

● 中国哲学

论庄子的内圣外王之道

萧 汉 明

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 萧汉明(1940-), 男, 湖北孝感人, 武汉大学人文科学学院哲学系教授, 博士生导师, 山东大学易学与中国古代哲学研究中心兼职教授, 主要从事中国古代哲学研究。

[摘 要] 从《庄子》的《齐物论》到《天下》, 再到《天道》的主要段落中, 可以看出庄子内圣外王之道思想的逻辑发展过程。庄子内圣外王之道的主要特征是以道家的因顺自然为出发点, 并汲取儒家的仁义说与人伦观, 以及法家、阴阳家等学派的部分思想, 最后又以道家的因顺自然为归宿。庄子的内圣外王之道, 是庄子有关道术之全体大用思想的完整体现, 因而可以看做是他晚年的思想定论。

[关键词] 庄子; 内圣外王; 素王

[中图分类号] O 223.5 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2003)01-0023-08

学界经常讨论的内圣外王之道, 其源出于《庄子》。《庄子·天下》从总括道术之全的意义出发, 提出内圣外王之道, 并为百家各持一己之见争论不休而担忧不已。这是否为庄子本人的思想? 其内圣外王之道究竟包含哪些内容? 这些问题, 由于《庄子》各篇在作者归属等方面的种种疑窦, 长期被搁置在学界研究的范围之外。但从学术思想史的意义上说, 这却是一个不应该回避的问题。

一、从《齐物论》看庄子“内圣外王”思想产生的逻辑必然性

《齐物论》在《庄子》内篇, 该篇属庄子的著作在学界是没有太大疑义的。因而从此篇入手, 探讨庄子内圣外王思想产生的逻辑过程, 较之《庄子》外篇、杂篇内的文章, 应当具有较强的说服力。《齐物论》云:

道恶乎隐而有真伪? 言恶乎隐而有是非? 道恶乎往而不存? 言恶乎存而不可? 道隐于小成, 言隐于荣华。故有儒墨之是非, 以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是, 则莫若以明。物无非彼, 物无非是。自彼则不见, 自是则知之。故曰: 彼出于是, 是亦因彼。彼是, 方生之说也。虽然, 方生方死, 方死方生; 方可方不可, 方不可方可; 因是因非, 因非因是。是以圣人不因是而照之于天, 亦因是也。是亦彼也, 彼亦是也。彼亦一是非, 此亦一是非。果且有彼是乎哉? 果且无彼是乎哉? 彼是莫得其偶, 谓之道枢。枢始得其环中, 以应无穷。是亦一无穷, 非亦一无穷也, 故曰莫若以明。

前四句连发四问, 针对的是春秋战国时期诸子百家争鸣盛况所引发的学术思想的走向问题。庄子把道作为学术之大全, 而诸子百家各自的学术思想则只不过是对道的认识的局部体现。所谓“道恶乎隐而有真伪”? “道恶乎往而不存”? 谓道为什么会被隐蔽而有真真假假之辩? 道究竟去了何方而似乎并

不存在呢?原来作为全体的道被隐藏在各家学派的小成(即一曲之见)的分散状态之中。“言恶乎隐而有是非”?“言恶乎存而不可”?真正能体现道的言论究竟被什么隐蔽乃至出现了是非之辩?为什么反映是非之辩的言论尽管存在但却难以被认可呢?《天地》云:“大声不入于里耳,折杨皇华则嗑然而笑。是故高言不止于众人之心,至言不出,俗言胜矣”。高雅之声不入于里巷人之耳,而像折杨、皇华之类的通俗乐曲,他们听了则会发出情不自禁的笑声。因此高深的言论不能留在众人心中,于是至道之言出不来,而媚俗之言则充斥于学界。这些媚俗之言以华丽的辞藻进行是非得失之类的争辩,从而使至道之言“隐于荣华”。从道之全的意义上说,这些是非之争,不过只是以道的此一部分去判断道的彼一部分,“故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是”。儒墨之学,各自都是道的一个部分,因而都有其合理的成分。既然都只是道的部分,那么便都不具备至上性,双方所持的是非观念也只具备相对性,即所谓“言者有言,其所言者特未定也”^[1](第 11 页),故不能作为至上之言而被认可。同样,既然各家学说都只是道的部分,那么如其让他们作无休止地“是其所非而非其所是”的互相否定的争辩,还不如让各家学说都能得以充分的发展与凸显,即“莫若以明”。这样,既停息了各种无谓的是非之争,也从各个局部彰显了道的义蕴。

