

《揭諦》45：63-115

2023年7月

從「乘物遊心」到「天人合一」  
—論莊子的生命教育觀

From “ Realizing Spiritual Freedom and  
Liberation by Controlling the Laws of  
Nature ” to “ Pursuing Harmony between  
Man and Nature ” -A Discussion on the  
Life Education View of Zhuang Zhou

陳政揚\*

(Cheng-Yang Chen)

摘要

本文旨在探討如下的問題，亦即：如果莊子思想並非一種自了漢式的避世哲學，由《莊子》這本道家經典中，

---

\* 國立高雄師範大學經學研究所教授



吾人又可掘發哪些洞見？梳理出哪些脈絡？由此可以呈現莊子對人間苦痛的關懷，以及解民倒懸的慧見。基於這項問題意識，本文呼應台灣學界近年對「生命教育」的關懷，並引之作為全文論述的主軸，從三個環節展開討論：首先，本文將闡述莊子如何通過乘物遊心的實踐工夫，敞開順物自然的和諧境域。由此作為發展生命教育的理論基礎。其次，若教育涉及對人之陶冶，莊子是否反對以教育改變人之素樸天真？本文則由莊子的人性論指出，教育可以協助人呈顯與道合一的內在超越性。最後，本文從「價值主體的照體獨立」，「人與萬物的整體和諧」，以及「天人合一的終極嚮往」，透顯莊子「天人合一」的生命教育觀。

關鍵字：道通為一、物化、天、命、生死觀、自然

收稿日期：2023/04/02，接受日期：2023/06/11



## 一、問題澄清與研究方式

由哲學史觀之，「生命的價值和意義」向來是思想家致力探究的哲學課題<sup>1</sup>。最近二十餘年，更由於政府的大力推動<sup>2</sup>，使得生命教育儼然成為學界另一個廣受討論的焦點。

---

<sup>1</sup> 誠如黎建球先生所指出，儘管在哲學史上，對於生命課題的討論有許多不同的標題，例如：人生哲學（The Philosophy of Life）、生命哲學（Life Philosophy or Philosophy of Life）價值哲學（The Philosophy of value）、道德教育（Moral Education or The Education of Moral）、生死教育（Life Education or The Education About Life and Death）、終極關懷（Ultimate Concern）等等；但是在這些不同的標題下，所關懷的核心都是以人的生命為主。黎建球，〈生命教育的哲學基礎〉，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月，頁 2。

<sup>2</sup> 自 1997 年底，前臺灣省教育廳開始於全台推動「中等學校生命教育實施計劃」起，生命教育已成為近年來我國教育改革中的重大教育政策之一。1998 年，前省政府教育廳委託台中市曉明女中為總推動學校，正式在中等學校逐步推動生命教育（林思伶，〈生命教育的理念與做法〉，《臺灣地區國中生生死教育教學研討會論文資料暨大會手冊》，彰化：彰化師範大學通市教育中心，2001 年，頁 198-214），至今全省不但已有超過四十所以上的國中成為推動生命教育的中心學校，在 2001 年起開始實施的國中小學九年一貫課程中，也將許多「生命教育」的議題納入實施綱要。此外，部分大學已經開始將生命教育融入通識教育中（例如，輔仁大學和中原大學以全人教育為理念的通識課程）；有些大學則設置「生命教育學程」（例如，東海大學）；而有些大學則是成立生命教育碩士班（例如，高雄師範大學成立



自 1998 年迄今，臺灣地區以「生命教育」為主題的期刊就超過 835 筆<sup>3</sup>。雖然目前學者間對於「生命教育」的實際內容還欠缺整合一致的共識<sup>4</sup>；但是，學者們多半認同：對「生命意義的探尋<sup>5</sup>」與對「物我和諧的追求」均是生命教育所

---

「生命教育碩士在職專班」，臺北師範學院成立「生命教育與健康促進研究所」)。2000 年 7 月，教育部編列近兩億元預算作為推動生命教育之用，並正式對外公佈「推動生命教育中程計劃」(90-93 年)。2000 年 8 月，教育部宣佈設立生命教育諮詢委員會，期將「生命教育」納入小學至大學的學校教育體系中。其後，教育部更宣佈 2001 年為「生命教育年」。由此可見，政府對於生命教育的大力推動。儘管近幾年歷經部長更替，以及部分關鍵性計畫遭到擱置等困境。但是，誠如陳立言先生所指出，教育部仍在 2004 年通過並且實施新的生命教育年度工作計劃，至少顯示出教育部在方向上仍然保持鼓勵及開放的政策。陳立言，〈生命教育在臺灣之發展概況〉，《哲學與文化》364 期，2004 年 9 月，頁 21-45。

<sup>3</sup> 檢索資料是根據國家圖書館所提供「臺灣期刊論文索引系統」查詢的結果。「臺灣期刊論文索引系統 WWW 版」-1991.01~2023.06：<https://tpl.ncl.edu.tw/NclService/>。

<sup>4</sup> 黃德祥先生即指出，由於推動生命教育之人士，往往以自身的價值觀或宗教立場，形成個人對生命之理解，當他們依此詮釋生命教育的內涵時，自然出現各說各話的現象。孫效智先生也表示，推動生命教育的困境之一，即在於人們對於生命教育雖然都有相當的肯定，然而，對其內涵卻缺乏具體的共識，而且缺乏建立共識之機制。黃德祥，〈生命教育的本質與實施〉，《臺灣省中等學校輔導通訊》，1998 年 10 月，頁 6-10；孫效智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第 27 輯，2002 年 12 月，頁 283-301。

<sup>5</sup> 例如，陳福濱先生即表示，生命教育的探討，在於追求生命的



探究的重要課題。基於此，本文擬以莊子遊心觀為基礎，針對這兩項重要的課題，從莊子學提出反思與關懷。

在研究方式上，本文採取先歸納當前生命教育的主要議題，再探討莊子思想針對這些議題所能提出的可能反思。誠如前述，近年來有關生命教育的期刊論文不論是質或量都十分可觀。但是，本文並未在下述討論中廣泛徵引這些資料，主要是基於下述考慮：由於生命教育相關的期刊論文之所以在質量上均如此可觀，一個顯而易見的理由就在於關懷生命教育的論述並不出於一人、一家之言。不論是哲學、教育或是宗教等等領域的學者，均曾針對此議題提出深入的探討。因此，除非本文不顧各家論述可能有的爭議，以斷章取義的方式擷取對本文有利的論述融入文中。否則在面對相關資料時，本文就有義務採取下列的研究步驟，亦即先陳述當代期刊資料中的各家論點，並針對各家論述所可能產生的爭議，提出本文的理解與反省，再

---

意義，建立完整的價值體系，並尋求安身立命之道。陳福濱，〈從生命的意義與價值論生命教育〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》28期，2001年7月，頁161-170。



在此一基礎上，回到莊子思想中，檢討是否有相應的論述，以及探討這些論述對當代生命教育議題有何開創性的建議。然而，十分明顯的是，如果採取上述的研究步驟，則不僅容易模糊本文的論述焦點，並且在有限的篇幅內也不可能獲得圓滿的成果。所以，基於本文論述的集中性與篇幅的有限性而考量，本文採取如下的論述策略：首先，從手邊近千筆華語及英語的生命教育相關資料中，歸納出兩項生命教育研究中的重要議題，即對「生命意義的探尋」與對「物我和諧的追求」。其次，本文試圖將論述焦點放在直接由莊子哲學探討當代生命教育的兩大主要議題上。本文以為，如此既能在不背離當代生命教育討論的主要脈絡下展開論述，又能使全文論述集中於莊子思想對生命教育議題的可能貢獻。且以公共議題而非少數結論的方式回顧生命教育的相關資料，也可以反映此一議題的開放性與公共性。此為本文論述策略的扼要說明。

