

南華大學
哲學與生命教育學系
碩士論文

莊子無為應物思想的生命教育觀
——以〈應帝王〉為中心

研究生：李淑芬

指導教授：陳政揚博士

中華民國 102 年 12 月 06 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

莊子無為應物思想的生命教育觀

—以〈應帝王〉為中心

研究生： 李淑芬

經考試合格特此證明

口試委員： 林妙灸

謝君直

陳政揚

指導教授： 陳政揚

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 102 年 12 月 6 日

摘 要

本文以生命教育為問題意識，以〈應帝王〉的哲學思想為理論依據，研究莊子哲學對生命教育的啟發。本文首先分析當代生命教育議題的緣起以及問題重點所在，指出生命教育的理論目的在引導並建立學子對生命意義的探索與反思，從莊子而言，此即以大道省察生命價值之所在，並安適地實踐之。而莊子的哲學思想脈絡乃來自老子對政治人生的意義的反省，亦即老子的政治思想是以生命實踐為依據來論述的，即此反觀《莊子》文獻，〈應帝王〉的政治思想亦是以生命哲學為基礎，回應治天下的哲學問題。本文認為這即是展開天道自然的胸懷，讓一切的生命得以安適，以及生命德行的充分發展，而實現價值為生命目的，並有天人合一的境界。教育在使每個人能夠超越生命的侷限，藉由人性人格的展現，而有心靈追求和真實地感受生命，這正是〈應帝王〉生命教育哲學義蘊的目標和意義。所以本文經由研究方法規劃論證步驟，並且歸納與參考前輩先生的研究，一方面論證〈應帝王〉的生命哲學，另一方面從生命哲學探討〈應帝王〉在生命教育議題上的應用。證成莊子哲學的無為自化、應物不傷與死生一如，可以詮釋生命關懷、品德修持與生死議題等生命教育思想。本文的結論還認為莊子〈應帝王〉的生命哲學進一步可對生命教育之自尊教育、良心教育、心靈教育、人我關係教育以及全人教育有所啟發。

關鍵詞：莊子、應帝王、生命哲學、生命教育、生命實踐、無為、不傷、品德、生死

目 錄

摘 要.....	I
目 錄.....	II
第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究方法與步驟.....	4
第三節 文獻回顧.....	7
一、 專著部份.....	7
二、 期刊論文.....	11
三、 博碩士論文.....	13
第二章 〈應帝王〉的人生哲學.....	16
第一節 〈應帝王〉的篇旨與哲學義蘊.....	16
一、 何謂「應帝王」.....	16
二、 〈應帝王〉之「無為」義.....	18
三、 〈應帝王〉之「應物不傷」.....	21
四、 〈應帝王〉之「壺子四示」.....	23
五、 〈應帝王〉之「渾沌」義.....	24
第二節 〈應帝王〉的實踐工夫.....	28
一、 乘物以遊心.....	28
二、 精神為寓府.....	32
第三節 〈應帝王〉與《莊子》內七篇實踐工夫之印證.....	37
一、 逍遙無待與齊物合一的觀物智慧.....	37
二、 緣督為經與虛己心齋的養生工夫.....	42
三、 離形去智與相忘江湖的全德之道.....	45
第三章 〈應帝王〉思想在生命教育上的應用.....	51
第一節 生命教育的核心議題.....	51
一、 生命關懷.....	51
二、 生死議題.....	55
三、 品德修持.....	57
第二節 由「無為自化」論生命關懷.....	60
第三節 由「應物不傷」論品德修持.....	70

第四節 由「死生一如」論生死議題.....	82
第四章 結 論.....	90
一、 論文回顧.....	90
二、 論文展望.....	92
參考書目.....	98



第一章 緒論

本章主要說明生命教育的觀念可以經由《莊子·應帝王》¹的思想來詮釋，以莊子無為應物的思想，來討論生命教育。首先在第一節說明本文的研究動機，論述生命教育的哲學問題，以及其問題可以從〈應帝王〉的無為應物思想來探討生命教育，為生命教育提出實踐之道。第二節則是提出當代研究方法為本文哲學研究建立相應的研究進路。第三節則是略述本文的章節安排，展示本文的研究過程及步驟。第四節則是選取與本文相關的研究專著與論文，略述其內容並指出該研究文獻對本文的幫助。

第一節 研究動機

生命教育理念及內涵是推動生命教育成為心靈思想與行為相呼應的價值理論，從倫理教育、靈性的啟發及人生的思想行為關懷，做為生命教育理念及內涵思想的提升，能認識正確的生命價值觀，把握並珍惜生命，欣賞與尊重生命的價值。從教育的推廣，奠立價值實踐的基礎，使人之行為建立自尊與自信，並在人與人相處之間，維持良好的關係，進而珍惜生命與人生，並能尊重自己與他人，甚至可以成為全人教育的核心，啟發生命的智慧與反省生命的價值。這即是從探究生命價值及倫理的思考，使人格的統整與靈性的發展，能提升生命靈性與身心的統合。

根據陳立言先生《生命教育在台灣之發展概況》的研究，生命教育在台灣的發展，已由小學、國中、高中、大學及研究所，均建立生命教育基礎的課程，由點線面發展生命教育的實質意義。從了解自己、確立認識生命現象及了解生命存在的價值。生命價值即是引導學子對人性生涯、倫理、健康有更深層的意涵體會，從生命與存在價值，建立良好的人際關係，落實尊重生命的存在價值。建立人思想趨向的共識的學術領域，從絕對的價值和客觀的論辨，強調珍惜生命的重要性，透過生命教育課程交流、對話、釐清與修正，來整合學術領域的論述，進而從終極關懷與實踐，及人格的發展和人生的意義，藉由倫理思

¹ 本文凡引述莊子原文者，參考郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年。

考及反省，進而了解人格的統整與人生行為的議題，探索生命的意義，與天地人我的關係，推廣到服務社會的每個階層，肯定生命的意義，提升身心靈的完美境界。²換言之，生命的本質在價值意義的追尋，而教育即是實踐的最佳管道。

教育為一個國家的百年大計，是民族命脈與傳統智慧的延續，使人類活動可以有更高層次的表現，而生命教育試圖培養學生的價值觀與建立尊重他人的修養，這是從生命的意義與本質所應有得來的，在成功的生命教育底下，才能建立互動祥和的社會，使人們有相當的價值表現。生命教育的實施可以使人面對生命的無奈，解脫桎梏，從妨礙生命自在的無奈轉化為自然無為，展現生命自在、自適，而有所實踐生命。從莊子的生命哲學來看，大道創生天地萬物，人們也就應該在大道之中自然自在，而有自我的安適的生命實踐，這才是尊重生命的表現。本文的研究動機即在從〈應帝王〉所述無為而治之治道，認為當善持本性，進而領悟道的圓融，使精神與道合為一體，順物之自然而能化育萬物。從教育的觀念而言，教育是啟發人之實踐所應遵守的原理原則，所以可以將哲學思想的研究與論述應用到生命教育的原理，也就是從價值哲學可以建立待人處世之道，而有生命尊嚴可言。現代社會因為物質文明發達以及教育觀念的西化，所以現代教育問題中，常常出現學生無法充分發揮尊重生命的行為，導致教育與社會問題的出現。從道家思想來看，生命應該是樸素自然，避免過多的有為造作，這才是生命應有的樣貌，所以老子在政治思想上，主張無為而治。《老子·第三章》云：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也，為無為，則無不治。³

上文即是所謂無為而治，它在提醒為政者，應該以自然無為的價值觀來治理國家，政治上避免只崇尚賢能的人，或是凸顯欲望，如此才是真正有治理成

²陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第31卷第9期，2004年9月。

³魏·王弼，《老子道德經注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁8-10。

效。例如在上位者，如果有無為而治的政治觀，就不會以國家名義爭奪人民資源，如農業生產或礦產的開採，而能使人民安居樂業，各種資源不是據為己有，人民便不會產生竊盜之心，這才是治道。如果說我國的教育實施是經由政策的配套措施來提升教育品質，使學生性向有所發揮，而且輔導學生可以尊重自己與他人的生命存在，使學生有健全人格和人文素養，那麼自然無為的價值觀即可作為教育實施的觀念理論，讓莊子的生命哲學可以在教育中產生影響，這就是藉由教育對國家人才的培育，亦可說是學以致用的教育，使學生了解人倫價值，讓學生成為社會祥和的因素，這即是生命教育重要的教育目標。

從生命的學問角度來看，莊子的哲學思想是在轉化人生困境，使生命自在，實踐自我的自適與與生命的安頓，面對莊子內七篇如此豐富之義理思想，本文選取〈應帝王〉的自然無為的思想與應物不傷的價值觀，來論述生命教育所欲探討的價值實踐的問題，使古代經典可以呈現現代意義。《莊子·應帝王》云：「其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」⁴莊子以德與真，從自然真實之心，展現上德者之至的純真，不為外物所束縛的價值思維。

《莊子·應帝王》的思想，雖然是在展現理想的治道與自然為本性，經由明王之治的觀念，使統治者與被統治者之間，可以有政治的和諧出現，其理論基礎即是實際建基在理想的生命境界。換言之，從莊子思想來看生命教育，生命教育即是攸關心靈的修養，而可以有自處與待人之道。也就是說，從《莊子·應帝王》思想，可以詮釋生命教育相關之生命關懷、品德修持、生死議題等三大面向。

本文以〈應帝王〉的哲學義的運用，從莊子的修養工夫來探討生命教育的價值理論，從應對事物，以自然之道來面對變化的世界，求人間的圓滿境界。〈應帝王〉以價值實踐來面對政治，從繁複的人事中，實現人做事的指導原則，而回歸自然，進而應物不傷，此即使萬物與我為一。從基本的生命生存，進到如松柏能乘風雪之寒，而能在亂世之中，從順應自然的精神，展現道的境界，而能乘物遊心。若說教育是實踐的過程，對生命智慧的啟發，建立價值的信

⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁317。

念，從無知的狀態，由教育基礎的步驟，進而使人能夠有價值實踐的生命精神境界的表現，亦即有生命關懷的認識，擺脫人性偏差的見識之思維，展現生命意義的圓滿，進而啟發個人的智慧，落實對社會國家的貢獻，更從生命中掌握和諧圓融之道。尤其對生命的關懷，從萬物的變化中，拋開束縛的人性雜念，進而尋求本真天性的純真。明白正道顯現於心，展現人倫、自然善良德行的精神真諦，從無知至開顯本性的智慧，是生命哲學從生命教育應有的發展。

當代強調品德教育的重要性，突顯出社會亂象、家庭功能不彰、傳統價值觀式微，這也是學校的品德教育嚴重失落，已深切影響學生的價值觀，使得學生各種不當或偏差的行為層出不窮，學校推動品德教育之成效，需落實在生命教育中，提升個人修養，讓品德與教育結合家庭與社會共同參與，每個環節是環環相扣，使教育與為人、處事、生活密切結合，知行並重，強化實踐能力及素養，才能達成品德教育的真正目標，而形成為「生命教育」的精神。

從生死議題中，順物的自然本性與不造作的改變，來展現自然與實際的人性行為，能勝物而不傷，不以禍福壽夭，影響內心對事實的變化判斷，萬物的變化有自然形成之理的顯露，不需要有所作為和改變自然的規則與成見，進而體會大道無窮之理，任物的來去，猶如用心若鏡，光明照見萬物，不以生死之變，而涕泣沾襟，喪失自然判斷的智慧，而能掌握寂然不動的心境，與自然合而為一，自然陰陽二氣和諧，不受外來變化的干擾，天地相對相應的變化，有風雨晦明，驟雨傾盆，風和日麗，人性的行為有頹廢順從，隨波逐流，更應如天地的自然相對相應的心情，展現人的真誠與智慧，面對生命之順逆環境，應以和諧的心態持以平常之心，來應對生死議題的心態，更面對生命的氣機有所掌握，不為名利趨逐，從閉塞的生命中，展現無為應物思想的生命光輝。

第二節 研究方法與步驟

本文的研究方法主要參考袁保新先生的「創造性的詮釋」與勞思光先生的「基源問題研究法」，以下略為展示：

所謂「創造性的詮釋」是：

- 1.一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 2.一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- 3.一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- 4.一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- 5.一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於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侷限的思想觀念，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，並願意透過與其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。⁵

根據上述研究法，若從生命哲學詮釋生命教育，價值思維是我們能在《莊子》書中看到的，也就是價值問題及其解決之道貫通《莊子》全書，其目的在使人間和諧，即從尊重生命價值展現人存在的意義，而這就可以成為討論生命教育的理論基礎。若從〈應帝王〉而言，本文試圖從其中所含人生哲學，做為生命教育的探討主題，從身心靈結合的自然價值觀，來探討〈應帝王〉如何啟發生命主體的基本要義。

至於勞思光先生的「基源問題研究法」，是從反省系統研究法、解析研究法、發生問題研究法，而提出基源問題研究法。勞思光先生對基源問題研究法定義說：「一切個人或學派的思想理論，根本上是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。」⁶勞思光的基源問題研究法，以下略為展示：

第一步，我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，一切個

⁵袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年，頁77。「創造性的詮釋」的概念則來自傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。

⁶勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1984年，頁15。

人或學派的思想理論，根本上是對某一問題的答覆或解答。

第二步，掌握了基源問題，我們就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題；每一個問題皆有解答，即形成理論的一部分。最後一層層的理論組成一整體，這就完成了個別理論的展示工作。

第三步，我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論趨勢，但這仍不足以提供一種全面判斷的理論根據。要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須另有一套設準。⁷

根據上述方法來面對莊子哲學與生命教育的研究，我們認為生命價值問題是莊子的基源問題，也就是如何找到生命的真我，並從尊重生命價值而有體會生命主體之所在，並可從其理論推論生命教育的可能性，從莊子的生命哲學啟發吾人實現生命主體的價值意義。進而言之，本文試圖藉由上述研究方法，從莊子的〈應帝王〉思想來詮釋生命教育理論，經由〈應帝王〉所蘊含之無為應物思想，論述生命教育應該是實踐生命本然所應有的價值內涵，使生命在自然無為的實踐下，實現生命主體。

本文將論證〈應帝王〉的順物自然治道，其對人性自然的順應，可以使生命實踐自由自在，放在生命教育中，即是使受教者可以有生命智慧的啟發，了解人性與萬物本源的應有之道，讓生命可以自覺融通，使心靈境界提升解脫桎梏，而至物我圓融的境界與逍遙的人生。〈應帝王〉中的莊子思想，可做為我們精神、心理、智慧的依據，展現內在價值性及心靈的歸屬，呈現生命智慧的應有精神。

研究步驟即是本文論證結構推論過程，在第一章，首先說明本文所提出研究問題所在之後，再提出研究方法，說明本論文的論證下，是在一定方法論的意識下進行，主要參考創造性的詮釋與基源問題研究法。第三節則是略述研究步驟，指出本文分成四章來進行，最後則是文獻回顧，略述重要相關參考文獻

⁷勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1984年，頁15-16。

的內容。

第三節 文獻回顧

一、專著部分

研究莊子思想的專書甚多，若再從「生命教育」為問題意識的研究來看，也僅有學位論文較多見，若再以〈應帝王〉的生命哲學為討論核心的專著，就更少見了，所以在專書的研究回顧方面，也就以莊子哲學研究為主，今擇其精微論述及相關著作概要來論述：

其一，憨山釋德清《莊子內篇憨山註》⁸，根據釋德清的序文，他認為莊子是老子的詮釋，而在莊子書中，內七篇已經能夠完全表達莊子的思想，外篇之後皆是蔓衍之說。在有關〈應帝王〉部分，釋德清的題解認為莊子之學，是以內聖外王為體用，所以從〈逍遙遊〉，經〈大宗師〉到〈應帝王〉乃是得道之人之應用，由此顯示大道之用，對聖人而言，做為政治上的明王是無為而化，而不是有意造作，此亦是無為之大用。另外釋德清另有〈觀老莊影響論〉，認為老莊道家思想，可以跟佛學會通。這是釋德清站在佛家立場所做的詮釋。所以在〈應帝王〉的註解後面，釋德清認為老莊的自然清靜無為之道，也可以通止觀與禪學佛法。

其二，郭慶藩輯《莊子集釋》⁹結合郭象《莊子注》、成玄英《莊子注疏》及陸德明《經典釋文》，是研究古代學者詮釋及訓詁《莊子》的重要參考書。根據該書所錄《莊子注序》及《莊子注疏序》，前者指出莊子思想是無心為者，而且有所說理，書中的內容除了從天地萬物之性，通達死生之變，而且莊子思想內容上還是內聖外王之道，也就是價值實踐可以貫通到政治活動。至於成玄英序文表示莊子思想「申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡。」由於莊子的思想是誕生在價值薄弱的世代，所以他是為了解救蒼生來提出意旨深遠的價值理論，成玄英特別將內篇與外篇連繫起來，認為內篇主要在談理，外篇則是敘述相關實踐事跡，甚至雜篇還是有一些事理。由此可見，從魏晉到隋唐，莊子外雜篇是可以關連起來看。

⁸釋德清，《莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版社，2004年。

⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年。

其三，吳怡《逍遙的莊子》¹⁰中，該書分成六章來討論，〈第一章逍遙的莊子〉與〈第二章莊子逍遙境界的誤解〉，主要是背景介紹與相關考證問題，還包括對郭象注逍遙遊的錯誤的討論。從第三章開始，吳怡先生直接就逍遙遊文獻討論莊子所述逍遙的境界與工夫，並且分成從知與錄逍遙之境，與從得與錄逍遙之境來分析，最後結論在莊子思想的精神，在體現真我，吳怡先生在書中提到逍遙不是形體上的自由，而是心靈的自在，而且逍遙不是重情任性，而是要在實踐上不斷修養，才能達到第六章莊子思想的精神，體現真我的意義，莊子的思想從至大無外，至小無內，天與地卑，山與澤平。大同與小同異，萬物畢同畢異，從天地一體的境界，展現出天地與我並生，萬物與我為一。從天籟與地賴，襯托出人性的心造，而產生變幻無常的人間是非與觀念的不同，產生爭執。更執著一己之心念，造成彼此間的鬥爭。人性的展現應是返回天道的自然，才能點出人性的自然真誠。逍遙不是放任的忘我之境的追求享樂，而是要把握住真我，破除我執實證人性真知的境界。也就是說，從真我的自然展現，無拘無束的達到適性自在的心靈境界。逍遙不指形體上的自由，而指的是心靈的自在，不是縱情任性，而是人心不斷的修養，提升心靈的境界。從萬物的變化中，能運用智慧與天地合一與物同化。從人性的昇華融入實際的人生。

其四，王邦雄《莊子道》¹¹中，該書分成寓言之內涵說解與內七篇之玄理奧義。王先生認為莊子思想是對當時儒墨之是非的糾纏展開本質上的省察，但是莊子卻自在超越，而不對儒墨是非有所論證，反而站在大道的立場，以「照之於天」、「莫若以明」來關照，而有「因是已」的「兩行」空間，所以莊子思想重在消解，而不在建構。在寓言部分渾沌鑿竅的故事，是從渾沌做為無執著、無分別的樣態的被打破，亦即人為造作，而使得生命自然物我無格被破裂。王先生特別認為既然渾沌被鑿破了，生命在此時就須要有一個轉折，經由致虛守靜的主體修養，解消心之執著的癡迷，才能有境界的自然，朗現一體境界的和諧。在〈應帝王〉的部分，王先生以講稿的形式分析〈應帝王〉乃「應物無心，乃帝王之德」，「應物無心，有如帝王之自在自得無冕王」。並討論明王治天下之道，以及神巫季咸之未始出吾宗，還有至人用心若鏡，而最後論述渾沌的鑿破。

¹⁰吳怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書公司，1984年。

¹¹王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化公司，1993年。

其五，唐君毅先生的《中國哲學原論·導論篇》¹²主要在原心下的那一章討論莊子思想的虛靈明覺心以及靈臺心，唐先生認為莊子所述之人心，不重在理智這面，而是重在人心之情識。莊子言人心之情識，乃是希望無人之心，可以暫時放下對外物之感應，不求對外物之知識。而能夠有所反省自我，進而察覺真君真我的存在。由此可見，莊子所重之心，原為超一般理智心，超一般知識之心故也。由如此心的觀念。唐先生認為此心可以「直依於靈台天光之發，以神遇物，而忘心忘知之知也。」再者唐先生在導論篇中，還討論莊子之齊物論之言「辯」與成心，指出莊子認為辯論應該歸於忘言忘辯，因為在辯論中，只會出現人在言語背後的成見與成心，以及種種嗜欲情識。也就是辯論的問題，不在於持之有故的客觀理由，而是人常用成心與成見來針鋒相對，所以才不能夠真正看到彼此之是非。所以辯論不會有客觀標準的出現。所以才要去成心而有人我意通之道，莊子稱之為莫若以明照之於天，兩行與道通為一。在導論篇裡，唐先生還討論莊子的安命論，莊子所謂命是與性直接關連，此即性命之情，莊子之所以強調性命之情（主要在外篇中），是透過天之自然如此，命之遭遇如此，將人所受之命與性合而為一，而看做天人為一，此即是一種安命的價值觀。

其六，錢穆《莊子纂箋》¹³中，主要是考證的著作，雖然是考證，但是也要透過古代註莊書者來指出莊子學說是繼承楊朱思想而主為我。所謂為我之學，就是「為己有餘，而天下之勢可以為人矣，則不可以不為人。」因此，從參考資料的角度而言，雖然錢穆先生的著作，頗有批評莊子思想，但是，從錢穆先生的考證探索來看有關莊子思想，在道家哲學淵源，也有可供參考之處。有關〈應帝王〉之義，即在適應萬物變遷的環境中，從自然的物化與環境之使然，能辨其利害吉凶與判斷死生存亡與禍福，而展現其反應之道，學道者以拘虛囿時束教為厲禁，更必遊心於至大精誠之義，知物之本齊，是非善惡之區，以明理之心，依乎天理。行事坐臥之際，能順於天，達者為〈應帝王〉者也。從人性與人間事物的糾葛中，進而無為自化，則是在人心靈之中與萬物變化的認知，不只是順應天命，則以自然之所歸，是人性行為德行圓融的精神超脫。

其七，高柏園《莊子內七篇思想研究》¹⁴中，高先生也認為掌握莊子的思

¹²唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1993年。

¹³錢穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，1993年。

¹⁴高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年。

想，應該以內七篇為主，內七篇的精神就是一種生命的實踐。莊子哲學就是價值與實踐優先的學問，而就在生命實踐的境界中，我們可以了解道德的客觀與意義，以及天地萬物的價值與意義所在。所以莊子重生命實踐的哲學思想，關注在痛苦的化除。而有逍遙無待的生命目標，也就是莊子重心之執著之破除，以顯生命之純樸自然。所以莊子之聖人及道之觀念，皆是立基在一主觀的境界修養的學說。

其八，葉海煙《莊子的生命哲學》¹⁵，該書主要以生命意義的探討與生命問題的解決為莊子哲學的問題意思。所以在裡面主要生命的形上學、生命的宇宙論及生命的倫理學來研究莊子的生命哲學。這本書總共分十一章，首先它主要討論莊子生命哲學的基本型態，然後涉及莊子的生命哲學的形上思想，而在有關莊子生命哲學特質這部分，它分成十個面向來論述，包括自然自主的生命論，積極主義的生命論、生命發展論、生命平等自由論、生命的有限與無限、生命的有待與無待、生命的變與不變、生命的對立與和諧、生命的差異與統一、生命的整體性、相異性與一致性。之後葉先生再討論莊子的生命哲學論與宇宙論，並就〈齊物論〉與〈逍遙遊〉討論相關的生命哲學，主要就生命論與生命境界論來分析，最後指出莊子的齊物、逍遙可以歸結為生命倫理與超越人格論。莊子的心靈哲學是超脫身心靈行為思想對生命的態度，展現逍遙的生命精神思維，來解脫人性心靈困頓與執牢，從新開拓人性思維逍遙的一面。重整人性束縛思維的解放，展現心靈的逍遙自在，與生命意義的探討和解決，解脫有限生命的無奈。不為有待與無待而徬徨，展現實質的生命意義和特質，在生命的實踐中，掌握生命實存的價值，建立人格境界的逍遙理想的境界，進而超越自我，思索生命的向度。展現生命的超脫與心靈的解放，不由環境利益而對立，能展現圓融的和諧目標與感受，進而能真正解脫心靈的約束。展現豐沛淋漓盡致的生命內涵，肯定生命理想的價值，做為提升人性生命的境界目標。

其九，在陳德和《道家思想的哲學詮釋》¹⁶中，與莊子相關的主要論文是〈論莊子哲學的道心理境〉、〈莊子寓言中的逍遙思想〉。在前者主要是論述莊子之以兩行兩成之人生態度而顯為超俗，但不反俗的人格典範。這就是莊子道心理境的實踐，也就是生命境界的證成，這是藉由「忘」、「外」、「化」

¹⁵葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，2003年。

¹⁶陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

的修養，以逐步深化，而達到心無不可遊，物無不可乘的陶然忘機的境界。至於在第二篇的論文中，主要以「命物之化而守其宗」與「無心以成化」的精神理境。詮釋〈逍遙遊〉、〈秋水〉、〈外務〉中的寓言，論述莊子思想，所蘊含無心之境界的當下，即是與成化之妙用，強調莊子思想之為一種主體實踐性之「生命的學問」。

