

《國立政治大學哲學學報》第三十一期 (2014 年 1 月) 頁 67-105

©國立政治大學哲學系

《莊子》的人性論： 批判、分析與解釋

蕭振聲

香港科技大學人文學部博士

地址：香港九龍清水灣香港科技大學人文學部

E-mail: hkustjohnsiu@gmail.com

摘要

在《莊子》一書中，「性」字只見於外、雜二篇而不見於內篇。但學人對《莊子》人性論的探討，反而常以內篇為主。他們主張內篇無「性」字而含有人性論的主要理據是：莊子活在人性論辯異常激烈的戰國中後期，不可能沒有對人性問題作過反思。基於此一認定，學人遂想方設法發掘或重構內篇的人性論。本文的目的，即在批判學人詮釋莊子人性論時所採取的方法進路，並分析外雜篇的「性」概念及相關問題。同時，本文亦嘗試對「內篇不言性」或「莊子不建立人性論」的現象提出一融貫解釋。

關鍵詞：莊子、人性論、內篇、雜篇、戰國時期

投稿日期：2012. 10. 29；接受刊登日期：2013. 06. 28

責任校對：劉澤佳、郭傑成

《莊子》的人性論： 批判、分析與解釋*

壹、問題的提出

在現存《莊子》¹一書中，「性」字共出現 84 次。其中外篇佔 65 例，雜篇佔 19 例，²公認莊子撰作的內七篇未及一見。從這些數字和分佈可見，對《莊子》一書的人性論之考察似乎不得不從外雜篇入手。然而，當代學界似乎逐漸形成一項共識，即內七篇不言「性」，並不意味莊子沒有建立一套人性論。在這項共識下，不少學人試圖發掘或重構內七篇的人性論，並自覺或不自覺地主張外雜篇的人性論無非是內七篇的人性論之延伸或開展。本文的目的，即在針對上述的研究取向進行三項工作。第一項工作是批判性的：批判當代學界詮釋《莊子》人性論的幾種較流行的方法進路；第二項工作是分析性的：分析《莊子》外雜篇的「性」概念及其人性論的主要論旨；第三項工作是解釋性的：解釋內七篇不言「性」字的現象，或者說莊子不著手建立人性論的理據。當然，此三項工作不是彼此斷離的，而是彼此相關

* 對於兩位匿名審查人的寶貴意見，筆者深表謝意。本文根據兩位審查人的意見作出了若干改寫和修正。

¹ 本文所引《莊子》悉以郭慶藩本為據。出版資料參見「參考文獻」。

² 外篇的用例分別見於：〈駢拇〉19 例，〈馬蹄〉5 例，〈胠篋〉1 例，〈在宥〉9 例，〈天地〉9 例，〈天道〉3 例，〈天運〉2 例，〈刻意〉1 例，〈繕性〉8 例，〈秋水〉1 例，〈達生〉5 例，〈山木〉1 例，〈知北遊〉1 例；雜篇的用例分別見於：〈庚桑楚〉3 例，〈徐無鬼〉2 例，〈則陽〉7 例，〈盜跖〉5 例，〈漁父〉1 例，〈列御寇〉1 例。

的——對當代研究的批判為本文對《莊子》人性論的分析安置了一個相對合理的起點，並由此劃定了進行討論時應當遵守的範圍；而對《莊子》人性論的分析由於只能以外雜篇為起點和範圍，因此，如果不認為內七篇有一套人性論，則基於學術責任，本文必須解釋莊子不建構人性論的理由，至少亦必須解釋「性」字不見於內七篇的原因。當然，對莊子何以不言人性的理解或多或少也影響到本文對當代研究進行批判時所抱持的基本立場。但無論此三項工作的關係如何，不可懷疑的是，此三項工作的進行將大大有助於道家人性論乃至儒道人性論比較這些議題的開發和深入討論。

貳、批判：當代學人的方法進路

就筆者搜集所得，對《莊子》人性論之詮釋主要有四種較流行的方法或進路，這裡暫稱為「以德言性」進路、「以真言性」進路、「以善言性」進路和「以自然言性」進路。其中，「以德言性」、「以真言性」和「以自然言性」三進路是以道家的概念範疇 (conceptual category) 把內七篇的「德」、「真」、「自然」諸詞解作「性」；「以善言性」進路則以儒家的概念範疇套用在對內七篇思想的詮釋上。這四種進路無疑有其獨特的創見，甚能開拓莊子甚至是道家人性論的研究視野，然而其理論困難卻也是不容小視的。本節主要對這些方法或進路進行引介和批判。

一、「以德言性」進路

所謂「以德言性」進路，即主張《莊子》(包括內七篇)所謂「德」實即是「性」，故莊子對「德」的討論，不啻於對人性的討論。徐復觀先生是此說代表，他指出：

《莊子》書中對德字界定得最清楚的，莫如「物得以生謂之德」的一句話。所謂物得以生，即是物得道以生。道是客觀的存在；照理論上講，沒有物以前，乃至在沒有物的空隙處，皆有道的存在。道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部分，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。（徐復觀 1969：369）

《莊子》的外篇、雜篇，不斷地提到性字。前面說過，「內篇」的德字，實際便是性字。但外篇雜篇，卻常常將性字德字對舉，這一方面是說明莊子或他的後學，受了性字流行的影響；一方面也是觀念上進一步的分疏。（徐復觀 1969：372）

不僅在根本上，德與性是同一個東西；並且在文字上，也常用在一個層次，而成為可以互用的。性好像是道派在人身形體中的代表。因之，性即是道。（徐復觀 1969：373）

徐先生把老莊的「德」視為「性」的同義詞，並在此一基礎上建構道家的人性論，無疑是一突破性的觀點。然而此一觀點卻不得不糾纏於一個無法解開的死結：莊子於內七篇中既不言「性」字，有何理據支持「德即性」的論旨？我們從中國古代文獻中發現，古人對人性的討論實有多種方式，除了直接使用「性」（或「人性」、「人之性」等）字外，尚有使用其他用語者。這些用語有的來自自創，如孟子的「大體」、「四端」即是；有的卻是沿用傳統說法，如荀子的「情」、「欲」二詞即是。然而要留意，我們之所以肯定（例如）孟子對「大體」、「四

端」的說法表述了他的人性論，最根本的理據正在於孟子對「性」（或「人性」）一詞有其特殊規定，而「大體」、「四端」等詞在用法上正好符合了此一特殊規定。易言之，孟子對「性」一詞的特殊規定，乃是我們合理地把孟子的「大體」、「四端」這些概念納入其人性論的一個必要條件（necessary condition）。而另一方面，雖然根據傳統用法，「性」（人性）之原義為人生而即有的欲望或本能（徐復觀 1969：6），但考慮到孟子把欲望或本能歸之於「命」的範圍，而提出「養心莫善於寡欲」之說，³ 故我們實不宜把孟子的「欲」等同於「性」。易言之，孟子對「性」一詞的特殊規定，乃是我們合理地把孟子的「欲」概念排除在其人性論以外的一個必要條件。從上述的分析可知，「性」字的使用不僅是思想家建構人性論的必要條件，也是我們考察某些用語或概念是否表述了其人性論的憑據。也就是說，設若思想家沒有使用「性」字，我們便不能合理地宣稱他提出了一種人性論，從而也不能合理地宣稱他所使用的其他用語表述了和「性」字相同的用法或意義。

根據上述原則，由於「性」字於內七篇中未嘗一見，因此我們並無理據宣稱莊子提出了一套人性論，從而也就談不上內七篇中的「德」字在用法上或意義上等同於「性」。《莊子》外雜篇和《呂氏春秋》、《淮南子》等典籍無疑有「以德言性」的傾向，但這最多只能被視為是莊子後學和黃老學者對莊子（包括老子）的「德」概念的詮釋，而不是莊子本身所抱持的主張。依此，「以德言性」進路充其量只是一詮釋性的工作，它在文獻證據上是非常貧乏的。

³ 此即《孟子·盡心下》的「性命對揚」論旨。按：本文所引《孟子》悉以焦循本為據。出版資料參見「參考文獻」。

二、「以真言性」進路

所謂「以真言性」進路，即主張《莊子》(包括內七篇)所謂「真」實即是「性」。陳靜先生是此說代表，她首先指出：「莊子以真偽論人性，是以真性對應於俗偽。所謂真性，是指人受之於天的本然之性，所謂俗偽，是指禮義法度規範下的世俗社會。」(陳靜 2004：254)⁴又指出：「就莊子討論人性的邏輯思路而言，可以分為顯真、保真和返真三個層次。」(陳靜 2004：254)她說：