在中國哲學的發展歷史裡，莊子對生命意義的見解，總是能為飽受生活挫折的心靈覓得一處安頓生命的園地，



使其坦然看待生命中的種種無可奈何而能安之若命，並以乘物遊心之境界圓現物我和諧之美好。如果說，今日對於「生命教育」的提倡，是期待通過教育讓青年學子體認生命的珍貴，進而關懷生命、尊重生命。那麼，透過莊子思想對生命教育的反思，將指出生命的意義從不是只關懷個人的生命，而生命的價值也不取決於形軀生命的延續<sup>6</sup>。在莊子的遊心思想中，生命的意義乃是在成心妄執的消融中得見，而個人生命價值的圓滿也總是在天地人我之自然和諧中證成。換言之，生命教育的莊學關懷在於指出：(1)人的生命有限，但人的生命意義卻可通過超越心靈的封限而得以無限；(2)生命的意義是在天地人我之和諧中實現。基於此，下文將以遊心思想為中心探討莊子思想對生命教育所可能提供的反思。

---

<sup>6</sup> 本文主張莊子哲學並不以人之生命意義「取決」於形軀生命。但並非意謂莊子對形軀採取一種否定、忽視，甚或捨離的態度。〈養生主〉即以為善養生者，可以保身、全生、養親，以及盡年。養生即包含對於個人形軀生命的照護。



## 二、莊子遊心觀的思想要旨

「遊心」思想既是莊子用以闡述吾人何以能逍遙以應物的重心，也是指點出世人何以陷溺於成心私意而與物相刃相靡的關鍵。依此，下文先扼要的陳述莊書中是如何藉由「靈臺心」統貫莊子的「遊心」思想，進而再論說莊子如何對治世人以「成心」為師的病灶。

### （一）以物觀物的「靈臺心」

在《莊子》中，屢屢以明鏡譬喻人心，以為「心」具有明鑑價值的能力。讓我們先看看下面幾段引文：

人莫鑒於流水而鑒於止水。唯止能止眾止。（〈德充符〉）

平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。（〈德充符〉）

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。（〈應帝王〉）

聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。（〈天道〉）





莊子以止水或明鏡比喻人心，可以說是承襲老子以物觀物的智慧<sup>7</sup>。他認為通過心的虛靈明覺與平靜和諧，能讓物物皆能如其所是於吾人心中呈現，而不會因為己身的主觀偏見強加刻板印象於萬物身上，而使得事物在人心之中扭曲、變形。換言之，若是順著人心先有一個「我」見以見萬物，則物之價值是由我所主觀賦予的，那麼則由於我見中含藏著我執，一方面使得萬物自身的存在價值隱蔽而不顯；另一方面，也使人心執著於物而與物相刃相靡、隔閡相傷。是以莊子屢屢言及「無己」(〈逍遙遊〉)、「喪我」(〈齊物論〉)、「忘己」(〈天地〉)、「忘我」(〈天運〉)以及「虛己」(〈山木〉)，皆在超越自我的心知俗見上作工夫。物我圓融無礙、無傷無對是至人用心若鏡的工夫與境界，老、莊所善長者即是能以虛靜觀照的慧解，照鑑人與萬物於存在界中的自身價值和意義，使得物我能在存在理序中各自得到安立。因此，莊子「虛己以應物」的智慧不僅是通過「心」如實的反照物如自身，也是對存在界中的價值理序

---

<sup>7</sup> 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月。



之領會。此一領會，即是以「心」之無執解消一切紛爭對立，洞見人據其德、物正其位而物我一如的境界。

莊子既然主張以「靈臺心」照映萬物，那麼「心」是否首先已經將外物對象化？「心」與「物」之間是否存在著「主—客」隔閡的問題呢？若求諸原文，則可以發現莊子所要破除的正是這種將物如對象化的差別對待相。例如，莊子曰：

靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。（〈庚桑楚〉）

即是指出「靈臺心」對於事物的映照，並非有意操持，也不可以刻意操持。此外，若如前述，則以「心」觀照事物物首先需通過忘己、喪己、虛己等工夫，以待「心」之虛靈明覺，而使物如如呈現。那麼，「心」之照鑑萬物首先即是在消融以「我」為基準的封限下，敞開讓物物現前的境域。順此推述，作為主體的「我」既然已經先行解消，那麼也就不會出現與主體相對的客體。「物」的呈現自然也不是以客體的身分呈現。由莊子一再指出體道者可通過忘



己、外物、物化的工夫達至道境而可知，「心」與「物」正是在主客雙泯下，超越一切區分而達到「萬物與我為一」的境界<sup>8</sup>。

## （二）轉成心而為靈臺心

如果莊子所欲追求者是能照鑑價值的「靈臺心」，而所欲超越的是「成心<sup>9</sup>」。那麼所當追問的問題是：

<sup>8</sup> 關於「靈臺心」對物之觀照是否是在主客對立的格局下成立的問題，前輩學者已有論及，吳汝鈞先生即指出，「靈臺心」基本上是一種虛靜的觀照心。它的作用是觀照，在觀照中表現虛靈明覺，觀賞自然，觀賞藝術品，觀賞人與世界所成就的純一的和諧狀態。這種觀照沒有知識的涵義，它不在主客對立的格局中成立，卻是在主客雙泯失的無對狀態中成就。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年），頁92

<sup>9</sup> 「成心」是《莊子》中十分重要的概念，但是歷來卻有幾種截然不同的詮解：一是將「成心」視為劣義，指某種偏見。例如，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。」以為所謂的「成心」是指當心落入有限有執的狀態，而形成一種成見、偏見時，而應當為人所欲轉化的對象。林雲銘、陳鼓應先生即持這種看法。另一種看法則是以為「成心」當指「真心」。例如，憨山《莊子內篇注》在注解「成心」時，即表示：「現成本有之真心」，林希逸曰：「有此心天理渾然」，宣穎曰：「成心中有妙道存焉」，蔣錫昌、吳怡先生皆持這種看法。除了上述兩者之外，還有一種詮釋，是將「成心」視為有限生命所不可免者，故只能以「中性義」當作一事實來描述之，而未加貶斥者。例如郭象注「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」云：



「《莊子》所言之『心』是一或二呢？」唐君毅先生以為莊子之言心有二義：其一為莊子所貶，即吾人世俗之心，或名之「成心」（〈齊物論〉），「人心」、「機心」（〈天地〉）；其二，則為莊子所尚者，可通過「心齋」（〈人間世〉）、「剝心」（〈天地〉）、「解心釋神」（〈在宥〉）等工夫所得之「常心」、「靈府」（〈德充符〉），或「靈臺」（〈達生〉、〈庚桑

「夫心之足以別一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。」依郭象之意，是以人之實然來注解「成心」。當然，這是放在他以「性分自足」的齊物觀來理解《莊子》的緣故。因此，「成心」既無須轉化，而一切言辯、爭論都有各自存在的價值。然而若順郭象的詮釋進路，莊子破執以顯真的超拔精神也就全然喪失。因為就郭象的詮釋，「成心」既然是人之實然狀態而無須轉化，那麼一切的是非與偏見都有存在的價值而得到保障，也就無所謂「執」與「真」的區別。莊子原先透過轉化成心，以超越心知與情識之障蔽而重返道境的意義也就全然失落。關於這個部分，前輩學者多有討論，例如林聰舜先生就以為郭象以成心為人之實然狀態，將使莊子「轉化成心，呈顯道心」之工夫精義盡失。此外，郭象將真君、真宰視為是道、天籟，而非與成心相對的人之道心，因此在郭象的意思中，並沒有「真君—成心」這一對列格局，此為二者不同之處。本文採納上述第一種看法，以為「成心」為有執之心，為莊子所欲超克者。關於前述各家看法，詳見 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊（臺北：臺灣商務印書館，2000 年），頁 65-67；吳怡，《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2000 年），頁 73-74；林聰舜，《向郭莊學之研究》（臺北：文史哲出版社，1981 年），頁 133-151；高柏園，《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 80。



