

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

論莊子哲學對輔導工作之啟發
——以資源教室為例

指導教授：陳德和 教授

研 究 生：許育菁

中華民國 102 年 05 月 14 日

摘 要

哲學，有著強烈的實踐性及生命力，面對這些豐厚的精神食糧，心中不禁揚起我心沛然莫之能禦的撼動，亦從中尋得了活水源頭，且對於大專校院資源教室輔導老師的輔導工作有所啟發。

第一章中，莊子對於人的包容性，讓大專校院的資源教室輔導老師在面對工作中的關卡及困境時，如同一道清流，沁涼於心，總能讓人在陷入困境之餘，在心靈上、智慧上提供受益匪淺的薰陶與涵養。筆者將以在莊子的智慧中得到的啟示來回應工作中遇到的兩個議題，一個是分別心，一個是病至於死的問題。

再觀第二章中所提到的「逍遙無待」、「心齋坐忘」、「安時處順」這些莊子的修養工夫並不是空談，也不是理論的預設，是莊子哲學對於人生理想的貞定，也與自身的生命緊密的纏結。逍遙無待談的是一種超拔的精神，解除內心的執著，所以心即無待、無執，精神及心靈就可以無拘無束，心靈便能逍遙自在。心齋坐忘談的是心靈修養，人生問題的解決之鑰，無掉一切感官耳目的外馳，無掉心知的執著，回復心的明覺，便可以自解倒懸。安時處順談的是當人面對這死亡議題時，那命定、命限讓人無所遁逃時該如何解開這桎梏。

第三章回到大專校院資源教室老師的角色，在資源教室輔導老師的輔導工作實踐上，筆者實際引導身心障礙學生及自身，對於生命有著積極正向的態度，並以無懼的態度坦然接受變化及危機，透過對生命的覺醒，看待天地萬物都不再感到任何的困惑與負累，對於本身的障礙亦能不以為然。人生確實存在著諸多讓我們無可奈何的狀況，唯有以放鬆、放平、放開、放下，無分別計較地安於一切之所命，生命將超脫困境而獲得自由美好，也讓生活遠離不必要的痛苦而享受愉快歡樂，其工夫實踐就全在於「心齋」、「坐忘」，藉以去執去礙、無私無我，不為外物所待，人生才能逍遙。

在這輔導的路途上，遇到這無法拒絕與反抗的死亡枷鎖，看著身心障礙者拖著病弱的身軀，死亡隨侍在旁，置身於惶恐不安的巨流之中，筆者與身心障礙學生該如何面對這一切的瞬息萬變，唯有以這「安之若命」勘破死亡的智慧，對生命進行反省與復歸，於現實之中安頓生命，不自怨自艾，正視生命的異化，隨順變化而安受之，人生才能真正的逍遙無待。

第四章，乃就本論文之完成做出總括性的說明。藉著莊子思想的智慧，將其運用在資源教室輔導老師的輔導工作之中，將其作為在輔導工作遇到困境時之心靈補湯及思想依歸，將之落實在輔導工作之中，甚至是生活中，努力去實踐，並時時檢視自身，以嶄新開闊的態度，轉換觀看生命的視角，洋溢著灑脫自在的哲學性情，笑看人生，在這修養實踐的途中，更深感經典的浩瀚動人之處。

關鍵詞：莊子、資源教室、人生理想、輔導工作

目 次

第一章 緒論	01
第一節 研究的動機與目的.....	01
第二節 研究的材料與範圍.....	08
第三節 研究的方法與架構.....	14
第二章 莊子哲學對人生理想之貞定	22
第一節 逍遙無待.....	23
第二節 心齋坐忘.....	35
第三節 安時處順.....	48
第三章 莊子哲學對輔導工作之啟發	60
第一節 對資源教室設置之啟發.....	60
第二節 對輔導工作困境之啟發.....	68
第三節 對由病痛至死亡之啟發.....	82
第四章 結論	92
參考書目	97

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

現代的大專校院普遍設置「資源教室」，並以其協助輔導的作用，為高等教育之實施有所助益，然而，什麼是資源教室？

「資源教室」這個名稱並沒有辦法很容易讓人明白其中的意義，也很難在未接觸之前從字面上理解其組織定位。學校組織中例如教務處，顧名思義就是處理學生的學籍、成績、課程安排、教學資源的分配、教學品質的提昇等，與學生學習及教師教學息息相關；學務處，即是處理學生在校之課外活動、生活輔導、心理輔導、衛生保健等，舉凡與學生事務相關之業務幾乎都與此處脫離不了關係；總務處，便是進行文書處理、檔案管理、管繕工程、財產管理、經費收支等事項，與學校的環境維護及硬體設備有密切的關係。而「資源教室」呢？筆者記得在初次接觸這工作之餘，曾經問過學生及師長們，您知道資源教室是一個怎樣的地方嗎？最常聽到的回答會是：「是資源回收的地方嗎？」亦或「教學資源中心嗎？」

筆者身為資源教室的輔導老師，最初意識到是要來協助一群在大專校院的身心障礙學生在課業學習及校園生活等各方面的適應，但是對於這個單位實際運作或是其他的服務內容一概懵懵懂懂，而「資源教室」究竟在校園裡所負責的業務或功能也不慎了解。初時簡單地認為，資源教室就字面上解釋就是一個提供資源的教室，但是大專校院裡面為什麼需要有一個專門提供資源的教室？而名為「教室」是否就是提供教與學，為何卻又要有生活適應方面的工作項目？林素貞先生提出：（1）資源教室乃為提供部分時間制的支持性特殊教育服務而設立，此種安置型態乃是有別於全時制的自足式特殊班。（2）服務的對象為安置於普通班的身心障礙學生及其普通班教師。（3）資源教室需提供相關學習和教學資源，以身心障礙學生在普通教育之成功學習和適應為目標。（4）資源教室乃以協助

身心障礙學生普通教育基本學科課程的學習成效、建立學生基本的學習技巧和增進社會技巧為主要內容。¹簡而言之，資源教室方案是特殊教育服務內容中的一種教育措施，為服膺融合教育的理念，讓身心障礙學生在普通班級學習，同時也能得到個別化的照顧。

也因此，筆者在實際的工作場域中，有更多機會直接和身心障礙者接觸相處在一起，這份工作不僅讓筆者看見人生中最真實的磨難與困境，亦感受到真實人生中最動人且無限的力量。這一路上，一滴滴的淚水記錄著我們的辛苦、不捨、感動與驕傲，我們常從天堂落入深淵，但要從深淵站起來甚至是往上爬，卻總是遙望相對。記得每一滴陪學生流過的淚水，也看著學生跟家長的淚水取代了原本應該自信快樂的臉龐，這一段跌跌撞撞的路，一路上有許多人伸出溫暖的雙手，拉了我們一把；一路上也有許多砥礪我們的人，而我們將這些磨難、考驗和遭遇，砌成一塊塊的磚，將這些一塊塊的磚鋪上，這就是屬於我們的成長修練之路，我們一起在這條路上譜寫著屬於我們的故事，一段段超越自我的故事，一段段勇敢逐夢的故事。每一個人都是一首歌，每一個人都是一首詩，每一個人都是一篇故事，而這一首首動人的歌曲，一首首感人的詩篇，一篇篇逆風飛翔的故事，就在你我的身邊真實地發生著。

說到資源教室輔導老師的工作經驗跟莊子生命哲學有什麼關係，筆者從一個寓言故事連結起。資源教室老師長期處於戰戰兢兢、焦慮緊張的樣態，深恐自己無法把事情調節、串聯或是結合得當，以致影響學生課業學習及生活適應，每天被這些光怪陸離的外務重壓得喘不過氣，日復一日沉浸在如此的工作思緒中，如同一把枷鎖纏繞糾纏我們的心靈，心靈纏結閉塞，生命無所安頓，在這失衡之際，道家猶如一帖解病清憂的良方。莊子在內七篇中敘述著許多外表、外觀奇特但卻是德行不凡的畸人，如〈德充符〉中所提及：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者

¹ 林素貞，《資源教室方案與經營》，臺北：五南圖書公司，2009年，頁3。

也，從之遊者與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪！是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎？奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。」常季曰：「彼為己以其知，得其心以其心，得其常心，物何而為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。」

王駘是位兀者，斷足之人，也就是現在社會稱之的身心障礙者，其信徒卻與孔子平分秋色，不過他「立不教，坐不議」，卻還是能讓人「虛而往，實而歸」，真正達到「不言之教」的教化人於無形的聖人境界，連孔子都想前往投其門下。一個身形有缺陷之人竟讓孔子欲投其門下，他到底何德何能？王駘不為生死大事所困，不為天地崩潰所動，也不被萬物之異同而困擾，萬物之異同實是因為觀點所致，從差異的觀點來觀看萬物，萬物其實皆為異體，由相同的觀點視之，萬物乃為一體。王駘不願依循一般的社會價值原則，而認為人心之擾動皆源自於環境變化及價值判斷，由於王駘能夠體會箇中義理，不為感官所困，縱使有強烈的感受，均能悠然面對。因此，王駘在面對自己的斷足時，就如同看到大地上灑落的泥土一般，不以為意，恣意遊於萬物和諧的至德之境。

兀者的外型雖異於常人，莊子言明其異處僅是形象上的差異，而這形象上的差異並不會影響其在德行上的展現，所以不要以形象去做價值判斷。一個簡單的寓言故事，卻真實地如同筆者所面對的現實困境，令人震撼不已。筆者在工作上其中面對到一個最大的問題，來自於對於身心障礙者的歧見，也就是所謂的「一般人」是如何看待身心障礙者，這關乎一般人帶著怎樣的價值評斷去看待；身心障礙者又是如何看待自己，這關乎身心障礙者的自我概念建立，是否能擺脫形象

上的束縛。筆者對於這樣的分類實有所困，這一分別就將人世間分為身心障礙者與非身心障礙者兩半，在教育的思維裡，是希望能提供每個人適性的學習，讓每個人都有公平學習的機會，就算在一般所謂的「正常人」裡，總有一些學習是需要特別的教材教法或學習方式，而現今的分類卻落得處處隱含歧視之主流化論述，當其受排抑與推進，實屬不妥。莊子認為世人習慣以主觀來認定事物，這是世人的習慣認定，並非萬物本身皆是如此，就莊子的觀點而言，世人認定事物皆由自己的「成心」起心動念，但這「成心」在有限的生命中卻是不可避免的，所以要否定的並非「成心」，而是去除成心所引發的是非煩惱，是非煩惱既去，即能更真切地對於世間萬事萬物有更通澈的認識。如〈齊物論〉中所云：

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。

莊子認為確定認知的標準是困難的，甚至可以說是不可能的，因為任何認知都會受到特定條件的限制，受到時空的限制，在這種特定的條件，與時空的限制下，任何認知都是相對的。此「相對」再加上「是非」的價值判斷，這正是造成混亂的緣由，故莊子提出「物無非彼，物無非是」，強調世間之萬事萬物本來就沒有絕對肯定或絕對否定之說，換個角度說：要說肯定的話，一切都是肯定；要說否定的話，一切都是否定，因為「彼」「是」乃相依相偶而生。

資源教室輔導老師的這份工作，也讓筆者開始面對深埋心中已久的死亡問題，研究所的這段時間，筆者面對到母親的逝去、學生的夭折、學生的自殺…等經驗，深深體認到死亡距離自己是這麼近，因為工作的關係，有些身心障礙學生本身體質較為虛弱，離別之事總在身邊發生著，這也一直讓筆者思考著，總有一天要面臨到自己的死亡！當這一天來臨，本身是否能夠泰然處之？還是如同現在這般對生命眷戀，無法割捨，在死亡之際，即便不斷掙扎、纏鬥，卻仍舊無可奈何、不由自主。筆者感覺到愈是靠近死亡、親近死亡，在深深地驚懼怖慄的「畏」

中，周遭的人會死、自己會死，卻不知何時會死的體認，逼迫著探索、追問自身存在的意義究竟為何？死亡不僅僅讓人感受到生命的無奈，它也促使我們思考在有限的生命中，什麼是最重要的事情，如何從人云亦云、隨波逐流的意識形態牢籠中破繭而出。莊子〈養生主〉云：

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

生老病死是人的一生中皆會經歷的過程，所以莊子要我們不要執著於樂生惡死。如果人起了執著的心，就會陷落在我執的迷悟之中，而人一有了執著，就會產生成心，成心是我們必須戒除掉的惡習，一旦人能戒除成心，就會解消掉我執，而我執一旦去除了，就會營造一個和諧的人生，就能得到一個自由自在的逍遙生活。因此，生死一事是自然之變化，是自然生命變化的歷程，就好比春夏秋冬大自然四季之運行，晝夜之循環不已，是天地萬物變化萬千的自然規律。而死生一如代表的也正是對於大道的體悟，一種對於道的實踐，體認「天地與我並生，而萬物與我為一」（〈齊物論〉）的意境。

「秦失弔老聃」中從外形骸而齊生死、遁天之刑、安順之道、懸解以養生與最後薪盡火傳的生死侷限。面對死生問題，能夠不困於悅生惡死的執著中，尋得安身立命的意義，與面對死亡的豁達態度，隨時能夠為死亡做好準備，隨時能夠從容地投身大化流行當中。若能掌握莊學精神及其思想的生命哲學，俯視人生、了解生命之有限，順乎自然地生活，超脫世間糾紛，自精神上脫離自我固執的侷限，則生命存在的義意將無入而不得。

聽著《莊子》裡述說著真人、至人是如何超脫於死生之外，逍遙而灑脫。在心生羨慕之餘，也疑惑究竟如何能達到如此外死生、無終始的境界，所以也將以此為題，進行生命對於經典的提問與探索。「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆矣。」（〈養生主〉）人之生，並不是世人所能預料；就如同死也不是世人所能預知掌控。莊子既然生於大亂之世的戰國，是為無可奈何之事，唯有安之若命自覺以對，莊子並指出人的生命與宇宙相較，實屬微不足到的存在，其生命也只是短暫的，如何在現實生命本有的時間、空間限制中，跨越「由生到死」，還有生命形軀的自然界限和對知識的無限追求，做出徹底的自覺與反省，藉其修養實踐工夫所達到的人生境界，提供不被束縛的生命精神，自由自在抒發情感的場域。

莊子的思想在世人的眼中可能是一套懶散的哲學，不具有積極性，實際接觸後，實則不然，陳德和先生認為：「老子、莊子思想應當不是萎靡、頹廢的懶人哲學，也不是消極、無作為的鴛鴦心態，更不是反歷史文化的退化主義者，老子、莊子思想其實可被形容為，拯救世情、挽回人心的仙丹妙方。我們覺得不管是老子或莊子，他們對於天地人我的所有存在都是有感動、關懷的，且感動關懷一開始就特別留意到生命的病痛及其所由來，並且真心誠意的研議對策，以期許眾生都能夠永遠免於此病痛，由是乃突顯了它們之作為人間醫王的角色寫照。」²莊子提醒世人要做修養工夫，因為現實生命的存在處境，並非天生本真，而是人人有「累」。人生的負累，追根究柢，可以歸結為「心知執著、人為造作」。莊學是部充滿人生智慧的哲學經典，並提供人生理想的方向，書中敘述著生命的自覺性，而此自覺性是對於生命安頓的希冀。在人生的橫逆中，世人都希望生命有所安頓，唯有不斷以修養工夫加以克服、轉化、超越這些缺陷，茫昧的人生，才有可能轉俗為真。

² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁7。

人的物質生命因外在環境而有所限制，但是人的精神生命是可以通過反省觀照去超越有限的條件與環境，進而體現心靈，人一世汲汲營營於生活，以致困於泥淖而無以自拔，當觀點與態度有所轉化，即是轉化生命的困境及困擾，生命自然有所安頓。儘管世人茫昧，但「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也」（〈天地〉）。只要先了解自身之存在處境究竟如何，知道自己的生命中有那些「愚」「惑」，就可以對症下藥，以正確的修養工夫加以克服。今日筆者更想以古聖先賢所傳承下來的人生智慧，來應對解消人生所遇到的困境及困惑，在這事事講求效率及價值崩潰的社會中，提供我們一盞明燈，以真切澄澈的態度去反省觀照自身。

有幸重新認識《莊子》文本，發現經典不再是詰屈聱牙、乏人問津的老古董。從研讀經典，繼而借重其智慧，幫助我們在遇到人生的挫折遭遇之際，能真正面對當下，讓自己由內產生一股勇氣，勇於面對自己所看所聽所聞，積極承擔自己的責任，而不再無病呻吟。

筆者在學校負責的業務，是協助身心障礙在學的課業學習、生活適應及一切資源的統合，如同前述所需面對到的第一個課題即是分別心，一般世人對於身心障礙者的分別心及身心障礙者本身所產生的分別心，面對如斯的分別心，資源教室的老師該如何應對及解消？而第二個課題即是資源教室輔導老師所協助的對象為身心障礙者，因部分身心障礙學生本身體質較弱，因此，總難免會遇到病致於死，而資源教室的老師在面對到這病至於死的議題又將如何解消？而這一切無非就是得從莊學中尋找一條出路。

第二節 研究的材料與範圍

一、研究材料

《莊子》是道家重要的經典之一，也是華夏文化的主流之一，對人們的思想與行為影響至深且鉅。《莊子》留傳至今已有二千多年之久，二千多年來從不間斷的受到世人的推崇，也未曾在時間的洪流中消失。歷代無數的文學家、政治家、哲學家，以及修行者，無不研究、讀誦著。

本論文的研究範圍乃在探究莊子古典文獻中所蘊含的輔導工作之思想，也包括莊子時代背景下的觀念，以及對於學生輔導工作與莊子思想會通等問題，以《莊子》原典、《莊子》義理詮釋、《莊子》生命哲學及輔導教育等專書作為主要的寫作材料，並參考莊子或道家在與輔導工作主題方面有關之期刊論文，作為本論文的參考資料。

關於莊子文本的選擇及理解，就實際面而言，是存有許多困難的。王邦雄先生曾言：

寫莊子難，一者莊子多寓言，論道說理，重在解消，而不在構成，概念抓不住，體系也就架構不出來；二者莊子有內篇與外、雜篇的分異，在歷史定位與思想傳承上，頗多爭論。以內篇為主，當然純淨多了，卻割捨了原本的豐富性，若引進外、雜篇，則不免駁雜，且道在生命之外，成了超絕的存在，而與主體有隔。³

依據多數學者研究，可知《莊子》亦名《南華經》。《漢書·藝文志》稱《莊子》一書為五十二篇，晉司馬彪、孟氏注《釋文敘錄》亦五十二篇。黃錦鉉先生在《莊子及其文學》中對《莊子》一書的考證有詳盡說明：

³ 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用·從修養功夫論莊子「道」的性格》，臺北：立緒文化公司，1999年，頁186。

莊子的書，漢書藝文志紀錄有五十二篇，其中內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三。據經典釋文序錄說是由淮南王的門下客編定的。晉司馬彪及孟氏都替它作注，就是那個本子。以後其他諸家，像崔譔注是十卷二十七篇，內篇八，外篇二十。向秀注是二十六篇，都沒有雜篇，這許多本子，都已經失傳了。不能夠了解其中篇章的次第，現在所傳的，只有郭象的本子，共十卷三十三篇，其中內篇七，外篇十五，雜篇十一，日本高山寺卷子本有郭象的後序，說是經過刪節，合併篇章，因此比藝文志所著錄的，少了十九篇。

4

現存莊書乃郭象刪訂之版本，全書共三十三篇，雖有內篇七、外篇十五、雜篇十一之區別，但思想一貫才是重要之處。至於此版本之真偽問題，從北宋蘇軾開始，不斷地被學者提出來檢驗及考證，然至今學者多同意《莊子》非一人一時之作品。而關於各篇的作者問題，普遍認為內篇最有可能為莊子本人所著，外雜篇則為其後學「述莊、衍莊的文字總結」，此一論點主要立基於內七篇思想見解的一貫性，因而肯定其完整性與可靠性。又由於〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉等內七篇，文章風格與義理表達上前後思想連貫，與外雜篇之內容參差雜駁有所不同，陳德和先生認為這就是重內輕外雜的典型代表。王邦雄先生亦表示：

莊子的哲學，就其內七篇的思想來看，在在皆顯發其挺立自我、涵容萬化，通貫天人的生命精神，由小而大由大而化，是自我的超拔提升；離形去知真君明照，是物我的同體肯定；有真人而後有真知，是天人的契合為一。在自我昂揚，物我感通，與天人為一的向外推闢與往上翻閱中，開展了人之生命的自由無限。⁵

⁴ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2001年，頁11-15。

⁵ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁97。

蔣復璁先生也認為內七篇為莊子所著，特別是標題具深意，可概括全篇要旨，以理推論內篇不與外雜篇同時，而應在其前。綜上所述，莊子內篇可視為一完整體系，自〈逍遙遊〉至〈應帝王〉，內容條理皆為一貫而成，所以現代學者詮釋莊子思想時，無不緊扣內七篇文獻來議論。至於《莊子》的外、雜篇，諸多學者認為雖非出自一人之手，卻是重要的莊學論文集，也是道家思想發展的橋樑。⁶故本論文在論述《莊子》思想及理論時，將以陳鼓應先生《莊子今註今譯》作為主要論證引述之材料。

二、研究範圍

莊子哲學在歷史地位中，有其一定的價值意義與定位，因為有許多的書籍本，都早已失傳，所以無法了解其中篇章的次第，現在所流傳，亦較為人所知的，就是郭象的注本。本論文使用的文獻，在《莊子》原典方面，學界現今研究莊子的版本中，有清代學者郭慶藩《莊子集釋》⁷、歐陽超、歐陽景賢《莊子釋譯》⁸、王邦雄《莊子道》⁹、《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》¹⁰、陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》¹¹、黃錦鉉《新譯莊子讀本》¹²、吳怡《新譯莊子內篇解義》¹³、陳鼓應《莊子今註今譯》¹⁴及《老莊新論》¹⁵、高柏園《莊子內七篇思想研究》¹⁶、杜保瑞《莊周夢蝶——莊子哲學》¹⁷、葉海煙《莊子的生命哲學》¹⁸、張默生《莊子新釋》¹⁹。而大陸學界的莊子版本則有，王博《莊子哲學》²⁰、錢穆《莊老通辨》²¹、《莊子纂箋》²²。

⁶ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2001年，頁20。

⁷ 臺北：華正書局，2004年，（點校本）。

⁸ 臺北：里仁書局，2001年。

⁹ 臺北：漢藝色研公司，1993年。

¹⁰ 臺北：遠流出版公司，2013年。

¹¹ 臺北：文史哲出版社，2002年。

¹² 臺北：三民書局，2001年。

¹³ 臺北：三民書局，2004年。

¹⁴ 臺北：臺灣商務印書館，2007年。

¹⁵ 臺北：五南圖書公司，2007年。

¹⁶ 臺北：文津出版社，1992年。

¹⁷ 臺北：五南圖書公司，2007年。

¹⁸ 臺北：東大圖書公司，2003年。

清·郭慶藩《莊子集釋》一書收錄了晉·郭象的《注》、唐·成玄英的《疏》和唐·陸德明《音義》三書的全文，摘引了清代漢學家如王念孫、俞樾等人的訓詁考證，是一本研究莊子的重要必備資料。《莊子集解》由清代經學、訓詁學家王先謙擇採諸家注本進行考訂完成，其注解詳盡精關，文字簡明練達，是研究莊子很有參考價值的注本。另有今人通行本之註譯，如：吳怡的《新譯莊子內篇解義》、陳鼓應的《莊子今註今譯》、張默生的《莊子新釋》。吳怡的《新譯莊子內篇解義》一書除注譯外，側重解釋《莊子》真義，除《莊子》內七篇原文外，另加上語譯及解義，對於每段均有詳盡解釋及引申義。陳鼓應的《莊子今註今譯》全書分章次段落作譯文及注釋，且於文後附上前人對莊書之注解，並十分重視考證校勘，以上二書是研究莊子哲學思想的一本入門書。而張默生的《莊子新釋》首先以問答的形式深入淺出地帶領讀者進入莊子的世界之中，其次，以「題解」及「集注」的介紹方式，條分縷析、清楚明白地展現，亦是研習莊子的入門讀物。

對於《莊子》之義理詮釋方面，筆者乃依循牟宗三、王邦雄、陳德和先生等一脈相傳的論述為主，再參照當代於此有專研的學者之著作，如：徐復觀、唐君毅等大師之著作，均是當代對莊學義理詮釋的代表性人物。其中牟宗三著有《中國哲學的特質》²³、《中國哲學十九講》²⁴、《才性與玄理》²⁵等書；陳德和著有《道家思想的哲學詮釋》²⁶、《儒家思想的哲學詮釋》²⁷、《臺灣教育哲學論》²⁸等書；王邦雄著有《老子的哲學》²⁹、《中國哲學論集》³⁰、《儒道之間》³¹及與

