

第參章、名實：德、性、仁的名實辯證

隨著視角、觀點、心態、意識、記憶選取的不同，真相不一定符合人們的想像，真實也因此面貌萬千，一項名稱與其所應具備之實質內涵之間的關係，成爲了探討真實何爲的切入點。如真實作爲一種知識經驗，我們所認知的知識經驗如何形成的呢？凱斯·詹金斯提醒人們：所謂歷史，事實上是「複數的歷史」。¹⁴¹從此，單數的真實不再是真實，真實一詞的定義在此因而產生了變化，甚至，指向了另一種真實。於是，客觀性的價值觀開始以主觀性質疑複數歷史的真實性。

人們如何理解和解釋《莊子》中的儒者形象？怎麼能確定莊子作者群的視角、觀點、心態、意識甚至記憶選取，都是客觀的？身在後世的作者們如何製作這些歷史人物？來自史學界的兩種思考或許可以提供人們一點靈感，卡耳(E. H. Carr, 1892-1982)認爲歷史是史家與他的事實之間不斷的互動過程，過去與現代之間永恆的對話；可是，詹金斯卻根本不相信真相可以獲致¹⁴²。透過這兩種歷史觀念的衝突性，我們將得以重新審視我們所面臨的研究對象對於今人具有何種存在意義，當過去與現在的對話產生了歷史的書寫之後，客觀性的集成在經年累月後，將面臨定本具有主觀性的質疑，而由一群具有當下心態的工作者所創造出的歷史書寫，其爲某一種史觀或任何一種意識形態書寫的主觀性，勢必又再度受到客觀性歷史的挑戰。

在《莊子》裡，並不能肯定所有與儒者交涉的人物都足以代表莊子本人發言的預設¹⁴³下，凡是在儒者出現與他人對話的場景裡，莊子本人從來沒有出現過任何一次，他和他的後學從來不爲任何一次的論辯作出裁示，頂多是在對話結束後附上一段文字，而這段文字的立場多半也隱約不明，有意使讀者各自思索，莊子不會給出什麼是正確，什麼是真實或應該如何去做的這種指揮式的答案。那些再也明確不過的，甚至有固定答案的問題，並不困擾著人們，真正使人困惑的多半

¹⁴¹ 凱斯·詹金斯(Keith Jenkins)：《歷史的再思考》，台北：麥田，2006年(二版)，頁80。

¹⁴² 古偉瀛〈導讀二〉之引述，收錄於凱斯·詹金斯(Keith Jenkins)：《歷史的再思考》，頁43：「在目前的後現代情境中，人們已不能再問，什麼是歷史，而是問此歷史是爲『誰』而寫；卡耳認爲，史家是爲證據服務，而不是證據爲史家服務，但詹金斯卻以爲史家總以某種立場在操弄過去。」

¹⁴³ 本章對於「前提假設」之定義及其用意參閱白布萊德雷(Francis Herbert Bradley)：《批判歷史學的前提假設》，北京：北京大學出版社，2007年，頁61：「歷史學是一種推論的東西，而每一項推論都是奠定在一種前提假設之上的，並且這一前提假設是由當前的經驗所形成的。」

是那些沒有固定答案也不會有固定答案的問題，那些才是莊子感興趣的部份。

名實問題，一般以為是名家所言，特長於名辨之學，不足為道，然而在此，《莊子》將這一探討模式，運用於考察儒者觀念及其實質相符與否，並透過這種方法，探討各種以真實為前提的核心價值，其涵蓋範圍包括「德」、「性」、「仁」。實則儒家名實觀念的發端，自孔子發正名之論，為政當以名之正為第一要務，「名」作為實際存有的某種象徵意義，故名之所在即為實之存有，名與實之間存在著必然的一制性。其後，孟子以仁義之名的存有，述其實際之內涵：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。¹⁴⁴」此認為仁義之名有其實，其實為「事親」、「從兄」，自不待辯。戰國末，《荀子·正名》：「名無固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。¹⁴⁵」荀子正式提出名實問題，並將其置放在更為廣泛的範圍之中，與孔孟所不同的是，名與實之間的關係不再繼續存有自不待辯的不證自明，而轉化為一種約定俗成的套數，一種名與實之間有待互相認證後的一種範式，這表示著戰國中晚期對戰國初以前，在名實觀念中存有一種認知經驗上的變化。從有其名者必有其實到有其名者未必有實的思維變化，成為了莊子作者群驗證儒者名有其實的依據，其驗證的方式，依主題之不同，約可概括如下：一、行仁義者的心態，二、天性與人為，三、仁的實質。

當人們討論「仁」觀念時，若是以《論語》等儒家典籍為主要取材之處來論述，將是一種較為平實的討論立場。然而，本章的仁是《莊子》中應對於儒者論述的觀點，這將使得不同立場的人們相互質疑其客觀性，而成為激起火花的燃點。一切的論述若無一定的前提，具有爭議的論述將顯得失焦而無所憑依，在莊子作者群的創作意識下，假設他們同時具有客觀性的自覺與主觀意識的記憶選取，並受到資訊傳播上無法避免的阻礙的話，那麼，解析《莊子》對應儒者仁學之觀點與儒者的回應，可能才是一個較為合理的平台。在思想的論辯上，主觀性與客觀性必須達成協調一致，以期待平等地看待兩者。尤其，這是一個《莊子》中的儒者形象分析的課題，而非莊子與儒者的課題，我能期望人們均平等地看待儒家與莊子嗎？這樣的期望必須建立在每一位論述者暢通其內在的主觀性與客觀性的前提之上。

¹⁴⁴ 《孟子·離婁上》，見朱熹：《四書章句集注》，台北：大安出版社，1999年，頁402。

¹⁴⁵ 《荀子·正名》，見王先謙：《荀子集解》，台北：華正書局，1993年，頁279。

一、反對人為的仁義之辯

(一)、假道以遊

仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處。覲而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以游逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。¹⁴⁶

以上一段是由老子回應孔子，對於仁義的看法。發言者雖是老子，發言權卻是仍在莊子作者。老子比喻仁義如旅舍，只可暫時停留，不可久居，若是久居，責難也會與時俱增。至人是借路於仁，寄宿於義，最終的目的地是逍遙之墟，而非仁義之旅舍。今人多半有某種慣性認知，以為仁義乃儒家專門提及之範疇，而以為莊子必定不談仁義，或以為即使《莊子》書中出現過關於仁義的觀點，也只不過是一種對儒家觀念的曲解。有鑑於此，本段論述假設《莊子》中的仁，其認知與儒家之仁或有相關，且不可避免地加上莊子作者的理解與判斷。

《莊子》在其他篇章對於仁的討論，另見〈天運〉，於此提出「虎狼，仁也」、「至仁無親」，林希逸於此段注曰：

以虎狼為仁，便與盜亦有道意同，此皆排抑儒家之論。但其言雖偏，亦自有理，諺云：「惡虎不食子。」豈非虎狼之仁乎！至仁無親者，言仁主於相親，而不知其所以相親，乃謂仁之至。¹⁴⁷

此段要點於「但」字後彰顯，林希逸以為其言雖有所偏，亦有其理可循，相互親愛而不知其所以然，此必天性之發端，故為仁之至。〈天地〉：「愛人利物之謂仁」亦主「至仁無親」之說¹⁴⁸。由此可見，莊子作者對於仁觀念的闡述，自有一番解釋，恐非如一般觀念所認為：《莊子》只是為了反對仁義而反對仁義而已。

