

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

〈大宗師〉的生命哲學及其現代意義

研究生：張宏達 撰

指導教授：謝君直 博士

中華民國 103 年 6 月

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

大宗師的生命哲學及其現代意義

研 究 生： 張宏達

經考試合格特此證明

口試委員： 涂 愛

陳政揚

謝君直

指導教授： 謝君直

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 6 月 19 日

摘要

〈大宗師〉內容所提及的真人與道的關係，是道家所宗之本與追求之境界。把生死講明試圖擺脫生死對人所造成的煩惱與困惑，也點出求道之關鍵須能看透生死。最後交代了工夫路數與進程。是道家中心之思想，是理想開展之基礎，更是明王之治之搖籃。

以道為師；以真人為師，無非不是希望以此喚醒人之自然本性，泯除對生死的恐懼與無知，透過修道的工夫進程，以心齋、坐忘始進入道門而能真知明白。自淨其意修心修性與修德，進能忘憂忘形與忘我。不論方內或方外，聖人能通天地之情，解萬民之惑。真人能通天地之心，解千古倒懸之苦。

莊子以修道最終的理想成為真人來說明，能明自然之理，順天之運行，令大道流行不已。秉人之本性，修德而能感應大道之理。回歸萬物之宗，解脫生死之迷，從自然質樸中重新找回博大真人，有真人才有真知，能知命、順命才有真知，順命就是自然。藉此期望能早日識得真心本性。

《莊子》的哲學能令人感悟生命的通透，了悟生死的奧秘，能讓精神自由，使生命的境界達到逍遙的最高境界。具有現代治療學的意義，讓徬徨不安的心可以得到慰藉，讓浮躁不羈的心可以得到安靜與沉澱。是社會安定的一股力量，更是療癒生態環境的有效寶典。其思想超越世俗之見，橫跨千古，能正人心。秉薪火相傳之精神，使莊學繼續得以襲明。

關鍵字：生命哲學 真人 真知 心齋 坐忘 無喪我 自然觀 生死智慧 生態哲學

目錄

第壹章、前言.....	1
第一節、研究動機.....	1
第二節、文獻回顧.....	6
第三節、研究方法與論文結構.....	22
一、研究方法.....	22
二、論文結構.....	26
第貳章、〈大宗師〉的生命哲學.....	28
第一節、以道為師.....	29
一、〈大宗師〉的題旨.....	30
二、由化以達道.....	32
三、養知以成德.....	40
四、行道而證德.....	43
第二節、真人典範.....	47
一、真人與真知.....	47
二、養生與保真.....	50

三、自然與自適.....	52
四、無為與應世.....	56
第三節、生命實踐.....	59
一、由無待而逍遙.....	59
二、由心齋以達知.....	62
三、由坐忘達大通.....	68
第參章、〈大宗師〉的現代意義.....	74
第一節、意義治療.....	75
一、大辯不言的意義保全.....	76
二、有形無情的情緒調養.....	82
三、不一也一的意義實現.....	85
第二節 生死智慧.....	89
一、安時處順的生命思想.....	90
二、善死善生的生命觀念.....	97
三、生死一如的生命慧見.....	100
第三節 生態哲學.....	105
一、天人合德的生態思維.....	105

二、物我無傷的平等理境.....	109
三、無用之用的用物哲學.....	114
第肆章 結論.....	118
引用文獻.....	122



第壹章 前言

隨著科技時代的進步、教育的普及，人們對於知識的探索與好奇是與日俱進不曾間斷。民智也隨之大開，知識帶給我們力量讓我們的生活獲得改善，但是確也引發後續的問題，在科技文明一日千里的發展之下，一切都會有利害得失的結果與效應，造成問題不斷的發生與反覆，先是解決了人們當前面對的問題，但是不久卻由問題的方法或工具的背後，再衍生另外新的對立問題。問題可以說一路延伸，事情往往發展到最後，最終的承受者是我們的環境生態與人類自己。從問題的本質，現代文明的外馳不知返，在莊子看來都是世間的俗知與小知，並不足以真正能解決問題。

本論文的方向是從莊子的〈大宗師〉思想裡思辨「道」、「真知」、「真人」等生命哲學觀念，藉由《莊子》的真人所授的真知，能明天人不分、小大之辯、去生死之惑、能得自然之理，終而達到逍遙之境界。本文希望以莊子的哲學為今日的人類找到一口活泉，藉由觀念的改變，世界也跟著改變，地球生態萬物的未來也得以獲得保障。

第一節 研究動機

生命的價值皆是神聖與值得珍惜的，但每個年代皆有其面對的困難與課題，而擁有二千多年歷史的道家老莊思想，為後世的人們留下了千古不朽的智慧結晶，並能指出一條明路，且歷久彌新。道家思想在這方面，能夠發揮其影響力，能夠消弭人們困苦的心境於無形；能夠讓人從跌倒中再次站起，使人們得以再次擁有繼續往前的力量。當代學者如袁保新先生，王邦雄先生與陳德和先生等研究指出，老莊思想具有「療癒」的作用與功能，所扮演的角色堪稱是一位「醫世」

的行者，¹由此可見老莊思想的意義。

道家主要的代表人物是大家耳熟能詳的老子與莊子。眾所週知莊子是老子思想之嫡傳，莊子將老子的思想發光發熱，更上一層。故，後人皆以老莊並稱。莊子善於使用文字語言的獨特意涵，²文章瑰奇；意境深遠，著實令人為之振奮與驚嘆。其不朽的精神與生命實踐工夫，令薪火充滿整個虛空而不息，並擘畫出逍遙無待之理想境界與生活藍圖。在莊子的思想裡，生命最大的努力在於能全生、保生與盡年；最可貴在於培德、修德與行德；最高境界在於能修道、悟道、體道與證道。於是向上開展出道家特色的天道觀，向下鋪陳出人道與自然的平等思想。

《莊子》一書思想奔放不羈，起自鯤鵬的昇華與轉化，而後奔至南冥天池。其中需要培風、御風方能搏扶搖而上至九萬里的高度。這是必要的條件與過程。莊子指出大鵬的志向與奮鬥的過程。反映出有這樣的一個理想境界國度，留與後人無限的遐想與願景。在研讀《莊子》的過程，其豐富吾人之想像；幫助跳脫僵化之思考模式；突破成心與標準的界限。強調精神之解脫與德行之自然；提出忘我的工夫與安命處事之道。視合德修德為修道之準則，順應天地大道之運行，最終回歸生命之本宗。

面對以科學為發展導向的時代，宇宙天文的探測，氣候的預報，生活環境的研究等，已經有長遠的進步與預測的能力。科技的創新與發明更是不遑多讓。科學的發現與科技的應用這兩大巨輪，推動著人類文明的發展，然而在改善人類生活的同時，卻也一併帶來了相對與隱藏的問題與危機。可歸納出三個方面：

1. 精神方面：拜科學的進步，加以電腦與網路的發明，尤以網路世界之興起，讓溝通之間無國界，然而越是講求快速與效率的同時，卻導致社會結構快速的改變。商業化的同時，社會問題也變的複雜，傳統價值觀念受到挑戰與碰撞，例如：藉

¹袁保新先生認為道具有「文化治療學」的現代意義。參閱：袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁4。又，陳德和先生同樣主張，老子、莊子是人類心靈的治療師。參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2005年，頁7。

²莊子在〈寓言〉中自述訴其文章的特色是「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪」。

由電腦與網路的智慧型的科技詐騙等犯罪層出不窮，縱使法律規範多如牛毛卻又顯的無力防範。而商業化的發達，人事物被過度商品化的包裝，造成人的價值觀產生扭曲、偏離甚至異化。回顧以往農業社會的單純、互助，再看看現代工商社會激烈競爭之下，使用大量的智巧以達到行銷的目的，在這樣的對比下，不由的使人懷念起古人樸質的生活。工商社會追求的是生產的最大化，邊際效益的極大值，於是便落入了莊子所說：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」(〈天地〉)這樣的困境之中，人與人的信賴感降低，倫理關係也趨於淡薄，人們汲汲於金錢遊戲的追逐，把生命的價值看作以金錢與物質的成就來衡量，誤導生命被物化的怪異現象。生命的存在意義也就沒有了真確而永恆的意義，人對自己以及對他人，也就沒有價值聯繫上的關係，換言之，所謂的「意義」也就沒有實在性可言，這是現代人類文明最大的危機。

2.生死問題：科技進步的結果，試管嬰兒、冷凍胚胎、生命複製等技術，生命的誕生藉由科技的幫助得以繁衍，生命也藉由科技得以延續，科技讓人類試著扮演上帝的角色，就連死亡這件事，甚至出現身體冷凍技術或安樂死的方式做為選擇。林林總總人為的努力無不絞盡腦汁，雖然生命可以短暫的延長，或者肉體得以不再痛苦，但是面對生死的問題，應該有的尊嚴與價值，卻不見相對提升。在冰冷的科學技術裡，突顯的是人猶如機器，人有如實驗室裡的研究對象，人被物質化與工具化，精神意識無所依存。科技進步不代表幸福指數就會提升，在重視一推數據的背後，該如何喚醒人們對生命意義的體認，以及面對死亡來臨時的態度，生命內在如何有真正的滿足感，此非科技技術層面所能解決得了。這是心靈層次的問題，是對生死觀念與生死智慧的課題。

3.環境與生態方面：為了因應科技發展與生產需要，卻也同時大量的排放二氧化碳而造成溫室效應與暖化現象。此效應已經造成南北極的冰山大量且快速的溶解，

並導致海平面上升。一旦海平面上升的同時，會有居住的危機。同時地球資源大量快速的耗損，也帶來了能源的缺乏。暖化之後，氣候變的異常，原本正常的四季，因此脫序。直接影響動植物的成長，造成生物時鐘的紊亂，長久如此會有引爆糧食危機的可能。有工業生產必有汙染。在人類居住的環境裡，事實上因生產的緣故，正遭受不同程度的汙染。例如：空氣、水、光害、噪音、化學、土壤等環境的汙染。這些都是在享有科技產品便利的同時必需正視面對的環保議題。不肖商人為了經濟利益與節省支出的心態規避法令，縱使法律周密與嚴苛，若公權力不張，執行不利，或是刻意鑽法律漏洞的心態，傷害的不單是我們居住的環境與生態，更是禍遺子孫造成難以挽回的惡果，這是環境生態的危機。當今社會多元文化的發展，創造一個真善美的社會是人類一直以來的願景。然而過多的人為干預與造作，無視於人與天地自然之間的關係，恣意妄為改變自然的平衡，使得願景這條路走來顛簸不已，甚者損德且失道。這正是莊子所關心、欲輔導與解套的對象。

莊子繼承老子「尊道貴德」、「無為」、「自然」、「返樸」、「貴一」的中心思想，以及韜光以養晦、和光以同塵的修養之工夫，將老子內斂、守柔、不爭的生活態度，進一步的透顯與演繹。《莊子》裡強調「無待」的境界觀，「無用是為大用」的全生觀，「眾竅怒號」的天籟觀，「道樞」應無窮的變化觀，「兩行」是非的平等觀，「天府」、「葆光」不可言說的天道觀，「物化」的萬物齊一觀，「庖丁解牛」的養生觀，「乘物以遊心、託不得已以養中」的處世觀，「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」的修道觀，「自然生滅」的生死觀，「明王之治」的天下觀等等。都是觀念的開展與創新，為後人提供具體實踐之路。

每個人的心中都希望生活美好；無有憂患；自在安定。同樣的初衷亦出於莊子的本懷。然而凡聖的差異就在體道與悟道。體道在於自覺人是自然的一份子；悟道在於能瞭解宇宙萬物皆本於「虛無」。人皆來自於自然的創生，故人人皆含藏

有體道證德之本能，但俗人卻不能見道，實是被五根之五欲所累。³ 然而五根非原罪，最大的問題在於心之所累。心有時靜如處子有時卻又動時脫兔，如何能把握住心的方向，讓心的方向能夠循正道而行，學習正確的概念，是值得探討與深思的事情。

莊子言：「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。」（〈德充符〉）不讓是是非非在心湖上起漣漪，甚至揚波。若不得已，莊子教導吾人對應的工夫：「无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。」（〈人間世〉），這即是「心齋」的修養工夫，使心的念頭干擾不起，雜念不生，自自然然處於寧靜、祥和、安定的狀態，所謂：「虛室生白，吉祥止止。」（〈人間世〉）因此，只有工夫不到位的人，沒有不能悟道的難事。

世間無所謂完美不完美的事，差異就在當事人所看的角度不同、觀點不同。若有現實的缺陷，如支離疏、王骀、申徒嘉、叔山無趾、哀駘它、闔跂支離無脤、甕盎大癭等，在莊子看來雖有其缺陷但不失其美，這個「美」指的是以道心觀世間之美的德。

〈大宗師〉內容所提及的真人與道的關係，是道家所宗之本與追求之境界。把生死講明試圖擺脫生死對人所造成的煩惱與困惑，也點出要成為真人之關鍵須能看透生死。最後交代了工夫路數與進程。是道家中心之思想，是理想開展之基礎，亦是明王之搖籃。本文將以《莊子》內七篇中的〈大宗師〉為主要探討主軸，並關聯到其他篇幅，再以外篇作為輔翼。期望能讓莊子之學，如大鵬振翅再次掀起道家莊學之旋風。

從莊子對道獨特的論述與洞見，擘畫出莊子式的生活與心靈哲學藍圖。以莊子對「德」的角度來詮釋生命的真諦，探討安身立命之道，究竟生命的價值與意義，用莊子的方法來善待我們的生命以及解決環境的難題，坦然面對無常與生死等。這些古今相通的課題，藉由對《莊子》的研究期望能一步步的獲得通往莊子

³《老子·第十二章》云：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」本文所引《老子》參閱：樓宇烈，〈老子道德經注〉，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年，28頁。

理想境界之鑰。因此，在面對現實世界該如何來應對與接受挑戰，還原自然大道本有的面貌，使人們再次找回真我，是莊子的初衷也是人類的期望。讓初衷與期望相會，時間與空間的經緯，產生了交集，頓時猶如莊子所言的旦暮之遇，激起了永恆璀璨的火花，這是本文主要的目的。

第二節 文獻回顧

學界對於《莊子》的哲學研究的議題廣泛且有深度，專書方面的討論眾多，且包含不同面向。以下將列舉學者們對於莊子哲學思想方面的研究成果。

(一)、王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》：⁴

全書九篇，〈大宗師〉在第六篇分成十章討論：〈第一章 真人真知的理境開顯〉，言既知天又知人，乃修養工夫的極致；〈第二章 真人人格的工夫體現〉，「有真人而後有真知」，故重心落在「真人」的身上，從「何謂真人」展開，來解析真人生命的修養及其性格；〈第三章 善惡兩忘的化身入道〉，天下人長久以來沉迷於依正道以求善德的執著造作中，反而落在被奇變所顛覆而變質為妖惡的困惑中；〈第四章 聖人之道的工夫進程〉，問女偶如何獨能聽聞道？及請問聞道的進路。點出成道的階段是三日而後能外天下；七日而後能外物；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；〈第五章 造化何拘的生死智慧〉，四個方外高人，在人間相遇，說出了共同的心聲，「以無為首」，「以生為脊」，「以死為尻」，之生命歷程；〈第六章 道術相忘的方內共遊〉，三位道友聚集，發表交友之道的共同宣言，「登天遊霧」超然物外，「無何有之鄉」心無何有，「相忘以生，無所終窮」放下生死執著，心意相通，相視而笑，莫逆於心，遂相與為友；〈第七章 有且宅而無情死的安排去化〉，莊子以「化」取代所謂的「死」，沒有死亡，只有兩段生之間過渡的「化」，從這個形體轉化為另一個形體；〈第八章 息我黥補我劓的造化自然〉，仁義是非是名，

⁴王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年。

桎梏枷鎖是刑，而名就是刑，故將仁義是非說是黥劓肉刑；〈第九章 離形去知同於大通的坐忘〉，「坐忘」，已不在工夫次第之中，而是修養工夫所開顯的理境；〈第十章 「命」是沒有理由的理由〉，「命」是文化根土終極救命的妙方，一切都可以放下了，不用苦苦背負「至此極者」的理由，放下就得救了。

王邦雄先生對〈大宗師〉思想討論了真知，真人，求道的過程，生死問題及放下就是順命的原則。以經解經，論說詮解詳盡，理路清晰分明，義理內涵的抉發與生命智慧的體悟，堪稱莊子新譯的範本。

(二)、陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》：⁵

本書共分五章：第一章 說明研莊者重內輕外雜的起源和影響，確定老莊之間年代的先後關係，最後將內篇思想歸諸莊周，而把外雜篇看作是莊子後學的文字結集；第二章 釐定老莊思想中的天道人德，亟力證成老子「返樸抱一」和莊子「全德葆真」的妙義，並綜括道家生命圓現的歷程；第三章 展現老莊思想及其後學薪火相傳的脈絡，分析、歸納老莊原典中關鍵語彙如：道、德、真、常等概念的真切意義，而建立它們之間外延上的相容關係；第四章 是整個研究工作的主幹，根據前三章對於老莊的詮釋成績，逐一析繹外雜各篇的生命哲學，客觀呈現出老子莊子及其師友弟子間，慧命相續的共感；第五章 結論，是以宏觀的視域，融化了《莊子》內篇與外雜篇的緊張和對立。

陳德和先生對於莊書外雜篇自北宋之後被漠視和貶抑，油然而發不平之鳴，以「生命主體」為焦點，詮釋莊書外雜篇是內篇的連貫關係，融化《莊子》內篇與外篇的緊張與對立，試圖整合內外雜篇之間的關係，將其視為老莊思想的延展。

在附錄三，〈論畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉提到，能表現天人之對立而凸顯生命崇高感的人，在〈大宗師〉中統稱為畸人，畸人遺世而獨立，其工夫是反反以顯真。真人則表現辯證融合的圓滿理境，他化掉畸人的孤亢，也化掉畸人的悲涼蒼莽；他一方面昂首天際，另一方面也行走人間；他把反反以顯

⁵陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學·自序》，臺北，文史哲出版社，1993年。

真的批判工夫超化成墮肢體、黜聰明的兩忘化其道。⁶

(三)、高柏園《莊子內七篇思想研究》：⁷

此書之目的，企圖提供《莊子》內七篇逐篇之義理詮釋，經由此而展示出《莊子》內七篇之義理規模。本書分成九章。第一章 導論，說明撰寫動機與研究方法，並略述莊子其人其書，以及作者此書的內容；第二章 展示〈逍遙遊〉之主要精神及其發展，此中乃是以主觀的境界型態為主軸而加以貫串，並通過小大之辯、堯與許由等問題，比較了牟宗三先生與唐君毅先生、王邦雄先生間不同的詮釋系統，並說明道家後學發展的可能途徑；第三章 處理〈齊物論〉，主要是以實踐優先及主觀的境界型態為基礎，逐步說明〈齊物論〉之工夫義，並釐清莊子齊物乃是不齊之齊的境界型態，而其對知識亦是採取一消極地去執去礙，而不在積極提供知識；第四章 解析〈養生主〉一篇之義理，以「緣督以為經」為核心，展示庖丁解牛、公文軒及右師、秦矢弔老聃之諸義，以此說明生也有涯與知也無涯究應如何安頓，並以此而可養親盡年；第五章 說明〈人間世〉的應世態度，亦即是重在對人的社會性存有之性格之剖析，由此說明人在回應其做為一「社會存有」(social being)所應有之態度，此即莊子在回應人間世之態度所在；第六章 以〈莊子〈德充符〉的自處之道及其相關問題〉為題，展示個人生命之命限，如何始能與德合一，而能全其才而不形其德；第七章 處理莊子〈大宗師〉中的真人觀，闡述〈大宗師〉對道、對人之主張；第八章 析論〈應帝王〉中的明王之治與四門示相義，由此說明莊子政治思想之特色及其可能之限制，並對四門示相義予以解析與定位；第九章以莊子思想的時代意義與社會功能為結論。

高柏園先生在〈大宗師〉之論及知人與知天，指出莊子思想真正之用心顯然不是一純理論的興趣，而是以實踐為其優先之要求。也因此，知人與知天其意義乃在對吾人生命之安頓，而今真人乃是生命安頓之完美者，因此，也只有真人才

⁶陳德和，《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，頁 236-237。

⁷高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年，頁 5-6。

能充分安頓生命，也才能充分安立知人與知天之意義。易言之，「知」之目的性與價值性乃在安頓生命的實踐要求，而相對吾人生命境界之異同，而有知的相對性與層級性，最後以真人為最終之判準與歸宿。⁸

(四)、陳鼓應《莊子今譯今註》：⁹

大宗師篇，主旨在於寫真人體道的境界。「大宗師」一即宗大道為師。宇宙為一生生不息的大生命；宇宙整體就是道；道亦即是宇宙大生命所散發的萬物之生命。「天人合一」的自然觀，「死生一如」的人生觀，「安化」的人生態度，「相忘」的生活境界，是本篇的主題思想。

本篇分為十節，首節提出天人的關係，即討論自然與人的關係。其觀點為天人作用本不分，「天與人不相勝」，人與自然為息息相關而不可分割的整體，人與自然是為親和的關係。莊子天人一體的觀念，表達了人和宇宙的一體感，人對宇宙的認同感與融和感。能了解與自然的這種關係的，便是真人。在這一節裡，對於真人的精神面貌有諸多的描繪。第二節，要人認識死生是自然而不可免的事，正如晝夜的變化一樣，乃是自然的規律。人不當拘限於形軀我，當與大化同流；在自然萬化中求生命的安頓。第三節寫道，簡略地描述道體的無形、永存及無限性。第四節，借南伯子葵對女偶的對話，述學道的進程。第五節，子祀、子輿、子犁、子來四人相與為友，體認「死生存亡之一體」。第六節，子桑戶、孟子反、子琴張三人相與為友，「相忘以生，無所終窮」，不為死生之情所懸縛。生來死歸，為自然變化的必然現象，能安於所化，精神才能獲得大解放。這裡，對於生之無係感與死之無懼感作了許多的描述。子桑戶死，二友「臨尸而歌」的泰然神態，拘於禮教的儒家人物見了大為驚異。儒家「憤憤然為世俗之禮」，以飾眾人的視聽而已，故二友笑儒者「惡知禮意！」第七節，寫孟孫才善處喪，孟孫氏不受儒家繁瑣禮節所拘，他能了解生死的真相，了解變化的道理。第八節，意而子與許由的對話，指責堯以仁義是非黷

⁸高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年，頁178-179。

⁹陳鼓應，《莊子今註今譯上冊》王雲五主編，臺北，臺灣商務印書館公司，1980年，頁184-185。

人，這是對儒家傳統主義的道德規範、理論價值進行批判。指出在儒家道德規範、理論價值的束縛下，人類精神便無自由活動的可能。第九節寫「坐忘」。「離形去知，同於大通，此謂坐忘。」「離形」，即消解由生理所激起的貪欲。「去知」，即消解由心智作用所產生的偽詐。如此，心靈才能開敞無礙，無所繫蔽，而通向廣大的外境。篇末一節，由子桑的困境，寫其安命的思想。自然變化即是「命」，「安命」亦即安於自然的變化流行。

陳鼓應先生對與本書「注釋」部分投入相當的時間與精神，除了注解之外，也顧到了考證校勘，例如大宗師篇：「其心忘」，今本誤作「其心志」；「不以心捐道」「捐」字今本缺壞為「損」字，古人依誤字做注，因而常附會其辭。並為了要確定一個注解究竟出自何人之手，也做了一番查證的工作。其用心於莊學原典原字之重現，其貢獻令人感佩。

另外陳鼓應先生早期對於存在主義也做了相當的研究與整理，在《存在主義》¹⁰一書裡，陳鼓應先生說：「唯有存在主義，由於它充分地反映著當前時代的精神境況，所以它能普遍而迅速地傳播開來，成為一種世界性的哲學。我們面臨著古老價值急速崩潰的世界，時代的危機緊逼著我們，使我們感到焦慮，感到不安。存在主義思想家便在這種情景下，揭露問題，並努力於尋找一些可供解答的方案。」本書分三部份，第一部份介紹存在主義哲學；第二部份介紹存在主義的哲學家；第三部份是存在主義文集。對於以「人」的「存在」為本位的存在主義，存在主義哲學幫助人瞭解生命本身的獨特性與心靈自由之絕對。其呼應了莊子對於生命與對萬物的關懷，在意義治療方面彼此有著共通的特性，就是理解生命的內涵與關懷生命的存在。

(五)、趙衛民《莊子的道—逍遙散人》：¹¹

本書對道的研究與分析，共分十二章作闡述：

¹⁰陳鼓應，《存在主義》，臺北，臺灣商務印書公司，1999年。

¹¹趙衛民，《莊子的道—逍遙散人》，臺北，里仁書局，2011年，頁1-2。

第一章是〈天、地、人〉，概念架構的比較；第二章〈烈士殉名〉，說明莊子所處的黑暗時代，從道的角度，笑看人間的悲劇，是莊子哲學的基調；第三章〈老莊的差異〉，說明老子以倫理學要求為第一義，莊子卻描述大道在人間的失落和在語言中的失落；第四章〈大塊噫氣〉，說明莊子道的結構與無的智慧；第五章〈當代莊子詮釋〉，以當代莊學四家：方東美、牟宗三、徐復觀，唐君毅，對莊子的詮釋，探討莊子研究的進路；第六章〈人道〉，顯發莊子對日常生活(人間世)的思路，從人的存有模式為起，即在日常生活中使用工具開始，來說明人的真實性與不真實性，並說明道家修養工夫可以轉變成心與機心的不真實性，為真實性；第七章〈物道〉，顯發莊子對萬物之道的思路，從工具到萬物在道中的結構，莊子的物道是物化，在時間中不停息變化，隨機而變化，並以「不材之木」來說明萬物不是人利用的工具；第八章〈技藝之道〉，以技術與技藝的區分來顯發莊子對於手的認知模式的思考，而能瞭解物性，達到「指與物化」，終而能如「庖丁解牛」技進於道；第九章〈語言之道〉，顯發莊子對語言的思考，如何破解自我概念、二元對立，超越語言的工具觀。莊子為何以寓言為寫作方式，如何在卮言中由技入道；第十章〈天地之道〉，來顯發莊子對天地的思考，並視風為莊子所使用隱喻的意象群之旋轉軸；第十一章〈聖人之道〉，說明莊子對聖人、至人、真人、神人的思考，處理時間命運，以及德與形的觀念，並以「壺子示相」總結聖人之道；第十二章〈道與物之間〉，說明道與物之間的異化活動。

本書研究《莊子》對道的理解，並以西方存有學、現象學相互詮釋。從形上學到形而下，鉅細靡遺，以週遭事物來討論道的特性。

(六)、楊國榮 《以道觀之一莊子哲學思想闡釋》：¹²

本書以齊物論的觀點、強調「道通為一」。「齊物」或「道通為一」在本體論上，意味著超越分化及分裂的世界；在認識論上，要求揚棄基於成心的是非之辯，達到「以道觀之」，莊子對存在之序的突出、對個體間溝通是否可能的考察、對基

¹²楊國榮，《以道觀之一莊子哲學思想闡釋》，臺北，水牛圖書出版公司，2007年，頁17-20。

於「天」的天人統一性的關注，可以視為「齊」與「通」的展開。但同時，莊子又對個體予以了相當的關切：從本體論上注重「德」，到價值觀上以本真之「我」及真人為理想人格、認識論上突出個體直覺和體悟。

通過對逍遙之境的理論闡釋，所謂「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉）：以「我」與天地萬物的合一為內容，外部世界收攝於個體的意義之域，個體存在本身又內在於統一的精神世界，二者相互交融，展示了統一的精神之境。作為人的存在方式，逍遙之遊的根本特點在於超越外在限定而合乎人性，正是在逍遙中，人性化的存在達到了完美的形態。從「齊物」到「逍遙」，莊子對天道與人道、存在與人之「在」的考察，展示了深沉的哲學內涵和獨特的理論品格。

