

天人之間的帝王

——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析**

佐藤將之*

摘要

本文的目的在於探討《荀子》如何引進戰國中後期之道家思想。藉由分析《莊子》和《荀子》之「德」和「道德」的用例，試圖論證《莊子》「道德」概念是為了成為在「天人」、「神人」、「至人」之次的「聖人」境界之方式，「聖人」實為一般人唯一實際上能夠達成的境界；而《荀子》接受人類的究竟目標乃成為「具備此『道德』的『聖人』」之境界的想法，但與《莊子》將此「聖人」視為「以天為宗」的「人」相比，《荀子》「道德」論中的「聖人」是為了人類社會的福利去效勞的。不但如此，《荀子》還進一步提出為了達成此境界之具體方法——「禮」和「禮義」。緣此，《莊子》「道德」觀念在《荀子》建立「禮義」學說的過程中發揮了重要的概念角色。

關鍵詞：莊子、荀子、德、道德、禮、禮義

一、序言

本文的目的在於：以筆者過去所闡明《荀子》思想之綜合性的觀點為基

2011 年 12 月 16 日收稿，2012 年 12 月 3 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學哲學系副教授。

** 本文為國立臺灣大學文學院 2011-2015 年邁向頂尖計畫「先秦兩漢出土文獻與學術新視野」總計畫中本人所擔任的子計畫「出土文獻與儒道思想之互動」之部分成果。

礎，進一步探討《荀子》如何引進戰國中後期之道家思想。本文將以司馬遷《史記》〈孟子荀卿列傳〉中的「(荀子)推儒、墨、道德之行事興壞」¹一段為線索，同時覺察出在先秦文獻中，只有《莊子》和《荀子》中「道德」一詞出現十次以上的現象（後詳述），進而透過「德」概念之演變與展開作為兩者之間主要的思想脈絡，試圖闡明《莊子》和《荀子》之間可能存在的思想關係。筆者也期盼本文能闡明在《荀子》引進《莊子》思想之際，「禮」和「禮義」概念發揮了統合性的功能。

本文將依如下三個階段來進行探討：第一，評述過去探討「道家—荀子思想關係論」的一些問題。第二，以《史記》〈論六家要旨〉、〈老子韓非列傳〉、〈孟子荀卿列傳〉為切入點，分析司馬遷所用的「道德」一詞在《莊子》和《荀子》思想中的意義。第三，分析《莊子》和《荀子》之「德」和「道德」的用例，尤其是《莊子》的〈天地〉和〈天下〉兩篇中的「德」觀，探討《荀子》如何將《莊子》「德」觀統合於自己的思想。

基於以上的分析，本文試圖論證《莊子》「道德」概念是為了成為在「天人」、「神人」、「至人」之次的「聖人」境界之方式，而「聖人」實為一般人唯一實際上能夠達成的境界；而《荀子》接受人類的究竟目標乃成為「具備此『道德』的『聖人』」之境界的想法，但與《莊子》將此「聖人」視為「以天為宗」的「人」相比，《荀子》「道德」論中的「聖人」是為了人類社會的福利去效勞的。不但如此，《荀子》還進一步提出為了達成此境界之具體方法——「禮」和「禮義」。緣此，《莊子》「道德」觀念在《荀子》建立「禮義」學說的過程中發揮了重要的概念角色。

二、過去對《荀子》與「道家」思想關係之研究

眾所周知，荀子（約公元前 316-235）是戰國時代晚期的思想家。如同過去許多學者所指出的，只要注意在《荀子》〈解蔽〉中所出現的「虛」、「一」、「靜」、「清明」、「無為」等用詞，以及在《荀子》〈天論〉中所展開的

1 宋·裴駰集解，《史記》（《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966），卷 74 〈孟子荀卿列傳〉，頁 5。

非人格意涵的「天」概念等思想特點，就不難推測其思想與道家似乎具有密切的關係。唯過去荀子思想研究的脈絡中，專論此主題的論文並不多見。據筆者所悉，日本津田左右吉於 1927 年出版的《道家の思想と其の展開》，迄今對日本中國古代思想史研究仍有巨大影響力，津田氏曾經主張，荀子的「性惡論」唯有透過道家的「天」—「人」對立之思想模式的過程才能建立起來。²至 1930 年代，西脇玉峰和岡本正道各別探討過莊荀之間的思想關係。³反觀臺灣，1960 年代張亨曾探討莊荀思想在天人關係論和認知論觀中之異同，⁴但其後一段時間此主題似乎並未吸引臺灣學者之注意。

隨著馬王堆漢墓出土的所謂《黃帝帛書》（《黃帝四經》）的道法思想逐步解明，到了 1990 年代，李德永、丁源明、胡家聰等大陸學者重新從思想史脈絡提出所謂「黃老道家」對荀子的影響；⁵其中胡家聰更進一步指出，荀子的性惡論受到尹文子的影響。⁶與此呼應，在臺灣學界，王慶光也嘗試從「黃老道家」對荀子的影響中找出荀子本人思想的獨特意義。⁷接著，王邦雄、伍振勳等學者也發表了有關莊荀關係論的論考。⁸最近，楊儒賓曾為文主張

2 津田左右吉，《道家の思想と其の展開》（東京：岩波書店，1927 初版，1939 再版），頁 175。

3 西脇玉峰，〈荀子の心的方面と莊子〉，《大東文化》11(1935): 23-49；以及岡本正道，〈荀子と道家思想〉，《文科》2.1(1936): 32-39。

4 張亨，〈荀學與老莊〉，《思與言》5.4(1967): 14-19。

5 李德永，〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，《道家文化研究》1(1992.6): 249-264；丁原明，《黃老學論綱》（濟南：山東大學出版社，1997），頁 16-177；胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 85-101。

6 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，頁 99。

7 筆者所參考王慶光的論文有：（1）〈晚周天道心性說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》5(1996.3): 71-91；（2）〈晚周氣論應變說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》6(1997.6): 63-83；（3）〈先秦內聖觀由「神文」向「人文」之轉型〉，《興大人文社會學報》6(1997.6): 199-212；（4）〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉，《興大中文學報》13(2000.12): 105-123；（5）〈荀子之駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，《興大人文學報》34(2004.6): 45-72；（6）〈荀子以禮解《詩》的教化義〉，收於陳器文主編，《通俗文學與雅正文學——文學與經學第六屆全國學術研討會論文集》（臺中：中興大學中國文學系，2006），頁 313-358；以及（7）〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉，「荀子研究的回顧與開創系列研討會：中日荀子研究的評述」論文（雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006.11.6）。

8 王邦雄，〈由老莊道家析論荀子的思想性格〉，《鵝湖學誌》27(2001.12): 1-31；伍振勳，

《莊子》的思想是另一種他所重新界定「人文」主義的根源，該文比較分析了莊子和荀子對「天人關係」的看法。楊儒賓該文探求儒家和莊子思想間的一些共同點，不過就莊子和荀子之間的關係而言，他的分析反而強調兩者天人觀的差別（或荀子的某種不足）。另，楊儒賓也主張在宋代的性理學中，可以找出莊子和儒家之間的某種「人文」主義特質。⁹ 因此，楊儒賓的研究雖然關注到莊子和儒家之間的思想因素，但在此模式之下，莊子和荀子二者間思想上的距離反而被拉遠。

總而言之，據筆者的觀察，過去十多年中，臺灣學者的視野主要放在《荀子》〈解蔽〉和〈天論〉中，反映出荀子思想中所謂「知識論」和「形上學」層面之道家影響，而且最後還是強調在荀子思想中所謂的「人文因素」¹⁰ 或所謂的「禮義之統」之獨特性和重要性。此基本立場與大陸學者強調黃老思想對荀子的影響之見解，構成明顯的對照。

三、《莊子》和《荀子》之間的思想關係與「道德」

據以上研究脈絡，筆者曾以「誠」和「變化」概念為切入點，探討《莊子》和《荀子》之間的思想關係，而觀察此兩項概念的使用，發現其間確實存有某種思想關係。¹¹ 在此觀點上，筆者進一步分析此主題而主張：在《荀子》〈不苟〉中所提倡的「誠」概念以及「起偽化性」學說，應該是建立於《莊子》「乘天地之誠」的思想內涵以及「物化論」之上。¹² 既然在知識論或

〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》21.2(2003.12): 1-30。除此之外，與此相關的論考還有：許麗芳，〈試論莊荀二子天人觀念之異同〉，《孔孟月刊》34.5(1995.1): 19-24；劉桂芳，〈莊子「自化」與荀子「制天」的內在意涵〉，《國文天地》19.7(2003.12): 51-55 等。

9 楊儒賓，〈莊子與人文之源〉，《清華學報》41.4(2011.12): 587-604。

10 按照楊儒賓的觀點，此詞應該換成「荀子式的『人文』」。楊儒賓，〈莊子與人文之源〉，《清華學報》41.4(2011.12): 598-602。

11 佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 51-86。

12 佐藤將之，〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》34(2007.10): 114-116。

天人觀之外的層面還能發現《莊子》和《荀子》之間的密切思想關係，我們便能夠將此假設推及其他概念。而筆者更發現：兩者對「道德」概念的用法和其在兩者的思想體系上所扮演的角色似乎有共同的部分。不可諱言，中國古代「道德」一詞為「道」和「德」概念之複合詞，若分開來看，幾乎沒有思想文獻不給「道」字或「德」字某種思想意義。然而，將兩者結合做為複合詞的「道德」概念，就目前能看到的先秦文獻當中，只有在《莊子》和《荀子》兩本書內曾出現包含十條以上的「道德」用例（請參閱表一）。

