

莊子本性論研究法芻議

許宗興*

摘要

本文旨在探討「研究莊子本性論」之方法；歷來學者對莊子本性論之探究方法，主要有兩路：一是以外雜篇之「性」為莊子論性之內容，此以唐君毅先生為代表；一是以內篇之「德」為莊子論性之內容，此以徐復觀先生為代表；經本文考查結果，發現此兩路都有論證上瑕疵。

於是本文提出「前理論期研究法」與「範疇學研究法」，前者是指在本性論尚未發達前的哲人，他們對本性論之看法雖未以「性」等概念表達，但會將對本性之認定體會等，自然流露於其言談著作中，透過細繹此等資料，便能條理出該哲人對本性之看法。後者是利用生命實踐哲學四向度七範疇之有機關連性，透過本性論以外諸範疇之內涵論定，便可間接推論出該哲人對本性之看法。

本文以為透過以上兩法之運用，似能對研究莊子本性論有所助益，也較能探究出莊子本性論之真實意涵。

關鍵詞：莊子本性論、方法論、前理論期研究法、範疇學研究法

*華梵大學中國文學系副教授

投稿日期：96.10.9；接受刊登日期：97.5.9；最後修訂日期：97.6.29

Proposed Research Method of Chuang Tzu's Theory Human Nature

Chung-hsing Hsu*

Abstract

The purpose of this paper is to study research method of "Chuang Tzu's Theory of Human Nature." In the past, researchers had two ways to examine Chuang Tzu's Theory of Human Nature: One is "nature" in miscellaneous chapter, the content of Chuang Tzu's theory of human nature by Mr. Tang Chun-yi, a representative scholar in this field; the other one is "virtue" in internal chapter by Mr. Hsu Fu-kuan, a representative scholar in this field. After textual research, both methods are proven to be flawed.

This paper proposes "research method of pre-theory period" and "categorism theory research method;" the former focuses on scholars before the time Theory of Human Nature got its popularity. Their perspectives and cognition of human nature are expressed naturally in their speaking and writings; through data interpretation, scholars' opinion of human nature may be organized. As to the latter research method, inter-correlated four-dimensional seven-scope life practice philosophy is used to indirectly infer those scholars' opinion of human nature through content discussion beyond the scope of Theory of Human Nature.

By using the two research methods, this paper seems beneficial to the study of Chuang Tzu's Theory of Human Nature, which may help examining true content of the theory.

Keywords: Chuang Tzu's Theory of Human Nature, Methodology, Research method of pre-theory period, Categorism theory research method

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Huafan University
Received October 9, 2007; accepted May 9, 2008; last revised June 29, 2008.

壹、前言

「本性論」是生命實踐學重要課題，中國哲學主流三大家中之儒佛兩家，對本性為善有較直接明白之昭示，而道家老子莊子對本性論，則無直接明白說明；甚至老子書無性字出現，莊子書雖出現「性」字，但都在外雜篇中——一般學者以為較確定屬莊子手筆之內七篇，仍無性字存在；故道家老莊對本性之看法實有必要加以探研。余既對老子本性論作過探討，¹今再對莊子本性論作探析；而要探討莊子本性論前，需先對探究莊子本性之方法論提出說明。

若要提出探究莊子本性之方法論，宜先將前人對莊子本性之研究法提出反省，再據前人方法斟酌損益而提出更為確當之研究法。故本文先對歷來學者探究莊子本性之方法作反省，並說明此等方法論之限制，最後則提出本文新方法論。

本文提出兩個研究法：一是「前理論期研究法」，另一為「中國哲學範疇學研究法」²。因前者本人已於〈孔子本性論研究法芻議〉³中作說明，故本文將僅作要點提示；後者是本文之新研究法，故會作較詳盡論述。經本文新方法論之提出，期望能對莊子本性論做出嶄新貢獻，此本文述作旨意。

貳、前人研究法檢視

唐君毅先生說：「道家之老子書中雖有關連於人性之思想，而未嘗環繞於性之一名而論之。……莊子內篇之論道，實皆人生之道。……而罕直

¹ 許宗興，〈《老子》本性論研究〉，《臺北大學中文學報》期4（2008年3月），頁103-134。

² 見許宗興，〈「中國實踐哲學」的範疇論〉，《華梵人文學報》期8（2007年1月），頁53-88。

³ 許宗興，〈孔子本性論研究法芻議〉，《國文學報》期8（2008年6月），頁215-240。關於「前理論期研究法」，此文有較詳盡之論述。

就其與「人性」之關係以為論。」⁴此說明道家的老子與代表莊子主要思想的內七篇，皆無「性」之論述；故知要探討莊子本性論可有兩法：一是說明內外雜篇義理的一致性，然後以外雜篇之「性」作為莊子本性論內容⁵；另一是在內七篇中找一等同「性」概念之字詞，然後分析歸納其意涵⁶。當然亦可將此兩路合併說明，謂內篇某概念，實等同外雜篇之性，然後說莊子全書「性」意涵之一致性；歷來探討本性論者略盡於此二路數中。

一、以外雜篇之性論為莊子本性論者

歷來探討莊子本性論者，主要是據外雜篇中論性文字歸納得之；但外雜篇之義理或性論，是否等同於內篇則未作詳細考論；故本文重新探討此二者義理之同異問題，分兩單元說明，一為解析外雜篇之「性」與內篇義理是否一致；二是舉歷來主要學者意見，以瞭解內篇與外雜篇義理是否一致。

（一）解析〈駢拇〉、〈馬蹄〉之性，說明外雜篇與內篇義理不合

莊子外雜篇言性凡 86 見；唐先生歸納其旨為「性不可易」（天運）而總目標在「復性命之情」。然因外雜篇非一人一時一派思想，故此等論性之言：「散見各篇，而不成統類，亦偶自相出入。然細察之，亦大體可通，合以見此道家型之人性論。」⁷唐先生蓋謂外雜篇論性文字，「散見各篇」，此點對外雜篇之性可否代表莊子本性論並無大礙；但謂此等論性

⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1989年），頁51。

⁵ 如李漢相，〈關於莊子心性論〉，《鵝湖》期363（2005年9月），頁20-24；高瑋謙，〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖》期193（1991年7月），頁56-62；萬勇華，〈莊子人性論探析〉，《重慶社會科學》期141（2006年9月），頁37-41；羅堯，〈莊子心性論發微〉，《中國哲學史》期4（2001年4月），頁52-57；張中全，〈莊子的性美論〉，《江漢大學學報》期1（2001年2月），頁61-65等是主要著作。

⁶ 主要為徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）中對莊子本性之論點。

⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁52。

之文「不成統類」，則說明外雜篇論性內涵，不具義理系統性與一致性；最後「偶自相出入」更為嚴重，說明此論性文字彼此衝突矛盾；故此等論性文字須強力解釋乃能「大體互通」；甚至唐先生以為透過此等論性文字所呈顯者未必是莊子本性論，只是道家型的人性論。雖然如此，唐先生仍據外雜篇論性文字以之為莊子本性論內容。

唐先生探究外雜篇論性文字後，得出結論為莊子將「性」概念與「神」概念結合，此為其論性最大特色：「莊子單言神，則指人不思慮、不預謀、能隨感而應，變化無方，以與物直接相遇之人心之功能，初不只屬於聖人與神人，而亦人所共有者。……神明亦實不外直指人能與變化無方之物相遇，而不以思慮預謀之概念名言，加以間隔之一高級之心知，兼為性之表現。」⁸

簡言之，唐先生是用內七篇莊子理想生命狀態，或說莊子透過心齋、坐忘、齊物等功夫所達致之聖人境界，以詮釋外雜篇之「性」，雖勉強可通，但唐先生仍發現有明顯與莊子內七篇義理齟齬者：

