

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 論 文

莊子內七篇真人觀之研究



研 究 生：卓玉芳

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國： 103 年 12 月 4 日

南 華 大 學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 論 文

莊子內七篇真人觀之研究

研 究 生： 卓玉芳

經考試合格特此證明

口試委員： 陳德和

陳政揚

謝君直

指導教授： 陳德和

系主任： 蔡昌雄

口試日期：中華民國 103 年 12 月 4 日

摘 要

莊子是先秦諸子中首位提到「真人」一詞者，而其於著作中具體說明其體相用之理想人格典型也只有「真人」。莊子為吾人所示出之真人境界具實踐性，任何人皆可修可證。當人通過修證而重新與萬物、天地和諧共存時，即是莊子「真人」理想境界之所在。然而，真人之「體」及其道「用」，並非吾人可知，唯有從真人所展現於外之「形」、「相」，「名」方能領略一二。然而，真人之「相」，又非凡夫所識得出，是故莊子以其真知灼見，毫無保留於其著作中為吾人和盤托出，並立旨曰：「且有真人而後有真知。」也就是說已體道證真者，爾後對天下的知，皆能得其真實義矣。是故，本論文依莊子內七篇為研究範圍，有系統地依序詮釋，期許將莊子為我們所揭櫫之真人圓融境界、實踐工夫乃至真人之體、相、用全貌逐一揭開。以豐富莊子哲學之「真人」思想，以參與中國哲學之生命實踐盛宴。

關鍵字：道家、莊子、真人、道體、相、用、理想人格

莊子內七篇真人觀之研究

目 錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機	1
二、研究目的.....	4
第二節 研究範圍與材料.....	6
一、研究範圍	6
二、研究材料.....	9
第三節 研究方法與結構.....	13
一、研究方法	13
二、論文結構.....	16
第二章 真人的成德依據	18
第一節 現實的依據.....	18
一、禮壞樂崩與周文疲弊	18
二、道家思想之淵源老子.....	20
第二節 內在的依據.....	23
一、老子奠其基至莊子興其義	23
二、體察人間世至開顯無上道.....	26
第三節 超越的依據.....	31
一、「道」之名與義.....	31
二、當代學者的理解與詮釋.....	36
三、莊子之道的主觀境界.....	44

第三章：真人的修養工夫	49
第一節 喪我無己之體道證真	49
一、子綦喪我、天籟無聲.....	49
二、壺子顯真、列子突破.....	53
第二節 心齋坐忘之庖丁解牛.....	58
一、心齋工夫.....	58
二、坐忘境界.....	66
第三節 女偶聞道之證道傳道.....	70
一、道可學否.....	70
二、女偶傳道.....	76
第四章：真人的圓融境界	80
第一節 莊子理想人格之「體」	80
一、「真人」定義.....	80
二、真人之「體」	86
第二節 莊子理想人格之「相」	93
一、生命修養.....	93
二、應世遊物.....	100
第三節 莊子理想人格之「用」	109
一、應無窮——道體的大用.....	109
二、遊逍遙——明王的大用.....	114
第五章 結論	120
參考書目	125

第一章：緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

「真人」，是莊子有詳細具體說明其體相用之理想人格典型；同時真人之境界具實踐性，任何人皆可修可證。當人通過修證而重新與萬物、天地和諧共存時，即是莊子「真人」之理想境界之所在。憨山云：

莊子著書，自謂言有宗，事有君。蓋言有所主，非漫談也。其篇分內外者，以其所學，乃內聖外王之道。謂得此大道於心，則內為聖人。迫不得已而應世，則外為帝為王。乃有體有用之學，非空言也。¹

憨山謂莊子言有所主，並非漫談。而且能得大道於心則為聖人，即是真人。莊子是先秦諸子當中，首先提出「真人」思想之思想家。²真人之「體」，也就是「道體」，及其「道用」，皆非吾人可知；唯有從真人所展現於外之「形」、「相」，「名」方能領略一二。³然而，真人之「相」，又豈是世間凡夫所識得出看得破；因此，莊子以其真知灼見，毫無保留地於其著作——《莊子》的〈大宗師〉中，為我們傾箱倒篋和盤托出。

¹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁96。

² 先秦諸子中論及「真人」者，與莊子年代相近唯有列子。記載於《列子·周穆王》：「古之真人，其覺自忘，其寢不夢，幾虛語哉？」（莊萬壽注譯《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1996年，頁116。）然現今《列子》殘卷，乃魏晉士人依資料加以編選或改寫，是故可知其年代於莊子後。

而同屬戰國時期縱橫家之鬼谷子，其著作《鬼谷子·盛神法五龍》中有「真人」一詞，曰：「生受於天，謂之真人；真人者，與天為一。」（許富宏《鬼谷子集校集注》，北京：中華書局，2008年。）然，《鬼谷子》著作成書年代及作者，尚有關於是否偽託之爭議，是故本文暫不列入討論。

方以智注釋真人而後有真知，云：「真字《六經》不載，見於《內經》。許慎曰化形登天為真，妄也。古貞字即真字。」（《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年，頁342。）綜上可知，莊子乃先秦諸子中首提及真人者。

³ 方東美先生說道：「所謂『相』就是要看道體與道用裏面，所涵藏的性質。」《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁281。

莊子首先明示「真人」重要性，並為全篇立旨：「且有真人而後有真知。」⁴也就是說已體道證真者，爾後對天下的知，皆能得其真；從此不再被人世間的假相所瞞。誠如鍾泰先生所言：「道者，虛名也，惟實證者得而有之，故曰『有真人而後有真知』。」⁵真人不隨欲望流轉，是故其於日常作用之間，不受情緒左右。其死生一如，不恐懼害怕，因其內心有一「真君」；然此真君並非世俗所謂之靈魂，而是——道。概言之，「真人」與「真知」是先後因果之關係。是故，溯其源尋其波，莊子再自問：「何謂真人」，如何定其位，描述其相？〈大宗師〉云：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。」此「其食不甘」成玄英《疏》云：「混迹人間，同塵而食，不耽滋味，故不知其美。」⁶憨山曰：「真人遊世，不但忘利害，而且忘死生。故雖身寄人間，心超物表。」⁷觀二位前哲之詮釋，其所呈顯之「真人」面貌已漸成雛形；今再引陳德和先生針對「真人」之具體說明：

真人之所以是真人，就在他能超越俗知的計較，而不被俗知所迷惑；他能超越生死智慧的喜惡，而不被生死所困限；他能超越欲望的競求，而不被欲望所擺布；他能超越情緒的紛馳，而不被情緒所牽引。然而更重要的是真人也是人，他有知、有生死、有欲望、有喜怒，也有視聽食息，而且他還要立足在生活世界中。⁸

而王邦雄先生更是直接說道：「人體現了天道，活出天生本真，這樣的人就是真人。」⁹綜上推論可知，「真人」是真有其人，是寄身於人間的一個人。他是一位經由實踐修養工夫而達到完美境界的體道者，並非一位遙不可及變化莫測的

⁴ 《莊子·大宗師》。郭慶藩《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年，頁226。本論文《南華真經》（簡稱《莊子》）原文，以此版本為依據，以下於文中註明篇次，將不再另標頁次。

⁵ 鍾泰《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年，頁43。

⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁228。

⁷ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁100。

⁸ 陳德和《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學·附錄》，臺北：文史哲出版社，1993年，頁228。

⁹ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年，頁285。

神仙或非人。本論文將依據「真人是真有其人」，並以此為立論之基礎，以窺真人一豹之全。¹⁰莊子將「真人」之全體造化，由外相乃至內心道體、道用與境界，條理秩然一一展現無餘；尤其重視實踐之道的安立。宣穎讚歎道：

莊子明道之書，若開卷不以第一義示人，則為於道有所隱。第一義者，是有道人之第一境界，即學道人之第一工夫也。¹¹

「真知」具足，即不再為世間假相所瞞，立身行道逍遙自在，乘物遊心。然而，前題是必需先成為「真人」。誠如宣穎所說：莊子直接為吾人示出「真人」第一義——得道者之圓融理境與修養實踐之第一工夫，此是何等的莊嚴無比。凡夫俗子，只要立願向上，當個女偶口中的成聖之材，即可透過無、外、忘、虛、損之「道家式」實踐修養工夫返樸歸真，藏天下於天下，逍遙無待。是故，可以說生命一旦突破超越而體道證真，即是逍遙人間之第一步。

當代對於「真人」這議題之諸多研究，有論述「真人」之主體、實踐工夫、神話背景乃至真人之理想社會等等，涵蓋多元議題。¹²尤其關於「莊子的生命哲學」議題，結合「實踐工夫」及「生命教育」，有深且廣的開拓與應用詮釋。¹³然而，回歸「真人」這理想人格當下之生命情況之體、相、用時，較少有專文探討。是故，此乃趨動筆者研精緻思莊子所開演之「真人」全貌動機矣。

¹⁰ 歷代註解中亦有將「真人」詮解為非人者，如王夫之（參見：本論文第 80 頁論述）、近代方勇先生。方勇云：「真人，非人。」《莊子學史（第一冊）》，北京：人民出版社，2008 年，頁 12。

¹¹ 宣穎《南華經解》，臺北：廣文書局，1978 年，頁 5。

¹² 黃漢耀《莊子「真人」思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，1990 年。此論文以「真人」的精神修證做線索，觀察人間世的病與陷溺，與真人坐忘修證對比來研究真人的主體修養，並論述「真人思想」的價值所在。

吳曉珊《〈莊子〉真人觀研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2006 年。是採用榮格分析心理學觀點中人格發展的角度切入，探討體道人格者——真人之「乘物以遊心」如何可能實踐的問題。並以一章篇幅內容，研究《莊子》真人觀的神話學背景。

林瑞龍《〈莊子〉真人觀及其理想社會之研究》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2007 年。主要是研究莊子的理想生命境界暨工夫，以及莊子理想社會之探討。

¹³ 以「莊子」及「生命」二個關鍵字，查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」，共有 43 篇碩博士相關論文。內容涵蓋莊子生命哲學、生命思想、生命教育、生命價值、生命體證、生命實踐、生命治療、生命智慧、涵養工夫等等，研究成果琳琅滿目豐富多采。「臺灣博碩士論文知識加值系統」，檢索網址：<http://ndltd.ncl.edu.tw/>

二、 研究目的

《莊子》共三十三篇，分內外雜三篇。成玄英以「達道之士」之實踐工夫與圓融境界，貫通〈內七篇〉核心思想，其云：

所以〈逍遙〉建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，故以〈逍遙〉命物。夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境，故以齊物次之。既指馬（蹄）天地，混同庶物，心靈凝澹，可以攝衛養生，故以〈養生主〉次之。既善惡兩忘，境智俱妙，隨變任化，可以處涉人間，故以〈人間世〉次之。內德圓滿，故能支離其德，外以接物，既而隨物昇降，內外冥契，故以〈德充符〉次之。止水流鑑，接物无心，忘德忘形，契外會內之極，可以匠成庶品，故以〈大宗師〉次之。古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭群品，故以〈應帝王〉次之。¹⁴

首先，〈逍遙遊〉明示真人突破固化形象、超越大小遠近的絕對逍遙無待圓融境界。〈齊物論〉示吾人喪其我執，超越相對、是非兩行以悟真宰之道。〈養生主〉若識得「道」，則能緣督以為經，依乎天理可養生，可以盡年。其足以立定〈人間世〉虛心以遊，知其不可奈何而安之若命，德之至。而〈德充符〉乃明聖人忘形釋智，止水流鑑，接物無心。德充於內，符應於外；與道悠遊，無為而無不為。綜觀以上五篇義理，其有一中心思想，即是展現〈大宗師〉之工夫與理境。

大宗師即是已入全體大用之真人，忘己忘功忘名逍遙無待，其可為萬世之宗師。若迫不得已而入世，則可為一位無私無為，用心若鏡，不將不迎，應而不藏之〈應帝王〉。而唐君毅先生亦認同〈內七篇〉有一中心思想，其將之歸納定義為「是人自調理生命與心知關係問題」，其云：

¹⁴ 成玄英〈莊子注疏序〉，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年，頁7。

由此可見莊子之學之中心問題，亦即人之如何自調理其生命與心知之關係問題。而環繞此中問題者，又有其他種種真實之問題。〈內七篇〉多能切就此中之問題，順義理之次第而說之，不為浮華之泛論。¹⁵

據此二賢分析與貫通，可知《莊子·內七篇》有一核心思想，即是前引宣穎所云——莊子為我們揭開真人之第一境界、第一工夫矣。高柏園先生說得貼切：「內七篇的精神無他，即在於一種生命的實踐。」¹⁶據錢穆先生道：「中國思想對世界思想史有貢獻，無疑的，其最大貢獻，多在人生界，不在宇宙界。」¹⁷易言之，中國哲學是重視生命、躬身力行與實踐親證為前題的一套生命學問，此在莊子即是承繼老子之「道」，將之轉化為落實人間，安頓身心的思想。而莊子〈內七篇〉的主要思想無他，即是立足於解決人生之困境。鼓勵我們這些猶如渾沌七竅已被鑿開的凡夫，縱使迷失於心知執著、妄想顛倒的人世間；只要通過蕩相遣執之修養工夫，皆可令生命突破與超越。從人生的困頓中跳脫出來，體道證真，解倒懸之苦，達「真人」無入而無不自得之逍遙無待境界矣。

是故，筆者重新檢視《莊子》正言若反又充滿幽默之寓言，披砂揀金以發現莊子所示之「真人」全貌。試圖釐清以下幾點：

（一） 真人的成德依據為何？莊子學說有其道家之淵源，是故吾人試圖探求真人面貌時，必先溯其成德依據之根源，以了解其學術背景為何。

（二） 真人是透過何種修養工夫證成？莊子為吾人所示出的第一義——即是人人皆可藉由修養工夫之實踐，體道證真，復歸於樸而成為真人。身處盲昧晦暗的世間，莊子提出哪些「道家式」的實踐工夫，以解消吾身之累及人心之執，使令吾人覺醒與超克。

¹⁵ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁403。

¹⁶ 高柏園《莊子內七篇思想研究·自序》，臺北：文津出版社，2000年，頁1。

¹⁷ 錢穆《中國思想史》，臺北：素書樓出版社，2001年，頁37。

(三) 體道證真者謂之「真人」，此即表示真有其人，並非寓言故事中的神仙、非人。是故，有必要釐清莊子對其理想人格「真人」當下之「體」的描繪。再則，真人之「形」與「相」為何種相貌，吾人應該一窺究竟。而真人應世遊物之大用，乃至對一期生命死生存亡之面對，皆是釐清之重點。

筆者尋章摘句，研究論證莊子成德依據、實踐工夫及真人體相用之全貌。期能使自身生命增上、體見莊子見道後的逍遙無待理境；積極面希望能豐富莊子哲學的「真人」思想，以參與中國哲學生命實踐之盛宴。

第二節 研究範圍與材料

一、 研究範圍

最早關於《莊子》的記載，是《史記·老子韓非列傳》曰：「故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋。」¹⁸由以上看，並沒有《莊子》分篇的記載。而《漢書·藝文志》記載有五十二篇，至晉朝始有注解，但都佚失，只留下郭象《莊子注》本，獨存至今。¹⁹現今學者皆公認內七篇為莊子所著，餘外雜篇為莊子學派或弟子所編。郭象讚莊子云：「夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。……此其所以不經而為百家之冠也。」²⁰此

¹⁸ 司馬遷《史記》《百衲本廿四史》，臺北：臺灣商務印書館，2009年，頁721下。

¹⁹ 郭象之《莊子注》爭議頗多，因史籍記載應是向秀所注，為郭象所竊。《世說新語·文學 17》：「郭象者，為人薄行，有雋才。見秀《義》不傳於世，遂竊以為己注；乃自注《秋水》、《至樂》二篇，又易《馬蹄》一篇，其餘眾篇，或點定文句而已。後秀《義》別本出，故今有向、郭二《莊》，其義一也。」劉正浩等注譯《新譯世說新語》，臺北：三民書局，2012年，頁171。

牟宗三先生補充道：「向注已佚。若郭竊向注，據為己有，則今之郭象注，其大義固只是向秀之思想。故《晉書》云：『向郭二莊，其義一也。』故今言郭象注莊，連屬向秀而言之，不沒其源也。」《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁171。

學術界討論此學術公案久已，考據分「抄襲說」、「混和說」、「述而廣之說」。湯一介先生於《郭象與魏晉玄學·第五章 郭象與向秀》（臺北：谷風出版社，1987年，頁128-153）逐條列出郭、向二位之差異，支持其父湯用彤先生於《理學·佛學·玄學》（北京：北京大學出版社，1911年，頁363。）所云之「述而廣之」說。此湯一介先生之說法，乃為現今考據較詳細之版本。

²⁰ 郭慶藩《莊子集釋·序》，臺北：華正書局，1982年，頁3。

「知本矣，故未始藏其狂言」，乃盛讚莊子以「本」——第一義示人，是故可冠於百家矣。之後，唐朝成玄英為郭象之《注》做疏解，即是《莊子注疏》；此書在歷代理解莊子思想上影響非常深遠。至清朝郭慶藩遂將此《注》《疏》及唐朝陸德明所撰之《經典釋文》三本輯錄會本，再加入他個人的詮釋而編著完成《莊子集釋》一書。本論文即是採此版本為主要依據。

現存三十三篇，分內篇七章、外篇十五章、雜篇十一章，都是經郭象所斟酌刪訂而予以肯定的。²¹然《莊子》爭議比較多的是：內篇、外篇、雜篇到底有多少不是出自莊子之手？何者才是莊子的真實義？憨山以其佛家之觀點，云：

一部全書三十三篇，只〈內七篇〉已盡其意，其外雜篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活，便非世上俗人矣。²²

憨山直言精透內篇，可得無窮快活；若能進一步落實，則非世上俗人。由此可知，其對〈內七篇〉思想之一貫性，及生命提昇之道有著莫大的肯定。而崔大華先生歸納歷代對《莊子》之研究，其認為宋朝之前，學者一般皆以《莊子》是莊周所作，只是對《莊子》的篇目劃分標準看法不同。而宋朝以後，自從蘇軾《莊子祠堂記》對莊子四篇〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉首先提出疑問之後，學者們接踵而來從名物制度、語言風格與思想旨趣等種種不同角度，紛紛提出外雜篇是否為莊子所作之質疑。²³而崔大華先生以《莊子·天下》及根據荀子對莊子思想主要特色的判斷，對內外雜篇有一結論，其分析道：

大體上確定《莊子》外、雜篇中超出內篇核心思想之外的思想觀念，是莊子後學在他家思想影響下變異了、發展了的莊子思想，是莊學之流。由《莊

²¹ 崔大華先生表示：「郭象注解《莊子》是在向秀《注》的基礎上進行的；而他修訂和劃分《莊子》的篇章、篇目，則顯然是在司馬彪的條理的基礎上進行的。」《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年，頁59。

²² 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁1。

²³ 參見：崔大華《莊學研究》，頁61。

子》內篇到外、雜篇，構成了莊子學派在先秦的歷史發展，表現為在理論內容上向莊子核心思想以外的範圍擴展和吸收儒、法思想的折衷傾向。²⁴

此說法，與歷來學者看法大致相同。前七篇，文章風格義理表達前後整齊連貫，現代學者大致承認〈內七篇〉是莊子的作品。如果莊子學說有一核心思想，那毫無疑問，就在〈內七篇〉裡面。雖說莊子文章奇絕，尤其書中充滿了寓言、隱喻，而少有闡述的直言；然而這不失為莊子對人生入微觀察與真知灼見。²⁵至而外篇、雜篇，王邦雄先生分析道：

外篇，道已流落在主體生命之外，成了客觀認知的對象；而雜篇對道的觀解，雜陳偶現，而難期精純。²⁶

是故，外雜篇可說是莊子門人或後學所述或推衍之文字結集。²⁷因此，就本論文討論，當以〈內七篇〉為主。唯有依此論述，方能真實呈現莊子之真人思想。因「真人」之道心理境並非一般人可以臆測創作，唯有真實體悟大道者，方知個中滋味。猶如〈齊物論〉云：「唯達者知通為一」。雖說吾人無法百分之百肯定外、雜篇一定不是莊子所撰；然依據歷代前賢尋究本末之考據，大都可以確定〈內七篇〉是莊子所作。如同王邦雄先生所言：「內篇是莊學之內，……莊學之內，意謂道在生命之內，……內篇義理精純而全篇通貫。」²⁸也唯有如此，才得以如實呈現莊子「真人」思想之全貌，以避免錯解莊子為吾人所展示之第一義。

而道家以老子為靈魂人物；老子之後，莊子是重要的繼承者之一，陳德和先

²⁴ 崔大華《莊學研究》，頁 87。

²⁵ 清代王夫之形容《莊子》文字非常貼切，其云：「內篇雖極意形容，而自說自掃，無所粘滯。」《莊子解》，北京：中華書局，2009 年，頁 76。

²⁶ 王邦雄《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀·自序》，頁 3。

²⁷ 參見：王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁 39 云：「唐朝時候的陸德明（公元 554-631 年）在他《經典釋文》中的〈莊子序錄〉最早指出，《莊子》一書本是由淮南王劉安（公元前 179-前 122 年）的門客們所編定完成的。」（臺北：國立空中大學，2013 年。）

²⁸ 王邦雄〈莊子的形上思想及其生命理境〉，《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2013 年，頁 90。

生說：「道家之做為一種生命的學問，在他（莊子）的思想與著作中更被發揮地淋漓盡致。」²⁹ 因此，本論文以《莊子·內七篇》為主軸，若遇有與老子相呼應之義理，會兼及《道德經》一書，³⁰以做一番完整而深入的探討。

二、 研究材料

(一) 專書

《莊子》一書，影響了中華文化至深至遠。方勇先生讚曰：

莊周或許是先秦最有文學稟賦的人，又或許如他自己所倡導的，只是無為而自然，他的文章被後人推敲了幾千年，却總有意猶未盡之憾。雖然已有不乏過度闡釋的嫌疑，可是即便已經細緻到一字一句，其中的千絲萬縷，犬牙交錯、圓潤天成，仍然叫人常常領受「欲辨已忘言」的美感。恐怕文學和美，確與莊周口中神秘的「道」相似。³¹

無疑的，歷代對《莊子》一書的註解與詮釋，猶如山鳴谷應風起雲湧。是故，本論文《莊子》之古典文獻以《莊子集釋》為主軸，並參酌林希逸《莊子廣齋口義》、³²呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》、³³褚伯秀《南華真經義海纂微》、³⁴王元澤《南華真經新傳》、³⁵憨山《莊子內篇憨山註》、³⁶陸西星《莊子南華真經副墨》、³⁷方以智《藥地炮莊》、³⁸宣穎《南華經解》、³⁹王夫之《莊子解》、⁴⁰林雲銘

²⁹ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁 11。

³⁰ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006 年。本論文《道德經》原文，以此版本為依據。若有引文，將標章明，不再另標頁數。

³¹ 方勇《莊子鑑賞辭典》，上海：上海辭書出版社，2010 年，頁 7。

³² 林希逸著、周啟成校注《莊子廣齋口義校注》，北京：中華書局，2009 年。

³³ 呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》，北京：中華書局，2011 年。

³⁴ 褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

³⁵ 王元澤《南華真經新傳》，臺北：藝文印書館，1972 年。

³⁶ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社 2009 年。

³⁷ 陸西星《莊子南華真經副墨》，北京：中華書局，2010 年。

³⁸ 方以智《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975 年。

³⁹ 宣穎《南華經解》，臺北：廣文書局，1978 年。

《莊子因》、⁴¹陳壽昌《南華真經正義》、⁴²王先謙《莊子集解》。⁴³

當代學者詮釋經典之著作有：阮毓崧《莊子集註》、⁴⁴錢穆《莊子纂箋》、⁴⁵王叔岷《莊子校詮》、⁴⁶王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、⁴⁷張默生《莊子新釋》、⁴⁸鍾泰《莊子發微》、⁴⁹吳怡《新譯莊子內篇解義》。⁵⁰歷代註解，詮釋原文典籍相當多，而「真人」思想大都集中於第六篇〈大宗師〉。運移時易哲人已遠，此歷代註釋，幫助筆者啟發豐富文獻內涵，並融釋貫通義理。

當代著作針對《莊子》一書以組織架構或專題式做哲學詮釋，所編輯而成專書或融入章節者，有方東美《原始儒家道家哲學》、⁵¹《中國哲學精神及其發展（上）》、⁵²牟宗三《中國哲學十九講》、⁵³《才性與玄理》、⁵⁴《現象與物自身》。⁵⁵唐君毅《中國哲學原論·導論篇》、⁵⁶《中國哲學原論·原道篇（卷一）》、⁵⁷徐復觀《中國人性論史·先秦篇》、⁵⁸陳鼓應《老莊新論》、⁵⁹《道家的人文精神》、⁶⁰王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》。⁶¹此諸大家豐富之著作，記載著前賢焚膏繼晷、勤勉治學的洞明哲理，以及融匯貫通的道家思想與老莊義理，是為不可多得之文獻研究成果。

⁴⁰ 王夫之《莊子解》，北京：中華書局，2009年。

⁴¹ 林雲銘《莊子因》，臺北：藝文印書館，1972年。

⁴² 陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年。

⁴³ 王先謙《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，2008年。

⁴⁴ 阮毓崧《莊子集註》，臺北：成文出版社，1982年。

⁴⁵ 錢穆《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006年。

⁴⁶ 王叔岷《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。

⁴⁷ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年。

⁴⁸ 張默生《莊子新釋》，臺北：天工書局，1993年。

⁴⁹ 鍾泰《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。

⁵⁰ 吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年。

⁵¹ 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年。

⁵² 方東美《中國哲學精神及其發展（上）》，臺北：黎明文化公司，2005年。

⁵³ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

⁵⁴ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

⁵⁵ 牟宗三《現象與物自身》，臺北：聯經出版公司，2003年。

⁵⁶ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

⁵⁷ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2008年。

⁵⁸ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

⁵⁹ 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。

⁶⁰ 陳鼓應《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

⁶¹ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年。

再則，以論文型態書寫《莊子》及道家思想而結集成專書之著作，有王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》、⁶²《中國哲學論集》、⁶³陳德和《道家思想的哲學詮釋》、⁶⁴《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》、⁶⁵高柏園《莊子內七篇思想研究》。⁶⁶此皆是縝密嚴謹的現代哲學詮釋論文，為筆者撰寫論文提供一盞哲學思辨之明燈。

(二) 期刊

學報期刊，與「真人」主題有直接相關者有七篇：楊儒賓〈從「以體合心」到「遊乎一氣」：論莊子真人境界的形體基礎〉，⁶⁷黃漢耀〈從莊子、惠施的論辯看「真人」的四重修養〉，⁶⁸徐聖心〈真人不夢與莊周夢蝶〉，⁶⁹孟濟永〈莊子：真人，聖人，神人，至人〉，⁷⁰陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性與圓融性〉、⁷¹李鐘麟〈論莊子「真人」人格的建構及其現代意義〉、⁷²張清河〈莊子「真人」考辨〉。⁷³綜上觀之，近代實不多見針對「真人」發表之期刊，然此七篇各有所論，內容包括真人之形體基礎、真人之夢、真人人格、真人考辨等等，各家旁敲側擊真人之不同面貌於一隅。而較多論證真人之生命修養乃至圓融理境者以陳德和先生之〈畸人與真人〉，及黃漢耀先生〈從莊子、惠施的論辯看「真人」的四重修養〉二篇論述較廣泛而深入。

⁶² 王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2014年。

⁶³ 王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

⁶⁴ 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

⁶⁵ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》1993年。

⁶⁶ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。

⁶⁷ 楊儒賓〈從「以體合心」到「遊乎一氣」：論莊子真人境界的形體基礎〉，東海大學文學院《第一屆中國思想史研討會論文集》，1989年12月。

⁶⁸ 黃漢耀〈從莊子、惠施的論辯看「真人」的四重修養〉，《鵝湖月刊》第171期，1989年9月。

⁶⁹ 徐聖心〈真人不夢與莊周夢蝶〉，《中國文學研究》第5期，1991年5月。

⁷⁰ 孟濟永〈莊子：真人，聖人，神人，至人〉，《哲學論集》第26期，1992年7月。

⁷¹ 陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性與圓融性〉，《鵝湖月刊》第219期，1993年9月。

