

真人的存與成：

作為非完全人格概念的莊子「真人」^{*}

李昶霖

蘭州大學哲學社會學院

地址：中國甘肅省蘭州市城關區天水南路 222 號盤旋路校區齊雲樓

E-mail: changlinleeph@163.com

摘要

「真人」概念是莊子思想中的關鍵之一，既涉及了「真」這一以「無強」為基本要求的價值導向，同時和「人」有所關聯。但「真人」並非完全意義上的人格概念，其存在狀態包含了一般之「人」難以達成的特質，體現出非人格的意涵，是被加以人格化與非人格化雙重色彩的存在，即展現出一種兼具「人」與「非人」的雙重性建構。在此建構中，湧現出一種通往「真人」的困境。但這一困境並非真正之困，而是將通往「真人」與成為完全意義上之「真人」等同所致，「成就真人」之徑便可為此困境提供出路，也即為世俗經驗世界之「人」修養通達「真人」之境提供可能。而在此可能之中，「人」也應時時精進「無強」之價值，不可抱一勞永逸之念，以免墮壞，重遭濁污。

關鍵詞：莊子；真；真人；人格

^{*} 本文受蘭州大學中央高校基本科研業務費專項資金資助，為蘭州大學中央高校基本科研業務費專案「莊子哲學中『人至天下』的推擴建構研究——基於『超越』與『還原』兩個面向」（20241zujbkybk005）階段性成果。

壹、前言

「真人」概念是統合莊子思想的一重要切口，學界對此已有較充分的討論。² 相關的討論已清晰刻畫了「真人」概念的整體內涵，但基本上均預設了「真人」為一人格概念，或在論述中表達了「真人」概念的非人格傾向而並未多方位發掘，因而對於「真人」是否可作為一非完全人格概念仍需進一步考察。所謂非完全人格概念，即其自身所蘊之意涵並非盡然是「人」所能稟賦的內容，如楊國榮所言之「超凡入神」³，而其本身具有著超越於「人」從而跳脫於人格化的面向，但其在存在之形態上又以「人」為基本依託，從而其部分可作人格化之理解，但不可作為絕對的人格化概念而理解。若「真人」可作為一非完全人格概念而存在，則會面臨相應的實際問題，即作為完全人格化的「人」，如何開出非人格化的面向，或者是否必要開出非人格化的面向，從而成就出「真人」的境界。「真人」從存在至成就的歷程中，其人格化和非人格化的雙面向使得其中可能會有「曲折」，如何克服「曲折」，走向通達，是值得歸於莊子思想之內再闡釋與考察的。

貳、作為價值導向的莊子之「真」

在探析莊子之「真人」思想前，首先應明確作為「人」之規定性的「真」。《莊子》對「真」有類似定義式的論述，可見於《莊子·漁父》⁴：

孔子愀然曰：「請問何謂真？」客曰：「真者，精誠之至也。不

² 目前學界對於莊子「真人」這一概念的研究大致可分為四種進路。第一種為基於校勘文本流變進行的「真人」思想研究，這一類研究通過中有關「真人」字詞文段的校勘辨析輔助思想研究。具體如吳晶，《〈莊子·大宗師〉「真人」辨析》，《浙江海洋學院學報》，2005年第1期。第二種為論述「真人」相關的概念與「真人」這一概念的關係的研究，通過此種方式更為深入剖析「真人」概念的內涵所在。具體如楊國榮《真人與真知——〈莊子大宗師〉的哲學論旨》，《社會科學戰線》，2020年第6期與楊鋒剛，《莊子哲學中的「真人」與「真知」及其關係探微》，《大連理工大學學報（社會科學版）》，2018年第6期等，以分析莊子哲學中「知」的形態與「真人」與「真知」內在邏輯關係等方式更為細致入微的分析了「真人」的存在狀態與內涵所在。第三種為將《莊子·大宗師》中的「真人」概念與《莊子》文本其他章節出現的「至人」、「神人」、「聖人」等概念進行辨析從而深入探討「真人」思想的研究。但此類研究較少，具體如張清河，《莊子「真人」考辨》，《東方論壇》，2011年第5期。第四種為以現代哲學角度對《莊子·大宗師》中的「真人」思想進行分析，發掘莊子哲學同西方哲學的可共量與獨特所在，具體如吳根友，《莊子論真人與真知的關係——〈大宗師〉篇「且有真人而後有真知」的現代嘗試》，《中國哲學史》，2007年第1期。

³ 楊國榮，《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社，2006年版，第108頁。

⁴ 本文所據《莊子》文本皆依郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年。後文所引相關篇章僅標注篇名。

精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和……真者，所以受於天也，自然不可易也。」

「真」被「精誠之至」所界定，而何謂「精誠」，則指向「動人」一詞。「動人」不能夠受到「強」的影響，依此而看，「真」的基本要求便是「無強」，於上述引文中的具體表現即是「哭」「怒」「悲」等皆出於個體情感的自然流露，而非刻意與虛偽的造作。在此基礎之上，「真」的來源被說明，「真」由「天」所受，而何為由「天」所受，可見〈秋水〉所述：

北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。」

由「天」所受，即是不受外力更改，天生具有，如「牛馬四足」。而相對於「天」的由「人」所為之下產生的，則是外力強行下的結果，如「落馬首」與「穿牛鼻」。如此表明，「真」是不受外力介入的原初特徵，其屬天生，而非人為，不能為外力所變易，這也可視作對於「無強」的另一種刻畫。但對於「真」而言，似乎仍未有一個明確的定義。至此了然的僅是「真」由「天」而受，並具有「無強」的基本要求。故「真」是可被嚴格界定的嗎？或者說，「真」是可以通過語言來進行的界定的概念嗎？對此疑問，本文所給出的回應是，「真」誠然是一個難以以語言進行清晰定義的概念，其在「無強」的基本要求下最終所到達的限度難以描摹，應是作為一種價值導向而存在的概念。

而可作為「真」之基本要求的「無強」，除〈漁父〉外仍有多處文字以證，共同表現出「強」對於主體之不利，以及「無強」之價值：

「知其不可得也而強之，又一惑也，故莫若釋之而不推。（〈天地〉）」

「知其不可得」雖已然可能存在著「強」所蘊含的目的性的指向，但若姑且將此視作相應主體的當前狀態，在這一狀態下，再「強」之，則帶來的結果便是「又一惑也」，加重了「強」之目的性所帶來的干擾，加重了主體本身的不適。而面對此種情況，「莫若釋之而不推」的處理方式則也是一種「無強」的方式，通過「釋」懸擱「知其不可得」的「惑」，以「不推」行「無強」，不使得「惑」得到加深，以免主體所受「強」所帶來的不利更為深重。這樣的過程，也有相應之實例以作彰顯：

中山公子牟謂瞻子曰：「身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？」瞻子曰：「重生。重生則利輕。」中山公子牟曰：「雖知之，未能自勝也。」瞻子曰：「不能自勝則從，神無惡乎？不能自勝而強不從者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。」（〈讓王〉）