二、期刊論文

有關「莊子生命哲學」之期刊論文，如下：

其一，陳德和先生〈《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓》¹⁷，陳先生肯定莊子哲學是境界化的老學，是將老子思想從主體修養與生命智慧來落實，《莊子·養生主》即是這方面思想的發揮。「養生主」包括「『養生』主」及「養『生主』」二義，前者又分為「『養生』為主」及「『養生』之主」。「『養生』為主」是提醒我們人生當有價值目的而不可失其所養，「『養生』之主」則側重說明何者才是能夠有效證成人生理想之境界與歸趨的根本原理。所以「養『生之主』」是強調凡養生之根本原理必繫之於主觀之修為，因此〈養生主〉點破人生困境莫非心知執取所造成，此心知執取故人於一切遭遇中難免產生善惡、成敗、得失、生死等種種之對立與牽掛，所以如果能夠在主觀上知病去病，則能於客觀實踐中體貼善惡相通、成敗皆然、得失兩忘而死生一如的大自在，此亦即以超曠之心靈顯示其安時而處順的實踐智慧。

其二，陳德和先生〈老莊的教育思想及其實踐》¹⁸，宇宙乃天地人我共生共榮為渾然一體的呼應存有，具體而圓融的感通，從物我的和諧，強調人與自然的相對互動，以歷史聞名的創發和人性不斷的覺醒與改進，老莊的教育思想，是透過性情的共振與感動以彰顯展現勘天役物，真正的開發智慧證成以彰顯「博厚配地，高明配天，悠久無疆」的教育思想及實踐。生命人格及理想的價值，是展現歷史文化的光輝，教育是啟迪學子的理性自覺，自然與人文所鑄鑄

¹⁷陳德和，〈《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。

¹⁸陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》第314期，2001年8月。

的自然境界之美。其生命教育的中心，則重於道的傳承。從一整體教育的思維，是以知識和行為展現完美的價值目標。道家思想是從基礎的學問延伸到人性的生命尊重之提升。以無限的展開與包容做為最終的訴求，體認物我共榮的和諧，整全人格的理想，對於生死、吉凶、禍福、窮達，面對不將不迎的生命歷程中無可奈何的體認與了解。以通達的智慧，開啟教育的理智與方法，整全人格理想心靈關照的境界，更能辨別是非、善惡、美醜的裁決。而現今的教育儘量結合周遭各種資源，包括人文、自然與人力等，當今教育將具體之經驗融入到課程中，即是生活活動中參與對話，而在教育中，倘若能以老莊思想有所實踐和啟發，能夠重視教育的解放與自在。

其三，有高柏園〈莊子思想中的心靈治療體系〉¹⁹，高先生首先從以生命為中心的哲學思想，肯定莊子思想，可以視為心靈治療的哲學理論。尤其面對現代文明帶給人類的焦慮不安，涉及價值問題的主觀抉擇，更涉及心靈與精神上的內在價值問題，可見價值哲學的心靈治療，是可以在生命的自覺性歷程中，有所回應。高先生的論文參考沈清松教授對治療學的歷程的生命建構，提出表象性和語言性的意義建構，意義的社會構建以及對「實在本身」開放的三個層次。高先生將這些分析為莊子治療思想對身體、語言溝通及心靈開放三個面向來探討。在身體觀部分，首先是形軀我的否定，由此肯定精神自我的存在的豐富意義，不過高先生另外指出，道或精神自我是經由身體而有具體實踐。所以，吾人也是通過身體去體現道。因此，雖然否定形軀我，但是身體的存在，即使在價值實踐上，還是有其意義。也就是說身體的存在也是吾人面對天地萬物的內容之一，由此看待身體的存在與消滅，也就是生命的生與死，亦不用有樂死惡生的想法，這一方面的思想可以在〈養生主〉、〈德充符〉、〈大宗師〉的文獻中獲得印證。致於莊子的語言觀的心靈治療，則是根據〈齊物論〉對語言與辯論的探討，指出莊子是在進行超越的反省，而不是對客觀的語言與辯論賦予標準或系統相，也就是說語言與辯論的問題，其實是價值觀，而不是知識的問題。若根據〈人間世〉的形容，個人對語言的使用，根本不是理性的運用，而是有好惡的問題存在於其中。所以也就可以斟酌對語言問題或知識問題進

¹⁹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。

行心靈治療，也就是保持心靈的開放與自由，而有主觀的修養與實踐。因此，在心靈開放的方面，無論是〈逍遙遊〉、〈人間世〉乃至老子理論皆有無為無己的致虛工夫，這也就是心齋與坐忘。根據〈大宗師〉與〈逍遙遊〉可以印證心靈的自覺開放與反省，即可達到超越的生命境界。若以〈應帝王〉至人之用心若鏡而言，「一方面即顯道家之虛無之體，一方面亦顯此心無執之用。」這就是心靈的自得自在與自由。

其四，謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉²⁰，該文首先指出，由於教育部門提倡生命教育的觀念，遂使該觀念在學界的研究中形成多元的論述，並且使生命教育的發展表現為開放系統，而有多元闡釋的空間。若進一步分析生命教育的問題結構及其發展論述，生命哲學的問題意識實是生命教育的研究意義所在。所以從哲學詮釋的角度而言，老莊哲學作為論述生命實踐的學問，也應該能夠回應生命教育的問題意識。因此，謝先生的論文分別說明老子與莊子哲學的自然觀，指出老子創造自然一詞，意在賦予道的本性，並以此作為價值實踐的原理。而莊子哲學則強調自然之內在性，並從精神層面反映實踐自然的價值意義。該論文最後結論，從價值原理與內在精神，老子與莊子的自然觀念可以豐富生命教育的內涵及其實踐。

三、博碩士論文部分

其一，周景勳《莊子寓言中的生命哲學》²¹，作者以「生命」為中心，呈現「人」「我」問，你的背後，有一股強而有勁的力量，支撐著生命的生生不息，延續著宇宙萬物綿延不絕。《莊子》的生命教育哲學是轉化運用於現實人間中順逆的轉化運用，以天地並生萬物的情懷顯然地表露，人性的情感是融於天地萬物之中。一切能因應自然而隨順自如，更以安立天地萬物生命為依歸，化掉一切內心的執著如〈應帝王〉言語人之而先正身之醒，然而感化別人，以最自然的方式消解自身生命中的迷惘，從執著中覺醒，返回自己原有的自然，樸素純真。

²⁰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。

²¹參見周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學研究所博士論文，1990 年。

其二，陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》²²，由莊子的〈應帝王〉構成了「內聖外王」的最高理想境界，內聖是修身成德之學，外王室安立天下之道，內聖的意義為個人修養的最高境界，而外王是實踐落實人道的國家治理最高精神實踐。主要在於安天下的思想貫通，理想的人格典型，達到人格端正人心的境界，進而成聖，而能闡揚道德。安立天命之智，從人心之執著與生命之桎梏與虛欲去執內心安頓。展現完美的人格，以自然無為之心，由於恬淡之域，而需萬物的自然本性。莊子以生命之整體的思想關懷，而能應物不傷，以安立人民的生命，外王之道即明王之治，明君治理天下，功蓋天下不提己為功，從人心天性以天理，作為價值的依歸存有以價值合一。進而知人、知天、知天命，因而國政興衰，與天下安立的關鍵是在於人倫穩定與暢達，而人倫的基礎是普遍存在於群體中，每個人的內在之仁從良知挺立的成就，與我執的消融圓現，則是內聖外王的生命情境的發揮。

其三，吳皇毅《莊子生命美學對生命教育實施之啟示》²³，莊子走過極苦的人生，以烽火連天的戰亂中看盡生命煎熬與無奈，而提出天地萬物造化是氣之聚散的結果，而生死乃是人生自然的循環，更以物我兩忘的生命情懷，超脫人生的限制以及外來環境的羈絆。從生命的無奈中，消解生命存在的難題，而超越其困境，活出生命的光輝與美感。而能徜徉逍遙，跨越形體的有限束縛，活出生命的本真。順應天地萬物的自然本性，來展現生命美麗的境界，摒棄自我設限的枷鎖，而能遊歷於無何有之鄉，達成「道通為一」的理想目標。

其四，田若屏《莊子「無待」思想之生命教育蘊義》²⁴，莊子以體認生命存在價值與意義，將生命放入無限的空間，體會人間的「有待」與「無待」，互為轉化的感受。去理解人生活出積極生命的精神，生命教育與以充實人生生命教育方向，活出有品質的生活，豐富生命，達到理情平衡活出人生的智慧，拋棄心知感官享受依賴，所帶給人們無限的苦惱，從「無知而無不知」「知其所不知」消去小知小用，發揮其大用。《莊子》一書中，更提到人世間會遭遇到的困厄、疾病、殘疾，而使得人生的心境思想與行為有所阻礙，面對非人之

²²陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

²³吳皇毅，《莊子生命美學對生命教育實施之啟示》，國立中正大學教育研究所碩士論文，2005年。

²⁴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。

所能抗衡的改變，但如能懂得自然之「順」，也即順應自然變化之道，才能使精神得以超越，掌握生命的特質，同於大道。

其五，陳文財《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》²⁵，從人對於生命本質認定與生命價值的判斷即主觀認知的差異而形成不同的生命觀點，生命教育的研究討論，是如何藉由人生命之實踐與天地萬物之間的和諧共處，彼此之間和諧的對待關懷，提供生命教育可以有更多元的研究價值，從《莊子》內七篇的智慧展現，提出構想和實踐的見解，凸顯落實生命教育的研究價值。從〈應帝王〉的思想中，從無心以應化萬物的思想，超越事物的己是彼非之體悟，避免人之有心造作，而能順應無心之自然，作為安立天下大道為基礎，以寧靜來比喻人心從心的虛靜與和諧，就是人心之無執，而消解一切事物之對立，由虛靜的心靈修養來安立天下即人生價值意義，達到和諧圓融的境界。

以上文獻回顧，我們發現莊子思想蘊藏豐富的人生哲學理念，強調從生命實踐的角度體會人生觀價值觀之所在，而有相應的生活智慧。從生命教育的研究與討論而言，即是經由莊子哲學的理論與實踐工夫，對生命的本質關係有所理解，藉此來為生命教育的推動提供另一思想依據，也就是使自己與他人、社會、環境的人生觀與價值觀來開展生命智慧，追求生命意義的價值，強調人與萬物是一個整體，自然內在與自我毫無隔閡，此即是莊子的生命哲學。其思想可以圓滿實現生命價值的境界，將個體的有限性融入到大道自然的生生不息，以天地為大爐，以造化為大冶，更以有限的生命回歸無限的天道，能夠安時而處順，實現人生的價值和思想。本文即希望可以從〈應帝王〉的文獻所蘊含的生命哲學為生命教育理論有所哲學詮釋。

²⁵陳文財，《莊子生命哲學對生命教育意義的研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

第二章 〈應帝王〉的人生哲學

第一節 〈應帝王〉的篇旨與哲學義蘊

一、何謂「應帝王」

此「應帝王」語辭的概念論述，似乎是在談論帝王為政之道，但若深究其內容，實為修養工夫。一般的政府國家觀念是在討論完善的制度和政治理念，主政者如果能夠循著良好制度與理念，來為人民服務，他們就值得為帝為王，但是老莊道家思想認為「道」就是自然，其表現萬物是無所分別，治道應該是自然無為，例如《老子·第十七章》主張「太上，下知有之」，就是不以為管理為所治，這即是無為而治，而莊子的〈應帝王〉思想即可說是為此為脈絡，表示為政之道不只在於修養工夫，也就是面對天下之治不是政治倫理問題，而是修養工夫的實踐。應以應物而不自任，展現萬物調和的自然意義，這即是為政者最高指導原則。郭象注〈應帝王〉篇題曰：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」¹郭象指出所謂帝王，應該沒有成心，任隨自然變化的，即以無執的道心來治理天下。王夫之曰：

應者物適至而我應之也。不自任以帝王，而獨全其天以命物之化，而使自治，則天下莫能出吾宗。非私智小材，辨是非治亂利害吉凶者之所可測也。²

王夫之指出，帝王乃是無心自化，而對統治事物順其自然，不以人之造作，順應時勢，如此才能使一切自治，避免是非治亂利害吉凶。也就是說，帝王之政在於無為而治，超脫人我事物兩分的困境，自然萬物萬事有所依歸。釋德清曰：

莊子之學，以內聖外王為體用，如前逍遙之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢粃糠，猶能陶鑄堯舜，故云道之真以治身，其餘緒土苴以為天下國家。所謂治天下者，聖人之餘事也。以前六篇，發

¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁317。

²王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局，1984年，頁70。

揮大道之妙，而大宗師，乃得道之人，是聖人之全體已得乎已也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。若聖人時運將出，迫不得已而應命，則為聖帝明王，推其緒餘，則無為而化，絕無有意而作為也。³

由此看來，政治事務不能依靠人我才智，因為這是一種干涉的做法，會導致政治困境，如果說莊子的思想，也可以內聖外王，那麼主政者作為得道的「大宗師」，他在政治實踐上，也絕無有意做作，以進入自然大道的逍遙之境，呈現帝王之用。錢澄之先生說：

逍遙遊始，應帝王終。謂之應者，時至則然也。又云、應而不藏，此其所以遊，所以逍遙與。⁴

若將〈逍遙遊〉到〈應帝王〉視為思想體系，則逍遙無待，不齊之齊，養生命主體，在人間安命心齋，生命內在符應大道的〈大宗師〉進而由政治來表現，其實也就是內聖外王的有體有用。由此看來〈應帝王〉的「應」是應和的意思，即逍遙無待的〈大宗師〉做為得道者，一旦得面對治理天下事務，也就是順應地以無為逍遙的心境來進行政治活動。但是〈應帝王〉的「應」還有另外一個意思，即前引郭象注：「所謂應為帝王」，也就是應該的意思。根據程兆熊先生的觀點，

正如老子所云：「天下神器，不可為也；為者敗之，執者失之」。若非應為帝王，則即為者敗之。若非應於帝王，則必執者失之。而船山之所云：「不自任以帝王」則即應為帝王，而又應於帝王；亦惟應為帝王，而又應於帝王者，始足以言之。憨山認為「莊生之學，以內聖外王內聖外王為體用」，並認為「此應帝王，以顯大道之用」，其意似以此應帝王一篇中之所言，盡為言帝王或外王之用。實則莊子之應帝王，仍是偏於言帝王之體，……正如郭象所云：「夫堯冥矣，其迹則堯也」，必如此冥迹不二，方是體用為一：即體即用，即用即體。亦由此方會是「舜

³釋德清，《莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，2004年，頁431-432。

⁴轉引錢穆，自《莊子纂箋》，台北，東大圖書公司，1993年，頁61。

禹有天下而不與焉」。此則惟真應為帝王而又真應於帝王者能之。⁵

根據引文，道家思想應該可以解決當代的政治問題，即如像憨山所說，〈應帝王〉之用是一種體用，也就是內聖外王，所以莊子思想才可以對應政治實踐的問題的出現，因此，〈應帝王〉的內容可以說是應為帝王，也是應於帝王。高柏園先生指出，以「應帝王」之二義來看，一方面是無心應化的主體修養，所以在客觀的政治行事上，也就是作用的保存而已。⁶ 雖然如此，我們還是可以說莊子的生命哲學，可以建立相應的政治思想。

鍾泰先生從《莊子·知北遊》曰：「其用心不勞，其應物無方。」指出其思想相合於〈應帝王〉的「至人用心若鏡，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁷ 也就是〈應帝王〉的哲學思想是將莊子內篇的生命實踐的理論，應用到政治實踐，可說是老子政治思想的無為而無不為，應用到莊子所面對的政治問題。人性心靈的寄託，如有所安穩，則如道德修養有成就的人，主政者的心靈應該如明鏡般的平靜，順應外物的一切活動而不會有所拘束，而能自由自在。以此表現在政治上，就是郭象曰：「夫無心而任乎自化者。」這就是將莊子的處世之道，轉化為政治實踐的價值觀念，也就是外王事業以內聖修養為基礎，因此〈應帝王〉的題旨告訴我們，莊子的政治思想，其實是生命的智慧。

二、〈應帝王〉之「無為」義

無為的政治思想是根據老子的理論而來的，《老子·第三十七章》云：

道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化，化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。⁸

根據上述引文，筆者認為其包含六項要點：其一，所謂「無為」的意含是

⁵程兆熊，《道家思想—老莊大義》，台北：明文書局，1985年，頁400。

⁶高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁207。

⁷鍾泰著，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁167。

⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁91-92。

無特別人為之干預，不強求的意義。其二，在此所謂的「守之」又是何意，筆者認為是依照天道自然無為之常理來持守。其三，至此所謂「自化」又是何意，筆者認為是自己順本性成長。其四，再則所謂「鎮之以無名之樸」指何意，筆者認為是指讓人民的虛其心以化解有名執著，而回歸純淨自然本性。其五，又關於「不欲以靜」，筆者認為是純淨自然本性而不造作，使人民之心回到平靜。其六，至於「自定」，筆者認為是生命有所安定。歸納而言，無為而不為的政治思想是指無特別人為之干預，不強求人民的意思，而能自然無為以生成作用於萬物。治理天下者倘若能依照天道自然無為之常理，萬物自己順本性成長，而當萬物自然化育生成時，慢慢地即不會呈現欲望之心，若有欲望出現，為政者便讓人民做致虛守靜的工夫，以「見素抱樸，少思寡欲」⁹（《老子·第十九章》）的實踐，即能做到無欲了。純淨自然本性而不造作，使人民之心回到平靜，人民的心也就統整於潔身自愛，而天下則能太平安定了，這就是無為之治。〈應帝王〉的無為之治可以從二處文獻來探討，首先是：

肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也；其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚤負山也。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！」¹⁰

文獻中的聖人之治，並非無為之治。因為對話中的聖人之治，是以經式義度來治天下，這是一種以外在規範來制約民眾的政治教化，根據《老子·第五十七章》曰：「我無為而民自化」。¹¹釋德清解釋上引文的意思是：「言治天下，不可以有心恃知好為以自居其功。若任無為，而百姓自化。」¹²這就是無為之治，它告訴我們應該避免用形式化的治理方式來加諸於民眾之上，而是要用「處無為之事，行不言之教。」¹³（《老子·第二章》）的觀念來對待民眾，否則就會出現有如鳥高飛，鼠深穴的避患之事。所以接下來莊子又用寓言故

⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁45。

¹⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁320-321

¹¹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁150。

¹²釋德清，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版社，2004年，頁436。

¹³樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁6。

事講：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無有之鄉，以處壙垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」無名人曰：「汝遊於心淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」¹⁴

釋德清認為上引文是「直示無為而化。治天下之妙，欲君人者。取法返乎上古無為之化也。」¹⁵ 也就是無為而治是「順物自然而無容私焉。」¹⁶ 統治者所面對的人事物，皆有自然之性，所以在統治觀念上，就應該避免統治者自我意識的彰顯，不去在民眾身上設定任何統治技術，正所謂「人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有。」¹⁷（《老子·第五十七章》）。主政者心存統治意志，就會引起太多技術操作與計謀，如此只會導致負面效果，郭象即根據文獻提出「不治而自治也」。¹⁸ 這就是統治者不心存治天下之心來面對天下，而使上下之間，出現「遊無何有之鄉，以處壙垠之野」的境地。

王邦雄先生去對「為無為，則無不治。」¹⁹ 說聖人處天下事，當然要「為」；不過，所為的是「無為」。「無為」不是什麼都不為，而是無心的「為」，自然的「為」，讓天下人民與智者，都在君上的「無為」中「無不為」。吾人認同一國上下，皆回歸天道自然，人人自在，人人自得，「無不治」是人人活出真實的自己，而天下歸於平治。由此看來，〈應帝王〉是以順物自然本性的生命哲學來為天下政治指出一條出路，希望在上位者，避免用仁義之道去拉籠人心，或用法度去管理民眾，因為這都無法達到真正治天下之成效。唯有秉持任萬物之清靜自然本性性，擺脫私己才智，使其虛其心，內心虛靜，不特別

¹⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁323-325。

¹⁵釋德清，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版社，2004年，頁438。

¹⁶成玄英疏：「隨造化之物情，順自然之本性，無容私作法術，措意治之。放而任之，則物我全之矣。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁325。

¹⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁150。

¹⁸郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁324。

¹⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁8-10。

求取聲名，這就是無為而治了。

三、〈應帝王〉之「應物不傷」

〈應帝王〉云：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物不傷。²⁰

絕去求名的心思，使物各自當其位，故說勿為名尸，使物各自為謀，故說勿為謀府；絕去專斷的行為，使人各任其事，故勿為事任；應當絕去用智的打算，使人各盡其智，故說勿為知主。保全天賦的本性，出於無心，所以能勝物而無勞神之累。²¹再者，張默生先生認為本段文義是一「虛」字可以總括，也就是帝王之術歸於「因應無為」。²²道家無為而治的政治思想，來自老子講：「道常無為而無不為。」²³（〈第三十七章〉）強調為政者應該「處無為之事，行不言之教。」²⁴（〈第二章〉）也就是聖人致虛守靜的實踐工夫，可以產生治理效果。在「以輔萬物之自然，而不敢為」²⁵（〈第六十四章〉）的觀念下，可以保持人事物的和諧相處。也就是〈應帝王〉的生命哲學的實踐觀念，在「虛」的實踐，而其目的則展現生命之逍遙，逍遙是自由自在，不受拘束；逍遙即指無為無事，「無為」是指「自然無為」。因而可以出現「天地與我並生，而萬物與我為一。」²⁶（《莊子·齊物論》）的境界，在心境上與萬物齊一，人間諸人、事、物，各順其情，各盡其性，這就是呼應莊子「體盡無窮，而遊無朕」的致虛工夫。本文認為莊子其心之「虛」的生命哲學，應是主觀境界型態的哲學思想，通過勝物而不傷的人生智慧，而有所積極的價值實踐。程

²⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁339-341。

²¹參考張默生，《莊子新釋》的譯釋，台北：天工書局，1993年，頁226-227。

²²張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年，頁226。

²³樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁91-92。

²⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁6。

²⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁166。

²⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁88。

兆熊先生說：

要知生命本自逍遙，要知生命本自齊一，要知生命本自能養，要知生命本順世間。因此之故，生命之德自充，而儘可為宗，儘可作主，以主宰自己，主宰天下。此則只需「用心若鏡，不將不迎，應而不藏」。而此數語亦正可以以「不傷」二字盡之。是生命之學；而生命之學，則正是不學之傷。²⁷

用心若鏡即是生命做內在涵養的工夫，面對天地萬物的存在，不主觀地加諸任何有為，因而可以自然地呈現萬物的本來面貌，而且讓萬物的存在，各得其所，也就是我們不用私心於事物之上，所以也就能勝物而不傷。〈應帝王〉云：

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。²⁸

郭象注：「功在無為而還任天下，天下皆得自任。」²⁹明王之治是以自然的觀念治理天下，避免法度規範的建構，展現精神層次，而來引領百姓，所以會有功業普及，這就是不以自我為中心，無為教化施及萬物之舉。從虛靜自化中，展現純淨自然本性，即有天下的平治。也就是莊子的政治思想，重在主體虛靜之修養，肯定生命之無為自然，而使天地萬物順著本性來實現；此即「順物自然而無容私焉」。郭象注：「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。」³⁰明王之治是將心境呈現在政治活動中，讓萬物都各得其所，讓萬事無事而自成。如同高柏園先生所指出，無心而自然，自可無私，則能容納一切。³¹無私如同江水能容納百川之流，萬事萬物各得其運作，亦即「無為而無不為」之義，這是無心、心虛、無執的工夫所達至的結

²⁷程兆熊，《道家思想—老莊大義》，台北：明文書局，1985年，頁411。

²⁸郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁327-328。

²⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁327-328。

³⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁325。

³¹高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁213。

果，能不將不迎，應而不藏的實踐，則能勝應萬物而不傷。比較老子的政治思想《老子·第三十二章》云：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之於江海。³²

王邦雄先生解讀此章說：「老子思想的形上道體，既是保證萬物存在的終極原理，又是人間一切價值的根本源頭。此所以政治人生的靈動智慧，依據就在吾人對天道的親切體會。」³³所以上引文獻，應該有五項要點：其一，所謂自賓是順乎自然。其二，在此所謂自均是指自然地同等均衡的成長。其三，老子批評始制有名，始制有名代表有為造作。所以其四，是因「亦將知止，知止可以不殆」，即不可貪婪慾望固執。最後，道之在天下，即是回歸無名之樸的常道。這個樸看起來雖然似乎很微小，可是天下卻沒有一人能夠臣服它。所以如果統治者好好的把握這個「樸」，以自然治理天下，陰陽氣合，如降甘霖滋潤萬物，如道之無心而天下萬物治，如江河之水流至大海的自然大道。

由此反觀，〈應帝王〉的生命實踐工夫，是以內心寧靜為德，使心靈無為致虛，即使內心回到純淨自然本性，體會天道自然，生命逍遙自在，這就是人生最高境界。莊子的生命哲學告訴我們，無心就是任隨自然變化，也就是乘物遊心，逍遙無待，這個實踐過程亦是心齋與坐忘的工夫來證成。本文將在第三節進一步討論說明。

四、〈應帝王〉之「壺子四示」

《莊子·應帝王》篇中記載了一則「鄭有神巫」的寓言，內容以「鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。」³⁴來開始，文中記載了列子的老師壺子請季咸來看相，由一相、二相、三相至四相，每次

