

「心」概念於莊子修養論中之意義與地位*

馬 耘

育英醫護管理專科學校通識教育中心 助理教授

摘 要

本文旨在嚴格依據文獻，試圖證成莊子修養論之核心意義在於「心齋」、「坐忘」等等對「心」的妥當處理。本文將由以下步驟進行論述。首先，本文將討論莊子學說中修養的可能意義，並論證人處於造物者無所不宰制的「大化」中，毫無正面意義之活動可言。因此，所謂的修養，不在外在世界之某種「化成」，亦無從言內在境界之升進。唯一尚可謂修養者，只在「終其天年而不中道夭」一點。其次，本文將指出人之所以造成「中道夭」之情形，究其根源，即在於「心」之妄動的危險事實，故本文將論證莊子哲學中之「心」具有獨立活動之能力及此能力帶來的惡果。「心」的活動除表現為種種追求意欲滿足的妄動，更將某種已然之具體狀態妄執為「自我」或「虛妄主體」；此為包含「中道夭」在內一切人生困擾之根源。最後，依據前面兩論點，竊以為莊學中唯一可言修養者，即在對「心」的處理；此即通往「心齋」、「坐忘」等等修養作為的意義之討論。

本文將於論述中，隨文就牟宗三、徐復觀、唐君毅等先生之相關見解進行商榷。

關鍵辭：莊子、心、修養、心齋、坐忘

* 本文曾發表於第四屆國際道家道教學術研討會，香港：香港教育學院，2007.11.23-25。

* 本文於 2008.03.20.，05.21.外審通過刊登。

前 言

「心」為莊子修養論之核心概念，此為多數莊學學者所承認者，然就「心齋」、「坐忘」等等「心」之修養工夫之意義，則時賢諸說，似與莊子原意不甚相應。職是之故，本文認為現今再針對莊子修養論作一根本之分析，釐清莊子學說中修養的可能意義，不為無謂之舉。本文將力圖論證，莊子宇宙論之預設中，「人」可自主之範圍極其有限，其修養之意義，亦卑之無甚高論，僅在於如何完盡天年一點耳。雖然，吾人力圖展示莊子有關修養之確切論點時，仍可觸及莊子相當精細與複雜之哲學論點與論證，凡此，皆將於文中一一展示。

一、莊子「修養論」之確切涵義

案哲學上所謂修養，其意義不外指：人本身有某種負面之因素，而為達成宗教、道德上抑或養生上之某種要求，而必須試圖排除該負面因素，或進行某種積極之努力，以達成其要求。此類排除或努力之工夫，即可謂之為修養。然各種修養工夫之成立，必須有若干前提。宗教道德上之修養，必須以某位格神之存在且其意欲之方向為有價值，而吾人又必須能理解其意欲，以便吾人可遵行其意欲行事。抑或「人」之事實中所呈現之某些真實內容為「有意義」，以此為前提，作為為人處事之準繩。養生上之修養，則首先必須承認「生命」為有價值，且吾人可藉主觀之某種作為而對生命加以掌控。然此類前提，竊以為在莊子哲學中皆不能成立。莊子哲學中雖不能成立一般意義之「修養」，然尚可於極小之限度內言一有限之「修養」，本小節將詳細論證之。

（一）「人」之特殊處境即涵蘊一般所謂之「修養」實屬無謂

此處吾人將討論莊子所認為人之特殊處境。首先，莊子認為宇宙有一永恆之事實，此即「無窮盡之變化」；包含人之形軀與精神生命在內之處於具體時空中之存有者，都時時處於此無窮變化中；此亦為人之處境。此可由〈在宥〉中假托廣成子之一段話作為討論之切入點。廣成子云：

彼其物無窮，而人皆以為終；彼其物無測，而人皆以為極。

案此處「終」、「極」似皆指吾人經驗中所察知之物之真相¹。至於「無窮」、「無測」何指？竊以為莊子此處乃由「個別物」之角度及「數量無窮」之角度，以討論此陳述之意涵²。然何以個別物可言數量無窮、數量無測？個別物之「量」，應即為「一」，胡不可測？唯一合理之解釋，即此「物」非於特定時空中而論，其著眼點在於將「物」置於一變化歷程中觀察³，而莊子斷言「物無窮」、「物無測」，以及〈秋水〉：「小而不寡，大而不多」一點看來，莊子顯以「無窮」作為背景，故可謂物「小而不寡，大而不多」，蓋此處否定「大小」有「多寡」之認定之必要，即因「大小」乃皆與「無窮」相對，故云是也。

由此吾人可詳探莊子如何看待處於無窮變化中之所有存有者。竊以為莊子認為「物」乃暫現之片刻事實，而非「物」之究竟真相。茲先引述若干文句，以便論述。

物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。（〈秋水〉）

特犯人之形，而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？（〈大宗師〉）

首先，莊子之學說中，「個別物」本身並無永恆存在之可能性。如〈秋水〉：「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移」，即指「物」一但具象成形為某物，即隨時處於變化之中。然由〈大宗師〉該段文字，可知此「變」、「移」乃永恆而無有已時。〈大宗師〉：「特犯人之形，而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？」案，「犯」之言「範」⁴，莊子謂「人形」無可樂，因「人」本身於存有者中亦無從言任何特殊之身分或地位（若人之形者，萬化而未始有極），此皆因莊子由「無窮」之角度，以審視此刻暫存之「人之形」。進一步言，此刻「人之形」，倏忽之間可能轉為他物，此類變化，甚或為違反經驗常識者，如〈大宗師〉中子犁謂子來或將轉化為鼠肝蟲臂是也。

（子輿曰）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

¹ 終、極互訓。《廣雅·釋詁》：「終，極也。」且既言「終」、「極」，則顯然係就變化歷程而論。

² 〈秋水〉：「夫物，量無窮。」可作為旁證。

³ 此可理解為一連續之時空。

⁴ 「犯」讀為「範」，《列子·湯問》：「周旋三萬里。」《釋文》作「周犯」，云：「一本作範圍字。」

以為彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！（〈大宗師〉）

由以上之引文，個別物之形體，甚且有可能被拆解，而行組成部件之轉化也。尤有甚者，為人之「心神」亦有可能被拆解而轉化為另一物質，「人之形」此片刻暫現之事實，乃偶然得之而不能長存者。此刻對現有「我」與「物」之認定，雖非得自幻覺，然此認定實屬無謂。

以上緊扣莊子本文，論證莊子認為「人」、「物」皆處於無窮盡之變化中；此亦即人之處境。然需進一步分析，孰造成人之此種處境？孰為此變化背後之推動者？曰「造物者」，而「人」與此造物者之關係為何？