楚》)。他說：

心之觀念之分為二，孟子雖無之，墨子無之，莊子始有之。莊子生於衰亂之世，無往而不見人心之滅裂，莊子亦憂世而心裂之人也，於是心之一名，亦為莊子所言，所裂為二矣<sup>10</sup>。

這是從莊子所面對的時代出發，指出莊子由人心分裂趨向世俗而見其患，欲以虛靜觀照之道心，遂將「心」一分為二，以「成心」、「機心」為對生命之擾動的人心情識，強調暫息人心對外在世界的一切競逐，而從其行如馳的知辨思慮中超拔，以復歸一虛靜的觀照心。徐復觀先生則持另一種看法，以為《莊子》之「心」是一而非二。他說：

《莊子》是不是把心分為二，一為須要防止之心，一為值得尊重之心呢？我的看法不是如此的。……我覺得《莊子》的意思，是認為心的本性是虛是靜，與道、德合體的。但由外物所引而離開了心原來的位 置，逐外物去奔馳，惹是招非，反而掩沒了它的

---

<sup>10</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁120-121。



本性，此時的人心才是可怕的。……所以《莊子》主要的工夫，便在使人的心，如何能照物而不致隨物遷流，以保持心的原來位置，原來的本性<sup>11</sup>。

這是將「成心」與「靈臺心」視為一體之兩面，以「心」本為虛靜能明，而世俗之心逐物奔馳、惹是沾非，皆是由於「心」為物所誘引而不得其正的緣故。揆諸唐、徐二位先生的看法，前者指出心識雜念為擾動生命之根源，故以止息世俗之心的競逐奔馳為務。其詮釋要旨在於使人超拔世俗之心而得一虛靜觀照的心靈。因此唐先生主張莊子所言之心為「二」：有所尚者，有所貶者。此一說法既依據《莊子》文脈而指出「靈臺心」與「成心」確有褒貶之分，又能扣緊莊子的問題脈絡。但是，此說值得吾人進一步追問者在於：若說此二心皆能影響、主宰人之行動，那麼此二心間的關係為何？是否涉及兩重主體的肯定？相較於唐先生將莊子所言之心析解為二，徐復觀先生則以為莊子所言之心是「一」，而且是以「虛靜心」為正、為本，「世俗之

---

<sup>11</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁382-383。



心」只是「心」一時為物所引而失其本性，並非於虛靜心之外又有一世俗之心。徐先生這種看法直接由「心」是否「得位」來回應何以有「靈臺心」與「成心」之分，而無須將「心」割裂為二，可以避免肯定兩重主體的問題。但是，此說值得吾人進一步追問者在於：本為虛靜以應萬物的「心」，又如何會為外物所誘引而失去其本性呢？

基於此，本文分別採納唐、徐二位先生部分的想法，以為雖可從所尚、所貶兩方面指出莊子運用「心」這一概念時具有歧義性。但是在莊子思想中，「靈臺心」與「成心」並非本質互異的二心，卻並沒有涉及兩重主體的肯定。其理由在於：莊子之言「心」雖有二：一為虛靈明覺的「靈臺心」，一為在形軀中會受形軀影響而有成心成見的「成心」。但是，這並不意味著「靈臺心」與「成心」是兩個本質互異卻同樣能影響人之行動的決策主體。毋寧說，二者皆內在於形軀之中而有「知」的能力，當「心」之知趨向形軀而與感官知覺相互影響，則受制於官能習氣的封限，成為有偏有執的「成心」；相對的，當「心」超拔於形軀心



知的桎梏(離形去知)而在不受感官與世界的影響時，則「心」是以無執的真知而呈顯為虛靜以應物之「真心」、「靈臺心」。

不論是「靈臺心」或是有所定執的「成心」，作為人之行為的指導者與決策者，都與形軀密不可分。然而，儘管莊子以為形軀乃人之所不能免，但是耳目口鼻之感官欲望卻往往更進一步的使心之知侷限於物的佔有與競逐。當老子說：「吾所以有大患，為我有身。及我無身，吾有何患！」(〈十三章〉)、「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽」(〈十二章〉)，就指出官能習氣對德化生命的不良影響。莊子以「怵心」、「勞形」互為生命困頓之根源，卻說：「德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。」(〈德充符〉)是形軀官能的限制之外，更強調人可以通過「德」的滋長而超越形軀的限制，不論是生理官能上的或形體殘軀上的。〈德充符〉說：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」是藉著孔子之口對於魯國之有德者王賡的描述，能「審乎無假」即是對於道的





真實體認，而「守其宗」則是德之滋養與常保，是以有德者能超越死生、形軀以及外物的限制，而圓現生命的高明境界。此時的「心」即超克形軀與心知的有限性，而從「成心」轉化為無執的「道心」。

### 三、莊子是否反對以教育改變人之素樸天真？

誠如前文所提及，設若「教育」總涵蘊著通過某種人為的活動達到提升受教者知識，轉化個人品德或行為的意涵<sup>12</sup>。如此一來，儘管專家學者對於「生命教育」的界定不一<sup>13</sup>，並對於是否應當贊成將生命教育獨立為一門課程學門

---

<sup>12</sup> Ryan, K. & Bohlin, K. E. *Building Character in Schools: Practical Ways to Bring Moral Instruction to Life*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999. p.5. "Good character is about *knowing* the good, *loving* the good, and *doing* the good."

<sup>13</sup> 黃德祥先生即指出，由於推動生命教育之人士，往往以自身的價值觀或宗教立場，形成個人對生命之理解，當他們依此詮釋生命教育的內涵時，自然出現各說各話的現象。孫效智先生也表示，推動生命教育的困境之一，即在於人們對於生命教育雖然都有相當的肯定，然而，對其內涵卻缺乏具體的共識，而且缺乏建立共識之機制。近年孫先生論述焦點略為轉向，主張通過「人生三問」，亦即「人為何而活？」，「應如何生活？」，以及「又如何才能活出應活出的生命？」，作為發展生命教育的理念與教學實務之策略。黃德祥，〈生命教育的本質與實施〉，《臺灣省中等學校輔導通訊》，1998年10月，頁6-10；孫效



仍有爭議<sup>14</sup>。但是，設若「生命教育」的核心意涵終究不離「美善」個人的倫理德行，「培養」個人的道德品格，則一旦吾人試圖從莊子思想反思生命教育，以下的質疑必首當澄清：

莊子以素樸不失其德為人性本真的觀點，是否與強調美善個人德行的教育理念有所衝突？

對此，本文以為不然。理由有三：一者，莊子是從批判人為造作對人性之戒害上對顯人性的本真素樸，而非從主張人應當追逐生理實然的無條件滿足上而言人性<sup>15</sup>。依此，莊

---

智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第 27 輯，2002 年 12 月，頁 283-301；孫效智，〈大學生命教育的理念與策略〉，《生命教育研究》第 5 卷第 2 期，2013 年 12 月，頁 1-37。

<sup>14</sup> 例如，在〈「生命教育」的生命〉一文中，但昭偉先生便反對將生命教育獨立視為一門課程學門，甚至質疑將「生命教育」專題化是否有其正當性。對此，在〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉中，孫效智先生則有詳盡的回應。但昭偉，〈「生命教育」的生命〉，《教育資料集刊》第 26 期，2001 年 12 月，頁 113-130；孫效智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第 27 期，2002 年 12 月，頁 283-301。

