

虛靜・壹一・清明・水喻

——莊子與荀子的心論異同重探

許從聖*

提 要

莊子與荀子的心論，蘊含極具辯證張力的思想旨趣，特別反映在雙方描述心養途徑與境界轉化的脈絡。本文將以「虛」、「一」、「靜」三個關鍵語詞，解碼莊、荀心養與體道論述的異同關係，並建構具有對應關係的比較模型，以期開啟雙方心論的對話可能與多元思考面向。首節，闡明「虛」作為莊、荀論心的重要術語，在雙方心論中扮演的功能意義與定位，並對比指出：莊子的「虛心」概念，彰顯虛待主體來回往復的思想創造運動，是實現具身感知與自由批判的必要條件；荀子的「虛心」概念，體現深化擴充、廣容開放的認知整合效果，此是心知無蔽與求道的前提。次節，具體分析「一與壹」這組參照莊、荀心論的關鍵概念，分別揭示：莊子展現一多相即的弔詭辯證哲思，創造出活絡通達、兩行變化的新主體觀；荀子注重專壹不貳的行動意向，豁顯思慮精微、志意融貫的「神明」睿識。最後，從「水喻」運用詮釋取徑，闡述莊、荀論心之動靜的問題化過程，對照呈現：莊子「止水」隱喻具有持續合成與無限開顯的雙重功能，實與「常心」不住動靜一端、氣化交換流行的原理相通；荀子則

本文於 106.09.04 收稿，106.11.15 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.201803_(60).0002

著重挾發水之平準、遍潤、漸靡意象，與「清明」盡察決疑、兼陳萬物、積微速成的心養論述合拍。

關鍵詞：莊子、荀子、心論、虛靜、一與壹

Emptiness and Stillness, One and One, Tranquility, Water Metaphor: A Comparison of Zhuang-Zi and Xun-Zi's Mind Theories

Hsu, Tsung-Sheng*

Abstract

The mind theories of Zhuang-Zi and Xun-Zi are strongly investigative in nature and this is especially reflected in their systems of cultivation of the mind and personal transformation. In this paper I use “emptiness,” “one,” and “stillness” to uncover the similarities and differences of Zhuang-Zi and Xun-Zi’s treatises on mind cultivation and Dao practice. In doing so, I construct a comparative model for the two as well as open a dialogue between them that leads to different interpretations. In the first section I point out how “emptiness” is important in Zhuang-Zi and Xun-Zi’s mind theories. Zhuang-Zi uses the concept of “empty mind” to convey the idea of returning to the natural state and further to describe a way to perceive with senses and offer a critique of freedom. On the other hand, Xun-Zi’s “empty mind” expresses the idea of opening one’s mind and expanding its depth of understanding. Xun-Zi believes this is the precondition for an “unhindered mind” and a quest for the Dao. In the next section I specifically analyzes “one and one,” the key concepts of Zhuang-Zi and Xun-Zi’s theories of the mind. Zhuang-Zi describes the paradox of one and many and offers a view of two-path change. Xun-Zi emphasizes on a concentrated purpose for act, a clear mind, and an integrative omniscience. In the final section I discuss the

* Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

concepts of “motion and stillness” in Zhuang-Zi and Xun-Zi’s psychological systems with their metaphorical uses of water in their mind theories. Zhuang-Zi’s “still water” metaphor portrays its double function of constant combination and unlimited separation. It has the same principle with the concept of the mind unattached to activity or inactivity and with the exchange and flow of *qi*. On the other hand, Xun-Zi illustrates the clarity, the impartiality, and the all-encompassing and penetrating nature of water. It is to describe the goal of his practice: to train oneself to deal with all possible circumstances and adapt to the rapidly changing nature of the world.

***Keywords:* Zhuang-Zi, Xun-Zi, mind theory, emptiness and stillness, one and one**

虛靜・壹一・清明・水喻

——莊子與荀子的心論異同重探*

許從聖

一、前言：莊子與荀子心論比較的問題化

學界普遍注意到莊子（約 365-290B.C.）與荀子（約 316-235B.C.）之間具有思想型態上的關係性，也多認為荀子思想與道家學說有所關涉。荀子身處戰國晚期，思想受到諸子觀點影響，具有「綜合型態」特徵，¹此應屬於學術發展過程中的自然現象。故從「接受」或「因襲」角度言，莊子自與其他諸子共為荀子思想來源之一。再且，荀子即便選擇某項莊子思想概念作為建立自身理論之成素，但對某項概念內涵的解釋，仍可能是基於自身肯認之特定立場或信念，抑或挪借、消融、改造諸子觀點後共同作用的結果。故很難確切還原荀子思想論述的逐項概念與莊子間究竟有何先後關係，甚至只憑概念相似性斷定莊、荀思想必然具有聯繫。依本文觀，使莊、荀思想比較問題化（problematic）的關鍵，可直接見於〈解蔽〉：「莊子蔽於天而不知人」此一重要批判，²從

* 感謝兩位匿名審查者提出的寶貴意見。

¹ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016年9月），頁41-45。

² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2013年4月），〈解蔽篇第二十一〉，下冊，卷十五，頁464。下引《荀子》原文皆據此本，僅標書名與頁數。另，近來何志華總結前人對莊、荀論說淵源的考察成果，論證〈天論〉、〈解蔽〉與荀書的諸多用語與義理概念，以及荀子對言辯論說的觀點（強調「知默猶知言」），俱反映荀子既接受、借用莊周思想，同時又對之進行修訂與駁

中延伸出雙方「心」論與「虛」「一」「靜」之修養目的與內涵異同。荀子批判莊子的理由，便集中於「曲知之蔽」及「天人關係」兩點，具體主張，又分別可對應至〈解蔽〉與〈天論〉所述內容。荀子即從「如何解蔽」與「天人關係」的觀察介入視角，當成批判莊子學說之理據。實則「去蔽」的問題構思，可直接對應荀子論「心」之工夫的基本立場：唯有經過「虛壹而靜」修養過程成就的「清明心」或「道心」，方可對自然天道與人道世界分際與價值，有全盡無偏的體察。

相對於荀子，莊子同樣表明，必須通過「心齋」、「虛」、³「離形去知」的氣化、心養工夫體驗，方能消解心知計執與片面曲蔽，復返「靈臺」或「常心」的通達流行。用莊子的說法，即「天地與我並生，萬物與我為一」的「道通為一」（〈齊物論〉）。「道」相當於環中無窮、生生創造的「天均」隱喻，即「照之於天，亦因是也」、「因是已。已而不知其然謂之道。」有趣的是，荀子顯然對莊子從「因是」、「無適」的自然變化運動言「道」之思路有所措意，故謂：「由天謂之道，盡因矣」，將莊子歸入「蔽於一曲」、「道之一隅」、「曲知之人」行列，無識「體常而盡變」之大道真實。但必須注意，荀子雖熟悉莊學的某些術語，卻未必相應於莊子的思想脈絡。「蔽於天而不知人」的劣義標籤，極可能出於對莊子天人關係論的誤解或片面認知，故其批評能否成立便頗值懷疑。⁴換言之，荀子的批評雖有顯題化的意義，但不足以作為展開莊、

詰的立場。參何志華：〈採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思〉，《中國文化研究所學報》第65期（2017年7月），頁1-19。

³ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2012年2月），〈人間世第四〉，上冊，卷二中，頁152。下引《莊子》原文皆據此本，僅標書名與頁數。

⁴ 賴錫三便從「從自然與人文之間」、「神話與啟蒙之間」、「自然與自我之間」的「天人兩行」之辯證運動視角，重啟《莊子》「天人不相勝」所隱含「不住兩邊又交換兩邊」的豐富義蘊，同時也回應與批判荀子「蔽於天而不知人」的單向思維甚至是「啟蒙神話化」的限制。參賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》新46卷第3期（2016年9月），頁405-456。

荀心論的唯一與充分比較依據。

果如上述，是否意味著不可能進行具有平等對話意義的莊、荀心論比較？本文並不認為。原因在於：先擱置荀子是否真能同情理解莊子的問題不論，然荀子確實採用莊子論心與道之命題慣用的虛、一、靜等基本概念語詞，且改造與重塑諸概念內涵，成為自家心論與工夫論之關鍵環節。特別是落實至莊、荀論心之脈絡看，⁵可發現雙方均重視虛、一、靜在修養論中的特殊意義，並強調依此能破除成見與認知曲蔽。但兩人論心之差異與分歧，亦源於對心養工夫目的設想不同，以及心之虛藏、兩一、動靜概念的界義與型態差異，導致雙方描述心之理想狀態，雖共用「通明」意象，⁶且皆運用水之動靜隱喻心靈，背後卻有完全不同的反思與證成。故欲充分把握莊、荀心論內容與型態異同，當具體還原至雙方文脈語境，探析彼此所用虛藏、一壹、動靜等關鍵術語，在各自心論體系扮演何種定位？發揮怎樣功能？才能真正深入問題，辨明莊、荀言心之思想關係與差異，而非徑以二元或化約的學派分類框架，解消莊、荀心論的對話與比較旨趣。