中山公子牟之惑在於身在江海，而心於宮闕的矛盾，從而有不適，瞻子對此的回應則是「重生」，將思緒復歸於其自身之「生」本身上來，不去糾纏於「利」所帶來的目的性的染污，從而解惑。但中山公子牟卻以「未能自勝」來表達其不可自控以歸於其不受目的性支配的本身中來，這樣的「未能自勝」被瞻子總結為「不能自勝而強不從者」，即此「未能自勝」便是一種「強」的顯現。⁵而這樣的「強」造成的後果是「重傷」，從而傷其「重生」的根本，即以持續的目的性的染污使得中山公子牟距離本來之自我愈發遙遠，甚至「無壽類矣」。此一實例，便是「強」對於主體不適加重的直觀表現，也是對於「無強」價值的更為直接的呼籲。而這樣的「強」所帶來的「惑」，同「真」之間的聯繫，也有相關的進一步闡釋：

世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰涿鹿之野，流血百里。
堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此
六子者，世之所高也，孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行
乃甚可羞也！（〈盜跖〉）

盜跖作為「全真」⁶之士，在與孔丘之對話中，進行了如此的表達。此處盜跖將黃帝、堯舜禹湯及武王文王視作一種在「利」的目的性的支配之下，在「強」的作用中同其自身本來之「情性」相違背，雖可能在世俗經驗層面的評價上有所作為，但實際上是一種「可羞」的行徑。這樣的表達，證實在「真」的立場之上，進行的更為明確的價值導向的指出，於「真」而言，「強」的作用下會加劇目的性的染污作用，從而於此之中即便有世俗經驗之作為，也不是正向的「行」。如此「無強」便也成為了「真」最為基本的價值要求，從而也作為一種導向使得「真」可以被體認。

此外，將「真」解作一種價值導向，還應回到《漁父》中「精誠之至」一句之上。「無強」這一「真」的基本要求的提取，主要是從「精誠」入手進行的。而「至」這一字，則是表明一種程度與趨向。如〈齊物論〉所述之：「惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始

⁵ 此處瞻子令中山公子牟以「自勝」似乎本身也具有目的性，從而難以論其對目的性進行有效的超越。但此處「自勝」之「自」已是中山公子牟其本身之狀態，而是遭受目的性染污後的一種狀態。因而通過「勝」，將此種「自」復歸於不受目的性支配的「生」的本來狀態。

⁶ 此處所言「全真」引自〈盜跖〉篇：「子之道，狂狂汲汲，詐巧虛偽事也，非可以全真也，奚足論哉？」另此處的「盜跖」雖為「盜跖從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯，穴室樞戶，驅人牛馬，取人婦女，貪得忘親，不顧父母兄弟，不祭先祖」之徒，但也應注意「孔子與柳下惠不同時，柳下惠與盜跖亦不同時，讀者勿以寓言為實也」，也正如崔大華所述「莊子援用、杜撰寓言，不是因為唯有借寓言的形式才能展示某種思想，真正目的在於有力地論證某個思想」，關聯於「盜跖」同「全真」之聯繫，可以見得此處所用「盜跖」並非是要用其不佳的現實表現，而是虛化現實，著重於對於「真」的刻畫。可參見郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，第869頁，與崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1992年，第312-313頁。

有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也」，可見「至」即有不斷探求邊界，以求到達原初之意涵。如此的探索，便是一種方向的指引。結合「無強」，「真」即應當為「無強」這一基本要求的在不斷探索下的程度最高的存在，「真」所帶來的並不是一個明確的詞義界定，而是一種方向的明晰，即對於「無強」這一價值要求的不斷踐行與進一步探求，這便可稱作一種價值導向。

作為一種價值導向而存在的「真」，同樣表現在其他同「真」相關的莊子思想概念中，〈齊物論〉中便談及「真宰」：「若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形」。「朕」為征兆與端倪之意，「不得其（真宰）朕」則意為難以把握「真宰」的特徵，即「不見其形」。而〈德充符〉有言：「衛有惡人焉，曰哀駘它……國無宰，寡人傳國焉」，此處的「宰」顯然是有明顯指稱的，是有具體指「形」的，即哀駘它這一個有具體存在形態的人，指一種具體的政治職位，為「宰制者」之意。

但「真宰」之「形」為何「不可見」？一方面來看，同「宰」的意涵展現不同相關，「真宰」中的「宰」並不指向具體的職位或者其他事物，但其也蘊含著「宰」基本的上對於下的管理之意，從而其「不可見」似乎便顯然可歸因於詞意。但另一方面，對於此處的考察，也可聯繫於冠以「宰」前之「真」字，「真宰」之「形」不可見而有「情」⁷，是可以認為「真」作為一價值導向之故。「真」作為價值導向，便也無法給定「宰」一個明確固定的「形」，只能僅顯示出「宰」最為基本的指向「上對於下的管理」的詞義，使得此處論述「真宰」時不可將其作為某一具體的事物來展現，但其中貫通著統一的「價值」，所以「情」可被確定，從而使得「真宰」即便不具有具體的「形」，但其意涵也可被把握和展開。

繼續考察，可見〈馬蹄〉也談及「真性」：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸。此馬之真性也」。「無強」這一價值內涵便是順「天」而去「人」為，「馬」的「真性」便均為由「天」所受，如「霜雪」為天降，馬有蹄可踐其以行走，「風寒」為天生，馬有毛可抵禦其以生存，「真性」之中不存在因「人」而生的性質，從而無外力強加其上，即為「無強」之表現。

此外，〈田子方〉有關於「真畫者」的描述：「宋元君將畫圖。眾史皆至，受揖而立；舐筆和墨，在外者半。有一史後至者，儻儻然不趨，受揖不立，因之舍。公使人視之，則解衣般礴，裸。君曰：『可矣，是真畫者也』」。相比

⁷ 此處闡釋「情」時，本文所從之解為「情實」，表明本質之意。

其他「眾史」的「受揖而立」後，仍「舐筆和墨」在外待畫，「真畫者」則在作畫時回到「舍」內，「解衣」而作。為一「史」，其仍「受揖」，但為一「真畫者」，其不受君臣關係之禁錮與身上衣物之加覆，而作為一個不被加以任何強力的個體，投入作畫這一舉動中。在此「無強」的價值體現下，其所以堪以「真」字，名為「真畫者」。

在此基礎上，為求對於「真」作為一種價值導向的進一步明晰，可從與「真」相關的行為上入手。其中，對於「真」有所危害的行為，〈漁父〉有論：

客乃笑而還，行言曰：「仁則仁矣，恐不免其身，苦心勞形以危其真。嗚乎，遠哉其分於道也。」

可見「苦心勞形」即是危「真」之舉。⁸「苦心勞形」，四字之中「苦」與「勞」是行為之實施，「心」與「形」為被實施行為的對象。「苦」為有害之意，〈逍遙遊〉便有言：「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」不受「困苦」，則於樹木而言即是「不夭斤斧，物無害者」，於人而論，亦可延用「無害」之語。反以推之，可見「苦」則為「無害」之反面，即為有害者。

被加之以「苦」的「心」，是一個人的精神及行為的主導，且「心」在與「道」相聯繫之個體的活動中，也發揮中心作用，如劉滄龍所言「一種無實質道體內容，只在道心妙用的主體」。⁹另有〈齊物論〉所述：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」，此處的「師」即是精神所思與行為所做的結合，而主導這一「師」發生的，即是「成心」。「成心」是與「儒墨是非」相綁定的，使持有者「是其所非而非其所是」，而陷於無止無休且雜亂不定的各自標準之中，沉溺其中而不得跳脫的必然條件。此亦如「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」所表達之意，「成心」得以構造與發生便是「是非」出現之必要前提。其是與自然本初相對立的存在，但也可由此見得「心」的作用重要所在。