莊子所謂復其性命之情者，其生活狀態畢竟如何？是否上文所謂「若愚若昏」……只宅心於「不形」、「無端」、「遊心萬物之始終」之無萬物處。……或者人必反於〈馬蹄〉篇所謂上古「至德之世，其行填填，其視顛顛，……同乎無知，……同乎無欲」之「素樸」，「民居不知所為，行不知所之」之「含哺而熙，鼓腹而遊」之原始生活，乃為復性命之情乎？若果如前者，則復性命之情者，實應歸於一耳無聞、目無見、而一無所為，只念念在渾沌之真，而與之終身不離者然後可。此則與莊子言無為而又無不為之言，明相矛盾。若果為後者，則唯在上古至德之世之民，乃可言不失性。……故吾人對莊子所言，必須謀一善解。⁹

⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 64-65。

⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 61。

此為唐先生依內篇之說以解外雜篇論「性」文字，所得出明顯矛盾者兩例，一為莊子所期望達致之境界，不該是「若愚若昏」與物無感不動之頑空狀態；二為莊子理想世界不該是原始時代之生活樣貌。唐先生以為莊子內篇必不如此主張，故唐先生認為此處「不得不謀一善解」，唯「謀一善解」畢竟只是唐先生一己之詮釋，而未必為外雜篇之原始本意。以下請以唐先生所舉〈馬蹄〉之說，再旁以〈駢拇〉之意，說明唐先生所提問題之真實存在，亦以此說明外雜篇論性與內篇義理明顯不一致；從而說明據外雜篇論性文字，無法充當莊子本性論內容。

1. 〈駢拇〉論性討論

「性」在莊子外雜篇包括篇名凡 86 見，其中外篇 70 見最多，外篇除〈至樂〉〈知北遊〉外皆有「性」字，而以〈駢拇〉18 見最多。故今以〈駢拇〉與唐先生所舉〈馬蹄〉為依據，說明莊子外雜篇「性」字與莊子內篇思想不類。

(1) 彼正正者，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。

此章說明〈駢拇〉作者理想世界為：無論「駢」、「枝」、「長」、「短」，只要天生本然者便為有價值，皆不宜改變之。此處「天生本然」可理解為「道」、「生命本質」、「天性」等，所謂「義理之性」；亦可理解為各存在物天生不同材質等，所謂「氣性」。若為前者則眾人所同，若屬後者則人各差異。郭象注：「物各任性，乃正正也」¹⁰；成玄英疏：「以枝望合，乃調合為駢，而合實非駢；以合望枝，乃調枝為跂，而枝實非跂。」¹¹說明物各有性而性各不同，無論「駢」、「枝」都是性，都不宜比較排斥，更不宜作改變。

¹⁰ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：河洛出版社，1974 年），頁 317。為求簡明，後文郭象注，以「《郭注》」代之。

¹¹ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 317。為求簡明，後文成玄英疏，以「《成疏》」代之。

既然物各有其性，如「駢」「枝」之不同，故知此性必非人所同的「義理之性」。足見〈駢拇〉作者所謂「性」，必非內七篇「道」、「德」之義。

(2) 故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。

此處「性」既有長短之別，則當屬「氣性」無疑；其次，性可「斷」可「續」可改變，則為氣性益明；此種「性」當指出生便存在之先天材質，〈駢拇〉作者認為只要天生者便最有價值，若後天修整改造便破壞此價值，故宜拒絕後天各種改變。《郭注》：「各自有正，不可以此正彼而損益之」¹²，郭象蓋謂每物皆有天生材質，此為「正」，不可另立標準而損益改變此「正」。《成疏》以為鳧與鶴「雖復脩短不同，而形體各足稱事，咸得逍遙。而惑者方欲截鶴之長、續鳧之短以為齊，深乖造化，違失本性，所以憂悲」¹³。意謂天生各有性，鳧與鶴之脛長短各不同，此便是鳧與鶴之性，對此先天材質之性若能安之便會逍遙，若妄圖透過後天人為方式以改變先天自然材質，〈駢拇〉作者謂為不當之舉。

此章「性」既有長短之別、性可被改變、性如鳧與鶴脛之長短等；則知此性必指「氣性」，因「天性」無長短之別，所有存在物皆同；天性是生命本質永不變異，只有隱顯而無變易；鳧與鶴脛之長短，蓋屬氣性而非天性，天性乃指內在本質而非外在材質形貌。

(3) 且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也。

此章說明此「性」之價值無上，不能以任何理由妄圖改變，《成疏》：「夫物賴鈎繩規矩而後曲直方圓也，此非天性也；人待教跡而後仁義者，非真性也。」¹⁴簡言之，一切後天人為者皆背離「性」，皆該禁絕；即使

¹² 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁318。

¹³ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁318。

¹⁴ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁321。

透過後天加工可讓此存在物更美善，仍是「削性侵德」亦宜阻絕之；此乃「氣性至上論」主張。此或為挽救當時過度鼓吹人為、重視虛仁假義之弊，但卻矯枉過正而激烈主張一切先天存在都屬美善，一切後天人為改變皆為不宜。

若〈駢拇〉作者用語無誤，則可被「削侵」者，必是氣性而非天性；蓋天性是生命本質，永不受損磨滅，絕不會被「削侵」，更遑論被削侵成功。

(4) 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？

前章只概括說明任何改變「性」皆屬不當，本章則說明以仁義改變人心之錯誤。〈駢拇〉作者認為仁義非人本性，它屬後天人為，若人追求仁義便是放棄本性而奔命於人為，並調鼓吹仁義之始作俑者為虞舜，他讓天下蒼生背離本性，以仁義擾亂天下之民。故《郭注》：「雖虞氏無易之情，而天下之性固以易矣。」¹⁵《成疏》：「由是觀之，豈非用仁義聖跡撓亂天下，使天下蒼生，棄本逐末而改其天性耶？」¹⁶

〈駢拇〉作者蓋謂「性」與「仁義」屬同層次，故「性」可被易（替換）而消失，並另轉成新內容之「仁義」；依此說法「性」必是「氣性」，若天性必不會被「易」，它頂多被暫時淹沒覆蓋但不致消失，〈駢拇〉作者所謂之「仁義」亦無法取代此天性；由此觀之，〈駢拇〉作者似只反對以後天人為方式改變先天質性，尤深惡痛絕世俗所謂之「仁義」爾。

¹⁵ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁324。

¹⁶ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁324。

(5) 枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法，非乎？

此章說明為何不能以仁義易其性，蓋存在物各有其性，有人天生為仁義之性，則順此仁義之性而行便逍遙，如曾史；有人天生缺乏仁義之性，故不順仁義而行乃逍遙，如桀跖。此兩種「性」之存在狀況皆須尊重，不宜將之調整改變而以曾史之性易桀跖之性。〈駢拇〉作者對曾史之撻伐便在其簧鼓天下而以仁義為正，致天下人皆爭歸道德仁義而失其性；即使能得仁義，而此時之仁義亦為後天之偽而非天生材質。《郭注》：「夫曾史性長於仁耳，而性不長者橫復慕之，慕之而仁，仁已偽矣。天下未嘗慕桀跖而必慕曾史，則曾史之簧鼓天下，使失其真性，甚於桀跖也。」¹⁷王先謙：「枝於仁者，調標舉仁義，如枝生一指。曾、史性優於仁義，而性不長者爭慕之，天下喧攘，如簧如鼓，以奉不能及之法式也。」¹⁸此說明仁義價值並非較高，不能要求天下人走向仁義；生命中最高價值是保有天生材質，有人天生材質在仁義，有人天生材質背離仁義，凡此皆須護衛而不使失其性，因失性是負面價值中最嚴重者。

此章既說明人各有性，有人具仁義之性，有人無仁義之性，此乃氣性說法，且持價值中立，其距莊子本性論不可以道里計。蓋天性人人皆同，且真天性並非〈駢拇〉作者所謂「仁義」或「不仁義」，當是超越仁義與不仁義。關於本章較正確說法當是氣性上屬仁義者，宜調適上遂而歸於聖道；氣性不屬仁義者，其距聖道更遠，宜透過教誨使入於仁義，再由仁義而入聖道；〈駢拇〉作者將天性與「仁義」、「不仁義」並列，則其所謂性顯非天性可知。

¹⁷ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁315。

¹⁸ 清·王先謙，《莊子集解》（臺北：三民書局，1999年），頁50。

(6) 且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾、史，非吾所謂臧也；屬其性於五味，雖通如俞兒，非吾所謂臧也；屬其性乎五聲，雖通如師曠，非吾所謂聰也；屬其性乎五色，雖通如離朱，非吾所謂明也。吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，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。

