

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

莊子內七篇療癒思想之研究

— 以身障者馬術復健為例

Research on Zhuangzi's Seven Thoughts of Healing

--Example of Equitation Rehabilitation for the Disabled

張恭銘

Kung-Ming Chang

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

莊子內七篇療癒思想之研究

—以身障者馬術復健為例

Research on Zhuangzi's Seven Thoughts of Healing

--Example of Equitation Rehabilitation for the Disabled

研究生：張恭鈞

經考試合格特此證明

口試委員：黃滄典

陳政揚
陳德和

指導教授：陳德和

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國107年6月21日

中文摘要

《莊子》思想強調生命在精神上應淡化生老病死、健全殘缺之侷限，但不是被動地任應其生死流轉，毫無作為悲觀消極地活著，而是應致力順應天道自然，來完成實現個體存在的生命價值。其將人對形軀看法的角度，以美醜、殘全、愛惡、有用與無用，用寓言的描述筆法轉換其對話位置，讓魅力、智慧之道賦予在身軀殘缺者身上，開展他哲學思想隱涵的深刻淑世、療癒和再造的生機。筆者試以所學專長及生命經歷體驗結合，探討《莊子》內篇有關對身軀殘疾者的思想理路，論究其對身障馬術復健的啟發與實踐。因為馬術自古至今被視為高尚尊貴的技能活動，身障者能進行馬術復健的騎乘能力，在世俗的觀感上，變成相當大的反差。筆者認為這與莊子哲學思想，以寓言來描繪畸人具有的能力，對比位高權重者相形見绌的表現，形成的反差、反諷，也有著同樣之寓涵。

本文以《莊子》的療癒思想為根本，詮釋達致「**德有所長而形有所忘**」的人格境界，並具有「**才全德不形**」的價值內涵，和開展「**有人之形，無人之情**」的實踐方向，以彰顯莊子筆下畸人「**知其不可奈何而安之若命**」的通達理境，超脫外在形骸之殘缺，而德遊於形骸之內。並論述其與身障馬術復健的相通體現應用，此對身障者進行的馬術復健活動來說，如能融會貫通莊子哲學所揭露的療癒思想，轉而內化在其心靈層面，化解生命困境，安頓心靈順應自然，進而對生命內在價值進行自我追尋、心靈思想自由自我覺察等內在精神境界的積極提昇，這對從事馬術復健的身障者，是一劑能持續提供強心的良藥配方；同樣的，也能鼓舞更多身障者投入相關的復健活動，讓他們有一個圓滿充實的人生。

關鍵字：莊子療癒思想、身軀殘疾者、馬術復健

Abstract

"Zhuangzi" emphasizes that life should conform to nature, Achieve the value of individual life, He puts people's perspectives on the shape of the body in terms of beauty, ugliness, disability, love and evil, usefulness, and uselessness. Use fables to describe the dialogue position, Give charm and wisdom to those who are physically disabled, To carry out the deep-seated world of his philosophical ideas, healing and rejuvenation.

Equestrian has been regarded as a noble and noble skill activity since ancient times. Disabled people can perform such activities and have riding skills, Also on the world's traditional look and feel, Become a considerable contrast. The author thinks this and Zhuangzi's philosophical thought, Use fables to portray the ability of an abnormal person, Comparing the performance of the high-weighted people, It is ontrast and Irony, Also has the same significance.

The author tries to combine the expertise he has learned with his life experiences. To explore the principles of healing in the "Chuang Tzu" chapter on the person with disabilities, An interpretation of the realm of personality that achieves "the virtues of virtue and shape and forgetting", It has the value connotation of "ingeniousness and intangibility", And to carry out the practice of "the shape of some-one, no one's feeling", Discusses his enlightenment and practice of equestrian rehabilitation.

Keywords: Zhuangzi healing thought, Physical disabilities, Equestrian rehabilitation

目 錄

中文摘要	I
Abstract	II
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究材料與範圍.....	7
第三節 研究方法與架構.....	14
第二章 《莊子》療癒思想的核心觀念	19
第一節 德長而形忘	19
第二節 才全德不形	26
第三節 有形而無情	34
第三章 《莊子》療癒思想的具體實踐	42
第一節《莊子》思想與馬術復健之相通.....	42
第二節《莊子》思想對馬術復健之啟發.....	49
第三節《莊子》思想對馬術復健之應用.....	54
第四章 結論.....	61
參考書目	67

第一章 緒論

本文試圖在筆者擔任特教老師的職業生涯，以及身為身障者父親的生命歷程中，與身心障礙者互動的經驗，體驗身障者的成長生命，如何歷練身心交互影響的過程，更感到身為一位教育工作者（尤其是在面對青少年階段的受教者），身教及言教乃至心理健康的重要性，尤其認為一個人的思想運作和心靈過程，在現實中是與人的身體，有著密不可分的關係。在對應身障者平日最重要 也最頻繁的復健治療活動，筆者著重在《莊子》內七篇思想有關生命中殘疾身體的探討，¹ 及其在療癒思想的啟發與實踐，對照於身障馬術復健的相通與影響。雖然現今科學推展到前所未有的境界，瞬息萬變的世界已朝多元化發展，人有著心靈與軀體兩個不同的分別，抑或心靈和肉體並不能完全分離，我們應當不再陷入以言語爭辯身心關係的旋渦中，但筆者想以本文研究《莊子》療癒的核心思想為基礎，來論述身障馬術復健活動中，形軀與心靈互動的種種，讓同為身心障礙進行教育工作者，能有一絲參考的意見，以期能提供幫助。

第一節 研究動機與目的

本研究的肇始動機是筆者自女兒零歲起，帶領她接受醫院的復健工作，乃至醫院以外的復健工作，諸如馬術治療、水流體感治療、音樂律動治療及其他的民俗療法，過程中體會所相伴身心障礙者的遭遇，及個人真正參與相關的復健工作的心理歷程，尤其是在馬術復健活動方面更感深刻。身心障礙者（不管是先天帶

¹本文援引《莊子》原文均據清代郭慶藩先生輯釋、王孝魚先生點校之《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年。為行文簡潔，凡有引文僅標明篇名，而不另註出處。

來的缺陷或後天造成的身體傷害)在生命成長歷程裡，身體與復健工具的互動療程中，深感身心障礙者必須無時無刻貫徹自己激發出的意志力，並有堅持不斷的動力來源，才能持續讓身體進行相關復健的活動，也才能日漸收到復健的效果。尤其是對於馬術復健活動，這項有動物持續相陪伴的復健活動，不只在個人身體上必須接受與馬匹互動的軀體接觸，透過騎乘訓練過的馬匹行走，帶動其髖關節的被動運動，以期可以得到非常好的復健療效。心理上更需要排除自身產生的恐懼感，克服不斷湧現的壓力，勇敢地與馬匹動作做身體上的融合互動，增強自身身體機能的健全。

筆者在進修哲學課程後，體認到在發展馬術復健活動時應有包含「治療哲學」的適應性，²以及「運動精神」(psychomotricity)的方法，³這又直接涵蓋運動哲學這一個區塊。⁴其實馬術復健活動含有結合馬塞爾(Gabriel Marcel)的共融思想，⁵人馬共融，乃至生命共榮，因在如此的心靈學習過程中，不僅會提升自身軀體機能的效益，更會因著反饋滋養身心障礙者的內在生命，涵養他的生命價值，藉以幫助身心障礙者「走出」戶外的世界，並且學習與外在生活和環境中的人、事、物產生相關的聯結，以獲得身心障礙者真正身、心、靈的提升。

在筆者深入研修中國哲學課程後，接觸到莊子的療癒思想時有所觸動，大凡身體上的殘缺帶來的影響不只是單向的缺憾，其在人的心靈深處更影響著一段自我與生命歷程的轉化。蘇格拉底曾在談論「認識自己」中說到：

²夏允中，〈諮商與心理治療理論簡介〉，《應用倫理研究通訊》，第7期，1998年7月，頁19。

³張珮瑜·林明慧譯，〈馬術治療簡介－馬術治療及其遠景〉，《中華民國傷健策騎協會會刊》，第1期，2016年3月，頁03。

⁴運動哲學(Philosophy of Sport)，是利用哲學當一種工具和導引，對人類遊戲、運動、體育或休閒經驗提出反省的活動；使我們更能了解自己，成為比較有智慧的體育從事人員。

⁵引自Milton Mayeroff，陳正芬譯，《關懷的力量(On Caring)》，臺北市：臺灣經濟新潮社，2011年，頁32。

自我是一種觀念、態度和承諾。自我是一種個人的整體的主觀環境，它是經驗和意義的獨特中心。自我將包含所有其他和其他事的外在世界，組成一個人的內在世界。⁶

這是對生命遭逢挫折，仍然不斷成長和昇華轉化的人，下一個最好的註解。如果身體形軀遭遇不完美處境，不符合社會盲目的標準時（如生而殘疾、車禍致殘、發胖致身材比例不完美、面貌外觀或膚色改變等），心理、思想、觀念看法都不免會有所改變，此時心理狀態甚至靈魂深處層次，人們都會因此產生有向上提升或向下沉淪兩種不同的轉變，若能有身體復健與心靈意志鍛鍊互相輔助的治療活動，例如：參加復健課程、減重班、登山運動等，這些活動能帶給人理性思考和心志鍛鍊，才會因此讓人對自己有正向的觀念並知道如何調整，以此運用它們來向上提升，否則另一種狀況是陷入因身體肉身不符合盲目標準的期待。因此心理靈性處於消極狀態，肉身與靈魂更因此循環交錯向下沉淪。莊子的療癒思想即能符應讓人向上提升的實踐，安頓生命。

雖然在很多時候，因為我們做不到覺得自己應當去做的事，而這些自己應當去做的事中，有出於一種人生身分的認同。但這種對自我意識、自我身分與人生煩惱的思考、分析、覺醒等種種，基於身為個「人」，所要避免迷失自我的人生哲學問題，除此肉身生命的存在和消失，在人世俗情的認知上被刻板化為「存在是可喜，而死亡是可悲」，並且人本能有生命的自我保存的求生、益生，相反的認為不益生便不能保存自身生命。事實上，莊子思想並不反對只要是人，就會有自我保存的生命本能，莊子不認同的是過度而不自然的益生，而會「內傷其身」產生的好惡之情。

陳德和先生曾在〈論莊子哲學的道心理境〉文中指出：**「至人之所以為至人，是能窮盡理體之極致而化為無見無得、不將不迎的虛靈道心，並以此道心之虛之**

⁶聖特斯；蔡坤鴻，《蘇格拉底》，臺北市：臺灣聯經出版事業公司，1990年，頁26。

靈因任隨順於天下，使物我皆宜、兩不相傷。」⁷這是說明莊子生命內在涵養而顯現的生命境界，能超越外物的影響與限制，這樣的思想莊子並在內七篇中，藉由畸人的描繪展現出超越外在物役、任順道心虛靈之心境。⁸這對我這個初涉哲學領域的新手來說，對照筆者長年在工作領域有的體驗，實有感待解融通之處。我們知道一個身體障礙者（尤其是從出生後，才有種種的病因或人為疏失，造成身心障礙的新生兒）的生命歷程，為了回歸正常能自理的生活，就必須去進行各種的復健治療活動，在這樣承受身體痛苦、心理壓力的過程中，可理解的在身體與心理上（思想、生活價值觀等等）必定有某部分甚至全部的交互影響，又如前述的馬術復健活動，復健過程中身體的控制與心靈不斷的調整息息相關，並急待正向療癒思想的灌注。

本文想從筆者從事中等特殊教育二十年的職業背景中，在歷經各種的特殊教育環境，如有八十班普通教育只兼有一班特殊教育的學校、或有二十班普通教育有著三班特殊教育的學校，或全為特殊教育班級的特教學校，施教的對象包含各類別的身心障礙者，又兼身心障礙者父親的背景，經歷各式醫院內外的復健治療活動，筆者想試以目前本身著力最深（因筆者目前獨立飼養二匹復健活動使用的馬匹），也認為對身心障礙者最具自然療效的馬術復健活動為輔助，在現今對身心障礙者心身交融的復健運動中，最重要的意志力—即心靈的堅持，是否影響著身體—即肉身的復健。身體的增長進步是否也可帶來增強心靈的強韌度，如此交互、交融的影響因素，與莊子內七篇（尤以形軀殘疾者或稱畸人為例）哲學療癒

⁷陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》，第24期，2000年6月，頁41-72。收錄在《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁137。

⁸畸人一詞首出現於《莊子·大宗師》；子貢曰：敢問畸人。曰：畸人者，畸於人而侷於天。此處對照前後文及文本中描繪之意，可知莊子意謂畸人是奇異不同於世俗而又等同於自然的人。本文中的畸人（一般說畸形的人指不正常的人，可指肉體或精神方面，這裏則僅指肉體方面，特指身體殘缺或外形醜陋的人）形象的象徵意義，本文亦會以此詞稱之。

思想有何能融通之處？並能提供身心障礙者在復健活動過程中有所啟發，及因著莊學宏大療癒思想有所應用，持續進路而能共同成就一個完整圓滿的生命，達致道家所稱「自然」之人。在當代新儒家的一代宗師牟宗三先生說過：

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。它是以它的生命為對象，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。⁹

一個生命的成長過程中，當遇著各種困境時總會期盼者，有轉機可改變的時刻或出現人、事、物來提供協助的變化契機，然而個體中心、身為互相影響的內化過程，及提供給人的療癒、轉化的過程中，心、身的關係是如何？又會是如何的進程推展？師承牟先生的陳德和先生也提到：

中國哲學是偏向於實踐義的內容真理而重視人的主體性的，他們的學思行願都是以「生命」為中心，用存在的、體證的、反求諸己的態度，展開他們的教訓、智慧、學問與修行。¹⁰

所以中國儒釋道等思想，偏重於個體感觸領悟體驗之內容。換言之，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。因為生命哲學著重於實踐，就是由自身做起，從生活中力行實踐，這所印證於莊子思想哲學，即是人生的態度其實就是順應自然，從而在自然中領悟生命的重要性及積極性。

牟先生在《圓善論》一書的〈序言〉中並也提到：「**知識、思辨、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。**」

¹¹任何一個能流芳百世的哲學家派，都在思索個人在世的困境，並讓受苦受難的人們得到撫慰，撫慰其不可避免遭受傷害的心靈，並以療癒思想安頓他的心靈；

⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁15。

¹⁰陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2003年，頁16。

¹¹牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，1982年，〈序言〉頁06。

所以其哲學思想又必要開展進路的前景，給人們一個無限的希望，如此才能引領人從有限性走出來，並走向無限性；這是一個偉大的哲學家所應要完成的使命，而莊子做為道家傳承的核心人物，他的思想和著作，自然就充滿這樣的智慧和情感。在長遠的歷史中，讓人們受到無限的感動和憧憬，所以也因此會有那麼多的相關詮釋著作絡繹不絕的出現。

莊子主張我們應該「喪我」、「無己」、「無待」，勇敢嘗試各種生命的可能性，才能真正「活出真我」。這是莊子承繼老子的道家哲學思想，認為真我應有「形有所忘，德有所長」的人格境界，並具備「才全德不形」的價值內涵，開展「有人之形，無人之情」（〈德充符〉）的生命實踐方向。但此「德」在道家哲學的真義，涵蓋是廣闊的、正向的、積極的作為，讓常人不為物傷、不為事害，身心障礙者接受自身的殘缺，奮力地進行復健活動，以「心」健「身」，以「身」勵「心」，可說是道家「德」的行為展現。

陳德和先生說：「老莊思想之獨衷於解放與自在，尤其是在面對禁錮和獨斷時，它更能開啟自由的可能而興發出生面的光彩。」¹²筆者認為是對那些生命遭遇挫折困境，卻能不間斷成長和轉化的人，體驗感悟自我人生的實現，指引一條正確向上最好的方針。夏允中先生也認為，所說自我是一種觀念、態度和承諾，自我也是一種個人整體性的主觀環境，它在經驗和意義中帶來有無比的獨特人生。自我將也含有所有其他人及其他事的外在世界，組成個體人的內在世界。然而相同的是，自我的內在世界又受到多重環境、背景的影響，在這些不同的背景環境中，自我會透過多元的方式去經歷社會經驗的過程而發展。¹³如此談到身體障礙者的馬術復健活動，如能融通貫會莊子療癒思想轉內化在個人內心層面，進而開展實踐的作用，看在筆者眼裡是有了兩個隱於無形中的生命（人、馬）提

¹²陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，314期，2001年8月，頁53。

¹³夏允中，〈諮商與心理治療理論簡介〉，《應用倫理研究通訊》，第7期，1998年7月，頁19。

升，併成一個共存、共融、共榮的生命共同體，兩個生命體交融互助，相互關懷、療癒，是其它任何復健治療性活動課程，甚至是其他運動項目所不常見的。兩個生命體在互相陪伴成長中，才能讓彼此的生命更和諧，走得更長遠。

第二節 研究材料與範圍

本文主要研究材料是以莊子內七篇為主，分別有：〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉等作為研究原典範圍，因其是自古至今被多數學者認定是莊子手著的，並且研究詮釋過程中，在對原典作參考引用時，力求合乎古文經典的文意理路，使其述說思想脈絡一致。歷代對《莊子》義理的研究頗多，其可以說是先秦時期的道家重要經典，並自成一個完整的哲學體系，根據《史記》的記載：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王齊宣王同時。其學無所不闕；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。¹⁴

由此可知莊子繼承老子思想哲學，而著作《莊子》一書。並且莊子的哲學脈絡除對老子思想有繼承並且有發揚光大之舉，他們同以「道」為核心觀念，但不同於老子著重在論述道流轉的變化與運行的作用，莊子更關注的是人在天地之間的自我定位、自我成長與自我實現。王邦雄先生曾說：

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

¹⁴西漢，司馬遷原著，南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、張守節，《史記三家注》，北京：中華書局，2002年，頁2143。

歷史地位與思想傳承上，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，成了超脫的存在，而與主體有隔。¹⁵

可見雖歷代對《莊子》義理的研究頗多，詮釋脈絡亦不相同，其中又以郭象注莊最具創新，且為今日刪定 33 篇通行文本，本論文的研究材料及範圍，是在探究莊子古典文獻中所蘊含身心意志、德形關係之哲學思想，當然也包含莊子所處時代背景，以及莊子對形軀殘缺其人生態度與處世哲學等，如何與其療癒思想觀念會通等問題。另外王教授也在《老莊與人生》書中述說：

