

聖王的誕生

——《莊子》中的堯舜禹形象

徐 聖 心^{*}

摘 要

《莊子》中論及現實政治，除了權力批判及反省儒家理論限制之外，本文試圖證明還有另一線罕見注意的論述，即與儒家相近的政治理想與古代聖王觀。此聖王觀之建立，是依著「歷史詮釋」的複數真相，而非「歷史記實」的唯一可能。

通過「歷史詮釋」，莊子使堯、舜、禹等在儒學被建立的聖王典範，有了相近而復相別的形象。在批判與反省一面，論者已夥，本文僅略及以為對照，並使《莊子》論述足以完整呈現而已，主意仍在眾論所不及的新義探勘，故側重諸聖王之正面形象。若以莊子自己的用語，堯乃可身兼聖人、神人、至人的生命昇進、或三重疊影；舜乃超越智慧之光湧現在人之表徵，且由此居於人文之源的特殊位置；堯、舜又合為足為他人之鏡之生命典範。禹則多附帶於上二人而有不同之表現，如聖人在人間實現理想之困境，並特別作為聖王德衰的轉折點……等。其間多可與儒家義理相映發，乃吾人重新理解《莊子》義理性格時宜加深慮之處。

關鍵詞：莊子、聖王、孔子、論語、孟子、堯、舜、禹

2018年4月13日收稿，2019年3月5日修訂完成，2019年4月19日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。

一、引言：古代帝王的兩種形象

屈原在〈天問〉中展現了批判古史傳說的銳利眼光：

鴟龜曳銜，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？¹

此中之「帝」據王逸注即指堯。《尚書》〈堯典〉原將堯描述為這等光明人格：「欽、明、文、思、安安，允恭克讓；光被四表，格于上下。……九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。」²而〈天問〉顯是對此形象高度不信任與不認同。屈原質問了我們熟知卻可能為偽的「歷史」，鯀真像所知所傳的那麼乏智不堪，而值受其罪嗎？堯果如傳言般英明神武，合義而果斷？換言之，我們印象中的正、反面形象與事實相符嗎？而這些印象又反應了其實際行為的價值善、惡嗎？我們是否可能因於傳聞之失真，而錯失了知的真相？也因此誤判了價值之歸屬方？不僅如此，這些問題均導向對某種迷思的疑慮：我們真能相信有理想聖王嗎？或者，這種理想聖王當他們都只能是「歷史上的存在」時，卻不能與吾人並世，又意味著什麼呢？因此若進一步以歷史實錄來勘察、以至徵驗，我們可以如此歸結：不僅是文學的想像可以質疑古聖王的存在，甚至在歷史實錄中也可以驗證聖王傳說的虛假。是以我們能在《竹書紀年》讀到：

舜囚堯於平陽，取之帝位。³

舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。⁴

1 宋·洪興祖，《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1981），卷 3，頁 153。這段文義雖有爭議，單單洪氏補註即與王逸注即不同。然意向在質疑古史記事與「堯的形象與作為」，應無疑義。

2 屈萬里，《尚書釋義》（臺北：中國文化大學出版部，1980），頁 23。

3 見唐·道宣，《廣弘明集》（《大正新脩大藏經》T52, no. 2103，「CBETA 電子佛典集成」），卷 11，法琳對傅奕〈上廢省佛僧表〉撰〈上秦王論啟〉（標題作〈破邪論〉）引《汲冢竹書》，頁 164a。

4 《史記》〈五帝本紀〉，張守節《正義》引《竹書》。見漢·司馬遷著，（日）瀧川資言，《史記會注考證》（臺北：樂天出版社，1972），頁 33 左下欄。

這也不相信堯舜禪讓，總之就是權力的鬥爭與重新分配而已。若以為有堯之嚴格試練與寬宏讓位；又有舜的馴服耐久，甚或避地讓位與丹朱，皆天真稚駭之誤。⁵ 這些質疑、「反動」、以至顛覆舊說，也許是史實，也許只是不同傳承下的詮釋，或者更有其訾議對象。但既有不同形象的「古代帝王」，那麼異於上述質疑以至鄙夷，另一系的聖王究竟如何出現？若問堯、舜、禹如何取得歷史上的特殊地位，不得不說及孔子與《論語》。今本《尚書》中可信的〈堯典〉，據考證大概不早於戰國中期，顯然不是孔子時的原本。⁶ 是以不足以為據。但是《論語》雖經漢人整理，然舊觀猶在而可信。是以堯、舜、禹之合為古聖王之典範，殆與孔子關係最切。墨子雖亦崇古，屢稱堯舜禹等，然其學或先從於儒。⁷ 故堯、舜、禹之合為聖王，或以《論語》為最初且完整地論述。其中出現於六篇十章，除〈堯曰〉篇外，最集中的是〈泰伯〉的末四章。〈泰伯〉一篇的主題在篇首即直接拈提：

子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」⁸

章旨即篇旨：「至德」。⁹ 但孔子談論至德卻從極特殊的角度：「三以天下讓／無得而稱」，換言之，從其具體內容（讓天下）與表現形式（無得而稱）同時並論，而後者與《史記》所述的老子性格極相近：「以自隱無名

5 晚近最新的討論可參看張蓓蓓，〈論汲冢竹書出世在中古學界造成的影響〉，《臺大中文學報》50(2015.10): 1-40。其中談出土時所引發的問題：「古本《紀年》在當世……引申了對上古史的一連串檢討，如舜放堯、啟殺益、太甲殺伊尹、文丁殺季歷等等，……」。而《竹書紀年》所以特別引人注目，正因其「史書」的性質，因此我們有著「此為實錄」的預設甚或認定。不然對古史「常識」的顛覆，韓非也是一大宗。

6 參看屈萬里，《尚書釋義》，頁 20-23。

7 墨子之嘗學於儒，當代的綜論可參錢穆，《墨子》（上海：商務印書館，1935）；是以墨子中之稱道堯、舜、禹、湯、文、武，當於儒學有所承。其餘諸子，當涉及古史皆自有其獨鍾的古聖王，如《鶡冠子》看重成鳩、泰一、九皇……等，立名甚奇而又別為一系。

8 錢穆，《論語新解》（臺北：東大圖書公司，1988），頁 271。以下引《論語》皆出自本書，但註頁碼，不另出註。

9 此篇主題與結構，請參看譚家哲，《論語平解》（臺北：漫遊者文化公司，2012）。

為務／隱君子」。若此，既實踐極高德行（君子），復不自表暴而自隱，在儒道兩家也可以視為共法。再如《老子》第三十八章「上德不德，是以有德。」一般解即上德之不自以為有德方能有德。¹⁰ 正因有此謙遜潛隱之表現形式，故〈泰伯〉篇的前半段，即以篤實而有令名的曾子為示範，見至德之至平實，復見至德之至崇高。崇高之極，即是篇末孔子對堯、舜、禹三人的評論，如第十八章「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」、第十九章「大哉！堯之為君也。巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。……」、第二十一章「禹，吾無間然矣。……」皆致上最高之禮讚。與此相較，屈原的合理質疑，與《紀年》的反向敘事，都足以使儒家傳統的堯舜禹論述產生根本的動搖。¹¹ 但兩說豈僅能得出一是一非之結論？若能並觀這兩者，又讓我們看到歷史敘事、歷史評論中饒富意味的拔河。更何況，屈原也說：「彼堯舜之耿介兮，既遵道而得路；何桀紂之猖披兮，夫唯捷徑以窘步」，以及「濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞」，¹² 堯舜之賢明形象，與桀紂之悖行亂德，仍是鮮明的對比。是足見在南方文學之濫觴與翹楚，在反省古史傳說之外，與儒家之說亦無隔閡。

因此聖王的形成，未必得逕視為誇誕神話甚或崇古騙局，亦可謂乃由歷史的詮釋而來。諸子中殆唯老子是個例外，其餘皆善於運用不同的歷史詮釋表達他們的理念。這種「歷史詮釋」的特性，在《莊子》一書中，即藉由「重言」的表達形式而呈現。重言，並不只是借屍還魂而已，更非隨機取用的偶人。借屍還魂是別有用心的乾癟複製；而偶人則全無人物應有

10 魏·王弼，《老子道德經注》：「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。」見魏·樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992），頁 93；又如明·憨山德清，《老子道德經解》，《憨山大師全集》第 19 冊（河北：河北禪學研究所，2005），頁 131-132，「德，乃成物之功。……上德者，謂上古聖人，與道冥一，與物同體。雖使物各遂生，而不自有其德。以無心於德，故德被群生，終古不忘。」

11 也可以參看王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1987）。

12 屈原〈離騷〉。見宋·洪興祖，《楚辭補註》，卷 1，兩則分見頁 20；頁 40-41。王逸原注曰：「言己依聖王法，而行不容於世，故欲渡沅湘之水南行，就舜陳詞自說，稽疑聖帝，冀聞秘要以自開悟也。」聖王、聖帝之稱，當不背屈子之意。

