

南華大學

哲學與生命教育學系
碩士論文

莊子〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育之探究
——以親職教育為中心

研究生：謝佩芳

指導教授：陳德和 博士

中華民國 103 年 5 月 29 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班
碩 士 論 文

莊子〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育之探究

——以親職教育為中心

研究生： 謝佩芳

經考試合格特此證明

口試委員： 陳德和

陳政揚

謝君直

指導教授： 陳德和

系主任： 尤惠貞

中華民國 103 年 5 月 29 日

摘要

本論文題目為《莊子〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育之探究——以親職教育為中心》，探討藉由〈齊物論〉治療內涵的運用，實行在親職教育中的可行性。本論文共分四章：

〈第一章〉為緒論，老子提出無為以化去周文禮樂之束縛，承繼之莊子則將無為轉而成生命之修養工夫，以恢復原來之本真，其中〈齊物論〉之旨欲平齊萬物、消弭對立，正有此治療之內涵。面對社會變遷的快速，家庭教育面臨極大的挑戰，而親職教育是針對父母的教養方式提供正面且去偏去私的建議，這與〈齊物論〉治療的內涵有異曲同工之妙，藉由〈齊物論〉提出的修養工夫，可以為父母在教養產生的問題上，給予參考。本章分為三節，第一節研究動機與目的，第二節研究材料與範圍，第三節研究方法與原則。

〈第二章〉為莊子〈齊物論〉之治療內涵，第一節是執著之病癥，第一個病癥是彼我之見，世人執著於自己的看法而非議他人之意見，而行偏執的判斷。第二個病癥是是非之爭，受到成心或師心的主導，表現出來的即有偏頗。第三個病癥是標準之別，以標準來判別萬物，就失去生命的包容性，萬事萬物只能分兩邊站。第二節是去執之良藥，第一帖藥方是大夢與大覺，只有大覺才能知大夢，才能知彼與我，原本無分。第二帖藥方是莫若以明，「明」就是體道，知萬物之如其所如，不偏執於五官的感受。第三帖藥方是庸與用，以「庸」來看待萬物一切就會如其所如。第三節是復原之療效，第一層療效是喪我物化，「吾喪我」忘我而無彼。第二層療效是是非兩行，圓融與和諧就在兩行中實踐。第三層療效是道通為一，就可遊於天地間而逍遙。

〈第三章〉為家庭教育之困境及其療癒，第一節是親子衝突之化解，一是泯除親子間的差異，包容每個孩子就是泯差異。二是化去對立的產生，在管教上明白孩子之處境，就是莫若以明。三是去標準，以「庸」的角度來看待孩子，每個孩子都可如其所如的成長。第二節是親子關係之和諧，一是溝通與互動以「吾喪我」的精神回應孩子，親子之和諧就能更進一步。二是調適與尊重，以是非兩行來超越，孩子愈能在成長中找到真實的自己。三是接納與欣賞，天地一指，萬物一馬，給孩子一個最大的空間。第三節是親子生活之開展，一是多元發展，順著孩子的才質，包容孩子各種發展，親子生活就能逍遙。二是實現本我，孩子就能無待而如其所如的成長。三是逍遙自在，如莊周夢蝶之物我兩忘，即能有逍遙無待的親子生活。

〈第四章〉為結論，就前三章做回顧，總結〈齊物論〉之治療內涵融入親職教育，所帶出不同角度的觀點。

關鍵字：莊子、齊物論、修養工夫、治療內涵、家庭教育、親職教育

目錄

| | |
|-------------------------------|----|
| 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 | 5 |
| 第三節 研究方法與原則 | 9 |
| 第二章 莊子〈齊物論〉之治療內涵 | 14 |
| 第一節 執著之病癥 | 14 |
| 一、彼我之見 | 14 |
| 二、是非之爭 | 19 |
| 三、標準之分 | 22 |
| 第二節 去執之良藥 | 25 |
| 一、大夢與大覺 | 26 |
| 二、莫若以明 | 27 |
| 三、庸與用 | 31 |
| 第三節 復原之療效 | 34 |
| 一、喪我物化 | 35 |
| 二、是非兩行 | 40 |
| 三、道通為一 | 45 |
| 第三章 家庭教育之困境及其療癒 | 49 |
| 第一節 親子衝突之化解 | 50 |
| 一、泯差異 | 50 |
| 二、化對立 | 55 |
| 三、去標準 | 59 |
| 第二節 親子關係之和諧 | 61 |
| 一、溝通與互動 | 62 |

| | |
|-------------------|----|
| 二、調適與尊重 | 65 |
| 三、接納與欣賞 | 68 |
| 第三節 親子生活之開展 | 70 |
| 一、多元發展 | 71 |
| 二、實現本我 | 74 |
| 三、逍遙自在 | 78 |
| 第四章 結論 | 81 |
| 參考書目 | 87 |



第一章 緒論

這是一個資訊爆炸的時代，時代變遷劇烈，傳統的家庭觀念及兩代之間的關係在現實的環境中已受到相當程度的挑戰，連接這樣不可逆返的新時代的到來，面對許多的家庭問題及親子之間衍生出的衝突，我們勢必要有一番的調整，本文試圖從傳統道家思想的哲學智慧，以《莊子》文獻為主，探討現代家庭問題的解決之道。本章說明論文研究的問題意識，並就研究題目說明研究材料與範圍，最後一節說明本論文原則上運用何種研究方法。

第一節 研究動機與目的

古代中國哲學產生於「周文疲弊」的歷史背景，「周文疲弊」意謂著周文禮樂至春秋時代已剩下形式，而在當時，形式化的內容卻影響著生命，高柏園先生說：「周文疲弊並不只是單純的社會失序而已，它更是象徵著社會失序背後，其實是整個人生觀、價值觀、世界觀的改變。」¹見到這樣的情況，老子則提出「無為」，「無為」並不是什麼都不做，而是無執於為，《道德經·第五十一章》：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」²其中「不有」、「不恃」、「不宰」就是無為，反之，一擁有、一依恃、一主宰，主客對立隨即出現，生命就有了束縛。對此，牟宗三先生提到：「在我們生命中沒有根的、不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命出發來的，就不是束縛。」³這即是老子提出「無為」的本意，期待以「無為」的觀念化去生命中的種種束縛，而能回到生命的自然本真。

順此之脈絡，承繼老子思想的莊子，更將此觀念轉成吾人生命的修養而發揚

¹ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2005年，頁6。

² 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。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁89。

光大，就如高柏園先生所說：「至於莊子，則以逍遙為其宗旨，以齊物為其工夫，而由養生主、大宗師、應帝王，為其具體境界之描述。」⁴生命之最高境界即為無待而逍遙，以此境界面對世事之造作、紛馳，即能找到人生本有的自在自得，而所到之處更是「無何有之鄉」。事實上，去「無」之修養工夫一脈相承，高柏園先生指出：「(道家)以採取無為的方式以遮撥此有為的扭曲，進而使一切存在能還其本來的自由自在。無為不是對有為的取消，而是一種治療與再肯定。」⁵老、莊思想之形成就是在解消周文疲弊之扭曲的價值觀，回歸原有的樸實，這就如醫生之治療，去病而使人能恢復原有之健康。此亦透出道家之主張有治療之內涵。

從道家老莊思想反觀現代生活，從古至今「望子成龍、望女成鳳」是普遍的父母期望，但過深的期望常對子女產生過大的壓力，也因此形成親子關係的衝突與緊張。筆者任職教師十餘年，接觸的家庭很多，衝突與緊張常造成家庭成員之間的摩擦，甚者影響家庭成員之生活。而筆者亦有一家庭，且為三代同堂，在進修課程中接觸《莊子》之後，深受其感動。由此意會到莊子一直希望人們從自身之修養，能虛掉生命面臨的紛擾，有如人生雖有病，卻有治療之道。

從莊子思想來反省家庭生活亦有其道理。現代人面對家庭也是一樣，父母的地位雖仍是長輩，卻不似以往的有權威，對待孩子的態度，處在多元社會，需用多元觀點來行事，親子之關係才易於溫馨而和諧。這正與〈齊物論〉尊重多元的觀點不謀而合，尊重多元首需「吾喪我」，人我之對才能消解，親子之對才能消解；如此一來，「人籟、地籟、天籟」的層次就能入於家庭生活中而平齊，甚而能圓融，如陳德和先生所說：

設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人

⁴ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁25。

⁵ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁24。

籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然；如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，亦是「然其所自然」，既展露了真實性，則不論是能或是所其實無非都是道。⁶

父母對孩子的期望可以有標準，但不應以標準做裁判，認為未達標準就是不好，反而應在尊重的角度上，以愛為其基礎，欣賞孩子的長處，接納孩子的短處，鼓勵孩子發揮所長，而成就自我的價值。這不就是在包容中，長處與短處是不存在的，這也是三籟雖不同，卻有各自的舞台，各自的發揮之處，如如實實的各自，即皆為天籟。

家庭教育法於民國 92 年 2 月 6 日公布實施，其第一條之立法目的為：「為增進國民家庭生活知能，健全國民身心發展，營造幸福家庭，以建立祥和社會，特制定本法；本法未規定者，適用其他有關法律之規定。」⁷從立法目的來看，家庭教育實是極為重要，孩子從出生後，就受到父母親無微不至的照顧，一路成長，習慣、品格、價值觀亦隨之建立，雖至學齡期進入學校，家庭的影響仍持續存在，故家庭生活之健全，影響國民身心發展，若能營造一個幸福的家庭天地，才會有祥和的社會。林淑瓊先生說：「父母教養子女的態度，是家庭教育成敗的關鍵。」⁸身為現代的父母，孩子生得少，每個孩子都是寶貝，過於溺愛的後果就是流於放縱，而成自我中心；再者，另一類父母對孩子有很高的期望，管教時就會太過權威，無形中剝奪孩子的自主意識。

家庭教育的目的正是要改善這樣的偏頗：家長如何以包容的態度，讓孩子感受父母之愛，而不至怨懟？家長如何用適切的行為，讓孩子接受父母的期許，而

⁶ 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，頁 30。

⁷ 教育部，「家庭教育法」條文，臺北，教育部，2003 年。

⁸ 林淑瓊，《幼兒親職教育手冊》，臺中，清水彩色印刷公司，1995 年，頁 60。

不至壓抑？親子關係如何維繫親密而信任，在孩子面臨困擾或抉擇時能發揮功能？這也正是家長該學習的課題。教養孩子需要方法，方法由觀念價值決定，態度亦同，而且教養非科學實驗，不是所有的材料加入，經過反應，就有成果出現，〈人間世〉云：「子之愛親，命也，不可解於心。」⁹反過來說，親之愛子亦是命也，看著孩子安然成長，能揮所長而有所用，就是父母最大的滿足了。

筆者是兩個孩子的母親，也是許多學生的老師，深思教、養之目的無他，即是培養一個獨立的孩子，在面對社會的複雜與紛亂能無執無待、能逍遙自在。史蒂芬·格林（H. Stephen Glenn）、珍·尼爾森（Jane Nelsen）在《讓孩子做自己的主人》書中提出培養獨立自主的七大重要特質是：「對個人能力的認知、對個人價值的認知、對個人影響生活的認知、內省技能、人際技能、系統技能、判斷技能。」¹⁰身為家長必須有此認識，需給孩子的是能力，而不是評論，孩子要適應的是社會，而不是別人的言語，孩子的教養不是對立的產物，不是適者生存，不適者淘汰的機制，更不是工具價值的有用無用，找到如如實實的自己，才能在生命中悠遊自在。

另外一個研究目的則是，從臺灣博碩士論文知識加值系統查詢至 2014 年 3 月止，皆無將莊子思想應用在家庭教育的研究，僅有一篇相關之論文研究——賴慧娟《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》——比較接近，所以本文以莊子〈齊物論〉做家庭教育之探討，應有研究意義。而本論文進行之研究為「莊子〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育之探究——以親職教育為中心」，藉由探究〈齊物論〉中的觀點，提供家長以不同角度的思考，在親子關係的建立上更加圓融，家庭生活更為和諧溫馨，處在紛亂的社會中，亦能逍遙自在。

⁹ 本論文《莊子》原文引用皆採清·郭慶藩編纂，王孝魚整理之《莊子集釋》，一書之內容。臺北，萬卷樓圖書公司，2007 年。

¹⁰ 史蒂芬·格林（H. Stephen Glenn）、珍·尼爾森（Jane Nelsen），陳宏淑（譯），《讓孩子做自己的主人》，臺北，麥田出版社，2005 年，頁 60-61。

第二節 研究材料與範圍

莊子是道家的代表人物，其思想是承繼老子而來，根據《史記》的記載：「莊子者，蒙人也，名周。嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。」¹¹依學者之考據，目前通行本之《莊子》一書分為內篇七、外篇十五與雜篇十一，是依郭象注莊所刪定，王邦雄先生說：「內篇義理精純而全篇通貫。」¹²內七篇合起來看，是一貫之義理，分開看則又有各別之義理，郭慶藩編之《莊子集釋》記載成玄英所提之〈莊子序〉中云：

所以〈逍遙〉建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，故以〈逍遙〉命物。夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境，故以〈齊物〉次之。既指馬天地，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，可以匠成庶品，故以〈大宗師〉次之。古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭群品，故以〈應帝王〉次之。¹³

其中，〈齊物論〉居第二，關於「齊物論」三字，究竟是「齊物」論呢？或

¹¹ 西漢·司馬遷著，南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、唐·張守節注，《史記三家注》，北京，中華書局，2002年，頁2143。

¹² 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁128。

¹³ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，成玄英〈莊子注疏序〉，頁2。

是齊「物論」呢？前人的見解頗不一致。根據吳怡先生的考證：

一是「齊物」論。舊注都作此解。如《文選》劉《注》：「莊子有齊物之論。」《文心雕龍》：「莊周齊物，以論為名。」這是因為《莊子》書中本以「齊物」連讀的，如〈秋水〉：「萬物一齊，孰短孰長。」〈天下〉：「齊萬物以為首。」二是「物論」，連讀為齊「物論」。自王安石，呂惠卿直到近代的一些學者，都作此新解，如王應麟說：「莊子〈齊物論〉，非欲齊物也，蓋謂物論之難齊也。」嚴復：「物有本性，不可齊也，所可齊者，物論耳。」其實《莊子》書中明言「萬物一齊」，而且「論」字常單獨使用，可是「物論」兩字合言，卻沒有例子。就本文來說，談「喪我」，談「生死」，談「物化」，也不是物論兩字所能限。¹⁴

除了這兩種觀點，仍有第三種觀點，張默生先生說：「按照以上的兩種說法來解釋本篇的題旨，都能說得通，但都不能概括全篇的意思。因為在《莊子》全書中，的確是既齊『物』，又齊『物論』的。」¹⁵不過陳德和先生認為，不管是，「齊物」論或齊「物論」，最重要的還是「齊」字，他說：「『齊』不是要統一思想，而是要平等（無私欲糾葛與計較分別）看待物物之存在，同體肯定事事之價值，因此所謂『齊』應該是『不齊之齊』的圓教話頭。」¹⁶因此，〈齊物論〉所提之修養之目的在大齊萬境，王邦雄先生就說：「自我的真實，要從生命的自由生發出來，整體的和諧，要從人格的平等建立起來。〈逍遙遊〉追尋的是生命的自由，〈齊物論〉展現的是人格的平等。」¹⁷本論文即是採用〈齊物論〉平齊萬物、平齊人格之哲思，探究家庭教育之適切性。

¹⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁64。

¹⁵ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁33。

¹⁶ 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72-73。

¹⁷ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁134。

有多位學者為《莊子》加注疏並闡發莊子之哲思者，如宋代的林希逸《莊子膚齋口義校注》、明代的焦竑《莊子內篇注》、釋德清《莊子內篇注》、清代的郭慶藩《莊子集釋》、林雲銘《莊子因》、宣穎《莊子南華經解》、陳壽昌《南華真經正義》、王先謙《莊子集解》、及王夫之《莊子通·莊子解》……等，諸位學者之注疏為筆者寫作論文之參考資料。

近代研究莊子之學者頗多，如：牟宗三《中國哲學十九講》、《莊子齊物論義理演析》、王邦雄《莊子道》、《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、王邦雄和陳德和合著《老莊與人生》、徐復觀《中國人性論史·先秦篇》、唐君毅《中國哲學原論·原道篇》、吳怡《逍遙的莊子》、《新譯莊子內篇解義》、吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》、陳鼓應《莊子今注今譯》、《老莊新論》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、張默生《莊子新釋》、葉海煙《莊子的生命哲學》……等。這些書籍是筆者的主要參考資料。

有關學位論文部分，有卞吾元《莊子逍遙至樂思想之研究》、王敘安，《莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心》、王淑姿《莊子靈性教育之研究》、林鈺清《莊子淑世思想之研究》、張云瑛《莊子天人思想探究》、黃朝和《莊子遊心應世之人間道行析探》、黃振國《試論莊子生命哲學之意義及其實踐》、黃雅岑《論莊子哲學對樂活觀念的啟示》、傅瑩鈞《從莊子哲學論生命教育》、賴慧娟《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》、鍾倍祺《莊子養生主思想之研究》、梅鳳珠《家庭教育方案規劃內涵之研究——以台北縣申請學習型家庭教育方案為例》、張玲瑜《國民小學綜合活動教科書家庭教育教材內涵之分析》、王淑娟《對「家」之情感與意義的轉變——一個家庭教育者的重生》、王琿惠《學校實施家庭教育課程對國中階段青少年與父母關係之影響——以親子關係課程為例》……等等，有關莊子哲學及家庭教育之學位論文極多，各篇論文皆有其獨到之見解，提供筆者寫作之參考與依據，此僅列舉一部分。

至於學報、期刊之文獻有則有王邦雄〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉、〈老莊道家論齊物兩行之道〉、〈莊子〈齊物論〉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〉、〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉、陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉、〈論莊子哲學的道心理境〉、余姍情〈牟宗三先生對〈齊物論〉的理解——以《莊子〈齊物論〉演講錄》為範圍〉、伍至學〈吾喪我與天籟〉……。親職教育部分則有林麗娟〈家有青少年——如何實施親職教育之我見〉、蔡玉欽〈探索家庭教育與父母親職角色責任相關因素〉、蕭麗睢〈孩子養成良好的生活習慣——親職教育功不可沒〉……。這些期刊、學報之文獻亦為筆者之參考資料，期望對本研究有更深入的助益。