《漢書·藝文志》記錄《莊子》一書原來內、外、雜等 52 篇，依次為內篇 7 篇、外篇 28 篇、雜篇 14 篇和解說 3 篇，然而今日我們所能見到的通行本，則是郭象刪定之 10 卷 33 篇的版本，這 33 篇分別是內篇 7 篇、外篇 15 篇、雜篇 11 篇。¹⁶

本文試以《莊子》原典內七篇、《莊子》義理詮釋、《莊子》生命哲學、療癒思想及復健活動等專書作為主要的寫作材料，並行參會莊子及道家在與這些主題方面有關之期刊論文，作為本論文的研究參考資料。所以本文之研究材料概可分為兩大類，一類是《莊子》思想研究著作方面，另一類是身障馬術復健著作方面；從本文的性質來看，關於莊子療癒思想方面的研究是主軸，而身障者馬術復健方面是輔助。在莊子研究的著作方面，計分古今注本、當代專書、期刊論文及學位論文四個大項，以下即分別做扼要的呈現。

在古今注方面：有西晉郭象的《莊子注》、唐朝成玄英的《莊子疏》、宋朝呂惠卿的《莊子義》、褚伯秀的《南華真經義海纂微》、元朝吳澄的《南華內篇訂正》、明朝焦竑的《莊子翼》、潘基慶的《南華經集注》、釋德清的《莊子內篇注》、清

¹⁵王邦雄，《生命的實理與心靈的虛用》，新北市：立緒文化公司，1999 年，頁 186。

¹⁶王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學出版社，2011 年，頁 39。

朝王夫之的《莊子通·莊子解》、林雲銘的《莊子因》、宣穎的《莊子南華經解》、陳壽昌《南華真經正義》、郭慶藩的《莊子集釋》、王先謙的《莊子集解》等等，今人的注釋成果，特別參考有錢穆、王邦雄、王叔岷、黃錦鉉、吳怡、陳鼓應等先生的譯注，其著作之名稱和相關的出版資訊在本論文〈參考書目〉中將做清楚的呈現。

關於莊子思想的詮釋，筆者之學習則主要來自陳德和先生的調教，所以新儒家前輩大師的著作，如：牟宗三先生的《才性與玄理》、《現象與物自身》、《中國哲學的特質》、《中國哲學十九講》、《圓善論》等，徐復觀先生的《中國人性論史·先秦篇》、《中國藝術精神》等，唐君毅先生的《中國哲學原論·導論篇》、《中國哲學原論·原道篇》、《人生之體驗》等，王邦雄先生的《莊子道》、《走在莊子逍遙的路上》、《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》、《莊子寓言說解》、《道家思想經典文論》、《中國哲學論集》、《生命的實理與心靈的虛用》、《中國哲學史（上）》及其與陳德和先生合著之《老莊與人生》等，高柏園先生的《中庸形上思想》、《莊子內七篇思想研究》等，均為筆者所重視之著作，此外如：錢穆先生的《莊子纂箋》、《莊老通辨》等，陳德和先生的《道家思想的哲學詮釋》、《從老莊思想詮詰莊子外雜篇的生命哲學》等，陳鼓應先生的《莊子今注今譯》、《道家的人文精神》、《莊子哲學》、《老莊新論（修訂版）》等，王叔岷先生的《莊子校釋》、《莊子校詮》等，方東美先生的《原始儒家道家哲學》、《中國人生哲學》等，吳怡先生的《新譯莊子內篇解義》、《中國哲學的生命和方法》、《禪與老莊》、《逍遙的莊子》等，傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》、《學問的生命與生命的學問》等，楊儒賓先生的《莊周風貌》，黃錦鉉先生的《新譯莊子讀本》，吳光明先生的《莊子西翼》，李日章先生的《莊子逍遙境的理與外》，吳汝鈞先生的《老莊哲學的現代析論》，鍾泰先生的《莊子發微》，胡楚生先生的《老莊研究》，余德慧、李宗燁先生合著的《生命史學》，吳定先生的《政策管理》等其相關論述及見解也是筆者的重要學習對象，相關之出版資訊限於篇幅不逐一羅列，然在本

論文〈參考書目〉將會清楚交代。

期刊論文有：王邦雄先生的〈莊子思想及其修養功夫〉、〈從道家思想看器官移植〉、〈莊子哲學的生命精神〉等，陳德和先生的〈論莊子哲學的道心理境〉、〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其詭書寫〉、〈老莊的教育思想及其實踐〉、〈老莊思想與實踐哲學〉、〈畸人與真人——莊子大宗師的超越性與圓融性〉、〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉、〈生命教育的老學基礎〉、〈試論道的雙重性——道德經中的「無」與「有」初探〉、〈論老子《道德經》的淑世思想〉、〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉等，沈清松先生的〈莊子的人觀〉，何善周先生的〈莊子·德充符校注辨證〉，岑溢成先生的〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋(下)〉，陳政揚先生的〈論生命的有待與超拔——以莊子「形」概念為中心〉、〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，謝君直先生的〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，趙明媛先生的〈《莊子·德充符》析論〉，劉滄龍先生的〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉。

在博碩士學位論文方面，研究者亦對和本論文題旨題意較相近者進行研讀，除可從中獲取寫作的靈感之外，也藉以找尋支持本論文寫作的方向，感恩諸前輩學長對本論文直接或間接的俾益。大概有下列：陳政揚先生的《孟子與莊子「內聖外王」研究》，黃源典先生的《先秦道家之意義治療意蘊研究》，曾明泉先生的《莊子人生哲學之研究》，李玫芳先生的《莊子人生哲學研究》，柳秀英先生的《先秦道家老莊生命思想研究》，張瑋儀先生的《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，呂秀姮先生的《《莊子》人生哲學之現代運用》，林秀玲先生的《試論莊子哲學中的意義治療》，江培詩先生的《《莊子·人間世》療癒思想研究》，林鳳玲先生的《《莊子》論生命困境與化解之道》，吳肇嘉先生的《莊子應世思想研究》，張木生先生的《莊子生命境界論之研究——以內七篇為中心的考察》，許善然先生的《莊子的人生哲學——以生死智慧為中心》，王敘安先生的《莊子實踐

哲學初探》，許明珠先生的《莊子人間世之研究》，陳家祥先生的《用世之難——莊子人間世文本之分析與詮釋》，廖秀惠先生的《虛己遊世——莊子人間世文本結構的詮釋分析》等。

復健治療和復健馬術為近代發展的理論和技術，故參考資料較少，有專書如下：吳美姝、陳英進先生的《兒童發展與輔導》，陳正芬先生譯的《關懷的力量 (On Caring)》，高麗芷先生的《感覺統合》，吳俊升先生的《教育哲學大綱》，鄔昆如先生的《存在主義透視》，劉一民先生的《運動哲學研究-遊戲、運動與人生》，賴復寰先生的《殘障體育運動概論》等書。期刊論文有：張珮玥·林明慧先生翻譯的〈馬術治療簡介—馬術治療及其遠景〉，夏允中先生的〈諮商與心理治療理論簡介〉，徐紹強先生的〈以賽伯人觀點論自我意識與身體〉，陳文喜先生的〈腦性麻痺兒童參與馬術治療動機及滿意度之研究〉，江中皓先生的〈因為運動人生更精采--肢體障礙者對運動休閒參與認知與現況分析〉，蔡佳良、侯宏志先生的〈運動訓練對腦性麻痺患者體適能之效果探討〉，謝宛諭先生的〈身心障礙幼兒家庭參與馬術治療活動方案之個案研究〉，林懿慧先生的〈馬術治療活動對智能障礙兒童之介入成效〉，國際馬術治療研習會講義，〈治療性馬背騎乘運用〉等。另尚有未載期刊論文等諸多參考資料，也將依序呈現於文中註解及參考書目中，詳加交代。

另外研究範圍的界定亦是筆者所深思亟欲努力的，畢竟個人能力有限，又在一篇論文的篇幅中要明確闡述界定的主題及內容，才是最重要的。本文旨在探討莊子內七篇方面的文本，並規範在篇中有相關「形軀殘疾者或稱畸人」方面的療癒思想，及《莊子》一書所開展之資料，此乃因筆者在研究動機上所述明的主旨，研究範圍劃定所接觸身障學生，在積極接受馬術復健活動的實踐過程中，融通《莊子》其身心整體療癒思想之詮釋、啟發，甚至應用。我們知道每個體（殘缺美醜與否）都會是希望活在一個「有意義」的生命範疇領域裡，這是生來自我實現的需求，所以在莊子看來，人外型的殘缺、美醜並不妨礙精神的美，原典描述他們

也能得到人們的愛慕，莊子指出在殘醜的外型中完全可以包含有超越於形體的精神美，這是「德有所長而形有所忘」（〈德充符〉）的緣故，這種對於人的精神療癒高度重視和追求，也在魏晉時代受到影響，這是因在該時期因政治道統箝制影響，各家文學作品得到自覺性的提升，人們用詩歌來做溝通並表述心情的情感抒發，並扮演著批判政治現實，匡正教化的角色，所以在魏晉有關療癒的詩歌有其獨具的價值及意義。

是故馬術復健在其展現的行為乃至生命交融過程中，心身的契合互助，可不斷地透過我們思想的意義來體現，此同時經驗到身體的運作與靈魂的存在。所以在《生命史學》一書說道：

當一個人經由曾經歷鍊心身交融的經驗事件中，重新予以探視理解、認知消化及闡明詮釋時，是方可回過頭建構個人生命的存在意義，事實上如心理學所謂「人活在事情中」，而事過境遷，往事往往沒入生命的背後不斷重複沉靜著，所以過往的經驗可視為模糊的文本，等待被理解、詮釋。¹⁷

這與本文論述莊子療癒思想哲學，對身心障礙者的馬術復健活動有著相映及啟發，內七篇之人生哲學，在如何為今世之所用層面上，並非意欲否定當代哲學思潮以及社會科學的效用，但有起自吾人內心對傳統思想流傳精華的嚮往、珍惜與尊重而自得。所以筆者希望將生命過程中「心、身」交融，視為個體人最佳的互動整合莊子哲學療癒思想，所顯現的觀點和轉化因子原因探討，又將會是提供生命歷程教育的模範例子之一，直到最後形成的「生命體」將以有益人典範值得效法的面貌呈現於世。

而在思考探討莊子哲學的療癒思想所啟發的實踐首要步驟，即是理解文本的內容，再者推敲其所言為何，來啟發而致用。觀看今日莊子思想哲學各家詮釋版

¹⁷余德慧、李宗燁，《生命史學》，臺北市：心靈工坊，2003年，封面頁。

本，可以發現後人對古典文獻的認識及理解，有諸多歧異之詮釋，並且堅持己見為真。但是任何的文獻研究方法，都有一個最終也是最重要的目的，就是在不違背原作者的本意下，發展出最貼切的詮釋方法與內容。

所以本文藉由詮釋《莊子》療癒思想的角度切入，來對「人」和「馬」共融復健活動的連結，希望顯現出豐富實踐資料可供參考。這是因為當我們將交融經驗成為研究對象，重新回憶此經驗過程來寫作時，並將所承載相映的莊子思想融通詮釋，及如跳到另一個第三人的位置，透過「現在的我」與「過去的我」在時空背景交錯中，不斷來回進行論述與體悟省思，而後我們如果回頭檢視整個交融生命體的經歷，這目的絕不是要沈浸在當中，而是要由此中走出來，此依靠的也是當中不斷無形地轉化、內化，也就是希望透過此次論文的不斷論敘，把每一次心身交融活動及體現透過莊子療癒思想交融，合成有意義的一個整體過程，使得每一段的交融體現，得以在某個整體性意義的觀照下得到理解和存在，並且豐富了自身，也豐富了每一個交融的生命體，甚至是相關參與者，使得他們理解到存在的「內在德性心靈」，不在於外在肉體形軀殘缺，乃至於是一個有障礙的身體，但是其展現出來的氣勢，展現出超越常人的內德蘊含，而不因會被身體上有缺陷的所限制。

尤其在現今高舉人本主義的普世價值裡，一個生命體更甚是一個肉身有障礙的生命體，即能像新運動哲學觀點所暢論的「健全的精神應寓於健全的身體」主張。若以馬術復健運動來呈現出這樣的「心身互動」，論證著心身同在且互為依存影響下，其心志意念的體現，必定更能驗證人本的價值。因為我們知道單憑豐富的知識乃至於自我意識的沉思，如果無法進行深刻的自覺洞察，且有實際經歷的體現，筆者都覺得不足以幫助個體生命作自我轉化，這就是任何一位身體障礙者（不管是先天帶來的缺陷或後天造成的傷害）在成長過程裡，身體與復健工具陪伴的互動中，身障者必須時時貫徹自己的意志力，並有堅持的動力，才能持續復健的活動，也才能達致日漸收到復健成效的歷程。

因在如此的心靈學習歷程中，「內德」不時會滋養身體障礙者的內在生命，進而促動復健身體的機制，身體機能的復健成效更增強心靈的強韌意志，並願與外在生活和環境中的人、事、物產生聯結互動，所以即使相對於生命體的老死，本身也是自然的狀態，生命體的存活卻不只是或只有呈現靈魂的一個面向而已，其實生命體不管在心靈或身體，展示的意義、價值、幸福感、道德與死亡等的課題，都等著我們去努力追尋研究，如果我們自詡為一名知識分子，都可盡一己之力，去論證生命體正向的意義、價值，為後世提供一涓細流，為後世子孫有志進一步研究探討之人提供初淺基底，更是證明我們在這世生命價值意義，最好的榜樣。

第三節 研究方法與架構

論文寫作的研究方法，應是為達研究目地及有效呈現研究成果，來預先擬定的研究程序，方法的執行與運用將緊扣著論文方向，筆者寄望對主題及材料進行解析和探討，使其能呈現出精確的預期結果。這就如勞思光先生說的：「**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。**」¹⁸著作論文是筆者為啟動目的和達成研究成果的動機，那麼所擬定研究程序，是一篇論文成敗的所在，所以研究方法的選擇就顯得非常重要，甚至會影響研究成果是否達到有效性目標的關鍵。

牟宗三先生說：「**中國的哲人多不著意於理智的思辨，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。**」¹⁹所以研究東方

¹⁸此為勞思光先生為馮耀明先生所著《中國哲學方法論問題》一書之序文。馮耀明，《中國哲學方法論問題》，新北市：國立空中大學出版社，2005年，頁14-15。

¹⁹牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：臺灣學生書局，1998年，頁14。

哲學的論文方法，是否亦須與西方哲學的方法有所不同，事實上，我們知道研究方法只是研究過程中的一種規則，不等同於內容，所以研究方法本身並沒有優劣可言，應只在於是否具有適當性。在哲學的研究領域裡，唐君毅先生在其《哲學概論》一書中歸納出數種哲學研究方法，包括有：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等研究方法，都含蓋在文本的解讀及詮釋。所以筆者認為選擇合宜的研究方法，並對照前後如一的目標，進行有效地操作，才可使研究成果獲得最大的功效。

王邦雄先生曾說到：「**中西哲學研究方法並用，則我們一方面可以與西洋哲學相通，另一方面也可以保住中國哲學的特色，而獲得積極互補的結論。**」²⁰雖然中西哲學有其差異性，是故研究方法亦應有所不同。但並非中西方哲學就無相似之處，若能歸其擇優的方法，適度援引西方哲學的方法或概念，但不以此為唯一的標準，只是透過不同文化傳統的哲學思想觀念之融通，彰顯中國哲學生命智慧之實踐的獨特性，以此透過對中國傳統文化的重新詮釋，嘗試更多元的開展。高柏園先生說：

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掘發與建構。原則上，詮釋的對象主要是人文科學的內容為主，……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。²¹

所以此時筆者依據研究的題目，認為生命體更應該融入「心（意志力）、身（實踐力）即身體摸索、心理記憶新的平衡關係」，便即是推展自我轉化的良方，而此良方就是《莊子》的哲學思想，他的療癒思想在今日，對於身障者的生命來

²⁰王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2006年，頁14。

²¹高柏園，《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年，頁50。

說，是一劑疏解生活的壓力及消融面對世俗社會異樣眼光的良方，讓身障者能等同於常人，自由自在地生活，坦然面對生命的旅程。夏允中先生說：「此自我轉化的原理還包含有『如何使生命體回歸到自然呈現的狀態』，但是此自然呈現的狀態並不一定是『身體復原』或是一般身體的體態。」²²對道家來說，人的形軀或只是寄居的場所。所以〈齊物論〉說：「荅焉似喪其耦」，「耦」是與心相對，是寄寓之所。對道家來說，我們真實的生命是「真君」，相當於老子所講的「道生之，德畜之」的那個「德」。²³

所以，如果說中國哲學以「生命」為中心，西方哲學則著重客體性，以「知識」為中心，那麼中國哲學的研究，目前各家因方法論的不同而有不同的詮釋出現，關鍵也大都呈現出如儒、釋、道三家的真意。本文試以著重《莊子》文本字詞概念的分析以及思想義理的論證，並對所要分析範疇的事理與身心殘疾議題，進行普遍性的推究思考、從其特色相推進乃至共同融通。另外，也將主要課題—莊子哲學療癒思想與復健活動的啟發，作為文本詮釋的基本架構。

傅偉勳先生在哲學詮釋法觀念所建構的「創造的詮釋學」，將概念的詮釋劃分成五個由低至高的層次，應可作為相互的鑑別探問，說明如下：

(1)實謂層，即「原思想家或原典實際上說了什麼。此層次在本論文中即指《莊子》原點文獻的呈現。

(2)意謂層，即「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是甚麼？」如在本文主題即是莊子所欲表達之意為何？及其所言是謂何意？此處須透過客觀脈絡分析，以了解莊子思想的原意。

(3)蘊謂層，即「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」若能透過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

²²夏允中，〈諮商與心理治療理論簡介〉，《應用倫理研究通訊》，第7期，1998年7月，頁21。

²³王邦雄，〈從道家思想看器官移植〉，《應用倫理研究通訊》，第2期，1994年4月，頁33。「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」語出老子《道德經·第五十一章》。