的神采。本文即試圖考察：莊子藉由重言形式所詮釋的歷史聖王，究竟有何特徵與意涵。¹³ 我們特用「誕生」一詞，倒非若釋迦本生故事與降生神話般之初生，亦絕非隱刺莊子「託古改制」。而是著重在莊子如何運用形象的塑造而達至聖王典範的建立。當其方式為後人所攝受，其形象之初成即此聖王之由詮釋而人文化地誕生。唯其隨立隨破，是以形象似不易聚焦，讓我們經常誤認以至質疑：《莊子》中果有類此的聖王的誕生嗎？在我們一般的印象，莊子總是借題發揮，將儒者形象大肆嘲諷，尤其是對政治之特殊觀點，更不可能有儒者式聖王的存在可能。但印象畢竟是印象。郭象解《莊》時既致力於維護其中儒家聖王的形象，亦有切於文本之呈示處；然此維護有時過當，反又使人心生不信。或是或非既難定，是則《莊子》中聖王形象之內涵及其多樣化，其與儒家可有之對話關係，兩大問題於今確有重新細讀與詮釋之必要。

本文的討論方式，有三點宜先敘明。一、是三位聖王討論的分合問題。筆者以主題和人物的重要性為區分。主要擇取堯、舜二人，因此依堯、舜、堯與舜設三節；而禹因常分別與二人耦現，故皆用於次位。¹⁴ 因此，各節這些人物會交替出現，但主軸力圖清晰。二、是取材的選擇。三位聖王分別或共同出現的有幾十餘處，但本文只取做為聖王形象的關鍵段落；至若以其為論事之借例者，如〈秋水〉「堯舜讓而帝，之嚳讓而絕」之屬，本文一概從略。三、我們也會適度地引入儒學文本，以交互參照的方式，探討雙方（未必是兩學派）對古聖王形象的塑造的異同。一方凸顯莊子形象塑造的特色，一方也論證雙方可有之交集。

13 楊儒賓先生也說：「經典與聖人典範應該是檢證學派隸屬極重要的標準」，見楊儒賓，〈儒門內的莊子〉，收入氏著，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016），頁132。此篇楊先生著力於聖人孔子形象的詮釋，吾人則擴大考察《莊子》中的聖王形象。

14 禹也有獨立出現一次，只用以表現其聰明睿智也有無言以對的困境：「未成乎心而有是非，雖有神禹且不能知，吾獨且奈何哉？」見〈齊物論〉，錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1989），頁12。以下《莊子》原文皆引自本書，但標篇名、頁碼，不另出註，唯由筆者加新式標點。

二、堯 / 堯和禹

本節先舉堯為例，但《莊子》行文，堯、禹偶爾並出，故亦並論於此節。堯最先乃透過連環畫或連章故事中的人物出場，此即〈逍遙遊〉的「例證」。¹⁵ 在此所謂連環畫或連章故事，是指相續的畫面與故事，人物藉由敘事演進而產生關聯，並表現其生命的變化，或呈現不同層次。因此，此篇談及堯的三章我們不能只孤立地看，更宜視為連章故事。歷來許多誤讀謬說，也多因不明白莊子之章法所致。因原文過長，以下皆僅引關鍵語句以示例：

(1) 堯讓天下於許由，曰：「日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。……鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為。……」

(2) (連叔曰：)「……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一。世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事？」

(3) 宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。¹⁶
(頁 4-5)

第一則即論聖人無名。舊說有不少爭議，即如郭象抑許而推堯，理致亦不明朗。第二則即論神人無功，抑堯、舜而推神人，是以或由此似確定之說

15 所謂例證，乃據張默生對莊子文章分類而來的文章分析。張氏發現莊子文可分數等，其中第一等又有兩型態：甲類是先總論後分論，乙類是先分論後結論。而甲類中的分論通常是總論的例證。見氏著，張翰助校補，《莊子新釋》（山東：齊魯書社，1993），頁 7-8。

16 最後一章在分章上有爭議，茲從錢穆先生的分法。

逆推前一則，以為莊子一逕無分地抑堯，亦不可，見下則自明。第三則或斷為論「至人無己」，¹⁷ 若然則堯顯然乃與「宋人」形成強烈對比，而為此至人之象徵。堯的形象在這三則中乃劇烈地變化著，且因著主體人格謂名之異，顯然也意謂著堯境界的多層次。

首先是聖人無名中的兩個關鍵詞的相關問題。一是無名為何義涵？再是聖人應以何人為準？很明顯的，這問題本應由前者的解決導入，而不應以成見在兩人間做出任何率意無根的選擇，或逕以為莊子定然偏好何人。但不少詮釋正將次序弄反了，彷彿莊子必然地傾向許由一側，再由此尋找理由以塞其實。「無名」的設詞，若由老子「無為」與莊子「無待」的用法導入，很顯然的是「對名的超越」，或「不待名以立己」。因此，無名的形象乃由堯、許由同時雙彰才是。何以故？莊子用的是較複雜的表法，亦即一方談二人之自視；同時談在對方眼中的形象。因此，堯的形象在許由答語中，反之亦然。堯說「吾自視缺然」這是堯的自謙。然而復由許道出堯同時具備這樣的實質「子治天下，天下既已治矣」，因此兩者合觀，正是堯乃代表既得名者而不自以為有名，而不拘名持名，更且能將此實與名皆讓的「無名」。準此，許由的自視乃「鷦鷯、偃鼠，予無所用天下為」，而其實質與形象則是堯所稱道「夫子立而天下治」，因此兩者合觀，同樣表「有治天下之能者，不在其位時對己能與名位之無取無求」。因此無名乃非常完整地由有名者超脫於名，及不具名者之無求於名兩面充分表現。無求亦是超脫，超脫正因無求。簡言之，正因世間「有」名，是才需論無名之境。然而，不可謂任何人皆需屏棄名如許由，才是最高境界。至少，莊子並未如此表示。

議者若欲更謂堯實非聖人表徵，以其「讓天下」即表其有治天下之實與名可讓，正見心中仍存繫天下，確屬「有名」之境。故其人必在許由之下，而不得居「無名」一類之明證。此議似是而非。其謬可自兩面商榷，自消極面而言，若其「讓天下」乃因心中仍存繫天下，則許由之「推天下」亦可同釋。則例證中自無任一人可表「聖人無名」之境，將致此例證旨趣

17 如清·陳壽昌，《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977），頁10。筆者採此說。另如劉大槐則仍斷為「神人無功」。見錢穆，《莊子纂箋》引，頁5。

全無著落。自積極面而言，乃更因不明「名」的特殊屬性之故。「名」在此段中的表徵，實與人天生欲望中的權力欲相伴。注意堯所讓之理由，（固然亦可視為迷湯）就自己一方是「吾自視缺然」，就許由一方乃在「夫子立而天下治」，已論及單由許由與天下「無為而治可成」的關係。故其所讓，乃讓其位與其德，非讓其「名」。顯見俗評於文本全無對應、全無著落。但若從許由一方觀此事，則因「治」之實已立，而若已居此位則唯餘名可得，不論實或名，皆非許由之所求，則單忝顏略實而得名，乃許由之所不屑為，是以說「歸休乎君，予無所用天下為」。兩位高手過招，其心緒千折百轉，非今人所能測。¹⁸

在第二則，吾人自不能順上則擰著文句說堯、舜也是神人的代表。文本原無此義。那麼神人的確是超越在堯舜之上的。唯其所謂超越，同樣的並非他們完全不做事。無功絕非「功在世間的缺如」，而與無名一般，指向「做為不朝向功」（孰弊弊焉以天下為事），同時既有功而不以為己功（其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也）。這可以說是「堯舜事業，亦只是如太虛中一點浮雲過目」的先秦版本。反而言之，既可「陶鑄」，重點不在鄙棄堯舜事業，而在「孰弊弊焉以天下為事？」

第三則，堯再次出現。這樣的安排饒富趣味，但歷來注家解者似乎忽略了堯在此三次反復現身，並且未能以三次現身之完整脈絡及結果，當作對堯形象描繪之定案，遂錯失莊子用心之苦。「宋人」在此明是襯筆，用以反映神人與堯。其「資章甫而適諸越」的舉動，一方乃出於珍視己方文明生活中的產出，一方則認為他方亦必有此需，於是非常天真地將此文明產物欲與他方之人共享，或藉此獲利。平居的宋人既有此想，居上位的堯，又何嘗沒有要推行的理念呢？那麼堯又是怎麼做？「往見四子藐姑射之山」乃表示堯的生命有更高的蘄向，並在付諸行動之後，全人有了劇烈的變化：「窅然喪其天下焉」。如此敘事，釋義自歧：若要解釋為「莊子透過寓言手法，使儒家聖王也不得不歸化於自宗」，是一路；若要解成「儒家

18 若真有謂予不信者，茲再以古注為佐證。陸德明音義注〈列禦寇〉「孰協唐許」曰：「唐，唐堯；許，許由：皆崇讓者也。」正將二人等同看，用以釋〈逍遙遊〉此章亦全吻合。見清·郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》（臺北：莊嚴出版社，1984），頁 1057。

