

§ 師評

劉祥光 老師

各三葉聯主學大（第 98 期）溫士華

作者以錢穆的《中國史學史》為研究對象，在內容方面，作者不僅從思想史的角度切入，也能從學術史以及錢穆個人的生活角度方面觀察，行文論及時代理境及思想氣候，由於這個特色，使其論述範圍較廣。

修正意見：

：言語類科

錢穆的《中國史學史》是錢穆全集的重要組成部分，雖然強下：去聖門外，無關痛癢，而錢穆對史學史的看法，在當時也頗受爭議。錢穆曾未對史學史有過系統性的論述，但錢穆對史學史的看法，在當時也頗受爭議。

否則，錢穆對史學史的看法，在當時也頗受爭議。

2. 在錢穆《中國史學史》這本書中，作者並沒有說出（或特別強調）錢穆所認為的史學史與他的史學思想的關係是什麼，又如何影響他看待中國歷史。

3. 整體說來，作者還必須回答一個問題：錢穆的史學思想究竟與中國近代史學有什麼關係？錢穆的看法是個人「獨白」，還是對當時（或後來）產生巨大的影響？而這個影響又如何左右後來的學界的中國史研究？

《莊子》「聖人」辨

一、前言

聖人一詞，是理想人格的代稱。中國理想人格模式的建立，在春秋戰國諸子競鳴的時代，形成了完備的基礎。然而，「九家之術，各出並作，各引一端，崇其所善」¹，因此，對於聖人一詞的意涵，各家賦予不同的解釋，蔚為大觀。相對於「留意於仁義」的儒家，道家對於聖人，有著迥然不同的期待。作為道家經典代表之一的《莊子》，於今可見的三十三篇當中，「聖人」這個詞共出現了一百一十次。就「聖人是理想人格的代稱」這個角度而言，總覽《莊子》中對聖人的描述，可以概括性的掌握此書作者的基本思想與主張。但是，當我們逐一檢索各篇時，卻出現了十分弔詭的現象：同樣是「聖人」這個詞，在《莊子》中所被賦予的特質與評價卻出現了不一致，甚至是全然相反的情形。子書是中國古代哲學家思想總體的代表，《莊子》出現了前述的概念運用上的矛盾現象，值得釐清與探究，本文即以「聖人」一詞為線索，試圖尋求可以解釋「聖人不一」的理由，並觀察其分歧的情形。

二、《莊子》中「聖人」內涵的衝突

根據筆者統計，在《莊子》一書中，「聖人」這個詞共出現了一百一

¹ 《漢書·藝文志第十》。台北：世界書局，民國 63 年 5 月，3 版

十次，雖然《莊子》的作者也用「真人」、「至人」、「神人」等特殊的名詞來借指理想的人格，但在出現次數的頻率上，仍以「聖人」為最高²，而且涵括的範圍也最廣。如果將「聖人」當作一個概念來理解，那麼所有關於「聖人」的敘述，應該都指向同一個概念才合理，也就是說，「聖人」的面向可以是多樣性的，而且不同的敘述可以互相參看，互相補充，最後則能集成一個完整的概念。若以《論語》來作說明，則《論語》中的「聖人」必須具備「仁」這項德行，而「仁」是統攝諸德的一個概念，「仁」可以是愛人，可以是忠恕，孝悌是「仁」的表現，克己復禮也是「仁」的表現，將愛人、忠恕、孝悌、克己復禮等德行集合起來，就構成了「仁」的概念。有了這項認識後，再回頭來檢視《莊子》中的「聖人」，會發現其面向尤多，例如：「聖人和之以是非而休乎天鈞」〈齊物論〉³，此乃聖人泯除是非的面向；「聖人將遊於物之所不得遯而皆存，善妖善老，善始善終」〈大宗師〉，此即聖人齊一生死的面向；「夫聖人，鶡居而鷃食，鳥行而無彰，天下有道，則與物皆昌，天下無道，則修德就閒。千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至于帝鄉，三患莫至，身常無殃」〈天地〉，此為聖人行止神化的面向；「聖人休休焉則平易矣，平易則恬淡矣，平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧」〈刻意〉，此則聖人執道全德的面向。以上所列的四個例子，彼此之間並沒有直接的關連，然而對於聖人的述寫都是正面的，在評價上予以肯定而確可做為理想人格的典範。但是，在《莊子》中，對於「聖人」這個概念的闡述竟也出現了相互牴觸的情形，例如在〈齊物論〉中，對於聖人的描繪是：「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，而遊乎塵垢之外。」但在〈馬蹄〉中的形象卻與之相悖：「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹢躅好知，爭歸於利，不可止也，此亦聖

