

南 華 大 學
哲 學 與 生 命 教 育 學 系 碩 士 論 文

莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心



研 究 生：陳 文 彬 撰

指 導 教 授：陳 德 和 博 士

中 華 民 國 一〇一 年 四 月 二 十 五 日

南 華 大 學
(哲學與生命教育學系碩士班)
碩 士 學 位 論 文

莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心

研究生：陳文彬

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和
謝君直
陳政揚

指導教授：陳德和

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 101 年 4 月 25 日

摘要

「莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心」是本文所要探討的問題，西方哲學觀念是把身跟心靈是分成三個層次，這地方很清楚是有三元問題，那麼身跟心的話是屬於人有限生命中的東西，那靈這部分是怎麼樣去講那個所謂的獨立於有限之外的無限，所以靈的話很容易就往宗教、上帝、與靈魂不滅，這些面向思考。在這思想底下，不論是心物二元，還是區分為身心靈三者，都是帶著一種斷裂性的思考。不同於西方，華夏民族之思維特色，認為說中國過去事實上是只有身心二元的格局，靈是歸屬於心的，所以心靈是連稱的，然後在這種情況之下，而靈是在什麼地方成形，王邦雄先生認為是認為在天人感應合一的時候成形，而所謂天人合一的話是通過人本身具備的覺醒跟實踐，然後到最後的話去證成的，那麼這個證成的話，當然就是人的人格的實現，也是人的生命意義的最高實現。那在這裡就有不朽的意義，在這個時候就有靈的那個意思啦。那這個意思就有包含另外一個可能就是說，在當生命的那種高遠境界的證成的時候，其實他的身體跟他的心靈之間，他已然不是二元對立的，這個時候他整個身體的話完全就是承載著心靈所賦予給他的意義。那麼心靈所有的意義的話，也就是在身體的一種在當下生活世界的一種活動中的話，也被披露出來，則在於整全性與連貫，此即所謂的「和諧」。本文以為對於此一論文題目底下應該可以分類成以下兩大主題區塊「莊子身、心、靈和諧的理論基礎」與「莊子身、心、靈和諧的實踐工夫」分別討論。

在「莊子身、心、靈和諧的理論基礎」當中，首先提出「形／神觀」與「身、心、靈」此二種觀念，並且透過討論所謂「『養生』主」與「養『生主』」之間的差異，強調莊子〈養生主〉當中重點乃在於「生」，亦即是關心於生命困境的排解與生活目的的實現。再者，透過介紹莊子篇章當中對於「全德」的觀念主要見於〈德充符〉，莊子藉由六位形貌殘陋之人的言行舉措，提出「才全德不形」之觀念，提醒我們生命的本真在德不在形，當要忘掉外形的美或醜、殘或全，但

更要「成和之修」。最後，探討所謂「忘」，「忘」表示想得開，對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實上這是一種人生修養上，超拔自我之封囿、洗心向道的鍛鍊工夫。

接著在「莊子身、心、靈和諧的實踐工夫」當中認為，首先〈逍遙遊〉是寄託了莊子期待生命由小而大、由大而化的超拔理想，那麼〈齊物論〉顯然即指出了生命在此「超拔」過程裏，所必須面對之最本質、也是最關鍵性的課題—「平齊物論」。再者，莊子思想中，也不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實。而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中。莊子雖先就人生歷程中不以人力而能轉移的種種限制處言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是代之以「安命」思想。最後莊子將至人的用心比喻為鏡子（「至人之用心若鏡」）表示至人的心能如實的反映外在客觀的景象而且沒有任何的遮蔽。所以本文以為老莊的修養功夫，心虛靜如鏡而觀照萬物，它無執著分別，也無比較得失，不排拒不迎接，它只是回應照現，萬物不必迎合討好，也無須奔競爭逐，反而可以回歸真實的自我。

透過以上，本文以為身、心、靈的統一就是和，和諧就是不同的東西大家相互不抵觸的在一起就是和諧，身、心、靈三者在一個人的生命中各有其不同的具體的意指，然而若其身、心靈三者能夠在吾人的生命中各安其位，互相協調，發揮功能，那就是和諧。所以身、心、靈的統一也就是生命的和諧，如此就回歸到《道德經》：「知和曰常，知常曰明」。也就是一種有機性的和諧均衡狀態。

關鍵字：莊子、內七篇、身心靈、生命教育

莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心

第一章 緒論.....	1
第一節：研究的動機與目的.....	1
第二節：研究的材料與範圍.....	6
第三節：研究的方法與原則.....	11
第二章 莊子身、心、靈和諧的理論基礎.....	16
第一節：形神交養的養生觀.....	16
第二節：全德葆真的德行觀.....	26
第三節：物我兩忘的和諧觀.....	33
第三章 莊子身、心、靈和諧的實踐工夫.....	42
第一節：因是兩行的齊物功夫.....	43
第二節：安時處順的生命修養.....	50
第三節：應物不傷的處世之道.....	61
第四章 結論.....	68
參考書目.....	74

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

本篇論文的題目為：《莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心》，順此題目，即是先論述身心靈的概念，再者，則需研究身心靈之間的和諧關係，而此關係所對應的思想則是以莊子著述中的內七篇為主要的研究對象¹，並從身心靈的和諧觀點，去詮釋它在莊子思想中所隱含的道理及意義，而加以研究，以符應現代議題而能有所對話及開展出新的意理。

在論及身心靈的當代議題上，首先，現在的西方醫學上，將人的身、心視為可透由科學實證而加以控制的實體，然而這樣的立場卻在醫療上遇到了無法突破的瓶頸，例如：癌症，此一病症在身體上可透由外科手術介入的方式加以治療，也輔以心理上的輔助，以求對此一病症的有效療癒，然而，當外科治療與心理輔助都無法達到其成效之時，醫學上也述諸了所謂靈性的治療。故而其相關的學術研究，大體上都在醫護專業的領域上所論及的論文研究較多，所發表的論文主要集中在心理諮商與輔導、護理學研究、公共衛生研究等相關領域。

其次，身心靈議題也是在各領域中被廣泛討論的，如基督教義中將身心視為有限的人，而將靈視為無限的上帝，德裔美籍的保羅·田立克（Paul Tillich，1886-1965）指出靈性議題乃是終極關懷的探討，² 在西方基督宗教思想下的身心靈乃是各自獨立，所謂的靈指的是終極的關懷，靈就是神靈，而所謂的實體指的乃是一終極的真實，所以才會出現實體性的思維與斷裂性的思維，實體性的思維是每個實體之間都是獨立且相異的實體，「所以西方人講後現代主義的時候會

¹ 本文以為，莊子的思想像是一座學術寶庫，本來就可以讓世人一再的開發與耕耘，從古至今對於莊子一書有其大量成果產生，而且就近年來的情形來看，相關的論述仍然不斷的出現，這包括了專書著述、期刊學報及碩博士學位論文在內。

² Paul Tillich 著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠圖書，1994年。在宗教上有許多的教義及教派，本論文在此並不深究這些教義及教派所建構的思想及其理論。

對於主體中心主義提出批判」，講主體同時就代表著有一客體與之相對立，在這樣的思想氛圍底下，不論是心物二元，還是區分為身心靈三者，都是帶著斷裂性的思考。相較之下，華夏民族之思維特色，則在於整全性與連貫，此即所謂的「和諧」。譬如說：身、心、靈三者在一個人的生命中各有其不同的具體的意指，然而若其身、心靈三者能夠在吾人的生命中各安其位，互相協調，發揮功能，那就是和諧。所以身、心、靈的統一也就是生命的和諧，如此就回歸到《道德經》³：「知和曰常，知常曰明」。當然這不只是在自己的生命內部講身心靈的和諧，同時要面對他者，他者諸如：天道、天理、大地、自然、社會、國家，其所面對的他者，而吾人與他者之間是否能夠協調並和平共處，此種共處的也是一種有機性的和諧均衡狀態。

再者，在知名當代美國學者米勒（John P. Miller）所提出的全人典範的教育理念中，亦談論了關乎靈性的探討，他將靈性界定為：「靈性是一種對生命敬畏和崇拜的感覺，源自於我們和某些美好與神秘的事物之相互聯繫」。⁴在國內教育界的人士在 1997 年提倡「生命教育」的理念，在此之後生命教育有了更全面性的開展，這樣的開展不僅納入了生死學的教育理念，而且把生命教育推展往更廣拓的整合性教育的方向上，經過一段時間生命教育的推展與調整，在 2003 年將生命教育分為三大領域、⁵八個組別。⁶這三大領域與組別中，某幾個組別是關涉

³凡本論文中對於老子《道德經》的原文引述，大致是以燕京學社所刊行的《老子引得》為依據，並參酌樓宇烈先生的《老子周易王弼注校釋》（台北，華正書局，1981 年），在此特另說明《道德經》書名之用法，依歷史上的記載，《道德經》最早的稱呼應該叫做《老子》，故有王弼的《老子注》、而《道德經》之名則是到了唐代才開始出現，然而就學界一般情形而論，不管《老子》或《道德經》都是意指同一文本，本論文中凡是提到這一部經典，習慣上是用《道德經》來表示書名，而以「老子」來稱呼其人或其思想體系，但若是關於《道德經》的注解，它們原本書名稱為《老子注》、或稱為《道德經注》、或稱為《老子道德經注》，本論文若有引用該著作之時，為了忠於原著之意起見，則一律沿用其書名。

⁴ John P. Miller 著，張淑美等譯，《生命教育——全人課程理論與實務》，台北：心理出版社，2009 年，頁 5。

⁵ 孫效智認為生命教育的目的為「幫助學生探索與認識生命的意義、尊重與珍惜生命的價值、熱愛並發展個人獨特的生命、實踐並活出天地人我共融共在的和諧關係」，而其內涵在學理上應涵蓋「(一) 人生、生死與宗教哲學、(二) 基本與應用倫理學以及 (三) 人格、情緒統整與靈性發展三個領域」。參閱 孫效智，〈當前台灣社會的重大社會命題與願景〉，《哲學與文化》第 364 期，2004 年九月。

⁶ 參閱 陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 364 期，2004 年九月，頁 29-31。

於教育議題上，在其中以「人格統整與靈性發展」此一主題筆者以為最相應於莊子所提出的種種成心問題及其所論及的對應之道。尤其是孫效智先生在〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉一文中，探討了台灣社會的重要生命課題，從台灣目前的現象來看出現了價值觀的混亂及人生觀的膚淺，並且提出了對治之道，其中一個部分就是身心靈的人格重整與靈性的發展，其中指出人格統整首要是指身心靈的統整，以及由之而來的知情意行的統整，人格的不統整大概包含了三點原因，一是人生觀與人生體驗的膚淺所導致的價值觀的無法內化⁷。由於教育界對於生命教育的專注研究，而引致了對於教育界對於身心靈問題進行更根本的探討，如林耀堂先生在其〈全人教育的教育哲學基礎——兼論批判理論的教育哲學觀〉中指出了全人教育乃是培育「整體的人」，「全人教育的教育哲學認為人的生命存在是理性的、人文的、道德的、精神的、靈性的存在；而且，人的改善又意指他們理性的、人文的、道德的、精神的、靈性的力量之充分發展」。⁸這樣的人文思索反推出哲學界亦有人在身心靈議題上提出相關的論述，王邦雄先生在〈論身心靈三層次的生命安立之道〉一文中，提及現代人的忙、茫、盲的社會現象來論述對照身心靈的生命病痛，⁹在其中王邦雄先生試圖以儒道思想來對治此一生命病痛的問題，他在《生命的實理與心靈的虛用》一書的序言中指出：

本來，儒道兩家的哲學，僅有身心二分的義理格局，靈歸屬心，故心靈連稱，在兩家思想中，並未有靈魂的觀念，傳統有陽魂陰魄之說，皆屬氣的層次，而與身連結。故身心靈三分的理念架構，是外來宗教傳入。不過我們有天道、心性與形氣的三層區分，形氣是身，心性的心，而靈當歸屬在天人感應與合一的時候顯現，且心亦不當是心理學上那感受性的情識，而

⁷ 參閱 孫效智，〈當前台灣社會的重大社會命題與願景〉，《哲學與文化》革新號第 364 期，2004 年九月。

⁸ 參閱 林耀堂，〈全人教育的教育哲學基礎——兼論批判理論的教育哲學觀〉，《哲學雜誌》季刊·第 35 期，頁 37。

⁹ 參閱 王邦雄，《中國哲學論集（增訂版）》，台北：臺灣學生書局，2004 年，頁 351。

是有創造性的心性。¹⁰

然而身心靈的統一就是和諧，和諧就是不同的東西大家相互不抵觸的在一起就是和諧，身、心、靈三者在一個人的生命中各有其不同的具體的意指，然而若其身、心靈三者能夠在吾人的生命中各安其位，互相協調，發揮功能，那就是和諧。所以身、心、靈的統一也就是生命的和諧，如此就回歸到《道德經》¹¹：「知和曰常，知常曰明」。當然這不只是在自己的生命內部講身心靈的和諧，同時要面對他者，他者諸如：天道、天理、大地、自然、社會、國家，其所面對的他者，而吾人與他者之間是否能夠協調並和平共處，此種共處的也是一種有機性的和諧均衡狀態。

對於人是處於有機性的生活中，陳德和先生指出：

在傳統的哲學思維中，天地人我的存在和關係原是多元並存而渾然一體的，且其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。基於此義，所以任何一個能夠充其極實現自我的人格，當亦必是統貫挾洽宇宙萬有、並與之共生共榮的整全人格。換句話說，人是以萬有共成之場域中的一分子而出現，他的實存則因為其能呼應存有的召喚、進而開顯天地宇宙的無盡奧藏，人的真正主體性究其實是對比於他者（the others）並求彼此融通的互為主體性或主體際性（inter-subjectivity）。¹²

¹⁰ 參閱 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，台北：立緒文化，1999年，頁12。

¹¹ 凡本論文中對於老子《道德經》的原文引述，大致是以燕京學社所刊行的《老子引得》為依據，並參酌樓宇烈先生的《老子周易王弼注校釋》（台北，華正書局，1981年），在此特另說明《道德經》書名之用法，依歷史上的記載，《道德經》最早的稱呼應該叫做《老子》，故有王弼的《老子注》、而《道德經》之名則是到了唐代才開始出現，然而就學界一般情形而論，不管《老子》或《道德經》都是意指同一文本，本論文中凡是提到這一部經典，習慣上是用《道德經》來表示書名，而以「老子」來稱呼其人或其思想體系，但若是關於《道德經》的注解，它們原本書名為《老子注》、或稱為《道德經注》、或稱為《老子道德經注》，本論文若有引用該著作之時，為了忠於原著之意起見，則一律沿用其書名。

¹² 陳德和，《台灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年。頁28

除上述所列舉的學者曾觸及此議題並有所論述發表外，牟宗三先生亦在《心體與性體》一書中，闡述身心之間的關係。¹³其他學者在莊子的身心議題上也多所研究，在學位論文上，關於「和諧」的議題亦有諸多論述，¹⁴凡此有關於身、心、靈及其「和諧」的研究都是筆者在研究此議題上的重要參考文獻及研究資料的依據。

筆者以為，中國哲學乃是以人的道德良知為立人之本並尋求生命的安頓為依歸，且關注在人之為人的主體意義上，生命的活動之價值、意義與其所呈現的最終生命的樣貌的問題上。在此筆者是著重於以人為主體的生命教育的議題上來加以探討，這些問題大概可以收攝在身、心、靈的三個面向上來加以論述。如此即可顯示出本篇論文的研究動機與期許。

¹³ 關於牟宗三先生所論述之身心關係，將在後面章節中詳述之。

¹⁴ 林裕祥，《論老子哲學的生命智慧》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。王清松，《論老子哲學對環境倫理的啟示—以臺灣公路建設的環境保護措施為例》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。曾孟珠，《莊子逍遙無待的生活美學》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。林汝黛，《老子哲學的現代詮釋—以生命教育為探討核心》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。陳香錡，《論莊子哲學對品格教育與友善校園的啟示》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。呂佩原，《莊子生命教育思想之研究—以情緒管理為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。丁瑞國，《試論老子思想對情緒管理的主張及實踐》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。吳松坡，《試論莊子哲學的承繼及其理論特性》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。林世永，《老子和諧思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。張民福，《莊子安命思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。黃慶鐘，《老子歸根復命思想的哲學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。

第二節、研究的材料與範圍

《莊子》三十三篇分判為：內、外、雜三篇。這是郭象所編定，如此編定有其價值的分判，內篇最能代表莊子的思想，這也是學界普遍的看法。¹⁵本篇論文定名為《莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心》，因而對於莊子思想的研究與認識，就將內七篇視為莊子的思想核心，而外、雜篇乃是其思想的輔助。然莊子的思想體系透由《莊子》文本，及其後學加以發揮論述，這套思想系統經由歷代莊學研究者的洗鍊，已成一部完整而周詳的思想系統。如今傳世的《莊子》這本書所意指的思想系統，必須由莊子本人及莊子再傳弟子們所留下的著作，及其後所有的注、疏等文本所呈顯的意理思想所承載著，更直接的講就是，因此本篇論文的展開，自不能離開《莊子》這本書所含的思想系統。

本篇論文在副標題上說明是「以內七篇為中心」，在筆者認為將內七篇當成莊子本人思想最核心的作品之時，筆者也必須承認的是內七篇固然是本文所當全部面對的材料，惟內七篇以外的外雜篇等文獻，如果有必要，筆者還是不敢有所忽略的。

將《莊子》的內七篇視為莊子思想核心的代表著作，已然為大多數的學者所認可，自郭象編定莊子為：內、外、雜三十三篇後，歷代學者對於內篇所投注的研究成果及其數量，相對於外、雜篇而言，是有很大的懸殊差距，如此肯定內七篇之地位與品質的態度，自古至今都不斷地出現僅以內七篇為範圍的注釋之作品，比較例外的是《莊子》一書最後、也是雜篇最後的〈天下〉篇。其受到關注的原因，在於古代寫序的方法與現代不同，有人認為古代乃是將序置於一書的最後一篇，故天下篇可能是《莊子》一書的序言，而受到較多的研究。

若僅以《莊子》內七篇視為莊子的核心思想為範疇的作品，在此簡單列舉如

¹⁵ 參閱 王邦雄著，《生命的實理與心靈的虛用》，台北：立緒文化，1999，頁 119。

下，像是：元代吳澄的《南華內篇訂正》、¹⁶明代釋德清的《莊子內篇注》、¹⁷焦竑的《莊子內篇注》、¹⁸李贄的《莊子內篇解》、¹⁹清代王闈運的《莊子內篇注》，²⁰還有民初張默生的《莊子新釋》、²¹朱桂曜的《莊子內篇證補》、²²劉武的《莊子集解內篇補正》，²³以及當代學者鄭琳先生的《莊子內篇通義》、²⁴劉光義先生的《莊子內七篇類析語釋》、²⁵吳怡先生的《新譯莊子內篇解義》、²⁶陳冠學先生的《莊子新注（內篇）》、²⁷王邦雄先生的《莊子道》、²⁸高柏園先生的《莊子內七篇思想研究》……等等，²⁹這些作品都是直接對於莊子內七篇加以研究探討，而輔以外、雜篇思想所成的作品，對於內七篇的廣泛而深入的研究，就由此可知，歷代學者對於《莊子》內七篇的肯定。

