

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 第三種自然權利：中國古代「主逸臣勞」思想格局背後的性 理

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2414-H-034-002-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：中國文化大學政治學系暨研究所

計畫主持人：詹康

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 11 月 3 日

# 《莊子》調和派的哲學與政治： 無為與有為的合璧

詹 康

## 提要

《莊子》外雜篇的調和派，以並用無為與有為為其最大特色，此一調和色彩貫穿其哲學的各層面。

調和派提出兩種修身模式，都採用了無為和有為：一、高貴野蠻人順其性之自然，當性不活動時可體天地之虛靜，而當性活動時則可成就仁義。二、有教養的文明人壓抑心之活動以模擬天地，又疏導心之活動以符合仁義。

存有的結構以天地和道為首，天地是存有本身，道是氣之源，二者皆虛靜無形。仁義、法術、萬物則為存有之末，屬有為。

最好的政府是君主管得最少，而由縉紳君子 and 官僚盡力發揮，維持三代的傳統社會。

關鍵字：莊子、心性論、無為、有為、天地、道、自由、必然、修身

# ***Zhuangzi* Syncretism on Philosophy and Politics: Combination of Action and Non-action**

Kang Chan

## Abstract

Syncretist authors in some of the Outer and Miscellaneous Chapters of the *Zhuangzi* manifest their syncretism first of all by combining action and non-action. This combination infuses every aspect of their philosophy.

They offer two alternative modes of self-cultivation, both making use of action and non-action: 1) the noble savage follows his nature as prescribed by Heaven, imitates Heaven through non-action and becomes virtuous through action, 2) the civilized person suppresses the activities of his heart for the sake of Heaven, and channels his heart for virtuous actions.

The structure of the world is headed by Heaven and Dao, in the senses of Being and the source of subtle air respectively, that share the essence of non-action. Morality, laws, and all things in the world are their offspring, whose common feature is action.

The government is best when the prince adopts the minimalist approach that allows scholars-gentlemen and bureaucrats in their full power to preserve a traditionalist society.

Keywords: *Zhuangzi*, nature, heart/mind, self-cultivation, Heaven and Earth, Dao, freedom, necessity, action, non-action.

# 《莊子》調和派的哲學與政治： 無為與有為的合璧

詹 康

政治大學哲學系助理教授

## 一、導論

中國哲學自老子提出無為以後，無為和有為就成了兩大對立的範疇，主張無為者指控有為是治絲益棼，而主張有為者則謗訾無為陷入自私與死寂，兩邊的陣營長久以來壁壘分明。然而尚有一種中道的聲音，主張有為和無為可以在政府中結合，以組成最好的政府。

這種聲音不在少數，最早的可能是慎到。今存的《慎子》殘本中，有一段關於君臣分際的討論：

君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已，故事無不治，治之正道然也。（慎子·民雜）

所謂「事事」與「無事」，即如同有為和無為。《管子·白心》、《呂氏春秋·君守》、《韓非子》的〈主道〉〈揚權〉〈飾邪〉，皆有君主「無事」對照百官竭力盡能的說法。而《莊子》外篇有兩段話，使用了有為和無為的字眼：

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。

（在宥 147）

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。（天道 170）

先秦典籍中，用無為二字概括君道、有為二字概括臣道者，唯《莊子》這兩段話而已，文句中對比性之強，在先秦也無出其右，其理論意含頗值得進一步探討。

事實上，有為和無為不僅是政治性的概念，同時也是修身上的概念，和本體論或宇宙論的概念。〈在宥〉〈天道〉兩篇結合有為和無為，雖是從政治來立論的，但是我們研究的眼光，最好能展望到宇宙本體和個人修身的層次。天道的運行、君主的修身、君主的治理作為、百官的施政、百姓的修身，其實是一脈相承、層層往下決定的，我們要得其全貌，當然不可自限於專注其中一個環節而已。

在探討《莊子》這部份思想的完整理論之前，有兩個障礙需先掃除。首先是真偽問題。從古到今，有不少學者懷疑上引的兩段話接近儒家或形名家的思想，所以推論不是出自莊子之手（見陳鼓應，1983：292，342-43 集古代歐陽修、王夫之、宣穎、劉鳳苞，與現代學者之說），甚至在刊行《莊子》時，將這兩段話從正文中刪除（陳鼓應，1983：292，342-43）。這種懷疑純是基於思想特徵，因此是自由心證的，並無堅實的版本基礎，我們還是應該致力將這兩段話與其他段落連繫起來，共同組成有意義的系統。

再來是一種輕輕放過的處理方式，即將君道無為、臣道有為的理念，當成務實的妥協，所以沒有深義。例如徐復觀一方面說：「他〔莊子〕在談到政治時，攻擊仁義最力。……認為連最好的干涉，也不如不干涉。」另一方面又說：「普通人也好，統治者也好，如何能完全無為呢？他只是怕人好事多事，卻不能真的叫人在現實生活中不事事。所以他特強調『不得已』三字，以形容事事而不好事多事的情形，如此便比僅說『無為』二字實際多了。」（1969：410, 411；另參 415）前後二說不但不一致，且顯然以前者（無

爲)有精采理論可談，後者(不好事多事)只是務實，故無可多談。這種分別的看待，可以用來讀全然無爲，與君道無爲、臣道有爲兩種理念之間的差距(林聰舜，1993：6-8)。但這兩種理念的差距並非沒有更好的調和方法，後一理念也並非沒有理論支撐的可能。

要躍過這兩個障礙，有一個取巧的辦法，是借助於學界對《莊子》外雜篇作者的劃分，然後將君道無爲、臣道有爲的思想，劃歸爲其中一組作者的特色。民國以來的中外學者試著對外雜篇作出分類，累積了一些看法(請見劉笑敢，1988：58-59)。大陸方面，劉笑敢的研究是比較周密的，他將外雜篇分爲三大類，有闡發內篇的述莊派、兼容儒法的黃老派、和抨擊儒墨的無君派，其中黃老派包括〈在宥〉「崔瞿問於老聃」以下(約佔全篇五分之四)，及〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈天下〉等六個全篇(劉笑敢，1988：60-98)。英美漢學界方面，葛瑞漢(Angus C. Graham)在這個問題上的研究獨領風騷，他分爲莊子後學、原始派(單一作者)、楊朱派、調和派四大類，其中調和派包括〈在宥〉黃帝問廣成子以下，但除去「世俗之人……是之謂至貴」一段，〈天地〉除去末二段，及〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈天下〉四個全篇(Graham，1986：283，301-21；Roth，2001；Roth，2002：182)。

臺灣方面，最近劉榮賢提出，應以段落爲單位劃分外雜篇，而不以篇爲單位。他從段落分析義理，歸納出七類廿九項，但這樣細分顯然過於瑣碎，所以他最後接受劉笑敢的述莊、黃老、無君三分法，以歸併各類義理(2004：19-21，85-119)。我認爲，依個別義理來切割各篇爲小段落再加以整併，使研究時材料具有高度同質性，迴避了整篇材料帶來的詮釋困難，跡近研究者自我圖利。現行《莊子》卅三篇出自東晉的郭象，更早的版本是何面貌，只有一點零星記載，原貌已不可知。我們若無力貫通全書，而謀將外雜篇以篇爲單位分爲三或四組，已是迴避了詮釋挑戰一次，若再細分至段落，就成了再次迴避，而且徹底免除了書籍加諸我們的形式限制，真是無爲而不可了。

以上的批評也適用於葛瑞漢的做法（參見 Roth，2002：188 對葛瑞漢切裂重編的批評），只有劉笑敢不以己見肆行分裂各篇，他僅主張〈在宥〉第一段應屬無君派，其他都全篇保留，做法比較保守而可取。也有人主張〈在宥〉第二段亦應屬無君派（劉榮賢，2004：339），我無意辨正此主張是否合理，為求簡單，乃一依劉笑敢的認定，以〈在宥〉第二段以下、與〈天地〉等六篇做為本文分析取材的範圍。

在思想定位方面，〈天地〉等七篇最引人注目的思想特色，是兼容道家的無為、儒墨的仁義、儒家的禮樂、法家的法治、與名家的形名，引導許多學者將它視同為黃老（如劉笑敢，1988：84；劉榮賢，2004：第 10 章）。不過，馬王堆黃老帛書並無君無為而臣有為、或君逸臣勞的想法，司馬談〈論六家要旨〉所說的君逸臣勞，缺乏〈天地〉等篇的法天思想。因此，什麼才構成黃老思想的特色，〈天地〉等篇的思想能否劃歸為黃老，都還是需要審慎回答的問題。職此之故，我將採用葛瑞漢「調和派」的稱呼，避免將它們劃為某一具體的學派。而「調和」的意義，雖可包括儒道墨法，但書中更突出的，其實是無為和有為的互補。換言之，不論存有、政治、知識、心性等層面，都各有無為和有為的模態，以及並用兩種模態的需要。無為與有為的合璧，才是調和派思想最大的特色。

