

庄子“真人”观

周丹丹

(安徽师范大学 文学院,安徽省 芜湖 241000)

【摘要】庄子的“真人”形象是承继老子的“婴儿”意象而来,但庄子已赋予了他更多的意义。“真人”带有“天性”、“真心”与“真诚”的丰富内涵,可以说更多的是庄子所创造的一个具有“天人合一”色彩的理想人格形象。庄子“真人”形象对培养开阔心灵构建理想人格仍具有积极启示意义。

【关键词】庄子;真人;理想人格

【中图分类号】I206.2 **【文献标志码】**A **【文章编号】**1673-1883(2015)02-0001-05

在《老子》那里,“婴儿”“赤子”相关的比喻共出现了五次,可以说老子赋予了“婴儿”这个意象以丰富的精神文化内涵,成了他借以说“道”的一个重要手段。而“婴儿”“赤子”在后来的《庄子》中也出现了五次^①,但庄子在此基础之上,他更多的是塑造了“真人”这一形象作为一种理想人格的载体。那么,从老子的“婴儿”意象到庄子的“真人”形象,它们之间有何异同?而庄子又赋予了它哪些内涵呢?这是这篇文章接下来要展开的。

一、“真人”之初

首先,来看《庄子·应帝王》中关于浑沌的寓言:

“南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:‘人皆有七窍,以视听食息。此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而浑沌死。”

作为一个寓言,它有多重解读的可能性^②。而本文主要借以说明的是,最初的浑沌也就是无分别的一种状态。在世界之初,道之初,人之初,本就是无所分别的也是“初始之完美”的一种状态。人与道与世界是一体的。而生命的世界的展开便开始于道和人的分别与逐渐背离。

(一)道之初

想来庄子所推崇的古之世界的状态便正是道也就是“真”的原初状态:

“古之人其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。”^③

道的原初状态是“未始有物”的状态,那时的人们生活在物我不分的混沌的状态之中,也就是最初

的“天”“真”的状态,如《圣经》中亚当夏娃所曾居住的伊甸园中的状态,那时的人们拥有着原初的自然的人性,但是所谓“日凿七窍而浑沌死”,人在有了七窍之心之后,便有了界限,有了是非,有了物我之分,有了偏好分别之心,纯一之大道也就隐蔽不见了。

同样外篇《马蹄》中也有对这种道之初的状态的推崇:

“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴;素朴而民性得矣。”

在至德之世,没有人与万物的区分,也没有人与人的区分,人处于一种无知无欲的素朴的状态之中,在人与世界的混融中人性得以不失。

(二)人之初

除了对古之世的描述,还有对人之初状态的赞赏,庄子在《庚桑楚》中,借老子的话提到“卫生之经”:

“卫生之经,能抱一乎?能勿失乎?能无卜筮而知吉凶乎?能止乎?能已乎?能舍诸人而求诸己乎?能倏然乎?能侗然乎?能儿子乎?儿子终日嗥而嗑不嘎,和之至也;终日握而手不掬,共其德也;终日视而目不矚,偏不在外也。行不知所知,居不知所为,与物委蛇,而同其波。是卫生之经已。”

《庚桑楚》篇中的“能儿子乎?”其实相当于《老子》里的“能婴儿乎”,像“儿子”一样的状态也就是“和之至”的状态,这也是人性之初至真的状态。从这里可以看到,“真人”最初的形态也就是“赤子”的形态,“赤子”是人本然之性的最初,人人皆有,无所分别。老子赋予了它柔、静、朴、德的内在与道通的精神内蕴,而庄子则在此基础上塑造了“真人”的形象,来提示这个已经被分别心浸染的世界,他理

收稿日期:2015-03-13

作者简介:周丹丹(1989-),女,汉族,浙江台州人,在读硕士研究生,研究方向:中国古典美学。

想人格的价值与存在都不是以经验世界的世俗体系为参照的。

二、“真人”之内涵

庄子更多关注的是人之为人的本质性的东西，“真”字在庄子文本中出现了60多次，可以说《庄子》中的“真”具有始源性意义^[2]。在这里，“真人”可以说是“真”的一种理想化境界的呈现。可把“真人”理解为“超越于现象世界的，先于人为的知识的，未经人的思维构造改造的本然的存在”^[3]。这里主要从三个方面来探讨他的内在涵义，分别是以“天真”为本体意义，以“真心”为内在本质和以“真诚”为外在呈现。