真正的聖王如堯，其生命乃靈動而能隨適而昇揚」，亦是一路。很明顯，「喪其天下」絕非棄其位而不守其職，因為他回到政治中心：「汾水之陽」，這是堯的國都。因此，堯若此深遠難企的形象，應別解為以下二義：一方堯同神人一般超出他自己所貢獻與世間的功業；同時他也不由己能或己功來建立自己，是以也不至於如宋人般，以一己對文化理念之懸想投射期必於他人，因此不會發生「攜己方文明之物，適他方求售而不得」的窘境。因此堯在〈逍遙遊〉最後的身分便是融合聖人、神人、至人於一身的聖王形象了。¹⁹

最後的「至人無己」若對應至儒學，又可與什麼論述相對照呢？正可與《論語》〈泰伯〉「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉」相比較，且旨趣大體相應。依錢穆先生的解釋：「舜禹之未有天下，固非有心求之。及其有天下，任賢使能，亦非私天下於一己。其有成功，又若無預於已然。此其所以為大也」，²⁰ 正與堯的「汾水之陽 / 窅然喪其天下焉」的深遠複合姿態相同。唯一的差別及有趣之處，僅在孔子乃用以稱許舜、禹，而莊子則純以堯為表徵。

這個通過連環畫或連章故事所形成堯的完整形象，在此前的闡釋中都被忽略了。不僅如此，在零碎的分別觀中，對莊子的寓義也常得於此而失於彼，抑揚皆失文脈。從筆者的角度，這個足以承擔〈逍遙遊〉結論的堯，綜合著三種主體人格，大概是莊子可以獻給堯的最高禮讚了。堯在內篇〈人間世〉，還有一則與禹齊現：

仲尼曰：「……且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知者也，爭之器也。二者凶器，非所以盡

19 堯兼三身，正因人格詞未必拘於一格而可分可合。又，前雖言歷代注釋未著眼於連章故事，但堯一人而兼三身，卻早有明眼人觀破，如石谿即說：「日日出矣，而燭火不息，非至人之無己乎？時雨降矣，而猶浸灌，非神人之無功乎？自視缺然，請致天下，非聖人之無名乎？」見方以智，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975），頁175眉批。此說語義微有未安，但可姑置勿論。

20 錢穆，《論語新解》，頁294。這是綜合性的說法，將「不與」歷來的說法與舜禹在不同階段可能表現的「不與」的意義加以綜合，以見孔子讚語中「大」與「巍巍」的可能性。

行也。且德厚信砒，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！且苟為悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯無詔，王公必將乘人而鬥其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。順始無窮，若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之。是好名者也。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！雖然，若必有以也，嘗以語我來！」（頁 28-29）

這段莊子特別通過孔子對顏回的循循善誘，感慨並警示處人間世之艱難。文末一小節從關龍逢、王子比干二人出現之後，是以人間極高的範型來結尾，從「名／實」的錯綜談「世人看待聖人，及聖人踐形此世」時，究竟有那些難以想像的困境，與難以預料提防的曲折。細分兩組，前者謂「人的實存狀況／他人的解讀認定」間完全失焦。關龍逢與比干之忠心與賢良，本皆為君為國為民而無私，但與君王的庸劣卻形成明顯對比，從君王的角度看，或從人世的角度看，就只剩與我（／君王）爭勢而預備奪權了，而完全顯不出其人格的正面意義。「是好名者也」並非對兩位臣子的心意標定或批判，而是「從君王／世俗的角度看，比干等人也不過是這樣的居心罷了」。

後者謂「聖人將其理想推動於世間時，仍有其不可免的傷害」，而形成「行動與理念相抵」的窘境。「攻」在此乃以高階降服低階，實現「將文明普遍化」的理念，但要實現也不免於「攻」，不止如此，災之所及乃一國與己身。既如是，何以仍「用兵不止」？正因為了「文明普遍化」之「實」所誘惑或驅使，而自陷於不文明，諷刺得很。²¹

21 「用兵」之非自不是諸子之所同。還看其論述脈絡而定。非常有意思的是與《莊子》相反的立場，可見於秦·呂不韋著，漢·高誘註，《呂氏春秋·恃君覽》（臺北：藝文印書館，1974）：「兵所自來者久矣：堯戰於丹水之浦，以服南蠻；舜卻苗民，更易其俗；禹攻曹魏，屈驚有扈，以行其教；三王以上，固皆用兵也。亂則用，治則止。治而攻之，不祥莫大焉；亂而弗討，害民莫長焉。此治亂之化也，文武之所由起也。文

因此「聖人所不能勝」，是指上述四個聖人，其內在的真誠與實際的才幹原無可訾議，但落在現實表現時，或無法取得他人的信任與相應了解，或不免於七折八扣、甚而帶有價值的反作用力的方式才得以實現，可以看出「理想即使由理想人格來實現，都未必能適切而得當」，何況是顏回你？相較於關龍逢、王子比干的人臣位，堯、禹兩人，正是以人間最高位同時最具智慧的身分出場。即使如此，交託給這兩位聖中之聖的喻意，卻正是理想落於現實必然夾帶的萎縮、自悖等窘境。若必視此為對堯、禹等聖王形象的嘲諷，可；若視其為對參與人間世之艱難之深刻筆觸，為「堯、禹其猶病諸」感慨的莊子改版，以作為對顏回最深刻的警惕，又何嘗不可！

最後我們可以考察一則專對堯的批判：

堯觀乎華。華封人曰：「嘻，聖人！請祝聖人。」「使聖人壽。」堯曰：「辭。」「使聖人富。」堯曰：「辭。」「使聖人多男子。」堯曰：「辭。」封人曰：「壽、富、多男子，人之所欲也，女獨不欲，何邪？」堯曰：「多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者，非所以養德也，故辭。」封人曰：「始也我以女為聖人邪，今然君子也。天生萬民，必授之職，多男子而授之職，則何懼之有！富而使人分之，則何事之有！夫聖人，鶉居而鷃食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃；則何辱之有！」封人去之。堯隨之，曰：「請問。」封人曰：「退已！」（頁 92-93）

這則意旨雖平淺，頗為林雲銘等人所譏貶，²² 但亦非全無理致可說。文中

者愛之微也，武者惡之表也。愛惡循義，文武有常，聖人之元也。譬之若寒暑之序，時至而事生之。聖人不能為時，而能以事適時。事適於時者其功大。」頁 584-585。
此中對堯舜禹之「攻」頗生讚揚，正可與莊子之說相對照。

- 22 清·林雲銘，《莊子因》（臺北：蘭臺書局，1975），頁 247，「此段義無著落，其詞頗近時趨，疑非莊真筆也」。日人秦鼎《補義》亦言：「細看此篇光景力量，所至不過如《說苑》、《新論》之間。多懼句難解，豈憂沒飯吃乎？爭家產乎？無味。」又「三患即多懼多事多辱也。若以何辱句在下為嫌，則行文固不如是之版也。」同書，頁 246-247。

僅用了非常簡單的筆法，就對比出兩種不同聖人形象，而其分疏之關鍵即在「德」的可能歧義。前者，乃以華封人之聖人觀黜退儒家之聖王僅居「君子」位，似乎華封人更勝一籌了。但我們若考慮後一項，堯的說法就值得細審：壽、富、多男子，都是世俗所肯定之「福」，大可以是一般人欲望之對象；堯論斷其與「德」無關，並無問題。而華封人的意思，也不過說：這些雖表面僅是世俗所重之「福」，但善用者仍可弘大其事業（授職、分富），多壽亦無可懼，正可修僊保身。或可說華封人提出了價值取替，但未必能駁堯「非所以養德」的論斷。²³

以上討論了筆者認為《莊子》中最重要堯的形象，並附及一則堯、禹並現的重言，一則對堯聖王形象的抑黜與批判。下節我們接著討論舜的側面。

三、舜 / 舜和禹

舜較完整的形象，最先出現在〈齊物論〉的「葆光」一段。但彼段論主雖在舜，但他也是因順著堯的內在經驗而發表其解說，故別立於下一節與堯合論。其餘各篇，舜亦皆相伴其他聖王而出場。唯其獨自現身，內篇僅一例，乃隱藏在〈應帝王〉中，故先論此章：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」（頁 61）

「有虞氏」即以隱晦的手法暗指舜。²⁴ 然而在表法上既以暗示手法呈現，

23 此中之「德」固屬儒義無疑。但除非我們硬性規定「德」亦唯有道家可立義，否則此說自能成立。相關詮釋可另參看潘栢世，〈天地篇講述〉，《東方文哲資料》第 1 卷第 7 冊（臺北：莊秀珍，1982），頗能得莊子深意。

