

## 試論《莊子》之“眞”的評判標準\*

이석형\*\* · 리우전\*\*\*

### <目次>

- |               |               |
|---------------|---------------|
| I. 序論         | 4. “眞”之於人一眞實  |
| II. “眞”與“僞”   | 5. “眞性”之保持    |
| 1. “僞”之出現及其原因 | III. “眞”之評判標準 |
| 2. “眞”之涵義     | IV. 結論        |
| 3. “眞”之於物—自然  |               |

### I. 序論

“眞”字無論是在古代漢語還是在現代漢語裏都是一個使用頻率非常高的字，比如說“眞理”、“眞心”、“眞誠”等，但由於“眞”字太過平常，很少有人會去研究它的哲理內涵，而實際上，早在兩千多年前，道家哲學經典《莊子》一書中就已經開始探討“眞”的涵義了，該作品廣泛而深入地闡述了“眞”的內涵及其特徵，並把對“眞”的理解提升到了哲學高度。

在闡述“眞”字內涵的同時，《莊子》中列舉了許多鮮明而極具代表性的例子，例如“秦失吊老聃”、“莊子鼓盆而歌”等，但對於這些例子卻歷來眾說紛紜，有論者認爲這體現了道家的“無情”，有論者認爲這表明了作者的“刻意”。晉人孫楚在其《莊周贊》裏有言：“妻亡不哭，亦何所歡？慢吊擊缶，放此誕

\* 이 논문은 2017년도 중앙대학교 연구장학기금 지원에 의한 것임.

\*\* 중앙대학교 아시아문화학부 교수

\*\*\* 중앙대학교 대학원 동북아학과 박사과정

言。殆矯其情，盡失自然。”可見孫楚認為莊子的行為違背自然，即違背了其哲學思想“真”。故而在此基礎上論者更是直言：莊子捨棄“真”，而“真”人孫楚則實踐了“真”。唯有此“真”，方能“動人”。<sup>1)</sup>可見此論者肯定了孫楚之“真”，而否定了《莊子》之“真”。

那麼事實確實如此嗎？《莊子》一書中的經典例證竟然有違於其極力闡述和宣揚的這一重要哲學思想？筆者認為答案是否定的。《莊子》中的例證不但不違背其核心哲學思想“真”，相反二者是完全可以互證共存的。因此本文將通過對《莊子》中相關闡述與例證的分析來深入探究其哲學思想“真”的產生背景、具體內涵和實際效用，並在此基礎上著重論述對於《莊子》哲學思想“真”的評判標準，以期讓世人瞭解“真”意，評判“真”偽，保持“真”性，活出“真”我。

## II. “真”與“偽”

### 1. “偽”之出現及其原因

《莊子》成書於一個“世喪道矣，道喪世矣，世與道交相喪也”(《繕性》)的時代，到處充滿了矛盾與苦難，《老子·十八章》有言：“大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈。”這表明大道淪喪、智慧出現才會產生仁義和偽詐，《莊子》有言：“道惡乎隱而有真偽？”(《齊物論》)這是說在感覺到“偽”之後，人們才會覺得“真”的可貴，也才會去探求“真”的意義。

那麼真的對立面偽是什麼呢？首先，“偽”的最初涵義是“人爲”。《說文解字注》有言：“偽者，人爲之，非天真也。故人爲爲偽是也。”<sup>2)</sup>因此我們可以知道偽是指人爲，即非自然。《荀子·性惡》中也說：“可學而能，可事而成之

1) 李夢圓，〈非“真人”而爲“真”人——論孫楚對莊子之“真”的實踐〉，《運城學院學報》總第32卷，2014，15頁。

2) 段玉裁，《說文解字注》，成都，成都古籍書店，1981，402頁。

在人者，謂之偽。”此處偽也是指人為，即非天真。同時荀子又說：“人之性惡，其善者偽也。”王先謙認為：“偽，爲也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人作爲之者，皆謂之偽。故爲字‘人’傍‘爲’，亦會意字也。”<sup>3)</sup>因此我們可以說，偽即是指非自然的不符合天真的人爲行爲。

《莊子》認爲以儒家爲代表的傳統道德和社會制度是產生偽的根本原因，〈知北遊〉有言：“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。”《莊子》認爲正是儒家的道德說教違反了人的本性，導致了“偽”的出現。〈人間世〉有言：“爲人使易以偽，爲天使難以偽。”成玄英疏：“夫人情驅使，其法粗淺，所以易欺騙；天然馭用，斯理微細，是故難矯。”<sup>4)</sup>所以此處偽是指因人間私情而喪失天真自然。〈知北遊〉有言：“仁可爲也，義可虧也，禮相偽也。”成玄英疏曰：“夫禮尚往來，更相浮偽，華藻亂德，非真實也。”<sup>5)</sup>此處“偽”指虛偽，即非本性。在戰國時代，“禮”已被爭權者所盜用，成爲他們爭名奪利的工具，人與人之間已經沒有發自本心的仁義道德可言，“禮”不僅拘束了人的行爲，也殘害了人內在的自然天性，從而導致了虛偽之風的盛行。<sup>6)</sup>而《老子》中也指責“禮”爲“忠信之薄而亂之首也”(《老子·三十八章》)。〈徐無鬼〉有言：“愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且無誠，且假乎禽貪者器。”此處指出推行仁義，是一種助長虛偽的行爲。〈天運〉有言：“夫仁義嚮然乃憤吾心，亂莫大焉。”嚮，同“慘”。《說文》：“慘，毒也。”《集韻》：“憤，心亂也。”<sup>7)</sup>此處也認爲儒家的“仁義”，沒有任何積極的價值，只能是禍亂人心，危害天下。〈徐無鬼〉有言：“凡成美，惡器也；君雖爲仁義，幾且偽哉！”郭象注：“民將以偽繼之耳，未肯爲真也。”<sup>8)</sup>此處是指君主雖然看似在踐行仁義，其實卻是促成巧偽，由於過於

