

《東華漢學》第3期；頁21-47  
東華大學中國語文學系 2005年5月

## 〈齊物論〉「成心」舊注詮評

謝明陽\*

### 【摘要】

《莊子·齊物論》「夫隨其成心而師之」一段文句，指出了世間是非紛亂的根源在於人心，可視為篇中一段重要的論述。但歷代注家對「成心」一詞的解釋卻相當分歧，晉代郭象認為「夫心之足以制一身之用者，謂之成心」；唐代成玄英認為「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」；宋代呂惠卿則認為「成心，吾所受於天而無虧者」。三人的解釋，分別代表了「成心」的三種詮釋取向。本文將考察清代以前的《莊子》舊注，探尋莊子可能的本意，並分析此三類詮釋所具有的意涵，以呈現歷代《莊》學思想精彩多姿的樣貌。

關鍵詞：莊子 莊學 齊物論 成心

---

\* 國立東華大學中國語文學系副教授

## 一、前言

《莊子》內七篇中，以〈齊物論〉最為難讀；〈齊物論〉之難讀，一方面在於文字的糾結纏繞，另一方面更在於義理的精微深奧。讀此篇，彷彿躋攀迴旋山徑，步步艱險，如同清人林雲銘（1628—1697）《莊子因》對〈齊物論〉的描述：「文之意中出意，言外立言，層層相生，段段回顧，倏而羊腸鳥道，倏而疊嶂重巒。」<sup>1</sup>讀者必須歷經重重難關，直到登上最高的峰頂，才能一窺莊生齊物思想的玄妙。也正因如此，歷代學者對於〈齊物論〉的解釋，每生分歧，而其中，歷來注解呈現最鮮明的對立者，殆為「成心」一詞。〈齊物論〉云：

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！

〈齊物論〉的主要內容在於探討如何破除「是非」，在莊子看來，人間的是非爭論都是因個人主觀立場的不同而所形成的，所謂「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成」，我們惟有回到事物最初的本然狀態，以「道」的整體性來觀照這些對立差別，才能超越一己之見的蔽障，亦即莊子是以本體論作為其開展知識論的依據。既然「是非」的探討是〈齊物論〉的重點所在，上述文句以「成心」的概念揭示是非產生的根源，便成為篇中一段重要文字，如明人陸西星（1520—1606）《南華真經副墨》所云：「發揮到此，方露是非二字，作後來許多議論之眼目，蓋是非乃物論之祖。未成乎心而有是非，又一篇之肯綮，物論所以不齊之故，皆由於此。」<sup>2</sup>固然，「未成乎心而有是非」是〈齊

<sup>1</sup> [清]林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》第18冊（台北：藝文印書館，1972），卷一，頁74。

<sup>2</sup> [明]陸西星：《南華真經副墨》，《無求備齋莊子集成續編》第7冊（台北：藝文印書館，1974），卷一，頁79—80。

物論〉篇中緊要之語，但「成心」一詞究竟何指？古來卻無定論。

我們可以先看看當代學者兩種不同類型的意見。以通行的《莊子》白話譯本為例，陳鼓應《莊子今注今譯》對此段文句的語譯是：

如果依據自己的成見作為判斷的標準，那末誰沒有一個標準呢？何必一定要了解自然變化之理的智者才有呢？就是愚人也是有的。如果說沒有成見就已經存有是非，那就好比「今天到越國去而昨天就已經到了」。這種說法是把沒有看成有。如果要把沒有看成有，就是神明的大禹，尚且無法理解，我又有什麼辦法呢！

3

吳怡《新譯莊子內篇解義》的譯文則是：

如果大家都以他們現成的真心為導師的話，又有誰沒有自己的導師呢？不一定那些知道萬物變化而心有所主的人有現成的真心，即使愚人也有現成的真心。如果我們不能覺悟這個現成的真心，而好作是非之論，就像名家的詭辯，說什麼「今天起程去越國，而昨天早已到達了」等論題，這是以「無」為「有」的作法。如果是以「無」為「有」，即使有大禹般的神明，也不能知，我又如何能知呢？<sup>4</sup>

兩位學者的譯筆均清晰流暢，亦各自成理，但觀點卻截然對立。若與〈齊物論〉「天籟」寓言中的「吾喪我」一語相對照，陳鼓應先生將成心解釋為「成見」，通於「吾喪我」之「我」，屬於負面義；吳怡先生將成心解釋為「現成的真心」，通於「吾喪我」之「吾」，屬於正面義。依前說，則形成是非的根源在於人的「成心」；依後說，則形成是非的根源反在於「未成乎心」。雖然當代學者對「成心」的注解多採負面義，亦即多以「成見」釋之，作正面義解釋者僅屬少數特例，然而我們搜讀清代以前之舊注，情況卻大不相同。在《莊子》詮釋史中，此二種解說

<sup>3</sup> 陳鼓應：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，1994），頁53。

<sup>4</sup> 吳怡：《新譯莊子內篇解義》（台北：三民書局，1990），頁54。

之勢力約略相當，但以持正面義之注家稍多，對於「成心」一詞的不同解讀，甚至已成為古代《莊》學論者所欲釐清的疑題。

〈齊物論〉云：「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。」以莊子的齊物思想來看，論析「成心」一詞的真正意涵，也只是追尋一種是非之論，未必有太大的價值。然而以學術眼光衡之，「成心」的解釋不僅關係著〈齊物論〉的文意脈絡，同時也反映了歷代《莊》學思想的變化，其中實頗富深意，值得仔細探究。整體而論，「成心」的負面義出現較早，唐代成玄英已指出「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」；「成心」的正面義則始於北宋，呂惠卿（1032—1111）「成心，吾所受於天而無虧者」以及王雱（1044—1076）「人能不爽其真君，所以謂之成心」，二說可為先導。宋代以後，正、反兩義並存。至於晉代郭象所注「夫心之足以制一身之用者，謂之成心」，並無法歸屬於負面或正面義，其說實反映郭象個人的玄學義理，可以獨立為一類<sup>5</sup>。下文即以諸說成立之先後為序，取三種類型的「成心」舊注加以詮評。

## 二、心之足以制一身之用者

現存的《莊子》注文中，最先為「成心」一詞作出解釋的是郭象。郭象注〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」一段文字云：

夫心之足以制一身之用者，謂之成心，人自師其成心，則人各有師矣。人各自有師，故付之而自當。夫以成代不成，非知也，心自得耳。故愚者亦師其成心，未肯用其所謂短而舍其所謂長者也。今日適越，昨日何由至哉？未成乎心，是非何由生哉？明夫是非者，群品之所不能無，故至人兩順之。理無是非，而惑者以

