

民國一一年六月

莊子修養論之理想典範

曾孟珠

文史工作者

摘要

本文旨在探究莊子思想詮釋修養論的實踐工夫，呈顯修養人格的理想典範，達至悠然自得的生命境界。依此，正文架構共分五節，首先探究人世間「人-物」、「人-己」間如何自然暢達，可分成三面展開（01）莊子的天道論（02）莊子的人性論（03）莊子的知識論，透過「道」、「性」、「知」關係，推及道德修養轉化為悠然精神境界的理論根源。其次，依莊子的文學思想對理想人物之闡明與解析，分為（01）以「宋人、堯與四子」的寓言故事為喻，辨析「無待」與「逍遙」之概念，及至人之逍遙義。（02）以「接輿論道」的寓言故事為喻，辨析「神凝」與「逍遙」之概念，及神人典範。（03）就真人之面貌與性格所具有的特質，以及真人對生活態度之認知與對生命的體悟，自然呈現出真人之風範。（04）以「堯讓天下於許由」的寓言故事為喻，辨析「無待」、「自然」、「逍遙」之概念，及聖人典範。最後，本文藉由莊子修養論的理論，總覽全文論點，以達至莊子修養論的生命境界與理想典範為目標。

關鍵詞：道通為一、適性逍遙、天人合一



一、前言

莊子的哲學思想藉由寓言人物，至人、神人、聖人、真人之四種理想人物在人世間啟發真我，順應萬物自然的精神境界轉化為美麗的新世界，是莊子哲學思想中最高主體或理想人格，從不同角色及人物背景不斷的下工夫，真摯的體驗真實存在的自我，這種精神修養境界達到逍遙自在與歡喜。在《莊子·內篇》中至人共出現三十次、神人共出現八次、聖人共出現一百一十三次、真人共出現一十八次，依次數的多寡順序為聖人用詞最多，聖人一詞早於莊子之前即在中國古籍中最常看到最高理想人物，而至人、真人、神人很可能是莊子創造出來的寓言人物，用描述理想人物的寫作技巧，利用現有的資源加以改造變化充分表現豐富的創作空間與想像能力。故本文在思想詮釋上，以莊子內七篇為較能代表莊子本人思想之著作為前提，¹扣緊《莊子·內篇》與《莊子·外雜篇》各篇中具有可貫穿為一書的思想銜接性，則展開莊學修養人格中至人、神人、聖人、真人之四種理想人物之蘊意，以辨析莊子在修養論中具體之理想風範。

二、理想典範的修養理論

天地萬物間自然律動，各適其性，各安其份，進而在修養理論的根源上獲得逍遙的情境，視為一種生活態度，且具備豐富的理論基礎，成為人人所嚮往的體道證德者。依序分成三個層次：

（一）莊子的天道論

莊子哲學思想最高境界是「道」，〈大宗師〉云：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」。²意旨道是情意的知覺感應，亦是透過天地萬物的深沉感化；道是無所不在、無始無終，散發出的情境是自然而然不做作，在現實世間能真實的感受到它的溫度，卻看不到摸不著。依此本文認為「道」的蘊意為：

- 1.一切宇宙萬物存在的根本，創生天地萬物使其自然運行，道的運作是自然賦予大地精神資源，使各適其性的成長茁壯。
- 2.道是普遍存在每個物體裡，無處不在，可相互傳授卻無法拿出來，可以領會卻無實質現象可觀看，需善加運用它。³
- 3.道是恆久性，賦予大地生命力，至今對生命安頓之道始終如一。
- 4.道是超越性，不受限於人-物之間，而超越於人物之個體，明瞭道路之本源，通達事理便有條有理，珍惜大地賦予的生命動力而安生立命，保持愉悅的心情跟著大地

¹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2009年8月）。

² 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年），頁272。

³ 「道體不再被客觀抽象地說，而是落實於經驗之體道：從求道到體道間的不斷轉化之身心故事。」見於賴錫三，《當代新道家—多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學，2012年3月），頁373。



的律動一起搖擺著經由調理滋養全身轉化為道德修養，不受限於陰氣與陽氣，而超越時空。如何到達此境界，一引文〈在宥〉所述，⁴可分成兩方面展開：

(1)就宇宙論而言：〈在宥〉作者所敞開的是一個以「氣」為構成天地萬物基礎的氣化世界。所謂天氣、地氣、六氣皆指陰陽之氣，天地凝聚一氣，⁵則陰陽風雨晦明，及四時節令和諧滋潤萬物生生不息。陰陽之氣為萬物之本源，萬物生存於天與地氣之間，⁶藉由氣得以生存，在氣的範圍內感受陰陽合氣與交替，給予人類生命與發展空間，⁷因此陰陽之氣又不啻是人類賴以維生的基本元素。

(2)氣化世界與人的關係：《莊子》書中雖蘊含豐富的宇宙論，但不論是《莊子·內篇》或《莊子·外雜篇》之諸篇作者，皆當不是以自然科學家自居。吾人與其將《莊子》視為自然哲學的巨著，毋寧將其視為洞見宇宙人生之形上本要，開啟吾人生命境界的人生哲學之書。因此，探究《莊子》所描繪的氣化世界與人的關係，則當為吾人解析《莊子·內篇》的重要切入點。

基於此，吾人可說〈在宥〉作者通過描繪氣化世界，指出自然世界所奉行的運化原則，並非要吾人積極探究物理世界的各項自然律則，或建立起龐大的客觀知識系統。即從順任自然氣化與經驗現象為原則，相互扶持與學習，透過「弗知」突顯「不求知」之慾望，方為顯示「吾」（真君）之「真知」的慧根，闡發出人與天地精神合一的生命境界。

（二）莊子的人性論

莊學所論之「德」可從兩方面闡釋其蘊意，其一為得或應有的，如〈駢拇〉「侈於德」，⁸其二為本性或天性，如〈馬蹄〉「至德之世」；⁹若以道德論之，就有〈天道〉「天地之乎而道德之至」，¹⁰及〈天地〉云：「泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德」。¹¹即是無中生有，如何從虛無到萬物生形，再返歸清靜無為天然本性，因此追溯原始宇宙是空無一物，起源於大道的出現，使大地在此純真無瑕的環境裡醞釀而生，給宇宙賦予生命與形體及名稱，有如經由光合作用產生生命形態的植物及動物與人類等，生命個體藉由陰陽二氣合