所謂顯真，是指莊子用「真」的觀念提示人們，人在現實中雖然不得受制於外物和禮法，但是人也並不是這樣的限定關係能夠完全範圍的。如果人能夠覺悟到內在的真性，這種自覺就為人敞開了一個自由的向度，使人有可能突破現實的局限，展現出人作為真正的人，即真人的本質屬性。……《莊子·齊物論》開篇便提出了「吾喪我」的問題，就是強調通過「喪我」，即喚醒人對自身局限性的意識，認識到人作為物性的和社會性的存在所具有的局限從而克服這些局限，讓自在的「吾」出來。「吾」出來了，自由的向度就敞開了，人的真性也就彰顯出來了。這是莊子討論人性的顯真方面。(陳靜 2004：254-256)

保真用莊子自己的話來說，就是「任其性命之情」，或者從相反的方面來說，是「不失其性命之情」。(陳靜 2004：

⁴ 陳靜先生說莊子「以真偽論人性」，這一說法是有語病的。由於陳先生主張的是莊子持「人性本真」論，依此，較恰當的說法是莊子「以真論人性」，而不是「以真偽論人性」。正如當我們說孟子持性善論時，意思是孟子「以善言人性」，而不是孟子「以善惡言人性」。「莊子以真偽論人性」一語涵蘊「莊子以偽論人性」一義，恰好是陳靜先生所反對者。

256)

返真也就是反性，是復歸本然之真性的意思。這裡隱含著人已經喪失了至少是疏離了本然真性的意思。……莊子說，古人無禮法制約，所以率性任真，他們的生活是符合真性的自由自在的生活，而到了聖人制禮作樂的時代，人的生活就被安排進入一套格式，這套格式拘束了人，從而扭曲了人的真性。在這種對比的基礎上，莊子提出了「反其真」的呼籲。（陳靜 2004：256-259）

案陳靜先生之說，不僅外雜篇的「真」字和「性」有關，就連內篇也含藏著「性真」的思想。陳先生把莊子這種人性論稱為「人性本真」。（陳靜 2004：253）⁵ 此說主要有兩個理論困難。其中一個困難和上述「以德言性」進路的困難是一樣的：內篇（陳靜先生舉出〈齊物論〉為例）無「性」字，則內篇無人性論；內篇既無人性論，則說不上內篇含有「彰顯人的真性」一論旨。另一困難是以偏蓋全：即使我們可以用「以真言性」進路說明外雜篇有關「性」的說法，但此進路不外是外雜篇言「性」的其中一種方式，而不是唯一的方式。略言之，在外雜篇的用法中，「真」被用來談論人性問題時，重點在強調人的本性非由（亦不當由）外力所加而言。但「非由外力所加」只是外雜篇言人性的其中一個特點。在外雜篇中，我們尚找到其他談論人性的字詞：「德」表示人性的圓滿狀態、「樸」表示人性的無欲的狀態、「天」表示人性的自然運作狀態、「情」則表示人性的某種實質或事實。換言之，在《莊子》外雜篇中，「德」、「樸」、「天」、「情」、「真」等詞乃是「自一」的概念，即它們之間意義不同但指涉相同（共同指

⁵ 陳鼓應先生亦主張《莊子》以「真」言「性」，陳先生稱此為「性真論」。（陳鼓應 2010：31-43）

向人性本身)。依此，「真」充其量只把握到《莊子》的「性」概念的其中一面，它本身不能代表「性」概念的全部意義。也就是說，以「人性本真」一語界定《莊子》的人性論，乃是失諸片面的一種做法。

三、「以自然言性」進路

「以自然言性」進路以白奚先生為代表，他說：

百家言人性，以莊子的人性自然論最為超脫和獨特。（白奚 1998：100）

白奚先生沒有對此作進一步的剖析。但同情地了解，白先生應當是在道家崇尚自然狀態的理論背景下提出上述論旨的。一般來說，道家認為一事物的自然狀態就是它的最佳狀態，任何外力所施加的損益都是對事物的自然狀態的破壞。依此，由於人性有其自然狀態，而任何加諸人性之上的外力都是對人性的自然狀態的破壞，故後者為莊子所不取。這或許是白奚先生以「人性自然論」稱呼莊子的人性論的理由。倘此番分析不誤，則白先生的「人性自然論」就得面臨三個理論困難。首先，所謂「人性自然」只是一形式的說法，當中的「自然」一詞的實質內容乃是有待釐清的。事實上，先秦諸子對何謂人性之「自然」各有所主，如孟子認為人性之自然是善，荀子認為人性之自然是惡，告子認為人性之自然是食色之欲，《呂氏春秋》認為人性之自然是長壽……可謂眾說紛紜，不一而足。由是觀之，相對於不同的實質理論來說，「人性自然」一語是會展現不同甚至相反的意義的。這樣，當白先生宣稱莊子的人性論是一種「人性自然論」時，他其實沒有告訴我們什麼——因為我們根本無從得知這種「自然」的實質內容。其次，「性」一詞含有「自然」一義本就是傳統的見解，蓋「性」字從「生」字演變而來，「生」即「生而有」，即「自然如此」之義。依此，「人性」（人之性）這個概念本就包含「自然」這一層意義。事實上，從根柢上看，古人之間有關人

性的爭辯，並不是關於「人性是否自然（而有）」這個問題的爭辯，而是關於「人性的自然是什麼」這個問題的爭辯——亦即，古人論人性，本就共同預設了人性是自然的，他們的分歧主要是對「人性的自然是什麼」有不同的看法。依此，白先生以「人性自然論」詮釋莊子人性論即有兩個困難：一，由於「性」一詞含有「自然」一義乃是古今皆然的用法，因此，宣稱「人性自然」無異於宣稱「自然的人性是自然的」——這和「圓形的足球是圓形的」這句話一樣，都只是沒有信息內容的重言句 (tautology)——用重言句來表達眾所熟知之事，即犯有「講空話」的毛病。二，若「人性自然論」一說要有意義，必須預設其他古人（最少是與莊子同期的先秦諸子）不從自然論人性。然而，由於先秦諸子中對人性有過探討的都從自然言人性，因此，當白先生宣稱莊子的人性論屬於「人性自然論」時，這種說法就無法讓莊子的人性論和其他古人的自然論清楚地區別開來了。⁶

⁶ 主張莊子的人性論為「人性自然論」的學人不在少數。例如張立文先生主編的《中國哲學範疇精粹叢書·性》便這樣說：「莊子從性為生之質的界定出發，提出了人性自然的思想。……人性同樣生而具有，同樣是自然的。」（張立文 1997：44）但如上所論，先秦論人性，無不承認人性是生而具有、自然如此的，因此，以「人性自然」概括莊子的人性論並無多大的實質意義。蒙培元先生亦從「自然」概念概括莊子的人性論，主張莊子所抱持的乃是「自然人性論」。但蒙先生進一步把「自然」概念釐定為「虛靜恬淡，寂寞無為」，較能把莊子之「自然」從諸子之「自然」中區分出來，似較可取。（蒙培元 1990：56-71）按：蒙先生的「自然人性論」雖然沒有犯上「講空話」的毛病，但他對「自然」概念的規定卻不是完善的，關鍵在於其「自然」的規定涉及了「天道」和「人道」的區分，他說：「天道無為，沒有目的和意志，但卻高於人道，是人性的根源，人道是人的有意有目的活動的產物，是人為制作出來的，並不是人的真實性情。」（蒙培元 1990：59）這種有關「自然」的說法最少有兩個疑點。第一，如果說有意、有目的的活動不屬於人的真實性情，那麼「織而衣，耕而食」這種《莊子》所肯認的「民之常性」（《馬蹄》）豈非算不上是人的真實性情？「織」這一行動顯然來自「求衣」的意向 (intention)，此意向是一種「先行意向」(prior intention)，即：「求衣」的意向因果地 (causally) 引發「織」的行動。同樣地，「耕」這一行動顯然是來自「求食」的先行意向，即「求食」的意向因果地引發「耕」的行動。照此分析，所謂「織」、「耕」實屬「意向性行動」(intentional actions)，而非無目的的身體動作 (bodily movements)。依此，在蒙先生

四、「以善言性」進路

所謂「以善言性」進路，即主張莊子的人性論乃是一種性善論，更且是「絕對的性善論」甚至是「性至善論」。張岱年先生是此說代表，他說：

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」之顯現。……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。道家認為人人惟當任其性命之情，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。（張岱年 2005：193）