<sup>15</sup> 例如，唐君毅先生即指出：「儒墨之言皆正說一論題。而道家之言，則恆翻至一論題上，或透至其反面以俯觀而反說之。」唐君毅，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁 776。



子雖不乏對道德仁義的批判，卻主要是針對僵固的禮樂儀文而論說，並非意指人性本然地排斥仁、義、禮、智、信等道德德目。二者，基於第一點，莊子亦主張人性具有「壹道同德」的超越性意涵，藉由道家蕩相遺執的修養工夫，人之行為亦是對價值理序之復歸，而非本質性地背離道德價值規範。三者，教育對於人之「美善」與「培養」並不必然是等同於以「人為」改變「天然」，基於前述第二點，教育可以是指向協助呈顯人內在本有的超越性。如此一來，若將生命教育視為協助吾人使生命活動通往永恆價值之歷程，則在此意義脈絡中的「教育」理念，不僅無損傷莊子所強調人之生命的素樸天真，而且能使人自覺於現實人生中所沾染的成心私意，超拔於名膠利漆的虛妄糾葛中。為了佐證前述三項觀點，本文將依據《莊子》內外雜篇中的人性觀，針對人之素樸性與超越性，提出莊子人性論何以不會與教育活動產生本然衝突的說明。

### （一）莊書外雜篇中的人性論

由於內七篇中並無「性」一詞，是以本文將先歸納出



「性」在外雜篇中的意義，再指出內七篇是「以德言性」，並藉此辨明莊子並非著力於人之生理實然以言人之性，而是就人之生命價值實踐的依據以言人之性。

除〈繕性〉為篇名之外，「性」一詞在《莊子》中，共出現 80 次。在外雜二十四篇中，僅〈至樂〉、〈田子方〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈讓王〉、〈說劍〉以及〈天下〉等篇未曾提及「性」字。雖然外雜篇不是一時一人一地之作品，以至於各篇章之間仍存有一定程度的歧義性；但是，就外雜篇對於「性」一詞之使用上，仍可以歸結為以下兩個方面：

其一，由人、物之實然而言性：關於這個部分的重要文獻如下，

馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也<sup>16</sup>。

齧缺之為人也，聰明叡知，給數以敏，其性過人，而又乃以人受天<sup>17</sup>。

水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不

<sup>16</sup> 〈馬蹄〉，頁 330。

<sup>17</sup> 〈天地〉，頁 416。



能清<sup>18</sup>。

鷗鵠夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也<sup>19</sup>。

有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣<sup>20</sup>！

是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也<sup>21</sup>。

夫欲惡避就，固不待師，此人之性也<sup>22</sup>。

孔氏者，性服忠信，身行仁義<sup>23</sup>。

在《莊子》中，〈刻意〉、〈秋水〉、〈山木〉和〈漁父〉等篇的「性」字皆只出現過一次，對「性」都並沒有深刻的著墨。「水之性」與「言殊性也」之「性」，皆是通過水與生

---

<sup>18</sup> 〈刻意〉，頁 544。

<sup>19</sup> 〈秋水〉，頁 580。

<sup>20</sup> 〈山木〉，頁 694。

<sup>21</sup> 〈知北遊〉，頁 739。

<sup>22</sup> 〈盜跖〉，頁 1010。

<sup>23</sup> 〈漁父〉，頁 1025。



物說明萬物在實然面自有屬性以及習性上的差異，這裡的「性」當指「實然之性」無疑，〈馬蹄〉所說的「馬之性」亦然。〈漁父〉乃在於闡揚「保真」的思想，從漁父對孔子的評語為「仁則仁矣，恐不免其身；苦心勞形以危其真」，當可知「性服忠信」之「性」字，也不是指人的真性。〈山木〉曰：「人之不能有天，性也」，是從人受之於天之處，言「天與人一」之理，是以此處之「性」亦是指人的「實然之性」，這一點，則與〈知北遊〉曰：「性命非汝有，是天地之委順也」意義相當，皆是由人力之所無法改變的實然之性，以言人之性。

此外，〈盜跖〉以「夫欲惡避就，固不待師」指陳人性，這是從人對欲求的自然親近，以及對厭惡的主動避免上，以人之本能為人之「性」，是以此處並不是由「性」的超越義以言人之性，而僅是就人之實然以言人性。〈天地〉稱齧缺「其性過人」，此處之「性」當指人之能力材性，不過由許由對齧缺的評語為「彼且乘人而無天」，亦可推知此處之「性」並非指自然天放的真性，而是指齧缺依憑人為造作



以摒棄自然的個性，含有貶斥之意。

在前述的引文中，對於「性」的討論都沒有涉及性之超越義，而多是指人、物受之於天的自然屬性或習性，可以說都是從實然之性以言「性」。不過這個部分的「性」並非莊子論及「性」的主要部分。著力於「性」之自然義與超越義，才是莊書對「性」的主要著力處，這也是接下來我們所要討論的。

其二，由人之天德本真而言性：對於人性的討論，在莊書外雜篇中幾乎皆由人之天德本真以言人之「性」<sup>24</sup>，在這些彼此存在著若干差異的篇章中，對於人性的討論依然有其共通點，亦即外雜篇多從素樸天放、無為天真自然討論人性。但是，「素樸天真」一方面所著重的是從天生本有

---

<sup>24</sup> 陳德和先生指出外雜篇除寥寥數處外，幾乎皆是就人之真實自我來說「性」。「性」字在莊書中共出現 80 次，除前述的 9 條引文之外，尚有〈盜跖〉曰：「求盡性竭財，單以反一日之無故而不可得也」、「計其患，慮其反，以為害於性，故辭而不受也」後者可視為人之習氣，故共有 11 處可視為由人、物之實然以言「性」者；其餘皆是就人之天德本真以言人之性。陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 94。



並相對於「人為造作」的這一面，說人的生命自然；另一方面，則是著重於人能「壹道同德」而與自然和諧的這一面，來說人之自然生命。前者當然包含人之生命實然；但是值得注意的是，莊子雖沒有就人之自然生命中，刻意區分出這一些是屬於稟賦機能的生物性，而另一些則是超越於感官機能之上的道德性，卻也不是從生物性的感官欲求與自然本能這一方面肯定人之性，莊子是從生命之質的自然素樸而肯定人之性同於德、合於道，生理官能是在這層意義下，以其尚未受到人工污染的素樸純真而為莊子所肯定；反之，若感官欲求陷入了人為妄作則悖離了本然天真，此則為莊子所欲超拔之，以復返德之初。〈庚桑楚〉曰：

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。

藉由突顯道、德、生、性間的關聯，也指出「性者，生之質」之「生」當不僅是指陳生命之實然，而應是總關聯著道、德而說「生之質<sup>25</sup>」。因此，從人之自然生命能壹道同

---

<sup>25</sup> 「生者，德之光」，此處之「生」若僅就生命之實然而言，就僅有清靜素樸之意，全無人可著力之處。莊子所面臨的是一個





德而言人之性，則不僅是從素樸天真以言「性」，而是從「性」作為人之生命本質，必同時為能超越心知俗見以復德返道的依據這一點上，而言人之性。

〈庚桑楚〉以人為妄作是人之樸性失散、悖離，這一點亦為莊書其他篇章所接受，是以唐君毅先生即指出，莊子每每以「損性」、「傷性」、「塞性」、「削其性」（〈駢拇〉）、「失性」（〈天地〉、〈繕性〉）、「離其性」以及「擢吾性」（〈則陽〉）等等為人性的歧出與生命的戒害，而要人引以為戒。並主張應當「壹其性」（〈達生〉）、「體性」、「任性之自為」（〈天地〉）、「不失性命之情」（〈駢拇〉），以及「安其性命之情」（〈在宥〉、〈天道〉）。使人之生命重歸同德返道之素樸純真<sup>26</sup>。

