，使人能避免因為本能的放蕩而流於惡。

2.化性起偽的向上工夫：在指出人性多欲好利的一面之後，荀子學說的重要價值是在於建立一套積極向上的轉化工夫，用以說明人如何能使趨利之性不流於殘賊、爭奪，而能歸之於善。正名 曰：

生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮，心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。

荀子雖以為人性多欲好利，但指出人心有「知慮」的能力。心能通過思考判斷而作出適當的選擇，人即在這一基點上可以由慮積、能動，而化性起偽。換言之，人可以通過心的知慮判斷能力、恆常的學習習慣，以及外在的禮義教化，而約束改變人的行為，成為合乎社會規範的人。由於「心」在的道德實踐中佔有如此重要的地位，而「心」又會因為遮蔽而無法發揮應有的能力（解蔽 曰：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理」）。所以荀子特別提出虛壹而靜的修心工夫。解蔽 曰：

故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。

所謂「虛」，就是能避免過去所學所能成為一種成見，阻礙吸收新的知識與道理（不以所已臧害所將受謂之虛）；所謂「壹」，就是使心能廣泛接納兼容不同的道理（不以夫一害此一謂之壹）；而所謂「靜」，就是使心能安定沉淨，避免虛妄浮動。通過虛壹靜的修心工夫，人可以達到大清明的境界。荀子通過這一套澄淨心靈的修養工夫，使人能充分發揮「學」的能力，這是通過積慮習能的工夫，使人成為道德的個體。

3.以「禮」來正身安國的內聖外王思想：荀子雖然強調人有學的能力，但也指出人需要通過外在的規範節制才能導向於善。這外在的規範，即是維持社會秩序的「禮」。禮論 曰：

故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士。……故天者高之極也，地者下之極也，無窮者廣之極也，聖人者道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也。

荀子首先以類比的手法指出事物必有也必須有一個規範，而對於人來說，「禮」就是人道之極，這即是將「禮」視為維護社會秩序的理想規範，甚至以為聖人與一般人的差異就在於聖人能法禮、足禮。從這個脈絡而言，荀子並不將成聖成德的問題由人之內在價值根源(心、性)來思索，而是從外在行為的約束學習上，指出人如何能符合社會的規範。解蔽 曰：

故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。對於荀子而言，「聖」與「王」分別是道德與政治的兩個極至，也是人學法聖王的目標。然而，在荀子思想中，內聖外王的理想並不是由內直接通向外，而是人通過禮樂規範節制人的行為，教化涵養人心知慮，然後能在積慮習能之中，自覺的遵守道德仁義。換言之，荀子的內聖外王思想是在禮樂法度的教化中，塑造出人之知仁行義的道德行為。

## 貳. 大學 的內聖外王思想

關於 大學 的內聖外王思想，主要表現在它著名的三綱八目之中，本文以此為基礎，分成兩點陳述：

1. 「格物、致知、誠意、正心」的內聖工夫：大學由內而外展開了一條由修身到平天下的內外貫通歷程，並且明白指出「修身」正是銜接貫通此一歷程的關鍵。大學 所說格、致、誠、正的內聖工夫，即是在於通過不斷純化自我德性根源的歷程，將人的德性如實朗現，全然實踐履行於日常生活之中。這是將整體人類生活視為一個具有德性價值的意義場域。因此，人的內聖工夫即是貫穿於起居坐臥與人倫關係之中的道德實踐活動。
2. 「齊家、治國、平天下」的外王之道：以修身為基礎，大學 主張家齊、國治以至於天下平的道理是一致的。換言之，大學的外王理論是以德性為中心，將安立天下的基礎視為一種德性活動的全面實踐。因此，大學 的內聖外王思想可以視為一套以德性為架構，所建立起來的修身與政治合一的理論。在此一理論中，可以發現個人的道德實踐並不僅是只顧及自身而已，人的德性若要能充分朗現，則必須能將自身的道德生命拓展開來，同時兼顧安立天下萬民的胸懷。這也就是說，內聖之學的圓滿實踐是在外王事業的充分實現中完成的。

## 參. 中庸 的內聖外王思想：

中庸 的內聖外王思想突顯了儒家視道德與存有為一的思想。本文以下將由兩個分面說明這項特色：

1. 君子「慎獨」的內聖工夫：在 中庸 中，人性和天命之間是通透為一的，曰：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非

道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

中庸 以為個體的德性根源是來自於超越的天，而人的道德生命實踐活動就是順應與天道同一的道德本性。然而，中庸 也指出人在率性行道的實踐歷程中所可能出現的阻礙，也就是若有放縱即會悖離於道。因此，提出「慎獨」的修身工夫，由此使人之道德意識能時時警覺，以完成道德生命的整體實踐。

- 2.致中和而萬物育的內聖外王之道：中庸 突顯了儒家視存有與價值同一的看法，並且在此一天人貫通的基礎上，提出由內聖(致中和)而外王(萬物育)的理想，曰：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

中庸 將個人的喜怒哀樂修養工夫視為安立天下之本，並且指出，內在修身的中和，與天地萬物各正其位的和諧是源自於同一種道理，萬物正是在此一和諧的狀態下，方能得到妥善的照顧與撫育。中庸 由此貫通內在修身的內聖工夫與外在化育萬物的外王事功，通過「致中和」，將內聖外王的理想給貫連了起來。

## 第七節 對孟子內聖外王思想發展之評述

在這一節中，我們將討論《荀子》、大學 以及 中庸 內聖外王思想與孟子內聖外王思想的不同或拓展。

### 壹. 孟子與荀子內聖外王之不同：「由內聖開外王」與「在外王中立內聖」

在先秦儒學中，荀子與孟子是從孔門分別發展出各自不同的思想脈絡。在非十二子 中，荀子對孟子思想曾有以下批判，曰：

略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，其僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子弓為茲厚於後世：是則子思、孟軻之罪也。

對於此處所說的「五行」究竟意指為何，隨著竹帛文獻的出土，學界的爭論已經日漸明朗<sup>179</sup>，本文不再贅述。問題是荀子為什麼會認為孟子及其後學(思孟學派)的思想學說是「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」呢？關於這一點，黃俊傑先生的見解可以提供我們一條線索。黃俊傑先生以為，「僻違」是指孟子及其

<sup>179</sup> 關於這個部分的問題可以參考龐樸先生的《竹帛〈五行〉篇校注及研究》一書。龐樸，《竹帛〈五行〉篇校注及研究》(臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年)。

後學偏離所謂「有可知可能之理」的「仁義法正」；「幽隱」則指孟子及其後學未能正視政治制度之建構；「閉約」乃指孟子及其後學之思想乃是一封閉的系統<sup>180</sup>。換言之，荀子對孟子及其後學的批判是集中在後者並未曾重視客觀制度的建立，而造成內聖無法有效開出外王的困境。以此為基礎，蔣年豐先生進一步指出，荀子與孟子及其後學的差異在於後者只將「禮」視為個人行為舉止的具體表現（揖讓周旋之禮），僅僅是作為內聖的延伸，而未曾洞悉「禮」作為外王格局的獨立性；而荀子則有此洞悉；因此，蔣年豐先生指出荀子的「內聖外王」是「在立外王中立內聖」，而孟子及其後學則是「由內聖開出外王」，此為二者之不同<sup>181</sup>。

關於蔣年豐先生的觀點，我們可以從孟子與荀子對於「性」和「禮」的不同看法中，得到印證。不同於孟子，荀子主張性惡，他不認為能將社會秩序的基礎奠定在人性上。荀子曰：

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。（正名）

問者曰：「人之性惡，則禮義惡生？」應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性、偽之所生，其不同之徵也。（性惡）

荀子以為人性就如同目好色、口好味、心好利一般，是隨著感性欲求而有的本能反應，如果以此作為社會秩序的基礎，則勢必造成社會秩序陷入爭奪瓦解的困局。因此，荀子有別於孟子，試圖從人性之外另覓社會秩序的基礎，也由此提出「禮」的起源問題，以及重視「禮」獨立於個人心性之外的客觀性。荀子指出，「禮」作穩定社會秩序的外在規範，它的起源並不來自於普遍內存於每個人的人性，而是來自於「聖人之偽」。這樣的觀點與其視為荀子對於人性獨斷的否定，毋寧視為荀子是將問題的焦點導向了另一個方向，亦即是從禮義法度可以轉化人「性」為善這一點，肯定客觀制度對於安立天下的重要性。換言之，荀子的性惡論敞開了一條由外王而內聖的道路，將禮義法度（客觀制度）視為節制人性之欲望的力量，是使人由嗜欲充盈轉化為符應禮法的內聖之途。關於這一點，下述引文可作為佐證，荀子曰：

性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而

<sup>180</sup> 黃俊傑，荀子非夢的思想史背景 - 論 論思孟五行說 的思想內涵，《台大歷史學報》第 15 期，1990 年 12 月，頁 24-25。

<sup>181</sup> 蔣年豐，從思孟後學與荀子「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書公司，1997 年），頁 392。

萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。（禮論）

在這段引文中，荀子清楚表示人性需要通過人為的教化才能達到完善，並且將這種轉化人性的實踐活動（「性偽合」）視為安立天下的基礎。由此我們可以說，孟子與荀子「內聖外王」之差異在於：孟子是從直接肯定人之心性為生命價值實踐的動力，有明照價值理序的能力，通過心性工夫的修養，可以直接作為安立社會秩序的基礎，是「由內聖開出外王」；但是，荀子是將安立社會秩序的基礎放在獨立於人之情性外的「禮義法度」，並認為通過禮樂教化的工夫可以轉化人之情性，以達到天下治的目的，這則是「在立外王中立內聖」。此為孟子與荀子「內聖外王」之不同。

## 貳. 止於至善的 大學 內聖外王思想

在儒家「內聖外王」思想的發展中，另一個大家熟知，並且廣泛為人徵引的典範即是 大學 所提到的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」這八條目，曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

相較於孟子的「內聖外王」思想， 大學 是通過「格、致、誠、正、修、齊、治、平」將內聖外王的實踐理路予以明朗化。前述這段引文不僅僅是隱含著「內聖外王」的理想，實際上就是對「內聖外王」這一概念作分解式的說明，並且指出「內聖外王」不是一種高妙不可及的理想，而是實際可以在現世生命中實踐的目標。 大學 明白指出，儒學的修養工夫從來都不是個人的自我實現為目的，而是能以己立而立人的精神，擴展為國治而天下平的事功。

大學 由格、致、誠、正講到修、齊、治、平，對內聖外王的工夫境界展開條理說明，並且明白將安立天下的根本收攝到「修身」這一根源上。 大學 的作者由身修推擴到天下的推論方式，乍看之下似乎過於理想化，以致於產生這樣的一種懷疑，即是 大學 以「修身」為本的「內聖外王」思想會不會造成道

德高於政治，修身先於從政，而最終導致內聖強而化王弱，甚至是由內聖開不出外王的困境呢？筆者以為可以由下述討論回應之。

我們在前文中曾提及，在孔、孟思想中，已經出現了這樣的一個洞察，亦即是作為穩定社會秩序的基礎並不是來自於外在制度的建立，而應是源自於一種更為普遍的基礎，這種基礎不僅適用於人類社會，而且同時是貫穿於天、地人、我之間。這一價值根源以一種虛理的形態存在於世間，孟子指出可以通過仁心之不安不忍處，直接察視，這即是人心之所同然的理義(價值理序)。大學以「修身」為本的「內聖外王」思想，實際上正是與孟子思想相互契合之處。孟子以「明人倫」維持社會秩序的穩定，其論據在於人倫關係並不僅僅是一種社會發展中的產物，而且是源出於貫穿天地之價值理序而為人心所察視，是以能做為安定社會秩序的價值基礎。在這層意義下，大學對於身修、家齊、國治、天下平的看法，其實正是顯明由個體修養到明人倫的道德實踐活動中，是一步步的將人間秩序符應於存有價值理序。換言之，孟子與大學作者都揭舉出一個重要觀點，亦即外王事業必須是在一個穩定的基礎上實踐，而此一基礎則是來自於人心對價值理序的察視，以及由此而來的修身工夫。然而，這並不意味著孟子與大學作者否認政治制度的存在價值，而是說二者洞察出政治制度的建立與運作皆得回歸到人的實踐活動中，而人的實踐活動有賴於人明辨是非的價值判斷力，這即是人的四端之心。因此，仁政王道的推行是與四端之心的擴充相連，而外王事功的實踐也是在格、致、誠、正中完成。此所以外王須由內聖而開出。

### 參. 以「誠」貫通天人的中庸內聖外王思想

如果說大學是經由三綱八目展開「內聖外王」之道的實踐進路，那麼中庸則是通過「誠」貫通成己成物的「內聖外王」思想，曰：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

「誠」既表示真實無妄，也是對天道運行之自強不息的描述，還是一種個體道德實踐的工夫。換言之，中庸的作者是從天道生生的本源動力提點出人道彰明的動力本源。前述引文中指出，個人的道德實踐即是通過「誠身」的工夫所達致的。所謂「誠之者，擇善而固執之者也」，正表示「誠」不僅是對修身工夫的外在描述，而且就是道德實踐本身：同時兼具「擇善」的道德判斷力與堅持不懈的「固執」。所以，聖人是能從容中道者，是能由生命整體的道德實踐體現出天道生生的價值根源者，內聖的工夫即是在誠身中展開。又曰：

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

所謂：「誠者非自成己而已也，所以成物也」，中庸的「內聖外王」之道即是由此開出。這段引文明白表示，誠身的道德實踐工夫並不僅止於「成己」而已，更要能「成物」。這也就是說，內聖的工夫是要在外王的實現中才能得以圓滿達成的，二者不是此先彼後的關係，而是彼此相即的關係。所謂：「成物」之「物」，在此不僅指天地間有形的事物，也泛指人類社會的事理<sup>182</sup>。因此，所謂「成己成物」，亦即是指出個人修身與安立萬物其實符應的是同一價值理序。中庸曰：

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

這段引文標示出，天地之化育與天下事物之發展原則是根源於同一理序，而此一價值理序是能通過與天和德的聖知聰明所察知的，而察知的工夫即在於人之「至誠」。中庸通過「誠」說明了「內聖外王」的本原動力，指出人道的生發利用是通同於天道的真實無欺、自強不息，特重於內外相合的實踐之理。這是孟子與大學較少著墨之處。

對於「誠」在中庸「內聖外王」思想中的具體表現，可以由下述這段引文說明：

凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。

所謂：「行之者一也」的「一」，根據朱子的注，即是指「誠」。吳怡先生曾引這段話說明「誠」在「內聖外王」上的實際作用，並根據「成己，仁也；成物，知也」，將中庸由修身通向外王的實踐過程分成「仁」與「知」兩個起點<sup>183</sup>。事實上，中庸由修身到懷諸侯的發展應用，亦即是通過「誠」的工夫將貫穿於天、地、人、我之間的價值理序呈顯於日常日用與人倫關係之中。所以，在中庸「內聖外王」的思想中，「仁」與「知」並非本質的二分，而是相輔相成的應用配合。

本節分別以《荀子》、大學以及中庸為例子，討論儒學「內聖外王」的思想發展，並比較此三者與孟子內聖外王思想的不同。相較於孟子，荀子的「內聖外王」著重的是通過客觀制度的建立，以禮義法度轉化人性，因此是在「外王中立內聖」。大學對於「內聖外王」思想的開拓，是在於通過「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目，分解式的說明了「內聖外王」的實踐工夫與進程，條理化的描繪出儒家「內聖外王」之道的理想。至於中庸對「內聖外王」思想的開拓，則是在於通過「誠」說明了「內聖外王」的實踐動

<sup>182</sup> 吳怡，《中庸誠的哲學》（台北：東大圖書有限公司，1976年），頁73。

<sup>183</sup> 同上注，頁76-77。

力與工夫歷程。

## 結語

綜合前述的討論，對於孟子的內聖外王思想，我們可以歸納出以下幾點結論：

- 1.雖然就文獻資料而言，孟子並沒有提及「內聖外王」一詞；但是，孟子由四端之心的存養擴充到推行仁政王道的義理脈絡，其實就是成德之教(內聖)與外在事功(外王)的一體實踐。換言之，孟子以「仁」為核心的王道思想就是他的「內聖外王」思想。
- 2.孟子以「心」與「性」作為內聖外王的內在根源，以為「心」具有明照價值的能力，而且將「性」視為人之生命價值實踐的依據。在孟子思想中，乃是通過「德性心」以明於庶物、察於人倫的方式，明見人在天地間的道德性份，並主張通過存養擴充的方式實現人之所以為人之能是。對於孟子而言，「性善論」是指出人之道德行為何以可能的依據。孟子雖並不否認人的自然之性，卻並不從自然之性來討論人之性，而是從人在天地間的價值指出：「人之所以為人之本質」即是人之性，而所謂人之本質，亦即是人通過「心」對存在界價值理序之明察而動態的自我展開與實現。
- 3.在孟子「盡心知性知天」的義理脈絡中，「知天」是「證知」而非「認知」天。孟子所言之「天」可視為存在的價值根源與人理解自身存在的意義基礎，是以在「盡心 - 知性 - 知天」的形上進路中，人是通過「心」對於價值理序之明察照見，在具體的生命情境中，踐仁行義以回應天之召喚，以此實踐道德生命之理想。
- 4.在討論孟子內聖之學的工夫論與聖人觀中，本文指出，孟子認同人人皆有成聖的可能(人人皆可為堯舜)，也主張成聖是在生命理想的實踐歷程中展開。對於孟子而言，理想的聖人典型是能居仁由義，因時制宜，並且要能達到「博施於民而能濟眾」的境界。
- 5.在外王思想的具體落實上，本文首先說明孟子的仁政王道是以「心性論」與「形上思想」為基礎，由此指出安立天下的根源在於貫穿天地人我之間的價值理序，而此價值理序又呈顯於人倫關係中，而普遍為人所能察視。因此，孟子以為仁政王道的基礎在於明人倫，而人倫的基礎則是普遍存於群體中每一分子的「內在之仁」。其次，仁政王道是以人民為主體，孟子主張國君應通過「置民恆產」、「明人倫」與「使民有道」推行仁政，並以保民、養民與教民為己任。這也顯示出孟子的治道觀不是以統治人民為目的，而是以安立萬民為己任。

### 第三章 莊子的內聖外王思想

在本章中，我們將通過以下幾個方面討論莊子的內聖外王思想。由於就文獻資料而言，「內聖外王」僅在「天下」出現過一次；因此，在第一節中，我們有必要先釐清此一概念的意義。其次，在第二節中，我們將通過「心」與「性」討論莊子內聖外王思想的內在根源，並由此展開莊子復心言性、全德葆真的工夫論。在第三節中，我們將先討論「天」與「命」在莊子思想中的意義，並且通過「心 - 性 - 天 - 命」這一形式結構展開莊子的形上進路。在第四節中，一方面經由區別莊書中的兩種聖人(道家式與儒家式的聖人)指出莊子所批判的是「聖知仁義」而非聖人境界，另一方則就天人、真人、神人、至人與聖人討論莊子內聖知學的理想人格典型。在第五節中，將通過「明王之治」、「黃老之治」與「反治之治」討論莊書中的三種治道觀。文末並討論及評述莊子內聖外王思想對後世之影響。

#### 第一節 莊子「內聖外王」思想意義之釐定

在我們正式進入下面的討論之前，有必要先釐清「內聖外王」一詞在莊子一書中的意義。在這一節中，本文將藉由下述的問題討論「內聖外王」一詞在莊書中的使用意義，此問題即是「莊子通過內聖外王這一概念所要處理的哲學問題是什麼？」釐清上述的問題將有助於我們就本文的研究範圍劃出一條界線，以確保在何種範圍以內，本文的討論是有效的，以及在何種範圍以外，本文僅僅只是出於臆測而無法斷言。

由於莊書中僅「天下」一處提及「內聖外王」，因此為了釐清莊子「內聖外王」的思想意義，我們有必要先討論以下這段引文，曰：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

在這段引文中，「內聖外王」首先是作為一個臧否各家思想學說的標準而提出的，用以檢討百家爭鳴的學術交流究竟是對「道」的彰顯？或是對道的遮蔽呢？而這項對學派思想間的反省又是緊扣著「天下大亂」這一時代課題而發的。換言之，莊子將天下大亂的根本原因從政治、經濟、社會現象上的分析提昇到思想的層面，指出「內聖外王」之道闇而不明、鬱而不發的緣由是在於人執著於心知所虛構出的美惡高下與自我封限，是以價值的根源遭到忽略，而天下之人多根據自己的觀察思辨發展各自的學說，並且由於人人貴己賤彼、各執一端，是以無法相互溝通交流，以致於各家思想雖各有所長，卻無法兼備周全，使得大道的整全遭到強行的割裂。莊子考辨天下大亂、價值混淆的原因，是以通過融通淘汰、虛欲去

執的修養工夫，試圖將人從成心的壓迫與我執的禁錮中解放出來，使人與人、人與物之間的種種虛構隔閡皆能一一泯除，重新還與生命自由自在的美好<sup>184</sup>。因此，莊子「內聖外王」的理想，是能通過破除「主觀價值」的種種執泥(虛己容物的內聖之學)，使萬有如其所如的呈現各自的本然價值，以圓現天地人我的自然美好(物我共榮的外王之道)。

在此必須辨明的一點是，莊子思想所傳達的並不是只求自我實現而不顧他人死活的自私想法，莊子雖有「廣莫之野」、「無何有之鄉」之說，卻並非如某些學者所言，所採的是一種消極「避世」之說<sup>185</sup>、「出世」之論<sup>186</sup>。王邦雄先生即指出：

大鵬飛往南冥，追尋天池的理想境界，是否歸向消極避世呢？依吾人了解，天池並非世外的桃源。……只要人改變自己，從形軀官能的限制與心知情識的困結中脫拔出來得一精神上的大自由，心胸開闊了，視野也擴大了，當下北冥就是南冥，紛擾狹隘的人間世，頓成了「無何有之鄉，廣莫之野」的美麗新世界。所以若問天池在何處，就在人間世<sup>187</sup>。

莊子全書雖以「逍遙」為旨<sup>188</sup>，嚮往生命自由的理想境界，卻並沒有將現實人世當作理應棄絕的對象；相對的，莊子是勇敢面對人生的種種限制，通過心知執見的消解，而將盤根錯節的人間世轉化為廣大無垠的「至德之世」。天下曰：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」以總結莊子獨特的行文方式與生命境界，正指出莊子無意停留在超絕人世的冷峻孤高，而旨在通過蕩相遣執、融通淘汰而敞開物我共榮的理想人間。因此，莊子是以人間為道場，通過無執的道心以圓現天人不相勝的圓融理境<sup>189</sup>，憨山大師曰：

若超然絕俗則是以天勝人，若逐物亡性則是以人勝天，今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人<sup>190</sup>。

<sup>184</sup> 張京華先生即指出，莊子是通過「無為」以明「內聖外王」之道。張京華，《莊子哲學辨析》(瀋陽：遼寧教育出版社，1999年)，頁58。

<sup>185</sup> 例如關鋒先生說莊子是「阿Q式地自我欺騙，追求幻想中的精神解脫」；劉笑敢先生則以為「莊子的自由是純精神的自我安慰，是空虛的遐想，是逃避現實的結果」。詳見關鋒，《莊子內篇譯解和批判》(北京：中華書局，1961年)緒論部分；劉笑敢，《莊子哲學及其演變》(北京：中國社會科學出版社，1988年)，頁162-163。

<sup>186</sup> 林景伊，《中國學術思想大綱》(台北：台灣學生書局，1980年)，頁58。

<sup>187</sup> 王邦雄，《中國哲學論集》(台北：臺灣學生書局，1983年)，頁65-66。

<sup>188</sup> 徐復觀先生說：「莊子對精神的祈嚮，首顯現於逍遙遊，逍遙遊可說是莊書的總論」。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(台北：台灣商務書局，1999年)，頁393。

<sup>189</sup> 陳德和先生即以「天人不相勝」為真人的圓融理境，有別於畸人的遺世獨立。陳德和，畸人與真人，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲，1993年)，頁216-237。

<sup>190</sup> (明)釋德清，《莊子內篇注》卷四(台北：廣文書局，1991年)，頁17-18。

莊子其人超然獨立，莊子其言又恢詭矯怪，是以屢屢予人遺世、避世的錯覺。實則，莊子以圓融通達的「真人」為理想人格，在紛擾的塵世之中，通過忘我無執的修為造化，還與天、地、人、我一個自然和諧的的神妙化境，而非逃避天下、拱默山林，只求自我超脫。

從前述的討論可知，莊子的「內聖外王」思想既不是個人遺世獨立、修身自保之學，也不是探究帝王功業的政治哲學，而是以一種「淑世」哲學的風貌呈現安立天下的整體關懷；此亦即是說，莊子的「內聖外王」理想實是通過無執的道心以消融物我的隔閡封限，在物我共榮之中，還予天、地、人、我一片天清地寧，以圓現天地自然和諧之大美。

## 第二節 莊子內聖外王的內在根據：

### 「心」與「性」

#### 壹. 以物觀物的「靈臺心」

前文已經提過，孟子以為「心」以其無外的感通力，在具體生活世界中，始終明見人之所以為人，亦即具有明善的能力。莊子也以為「心」具有明鑑價值的能力，讓我們先看看下面幾段引文，德充符 曰：

人莫鑒於流水而鑒於止水。唯止能止眾止。

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。

應帝王 曰：

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

天道 曰：

聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。

莊子以止水或明鏡比喻人心，可以說是承襲老子以物觀物的智慧<sup>191</sup>，以為通過心的虛靈明覺與平靜和諧，能讓物物皆能如其所是的呈現，而不會因為己身的主觀偏見強加刻板印象於萬物身上，而使得物如在人心之中扭曲、變形。若是順著人心先有一個「我」見以見萬物，則物之價值是由我所主觀賦予的，那麼則由於我見中含藏著我執，一方面使得萬物自身的存在價值隱蔽而不顯，一方面，也使人心執著於物而與物相刃相靡、隔閡相傷。是以莊子屢屢言及「無己」( 逍遙遊 )、「喪我」( 齊物論 )、「忘己」( 天地 )、「忘我」( 天運 )以及「虛己」( 山木 )，皆在超越自我的心知俗見上作工夫。物我圓融無礙、無傷無對是至人用心若鏡的工夫與境界，老、莊所善長者即是能以虛靜觀照的慧解，照鑑人與萬物於存在界中的自身價值和意義，使得物我能在存在理序中各自得到安立。因此，莊子「虛己以應物」的智慧不僅是通過「心」如實的反照物如自身，也是對存在界中的價值理序之領會。此一領會，即是以「心」之無執解消一切紛爭對立，洞見人據其德、物正其位而物我一如的境界。

莊子既然主張以「靈臺心」照映萬物，那麼「心」是否首先已經將外物對象化？「心」與「物」之間是否存在著「主 - 客」隔閡的問題呢？若求諸原文，則可以發現莊子所要破除的正是這種將物如對象化的差別對待相。例如，庚桑楚 曰：

靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。

即是指出「靈臺心」對於事物的映照，並非有意操持，也不可以刻意操持。此外，若如前述，則以「心」觀照事事物物首先需通過忘己、喪己、虛己等工夫，以待「心」之虛靈明覺，而使物如如呈現。那麼，「心」之照鑑萬物首先即是在消融以「我」為基準的封限下，敞開讓物物現前的境域的。如此，作為主體的「我」

<sup>191</sup> 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。

既然已經先行解消，那麼也就不會出現與主體相對的客體。「物」的呈現自然也不是以客體的身分呈現。「心」與「物」的關係並不是相對相待的關係；事實上，通過莊子忘己、外物、物化的工夫，「心」與「物」正是在主客雙泯下，超越一切區分而達到「萬物與我為一」的境界<sup>192</sup>。

## 貳. 轉成心而為道心

如果莊子所欲追求者是能照鑑價值的「靈臺心」，而所欲超越的是「成心」<sup>193</sup>、「賊心」；那麼一個值得進一步討論的問題是：

---

<sup>192</sup> 關於「靈臺心」對物之觀照是否是在主客對立的格局下成立的問題，前輩學者已有論及，吳汝鈞先生即指出，「靈臺心」基本上是一種虛靜的觀照心。它的作用是觀照，在觀照中表現虛靈明覺，觀賞自然，觀賞藝術品，觀賞人與世界所成就的純一的和諧狀態。這種觀照沒有知識的涵義，它不在主客對立的格局中成立，卻是在主客雙泯失的無對狀態中成就。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》(台北：文津出版社，1998年)，頁92

<sup>193</sup> 「成心」是莊子中十分重要的概念，但是歷來卻有幾種截然不同的詮解：一是將成心視為劣義，指某種偏見者：例如成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」以為所謂的「成心」是指當心落入有限有執的狀態，而形成一種成見、偏見時，而應當為人所欲轉化的對象，林雲銘、陳鼓應先生即持這種看法；另一種看法則是以為「成心」當指「真心」者：例如憨山《注》：「現成本有之真心」，林希逸曰：「有此心天理渾然」，宣穎曰：「成心中有妙道存焉」，蔣錫昌、吳怡先生皆持這種看法。除了上述兩者之外，還有一種詮釋，是將「成心」視為有限生命所不可免者，故只能以「中性義」當作一事實來描述之，而未加貶斥者。例如郭象注「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」云：「夫心之足以別一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。」依郭象之意，是以人之實然來注解「成心」。當然，這是放在他以「性分自足」的齊物觀來理解莊子的緣故。因此，「成心」既無須轉化，而一切言辯、爭論都有各自存在的價值。然而，莊子破執以顯真的玄理性格也就全然喪失，因為就郭象的詮釋，「成心」既然是人之實然狀態而無須轉化，那麼一切的是非與偏見都有存在的價值而得到保障，也就無所謂「執」與「真」的區別，而莊子原先透過轉化成心，以超越心知與情識之障蔽而重返道境的意義也就全然失落。關於這個部分，前輩學者多有討論，例如林聰舜先生就以為郭象以成心為人之實然狀態，將使莊子「轉化成心，呈顯道心」之工夫精義盡失。此外，郭象將真君、真宰視為是道、天籟，而非與成心相對的人之道心，因此在郭象的意思中，並沒有「真君 - 成心」這一對列格局，此為二者不同之處。本文採納上述第一種看法，以為「成心」為有執之心，為莊子所欲超克者。關於前述各家看法，詳見 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁65-67；吳怡，《新譯莊子內篇解義》(台北：三民書局印行，2000年)，頁73-74；林聰舜，《向郭莊學之研究》(台北：文史哲，1981年)，頁133-151；高柏園，《莊子內七篇思想研究》(台北：文津，1992年)，頁80。

莊子所言之「心」是一或二呢？

唐君毅先生以為莊子之言心有二：其一為莊子所貶，即吾人世俗之心，或名之「成心」（齊物論），「人心」、「機心」（天地）；其所尚者，則是通過「心齋」（人間世）、「剝心」（天地）、「解心釋神」（在宥）等工夫所得之「常心」、「靈府」（德充符），或「靈臺」（達生、庚桑楚）。他說：

心之觀念之分為二，孟子雖無之，墨子無之，莊子始有之。莊子生於衰亂之世，無往而不見人心之滅裂，莊子亦憂世而心裂之人也，於是心之一名，亦為莊子所言，所裂為二矣<sup>194</sup>。

這是從莊子所面對的時代出發，指出莊子由人心分裂趨向世俗而見其患，欲以虛靜觀照之道心，遂將「心」一分為二，以「成心」、「機心」為對生命之擾動的人心情識，強調暫息人心對外在世界的一切競逐，而從其行如馳的知辨思慮中超拔，以復歸一虛靜的觀照心。徐復觀先生則持另一種看法，以為莊子之「心」是一而非二。他說：

莊子是不是把心分為二，一為須要防止之心，一為值得尊重之心呢？我的看法不是如此的。……我覺得莊子的意思，是認為心的本性是虛是靜，與道、德合體的。但由外物所引而離開了心原來的的位置，逐外物去奔馳，惹是招非，反而掩沒了它的本性，此時的人心才是可怕的。……所以莊子主要的工夫，便在使人的心，如何能照物而不致隨物遷流，以保持心的原來位置，原來的本性<sup>195</sup>。

這是將「成心」與「靈臺心」視為一體之兩面，以「心」本為虛靜能明，而世俗之心逐物奔馳、惹是招非，皆是由於「心」為物所誘引而不得其正的緣故。揆諸唐、徐二位先生的看法，前者指出心識雜念為擾動生命之根源，故以止息世俗之心的競逐奔馳為務，而其旨在超拔於世俗之心而得一虛靜觀照的心靈，由此說莊子之心為二：有所尚者，有所貶者，此一說法既依據莊子文脈用法而指出「靈臺心」與「成心」確有褒貶之分，又能扣緊莊子的問題脈絡；但是，若說此二心皆能影響、主宰人之行動，那麼此二心間的關係為何？是否涉及兩重主體的肯定？後者則以虛靜心為正、為本，世俗之心只是「心」一時為物所引而失其本性，並非於虛靜心之外又有一世俗之心，這種看法直接由「心」是否「得位」來回應何以有「靈臺心」與「成心」之分，而無須將「心」割裂為二，可以避免肯定兩重主體的問題；但是，本為虛靜以應萬物的「心」，又如何會為外物所誘引而失去其本性呢？

本文分別採納唐、徐二位先生部分的看法，以為雖可從所尚、所貶兩方面指出莊子運用「心」這一概念時具有歧義性；但是，「靈臺心」與「成心」之分，卻並沒有涉及兩重主體的肯定。其理由在於：莊子之言「心」雖有二：一為虛靈明覺的「靈臺心」，一為在形軀中會受形軀影響而有心知成見的「成心」；但是，

<sup>194</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁120-121。

<sup>195</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務書局，1999年），頁382-383。

這並不意味著「靈臺心」與「成心」是兩個本質互異卻同樣能影響人之行動的決策主體。毋寧說，二者皆內在於形軀之中而有「知」的能力，當「心」之知趨向形軀而與感官知覺相互影響，則受制於官能習氣的封限，成為有偏有執的「成心」；相對的，當「心」超拔於形軀心知的桎梏(離形去知)而在不受感官與世界的影響時，則「心」是以無執的真知而呈顯為虛靜以應物之「真心」、「靈臺心」。

不論是「靈臺心」或是有所定執的「成心」，作為人之行為的指導者與決策者，都與形軀密不可分。然而，儘管莊子以為形軀乃人之所不能免，但是耳目口鼻之感官欲望卻往往更進一步的使心之知侷限於物的佔有與競逐。當老子說：「吾所以有大患，為我有身。及我無身，吾有何患！」(十三章)、「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽」(十二章)，就指出官能習氣對德化生命的不良影響。莊子以「怵心」、「勞形」互為生命困頓之根源，卻說：「德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」(德充符)是形軀官能的限制之外，更強調人可以通過「德」的滋長而超越形軀的限制，不論是生理官能上的或形體殘軀上的。德充符說：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」是藉著孔子之口對於魯國之有德者王賡的描述，能「審乎無假」即是對於道的真實體認，而「守其宗」則是德之滋養與常保，是以有德者能超越死生、形軀以及外物的限制，而圓現生命的高明境界。此時的「心」即超克形軀與心知的有限性，而從「成心」轉化為無執的「道心」。

### 參. 莊書外雜篇的人性論

在前文中曾提及，孟子雖並不否認人的自然之性，卻並不從自然之性來討論人之性，而是從人在天地間的價值指出：「人之所以為人之本質」即是人之性，而所謂人之本質，亦即是人通過「心」對存在界價值理序之明察而動態的自我展開與實現。莊子也有相似的看法，不過由於內七篇中並無「性」一詞，是以本文將先歸納出「性」在外雜篇中的意義，再指出內七篇是「以德言性」，並藉此辨明莊子並非著力於人之生理實然以言人之性，而是就人之生命價值實踐的依據以言人之性。

除 繕性 為篇名之外，「性」一詞在莊子中，共出現 80 次。在外雜二十四篇中，僅 至樂、田子方、外物、寓言、讓王、說劍 以及 天下 等篇未曾提及「性」字。雖然外雜篇不是一時一人一地之作品，以至於各篇章之間仍存有一定程度的歧義性；但是，就外雜篇對於「性」一詞之使用上，仍可以歸結為以下兩個方面：

- 一、 由人、物之實然而言性：關於這個部分的重要文獻如下，馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也<sup>196</sup>。

<sup>196</sup> 馬蹄，頁 330。

齧缺之為人也，聰明叡知，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天<sup>197</sup>。  
水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清<sup>198</sup>。  
鳴鳩夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也<sup>199</sup>。  
有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣<sup>200</sup>！

是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也<sup>201</sup>。

夫欲惡避就，固不待師，此人之性也<sup>202</sup>。

孔氏者，性服忠信，身行仁義<sup>203</sup>。

在莊子中，刻意、秋水、山木和漁父等篇的「性」字皆只出現過一次，對「性」都並沒有深刻的著墨。「水之性」與「言殊性也」之「性」，皆是通過水與生物說明萬物在實然面自有屬性以及習性上的差異，這裡的「性」當指「實然之性」無疑，馬蹄所說的「馬之性」亦然。漁父乃在於闡揚「保真」的思想，從漁父對孔子的評語為「仁則仁矣，恐不免其身；苦心勞形以危其真」，當可知「性服忠信」之「性」字，也不是指人的真性。山木曰：「人之不能有天，性也」，是從人受之於天之處，言「天與人一」之理，是以此處之「性」亦是指人的「實然之性」，這一點，則與知北遊曰：「性命非汝有，是天地之委順也」意義相當，皆是由人力之所無法改變的實然之性，以言人之性。

此外，盜跖以「夫欲惡避就，固不待師」指陳人性，這是從人對欲求的自然親近，以及對厭惡的主動避免上，以人之本能為人之「性」，是以此處並不是由「性」的超越義以言人之性，而僅是就人之實然以言人性。天地稱齧缺「其性過人」，此處之「性」當指人之能力材性，不過由許由對齧缺的評語為「彼且乘人而無天」，亦可推知此處之「性」並非指自然天放的真性，而是指齧缺依憑人為造作以摒棄自然的個性，含有貶斥之意。

在前述的引文中，對於「性」的討論都沒有涉及性之超越義，而多是指人、物受之於天的自然屬性或習性，可以說都是從實然之性以言「性」。不過這個部分的「性」並非莊子論及「性」的主要部分。著力於「性」之自然義與超越義，才是莊書對「性」的主要著力處，這也是接下

---

<sup>197</sup> 天地，頁 416。

<sup>198</sup> 刻意，頁 544。

<sup>199</sup> 秋水，頁 580。

<sup>200</sup> 山木，頁 694。

<sup>201</sup> 知北遊，頁 739。

<sup>202</sup> 盜跖，頁 1010。

<sup>203</sup> 漁父，頁 1025。

來我們所要討論的。

二、 由人之天德本真而言性：對於人性的討論，在莊書外雜篇中幾乎皆由人之天德本真以言人之「性」<sup>204</sup>，在這些彼此存在著若干差異的篇章中，對於人性的討論依然有其共通點，陳德和先生曾指出：外雜篇中把「性」當作人的真正自我者，都有一個共同的特色，那就是強調天真自然、素樸純潔，反對人為的矯飾與物欲的競擾，總而言之，外雜篇的人性論是恬淡無為、素樸天放的人性論<sup>205</sup>。

外雜篇從素樸天放、天真自然討論人性，卻並非著力於人的一切天生實然而言性。「素樸天真」一方面所著重的是從天生本有並相對於「人為造作」的這一面，說人的生命自然；另一方面，則是著重於人能「壹道同德」而與自然和諧的這一面，來說人之自然生命。前者當然包含人之生命實然；但是值得注意的是，莊子雖沒有就人之自然生命中，刻意區分出這一些是屬於稟賦機能的生物性，而另一些則是超越於感官機能之上的道德性，卻也不是從生物性的感官欲求與自然本能這一方面肯定人之性，莊子是從生命之質的自然素樸而肯定人之性同於德、合於道，生理官能是在這層意義下，以其尚未受到人工污染的素樸純真而為莊子所肯定；反之，若感官欲求陷入了人為妄作則悖離了本然天真，此則為莊子所欲超拔之，以復返德之初。庚桑楚曰：

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。

藉由突顯道、德、生、性間的關聯，也指出「性者，生之質」之「生」當不僅是指陳生命之實然，而應是總關聯著道、德而說「生之質」<sup>206</sup>。因此，

---

<sup>204</sup> 陳德和先生指出外雜篇除寥寥數處外，幾乎皆是就人之真實自我來說「性」。「性」字在莊書中共出現 80 次，除前述的 9 條引文之外，尚有 盜跖 曰：「求盡性竭財，單以反一日之無故而不可得也」、「計其患，慮其反，以為害於性，故辭而不受也」後者可視為人之習氣，故共有 11 處可視為由人、物之實然以言「性」者；其餘皆是就人之天德本真以言人之性。陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993 年），頁 94。

<sup>205</sup> 同上註，頁 115。

<sup>206</sup> 「生者，德之光」，此處之「生」若僅就生命之實然而言，就僅有清靜素樸之意，全無人可著力之處。莊子所面臨的是一個世衰道微的時代，「至德之世」（馬蹄）與「建德之國」（山木）都只是理想中的無何有之鄉，人心多半早已陷溺而不古，是以認可自然生命的清靜素樸只是莊子人性論的起點，如何使人能超拔於心知俗見的桎梏，才是莊子所要面對的問題，而這一點是僅從肯定生命實然上做不到的；因此，莊子當然肯定素樸清靜為人之真性，更著力於以此「樸性」為人能做價值實踐而復歸道德的根據，所以是由重拾人間失落之價值以復德返道的根源處而言人之性。這個部份在下一點談及莊子「復心言性」時，會有進一步的討論。

從人之自然生命能壹道同德而言人之性，則不僅是從素樸天真以言「性」，而是從「性」作為人之生命本質，必同時為能超越心知俗見以復德返道的依據這一點上，而言人之性。

庚桑楚 以人為妄作是人之樸性失散、悖離，這一點亦為莊書其他篇章所接受，是以唐君毅先生即指出，莊子每每以「損性」<sub>、</sub>「傷性」<sub>、</sub>「塞性」<sub>、</sub>「削其性」(駢拇)、<sub>、</sub>「失性」(天地、繕性)、<sub>、</sub>「離其性」以及「擢吾性」(則揚)等等為人性的歧出與生命的戎害，而要人引以為戒。並主張應當「壹其性」(達生)、<sub>、</sub>「體性」<sub>、</sub>「任性之自為」(天地)、<sub>、</sub>「不失性命之情」(駢拇)，以及「安其性命之情」(在宥、天道)。使人之生命重歸同德返道之素樸純真<sup>207</sup>。

外雜篇以「恬淡無為、素樸天放」為人性論上的共通點，但是各篇章在陳述人性時，則有些許不同，陳德和先生說：

然而在表達這個人性論時，有些篇章是清楚地將道和德的觀念帶進來，用老子的道和德來支撐它們的人性論，於是這些篇章的人性論就比較容易看出它的超越性與絕對性，例如外篇的 天地 與雜篇的 庚桑楚 就是最顯明的例子，有些篇章則完全以批判禮樂政刑、仁義聖知的方式，來反顯人性的純淨，這些篇章的人性論就只見偏重原始性與素樸性，例如 駢拇、馬蹄、胠篋 等是也<sup>208</sup>。

這樣的差異也正好回應了我們前述對外雜篇人性論的看法。從道、德、性的關聯而指出人性的超越性，一方面是從人同於德的樸性，而非分疏的稟賦機能這方面，肯定了人之自然生命的整全；另一方面則就人如何超越心知官能的陷溺以重歸生命的素樸整全，指出了其所以可能的根據。從批判「禮樂政刑、仁義聖知」對人性的戎害以反襯人性的純真素樸，則是以人的樸性為指標，檢視了時政的暴虐，以及圖為形式的仁義禮樂對於生命自由的箝制。

#### 肆. 莊書內七篇的人性論

通過對外雜篇人性論的討論，並歸結出以下的看法：外雜篇認為人性是自然素樸的，即從人性的素樸性而言，人之樸性是未被人為造作所污染而壹於道、同於德的；從人性的超越性而言，陷溺於人為桎梏中的人，是因為壹於道、同於德的人性，才得以重拾失落的自然天真，而復德反道的。既然「同德天真」是外雜篇對人性論的共識，那麼進一步要追問的是：未曾使用「性」一詞的內七篇，是如何看待人性的呢？本文擬通過莊書內七篇的「德」<sub>、</sub>「天」與「真」三者以詮釋內篇的人性論。徐復觀先生曾指出，莊書外雜篇中的「性」字，就是內七篇中的「德」字，他說：

<sup>207</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 34。

<sup>208</sup> 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 115。

道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部份，即內在於物之中；此內在於物中的道，莊子即稱之為德。此亦係繼承老子「道生之，德畜之」的觀念。由此不難了解，莊子內七篇雖然沒有性字，但正與《老子》相同，內七篇中的德字，實際便是性字<sup>209</sup>。

也有學者並不認同徐先生的看法，而對於莊子中的人性論提出不一樣的觀點，例如羅光先生則說：

我不認為德字就是性字，在老子的思想裡，「德」為「道」自化的能力，在倫理方面，德是行動有得於心。莊子的德字和老子的德字，意義相同。我認為莊子之性和天字相同。天為天然，為自然，為生而有之，性的意義，就是如此<sup>210</sup>。

不難看出，徐先生雖然試圖通過《老子》：「道生之，德畜之」的思想來解釋莊書內七篇的「性」字；但是，以「性」為超越的道分化而內在為人之德，這種看法則似乎是受到了西方哲學的影響，以超越的道為形上學中的第一因，萬物則分受了道的超越性，並內化為一物之所以為一物之理。至於「道由分化、凝聚而為物」的觀點，近似於《管子·內業》「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人」的精氣說，而有將老莊的「道」物質化的嫌疑。然而，徐先生通過道、德、性三者間的關聯，則是為莊書內七篇人性論的超越性，提供了標示。相較於徐先生的看法，羅光先生以莊子之「天」而釋「性」，則是見到了「性」在莊書中的自然素樸之意。徐、羅兩位先生的觀點都很有見地，而羅光先生雖不贊成「以德釋性」，而以為「性」當為天然、自然之意；但是，徐先生以為莊子以「天」代「道」是因為「天」較「道」更容易表明「自然」的觀念，而「德」又是「道」之內化，那麼徐先生應當也不否認「德」與「性」有「自然」之意，是以由徐、羅兩位先生皆認為莊子之「性」當有「自然」之意這一點而言，二者並非沒有溝通之處。

對於二位先生的詮釋，本文接受羅光先生的部分詮釋，以為內七篇的人性論仍然以「素樸自然」為人之「性」，不過就人如何能在散樸而為器之後，能自發的超越心知俗見，以復返自然的動力與根源，則接受徐先生部分的看法。本文雖不認同徐先生由道之分化與凝聚，以說明人之德(性)由來的看法，卻接受「性」是超越之道內化為人之德的看法，不過此一「超越而內在」的看法，不是存有論第一因之義，而是從人的生命發用上說。王邦雄先生說：

莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們的生命中；整個把道家的道、道家的理想、道的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道吸納入生命中<sup>211</sup>。

「道」作為重要的形上概念與超越根據，但在莊子中，除 大宗師 「夫道有情

<sup>209</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 369。

<sup>210</sup> 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》(台北：台灣學生書局，1996年)，頁 535-538。

<sup>211</sup> 王邦雄，走進莊子之學的門徑，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月，頁 21。

有信」一段，卻幾乎不以形上實體的姿態出現。亦即是說，莊子所要處理的並不是透過對於「道」之屬性的描述，以回答「道是什麼？」的問題；而是通過回應「人如何超拔於生命的困境中？」，以顯明「道」總在吾人的生命中開展實現，是以屢屢出現「道通為一」（齊物論）、「唯道集虛」（人間世）和「不以心損道」（大宗師）之語。人之「性」之所以有「內在而超越」的一面，亦即是在生命流行中，人能持守、復歸自然天真，而壹於道、同於德。兼顧人性是超越而內在的，也更容易標示出人性在莊子思想中，不是人之種種屬性靜態的集合，而是在生命歷程中，動態的開展與實現的。

除由「德」與「天」以指出內篇人性論的素樸性與超越性外，闡述內七篇人性論的另一個重要詞語，則是「真」。陳靜先生指出：

……有時候，外篇的「性」與內篇的「真」結合起來，成為「真性」，但更多的時候，「性」的概念和「真」的概念是可以互換的<sup>212</sup>。

陳先生指出，在《老子》中，「真」有兩層含義，一指物之實在為「真」，一指質之純樸為「真」。到了莊子中，前者使莊子傾向在人的生命本質上界定人性，後者則規定了人性的內涵。就文獻而言，莊子常常使用「真宰」、「真君」（齊物論）等詞語，指稱人離開人為妄作、心知膠著的真心本性；此外，又以理想的人格典型為「真人」（大宗師），故可得知，「真」字當足以闡釋莊書內篇中的人性論。

綜合前述討論可知，外雜篇以「自然素樸、同德天真」為人之「性」，而內七篇中的人性論亦是符合「德」、「天」及「真」，以呈現人之性的「超越性」、「樸性」以及「真性」。是以「自然素樸、同德天真」當為莊子人性論的基本看法。

在這個部分的最後，我們嘗試通過孟、莊對人性提問方式的差異上，對於莊子之「性」的內容做一歸納。唐君毅先生曾指出：

儒墨之言皆正說一論題。而道家之言，則恆翻至一論題上，或透至其反面以俯觀而反說之<sup>213</sup>。

若說孟子是正面的肯定「人之所以為人之能是」即是人性，而以此一「為人之能是」的充盡為人性之善<sup>214</sup>，那麼莊子則是作一反面的論述，由人如何超拔於人為妄作而復歸自然素樸，以顯人性壹道同德的自然純真。順著這條「復歸自然以顯性」的路子，日人森三樹三郎曾以莊子之「性」為欲復歸自然之性，而就「性」

<sup>212</sup> 陳靜，「真」與道家的人性思想，《道家文化研究》第十四輯，1998年7月，頁85。

<sup>213</sup> 唐君毅，《哲學論集》（台北：台灣學生書局，1990年），776。

<sup>214</sup> 人性向善論與本善論的爭論，並非本文此處所要處理的問題，加上已有不少前輩學者都已提出精闢的見解，本文不再贅言；不過，應當指出的是，「向善論」以人能選擇為不善的能力，而解釋孟子主張的是「人性向善」說，則是在兩個地方誤解了孟子：首先，他誤將人之為不善的行為，等同於人之本性可以為不善，這是混淆了人之本性與人的實際行為；其次，因而就孟子以人之四端言人之性善的文脈而言，人性若是不假外在力的引誘摧殘（牛山之木），以至於放失本心的情況下，則人之性隨順四端之心發展，則其本善必然是為善。林安梧、傅佩榮，人性『善向』論與人性『向善』論，《鵝湖月刊》第十九卷第二期。頁22-37。

的內容區分為以下五種<sup>215</sup>：

- 1.以「性」為虛無：這是以莊子之性為「虛無恬淡、寂寞無為」，不過，莊子是对比於人為造作以顯「性」之恬淡無欲，而森三樹三郎誤將「虛無恬淡」視為是將人類的感覺、情感、智慧以及道德的全部去除。
- 2.以「性」為承受於「天」之「性份」：不過，他以郭象的「適性說」為理解基礎，而距莊子本意當有段距離。本文以為由人受之於「天」的自然素樸，而不以人工雕琢污染本性的純真，即是人之「性份」。
- 3.以「性」為生：意味著在自然生命中「持守得自於天的本性」，他以「性者，生之質」(庚桑楚)，銜接「生之謂性」的傳統，並以「養生主」的養生觀，以及駢拇有「殘生損性」以生與性互訓為依據，恰當的表述了莊子「不失性命之情」的主張。
- 4.以「性」為天真追求：這是以自然的真情為貴的立場，與人為的虛偽相對抗。
- 5.以「性」為本能的欲望：在前文我們曾提及莊子以人的自然之性純然天真素樸，而肯定人之自然之性，卻不是從「欲求」上肯定人之「性」。森氏則誤以為莊書外雜篇所說的人性，是以為「人類的自然本性乃在追求本能的欲望」(頁77)，以至於產生這樣的疑問：

(莊子)以「性為虛無」與老子之虛無自然相近。在「天真中求性」與儒家相似。「以性為本能的欲望」則方向完全相反。同樣重視自然的本性，如何生出這麼大的歧異呢？

事實上，這是由於森氏將莊子從人的自然之性的素樸上肯定人性，誤以為是從人對生理欲求的追求上肯定人性了。

雖然由前述的整理可知，森氏對莊子之「性」的理解與詮釋還有一些待釐清之處；但是，森氏指出莊子之「性」應由「欲復歸自然之性」而理解，並區分出「性」之五種內容的貢獻，則是值得留意之處。綜合前述討論可歸結出以下幾點：首先，莊子對人性的討論，並非靜態的從人之種種屬性而言人之性「是什麼？」，而是從人如何超拔於生命困境中，顯明人性的「自然素樸、同德天真」。其次，對於自然之性中的種種生理需求，莊子皆以是否悖離自然無私，為肯定或超拔於此種種欲求的指引，是以莊子所肯定的是自然之性的「純真素樸」，而不是就自然之性的種種「欲求」上肯定人之性。最後，基於前述兩點，我們可以說：莊子雖然以殘生損性為戒；但是，莊子與孟子相同，都不是從生物學上的「自然之性」來討論「人之性」，而是通過「生」的價值意義以討論作為人之生命本質的「性」。

---

<sup>215</sup> 森三樹三郎 著，姚百勤 譯，《無為的思想 - 老莊則學系譜》(敦理出版社)，頁 68-81。以下森氏的觀點皆出自此書，本文僅標明頁碼，不再另行注出。

### 第三節 莊子內聖外王的形上思維

在這一點中，我們通過四個部分展開，首先交代「天」在莊子中的意義與用法；其次，就「天人關係」展開莊子「萬物與我為一」（《莊子·齊物論》）的形上境界；再者，探究在什麼樣的基礎上，我們可以說莊子的形上思維是顯現出「存有與價值」的統一；最後，通過《莊子·天下》說：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，指出莊子是以紅塵為道場，而非以棄絕人世以達理想彼岸為目的。

#### 壹.「天」在莊子思想中的意義

在莊子中，「天」是一個廣泛使用的字，總計「天」字在莊書中共出現 670 次。這麼頻繁的出現率，也意味著莊子之「天」與孟子相同，都是具有多樣的面貌與豐富的義蘊。大致說來，莊子之「天」有時雖是作為具有「空間意義」的「天空」而被使用<sup>216</sup>；但是，歷來的註解家或多以「自然」來訓解「天」之意義。例如，大宗師曰：

知天之所為，知人之所為者，至矣。……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？

郭象注曰：「天者，自然之謂也。」陳啟天亦附和曰：「天之所為如何？不外無為而已，自然而已。故郭注以『自然』釋天<sup>217</sup>」，此為以「自然」訓解「天」之一例。當代學者在替莊子之「天」的用法及意義作分類時，往往也通過「自然」這一概念詮解「天」之意義，例如，傅佩榮先生即以為在莊子之「天」的六種用法及意義中，就有四種與「自然」有關<sup>218</sup>；李杜先生也以為莊子對天的了解可總結到「自然義的天」這一類中<sup>219</sup>，任繼愈先生則以莊子之「天」是「自然無為<sup>220</sup>」的。誠然，以「自然」詮釋「天」自有文本與注解歷史上的脈絡可循；但是，必須留心的是我們在什麼意義下使用「自然」一詞，亦即是說，「自然」是有歧義性的，高齡芬先生即指出：

莊子一書中的「天」，註解家往往以「自然」釋之，大抵而言不算錯誤。

<sup>216</sup> 例如，逍遙遊曰：「天之蒼蒼，其正色邪」，齊物論曰：「仰天而噓」，大宗師曰：「黃帝得之，以登雲天」等等。

<sup>217</sup> 陳啟天，《莊子淺說》（台北：台灣中華書局，1986年）。

<sup>218</sup> 傅佩榮先生以為莊子之「天」的六種用法與意義分別為：1.「天」指「天空」而言，2.「天」指談話中的對方，3.「天」為「自然的總稱」，4.「天」為「能產的自然」，5.「天」為「所產的自然」，6.「天」為「自然之原理」，其中又以後四種與「自然」有關的意義較為重要。傅佩榮，《儒道天論發微》（台北：臺灣學生書局，1985年），頁238-261。

<sup>219</sup> 李杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經出版社，1978年），頁144-148。

<sup>220</sup> 任繼愈，《中國哲學史》第一卷（北京：人民出版社，1990年），頁165。

問題是「自然」一詞有很廣泛的意涵，既可以是「自然天」亦即「氣化天」，也可以是指「自然的律則」，易言之，即「氣化流行的規律性」，又可以是著「自然天成」無人為造作的狀態，復可以指向透過道家修養功夫而達到的「自然境界」。通觀莊子一書，以上所列諸義皆有所及<sup>221</sup>。

面對「自然<sup>222</sup>」一詞的歧義性，當我們順著前人的研究成果更進一步時，有必要先釐清以「自然」詮釋莊子之「天」的諸種涵義。現在試分述如下：

1. 「天」為「物理自然」：這裡的「天」是指在物理世界中，具有空間意義的一種自然現象，例如，人間世 曰：「會撮指天，五官在上」；有時「天地」合用，泛指一切存有者所處於其中的物理空間，如 德充符 有言曰：「天無不覆，地無不載」。
2. 「天」為「自然規律」：這裡的「天」是從「實然面」指自然現象所服從的種種物理規律，亦即是以「天」為自然現象之存在與運作的理由或根源，例如，大宗師 曰：「其有夜旦之常，天也」即是以為日夜交替這一現象背後必遵循一常規，而稱此常規為「天」。
3. 「天」為「自然素樸」：這裡的「天」是相對於「人為造作」而言，指萬物本有其「與生俱來」的價值，人為造作是對這本有價值的斷害。秋水 曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天」即是以萬有之本然真性為「天」，而以人為宰制是對生命真實的種種桎梏與賊害，是以強調要不以人為箝制天然。
4. 「天」為「自然境界」：這裡的「天」是指安立一切事物與價值的終極根源，

<sup>221</sup> 高齡芬，論莊子哲學中「天」的修養論意義，《輔大中研所學刊》第7期，1997年6月，頁141。

<sup>222</sup> 根據丁原植先生的考察，就現今尚存的文字資料中，將「自」與「然」結合成一個固定語詞，最早出現於《老子》中。在莊子中，「自然」一詞一共出現8次：「知堯、桀之自然而相非」（秋水）、「常因自然而不益生也」（德充符）、「順物自然而無容私焉」（應帝王）、「應之以自然」、「調之以自然之命」（天運）、「莫之為而常自然」（繕性）、「無為而才自然矣」（田子方）、「自然不可易也」（漁父）。吳康先生以莊子思想為「自然主義」，又以為「自然」是「自己存在」、「自己如此」。然則，「自然」在《老子》思想中，即可有「自己如此、自由如是」、「天清地寧的物我和諧」與「物我相容的開放性理念」三種意義；而承襲《老子》思想的內七篇與雜融黃老思想的 天道、天地 與 天運 等篇，對於自然的理解又可有「自然境界」與「自然規律」的差異（陳德和先生之區分）。是以本文在引用「自然」詮解莊子之「天」時，以為有必要作下述討論中的區分。詳見 丁原植，《老子》哲學中「自然」的觀念，《哲學與文化》第二十卷第一期，1993年1月，頁108-121；吳康，《老莊哲學》（台北：台灣商務印書館，1969年），頁108；陳德和，試論道的雙重性，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993年），頁179；陳德和，《淮南子的哲學》（嘉義：南華管理學院，1999年），頁83-86。

也是人類道德價值實踐的最終依歸與一切萬有存在的最高保證。此一境界同時是萬物本身的圓滿具足、自然如此(從萬有而言)，也同時是人通過修養功夫以消融種種有執封限所達到的虛靈之境<sup>223</sup>(從人而言)，而且也是渾化一切人物依恃對待的「自然和諧」(人與萬有之冥合為一)。例如，齊物論曰：「是以聖人不由，而照之於天」，蔣錫昌曰：「天，即自然<sup>224</sup>」，此處以「自然」訓解「天」即是指一觀照萬有之本然的自然和諧境界；而天地曰：「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天」，「兼於」即「合於<sup>225</sup>」，說「道兼於天」即是指「道合於天」，由於此處之「天」當不是指物理自然或自然規律，又並非相對於人為而言天然，而當是指「沖虛玄德之道合於天之清虛自然的境界」。故可知莊子亦將「天」視為一切是非爭論的止息處(「天府」、「天均」、「天倪」)，與一切意義追尋的根源處。

