

《莊子》書中的儒者形象及其存有學脈絡表現

歐崇敬*

摘 要

《莊子》書中孔子與儒者出現的次數尚超過惠施（出現於二十個段落中）¹以及任何一位修行者，也超過列子、老子（老聃）²，甚至超過了莊子的出現次數，莊子出現在二十九段（或二十五段）³中，但孔子卻出現在四十三段中，涉及儒家而沒有孔子出場處則有四段。這是一個極特殊的事況。換句話說，一部極為重視存有學⁴、修道者⁵的文本寫作，出現次數最高的人物卻是一位不語怪力亂神，不走修行者路線的孔子。當然，孔子在各篇中的角色不完全一致，並且常常只是被作為寓言中的某一個角色，而不代表其真實的言行或哲學立場；本文正要探索《莊子》書中各段落的孔子所呈現的存有學立場為何，並且何以孔子會在三十三篇文本中，出現於二十篇左右的文本之中。

孔子被使用的原由是值得作一個脈絡性的探索的，也值得觀看其所代表的各種存有學的立場類別為何。以下我們乃將其分段探討，終而再作全面的整合。

關鍵詞：莊子、孔子、存有學、哲學

* 南華大學中國哲學研究中心主任

¹段落分類依王叔岷，《莊子校詮》，1988，台北中研院史語所版惠施所佔的二十個段落與〔老子·老聃〕出處的次數相當。段落分類依王叔岷，《莊子校詮》，1988，台北中研院史語所版惠施所佔的二十個段落與〔老子·老聃〕出處的次數相當。

²承[±]註出處，老子或老聃為代表的出處段落，或用老子，或用老聃，但兩者未同時出於一個段落的現象。

³這是因為〈說劍〉篇可視為全篇一段到五段之間，在不同的《莊子》研究版本上略有出入。

⁴全書約兩百九十三段到兩百六十段之間（依不同的段落標準）幾乎是以「存在問題」的各種面向為核心的討論。

⁵全書出現最特殊的人物乃是「修行者」的角色，並且人物十分眾多，在三十三篇中，歷史人物的修行角色，或春秋戰國時期的修行角色，乃至虛構的角色合計在二百種名稱以上。

《Chuang's son 》 The Scholar in the Book Image and It Contains to Learn the Grain Performance

Ou, Chung — Ching

Abstract

《 Chuang — tsz 》 the Confucius and the scholar in book appears of number of times still the one who exceeds the give and any a practices moral teachings, also exceed the row son, Lao Tze², even exceeded the appearance number of times of Chuang's son, Chuang's son appears in 29th segments(or 25 segment)^{3rd}, but the Confucius appears in 43th segments, involving the Confucianism and there is no Confucius appearing then have four. This is a very special matter condition. Namely, it is a to extremely value to contain to learn 4, fix a 5 of the text writes originally, appearing the highest person of number of times but using a not language of the disorderly God of the strange power, don't walk Confucius of practicing moral teachings the route.

Certainly, the Confucius is consistent in the role in each one incompleteness, and usually is just the words and actions or the philosophy position that is been fabled and a certain role, and don't represent it the reality; This text is about to investigate 《 Chuang — tsz 》 the Confucius of each paragraph in book presents of containing and learning position why, and why Confucius would in 33 texts originally, appear are originally in 20 or so texts in.

The reason that the Confucius is used for is worthy of making a grain quest, also deserve take a look at it represent of various position category that contains to learn is why. The following we are to divide into it a study, eventually and make again the overall integration.

Key words: Chuang — tsz 、 Confucius 、 ontology 、 philosophy

《莊子》書中的儒者形象及其存有學脈絡表現

歐崇敬

壹、〈內篇〉的孔子與儒家角色之地位及其存有論的呈現

〈內篇〉，以孔子、仲尼身分出場的文本僅〈人間世〉⁶、〈德充符〉⁷、〈大宗師〉⁸三文本。而〈齊物論〉中僅僅提到「有儒墨之是非」，沒有論及實際的儒門人物。而〈大宗師〉⁹的孔子引用之論述又不同於前兩篇。

這再次地間接佐證了筆者認為〈內篇〉是〔一、二、六、七〕¹⁰篇為一組，並且此組文本的作者可能對儒家的作品是十分陌生的，甚至是完全不關切儒門人物，亦不關切儒家思想內涵。但在另一組文本三篇中，孔子的角色與儒門人物的出場份量竟佔了一半左右。這就表示〔三、四、五〕¹¹篇的作者對儒門人物，對孔子的名聲是較熟悉的，並且有一定的關切程度，只是我們可以注意到〈人間世〉¹²與〈德充符〉¹³中的孔子及儒門人物言行都只是依托、寓言的人物使用而已。〈內篇〉未曾對孔子學說或儒家思想作直接的引用¹⁴。這表示，很可能〈內篇〉二組文本的作者是沒有機會閱讀到儒家學說的¹⁵。

⁶出處參見註1。王叔岷本，孔子的對話在〈人間世〉可說是全文的主軸，並且沒有任何貶意，甚至有「至人」代言人的地位。

⁷出處同上註，本篇孔子被給予的地位與〈人間世〉相似，但都侷限於社會存有的問題。

⁸出處同上註，本篇孔子的言論不同於〈人間世〉、〈德充符〉，而是一種要進入超越界的思想，其與〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈應帝王〉對身體、內在主體的立場是一致的。

⁹同註8出處，此處的「坐忘」討論手法明顯與前兩篇的〔心齋／才全、德不形〕所面對的存有內涵不同，〈大宗師〉所要進入的是超越界，是要如「吾喪我」一般，擺脫現象界。

¹⁰承註8、9的分析，〈大宗師〉雖出現了孔子，但句法上明顯比其他三篇成熟，可見此篇的出現是此一組文本較晚期的作品，而孔子的出現於本篇可能是此作者在晚期創作時才對〔孔子、顏回〕等知名的春秋晚期魯國名人之人略有所解。