⁷² 李鐘麟〈論莊子「真人」人格的建構及其現代意義〉，《湖南科技學院學報》第31卷1期，2010年1月。

⁷³ 張清河〈莊子「真人」考辨〉，《東方論壇》，第2011卷5期，2011年10月。

(三) 學位論文

目前學界研究與莊子「真人」思想，直接有相關之碩博士論文並不多。查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」，論文名稱以「莊子」與「真人」為關鍵字者，自 1990 年至今 24 年間，依年代次序：黃漢耀《莊子「真人」思想研究》、⁷⁴張昭珮《莊子一書中的「真人」研究》、⁷⁵吳曉珊《《莊子》真人觀研究》、⁷⁶林瑞龍《《莊子》真人觀及其理想社會之研究》、⁷⁷林鈞桓《《莊子》的逍遙真人——走向天道的心靈轉換》、⁷⁸僅有四篇碩士論文一篇博士論文。而論文中有一章討論「真人」者，有：林明照《莊子「真」的思想析探》、⁷⁹賴美鳳《〈莊子·大宗師〉論「道」的生命哲學》⁸⁰二篇碩士論文。再則，若以「莊子」與「理想人格」為關鍵詞搜尋者，則另有四篇碩士論文：宋愛華《莊子理想人格之呈現——以〈大宗師〉為主之探究》、⁸¹李玕嫻《莊子哲學中的理想人格論》、⁸²洪榮燦《《莊子》理想人格之探微》、⁸³張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》。⁸⁴

數十年間之學術論文，針對「真人」議題探討雖僅五篇專論，然其論述真人主題多元，涵蓋真人之主體、神話寓言、修養工夫，乃至逍遙無待之境界。而政治面向有內聖外王之明王應世及其所立之理想社會研究，各有精彩豐富之發揮。然而，「真人」當下生命情境之道體、道相、道用大都簡略帶過著墨不多，或者道體、道相乃至道用未辨明而混為一談，殊實可惜。是故，莊子「真人」之研究成果，尚有許多探究空間尚待建樹。但莊子思想浩如淵海，筆者希望重新檢視《莊子·內七篇》；取其精要，辨其義蘊，以發現莊子為吾人所示展現之真人全貌。

⁷⁴ 黃漢耀《莊子「真人」思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，1990 年。

⁷⁵ 張昭珮《莊子一書中的「真人」研究》，輔仁大學哲學系博士論文，1996 年。

⁷⁶ 吳曉珊《莊子真人觀研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2006 年。

⁷⁷ 林瑞龍《《莊子》真人觀及其理想社會之研究》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2007 年。

⁷⁸ 林鈞桓《莊子的逍遙真人——走向天道的心靈轉換》，華梵大學中國文學系碩士論文，2009 年。

⁷⁹ 林明照《莊子「真」的思想析探》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000 年。

⁸⁰ 賴美鳳《〈莊子·大宗師〉論「道」的生命哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2011 年。

⁸¹ 宋愛華《莊子理想人格之呈現——以〈大宗師〉為主之探究》，中興大學中國文學系碩士論文，2005 年。

⁸² 李玕嫻《莊子哲學中的理想人格論》，東海大學哲學系碩士論文，2006 年。

⁸³ 洪榮燦《《莊子》理想人格之探微》，華梵大學哲學系碩士論文，2009 年。

⁸⁴ 張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2012 年。

第三節 研究方法與結構

一、 研究方法

本論文之研究方法，以 1984 年傅偉勳先生於臺灣大學哲學系學術演講，首次公開他自創的「創造的詮釋學」為主。傅先生後來再深化與充擴內容，於〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉提出完整的「創造的詮釋學」主張。其說道，做為一般方法論的創造的詮釋學，有五個辯證的層次；而且這是不可以隨意跳級的。此五個層次是：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」及「創謂」⁸⁵五大辯證層次：

- (1) 「實謂」層次：「原思想家想要表達什麼？」
- (2) 「意謂」層次：「原思想家想要表達什麼」或「他所說的意思到底是什麼？」
- (3) 「蘊謂」層次：「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」
- (4) 「當謂」層次：「原思想家(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」
- (5) 「創謂」層次：「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」⁸⁶

傅先生「創造的詮釋學」：第一層次「實謂」，基本上是關於原典校勘、版本考證以及比較的種種「純粹客觀」性，而不可推翻的原初資料基本問題；雖不是

⁸⁵ 「創謂」一詞，傅先生原發表時使用「必謂」。然其於《學問的生命與生命的學問》一書，表示 1991 年受邀至香港主持會議，接受霍韜晦先生建議，改用「創謂」更能表達最高層次，故即全面改用之。參見：《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998 年，頁 228。

⁸⁶ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999 年，頁 10。

最重要，但他是起點。因為，如何找出原原本本幾近真實版本，以了解原思想家想要表達什麼，此乃為考據學的重要課題。此是屬於前詮釋學之「原典考證」。⁸⁷

而第二層次「意謂」，是釐清語意，採脈絡分析、邏輯分析以及層面（或次元）分析。而為了解以上三方法，也必須再從思想家生平及所處時代背景及其思考歷程考察；此是「儘量客觀忠實」地了解原思想家的種種豐富義理及意向。此是屬於依文解義的一種「析文詮釋學」。⁸⁸

第三層「蘊謂」，關涉種種思想史的思路線索、原思想家與後代繼承者之間前後思惟的聯貫性與多元性探討。經典歷經歲月的更迭，存在著許多原典的詮釋註解作品，通過此類詮釋者的研究，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點，以了解原思想家之「思想蘊涵」。此方法可以學到原典或原思想家的語言表達，歷經思想史上種種創造的詮釋發展，而積澱下來的歷史深度，以及其深層義理。此屬「歷史詮釋學」。⁸⁹

第四個層次「當謂」，設法在原思想家教義的表面結構底下，發掘深層結構與義理，並將之進行批判的比較考察。這第四個層次就需要詮釋者自己的洞見，為原思想家說出他本應說出的話，為他澄清表面矛盾。從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊、根本義理；建立一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷。此屬「批判詮釋學」。⁹⁰

第五個層次「創謂」，創造的詮釋家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，因為原思想家也可能不了解自己的思想包含「當謂」與「創謂」。如此的「創謂」，可解決原思想者所留下而未能完成的思想課題。這第五個層次，是最大別於普通的「意義詮釋學」，而有其獨特的性格與哲理創造性。此才真正算是「狹義的創造的詮釋學」，但此層次的創造

⁸⁷ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 12-19、45。

⁸⁸ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 19-27、45。

⁸⁹ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 27-33、45。

⁹⁰ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 33-39、45。

性思維，無法從其他四層任意游離或抽離出來。⁹¹

綜上整理之「創造的詮釋學」架構及其運用於研究之內涵與定義後，本論文之研究進路即清楚朗現。首先，最重要的「文獻解讀」，也就是「創造的詮釋學」之前二層次：「實謂、意謂」。因本論文主要探討莊子之「真人觀」，是故必須忠於《莊子》文本所建構之「真人觀」；尋其脈絡解其義蘊，以貫通莊子所開顯之真人生命境界之全貌為首要任務。牟宗三先生說：

有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不够清楚，他那文字本身是 ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是 ambiguous，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不够，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。⁹²

是故，將《莊子》經典文句做正確的理解，是一切理論之基礎。再透過歷代前賢哲人所留下的註解、專書、論文集思廣益，以展現莊子獨到的見地與智慧。此部份，也就是「創造的詮釋學」的第三層次：「蘊謂」。

而牟宗三先生所提到的「見」，即是「創造性詮釋學」的第四個層次「當謂」。本研究希望不只做到掌握文獻、條分縷晰地論述「實謂」、「意謂」及「蘊謂」三個基礎層次；驥能更進一步達到「當謂」層次，深入考察《莊子》深層結構及見地。最後，以達到「創謂」層次為詮釋目標，將莊子的「真人觀」躍然紙上完整呈現，以豐富莊子哲學於生命實踐之貢獻。

⁹¹ 參閱：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 39-46。

⁹² 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 71。

二、 論文結構

本論文「莊子內七篇真人觀之研究」，將有系統地依序詮釋，寫作架構分為五章，依序說明如下：

第一章：緒論。第一節，說明研究動機與目的。主要具體說明「真人之境界具實踐性，任何人皆可修可證。」此為觸動筆者進一步研究探索，並期許將證道路徑逐一揭開。第二節，詳述本研究主要依據材料與範圍。第三節，闡述研究方法與論文結構。

第二章：真人的成德依據。第一節，現實的依據：戰國時期戰亂紛起以致周文疲弊，人心價值失序。然而，此正是學術思想百家爭鳴之契機——道家思想也在此時出現。此歷史文化之情境，即真人之現實依據。第二節，內在的依據：莊子對體道證真者稱「真人」。究其實，真人的內在有一無形無相，可傳不可受但活力充沛的真君——即是「道」。莊子淵源於道家，而道家由老子奠其基，莊子興其義，並建立一百姓安身立命之道。第三節，超越的依據：何謂「道」？歷代哲人雖追根窮源但仍未有定論。是故於此研精究微，條列諸家，詮釋並充份討論「主觀境界」和「客觀實有」之道，以辨明真人之超越依據。

第三章：真人的修養工夫。莊子所開演的實踐修養工夫，篇篇皆有，不勝枚舉，筆者將之分類並以三節研究。第一節，喪我無己之體道證真。第二節，心齋坐忘之庖丁解牛。第三節，女偶聞道之證道傳道。莊子不汲汲於成就並非消極應世，而是透過喪、忘、虛、安而達到「復」——超越生命之帝懸，而體道證真，回復我們的天真本然。

第四章：真人的圓融境界。此乃本文核心，因莊子獨具隻眼，呈顯「真人」全貌於〈內七篇〉中，是故筆者依三節逐一揭露。第一節，莊子理想人格之「體」。體道證真之人稱「真人」，然是否同於莊子書中之聖人、至人、神人，是故將先定義之。次再尋其真人之「道體」。第二節，莊子理想人格之「相」。莊子將真人

之形、名、相，藏於大鵬鳥、兀者、庖丁、壺子、櫟木、天籟等等，其相無所定執，但寓意深遠變化萬千，是故將依二單元論真人之相：(一) 生命修養、(二) 應世遊物。第三節，莊子理想人格之「用」。莊子云：「真人而後有真知」，此透顯出唯有先成為真人，日常作用間方能以「道」為應物之準則，而其見解則能不執不私卓然不群。是故，分二：(一) 應無窮——道體的大用、(二) 遊逍遙——明王的大用。真人得道後之大用，將於此見真章矣。

第五章：結論。陳述本文之回顧。



第二章：真人的成德依據

第一節 現實的依據

一、禮壞樂崩與周文疲弊

中國哲學儒釋道三家之所以被稱為「生命學問」，是因為其以生命的關懷為核心，身心的安頓為目標，以實踐為前題的一套「重德」哲學。¹中國哲學起源於春秋戰國時代，先秦諸子對西周三百年的禮樂、典章制度疲弊，所提出的反省及對治。袁保新先生針對諸子百家競起，觀察其核心有一共通之道，其云：

嚴格論之，「道」是中國哲學家的共同關懷，絕非「道家」、或老子哲學的專利。它的出現，較諸《尚書》、《詩經》中的「天」、「帝」、「性」、「命」等觀念，雖然是晚出，可是一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題。²

戰世連綿不斷的春秋戰國，由於各國的熱衷改革，以致於經歷著前所未有的劃時代巨變。在學術思想上是諸子思以其「道」易天下，³以致處士橫議、百家爭鳴；各家學說競起、人才輩出，此正是余英時先生所說的「哲學大突破」：

春秋時代一方面是禮樂傳統發展到了最成熟的階段，另一方面則盛極而衰

¹ 牟宗三先生針對中國哲學的特色，說道：「每一個文化由於開端的通孔不同，所產生的文化、哲學也不同。中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。德性這個觀念只有在關心我們自己的生命問題的時候才會出現。」《中國哲學十九講》，頁 45。

² 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997 年，頁 16。

³ 諸子百家之「道」，張立文先生：「殷周之際，金文中已見「道」字，有道路意。《易經》「道」字四見，都在這原初意義上使用。《詩經》引申為道理和方法。《左傳》《國語》分為天道和人造。春秋時期，儒家和道家的創立者孔子、老子，從不同角度發展了天道和人造思想。而《莊子》發揮老子道的本原和規律思想，並與人生道德修養結合。儒家《易傳》，提出了「形而上者謂之道」。揉合道家、陰陽家思想，傾向天道與人造統一。兵家講道，乃指用兵之道。韓非把法術勢結合，建立「因道全法」思想，稱法道。陰陽家以陰陽解釋自然，社會、人身各種現象，稱陰陽之道。道為各家所用而成為各家各派之道。」（參見：《道》，臺北：漢興書局，1994 年，頁 5、6。）

發生了「禮壞樂崩」的現象。當時的上層貴族有的已不甚熟悉那種日益繁縟的禮樂，有的則僭越而不遵守禮制。無論是屬於那一種情況，禮樂對於他們都已失去了實際的意義而流為虛偽的形式。⁴

然而，余先生並不認為禮崩樂壞是不好的，他反倒認為這正是「哲學的大突破」契機，⁵其又說道：

我們對儒、墨、道三家持說的背景略加分疏，便可看到中國古代的「哲學的突破」與「禮壞樂崩」正是一事之兩面。⁶

西周（公元前 1046-公元前 771 年），經周公建立禮儀觀念，積極制禮作樂，完成了大部份典章制度。而此粲然明備的制度，有所謂「禮儀三百，威儀三千」之讚美。而政治方面有封建制度，眾諸侯作為周王室之藩屏，守護郊外安定城邦。教育方面，有政教合一的六藝教育模式形成，使得周朝得以傳承八百多年。然而到了東周，也就是春秋戰國時期，諸侯群雄放恣爭起、封建崩潰，王室式微勢力衰退。再加上，公族衰落貴族制度逐漸鬆散，已有許多人忘卻禮樂或根本不知，這就是史學家所稱之「禮壞樂崩」。也因此貴族陵夷沒落，社會變遷急劇，致使平民得以崛起，此即是《孔子家語·辯物》所言：「天子失官，學在四夷。」⁷知識由貴族專利往下流落民間，轉移至普羅大眾，以致講學著述廣為普及化。而此大突破為中國哲學拉開序幕，並寫下不朽的燦爛篇章振古爍今。

而牟宗三先生，將此周文發展至春秋時代的禮崩樂壞歷史機緣，稱為「周文疲弊」。⁸其並將此時期所形成的思想，歸納為主要的六家。其中以儒家為首，繼

⁴ 余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年，頁39。

⁵ 余英時先生對「突破」的定義：指某一民族在文化發展到一定的階段時對自身在宇宙中的位置與歷史上的處境發生了一種系統性、超越性、和批判性的反省；通過反省，思想的型態確立了，舊傳統也改變了，整個文化終於進入一個嶄新的、更高的境地。《史學與傳統》，頁41。

⁶ 余英時《史學與傳統》，頁48。

⁷ 何孟春註《孔子家語》，臺南：莊嚴文化，1995年，頁子1-32。

⁸ 牟宗三先生說：「周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。」《中國哲學十九講》，頁60。

而墨家、道家、法家為直接相干，而名家及陰陽家是由前四家所派生出來，並無直接相關。⁹

而道家把周文看成是外在的，是對生命的束縛，使我們不能自由自在。我們可以說道家的自由是一種修養，是一種實踐哲學；他不具儒家開創性的「方內」世界，而是無為、齊物、無待、逍遙的自我消融去執，以回復原有素樸天真，進而與萬物為一，可謂是開創一個「方外」世界。甘懷真先生針對儒道法三家，於中國歷史上產生重大的影響分析云：

法家學說直接造成皇帝制度的出現，皇帝制度是秦漢以後二千多年中國的政體型態。儒家思想從西漢中期以後，逐步成為中國最具支配性的意識型態，因此有人稱呼傳統中國是「儒教國家」。道家思想對於政治社會組織的影響很小，卻對中國的人生觀與藝術的發展貢獻極大。¹⁰

綜上可知，儘管諸子百家關懷之切入點不同，但都是希望在人命飄搖、價值失序之年代，能為人心找到身心安頓之道，以作為百姓心靈之依靠。而道家學說即是因應周文疲弊之發生而建立。

二、 道家思想之淵源老子

道家思想長久以來與儒家、佛教鼎足而立，為中國哲學三大領域，共同構成中華文化博大精深的思想內涵。一般認為「道家」即是老莊思想，其實不然；陳德和先生以其洞見，歸納除了老莊的人間道家（生活道家）外，尚有薩滿道家（中國傳統古道家）、¹¹黃老道家（帝王學道家）、玄學道家（清談道家）、道教道家

⁹ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，頁 56、57。

¹⁰ 甘懷真《中國通史》，臺北：三民書局，1997年，頁 61。

¹¹ 「薩滿道家」陳德和先生釋云：「有學者以為老子是無神論者，在他的思想中絕對並不可能有宗教意識的存在，這種說法筆者並不贊成。蓋從文獻歷史中對祝、宗、卜、史的並行稱呼以及史官之負有占卜決疑之職責看來，史官在西周之前理當為具足法力的巫覡所出任，另外班固在《漢書·藝文志·諸子略》有言：『道家者流，蓋出於史官』，據此筆者相信位居史官地位的老子很難

(神仙養生道家)、道教道家(宗教道家)和能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之「當代新道家」，六種不同面貌。¹²

道家之起源該歸根於「老子思想」，不論是漢代的黃老道家或者莊子的人間道家，或魏晉的清談與玄學、隋唐重玄學……等，皆有老子的重要哲學論點。道家思想的發展，老子無疑是扮演一位開啟性的重要靈魂人物，老子的著作——《道德經》(以下皆簡稱《老子》)記載著老子對政治、宗教、人生之深刻體悟。經由後世不同之詮釋，雖有不同的道家型態出現，卻沒有誰是誰非，只能說各家都在闡揚《老子》的意涵而已。

老子反對造作，提出「無為」來匡正時弊，令蒼生復歸自我原有的素樸天真。對於周文禮樂的徒具形式，他認為這些繁文縟節會讓我們的生命不自由而遭到桎梏，無法享受生命的逍遙自在，因此他說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」(《老子·第十九章》)、「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。」(《老子·第十八章》)而針對諸侯競起，戰亂頻繁的時代，任職史官的老子他以帝王師自任，向君王說教：

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。(《老子·第二章》)

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。(《老子·第三章》)

會是反對宗教存在的無神論者，筆者更由此主張若欲對道家傳統做出完整且相應的描述，像如是巫覡時期的階段必不能視若無睹，因而一再提出『薩滿道家』這一個新名詞。」陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010 比較哲學學術研討會：生命學問與生命教育」，2010年5月27、28日，頁1-8。

¹² 參見：陳德和〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第3期，2001年5月，頁141。

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛然為天下渾其心。聖人皆孩之。（《老子·第四十九章》）

治大國若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸。（《老子·第六十章》）

老子於書中，共有十九章提到「聖人」，他應該是以「聖人」代表理想的統治者；而其對統治者，尚有信心期待他們會接受而改變。因此不斷忠言苦口開導君主，要處無為之事、生而不有、為而不恃、功成弗居、不貴難得之貨、聖人無常心等，以「無」、「無為」向統治者說理。袁保新先生分析《老子》之政治實踐觀，其說：

我們仔細檢閱道德經八十一章，幾乎有一半的篇幅集中在修養與政治實踐的戒律之上，這說明了老子的政治哲學，雖然有高明的形上洞見做基礎，但是落實到政治實踐的層面，卻仍舊不能突破歷史的條件，而只能將希望寄託在統治者的修養與積德之上。¹³

老子以諸多的篇幅來懇勸君主，以蒼生百姓為念，勉其順應萬物之自然，成就天下之和諧；不強為造作、不強分貴賤，不宰制人民、不干擾民生。其也教導他們能守柔謙下，無為無執、放下權勢，以令百姓有機會建立安定自覺的快意人生；此即是希望為政者能為無為而民自化。再則，針對百姓，老子以「少欲知足」，勸告百姓不要醉心名利與財色，因在聲色中耗損過度，會損傷我們的珍貴生命，故其心切提醒吾人適可而止，其道：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。（《老子·第四十四章》）

¹³ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁 207。

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂。

（《老子·第十二章》）

禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。（《老子·第四十六章》）

老子，雖然反對周禮的繁複及徒具虛文，但那是針對「周文疲弊」而發的。其實老子並不是什麼都不要的絕欲主義者；而是以無執的價值觀來避免相對立場的產生，不對任何觀點起執著與分別，也不過度追求造作。是故可知，道家以「無所定執」為生命的最高價值，其思想淵源究其源是——老子。其主張虛明清靜、守柔不爭來鬆開一切執著；不斷提出「無」、「去」、「虛」、「靜」、「損之又損」等工夫，打開一切束縛。以無為無執，消融生命中之盲昧，其主要目的是強調心靈的超越，而復歸於樸。此歷史文化情境背景，即是本論文之「現實的依據」。

第二節 內在的依據

一、 老子奠其基至莊子興其義

春秋戰國於學術思想上是處士橫議、百家爭鳴，但卻沒有人自稱家別門派；而作品也都是以姓氏來命名，如《孟子》、《荀子》、《韓非子》……。而莊子的學說，於漢代學者的研究作品中幾乎沒有出現過，是司馬遷別具慧眼，早於《史記·老子韓非列傳》中將老子、莊子、申不害、韓非等四人合在一起做傳，並於莊子傳中記載：「（莊子）本歸於老子之言。」¹⁴其神來一筆，將莊子與老子相提並論，並以莊子為老子思想之繼承者；如此一來，莊子才沒有被漢代所流行之黃老道家所淹沒。

¹⁴ 司馬遷《史記》，《百衲本廿四史》，頁 721 下。

歷代評點老莊為消極、厭世、懶惰者不乏其人，如：熊十力先生說：「莊生頗有厭世意味，尚非出世也，莊氏最無氣力。吾國歷來名士亦頗中其毒。魏人之流風，迄今未絕也」。¹⁵而胡適先生也評斷莊子為生物進化論者，其認為莊子將進化的道理看作天道的自然，以為人力全無助進的效能。因此他認為莊子的學說是守舊黨的祖師，他的學說是社會進步的大阻力。¹⁶另外，現代大陸學者劉笑敢先生也說：「總而言之，莊子的精神自由是逃避現實的。」¹⁷略舉數例，議論紛紛；然而，將老莊義理解釋為自我安慰逃避厭世之學，實有應商榷之處。牟宗三先生曾說：「中國的學問都是實踐之學。」¹⁸殊不知在老莊哲學中存在著對統治者的提醒與生命之關懷，以及條分縷析的修養實踐之道。尤其莊子開出一個人人可及的向上昇進境界——「真人」，即可證明其深旨妙義無窮，理當急先讀破才是。憨山針對「庖丁解牛」之寓言，讚歎莊子文字深義妙超言外，其曰：

善體會其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛經有之。世典絕無而僅有者。最宜詳玩。有深旨哉。¹⁹

又針對〈人間世〉一篇，憨山對莊子之識情達禮，讚歎道：

莊子全書，皆以忠孝為要名譽，喪失天真之不可尚者。獨〈人間世〉一篇，則極盡其忠孝之實一字不可易者。誰言其人不達世故，而恣肆其志耶。²⁰

憨山予《莊子》極高之評價，是故莊書之重要性不言而喻。各家詮釋《老子》，於戰國時代開始已百花齊放、各顯精彩。然而《莊子》之受重視，始於魏晉時期

¹⁵ 熊十力《讀經示要》，臺北：洪氏出版社，1978年，頁98。

¹⁶ 參見：胡適《中國古代哲學史（卷二）》，臺北：臺灣商務印書館，1987年，頁133。胡適先生舉〈秋水〉、〈寓言〉、〈至樂〉、〈知北游〉、〈齊物論〉之文句，論證「莊子的進化論只認得被動的適合，却不去理會那更重要的適合。」（頁114-119）

¹⁷ 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2012年，頁161。

¹⁸ 牟宗三《中國哲學十九講》，頁93。

¹⁹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁59。

²⁰ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁72。

之竹林七賢，他們以「三玄」——《周易》、《老子》、《莊子》為主軸，做形而上之發揮，因而形成魏晉時期獨有的清談學風。²¹魏晉南北朝動盪之世局，常朝不保夕夜半驚中坐，導致當時士人急於尋求立命之道。而《莊子》落實心靈，悠遊逍遙的曠達思想逐漸深入人心，爾後成為主流而受重視。陳德和先生說道：

莊子所善述於老子者，無非是釋放我執、觀照萬物的人生哲理。……老莊的共同本懷，當是希望人人都能消融生命中的盲昧，亦即從執取和妄作中甦醒，回復到原有的素樸天真，然後以其虛靜澄明、寬大包容的心胸，尊重對方，肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾、制約的自由環境下，安其分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧。²²

莊子思想雖不能代表全部道家，而其著作中，亦未見其家世淵源師承何方；但透過它的詮釋，確實能讓具體的生活世界裡，以老子為導師，悠遊人間並安頓生命；所以後世慣於將「老莊」並稱，緣由於此。《莊子》一書，多處引老聃語，內七篇有〈養生主〉、〈德充符〉、〈應帝王〉，而外雜篇除了引老聃語，更直接引用了《老子》原文；所以司馬遷《史記》中說莊子「本歸於老子之言」，實矣。莊子的學問雖然離不開老子思想範圍，但莊子並沒有以帝王師自許，反倒是隱身漆園、淡泊名利、修練心性，當個快活人間的安命哲學家。

老子的「道」，是「無」，此由「寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」（《老子·第二十五章》）的內在形上實有而言。道是「有」，此就人人皆有「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」（《老子·第十六章》）之虛一而靜生命主體而論之。（關於老子之「道」的名與義，將於「第三節 超越的依據」專篇詳論之）。然而莊子繼承老子之道，同中有異，異中有同；其思想最大

²¹ 「三玄」一詞，最早之文獻記載於〔北齊〕顏之推曰：「《莊》、《老》、《周易》總謂三玄。」《顏氏家訓·勉學篇第八》，臺北：黎明文化公司，1996年，頁7151。

又魏晉之清談主題，「三玄」之衍義僅是其中一種。若就「哲學課題」而言：才性問題、孔老會通、言意關係、玄佛交融、自由與道德、道教思想……等等，皆是魏晉玄學之清談內容。

²² 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁46。

特色，即是將老子之「道」完全化入萬物的生命之中，而沒有著墨於形上系統中。王邦雄先生亦針對這點，提出其精闢見解：

莊子最重大的學術性格，就是把老子的道，完全的吸納到我們的生命中，把整個道家的道，道家的理想，道的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來，實現出來，所以他是把道吸納入生命中。老子還客觀的講道，而莊子的道，已內在於人的身上，所以道家的道內在化，就是莊子。²³

此精準地說明了莊子承繼老子之學的精神，並向上昇進轉化為生命修養之道。使天下蒼生心中有主；並且透過實踐修養工夫皆能安頓自我，體道證真，以回到天真本然的思想特色。而此特色，無庸置疑的是受老子所啟發。

二、體察人間世至開顯無上道

錢穆先生：「莊子，衰世之書，故治莊而著者，亦莫不在衰世。魏晉之阮籍向郭，晚明焦弱侯方藥地、乃至船山父子皆是。」²⁴是的，莊子就處在諸侯爭霸、人命飄搖的「衰世」——戰國時代。而其作品再度受重視討論，亦是從魏晉這衰世而起。莊子所處之戰國時期，雖呈現百家爭鳴及學術思想自由之盛況，但莊子對大環境之困局洞若觀火；其觀察出此時期正面臨著三大困局：（一）、儒墨是非之爭（本位主義）；（二）、經式義度已出（標準主義）；（三）、君王輕用其國（中心主義）。莊子試圖砭世濟俗，找出對治之道。²⁵

²³ 王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，頁 30。

²⁴ 錢穆《莊子纂箋·序》，頁 7。

²⁵ 此處弧（）中之本位主義、標準主義、中心主義，乃參考自陳德和先生，其道：「根據老莊思想的反想，我們所最容易得到的症狀其實遍及了身心的各個層面，若分別地說不外乎是：知識的封閉與束縛、立場的分立與對決、價值的游離與否定以及情欲的競逐與陷溺等等，……總之就是『標準主義』、『中心主義』、『本位主義』、『一元主義』等等的生活態度和立場。」〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第 406 期，2009 年 4 月，頁 34。

(一) 儒墨是非之爭

儒家與墨家皆是因為禮崩樂壞、周文疲弊，而發展形成的思想體系。然兩家之間的自是非他，爭端不斷。因此莊子於〈齊物論〉中所要齊的「物論」就是儒墨兩家的是非，文曰：

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真為？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？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。