<sup>5</sup> 諸家之說並見下文討論。

為有，此以無有為有也。惑心已成，雖聖人不能解，故付之自若，而不強知也。<sup>6</sup>

由「未成乎心，是非何由生哉」一語，可知郭象認為是非生成的原因在於人的「成心」。據此推之，此一「成心」的意思應近於個人的主觀成見。但與訓「成心」為「成見」的負面解釋又不相同，郭象所云「心之足以制一身之用者，謂之成心」，句中「制」字，有控制、統御之意，意指此心能駕御吾身，使吾身發揮功用者，即是「成心」。這樣的解釋，意涵更形寬泛，對「成心」一詞亦無負面否定之意。

人生於世，本當盡一己之心，行一身之用，因此，不論賢愚皆當具備足以制一身之用的「成心」，郭象注文所云「以成代不成，非知也，心自得耳」<sup>7</sup>，又云「愚者亦師其成心」，意即在此。至於眾人各自師其「成心」所引發的是非紛爭，在郭象看來，只要聽其自然即可，故謂「付之而自當」。然須注意，郭象注解《莊子》有一基本立場，即以命定之性分來區隔聖人與俗眾<sup>8</sup>：當聖人、至人面對俗眾各師成心以及群品之不能無的是是非非時，當以「兩順之」的態度因應，此正如〈秋水〉篇所謂「以道觀之，物無貴賤」；但此處的「人各自有師，故付之而自當」，卻是就世俗大眾而說。郭象此一詮釋承認了眾人在先天性分和後天積習的基礎上所形成的「成心」，均具有其合理性，並且認為，眾人只要依其自性而圓滿自足的存在，則一切是非對立，實質上本無差別。如此的

<sup>6</sup> [晉]郭象注，[唐]成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998），卷一，頁31-32。

<sup>7</sup> 郭象此注，是將「奚必知代而心自取者有之」一語，斷句為：「奚必知代，而心自取者有之。」于鬯云：「郭注云『夫以成代不成，非知也，心自得耳』云云，是讀『奚必知代』四字絕句，則誤讀而誤解矣。」見[清]于鬯：《香草續校書》（北京：中華書局，1982），〈莊子一〉，頁260。

<sup>8</sup> 如郭象所云：「故世之所謂知者，豈欲知而知哉？所謂見者，豈為見而見哉？若夫知見可以欲為而得者，則欲賢可以得賢，為聖可以得聖乎？固不可矣。」正說明聖賢得自本性，非俗眾所能強加企及。見《南華真經注疏》，卷二，〈人間世〉，頁84。

詮釋，與其所述之「逍遙」義，其實是相互貫通的，對照郭象注〈逍遙遊〉大鵬、蜩鳩之寓言云：「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」<sup>9</sup>意謂若能各自順應本性，則大鵬、小鳥雖有外在形體的差別，但仍可同享逍遙之樂，則大小、是非之分歧又安足論哉！<sup>10</sup>

此一性分論，不僅可用於討論眾生之性，同時也適用於天地萬物。再觀郭象注〈齊物論〉「故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一」諸句云：

夫莛橫而楹縱，厲醜而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀、同規矩哉！故舉縱橫好醜，恢恠憭怪，各然其所然，各可其所可。則理雖萬殊，而性同得，故曰「道通為一」也。<sup>11</sup>

此處所釋之「齊物」義，非指齊形狀、同規矩，而是以不齊齊之，亦即讓形形色色之萬殊「各然其所然，各可其所可」。如此，雖就事物表象而言，萬物仍有是非差參，但就物性之價值均等而言，則是萬物各安其性，齊平無二。於此尤可證知，郭象的「齊物」之說是以性分自足作為立論依據。

然而，以性分自足的觀點解說萬物齊平之旨，尚能不遠於莊子思想，但以之解「成心」、釋「逍遙」，則恐非莊生本意。此蓋以性分的限定討論物性猶可，若以之論人性，便使人心失去了超拔向上的可能，而「成心」本是就人心立說，大鵬、蜩鳩之寓言同樣也喻指了人的心靈世界。郭象既然認為是非源生於「成心」，則此「成心」帶有情識之偏見可無疑義，既然「成心」已是受限於個人情識之偏見，又豈能謂「付之而自當」？這樣的說法消解了「成心」的負面義，事實上是將人性與

<sup>9</sup> 同上註，卷一，頁4。

<sup>10</sup> 關於郭象的「性分論」，可參莊耀郎：《郭象玄學》（台北：里仁書局，1999），頁109—134。

<sup>11</sup> 《南華真經注疏》，卷一，頁37。

物性混為一談，讓世俗之人滿足於當下，妥協於現實，因而忽略了使精神更趨純美的修養工夫。<sup>12</sup>

郭象注《莊》未必盡合莊子原意，但畢竟是《莊子》的權威注本，《世說新語》載：「《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。」<sup>13</sup>於此略可窺郭注在兩晉時期的影響力。至南朝，劉勰援用〈齊物論〉「成心」一詞於《文心雕龍》，其所理解的「成心」，即與郭象所注相通。《文心雕龍·體性》篇云：

夫情動而言形，理發而文見，蓋沿隱以至顯，因內而符外者也。然才有庸雋，氣有剛柔，學有淺深，習有雅鄭，並情性所鑠，陶染所凝，是以筆區雲謫，文苑波詭者矣。故辭理庸雋，莫能翻其才；風趣剛柔，寧或改其氣；事義淺深，未聞乖其學；體式雅鄭，鮮有反其習。各師成心，其異如面。<sup>14</sup>

所謂「體性」，指的是因作者個「性」差異而表現為不同類型的文章「體」貌。劉勰將作者個性的形成區分為「才、氣、學、習」四項要素，這四項要素包含了先天的情性（才氣），也包含了後天的陶染（學習），總名之曰「成心」。此處的「各師成心」，源自〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」，只是劉勰更將此一哲理概念延伸至文學理論的範疇。劉勰認為，作者「各師成心」所形成的文體「其異如面」，這些個人風格可分為八類，即〈體性〉篇所述：「若總其歸塗，則數窮八體：一曰典雅，二曰遠奧，三曰精約，四曰顯附，五曰繁縟，六曰壯麗，七曰新奇，八曰輕靡。」<sup>15</sup>八類風格中，劉勰雖對新奇、輕靡二體較不滿意，但仍然

<sup>12</sup>郭象對「人性」與「物性」的混淆，可參吳怡：《逍遙的莊子》（台北：東大圖書公司，1991），頁14—20。

<sup>13</sup>〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993），〈文學〉，頁220。

<sup>14</sup>〔南朝梁〕劉勰著，詹鍇義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1994），卷六，頁1011—1013。

<sup>15</sup>同上註，頁1014。

指出：「八體雖殊，會通合數，得其環中，則輻輳相成。」<sup>16</sup>顯然並未遽分八體之高下。如此說來，劉勰所理解的「成心」，只是形成個人文章風格的殊異之性，同樣不具負面義，與郭象所釋的「足以制一身之用者」頗相吻合，可以視為對郭象注解的接受與應用。

