

## 論莊子外王思想中的「道」、「命」關係

吳肇嘉

### 摘要

在《莊子》文本中，客觀世界的圓滿程度，被表述為能夠全幅地回應於實踐者的付出。〈人間世〉說：「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」「外於心知」的實踐連鬼神都受到感通，似乎工夫對於外王作用是可以全面保證的。相較於儒家「求之有道，得之有命」的「道、命分離」觀念，莊子說法更表現出一種絕對性，讓德性的發用必然地聯繫了圓滿的實現。對此絕對性若深加推究，將發現其中蘊含著對「德福一致」的強烈信念，這個信念，成為莊子工夫論述的核心根據。

本文的主要工作，即在於從《莊子》的外王論述中分析出此一特殊性格，並將之與儒家外王理論作對照，以凸顯莊子思想中「德福一致」的信念之存在。相信此信念之發掘，有助於從存有論的層次認識道家思想的本質，並瞭解其與儒家之道的根本差異。

關鍵詞：命、德性、莊子、內聖外王、德福一致

## ***Tao* and Destiny in *Zuangzi*'s Thought of Practicing Virtuous Deeds**

Wu Zhao-jia

### Abstract

In *Zuangzi*, the outer world's completeness is expressed as the full response to one's deeds. A sentence carrying this idea appears in Chapter 4: if one can probe into his/her inside rather than contemplate with their mind, even ghosts will come and obey, not to mention humans. Compared with the Confucian idea that one has to use appropriate methods to pursue what they want and yet whether he/she can get it depends on his/her destiny, *Zhuangzi*'s idea seems more universal, closely connecting the power of virtues to complete realization. This universality contains a strong belief that plays as the core basis of *Zuangzi*'s thought: blessings correspond with virtues. The main goal of this study is to analyze this special quality in *Zuangzi*'s statement on practicing virtuous deeds and to highlight the existence of the correspondence between blessings and virtues by comparing it with Confucian statements. This investigation will surely help readers to know ontologically the essence of Taoism and the differences between Taoism and Confucianism.

**Keywords:** destiny, virtues, *Zhuangzi*, having the virtues of a sage and practicing virtuous deeds, blessings corresponding with virtues

---

\* Assistant Professor, Chinese Language and Literature Department, Taipei Municipal University of Education.

## 一、前言

《莊子》中除了「主體逍遙」的內在嚮往外，還可以發現不少「化物治世」的外在關懷。這類要求在道家「無為」工夫實踐之下，其實現不僅被表述為或然的，甚而是當作必然的。面對這樣的理論呈現，令人不得不驚訝於莊子對於扭轉人間世界、實現外王功業的強烈信心。

就儒家的理論型態而言，「客觀世界的和諧圓滿」之實現，由於其涉及經驗世界，一般被劃於「求之在外」的範圍。這類要求，孟子稱之曰：「求之有道，得之有命，是求無益於得也」（〈盡心上〉），所以就算按理性的原則或方法去追求，其實現也並無必然性，而有其客觀上的限制；故方謂「得之有命」。就此而言，「求」與「得」之間是找不到必然關連的。但在莊子則不同，在其文本的表述中，客觀世界的圓滿程度，被認為能夠全幅地回應於實踐者的付出；換言之，道家的方法對於外王之實現是可以保證的——由工夫保住德性，而由德性實現圓滿世界。所以莊子說「聖人將遊於物之所不得遯而皆存」（〈大宗師〉），其意謂聖人無心而遊於萬物不得遯失的超越之境，<sup>1</sup>使之皆能保存其本來面目；德性實踐在此全然保證了萬物存在於「自然」的理想狀態，相較於儒家「得之有命」的「命限」觀念，莊子如此的說法實在令人印象深刻，充分顯露其「德福一致」<sup>2</sup>的信念。

這個信念之存在，不但是作為莊子外王理論的核心，並且也關聯到其哲學「即內聖而即外王」<sup>3</sup>之特殊性格的形成，是當面對「主體與世界的關

<sup>1</sup> 林希逸云：「遯，失也。藏天下於天下，付之自然也。凡在天之下者，皆付之於天，則無所遯矣。」（〔宋〕Song 林希逸 Lin Xiyi：《莊子廣齋口義校注》*Zhuangzi juanzhai kouyi jiaozhu*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997年3月，頁108。）

<sup>2</sup> 「德福一致」一詞源於德國哲學家康德《實踐理性批判》所言之「最高善（圓善）」觀念，康德提到：「德性與幸福合起來構成一個人中最高善之所有物，而幸福之分配之『準確的比例於道德』又構成一可能世界底最高善，是故這最高善即表示這整全的善，這圓滿的善。」（牟宗三 Mou Zongsan：《康德的道德哲學》*Kant de daode zhexue*，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，2000年5月，頁351。）據此，牟宗三在《圓善論》中以「德福一致」一詞來表述此「幸福準確的比例於道德」之義，他說：「幸福與道德之準確的配稱即是上帝眼中一可能世界底最高善，即整全而圓滿的善。是故只有一無限存有之圓滿意志始能保證圓善之真實的可能，即圓善之實現。在德福一致（準確的配稱）中，德與福雖是兩個異質的成分，然而卻又有一種必然的連繫，……。」（牟宗三 Mou Zongsan：《圓善論》*Yuanshan lun*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1996年4月），頁175。）由此可知，「德福一致」乃指「德性與幸福相配稱」之意。

<sup>3</sup> 相對於一般將「內聖」與「外王」視為本、末關係的看法，筆者認為莊子之應世實踐更

係」之論題時，不可忽視的一部份。因此本文的主旨，即在於證明《莊子》中「德福一致」信念之存在，並且與儒家義理作對照，表現其理論的特殊性。期盼由此特殊性的闡明，使莊子外王思想得以脫下「工夫論語言」的外衣，而豁顯其中「即內聖而即外王」之理論架構。

## 二、莊子對「有為之道」的質疑

莊子外王主張的提出，乃是以對「有為之道」的質疑為出發點。他認為面對恢詭譎怪的大千世界，以有心有為的方式去求治，是難以勝任的。要能「化貸萬物」而「功蓋天下」(〈應帝王〉篇語)，唯有透過「虛而待物」的無為之道。所以他不遺餘力地抨擊那些企圖建立特定標準來限定一切存有的「方術」，指出其中的侷限性以及所將導致的負面作用；然後再藉由這樣的反省，提出自己對於理想治道之思考。因此在考察莊子對自家工夫的信心根源之前，先瞭解他對「有為」之道的懷疑與批判是有絕對必要的。因為這些反省，透露出他的關懷所在，同時也導引出其工夫之進路。

在一般認為可信的〈內篇〉裡，莊子關於外王思想的發揮主要見於〈人間世〉與〈應帝王〉兩篇，其中內容多半在探討實踐主體與外在客觀世界的相對關係；<sup>4</sup>對於其他家派外王見解的批判，也多見於此。這些批判，雖然是普遍的對「有為治道」的反省，但可以看得出來其實主要還是將矛頭對準了儒家。所以在各則寓言中，不但被批判的主角往往由典型的儒家人物擔綱，且所批判的對象也多是儒家的「仁義」主張。以「顏回將之衛」這段故事為例：顏回向老師告別，表示欲前往衛國規勸輕用其國的暴君，以實踐孔子「治國去之，亂國就之」的教誨。不料仲尼聽完不但不加讚許，反而當場斷言「若殆往而刑耳」、「必死於暴人之前矣」。原因是：

---

突顯出一種「主客合一」的意涵——在實踐主觀修養的當下，對於客觀世界的善化作用已然產生。——所以內聖與外王不是二物，而實為一事；故在此以「即內聖而即外王」一語稱之。相關論述請參閱拙著〈〈應帝王〉中「即內聖即外王」的應世思想〉“‘Yingdiwang’zhong ‘ji neisheng ji waiwang’ de yingshi sixiang”一文。(見《清華中文學報》*Qinghua zhongwen xuebao*第5期，2011年6月，頁205-230。)

<sup>4</sup> 有些學者認為這兩個篇章應該以「為臣之道」與「為君之道」加以區分，以釐定其屬性的不同。如此看法容或有文義上的根據，但若就莊子「即內聖即外王」的理論形態而言，如此區分意義實在不大。在莊子「以工夫作本體」的思想形態下，方法論是貫串全書的主題，在此不管是談為君或是為臣、政治還是處世，沒有論題能夠離開「修養工夫」而具有獨立的意義。所以強欲在「以主體修證為唯一實踐方法」的思想中分離出君臣之道，文獻處理上既乏根據，理論建構上也無必要。