觀點，才能啟發原典思想所要表達的深層義理，進一步了解莊子思想中的底蘊。

(4)當謂層，即「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」盡力探討了解莊子思想體系的深層結構，通過批判思考的過程，重新架構其思想中的多層意義及蘊涵，試圖從了解莊子原典之思想底蘊中，找出莊子應當陳述之言。

(5)必謂或創謂，即「原思想家現在必須說什麼？」或「為了解思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」此實踐層次不但活化了原有的思想體系，突破巢臼思想所形成的內在難題，消融實質性矛盾並能完成莊子所未能完成的創造性思維課題。²⁴

此即本文利用文獻分析法的詮釋與現代意義的再創造，²⁵就是利用收集相關資料並進行分析據此藉以析論出《莊子》一書所蘊含的創造性內涵：進而探討出《莊子》一書療癒思想應對到現今身心殘疾者復健活動的啟發及其影響，並能將其療癒思想學問融通，幫助身心殘疾者在馬術復健之中，藉以產生內化療癒。茲將本論文架構略述如下：

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「《莊子》療癒思想的核心觀念」，首先將《莊子》經典文獻解析出文本的義理，著重在莊子對身體殘缺生命療癒哲理的意境與功夫論，運用詮釋學文本體現的方法給予現代意義之創造。

第三章「《莊子》療癒思想的具體實踐」，為銜接上一章莊子哲學思想對形軀

²⁴傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年，頁222-239。

²⁵文獻分析法也稱「文件分析法」或「次級資料分析法」，是指「蒐集與某項問題有關的期刊、文章、書籍、論文、專書、研究報告、政府出版品及報章報導等資料，進行靜態性與比較性的分析研究，以瞭解問題發生的可能原因，解決過程及可能產生的結果。」吳定，《政策管理》，臺北市：聯經出版社，2003年，頁25-26。

殘疾者的療癒思想詮釋，開展其對現代身障者的馬術復健，有何具體的會通與啟發，吾人如何繼續據此詮釋，將莊子思想的智慧擴大實踐，換言之，就是將其實質意涵化為功夫的實踐，並安頓人心進而活化心靈。

第四章「結論」，統整檢視前三章全文的主述內涵，做一回顧與展望，並用學以致用莊子哲學來肯定不論身心外在殘疾與否的生命價值，期能將莊子「**德有所長而形有所忘**」、「**才全德不形**」、「**有人之形、無人之情**」(〈德充符〉)等人生哲學透過本文詮釋，作為形軀殘疾者內化療癒之參考，並能有自身具體的實踐。



第二章 《莊子》療癒思想的核心觀念

道家傳世思想以無為的智慧、虛靜的心靈及逍遙的境界為宗旨，其中莊子對於個體本身存在的思考，著重在乎個人的自由自在、個人生命價值的實現，對於人們擴展視野、開闊心靈也具有積極的意義。這樣的哲學思想到今日，卻也都能針對現代人過於負荷的身心、疏離的人際關係和名利的盲目追求，提供一條紓解療癒的出路。所以道家重在「忘情忘形」、「無為虛靜」、「逍遙而遊」，不藉旁人譽毀來成就或唾棄自己。但在《莊子》的內七篇中部分篇幅，其為何要用身形、外貌不全的人作為主題，這些所稱「畸人」的人格展現，又有哪些影響他人的特質呢？莊子要藉其向世人及後世子孫表達甚麼意旨？本論文即欲藉由《莊子》內七篇中畸人之特質，引申道家「德有所長而形有所忘」、「才全德不形」、「有人之形、無人之情」（〈德充符〉）之論述，以轉化療癒個體的心靈。也就是研究莊子哲學在療癒思想上的體悟，無論形骸軀體上的缺陷或是容貌上的醜陋，皆無礙其「德」的發展，並因形軀殘疾者內在生命充實圓滿，讚揚其處事態度和思想境界足為現代身障者的模範。

第一節 德長而形忘

莊子的哲學思想把個人生命存在的本義，直接放在自然天地之間來看待，並以「人」為主體，著眼於人的本身個體，藉以強調對個人價值的肯定，體現對人的重視。莊子認為，如果在人有限的生命裡，能保全真性，不為外物所移，則世俗間的榮華名利皆能視之淡然，此不是在求生命之不朽，但求生命真正的逍遙，達到「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。¹

¹《莊子·齊物論》曰：「天下莫大於秋豪之末，而太山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。」

在《莊子》內七篇中，其中〈德充符〉是以畸人為主角密度最高的文本，共有六位主角，其中包含有兀者「王骀、申徒嘉及叔山無趾」及惡人「哀駘它、闔跂支離無脤、甕瓮大癭」，另外亦有〈養生主〉裏的右師、〈人間世〉中的支離疏及〈大宗師〉篇的子輿。其中獨特的是，莊子特意以身型或外貌上有缺失的人為文中的主角詮釋思想，例如〈德充符〉裡概分為六個段落，在每個段落內各描述著一位身型或者外貌上有缺失的人，其身體上部分形軀有缺陷或是異於正常人的，也是所謂「形軀殘疾型」者，在今日社會現實環境中，即我們所稱的殘障人士。另外一類「貌醜型」者，就是我們在視覺上所認為的醜陋之人，莊子也稱之為「惡人」。本文稱為「畸人」，以下就這兩類人型分述之：

一、「形軀殘疾型」者：此類者，唐代道士成玄英在《南華真經註疏》云：「**刖一足曰兀。**」²乃是指斷足者，也就是身體肢體不全。莊子在原典中亦藉由對話來解釋兀者之意涵，如右師「**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〉），支離疏「**頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅**」（〈人間世〉），王骀「**視喪其足猶遺土也**」，申徒嘉「**人以其全足笑吾不全足者多矣**」，叔山無趾「**吾唯不知務而輕用吾身，吾是以無足。**」及「**夫無趾，兀者也。**」（〈德充符〉），子輿「**曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天**」（〈大宗師〉），從中可知斷足的人抑或沒有腳趾的人，也都可稱為「兀者」，但本文指身體有殘缺、身體不全的形軀殘疾者，是包含更廣的身障人士。

二、「形貌醜畸型」者：關乎此類，成玄英《南華真經註疏》云：「**惡，醜也。**」³莊子在〈德充符〉以哀駘它、闔跂支離無脤及甕瓮大癭三人為「惡人」之代表。以其命名之意看來，莊子稱哀駘它為「惡人」，其面貌「**惡駭天下**」，推知惡人就是醜陋之人。關於闔跂支離無脤，成玄英云：「**闔，曲也，為攀曲企腫而行。脤，**

²郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁76。

³郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁79。

脣也，謂肢體坼裂，偃僂殘病，復無脣也。」形容其跛腳、畸形、兔唇；至於甕
瘡大癭，則是「盆也。脰，頸也。脰肩，細小貌也。而支離殘病，企踵而行；癭
癭之病，大如盆甕。」⁴文中描繪此二人肚子大、脖子粗，又病又醜，可謂是天
下最醜陋者，可知惡人，屬於外貌上醜陋。

在莊子〈德充符〉裡的人物，不論是殘疾型的兀者，且或是貌醜型的惡人，
前者如「王骀、申徒嘉及叔山無趾」，後者如「哀骀它、闔跂支離無脰、甕瘡大
癭」，皆是由「人物外型」的角度來論之，皆因外貌上異於常人，因此本文所言
及「畸人」，便得知其隱含「殘疾」與「貌醜」兩大身體外形的特徵。我們知道
異於常人的形貌或有著身體上的殘缺，都會引起旁人側目以及他人的輕視，尤其
在春秋戰國時期，人們所經歷的見知見識較為缺乏，再加上人常以視覺為主的五
官感覺，來做先入為主的判斷，所以常會以美醜評價一個人的好壞，即使時至今
日，現在的社會對於形軀殘疾者也幾乎少有好感，不是因懼怕所以敬而遠之，就
是嘲諷、踐踏他人自尊。

下列試以本文主角之畸人，在莊子〈德充符〉中描繪所遭遇或負面對待，或
因具有的特殊魅力，從丈夫、婦人到一國之君，都因此深受其吸引，正面的肯定，
藉以發掘莊子借由畸人與其他正常人的對話等，以創新的手法來逐步彰顯其主旨，
並破除常人未能擺脫以外在軀體論斷他人之迷障。

一、用質疑負面的態度：在第一段落中的主角王骀雖被砍了一隻腳，但在當
時戰亂時代，他所收的門徒卻和孔子一樣多，便常遭到常季向孔子提出質疑，常
季認為王骀站著不能教育他人，坐著也不能議論大事，卻能讓請益的門徒心靈空
乏的前往受教，而滿懷充實之意的離去，對於這樣犯錯受過懲罰的殘兀之人，有
能力讓人這樣敬仰他深不以為意。文篇中：常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，
從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，
無形而心成者邪？是何人也？」常季又曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠

⁴郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁82。

矣。若然者，其用心也，獨若之何？」（〈德充符〉），可見他對於這樣有殘缺的人，是不屑、嗤之以鼻的，對於門徒能受教、受益於王駘，他是一直抱持著質疑的態度，不相信像王駘這樣的人，可以帶給人民教誨和道理，此完全在於常季對王駘這樣兀者偏頗的形象，進而質疑其能力。

二、用鄙視的心態：在篇文中，申徒嘉因為被砍掉一隻腳後，與子產同拜入伯昏無人師門，卻遭到子產以鄙視的心態說：「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？」又曰「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德，不足以自反邪？」（〈德充符〉）等等語言羞辱。子產在文中是出身官宦的儒家賢大夫，卻不時對畸人說出輕蔑的話語，以及表露卑視的眼光和態度，認為申徒嘉的形體殘兀，而羞與申徒嘉並行，且認為形殘的申徒嘉，並未好好反省身形不全的過錯，沒有資格與他同門追求廣博精深的見識。按儒家標準而言已經如此，更何況如在當時品行修養不及子產的人，不免亦是對不全之人帶有著鄙視的眼光。

三、以責備不耐的口吻：叔山無趾曾踵見仲尼，向他問學，然而卻遭到仲尼的斥責：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣！」但叔山無趾氣憤地回應孔子：「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〉），叔山無趾說明自己雖無足，但仍有「尊於足者」（即德）的存在，並進而批評孔子未能看透聲名之累，無法明白「死生為一」、「君子的德性、都是有益於行德，甚至以德性和德行為標準或標榜，去聯合君子，糾正小人」⁵之道理，而去追求以奇異怪誕之名聲傳聞天下，未能遺忘解脫外在之聲名，為非全德之人。

四、以特殊魅力的優勢：外貌惡駭天下的哀駘它，在莊子文本中的描述是「和而不唱」，意指說哀駘它只是常常附和別人而已，無法對事物有任何先見或創新

⁵唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年，頁54。

觀點，且「無君人之位以濟乎人之死」、「無聚祿以望人之腹」(〈德充符〉)，這同於王賡的「立不教，坐不議，虛而往，實而歸」，但他們二人卻能讓所有的男女都願意聚集在他們面前，並讓人信服、誠服，哀賡它甚至有「丈夫與之處者，思而不能去也。婦人見之，請於父母曰：『與為人妻，寧為夫子妾』者，十數而未止也。」(〈德充符〉)，更甚者能因離開魯哀公而讓他感到「卹焉若有亡也」，好像再也沒有人能夠給他快樂似的。而「闔跂支離無脤說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩。甕瓮大癭說齊桓公，桓公說之；而視全人，其脰肩肩。」(〈德充符〉)，闔跂支離無脤及甕瓮大癭皆是面貌怪惡之人，但是兩人分別在與靈公和桓公相處之後，卻受到國君的喜愛，甚至能使君王「而視全人，其脰肩肩」，此即莊子在當代的價值觀上對如此畸人的描寫，是相當罕見的。因為倘論畸人，就是一般人都極少有此能耐，我們知道從春秋到戰國，刑罰慘重，斷足而形不全的人特多，同時，當代更流行著崇尚美男子的惡風。⁶所以常人皆認為，這些貌惡或犯錯斷足之人不能擁有此魅力，但莊子以反諷的手法，藉以突顯他所要表達的主旨，這更能引起議論深思，並幫助他人更能了解其意。

所以文章裡的人物都有身體上的缺失或形貌上的醜陋，導致他人對其充滿負面的想法，甚至蔑視、懷疑，莊子所用此寫作緣由，在唐君毅先生認為應是「其德充於內，而見於形骸，可藉任何殘缺不完之形骸而表現，而人亦更忘其形骸之異於人。」⁷是故畸人並不被外在事物所影響，心裡依舊保持平靜，自內在自然散發出來的德性，他們從遭人歧視到讓人服氣，甚至歡喜接受，他們超越外貌上所呈現的殘缺，使一般人忘記其形體上的缺失，莊子通過他們來闡述道德完美和精神自由的標記不僅不在於形體，而且也不在於智慧或感情，而藉畸人外形之差異，更能引發一般人注意，並以此而反顯出畸人內在的精神境界。這就是道家所說的「德有所長而形有所忘」(〈德充符〉)，意指至德之人，其德性是圓滿充實

⁶何善周，〈莊子·德充符校注辨證〉，《古籍整理研究學刊》，第2期，2003年9月，頁39。

⁷唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年，頁78。

於內在的，並可藉由任何的形骸外顯出來，並使人深深受感動而忘其形骸之缺陷。

同樣地，個體存在的價值和意義也不僅在於外在軀體，只要自然、自由地存在，讓精神超越生命，最終都可以達到道德完美、精神自由的目標，實現生命的價值。且我們知道在莊子〈齊物論〉中對於生死、名利等身外物之淡視看來，以為人之外形不同，在道家只是現象之差異，並不會因此而區別視之，畸人與常人若有差異，則常人與常人間不是亦有差別；若執著於外形，做出好壞是非之價值判斷，則是以成心、成見相互攻訐，並未能達致「遊心乎德之和」(〈德充符〉)，與道相通的精神境界。

因此，莊子在以畸人作為全德之人的描繪，借寓言故事說明這些人雖形體不全，卻受到眾人的尊敬與欽佩，原因是內在德全之故。換言之，畸人自身軀體上因有所殘疾，世人常對於異於自己長相的人，難免帶有異樣的眼光，且對待其多半態度不佳、面露不屑，但《莊子》裡的畸人卻能受到男人、女人的青睞，甚至君王的信賴而託以重任，儘管身帶殘缺或面貌惡駭，但因其人的內在充滿德，並保德性之貞，以致感染他人，而使人忘形體之不全，所以莊子是欲藉畸人受人敬仰、喜愛之反差，來表達「德有所長，形有所忘」的概念，即〈德充符〉中言：「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘」。我們知道這是道家以自然觀，針對生命中所遭遇的困境來提出反省反應，並認為此乃是人「心知執著」，是人須以自然觀的態度來對治、消解。

莊子承繼老子的「自然觀」，因老子倡導「道法自然」，這裡牟宗三先生說：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有型態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德、一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」觀念了解之。……「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其為主為本之意。故不是存有形態之實物

而為主為本者。⁸

牟先生向以「主觀境界」或「境界形態」的觀念，來詮釋老子的自然觀。他認為其是「一種圓通無礙、沖虛無執之無外之心境，亦即沖虛之玄德」。⁹所以自然觀是一種個體自我價值意識，也是用以解決人出生而面臨之困境，其所存在的價值觀念，這是一種主觀價值境界，或是可言是一種主觀心境的觀照。又如前述的「人心的執著」，是個人主觀的自我受縛、自我偏執。陳德和先生在《老莊與人生》一書中指出生命有困境的原因就是「人心的汨濫與誤用」，包含有四種人心的偏執，「**夸奢慕外之心**」、「**跌宕馳放之心**」、「**機巧識辨之心**」及「**偏取執固之心**」。¹⁰人心有所偏執就會流於對身外之物的追逐，而造成情緒上的起伏不安，甚至失控，人心有所偏執就會強於對名分利益的追逐，且形成算計他人、勾心鬥角的心思折磨，以致產生人生種種的弊病。

莊子希望我們面對此種種弊病能「**德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘**」的人格修為、「**才全德不形**」的理境涵養、「**有人之形，無人之情**」（〈德充符〉）的生命實踐。誠如謝君直先生所言：

實踐價值不在於轉變形軀或汲汲營營於改造世界，而當洞察客觀限制之所在，並包容如此實情，且不作任何價值對立與衝突的判斷，使內心超然於形軀與萬物之流變，讓精神不受無常者之影響，此即「無形而心成者」之意義。¹¹

這就是莊子冀望普羅大眾不要受夸奢慕外、跌宕馳放、機巧識辨、偏取執固之心影響，並藉以消解「我執」、「我固」、「成心」、「成見」，要人對生命價值及其精神做一反省，要人們本於「忘其所不忘」而「不忘其所忘」，來找回生命內在本

⁸牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁154。

⁹牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁154-155。

¹⁰王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學出版社，2011年，頁123-126。

¹¹謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010年10月，頁38。

身原有的價值精神，要我們把對形軀的殘全、物質的奢慕、名利的巧奪解放開來，且不能僅由外在的表象來私作評判，或以主觀意念、心知來造成偏頗與誤解，要以用莊子所言的「形忘」、「誠忘」，即不忘德而忘形，消除、化解生命中的有情、有執。此處「**德有所長而形有所忘**」之「形忘」，即結合「德」與「形」之概念，再次說明人應當重德而遺形。兼修「**才全**」內質、並「**德不形**」，讓德性內涵保持不外顯，開展現出「**有人之形，無人之情**」（〈德充符〉）的生命最真純本質。

第二節 才全德不形

從《莊子》內七篇中畸人之角色觀察，除了可以得到道家「**德有所長，形有所忘**」（〈德充符〉）的概念外，更深一層的觀察角度就是「**才全德不形**」的理境，莊子用描寫畸人因為外型之特異，但受到眾人側目喜愛，此藉以突顯畸人內在的精神境界，用來說明「**才全而德不形**」（〈德充符〉）的理境。我們知道莊子因生處亂世，面對世間中生命的種種痛苦與差別，提出「**齊物**」與「**因乎天理**」（〈養生主〉）的應世哲學，後在〈德充符〉裡運用寓言故事，逐一破除常人慣有之迷障，藉反差展顯出畸人內在的精神境界的概念，來作一分析詮釋，最後並用「**齊物**」觀念來消融之，復對個人精神生命之展現與落實，提出「**才全德不形**」之道德修養論，要世人破除以外形殘全判斷價值之觀念，而重內在之德性修養。此一消融詮釋更是可印證，《莊子》內七篇脈絡一貫之「自然之道」的思想。