至於家庭教育之研究極多，本研究採用之專書有：史蒂芬·格林（H. Stephen Glenn）、珍·尼爾森（Jane Nelsen），陳宏淑（譯）《讓孩子做自己的主人》、鄭繼超《孩子就該這樣教》、張炳惠《孩子的成功 99%靠媽媽的努力》、周弘《孩子，別怕！》、雪莉·L·佛羅倫斯（Cheri L. Florance）、瑪琳·加薩尼嘉（Marin Gazzaniga），張美惠（譯）《我兒惠尼》、李黑妮《傾聽孩子內心的風暴》、譚德玉《不一樣的父親，A+的孩子》、洪蘭《理直氣平：勇於改變才會進步》、《理所當為：成就公平正義的社會》、《理尚往來：新未來公民的品德素養》……。這些書籍內容為探討親子教養問題，含有親職教育，為本研究有關親職教育文獻之參考。

上述之書籍、學位及期刊論文，為數眾多，將於本論文末「參考書目」欄位詳列出版項目，並於下文引述時，列於註腳。

家庭教育法第二條之家庭教育範圍提到：「本法所稱家庭教育，係指具有增

進家人關係與家庭功能之各種教育活動，其範圍如下：一、親職教育。二、子職教育。三、性別教育。四、婚姻教育。五、失親教育。六、倫理教育。七、家庭資源與管理教育。八、其他家庭教育事項。」¹⁸依這八項來看，家庭教育之範圍極大，且政府於民國 101 年 11 月 02 日公布家庭教育法施行細則修正條文，其第二條指出，本法（家庭教育法）第二條用詞，定義如後：

一、親職教育：指增進父母職能之教育活動。二、子職教育：指增進子女本分之教育活動。三、性別教育：指增進性別知能之教育活動。四、婚姻教育：指增進夫妻關係之教育活動。五、失親教育：指增進因故未能接受父母一方或雙方教養之未成年子女家庭生活知能之教育活動。六、倫理教育：指增進家族成員相互尊重及關懷之教育活動。七、家庭資源與管理教育：指增進家庭各類資源運用及管理之教育活動。¹⁹

此實施細則特別定義親職教育是指增進父母職能之教育活動，專就父母之增能而言，基於筆者能力不足，無法完整探究整個家庭教育之範圍，只能盡力在親職教育上努力，其餘之研究有待學者進行。

第三節 研究方法與原則

研究的進行需先確立研究之主題、目的、範圍、材料、方法，再安排適切之架構，並參考前輩學者的研究成果，詮釋出自己的一套思想，這樣的過程需透過嚴謹之論述程序，才能符合客觀性與普遍性，而這一個過程就是研究方法。牟宗三先生在談論中國哲學之研究時曾提到：

¹⁸ 教育部，「家庭教育法」條文，臺北，教育部，2003 年。

¹⁹ 教育部，「家庭教育法」施行細則條文，臺北，教育部，2012 年。

我們可有個總標準來決定你講的對不對。有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是 ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是 ambiguous，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。²⁰

中國哲學之研究是從文本著手，先要懂得文字，在論證上需有邏輯，最重要的是「見」，「見」即是需了解整個哲思的脈絡，才能做出適切的詮釋，不至於依文解義而捨本逐末；尤其經典文本經過長時間的流傳，會有散佚及誤植之情形，在詮釋之前，必須對思想家有充分的了解，避免偏頗。以研究中國哲學而言，傅偉勳先生認為：「以儒道佛三家為主的東方『生命的學問』，一向缺少高層次的方法論反思，未曾建立本身一套具有『學問的生命』意義的詮釋學理論與思維方法論，就嚴密的學術性言，遠遠不及西方思想與學問傳統。」²¹這樣的看法正是指出西方思想的研究是以邏輯推理及辯證做為研究之支撐，而中國哲學則缺少這一套嚴謹的方法，這也是中國哲學研究之困境及易受學界批評之原因。因此，傅偉勳先生提出「創造的詮釋學」以做為哲學研究的方法論，傅偉勳先生提到：「創造的詮釋學建構與形成實有賴乎現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學理路等等，現代西方哲學之中較為重要的特殊方法論的一般化過濾，以及其與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理之間的『融會貫通』。」²²這樣的方法論兼顧中西固有之研究方法，能達客觀性、普遍性及有效性。傅偉勳先生認為「創造的詮釋學」是應用其一向所提到的方法論觀念「層面分析法」來分辨五大辯證層次，可分為「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、以及「創謂」，其詳細內容分述如下：

²⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁71。

²¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年，頁220。

²² 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年，頁226-227。

一、在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上說了甚麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。二、在「意謂」層次，原典本文的詮釋者必須假定原典本文具有原作者真正「意謂」著的「客觀意思」存在，詮釋者於此層次的學術責任即在發現理解所謂「客觀意思」或「真正意思」，且以「依文解義」方式表達詮釋者的「客觀」的理解。三、在「蘊謂」層次，我們於此層的首要工作，即在通過思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。四、在「當謂」層次，我們在這層次，須在種種詮釋進路所個別發現的義理蘊涵之中進行批判性的比較考察，依據我們通過思想史的探討，中外哲學與詮釋學的方法論鑽研，以及我們自己多年積下的詮釋學體驗與心得，對於原典或原思想家的思想表達建立一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷，設法掘發原思想體系表面結構底下的深層結構出來，而為原思想家代為說出他應當說出的話。五、「創謂」層次，即從批判的繼承者轉變成為創造的發展者，或亦可說從詮釋學家身份升為創造的思想家身份，不但講活了原有思想，還能徹底解消原有思想的任何內在難題或實質性矛盾，剋就思想的突破與創新，特為原思想家完成他所未能完成的創造性思維課題。²³

這五大辯證層次從「實謂」開始，析探研究學者之文獻資料，以求原典文本之真實；接著進入「意謂」層次，深入文字，探究原典文本所表達的真正意思，並以詮釋者的角色，用客觀的理解來陳述；下一步是「蘊謂」層次，歸納專家學者的詮釋，找出原典思想所蘊涵的深層義理，及分辨其不同層次之義理；第四層是「當謂」，這個層次是在個別發現的義理蘊涵中，進行批判性的比較，代原思

²³ 參閱傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年，頁228-240。

思想家說出原本想要說的話；第五層是「創謂」，在這個層次，詮釋者成為原思想家的分身，能將原思想的缺漏及矛盾補齊，產生突破與創新，提出創造性思維。本論文從「實謂」層次進入，筆者非這方面專長，校勘、考證與比較之工作，只能藉由前輩的研究成果做出歸納，而第五層「創謂」部分，亦因筆者之能力不足，故研究方法之重心在「意謂」、「蘊謂」與「當謂」三部分。

「創造性詮釋學」在目前的哲學的研究上已非常普遍，但其使用亦應注意使用原則，避免濫用，對此，故袁保新先生特別提醒：

「創造性詮釋」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要為周延有效。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，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。²⁴

在進行原典文本詮釋，需尊重學術上曾提出之客觀的資料及研究的成果，而非個人之望文生義，扭曲事實，所以，袁先生進一步提出「創造的詮釋」須滿足六大條件：

- 1.其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 2 必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。
- 3.應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- 4.應該將經典本身視為一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- 5.必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與

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。

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.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

這六大條件亦是在尋求研究之客觀性與普遍性，本論文之研究方法即採用傅偉勳所提之「創造性的詮釋」及袁保新先生所提之六原則進行。



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。

第二章 莊子〈齊物論〉之治療內涵

〈齊物論〉之主旨在乎齊萬物，面對生命的種種追逐與衝突，提出超越的觀點，以破除對立，並申明修養之工夫，而期望生命能回歸原本的美好，

觀察吾人生命中總會執著於自我之見、執著於是非之爭、執著於標準之判斷，而深陷其中無法自拔，如此一來，就如同生命病了，病了的生命，會使吾人承受生命之苦而不得逍遙，因此，〈齊物論〉就在生命之中找出病癥，施以藥方，進行治療，從治病、去病而無病。

第一節 執著之病癥

老子在《道德經·第十三章》中提到：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」人之禍患來源實為人之本身，有「我」就會執著於「我」的存在；有「好惡」，就會執著於追求「所好」；有「標準」，世間的事物就要通過我的「標準」而判定「高下」，這樣的生命「能嬰兒乎」¹（《道德經·第十章》）？吳怡先生也說：「人間世的一切本來就是參差不齊的，所謂富貴、窮通、禍福、是非、善惡，這些相對的觀念經常錯綜複雜的構成人生的痛苦煩惱。」²面對這些參差不齊，莊子指出了人們「有執」的態度，那即是生命的病癥。

一、彼我之見

從日常生活中可以發現，人與人之間的對話，因為價值觀的不同，或信念的不同，會表達出個人不同的意見，而且認為自己所言是而他人非，因此爭論不休，

¹ 王邦雄先生說：「『能嬰兒乎』，是能夠像嬰兒一樣柔和嗎？『能嬰兒乎』與『能無離乎』前後呼應。無離天真本德，也就是天真如嬰兒了。」引自《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2010年，頁56。

² 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁76。

這種執著於我見的態度，讓生命病了。〈齊物論〉云：

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洹也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。

此段在形容人心之變化，分析執著於彼我之見者的心緒，如此種種，便是莊子期以使吾人了解這些變化無常而反覆，是因執著而起，如牟宗三先生就說：「人自恃於有識有知，或為大知，或為小知，則求與他人對比，假知識之知以炫耀，求認同，以建立自我的形象，則是偏執。」³此處之大知、小知是與人比較之工具，目的在判別高下，以呈現自己優於他人之姿。為了要優於他人，心知就會生出計謀，「與接為構，日以心鬪」所指的是心與世人接觸，為達到目的而勾心鬥角。弔詭的是，一旦情緒出現，多數人就會順著情緒，相應以對，反而迷失真我，如此一來，情緒的堆疊一層層遮蔽原本美好的生命，久而久之，心也變得虛妄無知，情緒便反客為主。這一連串的走向，就與「我」緊密相關，順著心中的「我」，此「我」已成了執著之主，非但不能找到本真的「我」，反而迷失了生命的方向。

相對於「我」的重要，「彼」即隨著出現，彼我之形成，也就是對立之形成，王邦雄先生說：「『其寐也魂交，其覺也形開』，心知執著的小大二分，會給生命帶來壓力。」⁴此句之成玄英疏：「凡鄙之人，心靈馳躁，耽滯前境，無得暫停。」

³ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁27。

⁴ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁72。

故其夢寐也，魂神妄緣而交接；其覺悟也，則形質開朗而取染也。」⁵心知執著於彼我之分，產生的壓力，就算是睡夢中都不得安寧。

因而莊子提醒吾人彼我之對應只是一種相依形成，相對出現的心知執著罷了，〈齊物論〉云：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而无形。百骸，九竅，六藏，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。

莊子認為百骸、九竅、六藏的存在，就如大自然萬事萬物生生滅滅，吳怡先生說：「『彼』『我』的相待，也就是前面所描寫的萬竅因風而成聲，人心因外物而產生各種心理現象。在這層上如果不能向上提昇，便會變成『彼』『我』的對立和相斥，而成為『我是』『彼非』的爭辯。」⁶原本「我」的出現，就如天籟之存在無所待，但卻因執著，反使「天籟」落為地籟或人籟，僅能有待於風的出現，才能發出聲音。

其實，莊子提醒世人，所執著的「我」之背後應該存有一主宰，如同百骸、九竅、六藏一般，無法自行運作，正因為有「真君」的存在，才能運作自如而發揮功能，張默生先生就說：「凡識此『真君』的人，才能放懷觀物，體變任化，不至執著自我，執著物論，否則便是迷妄的人生，便是可憐可悲的人生了。」⁷若

⁵ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁59。

⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁73。

⁷ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁48。

吾人只重「我」之形骸，而忽略了支撐形骸的「精神」，追求的只是現況的恆久，無法獲得精神的圓融，那麼生命就會在追逐中逝去。

莊子再舉例子說明彼我之對立，〈齊物論〉云：

道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身无成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。

若眼中只能看到自己的好，自以為是的結果，終究使得自己的一生一世無成，吳怡先生說：「『以異於彼』，就是標榜自己之所好、所愛，而顯示自己和別人的不同。」⁸原本三子表現之才能皆無人出其右，能喜愛甚而享受自己的喜好，卻因其有「以異於彼」之念，而讓彼我的對立，馬上出現，更甚的是顯現不同之後，就要比出高下了，所以，「欲以明之」，是以自己所喜好、擅長的，來誇耀自己比別人優秀。張默生先生就說：「逞辯競能的人，又復推波逐浪，不知返本，勞勞一生，終無所成」⁹這也是「有成與虧，故昭氏之鼓琴也」的寫照，鼓琴是成，不鼓琴是虧，這是執於鼓琴的結果，有「我」是成，無「我」是虧，這亦是執著於「我」之結果。

為了清楚說明「我」與形骸的不同，莊子提到人的成形，〈齊物論〉云：

⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁97。

⁹ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁61。

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

執著於形骸，形骸卻是等著死亡的來臨，這實在是可悲的事。吳怡先生也說：「『役役』是為物所役，也即為形體所役。」¹⁰一輩子辛苦的追求，而無法見到最後的成功，勞心勞力，無法安身立命，不知道最終的歸處。這樣的過程，就是執著於「我」所造成，陳德和先生也說：「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、讓我們的世界不斷產生是非紛擾的罪魁禍首。」¹¹原來就是「成心」的影響，使吾人對事物的判別有了偏執。

至於「成心」造成的影響，〈齊物論〉進一步說明：

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

成心亦是一種是非之心，有了成心，自會產生彼我對立。陳鼓應先生說：「『成心』在〈齊物論〉是個很重要的觀念，物論之所以自我中心，引發無數主觀是非非的爭執，產生武斷的態度與排他的現象，歸根究柢是由於『成心』作祟。」¹²愚者以「成心」為師，但「成心」卻無法看見真理，就像今日才往越國出發，卻說昨日已至，事情就顛倒而錯亂。因而「成心」之作用，就容易產生心知之執著，紛馳在「成心」所指出之方向。

¹⁰ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁75。

¹¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁127。

¹² 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁56。

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。（〈齊物論〉）

世人以為運用語言可以求得真理，卻反而造成雙方為了爭辯形成彼我對立，這樣的言論其實毫無意義。吳怡先生也指出：「風吹是自然的現象，而言論卻是人們為了表達意念而發的。但由於人們的意念飄忽不定，所以說：『其所言者特未定也。』」¹³在「成心」指出的方向上，言論成為了工具，為了表達想法，而必須使用言論，但有成見的言論，人人都有，是其所非而非其所是，是非的對立亦在此產生。

從執著於「我」存在、「我」的形骸、「彼」的出現、「成心」的誤導而有言語的偏執，這是第一個生命的病癥。

二、是非之爭

莊子清楚是非之爭論不僅是心中產生判別，判別之後的結論還需形諸於文字或語言，〈齊物論〉云：

果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

故相較初生之雛鳥欲破殼之啄殼聲與言論之差異，差別在言論背後之主宰為「心」，此言論所表達之意則含有「心」之判別結果。當「心」執著於某個目的，所發出的言論就是達成目的的工具，一層一層的言論堆疊程度，就是達成目的的急迫性高低，所以吳怡先生說：「言的作用是把意念固定下來，使人可以了解實

¹³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁77。

意，而互相溝通。可是很多人只在言上堆砌，而實意卻被一層層的言語扭曲得面目全非，所以莊子要問這個言為什麼愈固定，而意義卻愈有問題。」¹⁴其原因就在固定的言語只能表達固定的方向或意見，無法包含所有的意見。

言論既然成了達成目的的工具，此種言論的價值就成了牟宗三先生所說的：「就人的偏執方面說，人類運用語言只為爭勝或閒聊的工具，則人類並非運用語言以求真理，發掘人生的真相；於是語言亦變成無謂的聲音，說了等於沒說。」¹⁵說了等於沒說即在否定此種言論的意義，而「道」和「言」也在這樣的言論之中被遮蔽了，吳怡先生說：「這是因為『道』是靠自己親身修證而得的，得則真，不得則不真。不得而以為得，不真而以為真，便是偽。」¹⁶真與偽由此而生，是與非亦由此而生。

真偽、是非的對立一起，生命就進入爭辯的勝負之中，儒墨之間的爭論就如同王邦雄先生說：「莊子對儒墨的是非，有一超越的反省，當人間的道有真偽之分的時候，意謂大道已隱退，當人間的言有是非之爭的時候，意謂真言已隱藏。」¹⁷「儒、墨之是非」所代表的就是大道的隱退、真言的隱藏，兩者間的攻擊無非是以我之是攻彼之非，以彼之是攻我之非，兩者間沒有交集，僅能各說各話，面對這樣的情境，王邦雄先生說：「從儒墨各自的觀點看，都會把對方看成錯的，結果這兩大學派互相抵消。」¹⁸其實，從旁觀者的角度看，兩者立場不同，觀點、角度也不同，無法定出勝負卻硬要決定勝負，那就會是「終身役役而不見其成功」。

¹⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁79。

¹⁵ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁56。

¹⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁78。

¹⁷ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁143。

¹⁸ 王邦雄，《莊子道》，新北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁47。

再者，從「言」之形成來看，〈齊物論〉云：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。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。故曰辯也者有不見也。

從這裡看出，眾人太多自以為是的理論，反而使得真理不彰，而聖人處世，因應隨順，不會自陷於是非得失的對比中。張默生先生說：「大道是渾然一體的，無所不在，所以不曾有何封界；人的言論多發自成見的，所以是非就沒有有一定。」¹⁹一旦人們訂出界限，是其所非而非其所是，爭論就會四起，所以莊子就提出「聖人懷之，眾人辯之以相示也」，這句話就是陳鼓應先生所說：「聖人默默體認一切事理，眾人則喋喋爭辯而競相誇示。所以說，凡是爭辯，就有見不到的地方。」²⁰一爭辯就落入「八德」之中，無法體證「未封之道」與「未常之言」。

