

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十 編

林 慶 彰 主編

第 18 冊

魏晉人性論研究

錢 國 盈 著

王弼與郭象之聖人論

盧 桂 珍 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉人性論研究 錢國盈 著／王弼與郭象之聖人論 盧桂珍
著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民
99〕

目 2+126 面／目 2+112 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十編；第 18 冊）

ISBN：978-986-254-347-4（精裝）

1. 魏晉南北朝哲學 2. 人性論 3. 玄學

123

99016457

ISBN - 978-986-2543-47-4



中國學術思想研究輯刊

十 編 第十八冊

ISBN：978-986-254-347-4

魏晉人性論研究 王弼與郭象之聖人論

作 者 錢國盈／盧桂珍

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 9 月

定 價 十編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

魏晉人性論研究

錢國盈 著

作者簡介

錢國盈，1965年生。臺灣師範大學國文研究所碩士，現任嘉南藥理科技大學通識教育中心助理教授。著有《三國時期天命思想之研究》、〈兩晉時期的符瑞、災異思想〉、〈荀悅的人性論〉、〈十六國時期的星占學〉、〈三國時期的祭天禮儀〉、〈十六國時期的符瑞、災異思想研究〉。

提 要

魏晉人性論所討論的重心為才性品類、聖人人格及自然與名教之爭，有關前者的討論以劉邵為代表，後二者的討論則以何晏、王弼、阮籍、嵇康、張邈、向秀、裴頠、郭象、張湛為代表。本文即以上述諸人的思想為依據，以說明魏晉的人性論。

全文共分為九章：首章緒論，說明人性論所討論的內容，並對先秦儒、道兩家及兩漢的人性論做一簡要的說明。第二章探討以劉邵《人物志》為主的才性思想。首先對漢末、魏晉有關才性論的現存零星資料加以分析，其次說明劉邵的人性論。第三章探討何晏的人性論，第四章探討王弼的人性論，第五章探討阮籍、嵇康的人性論，第六章探討張邈、向秀、裴頠的人性論，第七章探討郭象的人性論，第八章探討張湛的人性論。以上六章著重於論述聖人有情、無情，自然與名教的論爭及適性逍遙思想。對於每個人的人性論的探討，大抵先敘其人性論的理論根據，然後就其性、情、心論，材性品類，聖人人格，自然與名教及適性逍遙等相關主張做論述，最後則對其人性論做一檢討，以明瞭其人性論的得失。第九章結論，對魏晉人性論發展的過程及自然與名教的論爭過程做一系統的論述，同時說明魏晉時代對先秦、兩漢人性論的繼承與開創。



目

次

前 言	1
第一章 緒 論	3
第一節 先秦儒道兩家的人性論	4
第二節 兩漢的人性論	11
第二章 劉邵的人性論	15
第一節 魏晉的才性論	16
第二節 劉邵人性論的理論根據	22
第三節 劉邵的性、情論及材性品類思想	25
第四節 劉邵人性論的特色與缺失	32
第三章 何晏的人性論	35
第一節 何晏前期人性論的理論根據	35
第二節 何晏的性、情論及人性品類與「聖人無情」思想	38
第三節 何晏人性論思想的轉變	41
第四章 王弼的人性論	43
第一節 王弼人性論的理論根據	43
第二節 王弼的性、情、心論	47
第三節 王弼「聖人有情」思想及自然與名教的調和	51
第四節 王弼人性論的特色與缺失	57

第五章 阮籍、嵇康的人性論	59
第一節 阮籍的人性論	60
第二節 嵇康人性論的理論根據	64
第三節 嵇康的性、情、心論及「越名教而任自然」 的思想	66
第四節 養心與養生	72
第五節 嵇康人性論的特色與缺失	74
第六章 張邈、向秀、裴頠的人性論	77
第一節 張邈的人性論	78
第二節 向秀的人性論	80
第三節 裴頠的人性論	83
第七章 郭象的人性論	89
第一節 郭象人性論的理論根據	90
第二節 郭象的性、心論及適性逍遙思想	96
第三節 郭象聖人思想及自然與名教的會通	103
第四節 郭象人性論的特色與缺失	105
第八章 張湛的人性論	109
第一節 張湛人性論的理論根據	109
第二節 張湛的性、情、心論及順性逍遙思想	111
第三節 張湛人性論的特色與缺失	114
第九章 結 論	117
主要參考書目	121