通觀過去的《荀子》研究，已有不少學者專文探討《荀子》思想中「道」的概念內涵和其在思想體系中的角色。¹³ 不過據筆者所悉，似乎沒有學者專論荀子「道德」概念在其思想體系中的角色。¹⁴ 反之，也許由於「道德」一詞在早期儒家文獻中幾乎沒有出現的事實，蔡仁厚甚至曾指出：「荀子很少直接用『道德』二字，而是將道德攝入『禮義』之中。」¹⁵ 然而，如上所述，統計數字卻呈現完全相反的事實。儘管如此，蔡仁厚對「將『道德』意涵攝入於『禮義』之中」的觀察確實暗示著：如在提倡「禮義」的核心主張中，《荀子》思想具有與「道德」概念的親近性。

《荀子》直接使用「道德」的用例共有 12 個，在先秦文獻當中僅低於《莊子》的 16 次（請參閱表二、三）。若我們觀察其他先秦思想文獻，值得注意的是，有《道德經》之稱的《老子》事實上並未出現「道德」這一複合詞。而總文獻量大於《荀子》的《韓非子》和《呂氏春秋》中，「道德」一詞的使用也只有 2 次——甚至連《韓非子》中解說《老子》思想內容的〈解老〉和〈喻老〉兩篇亦無使用「道德」一詞。而在《呂氏春秋》〈必己〉中的用例，事實上與《莊子》〈山木〉中的用例是同一個內容。唯有在思想和年代上與《荀子》相近的《管子》才出現了相對較多的 8 個用例。顯然，按照上面的統計數字，至少與其他先秦文獻（當然這些文獻的最後成書可能等到漢代）中的用例相比，多次使用「道德」一詞可以說是《莊子》和《荀子》之共同特色。

13 譬如，陶希聖，〈荀子論道〉，《食貨月刊（復刊）》10.8(1980.11): 317-325。

14 不過一些學者如胡止歸，確實注意過《荀子》中確實有「道德」一詞之事實。請看下文。

15 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 475。

表一 先秦、西漢文獻中「道」、「德」、「道德」之用例¹⁶

	道	德	道德		道	德	道德
周易	103	77	1	說苑	317	202	2
尚書	36	218	0	列女傳	76	63	1
毛詩	71	93	0	法言	69	68	3
儀禮	21	5	0	孔叢子	97	52	3
禮記	282	177	2	鬻子	17	0	0
周禮	68	27	0	管子	500	246	8
大戴禮記	170	150	1	老子	76	44	0
左氏傳	170	330	0	文子	468	219	26
公羊傳	35	0	0	關尹子	61	11	0
穀梁傳	87	11	0	莊子	366	206	16
韓詩外傳	202	95	6	列子	95	19	0
逸周書	91	146	2	鷗冠子	147	54	8
吳越春秋	109	52	1	商君書	61	11	0
國語	97	239	0	申子	8	0	0
戰國策	140	79	4	慎子	23	8	0
越絕書	95	42	0	韓非子	340	116	2
穆天子傳	4	1	0	鄧析子	15	4	0
論語	86	40	0	尹文子	20	1	0
孔子家語	206	135	4	公孫龍子	1	0	0
孝經	12	14	0	尉繚子	24	9	0
晏子春秋	103	76	0	呂氏春秋	303	107	2
孟子	150	38	0	淮南子	608	284	27
荀子	379	110	12	孫子	23	0	0
新語	86	48	12	吳子	29	3	0
新書	259	154	9	鬼谷子	52	23	3
春秋繁露	212	148	0	燕丹子	3	0	0
鹽鐵論	182	127	5	六韜	70	12	0
墨子	152	35	0	司馬法	20	14	0
新序	86	57	1				

16 本表為筆者參考中央研究院「漢籍電子文獻瀚典全文檢索系統」(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)、「諸子百家中國哲學書電子化計劃原典資料庫」(<http://ctext.org/zh>)，以及本文「引用書目」中的相關文獻製作的。

表二 《莊子》中「道德」之用例

出典	用 例	備註
外·駢拇	多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非 道德 之正也。	
外·駢拇	則仁義又奚連連如膠漆纆索而遊乎 道德 之間為哉，使天下惑也！	
外·駢拇	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。	
外·馬蹄	白玉不毀，孰為珪璋！ 道德 不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！	
外·馬蹄	夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀 道德 以為仁義，聖人之過也。	
外·天道	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。休則虛，虛則實，實者倫矣。	
外·天道	夫帝王之德，以天地為宗，以 道德 為主，以無為為常。	
外·天道	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。	
外·刻意	夫恬惔寂寞虛無，無為，此天地之平而 道德 之質也。	
外·山木	莊子笑曰：「周將處夫材與不材之間，似之而非也，故未免乎累，若夫乘 道德 而浮遊則不然。」	
外·山木	弟子志之，其唯 道德 之鄉乎！	莊子曰
外·山木	貧也，非德也，士有 道德 不能行，德也；衣敝履穿，貧也。	莊子曰
雜·庚桑楚	汝自灑濯，孰哉鬱鬱乎！然而其中津津乎猶有惡也，夫外鞿者不可繫而捉，將內捷；內鞿者不可繆而捉，將外捷；外內鞿者， 道德 不能持，而況放道而行者乎！	老子曰
雜·讓王	古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也， 道德 於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。	
雜·天下	天下大亂，賢聖不明， 道德 不一，天下多得一察焉以自好。	

表三 《荀子》中「道德」之用例

出典	用 例	備註
勸學	故學至乎禮而止矣。夫是之謂 道德 之極。	
儒效	言 道德 之求，不二後王。	
王制	全 道德 ，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。	
王霸	是故百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而不愉者，無它故焉， 道德 誠明，利澤誠厚也。	

議兵	於是有能化善、脩身、正行、積禮義、尊 道德 ，百姓莫不貴敬，莫不親譽；然後賞於是起矣。	
疆國	威有三：有 道德 之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者——此三威者，不可不孰察也。	
疆國	禮義則脩，分義則明，舉錯則時，愛利則形。如是，百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。故賞不用而民勸，罰不用而威行，夫是之謂 道德 之威。	
疆國	道德 之威成乎安疆，暴察之威成乎危弱，狂妄之威成乎滅亡也。	
正論	天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？ 道德 純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之。	
樂論	故樂者，所以道樂也，金石絲竹，所以 道德 也；樂行而民鄉方矣。故樂者，治人之盛者也，而墨子非之。	
賦	道德 純備，讒口將將。仁人紉約，教暴擅疆。天下幽險，恐失世英。	
堯問	嗚呼！以人惡爲美德乎？君子好以 道德 ，故其民歸道。彼其寬也，出無辨矣，女又美之！彼其好自用也，是所以窶小也。	周公曰

四、《史記》中的「道德」一詞和司馬遷 對莊荀思想的評論

其實，西漢時期的司馬遷，似乎已察覺「道德」一詞在《莊子》和《荀子》中的頻繁出現有其思想意義。以下便分析《史記》中「道德」一詞之用法，尤其是司馬遷如何敘述「道德」的概念，以及其與莊子、荀子的關係。

如表四所示，《史記》中「道德」一詞出現 14 次，除此而外，在〈范雎蔡澤列傳〉中，蔡澤也提到「質仁秉義，行道施德」，唯此處「道」和「德」被分開使用，並與「仁」和「義」並列。若逐條細看，司馬遷對「道德」一詞的用例約可分成三種：第一種是太古的聖王曾經實現過，統治天下的施政方法（表四中 (1)、(2)、(4) 以及 (11) 的用例係此意）。除了古代，「道德」概念在理論上會藉由音樂，和一些理想的統治者實現（表四中 (3)、(12) 以及 (13) 的用例）。第二種是〈論六家要旨〉（以下稱爲〈要旨〉）中的用例。衆所周知，此「道德」幾乎全被司馬遷歸入「六家」中的「道家」（後詳

述)。¹⁷ 不過值得注意的是,〈要旨〉中的「道家」和「道德」並未與任何特定思想家的名字有具體的連繫。第三種則出現於司馬遷評論戰國諸子的思想特色之時,包括:老子、申不害、韓非、莊子、荀子、慎到、田駢、接子以及環淵等九位。司馬遷認為「道德」觀念是這些思想家用以闡述自己思想的主要依據。事實上整本《史記》的「道德」用法中,有多達6例屬於此類。據此,下文將以〈要旨〉、〈老子韓非列傳〉、〈孟子荀卿列傳〉三篇中「道德」一詞的用例為線索,進一步探討司馬遷如何看待「道德」觀念和戰國諸子——尤其是《莊子》、《荀子》之間的思想關係。

表四 司馬遷《史記》中「道德」概念之用例

	用 例	篇章	備註
(1)	皋陶述其謀曰:「信其 道德 ,謀明輔和。」	夏本紀	
(2)	蜀王,黃帝後世也,……行道德豈可以忽乎哉!	三代世表	
(3)	太史公曰……建律運歷造日度,可據而度也。合符節,通 道德 ,即從斯之謂也。	律書	
(4)	十八年,……昔者三王以弋 道德 。	楚世家	
(5)	老子脩 道德 。	老子韓非	
(6)	老子過著書上下篇,言 道德 之意五千餘言而去。	老子韓非	
(7)	莊子散 道德 。	老子韓非	
(8)	皆原於 道德 之意,而老子深遠矣。	老子韓非	
(9)	慎到,趙人。田駢、接子,齊人。環淵,楚人。皆學黃老 道德 之術,因發明序其指意。	孟子荀卿	
(10)	荀卿……於是推儒、墨、 道德 之行事興壞,序列著數萬言而卒。	孟子荀卿	
(11)	上稱帝嚳,下道齊桓,中述湯武,以刺世事。明 道德 之廣崇,治亂之條貫,靡不畢見。	屈原賈生	
(12)	蔡澤所言應為「……名實純粹,澤流千里,世世稱之而無絕,與天地終始,豈 道德 之符而聖人所謂吉祥善事者與?」	范雎蔡澤	