## 二、性與心的歷史起源

我們的觀察可以由近及遠，先看修身的主體（第三、四節），然後及於社會與知識結構（第五節），上闖存有的根源（第六、七節），最後討論無為與有為本身的意義與相關議題（第八、九、十節）。

修身的主體有二，是心與性，兩者殊途而同歸，修身需從擇定性或心入手。性、心與本體的關係，後兩節會有討論，但是調和派對於兩者的取代性關係，有個歷史性的說法，可在本節予以交待。

調和派相信，人類政治最初期的君主，採行的治道是無為，帶來當時社會民心的安定：

玄古之君天下，無為也，天德而已矣。（天地 153）

古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。（天地 153）

至德之世，不尚賢，不使能。（天地 159）

古之王天下者，奚為哉？天地而已矣。（天道 172）

古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。……當是時也，莫之為而常自然。（繕性 195）

這些關於無為而治的說法，和老子的政治思想一致。所言「古」或「玄古」，指的是燧人氏之前的時代，那些帝王的名號湮沒無聞，事蹟也無傳說或記載，「行而無迹，事而無傳」（天地 159）。換言之，遠古無為之治的情景，只是調和派理所當然的推想而已，甚至可以說是有意的美化。

美化「前歷史」，為的是貶低「歷史」。「歷史」時期的第一個帝王是燧人氏，其後是伏羲、黃帝、唐堯、虞舜、夏禹，〈在宥〉、〈天地〉、〈天運〉、〈繕性〉諸篇，對於他們一個接一個的採用有為之治，一步步的摧毀淳樸的古代社會，均有闡釋。雖然各篇所言，有分期的不齊，與設施的不同，但這或許是由於作者非一人，也可能是傳聞不一，故可不必深究。最後的結果是「天下大駭，儒墨皆起」（天運 184，類似語句亦見〈在宥〉143）。現將四篇所述之歷史衰退，表列排比於後：

	〈在宥〉（143）	〈天地〉（155）	〈天運〉（184）	〈繕性〉（195）
遠古				至一。
燧人、				順而不一。



伏羲				
黃帝	始以仁義撓人之心。		使民心一，民有其親死不哭而民不非也。	〔神農與黃帝〕安而不順。
堯	愁其五藏以爲仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也，堯於是放讜兜於崇	不賞而民勸，不罰而民畏。	使民心親，民有爲其親殺其服而民不非也。	興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，
舜	山，投三苗於三峴，流共工於幽都。	賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣。	使民心競，民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始誰，則人始有夭矣。	然後去性而從於心。
禹	〔三王〕天下大駭矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣；大德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。於是乎鉞鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。		使民心變，人有心而兵有順，殺盜非殺，人自爲種而天下耳。是以天下大駭，儒墨皆起。	〔疑爲禹以後〕心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。

這四段歷史說明，除〈天地〉篇的太短以外，其他三段都將社會失序的原因，指向

人心的開發。〈在宥〉與〈繕性〉的兩段，並指出人心的開發，造成本性的淪喪。這裏我們就得出了兩種對立的修身模式，一種是遠古無名帝王默默維持的性主體，另一種是後世聖王所發明的心主體。

學者多看出性主體在外雜篇中很重要，復性之本然即可與大道相通，而未注意到心主體也可做到與大道相通。有些學者雖談及外雜篇中的心，卻認為性是心之質，本為虛靜，然而心易受外物引誘而離開原來的位置，需要促其返回本來面目（何敬群，1965：卷中，18，21；徐復觀，1969：382-83）。這種看法於調和派的理論有所出入，因為性主體和心主體乃是殊途而同歸，調和派關於心之修為，另有一套說法，我們下面會詳細敘述。

性和心的關係，是主體地位上的取代關係：

使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進之於其親；使道而可以告人，則人莫不告其兄弟；使道而可以與人，則人莫不與其子孫。然而不可者，無它也，中無主而不止，外無正而不行。由中出者，不受於外，聖人不出。（天運 183）

這是說，關鍵在於身「中」有沒有「主宰」。這個主宰，也就是《莊子》內篇所謂的真宰、真君（齊物論 61）、靈府（德充符 99），它絕對不是心，因為內篇以為心是與外物接觸、日夜不息的，而真宰不是臟腑的任一器官，它「有情而無形」（齊物論 61），與調和派所說的性，倒可以相合（內篇無「性」字）。由此可以推論，性原為一身的主宰，然而現在喪失了主宰地位，心的「強力」掩蓋了性的「弱力」，成為普遍的修身法門，於是現在的聖人也不侈談性主體了。

### 三、性的規定

性和心都是受造物，但性比心強的地方是性與本體有親密性：

泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。（天地 156）

最初是連「一」都沒有的「无」，由於「一」是道（〈在宥〉147：「一而不可不易者，道也。」），所以「无」是比道的位階更高的概念，應該屬之於天地，也就是抽象的存有本身。道是一，尚未有形貌，是氣未生之前的混芒（關於天地和道的詳細論證，見後文）。道生氣，氣流（留）動而生物，物中所含的道，稱為德。物未生之前，已預定各自之命，生物即是生出形體。形體與神相合，有不同的儀則，稱為性。修性可返歸德，再返歸於太初之无，與太初相同就可以虛，虛就可以大。注意到這段話並不包括心，而以太初的无做為起點，性做為終點，徐復觀說：「性是德在成物之後，依然保持在物的形體以內的種子。」「性好像是道派在人身形體中的代表。」（1969：373）所見極是。修性也者，乃是復性之初，也就是返歸太初的无，可見性本身也是无、是虛靜。復性的工夫，必然是採用無為的模態，以「不活動」為直通本體的門徑：

古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危然處其所而反其性已，又何為哉！（繕性 195）

不需用言詞辯明真理，也不用智慧窮究萬物之理，只要端正處世，就是返歸性本然之虛無。

但是性也是「儀則」，至於它是那些儀則，可以從遠古的政治得到解答：

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。（天地 159）

所有人展現出仁義忠信和互助的美德，卻沒有這些美德的名目，遠古帝王像高處的樹枝

（標枝）端默無爲，既不是以言教、也不是以身教造成人民善良，而是人性的自發，成其如此。「人性自發」的說法，代表人內在有某種肉眼不可見的機制、結構、或力量，不待外力的策動就能自行運轉，牽動肢體配合。天地生人，並植入性善的儀則，支配人的行爲趨向，傳承了周初的信念：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（詩經·大雅·烝民）

遠古聖王不僅無爲，另也抑制其他不利的因素，呵護性的自由發展。不利因素主要是心：

大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志。

若性之自為，而民不知其所由然。（天地 157）

心主思慮，思慮後作成意志，就不再聽任性之自然。由於它會干擾性，所以需要被反干擾（搖蕩、舉滅），讓它失去功能，方能讓性的力量冒出頭，這就是遠古帝王治理天下的要道。等性的力量充分浮現後，人民的一切善行都是由性所發，並進而成教易俗，組成善良的社會。帝王本身「無爲復朴，體性抱神」（天地 158），純任其性而不任心，人民隨著也率性而動，順性而爲，無用思慮。

黃帝首先開始背棄前任帝王的治道，「黃帝始以仁義撓人心」（在宥 143），堯舜使人民「去性而從於心」（繕性 195），這幾位歷朝君主，從不同的角度開發民心（天運 184），我們離開性的本然之善就愈來愈遠了。調和派從眼耳鼻舌心五方面論失性的意義云：

跖與曾、史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，

使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困懷中顛；四曰五

味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。（天地 160）

「性不可易」（天運 185），但是心的好惡取捨，仍可造成性的浮動，功能受到干擾。

黃帝帶來仁義的觀念，有人如曾參、史魚實現了仁義，也有人如讎兜、三苗、共工、盜跖破壞仁義，需要受刑罰的制裁。爲什麼說這兩種人都一樣是失性呢？這是因爲，性中已有仁義，黃帝卻捨此不圖，改從人心下手，教人勉力行仁義。調和派設老聃與孔子論仁義兩段，暗揭性善之理。一段云：

老聃曰：「請問仁義，人之性邪？」孔子曰：「然。……」……老聃曰：

「請問，何謂仁義？」孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」

老聃曰：「……天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，遁道而趨，已至矣；又何偈偈乎

揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？意，夫子亂人之性也！」（天道 172）

孔子犯的錯誤是以爲仁義存在於心，「中心物愷」，身中之心有和樂之娛，便是仁義存在的情狀。老聃告訴他，人性的內容是固定的，就如天地有常、日月有明、星辰有列、禽獸有群、樹木有立，只差沒有告訴他，人性的內容就是仁義。他勸孔子不必急急於高舉仁義，好像擊鼓去尋找迷失的孩子（此喻又見〈天運〉183，見下引），這已是強烈暗示孔子，孩子未嘗走失，只要孔子能任其自然，「已至矣」，所至的目的地雖未明說，從全段看來就是仁義。

另一段云：

孔子見老聃而語仁義。老聃曰：「夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻嚙膚，則通昔不寐矣。夫仁義慳然，乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪！

夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑。……泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，

相濡以沫，不若相忘於江湖。」（天運 183）

米糠不是泛喻，乃是比喻仁義，就如以糟魄喻書籍（天道 174），二者都是天地或大道

的末流、遺跡。老聃不否定性中有米稊，但反對播揚米稊而刺入眼睛，或標舉仁義而挑動人心。性中已有仁義，不用再提倡，就好像天鵝不用洗就已是白的，烏鴉不用染黑就已是黑的。在性之外另外提倡仁義，會使「原泉混混」的性變為枯竭，與其大家用仁義彼此提撕警省，哪比得上性充沛流出，雖對仁義的名目一無所知（忘），但所作所為無不符合仁義。<sup>1</sup>調和派與孟子（4B:18）俱用泉之湧出比喻人性，巧合得妙。

從標舉仁義再推而廣之，凡想經由有意識的努力，例如孔門的學與思，而達成仁義的，都是失性，昧於性之本然（繕性 194）。這就必然會接上老子說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」（48章）「絕學無憂。」（20章）「學不學。」（64章）性主體是不待學與思的，它是性的暢發，為了不塞其源，不禁其流，更需忘記所學和停止思考，逆轉學與思的進程，也就是使心停下來不再活動，才能復性之初。

以上看到了性的兩面：

- 一、性是天地所造，體天地之虛無，「只存有不活動」，以無為的方式復性之初。
- 二、性善為天地所賦，原泉混混，不斷發揮作用，指導人向善，「即存有即活動」，以有為的方式透顯其本然之善。

性既是无，也是善，既有不活動的一面，也有活動的一面，因此性主體是無為與有為的合璧，以無為回歸存有的本源，以有為創設仁義的價值。无與善，或存有與價值，本來是不相連貫的範疇，但是中國哲學各派普遍喜歡將它們通貫起來，而調和派通貫它們的做法，是採用本末、本跡的譬喻（見第五節）。性是天地的種子，可以說它仍是本，也可說它已是跡，由於本跡兩種性質兼備，所以會兼含无與善的兩面。

#### 四、心的觀察

---

<sup>1</sup> 謝啟武，1989：139-40，從〈駢拇〉篇立論莊子認為人性中有仁義，而反對立仁義為德目；「攘棄仁義的目標在使人不知有仁義（這德目），而不是要使人無仁無義」；與我意見相同。

心主體是與性主體對立的另一種修身模式。在循性自然的遠古時代，心是用不上的，是個有待發育的器官。其後黃帝堯舜禹不斷開發人心，累積下來多種運用心智的方式，人心變成一個強大的機制，包含百態千狀，能剛能柔，時靜時動，忽熱忽冷，可高可低。下段引文對於各種心境切換之迅速，有充分的描述，由於文字對今人較難，我也附上白話語譯：

人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強。廉剷雕琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俯仰之間，而再撫四海之外。其居也淵而靜，其動也縣而天。僨驕而不可係者，其唯人心乎！（在宥 143）

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

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

心的活動力如上所見，而它活動的方向是什麼？是維持強烈的自我意識，想出人頭地，以及功成名就、長壽富有。

關於世人的自我意識，調和派說：

世俗之人，皆喜人之同乎己而惡人之異於己也。同於己而欲之，異於己而不欲者，以出乎眾為心也。……因眾以寧，所聞不如眾技眾矣。（在宥 146）

欲人之從己，不願屈己從人，這是強烈的自我意識。但人之從己還嫌不夠，希望自己出

乎人上，成爲某種意見領袖或帶動風潮的人物。其實這裏暗藏了不踏實的感覺，「因眾以寧」二句，說的是自己因爲得到大眾的認同而心安，其實自己的才技不如眾人遠甚，這是調和派對自我意識的批判。相較而言，聖人「非其心不爲」、不顧世俗的毀譽（天地 158）、萬物無足以鏡其心（天道 169），與一般人有很大的不同。

世人以事功名利爲取向，「事求可，功求成；用力少，見功多」，這稱爲「機心」（天地 157）。所追求的人生價值，包括長壽、財富、多子多孫、加官進祿等：

壽、富、多男子，人之所欲也。（天地 155）

今之所謂得志者，軒冕之謂也。（繕性 196）

世人對這些世俗價值的執迷，到了不能辭讓的地步。但世人的內心又很矛盾，因爲他們得到時袒裊不安，失去時又悲感難過。他們心中沒有一面明鏡，來照見他們那沒有休止的物慾：

以富為是者，不能讓祿；以顯為是者，不能讓名；親權者，不能與人柄。

操之則慄，舍之則悲，而一無所鑒，以闖其所不休者，是天之戮民也。（天運 183）

如將不同的人分開來看，則各種人追求的價值是：

眾人重利，廉士重名，賢士尚志，聖人貴精。（刻意 193）

這四種人中，聖人不屬於天之戮民，「貴精」之意，後文會有討論。其他三種人裏，眾人是一般人，重視的是利益；廉節之士在乎的是名聲，爲了維持清高可以拒絕出仕；賢士以作官爲得志，政治靠的就是他們。聖人則不然，不重貨利，不親名位，不求長壽，無私無我（天地 153），一切都與常人相反。

明瞭了心的活動力和趨向後，我們可以接著思考對治之道，這也要分從無爲和有爲雙管齊下。先談無爲以返回存有的根本。心之爲受造物，和性不同，不含有返本的本然



動力，它可以無所不嚮往。萬物皆以虛無爲本，「夫虛靜恬淡寂寞無爲者，萬物之本也」（天道 169），唯獨心在創生後，有成見而不虛，恆動而不靜，隨物遷流而不止，脫離了創生之本而獨立存在，自行活動，因此它是創生過程中的不肖子。唯有「聖人之心靜乎」（天道 169），抑止心的活動，方法是排除其他旁騖，將心的觀察對象訂爲天地，一心一意的模仿天地：

其動也天，其靜也地，一心定而王天下。（天道 170）

眾人雜念太多，心不能定，聖人瞄準天地，使心定於一，忘記自我，這是聖凡的大別：

有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天。（天地 156）

忘記自我才能進入天，與天地合德，「君原天德而成於天」（天地 153），「不明於天者，不純於德」（在宥 147）。心之虛靜，是聖人有意的抉擇，並非任心之本然。心創生後，已斷其本然之根，聖人彈壓心的奔馳，逆轉它的趨向，使它的注意焦點超越外物而上達天際，這是繼絕續斷、「爲無爲」的大魄力。

次論仁義與心的關係。人是可以經由心的官能而達成仁義的，可是心是那麼一個充滿活力的器官，要它在某種規範內追求名利長壽等目標，放棄人類行動的無限可能性，這好比飛機雖然可以在天上隨意飛翔，可是地面的塔臺卻在天空中劃出若干航路，規定民航機必須在航路內飛行，而且不得飛往地面塔臺不指引的其他降落地點。從結局來說，飛機是成功的飛抵了應飛抵的目的地，但是目的地並不是駕駛機師選擇的，飛行時允許偏離航路的幅度也非常有限。〈大宗師〉篇已有「黥汝以仁義，而劓汝以是非」的說法（111），調和派非常喜歡這類限制自由的比喻，如說「鳩鴉之在於籠」、「罪人交臂歷指」、「虎豹在於囊檻」等（天地 160），受到拘禁的野鳥、囚徒、猛獸，好比活躍不已的人心，本可在海闊天空之間橫衝直闖，現在卻需在狹小但合理的空間內行

動。下面一段話，更明白昭示了仁義就是鳥之籠、虎之檻：

今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，形戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂  
乎桎梏之間。……吾未知聖知之不為桁楊接楛也，仁義之不為桎梏鑿柄  
也，焉知曾、史之不為桀、跖嚆矢也！（在宥 143-44）

桁楊是夾腳和頸的刑械，接楛是械楔。這段話是說，聖智仁義就是桎梏人心的刑具，人心帶上桎梏之後，就比較會去為善。有的人甩掉桎梏，任意妄為，觸犯刑網，便要受到制裁。人心如同高飛的野鳥、靈巧的虎豹，要馴服它是一門藝術，但並非是不可能的藝術。

中西倫理學對於美德的養成方式有許多的討論，譬如習俗、法律、宗教、交友、錢財等，都曾被提出來。調和派對這方面的議題，完全不作探討，似乎全不懷疑美德的可能性，以及美德的表率能風行草偃：

必服恭儉，拔出公忠之屬而無阿私，民孰敢不輯！……且若是，……其觀  
臺多物將往投跡者眾。（天地 156）

「輯」訓為和，末句各家斷句不一，黃錦鉉據錢穆箋而譯為：「百姓看到魯君以恭儉公忠為用人的標準，去投靠進身就多了。」（黃錦鉉，1974：165；參錢穆，1969：95）是則君主選拔人材，如以恭儉公忠為標準，人民就會心服，和孔子的見解一致：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」（論語 2:19；另參 12:22）此外，也會以恭儉公忠自修其身，期望能符合君主倡導的價值，而在仁義的規範內，實現自己加官進祿的願望。