³²樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁81-84。

³³王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁147。

³⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁328。

壺子均以不同之面相示之，最後造成季咸驚慌而走。根據吳怡先生的研究，此壺子四示有四項重點，略述如下：一、季咸在壺子的臉上看到「溼灰」的兆象，以為沒有生機。但是壺子卻向列子表述他可以把生機萌發的現象杜絕起來，讓人以為毫無生意。³⁵二、季咸再一次來見壺子，即看到生機顯現，而壺子向列子解釋說，這是他讓生機發動，讓季咸以為壺子自己進入有生命的狀態。³⁶三、季咸第三次來看壺子，卻說看不清楚生命跡象為何，壺子跟列子表示，這次他所顯示的是用太虛平和之氣，顯示動靜不可分的境界，猶如動靜混然一體，所以季咸看不出來。³⁷四、列子第四次帶季咸看壺子，季咸卻馬上逃走，壺子向列子解釋，這是因為這次他向對方顯示出，不僅看不出生命的主體為何，連壺子做為客體，也不清楚自己是誰，好像失去自己又好像看到自己，壺子將此稱之為「吾與之虛而委蛇」。³⁸

壺子四示的寓言告訴我們，道法自然不是主觀主體可以感受到的，從主體出發必有相對應的課題，在相對的狀態中，是沒有真實性可言。也就是從價值觀點，生死氣機的有無，是在相對動靜中才出現的。若無主客對立，自然沒有現象上生機是否存在的問題，也就是進入寂靜境界。自然無為有如壺子生命境界，通體是無，融入天地萬物之中，將生機隱於無形無名。這就是盡去心機，順著自然，展現沒有絲毫的牽掛。所以列子領悟之後，「彫琢復朴，塊然獨以其形立。」³⁹亦即列子藉由壺子的啟發領悟到應該突破表象的虛偽與形名的失真，此即復歸樸素的心境。

五、〈應帝王〉之「渾沌」義

《莊子·寓言》曾說：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」

⁴⁰寓言就是一種「啟發性的語言」。它是藉由「超言說式」與「非分解式」來

³⁵吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁293-294。

³⁶吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁294-295。

³⁷吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁295-296。

³⁸吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁296-297。

³⁹成玄英疏云：「塊然，無情之貌也。外除彫飾，內遣心智，槁木之形，塊然無偶也。郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁338-339。

⁴⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁1037。

傳達意義。使得我們可以了解文本的意涵。⁴¹〈應帝王〉最後就是以「渾沌鑿竅」的寓言故事作為總結云：

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。」⁴²

根據上述引文，筆者認為其包含四項要點：其一，所謂中央之帝渾沌的意涵是指不做分別者。⁴³所以其二，在此所謂的渾沌就是無執、無為、無知的素樸生命樣態，渾沌即是沒有分別比較心。其三，七竅雖然是指人臉上的七個孔竅：耳朵、眼睛、鼻孔和嘴，其實它們意喻著生命的慾望，鑿竅就是使得人的嗜欲出現。其四，渾沌之實，雖然象徵質樸純真的一面沒有了，但是它也提醒我們可以放下執著，回歸生命本身。王邦雄先生說：

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。⁴⁴

渾沌無執著無分別，自有物我不分的一體和諧，問題在，那是未經人文心靈去開發，與修養工夫照現的初度和諧，此一原始和諧的背後，藏有被天行規律與天生形氣所封限的蒼茫與悲涼。故南北二帝倏忽之間的人為造，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。⁴⁵

⁴¹王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁155-156。

⁴²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，341-342。

⁴³成玄英疏云：「南海是顯明之方，故以儵為有。北是幽闇之域，故以忽為無。中央既非北非南，故以渾沌為非無非有者也。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁342。吳怡先生說：「中央」指陸地，「渾」是混而為一……的意思，「沌」是沒有分別的意思。吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁302。

⁴⁴王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁170-171。

⁴⁵王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁171。

前述引文之中莊子之「渾沌寓言」可說是達成無為而心自化的思想，也是本文在這章討論「無為自化」的思想依據。「無為自化」則是老莊道家生命哲學關懷生命的思維，以自然無為之境界引領吾人內省本真自我如何實現，這是值得我們醒思的重要議題。因為不去使生命有所人為作做，而達至無知無欲的境界，這樣的思想是在對照現實人生，提供給我們一面思想的鏡子，反照出這粉飾雕琢世界的本來面目，從莊子的寓言看來，世界的真相是值得來令人省察的。莊子的「無名、無任、無事、無知」即是喚醒人們不要以一己的意欲強行施諸於他人，乃可維繫自然而開放的人際價值關係，這樣的價值關係是讓每個人都可保有自己最本真的內在生命，同時人人都可成為真實的存在。另一方面，人人宜承認並尊重他人之個性與地位，在群體中，個人自然本性可得到充分的發展。本文發現自然界中，四時運行，萬事滋生，這盡然都在靜默中進行着。大自然的寧靜幽美，實質可醫治粉飾虛偽的人、事、物所帶來的煩囂混亂。⁴⁶因此，「無為自化」之觀念，可說是廣大的自然之美所孕育而成的。

換言之，渾沌之死其實是一個轉折，寓言故事啟發我們，為了避免擁有七竅來進行感官活動，而造成衰亡，就必須另外有致虛守靜的修養工夫來消解人的心知執著與造作有為，這也就是回復自然的過程，而有觀照的境界。所以混沌鑿竅的寓言故事，雖然看起來消極，卻是在指出因應無為之道，這即是明王之治。

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，關於天地之謂也。⁴⁷（〈知北遊〉）

陳德和先生認為莊子之以順物、無為來保證天地萬物的存在，實質也以慧命相續地充分體現老子「無為而無不為」的實現原理。⁴⁸所以莊子所看到的天

⁴⁶參照陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，2010年，頁100-101。吳怡先生指出，人本來就有七竅，沒有七竅人一定會死亡，所以鑿竅的故事就是告訴我們，不要破七竅所役使。也就是「用「無」、致「虛」，我們才能「沌沌兮」與萬物渾然一體。」吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁303。

⁴⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁805。

⁴⁸王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁212。

地萬物之自然之美，不是一個外在客觀的生態界的意思，而是通過至人無為之心，領悟我們所存在的環境，本沒有名利地位，在至道所生成的天道之中，人間的功名利祿都不是最真而永恆的，人們應該抱持著無為的道心，期待著人與天地物我之間的整體和諧，虛懷若谷，並以寬廣的心胸包容人間世。如《莊子·至樂》中的一段記載：

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。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰭鱗，隨行列而止，委蛇而處。⁴⁹

王邦雄先生指出，這則寓言就是在反應以人為的干預及本位主義所造成的不良結果。而且這則寓言的思想還相合於前引〈應帝王〉中「渾沌鑿竅」的故事，養鳥者可以用來詮釋為政者，若強調統治者抑制，其實是環境破壞的開始。所以才主張無為而治的理想。從莊子的思想來看，凡是人為干預，都是不尊重自然大道的做法，只會陷入生命的困境，造成人無法與天地萬物共處共榮，所以才需要使人的生命「順物自然而無容私焉」。而從《莊子·德充符》文獻中：

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。⁵⁰

《莊子·齊物論》云：「天地與我並生，而萬物與我為一。」⁵¹所以莊子的自然觀，就是不站在人的有情角度來做生命實踐，所謂的自然就是不以主觀好惡來表現在天地萬物之間，而是要求將生命自我融入到天地萬物之中。沒有對立，用這種觀念來反省我們的生存環境，即是以道為本然的實踐原則，藉由道之自然，展開胸懷，讓一切的生命得以充分發展，生命彼此尊重且自由的成長，將不必要的干擾減到最低，不以自己私慾恣意去踐踏我們所處的這個世界。直言之，人之處世宜超脫於彼此對立是非之域，更當以整體性和諧為生命實

⁴⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁681-682。

⁵⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁245。

⁵¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁88。

踐原則。

第二節〈應帝王〉的實踐工夫

在老莊思想中，認為任何人都可以用「無」、「坐忘」和「虛靜自然」等工夫，做為生命的超越與突破，讓自己的心靈開放，順而解開人世間的種種對立，並掙脫利益得失的枷鎖；甚至連生死的發生，都是大道造化的自然之理，〈逍遙遊〉云：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」⁵²點滴的飽足與內心的體會，就能使人內心安定不為人為造作，也就不會出現違背生命的虛靜自然的表現，在「人莫鑑於流水而鑑於止水」（〈德充符〉）⁵³的關照，生命可以逍遙且來去自如，而方內方外無是非，亦可通行無礙；換句話說，惟有藉道之證悟，方能無處不可遊，無入不自得。

一、乘物以遊心

以下根據上節的研究，進一步論述〈應帝王〉的生命實踐工夫。莊子的「乘物以遊心」，是讓我們以道德心境，重新觀照天地萬物的存在與人間世，以清靜無為的心境而能順應自然，找回與萬物同在的瀟灑和悠游自在。陳德和先生根據老子去執、去妄、去甚、去奢、去泰的思想，表示莊子也是「意在勘破我執，隨化應物，以塑造人間的和諧」。⁵⁴此即「無為」的主張，所以萬物皆能乘物。

郭象說：「所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也⁵⁵」。莊子〈人間世〉云：

絕迹易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，

⁵²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁28。

⁵³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁214。

⁵⁴王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁104。

⁵⁵郭象注「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」之文。郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁23。

未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也。伏戲几籙之所行終，而況散焉者乎！⁵⁶

根據上述引文，筆者認為有包含六項要點：其一，所謂「絕迹易，無行地難」是在譬喻人為的造作其實很容易做出來，但是要順著天道出現是很難的事情。所以其二，在此所謂的無行地即是指出，受人的驅遣容易偽裝，自然的道理難以作假，這是一種生命智慧上的反省。其三，至此所謂無翼飛，這就如以無翼而能飛翔是很難的事情，由此指出精神之自由境界的難能可貴。其四，再則「彼闕者」是意指致虛守靜的心靈。其五，所以虛室生白就是表示致虛守靜的心靈，可以讓價值事物（天道）流進來，換言之，心靈進入虛靜即是產生對天道之體悟。其六，至此，所謂「坐馳」就是不能夠「虛室生白，吉祥止止」，因此造成「坐馳」，意即造成精神馳騁不休。⁵⁷綜合前述，生命實踐是很困難的，因為如果習慣以虛偽的方式來對待他人，就會以虛偽的心態來對待天地萬物，生命也就難以走上正途。無怪乎莊子會說「未聞以無知知者也」。因為無知是一種虛靜的心境，這是從「唯道集虛」的心齋所達至的，這即是生命智慧的展現和發揮，更從自然的道理，呈現人性之純真善良之道。藉由心齋的觀照，心靈就能對天道之體悟，內心虛靜而吉祥。

老莊思想除了尊重個體的存在外，更強調天地人我之間的暢通與和諧，所以主張自然而來使人不為物欲所累與不為情識所苦，而有自由的心靈。〈應帝王〉即勸世人回到生命的素樸以求自在，不可將生命虛擲在無畏的追逐與奔競中，陳德和先生說：

明王之治絕非棄百姓於不顧的冷漠處理，更非置天下於靡爛的自私想法；明王之治是國君以其無執無為的內在修養來開通自己、豁達自己，使人民從此不必再去為了滿足國君的欲望、達成國君的企圖而疲於奔命，

⁵⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁166。

⁵⁷成玄英疏云：「苟不能形同槁木，心若死灰，則雖容儀端拱，而精神馳騁，可謂形坐而心馳者也。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁168。

也不必再被領導者的種種藉口所剝削壓榨；明王之治是統治者樂意將各種機會完全下放給天下百姓，使天下百姓從此可以獲得充分自主的生活選擇，並無拘無束地創造出自我的一片天地。⁵⁸

可見莊子是以生智慧來看待明王之治，這其實是一種淑世本懷，也就是透過生命實踐，以虛靜的心靈、寬大包容的心胸，尊重人世間的一切，解放一切束縛，讓所有的生命回到天真質樸，這也就是萬物一體的和諧。「乘物以遊心」在《莊子·應帝王》的形容是：

予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以虛曠垠之野。⁵⁹

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。⁶⁰

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。⁶¹

根據上述引文，筆者認為其意含有六點：一、所謂的莽眇意含是對逍遙至無待的形容，所以才以達到天地四方的六極，它們的進一步形容就是「無何有之鄉，以虛曠垠之野」。二、遊心於淡，使心遊於淡泊之境，而「合氣於漠」就是使精神融合於清靜自然本性。三、順物自然即是不用自己的私意。四、因此要出現天下得治，統治者就必須保持著逍遙的心境，內心就不會出現想用管理的方式來進行政治實踐。五、至於明王之治，就是要心地恬淡，不用機智，隨任自然的思想，也就是說治理天下，一定要使精神超脫世俗，處於清淨自然之境界，陳德和先生說：「老莊思想中的自然，指的是生命的原始自在和天真美好，它是我們一切德行的根源和理想，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。」⁶²這就是「無為而

⁵⁸王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁112。

⁵⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁323。

⁶⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁325。

⁶¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁327。

⁶²王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁114。

治」的思想。六、這種思想是生命實踐工夫的思想的本懷，即是不去干預生命和主導生命，進而使精神擺脫擾人心神之瑣事，放下執著，這樣各種人間事物即能迎刃而解，在「無為而無不為」的情境下，即無任何價值上的緊張關係的出現，達成自我生命實踐之功夫。

筆者認為生命實踐的依據本有自發性、主動性，透過自我的省思、自我的體察、自我的印可、自我的體會；面對晦澀思想所牽纏的人生困境，在大智慧的莊子看來，就像討厭影子與腳印的人，越跑則影子越纏身、腳印也越多，困境也越強烈，亦即我們應該追隨大道所賦予的價值理序。

以此反觀〈應帝王〉一開始，對有虞氏和泰氏的比較，即是描述統治者以自然無為的心境，呈現明王之治的狀態，他們則不外乎是使天地萬物皆得所安、如其所立。〈應帝王〉云：

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。⁶³

根據上述引文，筆者認為包含四點：其一，所謂藏仁以要人的是心懷仁德，卻意欲約束他人也行仁。其二，在此所謂的「未始出於非人」是指為外界事物束縛。其三，至此所謂「其臥徐徐，其覺于于」，筆者認為是指他睡時安穩舒適。都是一種對逍遙自得而且生命無拘束的描述。其四，再則所謂「情信與其德甚真」，是在形容進入非人狀態，而是一種價值的肯定。綜合而言，莊子所理想的天下是如泰氏之安閒無事，不被外物所累贅。如此政治的思想源頭，其實也是以生命實踐為基本工夫來開展，即是不落於人我分別、是非之見、是己非人，也就是避免以「仁義」為標竿，做為形式化的框限。莊子認為泰氏的政治實踐成就以照顧範圍來看更是無遠弗屆，也就是泰氏能夠可以無為無執的開放心靈，排除物我對立計較分別，且能隨順自如安穩，如此的修養而能治理天下無往不利而往來自在。

⁶³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁317。

而依生命學問的通慧，每一個人都同樣具有幡然來悟、跳脫沉淪的無奈思想，當我們慎思獨處之時有超越世俗的人性感受的層次，這時不免呈現物我不同至理的感受，而在人格成長的過程中，相較對比是一定免不了的。筆者覺得人是能提升出澄明的真心和善良的生命意識，也就是莊子藉此告訴世人最高的人生境界，所要追求的東西不是眼前大家汲汲營營的表象。

明王之治，其實還是根據〈齊物論〉所說「天地與我並生而萬物與我為一」的主張，是使生命開放向天地萬物。這是將禁閉的人心疏解開來，清除人性的淤塞，自然與無為作為心靈的修養，從原有的本真之得，拓展道之尊德之貴的本性。不為物慾所累、不為情識所苦，恢復我們原所本有的天真自然。

二、精神為寓府

人的精神若能無罣礙的超越，才能使形體能有一個完全寧靜的主體。主體觀念的提昇，即為實際的處世行為形成良性的互動。人際的相處應該是理想人生的展現，莊子即希望人能有的自然心靈表現在實際的人生活動上。就實際人生活動中的四大要務－保身、全生、養親、盡年，保生即是保守生命之主－以精神為寓府，不可使之受到無謂的傷害。⁶⁴養親，是保養精神。盡年，就是想盡天賦的壽命。然而在實際的人生活動中，卻存在許多傷害生命的障礙。要如何自在地周遊於這一層又一層的障礙之中，能不受到傷害，要有很適當的處世方法了。可以從以下方面了解：

（一）無心以成化

〈應帝王〉云：「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主」。其實是呼應〈逍遙遊〉「至人無己，神人無功，聖人無名」的思想，即「無」的實踐觀念的提出，是看到人因世俗牽絆罣礙，太多煩惱，欲望過度，所以才會需要

⁶⁴《莊子·知北遊》：「聖人處物不傷物，不傷物者，物亦不能傷也」。這是說聖人與世俗處，而不受到無意義的迫害。

「為無為」的生命工夫。陳德和先生指出「逍遙思想」，它以生命的解放、精神的自由為關懷，輕外物而批流俗，這是老莊人生智慧的展現。莊子認為聖人之教詮釋成為一種「無心以成化」的精神理境。⁶⁵從莊子思想的角度來看，聖人之教也是就一種「無心以化成」的精神理境。「無心」即是無執的道心，是心靈進入致虛守靜的狀態，在此狀態下，可以達致無私、無執、無我、無分別心、無意識型態的人格修養，經此修養去面對實踐事物的各個面向，也就能包容與尊重萬事萬物，甚至成就萬事萬物的存在，與它們共榮共處共生。

人與人之間不應該存有掛礙倚恃的心，即不以固定形式秩序來生活，如果能夠順應自然，而流通在無造作、無偽妄，沉浸純白無心之自然心靈中的「道」，就像「魚相忘於江湖」適合生活在水裡悠遊，就能忘記一切窒礙而自由快樂；人生存在自然道境中為滿足，那是自由逍遙「無心以成化」。個人主體唯有心靈淨化，才能斷煩惱，將一切名利、是非、死生等，進入絕名利、淡是非、一死生，了卻窒礙，而達到自然逍遙之境。人涉入塵雜的群體中，必然成其人生活模式；怎樣能遨遊於塵俗的生活，獨自與天地精神萬物和諧共生，就要化理想為實際行動的處世，即體即用。從個人看待生命，則「生」是一段時間的「始」，「死」是一段時間的「終」。生命有生有死，有始有終，不要太執著於煩惱中，解除生命困境的枷鎖，必然經過一翻徹底覺悟，即順隨自然的變化，處之泰然，平常心以對，自然地與人相處，不讓人我利害的事去擾亂內心，才能保住本性，擺脫羈絆，面對宇宙萬象雖殊，轉個念頭轉彎，即能柳暗花明，左右逢源，不要固執偏私。以下參考顏崑陽先生的寓言研究來詮釋〈應帝王〉的生命價值觀。

（二）無心以應世

〈應帝王〉「至人之用心若鏡」的觀念，在於指出得道者的心靈，像一面鏡子，對於各種不同事物的出現，就只是泰然處之地反應它，不加入主觀意志，不抱持立場，顏崑陽先生說：

⁶⁵陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月，頁39。

個體與個體之間的傷害，來自於摩擦和撞擊；摩擦與撞擊來自於彼此的敵對；彼此的敵對來自於堅持自己的觀念立場，去迎接、排斥、攻擊。因之，要使自己不受傷害，便須先消除物我的對立。要消除物我的對立，便須先消除自己對外物迎接、排斥、攻擊的心機。⁶⁶

善於處事得道真人，已斷了妄念，心靈恬靜淡泊，就像一面明潔的鏡子，對物去了不推送，物來了不迎接，只是自然處之泰然反映它，毫無預存什麼立場，人世間處世的道路，有康莊大道，崎曲小路，甚至是迂迴波折處處全生，可以盡年，踦着然響，所以若堅持自我的立場，則人生必是時時遇到的波浪與阻力，有涉海鑿河之困，所以才需要來化解坎坷的人生，「不將不迎，應而不藏」的人生智慧，這就是以無心無世的生命實踐，走向人生的康莊大道。

（三）無用以免害

顏崑陽先生指出「無用以免害」⁶⁷做為處世的藥方，在於看到世俗的價值觀念中，凡是比好惡、美醜、貴賤、尊卑、窮富，都是在「相對的價值體系」中，以為一己之有用表現，但這只是世俗表象的價值體系而已。⁶⁸也就是說，「有用」沒有絕對性，它只是從相對的眼光來看事物的存在及其價值意義。《莊子·人間世》說「人皆知有用之用，而莫之無用之用」。從無用之大用來看，有用是一種強加的價值方式，所以會造成愛慕虛榮、羨慕嫉妒，往往會導致用的傷害。《老子·第二章》「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」⁶⁹所以《老子·第三章》「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。」⁷⁰因此，「無用之用」不只是用來對治有用的問題，它還是最高的價值觀，以無用做為一種用，不落入各種相對性的對立中，而來超越有用的傷害。所以像〈德充符〉裡面形容那些殘缺不全的人，表面上看起來醜陋無用，卻是在戰亂時代中，最能夠保全性命者。《莊子·

⁶⁶顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年，頁119。

⁶⁷顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年，頁111。

⁶⁸顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年，頁111-112。

⁶⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁6。

⁷⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁8。

人間世》云：

夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！⁷¹

莊子不從外在表現來肯定人的價值，生命內在能夠包容事事物物，才最能夠免除禍害，因為他不把自己的生命活動設定在某一種片面，社會各種爭奪衝突就不會加諸己身，而能永享太平。

（四）乘道德而攸遊

從世俗的角度來看，有用與無用沒有確定的標準，也就是在有無的對立中，有用可能也會變成無用，無用可能也會變成有用，顏崑陽先生根據《莊子·山木》⁷²云：

處在「有用」和「無用」之間，仍然是固執在一個定點，仍然是滯跡。所以只是近乎道而不是道，因為道「應物無方」，絕不偏滯。它不變，然而卻是一切變化的原因。它不動，卻是一切活動的力源。它沒有所謂「有用」或「無用」，卻是「有用」與「無用」的樞紐。宇宙萬象，「無動而不變，無時而不移」，道就是一切動變移易的根源。因之，最高明的處世，不偏滯於有用，不偏滯於無用，也不固定在有用與無用之間。而應該是與道德化合……，遣盡兩執對立的妄念。⁷³

⁷¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁199。

⁷²顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年，頁117。

⁷³《莊子·山木》云：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。若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則。若夫萬物之情、人倫之傳則不然：合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！」。郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁731-732。

所以〈山木〉篇的思想，可視為呼應〈應帝王〉「壺子四示」的寓言，季咸的神力面對生生死死的不確定，實際上是無能可為。就像想要絕對掌握有用或無用的標準，在一般俗世的變動中，根本是不可能的，所以就像壺子的「虛而委蛇」與列子的「雕琢復樸」，使自己不利於對立中，那麼也就像《老子·第五十一章》所說：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」⁷⁴「物物而不物於物」也就是勝物而不傷了，此即「乘道德而浮遊」之逍遙。

道即宇宙萬物自然的變化，從人性人心對待物，能順物而能化貸萬物，不失本真靈性思惟的天下治。以一個固執一成不變的觀念態度，去面對瞬息萬變的世情，則不免滯跡一端，又陷入桎梏的巢臼了。處於有用和無用之間，近乎道，而事實卻還不是道。能與道德化合，便能忘掉表象的讚譽，也忘掉世俗短現的譏評。完全順著時機的變化去做，而不偏執在一種固定的行為上。以中和不偏做為處世行為的準則，心遨遊在人生道路境界，道是最高明的處世動力，不偏滯於有用，不偏滯於無用，則是道德化合，可靜可動、可出可處，動靜自如，一切生活「與時俱化，無肯專為」。也是居於不變，又能操一切變之主動。職是之故，他能逍遙物外，「物物而不物於物」。⁷⁵

綜合來看，能通到自由逍遙之境，首先必須我們的心靈排除一切對立差異的妄念，提昇到平等無別的自然心境中。然後持著這種自然心靈，實際運用到種種人生活動中，理想毫無保留體現出來。從現實中提昇理想，再將理想落成於現實。從提昇理想是「明體」，而理想成於現實是「致用」，才不至於混亂，不至於空虛懸置。體用相成，所謂理想的人生才有展現的可能。這就是莊子充滿無上智慧，如明燈遍照的人生觀。由於心思及行為可能會出現諸多的人性盲點角色，心靈開放自在，即成了修行實踐的深切課題，而同樣的工夫，是要忘掉自己的堅持，生命的學問是有工夫實踐就有境界證成，工夫如果越精進、越勤奮的人越豁達，境界當然也會越加純熟圓融。心靈的提升是無限的智慧寶藏，順則可如天地，逆則無得失心。莊子的生命哲學希望人人都能消融生命中的芒昧，亦即從執著和妄作中甦醒，然後以其虛靜澄明、寬大包容的心胸，尊

⁷⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁137。

⁷⁵參照顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年，頁116。

重對方，肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾與制約的自由環境下，安其分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧。

第三節〈應帝王〉與《莊子》內七篇實踐工夫之印證

從莊子的生命哲學的角度來看，人間生命的完美境界，即是逍遙的人生，這是對宇宙本體與萬物變化背後的大道，所體認而來的。「道」一方面是萬物變化所依循的規律，萬事萬物包括人的生命在大道中，是客觀的存在，所以人與萬物非是相對待的存在，皆是大道造化中之一員。在另一方面，依循大道本性自然的活動，從「養生」實踐而言，可以保身、全生、養親、盡年，即是把困厄、貧富、毀譽，做為人生的無可奈而能安之若命。如此價值觀，在於莊子看透世俗功名與利祿對人是一種束縛，而以應物之妙溶入「天地與我並生，萬物與我為一」的精神世界，以大道自然為價值本性而反求之，更從人心反求諸己，擺脫世俗的假象價值觀，徹底解放心靈的枷鎖，才能天人合一，精神才能真正「自由」，進而使身心能以自然平靜之心，化解人性的內心躁動，此即逍遙自在。

