

## 《莊子》的判斷模式

林慈涵\*

### 摘要

本文試圖將隱含於《莊子》的「判斷模式」明朗化，並由此顯現出兩種主體性。「固化主體」以「成心」為用，「成心三元素」中的「我」啟動固化機制，開展出「成心→同一化標準→分判價值→自己」的判斷模式，呈現出「已成」與「固定」的存在狀態；「虛化主體」則是以「鏡心」為用，「鏡心三元素」中的「他者」讓主體能如實接收物本身，開展出「鏡心→差異化標準→分判價值→自然」的判斷模式，呈現出「虛空」與「流動」的存在狀態。兩種主體分別是莊子的批判與理想。

**關鍵詞：**莊子、成心、鏡心、判斷、主體性

---

\* 林慈涵，國立臺灣師範大學國文系博士生。

投稿：108年10月21日；修訂：109年3月17日；接受刊登：109年3月30日。

## The Two Modes of Judgment in *Zhuangzi*

Ci-Han Lin\*

### Abstract

This paper brings to light the two types of subjectivity implied in *Zhuangzi*'s modes of judgment. A person who has a "Fixed Subject" or fixed sense of self uses *chengxin*, or a thought pattern developed over time to think. This thought pattern develops over three stages; the subjective self comes to be fixed from this process. Through this analysis, the mode of judgment can be schematized as "*chengxin* → standardization → value of judgment → self." From this process the subject has an "established" and "fixed" existence. A person who is an "Empty Subject" uses *jingxin* or sees things as they actually are. This mode of judgment also undergoes a three-stage formation/development, in which "the other" allows the subject to apprehend reality as it is in itself. The steps in such a judgement are: "*jingxin* → standard of differentiation → value of judgment → *ziran* (something in itself)." Under this mode, the self is "empty" or selfless and eternally "flowing". These two modes present the subjectivity that *Zhuangzi* rejects and prefers respectively.

**Keywords:** *Zhuangzi*, *chengxin*, *jingxin*, judgment, subjectivity

---

\* Graduate student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

# 《莊子》的判斷模式\*

林慈涵

## 壹、前言

從感官接收資訊到心知處理資訊，這一系列的運作可說都是為了成就主體<sup>1</sup>做出判斷。<sup>2</sup>判斷決定著每一個接續發展，影響著主體與萬物的交互關係。判斷的對象可以是知識上或價值上，前者為「這是什麼」做出判斷，一旦建立後就不可變異；後者為「什麼才是好的」做出判斷，答案會因處境而有所不同。建立明確的知識判斷，是為做出適當的價值判斷；而做出適當的價值判斷，是為讓生命的動向建立在正確的方向上。

---

\* 「判斷模式」在筆者的碩論中已有發展，本文試圖將各個環節的關係闡述得更為細緻，並將原來的「絕對標準」更換為「同一化標準」，「執定」更換為「自己」。詞彙內涵和整體脈絡與原先無異，但「同一化標準」和「自己」二詞能更精準闡述。請參拙著：《《莊子·內篇》生命反思與超越的內在理路》(2017)。另誠謝劉滄龍教授閱讀此文初稿與提點，「自己」的釋義是採取劉滄龍教授的建議。誠謝三位匿名審查人的指教，協助筆者再次思考，俾使本文更加完善。

<sup>1</sup> 「主體」一詞自笛卡爾(Descartes)、康德(Kant)、黑格爾(Hegel)之後逐漸受到反思，「主體」在其發展脈絡下成為被檢討的「主體哲學」。然而「主體」一詞最初是中性的用法，承擔著該敘述中的主要支撐。吳豐維指出「從主體(subject)一詞的語源來看，無論是亞里斯多德的 hypokeimenon，或者拉丁語的 subjectum，並非單單指涉人類(而是指存在物或語句中的主格)，與主體一詞在當代所具有的實踐與價值意涵無關。」(2007:67)本文使用「主體」採取原初的意義，「判斷」是人類的活動，因此「主體」在本文指涉的是「判斷的人」。

<sup>2</sup> 若將主體的「認為」視為終點，將其逆推則為：接收資訊→分析差異→辨認意義→判斷定位→形成認為實然或應然，「判斷」的功能便是將前三者統合而給出定位。無論主體是否自覺，這一系列的運作是時時刻刻在運行，否則無法給出下一步。而在給出下一步的前置作業中，理性與感性均起到作用，情感的參與並不亞於理智，故無法將判斷視為純理性的結果。

因此正確的價值判斷應當是什麼，又當如何建立，是先秦諸子一直在做的努力。

《莊子》的價值判斷不是以「增益」什麼才是好的標準來立說，而是以「消解」的向度來打破既有的標準，解構是非的結構，讓是非在不可避免有著「人」的事實上，還能「照之於天」。但是莊子並不止於消解，「虛」是為了能夠「待」物，莊子的最終理想是「天人不相勝」。這種既破壞價值又要價值，既檢討標準又要標準的論理方式，讓《莊子》的價值判斷更為複雜。<sup>3</sup>

在莊子的批判與理想中，可以看見兩種判斷模式隱含其中：一是作用於「成心」，一是作用於「鏡心」。「成心」與「鏡心」雖然只在〈齊物論〉和〈應帝王〉出現，其原理卻遍於《莊子》。讓莊子產生批判的關鍵，都在於主體用著「成心」的「已成」應物，因此莊子所認可的理想，是與「已成」相反的「虛空」，而「虛空」正是「鏡心」的特質。兩種判斷模式形成兩種主體性：成心下的知是「爭之器」，所做出的價值分判是「辯之以相示」的是非，「與物相刃相靡」的存在狀態則是「近死之心」；反之，經過「消解」後是另一個系統，理想人格的心為「鏡心」，鏡心下的知為「真知」，所做出的價值分判是「天倪」，「與時俱化」的存在狀態則是「遊」。

「判斷模式」的探討屬於心性論的範圍，近代研究《莊子》的「心性論」以「性」為主要，鮮少以「心」為題。而不論是「性」或「心」，多數以「復性」的「復反」作為詮釋路徑。如徐復觀認為莊子對「心」特別警惕，因為「知」的作用是從「心」出來的。但是「心的本性是虛是靜，

<sup>3</sup> 關於莊子是否有「價值判斷」的問題，本文依照《莊子》的脈絡來判：在《莊子》所批判的情境中均可看到「成心」的基礎，這說明莊子的批判具有範圍；而從《莊子》所勾勒的理想來看，理想人格依然具有價值判斷（論證請見內文），「天人不相勝」更是明確指出這樣的肯定。因此莊子對於「價值判斷」的態度與檢討方式，是檢討如何做出價值判斷，而非取消價值判斷。

與道、德合體的」，若能讓心回到原來的的位置，此時的心就是靈府靈台；「由靈府靈台所直接發出的知，即是道德的光輝。」(2001：339、341)

當代探討莊子的心性，有從建構「主體性」論述心性的趨勢。楊儒賓提出由身體體現氣化的「形氣主體」，形氣與主體是「意識主體與非意識主體的關係，莊子用心與氣表之，『心』是意識層，『氣』是更深層的作用。……由技入道，也就是由意識主體融入身體圖式，最後由不落於主體任何方所的『神』或『氣』所帶動。」(2016：186) 楊儒賓的形氣主體連動著「身體觀」的視域。馮鳳儀亦以身體為路徑，從「身體」的活動來要求「心知」，透過「擬道之勢」突破成心對形體的束縛。而「擬道之勢」具體來說是「伸展身體」(2018：89)的擴大活動幅度。她觀察到《莊子》有可見的「活動模式」：「體道者的活動並不具有一定的模式，其活動幅度充滿變化」，而「有成心者的活動則具有一定模式，其活動幅度具有規律（依循固定的幅度）」。(馮鳳儀，2018：78)