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者兇器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！（〈人間世〉）

這裡在文句的詮釋上有些許爭議，有必要先作一番釐清。「知出乎爭」這句話一般可以有兩種解釋：一是解作「知因爭競而產生」之意，如郭象所注：「知之所以橫出者，爭善故也」。<sup>5</sup>另一種解釋，主謂詞剛好顛倒過來，解作「心知導致了爭競」之意，如林希逸《口義》言：「纔有用知之私，則爭競所由起矣」（《莊子虞齋口義校注》，頁 57。）這兩種解釋各有所據，前一種解釋，立基於句法的對稱性上，以「德蕩乎名」與「知出乎爭」相對，句法結構相同，語詞的主謂性質亦當相稱。「德蕩乎名」既解為「德因名而蕩失」，那麼「知出乎爭」亦應釋作「知因爭而產生」。此外，引文中也說「知也者，爭之器也」，這是意謂「爭」才是目的，「知」只是工具；所以是為了「爭」才有「知」，「知」是因「爭」而有。後一種解釋，根據的是《莊子》原典所呈現的內在理路架構。「心知」是莊子哲學所欲對治的根本問題，《莊子》十萬餘言自始至終都緊扣著此一問題而發。所謂「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」名號是心知執著的產物，由執著而有分別與比較，導致無窮追逐，成為一切困頓和殺亂的根源。若反將心知當作爭競的結果，在理論上是本末倒置的。由於以「知出於爭」之義在《莊子》中止此一見，且不契於《莊子》全書的整體思想表現，故此處我們認為仍應以第二解為當。況且郭象《注》中也說：「夫名智者，世之所用也。而名起則相軋，知用則爭興，故遺名知而後行可盡也。」（《莊子集釋》第 1 冊，頁 135。）顯然他還是以「知」為爭競之起因，所以當遣的是「名」、「知」而非「名」、「爭」。

對於「名言」與「心知」的警戒，向來是道家基本的自持態度。德性會因執著「名」而蕩失，爭端總由「知」的分別而生起，兩者一而二、二而一，是人間的兇器、爭亂的根源；不僅在主體內聖修養上，同時也是外王實踐所欲超克的主要對象。身負此兇器而居然要去勸諫暴君，如同是抱

<sup>5</sup> 見〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan：《莊子集釋》Zhuangzi jishi 第 1 冊（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997 年 10 月），頁 135。

薪救火，不僅救不了，根本就是加重災情！未能徹底消解「名」與「知」的束縛，則即使德厚信砥也無法通達人氣，即使名聞不爭也難以通達人心；莊子認為若在此時強以「仁義繩墨之言」準繩於人，必然被當作是以非毀他人來自我標榜。<sup>6</sup>他用了一個引人注目的詞彙來稱呼這種行為，謂之曰：「菑人」。對於「菑人」的發生，王邦雄先生一番剖析直指其中關竅，其言：

……「未達」之癥結，在未有主體之自我消解的工夫。德厚信砥所以未達人氣，名聞不爭所以未達人心，乃因聽之以心而心止於符之故，責求天下人符合自家心知執著的價值標準，正是「彊以仁義繩墨之言，術暴人之前者」（《人間世》），凸顯了自家的善德美名，而未有貼心的理解與體貼的感受，你的善在他的心之外，你的美在他的氣之外，是則人世間的救人行動，皆成了以他人之惡而有自家之美的災人。<sup>7</sup>

因此未消解的心知，必然將本來是超越的「仁義」執著為經驗性的「繩墨」，以此去律度裁量不同的生命，那就難免不菑人了。「菑人」意謂「將災害帶給別人」，災害別人的人，別人必定加以報復。所以仲尼斷定顏回此行不但將無化人淑世之功，反而是替衛君與自己帶來雙向的傷害，最後反令「治國去之，亂國就之」的仁義之心，得到與期待上完全相反的諷刺性結局。必須注意的是，上面這段引文的意涵，並不只是教人如何自保於不被「反災」而已，它的另一面意思，也在提醒我們心知名言是災人利器，對於「化人」的目的不但毫無幫助，反而有害。仲尼接下來對顏回所提出的兩種實踐方法之批評，便充分表露出這種看法：

「雖然，若必有以也，嘗以語我來！」顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」曰：「惡！惡可！夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違，因案人之所感，以求容與其心。名之曰日漸之德，不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎？」  
「然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒

<sup>6</sup> 郭注曰：「強以仁義準繩於彼，彼將謂回欲毀人以自成也。」（〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi* 第1冊，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997年10月，頁136。）

<sup>7</sup> 見王邦雄 Wang Bangxiong：〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉“Zhuangzi xinzhai ‘Qi’ guannian de quanshi wenti”，《淡江中文學報》*Danjiang zhongwen xuebao* 第14期，2006年6月，頁19。

者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言斡乎而人善之，斡乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擊蹠曲拳，人臣之禮也。人皆為之，吾敢不為邪！為人之所為者，人亦無疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教謫之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直不為病，是之謂與古為徒。若是，則可乎？」仲尼曰：「惡！惡可！太多政法而不謀，雖固亦無罪，雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」

在第一則引文裡，仲尼形容「端虛勉一」的方法是「因案人之所感，以求容與其心」，可見這種作法雖然講的是「虛」、「一」，仍然脫離不了心知的作用。呂吉甫因此云：

端而虛，非至虛也；勉而一，非至一也。驕滿於中，發見於外，抑人所感，求快於心。小德猶不成，況大德乎！以之格其君，不過外合內不貲而已，又何足以化彼夫？<sup>8</sup>

王船山亦以仲尼「雖然，若必有以也」的質問發揮類似的意涵，其言道：

詰其所「以」者，所以奪之也。至於未始有回，則又安從有「以」哉？「以」者，乘人之無而鬪之，抑乘人所「以」者之不善而鬪之，「以」生于心知，而非人心之有。有「以」則作於其氣，而逆人之氣：以其端乘其邪，以其虛乘其窒，以其勉乘其惰，以其一乘其紛。「端勉」不可也，「虛一」亦不可也。蓋端而虛，則非虛；勉而一，則非一也。<sup>9</sup>

兩人的意見，都認為有「端、勉」作為前提，則「虛、一」便不能純粹，<sup>10</sup>是則不但無法擺脫執著，甚至反令「虛、一」工夫淪為「成心」的工具，而可能成為一種術用。

<sup>8</sup> 見〔清〕Qing 焦竑 Jiao Hong：《莊子翼》*Zhuangzi yi*（臺北[Taipei]：廣文書局[Guangwen shuju]，1979年6月），頁43。

<sup>9</sup> 見〔清〕Qing 王夫之 Wang Fuzhi：《莊子解》*Zhuangzi jie*（香港[Hongkong]：中華書局[Zhonghua shuju]，1976年3月），頁37。

<sup>10</sup> 鍾泰：「此皆與回論真實學問事。舊注以為指衛君說，大非也。」（見鍾泰 Zhong Tai：《莊子發微》*Zhuangzi fawei*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2002年4月，頁82。）吳怡對此亦有同樣的看法，見吳怡 Wu Yi：《莊子內篇解義》*Zhuangzi neipian*

而在第二則引文中，仲尼指出顏回「三徒」的方法是「猶師心者也」，可見此法仍然不離心知的造作。仔細看看三徒之法的內容，雖然自我期許做個不蘄褒貶的童子，但實際上此法通體卻充滿了計較：又是「為人之所為者，人亦無疵焉」，又是「古之有也，非吾有也。若然者，雖直不為病」，只顧著脫罪卸責，完全違背了「與天為徒」的「內直」之意；所以仲尼批評其為「太多政法而不諫」。「太多政法而不諫」句，郭象注之曰：「當理無二，而張三條以政之，與事不冥也。」（《莊子集釋》第1冊，頁145。）成疏解釋道：「諫，條理也，當也。法苟當理，不俟多端，政設三條，大傷繁冗。於理不當，亦不安恬，故於何而可也？」（《莊子集釋》第1冊，頁145。）意謂實踐方法若與天理相契，則法理相即為一，何須三套應對世界的格準？需要動用到三套格準，顯然它們已是悖離天理的造作。所以郭象說：「挾三術以適彼，非無心而付之天下也。」（《莊子集釋》第1冊，頁145。）以三套格準來用世，必是實踐者未能修養至於「無心」之境，以致遇事無法付之天下、順物自然，此亦即仲尼指「三徒」之法為「猶師心者也」之原因。