¹⁴⁶ 《莊子·天運》：頁 517-519。

¹⁴⁷ 林希逸：頁 228。

¹⁴⁸ 張默生：頁 195。

仁觀念本由儒家提出，莊子作者安排老子回應孔子，以此作為一種平台，以供雙方對話。在儒家的觀念裡，仁又是如何表達的呢？陳榮捷評述：

孔子言仁，僅言及仁之用，對仁之本質未予強調；其教義僅限於仁之實踐。孟子同樣強調仁與義，在某一意義上，他倒是將體用同時並重之第一人。漢儒釋仁為愛，這幾乎全從仁之用著眼。在另一方面，早期新儒家，在他們的仁說裏，不論是釋仁為大公，釋為與天地為一體，或者釋為覺，這又全是從仁之體來看。朱子則視體與用為同等重要，體與用被整合成整齊對仗的兩句話：仁是「心之德」與「愛之理」。此已成為新儒學的一句成語。其意即：作為體，仁是心之德；作為用，仁是愛之理。¹⁴⁹

以上是儒家內部，由孔子到朱熹，對於仁在體、用二層面上的各種觀點。孔孟與漢儒較為重視實踐的層面；朱熹則對體、用同等重視，對儒家而言，仁是每個人的本性，它具有普遍性，為每個人內在所本有的，此亦為《莊子》中的孔子談話之背景，受到莊子作者的保留。若以孔子之仁，對照於莊子之仁，雙方均關注於實踐之層面，孔子關注於如何行仁，莊子則採取一種後設認知的策略，省察行仁之人內在的心態如何，或以名實真偽之論，檢驗人之實踐與自我認知能否達成一致。孔子言仁，其論述之重心在於如何行仁，這種實踐的層面，到了後代儒者那裡，形成了儒者必得認知其「用」的認知。因此，在後代的詮釋上，孟子推衍了孔子之「用」，此即為孟子之所以成為體用並重之第一人的原因。於是，在層層論述過程中，所有孔子的後學均身歷其中，並在孔子的論述上再行論述，是以莊子作者居於在外界觀看的立場，捕捉層層論述中的若干部份，以形成儒家以外，對仁觀念的見解。

相對地，在莊子作者的立場看來，透過老子，以為仁義並非是人所本有的本性，而是一種來自後天啟發的認知，這種認知透過重重的體察與詮釋，早已非單純的實踐層面，思考模式的推衍不斷地變化發展，是以自孔子到朱熹，歷代儒者對於仁觀念的論述不盡相同，其說各自有各自的典型，儘管他們所探討的是共同

¹⁴⁹ 陳榮捷(編)：《中國哲學文獻選編》，台北：巨流，1993年，頁722。

的範疇，而其背後總帶有各自時代與個人背景的認知。同理可見，莊子作者對於仁觀念仍是沿著某一種認知而獲致的，莊子學派對於仁觀念的思考層面，有以下幾種特徵，其一，關注於實踐的層面，而非專注於仁之本質的層面；其二，對於實踐的層面，其所關注的是人與仁義之內在聯繫關係；其三，轉化仁的觀念，以「假道以遊」表達莊子學派的逍遙之遊，用以詮釋其仁的觀念。如在本節所舉例的片段；其四，不認為仁屬於人的本性，仁亦不為人所獨有。這並非單一個案所呈現的特徵，在本節之後的部份將再度提出例證。

平心而論，莊子作者對於仁的認知，並非對於儒家仁觀念的全面性討論，這可能受限於客觀性歷史事實的資訊傳播與主觀上記憶選取的意識左右，文中，「止可以一宿」並非完全否定仁義的觀念，而是反對久居，也就是不斷地強調仁義才是被反對的部份。真人、至人均是《莊子》中的人格典範，其間的代表人物頗多，僅舉與孔子在書中接觸過的市南宜僚與叔孫通，他們被塑造為遊歷於人間，「假道於仁，託宿於義」的至人，通過《莊子》的關注與作者刻意安排讓孔子對他們評價，使人們感到至人的境界並不遙遠，莊子作者列舉市南宜僚與叔孫通、孔子的言行，代表為仕之體道的成就者，為仕之道也無違背為仕之仁，以道代替仁，才能避免「觀而多責」，最終完成假道以遊。

(二)、不若相忘

夫仁義憊然乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪？夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。黑白之朴，不足以為辯；名譽之觀，不足以為廣。泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不若相忘於江湖！¹⁵⁰

這段是另一則老子回應孔子談論仁義的語句，在前一小節裡，說明了莊子學派是反對強調仁義，而非反對仁義。《論語》、《莊子》對於仁的觀念並非完全相同，若以《論語》為是以檢視《莊子》之非，正如把《莊子》中的儒者當作自然

¹⁵⁰ 《莊子·天運》：頁 522。

時間上的儒者一樣，不是一個最好的理解方法，就此則而言，若僅由老子言「亂莫大焉」推斷莊子學派對於仁義之說是採取完全否定其意義的態度，如此定調，則其後的敘述將受限於此論解釋的空間，甚至不必有所解釋。若以其後的論述作為解釋前段為何稱「仁義憊然，乃憤吾心，亂莫大焉」，對於莊子的真正立場將有更加清楚的理解。

若能使世人不失去其本質，自己亦依無為之風而動，德性的樣貌就能因此而存在了，不是不再需要仁義或仁義本身毫無存在之價值，而是在仁義之上，還有更高的層面，以超越仁義之上的總德而行會是更好的依據。相反地，天下若失其朴，自身亦無守使物自化之道，就算推行仁義，仁義的本質再好，最終也是使內心煩擾不安，與道相離。因而，莊子作者群並無心抨擊仁義的本質問題，而是推敲實踐者的心態問題，以人治天下，若此人心存真實之仁心，發而為外在之事功，將收其效，反之，若某一人之心受外在客體之虛假性牽絆而有私心，仁義將淪為統治者利用的工具，將喪失其本有之理性、客觀性，及其本質。

老子發言反對的理由之二，是強調仁義、呼籲提倡仁義的弊端。竭力地標舉仁義，有如打著大鼓去捕捉逃亡之人。逃亡之人視情況而言有其捕捉的必要，但是為何不需要打著大鼓呢？因為，雷厲風行地呼籲，強勢地主導正確的行為，可能有時能收其成效，卻有時不一定必然有其功效，而當恰如其份地應勢而為，因地制宜，依事件真實之情況而定其輕重緩急。莊子毋寧相信人需要的是成熟的思考，包括對於看似毫無疑問之問題的反思，而非僅僅是為了反對而反對。同樣的道理，白鵝不必天天清洗來顯示它的白，烏鴉不用天天染色以證明它的黑，在此，黑與白沒有被附加道德性的考量，只是各自顯示其本質，那種有固定答案的問題，早已不是問題，真正的問題，是為何總要用刻意強調的方式，去論述鵝是否為白、烏鴉是否為黑的這種不是問題的假問題？在莊子作者群的認知裡，從儒墨之是非到名家的主張，儘管各家的主張不一，也都有其貢獻，然而這一連串的論述，實際指向規避真問題的虛耗性爭議，那些真正需要思索的問題被置之不理，而黑白的本色，已不需要再去論說，仁義對於世間的正面價值早已不必論說，而因人、因事、因地、因心等種種潛藏之變化左右仁義之本質，卻從未受到關注或思索，對於世間需不需要有仁義，事實上是個假問題；而對於人為之仁義是否有其偽，會不會在某種情況下有其虛假性，才是真問題。人們如何洞見其真偽呢？