¹¹承註10，相比之下，〈齊物論〉、〈大宗師〉篇對〔孔子、顏回〕的第一、二代儒門師弟關係的熟悉度在〈人間世〉、〈德充符〉中是要更高的。

¹²承註8、11，〈人間世〉清楚地運用孔子及顏回與儒者的形象角色，雖然僅是依托。

¹³其運用情況，同上註，並且我們可以看到人物出現的國別於魯國等敘述情節的安排，都更有逼真的效應。

¹⁴〈內篇〉從未出現《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》或最近出土的儒家文獻之內涵如〈性自命出〉、〈二三子問〉等皆未見。

¹⁵承註14，這種情況不同於〈內篇〉對〔名家〕理論的熟悉，應是因於傳播關係及莊子與莊子門人多為隱士而少有機會獲得儒家作品的傳抄。

在〈大宗師〉這篇較可能出現於晚期之作品則已有孔子的依托引用。在〈內篇〉提及的儒家人物亦只有「孔子（仲尼、丘）、顏回、子貢」¹⁶，這就證明〈內篇〉作者只是聽聞這參位最著名第一代與第二代的儒門人物。連儒分為八的各派掌門人物都無暇或無意去注意¹⁷；那麼，〈人間世〉、〈德充符〉的依托使用，也就成為一種借用知名人物而加以依托，以使其所說明的內容更具有可讀性而已。以下，我們乃分析各段孔子與儒門弟子出場時所代表的存有學意義。

〈人間世〉中，孔子在三段文本中出場，首段篇幅最長，並通過顏回的對話而展開，這是一段社會存有論的分析，由於顏回要到衛國提出治國良方以救民於水火；但孔子卻認為這樣的行動可能遭到禍害；孔子並以「至人」在古代的修行立場為例，表現出需先使自己存在安適，再去參與他者的事務。仲尼提「道」的純粹性，一旦受到干攪就會產生禍端。

此外，仲尼再評論好名會使「德」敗壞，爭勝會使「智」作錯誤的使用，「名」更是一切相傾軋的關鍵所在。在公共事務，社會存有的領域中「名、智」都是產生鬥爭的工具。若以儒家的「仁義禮法」來匡正世人，必定會刺傷他者，終究遭受到禍害。一旦儒者以儒學立場進入世間，無可避免地會進入二元對立的權力結構。

勸戒上位者，只有體察上意而行才會受到採納，那麼知識分子的客觀精神將完全失去，就如同「以火救火，以水救水」一般，只會使事況更糟而已。而，凡是違反執政者意志的言論則必遭殺身之禍。「名、實」的二元對立困境是聖人都無法超越的。顏回雖然提出「端正虛心／勉力致事／意志專一」的個人化道德言行，但在二元對立的存有世界中仍是失效的。集權者的情緒無法以常理制定，只能聆聽順從的語言，對君子只想控制掌握，是不可被勸導而產生內省作用的，因此，「虛心／勉力／專一」都是會失效的方法。

顏回提出第二個層次的方法為：(1)「內直→與天為徒→順於自然，使自己與國君皆成為存有界之子」¹⁸；(2)「外曲→與人為徒→盡人臣的禮節，與眾人所做的行

16 〈內篇〉僅出現三位儒門國際知名人物，但其他如曾子、子夏皆未出現，表現第二代儒門各派人物的名聲或言行內涵，在〈內篇〉兩類文本創作時未及吸收。

17 同上註意涵，特別可注意的是，思孟學派人物亦未在〈內篇〉或〈外雜篇〉中出現，尤其是子思、孟子這兩位國際知名人物亦對《莊子》全文作者而言是極陌生的。

¹⁸ 處同註 1，此處把「天」解釋為「存有界」。

徑相合〕¹⁹；(3)〔成而上比→與古爲徒→以古人的語說來說服國君〕²⁰。這三個方法依然受到孔子的批判，是只能免於禍端，但無法感動他人，因為這三個方法本身就不能脫離二元對立的思考。

孔子點醒顏回依既有的二元對立內部之意識型態去思考是不可能出現有突破性之見解的；孔子要求顏回「齋戒」並且不只是不喝酒不吃肉的一般素食主義齋戒，而是「心齋」也就是「純粹意識的自我淨化作用」²¹，這是一種使內在思考唯一可突破二元對立與意識型態的方法。

孔子進一步地提出方法論爲：〔專一意識不用耳去聆聽，要用內在純淨意識去接收訊息，進而去除自我意識作用，用身體中的「氣」息→所組成的訊號感應系統去接收外界訊息；因爲耳所聽乃只是表面不真實的言語聲音，自我意識所接收的訊息亦是非恆久的短暫訊號，只有純粹意識中的訊息接收構造（氣）所呈現的「虛」之構造屬性才能與存有界完全結合。〕

孔子再進一步地提出進入〔虛／心齋〕的構造中是不存在著自我意識感，沒有我執的，能沒有成見，不爲名利左右，能在該發表意見時發表；人世間的吉祥是在此「虛」的內在境界中才能接收到的。若意識構造不能純粹則稱爲「坐馳」，這是精神現象失控的狀況。若可使意識純粹，不用判斷作用，則鬼神、超越者皆爲來歸附，因爲這是存有界的最高存法則，是能順應萬物變化的，一切的聖人，一切最高領會的存有者皆無法離開這個基本方法。

此段可以說把孔子作爲一個可以領會存有界最高真理的偉大人物來代表。也把顏回作爲其重要繼承人來看待，此段的孔子是正面而且偉大的。

〈人間世〉的第二段孔子出場，是與葉公子高的對話，葉高因受了王者之使命而有〔人道之患／陰陽之患〕→〔世間的禍端／憂勞內熱之疾〕；孔子以天下的兩大法則〔命／義〕兩大法則，希望葉高以平實的語言，不增加多餘的話以保身，不去改變集權者的命令，依實情而爲，不去勸戒集權者。這是孔子提出方法告訴身處