不管是「端虛勉一」還是「內直而外曲，成而上比」，顯然都離不開執著與分別，而皆為心知造作下的產物。以執心為根據而作出的判斷，必然對存在有所偏執和忽略，這雖讓天下人皆知美之為美、善之為善，但同時也必從萬物中逼顯（甚至可說是「製造」）出「醜」與「惡」來。這種割裂式的實踐，使治世之道只能適用於一曲之偏，而失去窮盡萬物的可能；「通天下一氣耳」（《知北遊》）一語中所描述之存在界的一體性，就此支離破碎。在此宇宙觀之下所成立的實踐，莊子堅信絕不能達致周全的「化」；作為外王之道，它們不但是無效的，而且還會帶來傷害。所以既說「將執而不『化』」，外合而內不訾，其庸詎可乎」，又說「止是耳矣，夫胡可以及『化』」，<sup>11</sup>此因主體之「執」而不能化物，僅外在求合而內免責難，故生命未有轉化；故而此二言中強烈地透露出對顏回化世方法的不以為然。

接著再看看〈應帝王〉中的例子。就篇題中有「帝王」二字來看，已可知此篇內容大體是在闡述為君之道，談論關於政治方面的理念。不過，

jiayi (臺北[Taipei]: 三民書局[Sanmin shuju], 2000年4月), 頁158。

<sup>11</sup> 郭注於此云：「罪則無矣，化則未也。」成疏則曰：「顏回化術，止有是法，纔可獨善，未及濟時，故何可以及化也。」（〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan:《莊子集釋》Zhuangzi jishi 第1冊，頁145。）可知「化」字在此意為「感化」而非「造化」，「及化」乃是「及於化物」之意。



與〈人間世〉一般，這種「闡述」也是在對有為治道的批判中完成的，因此與一般所言之「政治」，在性質上大不相同。我們可以透過以下二段文字，來瞭解其中差別：

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，其覺于於；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。

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。……。」

第一則，莊子認為有虞氏（舜）的治理不及泰氏，原因在於有虞氏的施政是「藏仁以要人」。成玄英言：「夫舜，包藏仁義，要求士庶，以得百姓之心。」（《莊子集釋》第1冊，頁288。）所以「藏仁」是指心中懷藏「仁義」作為尺度以判別是非善惡，並藉由對所判分出的「善」之標榜，要求他人以此標準作為目的而追求之，認為這樣便能導人回歸於善。不過，這種對於「善」的標榜，雖然能為實踐提供督促力，讓人們行止有所依歸，但問題出在這法則是不普遍的。有「善」的具體標準，就有不能符合條件的人，那麼這種對「善人」標榜，正是對那些不能符合標準之人的毀謗，這就是災人。所以莊子批評有虞氏「未始出於非人」，意思是說有虞氏從未能出離非毀他人之境。吳怡先生說：「這裡的『非人』，前人的解釋很多，如林希逸指『天』，宣穎、陳壽昌指『物』，王叔岷指『人性』，但連同後文的『入於非人』來解，都有顧此失彼，不甚貼切。按『非人』，就以最簡單的原字義來解，乃指批評人，也即人的相非。因為『藏仁以要人』，以仁為人，便不免用『仁』去批評人。『未始出於非人』，即指仍然沒有超脫這種以仁為批評別人的是非之見。」（《莊子內篇解義》，頁277-278。）關於「非人」一詞的解釋，歷來言人人殊，但吳氏的說法則能符合〈天下〉篇描述莊子「不譴是非，以與世俗處」之態度，也相應於〈齊物論〉「聖人和之以是非而休乎天鈞」之篇旨，故其說可從。在此解釋下，有虞氏之治道便顯得狹隘，而與泰氏無所不包的化成作用形成強烈對比：一是「藏仁以要人」，將成心偏執作為標準而裁削萬物，則難免有戕賊真性之事。另一則是「其知情信，其德甚真」，以真德與天地萬物相交感而知其情實，故不受限於非人之域。二者境界高下立判，「有虞氏不及泰氏」之議固是。

第二則，則更指出有為之治的不勝其任。「以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸」的說法，事實上就是「藏仁以要人」一語的具體表現。「經式義度」是裁量萬物之價值標準，但此標準之構作，是在心上執定「仁」以為「經式」，再以經式作為義度，衡量行為的對錯。這就代表了有成心，是生命的異化，所以莊子批評道：「是欺德也」，意謂經式義度是欺誑之德，<sup>12</sup>不能作為治道的根據。「以己出經式義度」話中的「以己出」，意味著經式義度是從「己」中造作出來的，這個「己」就是「至人無己」（〈逍遙遊〉）的「己」，它是心知的「小成」，是侷限於「自彼則不見」（〈齊物論〉）的自以為「是」，從中而出的經式義度是沒有普遍性的。以這種沒有普遍性的尺度去要求萬物，結果就是「其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也」。成玄英解釋道：「夫溟海弘博，深廣難窮，而穿之為河，必無成理。猶大道遐曠，玄絕難知，而鑿之為義，其功難克。又蚤蟲至小，山嶽極高，令其負荷，無由勝任。以智經綸，用仁理物，能小謀大，其義亦然。」（《莊子集釋》第1冊，頁291。）意思很明確，透過私智藏仁以圖經綸理物，乃是妄圖以經驗成心去把握玄絕難知的超越之道，成疏稱之曰「能小謀大」，是無由勝任的。所以郭象云：「以一身制天下，則功莫就而任不勝也。」（《莊子集釋》第1冊，頁291。）

除了內篇中的嚴詞批判，即使在外雜篇裡，莊子對有為之治的抨擊仍未稍歇。這樣的態度，可以透過外、雜篇的一些例子略窺梗概。譬如在外篇中有這麼一段：

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。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈帶，編之以阜棧，馬之死者十二三矣。飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楸飾之患，而後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣！陶者曰：「我善治埴。圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木。曲者中鈎，直者應繩。」夫埴木之性，豈欲中規矩鈎繩哉？然且世世稱之曰：「伯樂善治馬，而陶匠善治埴木」，此亦治天下者之過也。（〈馬蹄〉）

<sup>12</sup> 成疏：「夫以己制物，物喪其真，欺誑之德非實道。」（〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan：《莊子集釋》Zhuangzi jishi 第1冊，頁291。）

〈馬蹄〉篇這段文字，是藉由對「治馬」工作的鮮明刻畫，強烈地控訴「治天下者」手段之殘忍以及不合理。馬兒齧草飲水、翹足而陸，自在自足於真性之中，本來已是最理想的存在狀態。惟伯樂者不甘寂寞，為了矜名自顯，硬是要將已經自足無虞的馬抓來「治理」。燒之、剔之、刻之、錐之、連之、編之嫌不夠，還要再飢之、渴之、馳之、驟之、整之、齊之、飾之、鞭之，最後馬兒終於受不住整治，而死者過半。這裡看不到什麼「治理」的好處，倒是令人見識不少冷酷的傷害；我們驚訝於所謂的「善治馬者」，原來就是「善虐馬者」。於是這昭示了一個弔詭的事實——治理反而是傷害。透過櫛節鞭策與規矩鉤繩，只能壓制裁割，這不但不能令萬物和諧圓滿，反而會使存在界四分五裂；如此的作法根本算不上什麼「治理」，充其量只能說是「挑剔」罷了。挑選合於自身標準的，剔除異於自己喜好的，假如這就是所謂「善治」，那就無怪乎其治道不能周遍於萬物了。引文中說得很好：「夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？」這是一句值得深思的提問。儘管道家相信一切存在都有其真性，但德性天真卻無須用心知執著去宰制治理，因此要以心知設想出的「規矩」去貞定萬物，是絕對無法勝任之事。強要去做，也只是徒增傷害而已。所以在此才會沈重地指出這是「治天下者之過」，而要施政者避免之。

此外，在雜篇裡，亦這麼一段文字：

古之君人者，以得為在民，以失為在己；以正為在民，以枉為在己；故一形有失其形者，退而自責。今則不然，匿為物而愚不識，大為難而罪不敢，重為任而罰不勝，遠其塗而誅不至。民知力竭，則以偽繼之。日出多偽，士民安取不偽！夫力不足則偽，知不足則欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？（〈則陽〉）

理想的君人者，是以人民之目的為目的、以人民之標準為標準，使民自得自正。故凡物有失其形性者，<sup>13</sup>必是因人主擅立標準、妄加干涉而致。所以郭象云：「君莫之失，則民自得矣。君莫之枉，則民自正。夫物之形性何為而失哉？皆由人君撓之以至斯患耳，故自責。」（《莊子集釋》第4冊，頁903。）人民之患，就在君人者的阻撓干涉；而君人者的阻撓干涉，則一如〈馬蹄〉篇所言，總在於妄立標準強求人民。故既有「匿為物」、「大為難」、