老子在上一段中表示「名，公器也，不可多取。」在此二度發言，認為名譽的本相不需要再加擴大，名，本身無好或壞，擴大其名譽的張力，使人因競逐高下，擷取名譽，最終竊公而為私，這才使名譽淪落為禍亂之元兇。〈大宗師〉也出現過相忘於江湖的這一段論述，在〈大宗師〉的版本裡，此句之後又附加一句：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。¹⁵¹」世人皆稱堯為聖主而稱桀為暴君，站在活人的觀點而言，聖主與暴君之間的差別太大了，可是站在已死的人的觀點來說，是與非、毀與譽、賢與不肖沒有什麼分別。對於與堯或桀身處同一自然時間的古人來說，兩者具有天差地別的分別，可是對於與堯或桀身處不同自然時間的後人來說，他們都只是一種再現過去的論述，差別只在是誰的歷史？或為誰而寫的歷史？

身為後人的我們對於過去要有很清醒的觀察，莊子作者群與孔子及其第一代弟子們的這一批儒者群體的生存時間並未重疊，莊子作者群，包括莊子本人，都不曾直接接觸過孔子本人或任何一位第一代弟子。身為後人的我們經常對於過去具有高度的想像空間，天真地以為他們之間並不遙遠，如發而為莊、孟同時而彼此互不提及之間，習慣性地以今人所熟悉的現在檢視過去。所以，本文開頭的引論才要說：「我們今日唯一擁有的歷史，只是反覆為人們所說、所思、所寫的歷史。」經由無可考的口耳相傳或文字記載，經由層層的累積，於是以孔子為代表的儒家，被推到了莊子面前，這雙方之間的交涉過程早已淹沒於時空之海，今人所擁有的只剩眼前的《莊子》三十三篇，它是不被視為歷史的歷史。

從「不若相忘於江湖」到「不如兩忘而化其道」，當天下有道時，人與人兩忘而無毀與譽的必要，當天下無道時，人們因而有毀譽，就如盛世之時，沒有人懷念故國及歷史中的典範人物，衰世時，人們反而開始懷念過去，而有今非昔是之感，有毀今譽古之思，魚池中的道理與人間相同，不同的是魚兒們遇到泉涸時相濡以沫，而人則未必。

二、是非爭議下的天性之思

¹⁵¹ 《莊子·大宗師》：頁 242。

孔子曰：「丘聞之，凡天下有三德：生而長大，美好無雙，少長貴賤見而皆說之，此上德也；知維天地，能辯諸物，此中德也；勇悍果敢，聚眾率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面稱孤矣。今將軍兼此三者，身長八尺二寸，面目有光，唇如激丹，齒如齊貝，音中黃鐘，而名曰盜跖，丘竊為將軍恥不取焉。將軍有意聽臣，臣請南使吳越，北使章魯，東使宋衛，西使晉楚，使為將軍造大城數百里，立數十萬戶之邑，尊將軍為諸侯，與天下更始，罷兵休卒，收養昆弟，共祭先祖。此聖人才士之行，而天下之願也。」

盜跖大怒曰：「丘來前！夫可規以利而可諫以言者，皆愚陋恆民之謂耳。今長大美好，人見而悅之者，此吾父母之遺德也。丘雖不吾譽，吾獨不自知邪？且吾聞之，好面譽人者，亦好背而毀之。今丘告我以大城眾民，是欲規我利而恆民畜我也，安可久長也！城之大者，莫大乎天下矣。堯、舜有天下，子孫無置錐之地；湯、武立為天子，而後世絕滅；非以其利大故邪？且吾聞之，古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之。晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰『有巢氏之民』。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰『知生之民』。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。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯、舜作，立群臣；湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯、武以來，皆亂人之徒也。今子修文、武之道，掌天下之辯，以教後世。縫衣淺帶，矯言偽行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉，盜莫大於子。天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖？子以甘辭說子路而使從之，使子路去其危冠，解其長劍，而受教於子，天下皆曰：『孔丘能止暴禁非。』其卒之也，子路欲殺衛君而事不成，身蒞於衛東門之上，是子教之不至也。子自謂才士聖人邪？則再逐於魯，削跡於衛，窮於齊，圍於陳蔡，不容身於天下。子教子路蒞此患，上無以為身，下無以為人，子之道豈足貴邪？世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰於涿鹿之野，流血百里。堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，世之所高也。孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也。世之

所謂賢士：伯夷、叔齊。伯夷、叔齊辭孤竹之君，而餓死於首陽之山，骨肉不葬。鮑焦飾行非世，抱木而死。申徒狄諫而不聽，負石自投於河，為魚鱉所食。介子推至忠也，自割其股以食文公，文公後背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生與女子期於梁下，女子不來，水至不去，抱梁柱而死。此六子者，無異於磔犬流豕、操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也。世之所謂忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沉江，比干剖心，此二子者，世謂忠臣也，然卒為天下笑。自上觀之，至於子胥、比干，皆不足貴也。丘之所以說我者，若告我以鬼事，則我不能知也；若告我以人事者，不過此矣，皆吾所聞知也。今吾告子以人之情，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病瘦死喪憂患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時，操有時之具，而托於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意、養其壽命者，皆非通道者也。丘之所言，皆吾之所棄也，亟去走歸，無復言之！子之道，狂狂汲汲，詐巧虛偽事也，非可以全真也，奚足論哉！」¹⁵²

本段引文節錄自〈盜跖〉中的主要部份。故事先敘述孔子往見盜跖的緣由，再描述兩人之間的對話。這則故事為歷來讀者無法採信的片段之一，蘇軾在《莊子祠堂記》裡表示：「然余嘗疑《盜跖》、《漁父》，則若真詆孔子者。」後人也就順理成章地根據蘇軾的見解，認為這兩篇的作者身份有問題。就《莊子》全書的四十五則儒者表述來看，書中對於儒者形象的表達，多數以他人與儒者的對話方式進行，對話的場景較為單一，其篇幅也屬於各篇裡的一小部分，通常缺乏連續性的劇情書寫。〈盜跖〉、〈漁父〉兩篇在寫作方式上較其他作品走得更遠，它們對於儒者，尤其是關於孔子的段落，較之一般的對話更接近於後世對小說所定義的模式；在內容上，也較其他作品更貼近作者主觀意識的全盤掌控。也正是因為如此，蘇軾對其內容有所懷疑，其語中的「若」字意涵表示著尚有未定之處，若蘇軾篤定兩篇真詆孔子，何必有「若」？這個「若」字語帶玄機，似是而非，似

¹⁵² 《莊子·盜跖》：頁 993-1000。

有若無。筆者於是以為，蘇軾自己也沒有定見，他只是拋出了問題，期盼後人的討論而已，而非掌握確鑿的證據，至於後人以其說為信而有徵，本也在蘇軾意料之外。

回顧本段對話內容，在引論時，筆者已言：這是一篇假到絕對真不了的故事。其作者在創作上有意或無意透露出了若干訊息，其一，顏回卒於子路之前，在盜跖與孔子的對話中提及子路之死，是以在創作時間上，兩人對話之時，顏回已死，而作者卻安排由顏回與子貢陪同孔子往見盜跖，以自然時間之事件順序對照創作時間上的安排，出現了顯而易見的不合理；其二，柳下惠、盜跖、孔子三人，據《經典釋文》與俞樾考證¹⁵³，三人互為不同時之人物。因此，本故事之真偽問題已不需討論，無論作者刻意表達其造偽與否，創作上的雙重錯置，已證明了孔子往見盜跖一事不屬於歷史事實，僅是小說家的筆法。