如此，「苦心」意為令一個人精神及行為的主導受到危害，無論「主導」

⁸ 此處之「危」亦被認為可作「偽」，但正如劉文典先生所言之「或作偽」，「或」字表明「偽」一說並不是堅勞之說，本文從「危」之說，取「危忘真性」之意，可參見劉文典，《莊子補正》，昆明：雲南人民出版社，1980年版，第934頁。另「危」與「偽」二詞雖有殊異，但其價值指向是一致的，如〈齊物論〉言「道惡乎隱而有真偽」，可見「真」與「偽」二詞為對應之詞，含義相背，故此處即使用「偽」，也可視作「害真之本義」之意，同用「危」表明對於「真」這一價值的損害的指向是一致的。

⁹ 劉滄龍，《內在他者：莊子·尼采》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2022年版，第106頁。

本身是否正面¹⁰，都是受害。明晰何為「苦心」後，再將視角轉入「勞形」。「勞」有強加外力，不順應自然而為，最終阻礙事物之正常發展之意。如〈逍遙遊〉所述：「時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎」，「勞」便如同「降雨」但仍「浸灌」之舉，徒增外力之壓。對「澤」而言，徒增外來的壓力，並不會使得最終所獲的成果更為豐碩，反而是為成果在孕育發展中設置了阻礙。「形」是生命之存的必要之需，〈至樂〉有言：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」。「形」作為聯通「氣」與「生」的存在，雖然在莊學綜觀之下，其並非最為中心側重的概念之一¹¹，但其是「氣」之所可以化為「生」的必要條件，不可或缺。

由上可見，「勞形」可被理解為在生命之所成的前提條件下，以徒增外力的方式，增添贅餘，如此也可視為一種阻礙干擾。總而言之，「苦心勞形」即是設置重重外力之危，平添枉然，使得人難以以自然本初的狀態，主導自我之精神與行為，這便是危「真」之舉。與此相對，作為價值導向的「真」則應指向去除外力干涉，摒棄徒增枉然，以自然本初之狀態，作為自我的主導。這樣的意涵，在「無強」的價值基礎上，增設了人如何進行自我主導層面的建構。

與「真」相關的舉止，除危「真」之外，也有相對正面的直接論述，即如何在受到危害之下，回到「真」的狀態的路徑，〈秋水〉便指出：

「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」

對於返回於「真」，關鍵在於「謹守勿失」。「謹守勿失」的對象為「天」、「命」及「得」，實現的方式則是「無以人滅」、「無以故滅」及「無以殉名」。

「天」是符合自然本初的部分，而先秦所言之「命」，常與「天」及同「天」相關的詞匯連用，為「發號施令」意¹²，可見「命」也應是與「天」在同一層次的自然本初的存在。而「無以人滅」與「無以故滅」中的「人」與「故」二字，在此基礎上，便可以與「天」與「命」相對應。「人」為強力支配下的層面，「故」為此層面下的存在。如此表達了在使「真」受害的情況之下，勿再以強

¹⁰ 該處及後文所提的「正面」皆指符合自然本初。

¹¹ 如徐復觀曾言：「《莊子》一書，用『身』字，用『生』字時，是兼德與形，並且多偏在德方面」。參見徐復觀，《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2015年版，第230頁。

¹² 這裏關於先秦「命」概念的觀點，是經傅斯年與於省吾等考，及高華平之整理的成果。詳見高華平：《先秦「命」「天命」概念與儒、墨「天命」觀的異同及其實質》，《哲學動態》，2023年第2期，第52-60頁。

力毀壞自然本初之意。

「無以得殉名」一句有所爭議，一解為不要使得同「無涯」相關的「名」，為有限之人之所「得」而「殉」，其中「得」為「獲得」意¹³；另一解為不要使「得」（「天德」）為世俗人事之「名」而「殉」，「得」則為「天德」意。¹⁴相比來看，本文傾向擇用後者，一是「得」與「德」在先秦文獻中可通用¹⁵，可將「得」解作「德」；二是「名」與「無涯」等無限之存在關聯的依據不堅牢，且如〈逍遙遊〉所言：「聖人無名」，可見「名」不應是莊子文本中主要使用的正面用詞，由此可見後者之解更為恰當。

如此返「真」之方即在於，在已然受到「危害」的情況下，應及時停止危「真」之舉，並明曉為何而「危」。這樣的路徑提出，為「真」的價值導向意涵在「無強」之上，加入了從「有強」到「無強」的可能，表明了「真」並非難以企及的空中樓閣，是可以有通達的方法以被滿足的。

結合危「真」與返「真」之行為而論，「真」作為「無強」這一價值導向下的至極限度，可同「人」關聯起來。在「人」同「真」的交互中，可以見得「真」可被「人」在自我主導中得到把握，即「真」並非是無法被通達的所在，存在有可被修養達成的可能。

參、「真人」的存在狀態

在理清規定「人」的「真」之意旨後，便應重新回到對於「人」的概念明晰中來。而此處所談及的「人」卻又不可等同於一般意義上所談之人，其有明確的價值導向底色，故應在對「真人」的存在狀態的整體考察下，進而明晰此處的「人」的意涵所在。莊子「真人」的存在狀態的描摹，可從形態特徵、行為表現與精神性狀三方面來分析。〈大宗師〉一篇中，較具有概括性的描述「真人」之形態特徵的一段如下：

¹³ 如成玄英認為：「名之可殉者無握，性之可得者有限，若以有限之得殉無涯之名，則天理減而性命喪矣。」同時王先謙認為：「勿以有限之得殉無窮之名」，參見崔大華，《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年版，第471頁。

¹⁴ 如宣穎認為：「得即天德」及阮毓崧認為：「得者，天德，（天地）『物得以生謂之德』是也。所得至貴，豈可以殉世俗之名」。參見宣穎撰，曹礎基點校，《南華經解》，廣州：廣東人民出版社，2008年版，第120頁及崔大華：《莊子歧解》，第471頁。

¹⁵ 如《管子·心術上》所述：「故德者得也，得也者，其謂所得以然也，以無為之謂道，舍之之謂德」與《禮記·樂記》所述：「禮樂皆得，謂之有德。德者得也」等。據黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》，北京：中華書局，2004年版及鄭玄注。孔穎達疏，阮元校刻，《禮記正義》，《十三經注疏》，北京：中華書局，2009年版。

「若然者（古之真人），其心志，其容寂，其顙顚。淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」

本段中，莊子使用了直接描述與間接描述相結合的方法進行。「心志」、「容寂」及「顙顚」三詞，為「真人」之形態基本劃定了一個範圍，並且以從內在特徵向外在樣貌的語序進行，宋人呂惠卿也認為「心志」之「見於外者」即為「容寂」與「顙顚」。¹⁶ 這樣的從「心」到「容」再到「顙」的描述，較為簡短而立體地塑造了「真人」心安然、貌樸質的基本形態。在此之下，莊子通過修辭的方式增強了語詞的形象性，使得「真人」之形態特徵更為具體。將「淒然」與「煖然」這樣人們難以直觀感受的具體形態，比作「春」與「秋」這樣可切身感知體驗並較為熟悉的季節，使得「真人」的形態特徵的「志」、「寂」與「顙」得以在人們生活可見之領域有所對照，心之安然恰如四季之流轉，貌之樸質恰如四季中「天然去雕飾」。

