

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《莊子》意義治療之探究—以〈齊物論〉為中心
The Exploration of Meaning Treatment in "Zuangzi"
--Focusing on "Qi wulun"

蕭傑夫

Chieh-Fu Hsiao

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 6 月

June 2020

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

《莊子》意義治療之探究—以〈齊物論〉為中心

The Exploration of Meaning Treatment in "Zuangzi"

--Focusing on "Qi wulun"

研究生：蕭傑夫

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

謝君百

陳政揚

指導教授：陳德和

系主任(所長)：廖俊祐

口試日期：中華民國109年6月11日

摘 要

中國哲學以生命為中心，是生命的學問。道家思想「生而不有」「不爭而善勝」，以其「境界型態」的意義，所以具有「清通、化解、放下、治療」的「文化治療」智慧形態。莊子的智慧是凌虛而超越的，不落在世間的是非當中，而能以齊平無待的生命境界，平等的看待世間的言論，圓融一切爭端。莊子和光同塵，生死是非，一體同觀，在「作用層」上講真理，而保任住天地萬物的存在，這樣的思想就會產生去病去執的功效。弗蘭克在其存在主義的意義治療中也提到，人會創造他自己自身的存在，設計他自己，「我應該是什麼」或「我應該成為什麼」，探尋心靈上的超越意義，而使其生命活的更有價值。莊子中國式的「文化治療」與弗蘭克的意義治療，運用在此動盪不安的世界局勢中，正是一帖心靈療癒的良方。

關鍵字：莊子、境界型態、文化治療、弗蘭克、存在主義、意義治療

Abstract

Chinese philosophy is centered on life and is the study of life. The Taoist thinking "birth without" and "invincible and victorious", with its meaning of "realm type", has the "cultural therapy" wisdom form of "clear, dissolve, let go, and heal". Zhuangzi's wisdom is Ling Xu and surpassing, not falling into the right and wrong of the world, but he can treat the world's speech equally with the life state of no waiting, and resolve all disputes. Zhuangzi and light are the same, life and death are right and wrong, they are one in the same view, speak truth on the "action layer", and keep the existence of all things in the world, such thinking will produce the effect of going ill and ruling. Frank also mentioned in his existential treatment of meaning that man will create his own existence and design himself, "what should I be" or "what should I become", to explore the transcendental meaning of the mind and make it Life is more valuable. Zhuangzi's Chinese-style "cultural therapy" and Frank's meaning therapy, applied in this turbulent world situation, is a recipe for healing the soul.

Keywords: Zhuangzi, realm type, cultural therapy, Frank, existentialism, meaning therapy

目錄

摘要	I
Abstract	II
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節 研究的動機與目的	1
第二節 研究的材料與範圍	5
第三節 研究方法與架構	9
第二章 行走人間的病徵	15
第一節 無形不繫的爭鳴	15
第二節 心知德名的傷痛	25
第三節 生命失真的裂解	32
第三章 精神復原的藥方	39
第一節 成心分別的對治	39
第二節 意識觀念的解脫	47
第三節 示現價值的實踐	55
第四章 超越生死的治療	67
第一節 解放生死的執著	67
第二節 齊平生死的好惡	74
第三節 治療生死的焦慮	84
第五章 結論	94
參考書目	105

第一章 緒論

周文疲弊是先秦的時代問題，春秋戰國時代讓當時的生命安頓掛了空，先秦諸子為這樣失去了安身立命基礎的生命尋找答案。所以中國哲學是以生命為中心，也是以生命為重心。本論文把中國哲學的研究方向擺放在《莊子》療癒思想的探索上，尋找一條可以療癒人心的道路，讓生命可以像〈逍遙遊〉中的魚子，由小而大，由大而化的怒飛而徙於南冥。也可以像〈齊物論〉大塊噫氣，其名為風，雖然吹萬不同，卻給出了萬竅「使其自己」與「咸其自取」的自在自由空間，在這樣即有限而無可限量的時空中，一切就具足弗蘭克意義治療中的活出意義來，莊子不是消極無為，而是具足一切生命的光采，能挽起袖子，無待逍遙，無物不然、無物不可的與自家的生命共舞，品啜真實生命的價值與美好，展現出心靈境界的風華絕代。

第一節 研究的動機與目的

莊子哲學的療癒思想，不是純知識性的理論，不侷限於心理學上的實用技術操作，莊學中有心靈療癒的啟示，在《莊子·逍遙遊》中，我們可以觀見惠子與莊子針對「有用」「無用」「無用之用，是為大用」的對話，筆者認為這樣的對話就具有治療學上的意義。惠子總是站在功利實用主義的立場上思考問題，所以惠子認為大樗是無用的。但是莊子卻不這樣認為，莊子認為無用有無用的好，在這個世間太有用，反而容易陷落，失去生命的美好而流落街頭。心中無何有，所開顯的天地無限寬廣理境。能立身此間不就可以解脫自在的徜徉在它的身側，甚至什麼都不用想的睡臥在它的樹蔭下，不會因為物累而受傷，沒有什麼可以傷害它，因為它「用而無用」，請問生命還會有什麼困難呢？在莊子哲學中所看到的「無」的境界型態，自然而然會對生命的關懷與其文化治療的探討產生興趣，直接在生命的境界，生命的價值上思索人生的意義，進而去實踐這樣的價值意義。莊子的

「無用之用，是為大用」不就有「無執、化解、放開、無為」的作用嗎？這樣的作用讓我們回歸自然和諧的本性，創造出寬廣無限的人生價值，可以活出真正生命的意義。

莊子的生命哲學與老子的自然無為蘊涵著「文化治療」與「意義治療」的功效，袁保新先生認為：

我們看到老子《道德經》在形容「道」之性相時，每每針對人文世界的名教系統，或者遮詮為「無名」、「無為」、「不仁」、「自然」，或者詭辭為用，強名之「生而不有」、「不爭而善勝」、「不自生故能長生」等，正是老子這種以實踐為進路，本質上乃一「文化治療學」的智慧形態有關。¹

這樣的智慧形態，是「無」的智慧形態，與莊子的「無用之用」有異曲同工之妙。處世的運用就能像「庖丁解牛」一般的遊刃有餘，遊心自然。袁保新先生在《老子哲學詮釋與重建》中亦提到：

當我們順周文疲弊來理解老子思想的基本關懷時，則老子圍繞著「道」一概念所展開的五千言，與其說之為一套玄之又玄的形上學體系，毋寧將之理解為一套回應當時世界危機、具存有學理趣的「文化治療學」²

袁保新先生認為老子五千言的「道」其實就是在回應，芸芸眾生失去了安立人間秩序的功能，而且在身體與心靈嚴重僵化的同時，心機巧詐，文明淪為野蠻行為的偽飾，而老子的學說就具有存有學理趣的「文化治療學」的意義，亦或者說「老莊思想」都具有「文化治療學」的積極內涵。而陳德和先生也這樣的議題上亦多所回應，陳德和先生認為：

意義療法的推進、轉折與形成是八〇年代，傅偉勳先生無疑具有著但開風氣之先而不為師的關鍵性地位，因為自從傅先生的〈弗蘭克爾與意義治療法—兼談健全的生死觀〉一文在國內報章公開發表之後，由弗蘭克所率先

¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁195。

² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁192。

提出的「意義療法」就已然引發風潮而成為解讀中國傳統學問的全新視窗，尤其是向來將傳統儒釋道三家思想看做「生命的學問」的當代新儒家，其後起之秀們更不落人後地相繼以「治療學」的視角來理解、定義傳統儒釋道經典的人生哲理。³

當代道家思想的研究中，關於老子和莊子思想的義理詮釋，一直居於重要的地位，兩位哲人的智慧主張當做是解除人間病痛、醫治人間疾苦的靈藥，當代新儒家把老子、莊子的思想本當充分具足矯正的觀念而明顯具有治療學的意義與特色，道家老莊的思想，在作用上保住了一切天地萬物，這是老莊的生命境界，清通化解，解消一切人間心理的障礙，而使生命產生意義，所以老莊的治療作用可以是文化的治療、生命的治療、存在的治療與意義的治療……等。弗蘭克 (Frankl Viktor Emil) 則認為：

人要尋求意義是其生命中原始的力量，而非因「本能驅策力」而造成的「續發性的合理化作用」。這個意義是唯一的、獨特的，唯有人能夠且必須予以實踐；也唯有當它獲致實踐，才能夠滿足人求意義的意志。有些學者認為所謂的意義與價值，只是「心理自衛機轉」「反向作用」以及「昇華作用」，罷了！但對我而言，我不願意只是因「心理自衛機轉」而活，也不準備為了「反向作用」的緣故而死。但是，人，是能夠為著他的理想與價值而生，也甚至能夠為著他的理想與價值而死。⁴

弗蘭克先生的學說中有一個極為有名的主張，表示人是能夠為著他的理想與價值而生，也甚至能夠為著他的理想與價值而死。人不只是「心理自衛機轉」「反向作用」以及「昇華作用」，弗蘭克認為生而為人不僅僅心理機轉上的運作。依著存在主義的思想論點，人會有著欲求自我的表現，人要創造他自己，人會設計自己的「存在」，也就是說設計自己包括「我應該是什麼」或我「應該成為什麼」。

³ 陳德和，〈當弗蘭克遇上老子〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，臺北，2007 年 6 月，頁 35。

⁴ 弗蘭克 (Frankl Viktor Emil)，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012，頁 122。

存在主義所認為的存在意義，並非是由我們自己來創造，而是要由我們去探尋發覺的。牟宗三先生主張：

道家的道與萬物的關係。是縱貫的，但縱貫的從不生之生、境界形態、再加上緯來了解，就成了「縱貫橫講」，即縱貫的關係用橫的方式來表示。這橫並不是知識、認知之橫的方式，而是寄託在工夫的緯線上的橫。⁵

所以本研究的目的是想在莊子哲學中的思想，探討一套心靈療癒的思想，如何從牟宗三先生所說的道家思想中「不生之生」「不主之主」「縱貫橫講」的境界型態形上學的講法中，明白《莊子·齊物論》中的道概念，而去明白道家的實踐工夫，「玄之又玄」，「無」的境界，牟宗三先生認為：「當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。」⁶ 在紛雜混亂的世間，每個人都只是聽到地籟、人籟，我們曾幾何時聽到天籟之聲。人世間存在的是儒墨的是非，人事的糾葛，與人性的茫昧，是亦一無窮，非亦是一無窮。我們如何在這無窮無盡的是非中，平齊一切是非，善惡，美醜，生死以及一切猶有所待的生命，進而能圓融具足，無所虧欠，天籟自然，自生自長，自己如此，渾化一切的是非生死，猶有所待的立場，回歸於絕對無待的主觀境界，而能一逍遙一切逍遙，一平齊一切平齊，讓萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正。〈齊物論〉的境界型態所開展出來的是「因是」、「莫若以明」、「道樞」、「天府」、「葆光」、「天鈞」、「天倪」的工夫實踐，讓我們不會陷入世俗生活中是非生死的「一孔之見」，進而能夠開創出更高遠的價值。在《莊子》書中，境界型態的「道」概念，「道生」「德和」就能產生「實踐理性」的價值，「無用之用，是為大用」使我們在心知執著的人世間，解消物慾的雜染，而在成就萬物的同時，解開放開萬物，自己不也就成就了嗎？道家的生命意境也頗有「存在主義」的味道，以上就是筆者的研究動機與目的。

⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁116。

⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁122。

第二節 研究的材料與範圍

莊子可謂老子生活道家的承繼者，《莊子》一書當中的內容廣博，卻也生動有趣，而本論文以〈齊物論〉貫穿《莊子》書中的旨趣為主，而以老子所揭櫫的哲學思想為輔，筆者試圖從《莊子》書中的理趣尋找出有關的療癒思想，結合弗蘭克的意義治療，尋找出中西哲學的生命教育、文化治療、意義治療、人際關係、情緒健康的觀點，藉由莊子的生命教育、文化治療的思想來撫慰人心，安頓生命。

《莊子》書在《漢書·藝文志》紀錄有五十二篇，其中內篇七、外篇廿八、雜篇十四、解說三。歷代有晉司馬彪等多人都曾為它作注，然皆已失傳。現今我們見的《莊子》通行本，是分為內七篇、外篇十五、雜篇十一，總計為三十三篇，乃由郭象所刪定的版本。歷代以來有很多的考證學家懷疑內篇不是莊子的作品，然而據黃錦鉉先生在《莊子讀本》的導讀中所述：

我們看《莊子》內篇，可以說是一個完整的哲學體系，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉，由至人之無己到外則應帝而王，無論內容條理，都是一貫而成。⁷

像這些都可以說明內七篇是莊子一貫的思想見解，以理推論，內篇必不與外、雜篇同時，應該在其前面。而文字汪洋諷詭，氣勢銜接，義理的泓深，才思的精闢，不是莊子不能夠寫出來。

《莊子》內外雜篇是由郭象所判定，而郭象是魏晉名士，而魏晉又是比老莊更老莊的時代，所以我們認為由郭象所刪定的內、外、雜篇，是可靠的。牟宗三先生曾言：

王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙論多所發明，而亦畢竟是相應著。魏晉名士故多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。

8

⁷ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本·導讀》，臺北，三民書局，2007年，頁18。

⁸ 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1996年，頁10。

牟宗三先生對於郭象注莊的觀點抱持著非常正面的肯定，尤其郭象在玄智玄理上的奧義多所發明，而不謬誤，這樣的權威，歷代學者難以望其項背，《莊子注》留給了我們研究莊子思想不可或缺的文獻。

依據此論述莊子文獻的部分，乃以郭象所重編之《莊子》三十三篇為主要的研究對象，本論文有關《莊子》的文獻乃以郭慶藩輯的《莊子集釋》⁹（本論文以郭慶藩先生所輯的《莊子注》《莊子疏》之古典文獻為主，古文注疏論文中不以註腳方式呈現）。而《老子》王弼注則以樓宇烈所輯的《老子道德經注校釋》¹⁰為主，郭象《莊子注》和成玄英《莊子疏》，為歷代學者研究莊子思想的可靠依據，王弼注老與向、郭注莊，皆有其受到肯定之處。筆者以《郭象注》的玄智玄理作為主要的根據來進行莊子治療學之研究，以及「文化治療」和「意義治療」的統合、歸納分析與整理。

本論文研究的書寫材料分為四類，一、古今注本，二、近現代哲學專書，三、期刊學報論文，四、碩博士學位論文，作為參考依據。

一、古今注本

歷代以來針對莊子的義理注解與詮釋，也現不少之重要著作，除了獨創見解的郭象注，郭慶藩編《莊子集釋》，外，其他學者如黃震、吳澄、羅勉道、姚鼐等人之作品，還有參考古注：宋朝呂惠卿《莊子義集校》、林希逸《南華真經齋口義》、釋德清《莊子內篇憨山註》、褚伯秀《南華真經義海纂微》、王夫之《莊子通·莊子解》、林雲銘《莊子因》、陳壽昌《南華真經正義》、王先謙《莊子集解》、宣穎《莊子南華經解》、樓宇烈《老子道德經注校釋》。

今注：章太炎《齊物論釋定本》、錢穆《莊子纂箋》、吳怡《新譯莊子內篇解義》《新譯老子解譯》、王叔岷《莊子校詮》、黃錦鈞《新譯莊子讀本》、陳鼓應《莊

⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，商周出版公司，2018年。

¹⁰ 樓宇烈，《老子道德經注校釋》，北京，中華書局，2008年。

子今註今譯》《老子今註今譯》、張默生《莊子新譯》、等，都是傳頌一時詮釋莊書的重要著作亦是可供研讀的參考文獻。

二、近現代哲學專書

當代專書和參考資料，如牟宗三先生的《才性與玄理》《中國哲學十九講》《現象與物自身》《中國哲學特質》、牟宗三講述陶國璋整構《莊子齊物論義理演析》、王邦雄先生《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》《老子道德經的現代解讀》《莊子道》《道家思想經典文論》、王邦雄、陳德和先生合著《老莊與人生》、徐復觀先生《中國人性論史·先秦篇》、方東美先生《原始儒家道家哲學》、唐君毅先生《中國哲學原論·原道篇》《中國哲學原論·導論篇》、高柏園《莊子內七篇思想研究》、陳德和先生《道家思想的哲學詮釋》《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》《淮南子哲學》、葉海煙先生《莊子的生命哲學》、程兆雄先生《道家思想——老莊大義》、劉笑敢先生《莊子哲學及其演變》、傅偉勳先生《從創造詮釋學到大乘佛學》《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》、Viktor E. Frankl 弗蘭克《活出意義來》《意義的呼喚》……等哲學思想與生命教育題材的閱讀。皆是非常重要的研讀資源。以上專書的相關出版資訊會在本論文(參考書目)中會清楚呈現。

三、期刊學報論文

期刊學報論文之參考資料如下：王邦雄先生〈老莊道家論齊物兩行之道〉、王邦雄先生〈莊子哲學的生命精神〉、王邦雄先生〈從道家思想看當代人生〉、王邦雄先生〈從修養功夫論莊子道的性格〉、王邦雄先生〈《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題〉、王志楣先生〈論莊子之「用」〉、牟宗三先生〈莊子〈齊物論〉講演錄(一)至(十五)〉、伍至學先生〈吾喪我與天籟〉、沈清松先生〈莊子的人觀〉、沈維華先生〈莊子「無用之用」思想探究〉、吳肇嘉先生〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉、倪麗菁先生〈從〈養生主〉〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉、高柏園先生〈莊子養生主偏析論〉、高柏園先生〈莊子思想中的心靈治療體系〉、高柏園先生〈無為而無不為〉、陳德和先生〈試論道的雙

重性—道德經中的「無」與「有」的初探、陳德和先生〈畸人與真人—莊子大宗師的超越性與圓融性〉、陳德和先生〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉、陳德和先生〈當弗朗克遇上老子—意義治療與作用的保存〉、陳德和先生／等〈莊子靈性教育的義蘊及其目的〉、陳德和先生〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉、陳德和先生〈論莊子哲學的道心理境〉、陳德和先生〈老莊思想與實踐哲學〉、陳德和先生〈論老子《道德經》的淑世思想〉、陳德和先生〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉、陳政揚先生〈「人籟、地籟天、籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉、陳政揚先生〈以「知」與「真知」的分析為核心：論莊子由「忘」達「道」的境界工夫〉、陳政揚先生〈論莊子與張載的「氣」概念〉、陳政揚先生〈論生命的有待與超拔—以莊子「形」概念為中心〉、侯潔之先生〈《莊子·齊物論》中籟音的義理蘊含〉、謝君直先生〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉。

四、碩博士學位論文

學位論文有：陳政揚先生《孟子與莊子「內聖外王」的研究》、王樾先生《晚清佛學與近代政治思潮—以《大同書》《仁學》《齊物論釋》為核心》、鍾芳姿先生《郭象《莊子注》的詮釋理路—以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉為核心》、洪婉霖先生《《莊子·內篇》語言詮釋—以〈齊物論〉為中心》、林芸年先生《莊子《齊物論》之真諦》、黃建邦先生《張太炎《齊物論釋》莊佛會通思想之研究》、陳江華先生《莊子哲學的發用：以〈齊物論〉為中心之探討》、張景明先生《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》、李玉柱先生《論莊子齊物論思想詮釋與建構》、黃照惠先生《莊子齊物論生命圓現之研究》、張瑋儀先生《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》、錢炤穎先生《莊子自然思想的生命哲學—以莊子內七篇為中心》、鐘莉卿先生《莊子安世思想之研究》、陳素季先生《莊子〈人間世〉用世哲學之研究》……等碩博士學位論文作為研究的參考對象。

本論文將重點擺放在《莊子》的研究當中，而弗蘭克存在主義的意義治療為輔，理解牟宗三先生所提出的「無」的境界型態的理論，從「正言若反」的辯證詭詞中，明白「作用層」與「實有層」的意義，在玄之又玄的主體生命境界當中，不斷的向上翻越提升，創造出道家思想所獨有的「文化治療」的意義，在混濁不清的現實生命當中，產生具有積極心靈治療意義的學問。在生命茫昧的成心作用之下，找出「清通、化解、放開、治療」的良方，以解人生的困惑。

第三節 研究方法與架構

莊子思想的研究，長久以來一直受到學界的重視。除非有心研究，否則一般人難以登其堂奧，要如何精準理解莊子思想的生命內涵，恐怕窮極一生都難以明白透脫。我們除了在日常生活中體認，也可以在眾多的文獻裡運用有效的學習方法、詮釋它、理解它，這樣的研究方法可以讓我們在日常生活中身心受用而且可以具體實踐，那麼如何選擇適當的詮釋方法亦是在做研究時須注意和重要的考量，我們認為傅偉勳先生的「創造的詮釋學」是最適合的參考方法。傅偉勳先生曾說：

以儒道佛三家為主的東方「生命的學問」，一向缺少高層次的方法論反思，未曾建立本身一套具有「學問的生命」意義的詮釋學（或稱「解釋學」）理論與思維方法論，就嚴密的學術性言，遠遠不及西方思想與學問傳統。

11

由於傅偉勳先生接受過嚴格的英美日常語言分析訓練，由於他所分辨的語法結構上的「表面結構」與「深層結構」極感興趣，認為這兩層結構的分辨，有一天將可提供傅偉勳先生所要進行的中國詮釋學與思維方法論建立課題試探的。中國傳統以來的考據之學與義理名學兩者之間究竟有何詮釋學的距離？如何縮短甚至解消此一距離？傅偉勳先生以老子《道德經》為例做為說明

¹¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁220。

《老子》與我們現代學者既有兩千年以上的時差，我們又怎能「證明」我們的詮釋具有客觀準確性，遑論絕對性？誰所講的是最為正確的呢？老子的道家思想既已形成一種德國新派詮釋學家高達美所云「歷史傳統」，而《道德經》的哲學語言在不同的歷史時代裡已積澱了深度與廣度。¹²

傅先生提出一個有趣的議題：就算老子今天仍然活著，他本人會對他那原原本本的《道德經》，一成不變地予以肯定，表示全然滿意嗎？我們也可以這麼說老子如果活在現代，說不定他希望他的《道德經》文本，也能有具現代意義的解讀方式，當然這是對《老子》原來文本中的意義所設定的一種假設，面對全新世代，再進一步創造性地發展出新時代的道家哲學。當代新儒家不就具足這樣的味道，因應時代潮流創造出符合新時代價值與意義的新儒家與新道家，而且是以傳統的經典或文本為基礎，經過學者理性思惟與探討，而不是依著自己天馬行空的想法去發表其意見，才能掌握「創造的詮釋學」所要體現出來的真正內涵，面對新時代的挑戰不斷地突破發展，原來的文本要面對這樣新時代的挑戰或衝擊，而這個如洪流般變動不止的世界，原來的文本要能與現代相結合，傳統與現代會另外再創造出不同的學問面向與意涵，這樣就能有更多更大的論述，與身體力行的實踐意義，眾所周知，高達美詮釋學的一個引發點是：為了全然把握歷史的「客觀性」，當代詮釋者就應排除自身那些為傳統所左右的「成見」，由此可見，高達美對於詮釋學的看法的確「與眾不同」因為他要詮釋的真理，正是一種居於傳統與當代之「中間」的東西。

創造的詮釋學站在傳統主義的保守立場與反傳統主義的冒進立場之間採取中道，主張思想文化傳統的繼往開來。創造的詮釋學當有助於現代學者培養正確處理「傳統」的治學態度¹³。

¹² 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁222。

¹³ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁226。

傅偉勳先生認為，老子既已不在人間，有創造性的詮釋學者如何說出老子本人應當說出的話，亦即如何講活《老子》呢？最後跳過「講活」老子的詮釋學層次，救活老子的原有思想，具有創造性的詮釋學家是否必須提升詮釋學為一種開創性的思維方法論，而自己也得搖身一變，變成開創性的思想家呢？這個是傅偉勳先生所提出身為一位詮釋學家，必須超越詮釋學所規範的層次而成為一個開創性的思想家，傅先生認為：

詮釋學實與所謂「純粹客觀性」，甚或「絕對性」毫不相干，對於「客觀性」或「絕對性」的無謂迷信或偏向，動輒導致嚴重的學術武斷與自我標榜，有如自扮「詮釋學的上帝」角色，對於人文學科與社會科學的進步發展構成一大絆腳石……創造的詮釋學之具有創造性，端在它從「當謂」層次上進「創謂」層次的思想歷程之中，必然形成的自我轉化，亦即批判的繼承者轉變為創造的發展者。¹⁴

這是傅偉勳先生所提供給我們的「創造性詮釋學」的研究方法。由上述可知，創造的詮釋學的一大特色是，就是應用層面分析法分辨「實謂」「意謂」「蘊謂」「當謂」以及「創謂」等五大辯證層次。現依次簡要的說明：

（一）「實謂」：在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上「說了什麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。

（二）「意謂」：詮釋者於此層次的學術責任即在理解所謂「客觀意思」或「真正意思」，且以「依文解義」方式表達詮釋者的「客觀」的理解。

（三）「蘊謂」：我們於此層次的首要工作，即在通過思想史上已經有過許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。

¹⁴ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁223。

(四)「當謂」：在「當謂」層次，我們探問：「原思想家或原典（本來）應當表達什麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」

(五)「創謂」：在「創謂」層次搖身一變，而提升創造的詮釋學之為創的思維方法論的學者（即創造的思想家）不得不問，為了解決原思想家未能完成的思想課題，我現在必須『創謂』什麼？」

傅先生所提出的「創造的詮釋學」是筆者在書寫論文時，所依據的方法，在實謂和意謂這兩個層次上頗為依賴文獻學的本事，而凡屬於文獻學方面的考察，因它涉及到原典校勘、版本考證與比較等，諸校讎學課題就非哲學性的專門領域，而「創造的詮釋學」中的「蘊謂」「當謂」與「創謂」就比較有哲學思考的內容，從深層義理蘊涵、講活原經典再到創造性的思考，我們須理解

創造的詮釋學有其自下而上（「實謂」—「創謂」），與自上而下（「創謂」—「實謂」）的雙軌辯證程序。就一般治書治學歷程而言，依循自下而上的程序；一旦成為開創性思想家而立一家之言時，則可採取自上而下的程序。創造的詮釋學既具永遠辯證開放的學問性格，任何下層的解決方式的改變，當然辯證地催生上層的解決方式的再檢討，反之亦然。¹⁵

筆者在本篇論文中，依著傅偉勳先生所提出的「創造性詮釋」的方法，做為寫作論文的依據，寫作此篇論文時努力達到「實謂」「意謂」「蘊謂」「當謂」以及「創謂」的要求，如何講活原來的思想，從老莊經典中找到符合新時代的創新詮釋。