(七)、葉海煙 《莊子的生命哲學》：¹³

本書論莊子對生命的具有創造性與價值性，作者則以此原則用詮釋的角度，論述莊子如何以道觀之。第一章 導論，說明其內文是以莊子的生命哲學為研究範疇，分析出十二個有關生命的問題，並以莊子的「道」為究竟的解決之道；第二章 莊子生命哲學的奠基與型塑，莊子以老子的道為萬有與生命的形上基礎，並運用道來開發萬有與生命的內涵。主張道是橫絕三界貫通裏外的絕對實存性；第三章 莊子生命的主要內涵，分成三部分，生命型態，存在感受與心靈世界。莊子的生命型態具有存有之內涵，不能只視為一種情調或風格。且不斷實現生命之客體意義，發揮生命之真實潛能。莊子的生命感受大體依循老子，由憂患意識發端，強調人為造作之有害生命。在種種人為造作中，莊子比老子更重視意念的造作，而認為意念的造作所造成的意念的災難，乃生命最大憂患。莊子的心靈世界即其生命世界，當其轉生命世界為心靈世界之際，生命立即貫注於心靈之中，而獲致更純粹的真實性及更普遍的客觀性；第四章 莊子生命哲學的形上進路，歸納為四門：(一)直指人世的批判進路，對吾人的自我之意識、知見、情欲及自我與此世的諸多纏縛的批判。(二)直指人性的自覺進路，人性的自覺是生命回到自身的努力，

¹³葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年。

然因心性有被離生命本原的傾向，如何返本復初，乃成為莊子道德形上學的主要目的。(三)直指道德的實踐進路，莊子的道德不謹具有實踐性，但唯通過實踐，道德才可能獲致真實的意義。(四)生命的超升進路，所以對人世進行理性的批判，所以致力於人性的自覺以開發人性，所以一心與道冥合，不離性德、物德，都是為了生命的超升；第五章 莊子生命哲學的形上課題，作者發現其中存在著幾個重大的形上課題，(一)由動而靜，即體顯用的回歸與統合，此一回歸可稱之為「復歸原理」，其復歸之進程從有限到無限，從相對到絕對，從現實世界到道體的形上世界。(二)認知與行動的相即相應，道之所以玄冥大通，即由此生命活動之不斷超化所致。同時，小知可化大知，大知可化為無所知無所不知。知行的最高境界即是道的境界，知行的活動即是「道法自然」的活動。(三)方法與目的的相涵相攝，〈大宗師〉云：「天人不相勝」，表示目的與方法之分不害其合，天表示目的，人表示方法，而人終為天所包涵，因此就天的目的範疇而言，人人皆是一目的，皆是道德實踐之主體，皆可進升於道，而使人生種種之意義與此最後之目的相融貫。(四)實相與表象的互相融貫，〈秋水篇〉「以道觀之」是觀實相，而「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」、「以功觀之」、「以趣觀之」則是觀表象，而於觀表象之際，並不失其道眼，故能了然於各種表象之分疏。(五)生命價值的否定與肯定，辯證原理是莊子不斷運用的形上原理，在辯證的歷程中，莊子主要是在進行價值的辯證：不斷地交互運用價值的肯定與否定，終於達成最高價值的最大肯定——肯定「道」及道所創生之一切；第六章 莊子生命的特質，生命從有限趨向無限，轉相待之境為無待之境，生命的自在變化其實不離生命不變的主宰，而一切生命的對立乃成其為和諧的系統，生命之差異乃成為其統一之系統，生命於是展現其整體性、相連性與一致性，這就是莊子生命的特質；第七章 生命的道論與宇宙論，莊子的道是宇宙生成的普遍原理，也是宇宙存在的基本範疇。莊子透過生命哲學，不斷地體驗道的意義，並以道的意義建立其生命哲學，而就道的生成原理，生命須在宇宙的範疇內，不斷進行其體現形上之真實性的發展歷程；第八章 齊物的生命認知論，以中道觀為一理性持平的態度，亦即齊物的基本精神。以道雙遣內外、是

非，兩忘物我，俱空彼此，都是為了發揮生命的創造精神，不使生命受到任何干擾與阻礙；第九章 逍遙的生命境界論，境界若無法獲得吾人生命精神之關注，是可能墜落成一般意義的「界限」、「地位」和「狀況」，這些有限性就是莊子在〈逍遙遊〉一篇裏企欲破除的生命障礙。如何轉生命之界限、地位、處境、狀況等因素為吾人生命超升之資藉，以臻於高明的生命境界，乃是莊子全心以求的生命智慧，〈逍遙遊〉的主旨在此；第十章 生命倫理與超越人格論，莊子將生命論理建立於「自然」之上，「自然」之說旨在闡明道與宇宙之間有其相應的一體性，此相應性及一體性，可轉為生命之倫理，倫理之意義即由生命之相應性及一體性所生發，而由吾人體道之心予以把握。可以說，倫理網路始於道，亦終於道，以道為倫理意義之核心。透過生命自然之性分，上達生命本然之真相，以建立生命之理想，並為人格之超越開出一道無盡之路，乃莊子倫理學之本務；第十一章 結論。

本書以道為主體，反覆推衍道的流行、變化、辯證、創生等概念，強調說明道的生命哲學，將生命提升為形上學的境界，甚至是超越形上學的境界，構成莊子的生命哲學系統。

(八)、王志楣《莊子生命情調的哲學詮釋》：¹⁴

本書致力將莊子釋放至真實鮮活的生存世界，擬把握莊子生命情調的線索進一步尋求對莊子思想的詮解。書中有八篇子目，全書綱領，略陳各篇大要如下：

1. 〈道是無情卻有情——論《莊子》之「情」〉，釐析莊子對人世間情感情意的觀點以及安頓之法；莊子明確界定了「真情」的準則，並羅列出虛情假意的偽情以及陳述至人真人如何處理生活中的情感問題；
2. 〈其嗜欲深者，其天機淺——論《莊子》之「欲」〉，莊子繼承老子主張無欲，並從終極意義上看到不當的欲望是人生通向逍遙所設置的障礙。不過，莊子在否定欲望之餘，亦另闢出歸向自然無為的康莊大道，使生命可以在大化流行中消融有欲之苦。
3. 〈人之生也，與憂俱生——論《莊子》

¹⁴王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2008年。

之「悲」），莊子嚮往的理想是無待逍遙的境界，但莊子整體思想卻是在對人們有待的悲憫浩歎背景中提出。不過，莊子之悲有幾項特點：第一，他所宣洩者非一般匹夫匹婦之悲哀，而是人類根本性的大悲；第二，莊子之悲目的，應在促人驚醒反思。莊子全面否定知識進化，反對歷史積澱過程中所形成的社會性，揭示世俗虛假的本質，把人異化的原因歸為與大道分離的結果；第三，在莊子深沉的悲劇意識下，並非是對生命的放逐與墮落，而是體現出強烈的珍惜生命，要在有限的生命中尋找意義的無限。故，莊子以他見獨、自得、安命之道作為對人生悲苦的超越以及應世之方，正是在此不斷否定中超越、在超越中又與現實共同築出人的完整生命；4. 〈天下有至樂——論《莊子》之「樂」〉，莊子所主張的人生之樂，並不盡然包括世人所稱的快樂，因其所謂之樂，不會使人有一般快樂的刺激感，而是給人怡然無憂、靜謐曠達的美感，能正確看待生死、禍福、窮達而獲得身心舒展，莊子稱之為至樂、天樂；5. 〈相愛而不知——論《莊子》之「愛」〉，莊子以為一般人觀念中的愛是私心之愛，不是真愛、大愛，故易生情感上的是非糾纏；世人一生從愛欲中誕生卻也在愛的追逐中耗損生命，人增長了愛欲，也遠離天真自然，故常人之愛可謂順於俗而逆於道。只要違背天道之德的事，莊子都要反對，因此他抨擊私心之愛及儒墨矯飾真情的人為之愛，指出如能將愛轉化入道，做到「相愛而不知以為仁」（〈天地〉）境界才是愛的真諦；6. 〈術以載道——論《莊子》之「術」〉，老子稱道玄之又玄，莊子也說道不可聞見，莊子的弔詭處，正在於一方面貶低感性經驗在人生價值上之意義，另一方面莊子又善於利用感性材料喻示其理性思維與直觀體悟。由術入道，是要強調在一種體道的實踐中消融自己，而非凸顯愛現的心理，故術欲載道，需排除表演的心態；7. 〈有用與無用——論《莊子》之「用」〉，莊子「用」的思想，蘊含了深層人類生存的理論意義，期望生命由自我實踐中獲得真正的解脫與自由，所以想清楚理解莊子之於用的哲學，是須對宇宙人生有深刻的洞察，莊子彌補了世人所忽略的層面，並不斷尋找一種安然的生活態度；8. 〈天地與我並生，萬物與我為——論《莊子》之「和」〉，天人合一是中國傳統文化思想指歸，而和或和諧則是其核心理念，一個「和」字即透露天人合一的精神所在。莊子重視逍遙自由，當思考

如何能和諧地處於世俗又不受外界干擾，從而使自身真正成為自由的真宰。

(九)、吳順令《莊子道化的人生哲學》¹⁵

本書闡述：萬物都是道之所化與人類化歸於道的歷程。說明整個宇宙就是一個大爐，萬物就在這個大爐中產生。依莊子的理解，人之由來是道生氣，氣生形，有形而有生命。第一章 先探討莊子的語言風格，以卮言，寓言來描述。第二章 論述莊子的道認為「道」就在萬物之中。莊子選擇了大家最熟悉的具體物來描寫道，「天」就是被大量的運用的例子，如天成、天德、天道、天均、天府、天和、天籟、天倪、天樂等，他也用「一」、「環中」、「混沌」、「自然」來描寫道。第三章 討論莊子道化的生命哲學，這是莊子人生哲學的主旨，也是著墨最深的一章，莊子是一個以天地之大情來看待：宇宙萬物的體道者，他看到世人迷失方向，偏離了道化流行的軌道，每天與外物衝撞糾纏，永不停歇，直到生命終了為止，他發出了「不亦悲乎!」、「可不哀邪!」、「可不謂大哀乎」的深深由衷慨歎。第四章 討論莊子道化的處世哲學，這一章分兩節討論，一是道化的處世論，一是道化的政治論。莊子道化的世界是一個天籟和諧的世界。自由與和諧是莊子所提煉出來的處世觀。第五章 討論莊子心目中的理想人格。本章以「逍遙」為莊子理想人格之標竿，其次分論真人、至人、聖人、神人之特質，最後以莊子形象化之理想人格做結。

(十)、譚宇權《莊子哲學評論》：¹⁶

本書是譚宇權先生對於《莊子》一書所作的看法與評論。全書共有十七章，其中第七章、第九章有討論到〈大宗師〉中「真人」及「道」的問題：第七章論莊子的真人、聖人、神人以及至人，¹⁷ 共分六節：第一節 何謂聖人？莊子認為的聖人是能覺悟形上之道的人，或主張無為的人。此與儒家的有為，恰好形成強烈的對比；第二節 何謂神人？其最大特質是即能讓自己的精神與物質泯於無跡，而達到一種

¹⁵吳順令，《莊子道化的人生哲學》，臺北，臺灣學生書局，2005年。

¹⁶譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北，文津出版社，1998年。

¹⁷譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北，文津出版社，1998年，頁130-149。

無法測知的地步；第三節 何謂至人？至人的特質是能忘記自己的存在；能超脫生死與利害；能達到无何有之鄉；能超脫外在的聲名；不求仁義(世俗的道德)、不假借小聰明；第四節 論聖人、神人、至人的異同：

相同點：

(1)最大的相同點是：三種人都是能悟道的人。但這個「道」絕不是儒家之道，而是形上的無為之道。

(2)其他重要的相同點包括都能超越世俗的名利和仁義之爭。

不同點：

(1)聖人雖然已經是得道的人，但他確實未曾達到莊子之人生的最高境界。

(2)神人是指精神與肉體都能超脫現實，而接近至人的人。

(3)至人是完全忘了自己的存在，而達到「无何有之鄉」的人。

第五節 何謂真人？與以上三種人的關係如何？真人的意境：(1)達到大道而能忘懷生死安危的人；(2)達到與世無爭的境界的人；(3)他的思想專志於道，他的容態寂靜恬淡；(4)胸懷開闊地極為虛淡寬簡而不浮誇，舒暢和適地自得；(5)能渾然與造化為一體。古代真人，用自然大道解決人事，而不以人事壞了天道。才叫做古代真人。真人與聖人、神人、以及至人的關係便很明顯。即後三人都是真人。或說「真人」境界是「聖人」、「神人」、以及「至人」的籠統概念；第六節 結語，一、聖人、神人、以及至人並非毫無分別的三種人。因為是至人與聖人、神人的分別最為明顯。所以至人是指修養道德最高的人，其他如聖人與神人都是次等的人。二、真人是指得道者的籠統概念。認為它可能包括聖人、神人，聖人，乃至「德人」；第十四章 評論〈大宗師〉篇。¹⁸「大宗師」是指宇宙的根本之道。在莊子哲學中，最重要的，似乎在於建立一套新的人生哲學。但這套人生哲學的根源，是來自於其形上哲學「道」。此篇談論到如何了悟生死的人生哲學，談論到得道的真人境界，更論及宇宙的根本之道。共分三節討論，第一節，論〈大宗師〉篇：一、論莊子悟道的方法，以覺悟的「知」。非指一般說的邏輯上的推論，或根據事

¹⁸譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北，文津出版社，1998年，頁292-309。

實的推理的「知」。二、論得道的真人，論者以為：莊子的真人境界是指能夠超越生死問題，而達到天人合一境界的人。三、論莊子超脫生死的方法，莊子在〈大宗師〉篇中，所論超脫生死的最重要的方法，是將人的生命與宇宙的生命合而為一。將人的生命放在宇宙中去觀察；因為宇宙中的種種現象有一定的規律；如有生，即有死。面對死亡時，也不必重視它。甚至將它視為誕生一樣喜悅。四、論莊子的宇宙之道。第二節，評〈大宗師〉篇：一、評莊子的全生哲學，全生之道的效果有不同的層次，即：外天下→外物→外生→朝徹→見獨→无古今→不生不死。莊子達到遺忘生死的境界，不是靠一般的聰明可以辦到，而是經過內省之後，才能產生的大智慧。二、評莊子的順命哲學，譚先生以為，人生的意義本在於「反抗命運」或「創造命運」。命運的確是存在的，故有時候，不妨順應它，以減輕人心之壓力(如意外死亡之悲痛)。此外，在人的生命過程中，似乎應該有一種更積極的態度去面對人生，除設法去扭轉命運外，更要創造美好的命運。三、評莊子的宇宙論、本體論，莊子在〈大宗師〉篇中，將道(宇宙的本體)視為「无為无形，可傳而不可受，可得而不可見」，但是「有情(疑為精)有信」的東西。這種假設，乃基於人類的理性能力，而認為：從現實世界一切萬物的種種秩序而設想的。譚先生同意莊子之「道」論，但對於他以不實的例子來說明道的實存，而懷疑其思辨上的問題。

譚先生有自己獨到的看法與意見，對於歷代的註解不同之處偶也闡述自己的意見¹⁹，提供研究《莊子》另外一個視野。

¹⁹在《莊子·大宗師》第一段中，莊子不斷地提出「知」的概念；如道：「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。」唐代的成玄英在論及莊子「知」時，卻認為：「人之所為，謂四肢百體各有御用也。知之所知者，謂目知於色。即以色為所知也。知之所不知者，謂目能知色，不能知聲。即以聲為所不知也。既而目為手足，而視腳為耳鼻而行，雖復無心相為而濟，彼之功成矣。故眼、耳、鼻、舌、四肢、百體更相役用，各有司。存心之明闇亦有限極。用其分內，終不強知，斯以其知之所知，以養其知之所不知也。故得盡其年，不橫夭折，能如是者，可謂知之盛美者也。」譚宇權先生認為，成玄英已將莊子之「知」，視為科學之知。因為他舉例說「知之所知者，謂目知於色」；意謂：眼睛看到的外物顏色，證明知的存在。也就是說：知識建立在親聞的事實上面。他又道：「斯以其知之所知，以養其知之所不知」似乎有以事實推論未知。認為成玄英已將莊子之「知」視為墨子、或荀子的「科學之知」有誤導讀者之嫌。參閱：譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北，文津出版社，1998年，頁296。

(十一)、金白鉉《莊子哲學中「天人之際」研究》²⁰

本書有五章。第一章 莊子哲學中的「人」與「天」及其問題，處於實際狀態的人之存在是個物理性的存在，因而有「生死」問題；處於實際狀態的人之活動是「與物相刃相靡」的「有為」活動，且其心態是以「自我」為中心的「成心」，因而亦有「心死」問題。「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」（〈田子方〉）如此可知，處於實際狀態的人之悲哀性，是由於叫「心死」和「生死」問題所引起。莊子為考察此二問題之癥結，俾進以解決此二問題，遂深入反省了處於實際狀態的人之存在及其活動的場域——「物之世界」；第二章 說明莊子對「物之世界」的反省，並指出有形之物的基本狀態和處於實際狀態的人存在及活動的情況；第三章 處理莊子所展現之「道之世界」，指出「道」之特性和處於理想狀態的人存在及活動的情況；第四章 莊子經過「道通為一」而指出來的理想可以說是：「天地與我並生，而萬物與我為一。」（〈齊物論〉）指出若「道通為一」是莊子哲學的形上原則，那麼「安之若命」可以說是莊子哲學的實踐原理；第五章 探討莊子哲學對一般個人所提供的「安之若命」之人生態度。

金白鉉先生將莊子所說的「人」可分為兩種，就是莊子心目中處於實際狀態的人以及處於理想狀態的人，莊子以眾人、庶人、今人、世人等，來指稱處於實際狀態的人；並常常用「悲夫！」、「大哀乎！」來表達其人存在及活動的狀態。而以真人、至人、神人、天人、古人等，來稱處於理想狀態的人。說明透過兩個世界的統一即「道通為一」，才有可能到達理想狀態的人。

在期刊論文方面，王金凌〈《莊子·大宗師》釋義〉，²¹王金凌先生指出〈大宗師〉一篇始於知識的困窘。知識的困窘走因為它無法進入終極的「道」，從條件和解惑二方面來看，知識進不了「道」。於是轉而從消除欲望習性的工夫入手。這個工夫有三個階段。第一階段以天下之內價值體系的事物為對象。第二階段以外物的

²⁰金白鉉，《莊子哲學中「天人之際」研究》，臺北，文史哲出版社，1986年。

²¹王金凌，〈《莊子·大宗師》釋義〉，《輔仁國文學報》第30期，2010年04月，頁1-20。

生滅遷化為對象，其工夫為粗而猶未至於微。第三階段則以一切生命的遷化為對象，而至超越死生。工夫至極則為證「道」。由於「道」超越萬物，而言語所能說明者止於萬物，因此，以言語說「道」，只能以萬物為「道」的倒影，藉倒影以擬「道」。這些倒影，在〈大宗師〉中，有物形，真人心行，形貌，和對死生的態度，而歸之於「忘」。

謝金汎〈《莊子》的「得道觀」〉²²。文中說明《莊子》有關「得道」的相關問題，並提出結論：道自身不是認知的對象，人只能透過體驗來得道。在求道過程中包括聞道與體道兩階段，〈大宗師〉中從「副墨」到「疑始」是聞道的過程；從「外天下」到「不死不生」則是體道的過程，能體道才算「得道」。不論是得道者還是未得道者，傳道方式都不外乎言教與身教。而傳道的動力則是人對自然的嚮往，這樣的「自然」並非指事實義的「自然界」，而是指人所體驗之價值義的「自然之道」。實踐自然之道就是回歸人之本性，此即是雕琢復「樸」，即是「得道」。

另外還有鄭志明〈莊子內篇「人」的概念探述〉²³，朱維煥〈「氣」對於生命結構與活動所作詮釋之涵義〉²⁴，王邦雄〈莊子齊物論儒墨兩行之道〉²⁵，江日新〈老莊思想與現代人的迷戀〉²⁶，李景林〈莊子道論中的個體性原則〉²⁷，賴錫三〈莊子的真理觀與語言觀〉²⁸，陳政陽〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉²⁹，陳德和〈老莊思想的環境倫理學論述〉³⁰，曾瓊瑤〈試析莊子論「忘」的多重義蘊〉³¹，許朝陽〈緣督與中和〉³²，王采淇〈老莊之學中的「性」

²²謝金汎，〈《莊子》的「得道觀」〉，《鵝湖月刊》第 445 期，2012 年 07 月，頁 31-44。

²³鄭志明，〈莊子內篇「人」的概念探述〉，《鵝湖月刊》第 132 期，1986 年 6 月，頁 20。

²⁴朱維煥，〈「氣」對於生命結構與活動所作詮釋之涵義〉，《鵝湖月刊》第 135 期，1986 年 9 月，頁 13。

²⁵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，頁 9。

²⁶江日新，〈老莊思想與現代人的迷戀〉，《鵝湖月刊》第 212 期，1993 年 2 月，頁 18。

²⁷李景林，〈莊子道論中的個體性原則〉，《鵝湖月刊》第 233 期，1994 年 11 月，頁 98。

²⁸賴錫三，〈莊子的真理觀與語言觀〉，《揭諦》(創刊號)，1997 年 6 月，頁 151。

²⁹陳政陽，〈「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，頁 35。

³⁰陳德和，〈老莊思想的環境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第 389 期，2007 年 11 月，頁 20。

³¹曾瓊瑤，〈試析莊子論「忘」的多重義蘊〉，《鵝湖月刊》第 391 期，2008 年 1 月，頁 16。

³²許朝陽，〈緣督與中和〉，《輔仁國文學報》第 29 期，2009 年 10 月，頁 1。

與「心」概念試解》³³，陳順德〈天地有大美--大宗師、養生主〉³⁴，吳宗德〈由〈齊物論〉與〈大宗師〉闡釋莊子的體道之境〉³⁵，史次耘〈莊子內篇大宗師第六詮釋〉³⁶，潘玉愛〈論王船山對《莊子》之詮釋〉³⁷等相關研究論文，凡有引述，將於行文中說明。

學位論文以〈大宗師〉為探討主軸的哲學或思想只有一篇：賴美鳳《莊子·大宗師論道的生命哲學》³⁸：此論文討論《莊子·大宗師》思想及「道」家的之生命價值意義為主體，以莊子所提出的真人為探討對象，討論真人認知與證成「道」的過程與意義。

綜觀以上文獻，討論《莊子》思想的相關研究有學者試圖將儒道相貫通以經解經；或試圖將外雜篇作連結與延展；或以天人之際為出發觀點；或從〈齊物論〉、〈逍遙遊〉作「道通為一」的方式；或將道視為藝術的方式看待；或以似風的逍遙方式看道；或以情的角度看道；用「知」的方是獲得。眾多的耕耘自然有不同預期的收穫。然而若以《莊子·大宗師》為主要探討主軸的論文並不多見，故本論文希望以生命哲學的觀點來探討《莊子·大宗師》及其現代意義，並以郭慶藩的《莊子集釋》³⁹作為文本的引用參考，另外本文在論述過程中，如有義理詮釋的需要也將一併引述《老子》。⁴⁰並參考林希逸《莊子廣齋口義校注》⁴¹、焦竑《莊子翼》⁴²等古典文獻。

³³王采淇，〈老莊之學中的「性」與「心」概念試解〉，《鵝湖月刊》第 428 期，2011 年 2 月，頁 26。

³⁴陳順德，〈天地有大美--大宗師、養生主〉，《百世教育雜誌》第 197 期，2008 年 2 月，頁 92-93。

³⁵吳宗德，〈由〈齊物論〉與〈大宗師〉闡釋莊子的體道之境〉，《文學前瞻》，第 7 期，2007 年 8 月，頁 53-70。

³⁶史次耘，〈莊子內篇大宗師第六詮釋〉，《輔仁學誌·文學院之部》，第 9 期，1980 年 6 月，頁 73-102。

³⁷潘玉愛，〈論王船山對《莊子》之詮釋〉，東吳大學哲學系教學與研究中心「道家哲學國際學術研討會」，2008 年 6 月 14-15 日。

³⁸賴美鳳，《《莊子·大宗師》論「道」的生命哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2012 年。

³⁹清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007 年。

⁴⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006 年。

⁴¹林希逸，周啟成校注，《莊子廣齋口義校注》，北京，中華書局，1997 年。

⁴²焦竑，《莊子翼》，臺北，廣文書局，1979 年(景本)。

第三節 研究方法與論文結構

一、研究方法

誠如牟宗三先生指出，老子與莊子雖在義理骨幹上是屬於同一系統，但是「老子比較沉潛而堅實，莊子則比較顯豁而透脫。沉潛，則多隱而不發，故顯深遠。堅實，體立而用藏，故顯綱維。顯豁，則全部朗現，無淺無深，無隱無顯，而潛深隱淺融而為一：淺即是深，顯即是隱。透脫，則全體透明，無體無用，無綱無維，而體用綱維化而為一：全體在用，用即是體，全用在體，體即是用。」⁴³莊子闡釋老子的思想，並在方法上使用寓言、重言、卮言描述解說道家的義理，善用「詭辭為用」，化體用為一。⁴⁴藉由牟宗三先生的註與體用一如說，《莊子》各篇的文章可以是整全而連貫，也可以單篇看待而獨立。讀《莊子》不僅是感悟與實踐。因為，徒有感悟亦不足以成為學問，學問的條件是有系統有條理與組織架構方可謂為學問。所謂書不盡言，言不盡意。即使將直覺，頓悟等付諸於文字的表達，缺乏生命實踐，要使之普遍化仍然是有限的。

唐君毅先生說：「近人之論一家哲學者，或又以為必先其名學、知識論，再至其宇宙觀或形上學，更至其人生文化政治社會之哲學，方足成一系統之論述。此乃以通俗西方之哲學概論書之系統為標準，以論述中國哲學之系統。吾昔年之寫哲學概論，及寫中國哲學原論之第一冊，而以原名、原辯、原致知格物為先，亦未能免俗。然實則人之哲學思想，其次序進行，以成系統，儘可以任何哲學觀念為始點。依中國哲學之傳統而觀，則正當以有關人生之事之學之觀念為始點。」⁴⁵依此，唐君毅先生主張對中國哲學的研究，屏除劃地自限的藩籬，工夫路數各有不同，只要能鑿出生命價值意義的通孔，就是好方法。

傅偉勳先生在詮釋學的研究方法上，應用了「層面分析法」建立起詮釋哲學的步驟與方法，稱作「創造的詮釋學」，其分辨「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」

⁴³牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁172。

⁴⁴牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁176。

⁴⁵唐君毅，《中國哲學原論(原道篇一)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁23。

以及「創謂」等五大辯證層次，摘要如下：⁴⁶

1、「實謂」層次：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、版本考證與比較等校讎學課題。正因「實謂」屬於純粹客觀而不可推翻的原初資料，在原典研究上如何找出原原本本或至少幾近真實的版本，乃成為考據之學的首要課題。然而，就算具有純客觀性的原本資料的存在，與原典詮釋之間有一段不可否認的「詮釋學差距」。正因有此差距，無法停留在「實謂」層次，必須轉進「意謂」層次，探索思想家想要表達甚麼。

2、「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。此層需要一番儘量「客觀」的語意分析。針對原典「意謂」的語意分析，可有邏輯分析、層面分析以及脈絡分析等方法。然而日常語言分析本身具有其自身的局限性，概此分析只不過是非歷史性的平面分析，完全忽視了哲學或宗教語言的歷史積澱性以及深化。為了超越此局現性，了解思想表達可能具有著種種豐富的詮釋學義理蘊涵。為此非再上一層而到「蘊謂」層次不可。