莊子提出這樣的論點，又擔心自己的言論成了未常之言，所以〈齊物論〉云：

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼无以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果无謂乎？

¹⁹ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁68。

²⁰ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁86。

莊子為避免陷入言論的爭辯中，就以宇宙的「開始」往前追溯有與無的產生，在最原始的宇宙中，有無是一體的，所以莊子說了話，與莊子未曾說話是一樣的。陳鼓應先生說：「現在在這裡說一些話，不知道其他人的言論和我這些話是同一類呢？還是不同一類？無論是同一類與不同類，儘管發了言都算是一類了，那麼和其他的論者便沒有什麼分別了。」²¹既然是非爭論起於成心，則需要修養工夫來化除，以超脫語言文字的表象，超越有無的爭議，是是非非也要能不預設立場，超然以對。葉海煙先生就說：「莊子以『無無』解決了『有』與『無』可能引生的二執二分，將吾人從思想之自我禁錮中解放出來，而以不偏不倚的中道觀體道行道。」²²也只有體道行道，才能離開是非的爭辯。

從言論成了成心的工具，而有是非對立的產生，並爭出勝負，這是生命的第二個病癥。

三、標準之分

人們因為執著於知而設立標準，因為標準而產生對立，因為對立而彼此不容相互排斥，對此，莊子在〈齊物論〉中有提出他對知的極致看法：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。

知有境界的區分，從無執之知到是非之知，是知的淪陷過程，牟宗三先生就說：「『古之人』就是渾沌境界，其知是以不知知，其至是以不至至，生命與道無

²¹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁86。

²² 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁160-161。

分。但隨著意識的發展，乃離開其純粹性，開始陷落。」²³「知的活動」原本之目的是理解、瞭解，這是古之人處在渾沌的境界中，對知的應用，沒有任何的偏執；次一等「知的活動」就用來識別「物」的存在，但此活動仍沒有封限的形成；再次一等「知的活動」就用來區分，但此活動仍沒有是非的判別；而最後「知的活動」用來判別是非、彰顯是非，一到這個境界，道就完全遮蔽了。同樣是「知」的活動卻有這些實踐的差異，關鍵在心之執著，如《道德經·第二章》即云：「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。」心執於標準的判斷，將所見萬物分成兩邊，中間的界限清楚沒有模糊地帶，兩邊沒有共通性，對立就此出現。

順此之想法，〈齊物論〉中再提：

天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。

莊子藉著人們所認知中的事物大小，時間長短來說明萬事萬物有其本質，大還有更大、長也還有更長，大小、長短都是相對的，無法訂出標準來做比較，甚至比較之下的結果也沒有特別的意義。牟宗三先生說：「在經驗的標準上，大小，壽夭皆依相對的標準而來，而此種種相對的標準必最後建基於邏輯的對偶性原則；對偶性原則只不過是理性的純粹兩向，卻不能保住經驗世界的內容；是以經衝破對偶性後，則現象界的相對性亦不能穩住。」²⁴牟先生說法明白指出，一般人慣於提出的比較，皆因對照之標準不同，而有不同的結果，泰山與大自然的萬物相比，顯得碩大，但與大自然本身相比，則又變得渺小，這種對偶性的結果只是經驗世界內容的一部分，無法推論到萬事萬物之上。偏偏人們卻以這樣的標準

²³ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁112。

²⁴ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁145。

來裁判萬事萬物，而沾沾自喜。

〈齊物論〉中還有一例子，說明標準之分的不當。

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，齟然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交；鱖與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！

莊子首先比較人、鱖與猿三者所居住的環境，何者才算舒適？再比較人、麋鹿、螂蛆和鴟鴞四者所喜歡的食物，何者才算是美味？最後比較猿、麋、鱖與人喜歡的對象，何者才算是美色呢？吳怡先生說：「如果不知道我們的知沒有標準，而以自己的觀點為尺度，便會造成知識判斷的混亂。」²⁵判別者的角度與立場不同，做出的判別就會有矛盾之處，因為一般人都以自己的觀點為標準，以為是所有萬事萬物的標準，豈知，這樣的標準，符合的僅是自己而已。

因世人慣於從自己的角度看待事物，未曾意識到這是執著的表現，若以經驗的體會，則可提供世人反思的機會，牟宗三先生說：「王倪借用經驗事例，表示物各有物性，隨其特性，乃各有所好。好惡是價值判斷，是以經驗世間中並無絕對的價值標準，價值取向只是隨緣而起。所謂緣起，是指事物之如此存在，並非有一客觀定然的本質，而由許多條件和合而成，是以事物之如此表現，乃偶然的，

²⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁111。

沒有必然性的。」²⁶牟先生的話，提供吾人省思，標準之分原不應存在，生命原可少了許多不達標準的困擾，原本的生命之美好就在標準之分中喪失。

以標準來判別萬事萬物，就是執著於自己的畫分，失去生命的包容性，這就是生命的第三個病癥。

第二節 去執之良藥

彼我之見、是非之爭、標準之分是生命之病，三者皆起於執著之心，讓人利欲薰心，矯揉造作，以致本性扭曲變形，為此莊子有解套良藥，即崇尚自然、無為而治。故〈齊物論〉云：

故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」

舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」

有德性的聖人，能以德感化他人，不以征伐方式自然也能使人歸順，牟宗三先生說：「舜基本上主張無為而治。一日普照，是自然而然，是無心而育成萬物；反之，十日並出，即是滲入主觀成見，有為而治反使萬民受累，後世秦代以法為教，以吏為師，正是有為的異化。」²⁷執著即是有為，有為就造成生命的困頓，所以莊子針對執著的病癥，開出了去執的藥方。

²⁶ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁181。

²⁷ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁175。

一、大夢與大覺

人們有求生的本能，有各種不同的欲求，實現欲求才感到滿足，得不到時萬般痛苦，因此不自覺的拚命的追求，何苦來哉？只有徹底的覺悟，才能了解人生本是一場大夢。《道德經·第十三章》云：「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。」老子指出吾人之患來自於吾身，若能去吾之身，則禍患自然消失，此處所指「及吾無身」非是死亡，而是不執著於己身之需求，與莊子所提之夢與覺相似，〈齊物論〉云：

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。

莊子以麗之姬的處遇對比吾人之生死好惡，面對生，總有千萬般珍惜與不捨；一提到死，莫大的恐懼馬上臨身。此時，重大的轉折是「而後悔其泣也」，因麗之姬親身處於「王所」，才明白昔日之恐懼乃多餘，就如同面對死亡一般，怎知死亡之後不會後悔生之時的懼怕？因此，這樣的矛盾就像夢與覺一樣，吳怡先生說：「在做夢的時候，都自以為是，自以為有知。等到醒了之後，才知道以前所做的是夢。所以我們對是非的爭論，生死的取捨，都是在做夢。」²⁸夢裡的喜悅與痛苦雖有非常真實的感受，但畢竟那只是一場夢，總會有醒的時候，那就

²⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁114。

是覺，莊子提醒吾人，夢與覺的存在，不應執著於夢中的所見所聞。

因此，只有透過修養工夫及實踐，捨棄人生的迷妄及偏執，才能恢復生命的本來，牟宗三先生說：

道家老莊，進路或有所不同，則求去掉俗世中的牽連偏執，使生命回歸於其自己；所以在去掉俗世的歷程中，體驗生命的內涵。即是說，此生命之自己，是歷盡俗世一切煩惱，得以參破其彼是對偶的根源，而回環地歸向其自己；所以生命的途程一面是坎陷，另一方面正是即於此坎陷而提撕上遂；最終是上遂於道的境界。²⁹

莊子提到的夢，就是追求俗世中的牽連偏執，「我」的出現，使心中意識到其重要性，「我」的出現就有好惡、欲求的羅網，一層層網住真實的生命，只能透過「覺」，將層層的網剝去，這就是莊子給的藥方，覺悟種種的偏執，皆由「我」而起。葉海煙先生也提出了他的看法，他說：「吾人存在之課題往往由內外、物我、是非等概念而起，若吾人善予料理，使它們在被雙遣兩忘之後能為吾人以更高的認知層次加以包容，使其相容並存，而各自獲得一定的價值與意義。」³⁰「我」之存在本是一事實，「彼」之存在亦一事實，在夢裡之人，只懂得區分「我」與「彼」的重要性，而不易清醒，這人生就是大夢一場；清醒之人，能視兩者為相同，共容共存，沒有偏頗與執著，那就是「大覺」。

二、莫若以明

人們因對事物的不同看法而造成是非對立，只有化除它，讓心在虛靜明照下，才得以看出萬物本來的面貌。《道德經·第十六章》云：「復命曰常，知常曰

²⁹ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁189。

³⁰ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁118。

明，不知常，妄作，凶。」「知常曰明」之王弼注文為：「常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰『知常曰明』。」³¹常即道，以道之觀生命，生命之不可見而得以見之，這就是「明」；且《道德經·第三十三章》云：「知人者智，自知者明。」「自知者明」之王弼注文為：「未若自知者，超智之上也。」³²此「明」指的是道的實踐，超越現實對是非的判斷，非以五官的感受能明白，是以心體證道，才能「明」之。

莊子分析彼是、生死的形成，欲打破是非對立的困境，首先〈齊物論〉云：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，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。

「彼出於是，是亦因彼」即點出彼是之對立實是共存共亡，自己有「是」的立場，另一端就是「非」，吳怡先生就說：「以我的眼光去看彼，永遠也無法突破彼我的間隔，去了解彼。」³³心中的是非硬把事物分成兩個半圓，豈知這樣的結果就是事物被異化成不同的兩部分，無法呈現事物原有的本質。王邦雄先生也說：「根本的問題出在『其心與之然』，心有知的作用，會執著彼是而為是非，執著形化而有死生，形化而心跟進，是非之分與死生之別，就會回過頭來壓迫自己。」³⁴生命就需解消是非所帶來的壓力，及是非所帶來的衝突，並打破心知的執著。

莊子告訴我們萬物本來就沒有彼是的對立，他用萬物來釐清是非的產生是來自心中主觀的想法，吳怡先生說：「莊子只言『物』，是指萬物的自身，『無非彼』，

³¹ 王弼注《道德經·五十五章》「知常曰明」云：「無形不可得而見，曰明也。」樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁146。

³² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁84。

³³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁81。

³⁴ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁138-139。

『無非是』，也就是無不是『彼』，及無不是『是』，這是以『齊物』的觀點統一來看的，因此是客體，也是主體，沒有彼此的對立，沒有是非的爭論。」³⁵只有心中的想法或觀點偏執，才會造成是非的對立，我們判斷「可」或「不可」時，就會依照自己的想法或觀點，形成自己的立場。

莊子提出「以明」，使這樣的想法或觀點「齊」之，讓自己的立場就是萬事萬物的立場，〈齊物論〉：

欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

莊子告訴我們，想要解決這種是非之爭，打破觀念的執著，就是要能放下自己，看到對方，這就是「明」的超越，可以同時看到彼與我。陳鼓應先生說：「如要肯定對方所非的而非議對方所肯定的，則不如以空明的心境去觀照事物本然的情形。」³⁶是非本是對立並生，若能以「空明」的心境觀照，是與非的對立就會消失，事物所呈現的不再只是是非，整體呈現的是事物有其本來的美好，生命當然就不再為是非而爭辯，這是「明」所指出的方向。吳怡先生說：「這個『明』是打開了向上之路，而見天道的大；就不隱於榮華來說，是打破觀念執著，而見事物的真。」³⁷能「明」就是知「道」，「道」就是萬物如其所如，不為個人之偏執想法所隱蔽。〈齊物論〉云：

日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

莊子提醒我們，別再和是非得失糾纏不清，吳怡先生說：「這個『此』指『莫知其所萌』的『所萌』，是體悟到各種現象背後的主體，也就是萬象之『所由以

³⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁80-81。

³⁶ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁60-61。

³⁷ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁80。

生』的主體。」³⁸體悟就是「以明」的表現，心中的偏執，限縮了思考的範圍，以為所知即所「明」。事實上，「以明」需超越五官所感受的表象，也就是對這些表象有清楚的了解，是與非更高一層就是無是與無非，那是一體的世界，那也就是道的世界。〈齊物論〉云：

是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰「莫若以明」。

莊子要我們用超越是非的眼光，因應所處環境無窮變化及各種紛擾。吳怡先生說：「『照之於天』也就是觀照萬物的本然，本真之處，也就是不以自我的眼光來看萬物，不以是非的觀念來看萬物，而以萬物生化的無為自然處，來體證萬物的真實存有。」³⁹如何才能觀照萬物的本然？如何才能不以是非的觀念來看萬物？「莫若以明」就是莊子開出的藥方，能「明」是非所由，能「明」道之境界，就如吳怡先生所說：「這句話乃是說如能使『彼』、『是』的是非不至於因對立而生，是非的爭執也就歸於寂滅，這就是道的作用。」⁴⁰在道的作用之下，「因是」就是順萬物之如如實實的存在，是與非不會干擾其存在，也不會改變其存在，就不會產生其對偶性，那就是「道樞」的圓，陳德和先生說：「假如能夠改為圓周型的思考模式，則起點即是終點，且任何一點也都可以成為或始或終之處，這即是『樞始得其環中』的提示。」⁴¹是與非就在這個圓之中皆成為無窮而合一了。

跟隨著是非之對立而起的，就是爭辯，爭辯者所爭的就是勝負，莊子先就勝

³⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁72。

³⁹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁83。

⁴⁰ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁85。

⁴¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁140。

負與立場之關係提出探討，〈齊物論〉云：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

莊子認為爭辯的勝負是不存在的，其原因是爭辯者的立場本就不同，牟宗三先生說：「一般人認為真理越辯越明，因為相信論辯背後有一確定的真理；莊子則採取另一立場。他以是非爭議根本是成心分化所衍生，故必然墮入對偶的關係中。」⁴²對辯的兩者，必是彼我立場不同，且立場是成心所產生，因而是非無交集，故無法分出勝負，所以是非之見只是一種堅持己見。牟宗三先生就說：「此處亦暗示，真正的真理，只能從主體修持，化除成心偏執後，然後在虛靜的心境中呈現。」⁴³莊子就是以「道」的觀點，來看是非的形成、是非的爭辯與是非的消瀾，「莫若以明」就是道的觀照。

三、庸與用

立場的對立往往是因為人們有了認知上的標準，因此以主觀的意見做為裁判，將萬物做出一刀兩斷的分割，於是宇宙中原有的和諧就被破壞。〈齊物論〉中有一段：

⁴² 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁67。

⁴³ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁67。

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鱗與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！

莊子藉著人及不同動物的各有所偏好，說明了凡事若以自己的觀點為標準，將容易造成知識判斷上的混亂。吳怡先生說：「符合標準的是知，不符合的是不知。如果這個標準根本不成立，那裡還有『知』與『不知』的分別呢！莊子這段話一開頭便斬斷了我們的觀念意識的執著。」⁴⁴心即標準之所由生，以自己為裁判者，對萬事萬物做出裁決，合於標準的，是可以接受的，不合標準的，就要否定，這樣的方式造成了生命的緊張性，不合標準的，心繫標準之批判，形成盲目之追逐，而無所適從。

其實萬物之存在本有其自身之存在價值，王邦雄先生說：「王倪的自認無知其實代表著他已然有過充分的反省，同時他之能以『無知』為知，也使我们充分意識到，王倪當是以謙沖為懷的修養，完全接納天地萬物間的不同聲音。」⁴⁵〈養生主〉就提到：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」「知」是無涯，而「生」卻有涯，以有涯的「生」追逐無涯的「知」是無法達到「知」的極境，也就是「真知」，這樣有限的「知」，充其量只是「小

⁴⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁111。

⁴⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁177。

知」，是標準之「知」，而王倪能以「不知」回答，就代表他清楚自己的「無知」而無執於「知」，牟宗三先生就說：「王倪再三答以『吾惡乎知之』。從王倪的角度，知識內容只是識心了別，並非真知。故惟知止其所不知，能當下止住其驚駭之心，始是生命之真常。知止則豈獨不知我，亦不知物之同是同非。唯物與我，內外相忘，以不知知。」⁴⁶這就是「無知」的包容性，物我、內外、是非、標準全被弭平。所以他反問齧缺正處、正味、正色之標準何在？莊子利用不同物種對標準的看法，來突顯標準判別之荒唐，期盼吾人捨棄標準的執著，所以〈齊物論〉云：

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。

「用」即是標準判別之眼光中的工具價值，有用就是有價值，無用就是沒有價值，萬物若全以工具價值做區分，就會形成有用與無用的對立，王邦雄先生說：「不用是生命不落在『用』的成心層次，有利害得失，是非死生之分，人我之間會有小用、大用的才學差別，歸結到有用、無用的價值分判。」⁴⁷不用就是「庸」，吾人以「庸」來看萬物，那就是關注其存在價值，沒有大用小用、有用無用的緊張，也轉化了「成心」帶出的偏執。因此吳怡先生說：「『寓諸庸』就是存於平常的事物之中，即不以我觀物，而順萬物之本然。」⁴⁸順萬物之本然就是捨棄了標準之分，無掉了心中的標準觀。

就事物來說，我與彼自自然然，適得其所，吳怡先生說：「所謂『適得』是

⁴⁶ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁179。

⁴⁷ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁144。

⁴⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁90。

萬物與我各有所適，各有所得，然後才能幾於道，也就是和道相合了。」⁴⁹就自己來說，生命自由自在，逍遙自適，如同王邦雄先生說：「生命寄託在『庸』的層次，無標準，無分別，無批判，無貶抑，萬物不必委屈自己，去迎合世俗功名，而可以存全自身的用。」⁵⁰世間上多少標準的區分，讓生命無法自然而然，只能帶著標準的評價，禁錮生命的活性，給予生命極大的痛苦。故莊子對生命受到標準的壓抑而提出「庸」做為藥方，提供吾人掃除「用」的方向，而能達「道」的接納與包容。牟宗三先生就說：「唯有通達的人始體悟那無分別的至道，也因此而不再落入相對的利用關係，並歸之於不用之用。」⁵¹能體證「庸」的作用，而不被「用」的標準所迷惑，就是能達「道」的觀照，有用與無用，大用與小用皆成為「庸」而不分。

