

南 華 大 學

哲學研究所碩士論文

莊子自然思想的生命哲學——以莊子內七篇為中心



研究生：錢 炤 穎 撰

指導教授：謝 君 直 博士

中華民國 100 年 1 月 6 日

# 南 華 大 學

( 哲學系碩士班 )

## 碩 士 學 位 論 文

莊子自然思想的生命哲學——以莊子內七篇為中心

研究生：( 錢 焯 穎 )

經考試合格特此證明

口試委員：

潘玉愛

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 99 年 12 月 29 日

## 摘要

中國各大思想家的思想，皆因當時時代發生的生命困境、人生問題所提出，道家思想則是因為看見國家君臣對文化禮樂的操弄，君臣之間、國與國之間因為利欲薰心，讓國家戰火連年，更使得百姓生活困苦不堪，於是，不得不針對當時的時代問題，對「禮樂」與「仁義」提出批判的反省，期待身為統治者、管理階層的官員們皆能以人民的安寧、平靜之生活為重。道家曰「無」、「無為」其思想內涵的基礎，即是「自然」，故《老子·第二十五章》曰「道法自然」便是指出以「自然」的思想內涵，作為「道」展現在生命實踐上的重要概念。

莊子將老子之思想運用生動情境化的寓言故事作詮釋表達，使得無為、自然的生命內涵更顯得淺顯易懂，也同時讓一般百姓更容易體會及實踐，依前人研究當中，以《莊子》「逍遙」、「心齋」、「坐忘」、「物化」及「內聖外王」等思想為研究主題者居多，但針對「自然」思想之專書、期刊及學術論文卻較為鮮少；而本文研究認為，道家「無為」、「心齋」等思想，其基礎觀念仍是以「自然」思想為其重要內涵，因此，希望能藉本文研究以莊子思想作為依據，說明「自然」思想在道家對生命關懷的實踐觀。

依前輩學者研究指出，以內篇著作較具完整意涵之描述作為本文研究方向，為避免本文陳述過於龐雜，主要根據內七篇思想內涵，將《莊子》內、外及雜篇當中，直接使用「自然」一辭的篇章，依郭象所編列的篇章順序為〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇，單獨於第二章當中提出義理說明，並探究其生命實踐上的展現，進而回歸到當前社會對生命主體的價值觀念問題、教育問題等提出回應，《莊子》思想以生命的關懷為重心，無論古代或現在，既然其思想能夠經歷千古的流轉，而仍能保留其思想原貌，則表示了其思想內涵當中有著超越時空性的價值存在意義，亦必能對當代社會問題有積極、正面的回應。

**關鍵字：**莊子、自然、內七篇、價值觀、生命哲學。

## 目錄

第壹章、緒論	1
第一節：研究動機	1
第二節：文獻回顧與生命哲學的意涵	3
第三節：研究方法與論文結構	12
第貳章、莊子自然思想之分析	15
第一節：〈德充符〉與莊子之自然思想	15
第二節：〈應帝王〉與莊子之自然思想	24
第三節：《莊子》外、雜篇之自然思想	29
第參章、莊子自然思想之實踐意義	41
第一節：成心執見與有用之用的侷限及其超克	41
第二節：逍遙無殆與安之若命的境界	48
第三節：心齋坐忘的實踐哲學	53
第肆章、莊子自然思想的生命哲學及其現代意義	60
第一節：自然思想所蘊含的生命哲學	60
第二節：自然思想對生命實踐的啟發	65
第三節：自然思想的生命哲學之現代詮釋	71
第伍章、結論	78
參考書目	84

# 第壹章、緒論

## 第一節：研究動機

中國各家思想理路認為人是「能展現生命價值的實踐者」，誠如牟宗三先生研究所言：「中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。」<sup>1</sup>生命必須先要對自我有所認知及認同，其次再向外延伸，進而對外界有所認知，且加以認同，陳德和先生所說：

儒釋道三家的思想本質上是屬於「生命的學問」，彼之念茲在茲者，莫過於人之生命當如何求其自覺，並如何因有此之自覺促使價值之能有效開展和意義之能圓融展露，以澈底證成生命的理想。<sup>2</sup>

中國哲學是一門「生命實踐的學問」，無論儒、釋、道或多數各家思想亦是如此。也就是這門學問都講求內在自省的工夫，先安頓好生命內在該完成的、該安定的事，再進而向外努力。然而春秋戰國時期，各諸侯國對生命價值、道德觀，表現於面對周文的態度上，及禮樂制度的思想，在當時卻是僅遵其法不明其理的形式活動，尤其在道家老子思想發展中，早已有鑒於各家思想在實踐上的形式化，因而以「道」的智慧提出「自然」、「無為」、「虛靜」、「守柔」等思想內涵為本，這也可歸納為「無」的批判思考。

「無」並非「放棄」之意，而是希望人們反省，若僅僅執著在行為上遵循禮儀章條、法律規定，然而內心並非誠然的符應其中的價值意義時，這些禮儀法規便形成了人們生命的造作和扭曲。陳德和先生研究提出：「老莊思想是道家傳統中最屬於『生命的學問』者，因此它對於生命的實踐依據、工夫和終極的實踐目的，亦自有一套精闢的感悟並可形成其特色。」<sup>3</sup>也就是在道家思想中，其內涵上主要是實踐的，如老莊言「純」、「樸」、「真」、「忘」、「心齋」，都是針對「道」、「無」、「自然」的生命實踐面向之詮釋，這些都反應出人世間當中許多的行為假象，是我們應該避免的。

莊子思想即是因應生命實踐問題所引發，在前輩學者的研究中指出，莊子思想是依著老子《道德經》的思想內涵有所發展延伸，如唐朝學者陸德明指出，莊子思想以老子思想為本，用寓言方式發揚出「生活道家」<sup>4</sup>的意旨，陸德明《經

<sup>1</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁45。

<sup>2</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁89-90。

<sup>3</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁78。

<sup>4</sup> 陳德和先生研究指出：「道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之有六種：一是薩蠻道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。……人間道家

典釋文·莊子》序文中曰：「莊生獨高尚其事，優遊自得，依老氏之旨，著書十餘萬言，以逍遙自然無爲齊物而已；大抵皆寓言，歸之於理，不可案文責也。」<sup>5</sup>其中「自然」一詞句就是論老莊道家思想之核心觀念。

「自然」一詞是老子所獨創的哲學觀念，《莊子》「自然」思想承接《道德經》而來，同是面對周文疲弊的文化問題，莊子延續老子「自然」、「無爲」、「虛靜」、「守柔」思想，針對生命歷程當中所發生的困擾，提出更具體、普遍化的實踐觀，由二本經典當中可以發現，雖然在語脈的使用上仍有不同之處<sup>6</sup>，但，如牟宗三先生所說：「老子與莊子，在義理骨幹上，是屬於同一系統。」<sup>7</sup>因此，在本文研究上，亦依循老子、莊子在思想內涵上是有所延續的思想理路作論述。

再者，陳德和先生表示：

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。<sup>8</sup>

換言之，莊子比老子更加深化生命心靈的開發，而自然思想即老莊二者慧命想續之處，牟宗三先生研究指出，老子首先提出「無爲」之道；而這「無爲」必須與「自然」的內涵相通，才能展現整個道家思維。<sup>9</sup>而莊子運用「寓言」<sup>10</sup>的形式發言，便是將思想置入故事情境中提出反省，如此，便能化解當下在面對時事問題之間的僵局，婉轉地將問題提出，也較能爲普羅大眾所理解。換言之，

---

的目的本在爲天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱之爲生活道家。」，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁38。

<sup>5</sup> 此文收錄於 郭慶藩《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004，頁31。

<sup>6</sup> 牟宗三《才性與玄理》(修訂版)，臺北：臺灣學生書局，2002年8月，頁172-175。

牟先生於《才性與玄理》一書中提出三項老子與莊子差別之處：

- (一)、兩者之風格有異：牟先生指出，老子文字內容較爲「沉潛而堅實」，用詞的意境深遠、字句皆觸發自省的思維；而莊子則「顯豁而透脫」，牟先生解此爲「淺深隱顯融而爲一」、「體用網維化而爲一」。
- (二)、表達方式有異：老子採取分解的講法，莊子採取描述的講法。牟先生研究說明對於道之本體論的體悟、道整宇宙論的體悟、道之修養工夫上的體悟三者而言，老子將其分別而論說(如：「道生一、二、三」、「道可道，非常道」、「道生之、德畜之」、...等。)，莊子則將其合而爲一、詭辭爲用。
- (三)、義理之形態有異：道，在老子語中帶有客觀性、實體性、實現性等姿態的展現，而莊子則對此三性消化而泯之，轉而爲主觀之境界。

<sup>7</sup> 牟宗三《才性與玄理》(修訂版)，臺北：臺灣學生書局，2002年8月，頁172。

<sup>8</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2004，頁1。

<sup>9</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁89-92。

<sup>10</sup> 〈莊子·天下篇〉，「以寓言爲廣」，注曰：「寓，寄也。……而耆艾之談，體多真實，寄之他人，其理深廣，則鴻蒙雲將海若之徒是也。」，參見 郭慶藩《莊子集釋·下》，臺北：華正書局，2004，頁1100。

《莊子》以寓言方式明顯展示出「天下萬物各有特色」的理念，而〈齊物論〉曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」即是提醒人們，不應該將對事物的認知放在表面所見，而是要用思想排解並細心體會才能深度的了解自己、平等對待他人，以求達到〈齊物論〉當中所說「天地與我並生，而萬物與我為一」這樣共生共榮的境界。莊子思想尤其提出「大知、小知、大年、小年、齧缺、兀者」等等一般價值觀的對比，並在〈應帝王〉最終以「渾沌死」的寓言，特別用以說明將天地萬物「自然」、「無為」地存在，被人為造作破壞殆盡作為結局，無非是希望人們要一再反省內心的自我執著與侷限性。

莊子思想深刻地貼近日常生活各式各樣的生命形態，提出將生命的有限性轉化為意義的無限性，並說明無限包容的「道」展現在人的生命之中，達到價值的傳承如何可能，此皆為後人所要時時探討、反省的生命課題。陳德和先生認為：「做為道家開山祖的老子，他的思想本來就特別強調無執、自然」<sup>11</sup>，又說：「莊子以『自然』為無待、自由，的確沒有違背老子思想的可能風采，從創意上看，更不失其匠心獨運的慧解。」<sup>12</sup>莊子一方面以〈逍遙遊〉提出，說明萬物實然層面的大小殊異，來襯托出「自然」思想作為生命「無執」、「無為」之實踐的思維方向之重要性，同時又以〈齊物論〉的「怒者其誰」與「成心」的化解和消除，來說明「自然」思想亦不可執，除此之外，我們也能發現，其後續各章的寓言當中也對於「自然」思想提出許多說明，而最直接的便是在〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇，提出「自然」一詞來探討「真人、至人、神人、聖人」的生命思想，由此可知「自然」一詞有其探究的價值與重要性。再加上現有的學術研究及學者著作大多以莊子「無為」、「虛靜」、「守柔」等作為探討主題，對於「自然」一詞常以小章節提出相關探討，卻未曾有以「自然」一詞當作全文探討主軸者，則是本文撰寫的主要動機。

## 第二節：文獻回顧與生命哲學的意涵

本篇論文主要提出莊子思想中的「自然」意涵，用以探討「生命哲學」上的意義。因此，在本節首要工作，是在第一部份，將過去提出「自然」一詞的研究文獻作大致上的回顧，於文獻回顧部份僅將列舉已有之研究論文。而文意內涵部份將參考整理前輩學者之研究，在第二部份「莊子思想的『生命哲學』意涵」小節中提出說明，為本文所要探討之「自然」及「生命哲學」兩項主題，作思想上及概念上的釐清，以期更能明白地表達本論文探討「生命哲學」之目的與方向。

<sup>11</sup> 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，頁57。

<sup>12</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁101。

## 一、莊子「自然」與「生命哲學」文獻回顧

《莊子》思想深遠，對於莊子思想之研究文獻固然不勝枚舉，然而總括專書、期刊與學術論文，以「莊子」、「自然」及「生命哲學」共同為題者卻屈指可數，因此，以下分別例舉莊子之「自然」及「生命哲學」思想的前人研究。

以專書而言直取莊子「生命哲學」為主題者有二<sup>13</sup>，陳德和先生《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》<sup>14</sup>，此書正文部份分為五章，第一章說明莊子思想重內輕外雜的起源及影響、確定老莊之間年代的先後，以及內篇思想歸諸莊周，而將外雜篇看作是莊子後學的文字結集；第二章工作在於釐定老莊思想中以老子「返樸抱一」和莊子「全德葆真」以致莊子生命哲學圓現的歷程；第三章主要運用老莊「批判反省同體肯定」的哲學型模，檢證外雜篇的表達方式，分析、歸納老莊原典中「道」、「德」、「真」、「常」等關鍵語彙的真切意義，並建立莊子內、外、雜篇之間外延上的相容關係，以期展現老莊思想及其後學薪火相傳的思想脈絡，找出思想傳遞推衍的可靠依據；第四章是研究之重點部份，由前三章針對老莊的思想詮釋，逐一析繹外、雜各篇的生命哲學，客觀地呈現老子、莊子之間的思想脈絡；第五章結論，說明並反省研究的成果及限制性、重新建立外雜篇的思想地位，希望能透過內篇與外、雜篇之間的連貫性，達到消除學者對莊子內篇及外雜篇之間的隔閡。

以近年來之文獻中不難發現，研究莊子或同時研究老子、莊子思想的學者，常見到同時引用莊子外篇或雜篇者，因此，外雜篇的論述當中，仍有莊子內篇的思想脈絡包涵在內。

此外，葉海煙先生《莊子的生命哲學》<sup>15</sup>，書中將莊子哲學思想分為十一章，主要由「生命的形上學」、「生命的宇宙論」、「生命的倫理學」三部份作為主題，用以展現莊子思想對生命意義的哲學啟發。<sup>16</sup>並且認為莊子思想的主要意涵，是一種「對生命本體的詮定」、「對生命真實的認識」及「對生命問題的解決」之生命哲學；又提出，因為莊子思想中「獨立、高超的生命精神」、「以道結合生與命，生命是一切理論與實踐的主體」以及「注重生命體與天地的一體性」的三個主要特性，讓人們能以「生命哲學」的角度切入莊子思想。藉此推論出莊子四項生命哲學的特點：「莊子以融貫的方法處理生命哲學的各種課題，其手法高妙，思想語言頗富象徵意義」、「莊子有其對現象世界的系統見解，也有其對精神生命的形上智慧」、「道是莊子倫理生活的原則和目標」及「莊子對生命的

<sup>13</sup> 以莊子與「自然」為主題之專書，有張炳陽先生的《從自然到自由以《莊子·養生主》為核心的考察》台中：龍井，明目文化，2004；此書以莊子〈養生主〉為主題，探討莊子自然思想如何達到身心自由無執思辨的過程，但因出版數量少不易取得，故無法參考引用。

<sup>14</sup> 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。

<sup>15</sup> 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1980。

<sup>16</sup> 葉海煙《莊子的生命哲學》〈自序〉，臺北：東大圖書公司，1980。

見解不僅為其思想之中心，亦是他開展無窮的生命行動的指導原則」。<sup>17</sup>書中研究提出：「莊子是以其廣大的哲學系統議釋生命系統，其哲學系統所具的全面性及開放性即來自生命系統的全面性及開放性。」認為莊子是透過知識論、形上學與價值論的整合，亦將物質、生命與價值統合為一，又能在整合之同時，依然釐清三者之分際。更表示：「莊子的生命形上學，綜攝了境界型態與實有型態；立基於實有而開展無窮之境界，並在無窮之境界中逐漸發顯生命實有之內涵」。<sup>18</sup>

在期刊出版上，未曾有學者提出以「莊子」、「自然」及「生命哲學」共同命題之研究，若將範圍擴大為莊子之「自然」思想或「生命哲學」思想兩者分別探論，則有較多學者題出研究，以下分別列出。

學者於期刊中對莊子之「自然」一詞探論者，以談論「美學」者居多共五篇<sup>19</sup>；其次，以莊子「自然」思想談「生命教育」者二篇<sup>20</sup>；以莊子「自然」談「自然生態」者一篇<sup>21</sup>；以莊子「自然」思想談「養生方面」者一篇<sup>22</sup>；此外以莊子「自然」思想談「心靈境界」及哲學思想者二篇，其一是吳汝鈞〈莊子的靈臺心與自然諧和論〉<sup>23</sup>，文章先是提出〈庚桑楚〉當中的「靈台」，接著例舉〈天地〉、〈應帝王〉、〈天道〉、〈達生〉、〈養生主〉、〈繕性〉、〈齊物論〉等篇，用以說明「靈台心的虛靈明覺」與「靈台心的下墜與識知心的流行」，其次分析「坐忘」及「心齋」之工夫論，與靈台心之間的關係，接著提出「無己與喪我」、「論精神與生死」、「無待與逍遙」、「自然諧和論」等議題，亦用以說明靈台心之作用。閱讀當中發現，吳先生在分析詮釋以上《莊子》思想的各個主題時，常將「道」、「天」與「自然」相提並論，由此可知，《莊子》思想當中「自然」之意涵有相當的重要性，以及論述的必要性；其二是余陽輝〈禪的自然觀與莊子的自化〉<sup>24</sup>，文中提出惟信禪師的「見山是山，見水是水」的三重境界，用來呼應莊子的物化之說，以此說明：莊子以人類為本位，並將生命價值灌注於外在自然，同時，又將外在的自然點化而成為藝術的世界，因此，其自然觀與「忘」

<sup>17</sup> 葉海煙《莊子的生命哲學》〈導論〉，臺北：東大圖書公司，1980。

<sup>18</sup> 葉海煙《莊子的生命哲學》〈結論〉，臺北：東大圖書公司，1980。

<sup>19</sup> 謝宗榮〈「人自然化」與「自然人化」的循環互動--莊子藝術精神在山水畫中的體現(上)〉，《鵝湖月刊》，《鵝湖月刊》，第21卷第9期，頁24-29；以及〈「人自然化」與「自然人化」的循環互動--莊子藝術精神在山水畫中的體現(下)〉，《鵝湖月刊》，《鵝湖月刊》，第21卷第10期，頁50-55。

駱小所〈莊子的修辭觀：美在自然樸素〉，《中國語文》，總刊號528，2001/06，頁37-43。

孫中峰〈莊子「自然」思想對中國藝術創作精神的啟發〉，《中山學報》，第29期，2008/12，頁113-129。

<sup>20</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010/10，頁25-46。

謝明杰〈如何應用莊子自然思想於今日教育〉，《傳習》，第8期，國立臺北師範學院，1991/01，頁165-175。

<sup>21</sup> 莊萬壽〈莊子與自然生態〉，《中國學術年刊》，第12期，1991/04，頁13-44。

<sup>22</sup> 李世昌〈莊子的體育思想—自然養生論〉，《臺灣體育》，第59期，臺灣省體育會臺灣體育雜誌社，1992/02，頁41-42。

<sup>23</sup> 吳汝鈞〈莊子的靈台心與自然諧和論〉，《哲學與文化》，第21卷第8期，1994/08，頁680-694。

<sup>24</sup> 余陽輝〈禪的自然觀與莊子的自化〉，《慧炬》，總刊號215，1982/05，頁12-15。

的功夫相同於禪學者。余陽輝先生認為，莊子所謂的自化、物化、神化是將人有限的生命，歸到自然的永恆軌道中，自然便是能生我、養我、息我的場所。然而，科學知識愈趨發展的人們，愈來愈忽視生命的內在意涵；若是能順應自然、掌握自身及外在的變動、化除生活中的桎梏與執著，便能展現出「禪學的自然觀」以及「莊子的自化」所顯露出生命的寧靜與和諧感。另外，以比較哲學談「自然」思想者，為張永雋先生〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉一篇<sup>25</sup>。

學者於期刊中對莊子之「生命哲學」一詞論述者共有七篇：

（一）、唐經欽〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啓發〉<sup>26</sup>，本文主要提出歷代學者針對莊子〈逍遙遊〉中「逍遙」兩種詮釋系統及價值義涵作分析，其一是「生命轉化觀代表價值理想方向之建立」，此由鯤鵬之轉化作為生命蓄積、轉化之歷程，鯤鵬轉化與積風圖南之喻，皆是內在生命昇揚的歷程，因此鯤鵬非分別二物，北冥南冥亦非地理上南北二處，而是象徵內在生命轉化之不同情境。因此，在文章第三部份中，唐經欽先生指出：由莊子大小之辯的思想中，得以確立價值志向與生命轉化提昇，換言之，重建主流價值意識應立基於精神境界的昇華，如此才能疏通對於物質層面上無窮追求所帶來的物化滯礙；其二「適性逍遙表彰逍遙之當下可能性」，文中提出向郭注莊受魏晉人物才性玄學思想之故，其所謂「適性逍遙」應為個體之氣性、才性而說，就思想上說，惟乘內在主體性言逍遙，方得闡聖人順乘自然與物渾冥為一，同登逍遙之域，而追求理想目標過程中的適性逍遙，須要透過精神修養解構不逍遙的成因與成果、衝破有待對象之侷限，才能反歸逍遙自在理境。

（二）、陳美妃〈由〈養生主〉探莊子生命哲學〉<sup>27</sup>，陳先生指出莊子思想以〈養生主〉內容篇幅最少，而其中義理則是相對精深，《莊子》自〈逍遙遊〉、〈齊物論〉至〈人間世〉、〈大宗師〉而達最終的〈應帝王〉，最重要的關鍵在於生命的安頓。精神境界及現實生命皆是莊子思想所期能超越、點化、安立的。藉由理解莊子「養生」思想，從形而上的高度析論〈養生主〉當中各則寓言，「庖丁解牛」談道與技的關係、由技進道的過程、入道的境界及養刀之理進而談養心；「右師」論天人之分判與和諧、形德的對比與融合及離形以安命，乃至身、心皆能養生全生之道；「澤雉」的除累以適性、達精神自由之境達至善而忘善，如此不執著於純善而忘其善的境界；最後「秦失弔老聃」中外形骸而齊生死、遁天之刑、安順之道、懸解以養生與最後薪盡火傳的生死侷限。人們若能掌握莊學精神及其思想的生命哲學，俯視人生、了解生命之有限，順乎自然地生活，超脫世間糾紛，自精神上脫離自我固執的侷限，則生命存在的義意將無入而不得。

<sup>25</sup> 張永雋〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》，總刊號 387，2006/08，頁 83-99。

<sup>26</sup> 唐經欽〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啓發〉，《中國文化月刊》，總刊號 304，2006/04，頁 1-19。

<sup>27</sup> 陳美妃〈由〈養生主〉探莊子生命哲學〉，《木柵高工學報》，總刊號 10，2006/04，頁 109。

(三)、李瑋如〈「莊子」「化」境之生命哲學初探〉<sup>28</sup>研究表示，若要論證莊子非冷血無情之人，必須從《莊子》思想「化」境之角度切入談「生」。提出《莊子》觀察到萬物之「變化」，並進一步對「變化」有順應、不造作、不妄動的體悟，故言萬物之「自化」，最後才能將宇宙萬物之自然變化，轉化為人生修養之境界，此即為「物化」，唯有「物化」乃能達其「天地與我並生，萬物與我為一」的最高生命境界。從「物化」的主張下談莊子，才能展現出其真正觀心的是生命、人生的問題。

(四)、董平〈論莊子的生命哲學〉<sup>29</sup>，文章前言中，以孟子與莊子之時代相近而提出比較，若是將孟子比喻為「傾心於生命之德行本質的自我展示與實現」，而莊子則是「傾心於生存價值的自覺追求，並以此為現實人生的救贖之路」，董平先生認為莊子不以人為本位來考察宇宙，反以宇宙為觀照此在人生的基點，因此能將「道」的意義充分揭示出來，個體生命將能轉化為遍在與永恆的天真自由。在第一段當中，主要藉由〈大宗師〉對於「道」的比喻，用於說明莊子對「道」之形上基礎的措置，是將「道」作為處置生命問題的形而上學基礎，「道」的實質意義被確認為世界之現存相狀的「根本」。換言之，現象世界的一切自然生滅存亡，皆是必然的暫時性存在，一切存亡的總相回歸，便是以「虛無」為自相、無限且永恆的生生之「道」，而莊子則藉此作為措置現實人生問題的基本背景。第二段提出各體生命的現象性，在莊子以道觀審宇宙、體認現實的情境下，企圖消除在體會本質上對現象嬗變之生存悲觀價值，與落寞的人生倦厭情緒之前，激起生命應有的崇高壯美之感。在第三段試以「現象性自我實體的否定與超越」、「道智觀照下的萬物一齊與普遍個體主義原則」與「死亡在生命過程中的意義轉換」三個面向來說明「現象的超越與宇宙生命之內化」，認為莊子的「逍遙」理想，是必須歸諸於主體精神上的轉變，無法在經驗情境下的現實現象中發生，董平先生對此分析理解為「主體精神對宇宙現象之普遍的滲透與覺解，現象遂因浸潤於主體精神而轉為主體的異在形式」。第四段談「人間世的天樂與逍遙遊」，以〈天道篇〉當中的「天樂」思想提出莊子的人生態度非屬「出世的」亦非「入世的」，而是「遊世的」生命哲學。

(五)、鄭琳〈莊子生命哲學的境界〉<sup>30</sup>，內文主要以莊子思想切入現代生活所產生的問題，全文共分六部份，首先說明莊子因歷史時代背景所產生的莊子思想之特色，其中以〈逍遙遊〉、〈齊物論〉及天下篇片段說明莊子的生命境界，並引用幾位早期的西方各學者的思想及牟宗三先生之所言，來探討現代人的時代問題，進而提出「莊子對生命的積極肯定，無異給予虛無、軟弱的生命存在，充實以自植的靈根」思想；第二部分由〈齊物論〉中的大小、夭壽之辯提出「只要是生命中建立了主體心靈的存在，即使是秋毫之末的微小，或是一剎那的曾經，

<sup>28</sup> 李瑋如〈「莊子」「化」境之生命哲學初探〉，《錢穆先生紀念館館刊》，第7期，1999/12，頁128-135。

<sup>29</sup> 董平〈論莊子的生命哲學〉，《中國文化月刊》，總刊號166，1993/08，頁6-26。

<sup>30</sup> 鄭琳〈莊子生命哲學的境界〉，《國立中央大學人文學報》，總刊號10，1992/06，頁1-12。

那也是澈照天地，永恆無限的」作為莊子生命精神之最高境界的結語；第三段談論莊子生命精神的「坐忘」境界，主要提出〈大宗師〉當中的思想說明，「忘」是要「忘卻那徒具形式而乏真實內涵的假仁、義、禮、樂」，並以柏格森、笛卡兒、蘇東坡思想作為引證，進而提出「在莊子生命哲學的系統中，逍遙、齊物、朝澈、見獨等等都是生命境界的最高，……，都是『坐忘』境界不同層面的敘白，他們的本質是相通的，到是如何達致這生命境界高峰的功夫，應是值得我們關切的」結語；第四段提出「『心齋』奈是追朔到宇宙生命的源頭之處，而獨與天地精神相往來」的無上境界；第五段提出〈養生主〉內容來談主體生命與客觀知識的相對重要性，認為「莊子所謂的『和之以天倪』，也就是使物我的界限消除，而與萬物融合為一」以達「物我之兩忘」的境界，生命的絕對無待的境界為「生命的主體是內在而不假外求，不是外圍一切的追逐」；最後一段說明莊子的「齊物」思想，是生命精神顧及崇高性、平等性與尊嚴性的整體大全。

（六）、周景勳〈莊子寓言中的生命哲學〉<sup>31</sup>全文共分十個部分，一、說明莊子思想是一種「透過個人的生活體驗，與感受以一個諷刺的口吻反映現實，更透過思考，創造一個配合事實的具體或抽象的故事，闡述出自己的哲理，突出個人生命存在的價值和意義，寓以教訓」，並提出莊子寓言的內涵有「縱」與「橫」了兩個思考向度；二、以內、外、雜共七篇思想，說明莊子從現實生活中體創了生命的超越精神；三、認為「閱讀莊子的寓言時，就等於讀了莊子的生命歷程和他的哲學政治思想史」，而莊子的生命中「順『生』安『命』的精神就是他生活在亂世無道的社會中，要好好地順自然本性之美，以能入於無過無疵，乘物遊心以養中，物物而不物於物、勝物而不傷地登假於道，以與『道通為一』，成救生命的『理想人格』：『至人無己，神人無功，聖人無名』和『真人無憂』的境界」；四、依莊子心靈生命發展的歷程所展現的生命超越，說明人們應使生活過得有價值、有意義，避免陷落成心、小知與執著中，而後便能使生命自然自如、與道通一；五、研究中提出莊子所言「真人」，便是生命達到圓融終極的妙境；六、作者認為《莊子》乃是由形上根本的道，開顯出生命哲學的思想體系；七、在此提出莊子所體驗的生命是入世的，卻又同時是超越的，在《莊子》所言「真人」、「至人」、「神人」、「聖人」、「德人」各種得道者的生命中，都能「融會與自然和純任萬物之自然，即能不傷己、也不傷人，不傷物，及不以心損道，不以人助天，心中忘懷一切，與道通一，玄同道體」的境界；八、引《莊子》內外篇說明「人若要體驗『無傷』之境，必須『體道』，……回到生命本根的『道』，以達到人生命圓融終極的與道通一之境界」；九、以〈大宗師〉得道之女偶進一步說明「學道」，「體道」及「得道」的歷程；十、重申莊子自然地「化」與「忘」的生命超越，追求「遊心」與「遊世」之生命和諧精神的生命哲學本質。