除上述所言的四個含義之外，又由於「天」之大化流行、遍潤萬物是無為無形且毫無偏私的，因此又以莊子之「天」乃是「自然無為」的「天」。

## 貳.「命」的限制與超越

在莊子中，「命」共出現 83 次，天地曰：「未形者有分，且然無間，謂之命」這裡的「未形者」當指「道」，有學者以為這段引文可以視為是莊子對「命」的基本規定，並從宇宙論的觀點詮釋「命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度<sup>226</sup>」，或稱之為「萬物先天性的存在條件<sup>227</sup>」。然而，也有學者順著《道德經》的義理脈絡以詮解此處之「命」，實是「道」作為萬物「命主」的簡稱<sup>228</sup>。細究莊子言「命」之義，當從唐君毅先生所言，外雜篇將神、性、命、情等概念相貫而用，皆原於內篇先言「安命」<sup>229</sup>。因此，我們先從內七篇討論莊子之「命」。

內篇共使用「命」一詞 15 次，尚無「性」、「命」連用的情形。關於「命」的內涵，在德充符中，將「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」

---

<sup>223</sup> 這裡以「自然」詮釋「天」，已非自然主義者所言之「自然」，亦即不是當作物理世界中的自然現象而觀之。牟宗三先生稱「自然主義」所言之「自然」實為著於對象的「他然」，並指出真正的「自然」是一境界，由渾化一切依恃對待而至者。牟宗三，《才性與玄理》(台北：台灣學生書局，1978年)，頁 195-196。

<sup>224</sup> 蔣錫昌，《莊子哲學》(台北：環宇出版社，1970年)，頁 130。

<sup>225</sup> 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁 327。

<sup>226</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(台北：台灣商務書局，1999年)，頁 374-377。

<sup>227</sup> 陳鼓應先生引成玄英、宣穎以及日人福永光司之說，以為萬物得到道而生成，尚無成形體時卻有陰陽之分，其流行無間則稱之為「命」。陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁 342。

<sup>228</sup> 陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲，1993年)，頁 110。

<sup>229</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁 528。

等事都劃入「命」的範圍內，稱之為「事之變，命之行」。在這裡，「命」還未與道、德、形、性等概念相結合，被放置於一種宇宙生成論的解釋中；而是從追問一切人事遇合之究極原因的止息處而言「命」，並由此延伸出「命」作為人力所無法掌握的「命限義」。若細分之，又可區分為：與生俱來而不能改變者(如，大宗師曰：「死生，命也。」)，與後天偶然遇合者(如，德充符曰：「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。」)。另一段莊子言「命」的重要引文，是出自於人間世曰：

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。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；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。

這段引文中，有兩點值得注意，一是「義」與「命」並提，另一則是「安命」思想的提出。在上一節中提及，孟子「心 - 性 - 天」的形上進路通過「由義見命」與「以義立命」的相互滲透，不斷的在人生中展開「天道性命相貫通」的雙向歷程。上述引文雖是義、命並提而可有自然、人為<sup>230</sup>或對己、對人<sup>231</sup>之分；但是唐先生以為，由其後又言盡忠亦致命可知，實與儒家相通，也是「由義見命」與「命義不二」<sup>232</sup>之義。實則，莊子並不僅於盡忠致孝之處「言命」，而是將人世間的已然如此與遭逢偶遇，視為不以人力而轉移的既成事實，並將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中<sup>233</sup>。父子之親、君臣之義，同屬人倫秩序的一環，也皆是使人無所逃於天地之間的既成事實，就莊子而言，這即是人生足以為戒的關卡限制，若窮究其原因，只能以「命」稱之。王邦雄先生即曾指出，孟、莊在倫理思想上的一個重要差異，就在於孟子將父子之仁與君臣之義從「命」限提升到「性」理的層次，而莊子則將父子之親與君臣之義下降至「命」限的層次，只能視為不

<sup>230</sup> 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁136。

<sup>231</sup> 王邦雄，人間世，《鵝湖月刊》第十八卷第九期，1993年3月，頁1-13。

<sup>232</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁548。

<sup>233</sup> 周啟成先生說：「莊子書中，對命的論斷常常帶有推測而定的性質，是當時人們對於無法左右、無法測知的自然力的一種解釋」。筆者以為，莊子之「命」並非是對無法測知的自然力的一種解釋，而是對人不斷追問與生俱來的形貌富貴與現世遭遇何以如此如此時，所給予的一種當下阻斷與止息。蓋因莊子承襲《老子》的思想，每每以言辯的止息處即是窒礙的消融與大道的開顯。「命」在此處應該不僅視為一種對事實的解釋，而是更擔負了由此追問的阻斷後，所解消的種種執迷。周啟成，莊子學派天人觀辨析，《哲學與文化》二十七卷第二期，2000年2月，頁109。

可解、無所逃的既成事實接受之、認命之<sup>234</sup>。這是莊子先就人生歷程中不以人力而能轉移的種種限制處而言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而提出「安命」思想。

---

<sup>234</sup> 王邦雄，道家思想的倫理空間 - 論莊子「命」、「義」的觀念，《哲學與文化》二十三卷第九期，1996年9月，頁1967。

## 第四節 莊子內聖成德的理想典型：

### 「原天地之大美」

在這個部分，我們將先討論「聖人成聖的條件」，次論莊子中的兩種「聖人」觀；最後，由於莊子的理想人格除了「聖人」外，還提及「至人」、「神人」、「天人」和「真人」，我們將辨別這數者是否有境界上的層次高低。

#### 壹. 聖人「成聖」的條件

莊子以「道」作為萬有之存有與個體修養工夫的本根，因此，論及聖人「成聖」的條件，在莊子中，可以通過「道可得學乎？」這一問題展開。那麼「道」是否可學？「學道」又需要具備什麼樣的條件呢？這一點，在《大宗師》中，有一段重要的對話：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」

就這段文字而言，成聖的條件有二：一是要有「聖人之道」，二是要有「聖人之才」。擁有聖人的才性根器者，通過聞見持守聖人之道，才能成為聖人。然而，若順此言之，則「聖人之才」即是成為「聖人」的必要條件，那麼無聖人之才者，即便如何努力實踐修養工夫，也終無成聖超昇的可能，這無疑是對人性超拔向善的打擊。唐君毅先生即認為這是莊子不及儒者之處<sup>235</sup>（儒者言人皆可以學堯舜，聖人可由學而成）。但是，高柏園先生以為莊子此處並非正面的否定人人皆有成聖的可能，只是反面的方便語，作為激勵之用，高先生指出，由於莊子之學是一實踐之學，如果「道」無法對所有人開放，就無法成為具有「普遍性之大教」，也將無法安頓種種工夫修養內容<sup>236</sup>。

我們在第二節曾論及莊子言人之性有二義，一指人性之自然素樸的「素樸義」，一指人能壹道同德的「超越義」兩部分。也論及莊子道論所關懷的焦點並非「道是什麼？」，而是人如何通過「道」安頓生命的問題。也就是說，莊子道論著力的是人如何超拔於人生困境的問題，如果否定了人人都有壹道同德的成聖

<sup>235</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁395。

<sup>236</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁193-194。

可能，那麼無疑是窄化了莊子修養工夫的有效性。果真如此，則莊子的齊物論、養生觀，或外生死都只是對少數人而言有效，卻並非都有能力得見；那麼，逍遙遊中的「小大之辨」、秋水所批判的「一曲之士」，以及天下所言：「天下之人各為其所欲焉以自為方」之悲嘆，都將失去批判的焦點；因為如果只有少數人(有聖人之才者)才足以得窺道妙，那麼批評其他人未曾明「道」，就是荒謬的，因為那並非出於意願上的不為，而實出於本質上的不能。換言之，如果成聖是依據「道」才可能，而又說「無聖人之才者，不可學道」，則無疑宣判「成聖」僅是空中樓閣罷了。基於此，本文認同高柏園先生所言，莊子此處只是方便語，並非認定只有少數人才得以聞道。

如果說，使聖人之所以成為聖人者，並非僅立足於「聖人之才」，也就意味著成聖的決定性條件其實是在於人能持守聖人之道的修養工夫，亦即是女偶所言「外天下」<sub>レ</sub>「外物」<sub>レ</sub>「外生」<sub>レ</sub>「朝徹」<sub>レ</sub>「見獨」等等修證工夫歷程。個人通過形體欲望的超拔與心知執見的掃除，使人能放下種種羈絆，即有限而可無限，回歸於大道之途。

## 貳. 儒家式的聖人與道家式的聖人

「聖人」一詞在莊子一書中約出現 109 次，散見於二十幾篇之中<sup>237</sup>。除了用以形容理想的人格典型之外，依據各篇所設立的討論情境，可分為以下幾類：

一、道家式的聖人：其形象為靈台虛明，與物玄冥之有德者。這一類聖人又由於莊子所欲表現的理想人格面向不同，可再分為以下兩方面：

1.側重於內聖成德，用以指稱體貼道妙、壹道同德之有德者。例如，「聖人愚芘，參萬歲而一成純」(齊物論)，「聖人者，原天地之美而達萬物之理」(知北遊)，都是用以指莊子理想的人格是能通過內在道德修證，體道為聖，並於生命歷程中具體落實，圓現人世間的美善和諧。

2.側重於外王事功，用以與聖王之事業相關聯者。這一部份又由於內篇應帝王所提「明王之治」有別於外雜篇黃老思想融入的治道觀，故又可再分為以下兩種聖人形象：

(1)無心自任、逍遙自在的聖人，以無為而治天下。例如，「明王之治」的聖人乃是「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」(應帝王)，莊書內篇雖以此類「聖人」為理想國君典型；但是，卻沒有積極的以帝王事業為聖人關懷重心。因此，應帝王所言之聖人/明王，只在通過不禁、不塞，以無心應化的方式，順任天地萬物各盡其性、各正其位。

(2)以道為本，兼行仁義法術的聖王，例如在宥曰：「聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂……」。此類聖王形象已有

---

<sup>237</sup> 在莊書中，除養生主、至樂、田子方、寓言與說劍等篇，其餘諸篇皆曾提及「聖人」一詞。

黃老思想融入，其特色在於融合儒、墨、名、法等家思想，「法天道以明人事」，企圖通過掌握「道」所顯示的客觀規律性，作為人事施政立國的原則方針。這類的聖王不同於莊書內篇，對帝王事功有較為積極的企圖。

二、儒家式的聖人：用以指稱提倡禮樂仁義的儒家聖人，又多半是莊子批評的對象，或是以貶抑嘲諷的方式對比於道家式的聖人。例如，馬蹄曰：「及至聖人，蹵蹵為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。」莊子及其後學對於儒家式聖人的批判，實際上即是對徒具形式的禮樂仁義的批判，用以控訴僵化的禮教是何其戎害人之真性。因此，在莊書中，儒家式的聖人是作為反面教材之用。

作為一種理想的人格典型，「聖人」一詞，在莊子中的樣貌其實是多面的：有時泛指自然無為、逍遙無待的有德之士；有時則偏於言「帝王之體」，指稱以無心應化之修養工夫，圓現天地人間美善和諧的明君；有時「聖人」又指稱儒家的最高理想典範，作為莊書極力批評的對象。經由前述的整理分類，應該能釐清「聖人」在莊子中的矛盾形象。不過，由於莊書不僅提及「聖人」這一理想人格典型，還曾提及「真人」、「神人」與「至人」；現在的問題是，上述諸人之名，究竟只是就一種人的不同面而說(如郭象注<sup>238</sup>)，抑或者是如某些學者所說諸人之間存在著體證境界的高下層次之別呢<sup>239</sup>？這就是我們以下所要探討的問題。

### 參. 聖人與真人、神人、至人、天人

由於莊子所提及的理想人格除了「聖人」之外，尚有「真人」、「至人」、「神人」及「天人」。那麼，以上諸人之間，究竟是實指一種理想人格典型？又或者是其間尚有境界高低？就是一個有待辨明的問題。唐君毅先生就曾提出以下疑問：

人求為至人、真人、神人、天人、聖人之義，則似首當知此諸人之名，畢竟只一種人，或有高下之不同種類之人<sup>240</sup>。

唐先生以為了解此諸人究竟只是一種人或是境界高下有所差異的不同種人，是明辨莊子的重要議題。關於這項議題歷來有以下幾種不同的看法：

---

<sup>238</sup> 天下曰：「不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」郭注：「凡此四名，一人耳，所自言之異。」《莊子集釋》，頁 1066。

<sup>239</sup> 例如，譚宇權先生與李治華即持此種看法。詳見譚宇權，《莊子哲學評論》(台北：文津，1998年)，頁 130-151；李治華，《莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論》，《人文及社會科學教學通訊》七卷五期，1997年，頁 89-97。

<sup>240</sup> 唐君毅，《中國哲學原論 - 原道篇卷一》，頁 348-349。

一、以為至人、真人、神人、及聖人在莊子中是有境界高低的不同。譚宇權先生即是持這種看法，其理由為以下兩點：

(一) 如果「聖人」境界即是莊子書中的唯一境界，那麼何以要另外創造「神人」和「至人」這兩個「特殊涵義」的名詞？

(二)「至」在莊子中有最高、最好，以及最尊貴的含義，因此「至人」顯然是指那種修養真正到達最高境界的人。

基於上述理由，譚宇權先生得出以下三點結論：

(一) 至人是指修養道德最高的人，其他如聖人與神人都是次等的人。

(二) 真人是指得道者的籠統概念，包括神人、聖人。

(三) 若依境界高低，則至人為最，其次為神人，再為聖人。真人是得道者的統稱，涵蓋上述諸人。境界高者必包含較低者的特質，故其分界是連貫而部分重疊的<sup>241</sup>。

然而，此種說法只是籠統的說至人、神人、聖人間是有所區分，但卻並沒有清楚交代區分的標準為何？也未交代如何從各人的修道體證的進程中，達到次第不同的各個境界<sup>242</sup>。李治華《莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論》則對這部分的問題有所回應。他從「圓頓觀」及「圓漸觀<sup>243</sup>」指出莊子雖未明言諸人的次第（圓頓），但若細究諸人境界，卻又可發現有著高下之分（圓漸）。他雖以為莊子實兼具頓漸二旨，但是卻主要著墨於此諸人之間體證超升的次第等級。由李治華所言可知，他將天人當作真人、聖人、神人、至人等種種層次的總括；在境界上以真人與聖人並立為最高，其下依次為至人、神人；又以內外之分指出真人傾向「內聖」，而聖人較多關聯於「外王」。由此建立道家人物修道的種種層次。但是這種看法所首先需要面臨的問題是：莊子是否有意建立一套次第嚴謹的體道修證功夫，並由此劃分出修道者必須通過某一程序才能到達某一境界？

一個明顯現象是，認為莊子有意區分此諸人境界以表修證次第者，或是以

---

<sup>241</sup> 譚宇權，《莊子哲學評論》，頁 130-151

<sup>242</sup> 沈清松先生在《莊子的人觀》一文中以為，至人、神人、聖人之說，是莊子針對其他學派（如名、墨、儒家）的人觀所提出，又依據莊子對於事功、名相和自我的否定，其境界次序為「神人無功 - 聖人無名 - 至人無己」，只有「真人」是莊子理想的人格典範，真人的意義是與道相互顯發。沈先生的意見也十分具有參考價值。不過，由於沈先生此文所著力之處在於通過海德格與莊子的比較，彰顯中西人觀的異同，因此並未詳細說明至人、神人、聖人究竟歸於哪些學派？這些學派的思想在莊子是否又分別有層次高下之別？以及區別這些學派和人觀高下的詳細判準為何？所以，在接下來的討論中，我們並不從這一觀點切入。詳見 沈清松，《莊子的人觀》，《哲學與文化》第 14 卷第 6 期，1987 年 6 月，頁 373-383。

<sup>243</sup> 李治華以為，若說此諸人並無次第，僅為全德之不同指稱，實指一種人，這種觀點稱為「圓頓觀」；若說此諸人有高下之分，為體證上的超升次第，這種觀點則稱為「圓漸觀」。李治華，《莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論》，頁 90。

「至人」為境界最高，或是以「聖人」、「真人」為境界最高；亦即是說，單就文獻來看，莊子一書，並沒有明確確定「至人」、「聖人」與「真人」之間，何者境界為最高；換言之，實無明確文句可說明莊子有意安排一個境界次第明顯的修證進路。或者有人會說，在《逍遙遊》中確實有分明的境界層次：「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」、「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」的宋榮子，御風而行的列子，以及真正絕然無待者，正是四種判然明晰的境界。如果只是由有待、無待來區分諸人，則未免太過粗略，顯不出其中的境界差異。然而，暫且不論那些未能全然體道者是否符合莊子理想人格，能有資格被賦予聖人、神人、至人之名。但以知效一官者、宋榮子以及列子都屬於有待者，若要以神人、至人、及聖人比配個人境界，又要以何者歸之於宋榮子，何者歸之於列子的境界呢？

不過，《大宗師》曰：「知天之所為，知人之所為，至矣」又說：「有真人而後有真知」，似以真人的境界為最高；《知北遊》曰：「至人無為，大聖不作」，將至人與大聖並提，似以為至人等同聖之大者；就行文方式上說，《外物》「聖人之所以馘天下，神人未嘗過而問焉」一段，又確實有聖人、神人之別。如果我們不將莊子分立此諸人之名視為一種嚴謹的修道次第，那麼我們應該如何看待莊子中的這種情形呢？因此又產生以下的觀點。

二、這一種觀點以為，在莊子中，有時將聖人、神人、至人、天人以及真人只視為一種人，有時則言神人、真人與聖人有高低之別，莊子實際上兼具這兩種用法。鍾泰先生即持這種看法，他說：

「以天為宗」，則聖人即天人也。「以德為本」，則聖人即真人也。「以道為門，兆於變化」，則聖人即神人也。故《逍遙遊》之聖人別於至人、神人而言之。此(天下)之聖人，則兼天人、神人、至人而言之者也，別於至人、神人而言之，故於至人、神人居次。兼天人、神人、至人而言之者，則於天人、神人、至人為集其成<sup>244</sup>。

鍾泰先生以「兼」與「別」說此諸人的同異。若從「兼」的觀點而言，則聖人是其他諸人之德的集成；若從聖人「別」於神人、至人而言，則至人、神人居次。不過鍾泰先生只是指出了莊子對於此諸人實有兩種不同的看法並存：即有時可視此諸人為一種人，有時則不同。「兼」與「別」的說法並不能告訴我們莊子何以產生此二種用法的原因。

唐君毅先生也以為這兩種說法在莊子中皆可說<sup>245</sup>，並且對於莊子這兩種不同的用法提出了解釋，他的理由如下：

(一)《天下》曰：「不離於宗，謂之天人……」一段似未必以天人、神人、

<sup>244</sup> 鍾泰，《莊子發微》(上海：上海古籍出版社，1988年)，頁757

<sup>245</sup> 唐先生說：「大率後之郭象注莊，則重言聖人神至人只是一種人，道教之徒則言真人神人在聖人上。吾則以為二者皆可說，莊子實兼具二旨」。唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁349。

至人高於聖人，而 逍遙遊 曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」又可說是一種人。此諸人於這兩篇中並無須強分境界高低，而實可視為同一種人。

(二) 若就莊子雖然重視人之德，卻又「不自足於儒墨所言之聖人之德」，則 大宗師 之言真人、 德充符 之言至人，則是自儒墨之聖人外，另立至人、真人、神人之名，以表示有高於聖人之境界。

按唐先生之意，儘管有時在行文上，莊書會給人「天人之境界為最高」或「聖人之德最全」的觀感，但就境界上言，莊子其實無意在此諸人之間強分出一高低境界；因此，此諸人可視為只是一種人。若要說此諸人確有區分，則是針對儒墨之聖人而說，以莊子不自足於儒、墨所言聖人之德，而別出至人、真人、神人之名。唐先生的說法，一方面可以免除嚴格區分諸人修證境界的困境，另一方面也回答了何以在莊書某些段落中，確實出現聖人、神人有所分別的情形。

不過，還有幾個問題是需要釐清的。首先，如果此諸人之間確實有境界高低可言，那麼如果境界最高者必然是逍遙無待、得見道之全貌而德全者，則其他諸人是否因為境界低於最高者，而只能為有待的一曲之士或德不全者？若如此，則以至人、真人、聖人、神人或天人稱此「一曲之士」或「德有所虧者」是否恰當呢？再者，若以為此諸人同為無待，並且有別於知效一官的有待之人，只是此諸人在境界上仍有差等；則所需要面對的問題是，同是全德、達道之人，如何能再於境界上區分出高低？最後，若說聖人與諸人間的區別是不自足於儒墨的聖人之德，那麼莊子的至人、神人、真人又是在哪些地方可以說其德高於參贊天地化育、上下與天地同流的儒家聖人呢？

若重新整理前面的討論，我們可以發現，如果將「聖人」、「至人」、「神人」、「天人」與「真人」之間的區別指向「境界」上的高低層次之分，都得面對前述問題的詰問而陷入困境。因此本文以為，莊子所言諸人之間雖可有所分別，但是卻並非在境界上有層次高低，而實是就理想人格的不同面向所做的描寫。這即是第三種看法：

三、以為至人、真人、神人、天人及聖人在莊子中，實只是就一種人之不同面說，郭象、成玄英即持此種看法。 逍遙遊 曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」成疏：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也<sup>246</sup>」。這是將此諸人都視為是一種人，之所以會另立至人、真人、神人、天人及聖人之名，是因為各自描述、側重的方向、角度不同，所以有不同的面貌。因此，並不是說此數者實有境界高低之別，或為不同種人。

對於這種觀點，曹受坤先生亦從辭語上指出，不應拘泥於諸人在文字上的區別，而僅需將此諸人視為莊子的理想人格即可。其云：

其實莊子所稱至人、神人等名，初無一定之標準。……要之讀莊子書，不

<sup>246</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》（台北：貴雅文化事業有限公司，1991年），頁22。

可拘牽於文詞，彼固自承其書環瑋，其詞參差矣。況全書非出自一人手筆乎。蔣錫昌云：「至人諸名，皆莊子自指其理想中人而言。」其說甚是<sup>247</sup>。因此本文以為，聖人、至人、神人、真人以及天人在莊子中，有時或者有所區別，但是其區別並非是「境界」上的，而是在行文中所關涉之事務上的。天下以莊子所談的是「內聖外王」之道，那麼莊子理想之人就不會僅是強調自我修持而自絕於人世者。莊子對其餘諸人的描述則往往傾向於內聖之德的陳述，但「聖人」有別於其餘諸人的部分在於不僅兼具理想人格德行，且提及聖人之處多半與外王事功關聯。例如，大宗師以「古之真人」言內聖之德，而以聖人言用兵；應帝王談「聖人之治」都是如此。因此可說，此諸人並無境界上之不同，而實際上是指同一種人。聖人與其餘諸人的區別不在境界上，而在文章所關聯的事務上。綜合前述討論，本文以為可以得出以下幾點看法：

- (一) 莊子並沒有在嚴格的意義上區分聖人、至人、神人等人(曹受坤先生之說)。在莊子中有時將聖人與其餘諸人視為同一種人，有時又視聖人與其餘諸人有所不同。
- (二) 此諸人在莊子某些時候確有分別，但並不是在「境界」上的分別，而是使用「聖人」一詞側重外王事功的描寫，而其餘諸人則是傾向於內聖之德的陳述。
- (三) 既然至人、真人、神人、天人及聖人在莊子中皆是指理想之人，且聖人與其餘諸人之別並不在於「境界」上；因此，就境界上說，此諸人都為同一種人，皆是體道、無待、逍遙、德全的理想之人，並無境界次第的差別。
- (四) 「聖人」是同時兼具內聖之德與外王事功的理想之人。但這並不是說其餘諸人皆不涉及外王事功而與人世割裂，而只是莊子對至人、真人的描述都傾向內聖成德方面<sup>248</sup>。

---

<sup>247</sup> 曹受坤，《莊子哲學》(台北：文景出版社，1970年)，頁142-143。

<sup>248</sup> 天下對於莊周的描述是：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」可見莊子理想之人不僅是一方面力求自我超拔於執迷妄情，更要能化除那孤高冷峻以展現「與世俗處」的圓融化境。莊子既以真人、至人、神人皆與聖人同指理想之人，則真人等諸人自也以天人不相勝的和諧境界顯現其應世的跡冥圓融。陳德和先生說：「表現天人之對立而凸顯生命崇高感的人，在大宗師中統稱為畸人，畸人遺世而獨立……真人則表現辯證融合的圓滿理境，他化掉畸人的孤亢，也化掉畸人的悲涼蒼莽，他一方面昂首天際，一方面也行走人間。」真人即人即天的圓融，正表示真人絕非與人世決裂，也正因為真人能不自足於獨與天地相往來而歸之於人世，才能成為莊子理想之人。陳德和，《畸人與真人》，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲出版社，1993年)，頁236-237。

## 第五節 莊子外王之道的思想特色：

### 「無心以應化」

如果莊子思想並非獨善其身之學，那麼莊子形上思維與修養論的意義就不應該只停留在個體生命的安頓，而是在其內聖之學的基礎上，進一步尋求安立天下之道，本文以為這種安立天下的思想就是莊子的外王思想。在這一節中，我們要處理三件事；首先，針對莊子中的不同治道觀予以歸類分析；其次，指出何者治道觀最能代表莊子思想；最後，試圖說明內篇的「明王之治」是從方法論上開展了《老子》的「無為而治」思想。

由於莊子並非成於一時一人之手，因此內外雜篇中的治道觀也並非全然相同。內七篇一般認為是由莊子本人所著，承繼《老子》中的形上思想與人生觀，不同於韓非子與稷下道家由法家與黃老路線繼承《老子》之政治治術<sup>249</sup>，而是通過無心以應化的「明王之治」承繼與發揮《老子》「無為而治」的思想。天地、

天道、天運等篇，則近於黃老之學，其特色在於雜揉儒、道、墨、法之術，主張「上必無為而用天下，下必有為為天下用」（天道）的君主之術，有別於內篇對《老子》道論的繼承，也不同於馬蹄等篇對政治現實與統治權力的強力批判，本文以「黃老之治」歸結之。至於胠篋、馬蹄等篇，主要反映的是對政治現況的尖銳批評與至德之世的強烈嚮往，主張「治道」的存在就是對人之生命自由的斲害，不僅反對接受昏庸的國君治理，甚至連賢明的君主也一並反對之，這些類似觀點的篇章，本文歸之於「反治之治」。如果以莊子一書為考量，並且依據作者對「治天下」的態度之不同，其治國之道可大致區分為以下三類<sup>250</sup>：

#### 壹. 明王之治的淑世思想

「明王之治」是莊書內七篇的治道理想<sup>251</sup>，出自於在 應帝王 中，全篇

---

<sup>249</sup> 葉海煙先生指出，《老子》無為而治的政治哲學在「道術分途」的文化現實中，發展成兩股分庭抗禮的力量，一是以莊子為代表的「道」派，另一則是經文子而稷下道家，而呂氏春秋，以至於淮南子的術派。葉海煙，《老莊哲學新論》（台北：文津出版社，1997年），頁152。

<sup>250</sup> 說劍一篇由於文字風格、內容形式都與莊書有差距，自蘇子瞻疑為後人偽作之後，學者多從之。因此本文不將此篇列入討論內。

<sup>251</sup> 秋水、至樂、達生、山木、田子方、知北游 庚桑楚、徐無鬼、則陽、外物、寓言、列禦寇等十二篇，雖多不直接言及治道；但是，秋水延伸內篇齊物貴真的思想對內篇思想多有發揮；至樂言及「天地無為，而無不為」達生以為「無攻戰之亂，無殺戮之刑」而天下安利之道，在於能「開天之天」，這與大宗師說「天與人不相勝」相通；山木則強調虛欲去執、完身保性；田子方「文王觀於臧」一段則與 應帝王 提及聖人之治是「正而後行」相通；知北游 倡言本根論，而「聖人處物不傷物」一段，亦與 應帝王 言聖人之治是「應物而不傷」相通；庚桑楚 論及「無為」之道亦不悖於《老子》思

共分為七個部分，其主要思想特色在於陳述「有心為治」的不當，主張安立天下之道應隨順人民的真性，而非透過國君個人的臆度或制定各種制度政令以治理人民。主要內容現分述如下：

### 一、為政當順人性之「真」

應帝王 中的第一則寓言，即提綱挈領的指出，以人之天德本真為安立天下之道：

有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。  
泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。

有虞氏和泰氏間的境界高低是 應帝王 中的一個哲學問題，其中的關鍵是「未始出於非人」與「未始入於非人」當作何解釋。根據高柏園先生的整理<sup>252</sup>，「非人」在傳統上有兩種理解：一是將「非人」解為「物」，如宣穎<sup>253</sup>、陳壽昌<sup>254</sup>和張默生<sup>255</sup>都持此說；一是將「非人」解為「天」、「大道」或「自然」，憨山<sup>256</sup>、鍾泰<sup>257</sup>、范耕研<sup>258</sup>等人皆持這種看法。筆者則以為，除了上述兩種看法之外，在哲學詮釋上，應該還可以有第三種觀點：亦即是當莊子提到「非人」時，並不是立刻泛指「某一」存有或存有者，而是具有指標性意義的標示出非「人」這種存有狀態；換言之，我們應該注意的不是「非人」究竟是指「哪一類其他事物」（例

---

想；徐無鬼 曰：「愛民，害民之始」，強調為政當「脩胸中之誠，以應天地之情而勿撓」與 應帝王 言「順物自然」通同；則陽 「長梧封人問子勞」一段，指出「君為政焉勿鹵莽，治民焉勿滅裂」，即強調國君安治天下不可滅裂人性，這與「明王之治」強調為政當順人性之「真」意同；而 寓言、列禦寇、外物 全文皆不悖離莊書內篇之要旨，劉笑敢先生即從語言形式和文章內容的比對指出這一類的作品與莊子內篇接近。因此本文將以上十二篇均歸入「明王之治」中。

<sup>252</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，1992年），頁208-213。

<sup>253</sup> 宣穎曰：「非人者，物也。有心要人，則獨繫於物，是未能超然出於物之外也。」宣穎，《莊子南華經解》（台北：宏業書局，1977年），頁74-75。

<sup>254</sup> 陳壽昌曰：「非人者，物也。」陳壽昌，《南華真經正義》（台北：新天地書局，1977年），頁117。

<sup>255</sup> 張默生曰：「宣云：非人者物也。」張默生，《莊子新釋》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁211。

<sup>256</sup> 憨山曰：「然情信，指道體而言，前云有情有信是也。此其體也。至其德用甚真，不以人偽，既已超凡情，安於大道非人之境，而不墮於虛無，且能和光同塵，而未始拘拘自隘，此泰氏之妙也。」釋德清，《莊子內篇憨山註》（台北：廣文書局，1991年），頁4。

<sup>257</sup> 鍾泰曰：「非人，謂天也。」鍾泰，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁168。

<sup>258</sup> 范耕研曰：「非人者，天也，未嘗入於天，並天而忘之也。」范耕研，《莊子詁義》（台北：文景出版社，1991年），頁78。

如，物、自然、天、或道)，而應該注意作為「人」這項存有狀態的否定的非「人」。因此，我們首先應該留意的不是「非人」是什麼，而應該留意非「人」的存有論意義。

基於前述，「未始出於非人」可以理解為有虞氏尚未跳脫出將自己視為「人」的框限，而將萬有視為異於人的非「人」、他者；因此，儘管有虞氏的出發點是出於人性之「仁」，但是其澤惠與效用都僅能及於「人」這類存有者，而不能普遍安立一切萬有。有虞氏以人性之「仁」作為行為處世的基點，甚至產生人、物之別的看法，在孟子中也能得見，盡心上 曰：

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。

孟子對待「人」和非「人」者，有「仁民」和「愛物」的區別，這在儒家思想中，是基於明人倫親疏之別的要求。然而，莊子以為這樣的做法在出發點上就先將適用的範圍給窄化了，僅能澤及於「人」，而不能澤及萬有以安立天下，是以說有虞氏「未始出於非人」。根據前述，有虞氏不及泰氏，就在於泰氏從出發點上，就不曾明辨人禽之分，不曾將自己視為獨特的一類（「人」），而將其他萬有視為異於自己的其他類（非「人」）。由於泰氏不起虛妄分別相，因此其本性是與天地萬物渾然為一的天德本真，由這種真性出發的所行所為，不僅是對於一己有效，同時對於牛、馬、萬有皆有其效用，此所以說泰氏：「未始入於非人」。

通過有虞氏和泰氏的比較，莊子展示了使人盡其性、物正其位之道不在於人性之仁，而在於順應人性未曾起分別念的天德本真。換言之，「未始出於非人」與「未始入於非人」不僅可以解作「有心於人」與「無為自然」，而且標示出安立天下之道的基點，及其效用範圍。

## 二、聖人之治是「正而後行」

「明王之治」的第二個特點是國君通過自然無為以化育萬民。應帝王 曰：  
夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鱓鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！

在這段引文中，莊子指出安立天下的幾項重要原則：首先，天地萬物自知趨吉避害的法則，一如鳥知道高飛以避弓矢，人也自知全生保性之道。其次，安立天下是要依循普遍之道，不能憑藉國君個人的臆度用外在的規矩儀度治理百姓（「以己出經式義度」），這只會扼殺人民的生存自由，而不是安立天下之道。因此，國君首先要能解消自己強加個人意念於百姓身上的企圖，通過「虛己」的工夫將「我執」去除（正而後行）；然後，不是透過外在的法令，而是順應人民的真性，使人民各正性命之分。要言之，明王之治是虛己以成全萬物，而非以己宰制萬物。

## 三、安立天下不可有心而為

「明王之治」的第三個特點就是「天下」是不可為、不可恃。應帝王 曰：  
汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

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。

成玄英疏：「遊汝心神於恬淡之域，合汝形氣於寂寞之鄉」，可知「淡」、「漠」皆指清淨無為。前一點說國君安立天下之道在於化除我執以成全人民萬物，在這一點中，則更明白指出，如何才能使人民萬物各正性命。由於萬物皆有其各自性份，若國君憑一己之好惡而強加個人的價值觀於人民萬物身上，則雖是有心於治，卻往往因為悖離人民萬物的本性，而招致相反的結果。因此，國君立俗施事必須先離開個人的主觀意念，而順應人民萬物的本性自然，如此方能避免治國為政產生偏私，而天下也就能得以安立。值得討論的一點是，莊子此處所提的治道觀是否為一種「無治之治」，亦即視「安立天下」為緒餘、土苴，是「聖人之餘事」（讓王）呢？

我們以為 應帝王 所提的「明王之治」並不是一種「無治主義」。進一步說，莊子此處並不是消極的以「安立天下」是不得已而為之之事，然後說天下不可為，不可治；相對的，莊子正是以「安立天下」為要事，洞悉有心於治天下反而會擾亂天下，所以才說天下不可為，不可治。明顯的證據是莊子雖說：「功蓋天下，而似不自己，化貸萬物，而民弗恃」，指出明君不應自居安立天下之功，而要能生而不有、為而不恃、長而不宰；但是，卻並沒有否定國君存在的必要性與功能性。國君存在的功能性是能功蓋天下、化育萬物。對於莊子而言，理想的君王理當通過虛欲去執、無為自然以安立天下；但是，使萬物得其自己以化貸萬物的理想，卻並不能僅止於國君一人的深厚修養就能得以實現。還是要通過國君將其修養應用、擴張到整個國家機制之中，消融國家權力的宰制性，才能使國家權力的行使不會擾動民生、剝削民力。因此，要證成無事而自成之境界，就絕不是國君一人關起門來做修養工夫就可成的。明王之治不是毫不著力於安立天下的無治之治，國君以其修養工夫在其位引導國家權力，使人民的生活不受國君的私心或國家權力的壓榨，就是國君所以安立天下之治理方式。這也是有德之國君與有德之隱士的不同。

#### 四、應物不傷的無為論

明王之治的第四個特點是以「不傷」成全天地人我的自然和諧。 應帝王曰：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

有德之國君以其心能消融執見，猶若明鏡遍照萬物，使物物皆能如如朗現，呈顯其本有價值。明王之治即在能以此心之明照而成全萬物之性份，不任意以國家權力規劃範限事事物物，也不強制、役使百姓以符合國家的需求，所以不會殘斲人民萬物的真性。程兆雄先生說，莊子之學是生命之學，而生命之學則正是不傷之學<sup>259</sup>。莊子以生命之整全為思想關懷所在。明王之治正是通過「不傷」以安立人民萬物的生命整全。

<sup>259</sup> 程兆雄，《道家思想》（台北：明文書局，1985年），頁411。

綜合前述討論，明王之治是以為君王真正有事功於天下，是能自然無為使民自化，而不自居其功。這正是由於明君聖王能遊心於無窮的道境，而以此道心之虛靈明覺收拾一切有為造作，以因任隨順於天下，而使萬物之生命都得以安頓。對於「治天下」的態度，主張聖人之治世當以不有心於治而天下方能安治。至於從安立天下的方式而論，明王之治雖不主張從制度面著手安立天下之事，但是卻也不是否定安立天下確有其方法，因為當莊子通過坐忘、心齋去除我執時，也正是從方法論上回應了如何避免「以己出經式義度」的問題；換言之，莊子的應物而不傷的無為論，正好從方法上回應了《老子》「無為而治」的理想，說明了「為而不恃、長而不宰」如何可能的問題。

## 貳. 黃老之治的靜因無為

在莊子中，「黃老之治」主要是以 天地、天道、天運、在宥下<sup>260</sup>、刻意、繕性 等篇為代表<sup>261</sup>。不過在為這些篇章歸類之前，首先讓我們先釐清何謂「黃老」？以及黃老之治的思想特點。

「黃老」一詞首先見於《史記》<sup>262</sup>，多數學者認為它是「黃帝」<sup>263</sup>與「老

---

<sup>260</sup> 由於 在宥 的內容十分博雜，並不適合將其單一的歸屬於那一類，因此，本文接受劉笑敢先生的看法，將 在宥 分成上、下兩篇處理。在宥上 是從「聞在宥天下」至「吾又何暇治天下」，即原篇的第一節，以下各節歸為 在宥下。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 79。

<sup>261</sup> 劉笑敢先生根據他所謂的「窮舉對比法」，將莊子外雜篇分為述莊派、無君派以及黃老派。並且根據對待百家之學的態度、道與天的關係以及無為論的內容等方面，以為黃老派的作品包括 天地、天道、天運、在宥下、刻意、繕性、天下 等七篇。然而，將 天下 篇綜論他家思想的論述，視為黃老之學兼容並蓄的學術傾向是否恰當，還有許多討論的空間的，因為若是依照劉先生的看法，則《荀子·非十二子》、《韓非·顯學》都可視為黃老一類的作品。此外，雖然 天道 一篇的黃老特色較為鮮明，但是並非每一篇作品都是首尾一貫的闡述黃老思想， 天地 篇雖然也將君權與天地並提，然而閻韞與季徹的對答，可視為 應帝王 中，齧缺問於王倪一段的延續。因此，除 天下 一篇外，本文雖大致上同意劉先生關於黃老作品的歸類，但是以為這類作品與黃老思想的結合，仍然有程度多寡的不同。劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 61，299-309。

<sup>262</sup> 例如，《史記·老莊申韓列傳》說：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」

<sup>263</sup> 這裡指的是黃帝書，它是以黃帝故事為形式的一類書。見李零，說「黃老」，《道家文化研究》第五輯，頁 142-146。

子」的合稱<sup>264</sup>。然而，儘管老子的思想仍然有流傳，但是，「黃老」思想中的「黃」究竟指的是什麼？其內容又是如何？過去卻並不清楚。例如周紹賢先生就說：

黃帝書中之言論，亦即老子所祖述者。為至戰國始著成專書而已；故黃老之學，即道家之學。……老子之書與黃帝之書同義；道家由老子溯及黃帝，因而專治老子之學者，亦稱黃老。<sup>265</sup>，

侯外廬先生也說：

漢代在初期與末期，都借助老莊，初期試求復古於老莊，以與儒學相抗，末期再試求復古於老莊，以代替儒學<sup>266</sup>

這樣的誤解當然是出於資料的不足，因而將《史記》中所說的「道家」和「老莊」一類的道家混為一談了。1973年長沙馬王堆三號漢墓帛書的出土，我們才得以直接接觸到黃老學說的思想內容。從出土的「黃老帛書」的內容中，可以發現，「黃老思想」是一種結合道法，兼包陰陽、儒、墨、名等家思想的龐雜體系。《經法·道法》說：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者直也。」；《十六經·觀》說：「其明者以為法，而微道是行。」；在《稱》中又說：「凡論必以陰陽【明<sup>267</sup>】大義」，皆可以為明證。

關於黃老之治的理論特點，吳光先生以為，是以道家思想為基礎，雜採眾家之言，以及由早期道家老莊之學的消極「無為」理論，轉變為黃老道家的積極「無為理論」<sup>268</sup>。儘管對於老莊的「無為」之學是否為「消極」這一點還有許多討論的空間，但是黃老之治對於「無為而無不為」思想的理解顯然傾向「有為」或「無不為」，卻是不爭的事實。十六經·姓爭：「作爭者凶，不爭亦毋（無）以成功」十六經·兵容曰「因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂」，都明確指出，雖然主動挑起爭端是有危險的，但是如果因此就不採取任何行動則是不可能獲致成功的，因此主張要掌握天時，等待時機到了才行動。由此可知，相對於老莊道家，黃老道家的「無為」更傾向於「靜待天時，伺機而動」，例如，心

---

<sup>264</sup> 例如，東漢王充說：「賢之純者，黃、老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也」（王充，《論衡·自然》，台北：中華書局四部備要本，第18卷，頁4-5）。但是，當代也有學者持不同的意見，例如，夏曾佑先生以為黃老之黃是黃生（見傅斯年，《傅孟真先生集》第二冊中篇丙，《戰國子家序論》，台北：台灣大學，1952年，頁39。）；李歷城先生懷疑黃老原非指黃帝、老子，而是指張良所見的黃石公（見李歷城，《司馬遷之人格與風格》，台北：漢京文化公司，1983年，頁9。以上兩說，江璩先生（《讀子卮言》，廣文，頁92-93。）和王叔岷先生（見《黃老考》該文附於王先生《莊學管闡》，藝文，頁161）都分別有所駁斥。

<sup>265</sup> 周紹賢，黃老思想在西漢，《政大學報》1972年12月第26期。

<sup>266</sup> 侯外廬，《中國思想史》卷2（大陸：人民出版社，1992年），頁59。

<sup>267</sup> 所缺之字，帛書小組經法本補為「明」。陳鼓應先生以為缺字也可能是「之」字。見陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》（台北：台灣商務，1995年），頁464-465。

<sup>268</sup> 吳光，《儒道論述》（台北：東大，1994年），頁31-46。

術上 曰：「毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得」就十分明顯的將「主靜」的思想作了「術」的發揮，以順應客觀形勢和自然規律的發展變化，作了由「無為」轉向「有為」的發揮。

丁原明先生依據司馬談 論六家要旨 對於「道家」的敘述，以為黃老之學的理论特點，主要可以歸之為以下三點：

- 1.道論(「氣化」論或規律論)。
- 2.「虛無為本，因循為用」的無為論。
- 3.以「采儒墨之善，撮名法之要」的態度對待百家之學。

同時，黃老之學所關注的就是「道」與治國、治身如何協調一致的問題<sup>269</sup>。一般而言，學者都同意黃老道家的基本特點，就在於「以道家思想為基礎，雜採眾家之言」，陳麗桂先生形容黃老思想的特色，以為它們有著如下的共通之處：

都充滿道法色彩，都從天道上講治道，它們下降老子的「道」去牽合刑名，為「刑名」取得合理根源，也用「刑名」去詮釋老子的「無為」。繼承並改造老子的雌柔哲學，轉化為正靜因時的政術。同時擷取陰陽家與儒家的理論，去調和潤飾這些因道全法的理論。全部思想因而呈現著王霸雜治的色彩，完全印證了司馬談 論六家要旨 裡的話<sup>270</sup>。

陳德和先生則根據稷下黃老道家的作品，以及長沙馬王堆漢墓出土之「黃老帛書」，以為除了陳麗桂先生上述所說的黃老之學特點之外，還可重新再化約為以下幾個共同特徵<sup>271</sup>：

- 1.道的精氣化：確定道即精氣而將道明白實體化。
- 2.君的威權化：強調尊君，主張君臣異道；君虛一靜因而無為，臣適才適用而無不為。
- 3.術的多元化：從陰陽四時的消息生殺，主刑德並用 王霸雜陳的南面之術。
- 4.法的必然化：黃老給予了法的形上基礎，是刑名法術皆出於道而有其必然性。

綜合前輩學者們的觀點，黃老思想的特點主要表現在「因道全法」、「刑德並用」、「采善撮要」以及偏重於「無不為」的「無為」思想這幾個地方。此外，由於莊書內七篇與黃老之學對《老子》思想的詮釋有所不同，因此在治道觀上也相異。莊書內七篇繼承《老子》的修養論與人生哲學，並且將《老子》超越之「道」內化於生命之中，應帝王 取法《老子》自然無為以化育萬物的治道觀<sup>272</sup>，發展為應物不傷的「明王之治」。黃老學則是承襲且發揮《老子》「推天道以明人事」<sup>273</sup>的思想；不過，《老子》取法於「道」之自然無為以化育萬物，是以治國之道在

<sup>269</sup> 丁原明，《黃老學論綱》(山東：山東大學出版社，1997年)，頁3-4。

<sup>270</sup> 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》(台北：聯經，1991年)，頁4。

<sup>271</sup> 陳德和，《淮南子的哲學》(嘉義：南華管理學院，1999年)，頁38。

<sup>272</sup> 《老子·二十九章》曰：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為。為者敗之，執者失之。」

<sup>273</sup> 王博先生以為這種來自於史官性格的思維方式，同時構成老子整個哲學體系的基礎。王博，《老子思想的史官特色》(台北：文津，1993年)，頁79-85。

於侯王通過境界的修養，去驕、去矜、去奢，而能使萬物得以自由自在、和諧無傷，也就是以不治而治天下<sup>274</sup>，而「黃老之治」對於「道」之取法，卻側重於以「道」作為足以為天下萬物恆常可循的規律(以此規律不因人之意志轉移，故稱之為客觀的)，也因此，黃老之治的一個重要特色就是突顯了「法」的地位。這裡的「法」首先當理解為「法則」、「規律」，其次才是「法治」或「法令」<sup>275</sup>。「黃老之治」以為理想的政治並不依賴人君的個人修養境界，而是依賴於由「道」所呈顯在天地間的規律，以及由此衍生的人間法令。根據前述的討論，我們分成以下三點討論莊子中的「黃老之治」：

首先，黃老之治是融合儒道名法的思想特長。天地、天道、天運、在宥下、刻意、繕性這幾個篇章關於治道的共同特色是以道論為主，融合或回應了儒、名、法等家的思想，並且側重於「君人南面之術」。這種傾向可以從對待「仁義禮法」的態度得知。在莊書中，非屬於黃老思想的篇章多半對「仁義禮法」持否定的態度，例如，齊物論曰：「仁義之端，是非之塗」、大宗師曰：「黥汝以仁義，而劓汝以是非」、馬蹄曰：「毀道德以為仁義，聖人之過」、駢拇曰：「屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也」，這些篇章都對儒家提倡「仁義」的主張提出強烈的質疑與批評<sup>276</sup>。但是，莊書中融合黃老思想的篇章則明顯的給予「仁義」一定的地位與認可。例如，繕性曰：

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。……

天道曰：

古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之。賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位；仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天，此之謂大平，治之至也。

在繕性中，將道、德、仁、義、禮並提，並且通過道與德詮釋義與仁，是對

---

<sup>274</sup> 《老子·四十八章》曰：「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」主張「得一以為天下貞」的侯王，當明白天下是不可為、不可執的。

<sup>275</sup> 這一點可從「黃老帛書」討論「天建八正以行七法」之七法可知，論曰：「明以正者，天之道也；適者，天度也；信者，天之期也；極而反者，天之性也；必者，天之命也；順正者，天之稽也；有常者，天之所以為物命也：此之謂七法」，此處的「法」首先應當視為某種規律、法則。此外，關於這個問題，熊鐵基先生曾就「黃老帛書」所提及的法做出分析，並且以為帛書的法應視為法則而非法令。熊鐵基，《經法》四篇的再研究，《秦漢新道家略論稿》（上海人民出版社，1984年），頁83-99。

<sup>276</sup> 莊子並非從本質上否定「仁義」，而是批評徒具形式的仁義禮樂，關於這一點，在下一章中會有進一步討論。

仁義持正面的評價。在《天道》中，結合了儒家所提倡的「仁義」、法家所提倡的「因任受官、信賞必罰」，以及名家所提倡的「形名」思想，並以道論統合，分別賦予仁、義、名、法在道論系統中的次序與份位。這種以道論為主體兼融百家之學的思想特色，正好符應了《史記》對於黃老之學的描述。黃老之治以道論為基礎，將仁義、形名、賞罰並提，以為「大平之治」正是由於能透過賞罰形名的建立，這一類作品對於「治天下」的態度，是積極的介入，並且取法天道之常以作為人事施治之理。

其次，黃老之治是取法天道之規律、以為人間之法令。「推天道以明人事」是《老子》與「黃老」共通的思想特徵，二者都通過「道論」為其政治思想找到形上的依據。但是，二者不論是在政治理想<sup>277</sup>、對於刑名的看法<sup>278</sup>，以及對於「法」的態度<sup>279</sup>等等問題上，都有明顯的差異甚至是對立。這主要是由於黃老之學側重於取法「道」的規律性<sup>280</sup>，強調「道」在日、月、星辰、四時變換等等自然現象中所呈顯的運動規律，並且透過陰陽、刑德、動靜等概念而推導出人事之理亦當然如是。這與莊書其他篇章將「道」內化為生命之學是很不相同的。例如，《天運》曰：

天有六極五常，帝王順之則治，逆之則凶。九洛之事，治成德備，監照下土，天下戴之，此謂上皇。

《天道》曰：

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！

雖然「六極五常」的具體內容仍有爭議，但是《天運》肯定天道有其恆常的規律性足以作為人事的依循，帝王可以用以作為操持的工具，鍾泰先生即指出：「『監照下土』云云，實有霸柄在我之意。竊望讀者能於此著眼<sup>281</sup>」。由此可知，黃老

---

<sup>277</sup> 《老子》80章呈現他主張「小國寡民」的政治理想，《經法·六分》則主張「萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾兵強，天下無敵」的鴻圖霸志。

<sup>278</sup> 《老子》未嘗刑名連用，但是對於「名」卻主張「知止可以不殆」(33章)，「黃老帛書」則主張刑名，並且認為主政者應該以刑名聲號來作為判斷事物的標準。

<sup>279</sup> 《老子》並不認為治國的重心應該落在法令制度的建立上，甚至認為法令的繁複正好違背原先禁盜的目的，故《五十七章》曰：「法令滋彰，盜賊多有」，《經法·國次》則主張「法度者，正之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。精公無私而賞罰信，所以治也。」

<sup>280</sup> 儘管《老子》也曾對於道所呈顯的規律性作描述，例如：「反者道之動，弱者道之用」(40章)，「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」(25章)等等；然而，描述的重心多放在物極則反，勢強必弱的道理，這與黃老思想取法道之規律性作為人間法令的依據是明顯不同的。詳見拙作，「黃帝四經」與「老子」治道之異同，《鵝湖月刊》第324期，2002年6月，頁35-44。

<sup>281</sup> 鍾泰，《莊子發微》(上海：上海古籍出版社，1988年)，頁311。

之治以為，在推天道以明人事的論述方式下，國君取法於道的並非是「輔萬物之自然而不敢為」（《老子·六十四章》）的清虛自持，而是取法於「道」之規律性，並且順任、操持這種規律以治國。因此，國君個人的修養境界以及由此開展出的人生哲學不再是黃老思想首要關心的課題。相對的，治國之道的重心移轉至「道」所呈顯於天地之間的規律性，以及由其延伸的、不以個人意志而轉移的法令、制度上。換言之，黃老思想的治國之道即是，透過建立法令及制度來治國，並且說這種治國方式是以「道」為理論基礎及形上根據的；因此，不只適用於人事之理，同時順應天地之道，四時、日月、星辰運行之理。這種以道論為主，而結合陰陽、刑名、法術的思想，則是黃老有別於《老子》與莊書內七篇的新發展。

最後，黃老之治是君道無為而臣道有為。雖然黃老之治也標舉「無為」是安立天下的理想方式，但是對於「無為」的看法卻與《老子》與莊書內篇的看法不同。《老子》和 應帝王 所言之「無為」是生而不有、為而不恃、長而不宰，明君聖王能通過清虛退讓而敞開一片天地，還給百姓自由、逍遙的生存空間。但是， 天道 等融合黃老思想的篇章，所提及的「無為」則是一種形名靜因的君人南面之術。 刻意 曰：

夫恬惓寂寞虛無無為，此天地之平而道德之質也。

在宥 曰：

何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，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。

天道 曰：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上無為也，下亦無為也，是下與上同德，下與上同德則不臣；下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。

刻意 諸篇皆以「無為」是安立天下之道，但是此處的「無為」已經轉化成一種宗法天地以實行君無為而臣有為的君主之術。在宥、天道 都從君、臣分職的觀點切入，卻強化了君主的權力。國君的主動性不在於努力參與個別的政務，因為那是屬於百官之事。國君的主動性在於「執道要」，也就是找尋、並且遵守某種「指約易操」，卻又能應用於一切事物中普遍有效的原則。關於這一點，《論六家要旨》就曾指出所道家(黃老)之國君與儒家之不同，在於儒家以人主為天下儀表，主張「主倡而臣和，主先而臣隨」，這種「主勞臣逸」的事，是道家君主所不為的。當 天道 曰：「上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也」，正足以顯示「黃老之治」所以為的理想治國之道是強調主逸臣勞的統馭之技術，這與莊書內篇主張國君謙讓清虛的思想是相去甚遠的。 天地 篇中，諄芒答苑風何謂「聖治」時，曰：「官施而不失其宜，拔舉而不失其能，畢見其情事而行其所為，行言自為而天下化，手撓顧指，四方之民莫不俱至，此之謂聖治。」這種「黃裳垂拱，而天下治」的治國理想，較接近於「抱道執度」黃

老聖王<sup>282</sup>，而較遠於遊心於淡漠之際的莊子式的明君。

莊子中的「黃老之治」是在道、術分途下，對於《老子》思想的另一種繼承與發展。這篇章將《老子》內容逐漸轉變為工具型態的黃老道家<sup>283</sup>，用以回應講究實績的戰國時代。對於如何通過富國強兵在兼併戰爭中生存，甚至統一天下的問題，不再能僅僅提供各國國君理想與願景，任何思想的提出，都需要更精細的達成方法以供說明。在這種環境和目標下，一方面通過各家思想交流，豐富了「道論」的多元性；另一方面，黃老思想家們則是努力發展可供操作的治國方法原則——王術，並且將治國理論的重心，由君王個人的修養轉移到「王術」上，而「黃老之治」所提的「王術」正是以「道」所呈顯的規律性為其基礎<sup>284</sup>。

### 參. 反治之治的自然天放

莊子中的「反治」思想主要是以 駢拇、馬蹄、肱篋、在宥上、讓王、盜跖、漁父 等篇為代表，其特徵在於突顯以仁義禮樂治天下無疑是殘害人之素樸本性。這類篇章以維護人的自然之性為出發點，對於各種試圖箝制、規範、改變人性的行為，都提出強烈的批評與質疑。這一點可以從 駢拇 諸篇的「批判仁義」與「無君思想」得到印證。現分述如下：

首先，駢拇 諸篇以為人之本性自然無偽，認為「提倡仁義」是「擢德塞性」的行為。駢拇 曰：

駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。附贅縣疣，出乎形哉！而侈於性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。

馬蹄 曰：

夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踈踈好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。

肱篋 曰：

削曾、史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。

---

<sup>282</sup> 例如，帛書《道原》說：「信能無欲，可為民命；信無事，則萬物周遍：分之以其分，而萬民不爭；授之以其名，而萬物自定。」以為聖王之所以能無為而天下治，是由於因任授官、審名定份的得宜之故。

<sup>283</sup> 史華慈先生以為，儘管道法融合可能是黃老道家的一個重要特色，但是我們的討論不應該受到這種看法的制約，而應該在一個更寬泛的範圍中，注意到在他們身上的老莊特色，實際上是他們用來實現社會改良的工具，是以他又稱黃老為「工具性的道家學說」。[美] 史華慈，黃老學說：宋鉞和慎道論評，《道家文化研究》第四輯，1994年3月，頁128-146。

<sup>284</sup> 《經法·六分》說：「不知王術，不王天下」，《道原》又說：「抱道執度，天下可一也」，故可以得知「道」為「王術」之基礎，而《經法·論約》說：「……四時有度，天地之理也；……四時而定，不爽不忒，常有法式，天地之理也」，可知「度」為「道」呈顯於天地之間的規律、法則。基於上述可知，「王術」乃是以「道」之呈顯於天地間之規律性為基礎的。

駢拇 開篇起首就將「仁義」比喻為無用之指(枝指)與多餘之肉(附贅縣疣)，是背離人之本性的附加物。這類東西既無益於人之天德本真，反而會造成人日常生活的不便。藉此諷寓那些倡言「仁義」的學者，指出仁義並非出自於人之本性，就像「駢拇枝指」對於人之形體只是無用的負擔一般，強調「仁義」並無益於人之道德。駢拇 更進一步指出，不論是表張仁義、汲汲於天下的聖人，或是追求物欲的小人，都是以其身競逐於名利之間，二者其實並無太大差異，不過是「以物易其性」而已。馬蹄 對「仁義」的批判同樣尖銳，藉伯樂治馬的例子指出，世人皆稱伯樂善治馬，卻不知伯樂以人之價值觀治馬，卻正是傷害馬之真性，因此以禮樂仁義而欲匡正天下的聖人，正如同傷害馬性的伯樂一般，都是以背離天然本性的方式，使人與物屈從於人為的價值。因此，胠篋 藉著「盜亦有道」指出，尋常用以稱道聖人的「仁義聖勇知」，大盜也同樣具備，由此說：「聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也」，以為一切的聖知仁義都應該加以抨擊，因為這些都不過是箝制人性的枷鎖而已。

其次，駢拇 諸篇反對一切統治的形式與方法，以為國君治理天下的企圖正好是對純樸人性的損害。在宥 曰：

聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉！昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可長久者，天下無之。

讓王 曰：

堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王殺紂，貴賤有義乎？王季為適，周公殺兄，長幼有序乎？儒者偽辭，墨者兼愛，五紀六位將有別乎？

漁父 曰：

禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。

莊書中的反治思想對於「治天下」的批評，同樣是出自於維護人性自然純真的立場，認為一切的統治方式與手段都是對自然純樸之人性的損傷。這種批評不僅限於對昏庸國君的否定，同樣應用在堯舜等古代聖王身上。在宥 對於「治天下」的存在必然性提出質疑，透過對歷史的詮釋，指出不論是在堯的治理下，或桀的統治下，人民都悖離了恬淡清靜的本性，既然不論是在仁政或暴政都是對人性的改變與悖離，那麼就證成「治天下」並沒有本然的存在價值。讓王 對古代聖王的詰難，則可以視為是此派學者藉由歷史事蹟反證儒、墨兩家所提倡的仁、義、禮、樂之治，因為如果連兩家所推崇的聖王都無法遵從他們所提倡的規範，那麼又如何能要求人民遵守它。漁父 同樣反對通過「禮」來安立天下的想法，主張人的自然純樸之性是得自於天生本有，外在的禮儀不過是世俗的規範限制，因此認為有德的聖人應該「法天貴真」而離開世俗禮法的限制。這種主張取消所有統治形式與手段以維護自然人性的思想，劉笑敢先生稱為是「中國古代的無政府主義<sup>285</sup>」，是很中肯的。

不過，劉先生以為莊書內篇與本派學者的差別在於前者是逃離現實、躲進

<sup>285</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 290。

精神的世界，或者則為對現實激烈的批擊<sup>286</sup>，這種看法則是值得商榷的。因為莊子(莊書內七篇)是以人間為道場，通過無執的道心以成全人間的美善，自始至終都存在著對人間的悲感與關懷，而與人世共處。當 逍遙遊 曰：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」，正指出莊子所追求的逍遙無待境界就在天地、六合之內，而非對人世的逃避。因此，與其說莊子思想是一種「避世」、「出世」的精神，毋寧說莊子始終是以「在世」的精神關懷著人間的。所以，莊子與外雜篇中反治思想的差別不在於逃避現實與抨擊現實，而是莊子以圓融通達的境界敞開物我共榮的理想人間，但外雜篇的反治思想則偏於憤世嫉俗的冷峻孤高。此為二者之分。

綜合前述討論可知，莊子中的反治思想對於「治天下」的看法是強烈否定的，這些篇章強烈的批評諷刺假借仁義之名而行竊國、統治之實的野心君主之虛偽， 胠篋 曰：「彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯」的名句，十分反諷的藉由田氏篡齊的例子指出仁義禮法不過是為大惡者的護身符而已，有心竊國的諸侯不僅是竊取國家權力，更是剽竊了道德仁義以為護法，如此一來，道德仁義同樣受用於盜賊，亦同樣能為有野心的君主所利用。 駢拇 諸篇在另一方面更以為一切人為之治都是對純樸無華之真性的驅扯，是以文章中屢屢出現對草莽洪荒的憧憬，而力主重新回歸「其行填填，其視顛顛」的上古之世。

