

老莊論道之析裂淪降

王 煜

(一) 老子對道德仁義禮智的層級觀

《老子》三十八章謂：

上德不德，是以有德；（可表達為詭辭「忘德，故存德。」）下德不失（此失字採勝義）德，是以無德。（可詮表作詭辭「存德，故亡德。」）上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失（此失字採劣義）道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首；前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

此章是《道德經》下篇之首，承接十八章「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；」指出大道遞降而為道德仁義禮智六項。老子雖未明言智巧，但是前識就是智巧，王弼註謂「前識者，前人而識也，即下德之倫也。竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事。雖德（即得）其情，姦巧彌密；雖豐其譽，愈喪篤實。勞而事昏，務而治蕪；¹ 雖竭聖智，而民愈害。……識（案：當作誠）道之華而愚之首。」前識意謂憑藉智巧在事前自作聰明

¹ 《說文》：「蕪，蕪也。」《楚辭·九歌·招魂篇》王逸註云：「不治曰蕪，多草曰蕪。」《周禮·考工記·總敘·注》：「粵地塗泥，多草蕪。」蕪本指田間雜草（weed），包括指劣草與毒草的莠，所以其假借及引申義多屬劣義，例如：①污穢。《荀子·王霸篇》：「塗（塗）蕪則塞」，楊註：「蕪，與穢同。」②惡行。《玉篇》：「蕪，行之惡也。」③臭敗。《說文通訓定聲》：「蕪，假借為穢，《（尚）書·盤庚》：無起穢以自臭。」王弼「務而治蕪」義同「勞而事昏」，指勞而無功。

地妄作臆斷，祇是大道的浮華或虛飾，未為大道的實質。所以是愚陋邪惡的開端。易順鼎《讀老札記》云：「愚之始，即邪偽之始也。」馬敘倫《老子校詁》亦引此說，再謂「華借為誇，《說文》譁之重文作誇。（馬氏原註：今《說文》誤譁為誇，重文。）此華夸聲通之證。」² 不錯，華的引申義是誇。道及體道者之上德，才是實，下德與仁義禮智已是華了。「無以為」表示無心（mindlessness）、無偏私（impartiality）、無相狀（formlessness），「無為」意謂無痴迷（non-indulgence）、無造作（non-artificiality）、無執着（non-attachment）、無干擾（non-interference），即是自發、自然（spontaneity）。根據「無為」優於「為之」、「無以為」勝過「有以為」此兩大原則，老子對於道德仁義禮智創作了下列的層級觀：

道——渾全完整
 上德——道散於個體，個人忘德遂全德
 上仁——德破裂為德目，仁者之慈愛乃內在真情流露
 下德——人執德遂喪德
 上義——計較外在條件及果報
 上禮——訴諸外在之文飾儀節
 前識——智巧詐偽

聖人體「無」，無心於達致無為，但能自然符合無為的天德，外不露德相，內不自以為有德，對一切事功不居、不恃、不矜、不伐，如孟子所謂「大而化之」。世俗有為故有敗、有執故有失，有心地、念念不忘地執持由全德剖析而成的德目，自以為有德，甚至刻意暴露德相。須知德已是道的第一步淪降，作為首要德目的仁，乃是道的第二步淪降、德的第一步淪降。義必注重分際、計度、裁斷，不免相狀昭彰，故為道之第三步淪降、德的第二步淪降、仁的第一步淪降了。仁義的歧異在仁者常無所為而為，施惠恩澤，但不計較利害，不求報酬；義者必須用心忖度何者適宜，已離天真素樸地有所為而為。所以，義僅為次要的德目。然而相對地說，仁義內在，禮屬外在。《韓非子·解老、喻老》兩篇雖歪曲老子哲學為權謀詐術，但是《解老》篇對禮的解釋正確地發揮了《莊子·達生篇》「有所矜，則重外也，凡外重者內拙」的精粹而謂：「禮為情（實）」

² 朱謙之《老子校釋》（上海龍門聯合書局，一九五八），頁九九易氏言。又馬敘倫《老子校詁》（上海古籍出版社，一九五七），頁一一九。

貌者也。文爲質（實）飾者也。……實厚者貌薄，父子之禮是也。……禮繁者實心衰也。」《解老篇》對前識亦解得中肯：「先物行、先理動之謂前識，無緣而忘（妄）意（臆）度也。」至於攘臂而「扔」，韓非、焦竑、劉師培等皆認爲應作「仍」，指奮臂驅策對方依照習俗而還禮。但這不如一般版本所作「扔」字，蘇轍《老子解》說：「強之而又不應，於是刑罰興而兵甲起。」稍遲於蘇氏的註《莊》專家林希逸，也曾撰《老子處齋口義》謂：「民不從，強以手引之，強掣拽之也，只是形容強民之意。」受禮者未必欣賞對方的禮貌和流行的儀節，可能把心一橫，索性捲袖棄禮，離棄現行之禮法而「我行我素」。倘若我向對方行禮，而對方竟視若無睹，反應冷淡，甚至根本不理不睬，毫不還禮；那末我也許忍耐不住，以致舉臂揮袖，壓逼對方就範（conform），遵從我的禮儀標準。這已算最高尚的禮了。不守禮法之徒愈多，紛爭愈難免。因此，禮是道的第四步淪降、德的第三步淪降，繼承仁義而作第三項德目，亦是仁的第二步淪降，義的第一步淪降。禮雖外在甚於義，如《韓非·解老》所說「禮者義之文」，但於義或忠信澆薄的社會，仍有維繫與裝飾人際關係的大用。智巧雖勉強可算第四項德目，然而自私自用智者累己累人，不論任何時空，此智皆劣於禮。所以智是道的第五步淪降、德的第四步淪降、仁的第三步淪降、義的第二步淪降、禮的第一步淪降。《詩經大雅·皇矣篇》謂上帝對周文王勸勉而說：「不識不知，順帝之則。」這警句意謂：「你如果免於玩弄權謀術數、智巧詭計，便可自然合乎我的法則了。」此中上帝，乃是天道的人格化。道家也可教人「不識不知，順天之則。」天則就是道。《墨子·天志下篇》將「順帝之則」解作「以天志爲法」，強調人格神的意志；道家所謂天，卻是無意志的自然界或宇宙。

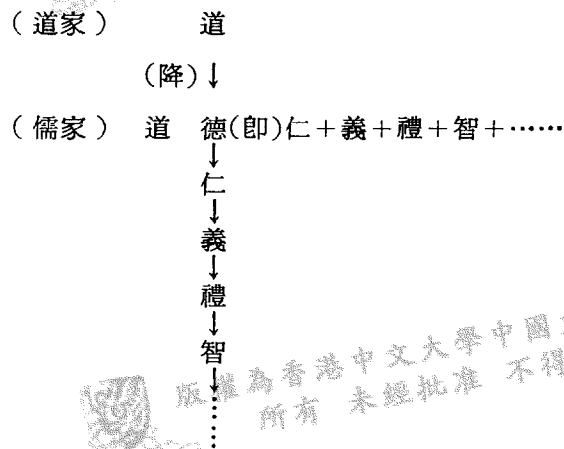
抱道者忘德，才有至德，離道者有心逐德，結果無德。無德者成爲有德者施惠慈愛的對象，然而至仁者不露仁相，一旦暴露仁相，以分辨仁愛的厚薄親疏緩急輕重，仁便成義。有時義亦喪失效用，退而思其次，禮數條件可用作羈縻籠絡，多少能夠緩和緊張的人際關係。但至禮也失效，衰頹疲憊至無力約束人之行爲時，惟有訴諸智巧，比賽心計及其副產品——武器。此失字顯然不指忘卻，而指喪掉，失掉好的才思其次，每個其次，都函貶損之義，倘若故意訓「失」作「遷徙」，企圖撇除失字的貶抑意義，那是暴露了「智巧」，爲老子所不取，智者所不欣賞。³ 以佛解老莊固然不對，以儒解老莊亦

³ 吳康（敬軒）《老莊哲學》（台灣商務，一九六六）頁二八引元代吳澄（草廬）《道德真經注》：「按《老子上篇》首章，分說道德；《下篇》首章，分說道德仁義禮智，……以其天地人物之所共由者曰道，以其人物之所得於天地者曰德。德其統名，分言則四：……仁……義……禮……智……」然