《莊子》的心有負面義與理想義是學界的共識，但要如何從負面達於理想，則視每位學者所建構的脈絡。而在各種達於理想的辦法中，或以「復反」或以「身體」，未有以「判斷」作為切入點，著重於判斷的結構與進程的研究。本文以「判斷」為主題，認為先秦諸子談論「心」均有著建立正確價值判斷的目的，莊子亦是。而莊子對於「判斷」有著更細緻的勾勒，其中有模式可見。清楚「心」的組成元素與判斷模式，有助於釐清修養工夫的「消解」落點與範圍，以此知曉生活實踐的可能性。

## 貳、「成心」的固化主體

「心」自古就有多重意義，孟子認為「心之官則思」(《告子上》)，心的作用是「思考」；荀子則是「心生而有知」(《解蔽》)，將感官所接收

到的資訊形成認識，心的作用是「認知」。莊子雖未解釋「心」的功能，但從使用的情況來看，「蓬之心」（〈逍遙遊〉）<sup>4</sup>、「成心」（〈齊物論〉）、「師心」（〈人間世〉）、「至人之用心若鏡」（〈應帝王〉）和「機心」（〈天地〉），莊子的「心」涉及上述二義而未加以細分，是包含認知與思考的整體心知運作。值得注意的是，莊子論心往往是在情境中展現心的活動，並非事先界定心的本質。正因為在情境中論心，所以呈現出來的不是單一的認知或思考，而是由認知與思考綜合起來的「判斷」，由此可說，《莊子》論心關注的是心的「判斷」功能。又因為《莊子》對於成心缺乏分析，而本文的工作正是要將隱含的「判斷模式」與「組成元素」說明清楚，為便於文章的鋪展，下文先說明「成心」的成立基礎，接著分析《莊子》中隱含的「判斷模式」，以及組成「三元素」，最後才回到文獻印證分析的有效性。

### 一、「成心」的「判斷模式」與「三元素」

若是不察於「成心」，「成心」會使主體落入「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪」（〈齊物論〉）的競爭狀態，在每日交、開、接、鬪的動態下呈現出泰然自若的閑閑、細瑣計較的間間、盛氣凌人的炎炎、喋喋不休的詹詹。內心是不斷計慮的縵者、設計陷阱的窖者、藏密不軌的密者。小恐心神不寧，大恐驚慌失措，呈現焦躁的狀態。

焦躁的狀態在與人互動上，則成了不斷發出言語攻擊的機括，執掌著認定的是非；刻意藏納心裡不說，像守著盟約一樣的穩定，但潛藏只是為了等待時機奪得勝利；流露出的氣象如秋冬一樣衰殺，日漸委靡凋敝；溺於是非爭辯，無法回到生命的真實需要；像被繩子網綁一樣阻塞

<sup>4</sup> 本文引用《莊子》原文，均引自郭慶藩：《莊子集釋》（2004），於引文前後附註篇名者，不再另外做註。

不通，宛如不可拯救的將死之人。內心不斷計慮，言行不斷表露，情緒不斷變化，焦躁的狀態「日夜相代乎前，而莫知其所萌」（《齊物論》），只是被自身的各種情狀支配，卻又不知為何如此。這種存在狀態宛如「樂出虛，蒸成菌」（《齊物論》），都是虛假又浮動，判斷也因此不斷變動，那麼哪一個判斷才是符合真實？判斷不實卻又以此爭勝，也只是封閉在自身的意識型態。儘管是講究道德的有德之人，也未必能超出這樣的立場之爭，因為建立道德未必就已消解「成心」。

實則在未經「消解」的狀態下，人人都有「成心」：

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？  
愚者與有焉。（《齊物論》）

成心是「已成之心」，是主體未容受當下就有一個已成的看法，而已成是由「經驗」所提供。表現出來，便是成玄英所言：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」（郭慶藩，2004：61）在人的成長是不斷積累的狀態下，都可以透過「經驗」做出先於當下的預設。那麼每個人都能有「成心」，都能效法自己的「成心」來立身處世，愚者亦是。倘若論「是非」只以人人都有的「成心」為效法對象，又何必覺察自己是否陷入「日夜相代乎前」<sup>5</sup>的被各種情狀所支配？一切修養都不必開始，便已完成了修養。顯然「成心」是普遍並且應當消解。

<sup>5</sup> 本文解「知代」近似郭嵩燾之見：「代，更也。今日以為是，明日以為非，而一成乎心，是非迭出而不窮，故曰知代。心以為是，則取所謂是者而是之，心以為非，則取所謂非者而非之，故曰心自取。」（郭慶藩，2004：61-62）郭嵩燾將「知代」的「知」解為「心智」之義，「知代」意為「心智的更迭」，而本文解「知」則為「知曉」之義，異於郭嵩燾。「代」是指上述「日夜相代乎前」的「代」，「代」的更迭同於郭嵩燾之見，均是指「各種情狀的更迭」。將「奚必知代」的「代」聯繫上文「日夜相代乎前」的「代」，則是受羅勉道：《南華真經循本》啟發。《道藏》第16冊，頁32）

「成心」會將「經驗」形成「已成」，是因為心會固化經驗的正確性，擷取經驗中甚麼是好，甚麼是不好的標準，以便在下次迅速做出判斷，此是心的「固化機制」。由固化機制所成就的主體，本文稱之為「固化主體」。「經驗」可能形成於主體單方面的吸收，也可能形成於主體與外界的交互。當事過境遷，經驗所遺留下來的不是具體情節，而是「應當怎麼做才是對的」此種是非的標準。當經驗結合固化機制，便會將「經驗」所提供的標準同一「他者」<sup>6</sup>，以此分判物之價值，形成「同一化標準→分判價值」的判斷模式。<sup>7</sup>

若將主體的「認為」視為終點，將其逆推則為：接收資訊→分析差異→辨認意義→判斷定位→形成認為實然或應然，「判斷」的功能便是將前三者統合而給出定位。以職能來說，「接收資訊」是由「感官」負責，「分析差異→辨認意義」則是由「心知」負責。感官對於資訊的接收，只有客觀上的器質限制；但是心知對於資訊的處理，卻包含著主觀因素，心知的狀態會決定收受範圍與意義之間的關係。焦慮於得失的主體，在待人接物上的心力便只集中在相關資訊，如事物特性與事態發展和自身的利害關係，從而忽視事情本身的結構、原初的動機、他者的感受等。感官所接收到的資訊被心知篩檢，裁切成心知所關注的形狀。

從「接收資訊→分析差異→辨認意義」的「感官接收」到「心知解讀」的整體能力，本文稱之為「識物能力」。以「成心」為源頭所帶出的識物能力，必然具有片面性。標準的同一化，讓主體的識物能力受到限制，只擷取到符合標準的資訊，自動阻絕其他可能，取消當下情境的特殊性，導致判斷只在一個既成的框架中不符合真實，只是達於「自己」。