在這裡，莊子也以修辭所述之語點出了貫穿於「真人」之存在狀態的一個中心，即「天人通達」。包含「春」與「秋」之「四時」，其作為季節屬於「天」的範疇，正如《禮記·孔子閑居》所言：「天有四時，春夏秋冬」。¹⁷ 將「人」之形態融於「天」之季節，作為補充表達的語句，是以常人最易理解之形態層面舉一「天人通達」之實例。

再回到「真人」的形態特徵之上，「真人」的形態整體呈現安然平寂、樸質自然的特徵，其側重於「自然天成」的狀態，至於俊美否並無關緊要，甚至身體有所殘疾也無妨。亦如〈德充符〉所提及的「兀者」叔山無趾，雖具有「無趾」的身體殘缺，而也可「務學以複補前行之惡」，可見形態之美醜整缺並不影響「人」對於「真」的價值追求。類似情況還如〈大宗師〉中郭象所注「方外之士」的子輿雖「曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天；陰陽之氣有瀾」而「其心閒而無事」，便在於其為「造物者將以予為此拘拘也」，雖看似病態而實際「偉哉」。¹⁸ 可見「真人」之形態特徵重「天然雕飾」而輕「矯揉造作」，強調整體上由內向外的自然樸質，並不做具體樣貌之限定。而如此種種，同樣是「天人通達」下的展露。

「真人」在保有一定形態之上，更有相應的行為表現，關於「真人」這一

¹⁶ 呂惠卿撰，湯君集校，《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年版，第119頁。

¹⁷ 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（下），北京：中華書局，1989年版，第1278頁。

¹⁸ 郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，第258-259頁。

點，〈大宗師〉一篇中有數段具有概括性的集中描述：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；脩然而往，脩然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其堅而不觚也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎，崔乎其不得已乎，濔乎其進我色也，與乎止我德也，厲乎其似世乎，警乎其未可制也；連乎其似好閑也，人乎忘其言也……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒，其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。

以上的四段集中描述，大致可以分為兩個方面，其一為社會現實性之行為，主要表現在「古之真人……不謨士」、「古之真人……不以人助天，是之謂真人」及「古之真人……天與人不相勝也，是之謂真人」三段引文。所謂之社會現實，所指為在世俗經驗世界有可能出現的行為。

其二為超凡神化性¹⁹之行為，主要表現於「若然者……是知之能登假於道者也若此」及「古之真人……其天機淺」兩段引文。所謂之超凡神化，即指向超乎於世俗經驗之上的境界，一般之「人」無法達到之行為，可稱作超於一般概念之「人」的存在形態，這一點向我們表明著，「真人」並非是一單純的「人格化」概念。楊國榮也曾指出「真人往往被賦予某種超凡入神的形態……表現為一種現實的社會性品格」。²⁰

在社會現實性方面，大致表現出了「真人」不以物己悲喜、順道自然而行的特徵。「古之真人……不謨士」該句主要體現了「真人」不以物己悲喜的行為表現。通過該句來看，我們顯然可知「真人」是「有為」的，而且這樣的「有為」所體現的表面現象是人力多可以達到的，如此「真人」之特別處，即在於

¹⁹ 此處的「神化」並非指向神秘主義意涵，而是指向「真人」與「天」這一層面對應的相應行為表現。

²⁰ 楊國榮，《莊子的思想世界》，第108頁。

行使此類「有為」時的內在驅動力。據莊子所述，當時的社會中多有如〈齊物論〉中所言「道隱於小成，言隱於榮華」之類現象，此類現象下之眾人，或亦可達到「真人」所行為事件之表象，但多是行事為己，不知自然，難以滿足「不逆寡，不雄成，不謀士」之表象下之行為內核的要求，即距「不以物己悲喜」尚遠。而具體什麼是「不以物己悲喜」呢？

這裡的「物」既指物體，也指事件，而「己」則表示自己的品質及行為，即是說在「有為」之中不因涉及所「為」的外物、事件以及所處其中自己的牽動產生心緒浮動及行為變化，從而通達自然。由上可見，非「真人」者的行為以缺失自然之己心為驅動，而「真人」行為則以「不以物己悲喜」的自然狀態驅動，這一內在驅動力也便作為「真人」之一行為表現而存在。「古之真人……不以人助天，是之謂真人」及「古之真人……天與人不相勝也，是之謂真人」兩段則較為充分的說明了「真人」之「順道自然而行」，「是之謂不以心捐道，不以人助天」一句更是明確點出了這一特徵。從這兩段的整體上來看，「真人」仍保持著「不以物己悲喜」的行為狀態，但在保持之上，「真人」另外顯現出了其對於整個社會的影響，即對眾人產生一定之引導，如「濬乎其進我色也，與乎止我德也」一句。但這樣的「影響」與「引導」是否與其「順道自然而行」產生了矛盾呢？其實並無矛盾，因為「真人」在這裡所謂產生的「影響」與「引導」並非是其強加於眾人，而是眾人對於「真人」之行為產生觸動，即此處的主動者實際上是眾人。再重新回到此處「真人」令眾人有所感的行為，則是一種「與天為徒」的舉動，即是在效法自然，依道而行，並未在意此舉於眾人是影響如何。以此可見，「順道自然而行」亦是「真人」之行為表現之一。

在超凡神化性方面，相關引文其中出現的行為基本於現實皆可實現，但行為主體完成行為後的狀態卻和現實大相徑庭，如此便與現實經驗世界劃出了一道界限，在完全超脫於現實的層面之上，「真人」顯現出了「特立獨行」的行為表現，清人宣穎也言：「如此人，純是天真，人事之知毫不用。」²¹

「真人」在以上社會現實性與超凡神化性兩個方面上共展現出了「不以物己悲喜」、「順道自然而行」與「特立獨行」三項行為表現。這三項行為表現實際上也同「天人通達」相貫通，正是因「天人通達」，「真人」方才在行為表現中具有兩方面的展現。「真人」既可作為一種存於社會現實之理想人格，即「人」的層面而存在；也可作為超乎現實經驗世界的超人格，即「天」的層面而存在，從而在「真人」中達到「天人通達」，突破長存之「待」，到達真正之「至」，使得「真人」作為「道」存於現實而不受現實束縛本身，可高於

²¹ 宣穎撰，曹礎基點校，《南華經解》，第49頁。

经验的現實。

同時「真人」在具有著相應的形態特徵之外，其也具備著不同於世俗經驗面向的精神性狀，在諸多同此相關的描述中，「真人」關於「生死」的態度具有較強的典型與代表性，如宋人王安石所言：「總是外生死而安命」²²，清人劉鳳苞也言：「勘破生死關頭」²³，故對於「真人」於「生死」之態度進行闡述，可作為透視「真人」精神性狀的一個主要切口，展現出「真人」面對「生死」相比相比於世俗經驗面向下悲慟等等的劇烈反應，而作出「如常」的態度：

「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎？人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎？」

這裡的描述同樣表現著「天人通達」這一貫通「真人」之存在狀態的「線索」。首先，點出「死生」如同「天」之層面的「夜旦」；接著，轉入一種「天人相分」²⁴的語境下，以「人之有所不得」指向「人」同「天」二者實際上是各自相合其本身的機制，而並不能相互干預，從而若要相合「天人通達」這一貫通線索，便應採取一種「退而言之」的姿態，即莊子此處所表達的「人」應從「卓」循「真」，而不是直接可以通達於「卓」與「真」。但這裡其實本身便存在這一種矛盾，若是以「天人相分」言之，則絕不會達到真正的「卓」與「真」。因而此處更多表現的是一種引導世俗經驗世界之「人」貼近「卓」與「真」的傾向，這也符合「真」是作為價值導向而存在的概念。