世間的語言，與天籟般吹萬的自然之音不同；世間語言皆是出於自己的觀點與主見，因此誰是誰非，無法定準，而致是非不定。雖說諸子百家共通以「道」暢其懷，然而世薄時澆，各家之「道」已偏向為「辯護」自家學說之正統。因此莊子說道已困於偏見之人，各執所藏以為道，「道」之無限已被困於浮辯之詞，因而真言被遮蔽無所出，所以儒家與墨家的是非之爭不斷。他們以自己體系的「是」，來和別人唱反調，否定別人認為「非」的理念。因此儒家說是的，墨家就強烈表達其反面，各執一教，更相是非。是故，莊子一針見血指出，此即：「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。」（〈齊物論〉）人世間因這兩家的價值觀念對立，而錯亂與迷失。

(二) 經式義度已出

莊子在〈應帝王〉中，以狂接輿問肩吾，您的老師日中始有給您什麼樣的教示？肩曰回答：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸。」也就是說治理天下的人，「以己出」的法令規章，來做為天下人價值之標準，並以此約束百姓之行為。而「以己出」，則表示其已參雜了自己的私心成見，並非由天真本德而發，其已與道相悖離。

莊子提出「經式義度已出」，另一隱喻乃針對儒家以「道德主體」為唯一之標準價值的批判。儒家以開創性地努力於社會責任之使命感，然而莊子認為這是「欺德」。若以此所出之經式義度治理天下，將猶如涉海鑿河、使蚩負山一般的荒謬，並窄化百姓的人生價值觀及生存視野。

(三) 君王輕用其國

〈人間世〉，開篇第一則寓言，即是莊子假藉孔子與顏回之對話，展現當時代的昏君無道、民生困苦處，文曰：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」

顏回辭行於孔子，欲往勸誡衛靈公之子蒯瞶。因其荒淫昏亂，揮豁無道，又年少威猛，凶暴獨行，致使市井小民犧牲性命死傷無數。「而死者以國量乎澤，若蕉」，表示亡者如同草芥般，幾乎填滿沼澤；而陳壽昌更解為「死者相枕藉，填乎其澤，如草之多。所謂老弱轉乎溝壑也。」²⁶由此可看出莊子所處之政局，正是君上無道，凡事自以為是；然而，此不見其過的問題，郭象言：「莫敢諫也！」²⁷百姓焦慮不安，但又無人敢諫，是故只剩下忍氣吞聲。如同其云：「方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」莊子身處暴君梁惠王、齊宣王時代，可知其藉顏回表達欲解救黎庶塗炭之想法。

莊子不似老子以帝王師自居，其最在乎吾人生命如何從困頓的處境中解脫釋放出來。其見微知著觀察世間的病痛，從外在大環境看出諸侯爭地掠池、不見其

²⁶ 陳壽昌《南華真經正義》，頁 51。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 133。

過的「中心主義」。繼之儒墨是非之爭的「本位主義」，以及道德仁義和繁複禮節的「標準主義」、「一元主義」所束縛，種種人間病痛與價值失序皆無力擺脫。而個人生命內在之困頓，由外而內其發現有四：（一）吾人對外在功名權勢的在乎與追逐、（二）對知識成見的執取、（三）師心自用自以為是、（四）對自身生命及屬於我的一切財物、名利、權勢、學問、知識，皆認為是屬於我的，所以緊緊抓住而把持不放。以上種種亂世中的內憂外患，層層將我們的心靈牢牢鎖住，致使升斗小民的心靈與生命，長期處在恐懼與不安之中。因此莊子以治療者的角色出現，希望藉〈老子·七十一章〉：「夫唯病病，是以不病」²⁸之精神來療癒人心、安頓蒼生。徐復觀先生也有相同的看法，他說道：

形成莊子思想的人生與社會背景的，乃是在危懼、壓迫的束縛中，想求得精神上澈底地自由解放。莊子認為在戰國時代的人生，受各種束縛壓迫的情形，有如用繩子吊起來（縣），或用枷鎖鎖起來一樣。因為是懸，是枷鎖，便很迫切地要「求縣」，去「枷鎖」。所以〈養生主〉便說：「古者謂是帝之縣解。」〈大宗師〉便說「此古之所謂縣解也」；〈德充符〉便說：「解其桎梏」。由此，可以了解莊子對不自由的情形，感受到如何的痛切。²⁹

又莊子對生而為人的病，於〈齊物論〉一針見血地說道：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎！

人一落地，就開始邁向死亡，雖然我們都覺得人生有如白駒過隙那麼快速與

²⁸ 《老子·第七十一章》：「知不知上；不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」

²⁹ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁389。

短暫；但這百年無止境的奔馳與追逐欲望，毫無停下來的可能。因此莊子不再以帝王師自居，其為生民找出路，為我們開展生命的意義，為重歸本性之真而鋪路。其藉由〈逍遙遊〉開顯生命從人為的造作消解，即能乘物以遊心，如大鵬鳥般高飛九萬里逍遙自在。其又於〈大宗師〉開宗明義說道：「且有真人，而後有真知。」我們要先去除加在我們身上的桎梏，以及化掉一切人為造作，以開顯本真；而後我們所學習到的知識、我們所談論的語言，即皆來自本性自然，如此才不致錯解經典之語言文字，而能得其真。如此，也就可以「知天之所為，知人之所為者，至矣。」這也正是〈齊物論〉所言，猶如道樞得其環中；環中是個中心，所以它是虛的、是無相對的。是故，凡事皆以「道」的絕對智慧做引導，方能達不齊之齊的天地與我並生，萬物與我為一之境。而庖丁解牛，批大隙、導大窾尚能游刃有餘，此即是已得「道」之境，得道之庖丁方能神乎其技。是故唐君毅先生說：

莊子之學自始至終，乃一為人之學，而歸于一人之成為真人、至人、神人、聖人之道之陳述者。³⁰

然「道」無形無相，看不到聽不見摸不著，其可傳而不可受，沒有經驗界的語言文字可形容表達；因而莊子以其獨創之語言：天籟、真君、真宰、以明、天鈞、天府、葆光、道樞、督、造物者、生主、吾、真人……，盡力來表達、來形容、來指出這「抽象的」實踐者成道後的不同面向。池田知久先生亦如是說道：

筆者認為，可以說道家思想誕生了的是《莊子·齊物論篇》的南郭子綦、顏成子游問答，如果稍稍放寬點來考慮的話，相同的《莊子·齊物論篇》的齧缺、王倪問答、瞿鵲子、長梧子問答，罔兩、景問答等也歸入這樣的文件之列。³¹

³⁰ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁403。

³¹ 池田知久著、黃華珍譯《《莊子》——「道」的思想及其演變》，臺北：國立編譯館，2001年，頁114。

雖說，莊子使用之名詞不一，所展現之情境亦變化萬千，但其皆有一內在成德成道依據，如〈養生主〉所云：「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。」是故鄔昆如先生強調曰：

這種至高至大的瞭解，並非俗世之子可以達到的，而是需要心齋、坐忘等功夫，把自身的存在忘記，祇讓道的存在彰顯，而且祇讓道單獨地在人身上運作。這種把自己的存在遺忘，而唯有「道」在自身運作的人，也就是至人、神人、真人、聖人。³²

因此，我們可以明確了知，莊子講靈符、天籟、真君、真宰，此部份有一內在、有一活力的地方在那裡有感有應，它給出一個方向能令我們正而後行，確乎能其事，它就是——「道」。

第三節 超越的依據

一、「道」之名與義

蔣錫昌先生言：「莊子一書，言道之書也，故道實為其書最要之名。」³³「道」是真人內在最有意義的依據，真人體證「道」之後，從此他有正確的實踐與價值能力，生命不再迷惑，不為自己內在的煩惱妄想所迷惑，更不會隨著自己的貪欲與情緒迷走而漂流在人世間，而知道價值依據之所在，這也就是莊子所說的：「真人而後有真知。」離開了道，那他就不是真人，是假人；於生命的氣化流行中盲目地過完他的一期生命。「道」能令吾人的生命潛能完全展現，是吾人生命突破與超越的依據，此即是老子所說的「以道蒞天下」（《老子·第六十章》），因此我

³² 鄔昆如〈道家生命哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第18卷2&3期，1991年2月，頁114。

³³ 蔣錫昌《莊子哲學》，臺北：藝文印書館，1972年，頁5。

們有必要對「道」進一步的具體認識。

何謂「道」，如何立名？鄭雪花先生針對「道」之義，以意象和想像作一「體知」的推論例子，其說道：

中國哲學最核心的語詞「道」即是由身體意象中提升出來的，在金文裡，「道」字的基本構成是從「首」從「走」或「行」。依《說文》所言：「道，所行道也。」「道」的本義是「用來行走的道路」。道路，從起點到終點，朝著一定的方向開展，是空間的連結，也是時間的綿延；行走的人，一步一交付，相信大地能夠承受他的重量，一步一腳印，滿足在大地留下印跡的欲望。沒有人可以只用腦袋走路，走路的是整個身體，走路的身體會動員所有知覺、思維和能力，以應對一切可能發生的路況，「道」就在人的每一步行走裡，跨出每一步的當下都是獨特的情境，眼前的人事物都要遭逢交涉，山一程，水一程，人間風波，宇宙天心，任何路況都不再是分離而對立的他物，都通過內外辯證而化為生命風景。傳移這樣的意象到哲學語彙「道」，其隱喻效果鮮明地突出：「道」的基本性格不是抽象，而是具體的；不是表象的（representational），而是履踐的（performative）和參與的（participatory）；不是推論的，而是一種實際技巧（know-how）。「體知」的思維方式，使得中國哲學的「道」具有情境的性格，而對於「道」的悟解總是聯繫到「體道」、「行道」的理想人格境界。³⁴

這是一種用身體角度來進行意象和想像，而所思維出的「道」之意義，並且將其定義。筆者認為這樣的推論思維方法，可以推論出「道這個字」的表面意義，並且想像出「道」是如何累積其實踐能量與體道、行道的人格境界。但若用此方法來詮釋老子的「道」並不適合。誠如唐君毅先生所言，如何來定義這人類所用

³⁴ 鄭雪花《非常的旅行——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》，成功大學中國文學系博士論文，2005年，頁66。

涵義最廣大之名言——「道」。其曰：

此道之涵義，非西方之存有變化活動、以及方式範疇或法之義之所能盡，而見其涵義之至廣至大為止。然吾無意對道之一名作定義。因作定義，亦有種種定義之道。欲先定以何定義之道，作定義，則成一邏輯上之循環遊戲。吾更不能直說此中國之所謂道之全幅意義，吾當此道之全幅意義畢竟如何，亦中國先哲在其思想之次第創成，或次第發現之歷程中，而次第加以規定者。³⁵

唐先生對「道」之義，作「無定限」之思維，因道之名義妙不可言，涵蓋之義廣大豐富。若對之作定義，則因為要作此定義，而又有種種定義之道。也就是說，又要再先定義以何定義之道，來作定義；如此一來，則形成一個邏輯上之無止盡循環遊戲。是故，唐先生再舉例說明為何無法對「道」定其義：

吾人可對其義作無定限之規定，而皆為道之一名，所可堪受。此亦同于說：吾人可用此道之名，以連于任何事物，與其善惡是非等，而觀其「所以然」以及「能然」「已然」「實然」「將然」「必然」「偶然」「適然」「本然」「自然」「當然」之道。更以此道之義，還規定事物與其善惡是非等之義。³⁶

「道」字義涵之所以豐富，是因為其屬中國思想之名言概念，可與一切事物相連，以互相規定其意義。唐先生說明，用此「道」之名，可以與任何事物連結，然後觀其「所以然」、「能然」、「已然」、「實然」、「將然」、「必然」、……之道；如君子之道、聖人之道、儒者之道、成佛之道。是故，無法只用一種名義強加以定義「道」，因為都無法盡其義。而相同說法，於《老子·第二十五章》中有曰：

³⁵ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，頁32、33。

³⁶ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，頁33。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

因為，「道」不是我們頭腦中之經驗，或者感官可以接觸與想像，他無形、無相，亦無名。他先天地生，具先在性。他寂兮寥兮，具獨立性。他周行不殆，具遍在性。他遍一切萬物、自本自根，其義理無窮，名則變化多端，因此老子自己也說不知道要叫他什麼；最後老子勉強給出一個名，就叫「道」、「大」、「逝」、「遠」。然而這些名，王弼一一釋其義，最後也只能嘆太難，其曰：

夫道也者，取乎萬物之所由也；「玄也者，取乎幽冥之所出也；「深」也，取乎探蹟而不可究也；「大」也者，取乎彌綸而不可極也；「遠」也者，取乎綿邈而不可及也；「微」也者，取乎幽微而不可覩也。然則「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」之言，各有其義，亦無法盡其極者也。³⁷

是故可知，道、大、逝、反、玄、微、深……皆代表「道」之其中一個面相，因此如何命名都失其旨，而無法盡「道」之極，唯歸於原始之自然。此「道」是萬物之總源，然而「道」本身的源頭又是如何？老子直接一語道破：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」也就是說：「道體，離不開它自身永遠是如此的理則。」³⁸無論是「希言自然」（〈老子·第二十三章〉）、「百姓皆謂我自然」（〈老子·第十七章〉），《老子》所提到的「自然」皆不是指一個實體，而僅是描述道的存在性格。如同王弼所說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」³⁹道它是一個終極原理，它的生成原理，就在「道法自然」。

³⁷ 王弼《老子指略》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 196。

³⁸ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011 年，頁 121。

³⁹ 王弼《老子指略》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 65。

據上分析，「道」之定義，老子勉強予其名曰「道」、「大」、「逝」、「遠」；乃至王弼作注曰「道」各有其義，無法盡其極者，實太難矣。而唐君毅先生認為「道」乃是人類所用涵義最廣大之名言而論。是故可知，鄭先生如此用「意象與想像」的「體知」方式來定義、詮釋「道」之精神內涵，太過於抽象簡單，而且其中又夾雜個人之想法與經驗。因此，其若以此方法為「道」下定義，則其結論將會有所偏差或不完滿之處。這也就是為何莊子「開宗明義」即為吾人示出第一義：「真人而後有真知」之旨的重要性，因吾人必先成為真人，而後知天地之所為，知人之所為，方能得其真。

「道」在老子之前，其他學派所提出的天道、人道不過是泛指自然變化的法則與人間變化之規律，此皆未涉及所謂根本的「道」與永恆的「道」議題。⁴⁰而究其實，「道」是什麼？他有何作用？如何定義？此皆記載於《老子》五千言；而此經典已是道家不同流派所公認之共同文本。

然而，我們也必須承認，《老子》中的確有些字句為其弟子或後學所附加，甚至錯簡誤植亦在所難免。⁴¹《老子》雖然只有五千餘言，但二千多年來解老釋老之文獻浩如湮海，自兩漢至清朝，魏元珪先生於其著作《老子思想體系探索》一書中分七個時期研究，統計約有 330 餘家註釋。⁴²無求備齋主人嚴靈峰先生計算包括日本、高麗、全世界，共有 1700 多種著述。⁴³從倡言法家的韓非《解老》、《喻老》兩篇以來，各家詮註五千言，有以佛解老或援儒入道，也有將《老子》視為神仙丹道寶典或陰謀詭詐之兵書。歷代皇帝君主為《老子》作注者至少有八位，⁴⁴洋洋灑灑各有精彩之發揮，對中國文化思想有著深遠之影響，並為中國哲學注入許多輝煌的思想活水。

⁴⁰ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版社，1997年，頁292。

⁴¹ 參見：陳鼓應《老子今註今譯及評介·序（修訂版）》，臺北：臺灣商務印書館，1977年，頁8。

⁴² 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，頁205-208。

⁴³ 嚴靈峰《老子研讀須知·自序》，臺北：正中書局，1992年，頁2。

⁴⁴ 歷代皇帝為《老子》作注者，有梁武帝、梁簡文帝、梁元帝、周文帝、唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清順治，共八位皇帝。參見：魏元珪《老子思想體系探索》，頁205-236。

二、 當代學者的理解與詮釋

《老子》一書，除了書名《道德經》的「道」之外，八十一章中共有七十六個「道」字。「道」的概念義涵，老子表達的非常豐富：自然、無、無為、虛靜、素樸、反、弱、謙下、復……皆是道的特質。然歷代學者之注疏或當代學人之研究，大家各有主張，或有共識、或意見分歧，猶如一場思想競技，綻放雋永之思想哲理。筆者試舉當代學者方東美先生、唐君毅先生、嚴靈峰先生、傅偉勳先生、魏元珪先生五位大方之家，對「道」的義理與內涵分類：

1 方東美先生：道體、道用、道相、道徵，四義。

方東美先生認為「道」是老子哲學系統中之無上範疇，其以形上學之進路，分四方面討論：「道體」、「道用」、「道相」、「道徵」。

(1) 道體：「道」乃是無限的真實存在實體（真幾或本體）。老子嘗以多種不同方式形容，例如：道為萬物之宗，其存在乃在上帝之先；換句話說，這個「道」等於一個哲學上的「上帝」，所以可以把它當作宇宙的本體。這個宇宙本體在一切存在之前——用老子的名詞來說是「象帝之先」。所以我說其存在乃在上帝之先。其次，道為天地根，其性無窮，萬物之所由生。道元一，為天地萬物一切之所同具，道為一切活動之唯一範型，道抱萬物而蓄養之，道為命運之最後歸趨。以上所說，是指老子本體論之「有」，超本體論之「無」，以及有與無一個大的結合。這個大的結合，是哲學的最高智慧，精神上的統一，以它為歸宿。⁴⁵

(2) 道用：這第二部份是「宇宙發生論」。把「無」視為大道的本體，把握住了之後，再產生第二個運動。就是從那個很高的哲學智慧的觀點，再一層一層下來，追問現實世界怎麼樣形成的。假定已經獲知道體本身是什麼，就要轉過頭來，自「無」而至「有」，自「有」而至「有」，從下迴向裏面

⁴⁵ 參見：方東美，《原始儒家道家哲學》，頁 265-276。

看大道是怎麼樣表現它的作用。這個作用不是「無」之以為用的作用，而是「有之以為利」的作用。此項說明老子本體論與宇宙論中間的關係，也就是「有」與「無」的統一、結合。⁴⁶

(3) 道相：所謂「相」就是要看道體與道用裏面，所涵藏的性質。大道涵藏二種性質：1、大道本身所涵藏的本性。2、大道顯現出來之後，透過人類的觀察及瞭解，然後加給它一種屬性。例如：道徧在一切。道無為而無不為。道生而不有，為而不恃，長而不宰。因此，老子認為道之本身是「真實而又是真實」，唯上聖者足以識之。一般人只能由人為的屬性來妄加臆測，像大、奧、獨立、空虛、希聲之類的。⁴⁷

(4) 道微：哲學家生活在現象世界裏面，當然是同平常的人一樣，所以哲學家的身分本來是尋常人。「善言道者必有徵於人」，因為「道」究竟是哲學上一個根本概念、根本範疇；它廣大無邊，是宇宙的本體、宇宙的真象。這個宇宙本體、宇宙真相的秘密如果要揭開來，為人們所瞭解的話，人就把「道」真正的精神，顯現在人的生命精神裡面。這樣一來，就形成了老子所謂「聖人」的品格。方東美先生表示，真正聖人的品格，是把秘密的「大道」在他的生命裏面顯現出來，將精神貫注到我們的精神生命裏，成為活的精神、活的榜樣。⁴⁸

方先生所謂之「道體」，即是本體論，而「道相」是指宇宙論之義旨。方先生將「道」之四義，一以貫之，曰：

老子所謂道體、道用、道相、道微，可以說是一貫的哲學態度。哲學家在宇宙的價值上面發覺理想之後，能夠找著價值學最高的統一，然後把最高的價值理想轉為人生的理想，使它在宇宙裏面能夠兌現。然後整個宇宙在

⁴⁶ 參見：方東美《原始儒家道家哲學》，頁 276-281。

⁴⁷ 參見：方東美《原始儒家道家哲學》，頁 281-285。

⁴⁸ 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 255、256、285。

老子的觀點看起來，才是「人無棄人，物無棄物」。換句話說，整個宇宙在價值理想上面都能達到高尚的境界，而使一切價值理想都充分的完成實現。這是老子五千言裏面所要達到的目的。⁴⁹

方先生說道：「把最高的價值理想轉為人生的理想，使它在宇宙裏面能夠兌現。」這段文義，可看出其針對「道」的結論，仍是要回歸人間，提撕吾人的心靈、實現我們的理想。其第四點「道徵」也就是將「道」於生命中實踐，將其精神貫注於生命，而提升人格使自己變成一位聖人。

2 唐君毅先生：老子言「道」之六義貫釋。

- (1) 有通貫異理之用之道：老子書所謂道之第一義，應為通貫萬物之普遍共同之理，或自然或宇宙之一般律則或根本原理也。所謂萬物之共同之理，可非實體，而可只為一虛理。⁵⁰
- (2) 形上道體：老子書所謂道之第二義，則為明顯的指一實有之存在者；或一形而上之存在的實體或實理者。此義之道，為論老子之形而上學者恆為最重視之一義。⁵¹
- (3) 道相之道：老子書中第三義之道，乃以第二義之實體義之道之相為道，此第三義之道則可簡名之為道相。此道相初即道體之相，故此第三義之道亦可由第二義之道引申而出。道相乃道體對萬物而呈之相，其義本與道體有別。然因道相依於道體，而道之一辭遂可專指道體，亦可兼指道相。⁵²
- (4) 同德之道：老子書中所謂道之第四義，為同於德之義者。⁵³老子之言道乃可別於德，亦可同於德。同於德者，即道之第四義，自道之別於德上說，

⁴⁹ 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 265。

⁵⁰ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 370。

⁵¹ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 372。

⁵² 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 374。

⁵³ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 378、379。

德乃從道之關聯於分別之人物言。夫然，故道之義，亦即可同於德或同於物，所得所有之德，或同於道之畜物生物之德。

(5) 修德之道及其他生活之道：老子書中之道之第五義，為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道；簡言之，即人之生活之道也。老子一書，其言涉及此第五義之道者，在老子書中，實際最多。對中國之政治社會及一般人之人生觀，其影響最大者，亦在於是。⁵⁴

(6) 為事物及心境人格狀態之道：老子書中所謂道之第六義，指一種事物之狀態，或一種人之心境或人格狀態，而以「道」之一名為此事物狀態或心境、人格狀態之狀辭。如老子常言「天下有道」，乃泛言天下之人之行為或其政治社會等，合於宜有之方式或道之謂。第六義之道所重乃在德。⁵⁵

唐先生認為「道」有不可切割的統一性，其指出「可賴以為直接順通老子明文中之諸義之始點，遂唯是第二義之形上道體之道。」⁵⁶唐先生對老子的形上道體，是絕對的肯定者。即使在第五義之「修德之道及其他生活之道」中直言：「老子之此義之道，雖影響最大，而徒就此義之老子之道之一端，亦最不足以見老學之全與根本精神所在也。」⁵⁷也就是說，他認同「道」落實在修養與生活中，是「道」最大的影響力，並且在老子文中佔最大部份；但他仍然認為此不足以見到老學的全部精神矣。吳汝鈞先生針對此現象，分析唐先生對老子「道」的理念，應該是在「似有實體主義與非實體主義互轉的傾向。」⁵⁸而我們一般稱唐先生對老子「道」的見地，為「客觀實有」。

陳德和先生對於唐先生堅持「道體」是一種形而上之存在的客觀實有，及一

⁵⁴ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 380。

⁵⁵ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 381、382。

⁵⁶ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 387。

⁵⁷ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 381。

⁵⁸ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998 年，頁 301。

種可為正面肯定之意義的超越指導原則，提出三點質疑供有心者討論：

老子在《道德經》中為什麼不直接就說它是「有」，反而處處以「無」為優先、為道之特殊標記，而使人產生「無」高於「有」的印象呢？⁵⁹

如果真的有一個超越的、永恆的、絕對的、普遍的實體，既在客觀上處處做根據、時時起作用，並得以興發我們的理想、推動我們的努力的話，那麼我們勢必表現為創造性的傾向而以參贊天地之化育為極致才是，像儒家就是這個例子，然而老子卻不如此，他不但沒有裁成輔相的意願和自覺，而且還以致虛極、守靜篤為尚而強調無為無執、守柔處下，儒道之間竟然出現如是之差異，這是不是在形上學的部份就應分出端倪呢？有沒有可能只有儒家才是肯定一絕對大有之實體，老子則另做它想而不算在內？⁶⁰

最後，唐先生亦不諱言道家之意識型態乃一反價值之超俗主義，並認為老子是避世之人，既然如此的話，那麼老子的形而上洞見還是以客觀實體的存在為最高的證悟嗎？在形上界果真有一個萬有存在的根據與萬化生成的根源而它竟然是以否定萬有、拒絕萬化為本義的嗎？在現實界又果真有一個對萬有之所由來、所由成有深切之體悟的人，會以嫌惡萬有並避之唯恐不及為然嗎？⁶¹

唐先生非常堅持老子之「道」是一客觀實有的「形上實體」；因此陳先生歸納出「客觀實有」之三個諍議，以供同意或支持者參考辨明之。

3 嚴靈峰先生：道體、道理、道用、道術，四分說。

嚴靈峰先生編纂《注音老子章句新編》一書，將《老子》八十一章，考校眾

⁵⁹ 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，頁 61。

⁶⁰ 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，頁 62、63。

⁶¹ 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，頁 63。

本並斟酌損益後化約為五十四章；其分類歸於「道體」有四章，大要以本體論相關原文為主。「道理」有四章，皆是關於道的特質。「道用」有二十五章之多，其所歸類者，以道的作用及教化百姓內容為主軸。「道術」共二十一章，內容皆聖人治國或政治相關原文。⁶²據上可知，嚴先生歸類於生活之道的「道用」及治國相關之「道術」章節篇目，數量多倍於「道體」與「道理」。

4 傅偉勳先生：道體、道原、道理、道用、道德、道術六義。

傅偉勳先生將《老子》的「道」，分二層涵義：「道體」與「道相」。所謂「道體」即指超形上學的隱而不顯之道本身；所謂「道相」則是老子退而求其次，經由日常觀察與生命體驗的形上學深化，去猜測描繪「道體」所彰顯樣貌相狀。

而一旦有了形上學的分辨，就再進而將「道相」細出五大層面，即道原（Tao as Origin）、道理（Tao as Principle）、道用（Tao as Function）、道德（Tao as Virtue）、道術（Tao as Technique）。傅先生認為《老子》的所有語句，皆可以拆屬上述五大層面。而此五層面之意義，說明如下：

- (1) 道原：即不外是權且言詮不可道、不可名的「道體」之為「無」或「無名」的形上學的弔詭名辭。
- (2) 道理：乃指道體彰顯之為物極必反，天網恢恢的自然規律。
- (3) 道用：則不外是自然、無為、柔弱等辭所描述的道所彰顯的自然功能。

以上道原、道理、道用，可說是構成了老子形上學的主要內容。

- (4) 「道德」（倫理觀與人生觀）與（5）「道術」（政治社會乃至軍事思想）則構成老子所倡的人道觀（實踐哲學），自然之道（天道觀）乃為老子所提倡人道的本根。老子五千言，泰半篇幅花在「道德」與「道術」此二者。傅先生分析，就老子哲學的深層結構與道家哲理的本末次第序言，形而上

⁶² 參見：嚴靈峰編纂《注音老子章句新編》，《老子研讀須知》，頁 203-226。

學必須優先於實踐哲學。然而傅先生認為，老子真正關注的並不是在抽象的形而上學，而是在證示他對人倫道德與社會的具體實踐意義。⁶³

5 魏元珪先生：「道」的七內涵。

魏元珪先生於其著作《老子思想體系探索》中，以一個篇章辯證老子「道」之內涵，其以七個向度做體證說明：

- (1) 道為宇宙萬有的本根
- (2) 道為宇宙萬有之秩序與規律
- (3) 道為宇宙萬有的統一
- (4) 道為人間生存的法則與社會規範之導向
- (5) 道為宇宙萬有之歸趨
- (6) 道為宇宙萬有生命與性靈的安頓
- (7) 道為宇宙萬有之真樞

魏先生認為老子五千言並非寫論文，其「道」之內涵是不可分割為西方哲學之宇宙論、本體論、知識論。「道」應該是老子內在生命的一個整體思想與智慧，其中有一貫的體系、次序與規律。因此，其不以知識角度去辯證，而是去發掘老子之生命智慧，並將「道」區分為上述七個體證次第。⁶⁴其最後結論道：