前言

接觸魏晉思想是在大四的時候，當時林師慶彰教授中國思想史，除了對魏晉玄學做扼要之說明外，並指定余英時所著的《中國知識階層史論》一書為課外讀物，余先生之書對魏晉思潮的興起及魏晉時代的社會問題多有涉及，我也因而對魏晉時代的思想及當時士人所面對的問題有了初步的認識。進入研究所之後又選修戴師璉璋「魏晉玄學」的課程，因而對於魏晉時代的思想有了更深入的瞭解，也對魏晉思想的研究產生更大的興趣。至於選擇人性論為研究的對象，一則因為魏晉之前的人性論並未就人的材性方面加以深論，而魏晉時代由於政治上的用人問題及漢末以來人物品鑑風氣極為流行的交互影響下，對人的材性方面有了廣泛的討論，並建立了才性系統。二則因為魏晉時代對於人為制定的名教或加以反對，或加以承認，然而不論是反對或者承認名教，莫不由人性思想出發，以人性為其主張的根據。自然與名教的關係及才性思想皆為魏晉時代的主要課題，因而對於魏晉人性論的研究便成為明瞭魏晉思想的關鍵。

本篇雖名之為「魏晉人性論研究」，然而對於研究之範圍及研究之對象尚有必須加以說明者：

一、由於個人能力及時間所限，故研究之範圍未能包含當時已傳入中國，並且極為流行的佛學思想。當時佛學思想中所討論者與人性相關的有慧遠的「法性」思想及竺道生的「一闡提皆可成佛」思想，此皆有待他日之補充。

二、魏晉人性論所討論的重心為才性思想，聖人人格及自然與名教之爭，前者以劉劭為代表，後二者則以何晏、王弼、阮籍、嵇康、張邈、向秀、裴

頤、郭象、張湛爲代表，透過這幾個人的探究，我們即可明瞭魏晉人性論的主要內容，本文之研究即以上述諸人的思想爲依據。

本篇章節之安排採取依人分章論述之方式，然而由於每個人現存資料多寡不一，因而本篇乃將資料較少而思想相近者合併爲一章，如阮籍與嵇康合併一爲一章，張邈、向秀、裴頠亦合爲一章。

至於各人論述之程序皆先敘其人性論的理論根據，然後分析其人性內容及主張，最後則對其人性論做一檢討以明瞭其得失。然亦因各人資料不同而有詳略之別。

本篇共分爲九章。首章緒論，說明人性論所討論的內容並對先秦、兩漢的人性思想做一簡述，既以明瞭魏晉之前的人性論，同時藉以對魏晉人性論做一對比，以明瞭魏晉人性論的特色及其與先秦、兩漢人性論的關係。第二章探討以劉邵《人物志》爲主的材性思想。第三章探討何晏前期的人性論，藉以明瞭魏晉人性思想之發展。第四章至第八章著重於論述自然與名教的論爭及逍遙思想的發展。第九章結論，對魏晉人性論發展的過程、自然與名教的論爭過程作一系統的論述，同時說明魏晉時代對先秦兩漢人性論的繼承與開創。

本文之觀點多有得自於課堂中戴師之啓發者。撰述期間又蒙戴師於義理之貫通理會及文句上親予斧正，加以家人及其他師友之鼓勵，本文乃得成篇。唯資質不敏，掛一漏萬，在所難免，尚祈師友前輩，不吝賜正。

錢國盈 謹識於國立臺灣師範大學國文研究所

第一章 緒 論

不論古今中外都重視人性的探討，然而人們對於人性的論述因時代及學術思想的不同而有各種不同的分析與主張，如西方對於人性的探討即可分為哲學家、心理學家、社會學家等各種不同的論述。西方哲學家喜歡從道德觀點研究人性，如蘇格拉底認為人性中含有理智、節制、勇敢、公正等四大德性。心理學從人類的行為動機探討人性，如愛迪考克（Adcock, C.J.）將人的動機分為個人的需要、種族的需要、心理的需要、緊急的動機四大類。社會學家則從人的興趣或願望探討人性，如湯麥史（Thomas, W.L.）將人的願望分為求新經驗的願望、求安全的願望、求反應的願望、求讚揚的願望四大類。〔註 1〕由於學術交流之影響，以心理學或社會學的方法來分析人性，已無中西之分。然而就中國固有的人性思想而言，其對於人性的探討主要為「即生說性」與「即心說性」兩種，〔註 2〕所用的名詞不外命（道）、性（德）、心、情、才（材）等，以此名詞所代表的觀念、思想為其內容。〔註 3〕此心、性、情、才所包含的內容不外生物本能、生理欲望、心理情緒，氣質之清濁、厚薄、剛柔、偏正、純駁、智愚、賢不肖及超越的義理之性。〔註 4〕更由此人性內容的探討進一步討論人性之善惡以及如何去惡成善。人性的內容為何？人性為善為惡？人如何去惡成善、成聖等等構成了中國的人性論。本文所探討的為魏晉的人性論，然而魏晉