¹⁹ 出處同上註，此處把「人」解釋爲「世俗的一般價值存在之人」。

²⁰ 出處同上註，此處把「古」解釋爲「古代歷史人物的治國黃金律令」。

²¹ 此處把「心」的內涵解釋爲純粹意識，以有別於一般的雜多意識。

二元對立環境中的如何不觸動二元對立的架構。進而孔子提出另一個方法：「乘物以遊心，託不得已以養中／何作為報也，莫若為致命」²²。這是以純粹意識去面對一切的二元對立權力網絡，把一切處身無可奈何的二元對立環境的所在感受轉化為自我修為意識之純粹性的途徑，那麼，人生的苦難、困頓也就可以被完全地加以轉化了。這個方法與上一段的方法顯然是相連的，並且與〈養生主〉的創作宗旨是一貫的絡線²³。

而本段給予孔子的地位，一樣是十分崇高的。在末段中以孔子到楚國，聽到狂士對其吟唱的一段歌謠，其大意是，聖人在亂世所可以提出的存有學乃是一種避免禍端的社會存有論，在世間行動不要被二元對立的「迷陽→荊棘」所刺傷；文末更提出「山木自寇／膏火自煎／有用之用／無用之用」的說明；人在社會存有，若只從有用面來處世，則必進入二元對立而受傷，只有從無用之用的立場，呈現超越二元對立，或處身二元對立而轉化自我心境來修養純粹意識；終而孔子正是代表本文的這一主旨的依托形象表現者。佔了半篇篇幅的孔子儒者形象乃是一個可與道家融合的超越二元對立思考。

〈德充符〉中首段與第三、第四段共有三段文本，由孔子作為主人翁提出方法論²⁴。首段文本以魯國殘疾人「王骀」為例，從其學者與孔子相當，各佔魯國學子之半，其施教方式不教亦不議，凡從其學者皆去時虛，而返時充實；也就是存在著一種「不言之教／無形式的意識作用以感化學人」。孔子在此段的其他三段談話共表述了一種特殊的存有論：「有一種存在方式是可以超越生死，不受生死構造的支配，亦不受存有域→天地結構的存毀所支配；這是能超越假象的世界，可以超越現象界的一切物質變化，這樣的存有者能主宰萬物，掌握一切現象界變化的原理，並可擁有存有界最本質性的存有本真內涵。」²⁵此外，並論：「心靈可遊於存有者屬性的最高和諧所在，可以觀看萬物一體，於是外在軀體的部分喪失即與失去泥土相同。」²⁶

²²出處同註 1。

²³〈養生主〉的宗旨是「在世存有」的安適性，而〈人間世〉亦然。

²⁴此處指「才全」與「德不形」。

²⁵此段談話，表明要站在現象界以收攝一切的超越界內涵。

²⁶〈德充符〉否定肉體的絕對重要性，與〈大宗師〉一系列文本尚有差別，本篇是指對身體存在的相對性重視。

孔子又論述：「只有少數的偉大存有者能領略存有界的存有本真，這樣的存有者，其意識構造達到最純粹而沒有生死可言，如此的存有本真展現自然能以無形式的方式感動眾人。」²⁷

如此，〈德充符〉的首段是把孔子作為一個可以欣賞，亦可以瞭解最高境界存有者；至人的次一級境界的存有者。如此的界定雖將孔子界定為第二層次的存有境界，但仍無損於孔子的成就。同時，文本中，亦表示孔子自己亦在向這個最高境界追求之中。如此，〈德充符〉首段對孔子可說是持肯定的態度的。

第三段文本，則由叔山無趾與老聃提出對孔子的批判，認為孔子是知名學者，但卻未達最高存有者：「至人」之境，因為，孔子未能真的超越生死構造，未能真的掌握存有本真，但此段中孔子能表現謙虛向學，願意傾聽這些具有特殊存有成就者的議論。

至此，〈德充符〉表現出：「王骀／叔山無趾／老聃」²⁸三者都是能進入「至人」→最高存有境界的修行者，孔子則僅是次於此層次的第二層存有境界領會者。

在第四段中，魯哀公與孔子對話，討論「哀骀它」的「才全」與「德不形」特質。一個「才全」者不被現象界的變化影響心志，並且可以恆常地保持純正祥和的知覺訊息與世界交往，同時可以時時地在於存有本真之中享受存有本真的喜悅感，這就是不運用任何意識型態去面對一切現象界的變化。

當意識保持純粹，乃如同水保持平穩靜止，不受任何外在訊息的影響而搖動，「德」是一種保護存有本真的質地，這種特質是不具體顯露的，也就是「德不形」→「德」的質性沒有具象的表現，但卻可以使一切的存有者都自然地靠近。

這一段談話的末尾，〈德充符〉的作品透過魯哀公之口說明是一種「至人」內涵的說明；並且附加說明人與人就相往的層次而言，最高層次的交往乃是「德友」²⁹→以「德」相交往的朋友。如此，本段仍然把孔子界定為一個可以說明最高存有境界的智慧家，而沒有批判之意。與〈人間世〉的界定大致相同。

²⁷此處的「存有本真」乃指存有界的最終極內涵。

²⁸〈德充符〉仍保持「至人」的最高境界之敘述，但著重面已在現象界。

²⁹以本篇「德友」之稱，承上註，乃已轉向人的存在內在屬性，而不談超越界的存在逍遙狀況。

在〈大宗師〉第五段、第六段、第八段文本，分別再有子貢問孔子（一段）與〔顏回／孔子〕的對話（後二段）。在第五段中孔子自我批判自身為「遊方之內」的存有者，是次於「遊方之外」境界的。而遊方之內或外二者並不相通；遊方外者是徹底超越生死構造，超越現象界形體或身軀的，形體只是精神主體的現象界暫時寄托住所而已；遊方之外的存有者：〔子桑戶、孟子反、子琴張〕三位，如同〈人間世〉、〈德充符〉的〔蘧伯玉、南伯子綦、王骀、伯昏無人、申徒嘉、叔山無趾、老聃、哀騶它、闔跂支離無脤、甕瓮大癭〕以及〈大宗師〉篇中的：〔女偶、子祀、子輿、子犁、子來、子桑友、孟孫才、許由〕；及〈齊物論〉的〔王倪、長梧子〕；〈應帝王〉的〔蒲衣子、狂接輿、無名人、壺子〕等二十七位都被列為「至人」境界的代表³⁰，而〔孔子、顏回、齧缺、列子、陽子居〕³¹則是接近此境界的第二層存有境界領略者。