<sup>6</sup> 「他者」的範圍涵蓋「萬物」，包含主體「自身」，分析請見第肆部分。

<sup>7</sup> 「同一化標準」的「同一」取自西方哲學的「同一性」(identity)，而「同一化標準」是指主體在判斷上的標準有著同一的性質，這個同一是由自身同一他者，相對於虛化主體的「差異化標準」。



這一系列的運作可歸結為：「成心→同一化標準→分判價值→自己」的判斷模式。

「自己」也就是「從己」，出自〈應帝王〉。陽子居見老聃，詢問具有「嚮疾強梁，物徹疏明，學道不勌」特質的君主，是否稱得上明王，老聃回答這只是「胥易技係，勞形怵心」的「聖人」，會因為自身的才能耗損身心，招致禍害。完善的「明王之治」是：

功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。（〈應帝王〉）

君主的功績覆蓋天下，但是這個功績要像「不自己」，也就是「不從己」而出。功績不是從己而出，意指君主的動心起念、言語行為是建立在管理的實情上，依據萬物的需要給予應對，而非出於彰顯自身的正確性，滿足自身價值感的私心。有管理之實，無管理之跡，因此百姓感受不到君主這個對象的存在。理想的治理是讓百姓無法用名稱說出君主的功績，卻又著實覺得管理完善而對生命充滿喜悅。君主的思維要立基在「不測」，不用「已成」的固定之「有」來思考，而是依據每個當下的變化而變化，這便是遊在「无有」的狀態。

反過來說，聖人雖然也能做到表面上「功蓋天下」，但是這個功績卻是「自己」的從己。以過往聽得的聖賢之教管理天下，將經驗中何謂理想之治的標準同一於當下，依循聖賢的是非脈絡分判萬物的價值，並藉由這樣的行為來展現自身的正確性。因而「成心→同一化標準→分判價值」的進程，最終只是達於「自己」。達於「自己」有雙重意義，一是主體立身於「己」之上，僅以自身的過往經驗回應當下，回應的方式產於自身，缺少對當下的容受因而無法變化；二是主體依附經驗的原因，在於經驗能協助主體實現自身的價值，因此行為的驅動力，來自自身對於

價值感的需要，藉由經驗的正確而彰顯自身的正確所獲取。這樣的心知運作，不是立基在治理本身的需要，而是自身對於價值感的需要，因此封閉在過往經驗；亦不是立基在萬物的變化上，而是固定在既有的認知框架中。

既然「成心」會做出不合於當下情境的判斷，又為何人人均有成心？這看似不利生存。實則「成心」與本能有著直接關係，有其合理性。人類需要經驗的原因，在於人類的能力有著諸多「局限」，一切的感官接收、心知運作與身體動能都有著限制。「經驗」就是我們應付當下的資本，經驗能幫助我們應對，讓我們及早準備下一秒，因而每個人都需要「經驗」。

「需要經驗」不代表要「依附經驗」，可以僅將經驗作為參照，用與不用因著當下處境而裁定。然而，人類對於經驗的掌控並未如此自由，因為能力上的局限讓我們在面對未知時總感到不安全，不安全感是為了繼續活著，但也因此動心起念都有著「為己」的起始考慮。驅動著這項考慮的根源，本文稱之為「我」，「我」是一個「基於安全發展而會有的考慮的背後根源」，出自於本能。也就是這樣的本能驅動著「固化機制」，讓人類對經驗產生依附性，致使主體不相信有違於自身經驗的意見，反而是相信一個固化在過往經驗中的判斷，被「經驗制約」。當「我」的作用愈大，對於「經驗」的依附性也就愈高，固化的特性就愈加顯現。

人類在先天上的「局限」、「經驗」以及「我」，共同組成了「成心」，此是成心的「三元素」。當「成心」開始作用，也就是「我」基於安全感的需要，將「經驗」所提供出的「標準」同一當下，以此分判萬物的價值。因為固化於經驗中的正確性，導致受限的「識物能力」無法認清真實；也因為無法認清真實，所以更加絕對自身的正確性，形成不斷相互強化的封閉循環。這種封閉循環的狀態，即莊子所說的「近死之心」（〈齊物論〉）。

## 二、「成心」的表現

〈逍遙遊〉中蝸、學鳩、斥鴳對鵬的嘲笑，便是來自以「成心」為起始的判斷模式。

對於鵬來說，鵬的實情是「鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲」，這麼龐大的身軀只能倚靠六月的海運之風前往南冥。<sup>8</sup> 雙翼一張形成三千里的浪花，必須憑藉風力盤旋，才能到達九萬里的上空，倚靠九萬里高所形成的風力支撐飛翔。鵬有著從北冥遷徙南冥的習性，這個必然「往南」且需要「九萬里的高空」是屬於鵬的「自然」，也就是屬於鵬的自己如此。但是蝸與學鳩無法識得，嘲笑「奚以之九萬里而南為？」因為對於蝸與學鳩來說，小身軀只能飛到榆樹、檀木就停止，這樣的生物特性形成了他們的視野，在過往「經驗」中只有榆樹和檀木的存在，無法理解遷徙南冥且飛上九萬里的必要性。

蝸與學鳩的狹隘視野固然有其客觀性，但莊子批判「之二蟲又何知！」的理由，是二蟲將過往「經驗」只到榆樹和檀木的「標準同一」於鵬，由此分判鵬的價值。那麼將鵬判為價值低下的判斷，不過是來自二蟲「成心→同一化標準→分判價值→自己」的判斷模式。

當蝸與學鳩將過往經驗所型塑出的標準同一當下處境，標準開始畫界，不符標準的鵬一開始就被拒絕在外，沒有「虛空」容納鵬，識物能力受到「已成」遮蔽。下一段的斥鴳亦認為自己「不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間」就是「飛之至」，那麼鵬「彼且奚適也？」蝸、學鳩、斥鴳被「經驗制約」，用嘲笑來否定差異，標準的畫界讓其識物不明，不明又強化了自身的正確性，這種封閉循環便是「小大之辯」之「小」的意義。

---

<sup>8</sup> 本文解「去以六月息者也」採宣穎之見：「息是氣息，大塊噫氣也，即風也。六月氣盛多風，大鵬乃便於鼓翼，此正明上六月海運則徙之說。」（方勇，2012：14）

禽鳥之喻實現在生活中，則為儒墨的「是其所非而非其所是」（〈齊物論〉）。儒墨之徒將過往經驗習得的學說視為正確的標準，在各自因標準而畫出的不同立場上相互攻訐，沒有一方能夠虛空而進入他人的脈絡。這種因所見不明而有的辯論不是為求真實與公理，只是在捍衛自身與學門的正確性，喪失了言辯原先是為辨別是非的意義，淪為用口舌之巧爭奪輸贏，滿足優越感、提升價值感的工具。

賴錫三分析惠施以「知多」來擴張「爭勝」版圖，是源自「實體性主體的同—性知見之擴張」，提出「同—化知見型態」：

一般人的「知」很少不流於「勞神明為一」的一端知見，這是因為人的認知活動常被「成心」的特定視角所決定。而這種人人「隨其成心而師之」的「自我觀之」之認識死角，又與名言「彼是方生」之二元結構相伴而生。如此一來，語言二元結構所推動的思維活動必有其認識死角，既容易掉入「一偏之見」的限制，又和「有蓬之心」的固化偏取有關。（2019：11-12）