此章順前意說明殘生損性，不只限於標舉仁義而已，任何以後天人為方式改變先天材質能力者皆屬之。蓋〈駢拇〉作者認為最高價值所在乃「任性命之情」，而所謂「任性命之情」順前文之說，乃指順人先天氣性而不加增損改變。即使將先天之性而以後天方式增強之，仍為不許；若性在仁義，那透過後天人為方式強化之，而成就曾史德行等，皆是悖離性之最高價值；同理，對味覺、視覺、聽覺等具先天才性能力者，若以後天人為方式增強之，使成為該領域頂尖人物，如俞兒、師曠、離朱等，仍屬改變先天之「性」而為不許，《成疏》：「係我天性，學彼仁義，雖通達聖跡，如曾參史魚，乖於本性，故非論生之所善也。」¹⁹故知〈駢拇〉作者是嚴格「氣性至上論者」，人只能順天生氣性生活，不能妄加改變，包括人格特質、才華能力等；唯順性命之情，乃是價值之最高者。

此章說明人之「性」各有差別，包括仁義、味覺、視覺、聽覺之性各不相同，這些範疇之類別不同且強度亦差，此皆就氣性言；若天性則每人皆同，且絕對圓滿而無強弱之別。天性可就隱顯說而不能就多少論，更無增強說；因天性屬聖凡同具之絕對圓滿者。

(7) 若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！

此章說明只要「殘生害性」，無論增減損益，改變為好或壞，皆悖離最高價值者。《郭注》：「天下皆以不殘為善，今均於殘生，則雖所殉不同，不足復計也。夫生奚為殘，性奚為易哉？……堯桀將均於自得，君子

¹⁹ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁327。

小人奚辨哉！」²⁰天生是堯或桀、伯夷或盜跖、君子或小人皆無妨，順此先天本性便是；若透過後天改變，使桀變堯、盜跖變伯夷、小人變君子，皆是「殘生損性」之不當行為。

〈駢拇〉似為對當時假道學之強烈反動，且對當時過度人為化作激烈批判；認為一切後天人為之改造其病皆大，唯回歸單純本初生命狀態人間社會乃得安寧。此思想與莊子內篇義理有嚴重落差，莊子逍遙、齊物、坐忘、心齋不如是也。

就生命實踐教理言，善惡有別，君子小人有價值高低；桀與堯、盜跖與伯夷之生命階位為天壤之別；「道」超越善惡，但絕非善惡不分；不能說桀與堯、盜跖與伯夷、君子與小人都「殘生損性」，便謂其無所差別；一為負面價值，一為正面價值，一為絕對價值，三者間就生命實踐學言區別朗然；雖相對仁義非絕對價值，但不能說行仁義與為惡之徒相等；〈駢拇〉作者似不明此中分際，他對「性」定位有問題，且採價值相對論之說，不認為道德有高低之別，於是但依自己價值系統規定「順天生材質者」便是最高價值，悖離「天生材質者」便是最嚴重之惡；不管悖離天生材質後為君子或為小人，都屬相同之惡；若此理解不誤，則〈駢拇〉作者距莊子義理將不可以道里計。

2. 〈馬蹄〉論性討論

以下再以〈馬蹄〉說明莊子外雜篇之「性」，殆與內七篇義理不協，其所謂「性」仍當指「存在物天生之材質」，絕非莊子內篇所謂「道」、「德」等義。〈馬蹄〉：

²⁰ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁326。

(1) 馬，蹄可以踐霜雪，毛可以御風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。

此說明所謂馬之「性」，是指天生原始未經後天改造前狀態，特指基本才能，如以蹄踐霜雪，用毛御風寒，吃草飲水，舉足跳躑等，此為馬先天未經修飾整飭前本能。《成疏》：「夫蹄踐霜雪，毛禦風寒，飢即齧草，渴即飲水，逸豫適性，即舉足而跳躑，求稟乎造物，故真性豈願羈轡阜棧而為服養之乎！況萬有參差，咸資素分，安排任性，各得逍遙，不矜不企，即生涯可保。」²¹成玄英亦就天生本有才性說明之，並說明此先天才性各不相同，只要各任其性，便是逍遙；駑驥性各不同，不矜不企，便是各成其性。《郭注》所謂：「駑驥各適於身而足。」²²此謂無論駑驥，各有才性，能力皆別，但將自己才性展現便是自足，便是盡性。

由〈馬蹄〉作者所舉：蹄踐霜雪，毛禦風寒，飢即齧草，渴即飲水，舉足跳躑；與郭象成玄英注疏，謂性各不同；則知此處所謂性仍指氣性言，謂各存在物天生不同材質而非謂天性。

(2) 及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，錐之。連之以羈轡，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，前有楛飾之患，而後有鞭策之威，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。」曲者中鉤，直者應繩。夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？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。

經由此章將更確定〈馬蹄〉所謂「性」確指先天材質，它是存在物天生原始材質而未經後天人為改造者；此章說明只要經後天人為改變，無論改變結果為好或壞皆背離性而為負面價值。如伯樂、陶、匠等，雖精巧而

²¹ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁330-331。

²² 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁330。

有濟人民生活改善，但〈馬蹄〉作者皆批判而以為治天下者之過，謂為造成天下淪落之禍首。《郭注》：「世以任自然而不加巧者為不善於治也，揉曲為直，厲駑習驥，能為規矩以矯拂其性，使死而後已，乃謂之善治也，不亦過乎！」²³此謂世俗所謂治是指矯性增能，如伯樂陶匠者，雖能成就世俗功用，但嚴重違背「性」之最高價值所在，故是不智之舉，是治天下者之過。由此可知〈馬蹄〉與〈駢拇〉作者，同屬激烈「氣性至上論」者，皆反對一切後天人為改變，認為天生原始自然者乃為最有價值者。

此處謂存在物之性各不同、性可被改變增長、且會被改變成功；此等立論皆氣性論主張而非天性論看法。

(3) 故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闕。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，踉跄為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘辟為禮，而天下始分矣。……夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。民能以此矣！及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踉跄好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。

此章說明「性」未受增損改變之時代與聖人以仁義教導人民之世界如何不同。按〈馬蹄〉所述略同原始時代，人各憑本能生活，沒知識文化干擾，與大自然之草木鳥獸和諧共處，屬素樸原味之洪荒時代。《成疏》：「含哺而熙戲，與嬰兒而不殊；鼓腹而遨遊，將童子而無別。此至淳之世，民能如此也。」²⁴及聖人出而行人文化成，提倡道德仁義，經營文化建設，作各種後天人為改造，致原始天真素樸質性日漸消失，此種作為雖帶來人

²³ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁334。

²⁴ 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁341。

間秩序，但也產生不少副作用；〈馬蹄〉作者以為人間各種痛苦根源實皆肇因「性」被改變，而罪魁禍首便是推行仁義之聖人，故主回復原初素樸時代，以期離開現實苦楚。

據此〈馬蹄〉所謂「性」，指存在物天生未受後天人為改變前狀態，當屬氣性無疑；〈馬蹄〉如此立論，唐君毅先生亦以為背離內七篇義理：

若果為後者，則唯在上古至德之世之民，乃可言不失其性。今與昔既異世，今人將永無復其性命之情之望矣。則莊子所說為真人至人者如魯之兀者王駘之類何以亦見於春秋戰國之世？故吾人對莊子所言，必另某一善解。²⁵

唐先生以為〈馬蹄〉如此詮釋「性」，與內篇義理明顯不協；但他相信〈馬蹄〉與內七篇為同一作者，至少義理具統一性。但又覺〈馬蹄〉之說不妥，他舉〈德充符〉王駘為例，說明未必在原始時代乃能全其性；即使春秋戰國之人，如兀者王駘之類皆能不失其性。

按真正至德之世必不等同原始洪荒時代，當說「至德之世」與外境無關，否則便是有待而受限制，那聖人便不能無處無時不逍遙；故「任性命之情」當就主體內在本質之展現言，若能將主體天性完全展現，便是「任性命之情」，便無處無時不美善，無處無時非人間樂土；至於外境是古或今、中或外、文明或古老，皆所不問。〈馬蹄〉說法或對當時文明禍害之反動，對過度重視人為之批判，但此義理卻明顯悖離莊子內篇本真。