¹⁹ 臺北：天工書局，1993年。

²⁰ 北京：北京大學出版社，2004年。

²¹ 臺北：東大圖書公司，1991年。

²² 臺北：東大圖書公司，1998年。

²³ 臺北：臺灣學生書局，1998年。

²⁴ 臺北：臺灣學生書局，2002年。

²⁵ 臺北：臺灣學生書局，2002年。

²⁶ 臺北：里仁書局，2005年。

²⁷ 臺北：洪葉文化公司，2003年。

²⁸ 臺北：文史哲出版社，2002年。

²⁹ 臺北：東大圖書公司，2004年。

³⁰ 臺北：臺灣學生書局，2004年。

³¹ 臺北：漢光文化事業公司，1994年。

陳德和合著的《老莊與人生》³²等書；徐復觀著有《中國人性論史·先秦篇》³³、唐君毅著有《中國哲學原論·導論篇》³⁴等書，均是本論文得以進行研究的重要文獻。對於資源教室方面，筆者參考的資料如：林素貞的《資源教室方案與經營》³⁵、林寶貴、楊瑛、楊中琳主編的《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》³⁶等。

現今有關莊子思想賦予現代的意義的期刊，如：王邦雄〈走進莊子之學的門徑〉³⁷、〈莊子哲學的生命精神〉³⁸、沈清松〈莊子的人觀〉³⁹、吳建明〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉⁴⁰、高柏園〈莊子思想中的心靈治療體系〉⁴¹、陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉⁴²、〈明明德在當代教育中的意義〉⁴³、〈莊子寓言中的逍遙思想〉⁴⁴、〈畸人與真人－莊子大宗師的超越性和圓融性〉⁴⁵、〈論莊子哲學的道心理境〉⁴⁶、陳政揚〈論生命的有待與超拔－以莊子「形」概念為中心〉⁴⁷、許鶴齡〈廿一世紀逍遙遊：莊子之哲學諮商方法〉⁴⁸、黃源典〈《管子》四篇的意義治療意涵〉⁴⁹、劉笑敢〈兩種逍遙

³² 臺北：國立空中大學出版社，2007 年。

³³ 臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

³⁴ 臺北：臺灣學生書局，2004 年。

³⁵ 臺北：五南圖書公司，2009 年。

³⁶ 臺北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年。

³⁷ 《鵝湖月刊》，第 136 期，1986 年 10 月。

³⁸ 《鵝湖月刊》，第 30 期，1977 年 12 月。

³⁹ 《哲學與文化》，第 157 期，1987 年 6 月。

⁴⁰ 《鵝湖月刊》，第 311 期，2001 年 2 月。

⁴¹ 《鵝湖月刊》，第 304 期，2000 年 10 月。

⁴² 《文學新論》，第 3 期，2005 年 8 月。

⁴³ 《鵝湖月刊》，第 302 期，2000 年 8 月。

⁴⁴ 《鵝湖月刊》，第 316 期，2001 年 10 月。

⁴⁵ 《鵝湖月刊》，第 219 期，1993 年 9 月。

⁴⁶ 《鵝湖學誌》，第 24 期，2000 年 6 月。

⁴⁷ 《揭諦》，第 16 期，2009 年 2 月。

⁴⁸ 《哲學與文化》，第 356 期，2004 年 1 月。

⁴⁹ 《淡江中文學報》，第 13 期，2005 年 12 月。

與兩種自由)⁵⁰等。而資源教室方面參考的資料如：許雅惠〈大專校院資源教室輔導教師工作現況之研究〉⁵¹、洪儷瑜〈大專資源教室的角色與任務〉⁵²等。

除以上所述外，學位論文研究也累積了許多成果，將莊子思想賦予現代的意義，如：王淑姿《莊子靈性教育之研究》⁵³、田若屏《莊子「無待」思想之生命教育蘊義》⁵⁴、呂秀姮《《莊子》人生哲學之現代運用》⁵⁵、林鈺清《莊子淑世思想之研究》⁵⁶、林秀玲《試論莊子哲學中的意義治療》⁵⁷、姚榮華《莊子教育思想研究》⁵⁸、陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》⁵⁹、黃源典《先秦道家之意義治療意蘊研究》⁶⁰、許雅芳《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》⁶¹、傅瑩鈞《從莊子哲學論生命教育》⁶²等。資源教室方面的參考文獻有：蕭淑菁《大專校院資源教室輔導人員工作動機、角色壓力與工作滿足之研究》⁶³、張文英《大專校院資源教室輔導人員工作滿意度之研究》⁶⁴、顏朱吟《大專校院行政人員工作價值觀、自我效能、經驗學習與工作競爭力關係之研究》⁶⁵、顧韶軒《大專校院學生事務人員工作特性、工作價值觀與工作滿足之相關研究》⁶⁶等。

以上所列舉的碩博士論文、期刊及專著，皆為本文研究重要參考依據。其他相關的重要研究及參考著作，本文會依序在以下各個篇章之中適時的交代，並於註腳中呈現其內容。

⁵⁰ 《哲學與文化》，第 386 期，2006 年 7 月。

⁵¹ 《屏東教育大學學報-教育類》，第 37 期，2011 年 9 月。

⁵² 《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》，臺北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年。

⁵³ 南華大學哲學系碩士論文，2012 年。

⁵⁴ 國立東華大學教育研究所碩士論文，2002 年。

⁵⁵ 中山大學中國文學系碩士論文，2005 年。

⁵⁶ 南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

⁵⁷ 南華大學哲學系碩士論文，2009 年。

⁵⁸ 國立政治大學教育研究所碩士論文，1987 年。

⁵⁹ 東海大學哲學系博士論文，2003 年。

⁶⁰ 淡江大學中國文學系博士論文，2006 年。

⁶¹ 中國文化大學哲學系碩士論文，2005 年。

⁶² 南華大學哲學系碩士論文，2008 年。

⁶³ 逢甲大學公共政策研究所碩士論文，2011 年。

⁶⁴ 國立彰化師範大學特殊教育學系碩士論文，2003 年。

⁶⁵ 國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文，2007 年。

⁶⁶ 國立臺灣師範大學公民教育與活動領導學系碩士論文，2006 年。

第三節 研究的方法與架構

一、研究方法

論文寫作的研究方法，是筆者為達研究目的及有效實現研究成果而事先擬定的研究程序，研究方法的執行與運用將緊扣著論文研究方向，針對研究主題及材料進行精闢地解析和探討，使論文能呈現出更為精確之結果。因此，一篇論文的成敗，研究方法的選擇相當重要，我們可以說研究方法的選用乃是影響研究成果有效性之關鍵。勞思光先生曾言：

「方法論」所說的「方法」，在原始意義上，本扣緊認知活動而言。因此，所謂「方法」的原始意義，只指建立知識的程序及所設的規則。⁶⁷

從上述說明，我們可以得知研究方法只是研究過程中的一種規則，不等同於內容，且研究方法本身沒有對錯可言，端賴筆者是否能適當選擇合宜之方法，在不前後矛盾之下進行有效之操作，使研究成果獲得最大功效。或許我們可以從中了解研究方法的限制，並釐清某些對方法論之誤解。

高柏園先生則認為：「方法所具有的乃是：一致性原則、相對性原則、實用性原則、工具性原則和中立性原則。」⁶⁸明白研究方法雖能影響論文內容，避免作者的主觀臆測而影響到研究的成果，但是理論內容並非由方法所決定，而是根據研究目的來選擇研究方法。

在哲學的研究領域中，唐君毅先生在其《哲學概論》一書中整理出幾種哲學研究方法，包括：直覺法之二型、發生論的哲學方法、純理的推論法、比較法、批判法、辯證法、超越的反省法與邏輯分析法等研究方法。其他學者也紛紛提出

⁶⁷ 此是勞思光先生為馮耀明先生所著《中國哲學的方法論問題》一書之序文。馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化公司，1989年，頁1-2。

⁶⁸ 王邦雄／等，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版社，2005年，頁14-15。

不同的研究方法，如「文獻學方法」、「歷史研究法」、「窮舉對比法」、「詮釋學方法」等，但大抵上不脫文本的解讀及詮釋。

中國哲學的研究方法中，杜保瑞先生曾經指出，「通常作為一個哲學理論的筆者，在對作品進行理解活動的過程中會有兩個難題，第一是理解的難題，第二是解說的難題，解說是解說所理解的內涵，因此解說只是一種表述的活動。」⁶⁹因此提出了「哲學觀念研究法」。所謂的「哲學觀念研究法」就是找出一哲學作品主要問題意識的工作方法，而藉由此問題意識觀念來判別其在作品中的推論過程，進而表述此作品的理論體系，即由此來建立其方法理論。

牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中，提出下列看法：「中國哲學以生命為中心，儒道兩家中國所固有的，後來加上佛教，亦還是如此。」又說：「中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或是概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。」⁷⁰陳德和先生分析中外哲學的思想中心與研究方式的異同時，亦贊同此論點：

西方哲學的傳統，以外延真理為主流，大體是根據邏輯理性以表現，先將一切物外化以當作客觀認知對象，然後用純粹理智的思辯去抉發其真諦和把握其真實。而中國儒釋道三家思想對比於西方之理智主義（intellectualism）的精神和強調外延真理的正當性，它們是偏向於實踐的內容真理而重視人的主體性，它們的學思行願都是以「生命」為中心，

⁶⁹ 杜保瑞先生於《反者道之動》一書中提到，「哲學觀念研究法」在理解的活動中，要強調的是找出哲學作品中的哲學觀念，從而思考「觀念的推演關係」，繼而透過解說的活動將其有體系地表述出來，而在建立其完整的表述體系的過程中，即是在尋找成立理據的方法論之建構工程。杜保瑞，《反者道之動》，臺北：鴻泰出版社，1995年，頁17-18。

⁷⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年，頁6-10。又牟宗三先生認為，中國文化在開端處的著眼點在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。此種關心自己的生命、關心一切的自然，並非是將生命、自然看作是與我相對的客體來關心，而是屬於德行方面。亦即此種關心並非以知識的態度來了解，而是跳出知識的態度以提高一層，是屬於實踐的問題。所以對於生命，並非是一種概念的分析，而是由主體的實踐來證實生命的價值意義為何。

用存在的、體驗的、反求諸己的態度來開展生命的學問。⁷¹

上述內容皆指出西方哲學乃以對象之認知為研究重心，而中國儒釋道等思想，則偏重於個體感悟體驗之內容。簡言之，中國哲學是一門「生命的學問」、「實踐的學問」，具有「以生命為中心」的特色。王邦雄先生曾道：

中國哲學的特色，首先是以生命為中心，是對生命的關懷以及要求生命的安頓，由是而有所謂「生命的學問」。生命的關懷與安頓不是一套知識而已，它更要求我們在實際的生活中加以實踐、體會，唯有通過實踐才能真正安頓生命，而不只是空中樓閣而已。因此，生命的學問也必然是一套實踐的學問。

72

中國哲學向來以體認生命現狀及實踐生命價值為關懷課題，著重在生命的了解與面對生命的態度，企圖探討人生於世的生命意義，進而闡揚、顯現人存於世間的價值性，此即所謂「生命的學問」，故處在一個以「生命」為思想中心的哲學上進行研究時，需特別注意及掌握此層面。生命哲學重在實踐，意味著由自身做起，從生活中力行及實踐，以莊子哲學觀之，其所欲分享的人生態度其實就是順應自然，從自然中領悟生命的重要性，無怪乎陳德和先生曾言：

莊書內篇義理深邃玄奧，文字活絡玲瓏，更難得的是七篇前後交織輝映，能開闢變化，又能形成有機之統一，故舒則燦若繡錦，無處不佳，合則統宗會元，語語見道，向為哲人、文人所共喜。⁷³

而想探討莊子哲學的第一步，便是理解文本內容，推敲其所言為何。由今日眾家版本觀之，不難發現後人對古典文獻的認識及理解，產生多種歧異及詮釋，終落入各持己見的窘境。但任何的文獻研究方法均殊途同歸，最重要的就是要在不違背原作者的本意下，發展出最適切的詮釋方法與內容，正如高達美(Gadamer)

⁷¹ 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化公司，2003年，頁9-16。

⁷² 王邦雄／等，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版社，2005年，頁4。

⁷³ 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，2002年，頁3。

所述：「方法〈Method〉就叫做『跟隨之路』（Weg des Nachgehens）。能夠讓人跟隨著走，就是方法，它標示出科學的進程。」⁷⁴所謂「詮釋」的意涵，筆者參見高柏園先生的見解：

所謂詮釋（interpretation），其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。原則上，詮釋的對象主要是人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋（explanation）不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生。因此，解釋重在對因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。⁷⁵

因此本論文主要以傅偉勳先生的「創造性詮釋學」為研究方法，而傅先生所稱之「創造性詮釋學」（creative hermeneutics）⁷⁶乃一種頗具研究方法之新猷，為缺乏高層次方法論反思的中國思想傳統，建構出一套研究方法，用以詮釋中國哲學與思想典籍。本論文透過「創造性詮釋學」大致可分為五個辯證詮釋步驟：

一、「實謂」層次：原作者或原典實際上說了些什麼？其中包含了文獻的校勘、版本的考證等，此層次在本論文中即指《莊子》原典文獻的呈現。

二、「意謂」層次：原作者或原典欲表達什麼？通過澄清、脈絡分析，重新理解所謂「客觀意義」或「真正意思」，且以「依文解義」之方式，表達詮釋者「客觀理解」之內在意義。換言之，就是莊子欲表達之意為何？其所言是謂何意？此處需透過客觀脈絡分析，以了解莊子思想的原意。

⁷⁴ 漢斯-格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎、夏鎮平譯，《真理與方法》，臺北：時報文化出版，1995年，頁48。

⁷⁵ 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁50。

⁷⁶ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁1-46。

三、「蘊謂」層次：原作者或原典可能表達什麼內容？或其言可能蘊涵之意為何？透過眾多前人對原典的詮釋進行深入探討，從而歸納出較具詮釋學進路的觀點，俾能發現原典思想所表達的深層義理，進而深入去了解莊子思想中的底蘊。

四、「當謂」層次：原作者或原典本應指稱什麼？意謂什麼？設法探究其思想體系的深層結構，通過批判思考過程，創造的詮釋者需重新架構其思想中的多層義理及蘊涵，試圖從了解莊子原典之思想底蘊中，尋出莊子應當陳述之言。

五、「創謂」層次：原作者或原典現在可能必須陳述之言，或為解決原作者未能完成的思想課題，創造性詮釋者現在必須踐行什麼？此一層次即是創造的發展層次，在未完成的議題中，覺知如果自身是莊子，可能發展出的一套實踐功夫。此實踐層次不但活化了原有的思想體系，突破窠臼思想所形成的內在難題，消融實質性矛盾，並完成莊子所未能完成的創造性思維課題。⁷⁷

袁保新先生在參考傅偉勳先生的「創造性詮釋學」後，進一步將之架構出「創造性詮釋研究法」，袁先生認為「創造性詮釋」須滿足下列六項合理詮釋之條件：

- 一、一項合理的詮釋，其詮釋本身必須邏輯一致。
- 二、必須能還原於經典中，並取得文獻的印證支持，而其所能詮釋的觀點越廣，則詮釋越成功。
- 三、盡可能運用經典本身無疑異的文獻來解釋有歧異的章句，用清晰的概念來具體解釋不清楚的觀念。
- 四、將經典本身視為思想一致和諧的整體，避免每位詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- 五、一方面將詮釋主題置於其所屬的特定時代、文化背景來了解，另一方面也需顯示出不受時空侷限的思想觀念，並盡可能以現代語言與哲學經驗來傳遞給讀者。
- 六、詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法及原則。⁷⁸

⁷⁷ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁222-239。

⁷⁸ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1992年，頁77。

從以上六項形式條件可知道，詮釋必須要有系統性上的一致性，學者將詮釋學方法應用於原典文獻解讀時，所應該注意的相關事項，接著再將問題重要性的因由或問題意識之結構作重整及分析，在一定的的方法意識底下，透過重整及分析後展開哲學問題之探討與理論之說明。換言之，以當代的課題重新詮釋傳統的思想，使傳統思想以時下的風貌來呈現自己，由此證明它的合理性，這是詮釋者面對文本時所應有的責任和選擇。而袁先生擔心後進誤解「創造性詮釋學」之意義，而打著「創造性詮釋學」之名，行「主觀臆測」之實，故特別提醒：

「創造性詮釋」為了區別「輕率任意」的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並且經由這些詮釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定要為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。

79

吾人在與當代社會接軌的議題研究上，應該讓文本「活起來」，從古籍資料的原典及後世評析中，加入具有時代性意義的價值觀詮釋，以服膺社會所需。對於經典的詮釋及給予經典新的生命，是詮釋者重要的責任之一。因此，透過對傳統文本的解讀分析，進行創造性轉化的詮釋，避談無根的空泛論述，使其對當代有所啟發，也讓現代人得以擷取其智慧精華，此即為創造性詮釋學的意義及價值之一。

牟宗三先生認為一個好的哲學詮釋需具備三項條件，分別是「文字」、「邏輯」與「見」（insight）。⁸⁰文字敘述通順清楚，邏輯系統有條不紊，組織架構清晰，加上個人獨特的創見，始能成就一篇好的論文。筆者參閱文獻或闡釋《莊子》思想時，需緊扣「五謂」重點，並隨時旁徵博引歷代對《莊子》之注疏、現

⁷⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1992年，頁77。

⁸⁰ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁XV。

代學術著作對《莊子》思想、哲理、定義等各層面之探究，期能掌握《莊子》原典對於輔導工作的重要意涵。

本研究乃使用「文獻探析法」，從現存的文獻中蒐集相關資料，進行資料分析，藉以析論出《莊子》哲學的創造性內涵，並以之作為解讀《莊子》哲學之傳承與發展的判斷。自古以來，有關《莊子》思想的探討汗牛充棟，歷代思想家對《莊子》經典的「詮釋與注解」，又往往各具特色而自成一家之言，由於此方面的書籍為數頗豐，且各有所重，故本論文為避免斷章取義，對《莊子》的分析皆還原到文獻中說明，在分析過程中亦回歸至文獻脈絡，考量莊子思想發生的時空背景，使推論過程有文獻本身的重要性，以避免落入個人的主觀臆測。

綜合上述，本研究擬先以「文獻探析法」蒐集相關資料並進行分析，藉以析論出《莊子》一書所蘊含的創造性內涵；進而探討出《莊子》一書應對到現今輔導工作的涵養，以及《莊子》生命哲學與資源教室輔導老師之對話及影響，真正將莊學融通落實於個人生活之中。而論文架構略述如下：

第一章「緒論」說明本論文的研究動機與目的、研究材料與範圍、研究方法與結構。

第二章為「莊子哲學對人生理想之貞定」，探究莊子哲學的意涵、形成背景及後續發展，以及國內學者對莊子哲學賦予現代意義的論述及詮釋，最後研究莊子思想中對生命安頓與心靈解放的作用與感通，重新找回屬於生命中原有的天真與美好，讓生命與心靈有著莫大的安頓與解放，因此貞定人生理想之所在。

第三章「莊子哲學對輔導工作之啟發」，乃以莊子其生命的智慧，將其實質意涵化為工夫的實踐，安頓人心，活化心靈。此章乃筆者投入輔導教育工作七年餘，就實際工作領域中作一探討，檢視現今大專校院資源教室輔導老師在面對實務工作的實際樣態，再藉由莊子思想之大智慧，應用於實際工作場域。

第四章為結論，筆者擬在此章將全文作一完整回顧與展望，並以莊子哲學來肯定生命的主體與價值，期能將莊子逍遙、無待、心齋、坐忘、安命等思想做橫面的擴充，將生命內涵與價值透過莊子思想予以內化，形成具體的修養與實踐，以闡發莊子安頓、實踐之智慧。

第二章 莊子哲學對人生理想之貞定

中國哲學向來以生命的體現為關懷課題，不像西方哲學，著重在知識的探求，中國哲學力求於自我感通及體踐生命，從而闡揚、顯現生命的價值性。而中國哲學最令人感動的部分則是將生命的展現回歸到主體自身，堅守自身修鍊，透過自我反省，進而去重新省思並觀照生命和世界的意義。牟宗三先生曾說：「道家思想背後有個基本的洞見，就是自由自在」，並指出道家思想反省到形式化的制度「是對我們生命的束縛桎梏，使我們不能自由自在。」¹牟先生又說：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」²生命的歷程需要不斷地覺醒、不斷地感悟，在這歷程中，特別重視其實踐性，透過不斷地實踐才能彰顯人生理想之貞定。

人世間有許多困難苦痛，均來自於思想上的阻礙所造成，人們常常在情感、慾望與物欲上陷溺，所以生命才需要解放與自由，心靈需要提昇與純化，運命需要承受與安頓。而莊子哲學的精采處則在於對照現今的社會，莊子身處於戰國，一個紛爭動盪的時代，當時的社會環境錯綜複雜，儒家的高理想價值讓生命變得沉重，以致百家爭鳴，睿智的莊子對於人生有深刻的了解及悲憫，洞悉人們無法逃離生命的侷限，但也不悲觀應世，其所展現的是人生在世應有的價值心靈與理想。換言之，莊子所想表達就是人存活於這人世間，就必須面對因環境擾動而起的情緒問題、生死問題…等無可預知的考驗，如何處於當世卻不落凡塵束縛，是莊子帶給我們的是一項思考，身處於困窘的人間世，我們如何去面對人間種種限制，莊子不僅隨順的因應，並將此當成是生命理想証成的轉機。

¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁64。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁15。

因此，對於人生的理想將如何實踐的問題，我們發覺莊子哲學中最重要的精神在於實踐的智慧，這實踐的智慧並非來自於太多的理論的記憶及背誦，而是需要更多的將心比心的投入及參與，這即是具體的實踐和存在的呼應。所以對莊子來說，聖人境界是從自身的生命言之，如何將自身的生命純淨化、如何將自身的生命神聖化，如何在自身的生命從事不斷地淨化。生命不當止於物理意義上的形軀存在，應在於生命價值的內化與深化，陳德和先生說：「從哲學的立場看，生命可以有兩個面向：一個是生命的現象，另一個是生命的意義；前者是實然的，後者是應然的。」³莊子不斷地提醒著我們，每個生命都有其無限性，每個生命都有其獨立性，每個生命都有其自主性，每個生命都有其獨特性。莊子的生命哲學，其實也就是要我們不斷地讓自己生命延伸，破除束縛，達到無限，使存在的意義獲得全然彰顯，但要如何讓生命無限的延伸，又如何讓生命獲得全然地彰顯，以下分別說明之。

第一節 逍遙無待

〈逍遙遊〉為是莊子立言的宗本，此篇主旨是說一個人當透功名利祿、權勢尊位的束縛，而使精神活動臻於優遊自在、無掛無礙的境地。⁴此即莊子所追求的人生最高境界。憨山大師解釋此篇篇旨曰：

逍遙者，廣大自在之意，……，莊子以超脫形骸，泯絕知巧，不以生人一身功名為累為解脫，蓋指虛無自然為大道之鄉，為逍遙之境，如下云無何有之鄉廣漠之野等語是也。意謂唯有真人能遊於此廣大自在之場者，即下所謂大宗師即其人也。世人不得如此遙者，被一箇「我」字拘礙，故凡有所作，只為自己一身上求「功」求「名」，自古及今，舉世之人，無不被此三件事苦了一生。何曾有一息之快活哉，獨有大聖人，忘了此三件事，故得無窮廣大自在逍遙快活。可悲世人，迷執拘拘，只在我一身上做事，

³ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁129。

⁴ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2007年，頁3。

以所見者小，不但不知大道之妙，即言而亦不信，如文中小知不及大知等語，皆其意也。⁵

王邦雄先生說：「《莊子》第一篇〈逍遙遊〉是講主體生命的超拔提昇，一個人怎樣從有限的自我和複雜的天下裡面，把有限消解，開發成無限，有限消解就是『逍』，開發無限是『遙』，只有自己從有限的自我去開發出無限的自我，如此，人間才是可遊的一逍遙遊，所以〈逍遙遊〉是講自我的超拔提昇。」⁶又言：「《莊子》第一篇叫〈逍遙遊〉，但很多人以為逍遙遊是從天下掉下來的，而不曉得逍遙遊是從人間的悲愁困惑開始，從病痛開始，從執著、負累、傷感開始，但是我們要把它消掉，如此才能遠離人生的有限性，而給出無限的精神空間，可以作個散人到處散步，這就叫自在自得。只有自在自得，我們才是自由的，我們才是無限的。」⁷生命的有限為必然的存在，主體角色是無法改變的事實，故其為有限性；第二個有限性，則是時空流轉的有限性。⁸生命在凡塵俗事的紛擾裡，以有限的主體去面對人世間種種的差異及磨難，要能有一定的體認，才能不被干涉、不被宰制，保持生命的天真活潑，對於外在事物的是非紛擾都可以用欣賞和學習的角度去面對，對於人、事、物都能拋開其成心、成見，化解人為的造作，扼阻情性欲望的汨流，拋開對於物質慾望的追求於戀棧，以平靜開闊的心境去面對一切的遭遇，當自己是自己的主宰，自己成就自己，不被外在事物所牽引、牽絆、牽制，以恢復並重獲生命的本真，這就是一種超拔的精神。