本論文所論述的架構計劃、研究方向與論述形式的相關內容，說明如下：

〈第一章〉為〈緒論〉共分三節：〈第一節 研究的動機與目的〉牟宗三先生認為中國哲學是以生命為中心，是生命的學問。袁保新先生主張：道家思想裡面

¹⁵ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1994年，頁247。

的「生而不有」「不爭而善勝」「不自生故能長生」應該具有「清通、化解、放下、療癒」的「文化活療學」的智慧形態。〈第二節 研究的材料與範圍〉本論文研究的書寫材料以郭慶藩編《莊子集釋》為主，參照釋德清的《莊子內篇慙山註》為輔，以及古今學者相關之著作及博碩士論文作為參考資料，以《莊子》書中所能產生的「文化治療學」的智慧形態而輔以弗蘭克的意義治療做為研究的題材與範圍。〈第三節 研究方法與架構〉由傅偉勳先生所提供給我們的「創造性詮釋學」的研究方法，應用層面分析法分辨「實謂」「意謂」「蘊謂」「當謂」以及「創謂」等五大辯證層次，「創造性詮釋學」中的「蘊謂」「當謂」與「創謂」就此較有哲學思考的內容，從深層義理蘊函、講活原經典再到創造性的思考，從老莊經典中找到符合新時代的創新詮釋。

〈第二章 行走人間的病徵〉莊子所處的年代是戰國時代的末期，是時局最混亂的年代，莊子能以豁達的哲學思想和風趣諷喻的文學筆法，展示出生命層次的多元樣態。〈第一節 無形不繫的爭鳴〉本節以〈齊物論〉中：「大塊噫氣」作為開頭，旨是用來說明如同世間萬象的聲音，各有不同的意見表述。而以此來論述世間的不齊與生命的凌虛超越。〈第二節 心知德名的傷痛〉本節以〈人間世〉顏回「將之衛。」的故事做為開頭來論述「德蕩乎名，知出乎爭。」因為德名與心知，而有了「左右、倫義、分辯、競爭。」的八德。但是道家以「一體無別」的生命形態，收攝各家的想法，圓融各家的想法而產生其「文化治療學」的意義。

〈第三節 生命失真的裂解〉〈齊物論〉：「道隱於小成，言隱於榮華」，人間的是非，各有所說，各有定執，因此會使生命在情緒紛擾中失落，不得自在。此節亦提到弗蘭克以「存在的挫折」將會是心靈性精神官能症產生的主要原因，總之就是生命意義的失落與失序。而弗蘭克的意義治療實際的操作上可以接合於中國儒釋道的療癒思想。

〈第三章 精神復原的藥方〉莊子給我們「成心」的概念，不要落入師心自用的偏見中，以無有為有，莊子指引我們發現真道無限，給予芸芸眾生療癒身心的

良方。〈第一節 成心分別的對治〉「成心」就是界限在自己的喜怒好惡上，被物論所封限，心知執著，以此為準的，就是以「成心」為師。此章中提出莊子的「攬寧」。在「作用層」上講真理，來保任天地萬物的存在，道家思想這種去病，治療的性格，自然可以對治因為「成心」所引發的人間傷痛。〈第二節 意識觀念的解脫〉此節中筆者以昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，來說明「名實」所帶來的疾患。以及葉公子高出使於齊的內熱之病。並以〈人間世〉的子之愛親的「命」與臣之事君的「義」來論述無所逃於天地之間的大戒。並提出「和之以是非，而休乎天鈞」的觀念做為化解。〈第三節 示現價值的實踐〉本節以〈齊物論〉的「物無非彼，物無非是」做為出發。以此來論述「無物不然，無物不可」，從「境界型態」說起，要達到的是「天地一指，萬物一馬」的「道心理境」上下立體的統貫，當可自在自得，自以為足，「莫若以明」。

〈第四章 超越生死的治療〉筆者的研究是以莊子意義治療作為開展，莊子看待生死問題，生而為人，無可奈何的是要面臨生死，但在生死當中會顯現生命的價值與意義。〈第一節 解放生死的執著〉天地委形、委和、委順的身體性命，不是人們所能掌握運作的。在莊子「吾喪我」的境界中，道家「無」的境界型態，可以溝通化解生命的鄙俗。莊子「吾喪我」是一個超絕的境界，在灑脫凌虛的境界中尋求「天籟」的聲音，才能回歸「道心理境的圓滿」。〈第二節 齊平生死的好惡〉莊子筆下的聖人，不會執迷於二元對立的立場，筆者以此為開端來論述莊子學說面對生死治療所產生的意義，聖人以平等的眼光地看待所有不相同的事物。而真人之境也就是聖人之境，就是能遊乎塵垢之外，才能無往而不通，無往而不利，圓妙而通達，而這個理性就是莊子通過修行達到的最高境界。〈第三節 治療生死的焦慮〉在弗朗克的意義治療中則表示，人生中免不了痛苦、疾病與死亡，一生的悲苦或虛無，畢竟有其終極意義，超越的意義。本文結合莊子的「境界形態」與弗朗克的意義治療，中西會通，寫出內在生命治療的真諦。

〈第五章、結論〉，扼要陳述本論文各章節的核心義理。

第二章 行走人間的病徵

莊子所處的年代是戰國時代的末期，是時局最混亂的年代，莊子曾經當過蒙漆園吏，莊子去世之時，宋國滅亡。莊子一生窮困，然而卻沒有被困厄的環境所擊倒，反而在心靈的意境上展翅高飛，把老子道家學說中的清靜無為，順應自然的方法徹底地在生活當中實踐。莊子能以豁達的哲學思想和風趣諷喻的文學筆法，展示出生命層次的多元樣態、不受拘束的生命特質，使讀者無論由任向的角度切入，都能充滿樂趣，給人清新脫俗的新鮮感，在生命有條件而相對的限制當中，活出真實而無限的境界，尋找出生命的意義，解決人生的迷惑與失落。本論文以《莊子》內七篇為主，弗朗克（Viktor E. Frankl）的意義治療為輔（譯本中稱之為弗蘭克，也有學者先生稱之為弗朗克或弗蘭克，本論文統一尊稱為弗蘭克），筆者試著從其中尋找道家式的意義治療觀念，趙可式先生在《活出意義來》新譯本序中提出一個弗蘭克的重要觀念：「人會為意義而生，也肯為意義而死」¹。本文探討莊子與弗蘭克對於生死的觀照與覺悟，而從當中尋求真實的生命意義。

第一節 無形不繫的爭鳴

人間有很多的「不明」，是非恩怨，價值觀念各有不同，世間紛亂自古以來就是如此，這樣的事情，從來沒有平齊？月有陰晴圓缺，時有春夏秋冬，人有悲歡離合、富貴窮通、高矮胖瘦、禍福壽夭、強健衰弱，生老病死，現象不就是如此。每個人天生而來的際遇不同，資質不同，生活的條件有所等差，對於人生的價值與生存的面向，自然而然會有各自不同的解讀。全球化以後的新世代所面對的是多元文化、多元價值的混亂，混亂表現在各式各樣的政治、社會、經濟、宗教、教育與文化……等的意識型態之下，各個團體都有各個團體不同的之聲音，各說各的話，各彈各的調，各有所是的堅持自身立場與利益。個人的生命，各個族群

¹ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁11。

生命，受到這種意識型態的影響，變得無所遵循，因為所處環境的不同，生命的價值展現也就不同，所突顯出來的看法想法，是非觀念也就有很大的落差。所以病徵由此而生，在是非無窮的人生路途上，茫茫昧昧，不知所終。〈齊物論〉：

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

大地本身就是氣化，莊子假藉氣的變化來形容道體的「無」，郭象注：

「大塊者，無物也。夫噫氣者，豈有物哉？氣塊然而自噫耳。物之生也，莫不塊然而自生，則塊然之體大矣，故遂以大塊為名。」因為「無作」所以生發出一切的萬有，物之所生，有地籟、有人籟，有天籟，萬物萬象塊然而生，所以體大。成玄英疏：「大塊者，造物之名，亦自然之稱也。」大塊「體無」是造物之名，亦是以自然做為稱謂，自然生育出一切的萬物，不知所以然而然，《道德經·七章》「後其身而身先，外其身而身存」，大地無私，不自生而長生，萬物所歸，無為於身，順乎自然，以地為大塊，而大塊者無物也。「無物」而生「萬竅」，「萬竅」各有其不同的物性，於是就產生了參差不一的「物論」。就如同世間萬象的聲音，各有不同的意見與表述，意見不一，表述不一，觀念想法的不同就會產生極大的等差。而產生種種差異很大的是非價值判斷，與眾說紛紜的現象，但一切眾所生成的源起來自於哪裡呢？總會有個起始吧？《道德經·二十一章》：

道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。

道就在恍惚無形當中，產生作用。王弼注：「無形不繫之歎」，無形始物，而不繫著於萬象當中，有象、有物、有精、有信。萬籟的聲音，有高有低，有上有下，有和聲有嘯聲，喝叱，呼吸，叫喊，號哭，迴聲，清音，世間萬象在這樣的狀態當中很具體的呈現出來，所以就有了前後相隨，唱于唱喁的人間是非、善惡、可不可、然不然的價值判斷，筆者從「物論」談起，從吹萬不同的人為造作，從「怒者其誰邪！」²中，尋求道的有無。道體虛無，煥發而出，無而有，有而無，就是天籟生成萬物的實現原理。在「玄之又玄」的道體當中存在生命的真實，也讓一切的生命現象各有不同，在生命形態的不同當中求表現，假使能夠回歸大道的真諦，就能療癒人間生命的傷痛。牟宗三先生說：

莊子採用凌虛的智慧立場平齊是非、善惡，這種態度高一層、而且是智慧的，不是一套一套的概念系統。概念系統是知識。莊子採取的是一種凌虛的智慧的態度，現代人並不採取這種態度，乃是採用「內在的」一套，持著這種態度來辯。³

牟先生認為莊子的智慧是凌虛的，超越就是凌虛，不落在世間的某個系統中。用超越的智慧來看待人間會發生的是非善惡，好壞美醜的相待相成，反而能夠保任住世間的萬事萬物，隨遇而安。所以莊子的智慧不是概念系統的知識，智慧和知識不同，是凌虛而超越的，所以才能「大塊噫氣」，以道體的「無」生發一切的是非善惡，也平齊一切的是非善惡，最後在吹萬不同當中，放開萬物，自生其生，自止其止，生之於自然，止之於自然，一逍遙一切逍遙，一齊平一切齊平，

² 王邦雄先生認為：總結在「怒者其誰」。不論地籟的萬竅怒喁或人籟的比竹樂章，都是通過自己而發出的聲音，但有沒有人想過那發動者會是誰呢？「怒者」就是「作則萬竅怒喁」的「作」，是天地噫氣的無聲之聲。沒有天籟的發動，就不會有地籟的和聲與人籟的真音，此逼顯了天籟的「有」。然天籟本身的存在性格，在「有」之外，更根本抑是「無」，所謂無聲之聲，給出了萬竅「使其自己」而「咸其自取」的自在空間。故「怒者其誰」底下，既是歎號的「有」，又是問號的「無」，又有又無的「玄」，就是道體天籟生成萬物的實現原理。參見王邦雄，《莊子內七篇。外秋水。雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁68。

³ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》，第319期，2002年1月，頁1。

連「怒者其誰邪！？」亦有所不知，筆者認為這種凌虛的智慧，就是超越的道體、道慧。「無」的境界型態，不落在人間的「一孔之見」，「有無的二邊」，而成為人世間種種是非善惡的價值分判，以及最嚴重的事，是政治或宗教的迫害，與彼此意見相左的衝突，所產生的戰爭與爭辯，百姓受苦，民生凋蔽因而造成血流成河的修羅場。

弗蘭克在《活出意義來》裡面提到，集中營的警衛裡面有著善良的君子，熱於助人，而俘虜中也有著卑鄙的小人，熱於陷害別人，弗蘭克說：

由此可知，世界上有一且只有兩種人；正人君子與卑鄙小人。兩種人處處都有，散見於社會的各階層。任一階層任一團體的入，都不會是清一色君子或清一色小人。所以，即便是挺進隊警衛，偶爾也會有一、兩個正人君子。集中營的生活，揭露了人心深處的隱祕。如果我們從這些隱祕中，再度窺知人性其實不過是善惡的混和，會驚奇不置嗎？善惡的分界線，竟劃過了天下眾生，直抵人性的最深層；即連在集中營所揭露的深淵底層，亦如此清晰可辨，寧不令人慨歎嗎？⁴

在是非不齊的糾葛中，人間的道路上就有著讓人摸不透的善惡，是一種人格的考驗，而我們難以用草率的二分法，去論定誰是天使？誰是魔鬼？就像集中營的衛隊中有著正人君子，而俘虜中卻有著人格低劣的人，在集中營所揭露的深淵底層，亦如此清晰可辨，善惡是非二分的價值論定由此而生，而弗蘭克先生則認為人活著有「超越的意義」，而不僅僅是人間的意義。徐復觀先生認為：

莊子認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。受外力的牽連，即會受到外力的限制甚至是支配。這種牽連，在莊子稱之為「待」如「猶有所待者也」（《逍遙遊》）「彼且惡乎待哉」，「化聲之相待，若其不相待」（《齊物論》）「吾有待而然者耶」等是。要達到

⁴ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁110。

精神的自由解放，一方面要自己決定自己，同時要自己不與外物相對立，以得到徹底地和諧。⁵

人的不自由是因為不能支配自己，而須受外力的牽連，這種牽連，莊子稱之為「待」如「猶有所待者」，因為有所待就會有傷痛。有所待於這個世間，造成了生命的桎梏、束縛就有著善惡是非二分的價值對立，給自己帶來了病痛與壓力，「生命的有待」，受外力的牽連而喪失本來的自己，〈齊物論〉：「化聲之相待，若其不相待。」是非彼我相待而成，言語也是隨著物性相待而成，隨著一切事情的變化而轉，是與不是，然與不然，謀定在人，待而無心於待，才能自由自在。徐復觀先生認為人生最重要的，是要達到精神的自由解放，一方面要自己決定自己，同時要自己不與外物相對立，以得到徹底地和諧。莊子在〈逍遙遊〉中曾經提到小知，大知的分別：

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

莊子在〈逍遙遊〉當中指出了「小不及大」的論定，王邦雄先生認為：「故〈逍遙遊〉立生命的小大，而〈齊物論〉破心知的小大。而破小大正所以立小大，心知破而生命立。」⁶ 逍遙遊由分別心知的小大，由小而大，由大而化的層層往上提升的「境界」，而〈齊物論〉則從人間萬物的不齊，是非不等，真偽不一，「物論」的心知執著中，找到與萬物混然為一的「道體」，破除小大的分別相，所以立小大的生命境界。人的生命若封限於小知小年當中，則生命價值將會有所侷限，無法開展。小知小年容易產生相對性的分別比較，而形成在人間偏見，這是因為「心知」執著，所造成的眼界視域過小的禍患。然而「冥靈」神龜「以五百歲為

⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，2014年，頁389。

⁶ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水。雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁71

春，五百歲為秋」，上古的「大椿」是以「八千歲為春，八千歲為秋。」是大年的大知。大知大年，是生命的凌虛超越，雖然仍有所待，還有其生命的侷限，但看待世間的境界，自能顯現其與小知小年的不同。一般人行走人間，因為生命的執著封限，而有心知的輾轉，以有限而有心有為的生命，去追尋欲望的無窮無盡，所造成的疲累與生命的不安，心靈因而沈滯受縛，無法「迴小向大」，成為生而為人的傷痛與病因。牟宗三先生在《中國哲學十九講》認為說：

低層的是自然生命的紛馳使得人不自由不自在。人都有現實上的自然生命，紛馳就是向四面八方流散出去。這是第一層人生的痛苦。這在現在的世界特別顯，現代人都是在現實自然生命的紛馳上找刺激，不過癮又找麻醉，所以老子說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。(十二章)。爽當差失講，如爽失爽約之爽；五色紛紛令人眼都糊塗了；拿現代的話總起來說就是自然生命的紛馳，生命向四面八方像馬一樣的跑出去了。再上一層，是心理的情緒，喜怒無常等都是心理情緒，落在這個層次上也很麻煩。再往上一層屬於思想，是意念的造作。現在這個世界的災害，主要是意念的災害，完全是「意底牢結」，(或譯意識形態)所造成的。⁷

因為小知小年，自然生命的紛馳，虛偽造作使人不能自由自在，喜怒無常的情緒糾葛，成為意念的災害，人際社會中各式各樣的「意底牢結」，意念的造作極端麻煩的事情，來自於各階層當中不同的思想系統，在對抗爭辯當中，所產生的各據一方的偏見，用這樣的偏見看待世間，失落生命的美好。一生忙碌而身心疲乏，心知執著於世間萬象是無止盡的，欲望的享樂造作紛馳，難得清靜，生命在造作不自然的作用下，失去本來的天真，使得我們無法回歸到的大知大年生命境界。

⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁92。

莊子還提到一個理論，彭祖八百年的生命，對一般的人類而言，已經算是很長壽，而且不可能，但與「冥靈」「大椿」對比起來，人生的歲月是極為短暫而有涯盡的，所以在「小知小年」的意底牢結造作中必須要往上提升，翻越既有的觀念思惟，尋求「大知大年」的無限生命境界。筆者從莊子〈逍遙遊〉中的立小大的往上翻越境界與〈齊物論〉中的「齊物」來作對照，在破小大的「物論」當中說「齊物」，當下回歸「一體同觀」的生命意義。〈齊物論〉：

天下莫大於秋毫之末，而泰山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。

從無限生命的境界「一體同觀」，依著「萬物平齊」的角度來看待這個世間「物性」的小大，破除這個世間「物性」的小大。郭象注：

以形相對，則大山大於秋毫也。若各據其性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足。苟各足於其性，則秋毫不獨小其小而大山不獨大其大矣。

郭象以道體性分，物冥其極論述，若以道性為大，不能以秋毫為小，若以道性為小，不能以泰山而為有餘。在「物論」平齊的真實境界中，看待宇宙天地，「道體自然」，齊而不齊，不齊而齊，混然為一，小可以是小，大也可以是小，夭可以是壽，壽也可以是夭。莊子認為天下沒有什麼東西比秋天獸毛的末端更大，而泰山也可以說是微小的；天下沒有什麼人比夭折的孩子更長壽，而彭祖也可以說是短命的。天地與我同生，萬物與我為一體。既然已經成為一體，還能講些什麼呢？破除本來我們的「小知」，突破世間既有的格局，與世間俗情的界限，超越小大的理心開顯，回歸「道心理境」的生命境界，平齊萬物，與萬物平齊。莊子在〈天下〉中論及生命價值的不一：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。

莊子身處戰國末期，對於國與國的爭戰，莊子感同身受，也明白會發生天下大亂的原因，而開出拯救這個世間的藥方，人世間的錯亂與道德不一，來自於天

下的人，固執於自己的想法觀念，有心有為，執著造作，運心思察，偏得一術，例如：諸子百家的各種言論作為，思想觀念察見於一端，而據之以為道自好自專，所以百家眾技，皆有所長，所明，所用，但是各自的道不能相通，在各自不同的意識型態中迷惑世間，造成「天下大亂，賢聖不明，道德不一」。莊子在〈應帝王〉裡面提到的渾沌之死，可以用來說明世人的茫味無知，因為執著於百家眾技，各有所好，而造成天下大亂的原因：

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

南海之帝儵與北海之帝為忽，帶著偏頗黏滯的心，相與遇於渾沌非有非無的無心，儵與忽，生起視聽食息的有為之心，妄斷嫌棄渾沌之無心至淳，鑿開七竅而染俗塵，而讓渾沌中途夭折，死於非命，各家各派的爭戰是非不也是如此嗎？滯心於自己的所執，偏得一家之術而不能相通，以道術鑿開渾沌的七竅，七日後渾沌因此而死，牟宗三先生認為：

因為他不再是渾沌自身，而成了有識有知的認知心靈。此寓言反映道家的深層心態，人之生也芒，是由於本原生命下陷為分化意識，最後引至「道」之廢。⁸

諸子百家自以為是，本原的生命離其渾整性，原來天真的生命，陷落為分化意識，百家道術的爭鳴，最後引起至道之廢，認為自己的道術是可以平治天下人的，卻是造成人間傷害的開始，個人的生命處於自我的偏向，以自我為是，以非我為非，讓生命的大道死於非命。人間就執迷於外在的心知執著。

自然生命價值的喪失，產生了二元的對立，如同《道德經·十二章》所述：「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。」順著耳目口心的感官慾望的追求享樂，失去了生命的天真，在人間的變化，百家的

⁸ 牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子·齊物論義理演析》，香港，中華書局出版社，1998年，頁92

爭辯中迷失自己，目盲、耳聾、口爽而無法回歸大道的自然。所以牟宗三先生認為：

「察事變莫過於道」。道家雖然講那麼多的玄理玄思，他實際的作用就是察事變，就是知幾。道家對時代的局勢和事變是看得清清楚楚的。⁹

對於世間事物的演變，與時代局勢的混亂，道家是看的最清楚，也最能明白其中原因，也就是知幾，道家的玄理玄思，超越無待，如此的玄理玄思能給予諸子百家正確的療癒方法，對治毛病，也可以給予現代人於疲憊困頓中，一帖清涼的藥劑。而當時春秋戰國時期，「周文疲弊」成為先秦諸子所必須面對的課題，諸子百家的爭鳴也是因為周文疲弊而起，因此而成為必須檢討的病因。在莊子〈齊物論〉中可以找到意識型態爭執的病因，而予以道家哲學思想中的「無」化解之：

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

此篇章中可以明白落在人間的是相對的是非，而在勝負的爭奪中，各有立場，也就各有是非，人我之間也就暗昧不明。暗昧不明，各執所是，心知執著，生活於相待變化當中，就是一切禍亂的根源，而有誰能在是非無窮當中予以「正之」呢？牟宗三先生認為：「爭辯是起小波浪，風一停就完了。小波浪沒有了，那個地方就是絕對的，凡在小波浪之中都是相對的。」¹⁰ 世間的立場沒有絕對的是，也沒有絕對的非，所以誰也不能證明誰，而停下彼此爭辯的當下，無是無非，

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁62。

¹⁰ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》，第332期，2003年2月，頁3。

那個地方就是「無」。「無」就是清通化解相對現象的絕對真理。牟宗三先生認為：「這個地方莊子、道家與佛教一樣。一切東西歸於自己，如其所是。」¹¹ 絕對的真理，主觀境界上的「無」是各歸其自己，各歸其自己就是如其所是的自證。郭象注：「各自正耳。待彼不足以正此，則天下莫能相正也，故付之自正而至矣。」相待的世間不足以為正，同其所同，非其所異，是非沒有定常，各有妄情，構成暗昧。在各有勝負辯證的當下，必須讓自己付之以正，於一切沒有定常的勝負是非當中無心無待。牟宗三先生認為：

那麼你看道家的「無」是對何而發呢？如何了解無這個觀念？「天下萬物生於有，有生於無」，無就是沒有。無這個觀念若是當作一個邏輯概念或存有論的概念看，在西方哲學中也有，但那是完全不同的講法。……老子反對有為，為什麼呢？這就由於他的特殊機緣，要扣緊「對周文疲弊而發」這句話來了解。有為就是造作。照道家看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。人工造作。無為主要就是對此而發。他的特殊機緣是周文罷弊。周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。¹²

因為「周文疲弊」，儒家所建立的宗法禮教，典章制度的道德傳統成為虛文，成為外在的，形式的東西，虛有其表，沒有真生命的禮樂就是人工造作，成為沒有用的空架子，道家認為一有造作就不自然，不自在，這樣的禮樂典章制度就潛藏著虛偽，只有外在形式的東西，原本的「仁心善性」不能突顯，造成貴族的生命墮落腐敗，崇尚虛有其表的，儒家的「聖智仁義」反而造成了君子小人之間的比較對待，因為太過於強調道德的使命感，道家認為聖智仁義會形成造作，反而造成國與國間的爭戰。道家的無為是高度的精神生命境界，「道法自然」，所嚮往的是自然而然，自由自在，無所依靠，獨立自存，周行不殆的生命境界。莊子用

¹¹ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》，第 332 期，2003 年 2 月，頁 3。

¹² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983 年，頁 89。

這樣的生命境界，人間的道家，解決了很多當時儒家人物病痛，以及我們生命中看不透也想不清的疑惑。

第二節 心知德名的傷痛

從莊子的觀點來看待儒家與墨家的盲點，以及所衍生出來的問題，從顏回的「德名，心知」說起，然後論述人間的「八德」，因為有「八德」的分辯競爭，儒墨在自家觀點在「物論」中迷失，而行走人間的我們，失去原來的自我，不能自由自在，而必須在現實的競爭中尋找安頓生命的答案，療癒身心。

〈人間世〉顏回「將之衛」的故事：

顏回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「謔！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！」

顏回說衛君這個人，正值壯年，專斷獨行，輕用這個國家，隨意揮灑。儒家重視德行，顏回用其德行與不爭之名，而強以仁義的準繩述於衛君，然衛君素性頑愚，未達顏回的仁義之氣。孔子給顏回的回應是「德蕩乎名，知出乎爭。」德行常因為名號而流蕩，心知來自於好爭，「德名」會互相傾軋，「心知」就會有爭奪，「德名」與「心知」就會造成人間的是非好惡。郭象注：

德之所以流蕩者，矜名故也；知之所以橫出者，爭善故也。

郭象在這裡面表達了他的想法，德行的流蕩是因為矜持於名號，心知執著的橫出也是因為爭這樣的善。成玄英疏：

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

至德的不流蕩與智慧的不橫出，要心知是非兩忘超越以及德行美名的雙雙遣除。儒家所一直崇尚的是「德名」與「智慧」，但是「德名」與「智慧」會流蕩而失真，會橫出而逾越分際，所以「德名」與「智慧」是道家所反對，道家認為這是是非善惡的爭端，行走人世間，好壞美醜的開始。「智慧出，有大偽。」（《道德經。十八章》）為有知有察，世間的大偽由此而生，有為有「知」的相互造作，統治者有統治者的心知執著，人民百姓有人民百姓的心知執著，愛好「德名」與「心知」便成了統治團體與民間百姓彼此之間的壓力，你有你的「德名」「心知」我也有我的「德名」「心知」，互相傾軋，也互相競爭，是非就此不斷，壓力就此而生。

孔子又告訴顏回：你的「德行」純厚，但還沒有通達人氣，「名聞」的不與物爭，還沒有通達人心。王邦雄先生說：

你的氣在他的氣之外，你的心在他的心之外，你未能與他的氣同行，未能與他的心同在，你在他之外，所有你的好，都將成為他的壓力與傷痛¹³

因為德名傾軋，因為心知的爭勝，所以彼此的心氣就會有所不合。顏回不知名起的傾壓，以知為具的厲害，而彊以儒家的仁義繩墨之言術暴人之前者。所以生命中的一切是非與病痛就由此而生，這是莊子對儒家「仁義」所產生的副作用下的見解。郭象注：「適不信受，則謂與己爭名而反害之。」不被衛君所信受，衛君還會與顏回爭善名而「反災」於顏回的身上。成玄英在其疏上言之恰當：「夫唯虛心以應務，忘智以養真，寄當於群才，歸功於萬物者，方可處涉人間，逗機