3) 王先謙，《荀子集釋》，北京，中華書局，1988，434頁。

4) 郭慶藩，《莊子集釋》，北京，中華書局，2006，150。

5) 郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，1998，421頁。

6) 羅浩文，《試論莊子之“真”》，華中科技大學碩士學位論文，2009，3頁。

7) 張默生，《莊子新釋》，北京，新世界出版社，2007，236頁。

8) 郭象注、成玄英疏，前揭書，472頁。

追求仁義的形式，便必定會導致做作，最後只能是物皆喪其真而導致虛偽氾濫。《則陽》有言：“民知力竭，則以偽繼之，日出多偽，士民安取不偽！夫力不足則偽，知不足則欺，財不足則盜。”郭象注：“主日興偽，士民何以得其真乎！”<sup>9)</sup>此處是指統治者用偽詐欺騙人民，由於君王都虛偽不正，人民又也只好以虛假來應付了。因此虛偽之風盛行也就不足為奇了。《盜蹠》有言：“此夫魯國之巧僞人孔丘非邪？……子之道，狂狂汲汲，詐巧虛僞事也，非可以全真也，奚足論哉！”此處《莊子》借盜蹠之口批評了孔子的說教都是虛偽的言論，不能保全真性，不值得去討論。《漁父》有言：“不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人僞而晚聞大道也！”成玄英疏：“惜孔子之雄才，久迷情於聖跡，耽於人間之浮僞，不早聞於玄道。”<sup>10)</sup>此處是指不能效法自然，不能體恤百姓，不能以真為貴。以上表達了《莊子》對孔子等儒學之徒崇尚虛偽的仁義道德而背離大道行為的批判。

在“諸侯之門，仁義存焉”(《胠篋》)的戰國時代，所謂“仁義”等道德規範不過是貪名逐利者攫取名利、欺騙人民的工具罷了，而《莊子》對“仁義”的批判，也就是對當時社會道德的批判，對諸侯統治的抨擊，這無疑是具有重要的思想史意義的，因為莊子的這種批判，畢竟是對人類的階級統治制度最初的攻擊，是對人類的文明制度最初的反思。<sup>11)</sup>

因此在批判的同時《莊子》提出了“既雕既琢，復歸於樸”(《山木》)的主張，希望人們拋棄“仁義”等戕害人之自然本性的行為，返回到那種原始樸素的自然狀態中去。也正如《馬蹄》中所描述的那樣，“至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！”《莊子》通過對人與自然和諧相處的憧憬，表達了他對社會現實的不滿，從而提倡一種順應自然、保持真性的處世方式，表達出對返璞歸真的嚮往。

9) 郭慶藩，前揭書，904頁。

10) 郭象注、成玄英疏，前揭書，565頁。

11) 崔大華，《莊學研究》，北京，人民出版社，2005，240頁。

## 2. “真”之涵義

真，主要有三種意思：1. 會意字，從匕(化的古字)，從目，從乚(yīn)，從八。匕，變化。目，眼睛。乚，隱藏。八，乘載的工具。《說文解字》：“真，仙人變形而登天也”。道家稱存養本性或修真得道的人為真人。2. 同本義。舊時所謂仙人。陳寅恪有言：“真字即與仙字同義，而‘會真’即遇仙或遊仙之謂也”。<sup>12)</sup> 3. 引申為真切、天真、寫真等。

“真”字的使用頻率非常高，無論是現代漢語還是古代漢語中，都能經常出現。由於“真”字過於平常，很少人會去進一步研究它的哲理內涵。事實上，兩千多年前，《莊子》中就已經開始探討“真”的涵義了，其中廣泛而深入地描述了“真”的內涵及其特徵，並把“真”提升到了哲學的高度。

《老子》中首先把“真”作為一個哲學概念來使用。在《老子》二十一章中有言如下：“孔德之容，惟道是從。……其精甚真，其中有信。”這裏的“真”是指真實。再有《老子》四十一章中有言如下：“明道若昧，進道若退，質真若渝，大白若辱。”王弼注：“樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。”<sup>13)</sup> 按老子的意思，質之純樸，就是“真”。<sup>14)</sup> 這裏的真便是指純樸。由此我們可以知道，《老子》中不僅首次使用了“真”，而且對其作了明確的界定，即真實與純樸，而這也與《老子》之“道法自然”的思想不謀而合。

作為道家思想的又一經典，《莊子》對“真”的闡釋相對於《老子》而言，則更加豐富，臻於完善。“真”字作為一個重要概念在《莊子》中總計出現了六十六次，由此可見其對“真”之重視。《莊子》中全面闡述了“真”的內涵，賦予了“真”更多的意蘊，使“真”具有了哲學意義。

那麼作為一個哲學概念，《莊子》之“真”究竟指什麼呢？《莊子》中對“真”的描述有很多，現舉例列舉如下：

12) 陳寅恪，《元白詩箋證稿》，上海，上海古籍出版社，1978，56頁。

13) 高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1998，376頁。

14) 陳靜，〈真與道家的人性思想〉，見陳鼓應主編《道家文化研究》第十四輯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1998，79頁。