竊以為莊子認為「化」來自於一具有位格性且吾人不明其意圖之造物者之推動，由此更可見「人」處境之無奈。案莊子之思想中，的確以「化」之動因有不來自「物」本身之主宰因素⁵，此即〈知北遊〉所描述之「神明至精」者、「物物」者也。茲先引〈知北遊〉一段文字，以作為討論之憑藉。

今彼神明至精，與彼百化。物已死生方圓，莫知其根也。扁然而萬物自古以固存，六合為巨，未離其內，秋豪為小，待之成體，天下莫不沉浮，終身不故，陰陽四時，運行各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知，此之謂本根，可以觀於天矣。

〈知北遊〉此段文字，透露一重點，即莊子明顯有「萬物生成變化」之原因在「物」之外之思想，而絕非如郭象所謂「物」乃「塊然自生」也。此段文字中，莊子雖未明確指出「神明至精」者究竟為何物，然此物絕非「萬物」之組成份子⁶。此外〈知北遊〉另有一段文字，可清楚表明，「物」之生成變化，不但其動因決不在「物」之內，亦非一盲目出現之現象：

物物者非物，物出不得先物，猶其有物也，猶其有物也，無已。

⁵ 案時賢有所謂「物自生」或「物自化」說，然竊以為此類說法恐不能成立。詳細論證請參拙作，《論老莊哲學中「道」之無限性與人之自主問題》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2005），頁127-133。

⁶ 〈知北遊〉此段文字，何保中先生有極精闢之解說，此處大抵參考何先生之說。詳見何保中，〈死亡問題在莊子思想中的意義與地位〉，收於《國立臺灣大學哲學論評》，第22期，1999.01.，頁218-219。

「物物者非物」一語中，「物物」顯為一動賓詞組，「物物者」之義即為「使物成為物」者或即「造物」者，而其本身不屬於「物」，換言之，「造物」之原因即在於「物」之外。由此亦可見，莊子之思想，顯然承認「物」之生成變化有一外在原因作為主宰，而不認為萬物之出現及變化，其因在物本身。

再者，吾人可討論「造物者」或「造化者」之概念，並討論其推動「化」之背後是否具有意圖與目的性。先引述〈大宗師〉一段文字：

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。犁往問之，⁷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？」

於此段寓言裡，有二要點。首先豁達且有智慧之子犁，亦無從得知「化」之方向。其次，不唯形軀，生命之轉化亦受到造物者之全面控制，此亦即所謂之「造化」（造物者之所施之化）。而關於「化」是否具有目的性之問題。

茲再引述〈則陽〉一段文字於下。

少知曰：「四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起？」大公調曰：「陰陽相照：相蓋相治。四時相代：相生相殺。欲惡去就，於是橋起。雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生。緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精之可志也。⁸隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始，此物之所有。言之所盡，知之所至，極物而已。睹道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」

首先，吾人應先釐清少知此問之面向。少知問曰⁹：「萬物之所生惡起？」為何意？案古漢語中「所生」一詞組有特殊用法¹⁰。「所生」之「生」雖為動詞，

⁷ 或本「犁」上有「子」字。

⁸ 或本有「微」字，於義較完。

⁹ 案「少知」與「大公調」之名，義有雙關。少，稍也，亦指涉稍具智識之人。大，太也。「大公調」之名中，大公固指年齒長者，然此名亦可指具大公心而調整眾說者；即是篇所謂「大人合并而為公」也。（非法家之「公」）。

¹⁰ 案「所字結構」指「所」字加動詞（或介詞加動詞）所組成之名詞性短語。所字結構為名詞性短語，不具有動詞性，其意義一般除表示動作所及之對象外，亦表示與動作行為有關之處所。前者語例如：《左傳·昭公四年》：「召而見之，則所夢也。」後者語例如《禮記·中庸》：「天之所覆，地之所載，

然此處之「所生」非指「生」之受事，而指其施事，《詩·小雅·小宛》：「夙興夜寐，無忝爾所生。」「爾所生」即指爾之生身父母¹¹。又「惡」猶「安」也¹²，「起」應訓「立」、「興」、「發」等義¹³。合而用以解釋，則由「所生」一詞，實已可資肯定「少知」承認有「造物者」，而「萬物之所生惡起？」其義應為「生萬物者何以或為何興發、興作萬物？」由此可見，少知此問，非就「事實為何」而乃就「原因為何」之角度著眼。

少知之間有特殊面向，大公調之回答，亦有深義。大公調所強調之重點有二，首先，物展現之現象，吾人可依其變化之陳跡加以記述，亦可就「物」之現象加以觀察、推理；此所謂「名實之可紀，精微之可志」也。其次，吾人對物產生之分析、綜合（雌雄片合）尊卑評價等種種活動（欲惡去就）皆落實於「物」之範圍（於「是」橋起）¹⁴。換言之，吾人之「知」、「言」或即理智能力、語言闡示表述亦僅能及於「物」之範圍（極物而已），至於物消滅結束後之情形，以及物興發出現之原因（不隨其所廢，不原其所起）吾人應知「議之所止」¹⁵。

要之，「化」是否具有目的性？莊子之態度即「根本不可知」。雖然，由嚴格之意義看，莊子實未否定，亦未肯定「化」具有目的性，然其既認為「物」之範圍之外乃理智所不能企及者，則就算「化」的確於事實上確為「造物者」某種意志之展現，則不論所展現之意志為道德性、藝術性、戲謔性，吾人皆不可能知之。如此，就「人」存在之角度看來，「化」等於無目的性；換言之，「化」就算有目的，其目的性對人而言，亦全然無意義。

以上不憚繁瑣，就文獻細密加以論證，目的即在呈現一般所謂之各種「修

日月所照，霜露所墜。」然此皆無法用以解釋「萬物之所生惡起？」之問。首先，萬物之所生之「生」字顯然無法視作「及物動詞」；否則「萬物生」語意未完。其次，此所字結構亦無法解釋為與行為有關之處所，蓋前已指出「六合之內」，似不應再以此結構複述。此外，由大公調回答之面向，亦可推知少知所問非關處所。「所字結構」之語法分析，見楊伯峻、何樂士：《古漢語語法及其發展》，北京：語文出版社，1992，頁491。

¹¹ 見楊伯峻、何樂士前揭書，頁491。

¹² 「惡」猶「安」也，《經傳釋詞》卷四有說。此處「安」為疑問代詞，用以問方法或原因，與例如《呂氏春秋·精諭》：「管仲曰：『君舍衛乎？』公曰：『仲父安識之？』」見中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室《古代漢語虛詞詞典》，北京：商務印書館，2000，頁4。