道家的性論，在一意謂上，可以說是無善無惡論；在另一意謂上，也可以說是性至善論。然道家是唾棄所謂善的，

對「自然」的規定下，「織而衣，耕而食」這些人民的「常性」反倒不是人的真實性情了。這是和《莊子》對「性」的規定互相矛盾的。第二，如果說沒有目的和意志才是人的真實性情，那麼對道家來說，孟子所謂的仁義之性豈非成為了人的真實性情？《孟子·公孫丑上》說：「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。」所謂「乍見」，表示「孺子入井」是一特發事件，而對此特發事件，凡人皆立刻冒生怵惕惻隱的道德情感。所謂「非內交」、「非要譽」、「非惡其聲」，表示這種道德情感乃就當下機遇自然而發，並非出於某種目的、動機、考慮而冒生者。如果這樣，則孟子的仁義之心反倒成為了人的真實性情了。這是和《莊子》外雜篇的「仁義非人性」的論旨互相矛盾的。綜言之，蒙培元先生對「自然人性論」的規定雖然使得「人性自然」的提法避免成為空話，但卻與《莊子》的論旨構成矛盾。

是不贊成作善惡的分別的，所以如將道家之說名為性善論，實不切當。究竟言之，當說是性超善惡論。道家所謂性，既非孟子所講的仁義之性，亦非荀子所講情欲之性。其謂仁義非性，同於荀子；謂情欲非性，同於孟子。荀子謂性無善，須改造之使成為善，道家則最反對性之改造，而亦不贊成孟子所講之擴充。道家只教人順性自然，無知無識地生活下去，這是與諸家都不同的。（張岱年 2005：194-195）

張先生此說最少有兩個困難。首先，「以善言性」主要是儒家的進路，而不是道家的進路。先不論莊子未嘗言「性」，即便暫取學界通見，莊子之「德」實即是「性」，莊子（包括莊子後學）亦從未在「性善」的立場上對「德」一概念作過任何討論——更何況莊子對儒家的「善」根本是持否定的態度。換言之，「以善言性」進路實有「硬套」的毛病，乃是強莊子所難的一種做法。其次，張先生以「性至善論」或「絕對的性善論」稱謂道家的人性論亦不妥當。「至善」或「絕對的性善」若要有意義，則必須預設孟子所謂的人性之「善」不是「至善」的或「絕對」的。然而許多學者都會同意，孟子的「善」有兩種：一是行為之善，一是人性之善。前一種「善」是相對的，即是說，這種「善」是與「惡」相對來說的「善」——我們可以有意義地稱許一行為是善的，也可以有意義地譴責一行為是惡的。而後一種「善」則是絕對的，即是說，這種「善」是與惡無對的「善」——我們可以有意義地宣稱人性是善的，卻不可以有意義地宣稱人性是惡的。⁷ 據

⁷ 之所以有此分別，實源於孟子對「惡」一詞的特殊規定。在孟子，所謂「惡」乃是受後天條件影響下的行為上的偏差，而不是人性的常態。換言之，在孟子哲學中，「惡」一詞只能被用來描述行為，而不能被用來描述人性。如果用「惡」一詞來描述人性，就獨犯了萊爾（G. Ryle, 1900-1976）所說的「範疇誤置」（category mistake）。這就是我們不能（在孟子哲學的背景）下有意義地宣稱「人性是惡的」的理由。

此，在孟子的立場，人性之「善」亦可謂「至善」或「絕對的善」。這樣的話，道家的「性至善」和孟子的「性善」究竟還有何分別，便得進一步規定和釐清了。⁸

⁸ 許宗興先生所提出的「本性論研究法」也遭遇到類似的理論困難。所謂「本性」，許先生規定為「善」或「成聖質素」；所謂「本性論」，許先生規定為探討此種「善」或「成聖質素」是否「本具」、「皆具」、「圓具」的理論。合而言之，所謂「本性論研究法」，就是考察一理論是否肯定此「善」或「成聖質素」為人類所「本具」、「皆具」及「圓具」，並據此來判定此理論是否具有本性論的一種研究法：若一理論肯定「成聖質素」為「本具」、「皆具」、「圓具」者，則此理論便說得上具有本性論，反之則否。根據這種研究法，一個理論有否使用了「性」或「善」的字眼並不是我們考慮的重點。只要一理論提出了「本具」、「皆具」、「圓具」成聖質素的說法，則這些說法便構成了一種有關本性論的說法。（許宗興 2008：24-26，243-326，345-347）按：依照「本性論研究法」的特殊規定，所謂「本性」是指「成聖質素」。一理論只要肯認人類本具、皆具、圓具成聖質素，便稱得上擁有一套本性論。而由於「成聖質素」又等同於「善」，故所謂「本性」者，意思就是「人性本善」。但這樣便涵有一邏輯歸結：一理論只要肯認人類本具、皆具、圓具成聖質素，便稱得上是一種人性本善論。然而這一歸結是不合理的。先不論它抹殺了各家對「性」、「善」這些未定性的 (undefined) 語詞的特殊用法，先就莊子哲學（或內七篇）而言，當許先生論證莊子具有本性論時，他等於論證莊子具有人性本善論。然而，「莊子具有人性本善論」此一歸結只能相對於許先生的「本性論研究法」的特殊規定而為真，但卻不能在內七篇中尋找到文獻根據。即使退一步承認此一歸結可在內七篇中尋找到文獻根據，但由於莊子的聖人實不同於孟子的聖人（兩者最大的不同，在於孟子的聖人是道德的 (moral)，而莊子的聖人即使不是不道德的 (immoral)，最少也是非道德的 (amoral)），故莊子所謂「成聖質素」亦必不同於孟子所謂「成聖質素」。依此，就算莊子承認此成聖質素為「善」，則莊子之「善」亦必不同於孟子之「善」。也就是說，莊子的人性本善論必不同於孟子的人性本善論，兩者之間實不可彼此通約 (incommensurable)。但這樣便招致一尷尬現象：在「本性論研究法」的規定下，竟出現了（至少）兩種不同的人性本善論！當中的困難是：由於莊子的聖人和孟子的聖人分別代表了兩種不同的價值理想之典範，依此，我們不禁要懷疑：到底是孟子的「成聖質素」還是莊子的「成聖質素」才是最優質的「成聖質素」？到底是孟子的「善」還是莊子的「善」才是真實的「善」？也就是說：到底是孟子的本性論還是莊子的本性論才是最標準的本性論？

參、分析：《莊子》外雜篇的人性論

上節引介了四種研究莊子人性論的方法進路，並分別指出了它們的不足或缺失。本節試在避免這些不足或缺失的情況下，對《莊子》人性論及相關問題作一分析。本節將扣緊《莊子》外雜篇中言「性」的文句分析「性」概念的意義，進而考察《莊子》對「性」所賦予的特殊規定。在這些基礎上，本節試釐清《莊子》人性論的幾項主要論旨。

一、「性」的形式意義

大致上看，《莊子》的「性」字，主要意謂生而具有的形體特徵、生理機能和心理機能。依此，「性」字在談論人性的語境中被使用時，意思是人類生而具有的形體特徵、生理機能和心理機能。例如〈駢拇〉即論及「性」的「形體特徵」一義：

駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。附贅縣疣，出乎形哉！
而侈於性。

是故鳧脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。故性長
非所斷，性短非所續，無所去憂也。

「駢拇枝指」雖非形軀的常態（侈於德），但以其與生俱有，故曰「出於性」。「附贅縣疣」雖是形體所生（出乎形），但以其非生而本具，故曰「侈於性」。這兩段話從形體特徵的角度談論「出於性」和「侈於性」的問題，可知「性」一概念含有「（生而有的）形體特徵」一義。〈天地〉篇的「形體保神，各有儀則，謂之性」一例，則更明確地把「性」界定為形體所展現出來的儀則。

又如〈馬蹄〉論及「性」的「生理機能」一義：

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。

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。

「蹄踐霜雪，毛禦風寒，齧草飲水，翹足而陸」四者乃是馬的生理本能，《莊子》謂之「真性」。同樣地，「織而衣，耕而食」乃是人的生理本能，《莊子》謂之「常性」。

〈則陽〉則論及「性」的「心理機能」一義：

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。

所謂「好」、「安」乃是某種心靈語詞，它們表述某種「心之所好」、「心之所安」的心靈狀態，《莊子》謂之「性也」。

就此三義來說，「形體特徵」一義在《莊子》人性論中並無重要地位。事實上，除了上述三例，此義在整部《莊子》中再無第四個用例。《莊子》在人性論的脈絡上所鋪展的養生論、功夫論和有關「至德之世」的說明皆不從此義入手。《莊子》言「性」或「人之性」，較著重的是人類生而如此的生理機能和心理機能。這可被視為《莊子》的「性」概念的形式意義。

二、「性」的特殊規定

對於這種人性，《莊子》在內涵上作出兩項特殊規定。第一項規

定是：人性的常態是無欲、無知的。這一規定預設了「性」和「知」、「欲」的對立關係。第二項規定是：人性的無知無欲的常態，本身即是一圓滿的、和諧的狀態。人類循此常態而行，世界便會自然地趨向一和諧圓滿之境，此即所謂「至德之世」。這一規定預設了對人性的常態所作出的任何形式的損益都是對人性的破壞，從而也代表了道德的淪喪。