(一)天真

《老子》中言“道法自然”，而庄子言“法天”，从老子之“道”转为庄子之“天”，“天”更容易为人所接受。庄子常使用“天”字以代替原有“道”字的意义^[4]。“天”字也便同样具有本体论的色彩。《庄子·渔父》中讲到“真者，受之于天也”，“真”的内涵在本体上说与“天”相通，而“真人”作为“真”的人格化的形象，也自是与“天”相通的。作为“与天一”的“真人”的内涵在本体论上说就是“天真”。

首先看“天”^[5]。在《庄子》中，“天”字共出现了655次^[6]。以《庄子》文本来看，有两处地方涉及到了对“天”的解释：“无为为之谓天”，“何谓天？何谓人？……牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”。大致有2种含义，其一是为无为，也就是顺其自然而不妄为，而不是完全无所作为，也就是以自然为原则。其二是天然，此处指与“人为”、“人伪”相对的本然与天然，包括万物之性。也就是说要效法“自然之道”。在这里，顺任“天”更多地也就是顺任自然，那么“真人”所存有的“天真”的内涵也就好理解了。

首先，是“人与天一”。在《庄子》中有多处提到，“无以人灭天”（《秋水》），“不以人助天”（《大宗师》），“不以人入天”（《徐无鬼》），“天与人不相胜也”（《大宗师》），在这里包含着两个层次上的内容。第一，在“天”与“人”的维度上，“真人”能够辨别出存在于人自身中的哪些是属于“人”的，哪些是属于“天”的，因而能够做到去伪存真，将人引向真正的存在之维——天。第二，“真人”也就是原初人性未曾失落的理想化化身，“天”在这里不是作为一个异质的存在，好像另有一个“真君”悬在我们的世界之上作为一个主宰，而是内化为了“人”性中的那自然成德的那一部分，使人真正成为主体性的存

在。从这个层面上说，“真人”是“有人，天也；有天，亦天也”的天人合一的价值存在。

其次，是“伦与物化”。在《大宗师》中有一段对“真人”的描写：

“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵；众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天机浅。”

“其心忘，其容寂，其颡颡。凄然似秋，煖然似春。喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。”

在这里，“真人”更多地表现为一种顺应自然的姿态，它不受物所阻，亦不被物所伤，随顺自然而变化无端，从而超然于物之上。与老子的“婴儿”相比较而言，“婴儿”展现了一种“道”之原始的素朴与柔静，偏向于呈现道之存于人的客观性方面；而庄子的“真人”则带有超然于人世间的飘逸与灵动，展现了心灵境界的通脱与自由，偏向于展现道之内化于人后的主体性方面。

(二)真心

如果说“天真”为“真人”提供了一个本体论上的精神维度，那么“真心”可以说是赋予了“真人”得以成为“真人”的内在本质。

陈鼓应先生说过：“纵览全书（《庄子》），庄子思想之灵魂部分，莫过于‘游心’之说。”^[7]在这里“游心”也可以说是“真心”的一种状态，而人原本自由开阔的心灵却往往会在现实中受到各种束缚，而陷入一种被捆绑压抑的状态，而使得人心沉沦下丧而不自知，在《齐物论》中描写的众人的状态是“与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止”“终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归……”，而这种种情状是背离“真心”的。

首先，是一种成见之心，称为“成心”。“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”^[8]美国学者本杰明·史华兹是这样解释“成”的，“这个词自始至终都是在否定的意义上加以使用的，任何事物与过程，一旦完全地将自我封闭起来，与大‘道’的流行分离开来，都意味着对于‘道’的伤害。”^[9]每个独立的人在成长之路上都有自己的生活环境与知识背景来应对他所处的世界，而这也恰恰使得他会习惯性地以封闭的自我为中心来面对这个世界，但就会像《秋水》中的那个河伯一样，最终总是难免见笑于大方之家。

其次，是“机心”。《天地》中借一丈人之口道出“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”如果说“成心”对人的影响

更多地是人的认知以及他看待世界的方式,那么可以说“机心”是人以从外物中获得的知识来作用于物上,为服务于自身而改造于物。然而实际上在改变外物的过程中,人心也早就存有了这种计较算计之心而使得人心不再纯白。“而心有睫,及其有睫也而内视,内视而败矣”^[1]。