⁵ 憨山注曰：「此言色身乃真君之耦耳，今忽焉忘身，故評似喪其耦。」釋德清，《莊子內篇憨山註》，臺北：琉璃經房，1985年，2-4頁。

⁶ 王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化公司，1993年，頁36。

⁷ 王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化公司，1993年，頁15-16。

⁸ 王邦雄先生說明了人生的兩種有限：「人生有兩種『有限』，首先，主體角色是無法改變的事實之有限性：人們一出來便注定了家庭與背景，生命過程中接觸到一些使我們內心產生欲望或排斥的人，事實上，都不是主體本身，而我們的生命必然是被限定在此一主體當中，無法改變；第二個有限性，則是時空流轉的有限性，在生命的歷程當中，時空的改變是我們不得不面對的另一個事實，從幼年到成年、從壯年到老年，不可避免的是主體外表隨時空的流轉而變化，或甚至隨著事件的發生而改變。」王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化公司，1993年，頁108-110。

而這種超拔的精神該如何達到？「逍遙」二字實已蘊涵莊子欲傳達的實踐工夫，吳怡先生說：

逍是無拘無束，遙是無窮無盡，遊是適性自在的意思。按照莊子自己的解釋，逍遙是指無為無事，所謂無為就是無欲，無事就是無執。能夠做到心中無欲無執，才能使自己的精神無拘無束，才能使自己的理想無窮無盡，才能使自己達到適性自在的境界。要達到逍遙遊的境界，必須注意兩點：第一、逍遙遊不是指形體上的自由，而是指心靈上的自在；第二、逍遙遊不是指縱情任性的；而是要在心上不斷的修養才能達到的。在形體上，我們註定會死亡，我們也會遭遇到許多病痛和不如意之事。可是在心靈上，我們卻可以突破這些。但這不是指白日夢，或逃避現實，而是把心提昇到不受外在影響的境地。⁹

莊子所要解消的是人們心靈的執著與束縛，惟有心靈的執著與束縛真正被解消，心靈才能夠獲得真正的自由與逍遙，精神才可以無拘無束，所以無執、無待，就是逍遙；反過來說，有執、有待，就是桎梏。〈逍遙遊〉中「鯤鵬之化」：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。

以大鵬怒飛遠舉的形象寓意著主體生命的超越性，消解心知的束縛，擺脫形軀的侷限，突破其限制，全然的釋放，進而超拔躍進，迎向人生的終極理境。人生之所以無法逍遙遊之，乃因受到限制而無法自由，自己都無法支配自己，無法做自己的主宰，又為外在環境事物所擾動或支配，所以無法得到真正的逍遙。陳德和先生曾言：

⁹ 吳怡，《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，2001年，頁124-125。

「待」是依賴的意思，凡有依賴必不能說獨立自主，故有待與無待之別，亦即或被條件制約與或兀然自主自存之不同，當然所謂逍遙指的是無待，莊子首先指出：凡存在皆不免被限制，如知有小大、年有長短、力有厚薄、智有優劣，此皆不免有時而盡，一定是要「乘天地之正、御六氣之辯」才能遊於無窮，而這種無待的境界乃是無掉功、名、己之執著後才會達到的。¹⁰

欲達逍遙之境，必先對於生命有所自覺及反省，將受外物牽連與受外物限制支配的「待」，加以淨化，加以昇華，只有心能超然於物欲私慮之外，才能揭開人的無限開展，才能獲得真正的逍遙自在，這也就是理想的人生。

人們在面對天地之間的各種事物時，會產生一些耳目之感受，進而有個別反應，從莊子自然觀來看，誠如〈秋水〉所言「以道觀之，物無貴賤」，人們應該學會用不同的觀點來看待事物，天地萬物皆同出於道，故應一視同仁地認同其地位平等，沒有誰高、誰低、誰貴、誰賤的問題。順乎真理，不刻意操弄，只有這樣才能保有生命的本真，才不會迷失自我，人會陷入人生的泥淖之中，也都是因為對於外界物欲的無限擴張，世人應該擺脫物質的束縛、情緒的糾纏與紛紜的萬象，進而達到無知、無欲、無己的境地，以求感官的清靜自然。感官的作用是人們用來感受及體驗這世間最根本的方法，亦是人們生存的所賴的必要條件，然而如果過度的追求，卻容易引人陷入追逐物慾滿足所產生的心識紛紜與生命混亂，這是道家對於生命反省的核心問題。老子說：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（《老子·第十二章》）老子提示世人勿沉迷於「五色」、「五音」、「五味」、「田獵」、「難得之貨」等物慾的競逐中。肆意地追求及沉迷於感官的享受，最後反而引致身心的疲憊，汲汲營營的追求並陷溺於各種浮華的表象及虛榮之中，導致情緒起伏不

¹⁰ 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，2002年，頁70-71。

定、心神不寧，終究產生自我的疏離異化，。嚴靈峰先生說：「腹易厭足，目好無窮。虛其心，實其腹，則無憂、無欲。此舉目為例，以概其餘：耳、口、心、身四者；言但求果腹，無令目盲、耳聾、口爽、心狂、行妨也。」¹¹陳昌明先生說：「為『腹』，乃取生活之基本需要，求寧靜恬淡之生活；為『目』，即追逐外在貪欲之生活，永無饜足。老子提醒人要摒棄外界物欲生活的誘惑，而持守內心之安足，並將官能刺激、聲色之娛的弊害盡皆指陳。」¹²人要避免外物之享樂過度追求、貪圖、迷戀，不再耽溺聲色貨利，轉而觀照內在心靈修鍊，保持內心之真我，將一切虛妄不實之情識、物慾除去，不使精神迷失，以求心靈的返樸歸真。莊子在〈應帝王〉提及：

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

心被感官所染濁，致使心靈意念紛馳，自然起分別心，開始有善惡、美醜、貴賤、尊卑、高下、大小、得失等鑑別之心，也就因為有七竅以視聽食息，因此喪失本有的天真素樸，失去自然的本性，而紛爭不休。王邦雄先生曾說：

就是因為大家站在自己的立場講話，所以「成形」就分出彼此，你我他，每一個人都有自己偏執的是非觀念，個個都以自己做標準來說自己對，這就產生是非問題，我是他非。¹³

人們在心中對於得與失有所計較，在面對不同環境、對象之下會產生各種反應，自然會產生許多的負向情緒，導致人、物、我之間的緊張的對峙，進而發生爭執吵鬧、失去和諧與平靜；「執著」是得失心的根源，執著於想要得到這一事物、

¹¹ 嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1982年，頁57。

¹² 陳昌明，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》，第10期，2002年10月。

¹³ 王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化公司，1993年，頁110。

執著於害怕失去另一事物，如此容易造成生命情識的滯礙固著，常見於追求功名利祿的事物上。對莊子而言，對治這些困境即是從體認天地萬物之道，順應自然精神，並體現自己有得於道之自然，才不會有執於外在的功名利祿，才能夠重返生命的素樸自然。

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不，一曲之士也，判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道闇而不明，鬱而不發。天下之人，各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。（〈天下〉）

天下大亂之際，聖賢的主張無法流傳於世，道德標準也不一，天底下大多是以一孔之見而自得的人。譬如耳目鼻口，都能夠明瞭一部份的事物，但是卻不能互相交流。猶如百家學說，各種技藝，各有特長，也各自發揮一定的作用。雖然如此，凡人所掌握的都是片面不完整的，最多只能算是偏執一端的人。他們割裂天地渾然之美，離析了萬物相通之理，瓦解了古人完整的道術，卻很少能夠真正的具備天地的容美，相稱神明的容狀。因此內聖、外王的道術暗淡不明，被掩蓋而難以彰顯，滯礙不通，天下人都按自己的主觀意志去講求自己片面的謀略方術，並且把偏執的方法看作是完美的，而道勢必受到各家學說的分割與破壞，這也就是天下崩離的開始。如此的意念恣意奔馳、思想嚴厲對峙，就猶如陳德和先生曾言：「儒墨之間本是意見之衝突，莊周蝴蝶則是物種之區隔，生活世界中的你和我卻以努力嘗試放下本位主義之思考，而將其輸贏貴賤之好惡俱歸於泯，設若能夠臻此化域，則已然就是朗朗乾坤、和風煦日，對於其他一切不同的存在，又何須再做計較、再去取捨？宇宙間任何之一物、包括我在內，又有什麼不受肯定呢？」

¹⁴天地間萬物與我為一，無分無別的和諧共榮，無己無我的逍遙自在，一切回歸自然，生命自然有所安頓。人們透過有限的生命其實還可以證成無限的生命意義，這就需要轉入涵養精神的實踐功夫，換言之，如果生命要有理想，莊子哲學就會提醒世人，要將有限的生命提升至無限的自由，必須要先解消本身的成見、成心及執著，如此才能為生命開一扇寬廣的窗，才能真正看到生命的轉化，達到物我同化的理想，人們若希望天地萬物或人我之間能夠平等、和諧的共存共處，必定是要在心知執著的問題上，去實踐化除、消解的工夫，這便是「無為」之所謂「無執於為」或「化除人為造作」之意的生命實踐面向，唯有化除物我、人我之間的相對性、對立性的隔閡，才能展現「天地與我並生，萬物與我為一」的廣闊心靈。

人對面對人生所需面對及解決的課題時，將透過不斷的修練存養，使生命能向上提升至無限的境界，也就是人生最高境界，無待且與天地合一的逍遙境界，但凡人不知此境，猶如蝸與學鳩、斥鴳不是鯤鵬，而肩吾不識接輿的情況，所以莊子又提出小大之辨。〈逍遙遊〉中言：

蝸與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋；而彭祖乃今以久特聞。衆人匹之，不亦悲乎！（〈逍遙遊〉）

大鵬鳥升空九萬里，由上而下觀之，眼前是如此的遼闊，此則蝸與學鳩皆以一己之狹隘之知，自以為「無所待」，比大鵬更逍遙、更自由，反而更顯其生命的狹窄，這是「大小之辯」。大知所蘊含及涵蓋的廣度超過了小知所能知，所以以小

¹⁴ 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新論》，第3期，2005年8月，頁30。

知的角度言之，必當無法理解大知，故以小知的立場觀點來評斷大知，也就謬以千里。此相對比較下而言的大知，與無限的客體世界比起來，又成為永遠絕對的小，故在這無限客體的面前，如此的小大之別，顯為井蛙之見，此分別心一起，比較之心隨之張揚，無法順應自然而生，限於所知，將自己困在狹隘的象牙塔內。

道家常運用「反反顯其正」的作用性方式，以達到事物真正的價值觀，如同莊子另有「無用之用乃為大用」一說，此處為打破世俗對於無用價值觀所認定的標準提出的說法，並強調無用仍然是用的一種，甚且比一般的用來得更有作用；有用與無用的價值判準，將彰顯在〈逍遙遊〉篇末莊子與惠子的對話：

惠子謂莊子曰：魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。莊子曰：夫子固拙於用大矣。

惠子以實用的觀點，作為判斷瓠是否有用的判準；他認為五石之瓠在使用上大而不便，其堅既不能盛水，剖開來做瓢又佔空間，只好將之丟棄。成玄英疏：「用而盛水，虛脆不能自勝；分割為瓢，平淺不容多物。眾謂無用，打破棄之。」莊子卻不以為然，他認為用與不用之間，是有其主觀價值性作為決定取捨；五石瓠之大雖不能當壺，剖之不能做瓢；然而卻可當腰舟或作為水上漂浮救生之物，不必然將它丟棄之以為無用。惠施以「大瓠」之比喻來戲謔莊子道理大而無用之意，正所謂瓠大而實虛、無用，乃是以自己為中心來說的，而不是就大瓠自身來立論它的功能。莊子是以「無執於用」指其本身並非無用，要看使用者方法與物之間，如何發揮功能與產生效果作為決定取捨，如此則任何一物都不能被取消它的存在。莊子又曰：「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。」（〈逍遙遊〉）樗樹的樹幹盤結如腫瘤，無法製作成有用的器物，因此被世人認為這種樹大而無用，故被遺棄。惠子執著於有用之心，把生命浪費在自以為是的小用上；

更執著於名相，把無用當作常人所稱真的無用，渾然未解無用卻能為大用與莊子之真義。天生我材必有用，任何事物均有其不可取代性及存在性，莊子卻總能直見萬物的真正大用。因此，莊子在〈逍遙遊〉又曰：

子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲，此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！

狸狌自恃其才能東西跳躍，不避高下，中於機辟而亡，卻不能免除常羅於世網以致不能終其天年；相反的，斄牛之大若垂天之雲，不能執鼠，被認為真是大而無用；然反而能保全生命。大樗無用，是否真為無用，樹可種植於不為物累所及的曠野之地，讓世人及萬物在徘徊悠遊、無所事事之際，逍遙適意在它的下面或坐臥、或行躺休息，皆無不可。用與無用之間，在道的境界觀之是沒有任何世俗價值的對立，也不被成執之見所限制。以此觀之，則莊子所說的精神之自由，便是他所謂的「大用」。而「樹之於無何有之鄉，廣莫之野。」便能得到精神的自由解放，一種無用的精神滿足感。大樗之無用，卻可避開砍伐，不必迎合世俗之用反倒得以保全天壽，雖拙而無用，卻以證成大用。莊子不執著的態度，重視任何事物都有可能遂其所生，惟有遂其生才能真正的證明自己的存在，是故莊子視一切物皆有可用，而能成其「大用」。在〈人間世〉中更言「無用乃大用」：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹，其大蔽牛，絜之百圍。其高，臨山十仞而後有枝。其可以為舟者，旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石曰：自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？曰：已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。

此段敘述著匠石鄙視櫟社樹無所可用，視為劣木，而櫟社樹反駁其「無所可用，乃為大用」。莊子對「用」的評論是：

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，而莫知無用之用也。（〈人間世〉）

此處的有用無用的區別是以生命的保全言之，並非一般價值對於有用無用的看法論，一般價值對於有用無用的判定在於功利及實用觀點而言，例如：功成名就…等，對一般人而言，是有用的，相反的如果不能符合這些價值，就是無用。這些為了世俗價值觀感所做的努力，對於莊子而言正是在妨礙生命的保全。至此莊子體會到生物常因有用而早夭，無用反能保全自身。由此觀之，似乎莊子在提醒著世人要迷昧無知、渾沌無用才可安然存於世，實則不然，莊子是要世人遂順自然，「無執於用」和「不被所用」，如此才是真正的養生之道。〈山木〉提及山木因不材得終其天年，家雁卻因不材被殺，莊子回答學生疑問云：

周將處夫材與不材之間。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！（〈山木〉）

到底對「用」的態度應如何呢？人應如何自處呢？人世間有很多不可測的外在變數，也不可能不斷地去因應外境的變化，不斷地受外境所牽累，所以莊子才又接著說「無何有之鄉」，也就是說，人根本無需去思考有用無用的問題，而是要「乘道德而浮游」，根本不讓「用」的問題存在於心中。所以就山木而言，世人認為的無用，反而對其是有用的，也就是因為世人認為它沒用，所以不去砍伐、開採，然而這不正是它的有用之處。但是，如果就山木本身而言，其實根本不存在著所謂的有用、無用的問題，其只要自然的隨順生長，至於外在的變數根本與其無關。也就是唐君毅先生言：「人能任無用者之無用而不求用，即所以成人之逍遙自得

之生活。」¹⁵這才是較接近莊子本意的處世之道。

〈逍遙遊〉從鯤鵬與鳩之比到朝菌蟪蛄與冥靈大椿之比，緊接著引出精彩的一段：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

此段充分烘托出至人、神人、聖人修養層次的高遠。莊子將人生的境界分為四個層級，第一層如「知效一官，行比一鄉、德合一君、而徵一國者」乃是有待於外，對於功名利祿的患得患失；第二層如宋榮子的「定乎內外之境，辯乎榮辱之境」是有待於內，放不下自己；而第三層如列子的「欲風而行」則是有待於方術，列子駕風而行之，雖輕靈美妙，免於步行，自得逍遙，但從莊子的角度觀之，列子仍須依「風」而行，風止則不進，並非真自由，仍受「風」的牽絆，並非是莊子所指的無待，仍是有所待。郭象解釋「猶有所待」為「非風則不得行，斯必有待也，唯無所不乘者無待耳。」¹⁶而成玄英則解釋為「乘風輕舉，雖免步行，非風不進，猶有須待。」¹⁷最後如果想要再更上一層，由有待進乎至無待，也就是進入人生最高的境界，即「至人無己，神人無功，聖人無名」。莊子的逍遙，乃是一無待的逍遙自在，層層往上，即在彰顯出人不同的生命層次，透過心性之修養，則可如同大鵬般無待而飛，直指南冥。

莊子在此已標舉出人生最高的境界，即「至人無己、神人無功、聖人無名」，也就是「一個人當透破功名利祿、權勢尊位的束縛，而使精神活動臻於優遊自在、

¹⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁354。

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁20。

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁20。

無掛無礙的境地。」¹⁸而「無己」、「無功」、「無名」正是用來解消人們對於自我的執著，對於功名利祿的貪戀，對於虛名的趨之若鶩。事實上，「至人無己，神人無功，聖人無名」不僅在於理想人格及生命境界的標定，更是對於修養的功夫提出原則，希冀世人不強求表面之虛象，常保心靈的本真樸實及曠然自得，處世自然隨順，透過「無己」、「無功」、「無名」的修養工夫，才能彰顯出至人、神人、聖人的超越境界。

莊子所追求的無待的逍遙，其中「無待」之意是在工夫上做解消、化解，「待」是指其所依恃、所執著、所依賴的對象，其伴隨而來的就是制約、耽滯。「無待」的無並非是取消對象事物之存在，如同莊子的「無以好惡內傷其身」並非是否定人們情緒感受的發生，而人世間的情多半流於殉物之情，有待於人之私欲，與莊子倡「天地與我並生，萬物與我為一」中所提及之自然之情相違背，其情乃是廣大無際自然之情，是至情的表現，莊子要世人勿因情緒之泛濫而內傷其身。由此可知，「無」更是要站在心靈思考層面作探討。

以「無」為進路，忘卻此身，擺脫物質慾望之束縛，擺脫功名利祿之纏繞，才可無所羈絆，達到無知、無欲、無己的境地，進而真正的逍遙自在。故此「無」具有積極之意，一種消去負面、蔽障之積極意，如斯理想的生活境界，看似遙遠，其實莊子旨在教人提升心靈層次，轉化心境，開拓眼界，擴展心胸，立定志向，進而體悟生命可經由不斷的修練轉化，逍遙物外與造物者同遊的境界自在眼前。

人對於外在事物及環境的依恃，使人存於這世間往往會受其限制及擾動，且依恃於外在的事物及環境，也會是主體的行動也依恃於外在的事物及環境，這種依恃的產生，是由於認知的心受到蒙蔽而造成心受到外在的事物及環境限制，假如人又以這樣的心來看待自身及世界，這便是人生的大哀。

¹⁸ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2007年，頁3。

葉海煙先生言：「莊子的心態是一種浩然無垠而又逍遙自然的心態，他對生命的目標，在於追求永恆；他的養生方法在於無欲無為，保養元氣，和天地以長終。」¹⁹莊子深知生命境界的無限及豐厚，也了解世人所偏所偏之處，便希藉寓言、重言告訴世人，世人應該有的事物價值認知，及如何運用以化解世人陷溺的生命，回到生命的本真與根源。無待之人不因內在情緒的造作、認識的不足、視見的短淺而受限制，以天為廬、以地為蓆的廣大胸襟，與天地同遊，不侷限於自我，一不受外物所擾；乘天地，御六氣，遊乎四海之外；大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱；心靈開放不為規矩所限，不為功名利祿所役，進而突破自我原有的封閉局限，使身心得以自主，跨越現實的障礙磨難，使精神得以獨立，成就一片遼闊的心靈世界，到達人生最高的階段，體驗身心自由自在的快樂逍遙。

第二節 心齋坐忘

馮友蘭先生認為：「中國哲學的傳統，它的功用不在於增加積極的知識，而在於提高心靈的境界。」²⁰要提高心靈的境界，就必須走出生命的痛苦、擺脫存在的困境、解除心靈的束縛。當人開始有物我之別，不僅會引起物我之隔閡，更起而有分別心，因此造成「人與他人」、「人與萬物」間的爭吵不休、相刃相靡，這不是理想人生的面貌。前述人生的困境是因內心欲望造作而造成的生命困境，與這些困境對立，如果能因應隨順、消解對立，則禍患不來。《莊子》書中出現又解消的良藥，要去除生命中的桎梏，要從心上去障去蔽，也就是在《莊子》書所提到的「外」、「忘」、「去」、「離」、「墮」、「黜」、「虛」、「化」、「解」、「釋」、「遺」等，都是解開、去掉心靈束縛的實踐工夫，進而通過生命主體對「道」的內在遙契而獲得精神上的無待、無累、無執、逍遙自適的聖人境界。要如何才能消解主體和存在困境的對立、實現生命的價值呢？莊子認為須秉持著「心齋」、「坐忘」之修養工夫才能成就。

¹⁹ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年，頁1。

²⁰ 馮友蘭（著），涂又光（譯），《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，1985年，頁8。

莊子認為世人在生命的實踐上不應被外物所蒙蔽，不被功名利祿所驅使，應當要順應自然，超越物我之別，進而觀照萬物，並開拓生命的豁達。因此莊子提出較為具體的實踐工夫「心齋」、「坐忘」，心齋乃莊子體道之基本工夫，亦即入門工夫，心齋之工夫本質乃虛心清明之方。莊子於〈人間世〉言：

回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之於耳而聽之於心，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。」

要達到心齋，有三個層次之分，「聽之以耳」、「聽之以心」、「聽之以氣」。「聽之以耳」，耳之用僅止於聽，耳目為感官，並無思考之能力，因此只能用來感測，既是感測之用則無主體性，故聽之以耳的功夫著重在截斷對外在紛擾之音，讓心回歸於平靜。「聽之以心」，可以截斷耳目之官不思所衍生出的問題，進行思考與辨別。但無論是感覺或是認知，仍會有所執著、有所待，故需要「聽之以氣」，如陳德和先生所言之：「『聽之以氣』就是用此無我無待的意識或意志去觀照天地萬物的存在，使天地人我皆如其所如其所如而適其適。」²¹也就是心要順乎氣的自然，進入無執的虛靈妙境之中。

「聽之以耳」，人們在耳目感官上所接受到的外在事物而言，這種感官經驗容易隨現實世界的變化或人為的因素而隨時改變，並非永恆不變。老子說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」（《老子·第十二章》）物欲及感官的刺激，容易使人心靈放蕩不安，耳目易使人放逐自己於聲色之中，因此莊子藉以說明人們在人間世與事物接觸的過程中，因為執著在一些「成心」的心知當中，即使是「名實未虧」卻「喜怒為用」，人我、物我彼此之間皆執於自己的好，故莊子勸人無聽之以耳。

²¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁135。

「聽之以心」，用心去體會之意，不同於耳聽眼看外在的刺激，對於外界的訊息要用心去領會。但「聽之以心」並不是莊子對理想價值實踐者的最高期望，因為心之體會仍屬感官的領域，原因在於人的心是會起執著的，且是個人主觀的執著，仍舊有個「心知」、「意識」在心靈思想上運作，雖然在「聽之以心」的階段當中，就已經說明人們如何化除心知執著之宰制的生命理想，其最高的理想就是希望人們消解「心知執著產生的可能性」，也就是從問題的根源上化除，因此，莊子勸人無聽之以心。

心齋是由耳而心，由心而氣的工夫修養，是一種由主外的感官而到主內的心，由有心而無心的歷程。而就境界說則心能齋而虛，則聽自止於耳，心自止於符。²²「心齋」主要就是莊子要世人不要只以耳或心去聽待萬物，應專一志氣，盡虛其心，以安靜靈名之氣來對待萬物，進而物我兩忘以遨遊於太虛之境。換言之，只要能虛以待己去面對天地萬物，將心放空，不被智巧所歪導，排開慣性習性及思維，則於人於事於物自能無所不容、無所不合，此既能盡虛其心，又能與道合一，物將無所不容。從工夫的修養層次上說，是由耳進於心，心進於氣，以氣感通，如此層層修鍊上達，而至虛寂。