另外，一直以來，後世研究莊學者對於莊子主張之成真人、成致人、成聖人等，其是否具備普遍性而多所疑慮，然由我們可以從《莊子》內七篇中，描繪畸人之角度觀察，得知連「形軀殘疾者」這樣不被當世價值認同的身分都可以得「道」，更不遑多論一般常人的可能性，正如高柏園先生云：「**莊子由此一方面保住人當下成道的可能，也肯定人人皆可成聖之平等性。**」¹²而莊子認為世人未能得道之

¹²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年，頁89。

困，乃對應未能從〈齊物論〉中，對於生死、富貴、名利、物我等之消泯，無視人之外形不同只是現象之差異，妄加區別視之。換言之，若畸人與常人有所差異，則常人與常人間則亦有差別；若只執著於外形全缺與否，而做出好壞是非之價值判斷，並以成心、成見相互攻訐，斷然絕非人能得道之徑途。

莊子身處於戰國亂世之中，人們常為了生存、或過多慾望而爭相出頭，所用之法不擇手段，脫越禮法、弑害君王、草菅人命比比皆是，眾人之成見與成心，莊子了然於心，故以〈德充符〉文章之結構推斷，知道莊子善用其智慧，設計數個寓言篇章，逐步引申說明「才全德不形」理境之要義。

一、「才全」是天真本德的成全。

哀公問：「何謂才全？」仲尼曰：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也，是之謂才全。」（〈德充符〉）筆者認為若以「自然之本性」解釋「才」為恰當，人若能保全了「自然之本性」，即是「才全」，當符合於莊子之所要表達的意義。此乃基於筆者閱讀下列學者的書籍統整之論。

其一是陳鼓應先生指的「才質完備」，他在《莊子今註今譯》言：「才全，才質完備。林希逸曰：『才全，猶言全其質性也』，釋德清：『才全者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全』。」¹³其二是黃錦鉉先生云：「才全，保全天然的德性。」¹⁴其三是岑溢成先生說的：

在莊子思想體系裡，萬物之「本性」就是「自然」，「事之變」、「命之行」是「自然」；體悟此「自然」而不使其內動己心也是「自然」，這就是全其自然之本性，也就是「全其才」，用莊子之用術來言，就是「

¹³陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1975年，頁176。

¹⁴黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，1974年，頁101。

才全」。¹⁵

「自然之本性」、「生而所有的材質」都可是莊子所意之「才」，由〈德充符〉中可知，「死生」、「存亡」、「窮達」、「貧富」、「賢不肖」、「毀譽」、「飢渴」、「寒暑」等外在事物之變化，皆是天命運行之化，這自然的變化發展，我們無法改變，也無從理解，我們只能順其自然，並保持心的順應而行，不讓這些外在人事變化來影響到內在心靈的和諧，不失天真悅樂之情，如此並能內在通達無礙，安之若命，天地萬物也各得其宜，各遂其生。

唐君毅先生在解釋「**事之變，命之行也；……；使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也**」時（〈德充符〉），認為畸人並無異於一般人，也需要面對「事之變」、「命之行」，然而他們的態度卻與一般人大不相同，才全者因修德之深厚，不因外物而影響內心，能夠達到「**不足以滑和，不可入於靈府**」之境界。¹⁶成玄英《南華真經註疏》云：「**靈府者，精神之宅，所謂心也。**」¹⁷也就是說一般人常受到「事之變」、「命之行」紛擾而自亂其心情，使自己內心本質不時受到波動，靈府是人的精神之宅，也就是人的「心靈」，不可入於靈府，表示不讓「死生」、「存亡」、「窮達」、「貧富」、「賢不肖」、「毀譽」、「飢渴」、「寒暑」等外在事物之變化，或天命運行之化，影響到自身內在心靈的和諧運行。

而《莊子》內七篇中所描繪的畸人，若已達到唐君毅先生所謂「**不以外物之變，而失其內在之靈府之和之言也。**」¹⁸可謂是「才全」、「保全了自然之本性」、「保全生而所有的材質」，畸人在面對天、事、命變化時，便不被這些變化所戕害，可常保內在心靈的平靜，即為才全，我們可知莊子所言之「命」，除了形骸

¹⁵岑溢成，〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋(下)〉，《鵝湖月刊》，第 59 期，1980 年 12 月，頁 13。

¹⁶唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004 年，頁 81。

¹⁷郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993 年，頁 93。

¹⁸唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004 年，頁 81。

上之殘缺完整外，尚指一切人事之變化。所以〈德充符〉曰：「**死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖，毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。**」郭象注曰：「苟知性命之固當，則雖死生窮達，千變萬化，淡然自若而和理在身矣。」¹⁹上述言明既然人之形驅乃天所命定，事之變亦為天定，人既然無力改變，就應該順天應命以平常心視之，不須強求，不須比較，所以莊子謂人當「**安命**」、「**知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。**」（〈德充符〉），這也呼應〈養生主〉的「**依乎天理，因其固然**」，依乎天理、因其固然是莊子用庖丁解牛的寓言故事來說明「養生之道」，故事中庖丁用刀時能順著牛隻的結構，無礙通過牛隻筋骨和骨節之間的空隙，不強碰牛隻筋肉骨節環繞的地方，藉以比喻常人如能本著循序漸進的步驟，順應自然的心態，應對世事之法，不要因求知而傷物損己，則無論世間事物如何紛擾繁雜，皆可應付自如，那麼便可本性無傷，天年盡享了。

另一方面，在〈德充符〉莊子以三位殘兀者與孔丘及子產相提並論，孔子在當代即為一般人心目中德性高超之聖人，子產以位高權重的儒家之姿，亦常人所欽佩羨慕之對象，但仲尼以犯罪獲刑之善惡觀念苛責叔山無趾，子產訕譏笑罵申徒嘉之形殘，不恥與之同坐同行。然而卻在對談之後，孔子與子產居然不如殘兀者而相形見穢，皆是未能認清命之所定，欲以成心而毀人，這也是莊子用以諷刺其為「才不全」者也。換言之，莊子藉畸人以超越凡聖與居高位掌權者之寓言，藉以對世人用形貌輕易作價值判斷之成心、成見作出強烈的反諷，而欲消解之。

二、「**德不形**」是德不為形所役。

莊子描繪畸人是「**虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？**」、「**恤焉若有亡也，若無與樂是國也。**」（〈德充符〉）並藉由魯哀公問於仲尼，仲尼曰：「**是必才全而德不形者也。**」而出現「才全德不形」之詞，前面已詮釋過「才全」，這裡來談「德不形」。《莊子》中「德」的意涵豐富，莊子講到的「德」，不論是〈德充符〉、「**德有所長而形有所忘**」、「**才全德不形**」中的「德」，並不是單

¹⁹郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁213。

純世俗的道德觀念，若以具體的個體人來表露，自然存在人的內心靈便是「德性」，這是筆者基於徐復觀先生所認為：「《莊子》內七篇中的德字，實際便是性字。」

²⁰，而有所得，德與性是一組同義複詞，云德性。

另外，陳鼓應先生在《老莊新論》一書解釋「德」字的意義時說：「〈德充符〉一道德充實（圓滿）的驗證。此處的『德』是指『得於道』。」²¹依筆者意會其義認為：「德在於道，道得於德。道與德亦是一組同義複詞，云道德。」而高柏園先生另有詮釋說：「『才全而德不形』之德，乃是以和言之。……屬於心，及心之虛靜而止。」²²高先生在此處解釋「德」乃為虛靜心靈、本性之靈。

依據筆者綜觀上述各學者之義，及受於陳德和先生之教導，個人體會「德」在道家的意義，乃同於「道」、「聖」、「真」等等的「自然」之義，此即是道家最高之境界，也是道家一直強調人人皆有的自然之性。我們知道一個人的外貌容相，在出生的時候就已經決定，且有時會因後天的意外病傷而造成改變的，但無論外貌美醜，或是肢體上有所殘缺，雖然拜今日科技之賜，有進步的醫療技術可進行改善，但已然無法恢復百分之百的原狀，此已注定成一事實，過多的憂慮與怨恨已不能去改變什麼現狀。莊子療癒思想的詮釋啟發，就是要把常人生命存在的意義，直接放在自然天地之間看待，「人」本為主體對象，著重於人的本身存有，並強調對人價值的肯定，充分體現出對人的重視。所以莊子認為，若人在其有限的生命裡，能保其真性，健全其真神，則世俗間的富貴名利皆能棄之如草屨，不求生命之長久不朽，但求生命真正的逍遙自得。

另高柏園先生認為「形」之義在《莊子》一書中，尤其出現最多的〈德充符〉裡，大概有二個意思，一指人之形軀、形骸；一指表現在外之形式。除「無形而心成者」與「才全德不形」（〈德充符〉）之「形」以形式、限定意義解釋外，

²⁰徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2003年，頁54。

²¹陳鼓應，《老莊新論（修訂版）》，臺北市：五南圖書出版社，2006年，頁86。

²²高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年，頁68。

其餘均作「形軀、形骸」解釋。高先生進一步論述說：

王駘立不教，坐不議，此見其所授乃吾人生命自覺之事而非關形軀，是
以其所得不形於外，同時所得亦不限於外，所謂「命物之化而守其宗者也。
」此外，莊子以「物不能離」釋「德不形」，則此德顯然為一全德而為
天地萬物所依止者。蓋有形則有限，則有所不及而不能得其全，既不能
得其全，則即非萬物之所宗而可離。因此「德不形」之形，即可由形式
義而更發展為限定義。²³

所以據此我們知道「德不形」的「形」就是指表現在外之形式而言，所以形軀者
只是我們「德」這個主人的寓所，是外在的房子，而「德不形」意旨最重要的是，
德不應該被形所役使。唐朝詩人劉禹錫在其詩〈陋室銘〉中有云：「山不在高，
有仙則名；水不在深，有龍則靈。」也是帶有此意之表達。由此我們亦可得知，
莊子認為一般人誤認形軀才是人之主或生命之主是錯誤的，也因此產生困頓之心
病，進而更以心知執著過多的操為來駕馳使役形軀，以為這樣才是養生，事實是
本末倒置的作法。

莊子在〈德充符〉中也解釋何謂「德不形」：「平者，水停之盛也。其可以
為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」所
謂平，表示如靜止的水一般，用以譬喻內心保持平靜，不去干擾萬物眾生，不去
阻礙一切的變化，而所謂德者，是人修養德性達到和諧境界，並且德性不外露的
人，萬物便不會離他而去，而能和萬物融成一片。另外，此處提及的「不蕩」之
意，就如唐君毅先生所言：「德不蕩乎名，則德恆存乎其人；而人與之相接，即
與其德相接，而不能離。」²⁴唐先生在此處表示有德者，不被外在世俗名利所干
擾，無論外在世間對其價值如何評斷，其內心皆能如止水一般平靜，而以德與人
相處，使人樂於接近而共融。

²³高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年，頁153。

²⁴唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年，頁374。

陳鼓應先生也解釋「德不形」而道：「**德不外露，內心保持極度的靜止，去凝聚生命的力量，以包容萬物，不為外境所搖蕩。**」²⁵說的就是若充滿德性之人能免去或拔除世俗聲名累贅之干擾，則將能避免自身德性之流蕩而喪失，並以內在的充實圓滿為其最高境界，此即為「德」，更是最完美的德，完全不需要在乎外在表現的，也就是說，有德者不重視外在形式之展現，無論任何形驅皆不會妨礙於其德。趙明媛先生綜合上述二者而詮釋解義道：「『**內保之而外不蕩**』即『**內保德而不外蕩乎名**』；『**內保德而不外蕩乎名**』謂『**內保吾德而不使之流散以致於有德名**』。」²⁶此乃近代專研《莊子》學者以層層推進方式，更加深入闡發詮釋「德不形」之義蘊。

另因筆者師承陳德和先生學理一脈，亦不忽略地提出王邦雄先生在「德不形」的見解，王先生認為〈德充符〉篇旨就是「才全德不形」，「德不形」就是用「形不全」來表現。王先生以為莊子是在中國哲學各家派中，對於形軀有最大詮釋的空間，因為他把形軀放得最鬆動。他認為莊子所言的形軀純然只是一個「竅」，生命就是通過這個竅發出來的聲音，人籟、地籟、由天籟來，那個聲音是真君通過形體發出來的，但是那個形體只是一個竅，所以形體是可以把它放開的。莊子有很多把形體遺忘、放開的討論。²⁷所以生命的根本，並不在於形軀的整全與否，莊子對於世俗之人過於重視「身、口、形、目、耳」等外形，深不以為然，而是認為無論外在形軀的特徵為何，並不影響人合於自然的「人、地、天」三籟的顯現。所以莊子也在〈德充符〉中，以小豬吸允剛死去母豬的乳水，後又驚慌逃跑的寓言例子，告訴我們小豬愛牠們的母親，並不在於外在的軀體，而是「**愛使其形者也**」(〈德充符〉)，是愛主宰那個形體的內在精神，莊子意在告誡我們不應過於重視形體，卻忘了滋養主宰形體的精神。

²⁵陳鼓應，《老莊新論（修訂版）》，臺北市：五南圖書出版社，2006年，頁88。

²⁶趙明媛，〈《莊子·德充符》析論〉，《勤益學報》，第13期，1996年2月，頁10-11。

²⁷王邦雄，〈從道家思想看器官移植〉，《應用倫理通訊》，第2期，1994年4月，頁35。

自古而今一般人對形體的完整是相當看重的。例如古代那些服侍天子或為官者，大部分需是體態健全，對於身軀的要求有一定的標準。直至今日的社會風氣，則亦形成刻版制式的身軀審美觀念，所以造成整型蔚為風潮。但人對於形體之完整如此看重，那麼主宰形體之內在精神呢？人本各有自然特色，可是由於人心的欲望風潮影響，使其會去強求滿足而過度追求，如此一來，部分人們不復重視內在支持形軀之力量與精神，本末倒置的追求軀殼的完整等，不具有任何意義的作為。人之形骸有不同的存在，即便是在戰國紛亂時代，有人天生殘疾或後天患病，有人因罪獲刑而致軀體殘缺，有人則能一生保有完好之形體等等因素，但莊子以為這些變數影響，此乃「命也」，即天命注定如此。

即如〈德充符〉有言之：「遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」畸人雖形軀殘缺，但如能保全其內在本質的德性，並且用以彰顯於「知其不可奈何而安之若命」的道理，就是能超脫外在形骸之殘缺，而德遊於形骸之內。亦如高柏園先生說的：「蓋才全之為全，即在其為不形，為其德不形始足以全其才，為其才全始足以顯其德之不形，才全與德不形不過是同一境界的二種不同表示罷了。」²⁸所以說「才全」之後，就是保全與生俱來之內在德性，以順應萬物之變化，如此自然會「德不形」，如果德不求彰顯於外在任何形式，則一般人初見畸人雖然會被其貌駭之，但久而久之則會因其德忘其形。如此，內在德性雖不顯露於外，但易由內成外而符應於其外在行為之表現，使常人自然歸附於他而不願離去。

郭象注曰：「德者，世之所不忘也；形者，理之所不存也。故夫忘形者，非忘也；不忘形而忘德者，乃誠忘。」²⁹如果我們詮釋「德不形」用德性內涵持有而不外顯外形，而上述「才全」指的是德性的完整保有，綜此二義，也可說即是德全並德不形，那麼莊子分別論述「形」與「德」有何意義表現。鍾泰在《莊子

²⁸高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年，頁150。

²⁹郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁218。

發微》說到：「『才全』即德全。易『德』曰『才』者，以接云『德不形』，不可用兩德字，故不得不變其文也。」³⁰所以莊子先以說明人生在世應能充實內在修養，使「德有所長」，自然能不以隨世俗風氣觀感追尋單一標準的外貌，如此而能「形有所忘」，並更進一步指出我們保持自然質性之完整與和諧的重要，即「才全」，並不隨世俗價值波動而彰顯於外之可貴，即「德不形」。綜合前後呼應詮釋，也就是說一個人要能才質完備，內在德行充實圓滿，不受外在環境搖蕩，不受外在事物影響役使，並仍然能保持內在的平衡自在，以及心靈上的寧靜。

第三節 有形而無情

莊子哲學思想以為「道」、「天」、「神」（指「心靈生命」）是「貌」、「形」、「身」（指「個體形軀」）的本源。但是我們了解到時代科學技術愈是發達、社會文化情境愈益複雜，人的身心處境與復健治療之道，也就更需要人開啟自覺的意識和深入思維的辯證，這個進路不再是一條單行線道。《莊子》思想經數千年來，有識之士不止歇地詮釋、論證乃至實踐的循環，時至今日，仍是對人們提供一心靈的良藥。《莊子》對人面對世間衍生的苦難的拯救之道，是承繼著《老子》之道，都是可以從身體的復全來加以觀察考證。人必須正視生活世界中個體的實存處境，才有可能真正自我覺察而脫其囚籠，人必須有思考覺察的能力，方能在生活世界的一切取得自由，才有可能將逍遙圓境給予落實。

而莊子所說的「有人之形，無人之情」之義及主旨為何？其實〈德充符〉中所描繪許多形軀怪狀的寓言人物，是莊子用「形」說明人有各種不同的樣貌及個性等，認為人之形骸是上天所賦予、與生俱來的或出世因環境造成不同樣貌，人因具備此一形體，而能在社會與其他人共同生活在一起，而這樣「有人之形」的生命價值不在樣貌如何，重要的卻是如何達到「無人之情」，所以莊子在〈德充

³⁰鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年，頁121。

符〉中談到：

聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也；天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！

莊子認為「知、約、德、工」都是人為不當的作用，若人常常操持這樣不當的行為，必會自損自然之性，而上天已經給我們「不謀、不斲、無喪、不貨」這四鬻，「不」即是有道家「無」的觀念，上天給我們「不謀、不斲、無喪、不貨」的天生質性，就是人「才全」的基本內涵，成聖之人就是視這些天生之質性為珍寶，並以保持整全，不使其失散及蕩潰，此思想再次呼應「才全德不形」之觀念。