本篇論文的首要文獻依據，自然非《莊子》一書莫屬，尤其是以當中的內七篇為莊子思想的核心，換句話說，《莊子》即是本篇論文進行時所當直接面對的第一手資料，跟隨而來的，凡是歷代以來重要的注莊、解莊、研莊、論莊的重要作品，即是本篇論文進行時所需反覆參考的第二手資料。

將《莊子》內七篇視為其思想的核心，這顯現在這七篇思想前後的連續性，關於《莊子》內七篇思想的一貫性，從古自今眾多研究莊學的學者皆對內七篇的

¹⁶ 吳澄的《南華內篇訂正》很有可能是現今所見特以內篇為研究對象的第一部作品，在《道藏》中收有此書，台北的藝文印書館在1972年時曾影印出版。

¹⁷ 釋德清即憨山大師，乃明代提昌儒釋道三教會通的重要思想人物之一，其《莊子內篇注》（台北：新文豐出版公司，2004年景本）被視為以釋證道的典型之作。

¹⁸ 焦竑，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版公司（景本），1980年。

¹⁹ 李贄，《莊子內篇解》，台北：藝文印書館（景本），1972年。

²⁰ 王闈運，《莊子內篇注》，台北：藝文印書館（景本），1972年。

²¹ 張默生是民初的學者，他受胡適之提倡白話文運動的影響，所以也以白話文來表現他的學術成果，《莊子新釋》一書即為其中的例子，此書應該算是莊學史上對內七篇進行白話譯述的第一部作品，學界對它的內容評價也非常高，並為研究莊子思想重要的參考著作之一，因而歷來坊間每每見到不同的翻印版本，筆者所採用的是台北漢京文化公司1973年的版本。

²² 朱桂曜，《莊子內篇證補》，上海：商務印書館，1925年。

²³ 劉武先生所著的《莊子集解內篇補正》，台北：木鐸出版社，1988年點校本。是針對清朝王先謙《莊子集解》一書所做的補充與校正，因為只對內七篇部分做處理，所以名為《莊子集解內篇補正》。

²⁴ 鄭琳，《莊子內篇通義》，台北：文津出版社，1974年。

²⁵ 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北：台灣學生書局，1975年。

²⁶ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2004年。

²⁷ 陳冠學，《莊子新注（內篇）》，台北：東大圖書公司，1978年。

²⁸ 王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研文化事業有限公司，1993年。

²⁹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1982年。

排序及篇名思想的一致性上有所闡明，例如宋朝道士褚伯秀說：

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

另外，清朝的林雲銘在他的《莊子因》³⁰中也說：

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

當代學者中，唐君毅先生亦對內七篇思想的一貫性且認為是出自一人之作品，有著如下的說法：

唯莊子之內篇，宜與其外雜篇分別而觀，內篇之每篇，其文大皆自分體裁段落，合之則可見一整個之思想面目，當是一人所著，外雜篇則內容甚複雜，可謂其後之道家言之一結集。³¹

³⁰ 林雲銘，《莊子因》，台北：蘭臺書局（景本），1975年。

³¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：台灣學生書局，1992年，頁344。

當代學者王邦雄先生長年治學於道家思想，對莊子內七篇也有其精闢的見解。王邦雄先生說：

《莊子》內、外、雜篇的代表性問題，有待釐清。今本《莊子》三十三篇為郭象所編定，而內、外、雜篇也是郭象所分判。故司馬遷所讀到的本子，與我們不同，理論上是可能的。內篇是莊學之內，外篇是莊學之外，雜篇是莊學之雜，判定是外是雜，顯然已具價值分判的意義。莊學之內才能代表莊子，莊學之外之雜就不能代表莊子的思想。再說，莊學之內，意謂道在生命之內，莊學之外，意謂道在生命之外，莊學之雜，意謂道亦在生命之內，體會真切卻雜陳偶現，不如內篇義理精純而全篇通貫。³²

王邦雄先生明白的指出：內七篇即是莊學之內，所以義理精純而七篇一致通貫，外篇及雜篇則是莊學之外、莊學之雜，其意理的闡明不如內七篇的精采，而且外、雜篇不能作成為莊子本人思想的代表。陳德和先生對此也同樣有過具體的表達，他說：

莊書內篇義理深邃玄奧，文字活絡玲瓏，更難得的是七篇前後交織輝映，能開闔變化，又能形成有機之統一，故舒則燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道，向為哲人、文人所共喜。³³

陳德和先生用「舒則燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道」作形容，充分反映了他對內七篇的高度肯定。

在郭象《莊子注》成為普遍流傳的版本後，唐朝的陸德明做了《莊子音義》一書以助《莊子》義理的闡明，同時唐朝的道士成玄英為郭象《莊子注》做疏解，

³² 王邦雄／等，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995年，頁148-149。

³³ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年，頁3。

且此疏解更深刻的闡發了《莊子》的義理，自此之後集郭象的《莊子注》和成玄英的《疏》而為一的《莊子注疏》乃成為傳世經典。《莊子注疏》這本書在所有歷代研究《莊子》的義理上，影響非常深遠，幾乎被視為進入莊子思想大門的金鑰匙，一直到了清朝時候，郭慶藩又輯錄《莊子注疏》的全文再加上其它注文以及他個人的見解而編著完成《莊子集釋》一書，現今《莊子集釋》又儼然成為莊子思想研究者所必有的經典之作，六〇年代大陸學者王孝魚先生為提供後續者的研究與閱讀的方便，曾為它做了新式的標點符園號與重新校訂，並獲得各方的肯定。本篇論文在研究的過程中對於郭象的《莊子注》以及成玄英的《莊子注疏》均非常在意，當然亦免不了會對他們的內容文字有所引述，而筆者所根據的，就是郭慶藩的《莊子集釋》，不但這樣，在《莊子》的原文方面也同樣以它為主，以此之故，王孝魚先生的點校本也是本論文研究的重要參考文獻。

當代學者之中諸如：方東美先生、唐君毅先生、徐復觀先生、牟宗三先生、程兆熊先生等等，以及繼起一代的知名專家，包括：魏元珪先生、王邦雄先生、葉海煙先生、袁保新先生、高柏園先生等等，他們的觀點和見解將都成為本篇論文研究上重要的參考和基柱。

第三節 研究的方法與原則

經由上述，可以清楚的知道，《莊子》乃是一部經得起歷史洗鍊的思想著作，其意涵博大精深，故而歷代以來諸多學者前仆後繼對其注疏，即便到了現代，對其義理加以現代詮釋的學者亦不在少數，也因此更加豐富了《莊子》的思想義理。筆者以為，若欲深入研究探討《莊子》的義理，首先必需透由訓詁學、文字學的方法，藉此從字詞之間探索其思想脈絡，再從思想脈絡中探尋其思想的義理，進而闡揚其思想要義。然而，自其人類文明以來，眾多關乎生命哲學的議題從未曾因時代的變遷，而改變了這些議題在人類生命中所具有的涵意。意即，關乎人們在生命上所面對的困境，並不因時間流轉而消失。如：生死問題、心所定執、立場分判…等等。雖然吾人處於文明的現代，然而這些問題仍然對吾人的生命造成窒礙，所以筆者意欲透過《莊子》書中的智慧，並輔以現代詮釋，企圖經由此種方式面對人們的生命困境，並對此問題開展出不同的新視野。

在不同的文化傳統與哲學的發展底下，東西方文化的哲學思想各自擁有不同的進路。在西方主智主義的傳統底下，其思想發展主要目的在於對外事物，即是對自然做出解釋。在這種思想傳統下，其思想特色在於檢證知識的有效性，意即處於這樣的思想氛圍中，其所重視的是邏輯方法下知識的有效性。換言之，學術研究需要有其操作的方法、步驟及其程序，筆者亦同意此種知識檢證方式。然而，東方的文化傳統是以生命體驗為其主要特色，更甚而在思想內容的呈現上，是以超乎邏輯的方式表現。故而中國哲學在其研究方法上，和西方哲學的研究法有所區別。然雖在研究方法上有所差異，但在論文撰寫的邏輯性及其內容的一貫性上，卻仍需以西方哲學詮釋學的方法論為借鏡。

在西學東漸之後，東方學者在諸多方面皆受到西方文化思想的洗禮，而這些受到影響的學者們在其研究治學上，亦以西方的邏輯思考研究中國哲學，並提出許多的研究方法的論述。這些論述包括：研究方法的種類與介紹、研究方法的原

則與規範、研究方法的使用與操作以及各種研究方法之間長短得失的比較等等。在諸多研究法的比較中，某幾位學者的研究方法是得到普遍認同的。筆者以為，一篇論文品質與研究目的的成果檢證，同樣是需要透由適當的研究進路而呈現。故而，研究方法的選擇攸關乎研究成果的品質。因此，在本節中將就中國哲學的研究方法和應注意的重點做一簡要的說明。

吳怡先生曾在其《中國哲學的生命和方法》一書中，明白的指出中國思想，乃是一種實踐式的學問，而非西方思想乃是以知識性思考的學問。他認為：「中國哲學的研究方法可走三條途徑；一是理智的路；二是實行的路；三是證悟的路。」³⁴首先，理論的方法亦是指所言之物必需言之成理，意即是：透由理智去了解一位思想家就需從其歷史的背景中了解他的使命，再從生活經驗中了解他們的智慧，從其一生的奮鬥過程中了解其抱負與旨趣，然後研究思想本身是否把握問題的重心？是否合乎時代要求？是否繼往開來以成道統？其次，實踐的方法，中國的思想乃是透由經驗提煉而成的智慧，這智慧則有賴於實行，有了實行的經驗，再參照古人的智慧，這種實行的方法乃是一種品嚐的功夫，透由實行方能領略其中的滋味。最後，證悟的方法乃是一種生命本體的活動，此一活動支配了我們的精神意識，使我們必需通過一條證悟的路，而達到天人合一、物我同體的境界，這是一種用心去向內觀照、用精神的眼去向生命透視的證悟方法。³⁵正如前述，中國的思想乃是生命的學問，吳怡先生所提出的三種方法，乃是一種生命實踐歷程的方法，也就是說，知識的活動、經驗的體察和境界的證成都涵攝在個人一生中所必具足的完整歷程。然就中國哲學的研究方法上，本文僅就「理智的方法」的研究方法做為本文以下所欲選擇及探討的方法。

另外，從中國哲學思想史的層面上，亦有多種研究方法，如：勞思光先生所提出「基源問題研究法」，勞思光先生指出：「所謂『基源問題研究法』，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助理，以統攝個別哲學活動於一

³⁴ 吳怡，《中國哲學的生命與方法》，台北：東大圖書公司，1981年，頁12。

³⁵ 吳怡，《中國哲學的生命與方法》，台北：東大圖書公司，1981年，頁11-15。

定設準之下為歸宿。」³⁶而這種研究方法有其一貫的操作方式，哲學理論的發展乃是以某個問題為根源，對其問題提供解答的過程，稱此問題為「基源問題」。與此種觀點雷同的是，牟宗三先生所提出的「周文疲弊」，牟先生認為「周文疲弊」是諸子思想出現所需對付的問題。³⁷這二種觀點，最主要的貢獻在於解釋哲學思想的生成流變，意即是它們所面對的是整個哲學思想史的問題。因本文是哲學論文，所以對其思想流變必然有一定程度的關注，但礙於本文篇幅及所關注的問題並非哲學思想的流變，故此二種方法並不適用於本文的研究進路。而在此筆者所欲定調的是本文的研究方法，在學問研究的要求上必須有其自有一套客觀的標準存在，做為一篇論文的研究方法，必然是透過既定程序且客觀的操作方法，綜觀諸位學者提出的研究方法，筆者以為由傅偉勳先生所提出「創造的詮釋學」最為適合本文參照、使用。

傅偉勳先生在其多本著作中都曾提及「創造的詮釋學的方法」，對此，他做了如下的描述：

作為一般方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」（原作「必謂」）。在「實謂」層次，我們探問：「原作者（或原典）實際上說了什麼？」，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。在「意謂」層次，我們改問：「原作者（或原典）想要表達什麼，他的真正意思是什麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法儘量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思。……在「蘊謂」層次，我們便進一步探問：「原作者可能想說什麼？」或「原典可能蘊涵那些意思意義？」這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承

³⁶ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2002年，頁14。

³⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983年，頁60。

者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等。……在「當謂」層次，我們還得更深一層地發問：「原作者(本來)應該指謂什麼，意謂什麼？」(或不如說「我們詮釋者應該為原作者說出什麼？」)於此第四層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發(原作者自己也看不出來的)深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或根本義理出來。……到了最高的「創謂」層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我必須踐行什麼，創造地表達什麼？」第四層次與第五層次的基本分辨是在，前者只要「講活」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」(繼往)階段；後者則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」(開來)。³⁸

從上述的說明，傅偉勳先生以為：凡是對於一部經典的有效詮釋，它應該依序完成「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」和「創謂」等等五個層次的要求，首先「實謂」、「意謂」這些要求需要透過諸如：文獻學的考察的研究方法。所謂「文獻學方法」就是運用訓詁學、修辭學、文法學、語言學等不同的手段，以這些不同的方法對文獻進行精闢的分析，藉此呈現經典的意義及解決思想史上的問題；而透由研究思想史發展的層面上，「思想史研究法」主張將文獻與其所產生的時代背景相結合，將文獻置於歷史或文化史脈絡中加以考察，俾以探討其在思想史中的地位與意義。而「當謂」與「創謂」所要求的最重要的是意義的再發現，及其所能呈顯出的時代意義。

經典文本內容的闡釋，需有中心思想為主軸。對此，方東美先生曾說：

假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來

³⁸ 傅先生如是敘述，在他很多的著作中都曾提及，內容亦大致相同，本文以上所引述的，則見於：傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新主編，《中西哲學的會面與對話》，台北，文津出版社，1984年，頁134-135。

瞭解他，用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要再加兩個字，叫做「以老解老」；也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵義，這才比較客觀。³⁹

如此不僅能合乎文獻學上的要求，而且還能一以貫之地系統論述以及做原創性的發現，這即是「當謂」與「創謂」的要求。

³⁹ 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化事業股份有限公司，1983年，頁200。

第二章 莊子身、心、靈和諧的理論基礎

本章所要探討身、心、靈的和諧的理論基礎，在中國哲學當談論到，當人做為一個主體的時候，分別有以下幾種討論的談論格局，第一種是形／神觀，就是形跟神的對談，就是身體跟精神。然而本文所探討對於人這主體採用另一方式來談論，也就是把一個人拆成了三個元素，就是身、心、靈。如果身體是偏向感性的、認知的、慾望的部分，心即是感性之心，還有一種是靈性的觀道心，藉此分析可以發現，人的身體、心靈，還有理智精神上面是一種和諧無礙的關聯。整而言之，就是一個人，是一個在精神跟身體的狀態上，都能夠安立自如的人。這樣的人即便遭遇了外在環境的責難，或是身體疾病殘缺，都能夠超越這些內外境的境域限制，而達到身心靈一如的境界，這也就是莊子說的逍遙無待的境界。如果是這樣的話，在本文莊子身、心、靈的和諧觀的理論基礎中，本文將要從莊子的養生觀、德行觀以及和諧觀三方面呈現出莊子如何能達到身心靈一體和諧的理論基礎。

第一節 形神交養的養生觀

在前言指出某些學者認為當人做為一個談論主體之時，分別有以下幾種談論方式，分別是「形／神觀」與「身、心、靈」，筆者首先介紹所謂「形／神觀」。「形／神」二元論是到了漢代談論到氣化宇宙論之時才逐漸被呈現和廣為人知，並起影響後世甚深，但顯然它是其來有自的，像陰陽的觀念很可能就是它最原始的胚胎。「形／神」二元論蓋認為精神是我們身體的主宰，所以應該居於生命主體的地位。籠統地講，這種意見當然可以成立，更何況它還是國人最普遍的認知，事實上王船山解〈養生主〉時亦曾這麼認為。¹

¹ 王夫之《莊子解》，注〈養生主〉之「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」曰：「以有涯隨無涯

本文對於陳德和教授所提出對於「形／神觀」觀念深表贊同：

「形／神」二元論其實只是基於氣化宇宙論中一氣化陰陽的思考，而在邏輯上採取簡單之「非陽即陰，非陰即陽」的二分法所得出者，因此在形式上說它原是最寬泛的，就由於這個緣故，它也最容易被大家所接受，但相對之下，「形／神」二元論所允許承當的意義也是最多端，以致也終必最難一概而論者。譬如依孟子義，我們固可以依據「形／神」的關係去定義性、命的對揚和大體、小體的區分，並由之而得到具足道德意識的善性、大體即是我們生命主體的結論；同樣地我們似乎也可以在老／莊的文本中，輕易找到類似之二元架構，像「形／德」、「形／心」等都是，且好像亦立即可以將「德」或「心」當成真正生命的主宰。²

雖說前輩學者對「形／神觀」認為有一些人重視養生、有一些人重視養形，然而陳德和教授明確指出這二者均很重要，是相互影響，惟有此一相互交流才能夠有產生出完好的和諧，而透過研讀、分析莊子文獻是可以發現此二者皆充斥其中。

但是透過以上思考發現，卻覺得「形／神」二元論對孟子思想當中來說，或許形式可以互相匹配，以神為生命主體的見解彼此也能夠相容；相對於「老／莊」思想來說卻總些不安、不妥之處，凡「老／莊」思想中「形／心」的對舉，有些只是實然的、平列的關係，它僅有內外之別，並無應然意義上的主從之分，有些固然如「形／德」一樣具有價值上的主從之分，但它往往就像「有身／無身」或「有人之形／無人之情」般的對舉，究其實是「執」與「不執」或「有」與「非」

者，火傳矣，猶不知薪之盡也。夫薪可以屈指盡，而火不可窮。火不可窮者，生之主也。寓於薪，而以薪為火，不亦愚乎！蓋人之生也，形成而神因附之。形敝而不足以居神，則神舍之而去；舍之以去，而神者非神也。寓於形而謂之神，不寓於形，夭而已矣。寓於形，不寓於形，豈有別哉？養此至常不易、萬歲成純、相傳不熄之生主，則來去適然，任薪之多寡，數盡而止。其不可知者，或游於虛，或寓於他，鼠肝蟲臂，無所不可，而何肯聽帝之懸以役役於善惡哉？傳者主也，盡者賓也，役也。養其主，賓其賓，役其役，死而不亡，奚哀樂之能入乎？」。

² 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

的區分，由此可見做為意義的主導者的「神」，在老／莊看來，重點其實不外乎在「蕩相遺執，融通淘汰」的作用上，既如此，那它會是一個相對於「形」之具主宰性的存有嗎？

然而這個作為反映「形／神」內在互相交養的「形」應當該如何處置？莊子透過在《養生主》當中來透顯出該如何「養生」。然而前輩學者長期下來對〈養生主〉的解題和判讀固有多端，然而大致都認為：〈養生主〉可能會有「『養生』主」和「養『生主』」等不同讀法及其旨意，而且彼此間亦互有關連。再者，若讀為「『養生』主」則復可細分為兩個意思，一是「『養生』為主」，一是「『養生』之主」，前者蓋謂本篇所重乃在「養生」，後者則以為是在強調「養生」的主要道理或重要方法；³至於讀成「養『生主』」者，顯然認定莊子是把解釋的重點集中在「生命主體」的議題上，這包括對「生命主體」理當如何調理方得以完全地養育護持等等的考量。⁴