既然莊子哲學提出一種寄託生命精神的途徑，此即是乘物以遊心，使人安時處順於精神的自由展現，即使生命精神來自於道，與天地萬物自然地同在。莊子逍遙遊期許精神解放，這是來自於精神能夠不齊之齊，養出生命的價值主宰，而能心齋於人間世，生命充滿大道的符應，即以道為人生的宗師，進而能夠實現無為而治的明王治世。以下即就〈應帝王〉思想與莊子內七篇的理論關係，依序探討。

一、逍遙無待與齊物合一的觀物智慧

〈逍遙遊〉可謂莊子生命哲學的最高智慧，是追求與造化者同其融合無礙的境界，這是莊子哲學的理論目標。莊子認為人生的最高境界是「無己、無功、無名」的「至人、神人、聖人」的實現。王邦雄先生的研究提問道：「至人神人聖人，是莊子的理想人格，問題是此言三句話是講工夫，還是描述境界呢

？」王先生首先認同修養工夫也是境界，即透過無己無功無名的修養，能開顯出至人神人聖人的超越境界，不為己之形軀所限，也能不為表象的世俗之功名利祿所拘限所羈絆，如此才能超曠自得，才能豁顯人性高瞻遠處逍遙的境界。再則就工夫而言，生命主體所無掉的「己」，就是無掉形軀與自我，就能避免牽引出心知定著與情識的糾葛；第三，以境界而言，無己無功無名，就是「天地與我並生，萬物與我為一」之境的呈現，人與大自然契合為一，無主客物我的對待，是為逍遙無待。⁷⁶所以逍遙遊寓言中，即是指出達至逍遙之境，必經實踐層次與生命歷程，故有逍遙與不逍遙的對比，此即蝸、學鳩與斥鴳不識鯤鵬，與肩吾不識接輿的情況，反映出生存環境及心思層次不同的人間境遇，隱喻生活世界乃至人心內在處處充滿無明的束縛。所以拋開束縛，進而達到自由自在的境界，以逍遙的精神，將生命與自然成為一體。此即莊子生命哲學的主要命題。從生命實踐的觀點來詮釋莊子的哲學體系，莊子的目標即在於追求一個最高的自然逍遙之境成就精神境界。這對生命內涵而言，也是實現最高價值的人生智慧，並意謂莊子生命哲學蘊涵內在性理論，實踐工夫是心靈層面的呈現。

藉由許由「越俎代庖」及「不龜手藥」等故事，生命層次不同的人，對於人、事、物的價值觀與面對因應的態度，當然也會隨之而異。莊子藉此告訴世人最高的生命境界所要追求的東西不是眼前大家汲汲營營的東西，這一方面當然排除物欲，但更重要的是生命內在的涵養工夫。據此，則〈齊物論〉之「吾喪我」、〈養生主〉之「安時處順」、〈人世間〉之「心齋」、〈德充符〉之「突破形骸表現」、〈大宗師〉之「坐忘」，此諸之意義已經含攝在〈逍遙遊〉裏了。〈逍遙遊〉乃在明至人之心，正性分之適，在顯無為而無不為之寓言了。徐復觀先生說：

「無己」即以「忘」與「化」為其內容，……所以無己的境界，是通過一連串的自覺的工夫過程而始達到的。這種自覺的工夫，即是前面已經提到的「虛」「靜」，尤其是「心齋」。……因為〈逍遙遊〉的「無己」，即是〈齊物論〉中的「喪我」，即是〈人世間〉中的「心齋」，亦

⁷⁶王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，2007年，頁66。

即是〈大宗師〉的「坐忘」。」⁷⁷

進而言之，逍遙是生命自覺工夫達到悠遊自在，不因人間世俗而煩惱，而能以大道化為一體，化解塵緣的牽絆，回歸大道則處動而不亂，所尋求的是聖人之德，聖人無己、無功，是體悟真理的表現，是生命修養追求的目標，是人之應有價值展現和生命解放。〈逍遙遊〉不但對聖人境界有一展示，同時對成為至人之工夫歷程亦有說明，足見其內在工夫與外在境界之充實飽滿而圓融無礙。高柏園先生說：「所謂逍遙者無他，即無待之境，所謂『乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！』」⁷⁸者也。

逍遙即是心靈無待，生命能夠泰然處之，生命自然自在自得。這是藉由大道為我們精神生命的源頭，因而面對天地萬物的存在及複雜的人間事物，能逍遙者即不為俗事所滯礙。以逍遙的觀念，回顧〈應帝王〉的思想，如前文所強調莊子的政治思想，其實是一種生命哲學與人生智慧。主政者之所以可以在政治的名位上產生治天下之功，是基於本身在生命涵養與修為上，能夠以不治為治，以不宰制的觀念來面對天下事物。由此看來，〈應帝王〉的思想是非常積極的，陳政揚先生說：

〈應帝王〉所提的「明王之治」並不是一種「無治主義」。進一步說，莊子此處並不是消極的以「安立天下」是不得已而為之之事，然後說天下不可為，不可治；相對的，莊子正是以「安立天下」為要事，洞悉有心於治天下反而會擾亂天下，所以才說天下不可為，不可治。明顯的證據是莊子雖說：「功蓋天下，而似不自己，化貸萬物，而民弗恃」，指出明君不應自居安立天下之功，而要能生而不有、為而不恃、長而不宰；但是，卻並沒有否定國君存在的必要性與功能性。國君存在的功能性是能功蓋天下、化育萬物。對於莊子而言，理想的君王理當通過虛欲去執、無為自然以安立天下；但是，使萬物得其自己以化貸萬物的理想，卻並不能僅止於國君一人的深厚修養就能得以實現。還是要通過國君將其修養應用、擴張到整個國家機制之中，消融國家權力的宰制性，才能

⁷⁷徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1994年，頁398。

⁷⁸高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁13。

使國家權力的行使不會擾動民生、剝削民力。因此，要證成無事而自成之境界，就絕不是國君一人關起門來做修養工夫就可成的。明王之治不是毫不著力於安立天下的無治之治，國君以其修養工夫在其位引導國家權力，使人民的生活不受國君的私心或國家權力的壓榨，就是國君所以安立天下之治理方式。⁷⁹

換言之，莊子在〈應帝王〉其實是希望將他的生命哲學的人生智慧運用在天下事物中，當主政者能懷抱沖虛玄德之心以虛欲去執，無為自然，也就是以逍遙的精神來安立天下，這也就是聖人境界在人間世的最大範圍的實現了。

從〈齊物論〉的觀點來看，齊物的境界也是圓融人生之體道證德的修練的提升，展現自在自得的生命觀，從無我的人生與宇宙合而為一，有如融合入天籟之中，生命面對各種人事物，皆能和諧以待。不因人生之坎坷而有所感慨與失意，生命之所以能不沉淪陷落，則是因為心靈莫若以明，而照於天地之間，即是以大道之融通萬物為人生的指標，而能與宇宙相通而自明也，達到「道通為一」的「天地與我並生，萬物與我為一」的圓融境界，這就是聽天籟的實現。王邦雄先生分析人籟、地籟、天籟的問題時說：

人籟之真，地籟之全，就是天籟。所以每一個人做我自己就是天，因為我的天性，我的天真，我做我自己，我就是天，因為我是天生的。心落在形，形成兩個問題，一個是「成形」，一個是「形化」。成形就產生「彼是」的問題，我成形了，但是另外一個人也成形喔！於是有「彼」與「此」，「你」與「我」相對立的問題，即人與人之間的問題。⁸⁰

人我之別即會引生出是非問題，王邦雄先生又說：「會產生這樣的是與非，是因為彼此的心都執著自己，這在莊子叫『心知』。心本來是很自由、很空靈的，……但是心落在『自己』裡面，然後又執著自己，這時候的心，是你自己的心，不是宇宙的心，宇宙的心是平常心，自己的心是不平常心，因為你每個地方都想到你自己，你就很難平常，『平』不起來也『常』不起來，你的特

⁷⁹陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁145。

⁸⁰王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化公司，1993年，頁93-94。

殊心——特別的用心，我們的心不僅落在形，而且會去「知」形的每一個階段。」⁸¹成心即心知執著，乃是世界產生對立的原因。換言之，如以〈齊物論〉的思想來應對政治問題，則上下位之間，不僅是「民之難治，以其上之有為，是以難治。」⁸²（《老子·第七十五章》）所以應該「太上，下知有之。」⁸³（《老子·第十七章》）而且也應該有「聖人和之以是非而休乎天鈞」之兩行。⁸⁴〈齊物論〉的觀念以〈應帝王〉的思想來看，之所以聖人能夠做到兩行，是因為他做為主政者的心靈，內涵著「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物不傷。」此即無為而無不為的道心，陳政揚先生說：

明王之治是以為君王真正有事功於天下，是能自然無為使民自化，而不自居其功。這正是由於明君聖王能遊心於無窮的道境，而以此道心之虛靈明覺收拾一切有為造作，以因任隨順於天下，而使萬物之生命都得以安頓。對於「治天下」的態度，主張聖人之治世當以不有心於治而天下方能安治。至於從安立天下的方式而論，明王之治雖不主張從制度面著手安立天下之事，但是卻也不是否定安立天下確有其方法，因為當莊子通過坐忘、心齋去除我執時，也正是從方法論上回應了如何避免「以己出經式義度」的問題；換言之，莊子的應物而不傷的無為論，正好從方法上回應了《老子》「無為而治」的理想，說明了「為而不恃、長而不宰」如何可能的問題。⁸⁵

換言之，明王之治是一種生命價值觀，莊子認為天下問題不是制度面的管理或技術操作，天下問題，其實是主政者是否能夠以沖虛玄德，即清淨自然的心境來面對萬事萬物與人民的存在，即以虛靈明覺的道心，來化除有為造作的緊張衝突，此即安頓天下萬物。也就是平齊事事物物，究其極不過觀照物我平

⁸¹王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化公司，1993年，頁95-96。

⁸²樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁184。

⁸³樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁40。

⁸⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁78。

⁸⁵陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁146。

等而已。

二、緣督為經與虛己心齋的養生工夫

既然莊子哲學強調生命實踐，而生命在現實中，常常出現人的有限性，此即有涯與無涯之對反，唐君毅先生說：

吾人如由齊物論以求此所謂吾生有涯之意義，則此初唯是連吾人之生命于吾人之百骸、九竅、六臟之形骸；然後可由此形骸之有涯岸，以謂吾人之生為有涯。繼由此形骸之與物相接，而有吾人之定型之生活習慣，及緣之而起之成心。此成心者，乃吾人之定型之生活習慣，與吾人之靈臺之心，相結合之一產物。人不能無定型之生活習慣，則不能無成心。人之靈臺之心知，自是能游于無窮，而初無涯岸者。然人之生活習慣與成心，則如人之形骸，為一有定限而成型之物，亦有其特定之所望、所是，而自有涯岸之形骸、生活習慣、成心等，隨從于「能游于無窮無涯之心知」之後，以約束桎梏其進行，則是以「有涯隨無涯」。⁸⁶

〈養生主〉之「吾生有涯，而知也無涯」⁸⁷的思想，顯示出吾有涯乃是心知造作有執，亦即在知欲無窮下，徒顯生命的困境與有限，反顯生命超越的難以達到。所以人之處世若曉得順事物自然之理以為常法，外物雖然繁雜，生命本真不擾動，自不會損傷生命自我的天真本德。善於養生的人不注重形體表象，而保精神安分守己，不用人力去違返天道，能夠保守精神追隨大道，即是保身、全生、養親與盡年，可謂是人生實際活動的四大要務。保身就是要保全形體，形體雖非生命之主，卻是生命之精神表現在經驗中的共同存在，但此存在卻是以精神為寓府，不可使它受到無謂的傷害。全生就是保全本性，養親就是保養精神，盡年就是享盡天賦的壽命。然而在實際的現實生活中，卻存在著許多傷害生命內外的危險，養生之妙在於隨順天理，則生命自然安適。順天理是減

⁸⁶高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁116-117。

⁸⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁127。

少欲望與保守精神的展現，生命的情境應自然地承受客觀所受者，此即是天之所賦予的安適。

進而言之，養生之人可以是懂得治天下者，〈應帝王〉說「遊於心淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」這就是「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。」懂得養生即是使生命避免勞形忧心，應用在面對天下事物上，主政者也就不會讓臣民們，陷入勞苦累心而窮於技術的生命困境。⁸⁸因此，養生既然是長養吾人的精神生命，則體道證德的主政者，也就應該將養生的價值觀「薪火相傳」⁸⁹於被統治者的生命中。而且若說主政者的養生可以有一具體工夫，此亦是〈人間世〉的心齋，其云：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無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。⁹⁰

郭象注上引文獻的注文可分析為三點：

1. 去異端而任獨者。
2. 遺耳目、去心意，而符氣性之自得，虛以待物。
3. 虛其心則至道集於懷也。⁹¹

高柏園先生根據成玄英的疏進一步指出，莊子在聽之以耳、聽之以心、聽之以氣三者之間，顯然有一層次之區別，而這樣的區別落在工夫論上的區別，當吾人達到心齋的虛靜之時，其實只是一件事。以「聽止於耳」釋「無聽之以耳」，以「心止於符」釋「無聽之以心」，以「氣也者，虛而待物者也」釋「聽之以氣」。從工夫修養的層次上說，吾人是由耳、心、氣，上達虛寂，那麼境界說，則心能齋而虛，則聽自止於耳，心自止於符。心齋的境界中，真實存在是

⁸⁸成玄英述：「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。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁326。

⁸⁹《莊子·養生主》云：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁143。

⁹⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁163。

⁹¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁163-164。

通過修養境界而保存其真實之作用。⁹²換言之，心齋的觀念看到人以百骸九竅六臟，均為軀體的主要結構，但是靈臺之心靜，更是生命真宰最高之所在，藉由它才能游於無窮無涯的心靈世界，此即實踐心齋之虛靜的工夫。心齋虛靜在待人處世上不要求聲名，隱晦自己的行為，一方面是保全生命之道，另一方面其實也是逍遙無待。

既然心齋是不停留在聽之以耳，而向上層疊以心以氣的虛柔來觀照生命一切，也就是我們只要常保此心虛靈清通，讓所聽、所知、所感，皆氣順其自然，而不動搖其心之虛靈，此能所以齊物、逍遙、養生，而遊於人間世，其中之關鍵皆是一心之沖虛而已。其實，莊子論心靈的暢通解放，對於生命的清虛致遠，這告訴我們的就是淨化心靈的要訣，無非就是掃除欲執、廓清情識，以「氣」求凝寂虛靜地順應著宇宙萬物，凡能凝寂虛靜就是對道的認同，而此能凝寂虛靜的心境就叫做「心齋」⁹³。此義在〈應帝王〉中亦有文證：

體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁹⁴

以心為虛靈之鏡，則只停留於境界的觀照。在動盪時代中的人，處理自己的現實生存問題，應以「無用之用」為最高智慧，以避免災禍。有最高智慧的人生境界者也必須在現實世界生活著，現世的一切爭奪，戰爭、殺戮、壓迫與欺騙是違背道德之事，然而生活又被環境緊逼著無可奈何的生存環境。也因慾望影響和價值觀，莊子提醒世人進退之道與根本原則，以遠離爭競與自保。高柏園先生指出，莊子〈人間世〉對意義與生命的安頓，主要是採取一主觀境界型態為其基礎，由此來消解因不知命所帶來的躁動與情傷。⁹⁵面對人作為社會的存有，人必須在人間世之中有應世的心態，乘物以遊心，託不得已以養中，各種生命實踐應有的型態，無論是聖人、真人、至人、神人，其皆為一生命修養之境界，亦為吾人可實踐而至之境界。在此具體行動之中，對其具體生命能

⁹²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁64。

⁹³參照王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁135。

⁹⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁339-341。

⁹⁵高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁144。

反省及掌握，省察人世間處世之道，即對人生所處生命環境的困境跳脫為生命重要課題，察見人世有處於無可奈何之處，則可以從困擾中，以安其心，從生命的困擾中，展現生命的處世之道。

三、離形去智與相忘江湖的全德之道

生命自處之道在高明境界的實現，莊子即提醒我們應該避免只看外在的能力，如形貌、形象、行為等，而是要保持內在心靈不被干擾，這就是「才全而德不形」。所以〈德充符〉告訴我們生命的本真在德不在形，當然要忘掉外形的美或醜、殘或全，但更要「成和之修」，更要「德有所長，而形有所忘」，展現人精神的世界，因此得道者，內在充實，此即有所得於道的表現，⁹⁶反映出生命珍貴之所在。〈德充符〉云：

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。…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，言不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。⁹⁷

道賦於人之容貌，天賦與人之形體，人順應道而自然有生命內容，但是人之有形有情亦乃人所不可免者。外在好惡，不因容貌，而傷了自己天賦的本性，人之有形、有情，而說「人而無情，何以謂之人」，無形即是忘形，去形累之桎梏，這是虛靜無執的工夫的表現，所以忘形無形等是道家的義理性格。是以「德有所長，而形有所忘」，以德全其形，而其極境乃是「才全而德不形」。心之修為虛靜明觀而全德，心之修養，忘去自己的形骸的拖累，內心尊道貴德而充實。具體的實踐即在自然之道的體會中，不外乎「以死生為一條，以不可為一貫」、「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」。人生在世生命的流程，遭遇各種變化無所定數，毋庸為其好壞順逆而操心，應以坦然面對，

⁹⁶王弼注《老子·第三十八章》曰：「德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。」樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁93。

⁹⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁239-245。

而保有和順的平常心，而能長久暢通生命，如此的寬心、平淡自得，才是全德之人與物共榮的境界。內在有所於德是大道造化所賦予的。〈大宗師〉以完美的人生境界是真人的形象，乃「宗大道以為師」，有工夫論中的心齋、坐忘、外天下等來達致之。得道之後的境界都將超越一般世俗的價值標準。〈應帝王〉云：「以遊無何有之鄉，以處壙垠之野」來批評「治天下之心為」，即是以得道的境界來超越一般的治天下的做法，也就是以生命實踐來實現政治人生。〈大宗師〉云：

假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目。⁹⁸

仲尼曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」⁹⁹

生死聚散，只不過藉著身體變化，無方故如假，但雖異而同體，不因形體而執著，既知形質虛假，故能內者忘其臟腑，外忘其根而順其自然。如心之齋戒，忘其肢體，展現超越形體的牽絆。綜合上述，莊子希望生命與造物者為伴，有如「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外。」由此看來，莊子似乎對治天下，想要保持距離，但是莊子的思想是入世的，所謂入世，並不意謂著莊子想要積極參政，而是面對天下的平治，莊子也是願意積極期待的。因此，莊子從其生命價值觀，提出治天下的可能性，此即「遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」

上述引文中可看出莊子面對天下之治的問題，須要心地恬淡，不用機智，任隨萬物的自然變化，因為一旦有私意，則會想去管理天下，所以才要使主政者精神超脫事俗，處於清淨自然之境界，這即是以「主觀境界」來詮釋政治。

¹⁰⁰這即是以老莊道家的生命實踐工夫的思想，不去干預生命與主導生命，進而

⁹⁸郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁295。

⁹⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁313-314。

¹⁰⁰牟宗三先生說：「不生之生所決定的「境界形態」之意義，落實了也不難了解。……，由操縱把持、不禁其性、不塞其源、讓開一步來說明，如此則所謂生，乃實是經由讓開一步，萬物自會自己生長、自己完成，這是很高的智慧與修養。道家的智慧就在讓開一步，不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；否則物即使會生，也不能生長。說來似乎很簡

達成精神務必要擺脫擾人心神之瑣事，即如避免政治事務的形式化操作。放下執著，處於恬淡之心，事情即能迎刃而解，自然而然無引起不必要之爭執，達成自我生命實踐之工夫。可謂得道的大宗師亦能應帝王。鍾泰云：

大宗師，明內聖也。內聖之功，在通於天道。未有不通於天道而能為聖人者也。……然則聖功、天德非兩事也。以人言，則所宗所師者，聖也。以聖人言，則所宗所師者，天也。……宗天宗師，則宗師云者，直之代名耳。惟天為大，故曰「大宗師也」故天而又曰道者，何也？對人言則曰天，對事則曰道。天道者，對人事之稱也。故或合而言之，或分而言之，其實一也。¹⁰¹

「大宗師」之境界以生命乃隨天道而來，即生命是自然之道，「道生之，德畜之」生命有所得於道是最高的修養，德性之修養的最高層次，即通於天道。通於天道亦是聖人，至情的生命真諦，則能安其真常，以涵養真性與自然，大化冥合，而至德通於神明。以整個天下為道德境域為終極，與天地同遊的胸懷，視生死壽夭為天之所予，故而不為物傷，以效習天下萬事萬物所繫與所待的那個「道」。以「外天下」以達致「不死不生」的功夫和「坐忘」功夫來修養自己。在通天下一氣的世界觀中，死生是氣的變化，都在天地之中，無所失無所逝，故應處順接受天的安排。仁義是非道德禮儀都不自然，都是造作，都應摒棄。可見人學了道，可以改變自己的氣質；就和器具加以鍛鍊，能變為完好一樣，天地能包容萬物一般，使萬物各具有形體，可是順應自然，並沒有機巧。

以「大宗師」的觀念回顧〈應帝王〉的種種寓言，無論是泰氏的徐徐于于，避免經式義度的狂接輿，老聃的明王之治、壺子四示，乃至鑿竅渾沌，皆是

單，其實並不容易做到，所謂的無為、自然都要由此處來了解。」又說：『「道生」是個境界，道就寄託于這個主觀實踐所呈現的境界；由此講生，就是消極意義的不生之生。這個道理在現代，由與共產黨之禁性塞源的對比，最易顯出其特殊之智慧。當然道家並非現代的自由民主政治，而是超越意義的玄理，要落到政治上，還需進一步的工夫，那是另一回事，但道家的學問可以做這種政治的超越的原理(transcendental principle, transcendental ground)，它函有這種自由政治的基本精神。」牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，2010年，頁112-113。

¹⁰¹轉引高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁172。

希望保持心境的清靜無為，而來順應自然於天下治。根據陳德和先生的研究，我們知道圓通無礙的造詣是老莊思想的心境呈現，如此之無可而無不可的尋求心靈的大解放與無為而無不為的作為，可以通達智慧，體現天地人我之間的情懷，如生命注入源源的活水，而使物我都各安其份、各適其性、各得其所。¹⁰²〈應帝王〉以譬喻的方法指出，做為主政者應該與大道契合為內在修養，所以應為帝王，亦是大宗師。

莊子在〈應帝王〉中又舉了幾個譬喻，如狂接輿告訴肩吾，聖人之治理天下，正己以正百姓，而不是拿出一大堆法律規範強人遵守。無名人告訴天根，世人多以「有所為」的格局以言「為天下」的事業，然而追求最高人生境界，如與造物者為人的理想，更能在自然無私之中，則天下自然太平。

老聃告訴陽子，聖人治天下的態度決不會緊緊張張、迅急敏捷，又精明、又奮力，而是行其無事，而能安和樂利的狀態，而執行仁政。壺子讓列子了解，學道之事決不是追求一些外在的表相而是一般人都可以理解的實相，學道之事是內心靈性的功夫，內在的境界是無窮盡的，不是一般人所能了解。至人行事超越一般人「有所為」的格局，以「無為」的態度面對，虛其心，而不會有造作，則適應天下事，以臻化境，而萬物圓融。

在〈應帝王〉裡可以看出，莊子認為得道者以生命內在工夫為要務，不道者專務外務，他們一方面於天下治無益，另一方面則是心靈精神封閉，此即老子所謂「不道早已」。我們能夠擁有開放的心靈，當下就可以證成自在的人生，人類的心靈是無限的成長而顯示其光輝，圓融則可以開天開地，覺者則可以成聖成賢，亦即心靈疏通與解放，乃是一切成就的發軔。誠如陳德和先生所言，生命的學問是有工夫實踐即有境界證成，而工夫越精進、越勤奮，則境界當然也會越加純熟圓融。¹⁰³

莊子的生命哲學目的在「體道」而「得道」之境界。而欲達此境界，必經

¹⁰²參照王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁147。

¹⁰³參照王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁149。

修為歷程，循序而進，方能有所成。故莊子之生命的逍遙，乃使生命化有為而無為，由大而化，向上超脫，突破有形世界的束縛，而顯現出生命覺醒的境界，則無己、無待而自足。莊子內七篇對各種生命境界的描述是令人嚮往的。