不宜。在儒家，道德的內容就是仁義禮智之類在同一層次的德目，而仁可統攝全部德目，「智」通常不指函義惡劣的巧僞；在道家，道既超越亦內在，此點與儒家同，但道德仁義禮智六者的層級有六，昭然若揭，不能混淆。譬如失甲而後乙，失乙而後丙，直至失戊而後己，此種話語，道家必須有，以凸顯甲至己六項的優劣次序，儒家卻不能有，尤其是孟子，平視仁義禮智四端，四端居於同一層級，同時互相匡輔，組成完整人格的道德內容。況且儒家重視人倫甚於天道，不重視天道成爲人道的「淪降」意義，祇重視人之參贊天地的化育，與天地鼎足而三，合稱三才，以人道即是天道的體現，《中庸》所言「天命之謂性」，亦不表示道「淪降」爲德，而表示人有天道所賦與的理命與德性，道家不肯定仁義爲內在的成聖的超越根據，所以重視氣命，不以德爲理命中之內在德性，而認爲德是道的首步破裂與初步淪降，分散的德已遠不如整全的道。儒家卻肯定此種分散的積極義蘊，視道與德爲同級而具備一多與體用的關係，如果道德分爲細目，不因喪失此然後不得不求諸彼，不可謂「失道而後德」之類，道、德與廣義的仁，以及義、禮、智、信與狹義的仁，亦有一多的關係，而且「智」類似老子「大智若愚」的玄智或智的直覺，迥異於老子「絕聖棄智」的智巧，而是必需的智慧，不是禮法喪失時才用以鬥爭的工具，也不限於解悟「道通爲一」的「明」或玄智。儒家將天道拉下來等同於心性，主張人文主義，視德目爲人格支柱。程顥答張載的《定性書》說「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。……人之情各有所蔽，故不能適道；大率患在自私而用智：自私則不能以有爲爲應迹（案：迹一作物，義同），用智則不能以明覺爲自然。」其中用智諸語確受道家影響。然而道家卻讓天道高高在上，主張超人文主義，視德目依次貶損大道之全，無德目遠勝有德目，因爲散開的德目使人對天道的純全，熟視無睹及充耳不聞，正如在叢林裏但見樹不見林，充其量僅成一曲之士，不能脫離個體的偏私，遑論以整個宇宙作爲心量來觀賞萬物了。道家不免認爲儒家把天看得太渺小，把人抬得過高；儒家必然感覺道家將人看得太卑微，將天捧得過度高不可攀了，所以荀子譏評莊子蔽於天而不知人。總之，儒道兩家的道德觀迥異

後謂：「草廬之說是也。而德之有叮咛藩籬，可以指數者，則有慈愛之仁，裁制之義，文明之禮，周知之智，此等悉是善行，非貶損之目……故所謂「失」者，應是「徙」義，遷徙移動之謂失，由道之本體而遷徙移動，發施功能，是之謂德，故曰失道而後德，猶言徙於道之謂德。譬水也，徙於源之謂流；譬木也，徙於根之謂幹。言離去其根源，則爲別名也。仁義禮等，爲德行之次第，故歷舉之以爲名，非貶損之義也。」兩位吳氏皆誤以儒解老。

如下圖：



此圖中儒家用橫線，表示外延的道與內容的德，就是諸德目的總和。道家用縱線，表示大道的逐步降落，形成層級 (hierarchy)，愈下愈差謬、愈乖離天道。道家亦可用天理等詞指謂天道。但不肯定天道內在化於人而為縱挺的仁體或誠體，天道祇平散於宇宙萬物。所以在此觀點，儒家應用縱線，表示天道貫注 (不是淪降) 於人成為內在的仁誠，即道德性 (morality)。道家應用橫線，表示天道遍在同級遷流中被平齊的宇宙萬物，道家所謂道德絕非 morality。儒家天道的內容就是仁義，《老子》十八章卻說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」忠孝仁愛智慧 (非玄智)，都是違反無為的有為造作，所以十九章說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」王弼《老子微旨例畧》⁴ 謂：「古人有歎曰：甚矣何物之難悟也。既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，為強則失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。有其治而乃亂，保其安而乃危。外其身而身存，身存非存身之所為也。功不可取，美不可用，故必取其為功之母而已矣。篇云：既知其子，而必復守其母，尋斯理也，何往而不暢哉？」依王弼《老子注》：守母存子就是崇本舉末。道是本，外在化的仁義聖智便屬末了。像推銷商品那般有心去推行仁義聖智，必然導致既悲慘且滑稽的副

⁴ 嚴靈峯先生根據晉代何劭所作《王弼傳》中「弼注《老子》，為之指畧」兩句而肯定此書作者為王弼，於是從《道藏》檢出影印，與其《老子衆說糾謬》合槧 (刊) 成書，一九五六年台北市由嚴氏「無求備齋」出版，近年收入其《老子集成》中。

作用。

道家認為發自天機的德行，由於自發自然，所以根本不必採用名目加以論謂，否則人們傾向於宣傳和摹擬德目及其「華」——外表的相狀，違反應有的天真自然，慕華喪實，逐樹忘林，便是墮落——道家意義的不道德。儒道兩家的共同理想，在於人能自然地表現德行或體現天道。但是儒家主張下學上達，譬如孟子主張盡心知性以知天、存心養性以事天，重視德目為支柱的修養；道家厭棄德目所常拖帶的外在化或表面化與僵固化（ossification），索性摒除名目，不重視切實的下學，直截地憑「明」或玄智來解悟天道的無為無不為，拋開「日益」的「為學」，實踐「日損」的「為道」——心齋坐忘，不管仁義禮智，直接投入大化之流，與物渾同，於是一切言行，自然是道德的，不會流於表演、模仿和宣傳。許多人誤會老子主張以權詐愚民，不知老子祇望人民愚鈍於卑瑣的智巧，而睿智於玄同彼我是非，免除外在與僵滯的德目故障。⁵

（二）後人對老子思想的誤解

揚雄《法言·問道篇》說：「老子之言道德，吾有取焉耳；及撻提（即痛擊）仁義，絕滅禮樂，吾無取焉耳。」可見揚雄未懂老子的苦心。唐宋八大家中兩位最卓越的文豪亦犯相同的毛病。韓愈《原道篇》說：

老子之小仁義，非毀之也，其見者小也；坐井而觀天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦為仁，孑孑（獨特傑出貌）為義，其小之也亦宜。其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。……古之時，人之害多矣，有聖人者立，然後教之相生相養之道……今其言曰：「聖人不死，大盜不止；剖（掎）斗折衡，而民不爭。」嗚呼！其亦不思而已矣，如古之無聖人，人之類滅久矣！何也？……今其法曰：必棄而（即汝）君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清淨寂滅者。嗚呼！其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹、湯、文、武、周公、孔子也；其亦不幸而不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公、孔子也。

捍衛儒道的韓退之，熱情有餘，智悟不足，對佛教的抨擊尚較合理，對老莊所言聖人誤

⁵ 柳詒徵（翼謀）《中國文化史》（台北：正中書局，一九六七）上冊，頁二九七亦堪參閱。

解甚深。《道德經》三十次明言「聖人」均指老子肯定的聖王，另有數十次以第一人稱代名詞「我」或「吾」代表聖王，僅有十九章「絕聖棄智」的聖與下文「智仁義巧利」並列，不指見素抱樸而少私寡欲的聖王，而指掛着聖人商標招搖過市、以成私爲目的之假聖人（pseudo-sage），以及重視宣傳甚於身教或不言之教的「次聖人」（sub-sage）或賢者。《莊子·胠篋、在宥》兩篇兩次引用「絕聖棄智」，但是《莊子》全書一百一十次明言「聖人」，與另外三十三個聖字，祇有約畧二十個聖字，指謂假聖與次聖。蘇軾《韓非論》亦貶老莊：

聖人之所以惡夫異端，盡力而排之者，非異端之能亂天下，而天下之亂所由出也。昔周之衰，有老聃、莊周、列禦寇之徒，更爲虛無淡泊之言，而治其猖狂浮游之說，紛紜顛倒，而卒歸於無有。由其道者，蕩然莫得其當，是以忘乎富貴之樂，而齊乎死生之分。此不得志於天下，高世遠舉之人，所以放心而無憂。雖非聖人之道，而用其意，亦無惡於天下。自老聃之死百餘年，有商鞅、韓非，著書言治天下無若刑名之賢。及秦用之，終於勝、廣（指陳勝、吳廣）之亂。教化不足，而法有餘，秦以不祀，而天下被其毒。後世之學者，知申韓之罪，而不知老聃、莊周之使然。何者？仁義之道，起於夫婦父子兄弟相愛之間，而禮法刑政之源，出於君臣上下相忌之際。相愛則有所不忍，相忌則有所不敢。不敢與不忍之心合，而聖人之道，得存乎其中。今老聃、莊周，論君臣父子之間，汎汎乎若萍游於江湖而適相值（即逢）也。夫是以父不足愛，而君不足忌。不忌其君，不愛其父，則仁不足以懷，義不足以勸，禮樂不足以化。此四者皆不足用，而欲置天下於無有。夫無有，豈誠足以治天下哉？商鞅、韓非，求爲其說而不得，得其所以輕天下而齊萬物之術，是以敢爲殘忍而無疑。……太史遷曰：「申子卑卑，施於名實；韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘覈少恩，皆原於《道德（經）》之意。」嘗讀而思之，事固有不相謀而相感者，老莊之後，其禍爲申韓。

蘇東坡不明白：老莊不反對忠孝，祇反對宣傳、表演和摹擬忠孝仁義諸德目的相狀，而強調循依天道，諸德自然發自天機。所以蘇氏憑藉片面理由，竟將法家的慘酷，歸咎於主張慈儉沖虛的老莊。幸而清代魏源《論老子》比較中肯：

老子言絕仁棄義，而不忍不敢，意未嘗不行其間。莊周乃以徜徉玩世，薄勢利，遂訶（呵責）帝王；厭禮法，則盜聖人。至於魏、晉之士，其無欲又不及周，且不知無爲治天下者果如何也。意糠粃一切，拱手不事事而治乎？卒之王綱解紐，