〈大宗師〉中有“人特以有君爲愈乎己，而身猶死之，而況其眞乎！”郭象注：“夫眞者，不假於物而自然也。”<sup>15)</sup> 故此處“眞”爲“自然”之意。〈大宗師〉中又有“反其眞”，此處“眞”也爲“自然”之意。〈齊物論〉中有“道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？”此處“眞”是“眞實”之意。〈應帝王〉中有“其知情信，其德甚眞，而未始入於非人。”此處之“眞”是也是“眞實”。〈天下〉中有“以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。”此處“眞”爲“眞實”之意。〈田子方〉中有“其爲人也眞，人貌而天，虛緣而葆眞。”前一個“眞”字，郭象注：“眞，無假也。”<sup>16)</sup> 因此第一個“眞”爲“眞實”之意；第二個“眞”爲“眞性”之意。〈齊物論〉中有“如求得其情與不得，無益損乎其眞。”此處“眞”乃是“眞性”之意。〈天道〉中有“極物之眞，能守其本。”此處“眞”也是指“眞性”。〈秋水〉中有“謹守而勿失，是謂反其眞。”郭象注：“眞在性分之內。”成玄英疏：“謂反本還源，復於眞性也。”<sup>17)</sup> 可見此處的“眞”亦是指“眞性”。〈山木〉中有“見利而忘其眞，遊於栗林而忘眞。”成玄英疏：“眞性，命也。”宣穎云：“失其眞性，故不逝不睹。”<sup>18)</sup> 因此此處的“眞”也可以理解爲“眞性”。

由此可知《莊子》中之“眞”大體可理解爲自然、眞實、眞性幾個涵義，但筆者認爲對於“眞”的詳盡描述應爲〈漁父〉中如下論述：

孔子愀然曰：“請問何謂眞？”客曰：“眞者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。眞悲無聲而哀，眞怒未發而威，眞親未笑而和。眞在內者，神動於外，是所以貴眞也。

對此，成玄英疏云：“夫眞者不僞，精者不雜，誠者不矯也，故矯情僞性者，不能動於人也。”<sup>19)</sup> 卽眞與僞對立，是一種眞實的狀態，在這裏，莊子反對強哭、強怒、強親的虛僞，提倡不拘世俗禮節，率性而爲，提倡眞哭、眞

15) 郭象注、成玄英疏，前揭書，142頁。

16) 上揭書，404頁。

17) 上揭書，343頁。

18) 王先謙，《莊子集解》卷五，北京，中華書局，1999，174頁。

19) 郭象注、成玄英疏，前揭書，586頁。

怒、真親，流露自己的真實情感。這便是對以上自然、真實、真性的整體體現。

### 3. “真”之於物—自然

“自然”是《莊子》哲學中的一個重要範疇，其主張凡事任其自然，保持素樸本性，宣導人與自然和諧相處。《庚桑楚》中有云：“性者，生之質也。”成玄英疏：“質，本也。自然之性者，是稟生之本也。”<sup>20)</sup>此處“性”的意思是指生命的本真，即真性。

《駢拇》有言“天下有常然。常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，纏約束不以索。故天下誘然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。”物之“常然”就是指物的常理，正如彎曲的物體不需要鉤子，平直的物體不需要施以繩索，圓形的不需要用規，方的不用矩，合攏的不需要膠漆，天下萬物皆怡然自得，甚至都不需要知道何以如此自得的緣由。這就是物的自然本性，即“真性”。《莊子》認為萬物都有其自然本性。《馬蹄》有言：“馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。”這裏的“真性”便是指馬的自然之性，《莊子》認為真性是物之為物重要特性，是區分萬物的關鍵所在。

《馬蹄》有言：“伯樂曰：‘我善治馬。’燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈繫，編之以阜棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有櫛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。”馬本來有自己的自然本性，即所謂“真性”。然而，伯樂之治徹底殘害了“馬之真性”，導致了“馬之死者過半矣”。

《馬蹄》又有：“陶者曰：‘我善治埴，圓者中規，方者中矩。’匠人曰：‘我善治木，曲者中鉤，直者應繩。’夫埴木之性，豈欲中規鉤繩哉？然且世世稱之曰‘伯樂善治馬而陶匠善治埴木’，此亦治天下者之過也。”泥匠捏陶土，

20) 郭慶藩，前揭書，811頁。

使圓的合於規，方的合於矩；木匠削木，讓曲的合於鉤，直的合於繩。但是陶土樹木的自然本性，難道非要合於圓規方矩鈞繩墨嗎？而它們遭到殘生損性的結果，不正是治天下者之罪嗎？因此《莊子》同樣反對泥匠和木匠的行爲，於是《莊子》有了“故馬之知而態至盜者，伯樂之罪也，夫殘樸以爲器，工匠之罪也。”（《馬蹄》）的感歎，表達了其對世人違背自然、破壞真性行爲的惋惜與批判。

《馬蹄》有言：“夫馬，陸居則食草飲水，喜則交頸相摩，怒則分背相踶。馬知己此矣。”馬生活在陸地，吃草飲水，時而交頸相摩，時而轉身相踢，此即爲馬之真性。而《至樂》中“夫以鳥養鳥者，宜棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鮪（魚攸），隨行列而止，委蛇而處。”也是這個道理，意思是養鳥應該順著鳥的真性去養它，這樣鳥才能“任其性命之情”。故此《莊子》強調人應該尊重物的自然本性，宣導各順其性，各得其真。

#### 4. “真”之於人一真實

《莊子》尚真，其從天地萬物包括人在內的一切角度來描述“真”。人和萬物一樣，人性即是自然之性，人應該按這種自然本性而生存發展。至於後天的仁、義、善、惡之屬，都是由於喪失了人的真實本性的結果，用這樣的規範限制人性的自然發展，就會失其真，失其常然。所以《莊子》中極力反對損傷天性的行爲。<sup>21)</sup>

