

文如其人——孟子與莊子的 文風與聖人觀比較

楊雅雯*

〔摘要〕

一個人如何思考是否影響他如何行文？本文藉由探討孟子與莊子的聖人觀與文風，證成此中聯繫。孟子以堯舜為聖人，提倡堯舜之道，並強調「舜可學而致」，創建了堯舜禹湯一路傳承的道統，且以聖人之後繼者自居，賦予自身「舍我其誰」的道德使命與濟世責任；但是，包括「性善說」在內的這許多主張，孟子實則沒有嚴密的邏輯推理或歷史證據，而更是他自己的「實踐體悟之知」，難以證明，卻在他的浩然氣勢中沛然不可抵禦。在《莊子》中，堯舜雖也力行仁政，卻往往是反面角色，遭到許由等高士的訓誨，藉由這樣的對比，莊子突顯出他所要傳達的境界——「至人無己，神人無功，聖人無名」；在莊子關於「神人、至人、真人、聖人」神話般的描述中，我們注意到他們共同的兩項特質，即「遊」的形式和「道」的體現，這兩項特質也適用於其文，前者體現為書寫視角的多變與廣闊，從而型塑莊子寓言之擬人擬物、變化多端的「謬悠、荒唐、無端崖」風格；後者則使莊子的誇張比喻都不離他所要傳達的「道」的本體，也令他在表面的自由揮灑下，仍具有內在精髓的分寸拿捏；兩者配合，交織成莊子寫作的收放自如。綜而觀之，本文認為一個人的修養論與思維方式構成其聖人觀，語用觀與寫作手法則構成其文風整體的呈現；因而我們在體會其聖人觀與感受其文風時，會有極為類似的美學體驗。

關鍵詞：孟子、莊子、文風、聖人觀

*澳門科技大學國際學院助理教授

一、前言

孟子文章風格的主要特徵在於「氣勢浩然」，¹而這樣的浩然氣勢常與他所提出的「養氣說」相關聯，如蘇轍〈上樞密韓太尉書〉所說：「孟子曰：『我善養吾浩然之氣。』今觀其文章，寬厚弘博，充乎天地之間，稱其氣之小大。」²這種浩然氣勢往往經由帶有強烈情緒的措辭與結尾感歎詞，文句的排偶、疊句、重複，以及大段議論與引經據典來呈現；相對於《孟子》的浩然氣勢，《莊子》文章風格毫無「雄辯」之跡，反而呈現著難以把捉、深邃難測的特質，藉由種種超乎常人想像的寫作，帶領讀者超越現實的限制，站在另一個高處俯瞰人生。本文分別從孟子與莊子筆下的聖人觀探討兩人文風的形成，試圖歸納出文風與聖人觀之間的聯繫。

二、孟子的「浩然氣勢」與「堯舜形象」

梁啟超論《孟子》時曾歸納出六項要點，其中第四點為「歷史人物批評」，即「借古人言論行事證成自己的主義，〈萬章〉篇最多」；但他隨後又批評這一要點最無價值，因「當時傳說，多不可信，而孟子並非史家，其著書宗旨又不在綜核古事，故凡關於此項之記載及批評，應認為孟子借事明義，不可當史讀」。³梁氏此處「價值」之判斷，乃就哲理創發或歷史考核而言，卻未見孟子這種寫法對後世的影響。誠如梁氏所言，孟子並非史家，但他這樣做，便將神話傳說歷史化，塑造出一人格典範，並且令此人格典範立體化，宛如一栩栩如生的「人」，而非僅只是一象徵性的「符碼」（Symbol），由此而推論出「人人皆可為堯舜」，鼓勵世人力行實踐聖人之道。這種對「成聖成賢」的信心充塞於孟子的文章，呈現為他「辭不迫切而意已獨至」⁴的雄渾風格。以下探討孟子「浩然」文風之呈現與其形成，並就「堯舜」在孟子筆下的形象來討論其聖人觀，進而探究這種聖人觀

¹ 袁行霈主編：《中國文學史》（北京：高等教育出版社，1999年），頁113。

² 〔宋〕蘇轍：《蘇轍散文全集》（北京：今日中國出版社，1996年），頁130。

³ 梁啟超：《要籍解題及其讀法》（北京：清華周刊叢書社，1925年），頁7-8。

⁴ 〔漢〕趙歧：《孟子章句·題辭》，可見於〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁6。

與其文風的關係。

(一)《孟子》的「浩然氣勢」

歷來學者評點《孟子》文風，說法各不相同，⁵大抵不出對其散文的表象陳述，如著眼於「說大人，則藐之，勿視其巍巍然」，⁶而將其「浩然之氣」歸諸他的勇於責罵、鄙夷當世諸侯、大夫、學者；⁷然而，如果孟子只有這些表象的批判與藐視，而無內在更深層、更高的境界，那麼他只是另一名橫議的處士罷了。

探討孟子文風，固應著眼於其「浩然氣勢」，而此「浩然氣勢」實源自他對「性善」的絕對肯定，與對身為「聖人之徒」的強烈信心，如齊王派人來窺視孟子私下是否異於常人，孟子回答道：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」（〈離婁下〉）此「同」，一方面是肉身之同，另一方面則是本性皆「善」之同，孟子對此「同」的信心，推諸堯舜都毫無豫色；當弟子以公孫衍、張儀「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」為「大丈夫」時，孟子則提出：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（〈滕文公下〉）真正值得欽敬的，在於己心的安、正，與對理想的堅持；正是這種對人性本善清楚絕對的肯定，與向內收束於己的涵養，令孟子從內到外都顯透出無可抵禦的浩然正氣。與此「浩然

⁵ 如劉大杰稱孟子文章「不僅文采華瞻，清暢流利，尤以氣勝。」（劉大杰：《中國文學發展史》，上海：復旦大學出版社，2006年，頁53。）章滄授從六個方面評價孟子散文藝術風格，分別是平樸自然、開口見心，物象喻理、真切可感，鞭辟入裡、犀利明快，氣勢磅礴、雄健有力，謹嚴密邃，析義至精；準確凝煉，辭簡義豐；他並將其風格的形成歸納為三項原因，即時代的造就、文如其人，和孟子本身深厚的文學修養。（章滄授：《先秦諸子散文藝術論》，合肥：安徽大學出版社，1996年，頁25-40。）褚斌杰、譚家健之《先秦文學史》評其寫作「鋪張揚厲、波瀾曲折、搖曳多姿」，「感情充沛、慷慨高邁、動人心魄」。（北京：人民文學出版社，1998年，頁274、276）。大抵都無法忽略其中的浩然氣勢。但這些描述或者互相矛盾，如平樸自然和犀利明快自是兩種極端；或者只見一斑不見全豹，如說其文章精練簡約，則不見孟子之長篇大論。

⁶ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注·盡心下》（臺北：大安出版社，1994年），頁524。

⁷ 如直說梁惠王「不仁哉」（同前註，頁511），形容梁襄王「不似人君」（〈梁惠王上〉），評論公孫衍、張儀為「妾婦之道」（〈滕文公下〉），批判楊朱、墨翟為「無父無君，是禽獸也」（同前）。

之氣」最密切相關的是孟子的聖人觀，始自孔子的「堯舜」崇仰在《孟子》被更清楚地界定、強調、深化，並賦予了「聖王」之外的人格特色。

(二)《孟子》中的「堯、舜」形象

《孟子》中言及「堯舜」者共 25 章，論及「舜」者 17 章。不同於《論語》中「聖主明君」的形象，⁸孟子筆下的堯舜賦有更多的意義與價值。以下分述之。

1. 「堯舜之道」的內涵與意義

孟子賦予了「堯舜之道」實質的內涵、價值與意義，他多次陳述堯舜的作為以將之具體化，包括以下三種：

(1) 「堯舜之道」的內涵就是「仁政」：孟子以堯舜之道反駁許行等農家，先述說堯時天下洪水氾濫、禽獸逼人、五穀欠收，堯憂之而舉舜治之，舜又舉益、禹、后稷、契，焚山澤以驅野獸、疏九河以利農作、教稼穡以育五穀、立人倫以涵德行（〈滕文公上〉），這許多「勞心」較之農家所提倡的「勞力」更能利益百姓，其內在對人民的憂慮掛懷更勝農夫。這種推己仁心發為「仁政」的精神，就是孟子所說的「堯舜之道」。