再次,是“仁义之心”。《在宥》中崔瞿问老聃不治天下,安藏人心,老聃回答女慎无撓人心。这里庄子借老子的回答批判了黄帝以来的推行仁义的结果是扰乱了人心。仁义成了“桎梏凿枘”,而结果是天下脊脊大乱,认为罪在撓人心。推崇仁义也是儒家礼乐文明教化的体现,但是一旦固化,则有僵化人心的危险,人心之乱则必将施及于天下。

此外,《列御寇》中还讲到“以外镇人心”,“贼莫大乎德有心”等等。这些种种“是非分别之心”,都是“本然之心”“天真”丧失后的产物,它们“脱离了其与道或世界整体同体或同一的状态,而最终沦落成为道或世界整体之内的一个对象。”^[8]带有文明曙光的世界表象下漂浮的却是人性的碎片与人心的肢解,蒙培元先生说:“道”不在心灵之外,……心灵只有经过自我体验、自我直觉而实现了自我超越,“道”才能呈现出来^[9]。在这里,能够呈现“道”的心灵状态不是这些分别扭曲之心,而是与之相反的“无心”“真心”状态。《庄子》外篇也讲到“刳心”,“剔去其知觉之心”等等也是这种“自然之心”的体现。

那么,从上可以看到,人之心有两种状态,一种是被束缚被蒙蔽被沾染的世俗有我之心,包括成心、技心、仁义心等等;另一种是人的本真状态的真而无我心,包括自然心、常心、无心等等。而人在世俗中形成有“我”之心,丧失“真心”后是否就无法回转过呢?庄子告诉我们,通过修养的功夫,可以使“心”回复到“真心”的状态,从而成就真人^④。

在《庄子》中,修养“真心”的方法大致有这样几种:心斋、坐忘、丧我、无己、虚静等。

首先是心斋、坐忘。在《人间世》中,庄子借孔子来提出了心斋的修养方法,“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”,王夫之《庄子解》中认为心斋的内涵便是虚,“至虚者至一也。心之有是非而争人以名,知所以成也。而知所自生,视听导之耳。”可以说以“耳”听之更多是停留在生理层的感观方面,以“心”听之则更多在运用知识层面,这是在感观的基础上,有时也为感观欲望需要而服务。但在感观与知识的基础上还有更高的一个层面那就是虚静的道

之气。在《大宗师》中则是通过颜回提出了“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘”。在锤炼中,所有附着的东西都会脱落,留下的只是真实的人心和人性,这个脱落的过程,也就是庄子称之为“忘”的过程^[10]。在这里,坐忘与心斋一样,都是超越了形体感观层与智性知识层,而进一步展示了斋化后空明之心的境界。也就是超越了个人执于一端的“偏”与“成见”,而重新回归到道之“全”,而达到与道合流,同于大通的心灵虚化境界。在这个境界里,心灵是最自由无碍而圆满的。

其次是丧我、无己。而《齐物论》开篇“今者吾丧我”,及篇末通过庄周梦蝶的故事讲述“物化”之旨实则与“心斋”“坐忘”有异曲同工之妙。《田子方》中讲到:遗物离人而立于独,钟泰先生引之认为,“吾”与“我”的不同,简单地说,就是“道”与“物”、“天”与“人”的不同^[11]。“丧我”也就是超越“成心”所生成的那个对待性关系中的“我”。恰恰是这个对待性的“我”使得人没有了自我,没有了自性,而造成一种“我非我有”的状态,人只有去掉这种封闭固化执着的小我,才能够回归到道之圆满自足无所分别之真我,使心灵回归于原本该有的悠游开阔之境。而“无己”与“丧我”的意思也是相似的。庄子在《逍遥游》篇中描写了至人的心境,讲到:至人无己,神人无功,圣人无名。在这里,修养成为理想人格“至人”同样需要做到“无己”,即那个执于一端的,为世俗价值所左右的,为欲望所裹挟的那个“我”,所谓“至人用心若镜”^[12],至人所以能够心无所待而游于无穷之境,正是因为做到了“无己”而使心灵处于一种空明宁静的状态之中。

再次是虚静。《天道》篇中可以说明明确提出了虚静:

“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至,故帝王圣人休焉。休则虚,虚则实,实则伦矣。虚则静,静则动,动则得矣。静则无为,无为也则任事者责矣。无为则俞俞,俞俞者忧患不能处,年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也。”