根據陳德和先生的考據，對以上之幾項看法出現不同的意見。⁵

有人將「養生」看做延年益壽、長命百歲的訴求。⁶

有人則認為「養生」是期待我們的生命和生活都能夠知止安適、得其所哉而不為物役形累。⁷

至於「生主」方面，有以下認為：

³ 郭象《莊子注》說：「夫生以養存，則養生者理之極也。若乃養過其極，以養傷生，非養生之主也。」《釋文》說：「養生以此為主也。」

⁴ 釋德清《莊子內篇注》說：「此篇教人養性全生，以性乃生之主也。」

⁵ 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

⁶ 嵇康《養生論》說：「善養生者，……忘歡而後樂足，遺生而後身存，若此以往，庶可與羨門比壽，王喬爭年，何為其無有哉！」

⁷ 成玄英《莊子注疏》說：「夫生也受形之載，稟之自然，愚智脩短，各有涯分。而知止守分，不蕩於外者，養生之妙也。」又說：「所 形性，各有限極，而分別之智，徇物無涯。遂使心困形勞，未慊其願，不能止分，非養生之主也。」

有人是將心或心知當成生命的主體，另有人以為是性，也有人則以為是神，甚至就直接形容它是精神生命。⁸

藉由以上分點，本文以為所謂「養生」與「生主」兩者之間的關連，有人以為是必然的，有人以為是可能的，也有人以為是不需刻意追求。

本文以為莊子〈養生主〉當中重點乃在於「生」，亦即是關心於生命困境的排解與生活目的的實現，所以當〈養生主〉縱然可以有兩種題旨的詮釋差異，但畢竟應該以「『養生』主」為準。本文以為的理由如下，根據陳德和先生所指出的：

它可以把「養『生主』」包括在內，但「養『生主』」未必能有「『養生』主」的意含。具體地講，當我們能夠充分察覺到生命的意義與生活的目的都有其必要性之後，接著自然地會繼續探討如何經由必要的功夫和體會去完成這個願望，以及此功夫和體會的內在依據是什麼，這也就是說，假如先有了「『養生』主」中之「『養生』為主」的體認，然後就會逼出「『養生』之主」的需求，接著又將會試著印證「養『生之主』」的道理。反過來看，題旨要是「養『生主』」的話，那麼如果我們只熱衷於生命主體之何所是、何所顯的探討而不及於其它，其實也不為過，因為此生命主體是如何成為我們生命意義和生活目的的活水源頭，這並不一定是「養『生主』」這個題旨

⁸ 以當代學者的詮釋為例，如唐君毅先生說：「養生主所論，……即所以養為吾心知之原之生命主體，亦即所以養此心知。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇·卷一》，香港：新亞研究所，1973年，頁356。程兆熊先生則說：「人一得其環中以任其自然，便即不妨以養生為主，惟須養生之主。……此所謂養性全生，乃是說養性以全生。」程兆熊，《道家思想——老莊大義》，台北：明文出版社，1985年，頁342。吳怡先生另說：「本篇題名『養生主』，是養生之主的意思，『養生之主』有兩義：一是『養生』之主，……另一是養『生之主』，即養『生命之主體』，是指本性，或精神。」吳怡，《莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000年，頁123。陳鼓應先生並說：「《養生主》——護養身之主，是強調精神生命的重要性。」陳鼓應《老莊新論》，台北：五南圖書股份有限公司，1993年，頁170。凡此可見，各方對於生命主體的認定其實頗不一致。

的必要範圍。⁹

由上可知，所謂「養『生主』」的題意，並不及「『養生』主」的寬廣，至於莊子之做〈養生主〉，顯然又不只是著墨在「生命主體」的定位定調而已，所以兩者之間誰較合於莊子原先的想法，對證之下便可以知其差異。透過以上對於「養『生主』」與「『養生』主」分辨，本文認為養生之主就是在身體之外，還有一種生命的主宰跟心靈，那也就是心跟靈，本文認為人的身體跟心靈之間不是二分的關係，它是一個互相交流影響的關係，所以光是身體好而精神不好，那也沒有用。同樣精神很旺盛而身體不好，那也是不行的，需要交養。而這在莊子在〈養生主〉當中所提及「庖丁解牛」有其本文所要探討所謂身、心、靈能夠互相交流的想法蘊含其中。

由上可以知，生命主體的和諧是透過內在、外在或者是身、心、靈不斷的互相影響調和其當中所蘊含的差異，也因為如此，本文不得不探討說，這當中所產生能夠意會的「生命主體」將如何決定，這已然是我們所不可不面對的探討。牟宗三先生對此也提出相似看法認為：

莊子「養生」的智慧誠然就是繫屬於人的主觀態度而為一種非科學性、非認知性的內容真理，此內容真理所彰顯的，乃是人之「主觀的真實性」，既是如此，其又豈可不重視主體？¹⁰

莊子做為內容真理的體證者，他對生命的關懷與重視自然不在話下，如果所謂「生命的主體」指的是用以實現生命意義、開發生命價值的內在本質的話，那麼誰為

⁹ 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

¹⁰ 牟宗三先生以為儒釋道的思想都是關懷生命並求其安頓、調節和昇揚的實踐智慧，且常用「生命的學問」、「內容的真理」、「強度的真理」、「主體性的真理」等概念來形容三家的哲理。凡此意思主要可參見牟宗三《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年，頁21-30。

「生命的主體」？莊子在〈養生主〉給出了一個可能答案：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。
為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，
可以盡年。

而這當中最重要，被廣為討論的則是「緣督以為經」這觀念存在。許多學者認為這觀念就代表了莊子對此之看法，根據陳德和教授對此一觀念的想法，本文以為恰如其分的解釋莊子對於「生命主體」的想法：

如果回到〈養生主〉中的實際用語來看，「緣督以為經」的「督」很有可能就代表著「生命主體」，因為莊子告訴我們，它就是我們所賴以修證的不變法則或永恒依據。¹¹

本文以為所謂「督」原是中醫學上的名詞，指的是人體身上經絡分佈的督脈，文本中它則用來做某種比喻，然而清儒郭慶藩《莊子集釋》說：「船山云：奇經八脈，以任督主呼吸之息，身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者，居靜而不倚於左右，有脈之位而無形質。」可見「督」所象徵的意思是「虛」是「靜」，但它不是不存在，也不是靜止中的「方所物」(entity)。¹²

所謂「生命主體」並非是不存在的虛妄之物，本文以為「生命主體」，應該即是有著意識的實有與堅持，譬如儒家之所以死守善道即是出於對道德意識的自覺和肯定，然而老／莊最擔憂、畏懼的，便是這種實際帶有固定意識的堅持所將給予的執著和造作，以及勢必鋪陳衍生觀念的災難，所以他們要不斷地強調，若

¹¹ 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

¹² 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月。

要生命境界的突破進展，就必須持續進行著意識型態的純化和淨空，因此莊子才有「心齋」、「坐忘」的再三提示，但如此一來對於生命主體的選擇和貞定，老／莊就沒辦法像儒家那樣地直接了當。然而也因為此一堅持，使的學者不禁要問難道這些就都可以代表生命的本質？清代的宣穎做《莊子南華經解》時即頗明此義，因此就說：「養生主者，養生之主。……誰為生主？無可指也。」然而宣穎的無可指又豈非他的深思熟慮呢？

除了上述所提出之「督」，另外可以看到另一篇寓言故事「庖丁解牛」當中對於「神」它所意味著，是超越乎有對、有待、有求之官能情欲知覺之上，而為一種無對、無待、無執的心智性能，這種心智性能的呈現其實就是對「道」的體會而得來的，亦可以名之為「德」，所以它是一種境界，在這個境界中，我們所擁有的，還是原來的官能情欲知覺，唯一不同的，是它乃非執取定有的官能情欲知覺，基於此義，庖丁才形容自己能夠「技進於道」的特徵是：「方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」可見「神」的重點依然不是在「心」、也不是在「性」，當然更不可在一般的「欲」，而是在「無」。

而庖丁所體會成功的「神」，可以被認為等同於第三篇〈人間世〉中所云：「無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣」的「氣」，進而在〈人間世〉接著對「氣」的形容是：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」由此可見「氣」是不能被當成實體或能量看，它理當是「虛」、是「心齋」，總之就是從「有心」幡然來歸之「無心」，「無心」當然不可能是沒有心，它是不可被規定、不可被制約、不可被限制之「無執的心境」，所以重點依然還原到「無」。

依照老／莊思考，我們可通過「蕩相遣執，融通淘汰」的作用，方得以讓自身重新回歸生命原初的自然美好，此「蕩相遣執，融通淘汰」的作用質言之就是「無」，人通過這個「無」的觀念，可達「善利萬物而不爭」（《道德經·第八章》），通過「無」之工夫，而可達「上德不德，是以有德」（《道德經·第三十八章》），通過「無」之實踐，自身可以「善者吾善之，不善者吾亦善之」（《道德經·第四十九章》）。由此看來，「無」才是我們生命的關鍵，惟它實在不可被當成模型化

固定價值的生成依據，庖丁的「神」既然即是「無」，那情形也一樣，如今設若有人要將「神」當成生命主體，此就猶如將「虛」或「無」視為生命主體一樣，總有理不洽而名不順之處，因為它畢竟不屬於固定性的本質、更不屬於意識的實有和堅持者。

藉由上述探討，本文以為所謂「養生」的最根本概念即是在於「安其所命」，據此當知，凡以為「養生」即僅僅在求、或是使人能夠延年益壽、長命百歲探討，均是對此一詞彙有其誤解；莊子所謂的「養生」、「安命」，應該是具有德行義或應然義之期求此生此命的悠遊自在且不受主客觀因素之逼迫相害，即是深諳此「養生」、「安命」之義者。「養生」即是「安命」而具有應然的德行義，徐復觀先生即曾有過此等意見，例如他說：

《莊子》一書，用「身」字，用「生」字時，是兼德（性）與形而言，並且多偏在德（性）方面。所以他之所謂「全身」或「全生」，有時同於全德。¹³

又如果「養生」即是「安命」而具有應然的德行義，那麼對於我們的形軀生命，所應處理的方式，理當就是完全接納，因為它也是命，有了它在我身，我們才知道什麼是安命，然而我們絕不應該被自己形軀之命的美善良惡全缺來牽動我們的情緒，更不必在乎它是否能夠長生不死，所以徐復觀先生又說：

然則莊子對形的態度怎樣呢？既不是後來神仙家所說的長生，也非一般宗教家，採取敵視的態度，而是主張「忘形」（形有所忘）；再落實一點，則是「不位乎其形」，即是不為形所拘限（位），不使形取得了生活的主導權。再進而以自己的德，養自己的形，使形與德合而為一，以使其能「盡其所受乎天」；所以他說：「無視無聽，抱神以靜，形將自正，……女神將守形，

¹³ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁377。

形乃長生。」此處之神，即是道，即是德，即是性。而其所謂長生，「乃終其天年」，「盡其所受乎天」。不可與後來神仙家之所謂長生相混淆。¹⁴

所以當所為養生既不在養形而在安命，因此任何以養生為志者必將當知：凡我之身體髮膚，乃天地造化所給予我，我將不計任何缺失而能夠坦然面對，安然以保之；凡我之進退離合，乃造化之所生與我者，我將不計窮達順逆而坦然以受之，安然以全之；凡我之父母恃怙，乃造化之所命與我者，我將不計寵辱親疏而坦然以受之，安然以養之；凡我之往返去來，乃造化之賦與我者，我將不計修短厚薄而坦然以受之，安然以盡之。所以真正能夠實踐「養生」、「安命」之道的人，固然絕對不可能執著於此實然之生與當下之命，更不必刻意以自然性生命或生物性生命的延續、維護為念，對此牟宗山先生做出一番詮釋：

養生既在滅「無限追逐」之失當，則其在「心」上有一極深之虛靜工夫、甚顯。此工夫正代表一逆提逆覺之精神生活，此即所謂「逆之則成仙成道」也。……道家，工夫自心上作，而在性上得收穫。無論是「不離於宗」之天人，或不離於精、不離於真之至人、神人，皆是從心上作致虛守靜之工夫。……從此作虛靜渾化之玄冥工夫，始至天人、至人、神人之境，而養生之義亦攝於其中矣。此為道家養生之本義。至於落在自然生命上，通過修煉之工夫，而至長生、成仙，則是順道家而來「道教」，已落於第二義。當然此第二義亦必通於第一義。然原始道家並不自此第二義上著手。嵇康之〈養生論〉卻正是自此第二義上著眼。¹⁵

安命養生的實際成效，是讓生命超脫困境而獲得自由美好，也讓生活遠離不必要的痛苦而享受愉快歡樂，它的功夫實踐就全在於「去執去礙」、「無私無我」。

¹⁴ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁379。

¹⁵ 牟宗三《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1975年，頁207-208。

養生的第一要義，就是不忘提醒自己，即使面對千辛萬難的人世起伏、千迴百轉的人間波折，終不起得失成敗的考慮，唯有以放鬆、放平、放開、放下的自然瀟灑，無分別計較地安於一切所命。

本文以為所謂〈養生主〉的確是如此地給了世人一個養而不養、主而不主又不養而養、不主而主的人生啟示，這顯然是一種「正言若反」的曲線型智慧，牟宗三先生乃稱它是「作用的保存」，王邦雄先生則名之曰「辨證的超越」，總之就是一種玄理。然而老／莊的這種啟示和智慧雖然重在人為造作的化解，但它絕不是要走歷史的回頭路，或嚮往原始洪荒的自然世界，而是要重新恢復生命的自由美好，並實現和諧共榮的人間境界，於是養生的需求和本義，亦將由此而得到認證。也因為超脫人生有命的百般困限，並以曠達之姿逍遙、齊物於天地之間，這就是有德之人的寫照，正是本文以〈養生主〉這篇章來揭示所謂圓融理境的境界。這種人生雖然不像儒家那樣，能做積極參與、主動承當以創造一番富有日新的大業，但它依然是豐實富足的。因為它已然可以徹底放開、放下，所以能夠靜觀天地萬物之本然而自得；因為它已然可以完全放鬆、放平，所以能夠兩行於物我是非之間而恢恢乎其游刃而有餘。曠達的人生也許沒有儒家聖賢的神聖和莊嚴，可是它之通善惡、忘成敗、一得失而齊生死，卻比儒家多了幾分的悠閒和從容。的確，曠達的人生就是如此地無障無隔、開放自在，因此能和宇宙萬有共生共榮、同飲太和；它是藉由「無的智慧」而實現了整全的生命與和諧的生活。

第二節 全德葆真的德行觀

第一節藉由「形／神」觀與「身、心、靈」的分析，透顯出此二者彼此的差異，並且藉由莊子文獻來表達出，如何能夠彰顯出所謂「養生觀」的觀念，並藉此來論述在莊子〈德充符〉當中所討論的那些殘缺之人，反而是「有德之人」的看法，進而完整闡述出所謂德行觀就是「德」要在我的身體力行當中才能夠呈現、掌握、體現出來，並且透過此的活動，使其自身能夠維持本心真性的美好而不喪失，這也就是本節所要探討的「全德」「葆真」的觀念。

在莊子篇章當中對於「全德」的觀念主要見於〈德充符〉，莊子藉由六位形貌殘陋之人的言行舉措，提出「才全德不形」之觀念，提醒我們生命的本真在德不在形，當要忘掉外形的美或醜、殘或全，但更要「成和之修」，總之是要「德有所長，而形有所忘」，具體的實踐則不外乎「以死生為一條，以可不可為一貫」、「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」，或許在莊子心中認為所謂「全德」之人在一般人看來均是身體有所殘缺之人，在〈德充符〉當中可見一般：

(一)

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

(二)

子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出，則子止；子先出，則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也！」

聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處，則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎！」

(三)

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

(四)

衛有惡人焉，曰哀駘它。丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和而已矣。……無幾何也，去寡人而行，寡人卹焉若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」哀公異日以告閔子曰：「始也，吾以南面而君天下，執民之紀，而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」

誠如高柏園先生指出：莊子刻意安排這些形體殘缺者做為主角，借由與其他正常人的對話來逐步彰顯主旨，表現手法相當奇特，其背後實有目的存在，推移出三組對立的觀念，從「形殘與形好」之對比破除一般人偏好以外形評論他人的

迷思，提出「才全與才不全」之觀念，導引出遺形重德之理，最後更以「德形與德不形」作為修德至人所展現之境界，並且透過進一步透顯「德」與「形」結合之本末輕重，以德為形之本，「德失則形無所成」說明重德遺形之觀念。因此，莊子以兀者作為全德之人，借寓言故事說明這些人雖形體不全，卻受到眾人的尊敬與欽佩，原因是內在德全之故，「根本是藉兀者外形之差異，引發一般人注意，並以此而反顯出兀者內在的精神境界」。¹⁶

莊子借寓言當中，所謂形殘之人說明其「尊德卑形」之道理，也就是提出三組對立概念，互相對比。而這三組概念在張輝誠先生對此有一系列討論。¹⁷在最後將這些看似對立的概念以莊子齊物思想作一解消，最後提出「才全德不形」之觀念，作為人修養德行以應世之較佳型態。

「形」之義有二，在本節第一點有其分析討論，此處應指表現在外之形式而言。在莊子文獻當中認為「德不形」是：

平者，水停之盛也，其可以為法也。內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。（〈德充符〉）

莊子先用水來比喻，靜止的水，萬物能夠憑藉作為取平之依準，這當中的原因是

¹⁶ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1982年，頁150。

¹⁷ (一)「形殘與形好」、(二)「才全與才不全」、(三)「德形與德不形」。對於身體之殘缺或完整，莊子列舉六個形殘之人為主角，這些人的形貌都有先天或後天的缺陷，或是長相其醜無比之人，與常人形貌大有不同。放在現實經驗看，這些人不是引人側目，便是遭受排斥，常季對王骀的懷疑、子產對申徒嘉的卑視、仲尼對叔山無趾的苛責及魯哀公對哀騶它的第一印象看來，身體殘缺之人似乎難逃世人對於為惡、受罪與卑下之價值判斷。因為人一向以自己為出發點來評斷他人的缺失包含身體上或是行為上，是故申徒嘉言：「人以其全足笑吾不全足者眾矣」。在《莊子·德充符》中他是如此地形容自己面對命的態度：「不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌。使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。」可見莊子認為他最應該做的是，雖不免處命定命限中，但從不與之糾纏，藉以保住自己的活潑與喜悅，能虛心以順命者，則為全德之人；莊子不斷談論身體殘缺之人的種種行為，目的為了提出「尊德忘形」的觀念。根據上述所談「形殘與形好」之後，進而提出身體是否有殘缺並不會影響，所謂內在的「才全與才不全」。莊子雖未明言「才不全」，然依「才全」之義反推，則未能「依乎天理」、「因其固然」（〈養生主〉），以人為造作戕害生命之自然者，未能保全人之天然質性，是為「才不全者」。故事當中子產以位高權重、形體完整訛罵申徒嘉之形殘，仲尼以犯罪獲刑之善惡觀念苛責叔山無趾，皆未能認清命之所定，而以成心毀人，是莊子所謂「才不全」者也。參見張輝誠，〈莊子德充符才全德不形觀念探析〉，《中山女高學報》，2001年12月。