(一)「性」與「欲」、「知」之關係

《莊子》所謂「性」，主要是指人類生而即有的生理機能和心理機能。此兩者分別對應「欲」和「知」這兩種人類行為的現象。下述一段重要的文字表述了人性和欲、知二者之關係：

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。
(《天地》)

《天地》所謂「失性」，指的是目、耳、鼻、口、心五者過度地因外物的牽累而使其本有的功能遭受到嚴重的損害。可知其所謂「性」，乃是指目、耳、鼻、口、心這五種機能及其功能。此五種機能中，目、耳、鼻、口四者乃是生理機能，而心則是心理機能。據中國古文獻的一般用法，生理機能往往和「欲」有關，而心理機能往往和「知」有關。所謂「五色亂目，使目不明；五聲亂耳，使耳不聰；五臭薰鼻，困憊中顙；五味濁口，使口厲爽」，正是對生理機能的運作因受物欲所累而失序的一種描述。何以知此四者和「欲」有關？《徐无鬼》曰：

君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣。

在此語中，「欲」不是傳統意義或荀子意義的性之具體表現者，而是被規定為傷「性」者。根據此一規定，「五色亂目」、「五臭薰鼻」等四種「失性」的現象就可被視為「盈耆欲」的現象，所謂「生之害」，亦義同於「性命之情病矣」一語。可知在《莊子》的用法中，「性」非但不涵攝「欲」，相反，「欲」乃是使「性」失衡或脫軌者。兩者的關係是：「性」是「無欲」的狀態，或者說「欲」是「失性」的狀態。⁹ 至於所謂「趣舍滑心，使性飛揚」，則是對心理機能的運作因受知巧所累而失序的一種描述。何以知此與「知」有關？〈胠篋〉曰：

故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也！

⁹ 「性」和「欲」在《莊子》外雜篇中的區分常為學人所忽略。例如唐君毅先生在解釋《莊子》外雜篇的人性論時指出：「然觀莊子之言性，則彼於馬蹄篇固亦謂『民有常性，織而衣，耕而食』，而承認此人之自然生命之衣食之欲為性。……一般所謂任順吾人所自然發出之耳目五官之欲，恆歸於放縱，其中實亦有一不自然者、或非自然者，夾雜乎其中。此不自然或非自然者，即原於莊子所謂可與性相違之心知。緣此心知，而有莊子所貶之『故智』、『機心』、『賊心』、『心屬』；……與人自然生命之情欲之相結合；乃有其種種非自然而不自然之情識意念之火馳而不反，以成心屬、賊心，而導致人之靈台之心於死亡，人乃失其自然之性命之情矣。」（唐君毅 1989：55-56）按：唐先生認為《莊子》之「性」包括「衣食之欲」，似乎忽略了「性」和「欲」二概念在《莊子》中的特殊規定：〈馬蹄〉開篇謂「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德」；下文續謂「同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得」。據此二語，「織而衣，耕而食」既是「民之常性」，而「民性」又是一「無欲」的狀態，則顯然易見的是：在《莊子》的用法中，「織而衣，耕而食」非但不是「欲」的行為表現，反而是「無欲」的行為表現。以「衣食之欲」形容「織而衣，耕而食」乃是日常用語，但我們不能以日常用語來取代《莊子》的特殊用語，而宣稱《莊子》的「性」概念含有「欲」一層意義。

由「好知」而「失其性」，而致「天下大亂」，可知「知」和「性」是不兩立的。〈繕性〉有相似之說：

德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

案此，從心（心識知）則去性，結果是眾人「無以反其性情」。在這種說法中，「性」、「知」不兩立也是顯而易見的。

事實上，〈馬蹄〉有一段論「性」的文字，正好表述了「性」與「知」、「欲」兩者的對立關係。〈馬蹄〉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「無知」、「無欲」來描述「民性」，¹⁰也是針對〈天地〉的五種性而言的：「無知」針對心理機能（心），「無欲」針對生理機能（目、耳、鼻、口）。依〈天地〉的說法，由於「目不明」、「耳不聰」、「困憊中顙」、「口厲爽」、「性飛揚」五者乃是「失性」的結果，這等於反面肯定了人類在尚未失性之前，本就具備了「目明」、「耳聰」、「鼻無困憊」、「口不厲爽」、「心不飛揚」這五種「性」——用〈馬

¹⁰ 在「素樸而民性得」一語中，「素樸」一詞對應前句「同乎無欲，是謂素樸」一語；而「得」一詞則對應前句「同乎無知，其德不離」一語。「素樸」描述「無欲」是明顯的，「得」描述「其德不離」，則是基於「德者，得也」之古義以及〈天地〉「物得以生謂之德」一語。總言之，在「素樸而民性得」一語中，「民性」是通過「無欲」和「無知」兩者而被理解的。

蹄)的話來說,「目明」、「耳聰」、「鼻無困憊」、「口不厲爽」乃是「無欲」的狀態,而「心不飛揚」乃是「無知」的狀態。此兩種狀態,乃是人性的原初狀態,《莊子》謂之「德」,謂之「素樸」。倘使「性」和「知」、「欲」的此一區分不誤,則我們可以這樣理解《莊子》對「性」(人之性)的特殊規定:所謂人性,乃是人類生而即具的生理機能和心理機能。這兩種機能的運作本有一適當的範圍。當其運作維持在適當的範圍內,便可發揮「目明」、「耳聰」、「鼻無困憊」、「口不厲爽」、「心不飛揚」的性能。但外物的接引會挑動這些機能,使其逾越本有的適當範圍,而氾濫無所歸宿,從而導致「目不明」、「耳不聰」、「困憊中顛」、「口厲爽」、「性飛揚」這些結果。此時的性,謂之「失性」,乃是「生之害」者,故只能謂之「欲」、「知」,而不復有「性」之名。所謂「淫其性」(《在宥》)、「去性」(《繕性》)、「馳其形性」(《徐无鬼》)、「離其性」(《則陽》)、「易其性」(《盜跖》),無不預設了「性」與「知」、「欲」兩者的對立關係。

(二)「性」的和諧性和圓滿性

「無知無欲」是《莊子》對人性的第一項規定。在此規定上,《莊子》進而作出第二項規定,即:此狀態乃是人性最為和諧和圓滿的狀態。《莊子》從兩方面說明人性的這種圓滿性與和諧性:一,不待正固;二,至德之世。前者主要說明人性的圓滿性,後者主要說明人性的和諧性。

所謂「不待正固」,乃取自《駢拇》的「且夫待鉤繩規矩而正者,是削其性者也;待繩約膠漆而固者,是侵其德者也」一說。它的意思

是：對於人類來說，人性的常態就是其行為的最高標準，任何設之於外的標準都是對人性的常態的破壞。〈駢拇〉先指出萬物之性皆為其「至正」的標準：

彼至正者¹¹，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，齧之則啼。二者或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。

鳧性脛短，鶴性則脛長。若從鶴性的標準接續鳧脛，或從鳧性的標準斷折鶴脛，使其長短均齊，都是對鳧鶴之性的違背。同樣地，天生駢拇的人，強為之決則泣；天生枝指的人，強為之齧則啼。之所以有「泣」、「齧」的結果，是由於他們與生俱來的某種形體特徵（性）被強迫服從某種外在的標準，從而有所毀傷之故。〈駢拇〉續說：

且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，訥俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鈎，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。

¹¹ 原文作「彼正正者」，俞樾認為當作「彼至正者」，今從之。（郭慶藩 2004：317）

這是說，萬物各有其性，不可彼此相代。曲物不待鉤而後曲，因其性本曲；直物不待繩而後直，因其性本直；圓物不待規而後圓，因其性本圓；方物不待矩而後方，因其性本方；二物不待膠漆纒索而相附相束，亦因其性相附相束故。倘一物性曲，而以繩直之，一物性圓，而以矩方之，就是對該物的本性的侵削（削其性、侵其德），也是對該物的常態的悖逆（失其常然）。如果直是對曲物的侵削、曲是對直物的侵削、圓是對方物的侵削、方是對圓物的侵削、續長是對短物的侵削、折短是對長物的侵削，那麼，「仁義禮樂」就是對人性的常態的侵削。〈駢拇〉謂：

枝於仁¹²者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。……故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。……意仁義其非人情乎！