在这里,帝王圣人追求的也就是这种虚静的状态,以空明清静为本,便能获得无限的充实与满足,最终走向玄德之境,“是谓玄德,同乎大顺。”而庄子理想的人格代表也便是虚静之极的典范,“圣人之心静乎!天地之鉴也;万物之镜也”。他们的心空明若镜,映照万物却不执滞于万物。任世间万物纷纷扰扰,也不会改变他们内心的专一宁静。正如《大宗师》中所达到的“撓宁”的状态,能够在混沌扰攘中保持不动其心的一种状态。在此种状态中,我

与物都能够以最本真的状态敞开自身而无所遮蔽。从这个意义上我们也可以理解徐复观先生说的:从老子“致虚极,守静笃”起,发展到庄子的“无己”“丧我”“心斋”“坐忘”,以虚静作把握人生本质的功夫,同时即以此为人生的本质,并且宇宙万物皆共此一本质的^[2]。也就是说,庄子的“真心”修养工夫以虚静为旨。

而从老子婴儿的“纯一无伪”之心开始,实际上延伸出了两种维度。一种是庄子“真人”式的“真心”。它以虚静为旨,以“无己”“丧我”“心斋”“坐忘”为修养工夫;另一种是孟子“大人”式的“良心”。他以“纯一无伪”之心为人性善的起点,从而扩充人心,使其修养而具备君子之德性。庄孟之间,一虚一实,一忘一充,以不同的致思方式扩充了婴儿“纯一无伪”之心的内涵。

(三)真诚

真人“受之于天”,以“真心”为内在本质,那么流露于外则显现为“真诚”的品质。《渔父》云:“真者,精诚之至也,不精不诚,不能动人。”这里的“真”带有“真实无妄”的意思^⑤。

它是指内在的自然赋予的本真、本性的具象呈现。与之相对的是“伪”。

庄子以“真”来释“诚”,与儒家以道德性释“诚”的侧重点不同。《渔父》篇中讲到:

“故强哭者虽悲不哀,强怒者虽严不威,强亲者虽笑不和。真悲无声而哀,真怒未发而威,真亲未笑而和。真在内者,神动于外,是所以贵真也。礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。”

在这里,“诚”并不是由外在的形式上的东西所表露出来的即为是,而是一种自然而真实的情感流露,不带有人为性质的。“礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也”,这里有“礼”与“真”,“世俗”与“天”的对举,在两组对举中我们发现,这里其实包含两层意思。第一,世俗中所发明的“礼”等伦理性的道德规范制度与出乎人天性的那些真纯质朴的东西实际上是两种异质的东西,形式化后的“礼”会成为固化的东西,而“真”的人性则是通而无窒,随

运任化的。以固化之“礼”加诸随性之“真”必将使人性套上“桎梏枷锁”,戴上多余而虚伪的“面具”。而庄子并不是反对道德,他所反对的实际上只是世俗所谓的那套伦理道德。“否认仁义礼智是天性,并不意味着对于某些道德情感或者价值的完全否定”^[10],第二,“真者,所以受之于天也”“真者,精诚之至也”“真在内者,神动于外”,庄子所谓的“真诚”品质更多地是要求将“道”之精气神内在化为人自身的精气神。这种出于自我内心真淳情感的自然流露的可贵之处也便在于它实则是与“道”相通的,“我”之情感流露便是“道”之情感流露。“修胸中之诚,以应天地之情”^[11],庄子追求的也就是这种道德的自然性与自发性都自然合乎天道,所谓“法天贵真,不拘于俗”的真意大致在此。

《中庸》说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”,朱熹注:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。诚之者,未能真实无妄,而欲其真实无妄之谓,人事之当然耳。”^[12]从朱熹的注中可看出,他也以“真实无妄”来释“诚”,同时儒家也是试图贯穿“天道”与“人道”。孟子说:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大。”^[13](《孟子·尽心下》)。他主张从此出发,让道德之花生根发芽而扩充使其内美之,从而成就具有“君子之风”的“大人”型道德人格。在这里孟子是想将“礼”内在化为人性自身的东西,从而能够自然做到“合乎礼”,而在最高的境界上成就一片活泼泼的“鸢飞鱼跃”之境,从这点上说,庄孟之间实则有相映之美。“真人”和“大人”在最高境界追求上同样可称之为“天人合一”的理想典范。

