

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《莊子·德充符》之生命意義探究

A Study of Chuang-Tze Der Chong Fwu
for Meaning of Life

林佳禕

Chia-Chien Lin

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 6 月

June 2020

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

《莊子·德充符》之生命意義探究

A Study of Chuang-tze Der Chong Fwu
for Meaning of Life

研究生：林佳蓓

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

謝君直

陳以瑞

指導教授：陳德和

系主任(所長)：廖俊龍

口試日期：中華民國109年6月11日

摘要

莊子察覺世人常執著「情」緒所擾、為「形」所困伴隨痛苦，提出「德」、忘「形」、忘「情」改變原有價值的哲學思維，以喚醒人們對重視內在「德」性精神的美好。〈德充符〉中莊子提出「無情」的論點，以無掉「情」緒執著及「情」緒對人的傷害，並培養超越「德」性工夫。莊子以「無情」論點超越情緒執著於是非好惡，開顯「德」性境界。讓人們重新思考「德」與「形」「情」的價值意義，不受限社會標準判斷，活出自在有「德」的人生。

關鍵字：形、德性、無情、心齋、坐忘



Abstract

Chuang-tze perceived that people often suffered from a dilemma accompanied by “the emotions” and “the appearance”. As a result, he proposed his unprecedented philosophy about “virtue, appearance, and emotions” to remind people looking at the goodness of spirits. In < Der Chong Fwu>, Chuang-tze also initiated the issue of “de-emotion” to cease the burden of emotions and to cultivate the virtues in spiritual life. He pointed out that without emotions, virtues could be cultivated without the disturbance of right or wrong and likes or dislikes. The values of “virtues”, “appearance”, and “emotion” help people to excel themselves judgment to live a virtuous life.

Keywords: appearance, virtue, de-emotion, xin xhai, zuo wang



目錄

摘要.....	I
Abstract.....	II
目錄.....	III
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究材料與範圍.....	6
第三節 研究的方法與架構.....	11
第二章 命的存在.....	20
第一節 命的實然.....	20
第二節 命的類型.....	25
第三節 命的價值.....	35
第三章 命的實踐.....	44
第一節 命的挑戰.....	44
第二節 命的克服.....	50
第三節 命的超越.....	62
第四章 命的和諧.....	70
第一節 身心和諧.....	70
第二節 群己和諧.....	78
第三節 物我和諧.....	86
第五章 結論.....	96
參考書目.....	116

第一章 緒論

古聖先賢所傳承下的智慧，自有其顛撲不滅的道理，歷經幾千年來的千錘百鍊後，仍受到肯定及讚許，引導世人來面對生命的困境，朝向明亮的大道前行。歷代以來儒釋道聖賢之人士重視人的生命的實踐，透過接納自己、反省自己、釐清自己、貞定自己，並且自我負責從自己的德行出來，以其充分盡到自己在天地萬物的使命感，實踐內在自我價值。

第一節 研究動機與目的

中國文化是展現生命價值歷程，生命的價值可以從德性方面講，而德性是屬於實踐的問題，儒釋道思想都具有實踐性的哲學，在為天地萬物的實現和存在，提出證明說法，而儒道佛思想各自皆有一套形上學，而形上學通過生命的反省與個人的修為而證成，所以牟宗三先生把儒道佛教義思想形容為「生命的學問」，牟先生又說：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的，主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何調節我們的生命，來運轉我們的生命，安頓我們的生命。¹

因此可把道家的哲學視為一種主體實踐的生命哲學，是踐行個人的生命歷程，從日常生活中，展現個人的德性價值，體驗生活即實踐，實踐即生活，逍遙自在的生命。吾人可對「生命的學問」描述為對人心的覺醒、人性的提升、人道的實現、人際的和諧、生命的關懷等等，具有直接關連具有實踐性生命的學問，以做

¹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁15。

為大家安身立命之道。

中國哲學和西方哲學著眼點不同，前者重視生命內在覺察，強調「德」；後者重視科學知識學習，強調「知」。袁保新先生說：

在西方，存有主要開顯為存在界可理解性的最後根據，然而經過亞里斯多德實體化的轉向之後，存有學的任務變為主要在說明存有物產生與變化的問題；但是在中國，道卻主要開顯為天、地、人、我之間互動秩序的根源，它負責的是提供一切人、物相生相續的終極保護。²

以道家思想來說，通過個人的一孔之見，在有限制的生命中求表現，因此產生特殊性和普遍性。由於每個人對知的見解有著自我的內在價值，透過語言文化的表現讓人明白；而個人的一察為一孔之意，而各人的一孔不盡相同，於是「道術將為天下裂」、「寡能備於天地之美，稱神明之容」，³ 牟宗三先生把真理分為內容真理和外延真理，中國哲學注重內容真理，西方哲學注重外延真理。⁴而內容真理和主體密不可分，是向內心看，關懷內在焦點，是一種不安不仁的態度，是生命向上提升，超越內在的心靈表現，重視生命實踐和道德的修養，所獲得的生命學問。陳德和先生說道：

至於中西哲學最大的不同點是：西方哲學重客體對象的理解，是以「知識」為中心，以理智的好奇和滿足為主要訴求；中國哲學則是重主體人格的建立，是以「生命」為中心、以當下自我超拔的實踐方式要求其真切於人生的圭臬。如果說西方哲學是經由客觀理解而成功之「概念的知識」的話，那麼中國哲學就是本諸主觀反省而證得之「生命的學問」了。⁵

²袁保新，〈知識與智慧---從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月，頁10。

³《莊子·天下篇》說道：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」文獻主要以參考郭慶藩《莊子集釋》為主。

⁴牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁20-25。

⁵陳德和，〈牟宗三「中國哲學的特質」述要〉，《鵝湖月刊》第277期，1998年7月，頁50。

道家思想在中國文化中有其重要之處，對於後世的文化、價值及人生觀影響不可抹滅，尤其文人士子更甚。道家思想遠源流長，從古至今在歷史的源流中，有不同家派及面貌出現，首推以老子、莊子為代表人物。在當時的禮崩樂壞所引發的社會動盪、造成政治、經濟、文化相繼失衡，引起人民苦不堪言，牟宗三先生稱為「周文疲弊」。⁶ 由於當時周文禮樂制度，已然使人民習慣此制度，據此，高柏園先生說道：「周文不僅是一套形式與制度，而更象徵著人安身立命的依據，因此，周文疲弊根本就是生命失去安頓、依據的象徵。」⁷ 因此，生命產生對立而形成衝突，生活失去重心而隨波逐流。牟宗三先生說道：「生命的紛馳、心理的情緒、意念的造作都有特定的方向，黏著在這個地方，就著於此而不能通於彼。」⁸ 生命產生執著，心失去自由自在，無法為自己做主。

老子《道德經·第十二章》說道：「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，難得之貨令人行妨。」⁹ 當生命失去安頓，受執著所影響，順著五官追求欲望滿足，老子說道：「心使氣曰強」（〈第五十五章〉）而內心的欲望無窮無盡，有執有身，使心雜染了使得生命多災多難，找不到最原始的本心，惟有從根本處一心的修養做起。

老莊先後著書宣揚「無為」、「自然」、「無待」之道，為久被宰制與桎梏所苦的天下眾生請命。老子提出：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」（〈第十三章〉）、「致虛極，守靜篤」（〈第十六章〉）、「為學日益，為道日損」（〈第四十八章〉）找出本心，去除執著與干擾，以達虛一而靜的境界工夫。

莊子亦提出「無待」（〈逍遙遊〉）、「吾喪我」（〈齊物論〉）、「心齋」¹⁰（〈人

⁶牟宗三先生說道：「先秦諸子起源於周文疲弊，周文之所以失效，主要在於那些貴族生命腐敗墮落，喪失倫常，不能實踐周文制度，以至周文形成虛文，掛空成形式，造成國家動盪不安，民不聊生。因此先秦諸子皆提出看法，如儒家孔子把周文生活化「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒。而道家則是依道德判斷「察事變莫過於道」。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁61。

⁷王邦雄/等，《中國哲學史(上)》，臺北，里仁書局，2005年，頁7。

⁸牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁94-95。

⁹本論文《老子》原文引用皆採樓宇烈《王弼集校釋》中王弼《老子道德經注》之內容。臺北，華正書局，1992年。

¹⁰本論文《莊子》原文引用皆採郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1982年。郭象《莊

間世))、「坐忘」(〈大宗師〉)等，亦是修養心靈的工夫，這些工夫為的是消解心的執著，對得失的計較，超越價值標準，找回吾人最初的本心。同時明白，去除紛擾，不外求他人、環境，無需改變他人，從自我本身做起，透過上述修養的工夫，找回最初單純的心。

老、莊鑑於世間戰亂連連源自人心的自私我執造作妄為，帶來種種災難，故老子著重在人心的重建，重視「無」的工夫與致虛守靜態度融入生活境界，以「無為」消解心的我執，調和自我與世間的不一致而「無不為」來實踐生命智慧。而莊子則以「逍遙」、「無待」的精神以體現心無可遊、物無不可乘之境界，並以立世而安世，安世而化世的生命態度，體會「一逍遙，全部逍遙」展現在德性實踐人生境界。

人類生命價值不僅僅在於權力、地位、財富、名譽以及知識能力等形而外的物質表相，然而世俗之人卻把以上諸項視為是一種成就的象徵，形成人間街頭的相互奔競，由於人類過度的貪婪，加上心知的執著，以及人為的造作，小則形成生命的困頓與痛苦，大則造成人間災難。道家哲學是一門內省的工夫，藉由自省，解消，蕩除生命的偏執、造作、紛亂和雜質，恢復生命原本樣貌，是應世、入世的生活態度。牟宗三先生指出：

道家要達到它所嚮往的無為、自然的境界；或是莊子之逍遙無待的境界，需要通過怎樣的實踐工夫？……能了解道家的工夫，就能更真切的把握客觀的、形式的了解。客觀的、形式的了解是綱，是縱線；對功夫的了解是緯，是橫線。經緯會合，就可以把住道家玄理之性格。¹¹

處在經濟快速發展社會中，面對忙碌生活常以自我標準為標準，來評斷外在人事物的看法，產生執著，無止盡追逐的「有」，人心向外追求，向外奔馳，造成生命的負累，失去生命意義，形成矛盾與衝突，日益嚴重。在忙與茫的生活中，

子注》及成玄英《莊子疏》素來為研究莊子的顯學，清代郭慶藩輯錄郭象《注》及成玄英《疏》，再佐以他人注文及個人見解匯整完成《莊子集釋》一書，現今《莊子集釋》已然成為研究莊子精典代表作。

¹¹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁113。

心靈漸漸失去方向。有幸重回校園，徜徉在書海裏，重新學習。希冀跟隨教授的引導，從經典研究與智慧來研究道家的「無」、「虛一而靜」、「無待」、「逍遙」修養的工夫，反躬自省為自己提升心靈內在，消解自我標準設限，除卻與他人對立衝突，以圓融彈性的生活態度，隨遇而安，從個人生命的學問歷程中，找生命的價值意義。透過《莊子·德充符》對生命意義之探究，學習畸人面對外界的眼光，如何處之泰然，不受社會標準評定所影響內心的平靜，明瞭不論是先天或是後天身體殘缺，能「知其不可奈何而安之若命」，不執著自我的心知，開放心靈，使內在本真如實表現。體會學習道家修養工夫，落實在現今功利社會中，找出自己的德性價值，在面對忙亂的生活中，學會安時處順，不急不徐的面對生活事件，不落入對立兩邊，包容是非相對，尊重一切，圓滿證成，朝向圓通無礙、圓融無對的生活境界。



第二節 研究材料與範圍

歷來對《莊子》版本、章節篇數各家論述不一。¹² 根據《漢書·藝文志》記載《莊子》一書共內篇 7 篇、外篇 28、雜篇 14 和解說 3 篇等 52 篇。而現今所見通行本，則是郭象刪定為 33 篇，分別為內篇 7 篇、外篇 15、雜篇 11。本論文選擇以郭慶藩《莊子集釋》為版本依據，進行說明、解釋及詮釋。本文研究著重在內七篇《莊子·德充符》哲學思想中，以德行觀點來詮釋個人如何從到內省到外燦的圓融工夫證成，由超越到化成，不間斷的自我提升與修養內聖以臻至外王的生命圓滿境界。

曾有學者將內七篇篇名及主旨做了貫串的敘述，如明朝焦竑在《莊子翼》中引宋代道士褚伯秀之言說：

內篇之奧，窮神極化，道貫天人，隱然法度森嚴，與易老相上下，始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊。物齊而已可忘，己忘可養生之主得矣！養生所以善己，應物所以善物，皆在德以充之，充則萬物符契宗之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為神，外則應帝應王，斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。

此外，清朝的林雲銘《莊子因》也說：

逍遙言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充符則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王，此七篇分著之義也，然人心性大故能虛，惟虛故能順，入世而後可出世，內聖而後外王，此又內七

¹²根據王叔岷先生說：「《莊子》原為若干篇，不可知。後漢班固、高誘所見《莊子》為五十二篇。晉司馬彪、孟氏注本亦五十二篇，恐非漢時五十二篇之舊。司馬彪注本內篇七，外篇二十八篇，雜篇十四，解說三。又崔譔二十七篇，內篇七，外篇二十，無雜篇。向秀注二十六篇，一作二十七篇；一作二十八篇，亦無雜篇。李頤《集解》三十篇，一作三十五篇。郭象注三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一。」可知《莊子》全書篇目曾更改過，非現存樣貌。王叔岷，《莊學管闡》，新北，藝文印書館，1978年，頁17。

篇相因之理也。

研究《莊子》內七篇發現，其條理具有先後秩序提示，如成玄英說：

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，接物無心，忘德忘形，契外會內之極，可以所成庶品，故以〈大宗師〉次之。古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭羣品，故以〈應帝王〉次之。

13

從內七篇主旨看來，透過七種不同的面向來了解莊子筆下聖人的人格表現與境界，內文隱含的義理環環相扣，前後一如，以理致用。

牟宗三先生說：「王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙論多所發明，而亦畢竟是相應著。魏晉名士故多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。」¹⁴ 故本文研究以此為據，藉此做為有效的詮釋，以闡釋《莊子》內七篇之義理，以〈德充符〉為主軸，並於〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉各篇之主旨呼應，以莊子詮釋無待的概念使其義理相互貫通，前後文連成一氣，應用於日常生活，並可深入研究探討。

現今研究道家學者對於莊子內七篇的義理看法，陳德和先生說：「(內)七篇義理前後連貫，互相交織輝映，能開闢變化，又能形成有機之統一。」¹⁵ 顯然認為內七篇名及義理前後呼應，相互連貫內七篇中心精神。吳怡先生指出：「如果《莊子》書，或莊子學有一個中心思想的話，那麼毫無疑問的，這個中心思想就在內

¹³郭慶藩輯，《莊子集釋·序之四》，臺北，華正書局，1982年，頁31

¹⁴牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1996年，頁10。

¹⁵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，頁1-2。

七篇。而且這內七篇，不僅是在內容上，甚至在篇名上，都很精密的構成了一個理論體系。」¹⁶ 透過莊子內七篇七種不同方向來研究聖人實踐生命過程。唐君毅先生說：「唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著，外雜篇則內容甚複雜，可謂其後之道家言之一結集。」¹⁷ 內七篇基於思想完整性、篇旨的明確性、義理的連貫性及彼此間統合特色，應屬莊子本人所撰述，其餘 26 篇則是莊子門徒、莊子學派共同作品。

本論文研究材料分為四類，一、古今注本，二、現代專書，三、期刊學報論文，四、碩博士學位論文，作為書寫的參考依據。

一、古今注本

本論文在古註上以郭慶藩《莊子集釋》為主軸，參酌宋朝林希逸《莊子鬳齋口義》、呂惠卿《莊子義》、釋德清《莊子內篇註》、王夫之《莊子解》、宣穎《南華經解》、陳壽昌《南華真經正義》、王先謙《莊子集解》等等。

其次，在今注方面重視錢穆《莊子纂箋》、張默生《莊子新譯》、吳怡《新譯莊子內篇解義》、王叔岷《莊子校註》、王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、陳鼓應《莊子今註今譯》等等譯注，其出版資訊在本論文〈參考書目〉中清楚呈現。

二、現代專書

當代著作，以《莊子》一書為哲學詮釋或組織架構專書或章節者：有牟宗三之《才性與玄理》說的是道家復興在魏晉玄學充分發提光大，適逢印度佛教傳入，道家玄理正是契接佛教的橋樑。牟宗三之《中國哲學十九講》論的是中國哲學特質所具備特殊性及普遍性的概念，提出內容真理和外延真理來說明中國哲學與西方哲學異同。牟宗三之《圓善論》說明智的直覺亦即本心(自由無限心或無限智心)說明圓善的根據。王邦雄之《莊子道》說明不介入儒墨是非，提升個人的自我

¹⁶吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁10、11。

¹⁷唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北，臺灣學生書局，1992年，頁344。

覺察，超越是非，以「道」的觀點，用「莫若以明」觀照本心，給出「因是已」的「兩行」空間。王邦雄之《莊子寓言說解》藉由寓言故事來傳遞個人放下我執時，所展現的「廣漠之野」及「無何有之鄉」視野，當心不在執著時，心是無限寬廣，無邊無際。當心有多大，世界就有多大的心靈境界。王邦雄，陳德和之《老莊與人生》討論道家的起源、思想及特色，經由理解道家義理，體認生活世界並了解生命的意義，並實現生命的價值，所展現的真知灼見。陳德和之《道家思想的哲學詮釋》肯定道家多元性格，並將道家依序分為薩滿道家(傳統古道家)、黃老道家(帝王學道家)、人間道家(生活道家)、清談道家(玄學道家)、道教道家(宗教道家)及「當代新道家」六類，各具特色，皆已老子其人其書為實踐典範。另在哲學詮釋上，陳德和之《生活世界的哲學》說明人文的考索與貞定、世法的解蔽與疏通、學思的開顯與推介以及心靈的交光與互映等四大類。高柏園先生之《莊子內七篇思想研究》論的是將莊子內七篇的義理，做有系統性的闡述，薪火相傳，傳遞中國文化的慧命。錢穆之《莊老通辨》、傅偉勳之《學問的生命與生命的學問》、傅偉勳之《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》等等，歷代學者論述及深入研究之成果，皆是後學藉以參考憑藉重要資料，希冀以其深闢洞見，啟發筆者對本論文之研究與探討。

三、期刊學報論文

近代學者研究期刊論文亦是研究重要不可或缺的參考資料。牟宗三〈老子《道德經》講演錄〉、陳德和〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉、陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉、陳德和〈當弗朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉、陳德和〈畸人與真人—莊子大宗師的超越性和圓融性〉、袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義—以唐君毅先生有關存在主義之省察為線索〉、高柏園，〈無為而無不為〉、王邦雄，〈老莊道家論齊物兩行之道〉、王邦雄，〈莊子齊物儒墨兩行之道〉、陳政揚，〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉、謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉、鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法—中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀〉等等

相關期刊，在筆者研究文本時，提供觀念的延伸與啟發，獲益匪淺。

四、學位論文

學術界研究《莊子》或〈德充符〉資料豐富，查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」¹⁸，論文名稱以「德充符」、「莊子」合併查詢為關鍵字有廖宣怡《《莊子》至德之人的教育觀》博士論文、林淑文《創傷與創造《莊子》「自然」思想的現代意義》博士論文、楊燕玲《超越形的困境—《莊子·德充符》寓言人物之分析》、陳美珠《才全德不形—《莊子·德充符》文本結構的詮釋與分析》、黃弘翔《《莊子》〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉有關心的譬喻》、陳奕孜《莊子〈德充符〉研究》、蔡儷珍《從《莊子·德充符》探教育之可能》、曾凱堂《論莊子的成德之知—以內七篇為例》、李菊英《形殘與至德——《莊子》的形殘書寫》、許嫚佳《《莊子》內篇畸人之研究》、塗淑珠《《莊子》內七篇「德」字義理研究》林秀玲《試論莊子哲學中的意義治療》、江培詩《《莊子·人間世》療癒思想研究》、鄭媛心《論莊子以「德」為基礎的超越觀——從〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈德充符〉的寓言故事論起》、王秀中，《論莊子生命治療之意義及其應用—以國小輔導工作為中心》、許慈修，《莊子思想研究---從莊子的生死智慧走向生命療癒》、陸家騏，《「吾喪我」與「莊周夢蝶」思想關聯研究》等等，包含 2 篇博士論文，碩士論文 16 篇共計 18 篇博碩士論文。希冀透過廣泛多面閱讀相關資料，期成為筆者在研究《莊子·德充符》時參考啟發並延伸論文視野。

¹⁸ 臺灣博碩士論文知識加值系統，檢索網址：<https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/ccd=rMdlUj/webmge?mode=basic>

第三節 研究的方法與架構

中西哲學基於歷史文化背景，研究哲學的方向和型態不同，西方哲學是以希臘哲學著重知識論科學實證的學問，而中國哲學研究牟宗三先生認為中國哲學是以生命為中心的學問，是實踐生命的哲學。中國哲學的研究方法有許多，哲學家在接受歷史資料後，通過哲學智慧給予適當的解釋，不論建立何種思想系統，態度要求其博大精深，換而言之，把多元的思想系統化成完整一體。

對於古典文獻的研究，歷年來大抵以文獻學、思想史以及詮釋學三種方法著手。採取文獻學研究方式，主要是以語言學的觀點來解決思想史的問題。即所謂「就其字義，疏為理論」的方法。¹⁹ 將文獻中之語詞獨立起來，還原其原始意義，再繼而詮釋原來文獻，而探究其思想義理。此法之缺點是容易忽略字詞之演變與作者之原意，所詮釋之義理易流於猜臆。

思想史的方法乃將思想放入歷史或是文化史的脈絡中，加以考察，並探究其思想史的地位及意義，同時融入自身的言論，由歷史賦予意義。然而思想史研究方法亦有其缺點，即研究者容易因個人所處時代或是背景的理由，以致在詮釋的立場上受到過多的侷限。

近幾十年來，詮釋學研究法對於當代學界影響十分深遠。原本只關注對於《聖經》的詮釋，卻廣泛的為人文學界運用。如何將詮釋學方法應用於中國古典文獻中，高柏園先生做了如下的說明：

¹⁹ 傅斯年，《性命古訓辨證》，臺北，新文豐出版社，1985年，頁12。「阮氏聚積」《詩》、《書》、《論語》、《孟子》中論『性』、『命』，以訓詁學法定其字義，而後就其字義疏為理論，以張漢學家哲學之立場，以搖程、朱之權威，夫阮氏之詰論固多不能成立，然其方法則足為後人治思想史者所儀型。其方法惟何？即以語言學之觀點治思想史中之問題，是也。」

所謂詮釋(interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。原則上，詮釋的對象主要是以人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋(explanation)不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生，因此，解釋重在因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。²⁰

經由高柏園先生將中國哲學對於生命特有的體會，與西方哲學詮釋學相互結合，更能突顯中國哲學所展現的生命智慧，而與傳統文獻之精神相互契合。就哲學論文而言，目前最常使用的方法之一則是詮釋學的方法。

傅偉勳先生融和西方海德格和伽達瑪詮釋學概念提出自創的「創造性詮釋學」的研究方法，²¹來解析文本的意義、判讀文本的義理，對於中國古典文獻更能貼近把作者的文本的意涵解釋說明淋漓盡致。據此本研究採傅偉勳先生「創造性詮釋學」方法來解析《莊子·德充符》文本所內涵生命意義。

根據傅偉勳先生所言，「創造性詮釋學的研究法」基本上應包含五個辯證層次：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次與創謂²²(原必謂)層次。歸納為以下五個步驟：

1. 「實謂層次」—在此層次是要解決「原作者(或原典)實際上說了什麼？」。
2. 「意謂層次」—在此層次是推敲「原作者(或原典)想要表達什麼？他真正的意思是什麼？」。
3. 「蘊謂層次」—在此層次探問「原作者(或原典)可能想說什麼？原典可能蘊

²⁰ 高柏園，《中庸形上思想》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁14。

²¹ 傅偉勳先生說：「創造性詮釋學雖吸收了海德格到伽達瑪的新派詮釋學理論探討的成果，卻已祛除原有的特定哲學觀點(譬如海德格的存在論見地或伽達瑪偏重傳統的繼承而缺乏批判的超克功夫的保守立場)，並加以一般化的過濾之後，與他們的特定詮釋學進路大異其趣。」傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁9。

²² 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1998年，頁237。劉述先先生說：「沒有任何一種解釋是必然的，因此建議他(傅偉勳)改為『創謂層次』。」參見：〈中國經典詮釋學的特質學術座談會記錄〉，《中國文哲研究通訊》，第10卷，第2期，1999年，頁253。傅偉勳先生後來接受霍韜晦的建議把必謂層次改為「創謂」。

含那些意思意義？」。

4·「當調層次」—在此層次討論「原作者（本來）應該指調什麼，本來應表達什麼？」。

5·「創調層次」—在此層次探究「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我們必須踐行什麼，創造性的表達什麼？」。

從上述的實調、意調、蘊調、當調及創調五種不同面向來詮釋、理解文本，傅偉勳先生也提到：「創造性的詮釋學雖然重視詮釋的創造性，但絕不作主觀任意的層次跳躍；雖不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性的詮釋強度和強制性」。²³ 雖重視詮釋的創造，不作主觀的評價，強調主客觀詮釋的彈性。

另有學者提出補充說明，袁保新先生特別再提出對於「創造性的詮釋」看法：

「創造性的詮釋」為了區別「輕率任意」的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並且經由這些註釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定更為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提升到歷史的客觀層次，以有別於純粹主觀的臆。²⁴

對於詮釋，須尊重並且謹慎選擇相關的研究成果及中立的資料，使得讀者在詮釋時的結果有意義，非主觀的評斷。因此袁保新認為「創造性的詮釋」，在詮釋者的理解上，必須要達到下列幾點要求：

- 1·一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 2·一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。
- 3·一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，

²³傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁45。

²⁴袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁62。

用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。

4· 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。

5· 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。

6· 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。²⁵

一個合理有效的詮釋，讀者應大量閱讀相關資料，詮釋時貼近作者的原意，符合邏輯性，言簡意賅清楚表達說明，勿加入主觀意見評價，時時修正保持客觀中立態度，在解釋文本時有效傳達作者當時的心境。

個人見地高低閱讀量多寡對於文本的解讀有不同的看法，牟宗三先生在《中國哲學十九講》之〈儒家系統之性格〉中談到，要了解一個系統的性格，有三個標準，牟先生說：「其三個標準，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瞭解，而古人所用的文字儘管在某些地方不清楚，他那文字本身是有兩種或兩種以上的意義(ambiguous)，但也並不是所有的地方通通都是有兩種或兩種以上的意義，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是你的『見』不夠，那你光懂得文字未必能真正懂得古人的思想。」²⁶ 可見當讀者在閱讀大量文本時所具備的先備知識及理解力，自身的邏輯分析，加上個人的見地、價值觀，對於詮釋文本亦會產生不同的觀點。

讀者對於文本的解讀，應貼近作者的原意。牟宗三先生在「經典的疏理」上說：「知識、思辯、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧、愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。」²⁷ 其中「知識、思辯、感觸」三者可視為

²⁵袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁77。

²⁶牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2012年，頁69-71。

²⁷牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁XV。

是牟先生對於詮釋文獻時所持之方法論，涵蓋了詮釋的精義。牟宗三先生又說：

現代哲學喜言分析，但不論應用何種分析方法，都必須把握住兩條基本原則：第一，不論是否贊同其意，先要將原意恰當而明確地分析出來，以期有恰當的瞭解；第二，如果那些問題並非全然虛妄，則分析的結果不能把問題分析掉了。一般英美研究分析哲學的學者並未遵守這兩條原則，他們大多是把問題分析掉了。²⁸