是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。（〈齊物論〉）

由天道的自然，莊子視一切萬物各有所用，也就是肯定一切事物皆當如其所如的存在之，因此，張默生先生對這句話的看法是：「聖人則明體達化。故不為機智之是務，而返於韜光晦迹。」⁵²聖人不以自己的心知對「用」做出判別，反而是寄託在「庸」的層次，這就是體道的自明。

第三節 復原之療效

〈齊物論〉之主旨本在平齊萬物，化去對立，其提供修養之工夫，以解決生命因執著而產生的種種困境，以恢復原來之本然，此一過程即是治療，特別的是

⁴⁹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁91。

⁵⁰ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁144。

⁵¹ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁102。

⁵² 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁61。

這種治療方式是作用的保存，陳德和先生說：

莊子〈齊物論〉的思想雖處處見其辨破之工夫，然於蕩相遺執之後，必隨說之：「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」，曰：「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。其分也，成也；其成也，毀也，凡物無成與毀，復通為一」，曰：「聖人懷之，眾之辯之以相示也」，曰：「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍」，凡此皆再再透顯其「法自然」之「不齊之齊」的圓教智慧。⁵³

彼與我、是與非、標準與不合標準的生命病癥，在大夢與大覺、莫若以明、庸與用的藥方使用之後，透過喪我物化、是非兩行、道通為一的治療，就能達於圓融，而有「天地與我並生，萬物與我為一」的同體和諧。

一、喪我物化

「吾喪我」是〈齊物論〉首先提到的修養工夫，透過南郭子綦師徒兩人的對話，說明我們要能忘掉形體的我，執著的我，才能讓精神的我不斷提昇。〈齊物論〉云：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。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？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓁蓁乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似

⁵³ 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73。

枅，似圜，似白，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

「荅焉似喪其耦」之意，郭象注云：「同天人，均彼我，故外無與為歡，而荅焉解體，若失其配匹。」⁵⁴這是南郭子綦所表現出的樣貌，天與人相同，彼與我不分，指的是喪去與我對立的主客兩者，葉海煙先生進一步說明：「『喪其耦』乃在解除人我對立，內外對立，是工夫的描述，亦是境界的描述，乃齊物的工夫做得圓熟之後自然所現的境界。」⁵⁵令人好奇的是樣貌可以表現形體的不同，但如何能呈現內心的境界？莊子就利用顏成子游的提問，說明修養工夫所達到的境界。

顏成子游說出了形體可以像枯木一般而毫無生氣，心怎麼能像死灰一般，而沒有任何波動呢？雖然形體的外觀容易觀察，但內心的境界亦同樣可以透過形體表現，如同喜怒哀樂、積極消極、樂觀悲觀等等，都有蛛絲馬跡可尋，「心如死灰」的表現就是沒有喜怒哀樂、積極消極、樂觀悲觀的表現，換句話說，就是呈現如如實實的本然的「吾」，這也就是「吾喪我」修養的實踐。吳怡先生說：「『我』是我見，『吾』便是『真我』。這個『我』是小知，『吾』便是『真知』。正所謂喪我而後真我現，『去小知而後大知明』。」⁵⁶「吾喪我」即是喪去生命外加的枷鎖，回到原有的本真，「吾喪我」之意，郭象注云：「我自忘矣；天下有何物足識哉！」

⁵⁴ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁49。

⁵⁵ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁127。

⁵⁶ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年，頁81。

故都忘外內，然後超然俱得。」⁵⁷郭象所指「自忘」並非取消自己，而是忘執著、忘掉生命的追逐，讓生命提升至本真美好的境界。

針對莊子的這段對話，李日章先生也說：「南郭子綦『形如槁木，心如死灰，荅焉似喪其耦』，正是進入顏回自謂的『離形去知』的狀態。『心如死灰』表示由認知作用主導的心靈活動皆已停止。『似喪其耦』表示遺忘了小我的存在之意。」⁵⁸「喪」的另一種表現就是「忘」與「齋」，莊子在〈大宗師〉提到：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」在〈人間世〉提到：「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。」「坐忘」是忘掉形體、忘掉心知執著，而達自然無為；「心齋」則是不用感官與心知執著待物，以虛待物以保如如實實之本然，其關鍵在心境修養，以「喪」、「忘」、「齋」化去我執，而達「虛」的境界，「虛」則能容、能順、能應，故能無待而逍遙。

生命若能就此逍遙自在，即是我們透過莊子治療期望能達到的第一個療效。吳怡先生說：「『吾』之所以能喪我，是由於這個『吾』，從軀體和心知的我中向上提昇。」⁵⁹從形體和心知同時著手，以化去彼我之見，大覺而後知大夢，牟宗三先生就說：「生命一落入現實世間，即有所求冀望。」⁶⁰冀望背後的支撐就是執著，一執著，一切執著，執著的當下，有如夢境一般，似真實實虛妄，故陳德和先生說：「『吾喪我』洵非否定或取消自己的存在，而是一種生命的自我覺醒和對於相對價值的突破；『吾喪我』亦非只要心靈、不要形體或只重內在、輕於外

⁵⁷ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁51。

⁵⁸ 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年，頁82-83。

⁵⁹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁67。

⁶⁰ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁19。

表，乃在徹底化解我執、滌除成心。」⁶¹執著與成心一化解，生命的枷鎖馬上消失，那是種復原的輕鬆，如釋重負的解放，生命馬上又回到原來的美好。

為了再清楚說明「吾喪我」的修養工夫，莊子舉出三籟為例，張默生先生說：「天籟就是自然的本體，任何事物不能離開它，離開它則事物便不成為事物，但它又是自然如此，並非有心去作為。」⁶²地籟與人籟為天籟所決定，地籟與人籟是有所待，待天籟的發動，但地籟與人籟若能提升與超越，那就會成為天籟而無所待，所以王邦雄先生說：「沒有天籟的發動，萬竅是發不出聲音來的，而天籟又容許萬竅以自己的存在方式發聲。如是，地籟、人籟雖各有不同，卻同時都是真的，萬物平齊的理論基礎，就此建立。」⁶³已向上提升的「吾」就如同天籟一般，包容「地籟」、「人籟」，使其如實表現生命的本真；「地籟」、「人籟」皆能盡其在我，也如實表現自我之本真，「地籟」、「人籟」就同時成了天籟，這亦是〈齊物論〉之圓融義。

對此圓融義，陳德和先生也提出其精闢之見解：

蓋天籟是實存，地籟、人籟也是實存；天籟從沒有自外於地籟和人籟甚至其它一切的存在物而獨居。做為地籟、人籟之依據的天籟，它對地籟和人籟的決定作用，最正確的意思應該是指「本然的呈現」；設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然；如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，亦即是「然其所自然」，既展露了真實性，則不論是能或是所其實無

⁶¹ 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，頁38。

⁶² 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁40。

⁶³ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁136。

非都是道。大凡莊子立教的圓滿義，約有如此者。⁶⁴

「地籟」與「人籟」所象徵的就是天地萬物，在無所遮蔽的大自然中，表現無所遮蔽的「吾」，兩者都可提升而成「天籟」。「天籟」所表現的境界即是逍遙自在。文中「冷風則小和，飄風則大和」之意，郭象注云：「夫聲之宮商雖千變萬化，唱和大小，莫不稱其所受而各當其分。」⁶⁵此亦郭象所言之逍遙義，郭象注「逍遙遊」題名云：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」⁶⁶是故，齊物、逍遙一也，能齊物，就沒有偏見、爭辯與區分，逍遙亦同時出現。

〈齊物論〉有這麼一段，在描寫心境開放、無執的自在：

齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！」

至人之心境，已然超脫，不受外在干擾，內心處於和諧狀態，而能「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」，此即逍遙自在之神遊其外，吳怡先生就說：「至人神化，連死生都能超脫，還有什麼利害的爭端可言。」⁶⁷心中一無執，生命也解脫，這與〈齊物論〉莊周夢蝶的寓言不謀而合。

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

⁶⁴ 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，頁30。

⁶⁵ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁55。

⁶⁶ 清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁1。

⁶⁷ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁112。

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，則必有分矣。此之謂物化。

此一寓言，可看出三層的狀態；第一層是心神被形體及物欲拘限住了的「迷」的狀態；第二層是擺脫了拘限，能像蝴蝶般飛舞的「夢」的狀態；第三層則心神已完全解放，達到逍遙自在的境界，此即「大覺」的狀態。因此，陳德和先生說：「儘管蝴蝶和莊周彼此是不一樣的存在，卻是倆不相礙而得大自在，這是因為已然體現了『物化』的道理。『物化』者，物我同化也，其所化者並非殊別的相貌觀瞻，而是自我的本位主義及其封閉性，至此即是主客雙如、物我皆然的終極朗現與圓融了。」⁶⁸物我同化使蝴蝶與莊周既不同卻又相同，不同的是蝴蝶是蝴蝶，莊周是莊周；相同的是蝴蝶如其所如為蝴蝶，莊周如其所如為莊周，兩者皆如如實實，沒有分別。

分別心的化除就不會對事物做出分別，尊重事物本質上的差異，吳怡先生說：「我們雖然眼看到在形體上有我有他人的不同，而我們所謂的分別心，不是真正知道有我也有他人，而是只有我而沒有他人。」⁶⁹「物化」是體認到物與我同時存在，也同樣重要；「物化」也是去掉心知的分別，王邦雄先生說：「此所謂物化，是既化掉名利權勢的耽溺執迷，又昇越了自家道法自然的生命境界。」⁷⁰回歸自然是最真實的，能消解生命的負擔，就能回歸自然，「吾喪我」提供了這樣的治療作用。

二、是非兩行

一般人在兩端的對立中，我是彼非，使自己陷入勢不兩立的拉扯中，莊子告

⁶⁸ 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，頁40。

⁶⁹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁119。

⁷⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁179。

訴我們，要能兼兩而不累，超乎彼是的對立，要有「是非兩行」的應變手段，掙脫執著，因應隨順，此方法亦即是「無」的工夫。〈齊物論〉云：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

這是一則寓言，吳怡先生說：「由朝三暮四，改為朝四暮三，使猴子由怒而喜，所以是順猴子的心理來說的。猴子的心理，就是人的心理，由於以自己為主，因而產生是非之見。」⁷¹此說法可分為兩部分來看。一是就眾狙的立場來說，眾狙執著於先三或先四的想法，而有喜怒的表現，卻又不察名實未虧，此實是無知，卻自以為有知。

一是就狙公的立場，順著眾狙的感受，在總數未變之下，改變朝暮賦芋的數量，就能有喜怒的不同，這就是「因是」的作用。吳怡先生說：「莊子『因是』是一種極高明的處世方法，這是一面順萬物的自是，使它們各適其是，而不致產生爭端，因而『自是』自泯，以達到宇宙大道的真是。」⁷²狙公「無」去自己的堅持，順應面對的情勢，就能化解可能面臨的衝突。

而且，吳怡先生也說：「譬如朝三暮四、朝四暮三是雙線的，就猴子或人類的心理來說，只認定一種是對自己有利的，可是就道，或天鈞來說，總數都是七，都是相等的。因此這兩條路都可用，都可通。」⁷³是非之爭就是猴子的心理，堅持自己的觀點，欲是其所非而非其所是，如能兩者並行，即如「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」。兩行不是二擇一，是兩者皆可行，就是王邦

⁷¹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁92。

⁷² 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁92-93。

⁷³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁93。

雄先生說的：「所以不要取消，也不要統一，超越上去再回來肯定，如此雙方的『是』都出來了。」⁷⁴雙方都是「是」就不會有爭端，就能保住雙方，圓融與和諧就在兩行中實踐。牟宗三先生說：「兩行就是具體的道樞呈現，如此始能如環中超化一切的是非分化，面面俱圓，不落邊見。」⁷⁵所以，透過「兩行」，可達到去執的第二道療效。〈齊物論〉云：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者園而幾向方矣。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。

大道處於自然運行之中，若以名稱定之，就受限於名稱的意義，大辯若只是言語的爭勝，則論辯就離事實本身愈遠，大仁若只是人們認同的偏愛，則仁行就無法周全，大廉若只是追求自身之聲名，則廉必為假，大勇若只是逞兇鬥狠，必無法成事，五者一旦落入言辯的限制，就離「道」愈遠了。所以，張默生先生就說：「懷道的聖人，能於分中有所不分，於辨中有所不辨，終歸於渾然圓通，語道兩忘。」⁷⁶此段位在〈齊物論〉分析言辯之處，其目的就如牟宗三先生所說：「莊子遂以詭譎遮詮的方式，表達言說的規限性。『道昭而不道』，道被說得明明白白，反而規限了道的整全性，遂使道隱蔽起來。」⁷⁷莊子欲提醒吾人避免受言辯之限，所指涉的是「小知」必須提昇而為「大知」，從兩行的涵意觀之，此內容亦為圓融義。

⁷⁴ 王邦雄，《莊子道》，新北，漢藝色研文化事業公司，1993年，頁51。

⁷⁵ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁105。

⁷⁶ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁69。

⁷⁷ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁164。

對此，吳怡先生也說：「前面講『天府』是指天之虛，可以覆蓋一切。此處『葆光』是指地之有，可以包容一切。」⁷⁸天之虛與地之有將包容所有萬事萬物，有其圓融性，偏執自然而消失，這就是莊子所表達的「五者園而幾向方矣」，一成圓，方之角即成弧，不再有角度的突兀。此圓融的表現就如瞿鵠子提及之聖人，〈齊物論〉云：

瞿鵠子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；无謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」

聖人能體會道的圓融，張默生先生說：「聖人不以俗務為事，不就利，不避害，也不喜歡求得什麼，連所謂道者也不執著攀緣，無言如同有言，有言如同無言，所以他的精神是完全超出塵世以外的。」⁷⁹「无謂有謂，有謂无謂」就是無執於言說，言說不彰顯固定的意義即是兩行，而真正該體會的是無執本身，一無執就可「遊乎塵垢之外」，就能達逍遙之境。〈齊物論〉云：

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。

如同人籟、地籟與天籟的比喻，陳鼓應先生說：「變化的聲音是相待而成的，如果要使它們不相對待，就要用自然的分際來調和它。」⁸⁰所以，人籟、地籟能如其所如，順自然之勢，同樣可成為天籟，「和之以天倪」即是大化工夫，以自

⁷⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁109。

⁷⁹ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁80。

⁸⁰ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁98。

然來調和有待，有待就成無待，就能「夫吹萬不同，而使其自己也」，「是不是」與「然不然」將同生而兩行，有待與無待亦是如此。〈齊物論〉有一則寓言：

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？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」

這是一段精采的生命對話，吳怡先生說：「此處是以影子和影子的影子寫觀念和真我的關係。」⁸¹罔兩眼中的影子沒有獨立的自己，因其跟隨著人的形體而活動，是有待者，但影子回答罔兩，他所待者是形體，而形體之所待者是真我，影子所待之形體隨即轉為無待，在這似有所待又似無所待中，就不需強分有待無待。張默生先生說：「事理既不可知，就應知道『止其所不知』；於此而妄生是非之見，發為物論，那便是強不知以為知了。」⁸²如此說來，罔兩反是有待，其所提出的問題正表現其有待；影子就無法知其有待抑無待？故能止其所不知，不執於待反而是兩行。

人生之無可奈何或許是註定好的，但心境提升了，不執著於有待無待，生命會更自在，王邦雄先生說：「影子須依待物形而生，罔兩須依待影子而存，但如果破除了因果依待的觀念，則罔兩、影子、物形都是獨立自足。」⁸³這也是有待亦無待，無待亦有待之兩行，莊子欲以兩行破除「儒、墨之是非」，陳德和先生就說：「然而所謂化掉『儒墨兩家的對立主張』洵非取消儒墨兩家的不同存在，也不是折衷於儒墨兩家而成為第三種的主張和立場。」⁸⁴兩者皆「是」，兩者皆「行」，兩行圓融即是是非之爭的最佳治療。

⁸¹ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁117。

⁸² 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁84-85。

⁸³ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁330。

⁸⁴ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁143。

是非的出現是兩個極端的分別，清楚的界限意謂著誓不兩立的對決，而兩行卻是抹去界限的修養，而使是非回到自然之中，生命就不會因對決而有傷害，因此是非兩行之下，是亦非，非亦是，是非同時消彌。

三、道通為一

道通為一亦為〈齊物論〉之圓融的修養境界，〈齊物論〉云：

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。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

這就是捨棄標準化之後的眼光，吳怡先生說：「如果我們超離了人的觀點來看物性，或捨棄了自我的觀點來看萬物，那麼萬物都各有它們存在的意義和價值。」⁸⁵萬物之正處、正味、正色都不是依人之標準而定，使萬物表現萬物之自身，那就是道通為一。吳怡先生說：「『一』就是使它們各自發展它們的功能。萬物之所以有小大、美醜、恢恠憭怪的不同，乃由於執著一面，而歧視另一面，如果萬物都能順著本性，各遂其生，便沒有這些差別的爭執了。」⁸⁶為無掉標準之分，「道通為一」就是莊子實施的治療方法，「一」是尊重也是包容，張默生先生說：「對事理的看法，當求其相通處，不可有偏執成見，以作虛妄分別。」⁸⁷「一」就是最大的相通處。

相通處即無分別，牟宗三先生說：「『物固有所然，物固有所可』及『無物不

⁸⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁89。

⁸⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁89。

⁸⁷ 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年，頁57。

然，無物不可』。這兩句實代表兩種真理，一為執的層次，一為無執的層次。」⁸⁸以萬物之異化視之，萬物各有其不同，此為執之層次，關注不同之處，做出區別；而以萬物之本源視之，萬物皆由道而生，此為無執之層次，關注相同之處，區別消之弭之。牟宗三先生說：「人類的自我意識一旦呈現，即要將知識物與主觀的態度連結起來，而對之賦予價值判斷，乃有價值對比的現象出現。」⁸⁹標準化的出現，有執使萬物之價值落於「用」，無執使萬物價值落於「庸」，道通為一即是「為是不用而寓諸庸」之去執修養，牟宗三先生就說明了道通為一的境界：

〈齊物論〉就是要從主觀去礙的實踐，去除這些價值對比，使芸芸萬物，各自回歸其真自己，剝落大小、長短、是非、善惡、美醜的對待，使各物能各任其性，各安其分，其性分具足，不相凌駕，各為絕對的真實，此為道通為一的境界。⁹⁰

