

莊子靈性教育的義蘊及其目的*

陳德和

南華大學哲學與生命教育學系教授

王淑姿

南華大學哲學與生命教育學系碩士

一、前言

自從工業革命以來，人類世界的進步一日千里，現代化的發展與需要則促使人們對知識與科技的追求勝過一切，但也由於生活的優質化而日益造成人類的驕縱與狂妄，此一現代性、理智性與宰制性連環縮合的現象，如今又已然成為後現代批判的焦點。¹ 面對知識爆炸、科技日行千里的時代，諸如選擇性別、複製動物、飛上太空，創造新的生活空間、利用幹細胞臍帶血治療絕症、各類基因解碼與生物改造等等，這些原本被認為只有上帝才能管轄的事，現在卻全由人類包辦了。如此一來不但嚴重影響人們傳統的道德觀念，也增加社會及人性發展上的不穩定性。

科技理性的無限上綱與濫用除了給人類帶來價值的錯置外，所造成的困境還包括：人生意義與目的的不明、社會價值與人性價值的疏離、道德及宗教信念薄弱。因此我們需要一種人生觀、內化價值觀，以便喚醒生命價值及確立終極理想，理由是我們不僅需要科學技術來提高物質生活，同時也需要道德宗教來提昇、安頓精神和心靈層面。

在當代學者當中，以提倡「全人教育」(holistic education) 聞名的約翰·米勒(John

* 本文發表於海峽兩岸「中國文化與宗教大同暨五台山佛教文化」研討會，本社與北京中國社科院世界宗教研究所合辦，2012年7月6-8日於山西五台山舉行。

¹ 參閱：沈清松，〈論全球化與道家的慷慨精神〉，《道家文化研究》，第22輯，2007年，頁14-32。沈先生指出現代性(modernity)基本上是主體性、表象性、理性和宰制性所構成，根本特徵在於現代人類過度張舉自己的主體性，運用其理性能力，透過表象的建構以宰制自然和人群，凡此乃成為後現代矛頭明顯之指向，然不謀而合的是，中國古代的道家思想竟然也如後現代那樣的反省和關懷。

P. Miller)，對於「靈性」頗有獨鍾，他說：「靈性是一種對生命敬畏和崇拜的感覺，源自於我們和某些美好與神秘的事物之相互聯繫。」²約翰·米勒並因此而有「靈性教育」的主張與設計。從字義上而論，靈性「spirituality」源自於拉丁文字根「spiritus」，英語的「spirit」，有心、靈魂、精神、活力、力氣等意思。身心靈的觀念乃近年才由西方生命教育學者傳進國內。其實「靈性」一詞本是通名，約略來說它和一般所謂的精神性（spirituality）意義接近，若在基督信仰中「靈性」則又與「理性」有別而特就人之能對上帝致其虔誠並願完全皈依之特性而言。

然「靈性」一詞在儒釋道思想中另有他解，其最簡單、最直接的意思是「心靈德性」。若本文之論莊子靈性教育的義蘊及其啟示，其實是依順著儒釋道的共同關懷而將重點放在「心靈德性」的教化成長上；也就是說是在討論《莊子》思想、尤其是內七篇中，關於精神心靈的啟迪教誨以及德性境界的修證彰顯等等議題上。就此而言，若將本論文視為莊子實踐哲學之研究亦無不可，理由是本心自性原來就是一切價值之昇降、浮沉、明晦、隱顯的源頭，靈性教育則在充分開顯人最內在、最真實、最神聖、最美好的生命人格，至於教育的本義其在東方儒釋道的思想中本就純然離不開生活世界的參與努力與工夫境界的實踐證成者。筆者期望透過此篇論文研究，能為生命的統整及發揚提供一個屬於自家文化本位下的另一種思維模式及意義。