在中西方對於哲學研究分析方法，隨著文化的不同，對於文本解讀後詮釋結果不同。中國哲學是生命的實踐，不同西方以知識論方法研究哲學。因此，牟先生把真理分別內容真理和外延真理，前者個人生命價值實踐的工夫歷程，以德性出發如中國哲學；後者外延真理以認知為主，科學邏輯實證推論如西方哲學。而中國哲學包含內容真理和外延真理。

對於哲學研究的方法看法。寫作方法有細膩與粗拙的表達，從個人的一孔之見透過心的調和來詮釋產生不同的見解，是一種「無為法」。筆者認為中國哲學是生命的學問展現，是一套生命價值實踐的工夫歷程，不像西方哲學以知識的學問為基礎提出現代觀念，先提出一個「有」的假設，接著證明這個「有」，再在證明這個「有」是形而上的「有」，他是「有為法」，所以寫作就要有一個固定的寫作方法。

中國哲學是一門生命的學問，每個人生命歷程、所遭遇的經歷、價值觀以及宗教觀、文化傳統各不相同，所詮釋的生命價值當然不同。《周易·乾卦》曰：「天行健，君子自強不息」，《禮記·大學》曰：「苟日新，日日新，又日新」，時間每天分分秒秒向前行，而人無時無刻在新陳代謝，時時刻刻都在經歷「生、老、病、死」等生理現象的流轉，而人心分分秒秒都在「生、住、異、滅」等心理現象中流逝，若人能體會珍惜並把握在當下此時此刻生活事件，不起執著的心，生命自然遠離人為造作所產生痛苦的問題。

²⁸牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2012年，頁234。

道家是生命的學問，是以「無」、「無待」的心來實踐生命歷程，不是科學知識的學問，不應該把每個人生命的學問，定住在甚麼方法之上，不應有一個所謂的特定方法來論述文章，在諸多的方法中僅能提供一個參考依據。筆者的研究方法採取傅偉勳的「創造性詮釋學」觀點，在互為主體脈絡下找出共通意義來詮釋。在每位詮釋者之學術背景下，所做哲學詮釋會因當時的時代背景、歷史文化傳統、著重討論主體等等有所異同。這些因素將影響詮釋者研究結果。在進行古典文獻研究時，須保有辯證開放的學術性格，並保有吸納學術特質，注入新觀點，具有批判式思考，這些皆是筆者進行論文研究應注意之處。

《禮記·中庸》：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」筆者認為要論述生命的學問，在把經典理解後整理自己思考理路，再與文本做連結並整合平衡，最後取得共識後再融入自己見解。筆者試圖以莊子的思路立場，摹擬同理當時莊子在〈德充符〉傳達文本義理，用自身生命歷程或遭遇的經歷，如實地，將個人的心路歷程來解讀莊子，以「無待」勝「有待」的將生活上的經驗呈現在論文中，各自表述的詮釋法。

對於本篇論文主要以參考郭慶藩，《莊子集釋》為主，配合各學者之著作及相關之博碩士論文為參考依據，其論文架構，全篇共分為五章。

〈第一章〉為緒論共分三節，〈第一節〉為「研究的動機與目的」，筆者研究莊子《莊子·德充符》的動機，認為莊子不是消極的思想，而是一種積極的應世思想，確信莊子的思想，在當今個人中心主義、個人本位主義高漲的社會，可開啟一盞明燈，以啟發吾人之智慧其目的是想藉由《莊子·德充符》的探討，所啟發於我們的應世思想，並試圖將此研究的結果落實在個人的生活世界中，加以體現與印證。

〈第二節〉為「研究的材料與範圍」，本論文研究材料以郭慶藩，《莊子集釋》為主要文本，以樓宇烈之《王弼集校釋》為輔，配合古典文獻、各學者之著作及相關之博碩士論文為參考依據，研究範圍以牟宗三先生之「主觀境界」的詮釋系

統為主要架構，即陳德和先生的生活道家的進路²⁹，對於道的形上思想不加以過多論述，以免論文的討論過於龐雜。

〈第三節〉為「研究的方法與架構」，筆者認為論述生命的學問，在把經典理解後整理自己思考理路，再與文本做連結並整合平衡，最後取得共識後再融入自己見解。筆者試圖以莊子的思路立場，摹擬同理當時莊子在〈德充符〉傳達文本義理，用自身生命歷程或遭遇的經歷，如實地，將個人的心路歷程來解讀莊子，以「無待」勝「有待」的將生活上的經驗呈現在論文中，各自表述的詮釋法。

〈第二章〉為命的存在共分三節，〈第一節〉為「命的實然」，筆者研究莊子《莊子·德充符》的問題意識，從先秦思想的哲學開端，主要論述以儒學孔孟之說、道家老莊之學，說明命的實然。儒學觀點以《論語》為中心，說明孔子以「仁心」內涵，孟子以「四端之心」擴大孔子以忠恕的修養論。道家以老子、莊子為代表，以老子的「無」的智慧、莊子的「無待」境界，化解自身的執著，不再受標準所累，進而有「無不為」、「逍遙」對生命實然的豁達。

〈第二節〉為「命的類型」，筆者以儒道兩家論點，對「命」做分類；從《論語》中孔子論到「天命」和君子的修養結合進而知天命，孟子論性、命的實踐工夫；從孔子的踐仁已知天，到孟子把仁教十字打開，實現知天命所賦與的生命意義。道家莊子論命在〈德充符〉說道「命」分為二，一為人力無法掌控的稱「事之變，命之行」；二為後天機會偶遇稱「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。」又〈人間世〉談到「命」「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。」本節以儒道兩家所述對命的類型做分類。

〈第三節〉為「命的價值」，筆者從〈德充符〉、〈大宗師〉、〈養生主〉，說明莊子的「安命」哲學，實踐生命所賦與的意義價值。王駘的不言之教，讓前去之

²⁹陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁38。陳德和先生認為道家思想在中國是一大傳統，歷史上出現的道家約有六種型態，一是薩滿道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是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新道家。除上述六種道家之外，課堂中補充一種叫重玄學道家，總共有七種型態的道家。

人虛而往，實而歸，自然感受到王駘的內在德性智慧，忘卻了外表的缺陷，突顯王駘的生命意義價值。同樣地；面對生死問題如何「安時處順，哀樂不能入也」，最後坦然接受生死，既來之，則安之。生死問題如大自然運行，死亡是身軀返樸歸真，重回大自然的懷抱，猶如道法自然。

〈第三章〉為命的實踐共分三節，〈第一節〉為「命的挑戰」，筆者研究《莊子·德充符》的動機在於寓言故事中所描述的畸人，不論是先天的殘缺或是後天因素造就的外在畸形，告訴世人面臨挫折挑戰時，生命陷入低落或是身處險境時，如何從心的修養做起，突破限制，不受社會標準的影響，忘形忘情於自我的心知執著，使內在的德性自然展現，從容面對生活的困境。

〈第二節〉為「命的克服」，筆者從《莊子·德充符》中，理出畸人面對生命的挑戰時，以心齋的實踐工夫，坐忘的生命境界，轉念生命的限制，放下偏見，打開心胸尊重多元的意見，克服生命的桎梏，超越自我的限制。莊子以「吾喪我」的境界，亦即老子的「無」境界型態，清通化解自我對知的執著，不再受制於是非、貴賤二端對立，使自我的心靈朝向凌虛的生命境界，聽見「天籟」。

〈第三節〉為「命的超越」，筆者從〈逍遙遊〉中鯤化鵬的寓言，說明人在追求自我人生理想與人格境界過程中，如何突破個人的知見，說明大小之別的原因在於個人對知的標準做比較，以「無待」的心境，「無」的智慧解消困境；大鵬鳥搏扶搖直上從北冥高飛九萬里達南冥，象徵一種開拔變化，一種大開大合的人生，隱含人生的實踐與努力奮鬥。〈德充符〉亦說明從「天鬻」來化解執著所產生的痛苦，超越生命的困境，回歸生命本真。

〈第四章〉為命的和諧共分三節，〈第一節〉為「身心和諧」，筆者研究莊子《莊子·德充符》的起心動念，畸人面對外界異樣的目光時，如何調整自我的心態，當面對外在環境的人事物對自我的評價時，如何打開個人對「知」的有限，使得身心能和諧一致，故莊子提出「無情」之說，消解心對情感枷鎖執著，因應自然的變化。從〈齊物論〉的寓言「罔兩問景」說明個人如何受到「知」、「心」、「身」等交互影響形成身心不和諧。

〈第二節〉為「群己和諧」，筆者從〈德充符〉闢跂支離無脣與甕盎大癭的寓言，說明「有人之形，無人之情」的生命實踐工夫；哀駘它寓言說明德充於內符應於外的行為，即是「才全，德不形」。畸人跳脫心對情緒的執著，以內在德性在日常生活人際互動中，自然而然的散發令人親近氣息，而忘卻身形上的殘缺，解開社會標準對身形的執著，達到群我和諧的人際關係。〈養生主〉從秦失弔老聃寓言，在面對死亡問題，不該身陷情緒痛苦「遁天倍情」，應以「安時處順」生命態度，視死亡為大自然生命的運行。

〈第三節〉為「物我和諧」，筆者從〈德充符〉兀者與常人外在差別而起分別心，超越心知執著與社會標準評價，內在德性自然充滿，親近之心油然而生。由兀者王骀寓言故事闡述使人虛而往，實而歸的不言之教。叔山無趾踵見仲尼寓言，說道孔子的「天刑之，安可解？」上天賦與責任形成對生命桎梏。〈大宗師〉的真人，無掉執著轉念心之調和，解開生命的桎梏；猶如莊子內七篇至人、聖人、神人的生命境界，能勝物而不傷；〈齊物論〉之「莊周夢蝶」達到天地與我並生，萬物與我合而為一的物我和諧境界。

〈第五章〉將〈第一章〉至〈第四章〉論述做《莊子·德充符》之生命意義探究總結說明。

第二章 命的存在

一般的學問是針對現象做探察或是對人生某種議題做考究；哲學是建立在某種假設人生觀、價值觀、世界觀做合理的邏輯推論演練，可以說哲學包含所有學問，不論以直接或間接方式涵蓋。中國歷史文化綿遠流長，人是社會動物，是歷史文化的產物，歷史的階段各時期之特色，從人對歷史、人生、宇宙萬物的看法和態度來理解，不同時期的文化特色，面對相同天地萬物與人生議題，有著基本人道關懷；從文化角度對應共同的對象或議題做說明其同質性，由不同方式來回應說明其差異性；由不同差異性見解建立文化內容的互補性。中國的哲學是以生命為中心，以實踐生命的圓融為標的，又可稱中國哲學是一種生命的學問。³⁰ 本章命的存在共分三節，第一節命的實然，第二節命的存在、第三節命的價值。

第一節 命的實然

先秦思想文化是中國哲學的開端，以哲學觀點來論述其思想應具有其高度性、理論性及系統性。相對之下，先秦思想有其觀念與思想，仍欠缺高度性、理論性及系統性完整，又可稱為先秦思想是上古思想是中國哲學的源頭。可藉由對「宗教人文化」探索上古思想所表現意涵推知，王邦雄先生等說道：

所謂宗教人文化，乃是周初思想逐漸以人文的方式對宗教進行轉化，將歸之於天，歸之於宗教的價值觀、人生觀、政治觀，逐漸通過人文自覺與反省，而成為以人文為中心的哲學形態。³¹

由此可知周初時透過自覺的體驗，全然敬天，認為天命所指涉即是道德中的敬，進而演變成以民命為天命的主要思想。從周禮制度可看出，由他律祭祀轉向

³⁰牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1963年，頁8。牟宗三說：「中國哲學以『生命』為中心。儒道兩家是中國固有的。後來加上佛教，還是同樣重視生命的學問。儒釋道三教是講中國哲學所必須首先注意與了解的。二千多年來的發展，中國文化生命的最高心靈，都是集中在這裡表現。對於這方面沒有興趣的，便不必講中國哲學。對於以『生命』為中心的學問沒有相應的心靈，當然不會了解中國哲學。以西方哲學為標準，來在中國哲學裡選擇合乎西方哲學的題材與問題，那將是很失望的，亦是莫大的愚蠢與最大的不敬。」

³¹王邦雄等，《中國哲學史》上冊，臺北，里仁書局，2004年，頁22。

自律的禮樂制度。

先秦諸子思想起源由周文疲弊崩落，提出不同面向的解救良方，重視生命實踐，以「命」的概念在中國哲學的重要範疇，在思想文化的遞嬗下，呈現多元的樣貌，儒、道、墨、法家紛紛提見解，改善禮崩樂壞的制度，本文僅究儒家孔孟哲學，道家老莊兩家對生命的實踐提出說明。

從儒家觀點，以《論語》為中心的孔子思想表現的重要內容，針對已然僵化疲弊的禮樂制度，源自在於人文素養的形成，實踐吾人生命的合理、圓滿的生命歷程。生命內在本身具有追求美善、符合理性的要求即儒家所說的「仁心」，表現於合理的外在行為稱為「義」，建立一套客觀的形式，成就生命的圓融，以仁心為禮、義之基本。以忠恕為仁心為實踐修養的工夫，自我實現的生命意義價值，並且「己欲立而立人，己欲達而達人」，由內聖的修養到外王的歷程。

在實踐理想的過程中，必然面對著現實的考驗，如何反省、如何批判、如何超越做一系列的探討，當面臨不可避免的阻礙時，生命的限制，孔子透過和隱者的對話，表現出自我的理想與「知其不可而為之」的豁達，建立儒家的積極進取、無憂無懼的生命自我實踐。然而，孔子的所提的「仁心」、「仁性」並未做規範，時至孟子繼承孔子哲學思想提出心性論，將「仁心」、「仁性」以良知四端之心，在《孟子·公孫丑上》說道：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，如皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

孟子所謂的「四端」，即是「仁、義、禮、智」四種善端，加以明確的規定「仁心」、「仁性」的內涵，並以如何知言養氣、如何做到存養擴充，擴大了孔子原本以忠恕的修養論。

道家以老子莊子為代表，針對周文疲弊的不良作用下，對人民生活產生困頓。周禮是有為的人文形式，而崩壞的禮樂是人民痛苦的來源。道家提出以「無」、「無待」、「逍遙」的智慧，進而產生「無不為」、「自然」的生命理想。道家並非

質疑周禮，而是對貴族世家執行周文的扭曲，提出批判；認為生命的價值要從內在德性方面講，而德性是屬於生命實踐的問題，而非在於權力、地位、財富、名譽以及知識能力，然而世俗之人卻把以上諸項視為是一種功成名就的象徵，形成人間街頭的相互奔競，由於人心過度的貪婪，加上心知的執著，以及人為的造作，小則形成生命的困頓與痛苦，大則造成人間災難。

老子提出「無」的觀念，無是要無掉對人為的執著，消解人為的造作，他要天下人以「無心」、「無知」、「無執」、「無為」、「無我」、「無欲」的態度，回歸虛靜、守柔、處下、不爭、少私寡欲、復歸於天真素樸的自然狀態。老子要世人不為己甚，不過度奢侈，不過度追求享樂，回歸天真素樸之生活，主張「去甚，去奢，去泰」，亦即是「道法自然」，道是一種境界形態。

莊子以「無待」、「逍遙」為宗旨，在莊子內七篇以〈逍遙遊〉提出「大小之辯」、「無用之用乃為大用」，破除大小對立，彈性因應環境而無所不用，逍遙無窮的天地間。面對不同的人事物觀點，以「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」心的修養工夫，以〈齊物論〉之「不齊之齊」的方式齊，無分別心評價，是一種尊重萬物特性，成就自己，呈現「萬物靜觀皆自得」。齊物在於齊心下工夫，而非齊於某一種外在標準。在〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉具體描述一逍遙境界充分開顯，為典型的境界型態。

莊子在〈德充符〉寓言故事中，申徒嘉與子產的對話論「命」：

申徒嘉曰：自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」子產蹴然改容更貌曰：「子無乃稱！」

一位具有德性的人，從悲憤的情緒中釋放後形成的生命智慧，在「知不可奈何而安之若命」的解脫放下，人活在世間，面臨的人事物就如同活在神射手后羿

的靶中，靶心是正中命中之地，有的不幸中靶，被射中受傷是必然的，有的幸運未中靶，沒被射中的是命大是偶然的；前者不必怨天尤人是命也；而後者也不必嘲諷他人，幸運而已。大部分的人總是以自我標準的執著，以對方形於外在跡象來審視批判，而忽略了其內在本真德性。郭象注云：

羿，古之善射者。弓矢所及為彀中。夫利害相攻，則天下皆羿也。自不遺身忘知與物同波者，皆遊於羿之彀中耳。雖張毅之出，單豹之處，猶未免於中地，則中與不中，唯在命耳。而區區者各有所遇，而不知命之自爾。故免乎弓矢之害者，自以為巧，欣然多己，及至不免，則自恨其謬而志傷神辱，斯未能達命之情者也。夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳。而橫生休戚乎其中，斯又逆自然而失者也。

以申徒嘉形不全來比喻後天曾犯過錯或是其他原因，而造成現在的外表缺陷之失志者，以子產來比喻外形健全未受到挫折或是幸運得到名利權勢的得志者，從兩者對話過程中，申徒嘉心境的轉折從憤恨不平的情緒，慢慢恢復常理，坦然面對以前犯的錯，也理解世人如何用外在標準衡量他價值。申徒嘉在知其命而無可奈何時，坦然面對苦難及評斷，同時悲憫世人共同的存在困境即執著用世俗的標準從人的外相或來評斷人是否良莠。

王邦雄先生認為申徒嘉的心情轉折三個歷程：「一在從激憤不平中，回歸情理之常，二在坦然面對人物走在人間的無奈與苦難，三在悲憫天下人共同的存在困境。」³² 寓言故事中，莊子以子產喻為有執有為的世俗人「我先出則子止，子先出則我止」來挑戰，而申徒嘉從錯誤中反躬自省具內在德性之人，能理解每個人都是活在羿的靶心範圍，隨時有中靶的可能，進而開展出超越世俗的看法，從「知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」成為無執無為之人，所有的考驗皆是命運安排中安知若命，視身軀是暫時的寄宿，視富貴如浮雲，不執著於權勢中，接受生命的殘缺，重返生命的本真，惟有內在德性，體

³² 王邦雄，《莊子內七篇·秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁253。

現道心，無的生活智慧實踐；也許在申徒嘉的眼中反而是子產怎麼多一條腿。



第二節 命的類型

關於對「命」的分類，儒道兩家都有見解，首先從儒家孔孟論起，《論語》孔子直接談到「天命」，並且把它和君子的基本修養結合在一起：

子曰：不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。

(《論語·堯曰》)

子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。(《論語·季氏》)

子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。(《論語·為政篇》)

子曰：「死生有命，富貴在天。」(《論語·顏淵》)

孟子談到性、命的修養實踐工夫：

孟子說：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之，不得志，獨行其道。」(《孟子·滕文公下》)

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂之性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。(《孟子·盡心》)

依照孔子的理解，他的「知天命」的「知」，是「知行」的合一。天命包括人的道德責任、為人的準則、人的出處窮通等豐富的含義。話句話說，人是有道德使命的，人不僅是一個道德的存在，有別於一般動物還具有建設道德世界的責任。天命就是自覺有一種使命感，「知天命」，領悟自己具有使命責任，必須設法去完成，而這使命的來源是天，所以稱為天命。

儒家的主體性雖然在孔子的仁教已然開展，到了孟子後才被十字打開批露。牟宗三先生說：

孔子之踐仁知天，吾人雖以重主體性說之，然仁之為主體性只是吾人由孔子之指點而逼近地如此說，雖是呼之欲出，而在孔子本人究未如孟子之指點而逼近地如此說，雖是呼之欲出，而在孔子本人究未如孟子之如此落實

地開出也。此即象山所謂「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」之義也。孟子如此『打開』，是其生命智慧與其所私淑之孔子相呼應，故能使仁與心與性通而一之。」³³

孔子之實踐仁心仁性，而孟子心與性相應孔子之仁教，實現知天命所賦予生命意義。徐復觀先生將孔子之「命」分為兩種意義之「命」：

就《論語》一書而論，「命」字可分作兩方面來看。一方面是認為富貴這一類的東西，其得失之權並非操之在己，人應在這種地方劃一界限，不為這種事情白費心力，而將心力用在自己有把握的方面，即是自己的德行這一方面……這是《論語》中的「命」字在消極方面的意義。³⁴

富貴名利是外在的，難以掌握，其得失與否非由我自身努力所可以把握，具消極性；而命是內在的，個人是反躬自省反求諸己，向內探求心靈自我要求，個人能掌握自我實踐德行在日常生活。此「命」又同於「命限」之概念。徐先生接著說道：

《論語》中的「命」，多是以道德為其內容的。道德而歸之於命，則此道德乃超出於人力之上，脫離一切人事中利害打算的干擾，而以一种非人力所能抗拒的力量影響到人的身上，人自然會對之發生無可推委閃避的責任感和信心……這是「命」的積極的一面。³⁵

道德是內在教過教育所涵養的一種自律的行為，面對所經歷的人事物的互動，透過自我的德行所展現，自然而然回應對方的一種互動。經過人努力嘗試後而被確立，此命限內容及帶給人的意義也因人之努力而不同，命具有積極性。徐復觀先生明白說：

一個人的能力所能達到的界限，是隨人的智慧與努力的程度而不同，所以，我們首先得承認，各人所說的命，有各種不同的層次，其內容並不會一樣。……所以不是「命」字的本身來決定它的意義，而是各個不同層次的人格來決定命的意義。³⁶

人各有命皆不同，此「命」非指生命，意指人不同層次對命的意義與價值認

³³牟宗三，《心體與性體》，臺北，正中書局，2006年，頁26。

³⁴徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁251。

³⁵徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁252。

³⁶徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁251。

定看法不一；而人的不同層次的人格，由個人的智慧高低和努力的多寡，能影響能力強弱；在儒家學說中，所謂「命」意指人生中無法掌握的際遇和限制包括天生資質、一切吉凶遭遇和壽命長短等。概括的說，命是指人生的可能性與限度。徐復觀先生說道：

命的內容及意義實隨各人之人格及努力之不同而有別，而孔子所主之命限義之命則以主張志士仁人具有的那類命限為主。³⁷

知命，則能盡其在我，為所當為，心安理得地培養自己德性，開展自己精神生命，不希圖僥倖，冀求非分之運氣和名利；不知命，把握不住人生的方向，分不清能做與不能做，無法明白該求什麼，不該求什麼，人不知命不足以為君子。劉述先先生說道：

徐復觀先生和劉殿爵(D.C.Lau)先生不約而同地指出，《論語》中「命」與「天命」有不同的涵義。命指的常常是外在的命運，而天命卻關連到內在，常常顯示了很深的敬畏與強烈的擔負感。³⁸

儒家如何能知命的義理，徐復觀先生提出內省的工夫又稱「方法上的回轉」：這種回轉，暫用「內省」一詞來表達。即是把向外所認識的東西、所求得的知識，回轉向自己的生命，在自己的生命中加以照察，把自己所知的，由客觀位置轉移到主體上來，而直接承擔其責任，此時的知識，經照察提煉後，便內在化而成為自己的「德」。³⁹

透過自我反省的歷程，結合自我的價值觀、人生觀、教育觀及對生命的態度，經由不斷的練習，提出改善之道，內化成獨特的自我內在德性。徐先生又說：

化客觀知識為生命之德，此時道德乃生根於生命之內，而有其必然性，由道德的必然性而自然發出行為的要求。⁴⁰

道德源自生命內在，透過外在的學習生命之德的義理，言語及行為如實的內外合一表現於外。孟子「反身」、「反求諸己」、「學問之道無他，求其放心而已矣」表示孟子對內省之重視。徐復觀先生對天命的看法，從孔子「五十而知天命」加以闡析：

³⁷徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁251。

³⁸劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，收氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北，中研院文哲所籌備處，2000年，頁18。

³⁹徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁379。

⁴⁰徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁380。

孔子在經驗界中追求道德……而是拿在自己身上來實踐，由不斷地實踐的結果，客觀的標準與自己不斷地接近、融合，一旦達到內外的轉換點，便覺過去在外的道德根源，並非外來而實從內出，過去需憑多聞多見之助者，現忽超出於聞見之外，而有一種內發的不容自己之心，有一種內發的「泛應曲當」之理，此時更無所藉助於見聞（經驗），而自能主宰於見聞（經驗界），道德的根源達到了此一轉換點，這才是孔子所說的「知天命」。⁴¹

認知天命確實存在，生而為人，每個人必須有所承擔無從推卸與生俱來的天命；敬畏天命，敬此先天一切命定的而不是嫌棄，讓生活有目標去實踐，天命包含了人主觀上的努力，亦包含個人必須承擔的道德責任；實踐天命即是從認知天命到敬畏天命最後去實踐使命感。知天命是個人的「使命」，天意表現在個體身上，就是個體的歷史使命。

知天命、知天意、知天道，理解自己的歷史使命，即歷史使命感，從而順應既定的條件、背景和憑藉，乘勢而為，百折不撓地向著命定的方向前行，完成自己的歷史使命，「聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。」所以，知天命可以使世人擁有積極和義無反顧的人生，這就是天命。

「知天命」孔子以他在五十歲的人生經驗與深厚學養確信「死生由命，富貴在天」，非迷信的宿命論者，明白自己的歷史使命「順乎天而應乎人」，認知天命，是仁；敬畏天命，是禮；履行天命是義；以「踐仁以知天」的生命態度，「使仁與心與性通而一之」積極正向去面對人生的每個階段。

道家對命的分類，以莊子對命的討論為主軸，《莊子》發現「命」在人的生命歷程中朝向兩個發展方向：一為人的有限性(成心)遮蔽了人的道心，使生命陷入痛苦；一為人的無限性(道心)起作用，超越了命限，以「無」、「無待」的智慧實踐工夫，最後並得到自由的體悟證道。

關於「命」的範圍與意涵，莊子在〈德充符〉明白的指出，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」，稱之「事之變，命之行」。此處的「命」屬人力無法掌控的條件。又可把「命」在細分，天生俱有的無法改變，如〈大宗師〉云：「死生，命也」，與後天偶然機會遇合，如〈德充符〉曰：「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也」。另一段論「命」在〈人間世〉云：

⁴¹徐復觀，《中國思想史論集續篇》，上海，上海書店出版社，2004年，頁253。

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！」

在此「命」、「義」並提後，在此提出「安命」的哲學思想，在此展開「天道性命相貫通」的儒道兩家雙向歷程，實現「命義不二」⁴²之義。「命」⁴³是與生俱來，不知其為何如此，無從選擇亦無法逃避，只能接受，在五倫中的運行如同無法選擇自己的親人如此；在人際互動上與朋友相交，與上司、部屬相處等等的行事準則又稱義。命與義在這豐富的社會交互牽連形成網絡，難以區分，面對困境挑戰時產生挫折關卡，坦然接受，實踐自身的內在德性。王邦雄先生說道：

自我是命，天下是義，命是天生本有，義是人間遇合。前者是家族親人間的天倫，後者是天下人間的人倫，故命不可離而義則可離。⁴⁴

生命條件是天生賦予的，人只要「一受其成形」，死生窮達貧富等問題必然隨之而來，與人間的社會關係彼此交錯，形成豐富生動的故事。徐復觀先生認為：

莊子所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所顯露出來的「事之變」，即是把各種人生中人事中的不同現象，如壽夭貧富等，稱之為命。命即是德在實現歷中對於某人某物所分得的限度；這種限度稱之為命。⁴⁵

命是德之開展的契機，德是命的生命實踐表現，在人生中所面臨的不同階段不同現象，所展現道家逍遙無待的生命境界。人所受命於天之「命」，既為本然之限制，當人力有未逮改變現狀之下，就只得坦然面對接受。無奈人的成心做出

⁴²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁548-549。唐君毅先生雖認為莊子之安命哲學正原自儒者，但他也指出莊子安命之學的最高表現，在不屬於盡忠盡孝之任何場合之死生呼吸無可奈何之際，而仍能以孝子對父母之心，承當人在天地間之所過，這正是莊子之安命有別於孔孟之「知命」、「立命」之處。