<sup>31</sup> 周景勳〈莊子寓言中的生命哲學〉，《哲學與文化》，第17卷第9期，1990/09，頁814-825。

(七)、張尙德〈從逍遙遊與齊物論看莊子生命哲學系統〉<sup>32</sup>，本篇文章主要由《莊子》〈逍遙遊〉及〈齊物論〉作為論述主軸，將西方「主體」、「客體」等思想併入研究之。首先，張尙德先生引出〈讓王〉與〈天運〉中的「逍遙」，用以分析出生命主體和客體之間的相互轉化；藉此將主體的轉化分為三個層次，第一層次：主體做為客體的轉化，亦所謂作為有形的、物質化的主體，其為客體是與主體以外任何其他客體一樣；第二層次：主體否定作為客體的主體，主體在此作用層尚無法從形質面向否定客體的轉化，主體的價值不在形質的意義上否定客體的轉化，而是在精神上否定客體的轉化，如此一來，主體精神便能順應自然，不隨客體的轉化而轉；第三層次為：主體否定客體的轉化後，主體否定主體。在此三層的轉化後，將能達到物化功夫，也便能成就逍遙遊的境界。接著，張尙德先生分別提出六項達到逍遙遊的方法：首先引用莊子〈大宗師〉「心齋」、「坐忘」的思想，強調以工夫作為人生修養境界的起點；達到逍遙遊的第二關鍵是「道」，文中引〈知北遊〉莊子曰：「無所不在」的道彰顯出「道」超乎時空，非由感覺可知，其作用與功夫相輔相成，為無為而又為一切事物之總動力；接著需要第三：否定感覺，張尙德先生研究認為，主體受感官世界的影響，因此依莊子見解，我們必須徹底否定感覺，勿以感覺為可親；下一步必須要達到第四項：否定理知，文中提出莊子在〈齊物論〉當中，經由「莫若以明」與「兩行」的概念分析否定理知，認為個人的偏見和淺見所形成的知識性價值判斷，並非能夠完全立足於所有時空變化下的絕對價值；張尙德先生將第五項方法，經過分析將人生分為三個境界層次，「至矣」的人生境界：此是謂物我兩忘、主客一體、天人混同的人生最高層次；「次矣」的人生境界：此境界談的是雖從無化有，卻無執於有也無分別的執著；「再次矣」的人生境界：在這個層次當中，是分辨物我而無執於是非的境界，但人們要去掉自以為的是非之心又談何容易。最後一項是主體對時空的否定，以破除人們對於時空的限定，來開啓生命的逍遙自在。

在學位論文方面，尙無以「莊子」、「自然」及「生命哲學」共同命題者。若是以《莊子》思想探討「生命」觀念的哲學或思想探論共二十一篇。其中六篇談論「生命教育」之議題<sup>33</sup>，以《莊子》思想談論「生命哲學」僅有少數六篇<sup>34</sup>。此外，以《莊子》思想論「自然」觀的議題亦僅有六篇，當中談論環境議題相關就佔四篇：林佳蓉《莊子環境思想試論：以自然觀為中心》、林芳珍《由環境倫理學的角度探討《莊子》人與自然環境的關係》、許孟娟《從莊子生死觀論現代

<sup>32</sup> 張尙德〈從逍遙遊與齊物論看莊子生命哲學系統〉，《鵝湖月刊》，第2卷第3期，1976/09，頁10-16。

<sup>33</sup> 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。  
吳皇毅《莊子生命美學對生命教育實施之啓示》，國立中正大學教育研究所碩士論文，2004。  
蘇閔微《莊子思想對生命教育的啓發》，國立中山大學中國語文學系碩士論文，2004。  
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，2007。  
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。  
陳淑君《運用莊子寓言落實生命教育教學之研究》，國立臺北教育大學國民教育學系碩士論文，2008。

<sup>34</sup> 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。

環保自然葬》、邱達能《從莊子哲學的觀點論自然葬》；其次是以中西比較之文學角度切入而論者一篇：吳素真《自然與靈性：梭羅《湖濱散記》與《莊子》內篇之比較研究》；最後，與莊子思想上談，較貼近且較完整的莊子「自然」思想論文僅一篇：涂釋仁《郭象《莊子注》「自然」思想之研究》。此論文針對「自然」一詞的思想發展作歷史性的說明，提出莊子對於主客體之間的和諧自然觀，研究中提及文子、《淮南子》、王充、王弼、嵇康、阮籍等「自然」思想。除此之外針對上述學者、著作時，在面對形上主體及現象客體與談論宇宙論等等，所使用於「自然」一詞之義涵的影響作研究。

綜觀以上文獻可知，前輩學者研究《莊子》當中「自然」義涵，或向郭注<sup>35</sup>《莊子》時所使用之「自然」一詞的思想論述，僅以部份章節提出探討，直接談論《莊子》自然思想的生命哲學之研究文獻，確實是少之又少。但在《莊子》談「自然」思想上，卻能發現其深刻之處，此外，我們亦可在向郭注《莊子》當中，使用「自然」一詞作為詮釋的比重上便可見一斑。職是之故，本篇論文希望能在這方面開出一個新的思考及研究的空間。

## 二、莊子思想的「生命哲學」意涵：

近年來「生命」一詞在各種研究領域中被廣泛使用，在不同的研究領域中，對此有相當不同的意義內涵及定義。例如站在宗教立場上而言：談論「生命」時，直接將「生命」與宗教共同談論，提出「生命」的存在與宗教上最高的精神主體是連貫一體的，指出「生命」是由此而誕生、因此而存在。<sup>36</sup>此外，一般所言「生命」大多仍以西方邏輯思考的方式為主，用來泛指鳥、獸、魚、蟲……等物質現象，天地之間各種具有生命現象的個體，主要談論認知上的知識學問，亦包括「人類」對於自我在形體、心靈思想上的探討，如：心、物合一的認知主體。<sup>37</sup>再者，目前教育界所推行的「生命教育」內容，雖是探討人們的價值觀，卻也僅止於面對他人的態度、或對於其他生物、非生物的自然資源……等等，在使用這些資源時所應該表現的態度。這類所應用的思想是屬於西方的「物」、「我」之「主」、「客」有別而論，並非直接以自身的思維上談自身生命的價值觀。羅光先生於《形上生命哲學》一書中雖然提出「人類生命的目的，在保全並發揚自己的生命，人類生

<sup>35</sup> 本文注《莊子》時全文以「向郭注」表示，係因參考牟宗三先生之研究指出，於《晉書·卷四十九》及《世說新語》當中的記載，說明向秀與郭象二者思想之關連性：「向注已佚。若郭竊向注，據為己有，……今言郭象注莊，連屬向秀而言之，不沒其源也。」筆者認為，既然史書有所記載，在引用此注時先不論是否有竊用之實，皆應「不沒其源」同予尊重，故本文全文以「向郭注」表示之。牟宗三《才性與玄理》，頁 168-172。

<sup>36</sup> 「靈魂的生命結合於天主的生命，接納了天主無限的愛，溶化在愛以內。……。天主乃生命的泉源，愛所授與的生命；靈魂接受了天主所施的生命，整體生命傾流於泉源。兩方生命相授受，兩方的愛等於生命一樣深」參見 羅光《形上生命哲學》臺北：臺灣學生書局，2001，頁 379。

<sup>37</sup> 「生命的哲學以生命為中心，人的活動也是生命。認識為人的活動，認識便也以生命為根基。人的生命為心物合一的生命，人的認識便是心物合一的活動。」；「人的認識活動，不限於認識人生之道，也該展到自然科學的物體，……。人生之道，乃是人知識的中心。」參考 羅光《形上生命哲學》臺北：臺灣學生書局，2001，頁 190。

命的趨向，在於追求這個目的。」然而其主要立場，可在同書當中一對「生命」的發展歷程所分的二項說明：一、歷史與生命；二、文化與生命。<sup>38</sup>由羅光先生的研究可知，將「生命」附屬於歷史、文化之下而談的論述方式，屬於知識層面的認知，僅能以外在形式來說明生命的發展，因此無法直接以生命內在意涵作為切入點。此類所指涉於對象事物上而論之議題，非本篇論文研究的思考方向。所以本文參考，牟宗三先生《生命的學問》一書中強調生命的學問主要在修養之事，本文所要研究的，即是由莊子之自然思想討論生命的境界與生命價值之實踐。

當以人們「生命」中的內心修養上而論，再進而落實到生命實踐上。如此的「生命學問」便是教導我們如何真誠地面對生命上的種種遭遇歷程，誠如牟宗三先生在《中國哲學十九講》所言：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命的學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」<sup>39</sup>而且，在《中國哲學的特質》中還指出，中國哲學是以「生命」為中心，運用智慧作出「高度的清明圓融的玄思」、用學問展開「觀念的說明」以及修行實踐作出「理智的活動」，進而開展的人生方向。<sup>40</sup>以此而言，將生命學問稱作是「生命哲學」亦是適合的。

陳德和先生說：

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為一種參與生活世界、駐足人際社會的德行努力，……，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。<sup>41</sup>

身處亂世的莊子，當然不得不面對人民在生命上的困苦與紛亂，官場上的競爭與統治者或各國之間的戰火，在百家爭鳴的時代，莊子接受老子的基本思想，運用自己獨特的方式將「自然」、「無為」、「虛靜」、「守柔」等思想內涵予以開展發揚，進而提出人們自身執著、成見、偏好等等，在思想上的有限性，並且告訴人們如何轉化自身想法，走向「自然」、「無為」的思想境界與「心齋」、「坐忘」的生命實踐當中。此等思辨方向為本論文主要論述之處。

<sup>38</sup> 羅光《形上生命哲學》，臺北：臺灣學生書局，2001，頁287-310。

<sup>39</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁15。

<sup>40</sup> 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998再版，頁6、7。

<sup>41</sup> 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁43。

### 第三節 研究方法與論文結構

#### 一、研究方法：

袁保新先生認為，一項合理的詮釋應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概念。
- 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他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- 6、一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。<sup>42</sup>

從以上六項形式條件可知道，一詮釋必須要有系統性上的一致性，這樣的一致性必須呈顯或說明主要問題的重要性，接著再將問題重要性的因由或問題意識之結構作重整及分析，在一定的的方法意識底下，透過重整及分析後展開哲學問題之探討與理論之說明。因此，針對研究方法上而言，在此參考勞思光先生的「基源問題研究法」之理論架構，此研究方法是勞先生透過統整現有研究方法中的「系統法」、「發生法」及「解析法」之優缺點與侷限性後所提出。

勞思光先生所謂的「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力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」<sup>43</sup>以此方法論而言亦強調對於古典文本、文獻的詮釋上，必然存在有一定概念上的邏輯意義，換言之，在作文本詮釋時仍需要保持一定的系統性。同時，這一系統性也是能夠針對哲學問題，說明其問題意識提出之原由，以及哲學思考上之分析判斷，此所以為本論文研究時將「基源問題研究法」作為研究方法的參考對象。此方法論雖不盡然能實質地在每一章節研究中完全運用，但足以在本文研究方法

<sup>42</sup> 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997，頁77。

<sup>43</sup> 勞思光《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1991，頁14。

觀念上的主要參考依據。

此外，依本文論述立場認為，關於《莊子》內篇與外、雜篇思想之間的連貫性的問題上，因許多學者在研究莊子思想的論文當中，常運用外、雜篇作為解讀內篇的方式，或探討外、雜篇思想時以內篇作為論述基礎，是詮釋莊書極為普遍的研究方法，由此可知內、外、雜篇之間仍有其思想的一貫性。本文試以陳德和先生《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》一書為例，即是將老莊道家的思想精神作為整體論述之基礎，分別以「人性論」與「全德論」為主要論點，針對《莊子》外、雜篇當中的思想，與老莊「生活道家」之關聯性作探討。再者，劉榮賢先生《莊子外雜篇研究》，該書主要研究莊子外、雜篇著作的成因，及內、外、雜篇之間所使用的素材之關連性，並以歷史背景分析外、雜篇的各種思想，由此可看出《莊子》外、雜篇在思想脈絡上也與內篇有一定聯繫。據此，本論文的研究在第二章提出一節，用以討論到外篇的自然思想。

## 二、論文結構：

在此首先說明本文論述重點，為《莊子》「自然」觀念與生命哲學的重要性，及日常生活當中的實踐，主要分析「自然」是《莊子》思想當中的重要意涵，然而若是將《莊子》以「自然」思想作通篇論述的話，將可能使得本文淪為冗長的漫談當中，因此，本文寫作的方式以《莊子》直接提出「自然」一詞的篇目為主，先予以說明「自然」一詞在文章當中所要說明的意涵及《莊子》在生命價值觀上的探討，並配合參考其他篇章的論述來探討之。其次則是以此「自然」思想深入《莊子》提出的解消成心與有用之用的思想，及逍遙、安命、心齋、坐忘等生命實踐觀當中來研究。接下來的論述，順著《莊子》思想之作為「生命的學問」，面對人們生活當中的現實問題，必然能夠不受時間空間的限制，因此，本文試談論現代的社會、教育等議題，以期從《莊子》之「自然」思想上，可以提出積極正面的回應。最後將統整本論文各章思想論述，提出結語。

第壹章當中，將撰寫本論文的動機及重要性，在第一節當中予以說明；接著在第二節當中，將近年來研究《莊子》思想及生命哲學的專書、期刊及學術論文等，依據論述主題內容分別出與本文相關的著作，並作概略性的回顧；最後在本節當中，對於全文撰寫時所依據的研究方法及全文結構作概要說明。

第貳章主要將《莊子》原典當中，針對莊子在〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇，直接提出「自然」一詞的篇章作義理分析，並說明其思想對生命意義有何啟發的價值性。由於《莊子》內篇義理較具整體性及一貫性，其論述的客觀性高於外、雜篇，因此本文特地將〈德充符〉與〈應帝王〉兩篇，分別獨立為第一節及第二節作論述，而外、雜篇當中的「自然」思想，則匯合在第三節當中作探討。除以上所列舉的七篇單獨提出探論之外，行文中以《莊子》其他篇章作為輔助論證之。

第參章則是統合《莊子》內七篇，在前輩學者針對莊子思想，所提出的許多生命實踐之要點，以莊子自然觀的面向重新提出探討，主要探討的主題為：第一節：「生命實踐所面對之成心執見與有用之用的侷限及其超克」，第二節：「逍遙無待與安之若命的境界」及第三節：「心齋與坐忘的實踐哲學」；本章主要工作，是依據第貳章探討「自然」思想所得到的生命意涵為基礎，對《莊子》當中幾個重要的實踐觀，提出義理分析與思想結合。

第肆章主要依據第貳章及第參章的分析，因循莊子「自然」思想對於生命實踐的價值觀的看法，針對現實生命教育、當前社會的價值意識上作反省，本章分為「自然思想所蘊含的生命哲學」、「自然思想對生命實踐的啟發」及「自然思想的生命哲學之現代詮釋」三個部份提出說明。

第伍章結論，經過前面對莊子之「自然」思想的探討、詮釋及現代意義之表詮後，針對現代生命教育與社會人際之間的問題，提供人們一個反向思考的探討空間，也從《莊子》「自然」思想當中，提出積極正向的生命價值觀。

## 第貳章、莊子自然思想之分析

莊子之「自然」思想承接老子而來，誠如牟先生研究所言：

道家所謂天籟、自然，就是自由自在。……道家就有這個境界，通過修道就可以達到自然。這個「自然」不是西方所說自然世界，而是一個超越的境界，是通過高度的修養而達到的。這種心境道家就叫做道心。不但莊子如此，老子《道德經》也是嚮往這個境界，故言「道法自然」。……「自然」之為意義可以通過「無稱之言，窮極之辭。」這兩句話來瞭解。<sup>1</sup>

根據牟先生「主觀境界」<sup>2</sup>的觀點，「自然」即「無執道心」的如實呈顯，此即是以無為、無執、無用之用等等生活實踐來展現生命，由此可知，作為人們生命之所以成真人、至人、聖人、賢人的實踐方式，其理論目的，一方面在於撫平人們因執著卻又達不成目標、或是因執於事物所造成的傷害，一方面則是指引人們在受傷時應適時放下，去除心中的動搖，好好安頓我們的心靈，達至平樸而自然生活。根據《莊子》全文思想理路在開頭一、二篇便有所呈顯的初衷，便是希望人們能夠達到〈逍遙遊〉的生命境界與〈齊物〉的廣闊價值觀，故以「兩行」、「坐忘」、「無我」、「物化」等思想，作為生命「自然」之道的實踐方式，此外，向郭注《莊子》文中亦常有自然觀念的展現。然而，《莊子》僅內篇〈德充符〉與〈應帝王〉二文，及外雜篇〈天運〉、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇當中，直接以「自然」一詞呈顯出生命的意境。

以下本論文全篇論述主軸依序為，第一節、第二節討論〈德充符〉與〈應帝王〉二篇原文，在涉及「自然」觀念的文獻進行探討，最後於第三節將外、雜篇當中使用「自然」一詞的篇章，並依向郭注解《莊子》的思想意涵來分析，全文所引《莊子》原典，以及向、郭注部份主要參考郭慶藩《莊子集釋》。<sup>3</sup>

### 第一節：〈德充符〉與莊子之自然思想

郭象注「德充符」題目云：「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命而遺其形骸也」是貼切地提出莊子〈德充符〉所要表達的生命內涵。高柏園先生認為〈德充符〉思想是對形、才、德之回應態度及其境界的表達，他說：「『形』可

<sup>1</sup> 參牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄〉(一)，《鵝湖月刊》，第二七卷第七期，2002/01，頁5-6。

<sup>2</sup> 「『境界』這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養道什麼程度，所看到的一切東西都往上升，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。」牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁130。

「道家之自然，尤其莊子所表現者，向郭所把握者，雖亦不經由超越的分解而到客觀地肯定一第一因，然卻是從主體上提升上來，……。故此自然是一虛靈之境界。」牟宗三《才性與玄理》(修訂版)，臺北：臺灣學生書局，2002，頁195。

<sup>3</sup> 郭慶藩《莊子集釋》，分上、下兩冊，臺北：華正書局，2004。本章以下所引《莊子》原典及向郭注文、成玄英疏等，皆出於此，故不另註出。

有二義，一義是指吾人之形軀、形骸；另一義則是指表現在外在之形式。」<sup>4</sup>，陳品卿先生則是指出：「德，全德也。充，足也。符，驗也。全德充足於內，必能符驗於天。至人遊於形骸之外，不索人於形骸之內，德充而物聚，此符驗之證也。」<sup>5</sup>人們彼此見面時所在意的「第一印象」通常是外觀形象上的差異，然而，莊子的實踐觀則是認為形軀上的差異並非生命價值所在，因此，莊子在〈德充符〉寓言中，一再引出形貌有殘缺而內心卻充滿「自然之道」者，如：兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀駘它、闔跂支離無脰之人以及甕盎大癩等等，說明身體形軀上的缺陷，會造成人們難以排除從外在對人作出價值觀感上的評斷，因此整篇思想當中，正是要引發這方面的省思，發現價值觀的缺陷與障礙並加以排除，以下依序提出分析。

魯有兀者王骀，從之遊者與仲尼相若。

常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」

本篇寓言以常季看到兀者王骀可以擁有與孔子數目相當的追隨者，並深感疑惑為開頭，在常季的話語當中，首先開展世人生命活動上的一個問題：世上的追隨者並不完全清楚自己所追隨的、崇敬的理想、目標是什麼、與其他人又有何不同，常常盲目追隨而不知其所以然，當遇到困惑時深陷其中。在此，常季指出兀者「立不教，坐不議」卻能使從遊者「虛而往，實而歸」，對於如此的教學往來方式，固然使季常無法理解；由於一般教學方式少不了言語的往來應對，然而，有德之人對「道」的體認，並非透過不斷的言說而來，王骀與追隨者之間的互動方式不同於一般人，不教而能知、不議而能明，如〈齊物論〉所說：「夫言非吹也，言者有言」，對此，郭象注曰：「各有所說，故異於吹」，語言的使用常有時空的界限性，換言之，當人們開始將思想侷限在語言文字上來傳達時，生命實踐之道也許是經過語言、文字的方式傳達給受教者，在這樣的傳達過程當中，人們對天道思想的生命實踐的感受，已經被言語教育所取代，與事物之間的相處之道，變成一種可以從傳授和學習而得的知識，也因此侷限了人們的思想，亦或可稱之為「成心」。此外，亦如「怒者其誰也」（〈逍遙遊〉）、「果有言邪？其未嘗有言邪？」（〈齊物論〉）、「殆以不信厚言」（〈人間世〉）等，都是莊子對於生命實踐與言教之間的反省，期許人們以生命實踐上的體證，來排除對外在形軀與心知執著的思想阻礙。

仲尼曰：「夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，

<sup>4</sup> 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁153。

<sup>5</sup> 陳品卿《莊學研究》，臺北：中華書局，1982，頁281。

命物之化而守其宗也。」

高柏園先生認為：「王駘立不教、坐不議，此見其所授乃吾人生命自覺之事而非關形軀，是以其所得不形於外，同時所得亦不限於外，所謂『命物之化而守其宗也』」<sup>6</sup>，由此可知，生命中有「變者」也有「不變者」，「變者」是我們的形軀，「不變者」是我們的價值根源，也就是「道」。

根據謝君直先生說：

莊子所肯定者乃「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗」之常心，而非執著於六骸與耳目這類表象，亦即精神超昇的表現在「知不可奈何而安之若命」，而非索求於外在的形骸以為實在。<sup>7</sup>

若人們對於外在形軀或與他人之間思想上的差異性執著不放，則面對他人形軀上的殘缺時，將會不斷的產生由外在容貌來評判他人的生命價值的誤解，而身形殘缺之人必然會深陷於怨天尤人的困境之中。謝先生更指出：

對於形軀生命的得失與變化，〈養生主〉與〈大宗師〉皆表示「安時而處順，哀樂不能入」的價值觀。此雖然避免了患得患失的心態，但更重要的是安頓生命於變化之外，毋使無常之物化來擾動生命之真常。<sup>8</sup>

生命的自在自適是隨著心靈的安頓而來，生命的不安頓常常來自於自我的堅持，因為意識形態上對「得」與「失」有價值上計較分別，進而使得我們無法面對事實變化的無常及不安定，情緒隨著之時而浮躁激動、時而消沉了無生氣，生命的價值感完全隨著外物的變化而波動，遺忘了心靈上的內在價值，故莊子說：

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，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。

接續上一寓言當中，針對外在形軀差異上的「不齊」而言，這裡的「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」與「天地一指也，萬物一也」(〈齊物論〉)相呼應。主要指出，人們若是能以平和的心境，平等地看待天地與萬物本然存在的差異性，便能使天地皆在一指之間無所分別，而萬物亦有如一馬般無所分別。此外，若將「不知」視為莊子所強調的道的實踐內涵「不執」，則可用以說明，人們不執著限定於現象世界的實然層面，而可以敞開胸襟、開懷暢談，如此的心境便是「不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」。

<sup>6</sup> 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁154。

<sup>7</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁37。

<sup>8</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁37。

此外，常季所說「彼爲己以其知，得其心以其心。得其常心，物何爲最之哉？」顯然與〈齊物論〉當中的「夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！是今日適越而昔至也。」相互呼應，「常心」爲至人、真人的生命境界，而「成心」則是源至於對事物的「執著」，換句話說，當人們彼此之間爲了自己的對、他人之錯而爭執時，就不難發現彼此內心當中都已經充滿了成心、成見，如此一來「常心」就難以展現於客觀的價值內涵上，因此，當人們達到「得其常心」之時，便不會知道「物何爲最」了。

仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，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！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何可與以物爲事乎！」

然而，人們最難以維持的亦是「常心」，若想要維持「常心」來觀察世間之事，那就要時時「鑑於止水」，這就是說，當我們的意識被侷限在變動之中，則不斷地隨著變動而繁亂；唯有如止水那樣，使心靈平靜下來、不帶有自己的成見之下的狀態時，才能靜靜地、如實地呈現出完整事實的原貌。此外，在生命的流轉過程中，生命的流失是不能避免的「變動」，人們若是只在乎這些變動、計較生命的流失變化，那麼又能有多少時間、機會來體會生命「不變」的部份，也就不會有「德之和」之心境，引文中「保始之徵，不懼之實」則說明外在事物的改變是實際發生之事，若能安定自己的思緒，使心境不追隨著外在的事物而變動，對事物變動轉化的觀點、視角放得長遠些，如此一來，才能將整個轉變看得清楚，也能保有自己心靈自然樸實的原貌。

第二則故事是延續上一個寓言的觀念來談，故事人物子產，因自恃於權位高上，而建立起尊卑二立的價值觀，他對申徒嘉說：「我先出則子止，子先出則我止。」由此表現出不僅看不起身體有殘缺卻又與之同爲學者之人申徒嘉，更對申徒嘉表示不願與之同進同出，因此發生爭執。但是，申徒嘉聽人說過「久與賢人處則無過」，因此一直以爲，在同一個學習環境、向同一位賢者學習，久而久之，學者間的境界應該相差無幾，卻想不到寓言人物子產，卻仍然在乎外在形軀上的差異，甚至在申徒嘉提出反駁，爲子產感到惋惜之時，更進而認爲申徒嘉身軀殘破，不應該自以爲是的說出如此賢善的言語，故又取笑申徒嘉曰：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」。

莊子在此，以「堯」作爲聖賢人的目標，引出申徒嘉的反思之言「自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡」，向郭注曰：「多自陳其過狀，以己爲不當已者眾也。默然知過，自以爲應死者少也」，可見人們自恃的毛病自古至今仍然有待改進，回頭檢視受到刑罰而使身體殘缺的申徒嘉曰：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之」，雖然戰亂之時鮮少有人能避免傷殘，但如向郭注當中所

言：「自不遺身忘知與物同波者，皆遊於羿之彀中耳。」又於注「遊於羿之彀中」曰：「羿，古之善射者。弓矢之所及為彀中。夫利害相攻，則天下皆羿也。」正因如此，使得申徒嘉想起了他的過往，與來到伯昏无人這裡拜學的過程之間，所感受到生命價值的不同點是「人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。」畢竟人們無可奈何於事實已然發生，而生命則依然應該好好的重新安定下來，唯有生命的價值由內在涵養上提昇，才能自然地「遊於形骸之內」，進而達到「無以好惡內傷其身」的生命展現。

此寓言在子產領悟自己的內涵竟如此不堪為結語，用以說明人們常會因為價值觀的不同而發生爭執，而「爭執」本身就是「執」的延伸，有鑑於此，老、莊提出各式各樣不以個人執著，影響生命情調的實踐方式與心靈境界，告訴人們如何放下「執著」返回自然、無為、逍遙、無待的素樸天真之心靈。

第三段寓言所要表示的，泛指將知識、學識看得比德行實踐還重的學者，有些學者或身分地位高者，常會驕傲於自己的學識、地位比別人高，而看不起他人長相或身份地位，在愈講究學識、地位的國家，愈容易發展出如此思想之人。此寓言為了明顯表示一個人的價值內涵與外在的知識學習之間，可能會產生一些價值觀上的成見，因此，不一定能有相同的高度境界，開頭以叔山无趾與孔子的對話作強烈對比，後段則是承接第二個寓言當中，從受到刑責之人所不得已的遭遇上，再次藉由故事人物孔子提出「全德之人」的問題意識與解決之道。

一般人的價值觀點，習慣將「受刑」與「犯罪」、「不道德」劃上等號，莊子以寓言人物孔子開門見山地對前來向他求教的叔山无趾說教，曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」乍看之下像是不通情理的說法，畢竟叔山无趾也是「不可奈何」底下的受刑者：

无趾曰：「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！」

叔山无趾為自己的遭遇作說明後，莊子在此帶入《老子·第四十八章》「為學日益，為道日損」的思想，展現化解成心的生命實踐，藉由故事人物孔子所言：「夫无趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎」的反省思考，更進而提出「全德之人」的觀念。此外，叔山无趾雖受到貶低與輕視而感到受創，但經過與老聃的一翻談話之後，仍能回到心靈平靜的自然境界，由此可知「全德之人」的生命智慧是不侷限在身體的殘缺之上，而猶能超越身體殘缺，體證內在精神的重要性。叔山无趾以：「天刑之，安可解」再次重申生命不得已而遇到困頓或形軀上遭受到傷害時，必需要有「知其不可奈何而安之若命」的思想，這是希望人們能夠放掉當下對於所遇到的困惑難題的矛盾思想，避免人們鑽牛角尖，

參考吳怡先生的研究可知，《莊子》書中「刑」分爲天刑、外刑與內刑三種<sup>9</sup>，而「天刑」則是指自然的變化，如生死是無法改變，故只有安之若命，才能不解而自解。<sup>10</sup>「天刑」所指的是實然的現象與遭遇，或自然形成之事實，既然已經遇上了，該完成的仍要完成、該放手的就要放手，重新換個角度看世界。「安命」思想在此便是爲「天刑」找到一條出路，換言之，在我們面對現實殘酷的發生時，常常需要藉由心境上的提升，就如同雖然關了一道門，卻開了一扇窗那樣，來爲自己找到另一個生命的出口。此外，不同心境的人與人之間，就猶如〈逍遙遊〉裡的大鵬鳥怒飛九萬里之豪情，與斥鴳翱翔蓬蒿之間的輕鬆自在，雖二者是完全不同的心境與處事態度，但，仍究差異性地展現著人們生命實踐的「自然」之道，亦即是事物不經修飾所展現出來的本來面貌，這在本節最後論述「常因自然而不益生」的觀念時將有近一步說明。

除此之外，〈德充符〉還論述到一個不執己見、無高權位、無大財富又容貌醜惡的人，如何成爲人人願意託付、深信的對象：

魯哀公問於仲尼曰：「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『為與人妻寧為夫子妾』者，十數而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。无君人之位以濟乎人之死，无聚祿以望人之腹。又以惡駘天下，和而不唱，知不出乎四域，且雌雄合乎前。是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駘天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國无宰，寡人傳國焉。悶然而後應，汜（而）若辭。寡人醜乎，卒授之國。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？」

誠如高柏園先生所言：

蓋〈德充符〉之論才全德不形，乃是直接承著哀公論惡人哀駘它而來，今既以「惡人」稱哀駘它，則其形與才必與常人異，……是以哀駘它根本是以不形之德成其才之全，唯有在不形之德之中，生命才足以全，……才與德之內容意義並無二致。唯其用才字以別於德者，正為掃除執見，以呈現聖人齊物之境界。<sup>11</sup>

由此可知，能以一般語詞使用上的習慣，反作爲破除一般用語上的侷限性，而重要的關鍵在於「形」之上，在此「形」的主要意涵爲「展現」、「呈顯」，如〈齊物論〉曰：

<sup>9</sup> 吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁128。

<sup>10</sup> 吳怡先生又說：「這裡所謂『天刑』，也就是指無法改變的刑罰。但莊子筆下的孔子這種斤斤於求學和名聞，並非如生死的天刑，而是一種心的執著，是一種心刑。在心刑無法破解，就如同天刑之無法解開了。所以無趾的話，乃是加重其不可解，而說爲天刑。」吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁202。

<sup>11</sup> 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁156-157。

一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！

莊子以「形」說明在與他者之間的互動的過程當中，以及彼此間所展現的言行裡頭發現，生命的爭執與計較就在思想上「成形」，並用以呈顯世人向外界展現自我的慾望或行為表現，回到〈德充符〉文中所言：

狔子食於其死母者，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。……哀駘它未言而信，无功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。

莊子先是提出動物之間最直接的母子之情，所言其幼子並非僅在乎其母於「外形」、「行為」等外在表現上的表示，更重視的是幼子及其母的互動之間，已超越形軀上的限制，於內在精神上所發生的相互感通。由此說明，人與人之間的互動亦是如此，而哀駘它「才全而德不形」的內在價值內涵，亦同於上述所說兀者王骀「立不教，坐不議，虛而往，實而歸」的內在價值展現。有德之人並非能從外在形軀或行為上來展露，事實上的差異性是所謂「天刑」，故仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也」，因此面對萬事萬物的差異性時，必須以平等、無執的心境來對待，其主要目的仍然是希望這些外在事物能「不足以滑和，不入於靈府」，以致於達到「不以好惡內傷其身」的自然內涵，生命的價值內涵若能超越於外在形軀上的差異性，才能消解有執有限的思想侷限，此是謂「全德」、「才全」之人。故曰：