二、莊子靈性教育的精切義蘊

莊子哲學強調我們應當遮撥一切造作，恢復灑脫、自在的生活與意境，並以此自由的身心，為理想的實現和真實的存在而努力；他希望透過修養以達到純化的境界，由自己決定自己、自己造化自己、自己成就自己，進而得以逍遙無待、解放自在的享受生活。莊子於此提出了「至人用心若鏡」的智慧為我們提供一盞人生的暗路明燈；他認為偉大的心靈就像潔淨的鏡子那樣，既能夠清楚明白的照映出天下的每一個存在，同時又不可能對每一個的存在產生執著而阻塞自己源源不絕的映照能力。³由上可見，莊子心目中至人的偉大心靈乃是靈動、靈活、靈妙的心思性情，此或可簡稱為「靈性」，依莊子之意我們若能藉此靈性之發皇必可找回天真本德而重建生命的豁達自在。今且試論此靈性觀念中的核心理趣。

（一）身心的不一不二

² John P. Miller (著)，張淑美 (譯校)，《生命教育——全人課程理論與實務》，台北，心理出版社，2009年，頁5。

³ 參閱：王邦雄，《莊子道》，台北，漢藝色研文化公司，1993年，頁219-220。

莊子以人心之僨驕，而欲外於此心知，以復性命之情；同時即攝此外求之心知，以內反，而以心復心，以顯其靈臺之心。⁴在中國的傳統中，即身即心、身心不二、身心和諧即是靈，而此中之關鍵畢竟在心。心會帶動、引導身體的一切活動；心會將所該有的意義價值託付給身、並同時用以薰陶身，使身體不再侷限於形下之有限的身，身已然可以承載著心所託付的意義價值而成為無限的身。反過來講，內心所含藏之一切無限的意義價值亦當透過有限的身體為之嶄露、為之客觀具體的呈現出來，否則難免遺憾。所以身不離心，心也不離身，並以心為主導，以身為實踐性，如此境地則心既是心又不只是心，身既是身亦不只是身，身心不一不二、圓融統一，於是表現出具體而當下的靈。

孟子嘗言：「君子所過者化，所存者神。」此「過化存神」當即是身心統一之靈的良好註腳。孟子認為身與心是「大體」和「小體」之別，「大體」指道德本心，可通向天道，具有形上學之義；「小體」則指耳目之官，是形而下之義。人人應當努力讓形與神得以統一，使身體能完全順從我們的心靈，若身體被心靈所接納與馴化，進而將形而下之有限義變為如神一般無限的形而上之境界，這即是孟子在〈盡心下〉所言「形色，天性也」。相較於孟子「大體」和「小體」之區分、綜合以明其靈性之義，莊子則是用有情之形、無情之形來伸張自己的意思，其最典型的證詞出現在內篇第五的〈德充符〉：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」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。」

莊子上文中所謂的「情」應該特指迷情定執而言，其頗類似於佛教唯識學說的情識，是以莊子於此的「無人之情」可有兩義：一是沒有世俗一般的迷情定執，二是消解世俗一般的迷執定情。然而不管「無人之情」的意思是什麼，莊子應當沒有取消人之情緒、情感、情意的想法，因為他已然承認「有人之形」。事實上莊子此段的重點乃在告訴我們：當我們能將有執之情超越轉化為無執之情時，則身軀形體的意義也同時能從有限的人之形轉為無限的天之形。

形體的有限性一則是指它被時空所限制，二則在於它會變化、消失。但形體的有限性卻未必就能決定人是有限的存在，理由是我們的生命中除了形體之外而另有作為意義價值之源頭的心靈德性。莊子認為我們存在的意義不應該因形體的有時而盡而受到限制

⁴ 參閱：唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北，台灣學生書局，1989年，頁74。

或扭曲，同時我們更應善用形體使它成為承擔著意義價值的載具，亦即讓形體做為意義價值客觀朗現的憑藉；莊子更因此而重視形體的存在甚至也賦予了形體的神聖性，基於此義所以杜維明先生曾經說過：「身體是神聖的器皿」，⁵其實身體不一定是神聖的，只因為它提供心靈德性表現其意義價值的可能，因而成為神聖，此亦猶如聖杯之所以為聖乃因為盛裝聖水，聖水亦因聖杯裝載而得以保全。