⁵ 馮友蘭：《中國哲學史·附補編》（香港：太平洋圖書公司，1970年2月再版），頁362-363；張亨：〈荀學與老莊〉，《思與言》第5卷第4期（1967年11月），頁15-17；唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1997年10月），頁125-132。David S. Nivison 更精闢點出，荀子「心」之概念與莊子關連甚密，構成荀子思想的深奧面（“esoteric” aspect），還是批判孟子「心」論的有力武器，詳參：David S. Nivison, “Xunzi and Zhuangzi,” in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe(ed.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), p.178; Wei Sun, *The Way to the Confucian Ideals: Xunzi's Responses to the Problems of Confucianism in the Late Warring States Period*, (LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010), pp.42-53. 何志華則對《莊》、《荀》二書相合用語例證、義理考察及論說聯繫有嚴謹的探討，值得注意。參何志華：《莊荀考論》（香港：香港中文大學中國文化研究所，2015年5月），頁39-127。

⁶ 伍振勳：〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》第21卷第2期（2003年12月），頁1-30。

緣此，本文將以「虛」、「一」、「靜」三個關鍵詞，解碼莊、荀心養論述的異同關係，建構具有對應關係的比較模型，以期開啟雙方心論對話之可能與多元思考面向。首節，闡明「虛」作為莊、荀論心的重要思想術語，在雙方心論中所扮演的功能意義與定位，對比指出：莊子的「虛心」概念，彰顯物化差異、來回往復的思想運動，是實現具身感知與自由行動的必要條件；荀子的「虛心」概念，體現深化擴充、廣容開放的認知整合效果，此是心知無蔽與求道的前提。次節，具體分析「一與壹」這組作為參照莊、荀心論關鍵術語，分別揭示：莊子展現一多相即的弔詭辯證哲思，創造出活絡通達、兩行變化的新主體觀；荀子注重專壹不貳的行道實踐意向，豁顯為思慮精微、志意融貫的「神明」睿識。最後，從「水喻」運用詮釋取徑，闡述莊、荀論心之動靜的問題化反思，對照呈現：莊子「止水」隱喻所含持續合成與無限開顯的雙重功能，實與「常心」不住動靜一端、氣化交換流行的原理相貫通；荀子著重水之平準、遍潤、漸靡意象，與「清明」盡察決疑、兼陳萬物、積微速成的心養論述合拍。

二、虛而待物與虛而能藏：莊、荀的「虛心」論述

「虛」的概念，在莊、荀言「心」之修養過程中具有重要地位。此節將分析莊、荀論虛與相近概念群之間的關係，以及諸概念的哲學語義和特殊功能，設法還原彼此「虛心」論述的型態與內容異同。

先從莊子心論中的「虛」義說起。眾所周知，虛與〈人間世〉所論「心齋」工夫密切相關：

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！

耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

文中共出現三「虛」字，牽涉氣、物、道、心的複雜關係與轉化過程。就前後文脈關係看，可知莊子通過對「顏回將之衛」的問題化書寫與孔、顏對話之虛

構策略，揭示心齋所含政治與權力關係反思的複雜問題性。⁷故「虛者，心齋也」的命題，自與事君倫理義命、名言符號建制、行動能力條件等問題緊密交關。如賴錫三對〈人間世〉的篇義總結：「當人無所迴避於權力、義務、責任等倫理關係的支配與侵襲時，人應該如何可能從框架中批判之、解離之，然後找出一種自由的參贊方式，所謂『入遊其樊而無感其名』的庖丁解牛之道。」⁸

接著賴氏洞見再作發揮，細究「氣也者，虛而待物者也」呈現的心物關係深義，可見莊子對虛進行的涵義解構與重設：「氣也者，虛而待物者也」，是相對於顏回「端而虛，勉而一」的「執而不化」封閉形態言。「端而虛，勉而一」不相應於人心、人氣鬥爭求勝習性與變化不測的危機情實，反而欲以「師心」的同一性思維與計算邏輯，作為感通他人與對待關係原則，殊不明「端而虛，則非虛；勉而一，則非一也。以充揚之色同人之感，而乘機以進，自謂之虛；以執而不化者，日漸進之以求成效，自謂之一；皆挾其所以，成乎心而形乎容者也。」⁹因「端而虛，勉而一」自身便是偏執與僵化死法，又豈能真正契應人情、感動人心，遑論自得出入於權力關係與社會規制共構的危險樊籠中。反過來說，「虛而待物」則代表另種主體範式的新生：首先必須「聽之以氣」，達致「耳止於聽，心止於符」狀態，產生懸而不決的擱置判斷效果。既不懷疑感受自身的呈現真實性，亦不在感性與思想的對象進行是非、真假判斷。換言之，感官與心知各止於其所，不相侵越。再且，「聽之以氣」，將指向「虛」與「物」的辯證關係思考。所謂「氣也者，虛而待物者也。」此處「氣」的界

⁷ 關於「心齋」涉及與倫理、政治、權力關係情境的問題與思考面向，以及面對諸般關係情境所相應採取的言說、判斷、行動表現與能力條件。對這些相關問題的具體分析，我已另撰文論述之，在此先不展開。

⁸ 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換〉，收入楊儒賓、張再林主編：《中國哲學研究的身體維度》（臺北：臺大人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年10月），頁434。

⁹ 清·王夫之著，王孝魚點校：《莊子解》，《老子衍；莊子通；莊子解》（北京：中華書局，2009年5月），頁111。

義，當與前文「人氣」、「人心」相爭勝的習性省察有關。故莊子假孔子之言，申明「聽之以氣」與「虛而待物」意指，提醒顏回戒慎面對身處實境的未知危險，避免師用其心妄自獨斷，還應將人倫、權力、政治結構的問題及其成因，導向懸而未決的問題化思想運動、多重可能性交鋒的弔詭辯證狀態，掙脫理智計算與名言符碼之間無窮後退的惡性鬥爭困局。同時，就文本語境觀，「虛而待物」之「物」，當就倫理交往行為、名言符號體系與人我交互關係言，相當於對人之存在情境中所有事象活動的總稱。「虛而待物」即要體現心氣的精微感受與包容力量，使心、氣、物成為某種永恆的交換關係，改變內嵌牢定的單一觀物位置，開啟多維反思視角與整合能力，造就全新的應物思考與自由行動方式。（詳第三節）

再者，虛同樣也是荀子心論的重要範疇，在界定及使用目的上則異於莊子。最主要的區別，可從下引〈解蔽〉所述看起：

人何以知道？曰心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛……人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛……作之，則將須道者之虛則入……。

當中，「虛」可分成兩層面看：就消極目的言，在於避免既往認知與儲存記憶（「知而有志」）妨礙新知事象的接收流程；就積極作用言，則發揮近乎通透漸潤（「虛則入」）的動態擴充效果，開闢出寬廣的心知容受空間。而「虛」「臧」間某種辯證的統一性之關係思考，背後極可能有對《管子·心術上》：「虛者，無藏也，故曰去知則奚率求矣？無藏則奚設矣？」論述內容進行過汲取與改造。¹⁰「臧」即藏也，「所已臧」指由藏存於心的記憶和「積習」。「不

¹⁰ 〈心術上〉原文轉引至陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003年2月），頁135；又參李德永：〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究·第一輯》（上海：上海古籍出版社，1992年6月），頁259。另，荀子曾借用《管子·內業》文獻中的思想用語，如「精」、「神」、「神明」等重要概念，完整討論，參 Aaron Stalnaker, "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism," *Philosophy East and West*, 53.1 (2003.1), pp.87-129.