(2) 除卻「堯舜之道」，沒有其他治天下的方法：孟子說：「堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。」又說：「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政。徒法不能以自行。」（〈離婁上〉）「堯舜之道」即「以仁政治理天下」，齊宣王不忍見牛穀鯨而易之以羊，此乃仁心而非仁政；所以孟子最後勸告齊宣王「發政施仁」（〈梁惠王上〉）。

(3) 孟子所勸諫於君王者，不外乎「堯舜之道」：齊宣王召見孟子，孟子多次稱疾而不往，景子以「不見其敬王」責備他，他反駁道：「我非堯舜之道，不敢以陳於王前。」（〈公孫丑下〉）觀孟子所以勸諫於梁惠王、齊宣王者，皆堯舜之「仁政」；他也以堯舜之道來規範君臣之道：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」（〈離婁上〉）舜之所以事堯、堯之所以治民，皆盡此仁心而已。

⁸ 如《論語·泰伯》記：「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。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。』」其形像高大如天、無法以言語窮盡其德行與事功。（錢穆：《論語新解》，北京：三聯書局，2002年，頁216。）

在孟子看來，君王行「堯舜之道」是理所當然、無須證明的，從天下的平治和百姓的愛戴自可見出其可大可久。然而，孔子與孟子周遊列國而不為用，我們可以推想這樣的「仁政」除了在儒者心中的遠古曾經出現外，春秋戰國幾乎是不曾實現過的。孟子的理直氣壯可說是來自於他對「仁」與「仁政」無與倫比的信心乃至信仰，貫穿他的學說，甚至支持他改造其時所流布的堯舜傳說。

2. 堯舜傳說的闡明、辨析與發揮

《孟子》裡談及堯舜傳說的篇章，應就堯和舜分別觀之。與堯有關的多是討論君臣、為治之道，而與舜相關的，則擴及孝悌人倫與己身之修持等。其動機或在辨析傳說之真偽，或在論證自己道援天下理所當然的使命任務；前者目的在於藉由對傳說的釐清來闡揚自己的學說思想，後者則在於為自己的志向賦予「舍我其誰」的使命感。以下試就兩者分述之。

(1) 「堯舜」形象的合理化：〈萬章上〉裡連續三章，就「舜立為王而以堯、瞽瞍為臣」，「堯以天下與舜」，「禹不傳賢而傳子，德乃衰」三說立論（〈萬章上〉），孟子一一否定，認為堯老而舜攝其事，並無即天子位，且舜以天下奉養其父，可謂「至孝」；其次，堯不能以天下與人，「天」方能以天下與人，而此「天」的彰顯，正是「民意」之歸向，孟子甚至引堯崩之後眾人趨舜而不趨堯之子，來證明舜之有天下，乃天與之；但當萬章進一步質疑禹傳位於子而不傳賢時，孟子又提出了「天、命之辨」，以舜、禹為相久，益為相短，因而眾人願以禹之子為王，此誠非人力所致。孟子所舉諸事是否屬實已不可知，但顯然孟子以己意將傳說否定或合理化，⁹巧妙置入了他的「至孝」、「民本」、「天命」思想，如此則堯舜不再只是中立的傳說，而成為一儒家化的天子，其歷史存在便成為孟子立說的重要支持。

(2) 「舜」形象的多元化：除了以上所討論的「堯舜」外，「舜」在《孟子》中更被賦予了多種特質，包括以下四方面：

A. 至孝至悌：孟子多次敷演舜的至孝，強調他即使有父不慈如瞽瞍，弟不敬

⁹ 這種將古史傳說合理化的傾向，也可見於宋·李昉等：《太平御覽》卷五十六引《尸子》云：「子貢曰：『古者黃帝四面，信乎？』」孔子曰：「黃帝合己者四人，使治四方，大有成功，此之謂四面也。」唯此文獻爭議尚多，本文暫不採為孔子之說。（《四部叢刊三編》，上海：涵芬樓，影印中華學藝社借照，日本帝室圖書寮，京都東福寺，東京靜嘉堂文庫藏宋刊本，第289冊，頁97。）

如象，卻仍不改其「孝悌之心」，這是在《論語》、《荀子》等其他儒家經典中所見不到的，如桃應問「瞽瞍殺人，則如之何」，孟子回答說：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身欣然，樂而忘天下。」（〈盡心上〉）對孟子而言，「孝」是遠重於天下的；又如萬章問「象日以殺舜為事，立為天子，則放之，何也？」孟子解為「封之」而非「放之」；萬章緊接著問：「別人就流放，自己的弟弟卻封賞，這豈是仁者的作為呢？」孟子反就仁者的內在言之：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也；封之有庠，富貴之也，身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」（〈萬章上〉）孟子認為仁者發自內在仁心的「欲為」遠勝於外在理法所規定的「應為」，¹⁰因此舜的首要考量理當是天性的「孝悌」本質，而非人為訂定的規約；¹¹當「孝」與「順」相衝突時，孟子仍以「孝」為準則：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。」（〈離婁上〉）又如萬章列舉瞽瞍與象害舜，舜逃出後象至，偽以憂思，舜以此喜，孟子提出「君子可欺以其方，難罔以非其道」（〈萬章上〉），這些都是在根本的道與變化的方術之間做出區分權衡。在「孝悌」的實踐上，孟子只問己心之安適，而不問他人之回饋，所以他說「我竭力耕田，共為子職而已矣。父母之不我愛，於我何哉」（〈萬章上〉），此說繼承孔子「為仁由己，而由人乎哉」¹²的信念；終身孝慕父母，正是孟子所以為舜的難得之處。也正是這種重內輕外的取向，令孟子在辯論時毫無畏懼，正所謂「無欲則剛」。¹³

B. 寵辱不驚：由於孟子對仁者「重內輕外」的強調，舜特別具有「寵辱不驚」的精神，除〈萬章上〉所舉「人悅之，好色富貴，無足以解憂者；惟順於父母，可以解憂」表現了舜重視孝道更甚於物質外，又如「舜之飯糗茹草也，若將終身焉；及其為天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之」（〈盡心下〉），及「天

¹⁰ 這點也可見於孟子的「禮」、「權」之辨。淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（〈離婁上〉）於孟子而言，發乎內在本心的「仁」是外在「禮法」的根本，在情勢有所相左時，當循乎本心而非禮法。

¹¹ 這之間也是可以人力調節的。當萬章進而問：「為何有人說是流放呢？」孟子答以：「象不得有為於其國，天子使吏治其國，而納其貢稅焉，故謂之放，豈得暴彼民哉！」在「悌」其弟與「仁」百姓之間，孟子選擇了加以調節，即「使吏治之」。（〈萬章上〉）

¹² 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·論語集注·顏淵》，頁181。

¹³ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·論語集注·公冶長》，頁105。

下大悅而將歸己，視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜為然。不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子。舜盡事親之道，而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝」（〈離婁上〉）。孟子一再強調舜這種淡看外在貴賤窮通，而以得乎親、順乎親為人子最根本的天性與職責所在，可說是不斷從「聖王、仁者」的名相返歸「心」的良知良能，這正是他學說的核心，也是他豐沛力量的根源。

C. 由仁義行：由於這種對回歸自心的強調，孟子說舜「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」，所謂「由仁義行，非行仁義」，就是強調內在存心本乎仁義，行事考慮無非仁義，而不是特意要去做仁義之事，¹⁴正本清源，心回歸到仁義的正位，行為自然合乎仁義。

D. 與人為善：舜之成其大，還在於他「善與人同」。孟子曰：「大舜有大焉，善與人同，捨己從人，樂取於人以為善；自耕稼陶漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。」朱熹注曰：「取彼之善而為之於我，則彼益勸於為善矣，是我助其為善也。能使天下之人皆勸於為善，君子之善，孰大於此。」（〈公孫丑上〉）這種推他人之善及於己身，從而又反過來愈益勸人為善，使善善相勸、無有終窮，正是孟子在「性善」基礎上漸次抹去彼我之分界而使融為一體的主張，也就是「大善」。