總體以觀，「真人」的存在狀態是圍繞著「天人通達」的特點展開的。這一特點使得「真人」可以符合「真」在「無強」價值導向下的規定，但也表現出了其同通常所謂可作完全人格化概念所談的「人」的差別。「真人」在存在狀態中的一些表現，特別是行為表現中的「超凡神化性」部分，是難以被完全人格化意義上的「人」所完成的。如此彰顯出「真人」是一可存於世俗經驗世界而整體上超越世俗經驗世界的存在，但也帶來了新的概念困境。

²² 方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年版，第196頁。

²³ 劉鳳苞撰，方勇點校，《南華雪心編》，北京：中華書局，2013年版，第135頁。

²⁴ 這裡所言「天人相分」，其實也是自殷周革命以降，「天」與以「先王」等為代表的「人」被逐漸明晰地區分開來，從而顯現出一種「天人相分」的傾向的顯示，但莊子本身還是希望構建出「天人通達」的境界，但實際上仍會面臨下文所說的「矛盾」，而只能起到導向以作引導的作用。

肆、「真人」的成就——通達「真人」之方

如上所述，「真人」不僅具有人格化概念的意涵，也包含著似乎「人」所不能具備的特質，即「真人」應當是一個兼備「人」皆可能達到人格化層面，與一般之「人」難至的非人格化層面兩重意蘊的思想概念。如此一來，便湧現出一種困境，即「人」如何通往包含非人格化色彩的「真人」之境的問題。

在分析這一困境之前，應先理清莊子所塑造的「真人」，是否本身就是一個「人」不可到達的境地？如果是，則這一困境也便也消解。〈天下〉有言：「關尹老聃乎！古之博大真人哉！」，該句中直接舉「關尹」及「老聃」二人之例，來表明何為「真人」，這二人皆為歷史存在過的真實的「人」，如此便說明莊子並無意斷絕「人」通往「真人」的路徑，也如方東美所述：「也就是說他（真人）並沒有劃一道鴻溝，把自己與宇宙隔開來，把自己與一般人隔開來」。²⁵

既然莊子應當為「人」通往「真人」留下路徑，則困境便確鑿存在了。這一困境簡單而言是「人」何以通往包含「非人」色彩境界的問題，具體而言，則可分為兩方面來分析。

第一方面是「人」達到「真人」被描述的所具備的一些特質，是否具有可能性的問題。典型如上文所述「真人」的行為表現中超凡神化性的部分，如「登高不栗」「入水不濡」「入火不熱」「其寢不夢」等。這些現實經驗世界中的一般之「人」，均難以具備達成的特質，卻附著在了對「真人」的描述之上，便成了「人」通往「真人」最為鮮明的困難所在。

另外一方面則是「人」通向「真人」中是否具有可操作性的問題，即在「人」之「求真」的操作之下，能否能在「無強」的價值要求下「得真」的困難。如果「人」要向「真人」之境界前進，則必須改變其原來的樣態，而邁向其所認為的「真」的方向。但「人」所認為的「真」是「真」本身嗎？這樣具有明確目的性的行為符合「無強」的價值嗎？這些問題在「人」嘗試操作之時，便會一一湧現。

這兩方面的困境是「真人」本身所涉及非人格化的特質，與「真人」的「無強」基本價值要求共同造就的。一般之「人」既似乎難以擁有莊子描述中「真人」的諸多表現，也似乎難以對「真人」這一境界進行直接的探索嘗試，從而

²⁵ 本句引文中括號內標注為筆者後注，參見方東美，《原始儒家與道家哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1993年版，第258頁。

在通往「真人」的路途中，陷入難以前行與難以抵達的雙重困境。

然而已然可知，莊子應當是為「人」通往「真人」留有空間的，那麼目前所表現出來的困境，又當如何解釋呢？本文認為，上述所出現的困境，是我們習慣於將「通往『真人』」等同於「成為完全意義上的『真人』」所引發的，但其實二者並不同。

正如莊子之「真」是一種作為價值導向的概念一樣，通往「真人」是指依據「真人」概念所蘊含的價值導向而前行，這並不代表要在完全意義上「成為真人」，而是指「人」對自身進行一種價值導向意義上的「成就」，在依據自身狀況而進行的「成就」之中，達到「真人」所指向的境界。

如此一來，在危機之下便顯現出一條可行的進路，即勘誤通往「真人」的意涵，應將其解作「人」在「真人」所要求的價值導向之下，進行自我「成就」。在一致的價值導向之下，不同主體的「成就」方式依據不同情形，可有所差別，並無嚴格同一的要求。但這樣的進路，具體是如何化解上述困境的具體兩方面問題的，仍需進一步明晰。

其一，面對「人」難以達到「真人」被描述的所具備的一些特質的問題，「成就」之路的回應是：一般之「人」通向「真人」並不必須具備「登高不栗」「入水不濡」等「非人」特質，「人」所「成就」出的「真人」境界是根據其自身為基礎而展開的，不同的人所「成就」的具體境界樣態是不同的，但這些不同的具體樣態，共同遵循著「真人」基本價值導向的要求。

同時，這一問題本身便具有一定漏洞存在，以「登高不栗」為代表的「非人」特質均出自莊子對「古之真人」的論述，而不限定「古」這一時限涉及「真人」的莊子思想文本中，並無一處涉及「非人」特質，與「古」無關的「真人」關係論述如下：

「仁義，真人之性也，又將奚為矣？」（《莊子·天道》）

「能體純素，謂之真人。」（《莊子·刻意》）

「久矣夫！莫以真人之言訾咳吾君之側乎！」（《莊子·徐無鬼》）

「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。」（《莊子·徐無鬼》）

「夫免乎外內之刑者，唯真人能之。」（《莊子·列禦寇》）

與「古」未進行綁定的「真人」論述，出現的皆為可人格化之內容，莊子

所述之「古」，必先於後周時期²⁶，因而並不見得通向「真人」即「古之真人」，「古之真人」也只是「真人」共同要求「導向」下的一種樣態而已，在莊子所處之「今」下如何可稱「真人」，並不必須與「古」的描述完全一致。

其二，面對在「人」之「求真」的操作之下難以「得真」的困難，「成就」進路的回應是：「成就」並非預設一個名為「真」的目的令人求取，而是遵循「真」的「無強」基本價值導向，使「人」在這一導向之下，依據自身情況，在精進於自然本初中達到「真人」境界。但這樣的境界達成可能也會面臨仍具有受目的性支配的詭難。對此應當澄清的是，或許我們無法完全消弭目的性的存在，特別是在「人」還處於世俗經驗之狀態時，但「成就」的可貴之處便在於，承認這種目的性的存在，但懸擱這些目的性。使「人」在一種從「真」演繹出的路徑中，不受「人」本身目的性的支配，而抵達於「真」的境界。這樣的路徑同受被目的性支配的路徑，或許在「目的」上是一致的，但達成的方式是不同的，前者是懸擱目的性的自然目的達成，而後者是沉溺於目的性的世俗目的糾纏。簡而言之，「成就」使得「人」一開始進行舉止並不受目的性的支配，將重點全部置於依循「真」之價值導向本身，令「人」在這樣的導向中自然抵達「真人」的境地。