⁴「雲將東遊，過扶搖之枝而適遭鴻蒙。鴻蒙方將拊脾雀躍而遊。雲將見之，倘然止，贊然立，曰：『叟何人邪？叟何為此？』鴻蒙拊脾雀躍不輟，對雲將曰，『遊！』雲將曰：『朕願有問也。』鴻蒙仰而視雲將曰：『吁！』雲將曰：『天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精以育群生，為之奈何？』鴻蒙拊脾雀躍掉頭曰：『吾弗知！吾弗知！』雲將不得問。又三年，東遊，過有宋之野而適遭鴻蒙。雲將大喜，行趨而進曰：『天忘朕邪？天忘朕邪？』再拜稽首，願聞於鴻蒙。」〈在宥〉

⁵〈知北遊〉云：「通天下一氣耳」。及〈天下〉云：「獨與天地精神往來」。

⁶「天地者，生之始也」。見於張立文，《天》（臺北：七略出版社，1996年），頁53。

⁷〈知北遊〉云：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死」。

⁸意旨得到的多過於失去的。

⁹意旨人類所具有的天性本質在現實社會中一直保存著且施行。

¹⁰意旨順應自然是道德修養的極高境界。

¹¹〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁466。



一，¹²產生種類、習性、形體不同的萬物，唯保有原始宇宙初衷無是非慾望之紛擾，則合乎大道與美德之境界。依莊學思想，本文以為又可分成二方面解析：

1.探究「道與德的關係」，反思人自身何以存在，是從推本萬有之源處，揭露出「道體」在造化之初已然先存的始源性與恆存性，造化不過是「道之用」。就道體與萬有之存有關係而言，萬有皆是源自於「道」。故舉凡實存者，皆是獲「得」了道體，方得以實存。所以說：「物得以生，謂之德」。順此，道與德在實然世界中的關係，則是萬物皆依法「道」所賦予天地萬化的存有原則，皆各依其道而行。

2.探究「德與性的關係」，若依前述，萬有皆本於道體而實存，則就存有關係上，萬有獲得了道而「有」，可稱為「德」。若就萬有之殊異性與存有著性而言，每一個體所獲道體之面向不同，每一個體依據所得之「道」，而自為自身與生俱來所當依循的存有原則，此即為「性」。

此所以〈天地〉作者特以「各有儀」，直指萬有之「性」的本然性與原則性。當人依「性」所含蘊之原則而行時，則人即是在生活世界中，實踐了道體所內賦予吾人之德。

（三）莊子的知識論

基於「道」在存有論上的遍在性與根源性，在莊子思想中所提之「道」的意含遍存於萬象，由此使宇宙萬物各有所職，各正其位，各有所屬，卻互不沖擊。所謂天人合一，若就存在世界之本然和諧可推本於同一的形上之道，亦即表現為人與天地萬物間的這種本然和諧的秩序性。人順應天之道而損有餘以補不足，即是〈齊物論〉所言：「天鈞」亦是「天倪」。

本文以為，莊子以天地萬物之性本即含蘊兩項義蘊：其一，由「生之謂性」而言，萬物本然領會使其生命在天地間各自暢達的生存原理。其二，由「萬物與我為一」論「萬物各當其位」而言，萬物彼此依據對自生性命與天理的領會，本即理解領會個體與群體，個體與他類，以及個體與天地萬有間和諧自處之道。換言之，依萬物之性，和諧共處本即是順應天道而生的第一序存有方式。¹³至於「言語溝通」，已然是第二序的共存方式。更何況，有時語言不僅未能發揮溝通之功效，反而是製造隔閡與紛爭的工具，所謂儒墨各以其所是而非其所非，正導於此。因此，在體道修真的工夫中，莊子倡言「莫若以明」，而批判性地表示：「道隱於小成，言隱於榮華。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」，他發揮老子「多言數窮，不如守中」（《道德經·第5章》）的精神，卻以人之性為最本己的修證基礎，指出人具本然超越語言而達至「天地與我並生，而萬物與我為一」的存在本然。¹⁴所以工夫著落之處，乃可由超越語言的生物性功能，從

¹²「氣乃是一存有連續性的觀念，它既是通形下說而成為宇宙萬物(包括人身)的形質材料，亦可形上說而成為本體之道的即存有即活動之呈現(從人的覺悟處來說，即是神氣本身的流通覺應)。」見於賴錫三，《莊子靈光當代詮釋》(新竹市：國立清華大學，2008年12月)，頁114。

¹³『《莊子》「形一氣一神」所造成的內通、外通之相達經驗，應會觸及參與宇宙萬物力量運動變化的層面，正所謂「天地與我並生，萬物與我為一」。』見於賴錫三，《道家型知識分子論—《莊子》的權力批判與文化更新》(臺北：國立臺灣大學，2013年10月)，頁229。

¹⁴『「人」並非只與「物」發生外部性關係，在「人」的內部性就必然通達於「物」。《莊子》全



「忘言」之工夫，而復返兩忘天地之間的道境。在此境界中，人不僅可超脫語言紛爭而明「天地一指也，萬物一馬」之道，更可形成「大辯不言」而萬物和諧的大美之境。至於對「言」之侷限的超拔，吾人又可分為以下兩方面掌握之：一者，就語言之指稱性而言，忘言即在超越語言的特有所指。從「得意忘言」而契入若真明白則實無須多言的純生命式的存有論領會，避免針對性的語言，甚至能跳脫「言者無心，聽者有意」的紛爭。二者，就語言之社會性而言，即是從忘言實現「兩忘於江湖」的待人處世法則（倫理觀）與對社會應盡之義務（義理）。莊子從未否定人之社會性，但也指出社會中的個體，並無須以「言語溝通」的形式，實現個體與群體的和諧關係。人對他人的社會義務，人對親人的親情難捨，皆可返照於自身對彼此各自暢達之道的領會及尊重，而在彼此互不干擾與禮讓間，形成不言而和諧的社會。¹⁵實現人人雖異，但人情義理卻能由天之道之普遍性，而使個體依據生命原則達到共識。如此，分別能恰當其份，萬物之「不齊」，亦能在「差異」中而歸同於道一，互相和諧。此亦即〈齊物論〉以「不齊而齊」的精神。體道者將個體本然而有的差異性，由工夫境界的提升，轉化為接納差異，甚至泯除對於他者之不同的警覺與排斥之心，即為德的顯現，道的證得。由此，則人生之紛亂爭執可解消，生命之逍遙可由素樸純一中提煉出。¹⁶由此可知，對於言辯、議論之紛擾，本即是莊子工夫論的核心主題之一。順此，本文就莊學修養理論基礎展開理想人格典範之蘊意。