¹² 此「枝」或為「跂」之誤。首先，開篇謂「駢拇枝指，出乎性哉」，可知「枝」字意謂某種生而有的形體特徵（性）。按此，「枝於仁」中的「枝」字，無疑是把「仁」隱喻為某種人類生而有的形體特徵，易言之，即把「仁」看作是人性或人性的部分。然而，由於〈駢拇〉通篇反覆申明「仁義」非人性，可知「枝於仁」一語的「枝」字的使用將導致矛盾，故此語不可取。其次，說「枝」為「跂」之誤，理由在於下文的「枝者不為跂」一語。「枝」和「跂」的分別可以從「長者不為有餘，短者不為不足。……故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也」一段中得到理解。《莊子》認為，「長」不等於「有餘」，而「短」不等於「不足」。「有餘」和「不足」是相對於均衡狀態來說的失衡狀態：一物有餘，便須減損至均衡狀態；一物不足，便須增添至均衡狀態。然而「長」、「短」卻不是相對於均衡狀態來說的失衡狀態，因為「長」、「短」本身就是兩種不同的均衡狀態：對鳧來說，「短」是其均衡狀態；對鶴來說，「長」而不是「短」才是其均衡狀態。與此相類，〈駢拇〉謂「枝者不為跂」，意思就是：「跂」表述某種失衡狀態，而「枝」表述某種均衡狀態。由於〈駢拇〉認為仁義是「傷性」、「易其性」、「削其性」者，因此把「仁」理解為失衡狀態是比較適當的。即是說，「枝於仁」當作「跂於仁」。也唯有這樣，才能說明下句「擢德塞性」一語。

則仁義又奚連連如膠漆纏索，而遊乎道德之間為哉？使天下惑也！夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？

小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。…… 伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者，所死不同，其於殘生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎？天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉？且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾、史，非吾所謂臧也。……吾所謂臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。……余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。

在「意仁義其非人情乎」一語中，「人情」指的是人性。¹³ 故謂

¹³ 〈駢拇〉有「性命之情」的提法。在這一提法中，「情」的意思是實質 (essence) 或內容 (content)；依此，所謂「性命之情」，意思就是人性的實質或內容——或通俗點說，「情」意指關於人性的某種事實 (fact)。在這一用法下，當〈駢拇〉作者宣稱「意仁義其非人情乎」時，他的意思就是「仁義不是人性的實質」或「仁義不是關於人性的某種事實」。〈天道〉有「仁義，人之性邪」的問法，正是「性」、「情」

仁義非人情，等於謂仁義非人性。而「是非以仁義易其性與」此一反問，也預設了仁義不是人性。問題是，仁義非但不是人性，更且是戕害人性（削性、傷性、損性）的事物，〈天道〉所謂「亂人之性」是也。也就是說，人性自有其「常然」，是不待仁義的正固的。以仁義正之固之，乃是削之侵之，只會導致「失其常然」的結果。

至於所謂「至德之世」，乃是《莊子》作者對他們所設想的遠古社會的描述。這種社會究竟是怎樣的一個景況？《莊子》說：

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，

二字互用一例。要注意的是，當「情」與「性」並見時（如「性命之情」），「情」的意思是「實質」或「事實」；當「情」單獨出現時（如「意仁義其非人情乎」），它的意思是「人性的實質」或「關於人性的某種事實」。換言之，當「情」與「性」並見時，「情」當就其通義（general sense）而被理解為「實質」或「事實」；當「情」單獨出現時，「情」當就某種指涉性用法（referential use）而被理解為「人性的實質」或「關於人性的某種事實」。按：莊錦章先生認為《莊子》一書的「情」字主要不是指一般學人所理解的「情緒」（emotions），而是指「事實」（facts）。他認為，莊子在〈德充符〉所說的「無情」（無人之情），不是指沒有好惡的情緒（emotions），而是指沒有人類外加於其生命之上的某些事實——包括道德上、社會上、政治上的各種結構和關係，以及關於情緒（例如悲傷）的某種事實性信念（factual beliefs）。（Chong, 2010: 30-36）由於莊先生主要集中分析內篇的〈德充符〉中莊子和惠施圍繞「無情」的對話，而暫未對外雜篇的「情」用例給予充分的討論，因此他似乎沒有注意到：如果他的立論是確當的，那麼內篇和外雜篇的「情」字便似乎有著相反的用法——在內篇，「情」所指的事實主要是在人的生命以外，但又對人的生命構成種種限制的事實，例如政治結構、社會階級、道德規範這些「制度性事實」（institutional facts）；此一意義下的「情」是必須拋棄的，故莊子主張「無情」。而在外雜篇，「情」所指的事實卻主要是人性與生俱來的原初狀態，例如無知和無欲。這兩種原初狀態作為人性的事實，當然不會是「制度性事實」——用道家的術語來說，它們可被稱為「自然事實」（natural facts）。這些自然事實非但不是外雜篇作者所欲排斥的，反而是他們所欲衛護的，這就是為什麼他們要建立「任其性命之情」、「不失其性命之情」、「反其性情而復其初」這種功夫論。

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，鳥鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。及至聖人，蹙蹙為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。((馬蹄))

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰「某所有賢者」，贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外，則是上好知之過也。上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓、弩、畢、弋、機變之知多，則鳥亂於上矣；鈞餌、罔、罟罾筍之知多，則魚亂於水矣；削格、羅落、罝罟之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日

月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也！自三代以下者是已。舍夫種種之民而悅夫役役之佞，釋夫恬淡無為而悅夫啍啍之意，啍啍已亂天下矣。（〈胠篋〉）

門無鬼與赤張滿稽，觀於武王之師。赤張滿稽曰：「不及有虞氏乎！故離此患也。」門無鬼曰：「天下均治而有虞氏治之邪，其亂而後治之與？」赤張滿稽曰：「天下均治之為願，而何計以有虞氏為？有虞氏之藥瘍也，禿而施髻，病而求醫。孝子操藥以修慈父，其色焦然，聖人羞之。至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿；端正而不知以為義，相愛而不知以為仁；實而不知以為忠，當而不知以為信；蠢動而相使，不以為賜。是故行而無迹，事而無傳。」（〈天地〉）

在至德之世中，民性保持著無知無欲的素樸狀態。這種民性所構成的社會主要有三個特色：一，由於無知，所以不作奇技淫巧（山無蹊隧，澤無舟梁），不求賢能顯達（不尚賢，不使能），不設機括巧變（同與禽獸居，族與萬物並）；由於無欲，所以安於基本生理需求之滿足（織而衣，耕而食，甘其食，美其服，樂其俗，安其居），不求過度感官享樂（孰為犧尊，孰為珪璋，孰為文采，孰應六律）。三，

由於無知無欲，所以行爲上自然地趨向端正、相愛、盡責、得當。¹⁴ 這

¹⁴ 不少學人根據「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁」一段主張道家的「道德」和儒家的「仁義」不必然互相排斥。他們認為：道家所反對的，不是仁義行為本身，而是並非出自真誠的仁義行為。假若一仁義行為是出自真誠的，則未嘗不為道家所稱許。陳鼓應先生於此論闡述尤力，例如他這樣引介〈駢拇〉：「矯飾仁義的行為，並不是自然的正道。自然的正道，要在『不失其性命之情』。仁義的行為，須合於人情，如不合人情，則成『膠漆纏索』一般，縛束人的行為。」（陳鼓應 2001：231）他對莊子之禮觀亦有類似分析：「〈駢拇〉等四篇……從正面提出人倫規範應如何合於人性之真、人情之常的主張。……人倫道德當以人情為依歸，……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。」（陳鼓應 2000：14）陳先生甚至認為道家的「道德」與儒家的「仁義」有體用、本末的關係：「〈天道〉篇所說體道至人『極物之真，能守其本』一段，論及道德與仁義、禮樂的關係為體用本末的關係：以道、德的自然而真為本，以仁義、禮樂的人為造設為末，而持守道物之本真為最後關鍵。」（陳鼓應 2010：35）按：陳鼓應先生的觀點對於儒道關係的重新審視無疑是非常有貢獻的，但當中的難題卻也是不易解決的：首先，陳先生認為「不合人情的仁義行為是矯飾的仁義行為」、「人倫規範須合於人情」是莊子的觀點。然而，這些觀點正好是儒家所堅持的主張。例如孔子對「仁」價值的強調及「仁」內涵的重新釐定，就是為了彌補日趨形式化的周禮而進行的文化重建工作。由是觀之，孔子亦可說具有「人倫規範（周禮）須合於人情（仁）」的主張。又如孟子強調「由仁義行，非行仁義」（《孟子·離婁上》），所謂「由仁義行」，意即仁義行為出於道德自覺；所謂「行仁義」，意即仁義行為缺乏道德自覺的基礎，而為一徒具形式者。由是觀之，孟子亦反對形式化的仁義行為，而抱持仁義必須由內而發的態度。依此，當陳先生宣稱莊子反對矯飾的仁義、同時稱許出於人情的仁義的時候，如果他不願把他對莊子的詮釋和儒家的道德理想混淆起來，請問他如何說明當中的分別？其次，陳先生認為道家的「道德」和儒家的「仁義」有體用、本末的關係，這也是不恰當的說法。我們可以依孟子義而說惻隱之心、羞惡之心兩者分別和仁、義兩者構成了體用、本末的關係，但「道德」如何和「仁義」構成上述關係？如果真有此關係，則基於「體是用之體，用是體之用」的古義，道家的「道德」之「道體」豈非等同於孟子的「惻隱」、「羞惡」之「心體」？照筆者看來，抱持「道家不排斥儒家的仁義」或「道家贊同合於人情的仁義」這些主張的學人其實混淆了兩個不同的概念：一是「儒家的仁義」(Confucian morality)，一是「儒家的仁義所欲達成的結果」(Consequences expected by those who practice Confucian morality)。學人多取前一概念說明儒道關係，如陳鼓應先生上述的觀點即是；然而事實上，道家卻是取後一概念立論的，即：道家所不排斥的，不是儒家的仁義，而是和儒家的仁義所能達成的結果相同的結果；道家所贊同的，不是合於人情的仁