⁴³周啟成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》二十七卷第二期，2000年2月，頁109。周啟成先生說：「莊子書中，對命的論斷常常帶有推測而定的性質，是當時人們對於無法左右、無法測知的自然力的一種解釋」。筆者認為莊子承繼老子的思想，莊子對命的論斷，應該有「無」「無待」的智慧，來消解這些命限的限制。

⁴⁴王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，臺北，立緒文化公司，1999年，頁219。

⁴⁵徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1982年，頁376。

主觀的價值的選擇，以種種執著來扭曲原初的真實，這種以一己之標準看待所處的生活世界，自然形成「天刑」之苦，反過來使吾人不能逍遙。〈德充符〉中說道：

常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也，獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」

如何能做到當外在的人事物變化，無法動搖他的清明心靈，即，無執著於社會的價值標準，用虛一而靜的工夫，以逍遙的心境無待無假於人事物坦然面對，回應天地間，體會「審乎無假，而不與物遷；命物之化，而守其宗也」生活世界。

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。〈德充符〉」

莊子說道「不可入於靈府」靈府指的是道心即是無待心境，亦是老子所說的在「玄覽觀照」的心，展現虛一而靜的工夫，不受「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑」等等的命的限制所影響，呈現「接而生時於心者也。」〈庚桑楚〉中曾云：「不足以滑成，不可內於靈臺，靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。」〈達生〉中道：「故其靈臺一而不桎。」世人無掉對世間標準的執著，本著道心，以「無」、「忘」的智慧工夫，讓心靈自然清明，使內在德性自然展現符應於外。郭象注：

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也；生之所有，常有吉也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；所不為，弗能為也，其所為，弗能不為也；故付之而自當矣。

人生在世是生命的流轉，有些流程所面臨的遭遇，有些是人文現象如生死存亡、窮達貧富等；有些是生理本能如飢、渴等；有些則是自然界的如寒、暑等。這些遭遇沒有定數，反覆無常無法預測無法改變。既是如此，就坦然面對，保持平靜的心情暢通，以圓融應萬物，避免勞形損心之苦以寬容的心，怡然自得，是有德性的人與物共生共榮境界。

「命」具有相互流通、無有間隙的概念，〈天地〉對命的定義說道：「物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。」徐復觀先生曾說道：「德實際是道」，⁴⁶「性好像是道派在人身形體中的代表。因之，性即是道」。⁴⁷ 對於「且然無間」之義理，茲列數家注釋於後利以說明：

成玄英疏：

德者，得也，謂得此也。……受質以有素分，然且此分脩短，慤乎更無間隙，故謂之命。

林希逸先生認為：

若有分矣，而又分他不得，故曰且然無間。且然，猶且也。……無間作是渾然者。⁴⁸

錢穆先生認為：

劉概曰：『且，非久安意。無間，始卒若環，無端可指。』穆案：方且同訓。〈齊物論〉：『方生方死，方死方生』，即且然無間也。⁴⁹

徐復觀先生認為：

「且然無間」是緊承上文未形者有分而來的。未形之「一」，分散於各物（德）；每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間）；這即是命。⁵⁰

王叔岷先生認為：

且讀為徂，往也。「且然無間」猶「往而無間」也。〈德充符〉：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也」正所謂且然無間謂之命。⁵¹

綜上所述，〈德充符〉之「且然無間」有著共同訊息，命是具流動無間的渾化，這是命。那也意涵著「命」具有整體、渾化、流通的意旨。可「長、短」「陰、陽」「生、死」「寒、暑」「賢、不肖」「毀、譽」「貧、富」「日、夜」這人生的際

⁴⁶徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁379。

⁴⁷徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁373。

⁴⁸林希逸，《南華真經真義》，臺北，藝文印書館，《無求備齋莊子集成續編》第32冊，據清同治六年半畝園刊本影印，1974，頁240-241。

⁴⁹錢穆，《莊子纂箋》，臺北，東大圖書公司，1985年，頁97。

⁵⁰徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁375。

⁵¹王叔岷，《莊子校註》，臺北，中央研究院歷史語言研究所，1988年，頁436。

遇相互流通，孰為先，孰為後，難以指出。換句話說，就日與夜而言，無法以「日」或「夜」的立場來看待先後順序，反覆循環流通往來，故並無前後、始終之別，日與夜為相互流通之整體。據此，其他的主題不難看出，莊子傳達的精神思想「日夜相代乎前，而知不能規其始者也」之義理。成玄英疏云：

夫命行事變，其速如馳，代謝遷流，不舍晝夜。一前一後，反覆循環，雖有至知，不能測度。

揭示「命」具有流動性，莊子思想中的「命」不是命定，是明白「命」具有流通性，是無所相待，是整體無可分的內在精神；又可說是理解人生際遇皆是隱藏著「命」的流通轉變，是「全」，所以「不足以滑和，不可入於靈府。」，以「全」的觀點，〈德充符〉中孔子提及哀駘它的言行對「事之變，命之行」具整體的流通性，坦然接受稱之「才全」，認為其人及是「才全德不形」。

莊子論「命」的觀點，陳政揚先生認為：

莊子先就人生歷程中不以人力轉移的種種限制處而言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是由「命」概念安頓人世間的種種無可奈何，使人避免以好惡之情而內傷其身，此即為莊子的「安命」思想。⁵²

「安命」是一種心靈轉念的概念，在人生的階段總有些無法改變的問題，當人生限制來臨時，不執著於此限制，明瞭生命總有無法改變無可奈何的事物，不因心知於情緒執著，而使身心痛苦，用平常心去面對它，接受它，處理它，最後放下它，萬物齊一之虛靜的生活境界。

莊子的「安命」哲學，從內七篇中〈德充符〉中說道：「知不可奈何而安之若命，惟有德者能之」及〈人間世〉「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」不難發現其精神意涵。陳政揚先生說道：

常人以死生壽夭，富貴窮達、賢與不肖，凡此等等皆為命定。莊子亦稱這些與生俱來和偶然遭逢的境遇為「命」。然而，莊子所欲解消以達逍遙境界者，卻不是這些一般所謂的「命」，而是由「命」而起的虛、妄、執、迷。⁵³

一般人對於命定的意涵常以死生壽夭，富貴窮達等外在形式的執著來評價，

⁵²陳政揚，《揭諦》第8期，2005年，4月，頁147。

⁵³陳政揚，《揭諦》第8期，2005年，4月，頁149。

卻忽略了個人的內心價值判斷，所引發的情緒如空虛、妄想、執著、迷網等所影響。個人如何「安命」，經由自我反省由「命」所引起的心知執著；從先天條件的因素如父母親情、形體殘缺等；後天條件因素如偶然遭遇刑傷病苦及與他人的人際關係。透過「忘」的修養實踐工夫，無掉由「命」所起的情緒，重回「道」的虛靜境界，稱為「安命」或是「安其性命之情」。唐君毅先生說道：「莊子安命即是『人之無條件的承擔』人所遇之一切」⁵⁴ 即是「知不可奈何而安之若命」最佳寫照。

莊子又說道：「知不可奈何而安之若命」、「達命之情者，不務命之所無奈何」以命觀之，人生的際遇看似相互對應，實為不可切割的整體，世人應以「無」「忘」的道心，不起分別心去區分、去切割、去揀選，平等心看待世間萬物，坦然接受其人生的際遇，以是安命，以生為形，命為神，安生立命整體不可分割。吳怡先生說：「然而莊子的『安之若命』，和一般人的安於命運有所不同，……莊子的要旨是把無可奈何之事，安之於命運，而心卻超脫這些物累，與大化合命」⁵⁵ 面對不可奈何的事，讓心能無執，把情緒轉念，而事件結果就都坦然接受。王邦雄先生說：

一者言不可解之命，二者言無所逃之義，說的是人生的兩大難關。因為人生是人物走在人間，人物有「生也有涯」的「命」，人間有「知也無涯」的「義」，前者解不開，後者逃不掉。所以，「大戒」不是什麼不能踰越的大經大法，而是人生不得不承受，也不得不通過的兩大難關。⁵⁶

當人生際遇裏所遭遇的種種事件，包含兩大關卡，一為「命」如解不開的關係，另一為「義」如逃不開的義務；「命」與「義」是人生的兩大難關，是人生必需承受且努力去通過的考驗。陳政揚先生說道：

當莊書內篇將**死生存亡**，**窮達貧富**，稱為**事之變**，**命之行時**，是將這些境遇視為人無法窮究其源且無力改變的事實，因此將這類境遇判為**不足以滑和**，**不可入於靈府**的命限，使人不致於隨各種境遇而失去生命的平和。⁵⁷

莊子內七篇中論道生命中無力改變的事實，如生命、死亡、貧窮、富貴等等，

⁵⁴唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣商務印書館，1968年，頁550。

⁵⁵吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁267。

⁵⁶王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁203。

⁵⁷陳政揚，《揭諦》第八期，2005年，4月，頁154。

人們無力去改變或是無法探究本源時，就接受事實的結果，但不足以把面對結果的情緒，執著存放於心，失去生命的平靜的心靈。



第三節 命的價值

莊子的「安命」哲學精神，從〈德充符〉說道「事之變，命之行」的命之具整體性，且不斷循環，相互流通之義理，落實在生命中實踐個人內在德性，所形成的生命的意義與價值；從死與生的始終，兩者流通，無法有標準來論先後。生命的歷程，從生到死的是必經的過程，有些人沉受在死亡的哀傷情緒中，在莊子的眼裏，是可以化解的，在〈大宗師〉云：

子桑戶、孟子反、子琴張，三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相與於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有間，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。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！」

莊子透過寓言故事編排以平常心來面對摯友死亡。孟子反、子琴張以平常心在面對子桑戶摯友的死亡，接受死亡，把死亡這件是當成日常生活的一部分，像四季更迭、日升日落、一呼一吸一樣自然，即是「共為四時行」，兩人感嘆而歌道：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」死亡身軀反樸歸真回到大自然，體現生死為「凡物無成與毀，復通為一」，重回道法自然。

同樣地，面對死亡的態度，在至親的關係中，在莊子在〈至樂〉亦有超脫世人的見解：

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，我獨何能無概然！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。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

莊子透過回答惠子的問題生死視為一種自然現象，對於妻子的死亡有著不同的體會與說法，間接的透露莊子之隱喻哲理。春夏秋冬是大自然的循環，週而復始，這是一種自然的現象。生之前是無，死之後是無。死生一種自然的循環，一

種自然的回歸，無須因生而歡喜，亦無須因死而感傷，只是順應大自然天道。

在妻子喪禮上鼓盆放歌，看似不近情理，其實莊子以自己方式闡述生死觀，死者只是順從自然，變化其他而已，而生者還要繼續生活繼續放歌。生命只是從沒有氣息的狀態變化到有氣息的狀態，從有氣息的狀態變化到有形體的狀態，從有形再變化為無氣、無形，從無形到有形這樣的過程，生和死則是相互辯證，「死生一貫」流轉。

〈養生主〉如何看待生死的問題，「安時而處順，哀樂不能入也」如同瓜熟蒂落，以平等心自然面對生死：

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。」指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。

莊子藉由秦失吊之老聃，展現超脫一般人對生死的看法，生與死是命的一種流通歷程。人出生來到世間，是因緣具足下，由父母決定而來，當然生命也會逐漸老化凋零走向死亡。這是生死的過程，每個人很公平都會遇上，所以「適來，夫子時也；適去，夫子順也。」既來之，則安之，坦然接受。

人生最大的痛苦，並非生離死別，而是執著於生死所帶來的內心緊張壓力，這即是「倒懸」所產生的痛苦。擔心死亡何時來臨，這種不安全感、不安定感讓人心情難以消受，這樣對生死執著像把自己吊在半空中，心情起伏不定；只有「忘」掉消解這樣的執著，才能讓生命重新獲得重生自在，才能「懸解」生命的桎梏，把這樣消解生命的束縛從「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」，透過德性的引導，把此「懸解」的概念，薪火相傳下去。

不必害怕也不必執著喜生厭死，即是「安時而處順，哀樂不能入也」，道家說的「安」即是放下的工夫，不執著分別，當忘的智慧工夫展現，看待對生死的執著如同帝之縣解般水到渠成，瓜熟蒂落，回歸大自然的懷抱。

論世人對外在的德行表現的執著，〈德充符〉中兀者王骀才全德不形，令人爭相追隨。魯國有位名氣和孔子相當的兀者王骀，學生常季問孔子其原因「立不

教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪！是何人也？」孔子回答，兀者王骀雖然是外形有殘疾，但他的內心卻是德行充實，以道家無的智慧去實踐生命過程，不干預、不宰制，讓開一步，讓天地萬物能順其本性，自生，自長、自繼、自成。

猶如王弼注《道德經》所說：「不塞其源則物自生，不禁其性則物自濟」⁵⁸ 所以面對生死是人生的大事，卻不會影響他。面對天地萬物時能夠「自其同者視之，萬物皆一也。」不會區分彼此的不同，只有尊重彼此的差異；所以「物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺士也。」。〈秋水〉河伯與海若的對話中論物的貴賤大小從心知評價：

河伯曰：若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？

北海若曰：以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。

從物的角度觀之評論有貴有賤，因個人起了分別心而有區別物的貴賤；以道的角度觀之物無貴賤，萬物是平等無差別，只有特殊而無差異，視為一體的概念。故物無貴賤，用圓融的道心平等尊動包容對待萬物。當然對於自己喪失其足，他視如遺土一般，自然不以無意。

郭象認為德行流蕩在於矜持於名號，心知執著外在的名。成玄英疏云：

汝頗知德蕩智出所由乎哉？夫德之所以流蕩喪真，為矜名故也，智之所以橫出逾分著，爭善故也。夫唯善惡兩忘，名實雙遣者，故能至德不蕩，至智不出者也。

德性的不流蕩與智慧的不橫出，心破除「知」，對是非兩行，心齋、坐忘超越外在德行虛名。儒家所崇尚的是「德名」與「智慧」，然而，對於過度追求外在「德名」與「智慧」反而失去本真，逾越分際。對於形於外的「德名」與「智慧」執著，是道家所反對，認為是非善惡的爭端，行走人世間，起分別心的開始，一切的對立、衝突因而產生。

從「才全，德不形」的論點，〈德充符〉寓言故事另一個兀者申徒嘉，是後天的因素所形成「遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」

⁵⁸ 王弼《老子注·第十章》曰：「不塞其源則物生，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？凡言玄德者，階有德而不知其主，出乎幽冥。」

處境，最後申徒嘉與子產同門授教於伯昏無人，在師者的眼中，忘了申徒嘉的殘缺的外形，無執的代表，也忘了權高位重的子產，有執代表，兩個學生是平等一致無差別。伯昏無人是道，以無的智慧工夫，德形於內，神聖呈平凡相，以包容尊重平等看待兩人。然而，子產的無德行為，要求申徒嘉「今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外」；危險困境猶然而生，形於外，「中地也」；「不中者，命也」。當世人有執有為時，道心已離分別心已臨。

學生常季再問：「彼為己，以其知，得其心，以其心，得其常心，物何為最之哉？」道心虛一而靜，怎麼吸引那麼多人來追隨他，孔子回人無法在流動的水端詳自己，惟有在靜止的水中才能照現自己。「人莫鑑於流水，而鑑於止水。唯止能止眾止。」又以歲寒然知松柏之後凋為例，說明大地上生長各種不同的植物，只有松柏終年長青。從古至今守正天命的皇帝何其多只有堯舜做到端正天意，所以執政期間才能夠受到百姓的愛戴追隨的道理。

莊子透過學生常季問孔子，藉由孔子的回應來詮釋托顯王駘的生命人格，以王駘來突顯道心無執的智慧，與萬物合而為一，展現圓融無礙的生命境界，對於自身的缺陷勇敢面對且不以為意，更不會放在心上視之平常，自然生命的痛苦挫折亦不會困擾自己。

從另一論點「天刑之，安可解？」〈德充符〉另一兀者叔山無趾因受刑在悔悟後踵行見孔子，期待獲得孔子的認同，卻得到回應「雖今來，何及矣！」而大失所望，說道「夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也。」而絕然離去。在此時，叔山無趾自以為以無執著於以往所犯的過錯而悔改，重新面對未來的生活。此背後所隱含是世人在犯錯後，自認為以誠心悔改，不再把過錯放在心上，然而，心中是否真實的放下執著並非如此。

叔山無趾進而請教老聃曰「孔立之於至人，其未邪？」，老聃說道：「故不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」藉由此來說明生死本是一體，而是非亦是如此，消解叔山無趾的執著於孔子未滿足其期待，好似兩人一起對孔子的批判聖賢之德，隱含有著對放下心執著而體悟生命的妙用。最後，叔山無趾大徹大悟說道：「天刑之，安可解？」，孔子的教化世人是

老天給與的使命，背負著外在有形的教育英才的責任；孔子說道：「吾十有五，而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲，不逾矩。」在人生每一階段都有其道德規範自我行為，到最後從心所欲的意志自由，彼此可相容並不衝突，就算是天刑，誰又能解開；既然解不開又何需解開，承擔就是。

〈大宗師〉說道：「丘，天之戮民也。」其義理相通，既然天生勞累是上天給予就是天刑，發自本性，所以有勞累等同無勞累，又何必解，接受便是。正因如此解開一般人對他人的價值看法。莊子運用此寓言，讓孔子老子攜手合作，引領叔山無趾走出困頓生命，如〈逍遙遊〉中所說：「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。」放下執著得到自由自在的生活。

論「逍遙遊」的概念，王邦雄先說道：

道家要講的是我們的心要減損執著，如此世界才會無限的開闊。人擁有無限開闊的空間，人間到處可以去，到處可以遊，這就叫「逍遙遊」。「逍」就是消掉人的有限性，「遙」是開發無限的精神空間，人就可以做個散人，在人間步，悠閒而自在，沒有束縛，沒有壓力，沒有罣礙，沒有牽累，這叫做「遊」。⁵⁹

個人對有的執著所產生的困頓，皆來自於心知，當心經由忘的工夫，消解人的限制，打開心胸接納天地萬物，悠遊於天地間，怡然自得，明白痛苦來自本身的執著，無掉人為造作，形成一逍遙全部逍遙的生命境界。

無掉社會價值標準的批判，無待相對應原則自我要求，忘形讓內在德性流露，自然而然平易近人與他人相處。〈德充符〉寓言論道，衛國有位奇人哀駘它，長相奇醜，見地未有過人之處，卻有無與倫比的驚人魅力，不論任何身分地位的男女老少受他吸引圍繞身邊。魯哀公好奇問孔子何故，孔子借寓言故事回答：「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形也。」說明小豬對母親的愛是感應其母的愛是從心而來非其形，來比喻對於世人喜愛哀駘它是真心感應而來，非受其外形所限。

⁵⁹王邦雄，《莊子內七篇·秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁16。

如《道德經·第二章》所說：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無爲之事，行不言之教。

當人不執著，不起分別心來判斷人事物的標準時，萬物如如自在真實呈現天生本真，如聖人處無爲之事從不言之教的道理，《道德經·第三十八章》曰：「上德不德，是以有德。」看法認為以人來說就是才全而德不形。

孔子回應才全的看法：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，寒暑，是事之變，命之行也。」人在世間會遇到死生、存亡、得與失、賢與不肖、饑渴，寒暑：命之行是事實，無法改變。但窮達、貧富、毀譽、飢渴、是事之變是人為的可操控的。而命之行和事之變是世人必面對的人生課題該如何做，心不起執著，干擾生命的平和，「使之和豫通，而不失於兌；使日夜無卻，與物為春，是接而生時乎心者也。」，認為人在主觀上，心能保持心平氣和情緒和悅，不起波瀾淡定平靜，遇事無執通達不生障礙；客觀上在待人處事當下如同能與物為春，生意盎然生機無現，虛一而靜的境界，體現無的智慧為心的修養工夫這就是才全。

莊子運用重言方式藉由孔子身分地位來回應才全的看法，讓一般人更能注意此說法。同時，也闡述莊子的看法，接受命之行的事實，因為生命的過程充滿挑戰，但不接受事之變的事實擺佈，用心無執著態度，使心清靜如靈府，安時處順，不被環境所打倒。

孔子再回應德不形看法，「平著，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」在此處的「德」為心修養論的德行，即指人的德行，人的心虛一而靜，不被世俗的名利權勢給迷惑，不顯露德行的光芒，不展現聖人的氣勢，換句話說，神聖之人不顯神聖相，呈現平凡相使人民無所壓力而樂於親近稱為德不形。

又如同水一樣，「上善若水，水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。」（〈第八章〉），水之善在於水無心無執不與萬物爭；又〈應帝王〉說道：「至人之

用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」人能真實呈現自己，物離影不留，無執著的心，處無為而無不為的事，超越現實，以保萬物自性之本真，以莫若以明的態度，尊重差異彼此接納，如海納百川的包容彼此。

「才全」為「德充於內」說明心的修養工夫，不被世俗的標準所限制，而產生執著的信念，而「德不形」即是符應於外的展現，莊子藉由孔子之言，來說明哀駘它的魅力何以世人、國君對他的喜愛的理由為「才全而德不形」。「才」是「草木始生」，指的是人天生本真及智慧，「德不形」是德性充於內在，不形於外在形式為〈德充符〉的代表人物。

用無的智慧來消解形的執著，呈現「道」的包容且尊重多元，〈德充符〉中兩位德充於內，而外形極其嚴重的殘疾人士闔跂支離無脤、甕瓮大癭去遊說國君，因其德性修養高顯現出「德者成和之修」的無心之智慧，讓國君忘卻了殘缺外形，擺脫外在限制受德性吸引欣然接納他們，甚至認為一般人長相奇怪。「故德有所長形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」對於德行修養高的人來說，心無執著自己所擁有的德，也忘記自己擁有的德行，「上德不德，是以有德」，這是道法自然的展現，實現致虛極守靜篤的生命境界。

忘是實踐的工夫，忘形讓心靈虛靜，自然開顯德性行為，王邦雄先生說：

本德天真是人的無限性，形氣物欲則是人的有限性。心不執著形氣物欲，「無聽之以耳」，解消人的有限性，此謂之「形有所忘」；再「無聽之以心」，心歸虛靜，而照現本德天真，朗現人的無限性，此謂之「德有所長」。「忘」是工夫的字眼，而工夫在心上做，「忘」了「形」，而「長」了「德」。⁶⁰

以用無執的道心也就是德，心之本真，打開自我的有限心知，解放自我對外界的執著於世人外形的標準，包容、接受每個人的差別，欣賞其特色，呈現一逍遙而全部逍遙的境界。

當人的心知執著於標準「知為孽，約為膠，德為接，工為商」，生命的困頓油然而生，所以如何解消困頓，以無的智慧工夫從心上做起，如「不謀、不斲、無喪、不貨」這四者又稱天鬻，藉此來無掉執著，解脫痛苦，回歸生命的本真。

⁶⁰王邦雄《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年，頁272

從「有人之形」的人間來實踐道的虛一而靜冲虛之玄德，擺脫情緒的糾纏，以無執的心及「無人之情」，來實現生命的價值。

惠施質疑莊子的「無人之情」觀點，認為人是有情的、有好惡的，是主客二元對立，其立場是以「道生於有」的看法，「人而無情，何以謂之人？」所以「既謂之人，惡得無情？」，惠施對於「情」的看法是既為人就有情緒感受，總的來說就是有執有待，且「不益生，何以有其身」；而莊子認為「道生於有，有生於無」的觀點，對於「情」認為人好惡之情是由執著起分別心而來，說明人若心執著於好惡時反而陷入糾纏的情緒裏反而內傷其身，所以「常因自然而不益生也。」

在《道德經·第十三章》說道：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾何有患。」當心不起執著時，解開自我的束縛，掙開生命的桎梏，無執無待時，一解放，而全部解放的境界；顯然惠施與莊子兩者對於「情」的認知相背。莊子對惠施的批判是形全德不全，並說「天選子之形」完整，內心執著於人為造作之「子以堅白鳴」，縱然得到天下的名位權勢，到頭來「勞乎子之精」神傷，是以「德未充於內，符未應於外」而自傷其身。

莊子在〈德充符〉中安排各種殘缺人物與國君的對話，從兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山無趾，醜人哀駘它，以及闔跂支離無脤、甕瓮大癭等，有的遭受刑、有的天生醜陋、有的因病而容貌改變等，惟他們外形有異卻都能忘其形骸，惟德是務，德充於內，相由心生，自發出不同一般人的氣質，獨秀人群，也使人忘了他們形異醜貌，如磁鐵般吸引人接近。這是「德充於內，而符應於外」的表現。

德充於內，如《道德經·第五十一章》說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。」，而符應於外如同佛教所說「相由心生」的行為，善心德心無心所呈現的就是無執的相。又〈齊物論〉中說道「天地與我並生，萬物與我合而為一」充分展現彼此間雖有差異但不必主客對立，彼此相互尊重、包容、接納。最後以惠施做比較，是「天選其形」之形全，卻不知德充於內，此中孰得孰失，自是不可言喻。故莊子說道：「故德有所長，而形有

所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」，人生的生命價值不在於「形」，在於「無心」、在於「德」也就是「道」，無掉自我的執著，用無執的心，虛一而靜的沖虛之玄德，體現「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(〈第四十二章〉)，接納包容萬物，道法自然的生命境界，才全而德不形是為德充符也。



第三章 命的實踐

莊子身處禮崩樂壞、社會動盪不安的年代，察覺一般人常為「情」所困、為「形」所擾所形成的痛苦，流於外在、虛偽、造作沒有生命的空架子，形成對生命的限制，莊子要世人返回生命最初最原始純真的生命本德，進而提出「德」、「形」、「情」等顛覆不同於傳統價值的哲學思維，德性實踐是一種功夫，是一種境界，它是透過「無」、「忘」的人生智慧，開顯人生的生命價值，以喚醒世人重視內在「德」性精神的美好，為人們尋求出一套安頓人生的哲學。本章以義理探討為主。第一節以生命的挑戰，第二節生命的克服，第三節生命的超越。

第一節 命的挑戰

莊子語言文字的特色在莊子書中所採用的文體，依《莊子·天下》云：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」將卮言、重言、寓言三種敘述文字的語言，活潑生動運用自如，貼近日常的生活，引起共鳴。張默生先生說：「莊子的卮言，正是期合於這種天然的端倪，順著大化的流行，而代為立論，所以很像漏斗的注水，而毫無成見。要知道莊子全書，無一不是卮言、寓言及重言，都在卮言中包含著，所以說是『三位一體』。」⁶¹

莊子藉由寓言、重言及卮言三種語言文字交互運用，隱含莊子所傳遞的哲學精神，使用不同語言特色真實活潑呈現文字涵義。依成玄英疏云：「謬，虛也。」為不實之意，悠則遠久，「謬悠之說」意指此言天地悠遠而超乎人世經驗之外；「荒唐之言」，宣穎以「放曠」解，此言超離人間禮制之外，如〈大宗師〉「方之外」；「無端崖之辭」，此言無邊無崖的想像空間。而〈寓言〉有云「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」此言莊子書中以寓言故事方式書寫比例十分

⁶¹張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業，1983年，頁16。

有九分；而利用寓言想像故事情節加上先聖哲人或是當時有名的人物附與莊子式的對話，此為重言其比例十分佔七分；卮是漏斗之意，引伸為無成見的天真話語、牟宗三先生把卮言稱為「漫畫式語言」。

不論是寓言、重言皆屬卮言，「卮言日出」說無成見的話像孩童般純真的語言天天出現，如〈人間世〉說的「與天為徒」即是「卮言日出」，「與人為徒」即是「寓言十九」，「與古為徒」即是「重言十七」。而「莊周夢蝶」更是寓言、重言、卮言並存之文體。