24 古代有「虞部族」，居汾水流域。見錢穆，《國史大綱》（臺北：商務印書館，1982），頁 8，「唐虞當為今山西南部之兩部落。……有虞氏為一山澤漁獵的氏族」；與錢穆，《中國文化史導論》（臺北：商務印書館，1993），頁 3，亦即以此指舜。註釋可參看唐順之：「言舜猶有意，非出於天道。」錢穆，《莊子纂箋》引，頁 61。

則此暗示之命名，仍有可說。泰氏之「泰」在《莊子》向來用做心境的喻詞，如「宇泰定者，發乎天光」；²⁵ 而有虞氏之「虞」則或與「憂虞」相關，則是另一種心境。泰是超曠亮懷，有虞是憂國事患民瘼。除用名隱涵的對比外，此篇真正的關鍵語，在於「未始出於非人 / 未始入於非人」進一步的對比。這組對比莊子交託給非常奇特的構詞「非人」的出入差異。舊解率皆以轉譯語解釋，如天、²⁶ 物、²⁷ 大道、²⁸ 或釋其因為有我……等。²⁹ 但若此等語，《莊子》中經見經用，何以此處故做隱晦語？並無必然理由。因此筆者以為此處正應直讀。當然我們可以問「人」實指為何？是個體或群體？更有可能的是，兩者皆非。或指向《莊子》內篇未見的「人性」概念，或直接指人之自然狀態。亦即莊子在此以「非人」非常深刻論及我們一談及政治時最易犯的第一錯誤。這是什麼意思？

從事政治或議論政治時，最易犯的第一錯誤即是以政治為政治，或今語之「政治歸政治」。這個鮮少被反省的問題，或者說只有我們這時代才不了解的問題，先秦可以是儒者與莊子間的通義。當《論語》〈為政〉孔子說「為政以德」時，既非以政治為政治，也不以道德規範政治，³⁰ 而是為政應別有考量。簡言之，此考量即是：政治乃為使人成其為人的姿態而有，故只是人文發展的輔助性機制，本身不具有絕對或獨立的意義。因此

25 語見〈庚桑楚〉，頁 188。「宇」指心宇，此無諍；但「泰定」可有兩讀，一僅將泰讀為若「太」之最高極形容詞。本文選擇直讀，如舒泰之泰。

26 如宋·林希逸著，周啟成校注，《莊子肅齋口義校注》（北京：中華書局，1997），頁 125，「非人即天也」。

27 如清·宣穎：「非人者物也」，見氏著，《南華經解》，嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成續編》第 32 冊（臺北：藝文印書館，1974），頁 176。唯其所謂物又與今語有別，更近於「對象」之總稱，故其後文云「有心要人，則猶繫於物，是未能超然出於物之外也。」

28 如明·憨山德清，《莊子內篇註》，《憨山大師全集》第 17 冊（河北：河北禪學研究所，2005），頁 281-282，以有虞氏「未能超出人世，而悟真人之道妙，以造非人之境」，泰氏則「安於大道非人之境」。

29 王夫之：「非人者，有我也。」氏著，《莊子解》（香港：中華書局，1976），頁 70。此非直以「非人=有我」，但以所以非人者乃因於有我之故。

30 如潘栢世，〈天地篇講述〉，《東方文哲資料》，頁 52-53，即持此觀點「道家的觀點，……要求真正地去掌握『政治的真理』，而不要去纏定『道德』的觀點，來規範政治。」

「為政以德」乃是對在上位者的要求，要求其先「能以人應有的品格與樣態」立身，並以此為人民之模範。³¹ 若然，「為政以德」質言之實不能簡易代換為「德治」，以其最初的重點，實在要求為政者自身如何行為，而非為政者如何離開自身之「疾敬德」，轉而單向力求對人民之強力統治或宰制。反之，這以政治為政治的另一種說法，即「政治足為一獨立領域，且能以此超於人之上而導控」，而為政者在此便能虛藏於後，重點也不在其人的存在樣態與品格，而在其如何統治之策略與手段。其中便表現出一種對於人的看法，「出於任一任意性之理由或標準，因而有『對人的否定』」，此乃政治的根本之惡。

所謂「對人的否定」在莊子即以「非人」表示。表面上看，對「藏仁以要人」之批判，也可以指向「為政以德」，實則不然。「藏仁以要人」乃隱藏著目的、手段之分設與相離，但「為政以德」雖似隱含著「居其所而衆星共之」的後效，但一方「德」乃在上位者與臣民所共同參與而成就者，非單用以「要人」之具；另一方，此「德」在上位者乃形成人民的典範。是以自根本言，莊子與《論語》雙方之蘊向仍同。是以「未始出於非人」的有虞氏，即從未離開過劣質政治的根本惡；而泰氏之「未始入於非人」即表示根本立場上從未犯過一絲一毫此類的錯誤。更且，〈為政〉開篇以「為政以德」始，與〈應帝王〉開篇以泰氏「未始入於非人」始，正有異曲同工之妙，皆於論政之際，卻先下移政治於次領域，而別有歸屬。儒家之「以德」是歸屬於人文領域；而莊子三組描述詞，既有生活之含混自適，亦因自我意識之渾沌而和光同塵，最後「其知情信，其德甚真」，可別歸於自身的圓滿成就。

至若舜、禹並論，在〈人間世〉有一小小現身。

（孔子）「……夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」（頁 31）

31 請參看譚家哲，〈神倫與人倫——西方與中國倫理根源之差異〉，收入氏著，《形上史論》（臺北：唐山出版社，2006），頁 335-432；及譚家哲，〈為政——論人的真實性〉，《論語平解》。以及徐聖心，〈先秦關於「人與國家」主題論述的兩種型態——從韓非子對儒家的批評談起〉，《靜宜大學人文學報》19(2003.12): 1-26。

這是孔子談心齋的最後一小節，表心齋現實上的效用，及古聖王等與心齋的關係……等。此句舉例說來無關宏旨，然而有兩點特值注意。一，當此則與〈應帝王〉有虞氏之例相較時，其意正相反。乃又將「教化」視為可能之事，且為禹舜之由內通外知為其樞紐而達至！二，乃行文之序。鬼神自較人難測且為負面性質；次言世間人事物之感化；再由禹、舜而上推几蘧、伏羲，乃上古無文字時之帝王。是則此處乃層層上行以至無文字時之帝王，皆賴心齋而成就其教化或治術。異於〈逍遙遊〉之言「其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也」，而以心齋乃禹、舜乃其所以成其教化樞紐，則亦肯定人與人之間，如透過合宜的方式，仍可有聖王施行教化之方。

莊子所描繪舜之形象，不盡在上文之例，其特出處尤見於下節。

四、堯和舜

全書以堯舜兩人聯袂出現的場合表意最為豐富，故以此殿於諸節。有多篇多則，最先是〈逍遙遊〉「陶鑄堯舜」，彼章因歸於堯連章故事的特性，且涵義較簡，故先並論於上。今另以〈齊物論〉葆光一節，為同臺演出的第一則，本文詮釋重點在舜。

……孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗脰胥敖，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？昔者十日竝出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎？」（頁 18-19）

這則寓言置於本篇第七段之末，做為「葆光」之例證，同時結束本篇的前半部。³² 此段原文大概可分為三小節，先說天府，其次說天府的某種情況則謂之葆光，第三小節則以一重言實例說明何謂葆光。³³ 這樣的安排饒富

32 〈齊物論〉分為兩部之說，請參見潘栢世，〈齊物論講述〉，《東方文哲資料》第 1 卷第 1 冊（臺北：莊秀珍，1981），頁 4-5。

33 末節重言的歸屬可參看錢穆《莊子纂箋》，一般都視為一獨立段落，正在此不當的科判而無法釋出旨趣。

理序。天府是「不言之辯，不道之道」——以「天」表超越性的意義。這超越性意義由兩面而見，就其為「不言、不道」，是指其非言辯形式之表出，亦非言辯所能及，亦不是吾人一般心念種種，甚至非只是思想等；就其仍可與「辯、道」有相類近之處言，則天府又必然為一種動力或原理，而能指向現實產生其解明批導之作用。而人的生命現存之所以還保有一點希望，「實踐」工夫還有一始初起點的確定性，就必然得透過由天府而來的一點訊息——葆光。否則便昏天暗地。〈齊物論〉涉及與「真理」相關的種種問題，本段則說明：人之所知，除成心之外，究竟是否具備與超越成心的真理連結？