对“莫若以明”的解读,自郭象注以后直至现代,歧见迭出,莫衷一是。笔者以为,欲得此四字之确解,不能抛开庄子与公孙龙之间开展的“两明”之辩的语境范围。公孙龙以五行之色为例,试图说明给事物命名时,不能既彼且此,以避免造成语意不清。他从五行相胜的原则出发,认为五色之间的关系如同“君臣之于国”^[2](第 8 页),如以白色喻君,则青色为臣,白金胜青木也。若以此二色相混,白胜青得黄色,黄为土色,在五行图式中居中位,故黄为“正举”,象征国泰民安。反之,若青胜白,则为木贼金,其色为碧,碧不是五行之正色,故“碧则非正举矣”。木贼金为暴,“暴则君臣争而两明也。两明者,昏不明,非正举也”。“两明而道丧矣,其无有以正焉”^[2](第 9 页)。公孙龙认为,两相争明是“名实不当”的重要原因,因此只能白胜青,君制约臣,而绝不能青向白或臣向君争相显示自身。对于学术的发展而言,这种只能白胜青而不能青白两明的思维路向,必然助长独断论的形成与发展,从而导致一家独尊而其余百家昏暗不明的局面。从这个意义上说,庄子提倡“莫若以明”,不仅具有彰显道之全的良苦用心,而且具有反对独断论的意义。

公孙龙还认为,导致“名实不当”的另一个原因是,指实之名缺乏惟此一实的确定性:他说:“其名正则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼,则彼谓不行;谓此而此不唯乎此,则此谓不行。其以当不当也,不当而当,乱也”^[2](第 12-13 页)。以此名当此实,或以彼名当彼实,具有惟一性。若此一名既当此实又当彼实,或彼一名既当彼实又当此实,则必然造成混乱。所以公孙龙主张:“彼彼止于彼,此此止于此,可;彼此而彼且此,此彼而此且彼,不可”^[2](第 13 页)。公孙龙的彼此论,在形式逻辑的范围内,具有不容否定的正确性。庄子从辩证逻辑出发,反其义而用之,认为每一事物都是彼与此的统一。自彼方而言,不知彼之自身即为此;自此方而言,不知此之自身亦为彼。但以智力推想,这是很容易明白的:即“是亦彼也,彼亦是也”^[1](第 12 页)。因此,彼与此是相对为言的,没有彼就没有此,没有此就没有彼,“故曰:彼出于是,是亦因彼”^[1](第 12 页)。那么究竟有没有彼此之别呢?庄子以十分耐人寻味的口吻连续发出了两问:一问“果且有彼是乎哉”?庄子的回答是:“彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷”^[1](第 12 页)。即从绝对性的意义上说,彼与此的区分是不存在的。把握了这一点就把握了道的枢纽,从而能够居于各家学派无穷发展之环中,以综观道之全。又问“果且无彼是乎哉”?庄子的回答是:“彼亦一是非,此亦一是非”。“是亦一无穷,非亦一无穷也,故曰莫若以明”^[1](第 12 页)。从相对性的意义上说,彼与此的区分又是有必要的。彼有彼的是非,此有此的是非,而且各自的是非都有着无穷的发展趋向,因此应当让其都能得以充分的凸显,即“莫若以明”。

由上可见,庄子的“莫若以明”说,是倡导各家学派都应当彰显自己的是非观,但又要防止那种互相排斥的“是其所非而非其所是”的现象的发生。这就是庄子的“和是非”,或云“是非两行”的本意。庄子并不否认各家学派自身所认定的是非观,而且认为这些是非各自都有着无穷的发展趋向。庄子不能认同的是非,是那些从道的某一局部对道的另一局部进行否定性攻击的所谓是非。庄子要通过“和”这一类“是非”,以防范“道术将为天下裂”^[1](第 165 页)。因此,他提出:“是以圣人和之以天钧,是之谓两