真偽問題已屬於有固定答案的問題，是以可先擱置，轉而談更深入的問題。首先，作者的創作意圖如何？他真正想要表達的是什麼？以及為何要用這種方式來表達？其二，安排盜跖二度出現在《莊子》有何意義？這要從盜跖面對孔子的言語來看其「道理」，盜跖被作者刻意描寫的篇幅之大與其形象塑造，對應於孔子形象而言，有何意涵？這些問題較之討論其著作真偽或作者是不是莊子的這種無頭公案來得貼切。這些課題所聚焦的核心最終仍扣回本節的主題，如天性與仁義之間的次序問題，仁義是如何變質成為危害天性的禍首，莊子作者如何看待戰國儒家的學說核心。

被譽為兼備三德，而名稱上卻被喚作盜跖，對於此名實衝突之說，盜跖的回應先破後立，依序排列如下：

- 1.名譽的迷思：難道不被稱贊，就無其「實」了嗎？
- 2.長久的迷思：堯舜湯武與其子孫
- 3.有巢氏、神農氏時代，無相害之心，此至德之世，今則不然。
- 4.若名有其實：天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖？
- 5.關於子路的形象與其生命價值的討論
- 6.非古之帝王

¹⁵³ 收錄於郭慶藩：頁 990。

7.非古之賢士

8.非古之忠臣

9.人之情

本段的處理方式，是先探討盜跖的發言及其意義，再從盜跖的言談中，回顧孔子與子路的形象在此的發揮。首先，盜跖很清醒地看出名譽對於人的迷思，他說：「丘雖不吾譽，吾獨不自知邪？且吾聞之，好面譽人者，亦好背而毀之。」稱讚他人本非壞事，讚美的本質是善的，然而，人心不知何時開始有虛偽性，使得名譽成了一種名實不一定相符的虛名。這並不是說孔子必然是虛偽的，關於此則故事中孔子的形象甚為複雜，將在之後述及。盜跖對於名譽的態度，與今人面對電話告知得獎的心情頗為相似。在當今網路科技發達的現代，科學的進步沒有帶來安全的保障，當今人們必須依賴電腦，然而誰也不敢完全信任它，沒有人有絕對的信心去判斷真假。名譽，自古為人們所喜好，可是，正是因為喜好的緣故，反而無從分辨真偽，盜跖的回應看似粗魯的反駁，卻以粗魯無文的形象表達了名與實早已不一定相符的現實世界縮影，以及對於人心不古的喟嘆。

針對孔子所說的「使為將軍造大城數百里，立數十萬戶之邑，尊將軍為諸侯」，盜跖一口回絕，他的理由是「城之大者，莫大乎天下」，堯舜湯武，皆成帝業之聖主，然而自古無不亡之國，他們的子孫現今又在何處？以曾經富有天下的帝王世家而言，其後代子孫卻銷聲匿跡，恍若滅絕，小與大，得與失之間又豈有定數。盜跖所說的是追逐功業的迷思，只看見眼前的希望，卻看不見千百年後的不可長久，老子曰：「天地尚不能長久，而況於人乎？」以個人有限的一生，無法追逐無窮時空中的無限未來。因此，在盜跖看來，帝業僅是過眼雲煙，不是他個人所應追逐的。

盜跖一步步地展開他個人的觀點論述，用以對應他所面對的孔子，此也是作者在其主觀意識下，對他所認知的儒家學說提出反應，這與生活在春秋時代的孔子本人學說不一定完全吻合，而可以確定的一點是，至少，這代表了〈盜跖〉作者的認知，其認知源自客觀上的接觸傳聞與主觀心態。盜跖以有巢氏、神農氏時代，人類與麋鹿共處的原始社會，與黃帝以後的殺伐時代作一區分，認為至德之世已漸遙遠，這是種不認為歷史是持續地、永恆地進步的史觀，文明越是發展，社會卻不一定隨著文明的進步而道德。平心而論，上古時代已一去不復返，文明

帶給人類的進步憂喜各半，若還原到創作時代的戰國來思考作者的心態，作者顯然並不認同黃帝、堯舜禹湯的統治時代，在文明的進展步驟中，作者可能發現了歷史發展的隱憂，在「以強陵弱，以眾暴寡」為社會秩序的時代下，仁義道德是如何變質的過程。

是今是昨非或昨是今非，時至今日，已成為對照今昔之後，留待個人思索的問題，盜跖的詰問是：「今子修文、武之道，掌天下之辯，以教後世。縫衣淺帶，矯言僞行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉，盜莫大於子。」強盜殺人，刀刃有限，而殺伐始終被稱為惡，修文、武之道，掌天下之辯的孔子，以無遠弗屆的教育，傳播無限的學思，而不論其後人是好是歹，始終被稱為善，天下人以跖為盜，而終究不認為孔子為盜，可見善惡之分十分明顯，世人均能明辨是非，獲悉盜跖為惡人，而不謂孔子為盜丘，然而，果真如此嗎？多數古注疏家視之為書中不太好的材料，對於此篇多存保留態度，其中較富見解者劉槩以為：

莊子非不知尊孔子而賤盜跖也，以世人不悟均忘之理，相勝以知，相誇以能，若復徇情而尊之，則是非愈彰，性命之情愈爛漫矣。故借天下之所共非者而述其自是之情，則雖聖人亦不能以辯勝。¹⁵⁴

世以孔子為尊，以盜跖為賤，是累世不易之常理，此種常理是眾所周知且約定俗成的既定社會規範，莊子作者的意圖，本不在於尊卑地位之爭，也不在詆毀輕賤之議，而是世人執迷不悟，以善為好，以惡為壞，相勝以知，相誇以能，眾人皆知其善而不知其所以善，皆知其惡而不知其所以惡，是非愈彰顯，最終是是非定義了人，而非人定義了是非。莊子作者之用意，端賴如劉槩者或能略知一二。

本文第一章曾經提過，盜本是一種民，老、莊之書對於盜賊具有較為同情的理解，這並不是說盜跖反而是好人，而是其名為盜，他已經為自己的行為付出了名譽的代價，盜賊之名無論是生前或是死後，始終跟隨著他，雖然盜跖一眼看穿了名譽的陷阱，卻也無奈地抗議：「天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖？」如叔山無趾，對於之前的過錯，早已付出了無趾的形殘代價。但是，兩人因過錯而付出的代價，不應該成為他們日後沒有權利表述自我價值認同的藉口，這不是

¹⁵⁴ 劉槩：〈劉槩總論〉，收錄於焦竑《莊子翼》，頁 837。

說盜跖和無趾都是好人，而是沒有一個人為惡而其所有之言行皆為惡的狀態，同時，也沒有一個人為善而其所有之言行皆為善的可能。若名有其實，盜跖被稱為盜，確實是名實相符之事，若名本有其實，孔子是怎麼轉變成了被盜跖懷疑、輕視的虛偽者？在〈盜跖〉中的孔子，那還是不是同一個孔子？或者換一個角度來說，今人當真這麼有把握的認為自己對於孔子的認識絕對正確無誤嗎？今人透過反覆為人們所說、所思、所寫的歷史所認知的過去，與生活於先秦時代，去古未遠的〈盜跖〉作者的創作，它們都是歷史的一部份，都是作為製作孔子形象的其中一部份資料。所以，沒有理由去用某一種真實喝斥另一種真實的不是，對於孔子形象有所差別的各類表述，應是今人所獲致的瑰寶，它讓人們看見了一位歷史人物在他生命終結後的持續變化之過程。