「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，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」

人格境界的修養在於保有面對事物變遷的自然思想，正如前述「人莫鑑於流水而鑑於止水」所說，當人們在靜下心來面對自己的內心思想後，才發現不應該用外在事物來量化我們的生命價值，〈養生主〉曰：「以有涯隨無涯，殆已」，任何事物的經驗性表現都是有限的，生命的歷程總是有「過去」、「現在」與「未來」，這便是光陰的有限性，唯有放下對外事物的執著意念，安定思緒使自己的感受如實呈顯，並且能夠不執著在情緒的狀態下，此即是《莊子》「自然」意涵的生命實踐。此外，文中所言的「德」與「和」的關係，上引「不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」而言，旨在強調物我之間差異性的相互包容，誠如王叔岷先生所言：「德乃成和之脩，已為至人，其德已全，則無須脩而物自歸矣」<sup>12</sup>，在「道」之無私的包容性之下，天地萬物之間的相處，是本然自在、融通無礙的事情，但在於情識執著之下，人們開始在意彼此之間的差異性，卻產生了貴己賤彼的成心底下，也造成彼此之間的計較與排擠的生命困境。

<sup>12</sup> 王叔岷先生參考〈田子方〉當中「至人之於德也，不脩而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉」提出此想法。王叔岷《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年，頁196。

第五個寓言一共提出二個身形有殘缺的人，莊子以「闔跂」、「支離」、「无脰」、「甕瓮大癩」來形容他們身形上的缺陷，而這兩人都以遊說君王為職，被遊說的衛靈公、齊桓公都對他們的身形不以為意，反而在與平常人相比之下，說出聖人處事之道：

闔跂支離无脰說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩。甕瓮大癩說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？无喪，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，无人之情。有人之形，故群於人；无人之情，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！

以一般人所見，常常從形軀上的缺陷引發對於一個人價值上的想法，所以〈德充符〉文中開頭所引便以首段常季、次段鄭子產、第三段時的仲尼，用以表示在價值觀上有成見、偏見之人，已不僅只是一般凡夫而是有學識、有地位、有成就之人也會如此，此所意寓的便是有成就、學識之人並不同於有德之人，因此在看見他人的缺陷時，同樣會產生刻板印象、以貌取人，並且在行為、語言上無意或有意地對其人造成傷害。然而，在內心真正有德之人看來，不過是「道與之貌，天與之形」，生命歷程中所遭遇的客觀事實罷了，若是無法對形軀上或事物上的缺陷有所釋懷，便無法使自己的內心平靜、自在，這就是〈德充符〉所要反省的思想。而莊子在〈德充符〉將「自然」一詞置於末段提出辯論，用以作為貫穿整篇思想的重心，更加重了整篇思想用以作為展現「道」意涵的實踐理路：

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

在此特別提出惠子所問「人故無情乎」與莊子所詮釋的「無情」作為對比，用以指出惠子思想「人故有情」當中「有情」之理解，與莊子所說「人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」所詮釋出的意涵，兩者之間所呈顯出之不同思考層面的探討面向。

當惠子發表：「人而無情，何以謂之人？」的疑問時，莊子給予他另一層面的回應：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」相較於何晏所認為的「情」皆是「喜、怒、哀、樂」之情，而言莊子所說的「無情」與王弼所說的意思相同，

皆意指「應物而無累於物」所要去排除的執著、有待之情。<sup>13</sup>謝君直先生認為理解惠子與莊子間的對話重點在：

從辯論的角度觀之，惠子追問人的定義，並以是否「無情」來界說，而莊子的回答則離開惠子的語境，不以「人」與「情」之間的必然聯繫來討論，反從自立「人」與「無情」的意義來回應惠子的質問，並在回答「無情」的意涵中述及「自然」一詞，因而理解「自然」的觀念也就須從「人」與「情」的涵義來著手。<sup>14</sup>

一般的「情」是關連著人的形軀或身體來說，所以「無情」即是無執於身形，即使外在于形軀的感官活動來宰制人的內心，然而，莊子提出「常因自然而不益生」的實踐之道，卻使得惠子更加疑惑，因而又問：「不益生，何以有其身？」由此可知，惠子認為人們的生存必然要對於外在事物有所需求與保持，並且認為這些都是生命當中不可缺少的，然而人們在追逐這些形體、外在上的附加作用時，正如同找一個牢籠將自己禁錮起來那樣，只是多此一舉有害而無益。莊子先是在〈養生主〉當中，以澤雉在自然的境域之中「十步一啄，百步一飲，不蘄畜乎樊中。神雖王，不善也。」在文獻上段的描述當中，看似不奢求受到人為的畜養，在形容外在形貌上的自由自在之說明，而下段銜接的「神雖王，不善也」<sup>15</sup>則是深入心靈層次上談自然無待的精神，故此「自然」即有價值指向的意思，一方面指出生命的義意，不該執著於追逐外在事物的欲求，另一方面也說明，生命自由自在的展現由思想意識上而言是不受限制的。換言之，在我們生命歷程的流逝轉變過程當中，存在於性命最真實的部份，是內在心靈上的成長，加上每個人的成長經歷、內在性格的不同，形成彼此之間各個不同的特色，故莊子以「道與之貌，天與之形」期許人們能夠順應無為、無執的自然本性，無執於私的去包容彼此之間的差異性，並且避免因為感官欲望上的追求而受到傷害。

〈德充符〉當中的每位畸人<sup>16</sup>所展現的，是自然無為的「常心」、無執於外在形軀而能與人「遊於形骸之內」、致使生命能不被限定於形軀上的殘缺，進而

<sup>13</sup> 此寓言探討「人故無情乎」之辯論內容，與何劭〈王弼傳〉中所載之聖人有情無情論極為相近：「何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體冲和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」原《魏志·卷二十八鍾會傳》之注，收錄於樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006，頁640。

<sup>14</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁36。

<sup>15</sup> 向郭注：「夫始乎適而未嘗不適者，忘適也。雉心神長王，志氣盈豫，而自放於清曠之地，忽然不覺善之為善也。」郭慶藩《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004，頁126。

<sup>16</sup> 《莊子》所言「畸人」在〈大宗師〉當中首次提出，成玄英疏：「畸者，不耦之名也。修行無有，而疏外形體，乖異人倫，不耦於俗。」此外，向郭注「畸人者，畸於人而侔於天」為：「夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。」由此可知，〈德充符〉所舉出形貌與表現異於一般人的聖賢者，皆屬於「畸人」者。郭慶藩《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004，頁273。

提昇到「德有所長而形有所忘」的境界、理解「才全而德不形」價值內涵，反覆省思「無以好惡內傷其身」的生命實踐方針，〈德充符〉至始至終反覆說明，「生命」的價值內涵不在於以外在事物、名利來附加，亦不因外在形軀的缺陷而有所減損，而是以「自然」的生命觀來實踐、展現道與德之價值內涵。

## 第二節〈應帝王〉與莊子之自然思想

莊子在〈應帝王〉<sup>17</sup>中提出「明王之治」，即是以無執道心來回應，當體道證德的聖人處於統治者的分位上時，該如何來面對治天下的問題，向郭對於「應帝王」之義注曰：「夫無心而任<sup>18</sup>乎自化者，應為帝王也」。相較於〈德充符〉以形軀上的差異作為論述聖人之道的切入點，將故事人物身軀外觀上之缺陷與內在涵養上作對比，說明「形」與「德」應該為「德不形」的關係之後，在相同出現「自然」一詞的〈應帝王〉，展現出與〈德充符〉有異曲同功之妙的論述，〈應帝王〉主要探討的思想內涵，大多以談論君王之道為對話內容，全文仍用心於老莊思想中的聖人觀。以下將針對〈應帝王〉各段論及「明王之治」的寓言當中，敘述統治者內在修養及外在表現的部分，依文獻脈絡及思想內涵上作分析探討，並說明「自然」思想的重要性，其中「順物自然而無容私焉」是明王治世之道當中的重要關鍵，此亦不失為聖賢之人的實踐方針。

世人對於「明王」的概念各有不同，處變不驚、求學不倦、聰穎機智、霸氣凌人、所向披靡……等等，如以下這則寓言所說：

陽子居見老聃，曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不勸。如是者，可比明王乎？」

老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且(曰)[也]虎豹之文來田，猿狙之便執爨之狗來藉。如是者，可比明王乎？」

陽子居蹙然曰：「敢問明王之治。」

<sup>17</sup> 高柏園先生研究認為：「『應帝王』一辭可有二義，其一，是將『應』字讀為平聲，解為應該，是以應帝王者，即為聖人始應為帝王也；其二，是將『應』字讀去聲，解為應之，即聖人無心為政而能自然應之而已。」參見《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁203。

<sup>18</sup> 本文研究認為，「任」與「順」在向郭注當中是極常見的詮釋詞彙，首見於注《莊子·逍遙遊》篇名曰：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉。」由向郭對於「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也」之注云：「夫四生雜沓，萬物參差，形性不同，資待宜異。……率性而動，稟之造化，非有情於遐邇，豈措意於驕矜！體斯趣者，於何而語夸企乎」當中發現，上言「萬物參差，形性不同」，下曰「非有情於遐邇，豈措意於驕矜」。由此可知，向郭所言「任性」性，主要是順著天地萬物自然之性而言，所要對治的是生命的有為、造作，然而，現代思想使用「任性」一詞的意涵，在於無關道德而使生命的價值觀與言行舉止隨著情緒變化的恣意放肆之意，正好與向郭注《莊子》之「自然」意涵相反。此外，下文向郭此注「聖人之治」是「帝王任之而不為，則自成也。」的治世觀；「至人」之「付物使各自任」；以及注「予方將與造物者為人」時，以「任人之自為」作為生命價值實踐者在體證天道運行之理的整體過程之描述等等，皆與此同。郭慶藩《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004，頁293。

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。」

陽子居所認為的高明的統治者，依成玄英疏云：「問老子明王之道：假且有人，素性聰達，神智捷疾，猶如響應，涉事理務，強幹果決，鑒通明敏，學道精勤，曾無懈倦。如是之人，可得將明王聖帝比德否乎？」無論時間、空間如何變化，總是會有人認為，當一個人能夠勝任所有事務且做得完善，那便是值得依賴、能夠擔當重任或領導眾人的人；然而我們知道，處理事物的能力與待人之道是不同面向的。換言之，所有事務都處理完善之人，可能連生命最本然、真誠、樸實的基本待人之道，也無法完善地持續保有，故向郭注曰：「言此功夫，容身不得，不足以比聖王」，成玄英疏：「若將彼人比聖王，無異胥徒勞苦，改易形容。技術工巧，神慮劬勞，故形容變改；係累，故心靈怵惕也。」勞苦心神之人彰顯出內心執著的一面，對自己所完成的事物，則有功名上的執著，對於事物有所執著之人，便不能無私、無我地對待所有人民百姓。因此寓言人物老聃提出明王之治的方針，向郭注曰：「天下若無明王，則莫能自得。令之自得，實明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任，故似非明王之功。」由此可知，莊子以「無」的生命實踐，來保有天地萬物的自然面貌，為治除了能使自己無執無傷，同時也讓百姓自得自成，這正是老莊無執道心在政治上的表現。

根據上述對照〈應帝王〉首段寓言，藉由蒲衣子對齧缺與王倪之間的對話作分析，說明真正的聖人在面對天下時，應該要有順應自然、無執無私的廣闊胸襟：

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。」

向郭注曰：

夫有虞氏之與泰氏，皆世事之迹耳，非所以迹者也。所以迹者，無迹也，世孰名之哉！未之嘗名，何勝負之有耶！然無迹者，乘羣變，履萬世，世有夷險，故迹有不及也。

莊子在此藉故事人物蒲衣子提出統治者在實踐上，要能達到「其臥徐徐，其覺于于」的境界。寓言中有虞氏把持以仁義作為價值最高指標的思想，用以要求世人朝向此目標前進；泰氏對照有虞氏來說則是「一以己為馬，一以己為牛」，不以自己的言行舉止及道德價值上的認知，作為天地萬物、人民百姓的標準，而是能如向郭注「其知情信，其德甚真，而未始入於非人」所言，由「任其自知、任其自得」進而達到「情信、無偽」、「不入乎是非之域，所以絕於有虞之世」的自然境界，換言之，統治觀念不在政教言令的加強，而是因順人民使之各展其能，

統治者不以主觀的思想、言語、行為標準強加到臣子或人民身上，此外，參考〈逍遙遊〉堯讓天下於許由時，許由所說：

子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。

言辭內涵反應在統治者的價值觀上，所要說明的是不將事成之功績歸於自己，也就是統治者不應執著於追求外在名利的事物上，這些事物，雖然能帶來一時或一世的光鮮亮麗，卻無法全然地使自我與百姓的生命有所安頓。生命與人生歷程中有許多事情是不得不去面對，而在莊子的認知當中，治理天下的事務雖然不是生命的主要發展的因素，但政治問題在戰國時期確是影響著自己，也影響著他人，莊子希望統治者放下執著、放下把持宰制的想法，設身處地的客觀思考。

此外將〈應帝王〉文中與首段有相互呼應之段落一並提出分析：

无為名尸，无為謀府；无為事任，无為知主。體盡无窮，而遊无朕；盡其所受乎天，而无見得，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。

向郭注曰：

因物則物各自當其名也，使物各自謀也；付物使各自任，無心則物各自主其知也。因天下之自為，故馳萬物而無窮也，任物，故無迹；足則止也。見得則不知止，不虛則不能任羣實。鑒覺而無情，來即應，去即止，物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。

在此所指的就是統治者應該依順萬物自然本質使其各自發展，在向郭注文當中所說「鑒覺而無情」，依〈德充符〉所說「有人之形，無人之情」而言，即是「無執」之意，生命的價值是在於如何展現自然的境界、未經裝飾的真實純樸，而不是利用自己設定出來的刑賞制度，對生命強加雕琢傷害。

寓言第二段亦探討統治者的治世之道：

肩吾見狂接輿。狂接輿曰：「日中始何以語女？」

肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」

肩吾回應狂接輿提出統治者的治理之道，認為治理人民應該有自己的一套方法，所有人民都要一致地遵守他所制定出來的典章制度，因為，以相同的律法來治理所有人，便沒有差別待遇，就不會衍生出任何異議。然而，這其實是一種威權統治的想法，統治者用自己的執著來待天地萬物，本來就對統治者無所依恃各自生存，莊子於〈逍遙遊〉當中，早已運用鯤、鵬、蜩、學鳩和斥鴳等等，提出生命有著不同的境界高度，有的能像鯤化為鵬那樣，有境界提升的變化，也有安

於現下的生命體，但不論如何，仍然是各有特色、各展其志，都應該彼此尊重、珍惜生命原有的自然之性，因此，若是當統治者爲了展現自己施政的功績，而制定一套方法強加到所有人民身上，必然會立刻顯現出所有人的差異，如此一來，人與人之間的分別計較便隨之產生，一些汲汲營營想求取功名的人，便投機取巧以巧智手段相互鬥爭，彼此爭先恐後造成生命的紛馳，如〈胠篋〉所言：

上誠好知而无道，則天下大亂矣。……天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惛粟之蟲，肖翹之物，莫不失其性。

當統治者一心向外在事物追求，希望將人民百姓限制在一種評判、一套規則、一個基準之下，將使得一部份想追求權位名利的人們巧智橫生，也得另一部份的人民遭到傷害，如此一來，天下蒼生原有的面貌就將消失殆盡。因此，狂接輿將肩吾的治世思想比喻爲「涉海鑿河」、「使蚤負山」，說明人若欲於海中鑿河、要求小昆蟲背負起一座山，正如〈馬蹄〉當中論伯樂治馬、陶者治埴以及匠人治木之術一樣，此等違反天地自然的治理方式是不可行的<sup>19</sup>；換言之，聖人之治應該要能使人心悅誠服才是，有德之人應該不顯露自己的德行、不以自己的思想行爲來限制他人，要處於世人所能理解的不同程度之中，誠如〈天地〉曰：「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖衆，其主君也。君原於德而成於天，故曰，玄古之君天下，无爲也，天德而已矣。」道之化貸萬物皆是以無爲而爲之的態度，若能以此作爲治世觀，定能使世人感到自然、平適。相反的，統治者若時時表彰自身多麼地有能力、強迫他人配合自己，此人便不是真正有德國君，而只是一個狂妄的統治者。故狂接輿反問肩吾，曰：

夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！

向郭注曰：「全其性分之內而已，各正性命之分也，不爲其所不能。禽獸猶各有以自存，故帝王任之而不爲，則自成也。汝曾不知此二蟲之各存而不待教乎！」要使人心悅誠服，最重要的是讓人民自然地展現自己的本性、人民能感到生命有所安頓，對此高柏園先生認爲：「聖人之治世，重點不在外在形式，而重在主體虛靜之修養，此即不治乎外，而唯求其生命之無爲自然……是以聖人之正物不在以己制物，而在『全其性分之內而已』，在『各正性命之分也』」<sup>20</sup>，人們就如同鳥、鼯鼠一樣，也會爲自己尋找生存之道，避免生命處於不安、遭受迫害或生活在被限定的壓抑之中。

莊子在說明統治者面對人民時的表現該避免的事，及自身內在修養上該注意的事之後，以「遊於殷陽，至蓼水之上」的故事人物天根，本是隨性遊覽，無意間遇到無名人時，突然向無名人詢問治理天下的方針的寓言，用來說明治天下與

<sup>19</sup> 關於這部分，筆者將在第三節「《莊子》外雜篇中的自然思想」有進一步詳細說明。

<sup>20</sup> 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁213。

天真素樸之間的關係。天地萬物最基本的是生命的安頓，向郭注曰：「問爲天下，則非起於大初，止於玄冥也」，治理天下之大事，並非一般生活中或太平之世時會提出來議論的，而是在統治者過度強調政令、加強刑罰的時代，才會對治天下之事有所感觸和議論，因此遭到無名人的駁斥，無名人對於治天下這件事的看法：

予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心爲？

向郭注「予方將與造物者爲人」的內涵是「任人之自爲」即「自然」之意。而天根所問的治世之道意即種種外在名位的追求，正如前述所知，並非自然本有純淨樸素的生命內涵，故無名人不以此爲志，反倒提出「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野」來說明自由自在的自然境界。其中「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外」可喻爲達到生命境界是以不拘束爲方法，而這境界便是莊子思想中，造物者以「不生之生」、「不主之主」的方式來造化天地萬物之思想，故「遊無何有之鄉，以處壙垠之野」便是不劃地自限、不給自己與他人製造生命的阻礙。

所以天根再次向無名人追問時，莊子以「無名人」爲代表，依循無執、無爲、無私、無我的思想內涵提出治世之道：

遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。<sup>21</sup>

向郭注曰：

其任性而無所飾焉則淡矣。漠然靜於性而止。任性自生，公也；心欲益之，私也；容私果不足以生生，而順公乃全也。

筆者認爲，向郭此注應是參考《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」的思想所得，以致虛守靜作爲修養身心之道，也作爲統治者對待百姓的處事方法，進而達至「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」，若對應於統治者的執政方法上，便能產生「風行草偃」的執政效果，使下屬或百姓不會因爲受到統治者的主觀意識的影響，而能在各自所屬的份位上發展所能，盡到應該盡的本份，這亦是「無爲而無不爲」觀念的生命實踐。

<sup>21</sup> 謝君直先生研究提出：「心之淡與氣之漠皆是表現『順物自然而無容私焉』，亦即藉由虛靜的工夫以消除爲政者的主觀意志，且能因順天下事物之本然來治世，此亦呼應〈應帝王〉對『聖人之治』的反省：『治乎外？正而後行，確乎能其事者而以矣』，並以此反對『君人者以己出經式儀度』。根據『鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患』之描述，『能其事者』即本性，亦可謂自然，故聖人之治乃順應事物本性的『無爲』之治，其非將統治意志著力於規範制度的設置，而是消除統治技術之『勞形忧心』，並達至『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，而游於無有者也』。」謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，收錄於《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，39頁。

高柏園先生對向郭注文表示：

性即自然之天，是以「任性」即「任其自然之天」，「無所飾」其無人為造作，此重申其自然義。能遊心於淡，則自可「合氣於漠，順物自然而無容私焉」……心之所以能遊，乃因其無心而自然，既能無心而自然，則自可無私，可無私乃能容一切。<sup>22</sup>

由此可知，人之天性本來就無執於事物之上，如同〈養生主〉：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也」及〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」所指的是，若時時無執於事物之上，不為實然的世事所羈絆，心思如止水、如明鏡一般，有物則應物、無物則無執於物，如此一來，便能保持自然無私、無為無執的生命境界。

以上寓言皆是莊子用以敘述如何達到明王之治的境界內涵與實踐表現方式，而莊子在最後以「渾沌死」作為總結，是整部莊子內篇思想的一大特色：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，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。

寓言中以南、北海之帝作為反省的指引，用來表示客觀而言，人與人之間的思想，常常是南轅北轍相差甚遠的。當我們從主觀意識來決定事情時，便產生人我之間的對立情形；或是人們想對他人表現「友好」時，會以自我所認同的好給予他人，意即只是一昧的給予自己所認為「善」的，對收受者並不是真正的「德」。再者，從上文對「應帝王」的探討來申論，即是一般統治者所希望給予人民的，看來是一個能使百姓們的生活更美好的政治理念，但這卻是限於主觀自我所形成的思考，並沒有參考事物的自然本性為何，也不明白什麼是人民老百姓的長治久安之道，統治者不瞭解自己的作為將對人民造成傷害，久而久之人民原有的自然純樸被刻劃變形，失去原有的特質，以致失去生命價值而得不償失，如此一來，身為統治者反而是違背保護人民的基本責任。

### 第三節 《莊子》外、雜篇中的自然思想

在本節當中，主要針對「外、雜篇思想之重要性」及「以老莊思想論《莊子》外、雜篇的自然觀」兩部份分別說明。

#### 一、外、雜篇思想之重要性

《莊子》文本於郭象重整刪訂後，成為現今廣為使用之三十三篇版本，其中，

<sup>22</sup> 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992，頁213。

歷來研究者多認同由莊子所著為內七篇部份<sup>23</sup>，所以學者針對內七篇作莊子思想研究者居多。而外篇十五與雜篇十一篇，則多認為是莊子之弟子或莊子後學的著作集結而成的<sup>24</sup>。因此，劉榮賢先生指出，順著莊子內七篇思想的特色，外雜篇的延伸使得其弟子及其思想後學成為一「莊子思想」之學派體系。<sup>25</sup>根據前述，《莊子》三十三篇雖然分為內、外及雜篇三部份，但思想上仍保有其一貫性的<sup>26</sup>，根據陳德和先生於《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》一書中對現有考證上的判斷，可歸納出四個要點<sup>27</sup>：

1. 郭象刪訂莊書做的只是去蕪存菁、去訛存正的工夫，凡是認為長遠能存乎大體者，就予以保留，故全書三十三篇雖有內外雜之區別，但思想是一貫且同等重要的。
2. （宋代以來的考證）其基本上大致是肯定內七篇的完整性與可靠性，而視外雜篇為晚出，其作者與時間亦前後不一。
3. 現代學者在前提上大致承認內七篇是莊子的作品，外雜篇則是莊子後學述莊、衍莊的文字結集。
4. 如果僅只是探究莊子個人思想時，內七篇足矣，若內外雜篇須完全兼顧者，則當以「莊子學派」名外雜篇，以表示其同中有異、異中有同，方稱得宜。

本文以為，若專注於探討《莊子》各篇的作者為何人，可能會陷入尋找《老子》之作者為何人一樣的困境，所以學術界對作者的真實性上有一定的認同即可，而文本所要表達的思想內涵，才是思想流傳不已的關鍵所在。

而陳德和先生在論述「莊子真心論的詮定」當中，以莊子內篇為主要依據，運用「自然」思想作為詮釋基礎，指出由莊子的「真心」作論述，首要便是說明此心之內在性為何，對此，無論老、莊，皆是以「無」作為首要的其本概念，陳

<sup>23</sup> 高柏園先生於《莊子卷七篇思想研究》一書中說：「《莊子》書當以內七篇最可能為莊子所著，亦可能最可代表莊子思想者。」，臺北：文津出版社，1992，頁3。

勞思光先生在《新編中國哲學史》（一）書中亦認為：「南華內篇七章，應為最早作品；蓋主要思想皆備於此，且文體亦與外篇雜篇迥殊。論莊子思想，必以此七章材料為據。通常學者皆認為此七章為莊子自作；此點雖未能確證，然內篇代表莊子本人之思想，則無可疑。」臺北：三民書局，1991，頁254。

<sup>24</sup> 劉榮賢先生於《莊子外雜篇研究》書中提出：「外雜篇的材料是經過一段時間累積而成的，其上限以莊子的卒年為準，其思想不再繼續，而轉移成其弟子後學的後續發展。」臺北：聯經，2004，頁17。

<sup>25</sup> 劉榮賢《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經，2004，頁13-21。

<sup>26</sup> 內外雜篇思想的一貫性來自於：「繼承老子『德』的觀念，著眼於人的心知定著，希望通過對心知定著的批判反省，凸顯人之超於心知定著之上的真心，以成全人的真正自我，是莊子在內七篇的一貫主張。」參見 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，頁25。

<sup>27</sup> 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，頁2-3。

先生說：

莊子以心為真之主體論觀念，更真切地講，就是拿本質是「無」（「無之以為用」的無）、全幅只是蕩相遺執、融通淘汰之作用的真心，做為人的生命主體。<sup>28</sup>

莊子思想以生命價值的保存為課題，無非是希望人們能夠不被外界的聲色所羈絆、不執著於外在的光彩炫耀，回到生命主體的價值上作反省，呈顯內在原初的「無執的心」<sup>29</sup>。再者，因莊子形容聖人是「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」可知，主體之證成不過是「順物之自然」而已；又，順著〈德充符〉當中談論「才全」與〈大宗師〉裡所提及聖人之道是「無不將」、「無不迎」兩段思想可知，聖人不與物隔逆，即聖人「無私無我」與「任其自然」而已矣。<sup>30</sup>

根據上面敘述可看出《莊子》在生命價值上之論述，「自然」是一極重要思想內涵，除了《莊子》原文當中所出現的「自然」之外，向郭及成玄英等人的注、疏文裡，亦常出現以「自然」作為文本思想的說明。莊子針對生命主體的敘述，提供人們在處於各種不同人際角色、社會立場下，如何實踐無為、自然、安之若命的生命境界。試想，若人們以「無」作為修養本性的工夫，卻沒有把「自然」思想融入題材當中，作為生命價值的基礎內涵，將使得「無執」、「樸」、「物化」、「兩行」等思想將難以深入探討，而顯得莊子思想不夠充分與完整。

本節將依本章前二節研究所得之「自然」義涵當中，由第一節〈德充符〉探討人們在面對外在形軀的差異，或人我之間不同的價值觀所造成的形式框架，要能無執於成心成見，及第二節〈應帝王〉論述一位統治者在面對臣子，或一般人對於看待他人時的自然觀為主要思想基礎，針對外、雜篇出現「自然」一詞的五個段落，參考內七篇之思想，在以下第二部份「以老莊思想論《莊子》外、雜篇的『自然觀』」當中，分別探討其生命哲學之義涵。

## 二、以老莊思想論《莊子》外、雜篇的「自然觀」

由本章前二節及上一部份說明主要可分析出，莊子論生命的實踐，其主要基礎觀念便是「自然」，經由上一部份針對內篇及外、雜篇之解析及其與「自然觀」的關聯性說明後，以下針對〈天運〉、〈繕性〉、〈秋水〉、〈田子方〉、〈漁父〉等篇當中，直接提出「自然」一詞的段落作分析說明。

### （一）、〈天運〉篇

〈天運〉是外篇中單篇出現兩次「自然」一詞的篇章，向郭注「天運」為「不

<sup>28</sup> 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，頁25。

<sup>29</sup> 「『真心』必為人真正之主體者，而離形去知仍不外乎蕩相遺執、融通淘汰的作用，故莊子的真心也可以稱為無執的心」。參見 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，頁29。

<sup>30</sup> 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，頁30。

運而自行也」，其中的「運」是指人「爲」操縱，在莊子的思想中皆反對人爲造作，因此不運、不爲而能自行者，便所謂「天運」。此寓言內容以北門成與黃帝的對話的爲主，以黃帝奏樂與北門成感受樂音的過程作探討：

北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。」

北門成聽完黃帝所奏之樂音後提出感受上的疑問，其中所言「洞庭之野」向郭注曰：「天池之閒」猶如「無何有之鄉，廣莫之野」的境地，明白指出寓言所要展現的是自然、無所限定的生命境界，而如此的生命境界必需要由實踐與感通漸漸累積生命的高度與厚度，因此在黃帝所奏的樂曲在北門成聽了之後，提出三個不同的層次階段「始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑」並且停留在「蕩蕩默默，乃不自得」的狀態下。以此比喻爲生命的境界層次的開放與提昇。

汝殆其然哉！吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以大清。夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。四時迭起，萬物循生；一盛一衰，文武倫經；一清一濁，陰陽調和，流光其聲；蟄蟲始作，吾驚之以雷霆；其卒無尾，其始無首；一死一生，一僨一起；所常無窮，而一不可待。汝故懼也。

文章開頭的「奏」、「徵」、「行」、「建」雖然有人爲的意思，但這只是人事部分，重點是順天理、應自然、調四時與和萬物的天人合一，所以才接著提出天地間萬物之生死、盛衰、陰陽、四時之變化作爲演奏的內容，說明天道運行之「常」道正是不斷的「循環變化」，這就是向郭針對「所常無窮」注云：「以變化爲常，則所常者無窮也」。之所以會感到恐懼，向郭注曰：「無窮之變，不能待之以一，故懼然悚聽也」，也就是說，人們大多無法接受自己不能面對「常態」，換言之，在面對天地之自然的變化無窮當中，自我以爲能夠掌握一切，其實不能。所以如果存著「以一待之」的限制性思想，固然會「始聞之懼」。所以對音樂的體悟也是如此，人們在心中對音樂有既定的音律模式與感受印象，每個人因循著本質上的不同，欣賞音樂的內容亦不同，有的偏愛輕快、有的喜歡溫和、有的則沉醉於激昂的樂聲當中，這正是〈齊物論〉：「物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可」的寫照。