因此莊學的文體可分為三類：寓言、重言、卮言，其中又以寓言居多，而內七篇中皆可看到寓言、重言、卮言語言方式交互呈現其中說明。何以用此三種語言，理由在於當時禮崩樂壞社會，貴族世家生命墮落，人心混亂，天下諸子百家爭鳴，亦有儒墨立場是非之爭，從儒家之是而墨家之非，儒家之非而墨家之是，形成社會政治動盪。

身處亂世莊子借由其特殊文體，來闡述對天下爭端的看法，利用寓言故事背後所隱喻的意涵，或是借用先賢的社會地位啟發世人的注意，再者誇大直接的言辭來表達，不論是何種方式呈現其文，每篇章中皆有莊子的獨特精神融入其中某一角色，表達莊子的想法，對世俗主流的好惡規範一種意識型態的不滿，唯有跨越有執有對的限制，品味生命自由自在無牽無掛無執無待的能逍且遙遊於無窮的境界。

〈德充符〉為莊子內七篇中第五篇，莊子寓言文體塑造一群外形奇形怪狀內心充滿德性的畸人，和外在完整內心未具德性一般人，呈現二種截然不同樣貌；主要的目的在於，表現一般人如何受到個人主觀評價，感受外「形」與內「德」的關係影響，形成對他人的看法，語言文字的背後隱含著自我的思想。

從〈德充符〉篇名亦可了解「充」與「符」所強調的面向不同，如何「德」充於內，又如何「符」應於外或者內外如何相符；莊子透過語言文字，擅長運用不同的神話、寓言的故，傳遞其內心真正的哲學思想，如何跨越個人的執著標準，使其德性充滿自然流露，忘其外形殘缺，超越世俗觀點使人自然而然親近。

本論文以〈德充符〉六則寓言故事為主軸，呼應其內六篇之內涵彼此相貫通，期能紮實扣緊其原意，理解莊子所要呈現的「德」性世界，在莊子筆下畸人不被「形」所限制，不為世俗標準是非善惡之情所連動，如能「遊於形骸之內」、「內保之而外不蕩」、「德有所長而形有所忘」、「不以好惡內傷其身」、「常因自然而不益生」所展現「德」性之人，以凸顯完善的「德」性精神。藉由「忘形」的概念以消解對身體外形的執著，以達到最高「德」性的境界，以因應人生挫折困境與不良生存環境的一種人生態度。

〈德充符〉中寓言人物以殘疾身軀外形，內在卻是才全有德之人為故事的主角，張顯莊子的創新與超脫世俗標準的看法，藉此消除一般人對於外在主流的見解「形」全才是有「德」之人的世俗評價。莊子亦無刻意重視「形」全之意，而是從人的內在心靈德性充實為起點，破除一般人被「形」的框架，讓人從執著世間的名位權利、外表美醜、形軀殘全、是非對錯的桎梏中解放出來，回歸自然本心，使精神自由自在，如實展現本身德性的內涵。

歷代各家對於〈德充符〉各有其注解，對於其中所標榜的「德」和既有傳統的「德」的概念，有著顯著的不同。筆者試圖從文獻中釐清「德」的概念，以掌握〈德充符〉的義理，其注解如下：

郭象云：「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命而遺其形骸也。」⁶²當個人內在德性充足自然表現於外在的行為，而忘了身體外型殘缺。王先謙云：「德充於內，自有形外符驗也。」⁶³一個人外在的行為是內在德性的實踐表現。唐君毅先生云：

德充符之旨，要在言德之充於內者，必形於外，亦足感人，而人莫知其所然。此即言德之充於內者，必有符應於外。⁶⁴

一個具有內在德性的人，自在如實展現內在德行表現於外在的行為模式，令

⁶²郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1994年，頁187。

⁶³王先謙，《莊子集解》，臺北，漢京文化事業，2004年，頁47。

⁶⁴唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷一，香港，新亞書院研究所，1973年，頁371。

人感動他人，自然爭相親近。人的德性由內而外自然表現，言行合一，不用刻意造作，安時處順，適應外在環境，內在德行和大自然融為一體，生命共同生長。陳鼓應先生云：

〈德充符〉篇，主旨在於破除外形殘全的觀念，而重視人的內在性，藉許多殘畸之人為德性充足的驗證。能體現宇宙人生的根源性與整體性的謂之「德」。有「德」之人，生命自然流露出一種精神力量吸引著人。⁶⁵

具有內在德性的人，縱然外型異於常人，內在的本真如實的展現讓人心生親近感，而不惑於外型的殘缺。德性是一種無形的潛在的力量，能在人與人間產生極大的感應力。一個人具有良好的德性修養，必定會有與其志同道合的朋友樂意與之親近傾心交往。

綜上觀之歷代各家的見解，筆者認為莊子想藉由〈德充符〉中寓言故事人物的特色，來告訴一般人面臨挫折挑戰時陷入生命低落，或是身處險境遭受打擊時，若能發揮個人的內在德性力量，不隨外在環境的變化而影響內在本性。所謂的「德充符」乃德性充實於內在，在日常生活中面對人事物，自能符應於外，亦能超越外在形骸，擁有安時處順的人生哲學。

〈德充符〉寓言中的主角形殘之人順於命運安排，順應自然的生命態度，而成為突破形體障礙的限制，使個人內在充滿德性力量，自我超越的精神，自然散發自身「德」性令人感動，使人忘其殘缺的形體，忘其是非之「情」足以跨越形體殘缺，生死榮辱、是非善惡等外在的限制，與天地萬物相府應，體現「忘形體道」。

而內在德性，陳啓天先生認為：「德者，修道有德於己也。充者，足也。符者，證也。德充符之也，猶言修德有德於己而充足之證也。」⁶⁶ 外在的行為是自我內在德性的自然表現。王鍾陵先生指出：「弱者既無物質，又無權勢，甚至連一個健全的身體也不存在時，能賴以支撐自己活下去以致抗衡哪怕是虛幻的權勢

⁶⁵陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京，中華書局，2007年，頁143。

⁶⁶陳啓天，《莊子淺說》，臺北，臺灣中華書局，1986年，頁77。

者的便惟無形可執的精神德性了。」⁶⁷ 當內在德性充足了，不求外物來符應，自然符應外物，超越外形殘缺，德性流露吸引人爭相親近。

莊子運用極醜的形體缺陷藉以襯托「德」性之柔和，運用如此強烈的對比，試圖達到振撼世人的作法，強化驅使一般人重視純真、抱樸的自然心性，領悟「德」充於內符應於外的行為，在忘形於殘缺的形體下，讓「德」性自然顯現內心境界的圓滿與無執的心，以「忘形」與「無情」的胸襟，忘卻「形」的限制，超越「形」的桎梏，如如呈現內在「德」的價值美好，吳康先生說道：

莊子以自然為道，物我玄同，放任無為，相忘於大通之域，美醜善惡，不復有形跡涇渭之分，故德充於內，而形遺於外。有道者放于自然，懷德者不以形累，所謂德有所長而形有所忘，外內玄合，信若符命，德充符之所以告人者如是哉！⁶⁸

當一個人內在「德」性充實，必符應而外，視生死一貫，無殘全、榮辱、好惡、是非之情的分別，惟「德」是務，視天地萬物一切平等無差別心，不受限殘缺外在或受困的環境，尊重包容彼此的差異沒有對立之別，共生共榮共長天地間。

論「德」性，儒、道兩家切入探討的面向不同，皆具特色，但萬變不離其宗。從儒家論起，子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」說明如何建立理想目的，培養自身的品德之作法。《中庸》：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

天命是性亦是道，如何得道，以教化的方式來獲得，以圓融的生命態度來對應人間百態，平衡調節的心性及情緒稱為中和可以說接近道，包容天地萬物的個別的差異。

⁶⁷王鍾陵，〈《莊子·德充符》講疏「上」〉，《鎮江師專學報》第3期，1997年，頁1。

⁶⁸吳康，《老莊哲學》，臺北，臺灣商務印書館，2006年，頁198。

道家以老莊哲學思想來論「德」。老子在《道德經·第三十八章》說：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無而為而無以為；下德為之而有以為。上仁為之而無以為；上義為之而有以為；上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首；前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

先秦時代在周文疲弊的社會，貴族世家的沉淪墮落，使人心惶惶，老子《道德經》智慧指導世人如何在困頓的環境中，安時處順，消解執著，少了人為造作，化解聖智的傲慢，避開教條式的禮教及形式化的德目，讓心靈虛靜，使德行回歸自然，對應儒家所提的「德」行反省批判。

莊子在〈德充符〉論「德」說道：

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心於德之和，物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。

認為「德」是內在的，向內探索，是發自心靈自然而然的德行表現於外的行為，非社會標準的「德」外部形式，來評價一個人是否有德。〈人間世〉說道：「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」內在德性和外在德行能彈性和諧相處，順應天地萬物變化調整彼此相容，「游心於德之和」讓心靈能逍且遙，遊於無窮的「德」真樸世界，亦是人最高的修養境界。德在道之中，是道在日常生活實踐的行為表現；道在人的心靈中，以「知常曰明」的虛靜工夫，消解個人執著或社會標準染污，造成困境產生痛苦。

綜上所述，儒道兩家對於德的各有其強調之處，儒道兩家對於德性的看法，皆有值得注視之焦點，先秦諸子起源於周文疲弊，禮崩樂壞，社會失序。周文典章是引導世人朝向世界大同祥和的社會前進，問題的形成在於人性造作，人心的執著，行為失序，形成國家動盪不安。德性是一種實踐的工夫，儒家從德性教化的觀點，提出做法來改變問題；道家從純真本心的德性出發，讓個體以自然真實的德性順應外在不同的環境，彈性調整，不落入是非的紛爭，儒道互補方式，實踐德行工夫。

第二節 命的克服

道家思想是透過「無」、「忘」的實踐工夫來克服生命的困頓，開顯「無不為」的無限的妙用以保天地萬物本真。道是德，德是道的行為實踐，故德者，得也，用也。老子說「無」、「無為」、「虛靜」，莊子說「忘」、「逍遙」、「無待」，老莊所指之義理相同，其目的在於面對世人所產生的困境與痛苦，起因人之有執又私的造作妄為，如何能清通化解所形成的苦痛，用「無」、「忘」的工夫消解人的種種偏執，重建自我與世間的和諧，而消解的同時在進行重構，著重人性的復原重現道法自然的境界。道與德之關聯性，《道德經·第五十一章》：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之育之，成之熟之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

假定了解老、莊的文化背景下明白「無」、「忘」的觀念，「無」、「忘」是簡單化總持的說法，是中國哲學修養工夫，是一種生命的學問，是一種實踐生命的歷程。重視在生活實踐中，通過修養身心的工夫，而培養出高潔的德行，故當具有為眾人景仰的智慧且良好的德行的人時，老子稱之為聖人和莊子亦有如真人、至人……等尊號。老莊思想不但以「無」來形容我們的生命主體，也用「無」、「忘」來當做我們的實踐工夫。「無」、「忘」追求的是一種淳淨與昇華的德行成長，老莊思想希望人們能夠敞開心靈、接納對方以與天地萬物共生共長共存共榮。

首先把「無」或「忘」當成動詞來看所否定的、化掉有依待、虛偽、造作外在形式的東西。「無」亦可當名詞看就是指開闊的胸襟或豁達的氣度，總之是無掛礙的開放性心靈。「無」不是存有的概念，而是實踐生活上的觀念，是實踐的存有論。牟宗三先生說：

道家就是拿這個「無」做「本」、做「本體」。這個「無」就主觀方面講是一個境界形態的「無」，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的一個作用視作本，進一步視作本體，

這便好像它是一個客觀的實有，它好像有「實有」的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。⁶⁹

而《道德經·第四十章》說「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無」，又說「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」（〈第三十七章〉），又莊子在〈應帝王〉中說道：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」，面對人事物的看法，社會的標準價值判斷來評價自身，如同鏡子般，說時浮應前，過後不留影像的心中；不讓世間的執著困擾自己，形成痛苦處境，藉此說明如何達到「忘」的境界，使人能開放心胸化掉執著，鬆綁解套，讓生命從困苦中得到解放，體現「無為，而無不為」理想世界。

莊子在〈逍遙遊〉中假借說「堯讓天下於許由」之事，來展現無為而無不為的概念，從許由觀點來看他是無為無執於世間名利權勢；正是道家思想下無的智慧猶如「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」。從堯的觀點來看，而堯有心有為治天下，執著天下名利權勢之名，他讓天下於許由，是為消解自身對聖人的名號執著，是為天下賢名之聲而讓位許由，是為達其目的而有所作為，故有為有待心執著於此困頓因而產生。而莊子的處世精神，在此文中借許由之化解個人標準，以無為境界而開顯出來。

「無」的境界展現於日常生活中，牟宗三先生說道：

無所顯示的境界，用道家的話講就是「虛」。「虛一而靜」本來是荀子的話〈解蔽篇〉，《道德經》曰「致虛極，守靜篤」（第十六章），虛靜是道家的工夫，荀子這話就來自道家。無的境界就是虛一靜，就是使我們的心靈不黏著固定於任何一個特定的方向上。⁷⁰

「無」所張顯的是對人事物不執著的心，讓心靈自然清靜，回到最初的本心善性，使自身的德性能符應於外在的行為。「忘」的實踐在〈大宗師〉內莊子借用孔子與顏回對談所創作的寓言故事，由顏回回應孔子如何使心靈清靜，表達

⁶⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2012年，頁127。

⁷⁰牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁94。

對「坐忘」的隱含義理：

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。」

文中顏回先後三次向老師孔子報告，說明他的修為工夫進程，前兩次忘仁義和禮樂原則；最後回應是拋開所有執著枷鎖的「坐忘」心境。莊子藉由寓言、重言的表達方式，隱喻儒家教條式理想，仍需用道家的智慧—「忘」即「無」的工夫，開拓更寬廣人生境界。坐忘的境界即是離形去知，體悟大道理境。牟宗三先生對於「忘」的見解說：

道家的智慧是「忘」的智慧。所謂「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」(《大宗師》)，這是莊子書上的話。魚在江湖大海裏邊可以相忘，你也不要照顧我，我也不要照顧你。人相忘於道術，在有道術的時代，人才能夠相忘。魚不在江湖大海之中，則不能相忘，我吐口水給你，你吐口水給我，苟延殘喘。當一個生命完全靠口水來維持那就危險得很了。莊子這個例子說得很好。人相忘於道術，才能夠得其天年，沒有一切恐懼。……相忘是一種很高的智慧。⁷¹

由「忘」的義理，深切感悟莊子對人們無可避免的生命盲昧，就是放不下忘不掉自我，處處以自我為中心，在追求生存的過程中，常常做出諸如明爭暗鬥、欺瞞對抗……等的行為，使自己陷於沒有道術的生命中。只要個體心明無執著無分別心，生命活在每一當下亦無紛擾，同時，以吾人之有限而求心靈之無限，遠離人間的複雜以追求生命的純真自在。面對人生的挫折，不執著於固定的解決方法，彈性適應環境，融入天地間，多元尊重彼此的存在。王邦雄先生詮釋「忘」的見解：

從思想史的觀點看，亦工夫亦境界的「坐忘」，可能是禪門頓悟說之所本。

⁷¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁144

因為人可能被工夫套牢，被經典困住，工夫無窮無盡，經典永遠唸不完，一生唸佛也沒完沒了，何年何月才得解脫得救呢？所以一定要從漸修之無止盡的歷程中超拔出來，跳開歷程，擺脫經典，連工夫也要放下，甚至連「忘」的本身也沒有了，此之謂頓悟，此之謂坐忘。⁷²

世人易被個人的執著或社會的標準給困住，陷入痛苦，透過「忘」的工夫，取消人為的造作執念，打開心胸，包容接納天地萬物所賦予的意義。〈養生主〉「庖丁解牛」即描寫「心齋」、「坐忘」境界，庖丁云：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。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，而況大軻乎！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。

由此觀之，唯有虛懷若谷，包容萬物的差異尊重彼此，方能勝物而不傷。從「唯道集虛」，透過「無」、「忘」的工夫「神遇而不以目視，官知止而神欲行」接近道心與之同體。達此道法自然之境界，則道心如〈齊物論〉說到：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」葆光乃蘊藏之光也。人能虛空其心，則心無障礙，道心源源不絕，使其心如海納百川般「萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛」（〈秋水〉）。達此境界之聖人，其道心與萬物合塵同光，光而不耀，此為「心齋」「坐忘」理想生命境界。

莊子思想在《莊子·齊物論》中說道：

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，茶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？

⁷² 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 352。

莊子不捨於眾生承受倒懸之苦，而升起悲切憐憫之情，因此老子和莊子都具有哲學家的人格特質。本文假定莊子思想源自於老子，其學說則是人生智慧的展露，屬於「生活化或境界化的老學」⁷³ 亦是人間道家範疇。莊子思想「忘」的哲學可以媲美老子「無」的思想，「忘」表示拋開對世俗的毀譽功過、利害得失置之度外，在人生修養歷程中持續不斷超越自我，回到天真本德的修練工夫，從心的修養工夫開顯道法自然的境界，而非現象或事實的自然。

莊子哲學思想特色是將老子的「道」的概念完全表現心靈內在精神化，《道德經》中講「道」又講「德」，但對莊子來說，道即是德、德即是道，亦是精神人格的心靈境界，而「無」是道與德的一種傳達方式。以「自然」為「無待」、「無為」，亦即消除、化掉各種形式的人為造作和執著，讓自己從社會標準的框架中徹底解放，所以自然是一種逍遙的理想境界。〈逍遙遊〉說：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」所謂的「無待」即是「彼且惡乎待哉」，意為無執著所待，逍遙於天地間。

至於「無為」從莊子的體悟，是一種工夫，「無為」指的是無掉、消解形形色色的人為造作和各種的執著標準，唯此「無為」才能「無失」、進而「無敗」最後歸根復命，即是呈現無為境界，所以「無為」和「自然」其實是一體之兩面。莊子認為所謂「虛靜」，即能夠澈底將我執與我所執置之度外，讓自己不必背負莫須有的包袱和累贅，讓自己能夠逍遙於無窮天地間，所以「虛靜」亦如「無為」。由此可見，老子思想大大影響了莊子，其思想受《道德經》的啟蒙，且將老子思想做創造性的詮釋，發展成老莊思想。

「無」、「忘」的工夫實踐不執著欲望本身，應從心靈著手消解執著，使心不受貪念欲望所困的作法即「心齋」與「坐忘」，在孔子與顏回師生的對話呈現。在〈人間世〉說道如何使心清淨化，真實呈現本心，莊子藉由顏回請教孔子「吾無以進矣，敢問其方」，採用重言方式經由孔子回應「心齋」，把莊子隱含的哲學

⁷³境界化老學有別於政治化老學，詳見：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。

思面表露出來：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

齋有淨化以向神鬼示敬之意；亦有消除外在種種形式標準或執著，使心漸漸清明。韋政通先生說：「齋是內省的功夫，主要是對貪知和智巧作洗淨的工夫，透過這一層的功夫，可使心不被貪欲所蒙蔽，亦使心不致被智巧所歪導，積極的意義可使心之功能靈妙而發揮創造作用。」⁷⁴ 心齋從個人內心自我反省，使心靈不受個人貪欲所執著雜染了本心的清靈，讓內心淨化發揮功能。心齋、坐忘的意理在於「心」如何破除「知」的執著，解開人為的造作，王邦雄先生說道：

心齋的「無聽之以耳，而聽之以心」，坐忘的「離形」，就是消解「生有涯」的天生命限；心齋的「無聽之以心，而聽之以氣」，坐忘的「去知」，就是破除「知無涯」的人為桎梏。而心齋的「虛而待物」，與坐忘的「同於大通」，則已進至「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。人生至此，已由自困自苦，轉化為自在自得了。⁷⁵

心不在執著個人所知，開放心靈接納多元的意見，不在受困於社會文化的標準或是個人的期待時，自然體會天地萬物於我融為一體的境界。林希逸說：

祭祀之齋在外，心齋在內。一志者，一其心而不雜也。聽之以耳，則聽猶在外，聽之以心，則聽猶在我；聽之以氣，則無物矣。聽以耳則止於耳，而不入於心；聽以心，則外必有與我相符合者，便是物我對立也。氣者，順自然而待物以虛，虛即為道矣，虛者道之所在，故曰唯道集虛。即此虛字，便是心齋。⁷⁶

心齋即是道，道是心齋與坐忘的表現，是萬物皆有不同，個人心無分別心對待，以平等心亦即是心齋來尊重、包容、接受天地萬物的特別之處。從〈人間世〉

⁷⁴韋政通，《中國哲學辭典》，臺北，水牛出版社，1999年，頁153。

⁷⁵王邦雄等，《中國哲學史上》，臺北，里仁書局，2005年，頁126。

⁷⁶林希逸，《莊子虞齋口義》，北京，中華書局，1997年，頁62-63。

〈養生主〉「心齋」、「坐忘」的修心的工夫，到最後展現〈齊物論〉「喪其耦」、「吾喪我」去知、去我執，忘形而成現兩行之修養身心歷程：

南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，蒼焉似喪其耦。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？今之隱機者，非昔之隱之者也。子綦曰：偃不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？

〈齊物論〉論道「喪其耦」、「吾喪我」的修養工夫，在莊子來說指的是「無待」亦是老子說的「無為」，《成玄英疏》：「子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，蒼焉墜體，身心俱遣，物我兼忘，故若喪其匹耦也」。意指非形體上沒有我，是心是有想法的、有欲望的、有做法的，但本身對人事物的欲望不產生執著，非得採取一定的作法或是標準；能順應所處的環境或是情勢，當心清明自然不執著何者是對、何者是錯，呈現莫若以明的心態可藏有無限的生氣盎然，安時處順能隨遇而安，「知其不可奈何，而安之若命」心靈達到道家所稱虛一而靜，天賴齊物的整體和諧境界。牟宗三先生說：

莊子說「吾喪我」這個境界是為的要說「天籟」。你瞭解「天籟」，並不一定表示你個人的修行達到很高的境界。就在你出神的狀態下，你的心靈不為現實的固定的形態所拘束，解放一下，凌虛一點，你就能瞭解甚麼叫做「天籟」。我們平常那個心靈都是拘禁的、不解脫、不放鬆。就是說，心靈為一個固定的形式所拘束。心靈從固定的形式中解放，這就是灑脫。我們說一個人灑脫，就是他的心靈不拘束於某些成規成矩、風俗習慣的俗套裡面。⁷⁷

莊子「吾喪我」的境界，道家「無」的境界型態，心靈的解放，清通化解的意義治療，道家通過修行達到的境界，「吾喪我」是一個超越凌虛的境界，聽到「天籟」。郭象注：

籟，簫也。夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲。聲雖萬殊，而所稟之度一也，然則優劣無所錯其間矣。況之風物，異音同是，而咸自取焉，則天地之籟見矣。

⁷⁷牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（一），《鵝湖月刊》，第 319 期，2002 年 5 月，頁 8。

一般人陷入是是非非的爭論中，大部分是無意義，原因在於用自身的標準也就是「知」和本身立場來衡量對方與之爭論，當然沒有好結果。解決爭論之道，去個人「知」的執著，使「無」、「無待」、「逍遙」、「無為」的實踐修養工夫運行，讓「心齋」、「坐忘」開放的心胸，使生命境界開顯。莊子身處的年代看到儒墨兩家批評對立，提出看法，〈齊物論〉云：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」用儒墨所持的論點相互攻擊雙方立場；這樣的情況，池田知久先生認為：「這種價值判斷，容易陷進無意義的論爭的錯誤的『知』。」⁷⁸ 雙方採取自身所知的價值判斷或是自我標準來批評對方，自然產生對立的局勢。

如何化解對立，去我對「知」執著，包容對方的「知」也是一種存在的概念；陳政揚先生說道：「這是由於人在覺知活動中，不僅已然接受物、我之別是一種明確而難以跨越的界限，更在物、我的差異上，生起依我之主觀認定判別萬有之是非、貴賤的偏見。」⁷⁹ 個人的「知」以自我的價值來論定對方，並且堅持己見之所知的論點，不包容不退讓，造成彼緊張立場。〈齊物論〉道：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故彼出於是，是亦因彼。

彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；

因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。

莊子對於儒墨之是非提出去我「知」，包容儒墨兩家論點。牟宗三先生提出作法：「最好是『莫若以明』，那麼，這個『明』一定比相對的立場高一層。」⁸⁰ 因能「明」就能「因是」，「明」是「無」、「逍遙」、「無待」就是道心，不加予干涉、不加以宰制，讓生命呈現最初的本真善性。王邦雄先生說道：「越過儒墨，還同時看到儒墨；超越儒墨，才能回頭來肯定儒墨、看到儒墨。」⁸¹ 儒墨立場皆是，承認儒墨的論點，包容儒墨的立場，用無待、逍遙的實踐工夫，讓心齋、坐忘包容天地萬物，最後道法自然，又豈止是僅僅儒墨兩家之所「知」。王邦雄先生說：

⁷⁸池田知久，黃華珍(譯)，《莊子—「道」的思想及其演變》，臺北，國立編譯館，2001年，頁162。

⁷⁹陳政揚，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《國立台南大學人文與社會研究學報》，第47卷第1期，2013年4月，頁46。

⁸⁰牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月，頁9。

⁸¹王邦雄，《莊子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁48。

莊子以春秋時期著名的辯論問題，點出當時名家、儒、墨二家、甚而諸子百家，無不在名相上爭論、打轉，各家立意雖各有其可取之處，只因我是彼非之爭和語言文字之辯論耗弱，讓真理大道隱晦不明。即所謂「道隱於小成，言隱於榮華」，不如以道家的玄理來說，既不會構成矛盾，又可以透過玄理來解消執著與分別，消融彼是之分，與是非之別，而歸於皆是而無非的一體無別。⁸²

心齋、坐忘從字面上是兩種工夫，事實上二者意思相近意理是相通。坐忘偏重於心之作用，要擺脫識心對知的執著，以回復道心的明覺。心齋偏重於氣之作用，以氣來淨化一切經驗內容，使道心自然明亮呈現，復通於道。筆者認為莊子觀點，心齋與坐忘兩相結合，以恢復心的虛靈明覺，以順通於道。在〈達生〉說道：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：子何術以為焉？對曰：臣工人，何術之有？雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外滑消；然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後見成鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其由是與！

即說明坐忘與心齋合而為一，回歸於道法自然理想境界。是以「齋以靜心」之心齋為先行，坐忘為後一個循序漸進的程序。在此過程坐忘的工夫深植入心日漸加深，初為慶賞爵祿，再為外界的非譽，最後就忘掉了外在軀體。〈達生〉：「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」當兩者工夫臻致成熟時，本能與道、自然相應入於化境，所鑄樂器，自然鬼斧神工，令人驚嘆不已。

從〈德充符〉「忘」的實踐工夫，如何修養「德充於內而符應於外」在「德有所長而形有所忘」哀駘它，奇醜外形，見地未有過人之處，卻有無與倫比的驚人親和力，不論男女老少圍繞身邊他。哀駘它的德性表現在行為實踐，其氣質讓人溫暖、產生安全感，天真無心的德行，彼此感受到志同道合。從莊

⁸² 王邦雄，《莊子內七篇·秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁91。

子的見解，人生命的成長過程，受到外在的執著，心向下沉淪，心不符，符不應，朝向奔競建逐，失去了原本真心。

如何提升德性修養，王邦雄先生說道：「我們都由兩部分組成，一個是心，一個是形；心是德，形是氣，我們要往心的德發展，不要往形的氣發展。德充於內，德的天真讓自己虛靜的心照現出來，不要讓形氣物欲一直冒出來。」⁸³ 這是心靈德性修養工夫，當心的高度愈大，包容力愈大，走向逍遙無窮的生命境界。如大鵬怒飛，「由小而大」的自我成長，突破心的執著與迷茫後，轉化成「由大而化」高空飛行，俯瞰世間所有的人事物，與天地萬物自然合而為一；然而「大」將終成為生命的負累，仍須消解心知的桎梏，解開形體的束縛，才能逍遙無待面對人間百態。哀駘它內在的德性內涵，使人「忘形」，哀駘它是如何「善刀而藏之」使人自然而然的親近，是「才全德不形」聖人的境界。〈大宗師〉說道：