而萬事瓦裂，刑名者流，因欲督責行之，萬物一付諸法，而已得清靜而治。於是不禁己欲，而禁人之欲；不勇於不敢，而勇於敢；不忍於不忍，而忍於忍。煦煦子子之仁義退，而涼薄之道德進，豈盡老子道乎？豈盡非老子道乎？黃老靜觀萬物之變，而得其闔闢之樞，惟逆而忍之，靜勝動，牝勝牡，柔勝剛，欲上先下，知雄守雌，外其身而身存，無私故能成其私。所謂反者道之動，弱者道之用也。後人以急功利之心，求無欲之體不可得，而徒得其相反之機，以乘其心之過不及，欲不偏不弊得乎？老子兢兢乎不敢先人，不忍傷人；而學者徒得其過高過激。樂其易簡直捷，而內實決裂以從己，則所見之乖謬使然也。莊子《天下篇》自命天人，而處真人至人之上。韓非《解老》，而又斥恬淡之學、恍惚之言為無用之教，豈斤斤守老氏學者哉？

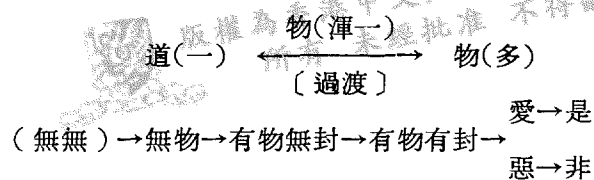
老莊之不忍不敢，恰與申韓的忍和敢，構成強烈的對照。朱子竟謂：「老子之學最忍，閒時似箇虛無卑弱底人，莫教緊要處，發出來，更教你支梧不住。張子房（良）是也……與項羽講和了，忽回軍殺之。這個便是他柔弱之處，可畏可畏。（《語類》卷一二五）此說顯然強調「柔弱克服剛強」的凌厲可怖，而似忽畧老子的慈悲為懷。柔勝剛常是客觀事理，如懷仁愛心腸運用此理，則不可謂心狠手辣；然而陰謀家利用此理假公濟私，那才可說是殘忍。《史記·陳丞相世家》載陳平謂：「我多陰謀，是道家之所禁。」可見漢初這個政治天才並未似韓非那般歪曲老子思想，近人高亨《老子正詁》解三十六章說：「老子戒人勿以強為可恃，勿以舉為可喜，勿以與為可貪耳。」老子絕非狠忍。忍字從心從刃，殘忍者卻令仁慈者心如刀割。道家的理想人物是仁慈的忍辱者，似忍辱之耶穌，和懷抱「忍辱波羅密」的佛與菩薩，及「見侮不辱」的宋鉞，與反對暴力的甘地，而非讓陰性的「忍耐」走火入魔地轉化或頹墮成為陽性的「殘忍」者，但可因愛民利民而讓天道那柔克剛之理對暴君酷吏殘忍。出於仁義的「圓通」具有正面的道德價值，出自利慾的「圓通」便淪為「圓滑奸狡」而有負面的道德價值了。韓非子《喻老篇》所舉的例證，部分是圓通，通分是圓滑。魏源察覺老子所言三寶之首的「慈」，所以他簡直針對蘇軾和朱熹發言，但謂莊子自命天人，恐非事實，《天下篇》作者縱使確是莊子，莊子亦未明指自己「不離於宗」。至於禮，王闈運《老子注》的序謂：「豎儒尚自不知孔子，何由知老子哉？雖讀其書，豈有知其意之悲也。彼且不得已而論用兵，豈敢棄禮乎？」此言可取。欲明道家論道的析裂遞降，應當詳解《老子》三十八章影響下的《莊子》全書，尤其是下節所引十一篇的片段。

(三)莊子論道之淪降為德、仁、義、禮樂、分守、刑法等項

一、《齊物論》：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之障也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝（支）策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆具盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文（指昭文）之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。

古人智慧的限度可分三級，依次遞降：第一級可稱「無物」，僅有渾沌之物質，而無個別的形物 (formed objects)，更無對形物的剖判分析。第二級可稱「有物無封」，物質雖已形成個體，然而不因形物之成而造精神上或心靈上之封。第三級可稱「有物有封」，人心隨個別的形物之形成而構成封域，而且精神的封畛日趨複雜。於是產生愛惡和是非。是非標誌着大道的虧損如下：



昭、師、惠三者都是自愛自是其封域的典型，林希逸《莊子口義》謂：「既說成虧之理，卻以鼓琴喻之，最爲親切。……如人一念若不起，則亦無物我之同異也。……所聽之人本自分曉，乃強以此曉之，故曰彼非所明而明之。」莊子明知形軀的封域確不可免，惟有主張主體在境界上消滅物我的疆界，回歸有物無封、無物甚至無無的高層妙境，這才算是大成。琴音與名理，都是個體封限以內成心愛惡是非所造詣的小成。強求自己所好所成亦受他人所好所成，與及苛求自己亦能好能成他人所好所成，充其量只是小成。《齊物論》闡明天道由於物質的封畛而分裂墮陷成爲是非兩行，但是《莊子·內篇》並未明言道德仁義禮智信的次序，祇有《大宗師篇》隱寓道與仁義禮樂的次序於坐忘的前奏。《外》、《雜》兩篇才有明貶諸德目的分裂。

二、《駢拇》：

多方乎仁義而用之者……非道德之正也……多方駢枝於五藏（臟）之情者，淫僻於仁義之行，而多方於聰明之用也……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？而曾、史是已；駢於辯者，繫瓦結繩，竄句榷辭，⁶ 遊心於堅白同異之間（間），而敵跬譽（拚命稱頌或謳歌）無用之言，非乎？而楊、墨是已。故此多皆駢旁枝之道，非天下之至正也……意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也！……今世之仁人，蒿（矐）目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而鬻貴富，……且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，响兪⁷ 仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。……則仁義又奚連連如膠漆纏索，而遊乎道德之間為哉？使天下惑也！夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏（指舜）招仁義以撓（即亂）天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？……自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下，……其於殘生傷性均也。……天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也。……屬（即繫）其性乎仁義者，雖通如曾、史，非吾所謂臧（即善）也。……臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣。……任其性命之情而已矣。……夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。夫適人之適，而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。

我們不能單憑《駢拇篇》文字異於《內篇》，便斷定上文的「余」非莊子。可疑的是對

⁶ 王叔岷《莊子校釋》卷二案云：「《唐寫本》譯文所出，竄句下有榷辭二字，……繫瓦結繩，竄句榷辭，文正相耦……《後漢書·張衡傳》註引作竄句籍辭……。」焜案：瓦繩均為實物，句辭皆是空言，正宜對言。

⁷ 响有煦遇兩音，原指張口出氣（音吁）。《莊子·天運篇》：「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫。」《集韻》：「响，氣以溫之也。」此乃初步引申義，响之次級引申義為煦，即作柔和的顏容，响兪即嫺撫、歆愉、媮媮、嘔噓、响噓、响愉，是疊韻連語。王先謙據《釋文》「為仁義之貌」而謂「响兪猶煦媮，假仁義。」今人喜言「假仁假義」或「虛情假意」。

舜的態度。《逍遙遊》「陶鑄堯舜」一語，並列堯舜為聖王，《齊物論》談天府與葆光然後說：

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！」（案：《大宗師》及《應帝王》兩篇則分別訶斥舜堯）

剋就此寓言而論，堯猶曾經懷抱着征服三個弱國、強人從己的「機心」，舜指出此心使堯不能怡悅灑脫，以日光無心無私，曉喻聖王應任各國自化自若；況且太陽不能自覺，聖心高度虛靈自覺，所以聖德超越太陽。可見莊子尊崇虞舜，比較尊崇唐堯，有過之而無不及。《駢拇篇》卻將世俗被仁義驅策，歸咎於大舜。所以此篇作者，極可能是莊子門人中駁雜不純的偏激分子。提倡仁義不等於削性侵德，然而仁義一旦外在化、形式化、化石化 (fossilized) 與僵滯化、樣板化，便難免桎梏與傷殘德性。因此，道家乾脆擺脫德目。硬化的德目，一旦成為被世俗奔波營求、甚至拋頭顱、灑熱血以博取之的客觀標準與對象，便淪落至與物質的貨財同一層次，恰似死寂的化石，早已喪盡了靈活性。某些殺人的禮教與風俗之存在，足證人類常苦於作繭自縛，讓造作的觀念肆虐，以致自殉幻構的客觀對象。於是道家痛切地惋惜世人乖離自然，不得已才喚醒世俗：珍視自然的真情實感，切忌強充仁義取悅他人。這一特質，是任何道德宗教應當強調的。現代德國思想家佛龍(Erich Fromm)撰著《為自己而活的人》(Man For Himself) 和《愛之藝術》(The Art of Loving) 等十數本書，旨在對治人之自我疏離 (self-alienation or self-estrangement)，書中時常引用老子哲學。事實上，道家確可醫治機械文明引致的精神病痛。

三、《馬蹄》：

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，蹇蹇為仁，踧踖為義，⁸ 而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，⁹ 而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊（樽）！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！

⁸ 蹇蹇是疊韻連語，義同《駢拇篇》「敝跣譽無用之言」的敝跣（在粵音為疊韻連語），與《大宗師篇》的疊韻連語「跣躄」為一聲之轉，與疊韻連語「踧踖」同指運心奮力貌。

⁹ 澶漫音但曼，摘僻音斥辟，都是疊韻連語，皆指虛浮與煩瑣。

五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也……夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，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，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。亦此聖人之過也。