以所已臧害所將受謂之虛」即言「見善則遷，不滯於積習也。」¹¹也不難發現，荀子對知（感官觸受）、志（形成記憶）、臧（記憶存儲）的整體心知運作流程，以及記憶邃密轉深之功能皆持肯定的立場。

如前述，莊子論心之虛與「虛而待物」旨趣，意在發揮懸而不決、判斷擱置之效果。因莊子對人心、人氣的不定與無理性，以及師心獨斷與封閉僵化現象，甚至「名也者，相軋也；知也者，爭之器也」顯現名—智相互利用的工具關係與循環鬥爭現象，皆有深刻自覺與批判性反思，故要通過「聽之以氣」與「虛而待物」的層層解離與自由敞開過程，鬆脫「師心」的「執而不化」慣習，轉化主體易為人氣、名實、權力威勢影響，為物所役、無得自主的限定困局，創造心氣通達的開放思考與應物條件。深言之，「虛而待物」意在懸置心智官能運作，使心進入某種自我坎陷式的逆轉過程，開發出「徇耳目內通而外於心知」的涉身反思、「以無知知」的應物智慧。所以必須如此，乃因莊子是將心—知一言之間的糾繆關係，放在人倫、政治、權力結構展開辯證性反思的。莊子自不會否定「人生而有知」與「心生而有知」的本能反應，作為人天生稟具的客觀事實。此並非懷疑的對象範圍，取消認知與記憶功能更非莊子的立場。莊子的批判重點當在於：感官心知與經驗事物的聯繫與對應關係，是否為構成知識的唯一與可靠途徑？荀子謂：「然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也」（〈正名〉），是否可能未察感官知能與客觀事實之間的非對稱關係？更未反思感知接物過程，自難免有其易錯性與相對性限制。無論對所感物作出肯定或否定之判斷，皆能有同等有效的證據支持，則「可」如何成為確定的標準？以不完全的天官能力與徵知構造，又怎樣充分「知道」？

以上連鎖提問，應是區別莊、荀心論與心知義界的重要面向。然就荀子論虛心的整體概念內涵觀，面對上述莊子可能的質疑，實可置於「虛壹而靜」的融貫思想體系做出回應，亦可由此凸顯荀子心論的儒家本色。荀子對「心之能動」、「心有徵知」、「心物相符」觀點的正面肯定，落實在「不以所已臧害

¹¹ 楊倞注，《荀子集解》，頁467。

所將受謂之虛」的前提上，亦即記憶與新知在動態整合的過程中，「虛」使感知直覺與經驗事實之間的不定關係獲得完善與擴充，心知更在「虛則入」的積習漸成作用下，成為「知道」（認知）、「可道」（評斷）、「行道」（行動）的必要條件。換言之，荀子論心之虛，即在於強調心不為已接受知識所蔽，仍能對未來習得之新知保持開放的交換動態過程。在此意義下，虛不可作究極實體與究竟工夫義解，僅表心於求道的過程而非止境。¹²

其次，深入莊、荀論心之虛內容實質，可發現雙方至少有兩項共認前提。第一，莊、荀論虛，皆關注心知與行動兩端如何連貫與同步。換言之，莊、荀論虛心，皆強調心兼含對特殊情境的評估（evaluate）及待人接物的行動恰當性的兩個基本功能。當心衡定某事物正確合宜，同時會訴諸相應的行動。¹³ 純為知識而求知的抽象智思，與莊、荀言虛所重實踐義均不契合。莊子所謂「心齋」與「離形去知」的身心氣化工夫，即要「對『仁義』、『禮樂』等名言建制對身心的制約和占滿，加以忘懷以便讓出流動的空間（虛室）。」¹⁴ 聽氣、虛待、心齋目的，則在於實現「入遊其樊而無感其名」的自由行動，展開「入則鳴，不入則止」的辯證反思運動，期能說服衛君且全己之生命。荀子同樣提到落實「虛壹而靜」工夫後，將體現「萬物莫形而不見」、「疏觀萬物而知其情」、「兼陳萬物而中縣衡」的通全觀物境界。此中所謂「萬物」，非指主客對分下的認知對象，而是近於活動、事件、狀態義。¹⁵ 同時從荀子「將須道者

¹² 陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016年8月），第五章〈心：從主體性到公共理性〉，頁236。

¹³ （美）孟旦（Donald J. Munro）著，丁棟、張興東譯：《早期中國「人」的觀念》（北京：北京大學出版社，2009年9月），頁55。

¹⁴ 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換〉，頁443。

¹⁵ 蔡錦昌論證《荀子》中「物」之字義，不可作笛卡兒主客體之間相對立意義下的「物」（res）解，「古人所謂物，多非今人所謂『事物』（things）或『物體』（matters）或『材料』（materials）之意。古人所謂『物』或『事』，通常等於今人所謂活動（activities）、『事務』（affairs）、狀態（state）、『品性』（aptitude）之意。」參蔡錦昌：《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》（臺北：唐山出版社，1996年9月），頁72-73。

虛則入」的提醒而知，虛心是掌握禮意內涵與聖王之道實踐原則的關鍵，更為通曉禮義之原、以致參贊天地流行的天人無間境界的必要條件。

復次，莊、荀所以特重「虛心」，皆源自於對心之偏執與專斷現象的省察，藉以凸顯虛具有避免舊識習見障礙新知，以及擴充心容空間的雙重功能。如莊子以「循耳目內通而外於心知」描述聽氣、虛待之功能特性與境態，代表認知構造的根本轉化，達到「瞻彼闕者，虛室生白」狀態。虛室，相當於對涵融差異且持續敞開的心靈空間的形象化隱喻。慣性思維的計算邏輯在此將永遠缺席，隱喻思維的創生活力真實在場與綿延，對暫時的二元性表象與對立疆界發生溝通與融攝作用，¹⁶ 造就物象翻成出新、交換運動的廣大流行空間。荀子同樣在〈解蔽〉歷數心之十蔽：「欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。」後總結道：「凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。」所好、所知多有所偏，各滯一隅罕能圓該。如何解決人類認知普遍存在的相對限蔽，尋求相互理解與溝通的規範標準？擺脫「蔽於一曲而闇於大理」的「偏傷之患」（〈不苟〉）？諸項問題反思，遂而構成荀子「治心之道」的命題。對荀子言，唯有虛心至極，方能提出全面且具建設性的區分標準（Constructive Distinctions），揚棄偏執片面且錯誤不可靠的二分法（False Dichotomies）。¹⁷

荀子論虛心之目的亦有兩面。就肯定面言，虛心可解決認知偏蔽之患，並整合疏通舊識及新知的互動關係。如唐君毅（1909-1978）言，心本其虛不斷去其所藏，通達於外而知物，成就對外物之知的目標。¹⁸ 就否定面言，如〈解蔽〉：「妬繆於道而人誘其所迨也。私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私，以

¹⁶ 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年8月），第五章〈老莊的肉身之道與隱喻之道——神話・變形・冥契・隱喻〉，頁305。

¹⁷ Kurtis Hagen, *The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction* (Illinois: Carus Publishing Company, 2007), pp.28-30.

¹⁸ 唐君毅：《中國哲學原論・原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，2004年10月全集校訂版），頁452。

觀異術，唯恐聞其美也。」繆言謬誤，私、倚言偏愛，積猶積習之謂。¹⁹心為私積成見之所蔽，不求禮義正道而行，背離於道，更難見道。依荀子，心具「臧」（積累、藏存）與「虛」（深化、整合）的雙重功能。心含「知」（〈解蔽〉：「心生而有知」、〈正名〉：「所以知之在人者，謂之知」）與「能」（〈正名〉：「所以能之在人者，謂之能」）兩面向，人擁有認識與掌握對象並獲取知識的能力。²⁰「不以所已虛害其所將受謂之虛」，是對記憶印象與攝取信息的連續性機制之描述。從對知識的區分編碼、積存到應用，代表心「知道」過程不同序階，且各階段是融貫相關而非平行斷裂的關係。

接著指出，莊、荀的虛心論述之關鍵區分有二：第一，對「知」、「心知」的界義與解釋差異。第二，對「虛」「道」涵義與關係規定不同。

先論莊子。從「无聽之以耳」、「无聽之以心」，通過「虛而待物」的心齋、氣化工夫，對感官心知的二元限制，展開持續滌洗、解離與重塑過程。如「解心釋神」（〈在宥〉）、「齊以靜心」（〈達生〉）、「疏淪而心」（〈知北遊〉），皆可視為聽氣、虛待工夫的同義詞項。另個重要事實是，莊子最先區分心為二義，荀子引《道經》「道心」、「人心」之別，宋儒承之，其源皆出自莊子。²¹就概念分析的考量，心之二分框架，有利於揭示氣、虛、物、心、知的複雜關聯。再從心齋之語境觀，可發現虛待、集虛、虛室等虛之相關構詞，相當程度上皆與莊子對「成心」的批判性反思相關。²²成心可與孔子駁顏回「內直而外曲，成而上比」的諫君之術乃「止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也」