當身體成為意義的載具，彰顯生命意義與生活價值的依據時，原來俗世的身體因為自覺而顯現崇高之意義。靈性的發現也正是從生活世界的參與，與人良性交往、為人處事互動中探尋，沒有身體的存在，就沒有意義的表露。身體讓我們得以立足生活世界，實踐生命理想，所以當然具有神聖與崇高之意。此時身體就非僅止於「小體」，而可同於「大體」，依莊子的形容就是「天選子之形」。「靈性」觀念中所涵存之身心不一不二的意義亦在此明白顯露矣。

（二）天人的不一不二

西方神學家保羅·田立克（Paul Tillich, 1866-1965）說：「人有精神上的關懷面，而其中最為迫切的關懷會使其他關懷都成為次要或被棄之不顧，這種關懷便具『終極性』而成為『終極關懷』」。⁶「終極關懷」目前學界多指向積極的對終極生死問題的凝視與關注、體會生死智慧、精神無限超拔獲得人類的終極解脫。終極的真實是絕對而永恆的真實，是超越於時間空間或不被有限的時間空間所拘束者，能與終極真實如同在，此為具終極意義的生命存在，⁷據此可知，凡論及終極關懷其對基督宗教而言，當是特指對於上帝的虔敬、皈依、信奉、尊隆、榮耀等等的抉擇與行動，此若相對於莊子思想來說，則大約是指人對於天道理想的嚮往、肯定並願力求其能在我生命、生活中如如證實。既是如此，則原具有超越義的終極關懷在莊子思想中儼然可以成為「現實的關懷」，凡此天人不一不二的思維特色，亦是莊子靈性觀中所當具有者。莊子曾經說過：「夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」（《逍遙遊》），依他看來，當下對我們生命之如何生活的實踐若能坦蕩開放、放下自我矜持，即可使身心皆不受拘限而能逍遙遨遊於無邊無際之境界，這便是生命永恆性的證成。莊子如是的將終極關懷與現實關懷視為共修共證的一體俱現，筆者以為其當可以名之為天人不一不二的「具體關懷」。

天人的不一不二猶如身心不一不二一般，依然是從人的沉迷與醒悟或有執與無執來說的，蓋無執就是悟、就是體道證德而天人不二，生命亦由此可轉有限為無限，此即莊

⁵ 杜維明，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北，東大圖書公司，1997年，頁106。

⁶ 參閱：保羅·田立克（著），魯燕萍（譯），《信仰的動力》，台北，桂冠圖書公司，1994年，頁2。

⁷ 參閱：王玉玫，《孟子思想的生死學議題》，台北，文史哲出版社，2006年，頁127。

子在〈齊物論〉說的：

王倪曰：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」
齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山而不能傷，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」

反之，若是有執就是迷、就是殘生損性而天人乖違，生命亦由此將病至於死，其在在〈齊物論〉中莊子說是：

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

莊子固有其生命的實感與悲願，其所謂人生的芒昧對佛教而言就是無始時來的無明，莊子認為它是我們生活實踐上最必須克制的盲點與缺憾，也是生命意義是否證悟、生命境界是否成就的最大關鍵，至於功夫重點莫過於摒除成見與偏執而以一種因應兩行的寬容態度來面對一切，這種態度莊子說它就是明、就是道樞、就是休乎天鈞、就是和之以天倪。⁸

總之，依莊子看來，生命的從有執轉無執、生命的從芒昧到清明，其實就是天人之間從隔離到統一的唯一關鍵，且人唯有確實到此覺醒了悟的境界，才算是真正找到了自己、真正發現了自己、真正證明了自己、真正還原了自己、真正莊嚴了自己，質言之就是將假我、俗我倒轉回來成為真我、實我，此真我、實我一言以蔽之即是真人，職是之故，莊子在內篇第六的〈大宗師〉乃不禁說道：「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。」當然莊子又不忘提醒我們：「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。雖然，有患，夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。」其真正的用意乃在明白指點原來所有

⁸ 〈齊物論〉說：「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」又說：「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。」又說：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」又說：「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」