〔註 1〕有關西方人性思想的說明皆參考張松禮先生著《人性論》，頁 155～187 之說而得。

〔註 2〕「即生說性」與「即心說性」乃引用曾昭旭先生之說，見〈呈顯光明·蘊藏奧妙——中國思想中的人性論〉（收入《中國文化新論·理想與現實》），頁 11。

〔註 3〕參見徐復觀先生著《中國人性論史》序，頁 2。

〔註 4〕參見牟宗三先生著《心體與性體》（一），頁 199。

之前，人性論已為中國哲學討論的重心，魏晉的人性論亦多承繼先秦兩漢而來，因而在探討魏晉人性論之前，先對先秦兩漢較重要的人性論及與魏晉人性論相關者作一概述，故所論以先秦儒道兩家及兩漢的人性論為主。

第一節 先秦儒道兩家的人性論

本節所討論者為先秦儒道兩家的人性論，茲先論儒家的人性論。

儒家講人性始於孔子，孔子說：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）但是子貢又說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《公冶長》）因此孔子所說的「性」，意義尚難斷定。^{〔註5〕}唯孔子之思想重心所在的「仁」則對孟子的心性論起了重大影響，孟子繼承了孔子「仁」的思想，並且就人性論加以發展。

孟子人性論的特色在由心言性，由心善而說性善，^{〔註6〕}他說：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。（《孟子·盡心上》）

根於心的仁義禮智是人所固有的，不因外在環境的不同而有增損。此仁義禮智之性亦是人所以異於禽獸的特質，故孟子說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。（《離婁下》）

此人人所具有的仁義禮智之性的本質是一種善質，孟子說：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。（《告子上》）

「乃若其情」的「若」字依趙岐注是「順」的意思，「其」字所指的就是惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，也就是仁義禮智之性。順著仁義禮智之性即可以為善，可知此內在於人的仁義禮智之性的本質是一種善質，孟子即由此而說性善。

〔註5〕 徐復觀先生則從「相近」二字推測孔子所說的「性」非是血氣心知之性，而是人所共有的善性，並由孔子「仁」的思想推測孔子認為性是善的。同註3，頁89及98。

〔註6〕 此觀點前人多已言及，如徐復觀先生說：「孟子以心善言性善」。同註3，頁161。

此內在於人的仁義禮智的本質善性，就其於生活中隨時呈現者而言，常常只是一剎那而已，故孟子乃以「端」來說明此仁義禮智之性於生活中之呈現只是一剎那，而未充足圓滿。孟子說：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（〈公孫丑上〉）

人心所具有的仁義禮智之性於生活中的呈現既未圓滿，故必須有一存養與擴充之工夫，若無存養與擴充之工夫，則本有的善質乃因環境與欲望的影響而隱蔽不彰。孟子說：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。（〈告子上〉）

又說：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。（同上）

存養擴充之工夫首先在於對此內在於人的仁義禮智之性作一自覺的工夫。孟子說：

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」（同上）

所謂「思」、「求」即是一自覺的工夫，通過此自覺之工夫，四端之心即可呈現。本心既呈現，進一步則必須涵養此心，使此四端之心能夠擴而充之。養心之道則在於寡欲。孟子說：

養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。（〈盡心下〉）

經由存養擴充之工夫，使得人心所具有的仁義禮智之善性於生活中呈現時不再只是一剎那而已，而是充足圓滿。此時人的一切行爲表現皆是仁義禮智之性的具體表現。孟子說：

我知言，我善養吾浩然之氣……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則妥矣。（〈公孫丑上〉）

「氣」是指我們的生命力，一切視、聽、言、動，都是氣的作用。（註7）所謂的「集義」並非是向外求「義」，而只是本心之性的表現，故非「襲而取之」。

〔註7〕參見蔡仁厚先生著《孔孟荀哲學》，頁268。

生命力之氣經由此本心之性的擴充而成爲一浩然之氣，一「配義與道」之氣，則此生命力之表現實即仁義之性的具體表現。有此存養擴充的工夫就可使人的氣變成一浩然之氣，同時亦由此存養擴充的實踐中證悟了天道的存在，故孟子說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。（〈盡心上〉）