世衰道微的時代，「至德之世」（〈馬蹄〉）與「建德之國」（〈山木〉）都只是理想中的無何有之鄉，人心多半早已陷溺而不古，是以認可自然生命的清靜素樸只是莊子人性論的起點，如何使人能超拔於心知俗見的桎梏，才是莊子所要面對的問題，而這一點是僅從肯定生命實然上做不到的；因此，莊子當然肯定素樸清靜為人之真性，更著力於以此「樸性」為人能做價值實踐而復歸道德的根據，所以是由重拾人間失落之價值以復德返道的根源處而言人之性。

<sup>26</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 34。



外雜篇以「恬淡無為、素樸天放」為人性論上的共通點，但是各篇章在陳述人性時，則有些許不同<sup>27</sup>。這樣的差異也正好回應了我們前述對外雜篇人性論的看法。從道、德、性的關聯而指出人性的超越性，一方面是從人同於德的樸性，而非分疏的稟賦機能這方面，肯定了人之自然生命的整全；另一方面則就人如何超越心知官能的陷溺以重歸生命的素樸整全，指出了其所以可能的根據。從批判「禮樂政刑、仁義聖知」對人性的戎害以反襯人性的純真素樸，則是以人的樸性為指標，檢視了時政的暴虐，以及圖為形式的仁義禮樂對於生命自由的箝制。

## （二）莊書內七篇的人性論

通過對外雜篇人性論的討論，並歸結出以下的看法：外雜篇認為人性是自然素樸的，即從人性的素樸性而言，人之樸性是未被人為造作所污染而壹於道、同於德的；從

---

<sup>27</sup> 例如，外篇的〈天地〉與雜篇的〈庚桑楚〉的人性論比較著重於人的超越性與絕對性，而〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉則偏向以批判禮樂政刑、仁義聖知的方式，來反顯人性的純淨，這些篇章的人性論就只見偏重原始性與素樸性。



人性的超越性而言，陷溺於人為桎梏中的人，是因為壹於道、同於德的人性，才得以重拾失落的自然天真，而復德反道的。既然「同德天真」是外雜篇對人性論的共識，那麼進一步要追問的是：未曾使用「性」一詞的內七篇，是如何看待人性的呢？本文擬通過莊書內七篇的「德」、「天」與「真」三者以詮釋內篇的人性論。徐復觀先生曾指出，莊書外雜篇中的「性」字，就是內七篇中的「德」字，他說：

道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部份，即內在於物之中；此內在於物中的道，莊子即稱之為德。此亦係繼承老子「道生之，德畜之」的觀念。由此不難了解，莊子內七篇雖然沒有性字，但正與《老子》相同，內七篇中的德字，實際便是性字<sup>28</sup>。

也有學者並不認同徐先生的看法，而對於莊子中的人性論提出不一樣的觀點，例如羅光先生則說：

我不認為德字就是性字，在老子的思想裡，「德」

---

<sup>28</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 369。



為「道」自化的能力，在倫理方面，德是行動有得於心。莊子的德字和老子的德字，意義相同。

我認為莊子之性和天字相同。天為天然，為自然，為生而有之，性的意義，就是如此<sup>29</sup>。

不難看出，徐先生雖然試圖通過《老子》：「道生之，德畜之」的思想來解釋莊書內七篇的「性」字；但是，以「性」為超越的道分化而內在為人之德，這種看法則似乎是受到了西方哲學的影響，以超越的道為形上學中的第一因，萬物則分受了道的超越性，並內化為一物之所以為一物之理。至於「道由分化、凝聚而為物」的觀點，近似於《管子·內業》「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人」的精氣說，而有將老莊的「道」物質化的嫌疑。然而，徐先生通過道、德、性三者間的關聯，則是為莊書內七篇人性論的超越性，提供了標示。相較於徐先生的看法，羅光先生以莊子之「天」而釋「性」，則是見到了「性」在莊書中的自然素樸之意。徐、羅兩位先生的觀點都很有見地，

---

<sup>29</sup> 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁 535-538。



而羅光先生雖不贊成「以德釋性」，而以為「性」當為天然、自然之意；但是，徐先生以為莊子以「天」代「道」是因為「天」較「道」更容易表明「自然」的觀念，而「德」又是「道」之內化，那麼徐先生應當也不否認「德」與「性」有「自然」之意，是以由徐、羅兩位先生皆認為莊子之「性」當有「自然」之意這一點而言，二者並非沒有溝通之處。

對於二位先生的詮釋，本文接受羅光先生的部分詮釋，以為內七篇的人性論仍然以「素樸自然」為人之「性」，不過就人如何能在散樸而為器之後，能自發的超越心知俗見，以復返自然的動力與根源，則接受徐先生部分的看法。本文雖不認同徐先生由道之分化與凝聚，以說明人之德(性)由來的看法，卻接受「性」是超越之道內化為人之德的看法，不過此一「超越而內在」的看法，不是存有論第一因之義，而是從人的生命發用上說。誠如牟宗三先生所指出，若說《道德經》言「道」，仍似有客觀性、實體性，以及實現性的姿態。莊子則正是向化掉此姿態而前進，將「實有



形態」之形上學轉化為「境界形態」之形上學<sup>30</sup>。王邦雄先生則發揮牟先生之說，而曰：

莊子最大的學術性格，就是把老子的道，完全吸納到我們的生命中；整個把道家的道、道家的理想、道的無限性，完全化入我們的生命流行中，在我們的生命人格中，去開展出來、實現出來，所以他是把道吸納入生命中<sup>31</sup>。

「道」作為重要的形上概念與超越根據，但在莊子中，除〈大宗師〉「夫道有情有信」一段，卻幾乎不以形上實體的姿態出現。亦即是說，莊子所要處理的並不是透過對於「道」之屬性的描述，以回答「道是什麼？」的問題；而是通過回應「人如何超拔於生命的困境中？」，以顯明「道」總在吾人的生命中開展實現，是以屢屢出現「道通為一」（〈齊物論〉）、「唯道集虛」（〈人間世〉）和「不以心損道」（〈大宗師〉）之語。人之「性」之所以有「內在而超越」的一面，亦即

---

<sup>30</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，頁 178。

<sup>31</sup> 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月，頁 21。



是在生命流行中，人能持守、復歸自然天真，而壹於道、同於德。兼顧人性是超越而內在的，也更容易標示出人性在莊子思想中，不是人之種種屬性靜態的集合，而是在生命歷程中，動態的開展與實現的。

除由「德」與「天」以指出內篇人性論的素樸性與超越性外，闡述內七篇人性論的另一個重要詞語，則是「真」。陳靜先生指出：

有時候，外篇的「性」與內篇的「真」結合起來，成為「真性」，但更多的時候，「性」的概念和「真」的概念是可以互換的<sup>32</sup>。

陳先生指出，在《老子》中，「真」有兩層含義，一指物之實在為「真」，一指質之純樸為「真」。到了莊子中，前者使莊子傾向在人的生命本質上界定人性，後者則規定了人性的內涵。就文獻而言，莊子常常使用「真宰」、「真君」（〈齊物論〉）等詞語，指稱人離開人為妄作、心知膠著的真心本性；此外，又以理想的人格典型為「真人」（〈大宗師〉），故