換言之，老子本人不端在宇宙如何起源的形上說明，而在乎內在生命的導向，「道」所著重的並不是生成自身以外的他物，而是如何去點化下層世界，使其得到完滿的發展，這才是老子道論的重要關鍵。更進一步說，老

⁶³ 參見：傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 24、25。及《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書公司，2001 年，頁 407。

⁶⁴ 參見：魏元珪《老子思想體系探索·第一篇 老子道論的辯證》，頁 249-300。

子不在做一個素樸的宇宙生成論者，厥在做一個生命與自然的契合論者，《老子》的成就不是要去追求太空物理學對宇宙生成奧秘的描寫，卻是面向廣大群生如何邁向向道的內在生活，並呼籲群生如何自然無為的皈依那淳樸無疵的大道和自然。因此老子是個生命哲學家，而不是形上學家，或宇宙本體論的建構者。⁶⁵

魏先生以歷史角度，觀察世變之盈虛與消長，思考老子「道」之蘊涵真理，從太初之道，轉化為維繫人心之道。有對聖人王侯的匡正之道，也有對升斗小民的教化，「道」提供百姓一個安頓身心之依靠。因此，其結論將老子定位為——是一位生命哲學家。

再則，傅偉勳先生稱其受唐君毅先生〈言道之六義貫釋〉啟發，重新設定老子之「道」的六大層面。⁶⁶然傅先生探其源，認為老子真正關注的並不在抽象的形而上學，而是在乎具體的實踐意義生活與政治社會思想。而魏元珪先生也認為「道」是不可分割的，「道」應該是老子內在生命的智慧，其以七點一以貫之「道」之內涵，最後將老子定位為生命哲學家。

學者們抽絲剝繭層層探索老子之「道體」及「道用」，最後仍認同「道」必須落實於人間主體生命之展現。並不能僅是將「道」視為形而上的實體、自然的「第一因」或宇宙生成的依據。近代比較特別並且自成詮釋系統的唐君毅先生亦如是；其雖然堅持老子的道是「客觀實有」，然其亦認同老子之「道」，須濟以道之第五義項下，所言之修養工夫之實踐，方能顯出其所述之第二義。其說道：

吾人雖取上述之道之第二義，以為次第順通其餘諸義之始點；而吾人欲了解此第二義之道，復須濟以道之第五義項下，所言之修養工夫之實踐，以進而具第六義項下所言之合於道之心境與人格狀態。⁶⁷

⁶⁵ 參見：魏元珪《老子思想體系探索·第一篇 老子道論的辯證》，頁 296。

⁶⁶ 參見：傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書公司，2001 年，頁 403。

⁶⁷ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁 389。

果真如此，吾人可知老子言「道」之心境與人格狀態，以及修養工夫之實踐。其進一步即是由莊子落實於人間生活之「道」。

三、 莊子之道的主觀境界

誠如袁保新先生所指出，歷代雖有無數學者討論老子「道」的形上義理，然在詮釋上的內在糾結，直至唐君毅先生之〈老子言道之六義貫釋〉及牟宗三先生《才性與玄理》一書完成，「才被真正地意識到，才有嚴格的辨析與討論。」⁶⁸此對於「道」的基本性格之定位問題，就是以唐先生之「客觀實有」與牟先生之「主觀境界」論之。

然而，《莊子》書中討論「客觀實有」之「道」的進路相對較少；⁶⁹而莊子也未明示「人人皆可成為至人真人」。今我們認為莊學之「道」，基本上是由「真人」之境界所證成；而且人人皆可成聖、成真人，乃是由義理之推斷而得。而此正是由〈內七篇〉中，篇篇都有莊子所呈現生命主體之具體實踐工夫，及勸進學人體道自適的文字論證而知——莊子重視的是主體生命的突破超越與逍遙自在，其認為每個人都有體道證真的潛能，並都有成為至人真人的可能性。因此，莊子的「道」，應是屬於「主觀境界」。

「主觀境界」首先由牟宗三先生提出，其主張將老子的「道」視為一種「主觀的境界」；他認為老子的道不是客觀實有的，它是與生活實踐分不開的一種主觀的心靈境界。牟宗三先生說：

⁶⁸ 參見：袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁 37。

⁶⁹ 莊子於〈內七篇〉中有類似「客觀實有」的原文，〈大宗師〉中云：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。狶韋氏得之，以挈天地；伏犧氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禺強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」此文將於第四章再充份討論。

把境、界連在一起成「境界」一詞，這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。⁷⁰

因此，「道」可透過修養，而展現於主體生命境界之中。而袁保新先生提示一重點：「主觀心境其只能是『道』顯現的『場所』，並不是『道』的本身。」⁷¹因而，我們可以說去執、去礙的作用，讓天地萬物都不受宰制，順應自然的發展，而得自由與自在，以此來救活一切的存在，此謂「作用的保存」。牟先生曰：

要從作用層上看，忘掉那些造作，把那些造作、不自然的東西，都給化掉。化掉而顯得就是空蕩蕩，就是虛一而靜，什麼都沒有，這個就是虛，就是無。……道家就拿這個無作它的本體，所以它只有一層，就是作用層，它拿作用層當作實有層。其實嚴格說，是拿作用層上所顯的那個「無」作為本（虛說而為本體因而視為實有），來保障天地萬物的存有，這就是拿無來保障有。⁷²

牟先生認為「無」即是老子的「道」。其以透澈之見解，稱《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤。」⁷³為道家實踐工夫的總綱，可窺一豹之全。⁷⁴依「為道日損，損之又損」之實踐進路而言，捨掉一切外在的有為造作與不自然，觀照心靈至極、至虛處，而內心寧靜和諧、篤實守靜，可令「一復一切復」，呈顯出天真本然；此正是通過「虛一而靜」之實踐修養工夫，而達到去執的作用保存，而此作用所顯現出來的境界就是天地萬物的本體。因此〈十六章〉所用之「反以顯正」之批判方式，正是道家的價值與貢獻。其以「反」與「無」蕩相遣執、

⁷⁰ 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 130。

⁷¹ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁 101。

⁷² 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 146。

⁷³ 《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各歸復其根。歸根曰靜，是謂復命。」

⁷⁴ 參見：牟宗三《現象與物自身》，頁 430。

顛覆與破壞自我、執著，繼而肯定與包容天地萬物；此「正言若反」之性格，正是牟先生所謂復歸於命的「作用的保存」。⁷⁵牟先生說：

道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。⁷⁶

道家說絕聖棄智、絕仁棄義，似乎有否定的意味，其實這是因為沒有把實有層和作用層分開來講。儒家對聖、智、仁、義正面的肯定，此是屬實有層上講的。而道家以無為本體，這是從作用上透示出來的。無本來是從作用上透顯出來，以此無作為實有層上的本，這兩層全在一起，沒有分別。這是道家的形態。⁷⁷

道家的道即是「無」，而且又可以由「道」而有主觀的實踐境界，並且「道」對於天地萬物有創生的作用。然此創生萬物，並不是由「道」而生出來萬物，而是靠我們這心的無限妙用而發；此亦即牟先生所說的「不生之生」。若實是「生」，則將落入實有形態。牟先生以王弼注解《老子·第十章》之文字創發深意，今舉其要者說明之。《老子·第十章》原文：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

王弼注「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」曰：

不塞其原也，不禁其性也。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成。有德無主，非玄而何？凡言

⁷⁵ 參見：牟宗三《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》，頁 134。陳德和〈儒道成德之教的差異〉，《當代中國哲學學報》第 2 期，2005 年 12 月，頁 100-102。

⁷⁶ 牟宗三《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》，頁 134。

⁷⁷ 參見：牟宗三《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》，頁 134-136。

玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。⁷⁸

不塞其原，就是不要將源頭塞住，讓他自然暢流。不禁其性，是順著他的本性，讓他自然生長。萬物他是自己生自己長，這就是不生之生；這是很大的「無」的工夫。能如此，就等同是它自己生自己，牟宗三先生說：「這是消極地表示生的作用。」而這也才是道家的本義、真實的意義。⁷⁹因牟先生認為道家之興起，是由對治周文疲弊的有為、干擾與造作，是故要讓開一條生路，讓萬物自然生長。而這樣的放任自其生長，需要一種工夫，因而由此開出實踐的境界；「道」也就是在這種實踐的境界中各安其位、各適其性地呈現他自己。

高柏園先生說道：「成聖與否之決定畢竟在心之自覺與否，而在被給與、被決定之才也。」⁸⁰由此可知，莊子雖然承繼了老子所開出的形上之道的哲學思想，然其並未進一步發揮。反倒是將老子的「道」完全內化、心靈化，專注在生命價值的突破與超越，以實踐修養為主軸，體道證德為目標，以逍遙自在真人為人生之最。此牟先生稱為：

（莊子將老子「道」的）客觀性與實體性從天地萬物之背後翻上來浮在境界上而化除，從客觀面收進來統攝於主觀境界上而化除。⁸¹

而袁保新先生也說道：

老子對形上之「道」的陳述，均是他在實踐「聖人」的人格中，基於親證所提出的一種有關存在界的解釋。莊子所謂「有真人而後有真知」，不僅對於老子形上思想是一恰當的註解，對於一切強調實踐進路的東方哲學而言，也是一項不移的定論。⁸²

⁷⁸ 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，頁 23、24。

⁷⁹ 參見：牟宗三《中國哲學十九講·第五講 道家玄理之性格》，頁 106、107。

⁸⁰ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 197。

⁸¹ 牟宗三《才性與玄理》，頁 178。

⁸² 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁 109。

綜上觀之，老莊的「道」是用心在世道人心的安頓，他們以人間為道場，無限關懷世人的倒懸之苦。而牟宗三先生所提出之「主觀境界」的道，充份顯現老莊關懷人間的本懷；因此我們可以說莊子的「道」，正是以此「主觀境界」為超越的依據。



第三章：真人的修養工夫

第一節 喪我無己之體道證真

一、子綦喪我、天籟無聲

莊子於〈內七篇〉中並未明確說道：「人人皆可成為真人」之語，然我們透過道家式的實踐功夫，融通淘汰加在我們身上的桎梏，化掉一切人為造作，而顯出吾人天真本德是可期的，此是上一章所討論牟宗三先生說之「不生之生」。因此，欲達到莊子所謂的逍遙無待境界，是必須通過修養實踐工夫以體道證真。

莊子不斷假借古聖先賢之名或販夫走卒之言行，乃至屠牛、兀者、櫟木等等，萬事萬物皆可為其所用，直接示出通達「道」之實踐方法。此是《莊子》全書的最大特色，而正也凸顯出莊子所示之第一義是具備實踐性而非空洞的海市蜃樓。莊子於〈內七篇〉中針對不同的病癥，開出不同的修養工夫，以令吾人解其桎梏逍遙自在。而其實踐首要原則，即是於〈人間世〉所說：

古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！

此段重點是莊子假藉孔子之重言，勸勉顏回：「先存諸己，而後存諸人。」以修養自己為首要，不要急於亂國就之施展抱負。因工夫未成、定力不足、思想見地未臻完滿即侍於昏君之側，是陷自身於險境。此亦是提撕吾人，尚未體「道」證真，所有的知見都是夾雜個人的成心偏見，並習慣「執」。執著身外之物的功、名、財、色；往內也執著這個身體、執著我就是我、執著我的想法，憨山云：

世人不得如此逍遙者，只被一箇我字拘礙。故凡有所作，只為自己一身上求功求名。自古及今，舉世之人，無不被此三件事苦了一生，何曾有一息

之快活哉。¹

此無所不執的我，莊子謂：「猶有蓬之心也夫！」（〈逍遙遊〉），此亦同《老子·第十三章》云：「吾所以有大患者，為吾有身。」若執於自己的偏見、立場、觀念及好惡即是「病」，是老子所謂的「大患」。唯有迷途知返，化掉執著、成見、我慢，不再與天地對立，才能展現真正「無」的智慧，也方能超越此「我」之大病。而此實踐方法之一，即是〈齊物論〉首段，南郭子綦所示現的「吾喪我」：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

子綦展現吾喪我之生命情貌是仰天長嘆，狀似槁木毫無一點生機。然而特別的是子綦此處所展現之「槁木死灰」，並非吾人一般所認為之精神渙散，猶如冷灰般毫無生氣之負面用語。而是猶如死灰般精神凝寂專注於一，可說是一種好的境界用語。其形容人之心知執著、妄想煩惱，一切情智都停下來不活動，整個人彷彿大死一翻。其外表所展現之氣息形態，只是反應內心之境界，如槁木死灰般深沈寂靜。因侍立於側之子游從未見過如此的生命情態，是故子綦自釋其生命氣

¹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁2。

象曰：「今者吾喪我，女知之乎？」郭象《注》曰：「吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。」²

「吾喪我」，我們可以將「吾」，看做是真君、真宰、真心。子綦示範給弟子看的工夫是境智雙忘，離是非遠偏見、物我俱絕，離形去知，當下體證自然，與萬物齊一之「真心」境界。然而，弟子子游只見子綦展現於外之形如槁木，心如死灰，而未能真切地體悟子綦所呈顯之功夫境界。於是子綦再換另一種說法：「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」此表示若只是以耳目所聽所見，則僅能見到有形的相我；而深層無形之心神，是以耳目所見不到的。此亦譬喻人有小知和大知的不同，因為人執著於自己無數的煩惱妄想與知識經驗，因此自己的心靈給障礙住，而無法向上提昇。楊儒賓先生說道：

「槁木死灰」所代表的境界乃是「吾喪我」、「今之隱几者，非昔之隱几者」的境界。這種境界指涉的是人與過去的斷絕，更指向了生命的另一種提昇。³

「吾喪我」亦可說其已體道證真。「喪」，郭象注「忘」。忘內、忘外，然後超然俱得。而這被忘的是「我」，方東美先生分析該被忘之「自我」，有四個層次：

莊子所謂的「吾喪我」，乃是要把（一）以身體為中心的自我。（二）以意識為中心的自我。（三）以自己主觀思想為中心的自我通通去掉。這些都去掉了之後，就會產生第四種我。

這第四種我，莊子叫做「靈臺」，也就是一種自覺性的自我。這種自覺性的自我，固然是意識的中心，但是這一種意識中心能夠反省自己本身的缺陷與限制，再去除掉。⁴

² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 45。

³ 楊儒賓《莊周風貌》，臺北：黎明文化公司，1991 年，頁 87。

⁴ 方東美《原始儒家道家哲學》，頁 324、324。

一旦忘「我」，即可與過去胡攪蠻纏的我斷絕切割，將生命指向另一種提昇的境界。然而這「我」，並非坐談論道紙上談兵這麼容易「忘」懷。因為「我執」來自吾人從小到大所見聞覺知的習氣，乃至觸受經驗與知識的學習；因此有數不清又無窮無盡的念頭，他也是周行不殆輪迴不已，隨著境界不同起起落落而造就獨一無二的「我」。因此方東美先生將「我」細分為四個層次，身體我、意識我、主觀我、自覺性的我。

而要「忘」其我，確實必須從外層的「身體我」開始下工夫，憨山亦云：「要悟本真，須先拋卻形骸，故有百骸九竅之說。」⁵先學習放下對這身體我的「過度」愛戀、裝扮，之後方能提昇至「意識我」的放下，放下一切對立與執著的念頭。進而再往前跨一步對治「主觀我」，也就是執著「這些念頭都是我」的那個主觀我。層層忘之又忘，絲絲損之又損，我們的「覺性我」會愈來愈敏睿；從「不知不覺」的遲鈍，進步到可以「後知後覺」的反省。再向上，達到觀察入微洞燭先機的「當下覺知」，此時即可識取真宰，擁有莫若以明、真君明照的獨道眼光。

經過千錘百鍊，此時言言合道，已達莊子所謂：「且有真人，而後有真知」之境，此亦是「天籟」。綜上觀之，莊子為何不講神秘色彩的理論，因為天下沒有白吃的午餐，境界是要從工夫實踐而來，無法一蹴可就。王邦雄先生說道：「道家的哲學的境界，是由工夫開顯出來的，沒有工夫就沒有境界。」⁶工夫達此真人之境時，問題就是答案了：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪。」誰是這個不生之生，不主之主的「怒者」？其就是在層層遞減的自我解消中而朗現的真君、真宰。這個真君給出空間，讓萬竅自取怒吟，而不加以干擾與阻擋，以成全天下萬物自是其所是、自非其所非的無限包容境界，此境界亦即是乘物遊心逍遙無待。

⁵ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 52。

⁶ 參見：王邦雄《中國哲學論集》，頁 66。

二、壺子顯真、列子突破

莊子於〈逍遙遊〉講人生的四重修養進境。王邦雄先生其以「有功、有名、無功、無名、無己」來區分此四個層次，今筆者參考此架構以為分科之準則而論述之。⁷〈逍遙遊〉文云：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

(一) 有官有名：智慧高人者為官，領一萬二千五百家為一鄉之長，治理五等之邦者為一國之君，此三者才性各自不同，但都榮任眾人典範之位階。他們積極從事社會服務以造福人群，利樂百姓；但於莊子眼中，評其「自視也亦若此矣」，認為他們恃己所能而沾沾自喜，是尚屬於有所造作。王弼注曰：「其猶鳥之自得一方也。」⁸因為合宜的社會角色及優越的仁義禮樂，將更使外在的榮耀附加上身。

(二) 無功無名：宋榮子得意於其對外在之讚譽已不為所動，別人對他的誹謗詆毀也不會影響其內在情緒，功名利祿他已視如浮雲，完全放下不執取。然可惜的是，他仍有「守內則榮，循外則辱」的看法；認為外在加諸於身上的功名是種屈辱，唯有向內回歸才是榮顯。而這也可說是道家的人格型態，看淡世情、鬆綁外在拘束的特色。像宋榮子這樣修養層級的人已是世上少見，但莊子認為其雖無功無名，但尚有榮辱之境，猶未能植其本於無何有之鄉，尚未「忘我」矣。

⁷ 參見：王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 36-39。

⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 17。

(三) 無己御風：列子無功、無名，並且更進一階已至無我，故能借風使力，順風而遊行天下，免於行累。然其「彼於致福者，未數數然也」。因為十五日後，風又將他吹回來。列子能御風而行，表示其心無造作、虛懷任運，此是很難得之福份；但可惜是不能無所不乘天天遨遊，主要原因是「此雖免乎行，猶有所待者也」，表示其人生尚有所依賴，不能自己獨立作主；尚需等待外在的風起，方能任運自如。是故，我們可以說其生命仍向外有所求，才會有所待。

(四) 至人無己，神人無功，聖人無名：以上舉智德不同者，有「有功有名」之官長君主、「無功無名」之宋榮子及「無功無名無己」御風而行的列子，以上三者皆有未洞忘之處，猶有所待、所執。唯有至人、神人、聖人其不依靠外在境界，一切內外皆無所待，方能順萬物之性，乘天地之正，御六氣之辯，心遊無窮道通為一。

〈逍遙遊〉所舉四重修養進程，是從具儒家性格之理想人物，至道家的方外人士，繼而無功無名無己之列子。然而莊子於篇首〈逍遙遊〉，舉列子這位行者猶有所待。於篇末〈應帝王〉，其再次以列子當寓言角色，針對遇到生命有限性或不足真知時，該如何突破超越，往上提昇，第一段文曰：

鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。」

見到能知人死生存亡之神巫而醉心，此正凸顯列子的猶有所待。而列子之所以會被神巫吸引迷惑，其師壺子一針見血分析曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？」列子主要問題乃在於求道尚著重表相，有文無實。是故，壺子決

定以身示現於列子，曰：「嘗試與來，以予示之」，於是「壺子四相」由此而開展：

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣，弗活矣，不以旬數矣！吾見怪焉，見溼灰焉。」列子入，泣涕沾襟，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也。有瘳矣，全然有生矣。吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及，反以報壺子，曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及也。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」

壺子與神巫過招四次，依次示現：（一）首先展現像大地一樣，「示之以地文，萌乎不震不正」，陰陽無法相和而生之「杜德機」。（二）其再示現「以天壤，名實不入，而機發於踵」，也就是神凝於名實之前，一縷生氣自下而上之至善境界「善者機」。（三）第三次示現：「之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。」生命展現太虛沖和之氣，看不出任何朕兆，二邊平衡，一邊示現地文，另一邊是天壤之「衡氣機」。以上三次，壺子機以其動之微，皆有相以現，甚至第三次壺子說其有九種不同相貌：「鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。」然此處僅示現水的流水、止水、盤旋三種無常相。誠如郭象云：「至人用之則行，捨之則止。行止雖異而玄默一焉。故略舉三異以明之。」⁹而莊子

⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 303。

云：「淵有九名」，由此可顯示出至人仍有無盡之妙相，只是他們常與真君相伴，處虛靜無為之境，不露其相。(四)顯現相身心齊一之「未始出吾宗」境界。壺子讓自己與道同在，消解心智活動並展現虛無大道之天真本源。趙衛民先生道：

道即深淵，壺子是聖人、至人、真人又是神人，立乎不測，遊於無有(〈應帝王〉)，既是無相，用心如鏡，只是隨順事之變(虛與委蛇)而變化，所以不但無相可得，而且隨跡映相。¹⁰

褚伯秀云：「至人非有心於出奇以屈人也，特示以未始出吾宗。」¹¹壺子並非有意屈辱神巫，其乃應機而現。「未始出吾宗」之境界是與天地萬物為一，善生善死，善有善無；其不離真宰之心靈，也與神巫相融合。其隨神巫起心動念流變，令神巫落荒而逃。壺子藉此震攝列子，使其自省未證，痛改前非，回家三年足不出戶。〈應帝王〉記載其用功過程曰：

然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。

上述可知，列子返家三年，其實踐修養工夫有三進程：(一)去分別、忘榮辱。幫太太砍柴炊米，放下男尊女卑之分別觀念。(二)物我平視無別。與所飼養之豬吃同樣食物，顯其已無淨穢之見。郭象注云：「忘貴賤也」。¹²(三)去華取實。於世事、人事不熱衷，亦無大事小事之分，更沒有特別偏愛之情。以上皆是論其依「道家式」之實踐工夫，棄俗任真，復歸於樸的修養工夫。列子由外相，對事、對人乃至對物皆捨離，已無分別對立一律平等。內心層層去除分別我執，愈來愈接近生命純真狀態，像大自然一樣塊然獨立，只差別於其有人形。

當念頭純真無雜，則覺性已保持隨時清醒之狀態；其已不再被紛亂的念頭所

¹⁰ 趙衛民《莊子的道》，臺北：文史哲出版社，1998年，頁37。

¹¹ 褚伯秀《南華真經義海纂微》，頁206。

¹² 郭慶藩《莊子集釋》，頁306。

擾動，也不再執取念頭為我，隨順萬物流動，陳壽昌說：「得其一，萬事畢。」¹³其已得道矣。得道之人，見解已具，雖然生活於人世間，但不再落入世俗見解，當然「一以是終」。以後一直是常抱一以終，以體道證真之狀態直至盡年。

吳怡先生認為陳壽昌與王叔岷先生，¹⁴對「一以是終」是列子已得道之見解，持保留存疑態度，其說道：

其實列子在《莊子》書中並不是代表很高的境界，如〈逍遙遊〉：「夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。」即是指列子的工夫還有所待，還不够究竟。這裡是「一以是終」，即是指他以後完全以前面的方法終其一生。這裡面有褒意，有貶味，還須斟酌。¹⁵

吳怡先生以列子於〈逍遙遊〉，御風而行尚有所待，認為其不是《莊子》書中「高境界」代表人；因而對列子是否真的於〈應帝王〉中有成道，持保留質疑態度。是故，此處有一基本問題需優先釐清：是否〈逍遙遊〉中之列子等同〈應帝王〉中之列子。若以吳怡先生說法，其是將前後二篇文中之列子視為同一人，並且故事是有連貫的。雖然本論文之立場，認同〈內七篇〉為莊子所著；然莊子於〈寓言〉篇自道其著作具「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」是故，吾人亦無法確認「列子」於莊子以說故事形態所表達之「寓言」，前後是否為同一人。

以上釐清第一個討論基礎——〈逍遙遊〉與〈應帝王〉中之列子，不一定是同一人。爾後，吾人再接續前段之討論——〈應帝王〉中之列子是否已成道。列子受壺子無聲之教化，致使其深刻自省而閉門不出用功行道，忘榮辱、忘貴賤、

¹³ 陳壽昌《南華真經正義》，頁 63。

¹⁴ 王叔岷《注·八》：「案《列子注》引向《注》：『遂得道也』，一猶皆也，總也。是謂正道也。蓋紛擾之後，總歸於正道也。與〈大宗師〉篇所謂『撻寧』，即『撻而後成』之義相待。」《莊子校註·應帝王》，頁 299。

¹⁵ 吳怡《新譯莊子內篇解義》，頁 299。

忘華寵，一一去除分別執著。列子其已達無我、無為、無時間、無空間之觀念，此實已是萬物與我為一之境。由是觀之，〈應帝王〉中描繪列子修道「一以是終」，是表示列子已成道矣。¹⁶

第二節 心齋坐忘之庖丁解牛

一、心齋工夫

莊子於〈內七篇〉有一中心思想——達道人士，也就是真人之道心境界及實踐工夫。莊子開展了乘物以遊心之逍遙無待境界，但其並沒有建立一套有系統的修養工夫；反倒是隨著每一篇不同的人事物，而為吾人示出不同的實踐之道。此可謂是符應於「道」的隨機應變。而其修養方法雖然不同，但都有一個主要的精神概念，就是透過修行而「反樸歸真，體道證真」。徐復觀先生歸納說道：

老莊所建立的最高概念是「道」；他們的目的，是要在精神上與道為一體，亦即所謂「體道」，因而形成「道的人生觀」，抱著道的生活態度，以安頓現實的生活。……但若通過工夫在現實人生中加以體認，則將發現他們之所道，實際是一種最高地藝術精神；這一直要到莊子而始為顯著。¹⁷

徐先生「道的人生觀」、「最高地藝術精神」說法，將莊子「且有真人，而後有真知」之目的全盤托出。莊子雖未正面積極的言明如何體道證真，然其於文中經由重言、寓言、卮言不斷透露出消息。而「心齋」與「坐忘」，正是莊子從應世角度提出實踐於人世間的工夫之道。此「心齋」之修行歷程，記載於〈人間世〉，莊子先敘述「名」之大患，再言「心齋」以為對治。其假藉顏回欲「亂國就之」，

¹⁶ 程兆熊先生亦持此相同論點，其云：「而其『一以是終』，則正為其一己之完成，亦即是一般道家之一個人的完成。」〈老莊思想與現代社會〉，中華民國老莊學會《第一次世界道學會議、第四屆國際易學大會會後論文集》，1988年1月，頁19。

¹⁷ 徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，2013年，頁48。

立願至衛國實踐其淑世理想時，首言「名」於政治上之禍患，文曰：

亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也。知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。

莊子直言「名」與「才知」猶如凶器，其令吾人之德不能保全。而「名」與「才知」外露，是招來忌妒與陷害之源。是故，莊子提醒吾人要與「名」及「才知」保持距離。但是，已達到不與人爭功、不與人爭名而無私奉獻時，莊子又謂將招來禍害乃至成為「菑人」，其道：

且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。

觀此二種說法似乎矛盾衝突，然莊子其之所以稱「菑人」，乃是因為一切名聞利養都是政治人物的最愛，而當你德行高遠不要名不要利時，反倒讓君王畏懼你的名聲更好，而有功高震主之嫌。是故，提撕吾人與上位相處時，除了自己不要名利之外，尚需如履薄冰般自我保護，不要成為「菑人」；因為莊子認為「昏君」與「賢王」皆尚未跳脫此「名」之患：

且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆脩其身以下偪拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其脩以擠之。是好名者也。

莊子首先舉桀與紂王二位昏君，為了好名而殺了自己的賢臣關龍逢及叔父比干。這都是因為對名之好樂所引起。而賢王亦不遑多讓，莊子再言：

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？名、實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！

堯、禹二位賢君為求實名，亦是喪失理智攻打小國，使其土地變廢墟，人民遭刑戮，這也都是為求虛名所造成之悲劇。莊子如數家珍般細數「名」之禍患，主要是因為他正處於群雄奮起、諸侯爭霸之戰國時代，「名」已偃然成為凶器。莊子熱心苦口，將人世間政治爭奪名利之現況知無不言，言無不盡。而其用心處，乃是要教授「心齋」之法，以令天下蒼生於名聞利養爭盛之時代，唯有與道為一方能與人共處，乃至應物一切無執無礙。是故，顏回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无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。