相對的，「有人之形，無人之情」也可說是莊子「才全德不形」所展現之義理境界。人格境界的修養對道家來講，最重要的是必須保有面對事物變遷的自然思想，一旦當人們虛靜自心來面對，自己內心的價值觀或說是思想時，道家啟發人們去發現，不應該以外在事物來衡量我們自身生命的價值。在世上任何事物的經歷表現都是有限性的，〈養生主〉曰：「以有涯隨無涯，殆已」，每個生命的歷程也都有時間的限制，唯有放下對外在事物的心執固念，不執著於受外事、外物影響而生種種的情緒起伏，才能開展有意義、有價值（以道家言之「自然」、「成道」、「成聖」）的生命實踐，此即胡楚生先生所說之意，他說：「莊子主張，悟道之人，最好能夠『有人之形，無人之情』，能夠由重德輕貌，以至於忘懷形體，進而忘懷情感，不譴是非。」³¹

所以所謂「無人之情」並非單純所謂的道德人情，或人們相處所衍生之各種情感的觀念，莊子在這裡所說的「無情」，意指不是要常人壓抑自身感情，來斷然消除所有固有的情感，但也不要因喜怒哀樂等外在的情感，而傷害內在的本性，或因人之愛欲私貪而戕害自然的質性。莊子是希望常人能保有自然清靜之內在德性，對於個體主觀好惡的「心知執著」之面向給予消解，其所彰顯自然之道就是

³¹胡楚生，《老莊研究》，臺北市：臺灣學生書局，1992年，頁209。

「無情」。

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。……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。……人且偃然寢於巨室

，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（〈莊子·至樂〉）

《莊子》「鼓盆而歌」寓言描述，莊子妻死後，他先是哀傷悲痛而哭泣，這是最真情感的自然流露，也是人之常情。後又為妻子離世回歸自然，鼓盆而歌，此乃莊子認為人如果過分沉溺於哀傷，因情感之起伏而傷神勞心，則亦非他所贊同。「無人之情」就是指要人們能消除在主觀上的是非、好惡之心知定執。「有人之形，無人之情」亦可說是莊子描述內德圓滿充實達道之聖人生命特質與存在型態。

所以我們知道莊子期望常人無論是在外觀形軀上、行為習慣上抑或是心靈思考上，應該要能夠明辨接受客觀事實存在的必然性，所以在知覺感官層面上，面對他人時，無可避免會產生明顯的差異性，因為常人無論是外在形軀、行為習慣或心靈成長上，都必然會有所不同，而如果我們的心靈思想侷限於生命的心知執著之中，此不僅是窄化了我與他者之間互動的橋樑，我們當然更無法去探究了解生命的深度，因生命有了其深度，使人們能更具有內在德涵去接納他人、事物與我之差異，如此一來，更是能開放自己與他人的生命寬度，包容接納更多元的人事物。所以常人如果在面對天地萬物異於我者，重要的是在於能否打開自我侷限的思想，解放消解執著的固有意識形態，若是能將天地物我視為一整體的話，就會如莊子在〈德充符〉中談論面對外在形軀的殘缺時所說的：「**有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也！警乎大哉，獨成其天！**」

「有人之形，無人之情」所指的「人形」、「人情」重點在於人生命所具之內涵及生命運作中的所為，聖人生命的實踐應該具有的樣貌，即是「有人之形，無人之情」。莊子哲學一脈思想並非要人需離群獨居、獨善其身，相反的，他期許世人應該是將身處於人間世，並在人世間中修養自己的內在心靈，以免在面對

他人、他物所產生主觀價值對立時，會造成自己生命的耗損及傷害他者。這是因為如果無法修養德性內涵，造成世俗主觀價值對立及人為造作，並錯誤的認為這是生命在世應有的價值展現，必定會形成人事物與我之間衝突不斷，那麼如此一來所呈現的生命樣貌，一定會一直遭遇難解的困境，失去生命存活正向的意義。

莊子所說的「無以好惡（是非）內傷其身」（〈德充符〉）的觀念，在這裡就可以做為我們對正向生命價值反省思考的命題，在我們的生命活動歷程中，生存的基本需求，是天地萬物所必要的條件，生命的價值決不應該只是滿足生命的基本需求，所呈現的作為及樣貌，一個優於思考能力的人在天地之間存在，並作為一個生命價值的實踐者，更應該能夠去體認其生命的意義、生命的價值，如何能重於泰山而不輕於鴻毛，而其關鍵之處就在於能夠化掉心知執著以清通生命。

據上所述，就衍生莊子思想另外一個生命重要的課題，「有用」與「無用」之論，這也是在二次大戰期間，德國納粹偏差地基於優生學及貶低殘疾生命價值觀念，用絕育或殺害的手法來處理殘疾生命，留給當代世人諸多討論與反省的議題。時至今日，世界上仍有部分的人士，存在身障者是無益於社會，和不應該耗費資源來照顧他們的想法。「有用」與「無用」的論述，也是道家最重要的思想之一，莊子更是在〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈人間世〉等篇幅中論述此一觀念。

莊子發現人們所追求的生命意義，乃是以侷限的、單一的、片面的「有用之用」為生命主體，常常通過「有用」、「無用」的對立觀點，來評斷生命價值的高低，也就是說人們常以「實用」的標準，希望生命能展現有產生一些外顯、看得見的利益，並且人們不斷以此想法去進行生命的作為活動。事實上人用此現實「有用」的利益觀念來生活，反而讓此生命的「有限性」更加明顯，更加窄化了生命發展的空間。而且，一旦人們體認到若「有用之用」功能，產生變化消逝後，就因此使自己容易產生他個人價值在社會上的被否定，而使得自己生命失去方向，甚至產生結束生命的想法與作為。

生命個體在人世間是否有意義、有用，並不是需去符應社會上所追求的「器

用」，這樣的生命就只是一種工具、一種器物，這也只是為符應社會上追求物質層面的價值觀，以此來尋找生命存在之理由與價值，事實上是對人類生命的一種貶損。並且當人一旦察覺自身已不符於此社會價值觀時，即遭遇人生命嚴重的困境，所以針對這樣的生命困境，道家老莊哲學是以其「無」的論述思想，藉以打破「有用之用」的魔咒，引領進入「無用之用」的觀念，以透過這樣的思想觀念來重新看待多元生命體的生存歷程，讓人明瞭生命的意義，不需要被侷限於「有用」的觀念之中，而是能以此通過生命進行更深一層的思考感通，進而開展出更多不同面向的生命價值觀。

另外，莊子在〈德充符〉裡敘述有關兀者申徒嘉與子產之間的對話，指出在面對世間有「形」存在的情況下，冀望常人不要用主觀上的角度，以他人之外形來評價他人。這也是莊子來詮釋他的「安命」觀點：**「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。遊于羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。」**（〈德充符〉）安命的實踐核心意義價值在於用「安」來呈顯，這裡莊子希望常人在面對天地間萬物客觀事實存在之價值下，明白知道不去逃避，在生命主體上開展「德」的精神境界，並能轉化自己以**「哀樂不易施乎前」**（〈人間世〉）的功夫心境，如此一來亦能對生死的生命起伏，安之如飴。所以莊子此安命的功夫，且是冀望常人面對客觀人事物之「不齊」所產生的反應，不要因自己的心知、成見作用，貼標籤以區別好惡，不要因這種人事物的相對性，而產生互相對立的價值觀，陷入評斷的心知執著之中。我們要能超越「心執」、「常情」對形軀不全的固執，涵養一個人我或物我不起衝突的內在精神境界。

莊子說生命的存在是**「道與之貌，天與之形」**（〈德充符〉），意指人的內心對客觀現實環境中的事物，會有各種情感和反應產生，莊子要我們面對這些生命環境必會遭遇之事物，最重要的是如何能夠安然無傷地有所安頓。不同其他家派思想及一般人的見解，莊子肯定人必須以「有德」的生命樣貌來面對，莊子說明一位有自然德性內涵的生命實踐者，不以外表形軀上的異於常人，來作為一套對生

命存在價值評判的標準，因為人與人之間的相處，不僅只是在外在樣貌的認知論斷，重要的是，應該有著內在心靈上的感通，乃至回到人內心涵養自己有天地萬物皆「齊一」的精神，來面對彼此之間存在外表的差異。

〈德充符〉寓言中描述申徒嘉求道於伯昏無人時，已然忘記自己是形軀上有缺損殘疾之人，並明乎「**知其不可奈何而安之若命**」(〈人間世〉)的道理，以超脫外在形骸之殘缺，而遊於形骸之內，其原因在伯昏無人在與人相處當中，全然不以外在形軀來評斷一個人的生命價值，申徒嘉形容他與老師相處時說道：「**吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。**」這就是莊子口中的「**有人之形而無人之情**」，也就是其稱的「**無以好惡內傷其身**」、「**常因自然而不益生**」(〈德充符〉)所呈顯出來的聖人境界。

最後在〈德充符〉篇中莊子與惠施對話之中，我們可以再次知道莊子強調「無情」在精神修養中之重要性。惠施是戰國名家，擅於辯析名理的學者，莊子常批判他逞其私智，捨本逐末而不自知，其言論常違背大道全德。在〈德充符〉這段對話中說到：

惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」

惠施主張是人就自然會有好惡之情，即「人故無情乎」，並且認為此一好惡之情與「益生」有關。益生是生命自我保存的本能，不益生便不能保存自身生命，好惡之情只是生命自我保存功能的表現而已，毋須排斥。但這對莊子而言是「外神」、「勞精」的傷身之舉，就連是自以為「就利避害」、「益生」的理智行動，也無非是過度驅動的好惡之情，因此才会有「**倚樹而吟，據槁梧而暝**」的疲困之相。劉滄龍先生認為莊子並不否認，只要是就會有自我保存的生命本能，也就會有好惡之情。莊子所要反對的是，過度而不自然的益生，會「內傷其身」的好惡之

情。³²所以莊子說惠施枉費了天所賦予的形貌，徒以「堅白」自鳴為賢。

這也是因莊子所要詮釋的「無情」，與惠施的「有情」形成對比，兩者有著不同思考層次的探討面向，莊子的「無情」意指「應物而無累於物」要去排除執著的有待之情，「應物而無累於物」出於《魏志·卷二十八鍾會傳》之注，³³原文如下：「何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同……然則聖人之情，應物而無累於物者也。」文中述論王弼不認同何晏，他覺得人格圓滿的人，亦有情感，但能操持得宜，不為外在人、事、物所傷害，故有別於一般的凡夫俗子。他點出「應物而無累於物」，並非是與世隔絕，而是自在應對。是故謝君直先生且認為惠施與莊子之間的對話在：

從辯論的角度觀之，惠子追問人的定義，並以是否「無情」來界說，而莊子的回答則離開惠子的語境，不以「人」與「情」之間的必然聯繫來討論，反從自立「人」與「無情」的意義來回應惠子的質問，並在回答「無情」的意涵中述及「自然」一詞，因而理解「自然」的觀念也就須從「人」與「情」的涵義來著手。³⁴

惠施以為常人的生存，一定要需求於外在的事物，且是生命運作歷程不可或缺的「益生」，但是我們理解莊子的「無情」即是要無執於身形，不因常人因外在形軀上的感官知覺，其運行的活動來主宰人的內心，而以致衍生心知執著。生命的意義不該強執於追名逐利等的外在事物的需求，生命更該不受限制地逍遙自在在思想意識上展現，所以莊子才會以前述的「道與之貌，天與之形」(《德充符》)，來冀望常人能順應無為、無執自然的本性，如此亦能無私地去包容萬物乃至人們

³²劉滄龍，〈身體、隱喻與轉化的力量—論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》，第44卷第2期，2014年6月，頁189。

³³《三國志》是由西晉陳壽所著，記載中國三國時代歷史的斷代史，同時也是二十四史中評價最高的「前四史」之一。

³⁴謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010年10月，頁36。

彼此之間的差異。

〈德充符〉中的畸人所展現出的是無為自然的「常心」，能與人「游於形骸之內」(〈德充符〉)，生命不被限定於形軀的殘缺，其思想能提昇於「德有所長而形有所忘」的人格境界，並具備「才全德不形」的價值內涵，開展「有人之形，無人之情」的生命實踐方向。所以莊子在〈德充符〉反復述論說明，生命有意義的內涵價值不在於用外在的事物或名利來附加增值，亦不因外在形軀的缺陷而有所減損，應是以「自然之道」的生命觀來展現德的內涵價值。

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、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，並且真心誠意地研議對策，以期許眾生都能夠永遠免於此病痛，由是乃突顯了他們之作為人間醫王的角色寫照。」³⁵筆者認為這是對莊子乃至是道家哲學在療癒思想上，作一最真切的註解。莊子要我們體現生在現實社會的環境，是無法逃避也不應該逃避，如何消解現實生命的存在困頓處境，他要我們有自覺地做修養的功夫，去除人生的負累—「心知執著、人為造作」，不斷地以修養功夫來克服、轉化及超越負累帶來的人生困境，如此可邁向人生的理想、安頓人生的旅程，所以說《莊子》乃是一部充滿療癒、智慧的人生哲學寶典。

³⁵王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學出版社，2011年，頁7。

第三章《莊子》療癒思想的具體實踐

在《莊子》內七篇裡，將常人對形軀看法的角度，以美儀與醜態、喜愛與厭惡、有用與無用的對話位置，完全轉換過來，用反諷的描繪手法，把擁有魅力、智慧之道的能力賦予在殘缺人士身上，運用的寫作方法，張顯莊子思想隱含著深刻的慈悲、療癒和重新創造的生機。且莊子思想又具有以療癒為核心性格的特性，故在本章節論莊子思想與馬術復健之關係，將扣緊第二章所論述療癒的觀念（「去執」、「去私」、「去偏」、「去愛」）進行對話，作為尋求兩者可能互動關係之橋樑。馬術活動從古至今仍被視為貴族才能從事的體育技能活動，身障者能進行此類活動且擁有騎乘技術能力，在世俗的傳統觀感成了相當大的反差。筆者覺得這是與莊子哲學思想以寓言，描繪畸人具有的能力與位高權重者的相形見绌的反差、反諷，也有著同樣之意涵。如此對身障者的馬術復健活動來說，如能融會貫通莊子哲學所揭露的思想，內化在其個人心靈層面，進而開展生命實踐的作用，這對從事馬術活動的身障者來說，是一劑能持續提供強心的良藥配方；同樣的，也能鼓舞更多身障者投入相關的復健活動，讓他們有一個圓滿充實的人生。

第一節 《莊子》思想與馬術復健之相通

在《莊子》一書我們可看到多元及對應常人反差的身體樣貌，文本內出現的是閒散的身體、醜陋的身體、殘缺的身體，甚至支離怪異的荒誕形體身軀，且這些生理體態，看在常人以凡俗觀點對形軀樹立的範本，多少都具有非正統、不合禮教、具邊緣性等負面特徵。但這是莊子欲藉批判禮教規範，而用破裂、壓抑、反諷等手法，來對比世俗所顯現的君子、禮教、規矩身體。如〈齊物論〉的「形如槁木、心如死灰」，又如本文在第二章所揭示〈德充符〉的畸人特質，或是〈大

宗師〉的「墮肢體，黜聰明」等，在莊子的眼中，上文提到的這些人都做到了個人對生命理想的完成，和對生命精神的超越，也都成功地實現了個體存在的價值。人不管多麼複雜、多麼奇特最終都表現為一種存在。而且莊子認為人的存在（是說進入實踐活動領域，如物質生產、社會政治、精神文化等）不是離群索居，是以人個體存在現實社會為前提的，這可說是莊子並沒有被動地接納身體的存在，他將身在萬物現實世界的人，其精神層次提昇，充分展現出獨特的東方式的圓通智慧。

莊子的哲學思想是要人安命在現實社會，而去尋找最好的生活方式的哲學，一切價值取向都是以此為出發的。莊子認為人的本質就在於生命之中，而生命之具體就是形軀，身體的存在，就是人的最實際之處，因此他在〈養生主〉中說：「**為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。**」意旨是要人不汲汲於名利，避免為惡而刑戮，以自然之道的規循而活，可以保全生命，養護生命而安享天年。

所以筆者體會到莊子的療癒思想哲學，不在於復原已然殘缺的形軀，而是從觀念和實踐智慧的提升，以重建生命之自然，讓即使是殘障之人，亦能成為異於凡俗的真實存在。他在文中經常提醒人們不要輕視那些形體殘缺之人，除了是源自於莊子對身軀體驗普遍性的深刻認識外，更大的淑世關懷是他的哲學蘊涵著對人普世的溫情。他對人的期望很高，高度肯定人的價值，而且認為人身為萬物的一分子，所有的人類對待彼此都應有一種自覺的平等觀，在他的角度看來，任何人都是可以啟發的，其存在的價值有著無窮高度可發展的潛力，這種潛力雖需靠自我開悟，但是有時外物還是能起到一種引導的作用，如古典文章的知識、身體五官知覺的刺激（即是對身體的刺激）。所以《莊子》文中的「真人」、「聖人」總是能帶著微妙的感染力、親和力。莊子在〈大宗師〉說到：

其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴乎其似喜也，崔乎其不得已也，濇乎進我色也，與乎止我德也，

厲乎其似世乎，警乎其未可制也，連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。

莊子即是積極地看待這種感化的力量，並且認為人作為智慧生命，他須會不斷審視自己的生存狀態，即是如何生存，他寄望人們不要過著沒有價值的生活，就是人一直無法自悟自覺地活著。所以他認為依存的生命狀態，包括人自我內在精神的和諧狀態、社會關係的和諧狀態，還有人與自然關係的和諧狀態等，這三個和諧關係緊密聯繫，其實又必須是互相深刻依賴著。馬術復健展現的理念也是不放棄任何一個生命，尊重任何一個生命體的存在價值，雖然馬術復健所費不貲，須投入的物資人力浩大，過程辛勞且須持之以恆，種種的困難突破克服都體現莊子思想觀點對人存在價值的肯定。