17 〈要旨〉的思想很可能反映其父司馬談的觀點,但本文所示,「道德」一詞在《史記》中許多地方也出現,而這些應該代表司馬遷的觀點。循此,〈要旨〉的作者也暫以《史記》作者司馬遷為代表。

(13)	故乃闢沫、若，微狎軻，鏤零山，梁孫原。創 道德 之塗，垂仁義之統。	司馬相如	
(14)	夫陰陽、儒、墨、名、法、 道德 ，此務爲治者也。	太史公自序	
(15)	蔡澤曰：「質仁秉義，行 道德 ……。」	范睢蔡澤	參考（分開）

首先，在〈孟子荀卿列傳〉中司馬遷描述荀子的晚年部分曾曰：

荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。¹⁸

引文中，以莊荀關係論的脈絡來看，過去學者通常注意的是「如莊周等又滑稽亂俗」一句，不過司馬遷接著還說：「於是推儒、墨、道德之行事興壞」。若注意「於是」一詞，司馬遷想表達的應該是：荀子相當意識到莊子思想對當時社會風氣的負面影響，因而有意對抗。但為何司馬遷在「推」的賓語部分還加了道家思想的核心術語——「道德」這個詞呢？假設他認為荀子從儒家的立場對抗莊子思想，在此賓語部分只需說「儒」或「儒術」之類的話應該就夠了。而且如其篇名所示，司馬遷將荀子的傳記與孟子連結，即可看出他將荀子視為孔子以來兩大儒者之一。那麼，這樣的認識之下他為何還加了「墨」和「道德」二詞呢？¹⁹在此，「儒」和「墨」係「儒家」和「墨家」無疑，至於「道德」一詞涵蓋什麼思想內容？本文先由分析〈要旨〉中「道德」一詞的用例來尋找思考這項問題的線索。

在〈要旨〉「道德」一詞的用例中，值得注意的是，此篇除了「道德」之外，也出現了「道家」一詞。首先，在〈要旨〉篇首，司馬遷列舉六種思想，其曰：

夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省

18 《史記》，卷 74〈孟子荀卿列傳〉，頁 5。

19 關於《荀子》和墨家的關係，筆者曾經主張：《荀子》由於引進墨家的「兼」和「兼愛」概念來試圖建立「一國的統治者還能提升爲治理天下的統治者」之「兼術」理論。請參見 Masayuki Sato (佐藤將之), "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of Jian 兼 on the Xunzi," *Oriens Extremus* 48(2009): 21-54.

不省耳。²⁰

上面引文中，司馬遷使用的名稱是「道德」，而此思想與其他五種思想一樣其主要意義在於「務為治」的內容。接著司馬遷說明每一種思想之特色與得失。而在前面既說「道德」，接下來應該也要寫「道德家」，但司馬遷卻使用了「道家」一詞，曰：

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。²¹

由於〈要旨〉中對其他家的說明中出現的五對用例前後明顯有對應關係，如：「陰陽」→「陰陽家」、「儒」→「儒家」、「墨」→「墨家」、「名」→「名家」，以及「法」→「法家」，我們便自然可以推測「道德」一詞係指後段之「道家」；也就是說，司馬遷似乎以「道德」一詞來意指他所理解「道家」思想的主要內容。那麼，司馬遷在如上「道家」一詞所說明的思想內容，是否專係以現存《道德經》五千言中所闡述的內容為主呢？

我們繼續看司馬遷如何敘述老子和「道德」之間的關係，〈老子韓非列傳〉曰：

老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。²²

根據引文的內容，司馬遷認為，「道德」為老子所「脩」的內容，而老子著書「上下篇」的「五千餘言」，所闡述的內容確為「道德之意」。然而值得注意的是，司馬遷也將莊子歸類為「原於道德」的思想家。他在該篇結論部分說：

皆（按：老子、莊子、申不害以及韓非）原於道德之意，而老子深遠矣。²³

如引文所言，司馬遷除了老子和莊子之外，也將申不害和韓非列為「原於道

20 《史記》，卷 130〈太史公自序〉，頁 3。

21 《史記》，卷 130〈太史公自序〉，頁 4。

22 《史記》，卷 63〈老子韓非列傳〉，頁 3。

23 《史記》，卷 63〈老子韓非列傳〉，頁 10。

德」的思想家，但同時他們的思想來源還有「黃」學的成分。²⁴ 相形之下，司馬遷是以與老子思想的關聯（即以「道德」和「自然」）來敘述莊子的思想立場，其曰：「莊子散道德，放論，要亦歸之自然」。²⁵ 雖然其中「散」字似乎意指對「道德」之負面作用，但他又說莊子的思想也「原於道德之意」。或許可以說，雖然莊子與老子同樣原於「道德之意」，但司馬遷還是認為莊子「打散」、或展開了「道德之意」。由於司馬遷將《莊子》的敘述方式稱為「寓言」，而其內容「皆空語無事實」，因此「莊子散道德」一句的大意應為：「莊子由他所創造的故事，以『寓言』的方式來展開『道德』思想之內涵。」簡言之，「道德之意」是通貫此四者之思想基礎，其中老子是扼要闡述者，莊子是以寓言展開其內涵者，而申韓則是結合了「黃學」之綜合者。如此，司馬遷得以在「道德之意」展開的視野下，敘述老子、莊子以及申韓的思想特色。

其次，根據以上的分析，探求〈孟子荀卿列傳〉中「推儒、墨、道德之行事興壞」一句的「道德」之內容。假若「儒、墨、道德」之「道德」一詞和〈老子韓非列傳〉「道德之意」之「道德」概念可以互通，「推儒、墨、道德之行事興壞」一語現代中文的大意概為：「荀子針對儒家思想、墨家思想，以及（老子和莊子所依據的）『道德』之思想加以分析，並且探討這些思想所闡述的關於行為和世事之成敗道理。」同時，若考慮在〈要旨〉中「道德」一詞也可與「道家」一詞互換，則可將〈孟子荀卿列傳〉的「儒、墨、道德」替換為「儒家」、「墨家」以及「道家」，而司馬遷認為荀子是綜合此三家的思想家。再說，司馬遷認為老子是「道德之意」之扼要闡述者，而莊子將「道德之意」「散」（展開）於他的寓言中。最後荀子就是「推道德之意」的思想家，也就是說，荀子按照「道德之意」的原則，推論出修身、言行以及處事治世之方法。

那麼，荀子從老子到莊子此一思想脈絡中引進的「道德」，具體而言究為何種概念？他要以「道德」一詞建構的哲學體系為何？1940 年代張舜徽的

24 《史記》，卷 63〈老子韓非列傳〉曰：「申子之學本於黃老而主刑名。著書二篇，號曰申子。韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」頁 5。

25 《史記》，卷 63〈老子韓非列傳〉，頁 10。

研究中曾主張：《管子》、《老子》、《荀子》、《韓非子》中的「道」和「一」，與《史記》〈要旨〉中的「道德」，均意指「帝王南面之術」。²⁶ 確實，若我們也考慮到司馬遷所認定依據「道德」的思想家，還包括慎到、田駢、接子以及環淵等稷下思想家，且敘述他們均「各著書言治亂之事」（〈孟子荀卿列傳〉），那麼司馬遷所理解的「道德」應該屬於「治術」中的真諦無疑。不過，張舜徽的主要分析對象是「道」概念，較少分析「德」，只指出「道」的內容與「五德運轉」相關。²⁷ 與此相比，《荀子》的「德」觀則看不出與「五德運轉」有直接關連。

此外，荀子所引進的「道德」可能個別針對《道德經》中的「道經」（現本第1章到第37章）和「德經」（現本第38章到第81章）的部分也應考量。然而，若仔細觀察《道德經》中「道」和「德」概念的關係，雖然數量上「德」字出現了44次之多，²⁸ 但《道德經》整個思想重點卻似乎偏重「道」的敘述，尤其在所謂「德經」中，「德」字除了第38章開頭作為關鍵詞外，其他部分幾乎都是「道」的附屬概念。換言之，在「德經」中，「德」字幾乎沒有自成主題。而且如上所述，整本《道德經》中沒有出現複合詞之「道德」概念，若是如此，難道司馬遷所使用的「道德」一詞中，「道」字意涵的重要性遠勝於「德」字？的確，在〈要旨〉中，司馬遷使用過一次「道家」一詞，而如上所述，此「道家」一詞係指「道德」。因此，也許在〈要旨〉中「道德」概念之核心重點偏於「道」概念。然而，司馬遷在〈要旨〉開頭還是使用「道德」一詞，在〈老子韓非列傳〉和〈孟子荀卿列傳〉兩篇中也都使用「道德」一詞，而沒有單獨使用「道」概念。而且從〈老子韓非列傳〉中出現兩次「道德之意」一詞來看，司馬遷心目中所界定的「道家」思想分類中「德」概念的重要性似不亞於「道」之功能。下文接著分析《莊子》和《荀子》中的「德」和「道德」概念如何出現，此兩者中的用法是否能找出任何思想之共同點。然而，在此之前，需先了解過去的研究是如何看待先秦「德」概念的內容和思想意義，以及《莊子》和《荀子》之前「德」