牟先生的說法是從人之心上說，要去除標準的分別，是心境之修養，明白標準之所限，才能有通而為一之覺悟，萬物本多元，需以道觀之，〈齊物論〉又云：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。

以心知做出的區分，讓原本的「一」，分為各種不同的對立，王邦雄先生說：「分是分別心，分別心所成的是『是非』跟『死生』，而是非死生的分別一在心中形成，生命就毀了。」⁹¹生命在是非之爭中紛亂，在死生之惡好中追逐，美好的生命就被分別所圍，所以吳怡先生說：「所謂『復通為一』就是在萬物的殊相

⁸⁸ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁97。

⁸⁹ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁101。

⁹⁰ 牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，臺北，書林出版有限公司，1999年，頁101。

⁹¹ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年，頁139。

變化中，再回到整體的自然大化中，再『通為一』。⁹²捨棄了分別心，成與毀就不會因之成形，道通為一就回到了道的觀照，可遊於天地之間而無所束縛。〈齊物論〉云：

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，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自无適有以至於三，而況自有適有乎！无適焉，因是已。

莊子希望世人看待萬事萬物是在自然之中，而非在心知執著之中，吳怡先生說：「『我』之所以能與『天地並生』、『萬物為一』，就是沒有分別的心。」⁹³沒有分別就能無執無為，「天地與我並生，萬物與我為一」就是「道通為一」的表現，自己融於天地中，處於萬物中，而沒有差別。陳德和先生說：「所謂之『天地與我並生而萬物與我為一』者，此亦即是在解放的心靈下所體現的宇宙大和諧。蓋心靈若完全解放，則「我相」當下已泯；復次，『我相』既泯，則『我所相』及一切『非我相』、『非我所相』亦不可得。到此田地，必將可以讓一切各安其位、各適其性，並物各付物地歸於如如。」⁹⁴一化去對「我」的執著，一切就進入心中，沒有泰山與秋毫的相異，沒有殤子與彭祖的差距，「我」就成了萬物之一。最後，〈齊物論〉中還有一段寓言：

長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。予嘗為女妄言之，女以妄聽之。奚旁日月，挾宇宙？為其脗合，置其滑濔，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」

⁹² 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁90。

⁹³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁105。

⁹⁴ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁175。

長梧子認為世人所持之分別心是不當的，是與自然萬物分道揚鑣的，吳怡先生說：「『參萬歲而一成純』，這句話是指聖人並非真的愚昧，而是他的性體，通古今，和萬化相合。」⁹⁵在世人所謂的愚昧即不分彼我、是非、價值，其實這樣的區分才是真愚昧，陳鼓應先生說：「聖人同日月並明，懷抱宇宙，和萬物吻合一體，是非穀亂置之不問，把世俗上尊卑貴賤的分別看作是一樣的。」⁹⁶陳先生的說法也就是「道通為一」。

忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。

葉海煙先生說：「窮年而忘年，盡義而忘義，知而後忘，故能窮年盡義，通過生命的時間性以體現生命的理想性與永恆性，此是真知所開拓的人生境界。」⁹⁷體認了「道通為一」的境界而能「忘」，生命的境界就能以齊物而通逍遙了。

⁹⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁114。

⁹⁶ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁95。

⁹⁷ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年，頁168。

第三章 家庭教育之困境及其療癒

由於社會快速變遷，各種資訊透過網路無遠弗界的傳遞，社會多元的觀點已進入家庭，其中不乏錯誤而偏執的訊息毫無保留的被接受，以致家庭成員間出現了前所未有的問題，家庭教育的功能面臨極大的挑戰，在這樣的困境中，需要尋找出路，曾憲政和戴淑芬先生指出：「上一代的知識和觀念對這一代已經不適用，對於未來的年輕一代而言，傳統家庭教育價值更必須重新定義，始能符合現代化社會需求。」¹可見現家庭教育存在著價值觀問題，這就需要從思想層面提解決之道。

在各方關心家庭教育的工作者不斷的努力下，政府於民國 92 年 2 月 6 日頒布「家庭教育法」，其中，親職教育為許多學者所重視，黃迺毓先生說：「因為孩子最主要學習來自實際的觀察、體會、和模仿，『有樣學樣』是很自然的，因此有人說『孩子是父母的翻版』，也因此現代人體認到父母也需要接受教育，紛紛提倡『親職教育』。」²這已轉變了傳統「天下沒有不是的父母」的觀念，身為家長也必須學習如何當一個稱職的家長。何德顯先生說：「親職教育的功能很多，在消極方面，可以幫助父母與子女改善有問題的親子關係，或避免親子關係問題惡化，在積極方面，可以幫助父母與子女預防親子問題的發生，或者增進更好的親子關係。」³從親職教育著手，可以改善親子關係及增進更好的親子關係，這也是本文以〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育上之動機。

〈齊物論〉之目的在化去對立，雖不是直接針對家庭教育提供一套教養觀

¹ 曾憲政、戴淑芬，〈二十一世紀家庭教育的新課題及其推動策略〉，《國家政策季刊》第 2 卷，第 3 期，2003 年，頁 112。

² 黃迺毓，《家庭教育》，臺北，五南圖書出版公司，1988 年，頁 35。

³ 何德顯，〈現代父母接受親職教育的必要與途徑〉，《教師之友》，第 44 卷第 1 期，2003 年 2 月，頁 88。

念，但其內涵正可破除家庭成員間的對立衝突，且莊子提出的修養工夫，在價值紛亂的社會裡，實是去私去偏的進路。在親職教育中，透過這樣的治療內涵運用，應可解消家庭成員間的各種問題，在多元包容的環境裡，取親職教育之積極意義而可開展出逍遙的家庭生活。

第一節 親子衝突之化解

親子產生衝突的原因很多，大部分來自於父母的期望與孩子的想法有落差，功課上、生活上、人際關係上、價值觀……林林總總都可能是衝突的起點，再加上日積月累的情緒作用上，衝突只有愈演愈烈。父母身負教養重任，有責任的父母更是臨淵履薄般謹慎，深怕誤了孩子一生；而身為子女為達成父母的期許，肩上的壓力只有愈來愈沉重，原本美好的親子關係就開始出現裂痕。

親子衝突之範圍廣，內容複雜，不少學者從事親子衝突相關研究，針對親子衝突部分，大致上可分為權力分配不均、學業成就、生活習慣、認知與價值觀的差異與父母的管教方式等五個部分⁴，本節將這五部分融入泯差異、化對立與去標準三小節分別敘述，其中泯差異探討的是認知與價值觀的差異與權力分配不均、化對立探討的是生活習慣與父母的管教方式、去標準探討的是學業成就，藉由〈齊物論〉中的修養工夫，治療彼我、是非與標準之對立形成的「病」。

一、泯差異

社會環境急速的改變，很多觀念開始調整，在家庭中，父母的地位不再如以往般權威，父母與孩子的關係不佳，容易引起親子間的衝突，因此黃迺毓先生提

⁴ 引自蘇依蓉先生在《國小高年級學童父母管教方式、親子衝突與生活適應之研究》中歸納各方文獻得到的結論：親子衝突的內涵大致上可分為權力分配不均、學業成就、生活習慣、認知與價值觀的差異與父母的管教方式等五部分。嘉義大學輔導與諮商學系碩士論文，2010年，頁26。

出管教策略的第一個共同目標是：

減少父母的權力：這些管教策略大多是兒童本位，以子女的需要為主要的考慮，其實父母的權力不見得會阻碍親子的交流，但是不當的權力的使用方法，例如責打或羞辱孩子，會造成孩子的焦慮。⁵

父母握有較大的權力與孩子的關係可能會形成階層的差距，上對下的管教變成命令，下對上的質疑變成反抗，如同 Paolo Crepet 說：「大人幾乎從不相信孩子。我們的社會總是把成人的權利放在孩子的權利之前，即使是負有保護孩子的責任的人也很難做到這一點。」⁶親權為重之下，就有可能權力使用不當，更會演變成親子間的衝突，這是親權之偏執。〈齊物論〉提到：

道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且无成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身无成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。

其中「為是不用而寓諸庸，此之謂以明」之意為不執著知識、才能的施用，將知識、才能寄託於生活中，這才是真正明白成與虧的道理。所以父母不應執著於權力，以權力壓迫孩子所不如己意的部分，毛繡雁先生說：「一些父母在生活中總是粗暴專制地對待孩子，孩子的一些想法行為，只要是自己不喜歡的，一律

⁵ 參閱黃迺毓，《家庭教育》，臺北，五南圖書出版公司，1988年，頁119。

⁶ Paolo Crepet 著，張凱甯（譯），《聽孩子說他們希望如何被教育》，臺北，奧林文化事業公司，2009年，頁84。

用高壓壓制、『改造』。結果，孩子表面上對父母惟命是從，但心理卻對父母感到怨恨、恐懼、不滿。」⁷父母應視孩子的需求使用權力，解決孩子的問題，才不會像三子因己之所能，而自以為與眾不同，而有自我中心的心態。此為泯差異的第一步，父母權力的減少並非取消父母的權力，而是著重在消解不以為權力可以解決所有事情的執著上。

父母親最容易為自己的孩子訂下目標，希望孩子做到這個，達成那個，卻忽略了一個事實：每一個人都是獨特的，世界上找不到任何兩個相同的人。人與人之間有不同的差異是事實，面對孩子不同，應該做的是泯差異，而不是訂目標。愛訂目標的家長會落入如同〈齊物論〉中提到的夢者：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。

做為家長的意識型態若不曾反思，可能會以為自己所堅持的一定正確，就像自己在睡夢中卻自以為清醒，不明白孩子的差異卻自以為清楚，為孩子訂下目標，一有目標，孩子就只能追逐，忘了讓孩子去認識自己、成全自己，終有一天一有大覺，才發現自己的決定是不恰當的，而孩子已深受生命的苦。

泯差異之前需先明差異如何產生，Asha Phillips 說：「當孩子的興趣，有別於家人的期許時，孩子的意見通常不受到重視。」⁸每個孩子都不同，孩子之間皆存在差異，父母親應瞭解孩子的興趣與需求，不是以自己的立場及想法來幫孩子決定，父母都會用「為你好」的理由期望孩子遵照自己的意思，而忽視孩子的

⁷ 毛繡雁，《不用數 1.2.3.一樣教出好孩子》，新北，雅典文化事業公司，2008 年，頁 208。

⁸ Asha Phillips 著，羅慧娟（譯），《愛他，也要說不》，臺北，麥田出版社，2001 年，頁 162。

意見，聽話的孩子只能默默承受；較有主見的孩子則會起反抗之心。

人生中存在著價值觀不同的問題，毛繡雁先生說：「在教育孩子時，家長完全從自己的角度、以自己的經驗與觀感去認識和解決問題，不能意識到別人，特別是孩子對同一問題的態度和看法，似乎只有自己的認識和方法是最正確的。」⁹這樣的父母未認知到價值觀可能有差異，若從孩子本身來思考這個問題，孩子與父母的認知不同，價值觀也不同，思考的範圍會先以自己的興趣為優先，這就是親子差異的存在，明白孩子與父母的不同也就是明差異。明白差異之後，父母面對孩子的抉擇時，可以提供自己的看法，讓孩子納入做為參考，不需用命令的方式，更不應用嘲笑的方式，父母與孩子的差異就消泯了，這就是泯差異。

〈齊物論〉中有一則寓言，雖是寓意於生死之迷悟，卻值得身為父母者深思自己的期望是否也是夢一場。

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。

父母應該客觀瞭解孩子的能力與表現，客觀是這句話的重點，不應心裡想著：自己的孩子資質能力很好，只是不努力。這種理想化的人就如麗之姬，活在自己的想像中，忽略真實的情況。其實，孩子的興趣可以提供努力的動力，更能

⁹ 毛繡雁，《不用數 1.2.3.一樣教出好孩子》，新北，雅典文化事業公司，2008 年，頁 141

讓他發揮自己的長處，擁有自己的舞台。何況資質能力本就較弱的孩子，John Holt 說：「原本只是比較遲緩的孩子，只因自然的行為不被成人包容就成為可怕的怪物，那麼我們究竟該怎麼做？」¹⁰〈齊物論〉的精神就是一種包容，孩子如如實實展現自己，就成其為天籟。

故莊子期許世人能從反省自我做起，〈大宗師〉云：

南伯子綦問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子綦曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而无聖人之道，我有聖人之道而无聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。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，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」

卜梁倚的學道進程從「外」開始，陳德和先生說：「蓋天下為遠為疏，物則次之，若人之己身乃近而親者，所以想對它們置之度外，一定有先後難易之別，但是終必全然化掉，才能說朝徹見獨。」¹¹此處所提之「外」即是泯除，一切都泯除了，父母眼裡的孩子才是如如實實，親子衝突也能消解。

所以父母不須幫孩子畫出限制他的圓圈，反而要將整個天地留給孩子，成為孩子自己的天地，現代社會存在著多元的選擇，父母如能用假設取代目標，而且

¹⁰ John Holt 著，張美惠（譯），《孩子為何失敗》，臺北，張老師文化事業公司，2005 年，頁 97。

¹¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007 年，頁 139。

是健全的假設，孩子對實現目標的態度會更有信心，父母不盲目的隨社會潮流與趨勢做決定，這就是父母的大覺，覺醒的價值可以減少親子衝突的發生，而讓親子關係更和諧。

二、化對立

父母教養子女之責任，其中一項為管教。Lynne Reeves Griffin 就說：「講到管教經驗，你的感受是正面或負面？須考慮三項因素：你的管教風格、孩子的行為特質及家中的生活型態。」¹²不同的管教風格，就會影響孩子與父母的關係，甚而可能產生衝突。

對此，Lynne Reeves Griffin 指出：「管教的特質千百種，可歸納為三大類型：反應極端、猶豫不決及主動積極。」¹³其中，「反應極端」的父母花許多時間在情緒反應上頭，只為了控制孩子的行為；「猶豫不決」的父母讓孩子養成「討價還價」，對行為不用負責任的習慣；而「主動積極」算是比較理想的管教模式，父母較能考量孩子的個別差異，對孩子的可能的行為防患未然。就筆者多年的教學經驗，確實在管教上「猶豫不決」或者「過度情緒反應」，結果經常適得其反，也經常有親子衝突的情形產生；但每種管教方式都有其優缺點，而且不同孩子的個別差異大，管教方式不可能一體適用，並且管教時機及事件複雜，需多所考量。而〈齊物論〉治療內涵之運用是提供父母對已產生親子衝突的管教方式，做適切的改變，以解決親子的對立衝突。

而父母管教之目的在塑造子女日常生活之適宜的態度與行為，且能對生活環境有足夠的適應能力。因此，父母管教之行為會將自己的認知、信念、情感及價

¹² Lynne Reeves Griffin 著，李弘善(譯)，《跟孩子說對話——不打不罵，就能教出聽話的孩子》，臺北，寶瓶文化事業公司，2008年，頁45。

¹³ Lynne Reeves Griffin 著，李弘善(譯)，《跟孩子說對話——不打不罵，就能教出聽話的孩子》，臺北，寶瓶文化事業公司，2008年，頁49。

值觀傳達給子女，〈齊物論〉中提到：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。

父母之知若進入了「是非之彰」的層次，孩子就有對與錯的壓力，生命中就會出現對與錯的爭扎，孩子就在命令、威脅、利誘甚至恐嚇之下，完成父母的指示，或者避免做出父母反對的事，當孩子無法承受這樣的壓力，就會出現消極的配合或積極的抵抗，所以，這是親子衝突的來源。莊子告訴我們，當成心已存，是非的對立就會存在，尤其成心就會在言語中突顯其目的，〈齊物論〉云：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。

父母言語的傷害給孩子的壓力極大，父母期待孩子想法成熟、行為成熟，卻忘了他終究是孩子，因為父母以大人的觀點在評價小孩子的行為，這就是父母的成心之見，孩子仍在學習中，需要父母的引導，父母在管教中以自己所知，加諸於孩子身上，孩子沒有相對的先備知識，也是無法了解，因而莊子以「儒墨之是非」提醒吾人不要陷入是非之爭辯中，在父母的管教上同樣有這層涵意，少用是非來裁判孩子的行為，表現合於「是」的就給予誇獎，表現被定為「非」的就責罵。

且筆者本身的經驗是認為孩子做錯時，父母常會有帶著情緒的言語出現，無法就事論事，張瑋儀先生說：「在〈齊物論〉中，各種『喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態』的情緒，使人意念錯雜、形神不寧，這即是莊子對個人內在所歸結的『病』。」¹⁴情緒的作用下，往往讓事件失去原有的焦點，轉成對人身的攻擊，這也是身為父母的宿命，面對的是自己的孩子，若沒有足夠的修養，就會有情緒的「病」。難怪 John Holt 先生說：「孩子多半很習慣和一個有血有肉、反覆無常、悲歡不定的成人相處。」¹⁵在孩子眼中，未看到父母對他的管教，反而是深深感受到父母的情緒，所對抗的也是父母的情緒。

父母在管教的過程中，孩子愈大愈有爭論的發生，〈齊物論〉啟發我們面對爭執時，該有何觀念，〈齊物論〉云：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

父母及子女的立場不同，是非的判別就無法客觀，就算有第三者介入，仍無法裁判出勝負，所以莊子才說：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲

¹⁴ 張瑋儀，《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年，頁46。

¹⁵ John Holt 著，張美惠（譯），《孩子為何失敗》，臺北，張老師文化事業公司，2005年，頁89。

是其所非而非其所是，則莫若以明。」身為父母需明白孩子的想法，而有適當的溝通，如果父母能表達充分的相信與包容，並傾聽孩子的看法及意見，對孩子來說，父母願意傾聽孩子的想法，這樣的衝突就會消失，這就是「莫若以明」，父母能觀照情緒之所萌，而不執於情緒之作用。

是非與情緒產生的對立，可以「兩忘」的修養工夫來超越，〈大宗師〉云：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！

雖然莊子是以生死為開頭，而其內涵則是忘卻對立之形成，陳德和先生說：「兩忘是既超越有無、彼此、是非、可否之兩端而忘之，又是如魚之相忘乎江湖那樣地『相忘乎道術』。」¹⁶父母面對孩子的態度是以「兩忘」為管教的精神，親子的衝突就會減少許多。