¹³ 《說文·走部》「起」字，段玉裁注云：「起本發步之稱，引申之訓為『立』。又引申凡始事、興作之稱。」又《呂氏春秋·直諫》：「百邪悉起」高誘注、《玉篇·走部》「起」字並云：「起，興也。」「起」又有「發」義，《左傳·昭公二十六年》：「王起師於滑。」杜預注：「起，發也。」

¹⁴ 「是」，此也。橋，王筠云：「橋，謂桔槔也。」（應為節錄）轉引自錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1993），頁219。

¹⁵ 此留意莊子此處乃一勸誡之語氣，非謂人不會產生「物之所起」一類之追問。

養」，於莊學中全無意義，亦不可能為莊子所肯定。蓋「人」處於造物者全然掌控之處境，且此造物者之意圖又縟不可知。而人之形軀生命全然為造物者所控制，何時結束，何時有不可測之轉化，皆為人所無從干預者，如此，就形軀而言之「修養」或即「養生」，即全無意義。其次，論精神自由之追求，或精神境界之昇進，則一切為造物者所控，心神尚且有可能轉化他物，且自我精神之追求，亦無必要。又造物者之意圖全然不可知，則就行為上求符合造物者之意圖，以尋求一宗教或道德修養之生活之想法，亦屬戲論¹⁶。又外於「人」之「物」亦由造物者所控，自不待言者，則試圖於人文或自然世界求有所化成，無異空中樓閣之追求¹⁷。若然，則莊子之修養論究竟應何種地位上落實？

（二）修養之意義在於「終其天年而不中道夭」

竊以為莊學中尚可言修養者，僅在於造物者於「化」中所賦予人之「形軀生命」，勿使因「化」以外之其他因素而提前終結一點上，此即莊子所謂「終其天年而不中道夭」也。

案人之形軀生命之來源，於〈知北遊〉中如下之陳述：

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。

於莊子眼中，「生」、「死」不過一「氣」之聚散之物理事實耳，而此氣一聚一散之過程，即為天或即造物者所施之「化」之片段，所謂「已化而生，又化而死」也。

由此，吾人可進一步討論生命歷程之問題，即吾人「生命」之時間歷程，其脩短久暫有吾人自主之餘地否？「生」與「死」之間之一段生命歷程，亦即人之「生」之事實如何維持？首先，吾人可明確指出，若暫不考慮「人為」之因素，則莊子學說中人生命之久暫，全無吾人自主之餘地。人之生命既由「化」之事實中所賦予，亦於化之事實中所結束，如此，則由「化」所賦予吾人之生命，其脩短久暫自非吾人所能預知及掌握。由此，吾人可斷莊子學說中絕無「延年益壽」之主張¹⁸。然莊子又有「存生」之說，此見諸〈達生〉：

¹⁶ 精神自由之追求與道德修養之生活，於莊子皆視之為「心」之妄動，皆無意義。詳見後文。

¹⁷ 此可參〈人間世〉第一則寓言中顏回與孔子之對話。

¹⁸ 此可見諸〈刻意〉。所謂「不導引而壽」，其意即「壽」非關「養形」，「壽」本身亦非吾人以「導引」

達生之情者，不務生之所無以為。達命之情者，不務知之所無奈何。……
生之來，不能卻；其去，不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生，而養
形果不足以存生，則世奚足為哉？

由此可見，求生命歷程之充分完盡，關鍵在於「存生」，或亦即所謂之「養生」。至於如何瞭解「存生」之具體作為，則必須涉及莊子「和」概念之討論。莊子認為萬物其存有，必以陰陽之氣處於「和」之狀態為必要條件¹⁹。造物者或即「天」欲使某物消滅，其施加於「氣」上之作用，即為破壞陰陽氣之「和」²⁰，此所謂「陰陽之氣有沴」也。而某物已然處於「和」之狀態，此或即莊子所稱之「天和」；蓋此「和」之狀態，即來自天之賦予也²¹。現人欲維持其「生」，就氣聚氣散之角度以考慮，此要求實即如何維持「氣」處於「和」之狀態，而勿使離散也，此亦即莊子所謂「純氣之守」、「天守」²²、「常因自然而不益生」也²³。然與此相關而饒富興味者，為莊子承認「人」雖不可能掌控「生」之延長，然確可能造成「生」之提前結束，此亦即所謂「中道夭」者。

櫟社見夢曰：「夫狙梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝、則辱。大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。」（〈人間世〉）

一類養生術所能延也。蓋莊子謂化之歷程中所賦予吾人之「生」、「壽」，其本身絕非吾人所能延長者。然若能使「生」能充分完盡，而不使其因「造物者」或「化」以外之因素而提前了結，則此「生」，不論長短久暫，皆可謂之「壽」；此亦莊子所謂「終其天年」也。

¹⁹ 〈田子方〉：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。」〈知北遊〉：「生非汝有，是天地之委和也。」當由此以理解。

²⁰ 請注意，人亦有可能破壞此「和」，此所以莊子有「眾人焚和」一類之陳述。

²¹ 「天和」見諸〈知北遊〉及〈庚桑楚〉。〈知北遊〉：「正汝形，一汝視，天和將至。」〈庚桑楚〉：「故敬之而不喜，侮之而不怒者，為同乎天和者為然。」

²² 〈達生〉：「子列子問關尹曰：『至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？』關尹曰：『是純氣之守也，非知巧果敢之列。……夫得是而窮之者，物焉得而止焉。彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀。遊乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無卻，物奚自入焉？』」由〈達生〉此段文字，雖言「養氣」，然其於「養氣」之相關主張，皆圍繞取消「『物』之認定」而言，外於我之「物」，皆不足以「滑和」（滑我氣之和），而「物」之認定皆來自於吾人「心」之活動，由此可知，「氣」之離散以致吾人「生」之提前了結，其關鍵因素主要在於吾人「心」之不當活動也，以是莊子有「心如死灰」（喻心不亂活動）一類之主張，詳見後文。

²³ 語出〈德充符〉。此處吾人應注意，此「自然」絕非「自為其動因而然」之意，此「自然」指「本即如此之事實」，就莊子學說，吾人之「生」為「化」所賦予之階段現象，就人之觀點，此莫名其妙之「事實」亦可謂之「自然」。「常因自然不益生」，案「益」、「溢」古今字，謂常保「化」所賦予之事實，而不應就「生」之事實額外有所添加也。