26 張舜徽，《周秦道論法微》（臺北：木鐸出版社，1983），頁2、25、36-40等。

27 張舜徽，《周秦道論法微》，頁1-13。

28 「道」字在整本《道德經》中總共出現了76次。

字出現的情形。

五、《莊子》「德」概念之特色

據筆者所悉，近代以來中日學者對中國古代「德」概念演變的研究中，專門探討《莊子》和《荀子》中「德」的概念特色者幾希。約莫八十年前，西田長左衛門曾發表〈德の概念とその發展〉一文，探討中國古代「德」概念之特色，但他並未針對《莊子》和《荀子》中「德」的概念特別論述。²⁹ 即使到了二次大戰後，出版的小野澤精一〈德の概念とその發展〉³⁰ 以及伊東倫厚的〈德の原義について〉二篇專論也是一樣的情況。³¹ 一言以蔽之，與古代「德」的概念歷史相關之議題中，日本學者所感興趣的議題一直在其「原義」方面。近年臺灣發表有關中國古代「德」概念之演變的兩位學者：王健文和林啓屏，在討論戰國時代「德」概念的思想意義時，分別注意的是鄒衍的「五德轉移」³² 和《孟子》的「德」概念。³³ 至於大陸，最近張立文發表的〈道德之意——論五經的核心話題〉也還是重視「德」概念比較早期的情形。³⁴ 可以說，探討「德」概念之演變時，除了王健文注意鄒衍「五德轉移」學說中「德」概念之外，無論是大陸或臺灣，與日本學界一樣，大部分的學者似乎並不看重戰國中晚期「德」概念之展開。³⁵

以下探討《莊子》中所出現的「德」概念之特色。在《莊子》中「德」字共出現 206 次，在可以統計的先秦思想文獻當中，位居第二，最多的是

29 此文收於《漢學會雜誌》2.1(1934): 28-62。

30 此文收於赤塚忠等合著，《思想概論》（東京：大修館書店，1968），頁 151-184。

31 此文收於《東京支那學報》16(1971): 95-115。

32 王健文，〈有盛德者必有大業——「德」的古典義〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995），頁 65-95。

33 林啓屏，〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁 33-76。

34 此文收於《中華國學研究》創刊號(2009): 85-92。

35 當然，這不意味過去沒有探討戰國晚年的「德」概念之研究。過去對《老子》和《莊子》思想的研究、近年對郭店楚簡和馬王堆帛書的〈五行〉思想研究中，「德」概念是一直不變的重要議題之一。

《管子》的 246 次（參看表一）。若分析《莊子》的「德」概念便會發現，與如上討論的文獻相比，包含「德」的各種術語也相對地豐富，如「全德」、「至德」、「大德」、「天德」、「道德」、「德人」、「德友」等，並且「德」概念在許多章節中都自成主題，尤其揆諸〈天地〉篇全文的主題可以說就是「德」（後詳述）。

首先，《莊子》「德」概念的用例可以分成比較傳統的和《莊子》所要提倡的。針對傳統意涵的「德」，《莊子》採取「敘述」和「批判」兩種態度。前者的用例有：

(1) 有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。³⁶

(2) 孔子曰：「丘聞之，凡天下有三德：生而長大，美好無雙，少長貴賤見而皆說之，此上德也；知維天地，能辨諸物，此中德也；勇悍果敢，聚眾率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面稱孤矣。」（卷 9〈盜跖〉，頁 19）

(3) 子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」（卷 2〈德充符〉，頁 18）

以上的「八德」和「三德」係指人類具有的各種能力而言，《莊子》對這些屬性並未加以批判。但引文(3)之用例意指子產諷刺申徒嘉遭過刑後還與他爭辯；文中的「德」係指「能做善的能力」，《莊子》對此則有所批判。不過子產雖然諷刺申徒嘉的人，對於「德」概念本身好壞這一點，作者似尚未有進一步說明。

相形之下，《莊子》曾針對傳統「德」概念的某些意涵加以批評。譬如〈逍遙遊〉曰：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」（卷 1，頁 5）此處作者批評其「德」是只能發揮一國之政的小「德」。又〈列禦寇〉也曾提出「凶德」中最為有害的「中德」，曰：

賊莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而內視，內視而敗矣。凶德有五，中德爲首。何謂中德？中德也者，有以自好也而叱其所不爲者也。（卷 10，頁 11-12）

36 晉·郭象注，《莊子》（《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966），卷 1〈齊物論〉，頁 19。以下引用本書僅於引文後註明卷次頁數，不另註。

引文中，〈列禦寇〉作者所界定的「中德」可意謂「以自我爲是，而批評與己不同者」。另外，〈人間世〉一文言及孔子提出「心齋」和「坐忘」時，曾借用孔子之口主張「德蕩乎名」，也就是說「德」存有容易隨著「世俗榮譽」起伏之弱點。

那麼，與此相反，《莊子》所要提倡有價值的「德」爲何？《莊子》所追求的「德」大概具有三種特質：(1) 發生或生育萬物之根源或動力；(2) 具有(1)的力量之天地自然；(3) 能發揮(1) + (2)力量的萬物、人或太古時代。以上三個層面在很多用例上較少單獨出現，《莊子》中大部分的用例爲(3)，且富有(1)和(2)的意涵，爲論述方便，先從(1)的特質來討論。

首先，《莊子》「德」概念之第一面向，是與《老子》第 51 章「畜之」的「德」相應。³⁷ 即〈天地〉曰：「物得以生，謂之德。」(卷 5，頁 5)《老子》將「德」這樣的特質稱爲「玄德」。(第 10 章、第 51 章以及第 65 章) 其實「玄德」一詞也出現在上引〈天地〉的一段論述中，其曰：

性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地爲合。其合緡緡，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。(卷 5，頁 5-6)

在此「德」一方面進入「同於初」的境界，而其狀態爲「若愚若昏」。

另外，〈庚桑楚〉的用例則針對其不得抗拒的自然力量而言，其說：「動以不得已之謂德，動無非我之謂治，名相反而實相順也。」(卷 8，頁 10) 此「動力」遠超過人類所控制的範圍。

第二，對《莊子》而言，孕育萬物的力量，其實是「天」和「地」的功能之代名詞。在整本《莊子》中比擬「德」之功能的例子相當多，譬如：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。君原於德而成於天，故曰：玄古之君天下，無爲也，天德而已矣。(卷 5 〈天地〉，頁 1)

第三，事實上，在《莊子》中「德」本身直接被描述爲「天地」功能的論述並不多，而大多數的用例是描述某些萬物或人物當中所具備的與「天地」一樣的根源性生動力量。《莊子》中所提出的統治者特質即擁有這樣的

³⁷ 因爲此用例在郭店楚簡中並沒有出現，本文暫不判定此部分的思想是從《老子》而來。只是在《莊子》許多篇章中有老聃出現，也引《老子》的文字，兩者的思想明顯有互應。

「德」。又如，〈刻意〉說：「此天地之道，聖人之德也。」（卷6，頁2）隨後並進一步說明這種人之特質，曰：「其神純粹，其魂不罷。虛無恬憺，乃合天德。」（卷6，頁2-3）《莊子》將具有這種力量的人也稱為「德人」，〈天地〉云：

（諄芒）曰：「德人者，居無思，行無慮，不藏是非美惡。四海之內共利之之謂悅，共給之之為安；怵乎若嬰兒之失其母也，儻乎若行而失其道也。財用有餘而不知其所自來，飲食取足而不知其所從，此謂德人之容。」（卷5，頁9）

值得注意的是，因為此段諄芒闡述「德人」之前有「聖治」內容的說明，這裡的「德人」顯然係指能達成「聖治」之統治者。其實在《莊子》中對於這樣境界的術語不少。譬如「德全」、「德真」、「至德」的狀態都意指有統治者具備萬物生動力量之境界。譬如：

- (1) 執道者德全，德全者形全，形全者神全。（卷5〈天地〉，頁8）
- (2) 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。」（卷3〈應帝王〉，頁15-16）
- (3) 北海若曰：「……至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」（卷6〈秋水〉，頁11-12）

乍看之下，引文中的「德全」、「德真」、「至德」之人似與政治無關，但例(2)「其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛」的泰氏為太古的聖王，引文暗示泰氏具備這樣的「德」，他曾治世太平。不過，具備這樣力量的「人」不一定是在位君王，甚至不一定為人類。〈達生〉中將此「德全」的神妙力量（鬥雞比賽開始前就能使對方的雞逃跑），以「木雞」來比喻，其曰：

十日又問，曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣，望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」（卷7，頁6）

還有一點值得注意的是，《莊子》將此具備天地之生成力量的境界與「誠」概念連起來闡述。〈徐无鬼〉即提出「大人之誠」的境界，其云：

彼之謂不道之道，此之謂不言之辯，故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辯不能舉也；名若儒墨而凶矣。故海不辭東流，大之至也；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。狗不以善吠爲良，人不以善言爲賢，而況爲大乎！夫爲大不足以爲大，而況爲德乎！夫大備矣，莫若天地；然奚求焉，而大備矣。知大備者，無求，無失，無棄，不以物易己也。反己而不窮，循古而不摩，大人之誠。（卷 8，頁 18-19）