在本節的最後，我們還必須追問這樣的一個問題：上述三種在莊子中出現的治道類型，究竟哪一種最能代表莊子的思想？我們可以從以下幾點討論之：

首先，如果我們從莊子的作者以及寫成年代這條線索思考，並且依循傳統的看法，以為莊子一書並非成於一時、一人之手，而以 逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師及應帝王等七篇視為是莊子所作<sup>287</sup>，同時形成一個完整的思想整體，那麼上述莊子一書中所提及的治國之道，顯然是以 應帝王 為主的「明王之治」最能代表莊子的思想。

其次，以 天道 等篇為代表的第二類作品，參雜有黃老思想的色彩，王叔岷先生指出：「天地、天道、天運三篇，並言無為之治。道家之外，更雜有儒、形名、陰陽、神仙諸家之說<sup>288</sup>」，除了反應這類作品的思想來源不只一種之外，也顯示了黃老之學兼採百家之長的特色。然而，這類作品的重要性並不止於對待各家思想的態度，而更在於它們揭露了一種對於治道積極介入的想法，主張美好

---

<sup>286</sup> 同上，頁 281-298。

<sup>287</sup> 莊子內七篇是否為莊子所著，近人有較不一樣的看法，例如，王叔岷先生說：「至於外、雜篇，昔賢多疑為偽作，然今本內、外、雜篇之名，實定於郭氏(郭象)，則內篇未必盡可信，外、雜篇未必盡可疑」，此外，唐蘭先生、顧頡剛先生等人也都持類似的態度。然而，這類說法由於證據的不足，至多仍停留在懷疑的階段而不能確證，因此本文依然根據傳統的看法，以內七篇為莊子所作，關於內篇作者的問題，黃錦鉉先生在《新譯莊子讀本》一書中，有詳細的討論。詳見 王叔岷，《莊子校釋》序(台北：台聯國風出版社，1972年)；黃錦鉉，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，1998年)。

<sup>288</sup> 王叔岷，《莊學管闡》，頁 26。

和諧的社會是可以通過「治術」而達到的，並且強調「道」正是這種「治術」的根源。但是，這類作品的看法，與莊子主張虛明靈臺的任運自化，而使人我萬物得以自然和諧，是有一段距離的。因此，此類作品應該視為是莊子後學對於黃老思想的吸收與回應。

最後，以《駢拇》等篇為代表的第三類作品，雖然在強調人之素樸純真的本性、反對一切有為造作，以及嚮往自由自在的生活等方面，都與《老子》以及莊子內七篇的思想十分接近，但是這類作品對於仁義禮樂之治的猛烈抨擊與全然反對，卻並不合乎老莊思想的本意。誠如陳德和先生所指出，老莊對於聖知仁義並非本質的反對，而是辨証地超越它、成全它<sup>289</sup>；由此觀之，《駢拇》等篇對於治道的看法，似乎只見其病端而一味的只顧連根拔除，最後卻流於激烈露骨而忽略了老莊思想的跡冥圓融，是以王船山說它：「固執粗說，能死而不能活」<sup>290</sup>。

從上述可知，不論是以莊子一書的作者及寫成年代為線索，或者是比較前述三類治道之不同，如果接受內七篇為莊子所作，那麼莊子顯然是以「明王之治」為其治道理想之開展。在接下來的討論中，本文將試著處理孟子與莊子治道觀的交集與異同。

## 第六節 莊子內聖外王對後世思想的影響

莊子內聖外王思想闡述了一種以「自然無為」而安立天下的主張。對於莊子而言，內聖外王之道是對治於天下大亂的病根，而天下之亂又是出自於人心的妄執所造成的生命沉淪。因此，莊子提出虛欲去執的工夫，使百姓通過此工夫能放下心中負累而悠遊於世，也讓君王能藉由這種修養消融宰制天下的慾望而還予百姓自由自在的生存空間。莊子這種通過虛己容物而至物我共榮的內聖外王思想，對後世的學者產生了相當的影響。

### 壹.郭象的內聖外王思想

要討論莊子內聖外王思想對後世學者的影響，理當必須提及郭象，這位注莊史上難得一見的誤讀天才。在郭象思想中，重新詮釋了莊子無心以應化的自然無為思想，《逍遙遊》注，說：

夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱

默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗。

<sup>289</sup> 陳德和，莊子駢拇、馬蹄、胠篋、在宥四篇的時代背景與義理性格《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 209-210。

<sup>290</sup> 船山以為外篇非莊子自作，而比較內、外篇，說：「……內篇雖極意形容，而自說自掃，無所黏滯；外篇則固執粗說，能死不能活……其間若駢拇、馬蹄、胠篋、天道、繕性、至樂諸篇，尤為悞劣。」王夫之，《莊子解》卷八(台北：廣文書局，1964年)，頁 76。

在宥 注，說：

無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴，任乎必然之極，而天下自賓也。

郭象重新闡釋「無為」的意義，指出無為思想並不是全然的否定任何治理方式的不治思想，因為天下之所以能安立實有賴於帝王之功(應帝王 注曰：「天下若無明王，則莫能自得。令之自得，實明王之功也。」)，所以期望通過否定任何治理方式而達到天下大治，實是緣木求魚的想法；所謂的「無為」並不是拱默山林、不作一事，而是指國君治理天下要能放下權謀欺詐而避免勞民傷財，在不違背百姓性命之情的基礎上，使萬民安居樂業。在這層意義下詮釋「無為」的意義，郭象都還沒有離開莊子的本意。真正形成郭象與莊子內聖外王思想差異的是將「無為」視為「上無為則用下，下無為則自用」的政治操作技術。馬蹄 注，說：

夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而眾馬之性全矣。

天道 注，說：

夫在上者，患於不能無為而代人臣之所司。使咎繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則群才失其任而主上困於役矣。故冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自為，斯乃無為而無不為者也，故上下皆無為矣。但上之無為則用下，下之無為則自用也。

郭象重新詮釋無為思想的有為之用，通過因任受官的方式，使人盡其才、物盡其用，指出為政者不必在於事必躬親，而在於懂得知才適用的道理。這種在實踐上可視為「上無為而下有為」的「黃老無為」思想翻版，林俊宏先生認為其目的卻是在於抑制政治權力過分干預政治體制所造成的政治失序<sup>291</sup>。事實上，郭象通過這種上下分職的方式，限制君權的惡意擴張，使得國君的權力得到適當的節制，並將整個政治體制視為一個身體手足彼此調和御用的行政機構，使君臣彼此之間能不相互侵越職權，而在各司其職、各盡其能之中，達到自用自適、彼此兼忘的無為政治<sup>292</sup>。換言之，郭象將其自足自適的思想應用於外王之道中，一方面肯定君主存在的必然性(如 人間世 注曰：「多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜」)，另一方面又強調君王應當「無心而付之天下」，不可有心強求天下依照君主個人的意志而動，務在能使百姓能各適其性、安居樂業。

郭象對於莊子「內聖外王」思想的另一個發揮，是搭配著「自然與名教」

<sup>291</sup> 林俊宏，玄學與政治的對話：郭象《莊子注》的三個關懷，《政治科學論叢》第16期，2002年6月，頁50-51。

<sup>292</sup> 中華書局編輯部編，《魏晉思想史論》(台北：中華書局編輯部印行，1970年)，頁97-98。

的問題一起思考的<sup>293</sup>。在《莊子序》中，郭象曰：

然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅；泰然遺放，放而不敖。故曰不知義之所適，猖狂妄行而蹈其大方；含哺而熙乎澹泊，鼓腹而游乎混芒。至(人)(仁)極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎已能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。

郭象通過「神器獨化於玄冥之境」的主張，以上知造物無物，下知有物自造的獨化論為基礎，使個人與社會、自然與名教、內聖與外王，皆消融為一。林登順先生指出，郭象內聖外王思想是通過儒道兩家揉合的方式，一方面追求通天地之統、達死生之變的內心自由，一方面又表現出肯定仁愛孝慈、禮樂忠信的社會秩序，使每一個體皆能依其自性與物玄同，在玄冥之境得到整體的和諧<sup>294</sup>。湯一介先生也說，郭象以寄言出意的方式，齊一儒道，調和自然與名教，其玄學新旨即是明內聖外王之道，亦即是「游外(篤名教)以冥內(任自然)<sup>295</sup>」。郭象通過重新詮釋莊子內聖外王思想，試圖在其自適其性的逍遙觀中，為個體與社會都找到自足安樂的生存空間，是以余敦康先生指出，照郭象看來，關懷政治的內聖外王之道與關懷個人的安身立命之道，在玄冥之境中，是內在的統一在一起的<sup>296</sup>。此為郭象對莊子內聖外王思想的新詮。

## 貳. 憨山的內聖外王思想

明代的憨山大師以《起性論》的真常心詮釋莊子內聖外王思想，亦是可以用來討論的對象。他在注解《大宗師》時，將內七篇思想次第以內聖外王之道通貫，他說：

莊子著書，自謂言有宗，事有君。蓋言有所主，非漫談也，其篇分內外者，以其所學乃內聖外王之道；謂得此大道於心，乃相因之次第。其逍遙遊，乃明全體之聖人，所謂大而化之之謂聖，乃一書之宗本，立言之主意也。次論齊物論，蓋言舉世古今之人，未明大道之原，各以己見為是；故互相是非，首以儒墨相排，皆未悟大道，特以所師一偏之曲學，以為必是，固執而不化。皆迷其真宰而妄執我見為是，故古今舉世，未有大覺之人，卒

<sup>293</sup> 曾春海先生即指出，郭象是兼綜儒道的玄理主脈，以莊子內聖外王的思想架構，將道家的至人安力於無執之「內聖」中，在將儒家維繫道德名教的治世理想絡在「外王」中，成就了「名教即自然」的玄學命題。詳見 曾春海，〈對郭象人生論的考察〉，《哲學與文化》第 24 卷第 5 期，1997 年 5 月，頁 420。

<sup>294</sup> 林登順，《魏晉南北朝儒學流變之省察》(台北：文津出版社，1996 年)，頁 295-296。

<sup>295</sup> 湯一介，《郭象與魏晉玄學(增訂本)》(北京：北京大學，2000 年)。

<sup>296</sup> 余敦康，〈從莊子到郭象《莊子注》〉，《哲學與文化》第 21 卷第 8 期，1994 年 8 月，頁 731。

莫正之；此悲世之迷，而不解皆執我見之過也。次養生主，謂世人迷卻真宰，妄執血肉之軀為我，人人只知為一己之謀，所求功名利祿以養其形、戕賊其真宰，而不悟此舉世古今之迷，皆不知養耳。若能養其生之主，則超然脫其物欲之害，乃可不虛生矣。果能之養生之主，則天真可復、道體可全，此得聖人之體也。次人間世，乃涉世之學問，為世事不可以有心要為，不是輕易可涉；若有心要名干譽、恃才妄作，為有不傷生戕性者。若顏子、葉公，皆不安命、不自知而強行者也。必若聖人忘己虛心以遊世，迫不得已而應，乃免患耳。其涉世之難，委曲畢見；能涉世無患，乃聖人之大用也。次德充符，以明聖人忘形釋智、體用兩全，無心於世而與道遊，乃德充之符也。其大宗師，總上六義，道全德備，渾然大化、忘己忘名忘功，其所以稱至人神人聖人者，必若此乃可為萬世所宗而師之者，故稱之曰大宗師。視為全體之大聖；意謂內聖之學，必至此為極則，所謂得其體也。若迫不已而應世，則可為聖帝明王矣。故次以應帝王，以終內篇之意。至若外篇，皆蔓衍發揮內篇之意耳。

陳師榮波以為，憨山注莊子內七篇是以內聖外王之道為中心而開展出來的一套相因次第<sup>297</sup>。值得注意的是，憨山是通過孟子的話，首先標明「大而化之之謂聖」便是莊子一書的宗本。他將莊書內七篇視為一個整體，認為《齊物論》處理的是消融我執以明大道之原；《養生主》則著力於使世人放下對血肉形軀的執迷，明白生命所應當追求的真宰，以此明聖人之道體；再就《人間世》論世人涉世之學，以「有心要為」、「殘生損性」為戒，發揮莊生「虛心以遊世」的精神，以求涉世而無患；而以《德充符》表聖人忘形釋智、體用兩全之修為；至《大宗師》總結聖人忘己、忘功、忘名之渾然大化以明道全德備的內聖之學；最後，以《應帝王》表明聖帝明王不過是聖人迫不得已而應世之為，由此發揮、貫通莊子內聖外王之學。

儘管憨山的文采與思路皆是歷代注莊之人中的佼佼者；然而，不可忘卻的是，憨山是在其佛學思想脈絡底下注解莊子。陳松柏就指出，憨山以《起性論》的真常心詮釋莊子的「真宰」，作為貫連內七篇「內聖外王之學」的主軸，這是將道家式的莊子思想轉化為印證禪宗自性見地的學說<sup>298</sup>。

憨山通過佛學理論印證莊子思想的做法，不論是就禪宗或是莊子思想而言，都是一項重要的開創；而將「真常心」會通於莊子的「真君」、「真宰」亦是一創見。在憨山的詮釋理路中，莊子內七篇對於我執妄見以及虛妄分別的種種批判與點破，都得到更進一步的發揮和提點。不論是對血肉之軀或一己之見的妄執，還是要名干譽、恃才妄作的涉世禁忌，憨山都能深入的發揮莊子之意而一語

<sup>297</sup> 陳榮波，*憨山大師的莊子思想*，《哲學、語言與管理》（桃園：逸龍出版社，1992年），頁66。

<sup>298</sup> 陳松柏，《*憨山禪學之研究 - 以自性為中心*》（台中：東海大學哲學所博士論文，1996年），頁130-131。

道破。然而，憨山通過禪宗學說發揮莊子內聖外王思想的做法，至少有兩個問題是值得我們思考的：首先，憨山以釋詮道的方式是否切合莊子內聖外王思想的原意；其次，將莊子外王之學視為迫不得已而應世，會不會簡化了莊子的外王思想呢？關於這些問題，我們留待下節討論。

### 參.王船山的內聖外王思想

關於莊子內聖外王思想的發揮，另一個可以討論的人物即是王船山。由於後人注莊往往假莊子之言以疏發己義，是以莊子本義反遭遮掩。船山先生以顯明莊生本義為出發，一方面對莊書篇章真偽考證多有著墨，判內七篇當為莊子自作；另一方面，也將莊子思想從形名法術、禪玄之教的詮釋中解放出來。在《天道解》中，他說：

上不自為而任之下，亦與用人則逸，自用則勞之言相似。然君子之任人，以廣益求治，而此以自尊求樂，既非老、莊無為之旨，抑且為李斯、趙高罔上自尊之倡。甚矣其言之悖也。

達生 解曰：

世之為禪玄之教者，皆言生死矣。玄家專於言生，以妄覬久其生；而既死以後，則委之朽木敗草，遊燐野土而不恤。釋氏專於言死，妄計其死之得果；而方生之日急趨死趣，早已枯槁不靈，而虛負其生。

船山指出主逸臣勞、上無為而下有為的統馭之術並非莊子思想本義，而魏晉玄學與援佛入道的詮釋理路也非莊生本來面貌，因此王孝魚莊子解點校說明云：船生評解莊子，志在去除前人以儒、佛兩家對莊子的附會，清理出一副莊子的本來面貌。在這個基礎上，船山將莊子的內聖外王之說視為治身與治國一體通貫的思想。《逍遙遊解》，曰：

夫豈知神人之遊四海，任自然以逍遙乎？神人之神，凝而已爾……是堯、舜知治跡，一堯、舜之塵垢稗糠之末跡也，非堯、舜之神所存；所存者，神之凝而已。

在宥 解，曰：

道止於治身，而治天下者不外乎是。

船山以為，莊子所言內聖外王之功化並非著意於先王之陳跡，是以莊子並不以堯、舜治天下的事蹟為典範，而是直探神人之逍遙無待、堯、舜之安立天下的本原。以此為基礎，船山進一步提出以「應物不傷，在宥天下」為基礎的內聖外王之道。船山曰：

應者物適至而我應之也。不自任以帝王，而獨全其天，以命物之化而使自治，則天下莫能出吾宗，而天下無不治。（《應帝王解》）

鏡以光應物，而不炫明以燭物，……故于物無傷而物亦不能傷之。帝王之道，止於無傷而已。（《應帝王解》）

船山發揮莊子無為應化的思想，指出平治天下之道不在於有心為治，而在於能順應萬物自身的發展，使萬物能按其本然生機自理自治。船山以為人、物、事、變

之發展皆符應於自然之理。因此，所謂「不自任以帝王」，亦即是不以自身為指標，強求萬物歸之於我，而是使萬物順任天地之化、自然之理（天運解），如此一來自不需強為萬物之主，而妄加干預天下之發展。船山從歷史脈絡中切合莊書題旨，指出國君妄加作為實傷民愈深，例如，當國君以德者自居，則往往試圖通過德教以變風移俗，但卻矯其性拂其情，而傷人甚深，是以船山以為帝王之道莫過於「不傷民」，並進而倡言「在宥」思想。在宥解，曰：

在之為言存也，不言而存諸心也：是焉而在，非焉而在，利焉而在，害焉而在；不隨之以流，不激之以反，天下將自窮而不出於環中。宥之為言寬也：是焉而不以為是，非焉而不以為非，立者勿使害，害者不為之利，天下寬然足以自容，而復其性有餘地。在之宥之，則無為而無不為矣。乃人所以亟於治天下，而不能在宥之者，有故焉。……在宥天下者，喜怒忘於己，是非忘於物，與天合道而天下奚不治，又奚治邪？

就船山的詮釋可知，「在宥」即是虛己而能容物，通過是非雙遣、喜怒兩忘的治身工夫，展現在治國之道上，即是能使天下寬然足以自容，順應萬民本然的性命之情，使其能樂其俗、安其居，而天下自能安治（肱篋解）。船山將治身與治國視為體用之關係，以為聖人之平治天下是由己身的修養工夫做起，在與天同化中，能流動以成化，而不拘於小成，順應萬民各自的生機而自任其發展。

對於莊子的內聖外王思想，船山一方面發揮了應帝王所言「至人用心若鏡，應物不傷」的明王之治精神；另一方面也重視莊子由我執的消融以安立性命之情的思想。並且著力於「自在寬宥」這一角度詮釋莊子內聖外王思想，這是船山對莊子思想的開拓。

## 第七節 後世對莊子內聖外王思想發展之評述

在本節中，本文將針對前一節所提到的三位思想家的內聖外王思想作一反省與回應。不過，為了使討論能夠充分聚焦，本文將首先劃定討論的範圍，是以莊子的內聖外王思想為藍本，討論郭象、憨山以及王船山等人的內聖外王思想有哪些開拓與不同，而暫時不就後三者內聖外王思想的優劣得失作評述。現分述如下。

### 壹. 郭象與莊子內聖外王之不同

關於郭象與莊子內聖外王思想的不同，本文擬從以下三個方面分別討論。首先，郭象以「適性說」調和「儒」與「道」、「名教」與「自然」衝突的方式，不同於莊子的內聖外王思想。在莊子思想中，風俗文化的差異、思想學派的爭論，以及個人與社會的緊張衝突，都是可以在是非兩行的齊物思想中得到解消的。對於莊子而言，人生所遭遇的壓力與緊繃並不是生命的本然，而是來自於自我的封限與虛妄的執著；因此，就修養工夫進成而言莊子內聖外王，則莊子是通過自我生命的超拔(內聖)而能應物不傷以圓現天大之大美(外王)，其內聖外王是將生命的有限性在聖人境界中擴展為無限的生命氣象。但是，郭象的思想則不同，郭象的內聖外王思想是以其「適性說」為基礎；因此，所謂生命整體的自然和諧，郭象是從萬有各適其性中尋求個體容身的解決之道；如此一來，對於個體與群體、自然與名教的衝突，郭象並不是從生命境界的超拔中著力，而是將每一個體的實然就視為理想的狀態。這種作法是從根本上解消了內聖成德工夫的必要性。因為當適性說接受個體生命的有限性即是一種價值標準時，人人的本性皆是圓滿自足，順之即可的理想狀態，那麼就無須通過工夫修養以超越人的種種有限性，莊子內聖外王的工夫論意義在郭象思想中失去了穩固的根基。

其次，郭象的「無為」思想與莊子內聖外王思想不同。在莊子思想中，「無為」是從有為妄執的化除上出發的。莊子經由蕩相遺執、融通淘汰的工夫，將種種桎梏生命的有為造作一一消除，使人能重返自由自在的生活中。依此，則「無為」在莊子內聖外王思想中的意義是在於化除君主的刻意妄作以及有心為治，以還予百姓安樂和諧的生活空間。因此，莊子的內聖外王是通過無為的工夫實踐明王之治的精神。但是，郭象的思想則不同，「無為」在郭象的內聖外王思想中，指的是君臣各自具有彼此的職位與應盡的本份，臣不可以越權於上，君也不當干預插手臣下的職務。因此，郭象的「無為」是一種職能區分的分權原則。郭象通過君臣各任其職、各盡其能，而達到主逸而臣勞的內聖外王境界。此為，郭象與莊子內聖外王思想的另一項不同。

最後，莊子的內聖外王是唯有聖者才應為帝王；但是，郭象的內聖外王則是因為坐擁帝位而成為聖王。在莊子思想中，理想的人格典型是不以帝王之權利地位為目標，而是託不得已而應之以帝王之位，因此是以為只有聖者才適合為帝王。但是，在郭象以適性說為其內聖外王思想的基礎，以為王者居於帝位，當能通過物任其性、事稱其能而成為聖王。此為莊子與郭象內上外王思想的另一不同

之處。

## 貳. 憨山與莊子內聖外王之不同

憨山大師將佛學理論融入莊子思想的作法，使得他能在注莊的過程中，豐富的詮釋莊子對於人心執迷妄見的批判。然而，憨山與莊子內聖外王思想仍有以下的不同。

首先，憨山著重於莊子思想的修養工夫，或者更強一點說，是一種去除人心執迷的修養工夫；因此，在《觀老莊影響論》中，憨山以為莊子的思想與佛家的止觀可以相互會通，更進而將《人間世》中提到的顏回之「心齋」視為一種靜定的工夫。由此可知，憨山注重的是莊子的內聖工夫，對於外王思想僅視之為聖人之餘事。但是，在莊子思想中，內聖外王本為一件事，外王並不是僅淪為內聖的附庸。莊子並沒有將內聖修養的目標僅僅視為個人的自我實現。莊子對於人間的關懷是與其順物自然的明王之治相互結合的。此為憨山與莊子內聖外王之不同。

其次，憨山試圖以禪學立場統攝儒、道、釋三教的作法，卻也凸顯了以禪宗思想為本位的侷限，使得在詮釋莊子內聖外王思想時，未能如實把握莊子的思想。憨山曰：

體用皆同，但有淺深小大之不同耳。若孔子果有我，是但為一己之私，何以經世？佛老果絕世，是為自度，又何以利生？是知無我方能經世，由利生方見無我。其實一也。……是知三聖無我之體，利生之用皆同<sup>299</sup>。

從上述引文可以發現，憨山試圖以「無我之體」與「利生之用」統攝三教的體用思想。然而，憨山將禪宗的體用說套在儒、道兩家思想上的嚐試，無可避免的產生了詮釋過當的困境。當憨山將老子與莊子的修養工夫均視為一種「釋智遺形，離欲清靜」的工夫，以為莊子的齊物猶如禪宗之參禪，那麼莊子通過內聖外王以圓現天地大美的自然工夫境界，在憨山思想中，就轉變為「以斷煩惱為解脫」的自我解脫工夫了。此為憨山與莊子內聖外王思想之不同。

## 參. 船山與莊子內聖外王之不同

王船山與莊子內聖外王思想最主要的不同在於前者對「應物自然」的理解不同。在船山在《應帝王》解曰：

應者物適至而我應之也。不自任以帝王，而獨全其天，以命物之化而使自治，則天下莫能出吾宗，而天下無不治。

在這段引文中，船山以無為應物而天下自治的思想清楚表現，帝王之功即在於順物自然而無須有心為治。但是，問題在於船山是如何理解「自然」呢？這讓我們先看底下的兩段引文，《秋水》曰：

<sup>299</sup> 憨山，《道德經解發題》，《憨山大師全集》卷30，嘉興大藏經22冊，頁649。

牛馬四足，是謂天；絡馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。

秋水 解曰：

天者自然之化，人者因功、趣、差等而達權者。既已為人，不得不人；絡馬穿牛，不容已則不已之，無不可為也。而不以馬之宜絡，遂絡其牛，牛之須穿，並穿其馬；則雖人而不滅天。天懷於內，然後可以人寓於外。非自然之理者，不可與權；所以小大無垠，貴賤無等，然非無定，而不可不約其分。分者天也，道之所自顯也。

在《秋水》中，莊子思想所表示的天人之分，是對萬物天生本然的價值之肯定，並藉此批判人為造作對自然真性的斷害。在這一思想脈絡中，「自然」是與素樸天真放在一起思考的。但是在船山《莊子解》的理路下，萬物的功能反成了人可以因任操持的「自然」。所以，馬之宜絡，牛之宜穿皆可視為「自然」，若能因其自然之理而達其權，則人不滅天，即人即天，即人為而即自然<sup>300</sup>。這種對於「自然」的看法著重於操持的方式要能與對象相應，而非從重視萬物本然的價值出發，這顯然接近淮南一系的道家，而非莊子的原意。在這種「自然」觀下，船山的內聖外王是合人為與自然為一，是從用物的角度去說順物，其說雖以因順不失、任其自化為旨，但畢竟不同於莊子順物自然的內聖外王思想。此為二者之不同。

郭象以玄解莊，憨山援佛入道，船山《莊子解》雖力求還莊子本來面貌，卻以莊生之學實有歸儒之意。此三者從不同方面詮釋了莊子的內聖外王思想，卻也因各自的發揮而或多或少的悖離了莊子的原意。郭象以適性說為基礎的內聖外王思想，解消了莊子內聖工夫的必須性。憨山以禪宗詮解莊子的修養論，一方面使莊子的外王思想淪為附屬品；另一方面則使莊子的內聖工夫成為解脫之學。船山由應物自然詮解莊子的明王之治，卻將自然之義理解為順應萬物功能的因任之術，也悖離於莊子內聖外王思想是在肯定萬有的本然價值意義下使用「自然」的概念。

## 結 語

綜合前述的討論，對於莊子的內聖外王思想，我們可以歸納出以下幾點結論：

1. 莊子的內聖外王思想是以「心性論」為內在根源。莊子承襲老子以物觀物的智慧而以止水與明鏡比喻人心，並主張通過心的虛靈明覺與平靜和諧，能讓物物皆能如其所是的呈現。因此主張通過超越自我心知俗見上的工夫，而能

---

<sup>300</sup> 林文彬，王船山莊子解研究，《國立台灣師範大學國文研究所集刊》第31號，1987年6月，頁94。

以虛靜觀照的慧解，照鑑人與萬物於存在界中的自身價值和意義，使得物我能皆在存在界價值理序中得到安立。至於莊子的人性論則是從壹道同德(「性」的超越義)與自然素樸(「性」的素樸義)上肯定人之「性」。莊子由人性的素樸義指出人生命困境的病根在於因心知俗見而背離了本性的素樸；又由人性的超越義使人再度超拔於人為妄作，而重拾失落的價值。就莊子的心性論而言，莊子是通過無執的「靈臺心」洞見人據其德、物正其位，而物我一如的境界，並由此使人超拔於虛妄執見之中，以回復人性的素樸純真。

2. 通過「心 - 性 - 天」這一形上進路的展開，莊子證成「天」與「人」的關係是「天人合德」、「天人一體」的關係。相較於孟子是通過「仁」以貫通「心性天」，莊子則是通過蕩相遣執達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界。莊子破除「主觀價值」的種種執泥，以圓現天地萬物各自的本然價值，並由展現「存有」與「價值」合一的形上思維。
3. 在討論孟子內聖之學的工夫論與聖人觀中，本文指出，莊子的修養論著重的是解消人的生命負累，因此主張通過「喪我」、「心齋」、「坐忘」等等修養工夫，將人的自我封限在虛己容物中消融。換言之，莊子是將人從自我禁錮的狹隘生命空間中解放出來，讓人的生命能重歸自然大化的整體和諧之中，以達到逍遙無待的自在境界。對於莊子而言，理想中的「聖人」是能通過融通淘汰、虛欲去執的修養工夫，破除種種執泥，使萬有如其所如的呈現各自的本然價值，以圓現物我共榮之自然美好者。
4. 在外王之道的具體落實上，莊子雖不主張通過禮樂法制的建立以維護社會秩序，卻指出貫穿天地人我之自然和諧才是人間所應遵循的整體秩序。因此，莊子是從維護生命整全的關懷思考安立天下的方式。並且由此指出安立天下的幾項重要原則：首先，天地萬物自知趨吉避害的法則，一如鳥知道高飛以避弓矢，人也自知全生保性之道。其次，安立天下不能憑藉國君個人的有心為治；因此，國君必須要能解消自己強加個人意念於百姓身上的企圖，而順應人民的真性，如此才能使人民各復性命之情。最後，國君當通過內聖之學的深厚修養，將虛己容物、應物不傷的精神應用到整個國家機制之中，以此消融國家權力的宰制性，才能使國家權力的行使不會擾動民生、剝削民力。要言之，莊子的治道觀以為安立天下並不是以己宰制萬物，而是虛己以成全萬物。

## 第四章 孟子與莊子內聖外王之異同

本章將比較孟子與莊子的心性論、形上思想、修養論、聖人觀以及治道觀，並由此指出二者的內聖外王思想之異同。在第一節中，將通過心性論的比較討論孟子與莊子內聖外王的內在根源有何異同。在第二節中，將指出孟子與莊子皆通過「心 - 性 - 天」展開其形上思想，並且在此一形上架構中討論人在天地間的存有意義與價值，由此說明孟子與莊子內聖外王思想的終極關懷與形上根源的異同。在三、四節中，本文將比較孟子與莊子修養工夫與聖人觀，並由此討論二者是通過那些修養方式達至內聖之學的理想典型。在第五節中，則是經由治道觀的比較，指出孟子與莊子是如何具體落實安天下的內聖外王思想。文末並比較孟子與莊子內聖外王思想特色，指出前者是「由良知挺立以成就人文化」，而後者則是「從我執消融以圓現自然和諧」。現分述如下。

### 第一節 孟子與莊子心性論之異同

孟子與莊子的心性論是二者討論「人」之存在意義與價值的起點。孟子通過心性論澄清了人之所以為人的價值根源；而莊子則通過心性論指出全德葆真方是人生應該努力的目標。因此，在討論孟子與莊子內聖外王思想時，有必要明辨二者心性論之異同。

首先，將孟子所言之「心」視為仁心、道德心或德性心，用以區別莊子無執無欲的虛靜心或靈臺心，一般而言，是學界多能接受的方式。但更進一步的問，二者對於身、心關係的看法有何異同？又是如何通過「心」看待個體與世界的關係？更重要的是，「價值」是如何通過「心」而得以呈現？而「心」與「性」又是何關係呢？這些問題則是在比較孟、莊「心」之異同時，都還有待更深入的研究。

其次，若是不加深究的以孟子所言之「性」為道德之性，而將莊子所說之「性」視為自然天放的素樸真性，那麼就僅是從字面上區分了孟、莊的人性論。因為，若以莊子的「自然天放」是對比於「人為造作」，而將「仁義之行」與「聰明之用」(駢拇)視為自然生命的歧出，那麼孟、莊人性論之間，或可以說有「德性」與「自然」的對比；然而，只要深入釐析就可以發現，駢拇所反對的是周文疲弊後，日益僵化的德目教條，而非人間應有曲直方圓的仁義價值。至於孟子德化之人性論，也不是以人為的仁義束縛人心，而是通過「仁心」的直接感應，自然發而為人之德化生命的踐履，是以孟、莊之「性」一開始就不是在德化與自

然間產生差異。此外，若是以莊子之「性」為自然素樸，而輕易的將人與生俱來的所有本能與特徵都歸諸莊子之「性」，並藉此說莊子之「性」為「自然之性」與孟子之性相對，那也是一種危險的做法。因為莊子雖不從根本上否定人的生理需求，卻主張對「欲」的節制，如果僅以人之自然本有者為「性」，而力主「返其性命之情」，那麼人在「復性同德」的工夫歷程中，就不應該主張「洒心去欲」（山木），而應該主張滿足人的生理欲求才是。因此，莊子所說素樸同德之「常性」（馬蹄），就應當視為人之生命本質且具有價值意義者，而非只是生物學上的實然之性而已。這些都是在比較孟、莊論「性」的異同時，所應當注意的。

## 陸. 壹. 孟子與莊子心性論相同之處

### 一、孟子與莊子論「心」之通同：明照價值與寡欲修心

當孟子回應「人何以會為不善？」的時候，莊子所面臨的問題是：「生命的障蔽與困頓所從何來？」。儘管問題的出發點並不相同，但是二者所採取的解釋方式卻是相近的：二者均先指出人心本然是明善或良善的；接著說「心」不僅能明鑑價值而有指引行為的優先性，但也與物感通而有種種誘引人心的欲望，是以心與感官之欲是相互滲透影響的；如果當人心陷溺於欲望中，人即會為不善或陷入心知定執的困頓中。這麼一來，「心」、「欲」以及「物」頓時成為回應問題的關注焦點。

孟子以仁識心，以為「天所與我」的良知本心皆有明善的能力，而認為人之所以為不善是由於「失其本心」（告子上），是以說：「大人者，不失其赤子之心者也。」（離婁下）主張重新復歸於人心之本然狀態。莊子並未明言「心」本然是善的，卻指出「心」以通體是無的虛靈明覺照鑑一切人、物的價值，讓物物如如呈現。通過天、人對舉，認為人之生命本自素樸天真與自然渾然無隔，是執著成見與人為造作陷入於形軀的眷戀與名膠利漆的糾葛之中。因此，當河伯與北海若問答「何謂天人之分？」時，便說：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」（秋水），指出若能謹守著不以人為造作、聲名利害傷害自然天性的道理，即能通過復初返本的工夫重歸生命之本真。莊子以「靈臺心」（達生）對比於受「心知」所桎梏的「成心」（齊物論）或「機心」（天地），主張以融通淘汰的工夫消解一切心知障蔽，通透為邊見所阻塞的「有蓬之心」（逍遙遊）。當注意的是，莊子一方面指出勿以有執之心框限了無極之大道；另一方面則由「入素復樸」<sup>301</sup>以重返德性之初，說明了原本天真素樸的「心」，本自有明鑑事物價值的功能。故其理想人格：「真人」即是「不以心損道，不以人助天」那種不會以人為造作而傷害自然本性者。

雖然人心本有明鑑價值之能，但人往往因為有「欲」而使心受到蒙蔽。孟、莊二者皆注意到「欲」對「心」的影響，也注意到外物往往引發欲望。然而，外

<sup>301</sup> 天地 曰：「明白入素，無為復樸，體性抱神。」

物雖然會引發欲望，但是「物」卻並非產生欲望的根源。那麼，人何以會有欲望呢？孟、莊二者都以為人心之所以有「欲」，是因為人心總在「形軀」之中。前引孟子曰：

豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。（盡心上）

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。（告子上）

都指出由於人之良知本心並非棄絕形軀而能獨立自足，而是總在形軀之中與感官欲望、生理需求相互滲透影響者；因此，「心」與「物」的關係並非由「心」單方面的斷絕「物」對「心」的影響，而是「心」與「物」的關係早在察覺之前，總是在生活中就已經存在著的。

莊子以為欲望會傷害人心的靈明，是以說：「其耆欲深者，其天機淺。」（大宗師）指出欲望往往會損害人的天然稟賦。莊子指出，人之形軀在時空中與外物接觸消磨，影響所及，並不僅是形軀的衰老變異，人心亦同樣受到影響。最能表示這種觀點的，莫過於下述這段引文，齊物論曰：

一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？

在這段引文中，不僅指陳人一旦稟受形體便與外物在馳騁競逐中蒙受損耗，並且表示說，不僅是人的形體終生為外物所役使而勞苦奔波，其心靈也在求名逐利之中，隨形體消亡毀滅，卻往往不知停止。因此，人心一旦陷溺於形軀的執逐與名利的追逐中，人心也就離開了自然天放的真性而隨形體消亡，同時也因為心有所執而使明鑑價值的「真君」（真心）遭到蒙蔽。然而，莊子並沒有將「心」自絕於「物」外，使「心」徒落得百物不思、萬源具絕的枯槁面貌。相反的，齊物論說：

天地與我並生，而萬物與我為一。

應帝王 說：

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

秋水 說：

知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。

是以為「心」、「物」之間全無相隔對待的封限，才是理想的人生境界。上古之人「含哺而熙，鼓腹而游」，本就沒有物、我之隔，但隨著人的識知造作日漸增長，私心計較才將「人 - 我」、「物 - 我」之間，圈起一條條的界線。是以重歸「物我為一」之境界，即在於遊心於淡漠之際，藉由通體是無的真心以消融一切起自於形軀心知的執著妄見，讓物物皆能隨順其本性在人心一一朗現。是以莊子以為「心」與「物」的關係是物我皆宜、兩不相傷。「靈臺心」以其無欲無執而不預設主觀價值，卻能明鑑每一事物本有的價值。當人不以主觀成見試圖宰制萬物時，人心對萬物的競逐自然也就隨著消失，通達事理的有道之人即明瞭，人與物當是無傷無對的。

必須留意的是，儘管孟、莊二者都以為「心」不應該是自絕萬緣而將心封

閉在「物」的影響之外；但是，二者對於「心」與「物」的關係仍是有不同的看法：孟子之「仁心」是感物而動，以心之不忍化為具體行動的發端；莊子之「靈臺心」則是虛靜以觀物，旨在不以執心妄見抹煞了萬物本身之價值，此為二者之不同。

孟、莊二人也都提出一套修養工夫使「心」不再受感官形軀的限制，而重新回復心之靈動與明照價值之能。前面曾經提過，孟子除了存養擴充四端之心外，還主張寡欲以養心<sup>302</sup>，人之行為應該順從心之官的引導而不要追求耳目感官之欲<sup>303</sup>。莊子也認為欲望會使人背離原本純樸的本性，因此同樣重視「心知」對人的影響，是以說：

同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。（馬蹄）以為通過「洒心去欲」（山木）而消融心知欲望才能使民性重歸素樸。「喪我」（齊物論）、「心齋」（人間世）都是為了解消形軀欲望與心知執見的限制所提出的修養工夫。在這裡需要進一步說明的問題是：莊子是否為了解除形軀心知之害而否定「知」與「形軀」的價值呢？莊子曰：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。（大宗師）若以這段引文為準，則很容易讓人以為莊子所謂的「坐忘」既然是通過「墮肢體，黜聰明」的工夫以同於大通，那麼顯然是對「知」和「形軀」持一否定的態度。但是，細就莊子的文意，卻並沒有這層意思。儘管大宗師曰：「離形去知」，莊子並不反對心有「知」之能力，他說：「有真人而後有真知。」即是說人有超越「心知」的「真知」。此「知」是「知天之所為，知人之所為」那種明瞭人知之有限而隨順天道的「知」，也是齊物論曰：「得其環中」、「莫若以明」超越是非對待而直顯道心理境之「知」。通過淨心忘執則能重新恢復心之靈動，以體盡大道而遊心於無物之初。

同樣的，儘管莊子不像孟子一般強調「惟聖人然後可以踐形<sup>304</sup>」（盡心上），莊子中的有德之士又多半是形體有殘缺之人（如兀者王骀、支離疏等人），但是卻並沒有對「形軀」持一否定的態度。德充符中有幾段重要的引文是這麼說：

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人，無人之情，故是非不得於身。

吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。

道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。

<sup>302</sup> 盡心下 曰：「養心莫善於寡欲。」

<sup>303</sup> 告子上 曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」

<sup>304</sup> 莊子也通過人之體貌形色表現人之有德，例如 逍遙遊 曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子；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。」齊物論 中，顏成子游眼見南郭子綦體道之形貌即問曰：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」只是莊子不似孟子以豐盛之體貌形容有德之士，例如孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」（盡心上），在孟子中，有德君子的體態豐盈是不同於莊子裡有德之士的形若枯槁的。

莊子以「天」、「道」為生命價值的理想、源頭，則人之形貌既然皆受之於天、源自於道，是以不可能否認人之形軀聲貌本皆有其存在價值。所欲消除者，只是擾動人類生命的心知情識以及桎梏人心靈動的官能封限。因此，莊子對於人之形軀是就感官欲望以及會內傷其身的情識加以批判，而非就形軀本身持否定的態度。

由前述討論可知，孟子與莊子論「心」可以有下述兩點通同：

1. 孟子與莊子都認為「心」有明照價值理序的能力：「心」在孟子中，通過「明於庶物，察於人倫」的方式，明鑑人文世界中的價值，指引人能實現「人」之性份所能是；莊子也說：「至人之用心若鏡」亦是將「心」比做明覽鑑照天地萬物的明鏡，通過虛心靜心以洞察那安立一切人事物的價值理序。
2. 孟子與莊子在心與形軀關係的看法上，也有相通之處：二者均提出「心」在「心-身」關係中具有主宰行動上的優先性，也注意到形軀對於「心」的影響，並由此處理人在德與欲之間的擺蕩和超拔。心與身也同樣被視為生命整體結構中，回應人之何以有德與德之所以失落的兩個面向，當「心」超拔於由形軀與心知的牽絆時，則「心」是以「良知本心」或「真心」的形態指引著人之存在行動；當「心」陷溺於形軀與心知的封限時，則心就往往迷失其本來面貌而成為孟、莊所說：「陷溺其心」、「以心捐道」的狀態。

## 二、孟子與莊子論「性」之通同：由生命之存在意義而言性

孟子與莊子在使用「性」字的一個共通處，在於二者皆留意到了「心」與「性」間的關聯，都通過「心」明照價值的能力，而彰顯「性」作為人實踐價值的根源。孟子以「心」為明察存在界價值理序之能力，而通過「盡心」以顯明人之所以為人之能是的「性」；同樣的，莊子以「心」能明鑑天地人我之自然和諧，而通過「靈臺心」以使得陷溺於名膠利漆、心知俗見中的人性，重新復返素樸同德、任物自然之「真性」。在前文中，已經說明孟子如何通過「心」以彰顯「性」（「即心以言性」），在下文中，我們則試圖指出莊子是如何通過「靈臺心」以顯明人之自然素樸的「真性」（「復心以言性」）。

在第二章中，我們提到一段關於孟子討論人性的重要文字，即是 離婁下中的「人禽之辨」，孟子曰：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

我們透過這段引文說明：「心」作為「思之官」，如何能從「感物而動」上，呈顯「人之所以為人」之善。在此處，則通過「人禽之辨」指出孟子如何即「心」以言人之「性」。

由引文可知，人與禽獸相異之處，亦由於「仁心」之操持存亡，而有君子、小人之別，是以此處「君子」、「小人」之對舉，不是一個政治上有位與無位的區分，而是一個道德價值上的區分；也因此，人異於禽獸的「幾希」之處，並不能

順著亞里斯多德的定義法，以凸顯「種差」(difference of species)的方式來了解<sup>305</sup>，亦即不是從辨別人與禽獸在「類」上的不同著力，而是就人之所以為人的根源處著手，唐君毅先生說：

孟子之言人與禽獸之辨，雖必待將人客觀化之存在，而有此辨；孟子此辨之目標，又不真在客觀的辨萬物之類之有種種，而要在辨人與禽獸不同類，以使人自知人之所以為人<sup>306</sup>。

既然「人禽之辨」的著力點不在於「類」上之不同，而旨在顯明人之價值；那麼，前述引文的重心則應擺在人何以能「明於庶物，察於人倫」、「由仁義行，非行仁義」，亦即是人何以能「自知」人之所以為人這一點上。孟子通過「心」以明察庶物、人倫，亦即是通過「心」明察存在界之價值理序，以成就人之所以為人之能是。是以人是通過「心」而能「自知」人之所以為人，經由「反身而誠」(盡心上)、「自反而縮」(公孫丑上)，「心」之反省自覺所得，亦即是人之價值所在。人依循其仁義之「心」通向具體生活世界，並建立價值秩序的「存在能力<sup>307</sup>」，即是人之所以異於禽獸的幾希之處，此即由人之所以為人的根源處，說人之「性」。

蔡仁厚先生曾經指出，孟子言「性」有三義：一是「此天之所與我者」，這表示性的先天超越性；二是「我固有之」，這表示性的內在性；三是「人皆有之」，這表示性的普遍性<sup>308</sup>。若順著孟子即心以言性之思想脈絡，可以得知：「性」之「先天超越性」與「內在性」並非說「人性」是自絕於經驗世界之外的孤芳自賞，而是通過「心」先天本有(先天超越性、內在性)洞察存在界價值理序的感通力，在具體生活世界中，由不安、不忍處顯發那指引著人之為人所當為的性份<sup>309</sup>。當順著告子「生之謂性」的觀點無法找到人在天地間獨特的存在價值時<sup>310</sup>，孟子不再

<sup>305</sup> 傅佩榮，《儒家哲學新論》(台北：業強出版社，1993年)，頁78。

<sup>306</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一(台北：台灣學生書局，1992年)，頁218。

<sup>307</sup> 袁保新，天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋，《哲學與文化》22卷11期，1995年11月，頁1014-1015。

<sup>308</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁221。

<sup>309</sup> 若說孟子是「即心以言性」，而「心」與「性」二名畢竟有別，那麼是從心之何義上可言性呢？唐君毅先生以為是「即心之生以言性」，指出由心之直接感應上所生發的惻隱羞惡之情，即可擴充為人性不可勝用之仁義禮智之實現，是以又可說即心之情而可見性(克就道德心之生以言其善之性)。本文接受唐先生的看法，並指出「心」有明察存在界價值理序之能力，藉以充盡人所以為人之能是，此為孟子即心以言性之義。唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》(台北：台灣學生書局，1991年)，頁46-50。

<sup>310</sup> 在《告子上》中，孟子通過「白羽之白也，猶白雪之白」的類比，指出順著告子「生之謂性」的觀點，將導致「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」的謬誤，而無法顯現出人在天地間之獨特價值。

從人之自然之性以言人性，轉而由人道德實踐的根源與動力，探尋人之為人的價值，是以孟子並不從人之生理層面或生物機能上說人之「性」，而是從作為道德實踐之根源與動力之「心」上，指出人之所以為人之「性」。

在第三章中，我們曾經指出莊子是在哪些意義下使用「性」這一概念；在這裡將藉由說明「心」與「性」的關係，指出孟、莊皆是以「心」而顯「性」。由於我們已經說過，莊子是側面的從「如何」出發，追問人何以會墮入種種不逍遙的生命困境中？又當如何超脫出這些困境？莊子以為「人性本為素樸天真」，是由於心知定執使人競求、計較而墮入生命的困頓。是以接下來的問題是：當人已然陷入自我執迷、有為妄作的膠著中，又當如何重拾失落的價值，以重新體現天、地、人、我的自然和諧呢？

我們曾指出莊子從人之病根著手，由「心知」的超越、消融，以解消一切紛爭對立。在這裡我們將進一步指出，莊子是如何通過無執的「靈臺心」洞見人據其德、物正其位，而物我一如的境界，以回復人性的素樸純真。在本節第一點中，我們指出莊子是從壹道同德的自然素樸上肯定人之「性」，因而人之「性」又包含了壹道同德的「超越義」，以及自然素樸的「素樸義」兩部分。莊子由人性的素樸義指出人生命困境的病根在於：因心知俗見而背離了本性的素樸；又由人性的超越義使人再度超拔於人為妄作，而重拾失落的價值。然而，莊子以何者為「價值」的區分呢？讓我們先看看以下這段引文，達生 曰：

不開人之天，而開天之天，開天者德生，開人者賊生。不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真。

漁父 曰：

真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。

莊子以「德生」與「賊生」為「開天之天」和「開人之天」的結果，是以天、人之分作為價值的區別，認為順應自然本性，則自能使自然生命壹道同德；而運用人為機巧，將會由於人為造作而賊害自然本真的生命，這也就是價值的失落。前引 庚桑楚 曾言：「性之動，謂之為；為之偽，謂之失。」即指出，此篇作者以為若人之真性是以人為妄作而動，即是人之樸性失散、悖離天德本真，而這一點亦為莊書其他篇章所接受，由此可知，莊子是以自然純真(天)與人為造作(人)之分，作為價值上下之別，而以受之於天的「真」為合乎價值。所謂的價值失落，即是指人因為有為妄作而悖離了素樸天真的本性，進而妨害了生命之自然，使生命離道而悖德。是以聖人「法天貴真」而以「苦心勞形以危其真」為大戒。

莊子以天、人之分為價值上、下之別，那麼莊書又是如何形容人的自然純真之性呢？ 則陽 曰：

生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。

馬蹄 則說：

同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。

莊子以為無知無欲之人，即是自然天真、同德素樸之人。然而，「無知」並不是指人心的茫然未知、困惑盲目，而是指人不因他人的評判、美醜、賢聖等等計較所牽引，而形成桎梏人心的「心知」。莊子不以心知為與生俱來、不可超脫者；相對的，以為人之「性」本就不是處於一個心知封限的狀態，而是能超脫於心知之上者。是以人能不計較愛人多少而無盡的愛人，不計較憂慮得到多少愛而能安之於無盡的愛中。這都是因人之性本不就不是首先處在一個分別對待的情境中而生存，而是以「若知之，若不知之，若聞之，若不聞之」的狀態，依順任物知自然和諧，而無心知無私欲，這是直接肯定了人之「性」的自然素樸義。

對於人如何會悖離素樸的真性，莊子從不同的方面討論過，有從外在箝制說明者，如 駢拇、馬蹄、在宥、胠篋 等等，以禮樂政刑、仁義文制是自然生命的枷鎖；有從人之情感、欲望切入，直指喜、怒、好、惡會內傷人之性，如 徐無鬼 曰：「君將盈耆欲，長好惡，則性命之情病矣」；也有從名利的追求著手，指出人性為外物所役則是遠離了素樸真性，如 繕性 所說：「喪己於物，失性於俗者」等等。然而整體來說，莊子皆將病根歸之於心知俗見、人為妄作(宰制)對自然生命所造成的傷害。莊子思想最重要的部分之一，即是在人性素樸的基礎上，面對人性已然陷溺的具體現實，指出人如何可能超拔而出。讓我們先看看下述引文， 秋水 曰：

牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。

天地 曰：

性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。

人間世 曰：

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。

德充符 曰：

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。

在前文中，我們辨正過莊書內七篇之「德」字，實際上就是外雜篇「同德天真」的「性」字，並指出同德之性包含了素樸與超越二義，前述指出人性之素樸義，此處則針對性之超越義出發。前述引文中， 秋水 以自然素樸與人為加身區別出天、人之分，並分別從謹守「勿以人事傷害天然」、「勿以有心造作傷害本性」以及「勿以貪得而求名」為戒，指出此為人能反璞歸真之路。 天地 則揭舉出一個「性脩反德，德至同於初」的修養過程，經過修養工夫，則人可以再次返回

同德之初，此亦即是人之真性的超越義<sup>311</sup>。在第三章中，我們曾指出莊子通過「喪我」、「坐忘」、「心齋」等等修養工夫，使得「靈臺心」能超拔於心知的桎梏以重新恢復「心」的自由靈動，這裡我們則更進一步說，當「心」能乘物而不役於物，隨順自然而養「中」，其所「養」者，即是人之「真君」、「真宰」<sup>312</sup>，而此「真君」、「真宰」之所以能超拔於心知俗見而重返自然素樸之性者，即是人之「真性」。這裡是否可能涉及一種循環論證，彷彿我們先從人性的超越義規定人性，然後又要根據人之真性才能顯出人性的超越義呢？這裡並沒有涉及循環論證，因為人性並不是以推論的方式，條列歸結出屬於人的種種屬性，而總是在人日常生活的行、住、坐、臥中，以展示的方式，顯露出人之真性的超越義，即在於離形去執的順任自然而已。因此，人間世通過心齋、坐忘所展現的是「徇耳目內通而外於心知」，而德充符明瞭了萬物變化的道理時，則「不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」，皆是在人的寢、覺、食、息中，由官能封限與心知桎梏的超越，而顯現人性之「真」。

掃除人為造作以重返天真，即是重拾失落的價值，是以莊書中的理想人格即是大宗師所說的「真人」，曰：

不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心損道，不以人助天。是之謂真人。

不以心知俗見、人為造作損害天德本真之人，即是「真人」。真人並非沒有種種

---

<sup>311</sup> 天地曰：「性脩反德，德至同於初。」從生命本質以解釋「德」，並不是如同徐復觀先生所認為的，「德」即是形上之道以分化的方式，內在化人之生命中；這裡的「本質」既不是道之分化，也不是一種「形式因」，一如前述在孟子中所討論過的一樣，「本質」在此處也不應當透過亞理士多德式的定義，作為「種差」而理解，亦即是不當視為某種形構原則的類概念，而應該就是人生活於世的種種可能方式中，就人不違自然之樸性，以及能超拔於心知定執，而重拾失落的價值，以復歸於道(德)的依據上，顯明「人之性」。

<sup>312</sup> 程宜山先生以「養中」為保養心中之精氣，筆者以為非是：由於內七篇並沒有明顯的涉入「精氣說」，而人間世曰：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」之「氣」也並非順著「精氣說」而有，是以本文以為，莊子以坐忘、心齋所涵養的當是能作價值實踐的「真君」、「真宰」。程宜山，關於莊子哲學思想的想法，《哲學研究》第八期，1980年。

生理需求，而是超越了喜怒欲求的沾滯黏著，透顯出物我一如的真性。孟、莊二者都以「性」為與生俱來的，而後天人為是使本性悖理的重要原因，孟子有「牛山之木嘗美矣」(告子上)之嘆，莊子則有「遁其天，離其性，滅其情，亡其神」(則陽)之戒，錢賓四先生甚至大膽直言此為採儒說以會通老莊之言<sup>313</sup>。不過細較孟、莊所異之處，則在於孟子於此天真本善之端源處，見人之所以為人之能是，更進一步擴充四端之心以盡其性；而莊子則從側面問人如何能超脫生命之困頓，而復心以顯性之自然素樸。最後，必須附帶一提的是，繕性曾說：「然後去性而從於心，……然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」這是否意味著此篇是反對「以心而復性」的觀點呢？其實不然，此處所言之「心」並非我們所說的「靈臺心」，而是「心機」(陳鼓應語<sup>314</sup>)，或帶有貶義的「人心」(黃錦銘語<sup>315</sup>)；因此，天地只是就「心知」對人之「真性」的戎害而有上述引言中的議論，並不是反對「以心復性」的觀點。

綜合前述討論，孟子與莊子論「性」之通同有下幾點：

1. 二者都不曾從根本上否定「生之謂性」的傳統：二者都以「性」為與生俱來的，而後天人為是使本性悖理的重要原因。
2. 孟、莊二者並沒有侷限於「生之謂性」的傳統：二者都不是從生物學上的「自然之性」來討論「人之性」，而是通過「生」的價值意義，由作為人之生命本質的「性」界定人性。
3. 孟、莊二者並沒有從形構原則的類概念理解人之所以為人：對於「性」作為人之生命本質，二者都不是從「種差」而理解「本質」，亦即不是從形構原則的類概念來理解人之所以為人，而是從人之生存於世的種種可能方式理解人之本質。
4. 孟、莊二者都注意到了「心」與「性」的關係：二者都強調以「心」顯「性」：孟子由「心」對價值理序的明察洞見，而顯露人之所以為人之「性」，莊子則以蕩相遺執、融通淘汰的「靈臺心」，明鑑生命流行的天清地寧，以顯露人之真性的素樸義與超越義。

## 柒. 貳. 孟子與莊子心性論相異之處

### 一、孟子與莊子論「心」之差異：明照價值與修養工夫之不同

在前文中，通過「心」對價值的明照以及「心」與「欲」間的關係，我們指出孟子與莊子在思想上確實有通同之處；但是，也不忘提醒讀者在這些通同之中，孟、莊之間仍是存在著相異之處的，而這正是這個部分所要處理的重心。在

<sup>313</sup> 錢穆，莊子外雜篇言性義，《莊老通辨》(台北：東大圖書，1991年)，頁288。

<sup>314</sup> 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊(台北：台灣商務書局，2000年)，頁424。

<sup>315</sup> 黃錦銘，《新譯莊子讀本》(台北：三民書局，1998年)，頁197。

接下來的討論中，首先，本文將再一次從「心」對於價值的明照這一點出發，但是這次觀察的重心，卻不再指向孟、莊都以「心」能明照價值並進而指引人行動這一外在形式的通同上，而是落在「心如何明照價值？」這一項實質內容的不同上；其次，由於「心」在二者各有其明鑑價值的方式，我們不禁要追問，基於「心」的這項差異，是否導致二者在修養工夫與生活實踐上的不同？

根據上述的思考脈絡，本文以為孟子與莊子在使用「心」這一概念時，至少在以下兩點上是相異的：首先，儘管二者都認為「心」有明照價值理序的功能；但是，「心」在孟子思想中，是感物而動之「仁心」，乃是直接就「心」面對人、物時所呈顯的感應靈動上說的；而「心」之「惻隱、羞惡、辭讓、是非」等德性發端皆是在與人、物相感應之事中，直指此「心」之如如朗現。所以「心」之能明鑑價值與明察庶務人倫，在孟子思想中，即是指「心」與人、事、物感應，而向不安不忍或所安所悅之處直接指證，是通過德性之知以明人之所以為人之能是，此即孟子之所謂「明善」。莊子則是以虛靈明覺的「靈臺心」觀照人與世界共同成就的自然和諧，是通過消解一切心知造作、物我封限的方式，領會那安立一切人事物的存在意義與價值理序。是以說莊子所言之「心」能明鑑價值，是指無執之道心通過蕩相遣執、融通淘汰的工夫，敞開一片境域，讓人我、物如皆能如其所是的一一呈顯，亦即是消解一切賦予意義的強制動作，而還與天地萬物本有之價值。其次，基於前述的不同，二者在實踐工夫上也有所不同。孟子強調存養擴充「四端之心」，而莊子則主張「以心復心」。前者由德性之端，涵養化育為仁、義、禮、智等德性；後者則在消解心知定執上顯工夫，以圓成「天地與我並生，萬物與我合一」的境界。

以下將先從「明善」與「觀照」指出孟、莊二者之「心」在明照價值方式上的不同，然後說明基於這項不同，二者在「心」的修養工夫上亦有「盡心」與「復心」的差異。

#### 四、（一）「明善」與「觀照」

孟、莊二者雖然都以為「心」能明照價值，但是二者對於「心」如何明照價值的看法上卻是並不相同的<sup>316</sup>。關於這一點，唐君毅先生通過「感物而動」與「虛靈明覺」兩種不同的心、物接通方式，指出孟、莊二者論「心」之不同。他說：

莊子之道者，其初義亦即望有此超拔，而解此心之桎梏，以自求出路，解此心之倒懸，以安立地上之道也。……人由虛心、靜心、洒心，而得此靈

---

<sup>316</sup> 勞思光先生指出，孟子所謂「心」是就「德性我」而說，孟、莊二者之不同可以由莊子只是順物自然，觀賞自得，旨在追求「情意我」之自由境界，而非「德性我」之自為主宰，以德性我統攝生命情意。這種說法雖然容易明辨孟、莊二者之不同，但是由於此一說法仍然是在主體性哲學的思維架構底下運思，基於前文對主體性哲學所延伸困境的說明，本文不採取勞先生的看法。勞思光，《新編中國哲學史》第一卷，頁 173-247。

光常在，是謂「以其心，得其常心」( 德充符 )，「以心復心」( 徐無鬼 )，然此復得之常心，或靈臺心，初仍當只是一虛靜之觀照心，亦可名之為一純粹之虛靈明覺心。……此心即與孟子所言之感物而動之仁心，仍非一心。如以譬喻明之，則莊子之由虛心釋心以修養此心之工夫，要為一心門以內洒掃庭除之工夫，而孟子在感物而動之仁心上，所下盡心工夫，則如出門前道上迎客，而致藹然之禮敬之工夫也<sup>317</sup>。

唐先生原是比较孟、莊二者修養此心的工夫不同，但由「出門迎客」與「內掃庭除」之喻與前兩節的討論又可發現，在二者中，「心」分別以「明於庶物，察於人倫」與「用心若鏡，應物不傷」兩種不同方式明鑑價值。若是細究二者間之差異，則可從下述兩方面談起：首先，孟子是通過「感物而動之仁心」以明「人之所以為人」之善；而莊子則是以虛靜觀照的方式圓現物我一如的存在價值。其次，孟子成己成物<sup>318</sup>，所成就的是一人文化成的世界；莊子虛己以應物，所成就的是一自然和諧的藝術境界。針對這兩點不同，現分述如下：