美德教育除了帶給人美德以外，還對人的性格作了某方面的改造。調和派創造了一個名叫士成綺的人物，給我們看仁義教化的成果。士成綺仰慕老子有聖人之名，遠道來見，卻給他抓到老子不仁的把柄，遂直斥老子非聖不仁，更以牛馬呼之，老子聽後默然

不應。離開老子後，他爲了自己言語不遜而感到不安，於是隔日復見老子，說「今吾心正卻矣」（今我的心空虛了），請其授予修身之術。老子未針對士成綺的請求來回答，反而對他的爲人作了一番批評：

而容崖然，而目衝然，而頰頰然，而口闕然，而狀義然。似繫馬而止也。

動而持，發也機，察而審，知巧而睹於泰，凡以爲不信。（天道 173）

白話語譯：你容態高傲，你眼睛左顧右盼，你前額高亢，你語言誇張，你形體高大，像奔馳的馬因被繫住才停止。浮動而強作克制，發作時像機括，明察但流於苛刻，依恃智巧而現出驕泰的神色，凡此種種，都是不真實的。

（譯文綜合黃錦鉉，1974：178，與張默生、張翰勳，1993：339）

這段話的前半形容士成綺的外貌，後半缺乏主詞，但從各種動作來看，最適當的主詞應該是心。所以這段評語，把士成綺的表裏都涵蓋了，生動的描摩了一個說教者的嘴臉和用心。這段話和本節一開始引用的〈在宥〉篇互相輝映，是調和派研究人心最重要的兩段文獻，告訴我們在仁義德行的表相下，孳孳不息的原動力是什麼，而它又怎樣使整個人靈活起來，使人愈來愈遠離野蠻人淳樸的性格。

討論至此，可將性主體和心主體的仁義（有爲）模態，對照如下：

一、性中含有仁義（義內），只要任其自然發展（順取），排除干擾（如學與思），便可發爲仁義之行。

二、心主認知與思慮，聖王高懸仁義的鵠的（義外），激勵其追求（逆取），據以修養自我，而作出仁義之行。

義內與義外，順取與逆取，是兩種主體之間的重大不同。就同樣締造仁義的結果而言，兩者可謂殊途而同歸，可是兩者所造就的仁義之人，也有大相逕庭之處，性主體培養出來的是高貴的野蠻人，心主體陶冶出的是有教養的文明人。

綜合無爲與有爲兩方面來說，心主體有時需要「只存有不活動」，有時則需要「即存有即活動」，與性主體的情況一般無二。但性主體的活動與不活動，都在其性分之內，自然而然便可達成，心主體便沒那麼容易。要心不活動，是違逆心的本質，而要心活動又符合仁義的規範，則有很多感化矯正的工作要做。因此，古代聖王選擇實施心主體，是捨近求遠，爲難去易，簡直是爲自己找罪受。他們開發人心，再以天地的虛靜抑其躁動，以仁義拘其行跡，好像是打開潘朵拉的盒子，然後再努力防堵盒子裏的問題迸出來，功未必儘半，但事絕對多倍。「有虞氏之藥瘍也，禿而施髡，病而求醫」（天地 159），治療頭瘡，等到禿了才裝假髮，病了才求醫，永遠是針對問題作補救，而不是讓問題不發生。其實，讓問題發生的，正是聖王他們。聖王既要讓問題發生，又要顯手段，解決自己創造的問題，爲的是什麼？也許他們不能安於無聊，總想找點好玩的事做做，即使明知潘朵拉的盒子不宜打開，但就忍不住。他們說不定是第一批心動的人，這是歷史的適然，無理可講。或也許他們認爲，任何人生目標都要「難能」才造成其「可貴」，所以特地爲我們設計一條難走的路，給我們機會品嚐極樂和羞愧的滋味（參徐復觀，1969：397）。

「不治天下，安臧人心？」（在宥 143）這兩句話就成了政治的基本命題。臧是善的意思，此處用作動詞，言人心既無法使其止息，就需採用有爲的治術，好使人心化而向善。例如墨子教人節葬非樂，調和派批評爲「反天下之心」，所持理由爲先王的禮制和音樂符合人的憂悲喜樂（天下 371）。因此，老子反文明、嚮往原始部落社會，想來亦爲調和派所不取。

## 五、人口、知識、存有的結構

〈刻意〉和〈天下〉篇對於社會人口結構，作過一些觀察，肯定了有爲的政治已經演化出它自己的人口結構，利於仁義立國。歸納兩篇的說法，社會大體上是由三種人所

構成，第一種是倡導和躬行仁義的人，他們是君子和學者，為社會奠定倫理和規範：

以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。（天下 369-70）

語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣。此平世之士、教誨之人，遊居學者之所好也。（刻意 191）

第二種是居官的人，他們守君臣之禮，治簿書刑政，術用參驗形名，為國建功：

以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也，百官以此相齒。（天下 370）

語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣。此朝廷之士、尊主疆國之人，致功并兼者之所好也。（刻意 191）

第三種是平民，勤於生理，給養宗族和鄉黨：

以事為常，以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。（天下 370）

在這三種人以外，還有數種處於社會邊緣的人：一、標榜清高，怨歎世俗，而隱居山谷，或投水自盡。二、與世無爭，隱居山邊水涯，整天空暇，釣魚閒處。三、控制氣息，做健身操，以延長壽命。四、百家學者，得道一偏，如墨子、宋鉞、尹文，雖為救世，刻苦太過，人所不堪。五、真正體道合道的人，稱為聖人、神人、真人、至人、天人等，相當於遠古時代的聖王者流，但在大道不明的今日，亦只能棲隱山林（繕性 195）。

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

〈天下〉篇論述完人口結構後，緊接著提出知識結構，仍舊刻意避用儒家、法家名稱，並與人口結構對應。文稍長，我將它分為四段：

1.古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。2.其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之。3.其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。4.其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。（天下 370）

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

〈天下〉篇這段話本於「道術無所不在」的信念，而主張所有知識都有道術的一部份。進一步來說，道術與一切知識，是本末或跡本的關係。屬於末端或陳跡的知識，包含了禮樂兵政賞罰等大端：

三軍五兵之運，德在末也；賞罰利害，五刑之辟，教之末也；禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰，隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。（天道 170）

屬於末端的五種治國之道，同時也是五種知識，包括軍事、賞罰、法數、形名、音樂、舞蹈、禮服等。這些知識保存於六經、舊法、國史，握在君子和官僚的手中。從度數以求道是茫然不可得（天運 183），古書亦不過是先王的陳跡（天道 173-74，天運 185），但君子和官僚運起精神，發動心術，好好發揮書中的知識，平民百姓就會跟從。

知識結構所含攝的概念，有天、道德、仁義、禮樂、形名、法度等，並且有位階高下之別。調和派有系統的界定知識概念，至少有四次：

1. 〈在宥〉篇界定天、道、德、禮、仁、義、法、事、民、物等十者，認為均不可無，且聖人均不可不為（146-47）。

2. 〈天地〉篇界定天、德、仁、大、寬、富、紀、立、備、完等十者（153）。

3. 〈天道〉篇提出「九變」之論，也就是九種事物的遞遷關係：

天——道德——仁義——分守——形名——因任——原省——是非——賞罰

語法是「A 已明則 B 次之」，「明」解為明瞭或推明均可，例如明瞭天以後就明瞭道德，或推明天之後接著要推明道德，等等（171）。

4. 〈繕性〉篇界定道、德、仁、義、忠、樂、禮的相互關係（195）。

〈在宥〉和〈天道〉兩篇的概念序列，將仁義置於法度之前，而〈天地〉與〈繕性〉兩篇，有界定仁，而略過法度不談，可見在知識結構裏，仁義禮樂的位階，高於形名法度。換言之，君子與官僚的合作，乃是以君子為首，官僚應聽命於君子。這樣的政治理念，與儒家以仁義為本，以感化為教，而不廢政刑，是相一致的。〈天道〉篇提出「九變」之論後，又重其言曰：

驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而

說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治

之道。可用於天下，不足以用天下。此之謂辯士，一曲之人也。（天道

171)

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

知識結構以天爲宗，所以也可以說，知識結構表現了存有結構。存有結構的原理，就是本末或跡本，這原是關尹、老聃的發明（天下 373），而爲調和派所承襲。調和派解釋跡本，猶如鞋子在地上留下鞋印（天運 185），或如米穀發酵成酒精後遺留下糟粕（天道 174），因此本與跡也含有生成的關係，但能生者與所生者卻非常的不同，不是子肖其父：

夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵淵乎其不可測也。形德仁義，神之末也。（天道 173）

道是精氣之本，萬物之所出（見後文），「形德」是精氣所構成的形體與能力，仁義是心智所形成的概念，而「神」是體內居於主宰的精氣，故形德仁義是神之末，而神又是道之末。仁義禮樂、形名法數、征伐獎懲、六經舊籍都是跡，跡雖有種種不同，其實乃一本所造。造者無形跡，而其造作必在世界上留下痕跡：