以上說明〈駢拇〉、〈馬蹄〉所謂「性」，殆皆指存在物天生原始材質；如鳧脛短；鶴脛長；馬飢齧草、渴飲水、舉足跳躑；埴木各自天生材質；人天生材質亦有不同強度之仁義，有君子小人之性，另對視覺、味覺、聽覺也有天生材質不同；此為二篇作者所謂之「性」。對此種「性」二篇作者皆認為可改變、會被改變、有些甚至改變成功；若改變成功將使原初

²⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 61。

材質消失，取代為新才能狀態。對這種改變，二篇作者態度皆相同，認為原初材質狀態是最有價值者，故反對任何後天人為改變，包括增強、減弱、取代、變更，只要讓原初材質變樣便不好，即使由小人變君子，由盜跖變伯夷；由無能力變有能力，由少能力變大能力；即使改變能帶來人間美善，仍為二篇作者所極力反對。至於理想世界，〈馬蹄〉作者提出至德之世，謂此種天生材質未被改變前之世界，是人間最美好時代，此時人依天生本能生活，與鳥獸草木為伴，簡單素樸無憂無惱；相對理想世界則為現實人間，那是「性」漸被改變增益，包括世俗所謂的正面價值如孔子、曾史、伯樂、陶匠、君子、伯夷、虞舜、聖人、俞兒、師曠、離朱等，以及負面的價值如盜跖、桀、小人等，皆是殘生害性，將性作整飭改變，此會造成人民有知求利之心，社會離開純樸而歸於亂之後果，故二篇作者極力反對。

以下綜合〈駢拇〉、〈馬蹄〉論性，說明其為氣性而非天性之理由：

- ①此性有各人之差異性，而天性當是人人皆同。
- ②此性可以被改變削侵，而天性永不會被改變。
- ③此性可以被改變成功，而天性不會消失磨滅。
- ④此性以鸞鶴之脛為例，而天性非指形體長短。
- ⑤此性與仁義屬同層次，而天性當是超越仁義。
- ⑥味視聽覺屬相對材質，而天性是指絕對本質。
- ⑦桀堯盜跖伯夷無差別，而天性當區別其不同。
- ⑧馬性踐霜御寒屬材質，而天性言人道德本質。
- ⑨治馬與治埴木悖其性，而天性治馬埴木皆可。
- ⑩至德之世在原始洪荒，而天性每一時空皆可。

由上列舉〈駢拇〉、〈馬蹄〉所謂「性」必指「氣性」而非天性，且其內涵限人天生未受後天人為改變前狀態，此大悖內七篇義理；其所謂性，無法代表莊子內篇之說；若欲以外雜篇論性等同內七篇而為莊子本性論，實有差池。若要探究莊子本性論，不宜以外雜篇性論為依據。

(二) 據歷來學者說，外雜篇與內篇作者有別

下引歷來學者對外雜篇與內篇作者不同之說，以證成透過外雜篇對「性」之歸納分析所得不能套在內篇中。唯此部份歷來學者所論甚多，且都已發表成文，本文將不作詳論，僅作扼要引述以見一斑：

對外雜篇作者，歷來有三種切入點：一就是否為莊子所作以論真假；二就同屬道家而論親疏；三就同屬莊學而論源流。透過此三切入點將可看出內七篇與外雜篇之三種關係，但無論哪一關係，都共同承認二者非等同關係。崔大華：

《莊子》真偽的傳統理解，一般是認為《莊子》內篇為莊子手筆，是真；外雜篇多為後人所撰，是偽。晚近學者不再從這種狹隘的、作者是否為莊子的真偽意義上，而是從一種比較寬泛的、是何種學派的思想的「歸屬」意義上來區分《莊子》內篇與外雜篇。在這個意義上，有兩個相近而又有所區別的觀點：《莊子》是先秦道家思想匯集與《莊子》是先秦莊子學派著作匯集。²⁶

崔先生此處所述便是理解內篇與外雜篇關係的三種切入點與由之而得的三種看法：第一種說明內篇為莊子所作，外雜篇非莊子所作，故二者有明顯差異；第二種說明二者同屬道家，但道家有很多派別，不同派別便有不同主張，外雜篇雖有與內篇同屬一派別者，但數量不多，故知大部分都屬與莊子不同派別之義理系統；第三種說明內篇與外雜篇都屬莊學，但內篇是源頭，外雜篇是流行，雖有起承關係，但仍非同一內涵。以下分別說明之：

1. 內篇與外雜篇的真偽關係說

此立基「莊子本人所作為真，非莊子本人所作為偽」之立場；此為傳統學者對《莊子》作者態度；唯歷來對此問題並無絕對答案，每位學者各

²⁶ 崔大華，《莊學研究》（臺北：文史哲出版社，1999年），頁71。

有不同判語。而對外雜篇懷疑而切確提出論證最早者為宋蘇軾²⁷，其後懷疑成風，幾乎所有外雜篇都有人懷疑，以下列數大家說：

(1) 王船山：外篇非莊子之書，蓋為莊子之學者，欲引伸之，而見之弗逮，求肖而不能也，以內篇觀之，則灼然辨矣。……故其可與內篇相發明者，十之二三，而淺薄虛囂之說，雜出而厭觀；蓋非出一人之手，乃學莊者雜輯以成書。其間若〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈天道〉、〈繕性〉、〈至樂〉諸篇，尤為悞劣。²⁸

(2) 胡適：其中內篇七篇，大致都可信；但也有後人加入的話。外篇和雜篇便更靠不住了。²⁹

(3) 徐復觀：至於外篇雜篇則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的紀錄；而其學徒之繼承，相當久遠，故其中編入有秦統一以後的材料。³⁰

(4) 黃錦鈞：莊子一書，除內篇外，其餘各篇，即使有與莊子思想共同的地方，也是出於弟子們的紀錄，或是莊子學派後人的傳述，決不是莊子本人的著作。³¹

(5) 武內義雄：蓋內篇乃編莊周近古之資料；莊周學說，略盡於此。外篇當是含有莊周後學，及關係於莊子其他學派之著作，其說有祖述內篇，又有與內篇矛盾者，而其文有與內篇重複者。至於雜篇，據《筌子》內言外言雜言之區別，及《晏子春秋》雜篇之例而推測之當是雜取短章軼

²⁷ 蘇軾，〈莊子祠堂記〉：「余嘗疑〈盜跖〉、〈漁父〉則真詆孔子者，至於〈讓王〉、〈說劍〉，皆淺陋而不入於道。」見蘇軾，《蘇東坡全集》上冊（臺北：世界書局，1964年），頁355-356。

²⁸ 清·王夫之，《莊子通·莊子解》（臺北：里仁書局，1995年），頁76。

²⁹ 胡適，《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁109。

³⁰ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁361。

³¹ 黃錦鈞，《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2007年），頁46。

事成篇者。³²

(6) 陳品卿：以余之見，內篇為莊子自著而其中亦有後人摻雜之文字，吾人應視之為「莊子思想」。外雜篇，或為莊子弟子所作；或為後世學莊子者推演莊義；或為後人所增補；或為後人所誤竄。³³

內篇是莊子本人思想，外篇為其徒或後學作品，歷來學者已從思想內容、名物制度、文體風格做出考證。³⁴亦即二者義理思想不盡一致，甚至王船山以為外雜篇可發揮內篇思想者僅十之一二，其他多淺薄虛囂之說，而〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈天道〉、〈繕性〉、〈至樂〉諸篇，更是悞劣。因此若探討莊子本性論而以外雜篇思想為據，似有推論上謬誤。

2. 內篇與外雜篇流派關係說

此乃將《莊子》當為道家學派論著之總集，然後據義理思想分為若干流派，內七篇是一派別，外雜篇則可分為非常多派別；因此若外雜篇與內篇屬同派別者，當然可據以說明內篇義理，若二者屬不同派別者，便無法取以說明其義理。提出此說最早者為羅根澤，其後張恒壽在其基礎上，根據思想內容、名物制度、文體風格等，作更細緻分類。³⁵