若將此結合「判斷模式」來看，固化是固化自身「經驗」的正確性，知見的擴張是擴張經驗中的「標準」，將此標準同—他者，因此對於他者的接收只在特定視角而有一偏之見，由此做出的「判斷」悖離事實，也就不斷形成內外衝突。

「成心」使人封閉在已成之中，呈現固化的存在狀態，除了造成人際間的紛爭，也會讓生命因服膺於特定標準而不得善終。「无用之用」便是針對這樣的問題做出反思，〈逍遙遊〉的「大瓠之種」、「樗」，〈人間世〉的「櫟社樹」、「商之丘」的大木、「支離疏者」，均呼應著「无用之用」的主題。

大瓠是用作容器和水瓢，樹木是制成器物，這是「无用之用」所言的第一個「用」，一種符合社會認定的用，這樣的用在經驗中都能習得。因而當「大瓠之種」不成容器與水瓢，「樗」不能制成器物，惠施就判其為「无用」；當「櫟社樹」不能做成舟、棺槨、器、門戶、柱，匠石就判其為「不材之木」。「成心」之人對於物的使用局限在經驗所提供出的標準，無法識物「自然」。順「大瓠之種」的自然，仍可以作為腰舟之用；「樗」可免遭斤斧，並提供遮蔽處；「櫟社樹」可以終其天年。這些物雖然不符合社會上有用的標準，卻也能形成另一種用，此是「无用之用」所言的第二個「用」。因而當南伯子綦見到了「商之丘」的大木，雖然明白大木只是「不材之木」，卻言「神人以此不材」，肯定「不材之木」對生命的保全作用。

在如何「用物」的問題上，莊子真正關心的是如何「用命」的問題。「櫟社樹」和「商之丘」的大木已經暗示了這樣的訊息，「支離疏者」就更為顯白。支離疏的殘疾之軀無用於戰場，卻也因此免於勞役，還獲得三鐘粟與十束薪，能夠「以養其身，終其天年」（〈人間世〉）。殘疾之身無用於戰場，卻能保全身軀，顯然莊子欲破除只以「有用於社會」的特定標準塑立人生方向。莊子反對固化「有用於社會」的特定標準，不代表莊子主張應當無用於社會，或者隱居避世，因為莊子的批判具有針對性，是針對時人中道夭的現象：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。  
人皆知有用之用，而莫知无用之用也。（〈人間世〉）

山木遭致砍伐以制物，膏火遭致燃燒以煎物，都是因為本身有用的緣故，是自己的有用彰顯出來，所以為人迫害，因此是「自寇」、「自煎」。同於桂樹可食用，漆樹可制器，所以伐之、割之。莊子以有用之樹的

處境比喻有用的臣子。服膺於三不朽的知識分子，必然勤勉自身以符合社會的價值系統，在這樣的追求下鋒芒畢露，自顯其能求於有用。顯能就容易遭致猜忌，求用便框限在特定目的，這種固化的處世狀態，若非將責任一肩扛下而殫精畢力，就是與在上者相牴觸，均無法「終其天年」。

顏回出使衛國而被仲尼預見為「蓄人」的處境，便是顯能求用的下場。儘管顏回出使衛國是懷抱著救世的良善動機，但是僅聽聞衛君殘暴，就預設衛君的種種，要用老師的教導來拯救衛國，這是固化了過往經驗中對暴君的理解，以及經驗中「所聞」的正確性。將自身所認定的標準同一於這起行動，分判衛君為下而自身及儒門之教為上，並框限在仁義教化的單一方式，這樣的判斷過程，是源於「成心→同一化標準→分判價值→自己」的模式。因此當顏回帶著已成的想法向仲尼請行時，仲尼認為顏回「所存於己者未定」，存為察義，<sup>9</sup>也就是尚未覺察此行是發於「成心」，就急於向外作為，下場也只是「若殆往而刑耳！」（〈人間世〉）

以「成心」來面諫衛君，不但無法拯救衛國，還會斷送性命：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相（札）〔軋〕也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之，若殆為人蓄夫！（〈人間世〉）

「名」承載著「實」。在儒門的教育中，「君子」之名代表著有價值的人格，而這樣的名承載著「仁義」之實，具備仁義也就符合了君子的標準。

<sup>9</sup> 採《爾雅·釋詁》：「在，存，省，士，察也」的解釋。

顏回追求仁義，便是希望能成為君子的樣子，滿足心中認定的「名」；而當顏回口說仁義，讓他人感受到君子的樣子，顏回心中認定的「名」也就型塑於外，成了他人口中的美名。用著「仁義之言」勸諫衛君，就是符合君子之名的方法，而這正是過往經驗中的教化內容。顏回依附著經驗不斷彰顯著自身的道德與聰明，不斷指揮著衛君應當如何作為，這些都是「知」的運作。但是出於「成心」的「知」，產出的動力只是為證明自身的正確，證明儒門的正確，不是立基在事件本身，而是君子小人立場上的輸贏，因此說「知也者，爭之器也」。當顏回用著成心之知爭勝而獲得了美名，這種以排他的方式所獲取的名聲，會讓衛君感到傾軋，因此說「名也者，相（札）〔軋〕也」。

暴君遭受傾軋的回應方式，就是運用權力結束顏回的生命，顏回成了一個先帶給衛君災害，最終被災害反撲的「菑人」。在「成心」發用下的行動被經驗制約，顏回不是以識得「自然」為第一要務，不是依據情境所需而予以決策，而是一心想要藉由「所聞」的仁義教化來應對衛君。這樣的心理運作表面上看似為了衛國百姓，實際上只是想用「知」達於心中的君子之「名」，以實現自我價值。

「成心」就像黏著劑，黏住關於一個人的一切。黏住是為了應對未知，儘可能蒐集資訊作為判斷依據，這是出於安全發展的訴求，期待能得出在意料之中的穩定發展。然而，愈是固化的存在狀態，就愈無法獲得穩定的發展，因為世界的真實是不斷在變化著。只憑藉過往經驗的主體，會因為受限的識物能力封閉在一個假想的空間中，以固定的姿態做出回應。將固定的姿態放置不斷變化的生存背景，必然不斷遭致撞擊，產生諸多混亂。因此在「成心」下的主體，愈是封固自身，就愈是浮動；愈是覺得有一個穩固的自己，就愈難做出如實的判斷。

## 參、消解的工夫

正因為莊子面對的問題是「成心」，亂象來自「已成」所做出的價值判斷，因此莊子採取「消解」的向度。

顏回聽聞衛君「輕用其國」且「輕用民死」便判其為暴君，這是以經驗中的暴君標準來同一這則聽聞，並分判衛君為低下的價值；又以儒門之教作為勸諫方法，這是以經驗中仁義為正確的標準來同一這起行動，並分判仁義教化為高上的價值。「輕用其國」又「輕用民死」的君主固然是暴君，但是在接觸衛君之前便將其固化為暴君的印象，對於資訊的接收與理解，都只在「暴君」的片面，也就無法識得衛君的「自然」。仁義固然為正確，但是將仁義固化為單一的行動方案，便會忽略仁義之教之於當下情境的適用性。因而莊子認為僅有「仁心」和「仁義之教」並不足夠，顏回尚未自覺「成心」，亦沒有以消解的向度來做自我清理，不但無法順利感化衛君，還會斷送性命，根本上失去拯救衛國的可能性。