是一個萬物和樂的世代，所謂「至治」也。¹⁵ 由這些說法可知，至德之世所由產生的根源，乃是無知無欲的民性（人性）。所謂「無欲」，並非沒有任何生理需求，而是生理需求安於基本的滿足，不致流於氾濫；所謂「無知」，並非不具備理性能力，而是理性能力在不干涉萬

義，而是合於人情的行為所能達成的結果——此結果類同於儒家的仁義所欲達成的結果。我們讀〈天地〉就能知道上述的區分。〈天地〉對至德之世的人民有這種描述：「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信。」注意，〈天地〉肯定的是「端正」、「相愛」、「實」、「當」這些行為，而不是「義」、「仁」、「忠」、「信」這些典型的儒家價值——在儒家，行「義」是為了達成「端正」的結果；踐「仁」是為了達成「相愛」的結果；盡「忠」是為了達成「實」的結果；守「信」是為了達成「當」的結果。但是，《莊子》作者認為，只要「任其性命之情」，在個人行為上自然地就能端正，在群體關係上自然地就能相愛，在處事接物上自然地就能盡責，在應對進退上自然地就能得當，這些結果是無須通過對儒家規範的遵守來達成的。此所以〈天地〉謂「不知以為義」、「不知以為仁」、「不知以為忠」、「不知以為信」。易言之，說《莊子》不排斥（儒家的）仁義是不確當的，因為《莊子》只是不排斥（儒家的）仁義所企求達成的某些結果；說《莊子》贊同合於人情的（儒家的）仁義也是不確當的，因為依《莊子》的規定，「合於人情」即「任其性命之情」，而「任其性命之情」所達成的結果並不是（儒家的）仁義，而是端正、相愛——雖然端正、相愛同樣也是儒家的目標。《淮南子·說山訓》有「仁義在道德之包」的名言，也可以根據上述的區分得一確解：所謂道德包含仁義，不是說道德可成就儒家的仁義，而是說人依道德而行，自然地就能達成和儒家所倡導的仁義相同的結果。

¹⁵ 〈繕性〉中有一段文字，雖無「至德之世」一語，但其描述無異於〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈天地〉有關「至德之世」的說明：「古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。」在這番描述中，「人雖有知，無所用之」表示民性的無知的狀態；「澹漠」、「莫之為而常自然」表示民性的無欲的狀態。人民保持著無知無欲的本性，故是時「陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭」。顯然地，文中「當是時也」的「時」字，正是指的至德之世。〈盜跖〉則有「至德之隆」一語：「神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。」

物的自然狀態的前提下進行運作。亦即，所謂「無欲無知」，並非生理機能和心理機能停頓了一切功能，而是它們的運作始終維持在一個適當的範圍內，而沒有侵犯到萬物的領域，從而造成了自然秩序和人倫秩序的混亂和衝突。綜言之，人性保持無知無欲的常態，在個人方面是「目明，耳聰，鼻無困憊，口不厲爽，心不飛揚」；在人與自然的關係方面是「同與禽獸居，族與萬物並，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷」；在人與人的關係方面是「端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜」。鑑於《莊子》認爲至德之世的根源是無知無欲的民性，依此，如果承認至德之世是和諧的，那麼這種民性也應當是和諧的。¹⁶

¹⁶ 這裡有必要提及陳鼓應先生的觀點。據陳先生研究，莊子的人性論乃是一種「性真論」，〈馬蹄〉諸篇有關「至德之世」的描繪即表達了莊子的「性真論」的重要觀點。（陳鼓應 2010：34-41）然而「性真」此一字眼是否能夠充分概括《莊子》對「至德之世」的描繪乃是有疑問的。如同本文所指出，在《莊子》作者的設想下，至德之世的根源乃是無知無欲的民性。對於這種無知無欲的民性，《莊子》作者主要賦予了兩種性格：一是圓滿性，一是和諧性。約言之，外雜篇的「德」兼括人性的這兩種性格：當「德」一詞被用來描述作為「至正」的標準的人性時，它主要指謂人性的圓滿性，例如〈駢拇〉「枝於仁者，擢德塞性以收名聲」及「待鈞繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也」兩段話中的「德」一詞即是；當「德」一詞被用來描述在至德之世中的人民的素樸的本性時，它主要指謂人性的和諧性，例如〈馬蹄〉「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德」及「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得」兩段話中的「德」一詞即是。然而，在外雜篇中，「真」一詞雖與「性」有關，但並不指謂「圓滿」和「和諧」這兩種性格。依外雜篇的用法，「真」往往與「天」有關，並作為「人」的對立項來使用。約言之，「天」即自然如此的狀態，「人」即人為造作的事態。當「真」與「天」並用時，「真」指的是自然如此，不離一毫人為造作的意思。例如〈秋水〉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。」在此，「反其真」即是返回「天」（自然如此）的原初狀態。又如〈徐无鬼〉曰：「古之真人，以天待之，不以人入天。」在此，「真」是對於真人的行動模式的一種描述：他的行為完全順應自然條理（以天待之），不受知見私欲的干擾（不以人入天）。

三、《莊子》人性論的三項論旨

上文分析了「性」概念在《莊子》中的形式意義以及特殊規定，這些分析大致上可以概括《莊子》人性論的主要論旨：

一，「性」概念主要是指生而有的形體特徵、生理機能和心理機能。依此，當「性」概念被用於討論人性時，「性」概念主要是指人類生而有的形體特徵、生理機能和心理機能。其中，生而有的生理機能和心理機能尤為《莊子》人性論的重點。

二，人性的原初狀態是無欲無知。所謂無欲，不是生理機能中止了運作，而是僅止於基本生理需求的滿足。所謂無知，不是心理機能中止了運作，而是讓理性能力在不干擾自然秩序的情況下發揮它的功能。

三，人性的無欲無知的狀態，是最為和諧和圓滿的狀態。《莊子》從兩方面說明這種和諧性和圓滿性：一，人性若有待於外力的正固，則人性只能是不正且不固的。但《莊子》認為對人性作任何形式的正固都是對人性的侵削，這等於認為人性本身（對於人類而言）就是正固的——用現代語言來說，人性的無欲無知的常態對人類而言是最為圓滿的。二，《莊子》對遠古的「至德之世」的描述重在強調和諧（自然秩序的和諧及人倫秩序的和諧）的一面。由於至德之世和諧源於

「真」、「性」連用，僅〈馬蹄〉一例：「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。」此處所謂「真」，指的是「蹄踐霜雪，毛禦風寒，齧草飲水，翹足而陸」此四種「性」乃是自然如此，非後天學習而成者。如果這樣，則當「真」被用來描述「性」（人性）時，它指的是人性當中自然如此、不待學習而後成的面向，而不是人性當中圓滿、和諧的性質。根據上述有關「性」、「德」、「真」等詞語的用法，陳鼓應先生從「性真」的角度詮釋《莊子》有關「至德之世」的描繪，充其量只把握住人性中自然如此、非外力所加所成（真）的一面，而未能把握住人性當中的和諧性（德）的一面。但與前者（真）相較，後者（德）似乎才是《莊子》作者著力描寫至德之世的重點。依此，陳先生的「性真論」是不全面的。這也是上節批判陳靜先生的「人性本真論」的理由。