世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之哉，猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情。夫形色名聲，果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！（天道 173）

道的情狀，是無象之象、無狀之狀，有大智慧者始能知之，然而一旦意會言傳，就定了型，成爲形色名聲，不再能肖似道的曼妙無形。此所以見古書之可貴與不可貴，其不可貴是因爲不能與道相比，其可貴是在於捕捉住道的一點形相，供世俗之人思索琢磨。仁



義政刑，亦道之雪泥鴻爪耳，用之則治，惟需切記商因夏禮，有所損益，不可拘泥不變，跟人喜歡換水果吃的道理一樣，「故禮義法度者，應時而變者也」（天運 182）。跡雖是跡，若常變革，不固定一格，就可彌補定型化的缺點，而逼近道。用心做變化，雖不自然，也可近似。

調和派在存有結構上納天、道德、仁義、賞罰爲一體，顯係反對老子「大道廢，有仁義」、「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的看法，而對儒家做了最大的相容。雖時借老聃等隱者之口，批判仁義（在宥 143，天道 172，天運 183）、禮樂（繕性 195）、賞罰（天地 155），但這些並不完全等同於作者本身的立場。

## 六、天地

存有結構之首，可以說有兩個，分別是天地和道。調和派對天地和道的先後關係，未有一致的規定，比如「古之明大道者，先明天而道德次之」（天道 171）這兩句話，將道置於天之前，又置於天之後，十分混淆。〈繕性〉篇又曾界定：「道，理也。」（195）這特別是當道綴在「天道」、「天地之道」、「人道」等詞中時，主角是天、地、人，而不是作爲理之道。但調和派對道還有一個用法，是從精氣來論道，這個用法很重要，可以避免和天地夾纏，而又提供互補的效用。簡言之，天地是存有的賦與者，氣化的道是實體的生成者，兩者可以共同作爲存有結構之首，而不生衝突。

性主體和心主體都可用虛靜無爲的工夫，上探存有之本，然有行進方向之不同：性主體是由天地下行至性，再復性而返歸天地，而心主體是單向的由心上行至天地。

前面說到，天在存有結構之首，是一切跡之本，但不能以任一跡來限定它。譬如，它留下仁義的痕跡，但不能倒推說它是仁義之天或義理之天。它比較像是存有的存有，除了存有之外，很難說有其他性質。不過，調和派進了一步，說天有無爲的性質，「無爲爲之之謂天」（天地 153），「無爲而尊者，天道也」（在宥 147），又說：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至也，故帝王聖人休焉。（天道 169）

夫恬淡寂寞虛無無為，此天地之平而道德之質也。故曰：聖人休休焉則平易矣，平易則恬淡矣。（刻意 192）

兩段話詞義相似，都將無為提昇到天地的層次，亦即本體的層次。

天地既是虛靜恬淡寂寞無為，我們更要問它們是什麼。調和派設計了舜規勸堯、與老聃規勸孔子的兩段話，都以天象和自然現象作比喻，點明聖人以無事治天下。這兩段話可以澄清調和派所謂的天地是什麼：

天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。（天道 172）

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。（天道 172）

這裏將天地、日月、星辰、晝夜、雲雨、禽獸、樹木分開表述，天顯然不指涉自然界的全體，而專指在日月星辰之上的那一面無所不包的蒼穹。還有一段寓言也指向這個意思，是雲將軍爲了如何行雲施雨才能養育群生，曾苦惱多年，經鴻蒙教以「徒處無為，而物自化」等語，乃大醒悟，說：

天降朕以德，示朕以默。躬身求之，乃今也得。（在宥 146）

這裏的天是雲將軍抬頭仰望的對象，高不可攀，語默而無意向，但雲將軍興風作雨的能力（德），是從天所降出。老聃規勸孔子觀察自然秩序後，亦建議他「放德而行」，便是最好的治道（天道 172）。

調和派的天，是剝奪天文和氣象之後，空無一有的天。托勒密天文學，在群星之外，設想一層不可見的原動天（Primum Mobile），而調和派對於宇宙的運行，設問：「孰

主張是？孰維綱是？孰居无事推而行是？」（天運 179）非常逼近托勒密天文學需要設定原動天的理由。同樣的，地也不是我們腳下所踩的，或可鑽探的，甚至不是天文學所謂的地球。它並不生育萬物，土壤才是萬物取得滋養的來源，「百昌皆生於土而反於土」（在宥 145），此語精細的反映了地與土的區別。海德格提出，地是人安居之所據，且唯有人安居於其上，地才成其為地，和調和派的想法可以相通（參 Chan, 2004: 14）。因此，天地就是超經驗的本體、存有之存有。

天既無實質，也無兵將可以管帶，地非土壤，不生養萬物，那麼四時晝夜晴雨的變換，萬物的生長消亡，真可說得上是自己如此的「自然」，與天地沒有直接的因果關係。此所以調和派能說：

天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無為而天下功。（天道 170）

此處「天不產」和「地不長」都是實說，而非虛說。天生德於萬物，使他們在大地的承載之上，各自在生命旅程上奔忙，這種生是虛生、形上的生，也就是存有的賦與，而非實體的生。仁義與邪惡，法紀與混亂，以及各種二元對立概念，都可如此歸本於天地，成為天地的行跡。

總括而言，天地之空無一物是為「虛」，不言是為「靜」，生德於萬物而任萬物之自然，是為「無為為之」，超然獨處，是為「恬淡寂漠」。其他學者以為調和派之天，為物質之天或自然規律（劉笑敢，1988：306-07；丁原明，1997：112-13），或為「自然」（自然而然的如此）與「必然」（馮友蘭，1991：504），皆非確解。天地乃經驗之外的實體，只有用無為的方法，才能模仿肖似之。

## 七、道

道做為精氣論的範疇，這從〈在宥〉篇廣成子論「至道之精」一段（144），與〈天地〉篇夫子論道的一段（154），可以看得很清楚。精氣論是戰國中後期廣泛流行的理

論，以精氣做爲宇宙萬有的構成粒子，聚則物生，散則物亡。生命的歷程，是身體（形）和心思不斷的操勞，亦即不斷的消耗精氣，造成自己的衰亡。衰亡過程是可以避免的，因爲宇宙間精氣的流轉，可以受到人爲的控制，如果精氣聚得愈多，人的身體便愈健康，壽命更綿長，官能更敏捷，智慧更增長。至於積聚精氣的方法，則是虛靜寡欲，專一精神。調和派在上述〈在宥〉〈天地〉兩處，及〈天地〉篇「泰初有无」一段（156）與〈刻意〉篇（192-93），對這套理論說明得頗多，文長不具引。

精氣論上的道與氣的關係，有道即是氣、與道生氣的兩種形態。調和派未嘗直言道即是氣，他們形容「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默」（在宥 144），「冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉」（天地 154），這是氣未生之前的一種混芒的狀態，比較接近道生氣的理論形態。而天是超經驗的實體、存有的存有，已見前述。因此，天道氣三者的理論位階應是天高於道，道高於氣。

以上是說明，修道有修養精氣之意。聖王之所以急於修道，有兩個理由。首先，精氣是掌握生死的關鍵，修養精氣就可超越個人的生死。調和派創作了黃帝和堯的故事，說黃帝向一千二百歲的廣成子求教治天下、養民人之道，廣成子卻教他精氣的理論，免得死後變成泥土（在宥 144-45），又說堯不欲高壽，以爲活得愈長，受的屈辱也愈多，一位華封人開導他，年紀大了就修成神仙，乘白雲到帝鄉，解脫人身的災殃，怎還會有屈辱（天地 155）。這兩則故事表明了，帝王不應追求世間的功名，但長生不死是值得追求的。

其次，精氣是化育的機關，修養精氣就可參詳萬物化育的奧秘。調和派設老聃與孔子問答，孔子問詩書禮樂易春秋六經之道，老聃卻曉以生物學之道：

夫白鵠之相視，眸子不運而風化；蟲，雄鳴於上風，雌應於下風而化。類

自為雌雄，故風化。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟得於

道，無自而不可；失焉者，無自而可。（天運 185）

孔子思索三月後乃得之，復見老聃，以生物之道應之：

鳥鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼。久矣，夫丘不與化為人！不與

化為人，安能化人。（天運 185）

此語獲得老聃印可，許以為「得之」，問答至此結束。老聃所云「道不可壅」顯謂精氣的活動不可遏抑，「苟得於道，無自而不可」謂明瞭精氣的活動後，處處可見精氣化育之工。六經是書障，使我們眼睛看不到化育之妙，所以老聃教孔子丟開書本，才能開始去生物化育中尋趣。

以上兩個理由，在內篇都有著落。藐姑射山的神人（逍遙遊 53）、遊乎四海之外的至人（齊物論 65），是內篇中崇高的人格境界，而其修成，與精氣應有關係。「真人之息以踵，眾人之息以喉」（大宗師 105），已涉及精氣修養的面向。「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」（大宗師 109），是逍遙之樂中最具究竟意義者。