能保持形驅內在的平靜而不會向外開蕩；同樣的，人之德性修養若能像靜止的水一般，達到和諧境界，則表現於外也必定與萬物融成一片。對此，唐君毅先生有說道：

德不形，則指「內保之而外不蕩也」，此不蕩，即〈人間世〉不蕩乎名之旨。

德不蕩乎名，則德恆存乎其人；而人與之相接，即與其德相接，而不能離。

18

引文此處利用水的特性對比出修德之過程，「德蕩乎名」（〈人間世〉），故若能免除聲名俗累之干擾，則能避免德性之流蕩，進而逐漸推展出「德不形」。

莊子所謂「德不形」指修德而不形於外，即是不顯於外，此為道家人生修養之境界。修德於內，雖不求彰顯，但德充實於內自然會符應於外，使外物自然聲應氣求，親之近之、取而法之，而不願離去了。若不能保持德性之內斂，而刻意彰顯於外，造成德名，則是非毀譽亦隨之而來，莊子借叔山無趾與老聃之口，說孔子求奇詭幻怪之聲名為「天刑」，可說是「德不形」之反例。儒家求經世濟民，積極為社會國家貢獻心力，德形於外；老莊從自然之角度立論，認為人能夠保持內在德性之修養即可，此兩家差別之處。

透過以上分析，本文歸納出三組對立觀點比較，而這三組對立觀點是環環相扣的逐漸透顯出莊子在〈德充符〉重德遺形之主題思想。藉由以上，本文以為又可以分成兩點說明，「德」與「形」之關係與「才全德不形」成就之境界：有人之形，無人之情。

本文首先分析「德」與「形」之關係，而這關係又可以被細分成三點，分別是「德失則形無所成」、「德有所長而形有所忘」、「才全而德不形」而這三點具有層次關係，最高境界乃是「才全而德不形」。

首先，本文將探討「德失則形無所成」，莊子假藉孔子之口，說出了「德」

¹⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，台北：學生書局，1986年，頁374。

與「形」之關係：

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。

文中小豬對於母親的認識並非形體，而是驅使形體的精神，即內在之德或道，一但「使其形者」散失，內在支持形軀之力量與精神不復存在，則軀殼也不再具有任何意義。由此可以看出人對於形體之完整尚且如此看重，更何況是主宰形體之內在精神？德為根，形為本；本失，則根無所著落，亦無落實之處所，故莊子以為德失則形無所成，德當重於形。

其次對於「德有所長而形有所忘」，本文以為闔跂支離無脣與甕盎大癭兩人皆為形貌醜惡之人，國君久與之處後，視一般正常人反而覺得奇怪，莊子作此寓言，是為了說明「德有所長而形有所忘」之理。對此現象，郭象認為：

其德長於順物，則物忘其醜；長於逆物，則物忘其好。¹⁹

德本就是人生之修養，然而作用於外，可使人忘卻形軀之殘缺醜惡，因為全德者實已臻「喪我」之境界，既已喪我，則其他人事物亦將失去成心攻訐之目標，而消弭於無形，人尚且不可視，何況於形骸之殘缺與否？

哀駘它先是「以惡駭天下」，然而國中之人不分男女皆悅而親之，魯哀公初見之亦驚怖其貌，然而久與之處，則「有意乎其為人也」，甚至有將國政託付給他的念頭與舉措。哀駘它因德全，故人所見均德符應於外所展現之修養，其容貌之寢陋早為人所忘卻，此亦「德有所長而形有所忘」另外一例。

最後本文以為「才全而德不形」為最高層次，莊子結合「形」與「德」，說明人生在世若能充實內在修養，使「德有所長」，自然能不注重外貌，而「形有

¹⁹ 郭慶藩編，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁217。

所忘」後；更進一步指陳吾人保持自然質性之完整與和諧，而不彰顯於外之可貴。

「蓋才全之為全，即在其為不形，為其德不形始足以全其才，為其才全始足以顯其德之不形，才全與德不形不過是同一境界的二種不同表示罷了。

本文以為所謂「才全德不形」成就之境界：有人之形，無人之情。藉由莊子與惠子的對話當中可以發現人要「有人之形，無人之情」的觀念。

莊子所謂的「無情」，並非是指人必須壓抑感情，斷然消除所有的情感，而是希望人能保全自然清靜之德，不為喜怒哀樂所帶來的外在情感傷害內在本性，也不因人之貪欲私愛而戕害自然質性。莊子妻死，莊周先哀傷而泣，後又鼓盆而歌，這是情感的自然流露，乃是一種人之常情。然而人如果過分沉溺於哀傷，因情感之起伏而傷神勞心，則非莊子所贊成。莊子所謂的無情乃「言人不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」，其「無情」並非去情，而是去除情感對生命之傷害，使人心靈常保清明澄澈之狀態。所以〈德充符〉當中提到：

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。渺乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！

莊子提出天之四鬻，即「不謀、不斲、無喪、不貨」，以此說明聖人能充分保全上天所賦予的各項質性，故不須人為之「知、約、德、工」之作用，就能遊乎逍遙之境。所謂聖人就天生之質性保持之、整全之，不使其散失蕩逸，則不需其他「知、約、德、工」等人為之造作，可謂再次呼應「才全德不形」之觀念。

人之形軀乃上天賦予、與生俱來的，操持此一形體，而能與其他人共同生活在一起；然而，人卻往往忽略自然質性中虛淡平和之特質，而常常像惠施一般，終日勞精耗神，以一己之是非攻擊他人之是非，對於精神修養與德性保存卻無一

點助益。

「才全」，故自然質性保全完整而充盈；「德不形」，故能泯除外在情感之干擾，時時保持內心之虛靜恬淡。所以說，「有人之形，無人之情」是莊子〈德充符〉所要展現之境界。

第三節 物我兩忘的和諧觀

莊子談論功夫修養，除了上述兩節所提及的，更強調最為生命主體的「人」的和諧圓滿，因為當「人」作為主體能夠有恬淡無為、清虛靜泰，那麼對於內在與對於他人能夠藉不會產生各種矛盾衝突。外國學者羅素對此提出自己人一生當中所可能面臨到的衝突作出歸納，「人與自然的衝突」、「人和人的衝突」、「人和他自己的衝突」三者。²⁰所以當生命面臨到此三種衝突，如果能夠被得以解消，那麼心靈便能夠自適自得、圓通無礙。所以本文在此便以「物我兩忘的和諧」作為探討之重點。

首先，本文探討所謂「忘」，「忘」表示想得開，對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實上這是一種人生修養上，超拔自我之封囿、洗心向道的鍛鍊工夫。原來莊子認為，人生最大的芒昧，就是放不下我、不能忘掉我，於是就執著於形欲識見，在名利場上到處跟人逞能爭勝、對立摩擦，雖心勞形役，仍在所不惜，結果到頭來，不但傷害了自己，也侵犯了別人，徒然留下人生的悲劇而已。在〈齊物論〉曾經說出：

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

然而莊子不只是自歎自艾，他承受老子思想的啟發和教誨，發現人間的種種災難不外乎是堅持自我而引起的，在《莊子·大宗師》說：「死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得已，皆物之情也。」又如此之實然現象的「命」，莊

²⁰ 羅素，《世界之新希望》，台北：正中書局，1956年，頁9。

子非但以為我們無法去左右它、操控它，事實上我們也是不能知其所以然的，職是之故，也就只有忘我、喪我才能救回真正的自己，也同時救了別人，讓彼此回復原來應有的和諧，所以在《莊子·大宗師》當中，莊子假託孔子與其弟子顏回來進行談論如何「忘」：

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。」仲尼蹙然曰：「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。」

在莊子思想中，「忘」應該是「無」的同義語，不過「無」因為是總持的說，所以比較抽象，「忘」就顯得生活化，具體平實而容易感同身受。然而不論是「無」或者是「忘」，對道家而言都是一種針對世俗情感破解與自我的超越所顯的實踐工夫，所以顏回的步步相忘即是生命理境的步步開顯，能夠忘到盡頭，即是生命理想的充其朗現。在文中，顏回先忘了仁義，再忘了禮樂，最後是連他忘了什麼他都忘了。²¹ 至於忘的最高境界，是連忘的本身和忘的目的也都忘了，〈大宗師〉當中，南伯子葵外天下、忘生死、無古今的朝徹見獨，文獻當中寫到：

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

²¹ 郭象對「坐忘」一語的注解是：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者。內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」郭象《莊子注》，頁 162。又莊子在〈達生〉曰：「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」此「忘適之適」即是連忘亦忘之，乃對道的最高體現，故葉海煙先生曾申論〈達生〉之義而說：「因忘而適，適己適物，終適於道，而『忘適之適』，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程。」葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁 221。

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，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。其為物也，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。」

陳德和先生對此做出以下詮釋，認為生命的負累完全解除，人格的茫味徹底解消，是之謂「朝徹」，所以朝徹是人生理想完全體現，羅近溪常說的：「骨肉皮毛，渾身透亮」，差可比擬。凡能朝徹者必是悟道者，見獨就是見道。「朝徹見獨」合而言之就是體道證德，這當然是圓融理境，所以說它是不生不死、無古無今，總之是永恒而遍在之意。此體道證德之境界，是無待無執地處乎萬象之中卻不被萬象所牽引擾動的境界，所以莊子又稱它為「撻寧」。²²

引文中誠如陳德和先生所言提到，聖人之才與聖人之道並沒有因果關係。換言之，才質只是一種可能性，它對人格的實現無法提供必然的保證，重要的還是在於個人之能以聖人為目的而念茲在茲、全心向道，至於其粹心礪念的工夫，又可約之曰「外」的實踐。「外」是置之度外的意思，能置之度外就是能不刻意、不把持、不黏滯而灑然冰釋，所以它和「忘」幾乎等同。外的對象，則有天下、物、和生的不同，這是由遠而近、由疏而親的步驟流程，蓋天下為遠為疏，物則次之，若人之己身乃近而親者，所以想對它們置之度外，一定有先後難易之別，但是終必全然化掉，才能說朝徹見獨。

莊子之忘的最高境界，倒是連忘的本身和忘的目的也都忘了，〈大宗師〉中，

²² 郭象解「撻寧」為：「任其自將，故無不將；任其自迎，故無不迎；任其自毀，故無不毀；任其自成，故無不成。夫與物冥者，物縈亦縈，而未始不寧也。」郭象《莊子注》，頁145。又錢穆先生引陸長庚、楊文會和曹受坤等三家注解，亦同意以「外物雖來牽引而依然不失其大寧」為撻寧的意義。參見錢穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司重印版，1985年，頁53。

南伯子葵外天下、忘生死、無古今的朝徹見獨，固然是這種境界；若顏回的忘仁義、忘禮樂，最後達致墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通的坐忘，也同樣是這種境界，〈大宗師〉乃形容之為：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」此外，〈大宗師〉並說：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」而就人間經驗來說，就是因為能兩忘。

然而所謂「離形」當然不是將形體支解切離，而是遠離乎形體的執著；「去知」亦非拋棄或拒絕各種認知見解，而是超越了知解的固持，莊子認為通過「忘」才能真正保住了形、真正成全了知。如此說來，不論是無、不論是忘、或者是離形去知，對道家而言無非一種針對俗情的破解與自我的突破所明白彰顯的實踐工夫，所以顏回的步步相忘即是生命理境的步步開顯，能夠忘之竟盡，即是生命理想的充其極朗現。

透過以上可以得知，莊子思想當中的「忘」所蘊含的意義。接下來，本文要談所謂「和諧」也就是平常我們所說的「和」的概念，如何影響日常生活。

「和」作為一個概念，首見於西周史伯所提出的：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和。故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。²³

引文可以得知，所謂「同」是相同性質的物類所聚合而成；而所謂「和」是把不同事物間的多樣性統一，好比說：「和五位以調口」、「和六律以聰耳」（《國語·鄭語》）可以看出把不同性質的事物給協調起來，使人作為受體能夠產生出某些部分的愉悅感。

對於「和」這概念，在先秦諸子當中均有討論，其中以儒、道著墨甚深。在《論語》當中可見一番：

²³ 王雲五，《國語》，台北：台灣商務印書館，1956年，頁59。

禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。《論語·學而》

引文當中的「和」乃是一種與社會人倫相關聯的「禮」，認為不論任何事情都必須要有合乎社會禮儀的規範。「和」除了與社會相連結之外，更重要的它與人和在一起談論：

君子和而不同，小人同而不和。《論語·子路》

作為孔子思想承繼者，孟子對此一觀念也有相關看法：

天時不如地利，地利不如人和。《孟子·公孫丑》

這邊就可以看出，「和」偏向於政教人倫，也因此我們可以推斷出說，儒家當中所使用的「和」已經被賦予了一種道德觀感，並且能夠透過感觀感受進一步提升到倫理化的概念。

然而老莊道家所提出的「和」除了上述所提及的人倫之外，更加進了一種天地萬物對於「和」的重要性。老子在《道德經》當中有提到：

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。

「道」乃是化生萬物的根源，透過陰陽二分與萬物的接觸，進而產生新的規律，而這和諧的規律也就是「和」，如果能夠某種功夫而能夠對於外在事物都能夠保持一種和諧的地步，那就是老莊所思考期望能夠走向的一種境界。

莊子的和諧觀，大體上承襲了老子道論的模式，從〈田子方〉篇所謂「兩者交通成和而物生焉」的說法中，可以得知：莊子認為，陰陽二氣的交感，乃是化

生萬物的內在動力，藉由此二種對立因素的相激相盪，方能產生天地萬物。即以個體生命乃為天地陰陽二氣沖虛和合的產物。既然個體性命源於天地，而萬物又是同體並生，那麼人的生命活動自然就應與天地萬物，因此莊子對於「和」的看法，基本上亦是從宇宙的觀點來把握生命的意義，為了易於掌握「和」的意涵。

透過以上，我們可以得知〈大宗師〉於文初便討論到人為及自然認知的分別性，瞭解自然運作與人為運作的之間所產生的作用，這就是所謂「知天之所為，知人之所為」也由於知識必定要有所待的對象，而後才能判斷它是否確當，然而所待的對象卻是變化而無定的。所以莊子也就提出「真人」這概念，是能在知識、能力、意志、胸襟上超越普通人境界的人物，是要在生活中對生死觀能有其安逸之態度。在社會中對一般的價值觀能淡然處之，在自我意識亦能達到逍遙無我的境界的人物，能真正做到這樣，才是莊子思想的最高終極目標；也唯有身心一致，才能達到所謂的「真人」境界，也就應為如此，才能夠達到「物我兩忘」的可能性。

在〈大宗師〉當中，莊子對於「真人」提出其具體形象並加以解釋，其中包括了其形體、行為、心境、思想及其態度，給予直接文獻上的敘述，這對於研究莊學的學者來說影響甚深，在莊子外篇當中提到：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣；此朝廷之士，尊主強國之人，致功并兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。（《莊子·刻意》）

山林隱士、修身自潔、養身長壽等上述之人格型態雖與一般世俗之人大相逕庭，

但卻非莊子口中之「真人」形態在《莊子》內七篇中皆有提及「得道之人」之敘述，但其以〈大宗師〉的敘述最完整。

何謂「真人」？真正的得道的「真人」是怎樣的人物？莊子在〈大宗師〉一開始就講述了從外在、內在說起。莊子認為「真人」的外在應該是：

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。是知之能登假於道者也若此。（《莊子·大宗師》）

「真人」不會拒絕微小，不會自恃成功，不會謀慮事物；因此，錯過了時機不會後悔，順利得當也不自得；登高不會恐懼發抖，入水不會覺得濕，入火不會感到熱，這是因為它的知能到達與道相合的境界。

「真人」的情貌與知能應當用許多層而去剖析，首先莊子說道「真人」在現代生活的社會價值觀上是不過於勉強要求的，自己在某些方面有其缺點，心理上便欣然接受，不會逆道而行、捨本逐末，這就是所謂的「不逆寡」。想要完成的事情，不會用強硬方式獲得，不以成功為了不起，這便是「不雄成」。對於身旁週遭所發生之事，不用盡心機、矯柔造作去對待，這便是「不謀士」。因為有這樣的態度，自然而然得失心便不重，不以得喜，不以失悔，不以物傷性，在現在社會中的利害關係裡，做到了不執著強求的瀟灑境界。然而在身體的感官知能上，還要能做到超出一般的鍛鍊成果，所謂「登高不慄，入水不濡，入火不熱」，但是能有這樣的能力，那幾乎是能夠升天成仙的境界。但這真是莊子的真實體會或者是想像，郭象對此提出：

言夫知之，至於道者，若此之遠也。理固自全，非畏死也。故真人陸行而非避濡也，遠火而非逃熱也，無過而非措當也。故雖不以熱為熱而。嘗赴火，不以濡為濡而未嘗蹈水，不以死為死而未嘗喪生。故夫生者，豈生之

而生哉，成者，豈成之而成哉！故任之而無不至者，真人也，豈有概意於所遇哉。²⁴

對於此點，當代學者吳怡先生也提出相關看法：

我們要注意不是指真人肉體真能「不濡」、「不熱」；也不是指真人不在乎形體的入水、入火，而是指他的知「能登假於道」。「登假」，很多注解以為「假」是「至」，即到達的意思，可是在〈德充符〉中的「登假」的「假」卻通做「暇」，即玄遠的意思。我們以為兩者必須統一，而已「登暇」較有深意，因為這是指「知」的提昇，超脫形體執著的小知，而進入玄深的大道。²⁵

若以此觀點來看，入水、入火的敘述是莊子用來表達「真人」，因為提升「知」的境界，與大道相合，因此人世間的事物都無法對它造成干擾，即使是水與火也一樣。這是在描述「真人」所能達至的理想境界。

接著，本文將談論莊子認為「真人」內在狀態，在〈大宗師〉提到：

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，是之謂不以心損道，不以人助天。是之謂真人。《莊子·大宗師》

這段話指出真人：「對於生與死或得與失，都不起任何的計較執著，總以平心看待生命的變化，絲毫不會將人為的造作介入自然本真之中，像這樣的人就是真人。另外在〈大宗師〉又可以看到有一段說：

²⁴ 郭慶藩編，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，1993年，頁227。

²⁵ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2001年，頁228。

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。《莊子·大宗師》

其意是：「一個人如果不管對於他喜歡或不喜歡的事情，都能以平等心來看待，甚至連他能夠有此的平等心，他也不會覺得有什麼特別之處而依然以平等心來看待，那麼這個人就是像天那樣之無限包容的偉大人格，我們亦稱他做真人。」我們覺得，「天與人不相勝也」就是「即天即人」或「天人不二」的圓融，至於這種圓融其實是對天、對人皆不起執著而證成的，〈大宗師〉亦表達出這個意思，「其一也一，其不一也一」就是最好的形容，但〈大宗師〉又說這是「真人」才有的表現，於是可知，不管「天人」或「真人」終究沒有分別。

由此可以看到《莊子·大宗師》所宣示之「其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一」的大氣度。有此寬容器度的人乍看之下好似沒有是非而人云亦云，也像是隨波逐流而缺少鬥志，但他絕對迴不相侔於庸俗性的沉瀆一氣，更非頹廢性的萎靡不振，他只是放下放鬆、平淡平靜罷了。當然這種寬容氣度的養成是要經歷一番掙扎。他首先必須表現為物、我或小、大對揚的緊張性以凸顯其超越的地位，然後百尺竿頭更進一步地再超克此帶緊張相的超越性，使物我大小相冥相合而一切歸於平平，方是天地位萬物育的集大成。