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。」

聖人之道無執著於生死是非、窮富貧達，成敗得失之問題，超越相對現象的分別，無掉心知執著，而能保有原初虛靜，無情之心，稱之為「撻寧」。《成玄英疏》：「既能和光同塵，動而常寂，然後隨物撻擾，善貸生成也。」在無常變化中，和光混俗，死生一貫，物我二忘，「撻寧」此為聖人之道。

當心靈虛靜時，無的智慧工夫，忘形讓內德自然表現外在行為，忘情讓德性的鋒芒內隱不外顯，是莊子傳達的哲學思想。在〈德充符〉在申徒嘉一開始當世人以外在的標準，有執有為的衡量他時「人以其全足笑吾不全足者多矣。我佛然而怒」，最後在老師伯昏無人即是道的引導下，如何「安之若命，唯有

⁸³王邦雄，《莊子一內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市，遠流出版公司，2013年，頁166。

德者能之」超越自己世間的限制，「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。」，打開心胸，接受自己後天的限制，無執無待的包容接納，「復通為一」的精神境界。

在〈逍遙遊〉中，惠子面對五石之瓠或是園中之樗之用途，用個人的「知」來評價事物皆是以世俗標準、習慣及價值來裁定此為有用或無用，並根據此物的經濟價值來決定，是否值得保留珍藏，天生我材必有用，不必執著於標準之所用。在〈人間世〉中「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」；從莊子的觀點：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨無為其側，逍遙乎寢臥其下。」說明以無執的知之觀點發現無一物不可用，也亦無一物可替代，更認為「無用」的本身是一種「大用」，處處皆可用。陳德和先生說道：「所謂的知識的封閉與束縛，指是是我們常常因為執著於自己的所知、所明，以致形成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內。」⁸⁴ 對於世間來說的無用的事物，均是未能打開心胸，受困於自我的知見，有執的觀點，而產生成見形成困境。

換句話說，人的心靈與認知能因應環境的需求，物因視其所用而彈性利用，就可「無為，而無不為」且能「安時處順，哀樂不能入也」，非侷限在某種人為造作下有執有為的標準下宰制心靈。「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」意指鈞可同均表示平等和諧之意。用莫若以明的態度呈虛一而靜的心靈清明，以儒墨兩家為例，不介入雙方是非相對立場，使兩者是是非可兩行平等呈現和諧的現象，包容彼此特色「復通為一」。

亦可說，當心轉念時，尊重彼此的差異，欣賞彼此的優點，無所以謂的見解紛爭只有「夫吹萬不同，而使其自己也。」又如「天地與我並生而萬物與我合一」，以一切事物皆具平等地位，彼此間有差異，但不用對立，相互包容尊重其特殊，去體現當心靈解放沒有對立與天地萬物合而一，融為一體，讓一切各歸其位，各適其性，如王弼所云「不禁其性物自濟，不塞其源物自長」，讓萬物自生自成自長，發揮其潛能特質，老子說：「有之以為利，無之以為用」(〈第十一章〉)，又說「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」(〈第十六章〉)即在說明在解放執著心靈下觀萬物之本質，如如的真實自在呈現自我原初的樣貌。

⁸⁴王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁128。

五石之瓠或是園中之樗看法，莊子和惠子的思考差別在前者無執無待，因物而用，順萬物本性隨著自然變化而變化如「何不慮以為大樽，而浮於江湖」，即無用之用乃為大用；而後者執著物之大小，以一般社會標準決用物的用途有執有待，原在求其有用，尋求大瓠適用條件，結果反而完全無用如「以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不喙大也，吾為其無用而拓之。」無法用現有的條件去使用，即大而無用，藉此說明是兩種迥異存在觀點和處世態度所展現出不同應世哲學。

總而言之，莊子的「用」是不為世俗標準所用，不受限於某種功能之用途；當不執著所用時，即可彈性運用以順應各種環境達到無處而不可用；亦可配合人、事、時、地、物靈活使用，解放社會價值的標準，不在侷限自我主觀意觀的框架下，能心境明白不執著自我的主見，尊重多元的想法，能逍且遙翱翔於無窮的天地間，回到自然的懷抱中，形成天地間的風景。

第三節 命的超越

莊子哲學中「逍遙」的理念在〈逍遙遊〉中鯤化為鵬的寓言，乃是莊子的人生哲學的義理，表現出其所嚮往的「人生理想」與「人格境界」，透過寓言故事的形式，體認其內在的蘊含意理，首先，「鯤」「鵬」對比，「北冥」「南冥」假設，「九萬里」「六月息」修辭，「蜩」與「學鳩」竊笑，「朝菌」「蛄」譬喻，其背後的隱深的意涵：「小知不及大知，小年不及大年」。

進一步說明：「鯤」是大魚，沈潛深海中，而「鵬」為鳥，乃翱翔高飛於空中；「北冥」為北海，象徵寒冷、黑暗，而「南冥」是南海，象徵溫暖、光明；「九萬里」是大鵬鳥在大海高飛時的必要空間條件，而「六月息」則是遠徙所必須的時間。莊子利用鯤化為鵬遠徙之寓言，象徵人生實踐與發展，意涵人生的理想與境界。鯤所象徵的是修養道者的型態，在人世間的環境裡，獨自從事人生理想的追求，鵬所象徵的是證成道者的境界，人格的涵養充分完成德性圓滿智慧圓通，心靈解脫世俗名利得失，精神超越現實的紛紛擾擾，在一種主觀上心靈充實，客觀上擁有絕對自由的情況下，成功實現人生崇高理想。

莊子認為，人生在世應該首先肯定某種崇高偉大的理想，其次，以一種沉潛的精神追求人生的理想。儘管處在困境中，做一番洞悉人性變化氣質的功夫，隨時隨地修身養性，充實人格的內涵，使自身德性圓滿智慧圓通，通過這種人生的實踐奮鬥實現自我崇高偉大的理想。如〈天下篇〉論莊周之道術所謂：「獨與天地精神相往來，而不敖倪於萬物」，又曰，「彼其充實不可以已。上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」，即是其義。

在莊子的寓言中以「鯤」象徵一個具有潛能的人物，「鵬」便是比喻一個實現理想的人生的階段。鯤比喻建「本」立「體」，而鵬則是喻成行「道」啟「用」。並且凡事追求崇高偉大的理想，心思必定深遠，在心智涵養的過程中，保有一種沉潛的精神與獨立的智慧。正如鯤之存身於北冥，一旦涵養成功功夫到家，則如「魚」化為「鳥」自然而然承「體」起「用」，鵬之高飛南冥，便是象徵一種開拔變化，實現的理想人生境界。而莊子在逍遙遊的主題思想，是主張一種大開大合的人生，暗示實踐與奮鬥，強調人生的崇高理想與人格的偉大境界。

〈逍遙遊〉中有段話發人深省：

水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。

指若海水不深則無法承載大船，若積風不厚則無法振翅高飛，所隱涉之含意，如學識涵養不足，小知小見價值觀之形成。又〈秋水篇〉特別指出「井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。」莊子對世人說明，井底之蛙因受限空間狹窄，無法理解大海美麗風光；而夏天的蟲子受限於生命時間短暫，無法知曉冰天雪地的風景；對於只懂一曲之士者受限學識涵養不足，無法體會大道之美。當個人受限於「知」來面對世界顯的狹隘，對生命只會形成困境。開放心胸提升心靈高度，擴大學識養成，豐富精神層面以培養遠大志向，打開「知」的限制，以無待、逍遙的心態接受萬物的特別。

在這種情形下，如「螭」與「學鳩」對於「大鵬」鳥之高飛遠徙完全不能理解，且不表贊同，燕雀安知鴻鵠之志，故曰「我決起而飛，搶榆枋，時則不至，而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」。莊子在此安排「螭」與「學鳩」的目光如豆、盡情適性，安於現狀，來凸顯「大鵬」開闊視野來徜徉天地間。「螭」與「學鳩」雖無知大鵬鳥亦也無志於此，但對於大鵬鳥高飛遠徙並無影響。

莊子認為世間人執著為名利打轉，縱使才學能擔一官之職、行誼可符一鄉人之信任，品德能獲一國之君賞識等，猶如「螭」與「學鳩」，看似風光卻受制於名利之下處處牽絆中，心陷落在名利打滾，患得患失，如老子說的「寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚」（〈第十三章〉），只有擺脫對名利的追逐的執著中自我解放，從這桎梏中覺醒，化身成大鵬鳥展翅高飛，回歸自然天真。

所謂的大小之分，不在於形體，在於心境的大小，有執有待心境小，生命視野亦限縮產生自困自苦。〈逍遙遊〉提出大小的對比，傳達相對的概念：

之二屬又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！

大與小的相較標準是如何，世人心中所認知的大與小，取於個人認知標準，大非大，小非小，大與小存在的價值與實踐的意義是又誰定的標準，正因如此，一般人執著於社會的標準形成的痛苦。若實以無、無待、逍遙的實踐工夫，理解不同修養境界有不同的體驗。若「蝸」與「學鳩」能實踐無執無待讓心寬廣，生命格局大自能自在自得安時處順。牟宗三先生說道：「真正之逍遙決不是限制網中現實存在上的事，而是修養境界上的事。」⁸⁵ 面對現實生活中，無法改變的限制，唯一可改變的是個人心靈的高度及層次。楊祖漢先生說道：

一切大小存在，皆須止於自己的限極，不往外企求。如是便大小逍遙一也。當然各大小之存在不能自覺此止於自己之性分之極之義，故須由無待之至人顯示此境。⁸⁶

莊子哲學是境界哲學，外在的限制標準透過無、無待來突破對「知」的限制，才能達到逍遙的心境。大而能化是逍，化而能怒飛是遙，從北冥到南冥天池是天上人間，何處不可遊，是故大鵬怒飛正是莊子道家哲學逍遙精神象徵。

世人對小大之別的說明，體現在人生階段心境大小，實踐德性人格心境之不同，展現人格逍遙體現，落在生命的進程，展現不同德行的實踐境界，〈逍遙遊〉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，辯乎榮辱之境，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

⁸⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁182。

⁸⁶ 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》，第373期，2006年7月，頁25。

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，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。

可為世人對德行實踐歷程區分四類來說明：

第一進程：一般世俗價值認定之成功人物，追求功名於外，如「蝸」與「學鳩」般，此類人物的自我期許其才智如知盡一官之職、其行為足以合一鄉之義，其德行能得一國之君賞識等，在莊子眼裏仍是有執有待世俗標準追求名利，德形於外。

第二進程：以宋榮子為代表，看不起外在的功名權力，舉世稱譽、毀謗他而不動搖其心，頹敗沮喪。宋榮子能定乎內外之分，重內德輕外形，能辨乎榮辱之境，在世間實屬罕見，但他仍無法「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之精神境界，與天地間仍有一個「我」即宋榮子的存在，未能物我兼忘，實屬有待有執在社會標準框架中，無法開放心靈逍遙自在。

第三進程：以列子為代表，他無己不在求取世間功名，可以放開自己御風而行泠然輕妙，無所不順且回歸天地間的美好，一遊半月，惟若無風時，他仍是無能為力，列子仍屬有所待風才能前進，無法隨意自在，亦不能稱逍遙。

第四進程：與天地萬物合而為一的至人無己、聖人無名、神人無功之逍遙無待，其實逍遙的最高境界是至人、聖人、神人三者合而為一，一體成現狀態，只是不同面向所提出的用語，無己是化掉心對欲望的執著與天地萬物合而為一境界，亦即是與道合而為一，道法自然。

從「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。」，來體現道存在天地萬物，順天地萬物的本性，使其自生自長之法則，任其盈虛消長，不加干涉介入其發展，隨著大自然的變化而隨之變化，物來順應不作任意妄行。當無掉對執著的標準時，自然可「無為而無不為」，神人雖功在萬世，卻無功可見。

一般人若陷入有執有為的情境，形成彼我分別心〈德充符〉云：

申徒嘉，兀者也。而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」

子產位高權重，四肢健全的士人，象徵一般人以社會的標準來評斷是否功成

名就，一種有執著的社會價值，而申徒嘉是一位身軀殘缺的人，若以外在的身形健全和名利地位來衡量，如林希逸所說：「先己後人則是貴我而賤物。」⁸⁷用一個我「知」的標準來評價其他人，進而產生分別心差別相，不同情緒產生「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態」情緒困頓的心猶然而生。陳德和先生說：

莊子所擔心的，並不是我們人會有種種不同的情緒反應，而是會固執地掉入得失計較的泥沼無法自拔，以致引情緒的過度變化和投射，此不但將傷害到自己，同時也會波及別人，造成別人的不適與困擾。⁸⁸

一般人以本身「知」的看法而起區別心，落入執著的桎梏，產生過度不同的情緒反應，讓個人身心受苦，連帶影響親人或他人的擔憂，莊子提出無待、坐忘的工夫，解消各種情緒的過度反應，使身心和諧一致。

老子所云：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患！」（〈第十三章〉），對身起執著，而無身就是無待，當人無待於功名利祿時，自然就遠離患得患失之心，心境逍遙無待。從上述逍遙無待之遊，要無己無功無名，無己就是離形，無功無名就是去知，總的來說離形去知就是無待。道家以虛靜觀照工夫，處無為而無不為的實現原理，莊子哲學所追尋的是自我的真實，與整體的和諧，都通過心的無執、無待、無我的境界型態的修養工夫，從心境虛一而靜無掉執念，在玄覽觀照萬物，實現萬物靜觀皆自得境界。

依道家思想的來看待人生的困苦，來自心知的執迷，故修養工夫在心上做，無掉心知不執著之「用」的標準，讓人人回歸自身的「用」，不在區分有用無用大用小用之差別，人人皆有其用，無處不可不用。生命的智慧，在喚醒自身，從「蝸」與「學鳩」的生命牢籠中掙脫而出，走向大鵬鳥的成長超越之路最後回到人間。

不論身處任何環境知其不可奈何而安知若命，面對困難的挑戰時，心境平靜自然能安時處順。而心「無何有」是逍，「廣莫之野」是遙，「無為其側」、「寢臥其下」是遊，只要心無所執無所待，無論身處任何環境，當生命心靈開放不起執著時，猶如鯤不必然受身體大小限制，也不在侷限北冥之隅，化為大鵬鳥超越物

⁸⁷林希逸，周啟成(校注)，《莊子齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁88。

⁸⁸王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁125。

種，轉化成「大而化之」的自我成長後，回歸世間實踐「無」、「無待」的智慧，體現生命的圓融無界、圓通無礙、圓滿無對的應世哲學，讓心靈能自在逍遙而遊天地間。

當世人破除世俗的框架，自身執念欲望，使道心能清明的呈現，掃除對名利權勢的追逐，使自身和天地萬物皆能如本質真實開顯出來，融為一體，每個生命皆為平等相應。〈齊物論〉云：

百骸，九竅，六藏，賅而存焉，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？如求得其情與不得，無益損乎其真。

一般人對於形體的認知標準，區分孰輕孰重，落入差別心之有為的狀態下；莊子認為天地萬物平等「道通為一」皆屬重要，沒有輕重之別。陳德和先生認為：

從生命意義的發現或人格境界的證成來說，實然的形軀、包括我們的骨骸、臟器、孔竅等等，其實都僅僅是生活所必要的載具而已，此必要的載具就如同臣妾一樣，完全是聽命從事者，洵非能夠成為價值發動的主宰。⁸⁹

認清百骸、九竅、六藏的存在是處於分工的情況，沒有分別心，皆屬重要，存在一個人的形體中一起平衡運作。牟宗三先生說：

莊子採用凌虛的智慧立場平齊是非、善惡，這種態度高一層、而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識。莊子採取的是一種凌虛的智慧態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用「內在的」一套，持著這種態度來辯。⁹⁰

〈齊物論〉中說明道心的明即是道家的「無」、「無待」如何跨越世俗的宰制，以達到萬物皆齊：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。

以莫若以明的修養來超越標準的對立，以達萬物齊一的生命理境，破除個人

⁸⁹王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁62。

⁹⁰牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》，第319期，2002年1月，頁1。

心中對「知」標準，以開放的心明白接受指與馬天地間屬於天地萬物，不在區分彼此，使個人的心靈中德性如實的自然表現相符應於外。

莊子論內在德性的涵養工夫，以寓言說喻方式，顯露莊子對德性的論點，〈德充符〉殘疾人士闔跂支離無脤、甕盎大癭去遊說國君，因其德性修養高顯現出「德者成和之修」的忘的智慧，讓國君忘卻了殘缺外形，擺脫外在限制受德性吸引欣然接納他們。對於德行修養高的人來說，心無執著自己所擁有的德性，忘記自己擁有的德行，這是「道法自然」的展現。以用無執的道心，德性之本真，解放自我的執著對人外形的標準「德不形者，物不能離也」。

當人的心知執著於標準「知為孽，約為膠，德為接，工為商」，生命的困頓油然而生，所以如何解消，以無的智慧工夫從心上做從「不謀、不斲、無喪、不貨」這面向又稱「天鬻」，藉此來無掉執著，解脫痛苦，回歸生命的本真。從「有人之形」的人間來實踐道之玄德，擺脫情緒的枷鎖，以無執的心及「無人之情」，實現生命的價值。

論到忘掉消解世間標準執著，《道德經·第十三章》說道：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾何有患。」當心不受外在因素而起執著時，解開自我的限制，掙開生命的桎梏，無執無待時，貴身、愛身以「無」為體，歸於大道。王弼注：

大患，榮寵之屬也。生之厚必入死之地，故謂之大患也。人迷之於榮寵，返之於身，故曰「大患若身」。由有其身也。「無身」歸之自然也。無「物」以易其身，故曰「貴」也。如此乃可以託天下也。無物可以損其身，故曰「愛」也。如此乃可以寄天下也。不以寵辱榮患損易其身，然後乃可以天下付之也。

道家虛一而靜的精神境界，在無的境界開展，不受寵辱受驚；「無情」的觀點來論執著，以「無人之情」之惠施與莊子的對話，惠施，認為人是有情的、有好惡的，是主客二元對立，其立場是以「道生於有」的看法，「人而無情，何以謂之人？」所以「既謂之人，惡得無情？」，惠施對於「情」的看法「有人之情」，認為既為人就有情緒感受，執著世間的標準，來對應世間百態，並認為且「不益生，何以有其身」。

而莊子的「無人之情」觀點，認為「道生於有，有生於無」的觀點，對於「情」

認為個人主觀意見區別，而執著起分別心而來，說明人若心執著於標準來區別善惡時，反而陷入低落的情緒裏而內傷其身，所以「常因自然而不益生也。」「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身」。接受道所給與的精神，並接受上天所賜予的外形，消解後天對人情世故標準及愛惡欲望的執著，重回道的懷抱。

顯然惠施與莊子兩者對於「情」的認知主客對立。惠施執著形全德不全，並說「天選子之形」完整，內心執著於天下的名位權勢人為造作之「子以堅白鳴」，終究「勞乎子之精」落入情緒的起伏不定，是以「德未充於內，符未應於外」而自傷其身。〈德充符〉中所指的「德」，莊子顯然是以「才全德不形」的論點，認為真正的德性，達到道的境界，順其自然心靈平和，滋養內在的精神，自然是「忘形」「忘情」的「德充於內，符應於外」的人世間，實踐人間道家的生活智慧。



第四章 命的和諧

生命的智慧、德行的關懷為中國文化最為深刻豐富的結晶，它的形式不像西方科學論述注重架構及系統性，它的文字風格強調邏輯性與確定性；相反地，中國哲學文化表達的語言、聲音或符號，引導世人對人生的見解有更多的詮釋，開啟更多不同的視野，老莊所採用的文字特殊，引人入聖，發人深省中國文化寶庫。老莊的作品以然深入人心，為建立世人的宇宙觀、世界觀、人生觀及價值觀等重要指標。本章分三節說明命的和諧，第一節身心和諧，第二節群己和諧，第三節物我和諧。

第一節 身心和諧

形體存在的外表為引起生命的困擾，及先入為主的我知我執，形成身心不和諧，《道德經·第十三章》：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

老子論道無執於身的存在藉由修養無的工夫來超越生命的桎梏。事實上生命中總有無可奈何之事，人生無法避免的考驗及關卡，形體、命限及生死是每個人面臨的挑戰，惟有從心上下夫，明白執著個人的「知」以及社會主流看法，超越所認定的唯一標準，以解放的心開放的心胸逍遙遊，乘物以遊心，心齋淨化雜染心靈。

「用」的區分來自個人「知」的看法及見解、知識和生活經驗都是比較而來，因個人知見而產生的各異感受。莊子探討「大用」、「小用」、「有用」、「無用」的問題，有用與無用的判斷，〈人間世〉云：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟

則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎、梨、橘、柚、果、蓀之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自培擊於世俗者也。物莫不若是。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！」

以社會標準的知見，物的工具價值來判斷有用無用，也因此原則櫟社樹無用才能存活長久，符合社會所知見的工具價值，能結出果實的樹，反而因此傷了生命，在這對照下，世人所知見的標準，執著於物本身的工具價值反而成了一種傷害，林希逸云：

為予大用者，言我之無用，乃我之大用，所以全其生也。若我有用，則人代之久矣，又安能至此大乎！⁹¹

無用之用乃為大用，工具價值由別人的需要而存在，反而失去原本的自我及本身的生命價值，何不順應大自然的環境如何用，自然無處皆可用。〈山木〉云：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人家。故人喜，命豎子殺鴈而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之鴈，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此黃帝、神農之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！」

⁹¹ 林希逸，《莊子臠齋口義》，北京，中華書局，1997年，頁75。

在材與不材間，因人的「知」的標準執著如何，決定材能否安養天年，如何做才能消除，從人的對知的執著上而言，莊子提出「無待」的實踐純然針對「有待」而論，當個人對事物執著於某一概念不容他想，將受困於有限的用，生命的有執來自思想的侷限所造成的的困境，換言之，個人意識思想上的價值觀所呈現的問題，其癥結在於個人的心知執著，陳德和先生指出生命的限制及困頓主要的來自「知識的封閉與束縛」：

知識的封閉與束縛，指的是我們常常因為執著於自己的所知、所明，以致氣成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內，知識的形成是建立在能知的我、所知的物、以及兩者之間的關係等三個基礎上，問題是：能知的我並非萬能，被知的物也不是一成不變，由是所成生的主客關係亦不免流連轉徙。真正有知識的人，其實應當更能發現知識的相對性及其不可或免的限制，也更必須懂得謙虛和尊重，以避免掉入知識的傲慢中。⁹²

生命的侷限與不和諧的原因，在某種成因上源自個人對「知」的有限，常以對「知」的有限，作為對人事物的全部理解與認知，這是生命身心問題所在，從個體現象上有限而論，當所知、所學貧瘠不足時，個人常以所知的小知小見的學識做為標準，偏離自己的所知的標準時，即是錯誤、不對的事物，如此生命的困難，身心的不協調的來源，客觀上不僅與他方形成對立、緊張的關係，實際上因個人的成心與執著，使自我本身內心動盪不能平靜。

心知執著對個人影響，「罔兩問景」寓言故事論一個人如何受到「知」、「心」、「身」、「影子」、「影子的影子」彼此間如何交互影響，形成生命的困頓。〈齊物論〉云：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇蚺、蝮翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？」

從本身心如何產生「知」對外面世界的見解，形成看法最後是自我的執著，誰是誰的主人，又是誰的跟隨者，又是如何相互影響，唯有「莫若以明」的心齋，以「坐忘」的自然行為，最後「兩行」同存，等待「帝之懸解」，心自然明白誰

⁹² 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁128。

是主人，心知的執著，造成對立的兩端，能明白「知」對身心的影響，突破「知」的執著，困擾迎刃而解。打開對生命問題「知」的標準設定，包容其他不同的看法，尊重多元的特殊，並存於天地間。「知」的看法，〈大宗師〉說道：

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人，而後有真知。

對於本身生命的意義，如同大自然的法則，瞭解待人處世之道包含生理變化，心理的思想轉變，知天之所為，一個人的修養與德性發自內心的表現於外在行為，內外一致和諧「至矣」。

郭象注云：

知天人之所為者，皆自然也；則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。天者，自然之謂也。夫為為者不能為，而為自為耳；為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也，不知也則知出於不知矣；自為耳，不為也，不為也則為出於不為矣。為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。是故真人遺知而知，不為而為，自然而生，坐忘而得，故知稱絕而為名去也。

成玄英疏云：

天者，自然之謂。至者，造極之名。天之所為者，謂三景晦明，四時生殺，風雲舒卷，雷雨寒溫也。人之所為者，謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，凡所施為也。知天之所為，悉皆自爾，非關修造，豈由知力！是以內放其身，外冥於物，浩然大觀，與眾玄同，窮理盡性，故稱為至也。

心靈內涵的價值觀在於提醒個體，時時反省外在的人事物對自我的生命價值與知見的影響，並非消除外在禮義客觀的存在，而的源自人們對內心外在禮義的形式上的執著，造成個人忽略心靈修養與安定的力量，莊子在〈齊物論〉提出「成心」論道：

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！是今日適越而昔至也。

當個人自以為是的標準來判斷，說明了執著我知之人，以社會或他人或自己所訂定而來的原則，用以衡量他人或自己是否為「有用」之人成功之士，若達不成此標準時，形成心的困頓，生理的病痛，導致身心不平衡。陳德和先生說道：「此一無人或免的成心或師心，正是使得我們的生命陷於苦境、讓我們的世間不斷產生是非紛擾的罪魁禍首。」⁹³ 個人成心的知見，限制自我的主觀思想，僵化思考不易變通，成心即是對人事物的執著之情，故莊子在〈德充符〉提出「無情」之說：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！」

郭象注：

人之生也，非情之所生也。生之所知，豈情之所知哉。故有情於為，離曠而弗能也，然離曠以無情而聰明矣。有情以為，賢聖而弗能也，然賢聖以無情而賢聖也，豈直賢聖絕遠，而離曠難慕哉。雖下愚聾瞽，及雞鳴狗吠，豈有情於為之，亦終不能也。不問遠之與近，雖去己一分，顏孔之際終莫之得也。是以觀之，萬物反取諸身，耳目不能以易任成功，手足不能以代司致業。故嬰兒之始生也，不以目求乳，不以耳向明，不以足操物，不以手求行，豈百骸無定司，形貌無素主，而專由情以制之哉。

莊子所謂的「無情」是以個人內在觀點來說明，消解無掉心對情感枷鎖的執著，以因應自然的變化，要世人明白學會「無情」；惠子提出「人故有情」從客觀層面來說，情緒本是人的表現行為及內在情緒，人本是「有情」，兩者呈現不同思考的面向來說明有情、無情對人的影響。謝君直先生研究指出：

無情即指向自然的表現，以「無」作為生命實踐的工夫，消解人情是非好

⁹³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，127頁。

惡的障累，化除人對外物的執著，故雖是無情，卻能展現人存在（人形）的真情，反映人之自然實情，意即以自然為本性纔是人真正的意義，因而實踐自然當是人生價值的表現。⁹⁴

當心有好惡之情對外追逐，有得有失，更有不擇手段的動機，迷失本心本性，故以無情的心來消解執著，實踐生命的價值。面對成心或師心所產生的困頓，心齋工夫、坐忘境界是超越修養的工夫，以期身心和諧，〈人間世〉云：

顏回曰：「吾无以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」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。」

莊子以重言形式，藉由孔子與顏回的對話中，引導顏回思考，從有為的方式到無為的修養過程，指出如何實踐心的修養工夫，無掉個人成心，自然面對人事物。林希逸云：

祭祀之齋在外，心齋在內。一志者，一其心而不雜也。聽之以耳，則聽猶在外，聽之以心，則聽猶在我；聽之以氣，則無物矣。聽以耳則止於耳，而不入於心；聽以心，則外物必有與我相符合者，便是物我對立也。氣者，順自然而待物以虛，虛即為道矣，虛者道之所在，故唯道集虛。即此虛字，便是心齋。⁹⁵