《莊子》中雖談到很多自然萬物，但最終都落向了人。所謂“天道不離人事”。《莊子》關注的重點始終是人，並且也是從人與自然怎樣和諧相處的層面來探討“真性”的。《秋水》有言：“天在內，人在外，德在乎天。知乎人之行，本乎天，位乎得。”成玄英疏：“天然之性，韞之內心；人事所順，涉乎外跡；皆非爲也。任之自然，故物莫之害矣。”<sup>22)</sup> 此處是說只要能順應自然的變

21) 韓德民，《荀子與儒家的社會理想》，濟南，齊魯書社，2001，271頁。

22) 郭慶藩，前揭書，589頁。

化，就不會遭受禍害。而人的德性來自自然，“德”就是“得”，人得而為性。“德”是內在的，所謂“位乎得”，就是應立足於自然，別無他求，這就是“無以人滅天，無以故滅命。”成玄英對“無以人滅天”的解釋是“夫因自然而加人事，則羈絡之可也。若乃穿馬絡牛，乖乘造化，可謂逐人情之矯偽，滅天理之自然。”<sup>23)</sup>是指不能以人為的做作之事去損傷自然之理。對於“無以故滅命”，郭象云：“不因其自為而故為之者，命其安在乎！”<sup>24)</sup>就是說不要用人為去毀滅自然的性命，“自然”內在於人而為“德”，而為“性”，就要守住它，合於自然，不要輕易喪失，如果能做到這一點，就是“真人”、“聖人”。<sup>25)</sup>故云：“謹守而勿失，是謂反其真”(《秋水》)郭象云：“真在性分之內。”成玄英則說：“唯當緊固守持，不逐於物，得於分內而不喪於道者，謂反本還原，復於真性者也。”<sup>26)</sup>所以只要謹守這些道理而不失，就是回到了人的自然真實本性。

《莊子》將自然之性視作人之“真性”，認為人的行為應當合於自然，認為人在本性是求“真”的，嚮往“真”的，是已有的傳統道德和社會規範禁錮了人的自然性，使人不得精神的自由和心靈的解放。<sup>27)</sup>《駢拇》中有“且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，响俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。”這是說要靠鉤繩規矩來糾正，用繩索約束，用膠漆固定是侵害了物的本性，而用做作的禮樂來和假仁假義的行徑來安慰天下人，便是違背了人的自然與真性。所以《莊子》反對世俗社會中的“仁義道德”，他認為這些都是戕害人之自然真性的行為。

因此《駢拇》指出：

自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，

23) 上揭書，591頁。

24) 上揭書，591頁。

25) 蒙培元，《論自然》，見陳鼓應《道家文化研究》第十四輯，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1998，24頁。

26) 郭慶藩，前揭書，591頁。

27) 羅浩文，前揭書，13頁。

士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下，故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉，一也。

《莊子》認爲天下之人爲了“仁義”疲於奔命，損害真性，濫用聰明，矯飾仁義，不合自然。而自三代以後，天下都追逐外物而使自己的本性喪失，儘管他們身份不同，但都是傷害得自己的本性。《莊子》批判“仁義禮樂”對人性的傷害，對仁義的虛偽作了無情的揭露。

在批評仁義對人真性之戕害的同時，《莊子》也表達了對物物各遂其生的至德之世的嚮往。故《馬蹄》中有言：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是爲同德，一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛，當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長，是故禽獸可系羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。

郭慶藩認爲：“德者，得也。率其真常之性，物各自足，故同德。郭象云：‘性之不可去者衣食，事之不可廢者耕織，此天下之所同而爲爲本也，守斯道也，無爲至矣。’”<sup>28)</sup> 在古代，人們過著淳樸的生活，與萬物並聚，涵養真性，自由自在。因此人們只要做到順物之性、“因其固然”，做到“常因自然而不益生”，則可以真正達到與自然和諧境界。成玄英解釋說：“莫之爲而常自然，無爲也；不知所以然而然，自然也。當是時，人懷無爲之德，物含自然之道焉。”自然，謂自成也。《廣雅》：“然，成也。”<sup>29)</sup> 只要人沒有害物之心，物自然也沒有畏懼人之憂慮，因此萬物各遂其性，就能在實現人與萬物的和諧相處。

---

28) 郭慶藩，前揭書，335頁。

29) 上揭書，551頁。

## 5. “真性”之保持

在《山木》中有這樣的記載：

莊周遊於雕陵之樊，睹一異鵠自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之類而集於栗林。莊周曰：“此何鳥哉，翼殷不逝，目大不睹？”躡蹇裳步，執彈而留之。睹一蟬，方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵠從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：“噫！物固相累，二類相召也！”捐彈而反走，虞人逐而誅之。莊周反入，三月不庭。藺且從而問之：“夫子何為頃間甚不庭乎？”莊周曰：“吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：‘入其俗，從其令。’今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵠感吾類，遊於栗林而忘真，栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。”

《莊子》指出事物間由各種關係構成，關係與關係之間相互影響，互為因果，而這之中存在著許多難以預測的危機。因此，莊子以這個故事告誡我們，要想擺脫物與物，人與人、人與社會、人和自己內心的這種緊張關係，就必須要做到“守真”，“見利而忘真”只會給自己帶來無數的禍害或煩惱。“守真”就是要不為外物所影響、干擾，不要過於迷戀外物以至於忘記自我之“真性”。<sup>30)</sup>

關於如何保持人的“真性”問題上，《莊子》提出了“以恬養知”的方法，透過內心的恬靜以涵養生命的智慧。<sup>31)</sup>《繕性》有言：“古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。”此處是說古時聖王在修身養性和治理國家時，都以恬靜來涵養智慧，智慧和恬靜共同發展，而自然之理便由天性發出。郭象云：“恬靜而後知不蕩，知不蕩而性不失也。夫無以知焉而任其自知，則雖知周萬物而恬然自得也。知而非為，則無害於恬；恬而自為，則無傷於知；斯可謂交相養矣。”<sup>32)</sup>《莊子》認為只有