在第二章中曾經提及，孟子通過「心」分別從「明善」與「存養擴充」這兩個部分處理了「人之所以為人」的問題。在孟子中，「明於庶物，察於人倫」是「心」明見價值的能力，這種能力時時指引著人合宜的行動。孟子通過「心」這無外的感通力指出：惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心的不安、不忍處，正意味著「心」總已經在生活世界中先行的領會了存在界與人倫社會之價值理序。這種先行的領會貫穿於吾人日常活動與道德實踐之中，同時回應著「人之所以為人」的問題。人能明善且有為善的能力，人之「明善」即是對價值理序的先行領會與洞察，而「為善」意味著能依循此一領會化為合宜之行動，亦即是依循「仁心」的當下指點而充分的實踐道德之能力，是以孟子主張要存養擴充四端之心，使人不僅停留在仁心之不安、不忍之處，更能時時朗現其心以化為具體的實踐。人由對價值理序的領會同時不斷追問自身在天地之間的存在價值與應盡職責<sup>319</sup>，並由此以開顯人自身的意義，而這正是不斷的實現人之所以為人之所「是」。值得注意的是：由於通過「感物而動」之「心」所強調的初只是「人之所以為人之善」而非「所應之物」，是以對人倫庶物之明察，首先是從立「人禽之辨<sup>320</sup>」以追問

<sup>317</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 126-127

<sup>318</sup> 《孟子·盡心上》曰：「有大人者，正己而物正者也。」

<sup>319</sup> 《孟子·盡心上》曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」人通過盡心、知性的工夫實踐，不斷的追問自我的存在地位與價值，終通過「由命見義」的途徑，領會人在存在界與人倫社會中所承擔的意義與使命，而孟子則將人存在意義之根源向上溯之於「莫之為而為」的「天」。所謂「立命」，朱子注曰：「全其天之所付，不以人為害之。」可以說是由人承擔自己在天地間所應負的責任，並由此承擔以開顯人之所以為人之能是。關於人與天、命的關係，本文留待第四章再進一步討論。

<sup>320</sup> 《孟子·離婁下》曰：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察

「人之所以為人之能是」開始著手的。「人」以及「身為人所應肩負的責任」都是這項追問一開始即被突顯的關懷中心，但並非是以一種道德教條的方式表示，而是通過盡心知性而知天的工夫不斷的從自我意義的開顯中，回應「天」所給人的使命。

在孟子中，那種「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」(滕文公下)時時挺立於天地之間的聖人形象，在莊子中是見不到的。有別於孟子的是，莊子之「心」在明鑑價值這一點上並不從「人禽之辨」開始立論，而是通過「喪我」、「忘我」的工夫，在「兩忘而化其道」(大宗師)的境界中，使得物物皆能如其所是的呈現其自身的價值。是以說「靈臺心」是從玄同彼我、虛己以應物中得見安立天、地、人、神的價值理序。庚桑楚曰：

宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，物見其物。  
林雲銘說：「『宇』者，心宇也。心宇泰然而定，則定而生慧，可以回光自照。」(《莊子因》)，這正是指莊子通過「靈臺心」之虛靈明覺照鑑物我本然的價值，在泯除人我之分中，發散出自然之光，使人和物在此一道心理境中都能顯現其本來面貌。「天光」是比擬之詞，用以形容心定而得大智慧者其心所呈現的通體無礙、物我交融，而未必一定要通過康德的詞彙理解為「智性直覺<sup>321</sup>」。值得注意的是「人見其人，物見其物」一句，這裡的人、物並非是當作知識對象般的呈現，而是由物我兩忘呈現物我一如的境界。為了說明這一點，本文將先指出形成知識的認知活動與超越此認知活動之知<sup>322</sup>；其次，莊子通過「忘」的工夫超越種種「知」的封限定執；最後，指出正是在「齊物論」中，得見物我本然之價值，而這正回到了我們一開始所討論的問題：「靈臺心如何明鑑物我的價值？」。

在前文中曾經提及莊子承襲老子「以物觀物」的智慧，這種智慧在於洞見由知識活動的限制所導致的生命困境，而主張由忘言忘辨以重返生命之真。齊

---

於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

<sup>321</sup> 吳汝鈞先生說：「以康德哲學的詞彙來說，天光不是感性直覺(sensible intuition)，而是智性質覺(intellectual intuition)；而它所照見的人與物，是物自身(thing-in-themselves)，而不是現象(phenomena)。」由於莊子是否有現象與物自身的區別還是一個有待討論的問題；然而，一旦援引康德的語句詮釋莊子，則在康德哲學中所留下「現象與物自身」的問題必然為莊子所承受，而這很可能是莊子本身一開始就不存在的問題，因此本文不從這個角度切入莊子哲學的詮釋。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，頁94。

<sup>322</sup> 在這裡筆者將「形成知識的認知活動」視為知性藉由概念能力與概念界定的劃定，將對象的認識建立在認識主體上，並藉以規範那些所認識的對象；而將「超越此認知活動之知」視為洞悉知性認識之界限，並且消解知性那通過概念能力與概念界限所劃定出的知識疆界。此一說明參考於彭文林先生對黑格爾哲學中「知識活動」與「認識活動」的區別。詳見彭文林，〈黑格爾論宗教與哲學之間的界限〉，《揭諦》創刊號(嘉義：南華管理學院哲學研究所，1997年)，頁243。

物論 曰：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

莊子從四種情況描述「知」之下墜，由與道冥合、無能指所指之分的理想狀態；在此時，知識活動還未展開，亦即還未意識到作為認知主體的「我」，以及作為認知對象的「非我」(物)的存在。當「物」作為認知對象出現，儘管還未有明顯界限區隔的情況，即已經是「知」之下降，而知識活動已經展開了。當知識活動越發條理分明，「定義」以及「邏輯律則」運用以界定萬物情況越發普及，則離開生命之真也就越發遙遠。這種通過知識研究以劃歸萬物為種種認知範疇的活動，是人認知萬物的過程，也是知識之所以形成的過程。但是，當這種知識活動陷入了是非、好惡的泥沼中，而有「是其所非而非其所是」的情形發生時，則認知心則成為桎梏人之生命的枷鎖。是以 齊物論 以「物化」作結，其旨即在超越知識活動所造成的物、我封限，以及知識活動從「人」的研究角度出發所形成的執著與偏頗。有德者知「道通為一」，通過是非兩忘的工夫，以達到「不言之辯，不道之道」。 達生 曰：

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

「靈臺心」通過忘卻是非、榮辱、彼此、物我的工夫，以消融生命中出現的種種有執 對列，而這「忘適之適」不僅消融了知解上的種種心知定執，同時連這「忘」的工夫也消融了，此為由「忘」以圓現「道」的最高工夫與境界<sup>323</sup>。在「道通為一」以重返生命之真的狀態中，「物」不再是處於一種作為認知對象的情況下對人呈現，而是由全德葆真以見萬物之真，是以「人見其人，物見其物」是「靈臺心」的能照能明，亦即是在物我和諧的道心理境中，讓人、物皆能如如呈現本來面貌、本然價值。此為「靈臺心」何以能明鑑物我的價值。

綜合前論可知，孟子之仁心是通過「感物而動」以存養擴充人之為人的自覺；而莊子之靈臺心則是通過忘我、喪我以「觀照」人我、萬物之本然價值。此為二者之「心」在如何明照價值上的不同。至此，我們還剩下一個問題有待處理：由於二者之「心」在明鑑價值的方式上並不相同，那麼二者在「心」的修養工夫上是否也有所不同呢？這即是在「盡心」與「復心」這接下來的一點所要討論的。

## 五、 (二)「盡心」與「復心」

由於孟、莊二者對「心」之明鑑價值的方式看法不同，也影響二者在「心」

<sup>323</sup> 「忘」的工夫亦是達道的進程，葉海煙先生即說：「因忘而適，適己適物，終適於道，而『忘適之適』，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程。」詳見 葉海煙，《莊子的生命哲學》(台北:東大書局, 1990年), 頁 221。

上著力的工夫有所不同。對於這一點，羅光先生曾說：

莊子和孟子一樣，特別注重「心」；但是兩位哲學家論心的用意則不同。

孟子論心，由心以知性，又由心以養性；莊子論心，則以心能損傷性，要捨心而復性<sup>324</sup>。

孟子講心，目的為「存心養性」，因心有善端。莊子講心，目的為「無以人勝天」，捨人心之知以保全人的天性，使人心忘是忘非，忘生忘死，由於萬物之上，和天地之氣相通，而生活於「道」以內<sup>325</sup>。

孟子以「心」能明鑑存在界之價值理序，並由此引導人之所以為人之能是；因此，對於仁、義、禮、智等德行之端的「四端之心」，孟子主張要通過存養的工夫保持其本性不失，而通過擴充的工夫使本心能時時朗現以盡其主宰之用。孟子所言尚志、求其放心、養其大體、擴充四端以及知言養氣等等修養工夫，都可說是由當下肯認「心」能明善為起點，而達致修己安人、踐形以成聖的內聖外王境地。孟子之「心」不同於宋明理學家將「本心 - 習心」、「公心 - 私心」對舉，在修養論上不從去除私心、習心入手，而是一方面要求能常保「赤子之心」（「仁義本心」），更在於充盡「實存心」之明鑑價值的能力，主導人能行有價值的行動而不至於陷溺其心。不同於孟子修養論著力於「人之所以為人」而充盡「心」之「明善」能力，是正面認識人心之善端而更盡力存養擴充此善端，莊子論「心」則是由反省生命的沉重桎梏出發，針對心知定執、名利糾葛提出一套消解的工夫，「坐忘」、「心齋」、「離形去知」皆是順此而發，雖仍是由人之生命反省為學問出發，卻不同於孟子立「人禽之辨」以彰顯人之存在價值。不過，羅光先生所說：「以心能損傷性，要捨心而復性」，當是從「心知定執」之處說捨心，莊子論「心」亦有虛明靈覺之「靈臺心」為莊子所欲存之者。 大宗師 曰：

不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

徐無鬼 曰：

以目視目，以耳聽耳，以心復心。若然者，其平也繩，其變也循。古之真人，以天待人，不以人入天。

所應該拋棄之「心」正是損害大道的「心知聰智」，而所應存留的是使物物如如朗現的「靈臺心」。「心」在莊子的修養論中，正是通過層層的磨練方得以圓現物我一如的自然和諧境界。亦即如 德充符 曰：「以其心得其常心」，經由世俗的智慧以觀解一切尚具有封限分別之心，再通過消融此「心」之種種分別而得渾融無分、靈臺通明的「常心」。並由此任運自然而不以人為造作破壞本有生命之真。由上可知，莊子修養論在於通過「解心之謬」（庚桑楚）、「解心釋神」（在宥），而掃除生命之枷鎖窒礙。

大抵而言，孟、莊二者之「心」在工夫論上之不同，在於前者由存養擴充

<sup>324</sup> 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》（台北：台灣學生書局，1996年），頁538-539。

<sup>325</sup> 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》，頁540-541。

仁義本心，使道德真我如朗現，以盡己之性、盡人之性、盡物之性，在「心」之明見價值理序之下，充盡人之生命光熱；後者則從生命之困頓做逆向思考，以解脫死生、是非、榮辱等等限制心靈、生命的枷鎖，是以屢屢從我私、我執著手，通過「墮肢體，黜聰明」( 人間世 )卸下的重擔，以重歸生命之真。二者同為生命的學問，但前者著重於挺立道德心的自覺，以使人之生命放光放熱，成就人文化成的人間；後者則著重於復返「心」之素樸，使人重歸物我一如的自然和諧境界。本文以「盡心」與「復心」總括孟、莊二者論心在修養論上的異同。

經由前述的討論，對於孟子與莊子論「心」有以下兩點差異：

1. 孟、莊二者雖然都以為「心」能明照價值，但是二者對於「心」如何明照價值的看法上卻是並不相同的：「心」在孟子思想中，乃是直接就「心」面對人、物時所呈顯的感應靈動上說的。「仁心」之如朗現，是以「心」之能明察庶務人倫，在人、事、物的當下感應中，向不安不忍或所安所悅之處直接指證，是通過德性之知以明人之所以為人之能是，此即孟子之所謂「明善」。但是，莊子則是以虛靈明覺的「靈臺心」觀照人與世界共同成就的自然和諧，是通過消解一切心知造作、物我封限的方式，領會那安立一切人事物的存在意義與價值理序。是以說莊子之「心」能明鑑價值，是指無執之道心通過蕩相遣執、融通淘汰的工夫，敞開一片境域，讓人我、物如皆能如其所是的一一呈顯。
2. 由於孟、莊對於「心」如何明照價值的看法上並不相同的，二者在實踐工夫上也有所不同：孟子強調存養擴充「四端之心」，而莊子則主張「以心復心」。前者由德性之端，涵養化育為仁、義、禮、智等德性；後者則在消解心知定執上顯工夫，以圓成「天地與我並生，萬物與我合一」的境界。

## 二、孟子與莊子論「性」之差異：

在上一點中，我們從兩個方面指出了孟、莊論「性」的通同：首先，二者皆以人能實踐生命價值的根本為人之「性」；其次，二者皆留意到了「心」與「性」的關係，而以「心」顯「性」。在這個部分中，本文將指出，孟、莊二者論「性」有以下的相異：首先，孟子即心善以言性善；莊子則沒有正面論說性善性惡之語，而是從自然素樸以顯人性之真，是以有學者以「性善論」及「性超善惡論」對比孟、莊論性之差別，本文將檢視此一區別是否還有待商榷，並嘗試回答莊子論「性」與孟子「性善論」之差異。其次，儘管二者都強調以心顯性；但是，孟子論「性」是正面作一論題，由發現人之所以為人之善端(四端之心)，更進一步充盡，以成就人之所以為人之能是(性)；莊子則是將論題一轉，通過反省生命何以沉淪與窒礙，轉而由融通淘汰之靈臺心，回復人之自然素樸的真性。關於以上孟、莊二者論「性」之異，本文將分別由「性善論與性自然論」，以及「盡心知性與復心言性」分別討論之。

## 六、（一）「性善論」與「性自然論」

孟子即心善以言性善，有些學者即以孟子為「性善論」，而相對於莊子的「性超善惡論<sup>326</sup>」，這誠然是一種對比工整的做法；然而，在沒有先確定孟、莊對「善與惡」、「仁義」的看法是否具有相同的使用意義，就作這種對比區分，是否為一種太過輕率的做法呢？為了釐清前述的疑慮，首先，我們將追問孟子道性善之「善」為何義？其次，由於莊子並沒有性善性惡之語，本文擬從「人的存在」出發，討論莊子的「價值觀」（價值意識）為何？最後，藉由「善」與「價值意識」的澄清，本文將指出，在什麼基礎上，我們可以說孟、莊論性有「性善」與「性超善惡」之異。

前文曾指出「善」這個概念並不以精確定義的方式為孟子所用，卻標示著感物而動之仁心對於具體生活世界中的種種情境之適宜與不適宜的當下領會。那麼孟子是在什麼基礎上指出人之性善呢？「性善」一詞在孟子中僅出現兩次，而滕文公上曰：「孟子道性善，言必稱堯舜」並未就性善論作說明；因此，值得注意的是告子上公都子與孟子的問答，孟子通過四端之心陳述其「性善」論，並徵引《詩經》：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」以為佐證。在這段對話中，孟子得出三點結論：

1. 「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，他由人有直接當下、感物而動的四端之心，指出仁、義、禮、智等德是內在於人性，而非外在於人性，是由人內在的具有道德實踐的動力，主張人之性善即是人原有足以為善的能力。
2. 「求則得之，舍則失之」，孟子進一步指出人之所以會在行為上不善，是棄置這種求則得之的為善能力於不顧，從而背離了這種內在於人的道德實踐能力。
3. 「或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」，由此孟子說人有為善為惡的差別，但是這種差別並不是因為人本性是惡的，而是由於人不能克盡自己本有的為善能力(才)的緣故。

值得注意的是，孟子雖沒有以定義的方式直接規定「性善」之「善」的實質內容究竟「是什麼」；但是，孟子將人道德實踐的能力直接歸根於先驗內在的動力與根源。孟子曰：

乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。

牟宗三先生曾對孟子這段文字有一適切的詮釋，指出根據孟子後文中言「是豈人之情也哉」一語可知，「乃若其情」之「其情」就是「人之情」，亦即是「人之為人之實情」<sup>327</sup>，而根據岑溢成先生的考證，「非才之罪也」之「才」字，是「性」

<sup>326</sup> 如葛榮晉先生、張岱年先生等都持這種看法，詳見後述。

<sup>327</sup> 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），頁57。

的同義詞<sup>328</sup>。這段話的原義是：只要順著人之為人的實情，則人人都有實踐善行的能力，這即是我所說的人性本善。若是人有不善的惡行，並非他的「本性」的過錯。袁保新先生指出這段話即是「孟子對於自己為什麼將『善』繫屬於『人性』概念之下，所作的一項語意釐清」，並指出一般人每每以人之為不善而批評孟子性善論過於簡化或天真，是執著於經驗面的思考，而忽略了這段話中的兩個「善」字，分別表示「具體善行」(經驗層)與「人可以為善的能力」(先驗層)，而無法理解孟子是在先驗層肯定性善的旨趣<sup>329</sup>。由此可知，孟子由人之日常體驗中，藉著感物而動的四端之心，指出人有道德實踐的行為，必有人之所以能有此行為的根源，而此先驗內存的根源即是人之性，這是從四端之心之善以言人之性善。是以孟子徵引《詩經》以佐證「人性本善」，一方面標示人性先驗的作為實踐善的根據是內存於人的，另一方面也將此一先驗根據的源頭上溯至意義無盡的「天」。綜合上述的討論，我們可以從兩個方面說孟子「性善論」：

首先，就「性」作為人之所以可以行善的先驗根據而言，人之性善：孟子說人性本善，並不是說人性中有能行善的能力，而是說人有一種能力，這種能力為人之所以能行善的先驗根據，而我們稱這種能力(先驗根據)為人之「性」。在這裡我們看到了一個重要的區隔，若是從前者的觀點而理解孟子性善論，那麼就是說：人性包含著許多分疏的性質或能力，而僅將行善視為人性的能力之一，如此一來，則人性有積極行善之能力，當然也可以有消極不行善的能力，甚至是有為惡的能力，是以只能從「應然面」說人性向善，而不能說人性本善；然而若是由後者的觀點而言，由於是從人之道德實踐所以可能的先驗根據處，說此即是人之「性」，則「人性本善」是一分析命題，如同盧雪崑先生所言，孟子言性善之善，並非氣質之「善的傾向」，而是自道德性自身而認識性，性善是定然而必然的為善<sup>330</sup>。

其次，就「性」作為人之所以能超越日常世界種種限制以實踐道德的能力而言，人之性善：人有為善的先驗根據，卻並非說人在經驗世界中皆是行善。孟子並不曾否認人有為惡的行為，只是孟子並不從人有惡行的經驗事實來說人性為惡，或可以為惡；孟子是從人道德行為之所以可能處，肯定人之性善。人置身日常生活世界中，總面臨著許許多多的影響、誘惑以及限制，以至於並非人人皆能克盡其本性以為善。前文曾提及，孟子以「心」有明見價值的能力，能超越人之種種有限性，以成就人之所以為人之能是，而「性」則是人之所以能超越種種有限性之超越根據。因此，這裡是從人性之所向，說人在日常世界中有超越有限性(不隨波逐流)而成就道德實踐的性向；而非說人人皆本然的實踐、緣現了善性，是以此處言人之性善，是一性向語，而非緣現語。

相較於孟子直指人之性善，莊子並沒有明白的從善惡處論人之性。不論是

<sup>328</sup> 岑溢成，〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋〉，《鵝湖月刊》58、59期，1989年4、5月。

<sup>329</sup> 袁保新，〈《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》〉(台北：文津，1992年)，頁52-54。

<sup>330</sup> 盧雪崑，〈《儒家的心性學與道德形上學》〉(台北：文津出版社，1991年)，頁65

外雜篇直接使用「性」一詞，或是內七篇以「德」、「真」而言「性」，在莊書中，「性」這一概念並不正面論其是善是惡，而是翻轉此一論題，直就生命之真而言生命何以沉淪，就生命之陷溺而言生命之如何超越。因此，「善」在此的意義不同於孟子，並不是從人與生俱來的道德實踐能力而言人性之「善」。善、惡在此只是兩端邊見，而仁義禮樂也不過是曲折人之真性的枷鎖。那麼，我們是否可以據此說，孟子與莊子之間，有「性善論」與「性超善惡論」的差別呢？例如，張岱年先生說：

戰國時道家，亦認為性非善非惡，但其思想又與告子大異，而可以稱為性超善惡論。道家不承認仁義是人性，亦不承認情欲是人性，而認為仁義情欲都是傷性的。道家所認為「性」者，是自然的樸素的，乃所謂「德」之顯見。……人之本性，道家亦名之曰「性命之情」。情者真實之義，性命之情即性命之真。其中不含仁義，亦不含情欲。道家認為人人為當任其性命之情，不要矯揉造作，如是即可達到至治的境界。此種學說，亦可以說是一種絕對的性善論，認為人性本來圓滿，順人之本性，當下便是最好的生活。此本性之善，是絕對的，而非與惡相對的，如仁義禮智與惡相對之善，乃道家所不承認<sup>331</sup>。

葛榮晉先生也以莊子為性超善惡論，說：

道家以「崇尚自然」的立場出發，反對儒家的人性論。……性是人生而具有的一種質樸的自然本性，……任何外在的仁義和情欲都是亂人之性的，都是「以物易情性」。……只有去仁義、拋情欲，順無知無欲的自然本性，即是一種圓滿的人性復歸<sup>332</sup>。

同樣以莊子之「性」是對反於儒家仁義之性為基礎出發，蒙培元先生則是主張「道德主體論」與「自然本體論」為孔孟、老莊論「性」之異，他說：

莊子所謂性，以「自然」為宗。……莊子之所以強調「自然」，和老子一樣，是為了否定儒家的仁義之性<sup>333</sup>。

從前述引文可知，主張莊子「性超善惡論」的論點可歸納如下：

1. 莊子以「自然素樸」為人之性。
2. 莊子不言仁義以顯性善，不以情欲而顯性惡。
3. 莊子以人之自然本性原已完滿，仁義只是外加的鉤繩規矩、為人性的附贅懸疣。

根據以上三點，部分學者以為莊子的人性論是反對仁義之性，孟、莊論「性」有「性善論」和「性超善惡論」的差異。然而，上述結論要成立，還得再釐清以下幾點：第一，基於我們在前一節中所提，莊子是自然素樸、恬淡無為的人性論，這一點是可以被接受的；然而，「崇尚自然」是否意味著莊子在本質上反對仁義

<sup>331</sup> 張岱年，《中國哲學大綱》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年），頁252-253。

<sup>332</sup> 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》（台北：萬卷樓，1993年），頁457。

<sup>333</sup> 蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1990年），頁58。

呢？第二，要以「性善」和「性超善惡」作為孟、莊論「性」之異，得要考慮二者所論之「善」是否指同一個涵義？第三，如果前兩著的答案都是否定的，那麼我們要在什麼基礎上說：莊子之人性論有別於孟子之性善論呢？

首先，莊子以人之性為自然素樸，是由人之與道同德的自然無偽以顯人性之真，是以莊子的人性論所反對的是心知定執與人為造作對人性的箝制與戎害。那麼，莊子是否反對仁義呢？或者基於本文論述的主題，莊子是否反對孟子「道性善」的仁義呢？我們進一步來看：既然莊子的「自然」有對反「人為」之義，那麼就以孟子之「仁義」是否是人為造作的，來檢視其仁義是否違背莊子之「自然」。由《孟子·告子上》中，孟子與告子的對話，以及孟季子與公都子間的問答可知，孟子主張「仁義內在」，指出「仁義」並非外在於人的教條規範，而是人依循與生俱來的良知本心而發的。是以 離婁上 曰：

仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！他以仁、義為人之安宅、正路，而主張「居仁由義，由仁義行」，可以得知，孟子所提倡的仁義，並不是徒具形式、傷害人性的外在行為教條、規範。由孟子之仁義是順人之不學而能、不慮而知的良知本心而發來看，他所提倡的仁義並非刻意為的人為造作，故也就並非與莊子之「自然」相對反。在另一方面，駢姆可說是莊書批判仁義最力的篇章之一，甚至說：

屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。

然而，本篇的作者也接著說：

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遊乎道德之間為哉。

可見得該篇作者也認為天下有一安立世間萬物的常然存在，他所反對的只是以外在的仁義為束縛人性自然的鉤繩規矩。然而，誠如前述，孟子所標舉的仁義並非外在於人的規範，那麼 駢姆 的作者所反對的仁義是什麼呢？應該就是牟宗三先生所說的周文疲弊、禮崩樂壞後，僵死的、外在的、造作的禮樂典章制度和束縛人的仁義教條而已<sup>334</sup>。謝啟武先生曾說：

（莊子）講求道德是講求如何回到本身就是道德的人性本初，而不是從人性中去衍生德目<sup>335</sup>。

陳鼓應先生也說：

「仁義其非人情乎！」人倫道德當以人情為依歸，確實是個饒富深義的提法，……這呼聲透露了莊子學派並非對仁義道德採取一概否定的態度，而是認為人倫道德當合於人情人性<sup>336</sup>。

<sup>334</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1997年），頁89。

<sup>335</sup> 謝啟武，莊子的道德觀與人性論，《中國人性論》，頁57。

<sup>336</sup> 陳鼓應，先秦道家之禮觀，《漢學研究》第18卷第1期，2000年6月，頁14。

是以莊子所反對的是以「仁義」之名的種種教條德目來屈折人性，而不是反對發乎人之良知本心的道德仁義。

其次，張岱年先生以儒家的仁義理智為相對的善，而道家之善是絕對的善，因此以莊子為「性超善惡論」。然而，誠如前述所言，孟子言人之性善，是從人之與生俱來有道德實踐之能力，為人之種種善行之超越根據，由此說人之性善。是以孟子言人之性善，是絕對、定然的善，而非相對的、與惡並舉的善。由「盡心知性知天」一章更可以說，人之性善並非與惡相對的善、有違自然的善，而是上契合於天的本善。所以，若是以「性」出自於天，並且無違自然為檢驗標準，那麼孟、莊二者所言之「性」皆不是出於人為造作者，自然也構不成「性善論」與「性超善惡論」的對比了。

最後，既然從前述兩點可知，莊子並不在本質上與孟子之性善論對反；那麼，我們要在什麼基礎上說：莊子之人性論有別於孟子之性善論呢？誠然，孟子著重於「性」作為道德實踐的根源，而莊子則從自然素樸而言「性」，是二者論「性」的一個顯著差別；但是，若僅止於此，則無法從根本上顯明孟、莊論「性」之異。本文以為，若是考慮二者藉由「性」這一概念所欲處理的問題，即可發現二者對人性的看法並非存在著根本上的差異，而是在於二者藉由「性」這一概念所反省的問題不同，是在於提問以及解答上，形成了不同的見解。就孟子而言，「性善論」反省了人之道德行為的本然根據，並指出了人之性善正是人之道德行為何以可能的依據；在此基礎上，孟子更進一步的主張應該存養擴充人性良善之端，提供了人向上、向善的動力。相較於此，莊子則是反省了人之生命何以沉淪、陷溺，並通過人性之真，指出自然無為才是生命得以超拔於名膠利漆與心知俗見的康莊大道。因此，孟、莊二者論「性」之異，不在於「性善論」與「性超善惡論」，而在於前者以人之性善以挺立人之所以為人的價值，後者則是由人性自然而消融生命中的種種困頓、窒礙。因此，或可以說，二者論「性」有「性善論」與「性自然論」之異。

## 七、（二）「盡心知性」與「復心言性」

在上一點中曾提及，由於從不同的面向反省人在天地間之價值與其時代處境，孟子與莊子對於「性」這一概念的看法並不相同。若以第二章對於孟、莊論「心」之同異的結論為基礎，則可進一步通過「盡心知性」與「復心言性」展開二者論「性」之異。在下文中將指出，儘管孟、莊皆是通過「心」以彰顯「性」的意義；但是，孟子是由四端之心的存養擴充，以挺立人性的道德理想，而積極建立人文化成、禮樂文制的社會；莊子則是通過蕩相遺執、融通淘汰之「靈臺心」以明鑑生命流行的天清地寧，由此彰顯人性的自然素樸、恬淡無為。

對於「即心言性」一詞，唐君毅先生曾指出，儘管孟子雖不是僅僅順著「生之謂性」的傳統，但是以「心之生釋性」卻於古訓無違，他說：

所謂即心言性善，乃就心之直接感應，以指證此心之性之善。……然此所謂心之生，則是從此心之呈現中，同時有一「使其自己更相續呈現、相續

現起生起，而自生其自己」之一「向性」上說。此生非自然生命之生長之生，而是心之自己生長之生。……心之生所以為心之性，非純自心之現實說，亦非純自心之可能說，而是就可能之化為現實之歷程或「幾」說<sup>337</sup>。

由上述引文中可以得知，「即心言性」至少有以下幾個特點：

- 1.是就「心」之直接感應，由心之善端以指證性之「善」。
- 2.「心」是以相續不斷、自我呈現的方式，展現「心之生」，亦即是展現「性」。
- 3.因此，即心之善以言性之善，並非從現實面說人之「性」已經圓滿完善，而是在此「心」不斷充盡的歷程中，時時成就人之性。

在孟子本文中相關的重要文獻，前文已經分析梳理過了，此處不再贅述。在這裡所要指出的是，基於前述三點可知，孟子「即心言性」之理路並非從「現成性」的觀點掌握人性，而是從人之「可能性」指出，在人之生命歷程中，「心」以其無外的感通力，時時向生活世界開放，並在建立道德生活中，充盡「人之性」（「人之所以為人之能是」）。因此，「盡心知性」即是動態的說，在人之生命流行中，則作為人之良善端倪的惻隱、羞惡、是非、辭讓之心，不僅應當時時存養以不使滅絕，更是通過充分發揮「心」之功能，由人如何建立道德生活之「能是」，以彰顯人性「是什麼」。

在第二章中曾提及孟子通過盡己之性、盡人之性，而參贊天地之化育以成就人文化成的世界。在這裡我們可以進一步說，孟子試圖恢復禮崩樂壞之後的社會秩序，積極建立禮樂文制的道德生活以成己成物，是順著「盡心知性」的理路，以克盡人在天地間的使命。關於這一點，孟子在《滕文公下》中的這段談話最值得注意，曰：

世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！』聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民、充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨、放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荊舒是懲；則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

由前引「予豈好辯哉」一章可以發現，對於戰國世局的混亂與社會秩序的動盪，以至於出現臣弑君、子弑父，甚至率獸食人的社會亂象，孟子先以「世衰道微」

<sup>337</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 38-49。

一語歸結，卻指出其原因並不僅出自於政治現實上的「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，更在於思想文化上的「邪說誣民、充塞仁義」。是以孟子自許承襲周公、孔子的文化使命，儼然以聖人之徒之姿，行「言距楊墨者」的文化志業。這種使命感不僅貫穿於孟子個人的一生行跡中，而有「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」（公孫丑下）這種浩氣盈胸之語，更貫穿於孟子思想中，而以「正人心」為起點，從根本上解決「仁義充塞」的問題。是以孟子思想由人心之善端出發，強調的不僅是此「心」之善端的存養，更在於此「善端」的擴充，使人之道德生命可以步步往進<sup>338</sup>，以彰顯人之性。在「盡心知性」的理路下，人之「性」是在「心之生」的歷程中開顯，人之生命是由「善端」而向「至善」的往進，人之使命、志業不僅是盡己之性，更在於盡人之性、盡物之性，而以匡濟天下為己任。

相較於孟子之「盡心知性」，是由擴充「心」之善端以成就人之為人之性；莊子之「復心以言性」，則著力於內省，通過消融心知定執、有為妄作，以成就天清地寧、物我共榮的自然和諧，而首先不在於藉由禮樂刑政、人文制度的積極建立，以恢復失其常然的社會秩序。莊子以「真人」為人之理想，大宗師以為「不以心損道，不以人助天」、「天與人不相勝」即是所謂「真人」，亦即是不以人為而損傷自然本性，而「能體純素」（刻意）以得見本性之真者。然而，人何以能得見本性之真呢？莊子復心以言性，首先即從人迷失自己的病因——「心知」——著手。唐君毅先生曾說：

剋就莊子而言，則莊子之學之所嚮往，亦即先在求此心之止息<sup>339</sup>。

莊子所謂復其性命之情之實義，即不外化除一切向外馳求之心知，或收回此心知，以內在於人生當下所遇所感之中之謂。……人心知不外馳而止於是，是謂以心復心，以復性命之情<sup>340</sup>。

莊子的人性論是先從「心知」之止息處始，再言復性命之情。徐無鬼有言曰：「以目視目，以耳聽耳，以心復心」，若是將此處的「目」、「耳」、「心」皆視為感官知覺的受納器官，則這一段話無異於同語反覆；但是，若順著養生主曰：「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」來理解，當可知莊子所著力處並不在於感官知覺的功能發揮，而在於「心」通過了耳目口鼻，往往產生「心知」的追求、形成自我的封限，是以莊子初在於止息此心知的向外馳求，使「心」不至於受外在干擾而「以物易其性」（駢拇）。大宗師曾就人學道的進路指出，由「外天下」、「外物」、「外生」、「朝徹」、「見獨」，然後能「無古今」，以入於「不死不生」的境界，其名之為「撻寧」，亦即是在萬物生死成毀的紛擾煩亂中，保持心

<sup>338</sup> 這裡言「往進」而不言「充盡」，是因為個體生命雖在「理」上是「即有限而可無限」，但在「事」上，卻由於人的有限性難免受到種種主、客觀環境的限制而無法充盡道德生命，是以此處使用「往進」一語表示人在實踐道德生活的歷程中的努力不懈。

<sup>339</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁124。

<sup>340</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁62-63。

靈的寧靜。

綜合前述可知，孟、莊在人性論上的一個重要不同，即在於孟子是先見人「心」之善端，再擴充此善端，以實現人之「性」，而莊子則是先見人「心」之桎梏，由解心之膠著，再復返人本真之性。是以若說孟子的人性論是外放的由心之四端的存養擴充，以實現人的道德天性(「盡心知性」)；莊子的人性論則是內斂的起於「心知俗見」的融通淘汰，以復返人性之真。是以莊書屢屢要人「不失性命之情」、「任其性命之情」(駢拇)以及「安其性命之情」(在宥、天道)，並主張人當保存其本性的自然純真，而言「謹守而勿失，是謂反其真」(秋水)、「慎守其真」、「法天貴真」(漁父)、「不離於真」(天下)，可都是先從對治世人沉淪陷溺的病根(「心知」)著手，務求使人超拔於種種名利糾葛、俗知妄見之中，以顯現人之自然無偽的真性。

經由前述的討論可知，孟子與莊子論「性」有以下兩點差異：

1. 「性善論」與「性自然論」之差異：相較於孟子直指人之性善，莊子並沒有明白的從善惡處論人之性。就孟子而言，「性善論」反省了人之道德行為的本然根據，並指出了人之性善正是人之道德行為何以可能的依據；莊子則是反省了人之生命何以沉淪陷溺，並指出超拔於名膠利漆與心知俗見的自然無為，才是人性之「真」。因此，孟、莊二者論「性」之異，或可由二者使用「性」這一概念的出發點不同，而有「性善論」與「性自然論」之異。
2. 「盡心知性」與「復心言性」的差異：孟、莊在人性論上的一個重要不同，即在於孟子是先見人「心」之善端，再由此善端的存養擴充，以挺立人性的道德理想，而積極建立人文化成、禮樂文制的社會；而莊子則是先見人「心」之桎梏，再通過蕩相遣執、融通淘汰以解心之膠著，復返人性的自然素樸、恬淡無為。

## 第二節 孟子與莊子形上思想之異同

相較於孟子通過「盡心知性以知天」展開形上進路，莊子並未明言是在「心 - 性 - 天」這一結構中展開形上進路。然而通過三章的討論，我們可以發現，莊子環繞著「生命何以會沉淪與陷溺？」這一關懷中心，逐步將問題焦點集中在「心知俗見的定執」與「名膠利漆的桎梏」上，並指出通過靈臺心的虛明照鑑<sup>341</sup>，人

---

<sup>341</sup> 雖然孟、莊二者皆主張「心」有明照價值的能力；但是，二者仍略有不同。在孟子中，「心」是以「明於庶物、察於人倫」的方式，明見一切存在界與人倫世界的價值理序，具有「指示性」和「標示性」，本文以「明見」一詞指稱這種對於價值的意向能力。在莊子中，每每以「明鏡」或「至人用心若鏡」來描述「心」對存有價值的洞悉是以一種觀照的方式，使物物皆能在「心」上如其所如的呈現，而非由「心」主動的指向事物的存在價值，是以本文用「明鑑」一詞指稱這種觀照事物價值的能力。

方能超拔於種種窒礙沾著之中，而重拾素樸自然的真性，而由莊子屢屢言及「天府」、「天均」、「天倪」可知，「天」亦擔負著一切存在的價值與人類一切追問的最終意義根源。因此可以說，莊子也是通過「心 - 性 - 天」這一結構展開形上進路。

在接下來的討論中，本文將以下述這一問題為核心：「孟、莊二者的形上之共通關懷與會通處為何？」，指出孟子與莊子形上思想的通同之處，並且通過以下兩點：「從天人合德到存有與價值的統一」以及「命的限制與超越」展開本節的討論。

## 捌. 壹. 孟子與莊子形上思想的相同之處

### 一、孟子與莊子論「天」之通同：從「天人合德」到「存有與價值」的統一

在這一點中，我們通過三個部分展開，首先就「天人關係」指出孟、莊皆是在「天人合德」這一基礎上，分別達到「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》）和「萬物與我為一」（《莊子·齊物論》）的境界；再探究孟、莊在什麼樣的基礎上說「存有與價值」的統一；最後並說明孟子言：「修身俟命以事天」，《莊子·天下》說：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，二者皆以紅塵為道場，而非以棄絕人世以達理想彼岸為目的。

在孟子中，「天」與「人」是一無間隔的連續體。人依內外無隔、感通無限的「良知本心」（「仁心」），在每一日常生活的具體情境中，指引、顯發人之所以為人之能是（「仁性」），以回應作為「存有之根源」與「意義的無盡藏」之「天」（「仁體」）的召喚。由於「天」與「人」的關係，是在以「仁」為實質內容的「一體之仁」中相貫通的<sup>342</sup>；因此，可以說孟子之「天人關係」是一「天人合德」的關係。與孟子相同的是，莊子也認為「天」與「人」之間，本是一無障無隔的一體和諧。不過，莊子的說法多了一些轉折。前文曾提及，在莊子思想中，「天」與「人」有時會並舉作為對比。然而，這種對比並不是說「天」與「人」分屬於兩個世界，彼此需要通過某種理論的架接才能溝通<sup>343</sup>，而是指出人的生命歷程中，往往存在著「自然本真」（天）與「人為造作」（人）的對比。這種對比形成了一種緊張和衝突，同時也在這種針鋒相對中，產生了種種反省與批判，並且通過反省與批判試圖跨越這虛擬的鴻溝，解消這些由心識習氣所築起的有執封限。大

<sup>342</sup> 對於「天道」與「性命」何以能通貫為一的問題，謝仲明先生曾指出：「心、性、天之所以貫通，即天之所以合一，乃在於一體之仁」。詳見 謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版（台北：台灣學生書局，1991年），頁100。

<sup>343</sup> 例如，金白鉉先生即是以「處於實際狀態的人」是屬於有限有形的「物的世界」，而「處於理想狀態的人」是處於無為無形的「道的世界」，二者要通過「道通為一」這一原則溝通彼此。詳見 金白鉉，《莊子哲學中天人之際研究》（台北：文史哲出版社，1986年），頁105-140。

宗師曰：「不以心損<sup>344</sup>道，不以人助天」即是以有執的心識知見與人為的躁進妄動為戒，讓人解放了心知俗見的執迷，跳脫出「與物相刃相靡」的窘境。因此說：「天與人不相勝也，是之謂真人」，莊子以「真人」為理想人格，指出生命之「真」即在於人之真心常德能如如朗現，而能消融種種彼此依恃對待，以復返自然純樸的真性，重歸「天人一體」的境界。這種由「天人對揚辨証發展到天人合德」的歷程，陳德和先生稱之為「天人的超越區分」，並指出此一區分若從生命理想而言，即是價值論的真、妄之分，旨在通過反省批判以尋求超脫解放<sup>345</sup>。

由前述可知，孟子通過「仁心」的感通無限以證成「萬物皆備於我」（盡心上）的「天人無隔」，而莊子則通過靈台真心的虛靈明覺，消融一切人為對立，以渾成一「天地與我並生，而萬物與我為一」（齊物論）的自然和諧境界。因此可以說，孟、莊二者皆通過「心 - 性 - 天」這一形上進路的展開，證成「天」與「人」的關係並非截然二分、衝突對立，而是「天人合德」、「天人一體」的關係。此外，必須說明的還有兩點：首先，二者皆是通過「證知」而非「認知」以領會天人關係，第二章已經說明孟子「盡心知性以知天」是通過「親證」而「知天」；莊子也從未曾以「天」為認知對象而表現有研究的興趣，大宗師曰：「知天之所為，知人之所為者，至矣」此處之「知」，唐君毅先生即指出，當是通過種種修養工夫以證成之「知<sup>346</sup>」。其次，以「天人合德」而非「天人合一」說明孟、莊的「天人關係」，一方面是基於「天人合一」說本身的曖昧性，另一方面則是著重於孟子通過「仁」以貫通「心性天」，而莊子則是通過蕩相遣執以融通「天人一體」，二者皆是先「有德於心」以證知「天人關係」。當然，孟、莊的「天人關係」仍有相異之處，這一點在下一節會有進一步說明。現在我們要接著問的是：「天人如何合德？」

在第二章中，我們通過「義命合一」指出，在孟子中，「天命」與「自命」本是合一。人在「盡心知性以知天」中，參與了「天」的無邊造化，並在「修身立命以俟天」中，通過自強不息的實踐成德之修養以回應天命的召喚。由此說孟子之學是「天道性命相貫通」之學，也是「存有與價值」合一的「天人合德」之學。就莊子而言，則是通過破除「主觀價值」的種種執泥，以圓現天地萬物之存有各自有其本然的價值，由此說「存有」與「價值」之合一。齊物論曰：

民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰵與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，

<sup>344</sup> 「損」本作「捐」，據陳鼓應先生之注解而改。陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊（台北：台灣商務書局，2000年），頁182。

<sup>345</sup> 陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》（台北：文史哲，1993年），頁31-37。

<sup>346</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·圓道篇》卷一（台北：台灣學生書局，1978年），頁374。

鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？

這段深具代表性的文字指出：從個體出發的價值判斷，往往侷限於個體本身的有限性，而僅能達到主觀的效力(不論是就人與人之間，或人與其他存有者之間皆是)；例如，人以己身生理的限制與需求出發，而對於那些會為自己帶來助益的食物、環境等等，給予一個以「人」為標準的價值評價，但是由此產生的「好」、「壞」，對於其他生物卻往往適得其反。莊子即在解消這種價值的主觀性，將價值的根源由「個體」(人或其他存有者)重歸於「自然大化」。沈清松先生即說：

莊子的主張，是不要將價值奠立於人類學基礎上，而代之以存有學奠基。

如此一來，始能使價值去除主觀性、相對性、排他性之弊，發揮價值的開放性和創新性之長<sup>347</sup>。

是以說，莊子以為，並不是由個體給予萬有價值，彷彿「存有」與「價值」是可以分開的；而應該說，存有本就是自身的價值根源，由此說：「存有」與「價值」本然的是一。

在這一點最後必須說明的是，孟、莊均未曾棄絕現世人生或以理想的彼岸為生命的歸向，而皆是以「生活世界」為展開形上進路的唯一場域。孟子以「天」為明照生活世界之各種遇合的意義基礎，通過「心 - 性 - 天」這一結構所展開的不是往一理型世界的單向企及，而是對道德義理的承擔與人文價值的開拓，是以孟子心性修養之論所關懷的不在於此生的解脫，而屢屢以世間價值的撥亂反正自任<sup>348</sup>。莊子雖未必有孟子「力關楊墨」的義理承擔與道德背負；然而，二者都以為生命境界的提昇並不在於遠離人世以求超拔解脫，也不止於自身修養的完足，而是同以此生此世為實踐價值的場域，轉化不甚完美的人間為圓滿的理境。

綜合前述的討論可知，孟子與莊子論「天」有以下兩點通同：

1. 在孟子「盡心知性知天」的義理脈絡中，「知天」是「證知」而非「認知」天；但是，這並不是說，在否定了「天」作為割離人之生命外的客觀實體後，又以主觀心境涵攝「天」的存在意義，而是將「天」視為人理解自身存在的意義基礎。人通過「心」對於價值理序之明察照見，在具體的生命情境中，踐仁行義以回應天之召喚。
2. 孟、莊均以「天」為存有價值根源：孟、莊論「天」之相同處，在於二者皆未曾將「天」視為認知對象而進行屬性分析，也未曾將天、人割裂，而是以「天」為存在的價值的根源與意義基礎，並且均以現實人生為圓現價值理想的唯一場域。

---

<sup>347</sup> 沈清松，莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》第一期，1994年5月，頁30-31。

<sup>348</sup> 例如，孟子言：「我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」（滕文公下），亦是即以楊朱、墨翟所代表的種種價值混淆為批判對象，承擔重建社會價值秩序的重任。

## 二、孟子與莊子論「命」之通同：「命」的限制與超越

孟子與莊子論「命」之相同處，在於二者皆通過最原初的存在體驗，將生命遭逢中的種種限制與不合理，歸之於「命」。並且都不將「命」僅僅視之為限制，而是著力於此限制的超越。

在第二章中提及，孟子通過「由義見命」、「以義立命」的道德生命實踐，不斷的在人生中展開「天道性命相貫通」的雙向歷程。在莊子思想中，也不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實，而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中。莊子雖先就人生歷程中不以人力而能轉移的種種限制處而言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是代之以「安命」思想。

莊子雖以人間種種既成事實為人之命限，卻並未以此限制為學說重心，而是著重於對此一限制的超越。《人間世》曰：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」。《德充符》曰：「知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之」為莊子「安命」思想的重要宣示。然而，對於莊子所言「安命」，前輩學者卻由於對於「命」的理解不同，而有不同的詮釋。例如，章炳麟先生以「命」為人未出世以前，感受天地之氣，恃以成人的最初一點，亦即是以人得之於天的種種性情、才氣、格局為命；人若能依照所受於天之命，而經種種努力以使其發揚光大，就叫做「窮理盡性<sup>349</sup>」。章先生以此為基礎，遂以為孟、莊二者皆主張充分發揮人所受之於天者，並能將建功立業之成與不成，視為無可奈何的限制而不怨天尤人；因此，以為莊子曰：「知其不可奈何而安之若命」即是孟子所曰：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（《盡心上》）。但是，劉光義先生則以為莊子曰：「知其不可奈何而安之若命」乃是一種消極順應自然，以求能在亂世中容納寄生、苟且消極的應世態度。是以《人間世》所言的愛親事君，乃是因其為無可逃避的既成事實，所以只好視之為「命」，隨遇而安；但是，儒家所言之事親忠君，實是克盡一己之責任，為一積極的態度，孟、莊二者論「命」雖有神似，但骨子理全不相同<sup>350</sup>。

章、劉兩位先生基於對莊子之「命」的不同理解，連帶的也從不同角度詮釋「安命」思想，甚至在比較孟、莊思想同異上亦有出入。然而，若我們接受外雜篇為晚於內篇的作品，則儘管《德充符》以人之死生存亡，富貴窮達皆屬於人之「命」，但從內七篇的文脈而言，實無必要援引《天地》的內容而從宇宙論上說「命」是人受之於天者。再者，儘管莊子之「命」有「命限義」，但其「安命」思想是否僅為一種苟活於世的消極思想呢？實則，若回歸《人間世》與《德充符》文脈中，「安命」思想的提出，實是對應於人如何從種種命限中超脫而不至於殘生損性。

在《人間世》中，要人面對君臣之義與父子之親二大戒時，是通過「哀樂

<sup>349</sup> 章炳麟，《老莊哲學》（台北：台灣中華書局，1970年），頁182-197。

<sup>350</sup> 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》（台北：台灣學生書局，1978年），頁62-68。

不易施乎前」，「乘物以遊心」的態度，而能不擇地而安之、不擇事而安之，以完成盡忠盡孝之行。因此，莊子不是消極的應世主義，儘管以義、命為限制，卻是著力於如何通過此心此性的修養以超克種種限制。將人生中的死生壽夭、窮達富貴視為既成事實的「命」限，以阻斷人怨天尤人式的窮究何以如此如此。孟子曰：「盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也」是將「死生存亡」之命限置於「道能否彰顯」之下，而以能否「盡其道」為命之正與不正的判準，因此說：「知命者，不立乎巖牆之下」。在這一點上，莊子與孟子相通，都不以命限為限制，而旨在對於命限的超越。我們或可以說，孟、莊「心 - 性 - 天 - 命」這一形上進路的開展過程，即是人從有限超脫而進入無限的歷程。然而，孟、莊所不同的是，孟子對於人倫之義有道德理想的承擔，是以不僅言「知命」而且還要「立命」；莊子則重於解脫生命的窒礙，將焦點放在人如何能在人倫之秩序中不至於損傷真性，是以不言「立命」而僅說「安命」。關於這之中的詳細差別，則是下一點中所要討論的。

### 玖. 貳. 孟子與莊子形上思想的相異之處

將孟子之「天」視為「道德之天」或「義理之天」，而與莊子之「自然之天」做比較，並由此對比出二者之不同，已有前輩學者嘗試過。例如，馮友蘭先生即以為孟子所言之天，有時為主宰之天，有時為運命之天，有時為義理之天，而老莊之天，乃自然主義之天<sup>351</sup>。李志勇先生亦以為孟子之天作為道德實踐的形上根源，是必須落實於心性的道德實踐上才有意義的「道德之天」，而莊子之「天」乃是天人一本、自然無為的「自然之天」<sup>352</sup>。然而，通過前述的討論可知，莊子之「天」並非自然主義之天<sup>353</sup>；而將孟子之「天」的意義全然隸屬於心性的道德實踐上，也恐有本末倒置之虞。從前兩章的討論中可知，孟、莊都通過心、性的修養歷程，證知「天之所以為天」的無邊義蘊，亦即是將一切存有的價值與意義根源都收攝在「天」之中。本節所要努力的目標在於嘗試回答下述問題，即：

既然孟、莊都通過「心 - 性 - 天」這一形式結構展開其形上進路，那麼二者何以開展出兩種不同型態的形上學？

本文將從「義理的承擔與自然的回歸」以及「立命與安命」這兩方面回應上述的問題。

### 一、孟子與莊子論「天」之差異：「義理的承擔」與「自然的回歸」

<sup>351</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》上冊增訂本（台北：台灣商務印書館，1999年），頁355

<sup>352</sup> 李志勇，《孟子與莊子修養論之比較》（台北：文化大學哲學研究所博士論文，1990年），頁165-188。

<sup>353</sup> 劉瀚平先生則從思想史脈絡指出孟子並非一個經驗的自然主義者。劉瀚平，《儒家心性與天道》（臺北：商鼎文化出版社，1996年），頁100。

孟、莊二者之所以同通過「心 - 性 - 天」以展開形上進路，卻發展出不同型態的形上學，主要的是二者對於戰國亂世的時代困境，從不同的方面反省價值的根源與人在天地間所扮演的角色之故。就孟子而言，面對禮崩樂壞的混亂世局，應當重新顯豁價值的根源，重建人倫秩序，因此即心善以言性善，從人之所以為人之能是，挺立人之價值意識，並指出此一道德實踐活動，是天受命於人，人立命以回應天之召喚的雙向滲透中，達到「天道性命相貫通」，是以人在天地間扮演的是積極承擔道德義理的角色。對於莊子來說，面對禮崩樂壞的混亂世局，同樣重新反省如何顯豁價值的根源，但卻是從「人之生命何以沉淪陷溺」切入，試圖解開生命桎梏，並且將「價值」從徒具形式的禮樂制度中解放出來，通過「天」(自然)與「人」(人為)的對揚，揭舉出「天與人不相傷」的物我共榮境界，一切存有價值皆在此如如朗現，而人在天地間所扮演的是「不以人害天」的價值保存者。由此可知，孟、莊儘管均通過「心 - 性 - 天」的結構展開形上進路，但由於二者從不同面向重探價值根源，是以對「心」、「性」、「天」的理解也不相同。

首先，就「心」而言，雖然二者皆以為「心」有明照價值的能力；然而，孟子之仁心是通過「感物而動」以存養擴充人之為人的自覺；而莊子之靈臺心則是通過忘我、喪我以「觀照」人我、萬物之本然價值。此為二者之「心」在如何明鑑價值上的不同。

其次，就「性」而言，儘管二者皆是以「心」而顯「性」，都通過「心」明照價值的能力，而彰顯「性」作為人實踐價值的根源；然而，孟子是先見人「心」之善端，再由此善端的存養擴充，以挺立人性的道德理想，積極建立人文化成、禮樂文制的社會；而莊子則是先見人「心」之桎梏，再通過蕩相遣執、融通淘汰以解心之膠著，復返人性的自然素樸、恬淡無為。

最後，孟、莊論「天」之異，也可以視為先秦儒道形上境界之異。陳德和先生曾以「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」(《易·繫辭上》)與「天地與我並生，萬物與我合一」(《齊物論》)區別儒道境界，並指出：就儒家而言，聖人憂患之仁心就是天道之見證，是故參贊天地之化育即是聖人仁心之化育，將儒者透過生命反省以實現價值理想的道德創造視為天道生化，自是恰當不過；然而，道家人物的最高表現並不在道德承擔以成聖成賢，而是放下一切執著，讓自己的「無為」能成就萬物的「無不為」，並與萬物和平共存<sup>354</sup>。因此，就「天」而言，雖然孟、莊二者皆以「天」為意義的根源與價值的基礎，也都主張通過「證知」而非「認知」以達到「天人合德」的境界；然而，孟子是通過「盡心知性以知天」，參與了「天」的無邊造化，並經由「修身立命以俟天」，自強不息的實踐成德之修養以回應天命的召喚；而莊子則是通過「心」的虛明靈覺化除種種我執，歸復自然無偽的真性，並在解消官能習氣的封限而使物我一如中，敞開天人和諧的自然理境。由此可知，孟子的形上進路是從「成德何以可能」出發，於「天命 - 自命」的義理承擔中開展；莊子的形上進路則是從反省「生命何以沉淪」出發，讓

<sup>354</sup> 陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲，1993年)，頁43-44。

「天德本真」在自然理境中如朗現，以重歸天地的美好。因此，若說孟、莊論「天」之異在於「道德之天」與「自然之天」之異，指的是孟子以自強不息的道德承擔體貼天道生生的無邊造化，而莊《則》則是通過棄絕一切矯揉妄作而重歸天清地寧的自然和諧。亦即是說，二者論「天」之異在於「道德承擔」與「自然回歸」之異。

綜合前述可知，孟、莊雖同以「心 - 性 - 天」這一形式結構展開其形上進路；然而，由於二者不同的方面反省「價值的根源」與「人在天地間所扮演的角色」，是以在實質內容上開展出兩種不同型態的形上學。至此，我們還剩下幾個後設的問題有待處理：首先，孟子思想是否隱含著某種「人類中心主義」(anthropocentrism)呢？其次，莊子虛己以應物，又說：「至人無己」(逍遙遊)，這是否意味著莊子抬高了「物」的價值而否定了人的存在意義呢？最後，如果孟、莊從不同面向反省價值的根源而開展出不同型態的形上學，這是否意味著二者對於「價值」的看法也不相同的呢？本文討論如下：

就第一個問題而言：由於西方國家歷經工業革命的榮景與發展之後，廢氣、廢水等公害問題，以及臭氧層破壞、氣候變暖、森林與物種急劇減少和滅絕等生態問題都陸續發生，使得當代學界開始全面反省自然反撲的原因和解決之道<sup>355</sup>。在這股反思人與自然的相處之道的思潮中，以「人」為中心的想法首當其衝，旋即成為各方箭靶。直得思考的是，孟子通過由己而人，由人而天地萬物的善「推」哲學<sup>356</sup>，所成就的正是一人文化成的世界。不過我們是否可以說：孟子所成就人文化成的世界是一種「人類中心主義」(anthropocentrism)呢？

首先我們當知道，「人類中心主義」一詞，是帶有歧義性的，例如，楊冠政先生強調「以人為中心的倫理觀」是將人視為對自然無窮資源的征服者<sup>357</sup>，環境哲學家湯瑪斯·貝瑞(Thomas Berry)則是從「人與自然的對立」，指出「人類中心主義」的定義是：「把人類看成和其他生命及宇宙(對立地)分開且超越其上，或是高於其他關懷的觀點<sup>358</sup>」；然而，多數的學者都同意，「人類中心主義」是主張

---

<sup>355</sup> 認真的將「環境」視為一個議題是近幾十年來的事，1979年 *Environment Ethics* 創刊，首創「環境倫理學」一詞。詳見 Richard G. Botzler, and Susan J. Armstrong, edit, *Environmental Ethic: Divergence and Convergence* (Boston: McGraw-Hill, 1998), p2.

<sup>356</sup> 《孟子·梁惠王上》曰：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」顯示孟子所倡的仁政王道即是通過「善推」而可以達之天下。

<sup>357</sup> 楊冠政，環境價值教育的理論基礎，《環境教育季刊》第8期，1990年10月，頁11。

<sup>358</sup> 引文部分參考莊慶信先生的譯文。詳見 Thomas Berry, CP. and Thomas Clark, SJ. *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1991), p.149. 莊慶信，《中西環境倫理學 - 一個整合的進路》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年)，頁185-186。

人類為內在價值的根源。儘管在環保議題上，「人類中心主義」動則得咎，但是並非所有學者都認為「人類中心主義」必然導致生態危機，而應該將其完全摒除。

「人類中心主義」也足以說明人為什麼要與自然和諧共處。例如，莫迪(William H. Murdy)指出人類的生存是與自然息息相關，人類為了維護自身的福祉，當會保護自然<sup>359</sup>。諾頓(Bryan G. Norton)則將「人類中心主義」區分為「強烈人類中心主義」(strong anthropocentrism)與「微弱人類中心主義」(weak anthropocentrism)，前者以為人可以將個人的「感性偏好」(felt preferences)視為價值，將自然視為滿足人類喜好的原料庫，認為人類可以宰制大自然；後者則以為，感性偏好未必是符合理性的，人應該以「知慮偏好」(considered preferences)取代「感性偏好」<sup>360</sup>。當代對於「人類中心主義」的批評，特別是集中於「強烈人類中心主義」；至於後者，雖仍然以人類福利為考量中心，但是並不否認人有保護自然的責任，而有助於保護自然的理論<sup>361</sup>。

從孟子強調人在天地之間獨特的道德地位(人禽之辨)而言，孟子有「人類中心主義」的色彩。但是，孟子是屬於「強烈人類中心主義」或「微弱人類中心主義」呢？還是這兩種歸類都不恰當，而有其他的看法呢？

由前述可知，「強烈人類中心主義」是一種將「人」視為最高價值的存有，並以自然為服務人類利益的工具。在這種想法底下，人與自然之間的關係是割裂且對立的。人往往自視為大自然的主宰，以為大自然只是人的生活資源或工具。然而，孟子並非「強烈人類中心主義者」，梁惠王上 曰：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。

孟子以為「王道之始」在於正視照顧百姓生活的重要，而通過農林漁獵的開發採集，能使人民「養生喪死無憾」。但是，從孟子考慮到要有節度的使用自然資源，可以得知，孟子所主張的「仁政王道」與「人文化成的世界」，並不是一種任意消耗自然以滿足個人私欲的觀點，是以並不是「強烈人類中心主義」。那麼，孟子可以歸屬於「微弱人類中心主義」嗎？如果僅是從「有節度的使用自然資源可

---

<sup>359</sup> William H. Murdy, "Anthropocentrism: A Modern View", *Environmental Ethic: Divergence and Convergence* (Boston: McGraw-Hill, 1998), p.316-317.

<sup>360</sup> Bryan G. Norton, "Environmental Ethic and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethic: Divergence and Convergence* (Boston: McGraw-Hill, 1998), p314.