同樣在〈徐无鬼〉，但在不同話題的段落中也有《莊子》描述「乘天地之誠」的境界，曰：

吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地；吾不與之爲事，不與之爲謀，不與之爲怪；吾與之乘天地之誠而不以物與之相撓，吾與之一委蛇而不與之爲事所宜。（卷 8，頁 20）

除此，〈漁夫〉中也有「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人」一句。（卷 10，頁 6）「誠」概念顯然與「真」和「動人」密切相關，暗示此「誠」概念說明「德」概念之內涵，而「天地」孕育萬物功能之中「德」和「誠」之結合就是《荀子》「誠」論的特點之一，下文會再詳述。

另外，《莊子》的「德」字除了描述人物或動物，也往往描述太古的理想社會狀態，譬如：

(1) 吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。（卷 4〈馬蹄〉，頁 7）

(2) 子獨不知至德之世乎？昔者容成氏……當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。（卷 4〈胠篋〉，頁 13）

反言之，對《莊子》而論，人類歷史就是逐步失去「德」的過程，其云：

(1) 逮德下衰，及燧人伏羲始爲天下，是故順而不一。德又下衰，及神農黃帝始爲天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始爲天下，興治化之流，濃淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無

以反其性情而復其初。(卷 6〈繕性〉，頁 4-5)

(2) 天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。(卷 10〈天下〉，頁 14)

因此，《莊子》的「德」概念，一方面與《老子》的「德」一樣，係「生成過程之本源狀態」和「產出生成過程的動力」，亦即宇宙生成論上的「本源」，另一方面也係歷史過程（人類墮落歷史）的啓始點。若我們查看整本《莊子》對黃帝的描述，大部分篇章的用例中，黃帝並非顯現「至德」之君主，反而是人類墮落歷史之開始，如〈盜跖〉曰：「神農之世……此至德之隆也。然而黃帝不能致德」。(卷 9，頁 20) 上引〈繕性〉也說：「德又下衰，及神農黃帝始為天下，是故安而不順」。甚至被視為是提倡儒學價值概念的始作俑者，〈在宥〉即說：「昔者黃帝始以仁義撙人之心。」(卷 4，頁 17)

唯《莊子》中，有幾段描述黃帝也以向這些「天人」請教的方式來努力修此「德」。譬如〈在宥〉中他曾向廣成子請教；在〈徐無鬼〉中則向襄城之野的「小童」請教。正如〈盜跖〉所說，黃帝是「尚不能全德」(卷 9，頁 21) 的君王，但《莊子》暗示，他經過一種修身功夫獲得部分此境界。在向廣成子請教之後，實踐了「捐天下，築特室，席白茅，間居三月，復往邀之」的「功夫」。(卷 4〈在宥〉，頁 18) 在〈大宗師〉也稱：「黃帝得之，以登雲天」。(卷 3，頁 6) 因此，在〈天運〉藉老聃之口說「黃帝之治天下」是「使民心一，民有其親死不哭而民不非」，而比「使民心親，民有為其親殺其殺而民不非」的「堯之治天下」更高一層。(卷 5，頁 26)

值得注意的是，在《莊子》對黃帝的描述中，《莊子》將黃帝看作「經過某種功夫來達成理想的統治術」之帝王。而且在〈在宥〉和〈徐無鬼〉的兩段故事中，黃帝稱呼廣成子為「天」，甚至稱呼襄城之野的「小童」為「天師」。其實，在《莊子》思想系統中，黃帝向「天」或「天師」請教的內容，或後來具備的「統治術」，應該由「道德」一詞來加以涵蓋。其線索在〈天下〉開頭的討論可以看到，其曰：

不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。(卷 10，頁 13)

引文中，〈天下〉篇的作者界定「聖人」的前半說：「以天為宗，以德為本，

以道爲門」，此意謂聖人依靠「道」和「德」而能進入「兆於變化」之境，而此「依靠」（即「本」和「門」）爲一種方式。與此相比，該文作者論「天人」、「神人」和「至人」的條件爲「原來不離於『宗』、『精』或『真』」，在「原來不能離」和「作爲方法來依靠」之間具有層次上的差別。換言之，若〈天下〉的作者視「聖人」同於其他三種境界，而將「以天爲宗，以德爲本，以道爲門」的部分，與其他三句一樣寫成「不離於道德」的話，這裡的「聖人」也會與「天人」、「神人」以及「至人」三種名稱一樣，雖然附上「人」的名稱，但實際上此境界遠遠超過「人」經過修身所能達成者。然而〈天下〉篇作者並沒有這麼做。在此「道德」是要依靠的對象，因此一般人仍能以「道德」爲「本」和「門」，進入「聖人」的境界，雖然幾乎沒有人能依此方法實際做到。然而，就原本不需要與「道德」構成一體這一點上，「聖人」與「天人」、「神人」、「至人」這三種境界，在理念上仍有很大的差別。

如此，《莊子》中「道德」一詞就蘊含理想的帝王或莊子本人所要追求之目標。關於理想的帝王，〈天道〉曰：

夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。……故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖彫萬物，不自說也；能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人群之道也。（卷 5，頁 14）

與此同時，「道德」也被視爲達成其他政治理想不可或缺之大前提。關於此點，〈天道〉還有一段，其曰：「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……。」（卷 5，頁 15）在〈山木〉中莊子本人受到人到底要有用還是沒用的質問，就回答「乘道德而浮遊」之重要。接著將此境界說明爲「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無有專爲；一上一下，以和爲量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也」，（卷 7，頁 9）而與「萬物之情，人倫之傳」相對照。在〈山木〉中莊子也說：「士有道德不能行，憊也；衣敝履穿，貧也。」（卷 7，頁 13）更重要的是，〈山木〉的作者還認爲「道德」是「士」平常具體所追求的目標。

那麼，《莊子》對「道德」概念的使用，與儒家的倫理概念之關係又是如

何？換言之，《莊子》是否將「道德」視為與「仁義」等儒家的價值概念格格不入的價值呢？的確，如上〈山木〉「乘道德」的例子似明顯與「人倫之傳」互相對立，但從其他幾個例子來推測，與其說《莊子》將「道德」視為與「仁義」相對立的概念，不如整體而觀之。譬如，〈駢拇〉中有如下的例子：

駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。附贅縣疣，出乎形哉！而侈於性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。（卷4，頁1-2）

乍看之下引文的主旨似在批評「仁義」，但細觀之，〈駢拇〉作者所批評的並不是「仁義」本身，而是其多用。反言之，此所謂「道德之正」意旨含有相當程度的「仁義」因素。同樣地，前引〈天地〉中所說：「道德已明而仁義次之」，在此「道德」和「仁義」之間的關係並不是好壞的對比，而是意識上前後優先的次序。〈天地〉又言：

夫子曰：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉。無爲爲之之謂天，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。」（卷5，頁2）

在這裡，作者將「道」、「天」、「德」三種概念看作最核心的重要價值，但對「仁」也沒有表示任何嫌惡感。

總之，在《莊子》思想系統中，「道德」是「士」或在位的統治者要達成《莊子》所設定的究竟價值——「天」之方法，以及達成之境界。而此概念內涵是「與天地同樣的生成力量」或掌握其根源之境界，但因為此境界也同時為「仁義」等實際統治世界的倫理概念之基礎，所以其「道德」概念的基本內涵，不像外篇的「性」概念般與儒家價值相衝突。只是《莊子》文本中不斷表示著，「天」或「道德」的境界本身是最終要達成的目標，而並非為了治理天下之方法。³⁸

六、《荀子》「德」和「道德」概念的特質與《莊子》

下面我們探討《荀子》的「德」概念和「道德」概念的特質，在此探討

38 因此，〈德充符〉也提出「德不形」（不要把自己的「德」顯現出來）境界的重要。

的基礎上進一步思考這些特質是否與前述《莊子》的「德」論互有思想上的關聯。如上所述，在《荀子》中「德」字出現 110 次，略多於《莊子》的 100 個用例。以下詳論，荀子大幅引進《莊子》所提倡的「德」和「道德」概念（即「萬物生成的根源和動力，亦即與天地的作用一樣的力量」）於自己的思想中，但同時身為儒學之繼承人，荀子對其儒學傳統價值意義的「德」也予以肯定。由於《莊子》對於傳統儒學脈絡上的「德」概念採取保留或批評的態度，而荀子的「德」概念則是透過達成在「德」觀念史上的一種「正→反→合」演變之綜合。在此假設下，本文按照如下三部分進行討論：(1) 主要從儒學脈絡來找出其思想脈絡的「德」，如《論語》、《孟子》的用例等，其主要內涵可與「仁義忠信」等倫理價值之狀態互換；(2) 引進如上《莊子》的「萬物生成的根源和動力，亦即與天地的作用一樣的力量」內容之「德」概念，以及可能由此而建立的「道德」概念；³⁹ (3) 本文認為荀子可能藉其「禮」概念來綜合上述兩點，創造出具有獨特意涵的「道德」論。

（一）傳統儒學思想脈絡中的「德」

先秦儒學的「德」概念基本上與古代的聖王形象分不開，因此這樣的「德」字用例往往在《詩》和《書》的引文中出現。在《荀子》的「德」字用例中，引自《詩》的有：「溫溫恭人，惟德之基」（〈不苟〉、〈非十二子〉、〈君道〉）；「媚茲一人，應侯順德」（〈仲尼〉）；「無言不讎，無德不報」（〈富國〉、〈致士〉）；「德輶如毛，民鮮克舉之」（〈彊國〉）等七例。而引自《書》的則有：「〈康誥〉曰：弘覆乎天，若德裕乃身」（〈富國〉）；「克明明德」（〈正論〉）二例。