如此所論，依循「無強」導向的「人」在「成就」自身中通達「真人」境界的進路，可以有效化解上文困境所提出的疑難，既將「真人」澄清為一個「人」可以達到的境界，也為「人」提供進行操作的可能。

困境下的出路雖已有所釐清，但也只是宣告「人」通向「真人」是可能之事，但如何使得可能之事真正被完成，即如何最終成就「真人」仍需進一步闡明，這便需要關係於「真人」的修養工夫。

面對具備「聖人之才」者、無「聖人之才」而屢遭世俗之污者及集中於一方面遭污者三類不同修養主體的基礎與境況，依據「無強」價值導向的要求，莊子給出了不同的修養路徑。「朝徹」、「見獨」便是對〈大宗師〉中南伯子葵與女偶的對話中女偶所述可至「真人」的一種修養工夫的概括：

「南伯子葵曰：『道可得學邪？』」

曰：『惡！惡可！子非其人也！夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後

²⁶ 後周時期即指春秋戰國及春秋戰國前後百年左右的歷史時期，非一精準斷代概念，本處使用僅以便與先秦時期中的三代時期等區分，從而可區分莊子之「古今」。

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。其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也；其名為撓寧。撓寧也者，撓而後成者也。』」

自引文可見，被概括為「朝徹」、「見獨」的修養工夫並非單純的兩個動作，而是最終通達「道」的一系列相關的行為的集合，「朝徹」與「見獨」二者為其中最為關鍵的兩個節點，因而以其概括此修養過程。

在此類「真人」之修養工夫的敘述之中，女偶所設置修養成功的前提是具備「聖人之才」，從而才可體悟「聖人之道」。那麼，何為「聖人」呢？〈逍遙遊〉中有言「至人無己，神人無功，聖人無名」，其中「至人」、「神人」與「聖人」三者對於「真人」而言不過是一體多面。正如成玄英疏所寫：「故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也」，王孝魚也曾言：「至於他所列舉的至人、神人與聖人三個名稱，則不可拘泥，並無嚴格的分界。」²⁷ 故此來看，「聖人」即是「真人」的一種表現，而此處的「聖人之才」便為「真人」之潛在品質，這表明此修養工夫所適用的範圍為本身便有「真人」資質之人。

在此修養工夫具體實施過程中，「朝徹」之前，一切修養圍繞「外」展開，這些所「外」者皆是在同一時間下的不同空間的表達，通過「外天下」、「外物」與「外生」，最終僅保持修養者對自我個體的體知，去除一切空間層面的外物干擾，在瞬時之中達到心境澄明，即是「朝徹」。但如此的澄明仍是在時間之「待」的限制下，故修養工夫仍應繼續，繼續之下修養者對自我之體知也逐漸淡去，一切體知僅向「自然」而行，最終到達「見獨」，「見獨」之下，「無」的修養便可進行，這一階段的修養打破了時間的局限，進行到最終時刻，便可達到對於時空之「待」的突破，與「道」同頻，「真人」得見。

回顧「朝徹」與「見獨」兩個節點，「朝徹」意指一種突破空間限制，達到瞬時澄明的一種狀態。此時修養者可擺脫所處諸多疊加的空間概念下，外物的層層拖累與幹擾。但且仍依托於時間，強調一種瞬時性的破除，這樣的破除被「瞬時」這一時間概念所限制，表明仍在時間之「待」中。

而「見獨」，即為修養者對個體自我之外的「獨體」之所體認。「獨體」相對於「朝徹」之下修養者保留體知的自我個體，去除了「我」的色彩，將修養者從時間的限制中剝離出來，使修養者成為獨立於時空外直接與「道」聯繫

²⁷ 王孝魚，《莊子內篇新解·莊子通疏證》，長沙：嶽麓書社，1983年版，第20頁。

之個體，如此個體，即為「真人」。

但以上過程的進行還是建立在上位所述「聖人之才」的前提之下的，這一點特別在「朝徹」中所體現，心境瞬時澄明顯然非世俗經驗世界之眾人皆可完成，這種工夫的實現是在於此項工夫修養的過程進行本身就在「道」的引領之下，而之所以「道」有所引，是因為「才」有所喚。

「朝徹」、「見獨」通向「真人」的修養工夫所適用的範圍僅是具備「聖人之才」者，但顯然，茫茫世俗世界，鮮有此類人可存，沒有相應之「才」者甚至屢遭塵俗污染者，也應有其通達「真人」的方式，「爐錘」便是其中之一種修養法，此修養工夫主要概括於〈大宗師〉中許由與意而子的對談：

「許由曰：『而奚來為軼？夫堯既黜汝以仁義，而剿汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？』意而子曰：『雖然，吾願遊於其藩。』許由曰：『不然。夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。』意而子曰：『夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在爐錘之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黜而補我剿，使我乘成以隨先生邪？』許由曰：『噫！未可知也！我為汝言大略：吾師乎！吾師乎！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。此所遊已！』」

文中的「意而子」便是在世俗經驗世界中被「待」所束縛，被所謂的「仁義是非」所「污染」過的代表者。以此來看意而子是絕無「聖人之才」的，但其通過「無莊」、「據梁」與「黃帝」的例子，總結出了或可通達至「真人」另一種修養工夫，即「爐錘」。

「爐錘」是「無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知」的場所，其所概括的修養工夫，也同樣是此三者與「道」聯繫的方式。與「朝徹」、「見獨」之法不同，此三者並未逐漸「外」空間與「無」時間，而是直接「失」其所「長」。這裡的「失」，看似是失去，實際上是得到，得到一個重造的機會，而重造的標志便是將其在世俗經驗世界中，最引眾人關注之所長自主失去，從而為其開闢出一條超脫世俗經驗的路徑。

本文肯定「爐錘」為「真人」之一修養方法，但意而子之言也難免片面，若要全面闡述「爐錘」之工夫，也同樣需要關注許由對此的回答。顯然，許由對這一工夫是否與「道」相通，並未給出一個準確的答案。這一點也易理解，引文中許由對於「仁義」云云所持之明顯排斥態度，表明其也陷入前文所述的類似「儒墨之辯」的境地之中了，並非為一通達「真人」者。但其與意而子一

樣，皆對「道」有一定感知，但應再次注意其二人並不似具備「聖人之才」者受「道」引領。因此，許由回答也可以作為「爐錘」有效之補充。

許由的答覆圍繞「不為」展開，所強調的便是應以與「道」同頻的方式追求與「道」通達之境。對應至「爐錘」這一工夫，則是在「爐錘」進行之中應當不刻意欲與「道」產生聯繫，而是應在其中體悟「道」的形態與存在，立此「無為」之修養「爐錘」之工夫方可大成，方可通達至「真人」。

以上之說，實際上是為世俗經驗世界之眾人修養至「真人」提供一工夫路徑，並無「聖人之才」與「聖人之道」相呼應下的助力。因此這一工夫在拋卻陳雜時相對所受的阻力更大，此工夫也更顯進行之艱難與完成之不易，以及修養主體所受更變之劇，也正如清人劉鳳苞所言：「使物累消除，鍛煉而成器」。