現今，除了郭象所注與劉勰所用之外，並未見南朝以前的學者對「成心」一詞提出其他解釋。作為流傳於世的《莊子》注本之祖，郭象注在後代也一直保有崇高的地位，但後世學者已漸能體認「郭象注莊子卻是莊子注郭象」<sup>17</sup>，在《莊子》文句的疏釋上，已未必盡宗郭注。以〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」一段而論，後世注家抄錄郭注者有之，但就郭注而發揮者甚眇。所見注本中，以宋末劉辰翁（1232—1297）《莊子南華真經點校》所釋與郭象注最為接近，試看其說：

但隨所見而師心，未有不得師者。此語甚平易豁達，所謂「此般至寶，家家有也」，何必他人代為我知者為師乎？但成於心亦有淺深，有未成而自謂已有所見者，如未到言已到，不知自身內事而求之於外，是無為有也。<sup>18</sup>

注文中兩度使用「所見」一詞來解釋「成心」，可知此一「成心」帶有後天的見聞、習染之意，是個人的一偏之見。而對此「成心」，劉辰翁同樣未賦予負面意涵，反而視之為吾身之師，奉之為家家皆有之至寶；如此的詮釋，雖未直揭性分自足之論，但與郭象所述的足以制身之心，內涵略可相通。

<sup>16</sup>同上註，頁1036。

<sup>17</sup>《大慧普覺禪師語錄》載無著道人語：「曾見郭象注莊子，識者云：卻是莊子注郭象。」見〔宋〕大慧宗杲著，〔宋〕雪峰蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，《佛光大藏經》（高雄：佛光出版社，1994），卷二二，〈示永寧郡夫人〉，頁444。

<sup>18</sup>〔宋〕劉辰翁：《莊子南華真經點校》，《無求備齋莊子集成續編》第1冊（台北：藝文印書館，1974），頁40。



### 三、執一家之偏見者

陸德明（556—627）《經典釋文·莊子音義》所徵引的西晉以來諸家注解，俱未釋「成心」一詞，反而在《經典釋文·序》中，陸德明沿用了「各師成心」一語，文云：

夫書音之作，作者多矣，前儒撰著，光乎篇籍，其來既久，誠無聞然；但降聖已還，不免偏尚，質文詳略，互有不同。漢魏迄今，遺文可見，或專出己意，或祖述舊音，各師成心，製作如面，加以楚夏聲異，南北語殊，是非信其所聞，輕重因其所習，後學鑽仰，罕逢指要。夫筌蹄所寄，唯在文言，差若毫釐，謬便千里。

19

「各師成心，製作如面」，顯然脫胎自《文心雕龍·體性》篇的「各師成心，其異如面」。但和劉勰以「成心」指稱作者個性的意思不同，陸德明認為，漢魏以來的學者各憑所聞所習來論斷經典文字之音義，此類各師成心的著作，「或專出己意，或祖述舊音」，實未能啟發後學，內容亦多所差謬。可知，此處的「成心」是指各師其心之成見，此成見不僅是是非發生的根源，並且帶有負面意涵，為陸德明著書時所不取。〈齊物論〉「成心」一詞的負面義於此已先透露消息，至成玄英作《南華真經疏》而正式形成。

同樣解釋〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」一段文字，成玄英之疏已破郭象原注，其說云：

夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎？愚惑之類，堅執是非，何必知他理長代己之短，唯欲斥他為短，自取為長。如此之人，處處皆有，愚癡之輩，先豫其中。吳越路遠，必須積旬方達，今

<sup>19</sup> [唐]陸德明：《經典釋文》，《抱經堂叢書》，收入《百部叢書集成》（台北：藝文印書館，1969），卷一，頁1。

朝發途，昨日何由至哉？欲明是非彼我，生自妄心，言心必也未生，是非從何而有？故先分別而後是非，先造途而後至越。……理無是非，而惑者為有，此用無有為有也。迷執日久，惑心已成，雖有大禹神人，亦不能令其解悟。莊生深懷慈救，獨奈之何！故付之以自若，不強知之者也。<sup>20</sup>

疏文中，成玄英清楚指出「成心」是「執一家之偏見者」，是「封執之心」，是造成是非彼我之對立的「妄心」，是迷執之「惑心」。此帶有鮮明負面義的成心，並非先天本然的心靈狀態，亦非郭象所釋的足以制身之心，而是內心攀緣外境造成域情滯著的偏執之心。成玄英疏〈秋水〉篇云：「夫物各師其成心，妄為偏執，將己為是，不知他以為非；將我為治，不知物以為亂。」<sup>21</sup>亦用「偏執」來描述成心。此偏執之心，世人往往有之，愚癡之輩尤深陷其中，若受限於此，便與大道背離，如〈天道〉篇疏文所云：「苟飾華辭浮游之士，一節曲見偏執之人，未可以識通方、悟於大道者也。」<sup>22</sup>

在成玄英的《莊子》疏解中，與「成心」相對者乃為「靈心」。試觀成玄英對〈德充符〉「審乎無假而不與物遷」一句的解釋：

靈心安審，妙體真元，既與道相應，故不為物所遷變者也。<sup>23</sup>

偏執之「成心」未悟大道，「靈心」則能與道相應，二者之區隔，端視吾人能否讓紛擾淆亂的外物不入於心中，使本來清明的心境不因外物而遷變。此一修養精神的觀念，成玄英屢發於《莊子》疏文中，如疏〈德充符〉「不可入於靈府」云：「靈府者，精神之宅，所謂心也。經寒暑，涉治亂，千變萬化，與物俱往，未嘗概意，豈復關心耶？」<sup>24</sup>又疏〈庚

<sup>20</sup>《南華真經注疏》，卷一，頁31—32。

<sup>21</sup>同上註，卷六，頁338。

<sup>22</sup>同上註，卷五，頁273。

<sup>23</sup>同上註，卷二，頁112。

<sup>24</sup>同上註，卷二，頁123。

桑楚〉「不可內於靈臺」云：「靈臺，心也。妙體空靜，故世物不能入其靈臺也。」<sup>25</sup>凡此，皆說明保有靈心、化解成心的工夫在於順應外物而不因物迷心，能如此，則可「反照心源，洞見道境」<sup>26</sup>，臻及逍遙之境。成玄英如此的詮釋，一方面指出了「成心」的偏執虛妄，同時也強調修心體道的必要性，其說相較於郭象以性分自足的觀點所作的詮釋，更能展現莊子思想中無窮開展的積極意義。<sup>27</sup>

成玄英之後，歷代學者亦多以負面義解說「成心」。此派注解均認定「成心」為一偏之見、封執之心，但反過來說，何謂「未成乎心」？歷代注家卻有各種不同的詮釋。觀成玄英所疏：「言心必也未生，是非從何而有？故先分別而後是非，先造途而後至越。」其意是將「未成乎心」解釋為成心尚未形成，成心既未形成，故是非無有。後世的第一種注解即沿用成玄英之說，如北宋道士陳景元（1025—1094）注：