以自己喜歡的方式欣賞事物並無好壞的問題，問題在於「執著」於自己所喜歡的方式，無法接受客觀上不同喜好的認定，並與他人的互動之間產生爭執。在文章當中盛、衰；死、生；僨、起，都是自然變化的表現，卻也是人們生命當中最在意的事，莊子使用不少篇幅討論生命或事物的發生與消逝，便是希望人們在面對這些變化時，要試著放開執著爲「有」的心態，要能接受事物必然會以不同的形式回歸於「無」，換句話說，事物的變化並不能因爲個人執意保有而停留不變，這是天道自然的樂章、無法被「有爲」、「有執」而改變。若能理解天地之間變化萬千，且順天道運行而思考，便能做到「無以好惡內傷其身」。故又曰：

吾又奏之以陰陽之和，燭之以日月之明；其聲能短能長，能柔能剛；變化齊一，不主故常；在谷滿谷，在阮滿阮；塗卻守神，以物為量。其聲揮綽，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。吾止之於有窮，流之於無止。予欲慮之而不能知也，望之而不能見也，逐之而不能及也；儻然立於四虛之道，倚於槁梧而吟。目知窮乎所欲見，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虛，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。<sup>31</sup>

黃帝以天地自然之道展現所奏的樂音，因此能使其樂音變化萬千，又能展現出天地萬物的原貌而延續不斷，主要說明的便是「形充空虛，乃至委蛇」的境界，亦即是「吾喪我」的境界，當對於物質形軀上所執著於的「有」、「無」意念，提升為內心涵養上「不執」於我的思想時，才能放下意念造作的執著、放下對自己的束縛，進將自己帶到「無處而不自得」的生命境地。

第三部份提出的「自然之命」，固然仍是以天地萬物的本然天性而言，而天地運行的大道則是以「不主常聲」來展現：

吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形；布揮而不曳，幽昏而無聲。動於無方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備。此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏為之頌曰：「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。」汝欲聽之而無接焉，而故惑也。樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。

向郭注曰：「命之所有者，非為也，皆自然耳；混然無係，隨叢而生。」此處的「自然」意味著天地萬物的自然運行之道，是此混沌無邊、不分兩端，並且四處流散、不以「常」作為根基，「不主常聲」當中的「常」並非老莊所言「常道」的常，而是指人們被自我意識所限制出來的「習以為『常』」，天地間的事物固然有其內涵上的價值，但是，當人們將自己的感受與觀念作為一種價值判準，並且將此一判準套用到所有事物上時，就顯然與天道所賦予的價值相悖離。最後黃帝再次分析北門成在欣賞其奏樂之時，內心變化的過程由惑而懼、由懼而怠、而遁、而愚，也正因為「愚」纏有「道可載而與之俱也」的可能性，這重覆說明著人們如何從自我意念的造作執著當中，放下堅持、打開心窗、將自己從畫地自限的侷限中解放，以大智若愚的境界來解放自己、解放天地萬物。

## （二）〈繕性〉篇

本篇作者在〈繕性〉篇的內容中，反省了當時的教化問題，認為人性的價值意義本不在禮樂文飾的建構：

<sup>31</sup> 向郭注曰：「夫形充空虛，無身也，無身，故能委蛇。委蛇任性，而悚懼之情怠也。」郭慶藩《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁507。

繕性於俗，俗學以求復其初；滑欲於俗，思以求致其明；謂之蔽蒙之民。古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂徧行，則天下亂矣。彼正而蒙己德，德則不冒。冒則物必失其性也。

古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。

「繕性」在儒家的思想當中，是一「推己及人」的基本理念，然而，以莊子的觀點來看，卻是壓抑生命自然的牢籠，將人為造作加諸於人們自然之性上的問題，成玄英對於「繕性」疏：「人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理。今乃習於偽法，治於真性，矜而矯之，已困弊矣。……故俗彌得而性彌失，學愈近而道愈遠也。」正如老子〈四十七章〉所言「其出彌遠，其知彌少」，老子並非反對向外追求知識，〈四十八章〉曰：「為學日益，為道日損」便是說明學識是一種外在的增益，但生命之道卻是要透過日漸化除（減損）的功夫才能到達的。所以回到〈繕性〉所提出的反省，便是人們將為學所日益的知識，強加到生命活動之上，並以部份知識作為生命全部的價值依據。因此，文章接著提到「莫之為而常自然」，此由《道德經·五十一章》：「夫莫之命而常自然」<sup>32</sup>而來，〈繕性〉篇作者將「命」改以「為」提出，意指「人為造作」，若將此與〈德充符〉當中所言「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」相呼應，「不益生」便是「不為」，無論是對自己或對他人，都不應加諸種種社會觀感的價值到生命之中。

「彼正而蒙己德，德則不冒。冒則物必失其性也」<sup>33</sup>天地萬物自有其本性，非由外在塑造而成的，在我們成長的過程中，免不了因制式的標準，導致我們產生執著的價值觀，例如將生命以量化的方式來呈現。但從老莊哲學的觀點來看，人生到底追求的無非是平靜自在的心靈境界，若人們自然而然、無執於外在事物的追求及競爭，常能在生活中實踐「不以好惡內傷其身」的自我，便可以使生命的價值不僅止於形軀上的存在，而是生命精神的永恒價值。反之，當人們將外在事物當作生命價值展現的工具時，生命的價值便隨著外在事物而上下動盪不定，例如對社會主流價值觀不感興趣的人或無法創造財富的人便被視為「無用」之人，而如果此人又極為在意外界對他的觀感，則勢必造成不良影響及後果，也就

<sup>32</sup> 《道德經》第五十一章：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。是以萬物莫不遵道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德蓄之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，頁 136、137。

<sup>33</sup> 成玄英疏：「冒，亂也。……家世父曰：『德足以正物矣，而抑聽物之自然而蒙吾德焉，未嘗以德強天下而冒之也。強天下而冒之，則正者我也，非物之自正也，而物失其性多矣。』」郭慶藩《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁 550。

是將「無用」的思想加諸在對方，彼此雙方若修養不夠，勢必造成生命的困頓。因此，要解放內心的困苦，首先便是要「安之若命」放下執著於強加在自身，或他人生命上卻無法達成的事物。文中所言「四時得節」便是說明天地萬物任自然而運作，只要人們亦隨自然運行過生活，這便是「當是時」的展現生命原貌，雖然人們心中仍會被外界事物的價值觀所左右，希望追求名望、地位、財富等等，重要的是能時時找回自我價值，自然而然展現生命的光彩。

### (三)〈秋水〉篇

本篇全文論述明顯與〈逍遙遊〉中「蜩與學鳩」一節所言之寓意有相似之境，以河伯與北海若之間的「大小之辯」為主體，作者運用河伯來說明世間的自是之士，以其偏頗的知識作為大道的總括，甚至以此無限闊張自己的威望，〈秋水〉篇描述：

秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美為盡在己。順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端。於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而歎曰：「野語有之曰：『聞道百以為莫己若者』，我之謂也。且夫我嘗聞少仲尼之聞而輕伯夷之義者，始吾弗信；今我睹子之難窮也，吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家。」

河伯一路東行至北海，只見自己將河水注入無邊際的北海中，以此認為自己的河水就是最大的功績，似不知小溪澗與江水灌注之後還會流向更廣大容納之處，亦不知大海更甚於數河流之總為大，故北海若見其自視為貴而對之曰：

井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可為量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉；此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。伯夷辭之以為名，仲尼語之以為博，此其自多也，不似爾向之自多於水乎？

北海若試提出許多天地萬物之間的相對性大小作比喻，北海若向河伯說明，天地萬物因其本來的有限性，在面對生命的侷限下所不能得知的事物，當然無法理解，井鼃對於海的不理解是因為海的概念在牠的空間認知當中並不存在；生長於夏天的昆蟲無法交談關於冰雪是因為牠的生命太短，無法見到下雪；世間士人

無法貼近天道而言之，是因為被世俗的禮教所束縛；如今河伯見到「萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知」的北海若，而北海若並未因此而自大自滿。

由於流入北海若身邊的江水無窮，這些水都被大海所包容，所以讓他更明白天地萬物即使再小，也都是大道之一員，而四方之海再大，亦大不過天地之大，又如人之在於萬物之中，亦是如此。天地萬物各有其大小的相對性，萬物之大莫過於道之有，道以其無執無私來保住萬物生命之自然；而萬物之小莫過於道之無，道之有總括了天地萬物之有，而道之無便是對天地萬物的無執、無恃。總之北海若曰：「夫自細視大者不盡，自大視細者不明」，便是希望為河伯能超越他之對大小、上下的執著，藉著與北海若的對話，打開他不曾思考的思想境界。但河伯並未就此通透，反而陷入「天地至大、毫末至小」的思想，於是北海若曰：

夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多；知量無窮。證鄉今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也；明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪！又何以知天地之足以窮至大之域！

在河伯思想當中仍在意著至大與至小的範圍，北海若再次以「量」、「時」、「分」，以及另一段所提及「知是非之不可為分，細大之不可為倪」來解消河伯所認定的大、小之至。真正對道有所了解之人，對於死生得失應該能不禍、不悅、不喜、不憂，更對於極大、極小的定限不起執著。

筆者認為，文中所指「質的大小」可視為以客觀看待萬物本身而言，作為萬物內在境界的高低而言；相對於「量的多寡」北海若指出「以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也」，此義涵同於《道德經·十二章》曰：「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」<sup>34</sup>，若是生命實踐的主體，去執於追求自然本能所不可及者，更甚至又汲汲營營的強取濫用，正如〈齊物論〉所言：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫知能止，不亦悲乎」，追求不屬於生命本然所能承載的事物，將使得生命與自然之道愈趨悖離。人們愈是執著於外在的追求，而忘卻自我內在的本然之性，則愈是說明其生命境界的強烈限制性，回顧〈逍遙遊〉所呈顯出的大小之分，除了說明萬物各有其客觀大小之別外，亦說明內在境界是有高低的分別，更意謂著，內在境界定有其提昇的可能性。這可能性便要化除彼我之間的分別，人我之間的分別，是由自己所堅持的「自貴彼賤」而來。

<sup>34</sup> 王弼注曰：「爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。」樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，頁 28。

〈秋水〉提出「自然」一詞，在北海若提出「以道觀之」、「以物觀之」、「以俗觀之」、「以差觀之」等四個境界的段落當中：

以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯、桀之自然而相非，則趣操觀矣。

對生命的價值觀而言，莊子最不希望的是彼我之間，因為客觀的差異性而形成價值的對立。這就涉及到齊物論所說的「成心」<sup>35</sup>的問題，莊子思想認為「成心」是造成人間困苦的原因，所以莊子一再地告訴世人「無以好惡內傷其身」，人們對周遭環境必然會產生好惡等各種感受，無論自己產生的好惡感，或社會時事所產生的價值評判所形成的判準，在面對外界事物時，皆是「以物觀之，自貴而相賤」，人們站在自己的立場、以自我為基準來看待他者，如此一來，便產生以己為尊而鄙視他者的相斥性局面。如世人常以堯、桀作對比，用以說明君王之治的優劣好壞，這是世人站在治國的興盛或敗亂而言；同理可證，人們以秦始皇在施政上的暴行，進而對他的生命價值，產生一種「殘暴不仁」的價值批判，人們只是以各人或社會上的靡靡之音，來說明此人之的本性在社會上的價值，這便是「以俗觀之」的結果。

此外，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小」與「以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非」二句，可視為實然之形象與意識的糾結兩者，在主體表現與內在思緒的對照。如同〈齊物論〉所言「以是其所非而非其所是」，意謂著若以堯的立場來看待桀，理所當然地是反對到底，反之，在桀的立場下看堯，也會認為堯真是不可理喻。當我們站在「以道觀之」來看，道對天地萬物無好惡之別、無貴賤之分，此二者皆出於本性之自然而為之，並無貴賤的相對性產生，而治國之興敗亦是順著二者之性所產生出來的結果。道之尊貴來自「不禁其性」，是故，堯之所以無為而治天下，桀之所以暴行成亂世，只是順其性而已。

#### （四）、〈田子方〉篇

孔子自古稱之為至聖，在莊子寓言當中時常出現，而本篇「自然」思想便是出現於孔子見老子的對話當中：

孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，惓然似非人。孔子便而待之，少

<sup>35</sup> 〈齊物論〉曰：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！是今日適越而昔至也。」郭慶藩《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁56。

焉見，曰：「丘也眩與？其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」

老聃曰：「吾遊心於物之初。」

寓言開頭是孔子見老子的過程，而寓言中孔子對老子的第一印象，與〈齊物論〉提出「吾喪我」的開頭寓言有相似之處。孔子向老子請教他為何看來是「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也」，老子答曰：「遊心於物之初」，成玄英疏：「初，本也。夫道通生萬物，故名道為物之初也。遊心物初，則是凝神妙本，所以形同槁木，心若死灰也。」道之給予生命本有最原初的狀態，便是無為自然虛靜樸素的，而這些狀態以儒家等講求「修身」的學者們看來，就像了無生氣的生物體，明顯與周遭環境、社會上欣欣向榮的景象有著格格不入的感覺，因此孔子無法理解再次提出疑問：

孔子曰：「何謂邪？」

曰：「心困焉而不能知，口辟焉而不能言，嘗為汝議乎其將。至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！」

寓言中，老子見孔子之不知所然，便試著說明天道運行，道之生育萬物在於不禁其性、不塞其源，其生養天地萬物的方式便是順性而已矣，又因道「生而不有、為而不恃、長而不宰」如此「莫見其功」的形式，呈顯於天地萬物變化演替的現象上，故「始終相反乎無端，而莫知其所窮」。老子接著提出「至美」、「至樂」而後能為「至人」，使得孔子不得不再次請益，於是老子表示「喜怒哀樂不入於胷次」、「死生終始將為晝夜而莫之能滑」<sup>36</sup>及「棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變」，生命之所以能至美、至樂，是因心靈不受外在的變化造成情緒有所膠著，誠如〈德充符〉仲尼曰：「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，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也」，生命的光彩不該因外在得失而減損，即便是自身形軀的殘缺，所帶來的非善意的言語或感受，都能以較高的心靈境界予以消除化解，就是與道合德的生命實踐了。

對於老子的一番說明，孔子感到獲益匪淺，因此想對老子有所回饋，便稱讚老子：「夫子德配天地，而猶假至言以修心，古之君子，孰能脫焉？」作者在此以孔子向老子詢問如何「修身」為故事情節，再次說明人之所以實踐至人的境界，

<sup>36</sup> 〈田子方〉在論文所引之前二句，相近的意思可見於〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；……故不足以滑和，不可入於靈府」。郭慶藩《莊子集釋》（下），臺北：華正書局，2004，

不在於如何「修」身，而是要如何「無為」，老聃曰：

不然。夫水之於洶也，無為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉！

成玄英疏：「水之澄清，其性自然，汲取利潤，非由修學。至人玄德，其義亦然，……若天高地厚，日月照明，夫何修為？自然而已矣。」萬物本性是以生俱來，固然不需要經過人為修飾，只要保持不造作的生命，展現最原初、真實的自我，那就是天地最美好的事物了。

#### （五）〈漁父〉篇

〈漁父〉作者在此希望能展現「真」<sup>37</sup>作為道的重要內涵之一，是如何在生命中實踐。本篇寓言以漁父所言「仁則仁矣，恐不免其身；苦心勞形以危其真。嗚呼！遠哉其分於道也」作為導言，對孔子提出天下之「治之美」在於「天子諸侯大夫庶人，此四者自正」的思想，也就是司其位則各正其職，互不侵擾不干涉，然而孔子無官而事卻忠君仁民而甚之，在漁父看來只是「苦心勞形」有違自然的行為，這也是讓孔子在漁父眼中看來之所以不真的原因。漁父提出「八疵」與「四患」，<sup>38</sup>若要行合於道，便要實踐「謹脩而身，慎守其真，還以物與人」<sup>39</sup>，如此可使物我皆能放下重擔無所負累。故曰：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，無一其跡矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也<sup>40</sup>，自然不可易也。

莊子亦常引「真」的思想作為人們在生命實踐上的表詮，〈大宗師〉：「有真人而後有真知。」其上文針對「知」的說明為：「知天之所為，知人之所為者至

<sup>37</sup> 向郭注曰：「夫真者，不假於物而自然也」郭慶藩《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁242。

<sup>38</sup> 「非其事而事之，謂之搃；莫之顧而進之，謂之佞；希意道言，謂之諂；不擇是非而言，謂之諛；好言人之惡，謂之讒；析交離親，謂之賊；稱譽詐偽以敗惡人，謂之慝；不擇善否，兩容頰適，偷拔其所欲，謂之險。此八疵者，外以亂人，內以傷身，君子不友，明君不臣。」  
「所謂四患者：好經大事，變更易常，以掛功名，謂之叨；專知擅事，侵人自用，謂之貪；見過不更，聞諫愈甚，謂之很；人同於己則可，不同於己，雖善不善，謂之矜。此四患也。」郭慶藩《莊子集釋》（下），臺北：華正書局，2004，頁1029。

<sup>39</sup> 成玄英疏：「謹慎形體，修守真性，有所功名，還歸人物，則物我俱全，故無患累也。」郭慶藩《莊子集釋》（下），臺北：華正書局，2004，頁1031。筆者認為，此「還以物與人」不僅言「功名」亦可謂天地萬物的「自然本性」，更是還給寓言中的孔子自身一個安頓的心靈。

<sup>40</sup> 向郭注〈養生主〉「天倍情，忘其所受」曰：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」郭慶藩《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁128。

矣。知天之所爲者，天而生也」向郭注曰：「知天人之所爲者，皆自然也……天者，自然之謂也。」生命的真知來自於自然而然的感受與表現，當生命向外追求表現而忽視事物表現的內在價值意涵時，莊子即指出人們由於陷入表現「禮」之形式上困境，所以造成思想扭曲與變質。此外，〈秋水〉：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人」，莊子寓言中常以「人」作為有爲造作的代表，「天」則是無執、自然之道的稱謂；本文當中「受於天也，自然而不可易也」重點於內在本性的如實呈顯，而整篇所著重的「真」，即是無恃於他者之本然之性，相應於〈德充符〉曰：「有人之形，無人之情」，「無」者亦所謂「無執」、「無恃」也。此亦可與〈養生主〉、〈大宗師〉所言「安時處順，哀樂不能入也」<sup>41</sup>相提並論，「自然而不可易」即是說明受於天者無論生死興亡，皆「命之行也」順天道而行非人之所能更變者。



<sup>41</sup> 成玄英疏：「忽然而得，時應生也；倏然而失，順理死也。是以安於時則不欣於生，處於順則不惡於死」郭慶藩《莊子集釋》(上)，臺北：華正書局，2004，頁 261。

## 第參章、莊子自然思想之實踐意義

牟宗三先生曾指出「道家思想背後有個基本的洞見，就是自由自在」，亦即形式化的制度「是對我們生命的束縛桎梏，使我們不能自由自在」，所以道家思想一種高級的修養，他們講「逍遙、齊物、無待」。<sup>1</sup>由此而來，即有「不生之生」的詮釋，意即莊子「殺生者不死，生生者不生」(〈大宗師〉)是從對「天道」的領悟而來，「天道」所給予人最初的本性，也給天地萬物存在的價值，所以人的生命可從「素樸」來表現，素樸放在實踐上即是避免世人被外在事物所圈限住的價值觀加以顛覆，並告訴統治者、主事者，不以外在形式、物質、形體當作價值評判的標準，且理解天地萬物同為天道所容者，都有其專屬的特色及存在的價值，不應該將自己的價值觀強加上去，這樣人民百姓就能過著平順安頓的生活，誠如〈德充符〉所言：「常因自然而不益生」<sup>2</sup>便是說明，人們面對天地萬物固然會產生好惡之別，若是能不被對外物的執著、欲望所宰制，並試著打開心結、放下執著、細心體會，如此便能真正的了解自己、平等的對待天地萬物，回歸生命原有的面貌，以開放的心靈真誠地面對所有事物，進而保有自我及他人存在之所以「有其身」的生命價值。

本章將以上述為思考脈絡，在以下提出「成心執見與有用之用的侷限」、「逍遙無殆與安之若命的境界」、「心齋坐忘的實踐哲學」三個主題，分別以不同思考面向探討莊子為人們所開展出，如何呈顯自然內涵的生命觀。

### 第一節：成心執見與有用之用的侷限及其超克

老、莊哲學著重在如何放下對「有」、「無」之執著、與差異性相對之下所產生的自私自利的「自我成見」，《老子·第十一章》曰：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。<sup>3</sup>

上引文獻當中，以器物之所以能有所承載，必須要先清出存放的空間，而後才能「有」物使之能達到其裝載、運送的功用，而「無」能使其繼續有所承載，此即是「無」的作用。莊子探討「有用」「無用」的問題，是從人們的意識執著上而言，主要提出「無」的實踐誠然是針對「有執」而論，當人們對事物的概念上執於一用不容其他的話，將受困於有限的用，〈齊物論〉曰「辯也者有不見也」生命的有執，便是思想的侷限，而這些都是人們劃地自限所造成的困境，換言之，

<sup>1</sup> 牟宗三，《中華哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983，頁 64。

<sup>2</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》(上)，臺北：華正書局，2004，頁 64-65。本章以下所引《莊子》原典及向郭注文、成玄英疏等，皆出於此，故不另註出。

<sup>3</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992，頁 26-27。本章以下引《老子》原典及王弼注亦同此書，故不另註出。

思想、意識上的價值觀問題，所探討關於思想的「有執」方面，並不是以外在事物、問題產生的原因上而言，問題的癥結在於人們意識上的心知執著，誠如陳德和先生研究指出，生命困頓的首要問題是「知識的封閉與束縛」：

知識的封閉與束縛，指的是我們常常因為執著於自己所知、所明，以致形成偏見、成見而將自己困住在狹隘的象牙塔內，……知識的形成是建立在能知的我、所知的物、以及兩者之間的關係等三個基礎上，問題是：能知的我並非萬能被知的物也不是一成不變，由是所成生的主客關係亦不免流連轉徙。……真正具有知識的人，其實應當更能發現知識的相對性及其不可或免的限制，也更必須懂得謙虛和尊重，以避免掉入知識的傲慢中。<sup>4</sup>

由上可知，生命困頓的原因，雖然在某種義意上來看，是源自於我們所能知的本身就是「有限」的，而我們常以「有限」的知，作為對事物理解的全部，這是最大的問題所在，從超越現實感官、現象上的有限而論，一個人所知、所學不多的時後，就常常被自己侷限在狹小的思考空間裡，與外界人、事、物接觸的時後，僅能以有限的學識與成見作為標準，認定異於己者都是偏差、錯誤的事物，如此一來，生命痛苦的來源，就不只是與他者發生對立、緊張的問題上，更重要的是，因為成心與執著，使自己的內心波濤洶湧、不能自己。

世人不再於生命實踐的德性上談「仁」、「義」，而是落入外在形式的表現上做「仁行」、「義行」，莊子面對周文將人與人之間往來的自然表現明文化，經過人們有為造作之心，進而成為形式化的教條，將人的生命價值標準化、規格化，以行為表現作為價值判斷的標準，而忽視生命內在情感的真實性。如〈天運〉當中批評「禮義法度者，應時而變者也。今取爰狙而衣以周公之服，彼必齷齪挽裂，盡去而後慊」、「仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，覲而多責」、「夫仁義憊然乃憤吾心，亂莫大焉」等，無不是在探討人們將仁、義、禮等，操弄名稱內涵的價值意義，並且將這些名相外在化、形式化的問題，仁、義、禮的根源，本應是來自內心的情感表現，卻成為形式教條而失去真正的價值觀。

高柏園先生研究認為：

道家之自然顯然是一種價值概念，是遮撥一切有為造作之虛偽而後有自由自在，是以其所破者乃是在此形式中的虛偽與僵化，更切實地說，是破除吾人對此形式之誤執，而非是取消一切形式而落入原始之野蠻。<sup>5</sup>

在探討生命內涵的價值觀時，我們要反省外在事物對我們生命價值的影響，本文上引〈天運〉篇當中的言論，並不是要我們消除外在禮義的客觀存在，而是那些源自於人們心中對禮義形式上的執著，它會造成我們忽略內心修養及生命價值重要性的問題，以《莊子》文本而言，在〈齊物論〉當中提出「成心」一詞作為反省：

<sup>4</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁128。

<sup>5</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2002年，頁183。

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！是今日適越而昔至也。

在此所探討的是人們自以為是的價值評判原則，說明固執己見的人心中總是有一判斷標準，這個判準或許是自己或他人訂制出來的，用來衡量自己或他人在社會上是否能成為「有用」之人、是否有存在價值，而這種消極的價值觀就會決定一個人的意義。〈齊物論〉曰：「道隱於小成，言隱於榮華」，成玄英疏：「小成者，謂仁義五德，小道而有所成得者，謂之小成也。榮華者，謂浮辯之辭，華美之言也。」在此，可將「小成」意會為個人自滿於自己的價值觀之「成心」而自大，相對於道之所以尊貴在於不恃自大，而是在於順任天地萬物之自然，成就萬物之自成，卻不因此而對天地萬物有所主宰、限定，故〈逍遙遊〉以無所限定的觀念來看待天賴、地賴、人賴曰：「怒者其誰也」，正是莊子對「道」的說明，亦如〈德充符〉當中王骀「立不教，坐不議」那樣，說明生命的傳承不著重在言辭表達上作功夫，而是告訴人們，應該要回到生命主體上來實踐，生命的價值就在行住坐臥當中呈顯，這亦是「道」之「無所不容」的境界。

筆者認為，〈德充符〉當中在敘述「自然」思想的同時，主要探討個人面對自身在形軀上異於一般人時，以及一般人看見形軀有殘缺之人時，要能不被自我主觀所限制而打開思考空間，去接受各種各樣的價值可能性，那些對於人、事、物的是非對錯的思想而言，意即上述所言的「成心」、「成見」，是一種被自己僵化的框架，它們在言語行動上表現時便造成生命境界的疆域，但《老子·第二十章》曰：「眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。」由此可知，成心、成見並非生而有之的，故〈齊物論〉又曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」而「成心」便是對於事物的執著之情，所以莊子有「無情」之說，誠如謝君直先生研究指出：

無情即指向自然的表現，以「無」作為生命實踐的工夫，消解人情是非好惡的障累，化除人對外物的執著，故雖是無情，卻能展現人存在（人形）的真情，反映人之自然實情，意即以自然為本性纔是人真正的意義，因而實踐自然當是人生價值的表現。<sup>6</sup>

有執、有我的「成心」在〈德充符〉當中，表現在那些自恃於身份、學識高於一般人，卻常表現出以高下貴賤之分，來看待寓言中形軀殘缺如兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀骀它、闔跂支離無脰以及甕盎大癩等人者，這些只以外表評判他人價值的一般人所自恃高傲的原因，即是人們執著於名位、權勢，陳德和先生研究認為：

老莊思想中的自然，指的是生命的原始自在和天真美好，它是我們一切德

<sup>6</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010/10，頁38。

性的根源和理想，也是我們體道證德的核心價值。自然的真正意思是一無所執，一無所待的全解放與自由，所以自然不同於本能的放縱，反當要收束自己、使自己不成為外在欲求的俘虜。<sup>7</sup>

正如《老子·第十二章》所提出的「五色」、「五味」、「五音」等，並不是直接批評感官知覺的存在，而是對人們執著於慾望與外在名利不放所產生的心病作批判，「心發狂」才是問題所在，人們的問題在於對內心「欲望」產生執著，並加以追求、永無止盡，到最後就是忘卻生命本有的價值內涵。

在〈逍遙遊〉最後一篇寓言中，惠施與莊子論大瓠之有用、無用、大用、小用的故事。惠施種瓜、用瓜而後棄瓜，他將使用的過程與莊子分享：

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。<sup>8</sup>

寓言中，惠施發現其果實大至可容納十石物品，然而裝滿湯水之後，卻發現它因為無法承受所容納的重量而破損，將它剖開又發現過於淺而裝不了什麼，假設寓言對話中的意涵，如成玄英疏所分析，是要諷刺莊子思想對時事無所用處，那麼，相對而言在此莊子言惠施是「拙於用大」讒會認為大瓠是「無用」之物，莊子以此比喻世人只執於世間紛擾爭論不休、視為「有用」的論談，而不知應該好好回到事物本身上思考。筆者認為，莊子試將「大瓠」論作是生命主體而言，眼見惠施希望將生命用以盛裝他所謂重要的世事、將生命的部份切割分割開，希望能符應於社會所需、所能用的，如此一來，必然是力不從心、分身乏術、也就是「以有涯隨無涯，殆矣！」（〈養生主〉）的窘境。因此，莊子教導惠施「慮以為大樽而浮乎江湖」，除了直接回應如何以大瓠之自然而有所用，更是影射出身在江湖之中，卻能「不以好惡內傷其身」、「常因自然而不益生」的生命之道。

然而，當人們在思想上，無法對事物之自然有所理解與體認的情況下，常會以自己認為的知識來對待所面對的事物，《莊子·至樂》篇曰：

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之于廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。

天地萬物之間有其本然的差異性，無論是物質層面或心靈、思想層面皆然，有時後與他者接觸雖然帶著善意，但因為不瞭解對方的本性，就容易「以己養」養之，人們常說「愛子心切」卻反而常常造成彼此之間的對立，更何況那些帶著不善之意的人們之間，所可能產生的衝突，《莊子·養生主》曰：「為善無近名，為惡無近刑」，單純節錄此二句，依字面上解釋的話，莊子似乎告訴我們：「做

<sup>7</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁114。

<sup>8</sup> 陳玄英疏：「剖，分割之也，瓢，勺也。瓠落，平淺也。呶然，虛大也，掊，打破也。用而盛水，虛脆不能自勝；分割為瓢，平淺不容多物。眾謂無用，打破棄之。刺莊子之言，不救時要，有同此言瓠，應須屏削也。」參見 郭慶藩，《莊子集釋》（上），臺北：華正書局，2004，頁36。

好事時不要接近名聲，做壞事時不要靠近刑戮」，像是莊子認為壞事是可以被允許的那樣，然而，以上下文脈絡一貫而言，意義卻相差甚遠。

誠如吳怡先生研究指出：「就本段的文義發展來看，前面說了知的不可求，也即是對是非觀念的揚棄。」<sup>9</sup>吳先生依王夫之之解「聲色之類，不可名為善者，即惡也」，在此一思想脈絡當中來談〈養生主〉所說的「為惡」，並不僅指於行為上作奸犯科，罪大惡極之類的意涵，而是泛指「一念不善或，一念邪心」，吳先生亦指出《莊子》書中「刑」分為天刑、外刑與內刑三種，在此所言「為惡」應視為「內刑」，「內刑」者：

內心欲念之動，而有過錯，受到了良心的責備，或患得患失等憂慮的折磨。這是內心的自我刑罰。……「無近刑」，要我們做到保持內心安寧，沒有一點憂慮的過患，這與本文結尾的「哀樂不能入」正好對照，也正是〈養生主〉的精神，善惡雙忘，而順乎自然。<sup>10</sup>