轉迷成悟、轉有成無、轉假成實、轉俗成真的努力，通通不是觀念符號的識知理解而是生活世界中的踐履篤實。

（三）自他的不一不二

所謂自他的不一不二究其實乃在證成自我與天地萬物之間的和諧關係。莊子認為所有的存在莫非參差不齊的現象，人若以有執的成心師心的態度面對世界，諸多計較分別的緊張對立就將出現了，所以我們應當將各種不同的存在看作多元共處的朋友，亦即平等的看待一切而不再強分美醜好惡的歸類取捨，那麼萬物的存在彼此間就不再是競爭、對立，而是彼此的肯定尊重和相互的共生共榮。凡此意思在前一小節中論及天人不一不二時所曾提及之「摒除成見與偏執而以一種因應兩行的寬容態度來面對一切，這種態度莊子說它就是明、就是道樞、就是休乎天鈞、就是和之以天倪」即亦透露相同的訊息，今再闡述其義理。莊子在〈齊物論〉曾說：

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。

此一大段文字端在說明平等心的重要；平等心就是非分別心。在分別心的視野之下，凡一切存在之物我、彼此、是非、好壞、對錯、善惡、美醜都被清楚楚的對照出來，也被清清楚楚的對立起來，像墨儒之是非就是莊子〈齊物論〉中所提及之最典型的例子，而這些對照對立總括的說就是類和不類之間的糾葛，然而莊子卻在此處又語鋒一轉的說「天地與我並生，而萬物與我為一」，凡此境界則是從分別心轉化為平等心時方有可能實現者，莊子並曾以略帶調皮的語氣形容其為：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。」

值得再注意的是，當說道「天地與我並生，而萬物與我為一」或「天地一指也，萬物一馬也」時，天地其實依舊是天地，萬物其實依舊是萬物，自我其實依舊是自我，只是天地已然與我並生、萬物已然與我為一、天地萬物自我已然渾化為不可分之整體，像這樣無限敞開、無限包容的生命境界就是平等看待一切存在而不做分別計較的絕大胸懷，亦是多元看待一切而不起衝突對立的絕頂氣度，如此的胸懷氣度已然跨過自他、物我之間的藩籬而讓萬法歸於平平，是之謂自他不一不二而為莊子靈性思想中所當具存者，而莊子在〈齊物論〉中亦曾經以「物化」形容之，像他說：

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

莊子此處所稱道的「物化」即是「物我同化」之意，亦即是自己和他者之間之不一不二的關係。「周與胡蝶，則必有分矣」乃在說明自我和他者自有其不可改變的差異性，惟儘管自他之間必然存在著差異，但彼此卻都可以認同對方，這就是「同化」的道理。

原來莊子對人生境界的最高描繪與修養的期待，是要開啟人生一個無限寬廣的世界，郭象言逍意即解消，也就是解構，解掉執著、計較、分別，也就是解掉心知，才能無知；解掉執，方可無執。遙指的是遠，平面視之是寬闊；由高處觀之是高遠。當一個人能解消我執，從生命的封閉性釋放出來，境界便能高遠又寬闊，而無處不可遊啊！優遊是種自在、從容、快樂，全來自於我不執著許多，再也無任何事物足以造成情緒上的阻礙了。這境界來自開放的心，多元的價值觀，與對天地萬物能平等看待，先去掉自我的本位主義，所以〈齊物論〉一開始就講「吾喪我」，《道德經·第十三章》：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患。」無獨有偶的，在《論語·子罕》中也出現：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」的記載。〈齊物論〉的「吾喪我」、《道德經》的「無身」、〈論語〉的「子絕四」有類於佛教所恆言之破我執、破法執，它們均強調要打破自我的拘限，意即將生命從自我中心的想法釋放出來，不再作無謂的紛爭計較，一旦達到這等忘我的工夫，則一切如如，一切自在，此猶如天籟、地籟、人籟三者雖有差異，但都是好聽的聲音而無可分別。

三、莊子靈性教育的理想目的

世界偉大的宗教道理和哲學智慧，莫不關懷著人間的病痛，亦莫不撫慰著人類的靈魂；它開發一個未來的願景，給出一個無限的希望，引領眾人從困頓中超拔、由枷鎖中解脫，莊子做為道家傳統中的核心人物之一，他的思想和著作自然充滿這樣的智慧和悲情。