行”^[1]（第13页）。天钧，指万物因顺自然所进行的环周运动。《寓言》云：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天钧”。像天钧那样对待是非的“始卒若环”的运行，合于“居于环中，以应无穷”之意，以此综观是与非之两行，方可得道术之全。

从《齐物论》的这一理路继续前行，人们不禁要问：庄子“居于环中”之后，在学术上究竟得到了什么？《天下》篇似乎可以给出一个初步的回答。《天下》篇编辑了庄子检讨诸子学说特征的几个片段，大致可以分作三个部分。第一部分，从“天下之治方术者多矣”至“道术将为天下裂”；第二部分，从“不侈于后世”至“芒乎昧乎，未之尽者”；第三部分，从“惠施多方”至“是穷响以声，形与影竞走也，悲夫”！这三个部分中，第二部分可能成文较早，是庄子中期偏后的作品。这个时期的庄子，已经成为一位成熟的道家。他从杨朱的尊生论切入道家之后，又逐渐离开杨朱而全面接受并消化与发展了老聃的道德之学。只有在这种情况下，庄子才有可能逐一分疏道家诸子得道的深浅与各自的学术特征。墨子，以其“泛爱”、“非斗”、“不怒”、“非乐”以及“薄葬”等思想与道家有相近之处，被庄子列入此一部分之首，然后依得道的由浅至深程度，次第论及到宋钘（即宋荣子）与尹文、彭蒙田骈与慎到、关尹与老聃，最后说到庄周自己。庄子把自己放在最后，并非以为自己的道术比老聃高明。“关尹、老聃乎，古之博大真人哉”^[1]（第168页）！而他则尚处在“芒乎昧乎，未之尽者”^[1]（第168页）的状态中。既认为道术不比前者高明，而又置于文末，这种现象说明被置于文末的庄周，正是此文作者。第三部分主要介绍惠施与名家的学术倾向与学术特征，以及作者对惠施的基本评价，当属庄子对惠施的盖棺论定，成文应在惠施死后不久。第二与第三两个部分虽然也属于学术分疏的范围，但对《齐物论》上述议论有直接逻辑关联的应当在于第一部分。

《天下》篇的第一部分首句即谓“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣”，将学术界各自纷纷忙于建构某种直接有用于社会而且都自以为具有“不可加”的至上性的思想体系的现状提了出来，然后设问：道术存于何处？回答是道术“无乎不在”，即道术分散地存于那些自以为“不可加”的各家各派的学术思想之中。庄子抛开学派之间为着争夺“不可加”的至上地位的种种“是其所非而非其所是”之类的毫无意义的争论，即以“居于环中”的包容姿态，开始发掘各家学说中合乎道术的思想成分。

首先，他将道术定位在理贯天人的全体大用的位置之上。他说：“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。不离于宗，谓之天人”^[1]（第164页）。神与明，统谓天地造化之功用，这种功用自天而降者神妙莫测，自地而生者显明可见。谨于修养心性者则内生而为圣，精于治国而发之外者则成为王。神明生于道德，圣王亦成就于道德，皆原出于一也。因此，只要不脱离宗宰万物的道德，就能把握到天人合一而不可分离为二的道理。这个道理就是通贯天人之全体大用的道术。庄子根据修炼道术的程度深浅，将修道者分为四种人：其一、“不离于精，谓之神人”^[1]（第164页）。神人指能谨守自身的纯和之气，神全而不亏，精一而不杂，因此而具有神奇功能的人。其二、“不离于真，谓之至人”^[1]（第164页）。至人指泯灭物我之别，不受外物以及仁义之类观念攫扰，始终保持着人的真性的人。在《大宗师》中，至人也具有超出常人的奇异功能。其三、“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”^[1]（第164页）。圣人崇尚顺应自然，即“以天为宗”，以修养德行为做人的根本，以道为万物以及人的出入生死之门户，精通万物变化的兆端，以至能“乘天地之正而御六气之辩（变）”^[1]（第5页）。圣人虽然没有神妙的功能，但却能无所待而游心于万物终始之无穷。其四、“以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子”^[1]（第164页）。庄子界定了道家的圣人之后，儒家推崇的圣人与君子贤人就被作为修道的过渡层次而列入为第四种类型。《天运》云：“仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处”。因此仁义之类的观念与行为需要进一步升华，如将仁提升为大仁之类，即“大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗇，大勇不忮”^[1]（第15页），以至于“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐”^[1]（第70页），这样也就可以由仁义而进入到道的境界了。