無知無欲的民性，則此種民性本身亦應當是和諧的。綜言之，從人性之不待正固可知，人性的常態本身就是圓滿的；從至德之世的出現可知，人性的常態本身就是和諧的。

肆、解釋：何以莊子（內七篇）不言「性」？

從上文對當代觀點的批判可見，學人討論莊子的人性論，主要是從《莊子》一書的整體出發，即假定內篇也有某種人性觀點，並將之與外雜篇的人性論相提並論。但本文已指出了上述的假定是錯誤的，即：內篇無「性」字，正是莊子沒有建立人性論的明證。然而基於學術討論的需要，本文不能光指出「莊子沒有人性論」就了事，本文還必須解釋：何以莊子不著手建立一套人性論？事實上，就筆者所知，非但此一問題尚未出現一嘗試性的解答，就連此問題本身亦未為學人所注意。學人所關注的，不是「有什麼」的問題，而是「是什麼」的問題——亦即，學人從沒懷疑過莊子沒「有」人性論，他們關注的是莊子的人性論究竟「是」種什麼樣的理論。例如郭沂先生撰文探討莊子人性論，即開宗明義地宣稱：

《莊子》內篇沒有出現一個「性」字，是否就可以據此推論莊子沒有人性論思想呢？回答是否定的。如果說晚於老、孔一個多世紀、建立了一套博大精深的哲學體系的莊子對人性問題沒作過探討，那是不可思議的。事實上，莊子曾經從不同角度考察了人性問題。（郭沂 2001：783）

雖然郭先生有關「沒有出現『性』字不表示沒有人性論思想」的看法是不確當的，但他至少指出了一個非常關鍵的地方：說莊子（或內七篇）沒有探討過人性問題是不可思議的事。尤其是當我們考慮到莊子活躍的時代乃是人性論辯異常激烈的戰國中後期時，宣稱莊子從

來沒有思考過人性問題始終是不合情理的。事實上，郭沂先生——甚至持上述四種詮釋進路的眾多學人——正是有感於此事不通之至，所以才想方設法把內七篇的某些概念或某種理論詮釋成莊子所提出的人性論。但有必要指出的是：「探討人性問題」不等於「建立人性論」；而「探討了人性問題」亦不等於「建立了人性論」。易言之，莊子對人性問題的探討，不必然以「建立人性論」的方式進行；而莊子對人性問題的探討之結果，亦不必然以「人性論的建立」此一方式呈現出來。根據上述區分，縱使我們相信莊子對人性問題有過探討，我們也無須斷定莊子有一套明確的人性論，從而也無須把莊子所強調的某些概念勉強等同於「性」，甚至把莊子的某種說法勉強解讀為一種人性論。

如果上述的分析是恰當的，那麼是否表示：我們有辦法在避免把內七篇的某些概念或理論解讀成莊子的人性論的同時，說明莊子對人性問題的處理方式及思考結果？辦法當然是有的，而且簡單得出奇——依筆者看來，「性」字在內七篇中未嘗一見，這一現象本身正是莊子對人性問題的態度的反映。也就是說，莊子不言人性，乃是出於某種考慮而有意如此。於是現今的問題是：為什麼莊子對人性不作任何討論？內七篇無「性」字，原因何在？

上述問題的答案或許可以從戰國時期各種人性論的共同性質和莊子哲學之間的差異處找到一些蛛絲馬跡。由《孟子·告子上》一章可知，當時流行的人性觀點主要有四種，分別是告子的「性無善無不善」、孟子的「性善」、無名學者的「有性善，有性不善」及「性可以為善，可以為不善」。自 1993 年郭店竹簡重現人世，我們尤其看到戰國中期以前「天下之言性」的盛況。（梁濤 2008：368）這些學者對「性」各有不同的特殊規定，探討的方式亦甚有差別，但他們在兩方面卻是相同的：(1) 所謂「性」乃是人與萬物的差別所在；(2) 在「善/不善」的思維框架 (thinking scheme) 下論「性」。換言之，當他們使用「性」字建立人性論時，其實早已共同假定了「性」乃是人

禽之辨，¹⁷ 他們的分別只是對於「性」和「善」兩者的關係有著不同的看法。舉例說，孟子主「性善」，以為善是先天之人性；告子主「性無善無不善」，以為性中無善，善乃是矯飾人性而有者，所謂「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」是也。無名學者所謂「有性善」和「性可以為善」，也是對「性」和「善」的不同關係所作的一種探討。再如〈性自命出〉第 5 簡謂「善〔不善，性也〕」，51 簡又謂「未教而民恆，性善者也」，¹⁸ 顯然也是在「善/不善」的格局下討論人性的內涵。從這些用例可見，戰國時人論「性」，側重點雖各有所取，但同樣扣緊人類立論，且其論述方式又往往以「性」和「善」之關係為主軸。筆者認為，（戰國時期的）人性論的這兩種性質，正好構成了莊子不言人性的強烈理由——首先，《莊子》內篇哲學之本旨，在於破除物我之別，而求物我兩忘，歸返「萬物與我為一」之境，此即莊子之「通人我」¹⁹ 論旨。由於「通人我」涵蘊「人禽無辨」，故「通

¹⁷ 「人禽之辨」只是一種形式的說法，不必然和孟子的「性善」有關。即便是告子的「性無善無不善」，也是在「人禽之辨」的假定下提出的。因為告子主張：人性經過外力的改造，即能成就仁義的德性，此所謂「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」。告子的意思當然是「只有」人性方可作這種改造，而不是主張禽獸之性皆可如此。如果這樣，則人性自有其「人禽之辨」，此「辨」在於人性含有可經改造而成為德性之質具，而禽獸之性則否。孟子以「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」此一反詰對告子的「生之謂性」表示質疑，其實是對於告子的一大誤解——從反詰的內容可知，孟子似乎認為告子的「生之謂性」一論旨含有「人獸之性無別」一義；但結合告子的其他論旨來看，「生之謂性」一論旨並不在強調「人獸之性無別」一義，它毋寧是要強調「仁」、「義」這些德性並非生而俱有的人性。

¹⁸ 二簡轉引自郭沂 2001：232，259。

¹⁹ 此論旨由勞思光先生提出。勞先生所謂「通人我」中的「人」，不是指作為某一類物種的「人類」，而是泛指心靈主體（在莊子為「情意我」）以外的一切對象——就連隸屬於該心靈主體的形軀亦是該心靈主體的對象。（勞思光 2005：196-197）在上述用法之下，莊子的「通人我」論旨並不能從字面上狹隘地被理解為「我與他人相通」。通俗一點說，所謂「通人我」，意思是「我與萬物相通」——在這一意思之下，由於禽獸也是萬物之一，因此「通人我」論旨便涵蘊「人禽無辨」一義。

人我」論旨與「性」概念的「人禽之辨」的假定是互不相容的。依此，莊子一旦言「性」，便不可避免地承擔「人禽之辨」的理論負荷 (theory-laden)，從而抵觸其哲學之本旨，甚至構成某種矛盾。這是莊子不言「性」的其中一項理由。再者，莊子哲學另一要義，在於平齊一切是非與價值，此即莊子之「泯是非」²⁰ 論旨。由於「善」是世俗所肯認之價值，因此亦當成為莊子所泯除者。依此，無論莊子主張性中有善還是善在性外，都意味著對「善」的認同態度，從而亦有悖於其哲學之本旨。這是莊子不言「性」的另一項理由。事實上，從某種意義上說，莊子於內七篇中不言「性」，正是他對「性」的使用以及當時流行的各種人性論的一種最為徹底的否定。從莊子的個人立場看來，時人的人性論辯一方面表達了某種人本主義 (Humanism)，把人從萬物當中分割開來，從而造成了「道」這一個整體的破裂；另一方面則過度強調「善」，促使了價值的分化，從而造成了萬物之不齊與是非之對立。莊子在否定「性」或人性論時所採取的表達方式，並非眾人的「辯之」的方式，而是一種「不言」的方式，此正符合〈齊物論〉「大道不稱」(The greatest truth need not be uttered)、「大辯不言」(The greatest argument need not be expressed) 之說。這是莊子不言「性」的第三項理由。

倘上述分析不誤，則我們可以說：莊子在內七篇中不言「性」，或者說不著手建立人性論，正是他對於人性問題的一種特殊的處理方式；而莊子之所以不言「性」，正是出於他對時人言「性」的潮流的反動。這種解釋，既符合經濟原則——避免在缺乏文獻證據的情況下假設莊子擁有一套人性論；亦符合內七篇本旨——人性論對人類優位的肯定和對價值層序的信念正是莊子所徹底反對者；更符合莊子「大道不稱」、「大辯不言」的語言哲學——與其以「辯之以相示」的方式進行直接的批判，從而「有不見也」，莊子毋寧沉默地表示抗議。

²⁰ 此論旨由勞思光先生提出。(勞思光 2005: 197-199)