道家抨擊儒家的聖人剖析本應渾全的大道而爲仁義禮樂，正如驅使純一的樸解散爲拘限於某種用途的器皿，喪失無限的靈活性與可能性，即從無淪落至有。仁義被懸掛在高處，成爲「企慕以慰心靈」（成《疏》）的鵠的，苦苦攀援以求達致的客觀標準。於是引發追求仁義的奮鬥，以及標榜仁義的欺詐，世人紛紛披上仁義的外衣，不管內心有無仁義的真情實感。仁義失真，違反自然，就是道家立場所謂不道德。儒家以仁義的行爲隸屬於君子，以反仁義的行爲繫屬於小人，希冀君子興發和培植小人亦有的仁義禮智四端。道家不肯定內在於心性的善端，惟望恢復遠古時代人與其他生物一般相忘並育、不分君子小人的原始社會。此社會中，沒有支解道德以爲仁義的儒家聖人，人民都是無知無欲的渾樸，保存天道的完整與圓滿。嚴復評點《胠篋篇》謂：「莊生所謂聖人，皆言才而不言德，故聖人之利天下少，而害天下多。」此語未妥，因爲老莊所言聖人，有時指真聖人，有時指假聖人，前者才德兼備，後者懷才喪德，甚至才德皆劣。儒、道兩家肯定的聖人皆對世人有利無害，然而道家祇知：人如依循天道，則不必解剖大道爲德目，未知德目的起源，正在人違天道，否則儒家的聖人不會應運而生，從提倡德目以誘導世人回歸德目的總和所在之最高層次的根源——道。道家所倡原始人類的無知無欲，違反人類的天性——好奇求知且多欲。原始社會的殘酷血腥，道家更未能正視，甚至故意忽略。他們歪曲上古社會的實況，以託古教今。此種美化「實然」以宣揚「應然」的苦心孤詣，有甚於儒家對堯、舜的理想化，與墨家對禹的偶像化。須知：我們不能憑藉道家的超人文主義（super-humanism）來建立有秩序的社會，荀子《禮論》才最能正視欲望與紛爭：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈（即竭）於欲，兩者相持（即待）而長。……故禮者，養也；……性者，本始材朴也；僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美；性僞合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性僞合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物，生人之屬，待聖人然後分也。」道家正視素樸的天性，忽視針對天性陰暗一面所必需的人僞，竟誤

儒家的理想聖人之功勳為過咎，不知聖人宣揚仁義亦出於不得已，並非教導世人摹擬和表演仁義的行為，而實重內在的真性情的自然外露。劣等根器笨拙於內而寄情於外，迷執外在化的仁義，這種怪現象在所難免，不應胡亂將它歸咎於聖人。假（偽）聖人的惡行，也非真聖人有心招惹出來的。荀子《天論篇》謂：「老子有見於詘（即屈），無見於信（即申）……有詘而無信，則貴賤不分。」《解蔽篇》謂：「莊子蔽於天，而不知人。……由天為之，道盡因矣。」道盡因指聽任自然而無人為的主動地化成天下，天下必然殘酷暴亂，豈能無知無欲？禮樂刑賞雖欠最高度的自然，但如缺乏禮樂賞罰，社會便不堪設想了。

四、《胠篋》：

世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎……跖之徒問於路曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪！」夫妄意（億、臆）室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。……聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。……聖人不死，大盜不止。……為之仁義以矯¹⁰之，則並與仁義而竊之。……彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭¹¹諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過¹²也。……彼聖人者，天下之利器也，非所以明（即示）天下也。……殫殘¹³天下之聖法，而民始可與論議。……削曾、史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。

《胠篋篇》的作者，可謂極度偏激的道家，他徵引《老子》三十六章「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」與四十五章「大巧若拙」，力言聖迹昭彰便成盜賊的工具，以

¹⁰ 偽書《鄧析子》被假託為「周（代）鄧析撰」，其中《轉辭篇》抄襲《莊子·胠篋篇》一段，改「為之仁義以矯之」的矯字作教字。矯教義通，且為一聲之轉。

¹¹ 《鄧析子·轉辭篇》揭作霸，揭霸皆指擁戴。

¹² 《鄧析子·轉辭篇》過作罪，義同。

¹³ 殫殘兩字同指毀傷，合成疊韻連詞。

爲「絕聖棄知」就是止盜的充份而必要的條件。這是荒謬。盜賊的有無，與真假兩種聖人皆無必然關係；盜賊的聖勇義智仁五德，祇屬滑稽的笑話，完全違反儒、墨的教義。毀棄規矩法律，適可釀成暴亂；迷執聖法固然爲害，但棄絕聖法則爲害更甚。粉碎珠玉，是止盜的治標方法；恰如掙折斗衡，是息爭的治標方式。人的天性以稀罕的物質爲珍貴，難道粉碎一切物質以防盜賊？世間總不免存有難得的物資，此毀則彼貴，豈能毀滅得了？拋棄符璽也不能提倡互信，廢除度量衡的標準和器具，便無法進行社會必需的物質交易，必然助長劫掠搶奪。客觀的法制，不可能毫無缺憾與流弊，常須修正改善。如果因此弊病而擯棄一切法制，便是因噎廢食和削足適履。（西方之典故爲「削足適床」，希臘神話中之強盜 Procrustes 喜歡砍人雙腳以遷就過短的牀，遂生習語 Procrustean bed。）《胠篋篇》痛斥曾參、史鱣、楊朱、墨翟、師曠、工倕、離朱七人「外立其德，而以燭（即銷散）亂天下」，旨在貶抑以某德目卓著於世的人所造成的僵硬標準，因爲外在的模式總是迹而非本，標出模範以「引物從己」（成《疏》）之人，自己喪失真我（似存在主義者所言 authentic self），同時誘惑他人喪其真我，確是累己累人，愚不可及。我們擯棄板滯於外表的假仁義，然後內在的聖勇義智仁五德方可玄同於最靈活的大道。對於盜與爭的治本方法，僅有以合理的民主政治配合普及的公民教育，從根基方面對付貪、瞋、痴。

五、《在宥》：

昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯、舜於是……愁其五藏以爲仁義，矜其血氣以規法度。……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（即虛）信（即實）相譏，而天下衰矣；太德不同，而性命爛漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。於是乎斲（斤）鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉。天下脊脊¹⁴大亂，罪在撓人心。……今世殊死者相枕也，桁楊（即夾腳及頸之械）者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃始離跂¹⁵攘臂乎桎梏之間，……其無愧而不知耻也甚矣！吾未知聖知之不爲桁楊桎梏也，仁義之不爲桎梏鑿枘也，焉知曾、史之不爲桀、跖嚆矢（即猛箭）也？……

¹⁴ 脊乃着之形譌。《釋文》：「本亦作着着，《廣雅》云：着，亂也。」着洧古通。

¹⁵ 離跂與《人間世篇》「支離」同義，即「偻（侷）偻」及《在宥篇》「鬻卷」，四者均爲疊韻連語。

如依老子，仁義禮法等項目都非必要。但是《莊子·外、雜》兩篇的部分作者，經已考慮如何將道家哲學運用於政治、社會，於是肯定諸德目的意義與價值，對形名法律，亦加強調，不再視之為桎梏枷鎖了。所以《在宥篇》又說：

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（粗）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。故聖人觀於天而不助，出於道而不謀，成於德而不累，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，齊於法而不亂，接於事而不辭，恃於民而不輕，因於物而不去。¹⁶物者莫足為也，而不可不為。不明於天者，不純於德；不通於道者，無自而可；不明於道者，悲夫！

《在宥篇》的作者認為：黃帝、堯舜與儒、墨兩家，皆以德目擾亂人心，助長猜忌、詐騙、攻訐和譏訕，促使性命夭枉與散亂，許多人慘遭刑戮，儒、墨竟於病入膏肓的時勢，方才奮起來救世，何等無謂！聖智仁義都是枷鎖，往往助紂為虐。仁厚孝順的曾參（字子輿），和尸諫衛靈公的史鱸（字子魚），可能就是夏桀、盜跖的前驅，替暴君流寇鋪路。此篇的結論，從卑至尊指出下列十者的次序與內容：

- (1)物：雖然微賤，須被放任得自生自化，而不橫加干涉，「無為」函蘊「不涉」(non-interference)。聖人隨順萬物，卻不使它們疏離本性。
- (2)民：縱使卑下，須被因順。聖人憑藉人民自化，不亂動和妄用民眾。
- (3)事：雖或藏匿不顯，仍當被貫徹。聖人應接事物，不作推辭遜讓。
- (4)法：言教屬粗迹，但應受陳述和公佈以表精本。聖人以御粗，通過言論去平齊萬物，所以諸物不亂。
- (5)義：縱使強調人之距離與分際，注重客觀性而非主觀方面的親情，可謂冷靜裁判而非熱情親近。但是一旦合理，便應憑它以當機立斷。聖人應當重視義，因為義一方面是法律的根據，另一方面與仁互相補足(contraplete)。
- (6)仁：雖常難免偏愛，但應普博廣泛地愛。聖人推廣其愛，無偏私與無條件地懷抱天地之心或宇宙心(cosmic mind)。
- (7)禮：儘管偏重外表的文飾，然而必須培養和蓄有。聖人自然合禮，不必故意操

¹⁶ 原文錯簡三處均已訂正，詳究《在宥》與其他諸篇，可確知天道德仁義禮法事民物十者的順序。

心去避忌違禮的言談舉止。

(8)德：沖和委順，而志氣節操必須清高脫俗。聖人達致上德，免於缺點和弱點的拖累。

(9)道：渾一而且最為簡易。聖人自然體道，不必費神圖謀天道。

(10)天：根據《老子》二十五章「道法自然」，即道以自生獨化為法則或本質。自然就是天（然）。聖人鑒於天然的妙理，任物自生獨化，不必助物。否則便似孟子所言「揠苗助長」，枉費心機。