接下来，庄子便对各家学派的合理内核进行了分疏：

“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四五是也，百官以此相齿”^[1]（第164页）。这是对春秋末期以后兴起的法家学派的概括。在庄子看来，这种以法的形式确定官职名分，以官职名分确定职权范围，然后以官职名分为标准，验证官员的政绩，并据此作出升降取舍的决定，朝廷官员因此能依一

二三四的等级次第各尽其职,使国家机器实现其有序的管理职能,因而具有合理意义。

“以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养民之理也。古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法世传之,史尚多有之”^[1](第 164 页)。这是对早期阴阳家学术思想的概括。早期阴阳家是西周太史一系主管天文与农事的后裔,春秋中期散于各诸侯国后逐渐形成的一个学术流派。这批人精于天文历算,熟悉农时,尤其精通星占术。庄子不取其星占方面的内容,但对其中有关天文历算与蕃息畜养方面的内容却十分留意。所谓“其明而在数度者,旧法世传之,史尚多有之”,窃以为指《周髀算经》的《周公与商高对话篇》与《荣方与陈子对话篇》两个部分,该书的第三部分“七衡图篇”成书较晚,庄子不可能得见。“周公与商高对话篇”云:“平矩以为绳,偃矩以望高,覆矩以测深,卧矩以知远,环矩以为圆,合矩以为方,……夫矩之于数,其裁制万物,唯所为耳”^[2](第 11-12 页),而矩之用其精微处则发见于勾股,测天测地,测远测深,裁制万物,无所不能。庄子所谓“六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”^[1](第 164 页),即此之谓也。勾股为半其矩而得,所谓“明于本数”者,当指明于此勾股之数;所谓“系于末度”者,当指以勾股之法算出的天地之高厚、日月运行之度数,以及六通(上下四方)四辟(春夏秋冬)和万物的小大精粗之数。以此制历,授民以时,即能“配神明,醇天地,育万物,和天下”,而“泽及百姓”^[1](第 164 页)。在养民之理方面,阴阳家注重四时之大顺,春则教民耕种,以顺春生之气;夏则禁令伐木杀禽兽,以助万物夏长之势,保护生态环境;秋则教民顺施收藏,以应秋气的肃穆之情;冬则抚恤孤寡老弱病残,禁令勿发山川之藏,以防冬天阴气之伤。这就是庄子所说的“以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意”的“养民之理”。阴阳家的这些思想在《管子》的《五行》、《四时》以及《礼记·月令》等篇中有着明确无误的记述,与道家“顺应自然”之说相吻合,因而深受庄子重视。

“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士,搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之”^[1](第 164 页)。庄子对儒家六部经典著作的主体内容进行了高度概括,并认为这些著作散于天下,影响很大,且具有一定的合理性,因而为“百家之学时或称而道之”。

这还只是一个初步梳理。从这种梳理的内容看,庄子试图从法家、阴阳家和儒家等学派的学术思想中找出其中带合理性意义的成分,并给予一定程度的认可。在《齐物论》,他还只是以“莫若以明”的开放态度,赞成各家学派充分彰显自身的学术思想;而在《天下》,则开始具体梳理各家学派学术思想的合理成分。应当说,这在研究活动中是一种合乎逻辑的进程。但他仍然忧虑的是,“天下大乱,贤圣不明,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。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不遍,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。是故内圣外王之道,暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫!百家往而不反,必不合矣!后世之学者,不幸不见天地之全,古人之大体,道术将为天下裂”^[1](第 164-165 页)!