² 據筆者統計，在《莊子》中，聖人一詞出現一百一十次，真人十九次，至人三十一一次，神人八次。

³ 本文凡引《莊子》原文部份，皆引自郭慶藩所輯之《莊子集釋》，臺北·華正書局·1979年5月版

人之過。」上面兩則敘述最大的矛盾在於處世態度上的衝突，前者的生命情調是瀟灑自在，無有沾滯的；後者卻呈現自縛縛人，人我兩傷的境況。〈齊物論〉裡的聖人被尊崇，〈馬蹄〉中的聖人被抨擊，這使得「聖人」這個概念的本身出現了嚴重的矛盾。這樣的矛盾現象給予讀者的啟示是，在《莊子》中，所有關於聖人的敘述並非全都指向理想人格這個概念，就像〈馬蹄〉篇的聖人，並不足以為理想人格的代稱，因此我們無法將〈馬蹄〉篇中「屈折禮樂」、「縣跂仁義」視為理想人格的某一面向。

既然「聖人」這個概念出現了分歧的情形，就顯示出「聖人」這個詞的涵意不止一種。為了釐清《莊子》一書中「聖人」的涵意究竟有那些，筆者將三十三篇裡具體關乎「聖人」的敘述句子全都摘錄出來，逐一分析比對再予以分類。

三、「聖人」內涵衝突之肇因

在對各篇關於「聖人」的敘述句子做分類以前，筆者想先解決一個關鍵性的問題，那就是：「聖人」這個概念出現分歧的原因何在。假若從《莊子》的成書過程來著手討論，那麼可能出現的情況有兩種：第一，《莊子》一書中所有篇章的作者為同一人，然因此書寫作的起迄時間相隔甚遠，使得作者本身的思想觀念與時推移而發展變化，反映在著作中，就會出現對於同一件事物之前後觀點不一致的現象。第二種情況是，《莊子》並非出於一人之手，故而產生觀點上的不連續性，及概念上的互相衝突。

前面兩種假設，較可能成立的是第二種，也就是，《莊子》非一人一時之作。事實上，這樣的看法是莊學研究者的共識，眾人所爭論者，乃在於內、外、雜篇孰先孰後，孰為莊子本人自撰，孰為莊子後學所作。判別各篇先後的方法不外三種：思想內容、文體風格、名物制度。以思想內容與文體風格來斷定《莊子》是否為一人一時之作是危險的方法，因為這兩者會隨著一個人的年歲、閱歷而有所改變，就像人多會「悔其少作」就是最好的證明。相較之下，則名物制度這個方法要科學得多。近年，劉笑敢在《莊子》中發現了一項新證據：「內篇雖然用了道、德、命、精、神等

詞，但沒使用道德、性命、精神這三個複合詞〔由詞根和詞根合成的詞〕，而在外、雜篇中，道德、性命、精神這三個複合詞都反覆出現了。⁴根據漢語詞彙的發展，單純詞形成在前，複合詞形成在後，可以證明內篇確是早於外、雜篇的。此外，劉氏檢視其他先秦典籍，發現《左傳》、《論語》、《墨子》、《老子》、《孟子》等戰國中期以前的著作，亦無「道德」、「性命」、「精神」這三個複合詞的出現，一直要到《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》才能發現這三個複合詞的使用。他的結論是：「外、雜篇不可能是戰國中期的作品，只有內篇才可能是戰國中期的文章，而莊子恰好是戰國中期人，所以只要我們不懷疑《莊子》書中包括莊子本人的作品，那麼，我們也就無法懷疑內篇基本上是莊子所作，而外、雜篇只能是各派後學所作了。」⁵以上是對劉氏研究成果的簡單說明。之所以要採取他的意見，主要乃在於他所提出的證明是極有力的鐵證。稍後，我們便可以站在這個立足點上，以內篇為主軸，對「聖人」這個詞進行考察。

四、內篇聖人形象分析

內七篇中，唯〈養生主〉沒有出現與「聖人」相關的敘述，其餘六篇皆有。前文我們談到了《莊子》的作者問題，認為內篇最有可能為莊子本人親撰，但六篇出現的十六則內含「聖人」一詞的敘述中，也有彼此間互不協調的情形，下文將逐一羅列這十六則敘述，並同時予以分類。