「心齋」之道，成玄英《疏》曰：

志一汝心，無復異端，凝寂虛忘，冥符獨化。

耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。

心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遺之又遺，漸階玄妙也乎！

成玄英之《疏》，將「心齋」修道次第分三個階段：¹⁸首先「一志」，專注一心。再則，「無聽之以耳，而聽之以心」。耳朵，是吾人眼耳鼻舌身五種感官中最敏睿的部份，他可以聽到四維上下的聲音，而沒有任何隔閡。是故，莊子以耳根著手做譬喻，此是修行最直截源頭之做法。因為耳朵最容易也是最快接收到外面的境界，於是莊子說「無聽之以耳」。也就是將心收攝，不要攀緣於外在的聲音；也「不凝宮商」，就是不要將心的專注力，放在聲音的境界上。「而聽之以心」，要用心聽。如果用耳朵聽，只能聽到一種聲音，因為你將專注力放在一種聲音之上，那其他方向的聲音你就聽不到了。因而不要將專注力放在耳朵，而是倘開心

¹⁸ 高柏園先生道：「依成疏，則莊子在聽之以耳、聽之以心、聽之以氣三者之間，顯然有一層次之區別。……易言之，這樣有一層次之區別，顯然是落在工夫論上的區別。」《莊子內七篇思想研究》，頁 133。

用心聽。阮毓崧先生曰：「耳根多感，最宜寂靜，反聽無聲，照以心靈。」¹⁹即是此意。而成玄英疏曰：「耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。」此時，可以聽到來自四維上下前後左右的聲音，但不執取，將精神收攝於一。

第三層次，「無聽之以心，而聽之以氣。」當你耳根虛寂，倘開胸懷，用心傾聽來自四面八方的聲音時，此也是一種心的外放與攀緣，是故莊子說「無聽之以心」，而「聽之以氣」。以上二個層次之「無聽之以耳」與「無聽之以心」，並不是耳朵的感官及心皆不作用，事實上僅是不執取耳朵及心的作用分別，此即是「作用的保存」。此時將心向內觀照——「聽之以氣」，則能顯一虛靜無為之心齋境界；此是成玄英所言：「去彼知覺，取此虛柔，遺之又遺，漸階玄妙也乎。」當去彼知覺，不再攀緣外境，轉而回到自身專注當下的片刻，這就是最清明的時刻，也是與真君真宰共處，而體道的時刻。

莊子哲學中「氣」是一個重要的概念。吳汝鈞先生歸納指出，歷代有將「氣」發展而成「道教」的呼吸吐納、神仙修練之術者。亦有作為一切物類與現象的本根，近似本體論者。再則，也有將之做為物類與現象的生起與變化基礎，此有宇宙論的意味。另外，又有工夫論的重要概念。而氣也表示雲氣、呼吸、神色、氣候等不同之意味。²⁰由以上吳先生針對「氣」之分析觀之，可以確認的是《莊子》心齋之「氣」，並不是指維持人身生命的「呼吸之氣」。徐復觀先生關於心齋之「氣」，亦有一非「生理之氣」的論點：

莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形；則他所追求的必是一種精神生活，而不是塊然地生理生活。若此一看法為不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。因為氣即是生理作用；在氣上開闢不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能。既須落在人的心上，則他不能一往返知，而必須承認某種性質的知。就我的了解說，他的

¹⁹ 阮毓崧《莊子集註》，頁 84。

²⁰ 參見：吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，頁 121。

確是如此。並且他在上面所說的氣，實際只是心的某種狀態的心擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。²¹

徐先生論究道的精神境界：「必須落在人的心上。」並強調「心齋」之氣並非生理之氣；徐先生用「心」來詮釋，可能會與「無聽之以心」的「心」混淆。然而，筆者倒是認為直接以莊子所謂的「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」反倒明瞭易懂。此「氣」即是虛、即是道，如〈齊物論〉所云：「道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。」是故，吾人唯有向上提昇至「心齋」之虛靜，方能隨方就圓無所執著，達到如郭象所云：「虛其心則至道集於懷也。」²²而也唯有體道證真者，方能應物不傷，不落二邊。此時物我洞忘、萬物一如，即是「心齋」之境界。陳德和先生針對「以虛待物」有詳盡說明：

莊子本來就將氣看做是能够「以虛待物」的存在。至於何謂待物？筆者以為是應物，也就是任應隨順天地萬物的意思。另外莊子還說虛是心齋，而虛己或心齋又是依止於道者，依止於道其實就是與道同一、體現了道。總之，在〈人間世〉這裏所出現的氣，就是指能夠使人虛己以應物的境界涵養，筆者認為它其實就是道心理境。²³

陳先生明確指出其看法——「氣」即是「道心理境」。而《老子·第十六章》談論之歸根復命；其義理內涵相通於「心齋」，今詳述以互證之。《老子》文曰：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各歸復其根。歸根曰靜，是謂復命。

²¹ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁 382、383。

²² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 148。

²³ 陳德和〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月，頁 73、74。

牟宗三先生稱「致虛極，守靜篤」為道家實踐工夫之總綱。今且依牟先生之詮釋，做詳細研究說明：

當然關於工夫的詞語很多，但大體可集中于以此二句話來代表。極是至，至於虛之極點就是「致虛極」。守靜的工夫要作得篤實徹底，所以說「守靜篤」。這就是「虛一而靜」的工夫，在靜的工夫之下才能「復觀」。由虛一靜的工夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」，即所謂「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」這些都是靜態的話頭，主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來了，就都能歸根復命，能恢復各自的正命。不能歸根復命就會「妄作、凶」。當萬物皆歸根復命，就涵有莊子所嚮往的逍遙遊的境界。²⁴

以上牟先生詮釋《老子·第十六章》，其重點是萬物在「虛一而靜」的工夫之下，才能「復觀」——歸根復命，各正性命。由虛一靜之工夫使得生命純一無雜、不浮動，此時主觀的心境即展現無限心的作用，無限心呈現之當下即是已體道證真，故可同遊逍遙無待。反之，若不能歸根復命，則是有所造作、有所執、有所待，凶矣。而此說法，亦正是莊子為吾人直示第一義之目的所在。其次，牟先生再就「道」朗現的作用說明：

當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位，各適其性，各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。……所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。無限心底玄，觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈

²⁴ 牟宗三《中國哲學十九講·第六講 玄理系統之性格——縱貫橫講》，頁 122。

現，因此還是縱貫橫講，是靜觀的態度。²⁵

牟先生解釋《老子·第十六章》之義理，等同是將「心齋」的「唯道集虛。虛者，心齋也。」用老子之經文更完整地詮釋一次，並且再次肯定莊子學問之用心處，乃重在主體生命的體道證真。

而「心齋」修證次第，筆者認為可以在莊子〈養生主〉中，借庖丁解牛神技，將「心齋」之修練次第，——展現無遺。誠如郭象言：「直寄道理於技耳」。²⁶〈養生主〉云：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。

庖丁剛學屠牛時道眼未開，是故眼中所見無非牛者。直至操刀三年後智照漸明，雖看到牛却不見牛。此即是已屆「無聽之以耳，聽之以心」，而再進一階，「方今之時，臣以神遇，而不以目視，依乎天理」成玄英《疏》曰：

經乎一十九年，合陰陽之妙數。率精神以會理，豈假目以看之！亦猶學道之，妙契至極，推心靈以虛照，豈用眼以取塵也。²⁷

²⁵ 牟宗三《中國哲學十九講·第六講 玄理系統之性格——縱貫橫講》，頁 122、123。

²⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 119。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 120。

經過十九年反復修習，庖丁已暗與理會，不用眼看不用心看，而是直接「聽之以氣」。是故可知，此時庖丁已可與道「神遇」，並且「官知止而神欲行」。也就是五官皆不再起分別作用，其置心於虛靜寂照處，無心而得自在，而此即是庖丁已體道。其明照精微，批大卻導大竅皆可出神入化，而其「技」與「道」合一，陳建銘先生有其精闢分析：

技藝變成道，通過技藝的形式動作，賦予它更深層新的意義。通過殺牛儀式，進入道的境界之中，儀式之所以可貴，是因儀式本身就承載著道，儀式自然成為道的一部份。……倘若儀式承載著無限豐富之意義，儀式就是個方便，這個方便可以通向究竟，當方便可以通向究竟之時，方便也是究竟的一部份，就這是道器合一，通過形而下之器，進入形而上之道。道本身具有無限性，當吾人體現無限之道時，形而下之器亦可統納其中。²⁸

由是可知，庖丁以無厚入有間之同時，即是形而下之器與道合一之境；此時其已可遊刃於空，體道證真無待逍遙。而對應於〈人間世〉，已親證「心齋」之法者，則可如成玄英所謂：「放心自得之場，當於實而止。」²⁹於不穩定之政治環境，已有足夠致虛極守靜篤之觀照能力。入，則可鳴聲匡救時局，而若君主不受其諫，亦可守口而忘言。以此虛靜之心應於人間世，已不再過度干預造作，猶如明鏡般常保至一，與庖丁同逍遙自在矣。

綜上觀之，竊以為莊子似也運用其神乎其技之文字功力，將修道之工夫極致——「道」，融入「心齋」與「庖丁解牛」寓言之中，各以三個歷程，呈顯不以眼看以心看，不以心看以神遇之工夫實踐之道。

²⁸ 陳建銘《〈莊子·養生主〉教育實踐——以當前國中校園為例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014年，頁58、59。

²⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁148。

二、坐忘境界

莊子哲學中，「忘」是一個很重要的體道過程。莊子於〈人間世〉假藉孔子教授顏回「心齋」之法後，再次安排顏回為其寓言主角，以展現學道的工夫進程——「坐忘」。〈大宗師〉曰：

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。」

莊子將其最重要的修證工夫「心齋」與「坐忘」皆由孔子與顏回來展現；由是觀之可知莊子並沒有否定仁義、禮樂，³⁰而是要吾人「忘」。首忘仁義、次忘禮樂，再則坐忘，即達道通為一之境界矣。「忘」可說是重要的關鍵工夫，諸家對「忘」亦有不同之解釋。方勇先生對「忘」釋其義，曰：

所謂「忘」，就是逐漸削弱自覺意識的監督、指導功能，是主體以意識目的形式參與「損之又損」的活動。³¹

³⁰ 莊子與儒家之關係，王邦雄先生認為莊子有一半的儒家內涵。另蔣錫昌先生認為莊子勝過儒家。二位學者之說明如下所舉：

王邦雄先生指出：「吾人研讀莊子書，若不能抓住道家的莊子，有其另一半的儒家內涵，則即使內七篇可堪代表莊子之思想者，亦將掉落於如同外雜篇之既無氣力而又詆毀儒學之責難中矣。」《中國哲學論集》，頁 62。

蔣錫昌先生提出另一種莊子勝過儒家的不同看法：「莊子於書中攻擊儒家仁義禮法之處甚多，顧於臣道中又何以主張之，豈不自相矛盾。蓋莊子所攻擊者，乃儒家一成不變之道；而自己所主張者，為『應時而變』之道也。此為莊子勝過儒家處，亦為後人所最不瞭解之處。」《莊子哲學》，頁 30。

³¹ 方勇《莊子學史·第一冊》，頁 110。

方勇先生分二層次達到「忘」：首先，「以逐漸削弱自覺意識的監督、指導功能。」此是指不要專注在該事件上，讓此事件沒有再「加強」記憶的習慣性。但筆者認為此只是短暫的，因為仍會有一個記憶已印記在內心深處，若下次再遇相同境界，將再喚起記憶，此是屬於「忘」的文字定義「淡忘、忘記」。其次，「主體意識參與損之又損的活動。」此「損之又損」，方先生此處僅以引號「」表示，並未表達如何減損。筆者猜測其可能是指個體生命之主體意識，依《老子·第四十八章》：「損之又損，以至於無為」之義理實踐，而達到「忘」。³²另外，美國學者 Robert E. Allinson（愛蓮心）詮釋其認為得道者之關鍵是利用「忘心」的策略，其解釋何謂「忘心」，云：

從字面上說，一個人是無法忘記他的心的，它全部所指的實際是忘記（或不開動）一個人的意識之心。人並不因此而變成一種植物；更確切地說，人變得能從他的直覺的或非評價之心出發而自然地行動。如果一個人成功地忘心，他就可以說達到了與道合一的境界。³³

許慎《說文解字》云：「不識也。」段玉裁注云：「識者、意也。今所謂知識。所謂記憶也。」³⁴然而，據上二位學者之分析，〈大宗師〉此處「坐忘」的「忘」，不只是字面上的意義——「不記得、不識也」。而應該是指「忘」的超越義——「不執著、放開」。韋政通先生分析「執著」對人心之蔽端，其分析道：

智慧最大敵人是執著，不論是執著於知識，執著於名，執著於利，執著於形體之美，執著於權位，只要一旦執著，智慧之門就被你自己封閉了。……執著一除，智慧之門重開，這時候，觸處皆可自悟。³⁵

³² 《老子·第四十八章》：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」

³³ Robert E. Allinson（愛蓮心）、周熾成譯《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，江蘇：江蘇人民出版社，2004年，頁160。

³⁴ 段玉裁注《說文解字注》，臺北：廣文書局，1978年，頁514。

³⁵ 韋政通《中國的智慧》，臺北：水牛圖書出版公司，1985年，頁132、133。

此可見，仁義還在只是不執著於仁義的作用。禮樂也在，只是不執取於其音聲的美妙、禮數的周全。此「不執著」的作用，即是上一章「超越的依據」中牟宗三先生所謂的「作用的保存」。通過蕩相遺執之作用，來化解並且救活一切的存在，讓天地萬物皆不受宰制，而順應其自然之發展。

顏回忘仁義、忘禮樂，孔子都說還不夠，直至第三次達到「坐忘」境界時，其主體生命體道證真，孔子才讚歎同於大通矣！但為何是先忘「仁義」再忘「禮樂」之疑問，歷代前哲多有爭議。³⁶因為此與一般由外境的放下而至內心執著之消解次第大相逕庭。筆者認為，「禮樂」屬外在沒錯，然而因其屬日常生活中頻煩見聞之事，是故記憶深入吾人心中難以察覺；唯有再遇相同情境時，記憶乃浮現。而「仁義」屬於內在道德價值觀念，其是可透過特別的造作而不去執取，使令漸漸淡化、消滅。褚伯秀亦持此看法，其曰：「仁義本乎心，心致虛則忘之易。禮樂由乎習，習既久則忘之難。」³⁷若再試以反例證之，莊子於〈人間世〉所舉之昏君暴人而言，他們爭霸掠地，追逐權勢，是可以馬上忘了仁義道德與君臣人倫，但他們卻不會忘記要夜夜笙歌。³⁸因此，於生活中先「忘仁義」應是合理並符合經驗法則。陳德和先生說：

道家的想法，仁義禮樂是悖棄自然天真的人為造作，一個尋找解脫的求道者，一定要絕棄這些俗情世法，才不會被牽排籠絡；但若只是到這裡就停，頂多只能是孟子反、子琴張那種遊方於外的孤戀自賞而已。孔子雖然肯定顏回的忘仁義忘禮樂，卻不同意他到此就停；蓋到此就停，顏回將不過是另一個畸人罷了，若想徹底了悟做一個同於大通的真人，就得從忘仁義忘禮樂的反省批判，再進化到「墮肢體，黜聰明，離形去知」的「坐忘」。³⁹

³⁶ 《淮南子·道應》第38篇，所述之原文，與《莊子·大宗師》有異，是先忘禮樂，後忘仁義。熊禮匯注譯、侯迺慧校閱《新譯淮南子》，臺北：三民書局，2008年，頁665。

³⁷ 褚伯秀《南華真經義海纂微》，頁186。

³⁸ 玄成英亦時此相同看法，其疏曰：「禮者，荒亂之首，樂者，淫蕩之具，為累更重，次忘之也。」郭慶藩《莊子集釋》，頁284。

³⁹ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，頁234、235。

由此可知，仁義、禮樂都是不自然又造作的，顏回能二者皆不執取。無所一執，實屬難能可貴。而今再進一步曰：「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。」此顏回所謂之「墮肢體、黜聰明、離形去知」並非殘害自己的身體、拋棄自己的聰明才智；而是虛心無著。誠如成玄英所言：「體悟一身非有，萬境皆空。」⁴⁰不再執於自己的眼目所見、耳朵所聞，一切離於形體的虛假，不受外在生理之影響，此「墮肢體」即是「心齋」中所說：對感官不執著的——「無聽之以耳」。再則，「黜聰明」是不再執著於自己之知識經驗與道德概念，此符應於不受心理知識左右的——「無聽之以心」。而「坐忘」之同時，即是「心齋」之「聽之以氣」，此時生命主體已不受感官欲望左右，也不再受心理知識困擾，其生命從無止盡之坐馳中超越而體證——「坐忘」。於達到「坐忘」之當下，同時也是道心理境的展現，此即王弼所言：

能忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。⁴¹

綜上觀知，〈大宗師〉中論「忘」：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」無論是相忘於江湖或者兩忘化其道，皆是外之又外，遣之又遣，消除生命負累之實踐工夫，並相通於「坐忘」之道心理境矣。

莊子各以三個層次之實踐工夫說明「心齋」與「坐忘」。指導我們由感官之超越與心知的不執取，進而換個角度往內心觀照。虛柔任物不與外境爭強，不斥色聲香味，任物自然而與道常相左右。虛一而靜之境可與庖丁為友，應物守靜遣之又遣，漸階玄妙，能忘之竟盡，即是將生命之精神覺知推向虛靜無為之大通境

⁴⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 285。

⁴¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 285。

界。此即是生命理境之開顯，而此即如同葉海煙先生所云：

因忘而適，適己適物，終適於道，而「忘適之適」，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程。⁴²

於大通之境地，忘其迹，又忘其所以迹者即是「忘適之適」，連忘本身都忘了，此時無待逍遙。如此說來，不論是「心齋」、「坐忘」或是「庖丁解牛」，莊子其以損為益之實踐工夫，皆是將生命予以簡化，蕩相遣執復歸於樸之論證矣。

第三節 女偶聞道之證道傳道

一、道可學否

莊子於〈大宗師〉中，假藉女偶表白一介凡夫，如何經由生命之修養而體道證真的歷程。此可算是《莊子》書中，有比較明確寫出修道進程的實踐工夫。然而，吾人首先必須辨明——道可學否。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。」

南伯子葵問：「道可得學耶？」女偶竟回答：「惡！惡可！子非其人也。」從文字上看，此處有一個成道進路的矛盾說法。若真如女偶所答：「你不是那個可以成道的人」，則莊子所用心於人人皆可透過實踐工夫，而體道證真之基本原則將不成立。是故，歷年有多位學者深究討論女偶所謂之「聖人之才」；首先舉唐君毅先生之見解：

⁴² 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年，頁221。

雖然，若聖人之才，為人知之所不知，則女偶又安能知其必無聖人之才？則女偶果能有聖人之道，亦固可不自問其是否有聖人之才，而唯本其所知之聖人之道，以自學為聖人而已；而不必只持其所知聖人之道，以待天下之有聖人之才者矣。女偶若悟及此義，以自學為聖人；既能學之，則亦固當有學之之才也。此則儒者之言人皆可以學為堯舜，聖人可由學而成，人皆有學聖人之才性之勝義所存，而蓋為莊子所尚未及者也。⁴³

唐先生不解為何「有聖人之道」的女偶，不自己依之而修持，卻要等待「聖人之才」方傳授之，故其做了一個與儒家比較高下的結論——儒家人人皆可以學堯舜，聖人可由學而成；而莊子之學尚未及矣。其次，吳汝鈞先生也針對女偶之「聖人之才說」分析道：

這裏莊子借女偶之口說道不可學，並謂南伯子綦非學道之人。倘若「學」是指一般的學習、體會以至付諸實行、實現的意思，而不是特別指概念地、理論地、抽象地去研究因而與現實生活脫節的那種，則女偶說道不可學，並謂南伯子綦非學道之人，便有否定人人都有學道體道的能力，人人都能成為至人真人的意味。故莊子最後提出有些人無聖人之才，有些人無聖人之道；才是指才質、潛能，道是指方法、方向，這很明顯有否定人人都能成為聖人的意味。⁴⁴

吳先生認為莊子最後提出「聖人之才」的有無，很明顯有「否定人人都能成為聖人」之意味。以上二位前賢，各舉出《莊子》文本以佐證其觀點——莊子之實踐工夫並非人人可修，有揀擇人才之嫌。而高柏園先生從另一個女偶的「方便語」角度釋意曰：

⁴³ 唐君毅先生《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁 395 頁。

⁴⁴ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，頁 198。

筆者以為，女偶此回答並非正面之否定，而是反面的方便語，也就是一種激勵的語詞罷了。⁴⁵

高先生此分析認同鍾泰先生所言：「激之之辭，非拒之也。若其拒之，則不告之矣。」⁴⁶二者皆認同此為女偶的「方便語」，是為激勵南伯子葵，事實上莊子是認為人人皆可學習聖人之道。而唐先生與吳汝均先生其認為女偶回答「唯有聖人之才方可學法」，屬有條件式之揀擇人才，並沒有達到機會均等。四位學者，有二種不同立場。而陸西星提出另一獨特見解供參考，其將「才」詮釋為「財」：

道不易聞，尤不易傳。卜梁倚有聖人之道而無聖人之才，此「才」字指才力而言，所以資藉運量以成吾道者也。⁴⁷

然而，筆者認為女偶所說之「聖人之才」與「聖人之道」，並沒有固定之因果關係。而成道與否，端看個人念茲再茲用心處。是故女偶所謂的「聖人之才」，應是指本身已有修持觀念，或者其可能已下過工夫對治自我之「成心」者。〈齊物論〉中對「成心」⁴⁸定義，曰：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代？而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心，而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹且不能知，吾獨且柰何哉！

⁴⁵ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 194。

⁴⁶ 鍾泰《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 146。

⁴⁷ 陸西星《莊子南華真經副墨》，頁 99。

⁴⁸ 「成心」一詞，歷代註者意見大分為二，解釋為「負面意」，有：郭象、成玄英，以及章太炎所云：「成心即是種子，種子者心之礙相。」（《齊物論釋本》，臺北：廣文書局，1999 年，頁 30。）其次釋為「正面意」者，有林希逸：「成心者，人人皆有此心，天理渾然而無不備者也。」（《莊子肅齋口義校注》，頁 21。）再則是呂惠卿：「成心，吾所受於天而無所虧者也，然後足以為真是非，則所謂莫若以明者也。」（《莊子義集校》，頁 26。）以及王元澤：「心者人之真君也。人能不喪其真君，所以謂之成心。……聖人固其成心而無是無非。」（《南華真經新傳》，頁 42。）明代憨山：「現成本有之真心也。」（《莊子內篇憨山註》，頁 27。）今人吳怡：「以『成心』為真心」。以上五位皆將「成心」解釋為真心。本論文採用之立場以郭象、成玄英、章太炎之「負面意」為主要論述觀點。

郭象《注》云：「人自師其成心，則人各自有師矣。」每個人都有一位老師，那就是「自己的心」，「心」足以控制我們的身心。而以自己的心為師，最大危機就是「知見」不正確；而這知見，就是我們的意識與知識所累積之見解與看法。因為我們非常容易隨順自己的喜好或厭憎而有所偏執。此即是成玄英《疏》云：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」⁴⁹世人皆隨順其封執之心為師。若求道者堅持以自己為師，則無法聽從已成道者之指導。更甚者，會有如第一節所討論之列子，對老師產生懷疑。⁵⁰是故，《老子·第二十二章》亦強調：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」此自見、自是、自伐、自矜，亦皆是來自「我」而起的錯誤分別觀念；堅持是非、強分彼我，此皆由妄心所生出之意識型態。成玄英《疏》云：「迷執日久，惑心已成。雖有大禹神人，亦不能令其解悟。」⁵¹此惑心已成，神人難解；而這偏執的惑心即是牟宗三先生認為道家所必須要化掉之三層次「我」的第三層——「意念的造作」，其說道：

自然生命的奔馳、心理的情緒、再往上，意念的造作，凡此都是系統，要把這些都化掉。⁵²

一一枚舉「成心」之患，重點即是——所謂的「聖人之才」，若已化掉我執偏見，則容易受教於成道者，⁵³如此方能如女偶所說：

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。

⁴⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 61。

⁵⁰ 〈應帝王〉：「列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：『始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。』」

⁵¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 62。

⁵² 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 93。

⁵³ 王邦雄云：「執著是成心，從解消中超離是道心，道心觀照，朗現了人生命中的『天』。」《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 284。

女偶說明已具「聖人之才」者——若教之未立即體道證真，但至少也容易入道。而這關鍵點，筆者認為即在「成心」之去除與否。因為第一義之心法，如〈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。」是故，若先具足「聖人之才」方開始教授，則入道易矣。而具有「聖人之道」之女偶，其將修證歷程分解為七個次第：

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。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。

卜梁倚已具聖人之才，女偶仍朝乾夕惕小心翼翼守於其旁教導。三日外天下→七日外物→九日外生→朝徹→見獨→無古今→不死不生，共七階段，依次指導卜梁倚逐步揚棄心知執著，並昇華其道心理境乃至撻寧之定境。

外天下、外物、外生的「外」是實踐工夫，郭象注曰：「外，猶遺也。」⁵⁴即是等同「忘」的不執著，凡事置之度外。天下地上，皆非自有故忘易也；再由遠而近「忘物」，資身之具朝夕所需，忘之艱難，故需七日。而「忘生」已是由遠而近至自身之「墮體離體，坐忘我喪，運心既久，遺遺漸深也。」⁵⁵依此成玄英《疏》得知，此「九日外生」，離形、去知、坐忘、我喪……此已是等同心齋坐忘之道境。而「聖人之才」，三、七、九，共十九日，即可外天下、外物、外生而達心齋坐忘之境；此乃筆者所推論，其已有克除成心之前行工夫，方能如此快速撥雲見日。

而前三階段標有時日，之後朝徹、見獨、無古今、不死不生則已超越時間與

⁵⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 253。

⁵⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 254。

空間意識，而入於純粹精神生命狀態之修練。是故，若能死生一如，物我皆忘，即能達到朝陽初啟的「朝徹」。而繼續往上昇進之工夫及境界，即如成玄英所言：

夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。觀斯勝境，謂之見獨。

任造物之日新，隨變化而俱往，不為物境所遷，故無古今之異。

夫時有古今之異，法有生死之殊者，此蓋迷徒倒置之見也。時既運運新新，無今無古故法亦不去不來，無死無生者也。會斯理者，其唯女僞之子耶。⁵⁶

進入「朝徹」層次之修行，已經都屬絕對純粹無雜的精神狀態上用功，此亦即是建立在莊子所說的：「且有真人，而後有真知。」若依成玄英判斷，則其在第三層次「外生」修證完滿而達「朝徹」時，即已等同坐忘心齋、吾喪我，那也就是「真人」體道證真之境地。而憨山此處以「『見獨』，乃是悟得自己本有之『真性』，而此『一真之性』，亦即『真宰』。」⁵⁷是故可知，二位前賢於此處有一看法上之差異——真人體道證真之階段，成玄英以「朝徹」、憨山認為是「見獨」。

而真人「體道證真」之境界，憨山描摹盡致，其云：

既悟此道，則一切處日用頭頭，觸處現成，縱橫無礙。雖在塵勞之中，其心泰定常寧。天君泰然，湛然不動。⁵⁸

是故，求道者體道證真後，其於日常作用間不為外境所累、不被世間價值左右，財色名食睡，毀譽稱譏皆無法迷惑吸引他乃至影響其寂靜心境。也唯有達「朝徹、見獨」之階段，方有足够的專注力往精神境界繼續超越。其生命境界透過全然的無執、化掉，昇華至「為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也，

⁵⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 254。

⁵⁷ 李懿純《憨山德清註《莊》之研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2002 年，頁 221。

⁵⁸ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 110。

其名為撻寧。」(〈大宗師〉)而陳德和先生用淺白語言再次說明「撻寧」定義曰：

〈大宗師〉則既講「忘」也講「外」，但還是同樣的工夫指點、同樣的目的期待；因為不論「忘」或「外」都是要忘掉自己的堅持，都是要將外在的得失成敗是非計較通通置之度外。不過莊子也提醒我們，無論是忘、無論是外，其實總不離於當下的生活世界；換句話說，無論是忘或外，重點乃在清理自家門戶以維持生活環境，洵非與世隔絕、不聞不問也，這即「撻寧也者，撻而後寧者也」的道理。⁵⁹