第三章 莊子身、心、靈和諧的實踐工夫

老莊不若儒家極力推展道德仁義以極成倫理化的人格與社會，但他們之所以要著書立說宣揚其自然無待之道，其實也都是心存大慈地要為久被宰制與桎梏所苦的天下蒼生請命，而且二人先後間亦自有其慧命相續的關聯在，¹ 例如老子著眼在人性的恢復而重視「無」的工夫與境界，鑑於世間之亂乃是源於人心之崩壞，亦即因為人有其私有執著造作妄為，才給社會帶出爭強逞能的種種災害，所以就強調：惟有消解人的種種偏執才是重建自我與調和世間的不二法門，而瓦解的同時就是在進行重構。也因此老莊分別就對話對象而有所區別，老子意在通過上層的政治改革以尋求人間的解放，他一再地向帝王建言，希望統治上層能夠接受他的意見以「處無為之事，行不言之教」(《第二章》)，讓下層百姓在君王無為無恃、知足知止的領導風格下，自生自長、自化自正；其言說對象在國君，故語重肯切

¹ 根據陳德和教授在《老莊與人生》一書考證老莊思想有其慧命相續的關聯的理由如下：(1) 道家之所以為道家，和它對於天道的肯定有著絕對的關係，《道德經》重視天道的存在，此更不待言。對於天道的理解，不管是稷下黃老或漢代黃老道家，莫不將它當做是精、氣或精氣，並形容它是遍一切處而皆在，且為天萬物的生成依據；相對之下，莊子是將老子的道概念完全內在化、精神化、心靈化或主體化，《道德經》中既講「道」又講「德」，但對莊子來說，道即是德、德即是道，也就是我們精神人格上的心靈境界。(2) 「自然」是老子思想中的另一個核心觀念，在《道德經》中它前後出現過五次，黃老之學對它也十分重視，並從政治事功的角度去看它，將它當成君尊臣卑或君逸臣勞的「固有態勢」及「既定事實」，並主張君王既然天生而自然地擁有其權位，那就應該聽任此威勢以領袖群倫、駕馭百姓，此才合乎為治國之道；莊子則不像黃老那樣的思維，他以「自然」為無待、自由，亦即化掉一切的造作與依賴，讓自己從情枷欲鎖中解放，所以自然是一種逍遙的境界，也是我們應有的理想。(3) 在《道德經》中亦主張「無為」，黃老由此乃是一致地將「無為」看成指統治者的專屬，統治者的「無為」其實不外乎事不親躬的「無事」和過不在於己的「無責」，這誠然又是「君尊」、「君逸」的論調；至於「無為」在莊子的體悟，則是功夫也是境界，功夫義的無為，指的是無掉、化解掉種種的人為造作和種種的執著負累，並唯此「無為」才能「無失」、「無敗」而歸根復命，是即境界義的無為，所以「無為」和「自然」其實是一體之兩面。(4) 《道德經》中也講「虛靜」，例如〈第十六章〉曰：「致虛極，守靜篤。」黃老則以「靜因之術」來詮釋之，「靜」則無事無責，「因」則固守威勢自然，凡統治者之「賞罰不測」、「喜怒不形於色」皆「靜因之術」之運用，有道之君就是據此「靜因之術」而可以驅遣百官以成就其帝業；莊子自又不同於黃老，他認為所謂「虛靜」，就是能夠徹底將我執與我所執置之度外，讓自己不必背負莫需有的包袱和累贅，讓自己能夠逍遙於自由天地，所以「虛靜」亦如「無為」，並同時兼具功夫義和境界義。由以上可以知莊子思想在道家學派中的最大特色，乃是將老子所揭櫫的聖人理想全部向內收攝而主體化，並以實踐的要求將它詮釋成一種參與生活世界、駐足人際社會的德行努力，且此德行的努力迥異於儒家思想之以人文建構為目的，它受《道德經》老子思想的啟蒙，另以自然的回歸做為生命的理想和生活的目的，這亦即是莊子思想的最大特色。參見 王邦雄、陳德和著，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁42-43。

而不遑多議。莊子則不然，他除了帝王之外，凡公卿大夫、士人雅客和平民百姓亦無一不是其對話對象，他以寓言、重言、卮言諄諄告誨於各個階層的人民，要他們善加體會「知其不可奈何而安之若命」的道理，俾讓自己能夠從得失利害毀譽的計較中超拔，以避開陰陽和人道的雙重迫害，而方內方外進出自如地逍遙於「無何有之鄉，廣莫之野」。

總而言之，老子是帝王師，其《道德經》多警語而偏治世之論，有君子南面之術；莊子乃平民師，其《莊子》一書以謬悠之說、荒唐之言、無端崖之辭明適性之說，有安時處順之教。

本文在第二章當中，提出莊子對於身、心、靈和諧這議題的理論基礎，而第三章，本文將會分成三節來討論，分別是「因是兩行的齊物功夫」、「安時處順的生命修養」與「應物不傷的處世之道」這三部分，一一推演出如何運用莊子文獻進而來達到身、心、靈和諧的實踐工夫。

第一節 因是兩行的齊物功夫

本文以為如果說〈逍遙遊〉是寄託了莊子期待生命由小而大、由大而化的超拔理想，那麼〈齊物論〉顯然即指出了生命在此「超拔」過程裏，所必須面對之最本質、也是最關鍵性的課題——「平齊物論」。作為「提升生命層次」此一目標的中心思考，齊物思想的地位對莊子學當中更顯得異常重要。² 在諸子百家爭鳴的時代，超拔生命於現實的企望並非獨見於莊子思想中，³ 但意識到「物論」才是問題根源，並藉由超越物論對立以達致彼我「兩行」的作法，則是莊子之獨見。

² 馮友蘭先生云：「我認為，莊之所以為莊者，突出地表現於〈逍遙遊〉和〈齊物論〉兩篇之中。何以見得『逍遙』和『齊物』是莊之所以為莊者呢？有兩條理由。一條是就其後來的影響說。在後來的封建社會中，莊學中影響最大的就是『逍遙』和『齊物』。在魏晉時代，這是很顯然的。另一條理由是戰國時人對於莊學的評論，也都是以這兩篇為根據，〈天下〉篇可以作為一個有力的證據。」又云：「在〈逍遙遊〉與〈齊物論〉二篇之中，〈齊物論〉更能表現莊周哲學的特點。」參閱馮友蘭，《中國哲學史新編》（第二冊），臺北：藍燈文化事業，1991年，頁117-118。

³ 如孟子即云：「充實之為美，充實而光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（〈盡心下〉）此處顯然亦表現出一欲超拔於現實生命之企望。

⁴ 藉由上述可知，莊子「齊物論」乃是獲致行走人間所需的人我和諧，就連生命之逍遙境界也必須寄託在其中。故以下即以〈齊物論〉篇為主要根據，針對「齊物論」思想的名義、發生、根據及工夫諸論題，來探討其與莊子思想整體的關係。

進入〈齊物論〉篇，首先就是篇名之意涵的問題。齊物論之名義，關乎對此篇主旨之理解；釐清了篇名意涵，也同時就確定了篇旨。「齊物論」之名義一直頗有爭議，學者對這三個字到底該怎麼理解是言人人殊，至今尚無定論。歸納來看，這些意見大抵可分二類：

一是認為應該「齊物」二字連讀，以「論」名篇，而將之解作「齊物之論」。這種說法是從六朝以來一直存在著的理解型態，清代錢大昕說道：

左思《魏都賦》：「萬物可齊于一朝」，劉淵林注云：「莊子有齊物之論。」劉琨〈答虞謙書〉云：「遠慕老、莊之齊物，近嘉阮生之放曠。」《文心雕龍·論說》篇云：「莊周齊物，以論為名。」是六朝人已誤以「齊物」二字連讀。⁵

王叔岷先生則指出：

晉夏侯湛〈莊周贊〉：「遯時放言，齊物絕尤。」孫承〈嘉遁賦〉：「混心齊物，遨遊容與」（藝文類聚三六引。）湛方生〈秋夜詩〉：「總齊物之大綱，同天地於一指。」皆以齊物連讀。嵇康〈琴賦〉：「齊萬物兮超自得。王康琚〈反招隱詩〉：「歸來安所期？與物齊終始。」並「齊物」連讀之意。六

⁴ 稷下學者慎到亦提出「齊萬物」、「舍是非」之主張，與莊子「齊物論」似無大別。不過，莊子「齊物論」，乃是使儒墨之道兩行，在主體觀照中各成其是。而慎到之「齊萬物」，則要求主體「於若無知之物而已」，如此一來儒墨之是非雖泯，但萬物之價值亦同歸消滅。可知慎到雖亦言齊物，但其「齊」並非「兩行」的齊，而是「兩不行」的齊，故與莊子之言「齊物論」旨趣大不相同。

⁵ 參見錢大昕，《十駕齋養新錄·卷十九》，《嘉定錢大昕全集（柒）》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，頁529。

朝人舊讀固如此。⁶

由以上可知，以「齊物」連讀為義，六朝以來即存在的說釋。以此義而言，「齊物論」一詞解為「齊物之論」，意思是主張齊萬物以為一，視萬物為平等。對照於〈齊物論〉篇的內容，這意思自然有可相互呼應之處。莊子既言：「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。」又言：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭；天地與我並生，而萬物與我為一。」其藉由強調「觀點」的相對性，以解消世俗視為絕對的價值結構，萬物由此即散落為價值的自在體，彼此間便無差等可言。

第二種意見，以「物論」二字連讀，將「齊物論」解為「平齊物論」，意謂平齊諸子百家之學說；將諸子評價萬物之「物論」視為平等，超越其所導致的是非爭論。見王應麟《困學紀聞》卷十云：

〈齊物論〉非欲齊物也，蓋謂「物論」之難齊也。雖然兩讀皆通，因為所謂物，實際包括情、事、理而言。⁷

王船山的《莊子解》，則從成心汨濫的角度來申說「物論」：

當時之為「論」者夥矣，而尤盛者，儒墨也。相競於是非而不相下，唯知有己，而立彼以為耦，疲役而不知歸。其始也，要以言道，亦莫非道也；其既也，論興而氣激，激於氣以引其知，汨濫而不止，則勿論其當於道與否，而要為物論。⁸

⁶ 參見王叔岷，《先秦道法思想講稿》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年，頁99。

⁷ 王叔岷，〈論莊子齊物觀〉，《中國文哲研究集刊》第2期，1992年3月。

⁸ 王夫之，《莊子解·卷二》，臺北：廣文書局，1964年，頁1。

由上看來，「物論」是指諸子言道辨物之論說，乃由心知所構作；而「平齊物論」，⁹則旨在消弭物論之對立衝突。對於前一種看法而言顯出些許修正的意味，它不再試圖直接平齊現象意義下萬般不同的「物」，而是將注意力集中在造成對立的「物論」上。「物」經過「物論」的談說之後才具有價值意義，諸子的爭端實際上也在此發生，所以與其徒勞無功地去「齊物」，還不如回過頭來探索造成衝突的「物論」；「物論」之爭平息了，社會上的爭亂自然也隨之消滅。

第三種意見，可說是上面兩種的折衷或綜合，認為「齊物論」之名兼攝以上二義，既是「齊物」，也是「齊論」，兩讀可以並行。對此，牟宗三先生在講述〈齊物論〉之時有些見解，¹⁰由上述可以知「天地與我並生，而萬物與我為一」的道理，從〈齊物論〉的篇名亦可得其端倪。歷代以來對〈齊物論〉篇名的確實義含曾經有過爭議，或以為是「論萬物之可齊」，或以為是「將物論而平齊之」，如今學者則不偏執於前兩說，認為無論是〈「齊物」論〉或〈齊「物論」〉，其實皆不悖莊子之意，而且齊「物」和齊「論」兩者亦自有其契密關係而需要同時被留意。若吳光明先生又把它擴大引申為六種含義，其第六義則是「莊子微笑地說：『由你自己挑選吧！』」¹¹。

〈齊物論〉誠然可以是〈「齊物」論〉或〈齊「物論」〉，然而不管你怎麼去解題，「齊」的意思就是不起計較分別地平等看待，換句話說〈齊物論〉確實就

⁹ 牟宗三先生對於「平齊」又有些許見解：〈齊物論〉這個標題有兩種讀法：一種齊「物」；另一種是齊「物論」。我依照一般的講法，不是單單齊「物論」。物是廣義，事事物物都要齊。第二種講法不對的，站不住的，因為這種講法，對所齊的東西有所限，單單限制在「物論」。「物論」就是 theory。但莊子不止於此，是非、善惡、美醜，一切比較的，價值性的，相對的判斷都要平齊。「齊」就是平齊。參見牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉。

¹⁰ 莊子在〈齊物論〉這篇文章裡採取一種超越的智慧立場來平齊，凌空地把世間的種種爭吵化掉，化掉相對的爭辯。智慧需要凌虛的態度，超越就是凌虛。以超越的智慧看，是非、善惡、美醜都沒有一定的道理，這不是採取內在的立場。……『凌虛』是我們生活上體會的用語，專門的詞語就是“transcendental”（超越的）。『超越的』就從這個地方瞭解，就是凌空一點。智慧與知識不同，智慧就是凌虛。莊子採用凌虛的智慧立場平齊是非、善惡，這種態度高一層，而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識的。莊子採用的是一種凌虛的智慧態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用內在的(immanent)一套 theoretical system，持著這種態度來辯。『內在的』(immanent)對著『超越的』講。『內在』就是內在於系統裡面；『超越的』就是凌空的，不落在世間的某種立場。

¹¹ 參見吳光明，《莊子》，台北：東大圖書出版公司，1988年，頁181-182。又吳先生所提六義中之前三義，與時下學人所認知者並無不同，至於再加上的第四義和第五義則隱晦難懂，且似乎不知所云。

如陳啟天先生所認為的「萬物平等論」或「任物自然論」。¹²〈齊物論〉無非先要你去包容不同的意見、尊重不同的事物，無非先要你不做貴賤好惡地去肯定所有不同的存在。然則，若不同的意見都可以被包容，那麼儒家墨家雖有別，其見地卻皆可存在，而不必然一取則一捨、一正則一反的兩元對抗；若不同的事物可以被尊重，那麼莊周蝴蝶雖有分，其生命卻皆可相通，而不至於有己則無彼、是我則非物的封閉對立。儒家、道家的共同期待誠然是希望能夠有效證成徹上徹下、徹裏徹外之主客俱成、物我皆得的終極圓融，且此能證能成與所證所成者乃皆是理上之必然，惟理上之必然除了做為事上之應然的超越根據外，它更應具體化、內在化於生活世界中並成就此一生活世界之總體。

接著本文要談論，所謂「因是兩行」在莊子思考當中的重要性，在〈齊物論〉中，兩行的主要探討是以「儒墨之言論對立與化解」為軸線來進行的，換言之，〈齊物論〉的兩行所直接關懷的是如何忘言忘辨以入於無封無畛的道理，而莊子的結論是：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左有右、有倫有義、有分有辯、有競有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論，六合之內，聖人論而不議，春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也，辯也者，有不辯也，曰何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者有不見也。

能夠將儒墨兩家的對立主張完全化解掉，這就是「齊『物論』」應有的表現之一，也是〈齊物論〉重要的寫作策略和敘述情景，然而所謂化掉「儒墨兩家的對立主張」洵非取消儒墨兩家的不同存在，也不是折衷於儒墨兩家而成為第三種的主張和立場；化掉只是兩家之間的劍拔弩張，而能夠達到這種效果就唯有「因是因非，因非因是」的不起執著計較而已。試想：人間到此田地，彼此又何庸爭

¹² 陳啟天，《莊子淺說》，台北：中華書局，1971年，頁13。

辯？世界又何等清靜呢？

由這思考來影響到〈齊物論〉的境界。在〈齊物論〉當中提到：

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

所謂通達之人，立足於無有對待的境界之上，因為不分別，所以視「萬物皆一」（〈德充符〉），無物不同。由此則知「一」、「同」並非藉由勞神明、有所為而呈現；反之，放下分別，超越對立，不比較、不分別，則「一」、「同」自然呈顯。但是俗情卻與此相反，世人剖判「萬物皆一」的整體，進行無止盡的區隔、分別，以致陷落於兩兩對峙的相對概念的糾葛中，而後卻又勞神明、有所為以求「一」，則豈可能得之？莊子便稱此為「朝三」，並創設「狙公賦芋」的故事進行說明。

眾狙一如俗情，以分別為能事，認為「三／四」有別，卻不明瞭「朝三暮四」與「朝四暮三」的實質都是「七」。亦即名相之內的實質，乃一而非二。不過，眾狙停滯在名相上，未能深思實質，所以情緒因「三／四」之別，而有「怒／喜」之異。以上說解「朝三暮四」與「朝四暮三」的實質都是「七」，然而莊子的說明則是「名實未虧」，指出「朝三暮四」與「朝四暮三」無論在名相上或實質上，都是沒有減損的「同」。那麼，關於「朝三暮四」與「朝四暮三」在名相上，亦是未虧、未損的「同」。

由此則知，所謂智者，不僅了解「朝三暮四」與「朝四暮三」的實質乃「同」，其視「朝三暮四」與「朝四暮三」的名相，亦是無有別異、無所對待的「同」。狙公轉「朝三暮四」為「朝四暮三」，即是明瞭二者無論以「名」或「實」觀之，均無分別，但卻可使眾狙或怒或喜。這就是狙公因循萬物之是非而自無是非，故曰「亦因是也」。

依此義，則〈齊物論〉是道家玄理性格下的產物，重在說明玄同彼我的修養

和境界，然〈齊物論〉中終究不乏對名言概念之檢討，這是因為名言概念所形成的知識系統往往是人為造作中之最封閉、最固執者，也是最容易迷惑世人而造成道的異化者，現在基於護持道心、維繫道德的需要，就勢必要剖析它認識它，然後才能有效地反省它批判它，而假如因此而有知識論的意義，亦純粹只是無心插柳柳成蔭、只是派生，絕非原來的動機。簡言之，〈齊物論〉之論知識，乃本諸「以道觀之」的態度來超越知識以歸於不道之道。¹³

據此可以知「兩忘而化其道」則是指能夠超越於是非、善惡、美醜、良窳、榮辱、毀譽、有無、高低、前後、主從、彼此、然否、功過、成敗、吉凶、禍福、生死、存亡等等的計較對立而所遇皆適處之泰然，亦即不落兩邊、不執一端，並且由於如此而可以來去自如、出入無礙者，在〈齊物論〉中固曾經形容過「道樞」之圓應無方的無上妙趣，並曰：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」道樞、兩行即是渾忘兩極而行其所不得不行，當然兩忘的最高境界，還在連此兩忘、兩行亦全部忘卻而歸於平平。至於「乘物以遊心」更是洞見藝術化的天地，開啟藝術化的人生，這是因為我們充分能夠排除機心算計、放下實用考量、撤回對比思索而重新改用悠哉閒適的眼光去看待一切。

¹³ 參見：葉海煙，《莊子的生命哲學》，頁 145。葉先生又說：「莊子企欲破解的是我們對自我理智所得之概念的諸多粘滯，他不斷進行後設的省思，即是為了開發吾人理性之光明，以照耀身陷重重黑暗中的生命。」同前書，頁 153-154。

第二節 安時處順的生命修養

本文以為《莊子·大宗師》當中所言「夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。」作為本節要探討課題的重要思考來源。前輩學者多以成玄英先生所言，將「得」視為「生」，將「失」視為「死」，以遷就〈養生主〉：「適去，夫子順也，安時而處順…」的主張。然而〈大宗師〉與〈養生主〉雖分別以「得、失」與「來、去」指涉「安時而處順」，但是「得、失」與「來、去」在此兩篇中，明顯是對應兩種不同的事實狀態而有不同的描述，予以概念上的等同以分別解釋「時」與「順」，不僅造成莊子托言物理自然影射生命安頓之誤解。