〈一〉

〈1〉聖人無名。〈逍遙遊〉

〈2〉方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天。〈齊物論〉

⁴劉笑敢·《莊子哲學及其演變》·北京·中國社會科學出版社·1988年2月·第一版·頁5

⁵同注4，頁12

〈3〉聖人和之以是非而休乎天鈞。〈齊物論〉

〈4〉滑疑之耀，聖人之所圖也。〈齊物論〉

〈5〉六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。《春秋》經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之，以相示也。〈齊物論〉

〈6〉聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。〈齊物論〉

〈7〉眾人役役，聖人愚芑，參萬歲而一成純。〈齊物論〉

〈8〉夫子，聖人也，……死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之移。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。〈德充符〉

〈9〉聖人有所遊，而知為華，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用智？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？〈德充符〉

〈10〉聖人將遊於物之所不得遊而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！〈大宗師〉

上列十則，惟敘述〈4〉需稍加說明，因就字面上來看，似與其他九則有所扞格。「滑疑之耀，聖人之所圖也」，重點在一「圖」字。聞一多曰：「鄙古祇作，校者誤為圖字，遂改為圖也。」⁶如此，則圖當為，乃涉形近而誤。只是，這樣的說法是否有改字求通之嫌？我們再就此句所屬的段落來看，此段可分為三小部分，首先談論大道不彰的原因在於缺乏正確的認識，重點是「是非之彰也，道之所以虧也，道之所以虧，愛之所以成」。其次，舉昭文、師曠、惠施三人為例，說明主觀的堅持妨礙客觀的認識。結論是：「是故滑疑之耀，聖人之所圖也，為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」從句子所處的位置並上下文義來判斷，釋圖為鄙應無可疑，若是，

⁶聞一多·《聞一多全集·莊子內篇校釋》·頁35·湖北人民出版社

則第〈4〉則與其他九則無有扞格之處。

除了上述十則，在內篇中還有一則詳細描寫修道成聖之功夫步驟的文字，因其原文較長又獨具特殊性，故而置於此處以方便討論：

〈11〉 南伯子葵問乎女偶曰：子之年長矣，而色若孺子，何也？」
曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死。生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撝寧。撝寧也者，撝而後成者也。」〈大宗師〉

這段對話包含的重點有：第一，修道乃最佳之駐顏術。第二，道非人人可學，必須先使得個人的生命中具有學道的相應材質，方可進行修道。第三，修道可成聖人，是以得道乃成聖之重要關鍵。第四，即使具備學道的美才也不定可修為聖人。第五，修道的功夫進程是：外天下→外物→外生→朝徹→見獨。見獨是修道者已達到能體悟大道的境界。第六，得道者可以超越時間，泯除生死。第七，大道演化著萬物的生死成毀，其本身則是無生無死，永遠處於撝寧的境界。第八，撝寧也是聖人內心的境界。

如果我們將敘述〈11〉拿來作為標準，以之檢視前面所列的十項敘述，會發現這十一項關於聖人的文字彼此間相融無礙的指向同一個概念。這一類的聖人，最重要的特點在於其所展現出的，精神上全然自由的生命情調。

〈二〉

〈1〉 名實者，聖人之所不能勝也。〈人間世〉

〈2〉 天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。〈人間世〉

〈3〉 聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不為愛人。故樂通物，非聖人也。〈大宗師〉

〈4〉 夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。〈應帝王〉

〈5〉 陽子居見老聃，曰：「有人於此，嚮疾強梁，物微疏明，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。……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〉

這五則敘述就字面上讀起來與第〈一〉類感覺很不相同，這一類的聖人似乎不再具有飄逸超凡的氣質，反而受功名、成就上的束縛明顯增加。下文將逐項討論，先看第〈1〉則。第〈1〉則出現在〈人間世〉，〈人間世〉以義名篇，討論的主題是人俯仰於世間應持有的處世哲學，目標鎖定在追求全生之道。第〈1〉則所處段落的内容，是作者借用孔子與顏回這兩個真實的人物，進行一場虛擬的對談，藉以徹底否定政治存在之必要性，莊子不認為個人的幸福安定可仰賴政治制度而得，由昏君暴主所領導的政府固不必說，即使是賢明的君王，也可能為了本國的利益去對他國進行侵害：

昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！

這段話是藉由孔子的口中說出，我們知道，堯、禹二人在儒家享有聖人般的崇高地位⁷，然而從莊子的眼中看來，竟連名實也擺脫不了，因此，

⁷ 有關堯、禹在儒家中所居地位，茲舉《論語》中所言以為證：

〈1〉 子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。」

這一則敘述，指的是儒家推崇的堯、禹，並非莊子心目中理想的人格典型。

第〈2〉則是楚狂接輿譏諷孔子的政治理想之不可行時所言，「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」極近似「天下有道則見，無道則隱」⁸，孔子實知明哲保身之道，但理念的堅持使他不得不反其道而行，因為淑世是孔子的終極理想，接輿亦知其志，只是不以爲然。所以第〈2〉則的這四句話，應該是接輿在對孔子有著同情的了解的情況下，勸其今世無道，全生爲要，若欲成就，且待有道。

第〈3〉則出現在〈大宗師〉的首段，此段專講「真人」，卻在中間突然出現一段「故聖人之用兵也……」，除了語句的使用上有瑕疵之外，文氣亦不連貫，故聞一多以爲這幾句描述聖人的文字「疑係錯簡」，又說：「且『聖人之用兵也，亡國而不失人心』寧得爲莊子語？」⁹從整段文章來看，錯簡之說是極可能的。是以我們無法判斷第〈3〉則的正確所在位置，自然也就沒有辦法利用上下文相互參看的方式來解釋第〈3〉則的正確含意。但僅就字面上的解讀，將此則歸於類〈二〉則大抵是不錯的。

第〈4〉、〈5〉則皆出現於〈應帝王〉，是講求治道的聖人，甚至是明王。按說，莊子是個極力追求精神自由，並從根本上否認政治存在之必要性的思想家，他的理想人格會以政治領袖的姿態出現，誠爲可怪之事。我們知道要推翻一項既有的現實，首先必須承認它的存在，繼而指出它的缺點，質疑它的合理性，最後，提出一套新的模式去取代它。因此，〈應帝王〉篇談政治，是在現實的基礎上承認它的存在，繼而援無爲以入聖治，以無爲作爲最高的治道，如此，政治的實質被掏空，自然形同虛設，甚至

巍巍乎，其有成功也。煥乎，其有文章。」

〈2〉子曰：「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」

以上引文引自程樹德編之《論語集解·泰伯第八》·北京·中華書局·1990年8月·第一版。

⁸ 《論語集解·泰伯第八》·版本同前注

⁹ 同注6·頁55

於失去了存在的必要。以這個角度來理解第〈4〉、〈5〉則的內容，可以確定莊子對於政治的態度仍是前後一致的。

若撇開第〈3〉則錯簡的不談，類〈二〉的聖人僅見於〈人間世〉與〈應帝王〉，這兩篇是在內篇中談個人於面對社會、政治時的相應態度上著墨較多的。司馬談《論六家要旨》：

易大傳：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。¹⁰

可見道家亦務治道，只不過其內涵是不治、無爲罷了。照這樣分析起來，類〈一〉與類〈二〉的聖人在內涵上不相衝突，可以統一爲一個概念，其中類〈一〉偏重精神境界的描述，類〈二〉則講求現實生活的適應，二者皆欲使人在身心上能有最妥貼的安排。

五、外雜篇聖人形象分析

與內篇相較，外、雜篇的聖人形象就顯得複雜許多。首先，聖人不再只是理想人格的代稱，他在某些篇章裡成爲被詆毀的對象。其次，聖人的特質被歸入不屬道的範疇的概念，例如仁、義。以上只是舉其概略，便可見聖人在外、雜篇不能純粹的解釋爲「莊子之理想人格代稱」。下文擬將外、雜篇的聖人分爲四種類型，藉以觀察聖人形象相異的程度。

〈一〉以仁義爲內涵的儒家聖人

〈1〉聖人則以身殉天下，……其於傷性以身殉。一也。〈駢拇〉

〈2〉及至聖人，蹵蹵爲仁，蹉跎爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。……毀道德以爲仁義，聖人之過也。〈馬蹄〉