(1) 羅根澤主要根據思想內容，將外雜篇分為十二類：道家左派、右派、道家隱逸派、激烈派、莊子派、老莊混合派、神仙派、縱橫家等所作。羅氏又根據篇中出現的名物制度，認為多數篇章作於戰國末年或秦末

³² 是段文末曰：「本段意見據武內義雄莊子考而敘述」，見張成秋，《莊子篇目考》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁26。

³³ 陳品卿，《莊學新探》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁28。

³⁴ 此等資料可參見顧頡剛，《古史辨》；張心懲，《偽書通考》；張成秋，《莊子篇目考》；陳品卿，《莊學新探》；葉國慶，《莊子研究》；崔大華，《莊學研究》等書。

³⁵ 其後又有劉笑敢的三派說，參見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987年）：「莊子後學三派的人性論是基本一致的，黃老派和無君派繼承了述莊派的基本觀點，在某些方面還有更為明顯的闡發」，頁276。

漢初，最晚下限到西漢武帝時期。³⁶

(2) 張恒壽則實際把傳統用來辨別外雜篇真偽的思想內容、名物制度、文體風格三個標準，推廣用來考察《莊子》內外雜篇的各章，從而確定它們各自的思想歸屬和時代先後。其結論綜合起來是：第一，各篇章分別所屬時代為戰國中期（莊子時代）、戰國末期、秦漢之際、漢初。第二，各篇章分別所屬思想派別有：道家左派、道家右派、宋尹派、莊子派、神仙派、隱逸派、戰國策士、儒家。³⁷

內篇與外雜篇若依流派說，則各篇分屬道家不同流派，且著作時代是由戰國中到漢初之長時間，則用外雜篇去推論內篇便有諸多困難，首先必區隔哪些是莊子派，哪些非莊子派，不能以全部外雜篇作為論證依據，否則所得結論便屬無效；再者，是否真能精確考證出哪一篇哪一章屬哪派，實亦有問題。目前亦無研究莊子本性論者採此方法；絕大部分研究莊子本性論者，皆以全部外雜篇為單位，故見其方法論之不嚴密。

3. 內篇與外雜篇源流關係說

此說明內篇與外雜篇具緊密關係，內篇是整部莊子源頭，外雜篇是依據這源頭往下開展，因此二者具相當一致性，持此看法者有：

(1) 梁啟超：莊子一書內篇是莊周所作，外篇乃後人註解莊周之書。³⁸

(2) 黃錦鈞：莊子外雜篇的文字，後人一致的意見，都認為不是出於一人的手筆。但卻是重要的莊學論文集，也是從莊子到淮南子之間的道家思想的橋樑。³⁹

(3) 崔大華：莊子本人的思想是源，是中心，其撰作在先；莊子後學的思想是流，是發展，其述作在後。《莊子》內篇與外雜篇雖然不是絕

³⁶ 羅根澤，〈莊子外雜篇探源〉，《諸子考索》（臺北：泰順書局，出版時間不詳），頁 282-312。

³⁷ 張恒壽，《莊子新探》（中國：湖北人民出版社，1983 年），頁 122-315。

³⁸ 梁啟超，《古書真偽及其年代》（臺北：中華書局，1978 年），頁 28。

³⁹ 黃錦鈞，《新譯莊子讀本》，頁 20-21。

對的，但大體上能和這種源與流、先與後的情況成對應關係。⁴⁰

只是將莊子思想作開展者不一而足、時代亦異，這些後學是否能完全掌握莊子本意，便是問題，故崔大華說：「《莊子》外雜篇中超出內篇核心思想之外的思想觀念，是莊子後學在其他家思想影響下變異了、發展了的莊子思想，是莊學之流。由《莊子》內篇到外雜篇構成莊子學派在先秦的歷史發展，表現為在理論內容上向莊子核心思想以外的範圍擴展和吸收儒法思想的折衷傾向。」⁴¹站在這樣觀點，雖某種程度可說外雜篇是莊子思想的延伸，透過外篇研究結論，可相當程度說明內篇義理。但畢竟二者屬不同作者與時代；且很難確定哪些是莊子本意，哪些是後學發展，因此，若站在嚴格學術立場，仍無法依據外雜篇之流，以說明內篇之源。故不能以外雜篇性論當為莊子本性論內容。

二、以內篇之「德」為莊子「本性」者

歷來探討莊子本性論者，除前文所述以外雜篇之性論為莊子本性論外，尚有透過內七篇之「德」，以之為莊子本性論內容者。此研究法最先提出者為徐復觀先生，其後甚多學者從之；本文此處將考察此一方法學能否成立。

此方法論要成立需有兩前提，一是內七篇為莊子手筆；二是內七篇之「德」等同「性」概念；若此兩前提成立，則可說內七篇之「德」是莊子本性論之內涵；以下分別說明之。

⁴⁰ 崔大華，〈莊學研究〉，頁 84。

⁴¹ 崔大華，〈莊學研究〉，頁 87。

(一) 內七篇是否為莊子作品

此問題仍是長期爭論不休者，歷來有關著作亦多，此處僅據學者研究成果作簡要列舉。按歷來懷疑內七篇非莊子所作，有以為全部都可疑者，⁴²有以為僅少數之篇可疑者，⁴³又有以為僅少數章節可疑者。⁴⁴不過絕大部分學者相信內七篇為莊子作品，下引數位近世學者之見。

1. 胡適：其中內篇七篇，大致都可信；但也有後人加入的話。⁴⁵
2. 徐復觀：內七篇蓋出於傳承之舊。……內篇文體之深厚奧折，瑰奇變化，則內七篇不能不承認其係出於莊子本人之手。⁴⁶
3. 王邦雄：一般而言，內七篇文采哲理並佳，大致可信，代表莊子之思想者，當以內七篇為主。⁴⁷
4. 黃錦鈺：大多數學者都認為莊子內七篇是莊子的作品。……這些意見，自羅勉道以來，一線相承，沒有異議，即使疑古如錢玄同，辨偽像顧頡剛，也沒有說內篇不見（是）莊子的作品。雖然內七篇中，也有後人

⁴² 近人所舉懷疑內七篇之事證，黃錦鈺先生曾歸納有五項：一、《史記》並未提到內七篇為莊子作；二、《荀子》批評莊子蔽於天而不知人，《史記》說莊子剽削儒墨，都與內七篇無關；三、內七篇取名是以義名篇，在時代上當較晚出；四、《莊子》分內外於漢代，漢代依與圖讖有關者內，故內七篇當較晚；五、內七篇從篇名到內容，都有漢代神學特色，故當成於漢代。對此五點黃錦鈺先生皆一一破之，見黃錦鈺，《新譯莊子讀本》，頁 15-18。

⁴³ 主要為葉國慶懷疑〈人間世〉非莊子手筆，葉氏依據體裁不類、意義不連貫、思想不類、抄襲等理由判定為贗品。見葉國慶，《莊子研究》（臺北：臺灣商務印書館，1973年），頁 22-24。

⁴⁴ 此等處學者所論最多，因莊子篇章分合，起於漢代而盛於魏晉，今本並非原始樣貌，故章節必有移易；每於前後意義不連貫，或名物用詞不合時代，稱謂不合身份等，學者便對該章起疑。

⁴⁵ 胡適，《中國古代哲學史》卷 2，頁 109。

⁴⁶ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 358、361。

⁴⁷ 王邦雄，〈莊子其人其書及其思想〉《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁 55。

摻雜片段進去的文字這大概是可以肯定的。⁴⁸

5. 張成秋：古今學者多認內篇為漆園所自著而外雜篇則出自其徒之手筆。⁴⁹

6. 陳品卿：以余之見，內篇為莊子自著而其中亦有後人摻雜之文字，吾人應視之為「莊子思想」。⁵⁰

以上學者普遍認為內七篇是莊子作品，頂多有少部分後人摻雜成分，但大致可看出莊子主要思想。再者，若從作者使用詞語概念之方法學考察；外雜篇有 86 個性字出現，內篇無一性字；此亦可相當程度相信這七篇當屬同一類型，或皆在本性論萌芽之前，當時尚無「性」概念，故七篇之文無一性字及之；在莊子三十三篇中當屬最早期思想，最有可能是莊子手筆。