陳先生所言之重點，即是確定莊子藉由女偈所講述之七個修道實踐方法，乃是人人皆可落實於當下生命主體之生活世界修持實踐。

二、女偈傳道

女偈接著回答南伯子葵修道工夫從何而來，其道：

聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。

林雲銘先生曰：「此假言下手工夫次序」，⁶⁰而其修道工夫，陳壽昌先生言：「大道之傳，由外而內。」⁶¹聖人由「副墨之子」，也就是文字得解以入大道，

⁵⁹ 陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，頁 34。

⁶⁰ 林雲銘《莊子因》，頁 145。

女偈所言之九個名詞，林雲銘先生謂是「下手工夫次序」，然而，郭慶藩釋文記載此或許是古人之姓名，其文曰：「崔云：此已下皆古人姓名，或寓之耳，無其人。」(《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982 年，頁 256)。而宣穎於此亦有一說明：「不過言由讀書而深之乃至於得道撰出如許名字，以經傳之體例之似乎不雅。然，莊子從來止是以文為戲，所云寓言十九者也。」(宣穎《南華經解》，頁 118。)陳壽昌亦持相同之見解，曰：「自副墨至疑始，皆寓名。」(陳壽昌《南華真經正義》，頁 103。)綜上前賢說明可知，此九個名詞，乃莊子所撰之寓言之名，其由文字，遞推之至精又精，乃各代表修行工夫及境界，此謂大道之傳。

⁶¹ 陳壽昌《南華真經正義》，頁 103。

其「洛誦之孫」執持誦讀、見解洞徹漸悟其理，即是「瞻明」之境。再從耳聞心聽之「聶許」，依教遵循勤行不懈，刻苦磨練，藉事練心，由「需役」漸漸進入精神證悟之「於謳」、「玄冥」，以達空廓廣大之境的「參寥」，最後至非始之始的「疑始」之境，共九個體證步驟。憨山曰：「必如此深造實證而後已。如此，殆非口耳而可得也。是乃可稱大宗師。」⁶²然而，此一體道證真之進程，有一特別之現象，即是每一個層次皆可以是為達次一層次之工夫。而這一層次又是下一層次之工夫，是故「境界」與「工夫」常常是相同一個名詞。此情況於女偶所敘述之修道實踐工夫更是一覽無遺。其教授卜梁倚之進道歷程：外天下、外物、外生、朝徹、見獨、無古今、無死生、撻寧。〈逍遙遊〉之無己、無功、無名。⁶³〈大宗師〉之忘仁義、忘禮樂、坐忘，乃至〈人間世〉之心齋皆是工夫亦境界。

筆者以一章之篇幅深入探討莊子為吾人所開演之實踐工夫，由此可以了知莊學之真人境界即是人人可透過「虛、無、忘、外」之道家式實踐工夫而體道證真。然而，我們仍需留意區分相同名詞所代表的是「境界」或「工夫」，以避免鏡裡觀花，認為道家只有境界而沒有實踐義之誤解。

而唐君毅先生於前引文中，表達莊子之道不及儒家之人人皆可為堯舜，其主要立論原因即是「不解為何『有聖人之道』的女偶，不自學為聖人，為何一定要等待聖人之才。」⁶⁴筆者深刻以為，女偶語：「我有聖人之道，而無聖人之才。」僅只是展現他的謙虛，其實女偶早已是體道證真者。因為，唯有親身修證者方知「道次第」，也才有辦法識出誰是已經準備好的「聖人之才」。然而因「道」無形無相，可傳而不可受，又道家工夫都是去私、棄我、損之又損之去執方法；是故一位積極的得道者一定會守在學生身旁，以觀察其修養實踐歷程。因凡夫習慣

⁶² 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 111。

⁶³ 王邦雄先生說：「這三句（至人無己，神人無功，聖人無名。）可以是敘事句，『無』做動詞用，『無己』是工夫的修養；也可以是表態句，『無己』是調語，用以描述至人的境界。故這三句是亦工夫亦境界，莊子就從工夫開顯境界。」《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 41。

⁶⁴ 參見：唐君毅先生《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁 395 頁。

「取」，什麼都要、什麼都想佔為己有，是故僅靠自己的力量就要斬斷如此強烈之習氣，而達解黏去縛、喪其我執，實難。唯有仰賴得道者於身旁拉一把；即如壺子對列子之無聲示範一般，立即有數倍之效。因得道者是過來人，皆能瞭若指掌。如同〈應帝王〉壺子告訴列子：

吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。

得道者觀察時機因緣，幫吾人更上層樓；猶如壺子謂：「嘗試與來，以予示之。」由此可知，唐先生說莊子的實踐工夫不及儒家，實乃言重了；因為女偶早已體道證真。

然而，並非每個證道者皆與女偶相同，由「副墨之子」的文字入手；庖丁即是一個例子。但在莊子筆下的求道者，大部份都有一個重要特色——隨侍於「得道者」旁邊。顏成子游立侍於南郭子綦側，見老師隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦，因此莊子開演了「吾喪我」。兀者申徒嘉學於伯昏無人，共夫子遊十九年，伯昏無人的無分別，讓申徒嘉達到另一種「喪我」——忘了自己是兀者。而列子跟隨在壺子身旁，也才得以真正見識到老師「未始出吾宗」之工夫境界，遂自省而閉門苦修證道。居陋巷之顏回，於莊子筆下仍常侍孔子左右，故得以聽聞「心齋」之法，而同於大通，成就「坐忘」。最特別的是女偶，其見到卜梁倚具聖人之才，實已迫不及待要指導他聖人之道；但其仍小心翼翼守而告之，見其去執、喪我、解黏去縛，再因材施教，導引學生體道證真。枚舉以上數例，可展現依止於「成道者」側修行之重要性。

綜上觀之，莊子沒有規則，而他也沒有要遵守任何規則。莊子假藉風格罔異之諸多得道者，開演千變萬化雲譎波詭之實踐工夫，其不外乎要引領不同根機者，皆能步向「體道證真」，同於大通之境界。並企盼所有人皆能成就「真人」而具「真知」，早日放曠逍遙矣。美國學者 Robert E. Allinson（愛蓮心），於其書最後

一章討論《莊子·山木》雁的故事，結論道：

莊子自己就是那只鳴雁。莊子不沈默。沈默之雁是不能被信賴的，因為，我們不知道沈默意味著什麼。莊子給我們提供空言，但並非根本無言。其訣竅在於找到使我們得到覺醒狀態的正確語言。存在著將會救助我們的語言，正如羅馬雁驚醒了羅人，使他們從侵略中得救一樣。⁶⁵

Robert E. Allinson 一語道破莊子之用心——「在於找到使我們得到覺醒狀態的正確語言。」是故，說「齊物」——《莊子》書中，處處見道，人人機會均等；端賴求道者全心向道，取其契機之法而粹心練志矣。



⁶⁵ Robert E. Allinson (愛蓮心)、周熾成譯《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，頁 389。

第四章：真人的圓融境界

第一節 莊子理想人格之「體」

一、「真人」定義

莊學致力於生命主體之啟示說明，一受成形而立足人間世時，該如何從人生的困頓之中予以帝之懸解。莊子示吾人道家式實踐工夫有無己、無功、無名、無我、心齋、坐忘、兩行、朝徹見獨等。吾人通過蕩相遣執、解黏去縛以體道證真，而回到生命本質，也就是其理想人格——「真人」。莊子首於〈大宗師〉立旨：「且有真人，而後有真知」，並和盤托出真人全貌，期許人人體道證真，逍遙無待。因具足「真知」後，面對世間橫逆、稱譽毀譏則有不同之心境。誠如成玄英所言：

夫聖人者，誠能冥真合道，忘我遺物。懷茲聖德，然後有此真知，是以混一真人而無患累。

上述成玄英所言，莊學還有另一重要人格典範——聖人；有關聖人之地位如何定位，下文將綜合討論。不過在莊子眼中，成為「真人」乃是第一要務，因可無患累；是故，我們首要定義「真人」。歷代諸大家皆有析精剖微之討論，今臚陳說明之。王夫之云：

夫真人者豈真見有人，真知者豈真有其知哉？人皆天也，知皆不容知也；乃可恍惚而遇其知于滑湑。¹

王夫之認為真人不是真有其人，而是指天。²然而，「真人」是否為人或神仙

¹ 王夫之《莊子解》，頁 57。

² 鍾泰先生將「真人」定義為天人，此同王夫之。其曰：「『真人』者，不失其真宰、真君以為人者也。不失其真宰、真君以為人，則亦不離夫真宰、真君以為知。真宰、真君，天也。故『真人』即天人也。『真知』即天知也。」《莊子發微》，頁 130。

之論，筆者已於第一章引諸家之詮釋探求答案，已得知並確立「真人」是一位人類，他是實現於人間的人格典範；而本論文亦依此為討論基礎，是故於此不再繁複贅述。而是直接就「真人」之定位討論。陸西星云：

真人者，知天之所為而順其自然者也。³

唐君毅先生道：

真人者對偽而言。真人無其反面之偽妄，即就其人之質之純而言。⁴

牟宗三先生對真人之定義：

道家嚮往的是真人 authentic man，真實不假的人才是真正的人。⁵

陳政揚先生探討莊子心性論時，亦針對「真人」歸納為：

故其理想人格：「真人」即是「不以心捐道，不以人助天」那種不會以人為造作而傷害自然本性者。⁶

綜上觀之，諸家論「真人」者有二種不同之角度詮釋：（一）唐先生與牟先生皆以「真」與「假」之相對特質辨明，以論其人之本質的純粹與真實不假。（二）陸西星與陳政揚先生，是就「且有真人，而後有真知」之立場，說明真人是已可知天之所為者。故順其自然、不違逆、不雄成，不以心捐道，不以人助天者；此是站在工夫實踐論的角度而明之。本論文經由第二章，透過「真人的成德依據」與第三章「真人的修養工夫」依次論證，已可得知「真人」是一位經由道家式的無我、無為實踐工夫，離形去知，而體道證真者。其人生豁達暢通、心胸海闊天

³ 陸西星《莊子南華真經副墨》，頁 89。

⁴ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，頁 378。

⁵ 牟宗三《中國哲學十九講》，頁 92。

⁶ 陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002 年，頁 175。

空，無待無執、無造作無憂無慮，安時處順於人間，無往而不適者。再則，其心境無我無為死生一如，與萬物共榮天清地寧。

然而，《莊子》書中多處提到至人、神人、聖人；是否此三者即是「真人」。歷代學者亦是多元看法，不盡相同。是故，正式探討莊子理想人格之「體」時，有必要再先釐清此四者之異同。大致區分為三種說法：

(一) 「四者實一」者：

1 有郭象言：「凡此四名，一人耳，所自言之異。」⁷此四名實一人，僅隨其功用而立不同之名，故有四名。

2 成玄英《疏》曰：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖也。」⁸成玄英是疏解郭象之注，而其亦認同此四名實為一人，但各詮表其體、用、名之不同面貌。

3 憨山曰：「至人、神人、聖人。只是一箇人，不必作三樣看，此說能逍遙之聖人也。以聖人忘形絕待，超然生死，而出於萬化之上，廣大自在，以道自樂，不為物累，故獨得逍遙。」⁹憨山釋〈逍遙遊〉之至人神人聖人三者，皆是忘形絕待，以道自樂，超然生死者，是故可知此三其體同於「真人」，因而憨山之立場，亦是認為皆為同「一個人」。

4 鍾泰曰：「『聖人』、『神人』、『至人』，雖有三名，至者聖之至，神者聖而不可知之稱。其實皆聖人也。」¹⁰鍾先生詮解〈逍遙遊〉，亦認同此三名皆是

⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1066。

⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 22。

⁹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 10。

¹⁰ 鍾泰《莊子發微》，頁 14。

指聖人，也就是體道者。

5 蔣錫昌先生曰：「莊子言人者有六，一曰至人，二曰神人，三曰聖人，四曰真人，五曰：天人，六曰大人；諸名雖殊其實一也。」¹¹又蔣先生列出《莊子》全書中，有關至人、神人、聖人、真人的所有引文分析道：「吾人細究以上所言，可知至人諸名，皆莊子自指其理想中人而言也。『己』者即『我』或『自我』。此言唯無我，無功，無名，而超脫一切，無待一切者，方能逍遙自如，快樂無窮。」¹²是故，莊先生認為六者實是一，皆指莊子理想中人而言。

6 王叔岷先生校釋〈大宗師〉，謂：「聖人猶『真人』，亦即體道者也。」¹³

7 王邦雄先生亦認同曰：「（真人）是直指體現天道的生命人格，即所謂天人、至人、神人、聖人等總稱之為真人者。『乃可為萬世之所宗而師之者。』」¹⁴是故可知，此四者皆體現天道生命人格者，亦是大宗師。

（二）「四者不同」者：

1 宣穎解〈天下〉，曰：「不離於宗謂之天人，第一等人。不離於精謂之神人，為第二等人。不離於真謂之至人，第三等人。以天為宗，以德為本，以道為門兆，於變化謂之聖人，第四等人。……君子，第五等人。君子止是道之緒餘。……上四等人皆原一者也，但推極其至有此等殺耳。」¹⁵宣穎依文義，將人分七等。其認為前四等人皆「原一者」，即是體道者。雖說天人、神人、至人、聖人皆是體道者，但宣穎仍將之分等次，以天人為一，神人居次、至人為三、聖人第四。

¹¹ 蔣錫昌《莊子哲學》，頁 86。

¹² 蔣錫昌《莊子哲學》，頁 87。

¹³ 王叔岷《莊子校註》，頁 206。

¹⁴ 王邦雄《中國哲學論集》，頁 91。

¹⁵ 宣穎《南華經解》，頁 216。

2 沈清松曰：「莊子的人觀要旨，首在為人立下最高典範，此即《逍遙遊》之所謂至人、神人、聖人，《大宗師》之所謂真人。前者乃相對的否定之論；後者乃絕對的肯定之說。」¹⁶又「《逍遙遊》總結生命大之極，積之至，則為聖人、神人、至人。『至人無己、神人無功，聖人無名。』皆從否定事功、名相、自我來稱述人中典範。其中亦有層次之分。……是以其次序應為神人無功→聖人無名→至人無己。……至人、神人、聖人之說，乃莊子針對其它學派——諸如名家、墨家、儒家——的人觀而提出者，至若『真人』之說，則是莊子所立人之典範，蓋真人的意義纔是與道的意義相互顯發的。真人既非個人成德以後就能形成的偉大主體，亦非消極地無功、無名、無己而已，却是積極地具現道本身，始得成為真人。」¹⁷沈先生其以至人、神人、聖人、真人四者皆為莊子為人立下之最高典範，但其認為前三者以否定事功、名相、自我來論典範，故其是有層次之分。而真人才是與道相顯發；是故，其以真人為最積極者，餘三相對的消極。而其亦有列等次：真人為首，至人次之，聖人、神人居後。

(三) 「二者皆可」者：

唐君毅先生認為：

大率後之郭象注莊，則重言聖人神人至人只是一種人，道教之徒則言真人神人在聖人上。吾則以為二者皆可說，莊子實兼具二旨。然莊子之必就其理想之人之德，而別出至人神人等名，以名之，則正可見莊子之重人之德，而又不自足於儒墨所言之聖人之德者也。¹⁸

洋洋灑灑臚陳十家說法，想要溯源探本，一窺四名之究竟，仍未能有明確之答案。而此正符合莊子千變萬化之寫作風格，以沒有規則為其規則矣。筆者就十

¹⁶ 沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷6期，1987年6月，頁373。

¹⁷ 沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，頁374。

¹⁸ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁389。

家之言，概要歸納四點說明：

(一) 就〈內七篇〉所論之至人、神人、聖人、真人，此四者皆是莊子「理想人格」之代名詞，因其「體」皆是相同的「道」，也就是真君真宰之無待境界。誠如王叔岷先生所言，皆是指「體道者」。莊子於〈內七篇〉中，各有互用此四名詮釋其最高理想人格，如〈逍遙遊〉：至人、神人、聖人。〈齊物論〉：聖人、至人。〈人間世〉：至人、聖人。〈大宗師〉：真人、聖人。〈應帝王〉：至人、聖人。綜上可知，此四名，莊子雖於〈內七篇〉中多有互用，但真正有明確予以描述其體、相、用者，唯於〈大宗師〉中之「真人」。

(二) 〈內七篇〉中唯有在〈逍遙遊〉將前三者同時列出，曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」餘篇皆是四者互用，沒有定準。然而也是如此，方讓學者依「忘己、忘功、忘名」之程度，而有析精剖微之想像及討論空間。事實上，莊子並未明示有任何次第。

(三) 〈應帝王〉中亦有一特殊例外，其二用「聖人」之詞：一詞表正向義，另一有批評負面義，其曰：「陽子居見老聃曰：『有人於此，嚮疾強梁，物微疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？』老聃曰：『是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。……』」，是故此矛盾立場，亦是歷代學者討論異同之理由。

(四) 莊子並沒有明確「區分」此四者，但據以上的推論可知，猶如成玄英所言——代表最高理想人格之體、用、名不同面貌。其並舉例說明：詣於靈極，故「至」；陰陽不測，故「神」；正名百物，故「聖」。而唐先生是由與儒家聖人做區隔之看法：「莊子不自足於儒墨所言之聖人之德」，故就其理想人格之面貌，而予以不同之名。又郭慶藩集釋〈天下〉「其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之」而引家世父（郭嵩燾）曰：「天人、神人、至人、聖人、君子，所從悟入

不同，而稽之名法度數。」¹⁹郭慶藩是以「悟入角度」不同而言。

綜上觀之，筆者認為就「道體」為實踐之依據而言，此四實乃為一。而「名」之所以不同，乃是莊子針對不同「實踐面向」，而予以不同之「名」而定之矣。

二、真人之「體」

確立《莊子·內七篇》書中最高理想人格，所用之「名」是——真人、神人、至人、聖人之後，我們方能從〈內七篇〉中引述原典，說明這完美人格之「體」為何？憨山就「道體」的重要性說道：「人悟此大道，徹見性真。則能外形骸，直於天地造化同流，混融而為一體。」²⁰然吾人道眼未開，真知未具，是故看不出真人之相為何，更無從感受真人之大用，而真人之體吾人更是無從得知。然而，莊子著書立作初衷，即是為吾人示以第一義，是故其於〈大宗師〉描摹盡致完整道出真人之體，文曰：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。

莊子直接描述於第二章所討論之「客觀實有」之道體文字，於《莊子·內七篇》唯有此段，可說是很特殊之例外。²¹憨山針對「道體」註曰：

大道乃天地萬物神人之主。今人人稟此大道而有生。處此形骸之中，為生之主者，所謂天然之性。以形假而性真，故稱之曰真宰。……而為世間人

¹⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 1068。

²⁰ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 108。

²¹ 唐君毅先生謂此段為後人所作，並無其他理論內容。然筆者深以為此是莊子描繪真人「道體」的重要文字，未體道者實無法表述其萬分之一。唐先生說：「在〈大宗師〉『道有情有信』一節，言道在太極之上六極之下一段，似有以道在宇宙論上居至大至高之地位之意。然此段文可是後人所作，其內容亦只是讚嘆道與得道之人，無其他理論內容。」《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁 406。

物之同宗者，故曰大宗師者，此也。²²

憨山言：道是最高，也是最終極之存在，他是天地萬物神人之主，世間人物與之同宗，故稱「大宗師」。而於人之形骸之中，以其形假性真故也稱為真君、真宰。而莊子此段「道體」之描述，筆者依文所陳之特質，概分為四點論述之：

(一) 無——道有情有信、無形無為。(二) 虛——道可傳而不可受。(三) 一——道通為一。(四) 遍——道無時空性。

(一) 無——道有情有信，無形無為。

此猶如〈應帝王〉中壺子所示現之「未始出吾宗」。壺子告列子曰：

鄉吾示之以「未始出吾宗」。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。

因「道」無形無相，無為而無所不為；是故當壺子示現「未始出吾宗」之道境時，令神巫無所適從。因為至人應物，虛己忘懷，如鏡映現，所以神巫見不到壺子之相，亦見不到自己之念。此「未始出吾宗」之道心理境，如郭象所言：「雖變化無常，而常深根冥極也。」²³故可知其道體深根冥極，無形無相又變化無常，實非凡夫所能見。因而成玄英語此道是妙本玄源，不可心知慮得，其絕言象，故無法以形安名。²⁴而〈齊物論〉亦發出問號，明明吾人有百骸九竅維持生命之運作，為何不見所以得行之形，其決策發動者為誰，原文曰：

若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸、九竅、六藏，眩而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有，為臣妾乎，其臣妾不足以相治乎。其遞相為君臣乎，其有真君存焉。如求

²² 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 108。

²³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 304。

²⁴ 參見：郭慶藩《莊子集釋》，頁 304。

得其情與不得，無益損乎其真。

若真有統攝所有五臟六腑及所有官能的生命主體——真宰，為何沒有徵兆。其「有情有信」，消息存乎，信存心中，但為何實不見其形。如同宣穎之發問：「養生主者，養生之主。……誰為生主？無可指也。」²⁵此亦同於天籟之問：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者，其誰耶。」風唯一，竅則萬孔，這忘言之境到底是誰發出的天籟，即是——道、真君、真宰。其主導吾人生命，使令吾人生命主體有價值意義。然而，其却無形無為，可得而不可見；是故可知老莊思想是透過「無」凸顯一切，其作用是「無所定執」，陳德和先生說道：

老莊思想中生命主體的「主」是「不主之主」，生命主體的「體」為「非體之體」。……總之，老莊思想真正關心的是我們該如何成就我們的德行、如何開顯我們的價值，以此之故它不能不思考何者才是我們的生命主體。只是老莊思想向來是以「無」為本，主張對一切都不能起執著，亦一切都不能被固定化，這包括何謂生命的本質。²⁶

由上可知，生命之體道證真，是要透過「無」的作用來展現；通過蕩相遣執，百骸九竅五臟六腑件件看破、放下執著，返觀內照，方能具「真知」以應世，也才能悟得「道體」之有情有信，無形無為之特質。

(二) 虛——道可傳而不可受。

道另一特質，成玄英疏曰：「寄言詮理，可傳也。體非量數，不可受也。」²⁷——道可傳也。莊子書中，成道者傳道之喻數則，如莊子筆下〈逍遙遊〉中之堯，其往見四子於藐姑射之山、汾水之陽，窅然喪其天下。此四子乃成道之「神人」，其可令堯窅然忘天下，足見他們傳其道並為堯解其惑。另外，於〈人間世〉孔子

²⁵ 宣穎《南華經解》，頁 56。

²⁶ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁 63。

²⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 247。

傳顏回心齋之法，使其聽之以氣，虛而待物，入遊其樊而無感其名，以應無窮。再則，壺子以身示相，傳授列子未始出吾宗之道，使令列子發憤向上閉門三年，紛而封哉，體道證真，一以是終。最後〈大宗師〉中之女偶依七次第傳授卜梁倚聖人之道，以令其朝徹見獨，體見真宰，並繼續凝神專注，向上超越至「撻寧」之道境。陸西星云：「此撻寧，乃紛紜擾亂之中而成大定。此便是『不壞世相而成實相』。」²⁸即是處紛擾中而不為萬物所擾之境界矣。以上諸例可知，〈內七篇〉中莊子多處以寓言、重言，展現成道者引領學生體道證道之過程。此道之傳授不拘形式，千變萬化，主要乃以應機為主。

而此「不可受」，實深。因道已傳，真已證，為何說不可受。郭象云：「古今傳而宅之，莫能受而有之。」²⁹是故，成玄英疏曰：「體非量數，不可受也。」³⁰「道」非一實體，無法度量其大小，他是無形無相，是故無法拿出來展示，當然是莫能受而有之。是故「道」是虛。其猶如〈齊物論〉所云：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰「莫若以明」。

樞始得其環中的虛，方能以應無窮；而「道」即是此環中，「方寸獨悟，可得也。離於形色，不可見也。」³¹因此，當你依成道者教，而堅苦卓絕，厲心練志，體道證真時，道亦是可得而不可見，此即是「道體」之第二特質——虛。

(三) 一——道通為一

莊子云：「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」此表示「道」之最高點。「道」自本自根，無待境界；未有天地時，「道」即已存在，

²⁸ 陸西星《莊子南華真經副墨》，頁 100。

²⁹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 247。

³⁰ 同上註。

³¹ 同上註。

並周行不殆。如同《老子·第二十五章》：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。

此道之存在是無始，早於天地六極之遠古年代即已存在，是故《老子·第十四章》也說：「迎之不見其首，隨之不見其後。」然而「道」無始無終，如何探究其始源。《老子·第四十二章》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」道始於一，周行不殆，萬物所從出，是故可以為天下母，生天生地矣。然道是無，如何道生一，一生二，生天生地，生萬物，生神鬼。此郭象釋疑曰：

不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉！³²

郭象以「道」之「至『無』」，呈顯「無」的作用。以詮釋「道」之不生而生，不神而神，不生天地而天地自生。我們可說，因道體是「無」、是「虛」，方能妙用無窮，也才能藏萬物於萬物，藏天下於天下。莊子於〈齊物論〉曰：「天地一指也，萬物一馬也。」郭慶藩釋文曰：「崔云：指，百體之一體；馬，萬物之一物。」是故可知，天地與我並生，萬物與我為一。此即是〈大宗師〉所云：「假於異物，而託於同體。」王邦雄先生釋云：

萬物的存在皆寄身在不同的形體，而真君道心則依歸於道體的一體無別。³³

物我同體，道通唯一；即是「將一切的千差萬別全部渾融於大道之中而泯除其千差萬別。」³⁴而此渾化差異、道通為一的圓融理界，唯成道者能「自其同者視之，萬物皆一也。」（〈德充符〉）

³² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 248。

³³ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 131。

³⁴ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁 214。

(四) 遍——道無時空性

〈大宗師〉云：

在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。

此段，郭象注曰：

言道之無所不在也，故在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老，無所不在，而所在皆無也。³⁵

道，無時空性，其超越時間與空間，與天地同流與萬物融一。道於時間性講，其無始無終，是故具先生性、永恆性。「道」，沒有上下左右、四維八方的空間之限，是故其無所不在，具遍在性。³⁶如〈齊物論〉所云：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」是故可知，道無所不在，亦不知其所由來；然而其之大之深之遠，注焉而不滿，是故老子立名，強之曰「大」「遠」「逝」。但此空間之限，不只是指實然的大自然，同時也包括了心知執著。當心有了執著、分別，則此封界生起，道即隱晦。是故〈齊物論〉云：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。

「有封」即是有界限，「道未始有封」，即是言道沒有封界，也沒有被空間所限；是以道無所不在，所在皆無，蕩然無際，道通為一。「有常」，表「定常」；此言「道」之理虛通無礙，沒有定常。若道有「畛」，即「界畔」³⁷，就有了分別、對立。王船山云：

³⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 247、248。

³⁶ 牟宗三先生釋《老子·第二十五章》，將道分為先天性、獨立性、遍在性。參見《才性與玄理》，頁 148、149。

³⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 84。

自有適有，而各據為心之所得，見為德而守為常以立其封，發若機括、而留如詛盟，皆八德之為也。³⁸

我執一起，即有糾紛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭。而「是非之彰，道所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」（〈齊物論〉）一切大道皆因吾人畫地自限，而在人間退隱。陳德和先生曰：

不論立身方內或方外，總要心中有道，道就是一切，一切都在這裡，一切也都可以放下，生命不就可以優遊自在了嗎？人生自古皆有死，問題在：「道」已臨現了嗎？³⁹

是故，放開一切執著與對立，將生命主體寄託於自家天真本德，成就道之大用，即可如〈應帝王〉所云：「體盡無窮，而遊無朕。」由上可知，道無時間性無空間性，而「道」會有「界」，皆是吾人內在之心知執著而起，以致迷失真宰。

莊子析微察異，明確描繪〈大宗師〉中道體之文字，並歸納其理想人格——真人之體，具「無、虛、一、遍」四特質：（一）無——道有情有信、無形無為。（二）虛——道可傳而不可受，可得而不可見。（三）一——道通為一。（四）遍——道無時間性、無空間性。真人「道體」涵義，既深且廣，誠如陳鼓應先生云：

莊子把道和人的關係扣的緊緊的，他不像老子那樣費心思筆墨去證實或說明道的客觀實存性，也不使道成為一個高不可攀的掛空概念，他只描述體道以後的心靈狀態。在莊子，道成為人生所達到的最高境界，人生所臻至的最高境界便稱為道的境界，由是老子形而上之本體論和宇宙色彩濃厚的道，到了莊子則內化而為心靈的境界。⁴⁰