<sup>361</sup> 例如，卡森女士(Rachel Carson)在《寂靜的春天》(Silent Spring)裡，通過「生態學食物鏈的原理」指出 DDT 對於自然生態的傷害，掀起了全美的環保運動。不過，王勤田先生指出卡森的觀點仍屬於「人類中心主義」。Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1994)。對於「人類中心主義」，有些學者，如莊慶信先生即以為，通過解消人類中心主義在環境倫理與持續性原則等方面所面臨的種種困境，可以為「微弱人類中心主義」重建一個更平衡、穩健的基礎。詳見莊慶信，《中西環境倫理學 - 一個整合的進路》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年)，頁 214-221。

以維護百姓利益」而言，孟子維護自然的目的似乎有「明智的自利」的觀點，或可說孟子是「微弱人類中心主義者」。但是，孟子倡言「義利之辨」，並不以「利益」作為「應然」行為的導向。在這一點上，孟子又有別於西哲所言「微弱人類中心主義者」。朱建民先生特就儒家思想特色提出「儒家形態的人類優先主義」，有別於以知性說明人何以要尊重自然的西方「人類中心主義者」，儒家則是從「仁」出發，說明人與天地萬物的關係<sup>362</sup>。因此，孟子的思想雖然是以「人」為出發點，但卻是通過成己成物以實現天地人我應然的和諧關係，而並不是以人為自然世界的主宰者。盡心上 曰：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？

孟子所說：「萬物皆備於我矣」之「物」有兩種詮釋，一指普遍內在於事物中的當然之理<sup>363</sup>，一指仁心所感通涵融的天地萬物。楊祖漢先生以為以上兩種意思是可以相通的，他說：

一切道德之理具於吾心，與一切存在物與我為一體，本是一事之兩面說。因本心所具的道德之理亦是使一切存在成為存在之存在之理，故當人呈現其本心，生發出道德的行為時，故然直覺到一切道德之理即在吾心，皆備於我，同時亦會感到與萬物為一體，一切存在物都在仁心之涵融下，呈現著無限的意義，而皆成為真實的存在。故仁心之呈現，既是道德的實踐，亦是宇宙生化之創生活動<sup>364</sup>。

仁心即是人之所以能仁人、愛物的根源，不論是從存在物或是存在物之理來理解「萬物皆備於我」，都指出「心」之「明於庶物，察於人倫」是在踐仁行義中顯現對價值理序的先行領會。由此可說，君子不僅是通過仁心處理人倫關係，亦是通過仁心處理人和物的關係。指示仁心在價值理序的先行領會中，有實踐上的次第差別。所謂：「親親而仁民，仁民而愛物」，孟子通過「親」、「仁」及「愛」三者，指出儒家看待親人、他人以及萬物間的不同態度。這種親疏漸次之別，是因為人與父母、兄弟之情乃天生而成，與朋友、君臣之誼卻是後天結合的。由親其親而推愛他人以顯親疏之別，是在經驗實然上顯當然之理，孟子亦據此以批評墨子無父<sup>365</sup>。同樣的，由於人對待他人與人對待物畢竟是有所不同<sup>366</sup>，是以仁人

<sup>362</sup> 朱建民，由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立，《鵝湖學誌》第二十五期，2000年12月，1-40

<sup>363</sup> 如朱子曰：「此言理之本然也，大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無不具於性分之內。」

<sup>364</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》，（台中：台灣省政府教育廳，1982年），頁92-95。

<sup>365</sup> 孟子曰：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。」（滕文公下）

與愛物畢竟深淺有別。然而，這種人、物有別的對待方式並非顯示人有意為自然之主以宰制萬物，而是指出「心」明於庶物，察於人倫之理雖是一，但在實踐上卻有次第之別。孟子對於「君子」順應天地生生以仁民愛物的思想，則在「過化存神」一段引文中表現得淋漓盡致。李瑞全先生即指出，「參贊化育原則」與「各盡其性份原則」是儒家內在系統的兩個公義原則。前者指出，人參贊天地之化育而對於天道生生尚未完善之處，「心」有所遺憾，故作出相應的補救，即以人道補天道之不足。如在人倫社會中救貧助弱，在自然界中拯救瀕臨滅種的動物，環保活動，皆為此類表現。至於後者則是指出，人由盡己之性以盡人之性、盡物之性，是使他人、自己以及天地萬物都能各遂其性、各適其情，充分發揮其性份與稟賦。二者皆在於能發揮對人與物的仁愛和不相傷。而孟子所提「過化存神」則更是此一理想的基本原則<sup>367</sup>。

由前述可知，孟子思想雖從「人際」出發，卻並非一種以人為天地最尊而宰制萬物的「強烈人類中心主義」，也不全然等同「微弱人類中心主義」；而可以說，是以人類優先，考慮親疏次第，並以天地萬物為關懷的思想。因此，孟子之主張能通過修己以安人、修己以安百姓，參贊天地化育之德，進而在成己成物之中成就一人文化成的世界。

就第二個問題而言：莊子之「心」則是從消融人物彼我之分以使萬物如如朗現，不同於孟子論「心」之明鑑價值是從立「人禽之辨」出發，旨在辨明人之所以為人之能是。然而，莊子虛己以應物，又說：「至人無己」（逍遙遊），這種觀點是否抬高了「物」的價值而否定了人的存在意義呢？關於這一點可以從兩個方面來回答：

首先，莊子之言虛己、喪我、忘我，皆是針對「我執」而發，旨在使人重新反省生命之真而由心知定執與人為造作中超拔，是以「至人」是從對功、名、己之執著化除著手，以「乘天地之正、御六氣之辯」（逍遙遊）之姿，超脫死生、榮辱、形體等等存在限制，因此莊子與慎到之流所言「棄知去己」以至於「非生人之行，而至死人之理」（天下）是不相同的。徐復觀先生即說：

莊子的「無己」，與慎到的「去己」，是有分別的。總說一句，慎到的「去己」，是一去百去；而莊子的「無己」，讓自己的精神，從形骸執中突破出來，而上升到自己與萬物相通的根源之地<sup>368</sup>。

陳麗桂先生亦指出，田駢、慎到等人的貴齊、貴均的思想是與莊子齊物一系道家思想有段距離而屬於黃老一系的。他們轉化道家理論，以「無知」的外在事物之理，取代自己不免主觀的知慮。早期道家鮮活靈動的道體，經此一轉變，徒成了

---

<sup>366</sup> 孔子亦說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子）

<sup>367</sup> 李瑞全，《儒家生命倫理學》，（台北：鵝湖出版社，1999年），頁64-65。

<sup>368</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，（台北：台灣商務書局，1999年），頁395。

固定刻板的物理<sup>369</sup>。由此可知，莊子虛己以應物並非一鼓腦的以物為法而貶低了人的存在意義，相反的，通過內除我執妄見，無執道心反而使人之生命更顯靈動。

其次，孟子通過聖人之仁，上下與天地同流，由參贊天道之化育而於道德創造中裁成輔相萬物之生化，以成就一人文化成的世界；莊子則無此創造生化之意，而是通過無我無執之真君、真宰，以讓開一步的方式還與萬物自生自在，此時之「生」乃是「不生之生」<sup>370</sup>，是以莊子所成就的是一與天地萬物冥化為一體的世界，亦即由無執道心所體現之自然和諧的藝術境界。徐復觀先生即曾說：

莊子所把握的心，正是藝術精神的主體。莊子本無意於今日之所謂藝術；但順莊子之心所流露而出者，自然是藝術，自然成就其藝術地人生；也由此而可以成就最高地藝術<sup>371</sup>。

通過喪我、坐忘、心齋、物化等工夫境界，靈臺真君所體現的世界是與物無對、無處而不自得的境界。在此時，人心超拔於世俗名利的糾葛纏繞之外，而重返生命之真。因此，人並未因為順應萬物，而在此一世界裡頭喪失了存在意義；相反的，人是乘物以遊心於這個藝術化的天地中，應帝王曰：「予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壖埌之野。」正足以顯出遊心於淡漠之際之人的自由自在。

由前述兩方面可知，莊子之虛己、無己，並未抬高「物」的價值而否定人的存在意義，而靈臺心所呈顯的虛靈圓融更使人、物間相刃相靡的緊張對立得以消融化解，而讓生命達到「天地與我並生，萬物與我合一」的自然和諧境界。

最後，讓我們看看第三個問題：既然孟、莊二者之「心」在明鑑價值上有所不同，這是否意味著二者對於「價值」的看法也不相同的呢？郎擎霄先生就曾經指出孟、莊二者對於「價值」的看法有所不同，他說：

……與莊子同時之孟子對於價值亦有所論列：如曰：「夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨履小履同賈，人豈為之哉？……」此蓋對許行而發。然周物我為一之旨，亦為軻所反對也<sup>372</sup>。

郎擎霄先生通過「物之不齊，物之情也」與「物我為一」，指陳孟、莊二者對於價值的看法實有不同。然而，本文以為，與其說是孟、莊對於「價值」的看法不

<sup>369</sup> 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，(台北：聯經出版社，1991年)，頁159-161。

<sup>370</sup> 對於何謂「不生之生」，牟宗三先生順著王弼的《老子道德經注》指出，在道家生之活動的實說就是物之自生自長，說「道生之德畜之」是猶如王弼所注曰：「不塞其源，則物自生」、「不禁其性，則物自濟」，是不禁制萬物的本性、不阻塞萬物的源頭，而使萬物自生自在。這即是讓開一步，不操縱把持萬物以堵塞了萬物的生機。牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1997年1月，頁106-107。

<sup>371</sup> 徐復觀，《中國藝術精神》(台北：台灣學生書局，1966年)，頁70。

<sup>372</sup> 郎擎霄，《莊子學案》(臺北：泰順書局，1971年)，頁156。

同，毋寧說是二者透過不同的方式「澄清價值」。現在讓我們試著回到孟子《滕文公上》這段對話的脈絡中，孟子是從物有美惡精粗而不該混同其本身價值，以指出許行所倡導「市賈不二」的齊平之道根本是惑亂天下的做法。另一方面，莊子則是從「物論」之齊而言由「論」之所起的「物、我之分」亦當可齊。二者雖然一言「齊物論」，一言「物之不齊」，卻是分別由「價值的明辨」與「成見偏頗的消除」，指出透過人為之力以混淆價值的不當。

孟、莊既然是通過不同的方式以「澄清價值」；那麼本文以為，二者雖從不同的面向重探「價值的根源」，卻並不意味著「價值的根源」有二。方東美先生說：

中國先哲把宇宙看做普遍生命的表現，其中物質條件與精神現象融會貫通，至於渾然一體而毫無隔絕。一切至善盡美的價值理想，儘管可以隨生命之流行而得著實現，我們的宇宙是道德的園地，亦即是藝術的意境<sup>373</sup>。方先生以為，孟、莊二者對價值看法之通同，即在於二者皆是生命的學問，皆強調一切美、善之價值理想都須在天人合一之生命歷程中才有可能實現。從前述兩個問題討論中可知，孟、莊二者由於明照價值的方式不同，而一者成就人文化成的世界，一者成就自然和諧的藝術境界；但是，二者皆主張去除私欲而法天以安人，都肯定天地之常道同時是人間之常理，只是前者由道德創造之生以體貼天道生生，而後者則從不生之生以應天清地寧的自然和諧。孟、莊二者皆是將整個存在理解為價值世界。

雖然，孟子是以生生不已的道德之天為創造根源，並以成就人文化成的人間，為一切美、善理想之實現；而莊子則是通過清理生命桎梏而重新返回天地人我的自然和諧，視為是理想價值的實現。這只是說，二者通過「心 - 性 - 天」這一形上進路，開展出不同型態的形上思維；卻不是說，二者所親證的是不同的「價值根源」。除了前述的推論外，蓋由於二者皆以「價值的根源」是生生不已、如其所如的向人呈現其自身。在孟子中，能賴以「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」（《滕文公下》）的價值標準，並非來自於人為的建構，而是來自於那自誠無息的「天之道」。離婁上 曰：

是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。

盡心下 曰：

……聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。

《說文》段注曰：「誠，信也」，意指真實無妄，人通過「思誠」以契合天之道，亦即是說：人是如其所如、不加己意的稟受並且開顯「天之道」。此「天之道」不是別的，正是在萬物生生之中，向吾人顯現其於穆不已的造化之功。因此，儘管聖人體道於身、行道於世，難免遭逢種種限制，仍然應該以自誠不息的態度實踐天所授命之道。在孟子思想中，雖不將關懷重心落在「天之道是什麼？」的討論上；但是，通過天道之「誠」與人道「思誠」的雙向互動，正是「天道性命相

<sup>373</sup> 方東美，《中國人生哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年），頁21。

貫通」的義理開展，亦即是在道德實踐中，如如朗現作為一切價值根源的「天之道」<sup>374</sup>。

莊子雖不從天道生生而論及道德承擔，但是，同樣以為「價值的根源」不是經由人為的建構，而是自存於天地之間，經由人之價值實踐而向人如如朗現。

大宗師 曰：

不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

徐無鬼 曰：

以目視目，以耳聽耳，以心復心。若然者，其平也繩，其變也循。古之真人，以天待人，不以人入天。

莊子以為應當消解一切「心知聰智」，使「道」能向人如如朗現。是以屢屢從我私我執著手，通過「心齋」、「坐忘」以重歸生命之真。知北遊 曰：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。聖人解消一切我執負累，以虛明靈動的靈台真心觀照天地萬物，正是在此物我一如的境界中<sup>375</sup>，通過萬物更正其位、各適其性、各遂其生，將一切「價值的根源」向吾人如如朗現。此生機盎然，自然生動的天趣，不僅是無言，而且是更不待言。此無為、不作、不言、不議，胡哲敷先生以為乃道家體道者最高境界<sup>376</sup>；而此段郭象注曰：「此孔子之所以云予欲無言」，或可以說是儒道皆對天地萬有自顯其存有價值而有共通領會的最佳注解。

孟、莊皆以為有一「價值的根源」為一切存有的意義與價值的基礎，或名之「天」、「道」或「天之道」；由於二者又均非見道之一曲的「一曲之士」，因此，二者理應親證的是同一價值根源。通過前述討論可知，孟、莊雖由不同型態的形

---

<sup>374</sup> 黃俊傑先生即指出：「所謂『知心』、『知性』、『知天』，在孟子思想中是一個連續的發展歷程，『天道』與『人道』透過『誠』而取得互動關係。」黃俊傑，〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》第10卷第二期，1992年12月，頁111。

<sup>375</sup> 對於莊子的自由心境，董小蕙先生以為可表現為「遊」與「觀」。前者較涵主體精神之自由舒放的美感，後者則較能顯出主客當下合一的審美情意，此處當屬於後者。不過，根據前述可知，莊子哲學並非一種避世思想，而是對於人間存在著悲感與關懷，試圖提出解消世人生命執著負累之道，使人能重歸生命的逍遙；因此可知，莊子的「遊」是悠遊於世，而不是自絕於人世之外以冷漠的態度遊戲人間（顏世安即持此說），或只將人生百年視為一次遠遊（傅武光先生所言）。董小蕙，《莊子思想之美學意義》（台北：台灣學生書局，1993年），頁154-156；顏世安，〈莊子的遊世思想〉，《南京大學學報 - 哲學社會科學版》第2期，1999年2月；傅武光，〈莊子遊的哲學〉，《中國學術年刊》第十七期，1996年3月，頁111-130。

<sup>376</sup> 胡哲敷，《老莊哲學》（台北：臺灣中華書局，1979年），頁198。

上思維反省價值的根源，卻都是通過「價值的澄清」揭舉出使萬有各正其位、各是其是的「價值根源」。儘管二者分別以「天道生生」與「不生之生」的理路重探萬有的「價值根源」，卻同在圓現天地真實之美。因此本文以為，孟、莊僅是從不同方面重探價值根源，卻並非顯示二者所談的價值根源是彼此相異的。

綜合前述的討論，我們可以說：如就圓現天地的真實、重探安立天地人我之價值理序與根源而言，孟、莊二者所揭舉的並非有個彼此相異的價值根源；然而，中國形上思維是由人的生命價值理想如何實現出發，因此當孟、莊分別從「道德生命如何可能？」與「生命何以沉淪？」重探價值根源時，二者在「心 - 性 - 天」這一形式結構中展開了不同型態的形上學。孟子開創出窮盡人之所以為人之能是，以人道回應天道的形上思維，是以著力於道德義理的承擔與人倫秩序的重建，給予人陽剛進取、奮發開創的動力；莊子則是著力於人如何從生命的苦難中超脫，通過心知定執的汰慮洗滌，以重回天人自然和諧的境界，是以彰顯的是生命的回復性，給予人淨化自我的和諧生機。牟宗三先生亦曾以「太陽教」與「太陰教」作為儒道兩家的分判<sup>377</sup>。

## 二、孟子與莊子論「命」之差異：「立命」與「安命」

孟、莊形上思維的另一個不同點，即表現在二者對於「命」的看法差異上。觀諸中國形上思維的旨趣，並不似西方哲學一般，著力於第一原理的追求客觀實體的探究上，而是以政治人生之價值歸趨的問題為關懷中心。「命」作為一個形上概念而提出<sup>378</sup>，是從最原初的存在體驗中，對「天人關係」的一種反省，例如，周初的「天命無常論」、孔子言「知命」、「畏天命」等等。孟、莊二者也同樣通過「命」概念，反省人在天地之間的價值理想實現問題。

前文曾提到孟、莊均曾「義」、「命」並提，由莊子也論及「盡忠亦致命」而可說是「由義見命」、「義命合一」，更重要的是二者雖見人生於世之種種限制，卻著力於如何通過此心此性的修養，在「命」這一概念中，超克與安立這種種限制。在這一節中，我們將進一步指出二者在面對命限方式上的不同。

在第二章曾經提及，孟子並不以人生遇合遭逢的種種限制為「命」，而是唯有在這些限制上，啟示出人之義所當為，才方是「命」之所存。萬章上曰：

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癡疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也。好事者為之也。於衛主顏讎由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有

<sup>377</sup> 牟宗山，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1993年），頁375-377。

<sup>378</sup> 「命」在作為一個哲學概念之前，即已經出現於古代的文獻中。根據傅斯年先生的整理，早期的「命」、「令」常常混用而無明晰界限。「命」有時亦有「名之」之義，這種用法在《論語》、《荀子》中都仍然可見到。本文此處所言之「命」，則是著重於「命」已提升至一個形上學概念而論。傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：中研院史語所，1992年），頁31-33。

命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。孔子悅於魯衛，遭宋桓司馬將要而殺之，微服而過宋。是時孔子當阨，主司城貞子，為陳侯周臣。吾聞觀近臣，以其所為主；觀遠臣，以其所主。若孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？」

在這段引文中，有幾點值得注意的是：

首先，「命」不是與價值理想實現無關的外在事實：當萬章質疑「孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環」，孟子以「主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也」回答時，顯然是以為若人之行為僅是隨著外在環境而載浮載沉的話，是無義、命可言的。亦即是說，「命」這一概念是關聯著人之價值理想的實現而言，唯有當人遭逢種種限制，而順著良知本心明見價值理序之能力，有一「義所當為」的決斷時，這一行為決斷與理想結果之得與不得，才能說「有命」。因此，「命」並非是外在於人之生命的種種限制，而應是人就生命遇合的諸種限制所順心而起的種種決斷，才能顯出孟子稱引「命」這一概念的意義。

其次，「命」是「天」之嚴肅意義與超越意義之所在：當孟子以「禮」、「義」為「進」、「退」的決斷標準時，也通過「得之不得曰『有命』」，顯發「天」之嚴肅意義與超越意義。蓋由於從人受命於「天」而言，人理當秉持著「心」明見價值之能力，以充盡人之所以為人之能是，完成道德理想的實踐；但是，由人之道理想實踐的成與不成而言，則人雖對價值理想實踐有一使命感，卻往往感受到價值實踐的路上是荊棘難行的，事之成功與否還關聯著所乘之勢與所遇之機，而對「天」油然而生起一種戒慎、敬畏的命感。因此，當人在「天命」與「自命」的雙向互動中，有感於個體生命的價值實現與歷史運命的遭逢偶遇有參差與距離，而將事之成與不成的無限感嘆放入一個無盡遼闊的意義網絡中，經「天」這一概念收納，由此顯發出一種「統於神理而偏於氣」之「命」義<sup>379</sup>。孟子言：「莫非命也」、「求之有道，得之有命」（盡心上），都可說是由此而發。

最後，「立命」是對道德義理的正面承擔：人生遇合的變化無常，而試圖重整個時代的價值觀更是路途艱辛；然而孟子言：「若孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？」，正指出孔子之所以為孔子，便是不曾因為境遇困厄，就枉道而行；相反的，孔子從此種種困厄中見義所當為，知義之所生即命之所生，而有「不知命無以為君子」之言。孟子順此而發，賦予「命」這一概念一個價值上的意義，

---

<sup>379</sup>「統於神理而偏於氣」之「命」是由牟宗三先生所提出，牟先生順著「由理言命」與「由氣言命」的思想史脈絡，指出孟子之「命」實有三義，即：「命令義」之「命」，如「天命、性命」；「命定義」之「命」，如「命限、命運、命遇」；而由於前兩種命在關於「天」而言時，又似可分而不分，故有第三種命義，「統於神理而偏於氣」之「命」。蔡仁厚先生對此亦有扼要的整理、發明。詳見牟宗三，《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，1990年），頁522-529；蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁236-239；蔡仁厚，《宋明理學》（台北：台灣學生書局，1977年），頁159。

而對生命實踐有「正命」與「非正命」之評斷。孔、孟二聖行道於世的經歷均非順遂，二者對於「命限」的存在感自然更深。但是二者言：「畏天命」（《論語·季氏》）、「求之有道，得之有命」（《盡心上》）等語，卻不僅止於對道之行與不行的感慨，更在於通過「盡其道」而至「順受其正」的義理承擔。因此，對於「命限」的超克，孟子先是通過良知本心對價值理序之明見，而在限制之處感通義所當為，並順承孔子「知命」、「畏天」之義理，通過實踐此義所當為，直接回應天命對吾人的召喚。此所以說，孟子是通過道德理想的承擔，由「立命」以超越「命限」。

相較於孟子通過「立命」正面承擔道德義理，莊子則是通過「安命」思想以解消生命的負累。葉海煙先生曾說，莊子有兩大生命特色：自由與平等<sup>380</sup>。前者由「逍遙遊」揭舉，後者則於「齊物論」論及，二者互為表裡，論其方法、境界，均起於「解消依恃對待」，終於「依恃對待解消」。對此「逍遙無待」境界，支道林以「物物而不物於物」詮解<sup>381</sup>。

常人以死生壽夭、富貴窮達、賢與不肖，凡此等等皆為命定。莊子亦稱這些與生俱來和偶然遭逢的境遇為「命」；然而，莊子所欲解消以達至逍遙境界者，卻並不是這些一般所謂的「命」，而是由「命」而起的虛、妄、執、迷。莊子由兩方面反省由「命」所起的心知定執：一是由個人自身出發，包含與生俱來的父子之親、形體殘全，與人間偶然遭逢的刑傷病苦；一是由個人與他者所產生的，如君臣之義。通過工夫修養以解消由「命」而起之虛妄執迷的方法，內篇稱之為「安命」，外雜篇則稱之為「安其性命之情」。在內七篇提及「安命」思想的地方有兩處，一是「人間世」中「葉公子高將使於齊」一段，二則是「德充符」中申徒嘉與鄭子產的對話。前者論及「父子之親」與「君臣之義」是不可解、無所逃，後者則是承襲「人間世」中「支離其形，支離其德」的道理，再從世人對待有形形骸的執迷（不論是對己或對人），通過形體殘缺之人闡述「德」何以能充實於內而符應於外的道理。兩段文字分別從「來自於個體自身的身體殘全與父子人倫關係」與「來自於個人與他者的倫理關係」，論述產生於其中的種種有待與執迷。莊子以「知不可奈何而安之若命」作為對應之道，以此為「至德」的選擇。從兩篇文字的文義來看，則似乎形體的殘缺尚有可解脫、超拔之道，但「父子之親」與「君臣之義」則是解不開、逃不掉的。因此，既然莊子以「安命」對治「命限」，那麼現下的問題是：「人間世」所說的「父子之親」與「君臣之義」是否真的不可解、無所逃？若答案是肯定的，則莊子安命思想即失去其普遍有效性，而逍遙無待亦僅成空想。對於這個問題，下述「大宗師」的這段文字，提供了我們一些線索：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特

<sup>380</sup> 葉海煙，《莊子的生命哲學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁73。

<sup>381</sup> 郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北：貫雅文化事業有限公司，1991年），頁1。

以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

謝啟武先生曾指出，「命」是對事的安排，面對人生所遭逢種種沒有理由、甚至十分不合理的安排，讓人意識到「命」的存在<sup>382</sup>。德充符以「事之變」詮解「命之行」，謝先生的理解應當無誤。誠然如此，而大宗師又曰：「人之有所不得與，皆物之情也」，則人似乎僅能放棄追究事情發生的理由，而消極的接受命限。然而，面對人生二大戒：「子之愛親」與「君臣之義」，莊子卻通過大化之「天」來安立人不可解、無所逃的「命」。

雖然莊子不同於孟子，並無意承擔道德仁義與人倫秩序，卻也不得不面對這人生二大戒。然而，若僅是從「心」下工夫，對於無可奈何就乾脆認命，那麼莊子實無異於坊間的算命先生。莊子之所以為莊子，即在於就人間無所解的人倫命限，向上一翻，由「天」來包容之。前段引文中指出，常人若以「父」生「子」，是以「父子之親」是不可解，莊子則以「父」之上的「天道」消融這不可解的桎梏。若常人以為普天之下莫非王土，是以「君臣之義」是無所逃於天地之間，莊子則以「君」之上的「真君」打破這無所逃的牢籠。莊子將人生倫常的不可解、無所逃安立在「天」的和諧中，王邦雄先生說：

莊子開拓了卓於「父」的天道，真於「君」的真君之形上天地，給出了精神無待的自在空間<sup>383</sup>。

吳怡先生也說：

然而莊子的「安之若命」，和一般人的安於命運有所不同，……莊子的要旨是把無可奈何之事，安之於命運，而心卻超脫這些物累，與大化合命<sup>384</sup>。

大宗師用類比的口吻以天地為大鑪，以造化為大冶，反問人若是以人間的「父」、「君」為尊貴，而自限於人倫之中，那麼何不像「魚相忘於江湖」一般，通過「忘」的工夫將倫常負累放下，而投身於無限廣闊的「天」之和諧中。對於人生遇合的種種不合理與無所逃，莊子將「它們」都止息於「命」中，先阻斷了人們的怨天尤人、自哀自傷。再將有限人生的不可解、無所逃之「命」，通過無限的「天」加以包容。所謂：「善吾生者，乃所以善吾死也」，亦即是把人心從窮究人間遭逢的種種不合理中釋放出來，將生命的視野從「我」提升到「天」的層次，不再以「對『我』」而言是如何的不可解、無所逃的態度面對「事之變、命之行」，而能在「天」之大化流行中得到歸宿、消融。

<sup>382</sup> 謝啟武 著，臺大哲學系主編，莊子的道德觀與人性觀 - 聚焦於攘棄仁義這一點，《中國人性論》(台北：東大圖書公司，1990年)，頁43-44。

<sup>383</sup> 王邦雄，道家思想的倫理空間 - 論莊子「命」、「義」的觀念，《哲學與文化》二十三卷第九期，1996年9月，頁1968。

<sup>384</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》(台北：三民書局，2000年)，頁267。

綜合前述的討論可知，莊子對於「命限」的超越，就是使生命不至於淪陷在物物彼此相待的無窮網絡中。莊子並不是從實然面否定人與萬有間的相互關係，而是當人主觀的以種種知見對萬有與自我作出價值論斷時，後退一步，澄清這些價值論斷所衍生的虛、妄、執、迷，讓人超拔出與物相刃相靡的自我封限，而回歸物我一如的無待之境。

「命」是孟子與莊子從最本己的存在體驗出發，針對生命中種種的不合理，所提出的解釋。然而，「命」概念的稱引，在孟、莊中，皆不停留於消極的限制意義中。對於孟子而言，「命」是人對「天」的回應，「天」是人理解自身存在於世的意義基礎與價值根源，人在「命限」中，順著良知本心對價值理序的明察照見，做出「義所當為」的決斷，即是通過道德義理的承擔以回應人之所以為人的存在價值，亦即是在「天命」與「自命」的相互往復中，由「立命」以「事天」。對於莊子而言，「命」是對人心追究人間種種不合理的止息，「天」是包容「命限」，給出生命自由的形上境界，將人生遭逢遇合的無可奈何安立在與大化同流的天命中，即是莊子對於「命限」的超越。通過人文精神的開創與道德義理的承擔，孟子以「自命」回應了「天命」。在莊子則無此義理承擔，而是通過無心而應化的融通工夫，將人間的複雜抵觸還歸於「天」的自然和諧中。這是二者形上思維的另一不同點。

綜合前述討論可知，孟子與莊子論「天」與「命」有以下幾點差異：

1. 孟、莊論「天」之相異處：在於孟子通過人文精神的開創與道德義理的承擔，在「天命」與「自命」的往復過程中，以「立命」回應「天命」的召喚；莊子則是通過汰慮洗滌的修養工夫，將生命的負累放下，使人在「天人不相傷」的真人境界中，重回生命的自然和諧。
2. 孟、莊論「命」之相同處：在於二者皆通過最原初的存在體驗，將生命遭逢中的種種限制與不合理，歸之於「命」。並且都不將「命」僅僅視之為限制，而是著力於此限制的超越。
3. 孟、莊論「命」之相異處，在於二者超克「命限」的方式不同：孟子通過「立命」以挺立人之所以為人的價值意識，在「由義見命」、「義命合一」中，將「命限」作為啟示生命「義所當為」的契機；莊子則是通過「命」以阻斷人對生命遇合中種種不合理的窮究，通過蕩相遣執的工夫，將人間的無可奈何安立在「天」的大化流行中。
4. 由於孟、莊對於價值如何開顯的看法不同，是以雖均通過「心 - 性 - 天」以展開形上進路，卻發展出不同型態的形上學。孟子著力於「價值生命如何可能？」，通過道德義理的承擔，在成己成物之中，成就一人文化成的世界。莊子所關懷的則是「生命何以沉淪」，經由生命負累的解脫，心知定執的消融，所成就的是一物我共榮的自然和諧境界。

### 第三節 孟子與莊子修養論之異同

在前兩節中，我們已經通過「心 - 性 - 天 - 命」的結構討論過孟子與莊子心性論與形上思想的異同。在本節中，將通過「居仁由義」與「法天貴真」這組概念，指出孟子與莊子在修養工夫上的異同。並且將分別通過「形」、「氣」、「言」等概念，討論以下四個問題：首先，孟子與莊子在修養工夫上有何異同？其次，二者是如何通過修養工夫以超越有限的形軀生命而達到道德生命的無限？再者，何以孟子通過言辯力抗楊、墨以澄清價值根源，而莊子則否？最後，由於論及修養工夫勢必以「人」作為生命理想實現的持有者，我們將討論孟子與莊子的理想人格典型有何差異。

#### 壹拾. 壹. 孟子與莊子心性修養工夫之異同：「存心養氣」與「喪我心齋」

孟子與莊子修養工夫的一個重要差異在於前者致力確立人之所以為人的道德天職(良知的挺立)，而後者則著力在解消人的生命負累(我執的消融)。這樣的差異又表現在孟子強調個人道德意識的時時持存與踐履，而莊子則通過掃除種種由「我執」所引起的虛妄分別以重獲生命的自由。在這一點中，我們將先藉由「存心養氣」與「喪我心齋」以討論孟、莊在心性修養工夫上的異同；在下一點中，再通過「踐形」與「離形」這組概念比較二者身體觀上的異同。

在心性修養工夫上，孟子與莊子皆認同「心」通過「形軀」而與感官之欲相互滲透影響，是以人往往因為有「感性欲望」而使心受到蒙蔽，也因此都提出一套修養工夫使「心」不再受感官形軀的限制，而重新回復心之靈動與明照價值之能。然而，二者在心性修養工夫上仍存在著差異，在以下討論中，我們將通過「存心養氣」與「喪我心齋」作對比。

對於孟子而言，「心」具有明照人倫社會價值理序的能力，「性」則是人之所以為人之能是；因此，孟子的心性修養工夫主要是使「心」發揮應有的功能，通過感通無礙的明善能力，實現人之所以為人之存在價值。基於此，孟子是先通過回答「人何以會有不善的行為？」的問題，再論述人應該如何發揮「心」的功能。告子上 曰：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。

離婁下 曰：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。

公孫丑上 曰：

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。」

離婁上 曰：

「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」

在第一段引文中，有三個值得注意的重點：首先，孟子將人之所以會有不善的行為歸因於「陷溺其心」，孟子曾以「牛山之木」(告子上)作比喻，指出人雖有與生俱來的良知本心，但若是人不時時通過修養工夫去存養仁義之心，當人隨著感官情性而漸漸陷溺，「心」也就逐漸失去感通靈動而麻木不仁，而造成良知本心的放失，是以人之所以會為不善的關鍵即在於「心」未能發揮應有的明善功能。在第二段引文中，孟子就明白指出有德的君子與一般人之間的差異就在於此心的存養，君子能持守「心」明照價值理序的能力，使人之行為舉止都能順應以內在仁義為基礎的禮。在第三段引文中，孟子提出「浩然之氣」的概念<sup>385</sup>，指出個人道德生命理想的實現是通過「心」對貫穿天地人我之價值理序的明察，並且此一道德生命的實踐不是良知本心的偶然發用，而是一連串持續不斷「集義」的歷程。因此，在第四段引文中，孟子將「人」的日常生活直接視為道德實踐活動的練習場域，通過時時持守發揮良知本心的明善能力，將「仁」「義」直接貫穿於日常行為舉止之中。

綜合前述四段引文可以發現，孟子心性修養工夫的關懷重心在於如其所如的發揮「心」明照價值理序的能力，並且藉由此明善的能力，將整體人生視為實現人之所以為人的道德實踐歷程。

相較於孟子心性修養工夫著重於挺立人的道德意識(良知)，莊子所關懷的是人如何恢復「靈台心」的虛靈明覺，並由此重拾生命的自由自在。由於莊子以為「虛妄執著」是人生困頓陷溺的病根；因此，主張通過消融「我執」以回復人性的自然天真。針對於「我執」的消融，莊子在《齊物論》首先提出「吾喪我」的工夫。莊子通過「形如槁木，心如死灰」描述這樣一種境界，指出通過解消人生種種有形的限制與成心偏見，則人即能消融「我執」而得見「真宰」<sup>386</sup>。對於這種化除生命執見的工夫，屢屢見於莊書中，《人間世》曰：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之

---

<sup>385</sup> 「氣」在孟子中是個複雜的概念，黃俊傑先生指出，孟子之「氣」具有雙重性：它既指生理學的事實(「氣，體之充也」)，又指道德論的原則(「其為氣也，配義與道，無是，餒也」)，這兩種性質辯證的結合在「人」之內。黃俊傑，《孟學思想史論》卷二(台北：中研院文哲所，1997年)，頁212。

<sup>386</sup> 王邦雄先生指出，在莊子思想中，「道所在皆存，言所存皆可」，但是人因為「心知」而毀了道的整全，將指稱形體不同的「是」，轉變成具有價值高下評價的「是」，由此而生喜怒哀樂，形成了人生的種種困苦。王邦雄，從修養工夫論莊子「道」的性格，《當代新儒學的關懷與超越》(台北：文津出版社，1997年)，頁26-27。

以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

山木 曰：

人能虛己以遊世，其孰能害之！

天運 曰：

故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。

莊子所提的「虛己」、「忘我」，其關懷重心皆是從消融人為的虛妄分別出發，指出當人刻意膨脹了「自我」，則人自身虛設的種種封限將會使人將自我與整體世界割裂，而把自我禁錮在狹小的生命空間中，與世界間造成種種不必要的衝突，最終突然消耗生命而已。因此，莊子通過「心齋」的修養工夫歷程，將人的「自我封限」在「虛己待物」中消融。換言之，莊子是將人從與物相刃相靡的狹隘自我生命中解放出來，讓人的生命能重歸自然大化的整體和諧之中，以達到逍遙無待<sup>387</sup>的自在境界。

綜合前述的討論，我們可以說，孟子與莊子在心性修養工夫上的重要差異是前者重視人的道德意識的發揮，而後者則傾向解消人的「自我封限」。因此，在孟子的修養論中，展現的是人如何通過操存持守良知本心的工夫，充分發揮「心」明照價值理序的能力，並將人之道德生命實踐貫穿於整體日常生活之中。相較於孟子，莊子則是經由「虛己」、「喪我」的修養工夫，將「靈台心」從「我執」的禁錮中解放出來，使人能在物我共融的自然和諧境界中，重新獲得整體生命的自由自在。此為孟、莊心性修養工夫的根本差異。

## 壹拾壹. 貳. 孟子與莊子身體觀之異同：「踐形」與「離形」

在孟子與莊子中，「形」與「德」的關係是另一個值得討論的問題。「形」有「形體」、「現形」之義，作為「形體」義時，一方面陳述「人」與「他者」在外貌上的不同，一方面也表達有形生命的種種限制(生、老、病、死)；作為「現形」義時，則有將內在於人的種種特質表現於外在形體上的意思。由此切入，討論「形」與「德」關係的問題可有兩個面向：一是論及內在德性顯現於外在形貌的問題；二是論及如何超越形體的有限性以成就生命無限之大氣象。本文亦分成兩部分展開以下討論：

### 一、藏諸內而顯諸外

對於內在德性顯現於外在形貌的問題，孟子與莊子的關懷焦點並不相同。孟子的「踐形」觀以為個人的道德生命氣象可以通過「身體」如如朗現，有德者

<sup>387</sup> 張成秋先生指出，所謂「無待」，即是不需憑藉、不需倚賴，而能自由自足之義。張成秋，《先秦道家思想研究》(台北：台灣中華書局，1983年)，頁174。

(君子、大丈夫、聖人)的體貌形態往往展現出一定程度的莊嚴氣象以彰顯個人內在的德性。離婁上 曰：

存乎人者，莫良於眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？

盡心上 曰：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。

在第一條引文中，孟子明白表示了以下這一種看法，亦即是說：個人的內在德性可以通過外在形貌得到觀察。通過眼神(眸子)的明亮與否，可以察知此人的心術是否純正，通過言語對談也可以明白一個人的行為動機是否正當。在《論語·為政》中，孔子曾說：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？」指出可以通過人的行為舉止與動機目的檢視一個的行為是否正當，孟子亦承襲此一觀點，但是更進一步的將個人的生理狀態與道德生命氣象視為一個連續的整體，並認為個人的外在形貌足以如實反映個人的內在德性。在第二段引文中，孟子將人的身體視為反映內在德性的整體，甚至能夠通過顏面神色的溫潤以及手足四肢的動作，使人能無須通過言語傳達即能對其德行一目了然。在第三段引文中，孟子提出十分值得注意的「踐形」觀。對於「何謂踐形？」歷來注家的看法不一，漢代趙歧曰：「踐，履居之也。……聖人內外文明，然後能以正道履居此美形<sup>388</sup>」，清代焦循的《孟子正義》亦沿襲此說。朱熹的《四書集注》則不採此說，以為「踐如踐言之踐，蓋眾人是有是形而不能盡其理，故無以踐其形」，根據當代學者楊儒賓先生的辨析，我們可以接受朱子所言較為接近孟子本意，所謂「踐形」是將形體視為不斷成長、不斷走向完善的一種有機歷程之從事者，而非純中性的、物理意義的軀體而已<sup>389</sup>。換言之，當我們將孟子的「人禽之辨」與「踐形」觀放在一起作思考時，將可以進一步延伸出以下兩項重點：

- 1.人之所以為人並不僅在於與生俱來的外在形貌，人是在道德實踐的活動中，展現人之所以為人者，並在此一實踐歷程中，人的形體能不斷朗現人之所以為人的價值意義(價值的存有論)。
- 2.聖人是能實踐人之所以為人者。

在孟子的踐形觀中，人之道德生命的實踐與體態形貌的改變是以「人」作為一個整體持有者而一體呈現的。也就是說，人之內在德性之所以能「形著體現<sup>390</sup>」是

<sup>388</sup> 引自《十三經注疏·孟子注疏》(台北：藝文印書館，1955年)，頁9。

<sup>389</sup> 楊儒賓，論孟子的踐形觀 - 以持志養氣為中心展開的工夫論面相，〈清華學報〉第20卷第1期，1990年6月，頁83-123。

<sup>390</sup> 「形著體現」(embodiment)是蔣年豐先生在說明思孟後學的「內聖」之學時所使用的詞語，主要是針對人如何通過心性修養，完全的將天道體現出來所作的描述。本文主要是針對人在道

由於孟子從未將形體與人之道德生命全然區分開來，而總是以「人」為道德之存有，在成就人之所以為人的生命實踐中，通過其體態形貌可以如實的朗現其道德生命氣象。

相較於孟子的踐形觀在於朗現人之所以為人的道德生命氣象，莊子的關懷重點則是從解消人對形體的虛妄執著(美、惡、老、少、生、死<sup>391</sup>)出發，試圖將人的目光由「形」的關注轉向「德」的常保。齊物論 曰：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！

人間世 曰：

丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。

德充符 曰：

故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。

在第一段引文中，莊子指出人若是將關懷的重心集中在個人有限的形軀生命時，則當形體與外物相刃相靡之際，人就只能無奈的感嘆形體的日漸衰老消逝。在第二段引文中，莊子則通過其他生物的行為指出一個顯而易見的道理，即是人應該關注的並非個人外在的體態形貌，而是使人有此體態形貌者(真君)。經由指出人應該關注的焦點，莊子更進一步點破，指出人所應該關懷的是個人生命的內在德性而非外在形軀殘全美醜，如果人不忘個人的形體，而遺忘了個人的德性之美，則才是真正的遺忘。由於莊子要人將關懷的目標放在「德性」而非軀體上，是以一方面以驚怖怪異的體態描寫有德者的形象<sup>392</sup>，另一方則強調捨離對形體的執著，人間世 曰：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

大宗師 曰：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

---

德生命實踐的歷程中，具體於形貌呈現其生命氣象上使用此一詞語。詳見 蔣年豐，從思孟後學與荀子「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵，〈《中國古代思想中的氣論及身體觀》〉(台北：巨流圖書公司，1997年)，頁392。

<sup>391</sup> 值得注意的是，由於莊子並非成於一時、一地、一人之手，因此，莊書中的生死觀並非全然相同；然而，對於生命負累的解消則是莊書一貫的思想。詳見，金谷治，莊子的生死觀，〈《道家文化研究》第五輯，1994年11月，頁70-83。

<sup>392</sup> 廖炳蕙先生就藉由「正統身體」與「醜怪身體」的對比概念，指出儒家與道家在身體、社會與政體等等關係上的差異。廖炳蕙，兩種「體」現，〈《中國古代思想中的氣論及身體觀》〉，頁215-226。

莊子通過支離疏這個寓言人物在「全生葆真」的思想脈絡中，充分的表現了形體的殘缺怪異對於有德者而言，非但不是一種限制或缺憾，反而能順此以養其天年。因此，莊子試圖解消人對形體的過分依存、執著，以及消融人心的機巧造作，而提出「坐忘」的修養工夫，提出「墮肢體，黜聰明，離形去知」的主張。然而，現下的問題是，當莊子一再提及「墮爾形體，吐爾聰明」(在宥)的主張時，是否意味著莊子對於人的軀體持有否定的態度呢？本文以為不然，這可由下述引文得知，德充符 曰：

道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。

大宗師 曰：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必為鑊邪」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！

由於莊子以為人之形體是得自於「天」，而得自於「天」者是不含虛偽造作，因此是自然純真的。由此而論，則莊子並不是否定人之形體的價值，試圖以棄絕軀體為目標；莊子所批判的是人對於「人之為人」這個形體的執著，批判的是人依恃自己形體上的不同而刻意的將自身與萬物區別、割裂的行為。換言之，莊子「離形去知」的修養工夫並不否定形體的本然價值，而是批判人對形體的執著與殘生損性的行為。

從前述討論可知，在內在德性顯現於外在形貌的問題上，孟子與莊子所關懷的焦點並不相同。對於孟子而言，「踐形」思想的提出在於從身體形貌上呼應人之所以為人的道德生命氣象，「人」作為一個生命的整體是在不斷的自我完善歷程中，依循良知本心的引領，顯豁人的存在價值意義。然而，對於莊子而言，「離形去知」的主張是在於解消人對形軀生命的執著，使人從生、老、病、死的人生事象中超拔出來，從而能正視人身的價值是在內存於人的真性。基於關懷重心的不同，因此，孟子強調由形體朗現個人道德生命氣象的「踐形」觀，而莊子則主張「離形去知」，並且認為有德者當能「德不形於外<sup>393</sup>」(德充符)。此為二者之不同。

## 二、即有限而可無限的生命境界

在孟子與莊子中，二者皆通過「形」這一概念，將個體生命的有限性解消，指出人可以經由修養工夫使生命超拔於形體的有限性，而在道德上進入無限的生命境界。在孟子思想中，生命的實現不在於軀體需求的滿足，而是在道德實踐中成就人之所以為人的意義，告子上 曰：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其

---

<sup>393</sup> 莊子以為有德者不僅要能「支離其形」，還要能「支離其德」，使「德」不顯諸外，以免造成「飾知以驚愚，修身以明汙，昭昭乎若揭日月而行」(達生)的反效果。

大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

盡心下 曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。

從前兩段引文中可知，孟子承認人之形體有種種生理需求必須滿足，作為有限的形軀生命，人無可避免的必須受到生、老、病、死、凍、熱、飢、渴的限制。然而，通過「大體」與「小體」之分，孟子將生命整體的關懷由形軀的生理需求轉向完整道德生命的實現，並且以「人」作為道德生命實踐的整體持有者，在不斷自我完善的歷程中，也同時將形軀生命視為追求道德實現的載體，由此超越個人生命的有限性，散發出無限光熱的道德生命光輝。孟子曰：「大而化之之謂聖」（盡心下），聖人之大既在於「君子不器」（《論語·為政》），也在於聖人道德生命光輝能普及世人。由此可知，孟子以為人可以超越「形體」的有限性，在實踐人之所以為人的價值意義中，成就道德生命的無限性。

關於人可以超越形軀生命的有限性這一點，莊子也有相通的看法。莊子以為有德者可以通過「喪我」、「虛己」的工夫，超越對於軀體形骸的依戀，達到「德有所長而形有所忘」的境界。德充符 曰：

自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先主之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪？吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！

莊子藉由申徒嘉與子產的對答，指出人能通過道德修養的工夫消融自身對於形軀生命的執著，並且轉而追求形骸之內的德性生命。在這樣的生命實現歷程中，人能超越於有待依恃的狀態，而如 逍遙遊 所言振翅九萬里的大鵬鳥一般，在「由大而化」的飛躍中，超拔於生、老、病、死的種種虛忘執著，由此敞開一片虛己容物、自由自在的生命境界。莊子這種超越形軀有限性以達無限之生命境界的思想，尤其表現在「天地與我並生，而萬物與我為一」的「物化」觀中（關於莊子的「物化」思想，我們會在第三節中進一步討論。莊子的「物化」觀指出，個體生命儘管有體態形貌上的本然不同（周與胡蝶，則必有分矣），卻並不會構成人與天地萬物本然的隔閡（人與物的隔閡來自於人心的我執封限），因此，人能通過修養工夫（消融我執）回復自然素樸的真性，以重新回歸於天、地、人、我的共振和諧中。

儘管在論及「德」與「形」的關係時，孟子與莊子的看法並不相同，而展

現出兩種不同的「身體觀」<sup>394</sup>。然而，二者皆以為在生命理想實現的歷程中，人可以超越形軀生命的有限性，達到無限可能的生命境界。此為二者相通之處。

### 壹拾貳. 參. 孟子與莊子的語言哲學之比較：「知言」與「忘辯」

在前一點中，我們通過「形」、「氣」兩個概念指出孟子與莊子在修養論上的異同。在這一點中，則試圖將焦點集中於「言」這個概念在孟、莊思想所具有的意義上。在孟子思想中，「言」是可以彰顯真理與價值的道德實踐活動，孟子說：「我知言，我善養吾浩然之氣」（公孫丑上），即是認為語言活動與道德實踐活動有同質化的關係，個體可以通過良知本心的存養擴充將語言活動提昇至實踐價值的層次；因此，君子不但知言、立言，還具有駁斥混淆價值之言論的責任。換言之，孟子以為，通過言辯可以澄清價值秩序的基礎，這也反映在他對待楊墨之流的態度上。莊子則並不認為通過言辯可以達到澄清價值的目的；相對的，莊子指出在言辯的止息之處方是價值得以呈顯之時。在《齊物論》中，莊子分別從「齊物」觀與齊「物論」提出他「因是兩行」的慧見，正是在統一與取消物論之外，指出了開放多元的第三條路，是以他對於儒墨之爭，抱持著「和之是非，休乎天均」的態度。在下面的討論中，我們將首先通過孟、莊對待百家之學的態度；其次，將指出二者對於「語言」與「真理」的觀點。

#### 一、孟子的語言哲學：

在對於百家之學的態度上，孟子和莊子之間有著顯著的不同。相較於莊子以「因是兩行」的態度敞開百家之學和諧共存的空間，孟子卻著力於掃除惑亂人心的學說，重新顯豁人間的價值秩序。在第一章中，我們提及孟子以楊朱、墨翟之流的思想學說作為撻伐的對象，並且以為這類言論正是蠱惑人心、混淆價值的禍首。在接下來的討論中，我們將進一步指出孟子賴以批評楊墨思想的論據。

在孟子中，對於楊朱、墨翟學說的批判與討論，主要出現在以下兩段引文中。滕文公下 曰：

楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

盡心上 曰：

楊子取「為我」，拔一毛而利天下，不為也。墨子「兼愛」，摩頂放踵利天下，為之。子莫「執中」，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。

從這兩段引文可以發現，孟子對於楊朱、墨翟思想的批判主要是針對於以下兩個方面：「無父無君」與「執中無權」。孟子用以批判楊墨「無父無君」的論據，是

---

<sup>394</sup> 楊儒賓先生即以「踐形與支離」這組概念，指出孟子與莊子所代表的兩種身體觀之異同。楊儒賓，踐形與支離 - 論先秦思想裡的兩種身體觀，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 415-449

來自於「明人倫」的思想，而「執中無權」的批判則是出於「普遍道德原則如何有效運用於具體道德實踐」的討論。我們現分述如下：

首先，我們之前曾就思想發生的外緣因素，指出孟子所面臨的時代背景與課題，並說明由於戰國是一個急功好利的時代，對於弑君、滅國，以及兼併戰爭早已習以為常，孟子試圖重建禮崩樂壞後的價值秩序，是以針對「尚利」的思想學說提出批判。然而，若就孟子思想的理論內部而論，則孟子對楊墨「無父無君」的批判，是環繞著由「仁義內在」與「義利之辨」所展開的「明人倫」思想。孟子曾明白指出，維繫國家安危與社會秩序的根源必定不是「利益」，任何通過計算「利益」而達到安立天下的企圖，都將陷入利益衝突的漩渦而導致更惡劣的結果。孟子並更進一步指出，安立天下的途徑並不在於利益的交換，而是在於每個人自身先天本具的仁義之端，以及以仁義為基礎的人倫秩序。在《告子下》與《梁惠王上》中，孟子曾分別對宋牼與梁惠王提到，應該放棄「利益」而以「仁義」安立天下的必要性<sup>395</sup>。孟子並且表示，內在於每個人自身的仁義之端，是以「良知良能」的形式表現於人倫日用之中，因此說：

孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。

由於以仁義為基礎的人倫秩序是普遍存在於人心的，所以唯有「人倫秩序」才足以作為維繫社會秩序的基礎，也才有可能達到安立天下的目標。因此，當楊朱、墨翟之流的學說以「無父無君」的方式破壞了人倫關係，也就意味著楊墨是從根本上破壞了唯一能持久穩定社會秩序的基礎。這也是孟子特別以「無父無君」批判楊朱、墨翟思想的理由。

其次，孟子對於墨子思想的批評往往衍生出這樣的一個問題，即墨子既主張公利又為何會成為孟子撻伐的對象呢？關於這個問題，袁保新先生的見解很有參考價值，袁保新先生指出：

墨家思想雖是從兼去別、重視公利，但是他的理論由於具有「決定論」的思考傾向，根本否定人在價值實現上的自主性，因此，孟子站在肯定道德自律的立場上，……而與以最嚴厲的撻伐<sup>396</sup>。

由於孟子有「義利之辨」，是以有一種看法以為孟子思想是全然不考量「結果是否達成」的問題；然而細觀孟子全書，可以得知孟子並非不顧及目標達成的重要性，而是追問：「作為普遍可以實現於具體生活中的道德基礎為何？」，並且指出內在的仁義之端正是基礎所在。孟子承襲孔子之學，強調生命的反省與道德的自主，孟子盡心知性知天的學說，正是顯豁人之道德主體性而達到「上下與天地同

---

<sup>395</sup> 孟子曰：「君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也」（《告子下》）、「未有「仁」而遺其親者也；未有「義」而後其君者也。王亦曰「仁義」而已矣，何必曰「利」？」（《梁惠王上》），都指出以「利益」治國，只會招來禍患，因而明確表明以「仁義」安立天下的必要性。

<sup>396</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省查與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁21-22。

流」的境界。因此，誠如袁保新先生所指出，儘管墨家強調「公利」思想，但是由於不承認人的道德自主性，是以成為孟子批評的對象。這樣的一種觀點，尤其表現在孟子對楊朱、墨翟「執中無權」的批判上。

「經權原則」是孟子將普遍原則應用於具體情境時的指導方針。由於孟子指出維繫社會秩序的基礎在於人倫關係；因此，在群體中的每一個人往往同時具備好幾種不同的身份(君臣、父子、夫妻)，那麼個人如何在所處的身份地位中，做出合於當時身份的適當行為，就必須依據具體情況而有所分別。因此，同一個人對於相似的事情，會因為具體情境的不同而有不一樣的行為。關於這一點，下述的對答很能反應出孟子的觀點，公孫丑下 曰：

陳臻問曰：「前日於齊，王餽兼金一百而不受；於宋，餽七十鎰而受；於薛，餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也；夫子必居一於此矣。」孟子曰：「皆是也。當在宋也，予將有遠行；行者必以贖，辭曰『餽贖』，予何為不受？當在薛也，予有戒心，辭曰『聞戒故為兵餽之』，予何為不受？若於齊則未有處也。無處而餽之，是貨之也；焉有君子而可以貨取乎？」

從前述引文可以看出，陳臻對於孟子的提問是十分合理的，因為對於接受他人餽贈這件事情如果有一條足以依循的原則，那麼似乎只應有「接受」與「不接受」兩種選擇，但是孟子卻在齊地拒絕了餽贈而在宋與薛接受之，這顯然是使人疑惑的。然而孟子明白的表示，接受與不接受餽贈這件事情的關鍵處，並不在於一定要接受或不接受，而在於接受的理由是否合宜，這就有賴於人在具體情境中通過良知本心的判斷了。同樣的情況也出現在「離婁上」，淳于髡與孟子爭論「嫂溺，應不應該援之以手」的問題上。孟子指出，誠然「男女授受不親」是規範日常行為的「禮」；但是，當具體情境是嫂嫂溺水時，人其實是應該遵循作為一切道德基礎的仁心，及時伸出援手，否則與禽獸無異。換言之，孟子明白的告訴我們，道德行為實踐所依據的不是僵固的教條，而是作為行為判斷指引的仁心。當楊朱、墨翟的思想試圖以僵死的教條規範人的所有行為時，事實上，不但無法如實的指導人在各種不同具體情境底下應該如何行為，而且更是殘害了仁心的感通無礙，破壞了普遍道德原則如何有效應用於具體情境中的基礎。所以，孟子會特別批判楊朱、墨翟「執中無權」是賊害大道的行為。

## 二、莊子的語言哲學：

在莊子中，無疑的，齊物論 是有著關鍵性的地位。對於 齊物論 的讀法與主題，大抵在唐代以前是沒有疑慮的，大都以「齊物」連讀，例如，《文選·魏都賦》曰：「萬物可齊於一朝」，劉淵林注曰：「莊子有齊物之論」，劉勰《文心雕龍·論說篇》曰：「莊周齊物，以論為名，尤可證六朝舊讀矣」<sup>397</sup>。但自宋代以後，則開始有了不同的意見，或是承襲傳統以「齊物」連讀，或是別出己見以「物論」連讀，自王安石、呂惠卿、張文潛、王伯厚、歸有光、王夫之等人都

<sup>397</sup> 張成秋，《莊子篇目考》(臺北：臺灣中華書局，1971年)，頁57。

持後一種看法<sup>398</sup>。二種意見雖都各有支持者，但是，揆諸莊書，其理想一方面在於消融物我隔閡，另一方面也在於泯除是非爭端，實兼具「齊物」與「齊論」之意，若僅是偏重於一邊，則難得莊生思想之大全，是以本文將分別從「齊物觀」與齊「物論」展開如下討論：

#### 八、（一）消融物我隔閡的「齊物」觀：

在莊子中，「齊物」並不是意味著將豐富多樣的萬物強同為「一」，而是從自我的封限中解放出萬有的豐富多樣性。誠如我們在前幾篇中所提及，莊子的關懷中心從來就不是在於建立客觀知識的穩固基礎；因此，莊子並沒有從知識論的層次論及「齊物如何可能？」的問題。換言之，莊子的提問一開始就是針對「生命的困頓與超拔」而發，處理的是人間糾葛的根源性問題；所以，莊子並不從萬有的形構原則上否認人與萬物在本質上的差異，而是將問題的焦點回轉到「人」自身，討論如何消融一切由「我執」所引起的「物我隔閡」。齊物論曰：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

在這段引文中，莊子提出兩個重要的觀點：首先，莊子賦予古人之「知」一個價值上的評斷，認為古人之「知」是屬於人類最完滿整全的智慧；然而，這種「知」指的顯然並不是「文明知識」，而是自然純樸、不含人為造作的「生命智慧」<sup>399</sup>。其次，莊子認為人與物的隔閡並非與生俱來的，而是當人有了「物 - 我」之別，產生是非之心後，才使得生命的整全產生了虧損。在莊子看來，物我皆有其本然的價值，而沒有高下貴賤的區別；但是，當「自我」在人心日益擴張，就基於「對我而言」是好是壞，來評斷萬物，並更自以為是的賦予萬物種種價值。這樣的作為無疑是背離了大道，也使人的生命困陷在自我劃下的框線中。因此，莊子的「齊物」觀是從「我執」的解消著手。

在齊物論篇首，莊子就通過「吾喪我」展開解消「我執」的工夫<sup>400</sup>。在這裡，「吾喪我」並不是一個自我指涉的命題。對於莊子而言，「吾」指的是真君、真宰，是人尚未產生「虛妄分別」前的生命整全；「我」指的是人在不自覺中日

<sup>398</sup> 張默生，《莊子新譯》（台北：樂天出版社，1973年），頁31。

<sup>399</sup> 我們可以援引莊子自己的話，來理解此處所言的「知」。大宗師曰：「知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」由這段引文可以了解，莊子所言的「知」，指的並不是「客觀的經驗知識」，而是指「天與人不相傷」之「知」，也就是知道如何「全生保真」的生命智慧。

<sup>400</sup> 牟宗三先生也指出，莊子的「齊物」是從化掉引發是非的成心切入，而「真君」的意義也由此處顯露出來。牟宗三，莊子齊物論演講錄(二)，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月，頁5。

益膨脹的「自我」，也是基於「有我」所自行劃下的種種封限。「吾喪我」是不將個體的主觀愛好(例如，善、惡、美、醜等等主觀價值判斷)強行加在對象上。所以，「吾」透過去除(喪)成心(我)，而還予萬物本來面貌。換言之，莊子齊物的工夫是通過闡明忘我、破除對待<sup>401</sup>，消除由「成心」所引起的種種偏見<sup>402</sup>，這也就是說，如果連「有我」這件事都忘卻了，那麼在物和物之間又哪裡有「對我而言」是好是壞的差別呢。

「齊物」在這個意義下指的是：通過蕩相遺執、融通淘汰的工夫，消融「物」和「我」之間的人為界線，取消種種「先入為主」的價質判斷<sup>403</sup>。牟宗三先生曾指出，道家的智慧是「無」的智慧，是用工夫從心上將種種有為造作化掉，進而顯示出一個境界<sup>404</sup>。莊子打破物我隔閡的工夫即是展開一種「天地與我並生，而萬物與我為一」的齊物境界，是對物我之間的同體肯定。

### 九、(二)泯除是非爭端的齊「物論」：

對於紛紛擾擾的「物論」，莊子指出，各種言辯爭論皆是來自於自貴而相輕，個人往往堅持自己的觀點為是，而質疑他人的意見非真。但是，莊子既沒有採取消物論的方式，也沒有意圖統一物論，而是提出了「因是兩行」的第三條路<sup>405</sup>。

齊物論 曰：

道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

<sup>401</sup> 王叔岷，論莊子之齊物觀，《中國文哲研究集刊》第二期，1992年3月，頁5。

<sup>402</sup> 林聰舜先生指出，莊子的「小大之辨」與「齊物」思想，雖看似抵觸，實際上卻都指向超越我執的封限，以進入逍遙無待之境界。林聰舜，論莊子的「小大之辨」與「齊物」及其關係，《漢學研究》第5卷2期，1987年12月，頁375-399。