由此吾人斷莊子顯然認為「人」或可因「自培擊於世俗」一類之原因，導致自身之「生」「不終其天年而中道夭」也。

造物者主宰之生與死，皆人無從掌控改變者，換言之，對「我」而言，「形軀」之事，無可「自主」，亦無甚積極意義。對與我相對之「物」而言，則「人間」之事，皆為無奈之「命」，妄圖「主」之，妄圖有所「成就」，則徒自取無窮之禍患也。總之，人各種積極之修養與人文化成之作爲皆無意義。唯一尚可言修養者，即在於如何避免形軀生命因自身之某些負面因素而導致提前終結一點上；唯有於此一點上，可有稍積極之作爲。如此，修養作爲應落實於何處，即應追問造成「中道夭」之原因何在，並試圖針對此原因力圖避免之，此即可通至「心」概念之相關之討論。

二、「心」概念之確義及其於「修養論」中之意義與地位

本節將由兩面論證「心」為莊子修養論之核心。首先，論證「心」之妄動造成人生之種種困擾，甚至導致生命之提前終結。其次，則轉入對「心」之處理的種種修養工夫。

（一）「心」概念之確義

莊子之「心」，實有理智活動之能力，以及活動後之既成內容如「成心」、「賊心」、「機心」二方面之意義²⁴。首先，吾人先討論「心」之為一種理智之能力，然為一「危險之能力」或「犯錯之能力」，此見諸〈齊物論〉：

大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬥。縵者、窖者、密者，小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也，其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺如秋冬，以言其日消也，其溺之所為，之不可使復之也。其厭也如緘，以言其老恤也，近死之心，莫使復陽也。

²⁴ 徐復觀先生云：「莊子是不是把心分為二，一為須要防止之心，一為值得尊重之心呢？我的看法不是這樣的。……心知的活動，足以破壞此寂寞無為，所以特須警戒。但若沒有心知，則賦與於人的寂寞無為的本性，將從何處通竅，而使人能有此自覺？」竊以為徐先生所謂「人之虛無無為之本性」云云，實有待商榷，然徐先生以「心知」為一正一反之兩種活動能力，此說甚是！見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁382。

由「與接爲構，日以心鬥」一語可見「心」指理智之能力²⁵。蓋吾人之理智，接觸外在之「物」（所謂「接」）而與外在之「物」相接合（所謂「構」），並使用此「心」之能力，做出各種價值判斷一類之活動，如「其發若機括，其司是非之謂也」云云。值得注意者，爲莊子似乎認爲此類「與接爲構」之「心」之活動，並非正面之活動，蓋放縱此「心」之活動，將致「其殺如秋冬，以言其日消也，其溺之所爲，之不可使復之也。其厭也如緘，以言其老恤也」。更有趣者，爲莊子稱此「與接爲構」且活動暢旺之心，爲「近死之心」，而謂之莫使復陽也²⁶。換言之，在莊子眼中，對此種「心」逐物之活動，全無好感。

「心」爲一理智之能力，然其活動多屬負面意義者，故此「心」實爲一「危險之事實」²⁷，或可謂「危險之能力」。對莊子而言，「心」之活動，其變動難測，且有逐物易放而難收且易失控之特性，故《莊子》有「不肖之心」、「心厲」之用語（〈人間世〉），又有以下對「心」之描述：

人心排下而進上，上下囚殺；淖約柔乎剛彊，廉剷彫琢，其熱焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之間，而再撫四海之外。其居也淵而靜，其動也縣而天。儼驕而不可係者，其唯人心乎？（〈在宥〉）

孔子曰：「凡人心，險於山川，難於知天。」（〈列禦寇〉）

更堪警惕者，爲「心」之活動往往帶來極度之危險，此所謂「兵莫僭於志，鎡擲爲下，寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。」（〈庚桑楚〉）「心」之負面意義，除逐物、徇物外，復有一極嚴重者，即此負面之理智活動後所形成之若干內容，此首先可論及「成心」²⁸。案《莊子》中，「成心」僅一見，即〈齊物論〉：

²⁵ 王叔岷云：「《說文》：『接，交也。』構借爲『蕒』，蕒亦交也，《說文》：『蕒，交積材也。』『與接爲蕒』，承上文『形開』而言，謂形開則與外物交接也。交接則『日以心鬥』矣。」王說可參。見王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁50。王叔岷先生謂「構」借爲「蕒」，是也。然「蕒」之本義與「交」義仍有微殊，案《說文》據小篆釋「蕒」爲「交積材」，非是。考「蕒」字甲骨文象兩魚交合之形也（見《甲骨文編》卷四·十七），「蕒」本義應即「交合」也，此義今疑借「媾」字爲之。

²⁶ 〈田子方〉：「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」〈徐無鬼〉：「心之於殉也殆。」皆可與此參看。

²⁷ 此爲何保中之用語。何保中對莊子「心」之分析，精闢可參，本文之思路，頗受其啓發。見何保中前揭文，頁224。

²⁸ 馮友蘭云：「《齊物論》認爲在各種各樣的心理現象中，有一種現象就是『成心』，也就是主觀的偏見。」馮先生此說並不精確。依本文之解釋，所有心理現象皆爲「成心」，皆爲理智能力活動後之結果。見馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司，1991），第2冊，頁120。

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。夫成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

由「未成乎心」一語可見「成心」之「成」顯為形容詞，換言之，「成心」指已已然「完成」之「心」，亦即理智活動後之某種既成結果。由〈齊物論〉中對「成心」之陳述，可知此「成心」之出現，未必盡為主觀依據某種標準以行好惡或利害考量而擇取所形成者，即便未曾出現前述之考量，亦有此「成心」（愚者與有焉），蓋吾人若無「成心」，則根本不產生「是非」之價值判斷；所謂「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。於世俗生活中之「人」，無有不行「是非」之價值判斷者，因此，可見雖愚者亦皆有此「成心」作崇其中也²⁹。〈齊物論〉此段文字更透露之一重要主張，即莊子認為「心」有獨立、自行活動之能力³⁰。案「心」為危險之事實，亦為理智之活動，有獨立活動之能力。如今我聆聽若干歌曲，我之「心」或理智活動，其自身「妄動」而與曲聲相接，而此「心自取」（請特別注意，莊子並未宣稱乃「真宰」或「真君」取，而僅言「『心』自取」）而逕自認定某歌曲為「好聽」，因此乃進而形成某種具體內容之「心」（成心），而行是非價值判斷之標準，諸如以甲歌曲為標準，而評判乙歌曲為「不好聽」也。然而，此處吾人不得不產生一疑惑，就吾人之設想，吾人理智活動對外物進行擇取並進而形成價值判斷，似乎應已預認有一「主體」，其指使理智進行活動也。何以莊子有此類奇特之看法？案此涉及莊子對「心」或即理智能力有自行活動之可能性之認定也。茲分析以下文字，以進一步說明：

喜怒哀樂、慮嘆變慙、姚佚啟態，樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎？非彼無我，非我無所取，是亦近矣！而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六臟賅而存焉？吾誰與為親？汝皆說之乎，其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？（〈齊物論〉）