3、「蘊謂」層次：詮釋者必須繼續探問：「原思想家(或原典)可能表達甚麼？」或「他所說過的可能蘊涵甚麼？」此層次的首要工作，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。此「蘊謂」層次的詮釋學經歷，確能擴大我們的詮釋學視野，了解到相互主觀性意義的可能義理蘊涵，而不是「詮釋客觀性」，才是最起碼的詮釋學審定規準；以此規準為基點，再上一層去探索最有強度或說服力的原典詮釋，才能避免無謂主觀與武斷，才能講活甚至救活原典或原思想家所表達的哲學或宗教思想。然而此層次祇能平排種種不同的可能詮釋進路，卻無法真正做到各種詮釋之間孰高孰低，孰深孰淺、孰優孰劣的平價衡定，因次必須再進一步深進「當謂」層次。

⁴⁶傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁228-239。

4、「當謂」層次：我們探問：「原思想家或原典(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」也就是說，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，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，設法抉發原思想體系表面結構底下的深層結構出來。這是創造的詮釋學工作的一大重點，却非終點。創造的詮釋學家之所以具有詮釋學的創造性，端在他能從「當謂」層次上進「創謂」層次的思維歷程之中必然形成的自我轉化。

5、「創謂」層次：此層次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，如此救活原有思想，同時又能百尺竿頭更進一步，剋就思想的突破與創新一點，特為原思想家完成他所未能完成的創造性思維課題。創造的思想家不得不問：「為了解決原思想家未能完成的思想課題，我現在必須『創謂』甚麼？」為了完成此一詮釋學的終極課題，創造的詮釋學家(亦即思想家)必須從事於中外各大思想及其傳統的相互對談與交流，經此創造性思維的時代考驗與自我磨練，應可培養出能為原有思想及其歷史傳統「繼往開來」的創新力量。

傅偉勳先生將詮釋學進路更上一步，層層剝開；逐步分析；進而拓展，讓詮釋者除了跟隨原典的理路外，希望後來的學者能夠將思想講活、講出背後真正的道理出來。並創造出一股思想的熱潮，使其思想得以延續永不熄滅。而後袁保新先生表示「創造性的詮釋學」必須滿足「現代讀者在理解上的要求」，也就是指一項合理的詮釋必須滿足一些基本的形式條件：

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愈廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋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. 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送給讀者。
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。⁴⁷

生命的呈現無處不是學問，生而為人應該學習如何表達生命，體會生命與實踐生命。唐君毅先生說：「語言文字之符號，只是一可感覺之聲音形象之屈曲，其自身恆不與其所表之義相似。即在象物形、象物聲之語言文字，與所象之物形物聲，已不全相似，則其何以能表種種感覺事物，即有問題。至於以語言表觀念、概念、情意活動時，則此語言文字之聲形，可感覺，而觀念概念情意，唯可由人各自反觀自覺，而非可感覺，則二者更全不相似。又在人聞見一語言文字之系列，而自謂了解其義時，是否皆在心中呈現其所指之事物，所表之觀念概念，亦有問題。」⁴⁸所以有關生命的學問與詮釋就不是採取知識論、倫理學、甚至西方哲學的進路，而是有相應於中國哲學的詮釋理路，以生命最初的意義與最終的價值做為探討的進路。

本文研究方法試圖以「創造的詮釋學」的角度，作為論文寫作的基本方法。以此理解《莊子》原典內容以及同理感受莊子所處的戰亂年代，大環境無情的壓迫及命定無法改變的事實，自身渺小的存在個體宛如朝菌與蟪蛄，生命隨時受到威脅或可能失去。所見所聞是大道不行、明王不再，儒墨是非之爭，堅白同異之辯，天下為道術所裂，戰亂四起及百姓遭受親人喪失的痛苦與肢體殘缺所發自內心深層的悲鳴。

瞭解原典歷史背景之後，接著參閱歷代與當代學者的詮釋進路，理解《莊子》可能表達的是甚麼；應當表達的是甚麼；進而從中獲得莊子思想背後真確的義理意義。以此對《莊子·大宗師》的真人、真知、道論與生死問題及相關的內容與現代

⁴⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1987年，頁77。

⁴⁸ 唐君毅，《生命存在與心靈境界(上)》，臺北，臺灣學生書局，1978年，頁453-454。

意義做一系統性的研究、探討與開展。

二、論文結構

本文論述重點，共分五個章節。第壹章，第一節說明撰寫研究動機與目的；第二節對於《莊子》的研究舉凡是專書、期刊論文與學術論文等，對於論述的內容與本文有相關者，整理出不同的看法與意見，作一簡略大概的回顧說明。第三節則是對於撰寫所採取依據的研究方法及論文結構做說明。

第貳章，〈大宗師〉的生命哲學。第一節 以道為師。本節將以〈大宗師〉的道論作為開端並寫出內七篇有關道的描述。老子的道是強調道的高妙與不可名相，並以無；有表示道的存在。然而，莊子的道，是將道下拉並透顯使道與生命感通。以此莊子強調生命價值的關懷與如何圓融生命。第二節 真人典範。藉由得道真人的描述，闡述其得道過程與境界。道隱藏於萬物之中，純由自然之性依德而顯。德是道的實踐，萬物感受天地之情，進而使彼此同心而歸於道。本節同時也側重莊子對德的著墨，描述莊子如何以德修道。第三節 生命實踐。所謂知易行難，欲使道能呈顯，德能開展，工夫是必要的修鍊過程。本節將探討莊子所提各種工夫路數與進路。面對各種不同情境，該如何展現工夫內容，是本節探討重點。

第參章，〈大宗師〉的現代意義，橫跨千年時空，企圖將莊子思想再度的具體朗現。第一節 意義治療，針對現代文明所帶來的弊病如何逐一消解、將之化除而圓融無礙，是莊子被現代學著所重視的原因。又莊子的精神養生重於養形，以明養生之道。面對外在物質的誘惑與價值觀念偏差，應該用甚麼樣的態度面對以及該採取甚麼樣的工夫對治。第二節 生死智慧。生死是自然規律的一種，從自然的規律中找回對生死的認識。生命之所以放不下，終究是妄想、分別、執著所致。面對吾人所處的難題，是需要有足夠的智慧與魄力方可對治。本節將說明莊子面對生死時的態度；生命來去時的調適；天與命之間的關係做出說明。第三節 生態哲學。在天地人的關係裡，人受天地的恩澤而得以生長與延續，老子告誡我們要謙虛、處下方可長久。莊子告訴我們要：「墮肢體，黜聰明，離形去知」(〈大宗師〉)，萬萬

不可以自我中心主義自居。尤其文明愈進步，人類所擔負的責任就越重大，對於地球上的所有物種與環境生態愈要能和諧共存並保育之。

第肆章，結論。則是回顧第貳章與第叁章的論點。對於莊子〈大宗師〉的思想探討、詮釋及現代意義之論述後，針對現代社會的問題，提供另一個不同面向的討論空間，並由《莊子》的思想中，提出積極、努力、正向的生命價值觀與生活觀。



第貳章 〈大宗師〉的生命哲學

「生命哲學」(philosophy of life) 的界說為：

「生命哲學」的出發點是：承認我們所體驗到的那種具體的、本身已經有意義的人類經驗具有多樣性與複雜性；它認為，所有的人(包括哲學家在內)都是隨時生活在歷史過程和各種形式的組織之中的；而其目標則是想要避免抽象與化約，直接去理解、描述、甚至改變這些過程與組織形式以及它們之間相互作用的種種類型。¹

謝君直先生據上指出，當代對生命哲學的詮釋乃因著經驗的多樣性與複雜性，而賦予生命動態的意義，故生命本身也不會是抽象、單一與化約的模式，是以一旦涉及生命意義之詮釋時，其必然呈現豐富的意涵。²所以本章依生命哲學的觀念，討論莊子順道之原理，側重於生命的關懷，強調有情有信的生命個體，更強調人生所面臨的困境該如何回應與應有的態度，進一步保生，養身，盡年，以實踐與完成真人的理想境界。誠如牟宗三先生說：「『盡性』是生命上的事，是靠一種生命學問來恢宏其內容的。」³莊子的真人境界可以說是對生命「盡性」之結果。唐君毅先生言：「莊子之言道，如以內篇所說者為本，則其特色，乃在直下扣緊人生之問題，而標出人之成為至人、真人、天人、神人之理想，亦即皆是如何實現其人生理想之道。故其中雖言及自然之天地萬物，然非直就自然之天地萬物，而法其道以悟道，乃是由人應之如何遊心於天地萬物之中、與人間生活以悟道。」⁴要成就真人必有其成就的過程與步驟，生命的精彩就在成長過程，在面對所遭遇的艱難與困苦，應以何種心境與態度來克服與解心，並從過程中悟得真理，為後

¹Robert Audi 主編《劍橋哲學辭典》，王思迅主編中文版，p.664-665，台北：貓頭鷹出版社，2002年。

²謝君直，〈老莊自然觀對生命教育的研究意義〉，《國立台南大學人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月。

³牟宗三，《生命的學問》，臺北，三民書局，1989年，頁37。

⁴唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁344。

人留下永久的典範，這就是生命哲學。

莊子提醒吾人學道重在心領神會，追循大道的腳步非一成不變，如「外篇」的寓言故事記載顏淵亦步亦趨求道於仲尼，仲尼曰：「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！」（〈田子方〉）。輪扁謂桓公：「聖人之言，古人之糟粕已夫。」（〈天道〉）學習是在獲得真理與成為真人的必然過程，絕非一樣化葫蘆模仿而能成。且生命的精彩、價值與意義則在於能夠適性與多樣性的自然發展。

知有真俗之分，道有盈虧之見。莊子以有涯之軀競逐人生之至理，去小知成大知，法「真人」⁵而師之。以真人為師就是以道為師。道不分主客，是超然體現。真知不論方圓，乃道體變現。轉俗為真，轉凡為聖，遇見本來面目就是真知。以下第一節將說明之。

真人境界為典範，出入水火無傷，以心養生無憂。生死無別，隨自然安排。外表氣象不凡，使人親近歸順。德行充滿，與大道合。物皆有往來；物皆有成毀，心不將也；心不迎也而後成。這方面觀念的說明將在第二節論述。

心齋坐忘吾喪我，工夫路數須心領神會。生命的可貴，在於難得；道的可貴，在於難學。能得生命又能學道是生命的自覺，能實踐而悟道是生命的歸宿，縱使是電光火石，曾經發光與燦爛，不枉此生矣。這是第三節的討論內容。

第一節 以道為師

本節首先要先釐清〈大宗師〉主旨，確認有關道的思想的詮釋模式，是客觀形而上，亦或是主觀的境界觀照，或者是一種超越兩者實無主客之分，應該以更開放的詮釋態度來定義。〈大宗師〉欲表達的內容是藉由知的啟發、獲得、以含養德行，藉由真人獲得「真知」是學道與圓融生命的途徑。

⁵《莊子·天下》云：「關尹、老聃乎！古之博大真人哉！」

一、〈大宗師〉的題旨

〈大宗師〉首先以真人表現為論述內容，接著描述道的特性，生死命題與工夫進程。如何成就《莊子》內容所言之天人，至人，神人，是〈大宗師〉的主要內容，如此才能相應其它篇章的論述。「道」是道家的主軸，《莊子·大宗師》是描述對道的工夫實踐與成就，歷來的學者對於〈大宗師〉篇名的見解各有不同，列舉如下：

(1) 郭象：「雖天地之大，萬物之富，其所宗而師者無心也。」⁶所謂無心就是不刻意造作而任自然，天地萬物因自然而有形，自然則源於道之無為。天地四時運轉、隨萬物生滅不息。故，無心亦指師法自然也。

(2) 王夫之：

真人真知，一知其所知，休于天均，而且無全人。以闕虛生白者，所師者此也，故唯忘生死而無能出乎宗；此七篇之大旨，歸於一宗者也。⁷

如何歸於一；歸於宗。蓋真人其所知，皆始於真知；一知，和於自然均平之道，終于闕虛生白，進而吉祥止止。能出離生死之縛，歸虛寂之境，蓋師真人也。

(3) 唐君毅先生說：「養生主篇所言之善養生者，不知其生命之有盡，齊物論之言我與天地萬物並生之道，逍遙遊之言乘天地之正者之無待之道，亦皆同可由此為〈大宗師〉之人物之修道之工夫，表見之態度、氣象，以得其具體之印證；〈大宗師〉之言天人之關係，與人在天地中之地位，以有一更確切之說明。此即〈大宗師〉之義。此篇首言『知天之所為，知人之所為者至矣。』此是說必真知天之所為，與知人之所為，而用種種工夫，方可至于成真人，非只一以混然之天人合一之境為論。只說此境，而無工夫，則不能成真人。此篇之要旨，乃在說修道之

⁶清·郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁247。本文引《莊子》文獻皆據此，不再註出。

⁷王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年，頁56。

工夫，而修道之工夫，則當本于知天所為，與知人所為。」⁸〈大宗師〉乃就《莊子》前五章所述之理想境界、是非齊一、端養心主、全生保身與道德培養之觀念後。進而能明天地之理，能行人我自然之道。理想與實踐相互印證的實踐哲學之工夫進路。

(5) 牟宗三先生說：「莊子在〈天下篇〉稱老子為『博大真人』，自稱是『不離於宗』之『天人』。老子之為『博大真人』實即『不離於精』之神人，『不離於真』之至人。精、真皆內斂地言之之辭，亦即皆道之內容表示，不失其強度與深度者也。故『不離於精』之神人，『不離於真』之至人，乃至統稱之曰『真人』，皆是內斂而沉潛堅實之風格也。」⁹至人、神人及天人統稱為真人，皆是道的代表，綜觀《莊子》內七篇全文，道論羅列其中，皆有道的迹冥與體用之表現。¹⁰是道家所主張之「無為而無不為」之自然觀，真人因自然而博大、精明與純真，以此而知天知人而知道。

(6) 張默生：大宗師，指「道」而言，篇中連稱「吾師呼！吾師呼！」此即特指「以道為師」的意思；「宗」即宗主，「大」者讚詞，言宇宙中可以為宗主師法者，唯有「大道」，故以「大宗師」名篇。¹¹天地萬物不離道統，讚天地之化育而師法萬物之宗主也。

(7) 吳怡：大宗師是指道為萬化最大的宗師。「宗」是指淵源的深遠，也是指生命的源頭。「師」是指為我們所師法。所以大宗師簡單來說就是以大道為宗師。¹²飲水當思源頭，源頭為生命之源，不可忘，不可廢，自古悖道而馳者，天地所不容也。

(8) 王邦雄：「大」，《老子》云：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」（《老

⁸唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁376-377。

⁹牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁172-173。

¹⁰牟宗三先生將郭象思想稱之為「迹冥」論，亦即郭象視「無為」是本，是冥。「無不為」是末，是迹。本末、冥迹，並非截然之兩途。截然兩途，是抽象之分解。經由抽象之分解，顯無以為體，顯有以為用。無是本，有是迹。參閱，牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁187。

¹¹張默生，《莊子新譯》，臺北，天工書局，1993年，頁159。

¹²吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁232。

子·第二十五章》)是「大」乃「道」的強為之名。而「道」為萬物之宗，《老子》云：「道沖，而用之而不盈；淵兮似萬物之宗。」(《老子·第四章》)在《莊子·天下》亦云：「不離於宗，謂之天人。」是「宗」指謂的是「天道」，從生成說宗主，一如子孫從祖宗來的生成。又云：「不離於真，謂之至人。」此一體現天道的真人生命，可為萬世之師，是之謂「大宗師」。¹³ 大道無言，唯真人能體現而示現大道之旨，亦步亦趨從而師之。

(9) 張松輝：莊子認為，道產生萬物並主宰萬物，同時也是天地間的最高法則，萬物都應該效法道，所以大宗師就是指道。莊子要求人們去追求道、學習道，那些得道的聖人，就是道的具體表現者，因此這些得道聖人也是大宗師。¹⁴師法大道亦師法真人，蓋真人示真知於萬世，如老子、莊子者也。

以上引述多位學著對〈大宗師〉的題解均有自家的看法，綜觀大家的意見，〈大宗師〉可以是指「道」；可以是指「真人」，也可以兩者皆有之。筆者認為，循〈大宗師〉的內容義理，不離對「道」、「真人」及「生死」與「功夫」之看法。道創生天地萬物，而人頂天立地於天地之間，具有觀察道的規律以及解悟道的能力，進而以「道」做為人生的目標與生活實踐的準則。真知出自於真人，道的流行藉由真人而呈顯，真人是道的化身與代表。吾人當師法真人典範進而了解宇宙人生之道理。故，〈大宗師〉者當以真人為師，師而後有所知，知而後有所覺悟，覺悟之後順著工夫路數，轉凡為聖可以成立，依大道之所宗反循其本而歸於「一」。

二、由化以達道

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。(〈大宗師〉)

¹³王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解譯》，臺北，遠流出版社，2013年，頁281。

¹⁴張松輝，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2010年，頁95。

這一段內文，道體之狀態描述學界看法較為分歧，徐復觀先生指出，莊子是老子進一步的發展，老子的宇宙論，雖然是為了建立人生行為、態度的模範所構造、建立起來的；但老子思想的「道」、「無」、「天」、「有」等觀念，主要還是一種形上學的性格，是一種客觀的存在；人只有通過自己向這種客觀存在的觀照觀察，以取得生活行為態度的依據；這是由下向上的外在連結。但到了莊子，宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而主要成為人生一種內在地精神境界的意味，特別顯得濃厚。¹⁵《老子·第四十章》云：「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」又《老子·第四十二章》云：「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。」這是老子的形上學，其思想是以道為整個宇宙論的基礎，是運行的規律，是萬物的準則。從人的角度看待偉大的造物主，隨命之造化，順天之所為，上下連貫，深具順天安命的精神，人人皆然，當是人生之修養哲學。天下之道莫非「無」、「有」，應以自觀察照的方式，客觀的瞭解大道之理。徐復觀先生是以客觀實有的層面來理解道的存有。

然而牟宗三先生認為：

道家的道和萬物的關係就在負責萬物的存在，籠統說也就是創造。所以莊子說：「生天生地，神鬼神帝」。但照道家的講法這生實在是「不生之生」，所以就成了境界形態。道家的智慧就在讓開一步，不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；否則物即使會生，也不能生長。所謂的無為、自然都由此處來了解。這才是道家的道，而不是客觀的指一個實體。以此道家的無並不是客觀的實有，而完全是主觀修行境界上所呈現的一個觀念，所以要從生活實踐上來了解，這就函著工夫問題，藉由對工夫的了解可以確定這個意思。¹⁶

¹⁵徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1990年，頁363。

¹⁶牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁104-115。

也就是說，道是「生而不恃，為而不有，長而不宰」（《老子·第十章》）自然心境所證成的，由此來看〈大宗師〉對道與真人的描述，莊子強調工夫實踐尤其明顯。牟宗三先生繼續說道：

「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。¹⁷

哲人反省自身，欲證道體之真，而就「反省」而言是一種主觀的、自主的與靜默的行為。由自身內心發起的思辨，這樣的思辨更深一層的探究是人類的尋根之旅，必要時是需要有客觀事實提供相關的訊息才能突破瓶頸與困境。人有體道修道的可能，若純就人的主觀心境而言，自然萬物皆由吾人自性之所變現。然而若從道的創生其對萬物是不生之生，則人不過是道之所生之德的滄海一粟而已，莊子以人的角度，讚嘆偉大之造物主，〈大宗師〉云：「偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」在此吾人對造物主是不是可以視為一超然的客觀之實有與形上道體呢？就分析牟宗三先生的觀點，道若有實有層的意義，其實是純由主觀內證而得，道家的道並無實體層面，若有客觀實有的意味，其實是以變動無常的姿態呈現於外而已，此姿態容易讓人產生誤解而誤認為實有。本文認為，牟宗三先生是站在以生命實踐的立場與觀點反省與思辨，認為要證得道體，須由個人自身修證才能達成。沒有深入修證亦不能體道，而凡夫俗子所見只不過是道的現象與各種姿態的呈現而已，非道之本質。所以牟宗三先生強調主觀境界說之原因所在於此。

¹⁷牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁127。

然而唐君毅先生解釋上引〈大宗師〉文獻說：

此中言道，可傳而不可受，可得而不可見，即謂道初唯是一一人各自以其生命心知體證而自得之之道，自得之于己，而與己並生之天地日月，即可謂皆得此道而成。然此段文要在讚嘆歷代之得道之人。蓋人之大慧之所在，達於至極之境，慧語盡而慧心之流行未盡，即唯有寄于讚嘆之辭也。¹⁸

唐君毅先生認為這是莊子對道體會的讚嘆之言。唐君毅先生指出，內篇言道，唯在〈大宗師〉「道有情有信」一節，言道在太極之上六極之下一段，似有以道在宇宙論上居至大至高之地位之意。其內容亦只是讚嘆道與得道之人，無其他理論內容。然在外篇如〈天地〉言：

泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則謂之性。（〈天地〉）

唐君毅先生指出，此中言泰初乃由無而有道，則此道即明為宇宙論上之一天地萬物之所自始之原矣。¹⁹唐君毅先生認為道之上尚有「無」的形上義。道為天地萬物之原，是存有的表現。筆者根據袁保新先生的研究指出，唐君毅先生對於堅持「形上道體」的優先性，認為「形上道體」乃吾人直覺所對的客觀實有。也就是說，唐君毅先生由虛靜心之「觀復」，以言芸芸萬物如何混成為一，由混成相消泯萬物之差別，更進而言混成相之實體相。於是，當形上實體之「道」取得了直覺的印證之後，唐君毅先生接著就由「形上道體」依次順通「道相之道」、「同

¹⁸唐君毅，《中國哲學原論(原道篇一)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁395-396。

¹⁹唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁406。

德之道」「自然律則之道」、「脩德生活之道」、「人格心境之道」。²⁰由此可知唐君毅先生強調客觀實有的道體，是以人的直覺做印證，以直覺做背景，對於形上範疇疏導與實踐範疇的體證，可以用「直覺」做為詮釋系統的準則。直覺是人與生具有的特質，唐君毅先生站在「人皆有直覺」的立場與觀點來解釋道的存有是客觀性的，是可以共同被指出與被說明的。所以，唐君毅先生認為道是趨向客觀實有的直覺感受。也就是說，道能生萬物，並賦與直覺於萬物，萬物當能依直覺之能力，沒有分別皆具有認識與回歸道之本體的能力。這是客觀實有所持的立場。

綜觀徐復觀先生、牟宗三先生與唐君毅先生對道的看法。首先，徐復觀先生認為，道是客觀存有的看法，「道」可以視為實體，且是唯一地創生者。是創生天地的基本動力。這種動力，只能「意想」而「不可得聞見」，所以老子用一個「無」字來作為他所說的道的特性。在《老子·第四十二章》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」是指創生的歷程，即是道向下落，以成就現象界的過程。老子的所謂「一」與「有」是屬於同一層次、同性質的觀念。對於上一層次的「無」而言，「一」與「有」，應概括於「道」的概念內。對於「一生二，二生三」，徐復觀先生以為「二」或者是指天地而言。²¹然而趙衛民先生指出，「二」指天地萬物，是徐復觀的貢獻，但是順其理路而觀，成為「無生有，有生天地」就明顯有違「無名天地之始」的經文。²²這時如果回歸到牟宗三先生所講，道具雙重性，可分別從無與有二方面來了解，無有合一是「玄」，再通過玄來了解道，也就不會有偏執一隅的問題。牟宗三先生說：

凡了解一個道理，第一步總是先作客觀的了解，客觀的了解最初總是形式的，因此也是形式的了解。「天下萬物生於有，有生於無。」（《老子·四十四章》）。由「生」字來了解，「創生」一詞並不恰當。道家的「生」實際是「不生之生」。由不生之生所表示的縱觀關係就成了境界形態的形而上學，它和

²⁰袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁46-47。

²¹徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1990年，頁329-335。

²²趙衛民，《莊子的道——逍遙散人》，臺北，里仁書局，2011年，頁47。

西方實有形態的形而上學是大不同的。道家的智慧就在讓開一步，不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；否則物即使會生，也不能生長。所謂的無為、自然都要由此處來了解。這樣講的才是道家的道，而不是客觀的指一個實體來創生萬物。從讓開一步講當然是主觀的。「道生」是個境界，道就寄託于這個主觀實踐所呈現的境界。²³

牟宗三先生用自然的觀點來解釋「道」是如何生萬物。「不生之生」是一種無為、自然的「姿態」表現。牟宗三先生進一步指出，道家的道，以沖虛為性。其為萬物之宗主，非以「實物」之方式而為宗主，亦非以「有意主之」之方式而為宗主，乃即以「沖虛無物，不主之主」之方式，而為萬物之宗主。沖虛者，無適無莫，無為無造，自然之妙用也。虛妙於一切形物之先，而不自知其為主也。此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，(致虛守靜之修證)，所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。此沖虛玄德之「內容的意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論的觀想。²⁴對於這樣的一個觀點，乃是表示道為萬物的宗主，以沖虛為性。要體道證德唯有工夫實踐才能親證，親證即是以境界取代客觀。蓋德乃具有和諧與自然之意，親證是證德的進一步行為，牟宗三先生深知自然與和諧之妙，乃在於能使天地萬物生氣蓬勃與心靈可以寧靜致遠。沖虛是「無」、「有」的巧妙變化，萬物因沖虛之玄德，雖於生滅之輪循環反復不已，但牟宗三先生強調唯有親證方能懂得「內容真理」²⁵。換言之，牟宗三先生主張工夫修持才有機會與道相遇的可能。陳德和先生也說：

原始道家如老子既然主要是從「無」來了解道，道的核心概念落在「無」

上面，那麼道之做為萬有的根本就不當是客觀實有者，否則就不免有「絕

²³牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁111-112。

²⁴牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁140-141。

²⁵參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁43。

對的存有就是非存有」的矛盾，要不然就是會遇到非把道的重心轉移到「有」上面不可的困難，所以老子的道應該是人之主觀境界上的沖虛玄德，它之為萬物宗主而能生畜衣養萬物，它只有實現性而沒有創造性，客觀實有對它而言僅僅是貌似和姿態而已。²⁶

本文認為，陳德和先生所講的「無」非是與有相對的無，否則將陷入有、無的二分，此二分就會產生判準與分別，則將永遠是「平行」而無有交集。「無」應該是一種在親證之後在概念上的表達的「無」。就老子所說的「無」此「無」能生有，在《老子·第四十章》云：「天下萬物生於有，有生於無。」「無」是一種概念，並非「空無」，「無」是一種等待自然的進行，待時機與條件成熟而相和，「無」中就能生有，這也是道家一直所強調的自然，道理就在於此。

相對於牟宗三先生的主觀境界說，唐君毅先生對道則採客觀實有的看法，對於形上道體是以「直覺」來表述對道的認識。²⁷本文認為，唐君毅先生之所以強調客觀實有，乃鑒於以直覺為背景，肯定人人皆可修道、證道的可能，是與生所具有之特質。如金玉在未開發之前，其含藏於頑石之中，並不失金玉之存在。有就是有，不因頑石而無視金玉之客觀存在。而牟宗三先生所持之主觀境界說則在於功夫與親證，莊子指出人皆有「靈府」（〈德充符〉）是心之主，是「真知」之發動處。頑石會因琢磨的過程而逐漸使金玉浮現，同樣的「靈府」會因塵垢外物的遠離而呈顯。然金玉當須鍛煉的過程與工匠之巧思方顯璀璨。關鍵就在是否工夫到

²⁶陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年，頁102。

²⁷袁保新先生指出，就形上學之批判論的觀點(criticism of metaphysics)來看，訴諸直覺之名來肯定超經驗實在的作法，其說服性的力量極弱，不能杜塞合理懷疑之口。袁先生又指出，雖然唐君毅先生也強調此一直覺來自於實踐之修養，但與其藉直覺之名，不如透過老子實踐工夫章句的疏解，視為「啟發性的語句」(heuristic language)保留其實踐的親證性，迴避一干認識論的不必要的批判。參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁82。從哲學的定義上來說，「直覺」是：①對某些事物直接的非推論性的理解或認識。②對某些事物具有當下的、直接的知識而無需運用理性能力。③天賦的、本能的知識或洞見，無需運用我們的感官、日常經驗或理性。直觀一向被看做是知識的真正的和確定的泉源，並且被看作是關於諸如理念形式、上帝或事物本質之類存在領域的知識的唯一泉源。參閱：彼得·A.安傑利斯(Peter A. Angeles)，段德智等譯，《哲學辭典》，臺北，貓頭鷹出版公司，2000年，頁216。由此可見，哲學上的「直覺」與知識的建構有關。