<sup>13</sup> 鍾泰云：「『失其形』，言不獲其生也。」（《莊子發微》Zhuangzi fawei，頁615。）

「重為任」、「遠其塗」之舉，便難免「不識」、「不敢」、「不勝」、「不至」之罪。因此人民有不勝其任者，其因在於人主標榜聖智難能之事；人民力不能至，最後只得繼之以欺偽盜竊之事。從這裡，我們亦可窺知有為之治始終不能保證德福一致之因。「匿為物而愚不識」句，郭注言：「反其性，匿也。」（《莊子集釋》第4冊，頁903。）成疏則言：「所作憲章，皆反物性。」（《莊子集釋》第4冊，頁903。）以違逆物性之憲章責求百姓，乃是強人所難；不但是陷人民於「不德」，也讓生命與「原本該有的幸福」（所受乎天）<sup>14</sup>脫鉤，於是德福必不能相即為一。因為此時人民遵循之「德」根本不是真性，而只是「欺德」（〈應帝王〉），其中並無存有的根據，故禍福變化便不能與之相應。

### 三、莊子對「無為之道」的信心

相對於強立標準而殘賊真性的有為之治，道家理想中的治道則不論在「根據」或「方法」上都與之大相逕庭。《老子》中說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而<sup>15</sup>不改，周行而不殆，  
可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。（〈25章〉）

這段話指出道家的存有根源——「道」——的性質，可以用來概觀莊子治道的理論基礎。作為萬物根源的道，首先它是超越不可知的。河上公注：「寂者，無音聲。寥者，空無形。」<sup>16</sup>王弼則云：「寂寥，無形體也。」<sup>17</sup>所以道超越經驗、不可名狀，它不是心知的對象，故不可能拿來作可資依循的「標準」。就這一點，已是與有為治道在方法上最根本的分別。有為之治，必以「標準」之確立為前提，這「標準」對萬物而言必須是「決定」的；換句話說，是拿標準去決定存在。但道家的道，是生化萬物之母，包容萬物而不屬於其中，故超越於有形之上而不可知，因此無法作為可經驗的「標

<sup>14</sup> 此指〈養生主〉篇所云「保身」、「養親」、「盡年」等緣督以為經之可得者；而在有為之治下，這些皆成為「求之在外者也」之屬。

<sup>15</sup> 「而」字據帛書乙本及河上公注本補，以與下句相對成文。蔣錫昌說：「『立』下當有『而』字，以與下句相對成文。」（見蔣錫昌 Jiang Xichang：《老子校詁》Laozi jiaogu，臺北[Taipei]：東昇出版事業[Dongsheng chuban shiye]，1980年4月，頁167。）

<sup>16</sup> 見〔漢〕Han 河上公 Heshang Gong：《老子河上公注》Laozi Heshang Gong zhu，收入《老子四種》Laozi sizhong（臺北[Taipei]：大安出版社[Daan chubanshe]，1999年2月），頁31。

<sup>17</sup> 見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi：《老子注》Laozi zhu，收入《老子四種》Laozi sizhong（臺北[Taipei]：大安出版社[Daan chubanshe]，1999年2月），頁21。

準」而被舉出。有標準的就是有形的，有形的就是受限制的，它必然是現象界中的相對存在，不可能具有絕對意義。所以老子的「道」，強調「獨立」與「周行」的性質。王弼云：「無物之匹，故曰獨立也。返化終始，不失其常，故曰不改也。」又說：「周行無所不至而免殆，能生全大形也，故可以為天下母也。」（《老子注》，頁 21。）沒有「獨立」，表示陷落於現象界中，那不可能是「常」；不能「周行」，表示與萬物無關，則不足以為「母」。不能為常，不能為母，那如何能作為存有的依憑？所以在道家，實踐的根據不能在於具有標準性質的「經式義度」中，那是無可置疑的了。

在沒有規矩繩墨作為依據的情況下，所謂的「外王」事業在莊子思想中是可能的嗎？他所追求的「化」到底要如何實踐呢？從上文所引的老子語中可知，我們並不用懷疑道家實踐中「萬物之本體」的存在與否，「道」一直是超越地支持著萬物之存在的。只不過，道作為萬物之母的化生，是不生之生，是任萬物自生；道與萬物間的關係，並不是由上而下地「決定」的。莊子在〈逍遙遊〉中曾提到實踐必須「乘天地之正」的說法，這句話透過郭象的注解，就充分顯示「不生之生」的意義形態。其言道：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。（《莊子集釋》第 1 冊，頁 20。）

萬物雖不由外在條件（如「經式義度」）決定，但也不是沒有本體，天地自有其「正」。這個「正」，在此即稱為「自然」。自然與萬物的關係，是「不為而自然者也」——不決定，而使之自己如此。也因其不為而任萬物之自能，故方足以作為「天地之正」。因此郭象斷言道：「故乘天地之正者，即是順萬物之性也。」乘天地之正既是順萬物之性，而天地又是萬物之總名，那麼我們就可以說天地之正其實就是萬物之性的統合體，超越於萬物之上而涵攝萬物之存在。所以就此「天地之正」而言，它並不決定萬物，但也不是與萬物無關，它是萬物之所以能「成其自己」並「共成一天」者。能使萬物「成其自己」又相與「共成一天」，不就是「外王」的極致意義嗎？因此莊子的化世，不走「標舉價值以規範存在」的道路，而是總括地根據超越的本體，以令萬物實現其自我，而使百姓皆謂我自然。

老子說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」（〈1章〉）「可道」與「可名」就是規矩鉤繩、經式義度。以可道可名來決定存在，不但是治道中的歧路，也是實現外王的障礙。道家認為，只要能消除名言標準對於世界的割裂，天地自然可恢復其整全，萬物自然能回歸其自性。所以老子也說：「為無為，則無不治。」（〈3章〉）「無為」是自老子以來道家對其方法的一般稱呼，它指涉的是「對於名言聖智的放棄」；但這個方法到了莊子手裡，則進一步深化為「對心知活動的解消」。在〈人間世〉有段堪稱是《莊子》中最重要的工夫論文字，其中即對解消心知的實踐有細緻描述：

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。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」

由此可知莊子不但不信任耳目感官，甚至也不相信儒家工夫所憑據的「心」。《孟子·告子上》中說：「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。」儒家深信「心」的「思理」作用，認為其具有超越的根源，而可以作為引導生命的明燈。朱熹注道：「心則能思，而以思為職。凡事物之來，心得其職，則得其理，而物不能蔽。」<sup>18</sup>可以看出「心」在儒家工夫論中所扮演的關鍵角色。但在莊子，心由於其「知」的作用而被視為不可信賴，它只能要求外在事物符合自己的概念框架（心止於符），往往因此扭曲事物的真貌。所以莊子不要人聽「心」，而要人聽「氣」。「氣」在此指涉的是萬物的真實存在，「聽之以氣」就是任物自然的工夫，故而郭象云：「遺耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。」（《莊子集釋》第1冊，頁147。）能夠順任萬物之自然，實際上就是前文所述的「乘天地之正」，換句話說，吾心保持在虛而待物的狀態，道便在吾心虛靜之下朗現，「集」是萬物來此依止停靠，因此郭象才說：「虛其心，則至道集於懷也。」（《莊子集釋》第1冊，頁148。）虛而待物的「聽氣」工夫，正是把握大道的不二法門，也是莊子外王實踐的唯一途徑。

對於「心齋」工夫在外王上的作用，《莊子》篇章中表現出極度的信心。在其思想體系中，「心知造作」似乎被認定是一切現實問題的癥結。心會有

<sup>18</sup> 見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*，收入《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*（臺北[Taipei]: 大安出版社[Daan chubanshe]，1976年11月），頁469-470。

知的作用，而「知」的本質是「執」，「執」一定「著」，此有如「原罪」的存在。所以要解決問題，追本溯源就該消解「心知」的執著與人為的造作，恢復德性的自然作用。這是個釜底抽薪的辦法，可以令萬物回歸本有的理序，實現其最恰當的存在狀態，而達致理想的政治效果。故莊子言道：

夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之紐也，伏戲、幾蘧之所行終，而況散焉者乎！（〈人間世〉）