²⁹ 姚鼐云：「萬物相待乎前，知逐而生，是知代也。無端念動者，心自取也。而人之言語，率出於此。此與風之吹物何異？」姚說是。轉引自錢穆，《莊子纂箋》，頁11。

³⁰ 此可由吾人「意識流」一類之生活經驗中得證。

此段文字透露出兩重點。首先即可見莊子對「心」有自行活動能力之肯定。莊子謂心之活動樣態，乃如「樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌」。「樂出虛，蒸成菌」即形容「心」之活動如樂聲出自樂器虛空之孔竅，菌類由熱氣蒸騰而後出；皆喻其「無根由」也，換言之，即莊子認為「心」或即理智可自行活動也，此所謂「心自取」也。此處吾人自可再追問，莊子既認為「心」之活動皆不足取，復不認為由「心」之妄動，可掌握「生」之準則，所謂「已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎？」也。

其次，莊子進一步說明，「心」可自行活動，而無須依賴某個「行為主體」。案一般認為「非彼無我，非我無所取」，似乎「心」之活動，好似有一如真宰、真君者，作為行動之「主體」，唯吾人難窺此主體之樣態也（若有真宰，而特不得其朕）。然莊子對此，以「百骸、九竅、六臟」為喻，而自設一串疑問，最後以一疑問語氣謂「其有真君存焉？」言下之意，即無所謂「真君」、「真宰」，亦即「心」之活動背後無有真正之主宰者。

吾人復可追問，「心」之活動若背後無真正之主宰者，則何以解釋經驗中吾人顯然可掌控「心」諸般活動之事實？案莊子此處僅強調「心」之活動「無真正主宰者」，並未否認「心」可由「虛妄主宰者」掌控也。回答此問題，涉及莊子學說中「主體性」之形成之討論。依莊子之意，「心」之妄動，其結果可能「妄執」某一狀態，而形成「有主體性」之特殊認定，此時之「主體」可與「心」之活動產生一定程度之協調影響³¹，換言之，此時之「主體」，或可謂之「虛妄主體」，可指使「心」進行某些活動，如「知」之探索一類者。此即〈齊物論〉所謂「其形化，其心與之然」也。「心」之自行活動而妄執之「主體」，遭吾人認定為「我」，自可形成某種「主宰」之印象，然此斷不可證莊子主張「人心」真有所謂「真宰」也³²。

「心」或即理智能力雖有自行活動之可能，然此並不意味「心」乃皆「必然」自行活動也。此即可轉向「心」有正面活動之可能。「心」因自行之活動，妄執某一狀態，而使吾人據以認定為吾人之「我」或即「主體」，此為人生困擾之根源。而此時，吾人若能運用「心」發出某種能力（知），進行某種活動以解消妄執之「主體」（喪、忘），則可解決人生之困擾。此「心」之能力即「知」

³¹ 「心」亦似乎可對「虛妄主體」之活動產生牽引，故有所謂「去性從心」（〈繕性〉）、「夫胡可以及化，猶師心者也」（〈大宗師〉）之用語也。

³² 若干學者以莊子正面肯定人有「真君」、「真宰」，此恐不確。

（「去小知而大知明」之「大知」），此即莊子所謂「靈臺」、「靈府」也³³。運用「知」之能力，明瞭宇宙之真相，此活動莊子乃予以肯定，此即〈德充符〉所謂「以其知得其心，以其心得其常心」、〈徐無鬼〉：「以心復心」也³⁴。總之，莊子肯定「心」有自行活動之可能，心可發出「知」，「心」妄執之「主體」，可運用此「知」，解消自身之「妄執」也。此即可通至對治「心」之具體方法之討論。

（二）對治「心」之修養工夫及其意義

竊以為莊子學說中以「自我」或具特定內容之主體之觀念為「不應有」者，蓋此「我」或「主體」之觀念非「化」之中本具之真實，而係「心」自行活動並依其「心識」之「知」所認定執持者，是為對「化」之某種悖反；此可謂之「虛妄主體」。此種虛妄之「我」所發出並遭「我」認定為『自主』之活動，實際上乃愈益入於「非人」³⁵，故此種『自主』既無意義，復易造成「中道夭」而有大害也。此所以莊子排斥此類『自主』之活動。本文將先討論莊子對「自我」或「主體」之特殊看法，再逐步論證以上諸義。

1. 首先，莊子學說認為「人」應有之狀態，為「不具『我』之認定」。

³³ 〈庚桑楚〉：「不足以滑成，不可內於靈臺。靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。」〈德充符〉：「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。」徐復觀、吳汝鈞似皆以「靈臺」、「靈府」指已然處於某種狀態之「心」，竊以為此或待商榷。案「靈臺」、「靈府」應指「心」正面活動之能力也。《說文·至部》：「臺，觀四方而高者」，《說文·广部》：「府，文書藏也。」並其證。蓋莊子以「臺」喻此能力，其意義應即在於此能力能遍察宇宙之真相，而「靈府」之府，實無所「藏」，故所謂「不可入於靈府」。徐、吳說分見《中國人性論史（先秦篇）》，頁383。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998），頁92。

³⁴ 唐君毅云：「人心知不外馳而止於是，是謂以心復心，以復性命之情。」唐先生此說似承認「心」有某種「本然之狀態」（所謂性命之情），且認為「應」回歸此本然狀態。唐先生所謂「復心」，預設莊子承認「心」有某種本然之狀態，然竊以為此說或可商榷。「心」本無所謂「應回歸本然之狀態」，若必欲謂有之，則嚴格說「心」之「本然狀態」應即「排下進上」、「上下囚殺」一類者。論者或謂〈徐無鬼〉「以心復心」，其所（歸）復之心，豈非「常心」之明證？竊以為此處涉一訓詁；「復」疑為借字而不可以本字讀之。「復」以「復」為聲，此「復」疑借為「復」，郭店《老子》簡本甲：「民復季子」，「復」讀為「復」（裘錫圭、魏啓鵬二先生說），亦此通假例也。按《說文·攴部》：「復，行故道也。」此「復」之義在「行」，此義施之於〈徐無鬼〉「以心復心」亦合，「以心復心」蓋指以「心」本具之「大知」之能力，用以處理（行）「心」之活動（故道）也。而〈德充符〉所謂之「以其心得其『常心』」之「常心」語意上可分析為兩種可能涵義，一曰實然狀態之「常心」，一曰應然狀態之「常心」如「其心閒而無事」中「心」之狀態。由前述，竊以為莊子學說中之「心」並無所謂「本然之良善狀態」之實然義之「心」，「常心」指心「應」常處之狀態也，而如何得此「心」應處之狀態，有待「以心復心」（以心之能力處理心）也。唐說見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968），頁63。