位與親證與否，雖然金玉實有，在未開發之前卻是以頑石的姿態表現，若直指頑石而說有金玉，雖含有普遍性之意義，若不直下工夫親證金玉真在其中，則說服力將稍嫌不足。

當然，「道」的感受，亦非只能以主觀境界來認定，袁保新先生就認為，牟宗三先生取消了「道」的實體與客觀性，主張「主觀境界的形上學」，而且所謂「主觀境界」亦即「依實踐而觀的價值世界」，則就「觀照」不是「創造」而言，價值義之「物之在其自己」固然有待於「實踐心境」的朗現，但心境退轉而「物在其自己」之「理」自可垂諸天壤，只是潛隱未明而已。「道」固因主觀境界之不同而不同，但「道」並不即是「主觀境界」，「主觀境界」只是「道」之諸可能異趣與層次之開顯，更周延地說明「道」形上涵義，則必須從超主客義來了解。²⁸袁先生試圖超越此相對二分的對顯，在客觀普遍實有中含藏境界即是主觀，在主觀中修鍊又不離實有的世界，只是從境界中顯露出「未始出吾宗」(〈應帝王〉)²⁹沒有人我對分的差別，回到萬物為一的普遍卻又是特殊的存在。袁先生從創造性的詮釋，指出「道」的意涵應該不限於主觀或客觀，吾人深表認同。〈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，則必有分矣。此之謂物化。」能夠超越物化，不知是莊周或是蝴蝶，此亦無所謂主客之分。

庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎，夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。(〈大宗師〉)

〈大宗師〉的這一段話延續〈齊物論〉莊周夢蝶的意境，指出物與我之本源於一，物我合一，順自然大化的安排。不管是夢還是覺，只放心順自然而為。隨

²⁸袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁74-75。

²⁹郭象註：「雖變化無常，而常深根冥極也。」參閱：清·郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁336。

順適性；隨遇而安，心不起波瀾，狀態平靜如止水，乃能入於道。世界以物來呈顯現象的種種。如何能返照回歸物化之前的本來面目，應是莊子的言外之意。

三、養知以成德

道是生命實踐的客觀實有之說法，透過「知」讓實踐者能知道、見道與悟道。

〈大宗師〉一開始就強調「知」的目的：

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。

郭象云：「知天人之所為者，皆自然也。」³⁰〈大宗師〉本文一開始就直接點出「知」的目的是要能「知天」也要能「知人」。唐君毅先生說：

莊子所認為的知，當是自人之主觀之生命心知之「原」而言。此「原」即天。謂天之所為，由「天而生」，乃明指吾人之生命心知之由天生，而原于天。此原即初為吾人之知之所不知。以知所知，養知所不知，而後能終其天年，即顯見此所養之「所不知」，即指吾人之有其天年之生命心知之原于天者也。莊子所謂以「所知」養「所不知」，即以人所有之知，還養其生命之原之天。知此「天生人」而「人養天」，即兼知「天所為」與「人所為」，而為知之至，知之盛。³¹

³⁰清·郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁247。

³¹唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁378。

知的最高境界是「知天之所為」和「知人之所為」。「知天之所為」指自然之理，「知人之所為」指人之性是順天而為。人之知當有所不知，以其知養其所不知，其中養其知之所不知的「養」字的解釋，吳怡先生認為，「養」把知性轉為德性，把知識的追求轉為德性的修養。³²知的目的是通過修養來成就德行，本質上人人皆有靈府含藏「真知」於其中。「真知」當是德行之知，以「真知」修養吾人內在的德，使德能充滿與道感通。

然而吾人養知非以俗知之知為養知之條件，〈養生主〉有云：

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。
為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，
可以盡年。（〈養生主〉）

牟宗三先生表示，俗知是表示離其自在具足之性分而陷於無限的追逐中。³³王夫之解道：「知之變遷，緣喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、慙，而生左右、倫義、分辨、競爭之八德。益氣以馳，氣日外洩，和日內蕩，而生之理不足以存。生理危，則『不亡以待盡』而已。」³⁴知落入於俗，雜而不純卻又無有窮盡之時，於變動的俗知之中一味的追求將蹉跎吾人有限的寶貴生命，卻不見對真知之體悟，這對有限卻又難得的生命而言是一件很危險的事情。

莊子告訴我們，若以俗知養知，是求道的阻礙。俗知必須有標準才能分別；有是非才能判斷。這時候心會落入偏見與執著。一有了偏見對於道的見解就會有虧，道就不能清澈朗現。王夫之接著說：「緣督者，清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」³⁵此謂清氣循中道而行者，則和於道便可保生、盡年。可見善用「養」的轉化功能，具有轉化俗知變成德的作用。

³²吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁233。

³³牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁206。

³⁴王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年，頁30。

³⁵王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年，頁30-31。

〈德充符〉裡有所謂的「一知」，莊子云：「而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！」徐復觀先生說：

這裏所說的「一知」，是對分別之知而言，尅就心的本性，如鏡照物，既無主觀(成心)加在物上；物亦一照即通，毫不牽動主觀(不藏物)，此之謂「一知」；這是沒有價值判斷的，無記的，純客觀而且不加解剖析構造之知。這種「一知」，或可以「直觀」一詞稱之。莊子認為在統一地直觀(一知)之下，能看出物的本來面目。³⁶

就物的本體自身而言，一知是沒有分別且是最初最原始的知。唐君毅先生也認為，「一知」乃是常心寄寓於形骸，以耳目呈象，以心虛待物，則天地皆其所官，萬物皆藏於其靈府，此常心之一知之所知或所攝，而不在其外耳。³⁷以此，靈府對物的直觀、直覺，是「一知」的發動，是常心的表現，物之自身當下呈顯，無有遮掩也無分別。〈大宗師〉的「真知」對偶於「假知」是相對二分性覺與不覺的設準。而〈德充符〉裡的「一知」對偶於〈逍遙遊〉裡的小大之辨與雜多的外物之知。因此，本文認為，雜多之知之於「假知」，「一知」之所知的知便是同於「真知」。

在〈應帝王〉齧缺與王倪的問答裡：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于，一以己為馬，一以己為牛，其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」（〈應帝王〉）

³⁶徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1990年，頁385。

³⁷唐君毅，《中國哲學原論(原道篇一)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁374。

王倪的四問四不知，吳怡先生說：「『不知』不是真的不知，或無知，而是有更高境界，超越了這種知。」³⁸此四問四不知，是不知仁義之端與是非之塗，王倪的不知，是判準聖人的仁義是非為小知，修道之人專注自然之真知，不為小知所困，泰氏追求無待與自在，視萬物皆出於同源以看待。「其知情信，其德甚真」這裡的「知」成玄英云：「率其真知，情無虛矯。」³⁹莊子強調，真知的超然是落入於物的表現當中，真知使物率真，使物自覺。而率真令「德」充滿無虛矯，自覺使人修德而親道。

四、行道而證德

人在有生以來，皆會經歷生老病死苦的種種磨難，莊子自然也不例外，但是莊子不但不排斥這樣的安排，反而欣然接受這樣的事實。道家以虛無應物，常心不變且不隨成心而轉。莊子處在戰國時代，生命能盡其天年者寡，莊子嘆云：「方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載，禍重乎地，莫之知避。」（〈人間世〉）如何讓生命盡年且趨向於圓融一直是《莊子》內七篇中道論思想之宗旨。

莊子首先提出了逍遙無待的願景，大鵬展翅高飛，遨遊九萬里之上，是何等空曠清涼之境，終以天池譬喻一生追求成道之境。莊子恐世人不解而喻小大之辨，明凡聖之理，去有待之累，明無待之理，曰：「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。」（〈逍遙遊〉）得無待之境，用「無」的智慧，去累去待，得逍遙，得大用。

要改變，首先要做的就是心態上的調整，南郭子綦的喪我工夫，其形如槁木，心如死灰，徹徹底底的無掉自我，進而與天地自然同在。莊子云：「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉）人與天地皆由道所生，萬物與我皆出於同源。既然出於同源，返樸歸真，因循其本，莫知其始，更無有是非先後之爭。莊子要吾人返本猶如兄弟本於父母；枝葉本於樹根；萬物本於陰陽；陰陽本於太極，太極本

³⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁286。

³⁹王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁69。

於無有之理。心的境界提升了，視野也跟著轉變，所有是非之辯，言語之爭，視言如風之萬竅怒號般，「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。」(〈齊物論〉)是一種欣賞天籟的角度觀之。世間之是非、人我之分別、觀點之同異、不論有用或無用，只要不執著於一己之見，如環中之道樞能應付於無窮者，終將「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，適得而幾已。因是已，已而不知其然，謂之道。」(〈齊物論〉)道雖不可思議，然物中含理，可以聞道，萬物皆有所用，不為己見所困，自然亨通無礙。莊子強調一的背後就是視萬物與我皆同源之意。

有了萬物齊一之胸懷與態度後，莊子接著強調鍛鍊精神是養生之首要。生命之行為當以中道為依據，不偏不倚，無有過患當能保身，養親，全生，盡年。莊子要吾人認清生命之行應以精神為主，如庖丁解牛般神乎奇技，庖丁云：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。(〈養生主〉)

庖丁以技進於道，解牛之紋理，神行依乎天理，順勢而行，不強加己意，不割不折，以無厚之刀，入有間之體，遊刃有餘。虛無的大用是以神行為用，能解萬物之理。王先謙云：「牛雖多，不以傷刃；物雖雜，不以累心。皆得養之道也。」⁴⁰養生即是養精神，做到了，「古者謂是帝之縣解。」(〈養生主〉)莊子特引老聃之死，其精神思想永恆不滅，後世廣為留傳無有窮盡。雖死猶生。生命光輝如火般燦爛。

莊子知道人間居大不易，要保身，養親，全生，盡年者，內在的精神修養鍛鍊是必要的，莊子提出「心齋」工夫論：

⁴⁰王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁28。

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。（〈人間世〉）

「虛者，心齋也」，郭象注：「虛其心則至道集於懷也。」⁴¹成玄英云：「心有知覺，猶起攀緣，氣無情慮，虛柔任物。故，去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸皆玄妙。」⁴²莊子循序漸進工夫指點，感官與外界接觸，不如將心收攝，心平氣和，化氣為虛，虛以應物。使物由外而心而內而虛而無。以此，能夠適應外在環境。人世紛亂，若遇暴人，惡人者，生命隨時有面臨危險的可能，此時內秉心齋，外隨方圓，莊子云：

戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。（〈人間世〉）

面對人世環境的險惡，莊子反對正面的衝突，目的使生命得到保全。表面上雖然附和，但就不欲入，和不欲出，內心秉持的理念依然不失德。知人之才，知物之性，隨順世事的變化，如支離疏者保其天命。支離疏者雖異於人，卻也合於道，「挫鍼治繅，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。」（〈人間世〉）安份守己，外表雖異於常人，不受徵，不受功，表面無用卻能保有此身，莊子稱之大用。

得此身，繼而保有此身者，生命裡就要能充德以應物。⁴³莊子雖然用了外形殘缺，其貌不揚的人物做譬喻，明白指出身體外在的缺陷，並不影響內在德行的充

⁴¹郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁164。

⁴²王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁33。

⁴³郭象注：「德充於內，(應)物[應]於外，外內玄合，信若符命而遺其形駭也。」參閱，郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁207。

實。王駘、申徒嘉、哀駘它……等人其實如「含德之厚，比於赤子」。(《老子·第五十五章》)「故，德有所長，而形有所忘。」(《德充符》)生命的意義在此呈顯，有德行的人，自然會有人會主動想要親近與學習。

內含滿德，輻射四溢，與道相契終以歸真，由真人處得到真知，莊子云：「知天之所為，知人之所為，至矣。」(《大宗師》)自然的化生就是真人；真人就是自然的代表。在知道，解道，行道，證道，成道的過程就是了解與成就真知進而成為真人的過程。親近與效法真人的典範，從真人身上學習真人何以為真人，真人得道皆有一番不同氣象，忘生死，後與天地日月同壽，朝徹見獨而無古今。莊子提出修真之工夫，「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」(《大宗師》)成玄英疏：「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，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，惛然無知，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。」⁴⁴能同於大通者，真人也。

生命的轉變能「遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」(《應帝王》)如《德充符》所言，生命充滿全德，便會有人自動親近與學習，屆時則天下治矣。老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。」(《應帝王》)這一切都是歸於無為自然的本意。人對生命的未來總是充滿好奇，神巫季咸與壺子的過招就像是有為與無為的較勁。壺子終究深不可測。莊子告訴我們，「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」(《德充符》)這是外在加於吾人的生命之中，可以坦然接受稱之為命，但是，內在的生命如道所示，虛空廣大，無有盡頭，不知其始；不知其終。莊子告訴吾人生命歸於無為之自然就能「勝物而不傷」。(《應帝王》)生死適來適去時也，雲淡風清，心逍遙無所待，生命至此，夫復何求。

⁴⁴郭慶藩，王孝漁整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁314。

第二節 真人典範

唐君毅先生說：「真人者對偽而言。真人無其反面之偽妄，即就其人之質之純而言。」⁴⁵真人真性情者也，性情不假掩飾，性質純白而無瑕。俗人的性質則不純，欲多且雜。莊子藉真人之樸質反襯俗人的雜染，俗人生活紛憂，夜裡夢擾，日有憂思。思想模式容易為外物所影響，俗事來擾則心神不能寧。一接收觀念則固執不易改變，常常誤以己思己見為是。故，容易有是非爭執。執著形體為有，卻不明有無之道。俗人害怕生死，面對生死無常，但不知造化之理。終日汲汲於名，競競於利，無有止息，迷而不能覺。

〈大宗師〉五論真人，真人特質有五，一、思想超脫，心志高遠，境界不凡。二、精神自由，是非兩行，以心養生。三、隨物造化，歸於淡泊，生死兩忘。四、氣象萬千，德行遠播，四方來歸。五、行於中道，合乎天理，以無御有的處世之道。以此，真人為俗人之典範，去迷還覺，重拾純樸之真，則道近矣。以下分述之。

一、真人與真知

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。是知之能登假於道也若此。（〈大宗師〉）

真人是圓滿人格的代表，莊子喜託古以講真人，深具返古歸真的味道。真人行於道，合於中，成玄英疏：「引古御今，崇本抑末，虛懷任物，大順羣生，假令微少，曾不逆忤者也。為而不恃，長而不宰，豈雄據成績，欲處物先耶！虛夷忘淡，士眾自歸，非關運心謀謀招致故也。」⁴⁶真人的心是道心，道心恆常不為所動，

⁴⁵唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁348。

⁴⁶清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁250。

不被外境所累，不患寡少，不求功績，非人謀有為而致，而是順天應時，視為自然之結果。果若如此，雖弗逆而失不曾後悔，順時而得不曾自滿，處之泰然不曾所動。所以能外生死，去安危。成玄英疏：「真人達生死之不二，體安危之為一，故能入水入火，曾不介懷，登高履危，豈復驚懼。」⁴⁷真人何以不懼？真人乃得道之人，瞭解道的真理，明瞭道的作用，所以真人能順道之勢，御道之用而不傷生，解生死之迷而不傷神。

人面對危險且不確定的未來，容易產生恐懼，尤其是面對死亡的來臨。莊子告訴吾人，真人外生死，體道的關鍵是真知。當恍然大悟的那一刻，就是與道相契的一刻。俗人不解生死且情執深重，以生為有，以死為無，害怕死後全無，所以悅生而惡死。然道生萬物，道亦回收萬物。道使萬物在自然之中能平衡而不失衡，如此才能保有萬物的多樣性，讓生命富有精彩與可看性。倘若萬物失衡而偏於一方，生命面對未來的挑戰就會越困頓，在生活環境達到負載的極限之後，悲劇就會發生，糧食短缺、生活空間不足等問題相繼出現。所以道對萬物的設計自有巧妙之處。故，俗人因不明而害怕死亡，然而若能對真知有所洞見，對死生亦能通透。

吳怡先生表示，真人的「知」是「知」的提昇，是超脫形體執著的小知，進而入玄深的大道。當「知」化入於「道」，這時的「知」便是「真知」。「真知」與萬物同化，自然不受外物變化的影響。對於水火之災，生死之患更是了然於胸，應付自如。⁴⁸所以有真知者便能看破各種人生困境，有如〈逍遙遊〉裡的神人：

之人也，之德也，將磅礴萬物，以為一世蕪乎亂，孰弊弊焉以天下為事！

之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。（〈逍遙遊〉）

⁴⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁251。

⁴⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁235。

〈齊物論〉裡的至人：

至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢涸而不能寒，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！（〈齊物論〉）

至人神態從容，精神內聚，與天合一，故天地之變，疾風震雷皆不能驚。以此，乘風駕雲，觀日月之交替，順變化之道理，能逍遙於方外。郭象云：「以變為體，故死生若一。」⁴⁹莊子筆下的至人、神人均能無待逍遙，心行神往，物莫之能阻，死生莫之能變。

在現實的世界中，水深足以使人滅頂，火熱足以使人灰滅。然而莊子卻一再指出真人無動於水火之災，不懼於風雷之動。一般認為這是莊子託於寓言神話之文學論述。⁵⁰王邦雄先生就說：「在人間行走，總會登上事業與權位的峰頂，有如水之深火之熱一般的惶惑恐慌，〈人間世〉所說的『吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與』，不是人道之患的權勢濫用，就是陰陽之患的內熱掙扎，登高不慄是避開人道之患，入水不濡，入火不熱是解除陰陽之患。」⁵¹王邦雄先生把人間的困境險惡譬喻成水火之患，是人生必然要面對的生命困境。所以真人面對人生困境，就表現出超越的形態。高柏園先生說：

莊學基本上乃是一種境界形態的學問，其無論是逍遙、齊物、養生等等，皆是立基在個人的生命境界上，而為其境界之描述與客觀化而已。即是重在境界型態，則其重心乃是心靈之無執上，而不在世間種種的神秘經驗。依此判定此中對真人境界之描述當為象徵語言之使用，而不在突顯一神秘

⁴⁹王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁22。

⁵⁰吳怡先生認為，《莊子》此處只是用文學的手法來暗託出真知能超脫形骸的執著。參閱，吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁235。

⁵¹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289。

經驗也。⁵²

依現象界之理，凡物皆有生命週期之生滅，且物與物之間皆有相生相剋之理，就純物理現象而言，只要是具有物質性的東西，就沒有可以永遠經得起外界壓力的破壞或時間的考驗而能常存不變的。滴水可穿石，更何況人類區區的肉體之身。蓋如牟宗三先生所說：「老子之道有客觀性、實體性、及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有形態』，或至少具備『實有形態』之姿態，而莊子則純為『境界形態』。」⁵³也就是說可以將莊子所描述真人、至人與神人之姿態，從境界觀念來理解，亦即此姿態是以超脫凡人所理解的方式呈顯，故謂之境界。

《老子·第十五章》：「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。」吳怡先生說：「古來，善於修道的人士，他們都有致精微、寓神妙、體虛玄、通事理的工夫。是那麼的深入，而不易認識。正因為不易認識，所以在這裡，我們勉強的就外面來加以描寫。」⁵⁴所以，學者們對於莊子的神秘經驗歸於文學的手法，歸於生活的譬喻，從哲學的理解而言，其實應歸於境界型態的精神層面來看待。莊子藉以真人達到不可思議的造化之境，用不壞之身來譬喻精神思想的永恆，思想可以超脫現實環境的限制。其心志高遠，神態自然，精神自由，心中坦然，物無所待而能生養萬物，乘天地之正，御六氣之辯，而能遊於無窮四方。就比較容易理解莊子的真人境界了。

二、養生與保真

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，
眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。（〈大宗

⁵²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年。頁186。

⁵³牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年。頁177。

⁵⁴吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，2013年。頁101。

師》)

真人常保其靈府和悅與物為春，陳壽昌注云：「溫然生氣，心與天通」⁵⁵。真人的呼吸靜且徐，氣息深沉且通於全身，此養生長壽之道，「彭祖得之，上及有虞，下及五伯」(《大宗師》)。相對於俗人呼吸急躁，氣息短淺。其心雖受氣息的滋潤卻不能深，生機循環急促而不能緩，更何況是欲望深重的人，其心過份與外物接，馳而不返，久則心之主喪矣。

在身心調養方面，不逐五味但求溫飽以養生，牟宗三先生表示，養生雖是生理之事，而亦必在心上作工夫。牟宗三先生引嵇康《養生論》「無為自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存」。指出養生之理一方面在心上作工夫，另一方面在生理上作導養，不惟可以延年久壽，即真人、至人、神人、天人、亦不外乎此也。⁵⁶神人的養生哲學，當是無思無慮，嗜欲無有，如吸風能止飢，飲露能止渴，《逍遙遊》描述「神人」云：「不食五穀，吸風飲露。……。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」少思能使氣質清新，寡欲能夠遠離厚味。神人的精神內聚更能使萬物各安其位，而五穀豐收，「順物自然」(《應帝王》)，是神人養生之至也。

形體若無主，形如槁木，失去生機，則萬物不親而背離，《德充符》提到：

丘也，嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。(《德充符》)

成玄英疏：「才德者，精神也。豚子愛母，愛其精神；人慕駘它，慕其才德者也。」⁵⁷果若愛其形者，何以其形死豚子皆背離？此乃母德之感召，因母死而失德，所以豚子皆背離也。莊子強調，人之愛人者非愛其形者也，是愛其才德之精神感

⁵⁵清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁85。

⁵⁶牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁327。

⁵⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁233。

召者也。以此，吾人得知，養生莫若於養心，養心莫若使精神充滿，精神充滿莫若大於才德之感召。

三、自然與自適

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。（〈大宗師〉）

莊子用不知欲使人忘記生死的問題。吳怡先生說：「真人的『不知』悅生惡死，並不知生之可悅，死之可惡，乃是從整個宇宙來觀生死，把生死看作是自然的變遷，以順應自然之心來對待生死。所以他的『不知』是真知的一種轉化」。⁵⁸唯有透過這層轉化才能不陷於生死的限制之中。對於喜悅與厭惡之情同樣能轉化成「無情」的狀態，然真人果真是無情乎？莊子曰：「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。」（〈德充符〉）真人對於私心私欲的喜好與厭惡之情都不存於心胸，心無主觀好惡，生命內在當然不起衝突，心當「和豫通而不失於兌」（〈德充符〉）內心常保平衡和諧之道。「不益生」，宣穎云：「本生之理，不以人為加益之。」⁵⁹故外物不能接，所以物不能使其動心，不動心故，喜怒不發。俗人謂之無情，實則是順自然之平靜與和諧也。

真人對生死態度自若，「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。」（〈養生主〉）出生不欣喜，入死不懼怕，隨順一切，沒有生死的問題，如此而來如此而去，「我獨泊兮其未兆；如嬰兒之未孩；」（《老子·第二十章》）如嬰孩天真般的笑聲，是一種無為而淡泊的表現。同樣的，在面臨死亡歸去之時，是不是也要像嬰孩般，以天真單純的態度來面對死亡的課

⁵⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁236。

⁵⁹轉引自王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁53。

題。

吳怡先生表示，真人是有了生命，就高高興興的生活。忘了死亡的威脅，自由自在的歸去，真人不以他的心意刻意去構搭他自以為的道，不以個人的努力去助長天道的自然。這就是所謂的真人。⁶⁰生死是必然的發生，面對歸去之時〈大宗師〉云：「偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」然而雖是造化卻為何使汝若此乎？是造化刻意的安排，亦或是不經意的改變，莊子認為一切順自然造化的安排，避免刻意的人為造作，是鼠肝也好，是蟲臂也罷，都是本於造物之源頭。

莊子告訴吾人，人的逝去只不過就是形體的轉換，而軀體的存亡只不過是一種暫時的寄宿。無孰好孰優的問題，〈齊物論〉云：

民溼寢則腰疾偏死，鰯然乎哉？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，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿，獾狙以為雌，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？（〈齊物論〉）

又云：

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。（〈齊物論〉）

真人眼界寬廣，心胸開闊，自然造化皆為美，無所謂正處，正味，正色之見與標準，視萬物皆一，萬物皆有大用。雖造化不同，各歸於類，各有所用，雖說生而為鼠肝，蟲臂是一種際遇，然能發揮其中之用就能不失大道的作用與才德。莊子告訴吾人，生死是自然之循環，隨造化之偶然，順萬物之大用，得萬物之理。

⁶⁰吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁223-225。

物皆有用，無用之用亦為大用，保生是為盡年，盡年是為知天命，養親是為養生之主，養生之主是為知天理。天理有常，死生常變，真人深知此理，故能外死生，來時思本，去時歸一，欣然而來欣然而往，歡笑悲傷，不入靈臺，歸於淡泊，真性情者也。

若然者，其心志，其容寂，其顛顛，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。（〈大宗師〉）

王邦雄先生表示，此說表真人的生命氣象。其心凝聚專一，神情容貌寂靜，額頭寬闊樸實，未曾留下歲月的科痕。體道真人的身上，散發如秋之涼，也如春之暖的人格內涵，其生命與四季運行有直接感應，也與萬物的存在同體流行，其體現了天道的無所不在，沒有人可以知解他最後的極限在那裡。⁶¹真人有情而無心，喜怒與四時相通，常與萬物感應與互動，陳壽昌云：「有情，靜之動也。」⁶²真人心雖處靜，然時與應物，舉止合宜，縱有喜怒之情，猶如四時之生滅變化，稍縱即逝，了然與胸，卻不失於和諧。和諧是修德之道，〈德充符〉云：「德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」所以真人任積德。《老子·第五十九章》云：「重積德則無不克；無不克則莫知其極。」故真人生命氣象的表現，與物以德，如天降甘霖，頤養萬物，讓物自然成就，萬物自能長久。

聖人在莊子的角色裡，境界雖沒有真人的高，在《莊子》內七篇提到聖人的有為，也刻意有所區隔真人的自然無為，如：

(1)有為問題：是故滑疑之耀，聖人之所圖也。（〈齊物論〉）

(2)名實問題：昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名、實者也，而獨不聞之乎？名、實者，

⁶¹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292-293。

⁶²清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁85。

聖人之所不能勝也，而況若乎！（〈人間世〉）

(3)處世問題：故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。（〈德充符〉）

(4)仁義問題：堯謂我：「汝必躬服仁義，而明言是非。」（〈大宗師〉）

(5)治世問題：夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。（〈應帝王〉）

「聖人」雖然遊於世俗之內，〈大宗師〉云：「丘游方之內者也。」聖人行於世，勞心勞力，但不見其功。當然，莊子真正的聖人亦應同於真人，如王先謙所云：「由仁義行，非行仁義，不求通物，而物情自通，為聖人。」⁶³本著「無為」的理念，不刻意的有為造作，不流於形式的繁文縟節與僵化的制度。不競逐於世間的是非，不希求得到世人的尊敬與讚美，明瞭經世治世之道，使萬物都能同霑雨露。

故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。（〈大宗師〉）

「故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。」郭象云：「因人心之所欲亡而亡之，故不失人心也。夫白日登天，六合俱照，非愛人而照之也。故聖人之在天下，煖焉若春陽之自和，故蒙澤者不謝；淒乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。」⁶⁴離經叛道者，必失人心，而聖人重德能得人心，聖人不分彼此，天下四方，聖人皆成就之，故能得亡國者之心。