此一者使耳目官覺向內通達於心，二者又解消心知的執著，則無心天真便能與外物自然地感應，而將自身生命調整為最好的狀態。此處所謂「最好的狀態」，並不是只就實踐主體的立場而言之，而是包含了德性所相感的「萬物」而言，是對於「一切存在」來說的「最好」。因此這種內外相應的實踐工夫，莊子並不將之侷限為只是一種人生智慧而已，它更是一普遍於天地的造化之道，故其作用是「鬼神將來舍，而況人乎！」連鬼神都將來此依止停靠，更何況是人呢！此亦「唯道集虛」之意，故而說它「是萬物之化也，禹、舜之紐也，伏戲、幾蘧之所行終。」「聽之以氣」的修養，實現的是天地萬物總體之存在；儘管其實踐根據是自身的內在德性，但此德性是透過作為總原理的「道」，而與萬物連結的。所以雖然是以主體的德性應對萬物，萬物也都能相與應和，無有其作用不及之處。〈齊物論〉中「堯欲伐宗、膾、胥敖」的一段文字，就指出德性在作用上的必然性。其云：

故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然何哉！昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」

此一寓言有其理論背景，孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。」（《論語·季氏》）不接受禮樂教化，則出以征伐，否則豈非徒有聖王之虛名而已？

「其求實無已」就在堯出兵攻打三小國，逼他們接受聖王的教化。舜因此提出「德之進乎日者」的道理，勸堯與其向外征伐，還不如向內修德，德行修養可以越過太陽。因為陽光熾熱灼傷人，而人的德行卻可以化解光照熱力，內斂涵藏，可以「勝物而不傷」（〈應帝王〉）。顯然，堯的聖王教化，在莊子認知中顯然屬於心知所造作的價值體系。如前所述，造作而成的「標準」不可能具有普遍性，用以「要人」，便難以避免動用刀兵；如此一來將

令問題更形複雜，同時也仍無法保證外王的徹底實現。若真要化人淑世，還是必須從德行上著手，所以說「昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎」，德行之修養遍照萬物，而沒有十日遍照的殺傷力，其對於萬物之生成作用，以道作為超越根據，是有必然性的。因此循德以應物，可無不周之虞，「萬物皆照」強調了在「唯道集虛」之下，外王實踐可以體現道生成萬物的絕對意義。即因此故，莊子的「聖人之治」提出迥異於一般政治形態的關注方向，主張「不治外」的「外王」。〈應帝王〉篇中言道：

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，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！

「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。」這是相當關鍵的一句話，它指出聖人之治並非從「治外」著手，而是從「正生」做起。這裡用「正生」一詞，指的是自正其生，是生命本質的自我實現。〈德充符〉有言：「幸能正生，以正眾生」，〈人間世〉則曰：「古之至人，先存諸己而後存諸人」，對照此處的「正而後行，確乎能其事者而已矣」，意思便不難領悟。「正而後行」，成疏云：「順其正性而後行化」，（《莊子集釋》第1冊，頁291。）意謂順德性之真，而後所行自能化物。吳怡先生對此描述道：「『正而後行』的行，也是自然的行，即由內向外的流出。」（《莊子內篇解義》，頁279。）這形容得很傳神，道家的「化」，正是由內在德性自然向外感潤而成。它既不強求外物符合心知的名言框架，因而也不須構作經式義度，而只是自求德性浮現，任其與外物相感相應罷了。莊子相信，透過這種自然而然的「相應」，能喚出外物內在的真性良能，令其實現為最恰當的存在狀態。鳥會高飛以避矰弋之害，鼯鼠能深穴以避熏鑿之患，這就是德性之自然，根本無待於外來的教令。<sup>19</sup>只要不阻擋鳥鼠之本性，其良能便足以趨吉避凶，而不須多作計較安排。<sup>20</sup>依此而言，「外王」的工作，實際上便只是「確乎能其事者而已矣」——讓萬物自能其事，根本不必有

<sup>19</sup> 成疏：「汝不曾知此二蟲，不待教令，而解避害全身者乎？既深穴高飛，豈無知耶！」（《莊子集釋》Zhuangzi jishi 第1冊，頁292。）

<sup>20</sup> 陸西星曰：「正謂正性，能謂良能；言人順性命之理而行自然，確乎有箇本分之能事，不必更以經義裁之。」（見〔明〕Ming 陸西星 Lu Xixing：《莊子南華真經副墨》Zhuangzi Nanhua zhenjing fu mo（臺北[Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1974年3月，頁302。）



治於外。老子說道：「清淨為天下正」(〈45章〉)，又曰：「我無為而民自化，我好靜而民自正」(〈57章〉)。唯有清靜無為，方能自正其生；<sup>21</sup>亦因自正其生，纔可使民自正。這說法和「正而後行，確乎能其事者而已矣」的觀念是一致的，都認為「治外」的周全方法在於「自正」，德性的實現才是化成萬物的樞紐。必須釐清的是，實現德性的意義並不在於以自身去「貞定萬物」，而是在於使萬物「回歸自我」，德性天真在此僅是生發虛靜觀照的作用。莊子治道中，治者對於被治者的關係是放開的成全，而非教化的引導，故而彼此間不會產生衝突。聖人之治所以能勝任萬物而兩不相傷，其理即在於此。

莊子理想中的聖人之治，以根據的內在性為起點，而以作用的普遍性為終點。(正如老子所謂「獨立而不改，周行而不殆。」)根據內在，故不會自我異化；作用普遍，故不致有所不及。用莊子自己的話講，這就叫作「勝物而不傷」<sup>22</sup>(〈應帝王〉)——既不能治不遍物，也不可自傷其生。我們認為這是莊子檢驗治道良窳的標準，其書論及治世化民，無不奉此以為圭臬。譬如：

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

這段文字，是對於道家理想的政治典範——「明王之治」的勾畫，藉由具代表性的道家人物老聃與陽子居（楊朱）來演述其義理。其中值得關注的重點，在於它指出明王之治不僅是「化貸萬物」的作用而已，並且還有施

<sup>21</sup> 王弼云：「靜則全物之真，躁則犯物之性。」(〈45章注〉“sishiwa zhang zhu”，《老子四種》Laozi si zhong，頁40。)可知清靜無為乃是全物真性之方法，唯有清靜無為，物之真性方可實現。

<sup>22</sup> 陸西星云：「勝字平讀，言能任萬感也。」(《莊子南華真經副墨》Zhuangzi Nanhua zhenjing fu mo，頁315-316。)  
 「勝」字作「勝任」解，「物」是指「萬物」，「勝物」一詞涵蘊著對於萬物的普遍性。故郭象解之曰：「雖天下之廣，而無勞神之累。」(《莊子集釋》Zhuangzi jishi 第1冊，頁309。)  
 《淮南鴻烈·覽冥訓》亦云：「故聖若鏡，不將不迎，應而不藏，故萬化而無傷。」(見劉文典 Liu Wendian：《淮南鴻烈集解》Huainan honglie jijie (北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，1997年1月，頁200。))

治者不為技能所繫役而致勞形怵心的自我保存。這也就是說，聖人的治化，是物已雙成之事，而非捨己為人之行。所以陽子居所標舉諸項世俗稱頌的領導者條件，如「嚮疾彊梁、物徹疏明、學道不倦」等，老聃一點兒也不認可。老聃認為這是以技能自累其身，有如虎豹狙狗因其才能而遭禍害，自身不能免患的事實，證明了方法的限制性。因此郭象的批評是：「此皆以其文章技能係累其身，非涉虛以御乎無方也。」（《莊子集釋》第1冊，頁296。）林希逸也認為：「若以有為之學可以為王者事，則是虎豹之類亦可比於明王矣。」（《莊子肅齋口義校注》，頁129。）可見係累自身的有為之學，不足以作為超越的普遍法則；能御萬方之道，也應當包括著施治者自身的實現，如此物我皆全的施政，方堪稱為「明王之治」。因此「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃」的話語中，除了表達君王功成不居的理念外，「不自己」、「民弗恃」的說法還可以從另一個角度來理解：就是「『自己』與『萬物』不分，施治者同時也是受治者」的意義。君王唯有將自己同時亦視為百姓的一份子，不認為功從自己來，才有真正的放下。真正的放下，既不會宰制，又不會負累，老聃「胥易技係，勞形怵心者也」的批評也才能夠解消。否則，一個施治者若自外於天下，則縱使不至於作威作福，也必勞心怵形地自我困陷；這就不合於莊子「遊於無有」的政治理念了。