解消心的執著，能免除耳目感官的偏差，換句話說，心齋就是無掉執著，虛其心，虛掉心中的對知的執著，使心保有原來的純真本性，讓心胸對外開放，包容、尊重與接納天地萬物與人事物。成玄英疏：

墮，毀廢也。黜，退除也。雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非有，萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一

⁹⁴ 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卷第2期，2010年10月，頁38。

⁹⁵ 林希逸，《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁62-63。

一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恍然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。

坐忘境界是心靈清明的展現，隨著個人心知執著與世俗的標準價值不同，所呈現出彼此的相對性，引發價值觀的相互對立緊張，發生爭執與衝突的困境，違反生命自然的本真，坐忘的實踐是超越個人對知的執著一種表現。陳德和先生說：

工夫就在「無聽之以耳」、「無聽之以心」，耳是形，心有知，則「離形去知」正是莊子勇猛精進處，惟離形不是斷滅種姓，而是超越乎形軀官能之封限；去知不是絕棄思惟，而是超越心知計較分別。⁹⁶

莊子〈齊物論〉云：「道隱於小成，言隱於榮華」，當個人滿足於自我的「成心」而自大時，相對於道於天地萬物包容一切卻不其主宰，和平共處，共生共榮。成玄英疏：「小成者，謂仁義五德，小道而有所成得者，謂之小成也。榮華者，謂浮辯之辭，華美之言也。」執著於自我成心，不開放心靈接納，無法讓身心自由自在無待逍遊使生命和諧。〈逍遙遊〉云：

蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者三滄而反，腹猶果然；適百里者宿舂糧；適千里者三月聚糧。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。

莊子提出，蜩與學鳩的境界與知見，對比大鵬鳥的高飛九萬里，不僅大小實體的不同，亦有心靈境界層次不同，這說明個人「知」見所展現自我提昇的心靈空間，猶如「鯤」化「鵬」，「鯤」不在執著本質的魚身，化為「鵬」不執著守住鯤的狀態，打開自我的知見，接納多方的看法，尊重每個人的意見，突破自我的成心，提升心靈的層次及生命的高度，如「鵬」盤旋九萬里的高空，俯視天地萬物生命相同皆平等，無高低貴賤之別，產生身心和諧的境界。王邦雄先生說道：

心知的執著構成解消，則心歸於虛靜清明，心靈虛靜有如天府奧藏，注入不會滿溢，酌出也不會枯竭，這樣的深藏的光明，可以朗現不言之辯與不道之道，而此一最高理境的開顯，萬竅眾形的地籟人籟，也就可以有一個依止停靠的終極之地了。⁹⁷

⁹⁶ 陳德和，《從老莊思面詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年，頁27。

⁹⁷ 王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》第246期，1995年，12月，頁9。

對於外在事物大小、貴賤、形軀美醜的區別在於心境的層次，心境高低所視的風景自然不同，心境低自然無法領略心境所呈現的美景；心境高所見所聞如滄海之粟，萬物皆齊，包含在天地間之一物，〈秋水〉論道：

河伯曰：「若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？」北海若曰：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」

心的高度能提升到某一層次時，自然能包容尊重欣賞天地萬物的多元性，打開成心所見，接受各式各樣的生命價值，欣賞不同於自己的特色，使本身的德性自然散發。執著知見的成心在〈德充符〉中，莊子以寓言方式傳達那些自恃於身分、學識、地位高於常人，行為表現出高下貴賤之別，如形軀殘缺如兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀駘它、闔跂支離無脤、甕盎大癭等，體現在個人的觀念形態上便應是「忘形」與「忘情」，消除成心知見及社會價值的評斷，不存在寵辱、貴賤、好惡、是非，宇宙萬物均源於「道」，而萬事萬物儘管各有不齊，最後又都渾然為一。所謂「忘形」就是物我俱化，死生同一；所謂「忘情」就是解消的情緒的執著。這種「忘形」與「忘情」的精神狀態就是莊子筆下的「德」自然的呈現。

第二節 群己和諧

如何依「有人之形」透過「無人之情」的工夫，由超脫開放的心胸達至遊心遊物之忘我境界，從先論者，意即是〈德充符〉所云：「有人之形，無人之情」。郭象注：「有人之形，乃視其形貌若人。」成玄英疏：「無人之情，乃聖人同塵在世，有生處之形容；體道虛忘，無是非之情慮。」。莊子藉由闔跂支離無脣與甕盎大癩的寓言來說明，畸人如何由自我的德性本身，在日常生活人際互動中，自然而然的散發令人親近氣息，而忘卻身形上的殘缺，解開社會標準對身形的執著，達到群我和諧的人際關係：

闔跂支離無脣說衛靈公，靈公說之，而視全人，其脰肩肩。甕盎大癩說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人？有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。警乎大哉！獨成其天。

無掉、解消人為造作，重返回到道的自然本真之情，莊子藉「天鬻」指出，依其生命之本然，凡具體活著世間之人，皆不過是得天之所養，而具備各種形軀生命的現象與需求。生命中的本然生存條件，每個人的形軀原本具有其差異性，皆有其特色，無分別心的對待；而殘缺的外形，是生命歷程中所遭遇的客觀事實，心若執著於完整身形，而無法對身形的缺陷有所釋懷，便失去內在心靈的自在平靜。陳政揚先生說道：「這是由於人在覺知活動中，不僅已然物、我之別是一種明確而難以跨越的界限，更在物我的差異上，生起依我之主觀認定判別萬有之是非、貴賤的偏見。」⁹⁸ 易言之，從個人的「知」的見解，以產生你我分別心，進

⁹⁸ 陳政揚，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《人文與社會研究學報》第47卷第1期，2013年4月，頁46。

而區分物我的差異，這分別心和比較心，來自於個人的主觀認知及感受，所形成的是非、偏見。

人之形軀雖各有殊異，人之有別於他者，僅是客觀呈現人與他人不同，而並不蘊美、醜、善、惡、貴、賤的喜好與評價。《道德經·第二章》：

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。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。

世人以常人形軀來區分美醜呈現，世俗社會價值觀所生喜好親近與厭惡遠離之情，悖離生命本真，老子論述以當時社會價值觀做為標準，形成人為造作，而為使生命陷入無謂困頓的病根，提出「無」是清通化解的工夫，無掉世俗的標準，打開心靈接受天地萬物的差別，讓德性自然流露，展現無為而無不為的生命理境。

世人對彼我的區分，〈德充符〉之郭象注：

姓申徒，名嘉，鄭之賢人，兀者也。姓公孫，名僑，字子產，鄭之賢大夫也。伯昏無人，師者之嘉號也。伯，長也。昏，闇也。德居物長，韜光若闇，洞忘物我，故曰伯昏無人。子產申徒，俱學玄道，雖復出處殊隔，而同師伯昏，故寄此三人以彰德充之義也。子產執政當塗，榮華富貴；申徒稟形殘兀，無復容儀。子產雖學伯昏，未能忘遣，猶存寵辱，恥見形殘，故預相檢約，令其必不並己也。

依社會名利、權勢、地位來區分彼我之高低，藉由兀者申徒嘉和位高權重的子產對比，借喻說理在外形上畸人與常人之別，而兩者內心的德性修養層次，對成功與否的看法，子產認知外在的權貴及完整的身軀是兀者所不及，這樣的「知」是自以為是的尊貴，是子產心產生所見的小知，形成彼我的緊張對立。因此，王邦雄先生說道：

生命受苦的刑罰是從哪邊來的？是我們心知的執著帶來的苦，所以你要取消這個苦，取消這個刑罰就要取消名，所以你一定要從無名做起，無名才會無刑。⁹⁹

有區分彼我榮辱尊卑二元對立，侷限心知與執著，產生群己之不和諧。二人同師於伯昏無人，莊子借師隱喻為道，同門學習，師者德性發揮包容了二者客觀上因素的不同，在內在本質對待兩者並無差異，以開放的心靈接納雙方，是無執著的心，在玄覽觀照下使心清明靜，無掉內外高低貴賤之分，展現出即道即德的生命實踐功夫。

區分彼我，產生情緒及生命的影響，執著於自身的標準來區分彼我造成人際關係失衡，形成生命的痛苦根源，〈齊物論〉論道：

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：「朝三而莫四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」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。

情緒的變化受到「知」的影響，對於外在的需求有著過多的執著，起了分別心，區分彼我之間的不同，傷害生命自然本真，陳德和先生說：

莊子所擔心的，並不是我們人會有種種不同的情緒反應，而是會固執地掉入得失計較的泥沼無法自拔，以致引起情緒的過度變化和投射，此不但將傷害到自己，同時也會波及別人，造成別人的不適與困擾。¹⁰⁰

明白情緒所引起的執著的知見，使生命的處境被侷限，形成生命的痛病，限制世人以自我為中心的生活。〈齊物論〉論述：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

⁹⁹ 王邦雄，《莊子道》，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁90。

¹⁰⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，遠流出版公司，2007年，頁106。

莊子以「形」來借喻說明與他人的人際互動過程中，所使用的文字語言不難發現，生命的區分和比較源自個人思想的「成形」，亦即個人的我執我見，用來顯示隱含在內心深處的行為欲望的表現。依彼我的標準來區分熟輕熟重，難有判別的標準，萬物並生並無貴賤之別，何況人不同於生物，具有思想及反省的能力；生命的歷程經過種種的磨難及考驗，每人皆有人生的課題，〈德充符〉云：

申徒嘉曰：「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」

每個人的生命猶如活在神射手的靶心，無時無刻在中靶的射程裏，不中靶者，是命，運氣好而已，又何須區別尊卑價值對立，同在道的懷抱中，又何必去區別彼我內外之別而起緊張情緒。世人如何忘情、忘形化解生命中因形情所形成的對立的情緒，〈養生主〉論道，世間對外在的標準評價外形、情緒如何影響心：

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。」

生死問題，莊子認為是生命在大自然中來去，死亡是生命的解脫，是生命的一種過程，是世人返璞歸真從回天地的懷抱，是天地為世人解脫生命的束縛，是大自然最為平常的運作，無需要為此悲傷、難過而有情，對於所去失去的形而不捨，否則就是違反天意、陷入的痛苦情緒，是「遁天倍情」。本應該隨順天意，安然於自然接受對於生死的安排「安時處順」，心胸豁達隨著時間等待瓜熟蒂落。
郭象注：

夫哀樂生於失得者也。今玄通合變之士，無時而不安，無順而不處，冥然與造化為一，則無往而非我矣，將何得何失，孰死孰生哉！故任其所受，而哀樂無所錯其間矣。

忘情忘形且忘其所受之感受不執著有情有形，使心齋工夫自然呈現，忘情忘形而不傷身傷心。順應環境，不讓心被情緒影響。如何化解而不起分別心，不執著於有情、有形，莊子提出「無待」、「逍遙」、「心齋」、「坐忘」等生命實踐的工夫，消解世俗的標準，評判外在的殘缺的身形，讓內在德性本真散發，使德有所長，而形有所忘，在即道即德的境界中，群我關係和諧並存。成玄英疏：

大瘦支離，道德長遠，遂使齊侯衛主，忘其形惡。郭象注：其德長於順物，則物忘其醜；長於逆物，則物忘其好。

超越自己對自身與他人外表形貌的偏好與評價。更重要的是，當體現明白道者本然，而實踐德性時，則自身理當呈現出一種生命氣象和生命高度，在人際互動過程中，能使他人忘了殘缺外形卻有內在德性表露，全然融入與其相處和諧的自然境界。在此共處共融境界中，即使有德性之人雖與眾人一樣，都具備各自的形軀生命與差異性，因內在涵養的德性，吸引每個人的目光，不由得忘卻醜陋的外形。

德性光芒不彰顯於外另人難以靠近的人，德性充滿內在讓心靈維持虛靜平和，萬物都想與他親近，難以離開。莊子在〈德充符〉藉由魯哀公問仲尼說出哀駝它寓言故事，說明德充於內，而符應於外的行為，即是「才全，德不形」：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」

才全意指智慧、德性充滿於內在，用虛一而靜的心胸接受滿意與不滿意之結果，不執著外在物質的事物，實踐個人生命的學問，安之若命，誠如老子所云：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（〈第八章〉）安時處順，彈性配合外在環境變化，不執著、不強求自我設定社會價值的標準，王邦雄先生說道：

我們都由兩部分組成，一個是心，一個是形；心是德，形是氣，我們要往心的德發展，不要往形的氣發展。德充於內，德的天真讓自己虛靜的心照現出來，不要讓形氣物欲一直冒出。這是人生修養的問題，修養就是讓心出來，不要讓氣出來。才氣要儘量涵藏，在道家來說，才氣要內斂，因為才氣太強太盛的話，會壓迫別人。¹⁰¹

有德性的人，在神聖中呈平凡相，不讓人感受的壓迫感，而難以親近。真正有才全的人，應該擁有「善刀而藏之」的胸懷，如鵬高飛盤旋九萬里的高空，俯看世間的人事物包容接納，猶如水包容一切也順應一切的環境。王邦雄先生說道：

保有天真的「才全」，由人生的修養來，是我們做人的責任。在人間活下去，要面對種種問題，不要讓艱苦、困頓進入我們的心，如此心才能虛靜、空靈，跟別人在一起每天都是春天，每個時刻都充滿了生機情趣。¹⁰²

智慧豐盈是生命經由學習修練而來，當無掉個人的「知」，人生的心中充滿清靜時，才能欣賞生活周遭的人事物，不讓執著情緒升起煩惱心，失去體會生活中的美好；感受大自然四季的運作，心靈虛靜自然能包容生活美景的可愛之處。所以才全，德不形在個人生命內在修養過程裏同一境界兩種不同的表示方式。

追逐於外在權勢、地位、美名時，讓迷失了原來常心，起了分別心，王邦雄先生說道：

德蕩乎名，執著名號會讓你的本德流蕩失真，本德天真，人我沒有隔閡，人在沒有武裝時的對話有如童言童語，好名是心知執著名號，想跟天下人

¹⁰¹ 王邦雄，《莊子七講》，臺北，遠流出版公司，2018年，頁166。

¹⁰² 王邦雄，《莊子七講》，臺北，遠流出版公司，2018年，頁181。

爭高下，原來的天真就沒有了。¹⁰³

執著於外在的虛名，人與人相處產生了群我緊張對立的關係，失去了原初的天真德性，如同對兀者殘缺外形超越，所謂兀者與常人的差異僅是客觀事實不同，兩者的價值觀未必然之關係，「此一是非，彼一是非」，不可齊之，但是若對兀者直接做價值判斷，正是世人的成心、成見的行為表現，莊子在〈齊物論〉傳遞這樣觀念：

果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？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」。

不執著在客觀事實對象，而在主觀的轉化轉念個人的心境，即正「不齊而齊」。牟宗三先生的「主觀境界說」觀點以無執的道心呈顯¹⁰⁴，即是以無為、無執的實踐工夫，展現個人生命的學問，無掉自我的心知執著，消解物我的分別心，和彼我的比較心，超越物我、彼我知的界限，接受、尊重彼此的差異無須對立，作為生命成就至人、聖人、神人、真人的實踐作法；安撫世人在未達成目標理想，卻受自我的執著的影響，或是執著於某事物、某種標準、某種情緒或某種關係時所形成的傷害時；如何轉化內心主觀的知見，解脫放下，安頓自我的心靈，返樸歸真自然的生活。

體道證德性感染力，自然而然的表現，忘情忘形於客觀事實，以「自其同者視之，萬物皆一」也之齊物生命態度，化解執著、成心自縛，邁進道通為一之境界，轉心、轉念是世人可達成的易事，忘形超越兀與不兀，忘情超越執著情緒的痛苦，保住世人體道的可能，亦肯定人皆可成聖之平等心，消融無謂彼我的爭端於無形自覺與超越對人間痛苦，呈現莊子獨有的群己和諧關係。王船山云：

不滑和者，德也，而謂之才，然則天下之所謂才者皆非才也。小有才而固不全者，於其所通則悅，其所不通則自沮喪而憂戚。其悅也，暫也；其戚

¹⁰³ 王邦雄，《莊子七講》，臺北，遠流出版公司，2018年，頁142-143。

¹⁰⁴ 「境界這是從主觀方面的心境上講。主觀上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，這就是境界成就為主觀的意義。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁130。

也，常也。自炫自鬻而不繼，偶一和豫而旋即失之，先自無聊，而安能與物為春？唯遺其貌，全其神，未與物接而常和，則與物接而應時以生其和豫之心，以和加和。兆物之接，事之變，命之行，皆有應時之首豫以與之符。不以才見，而才之所官府者無不全，符達於天下而無不合矣。¹⁰⁵

體道修真，絕非閉群索居、絕情去欲的孤獨者，而是以己身為體道之始點，以個人生活方式敞開的心胸，即為當體呈現大道融通個人主觀境界的場域。所以，人能在以「有形」所包含的各種生命現象為主體，超越「形」之侷限，打開人與他人的共榮共和境界，實踐以道將彼我兩者化通為一，且和諧的「群」體關係。誠如，以道心德性於他人相處者，亦能是非不得於身。亦即，由無人之情之心境轉換，解消無掉對身心的傷害造作之情，進入返璞歸真，散發自然之本性而渾然忘我。



¹⁰⁵ 王船山，《莊子解》，臺北，廣文書局，1972年，卷五，頁7-8。

第三節 物我和諧

生命的和諧來自彼我之間消除相互對立執著與標準的區分，以「無待」的工夫來實現圓融共存的生命境界，莊子在〈德充符〉的兀者王骀寓言故事，藉由常季問於仲尼的對話過程，呈現王骀的「無待」的生命實踐工夫來說明：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也，直後而未往耳。丘將以為師，而況不如丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」

生命保有常心，使德性自然散發亦不使光芒耀眼，使其心虛懷若谷，猶如海納百川包容一切萬物，藉由靜止的水審視自己的心，反省檢視自我的德行，能明白當心所執著的名利權勢等外在條件，失去生命之本真，故心能「止」於對外在的追逐，使得道通為一。郭象注：

雖所美不同，而同有所美。各美其所美，則萬物一美也；各是其所是，則天下一是也。夫因其所異而異之，則天下莫不異。而浩然大觀者，官天地，府萬物，知異之不足異，故因其所同而同之，則天下莫不皆同；又知同之不足有，故因其所無而無之，則是非美惡，莫不皆無矣。

兀者王骀的異於常人的外形，因自我能保有無待虛靜的境界，使得德性自然而充滿，能使人立不教，坐不議，虛而往，實而歸，自由自在的相處，超越心知的執著與社會標準評價，是聖人的一種表現。莊子運用畸人和常人的外形對比，來呈顯出內在的德性行為的不同，隱含世人常先入為主，以分別心、比較心區分彼我外在的差異，失去內在本真了解。郭象注：

夫是我而非彼，美己而惡人，自中知以下，至於昆蟲，莫不皆然。然此明乎我而不明乎彼者爾。若夫玄通混合之士，因天下以明天下。天下無曰我非也，即明天下之無非；無曰彼是也，即明天下之無是。無是無非，混而

為一，故能乘變任化，迓物而不懼。

物與我原本有其差異，但如何消解生命對形式的執著束縛，追求生命原初的自由自在，然在追尋內心自在和諧時，並非取消對外在事物聯結，而是不執著於對外在事物的看法，相互尊重欣賞彼此的差異，圓融共處關係。

如何化解使物我之間的差異能和諧相處，「道」能包含物我彼此的差異又能和諧共處，《道德經》說：「道生一、一生二，二生三，三生萬物。（〈四十二章〉）」又說：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（〈四十章〉）。老子的思想「無」可說是「道」；莊子延續老子的思想，「無待」亦可說是「無」、「道」，陳德和先生說道：

莊子思想是將老子所揭櫫的聖人之教全部向內收攝或主化，並詮釋成為一種「無心以成化」的精神理境。「無心」是指虛壹而靜的心靈狀態，也就是無偏、無頗、無黨、無私、無執、無我、無規定、無預設、無意識型態的人格修養；若以此修養去面對天地萬物則必可順應一切、包容一切、尊重一切、成全一切與一切共生共榮、共存共發，是之謂「成化」。¹⁰⁶

承襲老莊思想，「無」、「無待」是生命實踐智慧的行為，是心靈清靜的狀態，包容、順應、尊重天地萬物的差異，但不必對立，並且成全，共榮共長在天地間，在道的涵養裏。何謂道，莊子在〈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；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。

道是無形的，與天地萬物間無隔閡，在物我之間，隨著大自然運行與人際互動中，道自然運行，所以莊子認為道是無所不在。道對天地萬物超越性、包容性，〈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

¹⁰⁶ 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》，第 316 期，2001 年 10 月，頁 39。

倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。

道沒有界限分別心，超越物我的區分，跨越物我的價值評斷，包容物我的差異性，存而不論，論而不議，議而不辯，道具有和諧圓融境界，「故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」（〈齊物論〉）道的光芒而不外露，平易近人，德充於內，而符應於外，神聖中以平凡相在萬物間往來。世人尋道，道在何處，莊子在〈知北遊〉指出：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。

道沒有具有一種標準規範，來區別神聖或是卑微，道沒有二分對立，不論在大自然的運作，在人事物的起伏擺盪，在生物、植物、事物或穢物裏，沒有價值判斷、高低優劣之分，道就在日常行住坐臥間來表現道之無所不在。〈齊物論〉云：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

既然道是如此的平等包容萬物，萬物彼我不該具有其主觀的價值標準，來區別彼此形成緊張對立，從世間的尊卑、優劣、榮辱、壽夭等等，是物我彼此相對立所產生的價值。〈齊物論〉云：

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。

「庸」是用的實踐，無用之用乃為大用，亦可說是用的超越性，消解原本物體之所用，吳怡先生說道：

唯有真正悟達的人，才了解道打萬物而為一體妙理。他們不以自己的「是」去用萬物，而能本之於萬物的自然之「庸」。這個「庸」就是天生萬物，各有其用的「用」。¹⁰⁷

從道的虛靜觀照下，天地萬物由道而來，以呈顯其自我的內在價值，消解、無掉物我間的對立界限，讓心自然產生清靜境界，莊子認為打開心靈，實踐心齋、坐忘的工夫，讓心不在執著所知，忘形忘情外在條件束縛個人的知見，透過養心，在人間世修練，不在執著「德蕩乎名」，讓德充於內而符應於外的表現；生命的桎梏是由心知的執著所產生，無掉解開內在心中執著及外在標準，讓自由無限心開顯朗現出來，使物與我和諧一體的呈顯出來。

物與我不和諧時，〈德充符〉叔山無趾踵見仲尼的寓言，莊子如何看待上天所賦與的責任形成對生命桎梏：

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣？」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」

面對生命的桎梏，主觀境界型態來面對，以不齊之齊的心，看待上天所賦予的責任，莊子安排藉由無趾問於老聃關於孔子之天刑，如何解；無趾的恍然大悟明白，關於個人命之變，事之行，當無解於事實時，但可轉念打開個人心知，安時處順，等待瓜熟蒂落，順應大自然之更迭，使生命本真和諧。〈德充符〉云：

¹⁰⁷ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁57。

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」

面對生命的桎梏，消解自我的執著、轉念心境之調和，不因無可奈何的事物而情緒起伏不定，這就是無待的工夫展現，亦可說是近於真人。〈大宗師〉云：

何謂真人？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。是知能登假於道也若此。

真人之心不受外在人事物影響而有所起伏變動，林希逸云：「登高不慄，入水不濡，入火不熱，即無入而不自得也。」¹⁰⁸ 真人不論身處於何種的困境，可無入而不自得，這並非逃避、退開，而是融入適應環境，而心是虛、是忘、是無、是外的工夫。故莊子所說真人亦即是至人、神人、聖人並無二致，是以道心包容面對任何的處境，是唯道極虛的工夫，平衡、轉念生命中的困境。〈齊物論〉云：

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！

真人、至人、神人、聖人可說是同類之人，是以「虛」的工夫待人處事之道，而「虛」是指無掉執著心靈清明，即是莊子所意指是「無待」，陳德和先生說：

真人無待之道心理境是用外、忘等工夫所證成的，其無執、不藏之修持使生命人格通體透明，正如同虛廓的堂室一樣，光線充足而無絲毫的隱晦。其無障無隔的智慧如祥光之遍現，能觀照一切物而皆宜，是為遊心，也是乘物。¹⁰⁹

¹⁰⁸ 周啟成，《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年，頁99。

¹⁰⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁146。

無待的工夫實踐乘物以遊心，消解心中知的界限，打開心靈對世界開放，莊子的生命實踐工夫「心齋」工夫、「坐忘」境界，最後呈現「兩行」生命理境，和平共處和諧圓融的世界。〈應帝王〉的渾沌開竅寓言故事，說明南北二帝因其知見之有為造作，對渾沌所產生的影響：

南海之帝，為儵叔，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死。

執著於自我的知見，並認為對方是好的，卻不知結果非如預期，反而無意間傷害對方。陳德和先生說道：「莊子故事中的南北兩帝猶如『標準主義』的共謀，他們總以自己的標準為標準，並總以為自己是出自一片好意，所以絕對有充分的理由替中央之帝進行改造，孰不知最後的結果竟然是讓渾沌的原本美好完全不見」。¹¹⁰ 有為有執的造作形成生命的痛苦根源；以世人常以社會標準自認為他人好要求對方，並而加諸在對方身上的束縛，自認為是一種為關愛對方付出的行為，最終反而使雙方痛苦。而原初的渾沌無執著無分別，自有物我不分的一體和諧反而活出生命的自在。〈齊物論〉中南郭子綦與顏成子游師生對談過程，說道如何無我：

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？」

「無喪我」、「喪其耦」不執著於過去我的標準或價值，大自然的運行，時間不停止的向前行，莊子提醒世人，對於過去的「我」所執著的人事物，應放下不再受困自我執著所累，這並非消極的手段，而是積極去面對現在當下的處境，安時而處順。成玄英云：凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，嗒焉墜體，身心俱遣，物我兼忘。「無喪我」、「喪其耦」是無我、忘我的精神意境，道包

¹¹⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁129。

含了天地萬物自然而然的開展出來，使萬物各具不同的形體，無分別心並生在天地間，〈大宗師〉云：

浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！
且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。

心知解消對形體的執著，坦然的接受造化給出的侷限，以豁達的心態來面對其他氣化形塑的變化。消掉心知執著的「用」，回歸形體本身的用，不同的形物才氣，過不同的人生，自然能安時而處順。

安於形體，不與物區別，尊重萬物間個體的特殊性，與物自得並生，〈知北遊〉云：「聖人處物，而不傷物。不傷物者，物亦不能傷之。唯無所傷者，為能與人相將迎。」物我兩者不傷，並生在天地間，最後都在道中同存無待逍遙境界。

〈應帝王〉云：「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。」至人無分別心，能真實如一反映外物景象，不受到外物影響，常處於虛靜而清明的狀態，如同鏡子般對於所映之物無所期待，真實呈現心明收放自如，朗現無待的生命境界。

物來則應，物去不留，不執著來去，以自然的方式呈現物的本質，物我皆能自在和諧。張默生先生說道：「聖人不由是非之途，而將是非調和起來，使其止於自然均平之地，則物與我各得其所，兩不相妨，這就叫做『兩行』」¹¹¹。圓融並生，超越對立，順應自然，亦是道樞概念。

以主觀境界說觀點說明，個人以無執的道心呈顯德性行為上的生命實踐，「無」掉自我的執著，讓心自然虛靜，不在有聖凡之別，無分別心差別相，平等心相互尊重，人人皆有成聖的可能性，莊子在內七篇中提到的至人無己、神人無功，聖