夫不師道法古而自執己見，謂之成心。……心未成而有是非，越未適而云先至，理本無而強謂之有，因是有而有有莫窮，雖至德神人亦不能知其所以。<sup>28</sup>

此說以為，若言未有成心已先有是非，如言未適越而已先至，此乃必無之理。這樣的解說，與成玄英疏文的意思一致。另如明人吳伯與（萬曆四十一年進士）《南華經因然》云：「未有成心，何有是非？今日適越，昔何由至？」清人林雲銘《莊子因》云：「若人心中無成見，則無是非矣。今日適越而昔至，是惠子語，莊子引之，以見其必無是事也。」<sup>29</sup>二

<sup>25</sup>同上註，卷八，頁452。

<sup>26</sup>〈逍遙遊〉疏，同上註，卷一，頁16。

<sup>27</sup>關於成玄英的「心論」，可參周雅清：《成玄英思想研究》（台北：新文豐出版社，2003），頁246—262。

<sup>28</sup>〔宋〕褚伯秀：《南華真經義海纂微》，《正統道藏》第25冊（台北：新文豐出版社，1985），卷二，頁610引陳碧虛（即陳景元）注。

<sup>29</sup>分見〔明〕吳伯與：《南華經因然》，《無求備齋莊子集成續編》第21冊（台北：藝文印書館，1974），卷一，頁32；《莊子因》，卷一，頁49。

說也屬於相同的詮釋理路。

第二種注解認為，「成心」既為偏執虛妄之心，則「未成乎心」應是成心未形成以前的本然之心。如南宋褚伯秀《南華真經義海纂微》記其師范應元語：

未成心則真性混融，太虛同量；成心則已離乎性，有善有惡矣。人處世間，應酬之際，有不免乎成心，即當師而求之於未成之前，則善惡不萌，是非無朕，何所不齊哉！<sup>30</sup>

「未成乎心」為心靈處於「善惡不萌，是非無朕」的真性混融之狀態，這樣的看法與前說相近，但前說只是從時間順序上指稱成心尚未形成，此說則在意涵上進一步推申，更將「未成乎心」與「成心」解釋為正反二義的對立。據此說，則「未成乎心」已相當於成玄英所述能與大道相應的「靈心」。再如明人陶望齡（1562—1609）《解莊》云：「受成形則物我立，師成心則是非起，所以然者，不識真君也。真心者，未成乎心者也；妄心者，成心也。」<sup>31</sup> 其說以真心釋「未成乎心」，以妄心釋「成心」，真心與妄心相對，論點同於范應元。

第三種注解則與前兩種解釋大相逕庭，試看明人程以寧《南華真經注疏》所云：

成心，乃習染一定之心也。……上文成心是一偏之心也，此之未成乎心，是併其一偏之見而無之。東西南北必莫知所向往矣，猶今日適越而以為昔至，安保其不以多歧而迷途也？<sup>32</sup>

論中，「成心」已是一偏之心，「未成乎心」則更等而下之，即連一偏之見亦無之，如此則心靈茫昧，不知所往，猶如今日適越而以為昔日已

<sup>30</sup> 《南華真經義海纂微》，卷二，頁612。

<sup>31</sup> [明]陶望齡：《解莊》，《無求備齋莊子集成續編》第24冊（台北：藝文印書館，1974），卷一，頁27。

<sup>32</sup> [明]程以寧：《南華真經注疏》，《無求備齋莊子集成續編》第28冊（台北：藝文印書館，1974），頁36—37。

至。此一說法，將「未成乎心」更貶抑在「成心」之下，與前二說從正面來看待「未成乎心」完全不同。持此類解釋者，尚有明人陳治安《南華真經本義》云：「唯其未成乎心，則其是非不特無真見，求其有如楊、墨諸家之偏見而猶不得，而遽有是非，是全然著妄，為今日適越而昔至也。」清人方潛（1805—1868）《南華經解》亦云：「一師成心，便有是非。……另有一種無成見人，隨聲附和者也。」<sup>33</sup>二人見解均與程以寧相同。

至於第四種注解，最為晚出也最為特別，其說首見於王夫之（1619—1692）《莊子解》，文云：

不但知世事而取一端以為是者有成心也，愚者亦有成心焉。未有成理昭然于心，而豫設是非之辨，皆心所造作，非理本然也。昔，昨日也。今日方適越，而昨日已至，此惠子之言，莊子用之，以見必無此事。人各以成心為論，誰能止之？<sup>34</sup>

王夫之釋「成心」為「取一端以為是」，釋「未成乎心」為「未有成理昭然于心」。如此，則「成心」仍為一家之偏見，但「成乎心」卻是成理昭然於心，「成心」與「成乎心」二詞因為一「乎」字之差，意思完全相反。反而是執持一己之見者，於理未有所成，「成心」與「未成乎心」可同時屬歸於負面義。王夫之此一解說甚奇，後人亦有宗之者，如清人吳世尚亦名其書為《莊子解》，云：「成心者，一成而不變，偏見也；成乎心者，盡乎心之全體大用，即上文之大知也。今日適越而昔至，惠子之言也。夫小知者之成心，原未成乎心者也，未成乎心則於道猶未

<sup>33</sup>分見〔明〕陳治安：《南華真經本義》，《無求備齋莊子集成續編》第26冊（台北：藝文印書館，1974），卷二，頁76；〔清〕方潛：《南華經解》，《無求備齋莊子集成續編》第36冊，頁25。

<sup>34</sup>〔清〕王夫之：《莊子解》，《船山全書》第13冊（長沙：嶽麓書社，1993），卷二，頁100—101。此為夾於《莊子》正文之中的「評語」及「註語」，另有綴於正文之後的「解語」，意旨亦大抵相同，不重覆徵引。

也。」<sup>35</sup>句中，「成心」與「成乎心」亦相互對立，執守「成心」者因未能盡乎心之全體大用，故而「未成乎心」。

以上諸解，紛紛紜紜，亦各是其所是。然以〈齊物論〉原文作為評斷依據，上述第三及第四種注解，皆不免啟人疑竇。就第三說而論，倘若「成心」是偏執之心，則造成是非彼我之對立的根源已然確定，莊子實無必要在「成心」之下另設連一偏之見亦未及的「未成乎心」。就第四說而論，〈齊物論〉「成心」與「成乎心」二詞接連出現在同一段文句中，兩「成」字之別，當只在於形容詞與動詞的詞性不同，意旨應當予以連貫<sup>36</sup>，將兩個「成」字作出截然不同的解釋，似非所宜。至於第一及第二種注解中，又以承襲成玄英疏的第一說最為平實，第二說則是在第一說的基礎上續作闡發，雖推申稍多，但其意仍可採納。

#### 四、吾所受於天而無虧者

「成心」的正面解釋出現於北宋，倡其說者為呂惠卿及王雱。呂惠卿《莊子義》注〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」一段云：