莊子生命哲學的理想目標是實踐智慧的啟發，乃是要解決桎梏人生的困境。在〈逍遙遊〉云：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」¹⁰⁴從小動物的行為之中，一枝樹枝就能安穩於森林中，感受天明燦爛陽光的希望。偃鼠所希望的也只不過飽足解渴其腹，動物的行為，則以自然為依歸。〈齊物論〉云：「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」¹⁰⁵人生一輩子勞役，而杳然不見成功，奔波勞碌。而無歸宿。這即悲哀的人生，不如偃鼠飽肚的自然。則在〈養生主〉云：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。」可以盡年，浩瀚知識無窮。有限生命的追逐，是永遠不能夠達到，唯有豁然展開自然的心境，做為心靈之所歸，如鷦鷯一枝，即能滿足。〈人間世〉云：「山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，言莫知無用之用也。」¹⁰⁶價值的木材倚立山中，則遭刀斧之鋸，桂樹之皮能宜治病，漆樹之汁可做染液，而遭砍用，因而人只知有用之用，卻不知無用的大用之理。可以避橫禍養天年，不須勞碌奔波，而哀嘆人生，這即無用之用的大用。〈德充符〉云：「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。」¹⁰⁷死、生、存、亡、窮、達、貧、富、賢、不肖、毀、譽、飢、渴、寒、暑，這均人生於世所必須遭遇到的處境。這均要以自然的感通，來化解無奈的人生。使心靈和諧，而與萬物共榮，更融於無用之用的大用之中。〈大宗師〉云：「知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」¹⁰⁸以其知之所知面對天地人我的活動，運用生命智慧而能有知極的境界，即使人之知超越客觀知識的界限，使生命之知朝向相應天道而實現。這就是著重在內心表現與涵養，不以死生

¹⁰⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁28。

¹⁰⁵郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁63。

¹⁰⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁205。

¹⁰⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁235。

¹⁰⁸郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁247-248。

存亡為生命的有限，或視為無奈的人生，即以安命與坐忘為實踐工夫，達至超越的生命境界。〈應帝王〉更以「鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避薰鑿之患，而曾二蟲之無知」為譬喻，指出動物也有智慧保護生命的智慧，鳥兒高飛以避弓箭之禍，鼯鼠之穴藏於神社之下以避禍害。生物自然原是天道之理。吾人應該有智慧仿效如此天道自然，避免有為的傷害。

學道者尋求的是「道通為一」，道所賦予給我們是圓滿的生命境界，自然本性亦是我們的生命內涵，也是在主觀的心境層面展現，真實而素樸的人格，由此可見，經由道做為最高的價值原理，所實現的生命是精神面向的實踐，依莊子內七篇而言，從逍遙到齊物，再到養生與心齋，德充於內至坐忘，其工夫修養的具足，皆可用以開出〈應帝王〉的明王之治，這綜歸於圓融無礙的精神觀念，做為吾人價值實踐的基礎。



第三章 〈應帝王〉思想在生命教育上的應用

第一節 生命教育的核心議題

生命教育應用的核心，則是以教育開啟德性思維的基礎。使人在有限的生命中發揮人性之價值的思維。教育的最終目標是使生命成為道德的主動實踐者和圓現者，生命是實現人性價值載體與歷程，價值本性的展現是萬物互動的融合。人與萬物皆有飢寒、奢望與無奈導致有限性。但人更有實踐價值意義的主動能力，而突顯發揮人的這項能力活動之一，就是教育。在莊子書中，常藉自然現象為吾人指點人生的價值方向，例如，自然有雷電交雜，風和日曬、風雨晦明。雖然轉變仍會回到原點，自然聚散有其不同環境的展現，則為自然的變化無窮無盡，是宇宙展現聚散無限的變化。而人之生命有盡，更有喜、怒、哀、樂表現於心，悲歡離合憂思驚恐，無時無刻擾亂心靈的平靜，則為生的憂思與煩慮，惟有價值原理，充分的發揮，能乘物、順物以遊心，展現生命自然主宰的意義，主體意義而能安之若命，處於泰然，展現生命與外物的和諧，融入心中，能虛心以對的處於泰然安命悠遊於人間世，展現生命的實質意義，能為人而造福於人，是生命的精神的實踐。基於上述，本文欲莊子應帝王哲學思想探討生命教育的議題與應用。以下分為三節展開。

一、生命關懷

今日對於「生命教育」的提倡，是期待經由教育讓青年學子體認生命的珍貴，進而關懷生命、尊重生命。對「死之必然的認識」與對「生命意義的探尋」是生命教育兩項重要的課題。本文根據高柏園先生的論述，作為本節探討生命教育之生命關懷議題的論述架構，並依次展開討論。

(一)、時代的取向

1. 現實關懷的優先與獨大。
2. 無限膨脹的進步觀。
3. 強烈宰制的生存規則。¹

¹參照高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁225-226。

科技日新月異，不斷創造劃時代的記錄，也因此衍生出物質生活的過度倚賴而忽視了精神生活，以致很多莘莘學子不缺經濟之援，但仍心靈空虛以致行為失序，是故，現實生命的深度關懷刻不容緩。

時代的更迭，生命是隨時代改變而有所進步，生命的超脫是人希望追求的目標，人生的價值意義，超越智慧的展現。才能助長生命理想貞定進而消彌無可奈何的人性失落，而掌握生命智慧的人生觀。

宇宙雖大，而人卻只在生、老、病、死、喜、怒、哀、樂的象限中，人性欲跳脫無奈的方格裏，渡過這一生的象限變化，最後還不過是在其中的環轉，生命是自然的化育，但有了生命，相信其中必有自然生存的空間，使生命有所依附，則為其「心」，形識感受以身體的運用和智慧是宰制生存的主要行為因素。根據高柏園先生的論述，本文以為莊子思想的時代意義，正在於開啟每一個人，平等無私關懷，所有生命的無限之可能性。

體恤人心，是智慧行為的學習和展現與自成的善性及道德的發揮，亦是人相處所顧忌和煩惱的，而善性的思想之提升與安適的生活是聖賢體現的德性。因為失意而桎梏於人性的思想行為，且生存的主要因素是安穩安適與祥和的社會互動。陳德和先生論述：

「生命的主體」，那生命和生活都能夠知止安適，得其所哉而不為物役形累，是性，也是神識。²

社會限制下的人性生存機制，是受於富貴貧窮之牽制，而影響到人性行為的體認。受於桎梏的環境壓迫，則會影響人善性之心與赤子之情，且生存現實的追求與環境的改變，則是息息相關，亦是人性生存的競爭追求真善美的境界，是人人希望的目標。而其價值意義，非只豪奪侵占，而是生命內心關懷的人性展現。

²陳德和，〈《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，頁 141。

(二)、挽救生命關懷的意識抬頭

道家無為自然的智慧，是鼓動個人在現實生活中，展現生命關懷，則能在種種執著想像中獲得解脫，使生命心靈能自我反省，提供了良好的生活機制與自然安穩的自由。道家理想無為自然的境界，乃是對治周文僵化所帶來的虛偽與造作。《老子·第三十八章》云：

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。³

《老子·第四十六章》云：

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。⁴

上文描述老子所面對的是一個戰亂頻繁的時代，是一個價值脫序的社會，是一個意識型態高漲的現實世界。老子思想啟發我們，遵守自然應於自然的法則，自然天下太平，而強權政治是引起戰爭而生靈塗炭，是執政者不遵守為政之道，而破壞自然的大道。高柏園先生表示，生命的痛苦不單只是缺乏人文，而是一種過多人文僵化觀念所異化，人不再成為自己，人只是虛偽造作，生命能絕學無憂，絕仁棄義，絕聖棄智，使生命得到無宰制的自由空間，重新培養生命的元氣。⁵本文認為，道家思想則在通過有為造作的化解，進而突顯無為自然的精神層次，明確的表示如何降低且放下對結構與物質世界的依賴與執著，進而自省，重建內心精神生命的獨立與自由，對精神寄託和生命有所依歸。

生命關懷既是人用有限的生命空間，積極投入生命關懷價值與目的之所在，則也正是人自我實踐的圓融實現最佳狀態，亦即莊子的聖人意義之所在，而在我們所期待的時代與社會裡，我們容許有不同的多元化信仰與思想，也容許不同的生命關懷的內容，如有一顆善性之心與赤子之情，則道德、博愛而富有意義的生命關懷。然而，我們卻不樂見強制所有人採取相同的生命關懷方向，

³樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁93-94。

⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁125。

⁵參照高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁229。

因為生命關懷乃是個人經過自覺反省而證成的意義根源。人人擁有一種純淨自然本性，以真善美的生命關懷固然是一種美德，但是倘若人不曾有對此生命關懷之自覺，也不能說是一種罪惡，至多只是一種不完美罷了。

是故，意義的充分展現實有賴生命關懷的自覺，而自覺只能是功夫境界，而不能是強制。這正是莊子自然無為，去知心齋的價值所在。美德則即有情意的抒發與美感的展現。我們人在社會生活中，掌握了生命方向的同時，也正可以充分享受那生命原有的姿采與美麗。同時，也只有真能安頓我們的生命，才能享受生命最大的美麗。即同如魚得水一般，這都是一再顯示出真善美的境界，正是一個最自然，是最和諧的生命世界。莊子的生命智慧在此，而莊子思想學習和成長的時代意義與社會功能亦在此。⁶

生命經驗的意義是使生命更充實，使思想更豐富，精神更自由，而發展新生命的生活方式，和思維及精神目標，使生命的創造活動更有意義。因時代之變化，社會關係的變遷，使人的之觀念也隨之改變，生命面對著日益發展之新生事物，也因而隨之產生不同的認識，欲創造了一套邁向人格理想的生命過程，即由聞道，進而學道、體道與得道的過程，「生命」是一種轉化，轉變的力量，其指自然生成與變化。故生命是在轉化中邁向更真更善更美，即是在轉化中邁向與道相通融而為一。《老子·第五十五章》云：「含德之厚，比於赤子。」⁷德行是自然的天性，但要經過磨練學習與修為，才能了解德行之所在，猶如赤子之情，天地萬物的自然理序，是從學習及錯誤的改進邁向圓滿的境界。

基於前述的討論，本文認為生命教育的核心，所當透過教育的活動，喚醒教育者與受教者對於生命的共同熱忱，使現今學校教育不再是死板板冷冰冰的知識灌輸場所，而是開發與創作生命意義的場域。

⁶參照高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年，頁231。

⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁145。

二、生死議題

生死議題是生命教育的核心關懷。如何透過教育使人尊重生命、愛惜生命，是生命教育無可迴避的教育目標。本文認為，生命是超越自己的有限性，鍛鍊生命自信的歷程，而莊子道論的思想展現與宇宙萬物渾然合一的生命境界，不以有為治理政治為治，以無為而治，因此〈應帝王〉思想在生命教育上的中心是以無為的方式展開超越自己有限性，鍛鍊生命的自信的教育活動。然生命境界，在〈應帝王〉中，它此所以藉由返回素樸、天真之德性修養，做為莊子生命教育之品德修持議題的原則。因此道家的理念乃指引人朝至人、真人、聖人之界，循序漸進，以臻化境。

面對現象世界，莊子觀察的聚焦在於生與死的變化現象。而死是生命最大最根本之變化，似有由有而無；存在與不存在之現象。⁸然而莊子發現其間之同質性，《莊子·知北遊》云：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。⁹

人出生於天地之間就如同一股氣的凝聚，當其聚集在一起時，便代表著「生」的意義；如果這股氣散去，便代表著「死」的成立。因此，從葉海煙先生的論述，吾人認為不可將氣之聚散當做純客觀純外在的現象的活動，氣當然也不是物質性的元素。¹⁰生命的掌握是官能知覺情慾的感受，是心神靈性操重在人的內心之中與外在行為，人生之意義真正能夠實現安命之道，不以無限追逐外在假象的名利、富貴與權力，做無意義的人性目標，當是尋求自然和諧圓融之道，是生命心靈與宇宙合而為一的自然展現。生命是氣與肉體的結合，生命的展現是運用有限的肉體開創無限的希望，而達到人生至善行為的境界。如薪火相傳而延綿不絕，氣之聚，則為生命展現的光輝，若死與生是相對的互為變化，萬物同為氣之聚散，是自然變化的生命韻律，而生是掌握人性行為展現的基本要素，則死是自然解脫生的無限約束。《莊子·應帝王》云：

⁸葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁162。

⁹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁803。

¹⁰葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁163。

吾與之虛而委蛇，不知其誰何。¹¹

《莊子·人間世》云：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無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。¹²

根據上述引文，筆者認為有六項要點：其一，所謂「虛而委蛇」的意含，筆者認為，是心靈的虛靈明淨而順隨外界之變化。其二，在此所謂的「若一志」又是何意？筆者認為，是專一心志，不受外在世界的打擾。其三，至此所謂「心止於符」，筆者認為，是指心靈不再與外界之生存流變產生糾葛纏繞。其四，所謂「虛而待物者」也指何意？筆者認為，是指心靈的虛靈明覺，所達到與物無傷的境界。其五，所謂「唯道集虛」，筆者認為，即是我順隨氣之流動，放空心靈無欲念，自然與萬物合一。其六，此外「心齋也」，即是以心之心靈明覺呈現道之通達為一，由道之與物無傷，鬆動萬物在生存流變中的交集與紛擾。因此所謂「虛」，既是一種心靈的境界，也使一種修煉心境的實踐功夫，由於，這種工夫以消解紛擾為主，故稱為心齋。

基於前述引文分析，本文歸納出兩項要點：

(01) 前述引文之中莊子心齋的思想，則是超越人性的精神境界的展現，亦是筆者認為生命教育中「生死議題」的思想源頭。「生死議題」即開啟一種老莊道家方式生命教育的思想，身為教育工作者，仍常省思如何指引莘莘學子，在為人處事中，利用機智謀求自身利益，必導致災禍上身，而單憑正直勤勉，是更需要了解德性與行為對人的處世行為。唯有心中虛靜，領悟於天道，順其自然而處之。自然有柳暗花明又一村之豁然開朗的心境。

(02) 氣就是虛，虛就是心齋，如此這種主客交融，攝客歸主，轉物向心，

¹¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁336-337。

¹²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁163-164。

一切的現象觀察乃入於生命的密契與經驗，所有的概念性的理論與脈絡性的文字語言全因生命自家的體知、體驗與體踐而獲致意義。想必莊子之所以不落入客觀主義或主觀主義，也不陷入現象論或唯心論的窠臼，道理則在此。¹³郭象注：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」¹⁴同時，莊子也強調生死的循環性，《莊子·大宗師》云：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。¹⁵

根據前述的討論，本節主張，生命教育的兩大核心議題：「生命關懷之顯豁」與「生死價值的重視」。在第一點中，本文認為現今學校教育由於傾向以考試主義，檢視學生的學習成效。因此使教育的內涵逐漸脫離與生命本有的活力，反而成為知識僵硬的灌輸。學校成為使人忽略生命本有熱情的空間。這種知識客觀化學校教育，正是莊子所批判的對象。因為在這樣的教育環境中，無論是教育者或受教育者，都只是從知識的角度看待生命，而忽略了最為關注的一環：任何人都是活在自己的生命之中。這才是生命之真實而非知識化生命的虛妄。此所以本節主張重新喚醒教育活動中對生命的關懷，是生命教育的第一項核心議題。再者，生死、衰老、病痛，都是人人必經的歷程，然而人應該如何以自己做為生命主體的身份去面對生死，卻是現今學校教育比較少觸及的部份。因此，本文以生死議題做為生命教育的第二項關鍵任務。希望通過莊子死生一如的慧見，讓學習活動成為受教者與施教者共同反省自己生命意義的契機。

三、品德修持

觀察我國生命教育政策的發展，還延伸出品德教育，其意在使學生在生活上的表現，了解道德的基本意義，是故，為正本清源，應提升品德修持，注重身心靈之健全，而莊子的生命教育展現率其真知，毫無物累的自然表現。正可引領莘莘學子，敦品勵學，充實生命。

¹³葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁163。

¹⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁317。

¹⁵郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁265-266。

《莊子·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。」莊子認為「無心」、「無待」的工夫乃引領人的境界，對於外物的來往，內心抱持既不送其去，亦不迎求其來的態度，所謂的不將不迎即是能任由萬物的自由來往，能順應物卻不佔為己有，吳怡先生認為這種作用即是一個「虛」字。¹⁶物達到一個和諧均衡的狀態中，故能勝物而不傷。不為物慾而有所動心，即是人運用心志如鏡，對於萬物既不刻意送走，也不刻意迎接，當順應萬物變化之時，那我的私心將一掃而空，如此，即能超越萬物，並與萬物兩不相傷。《老子·第六十章》云：

以道蒞天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。¹⁷

根據上述引文，筆者認為包含四項要點：其一，所謂「以道蒞天下」的意含，筆者認為，是以道之理序疏通天下之紛亂。其二，在此所謂的「其鬼不神」又是何意？筆者認為，是鬼神各安其位而不造成人之困擾。此即老子所謂的「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，古得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之。」¹⁸（《老子·第三十九章》）其三，至此所謂「聖人亦不傷人」，筆者認為，指聖人與人相交以無為之道，自然不傷萬物。其四，再則所謂「德交歸焉」指何意？筆者認為，指他們一同歸順受感化於自然無為之德。筆者認為在上位者，以道之無邊寬容，解消紛爭，使天下回歸天清地寧的美好。各種自然與人為的傷害或造作並非不在世上存在，只是當聖人與自然無為之道，解消迎面而來的傷害與阻礙時，同時也消解了萬物的紛紛擾擾。此所以莊子「非其鬼不神，其神不傷人」似的生命紓解功夫，也是一種生命教育的原則。因此，也知道並非惡人或邪惡的權勢，也製作嚇阻不了他們之作用，而是他們無法傷害在無為而治之下，因為聖人處於無為之道，而聖人自然不傷萬物。聖人與邪惡之人互不傷害，所以他們一同歸順受感化於無欲望無為之德。

¹⁶吳怡先生認為「虛」就是一個對內無執、對外無礙的境界，這是一個能體順大化，心遊萬物，自由自在的境界。既不執著於外物，便不為物遷，不為物累。參見吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年，頁300。

¹⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁158-159。

¹⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁105-107。

基於前述引文分析，本文歸納出兩項要點：

(01) 前述引文之中老子以在上位者能用清靜無為之作為，正是本文認為「品德修持」的思想源頭。而「品德修持」如何開啟一種老莊道家的虛靜生命教育思想，關注，則在脫掉執著虛假的勞累，如此人不累，人與人相處，不用心機勾心鬥角處世，用以正向關懷、鼓勵積極向善若水之德行，來達成天下大同，則人間美好萬事萬物，才能展現長久的境界。

(02) 以清靜無為之道治理天下，即便是鬼怪也無法起作用，並不是鬼怪失去其魔力，而是其魔力無法傷人；不是其魔力無法傷害人，而是由於聖人並不傷害人。聖人與鬼怪的互不相傷，故能彼此相安無事，而回到無執無欲的「德」之中。老子此章在說明其實禍患全在於人為，能如同〈應帝王〉思想之「無為而治」，自然不傷萬物，聖人不傷萬物，便能化除鬼怪的暴戾之氣，心思有所鬼怪，因聖人的行為便能改變其行為思想。¹⁹ 吳怡先生認為若達到此境，讓萬物自化自長，不善的人也自然而然的化於善。²⁰

人人能站在對方立場著想，必能體會他人的想法，凡事不以自己的立場為優先，不以自我感受為中心，體會他人的想法，且虛心接受他人的意見，並能適時表達自己的感受與見解。處在團體之中，人人均需習得此同理心，必能互相尊重，互相協調，如同鏡中的自己般，你的反應如何，鏡中當反應出何種形象給你，團體之中也是如此，你的反應激烈，相對的別人反應給你的亦是激動的情緒，你傷人，人必傷你，你尊重別人，必也會看到受尊重的自己。所謂自重人重，敬人人敬就是如此。

教育的結果是啟發一個人的智慧，能超過人的理智概念的差異，與自我意志的調和，肯定人性彼此間的互動，在萬物存在中的每一個份子，能從教育中，啟發人性的立場去判斷。雖然人為萬物之靈，應謹慎對萬物皆我所用的感念和慎思，宜尊重天地萬物自然存在的價值觀。來做行為的判斷，才能落實人心平靜和安定的心情來自我實踐智慧。莊子的「道」即是凸顯心靈的淨化，超越

¹⁹王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁274-277。

²⁰參照吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1996年，頁457。

人我對待的天道關照，萬物就在自然境界中，呈現人性的誠摯心靈，而展現德行互動的完美理想境界。品德修持是關心生命困境之排解和實現自然生活安居樂業的目的，即體認主體生命確實意義。如陳德和先生所說：「老、莊最關注的問題，無乃是：如何開啟天機以讓萬物歸位？如何掙脫桎梏使生活活躍，展現生命價值與意義。」²¹生命的真正價值意義是安時而處順，了解人生的喜、怒、哀、樂，在生命中種種變化的對待，則能從容泰然處之，進而逍遙解放，達到人生內心與軀殼的解脫。不因執著和造作而影響生命境界的圓融，是品德修持的展現。

人性之富，重在有德。品德之修，貴在有孝。此時推廣道德教育格外重要，良善的宗教信仰能教人憑藉良心做好每一件事，形成共識的道德規範則能在品格上紮下善根，施愛於人。只要每個人在自己的崗位上認真、用心、負責就是好品格，這有如一部社會大機器鎖好每個螺絲釘一般，小的缺失即能造成大共業，實在值得戮力以赴。從小處著手，大處著眼的教育，吾人認為這樣的心念所教出的下一代，即是寶貴生命賦予品德修持，正是社會資源之重要與珍貴的。

第二節 由「無為自化」論生命關懷

「無為自化」是圓融生命意義的圓滿和現實生命的價值，從困惑中返樸自來的生命理想。從混濁的世俗中，展現清晰的自然境界，是人性與天地萬物存在的體用依據，生命是需要學習與磨練，由無為而成無不為的境界，展現生命意義是「返樸抱一」、「全德葆真」發揮人性的至善情操，把自己的道德與自然合而為一。〈知北遊〉云：

物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也，不際之際，際之不際者也。²²

²¹陳德和，〈《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，頁143。

²²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁823-825。

〈齊物論〉云：

道行之而成，物謂之而然，惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。
物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。²³

萬物是自滿自足，對於萬物的各種變化，皆在萬物自身之內，完全不假外求；只要把各物之本性澈底地開發出來，則整個宇宙自然條理暢通。則萬物本自然，並沒有外來力量在支使；道之行乃自因自力，自動自發，如此方能「行之而成」，則自然「無為自化」了。即是各物的自發性、自然性，簡明說自然而然就是道。由「無為自化」論生命關懷，郭象注：「任其自然而已」²⁴，我們既然生在任自然之變造化之中，則必須安時而處順，道純任自然之作用，因此認為自然力量是至道之內涵的。氣是宇宙相之始，以氣變是自然變化的，生成萬物。《老子·第五十七章》云：

我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。²⁵

《莊子·天道》云：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。²⁶

根據上述引文，筆者認為包含其四項要點：其一，所謂「無為」的意含，筆者認為，是無特別人為之干預，不強求的意思。其二，在此所謂的「自化」又是何意？筆者認為，是順任本性發展。其三，至此所謂「自正」，是「貞定」，是指民風的真誠厚實。其四，再則所謂「自樸」指何意？筆者認為，是指人民的心本然的是素樸天真不帶人為狡詐在其中。筆者認為，無特別人為之干預，不強求的管理天下，那人民自己即順任本性發展，由於人民素樸的本性及本來就是不假造作而能自生自長，故而民風則能真誠厚實。君主不造作，則人

²³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁78-79。

²⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁604。

²⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁150-151。

²⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁510-511。

民自己能走向富庶，領導者不呈現慾望之心，即人民的心也能素樸天真。前述引文之中，老子無為而心自化的思想，正是本文認為「無為自化」的思想源頭。「無為自化」如何開啟一種老莊道家方式生命關懷思想，不去干預生命關懷，來達成無為之境界，則是下文要討論的重點。

在前述陳述討論本文已經說明「無為自化」的思想意涵。在接下來的說明中，本文將指出人之精神與道德修養，即使自身體現道之自然無為道徵。所謂「自然無為」，即無人為造作。本文以為要做到「恬淡寂寞，虛無無為」，此為精神道德之根本。具體說，即要順從自然，超越事物之牽累、他人之非議，而使得憂患不致纏身。在此工夫境界中自己之精神與道為一，融合於道，從而既可化育萬物，又可達到逍遙無待。《老子·第十六章》云：

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，是謂復命。²⁷

筆者認為，人當超越世人偏窄之成見，而從道的高度照覽。守持本性而不失，還其淳樸，做到無名、無得、無己，以獲得自在。莊子極欲解除人心的困惑，所用之方法，即是歸於內在的生命，向內在的人格世界開拓其心之境界。則在現實生活中，勿執著與固執一定之制式，試圖脫掉現實生活中種種牽制攪擾，以求獲得身心的極大自由。而化除的方法之一，即是要虛靜其心；如何成呢？則是通過高度的反省過程所獲致的虛靜之心。猶如即對內心作一番自覺的行動過程中，了悟感覺世界之幻滅無常。體現出莊子哲學之合天人以為一，融合形神無二，使身心無分的圓頓境界。提升精神生活之自由，以提升個人心靈安立為重。人之生命雖然有限，而且處於順其萬化的人間世，往往有個體處於無限蒼茫的虛無感。然而人若只是純然有限的個體，則一切價值創造的活動，皆歸向於有限，人生的終極安頓終將不可能，如此一來，莊子所說的逍遙無待，也不過是一種欺世盜名的虛妄之有。然而本文認為，莊子生命哲學洞見之一，即是指點出人之生命雖有限，但生命之境界可無限，此即是以無限的自由之心在有限的形軀生命中開展出無限的可能。而這樣的無限生命境界，並不在

²⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁35-39。

吾人生命之外，而是吾人本性之中，本然具有，此即素樸天真的道心。老子亦有曰：

含德之厚，比於赤子。²⁸（《老子·第五十五章》）

復歸於嬰兒。²⁹（《老子·第二十八章》）

夫唯不爭，故天下莫能與之爭。³⁰（《老子·第二十二章》）

重積德則無不克。³¹（《老子·第五十九章》）

及吾無身，吾有何患！³²（《老子·第十三章》）

王邦雄先生說：「重積德，通過修養工夫，把人生路上失落的德，再修補回來，以赤子嬰兒自我完足，與世無爭，不用自我保護，也不必結交天下，什麼都不想要，所以也就沒有任何弱點。既不爭逐名利，也不奔競權勢，自身無患，沒有什麼要去克制對抗的挑戰，因為再也沒有什麼不能克服之弱點了。」³³此即有如嬰兒是需要被關懷的，而道家認為順其本性的關懷才是適度的；過度的關懷，只會造成後來的依賴及低抗壓性，而鮮少的關懷，卻又會造成其本性上的孤僻及冷漠，故曰「無為」，乃萬物生命之適性。〈應帝王〉云：「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。」

是以聖人處無為之事，行不言之教。³⁴（《老子·第二章》）

²⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁145-146。

²⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁74-76。

³⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁56-57。

³¹樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁156。

³²樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁29-30。

³³參照王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁272。

³⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁6-7。

明白四達，能無為乎？³⁵（《老子·第十章》）

道常無為，而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。³⁶

（《老子·第三十七章》）

吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。³⁷

（《老子·第四十三章》）

根據上述引文，筆者認為其要點有五：其一，所謂「功蓋天下」的意含是指真正有功業於天下，其二，在此所謂的「化貸萬物」又是何意？筆者認為，以自然無為的方式，使萬物順任本性的素樸天真。由此在不任意干擾生命本性的前提下，萬物依據自身本有的生生動能，而可以自然生長。其三，所謂「民弗恃」，即是由前一點所謂的自然化育之道，讓百姓在此，領導者不刻意干預的情境中，可以自生自長。人民即不仰賴他人的施教。其四，所謂「有莫舉名」指前述，即使有功業於天下，卻自己不邀功，而萬物皆各得其所。其五，所謂「立乎不測」則是領導者之心，面對流變的事實時，人能夠不刻意以有成之心，形將固執法。因此，當物來順物之際，可以掌握變通的訣竅，安立一切的變化。此以不變而應萬變之藥方，即是聖人立乎不測的境界。本文認為，〈應帝王〉之要旨：明王管理天下，功勞廣被天下而似乎不從己出，教化培育施及萬物而民不以為依恃明王。有真實對天下萬物之功業而不求成名，讓萬物都各得其所，使人自由自在各其喜樂。立足於人所不知之處，而悠遊於神妙不可測的境界，適其所無事。另外王邦雄先生說：「到聖人處天下事，首在「無為」，無為從無心來，行教之間，即「無心」故「不言」。³⁸」則是無掉美醜、善惡的執著分別心；「無為」，即是無掉高下、長短的人為造作，而遠離生命的自困自苦，王邦雄先生又提到說：

《道德經》談無為，又云無不為，無為並不是什麼都不為，而是「無心

³⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁23-25。

³⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁91-92。

³⁷樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁120-121。

³⁸參照王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁199。

的為，自然的為」。道家「明白」是說內心的清明，可以照顯這世界，洞徹上下四方，可以觀其妙，觀其微，而內心有照明，不必有為就自然美好，且聖人「無為」的本身，即朗現了「無不為」的自然理序。常道「生萬物」的原理在又「無」又「有」的玄妙；天下侯王治國平天下，若能守住天道之常，天下萬物便能在天道自然無為的生成作用中生養成長。「自化」則是自生自長。道體無為，而萬物無不為。³⁹

「無」的化解妙用，彰顯在生命自在的「有」上，因此，老子最後給出了人生的智解妙悟，即是「不言之教，無為之益」如此精妙的字句了。現今社會的人們熱衷於追名逐利，「比較」成為時下人們判斷的方法，然而比較的結果，卻又造就了那些不必要的虛名和情緒上的困擾，讓它順其自然，你會突然發現，你已經不知不覺的擁有全世界。《老子·第五十四章》云：

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。⁴⁰

德性之修養，乃以「無為」、「抱一」做為心靈智慧基本目標，從德性的發展，以誠信、公正、無私與自然，而使道德修養普及每個人的心中，融入道德教育，讓莘莘學子多認識自我成長，進而愛家、愛鄉、愛國的情操，更進而展現服務鄉梓、建設國家社會為人生目標。《莊子·知北遊》云：

夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。⁴¹

根據上述引文，筆者認為其五項要點：其一，所謂「昭昭的」意含是指顯著的天地萬物，其二，在此所謂「冥冥」又是何意？筆者認為，是昏暗之道。其三，所謂「有倫」，有輪廓形體之萬物。其四，所謂「無形」，即是天道自

³⁹參照王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁171-172。

⁴⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁144。

⁴¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁812。

然。其五，所謂「以形相生」，則是以其物種繁衍下一代。本文認為，〈知北遊〉要旨，在於天地萬物，天地萬物皆歸本於自然無為的天道。萬物雖然可見的現象中，是經由有形體的父母繁衍出下一代。但是若我們追本溯源的尋問，最初的有形之物，如何產生？即可發現應當有一個超越於個別有形之物外的無形，生生之本源。莊子以為此即是無限的道體。此無限之道體在莊子哲學中，最重要的不是提供一種宇宙生成論的說明，而是開展出一種自由無限心的境界論，在此境界論中，人能超脫出生命的糾葛纏繞。使有限的生命，在道體之中，亦即在自由無限心中，開創出無限逍遙的可能。原本文認為心靈虛靜有鑑於道之無為而無不為，當無為而順隨萬物自然純真本性，即能擺脫世俗成見之束縛。則能將名利、生死、是非等置之度外，脫掉有無之觀念，內心寂靜，達成統一精氣與道融入一體的境界。陳德和先生說：「把「自然」、「無為」、「無不為」三者視為相同的概念，「無為」是體，「無不為」是用，即全體是用、全用是體，所以「無為」的同時即是「無不為」，則三者其實皆指涉著「道」⁴²。」

前述引文之中莊子〈知北遊〉之一的思想，正是本文認為由「無為自化」的思想源頭。「無為自化」開啟一種老莊道家方式論生命關懷，不去干預生命主導生命，進而達成「無為自化」生命關懷之境界。萬物之生，有其自然之道，從人性、精神、形體均存在於萬物生存的法則，而一因乎自然純淨本性所然。因此萬事萬物在其自然之道是為一體，互相尊重、愛護、珍惜與生命關懷，正是當今教育刻不容緩之重要目標。

在前述陳述討論本文已經說明「無為自化」的思想意涵。在接下來的說明中，本文將指出人之精神與道德修養。然而以〈應帝王〉思想在生命教育上的

⁴²參照陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年，頁78。陳德和先生提到老子所賴以達到「自然」之目的者，乃是將「無為」做手段。又「無為」不是沒有行為，而是「有而似無」的「為」；若「無為」的行為主體非聖人莫屬，聖人不爭不先、不有不恃的取天下、治天下、蒞天下，凡此就是「無為」的表現，總之「無為」洵非世俗一般的為；至於「無為而無不為」是說藉由「無為」的手段以達到「無不為」的最後目的，「無不為」究其實是自然秩序的建立和自然和諧的現實。陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年，頁76。

應用，由「無為自化」論生命關懷，則是環環相扣息息相關。本文認為生命關懷教育即是從以下四點開展：其一，回歸生命之本性，在老莊哲學中，正由於每一個個體的生命都有著不容許他人剝奪的自存價值，所以，了解、認清個體之本性，是以「關懷生命」為主軸的教育理念。首先應做的事。其二，在老莊思想中，「關懷」不是以一種鑑看式或訓導式的形式展開。而是採取前文所說「我無為所以民之化」的方式展開，換言之，教育者對於受教者不是以耳提面命的方式展現關懷，而是用在旁輔導，不妄加干預的方式，使受教者感受到被尊重。正是在這種相互尊重的、不輕易干預的教育方式中，使受教者親身體驗生命的本質源自於對於生命的尊重，生命的尊重開啟生命的關懷。其三，基於前述兩點，老莊式的生命關懷教育，正在於採取一種順任生命本性，使生命在感受關懷的活動中，學會尊重自己與他人的生命。其四，老莊式生命關懷教育，雖強調自然無為，不刻意干預，但不是一種放任惡行的教育。換言之，不刻意干預並非姑息養奸，當受教者出現明顯的行為偏差時，仍應加以制止，只是在制止的行為中，教育要保持並使受教者仍感受到尊重。身為教育工作者及家長之觀念，宜從小順從生命之自然發展，其教育「思考要奔放，行為要內在道德紀律。」

人之感情羈絆，難以擺脫舒適安享，惡其逸勞，是人之常情，人之生命涵養的境界，是思想行為道德德性作為自然依歸。德性認知必須要有才識的具備能力，具及仰德之達，才能擺脫情感的羈絆，而感受天地之情，也是品德才識與德養更能領悟道德與精神融合而一。領悟萬物造化的自然，所需不傷及萬物，是人性基本品性道德的修持，行為依歸，能獨具渾樸自然之品性，做為德養的修持與自然合而為一，則政治價值達到無為，人心達到無羈絆，社會達到恬靜閒適，而人與人之間能和諧相處，則萬物受益，是心達到虛靜無為的內心修養，不因束縛而傷害到人心、緩急輕重而擾亂心思以之殘害性命，品德修持的關鍵為不失自然至正之道，以自然自得自在來面對人生。《莊子·在宥》云：

意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其

情，物固自生。⁴³

修心養性，在於超越自己的思維，處於無為之境與自然合一，萬物的變化與精神合一，一切的雜思和煩惱，能夠不在肉體的思想約束之中。讓倫理與萬物回復自然天地大道的根本，讓萬物的生長順任自然變化的規律，有所其根本人性修為應保持其本真天性的純真，而不背離自然本性的正道。將精神以自然合而為一，自然就會回歸原有的本性，即是保持本真自然的本性，萬物各復其根，終身不離，則是道的精華所在，而展現生命教育精神的真正意義。

前述引文之中莊子之「無為自化」即以達成生命關懷的思想，正是本文認為「無為自化」的思想源頭。「無為自化」即開啟一種老莊道家方式生命關懷思想，不去干預生命關懷，來達成無為之境界；責無旁貸，更是值得我們醒思的重要議題。對於當代是一個真實的寫照，更是對於後代亦是一面鮮明的鏡子。而現今這粉飾雕琢的世界看來，此《莊子·在宥》篇值得令人省思之意涵。莊子的「無為」即是喚醒人們不要以一己的意欲強行施諸於他人，乃可維繫一個均衡的人際關係，這層關係是每個人都可發揮自己的意志之創造力，人人都可發揮創造力真實的存在者，另外，人人宜承認並尊重他人之個性與地位，在群聚中，個人亦即可得到充分的成長。本文發現自然界中，四時運行，萬事滋生，這盡然都在靜默中進行着。大自然的寧靜幽美，實質可醫治粉飾虛偽的人、事、物所帶來的煩囂混亂⁴⁴。因此，「無為自化」之觀念，可說是廣大的自然之美所孕育而成的。《老子·第五十一章》云：

故道生之，德畜之，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。⁴⁵

道為自然，沒有任何主宰的感受，而萬物之形成，是以德守成就而無物不成，凡物之所生，則莫不是以道而成，天地的根源，萬物的產生，有其無形的不動之動，而道生萬物，德畜養萬物，物質之變而產生萬物。自然的造化，就

⁴³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁430-431。

⁴⁴參照陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，2010年，頁100-101。

⁴⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁137-138。

有自然的發展和生存的空間，而能安定以成長，而生生不息。這是自然的無形規律即道也，而德是承繼自然生存的智慧，則能畜、長、育、亨是玄德之義。而教育是使人能夠解人類生存的束縛，追求美好的人生。因而教養是道德教育的道德教化。使人從能尊重別人中，了解善惡道德規範中，並自願擔負尊重自己和他人生存的義務與責任，追求善和幸福的目標。確立人性是非的分辨，盡而止於至善。展現理性的人性，不因無知而善惡無法分辨。德育與知育彼此的相輔相成，追求人性的善良本性，進而使社會安和樂利。牟宗三先生說：

其道之為體為本，亦不是施以分解而客觀地肯定之之存有形態之實體也。故其生成萬物，亦不是能生能成之實體之生成也。故生者，成者，化者，皆歸於物之自生自成，自定自化，要者再暢源也。⁴⁶

道的終極地位，是人性道德展現崇高理想和修養。是以天地之心為心，為人心修養展現生命的關懷的基本精神，則具以道作為依歸。而人不失其本性，則具自然與道德的呈現，聖人用其心推其仁義，則是希望天下展現道的融合。人之本性基於生命而存於心，亦無為無執，更需要圓滿的生活條件，現實社會中非只織衣耕食，無知無欲的自然生活，更有客觀的條件影響生活。形態的改變，而生存成就變化必須暢其源充其虛，不以愉悅滿足的心思，是以天地調和萬物與自身的溫飽的一點點，更需調和心靈的節制，而與自然合而為一，成為「無為自化」的生命關懷目標。

世上所有的生物皆是互相依存的，沒有任何一種生物可以完全不仰賴其它而存活，那怕是一隻大鵬，或是一粒芥子，都有其存在的意義。學著尊重生命，生命會因尊重而偉大。猶如教育是百年大計，從小莘莘學子可塑性強，往下紮好基石，即從「無為自化」論生命關懷起，尊重關懷他人，則萬物生命皆欣欣向榮，邁進蓬勃發展之境界。

所謂身教重於言教，對於〈應帝王〉寓言當中所關注生命教育在「遊心於淡，和氣於漠，順物自然而無容私焉。」如此明王之治的呈現，則從生命之價

⁴⁶牟宗三，《才性與玄理》，台北，臺灣學生書局，2002年，頁162。

值所展開出生命教育意涵來談論，其中蘊含人處於天地萬物之間，即是做為以「順物」、「遊心」、「和氣」瞬間帶出「無私焉」之生命教育實踐者。老子曰：「不言之教」說明無為的價值，更是提升到了天之道這樣高的層面，實證不言之教提供給教育工作者寶貴啟示與省思，尊重、包容及適性教育。

第三節 由「應物不傷」論品德修持

莊子在明王之治思想中注重的是以勝物而「不傷」成全天地人我的自然和諧。《莊子·應帝王》云：

無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；
盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，
應而不藏，故能勝物而不傷。⁴⁷

根據上述引文，筆者認為其包含六項要點：其一，所謂「名尸」的意含，筆者認為，是虛名的名譽。其二，在此所謂的「謀府」又是何意？筆者認為，是自己謀略之深府。其三，至此所謂「知主」是機智，筆者認為，是指不運用自己之才智主物。其四，再則所謂「而遊無朕」指何意？筆者認為，是指人之心即能通於無任何物質假象之精神的境界。其五，又再是「應而不藏」，筆者認為，應物即像鏡子自現出影像，無絲毫的隱藏。其六，此外「勝物而不傷」，筆者認為，超越於物，不為物遷及物累，不運用自己之才智主物，進而不自傷不傷物。綜合上述，筆者認為不要虛名的名譽，不要有謀略之深府。不要有作為，加重自己負擔俗事，不運用自己之才智主物。形體則可極盡變化無窮，人之心即能通於無任何物質假象之精神的境界。整體接受天道之所稟賦，無得失之心，使心地空虛無物。至人用心如鏡子，不送其去，不求其來，應物即像鏡子自現出影像，無絲毫的隱藏。如此能超越於物，不為物遷及物累，不運用自己之才智主物，進而不自傷不傷物。

前述引文之中莊子勝物而不傷的思想，正是本文認為「應物不傷」的思想源頭。「應物不傷」如何開啟一種老莊道家方式品德修持思想，不去干預生命

⁴⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁339-341。

主導生命，進而達成「應物不傷」品德修持之境界。身為教育工作者，如何提升價值創造，則是納入多元文化活動，給莘莘學子機會展現外，相對也給為師者發揮教育專業的昇華，方能達到效率效能的要求。即是以〈應帝王〉思想在生命教育上的義蘊，如水池靜止的水與波流動之水相比，即外在大環境下，我們深受外在環境刺激影響，以不變應萬變，以平靜的水是自然安穩的心態，使莘莘學子展現其價值更肯定老師的價值，而讓莘莘學子的心猶如流動之水，而能有靜的沉思。吾人認為教學團隊使人感動，即是把最好留給下一代，切勿把不好留給別人。陳德和先生提到：

「安於所命」是對生命與生活的理想安排，也是一種繫屬於主體的應然價值，它自當為莊子所拳拳服膺者，所以他在〈人間世〉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。」〈德充符〉也說：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」⁴⁸

「安於所命」是對生命與德之至也，唯有德者能之，德性的成就，是平衡內心的寧靜境界，也是合宜道德表現，而使心安是德養才識境界與基本，是體認生死存亡、毀譽的世俗之變，是生命理想的寄託，當然也是人性的價值，自身的修身不因環境之變易，而有喜、怒、哀、樂，知其無可奈何而能處於自然，而心能安逸的對待與接受，萬事以道德為依據，做為人的操守行為。做為合宜的處世之道，從自修的修養以寧靜為德，自然心靈的展現，則以心虛慎重，不受外界制約，而能明道與安閒。自然陰陽之理，為天地萬物生存之道，為相因相生的自然互動，在無形無聲之中，成就萬物的自然規律。從德性的內在修養，必須順天理而合於人心，而了解生死、存亡、窮遠、貧富、毀譽、飢飽，皆自然之變，也考驗了人性修養與德性的層次，了解其自然是天理人性的無形感通，而能安之若命。

從「應物不傷」到「安之若命」，在生命教育的實踐上，其要旨在於使每一應存的主體。換言之，從莊子的思想而言，「應物不傷」的生命教育，乃是

⁴⁸陳德和，〈《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，頁154。

用解消本人之誠心的方式，開展出使其中個體不會陷入相刃相靡的衝突對立。而由此營造出萬物自顯其道德與價值的和諧美境。將此教育精神傳遞給每一個學生，即是在此生命教育的意義。陳政揚先生說：

有德之國君以其心能消融執見，猶如明鏡般遍照萬物，使物物皆能如如朗現，呈顯其本有價值，明王之治即在能以此心之明照而成全萬物之性份，不任意以國家權力規劃範限事事物物，也不強制、役使百姓以符合國家的需求，所以不會殘斲人民萬物的真性。⁴⁹

程兆熊先生認為莊子之學即是生命之學，而生命之學即是不傷之學。⁵⁰《莊子·天道》云：

水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。⁵¹

《莊子·天道》又云：

言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。⁵²

根據上述引文，筆者認為其六項要點：其一，所謂「心靜」的意含，筆者認為，是心靈的純淨自然本性。其二，在此所謂「天地之鑑」又是何意？筆者認為，是天地的映射照明。其三，至此所謂「虛靜」，筆者認為，是指人之心即能極盡平靜。其四，再則所謂「推於天地」指何意？筆者認為，是指順適隨從於天地。其五，又再是「天樂」，筆者認為，天道祥和之樂。其六，此外「以畜天下也」，筆者認為，用來培養化育天下。綜合上述，筆者認為水之靜止沉澱呈現水明潔淨，何況是精神呢！聖人之心靈的純淨自然本性則能得道，是

⁴⁹參照陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁145。

⁵⁰程兆熊，《道家思想—老莊大義》，台北：明文書局，1985年，頁411。

⁵¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁502-503。

⁵²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁508-509。

故能得天地萬物之情。又論述人之心即能極盡平靜，順適隨從於天下，萬物皆能和諧相處，這就是所謂天道祥和之樂。與天道祥和之樂，是聖人之心用來培養化育天下之天道。

本文以水靜論述修身養德，強調使人內心虛靜，以人心純淨自然為本，以無為為原則。而管理天下者之治世，是在「治人」而不是為人所治，則使下屬各任其職，故能內心虛靜而不受萬物干擾，自然而然得到天地萬物之情。本文從莊子以尊重的心靈看待萬物的道德修養，使天地萬物則能順適性自由發展，必能發揮個人潛在之能量。這樣的思想端看出〈應帝王〉思想在生命教育上的應用，在教育工作上若能自我省思平常以虛靜之心，教室內引導莘莘學子之時，則保持自然和諧與安樂，使人做為生物面相，各種衝動慾望躁動，都能一一回覆到生命原始的素樸美好，則是順萬物而使萬物得於感通。就學生而言，即是於感通之心替代彼此衝突躁動的對待行為。換言之，就是用一種心靈（心態）精神的轉化，使學生在潛移默化中，讓行為達到相互的和諧與對待他人的尊重。進而達到「應物不傷」論品德修持化解自我成見，沉澱個人偏見與脫掉執著雜念，使得學子常保持境清澈明靜之心，才能師生和諧溝通，持續維護師生互動融洽之關係。

在前述陳述討論本文已經說明以「虛靜為德」的思想意涵。在接下來的說明中，本文將指出由「應物不傷」論品德修持，其論品德修持則強調以虛靜為德，即以純淨自然本性，為人處世則能思慮清晰，同時圓融展現出應物不傷，使心靈極盡空虛而無塵埃慾望，恬淡不為萬物干擾。而以〈應帝王〉思想在生命教育上的應用，本文認為此虛靜之德之帝王，並無礙其極盡有為，倒是助長其管理天下統一，是故，靜可為聖而動可為王，以應用在生命教育上，在第一線身為教育者，宜多多思維品德修持以虛靜為德，應是我們努力的目標。

教育是道德自律的傳達與養成，是追求圓滿人性團體活動、社會圓融的目的，從人與人互動的見解，更是文明的推動和文化的理想，使人能認同自己與社會團體的關係，及本身的責任感，與守法精神。進而實踐理性互動，進而發展社會利益的導向。因此教育是啟發品德修持的德性修養根本，使人了解生存

的意義，是德行情境的完美，由此使教育者與學習者，能夠通過教學相長的互動關係中，學習接受差異，肯定差異以致於能主動的營造，使差異得以和諧共融的能力。〈德充符〉云：

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。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。⁵³

教育所展現的是使人能才識完備，知道自然的善性，也怎樣知道對待自己死生、存亡、貧富、窮達、毀譽，從事物的變化之中，自我了解，更能通達對待，使心靈有所平和，對待人、事、物不失其和悅。則如莊子說「為善無近名」、「為惡無近刑」人性品行品德修持，成就更展現生命的神奇。而能通天地之統，序萬物之性，了解死生之變化，而達到了解內聖外王的道理，不傷於人之心身，即能完成自然和諧的互動，不傷於人，不傷於物，是為才全與道德自然的呈現。則在生命教育中，展現人性的真實善良道德，是品德修持的完整表現。

莊子應物而不傷，「至人」用心若鏡，不將不逆，應知顯藏，故能勝物而不傷，庖丁解牛是體認心性，其基本精神對事物的見解和思維，從內心成就德性修養的德性境界，以應物處世的誠至之心，體認生命的核心，和人性的精神境界，生命精神不外，〈養生主〉云：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」⁵⁴而能遊刃運用其刀，也就是守住品德修持的境界途徑。「庖丁解牛」則指牛身筋骨的結構，比喻世物的複雜，用刀子來比喻人的心神。殺牛技巧要借刀使力，則即懂得處世的自然之理，不因筋骨膠結，來比喻世事滄桑世事繁瑣，懂得運用人我世間自然之理的處世。順天命而能攝生，近而享盡天年，大道的原理是萬物的根本，是自然天道的表現，而能融合貫通，一切萬物自然的養成與最終指標。聖人則以大道

⁵³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁235-236。

⁵⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁127。

的原理，善良德性的方針。生命應知自然天道的變化，真宰近而從萬物之中，求其所需，是純真天性大道的原理。而能以萬物化為一體，則能展現生命的真正目的，更能化解人性思想的疑惑，而邁向康莊大道。則為「應物不傷」，展現於品德修持的人性修為境界。〈養生主〉云：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。⁵⁵

生命有窮盡，而知識是無涯的學習，以有涯的生命去追求無涯的境界。是無可奈何的環境驅使，這是人人皆知，順著自然善道，則可以保生，不以名利做為追求目的。當然為惡必須受刑罰的制裁，而刑罰就是防止人人為惡的經典，既順著自然之道，可以使生命不受外來的傷害，可以奉養父母享盡自然的人生。事物的自然之理，必定不會被蒙蔽，表現於情感的悲歡離合，則必需不違背自然天命。是生命養生的鑰匙。從「庖丁解牛」而言，生命教育在應用的精神上，其要旨是使教育者與學習者先能洞見生命的各種困難與阻礙，再由洞見之明找到穿越這些困境與阻礙的方法。換言之，莊子絕對不是天真的理想者，以為世間就是無比的和諧美好，他反而認為在糾葛纏繞的人世間關係脈絡中，常常存在著各種阻擾與難解的困境，而是冷靜的面對各種迎面而來的阻礙，此時需要的能力友善：「看見阻礙的智慧，冷靜面對的心靈態度，不疾不徐的行動能力，培養此三者就是生命教育。」

「天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘，孰能有餘以奉天下？唯有道者」天道星辰排列有序，人道：厚德載物、孝悌忠信、謙讓。品德修持之道，必修持應物不傷之天性智慧的自然擁有。柔順是人道的自然規律，天道損有餘而益謙。常以中和為上。天性在於人就是擁理智，共相形成而明達玄妙，體道而顯德，是人應守的自然定律，是成就人性自然，而這善良自然習性是由基礎的教育養成，進而發揚光大，古時候沒有學校，但是教育卻在每一個家庭之中，負起學校不足的教育，而變成每一個家庭都是學校來推動