同樣的情況也發生在子路的形象方面，在此，子路不是一個藉由作者安排出場，自我表述的人物，而是一個被書中的虛擬人物詮釋的人物，盜跖敘述子路「解其長劍，而受教於子」，世人都稱孔子能止暴禁非，可是子路最後卻罹衛國之難而身死東門，殺人如麻的盜跖卻可惜起子路的性命，作者藉由盜跖對子路之死的惋惜，挑明了即使是能止暴禁非的孔子也不能改變現實政治的是非，孔子可以阻止子路個人的長劍，卻不能阻止衛國政治紛爭下的萬劍。對照《論語》中關於此事件的記載，孔子曾憂心子路不得善終；在《公羊傳》¹⁵⁵、《禮記》¹⁵⁶的記載，確定子路遇害時，孔子慟哭其死。〈盜跖〉作者並不滿足於描述政治路上的黑暗與險惡，這種再也明確不過的事情並非作者置喙之處，作者還想要表達的是對子路形象在賦予價值方面的詮釋，並透過子路的形象，經由盜跖之口，表達作者所認同的生命價值觀。

在此之後的第六至第八項，盜跖非古之帝王，包括黃帝、堯、舜、禹、湯、武王，反對的理由是「以利惑其真而強反其情性」；非古之賢士，包括伯夷叔齊、鮑焦、申徒狄、介子推、尾生，認為他們「離名輕死，不念本養壽命」；非古之忠臣，說他們「世謂忠臣也，然卒為天下笑。」這些觀點是盜跖作者對於真實的想像與理解，它可以被視為一個盜賊的無稽之談，也可以被視為一個污名之人對

¹⁵⁵ 公羊壽(撰)、何休(解詁)、徐彥(疏)、陸德明(音義)，《公羊傳注疏》：「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！』子路死，子曰：『噫！天祝予！』(解詁：祝，斷也，天生顏淵、子路為夫子輔佐皆死者，天將亡夫子之証。)」收錄於《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1955年，頁357。

¹⁵⁶ 鄭玄(注)、孫希旦(撰)，《禮記集解》：「孔子哭子路於中庭，有人弔者而夫子拜之，既哭進使者而問故，遂命覆醢。」台北：文史哲出版社，1980年，頁152。

世俗主流價值觀的反思，雖然，這不一定符合每個人對於歷史的理解與想像，但它代表了〈盜跖〉作者的個人生命價值觀，它既已存在於《莊子》，世人又有何理由批駁其非。

回顧盜跖對於子路的描述，子路棄劍而從孔子之道，若子路不從孔子之道、行忠義之事，會不會改變他的命運？子路從學於孔子，關於殷有三仁的訊息，他不會完全不知，對於古聖先賢的作為與結果，子路自當了解，當衛國事件發生之前，有人告誡子路不可前往，子路完全有機會逃走以保全性命，但是他堅持要食君之祿、忠君之事，這是子路本人的勇敢與義氣昇華為忠厚仁者的過程，所以，子路不是在無可奈何的情況下被殺害，也不是在對結果如何完全無知的情況中逞匹夫之勇，而是他自己對於自我生命價值實踐的選擇，在此的子路與世人所認知的子路是如此的不同，而兩種子路都被莊子作者所掌握並詮釋。文中，盜跖在孔子面前講述子路之死的事件，使得孔子無可辯駁的關鍵，不只因為孔子對子路之死的哀慟，而是子路做到了孔子在其生命中永遠無法完成的事蹟，孔子不是沒有料到，在子路出事前，孔子憂心其不得善終，在事件發生時，孔子已預知了子路的下場，然而，在事件發生後，孔子哀痛於天要滅絕自己，那在《論語》、《公羊傳》、《禮記》中進行多重表述的孔子與〈盜跖〉中始終沉默以對的孔子達成一種疊合的形象，而在《論語》中，時常受到孔子呵斥的、看似發言莽撞的子路，卻在《論語》以外，記載孔子慟哭子路之死的牽引下，與《莊子》此處的子路達成疊合，在《莊子》中的子路偶有受到呵斥的情況，而〈盜跖〉作者選取子路形象為「子之道豈足貴邪？」的質疑前徵，正在於子路形象對於孔子之道具有十足的代表性意義與價值。

是盜跖的質疑也好，是世人的嘲笑也罷，質疑與嘲笑正表示著子路形象是孔子之道的實踐，〈盜跖〉作者對於孔子之道的評價最終是一個問號，是勇敢的、忠義的、只求為所當為，不計得失的或是不知愛惜自己、白白犧牲的「忠臣」，甚或是當時可能對於忠臣義士價值觀念上的混淆、誤解、質變，只留待每個人的不同思索。就盜跖的發言來看，在莊子時代，對於仁義之名與忠臣義士的觀念已非孔子時代可擬，仁義之辯並非指向對於仁義根本價值的質疑，而是名與實之間是否相符的名實問題，包括盜跖與孔子之間的名與實，也是標舉仁義觀念是否有其實的質疑，必須釐清名與實之間是否相符的前提，否則仁與義只能是「諸侯之

門」的冠冕。作者的用意就是拋出問題，提醒世人生命價值的非單一性與個體選擇性，他並非扭曲事實，而只是如實地說，其說話的技巧成功地引發了爭議，至少，引發了自宋至清學著們的注意。因此，他的虛構已經是成功的，比起其他的寓言故事，比起其他埋沒於廢紙堆裡，至今引發不了真偽之辯的無名檔案來說，它更有生命力，更接近後世小說的要件，關於〈盜跖〉的小說性質，這另一部分將留待綜論深入解析。

三、天性與人為

(一)、渾沌與機心

子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如沃湯，其名為橰。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定，神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慚，俯而不對。有間，為圃者曰：「子奚為者邪？」曰：「孔丘之徒也。」為圃者曰：「子非夫博學以擬聖，於于以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，無乏吾事！」子貢卑陬失色，頊頊然不自得，行三十里而後愈。其弟子曰：「向之人何為者邪？夫子何故見之變容失色，終日不自反邪？」曰：「始吾以為天下一人耳，不知復有夫人也。吾聞之夫子，事求可，功求成。用力少，見功多者，聖人之道。今徒不然。執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。託生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為。雖以天下譽之，得其所謂，警然不顧；以天下非之，失其所謂，儻然不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」反於魯，以告孔子。孔子

曰：「彼假修渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」¹⁵⁷

這一段對話可以拆為兩段，前一段由機械器具使用與否的爭議，延伸至機心巧偽的思辨；後一段由不知其術到知其為渾沌之術為線絡，以是非毀譽作為介於知與不知之間的連接。兩段的主題是有連結性的，連結兩段之間的關鍵點在於渾沌與機心兩者之間的關係，對於早已存在的機心所引發的機巧作偽，人們該如何面對及防範，甚或人們對機械於人心的隱憂至今仍在盲昧之中，一無所知。而另一方面，早已不存在的渾沌世界與文明的發展背道而馳，為圃者的發言，自機心那裡，提醒人們，尤其是有作為、有影響力的人們，一個明辨德行的機會。