30) 崔大華，前揭書，24頁。

31) 羅浩文，前揭書，14頁。

32) 郭慶藩，前揭書，549頁。

保持真性，報以恬淡的生活態度，才能在人與人、人與物、人與社會、人與內心的緊張關係中擺脫出來，怡然自適。

《莊子》認為我們應該拋棄世俗的仁義禮智之學，以求能恢復人的自然本性，從而築建類似上古的至德之世。但是，《莊子》對上古至德之世的這種追溯，並非要求人們放棄現有的物質文明，回歸到“同與禽獸居，族與萬物並”的狀態。他只是在探討人性的最初特徵，並證明人性本素樸。由於人性樸素，因而不知有君子小人之別，由於人性樸素，因而能“莫知爲而常自然”，與整個自然界平等相處。<sup>33)</sup> 荀子云：“所謂性善者，不離其樸而美之，不離其資而利之也。”（《性惡》）樸者，素也。言人如果離開了其樸素的一面，必喪失其天性。所以不離質樸資材，自得美麗，不假飾而善，此則爲天性。<sup>34)</sup> 此處之天性卽是人的自然之性，卽《莊子》之“真性”。

真性卽自然之性。人性返本歸真的過程卽是回歸自然的過程。因此我們可以說《莊子》之“真性”卽自然。《莊子》強調了個體生命的價值，其從生命本真上界定了人性。《庚桑楚》有言：“道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。”道爲德所尊崇，生是德的光輝，而真性則是生命的本質。成玄英解釋說：“質，本也。自然之性者，是稟生之本也。”<sup>35)</sup> 《馬蹄》中也提到：“素樸而民性自得矣”。此處“素”是指沒有染色的絲，“樸”是指未經雕琢的木。這是說只要做到純真質樸，便能保持自己的自然本性了。因此《莊子》的“真性”論明確了道家理解人性的基本方向，卽保持人的自然本真之性。

《漁父》中有言：“真在內者”，“真者，所以受於天地，自然不可易也”。卽人的真性，是受於天地的，是自然而然的，不可改變的。故“喪己與物，失性於俗”的行爲是對人的純真本性的損害。所以《莊子》反復強調要“安其性命之情”，反對任何對人的自然本性的破壞。在他看來，馬的本性是“陸居則食草飲水，喜則交頸相靡，怒則分背相踶”，（《馬蹄》）民之常性是“織而衣，耕而食，其行填填，其視顛顛。”但由於穿牛鼻、絡馬首破壞了牛馬的自然真性，同

33) 蕭漢明，《傳統哲學的魅力》，北京，中華書局，2008，207頁。

34) 王先謙，《荀子集釋》，北京：中華書局，1988，436頁。

35) 郭慶藩，前揭書，811頁。

時，也正是由於濫用智巧才禁錮和扭曲了人的自然常性。因此我們可以看出《莊子》對自然樸素的“真性”的渴望，這種渴望源於對人與天地萬物和諧共處的美好期望。

《史記·老子韓非列傳》云：“莊子散道德、放論，要亦歸之自然。”<sup>36)</sup>“郭象《莊子序》中稱莊子之言，‘泰然遺放，放而不放’亦與史公之旨相符。莊子思想言說之旨歸，皆合於自然。”<sup>37)</sup>《莊子》認為任何不順應自然規律、不尊重事物本性、破壞人與自然和諧關係的做法都是違背自然“真性”的，因此其提出了“反其真”的主張，讓我們保持真性，返回到生命的本真。因此，“真性”的價值與意義表現為“自然”，“自然”的價值與意義表現為四季輪回的自然規律。因此“真性”才是生命的根本價值，“真”才是生命的終極追求。

### III. “真”之評判標準

由以上論述，我們可以知道，《莊子》之“真”是指自然、真實、真性，《莊子》對於“真”的嚮往往往表現在對現實社會與世俗道德價值的強烈批判上。而《莊子》對物之自然真性的論述還得出了關於萬物差異性的結論。萬物由於各自命分不一，故所成之性也各不相同，為此他提出了“物際”之說。<sup>38)</sup>際，成玄英疏：“際，岩畔也”，岩畔者，界限也。《知北遊》有言：“物有際者，所謂物際者也。”萬物之間各有其相互區別的界限，即萬物的差異性，而這種界限的形成，是萬物自足其性的必然結果。而《至樂》之“魚處水而生，人處水而死，彼必相與異其好惡，故異也。”與《駢拇》之“長者不為有餘，短者不為不足，是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲，故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。”又表明萬物之間保有它的獨特性、差異性與完整性，各物有適於自己的方式去活動去運行，如果堅持用某一標準強求他人他

36) 楊家駱 編著，《史記今釋》，臺北，正中書局，1972，714頁。

37) 王叔岷，《莊學管窺》，北京，中華書局，2007，97頁。

38) 蕭漢明，前揭書，204頁。

物接受，其結果只會造成續鳧斷鶴之悲。<sup>39)</sup>對於這種由命分決定的物性的差異性，人只應因順物性之自然，不要人為地續其所短或斷其所長，讓鳧脛自適於其短，鶴脛自安於其長，物各自得，和諧而興盛。這樣人們便無須憂慮生態環境失去平衡，即所謂“無所去其憂心也”。<sup>40)</sup>這表明《莊子》提倡尊重萬物的自然性，而尊重萬物的自然性在很大程度上也就承認了萬物之間的差異性。<sup>41)</sup>而此處對於差異性的認可無疑又是對個體價值的肯定。正因為萬物之差異性，所以對於萬物而言，其“真”則各有不同。