¹³ 王邦雄，《莊子內七篇。外秋水。雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁179。

行化也。」道家以虛心應物，與儒家強之以仁義令人信受的主張不同，儒家的仁義是教化世間的良方，亦可回復人性之善。但假若固執於自家主張之仁義，一家之言，總是會帶來人間的壓力與傷痛。而道家虛以應物，用凌虛的境界看待萬事萬物，齊平萬事萬物，寄用群才當中，在作用的化解下保住儒家，保住天地萬物的一切，而達其心靈治療的功效。

以生命當中的各種意識形態，認定彼是之間都是「假仁假義」「是非不明」彼此互相對立著，這裡有這裡的「仁義」，那裡也有那裡的「仁義」，「仁義」外在，成為病徵，誰的仁義才是仁義呢？就如同〈齊物論〉中所說的：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。

大道本來沒有任何的封限，而合乎道的語言也必定是「常」而無限，除此之外的語言，有限即有固定的功能展現，換句話說有限的語言，只具功能的定常性。有了定常性，就有所限制。人間的封限就是「左右、倫義、分辯、競爭。」¹⁴「八德」就是：人生界限來自於「左右」實然的生活現象中，與應然的「倫義」，人文化成的合理分位與價值的合宜，這是屬於儒家思想系統的合理性，但這樣的合理卻造成言說物論的「分辯」成為心知執著與分別，進而有了「競爭」的人為對抗與造作。《道德經·十八章》：「大道廢，有仁義」，失去了道才會有仁義的展現，儒家行於仁義的表現，道家卻認為那是原本自然的大道，失落了以後，才會去規定這樣的仁義，仁義反而容易變成一種標準，成為一種定執與自我的封限。王弼

¹⁴ 王邦雄先生說「左右」是就實然之現象，指調的是自然之方位，「倫義」是就應然之價值，指調的是人文的名分。郭象注云：「倫，理也；義，宜也。」「倫」是人際關係的合理分位，「義」是人我互動的價值合宜，「分辯」船山解云：「物辯曰分，言分曰辯。」「辯」就「言」說，「分」就「物」說，「分辯」是心知的執著與分別。「競爭」則是人為的造作與對抗。郭象注云：「並逐日競，對辯曰爭。」成玄英疏云，並逐勝負，對辯是非。」就因為搶了勝負與是非的執著分別，也就帶動了並逐與對辯的造作對抗。參見：王邦雄，《莊子內七篇·秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁113。

注：「失無為之事，更以施慧立善，道造物也。」失去了無為的道，我們以心知巧慧為善，純樸的道這就在現實生活當中被「八德」的分辯競爭所封限，在定常性當中有所侷限與分別。牟宗三先生認為：

道家要達到它所嚮往的無為、自然的境界，或是莊子之逍遙無待的境界，要通過怎樣的實踐工夫？譬如孔子講「下學而上達」實踐「仁」道，孟子講「擴而充之」，大學中庸則講「慎獨」，這些是儒家的道德實踐的工夫，道家的入路不是道德意識的，因此工夫與儒家不同，但仍有修道的工夫。

15

儒家的實踐工夫在於孔子的仁道，孟子的性善，與道家無為自然，莊子逍遙無待的境界是不一樣的，儒家是道德實踐的進路，「仁心善性」的「下學而上達」是有層層向上的工夫修養，莊子則認為有心有為的工夫修養，會帶來分辯與競爭的壓力與傷害，各持一家之言，儒墨的是非，人間的是非，就此而生。陳德和先生認為：

老莊思想是以化解人間的糾葛來暢通天地的無限，它雖然不同於儒家的創造性和積極性，但一樣可以成就自然與人文的可久可大。老莊思想原本就認為天地人我是整全而遼闊的，也是均衡而和諧的，但往往由於人們有意無意地自我膨脹，以致造成了一方的獨大，因此方產生種種的災難和不安。

16

由於人們的自我膨脹，執著於意識型態，以致造成了一方的獨大，而產生種種的災難和不安。莊子的無待是要超越「八德」的分辯競爭與世間倫義的建構，化解人間的糾葛來暢通天地的無限。老莊思想原本就認為天地人我是整全而遼闊的，也是均衡而和諧的，所以莊子的人間理想是建立在「大道未始有封，言未始有常」上面，但因為世間成敗得失，來自於心靈的自我封限，言語物論的定常，

¹⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁113。

¹⁶ 王邦雄 陳德和著，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁99。

生活中有了分辯競爭，就會產生壓力與傷痛。莊子在〈天地〉中提到了「有機事者必有機心」：

有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。

大道樸素自然沒有造作，一有造作，機械情事，則純白不備，因為機事而有機心，一切世間的現象，工商的發展，雖然在物質上，人類享受了很大的便利，但機事會帶來慾望，筆者相信道家並沒有反對物質文明的發展，但重點在於不可被外在機事所迷昧，而產生機心自用，因為神心不定的機心是與自然無為的大道背離，是一切心知執著的禍端。成玄英疏：

夫有機關之器者，必有機動之務；有機動之務者，必有機變之心。機變存乎胸府，則純粹素白不圓備矣。

開始有了機關之器，事少功多，人間就開始有物論是非的產生，機變的心就藏在胸府。心機城府成了彼此的對待，是非的相倚相成，素白因而不素，所以羞而不為。〈天下〉：

《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。

六經之說，數散於中國，百家之學，稱而道說，奇物滋生，不能大同，各式各樣的學說，只是一端，而不是整體，機事機心也就於焉而生，《道德經·三章》「常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治」，道家認為無知無慾才能守住大道的真，無有知，無有慾，天下才能無為平治。陳德和先生說：

莊子主要是透過那位「抱甕而出灌」的老丈人，表達一種不落流俗的人生態度，老丈人提醒我們：現實生活中許多功利機巧的能事，它往往會引發我們的心機巧智，若一往而不復，終將使得世人逐漸喪失純白自然的天真

本德。我們仔細聆聽了老丈人的教誨，不禁深深反思：原來生命存在的最高意義，是在如何維持該有的純潔美善，而不是貪圖行為的有效便利，如果機巧識辨的運用可以使得我們的生活變得更加方便，只不過這需要付出我們心靈淪喪之代價的話，那麼我們寧可放棄這種方便。¹⁷

生命存在的最高意義，是在如何維持該有的純潔美善，機巧識辨的運用使得我們的生活變得更加便利，以智慧型手機為例，可以不出門而知天下事，但是卻造成我們心靈的束縛桎梏，而產生虛榮慕外、縱逸馳放的心，因為偏執固取，所以生命價值失真淪喪。《道德經·五十七章》：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」忌諱奇異的學識愈多、利己的物質愈為便利則生命會更加貧乏昏昧，民多智慧技巧，奇奇怪怪的東西就多，法令滋彰反而盜賊多有。所以還是必須崇本以息末，無欲而自樸。

莊子在〈天下〉也提出墨子的非樂、節用、兼愛……等，一家之見的主張：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急，古之道術有在於是者。墨翟、禽滑釐聞其風而說之。為之大過，己之大循。作為〈非樂〉，命之曰〈節用〉，生不歌，死無服。墨子汎愛兼利而非鬥，其道不怒；又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。……文王有辟雍之樂，武王、周公作〈武〉。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。

不會奢侈，不虛耗萬物的資源，不在治道上展現風采，而走出墨家救世於苦難的風格，是自古而來有為的道術，墨家為別人做的太多，為自己做的太少，墨翟、禽滑釐心悅臣服而開出墨家之說，墨子的中心思想是「兼相愛、交相利」自我期許於生命的苦行當中，節用、非樂、薄葬。因為反對戰爭，所以其道不怒。王邦雄先生說：「墨者集團來自民間的底層，各有專技藝業，出頭天的唯一出路，

¹⁷ 王邦雄 陳德和著，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁126。

在好學多聞。」¹⁸ 不立奇異以為高端，不認同儒家的先王之道，與禮樂制度，而且莊子認為墨子勤苦過甚，只能自順於己身，不能度眾之所能。

「文王有辟雍之繁，武王周公作武。」是儒家的禮樂傳承與制度，儒家喪禮也是「貴賤有儀，上下有等」在禮儀上有儀式、有等差。但是墨家的思想與禮樂制度就一樣了，生者無歌之歡樂，死亡沒有陪葬品，在禮儀上沒有天子、大夫、士的上下等差之分，僅有三寸的桐棺薄葬，也沒有外槨的護持，以這樣做為墨家思想的依據。但是莊子認為墨家理論，對待自己太過苛刻，〈天下〉：

其生也勤，其死也薄，其道大艱，使人憂，使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣。

生而在世太過勞苦，死了之後只有薄葬，也不歌，也不樂，成玄英疏「艱，無潤也。生則勤苦身心，死則資葬儉薄，其一道乾艱無潤也。」也就是說這樣的生命太過於枯燥，太沒有潤澤，背負著為天下而打拚的使命，「兼相愛、交相利」成了沈苛的負擔，所以活在憂愁悲苦之中，這樣的行事作風，令人覺得難為，恐難以成就「內聖」「外王」的聖人之道，因為違反了天下人的基本人性，也是一種病徵，所以天下人也不堪這樣的難行道。儒家有儒家的病痛，墨家有墨家的病痛，面對這樣的病痛，莊子在戰國時代的困厄環境底下，提出治療的良方，來解決生命的倒懸之苦。王邦雄先生說：

¹⁸ 王邦雄先生認為「墨子汜愛兼利而非鬥」，墨子的中心思想在「兼相愛而交相利」，「汜愛」即兼相愛，「兼利」即交相利。工匠者流以繩墨規矩做為自家的招牌，雖本為農工商之一，卻自我期許為士；而士志於道，道在「兼以易別」。儒家的仁愛，是有分別的愛，墨家的兼愛，是無等差的愛，故以儒士為別士，而自許為兼士。從兼愛交利的立場，列國間該當「非鬥」，反對以戰爭來解決問題。故「備世之急」，首重「非鬥」而其可能之道端在「不怒」，心存兼愛，不氣苦不悲憤，解消委屈感，就不會把自己逼向悲壯決絕之路。「又好學而博文」，墨者集團來自民間底層，各有專技藝業，出頭天的唯一出路，就在好學多聞。「不異」，是不立異以為高，「不與先王同」，也不認同先王治道。參見王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁479。

莊子以春秋時期著名的辯論問題，點出當時名家、儒、墨二家、甚而諸子百家，無不在名相上爭論、打轉，各家立意雖各有其可取之處，只因我是彼非之爭和語言文字之辯論耗弱，讓真理大道隱晦不明。即所謂「道隱於小成，言隱於榮華」，不如以道家的玄理來說，既不會構成矛盾，又可以透過玄理來解消執著與分別，消融彼是之分，與是非之別，而歸於皆是而無非的一體無別。¹⁹

道家能以玄理來消融名家、儒、墨二家、甚而諸子百家因為成心、分辯、競爭與倫義的問題而產生的是非之別，世間的諸子百家會有矛盾，但是道家以「一體無別」的生命形態，收攝各家的想法，圓融各家的想法，「守母以存子」。在戰國末期，政經戰亂不斷更迭的同時，造成思想上很大的混亂，諸子百家的各種「恢詭譎怪」的奇說異經，必須清通化解治療之。

第三節 生命失真的裂解

人生而有感官知覺、情緒升沈等自然生命之需求，所以會往外緣求世間的成就與榮華。但若過度需索向外紛馳，就會被無止盡的物慾所吞噬，行走人間受到「物性」的影響，而有了真偽是非的發生，「道隱於小成，言隱於榮華」在相對、相待變化不定的虛浮萬象當中，必須得找出明白通達的治療之道。〈齊物論〉：

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

因為世間的成就與榮華，讓我們迷失於物質的追尋，隱蔽了我們原本覺知明白的心。郭象注：

¹⁹ 王邦雄，《莊子內七篇·秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁91。

夫言與𣪠音，其致一也，有辯無辯，誠未可定也。天下之情不必同而所言不能異，故是非紛紜，莫知所定。

因為言語的非吹，帶殼未生的𣪠音，不定是非，有辯還是無辯，是未可定的，也就是說初始之聲，最為素樸，而沒有任何的定執封限，或者可以這麼說是最無知無慾的。至於為何會有儒墨的是非，人間的是非，甚至世間的一切爭戰，會產生如此各有所說，各有定執的情事，在於有言者必有詮辯，有詮辯就必有是非，所言與所辯都是浮誇華美。在這裡郭象提到天下的人，儘管會有情識思想的不同，各有各的道術分別，但是彼此的言辯論說如果差距太大，生命在情緒紛擾中，不得自在，是非真偽，莫知所定。大道隱沒在世間的成就當中，而有了真假，真言隱沒在世間的榮華，因而有了儒墨的是非，人間的是非與一切的爭戰。郭象注：

儒墨更相是非，而天下皆儒墨也。故百家並起，各私所見，而未始出其方也。

儒墨就處在是非的不斷變化當中，而天下百家就像儒墨一樣，也是處在是非紛紛擾擾當中，以自己的意見為意見，彼此偏見，各有言詮，各有定執，百家莫衷一是，失落的大道名言，帶來世間的紛亂，真假是非難分難解，而永遠沒有一套的解決方法。《莊子·天下》：

不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

儒墨名法各家道術的有心有為，使得天地的精純與古人的全體大用，何其不幸再也看不到。郭象注：「裂，分離也。道術流弊，逐各奮其方，或以主物，則物離性以從其上而性命喪矣。」郭象主張，整體的大道，如果裂解，會各有各的努力方法，有著不同的意見主張，執迷於「物性」的追尋，世間「物論」從此而起，本來的生命就淪喪了。

成玄英疏：「裂，分離也。儒墨名法，百家馳騫，各私所見，咸率己情，道術紛紜，更相倍謫，遂使蒼生措心無所，分離物性，實此之由也。」由成玄英的疏可以明白天下為何而裂，道術的流弊，儒墨名法，百家奔忙，咸率己情，每一家

有每一家的理論，詭譎多變，道術紛紜，莫衷一是，使得一般百姓心無所措。從物離性，因為是以「物性」為主，因而有了「物論」，離開了本來的天真，割裂成儒墨名法，人間的學問知識，各家名派不同的理論，喪失的是自家生命的樸實美好與精純。所以道一有所作為，整全的天下就裂解分離了。

陳德和先生在其論文：〈當弗蘭克遇上老子〉的當中提到的「存在的挫折」，筆者認為所處的世界如同莊子所言，大道的裂解所帶來的百家馳騁，心靈的徬徨無依相似。而弗蘭克認為所謂的「心靈性精神官能症」，在於面對存在的傷害，心境紛亂而無助，人生的價值判斷錯亂，生命意義的失落與失序，這是因為生命的無明或無知而找不到精神的出路所累積出來的挫折感，陳德和先生認為：

弗蘭克以為「存在的挫折」將會是心靈性精神官能症產生的主要原因，而從他之主張「能夠負責」是人類存在最重要的本質而言，所謂「存在的挫折」自然是意味著生命之彷徨無助而不知如何以自處，但從另一個角度看，它的出現其實反應了自我的耽溺沉淪而不知奮進，或至少是價值表現的混淆錯亂，總之就是生命意義的失落與失序，顯然這是因為生命的無明或茫昧而使其不能找到精神的出路所累積出來的。²⁰

弗蘭克強調我們因為「心靈性精神官能症」的原因，自我的耽溺沉淪而不知奮進，而產生價值表現的混淆錯亂，弗蘭克認為「能夠負責」是人類存在最重要的本質，弗蘭克：「人類靈性的產物，諸如渴望存在的意義以及這種渴望的受挫，都必須用含有靈性意味的意義治療法來施予治療。治療者熱誠且認真地面對存在意義的問題，而不是去追溯潛意識的根源且處理本能的問題。」²¹ 所謂「存在的挫折」自然是意味著生命所面對的無助，意義治療的真諦在於治療者必須熱誠且認真地面對存在意義的問題，此治療法者膽敢進入人類生命中的靈性層次中，尋出「靈性」生命的價值意義。

²⁰ 陳德和，〈當弗蘭克遇上老子〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年 6 月，頁 37。

²¹ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012 年，頁 126。

生命的裂解、生命的彷徨無助反而會使得我們往上尋求行為意志的自覺與努力，而創造出真實生命的價值意義，陳德和先生認為：弗蘭克的「存在主義心理學」的催生「能夠接合於德行為訴求、以生命為關懷的東方儒釋道之學，所以如從廣義上說，毫無疑問的，它理當屬於生命的學問了。」²² 弗蘭克的意義治療實際的操作上可以接合於中國儒釋道的療癒思想。

《道德經·二十八章》「樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。」原木散開成器具，大道散開就成為才器，造作成種類繁多的「物論」，原本生命的純樸就被割裂了，價值也就崩解了。聖人因其分散，而立百官之長，復使歸一，所以大道是不割裂的。

天下的裂解分離，儒墨名法各有主張。儒家「仁義」的至善形成了表象的形式，虛有其名，而失去了內在的實質的意義，「心知執著」於表相的「德名」「智慧」，大偽由此而生，道術流弊紛亂，因而人民無所適從，大道割裂了，世間就以「物論」為實，而失去了本來的天真自然。心知執著於人間的「物論」之中，會轉往人間的舞臺演出，爭名利，爭權勢，〈逍遙遊〉：

彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？」此小大之辯也……故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。²³

郭象注：「亦猶鳥之自得於一方也。」斥鴳只是自得一方，而以為滿足，用斥鴳來譬喻「智慧」與「德名」只是世間的顯赫，卻無法達到境界的美好。不論

²² 陳德和，《當弗蘭克遇上老子》，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年 6 月，頁 37。

²³ 王邦雄先生說：「人間舞台爭逐的是名利，奔競的是權勢，故第一個登台亮相的人物，一定是熱衷於功名利祿的官場人物。說一個人的才智可以承擔一官之職的責任，行誼可以符合一鄉之民的標準，德行可以得到一國之君的賞識，由一國之君的賞識，再進而獲致一國之人的信任，……這樣一位功名利祿集於一身的成功人物，在莊子的筆下，竟成了「其自視也亦若此矣」的小人物，「此」指謂的是尺鴳，他的自我期許也不過像尺鴳的自以為「飛之至」一樣的可悲亦可笑。一生為功名所綁住，故曰自困於小。」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013 年，頁 36。

是智慧功效可以當官的，還是名譽行誼是鄉鄰典範的，或是道德宏博可以南面徵成邦國的國君，在人世間當然是有所成就了，但是莊子不認為這是一種成就，反而是生命中的困頓。雖然這三樣的官職，依著自己的能力，好壞優劣不同，只能自適自足，自得一方。然而一生被功名所綁住，自困於小，只能像斥鷃一樣的跳躍，不過數仞那麼高，一飛上去就馬上掉下來了，任意的在世間蓬蒿矮樹之間飛舞，也是飛的極致表現，而大鵬鳥你要飛去那裡呢？斥鷃就像「愛名」「尚利」，心知執著的世俗人，怎麼會明白大鵬鳥一飛沖天的「玄冥」境界。

「物論」，帶來疲累競爭的人生，而在這樣的人生價值裡卻怎麼飛也飛不高，然後生命的情緒就陷在「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」（《齊物論》）²⁴，人會有成敗得失所以就會有喜怒哀樂，生命會有起落所以會有慮歎變熱，在憂慮、嘆息、游移、害怕生死當中擺盪，也會在姚佚啟態的美好縱逸中，享樂人生。世間的痛苦煩惱與幸福快樂，是交替更迭，樂聲虛而不實、幻聲不定，菌菇蒸熱而來，幻形無根，一切的現象也是變化不定，就像白天黑夜互相交替，而卻不知從何萌發。《道德經·五章》：

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。

「橐籥」，音箱或風箱，老子說；天地像一個大的風箱，虛而不屈，源源不絕。王弼注：「橐，排橐也。籥，樂籥也。橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。」無情無為，所以源源不絕，一有發動就不會竭盡停止，一切萬物也是如此，虛而不屈，動而不竭，黑夜白天不斷交替萌發，而莫知其所萌，多言數窮，愈為之則

²⁴ 王邦雄先生：「喜怒哀樂說人間遇合成敗得失的情緒變化，慮歎變熱說生命的起落，在憂鬱未來、歎惋過往、游移當前、惶怖生死之間打轉，姚佚啟態說人間的百態，以美好、縱逸、開放、修飾的姿態現身，就如同樂聲從虛空來的幻聲不定，與菌菇從蒸熱來的幻形無根一般，不分白天晚上，交相出現在我們的面前，卻不知它們到底從那裡萌發出來的。」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁73。

愈失愈多，不如守住道的「沖虛」，蕩任自然，不可窮盡。一切萬物的萌發如同〈養生主〉：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。我們的人生有所極限，心知執著卻如同橐籥風箱無窮無盡²⁵ 人在心知欲望上的無止盡追求終究會疲困不堪。成玄英疏：

所稟形性，各有限極，而分別之智，徇物無涯。夫生也有限，知也無涯，是以用有限之生逐無涯之知，故形勞神弊而危殆者也。

有形的生命，行走世間，聰明愚昧，都有其侷限分別，當然要知止安分，不隨著外在的物性，執著分別，沒在邊際，勞形勞神，生命危殆不安，不能養生作主，失去自家本地風光。我們的生命是有限，有涯盡的，但是心知欲望是無涯而沒有窮盡的，我們用有限的生命去追求無限的心知，那將會疲困不堪。因為有涯的生命，徇物無涯，所以心知無涯，道就有所虧損，如同〈齊物論〉所說：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？

以前的聖人，玄道妙一，常湛凝然，生命的智慧，虛妙明照，忘天地，遣萬物，和光混俗，而沒有任何的物累，蕩然虛靜，超離一切萬物之上，至矣，盡矣，窮其高，盡其理，沒有什麼可以再增加？然後開始有了萬事萬物，而還沒有封限，

²⁵ 王邦雄先生：「在『生也有涯』的人物命限之外，我們又面對『知也無涯』的人間緣會。我只是我，我不可能是別人，所以我們被迫的往人間街頭去找朋友，分享他們的光采，以豐富生命的內涵。『知也無涯』，從『其覺也形開，與接為構』來看，官覺接物，而心起執著，故『知』不是客觀認知的知識學問，而是心知對人間萬象的執著。人間街頭什麼都有，而我們什麼都想要，每天演出權勢爭逐與名利奔競的人間大戲。……人生歲月流落在『其行盡如馳，莫之能止』的漂泊中，沒有人停得下來，因為停下來就輸了。」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁152。

其次有了封限，還沒有是非，至道在這樣層層往下的過程當中，就必須有所虧損了，道虧則情有所偏，愛有所成，道的虧損隱沒，成為有是有非，流俗的鄙情。

郭象在「其次以為有物矣，而未始有封也。」有萬物而還沒有封限中提到：「雖未都忘，猶能忘其彼此。」也就是說雖然有了形體的障隔，卻還沒有落入相對現象的分別對待。然後又因為物象的勃發，有了彼此，但還是沒有是非，再其次是非的彰顯，而道就所以虧損，生命的貪戀由此而生。所以「是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」是我們沈迷於物性的開始，從是非好壞真假善惡的分辯當中，被物性所封限阻隔，愛恨情仇也就開始滋生。²⁶ 以道的虧損作為中介，因為主觀偏見心知執著，所以造成愛恨情仇的情緒陷溺，道的虧損是因為是非的彰顯，是非的彰顯，來自於彼此的對待分別，本來沒有封限的人間，因為萬事萬物的滋生而有了封限隔閡，失去了「知之所至」，充斥著「心知執著」，大道就有所成也就有所虧了，有所追求就有所失落了。莊子的境界，真實的大道，混融為一，道心圓融通達，有虧無虧，有成無成，這是世間的現象，相對的分別，但依著大道的體現而言，莊子的道是圓融具足而一體無別，而虛凌超越則足以療癒人心。

²⁶王邦雄先生說：「是非之彰是心知的執著，愛之所以成已是情識的陷溺。看上下語文脈絡，道之所以虧做為中介，將是非之彰等同愛之所以成，由是可知，所謂是非，未有客觀義，僅是主觀的偏見。既然人間是非無異私心偏愛，那麼人間所謂的『道』，果真是有所成有所虧嗎？還是根本就無所成也無所虧呢？」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁102。

第三章 精神復原的藥方

在物質生活的環境當中，心知執著，無止盡的追尋欲望的滿足，習慣於形形色色的追求，人無法跳脫生命的侷限，因為受到各種人間「物論」的綑綁，成為自己的一套定見，有成見就必然有封限，心靈因此萎縮凋敝。牟宗三先生表示：「認知自我僅僅是一虛擬觀念，根源地說，是本我生命坎陷於認知心時所呈顯的軌跡，更會輾轉發展成俗情偏執的成心。」¹ 所以無法看透自己的本來面目，跟隨著世間的流行在走，愛好各種的名相，因為偏執，就有了更多的不能滿足，向外的追求永遠沒有極限，所以生命中產生了各種不同的壓力與焦慮，自我生命坎陷於認知心，流浪生死的結果，是永遠失去了真道。莊子卻在察覺「成心」與師心自用的偏見當中，他去指引我們發現真道無限，給予芸芸眾生療癒身心的良方。

第一節 成心分別的對治

行走人間在成心的自用中，陷入心知執著，落於分別相中，因心有所執取，不斷扭曲變質，在人間是非不定，真偽不一的狀態下，被物質慾望所封限住，與物性相逆相順，因而滯著不通，失落大道的真理。道家自我生命中最理想狀態是自然生我，我自然生，其理不遠，而在你我左右，莊子在〈齊物論〉中提到：「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？」身體上的五臟六腑，完備著存在著，我有特別的偏愛嗎？還是都一樣的喜愛？「其遞相為君臣乎，其有真君存焉？」身體上的器官遞相為臣妾，而大道的真宰在何處呢？在人間的遞相作用下，生命的真宰被限制住了，物喪其真，人忘其本，在是非之形當中打轉，心也就成為知識慾望的奴役了。莊子在〈齊物論〉中又提到：

¹ 牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子·齊物論義理演析》，香港，中華書局，1998年，頁50。

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

因為有了成心，成心就在世間現象的興替當中，奴役於外在的事物當中，心隨著知識慾望流行而轉變，各有各的「物論」，其實人在這樣的狀態之下是迷失的，不能做為主宰的。因為有成心就有眾說紛紜的是非對錯，在心知慾望的追求當中，反而限制住了自己，僵固了自己的思想，不能自由自在的放開，尋求生命的無限，所成的也就是一家的偏見，偏見帶來了善惡的分辯與倫義的競爭，所以莊子才說：未成乎心而有是非，是連神禹都無法思議的事，成心就是萬事萬象，是非對錯，生死流轉一切爭議的開始。成玄英疏：

夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。

「成心」就是界限在自己的喜怒好惡上，執著一家的偏見，滯著不通，而彼此對待，是非滋生，心被外在事物、情識慾望所封限執著，一成乎心，是非更迭不窮，心以為是的就是之，心以為非的就非之，這樣以自我標準為中心的，就是以成心為師。在〈逍遙遊〉中提到：

瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？

「成心」讓我們的心迷昧迷惑，而又聾又盲，看不清楚事實的真相，而不知至言之極妙。以成心為師，心知執著，交接在世事當中，根塵相合，妄心在深沈隱密中，是非日益彰顯，運心逐境，迷失在個人好惡當中，執是執非，奔流不止，競爭多端，日益複雜，而心自取於人間紛亂的更替流轉，在心靈的茫昧中失去自己，而自以為是。牟宗三先生說：