「聽之以氣」，何謂「氣」？如陳德和先生言之：「依據成玄英在《莊子注疏》中說的：『心有知覺，猶起攀緣，氣無情慮，虛柔任物』，將「氣」解讀成：高乎耳官心知之有對的一種無我無待的意識或意志；這種無我無待的意識或意志，同時也是我們發現世界之意義、貞定人生之真諦的主觀力量；所以「聽之以氣」就是用此無我無待的意識或意志去觀照天地萬物的存在，使天地人我皆如期所如而適其適。」²³「聽之以氣」讓心具有包容性，進而讓整個生命也具有包容性與順應性，進而能虛而待物，故言「唯道集虛」。郭象云：「虛其心則至道集於懷也。」²⁴虛即空明靈照的心境。一個「虛靜虛明」的境界，唯有氣是無私無慮

²² 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁133-134。

²³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北：國立空中大學出版社，2007年，頁135。

²⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁148。

的，因為無私無慮的，才能將心中的成見機心全然淨空，無所蔽塞的心才能清明的照應萬物，就能與道相契合，相融為一，心修養至此境界，心靈就在對道的整全關照下獲得無限的自由，這也就是道，因為道存在於虛無之境，便能達到心靜靈動明覺之境，如此氣的修練最後能與生命相互感應會通，而直通天道，這虛的境界即是極致高度的修養工夫，就是「心齋」。

高柏園先生指出：「聽之以氣是莊子心齋的實踐指標之一；而聽之以耳與聽之以心都是人的耳目感官作用，不能以此見道體道。唯有卸除感官的層層限制，才能透顯『心齋』無執的虛靈妙境；然而在此對耳、心的剝落又只是所謂的「作用的保存」而非「本質的否定」。²⁵也就是「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」，用耳朵聽只能聽那些沒多大意義的聲音；而用心聽，也只能多少察覺到那變化無常的現象，從耳到心，再從心到己的循序漸忘，由外而內，進而進入一個從有心到無心的超拔解消歷程。唯有「虛」以待物，不被主觀的意念所左右擾動，讓身體保持在虛靜的狀況之下，「氣」的運行自然暢行，透過「虛」化除的功夫實踐，使生命主體的心靈，不膠著於對事物所產生的思想感受之上，正是莊子對生命價值觀的反省。

以自然純和的方式，道反而可以被澄清顯現，韋政通先生曾說：

齋是內省工夫，主要是對貪知和智巧做洗淨的工夫，透過這一層的工夫，可使心不致被貪欲所蒙蔽，亦使心不致使智巧所歪導，積極的意義可使心之功能靈妙而發揮創造功用。²⁶

「齋」是卸下外在形式的種種束縛，也就是人雖處於包羅萬象的物象及情欲牽絆下，卻能不為所迷惑，保持心靈的清明，並藉由工夫的練習與鍛鍊讓人的心逐漸清淨以至無為。就誠如陳德和先生所言：「『聽之以耳』是人與世界相接處的第一層次，此為人對世界的感覺；『聽之以心』是再高一層，是我們對世界的認識；

²⁵ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁133-134。

²⁶ 韋政通，《中國哲學辭典》，臺北：水牛出版社，1999年，頁153。

惟不論是感覺或認識，仍然免不了在主、客二元的對立中進行。」²⁷這都是有待的我，也就是有所依賴的我，唯有放下感官，無執無求，超越二元對立，揚升「聽之以氣」的自覺觀照，讓一切事物自然化解與轉化，讓萬物回歸本貌，才能達到無待的道的最終境界。莊子追求的是精神的自由，而不是現實生活行動的自由。簡單的說，心齋就是「無己」，也就是破除主觀成見，任心自然，心即一片空明寧靜，心一片空明就如同鏡子般，所謂「心虛如鏡，觀照萬物」即是如此。²⁸心歸於空明，心的作用就如同一面鏡子一樣，可以觀照、包容天下萬物。在現實的生活裡，世人的心靈難免為俗世之欲望及雜念所攪動與蒙蔽，因而必須做虛靜的工夫，使心恢復其清明的本性。所以莊子云：

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〉）

莊子更進一步提出「至人用心若鏡」，以「鏡子」意象來說明虛靜的觀照，莊子自然無為的思想，在此句全然地展現。虛靜之心如同至人之用心若鏡，也就是當人的心體現虛靜，其心就如明鏡般，無所好惡，無所執著，無所待，無所擾，順所以分別心不生，便會如實的反照回應，呈現萬物，不深藏，乃因出於無心，所以任由萬物自由往來，與萬物和平相處而兩不相傷。郭象注曰：「鑒物而無情，來即應，去即止。物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。」²⁹若能以無執之心，清澈明亮之情，觀照天地萬物，不有造作之心，隨順萬物，而與天地萬物和諧共處。鏡子的全然映現，讓每個人可以回歸自己最真實的樣貌。鏡子不知討好，也不委曲，更不虛偽造作，當下映照後便當下遺忘，沒有任何分別與成見，以全幅的生命來映現每一個人的真實的樣貌。此王邦雄先生有透徹的詮釋：

²⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁136。

²⁸ 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004年，頁79。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁309。

心如「虛室」光明可以透進來，所以叫「虛室生白」。「心齋」就是「虛室」，你讓心空出來就可以發出光明，「白」就是光明。心虛空，就會靈動，叫「空靈」；所以「虛空」就是空，「生白」就是靈，就是心虛空可以靈動。美好是「吉祥」幸福美好都止於「止」，後面這個「止」就是靜止、虛靜。虛靜會引來吉祥美好來此依止停靠，這叫「吉祥止止」。「虛室生白」這個虛所透顯的光明就是幸福美好，而吉祥就依止於心的虛靜照現裡。³⁰

這也說明心虛靜如鏡，則必能朗現萬事萬物，也就能以無限心去觀照天地萬物自然流行的生命。以虛寂澄淨的心靈觀照生命，則無我的真知就此朗現，進而達到無私無欲的境界，與萬物相融相通，此即為「魚相忘於江湖，人相忘乎道術」而遊於道的境界。

能忘掉我以外的世界，能無心以應於萬物。莊子在生活世界裡，給出實踐證成的條件，莊子於〈大宗師〉中記載著女偶得道的修養工夫，排除外物、虛澄心志、漸臻心靈自由境界的過程，更是體察道的作法。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之。參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」（〈大宗師〉）

³⁰ 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004年，頁196。

此處的「外」即是放下、捨得之意，也就是忘的工夫，世人陷溺於物論當中，而無法消除與他者之間相形出來的相對性，產生在價值感觀上的對立，換句話說，「外」的意義，是以「自然」、「無為」、「無執」作為生命實踐的價值內涵之意。莊子在此由「外天下」、「外物」、「外生」作為生命實踐的進程，並提出生命應該透過「外」的實踐功夫，進而達到「朝徹」、「見獨」的生命理境。向經由靜觀持守的功夫，三天便把天下給看開，遺忘世故，七天就能不被外物役，九天便把生命形體放一邊，無慮於死生，人們通過對思想執著的化解，使生命主體無所依待，心靈不為感官、物欲所擾，回到生命最原初的單純，這就是「朝徹」。郭象注云：「豁無滯，見機而作，斯朝徹也。」成玄英疏云：「朝，日也。徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠昭豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。」³¹於此，可見「朝徹」乃是物我兩忘清明透徹無滯的心境。再者，莊子提出「道與之貌，天與之形」用以說明世人在客觀事實上，對物質層面的耳目感官會有一定的感受，生命的呈顯在面對感官、物欲不起執著之心，才是真正能夠使心靈有所安頓的實踐功夫，也是在莊子自然觀底下談「不與物遷」、「無以好惡內傷其身，常因自然而不益生」的價值呈顯，亦即是這裡所謂的「見獨」。郭象云：「當所遇而安之，忘其先後之所接，斯見獨者也。」成玄英疏云：「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。睹斯勝境，謂之見獨。故《老經》云：『寂寞而不改。』」³²「見獨」即物我兩忘境界的再提昇，能物我俱化俱現，進而「獨與天地精神往來」(〈天下〉)，這也是體道、安於道的境界，也可說是「撻寧」安寧靜篤的境界。接下來更進一步來說「撻寧也者，撻而後成者也」，成玄英疏：「動而常寂，雖撻而寧者也。」³³天地之間的變化無常使生命產生紛擾即所謂的「撻」，人們首先必須化除了物我之間，因差異而呈顯出來價值觀不同的對立紛擾，經由化解本身對於事物在感官上所產生的好惡之後，便能在自我的生命實踐上達到「不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也」的「寧」的呈現，也就是無論是萬

³¹ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁254。

³² 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁254。

³³ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁255。

物的生死成毀，萬事的紛亂，都不能擾動心的安寧。除此之外，更提出人們生命中最在意的得失，便是對死生存亡上的感覺執著，人們若能讓心靈即使面對死生的變化也能保持「不傷」的狀態，此即是「撻寧」的表現。林希逸云：「撻擾而後見其寧定」³⁴，張默生先生也說：「雖撻而寧，動不傷寂也」。³⁵由此可知，「撻寧」之不傷並非來自轉變外在客觀事物，而是進而向內轉化心境所達至的。女偶一步步到達朝徹、見獨、撻寧的狀態，乃在於能將天下的得失排除於心外，將世間的事物排除心外，將自己的生死排除於心外，最終達到心中空無一物，至虛且光明的境界。

人生的困苦，依道家的反省，即來自於心知的執迷，故修養工夫必須要回歸到心上來做，亦即心的修養，心之修養如「心齋」之外，另一個即是「坐忘」的修養工夫了。而「坐忘」的修養功夫內涵，莊子於〈大宗師〉言之：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」

莊子藉由孔子與顏回的對話來解釋「坐忘」。顏回於此的步步相忘即是生命理境的步步彰顯，忘的極致也就是生命理想的朗現。³⁶郭象對「坐忘」的境界描述為：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」³⁷「忘」是安適的狀態，要使人精神專一，內外統一，物我合一，摒除形體的自我和心知活動的自我所引致的蔽障，

³⁴ 周啟成，《莊子膚齋口義校注》，北京：中華書局，1997年，頁111。

³⁵ 張默生，《莊子新釋》，臺北：天工書局，1993年，頁173。

³⁶ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁143。

³⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁285。

讓本然的自我顯現，精神絕對的自由並和萬物相通的境界。但坐忘並不是要世人拋開放棄形體，而是要去除人心智上的執著，忘是非，忘古今，忘生死，物我兩忘，達至大通的理想境界。

王邦雄先生由虛靜、有無、觀顯的角度指出：「所謂的坐忘，就是當下放下一切，也擁有一切，道就在虛靜觀照中開顯，何以可以忘了一切，因為一切都有了，都在了，道已開顯，人間還有什麼不能放下的，重點不在忘，而在道，在道的開顯中放下一切，也擁有一切，這就是身心靈同時放下，也同時成長，而終得安頓的境界。」³⁸「坐忘」的修養進程就是要「墮肢體，黜聰明，離形去知」，心中有所執著，所以必須要一層一層的破除外在的仁義禮樂規範、解消內在的仁義禮樂規範，當一切心靈的束縛都解除，進而讓自然的本我顯現，同於大通，道通為一。

墮肢體是忘掉形體的我，擺脫由生理而來的欲望，即是離形。黜聰明是忘掉意識的我，去除所謂的知識活動，即是去知。當我們去掉軀體的感覺與「成心」之知，撤除自我的藩籬，突破自己的限制，我們就能身知俱泯、物我兩忘，才能從執著、糾葛中解放，順性適性，而和大道相冥合產生變化。既然通於大道，就沒有什麼好惡之心，既然與道冥合而產生變化，就不會有永遠不變的常理。依陳德和先生之見解他認為：

莊子忘的哲學，乃意在勘破我執，隨化應物，以塑造人間的和諧，〈天下〉說莊子是「其應於化而解於物也」，描繪莊子的理想境界是：「獨與天地精神相往來，而不敖倪於萬物；不譴是非，以與世俗處」，都是中肯而恰當的。³⁹

「坐忘」即在解消世人的執著、計較、分別，也就是解掉心知，真正達到生命的

³⁸ 王邦雄，《21世紀的儒道—儒道兩家思想的現代出路》，臺北：立緒文化公司，1999年，頁14。

³⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁98。

自在。由上述而知，莊子之「坐忘」的修養進路是一層層由內向外通透，當仁義為生活實踐的內在規範，禮樂當作外在規範，就會對心靈造成一種束縛，故而必須將此束縛解除，進而才能呈顯「墮肢體，黜聰明，離形去知」。

透過「忘」的作用，世人逐一將外在形式與思想觀念解消後，實踐出超越是非與彼此的主客觀的分別，並在生活世界獲得對自然之道的體認，即人與道則融合無間，人與道既無隔閡，乃進入「人在道中，道在人中」冥合境界，此為「坐忘」的兩道實踐功夫「離形」、「去知」所發的具體義涵。牟宗三先生說：

所謂「忘我」，是經功夫修持剝落我相之偏執：放下自我矜持，放下虛偽造作，放下成心計算。此放下必須經主體自覺的實踐，從其生命歷程中逐次剝落各種過或不及的偏頗，比如將吝嗇（私我成心的矢向）轉化為節儉；將自大、自卑轉化為自信、自重；將封閉轉化為堅定；將流蕩轉化為開放……。所以忘我只是我而無我相，此即生命的真宰、真君在無為無形的境況下透露出來，其中有精，其中有信，這就是道的境界。⁴⁰

此即是王邦雄先生所言：「物我之分，來自形軀的定限；是非之別，來自心知的執取。」⁴¹「離形」即能拋棄形體，解消生理所激起的貪欲；「去知」，即可去除心智作用所產生的偽詐。徐復觀先生對「離形去知」的見解為：

莊子的「墮肢體」、「離形」，實指的是擺脫由生理而來的欲望。「黜聰明」、「去知」，實指的是擺脫普通所謂的知識活動。欲望藉知識而伸長，知識也常以欲望為動機；離形即含有去知的意味在裡面，去知即含有離形的意味在裡面。而莊子的「離形」也和老子之所謂無欲一樣，並不是根本否定欲望，而是不讓欲望得到知識的推波助瀾，以至於溢出於各自性分之外。在性分之內的欲望，莊子即視為性分之自身，同樣加以承認的。所以

⁴⁰ 牟宗三講述、陶國章整構，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版社，1999年，頁217。

⁴¹ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁72。

在坐忘意境中，以「忘知」最為樞要。忘知，是忘掉分解性的，概念性的知識活動。⁴²

世人自身的欲望與知識是會相互增長，也相互解消。忘知雖是忘掉具分解性與概念性的知識活動，但並不是要世人完然的摒棄知識。離形是將自我形體的執著捨去，去知是將心知的妄作遣去，雙雙遣去後心靈方能自由。

莊子所欲去除的知是什麼？莊子欲去除知，並不是因為他反對所有知識，而是他洞察到知所帶來的負面作用，莊子〈大宗師〉言：

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。

知的最高境界為「知天之所為」，知天道大化的自然，吾人理當效法天道的作為；該除去人所知有限的小知，順自然大化天道的大知。郭象注：「知天人之所為者，皆自然也；則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。天者，自然之謂也。」⁴³天之知即自然可知以至於無知的境界；人之知也不及天道，必然以養為實踐的工夫，從生活世界經驗推理的知性轉而為德性，把所追求的知識性，透過實踐轉而為德性的修養。天之所為出於自然，也知道那些是人為的，能明白天人的分際也就是洞悉洞澈事理的道理。

莊子〈大宗師〉中，顏回和仲尼的對話曾提及「忘」掉仁義禮樂，而莊子是否真要世人離棄儒家的仁義禮樂嗎？其實不然，莊子並非是反對儒家仁義禮樂的德行內容，而是要解消其流於形式，已經僵化的教條。其原因就如同徐復觀先生所說：

⁴² 徐復觀，〈中國藝術精神〉，臺北：臺灣學生書局，1976年，頁72-73。

⁴³ 郭慶藩，〈莊子集釋〉，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁224。

莊子認為仁義禮樂若非出於實踐中的自覺，僅落入各人生活中相對待的行為模式，或做為添飾生活的假借物，則這樣的仁義禮樂是「侈於性」、「侈於德（〈駢拇〉）」，並非出乎「性命之情」（〈駢拇〉），這種層次的德目踐履，只是落在人的形器拘限以內的作為成就，實際上卻僵化了活潑的生命開展。⁴⁴

世人在日常生活中的仁義禮樂德行實踐，只知道疲於奔命地應付外在的德目教條，卻不知這一切的德目最終是要能引發世人之自覺性，進行自身的反省觀照，讓本然之心朗現，而使生命更加豁達。忘掉仁義禮樂即不以外在之條規僵化本心，但這仍是莊子所言「可矣，猶未也。」郭象注曰：「禮者，形體之用，樂者，樂生之具。忘其具，未若忘其所以具也。」⁴⁵此時心仍是有所執著，所以必須從實踐中去轉化，藉由墮肢體，黜聰明，離形去知的修養功夫實踐，以至同於大通，道通為一的坐忘工夫境界。

生命如為物欲所蒙蔽，即可能陷入世俗泥淖，身心淪為功名利祿所驅遣，患得患失，精神受到擾亂而心力交瘁，使生命精神主宰不能專一從於心。而「心齋」和「坐忘」是要世人徹底排除功利名祿的實踐，擺脫欲望與物質性的迷惑，超越於功利的目的，從而實現對「道」的觀照，達到內在心靈逍遙、和諧、又自適的審美境界，這就是「心齋」與「坐忘」所要證成的。

陳鼓應先生指出：「『心齋』著重在敘說培養一個最具靈妙作用的心之機能，『坐忘』則更進一步提出空靈明覺之心所展現出的大通境界。」⁴⁶認為：「心齋」和「坐忘」不僅是莊子自我修養的重要方式，更是上達道的進程，使自己過心修、全忘的方式，回到造化根源一道，一切的逍遙、達觀，皆能由此展現。老莊思想時常要人們回過頭看看，並想想自己的行為與思想，是否能依循天道自然無為來

⁴⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年，頁399。

⁴⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁284。

⁴⁶ 陳鼓應，《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，2007年，頁189-190。

生命實踐，這並非要人們放下對生命理想的追求，莊子說「勝物而不傷」，「勝」不是駕馭之意，而是在人們追求生命更高理想的同時，能與物共容且兩不相傷，不以己傷人亦不以物傷己。外物本身並無所謂「執」、「欲」的問題，價值對立的問題是由人們的心知執著上產生，莊子提醒我們，面對當下現實的問題，雖然事實不可能被抹滅，但我們對事實所產生的情感執著，是可以經過無執、自然的價值觀，使我們不會陷溺於情緒的牽絆當中，莊子在動亂困頓環境中自處、自立、自拔之道，更是他喚醒世人昏暗心靈的清音，使自我與天地萬物之間彼此融通無礙，各自展現生命的光彩。

通過知命而了解存在的限制，然而面對此無可奈何的限制，我們是否只能消極地認命，任由命運隨意擺弄而無所作為？莊子所嚮往的至人、神人境界，乃是無待而逍遙的理想，面對人生種種有待的真實情況，又該如何入乎其中、出乎其外？

心齋使我們降低外求的欲望，清理過多的雜念，意識到生命中任何不自然的扭曲造作，掃除這種種遮蔽，以回復生命最真實自然的狀態，也就是聽之以氣的狀態。不繼續陷溺在感官、心思的糾纏中，互相拉扯，矛盾不已，而從中抽離，在形軀中而不依賴形軀，運用心思活動卻不執著、固著於任何特定想法，而靈轉自如，妙運無方。聽之以氣方能通達於大道，而虛以待物的無心無為，是包容一切事物、肯認一切價值的終極原理，從大化而來，隨大化而往，是與天地精神相往來。

坐忘更進一步通過「忘」的方式，使我們放下一切人世間的得失、利害，不再斤斤計較於死生禍福之中。有我執則有死生之懼、有得失之患，坐忘則專注於眼前當下物我交融的情境中，忘年忘義也忘了自己，忘我則能徹底解除死生、是非的桎梏，能夠將一切放下，則當下逍遙。承認形體之有限，明白執著之封閉，一步步從諸多限制中跳脫出來，回到開放而活潑自由的心靈，隨時面對情境而調整自己，隨物宛轉而不失其道，死生齊一而無懼無畏。經歷一連串外天下、外物、

外生而至朝徹見獨，不斷解消成心，道心自然升起，此即魚相忘於江湖，人相忘於道術之境界。

唯有相忘於道術，才能通於人我而又不相刃相靡。無心致虛，才能以無厚入有間，在錯縱複雜的人我關係中，保持自身的清明，又不被牽扯拖累而滾落其中。逐步解消形軀、心知的限制，逐步超越有限性，秉持著無我的靈明，就在這萬紫千紅的人間世，開展出屬於心靈境界之無執的道心。

第三節 安時處順

莊子身處亂世之中，面對人世間的種種苦難遭遇，並在這苦難之中進行生命的反思及觀照。人生之中，除了此種「禍福無常」的無法掌握外，更有莫可奈何的「生死無常」宿命隨行，生命的開始與結束，如同大自然運行一般，是一種常規，是一種天道的自然變化，而世人在「生即擁有，死即喪失」的迷思誤導下，卻將此自然的現象及循環視為「終極無常」。人生的種種際遇裡，蘊含著人的最大限制—「命」，「不可逃於天地間之命」具有必然性的意義，因此，首先得處理這必然性的問題。

莊子於〈知北遊〉言：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」生命是由氣的聚合而生，也因氣的消散而亡。於〈至樂〉又云：「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。」氣的生聚散滅完全是依循天道而行，氣本身無自主性，而造成一切物象的原因和承擔，是「道」不是「氣」，「氣」只是形質，「道」才是真正驅動「氣」的主宰。莊子從生命實踐的境界去體道，放下一切不安不忍，放下一切妄測茫昧，且安於自身「知」的極限，讓自己與萬物一同自生自化，人如天下萬物，其生化聚散莫非自然，人生得依循自然的安排，即便是聖人，除非徹底悟得「死生存亡之一體」(〈大宗師〉)之道，進而能「安時而處順」(〈養生主〉)，人對於生從何處而來，死又將歸於何處這個問題往往趨之若鶩，如執意要窮究這些問題，並非是事實上的不可能，而是價值上

的不值得，如同王邦雄先生所言：「『吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆矣！已而為知者，殆而已矣。』〈養生主〉」…此生有涯百年大限，又掉落在無窮無盡的心知爭逐中，重點不在事實的不可能，而在價值的不值得。」⁴⁷事之變非我等所能掌握，運之行也非我等所能預知，我等所能做的就是求安心於內。莊子所言的命也就是牟宗三先生所言的：

「命」是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個「內在的限制」之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。平常所謂命運就是這個概念。⁴⁸

「內在的限制」之虛概念所指的就是人所遭受的困境與不幸，並不是客觀世界所造成的，是主觀的成心的妄作。接下來又說：

它既不屬於理性，它應當屬於「氣化」方面的，但又不是氣化本身所呈現的變化事實。客觀的變化事實是可以經驗的也可以用規律（不管是經驗規律抑或是先驗的規律）來加以規制之的。命不是這變化事實之本身，但卻是屬於氣化方面的。氣化當然是無窮複雜，經驗知識無論如何多如何進步也不能窮得盡。雖不能窮得盡，但是「命」一觀念卻不是指陳這一客觀的無窮複雜。因此，命這個觀念渺茫了……它落在「個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順」之分際上。這個相順或不相順之分際是一個「虛意」，不是一個時間空間中的客觀事實而可以用命題來陳述，因此它不是一個知識。就在這「虛意」上我們名之曰「命」。⁴⁹

莊子認為有兩個大戒是人皆無所逃於天地之間，其一為命，另一為義。〈人間世〉言：

⁴⁷ 王邦雄，《21世紀的儒道—儒道兩家思想的現代出路》，臺北：立緒文化公司，1999年，頁268。

⁴⁸ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁142。

⁴⁹ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁142-143。

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

郭象注：

知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂，何易施之有哉！故冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適，而況於君親哉！事必有至，理固常通，故任之則事濟，事濟而身不存者，未之有也，又何用心於其身哉！理無不通，故當任所遇而直前耳。