人誠能隨其成心而師之，誰獨無師乎？奚必知代其故習而心自取者有之，愚者與有不芒而可師者，不知求之耳。成心，吾所受於天而無虧者，故足以明真是非。苟為物所虧，則所謂是非者，未定也。是非本無而自以為有，雖禹之神，猶不能為之方，吾將奈何哉！<sup>37</sup>

<sup>35</sup> [清] 吳世尚：《莊子解》，《無求備齋莊子集成初編》第22冊（台北：藝文印書館，1972），卷一，頁49。

<sup>36</sup> 牟宗三先生云：「我們將“成乎心”轉為名詞，稱之為“成心”，成心就是機心、習心計算計慮之心。」見牟宗三講述，陶國璋整構：《莊子齊物論義理演析》（台北：書林出版公司，1999），頁46。

<sup>37</sup> [宋] 呂惠卿：《莊子義》，《無求備齋莊子集成初編》第5冊（台北：藝文

王雱《南華真經新傳》亦注云：

心者，人之真君也。人能不喪其真君，所以謂之成心也。成心既存而自師之，則與道冥會而與神默契，不必知陰陽代謝而然後謂之得道也。愚者不能知有真君而存之，徒務役形而求道，此其所以自惑也，故終身求之而不知也。聖人固其成心而無是無非，下文所謂以是非為環，得其中者是也。眾人喪其成心而有是有非，此之所謂今日適越而昔至是也。<sup>38</sup>

對於「成心」一詞，呂惠卿以「受之於天而無虧者」釋之，王雱則直接採用〈齊物論〉中的術語，以「真君」釋之。二人所釋，意涵相同，皆將「成心」理解為吾人天然現成之真心，保有此真心，則能泯除是非，與道冥會；喪失此真心，則將各執是非，終身茫昧。此一「成心」的內蘊，與成玄英所主張的負面義恰恰相反，但亦具說服力。引人關注的是，呂惠卿為王安石（1021—1086）熙寧變法時最得力的助手，王雱則為王安石之子，二人皆「荆公新學」的重要人物，「成心」的正面義由呂惠卿、王雱首先揭示，是否與荆公新學及王安石有所關聯？

王安石亦曾著《莊子解》四卷<sup>39</sup>，惜其書已佚，今王安石文集中另有〈莊周上〉、〈莊周下〉二文，此二文為《莊》學史上最早標舉莊子具有儒者之用心的著作，頗值得注意。其中，〈莊周上〉述及戰國時期「天下之俗，譎詐大作，質朴並散」，於是：

莊子病之，思其說以矯天下之弊，而歸之於正也。其心過慮，以為仁義禮樂皆不足以正之，故同是非，齊彼我，一利害，則以足乎心為得，此其所以矯天下之弊也。既以其說矯弊矣，又懼來世之遂實吾說，而不見天地之純，古人之大體也，於是又傷其心，

印書館，1972），卷一，頁27。

<sup>38</sup> [宋]王雱：《南華真經新傳》，《無求備齋莊子集成初編》第6冊（台北：藝文印書館，1972），卷二，頁42。

<sup>39</sup> [宋]晁公武：《郡齋讀書錄》（台北：台灣商務印書館，1978），卷五上，頁592。

於卒篇以自解。故其篇曰：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」由此而觀之，莊子豈不知聖人者哉？<sup>40</sup>

此說以〈天下〉篇為據，指出：有意傳承聖人之道的莊子，見當時世衰道微，儒家的仁義禮樂皆不足以匡正時俗，因而改採齊同是非的思想著書立說，以作為矯正天下之弊的另一種策略。但齊物之論終究只是著書策略，不當實其說，因此王安石於文中又提出閱讀《莊子》的方法：「後之讀莊子者，善其為書之心，非其為書之說，則可謂善讀矣。」<sup>41</sup>此一論點，從莊子的著書用心處來闡明其儒家性格，極具開創意義。而如此定位莊子，與荊公新學的精神正相吻合，蓋荊公新學本即王安石所建立的新的儒學體系，與理學同為北宋儒學復興運動的產物<sup>42</sup>。

在王安石的影響下，呂惠卿與王雱也都認為莊子尊崇孔子。例如《莊子·漁父》篇記漁父譏評孔子並教以修身守真之事，呂惠卿詮釋此則寓言云：

孔子體性抱神，以遊世俗，則豈有漁父之譏哉！所以言此者，蓋世之學孔子者不過其迹，故寓言於漁父，以明孔子之所貴者非世俗所知。<sup>43</sup>

意謂漁父所譏者，為世俗所認知的孔子之跡；真正能體知孔子之道者，實是莊子。王雱注〈天下〉篇則更明言：

其明在數度者，舊法、世傳之史尚多有之；其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。此莊子所以

<sup>40</sup>〔宋〕王安石：《王安石全集》（台北：河洛出版社，1974），《王安石文集》，卷四三，頁143。

<sup>41</sup>同上註，卷四三，頁144。

<sup>42</sup>關於此點，可參蕭永明：《北宋新學及理學》（西安：陝西人民出版社，2001），頁37—47。

<sup>43</sup>《莊子義》，卷十，頁307。



卒明孔子之道也。<sup>44</sup>

其說亦承襲王安石對莊子學術淵源的推斷。正是在這樣的認知基礎上，呂惠卿與王雱注解《莊子》，頗以儒家義理釋之<sup>45</sup>。以「成心」一詞的注解而論，呂惠卿、王雱均以先驗存在的本心來作解釋，其中便帶有孟子「四端」之說的意味，相較於莊子本身多從境界層面論心的正面義<sup>46</sup>，二者實有若干差別。另外，荊公門人中傳承論語之學的陳祥道<sup>47</sup>（1053—1093），也曾對「成心」一詞做出解釋，其說保留在褚伯秀《南華真經義海纂微》中，文云：「人之生也，天與之成形，道與之成心，隨其成心而師之，則冥與道契。」<sup>48</sup>說法與呂惠卿、王雱亦同。於此更可證知，「成心」正面義的出現，與王安石新學的儒學傾向應有關係，並非純粹出於偶然。

至南宋，以天然現成之心釋「成心」者，有趙以夫（1189—1256）、林希逸（1193—？）二家。趙以夫之說同樣保留在《南華真經義海纂微》，注云：

成心，即子思所謂「誠者自成也」，此本然之性，能盡其性則無所不通。人皆有是心，奚必他求師邪？<sup>49</sup>

引子思語，即《中庸》所述：「誠者自成也，而道自道也。誠者，物之

<sup>44</sup>《南華真經新傳》，卷二十，頁678。

<sup>45</sup>呂惠卿及王雱《莊》學的相關研究，可參簡光明：《宋代莊學研究》（台北：臺灣師範大學中文研究所博士論文，1997），頁64—102。

<sup>46</sup>如陳鼓應先生云：「同樣的一個“心”字，在《莊子》書上有兩種完全對立的解釋，但這並不矛盾。因它本身是一個變體，具有無限的可動性與可塑性，它可以下墜而變成一切負面價值的根源，亦可提升而開展無窮的新境界。」見陳鼓應：《老莊新論》（上海：上海古籍出版社，1992），頁215。