莊子的思想如果只是一種純粹而抽象的理論知識的話，那麼他可以閉關在自己的書房做他的研究，而不必和外在的世界產生直接的關聯，事實上莊子不是如此，莊子的思想當然也不是如此。牟宗三先生曾說：「中國人一開端的時候就關心自己的生命，他根本從頭就是從實踐上來關心的。」⁹做為中國人心目中經典人物之一的莊子，他的思想

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，台灣學生書局，1982年，頁51。

離不開他生活實踐的心得，也離不開他生活實踐時所面對的人事時地物。有趣的是，當莊子以他的智慧悲情不斷的在他的生活世界中藉由真誠的參與經營和實踐努力向世人分享他的心得意義時，世人也同時不斷的予以呼應和回饋。具體的事實就是莊子思想中所充滿的智慧和悲情，在長遠的歷史中，已然受到無限的感動和憧憬，職此之故所以會有那麼多的詮釋成果絡繹不絕的出現。

莊子思想自始至終都在呼喚大家要能樂意駐足當下的生活世界，以發掘生命的意義、拓展生命的價值，進而享受安適自得的人生；莊子的思想所以能夠在世人的心目中一直受到重視與青睞，這是主要的原因之一。

（一）人間困頓的化解

人生最大的困頓，依莊子而言無非來自生命的有限和心知定執的無窮，是以他在內篇第三的〈養生主〉開宗明義就說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」惟生命形軀的有限是天生自然所形成，人所無法改變它的，但莊子又有其獨特的見解。莊子生命形軀雖無法改變它在實然上的有限性，但我們卻可以反省實踐而讓此實然上有限的生命形軀在應然上因真實承載著意義價值而變得永恒不盡，其猶如〈養生主〉最後所言「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」者，至於能夠帶動這種改變的關鍵，莊子認為那只有將不斷出現的心知定執、亦即常常在生活中作祟搞怪的成心偏見予以有效的化解而已，凡此亦可名之為人心的轉化。

莊子蓋發現生命的疾苦的究竟原因乃出於心知的執著計較，所以如欲消解生命的苦難其唯一成功之道莫過於要求心靈的轉化，凡此意思乃誠如徐復觀先生所說者：

莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源，所以他要「外於心知」。¹⁰

徐先生發現到莊子既對心知感到不安，並由此不安進而求心知的制止以避免它對自己及社會的擾亂，然而此心此知若不仔細界定，則莊子恐難免於反知主義的泥沼，今即為此再進一言。莊子在〈齊物論〉中有一段從人心論人我是非所由來的描述，他說：

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

¹⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969年，頁380。

從這段話中，我們覺得莊子是以「成心」來解釋一切人我人間是非對立的所由來，換句話說「成心」才是一種負面的心態或思維。¹¹何謂「成心」？成玄英的解釋是：「夫域情滯欲，執一家之偏見者，謂之成心。」牟宗三先生亦說：

「成心」是莊子的專有名詞，這是一個很確定的概念。甚麼叫做「成心」呢？「成心」與「道心」相反，「成心」是習慣心，從習慣累積而成的。每一個人都有一個習慣的心，你依據你的生活習慣、經驗習慣、家庭背景、種種教育，訓練成你的心態，以你自己的想法做標準。每一個人都有一個是非的標準。故云：「誰獨且無師乎？」在莊子，「成心」不是好的意思。「成心」是對著「道心」而講的。¹²

從牟先生的解釋，如何將「成心」轉為「道心」即是莊子所集中思考之處，筆者以為「道心」其實就是「無執之心」，相對之下「成心」即為「有執之心」，莊子即以此「有執之心」之被超越化解做為他學問思想的焦點之一。

莊子思想得自於老子者誠如前文所言其有如：自然、無為、致虛、守靜等等觀念，而牟宗三先生曾經對老子思想的根本關懷及其用心做了貼切的觀察與敘述，他說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。¹³