在《天下》篇,庄子所概括的诸家学派学术思想中的合理成分,在道的全体大用中各自占有的逻辑地位,还未遑论及。为了彰显内圣外王之道,为了道术不致被天下治方术者所割裂,庄子似乎不可能回避或放弃在这方面作进一步努力。

二、论大道之序

各家学派学术思想的合理成分在道的全体大用中各自所占有的逻辑地位,庄子称之为大道之序。他说:“语道而非其序,非其道也。语道而非其道者,安取道”^[1](第 74 页)?他认为,讲论大道若否定了大道之序,那就无异于否定了大道本身;若否定了大道本身,那么人们又如何能从道的全体大用中有所取用呢?这个说法,针对的是各家学派各自都将自身的学术思想摆到至上地位的现象,这种现象使“道隐于小成”而不能彰显,其结果必然是“道术将为天下裂”。因此,理顺各家学派学术思想在大道中的逻辑

地位，无疑就是彰显大道并使其全体大用得以充分体现与发挥的重大的理论任务。

要完成如此重大的理论任务，决非学术上偏于一隅的“一曲之士”所能承担。《史记·老庄申韩列传》称庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”。从主观条件说，庄子精通各家学派学术思想之短长，而且具备解构与重构的能力；从客观条件说，庄子晚年适逢战国后期，七雄争霸业已显露出走向政治大一统的明显趋向。与政治大一统趋向相适应的学术上诸子百家的综合融通，因而也被提上议事日程。除了庄子主动意识到这一历史任务之外，《易·系辞下》也说：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”由于庄子所具备的渊博学识，这一历史任务首先便由庄子开启端绪。

庄子将道的全体大用分为九个逻辑层次，这就是：一天、二道德、三仁义、四分守、五形名、六因任、七原省、八是非、九赏罚。他在《天道》篇中说：

古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知谋不用，必归于天。此之谓大平，治之至也。

这九个逻辑层次涉及到各家学说的诸多要义，有必要作一简要分疏。

第一层次：天。庄子说“天”大致有两种义蕴。其一、指自然界的天，相对大地而言。如《大宗师》“天无私覆，地无私载”。其二、指自然，即自然而然，天然。如《秋水》“牛马四足是谓天，落马首穿牛鼻是谓人”。王叔岷所辑《庄子》佚文有“天即自然”句，柳宗元说：“庄周言天曰自然，吾取之”。此处用作第一层次的“天”属第二种义蕴，与《老子》“道法自然”之义相吻合。《天地》云“无为为之之谓天”，即为自然而成之义。人能进到顺应自然而为的程度，也就进到了人身修养以及社会治理的最高境界，

第二层次：道德。此处所言之道德，兼备人伦修养与宇宙发生论两方面的义蕴。意谓人的德行修养一旦进入“通乎物之所造”^[1]（第97页）的水准时，也就达到了“通乎道，合乎德”^[1]（第76页）的境界。达到这种境界，就会不为物累，不为喜怒而内伤其身，不会悦生恶死，不会为名利而残生损性。人的这种境界，是通过体悟宇宙发生与演化的过程，逐渐争脱现实世界的各种束缚，不断自我超越而实现的。其目标是回归到人的自然本性。在《老子》，道与德是人伦修养的两个层次，德的最高状态就是道。《庄子》在修养意义上常常将修德等同于修道，修炼的程度虽有不同，但并未严格作出修德与修道的区别。从宇宙发生与演化的意义上说，道嬗变为德，德就是天地万物，而道即寓于天地万物之中，故道总天地万物之理。

第三层次：仁义。《天运》云：“古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚”。逍遥之虚，即为道德之乡。儒家的仁义说在这个层次得到汲取，是作为通向道德的过渡阶段的意义上得到认同的。《缮性》云：“夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也”。德之所以为和，取《老子》“万物负阴而抱阳，冲气以为和”之意。德包容天地万物，人的心胸若能像德一样宽容，这就是仁。义者，宜也。既然道总万物之理，明于理则处事无不得宜。就这样，仁义被纳入到道德的从属层次。