其實，父母也有管教上的壓力，但洪蘭先生說：「父母親不必擔心自己做得如何，只要抓住原則，依孩子的個性讓他自然發展，我們只要時時用對的獎勵方

¹⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁143。

式去引導他往正途走就行了。」¹⁷每個孩子都是獨特的個體，順其性而自然發展，孩子就會有自己的空間，父母能化去對立的衝突，家庭就會更融洽。

三、去標準

父母最關注孩子表現的項目就是學習成就，在台灣的社會中，似乎不會讀書就沒有未來，因而每個父母都十分重視孩子的學習。周弘先生說：「父母常常會忽略一個前提：前程的主體。他們常常會忽視生命本身，忽視孩子無形生命的種種渴求。當所有目光都聚焦到成績這一點上時，必然會出問題，好比一棵樹只准長一個杈，它必然是病態的。」¹⁸所以，在父母重視學習成就之下，孩子產生了很大的壓力，他們接受的訊息是：成績好就是好學生，成績不好就是壞學生。很多家長都有這樣的標準，也有很多的孩子在這樣的標準中否定了自己、失去了自己。

儘管每個孩子都是不同的，學習的表現也不會相同，父母期待孩子有好的成績表現是天經地義，但若父母為好的成績表現設定標準，一有標準，緊張性就出現，孩子在考試時所擔憂的不是成績不好，而是考不好會被罵，有這樣的心情就失去父母期望的真義了。李翊菱先生說：「若考試的結果是父母兒女之間唯一的溝通媒介，那麼珍貴的親情，豈不只剩下『計較』了嗎？」¹⁹甚至，有的父母整天以自己孩子的分數和他人的孩子比較，孩子除了要面對父母的指責，還得面對他人的價值批評，這更是雙重傷害，張炳惠先生說：「也許有人會認為，跟別人做比較，說不定會產生競爭鬥志而做得更好，這根本是無稽之談！」²⁰同樣的，父母如果有這樣的想法，那是偏執的，孩子說不定還會認為自己的學習成就是父母拿來炫耀的工具或是拿來打擊的凶器。〈齊物論〉云：

¹⁷ 洪蘭，《理尚往來》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁109。

¹⁸ 周弘（主編），《孩子，別怕！》，新北，上游出版社，2002年，頁47。

¹⁹ 李翊菱，《做到的爸媽請舉手》，臺北，寶瓶文化事業公司，2009年，頁199。

²⁰ 張炳惠，《孩子的成功99%靠媽媽的努力》，高雄，核心文化公司，2005年，頁213。

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，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，且得无言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自无適有以至於三，而況自有適有乎！

萬物處在自然之中並沒有絕對的大小、壽夭，孩子的學習成就也是相同的道理，此處優於他人而他處可能就不如人了，洪蘭先生也說：「孩子也是一樣，雖然都是人類，但是每個人的基因和他生長的環境都不同，不能，也不應該比的。不但不應和別人比，甚至連兄弟姐妹也不應該相比，因為還有一半的基因是不同的。」²¹這是父母應該認清的道理，比較本身雖然會帶來壓力，但比較並不會使學習進步。對此，〈齊物論〉舉正處、正味與正色當做例子：

且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰯然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鰯與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！

父母若能擴大心境，就會知道單以學業成就來評斷孩子的表現是失之偏頗的，不但是以管窺豹，更可能阻礙孩子其他方面的發展。其實父母對孩子都會有高的期望，但不應執於著自己的期望，而忽略孩子本身的能力與興趣，父母可以做的是參與、耐心與樂觀，並去除自己的標準。〈齊物論〉云：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為

²¹ 洪蘭，《理直氣平》，臺北，遠流出版事業公司，2010年，頁133-134。

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。

萬物真正的價值不是在工具價值上，而是存在的價值，陳政揚先生說：「所謂『道之所以虧』，並非指『道』本身產生虧損，而是指當人在與萬物共處的生活歷程中，逐漸浮顯以一己之是非、好惡看待所處的世界，判別萬物之價值時，則人已然背離物我為一之道，而遮蔽了原本時時對吾人敞開的道境。」²²父母以自身的標準對孩子的學習做出工具價值的判斷，不僅抹殺孩子的努力，更阻礙了往後的學習。相反的，讓孩子學習是自然而然，以「庸」的方式期待，孩子就更能發展出他原本具有的潛能，這也是如其所如的〈齊物論〉觀點。

雖然道家的思想不如儒家積極，但以治療的內涵來說，道家的思想就是消解衝突的良藥，陳德和先生說：「莊子思想乃完全繼承了老子的啟示而可名之為『放下的智慧』，他苦口婆心地一再叮嚀我們，唯有放鬆自我、解放心靈，不再競逐於紅塵的聲華，不迷戀於世俗的功過，這樣才有辦法重新找回人生本有的自在，也才能夠有效開啟生命的美好。」²³身為父母有教養子女之壓力，切不可將此壓力加諸在子女身上，而產生親子衝突，父母要放下自己的執著，做個無執的父母，孩子的天空會更寬廣，生命會更自在。

第二節 親子關係之和諧

親子間的衝突能夠適當解決，親子關係就能更融洽，在親子關係融洽的家庭中，孩子受到的教養較為適切，成長的過程也會較順利，而親子關係的內涵不外

²² 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47。

²³ 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41。

乎溝通與互動、調適與尊重、接納與欣賞三部分，本節就此三部分進行探討。²⁴

一、溝通與互動

父母的世界與孩子的世界需要有交集，交集愈大，親子關係愈能和諧，但是現代的父母因為工作的關係，與孩子相處的時間減少，再加上課後的安親班，親子碰面的時間可能到晚上六、七點，一回到家又各自有各自的事情要完成，所以在孩子心裡的父母印象，可能只剩下「要求」，孩子得不到父母的認同，孩子的內心，父母又聽不到，胡正文先生也說：「孩子的心聲沒有被父母聽到，父母完全以自己考慮的角度為出發點，沒有考慮到孩子心中真正的想法。父母對孩子的要求所作出的回應，與其自忖作出對孩子有利的決定，不如說是合乎父母心中的標準。」²⁵這就是以自我為主的心態，孩子就是要聽話的心態，親子關係將因此而愈來愈疏遠。

更嚴重的是父母把工作的辛苦情緒轉換成對孩子的期望時，管教的行為就會變得偏頗，如陳昭吟先生說：「父母常為一些微不足道的小事暴跳如雷，在情緒過於激動的情況下，忽略了孩子的感受，使孩子猶如驚弓之鳥般遇事畏縮不前，深怕動輒得咎。如此不但不能達管教孩子的目的，反而易使孩子對父母的關愛產生懷疑，破壞了親子間的和諧。」²⁶激動與生氣常常轉移了焦點，所針對的事情變成了孩子本身，孩子內心的情緒也受迫而無法抒解。所以，溝通是親感交流的第一步。

²⁴ 參考黃瑾瑜先生在《高雄市國小高年級家長管教方式、學生內省智能與親子關係之研究》中歸納親子關係的內涵，文獻中可分為四種：一、親感交流：係重視親子間彼此交談、相互包容與體諒、與營造溫暖感受；二、友誼交往：指親子關係彼此平等、互相關心與分享、與提供相互的支援；三、溝通尊重：係以親子之間互相對話、彼此交流看法、與調適接納意見；四、信任欣賞：係指親子間建構信賴關係、共同商量、與互相欣賞對方優點。高雄師範大學教育學系親職教育碩士班碩士論文，2013年，頁25。

²⁵ 胡正文，〈孩子說：「別人有，我也要！」〉之專家的話，收錄於戴國星、林霽（主編），《伴我成長親職教育手冊（第三輯）》，臺中，台灣省政府教育廳，1997年，頁7。

²⁶ 陳昭吟（編），《做個稱職的父母》，臺北，業強出版社，1995年，頁103。本書結集《親橋月刊》〈傷腦筋信箱——有問必答〉專欄而成。

與孩子的互動先要能傾聽，劉彩桂先生說：「『母親的口說出孩子心裡的話』站在他的立場替他著想，孩子便會有『母親是支持我的』的想法，一旦心情開朗了，煩惱也跟著清除，這也是提供孩子安全感的重要方法。」²⁷專心的聽孩子陳述，讓說出孩子內心的想法，以同理心來回應，這是溝通的重要。

同理心是回應孩子的基本態度，與是非兩行的觀點相似，M. S. Shiterna 說：「成年人人都知道，要做好一件事必須有一個良好而平靜的心態」²⁸身為父母需要學習調適，試著以孩子的立場，設身處地，如〈齊物論〉所云：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。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？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」

「吾喪我」即喪去我的標準、主觀、價值，用孩子的立場來看待孩子，傅瑩鈞先生說：「『齊物』是以謙沖包容的態度安頓一切的存在，表現為一體成全天地萬物的廣大胸懷。世間萬物從現象看來有長短高低之別、是非美醜之異，但從本質上看，萬物的存在都有其不得不然的理由，萬物之間並無差等，皆緣於道而生。」²⁹能與孩子站在一起，就不會只是以控制的方式命令孩子，給孩子更多的壓力；就不會使孩子認為這一切都是為父母做的，而失去自我的價值。李翊菱先生說：「許多孩子也告訴我，爸媽只關心功課的問題，當他們想要討論人生疑問時，大

²⁷ 劉彩桂，《好父母的管教技巧》，新北，世茂出版社，1993年，頁62。

²⁸ M. S. Shiterna 著，張艷華（譯），《M.S.斯特娜的自然教育》，新北，上游出版社，2003年，頁141。

²⁹ 傅瑩鈞，《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2009年，頁107。

人就說：『把書唸好，別想太多。』³⁰父母應避免一味地讓孩子接受自己的想法，兩者都能充分表達自己所想的，親子溝通就會沒有距離。

「吾喪我」是提供父母調適自我的修養工夫，不以自己的立場來看待事物，「形」能如槁木一般，沒有威脅性，「心」如死灰一樣，不起執著，孩子感受到的就是那種平靜的氣氛，一切都如實呈現。「吾喪我」也是同理心的呈現，因其化去有執的我，也同時消弭情緒的作用，這樣的描述內容就是「吾喪我」的呈現，父母親能意識到無執的重要，對待孩子就會有不一樣的眼光，有了實踐的經驗，父母就會發現自己應該如何因應，心態改變，眼光與行為就會跟著改變。Asha Phillips 說：「真心聽取孩子的感受，但保持足以讓自己冷靜思考的距離，我們能為孩子的不愉快經歷解毒，再報以不同角度的看法與觀點。」³¹這種溝通的模式可以呼應無執的觀念。

喪去我執之實踐在庖丁解牛之寓言中得到證成，〈養生主〉云：

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

³⁰ 李翊菱，《做到的爸媽請舉手》，臺北，寶瓶文化事業公司，2009年，頁84。

³¹ Asha Phillips 著，羅慧娟（譯），《愛他，也要說不》，臺北，麥田出版社，2001年，頁171。

庖丁在解牛的經驗上從目視轉化成神遇，依著天理，順著空隙，分解牛身，王邦雄先生說：「只要刀沒有厚度，總可以穿過且解開看似糾結，實則仍有空隙的骨節與筋肉交結之處。」³²溝通與互動能依著孩子的本性，不以父母的感官為依據，再複雜的親子隔閡，都能以無間入有間而遊刃有餘。

父母的心態常有過與不及的問題，過於嚴格，孩子找不到自己，只能聽命行事；一旦父母放任，孩子又會不安而無所適從。因此，面對各個不同的孩子，應該有不同的方式互動，唯一需保持相同的就是無執的心，如面對自然的變化一般，孩子不就是自然而天真，直到父母親加諸在他們身上各式各樣的期待與要求，才使原本的自然而天真有所改變。

二、調適與尊重

父母的角色對孩子來說是有權威性的，帶著權威性在互動中就找不到平衡點，互動就會有障礙，因此，身為父母可以朋友的角色與孩子互動，M. S. Shiterna說：「只有父母從內心改變自己，以平等的、對等朋友般的方式對孩子，才能夠順利地與孩子進行思想交流。」³³如果與孩子互動的目的是彼此了解，了解孩子的困境進而能協助孩子解決所面臨的問題及挫折，親職教育的意義就獲得了彰顯。李翊菱先生說：「成熟的父母應該理解，家庭是用來保護孩子的，當人生有了新的抉擇，首先要尊重孩子的心理感受。」³⁴對父母來說，家的功能不應是權威的建立而影響親子互動；對孩子來說，情緒及壓力的抒解是父母應該給予支持的。

孩子是學習的主體，在學習過程中必定會遇到困難，父母應該以旁觀者的角

³² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁162。

³³ M. S. Shiterna 著，張艷華（譯），《M.S.斯特娜的自然教育》，新北，上游出版社，2003年，頁290。

³⁴ 李翊菱，《做到的爸媽請舉手》，臺北，寶瓶文化事業公司，2009年，頁74。

度，對事情提供自己的看法，而非把自己當成法官，一面批評一面諷刺，林文瑛先生說：「父母懷疑孩子所說的話、懷疑他處理事情的能力，卻正是最教孩子感到沮喪與氣餒的事。」³⁵能夠尊重孩子的決定，才有機會讓孩子成為他們自己，讓他們在生活中是無待的，John Holt 也說：「只要成人放手，孩子對於自己能冒的險是很謹慎的——當然他們還是愛冒險，但同時也會學習在危險中保持冷靜、鎮定。」³⁶放手的決定並不容易，這是父母親需要調適的，藉由「吾喪我」的觀念與實踐，孩子就有機會成為天籟，而如其所如。

所以，父母能實踐「吾喪我」的修養工夫，也就能視子女與自己是齊同的，在思考自己需要的同時，孩子也在思考他自己的需要，李翊菱先生說：「用心觀照孩子，目前他們心中的『想要』，讓孩子覺得活著是一件快樂的事，而不是樣樣事情都配合著家長的『需要』，覺得生命是一個負擔。」³⁷父母能明白這樣的事實，執著的心願就不再佔住心中的大部分，〈齊物論〉云：

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

「勞神明為一，而不知其同也」啟發我們反省，父母心中堅持孩子要照著自己的想法成長，是否就是意謂著父母的決定必然是對的，父母期望的目的雖是為孩子好，但若能調適自己的心態而尊重孩子的決定，同樣也是為孩子好，雖非是非兩行，卻也可以是期待兩行，而名實未虧。如狙公的「因是」，不是要父母放棄自己的期望，而是以隨順的方式，不採取衝突式的對決。

³⁵ 林文瑛，〈孩子說：「為什麼管我那麼多？」〉之專家的話，收錄於戴國星、林霽（主編），《伴我成長親職教育手冊（第三輯）》，臺中，台灣省政府教育廳，1997年，頁47。

³⁶ John Holt 著，張美惠（譯），《孩子為何失敗》，臺北，張老師文化事業公司，2005年，頁81。

³⁷ 李翊菱，《做到的爸媽請舉手》，臺北，寶瓶文化事業公司，2009年，頁118。

此外，父母因堅持自己的想法而使孩子的壓力累積，會如 Asha Phillips 所說：「當積壓的情緒找不到任何管道排解時，有時只得從我們的身體表現出來。」³⁸那就會演變成衝突，所以，張炳惠先生說：「在家裡，媽媽跟老師一樣不停地說教，那麼孩子就找不到對象，可以傾吐自己心裡的話。」³⁹這就是朝三暮四及朝四暮三的不同結果。父母可以如狙公一般，順著孩子的表現與能力，給予最大的尊重。〈齊物論〉云：

何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。

父母對孩子的期望並非絕對的真理，這是親職教育所應該體認的，因為父母的期待可能是上節〈齊物論〉所謂的「成心」，陳德和先生將成心稱之為「偏執固取之心」，指出它是讓我們生命陷於苦境與紛擾的禍首。⁴⁰成心的警惕讓我們反省，教養孩子不會有一套正確的標準方式，也沒有所謂的對錯，只有父母的觀點及立場的不同，若以角色互換的方式來看，〈齊物論〉中正處、正味、正色的澄清，也就是一種角色互換，黃倫芬先生說：「世界上沒有人是完美無缺的，在父母對孩子有所要求的時候，別忘了孩子對父母也會有所期望，當孩子對父母有所抱怨的時候，父母應該特別要有接受自己不完美的勇氣與雅量。」⁴¹易地而處更能體會無執的境界而能明白「寓諸無竟」就是泯去心中之有待，而能達無待之境界。

³⁸ Asha Phillips 著，羅慧娟(譯)，《愛他，也要說不》，臺北，麥田出版社，2001年，頁201。

³⁹ 張炳惠，《孩子的成功99%靠媽媽的努力》，高雄，核心文化公司，2005年，頁244。

⁴⁰ 參閱王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁127。

⁴¹ 黃倫芬，〈孩子說：「別人的爸媽比較好？」之專家的話，收錄於戴國星、林霽(主編)，《伴我成長親職教育手冊(第三輯)》，臺中，台灣省政府教育廳，1997年，頁93。

三、接納與欣賞

孩子是一個學習中的個體，在學習與處事上難免出現問題，因其仍處於嘗試與試探的階段，雖如此，父母卻更應讓孩子多嘗試他所面臨的挑戰與挫折，父母急著幫孩子解決問題反而是一種阻礙孩子成長的方式，甚至會給孩子「你就是不行」的觀念，無形之中批判了孩子的能力，長期如此，孩子就會等著父母幫他解決問題。孩子的表現能獲得父母接納是重要的，接納所代表的另一個意義就是認同。

父母常會以真理的裁判者對孩子做出審判，董媛卿先生說：「少用對錯兩極化的觀點，最好採用『在什麼時機對什麼人適當或不適當』的角度來看人論事。」⁴²父母以自己的標準來看孩子，自然就有對錯形成，對事就會變成對人，所以，鄭石岩先生也說：「常常給孩子負面的評價是錯誤的教育方式。你可以糾正孩子的錯誤，但不要批評他。」⁴³批評造成的後果就是傷害，鄭石岩先生說：「這種貶抑和不屑的言行，會傷害孩子的自信和信任，同時也會對他的安全感造成傷害。」⁴⁴身為父母應該收起批評，以接納的方式來面對孩子的錯誤。