¹¹¹張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁57。

人無名一種生命境界提升，是物我和諧共處圓融境界，亦是工夫實踐的展現，王邦雄先生論道：

至人神人聖人，是莊子理想的人格，問題是這三句話是講工夫，還是描述境界呢？吾人以為，這是既講工夫又描述境界的語句。就敘事句言，「無」作動詞用，「無己」即是通往「至人」之境界的工夫；就表態句言，「無己」是謂詞，用以描述至「至人」境界。也即是說，透過無己無功無名的修養工夫，才能開顯出至人神人聖人的超越境界；而至人神人聖人的超越境界，就由不為一己之形軀官能與世俗之功名利祿所拘限所羈絆的那分超曠自得始得豁顯而出。就工夫言，生命主體所無掉的「己」，指的是人的形軀官能，與其牽引而出之心知的定著與情識的糾結；就境界言，無己無功無名，就是「天地與我並生，萬物與我為一」之境的呈現，人之大，與自然之大，已契合為一，了無主客物我的對待，是為無待的逍遙。¹¹²

至人無己、神人無功，聖人無名是物我合一的理想，是生命向上提升後的無待逍遙，不藉於外物，修養心靈自由灑脫，無拘無束，逍遙自在，自然無為；是一種提升內在德性，破除社會標準對自己束縛的一種方式、方法，消解對物我執著，超越自我的「知」，達到無我境界，逍遙自在，進入「吾喪我」超脫一切物質的束縛，達到無我、忘我任運自然；德性修養已道融合而為一，不汲汲於求取外在名利權勢，獨守心靈清淨，做到能逍且遙於無待的物我合一境界，〈齊物論〉論道莊周夢蝶說明物我合一境界：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有所分矣。此之謂物化。

¹¹²王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，學生書局，1983年，頁66。

莊周夢蝶是莊子所謂的無待逍遙後，物我合一的境界，達到體道證德的物我和諧，不用區分物我彼此，取消相互對立，莊周是蝶，蝶是莊周生命境界。王邦雄先生說道：

此一寓言，有三段進程：一是周是周，蝶是蝶；二是周不是周，蝶不是蝶，周可以是蝶，蝶可以是周；三是周還是周，蝶還是蝶。此中的蛻變轉化，關鍵在「物」。物是形氣物欲，第一層是「覺」的狀態，心神為形氣所拘限，為物欲所障隔；第二層是「夢」的狀態，心神擺脫形氣的拘限，與物欲的障隔，故莊周可以有如蝴蝶般的在花園中飛舞，想蝶夢周亦當如是；第三層是「大覺」的狀態，心神超離在形物之上，又還歸形物之中。此時心神已澈底解放，形物不再是拘限障隔，而直與萬化冥合。¹¹³

當世人心中存有自我標準的知見時，物我之差異性可清楚區別彼此的不同，分別心起，生命的困擾因此而生，個人產生情緒高低起伏不定，人際關係的緊張對立，造成物我衝突。吳光明先生說：

那段蝴蝶夢的故事不是為要使我們懷疑沮喪，乃是要像蘇格拉底(Socrates)喚醒我們深知面對我們自己的無知，以達「知無知」以達了悟「有分」、「物化」的實存事理。¹¹⁴

超越物我之分，不在明確的區分標準，消解小知的劃分，不在執著區分物與我。陳德和先生說：「若不同的事物可以被尊重，那麼莊周蝴蝶雖有分，其生命卻皆可相通，而不至於有己則無彼，是我則非物的封閉對立。」¹¹⁵ 人與大自然萬物在道裏是合而為一的，沒有矛盾，道無所不在充滿天地萬物；人與物合而形成一個和諧圓融的世界。〈知北遊〉：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人說，原天地之美，而達萬物之理。」大自然之美平凡呈

¹¹³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁179。

¹¹⁴ 吳光明，《莊子》，臺北，東大圖書公司，1988年，頁48。

¹¹⁵ 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新論》第3期，2005年7月，頁30。

現在日常生活中表露無遺，世人卻無法體會道，進而欣賞道，聖人徹底領悟道，解開自然的大美，由此而融通萬物和諧共處。

天地間物我的真實存在，應消解自我的執著與侷限，以無限寬廣胸懷，面對不同的人事物，尊重彼此差異，相互包容，以達「天地與我並生，萬物與我為一」，物我皆然的生命境界，體現道通為一。



第五章 結論

中國哲學與西方哲學的不同在生命、心靈的修養過程，而心的修養不向外求，向內自我反省後的自我實踐過程，故中國哲學又稱生命的實踐哲學。先秦諸子起源於周文疲弊，原本周禮制度的精神已然消失，徒留形式，充斥著虛偽表象，影響社會百姓生活；道家明白問題來源，以老子為先，提出無為，以期能減少當時社會權貴對人民的困頓；莊子接續著老子的思想，提出無待、逍遙、心齋、坐忘等生命實踐的工夫，在紛紛擾擾的社會亂象，提供一套消解對知的執著的方法，解決生命所遇的困難，使生命能逍且遙，遊於無窮的天地間。

莊子思想，世人對「知」見解，是個人境界上的差異，如何化解「知」所產生的困擾及痛苦，「心齋」境界、「坐忘」工夫，最後「不齊之齊」生命實踐，讓內在德性自然散發，道即是德，德即是道的內在本真，是莊子內七篇的主要精髓，故本文以「《莊子·德充符》之生命意義探究」為題，分析命的存在、命的實踐、命的和諧三部分，從個人的小知的侷限，進入心的修養及實踐工夫，以無待來超越小知，體現證德的生命圓融境界。

本文以《莊子·德充符》為研究主軸，共分五章，從中探究《莊子·德充符》以畸人隱含的生命意義意涵，〈第一章〉分三節討論，〈第一節〉由文獻來回顧歷史，老子處於戰國初期的混亂時期，對國家社會禮崩樂壞的周文疲弊提出回應及作法，著書《道德經》做為解決之道，莊子接續老子的思想，提出如何〈逍遙遊〉天地間、〈齊物論〉之不齊之齊、〈養生主〉如何養心、如何行走〈人間世〉、〈德充符〉德充於內，符與於外，並且以才全，德不形、才能如何〈大宗師〉、最後〈應帝王〉於外。本文以〈德充符〉為討論之主軸，以內六篇為輔，再輔以莊子外篇、雜篇。從內七篇主旨看來，透過七種不同的面向來了解莊子筆下聖人的人

格表現與境界，內文隱含的義理環環相扣，前後一如，以理致用。

〈第二節〉進行研究材料的選擇，以及範圍的界定，本文題為《《莊子·德充符》對生命意義之探討》，以本論文研究材料分為四類，一、古今注本，二、現代專書，三、期刊學報論文，四、碩博士學位論文，作為書寫的參考依據。本文在古註上以郭慶藩《莊子集釋》為主軸，大致以樓宇烈，《王弼集校釋》為輔。並以其他古今注、當代專家學者著作、當代《莊子》相關學報期刊和學位碩博士論文等研究材料加以分析。而現今學者對《莊子》的詮釋，大致分為「客觀實有」和「主觀境界」，限於研究範圍，筆者採牟宗三先生提出的「主觀境界」理論為主要詮釋的研究架構，並以陳德和先生的人間道家做為研究的進路，對於道的形上思想不加以過多論述，以免論文的討論過於龐雜。

〈第三節〉討論研究的方法與架構，筆著以本研究採傅偉勳先生「創造性詮釋學」方法，五個辯證層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」，來解析《莊子·德充符》文本所內涵生命意義，並參考袁保新先生對「創造性的詮釋」要求，以期「創謂」的方法，並且不離本文的精神架構，期能發掘《莊子·德充符》會深層的意涵，運用在現今紛擾的社會，並提升自我的精神素質。

本文〈第二章〉命的存在分三節討論，〈第一節〉命的實然，本文僅究儒家孔孟哲學，道家老莊兩家對生命的實踐提出說明。從儒家觀點，以《論語》為中心的孔子思想表現的重要內容，生命內在本身具有追求美善、符合理性的要求即儒家所說的「仁心」，表現於合理的外在行為稱為「義」，建立一套客觀的形式，成就生命的圓融，以忠恕為仁心為實踐修養的工夫，自我實現的生命意義價值，並且「己欲立而立人，己欲達而達人」，由內聖的修養到外王的歷程。

當面臨不可避免的阻礙時，生命的限制，孔子透過和隱者的對話，表現出自我的理想與「知其不可而為之」的豁達，建立儒家的積極進取、無憂無懼的生命

自我實踐。然而，孔子的所提的「仁心」、「仁性」並未做規範，時至孟子繼承孔子哲學思想提出心性論，將「仁心」、「仁性」以良知四端之心。

道家以老子、莊子為代表，針對周文疲弊的不良作用下，對人民生活產生困頓。周禮是有為的人文形式，而崩壞的禮樂是人民痛苦的來源。道家提出以「無」、「無待」、「逍遙」的智慧，進而產生「無不為」、「自然」的生命理想。

老子提出「無」的觀念，無是要無掉對人為的執著，消解人為的造作，以「無心」、「無知」、「無執」、「無為」、「無我」、「無欲」的態度，回歸虛靜、守柔、處下、不爭、少私寡欲、復歸於天真素樸的自然狀態，回歸天真素樸之生活，主張「去甚，去奢，去泰」，亦即是「道法自然」，道是一種境界形態。

莊子以「無待」、「逍遙」為宗旨，在莊子內七篇以〈逍遙遊〉提出「大小之辯」、「無用之用乃為大用」，破除大小對立，彈性因應環境而無所不用，逍遙無窮的天地間。面對不同的人事物觀點，以「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」心的修養工夫，以〈齊物論〉之「不齊之齊」的方式齊，無分別心評價，是一種尊重萬物特性，成就自己，呈現「萬物靜觀皆自得」。齊物在於齊心下工夫，而非齊於某一種外在標準。在〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉具體描述一逍遙境界充分開顯，為典型的境界型態。

莊子在〈德充符〉寓言故事中，申徒嘉與子產的對話論「命」：一位具有內在德性的人，從悲憤的情緒中釋放後形成的生命智慧，在「知不可奈何而安之若命」的解脫放下。大部分的人總是以自我標準的執著，以對方形於外在跡象來審視批判，而忽略了其內在本真善性。

〈第二節〉命的類型，對「命」的分類，本文以儒道兩家為主要說明，首先從儒家孔孟論起，《論語》孔子直接談到「天命」，並且把它和君子的基本修養結合，孟子談到性、命的修養實踐工夫，依照孔子的理解，他的「知天命」的「知」，是「知行」的合一。天命包括人的道德責任、為人的準則、人的出

處窮通等豐富的含義。話句話說，人是有道德使命的，人不僅是一個道德的存在，有別於一般動物還具有建設道德世界的責任。天命就是自覺有一種使命感，「知天命」，領悟自己具有使命責任，必須設法去完成，而這使命的來源是天，所以稱為天命。

儒家的主體性雖然在孔子的仁教已然開展，到了孟子後才被十字打開批露，孔子之實踐仁心仁性，而孟子心與性相應孔子之仁教，實現知天命所賦予生命意義。徐復觀先生將孔子之「命」分為兩種意義之「命」，一為富貴名利是外在的，難以掌握，其得失與否非由我藉努力所可以把握，具消極性；另一為經過人努力嘗試後而被確立，此命限內容及帶給人的意義也因人之努力而不同，命具有積極性。

在儒家學說中，所謂「命」一方面指人所秉賦的仁義禮智之性，一方面指人生中無法掌握的際遇和限制包括天生資質、一切吉凶遭遇和壽命長短等。概括的說，命是指人生的可能性與限度。知命，則能盡其在我，為所當為，心安理得地培養自己德性，開展自己精神生命，不希圖僥倖，冀求非分之運氣和名利；不知命，把握不住人生的方向，分不清能做與不能做，無法明白該求什麼，不該求什麼，人不知命不足以為君子。

儒家知命的義理透過自我反省的歷程，結合自我的價值觀、人生觀、教育觀及對生命的態度，經由不斷的練習，提出改善之道，內化成獨特的自我內在德性，徐復觀先生提出內省的工夫又稱「方法上的回轉」道德源自生命內在，透過外在的學習生命之德的義理，言語及行為如實的內外合一表現於外。孟子「反身」、「反求諸己」、「學問之道無他，求其放心而已矣」表示孟子對內省之重視。徐復觀先生對天命的看法，從孔子「五十而知天命」加以闡析。

「知天命」孔子以他在五十歲的人生經驗與深厚學養確信「死生由命，富貴在天」，非迷信的宿命論者，明白自己的歷史使命「順乎天而應乎人」，認知天命，

是仁；敬畏天命，是禮；履行天命是義；以「踐仁以知天」的生命態度，「使仁與心與性通而一之」積極正向去面對人生的每個階段。知天命、知天意、知天道，理解自己的歷史使命，即歷史使命感，從而順應既定的條件、背景和憑藉，乘勢而為，百折不撓地向著命定的方向前行，完成自己的歷史使命，「聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。」所以，知天命可以使世人擁有積極和義無反顧的人生，這就是天命。

道家對命的分類，以莊子對命的討論為主軸，《莊子》發現「命」在人的生命歷程中朝向兩個發展方向：一為人的有限性(成心)遮蔽了人的道心，使生命陷入痛苦；一為人的無限性(道心)起作用，超越了命限，以「無」、「無待」的智慧實踐工夫，最後並得到自由的體悟證道。關於「命」的範圍與意涵，莊子在〈德充符〉指出，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」，稱之「事之變，命之行」。此處的「命」屬人力無法掌控的條件。又可把「命」在細分，天生俱有的無法改變，如〈大宗師〉云：「死生，命也」，與後天偶然機會遇合，如〈德充符〉曰：「遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也」。另一段論「命」在〈人間世〉云：仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。」

在此「命」、「義」並提後，在此提出「安命」的哲學思想，在此展開「天道性命相貫通」的儒道兩家雙向歷程，實現「命義不二」之義。「命」是與生俱來，不知其為何如此，無從選擇亦無法逃避，只能接受，在五倫中的運行如同無法選擇自己的親人如此；在人際互動上與朋友相交，與上司、部屬相處等等的行事準則又稱義。命與義在這豐富的社會交互牽連形成網絡，難以區分，面對困境挑戰時產生挫折關卡，坦然接受，實踐自身的內在德性。

「命」具有相互流通、無有間隙的概念，〈天地〉對命的定義說道：「物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。」綜上所述，〈德充符〉之「且然無間」有著共同訊息，命是具流動無間的渾化，這是命。那也意涵著「命」具有整體、渾化、流通的意旨。可「長、短」「陰、陽」「生、死」「寒、暑」「賢、不肖」「毀、譽」「貧、富」「日、夜」這人生的際遇相互流通，孰為先，孰為後，難

以指出。換句話說，就日與夜而言，無法以「日」或「夜」的立場來看待先後順序，反覆循環流通往來，故並無前後、始終之別，日與夜為相互流通之整體。據此，其他的主題不難看出，莊子傳達的精神思想「日夜相代乎前，而知不能規其始者也」之義理。

揭示「命」具有流動性之整體的義理。莊子思想中的「命」不是命定，是明白「命」具有流通性，是無所相待，是整體無可分的內在精神；又可說是理解人生際遇皆是隱藏著「命」的流通轉變，是「全」，所以「不足以滑和，不可入於靈府。」，以「全」的觀點，〈德充符〉中孔子提及哀駘它的言行對「事之變，命之行」具整體的流通性，坦然接受稱之「才全」，認為其人及是「才全德不形」。

莊子的「安命」哲學，從內七篇中〈德充符〉中說道：「知不可奈何而安之若命，惟有德者能之」及〈人間世〉「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」一般人對於命定的意涵常以死生壽夭，富貴窮達等外在形式的執著來評價，卻忽略了個人的主觀價值判斷，所引發的情緒如空虛、妄想、執著、迷網等所影響。個人如何「安命」，經由自我反省由「命」所引起的心知執著；從先天條件的因素如父母親情、形體殘缺等；後天條件因素如偶然遭遇刑傷病苦及與他人的人際關係。透過「忘」的修養實踐工夫，無掉由「命」所起的情緒，重回「道」的虛靜境界，稱為「安命」或是「安其性命之情」。

〈第三節〉論命的價值，莊子的「安命」哲學精神，從〈德充符〉說道「事之變，命之行」的命之具整體性，且不斷循環，相互流通之義理，落實在生命中實踐個人內在德性，所形成的生命的意義與價值；從死與生的始終，兩者流通，無法有標準來論先後。莊子在〈大宗師〉透過寓言故事編排以平常心來面對摯友死亡。死亡身軀反樸歸真回到大自然，體現生死為「凡物無成與毀，復通為一」，重回道法自然。

面對死亡的態度，在至親的關係中，在莊子在〈至樂〉莊子透過回答惠子的问题生死視為一種自然現象，對於妻子的死亡有著不同的體會與說法，間接的透

露莊子之隱喻哲理。死生一種自然的循環，一種自然的回歸，無須因生歡喜，亦無須因死而感傷，只是順應大自然天道。在妻子喪禮上鼓盆放歌，看似不近情理，其實莊子以自己方式闡述生死觀，死者只是順從自然，變化其他而已，而生者還要繼續生活繼續放歌。生命只是從沒有氣息的狀態變化到有氣息的狀態，從有氣息的狀態變化到有形體的狀態，從有形再變化為無氣、無形，從無形到有形這樣的過程，生和死則是相互辯證，「死生一貫」流轉。

〈養生主〉如何看待生死的問題，「安時而處順，哀樂不能入也」如同瓜熟蒂落，以平等心自然面對生死，莊子藉由秦失吊之老聃，展現超脫一般人對生死的看法，生與死是命的一種流通歷程。這是生死的過程，每個人很公平都會遇上，所以適來，夫子時也；適去，夫子順也。既來之，則安之，坦然接受人生最大的痛苦，並非生離死別，而是執著於生死所帶來的內心緊張壓力，這即是「倒懸」。擔心死亡何時來臨，這種不安全感、不安定感讓人心情難以消受，這樣對生死執著像把自己吊在半空中，心情起伏不定；只有「忘」掉消解這樣的執著，才能讓生命重新獲得重生自在，才能「懸解」生命的桎梏，把這樣消解生命的束縛從指窮於為薪，火傳也，不知其盡也，透過德性的引導，把此「懸解」的概念，薪火相傳下去。

論世人對外在的德行表現的執著，〈德充符〉中兀者王骀才全德不形，令人爭相追隨。藉由孔子回答學生立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪！是何人也？兀者王骀雖然是外形有殘疾，但他的內心卻是德行充實，以道家無的智慧去實踐生命過程，不干預、不宰制，讓開一步，讓天地萬物能順其本性，自生，自長、自繼、自成。猶如《王弼注》所說：不塞其源則物自生，不禁其性則物自濟，面對生死是人生的大事，卻不會影響他。面對天地萬物時能夠「自其同者視之，萬物皆一也。」不區分彼此的不同，尊重彼此的差異；故「物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺士也。」。

〈秋水〉河伯與海若的對話中論物的貴賤大小從心知評價，從物的角度觀之評論有貴有賤，因個人起了分別心而有區別物的貴賤；以道的角度觀之物無貴賤，

萬物是平等無差別，只有特殊而無差異，視為一體的概念。故物無貴賤，用圓融的道心平等尊動包容對待萬物。當然對於自己喪失其足，他視如遺土一般，自然不以無意。德行流蕩在於矜持於名號，心知執著外在的名，心破除「知」，對是非兩行，心齋、坐忘超越外在德行虛名。儒家所崇尚的是「德名」與「智慧」，然而，對於過度追求外在「德名」與「智慧」反而失去本真，逾越分際。對於形於外的「德名」與「智慧」執著，是道家所反對，認為是非善惡的爭端，行走人世間，起分別心的開始，一切的對立、衝突因而產生。

從「才全，德不形」的論點，〈德充符〉寓言故事另一個兀者申徒嘉，是後天因素所形成「遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」莊子透過學生常季問孔子，藉由孔子的回應來詮釋托顯王駘的生命人格，以王駘來突顯道心無執的智慧，與萬物合而為一，展現圓融無礙的生命境界，對於自身的缺陷勇敢面對且不以為意，更不會放在心上視之平常，自然生命的痛苦挫折亦不會困擾自己。

從另一論點「天刑之，安可解？」叔山無趾進而請教老聃曰「孔立之於至人，其未邪？」，老聃說道：「故不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」孔子背負上天賦與教化的責任，叔山無趾大徹大悟說道：「天刑之，安可解？」，在人生每一階段都有其道德規範自我行為，到最後從心所欲的意志自由，彼此可相容並不衝突，就算是天刑，誰又能解開；既然解不開又何需解開，承擔就是。〈大宗師〉說道：「丘，天之戮民也。」其義理相通。

〈德充符〉另一忘形寓言故事哀駘它，長相奇醜，見地未有過人之處，卻有無與倫比的驚人魅力，不論任何身分地位的男女老少受他吸引圍繞身邊。魯哀公好奇問孔子何故，孔子借寓言故事回答：「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形也。」說明小豬對母親的愛是感應其母的愛是從心而來非其形，來比喻對於世人喜愛哀駘它是真心感應而來，非受其外形所限。

孔子回應才全的看法，認為人在主觀上，心能保持心平氣和情緒和悅，不起波瀾淡定平靜，遇事無執通達不生障礙；客觀上在待人處事當下如同能與物為春，生意盎然生機無現，虛一而靜的境界，體現無的智慧為心的修養工夫這就是才全。

孔子再回應德不形看法，神聖之人不顯神聖相，呈現平凡相使人民無所壓力而樂於親近稱為德不形，並以水為喻，與《道德經》第八章之意旨水之善在於水無心無執不與萬物爭。

莊子運用重言方式藉由孔子身分地位來回應才全的看法，讓一般人更能注意此說法。同時，也闡述莊子的看法，接受命之行的事實，因為生命的過程充滿挑戰，但不接受事之變的事實擺佈，用心無執著態度，使心清靜如靈府，安時處順，不被環境所打倒。無的智慧消解形的執著，呈現「道」的包容尊重多元，〈德充符〉中兩位德充於內，而外形極其嚴重的殘疾人士闔跂支離無脈、甕瓮大癭去遊說國君，因其德性修養高顯現出「德者成和之修」的無心的智慧，讓國君忘卻了殘缺外形，擺脫外在限制受德性吸引欣然接納他們，甚至認為一般人長相奇怪。「故德有所長形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」對於德行修養高的人來說，心無執著自己所擁有的德，忘記自己擁有的德行，「上德不德，是以有德」，這是道法自然的展現，實現致虛極守靜篤的生命境界。

〈德充符〉最後以惠施質疑莊子的「無人之情」觀點，認為人是有情的、有好惡的，是主客二元對立，其立場是以「道生於有」的看法，「人而無情，何以謂之人？」所以「既謂之人，惡得無情？」，惠施對於「情」的看法是既為人就有情緒感受，總的來說就是有執有待，且「不益生，何以有其身」；而莊子認為「道生於有，有生於無」的觀點，對於「情」認為人好惡之情是由執著起分別心而來，說明人若心執著於好惡時反而陷入糾纏的情緒裏而內傷其身，所以「常因自然而不益生也」。莊子對惠施的批判是形全德不全，並說「天選子之形」完整，內心執著於人為造作之「子以堅白鳴」，縱然得到天下的名位權勢，到頭來「勞乎子之精」神傷，是以「德未充於內，符未應於外」而自傷其身。

莊子在〈德充符〉中安排各種殘缺人物與國君的對話，從兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山無趾，醜人哀駘它，以及闔跂支離無脈、甕瓮大癭等，有的遭受刑、有的天生醜陋、有的因病而容貌改變等，惟他們外形有異卻都能忘其形骸，

惟德是務，德充於內，相由心生，自發出不同一般人的氣質，獨秀人群，也使人忘了他們形異醜貌，如磁鐵般吸引人接近。這是「德充於內，而符應於外」的表現。

〈第三章〉第一節莊子語言文字的特色，藉由寓言、重言及卮言三種語言文字交互運用，隱含莊子所傳遞的哲學精神，使用不同語言特色真實活潑呈現文字涵義。理由在於當時禮崩樂壞社會，貴族世家生命墮落，人心混亂，天下諸子百家爭鳴，亦有儒墨立場是非之爭，從儒家之是而墨家之非，儒家之非而墨家之是，形成社會政治動盪。本論文以〈德充符〉六則寓言故事為主軸，呼應其內六篇心想事成內涵彼此相貫通，期能紮實扣緊其原意，理解莊子所呈現的「德」性世界，在莊子筆下畸人不被「形」所限制，不為世俗標準是非善惡之情所連動，〈德充符〉中寓言人物以殘疾身軀外形，內在卻是才全有德之人為故事的主角，張顯莊子的創新與超脫世俗標準的看法，藉此消除一般人對於外在主流的見解「形」全才是有「德」之人的世俗評價。

莊子亦無刻意重視「形」全之意，而是從人的內在心靈德性充實為起點，破除一般人被「形」的框架，讓人從執著世間的名位權利、外表美醜、形軀殘全、是非對錯的桎梏中解放出來，回歸自然本心，使精神自由自在，如實展現本身德性的內涵。歷代各家對於〈德充符〉各有其注解，對於其中所標榜的「德」和既有傳統的「德」的概念，有著顯著的不同。筆者試圖從文獻中釐清「德」的概念，認為莊子想藉由〈德充符〉中寓言故事人物的特色，來告訴一般人面臨挫折挑戰時陷入生命低落，或是身處險境遭受打擊時，若能發揮個人的內在德性力量，不隨外在環境的變化而影響內在本性。所謂的「德充符」乃德性充實於內在，在日常生活中面對人事物，自能符應於外，亦能超越外在形骸，擁有安時處順的人生哲學。

〈德充符〉寓言中的主角形殘之人順於命運安排，順應自然的生命態度，而

成為突破形體障礙的限制，使個人內在充滿德性力量，自我超越的精神，自然散發自身「德」性令人感動，使人忘其殘缺的形體，忘其是非之「情」足以跨越形體殘缺，生死榮辱、是非善惡等外在的限制，與天地萬物相府應，體現「忘形體道」。儒道兩家對於德的各有其強調之處，德性是一種實踐的工夫，儒家從德性教化的觀點，提出做法來改變問題；道家從純真本心的德性出發，讓個體以自然真實的德性順應外在不同的環境，彈性調整，不落入是非的紛爭，儒道互補方式，實踐德行工夫。

〈第二節〉生命的克服，道家思想是透過「無」、「忘」的工夫來了解，開顯「無不為」的無限的妙用以保天地萬物本真。其目的在於面對世人所產生的困境與痛苦，起因人之有執又私的造作妄為，如何能清通化解所形成的苦痛，用「無」、「忘」的工夫消解人的種種偏執，重建自我與世間的和諧，而消解的同時在進行重構，著重人性的復原重現道法自然的境界。牟宗三先生對「無」當動詞、名詞使用之見解，和無只有作用層沒有實有層的解釋，藉此說明如何達到「無」、「忘」的境界，使人能開放心胸化掉執著，鬆綁解套，讓生命從困苦中得到解放，體現「無為，而無不為」理想世界。

莊子藉由寓言、重言的表達方式，在〈大宗師〉說明如何坐忘，顏回先後三次向老師孔子報告，說明他的修為工夫進程，前兩次忘仁義和禮樂原則；最後回應是拋開所有執著枷鎖的「坐忘」心境。隱喻儒家教條式理想，仍需用道家的智慧—「忘」即「無」的工夫，開拓更寬廣人生境界。坐忘的境界即是離形去知，體悟大道理境。〈養生主〉「庖丁解牛」即描寫「心齋」、「坐忘」境界；唯有虛懷若谷，包容萬物的差異尊重彼此，方能勝物而不傷。在〈人間世〉說道如何使心清淨化，真實呈現本心，莊子藉由顏回請教孔子「吾無以進矣，敢問其方」，採用重言方式經由孔子回應「心齋」，把莊子隱含的哲學思面表露出來從「唯道集虛」，透過「無」、「忘」的工夫「神遇而不以目視，官知止而神欲行」接近道心與之同體。