³⁸ 王夫之《莊子解》，頁 23。

³⁹ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，頁 180。

⁴⁰ 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，頁 227。

莊子將老子的道內化為心靈的境界，是吾人轉化生命主體的活水源頭，而此真人內心的真君、真宰，即是——道體。而真人即是通過「道體」，展現他的大用應於無窮矣。

第二節 莊子理想人格之「相」

一、生命修養

真人之「體」有情有信、無形無為；但可傳而不可受，可得而不可見。既已不可見，那該如何「見」到已體道證真之真人，如何了知他是真人？此僅能透過真人展現於外在之形、相、名方可略知一二。然而，僅能識出一二，是吾人之凡見；真人具真知真見，其即可窺一豹之全。是故，莊子不待吾人瞎子摸象、穿鑿附會，其於〈內七篇〉完整揭露真人之相。如此一來，可令普羅大眾有學習之標的，而另一重要原因，可避免將真人解釋為神秘經驗。⁴¹因為一旦落入神秘經驗，則將猶如罔兩問景般，一切都需等待主人言行動作，乃至「上意」之有所指示。如此之「有待」，將與莊子實踐型態之生命之道相違背。

莊子自己揭開真人之相，然而於〈內七篇〉中仍有三段文讓詮釋者容易解釋為「神秘經驗」乃至「特異功能」之文。是故，吾人欲深入探討真人面貌時，需先釐清。其一〈大宗師〉云：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。

若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。

⁴¹ 汪淑麗其碩士學位論文，主題即定位於「莊子神秘主義」之研究，其於結論談道：「莊子在神秘主義的型態上至少可說是一個隱然的有神論者的型態，但又與形上一元論之說相融合、而又圓融地接納了自然論和巫祝論的意境而形成一更大的整合。」《莊子的神秘主義向度》，輔仁大學宗教學系碩士論文，2009年，頁170。

從字面上看，登高不恐懼容易克服，然「入水不濡、入火不熱」，似乎需要具備傳說中神仙之特異功能。是故，成玄英疏曰：

真人達生死之不二，體安危之為一，故能入水入火，曾不介懷，登高履危，豈復驚懼。真知之士，有此功能，昇至玄道，故得如是者也。⁴²

依據成玄英疏，此段區分為二部份詮釋：其一為真人已達生死不二，是故其已沒有分別安與危，不論登高履危或入水不溼、入火不熱皆不驚懼，也不介懷矣。其二，成玄英認為真知之士，也就是已得道之真人，他們皆有此「功能」。此第二部份，似乎是詮解為「真人」已昇至玄道，故具備——可入水不濡、入火不熱之特殊能力。據其描述，似乎認為真人因其已死生不二，並且安與危皆平等看待，故不介懷於入水入火乃至登高。筆者認為，成玄英此處賦予真人有此神秘特異功夫之嫌。而陸西星未從神秘經驗解釋，其由「古今真人不逆寡、不雄成……過而弗悔，當而不自得也。」推論真人之心已得大定，是故心能做自己主人，其曰：

天定者，物不足以累之，是故登高而不慄，入水而不濡，入火而不熱。三者皆人情之所易危，而彼處之漠然不以介乎其意，是蓋心有所主則自然不動，以是知其知之登假於道也若此。⁴³

陸西星其認為真人，知天之所為而順其自然；知我之適遭其薄，故安之以受而不寡逆。知成敗之有數，故不謀；過而知悔，知得失有命。是以其心已定，心有主，故不為物所累，可以登假於道矣。然而，於此處陸西星只說「三者皆人情之所易危」，並不知其何所指「高、水、火」三喻。但是可以確定其未從神秘角度解釋，而是指人間世裡的易危情境。陸西星留下來的問號，筆者於王邦雄先生之論述中找到相呼應之答案，其說道：

⁴² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 227。

⁴³ 陸西星《莊子南華真經副墨》，頁 89、90。

真人，解消自家身上負累，也不會引發人我的對抗，人人回歸自身的美好，雖登高不會恐懼，入水也不會陷溺，入火也不會灼熱。意謂在人間行走，總會登上事業與權位的峰頂，有如水之深火之熱一般的惶惑恐慌，〈人間世〉所說的「朝受命而夕飲冰，我其內熱與」，不是人道之患的權勢濫用，就是陰陽之患的內熱掙扎，登高不慄是避人道之患，入水不濡，入火不熱是消陰陽之患。⁴⁴

「三者皆人情之所易危」，王邦雄先生以「避人道之患」與「消陰陽之患」回應之。是故可知，此處所描述之真人「登高不慄，入水不濡，入火不熱」，皆是指真人內心之作用，其已體道證真後，內心對人間之權勢、名利不為所動，並具有正確之人生價值觀。其已是女偶口中之「櫻寧」境界：於紛紜擾亂之中而成就大定，是故此時可生死不二，安危為一，安時處順。⁴⁵

再則，〈逍遙遊〉中類似神秘經驗之文字：

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。吾以是狂而不信也。」連叔曰：「然，瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。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！」

莊子所描寫藐姑射之山的神人，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。此段文，影響後世道教的神仙修練方法；亦深遠影響魏晉時期養生觀念，

⁴⁴ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 288、289。

⁴⁵ 王元澤亦表示火不熱，並非異於人。其曰：「火不熱，夫如是非真人有異於人，蓋以真知而入道矣，故曰是知之能登假於道也若此。」《南華真經新傳》，頁 171。

文獻記載最為明顯的是嵇康所撰之〈養生論〉。⁴⁶莊子這幾段描寫遙遠不可及之至人、神人、真人境界，經後人衍義而發展為道教避穀成仙之術。然而，郭象認為其「此皆寄言耳。」⁴⁷這一切都是莊子的寓言。成玄英疏曰：

綽約柔弱也。處子未嫁女也。言聖人動寂相應，則空有並照，雖居郎廟，無異山林，和光同塵，在染不染。冰雪取其潔淨，綽約譬以柔和，處子不為物傷，姑射語其絕遠。此明堯之盛德，窈冥玄妙，故託之絕垠之外，推之視聽之表。斯蓋寓言耳，亦何必有姑射之實乎，宜忘言以尋其所況。⁴⁸

莊子透過描述深山神人之「肌膚若冰雪，淖約若處子」及〈大宗師〉女僊年長但「色若孺子」，其皆是表達聖人之動寂相應，空有並照與和光同塵之心境，並非真有神人住於藐姑射之山。宣穎更是一針見血，將「神人」回歸自身，其曰：「身中之神。」⁴⁹此已將莊子筆下之「神人」明白定位——代表吾人之生命主體，也就是真君真宰。王邦雄亦持相同見解，其說此「神人」：

指謂的是生命的主體，心不執著無分別，可以海闊天空，任我遨遊，可以無為而無不為，讓萬物回歸自然的美好。⁵⁰

是故可知，「神人」並非真人之外相猶如「肌膚若冰雪，淖約若處子」的神仙，而是指吾人生命主體。〈逍遙遊〉，描繪神人之生命修養，文云：

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。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物為事！

⁴⁶ 嵇康認為神仙雖不目見，然前史所傳其特稟自然妙氣，更撰述與仙同遊詩以明其志。其於〈養生論〉倡導形神俱養之道，勸君服食上藥並蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽並吸朝露濟神，不要惟五穀是見。嵇康〈養生論〉〈答向子期難養生論〉《嵇康集》，上海：上海古籍出版，1991年。

⁴⁷ 郭慶藩《莊子集釋》，頁28。

⁴⁸ 同上註。

⁴⁹ 宣穎《南華經解》，頁16。

⁵⁰ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁50。

試思，有哪一位人類能於大水像天那麼高而不溺，大旱將金石融化而不熱。此又是雷同〈大宗師〉所云之真人「入水不濡，入火不熱」一樣之譬喻，莊子是喻指人世間之陷溺與陰陽之患皆無法傷害真人，因真人無入而不自得。

第三段類似神秘經驗之文，記載於〈齊物論〉曰：

王倪曰：「至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」

經過上二段文解析，再閱讀〈齊物論〉所示真人之相，即容易了知莊子之形容詞是極具震撼感。其將內在的煩惱執著，與外在之人道權謀大患以大澤焚、河漢沍、風振海來譬喻。是故可知，其譬喻體道證真者之內心世界是遼闊廣大的，一切萬物都可包容。真人其深厚之定力可以抵抗有如火燒、疾雷破之種種嚴厲人事物考驗。再者，莊子以宇宙中之風雷河海日月之譬，喻真人內心無待無執，猶如騎日月至四海，表其心胸開闊了無拘束，猶如沒有軛域的宇宙。高柏園先生道：

莊學基本上乃是一境界型態的學問，其無論是逍遙、齊物、養生等等皆是立基在個人的生命境界上，而為其境界之描述與客觀化而已。既是重在境界型態，則其重心乃在心靈之無執上，而不在世間種種的神秘經驗。⁵¹

略舉三段莊子原文，若只看文字會以為莊子描述的是一位有大神力之神仙，因其幾乎皆以不可能達到之寓言及形容詞來描寫。然而，吾人若以成玄英所言：「斯蓋寓言耳，亦何必有姑射之實乎，宜忘言以尋其所況。」⁵²放下文字，忘言以尋其義，將見到莊子筆下之真人，其有不為內外境界所擾動之心境，而達此心境除了高先生所述「心靈之無執」外，其關鍵即是〈逍遙遊〉所云：「其神凝」。

⁵¹ 高柏園《莊子內七篇思想研究》，頁 186。

⁵² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 28。

王夫之註曰：「三字，一部《南華》大旨。」⁵³神凝能成就櫻寧之境，不為外境所擾，是故能成就不逆寡，不雄成。此心定神凝乃人人可實踐修養而達到，並非神秘經驗或特異功能矣。

以上已辨明三段莊子描述真人心境之文字。再則，真人悠遊人間世的養生之道，亦是落實於生活之睡眠、飲食。真人之生命氣象並非吸風飲露，不吃不喝者。莊子於〈大宗師〉道：

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。

凡人與接為構，日以心鬪，然真人之生命情境，體道證真，安危是一，故無足以恐懼憂慮之事，是故其寢不夢。如〈應帝王〉泰氏：

泰氏，其臥徐徐，其覺于于，一以己為馬，一以己為牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人。

其與自然為一逍遙自在，為馬為牛皆隨其任運，毫無人我造作，是故其臥徐徐，其覺于于矣，此乃泰氏身心安頓之相，亦是真人自處之道。再則，飲食是民生大事，維持我們形軀生理運作之基本條件，然而真人「其食不甘」，不貪求滋味，不執取美食。《老子·第十二章》：「五味令人口爽。」河上公詮釋：「爽，亡也。人嗜於五味於口，則口亡，言失於道也。」⁵⁴河上公之章句，以道闡釋；若沈迷於口腹之欲，則如同「口亡」，則言失於道，未與道會，則未體道證真矣。是故《老子·第三十五章》云：「道之出口，淡乎其無味。」所謂的淡並非食物淡味，而是心不執著於美食、飽餐，而是有什麼吃什麼，不偏食挑嘴矣。「其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。」真人呼吸之氣，由踵而上，王夫之曰：

⁵³ 王夫之《莊子解》，頁6。

⁵⁴ 河上公章句《宋刊老子道德經》，福州：福建人民出版社，2008年，頁23。

「心隨氣以升降，氣歸于踵，則心不浮動。」⁵⁵呼吸深沈綿綿，氣定神閒，表示其心不浮躁。王夫之再云：

真人之與眾人，一間而已。無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天也。⁵⁶

真人以寡欲養心，心靈虛靜無躁氣；若耆欲填胸，則浮明外放，令心躁動不安。是故真人氣歸於腳跟，其呼吸深沈，真知內充，常保天真靈動。陸西星云：

得所養者，自是沈機不露，湛乎若淵。《老子》所謂「微妙玄通，深入不測」，符驗若此。⁵⁷

真人的養生之道與吾人皆同，需要睡眠與飲食，以維持身軀之生理運作。然而真人能不執於滋味，是故不貪。再則，真人已體道證真，能不執煩惱妄想，是故不夢。吾人嗜欲深故天機淺，真人其息深深氣凝然，因此可知真人此處養身亦養心。虛靜無為，以應無窮矣。再論真人的生命氣象，〈大宗師〉曰：

若然者，其心志，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。

「其心志」，郭象注：「所居而安為志」。⁵⁸憨山註「志」是：「筆乘作忘，言無心於世也。」⁵⁹王夫之云：「志者專一」。⁶⁰是故，由前後文看，此應是指真人心凝聚專；喻真人神情專注，容貌寂靜，寒暑同其溫嚴。其生命與四季運行相感通，此「喜怒通四時」憨山註曰：

⁵⁵ 王夫之《莊子解》，頁 57。

⁵⁶ 王夫之《莊子解》，頁 58。

⁵⁷ 陸西星《莊子南華真經副墨》，頁 90。

⁵⁸ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 231。

⁵⁹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 100。

⁶⁰ 王夫之《莊子解》，頁 58。

無心於喜怒，但隨物所感，或喜怒，了無一定於中，故曰通乎四時。與物有宜，而人不知無喜怒也，曰莫知其極。⁶¹

真人與萬物道通為一，其生命修養應物而感，隨物而止，不畏內外紛擾。其心專注凝然，常處撓寧虛靜之處。真人其息深深，其寢不夢之生命氣象淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時矣。

二、應世遊物

真人處人間世，其展現〈應帝王〉裡竭精盡慮的政治事業時，其徵兆為〈大宗師〉所道：「故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不為愛人。」真人治國，其雖用兵也是在濟難的情況下，因為道家認為兵為不祥之器，是故不以兵強取天下。《老子·第三十章》云：

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。

老子認為軍團所到之處，荊棘生焉，而且大軍過境之後，必有凶年；因此道家不主張用兵。然莊子筆下已體道證真者，其亡了敵國，卻仍能得其百姓之心；可見明王雖用兵，但其乃在實踐利澤大眾的外王事業，其是以無為無造作之心任運而為，並非刻意表現親民愛人之相。郭象讚曰：

因人心之所欲亡而亡之，故不失人心也。夫白日登天，六合俱照，非愛人而照之也。故聖人之在天下，煖焉若春陽之自和，啟蒙澤者不謝；淒乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。⁶²

⁶¹ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 100。

⁶² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 232。

這一切都是真人無為無不為之態度。亦如《老子·第五章》所云：「聖人不仁，以百姓為芻狗。」其無偏愛之情，蔭被乎萬世萬物矣。而真人處人世間各種複雜人際關係，其心能不隨物轉之應世之方，此於〈大宗師〉有云：

古今真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，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；連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。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。

真人立身處世雖凸顯「義」，卻不私結朋黨，沒有立宗立派，也沒有門戶之見，一切平等看待。其以謙下人，張其虛而不華，顯發其寬容及廣大之生命氣象。「邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎。」此是表達真人喜是自然的喜，動也是自然的動，完全沒有人為之造作。雖然超越世間，但其實未嘗離開世間。是故，真人如〈大宗師〉所云：

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。其名為撝寧。

真人處於紛擾之人間，雖同於人但又不與人同流合污，仍保有其生命的寧靜與自在天真應物遊世。其不以人助天，不以心捐道，順應自然，虛心應世，雖同人而不群於人。「而人真以為勤行者也」，吾人誤以為真人必定是很努力，欲有所成就；其實不然，真人僅順其自然造化而已。如〈齊物論〉瞿鵲子問乎長梧子云：

吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，无謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？

瞿鵠子認為至人不造作於事業，不強求名利之行是至妙之道，然而儒家却將之視為不實際。是故，長梧子直接道出重點：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！」真人外露之表徵是反其道而行，此需同具真知者方能識出其妙。即使至高尊貴地位之君王，若其未體道證真，不論其親眼看或是洗耳恭聽，都會感到熒惑不解，更何況是一般人。此亦再次提撕吾人，真人之相唯體道者識之矣。

而至人「無謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外」，此說明真人其無謂有謂、有謂無謂皆未嘗言說，因為真人的應世之道除了上述的「不造作、無為」之外，以「兩行」休乎天鈞，是其重要之生命特質。莊子於〈齊物論〉，針對儒墨是非之爭，剴切陳詞了許多化解調庭之道，並凸顯出真人於紛亂時代的應世之方：

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，則莫若以明。

莊子明白指出面對二元對立之辨，唯有「以明」方可解決。寬大胸臆，放下堅持，彼此互相肯定對方所肯定的理念，不再互相否定。此「以明」就是以「道」的純淨無雜觀點，等量齊觀看待一切是與非，如此方能如郭象所言「還以儒墨反覆相明」，⁶³則其所見皆一，不齊已齊。其次再辨明「兩行」：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。

⁶³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 65。

物之「分」與「成」猶如灌水，分此水成彼溉。再則，「成」與「毀」之價值判斷沒有對錯是非，譬如築室伐木，毀此木而成其室矣。此對立二例，可知是與非成與毀實復通為一；然此唯有入道之聖人，方能靈通不滯，不執一方，順任天下萬物之所是而是之。最後莊子以朝三暮四為喻，曰：

勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

天下萬物本是一體無別，因吾人的知見偏執而有成心之見。是故莊子舉養狙人朝三暮四，令眾狙歡欣之喻，說明聖人用「道」處事，捐去成心，虛心不執。其能以自然均平之理，和之以是非，此即是「兩行」，亦是成玄英所謂：「不離是非而得無是非」，⁶⁴則可任天下之是非矣。人世間紛爭本源是一，無二無別。欲化解一己之成心，不可用顏回所謂之我內直而外曲，唯有若莫以明。以「道」為目，均平之理為繩，方能包容異己。而真人應世之道採「兩行」，和之以是非，方能互相尊重互助互榮矣。

莊子以無為不造作應世，以兩行等量齊觀這紛雜的世間，心中無絲毫之成見與執著，其主要原因是真人已外生，朝徹見獨、無古今，而後入於不死不生。真人已超越死生，心中沒有任何畏懼；反觀吾人一期生命中最大的怖畏即是死亡。是故，莊子於討論真人主題之〈大宗師〉即以三個典故談論死亡，可知其欲化解世人此生最大之恐懼，費了不少口舌一一道出，以安頓吾人身心。其云：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。」生死變化如同晝夜，四季運行時節交替，此天之常道矣。是故，本文繼續討論真人面對死亡智慧，分二：（一）面對自己生死之心境。（二）面對親友死亡之心境。

⁶⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁74。

(一) 面對自己生死之心境：

〈大宗師〉曰

古今真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。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。

喜生惡死人之常情，哀樂存懷是普遍世道；然真正體道者即如成玄英所說：

時應出生，本無情於忻樂；時應入時，豈有意於距諱耶！……儻然獨化，任理遨遊，雖復死生往來，曾無意戀之者也。⁶⁵

真人面對生死是齊一的，不喜悅生，死亦不執，順自然造化，因其體認死生是一體，無需造作，如同〈大宗師〉子祀、子輿、子犁、子來四人「以無為首，以生為脊，以死為尻。」此即是死生皆存於一身。猶如《老子·第五十章》：「出生入死。」出是生，死只是入，來去自在矣。〈大宗師〉云：「故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎。」可知，聖人亦無所逃於天地之間的自然之道，然聖人能體變化、任無常、齊生死。莊子將生死視為一種自然的現象，希望我們用平常心看待死生的自然變化，接受死亡是生命中的一部份、是完整生命不可缺的一隅。

再則，莊子毫不避諱直接用文字帶我們進到生死轉化的現場，讓我們親歷其境，感同身受死亡將屆之百般無奈境界。其以子犁探望大限將至之子來，兩者掏心對話：

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！

避！无怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝適？以汝為鼠

⁶⁵ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 249。

肝乎？以汝為蟲臂乎？」

子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金鑪躍曰：『我且必為鏌鋌』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。

子來對大化的看法，即是「安命」。其認為父母之命皆唯命之從，更何況是陰陽造化，豈能違背。因為有此形軀，最終一定要面對死亡。郭象注曰：「（子來）寤寐自若，不以死生累心。」⁶⁶若執著於生，則死將長相左右；唯有不被企求生之欲望所逼，也就不會被死亡之幻滅所迫。真人寄生人間，安時處順，心超物外；其面對死亡，順化而遊，隨陰陽而變，死生一如夢覺。

（二） 面對親友死亡之心境：

真人面對親友死亡時之表現，莊子以三則寓言展現其心境高下，首先是〈大宗師〉舉子桑戶、孟子反、子琴張三位友好的方外之士寓言：

莫然有聞而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」

孟子反、子琴張認為死亡只是生命一部份，所以面對好友死亡時，生活如常勞動，或編曲、或鼓琴、相和而歌，面無感容，展現看破生死的自在瀟灑，完全

⁶⁶ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 264。

不因好友之死而憂愁。孔子稱其為方外之士，曰：「修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者耶？」又云：

彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

孔子稱其兩人與天地同遊，視生如贅自附，視死如癰之自潰、氣之自散，任其變化，哀樂早已不存於胸的方外之士。子貢問「禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」孔子答曰：「彼又惡能憤憤然為世俗之禮。」此寓言主角，三方對禮各有不同見解；而莊子於此應是以「世俗之禮」區分方內方外。陳鼓應先生說：「莊子並不真正反對禮的本身，他著意的是禮的真實的內涵——禮意。」⁶⁷此二方外高人，面對好友死亡的反應，應該是真情流露、凡事天真自然、不造作的瀟灑面對。然而，莊子於此僅賦予其畸於人而侔於天之「畸人」稱謂，尚未達「真人」之圓融理境。筆者試探其緣由，重點有二：（一）差異應該不是「禮」之辨明，應該是彼尚將生視之如贅，死視之如癰，猶有分別矣。雖其境界已至「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」之與獨立精神往來。然而，其將生死視之如贅縣疣之大患，應有惡死之嫌。（二）假若莊子以孟子反、子琴張二人為真人面對親人死亡之情態，則其應該不用再多此一舉孟孫才寓言，是故莊子僅予以「方外之士」、「畸人」之名。

莊子以孟孫才迹同方內，心遊物表而為「真人」面對親人死亡之典範，其曰：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無

⁶⁷ 陳鼓應《道家的人文精神》，頁 69。

是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！」

莊子再以魯國善處喪之孟孫才寓言，告訴我們圓融的真人亦可做到「迹同方內，心遊物表」之超越境界。〈大宗師〉曰：

且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎，其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。

孟孫才母死哭無涕，中心不戚，居喪不哀，竟是善喪蓋魯國，顏回不禁疑問滿懷。陳德和先生說：

魯國是禮樂的故鄉，孟孫才的道家行徑卻能被魯國上下所肯定，這就是他的圓融化境。⁶⁸

因為孫孟才已了解生死如春夏秋冬四時運行般自然，是一不是二。所以他能人哭亦哭，禮數不闕、面有戚容，跡同方內之禮；但淚不流、心不戚，聲不哀，乃契方外之懷矣。鄔昆如先生云：

顯然地，生和死在莊子看來，祇是生命中的個別現象；而這些現象之所以被注意，那是人固執著用「差別相」來審斷生和死；致使人「悅生惡死」，

⁶⁸ 陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學·附錄》，頁 225。

甚至「貪生怕死」。莊子是要以整體宇宙的流行來宏觀生死的現象，以「萬物畢同畢異」的知性來統合整體觀的慧心，則有「天地與我並生，萬物與我齊一」的結論。……這也就是「以道觀之」的立場。⁶⁹

孫孟才是以「道」觀之，方能「有駭形而無損心，有旦宅而無情死」。是故可知，其已領悟生死的真實義，體悟生本不生，死本不死，死生一貫之理。最後莊子於〈養生主〉秦失弔老聃中針對真人面對親友死亡之心境給了完整答案：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」

此謂弔唁老聃，哭號三聲即出並感歎「老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。」其深覺眾人哀悼之情太超過乃至造作，是「遁天倍情」；感嘆他們一定忘了老聃所教導的生死智慧。宣穎曰：

平時以死生付之淡忘，則人之哀樂從何感入乎，老子有愧於此。人為生死所苦，猶如倒懸忘生死則懸解矣。⁷⁰

吾人所受其形是大自然的造化，任人無法逃離此生死自然現象。人生最大痛苦不是生老病死，而是對死生的分別執著與放不下的帝懸之苦。郭象云：「遺生則不惡死，不惡死故所遇即安，豁然無滯。……係生故有死，惡死故有生。」⁷¹

⁶⁹ 鄔昆如〈莊子的生死觀〉，《哲學與文化》第21卷7期，1994年7月，頁586。

⁷⁰ 宣穎《南華經解》，頁61。

⁷¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁254。

唯有安於生時的不執取，方有可能不惡於死，也才能解倒懸之苦。是故，莊子所闡發真人面對親友死亡之情，應是孟孫才之「迹同方內，心遊物表」之超然心境。

「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」因其知形盡身萎，然道的精神將會在人類生生滅滅之中，無限地傳承下去。

上述二例，論述「真人」面對死亡之心境。此問題徐復觀先生亦有一分析：

莊子對於外物的變化，則採取觀照而任其變的態度（觀化）。對於自己的變化，則採取「與化為人」，而順隨其變化的態度（物化）。⁷²

真人面對自己的生死是安時而處順，心超物外，順化而遊，「故善吾生者，乃所以善吾死也」，亦是「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（《人間世》）其可謂藏天下於天下，將生命融於自然；而面對親友死亡，真人則隨其陰陽之變，做到「迹同方內，心遊物表」，不以生為喜，不以死為惡，了知道家「死而不亡者壽」⁷³之生命智慧，則薪火已傳，不知其盡也。

第三節 莊子理想人格之「用」

一、應無窮——道體的大用

莊子理想人格——真人之「道體」無為無形、可傳不可受、可得而不可見，是故只能以「玄之又玄」形容。然而，「道體」具無、虛、一、遍四大特質，其沒有主體性；但他却又可通過萬物而展現真君真宰之大用，而完成他自己。是故又可說道體是「眾妙之門」。由此可知，真人即是通過「道體」，展現他的大用；此猶如庖丁解牛，其以神遇，不以目視，依乎天理，批大郤，導大窾，仍遊刃有

⁷² 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁406。

⁷³ 《老子·第三十三章》：「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者壽。」

餘。而此即是牟宗三先生說：「至乎『玄』，則恢復道之具體性與真實性而可以生萬物。」⁷⁴《莊子》除了完整為吾人示出「真人」之體、相外，針對體道者之大用，於〈內七篇〉中更可一覽無遺。最經典的莫過於〈大宗師〉以十三位寓言人物生動描繪「道體」無所不在的大用，其文曰：

狝韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。

莊子舉十三位中國寓言人物為喻，假設此寓言人物若體道證真，將具有的大能力：可以挈天地、襲氣母、終古不忒、終古不息、以襲崑崙、以遊大川，以處太山、以登雲天、以處玄宮、立乎北極、坐乎少廣莫知其始莫知其終，可以有天下、乘東維，騎箕尾矣。若未詳加考察，則會誤以為莊子帶我們遨遊宇宙山川，忽東忽西，似乎告訴我們體道證真後會變成傳說中的神仙。呂惠卿注曰：

古之聖人，或隱或顯，迹雖不同，未有不得道而可以為聖者也。非特狝韋氏，以至於傳說而已。道為天下母，則自天而下，未有不得道而能立者也。……殆非人情之所測，然不過得道而已。⁷⁵

其實，莊子只是假藉鄉野傳說中六合之外的神人為喻，表達「道體」的無限性及其無所不在、無所不用的「道用」。再則，其也是說明「道」並不只限於六合之內之應用，也包含六合之外皆是在「道」的應化無窮之中。因為「道體」沒

⁷⁴ 牟宗三《才性與玄理》，頁 137。

⁷⁵ 呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》，頁 130。

有時間性、空間性，並且它具遍在性，遍於萬物而生出它自己。《老子·第三十九章》亦是展現道用之無窮：

昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。

「一」即是道，天得道能垂象清明，萬物得道能生焉，侯王得道天下太平。是故可知，無論老子、莊子，皆巧妙的善寓其「道」。陳德和先生強調：

更重要的是真人也是人，他有知、有生死、有欲望、有喜怒，也有視聽食息，而且他還要立足在生活世界中。⁷⁶

由陳先生所述可再次提醒吾人，此十三位僅是莊子以寓言表示「其若得道」，「心境」將會有如此的大用大能大力，但並不是這十三位神仙人物即是「道」本身。至於他們是否成道，我們也無從得知，是故在此存而不論。再則，真人是寄生人間體道證真者，其並不會登雲天、騎箕尾，猶如傳說中會飛天鑽地之神仙。其蘊涵之深意乃是體道者，有挈天地之「決心」、超離生死不知始終之「大用」——一切皆是道體的作用矣。