三、莊子的至人觀

（一）莊子所謂的「至人」

古代的至人，生活樸實，簡單的過生活，因為生活平淡便容易滿足，便能逍遙無為，所以稱為「采真之遊」〈天運〉；至人無己，從字面上解釋是無人無己，忘了人也忘了自己，人與己指的是生命之外的形骸，那生命之內就是心靈、本真與道德，所以「德充於內，而其外形，自是一種符號」。¹⁷有關莊子在此對於至人的探討，本文認為以「至人」在《莊子》書中共出現 30 次。依莊子優美的文學筆法，又可分為四點呈現：

1. 就至人的精神境界而言：至人純真的心靈是真實素樸的自然本真。因此，至人可悠然與天地萬物互動，和宇宙大自然契合，默契十足，不須強求。故能達到逍遙自在、優遊自適的境界，此即〈天下〉言：「不離於真」描述至人體道之心境，而

然無意將「人」從萬物中獨立突顯出來，反而要在「天地並生，萬物為一」的共生脈絡中來看待物我關係。如此一來，「人」返回天籟交響、物化交換中，並與萬物恢復平等共生的原初倫理性。」見於賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉《清華學報》，新 52 卷第 2 期，2022 年 6 月，頁 327。

¹⁵『倘若人能轉化厚重沉濁的主體為一虛無平淡的遊化主體，那麼他將如隨風而飄的片葉般，擁有「來去任隨」、「安時處順」而「哀樂不能入」的自在。』見於賴錫三，〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》，第 47 期，2015 年 9 月，頁 86。

¹⁶「莊子之所謂道、天，常常與德是一個層次」。徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，2007 年），頁 374。

¹⁷程兆熊，《莊子講義》（臺北：鄧鏡波學校，1961 年），頁 90。



〈逍遙遊〉又以「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」描述真人顯道的境界。

2.就至人的待人處世而言：至人的內心是真誠，待人誠懇毫無疑義，故能達到用心若鏡，「不修而物不能離」〈田子方〉之境域，順隨世故而不喪失自己之本真，此即〈外物〉所謂：「順人而不失己」與人相處之道。

3.就至人的人生態度而言：至人心境以平淡靜寞為尚，故以無欲無求的方式面對人生。因其淡漠無為，故對於財富、名聲等之榮華富貴，皆視為身外之物，是不重要的。以現今的話而言，他認為夠用就好，平淡即是幸福。此即〈知北遊〉所謂「至人無為」之道，亦即在了解天地四時規律運轉、萬物生成之美，所以順應自然，悠然自得。〈齊物論〉對至人與天地萬物相往來之道，描述為「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚」，而「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」之美境。

4.就至人的生命保全而言：至人的內心有如鏡子「不將不迎」，相對的又像透視鏡般功能，能勝物而不被物所傷。換言之，隨物來去自如似嬰兒般的清純，且真實呈現而不加掩飾，如此無拘無束，順應自然，即是〈德充符〉所謂「才全」之保全生命的道理，要領悟此道理須很費心下工夫，才能到達如此高的境界。所以就工夫而言，首先須修德，德是最純真美麗的修養，先充實自己然後處於無待卻不被誘惑，根究事物的真實本性，能守持和平之氣，與萬物同樂，則至人的生命自然逍遙自在。

（二）莊子對「至人」典範之解析

至人：「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〉郭象注云：

下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。四子者蓋寄言，以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！¹⁸

根據上述引文其要點如下：

1.以「宋人、堯與四子的故事」為論題，並以無執與逍遙之概念分析其義理。換言之，莊子藉著「宋人資章甫而適諸越」的寓言，在描述古代越國被視為南蠻之地，越人皆斷髮紋身，不受禮冠拘束，生活很樸素，故在越國經營禮冠是無所用，而宋人卻執意如此，犯了大忌，而惟有全然拋棄我執偏見，才是「至人無己」的表現；又「窅然喪其天下」的寓言，在說明堯雖平定天下，仍往遙遠的姑射山，拜見四子的故事，姑射山雖說遙遠，實為堯之首都，堯在自己的都城向四位神仙求教，意謂著堯具有「平海內之政」的才能，卻願意謙卑的拜見姑射山的四位神人，但還是被婉拒，而堯是眾人號稱之聖人，四子是神人之輩，所以也可說是「聖人無名」或「神人無功」。例如身為一位經營者將歡樂感染每位員工，營造一個好的工作環

¹⁸〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁39。



境，業績自然蒸蒸日上，這是至人的特徵。

2.至人之逍遙義：在古時候稱至人須具有順應自然與超脫世俗的道德修養精神；這「超脫世俗」對生活在人世間的我們各個來自不同國家與家庭，有各自的生活習慣及背負著責任，若超脫世俗是針對名與利，那麼看淡名與利一切順其自然，保持愉快的心情遨遊於天地間，這是至人無己，自然能到達逍遙的境界；但在現實社會中，若碰到經濟不景氣，原物料價格不斷攀升，如何使公司正常營運及員工福利不受影響，常須有些配套措施。公司與員工之雙重互惠，其成效好與否往往在決策者的智慧，然而人作為一個行動主體，他可以透過經濟的轉換去因應世界的轉變，而莊學思想提供我們的是逍遙無待之心去面對生活世界。換言之，萬物間率性律動，各安其命分，則無損傷其真性，整個社會相安無事，即使皆有所待，也能獲得飄逸逍遙的人生境界。