〈養生主〉中有言：

老聃死，秦失吊之，三號而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然”。  
“然則吊焉若此，可乎？”曰：“然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不韌言而言，不韌哭而哭者。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，古者謂之帝之縣解。”

此處，秦失認為這里有不必弔唁而去弔唁，不必哭泣而哭泣的人，所以認其為“僞”，而自己號哭了三聲就走了，對此有人認為秦失之行爲過於無情或過於刻意，但這就是出於秦失之心，那麼這就是秦失之“真”，他人可以不必效仿，但卻應當承認。

再有〈至樂〉中有言：

莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”莊子曰：“不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之

39) 陳鼓應，《老莊新論》，上海，古籍出版社，1992，272頁。

40) 蕭漢明，前揭書，204頁。

41) 羅浩文，前揭書，11頁。

死，是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。”

此處關於莊子的行爲晉人孫楚在其《莊周贊》裏有言：“妻亡不哭，亦何所歡？慢吊擊缶，放此誕言。殆矯其情，盡失自然。”可見孫楚認爲莊子的行爲違背自然，即失“真”。《世說新語·傷逝》記曰：“孫子荆以有才，少所推服，唯雅敬王武子。武子喪時，名士無不至者。子荆後來，臨屍慟哭，賓客莫不垂涕。哭畢，向靈床曰：‘卿常好我作驢鳴，令我爲卿作’，體似真聲，賓客皆笑。孫舉頭曰：‘使君輩存，令此人死!’”<sup>42)</sup>故而有論者更是直言：“莊子捨棄‘真’，而‘真’人孫楚則實踐了‘真’。唯有此‘真’，方能‘動人’。”<sup>43)</sup>此論者肯定了孫楚之“真”，而否定了莊子之“真”，但細論二者其實並無大異。孫楚於眾人面前做驢叫之行爲，是不在乎外界標準而遵從自己內心的行爲，而莊子鼓盆而歌不也是不在乎世俗禮節，隨心而爲之行爲嗎？如果說莊子遵從自己內心的行爲爲“僞”，那是不是只有嚎啕大哭才是“真”呢？故此論調顯然是未達《莊子》之“真”的表現。

也有論者會說，此處的莊子是一個個體，本不符合一般大眾普遍的行爲標準，所以這是不自然的，是不“真”的。對於這一點，就涉及到一個個體與普遍的問題了。普遍，指廣泛而有共同性，它與特殊、個別相對應。如：人們普遍的弱點、普遍反應良好、具有普遍意義等。《佛說大阿彌陀經》中有“普遍三摩地”之語。<sup>44)</sup>“三摩地”意爲禪定。“普遍三摩地”意爲能遍見十方諸佛之定。後引申爲“廣泛遍及”之意。而從哲學上看，普遍與特殊，抽象與具體、共性與個性是三對哲學範疇的概念。普遍的反義詞應該是“特殊”，而不是“稀罕、罕有”。普遍也不是到處都有，時而都有的具體事物。普遍是到處都有，時而都有的，共性的抽象的東西，如米飯是具體的東西，可米飯並不是普遍，北方就沒有米飯。糧食才是普遍，物質才是普遍。李清照，辛棄疾也不是普遍，李

42) 余嘉錫(周祖謨、余淑宜整理)，《世說新語箋疏》，北京，中華書局，1983，638頁。

43) 李夢圓，前揭書，15頁。

44) (宋)王日休 校輯，《佛說大阿彌陀經》，引自<http://www.zgfj.cn/>。(佛教網)

清照，辛棄疾只有一個，而男人、女人、人、物質才是到處都有，時而都有的，共性的普遍。特殊的、具體的、個性的東西都不是普遍。因此可知，所謂普遍其實並沒有一個量上的清晰界限，它只是一個相對的概念，不能作為任何評判的標準。而且即使承認莊子行爲之個體性，但就個體本身而言卻另有深意。

《列子·楊朱篇》有言：“損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也；人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣！”即是說損一毫而讓天下得益，這事情不能做；而集合天下所有利益於一個人，更不行。只要每個人的利益不受損失，那天下自然安定，所有人都能安居樂業。這是對個體的絕對肯定也深刻詮釋了個體與集體即個體與普遍的關係。易中天先生認為：“楊朱反對一切侵犯和佔有”，<sup>45)</sup> 即“一毛不拔”，實質是主徹底的天下為公，並且不能以損害個人利益為前提。這也就肯定了個體的價值與意義。

胡適先生說過：“有人告訴你‘犧牲你個人的自由去爭取國家的自由’，可是我要告訴你‘為個人爭自由就是為國家爭自由，爭取個人的人格就是為社會爭人格。’真正自由平等的國家不是一群奴才建立起來的。”<sup>46)</sup> 易中天先生認為：孔子提出“己所不欲，勿施於人”，而《莊子》則進一步提出“己所甚欲，亦勿施於人。”<sup>47)</sup> 這就更絕對肯定了個體的價值與其非普遍性價值。在這筆者認為其實沒有個體就沒有普遍，個體即普遍。

再有，除卻量上的考量，從行為上來說，普遍即是一種經驗認識，可能代表著很多人的選擇，但這並不能用來判定真假對錯。魯迅先生說過：“向來如此，就對嗎？”<sup>48)</sup> 柏拉圖也說：“真理可能在少數人一邊。”<sup>49)</sup> 例如愛因斯坦的相對論，世界上有多少人能理解呢？顯然相對論和所謂“普遍”這個概念距離很遠，但不“普遍”並不影響其正確性和愛因斯坦的成就，反而更因為不

45) 易中天，《先秦諸子百家爭鳴》，上海，上海文藝出版社，2014，253頁。

46) 胡適，《介紹我自己的思想》的筆記，引自<https://book.douban.com/>。(豆瓣讀書)