伍、餘論

本文的基本立場是：如果對《莊子》一書沿用傳統的內、外、雜三篇的分法，則在一種嚴格的意義上，只有外雜二篇才說得上有人性論可言。內七篇無「性」字，非但是莊子沒有著手建立人性論的明證，更且反映出莊子對人性論辯的反對態度。對於外雜篇的人性論，上文已針對「性」一概念的用例進行細緻的分析；而對於內篇何以不言「性」的理由，上文亦已針對莊子哲學及其表達方式提供一套合理解釋。本節則嘗試對上述兩點作一補充說明，以作為本文的總結。

就外雜篇的人性論而言，本文先對當代學界的相關研究作一批判的考察，重點在於指認出當中四種較流行的方法進路可能面臨的理論困難。本文有關外雜篇的人性論之分析，正是要避免上述四種方法進路的困難：一，本文的分析從外雜篇而非內七篇入手，避免了「以德言性」進路忽視「『性』字的使用是人性論的必要條件」的困難。二，本文從《莊子》本身而非其他文獻對「性」的用法入手，避免了「以善言性」進路的過度詮釋的困難。三，本文在分析「性」概念的同時，亦分析其（在外雜篇中的）相關概念如「德」、「真」、「情」等，避免了「以真言性」進路的以偏蓋全的困難。第四，本文對「性」概念的分析，重在發掘外雜篇對人性的特殊規定，避免了「以自然言性」進路的說法空洞的困難。當然，上述四種方法進路的困難並不能窮盡《莊子》人性論研究可能面臨的所有困難——本文的立論亦非滴水不漏——本文的目的，只是試圖指認出現今的《莊子》人性論研究的若干較常見的理论困難，並試圖在盡量避免這些理論困難的情況下，對《莊子》外雜篇的人性論提供一種在文獻解釋上站得住、或理論困難相對較少的說明。

至於內七篇沒有人性論的問題，除了「『性』字的使用是人性論的必要條件」這項理由外，我們尚可以從內七篇與外雜篇在內容上的

差異處得到一些印證。許多學人指出，戰國諸子的各項具體主張大都是有針對性的，其所針對的正是他們各自的人性觀點。易言之，戰國諸子的各項具體主張，主要是從他們各自的人性觀點引申而出。如果這一說法是恰當的，則我們似乎可以藉著考察戰國諸子的各項具體主張來探究他們的人性觀點。事實上，內七篇和外雜篇在許多論題上的看法都是相當不同的，而這些不同又往往與人性論有關：就外雜篇而言，其人生論主張「任其性命之情」（〈駢拇〉），是出於對人性本來圓滿的肯認；其功夫論主張「反其性情而復其初」（〈繕性〉），是出於對人性本來和諧的肯認；其養生論主張「上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行」（〈駢拇〉），則是出於人性不可毀傷的肯認。合言之，外雜篇的人生論、功夫論和養生論皆自某種對人性的信念引申而出。反觀內七篇從未言「性」，其旨在揚棄主體價值，而求物我兩忘，與萬化同歸於一流，故其人生論不言「任其性命之情」，而是言「因」（因是）（〈齊物論〉）、言「應」（應而不藏）（〈應帝王〉）、言「無待」（乘天地之正，御六氣之辯，以游無窮，彼且惡乎待哉）（〈逍遙遊〉）；其功夫論亦不言「反其性情而復其初」，而是言「心齋」（虛而待物）（〈人間世〉）、言「坐忘」（墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通）（〈人間世〉）；其養生論也不言「不為仁義，不為淫僻」，而是言「無情」（不以好惡內傷其身，常因自然而不益生）（〈齊物論〉）、言「緣督」（依乎天理，因其固然）（〈養生主〉）。合言之，內七篇的人生論、功夫論和養生論皆自「道通為一」的理想引申而出，而無關乎任何對人性的信念。

參考文獻

中文：

焦循 JIAO Xun；沈文倬點校 SHEN Wenzhuo Eds.，1998，《孟子正義》（上冊、下冊）*Mengzi zhengyi (I, II)*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。

郭慶藩 GUO Qingfan；王孝漁點校 WANG Xiaoyu Eds.，2004，《莊子集釋》（上冊、中冊、下冊）*Zhuangzi jishi (I, II, III)*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。

白奚 BAI Xi，1998，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》*Jixiaxue yanjiu: Zhongguo gudai de sixiang ziyou yu baijia zhengming*，北京 [Beijing]：三聯書店 [Joint Publishing]。

郭沂 GUO Yi，2001，《郭店竹簡與先秦學術思想》*Guodian zhujian yu xianqin xueshu sixiang*，上海 [Shanghai]：上海教育出版社 [Shanghai Education Press]。

徐復觀 XU Fuguan，1969，《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi · xianqin bian*，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press (Taiwan), Ltd.]。

- 唐君毅 TANG Junyi, 1989, 《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》 *Zhongguo zhexue yuan lun · yuanxing bian : Zhongguo zhexue zhong renxing sixiang zhi fazhan*, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Student Book Company]。
- 陳靜 CHEN Jing, 2004, 《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》 *Ziyou yu zhixu de kunhuo——“Huainanzi” yanjiu*, 雲南 [Yunnan]: 雲南大學出版社 [Yunnan University Press]。
- 陳鼓應 CHEN Guying, 2000, 〈先秦道家之禮觀〉 *Xianqin daojia zhi liguan*, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 第 18 卷 Vol.18, 第 1 期 no.1: 1-22。
- , 2001, 《莊子今注今譯》 *Zhuangzi jinzhu jinyi*, 香港 [Hong Kong]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- , 2010, 〈莊子論人性的真與美〉 *Zhuangzi lun renxing de zhen yu mei*, 《哲學研究》 *Zhexue yanjiu*, 第 12 期 Vol. 12: 31-43。
- 張立文主編 ZHANG Liwen Eds., 1997, 《中國哲學範疇精粹叢書·性》 *Zhongguo zhexue fanchou jingcui congshu · xing*, 臺北 [Taipei]: 七略出版社 [Qilue Press]。
- 張岱年 ZHANG Dainian, 2005, 《中國哲學大綱》 *Zhongguo zhexue dagang*, 南京 [Nanjing]: 江蘇教育出版社 [Jiangsu Education Press]。
- 許宗興 XU Zongxing, 2008, 《先秦儒道兩家本性論發微》 *Xianqin rudao liangjia benxinglun fawei*, 臺北 [Taipei]: 文史哲出版社 [Wenshizhe Publishing Company]。

梁濤 LIANG Tao, 2008, 《郭店竹簡與思孟學派》*Guodian zhujian yu simeng xuepai*, 北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China Renmin University Press]。

勞思光 LAO Siguang, 2005, 《新編中國哲學史》(卷一) *Xinbian zhongguo zhexue shi (I)*, 桂林 [Guiling]: 廣西師範大學出版社 [Guangxi Normal University Press]。

蒙培元 MENG Peiyuan, 1990, 《中國心性論》*Zhongguo xinxing lun*, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Student Book Company]。

西文：

Chong, Kim-chong, 2010, “Zhuangzi and Hui Shi on *Qing* 情”. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 清華學報, *New Series* 40, 1: 21-45.

檢索系統：

臺灣中央研究院 Academic Sinica (Taiwan): 漢籍電子文獻瀚典全文檢
索系統 Scripta Sinica (Chinese Text Retrieval System)

The Theory of Human Nature in the *Zhuangzi*: Criticisms, Analyses, and Explanations

SIU Chun-Sing

PhD, Division of Humanities, Hong Kong University of Science
and Technology

Address: Division of Humanities, Hong Kong University of Science and
Technology, Clear Way Bay, Kowloon, Hong Kong

E-mail: hkustjohnsiu@gmail.com

Abstract

Even though the term *xing* in the *Zhuangzi* appears only in the Outer and Miscellaneous Chapters, scholars, especially those who are interested in Daoist philosophy, have always taken instead the Inner Chapter, in which the term *xing* had never been used, as the most representative of Zhuangzi's theory of human nature. This is what they have in mind that it is impossible for Zhuangzi, who was an active thinker in the middle and later stages of warring states when there was a fierce debate on human nature, not to reflect on such philosophical issue. Based upon this belief, scholars with various approaches have been exhausting themselves by reconstructing the theory of human nature that has always been said to be implied in the Inner Chapter. In this article, I aim to give a critique on

several approaches or methodologies that have been adopted by contemporary writers who are famous for interpreting Zhuangzi's theory of human nature, and to analyze the term *xing* and some related concepts mentioned in both Outer and Miscellaneous Chapters. I also try to explain why there is no *xing* occurred in the Inner Chapter (or why Zhuangzi had no interest in establishing a theory of human nature) in a coherent way.

Keywords: Zhuangzi, The Theory of Human Nature, Inner, Outer, and Miscellaneous Chapters, The Period of Warring States