四、莊子的神人觀

(一) 莊子所謂的「神人」

《莊子·逍遙遊》有云：「神人無功」，其「無功」意指「定乎內外之分，辯乎榮辱之境」，以內存在其一己，而只是自覺，此所以為神。故神人無功之遊，乃自覺之遊，更即逍遙之遊。¹⁹有關莊子在此對於神人的探討，本文認為莊子以他優勢的文學筆法又可分為四點呈現：

1.就神人所居住地而言：神人身處在藐姑射山上，藐姑射山究竟位於何處，歷來學者文意不一，例如王夫之先生解為寰海外，²⁰清儒郭慶藩先生釋為北海中，²¹張默生先生解為神話中之山名，²²吳怡先生解為虛擬的山名；²³對此，本文以為，雖然歷來學者在「射姑邈」之山有許多考據與新詮，但基於《莊子·寓言》「三言」所述的行文風格，此神人所居的「射姑邈」神山，即便有鉅細靡遺的描述語，亦僅僅是寓言依託之辭，吾人當以掌握其寓意為重，而無須糾結於地理位置的確證上。

2.就神人的容貌而言：他的姿態有如天仙之美，肌膚如冰雪般的潔淨純白，體態溫柔如在室女，換言之，神人的特質自然散發，完全不須修飾就展現的很完美。

3.就神人的飲食養生方式而言：相較於不食五穀在於他的飲食養生方式，²⁴莊子明確表示吸風飲露，除了天生麗質外，他有強烈的意志力很堅定，不受外物誘惑，且保持一顆愉快的心情。

4.就神人的決斷處世的方式而言：神人很能呼應現代人的內在管理〈身心靈統一〉，因為他對外在的名利與榮辱都以平常心對待，此外有神人之姿、神妙難測及

¹⁹程兆熊，《莊子講義》，頁6。

²⁰王夫之，《莊子解·卷一》（臺北：廣文書局，1964年），頁7。

²¹〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁33。

²²張默生，《莊子新釋》（臺北：明文書局股份有限公司，1994年），頁108。

²³吳怡，《新譯莊子內篇解譯》（臺北：三民書局，2008年），頁37。

²⁴飲食養生的方式：使用最天然的食材調理以養護生命相較於不食五穀。



料事如神之慧見，所以神人與生俱來的特色是無人能比，源自於自然而然，非受他人之影響，在行為舉動上「能乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」，從引文中可得知，他的精神是放輕鬆而沒有煩惱，這就是逍遙自在的精神境界；神人更超越列子之境界，因列子尚須御風而行，神人的精神皆處於無待的，遊於逍遙的境界。

（二）莊子對「神人」典範之解析

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭，不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」……。是其言也，猶時女也之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物為事。」〈逍遙遊〉

根據上述引文其要點如下：

- 1.以「接輿論道的故事」為論題，並以神凝與逍遙的概念分析其義理，換言之，神凝即是真實性格及精神內化，轉化成純潔善良的心境，經由心性的修養成果自然散發至宇宙萬物，而達到天人合一的逍遙境界，亦是逍遙義。
- 2.概念與寓言之關係：肩吾問於連叔有關接輿論道的寓言，程兆熊先生云：「此乃無涯之體，一氣流行之本身」，²⁵故能「大而無當」且「往而不反」的任其逍遙；神人之德，已超脫人世到達精神境界，是真實功夫的體現，故能「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」，所以「神凝」，而「使物不疵癘而年穀熟」及「以為一世蕲乎亂」，意謂著理想人物的生命人格與道德修養感化萬物；當個人的純淨修養已到無邊際的深度之旅，即為神凝之境界，亦為逍遙之境界。

五、莊子的真人觀

（一）莊子所謂的「真人」

《莊子·大宗師》旨在描述生命與自然間的互動關係，到達「天與人不相勝」的融合逍遙境界。莊子以其「有真人而後有真知」。²⁶先有真人進而探討真人的內在修養與對道的體認。由此可知，本文認為莊子對於真人的描述，首先須探究「真人」何以為「真」。在《莊子》書中，凡以「真」描述「人」者，多從法道自然而言。莊子藉由「真」所含蘊的素樸天真義，純然無造作義，以及渾然與天地一體義，描述體道者之工夫體段。由此呈顯出，有得於道的體道者，乃是自然無隱，自然優游於天地之間，而與萬物兩不相傷、各適其適者。本文以為，莊子雖對體道者

²⁵程兆熊，《莊子講義》，頁8。

²⁶〔明〕憨山釋德清注，《莊子內篇注·卷四》（臺北：廣文書局有限公司，1991年），頁7。「意謂我說以人養天，不是離人日用之外，別有妙道，蓋天即人也，人即天也，直在悟得本來無二，原無欠缺，苟真知天人一體，方稱為真人矣」。



另有專稱，例如，聖人、神人、至人。但謂之「真人」，乃意在凸顯有德者能夠體道而使真知真宰，由形體之內呈現於體之外，而且感化周邊之體道者。換言之，「真」是本真、真我或真心，它是精誠的，它是真實存在的精神心靈，見於〈漁父〉「真者，精誠之至也」。²⁷〈齊物論〉「若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。……其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真」。²⁸「真人」是秉持著道德修養以順應自然〈徐無鬼〉「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和以順天下，此謂真人」。²⁹能夠體會純精素質且與精神達到和諧〈田子方〉「其為人也真，人貌而天，虛緣而葆真，清而容物。物無道，正容以悟之，使人之意也消」。³⁰〈刻意〉「能體純素，謂之真人」。³¹常以寬容之心看待事物及不侵占剝削他人的涵養來讚美「關尹、老聃乎！古之博大真人哉！」³²〈天下〉；「道」只有真人無執的心，不矜持己見，真實的道德品行，精闢的見解值得信賴，且能接受體內外之有形無形的刑罰而不受影響，自然體悟道的真理而表現於外〈知北遊〉「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持」。³³〈應帝王〉「其知情信，其德甚真，而未始入於非人」。³⁴〈列禦寇〉「為外刑者，金與木也；為內刑者，動與過也。宵人之離外刑者，金木訊之；離內刑者，陰陽食之。夫免乎外內之刑者，唯真人能之」。³⁵