與此相關，值得提及的是《荀子》中曾出現四次的「德音」概念。此術語在現存《詩經》裡面出現 12 次，除此之外《左傳》和《禮記》中也出現 6 次，⁴⁰ 但在《論語》和《孟子》中卻未見且亦未見於筆者所檢索的其他先秦諸子文獻中。關於「德音」一詞的基本義，《禮記》〈樂記〉有「然後正六律，

39 當然這些「德」的內容也可能出自《管子》和《黃帝四經》等文本，或從慎到、田駢等所謂「稷下先生」引進。至於《荀子》與《管子》、《黃帝四經》二書的思想關係，筆者將另文探討。

40 但《禮記》的兩個用例和《左傳》的三個用例皆出現於《詩經》中。

和五聲，弦歌詩、頌。此之謂德音，德音之謂樂」⁴¹一句，係指合乎「聖人之德」之音樂無疑。⁴²《荀子》中四個「德音」的用例如下：

(1) 其德音足以化之。⁴³

(2) 湯武者，循其道，行其義，興天下同利，除天下同害，天下歸之。故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。
(卷 7 〈王霸〉，頁 21-22)

(3) 人主必將有卿相輔佐足任者，然後可。其德音足以填撫百姓，其知慮足以應待萬變，然後可；夫是之謂國具。(卷 8 〈君道〉，頁 14)

(4) 故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事，輕其任，以調齊之，長養之，如保赤子。(卷 10 〈議兵〉，頁 18)

首先要注意的是，《詩經》中「德音」一詞出現多達 12 次，而以上《荀子》的四個「德音」用例中卻皆無從《詩經》直接引用的句子。這一點暗示荀子的思想系統中「德音」一詞或多或少成為敘述他思想的術語之一。其實〈樂論〉中荀子便以「故樂者，所以道樂也，金石絲竹，所以道⁴⁴德也；樂行而民鄉方矣。故樂者，治人之盛者也。」(卷 14，頁 5) 說明「德」和「樂」之間的關係，此句中荀子似乎主張「樂」是導引「德」來治理民衆最盛大之方式。於此理解上再觀察如上四條「德音」的用法，便可以發現兩項特色：

第一，「德音」的對象是被統治的民衆。在 (2) 和 (4) 的句尾含有「如保赤子」之意，至於 (3) 更直言「德音」的目標為「填撫百姓」。其實，荀子在〈樂論〉中主張音樂的目標在教化民衆之心情，並稱之為「性術」。⁴⁵ 與此對

41 漢·鄭玄注，《禮記》(《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979)，卷 11 〈樂記〉，頁 16。

42 〈樂記〉曰：「然後聖人作為鞀、鼓、柷、敔、壎、篪，此六者，德音之音也。」《禮記》，卷 11 〈樂記〉，頁 16。

43 唐·楊倞注，《荀子》(《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979)，卷 6 〈富國〉，頁 6。以下引用本書，僅於引文後註明卷次頁數，不另註。

44 從文脈上此「道」字應訓為「導」。

45 〈樂論〉：「聲音動靜，性術之變盡是矣。」《荀子》，卷 14，頁 1。〈樂記〉(《禮記》，卷 11，頁 20) 也含有此句。

照，《荀子》思想中，「禮」是統治者和未來會成為統治者的個人（即「士」）所要實踐的規範，其與同時具有教化群體人民功能的「樂」在統治上則有明確的區分。⁴⁶

第二，由四條引文之用例來看「德音」的重要性，在 (2) 和 (4) 的用例中，「厚德音」成為荀子政治哲學中理想君王最初實行的政策項目，甚至比「明禮義」還要優先。由此觀之，雖然《荀子》在各種政治概念（這同時為倫理概念）中提倡最力的是「禮」和「禮義」無疑，但在君王統治國家的實際問題上，《荀子》卻主張安撫和教化民衆最為優先，而在《荀子》這樣的「德」論中可以觀察到傳統儒學所提倡的「統治行為之最優先項目為安撫民衆」和「政治的究竟目標為『教化』」兩項主張在荀子的音樂思想中得到落實。同樣地，「德」概念和「禮」論的結合也顯現出《荀子》「德論」的特質，本文最後再予詳論。

除了從《詩》和《書》的引文，或與「音樂」的聯想之外，荀子也主張「明德」能讓「天下歸之」，〈致士〉即曰：

夫耀蟬者，務在明其火，振其樹而已；火不明，雖振其樹，無益也。今人主有能明其德，則天下歸之，若蟬之歸明火也。（卷 9，頁 12）

除了如上「明德」概念之外，荀子也提出了「德凝」，〈王制〉即曰：

知彊大者不務彊也，慮以王命，全其力，凝其德。力全則諸侯不能弱也，德凝則諸侯不能削也，天下無王霸主，則常勝矣：是知彊道者也。（卷 5，頁 7）

〈榮辱〉也云：「仁義德行，常安之術也」。（卷 2，頁 17）在此，儒家傳統有意將「德行」與「仁義」加以結合並提倡。因此，荀子主張「務積德」的重要，即曰：「君子務脩其內，而讓之於外；務積德於身，而處之以遵道。」（卷 4 〈儒效〉，頁 9）並在〈勸學〉中以「榮辱之來，必象其德」（卷 1，頁 9）說明其理由。

46 關於《荀子》思想中「禮」和「樂」之不同效能，請參閱 Masayuki Sato（佐藤將之），*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 362-369.

(二) 可能屬於《莊子》思想脈絡的「德」

其次，《荀子》中「德」之概念，似有超越傳統儒學（主要是《論語》和《孟子》）的意涵。以下，在〈勸學〉個別敘述「積德」和「德操」的例子中，荀子指陳具有「德」的君子便會有特別的能力，如其曰：

(1) 積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。(卷1，頁9-10)

(2) 是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光（廣），君子貴其全也。(卷1，頁15-16)

引文(1)，荀子主張「積善成德」的人便會備有「神明」和「聖心」。荀子思想中「神」概念係指「統治者能以神妙的動力來感化人民」，「明」則指「能夠應付任何外在情況之認知能力，基於倫理原則的內化而得以具備」。〈不苟〉篇有關「誠」的闡述中，「神」的能力會導致「化」，而「明」則「變」。由於荀子連結「變」、「化」成為「天德」，此種「誠」、「天德」、「變化」之結合，特別是結合意指「君王之孕育萬物的能力」這一點，令讀者覺得其與《莊子》「德」觀頗為親密，下文將詳述此點。

其次，引文(2)的「德操」也令讀者覺得其與《莊子》「德」觀具親密性。其與《莊子》思想類似之處有四：第一，達成「德操」境界的人不會受外界影響，甚至會超越「生死」；第二，進入此境界的人還會「應（變）」，而將此「應（變）」的人看作修身之目標（=「成人」）；第三，人的理想境界可比喻為「天明地光（或廣）」；第四，以修身為目標的人應該涵蓋全面性的能力。在〈解蔽〉篇中「大人」之「德」也會涵蓋「八極」，其曰：

恢恢廣廣，孰知其極？罔罔廣廣，孰知其德？涓涓紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！（卷15，頁9）

接著檢視《荀子》中「天德」的兩條用例。一例在〈王制〉中：

請問為政？曰：……故姦言，姦說，姦事，姦能，遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。五疾，上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆無遺。才行反時者死無赦。夫是之謂天德，王者之政也。(卷5，頁1-2)

事實上，此引文中，「德」字係一種「仁政」和「教化」結合起來的政治型態，難以推定此「天德」與《莊子》「天德」概念的思想關聯。比較明顯的則是如下〈不苟〉的用例：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威：夫此順命，⁴⁷以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物；聖人爲知矣，不誠則不能化萬民；父子爲親矣，不誠則疏；君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。（卷 2，頁 6-7）

引文是《荀子》闡述君王透過「守仁」和「行義」產生個別「形→神→化」和「理→明→變」的邁向「天德」之過程，並稱此動態爲「誠」。而君王由此「誠」能像天地和四時一樣達到「嘿然而喻，未施而親，不怒而威」的統治效果。筆者曾經將之稱爲「誠」動態之「非語言之統治」。若以如上所引〈徐无鬼〉有關「大人之誠」和「乘天地之誠」相對照的話，可以觀察出以下的思想共同點：第一，統治者的功能，即「德」是與「天地之萬物孕育能力」相對比的。〈徐无鬼〉曰：「夫大備矣，莫若天地。」第二，「誠」之「德」是無法透過語言來達成的。〈徐无鬼〉云：「彼之謂不道之道，此之謂不言之辯，故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。」

另外，在如上〈不苟〉的用例中對「神」和「獨」之境界的描述，在《莊子》〈天地〉對「王德」的描述中也可以看到，其曰：

此謂王德之人。視乎冥冥，聽乎無聲，冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其與萬物接也，至無而供其求，時騁而要其宿，大小，長短，脩遠。（卷 5，頁 3）

47 雖然「順命」一詞看起來也與《莊子》的「安命」思想有關係，但是在《荀子》中，「順命」一詞還有二例：「使百姓順命」（〈王制〉）和「順命爲上」（〈王制〉）；顯然都係指「聽從上面的指令」的意思。因此，此句中的「夫此順命」也應該解釋爲「人民聽從國君的理由是……」。