50

子女愛父母自自然之命，是人心不可解除的，臣子侍奉國君是人群之義，這在天地之間是無可逃避的，而這天下所不可解、莫可逃避的現實人生就叫做大戒。其存在於人文化成的莫可奈何世界裡，自我是命，天下是義，命是天生本有，義是人間遇合。前者是家族親人間的天倫，後者是天下人間的人倫，故命不可離而義則可離。前者是天生的真實，後者卻屬人為的造作。莊子將「命」與「義」，視為「自然而不可解」與「非自然而又不可逃」二義，前者指謂著血緣親情，後者則說明了人的社會性。⁵¹子之愛親與生俱來，深植於心，是心的自我認取，當然是不可解，也解不開。在子之愛親的命限之外，還得面對人與人間是是非非的義，有如天羅地網，那是無所逃，也是逃不掉的。〈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。

⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁156-157。

⁵¹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁141。

莊子認為人之死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴、寒暑，這些都是事物的變化，命的運行流轉，不是人力所能掌控，死生存亡與賢不肖，是天生本有的命之行，而窮達貧富，禍福壽夭毀譽，包括挨饑受凍，雖與自然變化無關乎，但卻是人間遇合的事之變。不過，命之行離不開事之變，二者重疊交錯，且不分日夜圍繞在世人生命的周遭。

劉笑敢先生曾說：「一切都是無可奈何的客觀必然，這是莊子對現實的最強烈的感受和最根本的認識。」⁵²莊子確信所有事物皆出於天命、造作的安排，其雖非人為所可以改變，命之無奈使人頹喪痛苦，而面對生死之命，卻也是人最無法抵抗。於是乎莊子於〈大宗師〉言之：

死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得已，皆物之情也。

人的生死無可避免，就像晝夜交替般的自然變化，是個永恆無限的大化過程，是萬物自然的現象，人們對於晝夜的交替習以為常，不以為異，但在面對死生，卻無法冷靜對待。〈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。是其始死也，我獨何能無概然！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。

莊子因喪妻子之故，意識到個體死生乃自然的變化，但其並非無情，只是將生死看作時序的演化運行，循環往復的變化，既生而為人，將坦然寄此身於天地間，遂順自然而為的變化，平心靜氣接受週遭事物的轉變及各種遭遇的來臨，事事無礙，無喜怒哀樂等好惡之情，超脫生死桎梏，不以主觀好惡傷其生命之本心，因

⁵² 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年，頁209。

此精神上的桎梏得以解除，得以安心順命不違逆天理，也只有像莊子這種達觀之人，才能洞悉道情，視死生為一，並為我們提供理想人生應有的價值觀。此也就是莊子在〈大宗師〉所言：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

郭象曾說：

舊說云莊子樂死惡生。斯說謬矣。若然，何謂齊乎？所謂齊者，生時安生，死時安死。生死之情既齊，則無為當生而憂死耳。此莊子之旨也。

這裡所說的「生時安生，死時安死」就是莊子所言的「死生為一」的境界下所表現出來的態度，也就是當生命主體超脫生死而悠然於現實生活中，且不受生命的束縛。莊子對於自己生死的豁達態度亦可由與弟子的對話中觀之：

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不備邪？何以加此！」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！」（〈列禦寇〉）

莊子則要人認清生死的本質，放下對形體的執著，隨順於自然天道之中，以天地為棺槨，以日月為連璧，以星辰為珠璣，更以萬物為齋送，如此一來，又何必拘泥於形體的消逝，當下即可脫離生死之執則哀樂不能入，唯有堪破生死大關，才能徹悟生命的真諦。

人如果受俗情所牽累，就如同受了刑戮一般，永遠不得安寧，如〈養生主〉所提：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：非夫子之友邪？曰：然。然則弔焉若此，可乎？曰：然。始也吾以為其人也，而今非也。……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。

郭象注：

至人無情，與眾號耳，故若斯可也。……天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。感物大深，不止於當，遁天者也。……今玄通合變之士，無時而不安，無順而不處，冥然與造化為一，則無往而非我矣，將何得何失，孰死孰生哉！故任其所受，而哀樂無所措其閒矣。以有係者為縣，則無係者縣解也，懸解而性命之情得矣。此養生之要也。⁵³

莊子認為人到此世間是因時的變化而來，而人之離世亦只是順著時的變化而去，將死亡看成是復歸於自然、解脫困苦的一個過程，一切以平常心看待，自然無所謂哀樂等情緒纏身繞心。能安於天理順應自然之變化，便能自然的解脫，而哀樂之情便不會擾動於心。死與生只是自然大化循環的過程，初探老聃之死以為是至人之死，故用人之禮以弔之；經目睹其真實情況之後，則認為老聃之死，正是歸之於自然大化，與自然合而為一。生死的恐懼並不是不可解，然而通往解消的路徑必須在心上下工夫。死亡是形軀生命的必然結局，我們無從改變起，但是卻可以在心靈上去解開死亡帶給我們的傷痛，使生命在價值上及意義上得到安頓。「帝之懸解」，成玄英疏：「帝者，天也。為生死所係者縣，則無死無生者縣解也。」⁵⁴「帝」乃造化創生的力量，因之有生命，便會對生命起無明的執著，對生命之生存保護做出人為造作的行為。「懸解」便是了解生命自然規律，有生必有死，有死必有生，莊子要我們不受生死、疾病和形體上的殘缺所影響，而免於哀樂之

⁵³ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁128-129。

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本），頁129。

情所苦。莊子深解循環變化之所由起，死生猶如春夏秋冬四時循環不息，須能安然於生、順勢於死，視死生為一自然變化，無所恐懼，穿透此一死生的循環，即能豁然開朗。以無執無待無我的態度去面對所處的一切，無論願與不願，無論得與不得，均能處之泰然。

生死既是一個存在的事實，我們來到人世間是偶然的，但我們離開人世間是必然的，這是一個無所逃、無可解的結果。面對人生的課題時，第一步得先面對自己，面對自己的人生，我們就會安於我們的偶然，面對我們的必然。不可逃，就坦然面對，既來之，則安之。〈齊物論〉言之：「方生方死，方死方生。」用一種不執著於生死的價值觀去化解悲傷，用平常心看待生死，也就不會被生死的哀樂所困限。

「安時」就是「善生」，「處順」就是「善死」，與〈大宗師〉中言之的：「不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣」的人生相互映證。無論是安時處順，或是善生善死都離不開當下的生活場域，儘管人生的死生如同四時一般的運行，但是人卻將此實然不可必的境遇當成一種修鍊，不耽溺、不拘囿，以無分別的態度將一切的利害得失都置之度外，甚至連死亡的恐懼都能釋懷，從中證明人生是可以擺脫有限的約束，使個體有限的生命在大化無盡的歷程中得到生命的安頓，而這種和諧、逍遙的境界絕非生命現象所自有，是得自於「為道日損」的努力及其化解的智慧。

莊子體認到人生一切境遇皆出於天命、造化安排，他雖有宿命思想，並非引導我們委棄自己，悲觀縱慾，成為向命屈服低頭的宿命論者，要我們什麼都不必去做，徒然隨波逐流，莊子反而要我們本真的去面對這些無所逃、不可解，就在這無所逃的天地間，以不可解來自我釋放。根據袁長瑞先生的研究，莊子於〈人間世〉提出的順應之道是：「知不可奈何，而安之若命」，進而「安時而處順，哀樂不能入」，要達到這樣的境界其前提，必須先透過修養內在德行，通達宇宙變化之理與人世詭譎事理，否則容易流於消極退縮，也就是虛心以順命後，所展現

出來「隨順因緣」的功夫，才是真正的「安之若命」。所謂「安之若命」，就是從容不迫、氣定神閒地去面對一切無可奈何的現實生命內容，盡本分地該怎麼做就怎麼做。⁵⁵而「安時處順」的態度在孟孫才對其母親之死的表現更顯見之：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：『夫孟孫氏盡之矣，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死。不知就先，不知就後。若化為物，以待其所不知之化已乎。』」（〈大宗師〉）

孟孫才雖隨俗哭泣，但其實際領悟到生死的本質，才能哭泣無淚、心中不悲、守喪不哀。莊子希望世人不僅在認知上意識到生死變化的本質，更希望世人能從心靈主體上去超越形體生滅的現象，拋開成識之心，解脫形骸皮囊的封套，進而不被此變化所束縛牽絆，任其化隨其變，則生不足喜，死不足悲。。

天道所賦予吾人生命的形態與性質，原本就依其各物所具有的本質特性所給予的，沒有固定的型態或標準；這意謂著天道在給予各物生命的同時，已然也賦予該物具有的生命整全性。莊子之生命觀不僅表現在生活世界中的實踐修養，認為人來到這世間是時的變化，人的離開也是順著時間變化而去，將死亡看作為對於此現實生活世界困苦的解脫，是返歸於自然而然的樂事，既然是解脫生命的束縛，就是在生活世俗人間最為平常的事，任何人應平常心看待。於〈德充符〉言之：

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，使之和豫通而不先於兌，使日夜無隙，而與物為春，是接而生時乎心者，是之謂才全。

⁵⁵ 袁長瑞，〈莊子〈人間世〉研究〉，《哲學與文化》，第309期，2000年2月，頁170。

在生命的流程中，不免有許多的遭遇，如人文現象的生死存亡、窮達貧富、賢能與不肖、毀譽等，再加上生理本能的飢渴，也有向自然現象的寒暑，都是事物形式的變化，亦是天人運行的常道，無從預測，既是如此，唯有坦然應之，不與其糾纏，永保此心的虛淨空靈，如此才能與萬物交接而無隔閡。此面對生死的精神展現如同〈養生主〉曰：

始臣之解牛之時，所見无非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。

庖丁的神妙技巧，順著牛的肌肉紋理，游刃有餘的在筋肉及骨節的隙縫中遊走，刀好像沒了厚度般，以至於這刀用了十九年仍像鋼磨過的刀一樣鋒利，這樣的技巧是一簇及成嗎？庖丁可是花了三年的時間，不斷的練習、磨練，才能從不斷的經驗累積下領會解牛之道，而此解牛之道顯然已超越了技術的階段，而進入了「道」的境界了。庖丁神乎其技的境界後，仍然需要「因其固然」，才能成就其解牛的神技，其實也可以說，庖丁能神乎其技，也正是因為其能「因其固然」，而這「因其固然」也就是道。當中「無厚入有閒」的工夫境界就是要世人以虛就實，且養生重在養神，緣督以為經代表著能隨順氣之流，不干預不阻撓，任其順著督脈的中空而虛其心，終而虛而待物而融於物，無入而不自得。此即道家所言：有無為的修養便能有無不為的作為。而「恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」正是經過一段工夫修煉後的悟道進程，藉由庖丁解牛之刀，批郤道窾，如同突破人世間種種困境，即便是生老病死無所避免，生命仍無傷於天地之間；即便人生如牛之筋骨盤結、錯綜複雜，仍不因名利的枷鎖所困，常保此順應自然、知命不憂的自由

心境，使生命的困境如同遊刃有餘般轉化而豁然開朗，生命之懸解即完成，義命之貫通使得天地萬物融而為一且更迭不已。故〈養生主〉曰：

指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。

有形的薪終有窮盡的一天，所以樵夫要不斷地砍柴。薪雖盡而火卻不滅，代表的是形體雖不得不消失，但精神生命卻會永續不滅，萬物雖皆為有限的形體，卻可造就一無限的心靈。薪盡火傳所說明的正是生命現象的更迭轉化循環不已。這把薪火代表的是一個永恆的精神生命能得以延續下去，而不會有所窮盡之時。莊子之徹悟死生，可作為當代人之生命意義失落的反省。王邦雄先生說：

莊子認為：整個生命行程或許有終了的時候，但這一生的美好永遠在那裡，凡美好的都是存在的，美好永遠不會消失，總是在那裡，這就叫「不知其盡也」。我們現在不是還在讀莊子嗎？莊子怎麼會想到有人這麼用心讀他呢？這真的是「火傳也」，我們好像回到兩千多年前，看到莊子生命的火花、智慧的火花，我們通過歷史隧道，尚友古人，而回到莊子的存在時空去體現他、詮釋他。⁵⁶

莊子所關心的是世人如何成就生命的意義，如何成就生命的理想，也就是如何化解生命的執著造作，進而使人能體會出生命的真義。陳德和先生說到：「莊子希望藉由其中人物的對話，使世人能夠了解，死亡並不是想像中的可怕，這猶如生存亦非完全可愛一般，所以對於生死之間，我們唯有公平看待而不必去做好惡取捨，更毋需因為患得患失而惶惶不可終日了。」⁵⁷然而莊子終究看清死生本是實然的「命限」，由不得世人有所選擇或逃避，但可藉由看透事實，進而有所感悟，而有超乎常人的體現。葉海煙先生說：「莊子不僅不逃避生命變化的問題，且勇敢地面對它，冷靜地處理它，並追究出變化的根由，面對妻子之死，莊子在慨然

⁵⁶ 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004年，頁307。

⁵⁷ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁250。

之餘，作了理性的澈底的考察。」⁵⁸莊子對於生命型態流轉的態度，不逃避並勇於面對，因此，能夠體現無執的境界，解消計較的固執，才可以展露出如此超然高遠的生命境界。

「死生一如」是莊子對生死問題最好的解決方式，然而，就死生一如的意思來說，莊子是要人拋擲情緒的困擾，必須看破生死，唯有看破生死，人才能不受俗情所牽累，而世人之所以無法看破生死，就因為受世俗價值所牽連。人要能堪破生死順應自然，世人若能視生死如一、安時處順、隨四時而變化，便能自然無為、與天地萬物合而為一，循著順應自然道理，如此就能出展現人生的逍遙自在的聖人境界。亦即自由精神的超拔，遨遊於浩瀚天地之中，這便是莊子對生命的最高體認。人必須看破生死，看破生死人才能，不受俗情所牽累，不能看破生死，就無法超越對死亡的畏懼，也無法如實面對死生的重大課題。

世人總是不由自主地受到死亡壓迫、威脅，倒懸於世，直到瓜熟蒂落才解開這樣的顛倒的人生。如何能在有限的生命歷程中解除倒懸、解開人我之間締結的心結，而成為成熟而獨立的個體，活出自己的道？關鍵在於能面向死亡而自主且從容自在地做出決斷。從容自在來自撤除私心慾望的干預，從習性與流俗的外在束縛掙脫，完全地投入造化，也讓造化之流進入並充盈、豐富生命。

能夠面對死亡而活著，意識到自己不斷朝向死亡，選擇想要的人生，同時也順從大化的安排，讓自己也參與造化之中，與之共存共在，而從人云亦云的俗情中超脫出來，從世俗對死亡的誤解與恐懼中，回到根源的大道尋求解答。也就在世人虛心向道尋求死亡的解答，我們才更能全面地瞭解自身，才可能進入到道之中。

有限的生命是造化之火苗延續下去的柴薪，柴薪是有盡的形體，而火光卻是無窮的造化，唯有將自己投身造化，成為至人、真人，才能夠體現精神不死的大

⁵⁸ 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年，頁79。

道。人們無須為了形體的自然變化而驚駭傷神，努力去維持青春或是不自然地延續生命，這些都是不必要的。脫離了暫居的形體，造化仍舊是生生不息，而投身造化的至人精神也同在同行。因此，物質現象的世界是保不住的，必須要在工夫修養的層次上，不斷化解執著的成心，才能夠對人我、死生皆無分別，一體承擔，全盤接納。

常人對死亡的遮蔽、誤解，通過認清命限而選擇安時處順，不違背死生自然之運行，破除悅生惡死之常情，而得朝徹見獨的真知諦念。由此諦念而解開生死的倒懸死結，通向不死不生的懸解自在，此方是真逍遙、真自由，無所依待而通達大道。

第三章 莊子哲學對輔導工作之啟發

筆者藉著莊子思想的智慧，將其運用在輔導工作之中，將其作為在面對輔導工作而遇到思想問題的理論依據，將之落實在輔導工作之中，甚至是生活中，努力去實踐，並時時檢視自身，以嶄新開闊的態度，轉換觀看生命的視角，使輔導工作洋溢著灑脫自在的哲學性情，而有人生意義，並且在這修養實踐的途中，更深感《莊子》經典的浩瀚動人之處。觀之現今文明高度發達，人心反而迷失，思想無所依尋，社會更形惶惶不安，則莊子哲學思想對人的深度關懷，提醒著世人打破慣性的思維，敞開封閉自我的心窗，生命亦能適時的轉彎。灑脫自在的人生，快樂生活的秘訣，都將在於深刻的瞭解自身構築的枷鎖，唯有逐一卸下身上的枷鎖、標籤，才能真有力量的迎向生命的挑戰，期待透過內在心靈與精神的涵養、提昇，到擁有永續的生命價值，並散發出自由與自在的光彩，讓有限的身軀，透過莊子的實踐工夫，朗現生命的意義與價值而成無限的生命。因此，根據本文第一章第三節所述研究方法上的詮釋，將第二章所探討的莊子哲學的逍遙無待、心齋坐忘、安時處順等理論，分別就資源教室、輔導工作，與對由病痛至死亡的啟發，進行哲學詮釋與申論。

第一節 對資源教室設置之啟發

目前台灣地區進入大專校院就讀的身心障礙學生人數逐年增加，顯示教育部推動多元入學管道的成績斐然，更顯現出特殊教育與人權逐漸受到重視，因為身心障礙者進入大學的情況欲趨普遍，也因此彰顯出大專校院資源教室的不可或缺的位置。故本節主要探討內容為資源教室之源起、大專校院資源教室之設立與發展、資源教室輔導人員之角色定位、服務現況及資源教室設置與莊子哲學思想的聯繫性。

一、資源教室之源起

林素貞先生指出，「資源教室方案」(resource room program) 乃是特殊教育的一種安置及教學服務型態，主要是針對身心障礙學生提供部份時間的特殊教育服務，並直接進行教學介入及相關諮詢。此種教育安置方式，為普通教育及特殊教育搭建起一道溝通之橋樑，除了減少身心障礙學生被標籤化之問題，亦落實了「融合教育」之初步理念。¹

「資源教室方案」最初見於二十世紀初的美國，一般學者認為此概念源自於 Dr. Robert Irwin 的「盲生輔導室」，其於 1913 年為視障兒童設計一套教學方式，依據孩子的個別需求而給予補救教學，以協助視障學生於普通學校順利就學。此後數十年中陸續加入了「融合教育」及「回歸主流」等特教思潮，許多學校紛紛跟進，於校內成立「資源教室方案」，採取隔離安置的方式，協助身心障礙學生克服數學、閱讀及語言等障礙。

雖然在 1962 年，美國特教學者 M.C.Reynold 提出在普通班附設資源教室的構想，然而當時盛行自足式特殊班的隔離安置教育方式，並未獲得共鳴。直至 1968 年，Dunn 先生探討智能不足學生安置在自足式特殊班的缺失後，發表了「設立輕度智能不足兒童特殊班之商榷」一文，表示自足式的特殊班是一種人為的隔離，此舉不符合民主程序，因而建議發展資源教室，並加入普通班教師的諮詢服務，讓特殊教育成為普通教育的一環，不再加以排除，至此，資源教室方案再度受到重視。

而 1975 年美國通過簡稱「94-142 公法」的「身心障礙兒童教育法案」(Education for all Handicapped Children Act of 1975, EAHCA, PL94-142)，明定身心障礙學生應安置在最少的限制環境中，儘可能與普通學生一同接受教育，以增進彼此互動，而「資源教室」被認為是該趨勢中實際可行的教育模式之一。此法公布後，亦使

¹ 林素貞，《資源教室方案與經營》，台北：五南圖書公司，2009 年，頁 2。

特殊學生的「回歸主流」概念由理想轉化為實際的法律保障依據，也讓資源教室成為實現「最少限制」的教育安置理念的主要措施之一。²

根據筆者實務之經驗，國外資源教室的教育理念，在我國義務教育階段直至大專高等教育，均可見其影響及實施。大專校院與國中、小學資源教室輔導老師所提供的服務，因就學階段的不同而有所差異。在國中小及高中職部份多以「資源班」稱之，負責教學、一般生活協助與課業適應，而大專校院則命名為「資源教室」，輔導人員乃協助者之角色，不負責教學工作。

透過特殊教育統計年報的呈現，可知 2012 年 10 月全國大專校院幾乎都已設立「資源教室」，筆者於 2005 年進入大專校院，當時身心障礙學生入學的人數約為 7,000 多人，³至今日身心障礙學生入學的人數已達 12,400 多人，⁴顯見身心障礙學生的受教權漸為人所重視，還有輔具科技上的進步，協助身心障礙學生突破桎梏，爭取應有的受教權。

二、大專校院資源教室之設立與發展

大專校院對特殊需求學生所提供之服務，從入學開始直到畢業進入職場，需要有系統性的制度規劃，此制度校方除需進行校內協調，亦需輔以特殊需求的滿足及生活照顧，此處不但顯示大專校院資源教室存在之必要性，而工作於其中的資源教室輔導人員，亦是不可或缺的溝通橋樑。

我國大專校院設立資源教室，始於民國 70 年教育部委託國立台灣教育學院（後改制成國立彰化師範大學）特殊教育學系辦理「輔導大專盲(聾)學生專案」，並建請各大專院校成立資源教室，或以巡迴輔導、諮詢輔導等方式服務就讀大專

² 郭麗燕，《大專院校資源教室輔導人員離職經驗之敘說性研究》，輔仁大學社會工作學系碩士論文，2006 年，頁 7-8。蕭淑菁，《大專校院資源教室輔導人員工作動機、角色壓力與工作滿足之研究》，逢甲大學公共政策研究所碩士論文，2011 年，頁 9-10。

³ 〈94 學年度上學期大專校院身心障礙學生統計概況〉，教育部特殊教育通報網，http://www.set.edu.tw/sta2/contact/94_學年度上學期統計概況/94_年_10_月大專學生特教障.htm。

⁴ 〈101 學年度大專院校各縣市特教類別學生數統計(身障)〉，教育部特殊教育通報網，http://www.set.edu.tw/sta2/frame_print.asp?filename=stuF_city_spckind/stuF_city_spckind_20130320.asp。

之身心障礙學生。民國 71 年開始，文化大學、國立藝專、實踐家專、屏東農專等各校陸續成立資源教室。自民國 74 年起，教育部將大專身心障礙學生的輔導工作移交予各大專院校輔導室自行辦理。⁵

民國 89 年教育部所公佈的「教育部補助大專校院輔導身心障礙學生實施要點」，明確規範大專校院特殊教育的服務項目與內容，除了要求各校開始成立資源教室之外，也讓資源教室的服務對象及範圍有了較明確的法源依據。⁶根據「教育部補助大專校院輔導身心障礙學生實施要點」清楚訂定凡具有下列資格：(1) 領有身心障礙手冊者或直轄市、縣(市)政府特殊教育學生鑑定及就學輔導委員會鑑定為身心障礙，應安置就學者、(2) 領有就讀學校所發學生證者，皆應受到資源教室的服務。依此內容觀之，各大專校院得設立資源教室，作為服務校內身心障礙學生之專職單位，並可聘請專職輔導人員，提供上述學生生活、學業、職業…等輔導，並辦理相關活動、座談等，期能提供特殊學生更好的服務。

而教育部特教小組於 98 年所修正公佈之「教育部補助大專校院身心障礙學生實施要點」，⁷亦詳細列出教育部補助各大專校院資源教室的經費項目，包含：輔導人員費、資源教室開辦費、行政事務設備費、協助同學工作費、教材及耗材費、課業輔導鐘點費、學生活動費、點字業務費、會報經費…等，使大專校院資源教室輔導人員對其工作內容更清楚，也讓資源教室服務之身心障礙學生，受到更多的照顧。

早期大專院校設立資源教室的目的在讓視、聽障學生可以進入一般大專院校學習，同時也能接受所需的特殊教育服務，讓視、聽障生在最少隔離與限制的環境學習。而今，藉由政府部門的努力，頒訂特殊教育相關法規，並開放多元入學

⁵ 林寶貴、楊瑛、楊中琳主編，《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》，台北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年。

⁶ 蕭淑菁，《大專校院資源教室輔導人員工作動機、角色壓力與工作滿足之研究》，逢甲大學公共政策研究所碩士論文，2011 年，頁 10。

⁷ 〈教育部補助大專校院招收及輔導身心障礙學生實施要點〉，教育部主管法規查詢系統，<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL026216&KeyWordHL=&StyleType=1>。

管道，使得各大專校院招收的身心障礙學生數量及障別繁多。隨著越來越多不同障礙類型的學生進入大專院校就讀，資源教室的服務對象也日趨多元，除了原先已提供視障、聽障學生的服務之外，現更包含肢體障礙、情緒行為障礙、自閉症、重大器官失去功能…等類別，在此狀況下，大專校院資源教室輔導人員便成為特教學生就學時的主要協助者，其所推展身心障礙學生相關工作業務，目的便在於協助身心障礙學生順利完成學業，並促進其情緒、學習、社會及職業等適應，及提供適性教育，使其充分發展身心潛能，以培養健全人格，增進社會服務能力。