「成心」總是用著「已成」來應對未知的思維狀態會不斷心生計慮，因此當仲尼告誡顏回可能因「二者凶器」成為「蓄人」後，顏回繼續提出「端而虛，勉而一」，在仲尼駁回後又指出「內直而外曲，成而上比」。這種「與天為徒」、「與人為徒」、「與古為徒」的方案看似周全，卻還是無法讓仲尼滿意。實則仲尼不滿意的癥結不在方案是否縝密，而是無論顏回思考出多少方案，這種思維模式如出一轍，都是固化經驗而來的預設，並不是因順當下的「自然」。方案的形成缺少他者的參與，只是封閉自身而「師心」。

直到顏回不再心生計慮，仲尼才提出「心齋」：



若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。（〈人間世〉）

「一志」是專注於當下，不受到過去經驗的干預，融入情境中去感受衛君。耳、心、氣是指判斷的依據，「聽之以……」即是以……作為判斷依據。在與衛君互動的過程中，判斷的依據不是只有「感官」的接受還要提升到「心知」的運作，提升到「心知」仍不足夠，要再上升到「氣」。這是因為「耳」只能處理到「聽」的階段，能接收訊息，但是無法辨別意義，所做出的判斷只能依循未受教化前的生理導引；「心」只能處理到「符應」的階段，將訊息結合經驗形成認知，以經驗中的標準來對當下訊息進行理解，讓訊息符應意義，有了「這就是……」的判斷，但是「固化機制」會讓主體依附經驗而缺乏容受；「氣」是「虛空」而能「待物」，為的是讓「耳」的接收與「心」的認知退居為更基礎的運作，使主體能容物而做出符合「自然」的判斷。

從「虛者，心齋也」來看，「氣」的虛空是完成於「心」上做齋戒，因此所言的「聽之以氣」仍是在「心」上說，是指「心」在齋戒後能如同「氣」般虛空，氣是譬喻材料。心齋是齋戒「成心」；再準確來說是齋戒掉「成心」中的「我」，使固化機制消除。那麼「耳」、「心」和「氣」的關係不是擇一而是並存，不是相互取代而是相互合作。「氣」的階段依然有著「耳」的接收與「心」的符應，但是「虛空」狀態讓判斷依據最終落在「自然」，不是耳的生理導引，也不是心的依附經驗。心的符應意義解決了耳的生理導引，氣的虛空待物解決了心的已成，後者是對前者的修正，前者是後者的基礎。

從顏回請行遭致告誡，到仲尼提出「心齋」以確保行動圓滿，可清楚看見消解的落點只是「成心」固化經驗而有的預設，不是消解顏回的

仁心，不是消解仁義之教，亦不是消解前往衛國的救國行動。換句話說，莊子依然肯定仁心、仁義之教、救國行動，莊子同顏回般都認為衛國需要被拯救，但是理想的行動是「入則鳴，不入則止」的「因時制宜」。要能夠「制宜」，前提是主體要能「因時」，要能看清楚當下之時的「自然」，才能知道應該怎麼進行判斷。這關係到主體的識物能力，不能是被經驗阻塞的已成，因此必須透過修養工夫來虛化自身。

仲尼指出「心齋」的時間點富有意義，並非在一開始就給予答案，而是在顏回一次次心生計慮又一次次放下之後。心生計慮又放下的過程，便是仲尼在教導以「心齋」虛化自身的過程。心齋是不斷齋戒每個固化經驗的念想，讓念想都只是可能而不形成預設。要採取哪一種方式進行應對，必須是主體在當下參與了自身與他者共同組成的情境後才能判斷，情境本身就會給出行為的標準，是非都內置在情境中。然而，要能接收到情境中的是非而做出適當的應對，必須具有經驗，才能在「因時」之後知道如何「制宜」，缺乏經驗的無知之人只會無所適從。因此莊子檢討成心，批判的不是「用經驗」，而是「固化經驗」；不是不能有「成」，而是不該「已成」。同上之理，《莊子》多處批判「知」的作用，看似「反知」或「反智」。然而，莊子反知、反智的言論有其語境，是建立在「成心」上提出反對，因此莊子的反對有其範圍，並非取消「知」本身，便不是「反知」或「反智」。莊子依然承認「知」的必要性，但是並非出於「成心」而是「鏡心」，這樣的知是「真知」。

## 肆、「鏡心」的虛化主體

顏回「心齋」前的思維是「成心」，而成心會展開「成心→同一化標準→分判價值→自己」的判斷模式，因此顏回面對衛國的拯救行動，

是「以所聞思其則」的「師心」。以「名」形成「軋」，以「知」形成「爭」，在證明自己的正確性後換得了「反菑」的下場。而在「心齋」過後的顏回則是「寓於不得已」，齋掉組成「成心」的「我」而瓦解已成的判斷，此是「外於心知」；依循著事件的實情而動，此是「徇耳目內通」。「為天使」而不「為人使」，因此行動會從憑藉二者凶器轉變為「入則鳴，不入則止」的因時制宜。

行動從二者凶器轉變為因時制宜，是因透過「心齋」將「成心」齋戒為「鏡心」。莊子雖然批判「心」的固化，但是反思弊害不等於取消反思對象本身，因此莊子仍然會說「至人之用心若鏡」（〈應帝王〉）。理想人格用「心」是像鏡子一樣，也有著「天與人不相勝」（〈應帝王〉）的「真知」。《莊子》中依然有著諸多的價值指向：指導惠施使用「瓠」與「樗」（〈逍遙遊〉），將「朝三暮四」轉變為「朝四暮三」（〈齊物論〉），提出「安時而處順」（〈養生主〉）的死亡態度；〈人間世〉中修正顏回的行動方案；指出「常因自然而不益生」（〈德充符〉）的存在法則；肯定人間的價值系統而「與人為徒」（〈大宗師〉）；樹立「順物自然」（〈應帝王〉）的管理原則。上述行動依然有是非，只是莊子所肯定的是非，是生成於「天」而非「人」的「天倪」。由此可以確定，莊子對「心」與「價值判斷」的思考不是要不要的問題，而是應當「如何用」的問題。

下文先說明「鏡心」的成立基礎，接著分析「鏡心」在組成上異於「成心」的部分，以及由「鏡心」所展開的判斷模式，最後回到文獻印證分析的有效性。

### 一、「鏡心」的「三元素」與「判斷模式」

「鏡心」一詞取自〈應帝王〉：

无為名尸，无為謀府；无為事任，无為知主。體盡无窮，而遊无朕；盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。（〈應帝王〉）

對莊子來說，理想的用「心」方式不是憑藉「已成」來應對當下，而是像無塵的鏡子般，沒有既有之「藏」，此是「亦虛而已」。唯有主體先行虛化，才能容受「情境」，讓「將」或「迎」的行動依據是來自當下「情境」的推動而非「已成」的判斷，這也就是「受乎天」。同樣地，「名」、「謀」、「事」、「知」的成立與否也來自當下情境的需要，倘若是成心的預先安排，則成了「名尸」、「謀府」、「事任」、「知主」。