（二）莊子對「真人」典範之解析

有關《莊子》書中對古代真人的解析，本文認為莊子以他特殊的文學手法又可分為四點呈現：

- 1.就真人對生活的態度而言：他們的生活作息很正常，日出而作，日入而息，過著簡單樸實的生活，較著重於精神層面，生活恬靜淡然，心靈的充實已多過於物質生活的享受，必「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，一切恬淡，嗜欲變少，則上天賦予的悟性自然更加充盈。換言之程兆熊先生詮釋真人之渾全、自足，以及無求，必一切淡然，而又天機深深。³⁶唐君毅先生則就真人之起居之日常生活，以見真人之精神生命。³⁷
- 2.就真人真實性格而言：真人的個性是對於任何事物沒有多寡與成敗、自得與不自

²⁷〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1131。

²⁸〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 63。

²⁹〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 946。

³⁰〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 769。

³¹〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 599。

³²〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1204。

³³〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 808。

³⁴〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 317。

³⁵〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1154。

³⁶程兆熊，《莊子講義》，頁 113。

³⁷唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁 387。



得之想法與概念，因為他明白真理的存在，所以一切順其自然；歷年來學者文意表達不一，例如唐君毅先生為此亦應自有原于天者。³⁸程兆熊先生為必須打破數量與質量的觀念，拋棄一切圖謀的事務，自無悔與否、自得與否，則知處於一切渾然狀態，以登假於道，而為道心之知。³⁹王夫之先生為此真知之大用。⁴⁰

3.就真人對生命的體認而言：真人不知道也不會去感受出生的喜悅及對死亡的厭惡與恐懼，即使事情已發生或將發生，也欣然面對它、接受它，一切歸於真實的生命，最終回歸於大自然，任天機自行運轉。

4.就真人的真實面貌而言：真人有如「乘物以游心，託不得已以養中，至矣。」〈人間世〉順勢著事物即使寄於不得已，也以虛心的態度順任自然，表現出遊心遊物的樣貌。例如「其狀義而不朋」真人的生命是完美無瑕的，所呈現出的精神面貌是突顯「義」，而不朋黨；「與乎其觚而不堅也」面對有稜角的事情也能是非分明，用寬容的心態不堅持己見，並包容萬物。

六、莊子的聖人觀

（一）莊子所謂的「聖人」

聖人在〈天下〉解為「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人」，而聖人的本性在〈則陽〉喻為「聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也」，故「無名」即無一切名相之可得，以通乎有涯與無涯，不復更有所待，而只是自性，此所以為聖。聖人無名之遊，乃自性之遊，更為逍遙之遊。⁴¹有關莊子在此對於聖人的探討，本文認為從《莊子·內篇》中聖人共出現 113 次，可見歷年來既有事功又有德之聖人指不勝屈，依莊子旁徵博引的文學筆法又可分為四點呈現：

1.就聖人的無為境界而言：古代聖人是通曉情理，一切順其事物自然發展而不加以干涉；古代聖人對內自我修養，對外無為無私是為天下，百姓自然任其所適，因「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉。」〈應帝王〉，所以明王之治之旨，〔清〕陳壽昌先生著為：「全真返朴，上下各適其天」，⁴²程兆熊先生意為：「政治，乃一藝術，而非技術。因只是渾全，而不必致意於任何之名色；因只是無為，而不必措意於一切之形蹟」。⁴³

2.就聖人對處世態度而言：聖人是清心寡欲的個性，所以不喜歡捲入是非爭辯，並非有口難言，亦非無知或無能，而是清靜無為且順天應命的處世態度，換言之〔清〕陳壽昌先生言：「惟聖人勘破物情，脩然自得，外則和同乎塵境，以遣其是非各執之偏，內則休息乎天君，優遊於均平自然之境，應俗棲神，並行不悖，稱之

³⁸唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，頁 386。

³⁹程兆熊，《莊子講義》，頁 2。

⁴⁰王夫之，《莊子解》（臺北：廣文書局，1964 年），頁 2。

⁴¹程兆熊，《莊子講義》，頁 6。

⁴²〔清〕陳壽昌輯，《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1972 年），頁 61。

⁴³程兆熊，《莊子講義》，頁 136。



兩行」；⁴⁴能體悟這個道理，即是智慧，此言「天府」〈齊物論〉，陳鼓應先生解為「自然的府庫」，⁴⁵吳怡先生釋為「天之虛，可以覆蓋一切」。⁴⁶

3.就聖人對道之體認：「執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也」〈天地〉，德行是自然發自內心，在認知上無是非執著的觀念，且有樂此不疲的精神，這份陶然自得感動天地萬物而趣味盎然「天樂」〈天運〉，換言之聖人的德行是恬淡無為，氣定神閒的現象順任萬物發展，人與天達成平衡的協調，這是道的境界。

4.就聖人對治世之道而言：古代君王治國之道是以自身內在德性為本，以經、義為準則「幸能正生，以正眾生」〈德充符〉，其勤政愛民，講信和睦的風格，使天下百姓安居樂業，人與他人得以同歸兩不相傷的和諧境界。歷來注釋者此處文意表達有所差別，例如：陳鼓應先生以莊子之外王，乃是以內聖之德的「外不王」達至「外王」。⁴⁷牟宗三先生則認為，莊子之道之本統，即是內聖外王之道，由對內的道德彰顯發展至外在的平定天下。⁴⁸徐復觀先生以莊子主張無為，乃來自於「不得已」，即主觀的無欲及客觀順應。⁴⁹曾春海先生則以為，道家式內聖，與儒家式外王兼備所建構的新理想人格。⁵⁰凡此前輩大家，皆不乏對舉「內聖外王」以會通儒