孟子由心言性，由心善說性善，並由此存心養性的擴充工夫而證悟天道的存在。孟子之後繼承孟子之思想，並進一步由天命之下貫說人性的，則爲《中庸》。〔註8〕

《中庸·第一章》說：

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

由「率性之謂道」一句可知《中庸》所說的性是一義理之善性，此天命之性不僅下貫於人，同時下貫於萬物，而此天命下貫之性，《中庸》即以「誠」稱之。《中庸·第二十一章》說：

唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

「誠」爲人之性，故至誠者即盡其性。誠又爲萬物之性，故盡己之性即能盡人之性，盡物之性。然而要達到「至誠」的境界亦必須有一實踐之工夫，《中庸·第二十章》說：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。

所謂「自誠明」即是直接體現本性而起明善之作用，此「自誠明」者即是「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（同上）聖人能直接體現本性而起明善之作用。其餘則必先由一「明善」之工夫，逐步的體現本性，此「明善」之工夫即是「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」（同上）。無論「自誠明」或「自明誠」都可以達到「至誠」的境界，性與天命亦通而爲一。

孟子主張性善，稍後於孟子的荀子則主性惡，反對孟子的性善思想。〔註9〕

〔註8〕《中庸》的成書時代，徐復觀先生認爲是作於孟子之前，同註3，頁103。此處將《中庸》人性思想的討論放於孟子之後，則依戴師璉璋之考定，戴師璉璋說：「《中庸》論『率性之謂道』以及『唯天下至誠爲能盡其性』等等，都得以性善爲前提。而《中庸》作者在性善方面視之爲當然，不曾有所論說，這就表示他是繼孟子而立論。」見《易傳之形成及其思想》，頁48。

〔註9〕《荀子·性惡》篇說：「孟子曰：『人之學者，其性善。』曰：『是不然，是不

此中之關鍵在於二人所說「性」的內容不同，孟子由心說性，荀子則由生之質說性。荀子說：

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。《荀子·正名》

又說：

凡性者，天之就也，不可學，不可事……不可學不可事而在人者，謂之性。《〈性惡〉》

此「不事而自然」的人性的真正內容則是指人的感官本能、生理欲望及生理反應，〔註10〕荀子說：

凡人有所一同；饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。《〈榮辱〉》

所謂「無待而然者」即是「不事而自然」之義。「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息」等乃是人的生理欲望。「好利而惡害」則是人的心理的反應。「目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養」則是人的感官本能。此生理欲望，心理反應與及感官本能即是荀子所說的「性」的內容，可知荀子說「性」純就人的情欲而說，以欲為性。〔註11〕此由荀子將「性」、情、欲三者視為同質亦可獲得證明，他說：

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。《〈正名〉》

「情」既是「性」之質，則情與性即是一，「欲」又是「情」之應，可知性、情、欲三者為一。情欲之性只是一質樸之性，本身並無反省之能力。此情欲之性既無反省之能力，當其發用之時，則只能順隨外物之引誘，因而產生了種種的流弊，荀子即從此種感官欲望的流弊說「性惡」，〔註12〕他說：

及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。』可知荀子是反對孟子性善之說的。然而荀子主張性惡的原因則如徐復觀先生所說：「是來自他重禮，重師，重法，重君上之治的要求。」同註3，頁238。

〔註10〕同註6，頁389。

〔註11〕同註3，頁234。

〔註12〕唐君毅先生主張「荀子所以言性之惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後反照出的。」見《中國哲學原論·原性篇》，頁48。

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。（〈性惡〉）

荀子所謂「性惡」是就情欲之性的流弊而說，並非就人之質樸之性說性惡。此質樸之性自身既無反省之能力，則其表現亦不能合乎禮義文理，然而此質樸之性卻可經由人之學習與環境的薰染而轉化。荀子說：

性也者，吾所不能爲也，然而可化也；情也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質……塗之人百姓，積善而全盡謂之聖。（〈儒效〉）

所謂「注錯習俗」是指環境的影響，「并一而不二」則是指人的積學工夫。由外在環境的影響與及內在的積學工夫而使人化性起僞，如果能夠不斷的積善，即可達到聖人的境界。而此「注錯習俗」及「積」的實際內涵即是「禮」。荀子說：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則通，不由禮則勃亂提侵；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。（〈修身〉）