此外，高柏園先生據〈養生主〉寓言當中，先是以庖丁解牛之刀刀無厚，來說明心知執著所帶來的問題，故曰「人心之所以厚者，即在人心對善惡名刑之執而已」<sup>11</sup>，並指出，「官知止而神欲行」的狀態下，便是「緣督以為經」的生命境界呈顯；其次，高先生以老聃死的寓言中「遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑」，說明人們反天道之自然之情，死生為天地間物化的必經過程，然而人們隨著心知執著而把情緒無限擴張，<sup>12</sup>同理於日常生活中，在與他人相處時所發生的爭執上而言，彼此之間堅持自己的立場，並且對於他者之不同於自己的不認同感，而有情緒與行為的發動，在整個事件的發生與過程，無不是造成自己與他人生命上的「刑」。

綜合上述討論而言，本文在此試將「為」作「展現」之意解釋，再依循《莊子》自然思想而論，便說明，內在心靈面對事物時所產生的好、惡之感受，展現在相對待的過程當中時，應盡量避免彼此之間發展出「近名」、「近刑」的狀況。簡言之，當我們對他者有喜好、愛好或欣賞的表現時，要當心，避免成為諂媚或求取功名的情形；而對他者感受到不愉悅、不認同時，亦需要反省自己，萬物皆有其本性上的差異，如同《莊子·秋水》篇當中所舉之例：

梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也；騏驥驂騑，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鷗鶩夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也。

天地萬物各有其天生本性，萬物之天生所能、所不能，大梁用以打破城門、小樹枝用來趕洞裡的老鼠、良馬可長途跋涉、狸狌本能則是捕鼠、而鷗鶩只有夜

<sup>9</sup> 吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁127-128。

<sup>10</sup> 吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁128。

<sup>11</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2002年，頁119。

<sup>12</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2002年，頁121。

晚才能見物，這些都不是由後天學習而得的，人若是要有所使用，便得依其本性而為；反之，若只是為了滿足個人或大眾所需求，而對自然的生命刻意地加以塑造，不僅使原初的自我背道而馳，更使得被塑造者失去自然生命的本性。

天地萬物的這些差異性，在《莊子·德充符》當中都是：「道與之貌，天與之形」的事實，換個角度想想，生命之所以美好，也就是因為萬物有各種不同的差異，而能顯出個體的獨特性，因此，異於己者使我們能發現自己的不同之處，就像是天地萬物能夠展現出的各種色彩的原因，在於有黑與白的襯底，若要有寬廣的心靈與安詳的思緒，作為一個價值實踐者應時常提醒自己，應該常常試著以無執、寬容的心，來面對環境週遭所遇到的生命困境，避免自己被外在人、事、物所影響，亦能脫離成心、成見的操縱。

若是人人皆以無執之心相互對待，必能消解許多不必要的紛爭與傷害、刑勞，然而，生命的豁達並非人人皆能如實面對，人們因私心、成心與偏見的左右，不願放下名位、財勢或言語上的外在事物的負累，亦因此造成彼此交往之間不斷的相互傷害，在《莊子·馬蹄》篇的作者指出，人們自以為是的作為，從治馬、治埴與治木上看，顯然是主觀宰制的意念造作，而統治者也有相同的問題：

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂，曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，維之。連之以羈帶，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有楪飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半矣。陶者曰：「我善治埴，圓者中規，方者中矩。」匠人曰：「我善治木，曲者中鉤，直者應繩。」夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？然且世世稱之曰「伯樂善治馬而陶匠善治埴木」，此亦治天下者之過也。

陳德和先生認為：「作者以伯樂治馬為喻，說明人為宰制對自然生命造成的傷害」<sup>13</sup>，在馬之真性的「不為而能」來說，應是以蹄踐雪、以毛禦風、齧草飲水、翹足而陸，相對於文中所言「義臺路寢」則是不需要的，道路因人而鋪設，對於馬之本性而言反倒會成為障礙，增加牠的困擾與行走上的危險，然而，隨著人們行走的方便，身邊所帶的馬匹也都得跟著一起走，此無非是強加塑造、扭曲造作之舉。人們因為交通上、軍事上的欲求，趨使訓養者強行限制牠們的行動、壓抑牠們本有的性情、強迫修剪毛髮、腳蹄、戴上馬鞍，又為了使牠們更加有耐力，更長期施以鞭策、整治、訓練的傷害，即使犧牲部份或過半的馬匹，對生命的抵抗與消逝完全沒有任何反省，只為貪圖自我方便與需求。

此外，《莊子·山木》曰：

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍

<sup>13</sup> 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，頁102。

於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。」

莊子藉山中畸木的「無所可用」和農家「殺不能鳴者」作強烈對比，比喻人世間有千千萬萬的成心偏執，及自以為是的社會標準、道德和價值標準用。依第二章論〈應帝王〉「渾沌鑿竅」時，是希望人們有鑒於倏、忽的成心執著，故莊子以「渾沌死」為總結，王邦雄先生對此提出「自然」之二義：

道家義理，所謂「自然」有兩重的區分：一是天生的自然，或謂現象的自然，二是修行的自然，或謂境界的自然。南北二帝所鑿破的自然，乃是天生的自然與現象的自然，此一原始樸質的鑿破，乃是文明的起點。不過隨之而來的主客對立，與物我有隔的存在樣態，從生命自然的觀點而言，卻是人類與存在時空，與天地萬象的破裂。<sup>14</sup>

依上述王先生所言，以天生自然義來說，渾沌代表著生命原有的素樸面貌，是不偏不倚、無好惡執著的自然狀態，亦是指天地萬物之自然本性，在本節前述所例舉之寓言當中，大瓠、騎驢驢、狸狌、鷓鴣、馬、山木、雁等之所有用、無用，皆是以其物性、現象之實然上講；此外，物性之情緒上的自然，可見於〈人間世〉談養虎者之「不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。」此二者同為第一義之自然，相對開顯第二義的自然，則是人們在於物性自然之上，所開放出思想、理念層次之應然上的自然境界。王先生以境界意來論渾沌之死，曰：

南北二帝倏忽之間的人為造作，雖鑿破了中央之帝的渾沌，卻也開啟了人文涵養的空間，並給出了精神飛越的天地。<sup>15</sup>

據此，說明渾沌原來的自然，是物質層面之自然，指未曾接受到世間人為造作之價值觀的影響；然而，當渾沌被倏、忽鑿出孔竅之時，其死去是天生之自然，換言之，渾沌開始對人間世的視、聽、食、息有了初步了解，從物質自然之破除，向境界之自然的轉折。莊子以渾沌死的反省，提出有執有為在人們意識形態上所造成的生命困境，乍看之下像是反對或排斥知識、感官的作用，但實際上卻只是希望破除人們在生命實踐上，因為執著而造成彼此之間的傷害、衝突。因此，莊子在此所要強調的，是生命價值觀的境界提昇，在寓言中雖然只說明渾沌因倏、忽的執著而被開了孔竅，以此表示人為造作的結果是「渾沌死」為終，卻並非反進化思想，王邦雄先生認為此寓言仍有一思考空間，而是精神層次之渾沌的誕生：

由致虛守靜的主體修養，解消心知執著的痴迷，與人為造作的熱狂，走出

<sup>14</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁170-171。

<sup>15</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁171。

倏忽虛妄的假相幻境。而以虛靜心觀照天地萬象，將現象的自然，轉化而為境界的自然。……道家的天真，不是「無知」的渾沌，而是「不知」的觀照。<sup>16</sup>

當人們消解物質上的執著後，必能為自己與他者，開出另一道的生命境界之門。試著將我們的想法觀念，如一面明鏡、一池清水那樣，如實清明地映出天地萬物的面貌，並且依順其自然之性地任其自生自長，不增添自我意識、人為造作，才算是與天道同德之和。正如〈應帝王〉曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。文中「勝物」並非是要對天地萬物有所宰制，而是使我們的心靈如同天道那樣的無限開放，實踐「天地與我並生」的價值觀，天地萬物之有用、無用不在於我個人或社會所給出的斷定，而是使其能如實地展現自己；而「不傷」亦不僅說明至人自我之不被好惡所左右，更指出天地萬物因至人的不將不迎、應而不藏，才被完完整整的保住了其原本的面貌的「不傷」。

## 第二節：逍遙無待與安之若命的境界

承上一節分析可知，人世間有許多困難苦痛，是在於思想上的阻礙所造成，人們常常在情感、慾望與物欲上膠著陷溺，「人」做為一個個體，生命的有限是必然存在的，王邦雄先生在《莊子道》論〈養生主——存在的困局〉中指出，人生有兩種「有限」，首先，主體角色是無法改變的事實之有限性：人們一出來便注定了家庭與背景，生命過程中接觸到一些使我們內心產生欲望或排斥的人，事實上，都不是主體本身，而我們的生命必然是被限定在此一主體當中，無法改變；第二個有限性，則是時空流轉的有限性，在生命的歷程當中，時空的改變是我們不得不面對的另一個事實，從幼年到成年、從壯年到老年，不可避免的是主體外表隨時空的流轉而變化，或甚至隨著事件的發生而改變。<sup>17</sup>當因此，我們以有限的生命主體，去面對人間種種差異性時，內在心靈上要有一定的認知，對於外在事物的美、好可以欣賞的角度去面對，但不能帶著對人事物的成心、成見，將情緒過度擴張，或為了追求物欲上的享受，使生命失去自然本性。生命在面對不同環境、對象之下會產生各種反應，其中也會有負面的情緒，常常導致人、物、我之間的關係緊張，甚至彼此之間交互影響、惡性循環。王邦雄先生曰：

就是因為大家站在自己的立場講話，所以「成形」就分出彼此，你我他，每一個人都有自己偏執的是非觀念，個個都以自己做標準來說自己對，這就產生是非問題，我是他非。<sup>18</sup>

王先生認為：「因為人是有限的，我們才要逍遙遊，無待之遊」，生命歷程當中的許多種種人、物、事件等現象，都帶著時空上的有限性，及角色的限定性，

<sup>16</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁171。

<sup>17</sup> 王邦雄《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年，頁108-110。

<sup>18</sup> 王邦雄《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年，頁110。

最重要的是我們應該以自然無待生命情懷，來面對所遭遇到的人、事、物。莊子思想對治於生命在情緒困擾、或對事物的有執、放不下的問題時，除了〈德充符〉當中以形軀殘缺之人的比喻之外，在〈大宗師〉裡則是以生死變化來說明以無執面對這些困境所蘊含的意義，告訴人們順著能做的事去做，但不要執著於做了什麼、做不到什麼的情緒之上，生命本應如實自然地展現自我，給出能給的而不強迫自己去完成那些做不到的事、放下該放下的而不強取不放，如此一來，才能使自己不落入有、無、得、失的情緒起浮波動當中、不知所措。從思想的聯繫性而言，莊子的「哀樂不易施乎前」、「無以好惡內傷其身」，也可說是自然無為的工夫實踐，並有逍遙無待的生命面貌。

「無待」之意是在工夫上做消除、化解，「待」則是指其所依恃、依靠的對象，但是，「無待」的整體意義並不能直接由字面上作解釋，否則就會落入「取消對象事物之存在」的問題當中，「無」並非是從客觀事物之存在上而言「無」，因為，如果將「無」視為對「對象事物之存在的取消」的話，莊子的「無以好惡內傷其身」，就等同於否定人們情緒感受的發生，更甚至是擴大而言，則否定了天地萬物與人我之個體的存在了，如此一來不僅失去其積極的價值意義，也變成了可怕的存在之取消性思想。由此可知，「無」不能僅是在於物質層面之存有上來論定，而是要站在心靈思考層面作探討，「無」意指生命不應該以外在事物之有無所反應出來的喜悲，或自身對事物所呈顯出來的面貌，在有好惡對立之價值好壞的評判上來看。而且，人們在面對天地之間的各種事物時，會產生一些耳目之感受，進而有個別反應，從莊子自然觀來看，誠如〈秋水〉所言「以道觀之，物無貴賤」，天地萬物皆同出於道，故皆應一視同仁地認同其地位平等，沒有誰高、誰低、誰貴、誰賤的問題。

然而，人們對於一些視為是「屬於自己」的外在事物，如功名、利祿或財產、物品等，因為心知作用所產生的主觀，進而表現出執著不放的行動，這就是莊子提出「順物自然而無容私焉」所想要解決的問題，人們因為執著產生成心與成見，使得人我、物我之間有高低、貴賤之別，這就是「私心」的呈顯，當人們執於自我而不容他者時，他者的心知亦相對的對自我產生取消的作用。換言之，當我們在貶低他者時，不僅加強了異於自己的天地萬物的相對性，也同時取消了自己在天地之間的價值。老莊之「自然觀」便是對此思想上的弊病作反省，說明人們若希望天地萬物或人我之間能夠平等、和諧的共存共處，必定是要在心知執著的問題上，去實踐化除、消解的工夫，這便是「無為」之所謂「無執於為」或「化除人為造作」之意的生命實踐面向，唯有化除物我、人我之間的相對性、對立性的隔閡，才能展現「天地與我並生，萬物與為為一」的廣闊心靈。

再者，從老莊思想慧命相續來看，生命的執著大多來自自己對事物的得失之心，《老子·第十三章》曰：「得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚」，人們在心中對於得與失有所計較，人與人之間進而發生爭執吵鬧、失去和諧與平靜；「執著」則是得失心的根源，執著於想要得到這一事物、執著於害怕失去另一事物，

這些執著、得失之心，常見於追求功名利祿的事物上。所以對莊子來說，對治這些困境即是從體認天地萬物之道，而順應其自然精神，並體現自己有得於道之自然，才不會有執於外在的功名利祿。以這種價值觀念來面對治天下的事務時，即有聖人的觀念，王弼在注「天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘」（〈七十七章〉）時曰：「自然，然後乃能與天地合德。唯能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，蕩而均者？唯有道者也。是以聖人不欲示其賢，以均天下。」文中的天道觀即指出聖人在面對治天下的問題時，所要思考的面向不是建構式的政治觀念，而是秉持著與天地合德的價值觀，在為道日損的功夫中，使天地人我皆能有保身安生之道。因此，實踐者的生命面貌也是老莊哲學的論述重點之所在，莊子在〈逍遙遊〉當中曰：「至人无己，神人无功，聖人无名」，其中至人、神人、聖人等，在義理上「至」、「神」、「聖」無不是言「最」、「終極」之意，因此，依據「無執」、「無為」作為實踐的功夫視之，三者應是同一至高境界，皆自然地展現出「无己」、「无功」、「无名」之「無」的功夫。

雖然《莊子》當中出現「聖人」的文脈，部份是作為理想的價值實踐者在日常生活中表現，而有些則是作為反面批判的對象，但本文以為，被莊子提出來作為批判的對象的「聖人」，正是以老子所說的「正言若反」的觀念方式表現出來，陳德和先生認為：「『正言若反』乃是希望藉由『反』來導出『正』，所以這種『反』應該被理解為：『超越的成全』。」<sup>19</sup>也就是說，若僅限於文字上作分析，而沒有回歸到理論背景底下思考，則恐怕會將《老子》、《莊子》思想誤解，落入反知識及崇尚無所做為的消極的說法。如曹國霖先生〈莊子的自然主義〉一文當中，其論述的第一部份，主要參考〈逍遙遊〉、〈達生〉二篇，提出莊子思想當中所提出的「人生最高境界」是一種「隨順、無為，不加干涉的一種自然主義」，並指出：

至人的特色，在於視死生若一，榮華利害毫不介懷，任天下的自為，超然遊於世外。因其行立虛遠清高，異乎凡俗，……能順自然，能御變化，忘形絕待，超世脫俗，不為物累，逍遙自得，這正是至人神人聖人的行事，非世人所能懂的。……真人能通於天地，能遺棄物情，所以死生泰然，不為世累，行止隨心，無往不適。<sup>20</sup>

意即莊子之聖人境界是截然異於凡人的，然而聖人亦是由天地之所生成的凡人變化而來，因此世人亦可因而追隨之。在這之後，曹文再由「莊子物我生死的觀念」提出「死生存亡，本屬一體，若能一任造化，善其所遇，那有不自得之理」的思想，但對於莊子之解讀仍是：

齊物我則不為物役，外死生則自適其適，二者既行，則一切聽任自然，與世無涉，這便是出世，而出世則能察全相，能觀變化，不為所累。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁60。

<sup>20</sup> 曹國霖〈莊子的自然主義〉，收錄於《建設雜誌》，第九卷第二期，1960，頁7。

<sup>21</sup> 曹國霖〈莊子的自然主義〉，收錄於《建設雜誌》，第九卷第二期，1960，頁8。

曹先生以外雜篇之文句為思想重心，用以檢視內篇文章而指出莊子全文皆是一種「出世」之思想內涵；接著曹先生由莊子之對於「真正的仁義道德」觀切入，參考〈駢拇〉、〈在宥〉、〈天地〉、〈馬蹄〉等篇研究指出：

莊子崇尚自然，深感以天賊天，則殘生傷性，反招禍害，所以排斥人為的仁義禮樂，主張順道循理，率性存天，認定凡能順自然無為而行，即為純真至善，便是合乎道德，反之，人為的仁義禮樂，是違背原始生活，而失去天然的本性，適足以逆道亂真，實不足取。<sup>22</sup>

上文雖然分析出莊子所反對的仁義，是指人為造作而來的形式表現；最後仍不免落入其結語所指出的：

莊子的自然主義，大要已如上述，此種超脫的思想，固距現實人生甚遠，不切實際，似無可應用。然就學術上研究之，則此種思想，亦有其著眼之處，如果不拘泥於一偏之見，而能領悟融通其中要指，則自有其價值存在的。<sup>23</sup>

曹先生於研究當中，認為莊子思想在實際的生活當中，並不具有實踐的可能性之結論，僅能落入理論探討的層面上來談。本文認為曹先生的論述並未能看到莊子哲學做為生命哲學的實踐性所在，換言之，《莊子》思想既然能經歷中國思想所著重於生命實踐的世代之傳承，而不被淘汰排除於經論之外，必然有其異於純理論層面的實踐性存在。誠如陳德和先生所說：

老莊思想是以「正言若反」的逆向思考方式來進行他的解構行動，他在在表現出批判性反省，然而我們對它這種類似反動意識的最正確形容，應該是治療或消融，而不是否定或取消。<sup>24</sup>

由此可知，《莊子》當中的「聖人」之作為被批判的對象時，便是希望人們能夠看清生命最大的困境的源頭，其實只是自己的心知執著，人們必需要經過化解、消除這些固執的成見，認為是放不下的心結，打破自我僵持的思考模式，才能自然而然的回歸生命的根本，安然自適地過生活，這就是莊子的「安命」。《莊子》文中常言「命」，所說的「命」是就實然層面所發生的，或已不可改變的事實而論，並非是「命定」思想論者，也就是說，「命」不指涉任何像是一具體形上的主宰體存在於人之上，正如同〈齊物論〉曰：「其怒者其誰也」，在莊子提出天籟、地籟、人籟之所以能夠發出聲，是因為有風的吹動所造成，風的流動經過天、地、人之自然形成的孔竅所發出的聲音，並非風自己能產生的，又非孔竅自己就能產生的，故又說「怒者其誰也」，用以說明莊子所謂「命」之思想，並非指涉有一形而上的宰制者使生命必然會如何進行，而是純然告訴人們，必需要安然面對眼前所發生的事實。因為，事實無法改變，這就是莊子「安命」思想對生

<sup>22</sup> 曹國霖〈莊子的自然主義〉，收錄於《建設雜誌》，第九卷第二期，1960，頁9。

<sup>23</sup> 同上註。

<sup>24</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁98。

命關懷的出發點，生命唯一能改變的，是人們面對既定的事實要如何做出回應，並且改變自己面對事情的觀點、看法及態度，而不是固守成規地在死胡同裡打轉，不知變通，當思考有所改變，生命便能隨之轉化、心境亦即有所提昇。

上文論述當中所比喻生命的轉化，正如莊子鯤與大鵬鳥之演變過程，從「小魚」之於不知幾千里的「鯤」，進而羽化成不知幾千里的鵬，其過程莊子用大而化的思考方式，打破人們執著於文字所限定的思考空間，開放讀者的心靈，使之消解自己與天地萬物之間的隔閡。莊子在〈逍遙遊〉當中以蜩、學鳩、斥鴳、朝菌、蟪蛄、冥靈者、大椿、彭祖等，提出「小知不及大知，小年不及大年」，用以說明大小不僅是實然客體上的不同，亦有心靈層次境界上的不同，更意味著，人們的心靈境界上有自我提昇的空間，正如同「鯤」化爲「鵬」的變化那樣，鯤之所以「大」在於不執著於「鯤」僅是魚之子，鯤之能化爲大鵬則在於不執著僅守住鯤的狀態。莊子〈逍遙遊〉最令人印象深刻的是大鵬鳥往南冥飛之時的情景：

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。

人之不同於天地萬物者，是因為人們能藉由思緒內涵之提昇，用不同的視角來看世界、來發現天地萬物自然的生命力；以更開放的胸懷來對待天地萬物，亦能因為我們的生命境界有所提昇，使我們不加成見地看待生命周遭的人、事、物。莊子說「心齋」、「坐忘」有如老子言「無執」、「無爲」，雖都是表明不執著的思想，然而，有的詮釋方向會轉而成爲「不珍惜」、「不在乎」的冷淡無情、離棄世間的論調，這亦是對莊子思想的誤解之一，〈至樂〉曰：

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，我獨何能無慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。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。」

面對生離死別的來來去去是因為我們習慣了人、事、物之「有」的存在，對事物之「發生」和「有」而歡欣喜悅，對事物的「失去」而悲傷，這都是「人之常情」，莊子亦如此認爲而說「其始死也，我獨何能無慨然」。但生命、事物的開始，必然伴隨著死亡與消逝，只是時間的問題罷了，正如〈大宗師〉所說「死生，命也，其有夜旦之常，天也。」我們必需明白，在面對生死、分合的問題時，就像四時、日夜一樣自然而然就會發生與變化的，若是能時時清晰明瞭得、失的天命，懂得珍惜、把握當下之「有」，就像莊子之概然是因為在乎其妻之存在與否那樣，便能使生命之「有」得以自然、開朗的自在美好，並且在失去的時候使心境不膠著於失去時所產生的失落情緒當中，如〈人間世〉說：「哀樂不易施乎前」，

王先謙《莊子集解》引宣穎的說法：「雖哀樂之境不同，而不為移易於其前」<sup>25</sup>，可見莊子指出人應即世間而超脫物情之累，所以莊子才又說「知其不可奈何而安之若命，德之至也」，所謂的安命即是體認「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗」，世間的紛紛擾擾是存在的客觀面，悅生惡死也或多或少影響著我們的價值觀，但我們所能掌握的價值意義，則是由大道而來之自然內涵心靈的純真自在，以此面對生死、得失之出現，也就能夠不為所動搖，而能安頓自我於其上。

換個角度來看，自然思想的價值觀所蘊含的逍遙無待與安命境界，其在實踐上即是自由自在的生命面貌，怡然自得的心靈與天地萬物的關係，也就是「天地一指也，萬物一馬也」（《齊物論》）。莊子思想指出，天地之間人事物各有其自然面貌，雖然生活在同樣的地球上、同樣的國度裡、或甚至在同一個家庭當中的人，對客觀事物上或許有相近的理解模式，然而，若是每個人都站在自己的立場堅持自己的意見，要論出一套「標準」的思想或對事物的看法時，那便展現出心中計較。因此人我雖同視一指、一馬，又豈限定於你的或我的才是指，才是馬呢？或者，天地皆在一指之間無所分別，萬物與馬以道觀之亦無所分別。所以分別心並非人之自然本貌，既然「道通為一」，而且「天地與我並生，萬物與我為一」，那麼即便人、物與我之間在實然的現實層面有著明顯的區別，卻能因為作為一個同為大道所成的生命實踐者，眾人在心靈思想上能夠有所安頓，不因為受到外在事物之世俗價值的影響，而造成自己與他人、他物之間產生價值對立，反而能夠化除、破解一般世俗價值觀的侷限，以更寬大包容的心靈來面對天地萬物。此即是因為不自大，而能在人世間當中安然自適地逍遙遊。正如《養生主》之所謂：「彼節者有閒，而刀刀者無厚」的生命觀，當我們不以自己的想法來作為宰制他人或事物的標準，包容其他不同於自己的客觀思想，亦既包括他者的存在本身與自己之間的差異性，並且避免自己對於彼此之間所產生的價值相對性的衝突，如此一來，便可以使得自我的心思平靜安定、不為所傷，同時也不會因為彼此之間所產生的相對性造成彼此的不和諧。這就是莊子所體認出，如何使生命在世間不會「與物相刃相靡」（《齊物論》）的道理，也是人們能夠以「以無厚而入有閒」（《養生主》）的態度，過著平靜、安適的生活之道。

### 第三節 心齋與坐忘的實踐哲學

「心齋」、「朝徹」、「見獨」、「撻寧」與「坐忘」是莊子所提出較為具體的實踐工夫，陳德和先生表示：

實踐的努力不外乎蕩相遺執、融通淘汰的工夫，此一工夫在老子是以「無」表示，莊子則用忘、外或化來形容，相形之下後者更能令人感同身受。有工夫就有進程、有層次，這些進程和層次莊子嘗幾番透過寓言故事做多樣

<sup>25</sup> 王先謙《莊子集解》，臺北：東大圖書公司，2004年，頁36。

的表達。<sup>26</sup>

源自於人是「自然」、「無為」的價值實踐者而言，說明生命之有為造作是違背天道之自然的觀念，而在莊子亦回應老子之「去甚、去奢、去泰」而言「聖人無己、神人無功、聖人無名」<sup>27</sup>。然而，莊子先後提出許多「心齋」、「朝徹」、「見獨」、「撻寧」與「坐忘」等不同的實踐功夫，其主要的論述基礎仍離不開「自然」與「無為」之思想，陳德和先生曰：

莊子對老子「無」的洞見的確有其相應的理解，所以也異口同聲地表示：「至人無己，神人無功，聖人無名」、「順物自然而無容私焉，而天下治矣。」，並且又以「忘」、「外」和「化」等新的概念，具體詮釋了老子「無為而無不為」的智慧。<sup>28</sup>

根據陳先生研究所指出，莊子對於理想的價值實踐者的觀念，必然是源自於老子「無」的思想，而以「忘」、「外」和「化」為「無」之新的概念呈顯，據此，本文認為莊子思想當中的「朝徹」、「見獨」與「撻寧」等，亦皆是「忘」、「外」、「化」之作為「無」的分解之說，以下將分為三個部份，首先，是針對「朝徹」、「見獨」、「撻寧」之實踐進程作說明，並闡述三者與「無為」、「自然」之關聯性，而後，再針對「心齋」及「坐忘」分別提出說明。

#### 一、「朝徹」、「見獨」與「撻寧」之自然思想：

以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。（〈大宗師〉）

首先要探討的是，莊子在此由「外天下」、「外物」、「外生」作為生命實踐的進程，明顯地提出生命應該透過「外」的實踐功夫，進而達到「朝徹」、「見獨」的生命理境，向郭注曰：

外，猶遺也。物者，朝夕所須，切己難忘。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。當所遇而安之，忘先後之所接，斯見獨者也。

<sup>26</sup> 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁159。

<sup>27</sup> 陳德和先生曰：「莊子畢竟不徒只是自歎自艾而已，他承受老子『無為』思想的啟發和孝誨，發現人間種種災難不外乎是堅持自我而引起的，因此就只有忘我、喪我才能救回真正的自己，也同時才有可能救了別人，讓彼此回復原來應有的和諧，所以〈德充符〉中乃說：『德有所長，形有所忘。』而這種功夫的實踐，莊子在〈德充符〉又具體地說是：『不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』可見它還是不外乎老子去執、去妄、去甚、去奢、去泰的基調。」王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁104。

<sup>28</sup> 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁134。

這裡所說的「外」並非「排斥」之意，依向郭注為「遺」此即是放下、捨得之意。向郭又指出，因為人們長期與物、物論<sup>29</sup>朝夕相伴，使得人們陷溺於物與物論當中，而無法消除與他者之間相形出來的相對性在價值感觀上的對立，換句話說，「外」的意義，是以「自然」、「無為」、「無執」作為生命實踐的價值內涵之意，通過對思想執著的化解使生命主體無所依恃，心靈不為感官、物欲所干擾，而能回到生命最原初的單純，這就是「朝徹」。再者，莊子提出「道與之貌，天與之形」用以說明，人們在客觀事實上，對物質層面的耳目感觀上會有一定的感受，但，若依上述向郭注文看來，生命的呈顯在面對感官、物欲不起執著之心，才是真正能夠使心靈有所安頓的實踐功夫，也是在莊子自然觀底下談「不與物遷」、「無以好惡內傷其身，常因自然而不益生」的價值呈顯，亦即是這裡所謂的「見獨」。更進一步來說，天地之間的變化無常使生命產生紛擾即所謂的「撓」，人們首先必須化除了物我之間，在實然差異性上所呈顯出來價值觀不同的對立，莊子認為，經由消解掉自我在思想上對事物感官上所產生的好惡之後，最後便能在自我的生命實踐上達到「不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也」的「寧」的呈現。除此之外，更提出人們生命中最在意的得失，便是對死生存亡上的感覺執著，人們若是能夠以「外物」、「外天下」的情懷來「外」死生，讓心靈即使面對死生的變化也能保持在「不傷」狀態下，此即是「撓寧」的表現。林希逸云：「撓擾而後見其寧定」<sup>30</sup>，張默生先生也說：「雖撓而寧，動不傷寂也」<sup>31</sup>。由此可知，「撓寧」之不傷並非來自轉變外在客觀事物，而是向內轉化心境所達至的。筆者認為，上述「朝徹」、「見獨」與「撓寧」三者皆出自於莊子以「無執」與「自然」思想，在「心齋」、「坐忘」之功夫上，向下分述者，故以下將接續說明「心齋」與「坐忘」思想的生命實踐。

## 二、「心齋」之自然思想：

莊子「心齋」之思想是在〈人間世〉當中所提出，但在說明「心齋」思想之前，必需要對〈逍遙遊〉、〈齊物論〉及〈養生主〉的思想基礎有一定的瞭解；首先，〈逍遙遊〉思想主要便是指引人們，關於心境呈顯在現實的生活實踐上，無論是在外觀形軀上、行為習慣上亦或是心靈思考上，應該要能夠辨明客觀事實存在的必然性，在感觀層面上，在面對他人、他者時，雖然可能產生明顯的差異性，無論是在外在形軀或心靈成長上，都必然會有所不同，但，若是把天地物我視為一整體的話，正如莊子〈德充符〉當中，談論面對外在形軀上的殘缺時所說：