從以上四點可知，孟子賦予了舜一些他特別看重的德行，首重「孝悌」，其根本在於「重內輕外」，這種選擇也令舜寵辱不驚，而由內在的仁義自然而然發乎其行，終至與人為善，在「性善」的基礎上超越彼我的分隔；這種「與人為善」的精神，也被孟子取以為「舜可學而致」的理想信念。

3. 舜可學而致

「舜可學而致」的信念屢屢出現於孟子筆下，如滕文公至宋拜訪孟子，「孟子道性善，言必稱堯舜」（〈滕文公上〉）。「性善」很難用邏輯推理來證明，故孟子以成覿、顏淵、公明儀、《尚書》四言來說服滕文公；但觀顏淵之言，不見於《論語》，「舜，何人也？禹，何人也？有為者亦若是！」顯然是孟子豪邁爽利之語氣；孟子假顏淵之口，所憑藉的便是「聖人復起，不易吾言」（〈滕文

¹⁴ [宋]朱熹：「由仁義行，非行仁義，則仁義已根於心，而所行皆從此出。非以仁義為美，而後勉強行之，所謂安而行之也。此則聖人之事，不待存之，而無不存矣。」（《四書章句集注·孟子集注·離婁下》，頁411。）

公下》)的信念，而其根本還是「性善」。他說：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。……舜，人也，我，亦人也，舜為法於天下可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。」（〈離婁下〉）這些立論的基礎在於，孟子認為只要是人，便具足本心本性之純善，充之即可成舜，若不充之則為盜為桀。¹⁵

從以上「舜」形象的豐富多元，我們發現孟子選擇舜而非堯來作為他學說的體證者，陳師泳超認為這是因為當時所流傳關於舜的傳說較為充分，而舜由庶民、大臣到帝王的過程，恰好符合了儒家「修身、齊家、治國、平天下」的進路，適用於一切有志之士；而堯在傳說中始終以帝王的身份出現，自然無可模仿。¹⁶此外，瞽瞍與象的負面形象適足以突顯出舜的至孝至弟，「舜發於畎畝」亦可推導出「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能」，也是孟子鼓舞自己與當代士人滿懷信心努力擴充四端、無懼於人生挫折橫逆的成功典範。

4. 舍我其誰之使命與道統之創建

孟子不僅認為舜可學而致，更多次將堯舜治世的歷史推演至自身，如萬章問「伊尹以割烹要湯」，孟子說了個故事：湯派遣使者帶著聘幣去邀請伊尹，伊尹斷然回絕；但三次後卻幡然改言：與其獨自耕種以樂堯舜之道，不如幫助君王成為像堯舜那樣的君王、百姓成為堯舜治世中的百姓，「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？」（〈萬章上〉）這顯然是孟子的心聲假伊尹之口說出。他接著說：「思天下之民，匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中，其自任以天下之重如此！」伊尹是否做如是想已不可得而知，但這正是孟子處在戰亂時代裡的感受與懷抱；他又說：「吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎！聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。」孟子認為己身正，方可正人、正天下，故伊尹必是以堯舜之道說湯，

¹⁵ 孟子曰：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」（〈盡心下〉）又如「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（〈公孫丑上〉）

¹⁶ 陳泳超：《堯舜傳說研究》（南京：南京師範大學，2000年），頁31-32。

這與他自己「我非堯舜之道，不敢以陳於王前」如出一轍。

由於這種承續聖人事業的強烈使命，孟子創建了「道統」之說，在全書末章歷數堯舜以來的聖人，再度強調他身為聖人後繼者的正當性與合理性：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，……由文王至於孔子，五百有餘歲，……由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然亦無有乎爾，則亦無有乎爾。」（〈盡心下〉）孟子不憚其煩地推演歷史的循環性來證明他就是上天所選的先覺者，目的在於證成他所提倡的「仁義」、「仁政」、「性善」就是「堯舜之道」，不二於商湯、文王、孔子所賴以治理天下、教化百姓的正理，從而獲得人民的採納、信仰、實踐。

除了以上四點，孟子更將堯舜定於「性之」，以區別於商湯或五霸，他說：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（〈盡心上〉）又說：「堯舜，性者也；湯武，反之也。」（〈盡心下〉）「性之」與「身之」的不同在於「由仁義行」和「行仁義」，¹⁷孟子顯然以堯舜為更根本。此外，孟子心目中的聖人並不止於堯舜禹湯孔子，伯夷、伊尹也都是聖人，亦即聖人之所以為聖人不在於事功，而在於人格修養、「先得我心之所同然」（〈告子上〉），即發揚「仁義」之心者；其中以孔子為最聖，¹⁸其地位甚至在堯舜之上，也是孟子所選擇效法的模範。¹⁹

（三）孟子的聖人觀與文風呈現

由以上討論可知，孟子「浩然氣勢」的文風並不呈現於他敢於直面君王、嚴辭批評毫無懼色，而在於他對「性善」的十足肯定、對「仁政」的渴盼、對自身成聖成賢的信心、以及對承續道統²⁰的迫切心意，這些整體匯集為他所塑造出來的

¹⁷ 前者由本心向外彰顯為言行，後者則從實踐仁義中回歸天性。尹焞注：「性之善，與道一也；身之者，履之也，及其成功一也。」（〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注·盡心下》，頁 502。）

¹⁸ 「聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃。自生民以來，未有盛於孔子也。」（〈公孫丑上〉）

¹⁹ 「乃所願，則學孔子。」（〈公孫丑上〉）。

²⁰ 此「道統」概念雖見於《孟子》，但其詞與內涵則由南宋朱熹於《四書章句集注·中庸章句·序》中提出。

「堯舜形象」；此形象從儒家對堯舜的崇仰出發，結合孔子所提倡的「仁」、「仁政」，及當時的堯舜傳說，演繹出「性善」、「孝悌」等德行，又反過來塑造了堯舜特質，使其形象更加生動、鮮明，正好成為孟子性善說、堯舜之道說最好的支持論據。可以說，堯舜形象是孟子「仁政」思想與「性善」理論的具體化，兩者互為補充、發明，最終呈現為孟子沛然不可抵禦的浩然氣勢。換言之，孟子的「浩然氣勢」源自其聖人形象的塑造，歸本於「性善」說與「仁政」理論的信仰，不可以邏輯論證或歷史考察證成，卻是躬行體證的實踐之知。

如果我們思考孟子的修養論對其語用觀的影響，便會發現這些是不可分的渾融一體。首先，孟子有意於為文，他認為言語是心修養工夫的外顯表徵；²¹在表現上，孟子有強烈「想當然耳」的思維，他好辯、善辯，長於各種比喻、推理，但這樣的辯論往往訴諸「不證自明」的道德前提，因而孟子許多地方是「強辯」的；²²同時，孟子塑造了聖王堯舜的形象，以聖王之繼承與宣揚者自居，並提倡「浩然之氣」的涵養；三者結合，其文風的浩然氣勢也就是理所當然的了。

三、莊子的「謬悠荒唐」與「神人」形象

《莊子·天下》裡提及莊子「芴漠無形，變化無常」、「謬悠」、「荒唐」、「無端崖」、「瓌璋」、「連狝」、「諛詭」、「弘大而辟」、「深閔而肆」，²³不僅是莊子縱橫宇宙難以把捉的哲思，更是整部《莊子》行文的總體風貌。我們不難推出在莊子的理想人格境界與文章風格間，具有某種內在聯繫。²⁴以下先概括莊子文風的具體呈現，其次從莊子的堯舜與黃帝形象探討其聖人觀，及兩者間的關係。