⁶³王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年，頁22。

⁶⁴清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁256-257。

最後莊子指出，心常與物接，為物所累，不能稱聖人。親民愛物不由口說，由民心感受。天象吉凶不以智觀，由物感通。利害得失心重，是為小人。愛名大過自身，非學道之士。屈於俗人之見而捐軀者，不能為模範。莊子舉出歷代人物，以捐軀亡身的方式明志，郭象注云：「斯皆舍己效聖人，徇彼傷我者也。」⁶⁵莊子認為其不但不能為模範者更不能入聖道，其只是屈於俗人的看法，卻無法找到讓自己如何自處之道，而喪失自己寶貴的生命，這種反自然且刻意極端的做法，容易使人誤解，致使人不明。故不足取。

四、無為與應世

古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承，與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也，邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔乎其進我色也，與乎止我德也，厲乎其似世乎！警乎其未可制也，連乎其似好閉也，悒乎忘其言也。以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。（〈大宗師〉）

就如同老子用對比的方式突顯道的特質一樣，真人隨和但不同流。謙卑但不低下，人格獨立但不標新立異。氣度廣大，內心質樸但不浮誇。貌顯喜悅，行動和於自然但不造作。氣質高雅但容易使人親近，其德能令人由躁入靜。外表假若有缺憾但實則德行依然充滿無損，其心境是自在自得的。

真人內涵深不可測，彷彿四時的變化，每次親近皆有令人不同的體驗與感受，從其身上可以讓人了解道貌變化的風采，讓人能夠感精彩的生命力。尤其是令人印象深刻的人格特質，能散發出純粹的、自然的、芬芳的氣質，特別是真人博大而深不可測的生命內涵與豐富節奏。

⁶⁵清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁257。

真人遊於人間，「以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。」⁶⁶在人間能夠有無雙運。真人便以形體的呈現做變化。世人用禮做規矩，真人便以禮的運作行走於世。世人喜歡聰明，真人便善用時機展現智慧。世人講求德行，真人便以德的內涵感召於外。

世人執著於有形物體，但真人能去掉有形的執著，如同老子告訴吾人「為道日損。損之又損，以至於無為。」(《老子·第四十八章》)。在人間行走，若要自由無礙，莫若以禮為行走之條件。禮可以潤滑人與人之間的互動，禮可以讓人從陌生到孰識。禮的內涵中，能謙虛則能長久，能謙虛就代表能虛心，真人能虛其心，故能遊於世間而無礙。

在人間不單只以禮就能解決事情，人情世故，世事難料，人間更需要有過人的智慧行走無礙。真人的智慧高於凡人的世智辨聰，凡人的聰明著眼於世俗利害之弊，故與智慧不能相通，所以是非利害之爭不斷。真人的智慧眼光放遠，能看通利害，能知名實，沒有偏執與造作，皆是「常心」⁶⁷發顯。

真人能與天相通，能使其「常心」發顯，莊子云：「孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」(《齊物論》)大道雖然無法言說，但是常心卻能感應相通，常心發顯與物相通。進而臨物以德，物受德潤，則和諧生矣。其作為皆是與天感應而為。

既然與天感應，真人處世隨順自然，自然使其無往不利，如庖丁之解牛，「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。」(《養生主》)人間的枝枝節節，莫不因受真人德行的感召與滋潤，就此解開心結。其處世是這樣的自在，就如雙腳毫不費力的爬上山丘，但世人不解，還以為真人不知下了多大的工夫！在此，莊子顯然告訴吾人，要遊於世，樂於俗，甚至成聖成賢

⁶⁶周公制禮作樂而至周禮疲弊，《老子·第三十八章》云：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」此是老子由感而發之辭，卻也成為道家正言若反的特殊表達方式。莊子在《大宗師》明確表達禮為翼而行於世，是循古以尊聖賢，讓社會回到禮統之治，有助於人間之和諧。

⁶⁷《德充符》云：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」吳怡先生說：「所謂『常心』是指不受外物影響，常恆不變的心。」參閱：吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁198。

並非難事。所謂心開知解，不拘於常規，觀念變通，以德為循，則事成矣。

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；
其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（〈大宗師〉）

徐復觀先生言：「莊子上所用的『一』字，以寬泛的意思為多。即『一』就是『道』」。⁶⁸牟宗三先生說：「逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。」⁶⁹王邦雄先生也說：「『一』與『不一』是純與雜多的關係」。⁷⁰面對以刑，以禮，以知，以德所面對的世俗問題，能夠善於虛以應物，就能與道相通。若不善了解樂通虛的道理，然本質上亦與道通。能夠將刑，禮，知，德，發顯至純白真實的呈顯就是道。反之，雜多雖不純，亦能返道。能夠純白發顯是因知天之理，故與天學習。雜多而不純是人云亦云，是役人之役，適人之適，但不明白其背後真正的含義，稱做與人學習。

真正了解道的人，知道天(道)的本性是無為的，隨順而任自然的表現。並且知道人必須以虛為懷，純白方能展現。天(道)的作為促使人有所作為；人的作為促使天的反應，天與人之間有個循環，此循環永無止息，天與人永遠不相勝也。明白其中的道理，不與天爭也不與人爭，向天學習，也向人學習，使自己作到致虛守寂，歸於道者，稱為真人。

莊子指出，真人的境界姿態，能出入水火而無傷。真人以心養生，生活無有憂思。真人對生死無有分別，順自然造化之安排。其外表氣象能散發出寧靜的芬芳，使人容易親近與歸順的人格特質，解答人間處世之道。綜觀以上五論真人特質，是真人合於道的表現。真人遊於世間，出入無礙，得於修行。身心安頓，看破生死，出自致虛。德行充滿，氣象萬千，來自靜篤。致虛寂守靜篤為道家的修行工夫。若要由俗轉真，由迷轉知，工夫修鍊必不可少。

⁶⁸徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1990年，頁368。

⁶⁹牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁178-179。

⁷⁰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300。

第三節 生命實踐

吾人可以視工夫論貫穿整個《莊子》內篇。生命的逍遙需要無待的工夫。萬物齊一，需要喪我的工夫。執中道以養生需要精神專注凝一的工夫。處世為人需要心齋的工夫。而坐忘工夫是繼心齋的集虛，使吾人德行自然充滿於內而感召於外，是真人得道歷程的階段。

莊子的無待境界、心齋，坐忘。不只是境界理論的闡述，且具有一套真正可以付諸行動的工夫準則，《莊子》留傳千年日益受到重視，歷代學者前輩為其作注，是莊子重視生命實踐的緣故，視《莊子》為一套生命哲學。⁷¹《莊子》所提「心齋」、「坐忘」工夫兩者彼此互相呼應，進而達到至高無為、無待的境界。猶如大鵬之雙翼，振翅翱翔於九萬里之上，若無堅強而有力的翅膀，就難以順利抵達南冥。所以，工夫實踐能夠決定生命價值是否能被提升的關鍵，其建構在強調生命、重視生命、關心生命的基礎之中。

透過莊子所提的無待、心齋與坐忘等工夫論，闡述其如何體道之過程。無待者，無為而無所待者也，是一種精神的絕對自由與逍遙。心齋者，志於道，精神凝一，從心修養開始，心處齋戒，進而達到聽氣於自然的境界。坐忘者，能離一切形，去一切知，屏除是非善惡，人我之見。將人我彼此忘的乾淨徹底，不留雜染。雜染去除，靈臺得見，道在心中不須遠求。

在〈齊物論〉裡，莊子喻吾人應忘了彼此是非之分，才能感受〈逍遙遊〉裡所提的生命之奔放於「無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」(〈逍遙遊〉)的意境。事實上道是隨時隨地都在吾人身旁未曾遠離，〈大宗師〉云：「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」但若欲得此絕對之輕鬆逍遙之道，吾人應以心齋入門，坐忘繼之，終之而得無待之理境。

一、由無待而逍遙

⁷¹牟宗三先生表示，中國哲學是生命的哲學，重視生命、關心生命，所以重德，其根本從頭就是從實踐上來關心的。參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁45-49。

在人間，莊子認為最高的境界是出入世間能夠逍遙於「無為」而遊於「無待」之境。莊子認為，逍遙的工夫在於「無待」的境界。鯤鵬的轉變是一種昇華，大鵬的南冥之志，經由意志的提起，待培風而後圖南。莊子用寓言列舉鯤鵬，其意甚明，意在提醒吾人須懷有大鵬之志，不以蝸與學鳩的適性而自足。

莊子繼以列舉宋榮子、列子在心境上的修鍊，在精神上的修鍊等，都展現一定程度的工夫境界。然而相對於逍遙的層次，宋榮子與列子尚不能及，所以莊子提出無為、無待的至高修養工夫，才能入逍遙之殿堂。〈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，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。（〈逍遙遊〉）

宋榮子內心安定，不為外物所動，成玄英疏：「榮子知內既非我，外亦非物，內外雙遣，物我兩忘，故於內外之分而不忒也。」⁷²雖然宋榮子對於榮辱不動於心，莊子卻認為「猶有未樹也」，唐君毅先生說：「於其所未樹者何在，則未明言。以理推之，蓋謂其辨內外，以自求『情欲寡淺於內』，『人我之養，畢足而止』，即尚未忘人我之分。」⁷³吳怡先生也指出，就《莊子·天下》的宋鈞，其思想以「禁攻寢兵為外，情欲寡淺為內。」似乎是一位用意志力克欲的修養之士。⁷⁴在《莊子·天下》云：「其為人太多，其自為太少。」成玄英疏：「夫達道聖賢，感而後應，

⁷²清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁21。

⁷³唐君毅，《中國哲學原論（原道篇一）》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁353。

⁷⁴吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，2013年，頁30。

先存諸己，後存諸人。今乃勤強勸人，被厭不已，當身枯槁，豈非自為太少乎！」⁷⁵，顯然宋榮子勤強勸人，雖然榮辱不入其身，但內心裡仍有所期待，還沒有達到自然而化的境地。

列子看似修神仙之道，其雖修得能夠御風而行，然而莊子認為真能與造物同遊者應無所待，釋德清云：「列子雖能忘禍福，未能忘死生以形骸未脫。故不能與造物遊於無窮。故待風而舉，亦不過旬五日而即返，非常往也。」⁷⁶列子能御風而行，其所表現是一種特殊的能力，雖然免乎行，但還是得依風而起，其能力雖高卻以風為待。又莊子在〈應帝王〉描述，列子心醉於神巫季咸能夠「知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。」（〈應帝王〉）由此得知，列子對生死則尚未看破，在莊子認為，列子仍是猶所待者也。

最後莊子說出其理想境界為，「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。」（〈逍遙遊〉）郭象注云：「天地者，萬物之總名也。自然者，不為而自然者也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。」⁷⁷其中，至人與自然同遊能忘己。神人御六氣之變能忘其功。聖人宣揚聖道於人間能忘其名。其能成就的關鍵就在無為的工夫培養與修鍊。

崔宜明先生表示，「無待」就是以「無為」的生活方式保持精神的絕對自由。「無待」就是絕對的創造性表現在存有的普遍性中，顯然，這就是道的存在，道之為絕對存在就是「無待」的存在。可見，精神的絕對自由來自於對道的認識與體悟，來自於對「道通為一」（〈齊物論〉）的真知的體認。精神之無待根源於道之無待，人的自由根源於道。故「至人無己，神人無功，聖人無名」（〈逍遙遊〉）其義乃是，自由人格具有絕對的創造性，但又不願、或不可實現地使之對象化。換句話說，人的自由具有一種非意志實踐的創造性品格，而這當然就是所謂精神

⁷⁵清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（下）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁1189。

⁷⁶明·憨山釋德清，《莊子內篇注·卷一·逍遙遊》，臺北，廣文書局，1991年，頁20。

⁷⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁23。

的絕對自由。⁷⁸無待能夠視為一種絕對的自由，其自由是來自於「無為」，無所為而為，沒有人為自私的刻意，是自發的，自然而然的發生。至人因其無為，能與自然同遊乎四海之外，「死生无變於己」（〈齊物論〉），故能無己。神人因其無為，而能「使物不疵癘而年穀熟」（〈逍遙遊〉），故能無功。聖人因其無為，以治天下，「天下既已治也。吾將為名乎？名者，實之賓也。」（〈逍遙遊〉），故能無名。然而，欲得絕對的自由，須由心上做工夫，清淨內在，屏除外知，以虛為體，寬廣無垠，則能自得且能由己也。

二、由心齋以達知

〈人間世〉裡莊子借顏回與孔子的對話，指出道家的工夫——「心齋」。孔子要顏回做內心的工夫修養，一種無形無體，精神必須凝聚專一的內在修養，有別於外表儀式與儀態的展現，這才是真正的修身處世之道。

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。」（〈人間世〉）

莊子告訴吾人「心齋」必須專一於志。郭象云：「去異端而任獨也。」⁷⁹陳壽昌云：「無雜念也。」⁸⁰王邦雄先生說：「此同於〈逍遙遊〉所說的『其神凝』，神凝就是志一，依道家義理，心志專一與心神凝聚在致虛守靜的主體觀照。」⁸¹此志是向道也。孔子要顏回能夠精神專一，於心齋工夫上方可起作用。

耳朵是人身體之感官，其能聆聽萬物的聲音而不能止，除非以手掩耳。這代

⁷⁸崔宜明，《生存與智慧—莊子哲學的現代闡釋》，上海，上海人民出版社，1996年，頁231-234。

⁷⁹清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁163。

⁸⁰清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁57。

⁸¹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192。

表吾人的耳朵具備開放與廣納的性質，在萬物的聲音中，有悲傷、喜悅與各種情緒等，其聲音有抑揚頓挫與高低起伏。其中或許傳達了訊息與情感，莊子告訴吾人，隨順本性的流露然才符合自然，否則凡是經過人為自私的表現，是一種違反自然，也是為什麼人會痛苦的原因。如在〈養生主〉秦失弔老聃之經過：

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。」（〈養生主〉）

老聃的弟子聽見秦失哭號三聲，便離開而出，老聃的弟子對於秦失的行為感到疑惑。別人都哭的不能自己，而你卻與人不同，懷疑秦失是不是老聃的朋友。秦知道老聃是位得道之人，現已歸於自然之大化，如此而來如此而去，是理所當然的事情。但老聃的弟子只因秦失簡單的悲嚎三聲而產生不解，為何弔喪只如此簡單且又過於率性？

根據秦失的表述，不想言而言，不想哭卻哭者，事實上是違反吾人自然本性的流露。生死本是自古就有之事，生命是天所賦予，如今死了也是回歸天和大化而已。若不解此，當然會感到猶如倒懸之苦而痛苦不已。郭象注：「感物大深，不止於當，遁天者也。將馳驚於憂樂之境，雖楚戮未加而性情已困，庸非刑哉！」⁸² 秦失的行為，老聃的弟子當是以聽之以耳而未能聽之以心的方式，所以不解秦失三號之意。

假若直以眼睛所看，耳朵所聽，就做判斷，秦失的率性倒是有些無情，別人都哭的不能自己，而你身為老聃的朋友，卻一點悲傷的感覺都沒有。因此懷疑秦

⁸²清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁141。

矢是否真為老聃的朋友呢。老聃的弟子這就未練就成心齋的第一階段「无聽之以耳」。任由感官的驅使而輕易的產生判斷，此往往不能獲得事情真正背後的原委。也就是說，事實真相的獲得必須由外向內，逐步的向內深入才能真正顯露與明白。

莊子很明白表示「無情」乃是對於外物的好惡而言，不隨眾人言而言，不隨眾人哭而哭，或許面對死亡而感到悲傷是人之常情。但是，若因此違反本性而過當，對吾人的生命一點幫助也沒有，反倒是一種阻礙對生命的感受與對真知的體認。

生死能否看透與了解，能否順時而來，順時而往，順任生命之結束也不祈求增益生命的延長。倘若老聃的弟子能體悟此生命之知，當對秦矢三號能聽之以耳而入心，而不會對秦矢的行為感到疑惑。所以莊子在心齋的第二階段要吾人「聽之以心」，即是告訴吾人順本性自然的流露，不刻意作為而違背本性。否則就是「遁天倍情」(〈養生主〉)了。

心齋的工夫漸入佳境，便進入第三階段「无聽之以心而聽之以氣」。陳壽昌言：「心有覺而氣更神於不覺。」⁸³心與外物有感則必有所知，然此知是有所感而起，外物之情境映照吾人之心，吾人以心應物，尚不能無傷，唯有以氣應物方能無所傷。此不傷之理，成玄英疏：「心有覺知，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也乎！」⁸⁴故外物映於內，心有知覺，有知覺，俗人執此為有，莊子欲將此「有執」之心去除，以氣將其化之而無執。

「氣」者不若有形之物，其無形無體而不能執，其為虛之代表。莊子以氣代表虛之理，似有若無。崔宜明先生表示，氣是道與萬物的中介。相對於道，氣作為生動的感性具體的存在是「有」；相對於物，氣作為道的媒介是「無」；因此，氣作為道與萬物的中介就是「有」與「無」之統一的「虛」。人作為萬物之一也是氣從道的產物，即氣也是人之為物與道的中介，所以，只有「聽之以氣」才能通

⁸³清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁57。

⁸⁴清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁163。

達於道。⁸⁵「氣」宛如天上的白雲，瞬息萬變，看似有，隨後又變化而消失於無。把一切的有又重新歸於為無，「氣」是有、無之間的轉化媒介。

「氣」，深廣不可測，神而不可知。《淮南子·精神訓》云：「夫靜漠者，神明之宅也；虛無者，道之所居也。是故或求之於外者，失之於內；有守之於內者，失之於外。闢猶本與末也，從本引之，千枝萬葉莫不隨也。」⁸⁶《淮南子》認為虛無是道之所居，虛無愈有，則道愈大，這是一種對道的體驗與境界之說法。氣之作用，其虛能藏物、應物，其柔能順物，其強能禦物。《老子·第五章》云：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」在靜與動之間，氣出入其中。莊子在〈齊物論〉云：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒号。」成玄英疏：「大塊者，造物之名，亦自然之稱也。大塊之中，噫而出氣，仍名此氣而為風也。」⁸⁷自然之氣以風為代表，生物之氣以息為代表。道生萬物於天地，以氣凝聚而成萬物。

莊子用氣的涵義，代表萬物與道的關係。莊子認為氣的普遍性，充滿於天地之間，供養著萬物之生存，其不爭、無私且能容物的特性更甚於水。給人似有若無的感覺，無色無味且無形，不強調自己的重要，但天地萬物卻無時無刻不能沒有氣的存在，否則生命將無以延續。氣之善待萬物猶如〈應帝王〉所云：「至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」釋德清云：「了無是非之心，如此虛心應世。故能勝物而物卒莫能傷之者，虛之至也。」⁸⁸氣與萬物相應，以道為本，以虛待物，不迎和也不拒絕，應而無情執，和則順自然。

心齋的最後階段就是以氣集虛而近道。郭象注：「虛其心則至道集於懷也。」⁸⁹釋德清進一步認為：「虛乃道之體也。」⁹⁰能把握虛之理，就能近道之體。莊子提「心齋」的目地在教吾人行走於人世之中，秉持虛的原則，面對世間的善變與多

⁸⁵崔宜明，《生存與智慧》，上海，上海人民出版社，1996年，頁114。

⁸⁶劉文典，《淮南鴻烈集解》，臺北，文史哲出版社，1992年，頁219。

⁸⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁52。

⁸⁸明·憨山釋德清，《莊子內篇注·卷四·應帝王》，臺北，廣文書局，1991年，頁19。

⁸⁹郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北，華正書局，1987年，頁148。

⁹⁰明·憨山釋德清，《莊子內篇注·卷三·人間世》，臺北，廣文書局，1991年，頁15。

事，以虛的態度面對待人處世與接物。虛是氣的作用，氣的作用能使萬物凝聚生機。其看似被動，實則自然應物，如〈應帝王〉中壺子四相之於季咸之過程：

鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。

鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。

鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。

鄉吾示之以未始出吾宗。(〈應帝王〉)

季咸代表的正是人對生死未知的好奇與恐懼，季咸的知只是藉由占卜的世俗之知，遇上壺子的真知就一點用處也沒有了。壺子四相的表現，從毫無生機氣息的地文，到凜受天壤所賦予的生機，進而顯現「動靜不二」⁹¹之境，到最後現之以即宗即道的至虛之體。過程中是一場有與無；靜與動；氣與虛之間相互的交集與作用表現。

〈大宗師〉云：「有真人，而後有真知。」心齋是獲得真知的途徑，韓林合先生說：「通常的心智無法知道，但是這並非說道在任何意義上均不可知。知道的唯一方式是體道——與道同體。體道的人是真人。真人對於道的體悟是真知(至知)。因而，有了真人以後才會有真知。獲得這樣的真知的前提是不思謀(停止思維活動)——心齋。」⁹²心齋是成就真人的工夫過程，莊子用「集虛」表示工夫之過程。《老子·第六十四章》云：「九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」工夫須從日常生活中鍊就，無掉自大與我執，逐漸與萬物相應，從大處著眼，從小處著手慢慢累積，集(致)虛的工夫就會愈深。〈大宗師〉云：「真人之息以踵，眾人之息以喉。」真人深知致虛之理，其息深且長。真人之所以為真人，非天生者也，其由工夫之修鍊而能成。眾人之息雖淺而短，然若假以心齋工夫之修鍊，亦有其成就

⁹¹ 〈應帝王〉「太沖莫勝。」釋德清云：「言動靜不二也。初偏於靜，次偏於動。今則安心於極虛動靜不二。猶言止觀雙運，不二之境也。」參閱，明·憨山釋德清，《莊子內篇注·卷三·應帝王》，臺北，廣文書局，1991年，頁14-15。

⁹² 韓林合，《虛己以游世》，北京，北京大學出版社，2006年，頁249。

之日。

工夫成就與否的關鍵，就在於真知的體會與領悟，而真知的獲得又必須從心上下工夫，尤其是生活於人間的我們，所面臨的環境複雜與艱難，若要如莊子所說逍遙而遊走於人間，必須修心，若不修心而能自在者未曾有也，故曰：

絕迹易，无行地難。為人使，易以偽；為天使，難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」（〈人間世〉）

釋德清云：「逃人絕世尚易，獨有涉世無心，不著形跡為難。」⁹³以逃世而隱遁的方式面對人間所給的種種挑戰，讓耳不聽是非，眼不見曲直者容易。然而涉世於人間在複雜的網絡下，耳聽目染之間能不起是非價值與曲直判斷，不經一番修養而能使自己一心不亂者，是少有的。所以莊子更直接的指出，順天與自然的驅使而為，且能遇事不動心者，才能直接切入與體會心齋的修養關鍵。

世間皆是俗知俗見所充斥，真知也就被隱而不顯，應以「無為」屏棄俗知俗見，才能顯真知。陳壽昌云：「無知而知，寂照也」。⁹⁴寂照之知無法言說，卻也因無為而知也。莊子云：「虛室生白，吉祥止止。」王邦雄先生表示，「吉祥」是「白」，吉祥美好一如溫暖的陽光，而道臨現人間，當然是人生最大的吉祥。⁹⁵心齋使吾人心量放大，致虛守寂，光明透顯，如陽光般灑落大地，使大地萬物皆得以溫暖而生長，吉祥十方來聚，無有窮盡。相反的，若耳不能聽靜，心不能止動，思緒紛飛，如野馬般的奔馳，莊子謂之為坐馳。所以說，修心是心齋成功與否的必要條件，而無為又是修心的準則。

⁹³明·憨山釋德清，《莊子內篇注·卷三·人間世》，臺北，廣文書局，1991年，頁16。

⁹⁴清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁58。

⁹⁵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197。

心齋能使耳目感官本於外聽，今使之內通於心，摒除心知，王邦雄先生說：「『外』乃超離之意，心知本是執著，今使之超離。耳目不外逐，心知不執著。」⁹⁶以氣為虛，集虛成道，鬼神將來舍，吳怡先生說：「『鬼神』即前文所指吉祥。」⁹⁷一切自然而然的發生，不是人為，也不是刻意，而是人重歸於自然，在融入自然的剎那所產生的火花。几蘧、伏戲、舜、禹等聖人以虛應萬物，以虛應化萬物，萬物皆能所化，此是修身之法，治世之鑰。故，莊子的心齋，其意義之深遠同於《老子·第十六章》云：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」致虛的工夫愈深，體道的覺知就愈深，本來面目就得以復見。

三、由坐忘達大通

「坐忘」是繼「心齋」工夫之後進一步的詮釋，也是以氣為虛，虛而能忘，是歸於無的關鍵。王叔岷先生說：「這種境地就是內聖之工夫，當遣去分別作用之心(所謂無心)，進而合天人，外生死，而達於『坐忘』之境。『坐忘』之境，乃「心齋」之最高修養，亦即與道為一之境也。」⁹⁸〈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：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（〈大宗師〉）

顏回首先回答忘仁義、次忘禮樂，最後提出坐忘。莊子借顏回的忘仁義、忘禮樂返循其本，重拾道德本懷。莊子將工夫進一步演繹，提出坐忘，使虛與忘相

⁹⁶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197。

⁹⁷吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁168。

⁹⁸王叔岷，《莊學管窺》，臺北，藝文印書館，1978年，頁26。

輔相成達到異曲同工之妙。忘仁義、忘禮樂，非棄仁義、棄禮樂，而是仁義、禮樂不流於僵化與刻意操縱，應該要讓仁義禮樂發自內心的真誠流露，這才是最自然的仁義禮樂。

孔子要顏回繼續返循其本，顏回自省三次才悟得「坐忘」的道理，於是說出：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」這樣的體會。孔子甚驚訝，仁義禮樂雖然俱忘，然「坐忘」依然能使其名實未虧(〈齊物論〉)，但能令其發於自然而與道相通。「墮肢體」，成玄英疏：「墮，毀廢也。」⁹⁹ 忘了自我所擁有的形軀之體。「黜聰明，離形去知，同於大通。」遠離心知、分別與執著，虛以應物，而後忘我，本來一體，無有分別，既無分別，皆出同源，物皆可忘，同於大通，謂之道。

在〈齊物論〉所云之以天籟體道，透過「坐忘」使得南郭子達到「喪我」之境界：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！(〈齊物論〉)

南郭子綦演繹「喪我」工夫示於子游面前，其身如槁木、其心如死灰，身形遺忘、心知不起。南郭子綦喻氣與道相通，人與地皆為道的一份子。人之氣息所吹譬如比竹管蕭之音，順本性之感動而吹發者可謂人籟。又也因這一口氣息使得人對道的體悟因立場與角度的不同而有各種言說。王夫之云：「氣機之所鼓，因音立字，因字立義，彼此是非，辨析于毫芒。」¹⁰⁰ 莊子以八德範疇¹⁰¹論而成道術，莊子云：「夫道未始有封，言未始有常。」(〈齊物論〉)道本圓滿無有缺陷，能夠

⁹⁹清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁313。

¹⁰⁰王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年，頁11。

¹⁰¹《莊子·齊物論》：「有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」

為常，言說譬如為吹，在於引起同理與感動內心，然其言卻自以為為常。大地廣大，以風為氣息，眾竅因風而發出各種的聲響，「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？」（〈齊物論〉）莊子告訴吾人，不論是冷風、飄風或是厲風，其所造成的氣息聲響與枝葉的擺動，有大、有小到停止而虛寂無聲。是什麼造成聲音的產生與枝葉的擺動呢？是自然的氣息作用於風也。

郭象注：「夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。所以名其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。」¹⁰²比竹之聲有待於人，地賴之音有待於風，而天籟之音非有待者也。然聞比竹之聲和諧而愉悅者，聽地文之音而內外相感者，此皆因自然而產生共鳴者亦可視為天籟，天籟是能與大道感應的指稱。

在此南郭子綦的喪我與心齋呼應，透過氣的特性(虛)而體道。心齋在前，聽聲於自然，自然與我共一體。喪我在後，此刻無分自然與我，在達到喪我的工夫之後，聆聽天道賦與萬物的聲音之時，此刻是「天地與我並生，而萬物與我為一。」（〈齊物論〉）自然與我無有分別，自然是我，我是自然，同於大通的兩忘狀態。