在〈大宗師〉的「遊方之外」者，是能逍遙地存活於「無」之作爲的世界之中，當然與現象界的一般禮俗不同；孔子表明自己是在追求這個最高境界，希望與子貢共同追求「遊方之外」的世界，進而說明人的存在，必需存在於「道術」才能相忘，也才能獲得真正的喜悅。而人間的君子對於存有本真而言乃只是小人，獲得存有本真者必是異於世人之存在方式的，一切存有方式是依於存有本真而在的。

這段談話十分動人，表明孔子是一個徹底明白最高境界與次高境界的存有者。亦是明白現象界的存在與存有本真之所在的差異領受者。

在第六段中，孔子敘述孟孫氏明白世界的現象內在有形體的變化，但沒有精神主體的消亡，最高境界的存在狀態乃是安適於處身在造物者的安排中，並與之變化作為「至人」境界內涵的代言人，或理解者，其安排的手法如同前面〈內篇〉中的各段一般。而順應之，此外並時時處於存有本真的最內在之中（寥天一）³²。這段談話又把孔子

在〈大宗師〉的第八段中，依托顏回提出三個層次的進步：〔忘仁義→忘禮樂

³⁰這些代表尚可被區分為二類，承上註之二大類別於現象界，超越界的安適者或絕對逍遙者。

³¹這些第二層的人物並非貶意，而是指一種差別境界的說明。

³²〔寥天一〕的「天」亦指存有界，而「一」則指最核心處的極致點。

→坐忘〕，孔子謙和地讚美其弟子的第三層次進步³³；顏回敘述「坐忘」的內涵是：「脫離感官知覺系統，去除大腦皮層的經驗式聰明判斷，離開現象界（形），去除意向性的習慣（知），與存有本真（大道）合一就是『坐忘』」。孔子回應了兩句存有學的論述：「同」即是徹底地消除自我意識，「化」則是徹底面對無形式的存在時空。也就是，孔子實際上是已然瞭解此境界的存有者了。

如此，〈內篇〉的九段以孔子為主人翁的文本，皆把孔子列為可理解最高境界存有論的表述者，或是在追尋最高境界而尚在次高層次的存有境界領受者。對孔子的形象而言皆仍屬正面；但仔細比較三篇的敘述，〈大宗師〉的存有論表述並不同於〈德充符〉及〈人間世〉兩篇。這是因為〈大宗師〉是〔一、二、六、七〕³⁴一貫地要超越身體構造，超越現象界的存有論。而另外兩篇則更接近社會存有，是一種更人間化的最高境界展現。這足以見得，〈大宗師〉的孔子引用路數不同於〈德充符〉、〈人間世〉。〔四、五〕篇的引用可能出於第六篇之後³⁵，而走向〔三、四、五〕篇的一貫社會存有論之哲學方向。

貳、〈外篇〉中的儒家與孔子之形象及存有論地位

在〈駢拇〉篇中雖然沒有提及〔儒、儒家人物、孔子、孔門弟子〕³⁶，但是，本篇明白地批判〔仁義、聰明、仁者、仁人、禮樂、士、大夫、聖人、君子、伯夷〕等儒家的代表概念或代表階層，此篇所批判的「聖人」³⁷是儒家的聖人，而不是〈齊物論〉中的「聖人」。顯見此篇並不繼承〈內篇〉之〔一、二、六、七〕篇的內涵，此篇把儒學看作是「反社會存有論」的文明之病，與〈內七篇〉可說大異其趣。

³³此處不代表孔子必定不如顏回的體會，而顏回與孔子在此亦藉著「坐忘」成為最高境界的人物之一。

³⁴同上註，孔子與顏回在〈大宗師〉的依托使用立場即與〔三、四、五〕篇要安於人世間，以表現出一種社會存有論，完全不同。

³⁵承 33、34.註，〈人間世〉、〈德充符〉的書寫可能是在〈大宗師〉之後的一種轉換。

³⁶本篇顯然立場不同於〈內七篇〉。

³⁷「聖人」一詞的使用在《莊子》中有三種層次，分別是否定，其次為第二層次或第三層次的境界存有界，而少數文本則為最高境界者。

〈馬蹄〉篇的態度對於〔聖人、仁義、禮樂、六律、君子〕一樣是批判的，如同〈駢拇〉篇未提及〔儒、儒家人物、孔子〕，但明白地說世間的混亂是儒家那種型態的「聖人之過」³⁸，這也當不是對〈內七篇〉的繼承；同時，亦可看出〈馬蹄〉、〈駢拇〉是相同路數的文本，甚至在筆法文風都相類的文本。

〈胠篋〉篇中，批判〔知、聖、聖知之法、田成子、至知、至聖、聖人、仁義、文章、五采、六律、竽瑟、鈞繩、規矩、知多、知詐、三代、好知〕，更明白地說：「聖人不死，大盜不止」。此篇如同〈駢拇〉、〈馬蹄〉是未提及〔儒、儒門人物、孔子〕任何一者的，但明白地是批判儒家為「否社會存有論」者。〈外篇〉的前三篇筆法，風格、立場可說全然一致。

〈在宥〉則透過〔老聃〕之口明白地批判〔儒墨、仁義、堯舜〕，但本篇對〔君子、聖人〕則作正面的詞語使用；可見，本篇與前三篇立場並不完全一致；另一方面，本篇不同於前三篇只有批判，本篇有五段文本提出其存有論上的方法論論述，如：〔獨有之人；大人之教；無己；覩無者，天地之友；聖人觀於天而不助；心養；天忘；至道之極（至道之精）；守其一〕等等。是以由〈胠篋〉篇對儒家的態度及其存有論述方述方式，我們應與其後的其他篇章歸為一類。