三、資源教室輔導人員之角色定位及服務現況

洪儷瑜老師認為，資源教室方案是一種可以讓身心障礙學生在普通教室學習的同時，提供特殊教育服務的一種教育措施，然而大專資源輔導人員不可能包辦所有工作，與其定位為教師，倒不如稱為個案管理員更加適合，因此資源教師在功能上須扮演以下五種角色：⁸

- (一) 評量者角色：在學生入學前或剛入學時，評量學生的特殊需求及適應情形，提出適合學生的個別化輔導計畫。
- (二) 諮詢者角色：除身心障礙學生之外，任課教師、同學、家長、學校職員工或校內外有關人士等，都是資源教室提供諮詢的對象，因此輔導人員須具備良好的諮詢技能與溝通能力。而此部分的服務方式包括發放書面文宣資料、個別或團體的溝通與宣導、善用電子資訊系統…等。
- (三) 協調者角色：大專校院資源教室輔導老師因無法擔任專業課程的教學工作，因此須根據學生需求，協調特教中心相關專業人員或校內相關單位提供服務。此處資源教室輔導人員須擔任個案管理之角色，整合各方人力、物力，進行各種補救教學與復健工作的資源連結。

⁸ 洪儷瑜，〈大專資源教室的角色與任務〉，林寶貴、楊瑛、楊中琳（主編），《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》，臺北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年，頁 99-101。

(四) 計畫擬定者角色：針對資源教室各類學生不同的需求，擬定完整的年度工作計畫，辦理特教知能推廣與各項活動。

(五) 資源開發者角色：因身心障礙學生的特殊需求五花八門，資源教室輔導人員常需和校內外相關單位聯繫溝通，透過合作、整合與轉介等方式，將各種人力、物力及資源納入相關活動或計畫中。故資源教室輔導人員須主動瞭解對學校或社會中的相關訊息，以提供更多元與完善的協助，發揮最大的服務效能。

實際工作場域中，每位大專校院資源教室輔導人員往往兼負上述五種角色，以求能提供最佳的服務。然此類人員屬學校雇用人力，某些資源教室輔導人員在學校，可能還須負責其他非資源教室之業務，如：學輔中心行政業務、導師業務、志工帶領、班級輔導等。

目前大專校院資源教室主要提供之服務，可分為生活、學業、轉銜和諮商等四大項，茲分述如下：⁹

(一) 生活服務：包含舉辦迎新送舊活動、新生入班輔導、自立訓練、傳達活動資訊、參與社團活動、改善無障礙環境與設施...等，讓身心障礙學生能在溫暖接納的環境中，體驗大學生活，並強化學生之社會適應。

(二) 學業服務：包含課業輔導與課業加強班、提供課業工讀服務、輔具申請與提供、學習策略分析、教材個別化、舉辦個別化會議、獎助學金申請、學雜費減免等訊息提供...等，以利學生的課業學習。

(三) 轉銜服務：轉銜通報、訂定個人轉銜計畫、召開轉銜會議、個人資料建立及能力評估、協助生涯定向探索、提供求職就業或考試訊息、畢業生就業經驗分享、連結就服資源、畢業後追蹤輔導...等，落實教育部的特教理念。

⁹ 林素貞，《資源教室方案與經營》，台北：五南圖書公司，2009年，頁347-348。

(四) 諮商服務：提供個別晤談、團體輔導、轉介資源聯繫、特教知能之宣導、特教諮詢...等，以營造安全環境，讓身心障礙學生能抒發內在情緒。

藉由上述內容可知，大專資源教室企圖藉由四大面向的服務，體現特殊教育中「融合教育」與「回歸主流」之理念，除協助身心障礙學生克服其所遭遇的困難或問題，增進適應能力並順利完成大專學業之外，也使之於畢業後依自身生涯定向發展潛能，以利其社會適應。

四、莊子哲學對於資源教室的啟發

存在於天地間的萬物只有物種的差別、形態的不同，並無高低貴賤之分，而人類也只是眾多萬物中的一員，萬物生而皆為平等，天地間的萬物雖差異且多樣性，但也因為如此和諧就從中而生，莊子認為萬物皆「不失其性命之情」(〈駢拇〉)大自然的生物都有其生命常態，人類應該尊重萬物的差別。

教育部在各大專校院裡設置資源教室的涵義裡本著關懷每個人，讓每個人均有均等的受教權，尊重差異，尊重生命，此教育理念相合於莊子〈齊物論〉中提及的，要世人學會包容不同的意見、尊重不同的事物，不對人事物做貴賤好惡之別，且去肯定人事物之差異的存在。若人事物均可被尊重，然莊周蝴蝶雖有分，其生命卻皆可相通，不至有己則無彼、是我則非物的封閉對立，如此一來，天地間萬物又有何不受肯定呢？莊子曰：

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。(〈大宗師〉)

天人不相勝的境界即是真人的境界，莊子認為世人對自然應當有的遵循行為準則，為崇尚自然、尊重天地、無以人滅天、天人不相勝，充分表達人與自然和諧相處的關係。以天為師，當效法自然之意，既效法天之所為，天與人本不該有異同好惡之比較，雖萬物之相有差別性，但從體性觀之亦本是一。且莊子於〈齊物論〉中言之：

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。

聖人不會執著於二元的對立，不會將自己限制於己身之好惡之中，以平等之心對待萬事萬物，相信彼此不同的事物自有其不同的特質，人們習慣了直線性的思維，莊子提供了人們更圓滿圓融且和諧的思維，以圓形的思維模式來思考萬事萬物，圓周上的任何一點均是起點亦是終點，毫無對立。而資源教室設置的精神也在於讓校園內的每個學生學習包容一切、接納一切、尊重一切，讓每一個存在皆能各安其位，從而展現和諧自在。

從〈齊物論〉觀之，〈齊物論〉可以是〈「齊物」論〉或〈齊「物論」〉，無論如何，「齊」並不是齊頭式的平等或機械化、標準化的平等，既然「物之不齊，物之情也」（《孟子·滕文公上》），那就更應該要兼容不同的思想，接納每個學生，必須在教學方法或評量標準上符合學生的差異性。「齊」就是不起計較分別，平等看待之，在現今的社會裡，平等通常意謂著「相同」之意，但是莊子式的平等則是「一體」的意思，也就是莊子於〈齊物論〉中所言的：「天地與我並生，而萬物與我為一。」天地間萬物儘管有所區別，但並沒有價值上的高低區別，「不齊之齊，齊而不齊」，本真開放的包容所有的異同，不相互否定，則萬物可齊，則人我亦和諧。

陳德和先生說：「莊子的〈齊物論〉並不是要統一各種思想，也不是想取消各種事物的差異，而是告訴我們：唯有放下我執、敞開胸襟，在不計較得失利害、不在乎彼此是非的絕待心靈下，才能平等尊重一切的存在而證成天地人我共生共榮的大和諧。」¹⁰教育應廣大能容，對不同特質的學生應平等待之，不以一己的標準去要求每個學生，應當順應學生之自然本性，使每個學生都能彰顯其才能及

¹⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁202。

生命，尊重個別差異，倡導多元價值，不放棄任何一個學生。在大專校院內，亦需要有一單位，整合、調整及協助學校的教職員工生，該如何應對及協助身心障礙學生在學校的生活適應及課業學習，協助身心障礙學生如何應對及調整本身在學校的生活適應及課業學習，而資源教室的設置功能也就如同在道的和諧理境之下，展現出一種尊重包容的氣度，使身心障礙者能各安其所、各盡其能，使其受教權能有所彰顯，使其生命能得到觀照。

第二節 對輔導工作困境之啟發

前一章節對於身為一個資源教室的輔導老師的工作有簡略的概述，得知資源教室輔導老師工作可以大致可劃分為：其一、協調工作：這對象包含身心障礙者、其家長、校園內各單位及全體教職員工生、下一個安置單位提供服務的相關人員及連結各項資源的對口單位。其二、訓練及輔導工作：對於未來生活會工作的技能進行訓練，課業及生活適應的輔導工作。

筆者因為工作之故，得以直接和一群身心障礙者相處一起，也因此看見這群身心障礙者真實的遭遇，及其中的力量。¹¹這些所見所聞對筆者而言確實有不小的衝擊，對於「人」的特殊和差異，身心障礙者本身是如何看待自己，校園內的其他人是如何看待身心障礙者，不管是個人或外在環境，每一個人如何看待和思考自己和他人的角色，都是筆者工作的重點。

早年的台灣社會，一般大眾對於身心障礙者的認識和態度都受到很大的侷限，家中生養了身心障礙的孩童，父母及周遭街坊往往當作不可告人之事而避免張揚，甚至視之為祖上造孽的報應。再加上教養身心障礙孩童在身心及金錢方面都是很大的負擔，因此也使得身心障礙者從幼年就難以接受足夠的正向對待，也因缺乏環境的刺激和社會資源的不足，比起一般正常的孩子有較不利的人格發

¹¹ 此處所指的身心障礙者採取較寬廣定義，為領有身心障礙手冊（101年7月之前取得）、身心障礙證明（101年7月之後），或者是鑑輔會所核發之特殊教育證明者。

展。近年隨著時代的演進，在社會福利或社會政策方面，對於身心障礙者的權益及生活品質的提升，在近二、三十年來更受重視。更隨著資訊科技的進步，輔具科技的發展、公共空間的無障礙設施改善、公家行政機關的更多便民服務、特殊教育的研究與實施，都越來越減少了身心障礙者與一般人的差異。

除了環境的友善使得身心障礙者獨立生活成為可能，各方面的教育宣導也漸漸改變了一般人對身心障礙者污名及標籤化的歧視，破除對身心障礙者沒有能力、拖累他人、不求上進的刻板印象。在各種專業領域，都能夠見到有優秀的身心障礙者得以自我實現並貢獻他人。但是無論時代如何的進步，身心障礙者如何的努力，總會有人帶著不友善的心待之，屆時，這一群資源教室的輔導老師就得趕緊站出來，並非爭吵辯論，而希望藉由柔性的訴說，喚醒尊重個別差異，基本上也就是尊重每一個人，斑斑血淚在心頭，如此的概念卻是如此的難以傳達，常常反思著，是做的不夠嗎？又或者還有其他原因。在進行校園內資源的連結與協調時，也常遇到困境，在面對這種種的不友善時，難免心為之所擾，而起波瀾，此時，想起莊子在〈人間世〉所言：

古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！

莊子認為，個體的清靜很重要，更勝於度人，在面對種種的問題之前，得先回歸到自身，解消自身的心知之執與情意之結，所謂「所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」也就是自己的主體性都還沒建立穩固，還不能明心見性，就想去救世，無疑就是「以火救火，以水救水」（〈德充符〉），如此不僅容易讓被救者失去尊嚴，更容易讓救人者身陷險境，以致情況更為惡化，完全沒有任何好處。因此，在遇到問題時，更應該要先解除自己的心知之執，從而從他人的角度觀之，試圖去了解、理解他人角色所需擔負的責任，或是他人的過往經驗及背景，放下自身的執著，就能了解他人，問題自然能圓融所解。

道家強調修身就是修自己的行為，修心就是修自己的心靈，但是無論如何人畢竟是存活在這個人的世界裡，在人的世界裡想修道，就不可能只是單純地過著清虛自守的生活，無可避免地要與世俗相處，因此在修身修心的同時，更需要面對如何與人相處的問題，這工夫之所以重要，乃因輔導工作者對內除肩負著「傳道、授業、解惑」的經師角色，當面對學生的行為問題時，得擔任輔導與管教的人師的角色；此外，在放下課本、離開教室之後，也要面對學校校務發展與推動的繁瑣行政事務。對外，更需面對家長及公部門的意見與建議。現代的教師往往身肩數職，舉凡課業的督導、行政工作的承擔與協調、親師生間的溝通等等，工作負擔十分沈重，面對不得不扮演好各種角色的情況下，調整適應若無法及時，就會承受極大的壓力，稍有不慎，親師生、同事之間的關係就會變得極度緊張。換言之，人生的工作中常常存在著不同的人際對話，但是莊子告訴我們：

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

莊子認為「辯也者有不辯者也」（〈齊物論〉），大辯不辯，只有超越價值對立的兩端，才是辯說的最高境界，進一步說，在輔導或是職場上難免會有都有意見相左的時候，大家都想爭個勝負、爭個真假，事實上，是否真有勝負？真有真假？世間的事情少有兩端分之，唯有觀之角度的差異、價值觀的差異及對於事件理解的差異存在，人們帶著本身的成心，極力想爭個你死我活，殊不知把事情圓滿的解決才是大家共同的信念。

先就上述的「成心」進行簡述，當生命開始意識到「自我」的存在，自我意識開始萌芽，生命當然就不可能再安於自然處境。「真實的世界，一開始就坎陷於分化對立之中；由此，生命得以意識自己。生命所以意識自己，是隨此分化活動的展現而顯，所以生命的根源本相是分化性。」¹²但這些分化性有利於知識及文明的建立，但莊子感悟到這一切卻也開始限制心靈的自由，我們「隨其成心而師之」（〈齊物論〉）、「逐萬物而不反」（〈天下〉），竟不知道自己其實是被成心所驅使。「成心」是莊子獨到的見解，〈齊物論〉中的說法是：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。」顯然是非之彰是「成乎心」的結果；先有成心而後有是非，所以「成心」偏向「負面義」。其定義前人論述甚多，例如：郭象注云：「心之足以制一身之用者，謂之成心。」成玄英疏云：「域情滯者，執一家之偏見者，謂之『成心』。」唐君毅先生言：「人之順過去之所習，期必未來如今之所料，是為成心。」¹³牟宗三先生言：「成心的存在從分類上說，是結合心理我、認知我層次，但莊子並非從客觀論理方式，證明此成心的存在，它是由存在的悲感，直下側動於生命的芒昧性。」¹⁴陳鼓應言：「成見。」¹⁵綜合這些說法，「成心」至少有三種特質：一、成心就是以自我為中心；二、成心就是由過去的經驗，累積形成的凝滯纏結之心；第三，因世人已有既成的偏見，所以世人在未來的生活將受此偏見所影響左右。因此，成心就是我們所要對治的問題。

儘管莊子認為人生情識之纏結，問題出在成心，但莊子並沒有加以詳述分析，說明成心究竟從何而來，誠如高柏園先生說：「成心何所來，則雖聖人亦不能知。其實，吾人自可對芒昧與成心之何所至，施以超越之分解以求理論之安頓，此即步向觀解思辯之途。」¹⁶儘管世人對於成心從何而來不得而知，但透過莊子

¹² 牟宗三講述、陶國章整構，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版社，1999年，頁225。

¹³ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁57。

¹⁴ 牟宗三講述、陶國章整構，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版社，1999年，頁52。

¹⁵ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2007年，頁56。

¹⁶ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁85。

說明生命的過程，知道生命的歷程，還有如何應對成心執著的方法。

生命原始的和諧是〈齊物論〉裡說的：「道未始有封，言未始有常。」也就是「本原生命就是渾整無知的狀態，往前推廣，則為成心，往後回溯，則是道。」本原生命的和諧是混沌自然，無生命自覺，如同嬰兒般，雖有身軀但意識尚未「有封」，也就是無分別心。不過隨著自我意識的產生，這自然天生的和諧將瓦解。生一旦意識到自我的存在，即開始以自我為中心，意識開始無止盡的分化，如同餛飩被鑿七孔，感官知能開始運作，判斷價值隨之而來。這些分化起於執著，而執著一起，就開始會有大小、是非、貧富、彼此、人我、死生……等種種對立，「成」就是以各種「是非」分別為標準所產生的差異性，也是「是非之彰」的結果。

分化之起，有利於知識及文明的建立，但「成」的同時，卻也是「毀」的開始。執著成心限制心靈的自由，一切都起於人心對於「成」的依恃、眷戀、習慣與執著，如此便會起煩惱，人生將有重重的負累。因此，作為一個實踐者，在面對教育工作時，發現成心之所在且化除它，也就是身為資源教室輔導老師的重要職責。

在協助身心障礙學生及協調統整相關資源時，很重要的一點就是要能卸下自己的「成心」，拋棄我執的思想，打破自我中心的作為，把自己主觀的一切觀念、意見、情緒、感受都予以化解，雖然這不容易做到，卻很重要。在協調資源的注入時，往往會遇到很多的挑戰，許多的問題會排山倒海而來，例如：因課程學習時，會需要與老師商討如何進行課程調整，又或需要其他協助的支援，總會有些質疑的聲音，這樣調整他們就可以學得會嗎？還是他們可以不用考試交報告就好了？有時更會有許多嚴厲的批評。這時候資源教室的輔導老師總是會不厭其煩地提醒老師們，他們雖然是身心障礙的學生，但是他們也是學校的學生，因此一般同學應該要做的事情，應該要盡的義務，他們也一樣都不能少，不能只想要享受福利，而規避義務，身心障礙者是個人，得守這個世界這個社會的大秩序，一般

人不能觸犯的法，身心障礙者也不能觸犯，因為身心障礙者也生存於這個世界這個社會，這個社會並不會因為你是身心障礙者，你觸犯法律就可以被原諒、可以免責。這個世界與社會已經走向多元開放之路，以個人和自我中心考量的解決問題方式，往往流於主觀狹隘，也不見得能適合所有的狀況，我們該思考的是如何廣納統整各方意見，消弭個人一己之見，建立共識，真正用心面對問題，尋求各方都能接受的解決之道應是較實際的作為。在這樣的概念下，其實就是莊子人生哲學中所說的：「萬物齊一」，要世人應去掉主觀成心的限制，以道的立場看待萬事萬物，就能融通萬物天人合一。小至校園，大到整個社會、國家，如果每個人能以平等心看待一切的人、事、物，那麼一個祥和寧靜的世界就慢慢開展了。而這種齊物平等的心念，應該從小培養，師長本身更應以身作則，真正做到以平等慈愛接待萬物，不要以私心私見論斷一切事物的美醜、貴賤、大小、善惡等價值。應以更宏觀寬闊的心引導學生去認識萬事萬物獨特的價值，及其生存的意義，學生學會如何尊重萬事萬物，就能呈現和諧快樂的生命狀態。

身心障礙者常會被污名化或標籤化的起因，身心障礙者被污名及標籤化的歧視也是起於人的成心之作，「健全」與「不健全」、「有用」與「沒用」等等因成心而起的分別心，陷溺於情識的人生。僅用這出於一己之見的「知」，往往是一切爭辯的原由，也會因此造成標準的混亂，健全與不健全並不會影響其德行的展現，有用與無用也只是以有限的知能自行做的價值評斷，只有以道的角度出發，才能平等看待萬物、視萬物為一體。

資源教室輔導老師在協助身心障礙者時，應破除社會固有價值觀的束縛，不被外在的是非名利左右，尤其要避免用以偏概全的思考方式，每個學生都有其獨特性，切勿將故有的歧見加諸在身心障礙者身上。縱使是同樣障礙類別的身心障礙者，其個別差異性也都極大。對於身心障礙者的輔導，更應以包容之心待之，協助引導其找出最適切及合適的方向進行發展。從莊子的智慧中，不難發現莊子重視個體的特殊性、獨特性，不同的個體都有其本能及長處，這都將是資源教室

輔導老師的輔導重點，充分的認識、開發進而引導每個身心障礙學生朝向其個別專長邁進，〈駢拇〉中言之：「彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有余，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。」差異性及多樣性是這世間自然且應然的狀態，萬物各有其性命之情，長並非多餘，短並非不足，如以同樣的標準強加於斯，強調標準一致，那就如同斷鶴續鳧，對於身心障礙的學生言之，此種輔導態度甚是為要，尊重學生的差異性，順應個人特質，如〈至樂〉言之：「魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。」魚需在水中才能生存，人卻無法常待於水中，恐將致命，人和魚各有其性，就像學生各有不同特質，在面對身心障礙的學生更是需要師長們能有如此信念，根據差異性安排學習活動，調整學習指標，適性而為，讓每個學生的潛質都能適才適性的被激發出。

莊子的寓言中不斷提及殘疾之人，有斷足殘缺的右師、王駘、叔山與申徒嘉，有四肢錯置異位的支離疏，有相貌患病的哀駘，這些殘疾之人猶如現今社會稱之的身心障礙者：

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？惡乎介也？天與？其人與？」曰：「天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。以是知其天也，非人也。」
(〈養生主〉)

魯有兀者王駘，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」(〈德充符〉)

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾

來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」（〈德充符〉）

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎！其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」（〈德充符〉）

這幾篇寓言中提及的公文軒、孔丘、季常、子產從他們待人接物所表現出來的行事風格，都展現出他們被既有的經驗及知識所蒙蔽影響，並且基於既成之經驗，對不可知的人事物，做出不適切的判斷；結果公文軒傷害了順命的右師，孔子傷害了慕名而來的叔山無趾，子產則是自取其辱。以這種無心傷人卻傷到人的態度對待別人的人，又豈止只是如此而已。有德之人都不免會因為成心、成見而誤會他人或作出錯誤的判斷，無論是善意或惡意，以成心看人本需做調整。

「無用之用」是莊子觀察人生獨具慧眼體悟出的人生智慧，莊子提出「無所可用」反是「無為」「逍遙」的門路，若一心執著於「有用」，倒成為煩惱、禍害的來源，更何況有用與無用的判定標準，都是世人的成心執著所致。世人常以有限的眼光，對周遭的事物做出是非好壞的價值判斷，致使侷限了事物本身的發展的可能性。例如：學習障礙者，一個有閱讀障礙，在認字或閱讀理解上有困難；又或一個有書寫障礙，在寫字和寫作上有困難；又或一個有數學障礙，在數學運算或概念理解上有困難；又或知動障礙，在知覺上有異常，例如辨認能力差，或肢體動作協調能力有困難；又或口語障礙，在語音辨識、文法句型運用、口語理解上有困難；又或注意力不集中或過動的現象，截至於此，相信你我心中皆有一意象。

學習障礙（Learning disabilities）¹⁷是屬於我國特教法中所列身心障礙類別中的一種，學習障礙的學生一般說來智力正常，但因為腦神經中某種學習功能的異常，使他們在聽、說、讀、寫、算上遭遇一項或多項的困難，這些困難會導致他們在學校的學習產生問題。因為學習障礙的學生外表和一般的孩子完全一樣，家長和老師大多會將學生的困難歸因於懶惰不用心、不聽話。可想而知，這學生無論在家裡或在學校一定會被貼上個標籤，大家也會告訴學生還有其家長，這學生的未來會是如何？根本無前途可言，這對學生及家長是多大的打擊。幸得有一群願意轉換個角度看的專家們，努力不懈的研究，最後發現雖然學習障礙是終生伴隨的障礙，但是只要經過適當、有效的教育，學習障礙者還是可以發揮其蘊藏的潛力。以世俗的眼光來看，一個人有著這樣的缺陷，這個人往往會被認為已經沒有用處了，而是否就真的沒用？只要能找到適合學習的方法，經過不懈地努力，就能跨越先天的限制，創造自己的人生價值。例如，湯姆·克魯斯（Tom Cruise），好萊塢的有名的演員，他是位閱讀障礙者，他曾說：「雖然我是天生的左撇子，但卻被強迫用右手，我常常將字寫顛倒，而閱讀對我來說是如此的困難，我不得不在特教班上課，覺得大家都當我是笨蛋，羞恥極了！」童年常搬家的湯姆·克魯斯，在十八歲時，已上過十五所學校，因為頻繁的轉學讓他的閱讀障礙始終沒被鑑定出來，師長總把他趕不上課程進度的問題，歸因於他是初來乍到的新同學，因此，並沒有為他提供適性的補救教學。好在他的母親受過特教訓練，針對其閱讀困難的症狀，負起教育的責任。他對自己閱讀障礙的形容是：「我必須訓練自己集中注意力，演講時我要靠我的想像力來架構我的演說內容。」在他十六歲那年，察覺了自己對表演的熱愛，在短短的八年中成為了好萊塢有名的演

¹⁷ 本法第三條第八款所稱學習障礙，統稱神經心理功能異常而顯現出注意、記憶、理解、知覺、知覺動作、推理等能力有問題，致在聽、說、讀、寫或算等學習上有顯著困難者；其障礙並非因感官、智能、情緒等障礙因素或文化刺激不足、教學不當等環境因素所直接造成之結果。前項所定學習障礙，其鑑定基準依下列各款規定：一、智力正常或在正常程度以上。二、個人內在能力有顯著差異。三、聽覺理解、口語表達、識字、閱讀理解、書寫、數學運算等學習表現有顯著困難，且經確定一般教育所提供之介入，仍難有效改善。出於〈身心障礙及資賦優異學生鑑定辦法〉，教育部主管法規查詢系統，<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL009187&KeyWordHL=&StyleType=1>。