¹⁰ 《史記·太史公自序第七十》·臺北·鼎文書局·1999年6月·11版

〈3〉及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踴躍好知，爭歸於利，不可止也，此亦聖人之過也。

〈馬蹄〉

〈4〉所謂至聖者，有不為大盜守者乎？……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。〈胠篋〉

〈5〉聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。……此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。……彼聖人者，天下之利器也，非所以明天下也，故絕聖棄知，大盜乃止。〈胠篋〉

〈6〉罷兵休卒，收養昆弟，共祭先祖，此聖人才士之行也，而天下之願也。〈盜跖〉

以上所列六則敘述的特點有：第一，聖人不再是理想人格的典範，而是惑亂天下的根源。第二，聖人不以「道」作為人格之本源與運轉之樞機，而以「仁義」等取代之。很明顯的，這一類聖人並非莊子思想體系中所推崇的人格模式，由敘述句本身並其上下文參照，這裡所指的應為儒家尊崇的聖賢，其人格實踐以仁義為基礎就是絕佳的明證。〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈盜跖〉主旨直撻儒家仁義之鋒者由此可見一斑。由是，則〈駢拇〉等篇所出現的「聖人」一詞，其概念應理解為「儒家之理想人格」。

〈二〉形體神化之聖人

這類聖人在外、雜篇僅出現一回，所在位置是〈天地〉：

夫聖人，鶡居而鷃食，鳥形而無影；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃。

在《莊子》中出現的理想人格有兩種模式，一種是精神上的超越，一

種是形體上的神化，據筆者的觀察統計，在內篇中，精神超越者多名之為聖人，形體神化者皆名之為神人、至人、真人，也就是說，內篇中的聖人並無形體神化的特性。〈天地〉篇的這段描述，在概念的運用上可說是豐富了「聖人」一詞的內涵，它在評價上既是被給予正面的肯定，又不與精神超越這個特質相違背。我們也可以把這段文字解讀成因為聖人掌握和運用了自然規律，故而達成形體自由的結果，只不過在述寫上有較為誇張的表現，而誇張事實上也是莊書在敘述手法上的正常表現。

〈三〉以黃老之學為內涵的聖人

司馬談的《論六家要旨》：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。¹¹

文中所謂的道家，指的其實是漢初的黃老學說，司馬談的這幾句話正好可以拿來做為此類聖人的最佳注腳。

〈1〉聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去。〈在宥〉

〈2〉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〉

〈3〉神全者，聖人之道也。託生與民並行而不知其所之，汙乎淳備哉！功利機巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不為，……天下之非譽無益損焉，是謂全德之人哉！

〈天地〉

¹¹ 同注 10

- 〈4〉聖道運而無所積，故海內服。……夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。……言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心以畜天下也。〈天道〉
- 〈5〉夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。〈天道〉
- 〈6〉聖也者，達於情而遂於命也。〈天運〉
- 〈7〉由中出者，不受於外，聖人不出；由外入者，無主於中，聖人不隱。〈天運〉
- 〈8〉若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無將海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也。澹然無極，而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。〈刻意〉
- 〈9〉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。平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。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〉
- 〈10〉聖人貴精。〈刻意〉
- 〈11〉世喪道矣，道喪世矣，世與道交相喪也，道之人何由興乎世，世亦何由興乎道哉！道無以興乎世，世無以興乎道，雖聖人不在山林之中，其德隱矣。〈繕性〉
- 〈12〉聖人行不言之教。〈知北遊〉
- 〈13〉聖有所生，王有所成，皆原於一。……以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。〈天下〉

這十三則歸類為具有黃老思想內涵的聖人，其特質已如《論六家要旨》中所言，然其中「道家使人精神專一」等語，所指實近老子而遠莊子，故此十三則敘述亦較似老子之理想人格，尤其是敘述〈12〉，直接出自《老子·二章》。老莊雖同屬道家，在理想人格的認定上雙方頗有一段差距。