〈天地〉篇中，以〔孔子／老聃〕的對話，表達出一段特殊的存有學立場；文本中孔子質問「道」是否是可稱為「相互倣效的內涵，這樣的說法使得〔可／不可；然／不然〕都可以相互變換立場，如同公孫龍及惠施所提出的〔離堅白、別同異〕的分析性思考是否即可符合為最高境界存有者之內涵呢？老子的回答是否定的，並且認為這樣的思考只是浪費身心的活動而已；真正的體驗大道內涵者乃明曉一切都歸於「無」；人只有使自身的意識達到融合於一切存有者與存有界之「忘己」或「入於天」→「進入存有本真」之境，才是最高存有境界的真實領受。

這段談話仍如同內篇把老子作為最高存有境界的代表者，而孔子則是第二層存有境界並在追尋最高境界的思考者。當然，此段也同時批判了惠施與公孫龍並不屬於存有本真的體驗者。此段不同於〈外篇〉的前三篇，對儒家或孔子的態度。相同地在

〈天地〉篇的第十段中，由子貢與為圃者的一段對話而引出了。〔有機械者→

³⁸這是把「聖人」污名化的使用，此用法全書僅出現於四篇之中。

有機事→有機心→胸中純白不備→神生不定→道所不載〕等六個相互影響之違反境界存有體驗的生活世界之意識實踐問題，老人並勸子貢要〔忘神氣、墮形骸〕，這是同於〈大宗師〉「坐忘」一段的哲學繼承。

子貢於是體會到〔執道者→德全→形全→神全→聖^人之道→天下非譽無益損→全德之人〕。進而自稱為「風波之民」以表示自身是不穩定的存在。子貢向孔子回報³⁹，孔子將老人的修為內涵界定為：〔渾沌氏之術〕，其內涵孔子解明為：〔明白、入素、無為、復樸、體性、抱神以遊世俗之間〕。這裡仍將孔子提升為可以欣賞最高存有境界的有道之士。是以，孔子在〈天地〉篇仍然被放在於一個重要的地位。並且是一個值得肯定的地位和境界體驗者；當然文本仍如同〈內篇〉將其放置在略次於最高境界存有者的位置上。

〈天道〉篇中在文本的第二段涉及了儒家的學說，並且以肯定的口氣加以敘述為：〔君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，

故聖人取象焉；天尊地卑，神明之位也……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〕。文本中把〔道德→仁義→分守→形名→因任→原省→是非→責罰→（愚知、貴賤、仁賢不肖）〕⁴⁰作了九個層次的理解程序分判。仁義居於第二程序。顯然〈外篇〉中的莊子學派中人，有哲學家已經嘗試著把儒家、法家、名家的學說加以整合吸收，並且以道家思想為主軸，再加上莊子哲學的獨特立場以使得其理論內涵更加宏偉。

就此而言，〈天道〉篇在其第二段文本而言，乃是採取吸收儒家思想的態度。〈天道〉的第三段文本中，孔子與老聃有一段對「仁義」的依托性討論。老聃認為「仁義」是迷亂世人本性的學說，是不足取的，而孔子則認為仁義是內在寬大並且兼愛無私的，亦是「真人之性」。文本並沒有評論是非，不過顯然是將老子的立場作為最高層次境界而加以認定。這段依托的對話，顯然是受了老子學派的影響，與前一段的立場不完全相同，對於全文的主軸而言，本段可說僅為次要地位，其重點只是作為旁

³⁹這裡又暗示著作者如〈內篇〉僅知於〔孔子、子貢〕而沒有更多的儒家文獻可用。

⁴⁰出處同註 1，文本第二段作了一個依順的邏輯排比。

證，以將仁義學說放在道德學說之下。在此，孔子又作為第二層次境界的代表，而老子自然仍是最高境界的代表者。

〈天運〉篇中第四段文本為〔顏回／師金〕的對話，第五、六、七、八共四段文本皆為〔孔子／老聃〕的對話，這個手法與〈天道〉篇是如出一轍的。〔師金〕這位魯國太師，與子貢的談話主要是批判孔子行周公制禮作樂的體制已不合時宜，禮的實行應該因地制宜；此段文本較像是一種口傳文獻的保留⁴¹，並且也沒有顯示出特殊的道家哲學立場。若是一種資料的保存則代表莊子學派中人有學者在注意著孔子的相關素材，也表現孔子確實是一位春秋戰國之際的重要學人。

在第五段文本中，由孔子到南方向老聃求道⁴²，老聃的提示是，「道」是無法由〔制度、陰陽〕兩方向求得的，並且是不可言傳的，要領略「道」的內涵則必要先有清明的意識純粹本質，〔名、仁義〕都只是可暫用而不可長久沈浸其中的名相工具。

古代的「至人」即是假託「仁」、「義」⁴³而遊於「逍遙」的所在，飲食於容易安養的田園，生活於無外部性的空間，這是古代的「采真之遊」。內在的純粹意識正是「天門」→“存有本真之門”，必需端正純正否則此門即無法與存有本真相連。這是一段融合儒家理論與〈逍遙遊〉的立論合一的文本。很顯然是一段新莊子學派的戰國中期創作。〈本篇〉確可與〈天地〉、〈天道〉、〈在宥〉三篇作一系列的相類文本看待。

本篇第六段文本中，又是〔孔子／老聃〕談「仁義」，這段立場則是老子認為仁義損害天下人的本性，會失去純粹意識的屬性，一切都出於自然，如同「魚」應該在水中「相忘於江湖」而不是在陸地上「相呴以濕、相濡以沫」。也就是「仁義」乃是一個非自然的，不適存的社會存有論。這與〈天道〉、〈天地〉、〈在宥〉對儒學皆有由存有學的立場加以批判之態度是一致的。