我們提出成心觀念，作為全篇《齊物論》的理論依據。剖析成心的結構，即可理解人生芒昧的根源。本節提出成心的存在，其中「未成乎心而有是非，是今日適而昔至也」，是關鍵觀念。此表示成心與是非是互倚互持的

關係。……實愚者亦有其主見，自會維護自己的點。因為人人皆有其成心，以導引他們作是非判別。要是沒成心而說有是非對錯，即等於說今日去越地卻昨天已到達了一般，這根本是不可能的事。²

明白成心與是非的互倚互持，也是人生迷昧的根源。莊子文中的愚者，並不是在世俗生活中不夠聰明的人，而是迷昧於是非對錯，在世俗生活中失去智慧的人，所以才會維護自己的觀點，用「成心」去成就了一切的「物論」，世間就有了各式各樣不同的主張，人生的失落由此展開。因為人人皆有其成心，成心導引他們作是非判別，有了「成心」就產生心知執著的病痛，對於欲望做無止盡的追求，就算是儒家的賢人與聖人也無法倖免，這就是最大的疾患。

弗蘭克先生在《活出意義來》這本書中提到精神喪失的觀點，如同《莊子》書中所言人間的封限定執，是非相待會帶來的無窮無盡災難，在集中營的生活中，因為身體上的不自由，產生心靈的禁錮而喪失活下去的勇氣：

對未來自己的未來失去信心的俘虜，必然難逃劫數。隨著信念的喪失，精神防線亦告喪失；此後，自然甘心沉淪。一任身心日趨衰朽。這種情形通常藉著危機的形式，突然發生；而其徵兆，營中經驗老到的俘虜都十分熟悉。我們每個人都很害怕這形式，……一個俘虜只要有這種心理危機，剛開始，通常是早上醒來以後不肯穿衣盥洗，不然就是不肯到集合場去集合。你再怎麼求他、揍他、恐嚇他，都沒有用。他只是躺在那裡，動也不動。如果這種危機起因於生病，他就拒絕住進病患區，或拒絕接受任何治療。總之他就是放棄。他呆呆地躺在自己的排泄物當中，天塌下來也不在乎。

3

² 牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子·齊物論義理演析》，香港，中華書局，1998年，頁45。

³ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁097。

一個失去信心，失去未來感的人會產生的心理上的危機，讓人的身心日趨衰朽。信心的喪失直到全然的放棄，而讓死亡輕易的駕臨，弗朗克先生提出一個理論：

心境（包括有無勇氣與希望）的良窳，與身體的免疫能力息息相關。懂得這個的人，自然會了解人如果突然失去希望和勇氣，很可能因而致死。⁴

談論到心的問題，心境所造成的危機是十分強大的「水能載舟亦能覆舟」，在與這個世界的交接競爭當中，人必須找到屬於自己生命中的希望與勇氣，活出生命的意義來，回歸心境上的平靜與心靈的覺悟。

莊子在〈齊物論〉中對於「成心」所帶來的「日以心鬥」有其精采的看法與解說，其中討論到的一個重要觀念就是「成心」所造成的「近死之心，莫使復陽也」：

其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。

現實的人生就是如此，在夢寐當中，魂神與世俗的妄緣交接，覺醒之時，又與萬物事態有所雜染，人的存在，淪落於物質慾望的追求，或是現身於政治商場權力利益的角逐爭鬥，在根塵相合當中，運心逐境，人情交接，妄心妄想，緣境日鬥，莊子認為這樣的心，反而容易陷入封閉老洩當中，而是非不斷，難以復命還原，回歸生命的真宰，徐復觀先生表示：

莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源。⁵

⁴ 弗朗克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁098。

⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁380。

因為「知的作用」，心本身會擾亂自己，會擾亂世間的平靜，在覺醒夢寐中不得自在，心與物互相交接構成，循環不已。由心鬥的紛擾形成了情識的恐慌，行走人間就是「是非」「守勝」，受到物質欲望的擾亂，意識形態的干擾，自以為是，自以為勝，這是大亂之源。人就在這樣的心鬥恐懼當中，陷溺，老洩，消殺，塵封而不能恢復生氣，莊子在〈人間世〉中亦提到言行風波的實喪而產生的心厲不肖的心：

言者，風波也；行者，實喪也。風波易以動，實喪易以危。故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之

心因言語而有所造作，所以言語會產生風波，言語不定，而有了是非之行，風波會有動盪，那麼一切就會有危難，偏辭的言語，會生出厲害的心，因為苛刻，所以必會有不肖心相呼應，這就是物與物的相生相剋、相刃相靡。〈齊物論〉：

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

道本來是不言，而沒有世俗的真偽是非，其知而無知，但是人間迷茫來自於物慾的永不停歇追求，而有了彼此之間的封限隔闕，是非的彰顯，活在非所明的道術昧然當中，心被物所奴役，疲然勞苦而不厭，直至死亡，其成功者無時可見，因為迷昧而不知生命的歸處，是人生最大的悲哀，莊子智用明達，教我們必須回歸大道的本體，並試問每個人難道只有我是茫昧的嗎？還是真有人不茫昧呢？成玄英疏：

刃，逆也。靡，順也。群品云云，銳情逐境。境既有逆有順，心便執是執非。行有終年，速如馳驟；唯知貪境，曾無止息。格量物理，深可悲傷。

夫物浮競，知足者稀，故得此不休，復逐於彼。所以終身疲役，沒命貪殘，持影繫風，功成何日。

當一有有形軀，稟受其形性，就會與「物」發生相順相逆的關係、競逐外境，驅馳奔走無法停息，因為失去心的歸宿，持影繫風，把虛幻當成真實，隨著人間的順逆擺盪，孰是孰非，在貪境與功名中競逐迷昧，沒有止息，何有成功之日呢？唐君毅先生認為：

莊子思想核心，在其對人心之認識，而對其人心最重要的認識，則初在其見得人心中「行盡如馳」「憧憧往來」之念慮之「莫之能止」，而致此心之「荼然疲役」。知莊子之所求，初即不外求其心，在此等行盡如馳之念慮中超拔。⁶

牟宗三先生所主張的是成心與是非是互倚互持的關係，成心與萬物相順相逆，所以這樣的心就會與世間的是非緣境，相倚相成，互為作用。徐復觀先生則認為莊子對於心的警惕，是因為知的作用，心知執著的心，成為產生問題的根源。唐君毅先生則認為，莊子不往外求其心，而在行盡如馳之念慮中超拔。這是聖人之道的功夫修養，對於人的成心跟著事物而形化，互倚互持，在競爭中，不知滿足，是最大的悲哀，在心知的作用下，終身為物所役，疲役荼然當中死去，而不能在行盡如馳之念慮中超拔，面對心知物慾，無法止息，有誰不茫昧於其中呢？〈齊物論〉：

道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。五者囿而幾向方矣。

昭昭察察，炫耀於物不是真道。華詞言辯，論斷是非，難以及於真道。徇情愛人，常懷私慾因而不成。所謂廉清，意在名聲百姓就有所不信。勇猛善鬥而沒有慈愛，必無法成事。而這些人為造作的心知，可以透過主觀境界的功夫修養，充分化解。莊子在〈大宗師〉提到成就聖人之道的方法：

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1986年，頁126。

夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。

卜梁倚有當聖人的才性，卻尚未有聖人之道，知道，明道，體道，成道，是屬於莊子的功夫修養，王邦雄先生認為：「要有才，又要有道，所謂遇合，涵蘊引導與化成。此關涉的是工夫次第的問題。」⁷ 聖人之道，聖人的修養無為而無不為，無為是道，無不為是才性，才性與道要通而為一，稱之為遇合，女偶以聖人之道教以聖人之材，三日遺忘天下，七日遺忘切身器物，九日遺忘自己與物性的對待，稱為「朝徹見獨」。成玄英疏：

朝，旦也；徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠照豁然？如朝陽初啟，故謂之朝徹也。夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對，睹斯勝境，謂之見獨。

智慧如日，朗朗明照，「死生一觀，物我兼忘」明明白白，稱之為朝徹。大道凝然虛極靜篤，超越無有、古今，與天地之道相冥合，隨變化而來去，不為物性境界所遷移，絕對無待稱之為見獨。殺生為不執著於生，不執於生才能長生，因為長生所以「不死」。天生的生生，知天之所為者，天而生也，生於自然，與天地之道相冥合，等同「不生」。因為不生不死，在聖人之道中就沒有執著於送往迎來，生死是非，成敗得失的問題，超越相對現象的分別，無掉心知執著，而能保有天生的寧靜，一無所動於心，稱之為「撻寧」，成玄英疏：「既能和光同塵，動而常寂，然後隨物撻擾，善貸生成也。」和光混俗，在萬象的變化無常當中，

⁷ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁316。

死生一觀，物我二忘，非無非有，不古不今，善貨生成，心常虛靜而有所成，「其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也」。「撻寧」此為聖人之道。莊子在〈天地〉中提到：

執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。託生與民並行，而不知其所之。

執道者是把握住真道而無所動心的人，執道者德行無虧，善貨生成，和光同塵，「德全」者形無所損，則與物冥合而順其所變，與人事萬物，互不傷害，「形全」者精神專一，善保其形，善保其德，則神全，神全者寄跡於人間，託生於世間，《道德經·五十一章》「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」有德而不知其主，無生之生，不生，不為，不宰是聖人之道。牟宗三先生說：

道家從作用上顯出有性、無性，顯出道的雙重性，最高的是無。無是本，而對於這個「無」不能加以特殊化，不能再給他一個特殊的決定，不能特殊化成為 idea 啦、上帝啦、梵天啦，也不能像唯物論把它特殊化成為原子、或地水風火等等。它就是無。不能特殊化。這個無，就是作用上、心境上顯現出來，就是拿這個東西來保障天地萬物的存在。⁸

道家把「無」當成最高原理，道不是唯物論上的電子，原子，不是地水火風的這些東西，道不從外延的真理來論述。而是從內容的真理中來顯出道體的有性、無性，道不是邏輯領域內、知識領域內的東西，道是可以療癒人心生命所產生的問題，筆者以此來論述中國的學問是「生命的學問」⁹。道的雙重性，道家沒有實有層分析的面向，在知識邏輯上做分析，也不像儒家在聖智仁義上做分解，道家是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住，所以才說道家具有文化治療的意

⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁135。

⁹ 牟宗三先生認為：「我們這幾十年來的哲學界是以學西方哲學為主的。所以只注意了他們的『知識中心』的邏輯思辨，接觸了一些科學問題，以及外在的思辨的形而上學的問題，而並沒有注意生命的問題。讀西方哲學是很難接觸生命的學問的。西方哲學的精采是不在生命領域內，而是在邏輯領域內、知識領域內。」參見：牟宗三，《生命的學問》，臺北，三民書局，2007年，頁38。

義，具有清通、化解的去病功效。道家的雙重性是主觀心境上的顯現，而不是客觀實有層的上帝、梵天、理型。也不是外延知識的原子或地水火風，道家以「無」為本體，在「作用層」上講真理，不在「實有層」上說觀念，來保任天地萬物的存在。高柏園先生認為：

道家思想這種去病，治療的性格，明顯地表現在其重要的概念上，諸如無、無為、虛靜、坐忘、心齋、喪我、齊物，凡此，無一不是就消極義加以理解。易言之，以上諸概念皆不肯定一具體之對象或內容，亦不增益任何內容或性質，它們只是消極地去執、讓開，讓一切各得其所罷了。¹⁰

道家在「作用層」上的無、無為、虛靜、坐忘、心齋、喪我、齊物，就有消極的去執、讓開，看似消極，其實因為放開而顯出更為積極的清通，化解，生命中所遭遇的一切順逆。讓一切天地萬物、人事糾葛各得其所，而產生生命治療的功效。

第二節 意識觀念的解脫

以下針對聖人的名實，葉公子高的內熱之疾，與孔子的天刑來說明「成心」所帶來的疾患？〈人間世〉：

且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆脩其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其脩以擠之。是好名者也。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名、實者也，而獨不聞之乎？名、實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！

¹⁰ 參見高柏園，《道家思想對環境倫理的回應態度》，《鵝湖學誌》第 25 期，2000 年 12 月，頁 56。

成玄英疏：「夫庸人暴主，貪利求名，雖堯禹聖君，不能懷之以德，猶興兵眾，開罪夷凶。」夏桀殺關龍逢，商紂殺王子比干，都是賢能的人，愛好名實，修身愛護百姓，而拂逆其上的，無道的君主，不揣量自己，猶貪名譽，而意在爭名求譽，桀殺關龍逢，紂殺王子比干，亦正是因為暴君、賢臣都愛好這個名實而產生的禍端，所以賢名在我們的認知裡面是好的，但庸人暴主，若不能懷之以德，而嫉恨賢名，迷惑於名實反而成了殺身的禍端。

《道德經·五十八章》：「正復為奇，善復為妖，人之迷，其日固久。」立善而和於萬事萬物，卻依然會有奇妖之患，迷惑而失去無為大道，就不能正以善治，而以奇用兵。如同堯舜以聖為名，卻成為征伐他國的利器。以前堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，三小國的國土成為一片廢墟，三小國的人民身為刑戮。堯禹聖王，為了證明自身是「名實相副」的聖王，「禮樂征伐天子出」不斷的用兵征伐，不能懷之以德，猶興兵眾，問罪夷凶。逼三小國接受禮樂教化。都是因為名實，「以愛好聖名為實」，而有不明，「德蕩乎名，知出乎爭」也是聖人所不能自勝的。

〈齊物論〉：曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？」莊子認為三小國在禮樂教化之外，自由自在，為什麼不能放開他們呢？這是莊子「反戰」的理由，老子的思想中也反應著「非戰」的理論《道德經·六十八章》：「善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下。是謂不爭之德。」老子強調謙下不爭的德行。王弼注：「後而不先，應而不唱，故不在怒。」王弼認為不爭之德要後而不先，不先發制人而且不怒。《道德經·六十一章》：「小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人，夫兩者各得其所，大者宜為下。」大國想要兼畜的是小國，小國想要入事的是大國，所以必以謙卑為下。王弼注：「各得其所，則大者宜為下也。」大國處於卑下，解消了忿怒，後而不先，應而不唱，才能有不爭之德，筆者認為聖人要「放下聖名」的心知，解消以「仁義」為師的概念，大國小國各得其所，則大者宜為卑下。一切的論辯爭戰就會自然而然止息。

《道德經·十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」絕棄不是放棄，而是解開放開，成就萬物。王弼注：「聖智，才之善也，仁義，行之善也。」所以依著王弼所注，可以清楚的明白道家要清通化解的是聖人之才與仁義之行，所以《道德經》才有「天地不仁」「聖人不仁」的論述，無心於「仁」，清通化解這個「仁」，才不會產生源源不斷的是非，相待對立的現象，王弼《老子指略》：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」「守母以存子」「崇本息末」因為絕棄，反而是更大的保存，而整部莊子治療學的意義，筆者亦放在這樣的方向來作為思考。惟有如此，「絕聖棄義」才不會讓「聖智仁義」的「名實」帶來無窮無盡的災難與病痛。葉公子高，出使齊國有心有為的內熱之疾，生而為人而有的另一種疾患。〈人間世〉：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也，曰：『凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也，執粗而不臧，爨無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱矣！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。是兩也，為人臣者不足以任之。」

葉公子高將出使於齊，任務重大，因為害怕齊國「甚敬而不急」，這樣的壓力而有了「今吾朝受命而夕飲冰」的內熱之病。郭象注：「喜懼戰於胸中，固已結冰炭於五藏矣。」事情若不成，楚王一定會有論罪懲處的人事之患，假若事情成功了，心裡又會有患得患失的陰陽之患，這二大難關是一般人難以除去的，只有有德者不執著於人事糾葛與患得患失的心靈，虛心應物，圓通無礙，才可以消除化解這樣的事。

《道德經·十三章》：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」生在這個世間，因為有心知執著，所以就

會有憂患，得寵也驚，失寵也驚，王弼注：「生之厚必入死之地，故謂之大患也。」生生之厚的榮辱之屬，有成無成的患得患失，將心靈的無限綁死在這個世間，是最大的禍患與病痛。行走人間會有「名實」「內熱」之症，這樣的病痛就心知執著的無法溝通化解，而將自己推入患得患失的險境當中。莊子在〈人間世〉中所提出的「心齋」可以作為治療的良方：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。」

心中志一，自然而然，沒有偏邪異端。假若心耳相互造作，起心動念，自然會與萬象攀緣，所以勿聽於耳，勿聽於心，去彼覺知而聽之於氣。王邦雄先生認為：「本來人的存在處境，是心在氣中，而心有『知』的作用，『知』的本質是執著，心執著氣，也禁閉了氣的自然運行。」¹¹ 人因為心知執著，心耳相互作用而閉塞了氣的運行。

氣柔弱虛無，無色無相，充塞萬象，利益萬物，與萬物相合，成玄英疏：「氣也者虛而待物者也」氣沖虛致和，而能待物。而真道無為，道法自然，如同氣的虛心，方能應物。

在弗蘭克先生的書中也提到在生存極端惡劣的集中營環境裡，生生活命的念頭，除開生理之外，會產生「以情意結」形式出現的精神因素，筆者認為這是老子、莊子書中所論及執迷生死、患得患失、身體的禍患所帶來的價值扭曲與失落。在《活出意義來》裡面也提到，因為身的禍患，而執迷於得失當中的「自卑情意結」，弗蘭克認為：

大多數的俘虜都有一種自卑情意結，並且深以為苦。過去，我們都曾一度自以為「有頭有臉」。如今，卻受到豬狗不如的待遇。（一個人內在價值的自覺，原應建基於較高肖、較屬精神層次的事物，因此不可能為集中營生活所動搖。然而不要說俘虜，即便是享有自由之身的芸芸眾生，有多少人

¹¹ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁193。

真正擁有這樣一份自覺。)一般俘虜不必特別去想，就都感到自己的價值已全然貶低。¹²

人活在這個世間就有得失與生死，但是在集中營裡，生存無法獲得明確的保證，因而感到驚慌害怕，從本來在社群當中的「有頭有臉」，直到受到豬狗不如的待遇，因為心裡執著於此，生命就患得患失而有極大的沖擊，產生了自卑情意結，感到自己的價值已全然貶低。然而弗郎克先生則認為在身處集中營的惡劣環境中，仍有屬於精神層次「自覺」的可能。莊子認為活在這個世間離不開二大戒「命」與「義」的限制，〈人間世〉：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也

在這個世間所無法逃離的是子之愛親的「命」，與臣之事君的「義」因為這樣的「命」與「義」才有無法逃於天地之間的感慨。《道德經·十八章》：「六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」儒家所建立的是忠孝倫理，但莊子的孝是不擇地而安之，莊子的忠是不擇事而安之，這樣的忠孝必定是建立在「道法自然」的基礎上，是命的不可解於心，是義的無適而非君，莊子認為「命」與「義」是生命自然無法逃離，而必須去消融的，與儒家思想中的人倫體系有所差異，道家在思想上認為，儒家是在道德淪喪的時候，而立下規範標準，刻意強調「六親不和，以孝慈對治；國家昏亂，以忠臣標榜。」儒家的忠孝仁義系統性格的建立，對這個人間是良善而正面的，但是道家認為「仁義」會成為徒具形式的虛文，或君王管理國家的假藉，所以需要凌虛的「道」來保住儒家的一切。王邦雄先生說：

¹² 弗郎克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁84。

一者言不可解之命，二者言無所逃之義，說的是人生的兩大難關。因為 人生是人物走在人間，人物有「生也有涯」的「命」，人間有「知也無涯」的「義」，前者解不開，後者逃不掉。所以，「大戒」不是什麼不能踰越的大經大法，而是人生不得不承受，也不得不通過的兩大難關。¹³

生也有涯的「命」與知也無涯的「義」是人生的不得不承受，與不得不通過的關卡。所以即然知道這樣的「命」不可解於心與這樣的「義」無適而非君，無所逃於天地之間，生命再怎麼無可奈何，也只能活在「命」「義」當中，沒得選擇，這是自然的安排，就算有所不得已也要「安之若命」。

筆者從無所逃於天地之間的「義」來論述〈德充符〉：「魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。」的故事，無趾曰：我因為不識時務而輕用吾身，所以被砍掉了腳趾，「今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。」無趾所務全的是本德的天真，大道的真理。無趾不在意外形的殘缺，而一心追求「道心理境」的圓滿，成全了無趾的德性。《莊子》書中以寓言的方式，論說孔子用自己的眼界看別人的殘缺，反而在德行上有所虧損。最後才很識時務的補上「兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」。所以在無趾會見老聃時說：「彼且蘄以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」寓言中孔子的桎梏是執著於「仁義」，來看待叔山無趾所受的刑罰，在莊子的學說裏認為這是無所逃於天地之間的「義」。而無趾所重視的是「德」，是生命境界上的「務全」。而孔子所在意的是「形」，在無趾的眼中孔子只是一個「諛詭幻怪之名聞」，孔子執著「仁義」，名聲虛晃不實，奇說怪異。所以無趾才說孔子是「天刑之，安可解？」〈德充符〉

老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」

¹³ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁203。

〈大宗師〉云：「丘，天之戮民也。」孔子是天生受戮而勞苦身心的人，所以會有此天刑，面對人生的禍患死生價值判斷，這樣的桎梏是不可解也解不開，而孔子以「仁義」為師，價值為判，似乎也不在此生死問題的大哉問上？成玄英疏：

無趾前見仲尼談講之日，何不使孔丘忘於仁義，混同生死，齊一是非，條貫既融，則是帝之縣解，豈非釋其枷鎖，解其桎梏也。……執於仁義，遭斯戮恥。亦猶行則影從，言則響隨，自然之勢，必至之宜也。是以陳述既興，疵釁斯起，欲不困弊，其可得乎！故天然刑戮，不可解也。

在莊子的寓言裡，仁義就成為孔子的枷鎖，執於仁義，所以背負起沈重的道德使命，人生的奔競由此展開，世間的衝突與壓力，由此而生。〈知北遊〉：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形。」生死一條，可不可為一貫，就是合乎道體虛無的德行。「無」就在差異分別當中，世間的倫義言論，熙熙攘攘，昭昭分別，而一切合乎是非倫義價值的，都來自於冥冥無形當中。「仁義」是儒家的一孔之見，也是人間會受傷害的禍端之一，莊子認為孔子的天然刑戮是不可解也。仁義的興起，爭論的開始。〈齊物論〉：「仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯。」儒家的仁義在莊子的寓言之下轉變成是非混亂的開始，而莊子筆下道家式的理想孔子形象應該是忘掉仁義，混同生死，齊一是非，回歸冥冥無形當中，條貫既融，才能解除倒懸。莊子筆下的儒家必須解消「道德仁義」的人文系統，才能回歸道體的自然無為，冥冥無形當中就可以解救自己與眾生的倒懸之苦。這樣的生命救贖，就具有解消溝通自己既有的是非觀念，而能無執，而能去病。〈齊物論〉：

勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰狙公賦茅，曰：

「朝三而莫四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

成玄英疏：「玄道妙一，常湛凝然，非由心智謀度而後不二。」神明是至道的凝然不二，因為心知的圖謀，對於事物的分判不清，才會將一分為二，造作分

別，勞神明為一，與人間物象相倚相成，朝三暮四，永遠不明。而屬於聖人境界的「道心理境」是必須與是非相和，而休心於天均自然的兩行。

成玄英疏：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」借由「狙公賦茅」這個故事，可以知道，行走人間，達道虛懷，不執著於物性，自然均平，「和是於無是，同非於無非」，平息世間的巧智，休心於自然的境界。然而在名聞利養上追求成就，搏得成功的人士，功名利祿的或多或少，也只是「朝三而暮四，或者朝四而暮三。」大道本來均平自然，沒有虧損，但世間的利益權位，會造成情緒上喜怒為用。前面所提到的寓言，堯、舜、孔子愛好「聖名」「仁義」，葉公子高的「內熱之症」，都是人生當中無法逃離也不可奈何的病徵。牟宗三先生認為：

莊子的「是非兩行論」是站在超越的層次講的，不是我們平常站在科學的立場講甚麼是真理……莊子的兩行論不是相對主義。莊子看儒墨之是非的時候是相對主義，但這個看法不是最後的，這是一時方便的說法。¹⁴

假如能發現大道的「名實未虧」。就能通曉莊子的「是非兩行論」是站在超越的層次講的，不是相對的立場去說，不是從知識邏輯裏面去說。行走人間會有不得已的喜怒為用，是一時的方便說法，守母以存子，崇本息末。成玄英疏：「朝三暮四，朝四暮三，其於七數，並皆是一。名既不虧，實亦無損，而一喜一怒，為用愚迷。此亦同其所好，自以為是。」休乎天鈞自然，是之謂兩行。

《道德經·七十七章》「天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。」與天地合德，無身無私，才能自然均平，天道損有餘補不足，而人容易在數量多寡上計較分別，因為有其心知執著，而各有盤算，所以無法均平。人們容易被事實的真相所蒙蔽，偏頗於自身所認定的價值，執著於意識形態，實際上名既不虧，也就無損，但是人們妄計虧損，因為情緒上的喜怒為用，迷失於

¹⁴ 〈牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（六）（七）〉，《鵝湖月刊》第324期，2002年6月，頁4。

物質欲望當中，就只能「同其所好，自以為是」。假如能於虛靈的道體中，徹底覺悟，外在的迷惑當可解除。一切的人間病痛，心靈的枯槁可以治癒，與人間是非相和，而同休於天鈞自然，於此兩行當中超越。

第三節 示現價值的實踐

人生就被侷限在真假、是非、得失、利害的對立選擇中，生命就像一條無止盡的長河，流轉不息。可悲的是，行走人間只有兩種選擇，而產生了勝敗輸贏的兩種結果。要打破現象世界的侷限，就必須跳出這有限的「意底牢結」，放下心知執著，從生命的更高處去尋找真相，體認世界上所有的萬物就是自然的存在。彼是是言辯競爭的爭端，在生命是非對錯的價值判斷中，放開對於是非對錯的執著，才能回歸「道心理境」的生命真實。〈齊物論〉：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。

萬物的存在，沒有一個不是被指稱是「彼」，也沒有一個不是被指稱是「是」。由對方的觀點看不到「是」的這一方的美好，而從自己的「自知」則可以知道自己「是」的美好，彼是「相應相成」，「彼」的同時有「是」，「是」的同時有「彼」，因而成為彼此的方生之說，世間萬象是相互的對待亦是相互的依存¹⁵，在生、死、是、非、可與不可當中的，互相對立競爭，也互相相倚成長，世間現象的彼是、

¹⁵ 「方」是現在進行式的觀念，「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可」，「生」與「死」，「可」與「不可」等相對的價值觀念，皆同時成立而相互依存。有了「生」的這一面，就同時有了「死」的另一面，有了「可」的這一面，就同時有了「不可」的另一面，一面在被肯定中，一面在被否定中，兩面同時並起。王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁89。