若要解決這問題，莊子的說明需具備三要件：此真理連結必在人的體驗中，而非一懸想的設定；但此可體驗的真理連結又必有別於一般經驗，否則與成心的經驗型態無別；既是真理，則必對一般經驗所認為合理者產生批判。「天府」固為其源，但「葆光」更是滿足上述諸要件的內在體驗。葆光一方連接上述超越的天府，一方又為人可把握的覺知或體驗。就這實例來說，是用以表達「覺」始初起點的可能。當他準備攻打文明未備的小國（宗、膾、胥敖 / 蓬艾）時，此又源出日常經驗較明白浮顯可想的想法與決定，且為一般帝王及其臣屬所共許。其次「南面」一詞表示此戰爭之勝利已全無懸念。因此，從一般情況言，行動的理念既為普世共許，而行動的結果又必如預期，堯原本應可高枕無憂。但故事並非如此，就此事堯竟覺得「不釋然」——隱隱而又真實的不安。「不釋然」則透過堯來呈現，代表較細微深隱難測的內在經驗，必得有一敏銳的心靈方能察覺，並且，加以取認。這「不釋然」是此中關鍵，但如何知道這即是「葆光」——不純粹的兩面性質？讓我們回顧整章重言設定的情境，「欲伐」代表對不同立場、狀態、文明的最強烈攻擊，因為戰爭正使大量殺人一事合理化，對他者生命可以自由且恣意地摧毀，是人類所有作為中最殘暴的行動，以此戰爭的殘酷，形象化地表達「絕對地排他性」的謬誤，與人類不斷遂行此「欲（伐）」的悲哀。然而堯卻不似一般窮兵黷武的獨夫，莊子特地點出其內在獨具的感知，可見其人格之特出。然而這不釋然的感知如此獨特，即如堯之心思洞明，也不明所以。這形成了戰爭前的困局，於是他不

得不求教於舜。在舜的解釋中，先將堯的景況重複一次，顯見要將其貌似詭譎的不合理，實又隱含無忒的合理性再次強調。同時將此不釋然的不安明確地轉向對「欲伐」的批判，唯此批判只是不知所以然的一種不安，因此不是由任何他人不同立場的勸誡，也不是另一種現成的規範構成壓迫；而且不安只是感知，因此亦非規範造成的命令；而整體感知又批判著現行想法與行動——「欲伐宗脰胥敖」的謬誤，這三者（不知所以然，非規範命令，批判）恰正符於天府：不言之辯、不道之道。這是其超越意義。而就其可感知而言，又是即此生命現存的經驗可親切感知。《莊子》透過舜來解釋「其故何也」，是表達出「不釋然」為堯、舜可共知而具普遍效力。並非堯絕對不自知，只是若為堯一人自言自語，則又落入成心自師的困局。舜以一譬喻來說明堯的不釋然是因於什麼。譬喻中以「十日照物」和「德進乎日」作一層遞之增強，表達什麼呢？十日並出，在上古神話中並非可貴的天象，反而是毒害萬民之事。³⁴ 因此，「照」在此宜從錢穆先生等人之說解為「灼」。³⁵ 若「日」自以為有益於萬物，群集天空無限散發其光，反而終將使物焦傷炙亡。何況人之（自以為）德，而必以德臨人，則其為禍為患，豈非又遠烈於十日？³⁶ 以此表「欲伐」的想法行動本身的不足與缺失，堯固有其德，然若以此德自恃並強加乎萬國之上，此正世間多亂之所由。

但此處正顯兩位聖王之奇特。堯乃從其所欲將發的行動中暫歇，而反身察覺生命中自然透露出隱隱的不安；復以舜為通透此不安之實義。此不

34 我們可以參考比「並出」還次一等的情況即知，如宋玉，〈招魂〉，宋·洪興祖，《楚辭補注》，頁328，「十日代出，流金鑠石些」。若「代出」皆能如此，則並出又是什麼景況呢？辯並見註35。

35 錢穆，《莊子纂箋》，頁19，引馬其昶說。此解有爭議，如陳壽昌「（十日並出）不相妨也；（萬物皆照）各得所也。謂當光被天下，無事伐此三國也。」清·陳壽昌，《南華真經正義》，頁34。本文不取。此單據神話常識即可知，十日並出絕非美事，否則何需羿射九日而誇稱英雄？

36 甚至我們可將此處的「德」複合著更早的語義閱讀，依倪德衛對甲骨文的釋讀，「德」乃指向某類軍事行動的動詞。見（美）倪德衛（David S. Nivison）著，（美）萬白安（Bryan Van Norden）編，周熾成譯，《儒家之道》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁28。

安、不釋然，因不知其所由來，又對世俗甚至政治肯定之行動有所批判，故同時表徵為具超越意義的真理之符；由其隱微難明，故又僅是真理之光微露其朕，非堯、舜孰能覺知其現、洞識其義？由此舜對堯「不釋然」的詮釋，結合實例經驗與理論的命名，「葆光」表示不釋然來源的歸位（超越意義），並指向在具體事象中必然附隨的功用（可感知、批判性）。³⁷

因此故事中的堯與舜，實即一人之兩面。堯乃表對自身狀態極敏銳的感知者；而舜尤其表對此感知之意義極高明的了達者。此了達者的重要性在於：非一般經驗中所提供的準則，甚至迥異社會性共識卻帶真理性質的感知，如何呈現、取認及被了解。此中舜的形象尤其值得與《孟子》〈盡心上〉所見相參照：

孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其異於深山之野人者幾希！及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。」³⁸

孟子的論述實寓有一番想像，頗與莊子重言表法相似。這段文字的重要性在於：孟子並非要說明「道德行為」如何偶然地為某些聖王所片面決定，方出現在人類社會；而是為解明「道德自覺」之首次在人類世界被發現的契機。因此其中由自然人狀態轉入人文人的關竅，非常重要。此自然人以「深山、木石、鹿豕、野人」烘托、指示，而人文人則以「善言、善行」表達。重點在於：舜乃在自發的情境下自然地醒覺。此自然人轉入人文人，仍是在一自然天機的發動之中。舜與野人唯一的差別，並不在其屈順地為社會既有規制所收編，而在其能由聞見自反而思。孟子之高明，在於單由此章即蘊含三個重要的問題及其闡釋，其一，是「善」的辨識問題。從故事中，很明顯地「善」未必是從「他人告知」或「他人勉強」兩方面來，而是由舜自身經歷中自見自聞的「發現」而來。由此又帶出下一則。其二，是「善的辨識」所以可能的問題。舜之高明或孟子之所以以舜為例，正因舜與常人不同。常人即能有此發現，亦將以為只是他人

37 以上又請參閱徐聖心，《《莊子》內篇夢字義蘊試詮》（臺北：花木蘭出版社，2013），第4章。

38 楊勇，《孟子譯解》（臺南：唯一書業中心，1975），頁323。

之善言、善行。但舜才真正了知：當我們能（自然地）辨識任一言行為「善」，則我們已與此善共在；反之，若我們從來不具此先天之善，是絕無由辨識出此善言善行。因此我們可說，「善」的發現與辨識，本來就隱含在人的天賦能力中。由此復帶出下一則。其三，是「善」的全般問題。現實中，舜或吾人所能觸、知之善，必是「此一」善言、「此一」善行之零碎偶然。若然，人距離真正的行善，若非不可能，便若三大阿僧祇劫般遙遠。因為我們必得從經驗中不斷辨識善惡而有所取捨，同時這樣的經驗永不可能終止。因此要從「一言、一行」轉出真正的善，必是另一套機制，必是另一層次模式。而舜正因有著第二點的體認，是以直就此「識善知善」之動能而自覺自肯，方能「若決江河」般自具萬物皆備的莫禦動力。再反過來說，善的全般，並非指包含舜的任何人，一旦有此經歷即轉化自身為全然地善，或永遠純然地行善。此「全般」乃就善成為行動的真實可能而說；再者，設若吾人不具「善的辨識能力」，那麼一切的行為上的模仿便無法解釋，同時教育也全無必要，因為這些行動與努力，全成偶然性。甚至，即使最初地對自己與他人之互動溝通期許必是空談，因為人與人之間即使最小的交集與最基本的信任均不可能之故。最後，我們絕不能說「善的辨識」必源於他人教導或社會制約。這三個問題之提出與解決，藉由孟子飽含豐富想像力的歷史詮釋，又全收束在「舜」的人格特質。

在這樣的意義下，〈齊物論〉中葆光一小節的意義便更明朗，而且可見莊、孟間的相通處。葆光可通於孟子之言四端之心；四端之心可視為葆光之具體示例。總括而言，這兩則與舜相關的文獻，都共同指向以下幾重意義：(1)兩人都將舜置於「人文之源」的特殊位置。所謂「人文」，除開繁多的文化樣式之外，最重要即是「人（類）自身獨特性的覺醒」，此義在兩書中都很明顯地將此意義交予舜來表達；(2)舜形象的豐富性。我們若僅以為舜只能是「古今之大孝」，恐怕是吾人見識之仄，不足以盡識其人之真。在人文之源一項，莊、孟並不只將舜做為家庭倫理行為之奠基者。雖然孟子舉「善言善行」有若此類，但細讀上文的解釋即知不止於此。(3)若上兩項成立，那麼莊、孟皆將此人文之源，交予舜生命的特殊性，亦即指向那不由外至卻又能通於全人類的內在經驗。(4)而此內在經驗之獨