三、结语

庄子的“真人”是承继老子的“婴儿”而来,但庄子已赋予了他更多的意义,他带有“天性”、“真心”与“真诚”的丰富内涵,可以说更多的是庄子所创造的一个具有“天人合一”色彩的理想人格形象。“有真人而后有真知”,他向人们昭示着惟有一个开放而阔大的心灵才可能获得关于这个世界的真实意义(真知)。

注释及参考文献:

- ①《庄子·人间世》:“彼且为婴儿,亦与之之为婴儿”;《庄子·天地》:“罔乎若婴儿之失其母也,僇乎若行而失其道也”;《庄子·达生》:“行年七十而犹有婴儿之色”;《庄子·外物》:“婴儿生无石师而能言,与能言者处也”;《庄子·山木》:“林回弃千金之璧,负赤子而趋,或曰:为其布与?赤子之布寡矣;为其累与?赤子之累多矣;弃千金之璧,负赤子而趋,何也?”
- ②“浑沌”隐喻着人的本然存在形态,为浑沌凿窍,则意味着违逆“所受于天”的本性,而其结果则是存在的终结。参见杨国荣.庄子的思想世界[M].北京:北京大学出版社,2006:28.
- ③冯友兰先生在《中国哲学史》中曾经概括出它的五种含义:“所谓天有五义:曰物质之天,即与地相对之天。曰主宰之

天,即所谓皇天上帝,有人格的天,帝。曰运命之天,乃指人生吾人所无奈何者,如孟子所谓‘若夫成功则天’之天事也。曰自然之天,乃指自然之运行,如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理,如《中庸》所说‘天命之谓性’之天事也。”在这里,庄子的“天”更多的带有“自然之天”的色彩。

- ④钱穆先生在《庄老通辨》中讲到:“当知老子所言之赤子,亦与庄周内篇所想象之真人神人大不同。盖庄子理想中之真人神人,皆由极深修养来,而赤子则自然含德,不待修养也。”而这也是老子婴儿“纯一无伪”之心和庄子真人的“真”心的一个区别。或者说,庄子的“真心”更能体现一个逻辑与历史相结合的动态描述过程而补充了老子婴儿“纯一无伪之心”合道的静态呈现,从心之化转中以体味心之凝静状态。
- ⑤关于先秦“真”字的含义,可参看杨国荣.“真”的文化意蕴[M].历史中的哲学[M].上海:华东师范大学出版社,2009:38.
- [1]陈鼓应.庄子今注今译.北京:中华书局,2012.以下凡引庄子的皆出于此版本.
- [2]徐克谦.论庄子哲学中的“真”[J].南京大学学报,2002(1).
- [3]李钟麟.论庄子“真人”人格的建构及其现代意义[J].湖南科技学院学报,2010(1).
- [4]徐复观.中国人性论史·先秦篇[M].上海:华东师范大学出版社,2005:224.
- [5]王凯.逍遥游—庄子美学的现代阐释[M].武汉:武汉大学出版社,2003:106.
- [6]陈鼓应.道家在先秦哲学史上的主干地位[J].中国文化研究,1995(8).
- [7][美]本杰明·史华兹.古代中国的思想世界[M].程刚,译.南京:江苏人民出版社,2005:237.
- [8]韩林合.虚己以游世—庄子哲学研究[M].北京:北京大学出版社,2006:21.
- [9]蒙培元.心灵超越与境界[M].北京:人民出版社,1998:213.
- [10]王博.庄子哲学[M].北京:北京大学出版社,2013:135.
- [11]钟泰.庄子发微[M].上海:上海古籍出版社,2008:76.
- [12]徐复观.中国艺术精神[M].北京:商务印书馆,2012:86.
- [13]朱熹.四书章句集注·中庸章句[M].北京:中华书局,1983:31.
- [14]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2014:310.

The Zhuang zi's Thoughts of “Zhenren”

ZHOU Dan-dan

(College of Liberal Arts, Anhui Normal University, Wuhu, Anhui 241000)

Abstract: The Zhuang zi's thoughts of “Zhenren” is breded the Laozi's thoughts of “Infant”, which is given more meanings. The abundant connotation of “Zhenren” include: the “nature”, the “heart”, the “sincere”, from which we can conclude it's an ideal image taking the feature of nature and man's union. The image of “Zhenren” has the meaning of enlightening to the build of the ideal personality.

Key words: Zhuang zi; “Zhenren”; the ideal personality

(责任编辑:周锦鹤)