¹⁹ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，2000年3月），頁474。

²⁰ 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2013年7月），〈四、「心之所可」與人的概念〉，頁183。

²¹ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年10月全集校訂版），頁121。

²² 謝明陽詳盡梳理過往學者對莊書「成心」的注解，特別檢視「成心」的正面（呂惠卿、王雱）、負面（成玄英、陳景元）、非正亦非負（郭象）的三說類型理據、時代脈絡與學術旨趣。最終認為成心當作負面義解，方合莊子原意。參謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁23-49。

互觀。「胡可以及化」即顯「師心」「執而不化」之弊，同於「端而虛，勉而一」的「執而不化，外合而內不訾」，病徵在於「容將形之，心且成之」。還原「心且成之」的完整語意，即「隨其成心而師之，誰獨且无師乎？」（〈齊物論〉）。「端而虛，勉而一」、「內直而外曲，成而上比」，皆是顏回自師成心執定的是非判準，實屬「有心為之」，自身所感、所思俱為「以有知知」，易落入「為人使易以偽」的不自主狀態。故「端而虛」終與「虛而待物」迴不相侔。

「虛而待物」還有更豐富的義蘊，它意謂主體將進入「氣化」與「虛化」兩端弔詭辯證、相互生成狀態。如夏可君言：「虛待的主體讓自身進入到渾化狀態中再次虛化，即不僅僅處於陰陽二氣的判分之中，而是在陰陽二氣的『區分』與混沌不明的『未分』之間，保持來回遊弋：一方面，不可能固守於物性的本質規定與主體陰陽的區分；另一方面，卻又要進入到渾化之中，陰陽二氣還尚未區分，保持隨機應變的可能性與潛能，一直有著新的潛能與轉化的可能性。」²³ 主體不再自師成心的是其所非、非其所是，而是突破知解臆度的概念思維與靜態僵滯的觀物視域，活絡知與不知、分而不分、物物相寓的氣化辯證歷程，且新啟主體回應人倫、政治與萬物的另類思維方式。就此意義下看，「唯道集虛」即虛待主體所新啟心、知、物之間的往復變化運動，相當於可能性與不可能性莫得其耦、渾然未形前的交換過程。通過「以无知知」的具體感知與隱喻思維，²⁴ 召喚出虛待主體內部湧發的智慧之光（「虛室生白」），成為介入現實、政治諫說的行動條件與前提，展現「應於化而解於物」（〈天下〉）的應物智慧，如其所是的因應人倫、權力、政治、社會之合成結構，使「入遊其樊而無感其名」、「入則鳴，不入則止」的自由「兩行」理念成為可能。

²³ 夏可君：〈「虛待」的主體與「心齋」的現象學〉，收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年6月），頁398。

²⁴ 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〉，收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》，頁425-463。

反過來說，從荀子的視角看，其對「知」及「心能知道」的信念持肯定立場。心作為「可以知」與「能知」，是「知道」的必要根據。荀子論心之虛及「不以所已臧害所將受」，即要維繫心知的開放運作機制，亦即知（認知）—志（記識）—所已臧（既存事象）—所將受（攝取新知）的融貫關係迴路。加上荀子歷史文化意識甚強，如何通過學習與積累文史、禮法的相關知識，作為修身行道指引，以及怎樣整合「所已臧」與「所將受」的認知關係流程，便成荀子心論的重點面向。荀子深感心知蔽塞與獨斷的限制性特質，如言：「公生明，偏生闇」、「凡人之患，偏傷之也」（〈不苟〉）、「萬物為道一偏，一物為道一偏，患者為一物一偏，而自以為知道，無知也」（〈天論〉）、「私其所積」（〈解蔽〉）的偏闇認知狀態。「不以所已臧害其所將受」的虛心正是解蔽之良方。

接著要指出，依荀子，心能有所藏、當有所藏為一事，執其所藏化作成心又是一事，兩者並不等同，故不能依此排除記憶與知識積累功能，而是當善用心知使之「不斷更有所藏」。²⁵ 莊子論虛心，則強調其具有氣化流行、自由創造的面向。如「與之虛而委蛇，不知其誰」（〈應帝王〉）、「盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已」的「无藏之虛」。无藏相對於有藏，亦即「居无思，行无虑，不藏是非美惡」（〈天地〉）、「處乎不淫之度，藏乎无端之紀」、「聖人藏於天，故莫之能傷」、「无入而藏」（〈達生〉），无藏之虛將破除主客能所框架，「知作而不知藏」（〈山木〉）、「天門者，无有也，萬物出乎无有……聖人藏乎是。」（〈庚桑楚〉）、「人皆取實，己獨取虛，无藏也故有餘」（〈天下〉）。天門、无有、无藏，皆相對於「小知閒閒」（〈齊物論〉）的偏知曲見。莊書又指明「豈唯形骸有聾盲，夫知亦有之。」（〈逍遙遊〉），凸顯認知功能構造本身之不完全及其封閉限制。故要展開「虛而待物」、「无所於忤，虛之至也」（〈刻意〉）、「解心之謬……虛則无為而无不為」（〈庚桑楚〉）的轉化過程。

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁449。

至於荀子論虛心，除在於避免心知的封閉、偏私、獨斷等負面傾向，更重要的是，他強調虛是實現解蔽過程的起點。「不以所已臧害所將受」，指出既存記憶事象未必全真無誤，且不可能窮盡與包含所有知識，故不應以成見與不合事實之假設拒受新知。「將須道者之虛則入」則顯示「虛」的積極功用。「須道」指用心求道的持續發展歷程，「虛則入」則是對「須道」的效果描述。「入」除可解作受容與積存，還含通貫、深入、持續義，所謂「真積力久則入」（〈勸學〉）。因此，「不以所已臧害所將受謂之虛」與「虛則入」可併釋為：心所固存之記憶，在與新知交會與整合的連續歷程中，將所獲資訊輸入處理為記憶（知有所藏）——個別記憶再轉化、重組、歸類成知識（反覆去藏）——各類知識進入儲存階段，建立聯繫（深其所藏）——記憶與新知最終達成動態整合、流通開放（虛而能藏）的目標。原先舊識壟斷、排拒新知的心知構造，轉為能廣納差異物象的相容格局。用荀子的話講，即從「萬物異則莫不相為蔽」調適上遂成「眾異不得相蔽以亂其倫」的境界。

三、道通為一與擇一而壹：莊、荀論心之「一」

上節分別對莊、荀論虛與心的關係、目的與功能義界皆有詳析。本節則將指出：「一」與虛同樣重要，是解析莊、荀心道關係同異的關鍵概念。底下先確定一在莊、荀心論的具體定位與功能，再敘明一與雙方物、知、道的概念聯繫。

首須注意，「一」於莊子思想具有豐富指涉面向，難以給定實際意指，任何對「一」的言說描述皆若危崖走索，隨時可能進入文字或思維誤區，遮蔽或不見「一」於莊書的精微深致面。如〈齊物論〉云：「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？」莊子此番弔詭之言，並非將一視作不可知、不可說的超越真理，毋寧是指向「一」的問題化過程，開啟一與氣（〈大宗師〉：「遊乎天地之一氣」、「通天下一氣」）、一與天（〈齊物論〉：「天地一指也，萬物一馬也」〈大宗師〉：「其一與天為徒，其一與人為徒」）、一與物（〈齊

物論〉：「凡物无成與毀，復通為一。唯達者知通為一」、「萬物與我為一」、〈德充符〉：「自其同者視之，萬物皆一也」、「物視其所一」、〈大宗師〉：「又況萬物之所係，而一化之所待乎！」）、一與道（〈齊物論〉：「道通為一」）的辯證思考與對話可能性。這些關於「一」的論述，貌似指向「渾然無彼此之別」的整體同一，或指絕對超越的造物者、推動萬物的第一因實體。用「一與多」這組哲學概念講，天、氣化、道皆屬獨立優位於物、萬物、人之上（或之前）的整全同一者，物、萬物、人，則為雜多差異的具體存在，派生於一切存在根源的大寫「道一」、「天一」中。此與《老子》：「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」所論相當。²⁶「一」是萬物發展的必要條件，也是物之存在的證立根據，近於〈天下〉：「建之以常无有，主之以太一」的「太一」。依此一多關係推論，〈在宥〉描述廣成子「達於至道」的心養工夫體驗：「目无所見，耳无所聞，心无所知……我守其一以處其和」、〈天道〉述「天樂」化境：「其動也天，其靜也地，一心定而王天下；其鬼不祟，其魂不疲，一心定而萬物服」、〈刻意〉論「養神之道」：「純粹而不雜，靜一而不變」、「純素之道，唯神是守；守而勿失，與神為一」、〈繕性〉論「復其初」的自然無為：「人雖有知，无所用之」，當中對「一」的整體普遍、純粹同一性之描述，以及「遊乎天地之一氣」、「通天下一氣」的通流氣化境界，似坐實心齋目的，即在於永恆回歸渾沌未分、整體性與連續性共在的同一形上之「太一」、「天一」。然而，如此解讀，恐將遮蔽或化約莊子論心之「一」的豐富義蘊及辯證張力。