引文中，「神之又神」一句的出現也令人聯想到與〈不苟〉一段之思想親近性。也就是說，「能產生神妙的萬物孕育」是「獨」之境界的主要特質之一。而同樣於《莊子》〈在宥〉中，「獨」亦是統治人民的重要素質之一，其曰：

夫有土者，有大物也；有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是之謂至貴。（卷4，頁21-22）

在引文中，雖然「物物」的意涵是否還包含一種「產生萬物」之意有待進一步釐清，但統治者需要將「自己」放在「物」之層次上這一點則無疑是本文的主旨。荀子〈解蔽〉即說：「精於道者也。精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。」（卷15，頁10）其中有「精於道者」和「精於物者」之間的差別。基本上〈解蔽〉也主張「兼物物」，係指將「自己」放在「物」之層次來治理「物」。據此，便能了解前文闡述「王德」的引文中「神之又神」句後所言：「能精焉；故其與萬物接也」。〈解蔽〉的「精於道者」和〈天地〉的「王德」都闡述君王能夠「精於道」或具有「德」之神妙性，就能在萬物層次之上，因而可以治理萬物（生成之理）。

其次，〈在宥〉的「獨」概念係指統治者處於獨特唯一的境界，就如前引〈天地〉的用例，「獨」之主體實為具備「王德」的統治者。由此觀之，《荀子》〈不苟〉的「獨」字也係指一樣的境界，並與「變化代興」之「天德」以及「未施而親，不怒而威」之「至德」等用例結合，三者一起闡述如同《莊子》〈天地〉中所呈現的「掌握萬物生成力量」之理想統治藍圖。

（三）《荀子》「德」論的綜合特色：「道德」概念之提倡

以下進一步探討《荀子》「德」論以及「道德」論的綜合特色。關於《荀子》在道家影響下提出「道德」概念這一點，已有胡止歸所提出的見解。他指出：

今就儒家思想而言，迄荀子始有見「道」與「德」合稱為「道德」一詞之事實：「……夫是之謂『道德』之極，禮之敬文。」（〈勸學〉）荀子所稱「道德」，乃視為「學」之終極目的；而若為「禮之敬文」之事，然荀子固已晚出道家之後，其合「道」「德」為一詞，當受道家思想之影響允無疑

義。⁴⁸

關於荀子「德」概念中「道家」的影響，胡止歸舉《莊子》〈天道〉之「夫帝王之德：以天地爲宗，以道德爲主」和〈天下〉之「天下大亂……道德不一」兩條用例，但對於《荀子》的「道德」概念，胡止歸並未進一步分析其「道家」特質，而只說明「儒道」兩家「道德」觀之依據的不同。⁴⁹ 相形之下，本文則試圖闡明《莊子》思想對《荀子》「道德」概念的影響，兼亦涉及「道德」概念本身的意涵。

在《荀子》中，「道德」一詞就有 12 個用例。除了〈彊國〉提及三次「道德之威」外，「道德」又分別出現於〈勸學〉、〈儒效〉、〈王制〉、〈議兵〉、〈正論〉、〈樂論〉、〈賦〉及〈堯問〉等九篇中。⁵⁰ 至少以現本的狀況而言，「道德」一詞是分散出現的。亦即構成《荀子》一書之篇章中（(1) 修身理論（〈勸學〉）；(2) 治國理論（〈儒效〉、〈王制〉、〈彊國〉、〈議兵〉）；(3) 哲學理論（〈正論〉、〈樂論〉），「道德」一詞都曾出現。⁵¹ 而且，從「道德之極」（〈勸學〉）、「道德之求」（〈儒效〉）、「道德之威」（〈彊國〉）等三種用例來看，可以進而推測，在《荀子》中的「道德」一詞不只具「道」和「德」之簡單結合的意涵，而且如「德音」一詞般，在《荀子》思想體系中「道德」一詞本身也似乎成爲具有特別思想意義之「術語」。

若注意觀察以下〈解蔽〉中「道德純備」一詞的例子，這裡的「道德」一詞係用以描述「天子」的特質，其內容似與《莊子》〈天地〉的「王德」和〈不苟〉的「天德」異曲同調，其曰：

天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之。（卷 12 〈正論〉，頁 10-11）

48 胡止歸，〈孔子之「道」「德」思想體系探原〉，原刊《孔孟學報》10(1965.9): 1-33，收於陳大齊等著，《孔子思想研究論集（二）》（臺北：黎明文化公司，1983），頁 49。

49 胡止歸說：「今如析揆晚期道家所言『道德』，蓋多本乎『天道』而言；亦非儒家孔、孟所言『道』『德』乃指人之『德行』舊誼。」參見胡止歸，〈孔子之「道」「德」思想體系探原〉，《孔子思想研究論集（二）》，頁 50。

50 〈樂論〉：「金石絲竹，所以道德也」之「道」應訓爲「導」。因此「道德」意的用例總共 12 個。

51 此分類根據請參閱金谷治，〈荀子之文獻學的研究〉，《日本學士院紀要》9(1950.1): 9-33。

在此「道德」一詞不僅具傳統儒學所指「統治者的言行合乎倫理的狀態」之意涵，而且包含統治者因其「萬物生成的力量」而能讓「生民之屬莫不振動從服以化順之」之「動態」意義。這裡之所以將民衆稱「生民之屬」，是與此統治者所具備的意指「生成力量」之「道德」這一點互相呼應。此種「生民」和「道德」的互應在〈王霸〉的用例中也可以看到。⁵²

接著來看《荀子》使用「道德」觀比較顯著的另一特色：《荀子》政治哲學中「道德」與「禮」或「禮義」的綜合。此例計有五則如下：

- (1) 故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。(卷1〈勸學〉，頁12)
- (2) 論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。(卷5〈王制〉，頁17)
- (3) 故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，……無它故焉，道德誠明，利澤誠厚也。(卷7〈王霸〉，頁22)
- (4) 於是能化善、脩身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽；然後賞於是起矣。(卷10〈議兵〉，頁19)
- (5) 威有三：有道德之威者……禮樂則脩，分義則明，舉錯則時，愛利則形。……道德之威成乎安彊。(卷11〈彊國〉，頁1-3)

除此之外，〈儒效〉的「君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。……言道德之求，不二後王。」(卷4，頁22) 其中的「言有壇宇，行有防表」實際上也可以看作履「禮」言行的狀態。⁵³ 由此觀之，在《荀子》使用「道德」概念的12個用例中，一半以上的7例都出現於與「禮」相關的論述中。

那麼，《荀子》中「道德」和「禮」結合之意義為何？首先，所有用例中，「道德」第一意義上就可被視為如傳統儒學脈絡中的「修身之最高境界」或「理想的統治」之代名詞。不但如此，正如(2)的例子，若比較「禮樂」和「道德」之相對重要性，因為「論禮樂」為「辟公之事」，相比「全道德」則為「天王之事」，顯然天王所管轄的「道德」領域比辟公所管轄的「禮樂」領域還要高一層。再看其他的例子，如(3)和(5)的用例都顯示，不論個人的層

52 〈王霸〉：「道德誠明，利澤誠厚也。亂世則不然……生民則致貧隘，使民則綦勞苦。」《荀子》，卷7〈王霸〉，頁22。

53 〈天論〉：「治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。」《荀子》，卷11，頁24。

次也好，或國家社會的層次也好，「禮義」之實踐都是爲了達成「道德」之境界的方法。要言之，「道德」是實踐「禮義」的最終目標，「天王」之名稱也暗示此統治者的境界似乎是達到《莊子》所提倡的——「天」的領域。

最後，本文試圖藉由與《莊子》中「道德」概念之比較凸顯上述所發現的思想特色。若觀《莊子》中的「道德」一詞在其「人觀」中的角色，〈天下〉對其「聖人」有：「以天爲宗，以德爲本，以道爲門」的敘述。也就是說「道德」是「聖人」所需依據的屬性。相形之下，〈天下〉的同一段也有對「天人」、「神人」、「至人」以及「君子」之說明。〈天下〉的作者將前三者的說明放在「聖人」之前，而「君子」之說明則放在其後。由於前面三種「人」需要「不離於」「宗」、「精」、「真」三種屬性，而如上所述這實非一般人所能達成者。反之，其後的「君子」則爲「以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁」，所描述的顯然是儒家思想中的理想境界，應該不是《莊子》思想系統中所追求的目標。因此，「以德爲本，以道爲門」的「聖人」是居於一種介乎超人類和一般人類統治者的中間位置。雖然其「聖人」的屬性：「兆於變化」似乎也是一般人無法達成的境界，但《莊子》的作者認爲不無可能：因爲在〈山木〉中，莊子本人（此「莊子」無論代表莊周本人的思想或〈山木〉的作者的思想）曰：「士有道德不能行，憊也」，〈天下〉的「聖人」是〈山木〉中「士」理論上可以達到的境界。儘管如此，對《莊子》的思想系統而言，此「聖人」的究竟目標當然並非指向人間；應該指向於「以天爲宗」之境界。要言之，「道德」即是人類（「士」）能夠接近於「天」的途徑。

對照之下，如前引〈勸學〉中，荀子對此「道德」之內容做了兩種思想工夫。第一種工夫是荀子非常清楚，人類要達成此「道德」之具體內容爲——「禮」。荀子云：「學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極」，而此句意謂「禮」就是達成「道德」的關鍵方法之最。第二種工夫在於荀子主張：「禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」（卷 1，頁 12）荀子所要追求的治理範圍從《莊子》所提倡的「天」降至「天地之間」，即「人」的領域。此實與荀子對莊子「蔽於天而不知人」（〈解蔽〉）的批評相應。至此，荀子藉由引進「禮」和「禮義」概念，將莊子原來要追求「天」的方法——「道德」，轉化爲實現「天地之間」理想人倫秩序之