¹¹ 必須注意的是將莊子〈齊物論〉中所說的「成心」視為一種負面的思維其實是部分人士的看法而已，素來其實也有不少的學者並不對它做這樣的解釋，例如宋代的林希逸在《莊子口義》說：「成心者，人人皆有，此心天理渾然而無不備者也。」明代的釋德清在《莊子內篇注》說：「現成本有之真心也。」清代的宣穎在《莊子南華經解》說：「心自何成，有成之者，則成心之中有妙道存焉。」又近代學者蔣錫昌先生亦以為：「『成心』自為真君所成之心，換言之，『成心』者，即吾人天然自成之心。」（蔣錫昌，《莊子哲學》，台北，台灣商務印書館，1935年，頁124）另吳怡先生也持肯定看法，參見其所著《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2004年，頁73-75。若筆者則是依據唐朝成玄英《莊子注疏》之說而視其為負面者。

¹² 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。

¹³ 牟宗三，《才性與玄理》，台北，台灣學生書局，1974年，頁162-163。

依據牟先生的意思，老子最在乎的就是如何將虛妄盤結，觸途成礙的心靈做必要的淨化、純化與轉化，做為道家核心人物之一的莊子，當然在這個地方也會有志一同，換句話說，莊子對於沖虛玄德的如何證成，亦將視為重要的課題。或許也就是由於這種緣故，莊子對於人的心思層面常常做出反省，尤其是人的心靈境界該當如何開拓豁顯更是考慮的重點，並因而構成他的學問要素。

（二）人際和諧的實現

莊子對於人際和諧的期待與嚮往，可以從他重視「和」的觀念得到充分的證明，事實上對於「和」的重視與關切，也是道家傳統的特徵之一。根據學者統計，在《莊子》一書中，「和」字至少出現了五十八次，絕大部分都用以描述天道本身的性格以及體道證德者的心靈境界，可見「和」在莊子思想中有其重要的地位。「和」有和諧、和順、和樂、和平等等意思，但理當是以和諧為其根本意思，所以古代的辭書《廣雅·釋詁三》云：「和，諧也。」另外東漢時代許慎的《說文解字·第二篇上》說：「和，相應也，從口，禾聲。」顯然許慎以為「和」的意思就是指在聲音的表現上，包括意見的表達和歌唱的表演等等，都能彼此呼應、配合、共鳴等等。另外許慎又提到一個現在我們較少留意使用的「龡」，他並在《說文解字·第二篇下》說：「龡，調也，從龠，禾聲，讀與咏同。」依此可知，「龡」是指各種樂器演奏時的相互協調。從以上對「和」、「龡」的文字學探討，不難發現它們共同具有：沒有對立、不會衝突、相互配合、彼此呼應的意思，換句話說，「和」、「龡」同時蘊含著共生、共在、共存、共榮的道理，凡此和莊子靈性觀念中再再強調之不一不二的核心旨趣乃完全一致，而且和莊子靈性教育的目的亦不謀而合。

莊子所處的年代是一個動盪不安又烽火連天的社會，因而他對於和諧、和順、和樂、和平的渴望就特別的真切，徐復觀先生說：「莊子是以和為天（道）的本質。和既是天的本質，所以由道分化而來之德也是和；德之具體化於人的生命之中的心，當然也是和」¹⁴此話當可做為莊子一生思想的總括。

莊子之肯定和諧的重要性不在話下，然而和諧的證成亦是一生命奮進的應然理路，換句話說，和諧的實現就是自我德行的展現，是以莊子在內篇第五的〈德充符〉中說過：「德者，成和之修也」，且此「成和修」的「德」究其實還不外乎是消解「有」的執著以還原「無」的曠達而已，此意可在〈德充符〉中尋求一些線索，例如：

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。

¹⁴ 徐復觀，《中國藝術精神》，台北，台灣學生書局，1998年，頁68。

此句在原文中是出自孔子的口吻，但顯然那是莊子的道理與意見。「自其異者視之」說的是一種用有執有對的視野去看待天地萬物的態度，在這種態度下就連自家身體內的器官功能也都被當成隔離對立猶如楚越兩國的敵對存在；反之，如果改變此等態度而從認同肯定的視野去面對天地萬物的話，那麼有的存在莫不和平共處、和順並生、和樂共存，是之謂「自其同者視之，萬物皆一也」。莊子由此乃展開進一步的教導，他認為不必在情緒的好惡上斤斤計較於可否、好壞、對錯、是非、善惡、美醜、得失、利害之間的差異，反當是用平等接納、整體肯定之無分別的胸襟氣度，去面對一切、承認一切、欣賞一切、支持一切、成就一切，蓋惟有如此，才能真正保住自我生命的和諧、自他生命的和諧。