老子主張的是深沉理智的治國聖人，活動的舞臺是邦國；莊子嚮往的是逍遙無跡的絕對個人，偏重於精神自由的追求。前文摘錄的十三則，比較不容易看出符合黃老思想的是敘述〈3〉、〈6〉、〈7〉、〈10〉、〈13〉。第〈3〉則所處的段落主要是以漢陰丈人與子貢的對話，以及孔子對二人談話內容的評論所組成。「神全者，聖人之道也」等語乃子貢受丈人曉諭後而發，孔子對丈人雖有「識其一，不知其二；治其內而不治其外」的批評，也有「無為復朴，體性抱神」的肯定，顯示出儒與道的調和。第〈6〉則出現於北門城與黃帝論音樂的對話中，黃帝有言曰：「吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清。……聖也者，達於情而遂於命也……」。道家原不以音樂為事，而這段文字除藉黃帝之口暢論音樂外，又援引天道、禮義等做為音樂理論基礎，揉合儒、道、陰陽等思想的痕跡也很明顯。第〈7〉則單獨摘錄關於聖人的一段描寫無法看出該段落的主旨，若將引文做重點式的延長則可一目瞭然：「由中出者，不受於外，聖人不出；……古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，……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。」當中有仁義、逍遙、法治的思想，這便是第〈7〉則實含有黃老思想的原因。第〈10〉則「聖人貴精」四字，精是指精神而言，所在段落又有「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象」等語，恰恰符合了《論六家要旨》中「精神專一，動合無形，瞻足萬物」的境界，此即第〈10〉則的歸類緣由。第〈13〉則亦須援引該段文字相佐以明其意：「聖有所生，王有所成，皆源於一。……以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。……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。」文中的古之人與聖人同是被稱譽的理想人格模式，依引文中的理想人格內涵，我們可以將第〈13〉則妥貼的納入具有黃老思想一類的聖人。

從上面的討論發現，要判斷某一則敘述中的聖人具有何種思想，除對敘述句本身加以推敲外，尚須尋繹該敘述句所屬段落之文義並其文氣之連貫性，否則，將「聖人貴精」四字單獨抽離，解讀為完全符合內篇聖人精神，又未嘗不可？

〈四〉 精神超越的聖人

與前三類相較，這是最能體現內篇的人格理想、生命實踐的一類。這類聖人的特徵在於順應自然規律以取得精神上的超越與自由，很有安時處順、哀樂不入與知其无可奈何而安之若命的況味。

〈1〉為大勝者，唯聖人能之。〈秋水〉

〈2〉知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。〈秋水〉

〈3〉壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉？……聖人藏於天，故莫之能傷也。〈達生〉

〈4〉有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣！〈山木〉

〈5〉聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。〈知北遊〉

〈6〉博者不必知，辯者不必慧，聖人以斷之矣！若夫益之而不加益，損之而不加損者，聖人之所保也。……果蓏有理，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。〈知北遊〉

〈7〉物物者非物，物出不得先物也，猶有其物也。猶有其物也，無已。聖人之愛人也，終無已者，亦乃取於是者也。〈知北遊〉

〈8〉聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。〈知北遊〉

〈9〉天門者，無有也，萬物出乎無有。……聖人藏乎是。〈庚桑楚〉

〈10〉聖人工乎天而拙乎人，……欲當則緣於不得已，不得已之類，聖人之道。〈庚桑楚〉

〈11〉聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無諡，實不聚，名不立，此之謂大人。〈徐無鬼〉

〈12〉聖人其窮也，使家人忘其貧；其達也，使王公忘爵祿而化卑；其於物也，與之為娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉。〈則陽〉

〈13〉聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。……聖人之愛人也，人與之名，不告，則不知其愛人也。……聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，與世偕行而不替，所行之備而不恤。〈則陽〉

〈14〉是〔聖人〕自埋於民，自藏於畔。其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言，方且與世違而心不屑以之俱。〈則陽〉

〈15〉反無非傷也，動無非邪也。聖人躊躇以興事，以每成功。〈外物〉

〈16〉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，非所以完身養生也。……凡聖人之動作也，必察其所以之與所以為。〈讓王〉

〈17〉真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。〈漁父〉

〈18〉道之所在，聖人尊之。〈漁父〉

〈19〉聖人安其所安，不安其所不安。〈列御寇〉

〈20〉聖人以必不必，故無兵。〈列御寇〉

從以上二十則引文來看，其所勾勒的聖人形象與內篇十分近似，但仍有不同。比方說，第〈7〉則的「聖人之愛人也……」。雖說聖人之愛人乃取法於天地化育萬物的結果，也是效法自然的一種表現，但在內篇就不會出現這樣的論調。又例如第〈11〉則的「聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏」，彷彿與〈逍遙遊〉的「聖人無名」相符合，也與〈應帝王〉裡的「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃」很相似，然而澤及天下一類的事務畢竟還是明王的工作，追求個人身心逍遙自由的聖人是不願從事的。因此我們可以看出，這第〈四〉類的聖人，其生命情調與內篇有諸多