看到孩子的錯誤，仍需糾正，而非放任不管，如鍾思嘉先生說：

孩子犯錯當然是要糾正，但如果處理不當的話，會造成孩子成長的陰影，破壞了親子的感情，又不能夠達到改過的效果，面對孩子犯錯的時候，也應該讓孩子深刻感受到，父母親的愛和等待，讓犯錯轉化成孩子成長和增

⁴² 董媛卿，《重塑親子關係：如何做 21 世紀情理兼具的父母》，臺北，遠流出版事業公司，1997 年，頁 36。

⁴³ 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北，遠流出版事業公司，2007 年，頁 105。

⁴⁴ 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北，遠流出版事業公司，2007 年，頁 82。

進親子感情的一個學習機會。⁴⁵

糾正孩子之後應是接納，讓孩子明白錯的是事情而非自己，親子關係仍舊和諧，不會產生變化，如張炳惠先生說：「管束孩子時，媽媽應該學聰明一點。有時候，需要睜一隻眼，閉一隻眼。孩子的行為不如媽媽預期，或是做出讓媽媽擔憂的事情時，試著睜一隻眼，閉一隻眼，跟孩子說：『媽媽相信你。』」⁴⁶這就是一種接納的表現，雖然孩子沒有做好，但父母是可以接受這樣的錯誤，孩子的心裡就會瞭解那是親子之愛而去改變自己的錯誤。〈齊物論〉云：

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。

從「道通為一」來看，天地就是一指，萬物就是一馬，並沒有區分，陳鼓應先生說：「原義乃在於提醒大家不必斤斤計較於彼此、人我的是非爭論，更不必執著於一己的觀點去判斷他人。」⁴⁷父母面對自己的孩子也是如此，親子不是一個對立的雙方，父母不要只是看到問題，而忽視了孩子本身的感受，鄭石岩先生說：「我們可能因為孩子做的某一件事，而不斷的看他的錯誤和缺點，因此忽略了真正值得我們開發的能力。」⁴⁸這樣的眼光就已執著於錯誤和缺點之上，相反的，鄭石岩先生也說：「如果我們能帶領孩子，看到永恆的、精神生活的一面，就不會責備他為什麼考不出好成績，覺得孩子讓自己沒有面子了。」⁴⁹去除自己對事物的執著，自己就會有無限寬廣的天空，孩子也就能在無執的環境裡成長。

⁴⁵ 鍾思嘉，〈孩子說：「不要罰我！」之專家的話〉，收錄於戴國星、林霽（主編），《伴我成長親職教育手冊（第三輯）》，臺中，台灣省政府教育廳，1997年，頁135。

⁴⁶ 張炳惠，《孩子的成功99%靠媽媽的努力》，高雄，核心文化公司，2005年，頁185。

⁴⁷ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年，頁66。

⁴⁸ 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北，遠流出版事業公司，2007年，頁110。

⁴⁹ 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北，遠流出版事業公司，2007年，頁146。

對於如何看待孩子的表現，蘇益志先生說：「當家長的，要時時擁有一顆開放的心，學習善用他人管教子女的正向經驗及智慧，找到教養孩子的最佳著力點，孩子的無限可能性才能被啟發。」⁵⁰開放的心就是接納的心，包容孩子的表現，也欣賞孩子的表現。〈齊物論〉中有一段文字同樣在說明這樣的價值：

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。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

莊子要世人拿掉執著的心，眼中就能看見事物的本然，〈應帝王〉云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」。以鏡喻心，表示客觀而無偏頗，這啟發為人父母，應以清澈無雜質的心觀照自己的孩子，天真樸實的生命就會呈現，不管是莛與楹或是厲與西施，都是最美好的本真，董媛卿先生說：「不要以本分觀來管教兒女，孩子也是需要父母的欣賞和鼓勵。」⁵¹孩子有好的表現，父母就要給予肯定，並表達欣賞的態度，這就是「無物不然，無物不可」，孩子受到父母的肯定與欣賞，也將如其所如的顯現真實的自我。李黑妮先生說：「做父母的人，寄希望於孩子的人，要時刻不忘自己的言行可能給孩子帶來的是什麼。」⁵²若能以無執之心，看待孩子，欣賞孩子，親子關係就會是和諧。

第三節 親子生活之開展

親職教育終究需回到生活中，從親子衝突的化解到親子關係的和諧，接下來

⁵⁰ 蘇益志，〈社會變遷中的親職角色〉，《諮商與輔導》第 211 期，2003 年 7 月，頁 20。

⁵¹ 董媛卿，《重塑親子關係：如何做 21 世紀情理兼具的父母》，臺北，遠流出版事業公司，1997 年，頁 39。

⁵² 李黑妮，《傾聽孩子內心的風暴》，新北，上游出版社，2000 年，頁 211。

就是親子生活的開展，莊子認為修養工夫的實踐，可化去生命的紛擾與束縛，而能達到逍遙的境界。身為父母大都期待親子生活能逍遙自在，面對任何處境都能因應而隨順，其關鍵自然也在父母的修養工夫之中。每個孩子都有其獨一無二的本質，如何依其孩子本質協助其學習與成長，在成長之中避免對立、偏頗、限制對孩子的壓迫，就是親職的工作。

一、多元發展

很多家長的觀念還停留在「萬般皆下品，唯有讀書高」，認為孩子只有讀書才有出人頭地的一天，然而，有多少的孩子就是因為無法符合期待而感到沮喪與恐慌，Mel Levine 說：

地球上居住著擁有不同心智的各類人士，每個人的大腦都與眾不同。某些心智擁有創作交響曲和文學作品的天賦；某些心智適合建橋鋪路、組裝電腦，或是設計飛機、規劃交通系統；某些心智可能精於駕車，或尋求乳癌和高血壓的治療之道。人類社會是否得以成長，世界能否持續進步，全仰賴為人父母者能否以身作則，並教導子女如何與南轅北轍的各類心智和平共處。⁵³

我們可以說，所有人的天賦心智都有其長短，也都有其獨特性，筆者擔任教師工作已十幾年，從每個孩子身上的觀察也同樣發現這個結果。因此，希望每個孩子都能善於讀書是很難實現的，張炳惠先生說：「被媒體過度膨脹內容所迷惑的媽媽們，隨著滿街都是英文、電腦、才藝班等商業廣告，把孩子送去各種『英才培育』機構，此現象變成一種流行趨勢。」⁵⁴父母只認同自己心中的期望，而不試圖去發現孩子的專長，幫孩子安排好所有的學習，且只允許孩子往父母規畫

⁵³ Mel Levine 著，蕭德蘭譯，《心智地圖：帶你了解孩子的八種大腦功能》，臺北，天下遠見出版社，2006年，頁11。

⁵⁴ 張炳惠，《孩子的成功99%靠媽媽的努力》，高雄，核心文化公司，2005年，頁71。

的路走，是要孩子放棄天賦之專長，而以其不專長與他人之專長競爭，這樣的安排只會讓孩子一直處於學習弱勢。所以董媛卿先生說：「不要抹煞兒女的興趣、愛好，避免把功課當做唯一的正事。」⁵⁵孩子的潛能未必是在學業成就之上，順著孩子的天賦本能，就會有多元發展的空間。

父母應該給孩子的是包容的心，米媽先生說：「更多的時候，父母需要學習傾聽孩子放置在內心，沒有說出口的语言。」⁵⁶〈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。如此，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。」

父母應聽之以氣，其關鍵在心齋，心齋就是齋戒心中所執著的，執著一除，自然而然就能聽到孩子內心未說出口的話，陳德和先生說：

莊子的意思是：你必須摒除雜念，專一心思。不用耳去聽而用心去想，不用心去想而用氣去應！耳的功用僅只在於聆聽聲音，心的功用僅只在於查證外界事物，氣則是凝寂虛靜地順應著宇宙萬物。凡能凝寂虛靜者就是對道的體貼認同，而此凝寂虛靜的心境就叫做「心齋」。⁵⁷

⁵⁵ 董媛卿，《重塑親子關係：如何做 21 世紀情理兼具的父母》，臺北，遠流出版事業公司，1997 年，頁 41。

⁵⁶ 米媽，《牧羊人教養：教授爸爸音樂媽媽》，臺北，寶瓶文化事業公司，2013 年，頁 78。

⁵⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007 年，頁 135。

父母有凝寂虛靜的心境，就能給孩子認同，能看到孩子真實的美好，不再用世俗的眼光限定孩子該走的方向，也能了解到功課的表現只是孩子身上的一部分，而父母應是關愛孩子的全部才對。〈齊物論〉中有一段文字就在描寫多元之包容：

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之簞簞乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

風的形成就是空氣的流動，當風行各種孔竅之中，就會發出各式各樣的聲音，孔竅就如天賦之喻，每個孩子生而不同，卻各有各的獨特，賴慧娟先生說：「父母親不應該執著、沉溺於單一的價值標準，應該要用開放多元的價值標準，順著孩子才質因材施教，而非都要孩子去擠所謂的高薪、熱門行業，協助孩子活出自己才是父母親的工作。」⁵⁸父母要順著孩子的才質即是應去了解孩子所本有的天賦，順著天賦適切的引導，讓孩子如實的發揮，那就是父母的責任。

世人所執有用無用的標準，實在是以單一的標準所訂，用這樣的標準套在孩子身上，將對孩子的生命造成束縛，王邦雄先生指出：「莊子言『天籟』，從『怒者』說天籟的『有』，又從『其誰』說天籟的『無』，『無』與『有』都是『道』，

⁵⁸ 賴慧娟，《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年，頁64。

也都是天籟。」⁵⁹生命的價值是多元的，如這些孔竅之多元，雖因風的作用才能產生聲音，但卻是發出本身獨特之聲音，孩子不也是如此，每個天賦不同的孩子，依所承受之天賦而不各自獨特的發揮，這就是孩子本身的價值。洪蘭先生也說：「沒有什麼叫天才，只要放對了地方，讓孩子的天賦發展出來就是天才了。」⁶⁰這樣的想法已經打破了標準的束縛，而往多元的方向前進了。

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」意謂聲音的形成雖有待於風，但聲音之獨特性則是孔竅之本然。父母給孩子一個發揮潛能的機會，使孩子可以「咸其自取」，親子互動就會更密切。儘管孩子的興趣與父母不同，父母需了解孩子的努力，不必急著介入給予否定或協助解決，為的就是讓孩子實現自我，李黑妮先生說：「允許孩子們用他們自己的方式思考和解決他們自己的問題，處理他們自己的人際關係，允許孩子們出錯，理解他們為此付出的努力。」⁶¹一個家庭能有如此之包容，親子間就不會有任何隔閡，親子的生活就可開展出逍遙的境界。

二、實現本我

孩子的成長不應有太多執著形成的干涉，但孩子的成長需要父母的參與，因為孩子遭遇問題與挫折時，仍需父母的意見以做為參考，且父母可以從參與中，看到孩子如實的表現，洪蘭先生說：「古人『賤尺璧而重寸陰』是有道理的，時間過去就不復返，成長也不能逆轉，能夠陪伴孩子一起成長，其實是上天給我們一個再成長的機會，在孩子成長的同時，我們也學會從孩子的眼光來看世界，找回赤子之心。」⁶²父母常忘了自己還是孩子的時候，心裡所想的事，雖時光不能重來，不過，藉由參與孩子的成長，可以再次感受當時天真與純樸，再看到自己

⁵⁹ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁109。

⁶⁰ 洪蘭，《理尚往來》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁75。

⁶¹ 李黑妮，《傾聽孩子內心的風暴》，新北，上游出版社，2000年，頁65。

⁶² 洪蘭，《理應外合》，臺北，遠流出版事業公司，2005年，頁28。

的孩子，就不會給予過多的期望。

另一方面，父母也應該多讓孩子參與自己的生活，邱書璇先生說：「大人應儘量找機會參與孩子的生活，也讓孩子有機會參與大人的生活。如此在參與的過程中，不僅讓孩子學到做事的技巧，使孩子從參與工作至獲得結果的過程中獲得成就的滿足感。」⁶³這可使孩子更了解父母的心情與期望是來自於對現狀的體會，而能體諒父母的苦心。父母親與子女參與彼此的生活，亦是一種立場的轉換，可以看到原來立場所看不到的價值與想法，兩者相互間的溝通就未必得依靠語言，避免語言的偏頗與產生的負面效果，〈齊物論〉云：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。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。故曰辯也者有不見也。

在這個世界中有的事是可分的，卻也有不可分，有的事是可辯的，卻也有不可辯的，吳怡先生說：「聖人只是懷抱萬物，而一般人卻是辨別萬物，以表示自己的高明，所以辨別萬物便不能見萬物的真是。」⁶⁴父母以無執的心參與孩子的成長，不需做出區分，除了恢復本我，也能見到孩子的真我，且無需形諸語言之爭辯，孩子亦可了解父母的要求是有其理由，親子間的生活就會更融洽。

父母陪伴孩子成長是最佳的親子生活，而父母應該以身作則，鄭石岩先生說：「父母和教師的喜怒哀樂、價值判斷，以及對事物的態度，都在行動中表露

⁶³ 林敏宜／等，《親職教育》，新北，啟英文化事業公司，1998年，頁13。

⁶⁴ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁60。

無遺，孩子就直接從中學習過來。」⁶⁵父母以無執的心與孩子一同成長，就是本我的實現，如〈齊物論〉云：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者園而幾向方矣。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。故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」

父母不應以責任做為給子女過重壓力的藉口，反而應該解消過當的責任追逐，一有過重的壓力，孩子就顯得沉重，如「大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮」，父母對子女必定存有責任，但若因此無法用開放的心來對待自己的孩子，那就是偏執，吳怡先生說：「所以我們的『知』，必須止於所不知的境地，才是最完美的。」⁶⁶在孩子的教養中，父母應該了解到自己有所不知之處，而能順性而為，如萬物之順自然變化而成長，孩子的成長也就無所偏頗，邢小萍先生說：「放手很難，但是父母得學，要學會『相信』，要學會『等待』、要學會『給孩子機會』……」⁶⁷放手就是放下執著。

本我的呈現其實就是「吾喪我」，王邦雄先生指出：「『吾喪我』的功夫，就深層內涵而言，不是『心如死灰』，心神的『吾』解消了形體的『我』，心神歸於

⁶⁵ 鄭石岩，《身教：涓涓身教，善盡親職》，臺北，遠流出版事業公司，2007年，頁29。

⁶⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年，頁60。

⁶⁷ 邢小萍，《減法的教育——順著孩子的天賦，不必順著爸媽的意志》，臺北，三采文化出版事業公司，2010年，頁51。

虛靜空靈，不僅蘊藏了無限的生機情趣，且湧現了無盡的靈感創意。」⁶⁸「吾喪我」是忘我的境界，真正的忘我即呈現原原本本的我，就是本我，以本我來教養孩子，而這也是「坐忘」之意，〈大宗師〉云：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

「坐忘」讓父母忘掉有限的知，消解執著的偏頗，陳德和先生說：「不論是無、不論是忘、或者是離形去知，對道家而言無非一種針對俗情的破解與自我的突破所明白彰顯的實踐工夫。」⁶⁹將「忘」實踐於管教之中，孩子就如「罔兩問景」中的景：

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？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」

孩子有待父母的教養，且父母陪伴孩子成長，這就如影子與形體，而父母是由真君為主宰以教養孩子，父母實現本我，孩子同樣實現本我，一如此，父母無待，孩子自也是無待，在無待中成長，必是如如實實。

⁶⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁175。

⁶⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁137。

三、逍遙自在

家庭生活沒有束縛而順著道，並不是一種放任，在複雜而紊亂的社會中，家庭能夠去除社會產生的紛紛擾擾，將是非常自在與逍遙。李黑妮先生說：「給孩子最初的美好的情感以美好的保護和美好的指引，是我們成人世界最大的仁慈。」⁷⁰孩子在孕育之初，父母心中的期待與嚮往都是美好的，豈知經過時間與生活的考驗而產生許多變化，也增加許多問題，使父母忘了當時的初衷。M. S. Shiterna 說：「我認為，一個孩子從小被剝奪了以天真之心享受單純生活的權利，就會在他的個性上造成難以彌補的裂痕。」⁷¹這是父母應該意識到的，從如實的呵護為何轉變為施予各種命令與要求的期許？〈齊物論〉云：

物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，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，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰「莫若以明」。

父母的觀念中許多外加的價值使親子的生活被扭曲，標準、是非對立並生，若能將其置於道樞之中，標準、是非一無窮，界限就消失，賴慧娟先生說：「莊子重視生命，宇宙中凡是有生命的東西，都有其存在的價值！面對孩子的教養，父母親勿用樣版式、權威式的教育，應以開放、無執的心靈接受孩子的天生材質，並尊重他們對未來發展的規劃。」⁷²父母尊重孩子的規劃，減少外加在孩子身上的期望與要求，孩子的真我就容易顯現。莊子云：「汝遊心於淡，合氣於漠，順

⁷⁰ 李黑妮，《傾聽孩子內心的風暴》，新北，上游出版社，2000年，頁395。

⁷¹ M. S. Shiterna 著，張艷華（譯），《M.S.斯特娜的自然教育》，新北，上游出版社，2003年，頁179。

⁷² 賴慧娟，《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年，頁85。

物自然而無容私焉。」(〈應帝王〉)。這可說是無造作，而能使事物美好。

孩子所專注的在此，而父母所重視的在彼，孩子的天賦勢必被犧牲，所以李黑妮先生說：「當媽媽一定要在孩子做人和他的考試得分上想明白一點，那就是即便他是最後一名，也是你最親的人、最好的孩子、最需要理解和寬待的人。」⁷³正因為如此，父母要放下自己所嚮往的理想，如洪蘭先生所說：「親子教養專家指出，父母給孩子最好的禮物是一個溫暖的家。」⁷⁴給孩子一個溫暖的家，就是給出孩子生命的空間。〈齊物論〉云：