³⁵ 此「人」指「化」中應當有之狀態。

茲先引述兩段文字，並詳說如下：

泰氏其臥徐徐，其覺于于³⁶。一以己為馬，一以己為牛。其知情信，其德甚真，而未始入於非人。（〈應帝王〉）

案〈應帝王〉一段文字極為重要。此處莊子所謂「一以己為馬，一以己為牛」，重點不在何以為馬為牛，而在於取消「己」或即「自我」之認定。蓋既可認定「我」為馬，又可為牛，復可認定為任何「非我」之物，言下之意顯然在於「我」或主體乃一「虛」者也。而此種取消「自我」或即主體之認定，乃基於對宇宙真相之徹底了解，故莊子謂「其知情信」。³⁷

2. 人處於「天」或即「化」之事實狀態中本無「我」之認定。

前述此種不具「我」之認定之狀態，莊子即謂之「天」，且莊子認為人若處於「天」之狀態中，本無「我」或「己」之認定，請見以下文字：

忘乎「物」，忘乎「天」，其名為「忘己」。忘己之人，是之謂入於天。（〈天地〉）

此處之「忘己」實即進行某種「取消」之作爲後，而不固執「我」（己）之認定之狀態，此莊子謂之「入於天」。換言之，有「我」之特定認定，則為「非天」之狀態。而所謂「天」，實即「化」中所呈現未經人為干擾之狀態，即〈秋水〉所謂「牛馬四足是謂天，落馬首、穿牛鼻是謂人」之「天」也。由此可推知，吾人若處於「天」之狀態，或即「化」之本然狀態，即本不當有「己」之認定出現也。然〈天地〉此文又何以謂「忘乎天」？請見以下兩段文字：

聖人工乎天而拙乎人。夫工乎天而俚乎人者，唯全人能之³⁸。唯蟲能蟲，唯蟲能天³⁹，全人惡「天」？惡「人之天」？而況吾天乎人乎⁴⁰？（〈庚

³⁶ 《釋文》引司馬彪云：「徐徐，安穩貌。于于，無所知貌。」

³⁷ 此「知」即前文所謂靈臺之能力，是謂「大知」。

³⁸ 此指「聖人」雖可妥善處理或維持「天」之狀態，然拙於「與世俗處」（拙乎人）；全人則不然，全人既工於天，又善與人處，此即「外化內不化」之義也。

³⁹ 案此處「蟲」義似有雙關。「蟲」自可指「昆蟲」，亦泛指動物，請參《說文·蟲部》「蟲」字及徐灝《段注箋》、《爾雅·釋蟲》郝懿行《義疏》。又此「蟲」亦以音近而關「虛」義。案「蟲」聲與「中」

桑楚))

不開人之天，而開天之天。開天者德生，開人者賊生。(《達生》)

竊以爲莊子之意，指若不「忘乎天」，則形同仍維持某種「我」或「己」之認定，而執持某種自以爲「天」之狀態，此種「未忘」之天，即以上兩段引文中所謂之「人之天」也⁴¹。所謂「全人」之狀態，則根本不必思辨孰狀態爲「(真)天」，孰狀態爲「人之天」，蓋既取消(忘)主體之認定，則自進入「天」之狀態也。此所以《天地》一段文字，認爲不唯忘物，連「天」亦忘之，即可表述(名)爲「忘己」也；蓋「忘己」乃忘天、忘物之根本也。

由以上之討論，吾人可知莊子認爲「天」之狀態中「人」，即所謂「真人」、「全人」、「至人」，根本不至形成或具有「我」(己)之認定。

3. 「我」之認定來自「心」之妄執或即莊子所謂「心自取」也。

既然於「天」之狀態或即「化」之事實中，根本不至產生「我」或「己」之認定，則「我」、「己」或即吾人所謂之具內容之「主體」觀念如何出現？此即須回顧前文關於「心」之討論。前文已詳論，莊子學說中之「心」有自行活動之能力，由此，一言以蔽之，「我」、「己」之執，即來自「心」自行活動之結果，亦即《齊物論》所謂「心自取」也。此「心自取」之方向可自兩面言之。首先，此「心」即執持此刻現有之形軀以爲「我」，諸如我爲「男性」、我爲「蒙古人種」一類，其次，「心」復可執人文社會環境中之脈絡之關係爲「我」。要之，以《齊物論》之用語說之，「非彼無我，非我無所取」之「我」乃由「心」之自行活動所形成者。本文以「我」或「己」爲「虛妄主體」，即本之於此。請注意，本文使用「虛妄主體」一詞，絕無「另有一真常主體與之相對」之意。竊所謂「虛妄」，僅就「形成」之角度及非「化之事實中本有」者言其「虛妄」，

聲冬部疊韻、定端旁紐雙聲(《漢語史稿》二十九韻部中有「侵部」，將侵部合口之字另標爲「冬部」，是爲《古代漢語》中之三十部說。端鈕定鈕皆舌尖塞音，唯清濁有別也)，有音近通借之證。《詩·大雅·桑柔》：「征以中垢。」《韓詩外傳》卷五引作「蟲垢」。「盅」字依《說文》則諧「中」聲，故與「蟲」字音近。《說文·皿部》：「盅，器虛也。」此「盅」字若真借蟲字爲之，其義亦甚周洽也，故竊以爲莊子此文使用此「蟲」字，極具巧思也。

⁴⁰ 此謂吾人斤斤於「孰爲天」、「孰爲人」之思辨。

⁴¹ 此類似《庚桑楚》：「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也」。不過靈臺指「知」之正面能力，「天」指所處狀態。此吾人可勉強以舉一例說明。譬之如「行善」一事，若我於行各種善事時，皆「忘」或皆不自覺「『我』在行善」，即行善之念已內化於吾人之中者，則此方爲真正之「行善」。若我雖行善，然時時持一「『我』在行『善』」之念，則不得謂真行善也。

然「虛妄主體」仍為真實之「存有」也。

4. 「心」所執之「我」發出之『自主』為負面意義之活動。

案莊子將人生之困擾歸諸於「心」之妄動以及「心」所執之「我」之活動，且謂兩者可能交互影響。「心」之妄動及「我」指使「心」之活動，即展現為一般所謂『自主』，故此『自主』之活動，顯為負面意義之活動，以下即申此義。

寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之也，心則使之也。（〈庚桑楚〉）

由此，吾人已可見莊子顯有將「心」視為人生困擾與禍害之根源之意。除「心」而外，心所執之「我」亦為人生禍害之來源，此即莊子所謂之「以人滅天」之「人」，此「人」唯能解釋為「虛妄主體」與「心」交互活動所致者。而莊子謂「開人者賊生」，顯然亦將於人生為「負面意義」之活動，歸根於「以人滅天」之「人」之狀態。又莊子以強烈之負面意義之形容詞，用以描述「心」，如將「心」之狂亂妄動謂之為「死」，諸如「近死之心」、「哀莫大於心死」、「心之於徇也殆」一類者，配合上「開人者賊生」一類之陳述，「我」所發出之指使「心」，以及「心」反向牽引「我」之狀態，其中所展現出之「自主」活動為莊子所排斥者。由此可見，「自主」於莊子而言確為負面意義之活動。

「自主」之活動，乃禍患之根源，以是莊子以此類「犯錯之自由」所展現之「自主」毫無意義，唯莊子仍認為人尚有真正「自主」活動之餘地。

5. 「坐忘」、「喪我」即「真自主」之展現，即表現於對「心」之處理及其意義

案前文已指出「我」、「己」乃「心」自行活動所執之虛妄主體，而此「虛妄主體」乃「即存有即活動」者，而絕無「幻象」或「虛假」之義。換言之，此「我」即約當常識中具有自主能力之「主體」也。「心」雖可自行活動，然「我」亦有能力對「心」加以處理。因此，吾人固然有種種如「徇物」一類莊子不認可之『自主』，然實不排除吾人可於某種瞭解宇宙真相之前提下（「大知」、「明」），仍可展現出某種真「自主」也。就莊子而言，對「心」做某種正面之處理，如莊子所謂「心齋」、「用心」、「遊心」、「生心」、「心如死灰」一類

之活動⁴²，即展現真「自主」。然「我」與「心」可互相牽引影響，此義前文已加詳申。「心」之妄動，若欲對「我」產生影響，則必以「心」執持「我」之認定為其前提，以是若欲使「心」不至產生妄動，則而欲究其根本，則真「自主」當展現為「喪我」、「忘我」等等喪忘之活動。

然此處有一問題須詳加辨析。案〈齊物論〉有「吾喪我」之語，此處之「吾」、「我」有何區別？又應如何加以解釋？案吾、我皆古漢語第一人稱之代詞，「我」若視為「心」所執之「主體性」之認定之結果，則「吾」當如何解釋？換言之，當如何圓融解釋「喪」或「忘」一類作為，其孰為施事者？「喪」之後之狀態又如何？「吾喪我」後，係何物度其天年？係何物在逍遙⁴³？

「真我」之說既不能合於《莊子》，則此諸問題當何說？竊以為回答此問題甚為困難，而《莊子》文獻中似亦呈現相當之分歧而本未融貫；茲強說之。首先，吾人必須就「喪」、「忘」其行動之指向，將「取消主體性」及「取消主體性之特定認定」兩情況加以區別。《莊子》之材料中，有若干說法似有「取消主體性」之意，此見諸〈知北遊〉、〈天地〉：

光曜問乎無有曰：「夫子有乎？其無有乎？」光曜不得問，而孰視其狀貌，窅然空然，終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。光曜曰：「至矣！其孰能至此乎？予能有無矣，而未能無無也。及為無有矣⁴⁴，何從至此哉？」（〈知北遊〉）

忘乎「物」，忘乎「天」，其名為「忘己」。忘己之人，是之謂入於天。（〈天地〉）

「光曜」、「無有」即喻「主體性」之狀態。光曜可指尚保留「主體」者，「無有」則為連主體性亦皆取消之狀態，所謂「窅然空然」、「不見」、「不聞」云云

⁴² 如〈應帝王〉「至人用心若鏡」、〈德充符〉「其用心也獨若之何？」『死生亦大矣，而不得與之變……』、〈人間世〉「乘物以遊心」、〈庚桑楚〉「藏不虞以生心」等等。又「心如死灰」其意象應在於使「心」有如死灰不妄動也；蓋「活灰」飄逸四散而無定所也。

⁴³ 方東美視莊子此文之「自我」有層級之分別，而有一「究竟義」之自我「喪」較低層級之「我」，此說恐不確。見方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1983），頁264。

⁴⁴ 劉文典、王叔岷等皆謂「及為無有」當據《淮南子》〈俶真〉〈道應〉作「無無」。竊以為不必從劉、王說而義自可通，古籍異文，情況複雜多端，不必皆以此繩彼也。「及為無有矣，何從至此哉？」乃光曜自嘆弗如之語（「我既已為無有矣」之意），與「至矣！其孰能至此乎？」語意相貫。劉說轉引自錢穆，《莊子纂箋》，頁180。王說見《莊子校詮》，頁841。

（請注意，此段對話中，「無有」未作任何回答）。光曜自謂「予能有無矣，而未能無無」，「有無」即指不對「主體」持特定之認定而仍保有「主體性」，「無無」則指連此「主體性」亦一并取消。而由光曜自嘆且欣羨之語氣，吾人可推測此處莊子顯然對「無無」或即「取消主體性」為更加肯定。而〈天地〉「忘己」一段，固可依本文將「己」解釋作「對主體特定之認定」，然似亦可解釋為「主體性」本身也。

然此「無無」或即「取消主體性」之說，於解釋《莊子》尚顯然有極大困難，蓋連主體性亦取消，豈非形同行屍走肉？〈天下〉譏慎到云：

是故慎到棄知去己而緣不得已，泠汰於物，以為道理。……夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。……豪傑相與笑之，曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉！」

若取消主體性，其表現豈非較「死人之理」更為極端？若取消主體性，獨存「形軀」，又何以與世偕行？以是竊以為莊子類此之說法，實甚怪異，而歧於其學說之主脈。

莊子又有許多保留某種主體性之主張也；竊以為此較能與莊子其他主張相融貫。竊以為「吾喪我」之「吾」、「我」皆指涉「即存有即活動」之「虛妄主體」，「吾」乃就此「虛妄主體」中其「活動」一面而言者，「我」則就「存有」一面而言者。「吾喪我」即指「虛妄主體」活動向其自身而取消「主體性」之特殊認定。由此方可言「逍遙」、言「行於人間世」、言「外化而內不化」、言「盡天年」矣！請注意，本文所謂「保留」之「主體性」，自為某種具有內容者，然莊子所謂之「喪我」、「坐忘」，其意在於強調不必、不固執此種有內容之「我」為「一定要有之『我』」。此義可見諸以下文字：

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」。（〈齊物論〉）

就「主體」或「自我」而言，不論為莊周或為胡蝶，皆泰然處之，坦然面對此

「已有內容之主體」，而不斤斤於究竟我之「自我」是否「確有某種內容」。莊子「夢」中發現自己為「胡蝶」，覺後又「蘧蘧然『周』也」。然莊子謂「不知」（不探索）「周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？」，並謂有「周」與「胡蝶」之「認定」則「必有分矣！」而所謂「物化」，或可謂「隨物而化」，即安於「化」對我之安排，「自我」究竟有何種具體內容，皆不足以撓心也⁴⁵。