⁴¹口傳文獻的保留在此段佐證了，《莊子》大多數的作者，除〈天下〉篇以外，幾乎只有口傳資訊，而無儒門作品。

⁴²把老子置於南方，在〈外雜篇〉中不僅一次，此絕非偶然。

⁴³在此「仁、義」沒有作《孟子》式的討論。

第七段文本是接續第五段的發展，子貢接著孔子向老子求教，在此段，老子被稱為「龍」，是能「合而成體，散而成章，乘乎雲氣而養乎陰陽」，「尸居而龍見，雷聲而淵默」的最高境界存有者。子貢求教的結果是如同〈在宥〉篇第二篇的老聃態度一般，是對三皇五帝治天下的批判，並認為這是禍亂之源。由此足見，〈在宥〉、〈天地〉、〈天運〉、〈天道〉的理論一脈相連，並且是走向老子學派的路線，而不是黃帝學派，是以此與稷下的接觸恐怕是有限的，這是以老子為主軸的莊學理論融合發展。

第八段文本中孔子／老聃〕再次會談，這次是反省「六經」的作用⁴⁴，何以無法以六經真的打動世人，老聃的回答是：六經乃是先王的陳跡而已，當然不能打動人心。孔子反省之後體會到「化」的內涵；老聃稱許其「得之矣」。足見，〈天運〉篇對孔子沒有敵意，乃是將孔子列為可達最高境界的候選人，並且終在與老聃的幾次對話之中達到〈齊物論〉「化」之理論的曉解而終達到最高境界的體認。這個態度與〈內篇〉是相同的，但與〈外篇〉前三篇則不同，甚至態度相反。只是此〈外篇〉的〔四、五、六、七〕篇，已進一步結合了老子學派的理論⁴⁵，並試圖在〔老、莊、孔〕三者之間提出一個更高層次的存有論與社會存有論。在〈刻意〉篇中沒有論及〔儒、儒門人物、孔子〕但有兩個敘述代表了其對儒學的立場：「語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。」又「若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江湖而閒……澹然無極而眾美從之，此天地之道。⁴⁶如此，我們可以看出〈刻意〉篇對儒學理論與儒家⁴⁷物之界定是一種無法達到最高存有境界的思想。〈繕性〉篇的立場與〈刻意〉篇相同，其中有「禮樂偏行，則天下亂矣。」⁴⁷又有「得志者非軒冕之謂也」「喪己於物，失性於俗，謂之倒置之民」。就〈刻意〉與〈繕性〉對儒家的態度而言，在〈外篇〉來說可看作是第三類，是只批判概念與制度，而不指名道姓，並且也不再引用老聃的直接依托言語，這兩篇雖仍然吸收老子學派的理論，卻主要是要回到莊子哲學〈內篇〉的主要基調之中。

⁴⁴這是與〈天下〉篇僅有二個討論《六經》的片斷。

⁴⁵老子學派並不存在於〈外篇〉與〈雜篇〉的二十六篇中，但卻佔了一半以上的文本有其色彩，可見老子學派的影響力，在戰國中期已傳入莊子學派。

⁴⁶此處引用「無極」，且又以「無功名而高」，顯是受了〈大宗師〉、〈逍遙遊〉的影響。

⁴⁷此篇是批判儒家的手法，但同註 46.皆未直接批判孔子或孔門的任何一人。

在〈秋水〉篇中則進入第四類的〈外篇〉文風，此篇第三段中表現出孔子的「聖人之勇」，這是超越「獵夫之勇、烈士之勇、漁夫之勇」的智慧，是能「知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼」的社會存有論中之最高境界體驗。〈秋水〉把孔子與莊子（有四段文本提及）並列足見，〈秋水〉篇對孔子的態度更為提高，這個態度當然又與前三個〈外篇〉類別有所不同了。

在〈至樂〉篇第五段中，由孔子提出社會存有論中的最高定理：「先聖不一其能，不同其事，名止於實，義設於適，是之謂條達而福持」⁴⁸。也就是因應存有者的處境、類別來加以規範或安排生活場域。如此，本篇亦將孔子與「莊子、支離叔、滑介叔、列子」同列為最高境界存有者的代表，這個態度與〈秋水〉對儒家、孔子的態度是相類的。

〈達生〉篇第三段中孔子對楚國曲背老人⁴⁹捕蟬法總括出「用志不分，乃凝於神」。第四段中孔子對顏淵提出「忘水／有所矜則重外也／內外重者內拙」，這是「忘」的理論⁵⁰，〈大宗師〉理論的進一步發展；於是孔子在此又是最高存有境界的代言人，如是〈秋水〉、〈達生〉、〈至樂〉三篇對孔子的立場是一致的。

〈山木〉篇中，孔子出現在「四、五、七」三段中，此段由「大公任」代表更高的境界存有者，

勸孔子返回存有本真，進入「至人 不聞」⁵¹的境界，而孔子欣然接受。這裡把孔子作為第二層次的境界存有者，而「大公任」則如同〈外篇〉的「支離叔、滑介叔、列子、關尹、田開之、扁子、魏牟、王倪、被衣、許由、季徹、赤張滿稽、子桑雎、陽子、田子方、溫伯雪子」等十七位皆被列為最高境界的領受者。

在第五段中，子桑雎對孔子提出「形莫若緣，情莫若率，緣則不離，率則不勞，不離不勞，則不求文以待形；不求文以待形；固不待物。」這是〈逍遙遊〉篇「無待」、「有待」⁵²理論的細部發展。孔子在此乃被作為第二層次而邁向最高境界的存有者。