²¹ 參考拙文：〈從先秦儒道語用觀看中國學術體系的建構〉，《諸子學刊》第十輯（上海：上海古籍出版社，2014年10月），頁19。

²² 參考拙文：〈從《孟子》與《莊子》看思維對寫作的影響〉，《正學》第三輯（長沙：岳麓書社，2015年12月），頁197-217。

²³ [清]郭慶藩：《莊子集釋·天下》（北京：中華書局，2004年），頁1098-1099。

²⁴ 劉大杰認為《莊子·天下》篇中那段描述莊子哲學思想與寫作態度的話語，「看作他的文學批評也是非常確切的」，要理解莊子的思想，才能明白他為何選用寓言、卮言等荒唐謬悠的言語，與創立這種鮮明獨特的風格。劉大杰：《中國文學發展史》，頁56。

(一) 莊子「謬悠、荒唐、無端崖」的文風

歷來評論《莊子》文風者不絕如縷，大抵不出「奇」、「怪」，²⁵近代學者評述《莊子》散文藝術也多不離「汪洋恣肆」、「浪漫主義」、「奇異怪誕」。²⁶我們從《莊子》書裡各種出場的角色便可見出莊子思想的無所不包，²⁷書中有直接陳述哲思的段落，也有人物對話的寓言，內容從養生到處世，從無情到逍遙，從道的絕對本體到生死的連貫一如，從批判儒墨到舌戰惠施；他形容風聲有「似鼻，

²⁵ 《莊子·天下》篇總結其語言風格為「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻」、「其書雖瓌璋而連犴無傷也，其辭雖參差而詼詭可觀」(《莊子》；司馬遷說莊子「其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之」。《史記·老子韓非列傳》(北京：中華書局，1975年)，頁2144；李白《大鵬賦》讚之「吐崢嶸之高論，開浩蕩之奇言」〔清〕童誥等：《欽定全唐文》(北京：中華書局，影印嘉慶本)，卷0347，頁11；〔明〕羅勉道說：「《莊子》為書，雖恢詭譎怪，跌宕於六經之外，譬猶天地日月，固有常經常道，而風雲開闔，神鬼變幻，要自不可闕。古今文士，每每奇之。」《南華真經循本·釋題》(台北：藝文印書館，1974年)，頁1。明末陸從吾曰：「《南華經》汪洋恣肆，語多險怪。」見〔明〕陸西星：《南華真經副墨·序》(北京：中華書局，2010年)，頁5；〔清〕劉熙載則稱他「意出塵外，怪生筆端」，見《藝概·文概》(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁8。

²⁶ 如魯迅說莊子「汪洋闢闔，儀態萬方」，見魯迅：《漢文學史綱要》(北京：人民文學出版社，2006年)，頁24；顧易生形容《莊子》散文藝術為「奇幻詭異的虛構、自由聯翩的浮想、豐富瑰麗的形象、光怪陸離的辭采、迴翔起伏變化多端的行文佈局，和奔放馳騁毫無拘檢地傾吐情思，而又委婉曲折有著深遠的意境」，見顧易生：《〈莊子〉的散文藝術與思想》，《復旦學報》1980年，第6期，頁37。

²⁷ 動物有鯤、鵬、蜩、學鳩、斥鴳、朝菌、螻蛄、冥靈、鷓鴣、偃鼠、狸狌、鯨牛、狙、螂蛆、獼狌、麋鹿、鷓鴣、胡蝶、澤雉、馬、蚤、魚、雞、鴉、狔子、鼠肝、蟲臂；植物有榆枋、大椿、蓬蒿、大瓠、大樗、薦、櫟社樹、桂、檟梧；故事主角從神話歷史人物如西王母、狝韋氏、伏羲、神農、彭祖、黃帝、顓頊、堯、舜禹、桀紂、關龍逢、比干、許由、老聃、孔子、顏回、子遊、子貢、惠子、毛嬙、麗姬、文惠君、衛靈公、魯哀公、葉公子高、常季、鄭子產、狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄、馮夷、肩吾、傳說、武丁、狂接輿、列子，到虛擬假想人物如瞿鵲子、長梧子、庖丁、匠石、南伯子綦、支離疏、兀者王骀、申徒嘉、伯昏無人、叔山無趾、哀駘它、闔跂支離無脈、南伯子綦、女偶、子祀、子與、子犁、子來、子桑戶、孟子反、子琴張、意而子、嚙缺、王倪、蒲衣子、天根、無名人、陽子居、季咸、壺子、南海之帝儵、北海之帝忽、中央之帝渾沌，乃至罔兩、影。

似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似窪者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱於而隨著唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛」（〈齊物論〉）；他談修養的層次：「吾猶守而告之，參日而後能外天下；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。」（〈大宗師〉）兼具文辭的廣度與修養的深度；他發明「撻寧」、「以明」、「天鈞」、「道樞」、「心齋」、「坐忘」等新詞，使讀《莊子》不僅不感辭窮，更有愈翻愈險，愈險愈奇之嘆。

要而言之，莊子的文風以「謬悠、荒唐、無端崖」最能涵攝之，「謬悠」指境界之悠遠高妙、不著邊際如姑射神人，「荒唐」指言語、思想之奇詭不經如支離疏之畸形怪狀，「無端崖」則是這些言語、思想之層層遞進，無有盡絕，不僅寬闊無際，更顛覆世俗觀點。以下就莊子的聖人觀探究之。

（二）《莊子》中的「堯舜」與「黃帝」形象

堯、舜與黃帝在《莊子》中依然是「有天下」的「明君」，更被賦予了儒家「仁義是非」的色彩。在少數段落中，他們被歸於有「道」的一方；但多數時候卻是被教訓或受抨擊者；此外，他們還有「問道者」的角色。以下試分論之。

1. 「讓天下」與「喪天下」

〈逍遙遊〉中「堯讓天下於許由」一段首開此說，莊子透過許由辨析「聲名」與「實質」，及棄虛名而尚實質的價值選擇；其上承「聖人無名」，下繼「姑射神人」，顯然是要以「天下」之大而不受來強調「名」之虛浮不實（〈逍遙遊〉）。到了莊子後學手裡，「讓天下」發展出更多意義。雜篇〈讓王〉中，堯讓天下於許由不成，又讓於子州支父，乃至舜讓天下於子州支伯、善卷、石戶之農、北人無擇，還有湯讓於務光，而所有受讓者一概都是堅拒的，並且都要申說一番道理。²⁸這些衍生雖然情節類似，但在立說的胸次與宗旨上卻與莊子大異其趣；他們都忽略了《逍遙遊》裡，許由的拒絕以「天下既已治也」為起始，並非以自己為首要

²⁸ 如子州支父以自己身體不好，來婉拒堯的禪讓，強調天下之重也不及生命之可貴；善卷以生活已經心滿意足，無所用之，來責怪舜之不理解他；更有甚者，入海不返，乃至投淵而死。（〈讓王〉）

考量，這是內篇與外雜篇根本上的不同。

不同於「讓天下」的「名之外在於我」，莊子更提出了「喪天下」，傳達「天下」於我無所可用的「物之外在於我」：「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。」（〈逍遙遊〉）以世人想像之致極來彰顯聲名、外物都不是聖人所在意的，至重如天下也不值得追求留戀。此外，《莊子》中的堯「治天下」也有著反面形象。〈齊物論〉裡堯問舜是否攻打宗、膾、胥敖，舜勸他任其自然即可，並舉「昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」（〈齊物論〉）來擴展他的胸襟，但〈人間世〉中卻記「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！」（〈人間世〉）堯非但不是聖主名君，甚且主動征戰，其緣由乃在於求「名實」。

此處，我們看到莊子筆下的堯舜多與「名實」之辨相關，以堯舜之天下來凸顯出名、物之外在於生命本質。儒家最稱許的「禪讓」與最看重的「天下」，在莊子看來更多是為了美名與虛譽。