所以《在宥篇》又謂：

說「明」邪？是淫於色也。說「聰」邪？是淫於聲也。說「仁」邪？是亂於德也。說「義」邪？是悖於理也。說「禮」邪？是相於技也。說「樂」邪？是相於淫也。說「聖」邪？是相於藝也。說「知」邪？是相於疵也。天下將安其性命之情（即實），之（即此）八者，存可也，亡可也。天下將不安其性命之情，之八者，乃始鬪卷猶囊¹⁷而亂天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也！豈直過也而去之邪！乃齋（齋）戒以言之，跪坐以進之，鼓歌以儻（舞）之，吾若是何哉（即無可奈何）！

愛好目明就是迷亂了五色，喜歡耳聰等於混淆了五音，喜好仁愛便會惑亂常德，愛好義行等於違反天理，慕悅禮法祇是助長外表與形式方面的技巧，喜歡音樂不外長淫蕩，愛慕聖賢便是助長不自然的人為，愛慕知巧等於增長缺憾。如果世人安適於天然的真性情，那末聖知聰明仁義禮樂八項皆可可有可無，甚至可免則免，起碼無一項不可或缺。相反地，假若世人不能率性任真，上述八項立刻淪為人類自縛的牢籠、自作自受的桎梏了。可惜世俗對於聖知仁義敬之如神，對於禮樂聰明趨之若鶩，未能覺悟聖迹禮法均如芻狗應受用而被棄，反崇迹捨本，以齋戒、跪坐和歌舞之類的浮華造作，煞有介事地以迹代本，乖離天真。莊子之流鑒於無法矯正可悲的現實，惟有興嘆。

《在宥篇》亦不視堯為理想的聖王，劈頭便將堯、桀置於違反自然的同一層次：

¹⁷ 猶囊指急遽匆促而不寬裕雍容，也是疊韻連語，即崔譔《本》所作「戕囊」及所言「搶囊」，及《漢書·賈誼傳》「搶攘」，《後漢書·鄧皇后紀》「謏詞」，與較常用的「恨搶」，俱為疊韻連詞。《楚辭·九辯》「愴愴憤憤兮，去故而就新。」愴愴憤憤是四字的複合疊韻連語，意同愴恨，內心悲痛，故皆從心。

聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。……昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可長久者，天下无之。……自三代以下者，匆匆焉終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉？

《在宥篇》的主旨是自在與寬宥的治道，即篇中的警句「无爲也而後安其性命之情」。天性不亂不混不移不離，何需有爲的統治者？堯縱使寬裕地讓人民得其所，但仍造成某些僵滯的標準和模式，擾亂人民本有的恬靜；桀則剝奪人民應享的歡愉。堯、桀之迹貌似相反，一治一亂，然而危害民眾的自得，兩者同類。唯有不以德臨人的不治之治，才合「无爲而尊」的天道，遠勝「有爲而累」的人道。「從容无爲而萬物炊累」¹⁸就是捨迹從本。

六、《天地》：

君原於德而成於天……以道觀「言」而天下之君正，以道觀「分」而君臣之義明，以道觀「能」而天下之官治，以道汎觀而萬物之應備。故通於天地者，德也；行於萬物者，道也；〔案：王叔岷《莊子校釋》引陳碧虛《莊子闕誤》引《江南古藏本》作：「故通於天者，道也；順於地者，德也；行於萬物者，義也；〕上治人者，事也；能有所藝者，技也；技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无爲而萬物化，淵靜而百姓定。「記」¹⁹曰：「通於一而萬事畢，无心得而鬼神服。」夫子（指老子）：曰「夫道，覆載萬物者也，²⁰洋洋乎大哉！君子不可以不剝（即滌）心

¹⁸ 炊（吹）累是疊韻連語，指浮塵自動貌。

¹⁹ 成《疏》謂：「語在《西升經》」，但此經不可考。《釋文》云「老子所作」及焦竑《莊子翼》卷三「此老君西昇告尹喜之言」，亦憑道教徒之幻想作猜度，所以「通於一……鬼神服」未必是老子語，祇知屬道家人物之語，甚至可能是莊子語。尹喜之姓名有三種說法：①姓關，名尹喜。②姓尹名喜，因爲第一字「關」是關口（pass or gate），不是姓。③但知名喜，不知其姓，因爲關尹即關隘的「守衛官」（guardian or keeper）。

²⁰ 《鶡冠子·學問篇·注》引作「覆載天地萬物者也」，多出「天地」二字。《淮南子·原道篇》開首即謂「夫道者，覆天載地。」

焉。無爲爲之之謂天，²¹無爲言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富；故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完（一引作全）。君子明於此十者，則韜乎其事心之大也，沛乎其爲萬物逝（即趨赴）也。若然者，藏（一引作捐）金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以爲己私分，不以王天下爲己處顯。顯則明，萬物一府，死生同狀。」

《天地篇》的作者暢談「天道德義事技」六者的關係：在道的立場俯瞰名義，一切帝皇如本自然，便均端正不邪；從道的立場視察分際，君臣的本分歷然可睹，國君無爲而居尊上，百僚有爲而處卑下；由道的立場觀察才能，如果一切官員才能與職位相稱，天下便有和平與秩序；以道的立場作廣泛的視察，可見天下萬物都具備無爲的應機。所以，貫徹宇宙的是道，賦予地上生物的是德，暢行於物的是義，君主使臣民能率性自得，這是人間大事，人民順從天性，自然發展某些才藝，這就是技術。技藝必賴和平有秩序的社會才可發展和應用，換句話說，技術不得不兼帶着至治之事。合理的社會，必須君臣民三者各當本分，故謂事必兼帶着義。義又不可乖離了德，德不可離道，道不可離天，即《老子》二十五章所言「道法自然」。往昔培育人民者，沒有違反自然的欲望與希冀，社會自然滿足；沒有違逆天然的措施，人民便受教化；靜穆深遠，庶民便能安和。古語謂：「透徹了天道，人間萬事便可圓滿；無心於內聖外王而實能聖於內且王於外，譬如無心於治而能致治，鬼神都會佩服。」老子說：「大道化生萬物，的確浩瀚，所以君子應當掃除成心智巧，將心融會於天道。以無爲的態度來爲的，即無心於爲者，就是天道；無心發言而言自發，這便是德；內心欣愛他人，並想對他人施恩惠澤，這是仁；讓萬物各安本分，不強求他人與我相同，那便是偉大；行爲順俗，不自高崖岸，可謂寬容潤綽（非世俗指富貴而勇於花錢耗財之潤綽）；能夠包函性分相異的眾物，這已是富裕；所以把握着德，便是綱紀；內德穩固，才可建功利物（立）；循守天道（《大宗師篇》謂「以德爲循」），便是完備無欠（備）；免除遭受外物的折抑，就是德性圓滿（完）了。君子如能透徹解悟上述天（道）、德、仁、大、寬、富、紀、立、備、完（全）十項，可謂立心寬弘，足以包藏萬理，美德沛然豐盛，眾生自然歸附。如此，好

²¹ 《淮南子·原道訓》云：「無爲爲之而合於道，無爲言之而通乎德。」以道德對言，《莊子·天地篇》「無爲爲之之謂天」如作「無爲爲之之謂道」亦可，意義全同。

比讓金藏於山，任珠藏於淵，不視難得之貨財為尊貴（即老子所言「不貴難得之貨」）與利潤，不受富貴拖累，不悅生長死，不以顯貴為光榮，不視貧賤作耻辱，不假公濟私以中飽私囊，不獨吞國家資源以遂私欲，而任庶民分享天然與人為的財富，甚至連居九五之尊，也不感覺尊榮貴顯。如果自視榮顯，便不免炫耀，那就違背弢光養晦的君道了。視萬物為一體、存亡屬同類，這是至德。

《天地篇》「愛人利物謂之仁」一語頗堪注意。先秦諸子大體以愛論仁：在儒家，《論語·顏淵篇》載樊遲問仁，孔子答以最淺近的「愛人」，《孟子·離婁下篇》說「仁者愛人」，《盡心下篇》云「仁者以其所愛，及其所不愛」，《荀子·大略篇》謂「仁，愛也，故親」，《禮記·樂記篇》說「仁以愛之」，左丘明在《國語·周語下篇》說「愛人能仁」。在墨家，《墨子·經上篇》謂「仁，體愛也」，《經說上篇》解釋此語謂「仁，愛己、……愛馬」。在法家，《韓非子·解老篇》說「仁者，謂其中心欣然愛人。」²²至西漢，董仲舒《春秋繁露·仁義法篇》說「仁者，愛人之名」，《必仁且智篇》說「仁者，所以愛人也」，又說「仁者慜（一作惻）怛愛人」，《淮南子·主術訓》謂「仁者，愛類也」，賈誼《新書》卷八《道術篇》云「心兼愛人，謂之仁」，揚雄《太玄經》卷七《玄攬（攬指張）篇》云「視而愛之者，仁也。……理生昆羣兼愛之謂仁也。」東漢許慎《說文解字》謂「仁，親也，从人二。」「忝，古文仁，从千心。一作巨，古文仁或从尸。（案：尸是人坐或臥時之象形）」一人之心已可蘊藏仁愛，二人甚至千萬人之心均可有共同的仁愛。可見倘若千字非但取其韻母，而且採其意義，忝字更富哲理，因為昭彰了「仁德為客觀普遍的人性」此儒門粹義。唐代韓愈《原道篇》仍說「博愛之謂仁」，²³北宋周敦頤《通書》謂「德愛曰仁」，南宋朱熹的《文集》卷六七說「仁，人心也……在人則溫然利物之心。……吾之所論，以愛之理而名仁者也。」《論語集注》卷一又說「仁者，愛之理，心之德。」《孟子集注》卷一說