是非、生死、可與不可，源自於以自己的觀點為主，所以世間現象就是我自以為是，由彼所非，我以彼為非，而彼以自為是的不斷循環，相互對應。所以「聖人不由」「照之於天」，王邦雄先生說：

人無掉心知人為的執著與造作，也就回歸道心無為的虛靜明照，以虛靜道心照現儒墨兩家的「是」，將兩家的是非轉成皆是而無非。¹⁶

人為的心知執著，而產生的造作為是非之端，聖人不由，就是不會落入「不同」或是「不對」當中，所以回歸自然無為的道體，把是非轉成無是無非，才能符合道家的玄境，所以重點放在虛靜道心，成玄英疏：

天，自然也。聖人達悟，不由是得非，直置虛凝，照以自然之智。只因
此是非而得無非無是，終不奪有而別證無。

道法自然，照之於天，天就是道，就是自然，道不在相對現象當中，道是絕對的、是超越的。道凌虛而不虛，凝然獨化，平等的看待萬事萬物，混和融通，有無相生相成，道體無執，玄智玄理，在人間是非紛亂中還是能回歸道體的無是無非。《道德經·四章》：

道沖而用之或不盈……挫其銳、解其紛、和其光、同其塵

沖虛的道體，不盈而無窮無盡，在世間的是非、生死、可與不可當中，「挫其銳、解其紛、和其光、同其塵」，道的本身無損、不勞、不污其體、不渝其真的與萬事萬物融和一片，和光混俗不是把「有」給奪取，而另證一個「無」的境界。道是「照之於天」的虛凝無為，照以自然之智，就能明明白白的看透人間世無窮無盡的生死是非，與有為世間所建立的各種標準，而這套人間標準的美、善，就是一切計較分別的衝突來源。成玄英疏：

偶，對也。樞，要也。體夫彼此俱空，是非兩幻，凝神獨見而無對於天下者，可謂會其玄極，得道樞要也。前則假問有無，待奪不定；此則重明彼此，當體自空。前淺後深，所以為次也。

¹⁶ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁88。

從相對現象的是非生死，凝神獨見回歸絕對理境的道樞，才能無對於天下。是非生死是假問，待奪不定，心知執著產生的人為造作也是無窮無盡，當體的「無」，才是實說。道的樞紐就在人間是非當中，如圓環的中心，是非是無窮的分裂下去，想要溝通化解一切世間是非的無窮，則必須「莫若以明」，從相對是非有無走向絕對層次，溝通化解掉一切是非有無的對待，才是真正的「明」。這樣的「明」才能產生「文化治療學」¹⁷的意義，不被世間的壓力與煩惱所束縛。

牟先生認為：「很顯然，這種是非只屬於禮俗成套的系統，不能應用到邏輯、數學、自然科學，不能應用到良知天理，也不能應用到美學。」¹⁸莊子從「作則萬竅怒呿」（〈齊物論〉）的多元造作中，明白的顯示要我們回歸生命的真理，「夫吹萬不同，而使其自己也，成其自取，怒者其誰邪！？」（〈齊物論〉）在莊子凌虛的境界中，就有著作用層的溝通化解，保任住一切的天地萬物，你要對通通對，你要不對通通不對。這是道家與儒家的差異，儒家的良知天理，在莊子辯證式的寓言之下，會有「彼是的分別」與「是非德名」的壓力，莊子認為儒家的「是」，卻是諸子百家的「非」，在心知執著的定限下，因為諸家的立論各有不同，所以「是」是一個無窮，因為「是」中有是非，是非兩端中又各有是非，無窮地分裂下去，而結果是無是無非，就是要衝破二分法，回歸真實，在生命的真理下「怒者其誰邪！？」（〈齊物論〉）這就是道樞。

¹⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁192。

¹⁸ 牟宗三先生認為：「這樣一來，是非沒有了，「是」是一個無窮，為甚麼「是」是一個無窮呢？因為「是」中有是非，是非兩端中又各有是非，無窮地分裂下去，「非」亦如是，「非」也是無窮。既然「是亦一無窮，非亦一無窮」。那麼，二者如何合起來，而結果無是無非呢？就是要衝破二分法，這就是道樞。「樞」就是一個圓圈叫中心點，無論如何的變化，到這裡來，我一眼看到，你通通對，通通不對。這就是「明」，就是智慧。這就是莊子提供的「天」、「明」。這樣一來就不要爭吵了。土葬對，火葬，水葬也對，天葬也不錯。是非沒有了。很顯然，這種是非只屬於禮俗成套的系統，不能應用到邏輯、數學、自然科學，不能應用到良知天理，也不能應用到美學。參見：牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（四）〉，臺北，鵝湖月刊，第322期，2002年，4月，頁5。

另外科學的外延的真理，建立在邏輯思辯上的系統，不是「是」就是「非」的實証二分法，與道家的真理也有著很大的不同。道家的系統是「道樞」，就是一個圓圈叫中心點，無論如何的變化，到這裡來，我一眼看到，是非生死，通透明白，有所規範的世間標準，你要對通通都對，你要不對通通不對。這就是「明」，就是智慧。但這種是非禮俗成套的系統，卻可以開出屬於道家「沖虛無為」的內容真理。〈齊物論〉中提到的「莫若以明」明其道體，明其無是無非，「樞始得其環中」無心而與物冥化，未嘗有對於天下當中，當體沖虛，居其樞要環中，以應無窮。人無掉了是非人為的造作，回歸道體的虛靜無為，這樣的生命當可產生療癒意義。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地，一指也；萬物，一馬也。（《莊子·齊物論》）

「天地的一指」與「萬物的一馬」，百體的一體，萬物的一物，打破被「物」所封限定常的侷限。「指」是人間心知執著的成心，而「非指」「非馬」是無計執著分別的道心，而在這裡所說的意思就是不要執著於「指」或「馬」的界限中，而要往上翻越回歸「非指」「非馬」的境界，所以才會產生「天地一指」「萬物一馬」的道心理境，形上玄理。

牟宗三先生認為：必須把一切有形有象的東西都化掉，也就是把「馬的個體性」都化掉了，這樣才可以說「天地一指也，萬物一馬也。」¹⁹。牟先生認為

¹⁹ 牟家三先生認為：『以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也』『以非馬喻馬之非馬』並不是說拿不是馬的東西（如粉筆）來說『馬之非馬』，而是根本無所謂馬，所以才說『馬之非馬』。這樣一來，馬的個體性，指的個體性，乃至石頭、山川大地、各個東西，都是沒有個體性，把一切都化掉，這樣才可以說『天地一指也，萬物一馬也，』化掉了，整個天地都是一指，要說馬，通通是馬。……莊子說：『天地一指也，萬物一馬也』這個『天地一指，萬物一馬』就是大海水，靜止不動的大海水，這個最真實。那麼，表現出來的那些形形色色的小海漚都是現象。不客氣說，都是假象，說到這一層，也有心思、名言、存在三者打成一片的意思、心思、名言、存在三者合一就有小海漚，把個解除了，海漚也沒有了。心思、名言、存在的執著活動都沒有了。心理意義

「天地一指也，萬物一馬也。」這個靜止不動的大海水就是道的整體，沒有割裂的整體，而「馬」或者「指」就是心思，名言、存在的執著活動，是需要清通化解的，就是解消自我個體性，回歸道體的整體性，以主觀凌虛的境界，平齊的看待萬事萬物以及各式各樣的心思、名言。

我們必須超越這樣的個體性，也就是把科學，邏輯知識立場所顯出來的分別性化掉。牟先生認為：「我們可以把整個天地、宇宙最後歸到一個，……所以這個宇宙是一，是靜止不動，永遠不變。這是巴門尼德的看法。這就是玄思，這種玄思就是形而上學的興趣所在的地方。人總嚮往這個東西嘛。」²⁰ 心思、名言、存在就是小海漚，解除了假象的海漚，心理意義的心思活動沒有了，而道心還是有的。那個道心就是整體的，會產生作用的，你要對通通對，你要不對通通不對，虛一而靜的那個心。

〈齊物論〉：「天地與我並生，萬物與我為一」。依道體虛無而言，生命的境界應該渾然一體，而且是超越而獨化的，化掉了自我的個體性，解消心知執著，無染於人間是非生死，壽夭同異的分別，就能與造化同遊。莊子並不反對現實世間，也不反對和光同塵，人們所契求的就是形而上學的玄思玄理，是能妙用通達卻也虛一而靜，大道的永恆不割裂建立在此。

郭象注：

夫自是而非彼，彼我之常情也。故以我指喻彼指，則彼指於我指獨為非指矣。此以指喻指之非指也。若復以彼指還喻我指，則我指於彼指復為非指矣。此以非指 喻指之非指也

的心思活動沒有了，而道心還是有的。那是道家嚮往的道心，虛一而靜的那個心。」參見：牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（五）〉《鵝湖月刊》第 323 期，2002 年 5 月，頁 6。

²⁰ 〈莊子〈齊物論〉講演錄（五）〉《鵝湖月刊》第 323 期，2002 年 5 月，頁 6。

若以相對現象而言，彼指是我指的非指，我指是彼指的非指，這是站在對立的方向來說，指涉的也只是人與人之間平鋪直述的是非調和，而創造不出「道心理境」的上下統貫的價值意義。

郭象所提出的相對現象的化解之道是均平於相非中而同於自是，自得於無是無非之中。此只是平面界域的區隔，只能從相對現象中談論是非善惡，美醜好壞的化解而無法進入「道心理境」的統貫，亦無法產生其形而上的意義。

依牟先生的論述，道是如同大海的整體，而沒有個體性。而郭象在其注釋中所提到萬物各當其分而同於自得，自適自得的平齊了是非，在彼是無窮的世間，難以產生超越性的意義。平面性的思惟只是無是無非的自足，無是無非還是來自於有是有非，容易落在有所對待的分別相中，其實並沒有解決問題，在「物論」之中而沒有超越「物論」，無是無非又會不會是另外的偏執與是非，而無法帶出道性的圓融，要帶出道性的圓融，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，就必須明白萬物的一切都是自生、自在、自己如此的自然義。牟宗三先生說：

對無待、圓滿具足、獨立而自化、逍遙而自在、是自然義。當體自足、如是如是，是自然義。唯物論中之物，自然主義中之自然，以及「自然界」中之自然現象，實皆是「他然」者。皆善於對象而為言，心思轉於對象上而客觀地肯定之，墮於「對象之平鋪」而注意其機械運動與因果鍊子。於對象施以積極的經驗分解。雖皆在「他然」之鍊索中，而卻不承認有第一因，故無超越的分解。²¹

牟宗三先生所言，唯物論，自然主義論者，善於在自然的現象中做經驗的分解，而成為知識性的認知，都是在對象的他然當中，互為因果，互為是非，而墮於「對象之平鋪」的認識，而注意其機械運動與因果鍊子，皆在「他然」的鍊索中，「他然」，待它而然，就不是自己如此。但是道體的自然，是無待具足，獨立自化，逍遙自在，不是在事實現象的因果認識，也不是對象上的平鋪直述，而是

²¹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，學生書局，1993年，頁195。

應該找到「自然虛靈的境界」²²。「以指喻指之非指，以馬喻馬之非馬」，「指」與「非指」，「馬」與「非馬」的平面式對比，容易陷入二分法的是非善惡，好壞美醜的相對現象當中，而顯不出道的玄理性格。

牟先生認為：「能明乎『指非指、馬非馬』之玄理，則『天地與我並生，萬物與為一。』我的生命與天地萬物的生命息息相通，成一個諧和的整一。這不是都無言的自在獨化之中嗎？」²³ 就是依著主體說，「非指」「非馬」是「與物冥而循大變」的自冥，一冥一切冥，一逍遙一切逍遙，一齊平一切齊平。故從客觀方面說，是觀照的境界，根本不著於對象上，亦不落於對象上做積極之分解，個個圓滿具足，獨體而化。此即為「絕對無待」亦即所謂自生、自在、自然。把超越分解所建立之絕對，翻上來繫屬於主體而為渾化境界之絕對。牟宗三先生認為：

「自有適有。」你這個生命完全落在現實中，毫無主宰。一般人都是「自有適有」。我們一天二十四小時的生活不都是「自有適有」嗎？都是在康德所說的那個條件的串系中嘛。在條件的串系中，那就是「自有適有」。這個固然不好。就是你超出去了，從上帝那裡說，上帝是（first cause）我肯定上帝，我超越一層了。照儒家說，我非肯定一個本體不可，那麼，照道家說我要肯定一個道、無。²⁴

²²牟宗三：「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客觀地肯定一第一因，然卻是從主體上提昇上來，而自渾化一切依待對待之鍊索而言「自然」。故此自然是一虛靈之境界。從主體說，是『與物冥而循大變』。自冥，一切冥。故從客觀方面說，是一觀照之境界，根本不著於對象上，亦不落於對象上以積極之分解；故個個圓滿具足，獨體而化。此即為絕對無待，亦即所謂自生、自在、自然。把超越分解所建立之絕對，翻上來繫屬於主體而為渾化境界之絕對。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北，學生書局，1993年，頁195。

²³ 參見牟宗三主講《四因說演講錄》（第九講道家：說明「存在」的方式）（盧雪崑錄音整理《牟宗三先生全集31》，台北市，聯經出版社，2003年版，頁105。

²⁴ 牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（八），臺北，鵝湖月刊，第325期，2002年7月，頁5。

我們如果只懂得事實經驗的對象分解，一天二十四小時的生活都是「自有適有」，成為一種條件的串系，所以就有因果，然後就會連續不斷，「故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。」（〈齊物論〉）以無而言一，落入現象之數，就是相對，由一而二而三。而自有適有，因循物性，而有物論，那就無窮無盡了，是故不能落入此相對現象之數當中。道家講無，老莊講無，「無」是超越的分解，分解以後再合而為一，同歸「道」的具體性，創造出上下立體統貫的價值生命。

這個「無」，它不是上帝，不是儒家的本體，而是一種「主觀的境界」，既然是「主觀境界」就是「玄」，「玄之又玄」不可得而名，不可得而言，內在於一切生命當中，又超越於一切生命之上。「無而有，有而無」是道的雙重性，而「道心理境」的貫穿，不是平面界域的區隔，不是平面的有無之分。而是層次上下的超越區分。就如同王邦雄先生說：

實則「指」與「非指」，不是平面界域的區隔，而是層次上下的超越區分。

「指」是有執著有分別的「成心」，「非指」是無執著無分別的「道心」……且「非指」、「非馬」喻「指之非指」、「馬之非馬」的玄理，可以體證「天地一指也，萬物一馬也」的形上理境，要說指，通通是指，要說馬，也通通是馬，天地可以是一指，萬物也可以是一馬。此與「天地與我並生，萬物與我為一」的義理，是一體統貫的。呂惠卿云：「天地雖大，無異一指，以其與我並生而同體也；萬物雖眾，無異一馬，以其與我為一而同類也。」

此亦將前後兩段境界語，並觀統合以求解，並生與為一，也是道心觀照的一體境界。²⁵

沒有道性的立體統貫，「指」與「非指」的形成只是平面界域的區隔，「我指」與「彼指」也只是能使「天地萬物各當其分，同於自得，而無是無非」。無法開出上下層次的超越區分，絕對性的沖虛道體。「非指」、「非馬」的玄理，超離於

²⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2013年，頁93。

指物之外，可以證或「天地一指也，萬物一馬也」的形上理境，簡而言之，在「非指」與「非馬」，的「辯證的詭辭」中，從境界上去說，不從客觀的世界去做理解，才能顯現出「道」的價值意義。

呂惠卿云：「天地雖大，無異一指，以其與我並生而同體也；萬物雖眾，無異一馬，以其與我為一而同類也。」「天地與我並生而同體，萬物與我為一的同類。」和光混俗，大道無為自然，與天地萬物同體、同類這段注解，主觀境界的生命修養，與天地萬物同在，又無執於天地萬物的超越獨化，才真正可以開出「道心理境」的絕對真實。

從「道心理境」的立體統貫，從「非指」「非馬」的境界講起，牟先生認為：

按照我們以前講「無」和「有」，道家是境界形態，境界式地講，從作用上講，講之以透顯無與有的心境。境界形態是對著實有形態而言，假如把道家義理看成是一個形而上學，那它便是一個境界形態的形而上學（依境界之方式講形而上學）。我們平常所了解的哲學，尤其是西方哲學，大體上都是實有形態的形而上學（依實有之方式講形而上學）。這是大分類界限。西方哲學從希臘哲學開始，一直到現在，一講形而上學，大體都從「存在」上講，屬於實有形態。中國在這方面，尤其是道家，比較特別一點，這就是所謂「中國哲學底特質」。道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形態。²⁶

道家只有「如何」的問題，沒有「是什麼？」的問題。所以處理事物的方法，看待一切萬事萬物的方式，是直接由「作用層」上去說，境界形態是對著實有型態去說。道通為一，道家不從存有論的立場講「道」，而是從「作用層」去顯示「道」是什麼？²⁷ 道要通過「無」來瞭解，這不同於儒家從「實有層」去論述「聖、

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁128。

²⁷ 牟宗三先生認為：「在道家，實有層和作用層沒有分別，此一義涵著另一義，就是道家只有『如何』的問題，這還牽涉到其他概念，例如聖、智、仁、義等概念。道德經裏面有『絕聖棄智』『絕仁棄義』之語。牽連到聖、智、仁、義這方面，道家只有如何問題，沒有『是什麼』的問題。這

智、仁、義」，也不同於希臘哲學從「存有」上去講，道家不從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，道德經裏面有「絕聖棄智」「絕仁棄義」之語。牽連到聖、智、仁、義這方面，道家只有如何的問題，沒有「是什麼」的問題，例如道要通過「無」來了解，《道德經·一章》：「故常無欲，以觀其妙，常有欲，以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」通過「無」與「有」來了解道。因此，一些基本觀念統統落到作用層上。因此稱之為「境界」²⁸，這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，心境上的覺悟，就達到什麼程度，不被心知執著所侷限，這個境界就有主觀的意義，超越而絕待的意義，王弼在《老子指略》中提到：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」萬物的生成，功業的成就，生於無形無名，道體虛無的玄妙，世間萬有的徼向，道家的「無」就是「玄之又玄」的無而有，有而無的「境界形態的形上學」。在〈齊物論〉中也提到「道通為一」的論述：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

個就是因為道家的『實有』和『作用』沒有分別。『如何』，這是作用上的疑問詞；『是什麼』，這是存有上的疑問詞。當我們說『是什麼』的時候，這是屬於『實有』，道家沒這方面的問題，這個叫做實有層和作用層相混，混而為一，所以說沒有分別。那就是說，在道家的系統裏邊，沒有『是什麼』的問題，這個牽涉到聖、智、仁、義。例如你問他『道』是什麼，他也可以講給你聽。但是他這個說明不是從存有論的立場講，而是從作用層次來顯示道是什麼。例如道要通過『無』來了解，『常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼』，『無名天地之始，有名萬物之母』，通過『無』與『有』來了解道。因此，一些基本觀念統統落到作用層上。」參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁127。

²⁸ 牟宗之三先生認為：「把境、界連在一起成『境界』一詞，這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。和原來佛教的意義不大相合，但現在一般人都了解，們就用這個普通的意義。」參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁130。

萬物各有其所然，「然」是生命存在的合理。也各有其所可，「可」是價值實踐的合理。客觀的東西可以由你肯定，也可以由你否定，但是大道是所往皆存，所存皆可。世間價值是相對二分，而真常大道，是放開一切的萬物，不干涉一切的萬物，無為而無不為，解消清通，讓萬物自然而然的的存在而不知大道的作用。郭象注：「舉縱橫好醜，恢詭矯怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。」莛橫而楹縱，醜厲與西施，各有其存在的合理，也各有其實踐的合理，人間的道理，萬殊不同，奇變矯詐，恢詭奇異，世間的價值判斷，成了妄想顛倒。

以「玄之又玄」的常道觀之，「莛橫而楹縱，醜厲與西施。」本來無二，也各有各的美好，所以好壞美醜，現象萬殊，而各有其自在自得的道性，道體虛無，含攝一切，是故道通為一。《齊物論》：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸」明白了道通為一的道理，《道德經·十一章》「有之以為利，無之以為用」，無用之用已經超離了一切成毀是非，利弊得失的偏執，不受制於物性的定用，有定用就有封限。世間所形成的一切價值，成毀不定，變化無常，但有所定執。若能在心境上超越，渾化一切的定執，寄用群材，用而忘用，知通為一，自有其生命療癒的意義。牟宗三先生認為：

你以為這個「然」是客觀的本來如此的意思，但它不是這個意思，它根據「無物不然」的意思來。「物固有所可。」好像有客觀的可，但莊子不是這個意思。「物固有所可」是根據「無物不可」來的。最後的境界是要說「無物不然，無物不可」一體平鋪擺在這裡。你要肯定對，通通對，要不對，通通不對，這個才是齊物論，這就叫做「莫若以明」。²⁹

心思、名言、存在是不合一的，所以〈齊物論〉這裡不是從可乎可，不可乎不可的「物固有所然」「物固有所可」談起，而是要從「無物不然，無物不可」

²⁹ 牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（五），《鵝湖月刊》，第323期，2002年5月，頁8。

的「境界型態」說起，要達到的是「天地一指也，萬物一馬也。」的境界，是「道心理境」上下立體的統貫，清通化解世間有、無的境界型態，而不僅是平面界域有無是非的相互對待。把個體的差別性；虛妄分別去掉，把心思、名言、存在打成一片，對於一切世間的不明，當可自在自得，自以為足而「莫若以明」。



第四章 超越生死的治療

筆者的研究是以莊子意義治療作為開展，莊子看待生死的問題，是筆者要深習剖析與探究的，生而為人，無可奈何的是要面臨生死，死亡也是無所逃於天地之間的大事，生死的問題也必須從心知執著的限制中，求得心靈境界上自然無限的開展。道家思想中有其一套看待生死的方法，而弗蘭克也認為面對人生的痛苦、罪惡、死亡、意義等問題時，科學、心理學、醫學就無能為力，而要把焦點放在「人存在的意義」以及「人對此存在意義的追尋」上。¹ 按莊子在〈齊物論〉中的「喪」我，可以提供筆者在生死問題的研究上，做一番超越的觀照，使生死問題不黏著在世間人云亦云的「物論」是非當中，放下心知執著，「蕩相遺執，融通無礙」，能以「無待逍遙」的方式，看待死亡，面對死亡，解消自己觀念上對於死亡的恐懼，就有其治療學上的意義。

第一節 解放生死的執著

以莊子境界型態的學說論述與弗蘭克存在主義的意義治療做為會通，而融通中西方哲學上的文化治療、意義治療，然而這是研究上的方便，而古今的兩人在思想學說上，一個是生命哲學，一個是意義治療，在學說的立足點上有很大的差異，但也有著異曲同工之妙，莊子對於生死不欣不悲，莊子認為人的存在只是「天地之委形，天地之委和，天地之委順」(〈知北遊〉)，大道委形、委和、委順於這個人間，身而為人只是天地陰陽，結聚剛柔和順之氣，而成的身體性命者。故和合集聚則為生，和合散失則為死。生死的聚散，由不得我們，要知道天地委形、委和、委順的身體性命，不是人們所能掌握運作的。所以我們要知道，生只是自然而生，死只是自然而死的道理，《道德經·五章》「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」道體無心，天地無心，聖人無心，王弼注：「天地

¹ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁121。

任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」在「道法自然」的不生之生，不主之主的「境界型態」中，因為無心不仁，以這樣的無私，才能展現出道的整體，與天地合其德，盪任自然而不可得，回歸「自然而然」的真實生命境界。

而弗蘭克在《意義的呼喚》這本書中提到：「不管我們經歷過什麼，必定有某種終極意義，即一種超意義。這個超意義我們無法理解，而只能去相信。」² 對於「超意義」我們只能相信，而且必須相信。即使只是無意識的，所以每個人的一生，境遇各自不同，但一定會有某種「超意義」「終極意義」的存在，這樣的「超意義」，是存在主義的「自我實踐」與「自我超越」。弗蘭克認為：

生命中的每一種情境向人提出挑戰，同時提出疑難要他去解決，因此生命意義的問題事實上應該顛倒過來。人不應該去問他的生命意義是什麼？……一言以蔽之，每一個人都被生命詢問，而他只有用己的生命才能回答此問題；只有藉著「負責」來答覆生命。³

弗蘭克認為生命的意義不是詢問任何人而得到答案，生命的意義與價值是自己所活出來的，面對任何的情境場域，用自己的生命所挑戰出來的。所以才說人是一種能夠負責的受造物，這是人類存在最重要的一項特質，無論環境因素的順逆，他必須實現他潛在的生命意義，才能「負責」的答覆出自己的生命是什麼。

莊子的理論價值是放在凌虛的智慧，大道無為，所以世間的種種爭吵對立，必須化解，化掉相對的立場爭辯，而道家的凌虛，莊子的凌虛，超越就是凌虛。

² 弗郎克認為：終極意義是一而且必須是一超越我們的理解力。我將之稱為「超意義」，但並不是那種「超自然」的意思。對於它，我們只能相信，而且必須相信。即使只是無意識的，但我們每個人其實都一直相信它的，大約也是那時期，有個星期天，我像平常散步經過塔柏街某處時，我落入一個幾乎要把它稱之為像聖歌一樣的思考；命運是被祝福的，意義是去相信的。這意思是說，不管我們經歷過什麼，必定有某種終極意義，即一種超意義。這個超意義我們無法理解，而只能去相信。分析到最後，這其實就是對斯賓諾莎所宣揚的「愛命運」的再發現。。參見：弗蘭克，《意義的呼喚》，臺北，心靈工坊出版社，2012年，頁96。

³ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁134。

以超越的智慧來看一切人世間的是非、言惡、美醜，都是情緒上的好惡，是一種心理上的封執定限，而無所回歸大道的逍遙自在，而此凌虛而空靈的智慧，就是莊子的境界，從作用層上去實踐的生命價值，而此凌虛而超越的生命意義，就具足了道家療癒的功效。〈齊物論〉中的「吾喪我」：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：

「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？」

顏成子游說：外形可以枯槁，但是心難道可以像死灰一樣嗎？成玄英疏：「子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，嗒焉墜體，身心俱遣，物我兼忘，故若喪其匹耦也」。子綦的心不是枯木死灰，心如死灰呈現不出生命的境界，展現不出生命的意義。子綦的心，是從道體的虛靈而覺悟自然之境，不被形體心知所侷現，嗒焉解體，虛靜無為，無心而自得，萬物與我相兩兩均忘，放下彼我的分別執著，同於天人境界，無對於身與神，喪其匹耦，外境與心知無所攀緣，內外都忘，超離一切現象而無所對待，謂之吾喪我。牟宗三先生說：

莊子說「吾喪我」這個境界是為的要說「天籟」。你瞭解「天籟」，並不一定表示你個人的修行達到很高的境界。就在你出神的狀態下，你的心靈不為現實的固定的形態所拘束，解放一下，凌虛一點，你就能瞭解甚麼叫做「天籟」。我們平常那個心靈都是拘禁的、不解脫、不放鬆。就是說，心靈為一個固定的形式所拘束。心靈從固定的形式中解放，這就是灑脫。我們說一個人灑脫，就是他的心靈不拘束於某些成規成矩、風俗習慣的俗套裡面。⁴