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，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。

<sup>29</sup> 參考陳德和先生研究認為：「在〈齊物論〉中，兩忘的主要探討是以『儒墨之言論的對立與化解』為軸線來進行的，……如果『物論』可齊，則『論』之所由起的『物』亦當可齊，莊子的確有此洞見。」陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁152-153。

<sup>30</sup> 林希逸著，周啓成校注《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997，頁111。

<sup>31</sup> 張默生《莊子新釋》，臺北：洪氏出版社，1984，頁173。

要以怎麼樣的心境、想法來面對天地萬物異於我者，其重點在於是否能打開自我侷限的思想，解放執著、沾黏的意識形態，換言之，當我們的思想執著於生命侷限當中的同時，也窄化了與他者之間互動的橋梁，因此我們必需要瞭解生命的深度，也要瞭解生命的寬度，生命的深度使人們能更有內涵地去按納人、物與我的差異性，以此開放了自己與他人及事物之生命的寬度。以莊子「自然觀」視之，〈逍遙遊〉所說的「小言不及大言，小知不及大知」，並不僅止於說明了客觀實然上，因生命體本身所承載的深度不同，如〈逍遙遊〉所曰：

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

莊子在此以「風之積」、「水之積」來說明，對於一個生命的整體而言，除了工夫表現上的努力之外，更重要的是內在境界的實踐，換句話說，莊子在論述實然層面的思想背後，更說明有另一心靈層面之提昇的可能性；因此，莊子提出作為一個理想的生命實踐者，是能「無執」於事物或他人與自我之間的差異。此言「無執」是說明不以自己的想法、觀念作為標準，「執」指的是心靈思想上的操控、宰制，而不是實然現象上的存有，也就是說，若是能放下自我堅持與執著，不把自己視為優先，平等地去看待異於己者，才能使自己的心靈更開放。如此一來，不僅能夠包容更多的人、事、物，相反的，人、事、物也會回過頭來認同自己，這便是莊子「順物自然而無容私焉」生命實踐，此亦即是莊子自然觀所呈顯出生命面貌之完整性的積極意義。人們唯有不畫地自限地避免膠著於自己的思考當中，重新解放、開展自己的生命視野，才能跨出被自己侷限住的框架之外，若能如此，人、物與我之間的和諧相處便是〈齊物論〉所展現的世界觀。再者，依循此一「自然」思想所帶出來的「物我兩化」、「是非兩行」、「萬物與我為一」的觀念，既可以保住自身，同時也保住他者在天地之間的生命價值，莊子所體認的生命情懷便可以由此呈顯出來，亦是〈養生主〉的論述當中，說明如何能在天地物我之間能夠「遊刃有餘」的實踐功夫。

上述所探討關於無執、無我、自然的思想，以莊子〈德充符〉當中所言：「天與之形」一語，便是說明生命之所以能化解、消除的，並不是就現實面向上著手，相反的，應該由心靈面向而言「外」，依此，回應於〈逍遙遊〉最後兩則，莊子與惠子對話的寓言。寓言中，兩人在辯論大瓠之有用無用時，莊子提出「心」的觀念，莊子指出惠子是「猶有蓬之心也」，此言「心」與先前探討之「成心」有相同之意涵，向郭注曰：「蓬，非直達者也」，意思是指惠子的心思被現實、世俗的價值觀所矇蔽，無法通達於天地運行之道，由莊子自然思想來看待天地運行之道而言，則是此所謂的「以為大樽而浮乎江湖」以及將大樹「樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下」般自在自適的生命情趣。除此之外，如〈大宗師〉當中二度提出「魚相忘於江湖」、〈應帝王〉當中提到「遊无何有之鄉，以處壙垠之野」、「遊於无有者也」，由此可知，莊子以「江湖」作為「人間世」的比喻，而以「无何有之鄉」作為生命理境的呈顯，在此，筆者試將「大

樽」視為生命主體而言，回應以上莊子「自然」思想當中，可視為此「大樽」之作為生命主體，其心靈思想上不為世俗價值或對事物之心知執著所左右，而能有「樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无爲其側，逍遙乎寢臥其下」的逍遙人生，以致於能夠「遊刃而有餘地」的自在逍遙遊於天地、江湖、人間世當中。

以上論述回到〈人間世〉「心齋」的思想當中曰：

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。

本文以為，這便是與〈養生主〉庖丁解牛之「始臣之解牛之時，所見无非全牛者。三年之後未嘗見全牛也。方今之時臣以神寓而不以目視，官知止而神欲行」的生命進程相呼應，〈人間世〉「聽之以耳」正好與〈養生主〉「所見」同意，皆指涉人們在耳目感觀上所接受到的外在事物而言，藉以說明人們在人間世與事物接觸的過程當中，因為執著在一些「成心」的心知當中，即使是「名實未虧」卻「喜怒爲用」，人我、物我彼此之間皆執於自己的好，將使得生命呈顯出「與物相刃相靡」的狀況，在庖丁解牛的人生觀看來即是「折也」、「割也」。

「心齋」之實踐功夫之第二個進程則是「聽之以心」，這便是庖丁所謂「未嘗見全牛」的狀態，在這個過程裡，是已然經過如上文敘述之「外」的實踐，將成心、執著化除、排解到心靈之外，在與他者往來時雖然同樣會產生價值感觀上不同，卻不會將個人的價值成見—「全牛」視為互動當中的整體、全部之依據。然而，「聽之以心」並不是莊子對理想價值實踐者的最高期望，因為聽之以心，仍舊有個「心知」、「意識」在心靈思想上運作，雖然在「聽之以心」的階段當中，就已經說明人們如何化除心知執著之宰制的生命理想，但，最高的理想更是希望人們消解「心知執著產生的可能性」，也就是從問題的根源上化除，〈養生主〉當中則稱之為「聽之以氣」。

莊子提出「氣」是「虛而待物」之意，向郭注曰：「虛其心則至道集於懷也」，這便與《老子·第三章》「聖人之治，虛其心、實其腹、弱其志、強其骨」當中所言「虛其心」之意相呼應，參考王弼注「虛其心、實其腹」曰：「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也」<sup>32</sup>，筆者試以莊子「自然觀」作詮釋，在此「心懷智」可指出，人們在現實世界當中，在與事物來往的同時，所產生一定的感受及心思，這正與〈繕性〉篇當中的「知生而无以知爲也，謂之以恬養知」以及「人雖有知，无所用之」有著相同的思想，故本文認為，將此「虛而待物」之「虛」解釋為「化解」是合適的，在透過「虛」之化除的功夫實踐之下，使其生命主體的心靈，不會膠著於對事物所產生的思想感受之上，正是莊子對生命價值觀的反省。

<sup>32</sup> 「智」在《老子》十八、十九、三十三、六十五等篇章當中提出，其思想主要用以表示「巧智」與「機心」，說明人們或聖王、統治者在於與人、事、物之間的相處之道，或治理國家的心態上，不應該處處用機心來算計，此外，在《老子》文中亦常可看見「無知」一辭，若同樣以實踐的面向作詮釋，則主要用以表示「無智」與「無執」之思想。

再者，此與王弼注當中，下文的「實」對應於「無知」，將「實」詮釋為「實踐」之意更能展現「自然」、「無為」的觀念，換句話說，老子此言是指「化除巧智機心、實踐無執無我的生命」，正如同〈應帝王〉曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」之意，聖人之所以為聖人，並非在於他孤立高傲，而是以其內在涵養之深度，來包容天地人我之間的差異性，猶如兀者申徒嘉對伯昏无人的形容那樣：「與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也」，生命並不能僅停留於外在形軀，或財富、地位之間的高低計較上作互動，若人們僅在乎生命自然本性之外的物質層面、物欲需求上的價值，則必然會為外物、物欲所控制，使得生命的價值落入無盡的比較、對立當中而起浮變動，也就無法安定。因此，「以道觀之，物无貴踐」是生命實踐天道的最佳狀態。莊子之所以提出價值差異之間所產生的問題，是以儒墨之間「以是其所非，而非其所是」的時代問題為出發點，但是莊子更意在指出生命普遍上都會有如此主觀價值相對立的困境。若世人以自然思想自省並實踐，必然能使得生命能夠自然而然地展現真我，並且在彼此互動之間有著更和諧的過程，這部份將於第四章有更進一步的說明。

### 三、「坐忘」之自然思想：

莊子對「坐忘」思想的說明是極為特殊的陳述方式，就一般人在字面上作詮釋，常會使莊子落入否定存在的論調當中，這並非莊子本意，成玄英疏莊子〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」曰：

墮，毀廢也。黜，退除也。雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。大通，猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恍然無知，此解黜聰明也。既而枯木死灰，冥同大道，如此之益，謂之坐忘也。

「聰明之用，本乎心靈」便明顯指出，莊子在此所要「墮」、「黜」的，並非現實生活上的存在主體及知識智慧，而是心智活動上的「聰明之用」，「聰明」正是「無執」、「無我」的生命智慧所要對治的行為表現，在此同於上述王弼注當中「智」之詮釋為「巧智」之意。換言之，人們因為耳目感觀對人、事、物的觀察，隨著心知執著與世俗間彼此不同的價值觀，所相互呈顯出來之相對性，經常引發價值對立，造成生命主體與他者相處時，發生爭執、言辯與衝突的困境，由莊子自然思想切入而論，此即是違反生命自然之道的行為。

因此，莊子認為，人們在面對外物、物欲伴隨著的心思牽引，以及對事物的外在、世俗所形成的價值觀，都不應該作為對一個生命的價值評判標準，人們不應該帶有任何自我成見，來檢視他人或事物，因為，天地萬物、人民百姓在實然面向上來看，明顯就是不同的個體，這就是〈齊物論〉裡頭說：「周與胡蝶，則必有分矣」的現實層面。然而，莊周夢蝶的寓言中最重要的一點是，其並未以任何價值貴踐有所分別的言語牽涉於其中，莊子思想啟發吾人，每一個生命都應該

被尊重、包容，並且同等地尊重及包容他者，因為，只要我們心中帶著任何一丁點的成心、成見，在對應於人、事、物之上，當下就是對自己心靈的傷害，人們因為成心、成見所帶來的好與壞之價值對立，使得生命原初的純樸、自然消失不見、被毀棄，這便是〈繕性〉所說的：「喪己於物，失性於俗」，人們以世俗成見作為生命的評價，使得生命原本的美好被否定為不美好，生命的價值被外物的價值所牽制而無法自由伸展，在莊子看來，如此生命困境才是人間最大的亂源。

〈達生〉曰：「善游者數能，忘水也。」成玄英疏：「好游於水，數習故能，心無忌憚，忘水者也。」生命要能夠有所發展，在現實人世間的面向，必然不可能無所依待，然則莊子在此要提醒人們的是，即使面對實然層面之無法無待，我們亦有一個能呈顯出無待的心靈空間存在，上述所言之「好游於水」之人，必有待於水之乘載，正如大鵬鳥飛上九萬里那樣，在牠底下必定要有九萬里的空間及風作為基底，回到生命上來談，大道自然無執的包容天地萬物，使天地萬物各展其能，但人們因為有心知的作用、對欲望的執著，使得各種人事物之間，不斷地以差異比較之心來對待，以世俗的眼光與外物的價值觀和執著者的成心、成見，來塑造一個符應世俗標準與需求的器用化的生命體。〈逍遙遊〉：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」，生命應當知足則矣，無論是上述每每試以宰制於他人者，或是汲汲營營去追逐、因循世俗價值者，都應該要停下追逐、宰制的想法，莊子說：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。終身役役，而不見其成功，茶然疲役，而不知其所歸，可不哀邪」(〈齊物論〉)，生命的悲哀莫甚於不知自我為外物與欲望所奴役，最後拖著疲憊的身體與受傷的心靈走到人生的盡頭，仍無所超脫。

除上述「忘水」外，莊子於多處提到「忘」的思想，「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂之誠忘」(〈德充符〉)、「受而喜之，忘而復之」、「連乎其似好閉也，悅乎忘其言也」、「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」(〈大宗師〉)等等，在〈大宗師〉言「相忘乎江湖」更是兩度表達，由此可知，「忘」亦是「道」之自然的實踐功夫之一。

老莊思想時常要人們回過頭看看，並想想自己的行為與思想，是否能依循天道自然無為來生命實踐，這並非要人們放下對生命理想的追求，莊子說「勝物而不傷」，「勝」不是駕馭之意，而是在人們追求生命更高理想的同時，能與物相容且兩不相傷，不以己傷人亦不以物傷己。外物本身並無所謂「執」、「欲」的問題，價值對立的問題是由人們的心知執著上產生，莊子提醒我們，面對當下現實的問題，猶如「死生存忘，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑」都是「命之行也」、是「自然而不可易」的，雖然事實不可能被抹滅，但我們對事實所產生的情感執著，是可以經過無執、自然的價值觀，使我們不會陷溺於情緒的牽絆當中，如此一來，才能使自我與天地萬物之間彼此融通無礙，各自展現生命的光彩。

## 第肆章 莊子自然思想的生命哲學及其現代意義

根據上二章研究當中顯示出，莊子思想誠如幾位前輩學者所研究，是帶有其生命實踐的價值存在，而非純然僅侷限在文字、形上思想論述範圍的層面，再者，現代人的生命價值觀，普遍趨向貼近於依外在事物上的表現來作為生命價值判準的社會觀感，使得許多人從小以來便執著於權、位、名、利作為生活目標，亦因此失去人我之間真誠相待的互動，更甚至是與更深層的自我心靈相背離，如此一來，則失去其優於鳥獸之所以有心靈智慧之特質存在價值，

### 第一節 自然思想所蘊含的生命哲學

自然思想來自於老子所提出「自然」的觀念，對於老子所言「道法自然」義，牟宗三先生在《才性與玄理》當中的研究認為：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德、一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」(entity)觀念了解之。虛吾人所首先應注意之大界限。其次，若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。以沖虛之止起觀，「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其為主為本之意。故不是存有形態之實物而為主為本者。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本意身只是一大自然，大自在。然猶懼人將此自然，自在單提而孤懸之也，故言其「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。<sup>1</sup>

根據牟先生在此所作的研究，可看出內容主要是以「境界形態」或「主觀境界」的觀念，來詮釋老子之自然觀。換言之，老子之「自然」並不是著於物之自然，也不是經驗義之自然，牟先生對此認為「是表示一種圓通無礙、沖虛無執之無外之心境，亦即沖虛之玄德」<sup>2</sup>，由此可知，老子所提出的自然觀是一種價值意識、一種為了解決人生困境的價值觀念，因此才能夠以「主觀境界」或是心境的觀照來詮釋之。若參考陳德和先生在《老莊與人生》當中的研究指出，生命有困境的原因，可總括為「人心的氾濫與誤用」，依此再細分為「夸奢慕外之心」、「跌宕馳放之心」、「機巧識辨之心」及「偏執固取之心」四種。<sup>3</sup>

面對這些心知執著所造成的生命困境，若以《莊子》哲學思想來詮釋，則可

<sup>1</sup> 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002，頁154。

<sup>2</sup> 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002，頁154-155。

<sup>3</sup> 王邦雄、陳德和先生合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁123-126。

見於《德充符》當中所言：「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘」<sup>4</sup>部份。也就是說，我們是以自然觀針對生命所出現的困境來提出反省，而且能夠展現出上文所述主觀境界或心境的進一步思考，這就是反應出「自然」所要對治的則是「心的執著」。在心有所偏執而流於對外物的追逐、情緒上的失控、對利益的追逐，甚至算計他人的種種人生弊病而言，自然觀其實是使我們得以展現沖虛無礙之心境的呈顯，使人們能夠無執於外物的追求、消除人們的夸奢慕外之心與機巧識辯之心；在此所言「消除」之義同於上文所舉「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘」的生命實踐，根據本文第二章探討《德充符》思想之論述，人之所以能達到「德有所長」又能「形有所忘」，是有鑒於一般大眾因其夸奢慕外之心之影響，忘掉內在生命之中的價值精神，成為介意外在形軀、機巧識辯的生命價值觀。故莊子對此作一反省，認為人們要試著「忘其所不忘」而「不忘其所忘」，也就是希望人們能找回生命內在本身的精神，把我們對形軀、外物的機巧、執著解放開來，正如莊子所言「誠忘」之內涵，是展現「有人之形，無人之情」的生命本質。莊子之所以說「無人之情」是在於「無以好惡內傷其身」的觀念基礎而言，也就是價值觀念的問題意識不外乎上述所提出的各種因成心、成見、心知執著而使得生命產生窒礙的困境。故莊子又曰：「常因自然」，便是希望人們在「因自然」的思想下，能夠懂得在面對自己因外物的執著、或內心跌宕不安的情緒時，以無為、無執的觀念來面對，此即是「自然」思想符應於生命歷程當中所顯現出的哲學意涵，其作為一種實踐功夫而言，便是老子所說的「無執」、「無為」，對應於莊子自然觀的思想探討而言是一脈相傳的。

莊子還認為，統治者應該要以「順物自然而無容私焉」的態度來面對天下之治，此言不外乎教導人們應該消解自己的「我執」、「私欲」，也就是老子所提倡的「聖人處無為之事，行不言之教」(〈第二章〉)，使得生命的自然內涵得以呈顯出來，因順事物本身自然之發展，使事物本然的價值得以發揮，誠如陳鼓應先生在《老子今註今譯及評介·序言》當中，對於老子自然觀之詮釋認為：「消解外界力量的干預，排除外在意志的左右，主張任何事物都應該順任它本身所具有的可能趨向去運行。」<sup>5</sup>因此，我們可以歸納出，莊子的自然觀作為一種功夫論而言，其實是帶有「無為」的意義，此「無為」思想即通同於〈逍遙遊〉之「逍遙」意涵。在〈逍遙遊〉當中，莊子對「有用」、「無用」之探討，其總結樹之大而無用的問題應該從超然的角度來思考，也就是不從有限性的物質層面來探討，故莊子曰：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎无為其側，逍遙乎寢臥其下。」當中所說「无何有之鄉」的境域及「彷徨乎无為其側」的生命展現，即是「逍遙」精神的生命體現。生命的體現依上述主觀境界之思想來說，在積極面而言則是以「無執」、「無為」的價值觀，來對治前面所提到，在生命歷程當中因人心私欲對外物所產生的那些「夸奢慕外之心」、「跌宕馳放之

<sup>4</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》(上)，臺北：華正書局，2004，頁216-217。本章以下所引《莊子》原典及向郭注文、成玄英疏等，皆出於此，故不另註出。

<sup>5</sup> 陳鼓應《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1991，頁27。

心」、「機巧識辨之心」以及「偏執固取之心」等等的生命困境。而此等困境產生的心知執著的問題，在莊子〈齊物論〉當中則以「成心」作為概括，成玄英針對「成心」疏曰：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」，「成心」並非無可化解的問題，正如〈德充符〉所說「有人之形，無人之情」，「有人之形」是指人們存在上的事實，「形」更說明了人們有各種不同的樣貌、個性等等，就如〈德充符〉當中所描述出許多畸形怪狀的寓言人物那樣，然而，生命價值的重點，在於如何達至「無人之情」，「無人之情」並非單純指出一般所謂「道德人情」的觀念，莊子所言的「無情」，應該要以人們對於主觀好惡的心知執著之面向來理解，因此「無人之情」的詮釋，是指消除人們主觀上的是非、好惡之心，誠如謝君直先生所說：

實踐價值不在於轉變形軀或汲汲營營於改造世界，而當洞察客觀限制之所在，並包容如此實情，且不作任何價值對立與衝突的判斷，使內心超然於形軀與萬物之流變，讓精神不受無常者影響，此即「無形而心成者」之意義。<sup>6</sup>

此言即同義於「順物自然」的觀念，意即若我們將「順物自然而無容私焉」之中的「無」、亦或是「無人之情」的「無」，作為一種生命實踐的功夫來看，其最大的作用便是作為消解人們對外在事物的執著，以及解除人們對事非好惡的觀念所形成的障累與生命困境，經過「無」的消解之後，生命如實的展現其自然面貌，就是以老、莊自然觀的角度，來看待天地萬物的生命，也是生命實踐價值上所應該有的表現。換言之，自然的無執、無為也可以視為一種心靈解放來看，就像莊子〈人間世〉所說：「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。」當中所言「虛」之觀念，「虛」作為生命實踐的功夫而言，即是以「消除」、「化解」的想法來思考莊子所謂的「心齋」觀念，便可與「自然」之觀念相呼應，如此一來，「自然」思想亦可與〈大宗師〉的「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」的「坐忘」思想相輔相成。

「心齋」的「虛」和「坐忘」的「忘」，皆是作為消除、化解的功夫而言，此意即人們應該以「虛」、「忘」所意涵的「消除」、「化解」來對待生命中的有情、有執。人們在客觀上而言會對事物產生好惡、追求，亦或是強調以私心、私欲、自以為是的「聰明」，對事物作價值評判，依這樣的標準所評判出來的生命面貌，必然會與事物本身的價值真實性之間產生障礙，如此一來便產生了人與人之間的衝突。因此莊子以「自然」作為思想基礎，提出「心齋」及「坐忘」的實踐功夫；在自然觀念上探討，落於生命實踐上而言，便是提醒人們在對待人、事、物的相互過程當中，不能僅由外在的表象來作評判，或是以主觀意念、心知在面對人、事、物時造成偏頗與誤解，進而使自己陷溺於自我中心，並造成人世間的張力。

<sup>6</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第 44 卷第 2 期，2010/10，頁 38。

上述莊子的實踐觀念，還可以參考唐君毅先生以「靈臺心」作為莊子之「心齋」及「坐忘」的實踐功夫之「自然」思想的詮釋：

靈臺心，初乃當只是一虛靜之觀照心，亦可名之為一純粹之虛靈明覺心。因吾人之靈臺在其被役時，初乃一被動的觀照此念慮往來者。則息此諸念慮往來時，所顯之心，亦初只是一虛靜的觀照心。<sup>7</sup>

由此可知，唐先生是通過虛靜的觀照心來指出，一但我們通過「心齋」、「坐忘」的功夫，使我們恢復到像莊子所謂「自然」的觀念底下，則人們在面對外物所顯現出的行為表現等狀況，以「心」的觀念來詮釋的話，即是〈德充符〉當中所說的：「得其常心」的觀念。而且根據唐先生所提出的「虛靈明覺心」的觀念亦可呼應「順物自然而無容私焉」當中「順物自然」所顯現的狀況，因為一但我們「順物自然」回復到「自然」的狀況下，我們也就能夠掃除掉上述所說的這些「夸奢慕外之心」、「跌宕馳放之心」或「機巧識辨之心」以及「偏執固取之心」等等的生命困境，因而也就有「虛靈明覺」的呈顯，一但這「虛靈明覺」的呈顯照應在世間上所呈顯出的面貌而言，就像〈應帝王〉當中所說的：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。也就是說，一但我們能夠掃除那些心知執著的障礙，呈顯出虛靈明覺的狀況照應在人間世當中，所表現出來的就是有如鏡子般的光明透亮的情況，便能顯現出事物本來的樣貌。而且在這事物本來的樣貌底下，莊子之自然觀其實是蘊含了「不傷」的觀念。「不傷」是針對先前所指出的，人們對外物的執著或是因心知產生意念執著的情況下而言，也就是當我們陷溺於情欲中無法自拔的情況下，其實都會帶來傷害，有如老子所說的「五色」、「五味」、「五音」令人「目盲」、「口爽」、「耳聾」的生命困境。因此，當我們能夠用「自然」的價值觀導引我們做出「心齋」、「坐忘」的功夫，呈顯出「虛靈明覺」的觀照之下，就能夠把我們所受到的傷害產生一種治療的作用，有如「不傷」或「無傷」的情況就能呈顯出來。在此，我們認為這是莊子自然觀所蘊含的一種對我們生命歷程過程當中的哲學觀念的啟發。

再者，「不傷」也蘊含「超越」意涵之生命哲學的意義，根據吳怡先生從「勝物而不傷」的研究來討論：「『勝物』就是超越於物，即是不執著於外物，不為物遷，不為物累。」<sup>8</sup>這意謂人不與事物相互牽絆、干擾，吳先生參考陳壽昌《南華真經正義》對「不傷」注為「不傷本體」之意，指出「不傷自體，也即不勞傷自性」。所以我們認為「不勞傷自性」的哲學詮釋，就是指不去損害到我們的自然本性，而我們之所以不去損害到自然本性，是來自兩方面，一方面而言是指我們不去控制外物，另一方面來講就是我們不被外物所控制；勞思光先生研究認為：

所謂「勝物」，根本上自是指不為外物所支配而言，換言之，即就心靈之主宰性而言。此主宰性消極之表現，即是「不為外物所支配」，積極一面

<sup>7</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004，頁127。

<sup>8</sup> 吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2008，頁301-302。

之表現，則應為「支配外物」。<sup>9</sup>

上引文主要以「不為外物所支配」的思想來顯現出心靈的主宰性，而此心靈的主宰性在莊子而言便是指「真君」、「真宰」所要表達的真正自我，勞思光先生亦指出：「莊子之義以為心靈之主宰性，表現於生命中，即應使生命不作任何意義之工具。」<sup>10</sup>這就是莊子在〈逍遙遊〉當中之所以論及藐姑射神人所言「物莫之傷」的意涵。如果我們對於「心」之自我呈顯在人間世當中，無法擺脫外物或所謂物欲對我們的影響，將使得我們不停的被這些外物、物欲所控制，如此一來，我們便成為外物及物欲的工具。因此，我們認為此「不傷」的觀念是可以通過莊子「自然」思想當中所蘊含的「無執」、「無為」的想法，來使我們在功夫實踐上脫離自己成為外物、物欲的工具的情況，而能有真正自我的呈顯，這才是生命心靈意義之所在。

再者，在〈逍遙遊〉當中向郭對「之人也，物莫之傷」注曰：「夫安於所傷，則傷不能傷；傷不能傷，而物亦不傷之也。」由此可知，「不傷」的思想確實如吳怡先生所說「不自傷，也不傷物」<sup>11</sup>的生命實踐。此外，向郭此注當中，亦可發現莊子「安命」思想的展現，也就是若將《莊子》內七篇視為一完整的體系來看的話，則自然思想所蘊涵的生命哲學的另一個面向，即是從「知其不可奈何而安命若命」當中的「安命」思想上來討論。在〈人間世〉裡面莊子提到「知其不可奈何而安命若命」主要是針對「命」與「義」兩者來談，一方面莊子指出有「命」的客觀意義，另一方面也指出有「義」的價值要求存在，就好像天地之間在人的生命實踐上也要有「孝」的價值要求。在《莊子》的討論當中，不論「命」或「義」而言，皆以其價值呈顯上採取「哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命」的觀念來回應，試將「安命」思想以「心齋」的觀念來回應之，它的核心意義在於實踐價值作為「安」來呈顯，在面對客觀價值的存在的狀況下，能夠在生命主體上展現精神境界，也就是在無所逃於天地之間的客觀事實下，明瞭沒有所謂逃避的必要，反而可以轉化為一種「哀樂不易施乎前」、「至人之用心若鏡」的心境來面對，如此一來便能免於「悅生而惡死」的生命起伏當中，誠如郭象注曰：「冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中」，這就是「道通為一」、「天地與我並生，萬物與我為一」之自然觀呈顯的生命面貌。又莊子也在〈德充符〉裡面有關申徒嘉與兀者王骀之間的對話當中提到「安命」的思想，在那裡是指出面對所謂有「形」存在的狀況下，論述人們不要用主觀上對外形的評判來評價他人，在這裡莊子就提到「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之」的安命觀。這裡莊子的安命觀指引我們不要陷入對外形評判的執著當中，而是要能夠超越形軀執著，就有如「有人之形，無人之情」的思考，在一個內在精神的涵養當中，使人我乃至於物我之間不起衝突。由此觀之，莊子自然思想對於生命

<sup>9</sup> 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1991，頁276。

<sup>10</sup> 同上註。

<sup>11</sup> 吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年，頁302。

哲學由「安命」思想的方向來說，也可以通過這裡來理解，而且這其實也可以說是以「順物自然而無容私焉」的思想底下所呈顯出來的「安命」的價值觀。

## 第二節 自然思想對生命實踐的啟發

莊子自然思想對生命實踐的啟發，本節擬從「心」與「生命境界」兩方面來詮釋。在「心」這方面，我們認為莊子〈人間世〉當中所說「乘物以遊心」可用來作為對「心」的觀念之詮釋，此處的「遊心」的「遊」其實是帶有〈逍遙遊〉之意涵，在〈逍遙遊〉篇裡面莊子曾針對「有待」的問題上提出「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」依此，我們以〈逍遙遊〉的觀點來看的話，「無待」即是〈逍遙遊〉思想所呈現出來的心靈面貌或心靈狀態，而這樣的心靈狀態便可以「遊心」概括之。「無待」之心境即是「無」的實踐所呈顯出來的意義，並使人們在生命實踐的面向上有一定的工夫之展現。〈應帝王〉當中曾說到：「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。」由此可知，「無為」即是因其「遊心」之「無待」的意涵底下所呈顯出來的實踐面向，此即是指引我們依「道心」的生命智慧，在面對人間事物時能夠以化除障蔽的方式，使自己不陷入外在事物所營造出來的困境當中，因而可以體現無窮或展現所謂「無待」的心境。在這樣的心境呈顯上，一方面能使自己不為外物所主宰，另一方面亦可以保住物我之間的和諧關係，莊子說：「遊心於德之和」（〈德充符〉），這也呼應〈應帝王〉篇當中所言的「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」的思想，若人們能以「無待」而「逍遙」的心境來作為與事物之間的和諧互動方式的話，便能展現出一幅自然、無為之天下、天地之間的面貌，進而使價值實踐者感受到一種安頓平靜的心靈；我們試以《老子·第五十四章》所說：「以身觀身，以家觀家，以國觀國，以天下觀天下」這樣的理念，對莊子這部份當中便可視為「以物觀物」的態度，也因此使天下百姓及天地萬物都有安頓平靜的心靈。

承接這樣「無待」的開放心靈底下來面對人世間的種種不順遂與生命困境時，即是以〈養生主〉當中所提到：「安時而處順，哀樂不能入也」來展現出生命之所以能「保身」、「全生」、「養親」以至可以「盡年」的生命面貌之呈顯，而這樣的生命面貌之呈顯亦能看出莊子之所謂「心」的意涵，主要是針對生命主體的內在精神上作說明，此說明一方面可視為一種生命進路，另一方面在實踐面向而言，則是期待世人能夠達到「逍遙」、「無待」的生命心境，誠如陳德和先生所說：