理想人格以「鏡心」的思維立身處世，依然會有感受、思考與選擇，依然有其主體性而保有主體。相對於「成心」的「固化主體」，「鏡心」可稱之為「虛化主體」。<sup>10</sup> 固化主體在情境中的狀態為固，因此無法接收當下，只封閉在經驗所形成的已成之中，其感受、思考與選擇，僅有經驗所給出的單向；虛化主體在情境中的狀態為虛，具有接收當下的條件，其感受、思考與選擇，隨著情境的可能性而有無限的多向，在無限之中進退自如，因此是「體盡无窮，而遊无朕」（〈應帝王〉）。當主體能以虛化的狀態遊於人間，才能既面對、承擔每個到來之物，又能「勝物而不傷」。

「鏡心」之虛和「成心」之固的不同，來自兩者在組成上的根本不同。在本能的催動下，人類必然有著「我」這樣的安全訴求，「我」結合「局限」與「經驗」，導致主體的思維必然是「成心」。理想人格與眾人

---

<sup>10</sup> 賴錫三亦有「虛化主體」一詞，但某某「主體」在其敘述中是靈活的用法，依據主體狀態賦予形容，如同一性主體、權力主體、實我主體、自戀主體、貧乏主體，梳理得更為細緻，詳見賴錫三（2019：1-52）。本文則將「虛化主體」與「固化主體」當作綱領，試圖建構兩者各自的主體性，以判斷為切入點，敷衍出兩種脈絡。

一樣受感官、體能、壽命所限而有著「局限」，一樣需要「經驗」作為處世的資本。差別是透過消解工夫解消「我」之後，固化機制消除，主體便不再封閉於經驗之中，而是虛化自身容受「他者」。由此，原先的「我」轉變為「他者」，「他者」、「局限」與「經驗」組成了「鏡心」，此為「鏡心」的三元素。

「他者」的用法在當代活躍，賴俊雄疏理「他者」的系譜有五類：收編性他者、邊緣性他者、心理學他者、內在性他者、先驗性他者。其中「邊緣性他者」使用於後結構主義的論述語境中，「除了代表日常生活中多樣的具體邊緣性弱勢他者外，更表達一種『去中心』的視野與方法。……批判傳統西方文化的語言論述基礎，同時亦推翻『主體／客體』等各種二元對立的統一模式。」（2014：30）本文所使用的「他者」，核心義同於「『去中心』的視野與方法」，同樣在破除「主體／客體」對立所造成的危機，但「他者」的範圍涵蓋萬物。由「成心」三元素中的「我」所感受與認識的萬物因經驗制約而被片面化，充滿著預設與支配，「他者」與之相對，由「他者」這個「『去中心』的視野與方法」所感受與認識的萬物，是不被經驗制約下的萬物，這個萬物也可以指主體自身。

當「心」透過工夫消解「我」而轉向「他者」，識物能力透徹而映出物本身，以物既有的體系與當下共組的情境作為價值的判斷依據，「同一化標準」也就轉變為「差異化標準」，判斷模式成為「差異化標準→分判價值」。「同一化」與「差異化」的區別不在觀點的多元與否，而是此觀點的出處是來自「我」而「我將自身觀點（不管有多少個）同一他者」，還是「來自他者而差異於自身」。標準從出自「我」的依附經驗轉變成依據「他者」的當下共組而有不同，主體容受他者而承認差異，此種判斷模式不同於「成心」的達於「自己」，而是達於「自然」。

「自」有「從」義，此義在《莊子》中多數使用，<sup>11</sup>前文解「功蓋天下而似不自己」的「自己」為「從己」，合於《莊子》脈絡。然而，「自然」若解為「從如此」似可通，但在「順物自然」的釋義上就顯得阻塞，不如「自」的另一個意義「己」來得順暢，而「己」義的運用亦多處見於《莊子》。<sup>12</sup>因此，在「自」於《莊子》中有「從」與「己」二義的情況下，本文釐定字義兼及訓詁與脈絡的關係，「自然」之「自」擇以「己」義，那麼「自然」也就是「己如此」。然而，今日表達「自」或「己」以同義複詞的方式表現，因此「己如此」換成今日用語也就是「自己如此」；「順物自然」也就是因順物的自己如此。

「自己如此」的「自己」並非指主體自己，而是指「物本身」；亦不是指原來的樣子，<sup>13</sup>而是指「如實的樣子」。「物本身」的「物」可以對應到一切的人事物，如〈應帝王〉的「順物自然」，是指理想君主順著「萬物」的自己如此來進行管理；也可以指「主體自身」，如〈德充符〉的「常因自然而不益生也」，莊子告訴惠施，應當因著生命的自己如此，不要增益多餘的好惡而內傷其身。無論「物」指涉何者，此物是脫離主體在「成心」下因固化機制而有的理解與規定，一個屬於物本身的如實樣子。

「鏡心」以虛空的狀態容受他者，最終是達於「自然」，因此展開的判斷模式為：「鏡心→差異化標準→分判價值→自然」。相較於「成心」

<sup>11</sup> 如〈齊物論〉：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」〈德充符〉：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」〈大宗師〉：「自本自根，未有天地，自古以固存。」

<sup>12</sup> 如〈逍遙遊〉：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。」〈齊物論〉：「咸其自取，怒者其誰邪！」〈人間世〉：「山木自寇也，膏火自煎也。」

<sup>13</sup> 「自然」容易被解為「本來的樣子」（本性），確實在諸多段落此說可通，如〈人間世〉的「愛馬者」一段和〈馬蹄〉，都主張管理者要顧及馬的本性。然而，若是將「自然」解為「本性」，則時間止在入世、教化前，那麼《莊子》成了反人為、反文明，此不合《莊子》的脈絡。若解為「如實的樣子」，則指每一個時間點下的真實狀態，當下的真實狀態包含著過去，過去之中可以有人為。這一解釋能全幅涵蓋《莊子》所論述的情境。

的固化主體封閉在自身的經驗世界，導致主體失衡並與他者產生衝突，「鏡心」的虛化主體則是消解分畫的標準而容受他者與萬物共在，保持著相互影響、相互變化的動態關係，這也就是「生時於心」(〈德充符〉)。愈是敞開自身，就愈能接受每一個當下的變化性。變化讓主體無法以經驗進行預判，因此莊子常常說「不知道」；反之，一個愈是認為自身清明的人，其正確不過是依附經驗而有的預設。

## 二、「鏡心」的表現

〈逍遙遊〉描述的四種主體性，集中反映了「成心」與「鏡心」的兩種立身方式。

第一種是「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」，其才智、行為、德性分別符合官職、鄉人、國君的標準，並且取信於全國人民，這類人認定的標準來自社會體系。第二種是宋榮子的「定乎內外之分，辯乎榮辱之境」，自覺於標準的擇取，能辨認是非而形成內外之分。第三種是列子的「御風而行」，陸地象徵著人間，「御風而行」指全然捨棄了人間的價值系統。<sup>14</sup>

上述皆為「成心」下的「固化主體」，固化經驗提供的標準作為立身處世的法則，「固化」是這三者的共性，但對於經驗的取用不同：第一種是全然認同；第二種宋榮子雖然對經驗具有否定性，但區分內外的標準，其成分來自對過往見聞的反對，因此莊子判其「猶有未樹」，依然有所比附；第三種列子捨棄人間，看似不受經驗制約、不依附標準，但出世亦是對從前入世經驗的反對，因此莊子言「此雖免乎行，猶有所待者也」，