<sup>403</sup> 一種對「齊物論」的看法是從「萬物氣聚」的觀點出發，指出莊子是以「氣」為萬物共同的基本構成單位，而說萬有皆是一氣化生，故可以相互轉化與齊一，例如，胡楚生先生即持這種看法。然而，對於莊子是否以「認識論」或「宇宙論」為基礎發展「齊物論」，則還是有很大的討論空間的。因為，如果莊子是先從宇宙構成的基本單位出發，而論及「物化」，或先由認識這個世界的基本構成原則為何，發展出「齊物」觀，都預設了莊子是先將這個世界視為一個可以觀察的客體，然後才由觀察的結果發展出齊物的思想。這顯然與莊子強調「物我無對」的基本想法不合。因此，本文是從修養論與價值論探討莊子的齊物論。胡楚生，《老莊研究》(台北：台灣學生書局，1992年)，頁153-178。

<sup>404</sup> 牟宗三，道家的「無」的智慧與境界型態的形上學，《鵝湖月刊》第四期，1975年10月。

<sup>405</sup> 王邦雄先生指出，物論的取消將使得人失去經由實踐修養而可自我實現的道路，人的價值與尊嚴也就無法維繫，統一物論則只會壓縮文化的豐富性，造成更大的爭端，因此，取消與統一物論皆不為莊子所取。王邦雄，莊子齊物論儒墨兩行之道，《鵝湖月刊》第200期，1992年2月，頁9-13。

物無非彼，物無非是。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。

物論的價值並不因為物論彼此間的爭論而消失，事實上，莊子所批判的並非物論本身，而是對以自己的物論排斥他者之行為的批判。這是由於物論往往所展示的是人類對於整全真理的察視與領會，人可通過物論(如，宗教信仰與哲學思想)而實現自我價值。然而，世人往往以自身的觀點強加諸他人身上，是以造成種種爭論，殊不知這樣的爭論不僅難以達成共識，也正是在言辯之中，背離了整全之道<sup>406</sup>。唐君毅先生就指出，對於墨辯所謂：「辯必有勝，人我可同意於一勝義以一同天下之義」的看法，其困難處有二：

1. 一切辯論必須在辯者之間已經有共同承認的前提下才有效力，也就是說，人唯在有共同之前提下，才能辯論。然而，辯論之所起，爭端之所以無盡，正是因為要尋覓一人我皆共同同意之前提乃是最難之事。
2. 在論辯中，使人之所以固執己見的原因，並非雙方所持之理由，而是由於雙方所有的成見之故。

唐先生以為以上兩點正是「物論」之所以相爭之盛，而莊子之所以點破之處<sup>407</sup>。莊子指出，物論與物論之間，如果已經有了成心、存了成見，就並不存在著誰能壓倒誰，誰能說服誰的可能，而只留下無限的爭辯而已。換言之，如果人以成心之知為師，而與人爭辯，則人之生命勢必將受限於成心之知的桎梏中。因此，齊「物論」所欲齊的，原不在於以任何物論去齊平其他的物論，而在於去除人心對於物論所持有的不自覺的成心之執<sup>408</sup>。所以，莊子通過消融成心執見，開放出一片人我共融的自由場域，使儒、墨、名、法等各家學說皆能於此暢所欲言、和諧共融，這不但消靡了彼此無謂的爭論，也開拓了相互交流的可能<sup>409</sup>。

由此可以得知，「物論」之所以難齊，之所以造成吾人生命之戎害，並不在於「物論」自身，而是在於人對「物論」所持之成見。人以各種心知執見為師心自用的標準，形成人我之間種種不必要的隔閡與爭執。當人誤以為所持之物論為唯一的真理標準，並且企圖以此一物論強迫他人認同時，就是物論僭越於道，而儒、墨之爭不得止息之故。因此，吾人「成心」之超拔，正是「物論」得以兩行而齊之的基礎。

---

<sup>406</sup> 魏元珪先生指出，莊子強調大道本無真偽，是以道本不隱，但隱於小知之人，人以其成心妄見自遠於道，故大道不彰。詳見 魏元珪，莊子齊物思想之探討，《中國文化月刊》第31期，1982年4月，頁72。

<sup>407</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》(台北：台灣學生書局，1993年)，頁254。

<sup>408</sup> 陳師榮波指出，莊子的語言哲學之關懷在於「以恬養知」、「以心齋養神」，覺醒生死一如，亦即是由忘言忘辯進而達到逍遙、無待的境界，這與《墨辯》站在科學知識立場，主張「辯」是破邪顯正，以理取勝的立場明顯不同。陳榮波，莊子的語言思想，《東海哲學研究集刊》，頁107-115；陳榮波，《墨家前後期思想研究》(桃園：繼福堂出版社，2001年)，頁205。

<sup>409</sup> 崔大華先生即指出，近代中國思想家，如康有為、章太炎等人都曾援用莊子的「齊物論」思想，以吸收、融攝和中國傳統思想相異的西方思想。詳見 崔大華，《莊學研究》(北京：人民出版社，1997年)，頁539-542。

綜合上述所論，「物論」之所以可齊，有賴於人能自拔於主觀成心之外，而能去人我彼此之隔閡。同時，人既能超拔於人我是非之上，則能解心之桎梏，重歸虛靈明覺的靈臺心；並且更進一步秉此本心，以觀天下萬物之無不然、無不可，而通之為一。此時是非兩行，由本心的澄淨虛明，使一切陷入是非兩端的相對、相待，皆在一天然均衡的全體觀照之下，融合渾化，是謂「和之是非，休乎天均」。也就是在不勞神明以為一的境況下，通過成心的超拔，靈臺心的復歸，而由道通為一證成「齊物」之所以可能。由此我們可以歸納出以下三點：

1. 「物論」之不齊，不在於人所自覺持之「理由」，而是人不自覺的「成見」。
2. 人是否能超拔於成心之知的桎梏，是人能否超脫於人我是非物論之執的關鍵。
3. 莊子 齊物論 由以明而照之於天，以通人我彼此之是非，在成心的超拔之同時，得以復見其虛靈明覺的本心，而秉此本心以觀天下萬物，皆還其本來面貌，無不然，無不可，而通之為一。此也就是莊子所謂「道通為一」。

### 三、孟子與莊子語言哲學之異同：

從前面兩點的討論中，我們已經指出，孟子試圖通過論辯以掃除混淆價值的學說，澄清道德價值的基礎，莊子則認為論辯只能造成衝突，並不能澄清價值，試圖在論辯之中彰顯是非的作為將只能陷入無盡的爭端中。在這個部份中，我們將更進一步說明，孟子與莊子儘管在看待「言」、「辯」的態度上初不相同；但是，二者最終皆通過「言」、「辯」的安立，彰顯貫穿於天地人我之間的價值理序。

孟子通過「知言」、「立言」以撥亂反正，澄清價值秩序的基礎，是出於一種時代的道德使命感。這一點可以從下述引文得見，滕文公下 曰：

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民、充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨、放淫辭，邪說者不得作。……我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

孟子明白指出，率獸食人的時代慘狀是根源於混淆價值的學說充斥，以及聖賢之道的不彰；因此，人們用以判斷是非對錯的價值判斷基礎(仁義之心)已經遭到蒙蔽，而若是棄置這種情況任其發展，則有遭一日勢必會形成人吃人的局勢，這正是孟子所憂慮的事情。唐君毅先生指出，孟子之所以為去偏邪之見而不得不辯，其意在於闡明價值，使一切有價值的人物事蹟都能為天下人所共見<sup>410</sup>。孟子通過言辯力抗楊朱、墨翟之流的思想，其目的在於重新顯豁人之所以為人的價值根源(仁義之心)，當無疑慮。公孫丑上 曰：

「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

孟子將各種混淆價值的言論做一區分，並且指出所謂「知言」，就是能離析這些

<sup>410</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 277-286。

言論之間的弊端。例如，對於偏執一端的言詞(詖辭)能知道它的片面性在哪裡；對於放蕩誇大之言(淫辭)能知道它所不恰當的地方為何；對於邪僻不合乎正道的言論(邪辭)能明白它悖離真相之所在；而對於閃躲的言論(遁辭)則能知道它理屈的地方為何處。孟子並且明白指出，辨析這些混淆價值的言論在於能重新顯豁價值的根源，並能防範這些言論在政治上所產生的弊害。由此可知，孟子對於言辯的態度是奠基於他試圖重新澄清價值根源的道德使命感。

相較於孟子通過力抗邪說、淫辭而一肩擔起重振道德義理的重擔，莊子則不認為能經由言辯達到澄清價值的目的。唐君毅先生曾指出，莊子之所以未曾主張正人之心、息人之曲說，是由於莊子並不如孟子一般，深信人人皆有於心所同然同悅的理義(關於這一點，筆者以為尚存有繼續討論的空間)。由於唐君毅先生認為，莊書內七篇並不直接肯定人人皆可以成聖(在下一節討論莊子的聖人之才與聖人之道時，會有進一步的論述)，是以莊子雖言「道通為一」，卻並不敢自信其道能為人所共見，而不免有自視獨與造物者游之感。然而，莊子不主言辯，而提出「因是兩行」之理，果真是由於這種對人心的不信任感嗎？筆者以為不然。我們可以從下述引文中說明這一點，齊物論 曰：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若、與人俱不能相知也，而待彼也邪？

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

從前述引文中可知，莊子對於言辯活動的否定並不是基於對人心的不肯定，而是由於言辯活動既不能達到明辨是非的效果，而且勞心傷神、殘生損性，僅僅是將生命耗損在無窮的彼此攻訐中，是以為莊子所不取。換言之，莊子既不是基於對人心的不信任而主張「和之天倪、修乎天均」，也並沒有從根本上否定語言本身的功能<sup>411</sup>，而是主張通過「忘辯」的修養工夫，在言辯的止息處(不言之辯，不道之道)彰顯出那安立一切的價值理序。

孟子與莊子雖然對待言辯的態度不同，前者通過「知言」、「立言」的道德實踐活動以力抗混淆價值的言論學說，後者則主張通過「忘言」、「忘辯」的方式，

---

<sup>411</sup> 賴錫三先生就指出，道家對語言的質疑是批判異化層次的「定言」活動，而不是一種完全對語言的否定；劉德明先生也指出，莊子齊物論與儒墨論辯之不同在於並不認為語言即可代表真理，有時言辯還會使人遠離真理，但是莊子並沒有用語言否定語言的功效。詳見 賴錫三，莊子的真理觀與語言觀，《揭諦學刊》第1期，1997年6月，頁171；劉德明，《莊子·齊物論》中的語言問題，《中臺學報》第11期，1999年10月，頁187。

止息各種無謂的爭端。但是，二者通過言辯的力抗(孟子)與消融(莊子)，其目的皆在於彰顯那貫穿於天、地、人、我的價值理序，使得人間的價值能得以安立。

從前述討論可知，孟子與莊子在修養論上有以下幾點異同：

1. 在修養工夫上，儘管孟子與莊子都主張通過「寡欲」的工夫，以使得「心」能充分發揮明照價值理序的能力。然而，在孟子的修養論中，致力的是確立人之所以為人的道德天職，是以主要著力於人如何通過操存持守良知本心的工夫，充分發揮「心」明照價值理序的能力，並將人之道德生命實踐貫穿於整體日常生活之中。但在莊子的修養論中，所強調的則是解消人的生命負累，因此是經由「虛己」、「喪我」的修養工夫，將「靈台心」從「我執」的禁錮中解放出來，使人能在物我共融的自然和諧境界中，重新獲得整體生命的自由自在。
2. 孟子與莊子都認同「人」可以通過修養工夫超越有限形軀生命，在實踐生命價值的理想中，達到無窮可能的生命境界。然而，孟子的踐形觀是將「人」視為一個不斷自我完善歷程中的生命整體，依循良知本心的引領，顯豁人之所以為人的存在價值意義。莊子「離形去知」的思想，則是從解消人對形體的虛妄執著出發，試圖將人的目光由「形」的關注轉向「德」的常保。
3. 對於言辯是否足以澄清價值根源的問題，孟子與莊子則看法相異。在孟子思想中，「言」是可以彰顯真理與價值的道德實踐活動，因此，君子不但知言、立言，還具有駁斥混淆價值之言論的責任；換言之，孟子以為，通過言辯可以澄清價值秩序的基礎，這也反映在他對待楊墨之流的態度上。但是，莊子則並不認為通過言辯可以達到澄清價值的目的；相對的，莊子指出在言辯的止息之處方是價值得以呈顯之時；因此，莊子主張通過「因是兩行」、「忘言忘辯」而彰顯出那安立一切的價值理序。

#### 第四節 孟子與莊子聖人觀之比較

莊子在《大宗師》一文中，通過孔子之口說：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也」藉由方內方外的分別，指出子琴張等人所代表的道家人物與孔子、子貢所代表的儒家人物，是有著「外內不相及」的明顯區別的。這種區別在外篇中轉變得更明顯，甚至成為對儒家聖人的嚴厲批評。馬蹄曰：「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也」是將提倡禮樂仁義的儒家聖人視為賊害人民純樸天真本性的元兇；胠篋曰：「聖人之利天下也少，而害天下也多」、「聖人不死，大盜不止」則更是將喜歡談聖知仁義的儒家聖人視為竊國殘性的毒蛇猛獸了。

乍看之下，莊子書中所描繪：全德葆真、「有人之形，無人之情」(《德充符》)的聖人，似乎迥然不同於孟子所說：「人倫之至也」的聖人(《離婁上》)。道家通過反省周文疲弊之後，試圖超拔於徒具形式的禮儀法度對於人性的桎梏，以重歸

本性之真的方式，也不同於儒者通過擴充道德生命以架構仁義禮樂為社會價值基礎的路數。當然，齊物論中所主張「和之以是非而休乎天均」的聖人，也不像孟子說：「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。」（滕文公下）的那般慷慨激昂、捨我其誰。如果僅從這些面向觀之，則莊子與孟子對於聖人的看法似乎是極不相同。然而，孟、莊所言的「聖人」是否全無通同之處呢？而二者對於「聖人」看法的差異，又會使「內聖外王」的理想產生哪些不同呢？這是我們下文所要討論的。

### 壹拾參. 壹. 孟子與莊子聖人觀相同之處：由聖而化的生命理想實踐

從二、三章的討論可知，孟子與莊子的理想人格典型至少在以下幾個方面是有通同之處的：首先，二者均認為「成聖」並非少數人的專利，而是所有人皆有成聖的可能。孟子主張「人人可以為堯舜」，「堯舜不過是先得我心之所同然」，正面的肯定了人通過道德修養能超越感官形軀的限制，實踐無限道德生命的可能性。莊子雖提及「聖人之才」與「聖人之道」，但前文也指出莊子的目並非強調唯有具備聖人之才者才有成聖的可能，而只是用以激勵人的方便之語，成聖的決定性條件其實是在於人能持守聖人之道的修養工夫。

其次，孟、莊均認為人之生命理想是在參與天地大化的活動歷程中實現，孟子指出人通過良知挺立、居仁由義的道德生命實踐，可以體證天道生生的無邊義蘊，證成人在天地之間的存有價值；莊子則認為人經由蕩相遺執、融通淘汰的修養工夫，可以開顯道的不私不宰，證成天人合一的自然和諧境界。二者理想的人格典型都強調人是在實踐活動中開顯價值意義，聖人是能體證天地大化、萬有本根之人。

最後，孟、莊的理想人格典範都不以自我的實現為道德生命理想的終極目標，而是同時兼顧個人與群體生命的安立。孟子以「人倫」為安立社會秩序的基礎，「聖人」則是肩負明人倫的責任。孟子以不能成為像堯、舜一般的聖人為終生之憂，亦即是以道濟天下之溺為自己終生努力的目標，是以將力抗邪說、淫行為自己的責任。莊子雖不似孟子一肩挑起力抗楊墨的重擔，但是卻並非一個只顧個人生命實踐的自了漢，而是通過以無執道心解消人間世是非爭端的淑世思想，使陷溺於名膠利漆、虛妄執著的生命，能重歸自然和諧的美好。

由此可知，孟子與莊子的理想人格，皆是能在實踐中體證天、道，而在實現個人生命理想的同時，也以安立群體為目標的聖人。至於孟、莊聖人觀相異之處，則可以由「過化從神」與「」這兩個概念展開。

### 壹拾肆. 貳. 孟子與莊子聖人觀相異之處：「過化存神」與「原天地之美」

孟子與莊子對於「化」這個概念的使用意義並不相同。對於孟子而言，「化」並不具備莊子所說的「形化」這層意義。在孟子中，「化」指的多半是教化、功化與德化。換言之，「化」這個概念的使用意義具備如下的特性：首先，「化」指

的是一種普遍性的轉變；其次，這種轉變是屬於道德心性層面；最後，「聖人」在這種轉變中起著關鍵性的地位。亦即是說，聖人通過道德生命的全幅朗現，能對所經、所處的週遭民眾起著一種道德心性上的擴散作用，使人民在日常生活中不自覺的就接受感化、變化氣質。孟子曰：

霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！（盡心上）

由人民的反應回溯王者與霸者的政教，孟子指出了仁政王道才是安立萬民的理想方式。由於王者安立天下不在於取悅人民，而是以德行仁，依道生殺，因此百姓能坦然接受，無怨無尤，以至於渾然不覺王者治理之功，這是儒家無為而治的理想境界。「過化存神」，指的正是這種聖人德化蒼生的功化妙用，亦即是聖人通過良知本心對價值理序的明察照見，以居仁由義、身體力行的道德光熱，感化人民，使人人本有的道德心性得以顯豁，並在人倫日用中安立天下萬民。換言之，在孟子中，「聖人」的終極目標並不在於清約簡樸的遵守道德教條以完成自我道德的圓滿實踐，內聖成德的生命踐履總在不安、不忍之中，就已經包含著對群體生命的深層關懷。所謂「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」，指的正是聖人在實踐道德生命的歷程中，通過心性之德的發用流行，德化萬民之功。所以，聖人之「大」，是在於能以道濟天下為己任，其胸懷可與天地相比<sup>412</sup>。聖人之「聖」由於能契合剛健不息、化育萬物的天道生生，通過道德生命實踐以德化萬民。換言之，「聖人」作為孟子的理想人格典型，是要能達到「博施於民而能濟眾」的境界，此亦即是「內聖外王」理想的實踐<sup>413</sup>。

相較於孟子的聖人觀是通過道德生命的實踐以大德敦化萬民，莊子的聖人觀則是經由消融我執、是非兩忘的虛靈觀照，而能判天地之美、析萬物之理，達到天人合一的和諧境界。知北遊曰：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。

莊子的聖人形象不是孟子心目中那種一肩挑起道德義理的大丈夫，莊子的聖人也不沒有正仁心、息邪說、力抗楊、墨的積極作為；但是，莊子心目中的聖人卻能通過欣賞觀照的靈台真心，消解人間的種種緊張和壓力，以圓現天地人我的整全與遼闊。在齊物論中，通過「物化」的概念，莊子總結這種「天地與我並生，而萬物與我為一」的工夫境界，曰：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則籛籛然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

<sup>412</sup> 王熙元，釋「聖人」，《鵝湖月刊》第5期，1976年11月，頁40。

<sup>413</sup> 朱嵐先生以為，「聖人」的人格理想即是內聖與外王的統一。朱嵐，君子、仁人、聖人，《孔孟月刊》第35卷第8期，1997年4月，頁22。

關於「物化」這一概念，根據李美燕先生的歸納，歷來的詮釋可以歸為以下三種：

1. 「物化」是指萬物死生變化之理：通過將死生變化視為宇宙萬物在天地間的自然衍變之理，指出人何須樂生而哀死的道理。郭象、成玄英等皆主張此說。
2. 「物化」是指萬物的化成歷程或生物的自然進化之道：如林雲銘、林希逸等人從外雜篇詮釋「物化」，以為萬物皆是以不同形相禪，「物化」是莊子對宇宙萬物變化之道的說明。當代學者也有援引物種進化的論點詮釋莊子的「物化」者，例如胡適、蔣錫昌、劉光義先生等人皆持此說。
3. 「物化」是指萬物化而為一的境界：物化是指人通過「心齋」、「坐忘」等等修養工夫，解脫我執之累，達到人與萬物交感融合、渾然為一，物我兩忘的生命境界。李美燕先生即持此種觀點<sup>414</sup>。

從李美燕先生的歸納整理中，我們可以進一步指出，莊子的「物化」是對於生命有限性（「形」所隱含的限制意義）的解消<sup>415</sup>。莊子通過萬物形化的寓言方式，指出人是可以通過掃除心知執見將侷限生命的種種限制一一化除，將生命的氣象從一物一形中徹底解放出來。在莊子中，「物化」雖也論及死生變化與萬物形化之理<sup>416</sup>，但從《齊物論》試圖通過「和之以是非而休乎天鈞」達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界，可知莊子的「物化」是針對於「我執」而提出<sup>417</sup>。在前幾章中，我們曾提及莊子問題的出發點在於「生命何以沉淪與如何超昇」，莊子以為生命的整全是在人們開始膨脹自我而有了「我執」之後，才產生割裂與封限的。因此，人們唯有放下種種虛妄分別，才能重歸自然天成的祥和美好。「物化」即是超脫一切由「我執」所引起的「虛妄分別」，使人與天地萬物間的人為隔閡能通過「吾喪我」而消融於「物我兩忘」之中。換言之，莊子理想中的聖人是通過解消種種生命隔閡，使物、我在各安其位、各適其性之中，得到價值的保全。天下曰：

---

<sup>414</sup> 李美燕，從「莊周夢蝶」論莊子的「物化」關，《屏東師院學報》第10期，1997年，頁355-370。

<sup>415</sup> 蔣年豐先生則通過梅勞·龐帝的形體哲學與莊子的「物化」作比較，指出莊子的「物化」是「體現的存有論」，在體現中的事物泯除了經驗上的個別差異性，而進入萬物自賓自主、一體而化的存有意義活動中。詳見蔣年豐，體現與物化：從梅勞·龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論，《中國文化月刊》第105期，1988年7月，頁52-73。

<sup>416</sup> 王中江先生指出，儘管「化」一詞的原義目前尚無定論，但是「化」在道家文獻中含有「變化」之義則是出現的很早。王中江，道家形而上學中“化”觀念及其歷史拓展，《道家文化研究》第14輯，1998年7月，頁33-65。

<sup>417</sup> 陳德和先生指出，《齊物論》所謂「天地與我並生，而萬物與我為一」者，亦即是在解放心靈下所體現的宇宙大和諧，蓋因此時，「我相」與「非我相」俱泯，物我無對，當可使物各附物地歸於如如。陳德和，莊子寓言中的逍遙思想，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月，頁39-46。

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

在這段引文中，莊子將天下大亂的根本原因從政治、經濟、社會現象上的分析提昇到思想的層面，指出「內聖外王」之道闇而不明、鬱而不發的緣由在於人執著於心知所虛構出的美惡高下與自我封限，是以價值的根源遭到忽略，而天下之人多根據自己的觀察思辨發展各自的學說，並且由於人人貴己賤彼、各執一端，是以無法相互溝通交流，以致於各家思想雖各有所長，卻無法兼備周全，使得大道的整全遭到強行的割裂。莊子考辨天下大亂、價值混淆的原因，是以通過融通淘汰、虛欲去執的修養工夫，試圖將人從成心的壓迫與我執的禁錮中解放出來，使人與人、人與物之間的種種虛構隔閡皆能一一泯除，重新還與生命自由自在的美好<sup>418</sup>。因此，莊子理想中的「聖人」是能通過破除「主觀價值」的種種執泥，使萬有如其所如的呈現各自的本然價值，以圓現天地人我的自然美好。

由前述討論可知，孟子與莊子「聖人」觀的最大差異，在於前者通過道德生命的實踐以證成人文化成的人間，後者則是經由虛妄分別的消融而敞開自然和諧的世界。王邦雄先生說：

儒家是在由小而大，由大而化的歷程中，以人文化成自然，去成就生命的理想。道家是要從人文回歸自然，生命就在自然中，去開顯真空妙有的理境<sup>419</sup>。

正說明了孟、莊聖人觀的差別。對於孟子與莊子而言，儘管二者都以為人人皆有成聖的可能，也都認為成聖是在生命理想的實踐歷程中展開；但是，前者聖人是通過道德生命的充實光熱以德化天下蒼生，後者則是經由妄我執見的放下，而使物、我皆能悠遊於自然和諧之境。

---

<sup>418</sup> 張京華先生即指出，莊子是通過「無為」以明「內聖外王」之道。張京華，《莊子哲學辨析》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年），頁58。

<sup>419</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，頁31。

## 第五節 孟子與莊子治道觀之異同

從不具備開物成務的精神與肯定客觀禮法的形式，指出孟子與莊子在外王思想上的不同，已經有前輩學者提過了<sup>420</sup>。然而，經過第三章的討論後，我們可以發現莊子思想並非侷限於個體生命的內在修養，也試圖通過無為應化以提出安立天下之道；因此現在所要追問的問題是：如果孟子與莊子皆以安立天下為務，那麼二者的外王思想是否有交集之處，如果有，又產生哪些相通或相異的觀點呢？

首先，必須考慮的是相較於「內聖之學」在於實踐成德之教，「外王之道」則在於突顯外在事功。然而，「內聖」與「外王」並不是兩個可以判然二分、毫無相涉的領域，而是以相互涵攝（「內聖外王」）的方式，在儒、道兩家一體通貫的思維中，本為一事（關於內聖外王的關係與貫通問題，本文留在下章中處理）。因此本文無意將「內聖」與「外王」劃分為兩段內容互異的工夫，而著力於孟、莊在德性修養與王業事功間的相互顯發與一致理路。

其次，釐析出「政道」與「治道」的區別，並且由此全面的反省中國文化與民主制度的相容關係，雖誠為當代前輩學者的洞見<sup>421</sup>，但是在孟子與莊子思想中，並未有意識的深入這一議題。對於孟、莊而言，更關注的是如何安立天下的問題，因此本文將焦點集中在孟子與莊子是如何通過其外王思想以對治世局之弊，安立天下萬民。

最後，孟、莊在治道的細部落實上，明顯是有所差距，孟子重視土地經界的劃分而提出「井田制」<sup>422</sup>，並考慮到「不違農時」與「適時耕作」對於農業生產的影響<sup>423</sup>，而在駁斥許行與陳相等農家學者的主張時，指出了「職能分工」與

---

<sup>420</sup> 例如，程兆熊先生即說：「莊子之應帝王，仍是偏於言帝王之體，中與儒者由內聖以直達外王之意，有其差異」，而高柏園先生也順此指出莊子仍偏向無心應化的主體修養，而缺少儒者對客觀禮樂形式的肯定，因此只能以作用保存的方式來成全，而無法積極地創建客觀的內容。詳見程兆熊，《道家思想》（台北：文明書局，1984年），頁400；高柏園，《莊子內七篇思想研究》，頁206-207。

<sup>421</sup> 牟宗三先生在《歷史哲學》（台北：台灣學生書局，1978年）、《政道與治道》（台北：台灣學生書局，1996年）與《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1992年）等書中，從儒家的當代使命與現代意義出發，指出傳統中國僅有「治道」而無「政道」，於是在政權的轉移與民主的開出上，都有未竟之處，因此當代儒家的使命在於開出「新外王」。

<sup>422</sup> 在《滕文公上》中，孟子提到了「井田制」與貢、助、徹三種稅法。孟子以為「正經界」是仁政之始，並且主張收取「什一」之稅。唯對於「井田制」與貢、助、徹三種稅法的有無，以及實質內容為何，是有爭議的。關於這部分的議題可參考林燦祿先生《井田制與貢助徹法》一文有詳細的介紹。林燦祿，《井田制與貢助徹法》，《新亞論叢》第一期，1999年1月，頁141-152。

<sup>423</sup> 梁惠王上；虞祖堯，《儒家的經濟思想（一）- 孟軻的經濟思想》，收錄於巫寶三主編，《先

「供需關係」的重要<sup>424</sup>；此外，孟子對於關稅<sup>425</sup>、外交<sup>426</sup>與軍事<sup>427</sup>都有一套完整相應的治國實踐藍圖，這是在莊子思想中所見不到的。基於比較孟、莊思想異同的目的，在於突顯二者對於同一議題的不同看法。因此，本文不從前述經濟、外交、軍事等層面討論孟、莊外王思想之異，而試圖處理二者在治道觀中，共同提及的議題。本文將通過孟、莊對於「保民」與「禪讓」兩個議題的看法，討論二者對於政治權力的正當性，與政治權力轉移的看法有何異同。

### 壹拾伍. 壹. 孟子與莊子對於「政治權力的正當性」看法之異同

當孟子闡述以「民本」作為國君取得治理天下之權力的正當性時，國家權力運作的目的就不是繫於國君一人，而是以「安立萬民」為政治目的。在孟子中，是通過「保民」以安立萬民。相較於孟子以「養民」、「教民」以達到「保民」的目的，莊子則是通過「無為」回應國君應如何化育萬民，並且不使人民受到迫害，而達到「保民」的目的。在莊子思想中，儒家以仁義禮樂治理天下的方式，仍然是屬於「有為」政治，這樣的治理方式，往往隨著禮崩樂壞後，形成以僵化的禮樂文制箝制百姓的生命自由，而這正是老、莊都所欲批判者<sup>428</sup>。因此，我們可以

---

秦經濟思想史》(北京：中國社會科學出版社，1996年)，頁438-472。

<sup>424</sup> 在《滕文公上》中，孟子對農家學者的批評在於物品除了有量的差別外，還有質的優劣，侯家駒先生則是從經濟學的觀點呼應孟子的看法，指出許行等人的看法由於不能有效反應賣者成本與買者的效用，所以無法平衡供需以達成價格機能。侯家駒，《先秦儒家自由經濟思想》(台北：聯經出版社，1985年)，頁115。

<sup>425</sup> 在《梁惠王下》中，孟子主張「關市譏而不征」，即是主張減少向商人不合理的徵稅，進而促進商業活動的發展。在《滕文公下》中，通過與宋國大夫戴盈之的對話，可知道孟子以為徵關稅是不義的行為。

<sup>426</sup> 在《梁惠王下》中，當回答齊宣王問：「交鄰國有道乎？」，孟子曾引《詩》「畏天之威，于時保之」，以仁與智的發用，指出大國與小國間處理外交關係的原則。

<sup>427</sup> 在《盡心下》中，孟子提出「義戰」的思想，並指出戰爭需要以「仁德」為基礎，弔民伐罪之戰是「以至仁伐至不仁」。關於這個部分的議題，可參考饒祖耀先生所著《孟子的義戰思想》論文中有詳盡的討論。此外，儒家思想與軍事的關係，亦可魏汝霖先生所著《儒家之軍事與國防思想之研究》一文。詳見饒祖耀，《孟子的義戰思想》(台中：東海大學哲學所研究所，碩士論文，1997年。)；魏汝霖，《儒家之軍事與國防思想之研究》，《孔孟學報》第十七期，1969年4月。

<sup>428</sup> 《老子·三章》曰：「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」《老子》以為若國君標榜「尚賢」、貴「難得之貨」，將使得人民背離素樸真性，而產生爭奪盜取的行為，因此反對國君有心於治，主張通過不擾民的「無為」之

說，孟子與莊子都同意國家權力的目的在於「安立天下」、「長保萬民」；但是，相較於孟子主張以仁義禮樂、人倫教化來達到安立天下的目的，莊子則是通過自然無為、不擾民生為原則，順應人民的真性以安立萬民，此為孟、莊二者在「保民」這一點上的不同。關於孟子的「保民」思想，本章第一節已有討論，不在此贅述，在這個部份中，我們主要討論，相較於孟子通過「明人倫」以安立天下的方式，莊子是如何通過「無為」以化育萬民。

莊子的「無為」思想雖包含了多層的意義<sup>429</sup>，但可歸結為是針對人為妄作而發，可以說是對迫害人之生命自由的政治、社會所做的批判。主要表現在「對於仁義禮樂的批評」，以及「不擾動民生的政治觀」這兩個方面。現在分述如下：首先，莊子對於「仁義禮樂」的批評幾乎散見於莊書中，應帝王 曰：

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鸕鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」

孟子以為禮樂人倫是發自於人的內在仁義，因此可以作為天下安立的基礎，使人人皆能樂於遵循。然而這種觀點，在莊子看來，卻隱藏著國君「以己出經式義度」的危機。由於莊子以為萬物之性本就具備了趨吉避凶的能力，一如鳥知道高飛以避過箭矢的追擊，人也自知如何行為是最恰當的。因此，主張理想的治道應該是順應人民的真性而發，而仁義禮樂只會箝制殘害人之真性。這種對於仁義的批判，到了外雜篇則更加激烈。以下試舉數例，駢拇 曰：

有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？馬蹄 曰：

道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！

屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。

天道 曰：

---

治，則能使民自化而天下大治。莊子承襲此「無為而無不為」的思想，而說：「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。」（應帝王），以為國君應順物自然，不可居名、任事、主謀（陳啟天語），強調國君應「為政無心、任乎自化」，使萬民能自然天放，如此則能無為而天下治。詳見 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊（台北：台灣商務書局，2000年），頁238；李慕如，《莊惠考異》，頁243-244。

<sup>429</sup> 林聰順先生以為莊子的「無為」有多層意義，包含了徹底的無為（對人類文明的批判）、不徹底的無為（「不得已」而為），以及作為一種精神境界的無為。這些觀點各自對應莊子對文明與人之處境的態度，並且都與其基本關懷 - 個人存在的自由（逍遙）有關。詳見 林聰順，莊子無為政治思想的幾層意義，《漢學研究》第11卷第1期，1993年6月，頁1-14。

通乎道，合乎德，退仁義，實禮樂，至人之心有所定矣。

天道 中，老聃與孔子關於「仁義」的對答，尤其反映外篇對儒家仁義觀的批評，當孔子肯定仁義是人之本性時，天道 藉老子之口批評孔子標榜仁義的行為恰好是亂人之本性。由此可以延伸出孟子與莊子討論安立天下之到的一個膠著點，在於孟、莊都認為安立天下的理想方式必須是出自於人之本性，或順應人的真性；但是，對於禮樂文制的態度，孟子認為是出自於人之本性(內在仁義)，而莊子則以為是對人之自由本真(真性)的箝制。然而，誠如《老子》批判的是假拖仁義之名的虛文矯飾，而不是反對仁義本身，莊子所批判的也不是仁義自身，而是批判刻意標榜仁義禮樂用以框限人民自由的行為<sup>430</sup>。因此，莊子「無為」思想可以視為對儒家仁義禮樂的一種反省機制，對於徒具形式的禮樂文制提出維護人性尊嚴的強烈批判。這一點又反映在莊子主張不擾民生的治道觀上。應帝王 曰：

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

馬蹄 曰：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闖。

在宥 曰：

聞在宥天下，不聞治天下也。

莊子對於「至德之世」的嚮往是和不擾民生的思想相連接的。基於相信人民的本性都是純真素樸的，因此國君治理天下之道不在於自居君王的地位，執掌法紀且操持百姓的生死，因為這在莊子看來，不過是「輕用吾身而亡其國」( 德充符 ) 的行為；理想的治理方式在於隨順人民的真性，不刻意的通過自己的意思制定法律管束人民、標榜仁義禮樂限制人民，唯有國君能放下有心為治的執著，順應著萬物本然的道理而行，百姓才能在不受擾動的情況下各得其所，各正其位。當此時，國君的存在對於百姓不再是一種負擔，不再是一種剝削民力、擾動民生的權利象徵，百姓才能獲得生命的自由，國君權力的正當性也才為之證成，這即是「明王之治」中所提及的不擾民生之原則。如果考慮到莊書籍成的時間流變，那麼外雜篇對於至德之世的憧憬與對於國君刻意使用權力的批判日見激烈，則是能容易理解的。在宥 主張天下本來寬適自在，是國君的治理才使得人民背離本性的自在，因此否定了「國君」存在的合理性，有些學者將莊書中的這些篇章歸為「無君派<sup>431</sup>」，這顯示出這些篇章是將內篇「不擾民生的政治觀」更激烈的往前推了

<sup>430</sup> 陳德和，莊子對駢拇、馬蹄、肱篋、在宥四篇的時代背景與義理性格，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁 209-210。

<sup>431</sup> 崔大華先生是將「無君論」視為貫穿於莊子書中的一種理論，用於對現實社會的批判與對「君主制」的否定。劉笑敢先生則將外雜篇中的 駢拇、馬蹄、肱篋、在宥上、讓王、盜跖、漁父 等七篇稱為莊子後學的「無君派」，這一派的思想批判現實，矛頭指向當時與歷

一步。

然而，孟子的外王思想也同樣強調不擾民生，盡心上說：「民非水火不生活」，孟子明顯的已經注意到安定的生活是百姓基本的需求；因此，不但提出「以佚道使民<sup>432</sup>」，並指出要使人民養生送死而無憾，就要注重不擾民生、不違農時<sup>433</sup>。這就形成了孟、莊之間的第二個膠著點：二者都認為安立天下應該以不擾民生為原則；然而，孟子以為不擾民生的基礎在於國君能推仁心、行仁政；莊子卻以為標榜仁心仁政只是「以仁義撻人之心」(在宥)，通過政治力量而治民、使民、教民只是剝削民力、眩惑民心的擾民行為；而莊書中的「無君」主張，更顯然有別於孟子「天無二日，民無二王」(萬章上)的看法。乍看之下，孟、莊之間的對立是顯而易見的。但是，莊子所批評的究竟是孟子的「仁政王道」，或是假仁政之名、行宰制之實的為政方式呢？

孟子以為仁政王道是「以不忍人之心，行不忍人之政」(公孫丑上)，基於己欲立而立人的善推原則，國君不是以一己之私頒訂政策、行使權力，而是以百姓所需為施政之宜，由於施政治國能普遍照顧民生，因此，孟子相信仁政王道能使治天下如運於掌上。孟子的「仁政」是依循人民的本性(仁義內在)而發，莊子也強調善治天下者是能依民之「常性<sup>434</sup>」。孟子是以普遍內在於人的仁義作為施政的準則。莊子批判國君以己出經式義度是針對國君以己臆度天下而出發。換言之，如果孟子是標舉仁、義為施政的普遍性原則，而達到養民、使民、教民而不擾民的政績；那麼，莊子則是通過回應何種方式才能成仁、成義、成德，指出從個人的臆度而非普遍原則出發的施政方式，往往只達到擾民的後果。由此可知，莊子並非從本質上反對孟子的仁政王道，而是對那些假借仁義之名而行剝削民力之實的政策法令提出最嚴正的抗議。

## 壹拾陸. 貳. 孟子與莊子對「政治權力轉移」看法之異同

政權的轉移是潛存在中國傳統思想而於近代顯題化的一個議題。「禪讓」是中國古代君王政權和平轉移的典範，一直備受傳統儒家的推崇，影響所及，在二十四史中，歷朝取得政權幾乎都是以「禪讓」為形式原則，「征誅」反成例外<sup>435</sup>。孟子以「民心」為政權得失的依歸，其外王思想有承襲舊說者<sup>436</sup>，也有新的發明，

---

代的統治者，強調因任人性之自然。崔大華，《莊學研究》(北京：人民出版社，1997年)，頁233-237；劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁281-298。

<sup>432</sup> 盡心上。

<sup>433</sup> 梁惠王上。

<sup>434</sup> 馬蹄。

<sup>435</sup> 馮友蘭，《中國政治哲學與中國歷史中之實際政治》，《古史辨》第七冊(台北：明倫出版社，1970年)，頁309。

<sup>436</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》第一卷(台北：三民書局，1984年)，頁178。

對於「禪讓」也是推崇之外，也有新的詮釋。莊子內外雜篇對於「禪讓」均有著墨，而「讓王」一篇更是以「禪讓」為主題，發揮「重生」思想。扼要的說，孟、莊都主張「天下」並不是任何人的私有物，孟子從「民本」思想辨明堯、舜並非以私人的身份將天下讓與他人，而莊子則從「無己、無名、無功」證成明君聖王治理天下當生而不有、長而不宰。然而，孟、莊對「禪讓」作為一種轉移政權的途徑卻有不同評價，孟子將「堯舜禪讓」視為和平轉移政權的典範，而莊子內外雜篇則是對「禪讓」的價值，均持保留或批判的態度。以下我們將先分別闡述孟子與莊子對於「禪讓」的觀點，再作細部的討論比較。

### 一、孟子對「政治權力之轉移」的觀點：

大抵而言，孟子對於政權如何轉移的問題，可歸納為幾種看法，即「君可易位」、「湯武征伐」以及「堯舜禪讓」。現分述如下：

#### 十、（一）君可易位

君可易位之說，是齊宣王向孟子請教臣下應如何奉事國君時，孟子所提出的。萬章下曰：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同，有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

雖然孟子在這段對話中所針對的是，「貴戚之卿」與「異姓之卿」在奉事國君時，有不同的份際與行為。但是，孟子也提出，當國君屢犯大過，又不聽貴戚之卿的勸諫時，則貴戚之卿可以放逐舊君而另立賢能者為新的國君，可以作為對政權轉移問題的一種看法。臣子放逐暴虐無道的君王並非毫無前例可循，商朝的賢臣伊尹<sup>437</sup>，就曾放逐殘暴昏庸的國君太甲於桐宮（今河南偃師境<sup>438</sup>），太甲在桐宮三年，悔過向善後，伊尹才重新迎接太甲回都城西亳復位，後由於太甲以德服四方諸侯，伊尹作「太甲訓」三篇，贊揚太甲。對於這段史料，孟子曾於多處論及<sup>439</sup>，並且曾引〈太甲〉曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可逭」仁政王道的重要性與禍福自遭的道理。不過，孟子在此處是將放逐國君的責任交予貴戚之卿。由於貴戚之卿一方面與國君有親緣關係，所以不能對國君凡過必諫<sup>440</sup>，而將勸諫的工

<sup>437</sup> 《竹書紀年》另有一說法，指伊尹放逐太甲並自立為王，太甲於七年後潛出殺伊尹而復位。

<sup>438</sup> 桐宮的確切位置如何，至今仍有爭論，有主梁國毫城說，有主鳳陽亳州說，有主偃師說。本文依據《中國歷史大辭典》而取偃師說。詳見李學勤主編，《中國歷史大辭典·先秦史卷》（上海：上海辭書出版社，1996年），頁76。

<sup>439</sup> 如萬章上、離婁上以及公孫丑上。

<sup>440</sup> 離婁上曰：「父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉」，貴戚之卿與國君有親緣關

作交於異姓之卿，僅於大過才出面勸諫；然而，貴戚之卿除了維護親情外，還有君臣之義，是以當國君屢犯大過，經反覆勸諫而不聽，則貴戚之卿則需以國家安危為重，另立家族中之賢者為君<sup>441</sup>。這是孟子以親緣分封與人倫秩序為基礎，以民本思想為原則，面對國君暴虐無道時，政權應如何轉移問題的一種看法。

## 十一、 (二)湯武征伐

由於孟子主張仁政王道應取法於先王之道，因此有時必須對先王事蹟與儒家思想間可能產生的衝突提出詮釋與調解。在政權轉移問題上，也出現這樣子的例子，梁惠王下 曰：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

湯與武王皆曾是夏與商的臣子，儘管二者是弑民伐罪，但是在強調君君、臣臣的儒家學者眼中，難道此二人的行為不是臣弑其君嗎？對於提倡人倫之序、君臣之義的儒家學者而言，齊宣王的問題可說是十分尖銳。對於「湯武革命」的正當性，我們可以從下述三個方面理解的孟子回答。

首先，仁政王道是以「民本」思想為起始，以保民為原則；因此，國君若是殘暴不仁，為害人民、社稷，則是破壞了治理國家的正當性，人民可以向國君要回統治權。其次，孟子已經將安立天下秩序的人倫大用，從周初以親緣為基礎的分封制度，深化為普遍存於人性的內在仁義；因此，孟子以「殘賊仁義」的道德價值批判國君暴虐害民的行為。最後，人倫之序並不是一種上對下要求絕對服從的關係，而是依照各自所處份位的不同，而有的相對義務與要；也就是說在君君、臣臣的關係中，臣不可不臣，是相對於君不可不君而言。因此，當國君並不能按照自己的身份盡仁民愛物的義務，甚至殘害人民，那麼君則不配為君，只是一個為天下人所唾棄的獨夫。如此一來，湯、武弑民伐罪即不違背君臣之義，不構成臣弑其君的罪名。

孟子通過湯武征伐的例子，對於國君專橫無道的使用權力，提出一道劇烈的對治處方。這一方面反映在君主專權的體制中，當「君不君」時，天下如何得以安立的問題，另一方面也反映出立天子所以為民，而非為天子的思想已經在戰亂連年的年代蔓延。

## 十二、 (三)堯舜禪讓

---

係，若是凡過必諫，則容易損傷親親之情，是以將勸諫國君小過的責任交予異姓之卿。這一方面是基於以人倫為社會秩序基礎的理論，一方面也顧慮到周代以血緣分封鞏固國家秩序的現實面。

<sup>441</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 編著，《孟子義理疏解》，頁 323-326。

在孟子思想中，政治權力轉移的第三種方式就是「禪讓政治」。「堯舜禪讓」在儒家思想中不僅是作為一種史料看待，也可以說是儒家政治思想的典範。但是，對於「堯舜禪讓」這項足以代表政權和平轉移的典範，孟子也不是不加檢別的全盤接受。這在下述兩段引文中可以發現，萬章上曰：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」  
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」

萬章問曰：「人有言『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子』，有諸？」孟子曰：「否然也。天與賢則與賢，天與子則與子。」

首先，「堯舜禪讓」雖經後世傳為美談，但是孟子犀利的察覺，若是直接的說堯讓天下與舜，那麼將會導致把「天下」視為個人所有物的危機。因此，孟子以為「禪讓」並非存在於兩個人之間的給予和接受的行為；也就是說，並非是堯將「天下」讓與舜（「天子不能以天下與人」），而是「天」將治理天下的責任授與舜（「天與之」），這是孟子「禪讓」思想的第一個重要條件。其次，所謂「天與之」的「天」又不僅停留在神性義之「天」的意義上；因此，孟子並沒有藉由陰陽災異之說來闡述「天將天下授與有德者」的說法，而是通過民心的歸向來顯示「天意之所在」。所以，萬章上曰：

天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。

孟子徵引《尚書·泰誓》曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」，以佐證「禪讓」是「天與之」而非私人的授與，而「天與之」即是「民與之」的顯現。這是孟子「民為邦本」思想的延續貫通，並且也發展出一種可以體現「民本」思想的「薦舉式」制度<sup>442</sup>。萬章上曰：

匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也；故益、伊尹、周公不有天下。……  
孔子曰：「唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。」

這就是孟子「禪讓」思想的第二個要素：要同時滿足「天子的推薦」與「賢德如堯舜」兩個條件者，才有接受禪讓的資格。孟子不僅針對歷史事件總結夏桀、商紂何以擁有成為天子的資格又失去天下，並且回答了為何以伊尹、周公之賢，孔子之有德，卻不能成為天子的問題（有德而無天子推薦）。這使得要能尋覓到滿足「禪讓」條件的人選難上加難，在和平轉移政權的要求下，也間接的使得「繼世為王」成為權力轉移的常態。

由孟子對於權力轉移問題的三種看法可知，不論是「易位」、「征伐」或是「禪讓」，都不足以作為權力和平轉移的常態。相形之下，若就制度的建立以解決政權轉移的問題上，孟子是有所不足的。但是，孟子不是僅單方面的接受「堯

<sup>442</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁114-116。

舜禪讓」的典範，並且通過「天與之」即是「民與之」的詮釋，將「民本」與「禪讓」結合的努力，則是將「禪讓」的精神，從兩人私相授受提昇至「天下為公」的層面。接下來讓我們看看莊子對於「禪讓」思想的想法。

## 二、莊子對「政治權力之轉移」的觀點

「禪讓」在莊書內外雜篇都有論及，其看法則是雖有相通之處，卻並不全然相同。如果說三者都未曾正面的肯定「禪讓」的價值是其共通之處，那麼三者反省「禪讓」的出發點，則是三者相異之處。現試分述如下：

### 十三、 (一)內篇對「禪讓」的看法

在內七篇中，僅有《逍遙遊》曾提及「禪讓」，比較特別的是堯讓天下的對象不是舜，而是許由。也許這和莊子善用寓言的寫作風格有關。現在讓我們先看這段文字資料，《逍遙遊》曰：

堯讓天下於許由，曰：「日日出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

這段文字若順著許由拒絕堯讓天下的文脈，則莊子對「禪讓」似乎是抱持的是否定的態度。然而，由於郭象注解此段文字時的新詮，是以關懷的重心反而傾向「許由與堯，何者境界高？誰是真逍遙？」的問題<sup>443</sup>。本文以為，若是要釐析莊子是否真的否認「禪讓」，則需要先將焦點離開堯與許由何者境界為高的爭論，才不至於陷入混淆問題的漩渦中。那麼我們應該從何處切入問題呢？筆者以為，或可以從許由何以拒絕堯禪讓天下為出發點，窺見莊子對「禪讓」的評價。

唐君毅先生曾指出，莊學精神有契於儒者，對於生命有一悲感與莊嚴<sup>444</sup>，而從許由說：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也」，可知許由拒絕堯的理由並非出於不願承擔安立天下的責任，而是在治理天下的工作已經有堯擔負，並且堯做得很好的情況下，許由自覺沒有理由接受堯的帝位與工作責任。換言之，如果治天下的目的在於使天下得以安立，那麼堯治天下即已經達成目的，而堯再讓天下的行為不僅多此一舉，而且輕易的移轉政

<sup>443</sup> 郭象以為堯能以不治而治天下，實是達到與物無對、自足無待的逍遙境界，因此說莊子之文似貶堯而實以堯勝，成玄英也採相同看法。近人張默生先生則以為，許由乃代表莊子無為而治的立場，堯尚且有心治天下，是以堯不若許由境界為高。高柏園先生則通過幾種爭論「堯與許由」何者境界為高的詮釋，梳理出莊子「逍遙」的真義。詳見 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 28；張默生，《莊子新釋》，頁 106；高柏園，《莊子內七篇思想研究》。

<sup>444</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷二(台北：台灣學生書局，1978年)，頁 375。

權無疑是對天下的擾動。因此可知，許由並不是以拱默山林、獨善其身為原則而批判「禪讓」的合理性；而是從天下順治，則萬事萬物皆能各安其位、各得其正這一點上，指出當天下已經安立，堯讓天下是多此一舉，而許由也無正當理由接受堯的禪讓，若是勉強接受之，也可能只是為了求名而已。這一點可以從「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣」的結論得知。

若上述理解無誤，則莊子藉許由與堯的對答所要呈現者，是聖王若能無為而治、樂王天下則天下方能安立、逍遙。明君治理天下當取法「至人無己，神人無功，聖人無名」的精神，安立天下萬物並且能生而不有、為而不恃、長而不宰。在《應帝王》中，莊子明白指出「明王之治」是「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」明君聖王確實有化貸萬民之功，卻並非出於人為造作，也不自吹自擂，無意使百姓誇讚其功，因此明君聖王不但能安立天下，而且正因為不以天下為私人的所有物，所以能樂忘天下。因此，當《逍遙遊》說：

堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

莊書是在「無為而治」這個意義下肯定堯作為聖王的典型<sup>445</sup>。綜合前述，則從肯定堯之「窅然喪其天下」，可知莊子也認為「天下」非帝王個人的所有物；而從許由拒絕堯讓天下，可知莊子並不以為「禪讓」能達到安立天下的政治目的。這是內篇對於「禪讓」的觀點。接下來讓我們看看外篇如何處理「禪讓」的議題。

## (二)外篇對「禪讓」的看法

外篇提及「禪讓」的資料有《天地》、《天運》以及《秋水》等三處，現條列如下，《天地》曰：

堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭為諸侯而耕。

《天運》曰：

老聃曰：「小子少進！子何以謂不同？」對曰：「堯授舜，舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不肯順，故曰不同。」

《秋水》曰：

昔者堯、舜讓而帝，之、嚳讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常也。……帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒。

在《天地》、《天運》中，提及「禪讓」皆在於鋪陳寓言情境，作為藉古喻今之用。主要是通過比較古今君王治理天下方式的不同，指出當君王越是企圖標榜仁義刑罰而有心於治，則人民反而越是背離純善的本性，離以仁義安立天下的目的越

<sup>445</sup> 蔡明田先生以為明王之治當是有功於天下而不宰制天下，莊子書中唯一肯定的典型聖王，即是在此意義下的堯。蔡明田，〈莊子逍遙遊篇的聖王思想〉，《東方雜誌》復刊第十三卷第十一期，1980年5月，頁45-46。

遠。兩處都並未將「禪讓」視為一個議題討論。因此，在外篇的部分，僅有《秋水》對於「禪讓」有評議。《秋水》從打破主觀的侷限與執著出發，通過人為妄作的掃除，使得順應瞬息萬變之萬物中的本然之道如朗現，在此一基礎下，顯明人皆不應固執「禪讓」與「征伐」的形式，因為行為決斷要能「當其時，順其俗」，而非一成不變。《秋水》並以「堯、舜讓而帝，之、嚳讓而絕」為例，指出「禪讓」是否有其價值在於能否順應俗情、時勢而為，若是不明時勢一意孤行，只會得到相反的效果。由此可知，《秋水》一方面肯定「堯舜禪讓」的價值，另一方面也指出「堯舜禪讓」的價值並不在於「禪讓」這一形式，而是堯能順應時勢、俗情而禪讓天下於舜。也就是說，《秋水》並不認為「禪讓」的價值在於能成為長時間被人沿用的客觀體制。

#### 十四、 (三)雜篇對「禪讓」的看法

在外篇提及「禪讓」的資料共有九則，其中《讓王》一篇就包含七則，而《外物》、《盜跖》各佔一則。《讓王》雖以「禪讓」為主題，但也有學者懷疑為後人偽作<sup>446</sup>，本文無意爭論《讓王》的真偽，而就《讓王》作為今本莊子中的一篇，接受此篇是由莊子後學所作而偏向楊朱之說<sup>447</sup>。若是從思想上而言，則《讓王》主要是環繞著「重生」思想批判「禪讓」，因此雖有七處提及「禪讓」，本文僅取其中兩則與《外物》、《盜跖》共同討論之。《外物》曰：

演門有親死者，以善毀爵為官師，其黨人毀而死者半。堯與許由天下，許由逃之；湯與務光，務光怒之，紀他聞之，帥弟子而跋於鯀水，諸侯弔之，三年，申徒狄因以踣河。

《讓王》曰：

堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：「以我為天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！唯無以天下為者，可以託天下也。

舜讓天下於子州支伯。子州支伯曰：「予適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。

<sup>446</sup> 自蘇軾懷疑《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》等四篇為後人偽作（《莊子祠堂記》），此後學者多有從其說者，例如王夫之的《莊子解》，林雲銘的《莊子因》，以及馬敘倫的《莊子義證序》和王叔岷先生的《莊子校釋序》都承襲這種看法，以為《讓王》為莊子後學所附益。詳見陳品卿，《莊學新探》（台北：文史哲出版社，年1997），頁55-56。

<sup>447</sup> 陳鼓應先生以為，《讓王》雖非莊子所自作，但能與莊學思想相通，可能是莊子後學所寫，並發揮楊朱「重生」思想。陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本下冊（台北：台灣商務書局，2000年），頁761。

盜跖 曰：

堯、舜為帝而雍，非仁天下也，不以美害生也；善卷、許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己。此皆就其利，辭其害，而天下稱賢焉，則可以有之，彼非以興名譽也。

外物 視「禪讓」為矯情飾性，首倡「禪讓」者，猶如藉毀容顯哀親之死以求官爵者，而後起效尤者則多半失敗，這種行為在 外物 來看，是有德者所不齒的。讓王 說：「夫天下至重也，而不以害其生」在於闡發「重生」的思想，認為「生命」較「帝王之位」更顯尊貴，所以儘管「天下」是世間最大的名器，卻也不願意以生命來交換。這個觀點形成了此篇著名的結論：「道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下」，由於 讓王 以「完身養生」為聖人關懷所在，是以將帝王之功，視為聖人之餘事。值得注意的是，本篇也指出若要天下得治，則不可將「天下」視為帝王個人的私有物，是以說：「唯無以天下為者，可以託天下也」，也就是唯有不以天下為己所有者，才能將天下託付於他<sup>448</sup>。盜跖對於儒家的禮樂聖教提出嚴厲的批評，將儒家的聖王(黃帝、堯、舜、禹、湯、武王)視為「以利惑其真，強反情性」之徒，惑亂天下人心。並且以為堯舜禪讓的原因，並非由於二者懷有仁愛天下之心，而是出於「不以美害生」的緣故。由此可知，盜跖 對於「禪讓」在政治上的意義，評價是不高的。

綜觀莊子內外雜篇對於「禪讓」的看法，其相同之處在於皆同意「天下」並非帝王個人的私有物，有德的聖王能不以天下為己有，而樂忘天下。然而，內外雜篇都不認為「禪讓」是一種轉移政權的恰當方式。不過，內篇是基於「禪讓」對於安立天下並無幫助，反而有害，則僅是沽名釣譽而已；外篇 秋水 旨在於以道破除世人價值觀的相對性，因此關懷的不是「禪讓」作為典範的可行性，而破除世人對於「禪讓」形式的執著；外篇對「禪讓」的批判最為嚴苛，讓王 雖以「禪讓」為主題，但發揮的是「重生」的思想，在「帝王之事，聖人之餘事」的判準下，「禪讓」只能做為烘托「全生」思想的陪襯品而已。此為內外雜篇對於「禪讓」觀點的異同。現在讓我們看看孟、莊對於「禪讓」的觀點。

### 三、孟子與莊子對「政治權力之轉移」觀點之異同

整體而言，孟子與莊子都對古代「禪讓」事件有新的反省，二者皆指出「天下」不應該是個人的所有物，「禪讓」也決不是兩人間的私相授受。孟子指出堯、舜並非以私人的身份將天下讓與他人，而通過「民本」思想與人性善論，得出「禪讓」即是「由民心的歸向，顯示天將治理天下的責任授與有德者」的結論；莊子內篇指出明君聖王應取法「至人無己，神人無功，聖人無名」，能在治理天下時，不以己意標榜仁義法制、任意妄為，能在安立天下時，不自恃其功，以天下是為了帝王一人而存在。外、雜篇雖對「禪讓」的批判較內篇嚴苛，但是也同意「天

<sup>448</sup>「無以天下為」有兩種解釋，一指不以天下為己，即不以天下為己所有、所用；另一指不妄為於天下。陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本下冊，頁762-765。

下」非一人所有，讓王更明白指出唯有不將「天下」視為自己私有物的人，才能將治理天下的工作託付於他。由此可知、孟、莊對於「禪讓」的看法，都肯定「禪讓」並非以私人的身份將天下讓與他人。此外，孟子說：「堯舜性之，湯武身之」、「舜由仁義行，非行仁義」，可知「堯舜禪讓」是基於堯舜良知本心對於價值理序的明察，而合於仁義、順應民心之作，其出發點既不為「己」、亦不為「名」，也未自恃其「功」，因此，也合於莊書內篇「無己、無功、無名」的要旨<sup>449</sup>。如果說孟子從「天下」並非個人的私有物，反省了「禪讓」的正當性問題；那麼，莊子則是通過對「禪讓」這一行為本身的反省，解消對於「讓天下」與「有天下」的執著，經由「無己、無名、無功」證成了「天下」並非個人的私有物。

孟、莊對於「禪讓」的政治功能看法不同，是二者的重要差異。「禪讓」作為政權和平轉移的一種方式，是出於有德君王在年老德衰後，為了找尋更年輕而有德的繼承者以延續太平治世的一種方式。因此是由有德者將帝位傳與有德者，用以延續天下太平的方式，彌補有德君王「個體生命有限」的限制。孟子經「民本」思想肯定「禪讓」是儒家政治的理想，並含有「天下為公」的精神，可以做為和平政權轉移的理想典範，是將「禪讓」視為能實際應用於治國施政的一種方式。然而，在莊子中，對於「禪讓」的討論則較不著重於「個體生命有限」在德化政治中的限制，因此，雖然提出了對於古代「禪讓」思想的批判，卻並未解決德化政治應如何延續，以及政權應如何順利轉移的問題。因此，莊子是對「禪讓」的政治價值，持保留或批判的態度，外物篇甚至視「禪讓」為矯情飾性的行為。這是孟子與莊子對於「禪讓」議題很不相同的看法。

綜合前述討論可知，孟子與莊子治道觀有以下幾點異同：

- 1.在「權力運作之目的」這一點上，孟子與莊子都同意國家權力的目的是在於「安立天下」、「長保萬民」。但是，相較於孟子主張以仁義禮樂、人倫教化來達到安立天下的目的，莊子則是通過自然無為、不擾民生為原則，順應人民的真性以安立萬民，此為孟、莊二者在「保民」這一點上的不同。
- 2.在「政治權力轉移」的問題上，孟子與莊子都對古代「禪讓」事件有新的反省，二者皆指出「天下」不應該是個人的所有物，「禪讓」也決不是兩人間的私相授受。孟子從「民本」思想辨明堯、舜並非以私人的身份將天下讓與他人，而莊子則從「無己、無名、無功」證成明君聖王治理天下當生而不有、長而不宰。然而，孟、莊對「禪讓」作為一種轉移政權的途徑卻有不同評價，孟子將「堯舜禪讓」視為和平轉移政權的典範，而莊子內外雜篇則是對「禪讓」的價值，均持保留或批判的態度。