2. 「仁義」之代表

堯、舜至戰國時已是儒家所倡「仁義」的代言人，是莊子抨擊的反面形象，而在外篇〈天地〉、〈天道〉裡卻有正面意義，顯然是莊子後學傾向儒家一派之作。

- (1) **反面形象**：〈大宗師〉裡意而子見許由，許由問他從堯那兒學到了什麼，意而子答：「堯謂我：『汝必躬服仁義而明言是非。』」許由隨即諷刺他：「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙盪恣睢轉徙之塗乎？」儒家宣揚的行仁蹈義，在莊子看來更近於刑罰，使人無法回歸到逍遙自在、隨順變化的精神世界。相對於仁義是非的黥劓之刑，莊子所崇尚的「大宗師」之境是「壺萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地刻雕眾形而不為巧」，後世學者往往以為莊子是個主張什麼都不做的消極主義者，卻忽略了莊子總是先說「壺萬物」、「澤及萬世」、「長於上古」、「覆載天地刻雕眾形」，仁、義、老、巧並非其目的，也因此他的境界能夠不拘於此，而真正成就其仁、義、老、巧。相對於這種無為（目的）而無所不為（做）的境界，儒家之主張宣揚仁義道德，僅只是因人性之黑暗墮落而生的對治之法罷了。〈大宗師〉裡這段寓言，極佳地傳達了此思想：「泉涸，魚相

與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」之所以要強調仁義道德，是因為仁義道德在社會上已蕩然無存，但那並非最終追求與實境，生命的最高境界自由自在，不需讚譽堯，也不需非毀桀。莊子後學於此觀點多有發揮，如〈在宥〉裡說堯治天下使天下人高興，是「不恬」，桀治天下使天下人憂愁，是「不愉」，兩者都非長久之計（〈在宥〉）；下文甚至將仁義的提出追溯至黃帝，其目的在於「撻人心」，而這種動機也是天下大亂的肇始；又說：「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。」（〈庚桑楚〉）²⁹莊子僅點出仁義的提倡乃是相對的考量，其弊將導致人無法逍遙自在；莊子後學則更強調仁義之戕害天下，乃至以負面眼光來解讀、誇大堯舜的相關傳說。

- (2) **正面形象**：「舜」無論在《孟子》或《莊子》，其形像都比堯好一些。〈德充符〉裡，仲尼為常季說解聖人之道，舉舜為例：「受命於地，唯松柏獨也在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。」肯定了舜之受命於天，及其「正己正人」的品德。「黃帝」則更接近莊子所主張的「道」的境界，〈大宗師〉裡闡述「道」的段落中，「黃帝得之，以登雲天」，與顓頊、西王母、彭祖等同列，皆已得道且賦有得道者之能。莊子後學裡也有傾向儒家的一派，肯定堯舜之治，如〈天地〉裡伯成子高回答禹的問題，說：「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。」或〈天道〉裡「夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。」肯定了堯、舜之為君，以對比出後世君主德之下衰。

在這些寓言中，黃帝、堯、舜的形象頗為複雜，有正有反，視言說者之立場而異，而他們作為儒家「仁義是非」的代言者則始終如一。

3. 次於聖人的「問道」者

〈齊物論〉中長梧子譏刺瞿鵠子修行不足卻想與聞聖人之境，說：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之？」言下之意是以黃帝境界高於自己，而又不及聖人。這樣的界分到了外雜篇更清楚，〈繕性〉云：「古之人，在混芒之中，與

²⁹ 〈徐無鬼〉中亦說：「夫堯知賢人之利天下也，而不知其賊天下也。」〈盜跖〉篇更說：「堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王殺紂，貴賤有義乎？」「黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯舜作，立群臣，湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯武以來，皆亂人之徒也。」

一世而得澹漠焉。……當是時也，莫之為而常自然。逮德下衰，及燧人伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，……然後去性而從於心。」〈天運〉則說：「黃帝之治天下，使民心一，……堯之治天下，使民心親。……舜之治天下，使民心競，……禹之治天下，使民心變，……是以天下大駭，儒墨皆起。」從中可以看出越遠古越接近莊子所崇尚的聖人境界，其後次第衰落。由於這種次於聖人的境界，他們屢屢被安排為訪道、問道者；³⁰〈知北遊〉裡，「知」問道於無為謂、狂屈而不得，最終由黃帝來闡說之，但在闡說之後又加了一段：「黃帝曰：『彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予與若終不近也，以其知之也。』」狂屈聞之，以黃帝為知言。」則黃帝是清楚明白聖人之境的，但因他訴諸言語了，所以他僅止於「知言」，是接近、卻仍未真正到達聖人之境。〈天地〉裡還有一段堯與華封人的對話，本來華封人以堯為聖人，但在堯辭卻了華封人壽、富、多男子三項祝福後，華封人便僅視之為君子；於此，莊子後學想要凸顯的並非看待壽、富、多男子的角度，而是堯所代表的僵固於某種觀念而無法逍遙通達的執持。〈天道〉中甚至是由舜來告訴堯何謂「天之德」，對照出堯僅具人之德，「美則美矣，而未大也」。

在這些故事中，堯、舜、黃帝都帶有「美則美矣，猶有不足」的缺憾，除了彰顯莊子學派所追求的境界比儒者更高一層，同時體現莊子不僵化於特定人物形象，甚至試圖打破世人對既有事物、觀念的執滯，而於世間萬物游刃有餘的「游」哲思在寫作中的落實。值得注意的是，相對於堯舜的許由、善卷等逃王高士，都只是莊子就聖主明君的對照面所提出的隱逸形象，莊子心目中真正的「聖人」並非這種隱士，而是「神人」、「至人」、「真人」等絕對無上的超越形象。

（三）《莊子》中的「至人」、「神人」、「聖人」、「真人」

《莊子》中的神人、聖人、至人、真人形象大抵都是正面肯定，³¹唯獨「聖人」

³⁰ 如黃帝往見廣成子問至道（〈在宥〉），黃帝於襄城之野問為天下於小童（〈徐無鬼〉），舜問得道於丞（〈知北遊〉），堯問嚙缺於許由（〈天地〉）。

³¹ 〈逍遙遊〉中的「至人無己，神人無功，聖人無名」三種境界難分軒輊；〈天下〉開頭為四者所下的定義：「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。」郭象《注》認為：「凡此四名，一人耳，所自言之異。」成玄英《疏》也說：「已上四人，只是一耳，隨其功

一詞在外雜篇中偶或帶著負面形象，³²明顯受到戰國儒家影響，以「聖人」為儒家仁義之代表而攻伐之；但在其他篇章裡，「聖人」乃莊子最高精神境界的代表，〈齊物論〉裡「聖人不由，而照之於天」、「聖人和之以是非而休乎天鈞」，這些「聖人」都不同於儒家明辨是非善惡的聖人觀。其中最顯著的是，它們不約而同地強調「飛」、「遊」、「寒熱不侵」、「水火不入」、「不為物動」等特殊能力；這些特殊能力並非首見於《莊子》，我們更可以在神話中找到其源頭；³³然而，這些故事又被賦予和神話截然不同的理性思維，我們不禁疑惑：莊子所指究竟是神還是人？若說它是「神」，卻又往往與「人」並列而提，如〈逍遙遊〉層遞地列舉了「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」、「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」者，及御風之列子，最後是「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者」的至人、神人、聖人；又如〈大宗師〉並比「真人之息以踵，眾人之息以喉」，聞一多認為「這些決不能說是寓言，……其實莊子所謂『神人』、『真人』之類在他自己是真心相信確有其『人』的。」³⁴趙沛霖則認為這顯示了莊子受到傳統宗教觀念影響，同時與其理性精神相混淆，而造成「宇宙觀的內在矛盾在行文上的反映」；³⁵然而，我們以為縱然這些觀點成為後來道教的主要信仰，

用，故有四名也。」（〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·駢拇》，頁1066）〈逍遙遊〉中關於姑射神人的「謬悠之言」也同樣可見於〈齊物論〉裡的至人、聖人，和〈大宗師〉裡的真人。因此，我們認為這四個名詞所指稱的是同樣的境界。

³² 如「聖人則以身殉天下」（〈駢拇〉），「及至聖人，蹉跎為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣」、「聖人屈折禮樂以匡天下之形，縣跎仁義以慰天下之心，而民乃始蹉跎好知，爭歸於利，不可止也」（〈馬蹄〉）。