「忘」的工夫是德的必要條件，心境保持和諧，精神能夠專一，忘形，忘己而體虛，體虛能近道，道為萬物之本，道生萬物，萬物有德而生生不息。莊子藉仲尼的口吻曰：

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。（〈德充符〉）

¹⁰²清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁57。

〈德充符〉裡面的人物，其形骸雖不全，但是其德行均充滿於內，而溢滿於外，所以能自然應物而不傷。且依其德行之助，能行於世而無礙，感化人於無意之中，視其為全人而無異。而德又是「忘」的催化劑，在和諧與寧靜的狀態之下，能使「忘」的工夫境界提升，德行的修養就更加深入而廣大。

闔跂支離無脤說衛靈公，靈公說之，而視全人，其脰肩肩。甕盎大癭說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘。（〈德充符〉）

「忘」能使累贅不加於身，吳怡先生指出，「忘」的對象是那些不應該執著的，但「忘」並不是掉入失憶的無底洞中。而是在另一方面有所充實。這另一方面的充實，就是「德有所長」。¹⁰³莊子在〈德充符〉以寓言的方式譬喻闔跂支離無脤與甕盎大癭的全德，能讓靈公與桓公忘其形體之陋。與之相處久了，形體的差異就不再是差異。這是因為德行的感召遠大於外表的缺陷，所以相較之下，「德」所發散的光芒，足以引起人的共鳴，而使人「忘」其外表之形。

〈大宗師〉中女偶因真知而得聖人之道，繼以「忘」的工夫，而其能外天下、外物乃至外死生之得道過程。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。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；

¹⁰³吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁208。

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。」（〈大宗師〉）

從南伯子葵與女偶對道的談話當中吾人可以得知，得道有其順序，其順序亦可說是「忘」的境界順序。

「參日而後能外天下」，成玄英疏：「外，遺忘也。心既虛寂，萬境皆空，是以天下地上，悉皆非有也。」¹⁰⁴遠觀天下四方，遠物不能擾，心易處方外，如滄海之一粟，被遺忘於天下之中。

「七日而後能外物」，成玄英疏：「天下萬境疏遠，所以易忘；資身之物親近，所以難遺。」¹⁰⁵近取諸身，習氣消融，虛而待物，有如〈人間世〉所謂「無聽之以耳，而聽之以心」，故能外物。

「九日而後能外生」，成玄英疏：「墮體離形，坐忘我喪，運心既久，遺遺漸深也。」¹⁰⁶工夫日深，心知不起，物我漸忘，繼之「朝徹見獨」，陳壽昌云：「朝徹，平旦清明。獨，即一也。」¹⁰⁷能外生死終歸於一。得一之後，時間無有，古今歸於當下入於永恆。永恆無有生死斷滅，隨其生，順其死，「殺生者不死，生生者不生。」造化者也。自然順萬物的往來，不拒不迎，成毀相伴，莊子稱之為「撻寧」。成玄英疏：「撻，擾動也。寧，寂靜也。」¹⁰⁸在一切的擾動之後淡泊使其歸於寧靜而得以致遠。《老子·第十六章》云：「歸根曰靜，是謂復命。」終究回到生命最初的太和狀態。

〈大宗師〉云：「泉涸，魚相與處於陸，相呿以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。」魚一旦會相呿以求彼此能生存之時，就代表著生活環境的改變，逼迫著彼

¹⁰⁴清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁279。

¹⁰⁵清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁279。

¹⁰⁶清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁280。

¹⁰⁷清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年，頁102。

¹⁰⁸清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋（上）》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁281。

此須相互幫助才能存活下來的時候，比起從前的悠遊自在的生活是多麼大的對比與反差。莊子比喻極好，身心最自由自在的時候，就是忘記有我(喪我)存在的時候，是最自由自在的時刻。當理所當然的事情不復存在的時候，才驚覺所擁有的已經失去，惶惶恐恐亟欲再將其找回。這時，莊子應該會說，不如把以前給忘了吧，不要忽略了當下的我才是最真實的。重新學習與調適，找回自由自在的生活才是生命的重點。

莊子的坐忘能讓吾人忘煩惱，忘情執，忘名利乃至忘生死。把世間一切不如意之事皆能忘掉。忘亦使思想障壁不起乃至化掉而歸於無，此可謂喪我。從此靈臺明鏡再現，我之於外物「不將不迎」(〈應帝王〉)。以至「天地與我並生，而萬物與我為一。」(〈齊物論〉)的體道境界。

無思無謀亦無慮，寂然不動真知朗現歸功於心齋。是故，自然是己，己是自然的絕對自由，絕對的無待稱做逍遙。「至人無己，神人無功，聖人無名」(〈逍遙遊〉)的真人、至人、神人、聖人等，皆是學而可得也，行而可成也。

第參章 〈大宗師〉的現代意義

在第一節的意義治療裡，本文肯定莊子的思想傳承至今日久彌新，不因時代的改變而遭受質疑，對於每一個時代都起了一定的安定作用，其思想均切中問題，直指人心。

現代科技帶來的文明與生活物質進步神速的同時，現代人的內心世界為什麼卻是依然空虛而不知所歸，歷史一直不斷的給人重複的教訓，但是世人卻依舊沒有因為時間的累積而有明顯的改變。觀念依舊不明，靈臺依然不顯。莊子其思想古今相通，其從不立標準，人均有精神上的實質自由。其教人面對天下與做人之要，必先以治心工夫為先。莊子的教法似高明的醫術，能夠去除頑固的陋習與難改的無知，舉凡「附贅縣疣，決疝潰癰」(〈大宗師〉)以利刃割捨再施以深度清創，追根究底找出病因，再進一步療傷止痛。使被療癒者其心不外弛，外物不能累，進而反觀自省，虛室生白(〈人間世〉)，最後葆光重顯。徹底的找回人的價值與意義。

第二節討論生死智慧。莊子認為，死亡並非煙消雲散，灰飛煙滅，而是另一種生的開始。在自然的原則底下，生死一直重複且循環不止。譬喻萬物皆由「氣」所生成，聚散之間，來去變化不已。莊子教吾人面對生死時，應該抱持適來適去的態度勇敢面對。如果工夫到位能夠體虛者，可以通天地之一氣，隨著自然造化的安排，不論是蟲臂、鼠肝都是大化的安排，不可逃著，就隨順安命。若能知天而知人者，在修道修德的過程中，形雖循環改變不已，其精神卻是能夠不死直到體道歸宗。

第三節討論生態哲學，莊子愛好自然境界，夢為蝴蝶，物我合一，逍遙不已。生活在地球上，人與萬物儼然是一個生命共同體。但是人類對地球環境過度的開發，顯然已經太過而造成了破壞，自然的平衡也被打破。在平衡的原則之下，自然勢必重新編排環境。在編排的過程中，自然的力量也必定為人類帶來許多意想不到的災難與後果，到那時候想要補救恐怕已經為時已晚。故吾人可以說，生態

的未來，是人類的未來。人類應當善盡保護之責，以維護吾人居住的地球環境，讓生存發展的條件不被破壞，使得萬物均能夠保持生機盎然且永續生生不息。而莊子的哲學思想可以從理論的高度，為人類面對自然環境的生態觀念，提出價值觀層面的對治之道。

第一節 意義治療

自從十七世紀工業革命以來到現代二十一世紀的網路資訊時代，主要的特色是機械取代人力，從家庭走向社會，傳統勞力密集到技術勞力，日新月異其進步之神速遠超過人類有歷史以來的任何時代。

科技文明進步神速，人類社會也跟著快速變遷。就相對而言，在謀求健康、幸福、快樂願景的同時，卻也必須承受物質讓人的慾望更加的貪婪與熾熱不已，伴隨而來的就是心靈的空虛與精神壓力的痛苦。

現代社會在鼓勵發展與表現自我的驅動之下，如果自我表現過度，就會有標新立異與特立獨行的結果，嚴重的話更會產生「異化」的問題。對於人類的心靈而言，幸福感與滿足感同樣也是不增且反降的。因此，在享受科技物質文明所帶來的生活改變之外，如何讓心靈生活層面也能相對等的提升，是迫切需要思考的課題。

吾人必須思考如何重新找回人與人的關係，人與萬物的關係以及人與自然的關係。對於這樣的關係，有現代學者把老莊的思想定位為「文化治療學」的意義層面，就內容而言，這是對老莊最好的現代註解。¹陳德和先生說：

¹袁保新先生提出「文化治療學」(Therapeutics of Culture)的概念，其意指，只要人存在世上一天，文明的創作不可能離開天、地、人、我所提供的活動場域，那麼，由文化失調所導致的價值失序，世界觀危機，就隨時需要老子與莊子這種奠基在存有學洞見之上的文化治療學，一方面將人類心靈從某種價值的偏見與獨大中拯救出來，另一方面是僵化、停滯的文明重新接上活水源頭。參閱，袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，〈自序〉，頁4。

老莊思想是一套讓人願意放下放平、使人能夠解套解蔽的實踐智慧，它的淑世偉願是想為生命找出路、給人間求安定。老莊志不在建構而在消融；它要消除心靈的病痛、融化性情的瘀腫，使天地人我都能保合太和、安康宜寧。老莊如是的思想頗像是懸壺濟世的醫王。²

科技的進步是賴於知識的累積，知識的力量如水能載舟亦能覆舟，所以科技文明的進程必然出現文化危機，正所謂「智慧出，有大偽」（《老子·第十八章》），《莊子·養生主》亦云：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已」。把知識用於外物追逐，必然失去內在心靈層面的探索與培養，所以我們需要莊子的生命智慧，才能補足心靈上的空虛。

一、大辯不言之意義保全

人類在好奇心的驅使下，藉由科學的力量探尋世界的起源，發展至今的結果，生命被分割與解構，人與自然的關係被切割為獨立的個體單位，發展的結論是，所有物質皆是原子所組合而成。本是生機盎然的生命，被科學的理論概念這樣處理之後，生命頓時被當作只是某種物質組成的有機體罷了。其忽略了人的意志自由與精神生命，將人存在的價值支離而不知何往。

綜觀當今科學的發展，雖然講求客觀與普遍，但是其依然有缺陷，牟宗三先生指出，科學的真理是可以脫離我們主觀的態度的。其可以客觀地肯斷的來研究，這是屬於外延真理。就科學知識而言，內容的真理是沒有的，科學裡面的命題通通都是外延命題。然而生命繫屬於主體；道德、宗教一定要落入主體來呈現，這個主體不能把它當做對象來作所謂客體的研究。用科學的態度來研究人，人就變成 external object（外延主體），於是主體也就變成客體、變成對象。牟宗三先生借用存在主義的話來表示，假定你把人存在地來研究的時候，你所研究的這個

²王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁127-128。

主體永遠不會成為客體。³牟宗三先生意指生命皆具有主體性，凡主體性皆不離價值的命題。生命也不純然屬於能知與被知的範疇。所以陳德和先生也指出，能知的我並非萬能，被知的物也不是一成不變，由是所產生的主客關係亦不免流連轉徙。既然如此，那麼我們的所知所識是不是等於事實的真相、是不是具有絕對的普遍性能放諸四海皆準，更何況通過認知理性去觀察外在的世界，其方法和結論是否就是我們對於世界的唯一裁決，是有必要再做省思的議題。⁴不論主觀與客觀，普遍與具體，都是存有論的相對性，若只是偏執於一，就會有價值相對性的問題產生，畢竟真理從一而生，科學與價值這兩個命題可以對話，但外延真理決不能凌駕於內容真理之上，否則就會產生思想的偏差，而導致出唯物主義的觀念，則人的價值與尊嚴就與物無異了，也失去了道的整體性。

處在資訊爆炸與科技發達的年代，知識儼然是人類精神糧食，吾人不斷的吸取新知，藉由知識使得生活得到改善，也藉由知識讓吾人可以對生命有進一步的了解與體認。雖然如此，知識學習的壓力接踵而來，生活的緊張與焦慮也沒有因科技的進步而稍有緩解，反倒是倍增於以往，而內心總是缺少一種踏實的感覺，這就是現代人的苦悶。故，莊子以真人之境界對比於今人之困境

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。（〈大宗師〉）

陳德和先生把現代人內在心理的困頓分成四種：

1. 夸奢慕外之心：貪著於外在的財貨名位因而產生之過度希盼強求的心理欲望。
2. 跌宕馳放之心：形容人的情緒衝動，常常隨著他所遭受的得失利害而狂飆激越、無法收斂；也就是個人由於特別在乎外在事物的或贏或輸，因而引發情

³牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁21-30。

⁴王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁128。

識上的兩極選擇之反應。

3. 機巧識辨之心：嚴格來說不是壞事也非罪惡，但畢竟只是一種經驗而不是一種德行，所以對人格的成長而言並不完全可靠，如果一味的依賴它，恐會全然落入個人利益考量，此不但將阻礙我們體道證德的道路，同時也將隔斷我與他者之間的完全暢通。
4. 偏執固取之心：指的是囿於己見、限於己思、不肯通融、無法溝通的封閉心靈。⁵

莊子在〈大宗師〉認為，屈服於外境的人，其氣息往往短淺受阻而不順，愈是貪著於外境誘惑的人，其對於天道的理解與感受就不是那麼深刻。所以夸奢慕外之心足以使人迷失自己，莊子以真人為典範，其能寡欲故外物不能入於心中、心不受染污故能「虛室生白，吉祥止止」(〈人間世〉)心中充滿著吉祥的喜悅，則何來憂愁之有。

再由跌宕馳放之心來看，莊子在〈齊物論〉裡形容說：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！且暮得此，其所由以生乎！」此全是情緒的變化與態度的表現，都由外物的刺激所引起，從無到有，期間就如白天與黑夜的交替般，變遷流轉從不停止。情緒是一種現象並不真實，莊子認為停止彼此的勾心鬥角與對外物的追逐，讓心能夠趨於寂靜而不起波瀾。

從機巧識辨之心來看，雖然科技進步幫助吾人今日生活的方便與壽命的延長，具有莫大的貢獻。但不可諱言的，科技是一把兩面刃，莊子看到方便的背後會使人容易產生機巧識辨之心，在《莊子·天地》描述以漢陰丈人循古而為的簡單的生活方式，才能使心純白生定。⁶莊子的用意在於指出機心來自於復雜的心思與算計。但吾人相信莊子非全然反對機械所帶來的貢獻，〈人間世〉云：「若一

⁵王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁124-126。

⁶《莊子·天地》載：「子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。……有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」

志，无聽之以耳而聽之以心」。外物不入於心，亦無大礙，科技的進步與生活的改善亦是一種自然的法則。但漢陰丈人不解，執古不化，在時代更替的巨輪底下，不知「安時而處順」（〈養生主〉）讓身心均得自在。修鍊重點在於能否「定乎內外之分」（〈逍遙遊〉），只要心能純白，神能生定，非得循古才能得，道即在當下，無處不在。

莊子在〈齊物論〉提到：

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！（〈齊物論〉）

又偏執固取之心即是「成心」，成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之篇見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。」⁷尤其在現代追求自由與思想奔放的年代，自我中心主義會造成偏執固取之心，陳德和先生說：「『中心主義』的威權性格無乃成了他們與別人之間的深闊鴻溝。」⁸在莊子認為最無可奈何莫過於偏執的成心，世間雖然有真知，但卻因成心之堅持而不能使真知朗現。莊子提出成心會形成八種的不同見解：

有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。……辯也者，有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不謙，大勇不怯。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇怯而不成。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。（〈齊物論〉）

⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁69。

⁸王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁129。

左右、倫義、分辯、競爭八種自以為是的觀念，都是一方之言、一家之見，也因此萬物被這些偏見所分裂。莊子肯定吾人皆有真君或真宰，也就是「天府」與「葆光」，而偏執與固執之心卻是矇蔽吾人精神之最大障礙，實在是不可不察。莊子告訴吾人，大道的真理不是語言或文字可以精確講明的，「大辯不言」，「大仁不仁」，「大廉不嗛」莊子使用「大」就代表無特定對象，是包含整個宇宙萬物萬象而言，對比於個人成就的渺小，則偏執與固執之心就更顯得愚昧與無知了。

「知天之所為，知人之所為者，至矣。……且有真人，而後有真知。」(〈大宗師〉)了解天地萬物運行的原理與規律，人在天地之中，明確人的本分與角色定位，不逾越自然的法則，向真人學習才會明白真知的道理，有了真知，道就不被蒙蔽，心就不迷網，面對困難時，真知可以帶出智慧認清事實真相解決問題。

莊子的「真知」浩瀚如宇宙虛空無有窮盡，而能知「真知」者猶如天上繁星光耀不已，故謂「天府」與「葆光」。但俗人大都侷限於小我應如何成，汲汲營營於世智辨聰、名聞利養之俗知、小知，莊子提醒吾人：「已而為知者，殆而已矣。」(〈養生主〉)以俗知、小知反覆用來解決問題，則是以知解知無窮矣。不如將有限的生命，以自然的心態、用尊道貴德的實踐，探尋自身所處的世界，這才是內心真正能感到充實的途徑。

在世事多變與日益複雜紛擾的年代裡，大欺小，強凌弱是現實社會生存的無奈。莊子的哲學是注重保全生命的應變哲學，善於應變才得以保生，順上天好生之德，生命方能行道。藉由顏闔問於蘧伯玉如何保身、全生之道：

善哉問乎！戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。(〈人間世〉)

〈人間世〉的這一段話，行道者能屈能伸，即使在不得已的情況下所採取的行為或方法，是希望吾人不要突顯自我意志，刻意彰顯自我主觀的存在，然後才能像王弼所講：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」(〈老子指略〉)⁹的體現。在變動不明的環境之中，但內心的涵養不變，善於處變與使用權宜是必要的處世之道。雖屈就於形勢但絲毫不受影響；雖表面附和但不趨炎而驕。似機而動，在逆境之下保持覺知，在順境之下展現大道之理，是莊子的應變哲學。

在變動劇烈的時代裡，更應該凸顯生命價值與意義。佛蘭克(Viktor E. Frankl)說：「人所要求的，並非如同某些存在主義哲學家所言，是去忍受生命的無意義；而是要忍受自身無能力以理性抓住生命的絕對意義。」¹⁰當陷入巨大的漩渦而無能為力時，生命的價值受到考驗；生命的意義受到質疑，與其忍受，不如以〈人間世〉所云：「乘物以遊心，託不得已以養中」的內在精神修養。活著是明天會更好，生命價值的開創在於生命德行的充滿，生命的意義在於體道證德。〈德充符〉裡的不言之教，成就無為之業。是內在的精神修養與德行感召最好的典範。「德有所長，而形有所忘」(〈德充符〉)心靈的寧靜與和諧可以使吾人忘形、忘憂、忘苦，也能填滿外表的缺陷與忘記形體的不便。

雖然外表有所缺陷，但是在莊子的眼裡形體缺陷與否不是重點，其所重視的是內在有德與否。莊子以「德」作為一個標準，此標準放諸天下可以使百姓萬民親近有所依靠，可以使帝王無為而無有爭戰，這就是使人自己更接近道的真實義。反之，若以世俗的標準為依歸，此標準讓世間所有的價值都是相對性，有善惡、好壞、美醜、優劣、輕重、多寡等等相對性的意義，莊子要吾人打破相對性的執著，不令俗世標準侷限吾人的眼界，不障礙欣賞萬物之美，莊子云：

民溼寢則腰疾偏死，鰯然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知

⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年，頁199。

¹⁰佛蘭克(Viktor E. Frankl)著，趙可式、沈錦惠 合譯，《活出意義來：從集中營說到存在主義》，臺北，光啟文化事業，1995年，頁89。

正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鷓鴣耆鼠，四者孰知正味？猿，獼狝以為雌，麋與鹿交，鮪與魚游。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？（〈齊物論〉）

開放的胸懷與包容的心胸，萬物在這樣的氛圍下能夠齊一才是共同的標準。以這樣的氛圍行走天下，天下是無限的寬廣。如果人類若只知巧取豪奪，畫地為限而相互猜忌與敵對，則天下雖大，卻有「福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足」（〈人間世〉）的感慨。

雖然吾人身處時代巨輪之中，科技文明不論多麼的進步，若是不能領悟生命的道理，以莊子的角度看來，都宛如夢裡的現象，莊子云：

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。（〈齊物論〉）

莊子相信不論古今，處何時代，只要能用心來領悟大道的道理與自然的造化，在領悟大道之理後，不被時間所隔閡，不被空間所區別，彼此心靈能夠相通，精神能夠往來，即使是物質文明發達的年代，一樣也能不受外物的影響。「物物而不物於物」（《莊子·山木》），善用科技但心不為物役的生活哲學，生活的方式雖然會隨著時間與空間而改變，但是不變的依然是吾人心中純真的靈臺，能了解箇中道理，人對道的體悟會被喚醒而真理就能夠永遠的傳承下去。

二、有形無情的情緒調養

情是人間互動的催化劑，是喜怒哀樂的總稱，親情、愛情、友情，可能因情而相處也可能因情緒而分離。現代人生活步調快速，從家庭生活、社會工作到國家發展，不論各種層面，人們就怕跟不上時代的腳步，於是緊張的節奏讓生活的壓力也隨之增大。心理會有焦慮、不安、甚至有憂慮的情緒產生。莊子藉真人的處世之道云：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙頰，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。（〈大宗師〉）

其中「喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。」指出真人內外一如，氣機通暢無礙，情緒表現和於自然，與萬物相處得宜，因其常處虛空之境而能大，故，真人喜怒有宜而能忘是非與生死，無有憂患與煩惱。

情緒是人內心的流露，是內心的感受透過情緒表現於外的一種行為。莊子並沒有要求人不可有情緒，但莊子要吾人是非不入於心，〈德充符〉云：

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，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」（〈德充符〉）

藉由惠施與莊子對有情無情的辯論，分別從不同的角度來看待問題。惠施認

為，人的喜怒哀樂是情的表現，如果無情則缺少人的條件。而莊子則進一步解道，是非能引起情的作用，所以莊子反推人應「無情」不令是非入於心，而非人不可有喜怒哀樂之表現。喜怒哀樂乃內心感受之顯露，乃順天自然之表現。謝君直先生認為上引〈德充符〉乃表示人的意義不在「辯論」中證成，而是在領悟人的存在根源——「道」，並實踐「無情」以避免好惡之情的傷害，進而恢復人的面貌之後，才能顯現人的價值與意義。¹¹如謝先生所說，莊子主張的「無情」主要用意在於避免好惡之情的傷害，生命內在不受情緒上的傷害才有恢復人本來面貌的可能。

雖然修養之人「形固可使如槁木，而心固可使如死灰」(〈齊物論〉)但是，在工商社會人際交往複雜的環境裡，如果刻意「遁天倍情，忘其所受」(〈養生主〉)則又不免令人感覺麻木不仁。莊子認為：

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。(〈德充符〉)

莊子常用小大之分來譬喻人與天之別，人相對於天是渺小的，但莊子要吾人猶如大鵬般的志向以學習大道，鍛鍊修養自己的內心，讓內心能時時保持寧靜和諧的狀態，雖然偶而會有情緒，但很快的又恢復了平靜，這是學道之人該有的工夫基礎。

「情」的存在的消極面就是情緒問題，有了情緒管理的能力，對於自我有效的學習控制，則人與人之間的磨擦就會減少，學習從內心來看世界，學習如何將

¹¹謝君直，〈老莊自然觀對生命教育的研究意義〉，《國立台南大學人文與社會研究學報》，第 44 卷第 2 期，2010 年 10 月，頁 37。

祥和之氣充滿整個虛空，如〈人間世〉所云：「无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。」時代的進步是人類社會必然的演化現象，演化是一條不歸路，無有窮盡之時，所以說，從演化的角度看人類的歷史，人類天真的本性，卻因為生存競爭與物質掠奪的緣故，純白的本性漸漸蒙塵而隱晦，莊子強調「無情」是要吾人重新認識與找回本性的自然。

莊子強調生活要自在、客觀、無待，應以「遊」的生活方式「遊乎天地之一氣」(〈大宗師〉)；「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業」(〈大宗師〉)，使內心保持如虛空般的廣大與胸懷，才能接納擁擠與複雜的人際關係，順受時代的巨輪所帶來的變化與挑戰。以遊的方式來處世，遊的有智慧，遊的有誠信，遊的有德行，就會超越現實社會的有無問題。既然是遊，當然對於事物的看法與對待，就會用以較客觀的角度，以不入心的方式處世與管理自己的情緒。世人之情是，對於不公平的行為或不平等待遇會感到氣憤，對於違反德行與破壞和諧而發怒，即使是聖人一樣會有情緒的表達，重點就在情緒是否能很快的平復，內心是否可以保持寧靜與和諧。

三、不一也一的意義實現

當今之弊，在高唱民主的時代裡，人因理念不同而對立。商業競爭的激烈導致外物巨變，使心被迷惑而外馳不已。自我意識的膨脹讓人際關係日益複雜與緊張，使得是非對錯顯得模糊而悖亂。觀念的歧出與異化，使得倫理不斷的被考驗。〈齊物論〉云：

物無非彼，物無非是。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

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」。（〈齊物論〉）

又曰：

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。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。勞神明為一，而不知其同也，……。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。（〈齊物論〉）

世間的紛擾，不外乎人主觀的意識、觀念的偏見、自私的心態與積習成弊的緣故。莊子「齊物」思想如一盞黑暗中的明燈，讓迷失方向的人們可以找到目標，循著明燈，放棄本位、主觀、標準的意識型態，去除小我的自私的格局，只要符合大道的原則；謀合自然的規律；依道而行，都是可行的途徑、可為的方法。故，莊子用「莫若以明」來點破俗人可能執著的盲點。

天生日月而有陰陽交替之象，且能畜養萬物，萬物則有成毀之分、生死之別。陰、陽，成、毀，死、生，是自然交替的原則，是平衡的道理。故，莊子稱之為兩行。兩行的道理是相互消長、相互互補，故能平衡。此平衡之理返循其本，是莊子所說：「凡物無成與毀，復通為一。」「一」是本，休乎「天鈞」的平衡是結果。故莊子講自然講平衡與和諧。

當今之時，人類不斷的試圖要解決所面臨的問題，所以發展科技以解決生活上的不便。努力於經濟成長，試圖改善貧窮。科學也研究心理學，矯正人類行為的偏差。但是，人類心靈的層次，精神的境界卻沒有因科技的突飛猛進而提升，

貧窮也未因經濟成長而獲得改善。反倒是陷入新的困境，生活與精神方面的壓力、疾病等問題的增加與日益複雜化的各種問題現象。

莊子思想的現代意義，是要能「素樸地」化除文明問題；「單純地」人與人的相處，沒有妄想的迷惑、分別的執著與立場的對立，陳德和先生說：

立場的分立與對決乃是「標準主義」的慣犯所招惹出來的糾葛，它可以擴大到知情意的任何層面，亦即：真與假、對與錯、是與非、善與惡、美與醜等等的相對分別，以及由之而生的好惡取捨迎拒，都會因它而不斷產生，所以影響更為可怕。¹²

放棄「本位主義」的主張與「標準主義」的想法，讓複雜的心靈重新回到本源之中，找到安定與凝聚的力量，而非外馳不已，永遠在找尋俗世之知而不知返。所以效法莊子「道通為一」的思想，我們就不會有「本位主義」與「標準主義」的想法。真人能明「一」之實義，故：

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（〈大宗師〉）

「一」代表的雖然有簡單與單純之意，但是「一」的修養卻是複雜的心思所不能及的境界。《莊子·天下》云：「聖有所生，王有所成，皆原於一。」「復通為一」是現代人重新學習生活的基本原則，處世的準繩與生活的目標。此目標是莊子留給後人內心修鍊的瑰寶，進而成就明王之治的政治理想。

莊子的政治理想從〈天下〉的「內聖外王」呼應於〈應帝王〉的「無為而治」：

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，

¹²王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁129。

皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，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。（〈天下〉）

〈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。（〈應帝王〉）

當今，人心盲昧無所依靠，大道闇而不明，鬱而不發，猶如今日政治局勢瞬息萬變，充滿機心、算計與詭譎。雖然明王未有，然莊子的內聖之學傳承千古而不息，天下雖為道術所裂，只要內聖之學不息，亦有真人、明王之可能。陳政揚先生說：