〈逍遙遊〉說：「至人無己。」〈齊物論〉則言：「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！」物我不分的一體存在，是至人主體中所照現的世界樣貌。以此境界為基礎，明王之治才有實踐上的主觀依據。至人因為「無己」，所以也「無物」；或者反過來說，至知因為「未始有物」，所以也「未始有己」。在物我無隔的觀照下，萬物的存在意義才能被全盤地肯定，沒有任何一物會遭捨棄。因此前面引文中有所謂「功蓋天下」、「化貸萬物」之說，其意指著明王之治的「實現作用」是絕對普遍的，沒有任何存在上的限制。換句話說，在莊子的方法下（既是內聖也同時是外王的方法），所謂「命限」的觀念是不存在的，只要循著無為的原則，沒有不能實現之物。在此所言之「實現」，不僅止於主觀面的德性之顯發，還包括著客觀面的存在之成就；這是「正生」的結果，意謂著萬物在主客兩面都回歸其自己。所以在此理論脈絡下，萬物若能自正其生，則「求之有道，得之有命」（〈孟子·盡心上〉）這類說法是無意義的。因為在莊子，本德天真的存全實現，乃「求則得之」之事，「道」與「命」

在此是同一事。所以有德者必有福，甚至是有德者必有功——實現德性的真人，必然能全生保身，以至於化成萬物。〈逍遙遊〉裡頭對神人氣象的一番描繪，就頗能透顯此意義，其云：

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。……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一。世蕪乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！

張默生先生說：「文中的神人，是本段討論的主題，是以借喻道之功用的。」<sup>23</sup> 藉此我們便可以窺見道德生化所能作用的各種可能範疇。「肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露」，是形容生命的純淨柔美；「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」是譬喻主體的自在逍遙；「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」則指出神凝德顯後成就萬物的作用。審視這些語辭，將會發現它們指謂的，其實就是純粹生命的自成成物，即前面所說至人的「先存諸己，而後存諸人」、「正生以正眾生」之作用。德性的發用，不但保證了自身的「盡其所受乎天」（〈大宗師〉），更要求著身外的「物不疵癘」；所以不僅止於「物莫之傷」的自我保全，甚至「陶鑄堯舜」的化貸功業亦能實現。這種「化成」，由於動力來自於物之自身，神人之生命僅起著引出物之德性的「觸發」作用；所以儘管是塵垢秕糠之類的餘緒，只要它是出自於神人真實生命的展現，也足以陶鑄出堯舜事業來。<sup>24</sup> 〈讓王〉云：「道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也。」嚴格說來，治天下只是「餘事」，聖人根本無心治天下，而只是自正其生而已。真實生命展現了，天地萬物也回歸自然，而自得其正。由此可知，神人是以無心無為「作用的保存」萬物，「陶鑄堯舜」的外王事業因而對一切存在皆有其必然性。

<sup>23</sup> 見張默生 Zhang Mosheng：《莊子新釋》Zhuangzi xinshi（濟南[Jinan]：齊魯書社[Qilu shushe]，1996年7月），頁85。

<sup>24</sup> 林希逸云：「塵垢、秕糠，餘緒也。謂此人推其餘緒，可以做成堯舜事業，豈肯以事物為意！」（《莊子庸齋口義校注》Zhuangzi juanzhai kouyi jiaozhu，頁9。）

#### 四、「道與命相即為一」的思維

孔子說：「道之將行也與？命也！道之將廢也與？命也！」（《憲問》）如此的感嘆，基本上反映了儒家對於生命有限性之體會。「道的實現」在此與「命的現實」是相分離的；道的理想能否實現，有其時代氣運的限制。所以伯牛有疾時，孔子會難過地說：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」（《雍也》）「斯人也而有斯疾也」的感懷之詞，正透露了儒家在生命存在的問題上「道命分離」的體認。孟子說：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（《盡心下》）這段話可以視為「道命分離」觀念的一個重要註腳，為「求有益於得」與「求無益於得」的對象劃出清楚界線。在此分判中，凡是求「在外」者，即使求之有道，也未必得之有命，「求」與「得」之間只有偶然的關連；要說有求必得，那只有求「在我」的道德仁義才有可能。<sup>25</sup>因此「道之不行」的現實就此是可以理解的：因為「道行之於世」屬於「在外者」，求的既是「在外者」，那麼儘管有其道德人格，也未必保證大道的行之於世。有斯道而無斯命，這就叫「道命分離」。同樣的意思，勞思光先生稱之為「義命分立」，認為這是「應然」與「必然」的區別。他解釋道：

就「義」而言，自然「道之行」合乎「義」，「道之廢」則不合乎「義」。但道之「應行」是一事；道之能否「行」，或將「廢」，則是事實問題，乃受客觀限制所決定者；故孔子謂道之行或不行，皆非人自身所能負責者，亦非反對者所能任意決定者。換言之，道之「行」或「不行」，是成敗問題；道之「應行」，則是價值是非問題。人所能負責者，只在於是非問題，而非成敗問題也。<sup>26</sup>

就此而言，道之行與不行是受客觀條件所決定者，只是「成敗」問題，道之應行則是價值是非問題；人所能負責者只在「是非」問題，而不能負責

<sup>25</sup> 參閱王邦雄 Wang Bangxiong、曾昭旭 Ceng Zhaoxu、楊祖漢 Yang Zuhan：《孟子義理疏解》*Mengzi yili shujie*（臺北[Taipei]：鵝湖出版社[Ehu chubanshe]，1998年10月），頁84-85。

<sup>26</sup> 見勞思光 Lao Siguang：《新編中國哲學史（一）》*Xinbian zhongguo zhexueshi yi*（臺北[Taipei]：三民書局[Sanmin shuju]，1995年8月），頁137。

「成敗」問題。所以作為一種「求在外者」的福報，其結果是不能強求的；這也就是孟子「求之有道，得之有命」的意思。如此說來，儒家面對「道實現與否」的這些客觀世界的現實限制，是在「知命」中求其「立命」，其理論脈絡中沒有必然的保證。它頂多只能盡心著性，讓德性充顯於身，而對「大道之行」終究給不出必然性的保證。如此的理論形態，雖說是符合於理性的認識，但也背負著實踐者難以釋懷的遺憾。相對於這樣的方法效力，道家的實踐理論則顯現出一種消極性的必然要求。

莊子對於「命」有不少論述，不同於儒家的「道命分離」形態，莊子的「命」與「道」之間並沒有壁壘分明的相對性，而是呈現出「相即為一」的交集傾向。這也就是說，「道的應然」與「命的實然」兩個界域是相重合的，對於實踐的結果而言，沒有「道的作用」所不能負責者。儘管在《莊子》原典中，並不是沒出現過「不可奈何」這類似乎暗示著「命限」意義的字眼，但在特殊的意義脈絡中，這類字眼不見得只能表達「客觀限制」的意思，而可能具有其他的內涵。關於這一點，待於後文再加釐清；此處所要指出的，是莊子表述中所涵藏「道與命相即不悖」的觀念形態。

在《莊子》諸多關於「命」的談論中，根據徐復觀先生的判斷，以《天地》篇講述「道」創造歷程的一段文字最具基本的規定性，<sup>27</sup>其中對於「命」的起源與意涵是這麼表述的：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。

這段文字描述了萬物從無到有的創造歷程，在此歷程中，德與命都是由「一」分別而出，而各自作為不同領域的描述用語。「物得以生，謂之德」，「德」是得之於道，而作為物之存在所必須依據者；若沒有德，物便無法成就自己之存在。相對於德，「命」的界定則是「未形者有分，且然無間，謂之命。」成玄英對此注道：「雖未有形質，而受氣以有素分，然且此分脩短，慤乎更無間隙，故謂之命。」（《莊子集釋》第2冊，頁425。）張默生則云：「分，去聲。言物當未形之時，已萬理皆具，尚且渾然無間者，謂之命。」<sup>28</sup>以上

<sup>27</sup> 參閱徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史——先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1994年4月），頁372-375。

<sup>28</sup> 張默生 Zhang Mosheng：《莊子新釋》*Zhuangzi xinshi*，頁305。

面二注對「未形者有分」的解釋來看，命大概是指物在未成形之前，已然稟受的脩短之分；而成疏中所下的「氣」字，更說明所謂「脩短之分」，指的是這個未形者在存在界中所具有的客觀條件。如此的解釋與傳統上的觀念並無太大出入，一般總是以「命」字作為對客觀限制的表述。但特別的是，莊子在「未形者有分」後面，還加了「且然無間」一句話，這就比較費解，歷來註解對此也多語焉不詳。如上面所引之二注，一說「慤乎更無間隙」，一說「尚且渾然無間」，到底是哪兩物的「無間」？注中都未交代明白。在這一點上，林希逸《口義》的解釋便較具參考價值，其言曰：