<sup>47</sup>《宋元學案》云：「荊公嘗自解《論語》，其子雱又衍之，而成於祥道。」見〔清〕黃宗羲著，〔清〕全祖望續修，〔清〕王梓材校補：《宋元學案》（台北：河洛出版社，1985），卷九八，〈荊公新學略〉，頁56。

<sup>48</sup>《南華真經義海纂微》，卷二，頁609。

<sup>49</sup>同上註，卷二，頁610引〔虛齋（即趙以夫）注〕。

終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。」<sup>50</sup>《中庸》受宋儒所推尊，至朱子而將之列入《四書》。趙以夫此處藉《中庸》之「誠」來解釋「成心」，不僅凸顯了以正面義解說「成心」所具有的儒學傾向，同時也帶有宋代理學的特徵。林希逸之說則見於所著《莊子口義》，其書釋「成心」云：

成心者，人人皆有此心，天理渾然而無不備者也。言汝之生，皆有見成一箇天理，若能以此為師，則誰獨無之！非惟賢者有此，愚者亦有之。知代，古賢者之稱也。代，變化也，言其知變化之理也。心自取者，言其心有所見也。若此心未能見此渾然之理，而強立是非之論，是者自是，不知其理之本然，譬如今日方始適越，而謂昔日已至之矣，天下寧有是理哉！<sup>51</sup>

以「天理渾然而不備」、「見成一箇天理」解釋成心，大抵與呂惠卿、王雱所注同一脈絡，獨特處則在於此處使用了作為宋代理學之核心概念的「天理」二字，而此點，自然也關涉到林希逸的解《莊》立場。林希逸為南宋理學家，出陳藻之門，師學源流屬艾軒先生林光朝（1114—1178）一系<sup>52</sup>。在注解《莊子》時，林希逸雖然雜用三教義理，但仍以儒家色彩最為鮮明，例如《莊子口義·發題》中，林希逸指出莊生之書難讀，因此：「是必精於《語》、《孟》、《中庸》、《大學》等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，具此眼目而後知其言意——有所歸著，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。」<sup>53</sup>讀《莊》應先精熟《四書》，識得其中義理，方能體知《莊子》的綱

<sup>50</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》（台北：長安出版社，1991），〈中庸章句〉，頁33—34。

<sup>51</sup> [宋]林希逸著，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》（北京：中華書局，1997），卷一，頁21—22。

<sup>52</sup> 參《宋元學案》，卷四七，〈艾軒學案表〉，頁110。

<sup>53</sup> 《莊子肅齋口義校注》，〈發題〉，頁1—2。

領宗旨與聖人無異，此中所流露的，同樣是理學意味<sup>54</sup>。要之，趙以夫的注解借用了《中庸》之「誠」，林希逸的注解則強調「天理」，二人對「成心」正面義的詮解，同樣反映了宋代理學家理解《莊子》的態度。

至明代，更多注家以吾人現成之真宰、真君解說「成心」，此一正面義已不再為儒者所專擅。例如羅勉道《南華真經循本》云：「成乎心者，心之主宰萬事之名，有真宰為之主，則成箇心。」釋性《南華發覆》云：「成心者，現成本有之真心，無意必固我、自私自利之念。」陸西星《南華真經副墨》云：「成心者，見見成成，不假補湊，乃天命之本然，吾人之真宰也。」沈一貫（1531—1615）《莊子通》云：「人若認得此理無窮，隨其天然自成之心而師之，率性而動，至理自足。」憨山德清（1546—1623）《莊子內篇注》云：「現成本有之真心。」李騰芳（萬曆二十年進士）《說莊》云：「夫所謂真宰、真君者，人人具有，箇箇圓成，不假造作，無俟修證，故又名之以成心。」潘基慶《南華經集註》云：「夫這箇真君，所謂成心，人若師此皆有之成心，則天籟自鳴，安有是非？」<sup>55</sup>再至清代，「成心」的正面解說依然持續不絕，例如

<sup>54</sup>林希逸《莊》學的相關研究，可參簡光明：《林希逸莊子口義研究》（台中：逢甲大學中文研究所碩士論文，1991）；陳少明：《齊物論及其影響》（北京：北京大學出版社，2004），第十章〈另類的莊學——論林希逸、釋德清從儒、釋兩端對《莊子》的詮釋〉，頁137—156。

<sup>55</sup>分見〔明〕羅勉道：《南華真經循本》，《無求備齋莊子集成續編》第2冊（台北：藝文印書館，1974），卷二，頁64；〔明〕釋性：《南華發覆》，《無求備齋莊子集成續編》第5冊，卷一，頁46；《南華真經副墨》，卷一，頁78；〔明〕沈一貫：《莊子通》，《無求備齋莊子集成續編》第9冊，卷一，頁52；〔明〕憨山德清：《莊子內篇註》（台北：廣文書局，1991），卷二，頁23；〔明〕李騰芳：《說莊》，《無求備齋老莊列三子集成補編》第32冊（台北：成文出版社，1982），卷一，頁63；〔明〕潘基慶：《南華經集註》，《無求備齋莊子集成初編》第12冊（台北：藝文印書館，1972），卷二，頁134。按，羅勉道生平未詳，錢穆《莊子纂箋》、嚴靈峰《無求備齋莊子集成續編》俱歸入宋代，此處作明人，乃從簡光明之說。見簡光明：〈羅勉道《南華真經循本》綜論〉，《中國學術年刊》第18期（台北：臺灣師範大學國文研究所，1997），

覺浪道盛（1592—1659）《莊子提正》云：「此成心是吾人天真自然之心，是常存之心也。」錢澄之（1612—1693）《莊屈合詁》云：「成心，即《大易》所謂『成性』也。本來現成，不假擬議，一涉擬議，便非本心，即為未成乎心。」宣穎《莊子南華經解》云：「心自何成？有成之者，則成心之中妙道存焉。」屈復（1667—？）《南華通》云：「所以成吾心者，即所謂天君也。」陳壽昌（同治七年進士）《南華真經正義》云：「此天理純全，無少缺欠之心。」<sup>56</sup>若與成玄英率先提出的負面義相較，晚出的「成心」正面義，其聲勢可謂後來居上。

## 五、正反二義評議

綜觀清代以前的《莊子》注本，〈齊物論〉「成心」一詞的解釋可以分為三種類型，其中郭象所釋的「夫心之足以制一身之用者，謂之成心」，雖以性分自足的觀點取消了成心所形成的是非差異，卻也失落了虛靜心靈的修養工夫，與莊子思想並未吻合，後代注《莊》者亦罕贊同其說。此點，已見上文討論。那麼，在「吾所受於天而無虧者」與「執一家之偏見者」正反對立的兩種解釋中，又以何者方能符合《莊子》書中的本意呢？