特，藉由舜，在莊子則為超越性真知之源在人類之顯現；在孟子則是道德善在人類之開顯。

因此到目前為止，我們可說《莊子》中的堯與舜，當其歸於聖王形象的詮釋時，仍有細密分工。雖其主體人格之光明高潔皆無需置疑。然而堯仍主要從聖王與天下、聖王與功業的關聯性立說；然而舜卻與孟子所理解或詮釋的形象一般，表現了那更內在底對人類天賦之善最初的省察與覺醒。這難道不也是聖王極重要的意義，甚至是更重要的意義？然而堯、舜間有無交集呢？二人合言而顯共同表徵，且看〈德充符〉。

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」常季曰：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。**受命於地，唯松柏獨也正，在冬夏青青；受命於天，唯堯、舜獨也正，在萬物之首。**³⁹幸能正生，以正眾生。夫保始之微，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」（頁 40）

此處堯、舜之合言，既與〈齊物論〉不同，也與〈人間世〉舜、禹合言時不同。我們先考慮〈德充符〉的主題，李贄說：「識〈養生主〉則可以游

39 這兩句自陳碧虛引張君房本已補正，與通行本頗異，明代焦竑、今人陳鼓應亦皆同此說；今據清·姚鼐，《莊子章義》補正，嚴靈峯編，《無求備齋莊子集成續編》第 35 冊（臺北：藝文印書館，1974）。

戲於〈人間世〉矣。以舍〈人間世〉，無學問也。自是學問有真實受用，而〈德充符〉矣」，⁴⁰固然切要，但只說「真實受用」仍說得鬆。我們應更深考慮「德」在先秦古義的演變，並對照著《莊子》內七篇的開展次第，才能清楚切要地把握此篇篇旨，以及堯舜為表之意義。據倪德衛的說法，「德」一方由「惠」展現一種自我犧牲享受以賜人以恩，遂由此引申出表現為人自身的良好品格或質素；一方則言此行為與美質，反過來足以要約人回報其恩，進而獻致其命。⁴¹在〈人間世〉莊子不斷地小心翼翼地談人間世的險巇乃非吾人所能「想像」，如虎般兇猛可畏；而人際關係如養馬般脆弱。⁴²然而此篇卻又綽有餘裕地不斷談著這些醜形異形之人，如何以其人格魅力強力地感染相遇諸人。這種極端相反的論述，豈不奇特？此魅力、此感染，即此篇所言之「德」。因此莊子在此，反而與老子相遠，雖然仍是不可思議不可言詮的「玄德」，但與老子的玄德型態大異。

此章主題本設為相關項之兩端，一是王駘之「用心獨若之何」之問；二是在此用心僅在「彼為己而以其心得其常心」，那麼此心如何產生影響力，讓他人歸向於王駘？此即「物何為最之哉」之問。孔子在答後一問時，又將此他人之歸向區分為兩面：「彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」換言之，即王駘總是自在地行動著，而他人自能朝往跟隨；絕非先以他人作為對象而存念，或他人之歸往為念，方下手羅致此等結果。「以物為事」，在此可對應前文所舉〈應帝王〉的「藏仁以要人」。而孔子欲成此結論時，則以堯舜為例。在敘堯舜之前，復先用水之為鑑與松柏長青為喻，水鑑之喻在說明人之自我覺察必賴參照，則此參照系的特質應為何？即止。

松柏之喻在說明人必有其理想形象，而此形象當隨眾或別眾？實當既異於群又足為群法之姿。而堯舜即以此兩者的複合性質，而居此喻之終。

40 明·李贄，《柞林紀譚》，收入張建業、劉幼生點校，《李贄文集》第7卷（北京：社會科學文獻，2000）頁342。

41 見（美）倪德衛著，（美）萬白安編，周熾成譯，《儒家之道》，第2章〈甲骨文和金文中的『德』〉，和第3章〈「德」的悖論〉。

42 二喻的解釋請參看潘栢世，《〈人間世〉講述》，自印本。

此「獨也」的特殊性甚至孤高性質，卻全不害其為更高的涵蓋性：「幸能正生，以正衆生」。而「受命於天」一句，再對比於前喻之松柏，則應從其在政治上的位分說。故二人之「獨也正」乃就其在古代君王之中的特出標格，既不共（獨）復足為法（正），由其能「正」故許其為聖王。末句若對應「在冬夏青青」，則「在萬物之首」重點卻又不在其統治形勢上，而在其具有「聖人作而萬物睹」的典範地位。

至此，我們已將堯、舜、禹三人之分合皆舉出示例。上文既言堯、舜之正例，堯、舜合言，自亦必有負面性評論。首先看〈天地〉篇。此篇的性質，照潘栢世先生的說法，是莊子對儒家的回應與批判。⁴³ 若然，這則便更具代表性，究竟莊子如何於「在萬物之首」這樣的肯定之外，如何另起爐灶重塑堯、舜形象呢？或將借以為何等隱喻呢？

將閭蒧見季徹曰：「魯君謂蒧也曰：『請受教。』辭不獲命，既已告矣，未知中否，請嘗薦之。吾謂魯君曰：『必服恭儉，拔出公忠之屬而無阿私，民孰敢不輯！』」季徹局局然笑曰：「若夫子之言，於帝王之德，猶螳螂之怒臂以當車軼，則必不勝任矣。且若是，則其自為處危，其觀臺多，物將往，投跡者眾。」將閭蒧覲覲然驚曰：「蒧也汙若於夫子之所言矣。雖然，願先生之言其風也。」季徹曰：「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。若然者，豈兄堯、舜之教民，溟滓然弟之哉？」⁴⁴ 欲同乎德而心居矣！⁴⁵」（頁 95-96）

43 「〈天地〉跟〈天運〉」這兩篇文章，是道家對儒家做出比較正面的批判，在〈天地〉這一篇裡面，道家以其所領略到的宇宙的玄妙性做一個背景，來批評儒家，而認為儒家所把握到的一些原則性的觀念，不能面對宇宙的種種真實。」潘栢世，〈天地篇講述〉，《東方文哲資料》第 1 卷第 7 冊，頁 26-27。

44 這句話至少有兩種解釋，一是錢穆先生的校改：「孫詒讓曰：『兄即今況字，調比況也。弟乃夷之誤。夷，平等之義。』曹受坤曰：『弟借為薙。周禮薙氏，鄭注：『薙，讀如小兒鬚髮之鬚。』說文：『鬚，剔髮也。』蓋喻堯舜以仁義削人之性。』」見《莊子纂箋》，頁 96。一是潘栢世先生照字面讀：「假如能夠做到這樣，……永遠拜在堯舜之下，……把自己看作如渣滓般很不足道，永遠承認自己是堯舜的弟弟。這是道家的觀點，沒有把『堯舜』這個規範看做極致，因為他的規範同樣存在著限度，……就是遺漏了一分玄理。」氏著，〈天地篇講述〉，《東方文哲資料》第 1 卷第 7 冊，頁 56。本文取前一種解釋。

45 末句一樣有兩種相反意義的解釋。

這則很明顯正可視為〈德充符〉「堯、舜獨也正，在萬物之首」的反例，當然深具意味處正在此反例乃由同一組人馬演出。「兄 / 弟」之對比詞有兩讀，或以為訛誤，易讀為「況 / 夷」或「況 / 薙」，則全句意為「豈擬仿於堯舜之教法，自渾沌中以仁義削人之性」；但直讀亦可通，意味尊堯舜之教化之法為先，而溟滓然從其後不敢逾之意。全章最重要觀念如次：「性」之自發性乃由「獨志」的個體特殊性來彰顯，且人民生命乃由此自成而不覺帝力之存；反之若欲「同德」而施教化，則心居停而成滯礙。當然更有意思的是：不論是同德抑或「進其獨志」，皆由上位者之風教而然。因此影響力自有兩面，一是使人之從己而尚同；一乃解散人之盲從而各適其適。此章主旨自在後者。〈德充符〉近前者而不屬於前者之例。「使人從己」也可以指出方向，而不必使人與己同。本章乃將此影響模式簡化，而將劣義推給堯、舜之一例。

最後看雜篇非常重要的〈庚桑楚〉，如何討論作為古聖王的堯、舜。

弟子曰：「不然。夫尋常之溝，巨魚無所還其體，而鯢鯢為之制；步仞之丘陵，巨獸無所隱其軀，而孽狐為之祥。**且夫尊賢授能，先善與利，自古堯、舜以然，而況畏壘之民乎！夫子亦聽矣！**」庚桑子曰：「小子來！夫函車之獸，介而離山，則不免於罔罟之患；吞舟之魚，碭而失水，則蟻能苦之。故鳥獸不厭高，魚鰲不厭深。夫全其形生之人，藏其身也，不厭深眇而已矣。且夫二子者，又何足以稱揚哉！是其於辯也，將妄鑿垣牆而殖蓬蒿也。簡髮而櫛，數米而炊，竊竊乎又何足以濟世哉！舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴坯。**吾語女，大亂之本，必生於堯、舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也！**」（頁 184-185）