---

<sup>14</sup> 列子的角色意義可結合〈應帝王〉的「鄭有神巫曰季咸」來看。在這則寓言中，列子醉心於神巫季咸可以占卜壽夭吉凶的能力，以及此處「御風而行」的行為，皆是超越世俗之上的神奇之事，列子感興趣的是世俗之外的世界。但無論是世俗之內還是世俗之外，仍舊形成了入世與出世的分別對立，這樣的分別仍然是「成心」的顯現。

「待」於過往經驗所提供的標準，也就是「待」於「成心」。均不認同社會標準，卻自己生成一套標準，是宋榮子與列子的共性，但宋榮子是取消世間的榮辱之分，「彼其於世未數數然也」，列子則是取消世間的福禍之分，「彼於致福者，未數數然也」，兩者取消的對象的不同。

第四種則是「鏡心」下的「虛化主體」，「乘天地之正，而御六氣之辯」，因於天地的實情，順於萬物的變化。在因順的過程中與萬物相參相化，應採取何者作為標準，都決定於天地的「正」，六氣的「變」，標準生於當下情境。因於天地的實情，順於萬物的變化，也就是因順「自然」，因順於每一個當下情境的自己如此。那麼主體所採取的標準必然是「差異化標準」，以此「分判價值」做出決策，形成「鏡心→差異化標準→分判價值→自然」的判斷模式。是要依循社會價值，或者區別內外之分，抑或捨棄人間，必須由當下決定，這不同於固化主體的先行預設。此種能在當下情境自在穿梭的「遊无窮者」，「彼且惡乎待哉」，並不會待於「成心」的已成來作為行動依據，「成心」是「待」的受詞。

莊子將這樣的理想人格描述為「至人无己，神人无功，聖人无名」，至人沒有自己，神人沒有功績，聖人沒有可感之名。三種稱呼對應三種角色：至人不具任何身分，適用於所有人；神人應是當時的巫師；聖人是管理者。而「无功」與「无名」是立基在「无己」之上，因此「无己」是不具身分的至人，成為一切身分的基礎。「无己」的「己」便是「成心」三元素中的「我」，能夠消解「我」的主體，便解開了安全感訴求而不再固化標準以謀得失；因為行事達於「自然」，一切行為無跡，所以「无功」、「无名」。

「鏡心」下的「虛化主體」是一個「虛空」的主體，多處都能看見這種必須「消解」自身以達虛空的段落。除了上述的「至人无己」，〈齊物論〉的「吾喪我」明確指出「吾」這種理想人格完成於「喪」；〈人間



世)的「行事之情而忘身」,指出事情的成功要「忘」自身而執行事件之實;〈德充符〉描寫「哀駘它」是「物不能離」,來自「哀駘它」的「德不形」,德性沒有被固化成特定之型而讓人可感。其中,「吾喪我」的「我」與「行事之情而忘身」的「身」,深入來說便是「成心」三元素中的「我」,均是「基於安全發展而會有的考慮的背後根源」。不斷地消解我,消解成心,消解人為,是為了識得「自然」而讓思想言行符合「自然」。符合「自然」也就是「自取」,由「自取」所形成的行動節奏就是「天籟」,一種來自「天」的聲音,即驅動力是出自於「天」而非「人」。

「鏡心」單就字面義容易觸及「相對主義」的問題,認為不承認共同建立起的真理,依憑情境而不具原則,庖丁解牛的寓言很好地為這個誤區做出釐清。庖丁展演解牛的過程讓文惠君悟得「養生」之理,「養生」的「生」是由形神共構的「生命」,關心的是如何立身處世,自身的生命才能「勝物而不傷」。而養生的原則是「緣督」,「督」也就是養生的「主」。「督」是不落是非兩端的「中央」,同於「彼是莫得其偶」的「道樞」,以及「見獨」的「獨」,是消解標準而解構是非的「鏡心」才能實現的思維。

庖丁譬喻主體的「意識」,牛刀譬喻主體的「軀體」;牛隻譬喻「世間」,肯綮和大軻譬喻世間各種「障礙」。庖丁解牛歷經三個階段:「所見无非〔全〕牛」為第一階段,對牛的吸收局限在目視,因「局限於目視」而無法透視牛隻,因此觸及骨節總是措手不及而「割也」、「折也」。「局限於目視」而所見不全,也就是「局限在過往經驗」提供的標準,對於牛隻有著固定的理解而無法識得「自然」;而解牛總是觸擊骨節的障礙,是譬喻以「成心」待人接物總是產生衝突的失序。第一階段的庖丁,便是對應「成心」下的「固化主體」。三年後「未嘗見全牛」為第二階段,此是第一階段「所見无非〔全〕牛」進入第三階段「以神遇」的中間過

渡，「三年」的虛數譬喻主體的「修養過程」。而解牛的第三階段，不是憑藉目視而是「神遇」，依照著每隻牛的「天理」來解牛，刀刃無厚般在節者之間游刃有餘，十九年後刀刃如新。「神遇」是指庖丁在對牛隻的接收與判斷上能不受限於感官與心知，因此能掌握牛的「天理」，天理也就是「自然」。第三階段的庖丁，對應的是「鏡心」下的「虛化主體」。

庖丁解牛的進程是「所見无非〔全〕牛」→「未嘗見全牛」→「以神遇」，這個次第顯現出一個事實：在修養的路程上，人人都是從「成心」轉換到「鏡心」，都是從「對經驗的依附」轉換到「因時制宜」，沒有辦法在一開始就進入「以神遇」的理想狀態，因為沒有經驗。進入「以神遇」的前提，是主體經歷過「所見无非〔全〕牛」的階段，必須有了對牛的認知經驗後才能消解為無牛，這個次第彰顯了「經驗」的必要性。「以神遇」的庖丁對牛的理解，依然是依據經驗的提供，但是經驗對於庖丁來說只是參考，虛空的心知空間不有著已成的膠著固定，使其能接收當下牛隻的真實樣貌，隨時修正對牛隻的理解，因此反應迅速；又因為有著經驗的資助，因此能判斷出適宜。既能接收當下又能選用經驗，不依傍特定標準而形成是非的思維，便是莊子所認為的養生之「督」。而「技」從一開始的「仿造」到最後的「出神入化」，其原理同於「成心的已成」到「鏡心的虛空」，因此《莊子》時常以技做譬。

解牛依然需要經驗，一樣是用牛隻，一樣是用屠刀，這便是對人間系統的承認。莊子依然承認人間所建立的知識與道德，因此也會有「子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也」（〈人間世〉）的論述，批判的只是出於「成心」的知識與道德，因此不是相對主義。

〈齊物論〉中「狙公」從「朝三而暮四」到「朝四而暮三」的轉變，是落實「鏡心」的示範。狙公以早上三個，傍晚四個橡果子餵食猴子，

實行後得出了「眾狙皆怒」的結果，而接下來的應對是跟著變化而變化，還是捍衛自身的正確性，是區分「成心」或「鏡心」的關鍵。

倘若以「成心」管理，當情境不符合先行的標準時，固化機制讓標準只能是固定的，主體會用各種方式來要求情境符合標準，像是道德、才能或法令。實則這三者的運作模式相同，一樣是建立何者為道德、才能、法令的標準，在此標準之外便會遭致各種否定而有了價值低下的感受。價值低下的感受與生存所需的安全感相抵觸，因此人們總在安全感的需要上妥協於既有標準。此種模式都是以「排他」的方式進行管理，但那些被排除在外的人事物，其價值是否就真的低下，是莊子一直在反思的問題。所以《莊子》中有著各種不合世俗價值的人物：殘缺之人，不材之人，貧賤之人。而「堯於是放讜兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也」(〈在宥〉)，此段莊子抗議堯、舜以排他的方式流放不合中央標準的族群，是對黃帝「以仁義撻人之心」，堯、舜「愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度」的治理方式進行檢討，這也衝擊了當時「華夷之辨」中華貴夷賤的觀念。