莊子所以能夠有此多元並存、協調共濟的理想和體驗，就是因為他有一天人不二、物我不隔、道器不離、形神不乖的宇宙觀、世界觀、價值觀、生命觀的緣故，而這一套天人不二、物我不隔、道器不離、形神不乖的宇宙觀、世界觀、價值觀、生命觀所據以反映的即是整體論、有機論的存有學思維，亦即是整全性、連貫性、相續性的思維，凡此意思在前文嘗諸多引證，而像〈逍遙遊〉中又云：「之人也，之德也，將旁礴萬物以為一。」〈齊物論〉再說：「旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑湣，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菴，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。」〈養生主〉另說：「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。」〈人間世〉亦曰：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之紐也，伏羲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」〈德充符〉乃說：「使日夜無郤，而與物為春。」諸如此類者，也都是最好的說明。

（三）人生逍遙的證成

逍遙應該是莊子對人生境界的最高期待。何謂「逍遙」？郭慶藩所輯錄的《莊子集釋》中說：「案逍遙二字，說文不收，作消搖者是也。禮檀弓消搖於門，漢書司馬相如傳消搖乎襄羊，京山引太玄翕首雖欲消搖，天不之茲，漢開母石闕則文耀以消搖，文選宋玉九辯聊消搖以相羊，後漢東平憲王蒼傳消搖相羊，字並從水作消，從手作搖。」根據這種講法，「逍遙」一詞乃是莊子所創用的，在莊子之前但只有「消搖」而已。其實，莊子不但創造使用了「逍遙」這個名詞，同時也賦予了它深遠的意義，如今一般人對於「逍遙」一詞大概不會覺得很陌生，甚至有時還會用「逍遙」之名來形容某種感性或精神的喜悅快樂，但這是不是能夠充分了解莊子最早創用它時的本義，那就不得而知了。

目前所見通行本的《莊子》共分內篇、外篇、雜篇合計三十三篇，而莊子的全部著作即以〈逍遙遊〉一篇做開宗明義，可見其在整個莊子思想中所擁有的重要指標性意義。

明朝宗主三教合一的憨山大師他對道家學問的經營投入素為學界所推崇，其於《莊子內篇注》中就說：「逍遙遊第一，此為書之首篇。莊子自云：『言有宗，事有君』，即此便是立言之宗本也。」根據如此的說項，〈逍遙遊〉可稱得上是莊子哲學之總綱，且整個莊子哲學的實踐關懷，亦當以此逍遙人生為理想之目的。

關於莊子的逍遙義當然必須要從〈逍遙遊〉中來理解。在〈逍遙遊〉裏「逍遙」曾出現過一次，文曰：「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！」但在这段文字中其實並沒有太多關於「逍遙」意義的透露，但從它和「無為」一詞對舉出現，即讓我們警覺到此兩者的關係，事實上在內篇第六的〈大宗師〉就將此二者連在一起使用，如云：「假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反復終始，不知端倪；茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。」影響所及，外篇的〈天運〉同樣說道：「逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。」〈達生〉亦云：「彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。」可見逍遙和無為的密切關聯。

除了從〈逍遙遊〉中所出現「逍遙」一詞的用法來理解它的意義之外，另外一種可能的方式就是以宏觀的角度而由篇章段落的敘述脈絡來考察「逍遙」一詞的意義。以上所言的方法可以〈逍遙遊〉中的一段為典要，其文如是說：

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。

以上這段文字雖然沒有出現「逍遙」的字眼，但確實是在對於能夠達成「逍遙」境界的偉大人格做出形容，這些形容包括了：無待、無己、無功、無名。另值得注意的是，以注解《莊子》獨步千古的郭象，他在《莊子注》中對這段的解釋是：