⁴⁸ 這裡顯然不同於〈刻意〉、〈繕性〉對儒家的立場，也就是對儒家明顯有敵意的文本共有五篇。

⁴⁹ 〈至樂〉、〈秋水〉的態度與〈刻意〉、〈繕性〉二篇亦不同。

⁵⁰ 「忘」的理論恢復，在〈外雜篇〉中亦不多見，篇數不及五篇對「忘」的哲學有所承傳。

⁵¹ 「至人」的哲學亦是〈內篇〉「一、二、六、七」篇的重要哲學主軸。

⁵² 「待」可說是〈內篇〉中「一、二、六、七」篇的第三個重要哲學內涵。

第七段中，孔子則代表了最高境界存有者並向顏回說法，其中〔無受天損易，無受人益難〕來自於〈人間世〉，可見〈山木〉篇對〈內篇〉二組文本各有繼承⁵³。孔子接著有四段回應，共提出：〔待天／化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳／有人，天也；有天，亦天也／聖人晏然體逝而終矣〕。一種安於存有界而生活的社會存有論正是〈人間世〉一系列文本的最高存有境界之體現。至此，〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉四篇對孔子的立場可歸為一類。都是肯定的，而在〈秋水〉、〈山木〉中給予高度的地位。並且此四篇孔子出場時都沒有老子或老聃出場，這就與〈外篇〉的第二組文本以〔老聃／孔子〕對舉全然不同了。

在〈田子方〉篇中的〔三、四、九〕段中孔子再度出場，第三段中，孔子為顏回說明存有本真之所在，孔子提出：〔哀莫大於心死，而^人死亦次之／有待也而死，有待也而生／一受其成形而不化以待盡，效物而動，日夜無際，而不知所終／知命不能規乎其前，丘以是日徂／吾服女也甚忘，女服吾亦甚忘……雖忘乎故吾，吾有不忘者存〕。這是一段發展〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉理論的綜合敘述，孔子成為至人的代言者，是至高存有境界者的姿態出場的。

在第四段中，〔孔子／老聃〕的對話再度出現，此段首先引用〈齊物論〉的首段加以發展，並把老聃作為最高存有境界的代言人，孔子則作為次高存有境界而追尋最高存有境界者，此段老聃共提出：〔游於物之初／至陰、至陽／始終相反乎無端而莫知乎其窮／得至美而游乎至樂謂之至人／喜怒哀樂不入於胸次／天下也者，萬物之所一／死生終始將為晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介／萬化而未始有極／無為而才自然／不修而物不能離／天自高，地之自厚，日月之自明〕⁵⁴。這是一段十分精彩的存有論推進，〈內篇〉亦不能取而代之。

第九段中，孔子再回到最高境界的代言者，孔子回到〈大宗師〉首段真人理論的繼承。由此可見〈田子方〉對孔子的態度是介於〈外篇〉的第二組及第四組之間而更接近於第四組。

⁵³即指〔三、四、五〕、〔一、二、六、七〕二組文本。

⁵⁴出處同註 1，此處又出現〈內篇〉第四個哲學主軸〔游／遊〕的哲學。

〈知北遊〉篇中〔四、九、十〕三段出現了孔子的對話，在第三段中孔子只是問題的導引者，其對〔老聃〕提出了〔至道〕的內涵為何一問題，這裡又恢復了老聃為最高存有境界代表者，孔子為第二層境界的存有者。但在第九段則孔子又回到最高境界的代言人；冉求問「未有天地」的內涵，孔子提出〈齊物論〉式的理論回答：〔不以生生死，不以死死生，死生有待邪，皆有所一體，有先天地生者物邪，物物者非物，物出不得先物也，猶其有物也……無已；聖人之愛人也終無已者。〕這是一段超越生死構造，超越存有者的生成概念，以非存有者作為存有本真的起點，而〔聖人〕→最高境界的存有者也就如同其體驗的存有本真內涵，無始終地取法存有界而關愛世人。

第十段由顏回提問〔無有所將，無有所迎〕一問題，這是對〈應帝王〉⁵⁵篇末二段的理論發揮，顏回從「游」的角度向孔子循問，這裡仍然是把孔子作為最高境界存有者的代言者，而顏回則為次高境界者，孔子從〈齊物論〉「化」的理論來加以回答，這個回答與〈山木〉及〈田子方〉篇的孔子相關段落是同一路線的。孔子提出：〔外化而內不化／與物化者，一不化者也／安化安不化，安與之相靡，必與之莫多／聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷，……為能與人相將迎／知遇而不知所不遇，知能而能而所不能／至言去言，至為去為〕。這是自〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉以來一貫的存有學立場，一種最高境界的在世存有乃是把握恆久不變的純粹意識與道的內涵，順於存有界的安排，並且達到無言語，無形式作為的境界去應對世間。這對於孔子來說是極高度肯定的表現。本篇與前篇就引用老子一例言則應區分為另一類。

如此我們乃可將〈外篇〉對儒家、孔子的態度分為五類。

參、〈雜篇〉中對儒家與孔子的角色定位及存有學表現

〈庚桑楚〉篇未出現儒家人物，亦未對儒家學說作出評議，整體而言，此篇是《老子》學派與〈齊物論〉、〈大宗師〉、〈德充符〉的綜合。並與〈天地〉、〈天運〉、

⁵⁵ 「心」之「無所將迎」可說是〈內篇〉〔一、二、六、七〕篇的第五個哲學主軸內涵。

〈天道〉、〈在宥〉有互通之處，但本篇更像是與〈田子方〉、〈知北遊〉同一系的僅承於老子學派，而全無黃帝學派的痕跡。這篇文本至多可以與〈田子方〉、〈知北遊〉歸為一類。

〈徐無鬼〉篇中繼承〈大宗師〉的真人理論，而黃帝的角色再次出現，但卻不見老子的身影，是以本篇可能與〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈在宥〉一系列文本要更接近一些。

此外〈齊物論〉的南郭子綦佔了二段文本，而〈逍遙遊〉的理論亦在〈徐無鬼〉第十段中的「吾子遊者，遊於天地」中顯現出來。

本篇的第九段中稱讚孔子的不言之辯，純粹意識與道合一的境界，德乃達不到至道的境界，凡智慧所不可知的，言語必不能觸及，一個最完備的所為乃是與天地→存有界、存有域合一，不被現象界所改變，使自己的純粹意識可以面對無窮的現象變化，能不追求亦不喪失、不拋棄，順著貫穿古今的宇宙規則而存在，這就叫做「大人之誠」→偉大人物內在純粹意識的誠實本質。