未形者，言一所起之時也，若有分矣，而又分他不得，故曰且然無間。且然，猶且也，且字下常添一字。無間，便是渾然者；有分，便是粲然者。此命字即天命，謂性之命。（《莊子虞齋口義校注》，頁195。）

既是「渾然」又是「粲然」，則命之意義隱然呈露。說「渾然」，則定是指「一」的萬物未形而言；那麼與之相對的「粲然」，則必是就「命」的脩短之分而說。命既「有分」又「無間」，顯然它有著兩方面的意義：一是指氣所稟受的修短之分，這是物在存在上擁有的客觀條件；二是指與「未形之『一』」的同體性，這意味著命只是「一」所呈現的某個面相。匯歸兩方面的意思，「命」應該被看作只是「一」在存在上的「客觀面相」，而非與「一」相對為二元的「客觀限制」。

這樣的看法，在徐復觀先生對「命」的闡釋中也得到支持。他認為莊子沒有所謂「運命」與「天命」的分別，而只有一種意義下的「命」。他說道：

然則莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從「一」那裡所分得的限度，即〈德充符〉所指出的「死生存亡窮達貧富賢與不肖……」等而言。……莊子所說的命，並無運命與天命的分別，他把賢不肖也屬之於命。把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了。於是莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的「事之變」，即是把各種人生中人事中的不同現象，如壽夭貧富等，稱之為命；命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度；這

種限度稱之為命，在莊子乃說明這是命令而應當服從，不可改易的意思。<sup>29</sup>

在這段相對具體的解釋中，他以為莊子的「命」是指人秉生之初，從「一」那裡所分得的限度，基本的內容就是「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑」（〈大宗師〉）等條件，這也就是成玄英所言的「脩短之分」。這些存在上的客觀條件，與未形之「一」是不能切割的，所以說「命」與「德」、「性」都屬同一範圍的東西。以徐先生自己的話來說，命就是「德在具體化中所現露出來的『事之變』」，或者說「德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度」，由此我們可以意識到：所謂的命，它根本就是德的對外展現。假如我們說德是物的內在根據，那麼命就可以說是物的外在顯現，兩者實是一體之兩面，本來就沒有對立的可能性。如此說來，「天命」與「運命」當然無須分別，因為在此理路中從頭到尾的實體都只是「一」，「應然」與「實然」的二元劃分在此並不適用。就這樣的理解，我們有必要為引文中「把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去」這句話作些釐清，這話有可能讓人誤以為莊子將本屬於德性主體的內容，劃歸到缺乏主體能動性的「運命」（命限）範圍裡面去，這樣解讀就會讓莊子的安命論陷入消極主義的泥淖中。在「德命不分」的意義下，與其說莊子將儒家劃入人力範圍的事物歸之於命，不如說莊子讓儒家歸之於命的，也都煥發出德性的光采。這樣一來，「歸諸於命」不但不消極，而且還令存在展現出崇高的合目的性，避開心知的無謂干擾。因為儒家所謂「人力範圍的」，在道家一概視為「偽」，認為那是心知的執著，根本與作為目的性的「命」無關。所以順德而行的人生，命中儘管會有「賢與不肖」的客觀區別，但這些區別在此都是自然而然，因此宜被理解為目的，而非限制。

對於莊子之「命」這樣的解讀，除了徐復觀先生外，唐君毅先生也有類似的看法，認為莊子是「以命與性直接連說」。他指出「外篇」部分，〈駢拇〉有「不失其性命之情」、「任性命之情」之語，〈天運〉也有「安於性命之情」、「達於情而遂於命也」之說，〈達生〉更有「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何」、「始乎故，長乎性，成乎命」

<sup>29</sup> 徐復觀 Xu Fuguan:《中國人性論史——先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian*, 頁 375-376。

之類的提法；包括前面〈天地〉篇的那段引文，這些都是以性情與命連說。<sup>30</sup>他認為：

至於外篇之所以有上所引如天運、在宥、駢拇等篇所謂通性命為一之言，則此蓋為人所受之「命」，與人之所以受命之「生」(性)，尅就其相遇之際上說，原可說為二而一，乃不可分之故。在吾人不以故滅命時，吾人之生與化同遊，而茆然直往，則吾自己之「生」與「命」，亦不可分。此即生與命之相成而不二。由此以推，則生之繼續於己，即命之相續於前，而於我生之相續，亦可名之為「命」之「且然無間」。再進一層，則不特吾之與天之新新之化相遇為命，而吾之此時之生，遇下一時之生，或負我之先一時之生而前行，亦可謂我此時之生，所遭遇之命。由是而吾之有生，即同有命之義。<sup>31</sup>

這段文字雖然繁複，語意倒不難明白。其意謂：當吾人不以「故」(經驗)干擾德性活動時，則「生」(德性)之活動是「茆然直往」而「與化同遊」的。換句話說，德性主體的全幅朗現，必然與天地大化相諧為一，實現出一個既是「自然」也是「必然」的歷程。就德而言，它是自然；但就命而論，它是必然。故而德性的相續實現，即等於命的連續開展，「生」(性)與「命」兩者實是相成不二而不可分者。

就此說來，在莊子理路中「德」與「命」是不可分割的一體兩面，且是一體並行。但在《莊子》篇章裡，我們也無法否認存在著某些暗示「命限」意義的字眼，挑戰了前述對「德—命」關係的理解。譬如：

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。(〈人間世〉)

<sup>30</sup> 見唐君毅 Tang Junyi：《中國哲學原論——導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: daolunpian* (臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1993年2月)，頁547-548。

<sup>31</sup> 同上註，頁551-552。



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。（〈德充符〉）

這兩段話有相同的旨趣，因人間之事太多的「不可奈何」，故主張將「義」的承擔當作「命」一般來「安之」，並且認為只有修養至充分實現德性的人，才有辦法達至如此的生命境界。這些語句將「不可奈何」與「命」字相連結，是否意味著莊子是將「命」當作不可奈何的「限制」呢？要回答這個問題，首先必須分析「知其不可奈何而安之若命，德之至也」這句話的語意。既說要將不可奈何之事安之「若」命，那麼顯然「不可奈何」之事並不是「命」，因為不是命，才要嘗試將之視為「命」；所以「不可奈何」與「命」之間的意義是有距離的。其次，這句話也為自身的成立下了一個但書，就是「德之至也」、「唯有德者能之」的條件。意思是說，德性實現是能夠安之若命的條件，若非有德者，就無法將不可奈何之事視為命。很顯然地，德性的作用在此改變了主體領悟世界的方式，將原本被視為「不可奈何」的，轉化為「命中本有」的。這種德性對認識形態的「轉化」乍聽之下或覺新鮮，但其實我們對之並不陌生。〈大宗師〉中就有言道：「且有真人而後有真知」，指出有德真人在認識能力上的提升，讓本來只能把握現象的「心知」，升華為能夠觀照真實世界的「真知」。我們認為，前述之客觀對象由「不可奈何」到「命中本有」的轉化，即反映了認識能力由「心知」到「真知」的提升，這也意味著主體德性的作用其中。因此或許可以這樣來理解：「不可奈何」是事物在「心知」中呈顯的存在樣態，它相對於主觀的定向執著而表現為一種限制性；而相對的，「命」則是在「真知」觀照下的存有，它是德性的實現成果，因此表現為生命的本然。所以儘管引文中提到「子之愛親」與「臣之事君」有著「命」、「義」的不同，但嚴格來講這不過是程度上的差異，只要它們還處於心知活動下，就一樣都是「不可奈何」。除非經過德性的轉化，將真知還照生命本身，不可奈何的「限制」才會被轉化為命的「本然」，無所逃於天地之間的「天下大戒」才會被一體接受為「命」。<sup>32</sup>

所以面對「知其不可奈何而安之若命」的說法，與其將之視為是「對限制性的強調」，還不如理解作「對限制性的消解」。因為這裡講的「命」，

<sup>32</sup> 見王邦雄 Wang Bangxiong：《走在莊子逍遙的路上》*Zou zai Zhuangzi xiaoyao de lu shang*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，2004年12月），頁51。