---

<sup>449</sup> 蔡明田，論莊子對禪讓說的態度，《大陸雜誌》第六十一卷第五期，1980年11月，頁243。

## 第六節 孟子與莊子內聖外王的思想特色

### - 「由良知挺立成就人文化成」與「從我執消融圓現自然和諧」-

在本章前述幾節的討論中，通過比較孟子與莊子的心性論、形上思維、修養論、聖人觀以及治道觀的異同，我們得到以下幾項重要的結論：

一、就心性論而言，孟、莊皆認為人有明照貫穿天、地、人、我之價值理序的能力，而且人能通過此一能力成就價值、美善人間。然而，由於孟子與莊子關懷問題的方向不同，所以儘管二者都以「心」與「性」作為內聖外王的內在根源，但是彼此卻對心性論的看法產生差異。就孟子思想來說，是從追問「人」在天地之間的存在價值與意義展開他對人之心性的關懷。換言之，孟子是通過「盡心知性」的心性論澄清了人之所以為人的價值根源。但是，若就莊子思想來說，心性論的關懷卻是從「生命的障蔽與困頓是從何所生？」而展開的。因此，莊子是經由全德葆真的真心論對治生命的陷溺與困頓，使人超拔於我執的封限，在復心而言性的理路中，重歸真心常性的自然素樸與和諧美好。此為孟子與莊子心性論之異同。

二、就形上思想而言，本文指出孟子與莊子同樣通過「心 - 性 - 天」這一形式結構而展開形上進路，並且有以下的通同之處：首先，孟子與莊子皆以「天」為一切存有與價值的依歸，視存有與價值合一，並以「生活世界」為形上進路展開的唯一場域。孟子言「知天」、「事天」，既不是將「天」視為客觀的研究對象，也不是以「天」為宗教信仰中的「神」或「上帝」，而是從「天人關係」中敞開人之所以為人的存在意義與價值；就莊子而言，「天」不僅具有「空間意義」（例如以「天地」並舉），或將「天」視為自然規律（例如 大宗師 曰：「其有夜旦之常，天也」），同時也是一切存有的本根與生命修證的保障，人通過「法天貴真」（漁父）而明「天人之行」（秋水），並在天人合一之中，消融所有的對立緊張而圓現物我共榮的自然和諧境界。其次，孟、莊皆通過「天」、「命」並舉，在人「即有限而可無限」的修證歷程中，指出人在生活世界中的種種限制，以及對限制的超越與安立。

既然孟、莊都通過「心 - 性 - 天」這一形式結構展開其形上進路，那麼二者何以開展出兩種不同型態的形上學？本文指出可以從兩方面回應此一問題：首先，孟、莊都以「天」為一切意義的終極解釋根源，也都以「天」擔負安立一切價值的根源；但是，孟子通過道德實踐以證知天之所以為天的無邊義蘊之後，還以聖人不安不忍之憂，而汲汲於「正人心、息邪說」以承擔此道德義理；而莊子雖同懷對人世的悲感，卻務在將道德仁義由名號的桎梏中解脫，以消解人生的負累，重歸人性的真實，並不認為能通過言辯彰顯一切存有的價值根源，反而以為儒墨之爭圖添人間世非，是以主張「聖人不言而照之於天」，將一切價值義蘊通過「言辯之止息」而重新歸之於「天」。二者對於價值如何開顯的看法不同，是以雖均通過「心 - 性 - 天」以展開形上進路，卻發展出不同型態的形上學，這一

點可以由二者對「心」、「性」、「天」的看法各有不同可知。因此，孟子與莊子在「心 - 性 - 天」這一形上進路中，卻有著「義理的承擔」與「自然的回歸」的不同。其次，從「天人關係」而言，孟子在「由命見義」、「以義立命」的往復過程中，具體的展現了「天道性命相貫通」的義蘊；而莊子則是以「天與人不相傷」的真人境界，安立不可解、無所逃的「命」，包容了人倫秩序的仁義親愛。所以孟子與莊子的形上思想又在「立命」與「安命」上，展現不同的關懷。

三、就修養論而言，誠如我們在第二節中所指出，孟子與莊子都是通過「心 - 性 - 天」這一形上進路發展各自的形上思想；但是，由於二者關懷的問題方向不同，二者在此形上思想的架構中，也發展出不同型態的修養論。對於孟子與莊子而言，雖然二者均以現實人生為圓現價值理想的唯一場域；但是，孟子致力於人文精神的開創與道德義理的承擔，而莊子則是通過汰慮洗滌的修養工夫，將生命的負累放下，使人在「天人不相傷」的真人境界中，重回生命的自然和諧。所以，在孟子的修養論中，致力的是確立人之所以為人的道德天職，其道德修養主要著力於人如何通過操存持守良知本心的工夫，充分發揮「心」明照價值理序的能力，並將人之道德生命實踐貫穿於整體日常生活之中。但在莊子的修養論中，所強調的則是解消人的生命負累，因此是經由「虛己」、「喪我」的修養工夫，將「靈台心」從「我執」的禁錮中解放出來，使人能在物我共融的自然和諧境界中，重新獲得整體生命的自由自在。所以，儘管孟子與莊子都認同「人」可以通過修養工夫超越有限形軀生命，並且在實踐生命價值的理想中，達到無窮可能的生命境界。然而，孟子的踐形觀是將「人」視為一個不斷自我完善歷程中的生命整體，依循良知本心的引領，顯豁人之所以為人的存在價值意義。莊子「離形去知」的思想，則是從解消人對形體的虛妄執著出發，試圖將人的目光由「形」的關注轉向「德」的常保。換言之，孟子是通過「居仁由義」的修養論以實現人之道德生命理想，而莊子則是經由「法天貴真」的工夫敞開物我共榮的生命境界。此為孟子與莊子在修養論上之異同。

四、就聖人觀而言，孟子與莊子都認同人人皆有成聖的可能，也都主張成聖是在生命理想的實踐歷程中展開。但是，孟子理想中的聖人在於能居仁由義，因時制宜，並且要能達到「博施於民而能濟眾」的境界。莊子理想中的「聖人」是能通過融通淘汰、虛欲去執的修養工夫，破除「主觀價值」的種種執泥，使萬有如其所如的呈現各自的本然價值，以圓現天地之大美。

五、就治道觀而言，孟子與莊子的治道觀均是以各自的心性論為基礎，並在「心 - 性 - 天」這一形上思想架構中展開的。對於孟子而言，仁政王道是通過不忍人之心而推展出不忍人之政。孟子將古代聖王的典範與盡心知性的心性論相互結合、互相發明的。並且指出，仁政的基礎在於明人倫，而人倫的基礎則是普遍存於群體中每一分子的「內在之仁」，由此將個人與群體的關係安立在一個以道德理序為根源的人際網絡中。因此，國政興衰與天下安立的關鍵是在於人倫關係的穩定與暢達，以及君、臣能否克盡本身在人倫關係中的份位。

相較於孟子，由於莊子並非成於一時一人之手，因此內外雜篇中的治道觀

也呈現出多樣的風貌。以內七篇為主的「明王之治」，主張國君為政當通過不私、不長、不宰，而以虛靈明覺之心成全萬物本然性份，通過順物無私而達到天下大治的淑世思想。以「天地」、「天道」、「天運」等篇為主的「黃老之治」，則是揉合了儒、道、名、法各家的思想，以道論為基礎，將仁義、形名、賞罰並提，以為「大平之治」是可以通過靜因無為的君術而達到。莊書中的「反治」思想，則是以「駢拇」、「馬蹄」、「胠篋」等篇為代表，主張維護人的自然真性，對於各種試圖箝制、規範、改變人性的行為，都提出強烈的批評與質疑，故認為以仁義禮樂治天下無疑是殘害人之素樸本性。在第五節中我們已經指出，莊書中的三種治道觀，當以明王之治最能代表莊子本人思想。因此可以說，莊子的治道觀是帝王能通過自然無為而使民自化。這正是由於明君聖王能以虛靈明覺的道心消融一切有為造作，而能因任隨順於天下，使萬物之生命都得以安頓。因此，聖人之治世雖不有心於治，卻反能通過應物而不傷的無為思想使天下得以安治。

比較孟子與莊子的治道觀，孟子的仁政王道是從追問人在天地間獨特的價值意義為起點，通過四端之心的存有擴充與彰顯人倫關係的價值意義，而達到以仁政王道安立天下百姓的目的。莊子無心以應化的治道觀則是通過國君虛欲去執的內在修養，僵硬物不傷的精神融入於整個國家機制之中，消融國家權力對天下百姓的宰制性，使國家權力的行使不會擾動民生、剝削民力；此亦即是以生命之整全為思想關懷之所在，通過虛己容物、因任隨順的明王之治，不僅旨在安立萬民，而且期能安立萬物。

通過前述幾點的比較，孟子與莊子內聖外王之異同其實已經呼之欲出了。就其相同之處而言，孟子與莊子都以「心」、「性」作為實踐內聖成德之學的內在根源，二者均以為生命理想的實現並不能僅止於個人自我的完成，因此都針對已然失序的社會提出重探價值根源以安立天下的外王之道。然而，由於二者思考問題的方向不同，而發展出兩種不同型態的內聖外王思想。就孟子思想而言，「內聖外王」是從彰顯人之所以為人之能是而出發，在「盡心知性知天」的義理脈絡中，將「天」視為人理解自身存在的意義基礎，並以為人應當通過人文精神的開創與道德義理的承擔，在具體的生命情境中，踐仁行義以回應天之召喚（亦即是在「天命」與「自命」的往復過程中，以「立命」回應「天命」的召喚）。因此是經由四端之心的存養擴充以承擔道德義理、回應天命召喚，而在成己成物之中，成就一人文化成的世界。就莊子的內聖外王思想而言，則是從「生命何以沉淪」反省天下失序的困局出發，通過汰慮洗滌的修養工夫，解消生命負累與心知定執，並在「天人不相傷」的真人境界中，重歸生命本然的自然美好，因此所成就的是一物我共榮的自然和諧境界。

換言之，儘管孟子與莊子均以現實人生為圓現價值理想的唯一場域；但是通過對「心」、「性」、「天」、「命」的不同理解，孟子與莊子展現出以不同方式「成就價值、美善人間」的內聖外王思想：孟子通過德性生命的挺立，成就人文化成的世界，而莊子則經由融通淘汰、蕩相遺執的工夫，圓現自然和諧的世間。本文

以「由良知挺立成就人文化成」與「從我執消融圓現自然和諧」，分別孟子與莊子的內聖外王思想。

## 第五章 結 論：

「內聖外王」一詞語出《莊子·天下》，本意在於藉此標準臧否各家學說之得失；不過，後來為儒家學者所援用，作為修己安人的理想工夫與境界。儘管「內聖外王」一詞早已成為儒、道共通的理想；但是，有系統的討論「內聖」與「外王」的關係，卻是當代哲學所提出反省的問題。一方面，這是由於時空因素的轉變，隨著滿清帝制的結束，儒、道以安立天下為關懷的「外王」思想，不再需要或能夠依附在君王體制下才得以充分實踐；因此，「外王」思想褪下了為帝王事業服務的假象。另一方面，由於當代學者對於西方哲學思想涉獵日廣，對於許多傳統中國哲思義理下順理成章的事情，提出了不一樣的反省角度與視野；因此，我們必須要追問「內聖外王」的現代意義為何？這一個問題又包含兩個子題，即「內聖外王的關係為何？」與「外王之道在當代的意義為何？」前者在於回應當代學者對「內聖與外王如何貫通？」的問題，並比較孟、莊二者對此問題看法上的異同，後者則指出通過孟、莊「安天下」的思想如何回應當代的哲學課題。本章即通過上述的兩個子題，分別對「內聖」與「外王」的關係重新展開追問。

### 第一節 當代學者對孟子與莊子「內聖外王」思想之評述

#### --從「現代化」問題看「內聖」與「外王」的關係--

由於在孟子與莊子思想中，「內聖外王」如何貫通的問題尚未顯題化；因此，我們需要一些線索幫助釐析此一問題。當代「內聖外王」議題的開展是由儒學與現代化問題所延伸的。由於君主制度的瓦解與西方思想的衝擊，中國傳統文化價值面臨到質疑，當代新儒學重新顯發「內聖」之學的價值，以及追問「外王」事業的時代意義與實質內容，試圖通過中國文化中的德性之學開出容納民主與科學的系統架構。在這場重探中國文化價值的活動中，不論是擁護者或批評者的觀點，都或多或少的觸及了「內聖外王」的議題，是以本文選擇由當代新儒學與現代化問題切入「內聖外王」的貫通問題。

有關「內聖外王」的問題，在當代，首先是通過儒家與現代化問題而展開的。當代新儒家在面對時代劇變與西方文化衝擊之下，一方面重新鞏固傳統價值的根源，一方面賦予儒學新的時代意義，使儒學能回應現代化問題的挑戰。在這股文化思想活動之中，主要是通過「德性之學」、「科學知識」與「民主政體」間的關係，討論由「內聖」之學開出「新外王」（民主、科學）的可能性，其間認同與反對的聲浪交互沖激。在反對的聲浪中，這些學者並不認同新儒家學者所言，而認為「內聖」不足以開出「外王」；而在贊成的學者中，有些學者以為「內聖」可以直接開展出「外王」，有些學者則認為「內聖」與「外王」之間尚存在著辯證的轉折。基於上述，我們可以分別從以下幾個方面，討論當代學者對於「內聖與外王如何貫通？」的不同看法。

## 壹.「內聖」直通「外王」：以熊十力先生思想為例

在主張「內聖」可以通達「外王」的學者中，有些學者主張「內聖」與「外王」是可以直接貫通的關係。持這一類看法的學者中，以熊十力先生最具代表性。在政治理想上，熊先生承襲儒家「德治」的理想與「以天下興亡為己任」的胸懷，認為通過道德主體的挺立就可以直達安治天下的目的，他說：「天下萬世之為治者，由乎義，則人極立，王道行，太和成<sup>450</sup>」這即是以為安立天下之道與道德心性的修養是貫通為一、並行不悖的。內聖之學與外王之道並不是各自獨立的兩個不同領域，而是以體用關係而直貫為一，作為儒家的政治理想與生命關懷。熊先生在《復性書院開講示諸生》一文中指出，「內聖外王之全體大用」正是孔門後學平生所致力的目標，並說：

今世變愈亟，社會政治問題日益複雜，日益迫切。人類之憂方大，而吾國家民族亦膺巨難而瀕於危。承學之士，本實既不可撥，（本實，謂內聖之學。）作用尤不可無。（作用，謂外王或致用之學。與俗以機智名作用者異旨。）<sup>451</sup>

由引文可以得知，面對整個時代的動盪不安，熊先生仍然是本著儒者憂國憂民的情操，並順著傳統對《大學》三綱八目的理解，以為由「修身」、「齊家」就可直接通達「治國」、「平天下」；換言之，熊先生是通過體用、本末的義理進路詮釋「內聖外王」的關係，以為內聖之本可以直接推出外王之末，外王之用是以內聖之體為根源。在傳統儒學面對現代化議題的文化衝擊中，熊十力先生是較早通過「內聖外王」的架構，理論化的觸及科學知識與道德心性關係的學者，他說：

修養以立其本，則聞見之知，壹皆德性之發用，而知識自非修養以外之事<sup>452</sup>。

體則法爾渾全，用則繁然分疏。科學上所得之真理，未始非大用之燦然者，即未始非本體之藏也。如此，則玄學上究明體用，而科學上之真理，已得所匯歸或依附<sup>453</sup>。

依照熊先生的看法，儒學或哲學的「真理」，是關乎宇宙本體，而通過躬行實踐與「明覺」不二者<sup>454</sup>；至於「科學真理」則是「析觀一切事物而得其公則」的真理，是與儒學之真理不同，而必依附於儒學的真理之上<sup>455</sup>。熊先生通過「體用不二」之說，指出科學知識即是依附或匯歸於德性之知，並且以為屬於「外王」的

<sup>450</sup> 熊十力，《讀經示要》卷三（台北：廣文書局，1970年），頁164。

<sup>451</sup> 熊十力，《十力語要》卷二（北京：中華書局，1996年），頁186-187。

<sup>452</sup> 熊十力，《十力語要》卷一（台北：廣文書局，1971年），頁52。

<sup>453</sup> 熊十力，《十力語要》卷二，頁146。

<sup>454</sup> 郭齊勇編，《現代新儒學的根基：熊十力新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視，1996年），頁328-329。

<sup>455</sup> 熊十力，《讀經示要》卷二（台北：廣文書局，1970年），頁54-55。

科學知識，可以經由「內聖」之學直接由德性主體開展出來，由此直接貫通「內聖外王」之道。熊先生以體用、本末詮釋「內聖外王」的關係，雖然仍是順著宋明儒者「體用一源，顯為無間」的明體達用之學；然而，誠如馮耀明先生所指出，在儒學與西方文化的交流中，熊十力先生提出道德心性之真理與科學知識之真理的匯歸或依附關係的問題，確實是前人所未發的<sup>456</sup>。

## 貳.「內聖」曲通「外王」：以牟宗三先生思想為例

儘管熊十力先生已經由「內聖」直通「外王」的模式觸及「儒學與現代化」議題；但是，後來的學者們也陸續發現由「內聖」直通「外王」的困境。1958年，由唐君毅、牟宗三、張君勱和徐復觀先生聯名發表的《為中國文化敬告世界人士宣言》中便指出，傳統儒家由「修己」（內聖）直達「安天下」（外王）的「德治」思想，是在君主制度中實踐的，這僅能使人民被動的接受德化，狹隘的建立「聖君賢相」的格局，並不能真正的實現「內聖外王」的理想<sup>457</sup>。基於此，當代學者，如牟宗三先生，便提出由「內聖」曲通「外王」的主張。在牟先生的新外王三書：《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與治道》中，他即指出，「內聖」並不能直通「外王」，而必須通過「轉折上的突變」，而由「內聖」曲通「外王」，牟先生說：

曲通始能盡外王之極致。如只是直通，則只成外王之退縮<sup>458</sup>。

從內聖到外王，在曲通之下，其中有一轉折上的突變，而不是直接推理。

這即表示：從理性之運用表現直接推不出架構表現來。……譬如從山川氣象並不能直接推出高樓大廈。……有了山川氣象即有高樓大廈，這種直通的講法，實只是說一個形式的必要條件，沒有說著實際的充足條件。它只是一個範圍，並不能致曲以盡其蘊。因為顯然，沒有山川氣象，固不能有高樓大廈，但有了山川氣象，亦不能直接即有高樓大廈。亦如沒有德性，固不能有科學與民主政治，但有了德性，亦不能直接即有科學與民主政治。即在此義上，我們說這其中有一種轉折上的突變<sup>459</sup>。

牟先生指出，若是順著「內聖」直通「外王」的傳統看法，則無法觸及一個更根本的問題，即如何從「理性之運用的表現」轉出「理性之架構的表現問題」<sup>460</sup>。

---

<sup>456</sup> 馮耀明，從「直通」到「曲成」——當代新儒學與現代化問題，《漢學研究》第10卷2期，1992年12月，頁228。

<sup>457</sup> 此文於1958年元旦，由唐君毅、牟宗三、張君勱和徐復觀先生等四位聯名發表於《民主評論》和《再生》雜誌，其後以《中國文化與世界》之名，收錄於唐君毅先生的《中華人文與當今世界》（台北：台灣學生書局，1975年）一書中。

<sup>458</sup> 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），頁163。

<sup>459</sup> 牟宗三，《政道與治道》（台北：台灣學生書局，1987年），頁56。

<sup>460</sup> 牟宗三，《政道與治道》，頁56。

如此一來，則「外王」的內容缺乏獨立的發展，而只能淪為技術面的經世致用之學。牟先生以為，傳統中國政治有三大困局，即：「朝代更替，治亂相循」、「君位繼承，宮廷鬥爭」、「宰相地位，受制於君」，二千年來一直無法解決，其主要原因是傳統中國僅有「治道」卻無「政道」，而民主政治的政治形態，正好可以消解中國傳統政治的三大困局。但是，在儒學開出民主的問題上，若是順著「內聖」直通「外王」的理路中，儒家的「德治」思想在「得天下」方面，會產生無法合理解決政權轉移的問題，在「治天下」方面，則會產生「可遇不可求」、「人存政舉，人亡政息」、「治者負擔過重」三項缺失<sup>461</sup>。唯有將傳統主觀型態的治道（人治與德治）轉出客觀型態的治道（民主法治），亦即由治道轉為政道，外王方得以實現<sup>462</sup>。至於在儒學開出科學知識的問題上，由於良知本心已然圓滿自足、與物無對，但是科學知識卻必須處於「主客對列」的格局下，由認知心進行認知活動，才能成就科學知識；由乎此，則良知本心雖能肯定科學知識的價值，卻並不能直接開出科學知識；基於這層限制，牟先生援引了康德哲學中「現象」與「物自身」的區別、「實踐理性優先於觀解理性」，佛學中的「一心開二門」思想，以及黑格爾的「精神發展理論」，提出「良知自我坎陷」之說，指出為了成就科學知識，必須通過道德主體（自由無限心之知體明覺）自覺地要求「自我坎陷」以轉化成認知主體，由此方能進行認知活動，成就科學知識<sup>463</sup>。關於「儒學如何開出民主與科學」的問題，通過「內聖」曲通「外王」的模式，牟宗三先生將其歸結於「三統論」<sup>464</sup>，亦即分別以「道統」（內聖成德之教）、「政統」（民主法治）、「學統」（科學知識）代表三個獨立而相關的領域，而由「道統」統攝「學統」與「政統」。

牟宗三先生通過「內聖」曲通「外王」的詮釋理路，回應「儒學如何開出民主與科學」的問題，一方面承認德性之知與民主法制在本質上有所差異，由此解釋了儒家思想在過去未開展出民主法制與科學知識的原因；另一方面又肯定德性之知與民主政治和科學知識的內在關聯，並由此提出可由內聖之學開出民主與

---

<sup>461</sup> 牟宗三，《政道與治道》，頁 132-140。

<sup>462</sup> 牟宗三，《政道與治道》，頁 25。

<sup>463</sup> 牟先生以為良知自我坎陷為認知主體乃是經過一「曲達」，這種曲達是辯證的區達；因此，知性的開顯有其「辯證的必然性」。關於「辯證的必然性」的確實意義，李明輝先生也有更進一步的說明。詳見 牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1975年），頁 123；牟宗三，《理則學》（臺北：正中書局，1968年）第 13 章；牟宗三，論黑格爾的辯證法，《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年）；李明輝，儒學如何開出民主與科學，《當代》第 34 期，1989 年 12 月，頁 119-121。

<sup>464</sup> 關於牟宗三先生的「良知坎陷」與「三統並建」之說，蔡仁厚先生都有更扼要的說明。詳見，蔡仁厚，所謂「開出說」與「坎陷說」，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994 年），頁 47-65；蔡仁厚，當代新儒家的返本與開新一千禧年的文化省思與前瞻，《漢學研究通訊》第 19 卷第 4 期，2000 年 11 月。

科學之說<sup>465</sup>。牟先生的這種提法，產生廣泛而深遠的影響，贊成其說的學者以為，這防止了中國追求現代化歷程中可能遭遇的兩大流弊：「科學一層論」與「泛民主主義」之弊<sup>466</sup>，而「良知坎陷」說更是打開人類文化的鎖鑰，使中國文化從天道人事的渾沌不分走向獨立多元，使西方文化從科學與人文的對立衝突。走向統一與整合<sup>467</sup>。至於反對其說的學者，則或批判「坎陷」說有「良知的傲慢」之嫌<sup>468</sup>，或認為牟先生之說過分集中於形上學的分析，而對實質的倫理建構(尤其是與制度和社會組織有密切關聯的倫理反省)都非常忽略<sup>469</sup>，終導致「內聖強而外王弱」的困境<sup>470</sup>。

此外，還有一些學者另立門徑，從不同於熊、牟等人的角度討論「內聖外王」的貫通與實踐。例如，蔣慶先生以為「內聖外王」是一平列的結構關係，而非體用因果關係，並以為中國傳統儒學中，除了「心性儒學」(宋明儒學)外，還存在著一種專以政治為關懷對象的「外王儒學」(公羊學)。因此，實踐「內聖外王」之道不在於由「內聖」開出「外王」，而是發揮「內聖」與「外王」各自的特性與權能<sup>471</sup>。另外，林安梧先生援引懷德海(A.N.Whitehead)的「具體性錯置」(The fallacy of misplaced concreteness)的概念<sup>472</sup>，以為儒家傳統是在血緣性自然與道德真實感的連結下，由「親親」、「尊尊」逐漸建立起一套嚴密的宗法制度，而形成「道的錯置<sup>473</sup>」(Misplaced Tao)；基於此，林先生主張當以「社會公義」為核心，發展出有別於「內聖」到「外王」的思維方式，而一轉為從「外王」到「內聖」的思考模式<sup>474</sup>。這些看法都為「內聖外王」議題提供新的視野。除了前述主張由「內聖」

---

<sup>465</sup> 李明輝，陽明學與民主政治，《國立政治大學哲學學報》第4期，1997年12月，頁167-178。

<sup>466</sup> 李明輝，當代儒學的自我轉化，《鵝湖學誌》第十一期，1993年12月，頁67-68。

<sup>467</sup> 顏炳罡，牟宗三先生的自我坎陷說與當代文化癥結，《當代新儒學論文集·外王篇》(台北：文津出版社，1991年)，頁197。

<sup>468</sup> 余英時，錢穆與新儒家，《現代儒學論》(美國紐澤西洲：八方文化企業公司，1996年)，頁155。

<sup>469</sup> 葉保強，當代新儒家與民主觀念的建構－如何將民主直跟於儒家典範內，《當代新儒學論文集·外王篇》(台北：文津出版社，1991年)，頁86。

<sup>470</sup> 鄭家棟，新儒家與中國現代化，《當代新儒學論衡》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1995年)，頁51-68。

<sup>471</sup> 關於蔣慶先生的觀點，高柏園先生曾有專文討論與駁斥。詳見蔣慶，論當代新儒學在「外王」問題上的缺失，《鵝湖月刊》第21卷第2期，1995年8月，頁16-22；高柏園，再論當代新儒學在「外王」問題上的缺失，《鵝湖月刊》第21卷第3期，1995年9月，頁52-56。

<sup>472</sup> A.N.Whitehead, *Science and Modern World* (New York: The Free Press, 1967), p51-58.

<sup>473</sup> 林安梧，道的錯置(一)：先秦儒家政治思想的困結，《鵝湖月刊》第15卷第2期，1989年8月，頁1-14。

<sup>474</sup> 林安梧，從「外王」到「內聖」：以「社會公義」論為核心的儒學，《第二屆台灣儒學國際

開出「外王」的學者外，另外還有一些學者則是以為「內聖」之學並不足以開出「外王」事業。這也是我們在下面所要討論的。

## 第二節 對當代學者批評孟子與莊子

### 「內聖外王」思想之商榷

壹.對「內聖」不足以開出「外王」說之反駁：

反對內聖外王思想的學者以為：「內聖」不足以開出「外王」。這些學者或者是從社會現象切入，以為傳統儒家思想對於當代的中國社會已經失去影響力；或者是從儒家思想傳統出發，挑明儒家思想不利於民主憲政的發展」。首先，從社會現象切入，並且直指儒家傳統已經式微者，當屬美國學者利文森(Joseph R. Levenson)最為極端，他以為在西方文化的衝擊下，儒家思想已經被「博物館化」而失去生命力了<sup>475</sup>。余英時先生則以為由於中國傳統制度在近代快速崩解，儒學逐漸失去賴以托身的場所，由此拉開了儒學與社會間的距離與影響力，使儒學成為失去立足點的「遊魂」<sup>476</sup>。林毓生先生則認為，由於時空環境的改變，傳統的文化與道德系統也隨之解體，作為中國傳統價值主體的儒家思想雖不至於消失殆盡，但是用以支撐傳統文化和道德的框架卻已不復存在，這使得儒學不再具有明確、安穩的地位，而隨時必須面對質疑和攻擊<sup>477</sup>。林毓生先生不同意新儒家學者所謂民主與科學可從中國傳統「開出」說，而提出「創造性的轉化」，通過多元的思想模式將一些中國傳統中的符號、思想、價值加以重組或改造，使成為有利於變革的資源<sup>478</sup>。

---

學術研討會論文集》(台南：國立成功大學中國文學系，1999年)，頁590-610。

<sup>475</sup> Joseph R. Levenson: *Confucian China and its modern fate*( Berkeley, University of California Press, 1958).

<sup>476</sup> 余英時，現代儒學的困境，《中國文化與現代變遷》(台北：三民書局，1992年)。

<sup>477</sup> Lin, Yu-sheng: *The crisis of Chinese consciousness :radical antitraditionalism in the May Fourth era*(Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

<sup>478</sup> 林毓生，什麼是創造性轉化？，《政治秩序與多元社會》(台北：聯經出版社，1989年)，頁388。

然而，上述幾位學者的看法其實尚有值得商榷之處<sup>479</sup>。誠如李明輝先生的看法，反傳統思想的存在就已經直接否定了儒家思想在現代中國被「博物館化」的論斷<sup>480</sup>。儘管近代中國歷經五四運動、文化大革命等等力求現代化與反傳統的活動；但是，越是通過對儒家思想的批評而反對傳統文化價值，就越是無疑的表示儒家思想不但與中國傳統價值文化緊密結合，而且仍然對當代中國社會產生深遠的影響。否則一切以現代化為動機的破壞活動，要不是別有用心，就是一開始就搞錯了攻擊對象(儒學與傳統文化價值)。因此，這一派學者試圖指出儒學對現代中國失去影響力的努力是不成功的，也無法由此證明儒家「內聖」之學不足以開出「外王」之道。

其次，主張儒家思想不利於民主憲政發展的學者，以為儒家思想缺乏開創出當代民主憲政所應有的元素。張灝先生在《幽暗意識與民主傳統》一文中即指出，儒家「內聖外王」的基本模式是由兩個觀點所構成：

- 1.人可由成德而達至善。
- 2.成德的人領導與推動政治以建造一個和諧的社會。

貫穿這兩個觀點的是一個基本的信念：政治權力可由內在德性的培養去轉化，而非由外在制度的建立去防範；但是，這是由於儒家對人性的過分樂觀，使得儒家傳統並未正視人的「幽暗意識<sup>481</sup>」，發展出一套客觀制度以防堵人的罪惡性與墮落性；因此，儒家思想雖蘊含著抗議精神與批判意識，卻疏於從客觀制度面著眼，對政治權力的使用加以防範，這也是中國開不出民主憲政的部分原因<sup>482</sup>。

張灝先生通過基督教重視幽暗意識的傳統與西方自由主義對權力濫用的防堵，對比於儒家思想與中國民主化、現代化議題的看法，的確有其創見。儒家思想確實在傳統中國政治、文化等層面，扮演著重要的角色；而近代中國確實沒有開出如同西方國家一般的民主憲政，也是事實。但是，我們能不能將儒家的人性論視為過分樂觀？或者說，儒家的「內聖外王」思想含有「政教合一」式的威權

---

<sup>479</sup> 美國學者馬若孟(Ramon H. Myers)和墨子刻(Thomas A. Metzger) 質疑林毓生先生以儒家思想已經對現代中國失去影響力的主張，並且以為林先生的看法將使得反傳統論者的目的不明，如同放火燒一間已經燒毀的房子一般。Ramon H. Myers 和 Thomas A. Metzger, 《漢學的陰影：美國現代中國研究近況》，《食貨月刊》復刊第 10 卷第 10 期，1981 年 1 月，頁 34。

<sup>480</sup> 李明輝，〈當代儒學的自我轉化〉，頁 57。

<sup>481</sup> 所謂「幽暗意識」，據張灝先生所言，是指發自對人性中與生俱來的陰暗面和人類社會中根深蒂固的黑暗勢力的正視和警惕。張灝，〈超越意識與幽暗意識〉，《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經出版社，1989 年)，頁 56。

<sup>482</sup> 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁 3-32。

主義和烏托邦主義的傾向，故背離於西方自由主義而不易發展出民主憲政嗎<sup>483</sup>？

本文以為不然。雖說孔、孟均未通過西方「法制」的觀念以防堵人之惡行；但是，與其說這是出自於對人性的過分樂觀，毋寧說是孔、孟洞悉了外在刑、法的約束並無法從根本上杜絕人之惡行。孔子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·為政》），就已經明白的指出法制刑罰僅能約束人的行為，卻並不能解決人何以為惡的根本問題，唯有將問題的焦點直接指向人能為善的根源，通過良知善念的顯豁以對治人心陷溺時所產生的惡行，否則我們只能消極的防範人之惡行的發生，而非根治惡念的產生。因此，當孟子提到「人之異於禽獸者幾希！」，而倡言「小體」、「大體」之分時，並不僅是如同張灝先生所言，只是對人性的現實感，或間接的映襯人的幽暗意識的那種不曾減退對人性的樂觀精神。這除了是由於孔、孟從未曾將「惡」視為是人性的本質（也就是說，從「人性」這個概念中，推論不出「惡」這項特質），更重要的是，孔、孟通過對人性善根源的追尋，替人之善行找到了內在動力，也為道德和法制找到了普遍、穩定的基礎；除非我們接受逃避法律的處罰是人類行善的唯一原因，要不然探究並且肯定人有為善的能力與根源，就不能稱之為樂觀，而應該視為當然的探尋。

至於說，主張「聖王」和「德治」的儒家「內聖外王」思想，含有威權主義和烏托邦主義的傾向，因此背離於西方自由主義而不易發展出民主憲政，則還可以有寬廣的討論空間。由於孟子思想中雖僅出現「民本」，而尚未出現「民主」的思想；但是對於這一點，卻可以從理論的「內部」與「外緣」兩方面討論。若從理論的外緣因素來看，由於民主體制的構造必須經過實踐經驗的逐步開展與改進<sup>484</sup>，在缺乏外在條件與文化傳統的情況下，孟子於客觀體制構想上無法突破，可以說是環境使然。若從理論內部而論，則孟子「民貴君輕」、「湯武革命」之說，都顯示出孟子的主張並不是為帝王而設，因此不應該歸類於以統治者為主導的「威權主義」；而孟子說：「樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」（梁惠王上）、「仁政必自經界始」（滕文公上），亦可知孟子是以滿足民生需求為基礎，才進而提出禮義教化，所以並非僅以道德修養為中心，而不顧現實生活的「烏托邦主義者」。若是指責儒家先賢過於強調由內在德性的培養去轉化政治權力，而疏於由外在制度的建立去防範權力的濫用，因此開展不出民主憲政，這種說法是否公允，則有待商榷。因為張灝先生這項說法要能成立，則至少必須是將「幽暗意識」視為「民主憲政」的必要條件下，才有可能證成。然而，在先秦諸子中，韓非對於人性幽暗面的論述最為極端，六反曰：

---

<sup>483</sup> 陳弱水先生也有類似的看法。詳見張灝，*超越意識與幽暗意識*，《幽暗意識與民主傳統》，頁77；陳弱水，*追求完美的夢 - 儒家政治思想的烏托邦性格*，《中國文化新論 思想篇（一）：理想與現實》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁211-242。

<sup>484</sup> 李瑞全，*孟子政治哲學之定位：民本與民主之論*，《鵝湖月刊》第185期，1990年11月，頁16。

父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便、計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！

對於父母子女之親，韓非尤以為存在著利益和算計於其間，所以主張通過刑名法制來規範人之惡行。由此看來，韓非思想中，已然具備張灝先生所說的「幽暗意識」，因此理當開展出最接近於西方民主憲政的思想。然而，事實上是，韓非的思想不但未曾開創民主的雛形，甚至是發展出中國史上少見的君主極權思想。因此可知，與其說「幽暗意識」與「民主憲政」之間存在著必然的關係，而毋寧說是以一種化約(reduction)的方式，過於簡化的將「民主憲政」之構成與實踐歸因於「幽暗意識」這一點上。所以，我們當然可以接受中國並沒有發展出類似西方的民主憲政，也能同意儒家思想在中國傳統文化中有重要的地位；但是，卻並不足以斷定「儒家思想」就是「中國沒有發展出類似西方的民主憲政」。

相較於當代儒學對「內聖」與「外王」關係的討論和開展，莊子則相形落寞許多。在如何以「德性之學」(內聖)開出「民主法制」與「科學知識」(外王)的問題上，莊子比儒家背負著更多的包袱。首先，以自然境界為理想的老莊思想，往往讓人有反文明、反社會的錯覺，《老子·八十章》「小國寡民」的理想就使人誤以為是返回原始社會的憧憬<sup>485</sup>，而莊子對於「至德之世」(馬蹄 脰)的描述，也讓某些學者誤以為有反對、甚至毀滅人類文明的傾向<sup>486</sup>，因此評斷莊子思想是反對科學文明發展的。其次，由於莊子的治道觀並不強調禮制，或是說莊子並不企圖通過「禮」來實現政治理想，有學者即表示：不強調法規制度建立的莊子哲學，其實是無法由內聖之學開出外王之道<sup>487</sup>，亦即是莊子的內聖思想並不利於民主發展。然而，這樣的批評是否能合於莊子的原意呢？本文以為不然。

首先，就莊子的「自然」概念不利於科學文明發展而言，這是將莊子的「自然素樸」之「自然」理解為「物理自然」所致。在莊子全書中，「自然」一詞共出現八次，除了「秋水」曰：「知堯、桀之自然而相非」之「自然」並非專有名詞，而有「自以為是」的意思外，其餘七處在使用「自然」這一概念時，又可分為三種意義：

1.自然而然：意即萬有之本然狀態。

---

<sup>485</sup> 陳鼓應先生引童書業與馮友蘭先生之說，指出《老子》此章所言的「小國寡民」理想，並不是說老子企圖回到原始社會。陳鼓應，《老子今註今譯》(台北：台灣商務印書館股份有限公司，2000年)，頁322-323。

<sup>486</sup> 任繼愈，《中國哲學發展史·先秦》(北京：北京人民出版社，1983年)，頁420-425。

<sup>487</sup> 陳鼓應先生以為，「外王」作為政治事務之處理，必須具備兩項條件：1.在權力機構中要有制衡的力量，2.要有一套可供遵循的法規制度；然而，由於內聖之學僅涉及個人修養而不具上述要件，是以道家思想主張「內聖」之學是開不出「外王」之道的。詳見陳鼓應，《老莊新論》(上海：上海古籍，1992年)，頁178-179。

2.自然工夫：意即當人離開了原初的本然而陷溺於執著妄見時，賴以超拔的方法。

3.自然規律：天運 等帶有黃老思想的篇章，以天理、人事當符合自然規律。若是我們以內七篇為莊子思想的代表，則莊子的「自然」概念主要當指「萬有之本然」與「使人之生命超拔於心知執見的陷溺而重歸本然的工夫」，由於莊子之工夫所至即境界所在，故此二者又可合而稱為莊子的「自然境界」。由此可知，莊子的「自然」並不是將「人」視為自然世界(物理自然)中的一部份，然後以「人」的現實性已然如此，而以此反對所有人類文明的發展可能。亦即不是首先以人的原始狀態為「典範」，排斥一切有違這個典範的文明發展。因為，若將莊子的「自然」理解為「經驗實然」或「物理自然」，亦即從人的現實性(人已然如此的原始狀態)理解「自然」，那麼莊子強調「自然素樸」的主張，即會詮釋為對原始社會的憧憬與對文明的反動。然而，這麼一來，不僅使莊子的工夫論失去立基，而且莊子將成為鼓吹文明退化論的獨裁者，以原始社會的理想作為利刃，粗暴的斬除一切試圖離開人類原始狀態的作為，而這顯然與 齊物論 所主張的開放、平等、寬容精神相互矛盾。當莊子使用「自然」這一概念時，是針對人之生命何以陷溺與如何超拔而發，帶有一工夫論的意義。換言之，莊子對「萬有之本然」(自然而然的)追尋，並不是要求人必須放棄文明，從現世社會返回到原始的狀態，而是從人「心」的執迷著手，通過解除生命的桎梏，而重回人「心」的本然純真，亦即是從人可以從陷溺中超拔的可能性而言「自然」，並非從人的「現實性」而言「自然」。因此可以說，以莊子的自然素樸是一種反文明、反科學的看法，是出於對莊子「自然」概念的誤解。

其次，莊子雖不像儒家可以通過禮治安立天下，但是莊子的內聖之學並不會妨礙民主制度的發展。雖然莊子的治道並未從制度面著手，以至於並未開創出民主制度，但是前輩學者已經指出莊子非旦並不會造成民主的阻礙，還有助於民主制度的執行。例如，牟宗三先生即已經指出，莊子 逍遙遊 的「自由」、齊物論 的「平等」，雖是超越意義的自由、平等，但卻不會違背政治意義的自由、平等<sup>488</sup>；方東美先生也以為 齊物論 論及的「平等」實乃任何民主領域內爭議的關鍵所在，而莊子精神民主的形上義涵，更是一切民主所以證成的基礎<sup>489</sup>。由此可知，莊子思想並不違背民主的發展，而莊子追求自由、平等的內聖之學甚至有益於民主的成形。

在前述的討論中，我們通過如何以「德性之學」(內聖)開出「民主法制」與「科學知識」(外王)的問題，分別就當代學者如何討論儒家與莊子的「內聖外王」，做一簡單的回顧。這除了描述孟、莊「內聖外王」議題，在當代有何開展之外，更重要的是為「內聖外王」如何貫通的問題找到一些線索，而這也正是我們在下一點中所要處理的。

---

<sup>488</sup> 牟宗三，《政道與治道》，頁 27

<sup>489</sup> 方東美 著，孫智燊 譯，《中國哲學之精神及其發展》(臺北：成均出版社，1984年)，頁 189-203。

## 貳.「內聖外王」的意義與貫通

由於在孟子與莊子中，並沒有提及「內聖外王」該如何貫通的問題；因此，我們希望藉由當代儒學與現代化議題的開展，為孟、莊「內聖外王」的貫通問題提供一條線索。由上一點中可以發現，「內聖外王」的貫通問題主要可以分成兩個部分：

1. 「外王」的意義為何？傳統中國的「內聖外王」之學是依附於君主制度下而實踐，當封建制度不再，「外王」事業不再由「明君」、「聖王」的角色實踐，也同時意味著「外王」意義的失落。因此，有必要重新追問「外王」的意義。前輩學者試圖從中國文化傳統中開出民主與科學，就是對「外王」意義的新開展。然而，當時序以跨入二十世紀，越來越多人都已承認中國傳統文化(儒家思想)並不妨礙民主、科學的產生，那麼我們是否應該再一次的追問這個時代所需要的「外王」的意義為何呢？
2. 「內聖」與「外王」的關係為何？不論是體用、本末的關係或直通、曲通的模式，都是企圖釐清二者的關係，以說明屬於德性領域的內聖之學，如何能應用於政治與知識領域中有效。然而，若說內聖之學開出外王之道，那麼「內聖」是「外王」的必要條件或充分條件，抑或是充要條件呢？

上述的兩個問題，我們將分別從以下兩方面展開。首先，重新追問孟、莊「外王」的意義，必須是在不悖離二者原意的條件下展開；因此，本文打算從下述觀點切入，即孟、莊「內聖外王」的理想並不是為帝王服務，也並不可化約為對聖王人格的養成教育；然後指出，「外王」當是指對群體生命的關懷與安立，並不會因為君主制度的瓦解，也就跟著造成「外王」意義失落。其次，本文將指出，「內聖外王」雖分解的說是以內聖成德之學圓現安立群體生命的外王事業，但是「內聖外王」並非兩個不同的領域(例如，屬於個人道德的領域與屬於政治的領域)，而是以一種互相涵攝的方式，同時開展。因此，「內聖外王」的關係並不能用「充分」「必要」條件解釋。現分述如下：

### 一、「內聖外王」的意義

儘管當孟子周遊列國時，依然是在君主制度下，試圖實踐他的政治理想；但是，孟子思想並非為帝王而設，這一點應該是非常明顯的。不論是「民貴君輕」的思想，或是「弔民伐罪」的學說，都顯示孟子並不是為了維護統治者的權力而發言；相對的，孟子屢屢以「率獸食人」或「率土地以食人」的批判，痛陳統治者壓榨百姓、坐擁私利的作為。然而，當孟子通過勸諫君王、顯發國君的良知本心以行仁政王道時，一個可能有的疑慮是：孟子的「內聖外王」理想似乎可以化約為「對國君人格的養成教育」，並且由於仁政王道是依附於君主制度下實行，因此當君主制度瓦解，「外王」的意義也隨之失落；例如，陳弱水先生即以為，孔、孟的「內聖外王」理想實際上是將政治問題歸給執政者個人的道德修養解決，是一種混淆個人道德與政治行為的做法。他表示孔、孟「內聖外王」式的政治、

社會思想可用以下的論式表示：

人的生命有內在之善；內在之善擴充至極的境界是人格發展的最高目標，實現此一目標的人格謂之「仁」或「聖」。理想的社會乃是合乎倫理原則的人際秩序(以生活豐足為前提)，此一理想之完成端賴政治領導者個人底資質，他具有影響整個政治、社會系統的動能。因此，「仁」、「聖」執政是真正有效解決政治、社會問題的途徑，治國平天下的關鍵在個人底道德修養<sup>490</sup>。

陳弱水先生以為這項論式包含了以下三項預設：

1. 社會秩序基本上是政治力量創造的：孔、孟以為社會秩序是由少數人所能決定或影響的(例如，執政者)，但這是與事實相反，社會秩序是由社會自身所蘊蓄的無窮動因所產生。
2. 領導者個人的心智與德行是政治的造福與教化之力量泉源：孔、孟將道德根源、社會秩序與民生樂利的根本原因歸之於領導者個人的品質，然而這就犯了「人為構成說<sup>491</sup>」(anthropogenic constructionism)的謬誤。
3. 政治系統及其領導者應該可以具有自足的道德資質：孔、孟以為領導者有自足的道德資質，可以洞悉價值根源，又可以對社會秩序產生決定性的教化、影響，因此儒者以聖者為王可以實現內聖外王之道；但是，這是混淆了個人底自我實現與領導者的政治行為，所以，孔、孟的「內聖外王」無法自證為真。

陳弱水先生以為這些預設使「內聖外王」思想無法自證為真<sup>492</sup>；因此，其結論認為，修身與治國平天下之間並未含有孔、孟所想像的簡單邏輯關係，個人的道德修養決不能成為理想政治、社會秩序的基礎；任何依照「內聖外王」觀念構思的

---

<sup>490</sup> 陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，《史學評論》第三期，1981年4月，頁101。

<sup>491</sup> 所謂「人為構成說」，就其最純粹的形式而言，是指相信社會、政治和道德秩序都是遠古聖人與聖君有意創建的。陳弱水先生以為，孔、孟常將「個人」的因素視為社會與道德秩序行程的原動力，可視為一種變形的人為構成說。陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，頁104-105。

<sup>492</sup> 陳弱水先生雖採用馬一浮先生在《復性書院講錄》的論點，以「由跡顯本」作為解釋「內聖外王」的模式；但是，誠如陳熙遠先生所指出，馬一浮先生雖確實提出「政是其跡，心是其本」，但也明白表示「內聖」與「外王」二者乃是「從本垂跡，由跡顯本」，陳弱水先生以意義相反的「由本顯跡」瓜代，並用以批判儒家政治思想，顯然是與馬一浮先生的本意有所出入。詳見陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，頁84；馬一浮，論語大義二，《復性書院講錄》卷二(台北：廣文書局，1964年)，頁16-20；陳熙遠，聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵，《孟子思想的歷史發展》(台北：中央研究院中國文哲所，1995年)，頁26。

政治方法都無法真正解決問題<sup>493</sup>。從陳弱水先生所指出的三項預設可以發現，是對孔、孟「內聖外王」的理想作如下的理解：社會秩序由政治力所創造，政治力又掌握在少數人(執政者)手上，因此，儒家「內聖外王」雖是以聖人應居王者之位，但這與現實有出入(因在位者並非德性出眾)，故其努力的目標在於培養王者的德性品格，如此「內聖外王」的理想就化約為對國君人格的養成教育。然而，這種看法是否能展現孔、孟「內聖外王」理想的全貌呢？我們可從以下兩部分討論：

首先，陳弱水先生的批判，並未直接探究孔、孟「內聖外王」思想的根源問題。誠如前文所述，孟子「內聖外王」所著力的是價值意義隻澄清與重建，換言之，討論的是「一切存在界與人倫社會的價值基礎為何？」的問題。然而，陳弱水先生所提「政治力創造社會秩序」的假設、「人為構成說」的質疑，或是「混淆個人道德與政治形行為」的批判，都顯示出陳先生並未直接探就孔、孟學說的根源問題。因此，當陳先生通過「社會秩序來自於社會自身的無窮動因」質疑孔、孟誤以為社會秩序由政治力所創造時，忽略了孔、孟對根源問題的解答是：「安立天下的基礎在於貫穿天、地、人間的價值理序，而人通過「心」明察價值理序的能力，具有在道德生命實踐中圓現價值的可能性」。是以孔、孟一開始就未曾將「政治力」當作社會秩序的根源。換言之，孔子周遊列國，孟子勸諸國國君推仁心、行仁政，並不是基於在上位的少數人有能力影響社會風氣，所以可由政治力所憑空創造「社會秩序」；相對的，正是因為社會秩序的根源是普遍為人之良知良能所察視的價值理序，所以當國君依「仁心」而行政令時，能收「風行草偃」之效、治天下如運之掌上。

其次，從陳弱水先生的推論是在「由內而外」、「因聖而王」的邏輯中，將孔、孟的「外王」事業視為單向的「內聖」工夫，所以主張儒家混淆了「個人底自我實現」與「個人底政治行為」，並且以此批判儒家「內聖外王」的理想只造成了「聖人沒有當上帝王，帝王卻盡成了聖人<sup>494</sup>」的結果。然而，孔、孟的「外王」之道並不是淪為次要的空殼，單純的依附著「內聖」之學，「內聖外王」也不是一種單向的、可分離的關係，而總是雙向的、互相涵攝著的關係(這在下文中會有更明確的說明)。在《離婁上》中，孟子即曾明確的指出：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政，徒法不能以自行。

孟子以為僅僅依靠個人的道德實踐能力，並不足以作為安立天下的有效法門。這就如同離婁、公輸子都不能依據個人的特殊才能或氣質，就能完成他們傲人的作品一般。孟子在這裡顯然已經注意到「外王」之道不可單向的化約為「內聖」工夫，安立天下必須是通過「仁心」和「先王之法」的相互涵攝才能達成的。由於

<sup>493</sup> 陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，頁 112。

<sup>494</sup> 陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，頁 113。

孔、孟「內聖外王」的理想是通過「以價值證成存有意義」的形上進路展開的，個人的道德實踐同時就是通過「己立立人，己達達人」以成就人間的美善的；因此，當陳弱水先生將孔、孟的「內聖」之學理解為「個人底自我實現」時，就已經對「內聖外王」這個完整的概念產生割裂，而忽略了儒家的「道德實踐」並不是侷限於「個人底自我實現」中，而是在「內聖成德」的歷程中，總已經通過「不忍人之心」與「修己以安人、修己以安百姓」的雙向貫通，涵攝著「外王」事業的實踐。也因此，在孔、孟「內聖外王」的理想中，作為安立天下基礎的並不是狹隘的「個人底自我實現」，而是貫穿於整個存在界與社會人倫之間的價值理序，人通過不安、不忍之心以明察照見，作為行動生活的判斷依歸。孟子雖常常通過良知本心的醒豁，以提醒國君應盡照顧百姓、安立天下的責任，卻從未曾將「外王」事業簡化為對帝王道德修養的教化工作<sup>495</sup>。

從前述的討論可知，孟子的「外王」事業並不是為帝王服務，也並不可化為對聖王人格的養成教育。那麼「外王」的原義為何呢？從孟子書中處處可見對於黎民百姓的關懷，以及對生命價值根源的探尋，可以得知，孟子的「外王」思想從不是為了維護「帝王」的權益而發，其關懷的重心當是指對個人與群體生命的關懷和安立，也因此，並不會因為君主制度的瓦解，也就跟著造成「外王」意義失落。這也正是何以在封建制度崩壞後，孟子的「內聖外王」思想卻並未為時代巨流所淘汰的原因。這種通過安立個人與群體生命以圓現人間價值的「外王」思想，也同樣出現在莊子中，儘管在內容上，孟子是通過道德生命的挺立以成就人文化成的人間，而莊子則在個體生命的去妄遣執中，圓成天清地寧的自然和諧世界。然而，從人生活動中展開，以價值證成存有的真實不虛，則是孟、莊形上思想的共通特色。在確立孟、莊「外王」思想的原意之後，我們將先討論「內聖外王」如何貫通的問題，並且就當代所面臨的重要議題重新追問孟、莊「外王」思想的現代意義。

## 二、「內聖外王」的貫通

對於當代學者所提出「內聖」之學與「外王」之道應該如何貫通的問題，本文嘗試通過以下的子題所展開：設若孟、莊體道修身的內聖之學，旨在開出關係群體的外王事業，那麼，孟、莊的內聖之學是否足以作為其外王思想的基礎？內聖之學是否可能通達外王之道？我們又該通過哪些方法、層面陳述孟、莊「內聖外王」間之通達關係？關於上述的問題，我們又可以表示如下：如果內聖是外王的先決條件，這條件是充分的？抑或僅是必要的？如果內聖是充分的條件，則有內聖必有外王。但這是否與經驗事實符合？又如果內聖之學僅是必要的條件，

---

<sup>495</sup> 一個簡單的例證是，儘管君主專制已經崩解，但是，「家庭」作為一個社會構成單元卻不會隨著制度的改變而消失，因此，孟子以「明人倫」所展開的內聖外王思想並不會因為時代、制度的轉變，而失去其影響力。

則如何可能由內聖開出外王呢<sup>496</sup>？再者，如果「內聖」與「外王」的關係不是充分或必要條件所能解答的，那麼我們又應該如何理解「內聖外王」的意義呢？

觀諸當代學者提出「內聖外王如何貫通？」的問題，大致是從以下兩個方面出發：首先，儒家雖以「內聖外王」為理想，但是千百年來，只見德性之學發展精微，而外王之道卻不見並進，儒家的「聖王」只出現於古代傳說和典籍中，卻不見於經驗世界，「內聖」是否能開出「外王」，難免啟人疑竇（此一問題在孟子與莊子皆然）。其次，「內聖」關乎個人道德實踐，「外王」則是關乎群體生活的安立，二者雖未必全然相異，卻畢竟有別；如此一來，不論是從本末、體用，或是並列架構的觀點，來論述「內聖外王」的關係，都必須面臨兩個分屬不同領域的學問，如何貫穿與溝通的問題。討論「內聖」是「外王」的充分條件？或必要條件？即是以前述的懷疑為起點。

若是「內聖」為「外王」的充分條件，則有「內聖」必然有「外王」；然而，這與經驗事實不合；儘管，儒、道兩家曾有孔、孟、老、莊等內聖俱足者，卻也未曾在當時成為「聖王」，或成功的使諸侯國君成為「聖王」。又如果「內聖」是「外王」的必要條件，則沒有「內聖」則不可能開出「外王」，這也與經驗事實不合；因為，如果「民主」與「科學」可以視為「外王」的內容（如新儒家學者所言），那麼西方國家顯然並未以德性之學作為「民主」與「科學」的發展基礎。那麼這就將推論導向兩個方向：

1. 「內聖」與「外王」之間並不存在著任何「必然性」，由「內聖」並不必然的保證開出「外王」。
2. 「內聖外王」的關係並不能通過邏輯上的「充分條件」或「必要條件」得到說明，而必須從別的層面了解。

關於第一項推論，實又包含了一項預設：亦即是將「內聖」與「外王」視為彼此相異的兩件事，而將「內聖」界定為「個人的自我實踐」。然而，這是否為孟、莊「內聖」之學的本意呢？本文以為不然。就孟子下述引文可知，滕文公上曰：

人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

滕文公下 曰：

我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

孟子指出聖人亦有憂患，然而聖人之憂，就是聖人之仁，因為聖人不以自身德性的完善為已足，在先得我心之所同然時，尚且以安立天下為念，試圖通過「明人倫」而使社會秩序得到安立，讓人盡其份，而物盡其用；而孟子以「正人心、息

---

<sup>496</sup> 鄭錦倫，〈外王與客觀精神〉，《當代新儒學論文集·外王篇》（台北：文津，1991年5月），頁215-228。

邪說、距詖行、放淫辭」為聖人事業，試圖在世衰道微的時代中，批判思想文化中的邪說淫行，而重振價值根源，當可知孟子理想中的聖人是不可能只關起門來作聖賢，將自身隔絕於時代、社會之外的。由此可知，孟子的內聖之學非旦是不以個人實現為已足，而試圖開出外王事功；實際上，孟子的「內聖外王」本就相互涵攝，不可割裂。「內聖」之「仁」，同時涵攝著「外王」之憂；「外王」的實踐同時證成「內聖」之德性。這樣的看法，也貫穿於莊子思想中。莊子的「外王」思想與孟子不同，並未從參贊天地化育以成就人間的事業。如果暫時不論莊書中揉入黃老思想的篇章，而以內七篇代表莊子思想，則莊子的「外王」是通過真君的朗現，以無執的道心消融一切有執封限，在肯定物我價值中，敞開一片物我和諧的自然境地，齊物論 曰：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。

即是在不遺是非中，對於生命整體中的千差萬別，如其所如的肯定其價值，亦即是對「物我的同體肯定」<sup>497</sup>。換言之，莊子蕩相遺執的內聖工夫亦同時涵攝著物我共榮的「外王」境界。由此可知，孟、莊之「內聖」皆不是「個人的自我實現」所能窮盡的，而必是同時包含著安立群體生命之關懷。因此，將「內聖」與「外王」視為相異的兩個領域，並且造成「內聖外王」意義割裂的第一個推論是無效的<sup>498</sup>。

那麼，如果「內聖外王」的關係並不能以形式邏輯（「充分條件」或「必要條件」）來解釋，又該如何理解之呢？鄭錦倫先生指出，必須從「內聖外王」的「內容實現」來了解二者的關係；亦即是說，內聖外王的意義與價值，在於實現的進程中，內聖客觀化為外王，而外王也同時必然地包含著內聖<sup>499</sup>。因此，「內聖外王」是以一種雙向互攝的關係，同時展開。換言之，如果孟子的內聖之學不能以獨善其身而自足，那麼成就個人的道德生命並不就是內聖之學的圓滿俱成，與群體割裂的個人道德成就也不會是孟、莊所稱揚者。所以，「內聖外王」就不應該視為兩個可以相互割裂的領域，人之成德成聖（內聖）必是同時含攝著對群體生命的關懷與安立（外王），二者並不是在時間上先完成了「內聖」才開出「外王」的<sup>500</sup>。又

<sup>497</sup> 王邦雄先生指出，莊子的齊物論 是從最高的生命精神往下觀照，肯定事事物物皆有其生命精采處，此為「物我的同體肯定」。王邦雄，《中國哲學論輯》（台北：台灣學生書局，1983年）。頁212。

<sup>498</sup> 黃俊傑先生亦從「私人領域」與「公共領域」在孟子思想中的「連續性」指出，「內聖」與「外王」不但不斷為二，而且緊密結合、互相滲透，形成一個不可分割的整體。黃俊傑，當代儒家對孟子學的解釋 - 以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心，《傳統儒學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994年），頁101-102。

<sup>499</sup> 鄭錦倫，外王與客觀精神，《當代新儒學論文集·外王篇》，頁220。

<sup>500</sup> 陳熙遠先生指出，儒家「脩己」與「安人」或「安百姓」間，並非本末先後的因果關係，「內

由於聖人的境界是現世的理想與永恆的追求，是以「外王」事功與其說是在當世完成，毋寧說是盡己之性者一個永恆努力的目標。

由前述的討論可知，「內聖外王」的貫通問題，往往在討論「內聖外王」關係前，就已經預設了「內聖」與「外王」分屬於本質相異的兩個不同領域，必須通過某種方式整合或貫通；然而，不論是在孟子或莊子中，「內聖」都並非單指個人的自我實現，而同時必與安立群體生命之關懷相互涵攝（「外王」）；因此可知，「內聖外王」是以雙向互攝的方式，同時並進，由「外王」之圓現也同時證成「內聖」之圓滿。

---

聖」是在「外王」中展現，亦隨「外王」的圓滿成就而臻至圓融；因此，儒家的聖王典型應非因「聖」而「王」，也非既「聖」且「王」，而當是即「聖」即「王」。陳熙遠 著，黃俊傑 主編，聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵，《孟子思想的歷史發展》，頁 43-45。