以上據近世學者意見略謂內七篇可相當程度代表莊子思想；以下進一步探討內七篇之「德」是否即是「性」之概念；若然，則只要探究內七篇之「德」便能得出莊子本性論思想。

（二）內篇之「德」是否為「性」概念

此說最先提出者為徐復觀先生：

莊子書中對德字界定得最清楚的，莫如「物得以生謂之德」（天地篇）的一句話，所謂物得以生即是物得道以生。……道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部份，即內在於物之中；此內在於物中的道莊子即稱之為德。此亦係繼承老子「道生之，德畜之」的觀念。由此不難瞭解，莊子內七篇雖然沒有性字，但正與老子相同，內七篇的德字，實際便是性字。因為德是道由分化而內在

⁴⁸ 黃錦欽，《莊子及其文學》（臺北：東大圖書公司，1984年），頁16-17。

⁴⁹ 張成秋，《莊子篇目考》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁27。

⁵⁰ 陳品卿，《莊學新探》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁28。

於人與物之中，所以德實際還是道。⁵¹

此徐先生據外篇〈天地〉之「物得以生謂之德」一語，而從理論上說明德如何來？它與道關係為何？最後發現「德」與「性」概念意涵實為相近，而內篇既無性字，於是大膽假設內篇之「德」即外篇之「性」。徐先生認為超越之「道」，會分化凝聚然後內在於存在物中，此內在化於各物之道便稱為「德」，亦即所有存在物得於天之本質，它與道具同質性，這種具有與道相同質性之「德」，為吾人天生本具者，故是「性」。徐先生如是推論就理論而言當無誤，但莊子內篇之德，是否即徐先生所說意涵，則需詳細探討。

要探討徐先生之說能否成立，只要實際分析歸納內篇之「德」，看是否即為「性」概念便可；按內七篇之「德」共出現 36 次，此等德字可歸納為四種意涵：

1. 指行道有得於己：亦即自己行道成果，每人努力不同，故有人德達「厚」、「真」、「至」、「全」地步，而得到他人讚嘆尊崇，另有人德衰損而不為人所重，內七篇論此義之德為數最多，如「德合一君」、「之德也」、「德厚信砮」、「日漸之德」、「唯有德者能之」、「德之至」、「支離其德」、「德之衰也」、「臨人以德」、「德充符」、「計子之德」、「唯有德者能之」、「況全德之人乎」、「德友」、「德有所長」、「德為接」、「惡用德」、「其德甚真」、「渾沌之德」等。

2. 說明德之特性內涵與作用：此為抽象說明「德」之內涵作用；此義之德為數次多，如「杜德機也」、「況德之進乎日者乎」、「德之所蕩」、「德蕩乎名」、「以德為循」、「德之和」、「德不形者也」、「德者，成和之修也」。

3. 指中性之生命人格特質：此為對人內在天生人格特質之說明，它是吾人行為之依據，屬天生深層之人格取向，無關善惡好壞，皆稱為德，如「其德天殺」、「是欺德也」。

⁵¹ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 369。

4. 指範疇義：此在說明宇宙萬物之範疇向度，人理解認識萬物之切入角度，相當於西哲所謂「範疇論」⁵²，屬此者僅一條：「此之謂八德」。

以下簡要說明「性」之意涵並與「德」作比較：「本性論」在探討是否我人「生具」「皆具」「圓具」聖人本質。它重點不在說明「聖人內涵」是什麼？而重在說明是否「具有」聖人內涵，並進一步說明是否「生具」之問題，而非現實上我是否展現聖人特質或展現多少的問題；此屬兩範疇，前者是「性」的領域，後者是「德」的範圍。因此就本性論言，它不會讚嘆特定人具聖人特質，它只會問普遍人是否皆具聖人特質；若要問現實上某人顯現多少聖人特質，並進而讚美崇拜他，那是德的範疇。性的領域人人具有聖人內涵，那是天經地義之事，無須讚嘆；反而若不如此乃需特別討論。性與德之分別可簡單說為：一強調是否先天具有聖人本質，一重在後天我實際展現多少聖人本質；就前者言人人具有聖本質，無須讚嘆強調；就後者言現實中人雖具聖人本質，但僅少部分人將之展現，故對此少部分人，需加以誇耀獎勵一番。此為兩者區別。

若依上文「性」與「德」區隔，那莊子內篇中德之四義，第一義屬「德」之範疇無疑，它在談現實中有些具很多很全很厚之德，有些則德少德衰。第二義則屬「性」之內容，但它較屬「本體論」而非本性論範疇；因本體論在談聖人內涵，而本性論在談是否具聖人內涵。至於第三義則與「性」與「德」皆無關，它在探討某人天生人格形式，有些人天生內在運作機制就有問題，或說人格有偏差，因此他看事情與行事都會出現問題，這雖在談天生人格狀態但與性無關。最後第四義之範疇義，在談外在萬物之理解

⁵² 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（九）〉：莊子這裡的「八德」是八種標誌（characteristic），八種普遍的徵相。海德格爾就說，亞里士多德講十範疇，亞里士多德所用的那些概念都是普遍的徵相。質性、量性、關係性等等都是自然對象的一些徵相，瞭解自然世界的對象，瞭解自然現象要有這些普遍性的特性。「普遍的徵相」是普通的講法，就像莊子說「八德」，那是隨便舉說的。亞里士多德講 category，那就成了專有名詞。後來康德也講 category，十二範疇是一定的，見《鵝湖》期 326（2002 年 8 月），頁 5。

形式，與生命實踐關係又更遠，此處只借「德」字說明範疇概念，而實與德風馬牛不相及。

若上文理解分析不誤，則內七篇之「德」都與「性」無關，頂多只第二義在說明「性」之內容，勉強有些關係，但此仍非本性論所要探討內涵。因此用內七篇之「德」以探討莊子本性思想，仍有方法論上瑕疵。

歷來對莊子本性論探研，主要是透過外雜篇之「性」與內七篇之「德」進行；至於將此兩路相互關聯會通，以為由外篇之「性」歸納所得之「本性論」，等同內篇之「德」。但據上文所言，前兩路皆有推論瑕疵，那據前兩路結論所推者，便因之而有瑕疵。故此等路數皆非探討莊子本性論之恰當方法，以下說明本論文嘗試對莊子本性論提出之研究法。

參、本文研究法之提出

本文將嘗試提出兩種研究法，一為「前理論期研究法」，一為「範疇學研究法」；前者本人於〈孔子本性論研究法芻議〉中已作介紹，此處僅作簡要說明而不再作詳細推論；後者本人曾於〈中國生命實踐哲學之範疇論〉中論其架構，但未對此法運用於本性論之探究作說明，本文將作較詳細論述。本文將結合以上兩研究法，以探析莊子本性論。其實此等研究法，不僅可探析莊子本性論，實亦可用以探析本性論未發達前中國哲人之本性思想，包括孔子、老子、莊子等，唯本文暫以莊子為例作說明。

一、「前理論期研究法」

「前理論期研究法」是基於學說建構之發生學原理而提出之研究法；若就「本性論」發生學言，一哲人由主體生命之體會認定到理論學說之建構完成，中間實有一漫長發展歷程；若僅就主體對本性論之認識掌握之發展歷程，有以下數階段：