28

通過「爐錘」工夫通達「真人」者，其實並未過多在某一方面被世俗所污，更多的只是在世俗經驗世界這一大環境下遭受蕪雜影響，因而對「道」可產生樸素之感知，如意而子僅是曾受堯之教，並不代表其為堯之徒。至於特別在某一方面受污者對於「真人」通達之方，則需見「心齋」、「坐忘」此工夫。

「心齋」與「坐忘」均假借顏回及其老師孔子的對話，「心齋」並不為〈大宗師〉之內容，而是於〈人間世〉內，但因其與「坐忘」聯繫緊密，同屬於「真人」之修養工夫，因此合而言之：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（〈人間世〉）

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也。化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（〈大宗師〉）

兩段引用文段的話題展開者均為顏回，與上一節中的意而子不同，顏回的角色是孔子弟子，而孔子於〈大宗師〉一節自言：「彼，遊方之外者也，而丘，遊方之內者也，外內不相及」，可以見得孔子是明曉其同「真」的疏遠的，甚

²⁸ 劉鳳苞撰，方勇點校，《南華雪心編》，第180頁。

至是明曉接近於「真」的路徑的，但「外內不相及」表現出一種其對「真」之不願通達之意，這本身也是受其目的性支配的一種結果，縱然不是一種強意義上的染污，但也可視作一種特殊的濁污。而顏回雖在受濁污之處上同孔子有相似性，即在「方之內」的「仁義」「禮樂」中受目的性之支配。但孔子對於「方之外」的感知，這樣的對於通向「真」的可能性的保留，也使得其弟子顏回可從濁污之中，通過工夫之修養，明晰與踐行出孔子知而未行之達「真」之途。

回到修養工夫，即「心齋」與「坐忘」本身，二者雖出自不同篇目及不同人之口，但所表達的內涵具有相通性，皆著眼於通達「真人」的境界。這一點上，馮友蘭先生也曾言：「所謂『心齋』、『坐忘』，皆主除去思慮知識、使心虛而『同於大道』。」²⁹ 但若剖析這一修養工夫，還需先分而論之。

「心齋」意指一種化「虛」的過程最終落腳處。此過程重在「虛」字，其中一切有待均被逐漸阻隔在虛境之外，最終使得修養者在逐步工夫中突破障礙，最終達道而遠離俗污。這一過程莊子以「聽」為例，進行了「聽之以耳」到「聽之以心」再到「聽之以氣」的過程敘述。「耳」之所指，在於單方面接受他人他物之教；「心」之所指，在於雙向感悟他人他物之教，縱在其中修養者或有所疑與反思，但仍受「待」之束縛；「氣」之所指，在於突破他物之阻與他人之教中的「待」，真正使得修養者個體與天地萬物共情，身處虛境，即「道」所存之境，外人外物皆於此境之外，此即為「心齋」之工夫。

「坐忘」指向的是對於一種忘「污」的遞進工夫的整體概況。這一工夫重點在於「忘」，「忘」代表曾經具有，但現今應當去除之意，對於修養為「真人」之法而言，應去除的部分便是修養者曾遭污之處。「污」代表著背離「無強」的價值之下的產物，遭污之處即為背離「真」的價值導向下的集中點，於顏回而言即為儒門是非之教。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」是對於「坐忘」的集中論述，在此之前，顏回則進行了對於「仁義」、「禮樂」此類其先前集中接觸的部分進行有次序地「忘」，再進行對於自我形體以及所受之其他污濁的整體之「忘」。³⁰ 如此便也表現出「坐忘」工夫的遞進性所在。

²⁹ 馮友蘭，《中國哲學史》（上），上海：華東師範大學出版社，2011年版，第141頁。

³⁰ 這裏需要特別注意的是「仁義」與「禮樂」的「忘」的次序，郭慶藩本《莊子集釋》中「仁義」在先而「禮樂」在後，雖然其解釋為「禮者，荒亂之首，樂者，淫蕩之具，為累更重，次忘者也」，但這樣的解釋缺乏具體有效的論證。在這一點上劉文典先生與王叔岷先生則認為應該是「禮樂」在先「仁義」在後。劉先生結合《淮南子》言「《淮南子·道應訓》：『仁義』作『禮樂』，下『禮樂』作『仁義』，當從之。禮樂有形，固當先忘；仁義無形，次之，坐忘最上」；王先生則援引《老子》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」補充論證，並得出「忘內及外，以至於坐忘。若先言『仁義』，則乖厥旨矣」的結論（參見陳鼓應：《莊子今注今譯》（上），北京：中華書局，2016年版，第213-214頁）。《老子》早於《莊子》，《淮

「坐忘」與「心齋」旨在去除「待」，使得修養者達到「真」與「道」相通的境界，正如楊國榮所言：「『坐忘』與『心齋』著重於破或否定」。³¹「坐忘」相比「心齋」更側重於具體外人外物之教的內容的去除，也更能體現出在某一方面遭污者通達至「真人」之方法。但「坐忘」與「心齋」整體上來看皆同屬於漸行去除之工夫，既不同於天賦「聖人之才」者的瞬時工夫，也不同於世俗經驗世界的普遍之眾所可行的重造工夫，其是一種有次序需嚴格步步漸行，著重體現集中於某一方面遭污者通達至「真人」的工夫，為「真人」之修養工夫提供了一條極具特色的途徑。

綜上關於「真人」的修養工夫所論，大致存在「朝徹」、「見獨」，「爐錘」與「心齋」、「坐忘」三種修養法。此三法之皆存一方面是因為「真人」既存於世俗經驗世界，又超脫於世俗經驗的現實，應在世俗經驗世界留下較廣闊的，個人可獲得超越而體道的空間；一方面也體現了「真人」之存在狀態雖具有共性，但其在修養工夫上是因修養主體的不同存在差別的，這也說明了「真人」之意涵的豐富性，在基本的價值導向要求下，可包含具有差異化的存在。

同時也應當注意，這些工夫本身是指向一種對於形體的超越，但無法否認的是修養這些工夫的主體確實有形體的。這樣的有形體之主體修養去形體之工夫，也如完全人格化之「人」成就為非完全人格意義之「真人」一般，應正視其中形體的存在，但不受這種形體存在的支配。就如同承認目的性的存在，但不受目的性的支配一般。具體的工夫修養過程自是避免不了承認形體的無法被消弭，但可以達到取消形體對主體的主宰，而使得主體可以在一種去形體的導向下，與同養作為價值導向的「真」相通達。其中形體不是要被消弭的存在，而是應被懸擱的部分，使得「真」在形體的懸擱中，具有同主體相通達的空間。

然而，「真人」並非是修養一時得成，便可一勞永逸的境界。若要保持通達於「真」的狀態，修養者也應時時持守於其自身對於自然本初的體悟，一舉一動皆不應有所「強」，反而應不斷精進己之「無強」。倘若脫離「無強」的「真」這一基本要求，則必須重新經由上文所述路徑再重新修養自我，或可重達「真人」境界。如此也可見，「真人」的成就雖是化解通往「真人」之困境的良方，但也非一劑入藥便可病除。此「成就」仍需「人」有所工夫之修養，並持守「無強」，不斷精進，否則這一進路雖可成為「人」通往「真人」之徑，

南子》晚於《莊子》，且三者均屬於道家經典，如此援引論證，較為合理充分。由上可見，此處則更應適合「禮樂」先於「仁義」之說，也符合「坐忘」之法實際上是一種有先後之分即先外後內的去除之法，先對於「忘」之主體此前集中遭污的部分進行作用，打破這層具有「獨特性」的壁壘之後，再對於具有「同一性」的「形」與「知」進行作用。