²² 《尚書·仲虺之誥》「克寬克仁」、《太甲》「懷於有仁」及《秦誓》「雖有周親，不如仁人」均在《偽古文尚書》。《詩經·鄭風·叔于田篇》「洵美且仁」、《齊風·盧令篇》「其人美且仁」，此兩仁字均解為親，並無孔孟所賦予的豐饒而深邃之理趣。

²³ 《朱子語類》卷一三七載朱子謂：「揚子雲、韓退之二人難說優劣。……子雲所見多老氏者，……退之……《原道》中說得仁義道德繁好，但是他不去踐履玩味，故見得不精微細密。伊川謂其學「華」者，祇謂愛作文章，如作詩說許多閒言語，皆是華也。……事之合宜者為義，仁者愛之理；若曰博愛、曰行而宜之，則（仁義）皆用矣。」

「仁者，心之德，愛之理；義者，心之制，事之宜也。」《朱子語類》卷一三七記述朱子謂「仁便是愛之體，愛便是仁之用。」儒家以仁義為道德，道家則強調「仁義之不能大於道德也。」（《淮南子·說山訓》；案：《淮南子》乃道家思想為主之雜家典籍。）

七、《天道》：

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之辟，教之末也；禮法度數，形（刑）名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽毛之容，樂之末也；哭泣衰絰，降殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運、心術之動，然後從之者也。末學者，古人有之，而非所以先也。……夫天地至神，而有尊卑先後之序，而況人道乎！……是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形明已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之。賞罰已明而愚知（智）處宜，貴賤履位；仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天，此之謂大（太）平，治之至也。故《書》（非《尚書》）曰：「有形有名。」形名者，古人有之，兩非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。逆（即逆）道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語刑名賞罰，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。禮法度數，形名比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。……孔子曰：「……君子不仁則不成，不義則不生。仁義，真（即確是）人之性也……中心物愷（其心純正且愛悅人物），兼愛无私，此仁義之情也。」老聃曰：「……兼愛，不亦迂乎！无私焉，乃私也。……夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其无不容也，淵乎其不可測也。形德仁義，神之末也，非至人孰能定之！……通乎道，合乎德，退仁義，賓（擯）禮樂，至人之心有所定矣。」

《天道篇》指出下列九項的次序：

- (1) 天：自然。
- (2) 道德：物之得道。

- (3) 仁義：得道後的表現。
- (4) 分守：各守本分與職位。
- (5) 形名：依據事物之模式相狀而制訂名稱。（案：馬其昶《莊子故》引王安石謂：「仁有先後，義有上下，謂之分；先不擅後，下不侵上，謂之守。形者，物此者也；名者，命此者也。」王荊公解形名頗牽強，但以仁義釋分守則可通。）
- (6) 因任：按照才能以分配職位。韓非子《定法篇》云：「術者，因任而授官，循名而責實，……以課羣臣之能者也，此人主之所執也。」
- (7) 原省：謹慎考察和檢討政事。（原與省同義，構成複合詞語。《晏子春秋·問下篇》：「春省耕而補不足者，謂之遊。《管子·戒篇》：「春出原農事之本者，謂之遊。」原即省。羅根澤《管子探源》認為《戒篇》乃戰國末期調和儒、道兩家之人所撰，此說可從。）
- (8) 是非：雖寬容而仍須昭顯是非。
- (9) 賞罰：根據是非臧否以勸善懲惡。

如果賞罰得宜，才智不同的人便各居恰當的職位，不必奮勉摹擬他人。祇要區別實際的才能，依實定名，名副其實。運用上述九項方法，君主可治理臣民，臣民可事奉君主，不但可用以處理事務，而且可用以修心養性。不需智巧策畧，必定回返自然的天道，這就是政治的登峯造極——太平。所以，古書所說「有形有名」祇表示古人已有形名的觀念，但不表示形名是本或「所以迹」。形名究竟是迹，並非首要。古代談論天道的人，須歷五次演變才說到形名、經九次演變才談到賞罰。假如突然講形名，便忽畧了更為根本的分守、仁義、道德和天；倘若忽然論賞罰，那麼連是非、原省與因任都被忽視了。顛倒忤逆天道的次序，便是人為的治理，不是無為之治。突兀地講究形名賞罰而不管天道德仁義等大本，就是僅知政治的工具，而不僅政治的道理，如此的人，祇可受人治理，不能治理別人。這種人可稱辯士，屬於偏頗一隅之徒。禮法制度刑名賞罰，自古已有，它們是臣民奉事君主之道，不是君上治理臣屬之方。

《韓非子·主道篇》云：「道者……是非之紀也……明君……令名自命、令事自定……因能而使之，是謂習常。……賢者敕（即理）其材，君因而任之，故君不窮於能。……大不可量，深不可測，同合刑（形）名。……誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則近愛必誅。」《揚權篇》說：「用一（天道）之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖

人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采（光芒），下故素正。因而任之，使自事之。……聖人之道，去智與巧。……君操其名，臣效其形；形名參同，上下和調也。」可見法家的形名思想，除受儒家「正名」與名家影響以外，可能兼受道家影響。然而，既不可能判定《天道篇》的創作時代，亦可懷疑後期道家遭受法家影響，也許彼此互相影響。法家不以道德而以法律掛帥，反對孔孟「仁治」、荀子「禮治」，而將「法治」披上老莊「無為而治」的外衣。正因此理，司馬遷在《史記》的列傳中把老、莊、申、韓四子並列，恍惚特別強調道家與法家的血緣，其實老莊與申韓之間的關鍵卻是荀子由性惡論所倡導的隆禮主義，因為孔、孟、荀所倡的仁義禮再進一步的外在化、客觀化、形式化、落實化、條文化必然是法。而荀子否定仁義的內在性和先天性，視認識心應如止水明鏡，顯然將莊子那藝術形態的觀照鏡心靈台，轉為科學形態的認知鏡心；把老莊那主觀境界形態的自然主義，演成客觀、實有（being）形態的自然主義。

《天道篇》假託孔子對老子力言《十二經》的精粹為仁義，（案：《釋文》云「十二經」可指①《六經六緯》，②《周易上下經》及《十翼》，或③《春秋十二公經》）老子問孔子仁義是否人的天性，孔子強調仁義是君子生存與成才的必要條件，引起老子追問仁義的界說，於是孔子指出仁義的實情在於內心和悅、善意願望眾生幸福及泛愛他人而不營私。老子喟嘆此言虛浮，認為真人無心於兼愛，主張兼愛者，就是迂曲酸腐，提倡無私之人往往最自私自利，欲求他人愛自己。因此，老子勸告孔子切勿悽悽惶惶、席不暇暖、竈不暇黔地宣揚仁義。因為如果仁義屬於人性，依循天道已可保存仁義，宣傳仁義便反而惑亂人性。大道無所不包容，形體的德性如仁義之類，僅為精神的迹末，唯有至人才可確定形德仁義所具備的次於天道的地位。聖人的心安定於無為恬淡，通澈天道，融合德性，貶抑澆薄的僵化的仁義，捨棄浮淺的外在的禮樂。於是《天道篇》以痛貶末迹為結束，假託斲輪老手「輪扁」對齊桓公直言聖人之言是糟魄（粕）而非精粹，曉喻仁義禮樂形名言論都是迹而非本。

須知老莊箴砭的仁義，祇是被人宣傳、摹擬與裝扮所成的假惺惺之仁義。如果率性任真地泛愛眾而親仁，並不考慮或顧念他人愛我與否，即不以「別人愛我」為「我愛別人」的條件，「愛他人」純粹出自孔孟肯定的內在之仁義，或康德強調的善意（good will），那就是絕對或無條件的善（unconditioned good），即是惟一無限制之善。當代法國的存在主義者沙特（Sartre）強調「愛」乃極不可能，因為「愛對方」必函蘊「欲被對方所愛」，此又意味着「欲被對方所欲被我所愛」，這歷程永無窮盡。沙特眼中的愛，都是有條件的善，故非最高境界的真愛真善。世人愛他人時恆望為他人所「回愛」，恰似

施恩望報；然而「愛對方」並非邏輯地函蘊「欲被對方所愛」，真人聖人便可超脫此欲望，即愛而不求別人「回愛」，行禮送禮亦不求對方回禮。《天道篇》的老子，竟略肖二千餘年後歐陸的沙特！²⁴ 道家和荀子不肯定內在的仁義與無條件的絕對真善，所以對假託孔子所說的「兼愛无私」視作以「求他人報我以愛」為條件的「大私無公」，簡直曲解孔子（如說此語）應含的原意。《論語·學而篇》載孔子說「汎愛眾而親仁」，泛愛雖指博愛而有親疏的差等，不是墨子主張泯除差別的兼愛。墨子既用兼愛一詞，孟子既斥墨子兼愛導致無父的惡果，儒家人物便不用兼愛指泛愛或博愛，以免誤會和誤導。《孟子·告子上篇》「人之於身也，兼所愛」一語在文字上也許受墨子影響，但此兼愛的對象僅為一己身軀的諸部份而已。《天道篇》謂老子批駁孔子「兼愛无私」諸語，實在兼為諷刺儒、墨的醉心仁義與兼愛。

八、《天運》：

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，无佗(他)也，中无主而不止，外无匹(依俞樾改「正」為「匹」)而不行。由中出者，不受於外，聖人不出；由外入者，無主於中，聖人不隱。名，公器也，不可多取。仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，觀(即故意表現)而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙以虛(即《在宥篇》「以遊无極之野」及「以遊无端」，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，无為也；苟簡，易養也；不貸，无出也。古者謂是采真之遊。……夫仁義憊然乃憤(郭慶藩依《釋文》改憤作憤)吾心，亂莫大焉。……夫《六經》，先王之陳迹也，豈其「所以迹」(本)哉？

²⁴ ① Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. P. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), pp. 61-73.