形軀、人文社會中之事實，皆客觀世界中「化」所展現之事實；所謂「一受其成形」者（〈齊物論〉、〈田子方〉）。吾人於化中，本不應有「虛妄主體」之產生及「自我」之認定。然「心」之妄動似為吾人必然之「命」，因此「虛妄主體」之出現與執持，乃為不必可避免者。「主體」本身雖無可消除，然吾人可借「喪我」、「坐忘」之舉，解消對此主體性之「認定」，而得「安」以盡天年。而待「形軀」解消，或即所謂之「死」，乃將此最後「自我」、「主體」等最後之負擔亦加以解消，此莊子「息我以死」、「以死為決疒潰癰」也。總之，虛妄主體成形後，此「主體」即為忘、喪後感受生命之「安頓」者也。

總之，心齋、喪我、坐忘等等對「心」之處理乃真自主之意義，亦為修養工夫所落實之處。本文前已申說，「人間世」非「真自主」活動之場域，而「形軀」之生死，又非「自主」所能控者，由是，唯一可展現生命之「修養意義」者，唯在於「生」之完盡，而勿使因「大化」之外之原因而使「生」提前終結，此所謂「終其天年而不中道夭」者。依莊子，「中道夭」之原因即來自「虛妄主體」與「心」之各類妄動之作為，因此，「真自主」之活動，即在於對治「虛妄主體」、「心」之種種作為也。

結 論

本文首先論證了「人」於造物者所掌控之「化」中之特殊處境，且吾人對造物者施化之意圖或目的性，渺無所悉。由此即呈顯出，宗教意義之修養，於莊子思想頗不相容。此外，「心」被莊子認定為一種可自行活動之危險能力，「心」之活動往往不呈顯出「大知」，反「為妖為孽」，以是，以人心所呈顯之事實作為道德修養之依據，於莊子哲學恐亦無落實之處。最後，形軀生命之生死歷程，又全無我掌控之餘地，如是則養生之修養亦不必論矣。又「心」及「虛妄主體」

⁴⁵ 本文對「夢蝶」寓意之解析，本諸何保中之說。

之『自主』實乃人生困擾之根源。蓋人於「化」中莫名而生，又莫名而死。「生」為不可理解之荒誕事實，若「生」又因「心」之妄動而導致「生」之提前終結，或於此荒誕事實中，竟又因「心」之活動形成喜怒哀樂之情，誠乃「荒誕中之荒誕」也。此所以謂「心」乃人生困擾之根源也。唯一可言養生者即在於如何使心不妄動，使「心」不迷執某種「我」，而衍生情緒上之負擔，甚且妄圖妄為，以自速「中道夭」之禍；此亦即「心齋」、「坐忘」、「喪我」等說之精義所在。

近人論莊子哲學，輒言其「精神自由」之追求或賦予道德新意義，以此為其修養說之核心，又或以養形軀生命之養生，為其修養之依歸。經本文之分析，此類看法之疑義，以顯然可見。本文於莊子「修養」論及「心」概念之分析，未敢標新立異，謹自謂愚者千慮，或有一得焉。對某家哲學義理之探討必以其文獻之解讀為據，而不可將理論建立於空中之樓閣，而研讀我國古籍，首要之務，厥為理解之融貫；此不惟於文義申講須求之，於內、外證亦然也。然於學術之是非，往往明於人而闇於己，還望前輩、學友不吝賜正。

參考文獻

- 《莊子》 續古逸叢書本
《說文解字》 續古逸叢書本
王 力 《漢語音韻》（北京：中華書局，1980）
—— 《同源字典》（臺北：文史哲出版社，1991）
—— 《漢語史稿》（北京：中華書局，1996）
—— 《漢語語音史》（北京：中國社會科學出版社，1997）
王引之 《經傳釋詞》；收於《高郵王氏五種》（南京：江蘇古籍出版社，2000）
中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室 《古代漢語虛詞詞典》（北京：商務印書館，2000）
王叔岷 《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994）
方東美 《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1983）
朱駿聲 《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館影印本）
何保中 〈死亡問題在莊子思想中的意義與地位〉；刊《國立臺灣大學哲學論評》，第22期，1999.01.
吳汝鈞 《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998）
宗福邦等輯 《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2003）
段玉裁 《說文解字注》（臺北：藝文印書館影印本）
郝懿行 《爾雅義疏》（臺北：藝文印書館影印本）
徐復觀 《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，2003）
唐君毅 《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968）
馬 耘 《論老莊哲學中「道」之無限性與人之自主問題》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2005）
郭錫良 《漢字古音手冊》（北京：北京大學出版社，1986）
馮友蘭 《中國哲學史新編》第二冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991）
楊伯峻、何樂士 《古漢語語法及其發展》（北京：語文出版社，1992）
劉鈞杰 《同源字典補》（北京：商務印書館，1999）
—— 《同源字典再補》（北京：語文出版社，1999）
錢 穆 《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1993）

The Meaning of the Concept “Heart-Mind” (心) in the Theory of Self-Cultivation in the Zhuangzi

Ma Yun

Assistant Professor,
General Education Center, Yuh-ing Junior College of Health Care & Management

Abstract

This paper attempts to prove that self-cultivation in the *Zhuangzi* depends on the proper dealing with the “heart-mind” (心) by such means as the “fasting of the heart” (心齋). The paper will proceed in the following steps: First, the possible meanings of self-cultivation in the *Zhuangzi* are discussed. Here the dependence of man on the force of the “maker” (造物者) is stressed. This force precludes any sort of meaningful action and at the same time does not allow for any “higher state” to be reached. Thus the aim of self-cultivation is restricted to “live out one’s years without dying half way”.

Secondly, the paper points out the reasons why man tends not to “live out his years”. At the very bottom the uncontrolled movement of the “heart-mind” (心) is responsible for this failure. Thus this paper argues that the independent movement of the “heart-mind” (心) is not only responsible for the meaningless pursuit of all sorts of desires, but also brings about the constitution of a false “self”. Finally, based on the results of the first two steps, self-cultivation as a means to deal with one’s “heart-mind” (心) is discussed. In this context the meaning of the “fasting of the heart” (心齋) is taken up and discussed again. Throughout the paper the views of scholars such as Mou Zongsan, Xu Fuguang and Tang Junyi are consulted and critically discussed.

Keywords: Zhuangzi, Heart-Mind, Self-Cultivation, Fasting of the Heart