莊子是在開天眼，讓我們重新看到天地，讓我們重新找回萬物同在的瀟灑與悠哉，所以凡萬物之可乘者，在他的理解是因為我心能遊之也，究其實

乘物就是遊心、遊心就是乘物。<sup>12</sup>

由此可以理解，莊子之所謂遊心，是從「逍遙」、「無待」的心境發起，使我們能夠超越外物對我們的限制，進而呈顯自在逍遙的心靈提昇，此提昇展現在生命過程當中，是指出世人必然要去面對有著外物的存在，而這些事物的存在亦對吾人心靈展現著林林總總的樣貌，依客觀事實上來說，這些呈顯在我們心靈面前的事物樣貌，其中必然的包括了善、美好的一面，也一定有較負面的部份，此亦包括自身形軀之侷限而言；因此我們必需透過生命在心靈上的修養，來面對事物所呈顯的負面影響，在內在心靈的提昇過程中，達至「逍遙」、「無待」或「乘物遊心」的心靈面貌，進而使我們能夠超越物我之間所產生的對立、緊張關係，使彼此的生命價值都能有所呈顯。

再者，莊子〈人間世〉曰：「乘物以遊心，托不得已以養中」向郭注云：「寄物以為意」成玄英疏云：「夫獨化之士，混跡人間，乘有物以遨遊，運虛心以順世，則何殆之有哉！」以此，亦可指出「遊心」亦是一種「心齋」的功夫（「唯道集虛，虛者心齋」），此生命實踐的功夫依清人王先謙註「乘物以遊心，托不得已以養中」引宣穎云：「隨物以遊寄無心，托於不得已而應，而毫無造端以養無心不動之中，此道之極德也。」<sup>13</sup>可知「遊心」即是意指「虛心」，此一「心」之「虛」即是上文所言，通過「無待」、「無窮」之心境提昇，有如人們在與物往來的關係上，能表現出如成玄英疏所形容的：「乘有物以遨遊，運虛心以順世」之狀態，如此一來，則可以使我們與他人、他物的相互關係上不產生衝突。根據本文前二章的討論，「自然」思想在作為一種關注於生命精神的涵養之價值觀念而言，即是使生命涵養出「遊心」、「心齋」的生命內在精神樣貌之呈顯，人們能以此內在精神之呈顯來面對世間事物而有生命之智慧的涵養；以此，一方面能使我們生命心靈上不會陷入情欲的牢籠當中，另一方面則是使我們在面對物欲的作用時，可以化解、消除的作用來保住生命自然應有的狀態，並展現出由「道」之「常」之所謂由道而來的常心的價值觀。而這樣的道心的觀念可以陳德和先生所說的「道心理境」來表示之，筆者認為這即是一種生命境界的價值觀辭語。如若回到〈應帝王〉裡所說的「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」，陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉一文當中指出：

至人之所以為至人，是能窮盡理體之極致而化為無見無得、不將不迎的虛靈道心，並以此道心之虛之靈因任隨順於天下，使物我皆宜、兩不相傷。

14

這即是說明通過「心」之「遊心」或「心齋」的內在涵養而能夠顯現生命境界，根據陳德和先生的研究，如此生命境界以老子思想引伸出莊子思想在生命理

<sup>12</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁146。

<sup>13</sup> 清 王先謙《莊子集解》，臺北：三民書局，1992，頁25。

<sup>14</sup> 陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000/06，頁41-72。收錄在《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁137。

境的開顯上，可以有四個體道證德之進路<sup>15</sup>。首先是「由小而大，由大而化」的進路，在這部份當中主要說明莊子是期許吾人能夠化除「小大之分」所形成相對立的價值困境，而進入到生命與天地並存的「化」境；其次是說明「從聽之以耳到聽之以氣」的進路是「心齋」之生命實踐的展現，因此，陳德和先生特別提出：「『聽之以氣』就是用此無我無待的意識或意志去觀照天地萬物的存在，使天地人我皆如其所如而適其適。」<sup>16</sup>的思想；而莊子生命實踐的第三個進路則是「離形去智同於大通」，此即是〈大宗師〉裡面所謂「坐忘」的功夫，陳先生說「坐忘」思想「它其實就是老子常講的『無為』或『無執』」，而「坐忘」在實踐面向上而言，便是透過「忘」的精神實踐在生命當中，使生命理境能有進一步、廣闊的視野；最後，則是〈大宗師〉所說的「朝徹見獨而撻寧」的實踐進路，陳德和先生以為「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，這當然是開放心靈的圓融理境。」換言之，生命若能自然地展現此一圓融理境的話，便能使我們超越外物的影響與限制，也就是超然於物質層面對我們所產生的負面影響及其侷限性，而在如此的生命理境之下，能使實踐者的生命價值更具有永恆而遍在的面貌。

根據陳德和先生的論述，以及本論文對《莊子》「自然」觀念的詮釋，使我們得以了解生命歷程的過程中，必然會面對到天地之間有著萬物的存在，而在這些接觸面對的過程當中，我們的主體心靈會對於所面對的事物有所反應及應變，若是對事物所表現出來的回應是帶著「有為」、「造作」、「執著」的心態在其中，進而對彼我的生命或彼我之間產生緊張關係的話，則不只是對生命的傷害，也是遠離「道」之自然價值。而要化除對生命所產生的傷害，莊子哲學即是提醒人們放下對事物的操作與宰制，避免制定或執行那些工具化或形式化的生活方式。亦即莊子是希望人們能夠以「自然」思想為基礎，相應於主體內在精神上及心靈上作修養，正如〈天下篇〉所云：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是否，以與世俗處」、「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」的生命實踐觀。也因此，當我們以「自然」觀來面對《莊子》思想所敘述的生命境界，則一方面我們看到「自然」思想是由老子所提出之作為一種生命實踐的價值觀念，另一方面莊子更是將此價值觀內化到我們的精神心靈層面，通過「自然」之「無為」「無待」的實踐，使我們的生命在面對與外物接觸或產生情欲的過程中，即使我們不被其所宰制，亦使我們不對外物產生執著欲望的情況，而能在日常生活中透過由「道心」而來之「化境」的觀念作涵養，反應出物我之間的和諧關係，如果回應本文第二章引牟宗三先生「主觀境界」說所作的討論，莊子「自然」觀的價值意涵所透露出來的即是道心理境的生命境界。

在此要特別說明，本文當中提出之「自然」觀所呈顯的生命境界之思想，並非僅指於個人侷限在心理狀態上的自我滿足的現象而已，換言之，本文所指出物

<sup>15</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁133-139。

<sup>16</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007，頁135。

我之間的和諧性並不是僅存在於個人認知及心理感受的層面。相反的，我們應該排除且避免將莊子思想詮釋為「主觀境界」的價值觀念，視為一種僅在乎個體自我心理而言的狀況。因為，人們若是僅止於這樣的思維當中的話，將會使之落入一種內心思想上自我滿足、原地踏步的狀態，而無法真正體現本文所指出，由「自然」思想的面向進入到《莊子》所說的「天地與我並生，而萬物與我為一」的生命境界，及經由「體道證德」所展現出的「道心」之生命意義。也就是說，莊子思想所蘊含境界之實踐不只是在心理現象層面上空談，而是告訴人們從價值觀念的轉變，更進而能夠在與他人及事物相處時，能夠由內而外自然地表現出無執、無私的生命情懷，實踐「道通為一」之在於物我之間的和諧關係，而不是只收攝在自我主觀封閉的情形，也因此，本文所探討之道心底下所呈顯出來的自然觀，以及由自然觀底下所呈顯出來的生命境界而言，並不認同人們在思想上受困於自我完滿的、封閉的、侷限的觀念角度來面對，而是認為人們必需要能夠走出自我的思想框架之外，並與他者、事物相接觸展現融通無礙的互動，這即是莊子所強調人之精神層面及心靈生命的部份，我們應該從開放、普遍的觀念來呈顯生命價值實踐的意涵，如此一來，《莊子》思想之在生命價值的啟發面向上，才能看出其實踐哲學所蘊含的更積極正面的意義。

承接本文以上由「自然」觀探討莊子哲學思想當中所呈顯出的「道心」以及「生命境界」的論述，我們亦可進一步指出在莊子自然觀底下，仍舊是要期許實踐者能夠表現出理想的人格狀態，唐君毅先生論述莊子之至人、真人、天人、聖人等問題時說道：

至吾人欲於莊子之所理想之人之德，有真實了解，當首求對……「至人無己，神人無功，聖人無名」之義，有一確解，……，以確定此莊子之作人理想。<sup>17</sup>

由此可知，莊子仍是期許人們能夠進乎理想的生命實踐者，所以唐先生在初步對內七篇作介紹後，更進一步指出「此內七篇者，明是各說人如何成理想之人之一真實問題」<sup>18</sup>。這便是說明莊子內七篇當中的每一篇，皆針對如何作為一理想的生命實踐者有所論述。依此，本文認為莊子「自然」思想對生命實踐之啟發的論述，亦能夠分別從內七篇闡述對於成為理想的生命實踐者的實踐進程作說明。首先，由〈逍遙遊〉思想所引導出的「逍遙」理境在實踐層面上而言，以「自然」思想對應之則能有「無為」、「無己」、「無功」、「無名」之所謂「無待」的觀念呈顯出來，而通過「無待」則可以使生命達到「物無所害」、「物無所傷」的理想。〈逍遙遊〉的另一個面向則是「無用之大用」之超越的生命實踐，這並不是一般人所謂的「無用」，而是逍遙心靈所達至的理境，對事物以一種開放、不執於有限之用的心靈來包容一切，進而能夠呈顯出事物由天道所給予在天地之間的大用，並且使我們能夠逍遙自在於天地萬物之間。

<sup>17</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇式》，臺北：臺灣學生書局，2004，頁349。

<sup>18</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇式》，臺北：臺灣學生書局，2004，頁350。

第二篇〈齊物論〉是順〈逍遙遊〉所述逍遙無待的思想概念，來進一步說明人們生活中所面對天地萬物，客觀上「不齊」是存在上的事實，而事物之「不齊」在我們心靈上也會隨著應物之不齊而有所分別，而如果內心沒有「無爲」、「自然」觀念涵養的人，一旦他們面對天地萬物之「不齊」，這「物之不齊」便會造成其主觀上的價值分別、計較之心等負面的評判活動，也就是落入〈齊物論〉當中所提到「孰知正處」、「孰知正味」、「孰知天下之正色哉」的困境。人們在面對客觀事物之不齊所產生的感受雖屬於自然產生的客觀反應，但在人們心知、成見的作用下，對事物之「不齊」進一步去作評價、貼標籤來表示喜好或嫌惡之，這便是一種因事物的相對性而產生出來的對立的價值觀，也是莊子在〈齊物論〉裡所要彰顯出來的生命困境，莊子希望通過所謂「不齊之齊」，以「逍遙」、「無待」、「無功」、「無己」的「道心理境」之「齊」，來指出在天地萬物本然客觀上的不同，因為人們思想上對對象產生「相對」性，以致進而發展出「相對立」的問題，其實是可以做化除、消解的功夫。本篇最重要的思想在於化除與消解的功夫並不是針對客觀生命存在做消解與齊平，因為客觀存在事物是不可能去一一消解、齊平的，換句話說，天地萬物之所以能齊，是一種透過「自然」、「無爲」所帶出的「無」之工夫來進行消解與化除的實踐，也就是經由生命實踐而使得心靈修養的功夫涵養有所提昇，進而使得生命主體能化除其成心、成見，使我們在面對萬事萬物之不齊時能夠以平等心看待之，展現出「天地與我並生，而萬物與我爲一」的生命實踐。由此可知，莊子思想之自然觀是可以讓生命的積極意義有所展現。

第三篇〈養生主〉主要著重在「養」「生之主」的觀念說明，以自然觀而言之則著重於「自然」之「生」的意涵，「自然」的意涵在老、莊思想當中，皆並非指涉自然世界的天地萬物等客觀的生命體來講，「自然」思想在〈養生主〉當中所探討的，理應是指出「自然之生」是生命帶有「自然」內涵，即「無執」、「無爲」等思想的精神生命或心靈做爲「生之主」，這便是「安時而處順，哀樂不易施乎前」的理想之人的生命實踐面貌。

第四篇〈人間世〉一文是作爲莊子由內聖通往外王的開端，此思想主要因古代士人的生活必然是處於人與人之間的互動當中，而莊子內篇思想當中也不斷闡述出，人的生命必然是處於天地萬物之間，也必然是會在人世間遊走的，而不可能完全斷絕與人之間有所往來。因此，〈人間世〉所要論述的重點便是探論，生命在人世間遊走的話，則人與人之間如何面對彼此之間不同的價值觀，在「相對」的情況下能和平相處而不會發生「相對立」的問題困境，這也是人們生活當中必然要去面對的事情。除了上述討論的「心齋」思想外，〈人間世〉所說：「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」的思想也是作爲理想實踐者之面貌的呈顯，而以「自然」思想來詮釋，此所謂「哀樂不易施乎前」即是〈德充符〉當中所指出「有人之形而無人之情」的表現，「無人之情」如本文第二章所研究討論，此並非表示人的生命歷程當中不具有任何喜、怒、哀、樂、悲、恐、驚等情緒表現，莊子說生命的存在是「道與之貌，天與之形」，這必然

包含了在客觀事實上人的內心對事物是會產生各種情感與反應，而這些情感上的反應在生命理境的展現上，最重要的是生命如何能夠安然無所傷地，在紛紛擾擾的人間世當中有所安頓，而有「自事其心者」的生命實踐之呈顯，此思想亦是本文認為可當作莊子談生命理想之實踐者的論述面向。此外，〈人間世〉最後所提到山上的無用之木，之所以能安享天年是在於其「無用之用」的生命樣態，此即是符應於〈逍遙遊〉當中論大瓠之無用的思想，旨在說明「無用」是化除世人在偏執觀念上所堅持的有所用，於化除偏執之後所能呈現出來的便是更廣闊、寬大的生命之靈動性<sup>19</sup>。

因此，莊子在〈人間世〉最後曰：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」主要便是希望人們除了知道一般所謂有用之事物以外，更應該要去理解生命當中「無用之用」的生命面貌及其底蘊。莊子在「無用之用」的敘述當中亦有其積極意義的呈顯之處，此在於莊子認為生命雖然處在人世間的繁雜與變化當中，但也因此更應該向內尋求心靈安頓，而不是去追逐世間之所謂有用之用。也就是說，應該避免為了符應於人世間所謂的有用之用的價值觀，反倒是回頭轉而使自己的生命「工具化」，對自己的生命加以改造、扭曲，生命一但被視為「工具化」之用，人們的心靈將會被事物所奴役而不可自拔，這也可以呼應上文所指出莊子之「乘物以遊心」、「物莫之傷」的實踐功夫。據此，莊子便是希望實踐者能因循「無執」、「自然」的功夫，用以化除生命對「有」的成心與侷限，此即是〈人間世〉所開顯出與事物相待之道。

第五篇〈德充符〉中描述一些身形殘缺、畸形怪狀的寓言人物，他們的外形所給人的印象，與這些人物在與他人的互動當中，莊子反而以「有德」的生命樣貌給予肯定，這與我們一般人的想法是有著非常大的差異。莊子即是說明一位有自然內涵的生命實踐者，不會因外表形軀上之異於常人而作為一種對人的價值評判標準，反倒是會回到內心、心靈層面以天地萬物皆「齊」的精神涵養，來面對彼此之間的差異，更甚至是可以達到申徒嘉在形容他的老師時曰：「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也」的聖人境界。人與人之間的相處不僅止於外貌上的認知而已，更是有著內在心靈上的感通，申徒嘉求道於伯昏无人時，已然忘卻自己是身形上有缺損之人，便是因為伯昏无人在與人交往的過程當中，完全不是以外在形軀來判斷一個人的生命價值，這便是「有人之形而無人之情」，也就是「常因自然而不益生」、「無以好惡內傷其身」所呈顯出來理想之人，所以在〈德

---

<sup>19</sup> 本文所提出「靈動」一詞，參考牟宗三先生研究〈道家玄理之性格〉當中，對「靜」之作爲功夫實踐的說明上而言，曰：「靜……是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超出來，浮在上層的一種境界，是精神的。無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。」

因此，筆者以爲「靈」即是指主宰著生命主體的意識層面上而言，「動」則是依據牟先生所說的「無限妙用」之意來講，又，牟先生進一步說明：「道家通過『無限妙用』來了解虛一而靜的心境。靈就是無限妙用。假定你的心境爲這個方向所限制，就不能用於別處，這就叫『定用』，以道家的名詞說即是『利』。」由此可知，依道家「自然」思想切入而論，「靈動」是指在化除執著、成心之後，自然而然便能呈顯出來的生命理境。牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002，頁95。

充符〉之後即是引出〈大宗師〉當中對「真人」之生命實踐上的探論。

第六篇〈大宗師〉其主要內容是談論真人之所以能「不知悅生、不知惡死」的生命面貌，這也可以呼應於先前所探討的「哀樂不易施乎前」、「無以好惡內傷其身」所展現出的「無執」、「自然」的生命實踐，意即如何才能使生命有真實性的呈顯，此真實性的呈顯在〈大宗師〉當中所要表示的，是期許價值實踐者能夠不受時間、空間之在於天地當中所帶來的春秋、晝夜、死生的變化，而陷入於生命的有限性上來思考。本文以為莊子在此之所以提出「死」、「生」的概念，是以此作為「時間」與「空間」在我們生命所產生「執著」的最大侷限性之代表，對此，陳德和先生在《老莊與人生》當中認為：

依莊子的思想，一個人如果常常被死亡所威脅的話，那麼他的生活就不免充滿憂愁和焦慮而砲無品質可言，反過來講，我們如能不著貪戀執著於生之安樂而讓一切都能放鬆、放開、放平和放下的話，那麼對於死亡的終將來臨亦可平淡以俟之，這即是「善生以善死」的道理。<sup>20</sup>，

依此，我們若從「自然」觀來探討此超越生死困境的理想實踐功夫來講，莊子則是希望提醒吾人，在面對「生」、「死」所產生出價值上的差異性時，教導我們通過「道心」的提昇，來化除「悅生」、「惡死」的心靈困境，進而達到「善生以善死」的生命面貌之展現。

第七篇〈應帝王〉寓言當中，主要針對統治者面對治理天下的面向上提出探討。若純粹就「自然」思想的角度，對應於〈應帝王〉當中所呈顯出來在生命意義的啟發上來說，便如同本文第二章所指出，是關注在「遊心於淡、和氣於漠，順物自然而無容私焉」這樣的明王之治的呈顯。再者，如果將此思想置於從生命價值所開展出來的生命哲學來看待的話，這也就蘊含人處於天地萬物之間，是做為以「順物」、「遊心」、「和氣」於其間所帶出「無容私」的生命實踐者，並呼應「至人之用心若鏡」的境界，其以「無為」來作為面對天地萬物時的價值實踐。

### 第三節 自然思想的生命哲學之現代詮釋

根據上述的研究，本節試圖說明莊子的自然思想在對生命哲學之實踐上也有啟發意義，也就是說，如果我們能夠去了解、並掌握到哲學的意義必然有其普遍性，而不只是在古代學說中有效性的話，那麼自然思想的生命哲學對現代人的生活中所遭遇的生命困境，也一定能夠提出相應的解答，此有如〈老子·第十四章〉所說的：「能知古者，是謂道紀」。換言之，既然莊子自然觀是以「道論」作為基礎，則其學說的永恆性與普遍性，在現代社會上的生命意義的探討時，便能如理地顯現出來，關於這部份的研究，本節擬從當代生命教育的議題來探討。

<sup>20</sup> 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007 頁，254。

之所以從生命教育的議題來討論，是根據謝君直先生在〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉的論文研究，其中指出，生命教育議題的觀念及其內容在學理上主要是從生命哲學的概念來探討，是因為生命教育的核心觀念仍是落在以生命主體為中心來作探討的，因此，對其相關理論的探討，也應當就生命哲學思想為其主要研究的切入點。<sup>21</sup>根據謝君直先生的研究，生命教育的探討可以歸納為幾個詮釋的面向：

- 1、生命的意義：探究生命的存在內容及其活動過程的實在性；
- 2、人生的價值：瞭解生命的內容而反省其真正價值之所在；
- 3、價值的實踐：價值觀念非僅是純粹理論，亦是實踐哲學。<sup>22</sup>

以下將根據本文對莊子自然觀的研究，依謝先生對生命教育所歸納之三個哲學研究面向來作闡述。

首先，就生命的意義之作爲探究生命的存在內容及其活動過程的實在性而言，根據莊子〈德充符〉的論述，生命實踐者應該有一心靈面貌，即「有人之形，而無人之情」，莊子說：「有人之形故群於人，無人之情故是非不得其身」，「人形」與「人情」即是指涉生命的存在內容及其活動過程，如果從「自然」觀來看待生命的意義，莊子誠然是期許世人應該是身在人間世當中的，而非離群獨居的，莊子還指出，重要的是人們在人間世當中面對自己的內在心靈，以及面對他人、他物時所產生主觀上的價值對立時，不會因此而造成生命的傷害，當然也包括避免去傷害到他者。由此可知，莊子所說「無以是非（好惡）內傷其身」的觀念，是可以作爲我們對生命價值的反省思考的面向。換言之，在我們的生命歷程或是生命活動過程當中，除了會有其基本生命需求上的樣貌呈顯出來以外，在生命的價值上而言，我們更應該去瞭解到、體認到生命的存在，並不是只有表現出基本的生存需求面向而已，雖然，生存的基本需求是每個人及天地萬物是必然不能免除的，但，「人」之所以在天地之間作爲一個生命價值的實踐者，應該要能夠去體認其生命的意義。而莊子思想的特點即指出，「人」之作爲天地之間能夠去實踐「自然」之意涵的生命實踐者而言，對「自然」意涵當中所呈顯出來的生命價值，不應該以相對立之主觀價值及人爲造作上表現之，因爲，如果把相對立之主觀價值及人爲造作，視爲生命的價值展現方式的話，必定會造成人、物、我之間產生衝突與隔閡，如此一來所呈顯的生命樣貌是不具有正面意義的，因此，莊子提出人之作爲生命價值的實踐者而言，應該避免上述所提到的生命困境。

而且，以自然觀的生命哲學來看，莊子有關「無用之用」的敘述是最相應於「生命的意義」之探討的價值觀念。在〈逍遙遊〉中，誠如本文上章的研究，其

<sup>21</sup> 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010/10，頁27-28。

<sup>22</sup> 同上註，頁41。

思想內涵主要提出生命的意義，並不應該被侷限在「有限之用」的事物上表現，而應該是說實踐者秉持著開放的心靈去呈顯出，生命之在於人間世中應以「無限」之用的觀念才有最大的意義，如此也才能開展出較寬廣的生命歷程。莊子「用」的觀念在前一章的探討可知，人們是通過「有用」、「無用」的對立觀點，來主宰生命價值的高低，也就是人們在「實用」的面向上，希望生命的呈現能有一些明顯、看得見之利益的產生。但有關於現實「有用」的利益觀點，反而更凸顯出生命的「有限性」，並窄化了生命的發展空間。

針對這樣的生命困境，老莊哲學的智慧以其對於「道」論之體認而來的「無」的思想，用以突破「有用之用」的限制性，以求進入到「無用之用」的觀念。並透過這樣的觀念來看待生命歷程，瞭解到生命的意義並不完全要被宰制、侷限於某些「有用」的觀念當中，而是可以通過對生命有更深一層的感通，進而開展出更多不同面向的生命價值觀。就如同〈人間世〉當中所舉的「櫟社樹」與「奇異大木」之「無用」，及與其相對之有用的「桂樹」、「漆樹」，莊子在此以雖對照出「不材」，而寓言內容看起來似乎是要人無所事事的過日子，其實不然，莊子之所以告訴人們以此「不材」才得以「終其天年」，乃是以「不」象徵「無執」於「材」之「有用」，也就是「不材」是一價值觀念，如同〈逍遙遊〉篇當中，惠子種大瓠的寓言那樣，「大瓠」對於惠子而言那就是「無用」、是「不材」，所以惠子對事物的價值觀僅停留在物質層面、實然之利的層面來看待大瓠。

依先前本文對此有用、無用之論述的說明，若我們將此「大瓠」視作為一生命個體在人間世當中是否有意義（用），惠子便是要去符應社會上所追求的「器用」，也就是將生命工具化、器物化，把生命拿來置入於社會上物質層面或片面的利用框架當中，試圖替自己找一「有用」的生命存在的理由。但是反觀樹木之「不材」，雖然「不材」在現實利用的面向上沒有價值而被忽視，卻能蔚然成大樹，而「有用」之樹的生命則是工具化，被人們割下、切開作為器用之物。換言之，生命被工具化的人生便是如同寓言中的木匠以世俗之用的取向來決定一切，隨著「有用」的部份被切割、分離，最終的傷害便是生命意義的終結。就如同惠子對待「大瓠」一樣，滿水不行，剖開來盛物又不行，就把它毀棄。從消極面來看被器物化的生命之「有用」，會隨著時間空間的變遷流動而逐漸消失瓦解，也就是原先之「有用」漸漸淡化而被排除出「有用」的範圍之外，就像當今社會上的流行商品與市場化物品的不斷取代過程。

也就是說，莊子發現人們生命當中一個很重要的問題，一但人們所追求的生命意義是將生命主體以有限的、侷限化的、單一、片面的「有用之用」來看待的話，這便產生出我們只能夠在這樣的有限性當中來表現生命活動，而人們若只是追隨著這樣的生命活動行進的話，一但隨著「有用之用」的變化消逝後，也就容易造成自己或因為去在意社會上對個人價值上的否定，而使得生命失去方向。就像〈人間世〉裡面的「桂樹」引來世人「桂可食，故伐之」與「漆樹」「漆可用，故割之」這樣的生命傷害。或者又就支離疏者來說，因為其生命並非是為了符應

世俗上之「有用」而有所展現，因而能夠「養其身、終其天年」，更重要的是，他保有了生命存在的自然面貌。由此可知，以莊子自然觀來回應生命教育，試想，如果教育的目標是爲了能夠引導出生命存在的意義的話，則在現今的教育活動當中時常強調學生是否有多項世俗之用的觀念，也就值得商榷了。

從老莊哲學來啓發教育上對生命意義的追求，除了現實層面我們可以有一些「有用之用」的面向，但是爲了避免現實的「有用之用」的傷害，而有一種生命的長久意義而言，莊子自然無待的思想即可發揮在「無用之用」的觀念上，自然也就是無執於有用之用的限制，所以凡是強調「有用之用」其實都是違背自然的。站在「自然」的觀點來看，應該是要去突破世俗對「有用」的有限性，而把心靈面對價值觀的開放性呈顯出來，也就是說，讓我們撐開用以看待世界的眼光及對價值觀的看法，而不是侷限在某一個角度下來看待整個世界。因此，雖然在現實人生當中，我們可能會去追隨「有用之用」的社會價值，更重要的是，從心靈的開闊性、精神層面的成長，通過莊子自然觀來看是可以去突破一般「有用之用」的限制性，而可以去看到生命的意義之所在，也就是從生命的意義之實在性來講的話，不能單以某一種侷限性的價值觀或相對性的價值觀來看待人存在的意義。

第二，在人生的價值這方面，人生的價值主要是跟隨著上述生命的意義的反省而來的，一但我們反省到了生命意義之所在，接續便是具體的對人生的價值之追求有所肯定。本文認爲在〈大宗師〉當中所提到「其耆欲深者，其天機淺」，即是從自然觀討論生命教育的重要的出發點。根據唐君毅先生的研究，「其耆欲深者，其天機淺」有一關鍵之處，即在於人會產生「心知」。唐先生研究指出：

人有心知，而更以其心知留滯陷溺，而膠黏于其眠食之事，而甘之，或自甘其甘之故。此人心知，不僅能膠黏于眠食，亦可膠黏于其生活上任何之事，即使其事皆可出于嗜欲。又當人心知既膠黏于一特定之事時；更可膠黏于此特定之事之同類者，或與之有其他相連之關係者。于是人之緣其對特定之事之嗜欲，而引起之嗜欲，即可至于無窮，亦深至于無極。當人心知充一嗜欲之量，即于其外之天地萬物，皆可無所感知；對其生命中之其他痛癢，無所感知；即對此嗜欲所以成爲嗜欲，亦可無所感知。則其生命之生機，即限在此後天所形成之嗜欲之中，而失其超此嗜欲以外之生機。此能超一嗜欲之生機之生起，亦出自天，即天機也。<sup>23</sup>

根據唐君毅先生的詮釋可知，要破除此「嗜欲深」的重點在於「天機」，從莊子「自然觀」來看，此「天機」便是「自然」的天機，如唐先生所指出，人之所以會有「嗜欲」並不是在於「嗜欲」存不存在的問題上，而是說人之作爲一客觀生命當然會有「欲」的產生，但主要是因爲人有心知活動的面向，造成我們對「欲」的想法會產生執著，一但執著在「嗜欲」的想法當中，就會使得我們的生命失去它本來應有的生機。換言之，生命的價值及其意義其實不應該放在對「嗜

<sup>23</sup> 唐君毅《中國哲學原論·忒》，臺北：臺灣學生書局，2004，頁390。

欲」的追逐上，問題的關鍵在於「心知」活動所產生的執著造成人的逐物陷溺，而破除此心知之執著即在於回復「自然」，經由「虛心」「弱志」回到最原始的「實腹」「強骨」，此即是自然的價值意義，亦是莊子自然思想對生命教育的啟發。

從哲學的詮釋面向可以反映莊子指出，在現在整個物質文明充斥的社會當中，教育過程對受教者而言，教育者本身應該要有智慧上的啟發，也就是說要能夠使受教者在其生命活動的過程當中，對物質文明或是其對外在事物的呈顯而言，要能夠去區分事物的價值面及非價值面向的瞭解，換言之，要能夠知道雖然生命有這些物質性的要求存在，但這不是我們人生更高層次的價值所在，雖然我們亦可以把這些視為生活的基本層面，但這只是物質需求的事實上的基本層面，而不是價值上的基本層面。也就是說，我們對於一個人生價值的建立之基礎性，應該如唐先生所分析的，要能夠去超越我們對嗜欲喜好的偏執，才能呈顯生命應該有的生機，此便是所謂的「自然」的「天機」。因此，就生命教育的議題而言，一個教育者應該能夠從「自然」的「天機」帶入，使受教者在對生命實踐的心靈上，能夠關注到如何去避免使自己的生命心靈不會陷入到對物質、物欲的無窮追逐當中，這便是從自然觀來看人生的價值。也就是說，生命歷程中雖然有物質、物欲之物質文明存在，但是價值意義並不是建立在這個面向上的，這些事物其實是因為我們有這些生理需求或心理情緒反應所呈現的客觀事實，再加上人會產生一些心知執著的面向，才會產生一些對外物或物質的追逐活動，並且造成生命的困境，所以才需要自然之實踐來恢復生命價值的內涵。