### 第三節 孟子與莊子內聖外王之洞見、侷限及互補之可能

實踐是中國哲學的特色，孟子與莊子思想最讓人稱道的價值，就是以一種實踐的形上智慧，為所有探求生命價值與實踐道德理想的人，提供指引與保證。換言之，孟子與莊子思想之所以能歷經時代的淘汰與篩選，長久以來深深影響著中國人的心靈，就在於此二者始終堅持人性的價值與尊嚴，深信人可以超越形軀生命的有限性，而實現無限可能的生命氣象。此為孟子與莊子內聖外王思想最值得稱道的正面價值。

然而，孟子與莊子的內聖外王思想並非沒有侷限。孟子的仁政王道雖然是以民為本，但是還缺乏有效的制度監督政府的決策，或以人民的意志影響施政的方向，使民本思想真正落實為民主政治。至於莊子的明王之治，雖能從百姓的觀點反省國家權力對於民生的干預與民力的剝削，但是卻缺乏積極建立制度制衡國家權力對於人民的宰制。以上皆為二者思想的侷限。針對孟子與莊子內聖外王的洞見與侷限現分述如下：

#### 壹.孟子內聖外王的正面評價

針對孟子的內聖外王思想，我們可以透析出以下三個正面的評價：

一、強調德性是政治的基石：孟子內聖外王思想的一項重要貢獻就在於有條裡的從心性論、修養論、形上思想中，推展出「以不忍人之心，行不忍人之政」的仁政王道。對於安立天下的方式，孟子並不認為能將基礎奠立在外在的、會隨時間變異的制度結構，而必須尋求更恆久穩固的基石。孟子從普遍內存於人的道德性找到安立萬民的政治基礎。孟子以德性為主的政治理想在民主時代更顯其價值，袁保新先生即指出，「法治」只能使人成為權利義務的主體，卻不能滿足人性對於更高層次精神價值的渴望<sup>501</sup>；因此，民主國家若無德性作為政治的基石，則難保不會走向譁眾取寵的暴民政治。此外，公民德性的自覺有助民主素養的提昇，曾春海先生即指出，孟子對恥惡之心的修養，有力於引發人內在的正義感，促進社會公利<sup>502</sup>。由此觀之，則孟子早在先秦時期即提出以德性為政治基石的觀點，實是可貴的洞見。

二、強調人倫關係避免個人與社會的疏離：誠如曾春海先生所指出，民主政治是以個人主義為其背景之一，個人主義崇尚追求個體自由與充分享有自由意志之運作，因此孟子的德治思想有助於民主政治的發展<sup>503</sup>。在以個人主義為背景的民主政治中，個人的行為與信念雖受到尊重與保護；但是，個人與群體的關係卻是依靠權力與義務來維繫，無法如實反應人倫關係中的親情與友情。人和人，個人和社會的關係容易產生疏離與冷漠。孟子明人倫的思想則指出人倫關

<sup>501</sup> 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁170。

<sup>502</sup> 曾春海，，先秦儒家正義觀及現代省思，《哲學與文化》第18卷第4期，台北：1991年4月，頁314-316。

<sup>503</sup> 曾春海，《儒家的淑世哲學 - 治道與治術》（台北：文津出版社，1992年），頁14。

係是穩定社會秩序的基礎，強調個人在社會整體中的份位，個人道德生命的實踐是通過人倫關係與整個社會緊密相連。因此，人對所處的社會能有更深的關懷與更強的歸屬感。

三、仁民愛物思想有助社會與政治的和諧：孟子仁民愛物思想一方面隱含了人與天地萬有和諧共處的形上思想，有助於化解政治與社會的衝突與分裂<sup>504</sup>；另一方面，對於種種人間的缺憾，人能從不忍人之心出發，秉持著人溺己溺的精神，盡可能的施以救援，有助於社會公益的發展，拉近人與人之間的距離。此外，通過盡己之性以盡人之性、盡物之性，孟子的仁民愛物思想又著力於促進他人、自己以及天地萬物都能各遂其性、各適其情，在物正其位、人盡其能中，充分發揮人人的性份與稟賦，和諧的促進社會與政治的發展。

## 貳.莊子內聖外王的正面評價

針對莊子的內聖外王思想，我們也可以提出以下三個正面的評價：

- 一、強調平等與寬容的齊物思想：莊子的內聖外王隱含著寬容與平等的精神。在因是兩行的齊物思想中，人可以通過虛己、喪我等工夫，解消種種由我執偏見所引起的虛妄分別，使萬有皆能如其所如的呈現自身的本然價值。在此基礎上，一方面可以泯除各種人為虛構的高下、貴賤、利害、分別，同體肯定萬有的存在意義，保證萬有都有平等的存在權利；另一方面，通過虛己容物的寬容精神，則能容納各種不同的意見，促進多元化的發展與交流，有助於避免各種因為種族、財富與地位所引起的歧視、衝突與對立。換言之，莊子的齊物思想為生命敞開了一片可以彼此共榮的空間，而將這種精神應用於民主政治中，則有助於政治胸襟的開拓，減少黨同乏異的政治對立，增加和諧溝通的對話可能，並能以此促進政治的和諧與長期穩定的發展。
- 二、應物不傷的明王之治反省國家權力的使用限度：莊子思想的特色，就在於從生命的困頓與沉淪，反省人的生命價值與存在意義。明王之治正是從人性的素樸純真出發，指出國家權力的干預與妄動，會破壞人民本來簡單和諧的生活，對黎民百姓造成莫大的傷害。這種以人性的素樸純真為檢視政策方向的觀察角度，無疑是老、莊道家所特有的慧見。這種精神在民主政治中有助於批判各種急功好利的政策與任意獨斷的決策，並且能以生命的和諧檢視國家的發展方向，使人民能安居樂業的生活，維持社會的和諧穩定。
- 三、以自然和諧反省文明發展的價值：陳德和先生指出，莊子思想的可貴之處就在於並不以「進步」為唯一的價值，反而認為「和諧」才是最大的目的，所

---

<sup>504</sup> 曾春海先生指出，孟子的德治思想隱含了人與自然、人與物、人與人三重和諧的形上思想，有助於化解政治衝突與對抗分裂現象，而四端之心的存養擴充，則更有利實現安和福樂的大同理想。曾春海，《儒家的淑世哲學 - 治道與治術》(台北：文津出版社，1992年)，頁15；《儒家哲學論集》(台北：文津出版社，1989年)，頁51。

以莊子哲學更重視「長生久視」，進而能提供理想環境的生畜之道<sup>505</sup>。袁保新先生更進一步徵定道家存有學應為「文化治療學」(Therapy of Culture)，指出道家對文明的省察，即在於洞見一切人文的制作必須歸本於天、地、人、我共振和諧的造化秩序，否則文明的創新就只是不停的變異，並不能實現生命最終的理想<sup>506</sup>。換言之，莊子並不以文明的發展作為實現人類生命理想的目標所在。反而認為應該以天、地、人、我的自然和諧作為檢證文明是否是在合於價值實現的秩序中發展。因此，莊子的內聖外王思想有助於防範文明發展的躁進與妄為。

### 參.孟子內聖外王的侷限

相較於對孟子內聖外王的正面評價，本文也試圖通過以下三點指出孟子思想的侷限：

- 一、 未能針對人的負面行為提出有效規範機制：由於孟子的內聖外王思想是以肯定人性正面價值的心性論為內在根源；因此，孟子雖然指出人性可能因為種種欲望貪求而陷溺本心，也提出種種修心養性的工夫論述，但是對於人類可能發生的種種負面惡行，孟子基本上是秉持著審慎樂觀的態度，相信人能超越自我的限制，能為生命的尊嚴與價值理想奮鬥，而缺少建立有效的規範機制，防堵人類惡行的發生。因此，當人悖離良心的規勸而為非作歹之時，在孟子思想中，並不能僅靠內聖成德的修養工夫即時阻止人類惡行所造成的傷害。此誠屬孟子內聖外王思想的內在侷限之一。
- 二、 以民為本的思想尚未完全發展為主權在民的思想：誠如前文的討論，孟子的內聖外王思想並不是為專制帝王服務，我們也無法從孟子思想中分析出任何反對民主政治的論據。然而，由於時空環境背景的侷限，孟子的仁政王道思想仍然是以「君權」保障人民的福祉，而尚未能通過「民權」的建立來影響國家政策的發展，保障人民自身的權利。因此，民本思想的推行必須維繫在國君個人的品行上，對於無德的國君，孟子的仁政思想僅能發揮規勸的功能，而不能達到約束君權的功效。所以，百姓的幸福是奠立在一個十分不穩固的基礎上(君王的品德)。換言之，民本的理想必須在民主政治中才能穩固發展，而這是孟子內聖外王思想尚未發展出理論化說明的一點。
- 三、 未能解決政權和平轉移的問題：對於平民百姓而言，改朝換代往往意味著政治、社會與民生必須面臨一次重大的變動，如果處理不當，甚至會造成連年的戰爭；由此可知，如何和平的轉移政權實是與百姓關係甚深的問題。我們在第二章曾經提及，孟子對於君權轉移的問題曾分別提出三種看法：「君可易位」、「湯武征伐」以及「堯舜禪讓」。然而，不論是劇烈的革命手段、

<sup>505</sup> 陳德和，理想環境的生畜之道，《鵝湖月刊》第299期，2000年5月，頁1。

<sup>506</sup> 袁保新，秩序與創新 - 從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵，《鵝湖月刊》第314期，2001年8月，頁11-23。

或是理想性的禪讓精神，都不足以成為解決政權轉移問題的常態措施。此外，就孟子內聖外王思想的實踐而言，如果每次政權的轉移都必須依靠武力的支持與幸運的成分，那麼仁政王道的推行將終究不敵富國強兵的政策來得有吸引力。因此，如何解決政權和平轉移的問題是孟子內聖外王思想必須面對的一個重要問題。

#### 肆.莊子內聖外王的侷限

本文試圖通過以下三點指出莊子內聖外王思想的侷限：

- 一、 未能通過制度的建立限制國家權力對人民的宰制：雖然莊子內聖外王思想從各種方面反省國家權力對於人民生活的干預與剝削；但是，並沒有實際提出具體的措施與制度防範國家權力的過度使用。明王之治雖然提出應物不傷的治國理念，卻還是停留在理想性與原則性的層面。對於問題的反省主要還侷限在國君在理想治道中所應扮演的角色上，還未能從方法上解決如何防範國家權力對人民宰制的問題。此為莊子內聖外王思想的內在侷限之一。
- 二、 對於文明的發展缺乏積極投入的意願：誠如前文所提及，莊子的思想著力於提出逆向思考，是從能否維繫天地人我的自然和諧反省文明發展的存在價值。因此，莊子思想是以防範機制的方式對文明進步提出反省與批判，以預防過於躁進的文明發展所會產生的種種災害。然而，正因為莊子思想的特色是在於為文明發展踩煞車，而非加油門，所以莊子思想缺乏積極投入文明發展建設的意願。在這個思想理路中，較不力於文明發展，也較難開出人文化成的社會。此為莊子內聖外王思想的侷限。
- 三、 重視生命的安頓缺乏道德的創造性：莊子思想是從對於生命困頓的反省出發，重視的是如何將人從我執的桎梏中解放出來，重新讓人復歸於自然素樸的天真美好狀態中。所以，人生理想的實踐是通過虛心復性的工夫，達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的自然和諧。換言之，人在天地之間應有的道德義理承擔並非莊子所關心的課題。這就使得莊子內聖外王雖是出於對民間疾苦的悲感，卻缺乏實際創造優渥環境以解決民生疾苦的承擔。這使得莊子思想較符合人類文化的觀察者與守護者的角色，而不適合成為社會文化的創造者。這是莊子內聖外王思想的另一侷限。

#### 伍.孟子與莊子內聖外王互補<sup>507</sup>之可能

---

<sup>507</sup> 陳德和先生在《儒道互補論的辨析與詮定》一文中指出，在「互補」的概念中，至少必須涉及互補的對象、互補的方式與互補的內容等三個主要課題。在接下來的討論中，本文以孟子與莊子思想作為互補之角色，分別就政治思想、文化發展與環保議題三個方面，提出二者互補之可能；在互補方式上，孟子與莊子皆是學說系統各自完滿獨立的理論，彼此並無高下優劣之分，但在文化發展上，孟子思想的雄建天行可以彌補莊子思想所缺少的積極創建，故以孟子為宗而

將儒道並舉，或是將孟子與莊子並提，並不僅是此二者代表中國傳統思想的兩大主流，而且能通過此二者思想異同的比較，讓我們看到二者可以互補加分之處。在本節最後，我們就嘗試性的指出孟子與莊子內聖外王思想可以互補之處。

首先，就孟子與莊子內聖外王思想在促進民主政治發展的互補之處而言，孟子以德性為基礎的政治理想能提昇公民的道德素養，使民主政治朝向為人民福祉與道德理想而發展。莊子思想平等、寬容的精神，能養成人民容納不同意見的政治胸襟，促進民意機關和諧對話溝通的可能，而莊子應物不傷的政治理想則是反省國家發展與人民生活自由間的關係，著重國家權力的行使不應當傷害人民的生存空間，為國家發展與人民自由提供檢視的角度。因此，在民主政治的發展上，孟子內聖外王思想以德性主導政治的發展，能提昇民主政治中的人民素養，而莊子思想則有助於民主發展的多元對話。

其次，就孟子與莊子內聖外王思想在文化發展的互補之處而言，孟子內聖外王思想肯定文明的成果，重視人倫關係，主張通過道德良知的挺立以參贊天地之化育，將文化的發展與個人道德生命的具體實踐融貫為一，是積極開展出人文文化成的世間。莊子內聖外王思想雖能反省文明發展的猛進、失序，並通過消融執著成見而以開放寬容的態度面對各種不同的文化與意見，提供文化交流的空間；但是，莊子思想卻缺乏積極發展文化的動力。換言之，莊子思想雖能提供多元文化發展的可能，卻缺少主動促進文化發展的意願。牟宗三先生即指出，儒家能啟發生命之道德理想，貞定文化之精神方向，而道家則以作用的保存為其精采之處。因此，在文化發展的互補上，自是以孟子為主，莊子為輔。以莊子思想的開放性，提供文化多元發展的空間，以孟子思想的積極雄建貞定文化方向、促成文化發展。此為孟子與莊子內聖外王思想在文化發展上的互補之處。

最後，就孟子與莊子內聖外王思想在環保議題上的互補之處而言，由於莊子的思想是針對生命何以沉淪困頓所提出的對治藥方，強調的是欲望執迷的掃除與全體生命的超拔，因此，莊學整體性格偏向治療恢復之用，而較少積極創建的層面。所以，莊子思想可以為當代環保議題敞開對話討論的空間，豐富環境倫理議題的內容，也可以對科技文明發展所帶來的弊端提出警語，或節制過於浪費的消費習慣，但是莊子思想尚缺少積極推動環境倫理的行動力。這一點則可以由孟子思想補足。由於孟子思想強調通過道德的創造力以成己成物，進而達到實現道德生命的目標，因此可以作為積極推動環境倫理的動力，以彌補莊子思想的不足，由此為人文開發與自然和諧找到一個適當的平衡點。以上為孟、莊可以在環保議題上相互補足之處。

---

莊子為輔；在互補內容上，孟子與莊子思想皆可從學說理論、生活態度與文化發展中，彼此得到互補的結果，本文僅舉數例討論之。此外，在互補內容的程度上，二者並非等量齊觀，而是以互有輕重的方式，就不同議題提出相對份量的互補。詳見 陳德和，， 儒道互補論的辨析與詮定，《東吳哲學學報》第5期，台北：2000年4月，頁29-47。

上述幾點，皆可視為孟子與莊子思想在當代哲學議題中的互補之處。孟子思想積極雄建，其特色正是通過挺立道德良知，將人之所以為人的生命實踐貫徹於謀求全體人類的福祉；因此，孟子一生以澄清價值根源，提倡人的道德使命而努力，其思想有貞定文化方向，實踐價值理想的義理承擔，為人類文化提供不可缺少的道德動力。莊子思想反省人生的困頓與陷溺，試圖通過重拾生命的素樸純真，澄清價值的根源乃是天地人我的和諧美好，其內聖外王思想顯出虛己融物、柔弱處下的特色，能為人類文化發展提供逆向思考的反省與批判。孟子與莊子的內聖外王思想正是在這些方面展現相容互補的可能，共同為人類提供追求生命價值與道德理想的最終保障。

## 第五節 本文之心得與展望

在辨析了「內聖外王」的貫通問題，以及闡明孟子與莊子「內聖外王」思想的現代意義，並討論孟、莊內聖外王思想的洞見、侷限以及互補之可能之後，我們將扼要的回顧本文討論的問題與結論，並且檢視本文研究的限制與未來研究的可能方向。

### 一.

「內聖外王」是《莊子·天下》針對戰國時期百家爭鳴、道術分裂的學術環境所提出的釐析標準，然而，當代對於「內聖外王」這一議題的討論，卻多半集中於儒家思想上，這不禁讓我們好奇，在「內聖外王」這一議題底下，儒家思想與莊子思想有哪些異同與補足之處，使得學者的目光由莊子轉移到了儒家身上。選擇孟子思想作為回應莊子與儒家思想在「內聖外王」議題上之異同，一方面是由於二者時代相近，面臨相同的時代課題，其思想實有相通之處；另一方面則是比較孟子與莊子思想實是前輩學者已有發明，而非隨意拼湊、任意比附。

在研究方法上，本文旨在清晰、明確的陳述論題，以及為論述找到可信的立基，是以並不刻意侷限於某種研究方法。在全文的論述中，主要力求分析所得之結論能還原至文獻脈絡中，而非斷章取義的結果。因此，本文以文獻中的「問題脈絡」而非隻字片語作為引導，試圖釐清在某些相同的詞語底下所陳述的不同哲學想法，並藉此描繪出孟、莊二者思想之異同。此外，由於思想家的思想必然的與其所處的時代環境與文化傳統相連，而不應視為一個孤立的分析對象，全然的抽離其思想發生時代。所以，本文對於文獻的分析就不僅要求能「自圓其說」，還必須扣緊孟、莊二者的思想承襲與時代課題，以期能在討論「內聖外王」這一主題下，周延的處理二者所面對的、關懷的、以及遺留下來的種種問題。

在研究程序上，本文在第一章中陳述研究目的、方法，以及孟子與莊子的時代背景和課題。在第二章與第三章則分別討論孟子與莊子的「內聖外王」思想。在第四章中，先是比較孟子與莊子心性論，並由此指出二者內聖成德之學的內在根據之異同。其次，則是以十字展開的方式比較孟子與莊子的形上思想，縱向的通過「心 - 性 - 天」的形式結構回應「成聖的形上根據為何？」，而橫向的展開則是分別通過比較「心」、「性」、「天」等概念在孟、莊二者思想中的異同，討論二者是在哪些關鍵處產生差異，以致於由同一條形上進路上分道揚鑣的。再者，本文通過修養論與聖人觀的比較，指出孟子與莊子在「成聖的工夫」與「理想的聖人典型」有何異同，並分別藉由「言」、「氣」及「形」等概念橫向的展開二者在物論、氣論以及身體觀上的同異。最後，則是比較孟子與莊子治道觀，指出二者是如何具體落實安天下的內聖外王之道。在第五章中，則是就孟子與莊子內聖外王思想的現代意義，以及「內聖」與「外王」如何貫通的問題展開討論。

### 二.

若就本論文的主要問題與結論而言，在心性論中，本文主要是討論孟子與

莊子內聖外王思想的內在根源為何？並比較二者的同異。首先，就二者論「心」相同之處而言，由於孟子以為「心」能通過「明於庶物，察於人倫」的方式，明鑑人文世界中的價值，指引人能實現「人」之性份所能是，而莊子也以為「心」有如明覽鑑照天地萬物的明鏡，能洞察安立一切人事物的價值理序，所以，孟子與莊子都指出「心」有明照價值理序的能力。其次，孟、莊都注意到了「心」與「欲」的關係，也認為「欲」會影響「心」原本該具有的功能，並且二者都將「心」之本然狀態視為是人心的理想狀態，提醒人應該重視、恢復到孩提時「心」之本然。因此，二者都提出了某種工夫論，試圖通過「寡欲養心」或「虛欲淨心」解決價值與人生問題。

就孟子與莊子論「心」相異之處而言，二者雖然都以為「心」能明照價值，但是二者對於「心」如何明照價值的看法上卻是並不相同的。在孟子思想中，乃是直接就人面對人、物時，由「心」所呈顯的感應靈動上，顯出「心」的明善能力；換言之，是在不安不忍或所安所悅之處，直接指證仁心的如朗現。但是，莊子則是通過蕩相執、融通淘汰的工夫，以虛靈明覺的「靈臺心」，觀照人與世界的自然和諧，讓天、地、人、我皆能如其所是的一一呈顯。由於孟、莊對於「心」如何明照價值的看法上並不相同的，二者在實踐工夫上也有所不同。孟子強調存養擴充「四端之心」，而莊子則主張「以心復心」。前者由德性之端，涵養化育為仁、義、禮、智等德性，而後者則在消解心知定執上顯工夫，以圓成「天地與我並生，萬物與我合一」的境界。

就孟子與莊子論「性」之通同而言，孟、莊都從不同方面承襲了「生之謂性」之傳統，但是都並非從人之生理實然以言人之性，而是就人之生命價值實踐的依據而言人之性。在孟子思想中，是從人之道德實踐的根源處指陳人之「性」，這是有別於以材質之性為人之性的觀點。莊子則是從批評人為造作是「殘生損性」出發，將「生」與「性」並舉，一方面回應了「生之謂性」的傳統，另一方面則點出了人性的自然本真，以及使人從陷溺生命中超拔的「性」之超越義。

就「心」與「性」的關係而言，孟、莊皆是以「心」而顯「性」。二者都通過「心」明見價值的能力，而彰顯「性」作為人實踐價值的根源。孟子以「心」對生活世界之價值理序的明察能力，顯明人之所以為人之能是（「性」），以建立道德生活。莊子則是通過「心」之虛明靈覺，以重新復返素樸同德、任物自然之「真性」。

就孟子與莊子論「性」之異而言，孟子的「性善論」反省了人之道義行為的本然根據，並指出了人之性善正是人之道義行為何以可能的依據。在莊子思想中，則是反省了人之生命何以沉淪陷溺，並指出超拔於名膠利漆與心知俗見的自然無為，才是人性之「真」。因此，孟、莊二者論「性」之異，或可由二者使用「性」這一概念的出發點不同，而有「性善論」與「性自然論」之異。

此外，孟、莊在人性論上的一個重要不同，即在於孟子是先見人「心」之善端，再由此善端的存養擴充，以挺立人性的道德意識，進而由此積極建立人文化成、禮樂文制的社會。但是在莊子思想中，則是先見人「心」之桎梏，再通過

蕩相遣執、融通淘汰以解心之膠著，復返人性的自然素樸、恬淡無為。

### 三.

在比較孟子與莊子的形上思想時，本文不僅是比較「天」這一形上根據在孟、莊思想上的異同，同時是以二者在心性論之異同的結論為基礎，一方面展開孟、莊思想的形上進路，一方面指出二者何以產生差異。通過「心 - 性 - 天」這一形式結構所處理的問題有二：首先，孟、莊二者的形上之共通關懷與會通處為何？其次，如果孟、莊二者皆通過「心 - 性 - 天」的形式結構展開形上進路，那麼二者又是在哪些地方產生差異而形成不同型態的形上學呢？

本文通過追問「盡心知性何以能知天？」，先由當代學者對於孟子形上進路的不同詮釋，討論作為形上根源之「天」的意義，次就「知天」而「立命」，指出由道德實踐以回應存有召喚的形上進路。其次，本文指出：儘管孟、莊形上學形態互異，但至少在以下三點上是互通的：1.二者皆重新反省價值的根源；2.二者皆視存有與價值合一，以「生活世界」作為實踐生命價值與理想的唯一場域；3.二者皆不以己身的完善為自足，而欲通過內聖外王之道為失序的社會重新找到安立的根源。最後，本文以前述的結論為基礎，指出孟子言「盡心知性知天」，是由「義命合一」的道德實踐敞開一個「天道性命相貫通」的形上進路；而莊子「復心言性而歸之於天」，則是由「玄同彼我」的無為觀照證成一個「物我共榮、自然和諧」的形上進路，二者雖同以「心 - 性 - 天」的為其形式結構，但是開啟了兩種不同型態的形上進路。

### 四.

由於在心性論與形上思想的討論中，我們已經通過「心 - 性 - 天」的結構討論過孟子與莊子形上進路的異同。在修養論與聖人觀的討論中，則是通過「居仁由義」與「法天貴真」這組概念，指出孟子與莊子在修養工夫上的異同。對於此一論題，本文分別通過「形」、「氣」、「言」等概念，由以下四個問題展開討論：首先，孟子與莊子在修養工夫上有何異同？其次，二者是如何通過修養工夫以超越有限的形軀生命而達到道德生命的無限？再者，何以孟子通過言辯力抗楊、墨以澄清價值根源，而莊子則否？最後，孟子與莊子內聖成德之學的理想人格典型有何差異？

首先，在修養工夫上，儘管孟子與莊子都主張通過「寡欲」的工夫，以使「心」能充分發揮明照價值理序的能力。然而，在孟子的修養論中，所致力的是確立人之所以為人的道德天職，是以主要著力於人如何通過操存持守良知本心的工夫，充分發揮「心」明照價值理序的能力，並將人之道德生命實踐貫穿於整體日常生活之中。但是，在莊子的修養論中，所強調的則是解消人的生命負累，因此是經由「虛己」、「喪我」的修養工夫，將「靈台心」從「我執」的禁錮中解放出來，使人能在物我共融的自然和諧境界中，重新獲得整體生命的自由自在。

其次，孟子與莊子都認同「人」可以通過修養工夫超越有限形軀生命，在實踐生命價值的理想中，達到無窮可能的生命境界。然而，孟子的踐形觀是將「人」

視為一個不斷自我完善歷程中的生命整體，依循良知本心的引領，顯豁人之所以為人的存在價值意義。莊子「離形去知」的思想，則是從解消人對形體的虛妄執著出發，試圖將人的目光由「形」的關注轉向「德」的常保。

再者，對於言辯是否足以澄清價值根源的問題，孟子與莊子則看法相異。在孟子思想中，「言」是可以彰顯真理與價值的道德實踐活動，因此，君子不但知言、立言，還具有駁斥混淆價值之言論的責任；換言之，孟子以為，通過言辯可以澄清價值秩序的基礎，這也反映在他對待楊墨之流的態度上。但是，莊子則並不認為通過言辯可以達到澄清價值的目的；相對的，莊子指出在言辯的止息之處方是價值得以呈顯之時；因此，莊子主張通過「因是兩行」、「忘言忘辯」而彰顯出安立一切的價值理序。

最後，在聖人觀方面，孟子與莊子都認同人人皆有成聖的可能，也都主張成聖是在生命理想的實踐歷程中展開。但是，孟子理想中的聖人在於能居仁由義，因時制宜，並且要能達到「博施於民而能濟眾」的境界。莊子理想中的「聖人」是能通過融通淘汰、虛欲去執的修養工夫，破除「主觀價值」的種種執泥，使萬有如其所如的呈現各自的本然價值，以圓現物我共榮的自然美好。

## 五.

在治道觀的討論中，本文則是從孟子與莊子如何對治時代困境以提出「長治久安」之道，展開二者的外王思想。

首先，在「權力運作之目的」這一點上，孟子與莊子都同意國家權力的目的是在於「安立天下」、「長保萬民」。但是，相較於孟子主張以仁義禮樂、人倫教化來達到安立天下的目的，莊子則是通過自然無為、不擾民生為原則，順應人民的真性以安立萬民，此為孟、莊二者在「保民」這一點上的不同。

其次，在「權力轉移」的問題上，孟子與莊子都對古代「禪讓」事件有新的反省，二者皆指出「天下」不應該是個人的所有物，「禪讓」也決不是兩人間的私相授受。孟子從「民本」思想辨明堯、舜並非以私人的身份將天下讓與他人，而莊子則從「無己、無名、無功」證成明君聖王治理天下當生而不有、長而不宰。然而，孟、莊對「禪讓」作為一種轉移政權的途徑卻有不同評價，孟子將「堯舜禪讓」視為和平轉移政權的典範，而莊書內外雜篇則是對「禪讓」的價值，均持保留或批判的態度。

## 六.

在孟子與莊子思想中，並未曾將「內聖外王」顯題化，有系統的討論「內聖」與「外王」的關係，是當代哲學所提出反省的問題。在追問「內聖外王的現代意義為何？」時，我們通過辨析「內聖外王」的關係，回應當代學者對「內聖與外王如何貫通？」的討論，以此重探「外王之道的現代意義」，指出孟、莊「安天下」的思想如何回應當代的哲學課題。

由「儒學與現代化問題」的討論，我們看到前輩學者如何通過「直通」、「曲

通」以及其他方式嘗試處理「內聖」與「外王」的貫通問題。本文並且指出，由於「內聖外王」雖分解的說是以內聖成德之學圖現安立群體生命的外王事業；但是「內聖外王」並非兩個不同的領域，而是以一種互相涵攝的方式，同時開展。因此，「內聖外王」的關係並不能用「充分」「必要」條件解釋。在孟子思想中，「內聖」之「仁」同時涵攝著「外王」之憂(君子終生之憂)，「外王」的實現必同時證成「內聖」之德性，是以「內聖外王」本就相互涵攝，不可割裂。同樣的想法亦見於莊子思想中，莊子的「外王」是通過無執的道心消融一切有執封限，在「物我的同體肯定」中，對於生命整體中的千差萬別，如其所如的肯定各自價值，以敞開一片物我和諧的自然境地。換言之，莊子蕩相遣執的內聖工夫亦同時涵攝著物我共榮的「外王」境界。由此可知，孟、莊之「內聖」皆不是「個人的自我實現」所能窮盡的，而二者的「外王」又必是出自於德性生命對群體生命安立之關懷。因此可說，孟、莊的「內聖外王」皆是以一種雙向互攝的關係，同時展開。

最後，本文也就孟子與莊子「內聖外王」思想的相異與通同之處，提出二者可以互補加分之處。並期待能以此作為開端，為二者「內聖外王」思想的現代意義提出些微貢獻。

## 七.

儘管本文力求詳實，然而由於學力所限，本文的研究仍有許多目前難以克服的缺失。首先，由於本文力求集中論點，是以將研究範圍鎖定在孟子與莊子文獻本身，以致於一方面無法兼顧先秦儒、道兩家的其餘代表性人物(例如，孔子、老子與荀子)，另一方面也未能更周延的反省孟、莊「內聖外王」思想在秦、漢以至清初的發展。其次，本文雖力圖通過「心」、「性」、「天」、「命」、「形」、「言」等概念，將討論扣緊孟子與莊子的文獻脈絡，但是在展開二者「內聖外王」思想時，僅能聚焦於順通「內聖」與「外王」的關聯，而未能更廣泛的討論孟子與莊子思想中的其他重要面向(例如，「知識」、「教育」等問題)。再者，在橫向比較孟子與莊子「內聖外王」思想時，本文多是將焦點集中於二者思想的主要差異與通同之處，而未能詳細的逐一展示二者思想間的異同，其主要理由是本文論述務求能在孟、莊思想交集處盡可能深入討論，而盡量避免廣提論點又僅能蜻蜓點水式處理問題的遺憾。最後，本文在論述孟子與莊子「內聖外王」思想的現代意義時，未能更廣泛的討論孟、莊思想在面對其他當代重要哲學問題所可能有的貢獻與開展，這主要是因為此類相關議題需要更深入並且詳細的討論，而非本文有限篇幅內所能達成。

對於前述的四點缺失，作者雖在論文寫作過程中已經充分意識與反省，卻由於種種考量而並未逐一克服，其中不盡意處恐不能免。所幸議題的開拓與觀念的革新是日新又新，止於無息者，亦可以將今日之未盡作為日後進一步研究的可能方向。首先，可以處理「內聖外王」思想在先秦儒、道兩家的發展，並比較孔、孟、老、莊內聖外王思想的異同。其次，就儒、道兩家「內聖外王」的概念作思想史上的反省，處理「內聖外王」這一概念在秦漢以降的重要發展。再者，中國

哲學以實踐為特色，因此可以更廣泛的開拓「內聖外王」思想對於當代重要哲學議題的討論，並且促進中西思想的交流。以上三點，都是本文日後可以繼續發展努力的目標。

「內聖外王」的研究議題十分廣泛，本文雖盡力兼顧，仍不免掛一漏萬。故謹以虛心請益之誠，求教大方之家，冀能不吝指正。

## 參考書目

### 壹. 古典文獻

1. 《四書集註》，朱熹，《四部刊要》，台北：漢京文化事業有限公司，1981年。
2. 《四書纂疏》，趙順孫，台北：學海出版社，1977年。
3. 《孟子正義》，焦循，台北：文津出版社，1988年。
4. 《孟子字義疏證》，戴震，台北：河洛出版社，1975年。
5. 《孟子注疏》，趙岐注，孫奭疏，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
6. 《孟子微》，康有為，北京：北京中華書局，1987年。
7. 《孟子說》，張栻，《四庫全書薈要》，台北：世界書局，1986年。
8. 《孟子雜記》，陳士元，《四庫全書》，台北：臺灣商務印書館 1983年。
9. 《尚書正義》，孔安國傳，孔穎達正義，《十三經注疏》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
10. 《南華真經正義》，陳壽昌，台北：新天地書局影本，1977年。
11. 《南華真經注》，郭象，《無求備齋莊子集成初編》1，台北：藝文印書館，1972年。
12. 《南華真經注疏》，成玄英，《無求備齋莊子集成初編》3，台北：藝文印書館，1972年。
13. 《南華真經新傳》，王元澤，《無求備齋莊子集成初編》6，台北：藝文印書館，1972年。
14. 《南華經集注》，潘基慶，《無求備齋莊子集成初編》12，台北：藝文印書館，1972年。
15. 《南華經解》，宣穎，《無求備齋莊子集成續編》32，台北：藝文印書館，1974年。
16. 《春秋左傳注疏》，杜預注，孔穎達疏，《十三經注疏》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
17. 《荀子》，荀況，《四部叢刊》，上海：商務印書館，1936年。
18. 《莊子內篇注》，釋德清，台北：廣文書局，1991年。
19. 《莊子因》，林雲銘，《無求備齋莊子集成初編》18，台北：藝文印書館，1972年。
20. 《莊子因》，林雲銘，台北：廣文書局，1968年。
21. 《莊子淺說》，林紓，《無求備齋莊子集成初編》27，台北：藝文印書館，1972年。
22. 《莊子通，莊子解》，王夫之，台北：里仁出版社，1984年。
23. 《莊子集解》，王先謙，台北：出版社，1988年。
24. 《莊子虞齋口義校注》，林希逸（周啟成校注），北京：中華書局，1997年。
25. 《莊子翼》，焦竑，台北：廣文書局，1979年。

26. 《管子》，管仲著，尹知章注，台北：臺灣中華書局，1984年。
27. 《論語正義》，劉寶楠，《四部備要經部》(據南菁書院續經解本校刊)，台北：中華書局，1981年。
28. 《論語注疏》，何晏注，邢昺疏，《十三經注疏本》(阮刻十三經注疏本)，台北：藝文印書館，1997年。
29. 《禮記正義》，鄭玄注，孔穎達正義，《十三經注疏》(阮刻十三經注疏本)，台北：藝文印書館，1997年。
30. 《藥地炮莊》，方以智，台北：廣文書局，1975年。

## 貳. 西文專書

1. C. Grakam, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, State Univ. of New York Press, 1990.
2. A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, New York: The Free Press, 1967.
3. Lin, Yu-sheng: *The crisis of Chinese consciousness :/radical antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
4. Schwartz, Benjamin ., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.
5. Thomas Berry, CP. and Thomas Clark, SJ. *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*, Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1991.
6. William H. Murdy, "Anthropocentrism: A Modern View", *Environmental Ethic: Divergence and Convergence*, Boston: McGraw-Hill, 1998.

## 參. 中文專書(以下皆依姓名筆畫排列)

1. 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984年。
2. 方東美，《中國人生哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年。
3. 方東美，《生生之德》，台北：黎明文化事業有限公司，1980年。
4. 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司，1983年。
5. 王博，《老子思想的史官特色》，台北：文津，1993年。
6. 王孝魚，《莊子內篇新解》，長沙：岳麓書社，年1983。
7. 王邦雄，《從修養工夫論莊子「道」的性格》，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年。
8. 王邦雄，《中國哲學論集》(台北：臺灣學生書局，1983年)。
9. 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，1983年。
10. 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1983年。

- 11.王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，台中：台灣省政府教育廳，1982年。
- 12.王叔岷，《莊子校釋》，台北：台聯國風出版社，1972年。
- 13.王叔岷，《莊學管闡》，台北：藝文書局，1978年。
- 14.王國維，《古本竹書紀年輯校》，台北：廣文，1971年
- 15.任繼愈，《中國哲學史》第一卷，北京：北京人民出版社，1990年。
- 16.任繼愈，《中國哲學發展史·先秦》，北京：北京人人民出版社，1983年。
- 17.朱彝尊，《點校補正經義考》，台北：中研院文哲所，1997年。
- 18.江 瑒，《讀子卮言》，台北：廣文出版社，1982年。
- 19.牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1978年。
- 20.牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1997年。
- 21.牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1990年。
- 22.牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- 23.牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1987年。
- 24.牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 25.牟宗三，《理則學》，台北：正中書局，1968年。
- 26.牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 27.牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 28.牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，1992年。
- 29.牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，1978年。
- 30.余英時，現代儒學的困境，《中國文化與現代變遷》，台北：三民書局，1992年。
- 31.余英時，錢穆與新儒家，《現代儒學論》，美國紐澤西洲：八方文化企業公司，1996年。
- 32.余敦康，《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》，上海：學林出版社，1994年。
- 33.吳 光，《儒道論述》，台北：東大圖書股份有限公司，1994年6月。
- 34.吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000年。
- 35.吳 康，《老莊哲學》，台北：台灣商務印書館，1969年。
- 36.吳光明，《莊子》，台北：東大書局，1988年。
- 37.吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年。
- 38.李 杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版社，1978年。
- 39.李瑞全，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，1999年。
- 40.李慕如，《莊惠考異》，屏東：東益出版社，1981年。
- 41.李學勤主編，《中國歷史大辭典·先秦史卷》，上海：上海辭書出版社，1996年。

- 42.李歷城，《司馬遷之人格與風格》，台北：漢京文化公司，1983年。
- 43.沈清松，《中西自然觀的哲學省思 - 兼論科技所需的人文精神》，《對比、外推與交談》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年。
- 44.沈清松，《論心靈與自然的關係之重建》，《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化公司，1997年。
- 45.林景伊，《中國學術思想大綱》，台北：台灣學生書局，1980年。
- 46.林雲銘，《莊子因》卷一，台北：廣文，1968年。
- 47.林毓生，《什麼是創造性轉化？》，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，1989年。
- 48.林聰舜，《向郭莊學之研究》，台北：文史哲，1981年。
- 49.林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》，台北：台灣學生，1990年10月。
- 50.金白鉉，《莊子哲學中天人之際研究》，台北：文史哲出版社，1986年。
- 51.侯外廬，《中國思想史》卷2，大陸：人民出版社，1992年。
- 52.侯家駒，《先秦儒家自由經濟思想》，台北：聯經出版社，1985年。9
- 53.胡哲敷，《老莊哲學》，台北：臺灣中華書局，1979年。
- 54.胡楚生，《老莊研究》，台北：台灣學生書局，1992年。
- 55.范耕研，《莊子詁義》，台北：文景出版社，1991年。
- 56.郎擎霄，《莊子學案》，台北：泰順書局，1971年。
- 57.韋政通，《儒家與現代化》，台北：水牛出版社，1986年。
- 58.唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 59.唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：台灣學生書局，1992年。
- 60.唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷二，台北：台灣學生書局，1978年。
- 61.唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 62.唐君毅，《中華人文與當今世界》，台北：台灣學生書局，1975年。
- 63.唐君毅，《哲學論集》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 64.容肇祖，《容肇祖集》，山東：齊魯書社，1989年。
- 65.徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務書局，1999年。
- 66.徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1966年。
- 67.徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：八十年代出版社，1979年。
- 68.袁保新，《盡心與立命》，《孟子思想的哲學探討》，台北：中研院文哲所，1995年。
- 69.袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年。
- 70.袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津出版社，1992

年。

- 71.馬一浮，《論語大義二》，《復性書院講錄》卷二，台北：廣文書局，1964年。
- 72.馬敘倫，《莊子天下篇述義》（附莊子年表），上海：龍門聯合書局，1958年。
- 73.高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津，1992年。
- 74.高柏園，《韓非哲學研究》，台北：文津，1994年9月。
- 75.崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1997年。
- 76.張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社，1989年。
- 77.張成秋，《先秦道家思想研究》，台北：台灣中華書局，1983年。
- 78.張成秋，《莊子篇目考》，台北：臺灣中華書局，1971年。
- 79.張京華，《莊子哲學辨析》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 80.張岱年，《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年。
- 81.張舜徽，《周秦道論發微》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 82.張雲飛，《中國儒、道哲學的生態倫理學闡述》，《環境倫理學進展：評論與闡釋》北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 83.張默生，《莊子新釋》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 84.曹受坤，《莊子哲學》，台北：文景出版社，1970年。
- 85.梁韋弦，《孟子研究》，台北：文津出版社，1993年。
- 86.梁啟超，《先秦政治思想史》，台北：台灣中華書局，1956年。
- 87.莊萬壽，《莊子學述》，台北：師範大學，1970年。
- 88.莊慶信，《中西環境倫理學 - 一個整合的進路》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2002年。
- 89.許宗興，《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989年。
- 90.郭齊勇 編，《現代新儒學的根基：熊十力新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視，1996年。
- 91.陳大齊，《孟子待解錄》，台北：台灣商務印書館，1991年9月。
- 92.陳品卿，《莊學新探》，台北：文史哲出版社，年1997。
- 93.陳弱水，《追求完美的夢 - 儒家政治思想的烏托邦性格》，《中國文化新論 思想篇（一）：理想與現實》，台北：聯經出版事業公司，1982。
- 94.陳啟天，《莊子淺說》，台北：台灣中華書局，1986年。
- 95.陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，2000年。
- 96.陳鼓應，《老莊新論》，上海：上海古籍，1992年8月。
- 97.陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務，1995年6月。
- 98.陳榮波，《墨家前後期思想研究》，桃園：繼福堂出版社，2001年。
- 99.陳熙遠，《聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵》，《孟子思想的歷史發展》

台北：中央研究院中國文哲所，1995年。

- 100.陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年。
- 101.陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999年。
- 102.陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版社，1991年。
- 103.章炳麟，《老莊哲學》，台北：台灣中華書局，1970年。
- 104.傅佩榮，《儒家哲學新論》，台北：業強出版社，1993年。
- 105.傅佩榮，《儒家與現代人生》，台北：業強出版社，1991年。
- 106.傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：臺灣學生書局，1985年。
- 107.傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：中研院史語所，1992年。
- 108.傅斯年，《傅孟真先生集》第二冊中篇丙，《戰國子家序論》，台北：台灣大學，1952年。
- 109.勞思光，《新編中國哲學史》第一卷，台北：三民書局，1984年。
- 110.曾春海，《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年。
- 111.曾春海，《儒家的淑世哲學 - 治道與治術》，台北：文津出版社，1992年。
- 112.曾昭旭，《道德與道德實踐》，台北：漢光文化公司，1983年。
- 113.森三樹三郎著，姚百勤譯，《無為的思想 - 老莊哲學系譜》，高雄：敦理出版社，1979年。
- 114.焦循，《孟子正義》，台北：文津出版社，1988年。
- 115.程兆熊，《道家思想》，台北：文明書局，1984年。
- 116.馮契，《中國古代哲學的邏輯發展》，上海：上海人民出版社，1983年。
- 117.馮友蘭，《中國哲學史》上冊增訂本，台北：台灣商務印書館，1999年。
- 118.馮滬祥，《環境倫理學 - 中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 119.黃俊傑，《內聖與外王 - 儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展》，《天道與人道》，台北：聯經出版事業公司，1982年。
- 120.黃俊傑，《當代儒家對孟子學的解釋 - 以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心》，《傳統儒學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994年。
- 121.黃俊傑，《孟子》，台北：東大圖書股份有限公司，1993年。
- 122.黃俊傑，《孟學思想史論》卷一，台北：東大圖書公司，1991年。
- 123.黃俊傑，《孟學思想史論》卷二，台北：中央研究院，1997年。
- 124.黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1998年。
- 125.楊寬，《戰國史》，上海：人民出版社，1998年。
- 126.楊伯峻，《孟子譯注》，台北：源流文化事業有限公司，1982年。
- 127.楊儒賓，《踐形與支離 - 論先秦思想裡的兩種身體觀》，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1997年。

- 128.溫公頤，《先秦邏輯史》，上海：上海人民出版社，1983年。
- 129.葉保強，《當代新儒家與民主觀念的建構 - 如何將民主直跟於儒家典範內》，《當代新儒學論文集·外王篇》，台北：文津出版社，1991年。
- 130.葉海煙，《老子的環境倫理觀》，《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化公司，1997年。
- 131.葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年。
- 132.葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 133.葉經柱，《孟子之民本主義》，台北：正中書局，1990年。
- 134.葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，台北：萬卷樓，1993年。
- 135.董小蕙，《莊子思想之美學意義》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 136.虞祖堯，《儒家的經濟思想，——孟軻的經濟思想》，《先秦經濟思想史》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 137.廖炳蕙，《兩種「體」現》，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1997年。
- 138.熊十力，《十力語要》卷二，北京：中華書局，1996年。
- 139.熊十力，《讀經示要》卷二，台北：廣文書局，1970年。
- 140.熊十力，《讀經示要》卷三，台北：廣文書局，1970年。
- 141.熊鐵基，《經法》四篇的再研究，《秦漢新道家略論稿》，上海人民出版社，1984年。
- 142.蒙培元，《中國心性論》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 143.劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北：台灣學生書局，1978年。
- 144.劉建國，《中國哲學史史料學概要》，長春：吉林人民出版社，1983年。
- 145.劉述先，《文化與哲學的探索》，台北：台灣學生書局，1986年。
- 146.劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 147.劉澤華，《中國政治思想史·先秦卷》，浙江：浙江人民出版社，1996年。
- 148.劉瀚平，《儒家心性與天道》，台北：商鼎文化出版社，1996年。
- 149.蔣年豐，《從思孟後學與荀子「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵》，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1997年。
- 150.蔣錫昌，《莊子哲學》，台北：環宇出版社，1970年。
- 151.蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年。
- 152.蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1994年。
- 153.蔡仁厚，《宋明理學》，台北：台灣學生書局，1977年。
- 154.蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，1990年。
- 155.鄭家棟，《新儒家與中國現代化》，《當代新儒學論衡》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1995年。

- 156.盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，台北：文津出版社，1991年。
- 157.錢穆，《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1997年。
- 158.錢穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書，1991年。
- 159.繆文遠，《戰國制度通考》，成都：巴蜀書社，1998年。
- 160.謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版，台北：台灣學生書局，1991年。
- 161.謝啟武，《莊子的道德觀與人性論》，《中國人性論》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年。
- 162.鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 163.顏炳罡，《牟宗三先生的自我坎陷說與當代文化癥結》，《當代新儒學論文集·外王篇》，台北：文津出版社，1991年。
- 164.鄭錦倫，《外王與客觀精神》，《當代新儒學論文集·外王篇》，台北：文津，1991年5月。
- 165.羅光，《上天的信仰 - 上天隱為基礎》，《中國哲學的精神》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 166.羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 167.譚宇權，《莊子哲學評論》，台北：文津，1998年。
- 168.關鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961年。
- 169.嚴靈峰，《老子莊子》，台北：正中書局，1987年。

#### 肆.期刊論文

1. 王邦雄，《人間世》，《鵝湖月刊》第十八卷第九期，台北：1993年3月。
2. 王邦雄，《走進莊子之學的門徑》，《鵝湖月刊》第136期，台北：1986年10月。
3. 王邦雄，《莊子齊物論儒墨兩行之道》，《鵝湖月刊》第200期，台北：1992年2月。
4. 王邦雄，《道家思想的倫理空間 - 論莊子「命」、「義」的觀念》，《哲學與文化》二十三卷第九期，台北：1996年9月。
5. 王叔岷，《論莊子之齊物觀》，《中國文哲研究集刊》第二期，台北：1992年3月。
6. 王熙元，《釋「聖人」》，《鵝湖月刊》第5期，台北：1976年11月。
7. 史華慈，《黃老學說：宋鈞和慎道論評》，《道家文化研究》第四輯，北京：1994年3月。
8. 成中英，《戰國時代的儒家思想及發展》，《歷史語言研究所集刊》第四十本下冊，台北：1969年11月。
9. 朱建民，《由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立》，《鵝湖學誌》第二十五期，台北：2000年12月。
10. 朱嵐，《君子、仁人、聖人》，《孔孟月刊》第35卷第8期，台北：1997年

4月。

11. 牟宗三，莊子 齊物論 演講錄(二)，《鵝湖月刊》第 320 期，台北：2002 年 2 月。
12. 牟宗三，莊子 齊物論 演講錄(三)，《鵝湖月刊》第 321 期，台北：2002 年 3 月。
13. 牟宗三，莊子 齊物論 演講錄(四)，《鵝湖月刊》第 322 期，台北：2002 年 4 月。
14. 牟宗三，莊子 齊物論 演講錄(五)，《鵝湖月刊》第 323 期，台北：2002 年 5 月。
15. 何淑靜，亞里斯多德與孟子：幸福與成聖，*《中國文化月刊》*第 238 期，台中市：2000 年 1 月。
16. 何淑靜，論孟子「盡心知性以知天」如何可能，*《鵝湖學誌》*第七期，台北：1991 年 12 月。
17. 吳佩玲、許楓靈，魚與熊掌希能兼得 - 全球化與環境保護的挑戰，*《台灣經濟研究月刊》*第 25 卷第 12 期，台北：91 年 12 月。
18. 吳進安，「環境倫理」在文化生活中之哲學意義，*《生活文化的理論與實踐學術研討會論文集》*(中國哲學會與行政院文建會主辦)，台北：1996 年 4 月。
19. 岑溢成，孟子告子篇之「情」與「才」論釋，*《鵝湖月刊》*58 期，台北：1989 年 4 月。
20. 岑溢成，孟子告子篇之「情」與「才」論釋，*《鵝湖月刊》*59 期，台北：1989 年 5 月。
21. 李明輝，陽明學與民主政治，*《國立政治大學哲學學報》*第 4 期，台北：1997 年 12 月。
22. 李明輝，當代儒學的自我轉化，*《鵝湖學誌》*第十一期，台北：1993 年 12 月。
23. 李明輝，儒學如何開出民主與科學，*《當代》*第 34 期，台北：1989 年 12 月。
24. 李治華，莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論，*《人文及社會科學教學通訊》*七卷五期，台北：1997 年。
25. 李美燕，孟子內聖之學中「心」、「性」、「天」、「命」觀念的研究，*《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》*第 33 期，台北：1989 年 6 月。
26. 李美燕，從「莊周夢蝶」論莊子的「物化」關，*《屏東師院學報》*第 10 期，屏東市：1997 年。
27. 李瑞全，天下乃天下人之天下，*《鵝湖月刊》*第 315 期，台北：2001 年 9 月。
28. 李瑞全，孟子政治哲學之定位：民本與民主之論，*《鵝湖月刊》*第 185 期，

台北：1990年11月。

- 29.李瑞全，孟子哲學中「性」一詞的意義分析，《鵝湖學誌》台北：1990年6月。
- 30.李零，說“黃老”，《道家文化研究》第五輯，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 31.沈清松，莊子的人觀，《哲學與文化》第14卷第6期，台北：1987年6月。
- 32.沈清松，莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》第一期，台北：1994年5月。
- 33.周啟成，莊子學派天人觀辨析，《哲學與文化》二十七卷第二期，台北：2000年2月。
- 34.周紹賢，黃老思想在西漢，《政大學報》第26期，台北：1972年12月。
- 35.周質平，全球化與中國特色，《歷史月刊》，台北：2001年5月。
- 36.林安梧，從「外王」到「內聖」：以「社會公義」論為核心的儒學，《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》，台南：國立成功大學中國文學系，1999年。
- 37.林安梧，道的錯置(一)：先秦儒家政治思想的困結，《鵝湖月刊》第15卷第2期，台北：1989年8月。
- 38.林安梧、傅佩榮，人性『善向』論與人性『向善』論，《鵝湖月刊》第十九卷第二期，台北。
- 39.林燦祿，井田制與貢助徹法，《新亞論叢》第一期，香港：1999年1月。
- 40.林聰舜，論莊子的「小大之辨」與「齊物」及其關係，《漢學研究》第5卷2期，台北：1987年12月。
- 41.林聰順，《莊子》無為政治思想的幾層意義，《漢學研究》第11卷第1期，台北：1993年6月。
- 42.邵龍寶，全球化與「文化自覺」及其教育，《亞洲研究》第42期，香港：2002年3月。
- 43.金谷治，《莊子》的生死觀，《道家文化研究》第五輯，北京：1994年11月。
- 44.袁保新，什麼是人？：孟子心性論與海德格存有思維的對比研究 - 兼論當代孟子心性論詮釋的困境及其超克，《東海哲學研究集刊》第七輯，台中市：2000年6月。
- 45.袁保新，天道、心性、與歷史 - - 孟子人性論的再詮釋，《哲學與文化》22卷11期，台北：1995年11月。

- 46.袁保新，秩序與創新 - 從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵，《鵝湖月刊》第 314 期，台北：2001 年 8 月。
- 47.袁保新，從「義命關係」道「天人之際」 - 兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵，第一屆「倫理思想與道德關懷」學術研討會，淡江大學通識與核心課程組，台北：2000 年 5 月。
- 48.高柏園，全球化與本土化的文化反思，《鵝湖月刊》第 309 期，台北：2001 年 3 月。
- 49.高柏園，再論當代新儒學在「外王」問題上的缺失，《鵝湖月刊》第 21 卷第 3 期，台北：1995 年 9 月。
- 50.高柏園，道家思想對環境倫理的回應態度，《鵝湖學誌》第 205 期，台北：2000 年 12 月。
- 51.高齡芬，論莊子哲學中「天」的修養論意義，《輔大中研所學刊》第 7 期，台北：1997 年 6 月。
- 52.梁燕城，儒家哲學的後現代課題，《當代雜誌》，台北：1991 年 6 月。
- 53.莊慶信，早期儒家與人類中心主義環境哲學的對話，《哲學與文化》25 卷第 9 期，台北：1998 年 9 月。
- 54.郭鶴鳴，心性與天性 - 孟子盡心篇首章新詮，《國文學報》第 24 期，台北：1995 年 6 月。
- 55.陳靜，「真」與道家的人性思想，《道家文化研究》第十四輯，北京：1998 年 7 月。
- 56.陳弱水，「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難，《史學評論》第三期，台北：1981 年 4 月。
- 57.陳鼓應，先秦道家之禮觀，《漢學研究》第 18 卷第 1 期，台北：2000 年 6 月。
- 58.陳榮波，老子的環保美學，《哲學雜誌》第 7 期，台北：1994 年 1 月。
- 59.陳榮波，莊子的語言思想，《東海哲學研究集刊》第 1 期，台中市：1991 年 10 月。
- 60.陳德和，理想環境的生畜之道，《鵝湖月刊》第 299 期，台北：2000 年 5 月。
- 61.陳德和，莊子寓言中的逍遙思想，《鵝湖月刊》第 316 期，台北：2001 年 10 月。
- 62.陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第 24 期，台北：2000 年 6 月。
- 63.陳德和，儒道互補論的辨析與詮定，《東吳哲學學報》第 5 期，台北：2000 年 4 月。
- 64.傅武光，《莊子》遊的哲學，《中國學術年刊》第 17 期，台北：1996 年 3 月。

- 65.傅偉勳，老莊、郭象與禪宗 - 禪道哲理連貫性的詮釋學試探，《哲學與文化》第 12 卷第 12 期，台北：1985 年 12 月。
- 66.彭文林，〈黑格爾論宗教與哲學之間的界限〉，《揭諦》創刊號，嘉義：南華管理學院哲學研究所：1997 年。
- 67.曾春海，儒道的消費倫理及環境倫理，《哲學與文化》24 卷第 10 期，台北：1997 年 10 月。
- 68.曾春海，對郭象人生論的考察，《哲學與文化》第 24 卷第 5 期，台北：1997 年 5 月。
- 69.曾春海，生態學及道家向度的環保美學，《哲學與文化》第 25 卷第 9 期，台北：1998 年 9 月。
- 70.曾春海，先秦儒家正義觀及現代省思，《哲學與文化》第 18 卷第 4 期，台北：1991 年 4 月。
- 71.馮耀明，從「直通」到「曲成」 - 當代新儒學與現代化問題，《漢學研究》第 10 卷 2 期，台北：1992 年 12 月。
- 72.黃俊傑，孟子盡心上第一章集釋新詮，《漢學研究》第 10 卷第二期，台北：1992 年 12 月。
- 73.楊冠政，環境價值教育的理論基礎，《環境教育季刊》第 8 期，台北：1990 年 10 月。
- 74.楊冠政，邁向全球化的環境倫理，《哲學雜誌》第 30 期，台北：1999 年 19 月。
- 75.楊儒賓，論孟子的踐形觀 - 以持志養氣為中心展開的工夫論面相，《清華學報》第 20 卷第 1 期，台北：1990 年 6 月。
- 76.葉海煙，生態保育與環境倫理的道家觀點，《哲學與文化》第 25 卷第 9 期，台北：1998 年 9 月。
- 77.鄔昆如，衛理賢德譯《莊子》中的環保思想，《哲學與文化》25 卷第 9 期，台北：1998 年 9 月。
- 78.劉大椿，與天地參：當代環境倫理的重構，《哲學與文化》第 23 卷第 2 期，台北：1996 年 2 月。
- 79.劉德明，《莊子·齊物論》中的語言問題，《中臺學報》第 11 期，台中：1999 年 10 月。
- 80.蔣慶，論當代新儒學在「外王」問題上的缺失，《鵝湖月刊》第 21 卷第 2 期，台北：1995 年 8 月。
- 81.蔣年豐，體現與物化：從梅勞·龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論，《中國文化月刊》第 105 期，台中市：1988 年 7 月。
- 82.蔡仁厚，當代新儒家的返本與開新一千禧年的文化省思與前瞻，《漢學研究通訊》第 19 卷第 4 期，台北：2000 年 11 月。
- 83.蔡明田，莊子逍遙遊篇的聖王思想，《東方雜誌》復刊第十三卷第十一期，

台北：1980年5月。

- 84.蔡明田，論莊子對禪讓說的態度，《大陸雜誌》第六十一卷第五期，台北：1980年11月。
- 85.盧風，主客二分與人類中心主義，《哲學與文化》第251期，台北：1995年4月。
- 86.盧瑞鍾，孟子的天道觀，《孔孟月刊》第15卷5期，台北：1977年1月。
- 87.蕭宏恩，孟子的「天」-一個超驗的研究，《宗教哲學》第二卷第一期，台北縣新店市：1996年1月。
- 88.蕭淳鏘，釋孟子書中的命，《孔孟月刊》第二十八卷第九期，台北：1989年5月。
- 89.賴錫三，莊子的真理觀與語言觀，《揭諦學刊》第1期，嘉義縣大林鎮：1997年6月。
- 90.謝政諭，道家思想與後現代社會環境倫理，《東吳政治學報》第二期，台北：1993年。
- 91.顏世安，莊子的遊世思想，《南京大學學報-哲學社會科學版》第2期，南京市：1999年2月。
- 92.顏崑陽，孟子性善論與政治思想的關係，《孔孟月刊》第14卷第3期，台北：1975年11月。
- 93.魏元珪，老莊哲學的自然觀與環保心靈，《哲學雜誌》第13期，台北：1995年7月。
- 94.魏元珪，莊子齊物思想之探討，《中國文化月刊》第31期，台中市：1982年4月。
- 95.魏汝霖，儒家之軍事與國防思想之研究，《孔孟學報》第十七期，台北：1969年4月。
- 96.鄭芷人，環境保護與環境倫理，《東海哲學研究集刊》第5輯，台中市：1998年11月。
- 97.羅光，宗教與文化，《哲學與文化月刊》第215期，台北：1992年4月。

#### 伍.博碩士論文

- 1.李志勇，《孟子與莊子修養論之比較》，台北：文化大學哲學研究所，博士論文，1990年。
- 2.周旻秋，《《孟子》與《莊子》的情感昇華論研究》，台北：輔仁大學中文研究所，碩士論文，1998年。
- 3.林翠芬，《孟子內聖外王思想之研究》，台南：成功大學歷史語言研究所，碩士論文，1991年。
- 4.趙鏡中，《儒家「環境倫理」思想研究》，台北：輔仁大學哲學研究所，博士論文，1991年。

- 5.蘇子敬，《胡五峰《知言》哲學課題之研究--以「內聖外王」概念展開之》，台北：中國文化大學哲學研究所，碩士論文，1990年。
- 6.饒祖耀，《孟子的義戰思想》，台中：東海大學哲學所研究所，碩士論文，1997年。