員。¹⁸

接下來再與大家分享一位台灣作家—盧蘇偉，一個直到小學畢業前還會把自己名字中的「蘇」字寫錯，將「魚」和「禾」寫相反，並且常被罵白癡的小孩，你能想像他現在是個作家，還是位輔導專家，不但負責觀護百位問題青少年，也是位國內、外知名的潛能專家，曾受邀美國、加拿大、澳洲、馬來西亞、新加坡、香港、菲律賓等國家，演講已逾三千場，更出版過三十多本著作，他為自己的人生創造了無限的可能性，從白癡變成了天才。八歲時患腦膜炎，使得部分腦功能受損，智力測驗只有七十分，還讀過啟智班，勉強讀完高職電子科，花了七年考了五次大學，最後因為退役軍人加分才考上中央員警大學犯罪防治系，在此之前，在大家的眼裡，他只是一個智商不足，被判定學習有障礙的白癡。大二時，他在恩師的協助下，找到了合適自己的讀書方法，看見自己的天才。大學畢業時是全系第三名，當年並以第三名考上高等考試司法行政觀護人科。一個智商曾被判定只有七十的人，一個到小學三年級才會分辨零到九的孩子，只因為父母沒有放棄過他，不斷的鼓勵他、欣賞他，讓他終於走出了「學習障礙」的陰影。¹⁹

每個人都有自尊，每個人都有價值；但實際上，在整個物質主義掛帥的潮流下，身而為人的尊嚴，早已迷失，取而代之的是一人的價值，這個價值不是自己決定，也不是由自己的人格決定，而是由「對社會有沒有用」決定，並且因「無用」而被社會輕視，因「有用」而被社會損耗，人們只問「有沒有用」，不問「義或不義」，更不用說去反省所謂「有用」只是「被利用」。人真正的價值，真正的大用，就在其自己，人之主體性不應該被剝奪。生命本身就是一種存在的意義，因此人的價值不當由「用」決定，不論是小用或大用，世人只需要勉勵自己做一個精神上獨立自主的自由人，不需要另外去尋找意義或創造價值，更無須以自身之偏見為中心，指責別人「無用」。這些現實的故事也就正在印證著莊子所說的

¹⁸ 〈學障名人榜〉，「教育部—有愛無礙」網站，<http://general.dale.nhcue.edu.tw/ld-famous/Cruise.htm>。

¹⁹ 盧蘇偉，《看見自己的天才：一個智商70少年調查官的成長》，臺北：寶瓶文化公司，2004年。

「無用之用」的精神，世人如果能多以不同的角度去欣賞每個生命個體，必定能從中發掘每一個生命個體不同的特點及獨特的價值。

根據筆者的觀察，近年來因為大學林立，並且廣設科系，所以招生名額明顯的增加，加上少子化的衝擊，讓許多身心障礙者有更多就學的機會，也因為工作要求的學歷提升，讓很多人都趨之若鶩的往大學之門湧進，但這中間卻隱藏著許多的問題，其中之一就是：智能障礙（Intellectual disabilities）²⁰的學生普遍就讀於各大專校院之中，入學就讀人數從 96 學年度的 184 人，至 101 學年度的 749 人。²¹一群中文能力大約只有小學階段，算數基本上也只會加減，想法也都呈現一直線的樣態，想當然爾的，這群孩子進入高等教育對於本身是一種衝擊，對於學校老師亦是，不過，在實際的接觸後，老師們在學生的身上看見生命的另一種價值，對於生命也有另一種詮釋，這群學生知足、認命，這裡的認命並非消極的不做任何努力，而是他們積極地珍惜每一次的機會，不作抱怨，一步一腳印的認真完成，他們的天真不造作，用心地去過生活，我們也都堅定地相信，小蝸牛就算慢慢爬，終有一天也是能夠到達終點的。失業率居高不下的社會樣貌，這群學生珍惜每個工作機會，靠著自己的雙手雙腳，腳踏實地的工作，比起有些一般人，還在當「靠爸族」、「靠媽族」、「啃老族」，其中有用無用的價值當下立判。此猶如〈人間世〉所提及：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脇。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束

²⁰ 本法第三條第一款所稱智能障礙，指個人之智能發展較同年齡者明顯遲緩，且在學習及生活適應能力表現上有顯著困難者。前項所定智能障礙，其鑑定基準依下列各款規定：一、心智功能明顯低下或個別智力測驗結果未達平均數負二個標準差。二、學生在生活自理、動作與行動能力、語言與溝通、社會人際與情緒行為等任一向度及學科（領域）學習之表現較同年齡者有顯著困難情形。出於〈身心障礙及資賦優異學生鑑定辦法〉，教育部主管法規查詢系統，<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL009187&KeyWordHL=&StyleType=1>。

²¹ 〈96 學年度大專院校各縣市特教類別學生數統計(身障)〉，教育部特殊教育通報網，http://www.set.edu.tw/sta2/frame_print.asp?filename=stuF_city_spckind/stuF_city_spckind_20080528.asp。
〈101 學年度大專院校各縣市特教類別學生數統計(身障)〉，教育部特殊教育通報網，http://www.set.edu.tw/sta2/frame_print.asp?filename=stuF_city_spckind/stuF_city_spckind_20130320.asp。

薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！（〈人間世〉）

支離疏雖是個殘疾之人，但其仍能自立生活，與一般人無異，打破一般人對於身心障礙者的歧見，依一般社會之見，總感覺這一群身心障礙者，需要耗費許多社會成本及資源去照顧去協助，事實並非絕然如此。

每個學生都有其優勢能力，每份工作也都需要不同的優勢能力，莊子在〈逍遙遊〉中：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

同樣的大瓠，惠子「為其無用而掇之」，莊子卻能將之「以為大樽而浮乎江湖」，身為輔導老師更應該以多元的眼界去看待學生的特質，更應該以多元的角度去欣賞學生的能力，對於大樗之樹，惠子執著於它沒有任何實用的價值而認為它無用，莊子卻能想到「樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」豐富的創造力往往來自於思想愈開放，心思愈曠達之人，才能不受舊有經驗、習慣、文化、傳統等先人為主的觀念限制束縛。資源教室的輔導老師如能以開放的胸襟，包容學生特殊性、異質性，接受學生獨特的表現，不以單一標準做評斷、評價，多鼓勵少責備，學生必能更具發揮所長，開發無限的潛能。

身心障礙者是如何看待自己？是否也帶著成心看待自己？造成身心障礙的成因有兩種，其一是先天，也就是一出生便是如此；其二是後天，因為生病、交通事故、天災人禍……等造成障礙。前文有講述過，剛出生的嬰兒並無生命自覺，所以對於本身的障礙，並不會帶有成心，但是當他開始感覺到這個障礙對本身造成的不便容易引發不悅，加上周邊人不斷地將他們的價值判斷強加灌注，就容易

產生成心，如這成心不去消解，生命將陷入纏繞不已。

莊子〈德充符〉中曾提及王駘，而王駘就現今的社會看來，就是位身心障礙者，他是如何來看待它的障礙呢？王駘不依循一般的社會價值判斷，不被障礙所干擾，對於一切就悠然面對，因此，王駘在面對自己的斷足時，就如同看到大地上灑落的泥土一般，不以為意，恣意遊於萬物和諧的至德之境。此也提醒著我們一件重要的事情，也就是要身心障礙者面對外在挑戰之前，須從自身內在做起，必須對於自身的障礙有所自覺，真心的接受，再加上足夠內外支持系統，環境能提供足夠的調整彈性，並且學習對萬事萬物的尊重，進一步需要去釐清真正生命意義所在，每個人都會受成長過程、環境影響，但透過不斷思索與學習，去學會超越自身及外物的羈絆，肯定自己，生命格局自然為之開拓，展現寬廣無限的境界，帶著這些能量，才能有去挑戰社會迷思、成見。

成心之執，常會造成人心的不安，輕則「而容崖然，而目衝然，而顛顛然，而口闕然，而狀義然，似繫馬而止也，動而持，發也機，察而審，知巧而於泰，凡以為不信，邊竟有人焉，其名為竊。」(〈天道〉)心中忐忑不安，若外在的際遇又不符合心之所欲，則憂患恐懼煩惱頓時而生，若恰巧符合世人所執，則歡愉立顯，但無論煩惱或歡樂，都一樣是使人心緒不安，心思情緒動盪。當世人遇到「成心」之見時，該如何自處？莊子提及要世人在面對事物之時，當以無心應對，猶如莊子於〈德充符〉提到的：

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。這所提的「無情」指的是無情識之纏結，即是「生而不有，為而不恃，長而不宰」，對別人無執著、無期待、無責求，不以自己之「是」譴責他人之「是」；身在人間，要「與物有宜」、「與物為春」、「群於人」，不因世間的是非去改變處世之常度。因為「莫若以明」的通達，所以能突破自己觀點的限制，作最大通情的了解；因為包容「照之於天」的包容，所以不是沒有是非，而是沒有是非的衝突。所謂「天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒」(〈天地〉)，這就是莊

子用來應對遇到「成心」之見時，用來自處的工夫。

欲破除成心，莊子特別著重在「心」而如何使心靈能清明，不被萬事萬物所擾之，要使虛靜靈明之本心能通達不蔽塞，免於形軀之私與物欲之蔽，則須以「心齋」、「坐忘」之修養工夫應之，「心齋」則要保持內心寧靜及純和，不被智巧所牽引，不為貪欲所蒙蔽，此則能事不憤，悔吝全消，此乃心中不滯留可以滑亂本心的外物。而「坐忘」，是要人們在生命的實踐中坦相譴執、融通淘汰的工夫，拂去心靈的塵埃，擺脫因生理欲望與知識活動所衍生之擾，不僅只是忘我，忘是非，更是要物我兩忘。由此可知，莊子的用心不在於對於成心本質的否定，因為成心只是落入有限之執的狀態之中，只要透過虛靜的修養工夫，消解之執，則能將成心轉為靈台、靈符，其虛靈之光立顯。不侷限於形軀外在，將一切心靈的束縛都解除，以清明澄澈之心觀照萬事萬物，更以寬闊包容之胸懷關懷萬事萬物，以此之心應之於教育輔導工作，運用去執遣累的工夫，不僅使輔導者本身的生命能逍遙無待，更可以受協助、教導之人自由自在。

《莊子》一書當中有許多描繪形體殘缺，其精神德行卻是完美的人物，可見「德有所長而形有所忘」。莊子筆下的殘疾之人，均不被自己的殘疾、缺陷所累，其內在的精神是完足的，以現今教育的角度觀之，也就是其本身的自我概念健全，精神主體絕不受外在形體所侷限，莊子特以離形畸人也能展現天賜的全德，用以勉勵及告誡形全的世人。反觀輔導教育的工作實踐，為人師者更應有如海之納百川的心胸，放下執著之心，不起分別心，平等的曠觀每個學生，勿以外在的形骸殘缺及貌形醜陋，或因病所至外形、外觀甚至是行為、語言及動作異於一般人而有所成心，反而應該讓內心保持澄清不波蕩的去包容萬事萬物，追求內心深處的精神涵養，超越感官、形體與心知的侷限，讓每個學生都能適才適性的發展屬於其獨特的生命故事。在面對學生之際，也將引導學生莫太過於在乎及在意自己的殘缺和不完美，如此將造成身心極巨的壓力，若能泰然處之，便是德行中的德性。放下的智慧也許無法使事情發生奇蹟，但卻能提供反向的思考，讓世人在

奔騰之中賦歸本有的樸實，也將為整天處於汲汲營營、戰戰兢兢的世人，提供另一個角度來觀看這人世之美。

第三節 對由病痛至死的啟發

世人習慣將生死視為不可說、不可討論的話題。時至今日，生死的議題已經慢慢的被社會大眾所接受，生死的議題不再是隱晦的話題。教育部更於2008年頒布的普通高級中學「生命教育概論」課程綱要明定生命教育涵蓋三個向度，終極關懷與實踐、倫理思考與反省、人格與靈性發展。²²明確地將「思考生死課題，進而省思生死關懷的理念與實踐」列入普通高級中學選修科目「生命教育」課程欲培養之重點核心能力之一。²³其中更希望透過「生死關懷」課程更包含著引導學生從死亡探討生命的價值，反省思考死之必然性及生命之有限性，並建立對死亡積極的認知與態度，讓學生對於生死議題有正面的概念，並建立積極的人生觀，活出生命的意義與價值。如何面對死亡與生命的意義的省察息息相關，而生命問題的思考是莊子哲學思想的重心之一，莊子在面對人生的重大困境時，總是能將人的生命存在於廣大的天地之間，生命之誕生及殞落如同四季或日夜變化交替般，就是自然的規律，對於萬物的變化，需保持觀照的態度，順應變化並安於所化，不執著於現實的狀態，生不必高興，死也不足以悲傷，既然如此，面對死生當然可以坦然，死生不過就是隨順自然變化。莊子總能以理性與超越的態度來面對死亡的課題，透過思考與探究，重新詮釋及理解死亡，進而超越生命的有限性，展現生命的無限性。以下將經由莊子的生死觀對於資源教室輔導工作的啟發做闡述。

生死教育或面對死亡的生命智慧在資源教室尤為重要，這群身心障礙者有些屬於身體病弱，因此在資源教室的輔導工作中，每到一個新學年的開始，總會有家長滿懷愁容地向資源教室輔導老師敘述著自己小孩的狀況，總細心的叮嚀著，

²² 〈普通高級中學選修科目「生命教育」課程綱要〉，教育部台中（一）字第0970011604B號令發布，2008年1月24日，頁397。

²³ 〈普通高級中學選修科目「生命教育」課程綱要〉，教育部台中（一）字第0970011604B號令發布，2008年1月24日，頁397。

那種牽腸掛肚，並非一時半刻的擔憂，而是一輩子。有些學生甚至甚至被醫生告知只剩幾年的生命、只能活到幾歲或是會減少幾年的壽命，聽到這些訊息時，情緒不免為之擾動。細想之，人生有一弔詭之處，其在於人在來到這世間的第一刻，生命的倒數計時器不也正被啟動著，所以縱使醫生不說，世人不也正在準備著死亡的到來，每一個人都逃避不了死亡的事實。

傅偉勳先生曾提及莊子的生死觀：

他所最關注的是，個別實存主體的性靈解放或精神解脫。也就是說，生死觀與解脫觀在莊子的哲學佔有很重要的分量。生死觀與解脫觀在莊子的哲學佔有很重要的份量。印度佛教移植中土之前，沒有一位中國思想家像莊子那樣，認真探討過生死問題。……連代表道家的老子都說：「人之生柔弱，其死堅強；萬物草木之生柔脆，其死枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」老子主張去剛用柔，此語足證他也一樣割開生與死，以生為貴，對於死的問題並無興趣，也無具體切身的深刻體會。只有莊子，不但並談生死，更能直接凝視生死，體驗生死，把自己整個生命投入生死問題的實存主體性探索，藉以發現一條不依傍任何外力外物的大徹大悟，精神解脫之路。²⁴

莊子哲學著重在為人生開出一條通達之路，並且對生命充滿著關懷之情，讓人們在面對生死課題之際無須焦慮、恐懼，而能以平和且勇敢的心面對之，將生死視為人生中不可避免之事，讓身心能得到安頓，體認生命的本真，認清現實生活世界並能任物自然，解除精神上的束縛，進而領悟死亡的真正意涵，莊子的人生哲學是從現實的困境中解脫、安頓身心的智慧，這就是莊子的生死關懷。

莊子認為生死並非是人力所能掌控，一切都是由不得人的命定。〈大宗師〉言之：

²⁴ 傅偉勳，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，臺北：正中書局，2000年，頁166。

死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得已，皆物之情也。

縱使醫藥發達的現今，人終不免於死，而死亡也提醒著世人，生命的時限並非無限，這是自然的法則。又於〈德充符〉言之：

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。

人們的這一生，無論富貴貧賤、利達窮困、壽考折夭，終有一天要面對死亡，雖然生命的長度有限制，我們仍可努力證成生命價值的無限性，不願宿命消極的面對死亡，卑微地存在於世間，如同陳德和先生所言：「人類其實不只是『向死』的存在而已，他當下也是『知死』的存在，更是不願宿命地被死亡所擺佈之『向神』、『向道』的莊嚴存在。」²⁵我們從來不知道都不知道我們的生命長短，但不就是因為如此，更應當要認真的把握每一天，無論任何時候，無論任何變動，都能隨遇而安，保持一顆平靜安適的心，不被外來的人事物所擾動，認真的面對每一個轉變及考驗，即使所處的環境有多艱難刻苦，壓力及痛苦有多巨大，也能迅速調整內心，處之泰然的去面對一切，不執著、不抱怨，以寬闊的胸襟去面對，自當會海闊天空，無人而不自得。生命的精采之處就在於生命的誕生隨即步向死亡之路，但卻也同時在努力累積人生的智慧，步步趨向於道。

一般人皆視死亡為生命的起點與終點，對於生是充滿喜樂，而對於死卻是多所畏懼，對死亡有無盡的悲傷與畏懼。莊子在〈至樂〉運用了一則寓言提供世人對於樂生惡死有另一種想法：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事、斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子

²⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007年，頁228。

之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」
莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，
從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司
命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」髑髏
深曠蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」

莊子與髑髏的對話，著實讓世人對於死亡產生概念上的轉化，並學習改變我們原本所理解，生，是有所負累的存在，死，卻是有種安息平靜之感。世人總以為生為好，死為不好，所以戀生厭死，細想之，我們未曾經歷過，更無法預料結果，所以怎能確定事實會與預料一致，不曾親歷死後的生活，誰都無法肯定死後世界的好壞。莊子與髑髏的對話，讓世人對於死亡多了分認識，死亡在生命的意義上，有種讓人放下執著的心、分別的心、患得患失的心的意義存在，使死亡不僅得到安息，也在能放下於世間的執著後，能得到安樂。有生必有死，既然樂生，故應樂死。一味的樂生惡死，容易使生命陷入倒懸之境，更何況是人對於死亡的認知如同井底之蛙，無法窺盡其真相，齊平看待生死，進而安時處順，消泯樂生惡死之結。

每個人的死亡都會前來赴約，而人永遠都有能力承受所要面對的考驗，生命也永遠會給人改變調整自己的機會，我們應把握生命的當下，但是把握生命卻不是執著生命，面對現實當下的態度，應是安時處順，順應自然，不過份苛求，亦不過分執著，對於任何一切事物、事件皆能因任自然，摒除一切動心的執著、欲念，人要有隨遇而安的開闊胸襟；莊子超越一切的虛華榮辱，求得生命本源的內在精神，一種內在於生命的生活情操。莊子於〈天下〉言之：

獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連犴無傷也。其辭雖參差而詼詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死無終始者為友。其本於也宏大而辟，深閎而肆，其於宗也，可謂調適而上遂矣。

一般人悅生惡死之常情，是對死生的錯誤認知所造成的迷惑。莊子認為悅生惡死是沒有道理的，而造成這般迷惑的原因就在於「成心」的遮蔽。「成心」通過知而有所執著，執著於某事物則容易陷入自我的侷限，看不清事物的原本的樣態。以有限的形軀去追逐無限的欲望，不斷向外追逐奔馳，或盲從眾人的腳步，對自己的未來進行種種規劃與安排，殊不知這張規劃表裡，卻沒有死亡的位置。因為死亡之不可預期，無法得知它何時來臨，加上排的滿滿的行程，對自己生命未來的安排，沒有死亡的空間，還是刻意遺忘了我們隨時會死的可能。人始於向死亡存在，終於在世間的自我完成，而不忘記自己是會死的人，時刻保持著將死的警覺與清醒，通過知命而安時處順，使得死亡不成為生命沉重的壓迫，也讓生存不再是負累，死生就像來去自如地輕鬆自在。把自己投身造化當中，而忘懷死生、窮達之人生際遇的得失，虛己以待未知的事物進入生命當中，共同參與、成為變化的一部分，其中也包含了等待未知的死亡到來。

生與死只是一種形軀的轉換，在大自然的變化之中，是再自然不過，是一種心境上的調適，死生一如是莊子對生死問題最好的理解，也是莊子對於人生問題的處世之道。然而，就死生一如的意義來說，是對自然而至的死亡達觀以待，莊子並不是贊成人可以自我結束生命、不愛惜自身，而是認為要順應自然，順應天理，不可以自我的主觀來決定生命的時限，莊子的人生理想，就是要安時處順，自然無為，藉著與天地萬物冥合，循順自然大道，來展現他逍遙自適的境界，亦即精神自由的顯露，如此生命才算圓滿。形體上的一切皆是有所限制的，然而精神卻不被限制，遨遊於天地宇宙之中，逍遙自在，這便是莊子對生命的最高體認。

生離，總讓人有所期盼再見的時刻，死別，總讓人有難以承受的苦痛。死亡之所以讓世人感覺到恐懼，多數來自於對人生有所眷戀，也許因為感覺到此生活的不夠精彩，也許是因為沒有實現自己對於此生的規劃，或是沒想過原來自己的人生是可以如何的活著。所以當死亡的陰影隨時存在於左右，則世人將惶恐及恐懼，擔心及不甘所有的努力將成為一場空，所有的美好將會瞬間幻化！面對如此

的不確定，莊子從個人角度觀之，認為世人過度地看重與愛護生命，導致恐懼死亡的到來。他認為人的生死與物的成毀是一樣的，都如同自然的變化現象，只是因為是人以分別看待之，才會衍生出好惡之情，如果將生死視為一個整體，明白「萬物皆出於機，入於機」（〈至樂篇〉）的道理，對於死亡的恐懼就可大為沖淡了。

筆者這幾年的工作中，有幾個孩子的離開，本身也知道自己的工作總會面對到身體病弱的學生，總覺得本身距離死亡很接近，死亡使我驚覺生命是有限的，是無法重來的，因此，若不想在死後留下遺憾，唯有把握當下，正視死亡，不再迴避。曾經問過身體病弱的學生們，對於隨時可能會死亡，是否會有擔憂？學生們總回答怕所愛的人無法承受自己的離去。這的確是一件相當困難且痛苦的事情，需要好一段時間去適應及調整，而且要接受離去的事實真的談何容易，人們失去一根指頭都需要一段時間去適應，更何況是自己所熟悉、所愛的人。筆者為了學生的勇敢而感動，勇敢面對死亡這件事情。筆者進一步說：「你已經預見家人的傷痛，你有想過趁你現在還可以做一些事情的時候，去為家人做些什麼事情，好讓他們在失去你之後仍可以面對現實的生活？」這也是筆者很常問學生和自己的一段話。

病痛，是生命旅程中的無奈與痛苦，但確證成了生命的韌性。病痛與死亡互相交織成屬於我們的生命之歌，而對於身體病弱的部分身心障礙者而言，死亡總隨行在側，所以對於生命有更深刻的體認，也因為造物者的玩笑，使得他們得及早面對生命的重大的困境，卻也因為如此，讓這一群身心障礙者及早在面對生命困境之際，並通過對於存在意義的深思，照之於天的明智，決定自身要如何存在，要成為怎麼樣的存在者。看著他們坦然無懼的與生命交談，細細的傾聽屬於自己的生命之歌，與之共鳴，生命的意義也將一點一滴的展現，即使有再多的不捨、痛苦及悲傷，我們都將真心平靜地走過，不再被恐懼緊張的感覺纏繞，因為有愛，生命變的珍貴，因為有愛，生命變得豐富，卻也因為有愛，所以分離變的痛苦，人生終有一天要面臨離別，反而更加珍惜生命，感恩謙遜的生活著，在死亡的面