本段的敘述把孔子作為最高境界的體驗者，甚至超越孫叔敖與市南宜僚，這個立場與其全文的特質來看並不類似於〈外篇〉的任何一類，而應獨立為一類。

〈則陽〉篇中第〔五、九〕兩段出現了孔子之言論，本篇第三段明顯繼承了〈齊物論〉的文本，第四段則承於〈逍遙遊〉，而本篇既受老子學說影響，又受稷下先生影響，看來這篇文本又必須獨為一類。在第五段中孔子對市南宜僚的態度加以批判而顯現孔子的高貴人格，第九段則是對孔子與史官的一段討論加以記載而沒有任何存有論的表現。這就顯示莊子學派的後期學者中確實有學者在收集孔子的言行及學說。〈則陽〉篇的兩段引用十分中性，又不具有存有學特色，可以說是十分獨特的寫作，這在前面二十四篇中是不曾見到的。

〈外物〉篇第四段論及儒家，第五段〔老萊子／仲尼〕的對話與第六段。在第四段中文本明確地批判儒家的復古法古心態。第五段文本仍然是對孔子的批判，第六段則批判小聰明的使用而到大智慧的呈現以應於自然世界。本段的態度，大致上是批判陳腐的思考與現象界的小聰明，對儒者而言有兩段是批判的，但對孔子而言仍是客氣的，文本安排孔子說出「去小知而大知明，去善而自善矣」。這即是對孔

子的地位尚有保留。

〈外物〉篇引用〈逍遙遊〉、〈人間世〉、〈大宗師〉的主要概念，並接受陰陽五行的概念，且未接受老子學派或黃帝學派的內涵。本篇的文風亦不易與〈外篇〉及〈雜篇〉的前幾篇作出歸類。

在〈寓言〉篇中首段、第四段、第六段皆自〈齊物論〉而有所發展，並且受到今本《老子》的影響。在第三段中有孔子評論曾子的心態一段文本，未涉及存有學，也未涉及對儒門的批判，反而像是某種程度的儒家文獻保留。在第二段中莊子引用了孔子的一段話並自嘆不如，顯然是十分尊重，這段文本主要宣揚要使人信服必需由「心」的內在作起。本篇的二段文本之孔子形象皆未涉及存有學，但亦很難與其他篇加以歸類。

〈讓王〉篇中儒家人物的相關段落有四段，分別為〔十一、十二、十三、十五〕在十一段中記載孔子的兩位弟子的對話，原憲批判子貢外在的現象價值，十二段是贊美曾子修養的記載：〔養志者→忘形，養形者→忘利，致道者→忘心〕。這段〈大宗師〉文本的轉化，把曾子作為最高存有境界者。

第十三段文本，則是孔子稱讚顏回〔知足者不以利自累／審自得者失之而不懼／行修於內者無位而不忤〕。這又是一段對儒家人物稱讚的記述，完全沒有對儒門有任何批判之意，第十五段再度稱道孔子為古之得道者，〔窮亦樂、通亦樂……道德於此則窮通為寒暑風雨之序矣〕。這可說是全然對儒門的讚美，這個立場與〈寓言〉篇是較相近的，從〈讓王〉與〈寓言〉的用字方法，很難說此二篇必然晚於〈外篇〉的各篇。

〈盜跖〉的三段相關文本，首段以〔孔子／盜跖〕為對話的主角，盜跖徹底地批判了儒家的學說，本篇的手法最接近〈外篇·胠篋〉的手法。

〈說劍〉篇則完全未論及儒家人物及學說；〈漁父〉篇批判了儒家學說而提倡〔真〕→〔精誠之至／真在內者，神動於外／真者所以受於天／聖人法天貴真〕。這個手法與〈盜跖〉、〈胠篋〉有相近之處。

〈列禦寇〉篇的第十段文本有孔子的獨白一段，這段文本是關於人性的試探之九種方法；這可以說是一種對儒家思想的記載，本篇文本受到〈逍遙遊〉、〈大宗

師〉、〈養生主〉影響，但未見其受到老子學派或黃帝學派的影響，本篇的寫作亦可能未晚於〈外篇〉各篇文本。

〈天下〉篇首段對六經加以界定為「未見天地之純，亦未見古人之大體，且道術將因此為天下士人所裂」。此篇文本的批判手法在其他各篇中亦皆不見。

總體而言，〈雜篇〉對孔子與儒家的態度可以說是十分分歧。亦很難判定是否先於或晚於〈外篇〉的各篇。我們只能就其涉及孔子、儒門人物的部分作全面地省察。

肆、結論

整體來看，孔子與儒家人物或儒學理論在三十三篇中，僅四篇未有涉及，可見儒學人物與孔子在《莊子》學派中所佔的份量。基本上，〈內篇〉對孔子皆持正面的態度，而〈外篇〉則由於其對孔子及儒學的態度可以看出十五篇文本可區分為五類左右，但〈雜篇〉可與〈外篇〉相互歸類的文本則不出三篇以上，這使得我們可以看出，〈雜篇〉在自身且難以歸類的情況下，《莊子》全書的作者可能多達十五位到十三位之間的人數。而就整部《莊子》而言，對孔子或儒家持全面否定的文本僅四分之一不到，大多仍對孔子與儒家持肯定的態度。全篇中，凡孔子出現之處皆把孔子塑造為可以欣賞他人的高度境界，亦把孔子一致地表現為一個傾聽他人思想，可欣賞他人才華，可接受他人的建議與批判的君子。如此《莊子》中雖有部分文本否定了儒家學說，但對孔子的人格內涵基本上的把握是不差的，也是用一種具有敬意的態度加以描述的。