(一) 不自覺認定：心中但有體會與認定而尚未經意識反省。此等認定會於相關言說中自然流露。

(二)自覺認定：已意識或反省到此問題，但未將之概念化與文字化。此時亦會將未概念化之體會流露於言談著述中。

(三)概念化：漸次將所意識之內涵加以概念化文字化，故會有相關之概念表露於其言說著作中。但尚未建構起系統性論述。

(四)系統化：開始建構條理性論述，有系統地說明其理論內涵，並使其論述具一致性。但尚未經嚴密論證以證明其真。

(五)論證化：透過合乎邏輯推理之論證程序證明其真，甚至與其他理論對勘比較，並批判不同主張之學說。但尚未證明其為絕對真理。

(六)絕對化：經證明為絕對真理，其論證為千真萬確而無人能推翻其說。

此為理論學說建構在「發生學」上可能之發展流程，當然此等階段實際上未必如此明晰確定，但中間需經此等歷程則當無可疑。此六階段若粗分為兩時期，便是「理論醞釀期」與「理論成型期」，或說「前理論期」與「理論期」。理論成型期或理論期是就理論之概念化、系統化、論證化、絕對化言，它已使用概念語言作系統化論述，甚至以論證式證明其為絕對真理；此為通常學者探討聖哲義理思想所依據者。理論醞釀期或前理論期，是尚無概念語言描述，更沒有系統化說明與論證，但它是哲人建構理論之源頭；此時也許完全未觸及本性論，或有觸及而未意識到，或已意識到而未概念化，雖缺乏明確表述但其為真實感受則無可置疑。透過此等訊息資料之蒐集探究，雖然過程較為繁複但卻能探得哲人真正本性論意向所在。因本方法重在依據理論學說醞釀期之資料，是屬成型理論之前期，故稱為「前理論期研究法」。

依據前理論期研究法之說，只要依據聖賢生命實踐之體會認定，便能得出該聖賢對本性之真實看法，唯此等體會認定是雜多且不統一，蓋聖賢此時並未自覺地對本性內涵作論述，只單純傳達自己生命實踐之體會認定，因此必不會使用本性論範疇之特殊概念與文字，也必不會類聚於一處

而集中論述，當是散見各處之零星言說，故無法輕易找到相關有用之資料，必經抽絲剝繭地詳加過濾，方能覓得有用而足夠之資料以為論述依據。

具體方法是從聖哲言談著述之資料中一篇一章地研析判讀，以發現聖哲是否透露有關本性論訊息，再進一步弄清聖哲是正面肯定或負面反對，其中原因何在？最後將所有篇章做統整性詮釋，以論定哲人對本性論最正確看法為何。

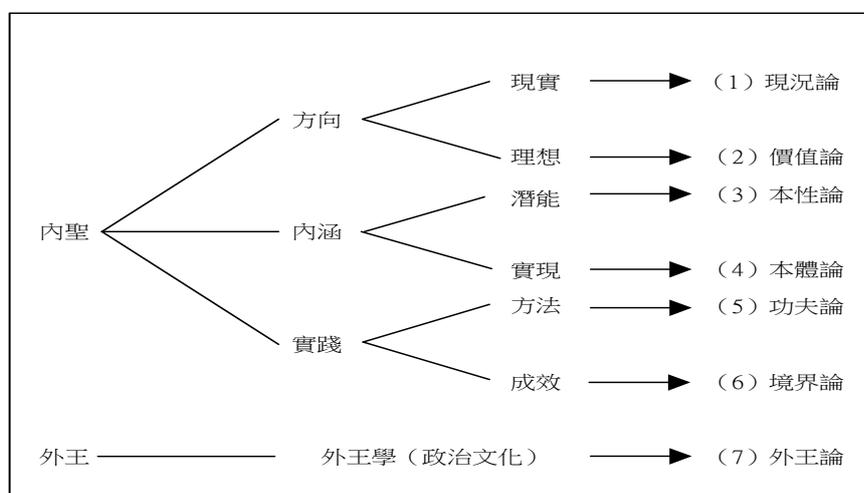
前已言要探討莊子本性論，不能憑據外雜篇有關「性」之論說，因那與內七篇義理有距離；只能就內七篇去探討其本性論，而內七篇中又無「性」字出現，雖然徐復觀先生以為內篇之「德」就是「性」之概念，但經本文查考二者關連不大，故無法據之以論莊子本性論；故只能採行「前理論期研究法」，經由內七篇所透露的蛛絲馬跡，去歸納綜合出莊子內七篇對本性之看法；有些是直接言說，有些是間接稱述；雖都不用「性」概念，但都在說明有關人性之認定、理解、與看法，透過此等資料便能相當程度掌握莊子論性內涵。

二、「範疇學研究法」

前一法是針對「本性論」本身作探究，因莊子屬本性論發展初期，尚無完整理論之系統建構，對本性論無直接明顯論述，故只能求之本性論發展前期之零星資料，歸納分析而得之。今此法則透過「本性論」以外範疇作探究，以定位本性論可能內容；雖較前者間接，但其結論有效性實不亞前法。以下先引拙作〈中國生命實踐哲學的範疇論〉一文結論，以方便相關論述：

本文透過生命實踐哲學必論及的四向度，將「中國生命實踐哲學」分為七範疇，這四向度是：一為方向貞定，在探討現實生命的不圓滿與理想價值的美好；前者為現況論，後者屬價值論。二為聖者內涵釐清，在探討我人是否具聖人本質，與聖人本質是什麼？前者屬本性論，後者屬本體論；三為實踐落實，在探討實踐方法

與實踐後成效，前者為功夫論，後者為境界論；四為人我圓滿，在探討主體生命圓滿與外在其他生命圓滿，前者屬內聖學，後者屬外王學；因內聖已釐析而化為前六論，無須再作綜合論說；故雖是四向度，每向度探討兩相對性質之範疇，最後只得七範疇。……為求清晰而易於瞭解四向度七範疇的內涵與關連，請圖示如下：⁵³



以上便是於〈中國生命實踐哲學的範疇論〉中所建構出來，用以詮釋中國哲學的四向度與七範疇。亦即將中國哲學內涵區分為此四向度七範疇；而這七範疇間之相互關係，便是本文所要利用以探析莊子本性論之方法。前文只說明中國哲學內在結構為「四向度七範疇」，本文則利用此「四向度七範疇」之關連性，以探究莊子本性論；故可當為「中國生命實踐哲學範疇論」運用之一。

以下本於前文而說明七範疇相互關係，及如何利用七範疇以探討本性論。

⁵³ 見許宗興，〈「中國實踐哲學」的範疇論〉，《華梵人文學報》期 8(2007 年 1 月)，頁 83-84。

(一) 七範疇相互關係

生命實踐哲學關心兩大領域：「別人生命的圓滿」與「自己生命的圓滿」，前者稱「外王論」，後者稱「內聖論」；就理論言，若要讓別人生命圓滿，必先讓自己生命圓滿，故內聖在先而外王在後；但實際則是交互前進，一舉完成。若無「內聖」則「外王」無法完成；無「外王」則「內聖」不圓滿，二者缺一不可。

其次，若欲使自己生命圓滿，須探討三向度課題：方向、內涵、實踐。「方向」是我要往哪裡去，「內涵」是認識生命圓滿本質，「實踐」是走向生命圓滿。無「方向」分判便無行動力道，便不需談內涵認識與實踐之路；無「內涵」認識，則實踐無法跨出，行動缺乏指引；無「實踐」落實，一切都是說食不飽。故此三向度是任何生命實踐者所必關心課題；先確定方向，再認識內涵，然後實踐完成。

若將此三向度各開出兩範疇，便得六範疇：方向向度分為：現況論與價值論，現況論說明我現在之存在狀態能否接受；若可接受，便不存在往後其他課題；若無法接受便需仔細分辨生命中真正值得追求的理想為何。前者是維持現狀，後者是往上超越，只能二選一，若選前者便不存在後者，選後者便要超越前者。

內涵向度分為：本性論與本體論。前向度決定讓生命往上超越，以期走向聖之圓滿狀態，進一步需探討我是否具成聖本質，若有則其內涵為何？前者說明此等本質是否存在，後者說明其內涵為何。若吾人無聖之本質便不需瞭解內容；反之，若不瞭解內容，則對是否具聖之本質便不夠清晰確定；故兩者互為增上。

實踐向度分為：功夫論與境界論。前已確定自己有且瞭解己所具聖人本質；今則進一步透過實際行動落實之；而行動過程有兩要點，一為方法一為成效；無功夫之運用，不會顯現境界；無境界顯現，必是錯用功夫；二者是主從關係。