本文認為上面的討論還可以延伸到莊子〈養生主〉的論述。〈養生主〉當中一個重要的觀念來講是「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，根據吳怡先生的詮釋，這是精神層面上的問題，亦即莊子是要我們排除用感官知覺上的「見物」的方式來看待事物，因為以感官知覺「見物」的話，會造成「為形體所限」的困境。所以吳怡先生更進一步說明，所謂的「以神遇」是能夠「超形體，與物相融合」，這就是「精神的意識自然的發展」<sup>24</sup>。根據吳怡先生的闡述當中可知「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」的狀態下，亦能夠啟發我們對人生的價值與意義的思考，意即如果能夠瞭解到生命的意義，不應該是侷限在一個有限性的困境當中，例如現代物質文明社會所充斥的商品消費，就應該以「官知止」呼應「以神遇而不以目視」來實踐，讓我們反省對於物質、不僅是停留在耳目感觀上去看待，而是用一種「以神遇」的方式來看待的話，就會發覺它們對生命主體來說，並不是直接對人生有一種實在的意義，也就是說，這些物質、物欲的對象出現在我們人生當中，它們也就只是一種暫時性的對象事物，而這些都沒有永恆的意義可言。物質性對象只能夠停留在我們的感官運作，一但我們能夠超越感官限制，不為物形所限的話，那麼我們用精神層面來看待這些事物時，就可以知道事物存在的面向是要放在客觀事實上的角度來看待，而它作為客觀事實也就不是絕對的能夠代表人生意義之所在。

<sup>24</sup> 吳怡《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009，頁131。

以上述說明來反省人生的價值之所在，我們認為莊子「自然觀」有一洞見，即是在人生過程當中必然有物質事物及各種現象出現在我們面前，如果我們在心靈或精神面向上無法呈顯出生命主體，當然會隨物欲而浮動，如此一來，人生或生命實踐就不安定，而不安定的狀態下，對生命的價值實踐的發展，無論短期或長時間下來都會造成傷害，這樣的傷害也是現代社會各種問題產生的原因。因此，莊子在面對這樣的問題上是有其積極意義，也就是說如果我們能夠回復到自然本性的人生或生命面貌來看，這些所謂的物質對象的存在，經過心知所形成的物欲對象的追逐，甚至為其所傷害的情況下，透過莊子「自然觀」便可以對此有所化除，這也就呼應先前對莊子思想所提出的「無為」、「逍遙」、「無待」等實踐功夫，如此一來就能「乘物」、「不以物傷」，縱使物質對象的存在在心知作用下可能會形成物欲，只要實踐工夫充分，它們也就不會成為內傷吾身的對象事物了。

最後，在價值的實踐這個生命教育的詮釋面向上，「自然思想」作為價值觀念，其在表現上即是實踐哲學，亦即其積極意義是希望能夠建立起不是僅從思辨性的知識活動層面來看待，而是希望其在生命教育實踐上能夠有其積極啟發。王邦雄先生指出老莊思想實是有生命智慧的哲學，這是因為看見了「人生的困苦恆來自價值觀的自我執著，而形成人我之間的傲慢與偏見，實則，人我之間，僅是不同的美，不同的善，然心知執著卻把美善定在自身，就把不同的美，看成不美，不同的善，判為不善」<sup>25</sup>。根據王先生的論述，〈養生主〉當中所提出的「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已」所指出的，即是在我們有限的人生當中，若是陷到知識或所謂心知執著對物欲的無限追逐上，便會產生有如王先生所提到的，人們會用一種相對而對立的意識來思考，使人我之間陷入了無窮的對立當中，就如〈齊物論〉當中所說的「儒墨之是非」之「是其所非，而非其所是」這類的困境，此即是無窮的價值對立的情況。所以如果生命應能有所價值實踐，就是要能夠去超脫這樣的價值對立的。根據陳德和先生在〈莊子齊物論的終極意諦及其奇詭書寫〉針對〈齊物論〉當中「惡乎然？然乎然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可」的研究指出：

非分別說或超言說境，這其實是經由實踐的心得所證成的豁達，職是之故，從言說到超言說……應該不是指知識的累積進展或觀念的堆砌發酵，而是心靈的轉化，也是境界的提升，且能真正彰顯及落實此心靈、此境界者，無非就是那個無風也無雨、無得亦無失之平平常常的生活世界。<sup>26</sup>

依此，從〈齊物論〉看待心知執著的無涯，其實也就是相對立價值觀的無窮對峙的情況，而莊子不只是批評心知以及相對立觀念的問題，更期許從自然思想的哲學智慧，希望實踐者能夠透過對名言相對性的超脫，也就是回到「逍遙」、「無待」、「無執」、「無為」的實踐來面對這樣的生命困境。因此，自然思想在呈顯生

<sup>25</sup> 王邦雄〈老莊道家齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》，第30期，2006/6，頁50。

<sup>26</sup> 陳德和〈莊子齊物論的終極意諦及其奇詭書寫〉，《當代中國哲學季刊》第二期，2005/4，頁51。

命教育的意涵上，則是應該做為實踐哲學來看待，亦即反映出教育活動的過程當中，應該要能夠去啟發受教者的心靈，引導他們毋須過度地以知識性的眼光去評判我們的生活世界，否則可能會陷入一種相對的觀念對立中，換言之，這樣的對立狀況如果不能以自然價值觀所展現的開放的心靈去包容相對的彼此的話，無盡的爭執就會產生出來。

生命教育的內容應該要能夠對受教者的心靈有所啟發，而現代的教育體制底實是偏向於知識性的教育，若是過於陷入知識性的相對追逐中，在生命價值性的教育這部份的方面將會比較缺乏。本文認為，以莊子自然觀探討人生問題時，必然能夠回應生命教育的討論，因為人生的課題應能適合對仍在接受教育的學生提出，生命哲學應該在制式教育體制仍有發言的空間。換句話說，就問題的客觀性與普遍性而言，它不會只是成年人的問題，也是會反應在學生的身上，無論就價值觀的評判，或是陷入知識性的無窮盡的追逐。而這二者其實都可以總括為心知執著，在心知執著的偏執之情況下，無論成年與否，所有一般人都會產生相對立的價值評判的困境，要突破這樣的困境，莊子的自然觀對此便有積極的啟發。

人們陷入對立困境的癥結點，是因為過於要求以「言說」的角度對價值理論作思考，就像〈德充符〉當中惠子與莊子辯論「有形無情」的問題，在最後莊子對惠子說「道與之貌，天與之形，子以堅白鳴」來指出，既然「有人之形，無人之情」的價值觀念已經有一定的表述了，但惠子仍執著於對於「有人之形」與「無情」之間的真假對錯上的辯論，想要用名言辯析的方式來解決問題，這在莊子看來卻不足以成為一種生命價值上的討論。因為惠子是以一種理論上的客觀論證上作討論，而這樣的討論僅具有名言上的論證有效，卻無法深入莊子之對於生命實踐面向的價值期許，而莊子其實希望，人們能在生命的活動歷程當中有所實踐，這才是實踐哲學的真正意義。

從莊子自然思想的論述來回答生命教育的課題，應專注在指引受教者有關價值的實踐的面向上，不是僅止於在某一些價值理論的探討上，期許人們將內在價值觀念，在生命歷程當中實踐出來，這樣談自然觀的價值才有其積極意義。所以從莊子哲學的現代詮釋來回應生命教育的議題，莊子的自然思想即是通過反省生命意義之所在，並指出人生價值的方向與目標，但這不能夠僅止於名言理論的辯說層次上，而是能夠由觀念進而達到價值的實踐，這便是莊子自然觀在生命教育所能發揮出來的討論空間。

## 第五章 結論

本論文針對《莊子》之「自然」思想作分析，在回顧前輩學者之研究時，發現學者在詮釋《莊子》之「天」、「道」或「真」的思想底下，經常與「自然」一詞齊平而論，但，單獨提出「自然」思想作為期刊或學位論文主題者，仍佔少數，大多數的文章，主要都不是以針對「自然」思想做主題研究，僅以一章或只提出一小節的篇幅作分析，因此，本文提出以「自然」思想為主，深入《莊子》內篇之中提到「自然」一詞的《德充符》、《應帝王》，及外、雜篇等篇章為主題探討，並以《莊子》內七篇為主，加以外、雜篇當中，在思想上論述上貼近「自然」思想之部份為輔，試說明《莊子》自然思想在整篇原典詮釋上的重要性。

回顧本文討論「自然」思想的文脈，由《莊子·德充符》展開研究時，發現全文雖然分為五段寓言來說明「德」的內涵，但基本上都是以外觀容貌上的「形」作為對比。莊子提出「道與之貌，天與之形」，認為「形」是天地間化成的客觀實然現象，但並不是從「形」上面就能看見「德」的呈顯，莊子以前四個寓言當中的畸人，遇上形軀容貌上的困境時，當能理解生命不加修飾、不造作的自然思想，因此能不為之所動而「勝物不傷」，與一般世人不同的價值觀相對照，清楚道出人們生命境界層次的不同；以《逍遙遊》言之則可謂「大」、「小」之殊異，生命境界之所以「小」，是在於自大、自滿，《莊子·齊物論》曰：「莫若以明」，便是說明，生命境界之所以能「大」，是在於人們能以開放的胸襟來觀照事物而實踐價值，再加上，彼我之間「化」除心中的成見與執著，並實踐「聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」的內在涵養，便能理解如大鵬鳥在九萬里高空所感受到：「天之蒼蒼，……其視下也，亦若是則已矣。」如此開闊的胸懷，生命境界有所提高，同時也使得思想上的包容更廣大，因此而能在面對環境時，無執於自己的立場，以「無厚」而入「有間」，進而使情緒保持於安祥、平靜之中。

第二個談「自然」思想的部份，是在《應帝王》論聖人「順物自然而無容私焉」觀念當中，「私」者自己之意，凡事以自己為主即是「私」，《莊子·德充符》曰：「有人之形，故群於人」說明了人無法離群獨居的特性，生命有許多美好的事物，都是由互動當中呈顯出來的，與他者之間的互動時，盡可能的設身處地去思考，「設身處地去思考」的內涵，並不是在口頭上說「我都是為了你好」就可以了，在《莊子》思想當中所指出，關於天地萬物之差異性的事實上而言，是通篇不變的思想基礎，「好」與「不好」，「可」與「不可」都應回到生命主體本真而論，一句「我都是為了你好」只不過是一己之「私」的顯現而已。

正如《應帝王》所探討的「明王之治」，莊子思想中的「明王之治」仍然要不忘「自然」之道，老、莊以無、自然來說明人與人之間的互動，有時會造成反統治者的誤解，我們必需瞭解到，無論老、莊，依然是以非常認真的態度，來面對治世之道的問題，所提出來的「無」與「自然」皆是針對「有為」及「造作」

而論，有鑒於國與國、人與人之間的矯情造作，面對世人心態上的扭曲偏執、生命的僵化和變質，即使是現代文明社會當中仍然如此，彼此拿著自己的招牌在對話，失去用心溝通的互動，一句「爲你好」變成口號甚至指令，孩子們開始排斥，更甚因爲生命遭受到壓迫，致使其感受到失去自我價值感，生命就像只是爲了長輩的指令而活下去，亦可能因此放棄、遺忘掉如何自我成長的原動力。

除內七篇思想之外，雖然外、雜篇被認爲非莊子原著，思想體系也較爲龐雜，但針對生命的價值內涵之詮釋，仍舊與內篇思想之間，以「無爲」、「自然」等維持一貫性之論述，因此，不難發現外、雜篇當中，有一定的篇幅針對「自然」思想提出探討，在本文研究認爲，將〈秋水〉篇當中的「知堯、桀之自然而相非」僅作爲說明兩者之差異性之意涵除外，提出「自然」思想的其餘五個部份，主要還是依循內篇當中，所言「自然」的思想內涵，意指不以感官認知上，對客觀事物之差異性，有分別、計較的主觀評判爲基礎而論。

本文以第參、肆章作爲全文論述之核心，希望將第貳章所探討的「自然思想」之價值內涵，提出《莊子》內篇主要的幾個論述要點，在第參章以三個部份來探討生命實踐的可能性，且作爲第肆章主題「莊子自然思想的生命哲學及其現代意義」之序言，並且，更進一步地針對當前國家社會上，在面對生命價值思想結構上，以「自然思想所蘊含的生命哲學」之意涵，往後展開自然思想在「生命實踐的啓發」上作省思，也爲現代的社會問題提出《莊子》自然思想的現代詮釋。

誠如許多前輩學者的研究所指出，道家思想確實可稱之爲「生命的學問」，其中的莊子思想雖然有許多哲學詮釋的立場，而本文論述的方向，即是參考陳德和先生提出「人間道家」的思考爲方向，依歷史上所出現的不同思想面向，其所產生出來關於道家的論述系統可分爲以下六種<sup>1</sup>：

- 一、薩蠻道家（神話傳說古道家）
- 二、人間道家（生活道家）
- 三、黃老道家（帝王學道家）
- 四、玄學道家（清談道家）
- 五、道教道家（神仙養生道家）
- 六、能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。

本文偏重在第二種與第六種的型態來詮釋，也就是能將莊子思想作爲生命實踐的學問而言，意即此思想不受時間、空間之限制的超越性與普偏性，當我們將莊子自然觀落實到《莊子·齊物論》的平等思想上，不管是「物」或是「論」皆

<sup>1</sup> 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁38。

應該給予平等之看待，生命本來就有許多千奇百怪的差異性，彼此之間可以看見許多不同的樣貌，即使「眾竅怒號」的萬物原貌，然而人們常因為自我意識的執著，形成了思想上的框架，雖然說思想是無邊界的，但人們因為執著所造成的思想框架時，不只塑造出自己生命有所侷限的邊框，在與他人接觸時也同時和他人的思想邊框相互摩擦抵觸，輕則情緒惱怒、重則拳腳相向，從無形的思想轉而成為有形的衝突，使生命遭受困頓與不安。

中國思想提出許多面對人事物之間關係互動的思想，而最常提出的則是君王之治，在君王一統天下的時期，無論好與壞，百姓都必需接受其君王的統治，這等同於將生命的全部，交付於國君的治理之下，因此，國君統治施政的方針與態度，緊緊連著百姓的生命安頓或流離失所，由此可知，談論應該如何作為統治者或管理階層的職責，及百姓生活上與人際關係上的實踐方向，是極重要的問題，一方面除了激勵人們有積極向上之心，另一方面也應該帶給人民安撫、寧靜、和諧的生活情調，無論如何，都是希望人民能夠生活安適、亦樂於展現自己，進而帶動整個家庭、社會、國家往平靜、向上的理想生活。

現代社會權益不再只是掌握於一人手中，人民的言論自由、及經由選舉間接參與國家政策等，使百姓能夠表現對國家施政的關注，表達個人或群體的思想，然而，生活的開放與自然有的觀念雖然帶來社會、文化的進步與人民生活水準的提昇，卻也造成人民對於「人權」一辭的濫用。如果以「自然」思想來反省這個問題，則我們可以轉向思考人民生命自身的行為，即當人們只想到自己的自由而不顧他人的自由時，思想上的自我擴張與自大，造成思想的僵化、自以為是地堅持己見，無法與他人和諧來往，獨自活在自滿卻與環境相斥的排他心態當中，存在於如此負面的情緒裡，對外界的感受與回應都會呈現出負面的思考，日積月累之後，只會使生命落入孤獨、徬徨之中。這些生命的糾葛是來自於人們對感官知覺、意識形態的執著，莊子的「自然」思想在這裡就有了啟發的意義，〈德充符〉曰：「有人之形，故群於人」，人與人之間是必然會有所交集的，生命的現實活動之中，生活所需的食、衣、住、行，這一切都不可能完全不依靠他人的幫助，試想，除了父母從小的養育之外，懂事之後便要自行栽種糧食、蓄養牲畜取毛製衣、養蠶製被、自己找尋石塊、石板蓋住所、一磚一瓦都要自己燒製成材，也許真有人能做到，但，對於一般人而言，是不太可能如此這般的無所依恃的。因此，莊子一方面教導人們應該要坦然面對事實上的有待，另一方面，便說明如何從思想上、心靈層面來實踐「無」與「自然」，「無」並不是要人們「放棄」，誠如陳德和先生研究認為：

依「老／莊」義，老子之無的智慧，並不是撤除一切、讓萬有規乎死寂的虛無主義，更不是消極避世、視蒼生百姓之苦難如土芥的木頭人哲學。相反地，他志在提供可靠的方法以為糾結的人間尋出路。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁146。

「無」與「自然」的思想不是教導人們放棄一切，或是放棄成長精進的生命提昇，甚至放任自己於聲色口目的感觀享樂之中，而是提醒人們要回到生命原初的色彩，在面對社會、環境之中的形形色色，能夠保持心靈能夠「勝物而不傷」，對此，陳德和先生曰：

「老／莊」所謂之心靈的解放，不外乎無執的功夫和境界，一言以蔽之就是「無的修養」。不過這種修養絕非虛無主義式的消極或頹廢，而是不將不迎、毋意毋必地對一切敞開以包容一切、尊重一切，所以既能夠成全萬有，也可以讓自己無障隔地悠遊天上人間。<sup>3</sup>

當我們以消極的態度去放棄成長、精進的機會，亦如同放棄生命存在的意義與其獨特的價值，能夠去瞭解並接受，現實之中每個人、每件事、物不同的差異性，也是因為這天地之廣、之大，使得萬物各有才能、各展所長。因此，我們若能不「自以為是」的想法來強迫他人配合，而是以開放的、無執的觀念，自然、無為的價值觀來面對天地萬物，定能解開自己與他人的生命困境。

回到生命實踐的主體情緒上而論，當人們心情愉悅、平靜時，常能引導出正面、積極的行為或思緒，這不僅使生命本身能夠自然地、自在地活下去，更能使周遭人、事、物看來不那麼有阻礙感地展現自己原有的面貌。反之，不愉悅的情緒不僅造成人、事、物的緊張關係，也使得生命受到壓迫，既放不下自己的身段，也解不開自己的手段，看見別人的好，就希望急起直追，看見別人不好，就對他鄙視嫌棄，整日過著杯弓蛇影的生活，爲了名位權利而勞神傷形，讓計較分別的思緒來驅策自己的心靈，如此的生活，何嘗不是生命的刑罰？《莊子·至樂》曰：「至樂无樂，至譽无譽」，能放下「樂」與「不樂」、「譽」與「不譽」的執著分別，才能真正享受到生命的快樂，以自然的心境面對人、事、物，才算真正解放自己。

《莊子·德充符》的「自然」思想當中，最重要用意在於說明，人們談論生命的存在與價值時，不能只是停留在外表容貌、財富、地位上作評斷，生命的價值應該回到純樸自在的狀態下來看待，因爲，現實生活上，對於外表容貌的缺損，以及食、衣、住、行的有待是無法改變的，更是我們必需要認真去面對的，我們能夠改變的，是思想、心靈上的困擾，是能藉由自然、無執的觀念一一解開的生命困境，人們在生命歷程當中無論是知識上，或智慧思想上，都在不斷的學習、不斷的成長，面對與環境的互動、事件發生所引發的情緒感受，應該試著理性觀察，畢竟，意氣用事是無法判斷什麼才是正確處理方式，而生命隨著情緒感觀的波動，意即是將生命的價值流落於外在環境、事物上的「他然」，遠離「自然」的生命情趣，牟宗三先生於《才性與玄理》中認爲：

此「自然」亦是沖虛境界所透顯之「自然」，……境界上之自然則是指一

<sup>3</sup> 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁172。

種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。<sup>4</sup>

牟先生又指出：

「自然」是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上。：…故莊子之「自然」，（老子亦在內），是境界，……即由此境界上說道，說無，說一，說自然。<sup>5</sup>

文明社會所帶來的「文明病」，大多指涉人們過於依賴物質生活上的欲求，忽略了人與人之間的互動關係，工作場合之中的上下關係、同事之間、師生之間、兄弟姊妹、父母、配偶之間，也慢慢添加利益上的價值觀，人際關係漸漸成爲因爲利益而分別出來的主從關係，如此一來，世代傳承的家業開始分家，爲了誰才是真正的百年企業爭得面紅耳赤，爲了身外材富權利執著不放，寧可將人際關係視爲枷鎖加以捨棄，也不可能放下外物重新檢視價值觀的偏差，此即是社會變遷所帶來「以好惡內傷其身」、「近名」、「近刑」的價值問題。

從社會文明帶出的金錢價值觀，透過家長帶回家庭當中，子女從小耳濡目染，在校園當中以金錢作爲交友的工具，以及是否足以成爲朋友的價值橫量單位，不再探討生命存在的相互尊重，校園確實可以視爲社會縮影的一部份，例如：一個班級對於班費的高低，總是分成有錢學生和貧窮學生兩種標準；亦可看見有些人時常購物卻又嫌不夠花費，而有些人過得節省卻還在打工；有人工作是爲了支付更多的生活享受，有的人卻爲了三餐溫飽，不得不割捨讀書的時間去工作。「一種米養百種人」由於每個人的基本性格、生長背景、教育環境不同，使得不同價值觀的人們，無法理解對方思考的理由，進而衍生許多人際關係上的衝突。

種種生命困境在《莊子》書中的自然思想底下，皆能有所反省與啓發，天地之間存在著萬物而共同生存依待，彼此之間的關係需要相互體諒與尊重，人們一方面不扭捏造作自然自在的表現自我，一方面也尊重、接納他者不同於自己的面貌，化解自我堅持的銅牆鐵壁，才有可能軟化對方的成心成見，亦或即使他人不願意放下身段接受我們的想法、看法，也告訴自己，這不過只是生命的另一種面貌，何必與其爭辯不休，能夠包容他人的想法，而不失去自己的立場，更能保持心靈的平靜，即是生命「自然」的表現。

莊子以自然思想爲基礎，提出「無」與「忘」的生命實踐，並以〈齊物論〉「兩行」與「物化」的實踐哲學，教導人們使放下心中的成見，然而這並不是要我們放棄自己的想法，無所謂地去迎合他人，放下不代表放棄，更不是消除生命存在的方式，而是告訴我們面對天地萬物時，在天地之間有太多千差萬別的人、思想及價值觀，「人生不如意十之八九」這些十之八九，是我們所不能取消的事實，而我們所能「化」解的，是我們對這些不如意的情緒執著，以及向外追逐的

<sup>4</sup> 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002(修訂版)，頁 144。

<sup>5</sup> 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002(修訂版)，頁 179。

意識形態、思想上的執著，更進一步有「無物不然，物無不可」而「道通爲一」的宏觀，進而使生命重新找到自我、大放光采的一條道路。

## 參考書目

### 壹、古典文獻：（略依年代排序）

- 1、陸德明《經典釋文》，臺北：漢京文化事業有限公司，1980年。
- 2、釋德清《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991年。
- 3、王夫之《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1984年。
- 4、郭慶藩《莊子集釋》（上下冊，含郭象《莊子注》、成玄英《莊子注疏》、陸德明《莊子音義》），臺北：華正書局，2004年。
- 5、焦竑《莊子翼》，臺北：廣文書局，1979年。
- 6、宣穎《南華經解》，臺北：宏業書局，1977年。
- 7、王先謙《莊子集解》，臺北：三民書局，1992年。
- 8、俞樾《莊子平議》，《諸子平議》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 9、陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1972年。

### 貳、專書部份：（依姓氏筆劃排序）

- 1、方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業公司，1993年。
- 2、方勇《莊子學史》，北京：人民出版社，2008年。
- 3、王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 4、王邦雄《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2007年。
- 5、王邦雄《老子道》，臺北：漢藝色研文化事業公司，1991年。
- 6、王邦雄《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年。
- 7、王邦雄《儒道之間》，臺北：漢光文化事業公司，1989年。
- 8、王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
- 9、王叔岷《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年。
- 10、牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修訂版)。
- 11、牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

- 12、牟宗三《生命的學問》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 13、牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
- 14、牟宗三講述，陶國璋整，《莊子齊物論義演析》，臺北：書林出版公司，1999年。
- 15、吳怡《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 16、吳怡《新釋莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2009年。
- 17、吳康《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1999年修定版。
- 18、吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 19、周啓成校注《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997年。
- 20、唐君毅《中國哲學原論·原道篇弑》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 21、唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 22、徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 23、徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1967年。
- 24、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 24、高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 25、陳品卿《莊學研究》，臺北：中華書局，1982年。
- 26、陳鼓應《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。
- 27、陳鼓應《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 28、陳德和《生活世界的哲思》，臺北：樂學出版社，2001年。
- 29、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。
- 30、陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。
- 31、勞思光《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1991年。
- 32、程兆熊《道家思想》，臺北：文明書局，1984年。
- 33、黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2005年
- 34、張炳陽《從自然到自由—以《莊子·養生主》為核心的考察》，台中：明目文化，2004年。

- 35、葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1999年。
- 36、葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 37、劉孝敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 38、劉榮賢《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版社，2004年。
- 39、歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，2000年。
- 40、樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 41、錢穆《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 42、錢穆《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 43、顏崑陽《莊子藝術精神析論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 44、羅光《形上生命哲學》臺北：臺灣學生書局，2001年。

#### 參、期刊論文：（依姓氏筆劃排序）

- 1、王永智〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》，第4卷第3期，1998/07。
- 2、王邦雄〈老莊道家齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》，第30期，2006/06。
- 3、王邦雄〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》，第7卷第7期，1982/01。
- 4、王邦雄〈從道家思想看當代人生〉，《鵝湖月刊》，第7卷第70期，1982/04。
- 5、王邦雄〈從修養功夫論莊子道的性格〉，《鵝湖月刊》，第21卷第6期，1995/12。
- 6、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》，第23卷第9期，1996/09。
- 7、王邦雄〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《淡江中文學報》，第14期，2006/06。
- 8、牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》，第27卷第7期，2002/01。
- 9、余陽輝〈禪的自然觀與莊子的自化〉，《慧炬》，1982/05，總刊號215期。
- 10、吳汝鈞〈莊子的靈臺心與自然諧和論〉，《哲學與文化》，第21卷第8期，1994/08。
- 11、吳建明〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》，第26卷第11期，2001/5。

- 12、李世昌〈莊子的體育思想—自然養生論〉，《臺灣體育》，第 59 期，1992/02。
- 13、李宣洵〈莊子的生命理境〉，《鵝湖月刊》，第 15 卷第 10 期，1990/04。
- 14、李景林〈莊子論道中的個體性原則〉，《鵝湖月刊》，第 20 卷第 5 期，1984/11。
- 15、李瑋如〈「莊子」「化」境之生命哲學初探〉，《錢穆先生紀念館館刊》，第 7 期，1999/12。
- 16、周景勳〈莊子寓言中的生命哲學〉，《哲學與文化》，第 17 卷第 9 期，1990/09。
- 17、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義涵〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001/08。
- 18、唐經欽〈莊子〈逍遙遊〉之生命哲學—試論兩種詮釋系統之價值義涵及其啓發〉，《中國文化月刊》，總刊號 304 期，2006/04。
- 19、唐端正〈郭注〈齊物論〉糾謬——論天籟、真宰、道樞、環中、天鈞、兩行〉，《鵝湖月刊》，第 28 卷第 2 期，2002/08。
- 20、孫中峰〈莊子「自然」思想對中國藝術創作精神的啓發〉，《中山學報》，第 29 期，2008/12。
- 21、張永雋〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 8 期，2006/08。
- 22、張尙德〈從逍遙遊與齊物論看莊子生命哲學系統〉，《鵝湖月刊》，第 2 卷第 3 期，1976/09。
- 23、莊萬壽〈莊子與自然生態〉，《中國學術年刊》，第 12 期，1991/04。
- 24、曹國霖〈莊子的自然主義〉，《建設雜誌》，第 9 卷第 2 期，1960/07。
- 25、曾瓊瑤〈莊子〈逍遙遊〉中的生命轉化〉，《中華文化月刊》，總刊號 235 期，1999/10。
- 26、陳文章〈大小之辯與生命的境界層次—莊子逍遙遊試探〉，《鵝湖月刊》，第 4 卷第 2 期，1978/08。
- 27、陳玉蘭〈從莊子的人生哲學釋其教育思想〉，《中華文化復興月刊》，第 22 卷第 2 期，1989/02。
- 28、陳美妃〈由〈養生主〉探莊子生命哲學〉，《木柵高工學報》，總刊號 10 期，2006/04。
- 29、陳德和〈莊子齊物論的終極意諦及其奇詭書寫〉，《當代中國哲學季刊》，第 2 期，2005/4。

- 30、陳德和〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001/08。
- 31、陳德和〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉，《謁諦》，第 3 期，2001/05。
- 32、陳德和〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《鵝湖月刊》，第 19 卷第 3 期，1993/09。
- 33、陳德和〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》，第 24 期，2000/06。
- 34、陳德和〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》，第 44 期，2010/06。
- 35、陳德和〈超曠境界的圓足豐實—《莊子·養生主》的智慧人生〉，「道文化國際學術研討會」，主辦單位：中國文化大學哲學系等，2006/05/07。
- 36、陳德和〈老莊思想生命哲學的意義及其啓示〉，「第九屆比較哲學學術研討會」，主辦單位：南華大學哲學系，2008/05/22-23。
- 37、董平〈論莊子的生命哲學〉，《中國文化月刊》，總刊號 166 期，1993/08。
- 38、鄭琳〈莊子生命哲學的境界〉，《國立中央大學人文學報》，總刊號 10 期，1992/06。
- 39、鄭峰明〈莊子的性命論〉，《臺中師院學報》，總刊號 6 期，1992/06。
- 40、葉海煙〈道家思想中的自由、超脫與解放—並論道家的情意教育觀〉，《通識教育季刊》第 5 卷第 1 期，1998/03。
- 41、駱小所〈莊子的修辭觀：美在自然樸素〉，《中國語文》，第 88 卷第 6 期，2001/06。
- 42、謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第 44 卷第 2 期，2010/10。
- 43、謝宗榮〈「人自然化」與「自然人化」的循環互動--莊子藝術精神在山水畫中的體現(上)〉，《鵝湖月刊》，第 21 卷第 9 期，1996/03。
- 44、謝宗榮〈「人自然化」與「自然人化」的循環互動--莊子藝術精神在山水畫中的體現(下)〉，《鵝湖月刊》，第 21 卷第 10 期，1996/04。
- 45、謝明杰〈如何應用莊子自然思想於今日教育〉，《傳習》，第 8 期，1991/01。
- 46、魏元珪〈莊子逍遙遊篇的生命境界觀〉，《中國文化月刊》，第 83 期，1986/09。

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。
- 2、吳皇毅《莊子生命美學對生命教育實施之啓示》，國立中正大學教育研究所碩士論文，2004。
- 3、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，2007。
- 4、陳淑君《運用莊子寓言落實生命教育教學之研究》，國立臺北教育大學國民教育學系碩士論文，2008。
- 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。
- 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。
- 7、蘇閔微《莊子思想對生命教育的啓發》，國立中山大學中國語文學系碩士論文，2004。