莊子的「內聖外王」思想既不是個人遺世獨立、修身自保之學，也不是探究帝王功業的政治哲學，而是以一種「淑世」哲學的風貌呈現安立天下的整體關懷；此亦即是說，莊子的「內聖外王」理想實是通過無執的道心以消融物我的隔闕封限，在物我共榮之中，還予天、地、人、我一片天清地寧，以圓現天地自然和諧之大美。¹³

「內聖外王」是莊子自然思想的終極表現。從「內聖外王」的思想中，吾人可以瞭解莊子淑世的胸懷、渡人的風範是為眾人而發，為天下而出，為大道而為，

¹³陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁109-110。

卻又非刻意而為，而是啟自靈臺之自發。

自發之為，無為也，無為非不為也。「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。」(〈應帝王〉)郭象注：「物各自當其名、物各自其謀，付物使各自任，物各自主其知。」¹⁴，「無為」的現代意義是尊重專業，權力下放，讓有能力者為之，使之能力不堵不塞，任賢而為，天下英才受德感召八方來聚。如此萬民依歸，自然成就出明王。莊子認為治理天下當以內修成聖，而外無為、自然為原則，德滿天下，感召天下之菁英自然來聚，使其能為天下謀和平、為社會謀福利、為家庭謀和樂，實踐理想與無待的生活方式。

第二節 生死智慧

生命雖不知從何而來，將來何往。面對生死的議題，該抱持何種人生態度與面對生死無常來臨時，該用什麼樣的心情調適，莊子以心靈導師的角度，明白指出，生與死無異，生死是自然大化的必然結果，循環返復，無有終始。惟有真正明白大道之理，才能超越生死。陳德和先生說：

老莊思想的生死智慧告訴我們，生命的全程是有生有死的，所以死亡不是生的結束而是生命的一部分，我們既當以平常心過著我們該過的日子，亦當以平常心看著我們該有的死亡。又老莊思想的生死智慧告訴我們，藉由我們的德行努力，我們絕對能夠克服死亡、超越死亡，然而這不是說我們從此可以不曾死亡、可以青春永駐長生不老，而是指能夠克服死亡的恐懼和越越死亡的哀傷，至於所謂克服死亡的恐懼、超越死亡的哀傷，亦並非沒有恐懼或哀傷，而是可以徹底走出恐懼或哀傷的氛圍，不被恐懼或哀傷所束縛牽累。¹⁵

¹⁴清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁339-340。

¹⁵王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁263。

〈大宗師〉強調生死宛如夢境與夢醒，悅生惡死是俗人之常情，且缺乏真知，故不知死將何往，而心生畏懼。莊子特舉真人與畸人的生死態度，教導吾人抱以安時處順的生命思想，與善生方能善死的生命觀念，順著自然大化的安排，經由俗人、畸人、真人的過程，從夢中覺醒「乃入於寥天一」(〈大宗師〉)的境界、入於虛空廣大無垠的自然懷抱、回到「天地與我並生，而萬物與我為一。」(〈齊物論〉)的純真狀態，不生不死，常存不已。

一、安時處順的生命思想

從〈應帝王〉的最後一段描述渾沌具備了感官，從此有了視聽言動，與七情六欲的幻想、分別與執著。七竅受了外物的影響自此失去了純真本性，莊子謂之為死。

南海之帝為儵，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。(〈應帝王〉)

莊子所指「儵」與「忽」喻有象與無形。「渾沌」是「清濁未分，此喻自然」。¹⁶ 憨山大師云：「儵忽者，無而忽有，言人於大化罪初受形之始也。渾沌，言雖俄爾有形，尚無情識，渾然沌然無知無識之時也。及情竇日鑿，知識一開，則天真盡喪。」¹⁷又云：「頻言小知傷生，養形而忘生之主，以物傷生，種種不得逍遙，皆知巧之過，蓋都為鑿破渾沌，喪失天真者。」¹⁸蓋人人都有眼耳鼻口等七個孔

¹⁶陸德明《釋文》引李頤語。清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁342。

¹⁷明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁451。

¹⁸明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁451。

竅，用來視、聽、言動而具有情識，以此也有了分別判斷與妄想執著，生活匆忙則使得自然純樸之真不再有。失去了純樸的本心本性之後卻又外馳而不知返，無有體道證德之心，且冥頑不靈者，宛如〈齊物論〉所云：「近死之心，莫使復陽也」，是莊子之所謂「死」。

《莊子》內七篇為喚醒吾人天真之自然本性而發。在〈大宗師〉一篇強調生命本不應該出現生死之迷，之所以會有迷惑，乃因感官情識與貪愛之緣故所引起。

憨山大師云：「真性在人，天然自具，一毫人力不能與其間，此人人同有之真體。所謂真宰天君是也，此須養而後知。」¹⁹造物主的作為是人所不能主宰與控制的，這是生命存在的真實情況。然而，俗人執著生死迷思，常常用盡人為之法並費盡精神之心思，廢弛心之主，卻茫然於追求長生不老之法，悅生惡死以為常情。

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。（〈大宗師〉）

事無常情，物無常物。世事多變，儘管如何的深思熟慮，卻永遠不及造化所付予的變化。郭象云：「死生變化之不可逃，故先舉無逃之極，然後明之以必變之符，將任化而無係也。」²⁰生死交替反復是亙古不變的天地循環之理。對於自然造化而言，人類的知識與聰明遠不及於自然的變化。縱使「藏舟於壑，藏山於澤。」（〈大宗師〉）以為這樣就可以萬無一失，而造物者就是那位在「夜半有力者負之而走」（〈大宗師〉）的行者，物換星移瞬間改變了一切。對於這樣的變化，人往往所感受的是驚訝與莫可奈何，並為往昔的努力化為烏有而感到悲傷。

莊子云：「知不可奈何而安之若命。」（〈德充符〉）在盡所有人事之後，一

¹⁹明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁387。

²⁰清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁269。

切就聽由天命，而解命的方法就是〈大宗師〉所云：「安時而處順，哀樂不能入也。」隨順自然造化的安命態度。

命的概念在《莊子》內七篇裡不時的被提出，當中多處都有提到順天應命的看法，在〈人間世〉有云：

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。……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！（〈人間世〉）」

在〈德充符〉云：

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。（〈德充符〉）」

以及，

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。（〈德充符〉）」

這裡指出命是不可逃，無所逃，也不能逃，面對這樣的一個困境，宛如身上的枷鎖無有解脫之時。在這樣的情況之下能夠視困境為自然，不逃避、不退卻，勇於面對大化的安排而能安之於心者，是和諧的極致，是德的最高表現。

又莊子在〈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！（〈大宗師〉）

又云：

吾思乎使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！（〈大宗師〉）

對於超出人類能力範圍以外不可奈何的事情，莊子都稱之為命，純由自然造化的安排所給的稱呼。徐復觀先生指出，莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從「一」那裏所分得的限度。且與莊子所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的「事之變」，即是把各種人生中人事的不同現象，如壽夭貧富等，稱之為命；命即是德在現實歷程中對於某人某物所分得的限度；這種限度稱之為命，在莊子乃說明這是命令而應當服從，不可改易的意思。²¹所以說，命是吾人從造物主那裏有限度的獲得資源或能力而言。既然是有限度的，所以就不能凡事能盡人意；事事都能順心。而〈大宗師〉所提的「狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。」卻不能明白天命之所為，也執著於世人之情讓生命失去了自主與生活的勇氣，莊子才會說：「知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。」（〈德充符〉）命雖如此，但能順天處順者，才能保德與不失德。

畸人是介於俗人與真人之中的角色。從子來到子桑戶面對生死的態度，畸人雖不如真人的圓融通透，面對現時困苦的生活，多少仍帶有些許的感嘆。陳德和

²¹徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺北商務印書館，1969年，頁375-376。

先生表示，畸人的性格是遺世而獨立且以反反以顯真的工夫呈顯，畸人有崇高的超越性，但也是一種生命的割裂，所以他在「搏扶搖而上者九萬里」之後，就不免於孤亢悲涼之情，而弔詭的是，這一步的超越分裂，乃步向真人境界之過程中所必然出現者。²²由此可見，莊子所謂畸人是一種由俗轉聖而成真的工夫心路歷程的蛻變過程。因此，莊子在〈大宗師〉提及並描述畸人對生死的態度是：「彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。」（〈大宗師〉）畸人視生為附贅縣疣，視死為決疢潰癰。雖視其形體為假物，能忘其身體上的桎梏，然在知的境界上，畸人對於造化為何要如此反復安排並不明白，但卻能隨順造化的安排，雖身處於方內而心卻也能遊於方外。

在面臨生命的挑戰與命運的變化，出現困頓而不能自主時，畸人隨順造物主自然的心態來面對生死。透過子輿、子祀莫逆之交的肺腑之言，道出生命的本然就是一種流轉與變換的多樣：

偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！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。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」（〈大宗師〉）

子輿了解外物容易纏縛於身，郭象注：「一不能解，則眾物共結之矣。故能

²²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218-225。

解則無所不解，不解則無所解也。」²³物由天造，故物不能勝天，更何況此生之身如何勝天，不如安時處順，哀樂之情不入於心吧。然而心中卻帶有幾分感嘆，陳德和先生分析說：

子輿深知，若物欲膠結於靈臺之內，則人的生命必將為生死好惡所恐動、得失哀樂所懸繫而不得自解，所以主張「安時處順」以超化、淨化自己，安時處順原是道家勘破迷執、逍遙和樂的保證，可是子輿雖然能有所證物卻沒有體道者的喜悅，反而充滿無可奈何的悲涼蒼莽，原因就在於他仍處在解與不解的對立中，「物不能勝天」就是他心境的寫照。子輿無法再進一步玄同解與不解，所以難免會有孤涼之悲情。²⁴

造化無常且多變，雖然一時的變化將「左臂以為雞，右臂以為彈，尻以為輪，以神為馬。」（〈大宗師〉），都可以視為是生而為何的差異，「方生方死，方死方生」（〈齊物論〉）。事實上，萬物均是出於自然造物者之手所呈現的結果，站在造物主的立場均無損本性之真。但是俗人不解，將吾人短暫身體的小我，視為是一種難得的我，殊不知天地有大我，此大我才是與吾人生命息息相關。個人身軀雖不能長久，但是生命的意義不在長短，在於能否破除對立，明瞭天地自然之理。

莊子在〈知北遊〉云：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐後化為神奇，神奇後化為臭腐，故曰通天下一氣耳。（〈知北遊〉）

²³清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁287。

²⁴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222。

莊子把人的生死，視為氣之聚散，這是何其豁達。聚散之間，是氣的一種轉化，一種更替，萬物皆然。將此觀念延伸到對善惡美醜的看法，稱人間至善至美為神奇，至惡至醜為臭腐，那麼神奇與臭腐不也是在於一氣之流通，天下事物的起落，終歸於「氣」之流行。

莊子在〈至樂〉提及其妻之死，亦是自然透過氣的流行與回復天地而成就生死，也表達了莊子對生死的曠達：

莊子妻死，惠子弔之，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，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（〈至樂〉）

氣在莊子的思想裡，一直扮演著關鍵的角色。在天地之間，因為有氣的緣故，由氣的聚集變而有形，形體俱備或是成為無情物質，或是成為有情之生命。氣是一種能量運行的表現，萬物生命的憑藉也全憑一口氣息的存在與否，植物藉由氣的運行行光合作用。動物透過氣的帶動，使得身體機能正常運作。甚至無情的礦物也因氣的緣故，使其保有光澤與價值。

有開始則必有結束，這是道的法則與定理，所以一旦大限的時刻到來，身體與物質經過歲月的摧殘，已經變為衰老而幾至毀壞，則氣又回到天地之間，如此循環反復且流轉不息，都是天之自然具體的安排與表現。

天地自然四時交替，在適當的時候，待時機成熟，生命就會被創造與孕育出來。生命被創造是令人值得高興與喝采的事情，相對的當生命消失之時，卻也帶出令人傷心與惋惜的情感，人皆有情，自古多情傷別離。在莊子看來：「夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。」（〈大宗師〉）把生命的得與失

看淡，心淡了人生的五味雜陳也跟著淡了許多，安於命運的造化與上天的安排，不論是順境或是逆境，皆是一種過程中的現象，人若不解在天地間的角色，一味只憑一己之力要與天相爭的話，猶如螳臂妄想擋車，「怒其臂以當車轍，不知其不勝任也。」（〈人間世〉）其結果也就可想而知。

莊子的話語裡處處充滿了工夫修養的味道，人生的歸趣，應該捨小就大。而捨的關鍵就在於安時處順的安命態度。

二、善死善生的生命觀念

在莊子的眼裡，出生來到世間就是一種遊，順著內七篇一路下來均提及了遊的境界與觀念：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！（〈逍遙遊〉）

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！（〈齊物論〉）

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。（〈人間世〉）

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。（〈德充符〉）

吾師乎！吾師乎！齧萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地、刻彫眾形而不為巧。此所遊已。（〈大宗師〉）

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。（〈應帝王〉）

莊子用遊的生命態度，貫通內七篇全文。所以在〈逍遙遊〉擘劃高妙的境界與理想的國度，使人嚮往。在〈齊物論〉直指天地萬物皆應本自「一體」無分，歸一以得宗，令吾人明白歸處。或是在〈養生主〉喚起吾人的精神之主，開創人生的價值與大道的傳承。或是寫〈人間世〉教吾人如何解人間的紛擾與自保之道。或是藉〈德充符〉說明要能契入修道之門在於自身的修德令其圓滿。至於〈大宗師〉，則是說明以真人為師；以大道為師，修道能夠外生死，參天地之贊遨遊於逍遙之鄉，列舉得道真人之境界，呼應〈逍遙遊〉的精神理想境界。最後帶出〈應帝王〉的明王之治，無為而治，令天下萬民回歸到自然的本心本性之中。

吾人要發現與回歸本心本性，生命到此人間一遊，莫若於善養吾人之心之主。

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。
為善无近名，為惡无近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，
可以盡年。（〈養生主〉）

緣督者，郭象注：「順中以為常也。」成玄英疏：「夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德。」²⁵由此莊子主張中道，中道就是放棄執著，不偏於一隅，而行中道的關鍵就在於懂得「善生」，恰到好處不偏不倚。

〈大宗師〉云：「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。」郭象注：「夫形老生死，皆我也。故形為我載，生為我勞，老為我佚，死為我息，四者雖變，未始非我，我奚惜哉！」²⁶循環與消長的過程是種假我，能捨假而體真，是小我的昇華。天地有大德，孕育萬物而不息，善生者能順天地之情，無論風雨晦明皆是自然令萬物任其消長之作用，皆無損吾心。

世人面對生與死的不安與恐懼，事實上是一種對未知與無知的茫然，殊不知

²⁵清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁129。

²⁶清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁268。

自然大化自有巧妙的安排。張松輝先生指出，自然能妥善安排我的生存，也能夠妥善安排我的死亡。²⁷生命能夠按照自然進而實踐自然就是一種善。而吳怡先生表示：

近人有把「善」當形容詞，作以「生」為善的。莊子明說：「勞我以生。」所以直說生為善的，意義尚不夠深切，因為沒有著力處。這裡的「善」應作動詞用，指能善盡其生的意思。這是一種工夫。有兩方面，一方面儘量減少因欲望而徒增生的勞苦，一方面對生的自然的勞累能泰然處之，而不傷神。這樣地能善於儘量作到生的自然，也能死得自然了。²⁸

造化者賦予吾人生命，也讓吾人經歷了生老病死的過程，這些都是生命的必然。莊子指出的「善」當指隨順自然造化的安排。而所謂善盡人事，聽由天命的修養工夫論的「善」亦是勉人當勇於面對生命的限制。雖然對「善」的見解有異，但當中或最終都含有恆順自然的心態，也都合於「善」的自然義。

善生者，必能善死，生命不在長短而在是否精彩。「善妖善老，善始善終」(〈大宗師〉) 憨山大師云：「夭壽始終，無所不善者。」²⁹善的最大意義就是讓生命的過程善盡其生，心中常存大道；身體力行自然之道；「見素抱樸，少私寡欲」(《老子·第十九章》) 就是能善其生者，就是對自己的生命負責，美好的生命就是在於尊道貴德、順應自然，這就是「善」。

心能寂然，寂然則不動，心不動則生死亦不動。王邦雄先生說：「人生路上不論活得短或活得長，皆無心自然，來時天真，去時也天真。」³⁰天真乃無有造作的真性情，體認天地萬物之大情，不論生命的長短，做好身為人的本份，體會生死無常的變化之理，則人間的一切紛擾與不安，皆猶如〈大宗師〉所謂「附贅懸疣」般多餘而不足視。

²⁷張松輝，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2010年，頁102。

²⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁248。

²⁹明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁391。

³⁰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309。

若是不解「善」的自然義，心有所想所願者，心便有了偏執，偏執一出就違背了自然義：

今之大冶鑄金，金踊躍曰「我且必為鑊錙」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！成然寐，蘧然覺。（〈大宗師〉）

吳怡先生說：「人在天地之間，也一任造化的運作，沒有理由一直緊抓住這個人的形體不放。」³¹這對於造物者來言就顯得有些突兀，難怪造化者會以不祥之人對待。莊子告訴吾人「成然寐，蘧然覺」。如〈齊物論〉所云：「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。」莊子使用「覺」表達出，能夠警覺到死生一體，恍如夢醒，「覺」是悟得生命的本來面目的關鍵。

三、死生一如的生命慧見

〈大宗師〉稱畸人是：「畸於人而侔於天。」之所以被稱為畸人，在於他們能看破生死並以瀟灑自在的態度面對人生的課題，其性情合於自然之道，卻無視於世間的禮俗與世人的眼光，如：子桑戶死。好友孟子反、子琴張為追悼知音能返真，「或編曲、或鼓琴，相和而歌」（〈大宗師〉）

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！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意！」（〈大宗師〉）

³¹吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年，頁262。

再比較孟孫才對生死的態度：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣。唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後，若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。（〈大宗師〉）」

陳德和先生指出，畸人生死了然於心的達觀，總是和遊方於內的俗人相對立，孟子反、子琴張的「或編曲、或鼓琴，相和而歌」就為免太不夠人情味了，這其中的原因，就在於他們太執囿方內、方外的隔絕割離。他們還不能像孟孫才那樣的圓熟，「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國」，魯國是禮樂的故鄉，孟孫才的道家行徑卻能被魯國上下所肯定，這就是他的圓融化境，而能得到孔子的讚美。³²雖然畸人對生死問題了然於胸不被困擾，但是卻被困囿方內與方外之別而不知。莊子特舉孟孫才的「善處喪」的方式能達到教化的目的，以匡正畸人遺世卻不夠人情而誤導俗人之弊。也對舉畸人與真人對生死態度是否達到圓融化境之別。

莊子在〈大宗師〉一再論及道與真人的關係，說明真人是真正能瞭解大道的玄妙與自然造化關係的覺者。為解救浮沉於方內的眾生，莊子提供了一條坦途，修道以成真人。

上章曾討論〈齊物論〉裡「至人神矣」一節，指出至人「死生无變於己」的無待順應，也就是他生死不能有所變，外物不能有所入，能夠騰雲駕霧遊於四海之外而與日月同壽，是何等的自在與逍遙。如此觀念還可在〈大宗師〉進一步說

³²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224-225。

明無有生死之別看到：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。（〈大宗師〉）

憨山大師云：「真人遊世，不但忘利害，而且忘死生，故雖身寄人間，心超物表，意非真知妙悟，未易至此。」³³真人純然順受本然之造化安排，《老子·第五十章》云「出生入死。」明白為何而生，生則不忘其宗；明白為何而往，往則心無所拒，視生為出，視死為入，心無分別所以不知有生死。

故修道能知生死才能外生死，女偶告訴南伯子葵，以聖人之才修聖人之道的修道次第：

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。（〈大宗師〉）

首先要讓自己能夠忘卻天下，在忘卻天下之後，進而能忘卻萬物；在忘卻萬物之後，進而能忘卻生命；在忘卻生命之後，就能所遇即安隨順自然³⁴；在所遇即安隨順自然之後，就能領悟大道；在領悟大道之後，就能懂得古今無別；在懂得古今無別之後，就能進入無生無死的境界。過程的關鍵就是莊子所強調「忘」

³³明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁379。

³⁴郭象注：「遺生則不惡死，不惡死故所遇即安，豁然無滯，見機而作，斯朝徹也。」所遇即安者，即隨順自然者也。清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁280。

的工夫，修道次第依此而為則能解脫生死之患。

接著莊子說明大道的狀態是不死不生的，萬物皆由大道所造，大道能送走萬物，又迎來萬物；能毀滅萬物，又能成就萬物。成玄英疏：「道濟蒼生，妙本無名，隨物立稱，動而常寂，雖撓而寧者也。」³⁵道的現象可以稱為動而能靜，而在動而能靜的當中，道就在動的過程中成就萬物。

再看〈應帝王〉的寓言，道充滿了妙而不可言的神秘，列子對此心醉不已，然而從神巫季咸與壺子之間的交手，卻使列子獲得了覺醒：

鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，並以為其道勝壺子。……列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣，弗活矣，不以旬數矣！吾見怪焉，見溼灰焉。」……壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也。有瘳矣，全然有生矣。吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及，反以報壺子，曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及也。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。（〈應帝王〉）

³⁵清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁281。

知生死與入生死是截然不同的境界。神巫季咸雖能夠修得可以知人生死之能力，但面對真人壺子所示未始出吾宗的工夫境界，卻也落的落荒而逃的窘境，唐君毅先生指出：

此工夫即生命之流行于善生善死、善有善無，以萬化無極之工夫也。人有此工夫時，而欲以心知知之，則任何心知必以此生命之萬化，更無特定之着處。欲求着處而不可得，則此心知為有逃走，或自沈于此生命之萬化之中，以只在此生命中行，而不能自居于外，以預定預斷此生命矣。此即神巫之所以遇此壺子之示之以「未始出吾宗」，而不得不逃之故也。神巫逃又安往乎，亦只有逃入壺子之所宗而學「未始出壺子之所宗」者而已矣。列子則惟有恍然自失矣。³⁶

生死對於一位真人來講，能夠當下馬上示現生與死的差異，在生機盎然與槁木死灰之間變換自如。壺子的不言之教，藉此讓列子感受與明白道之深廣與不可言之妙。使醉心於「道學」的列子恍然大悟，修道之大事非生死議題所能比擬，其心復歸於寂然而抱一，心不再外馳。

壺子的未始出吾宗，是吾人的靈臺心，所以純白無瑕如鏡，成玄英疏：「至人應物，虛己忘懷，隨順逗機，不執宗本；既不可名目，故不知的是何誰也。」³⁷真人無執、無我，明天地之理，順自然之道，本來面目本不可執，小大以此為分，執小為我，依舊是一介凡夫俗子。捨小就大，方能超凡入聖，位列天池。

³⁶唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁401。

³⁷清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁337。

第三節 生態哲學

前人種樹後人乘涼。先人們一路走來篳路藍縷、披荊斬棘為吾人留下一個美好的環境。同樣的，吾人身上一樣也帶有生命傳承的責任與義務，不可因一己之私而讓生活在這片土地上的生命受到威脅與破壞而消失。

面對未來愈來愈嚴苛的生存環境，吾人必須反省以及有所因應。關心地球環境與生態萬物，必須以自然為師、以真人為師，以道為師，以吾人的靈臺心為師、以獲得正確的生命觀，了解天地萬物源出一體，本是同源。吾人更須了解，地球的環境與生態彼此都有著緊密的生命共同關係。

一、天人合德的生態思維

人類對知識的追求與對好奇的渴望造就了今日的文明。接著工業革命以來至今，大量使用燃煤、石油等石化燃料，日積月累產生大量的溫室氣體排放，造成地球的暖化，也因為氣候的改變、生活的環境也無形中跟著產生影響與變化。隨著居住環境的開發，森林大量的被砍伐，也造成地球上的生物得面臨生存環境改變的巨大威脅。鄔昆如先生說：

文藝復興最重要的啟發是「人」的發現，並且透過「人」的發現去發現「世界」。在方法的運用上，近代哲學走向兩條路：一條是人文主義，以人做為根本，以人做基礎，以人做中心，去研究一切問題。另外一條路是自然科學：用實驗的方法來實證學說。人文主義在發現自我，自然科學在征服世界，這種發展自我和征服世界的企圖是相輔相成的。³⁸

牟宗三先生亦對現代科技文明表示哲學視野的觀察，他說：

³⁸鄔昆如，《西洋哲學史》，臺北，正中書局，2000年，頁353。

現代人把重點落在科技方面，除了科技以外就是情感，情感卻又盲爽發狂，因此使這個時代完全暴露。情感這樣地暴露下去，結果使人成為動物，人一變成動物就壞了，人一變成動物就沒有罪惡感，人一沒有罪惡感就是墮落。只有人才有罪惡感，現在的人沒有罪惡感，他只有技術問題。他把一切道德都轉化成技術問題，不問道德上的是非，只問技術上對不對。如果把當人的身份來看，人沒有罪惡感就成了個大墮落。這是現代的一個大問題。³⁹

牟宗三先生道出了現代科技的盲點，以為只要有科技的技術，便可以解決人類的一切問題，卻忽略了價值行為的重要性。換言之，價值是社會規範的根本，是判斷行為是否合理的準則，是天地萬物維繫和諧的源頭。若價值實踐被忽略了，則人的價值與生命的意義將與物無異，隨之將遭受到無情的遺棄與踐踏，這是重科技文明發展的最大憂患與悲哀。牟宗三先生的警告可以在〈大宗師〉觀察到，莊子就給了吾人「天人不相勝」的重要觀念。

以刑為體，以禮為翼，以知為時，以德為循。以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（〈大宗師〉）

郭象注：「刑者，治之體，非我為。禮者，世之所以自行耳，非我制。知者，時之動，非我唱。德者，自彼所循，非我作。」⁴⁰非我者，即不以小我的私利、私欲為出發，而是遵循天地之和諧以成就大我。憨山大師云：「若超然絕俗，則

³⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁29。

⁴⁰清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年，頁263。

是以天勝人。若逐物亡性，則是以人勝天。今天人合德，兩不相傷，故不相勝，必如此方是真人。」⁴¹能順天地的大我，以長養吾人之德，故曰以天勝人。若為長養小我而妄為，弗逆天地自然之理而敗德者，故曰以人勝天。再者，王邦雄先生說：「天與人是不能對抗，也不能破裂，『與天為徒』是『知天之所為』，『與人為徒』是『知人之所為』，既知天又知人，乃生命修養的最高極致。」⁴²故，莊子導出「天人不相勝」(〈大宗師〉)的結果，乃是在知天與知人的基礎上，望吾人能真正瞭解人在天地間所扮演的角色。

然而拜當今的科技文明之幫助，人類的知識有長遠的進步，許多生態界的神秘面紗一一被解開。或許因為這樣的緣故，人類的自信卻反而成了自大。進而演變成以自我為主；以自我為中心的觀念，此促成了人類中心主義的發展。余謀昌先生說：「人類中心主義的觀點表現了人類自我意識的提升，對人的自我力量 and 人類價值的理解，發展了人巨大主動性和創造力。」⁴³這樣的動力，對於自然科學的發展，促使人類科技文明的提升，拓展了人類的世界觀與宇宙觀的視野而言是有相當的助力。然而，人類為了私利與貪念，卻往往打著經濟發展的旗幟，行開發破壞之實。地球環境與資源的過度開發與使用，造成生態的浩劫與極端氣候的產生，長久累積下來已經為全人類的生存發出了警訊。賴錫三先生說：

現代科技之所以會造就出生態危機，從思想的角度考察，主要的原因是在於：科技的思維預取了一種人類中心主義的宰制思想，並將萬物當成是在主體之外的機械客體一般；例如科技背後是以物理學和數學為基礎，而自近代物理學以來就莫不將自然宇宙當作一部客觀的大機器一般，而人只要能了解掌握其中的力學原理，那麼就等於宣布可以駕馭干控這部自然機器；而數學正是他們用來計算這部機器的力學原理之利器。顯然的，這時