以上由內聖到外王，由方向、內涵到實踐，由現況論、價值論、本性論、本體論、功夫論、到境界論，此等開展基本上是直線進行。先將外王與內聖分兩路，就內聖一路言；就方向分現況論與價值論兩路，之後則一路接踵而下，先探討聖人本質之具有與否，接著瞭解聖之內涵，接著透過功夫實踐而得出境界。由前一課題引生後一課題，後一單元據於前一單元而開展；沒有前者就不會產生後者，沒有後者則前者便不圓滿；它是一個整體架構的完整關連。瞭解此關連性，有助於瞭解本性論與其他範疇之關係，也能善於透過其他範疇以定位本性論內涵。

（二）本性論與其他範疇關係

前綱目就各範疇直線式關係作說明，以下從本性論與其他範疇關係，以見出各範疇間之網狀脈絡，彼此枝蔓相連而難於切割。就其他範疇之有無助益探討本性論內涵，可分為兩類：

第一類是較無法藉助於探討本性論內涵者，此為同屬內涵向度之本體論，蓋本性論說明聖人本質具於我身，本體論說明聖人本質是什麼；它與本性是同一問題的不同層面，故無法藉助它來瞭解本性之有無。又外王論在探討主體如何影響成就其他生命，而本性論在探討主體本身問題，故亦難由外王論材料得出本性論內涵；故透過此二論較難得出本性論具體內容。

第二類較有助於探討本性論內涵者，首先為現況論與本性論關係，可由哲人對現況不滿不樂，推論此等現況非人本性；其次為價值論，蓋凡有價值者必是本性所在，若哲人確定人宜追求如何的生命理想，此必為我們本性所在，故價值論與本性論關係密切；最後實踐向度的「功夫論」與「境界論」則關係最為密切，蓋此二者皆基於人有成聖本質並瞭解成聖內容後，往下發展之結果。因此透過「功夫論」之瞭解，便能確定本性論內涵，例如某哲人重視使用消極去除障礙之功夫，而非積極學習增長之功夫，便表示該哲人肯定人天生具成聖本質；反之，若某哲人強調向外求取，那他

便不認為人有成聖本質。故此為探析本性論之重要依據。至於本性論與境界論關係，當行者功夫得力後，便會讓生命本質顯現，產生空樂明等境界。故凡能造成空樂明境界者，便是生命本質；若為善而樂，那透過境界論理論，便可證明善為人本質。故經由境界論釐析，亦可瞭解生命本質為何。

前已言探討莊子本性論不能依據外雜篇論性之文，必依靠內七篇資料乃不背莊子義理本真，而內七篇無一性字出現，故今只能採「前理論期研究法」，透過莊子本性論尚未建構前有關生命本質之認定、看法、體會等零星言說資料，然後歸納分析得之。此外，尚可利用此處「範疇學研究法」，藉由莊子對「本性論」以外範疇內涵之說明，以為本性論旁證，以間接得出本性論主張，這些範疇主要為：「現況論」、「價值論」、「功夫論」、「境界論」等；經由莊子對這些範疇陳述，更能定位出莊子本性論內涵；此亦探討莊子本性論重要方法，雖屬間接對本性推論，但其準確性仍高，故本文亦取以論莊子本性。

肆、結論

本文旨在探討研究莊子本性方法，檢視歷來研究莊子本性論者，主要有兩法：一是依據外雜篇之性論，本文以唐君毅先生為代表；一是依據內七篇之「德」，本文以徐復觀先生為代表；亦有結合此兩法以為外雜篇之性即是內篇之德；但若前面兩前提錯誤，則此一論證便跟著錯誤，故本文未對第三種情形作說明。

由本文推論得知外雜篇之性，實與內七篇義理有落差，證之於「性」字出現最多之〈駢拇〉與唐君毅先生所舉之〈馬蹄〉，發現此兩篇所謂之「性」實指「存在物天生自然的氣質之性」，它的對反是「後天人為改造」，〈駢拇〉、〈馬蹄〉作者認為保住「先天材質」便是最高價值所在，反對以人為後天方式改造此先天材質，此與莊子內篇義理相去甚遠。既然外雜篇中談「性」份量非常重的兩篇如此看法，那要完全以外雜篇之性論為莊子性論，便有論證上瑕疵。因此本文以為要探討莊子本性論，不能透過外

雜篇進行，除非能對外雜篇作過濾篩檢，瞭解每一篇章性之意涵，然後與內篇比較，確定無誤後乃能據之以論，如此工程必將相當浩大，故此路似不可行。

其次為求之內七篇，但內七篇無性字出現，故要靠對「性」作探討以瞭解莊子本性論便不可能；退而求其次若內七篇有相等於「性」之概念，取之分析歸納而得其內涵，似為一簡便法；此徐復觀先生所謂「內七篇的德字，實際便是性字」；但經本文查考，內篇之德主要還是探討「行道有得於己」，重在現實成果而非本質是否具有，即使有一義論到本質，但重點也非本質是否具有，而是談本質之內涵。因此要透過內篇之「德」以論莊子本性論似又不可能。

檢視過歷來學者對莊子本性論研究法後，發現皆有其方法瑕疵，於是本文提出另兩方法：一是「前理論期研究法」，因莊子內七篇最能代表莊子本原義理，而內篇又無性字，故不得不提出此新研究法，此法認為凡屬本性論發展初期或前期之哲人，因主客觀因素而未建構起本性論，但即使理論未建立，並不代表他們無本性論思想；他們對本性論之認定看法體會等，會自然流露於日常言說與著作中，因此只要對此等哲人資料作深入全面性探索，便能歸納出該哲人本性論思想。因此只要透過莊子內七篇著作資料，作紬繹綜合便能得出莊子本性論，此為探討莊子本性論，較直接之方法。

另一是「範疇學研究法」，此是利用生命實踐哲學是一有機整體，各範疇間彼此血脈相連關係密切，因此若要探討其中一個範疇，便可透過其他範疇內容以為定位，而間接推論出其內涵，雖是間接推論，但其準確性仍甚高。莊子本性論研究除前一法透過莊子有關本性之認定、體會、想法等資料之歸納分析外，便是依靠本性論以外其他範疇之定位；這些範疇包括：「現況論」、「價值論」、「功夫論」、「境界論」；透過這些範疇論內容，便能間接推論莊子本性論內涵。

以上為本論文所提之兩種研究莊子本性論方法，希望透過此兩研究法，能將莊子本性論作完整精確探析。至於實地以此兩法探析莊子本性論，將另文為之。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》，臺北：世界書局，1964年。
清·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1995年。
清·王先謙，《莊子集解》，臺北：三民書局，1999年。
清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年。

(二) 近人編輯、論著

- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》期326，2002年8月，頁2-11。
李漢相，〈關於莊子心性論〉，《鵝湖月刊》期363，2005年9月，頁20-24。
胡適，《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：學生書局，1989年。
徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
高瑋謙，〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖月刊》期193，1991年7月，頁56-62。
崔大華，《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。
張中全，〈莊子的性美論〉，《江漢大學學報》期1，2001年2月，頁61-65。
張心懲，《偽書通考》，臺北：臺灣商務印書館，1970年。
張成秋，《莊子篇目考》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
張恆壽，《莊子新探》，武漢：湖北人民出版社，1983年。
梁啟超，《古書真偽及其年代》，臺北：中華書局，1978年。
許宗興，〈「中國實踐哲學」的範疇論〉，《華梵人文學報》期8，2007年1月，頁53-88。
———，〈《老子》本性論研究〉，《臺北大學中文學報》期4，2008年

- 3月，頁103-134。
- ，〈孔子本性論研究法芻議〉，《國文學報》期8，2008年6月，頁215-240。
- 陳品卿，《莊學新探》，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 黃錦鈺，《莊子及其文學》，臺北：東大圖書公司，1984年。
- ，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2007年。
- 萬勇華，〈莊子人性論探析〉，《重慶社會科學》期141，2006年9月，頁37-41。
- 葉國慶，《莊子研究》，臺北：臺灣商務印書館，1973年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 羅根澤，《諸子考索》，臺北：泰順書局，出版時間不詳。
- 羅堯，〈莊子心性論發微〉，《中國哲學史》期4，2001年4月，頁52-57。
- 顧頡剛，《古史辨》，臺北：明倫出版社，1970年。

中央大學人文學報 第三十六期