最好又具體可行的方法。同時，對荀子而言，達成這樣境界的人，一方面具備著傳統儒學系統富有倫理涵義之「德」，又兼能顯現《老子》和《莊子》系統中「道德」所含「生成萬物的力量」。就這樣，《荀子》的政治哲學綜合了司馬遷所提的，「推儒、墨、道德」之「帝王之術」中的「儒」和「道德」的部分，完成了統合「道德」和「禮」（以及「禮義」）兩種概念的論述。

七、結 語

本文以《史記》〈孟子荀卿列傳〉中「（荀子）推儒、墨、道德之行事興壞」一段為線索，同時發現先秦文獻中唯《莊子》和《荀子》二書均有十個以上的複合詞之「道德」此一事實，並透過先秦思想文獻中「德」概念之演變與展開梳理兩者之間的主要思想脈絡，試圖探析《莊子》和《荀子》之間的思想關係，以期闡明《荀子》的思想建構之綜合性。所得結論有三點：

第一，據《史記》〈要旨〉、〈老子韓非列傳〉、〈孟子荀卿列傳〉有關「道德」一詞的記載，按司馬遷的說明，老子原來是「脩道德」的人，亦即是「道德」相關論述之開祖；而申不害、韓非以及莊子的思想均源於老子所開創的「道德之意」。其中莊子的角色為「散道德」，是展開有關「道德」論述的思想家。相形之下，荀子是「推、儒、墨道德之行事興壞」的思想家，意即他分析儒墨思想和（老子和莊子所依據的）「道德」之思想，並且探討這些思想中顯現之行爲和世事的成敗道理。理解司馬遷對以上五位思想家和「道德」關係的描述後，便能藉此推測：司馬遷何以將荀子放在《老子》和《莊子》「道德」思想的譜系上，並視其為綜合儒墨思想的重要人物。

第二，荀子前的先秦儒學，「德」字基本上係指個人（此個人往往係指統治者）所含有的倫理狀態，而在今本《老子》和《莊子》的「德」概念則還含有「與天地可相比的生成力量」之意。荀子的「德」概念綜合這兩種內涵，而且可以看出《莊子》的「道德」對其「道德」概念的內涵有濃厚的影響。

第三，《荀子》中「道德」觀念的思想意義為何？《莊子》的「道德」概念是為了成為在「天人」、「神人」、「至人」之次的「聖人」境界所依據

的內涵，而在《莊子》思想中，不像「天人」、「神人」、「至人」這三種境界，「聖人」實為一般人（即「士」）唯一實際上能夠達成的理想境界。相形之下，《荀子》基本上接受此觀點：「人（亦是「士」）的究竟目標也乃成為具備『道德』的『聖人』」，但對照於《莊子》將此「聖人」指向於「天」，《荀子》「道德」論中的「聖人」則是在天地之間為了人類社會的福利去效勞的帝王。不但如此，《荀子》還提出「禮」和「禮義」概念，並以「禮」和「禮義」作為達成此「聖人」境界之具體方法，「道德」亦因此成為一般人也能藉由「修禮」功夫而達成的境界。同時由於《荀子》的「禮義」學說還含有《莊子》「道德」觀念之內涵，以致於《荀子》的儒學直到漢代仍沒有被當時流行的黃老思想所取代。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·鄭玄注，《禮記》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 漢·趙岐注，《孟子》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 三國·葛玄注，《老子道德經》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 魏·何晏集解，《論語集解》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 晉·郭象注，《莊子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。
 晉·杜預集解，《春秋經傳集解》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 唐·楊倞注，《荀子》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
 宋·裴駰集解，《史記》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。
 荊門市博物館編著，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，2002。

二、近人論著

- 丁原明 1997 《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社。
 （日）小野澤精一 1968 〈德の概念とその發展〉，收入（日）赤塚忠等合著，《思想概論》，東京：大修館書店，頁 151-184。
 王邦雄 2001 〈由老莊道家析論荀子的思想性格〉，《鵝湖學誌》27(2001.12): 1-31。

- 王健文 1995 〈有盛德者必有大業——「德」的古典義〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書公司，頁 65-95。
- 王慶光 1996 〈晚周天道心性說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》5(1996.3): 71-91。
- 王慶光 1997 〈晚周氣論應變說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》6(1997.6): 63-83。
- 王慶光 1997 〈先秦內聖觀由「神文」向「人文」之轉型〉，《興大人文社會學報》6(1997.6): 199-212。
- 王慶光 2000 〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性爲善」說的回應〉，《興大中文學報》13(200.12): 105-123。
- 王慶光 2004 〈荀子之駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，《興大人文學報》34(2004.6): 45-72。
- 王慶光 2006 〈荀子以禮解《詩》的教化義〉，陳器文主編，《通俗文學與雅正文學——文學與經學第六屆全國學術研討會論文集》，臺中：中興大學中國文學系，頁 313-358。
- 王慶光 2006 〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉，「荀子研究的回顧與開創系列研討會：中日荀子研究的評述」論文，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006.11.6。
- (日) 西田長左衛門 1934 〈徳の概念とその發展〉，《漢學會雜誌》2.1: 28-62。
- (日) 西脇玉峰 1935 〈荀子の心的方面と莊子〉，《大東文化》11: 23-49。
- 伍振勳 2003 〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》21.2 (2003.12): 1-30。
- 佐藤將之 2005 〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3 (2005.6): 51-86。
- 佐藤將之 2007 〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討爲線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》34(2007.10): 114-116。
- 李德永 1992 〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，《道家文化研究》1 (1992.6): 249-264。
- (日) 伊東倫厚 1971 〈徳の原義について〉，《東京支那學報》16: 95-115。
- (日) 金谷治 1950 〈荀子の文獻學的研究〉，《日本學士院紀要》9(1950.1): 9-33。
- 林啓屏 2007 〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 33-76。
- (日) 津田左右吉 1939 《道家の思想と其の展開》，東京：岩波書店，1927 初版。

- 胡止歸 1965 〈孔子之「道」「德」思想體系探原〉，《孔孟學報》10(1965.9): 1-33，收於陳大齊等著（1983）《孔子思想研究論集（二）》，臺北：黎明文化公司，頁 47-88。
- 胡家聰 1998 《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社。
- （日）岡本正道 1936 〈荀子と道家思想〉，《文科》2.1: 32-39。
- 張立文 2009 〈道德之意——論五經的核心話題〉，《中華國學研究》創刊號：85-92。
- 張 亨 1967 〈荀學與老莊〉，《思與言》5.4: 14-19。
- 張舜徽 1983 《周秦道論法微》，臺北：木鐸出版社。
- 許麗芳 1995 〈試論莊荀二子天人觀念之異同〉，《孔孟月刊》34.5(1995.1): 19-24。
- 陶希聖 1980 〈荀子論道〉，《食貨月刊（復刊）》10.8(1980.11): 317-325。
- 楊儒賓 2011 〈莊子與人文之源〉，《清華學報》41.4(2011.12): 587-604。
- 蔡仁厚 1984 《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局。
- 劉桂芳 2003 〈莊子「自化」與荀子「制天」的內在意涵〉，《國文天地》19.7 (2003.12): 51-55。
- Sato, Masayuki (佐藤將之). 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Sato, Masayuki (佐藤將之). 2009. "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of Jian 兼 on the Xunzi." *Oriens Extremus* 48: 21-54.

三、電子資料庫

- 「漢籍電子文獻瀚典全文檢索系統」，臺北：中央研究院，網址：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。
- 「諸子百家中國哲學書電子化計劃原典資料庫」，網址：<http://ctext.org/zh>。

The Ruler Standing between Heaven and Earth: The Concepts of *Dao* and *De* in the *Zhuangzi* and the *Xunzi*

Masayuki Sato*

Abstract

This article aims to demonstrate a possible philosophical connection between the pre-Qin texts the *Zhuangzi* 莊子 and the *Xunzi* 荀子 by analyzing the use of the compound term *daode* (道德 the Way and the Creative Power/Virtue) and *de* 德 in the two texts. This article argues that the concept of *daode* in the *Zhuangzi* is central to the way to become “the Sagely man 聖人,” who is below “the Heavenly man 天人,” “the Miraculous man 神人” and “the Perfect man 至人” in the hierarchy of those who have attained the Way, and is the only practically attainable goal for ordinary human beings; whereas the *Xunzi* accepts the idea that the goal of each human being is to become the Sagely man possessing *daode*. However, they differ in that in the *Zhuangzi*, the Sagely man regards Heaven as his model, whereas in the *Xunzi* the Sagely man works for the welfare of society. Moreover, the *Xunzi* suggests a concrete way to achieve this goal is through the practice of *li* 禮 (rituals and social norms) and *liyi* 禮義 (propriety, righteousness and justice). Thus the concept of *daode* in the *Zhuangzi*, which functions as a way for man to attain the realm of Heaven, played an important conceptual role in establishing the doctrine of *liyi* in the *Xunzi*.

Keywords: *Zhuangzi* 莊子, *Xunzi* 荀子, *de* 德, *daode* 道德, *li* 禮, *liyi* 禮義

* Masayuki Sato is an associate professor in the Department of Philosophy at National Taiwan University.