莊子為吾人說明體道者之大用，然為何於〈逍遙遊〉中告訴惠子：「夫子固拙於用大矣」，是有蓬之心；莊子反倒認為要「無用」才是大用。此處之莊子似乎「破」自己所「立」之大用，其云：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世

⁷⁶ 陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學·附錄》，頁 228。

世以泝澮統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澮統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於泝澮統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

因惠子認為瓠之用途只限盛水，若不能盛水就隨俗當水瓢。但水瓢平又淺無所容物，是故惠子即認為這大瓠無所用，掇之矣。此即是宣告大瓠「完全無用」。黃漢耀先生謂：

我們可以看出惠子有著兩層的自我封限，一是定用有待的分別知；一是喜怒為用的情結。根據這兩層自我封限的不自由，莊子因此批評他是「有蓬之心」，也就是說，心靈阻塞不通而無法達暢。⁷⁷

然而，莊子所強調的理念是「因物而用」，要讓物各自發展它的大用。但是，惠子却以一己成見認為瓠無用，是故莊子曰：「夫子固拙於用大矣。」惠子太過執著大瓠應該的「固定用途」。王先謙案語曰：「言惠施以有用為無用，不得用之道也。」⁷⁸是故莊子舉「不龜手之藥」為譬，若只限於泝澮統之事業使用，則只有替人洗衣一途。而客不為其所限，獻藥於吳王，致使冬天與越人水戰大勝，此即是打破「用」的框架，即可應於無窮。瓠不限只能盛水、瓢水，它也可以浮於水面，是故莊子以其無所待之見解，告訴惠子：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？」順瓠之自然本性，繫腰做舟，悠游於江湖汪洋，即是無用之大用矣。再則，〈逍遙遊〉結束時，莊子與惠施再論樗樹，惠施不愧為名家大士，其舉樗樹的大而無用反問道：

⁷⁷ 黃漢耀〈從莊子、惠施的辯論看真人的四重修養〉，《鵝湖月刊》，頁11。

⁷⁸ 王先謙《莊子集解》，頁5。

吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。

惠子於此提出反辯「無用」之樗樹，如何大用；其謂此樗樹臃腫不中繩墨，小枝亦不中規矩，是真正的無用，木匠都不屑一眼。然而，莊子一概從物的角度出發，是故其不怕萬物之「無用」，答曰：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！

莊子認為萬物皆有其自具足之自然本性，此大樗樹於廣大無垠曠野正可臥其下逍遙，而樹亦不會有斤斧之禍。此無用乃是真正之大用。惠子以「有為」態度，求於大瓠之「有用」，繼而又求於大樗之「無用」；然惠子依其己見認為不管是有用、無用，皆通通一無是處，完全無用。此即「有待之心」，是故莊子稱惠子為「有蓬之心」。

莊子於〈內七篇〉，藉大自然風情，反覆引喻「無用之用」之奧義。其於〈人間世〉，再舉第三例。匠石往齊國，見櫟社樹蔽蔭數千牛，其仍遂行不輟不屑一顧，因其與惠子有相同見識之執，以為此櫟社樹無一可用。是故櫟社樹將其用心告匠石曰：

且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！

櫟社樹韜光隱迹，早知無用之大用矣；其有自知之明，知自身乃是散木、無法做船、做棺、造器、作屋柱，可說是一無所用，然這正是其求之已久。因為就是它的一無有用，方才保住生機，全生遠害；不似其它有用之樹自取斤斧而夭折。

此乃櫟社樹無用為用之自全之道。最後莊子於〈人間世〉再云：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。

「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」此乃莊子闡述應於人間世之總結，勸勉吾人不要恃己所能而要有所大用，如此只會自取早夭。要學習「無用之用」，方可應於無窮。綜上可知，無、虛、一、遍乃道體之性質，其沒有主體之存在，乃是順物之性為之不強加作為，如此方能顯其「無用」乃真正之大用矣。

二、遊逍遙——明王的大用

莊子於〈大宗師〉中討論明王之治，其說道：「聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人」。是因為聖王以「道」用兵，所以攻下敵國之後，還得到敵國百姓的愛戴。利澤施與百姓，其是以道相應，不以刻意造作而親民愛人，是以能稱明王之治。然此明王「道」之大用即是「無為」的實踐，王邦雄先生亦說道：「人生的困苦都從心中所執著之『用』的標準來。」⁷⁹是故，筆者試以明王「無為」的三個面向觀點論述其所展現之大用：（一）無為——不己出經式義度。（二）無為——不造作忘懷任物。（三）無為——遊於虛用心若鏡。

（一） 無為——不己出經式義度

今所要探討的明王，是指已體道證真者其如何展現道體的大用於統治國家；此於〈應帝王〉中，莊子更多發揮：

肩吾見狂接輿。狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我：君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治

⁷⁹ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁58。

天下也，猶涉海鑿河，而使蚤負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」

莊子忘仁義忘禮樂，其並非排斥禮樂、仁義，而只是要不執著於禮樂仁義。然今莊子再透過肩吾說日中始教他「以己出經式義度」——郭象注云：「教我為君之道，化物之方，必須己出智以經綸，用仁義以導俗。」⁸⁰以經為法式，以義為量度，莊子認為此是「欺德」。成玄英疏曰：「夫以己制物，物喪其真，欺誑之德非實道。」⁸¹欺德的主要原因不在於其是儒家所出，而是在於「以己出」。以己所出的經式義度，物喪其真，與天地自然之道相背，容易夾雜個人的偏私成見，以及錯誤的價值標準，如此再加上專制獨斷的權勢，則天下人不得不服從矣。但是此種服從，是恐懼害怕多於信服的；是故莊子謂此是涉海鑿河、使蚤負山，無法真正的擔任一國之君。必須「正而後行」，此「正」不是字面義正直、正確、正當行為，是如「侯王得一以為天下貞」（《老子·第三十九章》），王候要以「道」行之，則天下平正。亦如（《老子·第五十七章》）：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。

君王以無為治國：聖人無為，則民自化；聖人好靜，則民自正。聖人無事，則民自富。聖人無欲，則民自樸。此聖人是以「無事」取天下，並非多事於「己出經式義度」的獨裁專制。聖人以「道」治國，將如《老子·第四十五章》：

⁸⁰ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 290。

⁸¹ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 291。

大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒靜勝熱。清靜為天下正。

已體道證真之明王以「無為」治國，其展現於外之特質雖不完滿，然此乃暫時之隱藏，畢竟聖王之氣質無論如何遮蔽皆會透出。其尊貴之氣象無驕縱、無奢侈，其用無窮。大直若屈、大巧若拙、大辯若訥，皆掩蓋不了其體道者光芒。而此皆來自君王能「清靜無為」，則天下自正矣。

(二) 無為——不造作忘懷任物

「無為」何以能治國。陽子居見老聃問明王之治，其即是不解「無為」何以治國。身為一國之君，應該勞心怵形朝乾夕惕努力，百姓方能安居樂業。然而，「無為」如何有所做為——陽子此處即是將「無為」錯解為「通通不要有所作為」。是故，老聃答其所問於〈應帝王〉曰：

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猿狙之便、執螯之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」

老聃舉三種動物為喻：素性聰達，涉事理務，以有所為治國者，將如虎豹身有文彩而招人獵取一般，反招來禍患。又像獼猴敏捷跳躍，但恆被繩索繫縛。其三如頸被套繩之抓狸狗，牠們敏捷神速，但仍無法比擬聖王。真正的明王之治，是「功蓋天下而似不自己。」宣穎注曰：「已忘其功。」⁸²而郭象曰：「功在無為而還任天下。天下皆得自任，故非明王之功。」⁸³而聖人「化貸萬物而民弗恃」，

⁸² 宣穎《南華經解》，頁 169。

⁸³ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 296。

是將教化施予萬物，然萬物皆日用不知，以為我本自然，不依賴君主之能。「有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。功蓋天下而不似自己。」君主治理天下為無為，其不居功、不揚名，無心任化，讓萬物自以為得而喜悅，成玄英謂此即是：「推功於物，不顯其名。」⁸⁴而此正是《老子·第二章》所謂：

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

河上公章句：「夫惟功成不居其位，福德常在不去其身也。」⁸⁵明王只因不居功、不居名，他的功名反而不朽、不磨滅。主要原因是明王「處無為之事，行不言之教」，其能忘懷任物而不加以干擾造作，其與萬物同體故能讓萬物自為。謝君直先生稱此為明王之自然觀，其說道：

〈應帝王〉的自然觀表現在政治上乃避免外在規範的制定及其束縛，亦化解主政者主觀意志的貫徹心態，以此消除有為政治的迫害與技術操作，而且因順萬民萬物的本性來使事物的內在理序呈現出來，故能顯示天下大治的狀態。⁸⁶

是故可知，主要是明王之心處於不造作之「自然」態度，讓萬事萬物呈現其內在之自然理則矣。

（三） 無為——遊於虛用心若鏡

而明王其常遊於虛，置心於虛之至極。此理亦符應於〈應帝王〉：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其

⁸⁴ 郭慶藩《莊子集釋》，頁 297。

⁸⁵ 河上公章句《宋刊老子道德經》，頁 3。

⁸⁶ 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第 44 卷 2 期，2010 年 10 月，頁 39。

所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

明王無為，體盡無窮，是故其忘名、不謀慮、不強行、不智巧、不算計。其讓百姓各當其名，各自為謀；而此「無為」之關鍵是「虛」。明王唯有將心保持於「虛」之境界，方能展現道的大用——若鏡。胡來胡現，漢來漢現，如明鏡當臺，物來順照，應而不藏，物去不留，其心坦蕩不著一點分別執著。此心方如宣穎所說：「不逆，應體盡無窮，而遊無朕。不將，應盡其所受於天而無見得。」⁸⁷ 聖人之心如明鏡，一切了無分別，是故：「聖人無常心，以百姓心為心。」（《老子·第四十九章》） 憨山曰：

已前說了真人許多情狀，許多工夫。末後直結歸至至人已下二十二字。乃盡莊子之學問功夫效驗作用，盡在此而已。其餘種種撰出，皆蔓衍之辭也。內篇之意已盡此矣。學者體認，亦不必多。只在此數語下手，則應物忘懷，一生受用不盡，此所謂逍遙遊也。⁸⁸

「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」憨山稱讚莊子之學問功夫效驗作用，盡在此二十二字而已。此即是明王之治，其生命自然無執，為而不恃，功成而弗居；雖滅了敵國，仍能受敵國百姓之愛戴。張默生云：「『神明』『聖王』是由無乎不在的道體所從出。」⁸⁹ 換句話說，明王將真君真宰之「無為」特質，發揮大用至極；其不已出經式義度、不造作忘懷任物，而遊於虛用心若鏡。如樞始得其環中，以「無為」應無窮，隨機而轉，神用無方。是亦一無窮，非亦一無窮也；故曰其能勝物而不傷，體盡無窮而遊於無朕矣。

是故天根問「如何治理天下」，無名人於〈應帝王〉答曰：

⁸⁷ 宣穎《南華經解》，頁 174。

⁸⁸ 釋憨山《莊子內篇憨山註》，頁 131。

⁸⁹ 張默生《莊子新釋》，頁 5。

去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？

無名人正處壙垠之野，遊無何有之鄉，其不耐天根的夢語。「帛」，王船山曰：「法」，⁹⁰張默生謂「夢語」。⁹¹依文義，筆者認為「夢語」較連接上下文意。於此，莊子將天根請問如何治天下一事當夢語，實乃善喻。對於一位已游於無何有之鄉的體道者，治理天下實是不得已之事。天根道其治國之方曰：

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。

遊心於恬淡之境，合氣於曠野寂寞之鄉，表示治天下者要先有出世之心。其次，應天下，則要清淨無為，無私無為，方可入於人間世。郭象注曰：「任性自生，公也；心欲益之，私也；容私果不足以生生，而順公乃全也。」⁹²清淨無為，任物自生是治天下之道，乃大公也。而心欲有所造作，乃私心自用，其不足以令萬物生生不息。是故，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」明王無我、無為、無造作，虛懷體道、順物之性，則可乘天地之正，而御六氣之辯，逍遙遊於寒暑、秋冬，來去自如。是故，所謂逍遙遊即是乘物以遊心矣。

⁹⁰ 王夫之《莊子解》，頁 71。

⁹¹ 張默生《莊子新釋》，頁 215。

⁹² 郭慶藩《莊子集釋》，頁 295。

第五章：結論

一、

本論文是研究莊子內七篇之真人觀；基於上文之論述，統整說明研究成果。

莊子是先秦諸子中首位提到「真人」一詞者；而莊子所謂之「真人」是「真有其人」，其是寄生於人間之一個人，並非神仙或非人。而同時真人之境界具實踐性，任何人皆可修可證。當人通過道家式之實踐工夫而體道證真，重新與萬物、天地融合而和諧共存時，即是莊子「真人」之理想境界所在。由此可知，莊子於其著作中唯一具體說明其體相用之理想人格典型即是——「真人」。

莊子於其著作中為我們和盤托出真人之貌，其首於〈大宗師〉立旨曰：「且有真人而後有真知」。也就是說已體道證真者，爾後對天下的知，皆能得其真實義蘊，不隨欲望流轉，能藏天下於天下。而真人日常作用無為虛靜以應無窮，無執無待乘物遊心，翛然而來，翛然而往，死生一如。是故可知，莊子示吾人安頓身心之第一義，乃是建立「真人」之道心理境及修道次第。

二、

立願成為真人前，吾人必先了知此真人之成德依據。「道」，是春秋戰國諸子百家所共同關懷的核心，道家思想亦在此時出現。道家以「無所定執」為生命最高價值，其思想淵源究其源是——老子。其針對「周文疲弊」而起，反對周禮徒俱虛文，主張虛明清靜、守柔無為來鬆開一切執著對立，而消融生命中的盲昧。綜上觀知，以老子思想為主之道家思想，乃為真人之「現實依據」。

戰國時期面臨三大困局：(一)、儒墨是非之爭。(二)、經式義度已出。(三)、君王輕用其國。是故，莊子欲砭世濟俗，以治療者角色出現，將老子之「道」向上昇進轉化為生命修養之道。其使天下蒼生透過實踐工夫體道證真，為吾人開展生命意義，並反樸歸真。而欲達真人逍遙境界之主要關鍵，乃在於真人內心有一「真君」，也就是——道。是故莊子藉〈逍遙遊〉，開顯真人生命之圓融理境，並以「道」的絕對智慧做引導，猶如〈齊物論〉「道樞」得其環中或〈養生主〉的緣「督」以為經。而莊子亦以其獨創之語言——天籟、真君、真宰、以明、天鈞、葆光、督等，盡力描繪形容以表達「道」之特質。而此，即是令吾人正而後行之「內在成德依據」。

蔣錫昌先生言：「莊子一書，言『道』之書也，故『道』實為其書最要之名。」因真人即是以「道」蒞天下。「道」並非吾人頭腦中之經驗，或者感官可接觸與想像，其無形無相，先天地生周行不殆，自本自根變化多端，是故老子勉強給出一個名——道、大、逝、遠。然皆只能代表「道」之其中一個面相。是故，筆者列出方東美、唐君毅、嚴靈峰、傅偉勳、魏元珪先生等五大家，對「道」的理解與詮釋以說明。然而，從考據、文獻學、思想史等角度省察，各有獨「道」見解；但是抽絲剝繭層層探索後，皆認同「道」必須落實於人間主體生命之展現；並不能僅是將「道」視為形而上之實體。

歷代論述老子「道」之學者無數，直至近代唐君毅先生之「客觀實有」與牟先生之「主觀境界」提出後，方對「道」之基本性格有了定位。莊學的「道」，基本上是由「真人」之境界所證成，因莊子認為每個人都有體現道之潛能，並且都有成為真人的可能性。是故，莊子的「道」，應是屬牟宗三先生所提出之「主觀境界」；因其能充份表達老莊關懷人間之本懷。由此觀之，此「主觀境界」的「道」，正是莊子「真人」的「超越依據」。

三、

莊子雖未明確說道：「人人皆可成為真人」之語。然我們從《莊子》書中可看出，其幾乎每篇皆開演有工夫實踐之道，並不斷假借古聖先賢、販夫走卒乃至屠牛、兀者，萬事萬物皆為其所用，直接為吾人示出通達「道」的實踐方法。吾人透過道家式實踐功夫，淘汰身上桎梏，吾人欲開顯天真本德是可期的。而此正是莊書最大之特色，也凸顯莊子所示之第一義是具實踐性而非空洞的蜃樓海市。

實踐有一前提，即是〈人間世〉云：「古之至人，先存諸己，而後存諸人。」不急於向外助人解百姓帝懸之苦，必先收攝自己方能成其道。莊子不汲汲於成就，並非消極應世，而是透過喪、忘、虛而「復」——超越生命之帝懸，體道證真。是故，筆者闡述莊子所立之實踐工夫分三：（一）喪我無己之體道證真。吾人尚未體道，所有知見夾雜個人成見、我執，此即是莊子所謂：「猶有蓬之心」，也就是老子所謂之「大患」。是故子綦示範給弟子看的境智雙忘、物我俱絕，當下體證本然之「吾喪我」，即是超克我執，使令道於層層遞減的「自我」解消中而朗現。再則，壺子顯真予列子之無言教導，亦是意在去除列子御風而行之我慢，致使列子閉門用功，而得其一之例。

（二）心齋坐忘之庖丁解牛。莊子並未建立一套有系統之修養工夫；反倒是隨著每一篇不同的人事物，開展不同的實踐之道。「心齋」與「坐忘」，即是莊子從應世角度提出實踐於人世間的工夫之道。唯道集虛，將心與道融一，保持在虛、靜、無為，則與「心齋」會也。然而，「心齋」之修習次第，筆者認為莊子於〈養生主〉，藉著庖丁解牛之神技，將修練次第展演無遺。庖丁能遊刃有餘，是其已「體道證真」，無所罣礙。再則，「忘」是莊學的重要體道過程。其所展現的進程是顏回首忘仁義、次忘禮樂，再達「道通為一」之坐忘境界。「忘」是關鍵，然此「忘」應是指超越義——「不執著、放開」。坐忘的同時，即是「聽之以氣」；生命主體從坐馳中超越而體證大通；忘其迹，又忘其所以迹。觀之，無論「心齋」、

「坐忘」或是「庖丁解牛」，皆是將生命簡化以體道證真。

(三) 女偶聞道之證道傳道。莊子有明確道出修道進程者，唯女偶所表白之七個實踐次第。其所要表達之重點，即是人人皆可於當下生命主體生活世界中修持。再則，女偶答南伯子葵其自身修道是由「文字得解」開始，歷經九個修證次第而證成，並非憑空而有。誠如憨山曰：「必如此深造實證而後已。」然而吾人必須了知，並非每個證道者皆同於女偶，由「副墨之子」入手——庖丁即是一例。綜上可知，莊子筆下之求道者，尚有一個重要特色——隨侍於「成道者」。因成道者能以過來人之姿，識汝執，解汝黏、去汝縛，導引學生體道證真同於大通矣。

四、

本論文之核心即是將莊子獨具隻眼所呈顯之「真人」全貌，淘沙礫金一一臚陳。是故首先確立《莊子·內七篇》中代表最高理想人格所用之「名」——真人、神人、至人、聖人，四者皆一。爾後，進入莊子所言之真人「道體」研究，其有四項特質：(一) 無——道有情有信、無形無為。(二) 虛——道可傳而不可受。(三) 一——道通為一。(四) 遍——道無時空性。莊子將老子的道內化為心靈境界，是吾人轉化生命主體的活水源頭，此正是真人內心之真君、真宰，也就是「道體」。而真人即是通過此「道體」，展現他的大用。

莊子描繪真人之「相」，不待凡夫瞎子摸象，其於書中以庖丁、兀者、櫟木等千變萬化造型為其相。然吾即由真人「應世遊物」入手，一窺其相。莊子云真人具有如同「登高不慄，入水不濡，入火不熱」之內心作用，其體道證真後內心對人間世之權勢、名利，譏毀讚譽不為其所動。能於擾亂之中成就大定，安危為一。由此可知，真人之內心世界是遼闊廣大，注焉而不滿，酌焉而不竭矣。再則，真人當下之「生命修養」，亦是落實於日常生活之睡眠、飲食。然真人與吾人不同於不執滋味、不執煩惱；其養身亦養心，虛靜無為以應無窮。真人以無為無不

為應世遊物，故其展現〈應帝王〉時，能聖人用兵，亡國而不失人心。真人應世除了不造作、無為之外，其更以「兩行」休乎天鈞，「以明」化解二元對立等量齊觀。而此兩行觀，亦是其面對死生能無分別之關鍵。

莊子理想人格之「用」。「有用」與「無用」，此二者皆為莊子所用矣。(一)道體的大用。《莊子》除了完整為吾人示出「真人」之體、相外，針對體道者之大用，最經典莫過於〈大宗師〉中以十三位中國寓言人物為譬喻。莊子喻其若體道證真，則將具有挈天地之「決心」、契合氣母之「強大心力」、超離生死不知始終之「大用」，此一切皆是「道體」的作用。而睿智的莊子超越於「有用」，再論「無用」才是大用。其舉三例，首論惠子之大瓠，再譬以「不龜手之藥」，並以無用之樗樹為喻，闡發萬物皆自具自然本性，提醒吾人：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」唯有學習「無用之用」，方可應於無窮，以致全身保命。

再則，論明王之大用。已體道證真者治國順其物性，不會「以己出經式義度」獨裁專制。然「無為」並非無所作為；真正的明王之治，是功蓋天下而似不自己、化貸萬物而民弗恃，讓其忘懷任物而不加以干擾造作。而明王之所以能做到為無為，主要是他置心於虛之至極——道。明王唯有將心保持在「道」的境界，其方能展現道若鏡的大用，是故「聖人無常心，以百姓心為心。」如此，則能勝物而不傷，體盡無窮而遊於無朕矣。

五、

「且有真人，而後有真知」，莊子為其所立之旨，已為吾人示出真人之生命實踐修養與境界之第一義於其著作。筆者盡力溯其源、尋其波、窮其流，做了以上論述，期此真人當下生命情境之成德依據、實踐之道，乃至生命主體之體、相、用研究，能豐富莊子真人觀之思想。

參考書目

一、古典文獻（略依時代先後排序）

司馬遷《史記》，《百衲本廿四史》，臺北：臺灣商務印書館，2009年。

河上公章句《宋刊老子道德經》，福州：福建人民出版社，2008年。

嵇康《嵇康集》，上海：上海古籍出版，1991年。

顏之推《顏氏家訓》，臺北：黎明文化公司，1996年。

呂惠卿撰、湯君集校《莊子義集校》，北京：中華書局，2011年。

褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

王元澤《南華真經新傳》，臺北：藝文印書館，1972年。

陸西星《莊子南華真經副墨》，北京：中華書局，2010年。

何孟春註《孔子家語》，臺南：莊嚴文化，1995年。

方以智《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年。

釋憨山《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年。

王夫之《莊子解》，北京：中華書局，2009年。

林雲銘《莊子因》，臺北：藝文印書館，1972年。

宣穎《南華經解》，臺北：廣文書局，1978年。

段玉裁《說文解字注》，臺北：廣文書局，1978年。

陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年。

郭慶藩《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年。

王先謙《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，2008年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方 勇《莊子學史（第一冊）》，北京：人民出版社，2008年。
- 方 勇《莊子鑑賞辭典》，上海：上海辭書出版社，2010年。
- 方東美《中國哲學精神及其發展（上）》，臺北：黎明文化公司，2005年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年。
- 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年。
- 王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年。
- 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年。
- 王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2014年。
- 王叔岷《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。
- 甘懷真《中國通史》，臺北：三民書局，1997年。
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三《現象與物自身》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年。
- 吳 怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2011年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 阮毓崧《莊子集註》，臺北：成文出版社，1982年。
- 林希逸著、周啟成校注《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，2009年。
- 胡 適《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 韋政通《中國的智慧》，臺北：水牛圖書出版公司，1985年。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，2008年。

唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，2013年。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。

高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。

崔大華《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。

張立文《道》，臺北：漢興書局，1994年。

張默生《莊子新釋》，臺北：天工書局，1993年。

章太炎《齊物論釋定本》，臺北：廣文書局，1999年。

莊萬壽注譯《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1996年。

許富宏《鬼谷子集校集注》，北京：中華書局，2008年。

陳鼓應《老子今註今譯及評介（修訂版）》，臺北：臺灣商務印書館，1977年。

陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。

陳鼓應《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年。

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書公司，2001年。

傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999年。

傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。

湯一介《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社，1987年。

湯用彤《理學·佛學·玄學》，北京：北京大學出版社，1911年。

楊儒賓《莊周風貌》，臺北：黎明文化公司，1991年。

葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年。

熊十力《讀經示要》，臺北：洪氏出版社，1978年。

- 熊禮匯注譯、侯迺慧校閱《新譯淮南子》，臺北：三民書局，2008年。
- 趙衛民《莊子的道》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 劉正浩等注譯《新譯世說新語》，臺北：三民書局，2012年。
- 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2012年。
- 樓宇烈校釋《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。
- 蔣錫昌《莊子哲學》，臺北：藝文印書館，1978年。
- 錢 穆《中國思想史》，臺北：素書樓出版社，2001年。
- 錢 穆《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006年。
- 鍾 泰《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 鍾 泰《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版社，1997年。
- 嚴靈峰《老子研讀須知》，臺北：正中書局，1992年。
- Robert E. Allinson（愛蓮心）、周熾成譯《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，江蘇：江蘇人民出版社，2004年。
- 池田知久著、黃華珍譯《《莊子》——「道」的思想及其演變》，臺北：國立編譯館，2001年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

- 李鐘麟〈論莊子「真人」人格的建構及其現代意義〉，《湖南科技學院學報》第31卷1期，2010年1月。
- 沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷6期，1987年6月。
- 孟濟永〈莊子：真人，聖人，神人，至人〉，《哲學論集》第26期，1992年7月。
- 張清河〈莊子「真人」考辨〉，《東方論壇》，第2011卷5期，2011年10月。
- 陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010比較哲學學術研討會：生命學問與生命教育」，2010年5月27、28日。

- 陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第 406 期，2009 年 4 月。
- 陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性與圓融性〉，《鵝湖月刊》第 219 期，1993 年 9 月。
- 陳德和〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第 3 期，2001 年 5 月。
- 陳德和〈儒道成德之教的差異〉，《當代中國哲學學報》第 2 期，2005 年 12 月。
- 陳德和〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月。
- 程兆熊〈老莊思想與現代社會〉，中華民國老莊學會《第一次世界道學會議、第四屆國際易學大會會後論文集》，1988 年 1 月。
- 黃漢耀〈從莊子、惠施的論辯看「真人」的四重修養〉，《鵝湖月刊》第 171 期，1989 年 9 月。
- 楊儒賓〈從「以體合心」到「遊乎一氣」：論莊子真人境界的形體基礎〉，東海大學文學院《第一屆中國思想史研討會論文集》，1989 年，12 月。
- 鄔昆如〈莊子的生死觀〉，《哲學與文化》第 21 卷 7 期，1994 年 7 月。
- 鄔昆如〈道家生命哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第 18 卷 2&3 期，1991 年 2 月。
- 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第 44 卷 2 期，2010 年 10 月。

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

- 吳曉珊《〈莊子〉真人觀研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2006 年。
- 宋愛華《莊子理想人格之呈現——以〈大宗師〉為主之探究》，中興大學中國文學系碩士論文，2005 年。
- 李玟嫻《莊子哲學中的理想人格論》，東海大學哲學系碩士論文，2006 年。

李懿純《憨山德清註《莊》之研究》，淡江大學中國文學系碩士論文，2002年。

汪淑麗《莊子的神秘主義向度》，輔仁大學宗教學系碩士論文，2009年。

林明照《莊子「真」的思想析探》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。

林鈞桓《莊子的逍遙真人——走向天道的心靈轉換》，華梵大學中國文學系碩士論文，2009年。

林瑞龍《〈莊子〉真人觀及其理想社會之研究》，臺灣師範大學國文學系碩士論文，2007年。

洪榮燦《〈莊子〉理想人格之探微》，華梵大學哲學系碩士論文，2009年。

張昭珮《莊子一書中的「真人」研究》，輔仁大學哲學系博士論文，1996年。

張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2012年。

陳建銘《〈莊子·養生主〉教育實踐——以當前國中校園為例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

黃漢耀《莊子「真人」思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，1990年。

鄭雪花《非常的行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》，成功大學中國文學系博士論文，2005年。

賴美鳳《〈莊子·大宗師〉論「道」的生命哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2011年。