第四层次：分守。指设官建职，完善国家机器。人类自进入阶级社会以后，国家机器也就相伴诞生。因此，讲分守，还不能简单界定为汲取了法家或其他某一家的学说。

第五层次：形名。形，实也。谓各种官职之名与实。实的含义有二：其一为各种官职所承担的职责，其二为担任该职的官员是否称职。

第六层次：因任。指各级官员依据自身职责与法律条文实行管理职能。

第七层次：原省。原，察也。指推究省察。法家所谓“循名责实”，就是依据官职考核官员的政绩。

第八层次：是非。以形名法术为准绳，通过原省之后，对官员作出的功过是非的评判。即谨于职守，执法严明者，为是；玩忽职守，违法乱纪者，为非。

第九层次：赏罚。对评判结果采取的赏是罚非的措施。

有必要说明的是，在这个逻辑层次中只有道家、儒家和法家的思想，《天下》篇中说到的阴阳家只字未提，这是为什么？原因很简单。阴阳家涉及的天文、农事在“分守”中有不可或缺的官职，在“形名”中有其必须承担的职责，在“因任”中有其履行职责的权力范围，在“原省”中同样会受到推究考核。此外，

在“是非”与“赏罚”两个层次中,除了考核官吏的结论与措施之外,阴阳家依据四时之大顺提出的适时农作以及为了维护生态平衡而发布的一系列禁令,也是一种判断是非的标准;阴阳家的刑德之政,如春夏赏功,秋冬罚罪,也可能进入到第九层次。将阴阳家与法家的思想同时纳入到第四至第九层次,有利于克服法家峻刻少恩的程度,更为有利的是便于将整个国家机器的职能导入顺应自然的方向。

庄子认为,这九个层次是一个整体。在这个整体系统中,九个层次的上下前后有本末之别。“本在于上,末在于下;要在于主,详在于臣。三军五兵之运,德之末也;赏罚利害,五刑之辟,教之末也;礼法度数,形名比详,治之末也;钟鼓之音,羽旄之容,乐之末也;哭泣衰经,隆杀之服,哀之末也。此五末者,须精神之运,心术之动,然后从之也。末学者,古人有之,而非所以先也”^[1](第 73-74 页)。这里所说的末学,几乎囊括了诸子百家之学,皆可以在第四至第九层次中占有一席之地。然而,既然末学之用,有赖于“精神之运,心术之动”,则其本必归于“天”与“道德”,因此其逻辑次第不能紊乱与颠倒。他说:“古之语大道者,五变而形名可举,九变而赏罚可言也。骤而语形名,不知其本也;骤而语赏罚,不知其始也。倒道而言,连道而说者,人之所治也,安能治人?骤而语形名赏罚,此有知治之具,非知治之道,可用于天下,不足以用天下。此之谓辩士,一曲之人也。礼法度数,形名比详,古人有之,此下之所以事上,非上之所以畜下也”^[1](第 74 页)。这个逻辑次第以顺应自然(即“天”)为最高层次,以通于道合于德为第二层次,实际上是以道家的最高思想境界为内圣外王之道的主体内容。然后采用儒家的仁义观为第三层次,将其视为通向道德境界的过渡阶段,同时也被作为稳定社会秩序的重要手段。“君先而臣从,父先而子从,兄先而弟从,长先而少从,男先而女从,夫先而妇从。夫尊卑先后,天地之行也,故圣人取象焉。天尊地卑,神明之位也。春夏先,秋冬后,四时之序也;万物化作,萌区有状,盛衰之杀,变化之流也。夫天地至神,而有尊卑先后之序,而况人道乎!宗庙尚亲,朝廷尚尊,乡党尚齿,行事尚贤,大道之序也”^[1](第 74 页)。这里虽然是从天道与人道两个层面论述大道之序,但在人道方面大量采用了儒家的人伦之序。这足以证明庄子对儒学在维护社会稳定方面的作用相当重视。第四至第九层次,主要涉及国家治理问题。庄子汲取了自古以来国家机构的一般形式,适当采用了法家管理与考察文职官员的方法,并将阴阳家及其他学派的思想融入其中,认为有关形名与赏罚,必须服从大道之序,即“五变而形名可举,九变而赏罚可言”,不能摆在至上的地位。而且这些属于末学的内容,本身还具有可变性,如“礼义法度者,应时而变者也”^[1](第 79 页),若不能与时俱进,而一味仿效过时的礼义法度,那就与东施效颦没有什么区别。因此必须坚持大道的逻辑次序,否则即为本末倒置,而为一曲之士的倒道之言与连道之说。违逆道与颠倒道的次序,只会将社会搞乱,不可能达到天下人自己治理自己的程度。