⁴⁴〔清〕陳壽昌輯，《南華真經正義》，頁14。

⁴⁵王雲五主編、陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2013年），頁78。

⁴⁶吳怡，《新譯莊子內篇解譯》，頁109。

⁴⁷陳鼓應先生於〈莊子的悲劇意識和自由精神〉言：「在莊子的思想體系中，外王只是餘緒，從某種意義上講，莊子之外王主張實際是外不王。如〈在宥篇〉所說：『不得已臨蒞天下，莫若無為。』莊子之特別重視內聖與外不王的主張與其處於天下無道的情勢之下有關。這從〈天地〉「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則修德就閒」中即可看出。莊子對政治權力造成的災難有痛切的體認與剖析。陳鼓應，〈莊子的悲劇意識和自由精神〉，收於胡道靜主編《十家論莊》（上海：上海人民，2004年），頁394。

⁴⁸「內聖外王之道」之成立即是孔子對於堯舜三代王者相承之「道之本統」之再建立。此內聖之學，就其為學言，即彰著道德之本性（自性）以及相應道德本性而為道德實踐所達至之最高歸宿為何所是者是。外王其本質即《大學》所謂治國平天下者是。「外王」者，即客觀而外在於政治社會方面以王道（非霸道）治國平天下之謂也。牟宗三，《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，2006年），頁193。

⁴⁹「遊心於淡，合氣於漠；順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」〈應帝王〉即是無為而天下治。在莊子的意思，覺得凡是以己去治人的人，都是乎私；而私則來自人的支配欲。遊心於淡，合氣於漠，從某一方面說，即是消解人的支配欲。只有沒有支配欲的人，才能順物的自然，即是由物的自己治理自己的「自治」。還有一點須特別注意，即是老莊自認為道、天，是無為而無不為，人應以此為法，因而都主張無為。但莊子卻將老子的「不得已」三字，加以發展，以補充無為的漏洞。所以他特強調「不得已」三字，以形容事事而不好事多事的情形，這樣便比僅說「無為」二字實際得多。「不得已」是形容主觀上毫無要有所為的欲望，而只是迫於客觀上人民自動的要求，因而加以順應的情形。不得已之心，乃政治上的仁心。不得已之事，亦將是政治上的仁政。莊子對當時的變亂，有最深切的領受；所以在他的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」的裏面，實含有無限地悲情，流露出一往蒼涼的氣息，才有不得已三字的提出。〈庚桑楚〉見於徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，2007年），頁410-412。

⁵⁰聖人的意涵側重於外在的功化之「有」，「神人」或「至人」則側重在虛靜無心所達到的無執之心境，亦即無執之「無」，且將此內涵賦予「內聖」。換言之郭象的聖人形象之重塑乃將道家「神人」與儒家「聖王」融鑄成一體，亦即郭象玄學所建構的新理想人格。這一儒道兼綜的新聖人，由外在的形跡觀之是處廟堂之上日理萬機的儒家式聖王。由內在在精神心境觀之則是能玄同彼我，以無



道的重要論述。對這些不同觀點，本文以為實有通同之處，亦即：若以治道觀論之，莊子之「內聖外王」乃是出於對聖王即體道者之期待，亦即有德之君當由無為自然之生命境界，掃除刻意妄為的治國政策，還予百姓天清地寧的生活空間。此外，若以修養觀論之，莊子之「內聖外王」乃是以修心養性為主體，亦即實踐涵養的境界與忘卻自我的工夫，自然彰明較著德行，而與宇宙萬物渾然合一，心領神會的境域，例如：柳春蕊先生認為莊子之喪我與無己思想，是實現「古之道術」的社會場景。⁵¹常超先生則以莊子之無心為範疇，以無心而順有，將這種心境「推致」到萬物上去，使得萬物在性分內各事其事，從而成就「無為」而治的理想狀態，聖人將由於這種無心、無滯的心態達至「無待」逍遙。⁵²換言之，本文以為「帝王之德」實留存在我們內心，只是不易查覺，惟有透過修養的工夫，以無執無欲之解消作用，順應萬物，這樣自然能彰顯道德的真實本性，並以動態方式轉化為藝術之美，例如：孫中峰先生以莊子之返璞歸真思想，乃是藝術家之修養經由技術揮毫，感染其意境之美，即是悟道。⁵³匡媛先生則認為人應該視出世與入世為一，無論處於何等境地，都能順勢而為，適心如意。⁵⁴生活藝術之美，是已超脫形相且神采奕

執之心順萬物之性，任萬物之自然，與物冥合而臻逍遙自得的莊子式神人。這種兼備道家式內聖與儒家式外王的人生理想之至境，郭象以無心順有，跡冥圓融的「聖人」來表述之。曾春海，〈對郭象人生論的考察〉，《哲學與文化》第24卷第5期，1997年5月，頁433。

⁵¹《齊物論》的「因是」、「以明」、「喪我」思想，與「無己」之義實相同，前者就是聖人與物的關係而言，要因物之是非；後者是就聖人忘己、喪天下而言，二者都不是空洞的概念名詞，是要也是可以落實在聖人治理天下的事物中，因此以無己的態度去治理社會，不以物為事，將全部精力用在性命之理的完善上，這樣才能贏得人們的擁護，社會才葆有和諧。唯有如此，物論可齊，生主可養，形可忘而德符充，世可入而禍害遠，帝王可應而天下治，大宗可師而生死兩忘。古之道術，即古代的政治圖式，它由天人神人等七類人構成，可分為形上之道(本數)與形下之具(末度)兩個層面。見於柳春蕊，〈試論《逍遙游》主題的政治性〉，《文學與文化》第4期(2012年)，頁85-90。