② Immanuel Kant, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, tr. T. K. Abbott (London: Longmans, Green & Co., 1967), pp. 9-22.

③ Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes (New York: Citadel Press, 1966), pp. 337-407.

④ Hazel E. Barnes, *Humanistic Existentialism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1959).

⑤ —, *An Existentialist Ethics* (New York: Alfred A. Knopf, 1968).

⑥ Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre* (London: Hutchinson & Co., 1966).

⑦ Wilfrid Desan, *The Tragic Finale* (New York: Harper & Row, 1960).

⑧ René Lafarge, *Jean Paul Sartre: His Philosophy*, tr. Marina Smyth-Kok (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1970).

這是假託老子對孔子講的話。在《天運篇》其他部份，孔子被漫畫化、滑稽化、小丑化為笨拙的求道者，第一次浪費了五年從名物度數等求道，（《周禮·春官墓大夫》：「正其位，掌其度數。」鄭《注》：「度數，爵等之大小。」）第二次再枉耗十二年從陰陽求道，以致行年五十一尚未聞道，惟有親赴南方拜訪老聃。老子鑒於大道既非度數亦非陰陽，於是指出道非可以獻進告與之學問或技術，而「雖在父兄，不能以移子弟」。²⁵子弟不能接受父兄的道，祇因內心沒有受道的根柢與潛力（potential），即是欠缺用以接道的內在主宰，所以大道也不能停駐於其胸懷。另一方面，縱使大道出自父兄內心，倘若外界（包括子弟內心）沒有配合，道便不能通行。聖人之道發自內心，但若外方無能接納，聖人便不垂迹顯教。如果道理由外界進入某人內心，而未受此人內心質素所接納，聖人仍舊宣示真理，而不隱藏。名是共用的工具，倘若矯飾以逐取超過實際的令譽，必定釀成激烈的競爭。仁義不是大道的本身，而僅似先王暫宿的客棧或旅舍，如果有心顯露仁義，聖迹也會腐化而成過咎，所以仁義禮智祇宜暫用而不適久留。真人應機而變，可以偶暫寄託或遊寓於仁義，但不執留仁義之迹。正如《孟子·盡心下篇》所謂「大而化之之謂聖」，聖人消解仁義之迹。此外，至人生活簡樸，不損己以利他，神采真實無偽。老子自言仁義使其心煩悶惑亂，他用憊（俗作憊）憊兩字形容仁義。《說文》云：「憊，痛也。」《淮南子·人間訓》「怨之憊于骨髓」，高《注》：「憊，猶痛也。」憊又指憂慮，《昭明文選》宋玉《風賦》「狀直憊淒淋慄」，李善注謂「鄭玄曰：憊，憂也。」《字彙》：「憊，與慘通。」《禮記·表記》：「子言之：仁有數，義有長短小大，中心憊怛，愛人之仁也。」憊怛即慘怛，指憂傷悲痛。儒家視內心憊怛為仁義的徵象，道家卻視憊怛作仁義的惡劣後果之一。另一惡果是憤，《正字通》：「憤，本作憤。」《說文》與《廣雅釋詁》均謂「憤，亂也。」《廣韻》釋為「心亂」，《莊子·大宗師篇》「彼又惡能憤憤然為世俗之禮」一句，成玄英便釋憤憤為煩亂。儒家以《六經》為至寶，道家卻視一切仁義的言行為末迹，何況《六經》祇是仁義之言！在道家，聖經不外紙上的聖迹，讀經非但不必，甚至不應，因為末迹不但無能匡正人心，而且往往惑亂人心。道經仁義之間已存在龐大的差距，何況仁義的話頭？這觀念促成唐代禪宗的創建。

²⁵ 借用曹丕《典論論文》之佳句，此文所言不可轉移與遺傳或餽贈者，原指上文「夫引氣不齊，巧拙有素」的「氣」。

九、《繕性》：

夫德，和也；道，理也；德无不容，仁也；道无不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂偏行，²⁶則天下亂矣。彼正而蒙己德，德則不冒，冒則物必失其性也。

《繕性篇》以靜態的理解釋動態的道，視對道的和順為德。如此，仁指德的泛函，義指道的使物當理，忠指義理昭彰而外物親附，樂謂內心純樸且雖涉物境而必回歸真情，禮謂信實充盈的形軀能夠依順自然的節奏韻律。然而，禮樂畢竟遠離大道，假如強將自己所行的一偏之禮與所悅的一偏之樂普遍化（universalize），即固執末迹以治世，那末難免溺滯於禮樂而失大本。物應自正己性與自受²⁷己德，彼此互不覆蓋與冒亂，否則喪掉天性。所以此篇下文謂「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」倒置者背逆天性，以外物壓抑甚至排斥內德。

十、《知北遊》：

道不可致，德不可至。仁可為也，義可虧也，禮相偽也。²⁸……中國（國中）有人焉，非陰非陽，處於天地之間，直且為人，將反於宗。自本觀之，暗醜物也。雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也，奚足以為堯、桀之是非！果蘆有理，人倫雖難，所以相齒。聖人遭之而不違，過之而不守。調而應之，德也；偶而應之，道也；帝之所興，王之所起也。

天道不能憑藉言論而獲得，有心為德便非至德。偏於定向的仁愛不是大仁，有所親之仁仍然滯留於有為之境。義的主旨在裁斷（義字從羊從我。我字原指人負戈，戈本指用以刺穿、割斷敵體之武器。朱子說：「義者，仁之斷制」，見《朱子文集》卷五八《答陳器之書》），恰恰虧損傷殘天道的整全。禮常逼迫人們不由衷地遵守僵硬的常規，等於助長虛偽。真人所稟賦的道，不是偏於一方的陰陽剛柔之類，他免於執拗，自可返本

²⁶ 陳碧虛《莊子闕誤》作偏，並引《江南古藏本》云偏作徧，俞樾依郭《注》「一體」「一志」「一方」諸語否定《釋文》所言作徧而音遍，可從，但郭《注》「行之天下」可能針對「徧」而言。作徧亦通，今兼採徧徧兩義：徧指禮樂非渾全的大道，徧謂禮樂被推行得周普。

²⁷ 成《疏》：「蒙，暗也。」謬誤。

²⁸ 此五句中致至同音，義禮登韻，為虧偽三字亦登韻。

歸根。在道理方面，生物都是氣或物質的偶然聚合。長壽和夭折的差別，通常不過數十寒暑，從無窮的宇宙看來，這仍是俄頃片刻，豈能處須臾來裁判堯、桀的功罪！人類大多用智，所以世途凶險繁複，但依天資而自然產生倫次層級，正如樹上的果與地面的瓜有木本、草本的條理分析。聖人不管遭逢任何境遇，都能順適，某種環境或遭際過去了，真人毫不追討或挽留它。有意調和與順應庶物，這可謂德；無心調和順應而遭逢任何境遇皆能和順，這才是道。聖王的功成事遂，端賴此自然之道。

十一、《徐无鬼》：

愛民，害民之始也；爲義偃兵，造兵之本也；君自此爲之，則殆不成。凡成美，惡器也；君（指魏文侯之子武侯）雖爲仁義，幾且僞哉！形固造形，成固有伐，變固外戰。君亦必无盛鶴列於麗譙(雥)之間，无徒驥於鎬壇之宮，无藏逆於得，无以巧勝人，无以謀勝人，无以戰勝人。夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？勝之惡乎在？君若勿已矣，脩（修）曾（胸）中之誠，以應天地之情而勿撓。夫民死已脫矣，君將惡乎用夫偃兵哉！（案：以上假託隱士徐无鬼語，以下假託隱者許由語。）夫堯，畜畜然仁，吾恐其爲天下笑。後世其人與人相食與！夫民，不難聚也；愛之則親，利之則至，譽之則勸，致其所惡則散。愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且无誠，且假乎禽貪者器。是以一人之斷制利天下，譬之猶一覘也。夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也，夫唯外乎賢者知之矣。

魏武侯自稱「欲愛民而爲義偃兵」，徐无鬼大力反對的理由是：愛民適爲害民的開端，²⁹由於道義來停息戰爭，就是促成戰爭的根源。一切已經成就的美善事迹，都會成爲醜惡與虛僞的工具或外衣。如果仁義的事迹彰顯，人民必競趨僞善。仁義皆具備形迹，一定招惹摹擬；建功立名的人必定矜誇而不能抱一，於是掀起競爭的狂熱，甚至征伐戰亂。於是徐无鬼勸導武侯：不須讓士卒似鶴羣那般大量排列於瑰麗巍峨的高樓下面，也不必陳設步兵在宮苑前面，不要違道貪得，不應憑藉智巧與陰謀以征服他人，更不該通過戰爭以勝人。假如屠戮別國的人民，吞併他人的國土，來奉養本身的欲望和取悅自己