庄子认为,这个大道之序是非常完美的。按照这个次序,社会各个阶层的人,“必分其能,必由其名”^[1](第 74 页),实现自己对自己的管理。愚者与智者各得其宜而不相欺,贵者与贱者各得其位而不相凌,仁贤之人与不肖之徒的处境则与他们各自的实情相适应。故“以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身,知谋不用,必归于天”^[1](第 74 页)。所谓“必归于天”,指这个次序最终必然以顺应自然为归宿。

这九个层次,从“天”开始,最后以“必归于天”为终结,构成庄子内圣外王之道的严密的思想体系。这个思想体系表现在政事上,就是天子无为而居上,百官有为而处下。这实际上是一种虚君无为的政治体制,是道家在政治学说方面的一大卓越贡献,对于防范帝王独断专权的封建专制体制有一定的意义,因而在明清之际深受当时先进思想家的重视。

三、素王之道与帝王天子之德

在庄子的内圣外王思想中,尽管汲取了儒家、法家与阴阳家的思想,但究其实质,他所说的内圣依然是道家之圣,外王亦是道家之王。

在庄子,虚静、恬淡、寂漠、无为,是天地万物的根本特征,人能体悟到这一根本特征,有位者则能成就帝王之业,无位者亦可堪称为人中之素王。汉代经学有素王之说,其源当出于庄子。但庄子只是提出

了素王的界定，并未指出谁是素王；而汉代经学则尊孔子为素王，认为孔子修《春秋》是为汉代立法。在庄子，素王是道家的圣人；而在汉代经学，素王则是儒家的圣人。注意到“素王”一说的由来及其在儒道两家中的不同界定，可以避免行文中有可能会出现混乱。

虚静、恬淡、寂漠、无为，这一天地万物的特征，根源于静。而静又因于无积。庄子说：“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者也”^[1]（第72页）。这里提出的天道、帝道与圣道，道皆指规则与特征。就其共性而言，三者都是“运而无所积”，无积，故能于不知不觉中归于清静。郭象注：“积，谓滞积不通”。天道无滞积故虽运行不止而不伤其内在之静，帝王无亲疏之别故天下归心，圣人无成心故能应万物而无穷。就三者的关联性而言，天道是客观的，圣道为体悟天道而得，而帝道则是“明于天，通于圣”的结果。

庄子进一步对“静”进行阐发，他说：“圣人之静也，非曰静也善故静也，万物无足以挠心者故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也”^[1]（第72页）。挠，通扰。庄子多次以水取譬，用止水可以照物，比拟人的精神保持平静对观照万物的意义。如云：“人莫鉴于流水而鉴于止水，唯止能止众止”^[1]（第31页）。“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也”^[1]（第34页）。他认为，人只要不以万物扰乱其心，就能使精神保持平静，“若然者，藏金于山，藏珠于渊，不利货财，不近富贵，不乐寿，不哀夭，不荣通，不丑穷，不拘一世之利以为己私分，不以王天下为己处显”^[1]（第65页）。圣人以此无私无欲的平静的心态，便能清晰准确地观照天地万物，成为“天地之鉴”与“万物之镜”。

“夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之平而道德之至，故帝王休焉”^[1]（第72页）。休，止也。圣人之心休止于静，帝王之心亦休止于静。“休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为。无为也，则任事者责矣”^[1]（第72页）。帝王由虚而得设官建职之实，由实而使百官各有分守等第有序。伦，序也。帝王虚静无为，百官则各尽其职而动。“故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”^[1]（第65页）。以“虚静恬淡寂漠无为”为标志，内修则为圣，外施则为王，从而实现了内圣与外王的贯通与统一。