調和派的鍊氣法門，並不是氣功和體操。他們舉出當時有所謂導引養形之士，用「吹呬呼吸、吐故納新、熊經鳥申」的方法，也就是控制呼吸和做體操，來達到壽考。但調和派認為自己的方法更加高明，不需要刻意的控制氣息，或做體操以引導體內氣的流向，只要泯除雜慮，停止勞動，就自然可以厚植精氣，使生命力旺盛（刻意 191-92）。換言之，只要心情常保虛靜恬淡寂漠無為，體內精氣自然厚實，否則會失去氣，沒了神，也失去了道：

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。（天地 157）

「白」字是精氣論的特殊用字，《管子》有〈白心〉篇名，謂潔白其心。〈人間世〉：

「虛室生白。」（83）隱喻心房空虛後，注入純粹的精氣，會呈現一片白色。故知上引

文中的「純白」，謂精氣儲蓄精良的狀態，而「道」也是氣化之道。心是接受氣化之道的處所，故又說：

夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。（天地 153）

關於刳字，成玄英疏：「刳，去也，洒也。」錢穆箋：「《呂覽》高注：『夸，虛也。』」

（錢穆，1969：89）兩解皆可。不論是洗去其心，或虛其心，都含有摒除一切有為之意。

修身上的消極無為，有凝斂精氣的妙用：

純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。……

純素之道，唯神是守。守而勿失，與神為一。一之精通，合於天倫。野語

有之曰：「眾人重利，廉士重名，賢士尚志，聖人貴精。」故素也者，謂

其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。（刻意

192-93）

所以懂不懂得貴精，及用無為之術而任精氣自然匯集，也是聖凡的大別。

## 八、必然與自由

天地和道是存有結構的雙頭，兩者都要用無為的方法來擬倣、趨近或獲取，一方面使自己的人格肖似天地，另一方面收取凝斂精氣之宏效。有心而似無心，修之便成聖人。但無為並不是聖人的全貌，聖人平素待人處世，也會被迫而有被動的作為：

且子獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼，人之所引，非引人者

也，故俯仰而不得罪於人。（天運 182）

桔槔是汲水的器具，在〈天地〉篇曾受到漢陰丈人拒用，斥責使用桔槔的人有機心（157）。

但其實桔槔無罪，它是人所發明，為人所使用，全無自主性，所以用者負其責，本身無責可負。聖人如同桔槔，將自己提供給眾人使用，跟在眾人後面而反應：

聖人……不為福先，不為禍始。感而後應，迫而後動，不得已而後起。去

知與故，循天之理。（刻意 192）

大人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其所懷，為天下配。

（在宥 146）

這就是開放自己，讓外人外物決定他的下一步行動，完全沒有自己的意願。「不得已」三字，本於內篇（人間世 83，84；大宗師 106），是被動的處世態度。調和派有取於關尹者，也在於此：「其應若響，……未嘗先人而常隨人。」（天下 373）

以聖人之智，知道禮樂、仁義、政治是存有結構的一部份，雖然它們是跡或未，但也不容我們不接受，不容我們不照著其中的理則而作為。因此聖人坦然接受這一切，該做什麼便做什麼：

賤而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不為者，事也；

麤而不可不陳者，法也；遠而不可不居者，義也；親而不可不廣者，仁也；

節而不可不積者，禮也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；

神而不可不為者，天也。……物者莫足為也，而不可不為。（在宥 146-47）

這段話囊括了存有結構的所有重要部門，從最卑賤的物與民、最隱匿和最粗劣的事與法，到最高的天，都說出一套不可不如何的做法。一切事物都不可不做，即使不願做，也要做，才順應事物的本質，而不製造問題。故意不做，反而不合乎事物的需要。

無為和有為，事天和治人，崇本和用末，分別屬天和屬人，由此而有天人之分，與天人之合：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，與

人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。……以虛靜推於

天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。（天道

169-70）

此處以「與天和」對比「與人和」、「天樂」對比「人樂」，他處以「天之合」對比「人之合」（天道 172）、「天道」對比「人道」（在宥 147），意義皆同。從本體與經驗界的劃分來說，天地是那純然「自由」的場域，可是調和派「入於天」、「與天合」的首要目的，並非想擁有更多的意志或行動「自由」，而是想讓自己肖似天地，於是聖人寧可放棄到手的「自由」，而無所作爲。這樣使他的人格境界更崇高，可是跟經驗世界、社會人群失去了關連。「人」則反之，代表經驗界的「必然」場域。有爲的原意是主動作爲，但當大家都有爲，你牽我纏，任何作爲都有前因，不再可能有獨立的、新的作爲，小我只能被決定，受制於「必然性」。聖人明悉一切行動、意志均有其前因，亦即一切均出自「不得已」，於是放棄自我的主觀意願，順勢而爲，保持與經驗世界、社會人群的聯繫。天人在概念上雖有分，聖人兼採而並行。

聖人懂得天人相合並行的道理，其他人卻不懂，一昧的有爲。在前面看到的士成綺之外，調和派又舉了堯的太老師鬻缺，給我們看君子和官僚的模範人物是何性格：

鬻缺之為人也，聰明睿知，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天。彼審乎禁過，而不知過之所由生。與之配天乎？彼且乘人而無天。方且本身而異形，方且尊知而火馳，方且為緒使，方且為物絀，方且四顧而物應，方且應眾宜，方且與物化而未始有恆。夫何足以配天乎！雖然，有族，有祖，可以為眾父，而不可以為眾父父。（天地 154-55）

白話語譯：鬻缺的為人，聰明睿知，機警敏捷，其性過人，而又能以人道加諸天道。他精於避免過失，卻不知過失產生的根由。讓他做天子嗎？他將要依憑人道而摒棄天道。他將會以自己為本位而使萬物乖異，會尊尚智巧而謀急用，會為瑣事所役使，會為外物所拘束，會顧盼四方而酬接眾物，會事事求合宜，會受外物影響而不能永久安定。那怎麼足以做天子呢？雖



然是這樣，但是他也有法度，有根據，可以做眾人的尊長，卻不可以做眾尊長的尊長。（譯文綜合黃錦鉉，1974：163，陳鼓應，1983：305-06，與張默生、張翰勳，1993：301）

原文中較難的句子，對照白話語譯後皆可明白，只有「有族，有祖」較費理解，我用的是黃錦鉉的翻譯（陳鼓應漏譯），而黃錦鉉是根據郭嵩燾：「族者，比類之跡也。祖者，生物之原也。」全段話對齧缺的個性有很多描述，而其理論基礎則是天人之分，齧缺「以人受天」、「乘人而無天」，用有為而捨無為，使他自己必須不斷運用智謀，應接外物，處理事務。他以為自己是主動的，享有「自由」，卻不知身陷「必然」的場域是不可能「自由」的，只會被外物所役使，永遠不得安定。換言之，君子和官僚之智不如聖人，他們對人道有種幻覺，以為自己是「自由」的，實則他們一點「自由」也沒有。

像齧缺這樣的勞碌命，只適合做百姓的父母官，而不適合做父母官的父母官，也就是君主。調和派這種說法，其實是為君位提出了一種有利地位，幫助君主從「必然」的場域脫身。這是因為，君主不必站在第一線解決百姓的生活疾苦，不用親手料理大大小小的政務。有各級幹部做他的屏障，不用被外物牽著跑，所以他行為的「必然性」或「被決定性」比較小，有更多的餘裕去優遊「自由」的場域。因此，君主是聖人以外另一種可以無為的人，他們受惠於政治制度的演進，政府官僚體系取得了一定的規模和行政能力，好使他們不用牽掛政務。

話雖如此，所謂君道無為，並不能全然無為。他對政府官員必須行使任免、考核、獎懲之權，否則政府不能夠組成，或組成後有偏差也不能修正。君主是國家權力的來源，所以任免官吏權必須由他行使，這是天賦的權力：

天生萬民，必授之職。多男子而授之職，則何懼之有！（天地 155）

任命官員之後，仍需考察其政策、作為是否達成職務之要求，然後敘獎或懲處，以激勵

官僚士氣。任免與陞黜，必以美德才能為標準，此所謂「行事尚賢」（天道 171）。馮友蘭對於〈天道〉篇「九變」之論的政治意義，解說極為明晰，故不避文繁而引之：

……其次是懂得社會中的倫理原則即仁義。其次是懂得「分守」，即設官分職。其次是懂得「形名」。「名」就是某官某職的名字，「形」是擔任某官某職的個人。「名」，是一般，「形」是特殊。法律也是這樣。法律的條文是「名」，是一般；某具體的事是「形」，是特殊。這裏所說的分守、形名，包括法而言。法律、章程規定以後，自己會照著自己的一般辦事，在上者不要也不可干預。這就叫「因任」。在上者不干預其辦事，卻要考查其成績，看其所辦的事，是否合乎其名的要求。這就叫「原省」。省是常說「反省」那個省。考查之後，就要分清是非，合乎其名的要求者為是，不合者為非。是者必給以應得之賞，非者必給以應得之罰。賞罰分明以後，貴和賤自然而然地都得到應該得到的位置。有才能和無才能的，自然而然地只做他們所能做的事。用不著勾心鬥角，用不著陰謀詭計，一切都自然而然地合適。這就是社會的最好的狀態「太平之至」。（1991：505）