首先，為圃者對子貢說明不使用機械的原因，在於機械產生機事，而後有機心，將使神性不定而不能載道，為圃者非不知有機械可用，只是棄而不用。第二段對話的開啓在於為圃者問子貢「子奚為者邪？」莊子作者對於儒者形象的表述，不只是一種紀實，也是一種創作，當然，在此的對話完全可能是作者預先擬定的路線。因此，關於子貢情緒上的茫然，一來可以解釋為圃者擁有較高的境界，也可解釋為是子貢對於機變之心所延伸出的問題仍在思索的狀態。為圃者對於孔丘之徒的評語是：「子非夫博學以擬聖，於于以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎？汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！」第一印象是博學以擬聖，與之前各篇章對於孔子好學之形象表達呈現一致性，第二印象是炫耀名聲於天下。持儒家立場的讀者自然以為這並非真正的孔子。不過，筆者反倒以為，孔子死後的形象又豈是他自己可以決定的呢？持莊學立場的人恐怕以為莊子本是儒家的反對者，對於抨擊孔子不遺餘力。但是筆者以為這兩種分持不容的對立觀點，都不足以獲知真正的孔子，至少，不足以獲知《莊子》中的孔子。在本章一開頭已設問，人們均能平等地看待儒家與莊子嗎？要達到平等地看待二者，就必須先將個人對於孔子形象的理解與想像束之高閣，這才能開始理解他人的理解，但是莊子作者能客觀地看待儒家人物嗎？莊子作者對於

¹⁵⁷ 《莊子·天地》：頁 433-438。

儒家的論述，無論在篇幅、深度上均已非偶然之作可供解釋。然而，莊子作者對於儒家的理解卻與今人對於儒家的理解無法完全契合，雙方相互有所疊合，也有所出入。可以確定的是，不同的人，不同的群眾，對於同一歷史人物或同一家派的觀點與視角不同，有時取決於他們的位置。宣穎對此段注曰：「丈人口中撇去機心二字，夫子口中點出渾沌二字，莊生此篇之旨如揭矣。¹⁵⁸」此語視丈人與孔子為推演出莊子此篇篇旨的推手，子貢居於其中穿針引線，最終共同促成了「渾沌與機心」篇旨的揭示，於此思維脈絡中，倒是不見其一方為是或另一方為非的競逐關係，而有的是合作關係。

抨擊，只需要將對方一舉擊敗即可，不需讓對方有反思的餘地或是自覺的空間；炫耀，也只擁有一時的名聲，而非永世不朽的影響力。既然莊子作者未將創作就此結束，儒家對於後世的影響力也非一時，抨擊或是炫耀都不會是莊子作者留待讀者發現的隱含訊息。三十里過後，子貢的弟子，一位不具名的後代儒者問起子貢與為圃者兩度對話而兩度神情失落之緣由，「事求可，功求成。用力少，見功多者」不但是子貢所認知的夫子之道，且是至今世人均會認同的事半功倍之意，在此，固然不僅是子貢的思考，也是對於所有如子貢者的呼籲，「天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！我之謂風波之民。」作者對於全德之人的描述固然詳盡，用簡易的方式來分辨其實也容易，即是不以毀譽動搖其人之心的貫心態度，因是非毀譽而動搖其心，是風波之民，不因是非毀譽動搖其心，泰然自若者，是全德之人。

在子貢不知其為何人的思索中，他發現了本懷著善心告訴為圃者的好方法，其結果卻不一定呈現出好的結果，使用機械不是一件壞事，這是文明發展下的必然趨勢，就算為圃者與子貢不用，世人也將繼續使用。文明的發展，機械器具的發明與使用是無法阻止的，就如如今任何一個人都無法阻止人們使用電腦一樣，為圃者的用意顯然不是指不可使用機械，而是揭示那在無法阻止機械使用的情況下，人們久處其中而渾然不覺的機心，孔子最後出場，告知子貢此為渾沌氏之術。孔子雖身居揭示謎底的角色，但是本段對話的主角仍是子貢，主要在思索問題的人也是子貢，子貢的弟子是他的牽引者，帶動子貢對於問題的思索。器具的便利

¹⁵⁸ 宣穎：頁 246。

性吸引著人們追逐更大的利潤，爲了追逐更多的利益，人們從公平老實的交易中偷天換日，去爭取相較於之前更大的利潤，聰明也可以帶來巧詐，巧詐可以引發虛偽，巧詐虛偽的人心橫行天下，而人們渾然不知，只有少數如子貢者深刻思索著，這個世界改變的開始，也許也是儒者形象改變與被改變的開始。

(二)、本性與惑亂

孔子西藏書於周室。子路謀曰：「由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居，夫子欲藏書，則試往因焉。」孔子曰：「善。」往見老聃，而老聃不許，於是繙十二經以說。老聃中其說，曰：「大謾，願聞其要。」孔子曰：「要在仁義。」老聃曰：「請問，仁義，人之性邪？」孔子曰：「然。君子不仁則不成，不義而不生。仁義，真人之性也，又將奚為矣？」老聃曰：「請問，何謂仁義？」孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「意，幾乎後言！夫兼愛，不亦迂夫！無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，遁道而趨，已至矣；又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意，夫子亂人之性也！」¹⁵⁹

老子與孔子之間的對話在《莊子》中分量不少，本段是兩人對於仁義與本性的討論。對話的起因是孔子正在尋覓藏書之處，在子路的建議下，往見周之徵藏史老聃。老子不同意孔子藏書於周室，孔子引用十二經以求能說服他，老子的第一個反應是其說太過繁瑣，希求簡要的回答，老子的發言代表了莊子作者對於儒家學說的首要之間與第一印象，孔答以要點在「仁義」。老子則提出疑問「仁義是人的本性嗎？」而孔子的答案明顯地是肯定的。不許儒家典籍藏於周室，以及對十二經的繁瑣所表達的厭倦之意，使用簡短的語句，希求簡要的答案，是莊子作者對於在此的老子形象塑造的定調。打算把書儲藏到周室，滔滔不絕地論說，申明仁義爲思想之核心，以仁義爲真人之性，則是莊子作者對於在此的孔子形象

¹⁵⁹ 《莊子·天道》：頁 477。

塑造的定調。因為缺乏關於老子的記載，關於老子於儒家典籍的看法缺乏旁證，自然時間裡的老子不一定會不許儒家典籍藏於周室，這又是一次通過作者的想像所創作出的樣貌。

在這一段裡，可以發現《莊子》中的孔子認為仁義是真人之性，並以「中心物愷，兼愛無私」定義其仁義，《莊子》作者對於仁義是否為人之本性的討論，其背後是以名實問題取代仁義意涵的剖析，也即是對於有仁義之名者能否真有其實的批判，主要是針對「諸侯之門，仁義存焉」這樣不公的社會現狀的不平之鳴。此外，他們對於仁義的性質、內容等內部實質問題，在儒者未嘗出現的段落裡，另有別出心裁的論述，如前所述的「虎狼，仁也」；但是，在儒者現身的段落裡，則專注於仁觀念與行仁之人心態間，其內在存有之衝突如何達成平衡，莊子作者群置身事外，居於外部，質疑對方真偽，而這種真偽性同時表現在他人與自己、自己與自己的雙重關係上，或進行如何判斷真偽的各種思考。

回顧本段引文中，老子的回應，主要有兩項重點，首先，「無私焉，乃私也」，直接反駁兼愛無私的理據有兩個可能，其一，林希逸注曰：

纔有無私之名，胸中便有箇私字，有此無私字，便是有心，故曰無私焉，乃私也。¹⁶⁰

意謂說個「無私」，一如說「無諂、無驕」，不免心中已先有「私」、「諂、驕」而為其所困、所礙，故非純然無私；其二，若要通過無私而達到某種特定目的(如社會的安定)，則此特定目的的設定，在其動機之初，已包含自己未察覺或未檢驗的私意了，非純然的價值。這是對墨家或儒者提倡某些德目更進一步的反省。老子回應的第二項重點在於，天地自有其秩序，仁義的呼籲，只是對天地秩序的干擾行為，此與「日鑿一竅，七日而渾沌死」的寓意相同。老子對於仁義的批判，僅限於不可過度強調仁義，而該尊重天然的宇宙秩序之運行。因此，本文以為莊子學派不是反對仁義，而是反對過度強調仁義，其反對的關鍵原因，不是出自對仁義道德的不認同，而是對於人實際實踐這些觀念的不信任，這是來自對人的外