“夫虚静恬淡寂漠无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以次处下，玄圣素王之道也。……静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美”^[1]（第72页）。玄圣素王，有内圣之质而无帝王之位者也。帝王天子，有内圣之质而又居帝王天子之位者也。所谓“帝王天子之德”，即谓居帝王之位者的内圣之质。庄子说：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常”^[1]（第73页）。天造化万物神妙莫测，地富有广大无所不载，“天不产而万物化，地不长而万物育”，“故曰莫神于天，莫富于地”^[1]（第73页）。“以天地为宗”者，即宗此博大精深神妙莫测之功能，宗此无为而无不为即“不产”“不长”而化育万物的德性。“以道德为主”，谓以道德来主宰自己的心灵。道嬗变而成德，道生之德畜之，于是而有万物之终始，知此则知“物之傥来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止”^[1]（第86页），而不致为物所累，使心灵能始终保持虚静。心灵虚静，则能恬淡寂漠无为。“以无为为常”，谓帝王治国当以无为为常法。“无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足，故古之人贵夫无为也”^[1]（第73页）。庄子认为，帝王无为，则治事者可以各尽其职，天下之民可以各安其性命之情，这就是至上之君。

有必要特别说明的是，庄子对尧舜的评价问题。《天道》篇所说的“明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也”，是对尧舜君臣关系的肯定。这种肯定，在《德充符》亦有体现，如该篇云：“受命于地，唯松柏独也在冬夏青青；受命于天，唯舜独也正”。这些说法，表明庄子后期或接近后期时对儒家圣人态度的改变。尧南乡为君，行无为之治而用百官治天下；舜北面为臣，恪尽职守而为天下所用。如果“上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣。下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主”^[1]（第73页），君在上而不能主宰臣，臣在下而不能臣服于君，则国将不国，社会不可能得到安宁。在庄子的理想社会中，“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也”^[1]（第73页）。有必

要说明的是,所谓“下必有为”之为,也只是就其各自的职责权限范围内而言,而这些职责权限范围的规定,本身就要求不能伤害人们的性命之情。

人们不难发现,这与《庄子》的其他篇目对尧舜的评价并不一致。这是否能说明凡属这类不一致的议论(包括对杨朱、孔子、曾子与墨家等的评论),必定都出于不同作者之手呢?笔者认为,《庄子》一书主要汇集了庄子数十年的学术研究成果,只有少量篇幅与段落为庄子后学对庄子言行的追述。如果将庄子数十年的学术思想变迁,定格在内篇的七篇文章之中,无异于否定了思想家在漫长的学术生涯中有学术思想变迁的可能性。此外,《庄子》是在汉代经过整理编辑,至晋代向秀、郭象注而后方成流行至今的通行本。其中大部分篇目都有将不同内容编在一起的迹象,因而对这些篇目中不同内容的章节的时限判定都有待一一分疏,更何况《庄子》一书有十余万言,岂能以静态的研究方法对待之?

庄子的内圣外王之道,是庄子有关道术之全体大用思想的完整体现,而且这一思想的形成有着清晰的逻辑发展过程,因而可以看做是他晚年的思想定论。因此本文认定《庄子》的内圣外王之说是庄子本人的思想,是庄子最为成熟的学术见解。

[参 考 文 献]

- [1] 庄 周. 庄 子[M]. 上海:上海古籍出版社,1989.
- [2] 公孙龙. 公孙龙子[M]. 上海:上海古籍出版社,1990.
- [3] 赵 爽. 周髀算经[Z]. 上海:上海古籍出版社,1990.

(责任编辑 严 真)

Way of Zhuangzi's Internal Saints and External Kings

XIAO Han-ming

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: XIAO Han-ming (1940-), male, Professor, Doctoral supervisor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese ancient philosophy.

Abstract: From Zhuangzi's Qiwulun to Tianxia, then to the main paragraphs of Tiandao, We can see a logical development of the way of internal saints and external kings of Zhuangzi. The major characteristic of the way of internal saints and external kings starts from the thought of conforming to nature Taoists, and absorbs the thought of humanity and ethics of Confucianists, including certain thought of Legalists and Yin-Yang school, and finally returns to the thought conforming to nature of Taoists. This idea wholly reflects Zhuangzi's making full use of Taoists tactics. So we can regard it as the final conclusion of Zhuangzi's later years.

Key words: Zhuangzi; internal saints and external kings; plain king