⁵²郭象的政治哲學特質對至高人格「聖人」的勾勒，對理想政治「無為政治」的新釋，都必須借助以「心」構成的相關概念進行闡發。可以說，對「心」的範疇進行「辯名析理」式的考察。關於「心」的範疇，是「心」與「無心」兩處，一為單音節詞，一為雙音節詞，此處「無心」指不摻「情識」的心境。郭象的哲學思路定義了「性分」的概念，說明萬物在本性上都是各有其「分限」的，如果能安於「性分」，「素其位而行」，那麼萬物將「獨化而相因」，構成一種和諧的秩序，這樣在社會層面上才會出現「治」的結果。相較於此觀點，陳佩君先生則認為莊子以自我解消至社會之消解，在每一個個體的「忘我」之中，消融了人與人的對立，君與民的對立，也消融了與社會的對立，自然達致「君民一齊」的整體和諧。他主張，透過統治者的社會我的消解，由統治者而生的仁義禮樂，也將隨之消除，由仁義禮樂確立的尊卑貴賤一切相對身分，亦隨之泯滅。如此，便由「偽」而「真」，由「分」而「齊」。陳佩君，《先秦道家的心術與主術——以老子、莊子、管子四篇為核心》（國立台灣大學文學院哲學研究所博士論文，2008年），頁173；常超，〈郭象《莊子注》「心」之範疇釋義〉，《湖南行政學院學報》第2期(2013年)，頁96-97。

⁵³莊學中所謂「淡」，即是由修道主體之棄私去己，致虛守靜而返歸於自然，所呈顯之虛寂恬和的心靈相狀；「淡」亦通於「素」或「樸素」境界，境界的開顯必聯繫於修道主體「虛無」之工夫作用。在莊子生命美學中，由「無為」而返歸於「素樸」，乃能實現人生真實理想之美。孫中峰，《莊學之美學義蘊新詮》（臺北：文津出版社，2005年），頁238-251。

⁵⁴在郭象看來「內聖外王」是順勢而為，該稱王的時候就稱王，該禪讓時就禪讓，不應把自己的意志同社會需要和客觀環境對立起來，而心中如果有固執的成見，沒能做到順勢而行，也就是不能順應客觀環境，與同客觀環境對立起來，因而也就做不到「內聖外王」。相較於此觀點，吳肇嘉先生以莊子以「應而不藏」的無為工夫，作為解決一切人間問題的應世方法。莊子的外王之實踐，還是繫於主體的修養，離不開無知無為的消解工夫。唯有讓心知虛一而靜，並將之反照自身，解消生命中的種種糾結造作，德性方能實現自然。「自然」的實現，不僅是萬彀「成其自取」〈齊物論〉地自由怒鳴，也是「前者唱于而隨者唱喁」〈齊物論〉的彼此和諧；所以郭象說眾彀是「會而共成一



奕之體道美，故能達至心曠神怡之境界。

(二) 莊子對「聖人」典範之解析

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！」〈逍遙遊〉

依上述引文以「堯讓天下於許由」為論題，以解析無待、自然與逍遙之概念，並就概念與寓言之關係而敘述，堯讓天下給賢者許由，許由逃離堯讓天下而隱居山林，「齧缺遇許由，曰：子將奚之？曰：將逃堯」〈徐無鬼〉；「堯」的註解有兩種說法，一說「堯」是儒家理想的聖王，⁵⁵一說「堯」既有聖人之實，又消解自身對聖人名號的執著，這是道家詮釋系統下的聖人形態。⁵⁶堯以成玄英疏云：「日月照燭，詎假炬火之光；時雨滂沱，無勞浸灌之澤」。⁵⁷作為禪讓的理由，許由則以郭象注：「若獨亢然立乎高山之頂，非夫人有情於自守，守一家之偏尚，何得專此！此故俗中之一物，而為堯之外臣耳。若以外臣代乎內主，斯有為君之名而無任君之實也著」。⁵⁸予以婉拒，故本文認為聖人是本身即具有聖人的風範，卻不執著於聖人之名，堯是天下人所推崇的一位聖人，能治平天下，無為而治是他自身的修養境界，他是聖人，卻又不求名，所以聖人無名，這就是聖人的特質，他是不會依自己對事物的觀感來看待萬物，也不會因是非、對錯等爭議來看萬物，因為他相信宇宙間各有它們存在的價值。

七、結語

若說〈齊物論〉旨在以是非兩行、齊物喪我的工夫，達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界。在〈德充符〉中，則是藉由「忘」的工夫，指出體道證德者，當首先將目光從日常生活的瑣務中層層抽離，並藉「離形去智」的工夫，使「心之觀」恢復本有的虛明靈覺，由此更顯心之主宰義。在此境界中，人之有執經體認而轉化為無執之心。此心如同初生兒般的心境是清純無邪，心是不設限且超越形而上，而度化萬物，⁵⁹任遊自在之心呈顯於外，順應一股氣之流行為活絡生命的

天」，正意味著萬物透過德性而具有實現和諧之可能。吳肇嘉，〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華大學中文學報》(2011年6月)，頁228；匡媛，〈淺析《莊子·天下》中「內聖外王」的理想人格〉，《東方企業文化·天下智慧》，2010年10月，頁222。