依荀子之說，性只具有一質樸義，則性之自身不能有一化性起僞之可能，那麼化性起僞之根據爲何？依荀子之說，此化性起僞的根據在於心。荀子說：

人何以知道？曰：「心。」（〈解蔽〉）

有「心」即可以知「道」，然而荀子所說的「心」只是一認識心，而非一道德心，因而對此心亦必須先有一導養之工夫。荀子說：

導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。（同上）

經由此「導之以理，養之以清」的工夫而使「心」所認知的只是「道」，並進一步肯定「道」而禁止一切不合禮義者，故荀子說：

心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。（同上）

以上所論爲先秦儒家的人性論，接著所要討論的爲先秦道家的人性論。

《老子》一書中沒有出現「性」字，然而《老子》的「道」、「德」論即

是《老子》的性命論，對於「道」與「德」的規定即是人性的規定。〔註 13〕老子認為萬有由「道」而生，而且「道」不僅生萬有，同時又內在於萬有之中，為萬有生成之主。他說：

大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。（〈三十四章〉）

內在於萬有本身的「道」，老子即以「德」稱之。他說：

道生之，德畜之。（〈五十一章〉）

「畜之」即是「衣養」之義，人本身所具有的「德」也就是稟受於「道」的性，人性同於「道」，則道性也就是人性，因而可藉由老子對道性的描述來瞭解人性的本質。他說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（〈二十五章〉）

「道法自然」就是說「道」以自然為性，「道」以自然為性，則稟之於「道」而來的人性也是自然。他說：

是以聖人無為，故無敗；無執，故無失……以輔萬物之自然，而不敢為。（〈六十四章〉）

「萬物之自然」也就是萬物之性，也就是道性。然而此內在於人的「德」常因人的形軀欲望及心智的奔驚而隱晦不彰，人即因此而陷入於危險之中，是故人必須做一修養之工夫以回復本身所具有之德，此修養之工夫即是「損」、「虛靜」。他說：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。（〈十六章〉）

又說：

——為道日損，損之又損，以至於無為。（〈四十八章〉）

經由「虛靜」、「損」的工夫，使得人回復其本身所具有的「德」，經由此「德」的回歸而達到與道合的境界。

繼承老子的思想進一步加以發展的則為莊子。今存《莊子》一書內七篇為莊子本人所著，其餘各篇則出於弟子們的記錄，或是莊子學派後人的傳述。

〔註 14〕因而《莊子》一書中「德」、「性」二字並用，其中內七篇仍以「德」

〔註 13〕 同註 3，頁 338、339。

〔註 14〕 參見黃師錦鉉著《莊子讀本》，頁 3。

字代替「性」字，〔註 15〕外、雜篇則因時代稍後，受性字流行的影響，故多提及性字，而外、雜篇所用的「性」字意涵亦較為駁雜，或等同於內篇之「德」字，如：

古之治道者，以恬養知；知生而无以知爲也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性……彼正而蒙己德，德則不冒，冒則物必失其性。（〈繕性〉）

「和理出其性」的「性」即內在於人之道性，也就是「德。」

至於所用「性」字不同於「德」者，如：

民有常性，織而衣、耕而食。（〈馬蹄〉）

齧缺之爲人也，聰明睿智，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天。（〈天地〉）

性者，生之質也。性之動，謂之爲；爲之僞，謂之失。（〈庚桑楚〉）

以上所用「性」字的意義是就生命存在所具有的氣質之性而說。《莊子》外、雜篇所用的「性」字大抵可分爲以上兩類。

綜結以上之分析可知，《莊子》一書所用「性」字的主要意義有二：一、指人的氣質之性，此包含了人的官能之性質及材能之性能。二、指同於「道」的道性，此道性亦即心之性，此是人所以能逍遙的根據，亦是氣質之性所以能自得自適的根據。〈應帝王〉篇說：

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

「應而不藏」、「勝物而不傷」即是生命之性能夠自得自適，而此自得自適則是依據至人「用心若鏡」的虛靜心的保存。

心雖以虛靜爲其性，然而心尚有知的作用，此心之知是一能對外物加以區別，且判定優劣的心知，〈在宥〉篇說：

汝慎无撓人心。人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強，廉剷彫琢，其熱焦火，其寒凝冰，其疾俯仰之間，而再撫四海之外。其居也，淵而靜；其動也，懸而天。儼驕而不可係者，其唯人心乎！

當此心被外物所撓時，原本之虛靜本性即隱蔽不彰。而只是排下進上的人心之動，人之生命亦因此而困頓不能逍遙。唯此生命之困頓除了此心被外物所撓外，更由於人有形質生命的欲望。〈天地〉篇說：

〔註 15〕同註 3，頁 369。