賴錫三深刻論證，《莊子》強調與認許的「一」，是肯定「一多相即」（或說同一與差異共在）的「具體存有論」。此種「即同一即差異」的具體存有論，直接見於莊子氣化與物化觀的辯證關係統合過程。氣化觀念凸顯存有連續性的整體一元面向，傾向從「同一性」、「不可見性」立言；物化觀念凸顯「萬物咸其自取，使其自己」的多元豐盈面向，偏向從「差異性」、「可見性」立言。

²⁶ 魏・王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年2月），頁34。

氣化的整體性並非作為取消差異的同一性，氣化整體性的「道通為一」必將向下落實，具體化作「物」之「多」，與物化差異共融共在，成為一多相即的變化流行，表現出對於「恢愜憊怪」的多元生命「物之在其自己」的分殊性肯定，物與物之間相互敞開與互滲，不斷進行「氣化通達」的力量交換之造物運動。更直接地說：「《莊子》式的『一多相即』有機論，並不主張『自使自取』的風格物只能為整體之道而存在，反而『道通為一』必須讓位於具體的『物化之多』。」²⁷ 賴氏對莊子一多相即觀的精到之論，顯示以氣化整體論、同一性形上學、齊物平等取消差異等片面標籤莊子的謬誤與限制。對於「物化差異」的積極肯定，更為反思莊子氣化與物化的互補關係、一多相即的辯證思想運動，提供全面而獨特的參照視角。底下將循賴氏觀點，並與上節論「虛待」概念合觀，重解莊子論一與心、氣、道、物的複雜關係。

切莫遺忘，心齋過程始於「一汝志」（或「一汝志心」）。²⁸ 此呼應孔子言：「道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救」，意在警示顏回「先存諸己而後存諸人。」而「一汝志」作為具有根本性意義的原則提點，其完整文勢語脈可還原為〈知北遊〉：「正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。」意指中斷「隨其成心而師之」的知慮計算活動，突破自挾「師心」獨斷的是非偏執與二元封限，呈現「同於大通」、萬物來附的敞開動勢。再者，「聽之以氣」、「唯道集虛」、「虛而待物」實為對「虛」之涵義的不同側面解析。聽氣之虛並未離於「物」之體驗，「虛而待物」契應於「以物觀物」與「萬物使其自己，咸其自取」的氣物交融之變化模態。²⁹ 「一汝志心」指對道之一多相即、氣物不離諦義的覺知。落實至處世之道言，則能對變異不

²⁷ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年10月），第三章〈差異、離心、多元性——《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，頁145。

²⁸ 王叔岷：《莊子校註》（北京：中華書局，2014年12月），頁131。

²⁹ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，第三章〈差異、離心、多元性——《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，頁138-139。

測的人心人氣、無所不在的權力關係、難辨未決的表象是非保持高度戒慎，不輕易妄斷與任為。如「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」的庖丁，「每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲」。「以神遇」與「視為止」、「神欲行」與「行為遲」的對比差異、「見其難為，怵然為戒」的高度警醒，遂見虛待的兩行變化能力與自由行動特質。「神」與「虛待」的概念關聯性，則值得再深入詮釋。莊書屢謂「乃凝於神」（〈達生〉）、「神動而天隨」（〈在宥〉）、「神之又神而能精焉」（〈天地〉），這些凸顯身體天然自發、即感而應的「神」之相關語詞（〈達生〉：「形全精復，與天為一」、〈刻意〉：「守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫」），如畢來德言，指行動者自身完全整合的流動狀態，亦是對「無限親近」與「幾乎當下」的具體經驗描述，屬主體活動的高級運作機制，呼應莊子肯定的主體範式，呈現「虛空與萬物之間的來回往復的過程」。³⁰ 也可解釋「虛而待物」的氣化過程中「一化」（虛氣一元）與「分化」（氣物多元）的辯證關係。³¹ 更指出以下事實：心齋是為展開具體行動所作的自我準備工作，方能進入完全開放的虛空狀態與身體高級活動機制，構成理想行動的必要條件。³²

前文略及，虛待，可代表氣化連續與物化差異兩端的交互運動歷程。主體於此隨時保持觀物位置的不斷交換與開放，無所限定或同一於任何中心域。然究實觀，此時，主體仍傾向於在其自己的氣化同一狀態，物化差異的辯證創造運動面向則待凸顯。若夏可君言：「如果以為我們一開始就是虛待的，這其實是不可能的；而要進入虛待，讓虛待發生是不可能的；而且，在虛待中還要一直保持為虛待的，這也是不可能的。因此，『虛待』開始於三重的不可能性！」

³⁰（瑞士）畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯：《莊子四講》（臺北：聯經出版事業公司，2011年10月），頁110。

³¹ 何乏筆：〈氣化主體與民主政治——關於莊子跨文化潛力的思想實驗〉，收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》，頁373-378。

³²（瑞士）畢來德（J. F. Billeter）著，宋剛譯：〈莊子九札〉，收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》，頁42-44。

「不進入實際性的被拋情境，如何有著虛待真切的發生？」³³ 夏可君敏銳道出虛待概念，隱含對艱難生存處境與政治現實之批判性反思面向。就此也逼顯出「入」與「遊」的弔詭關係辯證思考：人需承擔無所逃於天地之間的「事君」義戒（「事君」或許是壓迫感最切身、宰制力最強大的權力關係），反抗行動之可能性，也必然在動態且變異的關係「之間」才有施行餘地。亦即主體必須在有限度的自由中，才具備反抗與自由行動之實現可能性。「入則鳴，不入則止」兩「入」字皆與衛君相關，入指「投契」，「鳴」指出於無心的「言無言」，不相契則止諫，無意必偏執，³⁴ 亦即「以无知知」，如〈德充符〉謂：「物視其所一而不見其所喪」、「一知之所知，而心未嘗死者乎！」

換言之，虛待主體參贊於「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」（〈大宗師〉）的一而不一、天人兩行的雙重弔詭運動，也意謂心需從氣化一元轉向物化多元（「萬物之化」）的往復運動程態，才能展現「虛室」的物化差異與解離威力（〈天運〉：「變化齊一，不主故常」、〈知北遊〉：「外化而內不化」），達到揭穿師心同一與名言建制之共謀關係的效果。就面對未知難測實境的態度言，這種一多相即（或氣物不離、即物而道）的虛待運動，強調具有恆常創新需求、適應無限變化的實作感或遊戲感，³⁵ 由此維繫物化差異的充足動勢。「吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳」，即隱喻「以无翼飛者」時止時行、無適無待的自由姿態。³⁶ 如此，才可能展開不被權力宰制、解除自我奴役狀態的運動歷程，通往物化差異的倫理創造以致人文化成任務。³⁷

³³ 夏可君：〈「虛待」的主體與「心齋」的現象學〉，頁 389。

³⁴ 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008 年 3 月），頁 85。

³⁵ （法）皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）著，陳逸淳譯：《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》（臺北：麥田、城邦文化出版社，2012 年 6 月），頁 122-127。

³⁶ 鍾泰：《莊子發微》，頁 87。

³⁷ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，第八章〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，頁 417-512。

荀子同樣重視「一」在「用心」（〈勸學〉）、「治氣養心」（〈修身〉）、「執神而固」（〈儒效〉）的過程之重要意義，並闡述「並一而不二，則通於神明，參於天地」（〈儒效〉）的禮義倫類之道。次節曾言，荀子心養論之目的在於如何使心通明無蔽，發揮「虛而能藏」的整合認識功能。且言及心之「知道」、「體道」、「行道」活動相互關連、同步運作，認知、體驗、行動三者共融並起，非僅指客觀求知的認識心。一的概念，則最能顯現荀子論心之能動性與「行道」的實踐信念面向。只有「知道察，知道行」的「知」「行」兼重，方可謂之「體道者」（〈解蔽〉）。唐君毅就敏銳指出荀子論心「不只以其『知』與『道』相關係，亦以其『意志行為』與『道』相關係。」「唯此心之道，初為一知物之道。既知物，然後有此心所行之道，以合為心之能知能行之道，更有此知所接之人文事物、行所成之人文事物之道。」³⁸ 惟上節所述「虛」的概念，在荀子心論中，主要對應於「知道」的認識功能範圍，但未涉及心之「行道」或「意志行為」的自主面向。本節則將論證「一」與「壹」兩個重要術語涉及以下問題：心如何辨別與區分知識性質？怎樣確定不同知識之間的優位階序？甚至依此建立自主意志的「行道」實踐信念？下文仍以〈解蔽〉為基礎，對諸問題展開分析。