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

由此觀之，「主道無為」的命題，是有語病的。中國古代君逸臣勞的理論，還有其他的命題方式，如申不害說：「君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳。」（申子·大體）亦曾為調和派所沿用：「本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。」（天道

170) 本末、要詳、勞逸等概念，均較無語病，且和調和派的本末理論相一致。君主的作為，著眼於維繫政府的正常運轉，大臣的作為，是負起政府的實際運轉，兩者的層次不同，但皆受制於「必然性」，不可不為。然而君主亦可享有無為之「自由」，大臣則無法享有。君道可兼有為與無為，這正是天人相合，擬於聖人。

世俗君主不知節制，行為超出上述的兩項必須性，把自己弄得和大臣一樣累，調和派對他們不懂圖個清靜，感到不耐。調和派信賴各國的君子和官僚，主張將國政委任給他們，好解放君主，法天修道，追求超越的價值。如此安排，亦有利於搢紳君子出掌倫理教化權，以及保障官僚的專業性和自主性，可謂一舉三得。

## 九、「自由」的有為

有為是「必然」而不得已的，但是調和派還看到另一種有為的可能性，屬於「自由」的場域。這是根據本與跡的關係，將行為的發源處提昇到本的層次，因此行為一旦做成，其跡遍布各處，不可以任一範疇繩之，可以稱為「崇本之為」。〈天運〉篇舉出「天樂」（音樂之樂）和「至仁」，〈天下〉篇舉出理想的言說，來說明這個可能性。

天樂是一種不符合世俗審美觀的音樂。當時流行的音樂，有「折揚」和「皇琴」等曲子，受到世俗的歡迎，然而「大聲不入於里耳」（天地 159-60），偉大的音樂卻乏人欣賞。偉大的音樂，可以黃帝的咸池為例，使人「始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得」，好的音樂令人聽了喜歡，心情舒坦，咸池之樂卻始奏令人害怕，中奏令人鬆弛倦怠，終奏令人迷惑，茫然恍惚，把握不住自己。黃帝解釋他的作曲手法，長篇大論，語多瑰奇，不可具引，我們可歸納出兩個要點：第一、音樂不斷在各種二元對立系統間跳躍轉換，不定著在一種基調上。例如始奏是「一死一生，一償一起，所常無窮，而一不可待」，中奏是「其聲能短能長，能柔能剛，變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在坑滿坑」，終奏是「動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，

或謂之榮；行流散徙，不主常聲」，從頭到尾都是各種矛盾的結合。第二、音樂模擬形上與形下、宇宙與人事的所有情態：

吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清。（天運 180）

兩千年後的馬勒曾說：「交響曲是一個世界，必須包容一切。」黃帝的咸池「充滿天地，苞裹六極」，它是無所不有的百科全書，擷取裏面的一小部份，就可編成美妙的音樂，但它還有更多部份是怪音，不諧於耳。這還不夠，它還在不預期的地方休止，「聽之不聞其聲，……欲聽之而無接焉」，無聲與有聲是音樂裏最根本的對立，而咸池兼有這兩者，組成最大的矛盾，讓人聽音樂，又讓人無音樂可聽。黃帝最後總結三奏的用意說：

樂也者，始於懼，懼故祟；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；

愚故道，道可載而與之俱也。（天運 181）

白話語譯：這音樂，開始聽感到害怕，害怕便會受禍。然後我又演奏使人

鬆弛的旋律，鬆弛後便遁滅。樂曲的末了使人迷惑，迷惑才愚昧。愚昧才

入道，可以與道融合。（譯文採用張默生、張翰勳，1993：351 而略改定）

解釋其意為：始奏是用「不像音樂」的音樂，讓聽眾害怕，先破除他們的審美觀。但其弊為聽眾驚懼過甚，會以為將有大禍臨頭，所以繼之以鬆弛的音樂，使驚懼之心遁滅。最後又換掉鬆弛的曲調，用更加滑移不定的樂音，並間用休止，使聽眾迷惑，再也不敢肯定什麼是音樂，做到這個地步，聽眾愚昧無知、無所用心了，就合於道。

理想的言說，是以莊周為典範。〈天下〉篇評論諸子之學，獨於莊周的哲學思想之外，並論其文章風格，可見調和派對其言說方式之推崇。莊周言說之特性為：

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以

天下為沈濁，不可與莊語。以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。……

其書雖瑰瑋，而連犴無傷也。其辭雖參差，而淑詭可觀。（天下 374）

謬悠、荒唐、放曠、恣肆、瑰瑋、宛轉、滑稽、奇幻、虛實相參、不著邊際、不主一端、不黨同伐異，以卮言隨人隨時隨地而變換，以重言寓言作假仿真，這些語言質素有一個即已令人捧卷驚喜，何況眾多質素交迭融合，共同造就絕妙之文，此所以《莊子》得成爲中國藝術、文學的泉源。調和派指出，莊周行文之變幻多奇，得力於他牢牢掌握住了大本大宗，「其於本也，弘大而辟，深闕而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣」（天下374），所以才能用脫平舖直敘、清醒理性的說教方式（莊語），而遊戲筆墨，曼衍布覆，恢詭譎怪，洸洋自恣。好的言說，可做爲表現主體自由所必需，故聖人不但不是端默無言，反而是多言與亂言。

聖人的言說，不只是爲藝術而藝術，還是有彰明本體的目的，然而語言是跡，只是本體在剎那間的映像，不可能充分表達本體（張亨，1997：8-19），因此聖人不採用語言的直接表述，而故意不斷變換所用的語言，這也就是卮言的概念。卮言的解釋不一，或以爲是渾圓之言（楊儒賓，1992：132），或因物隨變之言（徐復觀，1969：410），或隨說隨掃的酒言、醉言（趙衛民，1998：150-51），而由〈天下〉篇所述莊周的文章風格來看，卮言的落實，乃是動用語言的各種質素，特別是君子的莊語所不借重的那些質素，補充反映本體的其他片段。這些片段，有些是正經的人倫生活所欠缺的，例如滑稽和荒謬，有些是超出人類生存體驗的，如神話和寓言，還有的則推翻理性的思維，如自我否定和兩行。卮言可以隨機而觸發，無止境的曼衍，但它寫得再多，也不能完全包圍本體，它也不需如此，只要它的映像片段具有多元的代表性，即足以引人悟道。

至仁是相對於平常的孝悌仁義而言的，平常的孝悌仁義，要求父子、兄弟、人人相親相愛，這些都是跡，至仁則要超越這些跡，消除一切施恩與感恩的關係：

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。夫德遺堯舜而不為

也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直大息而言仁孝乎哉！（天運 180）

這段話的境界誠高矣，然而怎麼實行，卻難想像。應該不是偷偷摸摸的行愛親利人之舉，否則對方既已不知，就沒有令其遺忘的需要。參考天樂和卮言的例子，至仁或許也是做出種種使人摸不著頭腦的事，既非愛利他人，也非危害他人。〈大宗師〉篇說，於至友的靈前鼓琴唱歌，才是「知禮意」（109），可以借此處參考。聖人如果做出世俗認為是仁義之事，那絕對是偶一為之：

仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，覲而多責。（天運 181）

由於聖人總體而言，於人無利無害，世人遂不復寄望於聖人，而漸忘其存在。但前文中又說聖人的利澤施於萬世，此種利澤應如天樂，非常人所理解，而是一種大利。利莫大於入道，仁孝之德莫能與比。而聖人使民入道的方法，是使民愚昧，所以天下莫知其利，而實得其利。

從天樂、理想的言說、至仁等三方面的解說，可以明瞭聖人謹守大本大宗，以致他創作的音樂不像音樂，他的言說倒橫直豎，荒誕渺幽，他行仁義也不遵世俗的章法。行為的發源是在本體界，故落實於經驗界後，可以變化無常，模擬一切，千姿百態，而又處處矛盾。這種作為不是外物所發動的，不屬於「必然性」，而唯心之所運，是「自由」的創作。

因此，聖人的行為面向有三：一、無為：不受「必然」的限制，然而有「自由」卻不用。二、「不得已」的有為：受「必然」的限制，是「不自由」的作為。三、「自由」的有為。

## 十、理想的政治、如何維持、及其隱憂

調和派認為，現世的政治無法不是有為的。理想政治格局的口號，是君道無為、臣道有為，也就是以官僚為施政的主力。而施政的方向，需依據摺紳君子傳述的六經，制

定教民與養民的目標，以及按照傳統的典章法制，勸獎行賞，審判量刑。在這中間，君主並不能完全捐棄作為，然而君主能否自我節制，只做最低限度的作為，則要看他們有無最高的智慧。只有當君主是聖人時，才能對君子和官僚言聽計從，樂觀其成，而不操煩自己。