---

<sup>32</sup> 陳靜，〈「真」與道家的人性思想〉，《道家文化研究》第14輯，1998年7月，頁85。



可得知，「真」字當足以闡釋莊書內篇中的人性論。

綜合前述討論可歸結出以下幾點：首先，莊子對人性的討論，並非靜態的從人之種種屬性而言人之性「是什麼？」，而是從人如何超拔於生命困境中，顯明人性的「自然素樸、同德天真」。其次，對於自然之性中的種種生理需求，莊子皆以是否悖離自然無私，為肯定或超拔於此種種欲求的指引，是以莊子所肯定的是自然之性的「純真素樸」，而不是就自然之性的種種「欲求」上肯定人之性。最後，基於前述兩點，我們可以說：莊子雖然以殘生損性為戒；但是，莊子不是從生物學上的「自然之性」來討論「人之性」，而是通過「生」的價值意義以討論作為人之生命本質的「性」。換言之，若說生命教育的目標在於使人的生命日趨美善，讓人的存在更附有意義，由莊子思想所透顯的生命教育觀，則是從蕩相遣執、融通淘汰的實踐工夫中，掃除人與他人、人與天地萬物間相刃相靡的不安、造作，進而以生命整體歷程圓現天地人我的本有價值。





這即是下文所要探討的主題。

#### 四、從遊心思想透顯「天人合一」的生命教育觀

設若生命教育不僅在於完善個人的生命意義，也探討人與他人、人與天地萬有的理想存在關係。莊子思想對當代生命教育理論最具啟發性的觀點，可能即是其「天人合一」的境界論。莊子雖不積極主張建立人文化成的倫理世間，卻往往通過遮撥的方式，將隔闕天、地、物、我的虛妄障蔽浮顯而出，再一一掃除。由此透顯出天人不二、應物不傷的生命境界，以及指點出人與天地萬物整體和諧的價值理境。從前文的討論中亦可知，此一工夫又是由莊子蕩相遺執的遊心工夫開展，並落實於人與自身、人與他人、人與天地萬物中。又由於在莊子思想中，生命價值的圓成並不僅限於現實人生所經歷的種種歷程，更涵蘊著超越個人生命所限的道之境界。故本文亦以「終極價值的嚮往」作為探討莊子天人合一之生命教育觀的當然主題。依此，在下文中將分別以「價值主體的照體獨立」、「人與天地萬



有的整體和諧」，以及「天人合一的終極嚮往」等三部分，探究莊子的生命教育觀。

### (一)價值主體的照體獨立

莊子雖不似儒家正面肯定人當積極成為道德創化的主體，但他卻承繼老子「滌除玄覽」的思想，指點出人具有不假偏見、如實映照天地萬有存在價值的慧見，此正是前文所提之「靈臺心」。若人能掃除虛偽造做的成心私意，順此靈臺真心在整體生命歷程中依道而行，即是如如呈顯吾人生命中的價值主體，此亦即是〈齊物論〉中所主張的「真君」、「真宰」。莊子並未明言「心」本然是善的，卻指出「心」以通體是無的虛靈明覺照鑑一切人、物的價值，讓物物如如呈現。通過天、人對舉，認為人之生命本自素樸天真與自然渾然無隔，是執著成見與人為造作陷人於形軀的眷戀與名膠利漆的糾葛之中。因此，當河伯與北海若問答「何謂天人之分？」時，便說：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」（〈秋水〉），指出若能謹守著不以人為造作、聲名利害傷害自然天性的道理，



即能通過復初返本的工夫重歸生命之本真。莊子更藉由對虛妄之「我」的揭舉，標示出人之生命何以有待？吾人何以與物相刃相靡，而無法達至萬物通而為一的道境？在此一論述脈絡中，莊子指出，吾人可通過我執之消融，達到超越有待以契入無待的體道境界<sup>33</sup>。莊子以「靈臺心」(《達生》)對比於受「心知」所桎梏的「成心」(《齊物論》)或「機心」(《天地》)，主張以融通淘汰的工夫消解一切心知障蔽，

---

<sup>33</sup> 對於這種通過「我」形之消融以化除生命執見的工夫，屢屢見於莊書中，例如：「無己」(《逍遙遊》)、「忘己」(《天地》)、「忘我」(《天運》)、「虛己」(《山木》)等。而所謂「虛己」、「忘我」之工夫，其關懷重心皆是從消融人為的虛妄分別出發，指出當人刻意膨脹了「自我」，則人自身虛設的種種封限將會使人將自己與整體世界割裂，而把自己禁錮在狹小的生命視野中，由此形成與世界間種種不必要的衝突，最終突然消耗生命而已。因此，莊子通過「心齋」的修養工夫歷程，將人的「自我封限」在「虛己待物」中消融。換言之，莊子是將人從與物相刃相靡的狹隘自我生命中解放出來，讓人的生命能重歸自然大化的整體和諧之中，以達到逍遙無待的自在境界。曾春海先生即指出，莊子針對人勞形累神之苦因，反覆的勸人離形去智，(《大宗師》)所謂：「外其形骸」，教人去除禍患的方法在「墮肢體，黜聰明」，其根本的修持方法在破戒知識在生命安頓上所造成的障蔽，努力在(《人間世》)所謂「心齋」、「坐忘」的實踐工夫中「吾喪我」，越「形」而任「道」。曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第34卷第8期，2007年8月，頁9。



通透為邊見所阻塞的「有蓬之心」(《逍遙遊》)。當注意的是，莊子一方面指出勿以有執之心框限了無極之大道；另一方面則由「人素復樸」<sup>34</sup>以重返德性之初，說明了原本天真素樸的「心」，本自有明鑑事物價值的功能。故其理想人格：「真人」即是「不以心損道，不以人助天」那種不會以人為造作而傷害自然本性者。

## (二)人與天地萬有的整體和諧

莊子並不強分人與天地萬物之分別，故在「人與他人」、「人與他物」的交往關係上，他也僅以反面論說的方式陳述人在面對不可解、無所逃的人倫關係時，當如何通過「安命」以解消生命的桎梏，而並未強調應當積極建立以「人」為核心脈絡的規範關係<sup>35</sup>。甚至嚴格說來，莊子反

<sup>34</sup> 〈天地〉曰：「明白入素，無為復朴，體性抱神」。

<sup>35</sup> 莊子由「安命」觀從兩方面探討這種人倫關係：一是由個人自身出發，主要指與生俱來的父子之親。另一則是由個人與他者之關係所產生的糾葛纏繞，如君臣之義。通過工夫修養以解消由「命」而起之虛妄執迷的方法，內篇稱之為「安命」，外、雜篇則稱之為「安其性命之情」。唐君毅先生即曾指出，外雜篇將神、性、命、情等概念相貫而用，皆原於內篇先言「安命」。在〈人間世〉「葉公子高將使於齊」一段中，莊子論及「父子



對人具有一種本然地優先於其他物種的存在地位，並批判人以虛設之心區別人與萬物在存有價值上具有位階高低之不同。因此，他將古人「以為未始有物」之知視為「至矣，盡矣，不可以加矣」的最高智慧，認為「真知」當是未有「人」與「非人」之虛妄分別之知。對此，〈應帝王〉曰：「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」，

---

之親」與「君臣之義」是否真的無法安立？即是分別從「來自於個體自身所直承的父子人倫關係」及「來自於個人與他者的倫理關係」，論述產生於其中的種種有待與執迷。莊子以「知不可奈何而安之若命」作為對應之道，以此為「至德」者的選擇。在〈大宗師〉中，莊子更用類比的口吻，以天地為大鑪，以造化為大冶，反問人若是以人間的「父」、「君」為尊貴，因而自限於人倫之中，那麼何不學「魚相忘於江湖」一般，通過「忘」的工夫將倫常負累放下，而投身於無限廣闊的「天」之和諧中。對於人生遇合的種種不合理與無所逃，莊子將「它們」都止息於「命」中，先阻斷了人們的怨天尤人、自哀自傷。再將有限人生的不可解、無所逃之「命」，通過無限的「天」加以包容。所謂：「善吾生者，乃所以善吾死也」，亦即是把人心從窮究人間遭逢的種種不合理中釋放出來，將生命的視野從「我」提升到「天」的層次，不再以「對『我』」而言是如何的不可解、無所逃」的態度面對「事之變、命之行」，而能在「天」之大化流行中得到歸宿、消融。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁528。