¹⁶⁰ 林希逸：頁 220。

在行為表現的監督與制衡的心態。

目前學界仍舊以為，儒家提倡仁義，而道家反對儒家的仁義之說，儒道二家彷彿在仁義觀念上一定是意見相左，這樣的見解只對了一半。除了上一段所述及的因素之外，需要特別說明的是，道家，無論是老子，或是莊子，雖然他們的論述中都述及仁義，但是他們對於他們各自仁義內涵的見解，是將其本有之自然無為之思想貫注在仁義之內的一種詮釋，不僅與今人對於儒家仁義觀的理解不同，也與《論語》不一致，或者更準確地說，《論語》所關懷的是一個人如何經由學習、修身以至治國、平天下的歷程，而莊子作者群對於原生於儒家的仁義觀，著重於名實真偽的思辯上。無論仁義是否是人的本性問題或是機心釀成巧偽的呼告，實際指向的是他們不斷地抗議「諸侯之門，仁義存焉」、「諸侯之門，義士存焉」的思維，這種思維的表達使得他們在面對仁義時存有一種反思、省察的能力。順著此種思維而言，張松輝對於老莊的仁義之思有著清楚的界說：

誰有權，誰就是仁義的代表，誰就可以把仁義作為自己的護身符，仁義成為極端虛偽的東西。反對提倡仁義，就是為了褫奪當權者手中欺騙百姓的工具，老莊就是用這種反對提倡仁義的辦法去維護真正的仁義。¹⁶¹

儒家用提倡仁義的方式去揭示真正的仁義，道家用反對提倡仁義的方式去維護在仁義之上的自然秩序，以期真正的仁義不受到人心的汙染與統治者的私心自用，因為人們只看見了贊成與反對的表面論述，忽略了雙方的用意與其根本內涵的差距。因此，道家就從此變成了反對仁義的一方形象，突顯出儒家在被打壓下，仍然堅持強調仁義的形象了。

四、仁義之辯的名實論證

子張問於滿苟得曰：「盍不為行？無行則不信，不信則不任，不任則不利。故觀之名，計之利，而義真是也。若棄名利，反之於心，則夫士之為行，

¹⁶¹ 張松輝：《莊子疑義考辨》，北京：中華書局，2007年，頁133。

不可一日不為乎！」滿苟得曰：「無恥者富，多信者顯。夫名利之大者，幾在無恥而信。故觀之名，計之利，而信真是也。若棄名利，反之於心，則夫士之為行，抱其天乎！」子張曰：「昔者桀、紂貴為天子，富有天下。今謂臧聚曰：汝行如桀、紂，則有怍色，有不服之心者，小人所賤也。仲尼、墨翟，窮為匹夫，今謂宰相曰：『子行如仲尼、墨翟。』則變容易色，稱不足者，士誠貴也。故勢為天子，未必貴也；窮為匹夫，未必賤也；貴賤之分，在行之美惡。」滿苟得曰：「小盜者拘，大盜者為諸侯，諸侯之門，仁義存焉。昔者桓公小白殺兄入嫂，而管仲為臣；田成子常殺君竊國，而孔子受幣。論則賤之，行則下之，則是言行之情悖戰於胸中也，不亦拂乎！故《書》曰：『孰惡孰美？成者為首，不成者為尾。』」子張曰：「子不為行，即將疏戚無倫，貴賤無義，長幼無序；五紀六位，將何以為別乎？」滿苟得曰：「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，墨子兼愛，五紀六位，將有別乎？且子正為名，我正為利。名利之實，不順於理，不監於道。吾日與子訟於無約，曰『小人殉財，君子殉名，其所以變其精、易其性，則異矣；乃至於棄其所為而殉其所不為，則一也。』故曰：無為小人，反殉而天；無為君子，從天之理。若枉若直，相而天極；面觀四方，與時消息。若是若非，執而圓機；獨成而意，與道徘徊。無轉而行，無成而義，將失而所為。無赴而富，無徇而成，將棄而天。比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父，尾生溺死，信之患也；鮑子立乾，申子不自理，廉之害也；孔子不見母，匡子不見父，義之失也。此上世之所傳、下世之所語，以為士者正其言，必其行，故服其殃，離其患也。」¹⁶²

成玄英疏：「子張，孔子弟子也，姓顓孫，名師，字子張，行聖跡之人也。姓滿，名苟得，假托為姓名，曰苟且貪得以滿其心，求利之人也。……何不為行仁義乎？勸其捨求名利也。¹⁶³」若以成玄英的觀點為前提：子張代表彰顯孔子聖跡的形象，或至少能代表儒者的形象，與其對話的滿苟得，被作者塑造為名符其

¹⁶² 《莊子·盜跖》：頁 1002-1007。

¹⁶³ 《莊子·盜跖》：頁 1002。

實的人物。子張勸滿苟得放棄求名利，而該行仁義，沒有仁義就不受信用，不受信用就不被任用，不被任用就得不到利益，以利觀之，行仁義確實是好事，這是他用以說服他人的思維邏輯，仁義作為為了獲取利益的外觀包裝，與滿苟得這種不講究包裝的貪得之心相較，自不可同日而語。這只先揭示行仁義的好處，第二步，子張舉出實證來證明仁義的價值，實例是桀、紂貴為天子，對一僕役說他的行為如桀、紂，則面有愧色；仲尼、墨翟身為平民，對一宰相說他的行為像仲尼、墨翟，則改變表情，謙稱未及，其判斷基準是天子不一定高貴，平民不一定卑賤，其結論是貴賤之別在於德行的好壞，此結論又足以證明了仁義的價值。滿苟得辯說：「諸侯之門，仁義存焉。」他也舉歷史實例，齊桓公德性有缺，管仲卻為其臣，盛讚管仲的孔子，在莊子作者群的理解中，是個接受竊國者貨幣之人，「論則賤之，行則下之」，先是解釋了管仲、孔子言論高廣，行為相逆的形象，再解釋了莊子作者群所認知的儒者對於「說如何做」有著十足的信心，當做之時，卻又與其言論相反，其言行不一的形象，與滿苟得直認真小人的性情，呈現一往一馳的對比。

子張的第三次發言，直指沒有仁義德性，就將使五紀六位崩解，使得倫理綱常蕩然無存，滿苟得認為，堯舜湯武以致於周公、儒者、墨者，全都是倫理有虧之人，作者的用意絕非僅是逞一時口快，以詆毀古今人物，而是指出，倫理綱常不是一個人能否立於天地間問心無愧的根本關鍵因素，子張以沒有德性，就會使倫理喪失來證明德行的重要，滿苟得對應其說，須得破除倫理的重要性，才能有再行闡示個人觀點的可能。下一段是滿苟得在此基礎下的論述。暫於兩人之爭論告一段落，這一段對話延伸了一些問題，首先，在此的子張能是一個在歷史想像下的子張嗎？莊子作者群透過製作子張的形象寄託些什麼樣的思維，與《論語》中的子張形象能有其疊合之處嗎？接著，子張說服滿苟得行仁義的方式，是以對方之所好為餌，進行行銷其學說的「偽」，這個「偽」可以說是一種人為，也是一種虛偽，假如人本真實，為何人心之中又有偽呢？假如仁是一種人與人相處間的真實對待關係，為何子張投其所好，以利相誘？這些內容看似遊戲之作，隱藏著仁與真實的問題。