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。

莊周夢蝶的最大境界即是逍遙，周與蝶可分而不可分，就是達於物化，彼與我不同，卻又同是自然萬物中的一員，這已打破物我之分。王邦雄先生指出：

從莊周夢蝶而言，夢境中形物的拘限被消解了，打破了人我之間「成形」的障隔，此回應篇首「吾喪我」的工夫義，「物化」即是「喪我」，在解消拘限與打破障隔間轉化，有如〈逍遙遊〉的「化而為鳥」的蛻變轉化。故說「物化」，無異說「至人無己」之亦工夫亦境界，「無」掉「己」與「化」去「物」是工夫；「無己」與渾「化」描述至人人格與萬化冥合的修養境界。⁷⁵

⁷³ 李黑妮，《傾聽孩子內心的風暴》，新北，上游出版社，2000年，頁222。

⁷⁴ 洪蘭，《理尚往來》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁112。

⁷⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2013年，頁145-146。

物化就是達到真知的境界，父母擁有這樣的心境，就無需強求心中的理想，而回歸自然的樸素，那也就是如實的境界，親子生活的開展最終就是逍遙自在，不因萬事萬物的影響，使生活執著於萬事萬物之上，生活的返樸歸真就是最好的生活。

莊子在〈人間世〉提到：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。」雖然親子之間也無法選擇，似乎極為無奈，但如陳政揚先生說的：「人只能透過去除對世界的掌握、詮釋才能和真實世界契合為一。個體生命才能將不能被合理化的事件視為『命限』而得到安立。」⁷⁶透過修養工夫的實踐，父母放下堅持，處於無執的境界，雖有種種命限，卻仍是大有可為，M. S. Shiterna 說：「有人會這樣說，用想像來使自己擺脫痛苦是一種自我逃避。我可不這樣認為，在我看來，無論使用那種方法，只要能把自己從不快樂中解脫出來，就是最幸運的事。」⁷⁷莊子就是要帶世人解脫痛苦而能逍遙，同樣的，運用莊子思想在家庭教育中，可解去父母與孩子的苦。

尤其，〈齊物論〉所描繪的「莊周夢蝶」，如陳德和先生說：「『莊周夢蝶』的寓言最後以物化做義理之結穴，正是說明齊物之道就是無物無己的兩忘之道。」⁷⁸無物無己的兩忘，就是逍遙境界的進路，親子生活能逍遙自在，乘物以遊心，那就是親子生活最大的享受。

⁷⁶ 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》290期，1999年8月，頁35。

⁷⁷ M. S. Shiterna 著，張艷華（譯），《M.S.斯特娜的自然教育》，新北，上游出版社，2003年，頁117。

⁷⁸ 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月，頁64。

第四章 結論

老子提出無為以化去周文禮樂之束縛，承繼之莊子則將無為轉而成生命之修養工夫，以恢復原來之本真，對生命來說，束縛生命的就如同病痛，透過修養就可治療病痛而痊癒，其中〈齊物論〉之旨欲平齊萬物、消弭對立，正有此治療之內涵。

面對社會變遷的快速，家庭教育面臨極大的挑戰，父母對教養子女不是人云亦云，就是自有主見，這樣的原因造成孩子的生命受到影響，只能隨著父母的指示去努力，失去自我。因而，家庭教育就是要改善這樣的困境，其中親職教育是針對父母的教養方式提供正面而適合的建議，這與〈齊物論〉治療的內涵有異曲同工之妙，藉由〈齊物論〉提出的修養工夫，可以為父母在教養產生的問題上，給予參考。故本論文以「莊子〈齊物論〉治療內涵運用於家庭教育之探究——以親職教育為中心」，期盼能為日益複雜的家庭教育給出一個方向。

回顧本文〈第二章〉所探討的內容是莊子〈齊物論〉之治療內涵，首先，由執著的病癥來看，第一個病癥是彼我之見，人與人之間因價值觀或信念的不同，而有不同的看法，且因執著於自己的看法而非議他人之意見，其主要原因在「我」之上，我與彼的不同而有心緒的變化，甚而心緒反客為主，成為了生命的主宰。莊子提醒世人我與彼的對立只是一種現象，形骸之上有真君存在，「我」也不等於形骸，形骸能運作是出於真君的作用。彼我之對立產生於「我」優於「彼」之想法，這是一種成心、或師心，做出偏執的判斷，再形諸於語言，而有語言上的爭辯。

第二個病癥是是非之爭，是非的判別常以語言及文字來呈現，但語言及文字

常受到成心或師心的主導，表現出來的即有偏頗，有心人就將語言與文字當成工具而互相攻訐，是非與真偽也隨即出現，世人之生命就落入勝負之中。以儒、墨之是非來看，兩者之立場不同，卻硬要分出勝負，故只有是其所非而非其所是。

第三個病癥是標準之別，知從無執之知到是非之知是境界的區別，心知執於標準的判斷，將所見萬物分成兩邊，對立就此出現。事物大小，時間長短這種對偶性的結果只是經驗世界內容的一部分，偏偏人們卻以這樣的標準來裁判萬事萬物。而莊子以不同物種對正處、正味、正色的標準提出質疑，故以標準來判別萬物，就失去生命的包容性。

發現病癥之後便需開出藥方，第一帖藥方是大夢與大覺，有執於身是大患，欲去患即需去有執之知，〈齊物論〉就以麗之姬的寓言為例，說明生死之執如麗之姬不明所以卻痛哭流涕，此時在夢中，而至夢醒才發現原來是處於夢中，這時才覺悟。生死如大夢，只有大覺才能知大夢，才能知彼與我，原本無分。

第二帖藥方是莫若以明，對事物不明就會有執著產生，老子認為只有心中體道才能明之，而莊子以是非之對立出於彼此之相應，破除是非之對立。對萬物來說，本就無是非，是非是心之有執而外加的，要明白這樣的執著就要放下自己，才能看到對方。「明」就是體道，知萬物之如其所如，不偏執於五官的感受，將是非置於「道樞」的圓中，是與非就融合而無窮，更不需以爭辯來分出勝負了。

第三帖藥方是庸與用，標準之別是心放在工具價值的觀點上，這樣的標準卻是人人有其立場，也人人不同，其實萬物本身所具有的是存在價值，莊子以「王倪回答不知」來說明其自我反省，知生有涯而知無涯，能無執於知，在萬物的分別上就能一切包容，以「庸」來看待萬物，就萬物來說，那就是存在價值，捨棄「用」的判斷，一切就會如其所如。

已有藥方，接著就是進行治療，第一層療效是喪我物化，「吾喪我」是修養工夫，莊子期待世人忘掉形體的我，執著的我，達到精神境界提升，「喪我」是指去除對我的執著，亦是莊子所提「心齋」「坐忘」之意，以離形去知、虛而待物為修養，忘我而無彼。莊子又以三籟為例，「地籟」、「人籟」皆能盡其在我，也如實表現自我之本真，「地籟」、「人籟」就同時成了天籟。至於「物化」就是無執於我的境界，物我同化使蝴蝶與莊周既不同卻又相同，不同的是蝴蝶是蝴蝶，莊周是莊周；相同的是蝴蝶如其所如為蝴蝶，莊周如其所如為莊周，兩者皆如如實實，沒有分別。

第二層療效是是非兩行，莊子以朝三暮四的寓言來說明是非兩行，兩行不是二擇一，是兩者皆可行，雙方都是「是」就不會有爭端，就能保住雙方，圓融與和諧就在兩行中實踐。罔兩的寓言亦是如此，形體之所待者是真我，影子所待之形體隨即轉為無待，在這似有所待又似無所待中，就不需強分有待無待。

第三層療效是道通為一，捨棄標準之後，萬物之正處、正味、正色都不是依人之標準而定，使萬物表現萬物之自身，那就是道通為一。萬物無分別，就可遊於天地間而逍遙，更是「天地與我並生，而萬物與我為一」境界。

〈第三章〉之探討之內容為家庭教育之困境及其療癒，由於社會變遷之快速，家庭教育面臨許多困境，首先是親子衝突之化解，以親子之管教來說，父母本就握有較大之權力，若有實施不當就會造成衝突，父母不執著於權力的使用，可以泯除親子間的差異。再者，每個孩子都不同，應明其差異，泯去對每個孩子的比較，減少孩子的壓力。有的家長喜歡幫孩子訂目標，因其依自己之價值觀與想法，要求孩子去追逐，是否如麗之姬的夢，一旦夢醒已對孩子造成傷害。若以〈齊物論〉的觀點來看，包容每個孩子就是泯差異。

對孩子的管教行為常造成親子對立的產生，沒有任何一種管教策略是適用於每個孩子，父母親若處於是非之彰的境界，孩子就常會被裁判為對或錯，衝突也會因此出現。且父母常會以言語來諷刺孩子，讓孩子心裡受到傷害，這也是父母的成心之見。父母與孩子的立場不同，就很難有交集，此時，父母應傾聽孩子的想法，才能知道孩子在想什麼，這就是莫若以明。能明白孩子，在管教上就可以依孩子之處境，給予合適之管教。

父母對孩子最大的期望通常是學業成就，孩子依照父母的要求努力讀書，卻必須放棄其興趣，而這樣的標準等於否定了孩子心中所想要的，這是父母的偏執。每個孩子都是不同的，依相同的學業標準來要求，給予孩子極大的壓力，孩子就會學得痛苦。〈齊物論〉提到「庸」與「用」，父母若能明白其中的不同，而能以「庸」的角度來看待孩子，每個孩子都有其存在價值，孩子就可以如其所如的成長，這就是化去標準的逍遙。

去除衝突對立之後，親子關係的和諧就是下一個目標。首先，父母的溝通與互動在繁忙的社會中顯得特別重要，溝通需不帶成心主見，傾聽是讓孩子能感受到父母沒有先入為主，能與孩子站在一起，這就是「吾喪我」的精神，不以自我為主，在回應孩子時，能吾喪我就能充分感受到孩子的心情與想法，父母的心態與期望就會有所改變，親子之和諧就能更進一步。

父母對孩子來說是有其權威性，父母需自我調適，面對孩子的困難與問題應該是協助解決而非評論對錯，其實，此時的對錯對孩子來說已不重要，就以是非兩行來超越。孩子本就在學習當中，面對困難與失敗在所難免，父母應放手，該做的應該是尊重孩子的決定，如狙公之朝四暮三，名實未虧，孩子在成長中愈能找到自己。

父母是個成人，處事待人上自有比較豐富的經驗，不應太早介入孩子的學習之中，能體諒孩子的不成熟就是一種接納的表現，看到孩子的錯誤仍需糾正，但同時應有接納，孩子才不會有被否定的感受。從大自然的立場來看，天地就是一指，萬物就是一馬，並沒有區分，為何要幫孩子做出區分呢？父母拿掉執著的心，給孩子一個最大的空間，孩子成長就可如如實實，親子關係就會和諧。

親子最終仍會回到家庭之中，父母以無執的心來管教孩子，就能開展親子生活之逍遙。每個孩子有不同的專長，若父母只注意到自己的想法，可能就抹殺了孩子之天賦本質，〈齊物論〉以萬竅怒號為例，指出父母要順著孩子的才質，即需了解孩子所本有的天賦，順著天賦適切的引導，讓孩子如實的發揮，不要訂立唯一的標準。一個家庭可以包容孩子各種發展，那就是最逍遙的親子生活。

孩子的成長不應有太多執著形成的干涉，孩子在學習當中就會找到自己的興趣與才能，若順著父母的要求，反而是掩蓋了這些興趣與才能。如同道本是沒有界限的，父母不要畫出界限，順孩子之成長而給予最大的支持，孩子就能無待而如其所如的發揮。

父母在剛孕育孩子時都有其最初之心，那是種無執而喜悅的心，卻因生活及社會的複雜化，讓父母忘了初衷，這些外加的標準、是非相應而生，管教就出現了偏頗，藉由〈齊物論〉中的修養工夫，消泯這些執著，就可以給出孩子最大的空間，如莊周夢蝶之物我兩忘，即能有逍遙無待的親子生活。

本文從〈齊物論〉的主旨來看家庭教育的偏執，莊子所提到的修養工夫正可提供吾人在親職教育上的參考，筆者在生活實踐上深深體會其妙處，在管教子女上情緒之起伏、言語之使用都有正面的效果，雖然這是修正父母偏執的想法，對

孩子來說，則是其自我發展、自我實現的機會，給出孩子空間就是父母的責任。



參考書目

一、古典文獻（依年代先後排序）

漢·司馬遷（著），南朝宋·裴駟、唐·司馬貞、唐·張守節（注），《史記三家注》，北京，中華書局，2002年。

宋·林希逸，周啟成（校注），《莊子肅齋口義校注》，北京，中華書局，1997年。

明·焦竑，《莊子翼》，臺北，廣文書局景本，1979年（景本）。

明·釋德清，《莊子內篇注》，臺北，廣文書局，1991年（景本）。

清·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年（點校本）。

清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北，宏業書局，1977年（景本）。

清·林雲銘，《莊子因》，臺北，廣文書局景本，1968年（景本）。

清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1977年（景本）。

清·郭慶藩（編），王孝魚（整理），《莊子集釋》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年。

清·王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2004年（點校本）。

二、當代專書（依作者姓氏筆劃排序）

王邦雄，《莊子道》，新北，漢藝色研文化事業公司，1993年。

王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版事業公司，2010年。

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

王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北，里仁書局，2005年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年。

毛繡雁，《不用數1.2.3.一樣教出好孩子》，新北，雅典文化事業公司，2008年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。

牟宗三（講述），陶國璋（整構），《莊子齊物論義理演析》，書林出版有限公司，1999年。

- 米 媽，《牧羊人教養：教授爸爸音樂媽媽》，臺北，寶瓶文化事業公司，2013年。
- 吳 怡，《逍遙的莊子》，臺北，東大圖書公司，1991年。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2000年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。
- 李日章，《莊子逍遙境的裡與外》，高雄，麗文文化，2000年。
- 李黑妮，《傾聽孩子內心的風暴》，新北，上游出版社，2000年。
- 李翊菱，《做到的爸媽請舉手》，臺北，寶瓶文化事業公司，2009年。
- 邢小萍，《減法的教育——順著孩子的天賦，不必順著爸媽的意志》，臺北，三采文化出版事業公司，2010年。
- 林淑瓊，《幼兒親職教育手冊》，臺中，清水彩色印刷公司，1995年。
- 林敏宜／等，《親職教育》，新北，啟英文化事業公司，1998年。
- 周 弘（主編），《孩子，別怕！》，新北，上游出版社，2002年。
- 洪 蘭，《理應外合》，臺北，遠流出版事業公司，2005年。
- 洪 蘭，《理直氣平》，臺北，遠流出版事業公司，2010年。
- 洪 蘭，《理尚往來》，臺北，遠流出版事業公司，2013年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北，臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1984年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年。
- 張默生，《莊子新釋》，新北，漢京文化事業公司，1983年。
- 張炳惠，《孩子的成功99%靠媽媽的努力》，高雄，核心文化公司，2005年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，2006年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年。

- 陳昭吟（編），《做個稱職的父母》，臺北，業強出版社，1995年。
- 黃迺毓，《家庭教育》，臺北，五南圖書出版公司，1988年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1993年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年。
- 董媛卿，《重塑親子關係：如何做 21 世紀情理兼具的父母》，臺北，遠流出版事業公司，1997年。
- 鄭石岩，《身教：涓涓身教，善盡親職》，臺北，遠流出版事業公司，2007年。
- 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北，遠流出版事業公司，2007年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年。
- 劉彩桂，《好父母的管教技巧》，新北，世茂出版社，1993年。
- 戴國星、林霑（主編），《伴我成長親職教育手冊（第三輯）》，臺中，台灣省政府教育廳，1997年。
- 教育部，「家庭教育法」條文，臺北，教育部，2003年。
- 史蒂芬·格林（H. Stephen Glenn）、珍·尼爾森（Jane Nelsen），陳宏淑（譯），《讓孩子做自己的主人》，臺北，麥田出版社，2005年。
- Asha Phillips 著，羅慧娟（譯），《愛他，也要說不》，臺北，麥田出版社，2001年。
- Paolo Crepet 著，張凱甯（譯），《聽孩子說他們希望如何被教育》，臺北，奧林文化事業公司，2009年。
- John Holt 著，張美惠（譯），《孩子為何失敗》，臺北，張老師文化事業公司，2005年。
- Lynne Reeves Griffin 著，李弘善（譯），《跟孩子說對話——不打不罵，就能教出聽話的孩子》，臺北，寶瓶文化事業公司，2008年。
- Mel Levine 著，蕭德蘭譯，《心智地圖：帶你了解孩子的八種大腦功能》，臺北，天下遠見出版社，2006年。

M. S. Shiterna 著，張艷華（譯），《M.S.斯特娜的自然教育》，新北，上游出版社，2003 年。

三、期刊與專書論文（依作者姓氏筆劃排序）

王邦雄，〈莊子齊物論儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第 200 期，1992 年 2 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，〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第 30 期，2003 年 6 月。

何德顯，〈現代父母接受親職教育的必要與途徑〉，《教師之友》，第 44 卷第 1 期，2003 年 2 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。

曾憲政、戴淑芬，〈二十一世紀家庭教育的新課題及其推動策略〉，《國家政策季刊》第 2 卷第 3 期，2003 年 9 月。

蘇益志，〈社會變遷中的親職角色〉，《諮商與輔導》第 211 期，2003 年 7 月。

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排序）

卞吾元，《莊子逍遙至樂思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

王敘安，《莊子實踐哲學初探——以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

王淑姿，《莊子靈性教育之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。

林鈺清，《莊子淑世思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003年。

張云瑛，《莊子天人思想探究》，南華大學哲學系碩士論文，2003年。

張瑋儀，《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年。

黃振國，《試論莊子生命哲學之意義及其實踐》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2011年。

黃朝和，《莊子遊心應世之人間道行析探》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年。

黃雅岑，《論莊子哲學對樂活觀念的啟示》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年。

黃瑾瑜，《高雄市國小高年級家長管教方式、學生內省智能與親子關係之研究》，高雄師範大學教育學系親職教育碩士班碩士論文，2013年。

傅瑩鈞，《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。

賴慧娟，《論莊子思想對教育的啟示——以親職教育為中心》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年。

鍾倍祺，《莊子養生主思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2001年。

蘇依蓉，《國小高年級學童父母管教方式、親子衝突與生活適應之研究》，嘉義大學輔導與諮商學系碩士論文，2010年。