當莊子透過「未始出於非人」與「未始入於非人」，而論述有虞氏和泰氏間的境界問題時，莊子所謂的「非人」，並不是立刻泛指「某一」存有或存有者，而是具有指標性意義的標示出非「人」這種存有狀態。換言之，我們應該注意的不是「非人」究竟是指「哪一類其他事物」（例如，物、自然、天、或道），而應該注意作為「人」這項存有狀態的否定的非「人」。因此，我們首先應該留意的不是「非人」是什麼，而應該留意非「人」的存有論意義。基於此，「未始出於非人」可以理解為有虞氏尚未跳脫出將自己視為「人」的框限，而將萬有視為異於人的非「人」（他者）。因此，儘管有虞氏的出發點是出於人性之「仁」，但是其澤惠與效用都僅能及於「人」這類存有者，而不能普遍安立一切萬有。有虞氏以人性之「仁」作為行為處世的基點，甚至產生人、物之別的看法，而正是莊子在論述「明王之治」時，所要批判的觀點。莊子認為，有虞氏不及泰氏，就在於泰氏從出發點上，就不曾明辨人物之分，不曾將自己視為獨特的一類（「人」），而將其他萬有視為異於自己的其他



類(非「人」)。由於泰氏不將人物之不同視為存有價值上的差異，因此其本性是與天地萬物渾然為一的天德本真，由這種真性出發的所行所為，不僅是對於一己有效，同時對於牛、馬、萬有皆有其效用，此所以說泰氏：「未始入於非人」。

基於前述可知，莊子之「心」在明鑑價值這一點上並不似孟子從「人禽之辨」開始立論，而是通過「喪我」、「忘我」的工夫，在「兩忘而化其道」(〈大宗師〉)的境界中，使得物物皆能如其所是的呈現其自身的價值，並依此達到人與天地萬有的整體和諧。所以，「靈臺心」是從玄同彼我、虛己以應物中得見安立天、地、人、神的價值理序。〈庚桑楚〉曰：

宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人，物見其物。

林雲銘說：「『宇』者，心字也。心宇泰然而定，則定而生慧，可以回光自照。」(《莊子因》)，這正是指莊子通過「靈臺心」之虛靈明覺照鑑物我本然的價值，在泯除人我之分



中，發散出自然之光，使人和物在此一道心理境中都能顯現其本來面貌。「天光」是比擬之詞，用以形容心定而得大智慧者其心所呈現的通體無礙、物我交融。由前述亦可知，在「人見其人，物見其物」一句中，所指的人、物並非是當作知識對象般的呈現，而是由物我兩忘呈現物我一如的境界。因此，〈齊物論〉以「物化」作結，其旨即在超越知識活動所造成的物、我封限，以及知識活動從「人」的研究角度出發所形成的執著與偏頗。有德者知「道通為一」，通過是非兩忘的工夫，以達到「不言之辯，不道之道」。〈達生〉曰：

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

「靈臺心」通過忘卻是非、榮辱、彼此、物我的工夫，以消融生命中出現的種種有執、對列，而這「忘適之適」不僅消融了知解上的種種心知定執，同時連這「忘」的工夫





也消融了，此為由「忘」以圓現「道」的最高工夫與境界<sup>36</sup>。在「道通為一」以重返生命之真的狀態中，「物」不再是處於一種作為認知對象的情況下對人呈現，而是由全德葆真以見萬物之真，是以「人見其人，物見其物」是「靈臺心」的能照能明，亦即是在物我和諧的道心理境中，讓人、物皆能如如呈現本來面貌、本然價值。此為「靈臺心」何以能明鑑物我的價值。

### （三）天人合一的終極嚮往

在《莊子》中，「天」是一個廣泛使用的字，總計「天」字在莊書中共出現 670 次。這麼頻繁的出現率，也意味著《莊子》之「天」是具有多樣的面貌與豐富的義蘊。大致說來，《莊子》所言之「天」有時雖是作為具有「空間意義」的「天空」而被使用<sup>37</sup>；但是，歷來的註解家或多以「自然」

---

<sup>36</sup> 「忘」的工夫亦是達道的進程，葉海煙先生即說：「因忘而適，適己適物，終適於道，而『忘適之適』，即無其所無，忘其所忘，故向道學道的歷程即是忘的歷程。」詳見葉海煙，《莊子的生命哲學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁221。

<sup>37</sup> 例如，〈逍遙遊〉曰：「天之蒼蒼，其正色邪」，〈齊物論〉曰：「仰天而噓」，〈大宗師〉曰：「黃帝得之，以登雲天」等等。



來訓解「天」之意義。例如，〈大宗師〉曰：「知天之所為，知人之所為者」，郭象注曰：「天者，自然之謂也。」陳啟天亦附和曰：「天之所為如何？不外無為而已，自然而已。故郭注以『自然』釋天<sup>38</sup>」，此為以「自然」訓解「天」之一例。當代學者在替莊子之「天」的用法及意義作分類時，往往也通過「自然」這一概念詮解「天」之意義，例如，傅佩榮先生即以為在莊子之「天」的六種用法及意義中，就有四種與「自然」有關<sup>39</sup>；李杜先生也以為莊子對天的了解可總結到「自然義的天」這一類中<sup>40</sup>。誠然，以「自然」詮釋「天」自有文本與注解歷史上的脈絡可循。但是，必須留心的是我們在什麼意義下使用「自然」一詞，亦即是說，「自然」是具有歧義。

---

<sup>38</sup> 陳啟天，《莊子淺說》（臺北：臺灣中華書局，1986年）。

<sup>39</sup> 傅佩榮先生以為莊子之「天」的六種用法與意義分別為：1.「天」指「天空」而言，2.「天」指談話中的對方，3.「天」為「自然的總稱」，4.「天」為「能產的自然」，5.「天」為「所產的自然」，6.「天」為「自然之原理」，其中又以後四種與「自然」有關的意義較為重要。傅佩榮，《儒道天論發微》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁238-261。

<sup>40</sup> 李杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版公司，1978年），頁144-148。



在以「自然」訓解「天」一詞的多樣蘊義中，本文主要是採以「自然境界」詮釋莊子「天人合一」之「天」。所謂「天」為「自然境界」，這裡的「天」是指安立一切事物與價值的終極根源，也是人類道德價值實踐的最終依歸與一切萬有存在的最高保證。此一境界同時是萬物本身的圓滿具足、自然如此(從萬有而言)，也同時是人通過修養功夫以消融種種有執封限所達到的虛靈之境<sup>41</sup>(從人而言)，而且也是渾化一切人物依恃對待的「自然和諧」(人與萬有之冥合為一)。例如，〈齊物論〉曰：「是以聖人不由，而照之於天」，蔣錫昌曰：「天，即自然<sup>42</sup>」，此處以「自然」訓解「天」即是指一觀照萬有之本然的自然和諧境界；而〈天地〉曰：「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天」，「兼

---

<sup>41</sup> 這裡以「自然」詮釋「天」，已非自然主義者所言之「自然」，亦即不是當作物理世界中的自然現象而觀之。牟宗三先生稱「自然主義」所言之「自然」實為著於對象的「他然」，並指出真正的「自然」是一境界，由渾化一切依恃對待而至者。牟宗三，《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，1978年)，頁195-196。