此則所言，與上則相似，在《莊子》文本中經見；同時一部分對應著今本《老子》「不尚賢」的一貫主張，非渺不相涉。唯由「尊賢授能，先善與利」標誌堯舜，本來就與儒學之定位不盡相同。通過前提之偷換，而要導出結論「人將相食」之末世景象，讀來就如危言聳聽，而缺乏批判之力道。

但以「相食」做為一種對政治可能導引出反價值極惡之隱喻：「人與人之相毀滅」，實深懷懼惕，可以視為對有虞氏「未始出於非人」的進階論述。

以上我們分別討論兩則堯、舜聯袂之嘉言，兩則並斥之批駁。然批駁之推論較弱，似某種印象與成見之直接複製。但兩則正論，都可看出與儒學之交集，及莊子獨步之處，更具討論之價值。

五、結語：虛實之間與儒道之間

或將有人認為子書中的古代人物形象，乃出於塑造，絕不等於歷史事實，絕不能率直引證。而這些人物出現在《莊子》書中，又只是其手上的偶人，不過借題發揮而已。是以上文所言聖王的歷史形象，只是奠基於泡影的空談而已。然而我們談聖王在《莊子》中的誕生，很明顯單由莊子最思遠離的政治意味，在其書中不斷重塑著聖王應有的姿態。而這姿態顯然極複雜又極豐富，不斷挑戰我們想像的限度。簡言之，在其反面形象部分自有其一致性；同樣的，在正面形象的部分，不也是有高度的一致性嗎？

原本談《莊子》中的聖王形象，絕不能略過黃帝。⁴⁶ 若再考慮神話因素，則如容成氏等，甚至渾沌一類之「帝」，亦需入論。然而本文主意雖在重新理解莊子對聖王形象的塑造，但同時也嘗試探討莊子對儒學式聖王的回應，及其與儒學間可能的共識，因此一方需是那些確曾深入現實政治的信史君王，一方又限定在雙方的交集，既不枝蔓，也較為妥適，是以專論堯、舜、禹。既題為三聖王，最後且殿以三人並現的一則：

46 黃帝所扮演的角色，可參看潘栢世之說：「黃帝是個代表，是莊子心目中的真正歷史性大政治家，在莊子一書中，多處都顯示著這位領袖之頗通於『玄德』，並且最後登了『雲天』，然而在他的一生中，經常都表現出修養的未足，……黃帝是一位站立在明確的現實上，而又能經常靠近玄冥的境地的人，……」《東方文哲資料》第 1 卷第 7 冊，頁 22-23。其正面形象固不待言，但也有像〈在宥〉這樣開啟惡政而為堯舜所繼的例子：「昔者，黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形。……」（頁 81）此外關於歷史上的黃帝問題，當另參《史記》〈五帝本紀〉，尤其贊文中對五帝問題的種種考量。

堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭為諸侯而耕。禹往見之，則耕在野。禹趨就下風，立而問焉，曰：「昔堯治天下，吾子立為諸侯。堯授舜，舜授予，而吾子辭為諸侯而耕，敢問，其故何也？」子高曰：「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣。夫子闔行邪？無落吾事！」佶佶乎耕而不顧。（頁 93）⁴⁷

這章非常值得玩味之處，在於此前所引，皆只二人聯袂而已；此章一方讓三聖王同臺；一方將三聖王再分兩組，崇堯、舜而抑禹，此為一般議論所未見。⁴⁸ 若然，本章顯然試圖將儒學陣營分成不同風格，而這不同風格恰從階段性表現出來。或者可以這麼說，莊子在此讓堯舜代表著無可訾議的儒學本質與聖王典型，而禹卻代表此本質之變調與失味，以及在歷史進程中聖王標格之墮落。由此，本章的另一個評議點即延續此風格的分化，是在「賞罰」與人民素質之關係。堯、舜之所以受推崇，主要由其不用賞罰暗示著「無為」的側影，然而人民卻因此受勸而懷威；禹之所以為子高所遠避，主在其「用賞罰」，此乃表徵外在法規的律定，足使人民行為整飭，然其心地則無彼此之溫情與善意（不仁）。君王與人民素質在此以「德」表示，而君王所當棄用的便是賞罰，此曰「刑」。兩者的差別，與《論語》〈為政〉§3「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」所分疏全然相符。在上位者與民人間無形的互動如此隱微又影響顯著。在上位者事實上可有更良性的感染與教育，而非僅是通過強制力而控勒；同時，在人民這方，也可使其興志自革，而非僅為服從規範而達到表面的效果。故一章中，既言上位者之深遠與淺陋之分，亦論及人民品格內在性之建立與否。而關鍵全繫於以「賞罰」為表徵的道德規制或法規強迫，是如何損傷人的本然生命（德自此衰），並導引人落於萬劫難復之境（後世之亂自此始矣）。《莊子》中的例子，禹在此只是不幸成了道政、齊刑的代言人而已。宣穎對此章也說了頗堪玩味的解釋：

47 三人並現的尚見於〈天運〉、〈盜跖〉、〈天下〉三篇。可深論者不多，故略。這則一樣為清·林雲銘評為「如此淺率直遂，其何以為莊乎？」見氏著，《莊子因》，頁 248。

48 後世確有較成形並較廣泛關於「禹德衰」的議論。但相較於稍前百年的墨子都以禹為特尊，在《莊子》漸次輯成之際，此說恐是首出。

觀此，則堯舜尚是無為之世；據〈在宥〉篇則黃帝已撓人心矣。可見莊子引文止要明得言下之意。故或抑之或揚之，全不曾以此衡定古人。⁴⁹

說「全不曾」是為莊子開脫，因若不做此解，則莊子前言不對後語，不僅其文無足觀，於讀者亦徒增困擾。但莊子固不以此抑揚矛盾來「衡定古人」，卻又非全與其人無涉，又非對古聖王無評騭。這些我們在上文已證明過了。因此過於著實固是罪過，以為全不著邊同樣是對表法的意義界定得過於鬆散。一旦我們引入「複數真相」的觀點，那麼莊子中人物形象的參差，甚至表面上同一人而品騭懸隔的窘境，才能得到較妥當的梳理，而不至以一廢百。⁵⁰ 無論如何，堯舜並不會全與「無為之治」脫離干係的，而「無為之治」又非老子的專利品，甚至其無為之治的具體例證反不可知；但在《論語》和《莊子》卻意外地甚或不意外地均以堯、舜為典範。同時黃帝這位擺盪在玄冥與現實之間的聖王，莊子也視如其他聖王一般，總是在推許之餘，以另一種形象警告讀者別太膠固地崇信。宣穎的說法更提醒近代讀者：《莊子》書中的聖王典範，與儒典中的聖王形象和理念，皆昭然頗有相近相契之意；是以若恆依一己私心恣意地鞭屍，最終只會自掌嘴而已。既不能貼近莊子，也不會有何實義。

我們考察了《莊子》中最足代表印象中的儒家聖王，究竟莊子如何重塑其形象，賦予這些形象那些意義？以便於我們可以確認莊子與儒家某種意義的關係，是否一直如反對「莊子尊孔」或「莊子儒門說」者所言：莊子只能是儒家的異議分子？事實顯然不是。如果文本自身還有其不可被略過的理路，那麼文本寓意即使不是自明的，我們的詮釋可是原原本本地逐字稱句來，仍是有效論證。宣穎之說頗值我們再次玩味，他在解釋〈天地〉篇前引將閭勉與季徹對話有簡潔斷語：

寫無為之治，猶孟子所言皞皞如。⁵¹

49 清·宣穎，《南華經解》，頁 240。

50 「複數真相」一詞，請參看徐聖心，《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：花木蘭出版社，2009），第 2 章第 2 節，尤其是§3-3，頁 65-67。

51 清·宣穎，《南華經解》，頁 243。

「無為之治」典出《論語》。但觀「猶」字，宣穎應意指眾人常識中老子的主張；「皞皞如」則語出《孟子》〈盡心上〉：「孟子曰：『霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！』」是則在莊、孟之間，豈只舜之形象刻劃有其神似處，兩人於承於《論語》或老子交集的無為之治，也有異曲同工之處。而宣穎這種風格化的評點，雖未必能確定「猶」的效力與輕重，但也未必比事實之鋪排更無力。

標題為「誕生」，且讓我們再一次申述其理由，與莊子的觀點。很明顯，不論子書或經書，這些聖王形象都帶有詮釋的意味，即使「六經皆史」亦然。⁵² 因此我們說「誕生」，正是指這些聖王通過敘事而以其「應有或可有」的理想形象出現於世時，即其誕生之時。堯舜禹有其孔子眼中的誕生，也有其在墨子、孟子、莊子眼中不斷地誕生。這些理想形象在儒學與《莊子》書中究表何等意涵？其間除相異處外，是否仍有交集而增益吾人之思？即本文試圖闡釋的議題。