³³ 相關論述可見於張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入《思文之際論集》（臺北：允晨文化，1997年11月），頁101-149頁。此文注意到莊子所受神話的影響，作者認為，莊子許多哲學觀念乃是源自於神話中素樸的信念，經莊子去神秘化後形成新的理境，而成為莊子獨特的思想。又如楊儒賓：〈升天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》卷7，第1期（1989年6月），頁223-251頁。此文從傳世典籍、出土文獻、人類學研究等素材出發，論證莊子（或說老莊與新道教）與原始宗教密不可分的關係。其他尚有賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》卷34，第2期（2004年12月），頁327-382。

³⁴ 聞一多：《神話與詩》（北京：古籍出版社，1956年），頁145。

³⁵ 趙沛霖：〈莊子的宇宙觀〉，收錄於《諸子學刊》第三輯（首屆莊子國際學術研討會論文

卻不代表莊子果真相信「確有其人」，也不是莊子自身思想矛盾錯亂，而是要藉由這種「神話」來描述一獨特的精神境界，它的形容渺若天外飛仙，但它的實現與完成就在人的自身。以下從三方面論證之。

首先，在〈大宗師〉「意而子見許由」一段，莊子將「躬服仁義而明言是非」與「遊夫遙盪恣睢轉徙之塗」相對舉，顯然是認為「遊」與「黥」、「劓」是同一層次而互為兩極；「黥」和「劓」只是精神桎梏的形象化說法，則「遊」亦應是精神之自由解脫，而非具體的「飛天」能力，「遙盪恣睢轉徙之塗」也顯然是指精神上悠遊自得的狀態，而非宇宙間的某個空間。其次，莊子關於最高境界的諸多奇異描述，從來都是指稱「精神」層面，而非「超能力」，如〈大宗師〉裡子輿病而說：「浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」莊子所要表達的並非造化的古怪特異，而是「安時而處順，哀樂不能入也」，這種觀念並不見於形體而僅存在於精神，藉由人在面對形體變化時的狀態以凸顯之。最後，我們回到莊子思想的宗旨，即「精神」上的「與道為一」，莊子「墮肢體，黜聰明」等關於修養工夫的描述，並非指形體上的特定行為，而是「心」的作用，³⁶〈逍遙遊〉所推崇的「無待」，也是指精神上的最高境界（從與列子的有待及其他境界相比即可知），莊子以神話般的言語來描述該境界，不僅是由於神話中「神仙」的形體與莊子的最高精神境界具有某種相似性，更重要的是「道」無法言說，「道」的境界也無法言說，這種描述方式可能是莊子最好的選擇。

由以上討論可知，莊子的聖人觀乃以「遊的形式」為血肉、「道的體現」為骨幹，架構出超凡入聖的精神境界。以下分述之。

1. 「道」的體現

莊子對「道」的終極關懷可見於〈天下〉：「獨與天地精神往來」、「上與

專號）（上海：上海古籍出版社，2009年12月），頁31。

³⁶ 賴錫三在《〈莊子〉「真人」的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯證》一文中，藉由對比米德社會心理學的「社會人」概念，突顯出莊子「真人」的身體觀乃是建立在對「人」之社會性的消解，及宇宙性的還原上，強調其為一種「境界性的精神化身體」。我們從莊子「墮肢體、黜聰明」的修養論也可推論出，莊子關於神人、真人等的身體描述，是在神話影響下、一種對精神境界的具象化，而非實指某種身體狀態。（《臺大中文學報》第14期，2001年6月，頁1-34。）

造物者遊，而下與外生死無終始者為友」，「道」並非某樣事物，儘管〈大宗師〉裡說「夫道，有情有信，無為無形；……伏戲得之……維斗得之……黃帝得之……傅說得之……」，似乎是有所「得」，但與其說是「得」，不如說是「達」，即達到「道」的狀態，因而〈知北遊〉裡甚至說道在螻蟻、在稊稗、在瓦礫、在屎溺。「道」無所不在，並非某種特定的實體、事物或狀態才是道，而是萬事萬物在其本身自然的軌道上無所拘滯地運轉，乃一變化之道、氣化之道、物化之道。莊子將此精神狀態具象為「混沌」，〈應帝王〉裡混沌被鑿七竅而死，正是寄寓這種與道合一的境界與「凡人」之異，「視聽食息」代表的不僅是人的生理功能，更是人的種種欲望情感、執著判斷，混沌沒有七竅，不需視聽食息，因為它代表「道」的本體，是不假外求、無知無識、圓滿自足的；與此同時，我們更應注意到混沌「待之（儻、忽）甚善」，且這種「善待」不求回報，甚至要避免「人」所想像的回報以免適得其反，可見莊子並非要否定一切人為的「作為」，而是反對世俗凡人的目的性「有為」。這種「體道」的狀態，在神人便是「旁礴萬物以為一」，「大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」（〈逍遙遊〉）、「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒」，「疾雷破山，飄風振海而不能驚」（〈齊物論〉）、「其寢不夢，其覺無憂、不知說生，不知惡死」（〈大宗師〉），這些不溺、不寒、不熱、不驚都是指心的閒適無掛，而非身體的水火不入。在《莊子》裡，關於體道之人有各種形象的描述，而其宗旨都不離這種最高的精神境界。

2. 「遊」的形式

莊子屢次以「遊」來描述神人的境界，包括「遊乎四海之外」（〈逍遙遊〉）、「遊乎塵埃之外」（〈齊物論〉）、「上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友」（〈天下〉），乃至庖丁解牛之「游刃有餘」（〈養生主〉）。這種「游」的精神與「道」的境界正是一體兩面，因為與「道」為一，無執無待，所以能夠優游自在，所謂「乘天地之正、御六氣之變」並非金剛不壞，而是生老病死都無動於心的安適隨順，亦即「物莫之傷」、「孰肯以物為事」（〈逍遙遊〉），「物」皆「外」，要「體道」首先便必須「外物」，所以說「其耆欲深者，其天機淺」（〈大宗師〉），〈逍遙遊〉裡堯見了姑射神人後，「窅然喪其天下」，〈在宥〉篇黃帝問道於廣成子，被廣成子奚落之後，回去首先要「捐天下」，其後還要「閒居三月」，讓心得以沈澱、濾淨，世俗的執有於莊子看來都是靈魂的枷鎖與重擔，須擺脫這一切才有可能自在遨翔於生命的瞬息萬變中。因此，莊子所倡的「無用

之用」並非故意要和世俗價值唱反調，而是要回歸到生命本位，不以凡人的「有用」、「無用」為標準，而以生命的自得其所為依歸，〈至樂〉篇裡莊子後學以觸臚之樂死不樂生反諷常人之好生惡死，固然是強烈的對比，卻偏離了莊子無所執持的「遊」之精神，後世學者因櫟樹無用之用等寓言而認為莊子的最高追求在於「養生」（壽命的延長），更是錯誤的解讀。

簡而言之，莊子的聖人觀也是他最高的精神境界，即達致「與道合一」的狀態，從而優游於世間萬物，無入而不自得。

（四）莊子的文風與聖人觀

探討莊子的聖人觀與其文風呈現之前，我們需要先指出的是，在《莊子》中固然有許多「才全德不形」者如子祀子輿子犁子來或畸人支離疏等；但這些形象僅是莊子為了反襯世人固化的審美觀而塑造的人物，並非莊子的聖人典範。在此，我們以神人、聖人、至人、真人為探討莊子聖人觀的主要對象，分析莊子理想人格中「道的體現」與「遊的形式」兩種特質與其文風形成的關係。

1. 「游」的精神與謬悠之說、荒唐之言

莊子理想人格中這種「遊」的精神令莊子經常跳出「自我」的角度，從「他者」或宇宙天地的角度來立論，如〈逍遙遊〉「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。」便從「天」的視角來觀看地；從人的角度來看，彭祖已是最長壽者，但若將眼界放大至宇宙萬物，則比彭祖長壽的還有冥靈、大椿等；或有人認為物各有其規律，動物或植物的壽命不可與人相比，但莊子正是藉由這種荒唐的比較，提醒世人莫將眼光局限於人，而要游移轉徙於天地萬有，才能獲致最後的逍遙自在。這種替換角度而來的謬悠之說、荒唐之言在《莊子》裡俯拾即是，如〈人間世〉「匠石之齊」故事，以匠石「人」的眼光和櫟樹本身的眼光相對比，突顯出因為看待「有用無用」的角度不同而有迥異之標準，更衍生出「山木自寇，膏火自煎」的說法；到了莊子後學，演變出〈山木〉裡莊子舍於故人家，故人殺不能鳴之雁以款待他，從而弟子問他究竟應該處於材或不材，莊子答「周將處乎材與不材之間」；這種「材與不材之間」並非如後代學者所認為莊子以養生為宗旨，卻是莊子「遊」精神的展現，他拒絕固化於特定形式，所以他說：「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。一上一下，以和為量，浮游乎萬