<sup>42</sup> 蔣錫昌，《莊子哲學》(臺北：環宇出版社，1970年)，頁130。



於」即「合於<sup>43</sup>」，說「道兼於天」即是指「道合於天」，由於此處之「天」當不是指物理自然或自然規律，又並非相對於人為而言天然，而當是指「沖虛玄德之道合於天之清虛自然的境界」。故可知莊子亦將「天」視為一切是非爭論的止息處（「天府」、「天均」、「天倪」），與一切意義追尋的根源處。

莊子以「真人」為理想人格，指出生命之「真」即在於人之真心常德能如如朗現，而能消融種種彼此依恃對待，以復返自然純樸的真性。對此，莊子是通過靈台真心的虛靈明覺，以渾成一「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉）的自然和諧境界。莊子雖不似儒家從天道生生而論及道德承擔，但是，同樣以為「價值的根源」不是經由人為的建構，而是自存於天地之間，經由人之價值實踐而向人如如朗現。〈大宗師〉曰：

不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

〈徐無鬼〉曰：

---

<sup>43</sup> 陳鼓應，《莊子今註今譯》修訂本上冊（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁327。



以目視目，以耳聽耳，以心復心。若然者，其平也繩，其變也循。古之真人，以天待人，不以人入天。莊子以為應當消解一切「心知聰智」，使「道」能向人如朗現。是以屢屢從我私我執著手，通過「心齋」、「坐忘」以重歸生命之真。〈知北遊〉曰：

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，觀於天地之謂也。

聖人解消一切我執負累，以虛明靈動的靈台真心觀照天地萬物，正是在此物我一如的境界中<sup>44</sup>，通過萬物更正其位、

---

<sup>44</sup> 對於莊子的自由心境，董小蕙先生以為可表現為「遊」與「觀」。前者較涵主體精神之自由舒放的美感，後者則較能顯出主客當下合一的審美情意，此處當屬於後者。不過，根據前述可知，莊子哲學並非一種避世思想，而是對於人間存在著悲感與關懷，試圖提出解消世人生命執著負累之道，使人能重歸生命的逍遙；因此可知，莊子的「遊」是悠遊於世，而不是自絕於人世之外以冷漠的態度遊戲人間（顏世安即持此說），或只將人生百年視為一次遠遊（傅武光先生所言）。董小蕙，《莊子思想之美學意義》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁154-156；顏世安，〈莊子的遊世思想〉，《南京大學學報—哲學社會科學版》第2期，1999年2月；傅武光，〈莊子遊的哲學〉，《中國學術年刊》第17期，1996年3月，頁111-130。



各適其性、各遂其生，將一切「價值的根源」向吾人如如朗現。此生機盎然，自然生動的天趣，不僅是無言，而且是更不待言。此無為、不作、不言、不議，並非消極孤寞的冷眼旁觀，而是在消解了人間種種人為造作所成的虛妄爭端後，將生命整體歷程的價值意義復歸於「道通為一」之理境的生命慧見。

## 五、結論

設若追尋生命之意義與圓現生命之美好是生命教育之核心關懷，則探究莊子應物不傷的生命慧見可對生命教育有哪些反思，即並非一項無的放矢的研究活動。由前述討論可知，莊子的遊心觀是通過忘卻是非、榮辱、彼此、物我的工夫，以消融生命中出現的種種有執、對列，而這「忘適之適」不僅消融了知解上的種種心知定執，同時連這「忘」的工夫也消融了，此為由「忘」以圓現「道」的最高工夫與境界。在「道通為一」以重返生命之真的狀態中，「物」不再是處於一種作為認知對象的情況下對人呈現，而是由全德葆真以見萬物之真。依此慧見，生命教育的莊學反思



亦可說是以「人見其人，物見其物」的能照能明，在「兩忘而化其道」(〈大宗師〉)的道心理境中，敞開一片天清地靈而使人、物皆能各得其宜、共生共榮。此亦即是從玄同彼我、虛己以應物中實現安立天、地、人、我的生命境界。



## 參考文獻

### 一、古籍

(明)憨山大師，《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐出版公司，1996 年。

(清)郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業公司，1991 年。

### 二、專書

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1978 年。

吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000 年。

吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998 年。

李杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978 年。

林聰舜，《向郭莊學之研究》，臺北：文史哲出版社，1981 年。

唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，





2006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，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。

陳啟天，《莊子淺說》，臺北：臺灣中華書局，1986年。

陳鼓應，《莊子今註今譯（修訂本）》，臺北：臺灣商務印書館，2000年。

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

傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990年。

董小蕙，《莊子思想之美學意義》，臺北：臺灣學生書局，



1993 年。

蔣錫昌，《莊子哲學》，臺北：環宇出版社，1970 年。

羅光，《中國哲學思想史•先秦篇》，臺北：臺灣學生書局，1996 年。

Ryan, K. & Bohlin, K. E. *Building Character in Schools: Practical Ways to Bring Moral Instruction to Life*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999. p.5. “Good character is about *knowing* the good, *loving* the good, and *doing* the good.”

### 三、期刊論文

王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，1986 年 10 月。

但昭偉，〈「生命教育」的生命〉，《教育資料集刊》第 26 期，2001 年 12 月。

孫效智，〈生命教育之推動困境與內涵建構策略〉，《教育資料集刊》第 27 輯，2002 年 12 月。

陳靜，〈「真」與道家的人性思想〉，《道家文化研究》第 14



輯，1998年7月。

陳立言，〈生命教育在臺灣之發展概況〉，《哲學與文化》364期，2004年9月。

陳福濱，〈從生命的意義與價值論生命教育〉，《輔仁學誌：人文藝術之部》28期，2001年7月，頁161-170。

陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。

傅武光，〈莊子遊的哲學〉，《中國學術年刊》第17期，1996年3月。

曾春海，〈莊子的形神觀及其依道製器之藝術實踐觀〉，《哲學與文化》第34卷第8期，2007年8月9日。

黃德祥，〈生命教育的本質與實施〉，《臺灣省中等學校輔導通訊》第55期，1998年10月。

黎建球，〈生命教育的哲學基礎〉，《教育資料集刊》第26輯，2001年12月。

顏世安，〈莊子的遊世思想〉，《南京大學學報－哲學社會科學版》第2期，1999年2月。



## Abstract

This study discusses the following question: If the view of Zhuang Zhou is not an escapist philosophy in which individual attends to their own virtue in solitude, then what insights can we gain from the Taoist classics, *Zhuangzi*? Furthermore, what thoughts can we uncover to show how Zhuang Zhou cared about human sufferings and tried to relieve people from their sufferings? Based on the consciousness of the questions, this paper echoes the goal of academia in Taiwan for “life education” in recent years and uses it as the center of discussion herein. This study presents discussions in the following three parts. First, it elaborates on how Zhuang Zhou opened up the harmonious realm of following nature through the practice of realizing spiritual freedom and liberation by controlling the laws of nature. This can be used as the theoretical basis for developing life



education. Second, if education involves the cultivation of people, then did Zhuang Zhou oppose the practice of changing the simplicity and naiveness of people through education? From Zhuang Zhou's theory of human nature, this paper points out that education can assist people to show the inner transcendence of living in harmony with Tao. Lastly, this paper shows the life education view of Zhuang Zhou in pursuing harmony between men and nature through independent subjects of value, the overall harmony between men and all things, and the ultimate yearning for harmony between man and nature.

Keywords: diverse principle into one, physically different viewpoint, Heaven, Fate, life and death view, nature.