相似之處，並在不違背內篇精神的原則下，對聖人的內涵有更進一步的闡發。除此之外，在用字遣詞上，也與內篇有差異。在內篇，敘述句中多會有個否定的字眼，例如「聖人無名」、「聖人不由」、「聖人存而不論」、「聖人不從事於務」、「聖人不謀」……。聖人不如何如何，這是內篇在敘述語法使用上的一大特色。至於前文摘出的二十則，絕大多數是以聖人如何如何這種正面的寫法來做為主要的敘述方式。如果說敘述方式牽涉個人的寫作習慣，那麼《莊子》非成於一人之手，在此彷彿又微露端倪。

六、內外雜篇「聖人不一」所呈現的意義

在《莊子》中，理想人格雖不必定以「聖人」做為代號，但以「聖人」為代號的頻率確實是高出其他稱號太多。當我們逐一檢視過內、外、雜篇共五十餘則的相關敘述後，發現並非每則敘述下的聖人皆為能展現出將「道」內化為人生心靈境界的人物，因此我們必須對聖人所在，即道之所在的觀念做一番修正。

首先，要了解莊子對於理想人格所賦予的精神境界與生命實踐，當以內篇聖人為準則，外、雜篇中第〈四〉類的，在精神超越方面有較高表現且不屬雜其他學派思想的聖人，與內篇最為接近。而在外、雜篇中遭抨擊詆毀的聖人，與內篇聖人是完全不同的兩個概念，前者是以仁義為內涵的儒聖，後者是體道入道的莊聖，雖同名曰聖，二者之別有如雲泥。至於外、雜篇第〈三〉類聖人，融合了老子與陰陽、儒、法等數家學說概念，說他是黃老學說中的理想人格，庶幾當之無愧。位於〈天地〉篇，僅出現過一回的，形體神化的聖人，其形象實同於內篇裡的神人、至人、真人，形體神化是莊子對於理想人格的特殊展現手法，因此，內篇中的聖人雖無此特徵，我們仍可將〈天地〉篇中形體神化的聖人視為理想人格的代表。

另外一個值得注意的現象是，在同一篇章中出現的聖人，通常是可歸為同一類的。不符合上述情形的，有〈天地〉與〈知北遊〉兩篇。〈天地〉有一則歸為類〈二〉，二則歸於類〈三〉；〈知北遊〉是一則歸為類〈三〉，四則歸於類〈四〉。這顯示了各篇在寫作上十分注重概念的統一性，而〈天

地〉與〈知北遊〉的分歧，若以較寬泛的眼光去審視，第〈二〉、〈三〉、〈四〉類都是受推崇的聖人，彼此間雖有差異，終究不似與第〈一〉類般形成具大的反差。

外、雜各篇之間聖人內涵不同，代表各篇思想主流不同。若以內篇為莊學之源，則外、雜篇即為莊學之支流。事實上在外、雜篇出現的所有聖人敘述，我們都可以在內篇中找到思想的源頭，例如對儒家的否定，在內篇較輕微且言詞較含蓄，到了外、雜篇卻相當猛烈；形體神化的人物在內篇中更是早已有之；黃老思想雖近老子而遠莊子，卻也不是全無關連；至於直接對內篇有所闡發的學說思想，自然也就離莊學的源頭更近了。據此，在辨別莊學流派與源頭關係之遠近時，「聖人」這個詞可以作為一個很好的佐證，並提供執簡以馭繁的線索。

七、結論

《莊子》中聖人概念不一致的原因，肇始於此書非成於一人之手。在逐一檢視三十三篇後，發現「聖人」這個概念相衝突的情形只發生在外、雜篇的各篇之間，內篇中的聖人面向雖多，卻都指向同一個概念，也就是到達「撝寧」境界的得道者。至於外、雜篇的聖人，約可分為四類：

- 〈一〉以仁義為內涵的儒家聖人
- 〈二〉形體神化的聖人
- 〈三〉以黃老之學為內涵的聖人
- 〈五〉精神超越的聖人

其中以第〈四〉類最近於內篇，第〈一〉類最遠。第〈三〉類較似黃老學派的理想人格，與內篇頗有距離。第〈二〉類實同於內篇之神人、真人、至人。站在內篇是莊學之源，外、雜篇為莊學之支流的基礎上，「聖人」一詞實不失為鏡考源流的一條好線索。

八、參考書目