〈解蔽〉對「一」與「壹」的定義及「壹」於心知的功能意義論述甚詳：

心未嘗不兩（案：原作「滿」，今從楊倞注改）也，然而有所謂一……

心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然

而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹……將事道者之壹則盡。

引文可分作三層看：首先指出，「兩」與「一」指個體受到環境刺激或對外界物象接收到的雜多感覺訊息，屬於尚未經過統整、組織與意義化階段的感覺內容。此處之「心」，與耳、目、鼻、口、形體共為「天官」成員之一。不同個體之感官接物過程產生的感覺與料（sense data）及對物象內容的存錄功能（「天官之當簿其類」）具有共通性（「天官意物也同」）。然「天官意物」

³⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁446-447。

的感覺經驗印象本身是不可靠的，尚需與心之「徵知」對所感物的分辨、區別、定置作用，分別形成「概念」，對各種分離感覺進行比較、對照、結合等處理歷程。³⁹亦即，由「同時兼知」到「有所謂一」的歷程，即預設從外在環境的直接感官刺激之物理事件，轉換為具有綜合特徵與抽象化形式的心理事件，成為有意義的記憶存儲單元，且能供往後遭遇類似物理對象與感官刺激時所取用，得以作出正確的辨識與判讀。「知而有異」指不同個體各依某些目的或目標引導，而對所注意物象的特殊屬性，形成接收訊息與焦點選擇上的差異區分。

復次，必須再深論「一」之義界。「然而有所謂一」之「一」，與「不以夫一害此一謂之壹」的「壹」顯屬不同用法，指涉各異。前者之「一」即「此一」，指心知所選定之目標事物，而相對於同時兼知之「兩」的「彼一」。⁴⁰進而言之，「彼一」可稱為「未定集合項」的知識內容，「此一」則是「選定目標項」的知識內容。就認識感覺的實際發生歷程言，「彼一」與「此一」同時並起，兩者等價的關係，無優位或價值層級區分。但是心勢必得對「兼知之兩」所含條件序列與經驗印象進行歸納、參驗、整合，作出判斷、裁奪、去取，選定具體目標。「此一」正為心所「自擇」決定的對象，是心對同時兼知之「兩」「自禁，自使，自奪，自取」的「擇一」過後之結果。

從「然而」的前後語意轉折及用「害」表述「兩」（彼一）對「一」（此一）的負面影響看，「害」可能指幻覺（*illusion*）與錯覺（*hallucination*）現象對於正確認知功能的妨礙。⁴¹可再追問，在何種條件下會產生「以兩害一」的情

³⁹ 張亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第20期（1971年6月），頁195。

⁴⁰ 王先謙：「夫，猶彼也。知雖有兩，不以彼一害此一。《荀書》用「夫」字，皆作『彼』字解，此尤其明證。楊注未晰。」今從之。《荀子集解》，頁468。

⁴¹ 「錯覺」指感知主體對客觀物象產生不合事實或扭曲偏差的知覺狀態；「幻覺」則指感知主體對非現實存在的事物現象卻有近似真實生動的知覺經驗。前者如人因視線位置誤差，將遠方球形物體看成方形物體，又或受夜晚光線昏暗的物理因素影響，將地上麻繩誤認為蛇，使知覺錯亂的原因以「所感物象必須實際存在」為條件

形？就認知機制的運作歷程言，「兩」是「天官」受外物刺激「同時兼知」的雜多感覺內容之集合。譬如注視一花色彩球，感官同時觀察到不同顏色分布區塊，並發現各層色塊的細部紋理，且攝取、輸入、存錄（「簿之」）花球的感覺與料和經驗事件（「簿之」），再接受心的檢核、驗證、確認（「徵知」），最終形構出花球的整體印象，此即「同時兼知之，兩也」的認知流程概說。究實而論，「兩」只是感官知覺對「意物」經驗的過程描述，並不足以作為獲得知識的必要條件。「同時兼知」更不等於獲得知識。因「天官意物」、「心有徵知」僅涉及「天官如何運作？」層面，卻不包含「知識如何成立？」的探究論域。另個理由在於：感官與意識自身皆有程度不等的相對性限制，不能當作致知確定性與合理性的決定根據。換言之，「同時兼知」可能僅經驗到事物表象，未必就是實在的直接知覺，表象與實在之間的不一致（inconsistency）與易錯性（fallibility）既是常態，自無法宣稱「兩」即實際知識內容。正是「兼兩」與「真知」的這種不對稱關係，遂產生「以彼一害此一」的認知限制。反過來說，作為選定「目標項」的「此一」，除指確知對象屬性，更是構成「知道」的標竿特質。「彼一」的未定任意性，則將對「此一」的確定性造成混淆。

再要指明，依荀子，從「知道察」轉向「知道行」及使「道」之信念為真的決定條件，在於心能否「從道而出，以一易兩」；反之，「離道而內自擇，是猶以兩易一」（〈正名〉），將不免造成「彼一害此一」的亂惑未定及心自使專為的結果。「從道而出」與「離道而內自擇」之「一」，指明心的自決功能與「出於道」的理智活動，包含心如何統整物象之間的關聯與規律，還與「專壹」的行動原則相連。「以一易兩」即言「壹」之效用，涉及知識與行動之間的整合與轉化問題。嚴格來說，「一」與「壹」的措詞差異，可分兩層脈絡看。第一層描述心具備「一」與「兩」的雙重感覺特性，以及「同時兼知」的能力

前提；後者常見於精神病理學上的思覺失調現象，所產生幻聽、幻覺及認知功能障礙，遺傳與環境因素俱是造成幻覺的關鍵因素。最著名的例子如神經醫學上的「幻肢」（phantom limb）現象，指喪失手腳者卻以為其四肢仍然存在的感受，造成幻覺的原因以「所感為非實際存在物象」為必要條件。

事實，也點出「兩」的未定性將妨礙「一」之確定性，但未解釋「此一」與「擇壹」的關聯，以及「壹」與信念證立之問題。第二層直接涉及「壹」怎樣成為「知道」與「事道」方向指引，且是「行道」信念的證立項（justifier）。底下將分梳「一」與「壹」的語意異同，並闡述心如何經過「壹於道」的持續過程，從「兩一相立」的無主狀態轉化成「擇一而壹」的「事道」信念。

細而觀之，荀子所用「一」與大寫之「壹」指涉不全相同，這是莊、荀心論比較的關鍵差異。直接證據即荀子明言「虛壹而靜」非「虛一而靜」，又舉「不以夫一害此一謂之壹」區分「一」與「壹」。在在顯示，兩者相續互補又必有區分的關係。所謂相續互補，因不論「一」與「壹」，皆表心具備整合與統攝之能力。至於區分，實因在荀子思理脈絡中，「一」與「仁」的概念關係甚密，尤其描述「仁」具有整合、協調、統一的主導性功能，可使「上下一心，三軍同力」，發揮「平正和民之善，億萬之眾而搏若一人」（〈儒效〉）的凝聚力量及「以一持萬」的團結效果。亦即，「一」使不齊歸於條理，讓身心內外彼此支持，相互制衡，是指涉人之生命理想統一程態的重要術語。⁴²「壹」除與「一」共指某種整體融貫義外，在心之解蔽論脈絡，大寫的「壹」是特指精神「專壹」的術語，同時又與「思」、「精微」及「道心」概念相關。循此可理解〈解蔽〉：「將事道者壹則盡」、「知者擇一而壹焉」、「壹於道而以贊稽物。壹於道則正」的相互意義關聯。當中，「壹」以「道」為對象，「道」指「養心」、「治物」之道，「事道」與「擇一而壹」則可互譯，即謂專壹事道，所謂「精於道」也。「盡」謂周遍全面，洞察事理「危微之幾」的清明「道心」，足以考覈事理，兼知萬物（「以贊稽之，萬物可兼知也」）。至此可明，「專壹」強調使心不擾動紛馳（「不兩」），達致精微清明、心道合一境態。反之，「心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑」。

更要指出，專、壹、精，俱作為荀子論「心道關係」命題的專門語詞。專、

⁴² Doil Kim, "The Ideal State for Humans in Xunzi," *Philosophy East and West*, 64.3 (2014.7), pp.748-749.