既然「成心」的正面義與負面義均無悖於莊子思想的意旨，則此一

頁73—76。

<sup>56</sup>分見〔清〕覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，《中華大藏經》第二輯136冊（台北：修定中華大藏經會，1968），卷三〇，《莊子提正》，頁57913；〔清〕錢澄之：《莊屈合詁》，《錢澄之全集》本（合肥：黃山書社，1998），頁27；〔清〕宣穎：《莊子南華經解》（台北：廣文書局，1978），卷一，頁33；〔清〕屈復：《南華通》，《無求備齋莊子集成初編》第21冊（台北：藝文印書館，1972），卷二，頁50；〔清〕陳壽昌：《南華真經正義》，《無求備齋莊子集成續編》第37冊（台北：藝文印書館，1974），頁29。

問題的澄清，就不能僅從義理層面來考慮，而應從〈齊物論〉的文意脈絡來尋求答案。對此，古代注家已曾提出看法。首先可注意到，褚伯秀《南華真經義海纂微》在徵引前人正反二義的注解後，作出權衡

按，諸解多以成心為善，或以成心為否。考之下文「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至」，則成心者，是非分別之所自萌，不可以善言之也。<sup>57</sup>

另外，明代張四維（1526—1585）著有《莊子口義補注》，其書雖本於林希逸《莊子口義》而加以補充，但在「成心」一詞的解釋上，張四維卻不同意林希逸的看法，並就正反二義進行辨析：

成心，是有見而不虛之謂，人各執其偏見而尊奉之，無分愚智，此乃彼我是非之所由生，物論所以不齊也；未成乎心，是所見未定。以「為我」為定見，則以「兼愛」為非；以「兼愛」為定見，則以「為我」為非，皆成乎心而有是非也。若所見未定，安得有是非？故猶今日適越而昔至也。《口義》以「天理渾備」釋成心，既是人人本來具足，則下面未成乎心說不去矣。<sup>58</sup>

褚伯秀和張四維論述的意旨一致，皆認為「成心」的負面義才是符合〈齊物論〉文意的確解，二人的推論同樣聚焦於「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」二語。若以「吾所受於天而無虧者」來解釋，這兩句話的意思是：「無天然現成之真心故而產生是非，此是非淆亂之論，如言今日適越而昔至。」在此，「未成乎心而有是非」之「而」字，表示前後順承之意，相當於口語的「於是」。若以「執一家之偏見者」來解釋，這兩句話的意思則是：「無一己偏執之心竟而產生是非，此不可能之事，如言今日適越而昔至。」在此，「未成乎心而有是非」之「而」字，表示前後轉折之意，相當於口語的「竟然」。初讀之下，這兩種解

<sup>57</sup> 《南華真經義海纂微》，卷二，頁612。

<sup>58</sup> [明]張四維：《莊子口義補注》，《無求備齋莊子集成初編》第9冊（台北：藝文印書館，1972），卷一，頁50。

讀似皆可通，但褚伯秀、張四維卻反對「成心」正面義的解法，理由應在於：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」二語中，下句的「今日適越而昔至」顯然是譬喻句，其所譬喻的對象則是上句「未成乎心而有是非」之現象，故二句之間以一「是」字銜接，此時，「成心」應作負面義解釋；若以正面義解之，則作為譬喻句的「今日適越而昔至」，變成僅用來譬喻上句的「是非」一詞，於文意上似乎說不過去。

就文句理路來看，褚伯秀與張四維的說法頗具參考價值。此外，我們還可就「夫隨其成心而師之」一語尋找旁證。〈人間世〉篇首則寓言記顏回欲往衛國以說衛君，孔子教以「心齋」之事，文中，顏回提到自己將以「內直外曲，成而上比」的方式勸說衛君，不料孔子卻回答：

惡，惡可！大多政法而不謀。雖固，亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。

此處的「師心」，即是執持己見之意，可與「夫隨其成心而師之」一語相參照。考察《莊子》書中所使用的「師」字，若作取法、依循解釋時，均指「有心」仿效，其意涵每帶有負面性。除「師心」之外，如〈秋水〉篇云：「故曰：『蓋師是而無非，師治而無亂乎？』是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣！」〈則陽〉篇云：「夫師天而不得師天，與物皆殉，其以為事也若之何？」以及〈天下〉篇論慎到：「不師知慮，不知前後，魏然而已矣。」從「師心」到「師是」、「師治」、「師天」、「師陰」、「師知慮」，這些「師」字都是有心師學而乖於大道的負面意涵，絕無例外，以此推之，「夫隨其成心而師之」當亦做如是解。實則莊子思想中的體道境界，應是如〈齊物論〉所說的「已而不知其然謂之道」，藉成玄英的話來說，則是「無心師學，自然合道」<sup>59</sup>。倘若「成心」指的是吾人之真宰、真君，則根本無需師之；反之，眾人所師之「成心」，必為一家之偏見。

<sup>59</sup>《南華真經注疏》，卷八，〈則陽〉，頁503。

從「未成乎心而有是非」與「今日適越而昔至也」二句之間的譬喻關係，以及「夫隨其成心而師之」的「師」字用法，基本上可以認定：「成心」的正反二義中，應以反面義較符合莊子原意。但在前代注家中，也有論者主張以開放的態度來面對「成心」的兩種解釋，如方以智（1611—1671）《藥地炮莊》所述：

薛曰：「成心者，現成天地之心，一毫不待加添也。歷盡清訛，一切仍舊。」陶云：「法塵之起滅，等聲塵之萬殊，究取從來，樂出虛，蒸成菌耳。使之以莫為，宰之者無朕，生滅紛然，寂滅宛爾，此所謂天均乎！受成形則物我立，師成心則是非起，所以然者，不識真君也。真心者，未成乎心者也；妄心者，成心也。」正曰：「兩說皆因現量、比量而豎此義也。且問：此說現量者成心乎？未成心乎？不見《大智論》曰：『惟善用心即得。』聖學慎獨于未發，而明微于中節而已。莊生口吻，原是設難滑疑，使人自奈何之。」<sup>60</sup>

此段文句引用了三位學者的論述。「薛曰」為薛正平（1575—1657）之論，薛正平為明遺民，晚年從覺浪道盛參禪，其所釋「成心者，現成天地之心」，代表正面義的解釋，與前文所引覺浪道盛禪師的看法一致<sup>61</sup>。「陶云」為陶望齡之論，其所釋「妄心者，成心也」，代表負面義的解釋，其說原見陶氏《解莊》一書，前文亦嘗徵引。「正曰」為方以智外祖父吳應賓（1565—1634）之論，《藥地炮莊》各卷開端均題「三一齋老人正」，即指吳應賓，其說則兼容正反二義，此一論點，當也是方以智最為認同的一種。