重點不在於強調我們對之「不可奈何」的那種無力感，而是在於它可以成為「生命本然」的莊嚴性。唐君毅先生有言道：

此種人在無可奈何之境中，所生出之「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺」之安命精神，其所嚮往者之積極之一面，即為「與造化者為人」，「天地與我並生，萬物與我為一」，而「遊乎天地之一氣，以命物之化，而守其宗」之精神。此命物之化之「命」，則為人之既達其所嚮往之「與造物者為人」時，所感之一種即在天亦在人之一種命也。（《中國哲學原論——導論篇》，頁 550。）

徐復觀先生則說：

莊子的重視命，乃是把人生中的這些事之變，也安排到德與性方面去；安於這些事之變，即是安於德，安於性。所以他一再說「知其不可奈何，而安之若命，德之至也」。他對命的觀念，是補德、性在人生中的漏洞，並加強德、性在人生中的決定性。即是他之所以強調命，乃是要人「無以人滅天，無以故滅命」。「故」，是後起的生活習慣。由此可知命在本質上與德、性並無分別。（《中國人性論史——先秦篇》，頁 376。）

兩位先生咸認為「命」在莊子有著積極的意義，與天道、德性的實現呈現正向關連，是屬於同質的東西。它不能被簡單的解讀成「生命的限制性」，一股腦兒放置到德性的對立面，而作為當被克服或超越的對象而存在。徐先生已經明確指出，命是「補德、性在人生中的漏洞，並加強德、性在人生中的決定性」，所以「命」觀念之提出對於德性的實現而言，非但沒有「限制性」的意義，反而是強調其客觀作用上的「決定性」。凡有斯德則有斯命，將德與命如此緊密相繫，反映出莊子思想的一種深層要求，即要求著客觀世界「必然地」回應德性的實現。換句話說，莊子不容許德性的作用落空，即使是在主觀的境界之外。因此這裡我們的說法讓莊子的「德性作用」跨出了主觀，而伸展於客觀的界域；它不只是主體心靈上的「安適」而已，而且還是外在世界的「和諧」，德與命在此是不可分割的統一體。

雖然莊子往往站在主觀的角度，總持地將德性的作用收攝於境界中來把握，但這並不就表示他否定德性對於客觀實有（objective reality）的作用。

事實上，藉由前面對原典的闡釋，我們有理由相信莊子確實承認德性對實有世界的影響力，並且這個影響力還透過「對有為治道的批判」而被肯定為「絕對」的。說德性對實有世界具有「絕對的」影響，意思是指其作用沒有限制，不但作用於主體自身，也連帶作用於身外之物，故謂之「緣督以為經，可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年」（〈養生主〉），這意味著內聖「必然地」保證了外王的實現。因此只要工夫之所在，就是德性之所顯，同樣也便是外王之所成。在這樣的理論脈絡下，不須另有一套應對世界的「處世」或「政治」之方法，實現德性的內聖工夫已經允諾了外王之完成。所以在莊子，實踐總從主體出發，即內聖而即外王，既境界而即實有，修養與應世兩者在此誠無分別。這樣的統一性貫串了《南華》全書，使得「修養」與「應世」之目的交融為同一範疇，而成為工夫實踐下的必然要求。

## 五、結語

透過前文的論述，我們的目的在於指出：道家治道的提出，乃是以反省有為之治的「有限性」作為前提，所以要恰當理解莊子外王思想，必須注意到原典中對存在界之圓滿的「必然」要求，並意識到其背後所含藏的「普遍性」觀念。有這個意識，才能夠接上道家「常善救物，故無棄物」（〈老子·27章〉）的應世態度，和為了落實此一態度，而採取「從作用把握實有」的工夫路向之意義。

所謂「有限性」問題，指的是治術執定於某一特殊價值方向，並將之立為施治標準（經式義度）所造成的價值封閉。在價值定於一尊時，實際上是用勉強的手段，將本屬相對的價值拉抬到「絕對」的高度，這必限制或排除了許多不同形態的存有。於是萬物或者為配合儀度而失去本性，或者逸出軌則之外而被劃為歧出，總之，有為之治總是令世界成為「有遺憾的」。因此在道家觀點中，有為治道所標榜的「德」都是不周全的，作為支撐治世儀則的內在價值，世界一定有某部分不為其所涵蓋。所以儘管實踐者兢兢業業地「求之有道」，仍未能免於「得之有命」的殘酷現實；在有為治術下，「道」與「命」終究是兩個不相重合的範疇，孔子「道之將行也與？命也！道之將廢也與？命也！」的慨嘆，就是最顯明的例子。

相對於儒家「求之有道，得之有命」這樣「道命分離」的遺憾，莊子態度是將德與命視為相即不離的一體，認為德性呈顯對等於圓滿世界的實

現程度。所謂「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服」(〈天地〉)，調和萬物的外王事業在此被收攝到內聖的作用之中，修養工夫與治世方法就此成了一事。所以從事政治根本不需要架漏牽補地張羅，只須無心而得，自能相契於大道而致萬事皆畢。如此「易簡」的治道觀，超越了一般對於「政治」的認知，其對於德性作用的強烈信心令人印象深刻，令人不得不考慮其成立根據何在？這個根本性的問題，在我們意識到莊子「道」、「命」關係的一體性之後，顯然是之後必須繼續進一步探究的課題。

【責任編校：李宛芝】

## 主要參考書目

### 典籍

- 王弼 Wang Bi：《老子注》*Laozi zhu*，收入《老子四種》*Laozi si zhong*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，1999年2月。
- 朱熹 Zhu Xi：《孟子集注》*Mengzi jizhu*，收入《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，1996年11月。
- 林希逸 Lin Xiyi：《莊子肅齋口義校注》*Zhuangzi juanzhai kouyi jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997年3月。
- 張默生 Zhang Mosheng：《莊子新釋》*Zhuangzi xinshi*，濟南 Jinan：齊魯書社 Qilu shushe，1996年7月。
- 郭慶藩 Guo Qingfan：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi* 第1冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997年10月。
- 焦竑 Jiao Hong：《莊子翼》*Zhuangzi yi*，臺北 Taipei：廣文書局 Guangwen shuju，1979年6月。

### 專著

- 王邦雄 Wang Bangxiong：《走在莊子逍遙的路上》*Zou zai Zhuangzi xiaoyao de lu shang*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，2004年12月。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《圓善論》*Yuanshan lun*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1996年4月。

- ：《康德的道德哲學》*Kant de daode zhexue*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2000 年 5 月。
- 吳怡 Wu Yi：《莊子內篇解義》*Zhuangzi neipian jieyi*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，2000 年 4 月。
- 唐君毅 Tang Junyi：《中國哲學原論——導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: daolunpian*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1993 年 2 月。
- 徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史——先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1994 年 4 月。
- 勞思光 Lao Siguang：《新編中國哲學史(一)》*Xinbian zhongguo zhexueshi yi*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1995 年 8 月。

**期刊**

- 王邦雄 Wang Bangxiong：〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉“Zhuangzi xinzhai ‘Qi’guannian de quanshi wenti”，《淡江中文學報》*Danjiang zhongwen xuebao* 第 14 期，2006 年 6 月。
- 吳肇嘉 Wu Zhaojia：〈〈應帝王〉中「即內聖即外王」的應世思想〉“‘Yingdiwang’ zhong ‘Ji neisheng ji waiwang’ de yingshi sixiang”，《清華中文學報》*Qinghua zhongwen xuebao* 第 5 期，2011 年 6 月。

## 審查意見摘要

### 第一位審查人

本文之作，討論了莊子哲學的內聖外王之道，主張莊子哲學可由內聖工夫達致外王境界，藉由心知、成心、有為之去除，追求無為之道，又因道命關係的一致，故能成其內聖外王的結果。作者的思路清晰，立場堅定，成一家之言，這是本論文成功的地方，也是值得刊載的原因。

### 第二位審查人

一般學者多著重莊子的心齋、坐忘工夫，以及逍遙、天籟境界，較少意識到其中亦能同時蘊含一種道家式的外王思維，而本文將焦點移到莊子外王學來考察，並思維其中的內聖外王一貫之道，並和儒家做一基本對比呈現，而突顯兩種差異觀：前者屬於道、命一致，福、德一致立場；後者屬於道、命分離、福、德分立場。基本上，本文的寫作方式雖然較為古典保守，多依傍古代注家和少數早期學者觀點，缺乏較現代化的詮釋和更創新的研究成果之吸收；雖然有此缺點，但依然可看出作者熟悉莊子文獻，對莊子義理亦把握精準確當，論述過程雖樸實無華，但仍然理路清楚，可備為一說。尤其莊子外王思想的討論，相對較少人關注，此作仍有一定補充之效，故建議刊登，供學界參考以利相關課題的再論辯。