〈齊物論〉論道「喪其耦」、「吾喪我」的修養工夫，在莊子來說指的是「無待」亦是老子說的「無為」，牟宗三先生認為莊子「吾喪我」的境界，道家「無」的境界型態，心靈的解放，清通化解的意義治療，道家通過修行達到的境界，「吾喪我」是一個超越凌虛的境界，聽到「天籟」。心齋即是道，道是心齋與坐忘的表現，是萬物皆有不同，個人心無分別心對待，以平等心亦即是心齋來尊重、包容、接受天地萬物的特別之處。從〈人間世〉〈養生主〉「心齋」、「坐忘」的修心的工夫，到最後展現〈齊物論〉「喪其耦」、「吾喪我」去知、去我執，忘形而成現兩行之修養身心歷程。一般人陷入是是非非的爭論中，原因在於用自身的標準「知」衡量對方與之爭論。解決爭論之道，去個人「知」的執著，使「無」、「無待」、「逍遙」、「無為」的實踐修養工夫運行，讓「心齋」、「坐忘」開放的心胸，使生命境界開顯。

莊子身處的年代看到儒墨兩家批評對立，對於儒墨之是非提出去我「知」，包容儒墨兩家的論點。筆者認為莊子觀點，心齋與坐忘兩相結合，以恢復心的虛靈明覺，以順通於道。在〈達生〉說道：說明坐忘與心齋合而為一，回歸於道法自然理想境界。是以「齋以靜心」之心齋為先行，坐忘為後一個循序漸進的程序。在此過程坐忘的工夫深植入心日漸加深，初為慶賞爵祿，再為外界的非譽，最後就忘掉了外在軀體。聖人之道無執著於生死是非、窮富貧達，成敗得失之問題，超越相對現象的分別，無掉心知執著，而能保有原初虛靜，無情之心，稱之為「撻寧」。在無常變化中，和光混俗，死生一貫，物我二忘，「撻寧」此為聖人之道。

當心靈虛靜時，無的智慧工夫，忘形讓內德自然表現外在行為，忘情讓德性的鋒芒內隱不外顯，是莊子傳達的哲學思想。在〈德充符〉在申徒嘉一開始當世人以外在的標準，有執有為的衡量他時「人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒」，最後在老師伯昏無人即是道的引導下，如何「安之若命，唯有德者能之」超越自己世間的限制，「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。」，打開心

胸，接受自己後天的限制，無執無待的包容接納，「復通為一」的精神境界。

〈第三節〉生命的超越，莊子哲學中「逍遙」的理念在〈逍遙遊〉中鯤化為鵬的寓言，乃是莊子的人生哲學的義理，表現出其所嚮往的「人生理想」與「人格境界」，透過寓言故事的形式，「鯤」化「鵬」對比，「蝸」與「學鳩」竊笑，「朝菌」「蜉」譬喻，其隱深的意涵：「小知不及大知，小年不及大年」。〈秋水篇〉當個人受限於「知」來面對世界顯的狹隘，如井蛙、夏蟲、曲士，對生命只會形成困境。〈逍遙遊〉大小之分，不在於形體，在於心境的大小，有執有待心境小，生命視野亦限縮產生自困自苦，世人心中所認知的大與小，取於個人「知」標準，大非大，小非小，大與小存在的價值與實踐的意義，來自於一般人執著於社會的標準形成的痛苦。

莊子哲學是境界哲學，外在的限制標準透過無、無待來突破對「知」的限制，才能達到逍遙的心境。大而能化是逍，化而能怒飛是遙，從北冥到南冥天池是天上人間，何處不可遊，是故大鵬怒飛正是莊子道家哲學逍遙精神象徵。在〈逍遙遊〉中，五石之瓠或是園中之樗之用，用個人的「知」來評價事物為有用或無用，如李白所說：「天生我材必有用」，在〈人間世〉中「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」從莊子的觀點：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨無為其側，逍遙乎寢臥其下。」說明以無執的知之觀點認為「無用」的本身是一種「大用」，處處皆可用。

世人對小大之別的說明，體現在人生階段心境大小之別，實踐德性人格心境之不同，展現人格逍遙體現，展現不同德行的實踐境界，〈逍遙遊〉云：故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，說明四種心境進程，一般成功之士，宋榮子，列子，最後的至人、聖人、神人，心無待於自身的「知」，不執著外界名利權勢、最後不起分別心，聖凡如一，夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉。莊子論內在德性超越，以寓言說喻方式，顯露莊子對德性的論點，〈德充符〉殘疾人士闔跂支離無脤、甕甕大癭去遊說國君，因其德性修養高顯現出「德者成和之修」的忘的智慧，讓國君忘卻了殘缺外形，擺脫外在限

制受德性吸引欣然接納他們。對於德行修養高的人來說，心無執著自己所擁有的德性，忘記自己擁有的德行，這是「道法自然」的展現。以用無執的道心，德性之本真，解放自我的執著對人外形的標準「德不形者，物不能離也」。

當人的心知執著於標準「知為孽，約為膠，德為接，工為商」，生命的困頓油然而生，以無的智慧工夫從心上做從「不謀、不斲、無喪、不貨」這面向又稱「天鬻」，藉此來無掉執著，解脫痛苦，回歸生命的本真。從「有人之形」的人間來實踐道之玄德，擺脫情緒的枷鎖，以無執的心及「無人之情」，實現生命的價值。「無情」的觀點來論執著，以「無人之情」之惠施與莊子的對話，惠施，認為人是有情的、有好惡的，是主客二元對立，其立場是以「道生於有」的看法，「人而無情，何以謂之人？」所以「既謂之人，惡得無情？」，惠施對於「情」的看法「有人之情」，認為既為人就有情緒感受，執著世間的標準，來對應世間百態，並認為且「不益生，何以有其身」。

而莊子的「無人之情」觀點，認為「道生於有，有生於無」的觀點，對於「情」認為個人主觀意見區別，而執著起分別心而來，說明人若心執著於標準來區別善惡時，反而陷入低落的情緒裏而內傷其身，所以「常因自然而不益生也。」「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身」。接受道所給與的精神，並接受上天所賜予的外形，消解後天對人情世故標準及愛惡欲望的執著，重回道的懷抱。惠施與莊子兩者對於「情」的認知主客對立。惠施執著形全德不全，並說「天選子之形」完整，內心執著於天下的名位權勢人為造作之「子以堅白鳴」，終究「勞乎子之精」落入情緒的起伏不定，是以「德未充於內，符未應於外」而自傷其身。莊子顯然是以「才全德不形」的論點，認為真正的德性，達到道的境界，順其自然心靈平和，滋養內在的精神，自然是「忘形」「忘情」的「德充於內，符應於外」的人世間，實踐人間道家的生活智慧。道家以虛靜觀照工夫，處無為而無不為的實現原理，超越生命的困境，莊子的哲學所追尋的是自我的真實，與整體的和諧，無待、無我的境界型態的修養工夫，從心境虛一而靜無掉執念，在玄覽觀照萬物，實現萬物靜觀皆自得境界。

本文〈第四章〉探討命的和諧分三節，第一節身心的和諧，第二節群我的和諧、第三節物我的和諧，〈第一節〉身心的和諧，形體存在的外表為引起生命的

困擾，及先入為主的我知我執，形成身心不和諧，《道德經·第十三章》無執於身的存在藉由修養無的工夫來超越生命的桎梏。事實上生命中總有無可奈何之事，人生無法避免的考驗及關卡，形體、命限及生死是每個人面臨的挑戰，惟有從心上下夫，明白執著個人的「知」以及社會主流看法，超越所認定的唯一標準，以解放的心開放的心胸逍遙遊，乘物以遊心，心齋淨化雜染心靈。

「用」的區分來自個人「知」的看法及見解、知識和生活經驗都是比較而來，因個人知見而產生的各異感受。〈人間世〉櫟社樹無用，〈山木〉在材與不材間，因人的「知」的標準執著如何，決定材能否安養天年，以社會標準的知見，物的工具價值來判斷有用無用，因此櫟社樹無用能存活長久，符合社會所知見的工具價值，能結出果實的樹，反而因此傷了生命，在這對照下，世人所知見的標準，執著於物本身的工具價值反而成了一種傷害。如何做才能消除此傷害，從人的對知的執著上而言，莊子提出「無待」的實踐純然針對「有待」而論，當個人對事物執著於某一概念不容他想，將受困於有限的用，生命的有執來自思想的侷限所造成的的困境，換言之，個人意識思想上的價值觀所呈現的問題，其癥結在於個人的心知執著。

心知執著對個人影響，罔兩問景寓言故事論一個人如何受到「知」、「心」、「身」、「影子」、「影子的影子」彼此間如何交互影響，形成生命的困頓。唯有「莫若以明」的心齋，以「坐忘」的自然行為，最後「兩行」同存，等待「帝之懸解」，心自然明白誰是主人，心知的執著，造成對立的兩端，能明白「知」對身心的影響，突破「知」的執著，困擾迎刃而解。打開對生命問題「知」的標準設定，包容其他不同的看法，尊重多元的特殊，並存於天地間。個人成心的知見，限制自我的主觀思想，僵化思考不易變通，成心即是對人事物的執著之情，故莊子在〈德充符〉提出「無情」之說；心的高度能提升到某一層次時，自然能包容尊重欣賞天地萬物的多元性，打開成心所見，接受各式各樣的生命價值，欣賞不同於自己的特色，使本身的德性自然散發。

執著知見的成心在〈德充符〉中，莊子以寓言方式傳達那些自恃於身分、學

識、地位高於常人，行為表現出高下貴賤之別，如形軀殘缺如兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀骀它、闔跂支離無脣、甕盎大癭等，體現在個人的觀念形態上便應是「忘形」與「忘情」，消除成心知見及社會價值的評斷，不存在寵辱、貴賤、好惡、是非，宇宙萬物均源於「道」，而萬事萬物儘管各有不齊，最後又都渾然為一。所謂「忘形」就是物我俱化，死生同一；所謂「忘情」就是解消的情緒的執著。這種「忘形」與「忘情」的精神狀態就是莊子筆下的「德」自然的呈現。

〈第二節〉群我的和諧，莊子藉由闔跂支離無脣與甕盎大癭的寓言來說明，畸人如何由自我的德性本身，在日常生活人際互動中，自然而然的散發令人親近氣息，而忘卻身形上的殘缺，解開社會標準對身形的執著，達到群我和諧的人際關係。世人以常人形軀來區分美醜呈現，世俗社會價值觀所生喜好親近與厭惡遠離之情，悖離生命本真，老子論述以當時社會價值觀做為標準，形成人為造作，而為使生命陷入無謂困頓的病根，提出「無」是清通化解的工夫，無掉世俗的標準，打開心靈接受天地萬物的差別，讓德性自然流露，展現無為而無不為的生命理境。

〈德充符〉兀者申徒嘉與權貴子產有區分彼我榮辱尊卑二元對立，侷限心知與執著，產生群己之不和諧。二人同師於伯昏無人，莊子借師隱喻為道，同門學習，師者德性發揮包容了二者客觀上因素的不同，在內在本質對待兩者並無差異，以開放的心靈接納雙方，是無執著的心，在玄攬觀照下使心清明靜，無掉內外高低貴賤之分，展現出即道即德的生命實踐功夫。每個人的生命猶如活在神射手的靶心，無時無刻在中靶的射程裏，不中靶者，是命，運氣好而已，又何須區別尊卑價值對立，同在道的懷抱中，無須去區別彼我內外之別而起緊張情緒。

生死問題，莊子認為是生命在大自然中來去，死亡是生命的解脫，是生命的一種過程，無需要為此悲傷、難過而有情，對於所去失去的形而不捨，否則就是違反天意、陷入的痛苦情緒，是「遁天倍情」。本應該隨順天意，安然於自然接

受對於生死的安排「安時處順」，心胸豁達隨著時間等待瓜熟蒂落。德性光芒不彰顯於外另人難以靠近的人，德性充滿內在讓心靈維持虛靜平和，萬物都想與他親近，難以離開。莊子在〈德充符〉藉由魯哀公問仲尼說出哀駝它寓言故事，說明德充於內，而符應於外的行為，即是「才全，德不形」。有德性的人，在神聖中呈平凡相，不讓人感受的壓迫感，而難以親近。真正有才全的人，應該擁有「善刀而藏之」的胸懷。

不執著在客觀事實及對象，而在主觀的轉化轉念個人的心境，即正「不齊而齊」。牟宗山先生的主觀境界說¹¹⁶ 觀點以無執的道心呈顯，即是以無為、無執的原則實踐生活，展現生命的學問，作為生命成就至人、聖人、神人、真人的實踐作法，安撫世人在未達成目標理想，卻受自我的執著的影響，或是執著於某事物、某種標準、某種情緒或某種關係時所形成的傷害時；指引世人如何轉化內心主觀的價值，解脫放下，安頓自我的心靈，返樸歸真自然的生活。體道證德性感染力，自然而然的表現，忘情忘形於客觀事實，以自其同視之，萬物皆一也之齊物生命態度，化解執著、成心自縛，邁進道通為一之境界，轉心、轉念是世人可達成的易事，忘形超越兀與不兀，忘情超越執著情緒的痛苦，保住世人體道的可能，亦肯定人皆可成聖之平等心，消融無謂彼我的爭端於無形自覺與超越對人間痛苦，呈現莊子獨有的群己和諧關係。

體道修真，絕非閉群索居、絕情去欲的孤獨者，而是以己身為體道之始點，以個人生活方式敞開的心胸，即為當體呈現大道融通個人主觀境界的場域。所以，人能在以「有形」所包含的各種生命現象為主體，超越「形」之侷限，打開人與他人的共榮共和境界，實踐以道將彼我兩者化通為一，且和諧的「群」體關係。

¹¹⁶ 「境界這是從主觀方面的心境上講。主觀上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，這就是境界成就為主觀的意義。」牟宗山，《中國哲學十九講》，臺北，學生書局，1983年，頁130。

誠如，以道心德性於他人相處者，亦能是非不得於身。亦即，由無人之情之心境轉換，解消無掉對身心的傷害造作之情，進入返璞歸真，散發自然之本性而渾然忘我。

〈第三節〉物我的和諧，和諧來自彼我之間消除相互對立執著與標準的區分，以「無待」的工夫來實現圓融的生命境界，莊子在〈德充符〉的兀者王骀寓言故事，藉由常季問於仲尼的對話過程，呈現王骀的「無待」的生命實踐工夫。莊子運用畸人和常人的外形對比，來呈顯出內在的德性行為的不同，隱含世人常先人為主，以分別心、比較心區分彼我外在的差異，失去內在本真了解。物與我原本有其差異，但如何消解生命對形式的執著束縛，追求生命原初的自由自在，然在追尋內心自在和諧時，並非取消對外在事物聯結，而是不執著於對外在事物的看法，相互尊重欣賞彼此的差異，圓融共處關係。

《道德經》〈四十二章〉、〈四十章〉化解使物我之間的差異能和諧相處，「道」能包含物我彼此的差異又能和諧共處。老子的思想「無」可說是「道」；莊子延續老子的思想，「無待」亦可說是「無」、「道」。〈大宗師〉道具有超越形之事實，是無形的，與天地萬物間無隔闕，在物我之間，隨著大自然運行與人際互動中，道自然運行，所以莊子認為道是無所不在。道對天地萬物超越性、包容性。〈齊物論〉道沒有界限分別心，超越物我的區分，跨越物我的價值評斷，包容物我的差異性，存而不論，論而不議，議而不辯，道具有和諧圓融境界。道的光芒而不外露，平易近人，德充於內，而符應於外，神聖中以平凡相在萬物間往來。「庸」是用的實踐，無用之用乃為大用，亦可說是用的超越性，消解原本物體之所用。達此道法自然之境界，則道心如〈齊物論〉說到：「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」人能虛空其心，則心無障礙，道心源源不絕，使其心如海納百川般「萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛」（〈秋水〉）。達此境界之聖人，其道心與萬物合塵同光，光而不耀，

此為「心齋」「坐忘」理想生命境界。

世人尋道，道在何處，莊子在〈知北遊〉指出，道就在日常行住坐臥間來表現道之無所不在。從道的虛靜觀照下，天地萬物由道而來，以呈顯其自我的內在價值，消解、無掉物我間的對立界限，讓心自然產生清靜境界，牟宗三先生提出自由無限心。生命的桎梏是由心知的執著所產生，無掉解開內在心中執著及外在標準，讓自由無限心開顯朗現出來，使物與我和諧一體的呈顯出來。

物與我不和諧時，〈德充符〉叔山無趾踵見仲尼的寓言，莊子如何解開上天所賦與的責任形成對生命桎梏，主觀境界型態來面對，以不齊之齊的心，看待上天所賦予的責任，莊子安排藉由無趾問於老聃關於孔子之天刑，如何解；無趾的恍然大悟明白，關於個人命之變，事之行，當無解於事實時，但可轉念打開個人心知，安時處順，等待瓜熟蒂落，順應大自然之更迭，使生命本真和諧。

莊子所說真人亦即是至人、神人、聖人並無二致，是以道心包容面對任何的處境，是唯道極虛的工夫，平衡、轉念生命中的困境。是以「虛」的工夫待人處事之道，而「虛」是指無掉執著心靈清明，即是莊子所意指是「無待」。無待的工夫實踐乘物以遊心，消解心中知的界限，打開心靈對世界開放，莊子的生命實踐工夫「心齋」工夫、「坐忘」境界，最後呈現「兩行」生命理境，和平共處和諧圓融的世界。〈應帝王〉的渾沌開竅寓言故事，說明南北二帝因其知見之有為造作，對渾沌影響，執著於自我的知見，並認為為對方是好的，卻不知結果非如預期，反而無意間傷害對方。

心知解消對形體的執著，坦然的接受造化給出的侷限，以豁達的心態來面對其他氣化形塑的變化。消掉心知執著的「用」，回歸形體本身的用，不同的形物才氣，過不同的人生，自然能安時而處順。安於形體，不與物區別，尊重萬物間個體的特殊性，與物自得並生，〈知北遊〉云：物我兩者不傷，最後都在道中同存無待逍遙境界。〈應帝王〉云：至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。物來則應，物去不留，不執著來去，以自然的方式呈現物的本質，物我皆能自在和諧。

至人無己、神人無功，聖人無名是物我合一的理想，生命向上提升後的無待逍遙，〈齊物論〉論道莊周夢蝶說明物我合一境界，莊周夢蝶是莊子所謂的無待逍遙後，與物合一的境界，達到體道證德的物我合一，超越物我之分，不用區分物我彼此，取消相互對立，莊周是蝶，蝶是莊周生命境界。不在明確的區分標準，消解小知的劃分，不在執著區分物與我，融通萬物和諧共處。人與物合而形成一個和諧圓融的世界。

以莫若以明的修養來超越標準的對立，以達萬物齊一的生命理境，破除個人心中對「知」標準，以開放的心明白接受指與馬天地間屬於天地萬物，不在區分彼此，使個人的心靈中德性如實的自然表現相符應於外。天地間物我的真實存在，應消解自我的執著與侷限，以無限寬廣胸懷，面對不同的人事物，尊重彼此差異，相互包容，以達天地與我並生，萬物與我為一，物我皆然的生命境界，體現道通為一。以上是本論文〈第一章〉、〈第二章〉、〈第三章〉、〈第四章〉做一回顧與整理《莊子·德充符》之生命意義探究所隱含之意涵。

參考書目

一、古典文獻(略依年代順序排列)

- 西周·佚名，《周易》，臺北：里仁書局，1994年。
- 東周·孔子，《論語》，臺北：正中書局，1994年。
- 東周·老子，《老子》，臺北：臺灣中華書局，1996年。
- 東周·孟子，《孟子》，北京：中華書局，1997年。
- 東周·莊子，《莊子》，臺北：里仁書局，1992年。
- 東周·荀子，《荀子》，臺北：臺灣中華書局，1988年。
- 漢·佚名，《帛書老子》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2005年，重印本。
- 漢·許慎，《說文解字》，臺北：宏業書局，1968年翻印本。
- 漢·河上公，《老子章句》，北京：中華書局，2009年。
- 曹魏·王弼，《老子指略》，臺北：華正書局，1983年重印本。
- 曹魏·王弼，《老子注》，臺北：藝文印書館，1985年。
- 宋·朱熹集註，《四書集註》，臺南：大孚書局，1991年。
- 宋·林希逸，《莊子庸齋口義》，臺北：鴻道文化事業公司，1971年。
- 宋·呂惠卿，《莊子義集校》，北京：中華書局，2011年。
- 明·釋德清，《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991年。
- 明·王夫之，《船山全書·莊子解》，長沙：嶽麓書社出版，1993年。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北：廣文書局，1978年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 清·王先謙，《荀子集解》，臺北：華正書局，1987年。
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，1974年。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1972年。

二、現代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美，《原始儒家與道家》，臺北：黎明文化公司，1993年。
- 方東美，《方東美先生演講集》，臺北：黎明文化公司，1984年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1985年。
- 王淮，《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 王淮，《王弼之老學》，新北：印刻文學出版公司，2012年。
- 王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光文化事業公司，1985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》，新北：漢藝色研文化事業公司，2005年。
- 王邦雄，《生死道》，新北：漢藝色研文化事業公司，1991年。
- 王邦雄，《人間道》，新北：漢藝色研文化事業公司，1991年。
- 王邦雄，《人生關卡》，新北：旭昇圖書有限公司，1992年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2012年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1980年。
- 王邦雄，《莊子道》，新北：漢藝色研文化事業公司，1993年。
- 王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2013年。
- 王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北：國立空中大學，2007年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 牟宗三，《四因說演講錄》，臺北：鵝湖出版社，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，2012年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1996年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2014年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，臺北：鴻泰出版社，1985年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文出版社，1996年。

林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。

林綺雲等，《生死學》，臺北：洪葉文化事業公司，2000年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。

高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局，1992年

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。

張默生，《莊子新譯》，臺北：東大圖書公司，1990年。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理出版社，1999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。

陳鼓應，《莊子哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2011年。

葉海煙，《莊子一點靈—東方生命療癒先行者》，臺北：蔚藍文化出版社，2018年。

楊儒賓，《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司，2016年。

錢穆，《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006年。

三、期刊論文（依姓氏筆畫順序排列）

王邦雄，〈從莊子寓言說人生哲理〉，《鵝湖月刊》第107期，1984年12月。

王邦雄，〈莊子思想及其修養工夫〉，《鵝湖月刊》第193期，1991年7月。

王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《鵝湖月刊》第246期，1995年12月。

王邦雄，〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》第14期，2006年6月。

王邦雄，〈莊子系列（一）逍遙遊〉，《鵝湖月刊》，第210期，1992年12月。

王邦雄，〈莊子系列（二）齊物論〉，《鵝湖月刊》，第211期，1993年1月。

- 王邦雄，〈莊子系列（三）養生主〉，《鵝湖月刊》，第 212 期，1993 年 2 月。
- 王邦雄，〈莊子系列（四）人間世〉，《鵝湖月刊》，第 213 期，1993 年 3 月。
- 王邦雄，〈莊子系列（五）德充符〉，《鵝湖月刊》，第 214 期，1993 年 4 月。
- 王邦雄，〈莊子系列（六）大宗師〉，《鵝湖月刊》，第 215 期，1993 年 5 月。
- 王邦雄，〈莊子系列（七）應帝王〉，《鵝湖月刊》，第 216 期，1993 年 6 月。
- 王邦雄，〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第 30 期，2003 年 6 月。
- 王邦雄，〈莊子齊物儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第 200 期，1992 年 2 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）至（十五）〉，《鵝湖月刊》第 319-33 期，2002 年 1 月至 2003 年 3 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第 334 期，2003 年 4 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 335 期，2003 年 5 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》第 336 期，2003 年 6 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第 337 期，2003 年 7 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第 338 期，2003 年 8 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第 339 期，2003 年 9 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（七）〉，《鵝湖月刊》第 340 期，2003 年 10 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第 341 期，2003 年 11 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》第 342 期，2003 年 12 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（十）〉，《鵝湖月刊》第 343 期，2004 年 1 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第 319 期，2002 年 1

月。

袁保新，〈知識與智慧——從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

陳德和，〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《鵝湖月刊》第 219 期，1994 年 9 月。

陳德和，〈牟宗三「中國哲學的特質」述要〉，《鵝湖月刊》第 277 期，1998 年 7 月。

陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月。

陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月。

陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3 期，2005 年 7 月。

陳德和，〈試論道的雙重性——道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991 年 3 月。

陳德和，〈莊子哲學的重要開發〉，《鵝湖月刊》第 297 期，2000 年 4 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，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月。

陳德和，〈老莊思想的环境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第 387 期，2007 年 11 月。

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，王淑姿，〈莊子靈性教育的義涵及其目的〉，《宗教哲學季刊》第 62 期，2012 年 12 月。

陳德和，〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第 44 期，2010 年 6 月。

袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義——以唐君毅先生有關存在主義之省察為線索〉，《鵝湖月刊》第 164 期，1989 年 2 月。

袁保新，〈知識與智慧——從廿世紀中國哲學的「格義化」談起〉，《鵝湖月刊》第 316 期，2001 年 10 月。

- 高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第 279 期，1998 年 9 月。
- 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》，第 304 期，2000 年 10 月。
- 楊祖漢，〈論莊子的知與無知〉，《鵝湖月刊》第 373 期，2006 年 7 月。
- 陳政揚，〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第 290 期，1999 年 8 月。
- 陳政揚，〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉，《人文與社會研究學報》第 47 卷第 1 期，2013 年 4 月。
- 陳文章，〈莊子寓言精神之工夫型態與境界型態(上)〉，《鵝湖月刊》第 263 期，1997 年 5 月。
- 陳文章，〈莊子寓言精神之工夫型態與境界型態(下)〉，《鵝湖月刊》第 264 期，1997 年 6 月。
- 曾昭旭，〈論老莊的整體存在感與人我相通感〉，《鵝湖月刊》第 193 期，1991 年 7 月。
- 葉海煙，〈莊子論惡與痛苦〉，《鵝湖月刊》第 285 期，1999 年 3 月。
- 葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第 85 期，1999 年 3 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，第 2 期，2010 年 10 月。
- 顧瑞榮，〈道家無知論——無知是超越二分對待的知〉，《鵝湖月刊》第 409 期，2009 年 7 月。

四、碩博士論文(依年代順序)

- 廖宣怡，《《莊子》至德之人的教育觀》，中國文化大學哲學系博士論文，2014 年。
- 林淑文，《創傷與創造《莊子》「自然」思想的現代意義》國立中央大學哲學研究所博士論文，2017 年。
- 陳奕孜，《莊子〈德充符〉研究》中國文化大學哲學系碩士論文，1999 年

許嫚佳，《《莊子》內篇畸人之研究》，國立中興大學中國文學系所碩士論文，2006年

塗淑珠，《《莊子》內七篇「德」字義理研究》，國立中正大學中國文學所碩士論文，2006年。

李菊英，《形殘與至德——《莊子》的形殘書寫》，佛光大學哲學系碩士論文2008年。

楊燕玲，《超越形的困境——《莊子·德充符》寓言人物之分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。

陳美珠，《才全德不形——《莊子·德充符》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。

黃弘翔，《《莊子》〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉有關心的譬喻》，國立台灣大學哲學系碩士論文，2009年。

林秀玲，《試論莊子哲學中的意義治療》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

江培詩，《《莊子·人間世》療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

蔡儷珍，《從《莊子·德充符》探教育之可能》，東海大學哲學系碩士論文2009年。

鄭媛心，《論莊子以「德」為基礎的超越觀——從〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈德充符〉的寓言故事論起》，輔仁大學哲學系碩士論文，2011年。

王秀中，《論莊子生命治療之意義及其應用——以國小輔導工作為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2013年。

曾凱堂，《論莊子的成德之知——以內七篇為例》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文2014年。

許慈修，《莊子思想研究——從莊子的生死智慧走向生命療癒》，國立中興大學中國文學系碩士論文，2017年。

陸家騏，《「吾喪我」與「莊周夢蝶」思想關聯研究》，國立高雄師範大學文學系碩士論文，2017年。