<sup>60</sup>方以智：《藥地炮莊》（台北：廣文書局，1975），卷一，頁206—207。

<sup>61</sup>薛正平的《莊子》注本並未單行，僅保留在《藥地炮莊》中，二者的關係可參見方以智弟子興月所寫的〈炮莊發凡〉：「杖人（覺浪道盛）《莊子提正》，久布宇內。……在天界時，又取《莊子》全評之，以付竹關（方以智），公宮之托，厥在斯歟？薛更生（薛正平）、陳旻昭時集諸解，石谿約為《莊會》，茲乃廣收古今而炮之。」見上註，〈炮莊發凡〉，頁6。

吳應賓論中，借用了佛學量論的術語來作說明。所謂「現量」，為離分別的認知，亦即未涉入概念的直覺，在此借指天然現成之心；所謂「比量」，為推理的認知，亦即涉入概念的思惟活動，在此借指是非之所由生的偏執虛妄之心<sup>62</sup>。在吳應賓看來，歷代注家對「成心」一詞雖有兩種不同的詮解，但兩種論述系統中，同樣都包含天然現成之心與偏執虛妄之心的對立，只是持正面義者以「成心」為真君，持負面義者以「未成乎心」為真君。實質上，莊子此論與佛經《大智度論》所說的「惟善用心即得」，儒書《中庸》所說的「君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」<sup>63</sup>意旨無別，三教之所論皆在於教導學者修養本心，勿為外物所亂而已。如此說來，吾人天然現成之真君究竟是「成心」還是「未成乎心」，其實已無多大重要。吳應賓甚至以為，莊子此論的口吻本是設難滑疑，欲讀者自行領悟罷了。此種理解方式，是以開放性的文本來看待《莊子》，其中所展現的固非實事求是的學術精神，但也提供了閱讀《莊子》的另一種可能。

## 六、結語

大陸學者周啟成在《莊子齋口義校注·前言》中提到：「歷代《莊》注都是從一定學術觀點出發的，一部《莊》學史反映了一部中國學術史。」<sup>64</sup>依此論縮小範圍來說，即使是對〈齊物論〉「成心」一詞的解釋，其實也在某種程度上反映了歷代學術變遷的一個側面。

根據上文的討論，我們認為：清代以前之《莊子》注本所詮釋的三

<sup>62</sup>依吳應賓的用法，此處的「比量」，已雜混「真比量」（正確的推斷）與「似比量」（錯誤的推斷）。「現量」、「比量」的基本意義，可參呂澂：《明入正理論講解》（台北：大千出版社，2003），頁194—202。

<sup>63</sup>《四書章句集注》，《中庸章句》，頁17—18。

<sup>64</sup>《莊子齋口義校注》，周啟成〈前言〉，頁5。



種「成心」意涵，應以成玄英所疏的「執一家之偏見者，謂之成心」，最能符合〈齊物論〉的文意以及莊子思想的意旨；但對於另外兩種類型的詮解，也應肯定它們在《莊》學史上所具有的意義。比如郭象所注的「夫心之足以制一身之用者，謂之成心」，不僅反映了郭象本人性分自足觀的玄學義理，同時也影響了劉勰，使「成心」一詞跨入文學理論的領域；至於宋代呂惠卿、王雱、陳祥道、趙以夫、林希逸等人所持的「成心」正面義，則是在荊公新學以及宋代理學的學術環境中，對《莊子》所作的儒學式思考，可謂《莊》學的儒學化。正是因為這些多元的論述，使得歷代的《莊子》詮釋顯得精彩多姿，甚至，我們可以反過來思考：當歷代注家不刻意追求《莊子》本意而展開自我詮釋時，更有可能創造出新的莊子形象，以如此的詮釋取向所作的《莊》學闡發，也往往更具有思想的開創性。

時至今日，「成心」的負面義已大致獲得學者們的認同，成為我們閱讀《莊子》時普遍接受的解釋。特別值得一提的是章太炎（1869—1936）在清末民初以唯識學的立場所作的《齊物論釋》，書中曾對「成心」一詞另賦新詮，其說云：

成心即是種子，種子者，心之礙相，一切障礙即究竟覺，故轉此成心則成智，順此成心則解紛。成心之為物也，眼耳鼻舌身意六識未動，潛處藏識意根之中，六識既動，應時顯現，不待告教，所謂隨其成心而師之也。<sup>65</sup>

章太炎假借唯識學的理论，將「成心」比作潛藏在第八識阿賴耶識（藏識）中的種子，此種子是一切現象的本源，眼、耳、鼻、舌、身、意六識，以及第七識末那識，都必須依靠種子的變現，才能認識宇宙萬有，此即所謂「隨其成心而師之」；但依性質來分，種子又可分為生出虛妄現象的「有漏種子」和清淨的「無漏種子」，「有漏種子」是認識真實

<sup>65</sup>章炳麟：《齊物論釋定本》，《章太炎全集》第6冊（上海：上海人民出版社，1986），頁74。

世界的障礙，故吾人必須轉識成智，將「有漏種子」逐一轉化成「無漏種子」，再循「無漏種子」來認識世界萬象，以超脫外在現象的紛擾，此即所謂「轉此成心則成智，順此成心則解紛」<sup>66</sup>。章太炎此一佛學化的「成心」義，既非莊子本意，亦異於前代諸種注解，其說在〈齊物論〉「成心」的詮釋歷史中，又別為一種特殊的論調<sup>67</sup>。

---

<sup>66</sup>關於「種子」的基本意涵，可參韓廷傑：《唯識學概論》（台北：文津出版社，1993），頁248—259。

<sup>67</sup>章太炎《莊》學的相關研究，可參陳少明《齊物論及其影響》，第十一章〈排遣名相之後——章太炎《齊物論釋》研究〉，頁157—173。

## An Investigation on Differing Interpretations of the Concept of "Cheng-Xin" in the Old Annotations of the "Qi Wu Lun"

Ming-Yang Xie

### Abstract

The section "follow our Cheng-Xin and imitate it" in the "Zhuangzi Qi Wu Lun", which exhibits Zhuangzi's belief that the sources of right and wrong are within human mind, is an important statement in his work. However, the annotation notes of previous dynasties depict varying explanations of the true meaning of the concept "Cheng-Xin". According to Guo Xiang of the Jin Dynasty, "Cheng-Xin" is the mind that can regulate and control a person. However, Cheng Xuan-Ying of the Tang Dynasty, sets forth his opinion that "Cheng-Xin" is the idiosyncratic prejudices of every individual's human existence. Finally, Lu Hui-Qing of the Song Dynasty, in his statement, suggests that "Cheng-Xin" is the undamaged mind which received from the nature. These explanations of "Cheng-Xin" set forth by these three figures represent three major orientations of annotations regarding this important concept. With these different interpretations in mind, this article will investigate and analyze annotations existing prior to the Qing Dynasty to inquire into Zhuangzi's possible original intentions and analyze the various interpretations and meanings found in these three annotations to show the variations of previous studies of Zhuangzi.

**Keyword :** Zhuangzi, the studies of Zhuangzi, "Qi Wu Lun"(齊物論),  
"Cheng-Xin" (成心)