心總是執著於外在的感性經驗的條件，不能放鬆也無法解脫，所以心靈就被固定的知見所束縛，凡事待他而然，有所造作，被物質慾望所網綁，心靈無法悠遊自在，人生必不自然，心靈要能夠不受拘束，不被成規成矩的現象所迷惑、不

⁴ 〈牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》，第319期，2002年5月，頁8。

落入既有生活的風俗習慣裏，因而僵化固陋。人的生命需要解放一下，凌虛一點，就是莊子「吾喪我」的境界，道家「無」的境界型態，心靈的解放，生命的自然，放任自由，清通化解生命中的鄙俗，道家就是這個境界，可以通過修行而達到的境界，「吾喪我」是一個超絕的境界，出神的境界，心靈的解放，自由自在，不執著於有，不執著於無，在灑脫凌虛的境界中聽到「天籟」。郭象注：

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

從「吾喪我」的自然回歸來論述天籟，生命的展現各有其不同的面向，如同大地之聲各有殊異，而產生出來的言語「物論」也就有著天差地別，但在「道法自然」的凌虛境界裡。生命中所有一切來自於自然素樸的道，各自圓足，各自展現，而沒有優劣勝敗之別，生死壽夭之分，咸自取矣，純任工夫修養的境界。「吾喪我」形神一體，是非勝敗無別，成心道心渾然，生死壽夭無別，回歸「天籟」自然，以此覺悟的「平等心」來看待〈齊物論〉生死一如的生命境界：

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

莊子從弔詭的辯證中談論麗之姬的生死幻夢，這場生死幻夢超越世俗對於生死的看法，而不建立在知識性的邏輯思維當中，而且在想法上與知識邏輯相對反就是弔詭。我說你是夢，這也是夢，我自己亦在夢中。自己也包括在夢當中，這

就是自相矛盾的說法，既然自相矛盾，就是要我們通過這樣的否定，看到生與死通而為一的真相，而不再為人間生死的問題，感到憂傷難過。

《道德經·三十三章》：「不失其所者久，死而不亡者壽。」由大道的凌虛超越，來說道體的無，由作用上說，不由實有層上去說，才能看清生死的真相。所以不失其所在於大道，唯有大道才能長久，超越生死的觀照乃能全壽。

王弼注：「雖死而以為生之，道不亡乃得全其壽。身沒而道猶存，況身存而道不卒乎。」虛靈的道沒有亡失，不受世間生死幻夢所綑綁，身沒而道存就是真正的全壽，「雖死猶生」。然則身存在人間，心知執著，愛戀紅塵，流連夢幻虛假，以此為真，就像年少就失去故居的小孩，安於現實所在而不知歸於故鄉，而把大道卒沒了。

莊子認為生存或許是一種迷惑，而死亡說不定是另一種生命的存在形式，沒有想像中的可怕，如同迷途的小孩回到了自己的家，如同麗之姬及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。至於王所，面對了死亡，才知道死亡原來是一種享樂，這就是與現實世界對反的弔詭，從這樣的弔詭中產生凌虛超越的意義，才能回歸「道心理境」的圓滿。

成玄英疏：「麗姬至晉。悔其先泣，焉知死者之不卻悔初始在生之日求生之意也……生時樂生，則死時樂死矣，死生雖異，其於各得所願一也，則何係哉？」由麗姬的至晉，由有生必有死這件事，可以明白去死亡或許不是我們想像的那樣，莊子筆下的生死，以弔詭的方式呈現，甚至提出超越一般人想像的觀照，我哪裡知道死的那個人當死的時候不懊悔他當初之求生呢？人間的死生壽夭各有不同，一定先有生死的心知執著，才會有哀樂的情緒感受，但是假使我們不執著，不分別於生死的哀樂感受，溝通化解生死的相待。融通明白莊子的自然大道中的生死也是齊一的，渾然一體，所謂「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。」（〈齊物論〉）的弔詭言詞，就是生死對反的「詭辭為辯」，超越大夢而有覺，死亡成為心知執著的放下，不再執著於人世間的有心有為。現實的人生狀態，就

是活在「不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。」當中，當我們活在生生之厚當中，從無出有，害怕死亡而涕泣，活在夢幻當中的人生，占卜吉凶，思度吉凶，好生惡死，其實都是心知執著的念頭不能消融，而當我們消解了這個生死的執著，自有人無，就像麗姬明白了死亡，後悔未至王所時的哭泣，「予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎。」後悔當初求生之意念，在莊子的思想裡認為死生一如，通達無礙，生時樂生，死時樂死，沒有任何繫著，有大覺而後知此其大夢也，不就有看破生死，化掉生死，而對生死有著中國式文化治療的概念。牟宗三先生認為：

莊子這個地方的話不是當邏輯的詭辭看，他是要通過這種話往上提高一層。

「丘也與女皆夢也」，凡現實都是夢，我們要通過一個大覺悟提上來，那麼，這個就是辯證的詭辭，這不是邏輯的詭辭，辯證的詭辭是通過一個矛盾達到一個更高的境界。我不光否定你們，不光說你們在做夢，我自己也在否定自己。⁵

莊子從「否定的否定」的辯證詭辭，是通過一個矛盾達到一個更高的境界，「丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。」弔詭就是「詭詞為用」。不但否定別的話「丘也，與女皆夢也。」我否定別的話的這句話也否定「予謂女夢，亦夢也。」活在現實的春秋大夢就是一種顛倒，我通過這個否定把我自己也否定了，達到最高的境界其名為弔詭，這就叫做「大覺」這只能用在精神生活上，人有精神才有這種境界，所以稱之為辯證的詭辭。莊子要呈現的「生死哲學」，不是「實有層」的價值肯定，而是「作用層」中，否定的否定，「對立物的統一。」，能明白「弔詭」的意義，在大覺悟上提上來，所具有的超越性，就能理解莊子所論述的死亡，死亡成了弱喪者的回歸與麗姬後悔當初求生而哭泣的「境界型態」。《道德經·十三章》

⁵ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（十四）〉，《鵝湖月刊》第331期，2003年1月。

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

因為有身所以有了無窮無盡的禍患，在是非生死當中看不透也想不開，當我們放下心知執著，清通化解這個會有所造作的身，迷昧於生死榮寵的身。貴身、愛身以「無」為體，歸於大道。王弼注：

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

有身的榮辱得失，是求生意志的情緒衝動，莊子說：怎麼不知那是不是一種迷惑呢？透過「辯證的詭詞」，否定的否定，「予謂女夢，亦夢也。」解消這個世間如夢似幻的相對現象，也解消自我，把「死亡的狀態」，當成生命自然的人間幻夢，放下對於「萬物」的執著，此「身」所造成心知的禍患與迷惑，歸之於死亡的「自然」，陳德和先生則認為：「其實死亡只不過是生命的自然現象而已，所以它原本就是簡單不過的。」⁶ 死亡是生命的自然現象，是一種由不得人的命定，

⁶ 陳德和先生認為：「莊子如同老子一樣，對於生命的意義和德行的價值有著深厚的期許，所以也同樣關心著死亡所帶給我們的考驗和指點。其實死亡，不過是生命的自然現象而已，所以它原本就是簡單不過的，然而就由於我們太在乎死亡、太對死亡感到恐懼，結果死亡乃成了我們最不能以平常心看待的遭遇，更成了我們一生最大的壓力和焦慮。有鑑於此，莊子就花費更大的心力和篇幅來敘述死亡，這除了試圖淡化我們對於死亡的陌生以減輕其害怕的心理外，更是藉此說明生命所該有的完整意義。莊子認為，死亡是一種由不得人的命定。他曾在〈德充符〉：中借仲尼之口說：「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。」又在〈大宗師〉中說：「死生，命也，其有夜且之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」就生命現象來說，莊子認為我們的一生自有許多無可奈何之事，死亡更是無奈中的無奈，可是面對人生命之不可改變的事實，可以改變的卻是我們主觀上的態度，而他一切的生死智慧亦即由此而發。」參見王邦雄、陳德和著，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁248。

面對人生命之不可改變的事實，可以改變的卻是我們主觀上的態度，而一切的生死智慧亦即由此而發。有了這樣的認知我們就不會受到「物性」「物論」的影響而感到痛苦，無物之患，無榮辱之患，〈齊物論〉：「天地與我並生，萬物與我為一。」用這樣的概念來理解莊子的「生死一如」，清通化解掉生死的好惡情緒，就不會對死亡產生恐懼，如此「貴以身為天下，愛以身為天下」「貴身」「愛身」即是放開天下，放開生死的一種解放。解消心知束縛纏綁，當可與造化同遊，這就是莊子面對生死的哲學智慧。

第二節 齊平生死的好惡

莊子筆下的聖人，不會執迷於二元對立的立場，筆者以此為開端來論述莊子學說面對生死治療所產生的意義，聖人以平等的眼光地看待所有不相同的事物，面對生死的立場也一樣如此，所以在生死的問題上也要能化解對立性的思考，然後去除陷溺自我的偏執，而能以自由開放的心靈，去治療生死問題所帶來的人間病痛。莊子的「生死智慧」乃是一種主觀的人生體悟而不是客觀的科學理論研究，莊子的這一套生命治療的理論，可以完全具足該有的「生死智慧」。〈齊物論〉：

至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！

聖人凌虛而應用無方，無心不測，而與一切的造化冥合，聖人的生命境界，不執迷於二元對立的立場，不負累於外境當中，所以才可以不熱、不寒、不驚，神全形具而遊乎四海之外，莊子的這段話是完全由凌虛的生命境界去說，意思在於人的精神生命是可以完全不受外在的緣境所影響，與一切的造化同體，生命當中的利害損益，不足為意，對於生死自然體虛而無待，無心而不順，所以死生若一。〈逍遙遊〉：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

聖人凌虛而無待，道法自然，以自然為體，遊於變化之途。成玄英疏：「言無待聖人，虛懷體道，故能乘兩儀心正理，順萬物之自然，御六氣以逍遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉，明徹於無窮，將於何而有待者也。」聖人的境界，與物冥而循大變者，順著萬物群靈的變化，無物而不順，為能無待而通達。至人無己，神人無功，聖人無名，成玄英疏：「至言其體，神言其用，聖言其名。……其實一也。」這樣的聖人之境，擁有無待的德行，體用的彰顯，乃是至德之人玄同彼我的真逍遙也。依此來說明生死的變化，也同樣的要與物冥而循大變，同於大通，各安其性，生死問題的解決，也是必須順物而無己。逍遙遊中列子御風而行，旬有五日而後反。此雖免乎行，但猶有所待者也，必須乘風而行。如果生死也是有所待的執著，執著於吉凶禍福、功過得失及貴賤榮辱……等等的結果，那麼現實的生命會有很大的無力感。生死其實只是一種自然的現象，如果先有死生的執著分別，就會帶出哀樂的情緒波動。

所以〈大宗師〉中提到：「不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後」依著生命的無待自然來論生死，在聖人的境界裡，把生死看成無待，所以能隨遇而安，不執於生死的不同，安於一切的變化，沒有哀樂的情緒波動。〈至樂〉中提到，莊子的妻子死了，而莊子說：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。」大道在恍惚窈冥當中，本來就無生無形，生命是由無而有，因為陰陽的氣變，父精母血，而變為有形，有形有生，就會有死，生來死去，變化循環，如同春夏秋冬只是自然現象的變化與代謝。所以從無到有，只是生命中自然而然的現象，而我們因為有待於這樣的現象，所以在生死之中翻來覆去，不能覺悟。莊子通達死生的根本，所以才能看透死生的無變，不被利害損益所迷惑，才能無待而逍遙，莊子的鼓盆而歌，並不是悖於人理，

而是莊子知道生死之不二，而沒有哀樂的情緒，沒有生命的負累，所以妻亡而不哭。〈養生主〉：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以
會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂
之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能
入也，古者謂是帝之縣解。」

秦失認為：老聃通達本源，妙體虛無，順應自然而來，順應自然而死。弟子們的所言所哭，純粹是情緒上的波動，是凡情的執著滯黏，不知死生不二的道理，違背老聃「道法自然」的生命境界，因為老聃弟子哀樂生於得失，無法明白無處不安，無時不順的道理，處處是在憂樂的情緒中遁天倍情，在凡俗的情緒當中擺盪，所以也就無法體會秦失自然而然，適來適去，安時處順的憑弔。成玄英疏：

指斥哭人也。倍，加也。言逃遯天然之性，加添流俗之情，妄見死之可哀，故忘失所受之分也。夫逃遁天理，倍加俗情，哀樂經懷，心靈困苦。

老者哭之，少者哭之，不該言而言，不當哭而哭，這樣的哭是違反自然的流俗之情，因哭而哭，是逃遯自然而生，自然而死的天然之性，完全背離老子不生而生的生死智慧，《道德經·七章》「後其身而身先，外其身而身存」，無為於身，善於養生者，冥合生死，生死的放下放開，不執著於二邊，生命中的出生入死，無求無欲，才能有大覺。所以「逃遁天理，倍加俗情」違背天性自然，俗情的哀樂存於心中，心靈困苦，稱之為「遁天之刑。」郭象注：

玄通合變之士，無時而不安，無順而不處，冥然與造化為一，則無往而非我矣，將何得何失，孰死孰生哉！故任其所受，而哀樂無所錯其間矣。……以有係者為縣，則無係者縣解也，縣解而性命之情得矣。此養生之要也。

生命是要無所繫著的，人生當中的「倒懸之苦」來自於得失生死，哀樂生於得失當中，連老聃的弟子也必須馳騫於憂樂生死之境，秦失嘆老聃的大道，妙達本源，適爾來去，在現象當中卻得順應大道的自然，蕭然死去，得失於生死也就成了生命當中無法逃離的負累，但這樣的病痛卻需要明白死生無待的自然，來清通化解治療，生死的不可逃離，是每個人所應面對的宿命，但用什麼樣的觀念來看待生死，卻是很重要。陳德和先生認為：

古者謂是帝之懸解。夫子是指老聃，老聃來到人間只是一個偶然的機緣，老聃離開人間，卻是一個必然的結局。其實何只是老聃，我們任何人還不都是這樣。所謂安時而處順意謂我們要坦然面對自己的生命，我們安於我能來的機緣，也安於我必走的命運。⁷

生死來去，無時不安，無處不順，順天自然的修行者，玄通冥然與造化合一，不執著於俗情的哀樂得失，生死來去，心無繫著，以生死所繫者稱為有懸，而無生死所繫者是謂懸解也。遠古聖人稱為天然的解脫，解除倒懸之苦。「生死存亡為一體」人生的存在是向死的存在，有生有死，我們任何人還不都是這樣，來到人間只是一個偶然的機緣，離開人間，卻是一個必然的結局。從造化恍惚的「無」與變化生存，知也無涯的「有」，心知執著無限。人生要「思考無，瞭解無，詮釋無」⁸ 人生就是生死之間的歷程，活得好，活得有尊嚴，活得有意義，活得

⁷ 王邦雄 陳德和著，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁252。

⁸ 陳德和先生認為：「〈大宗師〉：另有一段話，『不知所以生，不知所以死』不問生從何處來，死往何處去。人生就是生死之間的歷程，活得好，活得有尊嚴，活得有意義，活得發光發熱，多采多姿，這就夠了。所以重點都在不知，道家的不知就是不執著，因為你一有心知，一起執著，它就變成你的煩惱，有如籠罩在心頭上的滿天陰霾。『不知所以生，不知所以死』若簡單的說就是『不知生，不知死』，亦即不執著於生，不執著於死。既不貪戀於生而對生起執著，那麼對死的排斥就跟著消散了，因為死是跟著生來的；你心裡面執著生的概念、那死的概念，也就同時併現。〈齊物論〉說是：『方生方死，方死方生』，生死有如雙胞胎，死會跟著生一起來，你把生放開，死也就失去憑依了，那剩下什麼？生命本身！佛教叫『如如』，如如而來，如如而去，如其所如。」參見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北，國立空中大學，2007年，頁253。

發光發熱，多采多姿，這就夠了。所以重點都在「不知」，就是無知無欲，心無所攀緣於外境當中。因為一有心知執著，它就變成你的煩惱，有如籠罩在心頭上的滿天陰霾。「不知所以生，不知所以死」，亦即不執著於生，不執著於死。在莊子「否定的否定」的弔詭當中，連自我都要徹底否定，玄通冥然，通達無礙，明白俗情的生死來去都是「無」，這樣的生死本是一體，任其所受，無哀無樂，無所執著，佛教叫「如如」，如如而來，如如而去，如其所如。所以老聃是一位「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」在生死之間來去自如的大覺者，秦失認為老聃的弟子不該用俗情幻夢的弔唁形式，不該言而言，不當哭而哭的違背天然加添俗情的方式，而是要回歸道體的虛靈，沒有情緒上的頂立衝動，安於生之時處於死之順，安時而處順，就可以解脫人世間顛倒夢想的倒懸之苦。〈大宗師〉：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」

莊子道法自然，把天地看作大鎔鑪，把造化看作大鐵匠，生是自然而生，死是自然而死，安於生時處於死順，從生死一如的觀點，來看待子輿、子來的病，從病的當中明白大道的真理。在〈大宗師〉的寓言裡，子祀、子輿、子犁、子來當然都是真人，交往莫逆。然此四位真人並沒有神通，而且生活平凡，看起來也

不太健康，生活的也不一定很如意，但真人之所以為真，是心靈的悠然健康，真人所擁有的不是存在世間的能力、地位、財富、權利，而是能夠達到處世豁達，看透生死，智慧明照的生命境界。寓言的開頭就說：子祀、子輿、子梨、子來四人互相議論，說誰能把「無」當作頭，把生當作脊樑，把死當作尾骨；誰能認識死生存亡是一體，我們就可以同他交朋友、四個人互相看了笑笑，默契於心，就相互交為朋友。成玄英疏：

子祀四人，未詳所據。觀其心跡，並方外之士，情同淡水，共結素交，敘莫逆於虛玄，述忘言於至道。夫人起自虛無，無則在先，故以無為首；從無生有，生則居次，故以生為脊；既生而死，死最居後，故以死為尻；亦故然也。尻首雖別，本是一身；而死生乃異，源乎一體。能達斯趣，所遇皆適，豈有存亡欣惡於其間哉！誰能知是，我與為友也。

四人為友的條件是要通達虛無，所以不是俗世名利權勢的朋友交往，所以莫逆於玄虛的，方內是世俗禮法規範之內，方外則是超離禮法塵垢之外的境界，方內方外是隨著主觀境界的修養而產生。游於方外，是以「無」的虛靈來看透生死的一體，能夠通達生死一體的理趣，那麼處於任何環境當中都是一種合適，沒有生存死亡的歡樂與恐懼，從生死的一體中，化解對於病痛的害怕與失落，因而產生療癒身心的功效。

成玄英疏：「死生猶為一體，疾患豈復繫懷。故雖曲僂拘拘，而心神閒逸，都不以為事。」因為視死生為一體，所以不繫懷於病痛當中，子輿看待病痛的幽默，來自於超越欣惡的玄虛，那種心境的轉換，蘊涵的智慧，著實頗適合為病痛所苦的現代人。

子輿說：「得者是時也，失者是順也。」安於得到之時而處於失去之順，得到不欣喜，失去不厭惡，不欣於生，不惡於死，人生在生死得失之間，對於哀樂不著於心。「此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」這是解除倒懸之苦的方法，但亙古以來人們所不能自解迷惑，內

心無法解脫，是因為心知執著於「外物的結縛」，因為物性的結縛，所以病了就看不透也想不開，人生活在這個世間，一定要面臨生死之變的問題，而追求物質的滿足，外在的虛榮，或想在醫療上企求長生不老，永遠敵不過天性自然的生死，從古至今都是如此，莊子對於生死病痛的問題所提出的「安時而處順」就是心靈治療的良方。〈大宗師〉真人境界的生死觀：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之

處在世間，心境游於方外的真人，境界超離生死之外。郭象注：「與化為體者也。」大化自然，無為無名，氣聚而生，氣散則死，出生入死，應時而生，應時而死，生而安時，死而處順，心中沒有生死的喜悅與悲傷，歡欣與諱忌。自然無心而來，始終變化皆忘，常處於虛靈真道常中。〈德充符〉也提到：

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

從〈德充符〉中，我們可以知道行走人間的生死存亡，富貴窮達，是外在事物的變化的事變，與安時處順的命行，命行事變，代謝無常，不捨晝夜，而不能窺知其始者。成玄英疏：「雖有至知，不能測度，豈復在新戀故，在終規始哉？蓋不然也。唯當隨變任化，則無往而不逍遙也。」在生死變化中回歸道體的本來，在事變的混亂中，回歸生命的平和，回歸虛靜的靈府，通達無礙而融入天地的一氣之化，與物交接的當下，心中湧現的盡是春意生機，便可在生死無常當中大化自然，不欣不悲，而回歸與生俱來的本德天真。傅偉勳先生說：

莊子的觀察，人的生死。是天地之間一氣的聚散，是自然無為的變化無常現象之一，也是萬事萬物循環流轉的一個反映。有生必有死，有死必有生，因此生與死不應分別去看。莊子說：「生也死之徒，死也生之始，孰知其

紀！人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下氣耳。」（〈知北遊〉）我們執著於生的世俗觀點去看，生為神奇，死為臭腐，因此難免悅生惡死；但如了悟神奇與臭腐相待相化，通天下萬物皆是一氣（之聚散），則沒有理由厭惡死亡、恐懼死亡了。⁹

我們會害怕死亡是因為有著生為神奇，死為臭腐的相對二分觀念，因此活在世俗的現象中，難免悅生惡死，莊子通達，看破生死，認為「生也死之徒，死也生之始」生是向死的開始，而死說不定是另一種生生不息的開展。在〈大宗師〉中，子來面對死亡而言：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」這是子來的生死一如，成玄英疏：「大塊者，自然也。」大塊是自然，自然構造我的形體，生也勞苦，老而閒逸，死滅歸無，回歸大塊的自然，生命安息，死生都是命，形生老死都是我，看破生死，窮達無礙，是以善生所以善死，如果可以了悟神奇與臭腐，生死相待而成，相化而冥，通天下萬物皆是一氣的聚散，則沒有理由厭惡死亡、恐懼死亡了。則於文化治療中，產生意義。筆者從生死是一種生命的自然來看待，玄同彼我，真人之境，曠然無不一，寂然無不在，道通為一，生死一如，所有萬物的生死，是自然之理而通生，也是自然之理而歸於死滅，不知所以然而生，也不知所以然而死，大塊無物，生如果是一種美善，死又何嘗失落於大道的美善當中。

〈大宗師〉：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。」晝夜是天的常道，死生來去就像晝夜的變化，也只是大道的自然。生死幻夢，若能不假於物而任自然，不被生死來去的世界現象所迷惑，才能回歸大道的真實的理境。〈齊物論〉：

⁹ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北，正中書局，1993年，頁168。

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

生死其實就是物理現象，自然而來，也自然而去，在寂然無不在的道體中，個人一生的生命如幻夢，與物相逆相順，而不明白「物化」之理，覺夢之分，亦是死生之辯，而忘了胡蝶與莊周的當下，便可解消了生死來去，物理的變化的執著，而超離於覺夢生死，胡蝶莊周的當下的覺悟，不著於相對二分的主觀境界，即是物化之理。

如同麗姬，以為知生是可樂，死是可苦的，所以在現象中二分生死，執著生死而有的悅生之情，這是執著於自我的個體性，而在心中產生的困惑，這是因為不明白「物化」之理，如同麗姬到了晉國之後，與君王高枕安眠，享用美食，而後悔當初怎麼會那樣的不捨哭泣。所以生死的問題也只是「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵」的生而慮死，妄起憂悲，生死往來的現象變化。牟宗三先生認為：

莊子已看透生命緣起之意，故生死亦緣起而致，無得亦無失。生而為人，形成自我，則有種種人性習性，以人間世界為定常，此不知生之緣起性，生之無自性。是以莊子以死後，肢體亦隨緣還於大化；大化運會，則可轉化成不同的生命或事物，各無自性也。由此，我們則可明白莊周與蝴蝶實無可分。¹⁰

牟先生認為，人有種種習性，以人間世界為定常，是所以才會有封執定限。莊周夢幻醒覺當中，感到一種陌生感，究竟我是誰呢？不知是莊周在夢胡蝶，還胡蝶在夢莊周？莊周，其實是面對外在緣境，彼此對立而生。莊周這自我個體，實由世間名相所形成，亦隨著人類習性而生活，所以形成此莊周的自我，是大化

¹⁰ 牟宗三講述，陶國璋整構，《莊子齊物論義理演析》，香港，中華書局出版公司，1998年，頁219。

的自然，若一旦緣滅而盡，因緣和合散失，則莊周亦無以為莊周了。莊子死後，肢體亦隨緣還於大化，生命是無自主性的，大化運會，則可轉化成不同的生命或事物，在大夢之中，莊周與蝴蝶有分有對，大覺之中，莊周與蝴蝶渾忘為一。生命必須取消一切有待無待而獨化，與物冥而循大變。面對生死問題的治療不也是如此嗎？生死也必須取消一切的有待無待而獨化，打散自我的個體相，沒有生死的對立，生死也只是生命任運的自然，與物冥而循大變，為能無待而常通，生死也必須無待而逍遙，去除有所待的個體性，豈獨自通而已，郭象注：「從有待者不失其所待，不失則同於大通矣。」大道順自然之變化，有待而無待，復歸天真寂然之理境。而筆者由此無待來論述莊子書中的「真人境界」，莊子在〈大宗師〉中定義真人：

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知能登假於道也若此。

真人的境界，沒有是非對待，無己，無功，無名，所以不為外境所苦，真人無掉心知的執著，解除了是非多寡、成敗與得失的分別，不侷限於自我的意識型態，所以不抗拒寡少，不以成功稱雄，不以謀略成事，真人成就萬事無物而圓足所以無過，沒有得失雜染於心。真人對於生死沒有分別，把安危置之度外，所以水火不侵，無著於心懷，登高履危，無所驚懼？真人境界，有此功能，玄道冥化，待而無待，故得如是境界。《道德經·五十五章》：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」真人就是善攝生者，因為不執著於生之所生，所以無死地，真人不離其本，返樸歸真，與物沒有侵犯，所以就不會有所損傷。而真人之境也就是聖人之境，就是能遊乎塵垢之外，不被整個社會、現實世界的意識型態所封限定執，不著於現象世界的生之所以生，死之所以死，才能無往而不通，無往而不利，圓妙而通達，而這個理性就是莊子通過修行達到的最高境界。

牟先生又說：「無待是境界……那麼，至人不吃飯嗎？至人也吃飯呀。所以說，無待是一個境界，他的精神可以不為冷熱，寒暑、饑餓所制約，就是說你的精神能不能獨立，是你主宰它。還是它主宰你。……你要知道，逍遙自在不是說不穿衣服呀，只是看你是為衣服而活，還是衣服為你而存在。這就是境界問題。」