³¹ 楊國榮，《莊子的思想世界》，第117頁。

卻仍不可為「人」所真正把握。

伍、結語

本文在通過對「真」這一思想概念的探究下，表明「真」作為一種以「無強」為基本要求的價值導向而存在。而後在對於「真人」的存在狀態與修養工夫梳理中，形成在回應莊子思想時「真人」為何種存在問題的整體性觀照，闡明了「真人」在存在上「天人通達」的基本特點，表明「真人」存在於超越世俗經驗的世界之中，但也於世俗經驗之內有所映照。在此整體觀照之下，得出了「真人」並非單純的人格化概念，其既可作為一個人格概念而存在，也包含一般之「人」難以獲得的「非人」特質，即具有非人格化色彩。同時，在理清「真人」存在問題的基礎之上，本文在「人」與包含「非人」部分的「真人」概念可能存在的矛盾中，解釋了這種矛盾的可消解性，提供了「成就真人」這一路徑，澄清了論及通往「真人」時可能存在的歧義與誤解，即將通往「真人」等同為在完全意義上成為「真人」，結合「真人」的修養工夫，為「真人」可以被修養達成以及其得以實際存在提供可能進路。綜上，本文在對於莊子思想中「真」這一概念的界定基礎上，一方面著眼於「真人」的存在問題，闡明了「真人」並非純粹人格化概念，另一方面也為這一結論帶來的可能疑難提供了必要回應，關注於「真人」之「成」的內涵，區分了「成就真人」與以往認知的「完全意義上成為真人」之別。從而在上述所得外，進一步明晰「人」在通往「真人」的修養過程中的單方面表現，對其自身而言即為「真人」所展現的面面，同時給予了修養「真人」並非一勞永逸，而應時時精進，若有墮壞，則應重行修養法的提醒。

參考文獻

- 方以智著，張永義、邢益海校點，2011，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社。
- 方東美，1982，《生生之德》，臺北：黎明文化事業股份有限公司。
- ，1993，《原始儒家與道家哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司。
- 王孝魚，1983，《莊子內篇新解·莊子通疏證》，長沙：嶽麓書社。
- 王博，2020，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社。
- 吳根友，2007，〈莊子論真人與真知的關係——《大宗師》篇「且有真人而後有真知」命題的現代詮釋〉，《中國哲學史》，第1期。
- 呂惠卿撰，湯君集校，2009，《莊子義集校》，北京：中華書局。
- 林明照，2022，〈《齊物論》中的「道通為一」〉，《道家文化研究》，第34輯。
- 林雲銘撰、張京華點校，2011，《莊子因》，上海：華東師範大學出版社。
- 金白鉉，1986，《莊子哲學中天人之際研究》，臺北：文史哲出版社。
- 宣穎撰，曹礎基點校，2008，《南華經解》，廣州：廣東人民出版社。
- 胡文英撰，李花蕾點校，2011，《莊子獨見》，上海：華東師範大學出版社。
- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，1989，《禮記集解》，北京：中華書局。
- 徐複觀，2015，《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社。
- 高華平，2023，〈先秦「命」、「天命」概念與儒、墨「天命」觀的異同及其實質〉，《哲學動態》，第2期。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校，2012，《莊子集釋》，北京：中華書局。
- 陳少明，2021，《夢覺之間：《莊子》思辨錄》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 陳鼓應，2016，《莊子今注今譯（上）》，北京：中華書局。
- ，2016，《莊子今注今譯（下）》，北京：中華書局。
- 陳靜，2001，〈「吾喪我」——《莊子·齊物論》解讀〉，《哲學研究》，第5期。
- 陳贊，2016，《莊子哲學的精神》，上海：上海人民出版社。

- 馮友蘭，2011，《中國哲學史（上）》，上海：華東師範大學出版社。
- ，2011，《中國哲學史（下）》，上海：華東師範大學出版社。
- 黃梓根，2017，〈莊子的真知〉，《湖南大學學報（社會科學版）》，第4期。
- 奧修著，2007，《莊子心解》，謙達那譯，西安：陝西師範大學出版社。
- 愛蓮心著，2004年，《向往心靈轉化的莊子：內篇分析》，周熾成譯，南京：江蘇人民出版社。
- 楊國榮，2020，〈真人與真知——《莊子·大宗師》的哲學論旨〉，《社會科學戰線》，第6期。
- ，2006，《莊子的思想世界》，北京：北京大學出版社。
- 楊鋒剛，2018，〈莊子哲學中的「真人」與「真知」及其關係探微〉，《大連理工大學學報（社會科學版）》，第6期。
- 楊儒賓，2016，《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 劉文典，1980，《莊子補正》，昆明：雲南人民出版社。
- 劉笑敢，2020，《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社。
- 劉滄龍，2019，〈「內在他者」——論莊子思想中「生命的有限性」與「實踐的可能性」〉，《清華學報》，第2期。
- ，2016，〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》，第35期。
- ，2022，《內在他者：莊子·尼采》，新北：聯經出版事業股份有限公司。
- 劉鳳芭撰，方勇點校，2013，《南華雪心編》，北京：中華書局。
- 鄧育仁，林明照，賴錫三等，2022，〈《齊物論》的深度歧見與調節之道〉，《商丘師範學院學報》，第5期。
- 鄭玄注，孔穎達疏，阮元校刻，2009，《禮記正義》，十三經注疏，北京：中華書局。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理，2004，《管子校注》，北京：中華書局。
- 鐘泰，2002，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社。
- Morgan, Jeff. 2023. *Zhuangzi and Personal Autonomy in Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 22(4). p.605-621.

- Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Lai, Karyn L. 2017. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill: Open Court.
- Hall, David L., Ames, Roger T. 1995. *Anticipating China: thinking through the narratives of Chinese and Western culture*. Albany: State University of New York Press.
- Liu, Jee Loo. 2006. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Malden, Mass: Blackwell Publishing.

The Existence and Accomplishment of Zhen Ren: As The Non-fully Personality Concept of Chuang -Tzu's Zhen Ren

LI, Chang-Lin

School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University

Address: Qiyun Building, Panxuan Road Campus, No. 222 Tianshui South Road, Chengguan
District, Lanzhou City, Gansu Province, China

E-mail: changlinleeph@163.com

Abstract

The concept of *Zhen Ren* 真人 is one of the key points in Chuang Tzu's thought, which not only involves the value orientation of *Zhen* 真 that takes *Wu Qiang* 無強 as the basic requirement, but also has something to do with person. However, *Zhen Ren* is not the concept of personality in the complete sense, but also reflects the meaning of impersonality in the character of existence, which is a kind of existence with the dual property of "person" and "non-person". In the dual construction of "person" and "non-person", a dilemma to *Zhen Ren* emerges. However, this dilemma is not a real dilemma, but is caused by equating the path to accomplishing *Zhen Ren* with becoming *Zhen Ren* in the full sense. The path of accomplishing *Zhen Ren* can provide a way out of this dilemma, that is, providing the possibility for person cultivation in the world of secular experience to reach *Zhen Ren*. And in this possibility, "person" should always strive for the value of *Zhen Ren*, not hold the idea of once and for all, so as not to fall bad, polluted again.

Key Words: Chuang Tzu, *Zhen*, *Zhen Ren*, Personality