那麼如果對照本文所要研論的身障者，其所進行的馬術復健活動，與前文及前章所提《莊子》在形軀殘疾者所詮釋的療癒思想相通之處，我們就必須接續談論相關的馬術復健活動。在今日身障者馬術活動，不論在競賽或復健上都有相當大的發展，因馬術本為現代五項的競技項目之一，¹所以馬術運動亦貼近運動哲學的論點。運動哲學理論的起源，嚴格來說，其實就是因應運動競賽中，選手過於重視競賽成績，造成身體乃至生命的耗損喪失，所以運動哲學也可以說是一種省心、省身研究理論的探討工作，如曾子的名言：「吾一日三省吾身」（《論語·學而》），這裡省吾身，其實也是省吾心。所以筆者認為涵蓋著馬術運動的運動哲學，其走向仍然不能脫離中國哲學的理路，因為運動哲學的研究，若是去忽略心靈而獨尊身體機能的研究，不理會心、身之間存在的關聯性，可能使運動哲學研究侷限一隅，而難以發揮運動哲學觀的全貌，且可能在理論與實際的應用上受到制拙，而未得以發揮這門哲學理論的效益。

我們知道運動哲學的倡立，即是因應解決運動員比賽面臨焦慮的問題，就個

¹現代五項運動是 1912 年在斯德哥爾摩舉行的第五屆奧林匹克運動會，首次引進的“現代”五項運動比賽，保有古代五項運動（跑步、跳遠、標槍擲遠、鐵餅擲遠以及摔角）的傳統精神，更進一步由當代的射擊、擊劍、游泳、馬術和跑步五項運動組成。

人生命體情緒上顯現焦慮現象來說，它絕對不在於單單是鬱卒或坐立難安等，純粹心靈狀態呈現而已，它也是心悸、恐慌及顫抖等的身體狀態呈現，排除焦慮的方式。劉一民先生認為可以由如：冥想、靜坐、自生訓練(Autogenic training)、自我暗示或自我催眠等等，比較傾向於利用改善心智的訓練方法著手，但是不能否認的，它也是可以由較漸進式的方法，像肌肉放鬆法(Progressive Muscle Relaxation)或生物回饋法(Biofeedback)如：瑜珈術、太極拳或慢跑等較接近於身體上訓練的方法著手。²馬術復健活動也是一種體育運動，馬術復健意謂著有馬匹參與，及在馬背上進行的一種醫學上的物理治療。德國醫學家蓋倫(Galen)認為在物理治療的理論中，所有的運動治療都有一個基本論點：大腦中所儲存的動作型式，與周邊肢體的反應之間，存在著一個「功能性的循環」，這個系統可以用物理治療的方式，亦即引導性的動作(guided movements)，加以介入。³事實上任何的復健活動都是希望能夠提昇身障者對身體的意識與敏感度，使他們更有意志力上的動力來主動地參與治療。

馬術復健是一項需要兩個生命共同配合的活動，人相對應於另一個生命陪伴的活動，因為是一匹活生生的動物—馬，是可以引發復健者主動的反應，但最重要的是，我們必須知道馬術復健活動對於身障者所產生的心靈與動機上的效益性，尤其在當他們對原先機械式的治療方式感到厭煩不耐時，漸漸失去復健活動所想達到的效果，並且因而失去對改善身體機能健全失去信心，乃至心身感到交瘁。一個活的復健訓練伙伴更能夠引起他們與之互動的興致，所以用馬匹作為復健訓練的伙伴，身障者往往能夠真正地與其建立起「身-心-靈」各方面的良好關係。而且藉由馬匹所提昇的心理與社會適應的能力，⁴也是馬術復健活動中最重要的

²劉一民，《運動哲學研究-遊戲、運動與人生》，臺北市：師大書苑，2005年，頁143。

³張珮玥·林明慧譯，(馬術治療簡介—馬術治療及其遠景)，《中華民國傷健策騎協會會刊》，第1期，2016年3月，頁5。

⁴此乃由於馬匹的騎乘運動在重視休閒如歐美國家中，能騎馬代表著時髦，平穩收入、社會地位的貴族運動。另外騎馬除了是一項高尚尊貴的運動，其所運用不只是個人的體力，還需要靠智慧、

一部分。是故「馬術復健活動」是種整體性、有系統的方式，強調精神運動性及心志和身體互動的復健活動。

馬術復健與莊子強調心靈自由是精神性的而非軀體性的思想，有其相通之處，因此對心靈自由的體驗，側重在內心體驗是相通融的。而且筆者認為精神的自由須通過具體的軀體活動來表現，身心障礙者不畏於形軀殘缺的限制，戮力投身於嘗試馬術復健活動，感受身心的融合外，身障者以存在的意義而言，他讓自身這個具有主體性的個體，超越形軀的限制，發揮自由抉擇的力量，為自己的生活目標和生命理想奮鬥，和莊子在對個體存在的生命延續進行思索時，積極尋找個體對生命的完成和精神的超越，有著相通的思想蘊含，這並不是盲目極力追求生命本身的延續，而是詮釋了人的圓滿，是在精神境界上追求而非在軀體上追求，亦可見證莊子借畸人軀體的有限拘束，而對比其精神的自由無限的哲學療癒思想。鄔昆如先生曾說：

具體的個體人本身既是可被討論的客體，也擁有不容否認的主體身份，這種主體性，無法使得可忽視他，也使這個具體的個人能夠為自己主觀的想法、看法做一合情合理的抉擇，選擇了自己的存在。⁵

要讓身障者願意跨上馬背，進行馬術復健活動，需要的是指導者的智慧、陪伴者的耐心、身障者的勇氣及馬匹擁有者和相關人士的愛心等，但是最重要的是身障者本身的因素，馬術復健的治療活動論點，認為每一個人是獨一無二的，不可替代的存在，也有著獨一的人格特質，身障者參與了馬術復健活動，即是在彰顯出他們不懼畏形軀殘疾，如此人生苦難的限制，突破困難去進行此一項社會認為高尚的運動，即是他們選擇了自己的存在，進而嘗試肯定其生命的價值。

而莊子哲學思想何嘗不是以人生的苦難為起點，在《莊子》裡特以為數眾多，

耐心、勇氣與愛心。例如在學習騎馬的過程裡，騎者須經由與馬的溝通（因無法單靠蠻力），學得控制EQ的方式，進而達到自我肯定。

⁵鄔昆如，《存在主義透視》，臺北市：黎明出版社，1975年，頁5~12。

且脆弱與殘缺的個體生命為依託，如〈養生主〉裏的右師、〈人間世〉中的支離疏、〈德充符〉內的六位兀者、惡者及〈大宗師〉中的子輿。莊子並師承哲人老子為眾人找到了可以安身立命、安時處順的「道」，並以此為基礎，拓展其療癒思想理路的內涵。莊子在〈大宗師〉篇借孔子之口稱道方外之人：「**畸人者，畸於人而侔於天**」，莊子這裡認為形軀異於世俗觀點的畸人，亦是合於「自然天道」的聖人，他在同篇章中描繪因病而致形軀毀損的子輿時說到：

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？」

莊子描述子輿非但不因自己曲屈不伸的樣子，而厭惡自己或怪罪他人、他事，反而把自己的形軀毀損當作是上天對他的恩賜，認為如果上天把其左臂變成公雞，便可用來報曉；假令把其右臂變成彈弓，便可用來打斑鳩填飽肚子。假令把其臀部變化成為車輪，把其精神變化成駿馬，就可用來乘坐。並認為生命的獲得，是因為適時，生命的喪失，是因為順應；安於適時而處之順應，悲哀和歡樂都不會侵入心房，損害本性。且以為這能解脫了人生倒懸之苦，而人不能從這困境自我解脫的原因，則是因為受到了世俗的眼光及外物的束縛。況且認為事物的變化，已不能超越自然的力量由來已久，眾人如何能去厭惡、排斥自己現在的變化？

〈大宗師〉運用畸人這樣主題，認為其形軀殘損卻內德充實，突顯出天人的反差，而此差異的天人對比，也就是藉由形軀殘疾者這樣的主題，才能強烈地表現出對形體殘缺的超越，以及對生命之情的通達。這樣的哲學思想，對形軀殘缺者的人生是充滿療癒的體現。有人說：「笑也過一天，哭也過一天」，常人如不能體認到內在的命限，其在形軀上及情感上也必然的受到限制，這是違反本文前章詮釋《莊子》有關「**德有所長而形有所忘**」及「**有人之形、無人之情**」(〈德充符〉)

的哲學思想。所以我們也可以說，生存的苦難與精神的危機，既煉就了莊子的人生智慧，也提升了莊子的人生境界，吾人乃至身障者都該好好深思這智慧，效法莊子提升自己人生之境界，也才是能脫離人生接踵而至的困境之不二法門。

一般人的價值觀點，也時常將形軀殘疾者與「受刑」、「犯罪」、「不道德」或「未積德」劃上等號。但在〈德充符〉中，莊子以寓言人物孔子與叔山無趾的對話，說明生命不得已遭遇困境或形軀上受到傷害時，必須要有「知其不可奈何而安知若命」(〈人間世〉)的思想，莊子寄望人們對生命能拋棄困惑消極的思想，安知若命後亦能有積極的作為。〈德充符〉中說到：

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！」

叔山無趾雖然受到貶低輕視而感到內心受創，但他不氣餒地與孔子對話，仍能保持心靈平靜的自然境界，展現德者之風範。莊子藉此告知我們「全德之人」的生命智慧，是不侷限在形軀的殘缺上，而在他們仍能超越身體的殘缺，體證內在精神的重要境界。

對照身障者從事馬術復健活動的例子，可知與莊子療癒思想之相通。曾經來臺進行馬術表演賽的德籍 Mrs. Liz Hartel 女士，她在身體狀況健康時，是一位馬術騎乘的愛好者，但不幸於 1943 年罹患小兒麻痺，在接受外科手術及醫學上物理治療後，她的行動只可利用拐杖勉強進行，但她沒有因此放棄所愛好的騎馬運動，所以她重新回到馬背上進行原有的騎乘運動，艱辛地靠著意志力來進行復健，並在一段時間後，她發現自己的背肌的肌耐力，及下肢活動的協調性明顯改善，當然她的身體健康狀況也越來越好，於是在九年後，Mrs. Liz Hartel 參加了當年奧林匹克運動會，所舉辦的馬場馬術(現在稱為盛裝舞步)項目的比賽，她的對手是來自世界各地長期受國家培訓、進行專業馬術訓練，且實力堅強、身體健全的

選手，但 Mrs. Liz Hartel 不畏艱難，靠著心靈意志力的堅持奮鬥，最後以次高積分奪得銀牌，後來更不畏辛勞到世界各地巡迴表演，以自身的例子鼓勵身障者，此等肯定生命價值精神，展現了如叔山無趾等德者風範，充滿著鼓舞正向生命進路的智慧。所以在我們面對現實殘酷的事物發生時，我們能藉由道家古典文本，尤其是《莊子》思想哲學來提升本身的精神境界，涵養生命內在意義的價值。

由此我們知道，莊子要我們人生唯有不自限於自己所畫的思考範圍，應該鬆開自限的「心知執著」，重新開展生命意義的視野，如此跨出被自己拘限著的人生框架外，才會發現我們能回到「自然」、「無待」、「無為」與「逍遙」的天真樸素心靈本質。這樣的《莊子》療癒思想相通於世上，成千上萬身障者從事馬術復健活動的實踐展現，如此筆者覺得應該讓更多身障者，融通莊子的哲學智慧思想，作為他們生命「自然之道」的實踐方式，安頓他們的心靈，達至平樸自然的人生旅程。

第二節 《莊子》思想對馬術復健之啟發

在《莊子》一書中，我們知道他用了許多形軀殘缺的寓言故事，來表達對個體存在的思索。莊子在強調個人對生命價值的使命完成，能更具有激勵人心的意義的是「畸人」的例子。莊子認為這些「畸人」的偉大之處，在於不為形軀的殘缺所困，注重精神上的「全德」，而獲得了精神境界的自由與快樂。如在〈德充符〉中：「**立不教，坐不議，虛而往，實而歸**」的兀者王骀擁有的學生，可以和孔子中分於魯。而兀者申徒嘉「**遊於形骸之內，不索於形骸之外**」，讓子產相形見絀地無話可說。只能「**踵見仲尼**」的叔山無趾，連寓言中的孔子都因與其交談辯論，而為之折服他。還有闔跂支離無脰和甕甕大癭因有「**無入之情，故是非不得於身**。」此高尚之德，也讓認識他們的人改變了以貌取人的觀念。更甚者是，惡人哀駘它雖面貌惡駭天下，且「**和而不唱**」，但不只一般人喜愛他，連國君都

「有意乎其為人也」，想把王位權力都讓位給他。

《莊子》思想就是要人們把待人處世哲學從「形骸之外」拉回「形骸之內」，莊子通過他們的描繪來闡述，道德完美和精神自由的體現完全不在於形軀，並且也不在於庸智或世俗的感情，且不要對他人身體樣貌，以先人為主的眼光妄加評斷，而造成成心、成見，如此將個人形軀視為重點，反而讓真正的重點—「德」被遺忘了。相反地，要體認個體存在的價值和意義，在於生命只要自然、自由地存在，並讓精神超越生命，最終都可以達到道德完美、精神自由的目標，體現生命的價值。所以可說莊子對於個體存在價值的思索是：個體存在應是天賦的、自然的、自由的；如要實現個體存在的價值就要順應自然，順應天性，達到精神的絕對自由，此重視生命內在價值提昇的實踐作法，不只是莊子要打破一般人對形軀殘缺的觀念，並且希望人們要以一種「無」的狀態進入這種精神的絕對自由。

此「無」的概念是承續老子思想而來，在老子的《道德經·四十章》說到：「天下萬物生於有，有生於無。」王弼校註曰：「天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。」⁶老子認為天地萬物都是從有形之物起始的，因為有有形之物而天地萬物得以存在，如人的形軀是有形之物，是屬於「有」的範疇，是所被人感知的憑借和載體，而有形之物的本源才是無形之物，所謂「無形之物」即如心靈，是屬於「無」的範疇，無形之物是有形之物存在的目的與意義的根本所在，所以靈魂要依靠身體這個載體，否則無所依托，而身體有了靈魂才有根本，而變得有意義。所以人作為價值主體存在，尤需具有內在意義之價值。牟宗三先生曾說：

當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的（practical），……中國的學問都是實踐的，……用道家的話講，實踐的所表現的就是解脫、灑脫、無

⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁113。

為這類的字眼。⁷

中國儒釋道三家皆是以實踐為先，老子即是以生命及生活實踐為首要關懷，所以《道德經》中「無」的概念，是一種實踐的概念，道家通過聖人對「無」的實踐與體認說明一切存在。所以莊子進一步利用畸人之例子，引導世人審視自我，強調形軀的殘缺可與內在自然心靈相並立，而人的自然心靈與世間的道德如能融為一體，即可實踐內心充實圓滿的道德。

由此知，道家老莊思想並不否定形之存在及其價值，只是我們必須體認到，「形」者只是「德」這個主人的寓所，和心知一樣都是與生俱來的，所以形軀是生而有涯，但是人們常常忘記在我們自己，真正的主人是內在的「德」、「真宰」，反而故作操持心知想要去養外在的形，過於重視外在形軀，如此地以心知執著去馳聘役使此形軀，即如〈養生主〉所說的：「**吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已**」，此告誡人們不應以有限的生命，奢望去追逐無窮無盡的知識，忽略自我因而令人疲憊不堪，且盲目地追求，最後卻忘了學習的意義，這不只是件對生命有害的事，也是做不到的事。

所以內在之德圓滿充實的人，即便是其形貌「惡駭天下」，並不會因此而遮掩其人格之美，莊子寄望常人對於自己內心涵養，應訂下崇高的目標，來追求這種內在生命的圓滿之修養境界。換言之，常人如能破除消解外物形質對感官的主宰，尤其是對形軀健全的心知執著，便進一步可以超越形軀的困頓，達致人的內心精神之德圓滿充實。我們知道這樣的「德」，其狀態是和諧的，包含著內心的寧靜，不被外物所役，也不被內心的心知執念所左右的安寧狀態，這種內在之德的精神在《莊子》的畸人身上得到具體的體現，形軀殘缺是易而可見於外的缺憾，是形軀殘疾者必須面對的首要問題，形軀殘疾者須先接受自身之殘缺，才有辦法走出去。但多數形軀殘缺者都無法突破這個關卡，陷於高度自卑的緊張心理狀態，屈於社會現實而自度過一生。

⁷牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁93-94。

但是《莊子》在〈德充符〉中，以申徒嘉的例子告訴我們，應該破除這樣的想法及做法，申徒嘉譴責子產曰：「**今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎。**」申徒嘉明白接受自己是兀者的事實，且不因此而自卑意志消沉，認為既然斷足已是不可改變的事實，那麼就應接受命運這樣的安排，命運的必然結果影響的是人的形體和遭遇，形骸之內的精神卻可以讓人的內心保持圓滿自足，並在「形骸之內」讓自己健全，保持內在的「精神之德」，保持內心的寧靜，不被形骸之外的俗世事物所干擾，這就是有「德」者的表現。

所以也是「**知其不可奈何而安之若命**」（〈德充符〉）的體現，我們知道身障者願意走出戶外接受馬術復健，首要就是他們接受了自己外在殘缺的事實，並克服社會歧視的眼光，導正因此帶來不健康的心理，不因受成心宰制而有所逃避，勇敢地進行馬術復健，以此學會了控制懼怕，去嘗試練習對危機處理能力的機會，如此而能增長對新事物的接受度和學習的自信心，他們騎乘馬匹從馬背上瞭望這個世界，以打開心靈迎向開闊的外在，並透過長期的功夫練習，擺脫自卑消沉的意志，這是個體存在最高貴的價值，因為他們體現到自然生命的流程，因而生出的達觀思想，得以消解成心達致「虛懷」之境。這完全蘊含着《莊子》療癒思想一種積極意義的治療精神，一種安命樂天的自然態度，這樣的態度也是「德」的重要內涵，是德者所需具備的特質。

因此我們除了應體認「德」這個生之主外，更應是遵循「生之主之自然本性」，來超越此生命積極作為與反省，避免操弄心知執著，衍生人生困境，此即為一超越之真宰的表現。就如身心障礙者在馬背上騎乘的學習，需要不斷重覆的嘗試，克服身體殘缺伴隨的影響，直到完全做到教練正確要求的技巧，且為求好的表現，他必需培養耐性接受各種可能失敗的挑戰。例如：身障者為了要學習平穩地騎乘在馬背上，他們必須自律地控制自己的情緒，學習控制馬匹的技巧，讓馬匹服從指令。哭鬧、吼叫以及心情沮喪等負面的情緒都會是學習的阻力，所以身障騎乘者必需學習控制自己的心情，對自律、自我訓練做出要求，因為騎坐在馬背上需