狙公面對著一群不受教的猴子，亦可用鞭打、圈禁的方式使其聽命，但是狙公並沒有堅持自身標準以捍衛正確性，反而是識得猴子的「自然」，不過貪多而已。於是將橡果子的發放改為「朝四而暮三」，得出了「眾狙皆悅」的結果。狙公對猴子能有如此清明的識物能力，源自其「虛空」的心知空間，因為虛空，所以能夠容物，依循情境的真實而給出差異化的標準。除此之外，知曉是非源自標準的變動，從而不執定在特定是非的整全視野，也讓狙公得以看出「四而三」或「三而四」的總數均為七，與此相反的猴子則是「勞神明為一，而不知其同也」(〈齊物論〉)。

狙公的寓言有雙重視角，一是如同猴子的「成心」之人只見局部而非整全，判斷只停於固定的標準，執著在「分」、「成」、「毀」的各種是

非上，「名實未虧而喜怒為用」。因為「已成」，所以無法識得自然而清楚「名實未虧」；又因為認為有虧，所以「喜怒為用」，不斷施放情緒在自認為的得失上。二是狙公的「鏡心」之人，處理這場紛爭以猴子認為的是非來調和，此是「聖人和之以是非」，並讓紛爭止於「互為主體」的轉動上，此是「休乎天鈞」。而能夠行於「是」或行於「非」，行於「主」或行於「客」，不固定在單一樣態的思維，便是「兩行」。

林明照從情感的角度分析這則寓言，指出「狙公轉變給予方式的根據，並不在給予的數量，而是在猴子的情感好惡上。也就是說，猴子的『喜怒為用』成為狙公行動的基礎。就此而言，整個寓言雖看似狙公在控制猴子，但實際上是猴子的情感好惡在約束著狙公，要求狙公進入其情感脈絡」，（2018：65）此種「因應他人的情感是我完善互動的重要條件」。（2018：70）一方面猴子的情感具有約束力的原因，是狙公本身的情感也在發揮作用，這解釋了理想人格願意進行修養與容受他者的動力來源；而在修養的過程中，情感讓《莊子》「不只是承認他者的權威，同時也能在容受與感受中，展現人我互動的核心動力。」（2018：77）至於如何讓修養不只是外在規範，黃勇指出莊子的差異倫理是一種「美德倫理」，（2011：29）其美德需要有「具身知識」：「一種通過人的內心體驗而獲得並體現於人的身體行動之中的知識。」透過這種知識所「修養出來的自然性向」，能夠讓人以自然、輕鬆的方式完成道德行為。（2011：30-31）

兩位學者提出的「情感」與「體驗」能補充說明本文在這方面的缺乏。從自我轉化的角度來說，修養包含著知、行兩部分。由情感驅動著主體開始，由理智進行「知」的部分，「判斷模式」說明了為何要進行消解工夫的理由與落點。而當主體「行」於情境中，主體的自覺與消解會打開容受的可能，協助主體的識物能力更加清澈。識物能力的清澈能如

實接收當下情境的整體組成，以及他者的個別狀態。其中，主體對他者的情感接收也會觸發自身情感，由此構成的內心體驗會強化對「知」的體認，使得一切的修養行動更加內化。固化主體便在這樣的反覆實踐中逐漸趨向虛化主體，讓平和的存在狀態與和諧的人我關係成為可能。

「成心」與「鏡心」的用詞雖然只出現一次，但其原理卻交錯遍在莊子的批判與理想。在成心與鏡心的反覆呈現中，《莊子》所給出的最大啟示，是將人對自身的理解拉回最實際的基準點：人具有限制，這是必須承認的事實，唯有承認這樣的事實，才能敞開自身而超越限制。儘管消解「成心」轉為「鏡心」，主體還是只能從自身的角度來理解事物，無論如何修養，到達多高層次的境界，這層限制就是人本身的設定；雖然限制不可消除，但是限制的幅度卻是主體可以決定。

## 伍、結論

「成心」的固化主體與「鏡心」的虛化主體，是兩種截然不同的存在狀態。「成心三元素」中的「我」基於安全發展的訴求啟動「固化機制」，使得主體開展出「成心→同一化標準→分判價值→自己」的判斷模式。固定不變的膠著狀態無法回應不斷變化的世界，因此會遭致衝突。消解工夫便是針對依附經驗而來的「已成」，而已成決定於「我」。因此根本來說，「我」是工夫的消解對象。一旦固化機制消除，主體由「已成」轉向「虛空」，判斷模式便轉為「鏡心→差異化標準→分判價值→自然」，能如實收受當下的真實而因時制宜。轉換至鏡心改變的是對經驗的取用方式，不是取消經驗；是修正價值判斷的形成路徑，不是取消價值判斷。《莊子》討論的不是「要不要」的問題，而是「如何做」才能達成萬物共榮，並具有永續性。

## 參考文獻

### 一、古籍

郭璞注（晉）、邢昺疏（宋）。《爾雅注疏》，李學勤主編（北京：北京大學，1999）。

羅勉道（明）。《南華真經循本》（收入《道藏》第16冊）（上海：文物、上海書店、天津古籍，1988）。

王先謙（清）。《荀子集解》（北京：中華書局，1988）。

郭慶藩（清）。《莊子集釋》（臺北：中華書局，2004）。

焦循（清）。《孟子正義》（北京：中華書局，1987）。

### 二、現代資料

方勇（2012）。《莊子纂要》。北京：學苑。

吳豐維（2007）。〈何謂主體性？一個實踐哲學的考察〉，《思想》，4：63-78。

DOI: 10.29848/SX.200703.0003

林明照（2018）。〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》，49：61-79。

林慈涵（2017）。〈《莊子·內篇》生命反思與超越的內在理路〉。碩士論文。台北市：國立政治大學中國文學研究所。

徐復觀（2001）。《中國人性論史（先秦篇）》。上海：上海三聯書店。

馮鳳儀（2018）。〈讀《莊》以自我轉化——以「活動幅度」為根據的「擬道之勢」〉，《國立臺灣大學哲學論評》，55：69-100。DOI: 10.6276/NTUPR.201803\_(55).0003

黃勇（2011）。〈尊重不同的生活方式：《莊子》中的道家美德倫理〉，《華東

- 師範大學學報（哲學社會科學版）》，43，5：22-32、152。DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2011.05.010
- 楊儒賓（2016）。《儒門內的莊子》。台北：聯經。DOI: 10.1007/s11712-018-9622-x
- 賴俊雄（2014）。《回應他者——列維納斯再探》。台北：書林。DOI: 10.978.957445/5874
- 賴錫三（2019）。〈《莊子》的他者倫理——以〈德充符〉的文學書寫為例〉，《東華漢學》，30：1-52。