接著，本文將嘗試歸納出前輩學者對於《莊子》「時」與「順」之訓釋與問題。《莊子》當中「安時而處順」一句，主要見於〈大宗師〉與〈養生主〉，〈大宗師〉是以「得、失」關聯到「時、順」的問題，而〈養生主〉中則是以「來、去」指涉「時、順」的問題。歷來對於「時」與「順」的理解，基本上是透過「得、失」與「來、去」的概念而獲得。因此，歷來諸家對此兩個概念的解釋態度即涉及到「時」與「順」之義理的釐定問題。歷代學者對此的詮釋如下：

郭象《莊子注》。對「得與失」注云：「當所遇之時，世謂之得，時不暫停，順往而去，世謂之失。」對「來與去」注云：「時自生也，理當死也。¹⁴」

成玄英《南華真經注疏》。對「得與失」疏云：「得者，生也。失者，死也，夫忽然而得，候然而失，順理死也，是以安於時而不欣於生，處於順而不惡於死。」對「來與去」疏云：「放過爾生來，皆應時而降誕，肅然死去，亦順理而返真。¹⁵」

¹⁴ 郭象，《郭象注》，台北：金楓出版社，1987年，頁159。

¹⁵ 郭象、成玄英疏，《南華真經注疏》，北京：中華書局，1988年，頁152。

憨山大師《莊子內篇憨山注》。對「得與失」注一不自「人忘形適員，形神俱妙，不以得失于心，安時處順。」，對「來與去」注云：「適來而有生，亦順時而生，適時而去，乃造化所遷，而天真泰然，未嘗有去來死生者。¹⁶」

王先謙《莊子集解》。注云：「來去得失，比自謂生死。¹⁷」

陳鼓應先生《莊子今注今譯》。云：「再說人的得生，乃是適時，人的死去，乃是順應。」，又謂：「正該來時，老鴨應時生，正該去時，老聃順理而死。¹⁸」

張默生先生《莊子新譯》。云：「生是應時而生，死也是順時而死，應該生時，即安其生，死時即聽其結心。¹⁹」

由本文整理諸家詮釋，如果讀者順著〈大宗師〉所言：「得者，時也，失者，順也，安時而處順」的階段來看，可以有，「時」與「順」的內容性義理在這種順序的安排下的理解，易被「得」與「失」這兩個概念所主導，如果再進一步對比〈養生主〉中所講「適來，夫子時也，適去，夫子順也，安時而處順」。「得」與「失」似乎又可被「來」與「去」所置換。假設，此「來、去」即謂「生、死」而言，那麼在此對此的關係下，「得、失」無疑的即象徵「生、死」之概念，此即何以成玄英明確的指出：「得者，生也，失者，順也」，而往後之諸家何以由「生、死」的關係中以概括出「時、順」的解釋傳統。但本文以為〈大宗師〉與〈養生主〉雖皆提出「安時而處順」，但是何以在〈大宗師〉中要以「得、失」而在〈養生主〉要以「來、去」等不同的概念來同時解釋此句。是否因此兩句後

¹⁶ 憨山大師，《莊子內篇憨山注》，台北：新文豐出版社，1996年，頁408。

¹⁷ 王先謙，《莊子集解》，台北：漢京文化事業公司，1988年，頁31。

¹⁸ 陳鼓應，《莊子今注今譯》，台北：台灣商務印書館，1992年，頁211。

¹⁹ 張默生，《莊子新譯》，台北：明文書局，1994年，頁282。

段皆對「安時而處順」有所意指，即《莊子》整個文本上所欲突顯之結構關係，運行認定〈大宗師〉中的「得與失」等同於〈養生主〉中「來、去」或「生、死」等概念。抑或「得、失」與「來、去」在《莊子》中事實上因著不同情境而有不同事實狀態的描述，但是此不同事實的差異性卻又關係到同一存有狀態即「安時而處順」的安頓性問題。那麼問題顯然在於「時」與「順」當如何相應與統一，而不在將「得、失」予以概念化。本文透過上述整理可以發現，「得、失」或「生、死」「來、去」等僅涉及到某種事實層上的問題，透過此事實層無法適切的解釋「安時處順」存有層上的差異問題，甚至「得、失」與「來、去」因分指不同事實狀態，更無法逕行在概念上視為同義詞以順「時、順」的內涵。如果這種擬疑是成立的，那麼是否詮釋者應先轉由注意到「時」與「順」，所欲呈現之層次性的結構關係繼而才能較適切的貼近文本意義與釐清「得、失」與「來、去」兩種不同的事實情狀，或許才能提出對「時」與「順」較為適切之解釋。

藉由以上的探討，本文將回過頭探究「安時處順」對於在「命」論中的意義哪些影響。一般而言，今人對「命」有二種解釋，常常是從作為人面對現實生活吉凶禍福現象的一種解釋，是一種類近術數、命理上的意義，而談「命」也往往離不開此類關係與詮釋；強調一種命定或命限的意涵，以之作為現實遭遇之合理化的心理安頓，這是今人一般對「命」的粗淺概念。然而作為中國哲學史上最為悠久的概念之一，²⁰「命」是人從最原初的存在體驗中，對「天人關係」的一種反省。例如，周初的「天命無常論」、孔子言「知命」、「畏天命」等等。孔、孟與莊子也同樣通過「命」概念，反省人在天地之間的價值理想實現問題。

²⁰ 在先秦哲學中，「命」概念是以多樣的面貌呈現。有作為「命令」義之命，將「命」視為天的意志之展現，如《詩經·大雅·文王》曰：「天命靡常」，即是指天命令何人為政權的持有者是沒有定常，由此延伸出命隨德定的觀念。有作為「壽命」義之命，例如《管子·形勢解》曰：「起居不時，飲食不節，寒暑不適，則形體累而壽命損」，即類同於今人所言人之壽命或生命義。命也有作為人倫儀則之義，如《左傳·成公 13 年》曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」此處是從人之動作儀則而言「命」，將「命」視為人之道德行為的依據。「命」甚至在作為一個哲學概念之前，即已經出現於古代的文獻中。根據傅斯年先生的整理，早期的「命」、「令」常常混用而無明晰界限。「命」有時亦有「名之」之義，這種用法在《論語》、《荀子》中都仍然可見到。本文此處所言之「命」，則是著重於「命」已提升至一個哲學概念而論。傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1992 年，頁 31-33。

首先，本文將討論孔子所言「命」的意涵。孔子對「命」意義之轉化，其轉化簡單地說就是從王權得失意義上的「天命」到價值理想意義上的「命」之轉化；這個轉化有兩重意義，第一是孔子於此初步提示了「理命」與「氣命」這兩層意義的反省與關係，第二則是一種從群己相涵的共命結構到己意義上的轉換。

「命」在《說文解字》中的解釋是含有命令之意涵。《說文解字》：「命，使也。從口令。」段玉裁說：「令者發號也，君事也，非君而口使之，是亦令也。故曰：『命者，天之令也。』²¹」由此，吾人可知「命」在造字之端，即指涉一命令之意。此命令之意，首先反映在殷人觀念中的「帝」概念當中，《詩經·商頌·長發》：「帝立子生商……帝命不違，至於湯齊。湯悔不遲，聖敬日濟。昭假遲遲，上帝是薇。帝命式于九圍。」，「帝」這個範疇不僅是世界萬物的創造與最高主宰，同時也被認為統治者的祖先，及商王權利的合法依據。但從目前來看，「命」的概念內涵還是曖昧模糊；然而殷人所盛行的占卜正是說明這樣的情形，企圖透過占卜的方式來揣測「帝」行為。

周人以殷朝為借鏡，發展出「天命」觀念。天命觀念的產生，雖有歷史發展上的機緣背景，但也是周人本身對文化思想的深化結果而醞釀出的成果。周人「天命」的概念蘊涵著對人理性能力的覺醒，這是周人在人文精神上的一大躍進。²²此躍進乃是在於周人賦予「天命」以道德上如天命靡常、命隨德定，天命不已等之意義充實。由以上這三點「天命」的意義內涵，對後世關於「命」的思考與反省具有先導作用。²³而儒家的天命、天道等觀念皆受其影響，也反映在儒家作為正面肯定周文的思想性格上。然而，封建制度的崩潰，此即周文疲弊之時；面對此時代巨變，應世而出之諸子百家必然得回應所處的時空環境，進一步重新定位人在天地間的角色。因此，就「命」一概念而言，經由時代的遞遷，由作為群己相涵之「共命」性質的「天命」到屬己意義的「命」概念發展，在這時代變動的契機中隱然成形。孔子不禁也有：「生死有命，富貴在天。」（《論語·顏淵》）的

²¹ 漢·許慎撰，清段玉裁註，《說文解字注》，台北：天工書局，1987年，頁57。

²² 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年，頁522-524。

²³ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年，頁524。

感嘆。在此，「命」它意指著個體生命的禍福窮通之種種人生際遇，由此可見孔子對命限概念的體認。在《論語·雍也》云：

伯牛有疾。子問之，自崎執其子，曰：「亡，矣，命矣夫。斯人也，而有斯果也。斯人也，而有斯疾也。」

此處的命已不是天命意義下的命，它意指著個體生命的種種特殊際遇，伯牛染疾將死，是無可奈何與無能為力的，是個體命限所致；孔子面對這不得不承受的存在命限，也了解命限這樣一個外在的客觀存在事實，《論語·憲問》即云：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」凡此都顯示出孔子對命限的體認與感慨。

根據上述文獻的援引，吳建明教授對此提出以下看法：

孔子對「命」的理解約略透露出「理命」（由周人「天命」的概念承繼而來）與「氣命」（形而下的命限意義）兩種對「命」反省的認知形式。儘管在孔子的言論中並無嚴格分別「理命」與「氣命」，然在其言說中其實提示了這兩種對命的反省形式。²⁴

另外對此又提出：

「理命」與「氣命」是中國人對命理解的一組基本概念，在漢亦有「德命」與「祿命」之別；而「理命」與「氣命」之別則是沿著朱明理學的「理」「氣」概念而出，可見命之兩路反省乃是中國人特有對命的反省與思考模式。²⁵

²⁴ 吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖》第311期，2001年5月，頁54。

²⁵ 吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖》第311期，2001年5月，頁57。

孔子在面對「氣命」的外在命限時，又是如何來加以超越？進而「知命」與「樂命」呢？唐君毅先生認為此即「即義見命」，「即義見命」或「命與義合」重點在「不因命境之順逆而改變其道德實踐之行願」，換言之，凡命中註定皆被視為行道之鍛鍊與修養之場域。此乃渾融「理命」與「氣命」二分，而一貫地以剛健的道德實踐來極成其人文理想。因此，在對「命」的體認上，孔子認為義之所在即「命」之所在。所以對於外在環境的順逆與否，皆不足增減其內心持守之志。²⁶

繼承孔子的洞見，孟子對命的看法如下：在《孟子》中，「命」字共出現 53 次，用作名詞 41 次，動詞 12 次²⁷。隨著文脈的不同，「命」的意義亦有不同。有時孟子在使用「命」概念時，是指人所不能主宰的種種限制，亦即「命限義之義」。例如，〈盡心下〉曰：

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

通過「命」與「性」概念，此段引文常用以說明人生際遇的限制性與人在道德實踐中的自主性。引文中的第一個「性」指「自然之性」，各種感官生理需求都屬於自然之性。而這裡的「命」是從「求之有道，得之有命」（〈盡心上〉）指出「命」之限制義。由於自然之性的需求是求之在外而不能保證必得的，是不足以作為人之所以為人之根本，故孟子並不以自然之性為人之性²⁸。引文中的第二個「性」

²⁶ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：學生書局，1993年，頁536-538。

²⁷ 蕭淳鐸，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》第二十八卷第九期，1990年5月，頁31。

²⁸ 關於這一點，在孟子與告子的辯論中，可以得到充分的說明。孟子並不否認人的自然之性，但孟子並不停留於人的自然材質上說「人性」。因為順著告子所提「生之謂性」的內容意義，並不足以回答人之道德行為如何可能，亦即不能回答「人之所以為人」的問題。所以，孟子雖說：「形色，天性也」（〈盡心上〉），但是重要的是他緊接著說：「惟聖人然後可以踐形」。這裡的「形色」是從身體形貌來說那些與生俱來的自然之質，可是孟子關注的是「人」關乎道德的那一面。「形體」是屬於人的自然生命，卻惟有通過人的道德行為，才能賦予自然生

則指「道德之性」，亦即人之所以為人之本性。孟子一方面指出人在具體情境中遭遇的種種限制，另一方面也由此彰顯人在道德實踐中的自主性。所以，仁、義、禮、智雖是人之所以為人所當為；但是人在現實情境卻往往面對無可奈何的命限，是以父子雖應盡仁而未必能盡仁，君臣應盡義而未必盡義等等。「命」概念在此是以其限制義而與人之所當為之「義」相對。然而，這是否意味著孟子是將「命」視為人力所無法掌握的客觀限制，而主張「義命分立」呢？勞思光先生即以「義命分立」，說明孔孟對「命」的態度。勞思光先生即以「義命分立」，說明孔孟對「命」的態度。所謂「義命分立」，扼要的說，「義」是人能作價值判斷的內在自由，屬於應然領域；「命」是人所無法主宰的一切外在遭遇限制，屬於實然領域。人生應以行義為目標，因為外在實然的領域並非人力可以掌握，人只能在「求正當」上表現其主宰性。又由於勞先生以「命」泛指經驗界之一切條件系列，是以其意義相近於作為「自然理序」之「天」²⁹。基於此，道德實踐乃是人自覺的作價值判斷，既不需要倚賴對「形上天」的肯任，也不依靠對「天命」的信仰。「命」是以「命限義」的方式向人呈現，用以解釋人在行其所當為時所面臨的種種客觀限制。

在「義命分立」的詮釋中，「義」是人所當為，但在現實人生中，卻存在著人力所無法干預的一面而歸之於「命」。前者屬於應然，後者屬於實然。義、命二者各有所屬的領域，而人的生命歷程與道德實踐也在此義命分立下判然二分。然而在唐先生的詮釋下，「命」不僅僅是指出人之生命歷程中的種種限制(死生、壽夭、富貴、成敗等等)，更指出如果外在的種種限制亦是出自天理流行，則限制義的「命」亦一轉而成為彰顯人之內在德性的積極意義。此即是說，命不只是外在對我的限制，而同時是我通過承擔而樹立的天命³⁰。所謂「立命」亦即是從命的限制義彰顯出人對道德義理的承擔。在這種詮釋中，人間的遭逢偶遇都是磨練人

命的實踐以價值意義。由此可知，孟子是從人之所以為人的道德性而言人之「性」。

²⁹ 勞思光，《新編中國哲學史》（第一卷），台北：三民書局，1984年，頁142-198。

³⁰ 陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示〉，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年，頁90。

之道德實踐的契機，外在的命遇與內在的德性是貫穿在一起的。換言之，我們並不一定從「義命分立」了解孟子的「命」概念，而可以說：正是在命之限制中，人之所當為之「義」才充分展現。

由於「命」之限制義彰顯了人在逆境中的價值判斷，而人之有所為、有所不為並不僅來自於個人的意願，且是依據「義」所當為。這種讓人自覺應所當為之「義」正在這些限制中向吾人展現，亦如天道流行在吾人面前如如朗限，而人之道德決斷正是對此天道流行之呼應³¹。所以當人在面對這些限制時，可選擇以有限的形軀生命成就無限的道德生命，也可以選擇渾渾噩噩過一輩子。「正命」與「非正命」就在於人面對命限時的價值決斷。所以，知命者了解生命的價值與意義，故不會讓自己的生命暴露在無謂的危險中。既然人之命限亦是天道流行的一部分，在這個意義下，「命」就不只是指人的有限壽命，而是從人成就自身的生命處，彰顯人對天命的順受與對生命的價值抉擇。

相對於孔孟來說，老莊則是採取截然不同的進路。透過回歸與治療之道。老子很少談到命，在五言中，命字僅有部分可見，分別是「夫莫之命而常自然。」〈五十一章〉與「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」〈十六章〉若就「命」單一概念作分析，是無法令我們對其形成一完整的論述，這當中所謂「復命」³²之意即在於歸復生命的本原；這雖然與莊子安命之最終旨趣是相通互容的。然與莊子安命思想有內在親和性之溝通，還是老子關於「無」的思想。道家認為人生之大病在於心識上的造作，故腎病、必先求病因、尋病源，也就是要在造作的本源上下工夫，因此根治此造作人為的心識，道家認為必須「致虛守靜」。³³ 這個「致虛守靜」的工夫，簡言之，就是一種「無」的王夫，是老子所提示的治病之方，這個「無」的意義為莊子的哲學所繼承，莊子從生命主觀情識的執取為反省對象，說明人面對種種願逆之境，其所生種種虛妄的苦樂之情的虛妄。並以化掉自我之種種執妄為體道逍遙的終極保證，這一層

³¹ 唐君毅先生認為，這就如同天命對吾人之呼召，而人承受此呼召以知命、俟命、立命。唐君毅，《生命存在與心靈境界》（下冊），台北：臺灣學生書局，1986年，頁201。

³² 參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1997年，頁23。

³³ 牟宗三，《現象與物自身》，台北：臺灣學生書局，1976年，頁430-435。

化掉生命流程中所恆生苦樂之情的工夫，在莊子而言：即是莊子由老子「無」的概念，所提煉出的「忘」。³⁴〈德充符〉所言：「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」又說：「德有所長，形有所忘。」乃至於〈大宗師〉說：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」都是忘的工夫，都是由去執我情識之屬己意義的「氣命」狀態，進而能夠體會群己相涵之「無我」理境，因此，也就能夠「不譴是非，以與世俗處」'體會與天地罔生、萬物一體的完滿。再者，能「忘」也才能「安」'「安」了，自然就「忘」了，這個「忘」的工夫可以說是脫胎於老子可無「與」損的工夫；而〈大宗師〉所云：「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」即是「忘」的實質內涵，此亦正是莊子「理命」之要義。其真實意涵可以說是「同於大通」，成玄英疏曰：「大過，猶大道也。」郭象注曰：「既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」³⁵」故在體道歸真的意義上言，莊子安命即是安於道，安於道之大化流行，此時與道同體、以道觀道無二無別。

在莊子思想中，也不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實。而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中。莊子雖先就人生歷程中不以人力而能轉移的種種限制處言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是代之以「安命」思想。莊子雖以人間種種既成事實為人之命限，卻並未以此限制為學說重心，而是著重於對此一限制的超越。〈人間世〉曰：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」、〈德充符〉曰：「知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之」為莊子「安命」思想的重要宣示。然而，對於莊子所言「安命」，前輩學者卻由於對於「命」的理解不同，而有不同的詮釋。例如，章炳麟先生以「命」為人未出世以前，感受天地之氣，恃以成人的最初一點，亦即是以人得之於天的種種性情、才氣、格局為命。人若能依照所受於天之命，而經種種