精、壹可連稱為「精專之壹」，指「其精之至也不貳」的專注意志或心靈狀態，⁴³此即以「知道」、「事道」、「體道」為目標的「道心」。「壹」指「專心一志」（〈性惡〉）、確立信念，以「求道」為導向的價值實踐活動，「壹於道則正」，隱含堅誠、恆常的集中情感力量。在此意義下，「一」之用法同於「專心壹志」，所謂「處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。」「處一之危」指待人接物時存戒懼，敬慎思危，尚屬意識省察所能及的有形事象；「養一之微」則指「養其未萌」，⁴⁴庶幾「仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也」的深造自得、左右逢源。未萌之「微」即是精壹修持的結果，相當於自然宏大的「天地之量」、「聖人之量」⁴⁵之道心顯像，既難以言詮，亦不能意致。在「精專之壹」持續過程中，思慮與意志整體皆處在高度集中的狀態，〈成相〉言：「思乃精，志之榮，好而壹之神以成。精神相及，⁴⁶一而不貳為聖人。」思精、志榮、神，近於積學深化所成的通明意識，帶有顯著動態變化性質，⁴⁷「好而壹之」即表不容自己的實踐要求。貫徹終始、日久不息，則「通於神明」（〈儒效〉、〈性惡〉），積德成聖。故知「精專之壹」既是心之解蔽原則，⁴⁸亦兼指心「知道」、「行道」的實踐原則與理想程態。

⁴³ 原文作「其情之至也不貳」，今依王先謙說改，《荀子集解》，頁470-471。

⁴⁴ 楊倞注，同前註，頁473。

⁴⁵ 程伊川云：「故聖人者，天地之量也。聖人之量，道也……然惟知道者，量自然宏大，不勉強而成。」參宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2012年12月），上冊，頁192。

⁴⁶ 原文作精神相反，王引之謂：「『反』，當為『及』，字之誤也。精神相及，故一而不貳。楊說失之。」今從之。《荀子集解》，頁545。

⁴⁷ 伍振勳：〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，頁21-23。

⁴⁸ 錢穆認為，荀子論精指用思專壹、用心之精，主一在思仁思義之道上；莊子亦重用心專壹，然更重使心知凝神，凝神即道，主一於當下特定之事上。換言之，莊子直以用心專壹，不假耳目官知亦不憑於思，「凝於神」、「以神遇」即是道，貴神勝於貴思；荀子必以用思專壹為精微「道心」，人事小技之用心之危僅是「人心」，心知惟須精思明通而不能已方可名道，貴思勝於貴神。錢先生分判精要當理，可備一說。參錢穆：〈釋道家精神義〉，《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年12月），頁191-197。

四、凝神止鑑與精思靜察： 莊、荀論心之動靜與水喻運用異同

前文具體分析莊、荀心論中的虛與一這兩大關鍵概念，對比雙方心養論與心道關係異同。此節則將論證，除了虛與一外，「靜」亦是莊、荀心論比較之重要面向，包含對心之發動與靜止功能的理解，以及心道關係型態異同。同時揭示，水作為重要思想本喻（root metaphor），⁴⁹ 在莊、荀的「靜心」論述過程中起致關鍵作用。

首先，「靜」、「止」及與之對應的「清明」意象語詞，普遍見於莊子描述至人的心養工夫及境界段落。試觀〈德充符〉言：

仲尼曰：人莫鑑於流水而鑑於止水；唯止能止眾止。

何謂德不形？（按：仲尼）曰：平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。

寓言主角分別為王骀與哀骀它，都有極醜異怪誕、殘缺支離的容貌形象。雙方另個共通點是：毋須通過言說教示與外顯威儀，即有使群眾歸嚮的召聚力量。「鑑於流水」與「鑑於止水」，分別對應於「心」與「常心」的概念，包含己一無己、知一無知、形一忘形的修養位階差異。水之自身，即一切物象生滅的歷程辯證整體，如泰利士（Thales，640-543 ? B.C.）所謂，水是萬物存在的絕對原則與普遍本質，本質是無形式的單純統一，水被規定為常住不變的本體根據。⁵⁰ 但莊子主張的是「唯止能止眾止」，三「止」各有所指：「唯止是水本凝湛，能止是留停鑑人，眾止是物來臨照。」⁵¹ 可知，絕對獨立的單純統一或寂靜不變的

⁴⁹（美）艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻（增訂版）》（北京：商務印書館，2014年10月），頁22。

⁵⁰（德）黑格爾（G. W. F. Hegel）著，賀麟、王太慶等譯：《哲學史講演錄（第一卷）》（上海：上海人民出版社，2013年8月），頁181-192。

⁵¹ 成玄英疏：《莊子集釋》，頁200。

本體根據解法，僅為描述「止水」的一個側面，並非全幅與唯一涵義。所謂「水之性，不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清」（〈刻意〉）。一潭死水不足以能使自身變得清澈。⁵²反過來說，止水絕非靜態的停滯固著，而是蘊含變化新生的有機成素，足以包容與運留萬物，是連接動靜兩端的無限自由載體。

「止水」之義還可再作深論。「唯止」顯明「止水」自體清明常靜的本性，是對盲動、外傾徵象的凝定，具有牽制蕩馳狀態的「能止」作用。「能止」的消極意義是「制動」，旨在杜絕雜擾現象的發生可能。「能止」的積極意指，則是對動靜內涵的擴展與重構（從自鑑自止到留停鑑人的發展變化），以致心養工夫與道物關係的圓成實現，更是聚萬物歸於「眾止」（「物何為最之哉」之「最」當為積聚之「聚」）⁵³的前提。進言之，「止水」背後隱含的動靜辯證關係理路，頗類於僧肇〈物不遷論〉：「求靜於諸動」、「即動而求靜」的「不遷」與「不住」相融相即，既不離寂靜而言動，亦不廢變動以求靜的動靜相即思維。⁵⁴「止水」之「平」既表示動靜是相即互攝的同步關係，過去與現在、變遷與不變之間並無連續關係。動靜之間亦非聯繫關係，而是相當於生滅共時、來去不二的「非關係相的關係」。這種止水定義同樣適用於莊子的心養論。「平者，水停之盛」與「內保之而外不蕩」，分別相當於「止水」與「常心」狀態的描述補語，「德者，成和之脩」，與前文「不足以滑和」、「使之和豫，通而不失於兌」所描述「才全」之義相通。實則「才德」即「精神」、「常心」、「靈府」，三名共指一實，⁵⁵可連稱作「清明平止鏡心」：「清明」

⁵²（美）艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻（增訂版）》，頁 63。

⁵³郭慶藩謂：「《說文》：𡗗，積也，從一（莫狄切）取，取亦聲。徐鍇曰：古以聚物之聚為𡗗。世人多見最，少見𡗗，故書傳取字皆作最。」《莊子集釋》，頁 199。

⁵⁴劉貴傑：《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》（臺北：文史哲出版社，1985 年 8 月），頁 62-72。

⁵⁵成玄英疏「愛使其形者也」：「郭注曰，使形者才德也。而才德者，精神也。」疏「不可入於靈府」：「靈府者，精神之宅也，所謂心也。」《莊子集釋》，頁 216、219。

顯心之凝湛不雜、淵深寂默本性（〈天地〉：「夫道，淵乎其居也，漻乎其清也」）；「平止」狀此心具有調停眾物及條理動靜關係的特性（〈天運〉：「吾止於有窮，流之於无止」）；鏡喻則指陳心通透無待特質（〈天道〉：「聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也」），也是清澈之水意象的鮮活隱喻。