⁵⁵王雲五主編、陳鼓應註釋，《莊子今註今譯》，頁20。

⁵⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013年)，頁47。

⁵⁷〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁27。

⁵⁸〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁28、29。

⁵⁹例如莊學外篇，〈知北遊〉曰：「汝瞳焉如新生之犢而無求其故」。〔清〕郭慶藩編、王孝魚整



泉源，此源源不絕的生命動力內蘊於己，外放於萬物眾生使深受感染。⁶⁰故度化與感染能量皆因修德而使心更加聰慧，言行舉止皆如德養於心，讓內外相互呼應呈顯人與人間、人與物間處於優質環境中優遊自得。⁶¹因此，本文以莊子修養理論的理論根源與架構，依序討論：（一）莊子的天道論：體悟「道」之根本性、普遍性、恆久性、超越性；珍惜大地賦予的生命動力而安生立命，以順應自然氣化與經驗現象為原則，相互扶持與學習，透過「弗知」突顯「不求知」之慾望，方為顯示「吾」（真君）之「真知」的慧根，闡發出人與天地精神合一的生命境界。（二）莊子的人性論：萬物皆來自於道之精華與德行的滋養，遵循自然法則，往內深修心性，往外符於至理，使心境相互變換調整到最適宜的處境，便能暢通無阻，即是玄妙之德；則無執之心與智慧的增長，進而呈顯心性完善、德養充裕，達至內外和諧並與萬物合一。（三）莊子的知識論：遊心乎德之和展開，由解消工夫以明「心」之逍遙，而合於道，據於德，故遊心德和之境，已超乎美貌，提升德性涵養，進而進化環境感染人。若以「鏡」做「心」比喻，鏡等同於心，內心樣貌反映在鏡中而不加掩飾，因此迎向美麗人生主導權在己心，順應萬物優游於事物間，關鍵在於心之清澈與物之素樸，藉由喪我與忘的工夫，達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界。其次，藉由寓言人物，至人、神人、聖人、真人之四種修養人格之最高理想典範，以及解析莊子修養理論中之理想典型者的具體風範，依此討論莊子所謂的（一）至人觀：古代的至人，擁有純真樸實的自然本真，待人真誠，淡漠無為，悠然自得。（二）神人觀：「神人無功」〈逍遙遊〉，即是定乎內外之分，辯乎榮辱之境；古之神人相貌莊，有如天仙之美，一顆愉快的心情，不為外物所誘惑，有神人之姿，神妙難測及料事如神。再者古之神人的生命人格與道德修養感化萬物，達至天人合一的逍遙境界。（三）聖人觀：古代聖人對內自我修養，對外無為無私是為天下，百姓自然任其所適，是天下人所推崇的一位聖人。清靜無為處世態度是道之體認，感動天地萬物而趣味盎然為有聖人之風範。（四）真人觀：描述體道者之工夫體段，而呈現出真知真宰，在生活的態度上恬靜淡然，心靈的充實已多過於物質生活的享受；就性格特質，明白真理的存在，一切順其自然；對生命的體認是返璞歸真，自然表現出遊心遊物的樣貌。因此真人能秉持體道證德之純精素質與精神達到和諧之境。基於前述，本文認為莊子修養論理論為基礎深具可應世實踐的永恆意義，在精神與生活態度上，提供心理、藥理之外的另一種紓解可能，達至莊子修養論的生命境界及以理想人物為楷模。

理，《莊子集釋》，頁 542。

⁶⁰不言之教和以感化人。例如莊學外篇，〈則陽〉曰：「故或不言而飲人以和，與人並立而使人化」。〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 640。

⁶¹例如莊學外篇，〈天道〉曰：「與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂」。〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 331。



參考書目

一、傳統文獻（略依年代排列）

- 明·憨山釋德清注，《莊子內篇注》（臺北：廣文書局有限公司，1991年）。
- 清·郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年）。
- 清·陳壽昌輯，《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1972年）。

二、近人論著（依姓氏筆劃順序排列）

（一）專書

- 王夫之，《莊子解》（臺北：廣文書局，1964年）。
- 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013年）。
- 王雲五主編、陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2013年）。
- 牟宗三，《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，2006年）。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解譯》（臺北：三民書局，2008年）。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。
- 孫中峰，《莊學之美學義蘊新詮》（臺北：文津出版社，2005年）。
- 徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，2007年）。
- 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2009年8月）。
- 張立文，《天》（臺北：七略出版社，1996年）。
- 張默生，《莊子新釋》（臺北：明文書局股份有限公司，1994年）。
- 程兆熊，《莊子講義》（臺北：鄧鏡波學校，1961年）。
- 賴錫三，《當代新道家—多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學，2012年3月）。
- 賴錫三，《道家型知識分子論—《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學，2013年10月）。
- 賴錫三，《莊子靈光當代詮釋》（新竹市：國立清華大學，2008年12月）。

（二）期刊論文

- 匡媛，〈淺析《莊子·天下》中「內聖外王」的理想人格〉，《東方企業文化·天下智慧》，2010年10月。
- 吳肇嘉，〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華大學中文學報》，2011年6月。



柳春蕊，〈試論《逍遙游》主題的政治性〉，《文學與文化》，第4期，2012年。

常超，〈郭象《莊子注》「心」之範疇釋義〉，《湖南行政學院學報》第2期，2013年。

陳鼓應，〈莊子的悲劇意識和自由精神〉，收於胡道靜主編《十家論莊》（上海：上海人民，2004年）。

曾春海，〈對郭象人生論的考察〉，《哲學與文化》，第24第5期，1997年5月。

賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，《清華學報》，新52卷第2期，2022年6月。

賴錫三，〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》，第47期，2015年9月。

（三）學位論文

陳佩君，《先秦道家的心術與主術—以老子、莊子、管子四篇為核心》（國立台灣大學文學院哲學研究所博士論文，2008年）。



Ideal Model of Cultivation Theory of Zhuangzi

Tseng, Meng-Chu

Literary and Historical workers

Abstract

This text aims at studying the practice of cultivation theory interpreted by Zhuangzi thought, to present the ideal model of personalistic cultivation, up to the carefree and content life realm. Hereunder, the main body framework is divided into five sections. It firstly discusses how the “human – things”, and “other humans – oneself” get along naturally and smoothly, which is divided into three aspects: (01) Natural Tao Theory of Zhuangzi, (02) Human Nature Theory of Zhuangzi, and (03) Knowledge Theory of Zhuangzi, to explore the theoretical source of moral cultivation transferring to the natural spiritual realm through the relation of “Tao”, “Human Nature”, and “Knowledge”. Secondly, according to the illustration and interpretation to ideal character in the literary thought of Zhuangzi, this section of the text is explained as below: (01) Taking the fable of “Song Merchant, Yao and Four Saints” as the metaphor, to discriminate the concept of “No Dependence” and “Free and Unfettered”, up to the meaning of rambling spirit of humans. (02) Taking the fable of “Jieyu Talking about Tao” as the metaphor, to discriminate the concept of “Mind Peace” and “Free and Unfettered”, up to the immortal model. (03) As of the feature and character of the immortal, and the life attitude cognition and inspiration of life, naturally present the demeanor of the immortal. (04) Taking the fable of “Yao abdicated and handed over his power to Xu You” as the metaphor, to discriminate the concept of “No Dependence”, “Nature”, “Free and Unfettered”, up to the saint model. Finally, it summarizes the arguments of the whole text based on the cultivation theory of Zhuangzi, to reach the goal of life realm and ideal model of cultivation theory of Zhuangzi.

Keywords: The Way of the Dao Makes All into One, Wandering Beyond and Following One’s Own Nature, The Harmonious Oneness of the Universe and Man