¹¹ 無待的境界，就是自己精神上的獨立，不被外在事物所主宰，而是自己能主宰自己，一般人容易被慾望所累，為情識所困，就是你的生命成了被動，好生惡死，念念遷流，聖人也有慾望，也有生死，但聖人不為情識慾望所困，不被生死分別所累，假定你要受現象變化的制約，你就不能逍遙自在，莊子說逍遙，甚麼是逍遙呢？就是精神上獨立的無待，自己能無待，能作主，就能產生無限性的妙用。

第三節 治療生死的焦慮

莊子的生命境界與弗蘭克的意義治療，能產生中國式的文化治療之功能，其清通、化解的修養工夫與實踐意義，可以成為中西治療學會通的重要里程碑，傳統的生命學問與現代意義治療的結合，發展出的內在生命的療法，能使生命轉化，產生無限的意義。莊子認為人生在既有的觀念影響下，「成心」作用，生命受限於喜怒哀樂，慮嘆變愁，姚佚啟態，執吝生死，流浪苦海，因此生而勞苦，老而無助，死而無望，不懂得如何去生存，自然也不懂得如何死亡。安時處順，哀樂不動於心，生死觀念不能合一，則永失真道。生死不能臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。通天下一氣，道通為一，則生命無奈。在弗蘭克的意義治療中則表示，人生中免不了痛苦、疾病與死亡，一生的悲苦或虛無，畢竟有其終極意義，超越的意義。本文結合莊子的「境界形態」與弗蘭克的意義治療，中西會通，寫出內在生命治療的真諦。弗蘭克認為：

意義治療並非一種教訓；也非傳道。它不是邏輯的推理，亦不是倫理的勸誡。打個比喻來說；意義治療家所扮演的角色與其說是一個畫家，毋寧說

¹¹ 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（十三）〉，《鵝湖月刊》第329期，2002年11月，頁4。

是一名眼科醫師、畫家企圖把他所看見的浮世圖通傳給我們，而眼科醫師則是要我們自己去看見真實的世界。意義治療者的角色在於放寬及開闊病人的視野，以使他能意識到整個意義與價值體系。意義治療不需要硬加給病人任何判斷，因為事實上，真理會自行呈現，無需他人干涉或居間介入。

12

弗蘭克自己常說，意義治療是一種「醫學牧師的職事。」¹³ 弗蘭克治療學思想，不是心理分析法的精神醫學，並非只以科學的現象學觀察、計量統合、防衛機制方式來探究精神官能，人並非固定不動的機器，每個人的心理不同，生命際遇不同，判斷價值不同，難以用心理精神分析、計量統合的方式，告訴一個精神官能患者，該做什麼，不該做什麼，或者怎樣才對，怎樣是錯。弗蘭克認為意義治療不是邏輯的推理，亦不是道德倫理的勸誡。弗蘭克的意義治療是要像眼科醫生一樣，讓精神官能患者能夠自己去看見真實的世界，生命的真諦，真實的生命必須在世界中找尋，而非在人身上或內在精神中找尋，因為它不是個封閉的體系。弗蘭克不給病人任何判斷，真理會自行呈現，無需他人干涉或居間介入。

弗蘭克認為：「我們無法在所謂的『自我實現』上找到人類存在的真正目標；因為人類的存在，本質上是要『自我超越』」¹⁴ 人不是建築在「自我實現」的這條道路上，人不能把世界看成光為了表現自己，也不該將它視為只是一種自我實現的工具或途徑。弗蘭克要我們藉著創造、工作、體認價值、藉著受苦或經由愛

¹² 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁135。

¹³ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北，正中書局出版社，1993年，頁192。

¹⁴ 弗蘭克認為：「人不能把世界看成光為了表現自己，也不該將它視為只是一種自我實現的工具或途徑。這兩種態度，都會使所謂的世界觀變成『世界評價』。因而瞧不起世界。到此，我們已經指出了生命的意義是會改變的，但永遠不失其為意義。按照意義治療學，我們能以三種不同的途徑去發現這意義：(1)藉著創造、工作。(2)藉著體認價值。(3)藉著受苦。第一種，顯然是功績或成就之路。第二與第三種途徑，則需要進一步的詳細說明。第二種途徑是經由體驗某種事物，如工作的本質或文化；或經由體驗某個人，如愛情，來發現生命的意義。參見：弗蘭克（Viktor E. Frankl），《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁136。

情來發現生命的意義。生命中的每一種情境向人提出挑戰，同時提出疑難要他去解決，每個人都被生命詢問，而他只有用自己的生命才能回答。人們可能經由體驗某個人，如愛情，來發現生命的意義。因此人類存在的本質上是要「自我超越」而非「自我實現」。筆者提出〈齊物論〉的觀點來說明生命中的「自我超越」：

瞿鵲子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「是黃帝之所聽堯也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。予嘗為女妄言之，女以妄聽之，奚？旁日月，挾宇宙，為其脗合，置其滑濔，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菟，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」

體道聖人，和光混俗，心自遊於塵垢之外，與一般的凡夫不同，聖人不在俗務上追求，不趨利避害，不喜求於世間的虛榮，也不攀緣於至道的虛靈，聖智凝湛，清清徹徹，牟宗三先生說：「大而化之之謂聖，聖而不可知之，之謂神。那個「化」、「不可知」的無限妙用的境界瞭解聖人，那就是圓而神。」¹⁵ 這樣的妙道之行，連三皇五帝都迷惑，難以判斷，所以是「大早計」，見雞蛋就想著可以馬上得雄雞，看見彈丸就想著可以馬上打鴉炙來吃，你說得太快了。聖人的境界是「參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」¹⁶ 萬歲表示很長的時間過程，

¹⁵ 牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（十三），《鵝湖月刊》第 330 期，2002 年 12 月，頁 3。

¹⁶ 牟宗三先生認為：「萬歲」是很長的時間。在很長的時間裡保存你的生命純一不雜，使你的生命在時間的過程裡面成一個 pure unity。。照文句看，「一成純」這個「一」，是 adverb，但是，那個意思就在時間的長流裡面，使你的生命成一個純一。「純」就是形容詞。怎麼樣才能夠純呢？能夠成一個諧一才純。成純一不是跑到天國去成純一，不是跑到真空管、高山頂去成純一，就在時間的長流中成純一。時間的長流就是「萬歲」所表示的。「萬歲」就是一萬年；一萬年不就是時間的長流嗎？就是一萬年，還是一個時間的過程嘛。不管是一天、一年，還是一萬年，凡是時間總在流逝中，在流變中。……凡是修道，不管是修哪一個方向，基督教或是儒家、道家、佛教，

成純一不是跑到天國去成純一，不是跑到研究室、高山頂上去成純一，就在時間的長流中成純一，不管是修哪一個方向，從生命的流變中，可以達到純一，達到永恆。

聖人境界的純一永恆，是以生死為晝夜，以萬物為一體，沒有離開生命的生死，也沒有離開世間的萬物。成玄英疏：「契理聖人，忘物忘我，既而囊括萬有，冥一死生。故郭注云，以死生為晝夜，旁日月之喻也；以萬物為一體，挾宇宙之喻也。」受到世間的物性顛倒的影響，所以我們的心有了尊卑上下之分，而造成生命價值的昏亂混雜，但聖人之道，在尊卑滑濇當中，與死生役役冥化，在是非馳騖之境當中，渾然無知與萬物一體，純一永恆，相蘊積然於萬物。牟宗三先生說：「要說境界，這就是最高的境界。要說義理，這就是最高的義理。這就不是純粹的文章了。那麼，這種文章諸子裡面有。」¹⁷ 聖人無所執著，純然直往而與萬物變化為一，萬歲一也，混同於死生彼我當中，這就是最高的境界，這就是最高的義理，「純一永恆」。萬歲純一無雜，而與世間變化同參，動而常寂，在役役然的是非積蘊中，勞形忧心的困頓生命中，去雜存一。聖人無所執著，純然直往而與現象變化和光混俗，精神獨立於萬事萬物的變化之中。如同弗蘭克提到的「自我超越」。傅偉勳先生在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》的這本書中提到：

弗蘭克進一步認為，人生乃是一種任務的體認，如就更深一層予以透視，則必須建立在超越諸般現實生活意義的所謂「終極意義」上面。肯定人生的終極意義，等於承認在人的生命高層次，有超越的精神性或宗教性。不過意義治療專家不能借用特殊的宗教信仰如猶太教或耶教，來解釋終極意義的具體涵義。他祇能夠通過實存分析提醒患者，人之所以不輕生死的道

它總要保存你的生命從流變達到純一，達到永恆。」參見：〈牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（十三）〉，《鵝湖月刊》第 330 期，2002 年 12 月，頁 5。

¹⁷ 〈牟宗三，莊子〈齊物論〉講演錄（十三）〉，《鵝湖月刊》第 330 期，2002 年 12 月，頁 8。

理終必涉及終極意義的肯認。至於終極意義的內涵為何，端看患者本人實存的宗教體驗而定了。¹⁸

人生是一種任務的體認，我們來到這個世界的任務為何？使命為何？則必須建立在超越諸般現實生活意義的所謂「終極意義」上面。承認在人的生命高層次，有超越的精神性或宗教。這個就與〈齊物論〉長梧子「置其滑濔，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」的生命長流中的「永恆統一」有著異曲同工之妙，在這樣的最高境界裡，和光混俗，在人間生死是非的昏昧混亂當中，上下尊卑難以論定的現實生活裡，莊子所體證的是「參萬歲而一成純」，而弗蘭克意義治療的理想則建立在超越諸般現實生活意義的所謂「終極意義」上，端看患者本人實存的宗教體驗而定了。

傅偉勳先生在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》中提到弗蘭克任務的體認與「終極意義」的看法，世間有種種不同的生活意義，以及涉及態度價值內涵的終極意義，「尤其關於生死的終極意義，他深信有客觀的宗教超越性基礎，難怪他在自著之中隨處提及『無意識中的神』，『對於終極存在或上帝的信賴』等等假定西方一神論甚或神祕主義的宗教立場。」¹⁹ 弗蘭克本人深信終極真實及其衍生出來的終極意義不但存在，且有客觀的宗教超越性基礎，傅朗克認為，人生乃是一種任務的體認，也是要對自己負責，承認在人的生命高層次當中，有超越精神性或宗教性的存在。不過弗蘭克認為醫師不應告訴患者，終極意義的真實內涵究竟是什麼，因為那是患者本人的分內事，生死的終極意義，端看患者本人實存的宗教體驗或精神生活中對於生死哲理的體驗而定。陳德和先生認為：

弗蘭克之強調行為意志的自覺與努力，這顯然又透露出濃厚的價值意味，同時也超越地為向來之心理治療的見解，帶向一個新的思維領域，從心理學史來說，這就是「存在主義心理學」的催生，以此之故，他的治療學思

¹⁸ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北，正中書局，1993年，頁204。

¹⁹ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北，正中書局，1993年，頁205。

想，洵非過去之偏心理分析療法的舊精神醫學所得以侷限。事實上它早就能夠接合於以德行為訴求、以生命為關懷的東方儒釋道之學，所以如從廣義上說，毫無疑問的，它理當屬於生命的學問了。²⁰

弗蘭克認為人生有種種不同面向的課題、任務與使命，陳德和先生認為弗蘭克的能夠接合於德行當中，創造出生命的價值。並以精神治療和宗教靈感的多元開放態度，呈顯出每個人不同的內在質素，信念，意義與價值，搭建因人而異的生命「治療哲學」。而弗蘭克的「存在主義心理學」，當然不會是心理分析的技巧，是比意識、潛意識之心理治療，還更加隱微深刻的心靈層面，弗蘭克認為存在主義的意義治療，是人要創造他自己自身的「存在」，就是說他設計自己，「我應該是什麼」或「我應該成為什麼」。

存在主義的意義治療，不是由創造而來，而是去探尋發覺的，弗蘭克認為：「我們要弄清楚，如果我們說人被其基本的本能內驅力所決定，那麼『道德驅使力』或『宗教驅使力』一定不是以同樣的型式存在人內。」²¹ 人會委身於他所心愛的人或為他的神、他的天主。人會為了擁有好良心而這樣做，而他們只是要「成全」，而非要「成聖」，但也因為如此的「成全」的態度，才能探尋發覺出生命的價值意義。依著以上這樣的理論，就能開創出如同陳德和先生所說，能夠接合於以德行為訴求、以生命為關懷的東方儒釋道之學，形成一套生命的學問。

弗蘭克認為：「正如尼采充滿智慧的名言：『參透為何，才能迎接任何。』我認為對任何心理治療，這句話都可作為座右銘。在納粹集中營內，我們可以親眼看到，那些知道還有一件任務等待他去完成的人，最容易活下去。後來美國的精神學家在日本與韓國的集中營內也證實了此點。」²² 弗蘭克的「參透為何，才

²⁰ 陳德和，〈當弗蘭克遇上老子〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月，頁 37。

²¹ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012 年，頁 124。

²² 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012 年，頁 129。

能迎接任何。」是建立在人在尋求意義與價值可能會引起內在的緊張而非內在的平衡，然而這種緊張為心理健康是不可缺少的先決條件。

人真正最需要的並非不緊張，而是為了某一值得的目標而奮鬥掙扎，弗蘭克所謂的「心靈動力學」，心靈動力在生命緊張的兩極之中，一極代表必須實現此意義的「人」，另一極代表需要實現的「意義」。人要開創出生命的意義，必須蒙受困厄或緊張，集中營的日子就是如此，弗蘭克就認為有一件任務等待他去完成的人，最容易活下去。而且更能創造出價值與意義。

弗蘭克認為人會有「存在的空虛」，是因為心們被內在的空虛所縈繞糾纏，對自己的生命感到全部無意義，以及終極的無意義，他們無法體認到為了它就值得活下去的某種意義，所以我認為如果以為人最主要的需求是「平衡」，是沒有緊張的狀態，那將是心理衛生上的一種危險的錯誤觀念。也創造不出任何的價值與意義。弗蘭克在超越的意義中寫道：「人所要求的，並非如同某些存在主義哲學家所言，是去忍受生命的無意義，而是要忍受自身無能力以理性抓住生命的絕對意義。『意義』比『邏輯』更加幽深。」²³ 意義治療學牢記著人類存在的短暫性本質，它不僅不悲觀，反而非常積極。我們存在的短暫性絕不會是沒有意義的，反而構成了我們的責任感。而我們在生命的過程中，會歷經各種不同的痛苦，還有瀕死，除疾病之外，還有死亡，人生不能被內在的空虛所縈繞，對自己的生命感到全部無意義，以及終極的無意義，人不僅僅活在知識邏輯當中，更有心靈上的意義，弗蘭克認為，凡存在過的，會永恆地存在，因此它們就從生命的短暫性中被解救及被保存起來，因而尋出生命的意義。集中營的啟示要了解自己「為何」而活，因而承受得住「任何」痛苦與生死的煎熬。

陳德和先生在〈當弗朗克遇上老子〉的期刊論文中寫道：「弗朗克之承認人的內心世界不僅止於意識心理而已，而另當有向上一機之能追求意義、承當責任

²³ 弗蘭克，《活出意義來》，臺北，光啟出版社，2012年，頁129。

和表現真愛的心靈層次。」²⁴ 其實弗蘭克之意義療法的主張及其對意義治療學的理论建構，最主要的目的是希望能夠有效地為精神官能障礙或遭遇心理情緒問題，心理挫敗而沮喪的患者，進行療傷止痛的工作。但是弗蘭克在文章中所強調行為意志的自覺與努力，又透露出濃厚的價值意味，同時也超越地為傳統精神分析治療的見解，把尋求意義，承當責任和表現真愛的心靈層次，帶入治療當中，而將意義治療帶向一個新的思維領域，弗蘭克的意義治療思想，當可以接合主觀心靈境界的莊子學說。而筆者以牟宗三先生在《中國哲學十九講》中的聖人智慧的作用來做為此篇章的結尾：

洪範篇說無有作好、無有作惡，無偏無黨，王道平平，王道蕩蕩，這就成為作用層次上的話。這就是屬於聖人智慧的運用，你光是分析地擺出那麼一大套，沒有這種智慧的運用，結果還是保不住。你想要藏天下於天下，結果還是被那些野心家拿去藏之於筐篋。在這裏同樣可以看出來有兩層的分別。什麼是最好的體現方式？道家一眼看到這是最好的方式，因此不從分析上講。從分析上講，徒增麻煩。它直接從作用上看，從無有作好、無有作惡那個地方看，這就是智慧。²⁵

依道家的講法，最好的方式就是「正言若反」，這是辯証的詭辭，詭辭代表智慧，最好的方式是定在智慧層上的詭辭，是詭辭的方式，不是分析的方式。道家完全偏到作用層這一面來，就以這一方面為它的勝場。道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用上講。天地萬物的物，才是真正講存在的地方，「道法自然」，道順乎天地自然的法則，萬物在凌虛的道化中，各得其性，無為的道體，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，所以不有、不恃、不宰，後其身而身先，外其身而身存，以道的凌虛無私，保住天地萬物。牟先生認為：「如

²⁴ 陳德和，〈當弗郎克遇上老子〉，《鵝湖月刊》第 384 期，2007 年 6 月，頁 37。

²⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，學生書局出版社，1983 年，頁 141。

何保住天地萬物這個物呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住」²⁶，作用層保住一切的存在，而開顯出真實生命的意義。而袁保新先生亦認為：「老子圍繞著『道』一概念所展開的五千言，與其視之為一套玄之又玄的形上學體，毋寧將之理解為一套回應當時世界危機、深具存有學理趣的『文化治療學』」²⁷ 袁保新先生認為老子的「道」具有很明顯的形上意涵，人在失去了安立人間秩序的功能，而且生命嚴重僵化過程中，牟先生的道家主觀境界，就成為保任住一切價值意義的根源，而具有「文化治療學」的功效

弗蘭克則認為人們必須看清個體生命的短暫性，而人在這個世界上會有吉凶禍福，生老病死，所以生命會產生，「存在的挫折」以及「存在的空虛」，而有需要去明白苦難的意義，弗蘭克說：「人會為意義而生，也肯為意義死。」面對生命的挑戰，尤其是身處逆境之中，如集中營，我們都要去面對生命的質問，並且尋找出超越並凌駕於人類有限智能之上的終極的意義，這就成為「存在主義的意義治療」。

莊子的智慧是凌虛的智慧，凌虛就是超越的，能夠平等地看待萬事萬物的一切。牟宗三先生認為莊子是「顯豁而透脫」²⁸，體用一如的。無內無外，內外俱泯，全體是用，用即是體，全用是體，體即是用。莊子筆下的真人境界是「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，无謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外。」（〈齊物論〉）莊子的境界，超然物外，成玄英疏：「照物無情，不將不迎」雖然混跡塵世當中，卻能無心於萬世萬物，心自遊於塵垢之外，誠為能處理化內之事的化外高人。牟先生舉《莊子·天下篇》為說明莊子境界之高明，「古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語。」莊子自身也在天

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，學生書局出版社，1983年，頁135。

²⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991，頁192。

²⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1978年，頁172。

下沈濁當中，而莊子以玄冥為境界，不躋介於任何事物，在物論的眾說紛紜中，能凌虛而平等的看待一切，而顯現其逍遙無待的生命價值與意義。莊子的生命境界是沖虛而悠遠，廣大而放任。具有解消生命壓力的作用，無執於是非生死的負累。莊子的「道」，隨「詭辭為用」²⁹，化體用而為一，如〈齊物論〉：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！？」道法自然，吹萬不同，必須也得回歸道體的凌虛。「欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」（〈齊物論〉）在行走人間的是非生死當中以道心理境的無是無非，上下立體的統貫，心虛如鏡的應化一切。「樞始得其環中，以應無窮。」（〈齊物論〉）道的體虛，必可應付一切的多元價值。「聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」（〈齊物論〉）聖人均平一切是非，體用一如，虛而無待……等。莊子以自足無待為逍遙，化有待為無待，破他然為自然，這就是道的境界，無的境界，一的境界。道的體無，道的凌虛可以對治於弗蘭克所提出的每一個時代都有其集體性的精神官能症，現時代的集體精神官能症可以說是「存在的空虛」，「存在的空虛」是一種個人性的「虛無主義」，而虛無主義可界說為「生命沒有意義」。在此情境之下，人找不到生命的真正價值，所以人可能自殺，可能殉道，而弗蘭克提出的治療方法是進入人類生命中的靈性層次中，人是「有限」的，而「意義治療」的任務，在於協助病人找出他生命中的意義，亦即生命在存在中隱藏的意義，終極的意義，超越的意義，這就是生命「無限」的價值。意義治療學認為「能夠負責」是人類存在最重要的本質。為自己的生命負責，尋出生命中無限的價值意義，而不執著於死亡現象的無助。如同莊子在〈齊物論〉中所提及的：「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」現實的人間是相待的，與物相刃相靡的，但主觀的生命境界，卻可以無待於生死是非，而超越現實人間的彼是之上，回歸天道的一體無別，「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸」（〈齊物論〉），明白道通為一的無執無別，才能窮盡有生之年回歸生命的美好，不被困境所綁。

²⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1978年，頁176。

第五章 結論

莊子認為我們生命活在這個心知構成的是非二分的世界裡，會產生各種不同的意識形態，真君寄身於形體，就得接受形質氣化的安排作，生命就在人間的街頭打拚，有打拚就會有痛痛，不亡以待盡的與物相刃相靡，辛苦勞累而找不到真正的成功，生命飄盪無所依歸。這個世間因為道的隱沒而有真偽，言的隱沒而有了是非，我們失去了大道的依怙，在全球化的影響之下，向物質功利實用主義看齊，以為一切的經濟情勢會向上發展，結果沒有想到一切的政經情勢被新冠病毒的疫情所累，而形成百業蕭條，經濟的成長可能要沈寂一段時間，無常而是非不定的人間街頭，卻需要讓一切的萬事萬物平齊，吹萬不同而各有所終，必須「以明」與「以應無窮」的大智慧，在多元價值的紛雜中，以及政經情勢的混亂中回歸生命的真實。弗蘭克先生在存在主義的意義治療中亦提出：人生中免不了痛苦、疾病與死亡，一生的悲苦或虛無，畢竟有其終極意義，超越的意義。而人必須要詢問自己「生命的意義何在」「生命有責任、有使命，是妳要去完成實現它。」每個人都有責任去回答生命的詢問，而活出意義來。

本論文〈第一章〉為〈緒論〉共分三節：〈第一節 研究的動機與目的〉道家起源於春秋戰國，正是生命殞落的年代，當生命無正盡的向外馳求，意念紛飛，生命因為虛耗過度，因而枯木死灰，在桎梏的束縛裡，傷痛由此而生，袁保新先生說：「當我們順周文疲弊來理解老子思想的基本關懷時，則老子圍繞著「道」概念所展開的五千言，與其說之為一套玄之又玄的形上學體系，毋寧將之理解為一套回應當時世界危機、具存有學理趣的「文化治療學」，在《莊子》書中可以找到生命療癒的答案。牟宗三先生認為中國哲學是以生命為中心，是生命的學問。袁保新先生主張：道家思想裡面的「生而不有」「不爭而善勝」「不自生故能長生」應該具有「清通、化解、放下、療癒」的「文化活療學」的智慧形態。牟宗三先生認為：道家思想具有「境界形態」，可以落在現實生活，與實踐在政治的層面上」筆者試圖從莊子「無」的境界型態中找出生命治療的意義，在《莊子》的一

大渾沌，一大玄智，一大詭辭中找到生命具體的實踐意義。〈第二節 研究的材料與範圍〉本論文研究的書寫材料以郭慶藩編《莊子集釋》為主，參照釋德清的《莊子內篇憨山註》為輔，以及古今學者相關之著作及博碩士論文作為參考資料，以《莊子》書中所能產生的「文化治療學」的智慧形態而輔以弗蘭克的意義治療做為研究的題材與範圍，在研究當中尋出一套屬於莊子哲學的心靈療癒方法。〈第三節 研究方法與架構〉由傅偉勳先生所提供給我們的「創造性詮釋學」的研究方法，應用層面分析法分辨「實謂」「意謂」「蘊謂」「當謂」以及「創謂」等五大辯證層次，「創造性詮釋學」中的「蘊謂」「當謂」與「創謂」就此較有哲學思考的內容，從深層義理蘊函、講活原經典再到創造性的思考，從老莊經典中找到符合新時代的創新詮釋。以下為論文的正文內容：

〈第二章 行走人間的病徵〉莊子能以豁達的哲學思想和風趣諷喻的文學筆法，展示出生命層次的多元樣態、不受拘束的生命特質，使讀者無論由任向的角度切入，都能充滿樂趣，給人清新脫俗的新鮮感，在生命有條件而相對的限制當中，活出真實而無限的境界，尋找出生命的意義，解決人生的迷惑與失落。本論文以莊子內七篇為主，弗蘭克的意義治療為輔（譯本中稱之為弗蘭克，也有學者先生稱之為弗朗克或弗蘭克，本論文統一尊稱為弗蘭克先生），筆者試著從其中尋找中國式的意義治療觀念，趙可式先生在《活出意義來》新譯本序中提出一個弗蘭克的重要觀念：「人會為意義而生，也肯為意義而死」。就讓我們從莊子與弗蘭克的生死中尋求真實的生命意義。

〈第一節 無形不繫的爭鳴〉全球化以後的新世代所面對的是多元文化、多元價值的混亂，混亂表現在各式各樣的政治、社會、經濟、宗教、教育與文化……等的意識型態之下，各個團體都有各個團體不同的之聲音，各說各的話，各彈各的調，各有所是的堅持自身立場與利益。個人的生命，各個族群生命，受到這種意識型態的影響，變得無所遵循，因為所處環境的不同，生命的價值展現也就不同，所突顯出來的看法想法，是非觀念也就有很大的落差。所以病徵由此而生，

在是非無窮的人生路途上，茫茫昧昧，不知所終。莊子假藉氣的變化來形容道體的「無」，大塊者，無物也。因為「無作」所以生發出一切的萬有，物之所生，有地籟、有人籟，有天籟，萬物萬象塊然而生，所以體大。大塊「體無」是造物之名，亦是以自然做為稱謂，自然生育出一切的萬物，不知所以然而然，大地無私，不自生而長生，萬物所歸，無為於身，順乎自然，以地為大塊。而世間萬象的聲音，各有不同的意見與表述，意見不一，表述不一，觀念想法的不同就會產生極大的等差。而產生種種差異很大的是非價值判斷，與眾說紛紜的現象，但一切眾所生成的源起來自於哪裡呢？總會有個起始吧？所以莊子的智慧不是概念系統的知識，智慧和知識不同，是凌虛而超越的，所以才能「大塊噫氣」，以道體的「無」生發一切的是非善惡，也平齊一切的是非善惡，最後在吹萬不同當中，放開萬物，連「怒者其誰邪！？」亦有所不知，筆者認為這種凌虛的智慧，就是超越的道體、道慧。自生其生，自止其止。

牟先生認為：那麼你看道家的「無」是對天地萬物而發，「天下萬物生於有，有生於無」，無就是沒有。道家認為有為就是造作。照道家看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。人工造作。無為主要就是對此而發。他的特殊機緣是周文罷弊。周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。