有的思想家鑒於世襲君主的才智不若大臣，而呼籲君主應克制其私智私見，用其大臣之才智。如慎到說：「君之智，未必最賢於眾也，以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。」（慎子·民雜）《呂氏春秋》說：「耳目心智，其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。」（任數）但在事實上，才智愈低下就愈無自知之明，教戒其不得用其心智也愈難，所以調和派從相反的角度立論，說愈聰明的人，才愈懂得無為的道理：

上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。故古之王天下者，  
知雖落天地，不自慮也；辯雖雕萬物，不自說也；能雖窮海內，不自為也。

（天道 170）

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

再從有為的必要性來看，調和派也主張，聖人最沒有利欲，因此對於官員的考核、百姓的教化、賦役的徵收、生命的予奪，都能秉持至公：

怨恩取與諫教生殺八者，正之器也，唯循大變無所湮者為能用之。（天運

183）

所以，合有爲與無爲兩方面觀之，法天合道的聖人是天地間最卓越優秀的人，授給他們天子的大位，是實至名歸。

但聖人能否獲得天子之位，其實是「時命」的問題，而今「時命大謬也」，故聖人只能躲入山林當隱士（繕性，195）。「天下無道，則修德就閒。」（天地 155）

「時命」是超乎任何個別意志的總體力量，可能指適然性的巧合，也可能指歷史的必然。調和派說天下無道是時命，指的應是後者，因為天下無道，是心的修身模式取代性的模式之謂，這個歷史變遷是一往不返的。但假定機緣湊巧，讓無爲的聖人當上君主，或君主願意接受無爲，這個政權可以穩定維持住嗎？

穩定這個政權的力量，最主要是君子的教化，教導官僚恭敬長上，做好公家的事，不怠忽職守，不收受賄賂，更不玩法弄權、陰謀篡位。其次是君主參覈形名，依群臣的表現而考察他們的愚智仁賢不肖，進而調整職務，給予升遷黜陟、勳獎懲處，使不肖的小人沒有僥倖的機會。應注意的是，調和派未嘗認爲君臣異利，君主必須時時防備臣下，也從不主張權術，諸如派秘探監視臣下的一舉一動、用謊言測試臣下的忠誠等，可知調和派假定君子的教化和君主對官僚的行政控制，基本上是足夠的。

但聖人的政權還是有隱憂。世間既以仁義相標榜，政治既以拔擢賢能爲首務，則眾人將以仁義自勵，求得進身之階（天地 156）。眾人期待政治位階的高下應與仁義品德的高下相一致，此時位置最高的君主也不得豁免於世俗的價值觀，君主若是至仁，凡民覺得未蒙其利，不免會有美中不足的遺憾，隱約冀望搢紳君子能取而代之，如此則君位有憂矣。堯治理天下的方針是：「吾不敖無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人，此吾所以用心已。」（天道 171）非常合乎孟子發政施仁的理想，跟茫然無跡的至仁相比，不是更能得到民眾的心儀！

再說，聖人的怨恩取與諫教生殺可以秉持至公，可是搢紳君子是孝悌仁義德目的創



造者和力行者，由他們來執掌（或遙制）教化與賞罰之權，其公平性沒有理由輸給無為的聖人，因此國家並不是非要有無為的聖人做君主不可。

基於以上的考慮，「君無為而臣有為」的政治格局，含有某些不穩定的因子，會向「君臣均有為」修正，然後才比較符合民心的期盼，才能維持穩定。這不是說愷悌君子有篡逆之心，他們平時教忠教孝，自己定也謹遵條教，不作非分之想。但當政權更迭之際，如果發生孟子所描述的情況，堯死後，「天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜」（5A:5）；舜死後，「禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也」（5A:6）；禹死後，「朝覲訟獄者不之益而之啓，……謳歌者不謳歌益而謳歌啓」（5A:6）；愷悌君子承受民意厚愛，沒有畏縮的後路，而無為的聖人被形勢所逼退，也不宜戀棧。

對聖人來說，有沒有當君主的機會，其實是無所謂的。他不排斥當君主，他可以以無為術治理臣民，所以國政不會是負擔。可是他對政治也沒有使命感，當不成君主，不會有失落感。他堅持的是以無為修身，才能冥合天地和至道，他不會為君位而放棄無為之術。這也就是為什麼他統御群臣不用權術，因為偵察群臣的奸情就是有為了。

調和派不能免俗，用了政治化的語言推崇聖人，說他們是「王德之人」（天地 154）、「玄聖素王」（天道 169），也許有一絲絲補償之意，暗示他們的才德堪配帝王。但是儒家「以德抗位」的想法，調和派完全缺如。「玄聖素王」無妨當個玄默的臣子，這有舜之事堯為典範；不當官，就閒遊江海，無以蒼生為念（天道 169）。又何必自我標榜，批判從政者呢！此處還是用孔子的思想。

## 十一、結論

《莊子》外雜篇調和派的理論特色是無為與有為的合璧，這兩個模態貫穿天道與人事。性和心是無為和有為的做成者，這兩個主體和兩個模態，組合出一些複雜的情形，

下面我用兩個表來總結。

表一	性無爲／心無爲	性自然而爲／心有意而爲
本體	天地（本）	人（跡）：仁義、形名等
氣化	道、德、精、神、性 修性反德／心虛集氣	物 應物而窮

性本虛靜，但亦可放於性而爲；心恆動不居，然亦可拘限其停止作爲。無論是性或心的無爲，都可模擬天地，促進養生，以及窺視造化之妙。性的自然而爲，或心的有意而爲，則可成仁取義，按名考實，以應接事物。

天道、人道、氣化、物欲等四個範疇，性和心都可達成之，故兩者可以完全互相取代。

還有一些範疇只和心的無爲與有爲發生關連，與性無關，所以另用表二列之：

表二	心無爲	心崇本之爲	心有爲
知識	道術（本）	理想的言說	六經、舊法、國史、百家（跡）
行爲	自由：有本體的自由 而不作爲	自由：從本體伸向經驗界的作爲	必然：視一切源自經驗界的作爲爲不得已，而減少作爲
政治	君無爲	君有爲	君、臣（君子、官僚）有爲

知識不論是全體之知或一偏之知，都只向心開顯，性不能與知。一偏之知不可因其偏而廢之，這不僅是因為實際上有應世的需要，且也因為它們保存了道術的片段。優於六經的知識，是採用理想的言說方式所述說的知識，如莊周之書便是。

行爲的層面，可用「自由」和「必然」兩個範疇來劃分有爲與無爲的模態爲三種次模態，個別意義已在表中說明，不再累述。

君道無爲、臣道有爲是調和派的政治理想，但君主不可能完全無爲，他必須任官和

考核，及優禮傳述六經的君子，此外還可隨意做「自由」的活動，如譜「天樂」等。由君子主導政務，周文就可維繫不墜，社會上郁郁乎文哉，人民有恥且格。調和派的有為政治是富有理想的，決不是像徐復觀說的，向有為的現實需要妥協這麼簡單而已。

## 引用書目：

### 一、傳統文獻：

本文引用《莊子》，均依黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，並加注其頁碼。

《詩經》

申不害，《申子》

孟子，《孟子》

黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民，1974。

陳奇猷，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍，2002。

慎到，《慎子》

錢穆，《論語新解》，臺北：作者自印，1963。

### 二、近人論著：

丁原明 1997 《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社。

何敬群 1965 《莊子義釋》，香港：人生。

林聰舜 1993 〈《莊子》無為政治思想的幾層意義〉，《漢學研究》11.1：1-14。

徐復觀 1969 《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務。

馮友蘭 1991 《中國哲學史新編》，第二冊，臺北：藍燈。

張亨 1997 《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨。

張默生、張翰勳 1993 《莊子新釋》，濟南：齊魯書社。

黃錦鉉 1974 《新譯莊子讀本》，臺北：三民。

陳鼓應 1983 《莊子今注今譯》，北京：中華。

—— 1991 《老莊新論》，香港：中華。

楊儒賓 1992 〈卮言論：莊子論如何使用語言表達思想〉，《漢學研究》10.2：123-157。

趙衛民 1998 《莊子的道》，臺北：文史哲。

劉笑敢 1988 《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學。

劉榮賢 2004 《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經。

錢穆 1969 《莊子纂箋》，臺北：作者自印。

謝啓武 1989 〈莊子的道德觀與人性觀：聚焦於攘棄仁義這一點〉，《臺灣大學哲學

論評》12：107-144。

Chan, Wing-cheuk (陳榮灼). 2004. "Taoist Thought and Earth Ethics." 《國立政治大學哲學學報》12：1-25。

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

Roth, Harold D. 2001. "Zhuangzi." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/entries/zhuangzi/>

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