⁵⁵郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁127-129。

善的啟發，孝順父母、尊師重道由人之初，性本善的基本人性善性的理想境界中流傳下來，若失其基本教養。自然之道是聖人教化人性之理、生死的變化，有如陰陽動靜之氣，彼此的感受與反應，有的安於生，有的安於死，是智慧的運用以遵循自然之理。猶如水之性，不雜則清、不動則平，不以福報或災禍而擾亂其心，心靈光明而不炫耀，是由經驗之中而感知，自然德性與人的關係，此為道德之根本，不以自己的才智作為心靈行動的判斷，不因利益而搶先，不因災禍而驚懼。順其天理則無災難，無物累無人之是非，無鬼之。則為道德之治也，是生命自然展現。

老莊思想：「不失德」人格實踐，是道德的圓滿表現，是自然沖虛之德的表現，也是人性生命主體所依據的。行為圓融的和諧，「無」是無為，而無不為的境界，而不失其德，能絕對的開放容納，是生命的自然的面目。從對立的批判和整體的和諧，是精神境界的提升，是品德修持的虛用，是人性智慧的義理，架構的判別以區分辨正道德的修養，如大海能納百川之流，明白正道而開顯於內心，以自然性互動於人心，我的自然之境，將磅礴萬物以為一，無事於心能心安。則人人即如陶鑄堯舜者也，社會自然祥和。〈逍遙遊〉云：

吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。⁵⁶

根據上述引文，筆者認為其五項要點：其一，所謂「大本」的意含，是指樹幹，其二，在此所謂「不中」又是何意？筆者認為，是不符合。其三，至此「立之塗」，生長在道路上。其四，再則「大而無用」，即是大而不適用。其五，又再是「眾所同去也」，則是眾人所共棄的。筆者認為〈逍遙遊〉云：我有一棵大樹叫樗，它的樹幹多贅瘤而不符合尺度，它的小枝彎曲而不符合規矩，生長在道路上，木匠都不去理會它，如今你所講的話，大而不適用，是眾人所共棄的。

前述引文之中莊子〈逍遙遊〉之一篇思想，正是本文認為「無用之用」的

⁵⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁45。

思想源頭。「無用之用」開啟一種老莊道家方式品德修持思想，不去干預生命主導生命，進而達成「無用之用」品德修持之境界。樗樹生於大地，因而不中繩墨之用，而能成長茁壯，不用學很多，即能展現原有內斂的智慧，教育方針像樹，以後能利用此智慧在社會成長茁壯。

在前述討論本文已經說明「應物不傷」的思想意涵。如萬物與人之親近的內在需求，其意義與親和相同，日常生活中，主動關心別人、支持、認同與合作等。即人格內在發展追求的最高境界，則是自我實踐的展現。當今教育則是使個體在成長過程中，其身心各方面的潛力，獲得充分發展與結果。亦即個體本身具有的，但其潛藏未露的良好品質，將來如有機會，在現實環境中充分展現出來，成為社會上適性某方面的專材。換言之，如果「應物不傷」，在於透過生命教育，使學習活動中的師生都能了解尊重差異，把對方都視為主體，學會如何在日常生活中，解消因為差異所產生的衝突對立，在此「無用之用」，就是肯定每一個存在世間的個體，都是無可取代的主體。

承上文所言，本文已經處理「應物不傷」與「無用之用」在生命教育中的精神。下文將藉由老子「無為而無不為」的思想，闡述老莊道家，如何在肯定差異的前提下，透過無為的解消工夫，使人生後來養成的成心與習性得以消融，重新回復到生命的素樸美好，並且通過人人皆能達此境界，與創造出天地人我和諧不傷的理想境界。老子「無為而無不為」之意，而事物之變化，有所偏廢。如天地無全功，聖人無全能，萬物各有所歸，應物不傷如萬物各有所偏廢，卻可回覆如常，故無所用，而生其道，此即自然之理，生能理其萬物。而欲恆其生，卻有死亡之所忌，生為天福也，而卻以死為終。這是應物變化之其圓滿，而能揣其利害，是德行修為掌握與拿捏。德行是天理的展現，是人性義理之所然，而道德天理之認知，《莊子·秋水》云：「道無終始，物有死生」⁵⁷。憂慮天下之人，認為困難的策劃，才是事情的主要方針，而忽略了比較容易的地方。防患可怕的事情發生，而忽略了其不疑心之處，然而災禍常發生在忽略的當中，當出事情，是致力所料想不到的。也因天道的力量是我們還沒辦法全部理解，難道思慮不周。若思慮所能及，當然可以圓滿與實行。學是往無止

⁵⁷郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁641-643。

盡所學習，進而學習學不到的東西，行為是要能超越一般所不能達到。則分辯論是要分辨事物的真我相。知道其所不知道的境界，則達到真知，人若不遵守規律的自然，則天理自然會使他敗亡。人性的造化必須謹慎的堅守自然的通達。展現真誠的自我，而不擾亂心性，自然能學以致用，而展現其才能，不以情感隨意任性發揮，而擾亂其性，德行正義不能守，自然情感隨其心境而外持。則必留創傷的結果。自然應物則不傷其身，則必自以其形品德的表現是為人的道理。則能展現無為自然的境界，不以貴賤、輕薄、為人性品德修持的表現味道在天地的變化中，有反本復出的境界變化，而人能無為自然所生所得，能以勤儉為德展現人心倫常的精神真諦，不以生者不能生，化者不能化，則為人事的事實變化，哀怨傷感與喜樂，而傷其心，甚至生命終極，生命之大事，而不至於傷其心。則為品德修養的超越於人性的思維與玄理。《老子·第十六章》云：

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。⁵⁸

心性之修養，是知其一切所然而能應用，了解自然與生命的融合的常道，而能徹悟不因迷妄，而違反自然，心能容納開放而使生命之實體，徹見生命的意義，能為容納萬物而展現天性與人性的融合。明徹而能了悟，真常實體，不生而性無己，不死而化無窮，而能善夭善老，而以天道實體合而為一。安時而處順，哀樂之境而懸解，人物與天地的自然無有的變化。進而以大道同行。與造物者，同歸於生命之本身，與萬象自然變化不以「我所」為我而困惑。盡而自然之心逍遙於人世間。生命是歸於生命生存的掌控以及內心思維的展現，而非以形骸與形骸之接觸，是心思與智慧和良善思維的溝通，唯有道德做為彼此之規準，道體正德，圓融理境。而展現生命真正歸於生命的真實境界，不以利害相攻、利益相奪，況而不分。自然善良知性難以表現於外，而不知性之真，宇宙的和諧與平穩，是自然之德。程兆熊先生說：

自然，其理已足，則雖沉思以免難，或明戒以避禍，物無妄然，皆天地

⁵⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁36-40。

之會。至理所趣，必自思之，非我思也。必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免，凡此皆非我也，又奚為哉？任之而自至也。⁵⁹

自然大道是宇宙之理的完備，人生一世則難免有思維和利益的衝突，明白戒律和避禍是人之所然，物盡其用，皆天地之間有其自然之用，至善的道理，以自然之道是有其理趣，不是一般人所想像的利益衝突與人我之分，而產生彼此的衝突，此皆非為人之所願也。人因生命而顯，生命也非因人而成，因而自有自然與道德的成就，自是道德的生命之德，也即展現自然大道的生命意義。「道德」是品性的展現，是人性思想抉擇的分辨，是判別人性善惡的準繩，為實踐生命價值的圓滿，從自身的涵養至社會的公義，約束自己與其他人們彼此互動的行為，進而避免為惡而造成相互間傷害的境界，進而做為人性思維行動的衝動之制約，是品德行為修持的主要教育。則是啟發人性靈性統合行為的動力。促進生命理性的分析，從秉賦自然的善性發展出德性融合人性的基礎。也就是天性是自然具有的本來的善性，是天地運行的自然規律，是人道的自然規律。以這樣的基礎，追求幸福的人生。《莊子·繕性》云：

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，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。⁶⁰

因受環境之使，而喪失德性的修為，自然道德無法展現，人因貪愛而失其本性，而混世茫昧之中，唯有淡薄清靜，求得自然的寧靜與和諧，自然鬼神不擾，心寧平靜，順其自然，而能萬物不傷。生命自然安適祥和，更能展示人的才智用在祥和社會之中，則能享受自然。順物而從心，則天下之道而無勞神之累。郭象注：「物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。」⁶¹自然事物有衝突與正反。失落與圓滿在彼此的互動之中，更須要以至誠之心的相

⁵⁹程兆熊，《道家思想—老莊大義》，台北：明文書局，1985年，頁369。

⁶⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁602-605。

⁶¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁341。

互對待，無論天下如何的廣闊，衝突自然能夠化解，即能達到圓滿的境界，而是德智所運用得宜。則是應而不藏，而為應物而不傷，是道德的圓滿展現。生命教育之學理，則正是人性道德品德成就的不傷之學，為正心修身及約束人性偏差行為的理想，為「應物不傷」的指標。化解內心的疑惑，呈現良好心性與行為。陳德和先生論述道：

老、莊曠達人生的豐富性，它充分朗現的，仍不外乎無偏無黨、不黏不滯的樸素生活，所依據的則是「無的智慧」；這種「無的智慧」既不講氣魄擔當，亦沒有義理承當，但多了幾分的悠閒和從容；它缺乏創造性，亦不必能積極地成就事功，但可以徹底放開、放下，以靜觀天地萬物之本然而自得之；它一無所成，亦一無所是，但無所成即無所毀，無所是即無所非，無成無毀、無是無非換得的是兩不掛搭、亦是兩全其美。曠達的人生就是由此「無的智慧」而生而成，它誠然實現了整全的生命與生活。⁶²

道家的信念，是實現無的智慧以達到自然無為之境，展現萬物本然之情與人生智慧。曠達的智慧，是心性與行為的融合，是生命展現其純然的善念和思想，是生命精神的極至境界，不以貪愛之物而貪，不以敗德之事而行。更呈現彰顯品德層次的完美，進一步展現參天地萬物之機，而隨自然展現人之窮極天地的最高呈現。此即自然無為的智慧，而達到通透人性行為思想的善之境界，但人之榮華富貴是左右心意的礫石，紛亂的世俗之中，人總因為不辨真偽而模糊其心性，滅其德如風吹塵而不能明心見性。即德之修持，必須要有應物而不傷的自然心性，如明澈純素自然返樸，進而至逍遙之境。《莊子·山木》云：

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。若夫乘道德而浮遊則不然。⁶³

莊子在〈山木〉文中指出，無用之材未能保其存在，有用之材，因其用途

⁶²陳德和，〈《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，頁160-161。

⁶³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁732-733。

廣闊，而帶來伐木之災，真正的修養生存之道是應物不傷，而至人用心若鏡，其不將不迎，故能應物而不藏，勝物而不傷，人生環境之所需，其思想因環境變化而會有所改變，掌握為人處世的精要之主要精神，是智慧心性品德的修持，而能超越世俗桎梏枷鎖，這是啟發心靈教育的願景。

不將不逆，即不執著也排斥，猶如心中有廣闊開朗的心境，不被物質利益所誘惑，展現真正的人格，草木以根為生，而根無土，則草木枯萎。人有所希望自由逍遙環境中生存。而大鵬飛在九萬里之高空，有他的能力表現，而人人無法如大鵬超越的能力，若無受到道德教育的感召，是無法與大鵬相比。物於天地之中，是眷養萬物，如雨露滋潤大地，如水灌溉千里田園，也是人與人接觸的必須，且生活中必須物物的交流，更是進一步賴以為生。甚至待人接物更是人際之間接觸的互動價值，而這種價值是誠信自然圓滿。誠信是明天的價值，是往後生命的待人接物中，展現人性道德的互動，天道玄妙與人性自然的育化，是互為根本，鵲鳥築巢則知風吹的方向，水獺築穴心知水深之高下，蠟燭將盡則有迴光返照，自然中自有物盡其用，品德之修持，則是德性行為的表現，是人性與自然的融合，進而物盡其用，知其自然之理，進而運用其心智之上。但有時心不可及物之變，則應物而不傷，應以德之明，而盡其性，《莊子·達生》云：「為而不恃，長而不宰。」⁶⁴ 處物之變有成有失，而如自然之心來看待萬物的變化，更以應其物而不喪其德，能以明智的選擇進而展現人性的智慧，更修其德行，對自然事物的態度，損益之變，而能折衷利害，更進而融合改進其害而盡其利。《莊子·至樂》云：

天無為以之清，地無為以之寧，故兩無為相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。故曰天地無為也而無不為也，人也孰能得無為哉！⁶⁵

自然天道是以無為而呈清明之狀，地則以無為而呈寧靜之象，為陰陽之相合，則為大地自然也。而萬物皆有變化，甚至其不可捉摸，則是天地之性。物

⁶⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁727-728。

⁶⁵郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁672-673。

物之變化，則以自然為同，應物不傷，則道之玄德。人性德行之思，更必須知人之作為，以善惡行為的驅分來圓滿。品德之修持的境界，是智慧歲月的累積，更不停的去惡揚善，完美人性的人格，展現高尚的品德，德性的圓滿是人性榮華富貴的基石。論無為的自然去留，隨意內心善性的選擇，而至圓滿的境界。

第四節 由「死生一如」論生死議題

「生」是生命之「精神」，而啟發人性在人間互動完美人性思維與情操，使身體與生命展現完美的人性，即跳脫出人為存在的一切的束縛。先賢的智慧在歷史文化之傳遞智慧的脈絡中，傳承道德與人性的精神，從家庭、社會的教育，展現真善美的價值，生活之成就即是自然生命的互動與和諧，即是生活與精神活動走向和諧快樂的人生。因而教育生命核心議題基礎，如大自然界中萬物生命的律動，永垂不朽之精神。莊子對道的體認是否與他對死生一如的信念能夠完全符應，實具有探討驗證之必要。《莊子·至樂》云：

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。是其始也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」⁶⁶

莊子認為，人是天地萬物的一份子，就應該順從天地生命變化的韻律，對於生死問題，應當以一種自然循環與灑脫無為的方式來看待。「死生一如」是莊子對生死問題最引人動容的生命慧見。「死生一如」的意思，莊子是要人解消情緒的擾動。一般人對於生是充滿喜樂，面對死亡是有著憂傷與畏懼。莊子認為生命得以超拔逍遙；則是人要超越生死的執著，要懂得安排生活，而去實踐安頓死亡的泰然處之。以「死生一如」的自然舒坦胸懷來面對生死議題，正

⁶⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁674-675。

是莊子用來教導世人面對樂生憂死的生命智慧。生死是所有天地萬物生命的自然轉動，而且都在自然整體中發生，以「死生一如」之轉化為中心，來探究生死議題，一一化除之，豁達自若，笑看死生的守舊觀感。⁶⁷《莊子·知北遊》云：

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。⁶⁸

根據上述引文，筆者認為其三項要點：其一，所謂「生也死之徒」的意含，筆者認為，則生即是死亡所跟隨。其二，在此所謂的「孰知其紀」又是何意？筆者認為，即也就是莊子以氣化聚散，解釋萬物之生死流轉的原則。其三，至此所謂「萬物一也」，筆者認為，是指萬物一樣為氣之聚集。綜合上述，本文認為生即死亡所跟隨，死亡則生之源頭，誰明白其終極。人的生命，是氣之集聚，集聚即生，分散則死亡。則死生相互為跟隨者，我還煩惱什麼？因此萬物一樣為氣之聚集。生死在於人的生命中，氣聚轉氣之散，氣之聚為生，氣之散為死。猶如美醜的比較與善惡的對立，有執與無執的人性展現，而生死之變化以善惡的對立是人性內心判別的確立感受，是與否、對與錯，在萬物互動中，是人性思維的變化和決擇，猶如以天地之氣為一，利益薰薰的對立，而其變化中，有如生如死，而死猶生的變化之境，是人性善惡對立與其結果，猶如人一生的行為，在無意義中的環境掙扎，而消耗其心性與身軀，而跳脫不出自然無為的困境。則會精疲力盡，思而無緒，則如生之死。

前述引文之中莊子生也死之徒的思想，正是本文認為「死生一如」的思想源頭。「死生一如」的開啟一種老莊道家方式生死議題思想，不去干預生命主導生命，進而達成「死生一如」生死議題之境界。即為了解生命的真正意義，掌握生命的延續，更使生命更有所價值，而不為生生死死而所牽制。

在前述陳述討論本文已經說明「死生一如」的思想意涵。在接下來的說明

⁶⁷參照陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，2010年，頁36-37。

⁶⁸郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁803-804。

中，本文將指出人之生死議題的氣聚則生，氣散則亡。氣之變化，時而聚之，時而散之，聚散之間是自然變化之道。人之生與死亦如氣之變化，生死是自然之道，有生就有死，有死就有生，生死是生命不斷的循環。然而，莊書認為，死生一如，生與死循環不已是天地一體。無須執著偏差；生的美好一切，死亡的一無所有。其實生是死之終，死是生之始，生死循環無始無終，就如圓圈無開始也無終了。

莊子認為「萬物本一」，《莊子·齊物論》曰：「天地與我並生，而萬物與我為一」亦可證知，萬物既然本為一體，死生流轉皆為一氣流通，故生命並無所謂消逝，而是回歸自然樸實天真造化之中。若人與天地萬物都是氣的轉化，則死亡只不過是從一種氣的形態換成另一種氣。人對於死之的畏懼與生存的喜悅，在莊子看來，不過是不明瞭，無論生死都不過是一氣之流轉而已。由於氣本無增減，故人之生與死也沒有終歸虛無的困境。人若是能洞見生死一氣，自然能超越樂生憂死，掌握死生一如的智慧。猶如與草木同生等待枯萎，而春風一吹，草木又有再生的契機，人若是向死的存在，則是造成價值的失落，萬物若基於人類對死亡的恐懼，而成為意義矛盾的空虛。莊子將精神假於異物，托於同體，把生與死視為如四季一樣循環不已，身體是精神暫時棲身處所，當身軀老化，精神又另外尋找寄託之軀，故人之精神永遠與萬物合一，既然人之精神常在，萬物又為一體。人生是終始反覆，精神長存於天地之間，既可寄託於人，亦可寄託於物，何需焦慮形軀之消散呢？人生如能不自我設限，故步自封，則如作繭自縛，若以逍遙自在對待情境，萬事皆怡然自得。面對死亡的恐懼，莊子培養着一種灑脫的心境來化解它。如莊周蝶化後的「栩栩然而飛」，人生如夢，最大用意乃在於化解人們對死亡痛苦的憂慮意識，藉著變了形的蝴蝶美化死亡之事，要我們以曠達開闊的心胸來迎接它。⁶⁹《莊子·養生主》云：

老聃死，秦矢弔之，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

⁶⁹參照陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，2010年，頁34-35。

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，古者謂是帝之懸解。」⁷⁰

根據上述引文，筆者認為其五項要點：其一，所謂「不蘄言而言」的意含，筆者認為，是內心不想說卻不能不說。其二，在此所謂的「遁天倍情」又是何意？筆者認為，即指逃避違背道體自然的人生之真理。其三，至此所謂「遁天之刑」指何意，筆者認為，是指違反了天道自然之規則，則像受天刑罰一樣。其四，再則所謂「哀樂不能入也」，筆者認為，悲喜無法入於內心。其五，又再是「帝之懸解」，筆者認為，在莊子死生一如的思想中，老子之死乃生命之必然，但老子之德，卻不能讓他週遭的親朋好友，同樣洞見死生一如，這就好像似老子之德，僅在其自身有效，而不足以感化他週邊的人。秦矢三號而出，既是對老子身死，給予禮上的祭弔，同時也是對老子週邊未能同受老子之德者感到難過。故老莊的生死智慧，不僅在於有德者自我的解脫。更在於安頓週邊之人不因生死離散之情而困擾。適時生來的，順應天道死的。安於適時機而生，順著自然的變化而走，所有悲喜無法入於內心，古來稱做是居順逆境時，要以平常心能隨遇而安，而不為物所遷累，則不被生死所牽絆。

前述引文之中莊子死生一如的思想，正是本文認為「死生一如」的思想源頭。「死生一如」如何開啟一種老莊道家方式論生死議題思想，以秦矢弔唁老子之事，進而論述萬物生命應順應自然創造，而安於時機變化出生入死，不應受世俗情感所約束影響，而喜悅生時卻厭惡死去。進而達成「死生一如」的思維，更以所作所為超越生死之境界。

面對生死中的生死問題，莊子是以一種超然瀟灑的方式來看待生死，認為生死無須焦慮害怕，坦然對待生與死是人生中不可避免的一件事，其死生一如的情懷胸襟，將生死的通達體悟，像似看其天地為棺廓的灑脫氣度，生就是生，死就是死，是以生死循環，不刻意追求生命的存在，也無須煩惱焦慮死亡之到來。生命生存的最終目標的覺悟，在於認識自己、了解自己，所遇到的問題

⁷⁰郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁139-143。

，展現智慧，破除執著與內心的無耐，更需要破除心中的黑暗，不以死生的煩惱，滅除思想的障礙，超脫痛苦的牽連，以開朗的心胸面對現實情況，不因知見的貪慾，而能內證自我的反省和改進，不做慾望的奴隸而產生一切的痛苦，錯誤的知見更需要了悟自然與人生的和諧，更以修身及定慧道德和修為，徹底的了解實際的人生。解脫人生痛苦的約束，展現逍遙的人生。進而知幽明之故，原始反終精氣為物，遊魂為變。進而了解人性之情，天地文序周乎萬物，自然心性，則為樂天知命而不憂，曲成萬物而不違，通乎自然而心安。死生一如的平常心，能容天下之物確而平其心，則是生命的力量，在思維與修持中，哲學對生命是思想的超脫，是反觀自我的對照，是人性枷鎖的解脫。

莊子的生命還原則任生命在變遷之歷程中，然經過還原的生命實踐，追溯生命時間的源頭，即是生命分段之始與終；亦即生與死。此生死現象之意義，將如同萬籟歸寂，回到不生不死，而無始無終的生命自身，亦即道自身。於是生命之認知與生命之實踐契合同歸一趣，即是道自根普遍在一切的平等精神。「萬物皆出於機，皆入於機。」萬物都發生於天機，都復回於天機，此即說萬物變化，祇是一氣之轉，並無死生，其意義使生命的活動出入無礙，以至於生死無礙，乃體現生命的大自由無遺。《莊子·大宗師》云：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。⁷¹

根據上述引文，筆者認為其五項要點：其一，所謂「大塊」的意含，筆者認為，是大地指自然之造化孕育而成。其二，在此所謂的「載我以形」又是何意，筆者認為，即賦予我們具有形體。其三，至此所謂「勞我以生」指何意？筆者認為，是指凡有生即難以逃脫維繫此生命形態的種種勞動與需求。其四，再則所謂「佚我以老」，筆者認為，人之衰老是生命的必然現象，但既然出於造化所為，我們也應當隨順處之，而不應該畏懼、厭惡、衰老，這項生命的必然現象。其五，又再是「善吾生者」，筆者認為，則是善於完全做到生的自然。筆者認為即大地生我賦予我們具有形體，讓我們生時劬勞，老年時能夠安閒

⁷¹郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁267-268。

舒適，死後休息，如此我們善於完全做到生的自然，以為我生是好的，就能以為我的死是好的。

前述引文之中莊子「形、生、老、死」的思想，正是本文認為「死生一如」的思想源頭。以大地自然賦予我們具有形體，進而論述萬物生命應當順應天道造化，死生如同夢境一般，人生如夢，戲如人生。死時像似安閒舒適的入睡，生時如同從睡夢中驚醒而已。本文論述生死問題，以為生死是自然創造而為，自然之規律。莊子明示要我們把人生無可奈之俗事，當安之於命運，而心卻要能超拔世俗之物累，亦為善事，宜順應莫強求違背，勿需有起伏傷悲喜樂之情。如同運動場之競技般，勝不驕，敗不餒，平常心看待「死生一如」的思維，當善待道，使生命永無所失而長存，進而超越生死達觀之境界。生命的進化，是從生生不息中，累積無數的智慧，猶如《莊子·大宗師》云：「古之真人，不知說生，不知惡死。」⁷²生存之道，是以天地為依歸，大地給予生生不息的生存食糧與條件，故人受限於生存競爭之中。而真人不以利害而超越處世之道，了解生死以大道合而為一。不以生死做為人間生死的結果。而生是展現人性智慧與大自然互動的展現結果，更是綿延相傳，開拓智慧的契機，而造福人群，自然之道是悟出人性生命賦予大地所展現創造光輝，無限的創造，不以死亡做為休止符，而是延綿不絕，世世代代流傳，發揚智慧的結晶，不因死亡而畏懼。生不貪功，死不其悔。則為不知悅生，不知惡死的自然心態，了悟生命與自然的大道。莊子曾在〈齊物論〉中說：

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，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。⁷³

⁷²郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁253-254。

⁷³郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁74-77。

事物的存在而非物的對錯，知此而不知彼，則更是要去全部了解，才能知道其始末的關係，自己的對事物對立的一面，若無智慧，往往看不見對立的一面，而自以為是，且事物的相對立，則知其一面而忽略另一面，猶如必須對立的因素，從本然之心，去認識和了解，不受是非所欺，大道即是能抓住事物之所在，而順應事物無窮的變化。郭象云：「夫死生之變，猶春夏秋冬四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇，一也。今生者方自謂生為生，而死者方自謂生為，則無生矣。生者方自謂死為死，而死者方自謂死為生，則無死矣。無生無死，無可無不可。」⁷⁴故事物非在於爭辯，而在於道之明也。方生的意含本文認為是虛名的名譽。深府是爭辯的因素，照之以天，是以自然大道的心情，達悟自然之智，心即能通於無任何物質假象之精神的境界。應物如鏡照影，無絲毫的隱藏。以應無窮，超越於物，不為物遷累，運用自己之才智，而不自傷不傷物。