³⁴ 陳德和，〈人間道家的生命倫理學向度|以生命複製和基因工程的反省為例〉，《鵝湖》第 285 期，1999 年 3 月，頁 11-12。

³⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1994 年，頁 285。

努力以使其發揚光大，就叫做「窮理盡性³⁶」。章先生以此為基礎，遂以為孟、莊二者皆主張充分發揮人所受之於天者，並能將建功立業之成與不成，視為無可奈何的限制而不怨天尤人。因此，以為莊子曰：「知其不可奈何而安之若命」即是孟子所曰：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」（〈盡心上〉）。但是，劉光義先生則以為莊子曰：「知其不可奈何而安之若命」乃是一種消極順應自然，以求能在亂世中容納寄生、苟且消極的應世態度。是以〈人間世〉所言的愛親事君，乃是因其為無可逃避的既成事實，所以只好視之為「命」，隨遇而安。

莊子不同於儒家，並無意承擔道德仁義與人倫秩序，卻也不得不面對這人生二大戒。然而，若僅是從「心」下工夫，對於無可奈何就乾脆認命，那麼莊子實無異於坊間的算命先生。莊子之所以為莊子，即在於就人間無所解的人倫命限，向上一翻，由「天」來包容之。前段引文中指出，常人若以「父」生「子」，是以「父子之親」是不可解，莊子則以「父」之上的「天道」消融這不可解的桎梏。若常人以為普天之下莫非王土，是以「君臣之義」是無所逃於天地之間，莊子則以「君」之上的「真君」打破這無所逃的牢籠。莊子將人生倫常的不可解、無所逃安立在「天」的和諧中，王邦雄先生說：

莊子開拓了卓於「父」的天道，真於「君」的真君之形上天地，給出了精神無待的自在空間³⁷。

吳怡先生也說：

然而莊子的「安之若命」，和一般人的安於命運有所不同，……莊子的要旨是把無可奈何之事，安之於命運，而心卻超脫這些物累，與大化合命³⁸。

³⁶ 章炳麟，《老莊哲學》，台北：台灣中華書局，1970年，頁182-197。

³⁷ 王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》二十三卷第九期，1996年9月，頁1968。

³⁸ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000年，頁267。

〈大宗師〉用類比的口吻以天地為大鑪，以造化為大冶，反問人若是以人間的「父」、「君」為尊貴，因而自限於人倫之中，那麼何不像「魚相忘於江湖」一般，通過「忘」的工夫將倫常負累放下，而投身於無限廣闊的「天」之和諧中。對於人生遇合的種種不合理與無所逃，莊子將「它們」都止息於「命」中，先阻斷了人們的怨天尤人、自哀自傷。再將有限人生的不可解、無所逃之「命」，通過無限的「天」加以包容。所謂：「善吾生者，乃所以善吾死也」，亦即是把人心從窮究人間遭逢的種種不合理中釋放出來，將生命的視野從「我」提升到「天」的層次，不再以「對『我』而言是如何的不可解、無所逃」的態度面對「事之變、命之行」，而能在「天」之大化流行中得到歸宿、消融。

由上述可知對於莊子而言，「命」是對人心追究人間種種不合理的止息，「天」是包容「命限」、給出生命自由的形上境界，將人生遭逢遇合的無可奈何安立在與大化同流的天命中，即是莊子對於「命限」的超越。通過人文精神的開創與道德義理的承擔。在莊子則無此義理承擔，而是通過無心而應化的融通工夫，將人間的複雜抵觸還歸於「天」的自然和諧中。

第三節 應物不傷的處世之道

透過本章第一節、第二節的討論，分別就「因是兩行的齊物功夫」與「安時處順的生命修養」來討論，外在事物對自身的影響，進而如何運用莊子所提出的工夫來使自己的身、心、靈能夠達到和諧的境界。接著本文將要討論「應物不傷的處世之道」，這句引文出自於〈應帝王〉曰：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，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。

莊子將至人的用心比喻為鏡子（「至人之用心若鏡」）表示至人的心能如實的反映外在客觀的景象而且沒有任何的遮蔽。也就是說，在政治思想上，莊子理想中的帝王能夠客觀如實的反應民心意向。充分反映大地萬有，不會有所蒙蔽，要求主政者不可容私，無私就能廣納天地萬有的疏異。「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。」指出無為而物各自謀、自任、自當其名、自主其知的道理。³⁹

〈應帝王〉此段可與〈人間世〉「吾聽之以心而聽之以氣」相互發明。至人之用心，如皎月明鏡，無翳無塵；對於外在的事物，不刻意的有所做為，反而是順其自然而已；事來則應、事去則空，本乎隨緣順化之心，而永保自我內心的自在，故能應世而無累，勝物而不傷。⁴⁰ 聽之以氣的虛而待物，就是「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。⁴¹ 聽之以氣，則無執無藏，不滯不留，在吾心虛靜如鏡的明照之下，不僅天地萬有皆有其順應自然之氣的生命流行，而真相自顯，且整體之道，因而亦有其全盤的如如朗現，故曰：「唯道集

³⁹ 參見蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1976年，頁53。

⁴⁰ 參見朱永欽，《莊子南華經內篇註》，彰化：光明國學出版社，2000年，頁222。

⁴¹ 參見王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁89。

虛」。⁴² 由以上本文以為鏡子沒有自己，它也不把對方留下來，這叫「應而不藏」，這叫「過而忘矣」人生的過程中，每一個當下都是真的，但是過去就忘了，這是道家，這叫虛靜心的明鏡觀照。⁴³ 不僅鏡子本身不累，更重要的是通過鏡子，每一個人物都有自己，鏡子不會讓人扭曲，鏡子也不會讓萬物變形，除非他是凹凸鏡、哈哈鏡，哈哈鏡就是有執的心，讓人扭曲、變形的心。道家講虛靜，就是完全放開心，人的心變成一面鏡子，照顯天下人都是真的，沒有虛假。⁴⁴

老莊的修養功夫，心虛靜如鏡而觀照萬物，它無執著分別，也無比較得失，不排拒不迎接，它只是回應照現，萬物不必迎合討好，也無須奔競爭逐，反而可以回歸真實的自我，有如「心齋」的「虛而待物」(《人間世》)般，它可以「惟止能止眾止」(《德充符》)，它可以「虛室生白，吉祥止止」(《人間世》)，本虛靜如鏡的心，以照現萬物的自在天真。它盡物而不傷物，生命才氣的美好，完全朗現，沒有委曲難堪，也沒有扭曲變形，這樣的觀照萬物，等同生萬物。⁴⁵ 〈應帝王〉此段對至人之描述，實可總括莊子內篇之主要精神。蓋吾人若能用心若鏡，則其生命自然無執，是以人間世為可遊，養生主可不傷，德充於內而符應於外而為大宗師，若應於世而為帝王，亦即明王之治也。

由於上述莊子文獻當中所討論的理想境界，除了「至人」之外，還提及「聖人」、「神人」、「天人」與「真人」，這幾種境界形態，本文將辨別這些是否有境界上的有無層次高低。並在以上境界之間，指出所謂理想人格典型？又或者是在這之間有境界高低？這都是需要闡明的問題。唐君毅先生就曾提出以下疑問：

人求為至人、真人、神人、天人、聖人之義，則似首當知此諸人之名，畢竟只一種人，或有高下之不同種類之人⁴⁶。

⁴² 參見王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁89。

⁴³ 參見王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁181。

⁴⁴ 參見王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁181。

⁴⁵ 參見王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁333。

⁴⁶ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁348-349。

唐先生認為了解此些境界，究竟只是一種人或是境界高下有所差異的人，是辨明莊子的重要思考問題點。關於這項問題思考歷來有以下幾種不同的看法，本文約略整理如下：

(一) 認為至人、真人、神人、及聖人在莊子中是有境界高低的的不同。譚宇權先生即是持這種看法，其理由為以下兩點：

1. 如果「聖人」境界是莊子書中的唯一最高境界，那麼為何要另外創造「神人」和「至人」這兩個「不同涵義」的名詞？
2. 「至」在莊子思考中有最高、最好，以及最尊貴的含義，因此「至人」顯然才是明確指出那種修養到達最高境界的人。

基於以上問題，譚宇權先生得出以下三點結論：

1. 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。
2. 真人是指得道者的籠統概念，包括神人、聖人。
3. 若依境界高低，則至人為最，其次為神人，再為聖人。真人是得道者的統稱，涵蓋上述諸人。境界高者必包含較低者的特質，故其分界是連貫而部分重疊的。⁴⁷

然而，此說法只是含糊的說明至人、神人、聖人之間是有所區分，但卻並沒有清楚交代區分的標準為何？也未交代如何從各人的修道體證的進程中，達到次第不同的各個境界。⁴⁸ 在〈莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論〉一文中，李治華先生對這部分問題所產生的問題提出回應。他從「圓頓觀」及「圓漸觀」⁴⁹ 指出莊子雖未指明這些人的等第（圓頓），但若細究這些人境界，卻又可

⁴⁷ 參見譚宇權，《莊子哲學評論》，台北：文津出版社，1998年，頁130-151。

⁴⁸ 沈清松先生在〈莊子的人觀〉一文中以為，至人、神人、聖人之說，是莊子針對其他學派(如名、墨、儒家)的人觀所提出，又依據莊子對於事功、名相和自我的否定，其境界次序為「神人無功—聖人無名—至人無己」，只有「真人」是莊子理想的人格典範，真人的意義是與道相互顯發。沈先生的意見也十分具有參考價值。不過，由於沈先生此文所著力之處在於通過海德格與莊子的比較，彰顯中西人觀的異同，因此並未詳細說明至人、神人、聖人究竟歸於哪些學派？這些學派的思想在莊子是否又分別有層次高下之別？以及區別這些學派和人觀高下的詳細判準為何？所以，在接下來的討論中，我們並不從這一觀點切入。參見 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷第6期，1987年6月，頁373-383。

⁴⁹ 李治華以為，若說此諸人並無次第，僅為全德之不同指稱，實指一種人，這種觀點稱為「圓頓觀」；若說此諸人有高下之分，為體證上的超升次第，這種觀點則稱為「圓漸觀」。參見李

發現有著高下之分（圓漸）。他雖以為莊子實兼具頓漸二旨，但是卻主要著墨於此諸人之間體證超升的次第等級。由李治華先生所言可知，他將天人當作真人、聖人、神人、至人等種種層次的總括。在境界上，以真人與聖人並立為最高，其下依次為至人、神人。他又以內外之分，指出真人傾向「內聖」，而聖人較多在於「外王」。由此建立道家人物修道的種種層次。但是這種看法所首先需要面臨的問題是：莊子是否有意建立一套次第嚴謹的體道修證功夫，並由此劃分出修道者必須通過某一程序才能到達某一境界？然而，就文獻來看，《莊子》一書，並沒有明確確定「至人」、「聖人」與「真人」之間，何者境界為最高。換言之，實無明確文句可說明莊子有意安排一個境界次第明確的修證進路。或者有人會說，在〈逍遙遊〉中確實有分明的境界層次：「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」、「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」的宋榮子，御風而行的列子，以及真正絕然無待者，正是四種判然明晰的境界。如果只是由有待、無待來區分諸人，則未免太過簡略，顯不出其中的境界差異。

不過，〈大宗師〉曰：「知天之所為，知人之所為，至矣」又說：「有真人而後有真知」，似以真人的境界為最高；〈知北遊〉曰：「至人無為，大聖不作」，將至人與大聖並提，似以為至人等同聖之大者；就行文方式上說，〈外物〉「聖人之所以駢天下，神人未嘗過而問焉」一段，又確實有聖人、神人之別。如果我們不將莊子分立此諸人之名視為一種嚴謹的修道順序，那麼我們應該如何確認莊子中的這種情形呢？這就產生了對《莊子》所言之真人、神人、至人、及聖人之差別的另一種觀點。

（二）在《莊子》一書中，有時將聖人、神人、至人、天人以及真人只視為一種人，有時則言神人、真人與聖人有高低之別。鍾泰先生即持這種看法，他說：

「以天為宗」，則聖人即天人也。「以德為本」，則聖人即真人也。「以道為門，兆於變化」，則聖人即神人也。故〈逍遙遊〉之聖人別於至人、

治華，〈莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論〉，《人文及社會學科教學通訊》第41期，1997年2月，頁90。

神人而言之。此(〈天下〉)之聖人，則兼天人、神人、至人而言之者也，別於至人、神人而言之，故於至人、神人居次。兼天人、神人、至人而言之者，則於天人、神人、至人為集其成⁵⁰。

鍾泰先生以「兼」與「別」說此其他人的同異。若從「兼」的觀點而言，則聖人是其他諸人之德的集成；若從聖人「別」於神人、至人而言，則至人、神人居次。不過，鍾泰先生只是指出了莊子對於此諸人實有兩種不同的看法並存：即有時可視此諸人為一種人，有時則不同。「兼」與「別」的說法並不能告訴我們莊子何以產生此二種用法的原因。

唐君毅先生也以為這兩種說法在莊子中皆可說，⁵¹ 並且對於莊子這兩種不同的用法提出了解釋，他的理由如下：

1. 〈天下〉曰：「不離於宗，謂之天人……」一段似未必以天人、神人、至人高於聖人，而〈逍遙遊〉曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」又可說是一種人。此諸人於這兩篇中並無須強分境界高低，而實可視為同一種人。
2. 若就莊子雖然重視人之德，卻又「不自足於儒墨所言之聖人之德」，則〈大宗師〉之言真人、〈德充符〉之言至人，則是自儒墨之聖人外，另立至人、真人、神人之名，以表示有高於聖人之境界。

按唐先生之意，在行文上，莊書會給人「天人之境界為最高」或「聖人之德最全」的觀感，但境界來說，莊子無意在此諸人之間強分出一高低境界。因此，此諸人可視為只是一種人。若要說此諸人確有區分，則是針對儒墨之聖人而說，以莊子不自足於儒、墨所言聖人之德，而別出至人、真人、神人之名。唐先生的說法，一方面可以免除嚴格區分諸人修證境界的困境，另一方面也回答了何以在莊書某些段落中，確實出現聖人、神人有所分別的情形。

⁵⁰ 參見鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年，頁757。

⁵¹ 唐先生說：「大率後之郭象注莊，則重言聖人神至人只是一種人，道教之徒則言真人神人在聖人上。吾則以為二者皆可說，莊子實兼具二旨」。參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：台灣學生書局印行，2004年，頁349。

整理前面的討論，我們可以發現，將「聖人」、「至人」、「神人」、「天人」與「真人」之間的區別指向「境界」上的高低層次之分，都得發現問題的詰問而陷入困境。因此本文以為，莊子所言諸人之間雖可有所分別，但是卻並非在境界上有層次高低，而實是就理想人格的不同面向所做的描寫。這即是以下第三種看法：

(三) 以為至人、真人、神人、天人及聖人在《莊子》中，實只是就一種人之不同面說，郭象、成玄英即持此種看法。〈逍遙遊〉曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」成疏：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體至，就用語神，就名語聖，其實一也」。⁵² 這是將此諸人都視為是一種人，之所以會另立至人、真人、神人、天人及聖人之名，是因為各自描述、側重的方向、角度不同，所以有不同的面貌。因此，並不是說此數者實有境界高低之別，或為不同種人。

對於這種觀點，曹受坤先生亦從辭語上指出，不應拘泥於諸人在文字上的區別，而僅需將此諸人視為莊子的理想人格即可。其云：

其實莊子所稱至人、神人等名，初無一定之標準。……要之讀莊子書，不可拘牽於文詞，彼固自承其書環瑋，其詞參差矣。況全書非出自一人手筆乎。蔣錫昌云：「至人諸名，皆莊子自指其理想中人而言。」其說甚是。⁵³

因此本文以為，聖人、至人、神人、真人以及天人在莊子中，有時或者有所區別，但是其區別並非是「境界」上的，而是在行文中所關涉之事務上的。

莊子對其餘諸人的描述則往往傾向於內聖之德的陳述，但「聖人」有別於其餘諸人的部分在於不僅兼具理想人格德行，且提及聖人之處多半與外王事功關聯。例如，〈大宗師〉以「古之真人」言內聖之德，而以聖人言用兵；〈應帝王〉談「聖人之治」都是如此。因此可說，此諸人並無境界上之不同，而實際上是指同一種人。聖人與其餘諸人的區別不在境界上，而在文章所關聯的事務上。綜合前述討論，本文接受陳政揚先生所提出的看法：

⁵² 參見郭慶藩，《莊子集釋》，台北：貫雅文化事業有限公司，1991年，頁22。

⁵³ 參見曹受坤，《莊子哲學》，台北：文景出版社，1970年，頁142-143。

1. 莊子並沒有在嚴格的意義上區分聖人、至人、神人等人(曹受坤先生之說)。在《莊子》中，有時將聖人與其餘諸人視為同一種人，有時又視聖人與其餘諸人有所不同。
2. 此諸人在《莊子》中，某些時候確有分別，但並不是在「境界」上的分別，而是使用「聖人」一詞側重外王事功的描寫，而其餘諸人則是傾向於內聖之德的陳述。
3. 既然至人、真人、神人、天人及聖人在莊子中皆是指理想之人，且聖人與其餘諸人之別並不在於「境界」上。因此，就境界上說，此諸人都為同一種人，皆是體道、無待、逍遙、德全的理想之人，並無境界次第的差別。

透過以上本文分析，莊子的理想國君典範，即是「明王之治」。意味著君王真正有事功於天下，在於能自然無為使民自化，而不自居其功。這正是由於明君聖王能遊心於無窮的道境，並以此道心之虛靈明覺收拾一切有為造作，以因任隨順於天下。如此方能使萬物之生命都得以安頓。對於「治天下」的態度，「明王之治」主張聖人治世當消解刻意於治，而天下方能安治。至於從安立天下的方式而論，明王之治雖不主張從制度面著手安立天下之事，但是卻也不是否定安立天下確有其方法，因為當莊子通過坐忘、心齋去除我執時，也正是從方法論上回應了如何避免「以己出經式義度」的問題。

第四章 結論

本文在第一章點明，「莊子身心靈和諧觀之研究——以內七篇為中心」。身心靈的研究，現今被廣泛討論，如本文所蒐集的基督教義中將身心視為有限的人，而將靈視為無限的上帝；保羅·田立克（Paul Tillich，1886-1965）指出靈性議題乃是終極關懷的探討，¹ 在西方基督宗教思想下的身心靈乃是各自獨立，所謂的靈指的是終極的關懷，靈就是神靈，而所謂的實體指的乃是一終極的真實，所以西方人在對現代主義的時候，對於主體中心主義提出批判，講主體同時就代表著有一客體與之相對立，在這思想底下，不論是心物二元，還是區分為身心靈三者，都是帶著一種斷裂性的思考。相對之下，華夏民族之思維特色，則在於整全性與連貫，此即所謂的「和諧」；當代美國學者米勒（John P. Miller）所提出的全人典範的教育理念中，亦談論了關乎靈性的探討，他將靈性界定為：「靈性是一種對生命敬畏和崇拜的感覺，源自於我們和某些美好與神秘的事物之相互聯繫」。²

另外孫效智先生在〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉一文中，探討了台灣社會的重要生命課題，從台灣目前的現象來看出現了價值觀的混亂及人生觀的膚淺，並且提出了對治之道，其中一個部分就是身心靈的人格重整與靈性的發展，其中指出人格統整首要是指身心靈的統整，以及由之而來的知情意行的統整。而王邦雄先生在〈論身心靈三層次的生命安立之道〉一文中，提及現代人的忙、茫、盲的社會現象來論述對照身心靈的生命病痛，在其中王邦雄先生試圖以儒道思想來對治此一生命病痛的問題。而這議題在陳德和先生也有討論並指出：

¹ Paul Tillich 著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠圖書，1994年。在宗教上有許多的教義及教派，本論文在此並不深究這些教義及教派所建構的思想及其理論。