有的純熟技巧，比平常人更需透過長時間不斷的練習。

身心障礙者的信心即源於這樣經過長時間的馬術復健治療訓練，在獲得熟練的技巧後，心裡自然感受一定程度的成就，且因為馬匹力與美的形象，一個身心障礙者會因控制馬匹的能力巨大而強壯，對自己而言是信心建立的基石。如此馬術復健活動過程，從身障者身上我們可以察覺出，他們正展現出《莊子》療癒思想中的意旨，如同莊子指出的人之病不在有形，而是誤認形軀才是人之主，強以心知馳役此形軀，不知道形之養需要高度內在之自覺為基礎，此內在自覺是顯現出不為外在形軀或心知所馳役，是為一種自然心靈的覺發，而使身障者勇於挑戰可能常人也不敢嘗試的活動，所以這樣馬術復健的活動，不只能求得形有所養且德亦有所長，以安頓滋養著身障者的心靈。

所以莊子思想哲學不是理論思維的哲學，而是一門人生實用的生活哲學，是經由自覺觀照人生，思考生命存在的本質及價值，歸納出生命歷程應有態度的對應，所以說《莊子》思想教導我們生命應有的態度，即是人須自覺內尋的「內德」，從根本上來說，就是人是一種超越形體的靈魂和內德存在，而人必須要有去自覺尋找的心態與作為，莊子也大膽創意地通過畸人形象的刻劃，來告訴人們，必須去體現這樣本質的存在和價值。《莊子》裡的畸人形象在其筆下，在在都彰顯出超越常人眼光的美麗光輝，他們不會因為殘缺而自暴自棄，更不讓萎殘的軀體來妨害充實的內德，他們有成真、成聖的生活價值取向，來追求形體之外的更高價值的東西。

所以他們顯現莊子重視整體的人格生命，希望生命中自然流露出一種吸引人的精神力量，感染他人，這是莊子寓言故事人物，具體呈現之生命經驗，所以他為突顯此「內在之德」為人最重要之根本，塑造了內涵獨特的畸人形象，後世學者也從中研究，探論莊子此獨具一格的審美觀。此乃因莊子認為作為宇宙本體的「道」，是最高的且是絕對的美，他認為宇宙萬物均源於「道」，所以儘管天地間萬事、萬物千差萬別，但是如能在個人的觀念體現到「忘形」及「忘情」，如此

歸根究柢萬事、萬物的形態其實又都渾然合為一。所謂「忘形」就是物我同一，死生同化；所謂「忘情」就是人不存寵辱、貴賤、好惡、是非。我們知道把身障者帶到馬場進行馬術復健活動，除了是為治療身體功能外，也是為了讓他在參與騎乘活動時，能有人際互動與馬匹互動，也就是加入心靈的交流活動，所以在這些馬術復健活動進行的過程中，不僅只是復健身體肉身，其與心靈療癒或意志鍛鍊是相輔相成的。

而且這種交流亦是雙向的，健全的常人也能從身障者馬術復健中，得到其努力不懈的精神感染力，尤其在身障者及周遭支持系統的人，如果能繼續堅持下去，此身體復健與心靈意志鍛鍊互相輔助的過程中，所散發的內德魅力，都讓人受到他們打破及超越形軀殘缺的感動。這都是馬術復健所希望達成的，因為若只是單在身體的復健，並不足以讓身心障礙者有堅強的心理特質，去面對他以後人生旅程的挑戰，而這些復健過程與心理特質的交相影響、磨練、支持，乃至互相提升了身障者這個個體，並能在經歷馬術復健過程後，以自己當做榜樣經驗來激勵他人，就如莊子描繪彰顯出畸人內在的精神境界，不被外在事物所影響，心裡依舊保持平靜，自內在自然散發出來的德性，他們從遭人歧視到讓人服氣，甚至歡喜接受，他們超越外貌上所呈現的殘缺，使一般人忘記其形軀上的缺失，莊子通過他們來闡述道德完美和精神自由的標記，不僅不在於形體，而且也不在於智慧或感情，而藉畸人外形之異於凡俗標準模範，更能引發一般人注意，並以此而反顯出他們達到道德完美、精神自由的人生目標，實現了生命的價值。

第三節 《莊子》思想對馬術復健之應用

《莊子》療癒思想不只是在心理意會面上的空論，其所蘊含境界的實踐，告訴人們必須從價值觀念上去除執著的分別心，由內而外自然地顯現出「無執」、「無己」、「無待」的生命情懷，實踐「道通為一」、「自然無為」的萬物和諧關係，是

故人們必須要走出自我的思想框架外，來與他人、他物開展融通無礙的互動，這是莊子強調人應有的精神層面及心靈生命，這種普遍開放的價值觀，才能呈顯生命實踐的意涵。如此，我們可看出，莊子思想在生命價值的啟發面向上，蘊含著正向積極的實踐意義，其哲學思想當中體現出「自然道心的生命境界」的論述，期許實踐者展現出「至人」、「真人」、「天人」、「聖人」的理想人格。唐君毅先生曾說：

至吾人欲於莊子之所理想之人之德，有真實了解，當首……「至人無己，神人無功，聖人無名」之義，有一確解，……，以確定此莊子之作人理想。⁸

《莊子》內七篇皆有對如何做一個理想的生命實踐者進行論述，其實踐思想並不是對客觀生命存在作消解與齊平，因客觀存在之事物是無法一一去消解、齊平的，是一項不可能人為做到的工作，天地萬物之所以能消解並齊一。莊子認為必須透過「自然」、「無為」之「無」的功夫，⁹來進行消解化除的實踐功夫。生命主體能化除其成心、成見，使我們在面對萬事、萬物的不齊時，能夠平等對待展現「**天地與我並生，萬物與我為一**」（《齊物論》）的生命實踐。

事實上莊子對於生命實踐與言教之間，本有著巨大的省思，他期許人們以生命實踐上的體現，來屏除對外在形軀與心知執著的思想障礙。但莊子認為有德之人對「道」的體認，並非透過不斷的言說而來（相呼應老子：「**道可道，非常道**」）（《道德經·第一章》），所以莊子通過寓言的形式來告訴世人其思想，寄望世人能從中意會出道家本真之智慧思想。

如王駘與追隨者之間的互動方式不同於一般人，在《德充符》說到：「**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？**」其是不教而

⁸唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年，頁349。

⁹本文在上一節亦曾論述：莊子承繼老子之「無」之道，認為能達致精神自由，提升內在價值的生命實踐。

能知，不議而能明，但通常人們初次見面時，所注意的第一印象，應是外觀形貌上的呈現。然而莊子的實踐觀，則是認為形軀上的差異並非生命價值所在，他在〈德充符〉中一再描繪形軀殘缺者的內心，卻是都充滿「自然之道」，如：王骀、申徒嘉、叔山無趾、哀駘它、闔跂支離無脰及甕窶大癭等畸人，他說明了身體形軀上的缺陷，雖會造成常人從外在，來對人做出價值觀感上的評斷，但是我們在這方面應該進行省思，更正此錯誤價值觀的障礙與缺陷。

且莊子在面對外在形軀上的殘缺時說到：

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。（〈德充符〉）

這是莊子在〈德充符〉中所說的，他要我們打開自我侷限的思想、心境，來面對天地萬物差異於我者，並且解放「心知執著」的意識形態。因此針對外在形軀上的差異，莊子說：「**自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。**」這與〈齊物論〉中「**天地一指也，萬物一馬也**」齊相呼應。人們如能以平和、平等、無分別的心境，看待天地萬物本然存在的差異，莊子認為如此便覺得天地皆在一指之間幾無分別，萬物也無分別的如同一匹馬之狀而已。如果人心能不執著現實世界的實然層面，而是能敞開胸襟，接納天地萬物之異，不加大其異，如此心境便能「**且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和**」。

所以對於一個生命的整全性來說，除致力於外在功夫表現外，更應重視內在精神境界的實踐，也就是心靈層面的提升。莊子認為作為一個理想的生命實踐者，要能拋棄個人成心、成見，並能無執於人、事、物與自我之間的差異，也就是說能不受自己固持的想法、觀念操控或宰制，放下自我堅持與執著，平等地去看待異於己者，如此能使自己的心靈更加開放，當我們的心靈思想不執於自我侷限當中，不窄化與他人互動的橋樑，這不僅放開了自己的生命寬度，當我們更有開放的心靈，去接納他人或事物的差異也可加強生命的深度，這便能如莊子在〈應帝

王〉中「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容於私焉」的生命實踐，這是因當人們靜下心來面對自己的內心思緒後，精神即能漠然，順應萬物自然之態，才能不以私心用外在的事物來衡量生命價值，也如同〈德充符〉所說：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。」放下對外在事物的心知執著的意念，平靜安定自己的思緒使感受能如實呈顯，進而乃能相互包容物我之間的差異性。

誠如王叔岷先生在《莊子校詮》一書提及：「德乃成和之脩，已為至人，其德已全，則無須脩而物自歸矣。」¹⁰這是王先生從「至人之於德也，不脩而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉。」（〈田子方〉）所得而提出的想法，筆者認為這是因為天地萬物間的相處，在「道」的無私包容之下，本是自然自在、融通無礙的事情，但由於常人在心知執著、造作意念影響下，開始計較彼此之間的差異，並妄自評斷彼此之間的價值，產生了己貴彼賤的成心、成見，也因此造成人們互相排擠的生命困境。

身障者本身因外在形軀的不全，常讓觀念偏差的人在見面的當下，有厭惡、拒絕、排斥、罪惡等等負面的情緒表現，這是他們時常從形軀上的缺陷，引發對於一個人價值上的看法，尤其在接受馬術復健治療的活動中，身障者騎乘馬匹前進、後退，承受上下顛簸和左右搖擺的律感。而跨坐在馬背上，運用腰椎、臀部、腿及腹肌等來穩定上半身。身障者也必須抬頭挺胸縮下巴，把背脊打直，帶動身體障礙騎乘者的骨盆腔運動，如此被動的利用馬匹走路型態，學習種種動作，協調全身肌肉來練習坐、站馬背上，及騎乘行走等等的過程，他們必須耗費更大的心力去完成，也因此形軀的表現上將更顯得怪異，更不符合偏差常人眼光的標準，而他們對身障者產生負面情緒的反應也就更大，產生更多造作之成心及「有用」及「無用」價值觀上之成見。

莊子在〈人間世〉後段曰：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」。此主要是莊子希望常人知道，世俗所謂有用的事物之外，也該去理解生命當中「無用之

¹⁰王叔岷，《莊子校詮》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1999年，頁196。

用」的面貌及蘊含。這是因為世俗之人對「有用」的執著，束縛著自己的心靈，但是自然之主造物使其各有功用，天地萬物生存於世上，必有其存在的價值，任何東西皆有其用處，如果能順著萬物的本性去發展，就能自由自在。但若執著於「有用」、「無用」的分別心，以個人片面的觀點妄下判斷，即會如莊子所言陷入「有蓬之心」(〈逍遙遊〉)的造作，使自己陷入生活的困境。

事實上莊子不管用樹木或畸人，來在「無用之用」的論述，皆具有積極意義的體現。例如〈人間世〉所稱之「不材」，借樹木因無用於世之寓，暗指此就能保人盡享天年。又如被世俗妄稱無用的畸人，卻擁有了無比的智慧，它們不因社會歧視的眼光而自暴自棄或自病自憐，反倒成為逍遙自在的得道之人。所以莊子認為世人不該為了符應世俗間，所謂有用之用的價值觀，而使自己的生命因此「工具化」，因為生命一旦成為工具化之用，人們的心靈將就此被事物所奴役而無法自拔。他認為處於人世間的繁雜與變化當中，人們更應該向內尋求心靈的安頓，不為物役。

所以身障者從事馬術復健課程的活動時，常有偏差觀念之人抱以歧視，無用的眼光與心態，認為他們已然無用之軀，何須進行無用的復健活動，更甚者是認為空耗社會資源，其實馬術復健的進行不但是需要體力、身體協調性、腦力理解，還需要結合記憶力等各種技能的學習運動，此在身心障礙者身上不單只是看到的體力耗損，更需要有看不到的精神層面勇氣、意志力及克服恐懼的毅力等心靈上的自勵。此就如前段莊子所認為生命必須做到讓心思平靜，不在乎旁人異樣的眼光，讓精神不為外事、外物所波動，去順應自然萬物本來的樣子，不去妄自作為，要做的是涵養內在精神，期許自己可以突破自我，此等不在乎外在身軀的殘缺，力求心靈的自勵，實乃符應《莊子》安頓心靈最積極的實踐。

莊子在〈德充符〉的第二段中，執政大夫子產看不起兀者申徒嘉，認為他無全形且無地位，更是無「德」的人，不恥與之同進出。這也是與常人看待身障者進行馬術復健，是同樣的心態和眼光，他們會認為身障者既然已形軀殘缺，何須

再從事復健活動。但對應〈德充符〉申徒嘉回應時說：「**知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。**」莊子解釋「命」為：「**遊於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。**」(〈德充符〉)他認為命是一種無法改變或逃離的命運，是一種包含了偶然性與必然性的完全必然情境，但是也不能消極地被此必然情境所左右，而是要從內心安於這樣的命運，並在自己可以掌握的範圍盡心盡力、努力而為，雖順應命運但不是做命運的奴隸。這種療癒思想，對身障者在馬術復健，提供了很重要的自我身心探索和身體調整需求的心靈滿足。

因為我們知道，身障者接觸馬匹可以獲得許多生命成長的經驗，從洗刷馬匹（必須去了解馬匹的構造及習性）、在場內慢步騎乘（身體正確騎乘姿勢的要求），一直到進行野外騎乘（欣賞認識大自然）等等復健活動，身心障礙騎乘者可以在其中不斷的得到新的知識和經驗，而騎乘馬匹復健活動也可以提供他們想去的地方，並不會因為行動不便而寸步難行。實現了這種行動的自由，才能慢慢開啟身障者思想的省思，實現思想的自由、意志的覺察，他們能因而減少殘缺帶來外在的不安與緊張，並能因此宣洩被身體禁制的衝動，且此復健活動讓他們超越身體與環境限制的方式，克服身體外在創傷的事件，所以就如莊子所提出的，形軀殘缺的人依然可以有充實飽滿的心靈，因為莊子將形體與心靈分開，認為即使形軀健全的人並不等於性命也健全，形軀殘缺或者健全，短命或者長壽，都不能也不會妨礙到人們對於生命本質的把握。

所以莊子強調在精神上應淡化生死、健全殘缺之界限，但這且不是要常人被動地順應生命的生死流轉，而毫無作為的悲觀消極地活著，而是要盡力順應天道自然，來完成實現個體存在的生命價值。因為莊子認為生命是「天賦予人」的，人就應當使生命的過程體現天道自然，即如〈養生主〉中所提到的「**為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。**」此在莊子看來，生命之一切都應當順隨天所賦予人的原本面貌，任何戕害生命的行為和舉動都是違背天道自然的，都是不應該有的作為。

而馬術復健亦是倡導莊子主張人對生命內在價值的追尋，心靈思想自由的覺察等內在境界的積極實踐，透過此治療復健運動，可真正的讓身障者宣洩與表露他們的內在情緒、需求及意念，進一步去接受具有激勵、挑戰與啟發性的互動環境，例如駕馭的過程中所培養一種自信心的累積，兩個生命體嘗試透過身體接觸、心靈溝通、互動感知出平衡和諧地位，聽覺上嗒嗒的馬蹄聲響，與馬匹溫暖厚實的軀體觸覺，能有安撫人心的療癒作用等。如此以引導他們認知的改變，進而改變相關的身體外在的行為與態度。所以馬術復健治療，不單是身體上的復健活動，而是一種具備整體性、系統性，強調配合馬匹純真自然，體現雙方生命內在精神涵養的活動。

郭象對《莊子》的〈德充符〉題意注曰：「**德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命而遺其形骸也。**」¹¹，郭象認為莊子之意乃指人若內在德性充足圓滿，外在行為將會符應而顯現，不需強求執著，則萬物自然將往來而靠近之，自有所得。所以說身軀的殘缺與健全，性命的長壽與短命，實際上都與人們能否對生命價值的把握無關，每個人皆生而具有自然之軀體及生命，但因為生命的有限性而會有生、死、殘、疾之發生，此是實然之事。這些人生困境事件的發生，造成了人們產生不當的情緒反應，但又因為人心的執著造作的觀念，引發情緒的起伏或欲望的擴張等等，如此便使心受到束縛而不能自由自在，以致造成生命種種的困境。莊子以道家的貞聖智慧，告訴我們對生命困境的化解之道，要以「**無心**」、「**無己**」、「**無待**」的「**吾喪我**」（〈齊物論〉），就是要我們丟開偏執的我，去除成心、揚棄我執，來彰顯真我，使我們人生旅途無論遭遇任何困境時，仍能心靈和悅、逍遙自在，此亦是《莊子》與馬術復健強調內在精神及心志的涵養成長，兩者遙相輝映，達致應用實踐。

¹¹郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年，頁187。

第四章 結論

道家的思想學問都是以生命為對象，當中對生命之關懷，對個人價值的肯定，呈顯其存在於天地萬物的意義，並認為人須通過自覺反省以消解心知執著，讓其的本真天德如實體現。尤其是莊子要我們身在現實社會的環境，應不逃避地去消解生命的存在困頓處境，也就是不斷地以修養功夫來克服、轉化及超越負累帶來的人生困境，邁向安頓人生、理想人生的旅程。本文的主旨是在探討《莊子》內七篇中，關於殘疾身軀生命之思想，對於身障馬術復健的相通與影響。莊子以畸人具有的魅力與能力與位高權重者的相形見拙的反諷，對照身障者進行被視為高貴的馬術活動，在社會世俗的觀點，也是呈現相當大的反差，筆者認為有貼近莊子寓含之意。所以在莊子思想隱含深刻的慈悲、療癒和重新創造的生機，與本文所論述身障者的馬術復健，強調內在精神及心志的涵養成長，實有相通、相映之處。是故筆著對《莊子》思想上的體悟，認為對於形骸身軀缺陷與否，莊子皆以為無礙其「德」的發展，且因形軀殘疾者實現馬術復健活動，彰顯其內在生命充實圓滿，處事態度和思想境界皆足為現代身障者的模範。