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。

據上看來，郭象顯然是以「自然」來解釋「逍遙」，而除此之外，郭象亦曾在注解〈逍遙遊〉一開始就說：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」於此可見在郭象眼裏，「逍遙」又與「自得」同一境界或同一意義。

綜合以上的觀察，我們不難了解原來莊子所原創性的逍遙義是本諸老子思想而做進一步的呈現。莊子的逍遙乃是通過一種去執去礙的修行功夫所證成之無對無立無封無限的開闊理境，而這種理境雖然意味著自我生命理想的圓滿實現，但它真正的意義卻是重新找回被我們曾經遺忘的自己。王邦雄先生曾說：

《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。¹⁵

王先生蓋能精切理解「逍遙」之做為生命的圓滿理想，本是從有限有執有對有礙的困境中突破、超越得來，而他又說：

「無己」是無掉自我的執著，也就可以無掉權勢的逐鹿問鼎，無掉功名的癡迷熱狂。因為「無己」，則功名頓失所依，人生就從權勢的枷鎖與功名的牢籠中超離出來，既「無功」又「無名」，生命也就回歸自身，既自在又自得了。¹⁶

王先生於此又發揮老子莊子一脈相傳之「無」的理趣，除對無己無功無名做鮮活之義理展現外，並且精準察覺原來依道家老莊心法凡回歸自己即為生命的自得與自在，如此見地確實是深得莊學之精髓，其於逍遙義亦可思過半矣。

四、結論

科學的發達、科技的進步充分帶動生活的便利以及生活品質的提高，這原本是件值得感恩與慶幸的好事，然而由於人類的貪婪、傲慢與無知，這樁美事已然明顯的變質，有心士有感於此，乃不斷提出呼籲要求人類能夠反省檢討以求改善，其中靈性教育及其主張乃是被鄭重提出的重點之一。

靈性一名在歐美世界的思維中乃與感性、知性有別而帶有宗教皈依的神聖成分在內，然在東方傳統之儒釋道的觀念裏，靈性其實就是心靈德行，至於靈性教育通常指的是心靈的由迷轉悟以證成生命境界的崇高理想而言，而它的成功則完全決定在自我的醒覺及其步步為營、步步踏實的精思力踐中，若莊子之言轉成心為道心、轉有執為無執，如是之靈性教育思想亦不外於此。

¹⁵ 王邦雄，《莊子道》，頁 36。

¹⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，頁 158-159。

莊子之靈性概念如同儒家和佛家那樣，它並非外於天人、自他、物我而獨存，亦非在身心之外、之上安立靈性的存在。靈有靈妙、靈巧、靈活等等意思，其中靈妙也者即帶有不可思議性，而莊子究其實乃是從身心之不一不二處顯示靈乃「身不只是身，心不只是心，身即是心，心即是身」的詭譎與圓融，亦同時在天人不一不二、自他之不一不二處做此示現。惟莊子自亦有別於儒家和佛家之言靈性；莊子蓋與老子慧命相續而從無執無為處明身心不二、天人不二、自他不二的智慧，其最大的貢獻即在開啟多元並存、萬法共榮的和諧境地。

莊子之靈性概念復如同儒家和佛家那樣重視教化的實踐，至於其明顯的表現首先在於感受生命的病痛和生民的疾苦，然後試圖以蕩相遣執、融通淘汰為自救救人之良方，期待世人果真在此良方的調理下，能夠完全打通封閉的障礙、開啟世間的大道而實現人際的和諧，莊子並充分相信，當主觀上生命既為病痛，客觀上世界亦無衝突，人生之逍遙理境即可獲得保全，蓋逍遙也者，即是無執無礙無封無限自由自在與自得而已。

靈性教育的提出和推動，在歐美世界是隨著生命教育的發皇以及全人教育的嚮往而相隨以生的，然而靈性教育的根源性理念及其教化的實施，卻是儒釋道數千年傳統所不曾或歇的，本文之撰述，即在證明此義，並為當今已然構成刻板印象的靈性教育，重新找到文化本位的思考。