關於待人接物上，言行的真偽性與名實問題，在《論語》中，〈陽貨〉篇記述陽貨欲見孔子，孔子不願見他，陽貨送禮與孔子，孔子事先打聽到陽貨將出門，

於是趁此時刻拜謝，於路中相遇，陽貨旁敲側擊、話中有話地暗示孔子應當出仕，孔子最後以「我將出仕也」回應陽貨。錢穆解釋此則：

孔子非不欲仕，特不欲仕於貨。其語直而婉，雍容不迫，而拒之已深。此見孔子一言一行無往而不具甚深之妙義。¹⁶⁴

孔子將自己的心意用婉轉、迂迴的方式表達，拒絕陽貨的心意十足堅決，卻不直接地說，而譚家哲先生對於此則的見解更加坦率，他認為：

為何論虛假性之〈陽貨篇〉始於這有趣之故事？原因在於，無論是陽貨抑是孔子，在這裡，沒有一言一行是真實的。¹⁶⁵

也就是說，即使是孔子，也有其不真實的一面，孔子拜謝陽貨的言行，與陽貨邀請孔子出仕的言行，都不是真實的，在兩人一來一往的交涉中，孔子以其虛假性應對陽貨的虛假性，由於外界的虛假性不斷地糾纏著自我的真實性，人表現在外的行為於是也有著真偽莫測的變化。孔子的另一則表達虛假性以應對他人的例子，也見於〈陽貨〉：「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。¹⁶⁶」孔子不欲見孺悲，卻不明言，以疾辭之，又取瑟而歌，使孺悲知道孔子無病，是另有原因而不見他，只是箇中原因要孺悲自己體會，孔子其實無病，卻推辭不見他，既以其虛假性應對孺悲，卻又有意使孺悲知其虛假，因此在虛假之後又復顯其真實性，而面對陽貨，則自始至終全為虛假之應對，其唯一之真實性，僅在孔子特不欲仕陽貨。仁也有其蔽，如孔子告知子路六言六蔽，其中第一項是：「好仁不好學，其蔽也愚。¹⁶⁷」仁本是人與人之間，一種具有溫情與善意的相處應對，這種關係應當是具有真實性的，但在六言六蔽的思維下，不得不確定，缺乏持續不斷地學習，僅是好仁，終究陷於迷惘而愚昧，六言六蔽所帶來的啓示是：

¹⁶⁴ 錢穆：《論語新解》，頁 617。

¹⁶⁵ 譚家哲：頁 421。

¹⁶⁶ 錢穆：《論語新解》，頁 639。

¹⁶⁷ 錢穆：《論語新解》，頁 626。

這「六言六蔽」句所言的，明顯是說，連如仁、知、信、直、勇、剛這麼基本而真實的德性，也都有其偽的一面。¹⁶⁸

所以，好仁的善人也可能做出意想不到的壞事，貪財好利之人或許也曾說出一些真話，善人與惡人從來無法分得清楚。或者，把人分爲好與壞，將事物分爲是與非，本身就存在著嚴重的缺陷，真實的德行不是因此而喪失了真實的理想與高度，而是人心本有偽的一面，只有先確定了虛假的一面，德行與仁義的價值才有真實性可言。善與惡、是與非同份量地存在於人心中，錢穆將「仁」比喻爲核仁(中心)，這樣的比喻排除了仁本身是真是偽的本質問題，直指一個莫測真假是非的、憑自我本心判斷的中心。有時候以爲自己做的是對的事，但實際上卻不見得真是如此，因爲人有其虛假性，仁在外在表現方面，有虛假的外表，「仁」不如想像中的那麼好判斷真偽，對於「仁」的表述無法提供一個確定的答案以便人們不假思索地認定，人之德行有其虛假，「仁」的表現也因「人」而異。

回顧子張的言行也就不足爲奇，子張對應滿苟得的虛假性，其以利相誘的言語，是爲了使滿苟得具備德性之修養，以收編滿苟得成爲儒門弟子，因此，子張是以其不得不然的虛假性應對他人，他的出發點仍是善意，而非存心欺騙，子張在此的身份仍是儒者，自不有疑，然而譚家哲先生提醒了筆者：

人之是否真實，先從其是否具有辨別真與偽之心，及是否具有辨別真與偽之能力而顯。¹⁶⁹

在〈子張〉篇中，子游曰：「吾友張也，爲難能也；然而未仁。」曾子曰：「堂堂乎張也！難與並爲仁矣。」無論是在自然時間上或是在人際關係上，子游與曾子相較於莊子作者群而言更接近子張，子游認爲子張未及於仁，曾子更是坦白地說難與並爲仁，而子夏與子張的學說也曾有路線之異：

¹⁶⁸ 譚家哲：頁 434。

¹⁶⁹ 譚家哲：頁 422。

子夏之門人，問「交」於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容。我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也！」¹⁷⁰

子夏認為不可與為友則不可相交，子張認為君子待人不可有所區別，應當尊賢容眾，子夏之說有所偏蔽，受限於他人，卻使其身不至於陷於真偽兩難之困境；子張之說高廣，不受限於他人，卻使其身陷於真偽莫測的狀態，不僅自身難以分辨真偽，也使得仁的虛假性反過頭來侵蝕辨偽之心。於是，仁義受到了污染，甚至受到統治者的利用，混亂了本性，使人心有巧詐、機心，渾沌氏之術僅成了少數後人的回憶，忠義道德僅成了令人取笑的愚昧，變質的仁心，遂不得以其仁心，去挽救世人的虛假。

在莊子作者群的理解中，世人的虛假是變質的仁義所帶來的惑亂，真正的仁義如同渾沌氏之術一般僅存於回憶之中，面對子張的善意，滿苟得認為小人求財，君子求名，他們所追求的不同，但他們為了所追求的而拋棄其真實的性情卻是相同，為了成就仁義而喪失真性，與為了財富而犧牲本性是同樣的盲昧。葉公黨人告發父親偷羊，卻喪失了親情之天性，尾生為了守信，毀棄了善養吾生的自然，比干、子胥的盡忠，使得他們付出了生命而享有後世毀譽兩極的評價，滿苟得所舉的這些古往今來的例證不一定每一則都正確無誤，他所說的是古代流傳至今講述的人事，不論他們是是或非，也不管後人是譏笑嘲諷或是肅然起敬，人之所以能為仁，是因為人還沒到考驗處，一旦有所考驗，仁心隨時有可能因外在客體環境而變化。子張過於急切地傳播仁義德行觀念，廣結天下，其意高遠，為了說服滿苟得而變化其說，同時也失落了自身的立場，而滿苟得以其好利貪得的真性情，穿透其虛假性，其初時與子張的辯說是用以遮蔽奔逐利益的虛假，最終，滿苟得面對其自身奔逐利益的虛假，也才看清了彼此的真偽，他們辯論中的語言可能是真的，但是他們表面上的用意是假的。承認了仁也有其虛假性，聖人與君子也會有應對外在虛假性的暫時性虛假表現，在與外界的碰撞中，仁得已顯現其

¹⁷⁰ 錢穆：《論語新解》，頁 673。

本質，仁才因此而可貴，仁的可貴，在於人的善念終究勝過邪念，在於個體意識掌握著自身，所以，是人決定了人的勇氣、信念與生命的價值，當個體具有辨別真偽的能力時，人從而真實，甩脫了愚昧。或許面對真實而言，從論文寫作到為人處事方面的最後一道防線，只剩下自由心證。