〈第二節 心知德名的傷痛〉從莊子的觀點來看待儒家與墨家的盲點，以及所衍生出來的問題，從顏回的「德名，知爭」說起，然後論述人間的「八德」，因為有「八德」的分辯競爭，儒墨在自家觀點在「物論」中迷失，而行走人間的我們，失去原來的自我，不能自由自在，而必須在現實的競爭中尋找安頓生命的答案，療癒身心。而大道本來沒有任何的封限，而合乎道的語言也必定是「常」而無限，除此之外的語言，有限即有固定的功能展現，換句話說有限的語言，只具功能的定常性。有了定常性，就有所限制。由於人們的自我膨脹，執著於意識型態，以致造成了一方的獨大，而產生種種的災難和不安。莊子的無待是要超越

「八德」的分辯競爭與世間倫義的建構，化解人間的糾葛來暢通天地的無限。而道家能以玄理來消融名家、儒、墨二家、甚而諸子百家因為成心、分辯、競爭與倫義的問題而產生的是非之別，世間的諸子百家會有矛盾，但是道家以「一體無別」的生命形態，收攝各家的想法，圓融各家的想法，「守母以存子」。在戰國末期，政經戰亂不斷更迭的同時，造成思想上很大的混亂，諸子百家的各種「恢詭譎怪」的奇說異經，必須清通化解治療之。

〈第三節 生命失真的裂解〉人生而有感官知覺、情緒升沈等自然生命之需求，所以會往外緣求世間的成就與榮華。但若過度需索向外紛馳，就會被無止盡的物慾所吞噬，行走人間受到「物性」的影響，而有了真偽是非的發生，「道隱於小成，言隱於榮華」，在相對、相待變化不定的虛浮萬象當中，必須得找出明白通達的治療之道。莊子認為初始之聲，最為素樸，而沒有任何的定執封限，或者可以這麼說是最無知無慾的。至於為何會有儒墨的是非，人間的是非，甚至世間的一切爭戰，會產生如此各有所說，各有定執的情事，在於有言者必有詮辯，有詮辯就必有是非，所言與所辯都是浮誇華美。在這裡郭象提到天下的人，儘管會有情識思想的不同，各有各的道術分別，但是彼此的言辯論說如果差距太大，生命在情緒紛擾中，不得自在，是非真偽，莫知所定。大道隱沒在世間的成就當中，而有了真假，真言隱沒在世間的榮華，因而有了儒墨的是非，人間的是非與一切的爭戰。儒墨就處在是非的不斷變化當中，而天下百家就像儒墨一樣，也是處在是非紛紛擾擾當中，以自己的意見為意見，彼此偏見，各有言詮，各有定執，百家莫衷一是，失落的大道名言，帶來世間的紛亂，真假是非難分難解，而永遠沒有一套的解決方法。莊子認為有形的生命，行走世間，聰明愚昧，都有其侷限分別，當然要知止安分，不隨著外在的物性，執著分別，沒在邊際，勞形勞神，生命會危殆不安，不能養生作主，失去自家本地風光。我們的生命是有限，有涯盡的，但是心知欲望是無涯而沒有窮盡的，我們用有限的生命去追求無限的心知，那將會疲困不堪。因為有涯的生命，徇物無涯，所以心知無涯，道就有所虧損。

〈第三章 精神復原的藥方〉在物質生活的環境當中，心知執著，無止盡的追尋欲望的滿足，習慣於形形色色的追求，人無法跳脫生命的侷限，因為受到各種人間「物論」的綑綁，所以無法看透自己的本來面目，跟隨著世間的流行在走，愛好各種的名相，因為偏執，就有了更多的不能滿足，向外的追求永遠沒有極限，所以生命中產生了各種不同的壓力與焦慮，自我生命坎陷於認知心，流浪生死的結果，是永遠失去了真道。莊子卻在「成心」，師心自用的偏見當中，他去指引我們發現真道無限，給予芸芸眾生療癒身心的良方？

〈第一節 成心分別的對治〉行走人間在成心的自用中，陷入心知執著，落於分別相中，因心有所執取，不斷扭曲變質，在人間是非不定，真偽不一的狀態下，被物質欲望所封限住，與物性相逆相順，因而滯著不通，失落大道的真理。因為有了成心，成心就在世間現象的興替當中，奴役於外在的事物當中，心隨著知識欲望流行而轉變，其實人在這樣的狀態之下是迷失的，不能做為主宰的。因為有成心就有眾說紛紜的是非對錯，在心知欲望的追求當中，反而限制住了自己，僵固了自己的思想，不能自由自在的放開，尋求生命的無限，所成的也就是一家的偏見，偏見帶來了善惡的分辯與倫義的競爭，所以莊子才說：未成乎心而有是非，是連神禹都無法思議的事，成心就是萬事萬象，是非對錯，生死流轉一切爭議的開始。現實的人生就是如此，在夢寐當中，魂神與世俗的妄緣交接，覺醒之時，又與萬物事態有所雜染，人的存在，淪落於物質欲望的追求，或是現身於政治商場權力利益的角逐爭鬥，俗話常言「日有所思，就夜有所夢」在根塵相合當中，運心逐境，人情交接，妄心妄想，緣境日鬥，莊子認為這樣的心，反而容易陷入封閉老血當中，而是非不斷，難以復命還原，回歸生命的真宰。當一有有形軀，稟受其形性，就會與「物」發生相順相逆的關係、競逐外境，驅馳奔走無法停息，因為失去心的歸宿，持影繫風，把虛幻當成真實，隨著人間的順逆擺盪，執是執非，在貪境與功名中競逐迷昧，沒有止息，何有成功之日呢？所以道家在「作用層」上的無、無為、虛靜、坐忘、心齋、喪我、齊物，就有消極的去執、讓開，

看似消極，其實因為放開而顯出更為積極的清通，化解，生命中所遭遇的一切順逆。讓一切天地萬物、人事糾葛各得其所，而產生生命治療的功效。

〈第二節 意識觀念的解脫〉本節針對聖人的名實，葉公子高的內熱之疾，與孔子的天刑來說明「成心」所帶來的疾患？夏桀殺關龍逢，商紂殺王子比干，都是賢能的人，愛好名實，修身愛護百姓，而拂逆其上的，無道的君主，不揣量自己，猶貪名譽，而意在爭名求譽，桀殺關龍逢，紂殺王子比干，亦正是因為暴君、賢臣都愛好這個名實而產生的禍端，所以賢名在我們的認知裡面是好的，但庸人暴主，若不能懷之以德，而嫉恨賢名，迷惑於名實反而成了殺身的禍端。葉公子高將出使於齊，任務重大，因為害怕齊國「甚敬而不急」，這樣的壓力而有了「今吾朝受命而夕飲冰」的內熱之病。事情若不成，楚王一定會有論罪懲處的人事之患，假若事情成功了，心裡又會有患得患失的陰陽之患，這二大難關是一般人難以除去的，只有有德者不執著於人事糾葛與患得患失的心靈，虛心應物，圓通無礙，才可以消除化解這樣的事。與天地合德，無身無私，才能自然均平，天道損有餘補不足，而人容易在數量多寡上計較分別，因為有其心知執著，而各有盤算，所以無法均平。人們容易被事實的真相所蒙蔽，偏頗於自身所認定的價值，執著於意識形態，實際上名既不虧，也就無損，但是人們妄計虧損，因為情緒上的喜怒為用，迷失於物質欲望當中，就只能「同其所好，自以為是」。假如能於虛靈的道體中，徹底覺悟，外在的迷惑當可解除。一切的人間病痛，心靈的枯槁可以治癒，與人間是非相和，而同休於天鈞自然，於此兩行當中超越。

〈第三節 示現價值的實踐〉人生被侷限在真假、是非、得失、利害的對立選擇中，生命就像一條無止盡的長河，流轉不息。可悲的是，行走人間只有兩種選擇，而產生了勝敗輸贏的兩種結果。要打破現象世界的侷限，就必須跳出這有限的「意底牢結」，放下心知執著，從生命的更高處去尋找真相，體認世界上所有的萬物就是自然的存在。彼是是言辯競爭的爭端，在生命是非對錯的價值判斷中，放開對於是非對錯的執著，才能回歸「道心理境」的生命真實。世間現象的彼是、

是非、生死、可與不可，源自於以自己的觀點為主，所以世間現象就是我自以為是，由彼所非，我以彼為非，而彼以自為是的不斷循環，相互對應。所以「聖人不由」「照之於天」。牟先生認為「天地一指也，萬物一馬也。」這個靜止不動的大海水就是道的整體，沒有割裂的整體，而「馬」或者「指」就是心思，名言、存在的執著活動，也就是解消自我個體性，但我們必須超越這樣的個體性，也就是把科學，依道體虛無而言，生命的境界應該渾然一體，而且是超越而獨化的，化掉了自我的個體性，解消心知執著，無染於壽夭同異的分別，就能與造化同遊，人們所契求的就是形而上學的玄思玄理，也就是虛一而靜，永恆而不割裂的大道。心思、名言、存在是不合一的，所以〈齊物論〉這裡不是從可乎可，不可乎不可的「物固有所然」「物因有所可」談起，而是要從「無物不然，無物不可」，的「境界型態」說起，要達到的是「天地一指也，萬物一馬也。」的境界，是「道心理境」上下立體的統貫，溝通化解世間有、無的境界型態，而不僅是平面界域有無是非的相互對待。把個體的差別性；虛妄分別去掉，把心思、名言、存在打成一片，對於一切世間的不明，當可自在自得，自以為足而「莫若以明」。

〈第四章 超越生死的治療〉筆者的研究是以莊子意義治療作為開展，莊子看待生死問題，是筆者要深習剖析與探究的，生而為人，無可奈何的是要面臨生死，死亡也是無所逃於天地之間的大事，生死問題也必須從心知執著的限制中，求得心靈境界上自然無限的開展。道家思想中有其一套看待生死的方法，而弗郎克也認為面對人生的痛苦、罪惡、死亡、意義等問題時，科學、心理學、醫學就無能為力，而要把焦點放在「人存在的意義」以及「人對此存在意義的追尋」上。按莊子在〈齊物論〉中的「喪」我，可以提供筆者在生死問題的研究上，做一番超越的觀照，使生死問題不黏著在世間人云亦云的「物論」是非當中，放下心知執著，「蕩相遣執，融通無礙」，能以「無待逍遙」的方式，看待死亡，面對死亡，解消自己觀念上對於死亡的恐懼，就有其治療學上的意義。

〈第一節 解放生死的執著〉以莊子境界型態的學說論述與弗蘭克存在主義的意義治療做為會通，而融通中西方哲學上的文化治療、意義治療，然而這是研究上的方便，而古今的兩人在思想學說上，一個是生命哲學，一個是意義治療，在學說的立足點上有很大的差異，但也有著異曲同工之妙，莊子對於生死不欣不悲，莊子認為人的存在只是「天地之委形，天地之委和，天地之委順」(〈知北遊〉)，大道委形、委和、委順於這個人間，身而為人只是天地陰陽，結聚剛柔和順之氣，而成的身體性命者。故和合集聚聚則為生，和合散失則為死。生死的聚散，由不得我們，要知道天地委形、委和、委順的身體性命，不是人們所能掌握運作的。所以我們要知道，生只是自然而生，死只是自然而死的道理。弗蘭克認為生命的意義不是詢問任何人而得到答案，生命的意義與價值是自己所活出來的，面對任何的情境場域，用自己的生命所挑戰出來的。所以才說人是一種能夠負責的受造物，這是人類存在最重要的一項特質，無論環境因素的順逆，他必須實現他潛在的生命意義，才能「負責」的答覆出自己的生命是什麼。莊子的「吾喪我」的境界，道家「無」的境界型態，心靈的解放，生命的自然，放任自由，清通化解生命中的鄙俗，道家就是這個境界，可以通過修行而達到的境界，「吾喪我」是一個超絕的境界，出神的境界，心靈的解放，自由自在，不執著於有，不執著於無，在灑脫凌虛的境界中聽到「天籟」。莊子對於生死的看法，認為生存或許是一種迷惑，而死亡說不定是另一種生命的存在形式，沒有想像中的可怕，如同迷途的小孩回到了自己的家，如同麗之姬及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。至於王所，面對了死亡，才知道死亡原來是一種享樂，這就是與現實世界對反的弔詭，從這樣的弔詭中產生凌虛超越的意義，才能回歸「道心理境」的圓滿。莊子要呈現的「死亡哲學」，不是「實有層」的價值肯定，而是「作用層」中，否定的否定，「對立物的統一。」能明白「弔詭」的意義，在大覺悟上提上來，所具有的超越性，就能理解莊子所論述的死亡，死亡成了弱喪者的回歸與麗姬後悔當初求生而哭泣的「境界型態」。

〈第二節 齊平生死的好惡〉莊子筆下的聖人，不會執迷於二元對立的立場，筆者以此為開端來論述莊子學說面對生死治療所產生的意義，聖人以平等的眼光地看待所有不相同的事物，面對生死的立場也一樣如此，所以在生死的問題上也要能化解對立性的思考，然後去除陷溺自我的偏執，而能以自由開放的心靈，去治療生死問題所帶來的人間病痛。莊子的「生死智慧」乃是一種主觀的人生體悟而不是客觀的科學理論研究，莊子的這一套生命治療的理論，可以完全具足該有的「生死智慧」。聖人凌虛而應用無方，無心不測，而與一切的造化冥合，聖人的生命境界，不執迷於二元對立的立場，不累於外境當中，所以才可以不熱、不寒、不驚，神全形具而遊乎四海之外，莊子的這段話是完全由凌虛的生命境界去說，意思在於人的精神生命是可以完全不受外在的緣境所影響，與一切的造化同體，生命當中的利害損益，不足為意，對於生死自然體虛而無待，無心而不順，所以死生若一。這樣的聖人之境，擁有無待的德行，體用的彰顯，乃是至德之人玄同彼我的真逍遙也。依此來說明生死的變化，也同樣的要與物冥而循大變，同於大通，各安其性，生死問題的解決，也是必須順物而無己。逍遙遊中列子御風而行，旬有五日而後反。此雖免乎行，但猶有所待者也，必須乘風而行。如果生死也是有所待的執著，執著於吉凶禍福、功過得失及貴賤榮辱……等等的結果，那麼現實的生命會有很大的無力感。生死其實只是一種自然的現象。依著生命的無待自然來論生死，在聖人的境界裡，把生死看成無待，所以能隨遇而安，不執於生死的不同，安於一切的變化，沒有哀樂的情緒波動。從〈德充符〉中，我們可以知道行走人間的生死存亡，富貴窮達，是外在事物的變化的事變，與安時處順的命行，命行事變，代謝無常，不捨晝夜，而不能窺知其始者。在生死變化中回歸道體的本來，在事變的混亂中，回歸生命的平和，回歸虛靜的靈府，通達無礙而融入天地的一氣之化，與物交接的當下，心中湧現的盡是春意生機，便可在生死無常當中大化自然，不欣不悲，而回歸與生俱來的本德天真。

〈第三節 治療生死的焦慮〉莊子的生命境界與弗蘭克的意義治療，能產生中國式的文化治療之功能，其清通、化解的修養工夫與實踐意義，可以成為中西治療學會通的重要里程碑，傳統的生命學問與現代意義治療的結合，發展出的內在生命的療法，能使生命轉化，產生無限的意義。莊子認為人生在既有的觀念影響下，「成心」作用，生命受限於喜怒哀樂，慮嘆變愁，姚佚啟態，執吝生死，流浪苦海，因此生而勞苦，老而無助，死而無望，不懂得如何去生存，自然也不懂得如何死亡。莊子認為面對生死必須安時處順，哀樂不動於心，生死觀念不能合一，則永失真道。生死不能臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。通天下一氣，道通為一，則生命無奈。在弗蘭克的意義治療中則表示，人生中免不了痛苦、疾病與死亡，一生的悲苦或虛無，畢竟有其終極意義，超越的意義。本文結合莊子的「境界形態」與弗蘭克的意義治療，中西會通，寫出內在生命治療的真諦。弗蘭克自己常說，意義治療是一種「醫學牧師的職事」，弗蘭克治療學思想，不是心理分析法的精神醫學，並非只以科學的現象學觀察、計量統合、防衛機制方式來探究精神官能，人並非固定不動的機器，每個人的心理不同，生命際遇不同，判斷價值不同，難以用心理精神分析、計量統合的方式，告訴一個精神官能患者，該做什麼，不該做什麼，或者怎樣才對，怎樣是錯。弗蘭克認為意義治療不是邏輯的推理，亦不是道德倫理的勸誡。弗蘭克的意義治療是要像眼科醫生一樣，讓精神官能患者能夠自己去看見真實的世界，生命的真諦，真實的生命必須在世界中找尋，而非在人身上或內在精神中找尋，因為它不是個封閉的體系。弗蘭克不給病人任何判斷，真理會自行呈現，無需他人干涉或居間介入。弗蘭克本人深信終極真實及其衍生出來的終極意義不但存在，且有客觀的宗教超越性基礎，弗蘭克認為，人生乃是一種任務的體認，也是要對自己負責，承認在人的生命高層次當中，有超越精神性或宗教性的存在。弗蘭克認為醫師不應告訴患者，終極意義的真實內涵究竟是什麼，因為那是患者本人的分內事，生死的終極意義，端看患者本人實存的宗教體驗或精神生活中對於生死哲理的體驗而定。而在文化治療上

道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用上講。天地萬物的物，才是真正講存在的地方，「道法自然」，道順乎天地自然的法則，萬物在凌虛的道化中，各得其性，無為的道體，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違，所以不有、不恃、不宰，後其身而身先，外其身而身存，以道的凌虛無私，保住天地萬物的存在。

袁保新先生認為子的「道」具有很明顯的形上意涵，人在失去了安立人間秩序的功能，而且生命嚴重僵化過程中，牟先生的道家主觀境界，就成為保任住一切價值意義的根源，而具有「文化治療學」的功效。

弗蘭克則認為人們必須看清個體生命的短暫性，而人在這個世界上會有吉凶禍福，生老病死，所以生命會產生，「存在的挫折」以及「存在的空虛」，而有需要去明白苦難的意義，弗蘭克說：「人會為意義而生，也肯為意義而死。」，面對生命的挑戰，尤其是身處逆境之中，如集中營，我們都要去面對生命的質問，並且尋找出超越並凌駕於人類有限智能之上的終極的意義，這就成為「存在主義的意義治療」。

筆者寫作此篇論文，正值新型冠狀病毒疾病（COVID-19）期間，不僅中國大陸各大重要城市皆已淪為疫區，甚至全世界所有國家都陸續傳出疫情，台灣雖然尚未有大規模爆發的危機，這次新冠病毒的疫情幾近失控，各國對此新型冠狀病毒的防疫措施如臨大敵，在阿根廷、巴西、哥倫比亞、墨西哥、秘魯等地急遽升溫，世衛組織認定美洲成為新的大流行中心，且美國有十多個州感染與病故人數攀升，疫情恐邁入新階段。面對新冠病毒的疫情，人類隨時面臨生死問題的挑戰，生命的吉凶禍福，在這個人世間是無法預測的，但莊子的哲思卻可以帶給我們很好的文化治療功效，筆者所寫的論文《莊子》意義治療之探究—以〈齊物論〉為中心。輔以弗蘭克意義治療的思想，剛好值此非常時期，而可以時時拿來對治身心。

參考書目

一、古典文獻（略依年代順序排列）

- 漢·司馬遷《史記》，臺北：宏業書局，1972年。
- 漢·班固《漢書》，臺北：宏業書局，1972年。
- 曹魏·王弼《老子指略》，臺北：心華正書局，1983年。
- 曹魏·王弼《老子注》臺北：世界書局，1962年。
- 晉·郭象《莊子注》，新北：藝文印書館，1965年。
- 唐·成玄英《莊子注疏》，新北：藝文印書館，1965年。
- 宋·呂惠卿《莊子義》，新北：藝文印書館，1965年。
- 宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 宋·林希逸《莊子庸齋口義》，新北：藝文印書館，1965年。
- 宋·朱熹《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 元·吳澄《南華內篇訂正》，新北：藝文印書館，1972年。
- 明·焦竑《莊子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 明·釋德清《莊子內篇註》，臺北：新文豐出版公司，2010年。
- 清·宣穎《莊子南華經解》，臺北：廣文書局，1918年。
- 清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1984年。
- 清·林雲銘《莊子因》，臺北：芳文印書館，1972年。
- 清·陳壽昌《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年。
- 清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北：商周出版公司，2018年。
- 清·王先謙《莊子集解》，臺北：文津出版社，1988年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美《中國人生哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年。

方東美《生生之德》，臺北：黎明文化公司，1985年。

王叔岷《莊子校釋》，臺北：臺聯國風出版社，1972年。

王叔岷《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。

王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

王邦雄《莊子道》，臺北：里仁書局，2011年。

王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2015年。

王邦雄《道家思想經典文論》，新北：立緒文化公司，2013年。

王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北：國立空中大學，2007年。

王邦雄/等《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2014年。

王博《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。

王凱《逍遙游》武漢：武漢大學出版社，2003年。

王德有《莊子神遊》，香港：中華書局，2003年。

牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1978年。

牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2010年。

牟宗三《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975年。

李日章《莊子逍遙境的理與外》，高雄，麗文文化公司，2000年。

周啟成《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，2009年。

吳怡《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2014年。

吳怡《中國哲學的生命和方法》，臺北：東大圖書公司，1994年。

吳怡《逍遙的莊子》，臺北：三民書局，2009年。

吳怡《禪與老莊》，臺北：三民書局，2015年。

吳光明《莊子西翼》，臺北：東大圖書公司，2015年。

吳汝鈞《中國佛教的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995年。

吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。

唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

徐復觀《中國人住論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。

高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。

程兆熊《道家思想》，臺北：明文書局，1985年。

崔大華《莊學研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。

陳鼓應《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2011年。

陳鼓應《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，2006年。

陳鼓應《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

陳冠學《莊子新注〈內篇〉》，臺北：東大圖書公司，1978年。

陳德和《從莊子思想詮詁莊子外雜篇的生命哲學》，臺北：文史哲出版社，1993年。

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

張默生《莊子新釋》，臺北：天工書局，1993年。

黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2011年。

葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年。

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

葉海煙《莊子的處世智慧》，臺北：健行文化出版公司，2006年。

葉程義《莊子寓言研究》，臺北：文史哲出版社，2004年。

楊儒賓《莊周風貌》，臺北：黎明文化公司，1991年。

楊儒賓《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司，2016年。

歐陽景賢、歐陽超《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，1992年。

傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，2010年。

傅偉勳《從創造性的詮釋學到大乘佛學》－「哲學與宗教」四集》，臺北：東大圖書公司，1990年。

傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。

傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》，臺北：東大圖書公司，1986年。

劉笑敢《莊子思想及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。

樓宇烈，《老子道德經注校釋》，北京，中華書局，2008年。

錢穆《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993年。

錢穆《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。

劉坤生《《莊子》九章》，上海：上海古籍出版社，2009年。

Viktor E. Frankl 著，趙可式、洗錦惠譯《活出意義來》，臺北：光啟文化，2012年。

Viktor E. Frankl 著，鄭納無譯《意義的呼喚》，臺北：心靈工坊，2017年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

王邦雄〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第30期，2003年6月

王邦雄〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》，第7卷第7期，1982年1月。

王邦雄〈從道家思想看當代人生〉，《鵝湖月刊》，第7卷第70期，1982年4月。

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年12月。

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

王志楣〈論莊子之「用」〉，《花大中文學報》第1期，2006年12月。

牟宗三〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）至（十五）〉，《鵝湖月刊》，第 319-332 期，2002 年 1 月至 2003 年 3 月。

伍至學，〈吾喪我與天籟〉，《鵝湖月刊》，第 409 期，2009 年 7 月。

沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第 14 卷第 6 期，1987 年 6 月。

沈維華〈莊子「無用之用」思想探究〉，《彰化師大國文學誌》第 92 期，2004 年 12 月。

吳肇嘉〈《莊子·應帝王》中「即內聖即外王」的應世思想〉，《清華中文學報》第 5 期，2011 年 6 月。

倪麗菁〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》第 390 期，2006 年 11 月。

高柏園〈莊子養生主偏析論〉，《鵝湖月刊》，第 178 期，1990 年 4 月。

高柏園〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》，第 304 期，2000 年 10 月。

高柏園〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第 279 期，1998 年 9 月。

高柏園《道家思想對環境倫理的回應態度》，《鵝湖學誌》，第 25 期，2000 年 12 月。

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

陳德和〈畸人與真人—莊子大宗師的超越性與圓融性〉，《鵝湖學誌》，第 219 期，1993 年 9 月。

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

陳德和〈當弗朗克遇上老子—意義治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年 6 月。

陳德和/等〈莊子靈性教育的義蘊及其目的〉，《宗教哲學季刊》，第 62 期，2012 年 12 月

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

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

陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第 406 期，2009 年 4 月。

陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學季刊》第 70 期，2014 年 12 月。

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

陳政揚〈「人籟、地籟天、籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第 290 期，1999 年 8 月。

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

陳政揚〈論莊子與張載的「氣」概念〉，《東吳哲學學報》第 12 期，2005 年 8 月。

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

侯潔之〈《莊子·齊物論》中籟音的義理蘊含〉，《國立中央大學人文學報》第 36 期，2008 年 10 月。

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

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

王 樾《晚清佛學與近代政治思潮—以《大同書》《仁學》《齊物論釋》為核心》，淡江大學中國文學學系博士論文，2004 年。

洪婉霖《《莊子·內篇》語言詮釋—以〈齊物論〉為中心》，國立清華大學中國文學系博士論文，2013年。

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

鍾芳姿《郭象《莊子注》的詮釋理路—以〈逍遙遊〉和〈齊物論〉為核心》，國立政治大學哲學系博士論文，2008年。

田若屏《莊子「無待」思想之生命教育蘊義》，國立東華大學教育研究所碩士論文，2002年。

李玉柱《論莊子齊物論思想詮釋與建構》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1988年。

林芸年《莊子〈齊物論〉之真諦》，東海大學哲學系碩士論文，2012年。

林秀玲《試論莊子哲學中的意義治療》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

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

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年。

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年。

陳江華《莊子哲學的發用：以〈齊物論〉為中心之探討》，華梵大學哲學系碩士論文，2009年。

陳素季《莊子〈人間世〉用世哲學之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2017

黃照惠《莊子齊物論生命圓現之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2016年。

黃建邦《章太炎〈齊物論釋〉莊佛會通思想之研究》，國立中興大學中國文學系碩士論文，2003年。

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

張景明《生命價值的圓現：莊子理想人格型態析論》，華梵大學哲學系碩士論文，2013年。

董傲娃《從《莊子》內七篇論「大而化之」的為道積德工夫》，輔仁大學哲學系碩士論文，2013年。

廖秀惠《虛已遊世－《莊子，人間世》文本結構的詮釋與分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2007年。

錢炤穎《莊子自然思想的生命哲學－以莊子內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

鐘莉卿《莊子安世思想之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2017年。