「死生一如」亦是老莊道家方式論及生死議題思想，以秦矢弔唁老子之事，進而論述萬物生命應順應自然創造，而安於時機變化出生入死，不應受世俗情感所約束影響，而喜悅生時卻厭惡死去。進而達成「死生一如」的思維，更以所作所為超越生死之境界。

葉海煙先生的觀點，認為生死一如，是生命主體自發的智慧，亦是生命自現其相，自顯其用的實踐趣向所貫注的理想，莊子是已對生命之體、相、用三者作了相當程度的整合。⁷⁵《莊子·大宗師》云：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」⁷⁶天地化育天地萬物，而人以此為生，是大地的恩賜，猶如大道能生、能養、能化，則為大地的自然之情，是道的展現，是生生之道的依憑，這是自然大道無己、無功、無名的展現。人性心靈的思維，要以大地合而為一。才能了解天地萬物身心世界的無形感通，雖道無形而不見。而生存的永恆，是存在吾人心靈，更是需要超越現實的主宰，使精神不受形體的約束，領悟無窮大道，而與自然成為一體。更能順應自然相互依存，展現智慧的極致與自然合而為一。不以生死為所桎梏，拋開

⁷⁴郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁75。

⁷⁵參照葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁165。

⁷⁶郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁284。

喜、怒、哀、樂的人生，對生死現象皆以自然順應莫違，以最自然圓滿方式來對待人生。

莊子是以生命之「終」透顯生命之「極」，終而無終，極乃無極，對由生至死的過程，即是要人能跳脫掉個人之喜、怒、哀、樂上下起伏之情緒，看待人、事、物淡然處之，以使吾心回歸真樸，回到價值之根源，自由自在真實之靈性，莊子則不斷宣揚生命精神，以使對立矛盾關係獲致平等無瑕，生與死於是「道」所涵化的世界中取消彼此之矛盾與衝突，而活在死生之際，以個體存在為終極關懷之起點，並在現象順逆間而行，轉物物之相待為無待，使各生命彼此平等又獨立，更進而齊萬物同死生之思考與行動，而將生命情態作多方面之整飭，提升「逍遙無待」之高度與水平，並因自由而實現其生命意涵。莊子的生死觀旨在綜合根源與終極，而回歸於究竟真實「生死一如」，一切懸殊乃齊而為一，則為大化。即是莊子之終極關懷，亦為一切關懷之終極。⁷⁷

本論文以莊子思想來探討當代生命教育的意義，並以哲學研究的角度思考生命教育的價值之實踐，尋求生命的自尊與尊重，進而做好生命的尊重及對宇宙中的萬有生命的愛護與敬重，讓人生的際遇中都能無時無刻獲得身心安泰。據此，本文認為哲學的生命教育的研究展望，在莊子哲學中本有各種看破生死困境的思想，首先是情緒的困擾，面對或生或死，皆應該哀樂不能入，這也就是超越生死的執著，將生死視為氣化自然的聚合，氣聚氣散不過是大道所賦予的變化，無須與其對立。生即是死，死即是生，生死也就是反者道之動循環運作，此猶如反覆終始不知端倪，也就不去區分生是開始，死是結束，這也可以印證「天地與我並生，而萬物與我為一」。這也就是以逍遙灑脫的心境，來面對生死，此即可在生命教育中引導學子們擁有正確的生命價值觀。

⁷⁷參照葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁176-177。

第四章 結論

本論文的研究目的，在於從《莊子·應帝王》的生命哲學，反思當代生命教育思想。為了達成上述的研究目的，本論文研究亦以文獻探討及典籍研究為主要途徑，並做系統思考，提出現代意義，以及結合生命教育議題之探究，與對生命教育之影響作一理論之論述。因此，本文首先詳細陳述研究的動機與目的，並就研究的方法與步驟加以說明，並回顧各專家學者之論述，藉此基礎，為論文二、三章的研究以為參考與斟酌引用，以確保論文的詳實論述有所依據，最後得出結論。基於此，本文之研究架構共分為四章，今分述之。

一、論文回顧

在第一章中，第一節乃簡述本論文寫作之研究動機與目的。本論文研究的動機乃鑑於，現代科技愈是進步發達，人類生命的身、心、靈愈是空虛與匱乏，生命的自尊、自重與自愛問題也就愈加複雜，因而在當代即有生命教育觀念的提出。從道家哲學而言，是論述「自然」、進而做到「無為」的理念，以為解決人生困境，由此可展示道家哲學對生命的關懷。本文將研究〈應帝王〉文獻，以論「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治」的明王之治為理論依據，藉由莊子的哲學觀念，在其以自然無為、無待無執以及喪我心齋的人生哲理中，從莊子內聖外王之理想開展，對生命教育所欲反省探討的生命意義及其價值有所回應。第二節為研究方法與步驟。為了使論文書寫能順利達成預期的成果，論文研究必須有一套詳細綿密的研究方法與步驟。本文參考袁保新先生的「創造的詮釋學」與勞思光的「基源問題研究法」，並規劃本文總共為四個章節的研究。第三節文獻回顧，則是略述研究莊子的古代與現代專書，以及期刊論文，還有博碩士論文，歸納莊子的研究成果，並藉此以為參考，做為本文論述的依據。

在第二章中，本文第一節首先分析「應帝王」的題旨是應為帝王或應對帝王之治的問題，亦或兩者皆是，順此析論〈應帝王〉的無為是順應自然無心以為治。〈應帝王〉的應物不傷即是以無為的道心為內涵，在政治事物上，致虛守靜則能使萬事萬物順著本性來實現，自能有政治作用而沒有生命上的傷害。至於〈應帝

王)「壺子四示」的寓言，則是藉由生命主體的探尋，指出生命的契機不在表象上的有無，唯有進入寂靜境界，無形無名，化去機心，這就是復歸素樸的心境，以此隱喻主政者的生命境界。最後則是「渾沌之喻」的故事，莊子一方面指出鑿竅雖使得渾沌被打破了，但也意喻人的生命存在應該及時找回自然的原始和諧，其工夫就是無名、無為、無事、無知的實踐。根據第一節對〈應帝王〉生命哲學的探討，本文在第二節論述〈應帝王〉實踐工夫。所謂乘物以遊心，即是使生命實現虛靜自然的心境，猶如〈人間世〉所謂的「虛室生白，吉祥止止」，亦即是提出生命精神的觀照，將此觀照放在明王之治，即是以虛靜的心靈包容且尊重人間世的一切。相應的即是讓所有的生命回到天真素樸，這也可說是「遊於心淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」〈應帝王〉的生命實踐工夫的第二面向是精神為生命的寓府，也就是面對人在有形軀的存在的情況下，應進行無心以成化、無心以應世、無用以免害以及乘道而浮遊的養生工夫，即是提升出心靈的關照智慧。至於本章的第三節，則是進一步就〈應帝王〉的實踐工夫與莊子內七篇互相應證，分別以逍遙無待、齊物合一、超越有涯、虛以待之、心靈得道，論述〈應帝王〉的政治思想其實是內七篇的生命哲學的應用，也就是將生命實踐的工夫，延續到政治問題中來論述。

本文第三章，就〈應帝王〉思想回應生命教育的課題，首先第一節指出生命教育的核心議題在以教育開啟價值意識，使人成為德行的實踐者，而能夠肯定生命歷程。從當對生命教育的提倡，雖然它有時代的取向，但就人生所面對的生命課題，其實古代和現代是一樣的，本質上吾人皆為尋找且定位生命主體而努力。所以生命教育的關懷即在使心靈生命再次獲得關注，猶如老莊思想面對天下失序的時代，亦是為當代人尋找化解生命困境之道，讓精神有所依託，生命有所依歸。如此的生命關懷，即是使生命更加豐富，讓精神自由。由此看來，生命教育所探討的品德修持與生死議題，道家的哲學思想即是非常有參考價值的哲學理論。品德修持是就莊子的無為的道心來開啟致虛守靜的德行，由此讓人我和諧無傷。生死議題的反省則是在尊重生命與愛惜生命的目標下，以〈應帝王〉所肯定之天真素樸來化除生命活動對假象的執著。在大道造化之氣的聚散下，也就是自然變化的規律中，體察死生一如之無外乎大道自然，以此心靈的虛靈明覺而達到生死無傷的精神境界。根據〈應帝王〉的生命哲學來面對生命教育的議題，在第二節中，

本文由「無為自化」論生命關懷，即將無為視為境界，其內涵是反樸抱一、全德葆真，即將生命實踐與大道自然融合在此實踐過程中，萬事萬物即可自在自得與自由，也就是超越物累，達到逍遙無待。就此來做自我的生命實踐，必影響他人，甚至影響全天下，此即生命關懷乃至生命教育最重要的目標，亦即將精神生命作為教育的主體。第三節則是由「應物不傷」論品德修持，所謂不傷是由無名無為無事無知的生命實踐工夫所達至，以此實現生命教育的品德要求，即是不以有為造作的方式干擾生命的發展。此即是將自然處境轉化到教育者的生命，以安命的實踐來實現自我，也實現在學子的生命上，以物我不傷及人我皆安為教育精神，來傳授給受教者。這亦可說是順物自然而無容私焉之在教育現場的應用，也就是無為而無不為地使學子們能夠自然地表現出德行。最後第四節由「死生一如」論生死議題，在莊子哲學中本有各種看破生死困境的思想，首先是情緒的困擾，面對或生或死，皆應該哀樂不能入，這也就是超越生死的執著，將生死視為氣化自然的聚合，氣聚氣散不過是大道所賦予的變化，無須與其對立。生即是死，死即是生，生死也就是反者道之動循環運作，此猶如反覆終始不知端倪，也就不去區分生是開始，死是結束，這也可以印證「天地與我並生，而萬物與我為一」。這也就是以逍遙灑脫的心境，來面對生死，此即可在生命教育中引導學子們擁有正確的生命價值觀。

二、論文展望

本論文以莊子思想來探討當代生命教育的意義，並以哲學研究的角度思考生命教育的價值之實踐，尋求生命的自尊與尊重，進而做好生命的尊重及對宇宙中的萬有生命的愛護與敬重，讓人生的際遇中都能無時無刻獲得身心安泰。據此，本文認為哲學的生命教育的研究展望，有五個面向：生命教育為自尊的教育、良心的教育、心靈的教育、人我關係教育以及全人教育。¹

¹分類參考錢永鎮，〈中等學校生命教育課程內涵初探〉。載於林思伶主編，《生命教育理論與實務》。臺北：寰宇出版社，2000年。分類面向內容則為筆者依據本文的研究所做的推論。

一、自尊的教育

本文認為其核心觀念是自己成為自己的主人，相對地也不要將別人當成工具。說起來似乎原先應該不是如此，但卻會發現在日常生活中時常發生。如今的社會中，許多父母管教孩子不是打即便是罵；為師者口曰「愛與關懷」之教，卻行「體罰責罵」之實。他們忽略的，是從小便應該培養的「傾聽」與「尊重」。如今許多父母和教育工作者總是抱怨世風日下，一代不如一代，尊師重道、敬老尊賢的倫理觀念漸漸消失，但可曾想想過，除了少子化的趨勢，令許多父母過於寵溺其子女而未教導其正確之價值觀之外，在如今這個資訊爆炸的時代，孩子藉由電視電腦等汲取了許多現行社會中不正確的觀念，進而扭曲的促使其心靈往其偏向發展，而許多為師者甚至無法以身作則，將錯誤的觀念灌輸給孩子，造成現今社會如此怪誕之現象。我們希望孩子學習面對人的時候，對待別人做任何事時，皆能徵詢他人的意見，尊重一個生命的個體；一位優秀的老師，應該適時自我反省並反問自己，學習面對學生的個別差異，幫助他充分發揮內在的潛能，並以「自尊」、「自重」為行事之原則，尊重自己、注意自己己身的言行舉止，由己身的行為具體教導孩子，令其清楚的了解人的價值與自尊的內涵意義。

〈應帝王〉以一切變化出於自然，而〈人間世〉以處世無為，虛室生白，如價值實踐至沖虛的精神境界。〈人間世〉較著重於解脫生命於兩難之苦，而〈應帝王〉的內容則更偏向於治世化成的範疇。反之，若以外力的干涉，則道與貌分背而馳，天與心不能順其至理，災禍鬥爭，欺凌、強欺弱的社會中，生命是痛苦的。則失去自然之性，純樸的生命本性。就像教育者在教學的過程中，面對學生的學習狀況，我們就盡量的使其自然發展，否則我們只一味的加以干涉，不但沒有效果，還可能因此而收到反效果。當然，莊子的外王實現還須得透過內聖修養而展開。

二、良心的教育

有人說：人之所以能夠稱之為「人」，在於人是否擁有「良心」。吾人非常認同其觀點。社會中，存在著太多不道德，也就是缺乏良心，從價值哲學而言，就是現代人的價值意識非常薄弱。我們不禁懷疑這樣的社會是否生病了？生活中看

到種種缺乏良心的作為，這些都是我們應該在教育上去反思的。為何會沒有良心呢？可能從小到大，周遭的人都沒有提醒他那「不安之心」及「不忍之心」，為人父母與師長沒有教育他，加上社會媒體報導許多慘忍的鏡頭，使其逐漸對其麻木不仁。生命教育可以使吾人特別重視體驗，參觀教養院、醫院等，靜觀人間百態、生老病死之後，或許整個生命觀能有悟些許改變，同時學習到對生命的堅持、敬重。如此，良心的教育便可以從日常生活中很基本的體驗中去建立。

人性教育的啟發，為化育人性道德信念。狹義者為個人的修養，廣義則為社會人倫之建立。學無止境，人生是不斷的學習，而智慧是運用在應用的關鍵，且更能明白知道學問智慧的道理，在事實真相應有確實的認識，而不因認知不明而犯了妄語。且智慧是判別人之情性，智慧與知識的貫通，非一時一刻就能得來，教育的啟發是點線面的綜合，有緩，急，輕，重的義理通透，從了解與通透，來展現啟發智慧和教育的發展。猶如壺子四示展現不同人生的生命現象給季咸觀相，猶如無形中教育季咸智慧學問的層次，從破除變化的執著，領悟內在生命價值之所在。

三、心靈的教育

教育者必須引導學生判斷那些行為是不道德的，以及為何會不道德，例如壞習慣、無知，皆會令其產生價值混淆的狀況。若孩子因為心理防衛機制轉而產生暫時保護自己的想法，便是可以理解的，但是若把任何事都推托給別人，不認為自己必須為自己的行為負責任，那便容易出問題。一個「全人」，身體、心靈都要發展，心靈是教育的最大目標，能夠左右一個人的行為、思想，那便是一種心靈教育，也是目前最缺乏之教育。

體用合一，則是人性人格圓滿的展現。推動心靈教育的體用，即是造就教育的提升。心靈教育的目標不在建立學子的外在成就，從莊子哲學來看，就是使心靈返樸歸真進於至善的心境。此心境可以效法聖人的得道；從「無為」、「自然」、「虛靜」、「心齋」、「齊物」、「安命」……等道家實踐工夫，化解心中的隔閡。真正的修養功夫實際上就只有化解內心的隔閡，則以安頓生命為主。

心靈教育以道家哲學而言，即是無為思想的實踐，就像解脫心中的枷鎖，展現智慧之至，解脫桎梏的心靈，而進於自然逍遙的人性心靈之境，超然物類之外，而不懵懵懂懂陷人物累之中。〈應帝王〉中所謂的無為而治，若己身清靜端正，從個人思想行為學習與認知，確實使人盡其所能；存心淡泊，不為外物所擾亂心思，如自我省思凝神靜默，處世接物順應萬物自然變化的態度，不要以自己的好惡有所批判；自己的成就不表彰於外，義明而物親，則能正己，避免外物的誘惑，不使自己喪失本性，自然的心靈而能悠遊於虛空無有之地。

四、人我關係教育

人類，雖貴為「萬物之靈」，但我們仍保有演化前的一些習性，譬如說：我們仍和許多動物一樣，保有著「群居」的習慣。在現今的社會裡，不懂得如何與人相處及應對進退、對於社會適應不良的人，往往便會被排擠至社會的邊緣，在孤立無援的情況下，在這個社會中埋下許多如同不定時炸彈般的危機。吾人認為身為教育工作者，應時時提醒自己應在傳授知識的同時，同時也該注重人際關係的互動，令這些莘莘學子了解到：自己和別人的生命關係是習習相關，不可以胡做妄為。要知道一個人的存在是不可能獨自成立的，而是由許多的生命共同建構而成的，即是活在人與人互動關係之中，也就是所謂的「生命共同體」。我們應關注自己和他人的關係，把我之外的個別生命當作真正的人來看待，而不是把其他人看做「東西」。吾人認為師者應將學生看成與他人生命連結為網絡的個體，而不是物質客體的「它」，不將學生物化，如此才能建立學生的自尊。建立良好的人倫關係，是人與人之間有完美的互動，人才能活得好。試想當今社會由於資訊科技快速發展，社會基本單位家庭關係中，科技及媒體已經悄悄的取代了許多本為家庭的功能，太強調個人主義，卻忘了一個人要過得好，在背後是需要有很多人付出、犧牲才能成就的。

萬物真性之自然，則萬物群生，草木順遂，生命實踐者，應避免主觀之干預，就像〈應帝王〉的明王之治讓百姓萬物在自由開放中，得其所哉。莊子講莫若以明，無心才明，即是虛靜照明，因此無心故清明，能無己、無功、無名，回到真樸的我，如同身為教育者，與其揠苗助長，以現有的框架局限學生的未來，不如

讓學生們有生命本真的發展，無過多的私欲，他們處於人際之間就不會產生緊張關係與衝突。

五、全人教育

生命教育其實正是全人的教育，它所思索的議題，涵蓋生死，也包括人與自己、人與他人、人與環境、人與自然、人與宇宙的各種關係，而它的實施方式，則是透過生活課、體驗活動及各個學科知識的整合與不斷反省。因此，生命教育的實施與推動，是需要全方位的心力投入與支持配合，莊子言：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。」「莫之命常自然」，在道的世界中，人便以自然生存為滿足，單純的一種自由逍遙的境界，只有通過主體心靈的淨化，將一切名利、是非、死生，提出從繁歸簡、華麗歸樸、化除造作虛偽，而歸於真的方式，能夠尋回人生本有喪失殆盡的自由而已，此即是生命應有之全幅面貌。吾人認同唯有找回一切平等無別的自然心靈境界，方能斷盡煩惱，了卻桎梏，而達到自由逍遙之境。

〈應帝王〉的生命實踐工夫，莊子以生命理想做為思想關懷所在，真正要我們通過「不傷」以安立物我合一的生命整全。筆者在現職教育的基層第一線，不任意以權力規劃限制學生事務，不強制、驅使學生就範聽從，否則易使學生反彈促使反作用力更加把勁，筆者反省從小引導的教育方針，應該著手讓每位學子快樂易學，發揮生命潛在能力，使生命實實在在努力發揮自我實踐的功夫。筆者更認同人有無限可塑性，人若遊心於無窮的道境，若能藉此道心之虛靈明覺收拾一切有為造作，其將可以因任隨順於天下，而使萬物之生命都得以安頓。

莊子的生命教育告訴我們，不為虛名利益，而喪失自己的立場，不為功名利益而被人使役，不做傷人的心思，無意義的世俗之事，而加重自己的負擔，更不為小聰明與才智而受心思的驅使，心念逍遙於自然沒有拘束的境界與天地所稟賦的自然，亦就是虛心的對待人、事、物的心境，心態能暢遊無拘束的世界，完全以自然的稟賦，如至人看待其心，如一面明鏡，不因高貴而奉承，不因貧賤而輕視，心中不藏私利私怨，而與萬物合而為一，能超然溶合而不相傷。若能用心若

鏡，則生命自然無執。此「不傷」之義意深遠。天下原是完整的，只須不傷。到此之境，一切完整，一切自然，一切自在，一切無礙。能不傷己，便不傷物，能不傷物，便能勝物，故勝物所以不傷，而不傷亦正所以勝物。我們必須更體會到，無論老、莊，以非常認真的態度，面對治世之道的論述，所提出來的「無」與「自然」皆是針對「有為」及「造作」而論。「無」與「自然」要在生命教育中，找回生命原本精進的提升，在面對社會與形形色色之環境，能夠時時多用心，保持心靈自在進而達到「勝物而不傷」。我們若以開放的、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，進而達成生命教育實踐功夫。



參考書目

一、古典文獻資料（略依年代排序）

- 漢·河上公註，《老子》，上海：上海古籍出版社，1993年（景本）。
- 魏·王弼，《老子道德經注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。
- 晉·郭象註，《莊子》，台北：藝文印書館，2007年（景本）。
- 唐·成玄英，《南華真經疏》，《無求備齋莊子集成初編》第3冊，台北：藝文印書館，1972年。
- 宋·呂惠卿，《莊子義》，收於《無求備齋莊子集成初編》第5冊，台北：藝文印書館，1972年景本。
- 宋·林希逸，《莊子虞齋口義校注》，上海：中華書局，1997年景本。
- 明·焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局，1979年。
- 明·釋德清，《莊子內篇注》，台北：新文豐出版社，2004年。
- 清·林雲銘，《莊子因》，台北：廣文書局，1968年。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，台北：新天地書局，1972年。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，台北：宏業書局，1977年。
- 清·林紓，《莊子淺說》，台北：廣文書局，1978年。
- 清·王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：里仁書局，1984年。
- 清·王先謙，《莊子集解》，台北：華正書局，1985年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，台北：萬卷樓圖書公司，2007年。

二、當代中文專著（依姓氏筆劃順序排列）

- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，2007年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年。
- 王邦雄，《莊子道》，台北：漢藝色研文化公司，1993年。
- 王邦雄、陳德和（合著），《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄等著，《中國哲學史》上冊，台北：里仁書局，2005年。
- 水渭松，《新譯莊子本義》，台北：三民書局，2007年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，2010年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1998年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，2002年。

牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。

余培林，《老子讀本》，台北：三民書局，2008年。

吳 怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1996年。

吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2009年。

吳 怡，《逍遙的莊子》，台北：東大圖書公司，1984年。

杜保瑞，《莊周夢蝶》，台北：五南圖書出版公司，2007年。

唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北：臺灣學生書局，1989年。

唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1993年。

唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北：臺灣學生書局，1974年。

唐君毅，《生命存在與心靈境界》，台北：臺灣學生書局，1986年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，1994年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，2000年。

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

陳德和，《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化公司，2003年。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

陳冠學，《莊子新注》，台北：東大圖書公司，1989年。

陳鼓應，《莊子今註今釋》，台北：臺灣商務印書館，1994年。

陳鼓應，《莊子哲學》，台北：臺灣商務印書館，2010年。

陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書出版公司，2005年。

張啟鈞，《老子哲學》，台北：正中書局，1964年。

張默生，《莊子新釋》，台北：天工書局，1993年。

黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2009年。

黃錦鉉，《莊子及其文學》，台北：三民書局，1984年。

馮友蘭，《中國哲學史》，台北：臺灣商務印書館，1993年。

程兆熊，《道家思想—老莊大義》，台北：明文書局，1985年。

勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，1984年。

傅佩榮，《傅佩榮解讀莊子》，台北：立緒文化，2002年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。

錢 穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，1993年。

- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，2003年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年。
- 鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 顏崑陽，《人生是無題的寓言—莊子的寓言世界》，台北：躍昇文化出版，1994年。
- 葛晨虹、焦國成，《逍遙哲人莊子》，台北：昭文出版社，1997年。

三、期刊論文

- 王永智，〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》第4卷第3期，1998年7月。
- 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第136期，1986年10月。
- 王邦雄，〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》第30期，1977年12月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。
- 吳宗立，〈創造雙贏的教師情緒管理〉，《國教天地》第146期，2001年10月。
- 吳武雄，〈推展生命教育回歸教育本質〉，《高中教育》第7期，1999年8月。
- 吳瓊洳，〈生命教育課程的設計〉，《台灣教育月刊》第580期，1999年4月。
- 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第14卷第6期，1987年6月。
- 孫效智，〈生死尊嚴與生命智慧〉，《台灣教育》第129期，1999年4月。
- 高柏園，〈莊子「逍遙遊」一篇之詮釋與其發展〉，《華岡文科學報》第16期，1988年5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。
- 陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》第31卷第9期，2004年9月。
- 陳柏霖，〈多元智慧理論在生命教育的內涵及其相關之探討〉，《研習資訊》第23卷第6期，2006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——南華文學》第3期，2005年8月。
- 陳德和，〈《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。
- 陳德和，〈人間道家的生命倫理學向度——以生命複製和基因工程的反省為例〉，《鵝湖月刊》第285期，1999年3月。
- 陳德和，〈明明德在當代教育中的意義〉，《鵝湖月刊》第302期，2000年8月。
- 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第316期，2001年10月。

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

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

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。

吳皇毅，《莊子生命美學對生命教育實施之啟示》，國立中正大學教育研究所碩士論文，2005 年。

周景勳，《莊子寓言中的生命哲學》，輔仁大學研究所博士論文，1990 年。

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，2009 年。

姚榮華，《莊子教育思想研究》，國立政治大學教育研究所碩士論文，1987 年。

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

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

蘇重泰，《情緒管理的莊學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。