物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！」擺脫材或不材的執著，回歸於「道」。也因為這種「遊」的精神，令莊子逍遙處順，不受羈絆。

2. 「道」的依歸和不與物遷

劉熙載說莊子文章：「看似胡說亂說，骨裡卻盡有分數。彼固自謂『猖狂妄行而蹈乎大方』也。學者何不從『蹈大方』處求之？」³⁷「胡說亂說」便是莊子「遊」之展現，而「盡有分數」、「蹈大方」便來自莊子以「道」為依歸。所以我們看莊子的荒唐之言盡或謬悠無端崖，但總是或隱或顯地能夠感覺到他的核心宗旨，也就是〈德充符〉的「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗」。比如〈逍遙遊〉裡的「姑射神人」形容體道的境界，〈齊物論〉裡的「莊周夢蝶」說道的絕對本體，〈養生主〉裡的「庖丁解牛」說道的實作，〈人間世〉裡各種為臣之方說道的應用，〈大宗師〉裡的各種畸人說道的超越，〈應帝王〉裡的「混沌鑿竅」說道的渾然無分；無論莊子說什麼、如何說，都不離「道」之宗旨。

四、孟、莊的文風與聖人觀比較

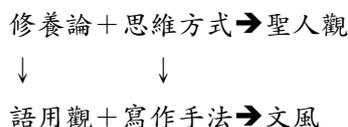
從以上討論，我們看到孟子的堯舜與莊子的神人的諸多對比，當孟子強調「仁政」、「堯舜之道」時，莊子則說「讓天下」、「捐天下」、「忘天下」；當孟子強調「仁義」時，莊子說「黷汝以仁義，而剽汝以是非」，更說「世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事」；而當孟子以浩然氣勢呼應其「浩然之氣」時，莊子則強調「謬悠、荒唐、無端崖」的「卮言」，呼應了他所強調的物化之道。我們很難說是他們的聖人觀直接影響了他們的文風，但這之間卻不難看到種種雷同，包括孟子將堯、舜傳說合理化、以己意去取之，和他文風上的浩然氣勢相輝映；而莊子神人「遊」的精神與「道」的依歸，也體現於他的寫作。³⁸

我們認為，文風作為一個人文辭整體樣貌的呈現，就像聖人觀是由其思想點

³⁷ [清]劉熙載：《藝概·文概》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁7。

³⁸ 關於莊子的文本與思想之聯繫，可參考賴錫三：〈《莊子》的文學力量與文本空間——與羅蘭·巴特「文之悅／醉」相對話——〉，《文與哲》第20期（2012年6月），頁41-42。其中有極細緻的分析：「《莊子》一書在解放主體、參贊變化的表現上，彰顯在它的文學力量和文本空間這些具體的語言形式上。……《莊子》的製作或編撰本身，就是氣化流行和語言遊戲的技藝朗現，因此《莊子》便可視為『氣韻生動』的文本。」

滴累積造就一般，孟子持志、養氣的修養論和類比、推擴的思維方式必然導向其以堯舜仁政、性善為理想人格之典範；而莊子去形忘知的修養論和「遊」的精神與「道」的依歸，也必然導致神人、至人、真人、聖人那種獨與天地精神往來的境界追求。另一方面，由於兩者的修養論影響他們語用觀的形成，思維方式影響其寫作手法，那麼修養論和思維方式型塑下的聖人觀，也就和語用觀和寫作手法型塑下的文風有著相似的特質了，亦即：



因此，孟子或莊子作為一個整體，他們的每一部分都是個人具體而微的展現，無論思想或文字，兩者都可以相互呼應。以下舉兩個例子論證之。

《孟子》和《莊子》裡都有一段藉「正色」或「正味」來做比喻的段落，《孟子》中語見〈告子上〉，³⁹《莊子》則見於〈齊物論〉。⁴⁰兩段論述各有其寫作與思想上的脈絡可循，但當它們並陳時，便見出其針鋒相對來。孟子以人的口之於味、耳之於聲、目之於色皆有所同好，類推心之好理義的必然性；而莊子則從正處、正味、正色三者皆無一定準則，提出仁義是非僅只是以「我」為唯一標準，而每個人都有各自「我」的標準，因而這種對「仁義」的提倡與追求是紛亂而相對的。從思想觀之，孟子認為味覺、視覺、聽覺都有最佳典範，推廣到道德價值

³⁹ 口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。……至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉）

⁴⁰ 民濕寢則腰疾偏死，鰐然乎哉？木處則惴栗恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食藿，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猨狢狙以為雌，麋與鹿交，鰐與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉！自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！（〈齊物論〉）

上，便是「仁義」作為所有人的終極關懷、堯舜之仁政乃天下君王的最高追求；這種思想在寫作上，便從他以「言為心之表徵」到種種類推手法，最後發展為理所當然、無庸置疑的氣勢，表面看來完全不背離邏輯的合理性，而予人平易淺近的印象。相反地，莊子強調離形去知、同於大通的修養方法，他站在道的絕對本體觀看世間的相對，而產生以道為樞紐、以遊為精神的聖人型態，破除人以自我為中心，為萬物立一價值標準的取向與執著，從「人」的反面立說，就相對言相對，而形成他寬廣的視角與無稽荒誕的寫作手法。因此，一樣從「正味」、「正色」、「正處」、「正聲」立說，孟子從「人」的角度肯定此「正」的標準；而莊子則從「萬物」的角度否定此「正」的標準，兩人觀點不同，寫作風格也迥異。

《孟子》與《莊子》中也都有關於「不屈」、「不懼」的強調，《孟子》中如大丈夫「威武不能屈」（〈滕文公下〉）及「不動心」（〈公孫丑上〉）；《莊子》中則見於神人、真人、至人等的「水火不懼」，「醉者墜車，雖疾不死，……死生驚懼不入乎其胸中」（〈達生〉），「胥靡登高而不懼，遺死生也」（〈庚桑楚〉），「審自得者失之而不懼」（〈讓王〉），「臨大難而不懼者，聖人之勇也」（〈秋水〉）。對孟、莊而言，「不屈、不懼」都是他們激賞的精神特質，但其底層支持卻截然不同；孟子的不屈、不動心是因為心中有所持養，是心的「定靜」，而莊子的不懼卻是由於無所執著；兩相對照，便能感受到孟子的文風充塞天地的浩然之氣，而莊子的文句則瀟灑輕盈、自由自在。可見即使是同一件事，也會因為不同的修養觀念與思維方式，而形成截然不同的文風。

最後，我們從「寓言」這樣的體裁來比較孟、莊之異同。孟子最著名的寓言莫過於〈離婁下〉「齊人有一妻一妾」，⁴¹這篇寓言情節曲折、人物鮮明、敘述生動，尤其許多細節上的刻畫，如「施從」兩字不僅描述了齊人妻子的形跡，更間接傳達了心情上的緊張與期待；「施從外來」之「施施」與齊人乞討的神態形成強烈對比，也與其妻妾的「訕其良人」、「相泣中庭」相反襯；齊人之無恥、

⁴¹ 齊人有一妻一妾，而處室者。其良人出，則必饜酒肉而後反。其妻問所與飲食者，則盡富貴也。其妻告其妾曰：『良人出，則必饜酒肉而後反，問其所與飲食者，盡富貴也，而未嘗有顯者來。將矚良人之所之也。』蚤起，施從良人之所之，遍國中無與立談者，卒之東郭墻間之祭者，乞其餘，不足，又顧而之他，此其為饜足之道也。其妻歸，告其妾曰：『良人者，所仰望而終身也。今若此！』與其妾訕其良人，而相泣於中庭。而良人未之知也，施從外來，驕其妻妾。由君子觀之，則人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也，而不相泣者，幾希矣！（〈離婁下〉）