且讓我們再從這些人物之被歌頌被塑造這無可爭議的事實談起。當《論語》〈泰伯〉以泰伯始，而以堯、舜、禹終篇，完全切合於孔子自述的「好古」；當孟子歸納出「禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」（〈滕文公〉下），以表階段性的三聖人；以及伯夷、柳下惠、伊尹為異型態的三聖人，很明顯都有深厚的歷史意識。所謂歷史意識，並非只好談歷史事件或人物，神話或傳說，而是對歷史的真實及歷史的意義，有較嚴謹的考索與認識。好談歷史，也可以完全不知道歷史、更不了解歷史。如當代以中國古代為封建社會、政治為君主專制、史書只為帝王家譜、大禹為一條蟲……等，皆騰口之輕率好尚，既無當於史實，亦非出於考索，更無涉於歷史意義，故皆與歷史

52 章學誠此有名的論斷，「史」與今義之「歷史」不盡相同，較近於官方檔案或文書。古人雖或意在實錄，但一如本文前言所舉，兩系說法之異，顯見「實錄」本即帶有詮釋的意味。

意識無關。⁵³ 相較於此，莊子與老子、儒家的論述方式，何者更相近呢？安樂哲等人的確實觀察，可以提供我們更明確的證據：

《道德經》最鮮明的特徵便是兩個明顯的「缺乏」：一、缺乏任何具體的歷史事實；二、缺乏任何作為一般戒律或普世規則的教義。⁵⁴

《老子》一書，若論其所涵蘊的歷史性或歷史意識，實非常薄弱。⁵⁵ 反之，他對傳統積澱下的僵固卻非常敏銳並試圖有效地解離。雖然，其人與其書的歷史性或歷史意識並非全然不可見，如其原為周之守藏史的身分，以及其說「執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀」（§14），或許可略窺一二。但其間關係嚴格說來，是無以徵驗的；而所呈現的成分或氣氛，無疑相當稀少。《莊子》中不止出現像鯤、鵬、蜩、梧、雲將這些自然物，同時也大量出現各式歷史人物與事件。本文正從其歷史詮釋中的「聖王形象」出發，別闢一徑，專論其中可再興發吾人新目，及可探掘之深義。若以莊子術語作結，堯乃可身兼聖人、神人、至人的生命昇進、或三重疊影；舜乃超越智慧之光湧現在人之表徵，且由此居於人文之源的特殊位置；堯、舜又合為足為他人之鏡之生命典範。禹亦偶為智者之表徵，餘則多附帶於上二人，如聖王在人間實現理想之困境，或特別作為聖王德衰的轉折點……等。其間多可與儒家義理交相映發，確有助於吾人了解《莊子》思想的另一面向。

53 此義錢穆先生屢加辨駁。可參看《國史新論》、《中國歷代政治得失》……等書。

54 （美）安樂哲（Roger Ames）、（美）郝大維（David Hall）合著，何金俐譯，《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》（北京：學苑出版社，2004），〈引論〉，頁 10。其說乃安置在《老子》如何引起更佳的閱讀效應的脈絡中談。本文所論又別。

55 在此敬答審查者之建議。筆者無意於否定老子。只在指陳一事實：《老子》一書在「歷史性敘事表達」上的缺乏。且此說與史學史談諸子歷史論述的見解也相一致，非筆者之獨語。此非貶老以褒莊，唯指陳事實，以便於設定更廣義的儒、道交鋒之場，故臨文之末將老子的畸輕畸重，及其與莊、儒間可能的異、同，皆拈出與本文最相關的面向相較，非無端抑揚。

引用書目

一、傳統文獻

- 秦·呂不韋著，漢·高誘註，《呂氏春秋》，臺北：藝文印書館，1974。
- 漢·司馬遷著，（日）瀧川資言，《史記會注考證》，臺北：樂天出版社，1972。
- 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子道德經注》，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992。
- 宋·林希逸著，周啟成校注，《莊子廣齋口義校注》，北京：中華書局，1997。
- 宋·洪興祖，《楚辭補註》，臺北：藝文印書館，1981。
- 唐·道宣，《廣弘明集》，《大正新脩大藏經》T52, no. 2103，「CBETA 電子佛典集成」。
- 明·李贄著，張建業、劉幼生點校，《柞林紀譚》，《李贄文集》第7卷，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 明·憨山德清，《老子道德經解》，《憨山大師全集》第19冊，河北：河北禪學研究所，2005。
- 明·憨山德清，《莊子內篇註》，《憨山大師全集》第17冊，河北：河北禪學研究所，2005。
- 清·方以智，《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975。
- 清·王夫之，《莊子解》，香港：中華書局，1976。
- 清·林雲銘，《莊子因》，臺北：蘭臺書局，1975。
- 清·姚鼐，《莊子章義》，嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成續編》第35冊，臺北：藝文印書館，1974。
- 清·宣穎，《南華經解》，嚴靈峰編，《無求備齋莊子集成續編》第32冊，臺北：藝文印書館，1974。
- 清·郭慶藩著，王孝魚點校，《莊子集釋》，臺北：莊嚴出版社，1984。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977。

二、近人論著

- 王健文 1987 《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- （美）安樂哲（Roger Ames）、（美）郝大維（David Hall）合著，何金俐譯 2004 《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》，北京：學苑出版社。
- 屈萬里 1980 《尚書釋義》，臺北：中國文化學院出版部。

- (美)倪德衛 (David S. Nivison) 著, (美)萬白安 (Bryan Van Norden) 編, 周熾成譯 2006 《儒家之道》, 南京: 江蘇人民出版社。
- 徐聖心 2003 〈先秦關於「人與國家」主題論述的兩種型態——從韓非子對儒家的批評談起〉, 《靜宜大學人文學報》19(2003.12): 1-26。
- 徐聖心 2009 《莊子「三言」的創用及其後設意義》, 臺北: 花木蘭出版社。
- 徐聖心 2013 《《莊子》內篇夢字義蘊試詮》, 臺北: 花木蘭出版社。
- 張蓓蓓 2015 〈論汲冢竹書出世在中古學界造成的影響〉, 《臺大中文學報》50(2015.10): 1-40。
- 張默生著, 張翰勛校補 1993 《莊子新釋》, 山東: 齊魯書社。
- 楊 勇 1975 《孟子譯解》, 臺南: 唯一書業中心。
- 楊儒賓 2016 《儒門內的莊子》, 臺北: 聯經出版公司。
- 潘栢世 1981 〈齊物論講述〉, 《東方文哲資料》第 1 卷第 1 冊, 臺北: 莊秀珍。
- 潘栢世 1982 〈天地篇講述〉, 《東方文哲資料》第 1 卷第 7 冊, 臺北: 莊秀珍。
- 錢 穆 1982 《國史大綱》, 臺北: 商務印書館。
- 錢 穆 1988 《論語新解》, 臺北: 東大圖書公司。
- 錢 穆 1989 《莊子纂箋》, 臺北: 東大圖書公司。
- 錢 穆 1993 《中國文化史導論》, 臺北: 商務印書館。
- 錢 穆 1935 《墨子》, 上海: 商務印書館。
- 譚家哲 2006 《形上史論》, 臺北: 唐山出版社。
- 譚家哲 2012 《論語平解》, 臺北: 漫遊者文化。

The Birth of the Sage King: The Images of Yao, Shun, and Yu in *Zhuangzi*

Hsu Sheng-hsin *

Abstract

This article attempts to discuss not only the criticisms of power and the limitations of the Confucian doctrine concerning pragmatic politics in *Zhuangzi* 莊子, but to prove the veracity of another line of discussion rarely given attention: the political ideal and concept of the ancient sage king 聖王 sharing similarities with Confucianism. The establishment of this concept of the sage king is predicated on the plural truths of “historical interpretation” rather than the single possibility of “historical fact.” Through “historical interpretation,” *Zhuangzi* formulates similar yet different images of Yao 堯, Shun 舜, and Yu 禹 in comparison to the sage king model constructed within Confucianism. Due to the vast number of related studies in terms of criticism and introspection, this article only provides a brief account of them for comparison purposes and to offer a complete presentation of discussions on *Zhuangzi*. The main purpose of this article is to explore new meanings that have not been developed in previous discussions, and therefore, place focus on the positive images of the sage kings.

Borrowing from the words of *Zhuangzi*, Yao possesses the ascended life or the overlapping triple image of *zhiren* 至人 (perfect man), and is simultaneously both *shengren* 聖人 (sage) and *shenren* 神人 (true man); Shun is a symbol of the emerging light which transcends human wisdom and thus is uniquely positioned as the origin of culture 人文; Yao and Shun together form the mirror 鏡, or model of life, for others; finally, Yu is mentioned incidentally with the above two figures but as different manifestations, such as the dilemma faced by sages when they realize their

* Hsu Sheng-hsin, professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

ideals in the human world. Many of these ideas correspond with Confucian doctrine and should serve as the basis of our reflections when re-understanding the nature of doctrine found within *Zhuangzi*.

Keywords: *Zhuangzi* 莊子, sage king, *shengwang* 聖王, confucius, *Analects*, mencius, Yao 堯, Shun 舜, Yu 禹