⁴¹明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年，頁385。

⁴²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300。

⁴³余謀昌，《生態倫理學—從倫理走向實踐》，北京，首都師範大學出版社，1999年，頁60。

的人類好像將自己膨脹成上帝一般而浮出自然宇宙之外，然後利用其理性計算思考的力量，完全將自然萬物當作眼前可利用的資源物而已。⁴⁴

這是思想與倫理的危機，王邦雄先生也指出，

科學是心物之間的橋梁，是讓我們可以理解自然，讓自然可以呈現給我們知道。但今日的科學、科技已獨立運作，且走向超需要的危機之路。自然原是有生機有情趣的，有聲有色的自然，但通過科學的理論，概念的思考，與量化的處理，自然變成了原子電子，變成沒有生命、沒有情感的存在。如此，我們安身立命的自然失落了，自然不再是那麼可愛的自然。再說，科技的膨脹獨霸力量過於強大，反過來支配使用科技的人，壓縮人類的心靈，我們不再有靈感洞見，而生命的體會契悟，也在逐步的後退之中，為科技所壓迫而失落不見。⁴⁵

人類雖為萬物之靈，但是人卻也是屬於天的一部分，人類靠著雙手萬能而創造出許多工具，以解決日常生活上的不便，知識與經驗的累積造就出今日的文明，在開發的背面就是破壞。人類必須忍受破壞之後所帶來的壓力與痛苦。例如氣候的異常造成後續一連串的效應；世界各地環境的過度開發造成生態失衡等，都是值得警惕與預防。

當代面對環境倫理與生態問題，另有「深層生態學」(Deep Ecology)的思考，胡曉兵先生說：「深層生態學是在把生態系統作為一個整體的基礎上，充分認識環境的自我價值，維持生態系統的多樣性和整理性，對環境價值觀念，人與環境的倫理態度和社會結構進行深入的反思。其中心問題是批判人類中心主義，

⁴⁴賴錫三，〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉，《揭諦》，第2期，1999年，頁213。

⁴⁵王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁155-156。

承認生態的自身價值。」⁴⁶人自不能勝天，吾人須轉「人定勝天」為「天人不相勝」(〈大宗師〉)的自大觀念才有可能重新認識生態及環境的價值。

林慶泉先生則表示，走出人類中心論的思維框架乃是基於生態危機的現實考量，造成生態危機的原因雖然是多方面的，但從本質來看，其主要的因素應該是價值觀乃至世界觀所導致，此中又以價值觀為最重要。相應地，藉由價值觀念地討論所獲致的理論成果，乃是超越人類中心主義的重要基石。那麼，「超越」一詞所意指的概念並非是針對傳統或現代人類中心論之全盤否定，相反地，它是從更大的範圍或整體的利益來審視人和自然之間的關係，並以更寬廣的視野建立起人和自然之間的倫理準則或道德規範。⁴⁷人的價值觀決定這個世界，「超越」以人類為中心的想法，取而代之的是生命共同體的生命意識。在分工愈細的現代中，要能「超越」就要先破除人僵化固執與自大的觀念。唯有先放棄執著、僵化固有的自大觀念並敞開心靈，摒棄標準與成見；體認萬物共生一體的生命關係，重新認識環境生態的價值與意義，才有機會改變現狀。

二、物我無傷的平等理境

莊子藉由〈齊物論〉中顏成子游與南郭子綦的對話，由天籟的自然義，指出「喪我」的境界，進而突顯出「道」的涵義。實是放棄小我之執著，感受天地大我之存在：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞

⁴⁶胡曉兵，〈深層生態學及其後現代主義思想〉，《東北大學學報—社會科學版》第5卷5期，2003年，頁317。

⁴⁷林慶泉，《莊子環境哲學之研究》，嘉義，南華大學哲學系碩士論文，2006年，頁44。

之粲粲乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似白，似洼者，似污者；激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，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！」（〈齊物論〉）

莊子用「吾喪我」的「吾」代表主體的大我，用「我」代表執著與主觀立場、本位主義，以及人類中心主義的小我。而「吾喪我」就是表示去掉偏見、我執、主客二分及標準與非標準的對立。完全融入於統一、圓滿無待的自然境界中。此自然之境界，如大宗師所云：

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

牟宗三先生表示，「自然」是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之「自然」也。「自然世界」之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然是一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所顯之境界上之自然。又，自然世界中之自然物，一是皆他然者，即是相依相待而有條件者，依條件而存在。依此而言，正皆非「自然」，而實是「他然」。而境界上之自然既不着於物而指物，則自亦無物上之他然，

而卻真正是自然。⁴⁸冲虛之境體現在人類所處的自然界中，就不會出現物我兩隔的人類中心主義，也就能夠將自己與客觀的生態環境融合在一起。所謂「夫吹萬不同，而使其自己也」正是此意之所在。

唐君毅先生表示，〈齊物論〉言「今者吾喪我，若知之乎」，則喪我而吾自在，吾喪我而忘我，是同于〈大宗師〉所謂坐忘。此一般所謂我之己，固已忘矣。坐之人，坐之「吾」，則仍在也；知吾喪我之知，亦仍在也。故〈齊物論〉只言去其一己之成心之知，亦更不與此有成心之我或己相對成偶，亦不與其外之物與人相對成偶。人之超于此成心之知之外，固仍有為其真君或真心之真知，為人所當存。⁴⁹唐君毅先生認為，「吾喪我」是去成心之知，而顯吾人之真君真宰。而真君真宰非人所獨有，自然創生萬物，萬物本自具足之。唯有摒棄本位，方可見乎。莊子云：

民溼寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？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，螂且甘帶，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？（〈齊物論〉）

由此可知，不能以本位作為標準的判定，人對生態萬物應該都要有平等對待的心態。莊子又云：

物無非彼，物無非是。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？

⁴⁸牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁144。

⁴⁹唐君毅，《中國哲學原論(原道篇一)》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁356。

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。（〈齊物論〉）

陳德和先生表示，天地萬物紛然雜陳，不外乎彼是兩端，人間論議林林總總，必歸諸可與不可而已，而一般人就在這兩端的對立中，以是非彼，以可敵不可，結果造成世情的分裂，使自己身陷勢不兩立的拉拔中。莊子乃指出，若從線性思考，則必有起點和終點的二元相對，假如能夠改為圓性的思考，則起點即是終點，且任何點也都可以為或始或終之處，這即是「樞始得其環中」的提示，落實在生活世界中，就是物我皆適、共飲太和的圓融智慧。⁵⁰如此，能放下成心的偏執，泯除是非、然與不然、可與不可的對立二元，以開放的視野、樂觀的態度，敞開胸懷、包容天地萬物之一切，讓地球的生態保有生存的權利與繁衍生命的義務，此即是「道通為一」（〈齊物論〉）的生命哲學。

若吾人明瞭生命共同體之概念者，對於地球生態之生存權利也該保有一份責任，〈齊物論〉云：

勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦茅，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。（〈齊物論〉）

陳德和先生指出，莊子筆下的狙公給予這群猴子自由進食的權利，故事的最後是以「名實未虧，而喜怒為用」來反諷有執有我之人的不智，以提醒人當如狙公面對猴子時能夠以無心應化、淡漠隨順，以避開彼此的情緒對決而獲得皆大歡喜的和諧，惟我們同時據此承認莊子也可以有動物權的思考，同意他能提示人們亦當有不虐待動物、不刻意去激怒動物的義務。⁵¹換言之，莊子的「齊物」觀點，

⁵⁰陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2004年，頁148。

⁵¹陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2004年，頁126。

可以引領我們思考物我之間應該相互包容，尤其就人面對其他動物的存在，其實是「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉），所以吾人也應該正視天地萬物的存在之意義，此即生態界中的動物亦可以有存在權利的主張。陳德和先生又根據「莊周夢蝶」的文獻指出：

從實然來看，蝴蝶和莊周是有分有對的，蝴蝶自是蝴蝶，莊周自是莊周，可是就應然說，確是要化有對為無對，讓物我之間無障無隔，其關鍵處是在莊周必先做到去掉我執的努力，這也就是〈齊物論〉一開頭借東郭子綦講的「吾喪我」的工夫，事實上這種努力和工夫就是我們的責任和義務。⁵²

據陳德和先生的觀點而言，齊物之物我無隔，也就是人跟萬物之間並無價值層級上的差異，而吾人即應該下工夫消除自己與他者的差異，保持價值關係與聯繫才是。陳德和先生又從道家的理想來表示，道家無我無執的心境，正是人之所當為者的充其極朗現，任何人如果能夠踐履篤實地確實印證這種境界，即是生命意義圓滿完成的真人，在這種心境下，真人從不會私定標準去看待天地萬物，而是以同情的了解、欣賞的美感、與容忍的雅量，總之已然是眾生平等了。⁵³此即有如狙公讓猴子有選擇的權利，雖是寓言的方式，但已經具有了動物生存與自主的觀念，而莊子更以夢蝶的方式，以表達物我同化的自然觀來看待這個世界。如《老子·第二十七章》云：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」故，吾人可知，莊子的自然觀可以喚醒吾人對生態、環境的一份責任與意義，今日人類若能懂得尊重動物的生命權，從人性的角度來看就是懂得道德的反省與修養的實踐意義。如陳德和先生前面所說，能夠踐履篤實地確實印證「吾喪我」的工夫，就是生命意義圓滿完成的真人境界。

⁵²陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2004年，頁127。

⁵³陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2004年，頁127。

三、無用之用的用物哲學

在莊子的世界裡，動態的生物有〈逍遙遊〉裡的鯤、鵬、野馬、蜩與學鳩到朝菌、蟪蛄、冥靈、斥鴳、鷓鴣、偃鼠、狸狌、斄牛；〈齊物論〉的馬、狙(猴子)、麋鹿、蜎蛆(蜈蚣)、鷗(貓頭鷹)鴉、甘帶(小蛇)、鼠、鱖(泥鰱)、魚、胡蝶；〈養生主〉的牛、澤雉；〈人間世〉的虎、馬、蚤虻、牛、豚、狙猴、以及遠古的飛龍與鳳鳥等。在靜態的生物方面則有大椿、蓬蒿、樗、櫟社樹、柎、梨、橘、柚、果、蓀之屬與楸、柏、桑、桂等。蟲魚鳥獸與草木的大量引用，豐富了《莊子》裡的人文與生態的多樣性，也顯示了人與生態萬物之間是不可分的關係。

《莊子》的生態觀裡，萬物皆有用，欲破除俗人的刻版印象與觀念，強調無用之用；無用亦有大用的自然與平等之觀念，〈逍遙遊〉云：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠絛為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澠絛，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於泝澠絛，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」（〈逍遙遊〉）

又云：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；

中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）

又〈人間世〉云：

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

莊子最後得到的結論是「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」〈人間世〉的這句話，是吾人對萬物的盲昧、是對真知的不足。故，在莊子的修養工夫中，循序漸進，由小知進大知，從有待轉無待。莊子的哲學與工夫進程可以解決人類所面對的困境與難題。因為地球環境與自然生態的問題，全由人對自然的無知與真知的盲昧所引起，唯有去掉本位主義、人類中心主義等以自我為中心的觀點，地球上的環境與生態才能夠真正獲得平等的對待。

莊子在〈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，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。（〈逍遙遊〉）

只有擺脫名利與個人成見的羈絆，方可使精神達到真正自由的境界。有一分的修養便可體認一分的境界，猶如宋榮子面對世俗的是非能不動於心，列子御風而行的境界。牟宗三先生說：「把境、界連在一起成『境界』一詞，這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界。」⁵⁴莊子在上引文最後就說：「至人無己，神人無功，聖人無名」的理想境界。藉由境界的修養，才有可能逐漸縮小自我、放下執著與拋棄名利之累，讓心如太虛，包容一切，順乎自然，無所等待，生態萬物才能生生不息長久生存下去的可能。

〈大宗師〉所講的真知就是人對生命的意義、價值與實踐的體認。生命皆有大用，人生皆有價值，但也只有實踐才能確實體認生命的真義。謝君直先生從道家生命哲學角度指出，生命的意義在探究生命的存在內容及其活動過程的實在性。人生的價值在瞭解生命的內容而反省其真正價值之所在。所以老莊的價值觀念非僅是純粹理論，亦是實踐哲學。⁵⁵換言之，體認生命就是體認自然，自然是最好的導師。地球生態環境的再生與修復也有賴於實踐者對自然環境採取生命實踐，此一方面是警惕人類，另一方面也是價值的覺醒。

透過道家生命教育可以讓人們了解生態環境的重要，如〈大宗師〉所云：「有真人，而後有真知。」古代有真人可以為人之模範與良師，而今日雖未再見有真人，吾人亦不必氣餒，蓋良師亦在吾人之靈臺本心之中。吾人之靈臺與天地自然之心相應，天地自然亦為吾人之良師。為了維持地球生態環境的永續平衡，吾人當師法天地自然之法則，不悖四時之運行，不離陰陽之消長，不落思想之主觀，〈大宗師〉云：「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。」真人傳真知於後世，誠為喚醒吾人心中之本心本性，繼之以靈臺以養真，則真人亦不遠矣。

教育是百年大業，〈養生主〉云：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」今

⁵⁴牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁130。

⁵⁵謝君直，〈老莊自然觀對生命教育的研究意義〉，《國立台南大學人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010年10月，頁41。

日地球生態環境的改變，是明日後世子孫須承受的事實，莊子以真人的教育教導吾人，以真人之心解天地萬物之倒懸，若吾人能相解於心，則生態萬物方可綿延不息，逍遙無待的理想亦不遠矣。



第肆章 結論

〈大宗師〉可以是指「道」；可以是指「真人」，也可以兩者皆有之。循〈大宗師〉的內容義理，不離對「道」、「真人」及「生死」的看法。〈大宗師〉乃就《莊子》前五篇所述之理想境界、是非齊一、端養心主、全生保身與道德培養之觀念後。進而能明天地之理，能行人我自然之道。理想與實踐相互印證的實踐哲學之工夫進路。莊子順道之原理，側重於生命的關懷，強調有情有信的生命個體，更強調人生所面臨的困境該如何回應與應有的態度，進一步保生，養身，盡年，以實踐與完成真人的理想境界。

至人、神人及天人統稱為真人，皆是道的代表，綜觀《莊子》內七篇全文，道論羅列其中，皆有道的迹冥與體用之表現。真人境界為典範，出入水火無傷，以心養生無憂。生死無別，隨自然安排。外表氣象不凡，使人親近歸順。德行充滿，與大道合。物皆有往來；物皆有成毀，心不將也；心不迎也而後成。知有真俗之分，道有盈虧之見。莊子以有涯之軀，競逐人生之至理，去小知成大知。以真人為師就是以道為師。道不分主客，是超然體現。真知不論方圓，乃道體變現。轉俗為真，轉凡為聖，遇見本來面目就是真知。

牟宗三先生站在以生命實踐的立場與觀點反省與思辨，認為要證得道體，須由個人自身修證才能達成。沒有深入修證亦不能體道，而凡夫俗子所見只不過是道的現象與各種姿態的呈現而已，非道之本質。然而唐君毅先生強調客觀實有的道體，是以人的「直覺」做印證，以直覺做背景，對於形上範疇疏導與實踐範疇的體證，可以用「直覺」做為詮釋系統的準則。故，人人皆能體道與證道。世間因「德」的存在，讓萬物對彼此有普遍性的認知，但又因「命」的差異而使萬物各自發展自己的認知，而具有各自的特殊性。道的真理是既普遍卻又包含特殊的差異性存在於天地萬物之間。

〈大宗師〉一開始就直接點出「知」的目的是要能「知天」也要能「知人」。

知的最高境界是「知天之所為」和「知人之所為」。「知天之所為」指自然之理，「知人之所為」指人之性能順天而為。知的目的是通過修養來成就德行，本質上「真知」含藏於靈府之中。「真知」當是德行之知，以「真知」修養吾人內在的德，使德能充滿與道感通。

〈德充符〉裡的「一知」，就物的本體自身而言，一知是沒有分別且是最初最原始的知。〈大宗師〉的「真知」對偶於「假知」是相對二分性覺與不覺的設準。而〈德充符〉裡的「一知」對偶於〈逍遙遊〉裡的小大之辨與雜多的外物之知。「一知」之所知的知與「真知」皆是具有唯一與真實的絕對性質。或者可說「一知」與「真知」是相等與相通的觀念。

自然的化生就是真人；真人就是自然的代表。在知道，解道，行道，證道，成道的過程就是了解與成就真知進而成為真人的過程。親近與效法真人的典範，從真人身上學習真人何以為真人，真人得道皆有一番不同氣象，忘生死，後與天地日月同壽，朝徹見獨而無古今。

真人特質有五，一、思想超脫，心志高遠，境界不凡。二、精神自由，是非兩行，以心養生。三、隨物造化，歸於淡泊，生死兩忘。四、氣象萬千，德行遠播，四方來歸。五、行於中道，合乎天理，以無御有的處世之道。以此，真人為俗人之典範，去迷還覺，重拾純樸之真。

莊子藉以真人達到不可思議的造化之境，用不壞之身來譬喻精神思想的永恆，思想可以超脫現實環境的限制。其心志高遠，神態自然，精神自由，心中坦然，物無所待而能生養萬物，乘天地之正，御六氣之辯，而能遊於無窮四方。

〈大宗師〉稱畸人是：「畸於人而侔於天。」之所以被稱為畸人，在於他們能看破生死並以瀟灑自在的態度面對人生的課題，其性情合於自然之道，卻無視於世間的禮俗與世人的眼光。畸人與真人的不同在於真人知道什麼是真知，而畸人雖能順天但心中卻又不勉感嘆生命之如此變化。顯然在知的境界上不如真人的通透與豁達。

筆者認為《莊子》的工夫論貫穿整個內篇。生命的逍遙需要無待的工夫。

萬物齊一，需要喪我的工夫。執中道以養生需要精神專注凝一的工夫。處世為人需要心齋的工夫。而坐忘工夫是繼心齋的集虛，使吾人德行自然充滿於內而感召於外，是真人得道歷程的階段，也是壺子四門示相的工夫演繹。

莊子常用小大之分來譬喻人與天之別，人相對於天是渺小的，但莊子要吾人猶如大鵬般的志向以學習大道，鍛鍊修養自己的內心，讓內心能時時保持寧靜和諧的狀態，雖然偶而會有情緒，但很快的又恢復了平靜，這是學道之人該有的工夫基礎。

工夫成就與否的關鍵，就在於真知的體會與領悟，而真知的獲得又必須從心上下工夫，尤其是生活於人間的我們，所面臨的環境複雜與艱難，若要如莊子所說逍遙而遊走於人間，必須修心，若不修心而能自在者未曾有也。

莊子的哲學是注重保全生命的應變哲學，善於應變才得以保生，順上天好生之德，生命方能行道。莊子以「德」作為一個標準，此標準放諸天下可以使百姓萬民親近有所依靠，可以使帝王禪讓無有爭戰。可以使自己更接近道的真實義。反之，若以世俗的標準為依歸，此標準讓世間所有的價值都是相對性，有善惡、好壞、美醜、優劣、輕重、多寡等等相對性的意義，莊子要吾人打破相對性的執著，不令俗世標準侷限吾人的眼界，不障礙欣賞萬物之美，開放的胸懷與包容的心胸，萬物在這樣的氛圍下能夠齊一才是共同的標準。

命是不可逃，無所逃，也不能逃，面對這樣的一個困境，宛如身上的枷鎖無有解脫之時。在這樣的情況之下能夠視困境為自然，不逃避、不退卻，勇於面對大化的安排而能安之於心者，是和諧的極致，是德的最高表現。

萬物均是出於自然造物者之手所呈現的結果，站在造物主的立場均無損本性之真。但是俗人不解，將吾人短暫身體的小我，視為是一種難得的我，殊不知天地有大我，此大我才是與吾人生命息息相關。個人身軀雖不能長久，但是生命的意義不在長短，在於能否破除對立，明瞭天地自然之理。

莊子把人的生死，視為氣之聚散，這是何其豁達。聚散之間，是氣的一種轉化，一種更替，萬物皆然。將此觀念延伸到對善惡美醜的看法，稱人間至善

至美為神奇，至惡至醜為臭腐，那麼神奇與臭腐不也是在於一氣之流通，天下事物的起落，終歸於「氣」之流行。

莊子思想的現代意義，是要能「簡單化」問題的處理；「單純化」人與人的相處，沒有妄想的迷惑、分別的執著與立場的對立，放棄「本位主義」的主張與「標準主義」的想法，讓複雜的心靈重新回到本源之中，找到安定與凝聚的力量，而非外馳不已，永遠在找尋俗世之知而不知返。有了情緒管理的能力，對於自我有效的學習控制，則人與人之間的磨擦就會減少，學習從內心來看世界，進一步如何將祥和之氣充滿整個虛空。

《莊子》的生態觀裡，經由無用之用的實現，強調萬物皆有所用；無用亦有大用的自然價值與平等思想之觀念。〈大宗師〉所講的真知就是人對生命的意義、價值與實踐的體認。生命皆有大用，人生皆有價值，但也只有實踐才能確實體認生命的真義。透過《莊子》哲學的生命教育可以讓人們了解生態環境的重要，為了維持地球生態環境的永續平衡，吾人當師法天地自然之法則，不悖四時之運行，不離陰陽之消長，不落思想之主觀。體認萬物相互依存的道理，瞭解大道運行的規律，具備萬物為一的觀念，相信生死循環的真言，力行功夫實踐的準則，是人類與天地萬物之福。

引用文獻

壹、 古典文獻

1. 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。
2. 明·焦竑，《莊子翼》，臺北，廣文書局，1979年(景本)。
3. 明·憨山釋德清，《莊子內篇注》，臺北，廣文書局，1991年。
4. 明·憨山大師，《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》，臺北，新文豐出版公司，2010年。
5. 明·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北，里仁書局，1995年。
6. 清·王先謙，《莊子集解》，臺北，東大圖書公司，2008年。
7. 清·郭慶藩，王孝魚整理，《莊子集釋(上)》，臺北，萬卷樓圖書公司，2007年。
8. 清·陳壽昌輯，《南華真經正義》，臺北，新天地書局，1966年。

貳、 當代專書（依姓氏筆劃排序）

1. 王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年。
2. 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
3. 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。
4. 王叔岷，《莊學管窺》，臺北，藝文印書館，1978年。
5. 牟宗三，《生命的學問》，臺北，三民書局，1989年。
6. 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
7. 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年。

8. 余謀昌，《生態倫理學—從倫理走向實踐》，北京，首都師範大學出版社，1999年。
9. 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2009年。
10. 吳順令，《莊子道化的人生哲學》，臺北，臺灣學生書局，2005年。
11. 金白鉉，《莊子哲學中「天人之際」研究》，臺北，文史哲出版社，1986年。
12. 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇一)》，臺北，臺灣學生書局，2004年。
13. 唐君毅，《中國哲學原論(原道篇二)》，臺北，臺灣學生書局，2004年。
14. 唐君毅，《生命存在與心靈境界(上)》，臺北，臺灣學生書局，1978年。
15. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1990年。
16. 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年。
17. 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，2000年。
18. 崔宜明，《生存與智慧—莊子哲學的現代闡釋》，上海，上海人民出版社，1996年。
19. 張松輝，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2010年。
20. 張默生，《莊子新譯》，臺北，天工書局，1993年。
21. 陳鼓應註譯，王雲五主編，《莊子今註今譯上冊》，臺北，臺灣商務印書館公司，1980年。
22. 陳鼓應，《存在主義》，臺北，臺灣商務印書館公司，1999年。
23. 陳德和，《從老莊思想詮詰莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年。
24. 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年。
25. 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年。
26. 楊國榮，《以道觀之·莊子哲學思想闡釋》，臺北，水牛圖書出版公司，2007年。

27. 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北，東大圖書公司，1990年。
28. 鄔昆如，《西洋哲學史》，臺北，正中書局，2000年。
29. 熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，臺北，三民書局，1997年。
30. 趙衛民，《莊子的道—逍遙散人》，臺北，里仁書局，2011年。
31. 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年。
32. 韓林合，《虛己以游世》，北京，北京大學出版社，2006年。
33. 譚宇權，《莊子哲學評論》，臺北，文津出版社，1998年。
34. 佛蘭克(Viktor E. Frankl)著，趙可式、沈錦惠 合譯，《活出意義來：從集中營說到存在主義》，臺北，光啟文化，1995年。
35. 彼得·A.安傑利斯(Peter A. Angeles)，段德智等譯，《哲學辭典》，臺北，貓頭鷹出版公司，2000年。
36. Robert Audi 主編，王思迅主編中文版，《劍橋哲學辭典》，臺北，貓頭鷹出版公司，2002年。

參、期刊與單篇論文(依姓氏筆劃排序)

1. 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。
2. 王采淇，〈老莊之學中的「性」與「心」概念試解〉，《鵝湖月刊》第428期，2011年2月。
3. 王金凌，〈《莊子·大宗師》釋義〉，《輔仁國文學報》第30期，2010年4月。
4. 史次耘，〈莊子內篇大宗師第六詮釋〉，《輔仁學誌·文學院之部》，第9期，1980年6月。
5. 朱維煥，〈「氣」對於生命結構與活動所作詮釋之涵義〉，《鵝湖月刊》第135期，1986年9月。

6. 江日新〈老莊思想與現代人的迷戀〉，《鵝湖月刊》第 212 期，1993 年 2 月。
7. 吳宗德，〈由〈齊物論〉與〈大宗師〉闡釋莊子的體道之境〉，《文學前瞻》，第 7 期，2007 年 8 月。
8. 李景林〈莊子道論中的個體性原則〉，《鵝湖月刊》第 233 期，1994 年 11 月。
9. 胡曉兵，〈深層生態學及其後現代主義思想〉，《東北大學學報（社會科學版）》第 5 卷 5 期，2003 年。
10. 許朝陽〈緣督與中和〉，《輔仁國文學報》第 29 期，2009 年 10 月。
11. 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。
12. 陳順德，〈天地有大美—大宗師、養生主〉，《百世教育雜誌》第 197 期，2008 年 2 月。
13. 陳德和〈老莊思想的環境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第 389 期，2007 年 11 月。
14. 曾瓊瑤〈試析莊子論「忘」的多重義蘊〉，《鵝湖月刊》第 391 期，2008 年 1 月。
15. 潘玉愛，〈論王船山對《莊子》之詮釋〉，東吳大學哲學系教學與研究中心「道家哲學國際學術研討會」，2008 年 6 月 14-15 日。
16. 鄭志明〈莊子內篇「人」的概念探述〉，《鵝湖月刊》第 132 期，1986 年 6 月。
17. 賴錫三，〈莊子的真理觀與語言觀〉，《揭諦》創刊號，1997 年 6 月。
18. 賴錫三，〈當代新道家與深層生態學的形上基礎〉，《揭諦》第 2 期，1999 年。
19. 謝君直，〈老莊自然觀對生命教育的研究意義〉，《國立台南大學人文與社

會研究學報》第44卷第2期，2010年10月。

20. 謝金汎，〈《莊子》的「得道觀」〉，《鵝湖月刊》第445期，2012年7月。

肆、學位論文(依姓氏筆劃排序)

1. 田若屏《莊子「無待」思想之生命教育蘊義》，國立東華大學教育研究所碩士論文，2002年。
2. 周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學研究所博士論文，1990年。
3. 林慶泉，《莊子環境哲學之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
4. 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。
5. 傅瑩鈞《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
6. 楊文良《莊子的生命哲學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1995年。
7. 賴美鳳，《《莊子·大宗師》論道的生命哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2012年。
8. 謝煥良，《莊子的環境倫理學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1998年。
9. 蘇重泰，《情緒管理的莊學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
10. 蘇閔微《莊子思想對生命教育的啟發》，國立中山大學中國語文學系碩士論文，2004年。