47) 上揭書，262頁。

48) 魯迅，《吶喊》，吉林大學出版社，2015，14頁。

49) 呂叔春，《原來我們都錯了》，花山文藝出版社，2015，1頁。

“普遍”而更彰顯了其偉大性。而《莊子》之“真”顯然屬於這一哲學領域的象牙塔，不爲人知，卻難掩其華。

同時在此必須要提出的是明代大思想家李贄的“童心說”，其實“童心說”正是對《莊子》之“真”的繼承與發展，李贄“童心說”與莊子之“真”的最大不同，在於其對人的各種欲望的正面直接認同，他認爲追求富貴利達是人的普遍本性，這些本性應該得到滿足，這是尤其可貴的，此處也是李贄超越老莊思想的高妙地方。<sup>50)</sup> 因此對於社會，李贄主張的則是自然真道學之下的“各遂千萬人之欲”的發達資本主義社會。<sup>51)</sup> 因此《莊子》所反對之傳統道德和價值取向以及政治倫理故爲《莊子》反對之“僞”，賈寶玉批判之國賊祿蠹、沽名釣譽之輩故爲賈寶玉反對之“僞”，但卻並不能以此作爲判定天下之“僞”的標準，而無論是現實社會還是文學作品中，堅持忠實於傳統道德與價值取向的也往往大有人在，如《白鹿原》中鹿三之堅持留辮子，而在其子黑娃將其辮髮剪下之後，他便選擇了上吊自殺。<sup>52)</sup> 這裏，與其說鹿三維護的是那條辮子，不如說是他自己所忠於的傳統道德與價值取向，而這也就是其作爲一個個體所堅持的自己的原則，即自己的心。所以我們不能說其蓄辮爲“僞”，而只能承認其自縊爲“真”。

#### IV. 結論

最後，我們知道《莊子》之“真”即是指世間萬物的自然、真實與真性。而《莊子》中的“秦失吊老聃”與“莊子鼓盆而歌”都是符合《莊子》之“真”的行爲表現。當然無論是“秦失吊老聃”還是“莊子鼓盆而歌”都可以認爲是莊子爲了宣揚自己的哲學思想而刻意展示的例子，但問題是將這種行爲作爲宣揚的範例

50) 陶蕾,〈李贄“童心說”的道學淵源微探〉,《太原師範學院學報社會科學版》,第13卷 第2期,2014,74頁。

51) 黃慶芳,〈“真”:一種澄明和詩意的人格之美〉,《棗莊學院學報》第28卷 第3期,2011,45頁。

52) 此處依據王全安執導電影《白鹿原》(2012年9月)中的情節。

與其行爲本身爲其哲學思想的實踐—即其人之“真”，這兩者並不是只能存其一的關係，它們不但不矛盾，而且是完全可以互證共存的，而也正是這種共存才更加完美地詮釋了《莊子》的哲學思想，即《莊子》之“真”。

因此，我們不但要做到“己所不欲，勿施於人”，更要做到“己所甚欲，亦勿施於人”，因爲人只能知己，無法知人。所以所謂自然、真性其實並無標準，即你有你之標準，我有我之標準，因此可得以自己爲標準，既然以自己爲標準即是以自己之本心爲標準，所以“真”之評判無固定之標準，凡順從本意，合於己心者，即謂之爲“真”。筆者認爲這是《莊子》之“真”的核心內涵，筆者把這一內涵歸結爲“從心”，“從心”即是隨心而爲，故評判“真”的唯一標準即爲是否出於本心。而又因本心只知於本人，所以人只能知己之“真”，而無能斷人之“僞”。因此《莊子》之局限就在於實踐了本人之“真”的同時又批判了他人之“僞”。

### <References>

1. Chen Yinque. *Yuanbai Shi Qianzheng Gao*. Shanghai: Shanghaiguji Press, 1978.
2. Chen Guying. *Laozhuang Xinlun*. Shanghai: Guji Press, 1992.
3. Chen Guying. *Daojia Wenhua Yanjiu*. The fourteenth. Beijing: Sanlian Bookstore, 1998.
4. Chen Jing. “Zhen yu Daojia de Renxing Sixiang”. Chen Guying. *Daojia Wenhua Yanjiu*. The fourteenth. Beijing: Sanlian Bookstore, 1998.
5. Cui Dahua. *Zhuangxue Yanjiu*. Beijing: People’s Publishing House, 2005.
6. Duan Yucai. *Shuowenjiezi Zhu*. Chengdu: Chengduguji Bookstore, 1981.
7. Gao Ming. *Boshu Laozi Jiaozhu*. Beijing: Zhonghua Book Company,

- 1998.
8. Guo Qingfan. *Zhuangzi Jishi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.
  9. Guo Xiang & Cheng Xuanying Annotation. *Nanhua Zhenjing Zhushu*. The second volume. Beijing: Zhonghua Book Company. 1998.
  10. Han Demin. *Xunzi yu Rujia de Shehui Lixiang*. Jinan: Qilu Publishing House, 2001.
  11. Hu Shi. *Jieshao Wo Ziji de Sixiang*. From “Douban Dushu”.  
<https://book.douban.com/>.
  12. Huang Qingfang. “‘Zhen’: Yi Zhong Chengming he Shiyi de Renge zhi Mei”. *Zhaozhuang Xueyuan Xuebao* 28. 3, (2011).
  13. Li Mengyuan. “Fei‘Zhenren’er wei‘Zhen’ren—Lun Sunchu dui Zhuangzi zhi‘Zhen’de Shijian”. *Yuncheng Xueyuan Xuebao* 32, (2014).
  14. Lu Xun. *Nahan*. Jilindaxue Press, 2015.
  15. Luo Haowen. *On ‘Zhen’ of Zhuangzi*. Huazhong University of Science and Technology, Master’s thesis, 2009.
  16. Lv Shuchun. *Yuanlai Women dou Cuole*. Huashanwenyi Press, 2015.
  17. Meng Peiyuan. “Lun Ziren”. Chen Guying. *Daojia Wenhua Yanjiu*. The fourteenth. Beijing: Sanlian Bookstore. 1998.
  18. Tao Lei. “Li Zhi ‘Tongxin Shuo’de Daoxue Yuanyuan Weitan”. *Taiyuan Shifan Xueyuan Xuebao* 13. 2, (2014).
  19. (Song) Wang Rixiu. *Foshuodaamituojing*. From “Fojiao Wang”.  
<http://www.zgjf.cn/>.
  20. Wang Xianqian. *Zhuangzi Jijie*. 5th. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.
  21. Wang Xianqian. *Xunzi Jishi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.
  22. Wang Shumin. *Zhuangxue Guankui*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.
  23. Xiao Hanming. *Chuantong Zhexue de Meili*. Beijing: Zhonghua Book