²⁹ 西諺 Care kills a cat 意謂愛貓者常懷愚愛或溺愛，結果促使寵物夭逝，亦可泛指「愛適以害」。愛害疊韻，利便記憶及朗誦。

的心神，那麼，不知勝利與良善究竟在何方？如果武侯不再息兵，最好培養心中的真誠，來順應自然的實情，切忌隨意干涉和騷擾黎民。這樣，黎庶已經可以免於戰死，何必故意偃息兵戎？徐无鬼的主旨是無為之治足以消弭戰爭的根源，對戰爭治本而非治標。

另一位隱士許由逃避帝堯，恐怕堯因盛施有所偏愛的仁政致將遭世人譏訕。許由對堯的仁政悲觀，唯恐人民追逐仁義的末迹而疏離天道的本冥，導至互相殘殺與吞噬的悲慘人禍。許由強調：容易吸引黎民的歸附。施與仁愛，人民便來親近；給與利潤，人民就來投靠；稱讚他們，他們便會勉勵；施予所憎厭的事物，他們便離散。愛與利的根源是仁和義，但是無心於表現仁義事迹的人極度稀罕，有心利用仁義事迹圖謀名利的人卻多如牛毛春筍。仁義的行為一旦顯露，偽君子立刻模仿此等行為，以遂禽獸那般凶險的貪婪。這是憑藉匹夫的裁斷來造福社會，恰似一刀切割萬物，³⁰ 勢必兼傷刀與物。如今匹夫為堯，堯但知聖賢事迹的好處，未懂聖迹的後患無窮，祇有勘破生死、忘懷聖賢的至人才懂呢！

《徐无鬼篇》諷刺帝堯以後，又列帝舜為卷婁的最高典型，認為大舜因憂患憫恤以致偃僕孳卷、形神早衰，這剛巧與《論語·衛靈公篇》載孔子所謂「無為而治者，其舜也與？」構成鮮明的比照。《莊子·雜篇》對儒家代表性人物及其理想聖王的譏諷，比《外篇》更為苛刻。《老子·道德經》卻言簡意賅，竟未運用具體的人名為例作譬，全書雖亦常用寓言（譬如六十七章「天下皆謂我道大似不肖」），但無須專有名詞（proper noun），不提古代聖賢，遑論當時的人物。這更凸顯老子的沉實厚重，對照着莊子的輕鬆瀟灑。

縱觀上引十一段，顯見莊子及其後學將老子的道德仁義禮智之層次觀念發展至極，包含了分守、形名、因任、原省、是非、賞罰，即荀子及法家所特別重視的實際政務。

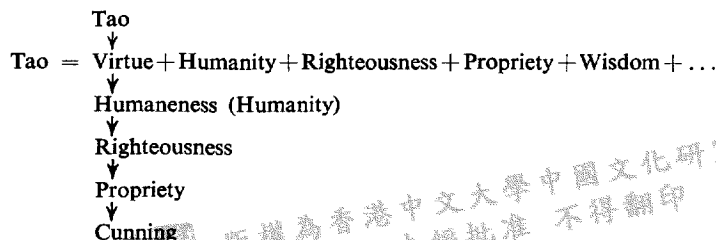
³⁰ 《說文通訓定聲》：「覘，假借為警。」《集韻》：「警、驚或从見，亦作覘。」《釋文》：「覘，暫見貌。」馬敘倫《莊子義證》：「段玉裁曰：覘借為警，《說文》：警，過目也。一曰：財見也。倫案：說文載不相見，義亦可通。」《說文通訓定聲》「覘，假借為切」一語可能受郭《注》成《疏》「覘，割也」的影響。馬說可從，一覘亦可指蔽於一曲而闕於大理，意同《天下篇》「天下大亂，……天下多得一察焉以自好，……不該不徧，一曲之士也，……不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」一覘就是一察，對這一警者難免誤偏作全或以偏概（蓋）全，即誤樹為林。

Lao-Chuang on the Collapse and Decline of *Tao*: the Pre-Ch'in Genealogy of Morals and Laws

(A Summary)

YUK WONG

According to Lao Tzu, the doctrine of Virtue emerges wherever *Tao* is lost, and the doctrine of Humanity or Benevolence arises only when Virtue deteriorates, the doctrine of Righteousness emerges whenever Humanity is lost, and the doctrine of Propriety arises only when Righteousness declines. Lao Tzu considers Propriety superficial expressions of fidelity and sincerity. Two scholars, Wu Ch'ing and Wu K'ang, vainly attempted to "Confucianize" Lao Tzu by distorting his key verb "lost" to "moved" or "migrated." Let us elucidate the essential distinction between Taoism and Confucianism through the following list, where the vertical row is Taoistic and the horizontal is Confucian:



In Taoism, Propriety causes disorder and Foreknowledge (prejudice) starts folly. Foreknowledge, the flowery embellishment of *Tao*, is due to the pompous display of private cunning Taoistically contrary to wisdom.

In Chapter 11 of *Chuang Tzu* there is a value-hierarchy or what Nietzsche called "table of value" of ten levels emphasizing both sageness and kingliness:

1. things: humble and lowly and still to be utilized;
2. people: mediocre but still to be followed (rather than steered or guided);
3. affairs: tedious but necessary to be managed;
4. laws: sketchy and harsh but needing proclamation;
5. Righteousness: seemingly applicable only to remote relationships but demanding observance;
6. Humaneness: seemingly applicable merely to intimate relationships but claiming extension;

7. Propriety: binding and confining but claiming constant practice;
8. Virtue: compliant but requiring enhancement;
9. *Tao*: being One and needing easiness and simplicity;
10. Heaven (Nature): mysterious and yet involving activities.

Lao Tzu thinks that the essence of *Tao* consists in naturalness and that a Sage who cherishes *Tao* models himself after Nature. In Chapter 12 of *Chuang Tzu* the 10-level hierarchy differs from the above one in both content and stratification:

1. Heaven: to act through inaction;
2. Virtue: to speak through inaction;
3. Humaneness: to love mankind and benefit things;
4. greatness (magnitude): to regard the unlike as equal;
5. magnanimity: not to be distinguished by peculiar behaviour and extraordinary conduct;
6. wealth: to possess myriad unlikes;
7. discipline enrootment: to stick to Virtue;
8. establishment: to nurture in Virtue;
9. completion: to obey and follow *Tao*.
10. perfection: not to let the will be blunted or frustrated by external things.

This series accentuates inner sagesness, whereas the 9-item hierarchy in Chapter 13 of *Chuang Tzu* stresses outer kingliness:

1. Heaven: Nature;
2. *Tao* and Virtue (In Taoism, Virtue is the intensional expression of *Tao* and *Tao* is the extensional expression of Virtue);
3. Humaneness and Righteousness;
4. observance of duties;
5. giving names according to the reality of objects and forms;
6. allotment of assignments and appointment of offices;
7. scrutiny of performance, or forgiving the guilty who committed crimes without evil motives;
8. judgment or discriminations of right and wrong;
9. rewards and punishments.

Forms, names, rites, laws, rewards and punishments are only tools for maintaining or restoring order. Even Confucian Humanity and Moistic Universal Love are the appearance rather than the reality of *Tao* itself. Taoists denounce and ridicule Eristics or Sophists (Logicians), Confucianists and Moists as ignoring the essence of *Tao* and propagandizing its means and appearance to encourage hypocrisy. Chuang Tzu severely condemns the pretensions and simulations of Humanity and Righteousness, i.e. the mechanization, formalization, and ossification, fossilization (rigidization) or petrification of Virtue. Nevertheless, Taoists value Virtue spontaneously revealed.

The three consecutive chapters (11–13) of *Chuang Tzu* quoted above are in the Exterior Section, written by later philosophical Taoists who deliberately affirmed the value of moral items, discriminations, laws, rewards and penalties in order to confront practical realities and cope with social-political problems. This Taoistic revaluation of proprieties and laws probably influenced Hsün Tzu, the heterodox Confucian who emphasized Propriety and Righteousness rather than Humaneness. Hence, Hsün Tzu became the pivotal point between Taoism and

Legalism, because he fashioned the mind of two radical Legalists, namely, Han Fei and Li Ssu, who exclusively accentuated severe penalties and strict laws. It must be borne in mind that, in orthodox Confucianism, all social-political constitutions and institutions should be the external objectification of inner morality or inherent humanity. Although complementing Confucianism in some aspects, Legalism committed the fatal fallacy of misplacing the intrinsic value and significance of both laws and morals. One question inevitably arises: to what extent were Chuang Tzu's disciples and Hsün Tzu responsible for this derivative fallacy?

Lao-Chuang objectively described and interpreted the natural cyclic processes as a guide to wisdom. Among the so-called "Three Treasures" of *Lao Tzu*, Benevolence or Human-heartedness ranks first. As extreme pacifists, Taoists are obliged to resort to marvellous strategy in defensive warfare. It is a pity that many scholars like Yang Hsiung, Han Yü and Su Shih misunderstood Lao-Chuang to be condemning morals and to be advocating cunning, brutal Legalistic authoritarianism and totalitarianism. Fortunately, this mistake was rectified by Wei Yüan and Wang K'ai Yün, two eminent intellectuals of the Ch'ing dynasty.