一、

本文旨在探討莊子內七篇的思想（尤以形軀殘疾者或稱畸人為例）與馬術復健能融通之處，期能提供身障者在活動過程中有所啟發及應用。莊子著重在乎個人的自由自在、個人生命價值的實現，尤其他在內篇以相當多的寓言，用畸人作為全德之人的描繪，借故事說明這些人雖形體不全，卻受到眾人的尊敬與欽佩，原因是內在德全之故。筆者試以「**德有所長而形有所忘**」、「**才全德不形**」、「**有人之形、無人之情**」（〈德充符〉）之論述，期許善盡一己微薄之力，啟發身障者從事馬術復健的實踐展現，讓更多身障者融通莊子的哲學智慧思想，作為他們生

命「自然之道」的尊範，安頓己身心靈，達至平樸自然的人生旅程。本文總計有四章，〈第一章 緒論〉探討包含有：研究的動機與目的、研究的材料與範圍及研究的方法與架構等三節，以下將扼要說明其內容。

在首章〈第一節 研究的動機與目的〉裡，在研究動機與目的乃因筆者在擔任特教師的職業生涯，及身障者父親的角色歷程中，體驗身障者的生命成長，不懼形軀殘疾，仍有一股向上激發的意志力，其中看到馬術復健活動最能有這樣的展現。再修習碩班課程，研讀莊子思想時，認為其是一門實踐生命的學問，而觸發本文寫作動機。莊子寄望人生的態度就是要順應自然，從而在自然中領悟生命的重要性及積極性。並且他以身軀殘疾者為寓言之主角，描繪以「喪我」、「無己」、「無待」的精神，勇敢嘗試生命的可能性，活出真我。而馬術復健亦是呈現身體復健與心靈意志鍛鍊的互相輔助，筆者感通兩者之相關，希望身障者如能融會貫通莊子思想內化在個人內心層面，進而開展實踐的作用，並展現人生自我的實現。

在〈第二節 研究的材料與範圍〉中，主要研究材料定在以《莊子》內七篇為主，重點在莊子描繪有關畸人展現的療癒思想，及部分馬術復健資料。相關材料方面，除了原始文獻外，再分門別類挑用古今注釋、當代專書、期刊論文及學位論文四個大項，前人重要的著作成果，對本論文寫作都具有重要的啟發。其中不乏著名學者和師承關係之脈絡思理，對筆者皆具薰陶感染之力，限於篇幅無法在此俱於呈現，均於本文〈參考書目〉羅列之。

另〈第三節 研究的方法與架構〉上，主要探討研究方法的提出，筆者採用的研究方法首為原典文獻的閱讀，並參考相關義理詮釋的著作，以利筆者開發文本意義詮釋，當中古文字句的理解詮釋，力求恰當合理，望在《莊子》思想核心觀念論述上掌握正確的方向，以進行縱橫理路的論證，傅偉勳先生在哲學詮釋法觀念所建構的「創造的詮釋學」，即是本文所採用之方法。限於能力及本文研究層級，筆者力求能達到傅先生指出之實謂、意謂、蘊謂等此三個層次，因藉助前

輩學者發表之既有大量成果資料，使筆者更易於扣緊原典文本，進行文意的疏解，並配合筆者浸任二十載的馬術復健，使得能立足在文本義理的基礎上，進一步提出《莊子》與馬術復健兩者相融的觀念，期能在浩瀚的學術研究中，捐得一絲水滴。而本文架構參前略述。

二、

〈第二章〉開展《莊子》內篇療癒思想的探考，引申道家「**德有所長而形有所忘**」、「**才全德不形**」、「**有人之形、無人之情**」（〈德充符〉）之論述。本章共有三節，其標題名稱如上所述，皆出自於〈德充符〉中，考量文句齊簡及彰顯義理，節縮以「**德長而形忘**」、「**才全德不形**」及「**有形而無情**」呈現。

本章〈第一節 德長而形忘〉，常人之身軀外形的不同，在道家看來只是存在現象之差異，不應區別視之，倘若執著於外形因素，輕易做出好壞是非之價值判斷，並以成心、成見相互攻訐，因此產生人生種種的弊病困境。至德之人，其德性是圓滿充實於內在的，可藉由任何的形骸外顯而出，並保德性之貞，使人深深受感動而忘其形骸之缺陷。莊子欲藉畸人受人敬仰、喜愛之反差，來表達〈德充符〉中言：「**德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘**」的概念。莊子要人加以反省並本於「**忘其所不忘**」而「**不忘其所忘**」，來找回生命內在本身原有的價值精神。把對形軀的殘全、物質的奢慕、名利的巧奪消解開來，才能達致「**遊心乎德之和**」（〈德充符〉），與道相通的精神境界。

〈第二節 才全德不形〉中，莊子以「齊物」之概念來消融常人之迷障，以對個人精神生命之展現與落實。「**才全**」是天真本德的成全。畸人在面對天、事、命變化時，便不被這些變化所戕害，可常保內在心靈的平靜，與〈養生主〉的「**依乎天理，因其固然**」，以致本性無傷，天年盡享相通。

「**德不形**」是德不為形所役。《莊子》中「德」的意涵豐富，「德」乃為虛靜

心靈、本性之靈。所以「**德不形者，物不能離也。**」此乃德者修養德性達到和諧境界，不被外在世俗名利所干擾，而能和天地萬物融成一片。所以若能拔除世俗聲名累贅之干擾，更無須去在意天命所定之身軀，也就是說，有德者不重視外在形式之展現，無論任何形軀皆不會妨礙其德之涵養體現。另外在「**愛使其形者也**」（〈德充符〉）的寓言，莊子意在告誡我們不應過於重視形體，卻忘了滋養主宰形體的精神。所以說「**才全**」之後，就是保全與生俱來之內在德性，以順應萬物之變化，如此自然會「**德不形**」，如果德不求彰顯於外在任何形式，則一般人初見畸人雖然會被其貌駭之，但久而久之則會因其德忘其形，此亦呼應「**德有所長而形有所忘**」。

〈第三節 有形而無情〉裡，莊子用「形」說明人各有各種不同的樣貌及個性等，認為其是天所賦予、與生俱來的，人因具備此一形體，而能在社會與其他人共同生活在一起，而這樣「有人之形」的生命價值不在樣貌如何，重要的卻是如何達到「無人之情」。「有情而無形」是聖人生命的實踐應該具有的樣貌，莊子期許世人身處人間世，非要離群獨居，而是應積極修養自己的內在心靈，以免在面對他人、他物所產生主觀價值對立時，會造成自己生命的耗損及傷害他者，失去生命存活正向的意義。

三、

繼〈第二章〉論療癒思想的核心觀念後，本文〈第三章〉以《莊子》思想對應馬術復健之相通、啟發及應用，作一延續論述。莊子在〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉及〈大宗師〉裡，將人對形軀看法的角度翻轉。而身障者能以高尚尊貴的馬術活動進行復健並具騎乘能力，筆者覺得與莊子哲學思想以寓言，描繪畸人具有的能力與位高權重者的相形見拙的反差、反諷，也有著同樣之寓涵。希望揭露詮釋這樣療癒思想的觀點，助以身障者內化心靈正向的力量，並開展其生命

實踐的作用，達致圓滿充實的人生。

本章在第一節談到《莊子》思想與馬術復健之相通。莊子接納各種形軀身體的存在，並寄望他們都能達成精神層次提昇的功夫修養，目的是希望實現個人存在的價值。因為他的哲學思想是要人安命在現實社會，並去尋找最好的生活方式。筆者體現其思想，並不在復原已然殘缺的身軀，而是從觀念和實踐智慧的提升，以重建生命之自然，所以他認為不應輕視形軀殘缺之人，因為這樣自然的生命，亦能成為異於凡俗的真實存在，此也源自於他對身軀體驗存有自覺的平等觀、普遍性的深刻認識和淑世關懷的情操。莊子認為人存在的價值，有著無窮的潛力，須靠自我開悟或引導作用。馬術復健展現的理念也是不放棄任何一個生命，開發其潛力，尊重其存在價值，這也是體現莊子思想的觀點。

第二節談到《莊子》思想對馬術復健之啟發。莊子借畸人軀體的有限拘束，對比其精神的自由無限的哲學療愈思想，啟發筆者投入馬術復健的深度與廣度的思想，也啟發身障者不畏於形軀殘缺的限制，戮力投身於馬術復健，感受身心的融合，體現自身存在主體意義的價值，超越形軀的限制，發揮自由抉擇的力量，為自己的生活目標和生命理想奮鬥，開展了生命價值。

第三節本文進行《莊子》思想對馬術復健之應用論述。莊子之思想不是要對客觀生命存在作消解與齊平，而認為是要走出自我的思想框架外，化除其成心、成見，使我們在面對萬事、萬物的不齊時，能夠平等對待，來與人、事、物開展融通無礙的互動，他強調這是人應有的精神層面及心靈生命，這種普遍開放的價值觀，也才能呈顯生命實踐正向積極的意涵，體現出「**自然道心的生命境界**」，期許實踐者能展現出「至人」、「真人」、「天人」、「聖人」的理想人格。

部分人時常從身障者形軀上的缺陷，引發對其有厭惡、拒絕、排斥、罪惡等等負面的情緒的看法及價值的批斷，並在其接受馬術復健活動過程，更加深負面不良的觀感。認為他們已然無用之軀，不需耗費資源進行無用的復健活動，此乃是未能消解成心成見，進而體現身障者精神層面的勇氣、意志力及克服恐懼毅力

等心靈上的自勵。筆者希望身障者雖然形軀殘缺已非醫療可為根治，但在進行馬術復健時，能藉由《莊子》思想療癒心靈，化解生命困境，使精神有所寄託，期許突破自我，展現心思平靜，屏除異樣眼光，不為外事、外物波動，順應自然萬物的涵養內在精神，實乃符應《莊子》安頓心靈最積極的實踐。是故《莊子》思想相通於身障者從事馬術復健的實踐展現，筆者認為應讓更多身障者，融通莊子的哲學智慧思想，並利用馬術復健對生命內在價值進行自我追尋，心靈思想自由自我覺察等內在精神境界的積極實踐，安頓他們的心靈，達至平樸自然的人生旅程。



參考書目

一、古典文獻（略依年代順序排列）

- 晉·郭象《莊子注》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 南朝宋·裴駟、唐·司馬貞、張守節，《史記三家注》，北京：中華書局，2002年。
- 唐·成玄英《莊子注疏》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 宋·呂惠卿《莊子義》，新北市：藝文印書館，1965年。
- 宋·褚伯秀《南華真經義海纂微》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 元·吳澄《南華內篇訂正》，新北市：藝文印書館，1972年。
- 明·焦竑《莊子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 明·釋德清《莊子內篇註》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。
- 明·潘基慶《南華經集注》，臺北市：藝文印書館，1972年。
- 清·王夫之《莊子通·莊子解》，臺北市：里仁書局，1984年。
- 清·林雲銘《莊子因》，臺北市：芳文印書館，1972年。
- 清·宣穎《莊子南華經解》，臺北市：廣文書局，1978年。
- 清·陳壽昌《南華真經正義》，臺北市：新天地書局，1977年。
- 清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓圖書有限公司，1993年。
- 清·王先謙《莊子集解》，臺北市：文津出版社，1988年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美《中國人生哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，2005年。
- 王叔岷《莊子校釋》，臺北市：臺聯國風出版社，1972年。
- 王叔岷《莊子校詮》，臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1988年。
- 王邦雄《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄《莊子道》，臺北市：里仁書局，2011年。

- 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。
- 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年。
- 王邦雄《莊子寓言說解》，臺北市：遠流出版公司，2017年。
- 王邦雄《道家思想經典文論》，新北市：立緒文化公司，2013年。
- 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學出版社，2011年。
- 王邦雄／等《中國哲學史》，臺北市：里仁書局，2014年。
- 王邦雄《生命的實理與心靈的虛用》，新北市：立緒文化公司，2013年。
- 王先謙《莊子集解》，臺北市：三民書局，1992年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1978年。
- 牟宗三《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。
- 牟宗三《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 李日章《莊子逍遙境的理與外》，高雄市：麗文文化公司，2000年。
- 余德慧、李宗燁《生命史學》，臺北市：心靈工坊，2003年。
- 吳 怡《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。
- 吳 怡《中國哲學的生命和方法》，臺北市：東大圖書公司，1994年。
- 吳 怡《逍遙的莊子》，臺北市：三民書局，2009年。
- 吳 怡《禪與老莊》，臺北市：三民書局，2015年。
- 吳光明《莊子西翼》，臺北市：東大圖書公司，2015年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北市：文津出版社，1998年。
- 吳 定《政策管理》，臺北市：臺灣聯經出版事業公司，2003年。
- 吳美姝、陳英進《兒童發展與輔導》，臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2000年。
- 吳俊升《教育哲學大綱》，臺北市：臺灣商務印書館，1991年。

胡楚生《老莊研究》，臺北市：臺灣學生書局，1992年。

唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。

唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。

唐君毅《人生之體驗》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。

唐君毅《人生之體驗續編》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。

徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2003年。

徐復觀《中國藝術精神》，臺北市：臺灣學生書局，1966年。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。

高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北市：文津出版社，2000年。

高柏園《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年。

陳鼓應《莊子今註今譯（修訂版）》，臺北市：臺灣商務印書館，2011年。

陳鼓應《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1992年。

陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北市：五南圖書公司，2006年。

陳鼓應《道家的人文精神》，臺北市：臺灣商務印書館，2013年。

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

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。

陳德和《臺灣教育哲學論》，臺北市：文史哲出版社，2015年。

陳正芬《關懷的力量(On Caring)》，臺北市：臺灣經濟新潮社，2011年。

黃錦鉉《新譯莊子讀本》，臺北市：三民書局，2011年。

葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北市：東大圖書公司，年。

葉海煙《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年

葉海煙《莊子的處世智慧》，臺北市：健行文化出版公司，2006年。

馮耀明《中國哲學方法論問題》，新北市：國立空中大學出版社，2005年。

聖特斯；蔡坤鴻，《蘇格拉底》，臺北市：臺灣聯經出版事業公司，1990年。

鄔昆如《存在主義透視》，臺北市：黎明出版社，1975年。

- 楊儒賓《莊周風貌》，臺北市：黎明文化公司，1991年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。
- 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，1993年。
- 劉笑敢《莊子思想及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 劉一民《運動哲學研究-遊戲、運動與人生》，臺北市：師大書苑，2005年。
- 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。
- 錢 穆《莊子纂箋》，臺北市：東大圖書公司，1993年。
- 錢 穆《莊老通辨》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 賴復寰《殘障體育運動概論》，臺北市：正中書局，1998年。
- 鍾 泰《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

- 王邦雄〈從道家思想看器官移植〉，《應用倫理研究通訊》，第2期，1994年4月。
- 王邦雄〈莊子思想及其修養功夫〉，《鵝湖月刊》，第193期，1991年7月。
- 王邦雄〈莊子哲學的生命精神〉，《鵝湖月刊》，第79期，1982年1月。
- 江中皓〈因為運動人生更精采--肢體障礙者對運動休閒參與認知與現況分析〉，《國民體育季刊》，第151期，2004年3月。
- 沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，第14卷第6期，1987年6月。
- 岑溢成〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋(下)〉，《鵝湖月刊》，第59期，1980年12月。
- 何善周〈莊子·德充符校注辨證〉，《古籍整理研究學刊》，第2期，2003年9月。
- 倪麗菁〈從〈養生主〉、〈人間世〉看《莊子》哲學的生命本質〉，《哲學與文化》，第390期，2006年11月。
- 陳德和〈人文的創構與護持——儒道淑世主義的對比〉，《揭諦》，第6期，

2004 年 4 月。

陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010 比較哲學學術研討會，生命學問與生命教育」，2010 年 5 月。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

陳政揚〈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。

陳文喜〈腦性麻痺兒童參與馬術治療動機及滿意度之研究〉，《真理大學運動知識學報》，第 12 期，2015 年 7 月。

夏允中〈諮商與心理治療理論簡介〉，《應用倫理研究通訊》，第 7 期，1998 年 7 月。

張珮玥·林明慧譯〈馬術治療簡介—馬術治療及其遠景〉，《中華民國傷健策騎協會會刊》，第 1 期，2016 年 3 月。

- 趙明媛〈《莊子·德充符》析論〉，《勤益學報》，第 13 期，1996 年 2 月。
- 蔡佳良、侯宏志〈運動訓練對腦性麻痺患者體適能之效果探討〉，《中華體育季刊》，第 17 卷第 1 期，2003 年 3 月。
- 劉滄龍〈身體、隱喻與轉化的力量—論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》，第 44 卷第 2 期，2014 年 6 月。
- 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第 44 卷第 2 期，2010 年 10 月。

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

- 王敘安《莊子實踐哲學初探》，南華大學哲學系碩士論文，2007 年。
- 江培詩《莊子·人間世》療癒思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2011 年。
- 林懿慧《馬術治療活動對智能障礙兒童之介入成效》，國立屏東大學特殊教育學系碩士論文，2015 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，2004 年。
- 吳肇嘉《莊子應世思想研究》，國立中央大學中國文學系博士論文，2008 年。
- 李玫芳《莊子人生哲學研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991 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。
- 林鳳玲《莊子》論生命困境與化解之道》，東海大學哲學系碩士論文，2015 年。
- 柳秀英《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文學系博士論文，2004 年。
- 許明珠《莊子人間世之研究》，國立中正大學中國文學系碩士論文，2000 年。
- 許善然《莊子的人生哲學——以生死智慧為中心》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2015 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。
- 曾明泉《莊子人生哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1985年。
- 張木生《莊子生命境界論之研究—以內七篇為中心的考察》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。
- 張瑋儀《莊子「治療學」義蘊之分析與展開》，淡江大學中國文學系碩士論文，2003年。
- 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，2002年。
- 陳家祥《用世之難——莊子人間世文本之分析與詮釋》，華梵大學哲學系碩士論文，2014年。
- 廖秀惠《虛己遊世——莊子人間世文本結構的詮釋分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。
- 謝宛諭《身心障礙幼兒家庭參與馬術治療活動方案之個案研究》，國立屏東大學特殊教育學系碩士論文，2017年。