² John P. Miller 著，張淑美等譯，《生命教育——全人課程理論與實務》，台北：心理出版社，2009年，頁5。

在傳統的哲學思維中，天地人我的存在和關係原是多元並存而渾然一體的，且其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。基於此義，所以任何一個能夠充其極實現自我的人格，當亦必是統貫挾洽宇宙萬有、並與之共生共榮的整全人格。換句話說，人是以萬有共成之場域中的一分子而出現，他的實存則因為其能呼應存有的召喚、進而開顯天地宇宙的無盡奧藏，人的真正主體性究其實是對比於他者（the others）並求彼此融通的互為主體性或主體際性（inter-subjectivity）。

透過以上，本文以為，中國哲學乃是以人的道德良知為立人之本並尋求生命的安頓為依歸，且關注在人之為人的主體意義上，生命的活動之價值、意義與其所呈現的最終生命的樣貌的問題上。在此筆者是著重於以人為主體的生命教育的議題上來加以探討，這些問題大概可以收攝在身、心、靈的三個面向上來加以論述。如此即可顯示出本篇論文的研究動機與期許。

本文以為對於此一論文題目底下應該可以分類成以下2 大主題區塊「莊子身、心、靈和諧的理論基礎」與「莊子身、心、靈和諧的實踐工夫」分別討論。在「莊子身、心、靈和諧的理論基礎」當中，可以細分成三點討論細項來一一討論內容與身心靈之間的理論基礎為何：

1. 形神交養的養生觀

在此節當中，本文分別「形／神觀」與「身、心、靈」此二種觀念，並且透過討論所謂「『養生』主」與「養『生主』」之間的差異，強調莊子〈養生主〉當中重點乃在於「生」，亦即是關心於生命困境的排解與生活目的的實現，所以當〈養生主〉縱然可以有兩種題旨的詮釋差異，但畢竟應該以「『養生』主」為準。並接著說，莊子在〈養生主〉所提出的「緣督以為經」這觀念即是表示所謂「生命的主體」。所謂「生命主體」並非是不存在的虛妄之物，本文以為「生命主體」，應該即是有著意識的實有與堅持。本文以為所謂〈養生主〉的確是如此地給了世人

一個養而不養、主而不主又不養而養、不主而主的人生啟示，這顯然是一種「正言若反」的曲線型智慧，牟宗三先生乃稱它是「作用的保存」，王邦雄先生則名之曰「辨證的超越」，總之就是一種玄理。然而老／莊的這種啟示和智慧雖然重在人為造作的化解，但它絕不是要走歷史的回頭路，或嚮往原始洪荒的自然世界，而是要重新恢復生命的自由美好，並實現和諧共榮的人間境界，於是養生的需求和本義，亦將由此而得到認證。也因為超脫人生有命的百般困限，並以曠達之姿逍遙、齊物於天地之間，這就是有德之人的寫照，正是本文以〈養生主〉這篇章來揭示所謂圓融理境的境界。

2. 全德葆真的德行觀

在此節當中，莊子篇章當中對於「全德」的觀念主要見於〈德充符〉，莊子藉由六位形貌殘陋之人的言行舉措，提出「才全德不形」之觀念，提醒我們生命的本真在德不在形，當要忘掉外形的美或醜、殘或全，但更要「成和之修」。分別透過「形殘與形全」、「才全與才不全」與「德形與德不形」這三個小概念來陳述，所謂「全德觀」。並認為莊子所謂「無情」，並非是指人必須壓抑感情，斷然消除所有的情感，而是希望人能保全自然清靜之德，不為喜怒哀樂所帶來的外在情感傷害內在本性，也不因人之貪欲私愛而戕害自然質性。莊子所謂的無情乃「言人不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」，其「無情」並非去情，而是去除情感對生命之傷害，使人心靈常保清明澄澈之狀態。因為人之形軀乃上天賦予、與生俱來的，操持此一形體，而能與其他人共同生活在一起；然而，人卻往往忽略自然質性中虛淡平和之特質，而常常像惠施一般，終日勞精耗神，以一己之是非攻擊他人之是非，對於精神修養與德性保存卻無一點助益。「才全」，故自然質性保全完整而充盈；「德不形」，故能泯除外在情感之干擾，時時保持內心之虛靜恬淡。所以說，「有人之形，無人之情」是莊子〈德充符〉所要展現之境界，這也是本節所要

探討的結果。

3. 物我兩忘的和諧觀

本文探討所謂「忘」，「忘」表示想得開，對世俗的毀譽功過利害得失能夠置之度外，事實上這是一種人生修養上，超拔自我之封囿、洗心向道的鍛鍊工夫。原來莊子認為，人生最大的芒昧，就是放不下我、不能忘掉我，於是就執著於形欲識見，在名利場上到處跟人逞能爭勝、對立摩擦，雖心勞形役，仍在所不惜，結果到頭來，不但傷害了自己，也侵犯了別人，徒然留下人生的悲劇而已。本文以為在莊子思想中，「忘」應該是「無」的同義語，不過「無」因為是總持的說，所以比較抽象，「忘」就顯得生活化，具體平實而容易感同身受。然而不論是「無」或者是「忘」，對道家而言都是一種針對世俗情感破解與自我的超越所顯的實踐工夫，所以顏回的步步相忘即是生命理境的步步開顯，能夠忘到盡頭，即是生命理想的充其朗現。進而提點出，聖人之才與聖人之道並沒有因果關係。換言之，才質只是一種可能性，它對人格的實現無法提供必然的保證，重要的還是在於個人之能以聖人為目的而念茲在茲、全心向道，至於其粹心礪念的工夫，又可約之曰「外」的實踐。「外」是置之度外的意思，能置之度外就是能不刻意、不把持、不黏滯而灑然冰釋，所以它和「忘」幾乎等同。養成這種寬容氣度是要經歷一番掙扎。他首先必須表現為物、我或小、大對揚的緊張性以凸顯其超越的地位，然後百尺竿頭更進一步地再超克此帶緊張相的超越性，使物我大小相冥相合而一切歸於平平，方是天地位萬物育的集大成。

接著，本文在第三章當中又細分成三點細項來討論，分別就「因是兩行的齊物功夫」、「安時處順的生命修養」與「應物不傷的處世之道」分點說明

1. 因是兩行的齊物功夫

如果說〈逍遙遊〉是寄託了莊子期待生命由小而大、由大而化的超拔理想，那麼〈齊物論〉顯然即指出了生命在此「超拔」過程裏，所必須面

對之最本質、也是最關鍵性的課題—「平齊物論」。在諸子百家爭鳴的時代，超拔生命於現實的企望並非獨見於莊子思想中，但意識到「物論」才是問題根源，並藉由超越物論對立以達致彼我「兩行」的作法，則是莊子之獨見。兩行的主要探討是以「儒墨之言論對立與化解」為軸線來進行的，換言之，〈齊物論〉的兩行所直接關懷的是如何忘言忘辨以入於無封無畛的道理。可以知「兩忘而化其道」則是指能夠超越於是非、善惡、美醜、良窳、榮辱、毀譽、有無、高低、前後、主從、彼此、然否、功過、成敗、吉凶、禍福、生死、存亡等等的計較對立而所遇皆適處之泰然，亦即不落兩邊、不執一端，並且由於如此而可以來去自如、出入無礙者，在〈齊物論〉中固曾經形容過「道樞」之圓應無方的無上妙趣，並曰：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」道樞、兩行即是渾忘兩極而行其所不得不行，當然兩忘的最高境界，還在連此兩忘、兩行亦全部忘卻而歸於平平。

2. 安時處順的生命修養

莊子思想中，也不是將「命」僅視為人世間的已然如此與遭逢偶遇，或不以人力而轉移的既成事實。而是將一切追問的終極原因止息於「命」這一概念中。莊子雖先就人生歷程中不以人力而能轉移的種種限制處言「命」，但莊子並未停留於此限制中，而是代之以「安命」思想。莊子雖以人間種種既成事實為人之命限，卻並未以此限制為學說重心，而是著重於對此一限制的超越。「命」是對人心追究人間種種不合理的止息，「天」是包容「命限」、給出生命自由的形上境界，將人生遭逢遇合的無可奈何安立在與大化同流的天命中，即是莊子對於「命限」的超越。通過人文精神的開創與道德義理的承擔。在莊子則無此義理承擔，而是通過無心而應化的融通工夫，將人間的複雜牴觸還歸於「天」的自然和諧中。

3. 應物不傷的處世之道

莊子將至人的用心比喻為鏡子（「至人之用心若鏡」）表示至人的心能如實的反映外在客觀的景象而且沒有任何的遮蔽。所以本文以為老莊的修養功夫，心虛靜如鏡而觀照萬物，它無執著分別，也無比較得失，不排拒不迎接，它只是回應照現，萬物不必迎合討好，也無須奔競爭逐，反而可以回歸真實的自我，有如「心齋」的「虛而待物」（《人間世》）般，它可以「惟止能止眾止」（《德充符》），它可以「虛室生白，吉祥止止」（《人間世》），本虛靜如鏡的心，以照現萬物的自在天真。然而《莊子》認為，人生存於世，總有難以逃離的部分，《莊子》特別指出二者：內心的親情感受與外在的君臣禮法關係。這一內一外二者，既屬人基本的生存內涵，同時也攸關人性的內容與表現。不過莊子提出「聖人」來對於此兩難問題提出解套之方法，認為聖人在理想政治中有其關鍵之作用。本文以為所謂聖人所行之統治即是「明王之治」意味著君王真正有事功於天下，在於能自然無為使民自化，而不自居其功。這正是由於明君聖王能遊心於無窮的道境，並以此道心之虛靈明覺收拾一切有為造作，以因任隨順於天下。如此方能使萬物之生命都得以安頓。

最後本文以為，中國哲學乃是以人的道德良知為立人之本並尋求生命的安頓為依歸，且關注在人之為人的主體意義上，生命的活動之價值、意義與其所呈現的最終生命的樣貌的問題上，而這些大約可以收攝在身、心、靈的三個面向上來加以論述，透過以上分析，本文以為身、心、靈的統一就是和，和諧就是不同的東西大家相互不抵觸的在一起就是和諧，身、心、靈三者在一個人的生命中各有其不同的具體的意指，然而若其身、心靈三者能夠在吾人的生命中各安其位，互相協調，發揮功能，那就是和諧。所以身、心、靈的統一也就是生命的和諧，如此就回歸到《道德經》：「知和曰常，知常曰明」。也就是一種有機性的和諧均衡狀態。

參考書目

一、古籍及其注解（略依時代先後排序）

- 先秦·孔子，《論語》，台北：藝文印書館（景本），1989年。
- 先秦·佚名，《國語》，北京：中華書局，1985年點校本。
- 先秦·老子，《老子》，台北：藝文印書館（景本），1965年。
- 先秦·孟子，《孟子》，台北：藝文印書館（景本），1989年。
- 先秦·莊子，《莊子》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 西漢·戴聖（編），《禮記》，台北：藝文印書館（景本），1989年。
- 西漢·司馬遷，《史記》，台北：宏業書局（點校本），1972年。
- 西漢·劉向（編），《戰國策》，台北：藝文印書館（點校本），1974年。
- 東漢·班固，《漢書》，台北：宏業書局（點校本），1972年。
- 東漢·許慎，《說文解字》，台北：宏業書局（景本），1968年。
- 東漢·河上公，《老子章句》，台北：藝文印書館（景本），1965年。
- 西晉·王弼，《老子注》，台北：藝文印書館（景本），1965年。
- 西晉·郭象，《莊子注》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 唐朝·成玄英，《莊子注疏》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 唐朝·陸德明，《經典釋文》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 唐朝·陸德明，《莊子音義》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 元朝·吳澄，《南華內篇訂正》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 宋朝·朱熹，《四書集注》，台北：鵝湖出版社（點校本），2002年。
- 明朝·焦竑，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版公司（景本），1980年。
- 明朝·焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局（景本），1979年。
- 明朝·釋德清，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版社（景本），2004年。
- 明朝·李贄，《莊子內篇解》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 清朝·林雲銘，《莊子因》，台北：蘭臺書局（景本），1975年。

- 清朝·宣穎，《莊子南華經解》，台北：宏業書局（景本），1977年。
- 清朝·王闈運，《莊子內篇注》，台北：藝文印書館（景本），1972年。
- 清朝·陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局（景本），1977年。
- 清朝·王先謙，《莊子集解》，台北：木鐸出版社（點校本），1988年。
- 清朝·郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正書局（點校本），2004年。

二、當代專著（依作者姓氏筆劃排序）

- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1983年。
- 王邦雄，《中國哲學論集（增訂版）》，台北：臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，台北：立緒文化，1999年。
- 王邦雄，《用什麼眼看人生》，台北：三民書局，2004年。
- 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北：臺灣商務印書館，2006年。
- 王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研文化事業有限公司，1993年。
- 王邦雄／等，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995年。
- 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年。
- 王叔岷，《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。
- 王叔岷，《莊子校釋》，台北：台聯國風出版社，1972年。
- 王雲五，《國語》，台北：台灣商務印書館，1956年。
- 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。
- 江日新主編，《中西哲學的會面與對話》，台北：文津出版社，1984年。
- 朱桂曜，《莊子內篇證補》，上海：商務印書館，1925年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1974年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1982年。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，台北：書林出版社，1999年。

年。

- 吳 怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書公司，1984年。
- 吳 怡，《中國哲學的生命與方法》，台北：東大圖書公司，1981年。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》台北：三民書局，2004年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年。
- 黃慧英，《儒家倫理：體與用》，上海：上海三聯書店，2005年。
- 朱永欽，《莊子南華經內篇註》，彰化：光明國學出版社，2000年。
- 林安梧，《新道家與治療學——老子的智慧》，台北：台灣商務印書館，
2006年。
- 胡 適，《中國哲學史大綱·卷上》，上海：商務印書館，1923年。
- 胡遠濬，《莊子詮詁》，台北：台灣商務印書館，1980年。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北：台灣學生書局，1974年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：台灣學生書局，1992年。
- 唐端正，《先秦諸子論叢》，台北：東大圖書公司，1985年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1982年。
- 張默生，《莊子新釋》，台北：漢京文化公司，1973年（翻印）。
- 梁啟超，《諸子考釋》，台北：中華書局，1957年。
- 陳冠學，《莊子新注（內篇）》，台北：東大圖書公司，1978年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，
1993年。
- 陳德和，《台灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。
- 陳鼓應《老莊新論》，台北：五南圖書股份有限公司，1993年。
- 陳啟天，《莊子淺說》，台北：中華書局，1971年。

- 程兆熊，《道家思想——老莊大義》，台北：明文出版社，1985年。
- 蔡明田，《莊子的政治思想》，台北：牧童出版社，1976年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》（第二冊），臺北：藍燈文化事業，1991年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書公司，1986年。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1992年。
- 羅素，《世界之新希望》，台北：正中書局，1956年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1993年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1991年。
- 劉武，《莊子集解內篇補正》，台北：木鐸出版社，1988年。
- 劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北：台灣學生書局，1975年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，上海：上海書店，1991年。
- 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981年。
- 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，台北：文津出版社，2007年。
- 鄭琳，《莊子內篇通義》，台北：文津出版社，1974年。
- 鄭志明（編著），《生命關懷與心靈治療》，嘉義：南華大學宗教中心，
2000年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 錢穆，《中國思想史》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 錢穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 錢穆，《雙溪獨語》，台北：台灣學生書局，1981年。
- 錢大昕，《十駕齋養新錄·卷十九》，《嘉定錢大昕全集（柒）》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。
- 譚戒甫，《莊子天下篇校釋》，台北：新文豐出版公司，1979年。
- 關鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961年。
- 顧實，《莊子天下篇講疏》，上海：商務印書館，1928年。

- 譚宇權，《莊子哲學評論》，台北：文津出版社，1998年。
- 嚴靈峰（編輯），《無求備齋莊子集成初編》，台北：藝文印書館，1972年。
- 嚴靈峰（編輯），《無求備齋莊子集成續編》，台北：藝文印書館，1974年。
- 嚴靈峰（編輯），《老列莊三子集成補編》，台北：成文出版社，1982年。
- 鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 美國哈佛大學燕京學社（編），《莊子引得》，台北：成文出版社，1966年。
- Paul Tillich 著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，台北：桂冠圖書公司，1994年。
- John P. Miller 著，張淑美等譯，《生命教育——全人課程理論與實務》，台北：心理出版社，2009年。
- 羅伯特·奧迪（Robert Audi）主編：《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2002年。

三、論文集及期刊論文（依作者姓氏筆劃排序）

- 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第136期，1986年10月。
- 王叔岷，〈論莊子齊物觀〉，《中國文哲研究集刊》第2期，1992年3月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年1月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。
- 岑溢成，〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋(下)〉，《鵝湖月刊》第58期，1989年5月。
- 林耀堂，〈全人教育的教育哲學基礎——兼論批判理論的教育哲學觀〉，《哲學雜誌》季刊·第35期，2001年5月。
- 倪麗菁，〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》第390期，2006年11月。

- 孫 波，「莊子的和諧思想述要」，《中國道教》第 6 期，2008 年。
- 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第 14 卷第 6 期，1987 年 6 月。
- 孫效智，〈當前台灣社會的重大社會命題與願景〉，《哲學與文化》革新號第 364 期，2004 年九月。
- 袁保新，〈〈莊子思想中的心靈治療體系〉評論稿〉，鄭志明編《生命關懷與心靈治療》，南華宗教中心 2000 年。
- 袁保新，〈秩序與創新——從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月。
- 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《生命關懷與心靈治療》，2000 年。
- 許宗興，〈莊子本性論探微〉，《華梵人文學報》第 10 期，2008 年 7 月。
- 陳 靜，〈「真」與道家的人性思想〉，《道家文化研究》第十四輯，1998 年 7 月。
- 陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第 364 期，2004 年九月。
- 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰——南華文學學報》第 3 期，2005 年 8 月。
- 陳德和，〈超曠境界的圓足豐實——《莊子·養生主》的智慧人生〉，《鵝湖學誌》第 44 期，2010 年 6 月。
- 陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月。
- 陳德和，〈試論道的雙重性——《道德經》中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991 年 3 月。
- 陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月。
- 陳特，〈「知命」與「立命」的新儒學闡釋與啟示〉，《當代新儒學的關懷與超

越》，台北：文津出版社，1997年。

陳政揚，〈論生命的有待與超拔---以莊子「形」的概念為中心〉，《揭諦》第16期，2009年2月。

傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新編《中西哲學的會面與對話》台北：文津出版公司，1984年。

蕭淳鏘，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》第28卷第9期，1990年5月。

曾守正，〈經典、去經典、重讀經典——大學通識教育中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》第387期，2007年9月。

葉海煙，〈莊子齊物哲學的道物合一論〉，《哲學與文化》第399期，2007年8月。

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排序）

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

吳松坡，《試論莊子哲學之承繼及其理論特性》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

吳肇嘉，《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008年。

吳建明，《莊子安命哲學之探究》，南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999年。

李涵芄，《莊子生死慧之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

林世永，《老子和諧思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

柯瓔娥，《試論老子療癒思想及其現代意義》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

張木生，《莊子生命境界論之研究——以內七篇為中心的考察》，南華大學哲學

系碩士論文，2007

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。

陳靜美，《莊子「氣」概念之研究》，中國文化大學哲學系博士論文，2007年。

陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年。

謝明真，《莊子美育思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。