前，不再計較是非利害，不浪費生命而渾渾噩噩度日，篤實而負責地活出自己的存在意義，反而顯現生命的自由無待。

身心障礙學生因病離逝後，總會有著許許多多感嘆的聲音：「他/她只是個孩子，為什麼要讓他/她受那麼多的苦痛？人生都沒經歷到什麼就回去了。」如果生病是痛苦的，何以一個生命的離逝，特別讓人感覺到惋惜且不忍？人們多認為生命的長短等同於生命的價值，總認為一個人活越久就是越好命，一個人若年紀輕輕就離逝，就代表著他們福薄。父母親在懷上孩子的時候，就開始建構出孩子們成長的藍圖，充滿期待地等待孩子的誕生，但老天有時開了個玩笑，有些孩子成了折翼的天使，帶著虛弱的身軀在人世間，孩子無法飛得高，甚至根本無法飛翔，而生命並不會無意義的來去，看似無奈、痛苦、掙扎的生命，總是充滿愛的力量，生命的價值與意義並非以長度來衡量。身心障礙的學生，有些因為病弱，殘忍地被醫生告知生命有隨時消逝的可能，隨時有消逝的可能也就表示有今天沒明天，也可能有這一秒沒下一秒，身軀的殘缺與折磨不僅沒將其打敗，反而讓學生對於生命更加的豁達與珍惜，看著學生每天風雨無阻地來學校上課，看著學生連不舒服都還拜託家長讓他/她來上課，除非真的很不舒服或是得回診，從不缺席，認真地上著課，用心地過生活，記得一次的談話中，靦腆的孩子學生曾堅定地告訴筆者：「老師，您之前問我的問題：我可以為愛我的人做些什麼事情，好讓他們在失去我之後仍可以面對現實的生活？我有個想法，我想我會好好把握每一個活著的時刻，珍惜與愛我的每一個人相處的每一刻，共織點點滴滴的回憶，等到哪一天我真的離開，至少我們將不會有遺憾。我每一天都很認真地過，我每一天都很認真地在呼吸，自從我這樣想之後，以前我每天晚上要睡覺前都會感到很恐懼，現在，我每天晚上都安心入睡。老師，呼吸的到空氣的感覺好好喔！我感謝自己，也感謝天，更感謝我周遭的所有！」想著〈大宗師〉言之：

俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉，夫造物者將以予為此拘拘也！

曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，

其心閒而無事，跣而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」
子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，
予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之
尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，
順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，
物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」

莊子從人如何超越對生死的執著切入，認為人既然都懂得如何安排活著，就更該懂得如何安頓死亡。生死是一種型態的流轉，所有的流轉都在宇宙自然整體中發生，死亡並非生命的全然消逝與終結。因此，不必執著於身體形軀的恆常存在而畏懼於死亡。莊子〈大宗師〉裡的子輿體認明白物化之道理，在面臨瀕死之際，卻能絲毫不被自己的形體改變而心有不安，反而讚歎造化的奧妙。形體消散之際，可能轉化成另一種形體，不論物化為何物，不也都是大自然所建構的萬物，而萬物也就在這流衍變化中生生不息。在宇宙的大熔爐裡，不管轉變成什麼，或到哪裡去，就宇宙整體而言，卻是無增無減、無生無死，永不止息。

無論是安時處順，或是善生善死都離不開當下的生活場域，生是順時而來，死是應時而走，將死亡看成是復歸於自然、解脫困苦的一個過程，一切以平常心看待，不受生死、疾病和形體上的殘缺所影響，將生存於人世間的一切都當成一時，將死亡當成一個自然而至的事情，安於天理順應自然之變化，便能自然的解脫，人們便不再為那哀樂之情緒所擾動，努力積極的去面對自己的生命，以無執無待無我的態度去面對所處的一切，無論願與不願，無論得與不得，均能處之泰然。〈大宗師〉又言之：

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！
避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝
適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，
唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼

何罪焉！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。今大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鏹』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。

生時努力辛勤過日子，死時就是安靜平適休息；死亡是一場平靜的回歸之路，坦然面對生命旅程中的生老病死，不僅為生而努力，更為死做好準備。破除世俗的價值觀，增加生命的包容性，坦然無畏面對有限的生命，順境時，需要積極樂觀以對，逆境時，也要學習將一切阻力轉化為助力，成為生命的動力，肯定生命的意義，不畏生，不懼死，細寫屬於自己精采的人生。

形體雖死，精神仍存，如同〈養生主〉言：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」然薪火相傳，火之傳於薪，猶神之傳於形，雖前薪非後薪，前形非後形，但慧命總相續。高柏園先生曾說：「一位思想家之所以偉大，不只因為他對當時歷史時代之回應，更重要的，是他提出了永恆而普遍性的智慧。易言之，莊子所提出的問題及其解答，乃是人類永恆且普遍有之問題及可能之解答。也因此，莊子思想永遠具有價值與意義。」²⁶生於二千年前的曠世哲學家－莊子，雖離世已久，但其深邃睿智的偉大思想化為經典，而經典能歷經千年，仍受到大家的重視，必定有其精闢入理之要義存在，能順應時代的變遷，深獲人心的共鳴，影響著許許多多的人們，千古以來，其智慧不知撫慰著多少的人心，引導著多少人度過人生苦澀艱難的歲月。薪盡火傳所說明的正是生命現象的更迭轉化循環不已，這把薪火代表的是一個永恆的精神生命能得以延續下去，而無窮盡之時。

真誠地面對自身的死亡，隨時準備好死亡，才能夠真正無所遺憾地離開，才能夠全心投入造化，放下一切，包括所愛、所眷戀的一切人事物。活在當下，使

²⁶ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁1。

得我們從思前想後的諸多考慮中掙脫，當下得到解放與自由。而活著也不忘我們是死著的事實，面對死亡的命限，就在這個限制中，活出我的自然、活出我自己，沒有任何虛偽造作，也不依附於任何人或事，敞開自身，而順從造化的安排。而作好隨時會死的準備，不拖延、不敷衍，即時把握生命的每一刻。只有趁現在把握時光，在眼前當下付諸行動，展現獨一無二的價值，揭露本真的存在意義，活在當下而從終始、死生的束縛中解放出來，無所謂死生、無所謂終始，只有眼前當下的此刻。一即一切，一切即一，將眼前當下的此刻當作全部，真切地融入而忘我，徹底打斷思前想後的考慮計算，而不執著於主體性思考，開自我而包容接納一切變化，與物同化，也與死同化。

透過莊子的生命哲學可讓世人不斷透過生命的體悟功夫，去除內外的控措、改變面對生命的態度、習得面對死亡的方法，進而邁向真知、真心之路，促使生命的自然平衡，各適所適，如此不僅保有個人獨有的特性，最後臻於和諧的大道。也能與其他萬物調和與融洽，進而擴充生命的寬度與厚度，超越生死的羈絆，正確的人生觀於焉建立。總之，莊子的生命智慧深化至生死議題，增強面對生命挫折的調適能力，達至和諧的生命精神，故其意義之大，可說昭然若揭。

人與人總有道別的時候，有些人不得已得提早離開，有些人則得看著所愛的人離開，即使再不願意，人生總得這麼走上一遭，那麼在我們道別之前，我們得學習把面對死亡視為生命的一部分，不再將死亡視為敵人，感受上也許沉重、悲傷，但莊子卻給予我們對人生的另一醒悟，或許短暫的時間內我們會為此而苦，但經過時間的沉澱及洗禮，相信我們總能從這些感受中找到生命及工作的動力，讓我們更堅定地朝著前路邁進，更運用它幫自己度過並邁向生命的彼岸。

第四章 結論

哲學，總讓人有束之高閣、望文生懼的感覺，直到實際接觸哲學後，感覺其有強烈的實踐性及生命力，貼近大眾生活，面對這些豐富的精神食糧，心中不禁揚起我心沛然莫之能禦的撼動，而這份撼動亦漸漸的在生命及生活中醞酵著。

莊子的人生哲學正是從心靈出發，提示世人生活處世的真理，歷久彌新，對生命有切實感悟之意，亦有積極地實踐性，雖經二千多年的沉蘊並未消匿於塵土之中，其思想能跨越時空長流，影響千千萬萬後世人心，必是其中所言含之義理有能觸動人心者。筆者有幸再次接觸莊子哲學，遨遊於其中，深受感動，亦從中尋得了活水源頭，並對於大專校院資源教室輔導老師的輔導工作有所啟發。

記得初進這職場時的懵懂，空有一身熱情，卻讓身心受到極大的壓迫，每天都有層出不窮的挑戰，幸得有機會重新接觸《莊子》，從中感受到莊子的生命智慧，猶如柳暗花明又一村般。因此，筆者在第一章中，敘述著筆者與莊子的連結，一次的課堂中，聽著師長敘述著一個兀者王駘的故事，感受到莊子對於人的包容性，由此正式開啟筆者與莊子的連結。一個大專校院的資源教室輔導老師其主要的業務在於協助身心障礙學生在大專校院的課業學習及生活適應所需資源的協調與連結，但在這協助與連結的當下，卻是遇到了很多的困境，例如，為什麼學校要收身心障礙的學生？為什麼學校要花大筆的錢去修繕或是設置無障礙的硬體？為什麼老師要去調整課程或是評量方式？…等等的問題。面對工作中一個一個的關卡及困境，筆者將以在莊子的智慧中得到的啟示來回應工作中遇到的兩個議題，一個是分別心，一個是病至於死的問題。莊子的智慧總能讓人在陷入困境之餘，在心靈上、智慧上提供受益匪淺的薰陶與涵養。

再觀第二章中所提到的「逍遙無待」、「心齋坐忘」、「安時處順」這些莊子的修養工夫並不是空談，也不是理論的預設，是莊子哲學對於人生理想的貞定，也與自身的生命緊密的纏結。逍遙無待談的是一種超拔的精神，解除內心的執著，

所以心即無待、無執，精神及心靈就可以無拘無束，心靈便能逍遙自在。心齋坐忘談的是心靈修養，人生問題的解決之鑰，無掉一切感官耳目的外馳，無掉心知的執著，回復心的明覺，便可以自解倒懸。安時處順談的是當人面對這死亡議題時，那命定、命限讓人無所遁逃時該如何解開這桎梏，生命的聚散是偶然的氣化，氣聚則生，氣散則亡，這生命的倒懸之苦，必須要超越這外在的變化，保持心境的平靜，不受干擾，坦然面對這無可奈何、無能為力的命限之事。人之所以仍無法逃脫這情識的人生，關鍵就在於人們不願用心體認實踐，心知終至陷溺，因此，在莊子的智慧中，提供了我們這一套修養功夫，真誠面對自己內心世界，讓心靈從外在物慾追求轉向內在精神提升，一步一腳印，鍥而不捨，一切俯拾皆是，皆可以為法門。

第三章回到大專校院資源教室老師的角色，資源教室的輔導工作需具備專業性、多元性，需要有一顆開放的心，並充滿創意，最重要的要擁有使命感，因為這工作輔導老師必須不斷提升自己各方面能力，與時俱進，不故步自封，不排斥學習新知，隨時調整自己的心態與步伐，深入認識生命的價值意義，肯定自己，接納別人。讓每個身心障礙的學生離開校園進入社會後能做到基本的自立生活，將是師長與學生共同的期待，這一段學習之路，資源教室的輔導老師將與身心障礙的學生一起將人生的困境轉化為人生快樂的源頭。

在資源教室輔導老師的輔導工作實踐上，筆者實際引導身心障礙學生及自身，對於生命有著積極正向的態度，並以無懼的態度坦然接受變化及危機，透過對生命的覺醒，看待天地萬物都不再感到任何的困惑與負累，對於本身的障礙亦能不以為然。進一步在解放我執的過程中，體現所有事物存在的本質並使其獲得開朗甦醒、展現活潑，也透過「無」的作用，保住生命原來的快樂美好，努力去除心知定執的過程中也許會疲累，卻不會感到枯竭。人生確實存在著諸多讓我們無可奈何的狀況，若我們能以不計較、不執著、無分別的態度去面對它，心靈則可不被其所侷限和動搖，面對千辛萬難的人世起伏、千迴百轉的人間波折，不起

得失成敗的心，唯有以放鬆、放平、放開、放下，無分別計較地安於一切之所命，生命將超脫困境而獲得自由美好，也讓生活遠離不必要的痛苦而享受愉快歡樂，其工夫實踐就全在於「心齋」、「坐忘」，藉以去執去礙、無私無我。

莊子哲學的用心則在於消解生命之執著及扭曲，以灑脫的超然之姿，消解心中的陰霾，化悲為喜，轉苦為樂，使生命的有限，經由解消進而發展至無限。因應隨順，人必須活在當下的世界，儘管當下是紛擾無常，渺茫飄盪無盡，但現實的生活其實即是鍛鍊自我的世界，將時時刻刻當作修行，順承遭遇、超拔跳脫，取消習氣糾結、取消我執，讓我完全釋放敞開，找尋人生最高境界，感受當下的一切。驀然回首原來起點就是終點，不再依賴任何條件，均得以達到充分解脫之地步。生命當該由小而大、由大而化，世界的大小不再世界本身而是心靈本身，只要心靈一開放世界便是無限大，通過自我的修持，打開糾結讓心靈能解放，生命將成為無限的可能。

在這輔導的路途上，遇到這無法拒絕與反抗的死亡枷鎖，看著身心障礙者拖著病弱的身軀，死亡隨侍在旁，置身於惶恐不安的巨流之中，筆者與身心障礙學生該如何面對這一切的瞬息萬變，唯有以這「安之若命」勘破死亡的智慧，對生命進行反省與復歸，於現實之中安頓生命，不自怨自艾，正視生命的異化，隨順變化而安受之。至此，人才能不再被命運所壓迫，也從命定的必然性中解脫而出。

人的心情會決定看待世界的態度，也會感受到世界以何姿態回饋自我，唯有以開朗豁朗的心面對一切，才能感應到世界對自己微笑，所以一逍遙則一切逍遙；一解放也會一切解放，當心靈能完全自由開放，自可包容天地，安頓一切，這全然是化執的智慧產生而來的，故〈逍遙遊〉云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」。在我們的心靈中應對所有依賴與條件學習超越觀之，「無待」指的是無執於待而非取消一切的「待」，所以能雖有待亦是無待，這才是生命該具有的智慧。學習去除種種意識形態的禁錮，讓心靈能徜徉在包容與開放的自由空間裡，讓至真、

至善、至美都能如如呈現人間。更希望經由靈性學習，協助學習者看見進而創造存在之意義價值，闡展生命視野，並掙脫工具理性的桎梏，使知識及體驗更能容納生命整體的現象。人生之所以精采與豐富乃在於有其價值意義，即在朗現天意，當面對各式各樣的選擇之際，將擁有選擇正確的洞見，依這洞見實際去實踐，如此生命得以通達。形軀雖是有限，但心靈或精神所能展現的境界卻是無限。莊子的人生理想是實現逍遙無待的聖人境界，然而聖人境界並不是自然的禮物，必須經由工夫實踐才能積健為雄、完成道業。時間的不可逆性讓人人不管尊卑貴賤都公平的只有一次的生命，但是，生命本身並不是人生的目的，體現價值才是生命最根本、最終極的目的，因此，人人內在都有實現生命目的、擺脫生命侷限，走向生命超越的動力。

每個人的生命都是獨特的，人人都應有機會去認識自己的生命意義，並且能追求自己的人生理想，終而能珍惜生命的價值，享受生命的甜美果實。莊子由道的無限，來超越人心的主觀識見，讓個人從「是其所非而非其所是」（〈齊物論〉）的對立意見之中超拔出來，以獲得整體生命的觀照。若人的主觀區判強加在事物身上，會讓個人生命拘泥在有限的視野中，而無法遍觀整體生命之真實。唯能超越成心的拘執，透過道的無限視域來俯瞰萬物，則萬物紛呈的多樣性便能全體包容，個人生命也就能從一偏之見的執泥中超越出來。不要設限太多，也不汲汲營營的過活，大地的包容乃是天地與我共生，萬物與我合一的世界，急著趕路的人終究看不到沿路的美麗風光。美的定義是自心中發出的，要學習能自我肯定，因為每個人的特質都是獨一無二的。讓彼此感受到善和美的助緣，不要劃限距離，就能相互尊重。而學習正意味著要能深入事物當中，去感知世界的奇妙，帶著審美的目光，讓自己的內心像初升的太陽那麼清明洞澈，然後打開內心的波頻迎接它、吸收它，最終融為一體。

這一路上挑戰不斷，筆者看到第一線的輔導老師對於教育的熱忱決心，不計較個人得失、名利、毀譽、苦樂，不在乎身心、時間、精神的額外付出，不也正

印證著莊子所說的：「無己、無功、無名」寬廣胸懷，將教育之愛發揮到淋漓盡致，竭盡心力所能陪伴每個學生走一段屬於自己的學習之路。

莊子哲學的生命力，乃在於對於生命寬度的開展，讓世人面對生命的苦痛時，如同一道清流，沁涼於心，時時提醒著世人，外在客觀的事實雖然不會因個人的觀之角度有所轉變而真有其變，但卻能因心境之便而使心靈能獲自由與自在。

莊子的智慧讓我們對於天地人我的所有存在，都心存感念，讓我們更用心去關懷周遭的一切，無形中消除封閉且自私自利的想法，懂得關心、尊重、肯定別人，把生命價值無限擴充。我們開始學習著懂得肯定自己的長處，更也學習著如何欣賞他人優點，人們彼此互相尊重，卸除成心，如此一來打開心胸、曠達自然，與人相處不執著於功利得失。這一路充滿許多的未知，許多的困境及挑戰，但無論路程多麼的跌撞、顛簸，也要懷抱著堅強的信念勇敢前進。也許我們無法如同鯤鵬展翅翱翔，但我們仍可懷抱著凌雲壯志、宏觀視野，縱使我們只是蝸、學鳩與斥鴳，仍可努力的飛翔，一定會有一片屬於我們翱翔的天地。

參考書目

一、古典文獻 (略依年代先後排列)

- 先秦·孔子，《論語》，臺北：藝文印書館，1960年，（景本）。
- 先秦·老子，《老子》，臺北：藝文印書館，1965年，（景本）。
- 先秦·孟子，《孟子》，臺北：藝文印書館，1989年，（景本）。
- 先秦·莊子，《莊子》，臺北：藝文印書館，1972年，（景本）。
- 晉·王弼，《老子注》，臺北：藝文印書館，1965年，（景本）。
- 晉·郭象，《莊子注》，臺北：藝文印書館，1972年，（景本）。
- 唐·成玄英，《莊子疏》，臺北：藝文印書館，1972年，（景本）。
- 明·焦竑，《莊子內篇注》，臺北：新文豐出版公司，1980年，（景本）。
- 明·焦竑，《莊子翼》，臺北：廣文書局，1979年，（景本）。
- 明·釋德清，《莊子內篇注》，臺北：新文豐出版社，2004年，（景本）。
- 明·釋德清，《莊子內篇憇山註》，臺北：琉璃經房，1985年。
- 明·王夫之，《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1984年，（點校本）。
- 清·林雲銘，《莊子因》，臺北：蘭臺書局，1975年，（景本）。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北：宏業書局，1977年，（景本）。
- 清·陳壽昌，《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年，（景本）。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，（點校本）。

二、現代專書 (依作者姓名筆劃為序)

- 王 博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 王邦雄，《21世紀的儒道—儒道兩家思想的現代出路》，臺北：立緒文化公司，1999年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用·從修養功夫論莊子「道」的性格》，臺北：

立緒文化公司，1999 年。

王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2004 年。

王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2004 年。

王邦雄，《做個出色的人》，臺北：漢藝色研文化公司，1991 年。

王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013 年。

王邦雄，《莊子道》，臺北：漢藝色研文化公司，1993 年。

王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光文化事業公司，1994 年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學出版社，2007 年。

王邦雄／等，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版社，2005 年。

王振德，《資源教室方案》，臺北：心理出版社，1999 年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998 年。

牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

牟宗三講述、陶國章整構，《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版社，1999 年。

吳 怡，《生命的哲學》，臺北：三民書局，2004 年。

吳 怡，《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書公司，2001 年。

吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2004 年。

杜保瑞，《反者道之動》，臺北：鴻泰出版社，1995 年。

杜保瑞，《莊周夢蝶——莊子哲學》，臺北：五南圖書公司，2007 年。

周啟成，《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997 年。

林素貞，《資源教室方案與經營》，臺北：五南圖書公司，2009 年。

林寶貴、楊瑛、楊中琳主編，《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》，臺北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年。

- 韋政通，《中國哲學辭典》，臺北：水牛出版社，1999年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1992年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 張默生，《莊子新釋》，臺北：天工書局，1993年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，2007年。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2007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，2002年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。
- 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化公司，2003年。
- 傅偉勳，《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》，臺北：正中書局，2000年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2000年。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化公司，1989年。
- 黃錦鉉，《莊子及其文學》，臺北：三民書局，1984年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2001年。
- 葉海煙，《人文與哲學的對話》，臺北：文津出版社，1999年。

- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，2003年。
- 劉笑敢，《兩種自由的追求—莊子與沙特》，臺北：正中書局，1994年。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年，1988年。
- 歐陽景賢、歐陽超，《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，2001年。
- 盧蘇偉，《看見自己的天才：一個智商 70 少年調查官的成長》，臺北：寶瓶文化公司，2004年。
- 錢 穆，《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 錢 穆，《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 錢 穆，《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1982年。
- 游恆山（編譯），《生命的主題》，臺北：書泉出版社，1987年。
- 馮友蘭（著），涂又光（譯），《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，1985年。
- 漢斯-格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎、夏鎮平譯，《真理與方法（下）》，臺北：時報文化出版，1995年。

三、期刊與總集論文

- 王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》，第 136 期，1986 年 10 月。
- 王邦雄，〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》，第 30 期，1977 年 12 月。
- 吳建明，〈論莊子對「命」的思考及其「安命」之可能〉，《鵝湖月刊》，第 311 期，2001 年 2 月。
- 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，第 157 期，1987 年 6 月。
- 洪儷瑜，〈大專資源教室的角色與任務〉，林寶貴、楊瑛、楊中琳（主編），《大專校院資源教室輔導手冊：邁向公元 2001 年》，臺北：國立臺灣師範大學特殊教育中心，1997 年。
- 袁長瑞，〈莊子〈人間世〉研究〉，《哲學與文化》，第 309 期，2000 年 2 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。
許雅惠，〈大專校院資源教室輔導教師工作現況之研究〉，《屏東教育大學學報—教育類》，第 37 期，2011 年 9 月。

許鶴齡，〈廿一世紀逍遙遊：莊子之哲學諮商方法〉，《哲學與文化》，第 356 期，
2004 年 1 月。

陳昌明，〈先秦儒道「感官」觀念探析〉，《成大中文學報》，第 10 期，2002 年 10
月。

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

陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》，第 3 期，
2005 年 8 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。

陳德和，〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性和圓融性〉，《鵝湖月刊》，第 219
期，1993 年 9 月。

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

黃源典，〈《管子》四篇的意義治療意涵〉，《淡江中文學報》，第 13 期，2005 年
12 月。

劉笑敢，〈兩種逍遙與兩種自由〉，《哲學與文化》，第 386 期，2006 年 7 月。

四、碩博士論文（依作者姓名筆劃為序）

王淑姿，《莊子靈性教育之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2012 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。

呂秀姮，《《莊子》人生哲學之現代運用》，國立中山大學中國文學系碩士論文，
2005 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。
- 林鈺清，《莊子淑世思想之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003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。
- 張文英，《大專校院資源教室輔導人員工作滿意度之研究》，國立彰化師範大學特殊教育學系碩士論文，2003年。
- 許雅芳，《莊子生死哲學對生死教育意義之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2005年。
- 郭麗燕，《大專院校資源教室輔導人員離職經驗之敘說性研究》，輔仁大學社會工作學系碩士論文，2006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。
- 傅瑩鈞，《從莊子哲學論生命教育》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年。
- 蕭淑菁，《大專校院資源教室輔導人員工作動機、角色壓力與工作滿足之研究》，逢甲大學公共政策研究所碩士論文，2011年。
- 顏朱吟，《大專校院行政人員工作價值觀、自我效能、經驗學習與工作競爭力關係之研究》，國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文，2007年。
- 顧韶軒，《大專校院學生事務人員工作特性、工作價值觀與工作滿足之相關研究》，國立臺灣師範大學公民教育與活動領導學系碩士論文，2006年。

五、網路資源

- 〈94學年度上學期大專校院身心障礙學生統計概況〉，教育部特殊教育通報網，<http://www.set.edu.tw/sta2/contact/94學年度上學期統計概況/94年10月大專學生特教障.htm>。
- 〈96學年度大專院校各縣市特教類別學生數統計(身障)〉，教育部特殊教育通報網，http://www.set.edu.tw/sta2/frame_print.asp?filename=stuF_city_spckind

/stuF_city_spckind_20080528.asp。

〈101 學年度大專院校各縣市特教類別學生數統計(身障)〉, 教育部特殊教育通報網, http://www.set.edu.tw/sta2/frame_print.asp?filename=stuF_city_spckind

/stuF_city_spckind_20130320.asp。

〈教育部補助大專校院招收及輔導身心障礙學生實施要點〉, 教育部主管法規查詢系統, <http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL026216&KeyWordHL=&StyleType=1>

KeyWordHL=&StyleType=1。

〈身心障礙及資賦優異學生鑑定辦法〉, 教育部主管法規查詢系統, <http://edu.law.moe.gov.tw/LawContentDetails.aspx?id=FL009187&KeyWordHL=&StyleType=1>

e=1。

〈學障名人榜〉, 「教育部—有愛無礙」網站, <http://general.dale.nhcue.edu.tw/ld-famous/Cruise.htm>。