- Company, 2008.
24. Yang Jialuo. shiji Jinshi. Taipei: Zhengzhong Book Company, 1972.
25. Yi zhongtian. *Xianqingzhuzi Baijiazhengming*. Shanghai: Shanghai wenyi Press, 2014.
26. Yu Jiayi. *Shishuoxinyu Jianshu*. Zhou Zumo&Yu Shuyi Edit. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.
27. Zhang Mosheng. *Zhuangzi Xinshi*. Beijing: Xinshijie Press, 2007.

### < 참고문헌 >

1. 陳寅恪, 《元白詩箋證稿》, 上海, 上海古籍出版社, 1978.
2. 陳鼓應, 《老莊新論》, 上海, 古籍出版社, 1992.
3. 陳鼓應, 《道家文化研究》第十四輯, 北京, 生活·讀書·新知三聯書店, 1998.
4. 陳靜, 〈真與道家的人性思想〉, 見陳鼓應 《道家文化研究》第十四輯, 北京, 三聯書店, 1998.
5. 崔大華, 《莊學研究》, 北京, 人民出版社, 2005.
6. 段玉裁, 《說文解字注》, 成都, 成都古籍書店, 1981.
7. 高明, 《帛書老子校注》, 北京, 中華書局, 1998.
8. 郭慶藩, 《莊子集釋》, 北京, 中華書局, 2006.
9. 郭象注、成玄英疏, 《南華真經注疏》下冊, 北京, 中華書局, 1998.
10. 韓德民, 《荀子與儒家的社會理想》, 濟南, 齊魯書社, 2001.
11. 胡適, 《介紹我自己的思想》的筆記, 引自“豆瓣讀書”.  
<https://book.douban.com/>.
12. 黃慶芳, 〈“真”:一種澄明和詩意的人格之美〉, 《棗莊學院學報》第28卷第3期, 2011.
13. 李夢圓, 〈非“真人”而為“真”人—論孫楚對莊子之“真”的實踐〉, 《運城學

- 院學報》總第32卷, 2014.
14. 魯迅, 《吶喊》, 吉林大學出版社, 2015.
  15. 羅浩文, 《試論莊子之“真”》, 華中科技大學 碩士學位論文, 2009.
  16. 呂叔春, 《原來我們都錯了》, 花山文藝出版社, 2015.
  17. 蒙培元, 《論自然》, 見陳鼓應《道家文化研究》第十四輯, 北京, 三聯書店, 1998.
  18. 陶蕾, 《李贄“童心說”的道學淵源微探》, 《太原師範學院學報(社會科學版)》第13卷 第2期, 2014.
  19. (宋) 王日休 校輯, 《佛說大阿彌陀經》, 引自“佛教網”.  
<http://www.zgjf.cn/>.
  20. 王先謙, 《莊子集解》卷五, 北京, 中華書局, 1999.
  21. 王先謙, 《荀子集釋》, 北京, 中華書局, 1988.
  22. 王叔岷, 《莊學管窺》, 北京, 中華書局, 2007.
  23. 蕭漢明, 《傳統哲學的魅力》, 北京, 中華書局, 2008.
  24. 楊家駱編著, 《史記今釋》, 臺北, 正中書局, 1972.
  25. 易中天, 《先秦諸子百家爭鳴》, 上海, 上海文藝出版社, 2014.
  26. 余嘉錫, 《世說新語箋疏》, 周祖謨、余淑宜整理, 北京, 中華書局, 1983.
  27. 張默生, 《莊子新釋》, 北京, 新世界出版社, 2007.

### < Abstract >

The concept of “Zhen” in *Zhuangzi* means nature and true of all things in the world. Two both fables of “Qinshi Diao Laodan” and “*Zhuangzi Gu Pen er Ge*” in *Zhuangzi* illustrate the concept of “Zhen”. They are also two good examples exemplifying his ideas, in addition, they are the practice in his philosophy. These two fables perfectly clarify philosophy of *Zhuangzi*. That is the concept of “Zhen”. In life, we

should not impose on others do what you would not want to do and what you desire to do, because people can only know themselves and can't know others, that is why people only know the "Zhen" of themselves, not judge other's false. Therefore, there is no fixed standard of "Zhen". Person who follows the original intention and agrees with his own heart is called "Zhen". This is the core connotation of Zhuangzi's "Zhen". The author makes this connotation down to "Follow your mind", "Follow your mind" that is do what you want to in your mind, so the only judgment standard of "Zhen" is whether do things follow your mind.

Key Words : 《莊子》(*Zhuangzi*), 真(*Zhen*), 偽(*Wei*), 評判標準(*Judgment Standard*), 從心(*Follow your mind*)