其妻之聰慧與大義，都構成強烈的張力，簡短的篇幅中充滿耐人尋味的意韻。然而，儘管故事簡潔有力，但相對於它的宗旨，即以齊人之無恥來暗喻當時人之無所不用其極以求富貴利達的手段，則故事所真正傳達的似乎遠超越了作者所明言的部分。⁴²《莊子》中的寓言則大不同於《孟子》，幾乎沒有一個立足於現實生活或歷史實情，比如〈逍遙遊〉裡的鯤、鵬，大不知其幾千里，且鯤魚可化為鵬鳥，鵬鳥甚至要飛到九萬里的高空上以遷徙到南海，這種巨大的意象與「化」的概念，遠超乎常人想像，而體現出莊子那不受羈絆的「遊」的精神；又如〈齊物論〉裡罔兩與景的對話、〈人間世〉裡孔子與顏回、葉公子高等的對話、〈應帝王〉裡儻、忽為渾沌鑿竅的故事，顯然都是莊子所虛構，其宗旨無不指向「道」之本體。不同於孟子先說故事再點出思想，莊子的寓言從頭到尾都蘊含著他的立說宗旨，每一個字的選用、每一段情節的曲折，是故事，也是思想。

五、結語

本文針對孟子與莊子的文學呈現背後的成因進行比較研究，主要探討了他們的文風與聖人觀之間的關係。

孟子以堯、舜為聖人，提倡堯舜之道即「仁政」，他同時強調「舜可學而致」，並創建了自堯、舜、禹、湯一路傳承的道統，且以聖人之後繼者自居，賦予自身「舍我其誰」的道德使命與濟世責任；但是，包括「性善說」在內的這許多主張並沒有嚴密的邏輯推理或歷史證據，而更多是孟子的「實踐體悟之知」，難以用文字或概念推論證明，卻在他文章沛然不可抵禦的氣勢中表露無遺。

在《莊子》中，堯舜雖同樣也是力行仁政的明君，卻往往是反面角色，而遭到許由等高士的訓誨，藉由這樣的對比，莊子突出他所要傳達的境界，也就是「至人無己，神人無功，聖人無名」；在莊子關於「神人、至人、真人、聖人」的描述中，其共同特質為「遊」的形式和「道」的體現，而這兩者也適用於其文，「遊」的精神運用於文學寫作便是書寫視角的多變與廣闊，從而型塑莊子寓言之上天下海、擬人擬物、變化多端之「謬悠、荒唐、無端崖」風格；「道」的依歸則令莊

⁴² 常森也指出這篇寓言的情節、人物、細節、心理刻畫等，都「明顯溢出所指之外，就是說所指沒有統攝能指的這些特性」。氏著：《先秦文學專題講義》（太原：山西教育出版社，2005年），頁351。

子無論如何大膽的寓言、誇張的比喻，都不離「道」的本體，也令他在表面的胡說亂說中，仍具內在精髓的分寸拿捏；兩者配合，交織成莊子文學寫作上的收放自如。

中國文化強調人是一個整體，一個人的思想主張、思維方式必影響其為文。本文藉由分析《孟子》與《莊子》的文風與聖人觀，證成此間聯繫，也為思想、思維與文學呈現之間抽象而複雜的關聯，梳理出可能的脈絡。學者尚可從孟、莊同時代的諸子百家如《荀子》、《韓非子》，或後代文人的創作中，重新思考本文論點的成立與否。此外，在文學文本與作者思想之間，或有更多其他可能的聯繫，也有待於大方之家。

引用文獻

- 司馬遷：《史記·老子韓非列傳》，北京：中華書局，1975年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 童誥等：《欽定全唐文》，北京：中華書局，影印嘉慶本，卷0347。
- 李昉等：《太平御覽》，《四部叢刊三編》，上海：涵芬樓，影印中華學藝社借照日本帝室圖書寮京都東福寺東京靜嘉堂文庫藏宋刊本，第289冊。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2004年。
- 孫奭疏：《孟子注疏》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 袁行霈主編：《中國文學史》，北京：高等教育出版社，1999年。
- 陳泳超：《堯舜傳說研究》，南京：南京師範大學出版社，2000年。
- 陸西星：《南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年。
- 張亨：《思文之際論集》，台北：允晨文化，1997年。
- 梁啟超：《要籍解題及其讀法》，北京：清華周刊叢書社，1925年。
- 常森：《先秦文學專題講義》，太原：山西教育出版社，2005年。
- 章滄授：《先秦諸子散文藝術論》，合肥：安徽大學出版社，1996年。
- 褚斌杰、譚家健：《先秦文學史》，北京：人民文學出版社，1998年。
- 楊雅雯：〈從先秦儒道語用觀看中國學術體系的建構〉，《諸子學刊》第十輯，上海：上海古籍出版社，2014年。
- _____：〈從《孟子》與《莊子》看思維對寫作的影響〉，《正學》第三輯，長沙：岳麓書社，2015年12月。
- 楊儒賓：〈升天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》卷7，第1期，1989年6月。
- 聞一多：《神話與詩》，北京：古籍出版社，1956年。
- 趙沛霖：〈莊子的宇宙觀〉，《諸子學刊》第三輯（首屆莊子國際學術研討會論文專號），上海：上海古籍出版社，2009年。
- 劉熙載：《藝概》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 劉大杰：《中國文學發展史》，上海：復旦大學出版社，2006年。
- 魯迅：《漢文學史綱要》，北京：人民文學出版社，2006年。
- 錢穆：《論語新解》，北京：三聯書局，2002年。
- 賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，

《清華學報》新 34 卷，第 2 期，2004 年 12 月。

_____：〈《莊子》「真人」的身體觀——身體的「社會性」與「宇宙性」之辯〉，《臺大中文學報》第 14 期，2001 年 6 月。

_____：〈《莊子》的文學力量與文本空間——與羅蘭·巴特「文之悅／醉」相對話——〉，《文與哲》第 20 期，2012 年 6 月。

羅勉道：《南華真經循本》，台北：藝文印書館，1974 年。

蘇轍：《蘇轍散文全集》，北京：今日中國出版社，1996 年。

顧易生：〈《莊子》的散文藝術與思想〉，《復旦學報》1980 年第 6 期。

The Style is The Man: Mencius' and Zhuangzi's Writings and their Views of the Sages

Yang, Ya-wen*

[Abstract]

How does a person's thinking influence his writing style? I try to clarify this relationship by researching Mencius' and Zhuangzi's writings and their views of the sages. Mencius took Yao and Shun as sages, promoted their ways, emphasized that everyone can learn to be as good as Shun, build up the inheritance from Yao, Shun, Yu, and others from Tang to Confucius, and took the responsibility of carrying out the sages' moral mission. However, ideas advocated by Mencius, including "Human Nature is Good", had no strict logical reasoning or manifestations but rather, were based on his knowledge gained from experience. Although difficult to prove, his beliefs are expressed well through his awe-inspiring actions. On the other hand, Yao and Shun fulfil the opposite role in Zhuangzi's thought, even though they still symbolize benevolent government. By using contrast, Zhuangzi highlighted his idea: the perfect person is selfless, without fame or achievements. The two characteristics of Zhuangzi's sages are their meanderings and the spirit of Tao, which also feature in his writing. The former was embodied as the broad and changing perspective, which resulted in his strange, mystical and extravagant writing style. The latter correlated all his metaphors with the purpose of Tao. To conclude, as the theory of cultivation and the ways of thinking constitute one's view of the sages, so the ideas of language usage and writing methods constitute one's writing style. Thus it is natural that we should have a very similar aesthetic experience when considering one writer's view of the sages and his writing style.

*Assistant Professor, University International College, Macau University of Science and Technology.

Keywords: Mencius, Zhuangzi, writing style, view of the sages