上述淵、深、清、漻、流等與水相關之系列詞族，共構成莊子心之工夫論的重要環節。如艾蘭（Sarah Allan）指出：「中國早期文獻中的許多抽象的哲學概念，係以形容水的術語來描述，與水共有著同樣的特性。」如道、心、氣、無為概念便根植於水的隱喻。「止水」之澄明鏡鑑意象，成為衡量事物水平標準，是描述心之虛、靜、明內涵的哲思本喻。⁵⁶然如上論，莊子運用「止水」隱喻闡發心之淵默及至平特質，背後是動靜相即的辯證關係，而非主靜斥動或攝動歸寂的立場。我們切莫遺忘：流動性作為水的基本特徵此一事實。試看 Gaston Bachelard（1884-1962）對清澈靈動之水所含物質本原的創造活力與持續生成的喚醒功能的詩意描寫：「但是更為深沉的詩人會覺得水富有活力，這水從它自身中再生，它不變，它用自己不可磨滅的印記顯示著自己的形象，這水是世上的一種器官，是流動現象的食糧，是生長的本原，是增添光彩的本原，是淚的軀體……。」⁵⁷Bachelard 除了形象化地顯明清澈之水，含有凝聚止默、淵深沉靜之面向，同時富含不斷湧現、日新無竭、移植變形之力量。深居淵靜與浩漭流動互為因果，共是賦予水之自由創造特性的必要條件。通過變動與靜止兩端相即互滲、綿延無盡的水喻敘事，巧妙暗示精神、自然、萬物與世界間，亦有秘響旁通的兩行捷徑。〈應帝王〉中壺子與季咸鬥法示相的著名寓言，莊子即化用流止水之隱喻，分作四層，展示心之動靜變化—示現水象徵候—外顯面容之間的關係。首層壺子使其耳目心知凝止，示以「萌乎不震不正」之深沉「地文」，呈露靜默無感、閉塞不發之「杜德機」，季咸測為「濕灰」死寂之

⁵⁶（美）艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻（增訂版）》，頁 77；並參同書頁 62-66。

⁵⁷（法）加斯東·巴什拉（Gaston Bachelard）著，顧嘉琛譯：《水與夢：論物質的想象》（鄭州：河南大學出版社，2017 年 1 月），頁 19-20。

相。次層壺子因物而起，應感而動，當機示以「機發於踵」的「天壤」，呈現隨順自然的「善者機」，季咸測為「閉藏中有活機」⁵⁸的由靜趨動之「杜權」。至此，已略顯由靜趨動的轉向，呼應前述自「獨止」到「能止」的演進圖式。但「止水」的動靜辯證勝義，實隱伏於後兩層壺子示相的內容中：

壺子曰：吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。

壺子曰：鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。

整體而言，第三及第四序階壺子所示水喻意象，與前述聽氣、心齋、虛而待物的心養論內容相關。就心之動靜轉化角度看，「太沖莫勝」指水象淵深莫測，是流止既起、平等齊發的「衡氣機」；轉進「得環中以應無窮，不斡治天下而天下莫能遯」⁵⁹的「未始出吾宗」極境，「虛而尾蛇，不知其誰」相當於「不知耳目之所宜，而遊心乎德之和」之「常心」，言象、知慮全無所用，直入無物不然、無物不可的「因以為弟靡，因以為波流」之果地。水性隨壺子心境同步轉換，依水可以論道，心靈底層境界一呈顯，自然之水意象即現起。⁶⁰然即便指明心養工夫與水喻意象緊密關聯，又當如何充分斷言莊子的止水隱喻與淵靜清明心概念，具有某種創造性特質？亦即如何顯明止水與靜心的創造的沉默面向？⁶¹這些問題，可從莊子賦予止水「持續合成」與「無限開顯」的兩大涵義及效果加以細論。

⁵⁸ 清·王夫之：《莊子解》，頁147。

⁵⁹ 同前註，頁148。

⁶⁰ 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996年4月），頁557-558。

⁶¹ 此詞借自楊儒賓先生對莊子「卮言」超越彼是兩邊又成全兩邊的特性描述：「這種創作（從聖按：疑為「造」字誤）的沉默可以解成『默』與『言』的關係，也可以解成『靜』（不動）與『動』的關係。」楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年2月），頁257。

所謂「持續合成」，指止水隱喻不僅有「水停之盛」的平衡鑑物功能，還具備使異質互滲、渾然同體的無名親和力量。季咸以「衡氣機」為「不齊」，實則「齊」本非就可見跡象言，而是指「太沖莫勝」瞬息萬變、動靜俱起（「鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵」）的多元水象，「審」即「聚」也。⁶² 活力生機源泉與凝寂沉邃深淵，皆屬流體終始轉化過程中的不同位相，兩者非異質、互斥的關係。尤當注意「淵」與「太沖莫勝」的意象繫聯，這是莊子「止水」平準功能的隱喻之源，並能理解「內保之而外不蕩」、「德不形」的淵靜「止水」，何以能夠「成和之脩」，顯豁「物不能離」的平和境界。亦明莊子所謂「常心」、「接而生時於心」、「入於靈府」包含動靜相即與心物交融的流行過程。換言之，「止水」淵靜與「常心」清明意象所以能相通，關鍵即在兩者共享某種不斷交換、相容親和的合成力量（〈天道〉：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其无不容也，淵淵乎其不可測也」、〈田子方〉：「虛緣而葆真，清而容物」）。從中還可見，「水無自性」與「心無自體」的原理相通，成為流止水隱喻與淵靜清明心的類比關係前提。所謂「水體無心，動止隨物，或鯨鯢盤桓，或螭龍騰躍，或凝湛止住，或波流湍激。雖復漣漪清淡，多種不同，而玄默無心，其致一也。故鯢桓以方衡氣，止水以譬地文，流水以喻天壤，雖復三異，而虛照一焉。」⁶³ 三種淵形勢象，持續向「太沖莫勝」的渦心輳集，動靜變化一體，親和無間。水反覆施展其分解軟化與聯繫黏合的雙重作用，地文與天壤在水的軟化與黏合同步進程中，終於尋回彼此所共享土之物質因的孿生關係。⁶⁴ 所謂「水之守土也審」（〈徐无鬼〉）。「地

⁶² 《莊子集釋》，頁 309。

⁶³ 成玄英疏，同前註。

⁶⁴ 試觀 Gaston Bachelard 對水土之間親密關係與水之黏滑特性的精彩描寫：「事實上，在我看來，泥團是切實內在深處的唯物主義的脈絡，外形已被排除，消失，化解……泥團造成了物質的初步體驗。在泥團中，水的作用是不言而喻的。當揉捏繼續下去時，工匠可能會考慮到土、麵粉、石膏的特性，可是剛開始時，工匠首先想到了水。水是匠人的第一助手。正是由水的活動開始了揉捏匠人的最初的想象。因此，

文」與「天壤」皆是構成「衡氣機」動靜相即、無往不平狀態的天然泥團。季咸以「太沖莫勝」為「不齊」，以其眾象紛陳，無可測定。但對體道的壺子言，不齊意謂無可限定或兩行皆可（近於〈天下〉描述關尹「在己无居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響」的動止一如、應物不藏境界），「太沖莫勝」實顯淵靜清明心之大用：心無自體，淵深常靜，得以通達無窮，平對萬物，使物來聚，心則因事流轉，隨物消息凝靜，具現聚合生成、創化無窮偉力，側顯出莊子的流止水喻與淵靜清明心實義。

再論止水隱喻與清明靜心所共具的「無限開顯」面向。依莊子，「無限」非相對於「有限」立義，意不在指涉數量多寡或有形物事，而是相當於所謂「惡乎待」（〈逍遙遊〉）、「未始」（〈齊物論〉）、「無常」（〈大宗師〉）、「無窮」之義。「無限」相應於動靜無徵、玄深莫測的「未始出無宗」極境，以及「與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流」的與物宛轉、遊化無窮。合觀「未始出無宗」的體道心境變化與虛而尾蛇、既起無窮的波流水喻，顯示一個重要事實：莊子真正肯認的心體與水象圖式，相當於「外化而內不化」（〈知北遊〉）的流止兩行無礙的持恆運動模式。「與之虛而委蛇，不知其誰何」意味著先後、內外、始終、動止分際間距俱泯，但非表示將諸差異特徵化約於先驗同一性，毋寧是要指出，差異自身即具變化原動力與創造之可能性。「未始」即「未曾」，「虛而委蛇，不知其誰」同於「咸其自取，怒者其誰」，皆指從己而發、動靜自為，是精神真宰的無窮生機，是「入於靈府」的逍遙自由，是淵靜清明心的全體發用，呈現不齊與不齊之間相似重複與共振無窮的差異化活力，自成某種去中心化系統（decentered system）

完全不必感到驚訝，水是在一種積極的雙重性中被想象的……而水從其軟化作用和黏合作用兩方面被想象。水化解又黏著……這種實質上的黏著力，通過內在深處連接的共同性，工匠在想象自己的工作時把它歸於土，有時歸於水。事實上，在眾多的無意識者心目中，水之可愛在於它的黏著滑性。」（法）加斯東·巴什拉（Gaston Bachelard）著，顧嘉琛譯：《水與夢：論物質的想象》，頁 178-180。

的微妙關係平衡。⁶⁵ 此際，心之動靜流止無不與道、物親密共在。淵靜清明心所內含差異化的創造活力，具顯出某種「開顯」的能量，連帶產生 Gaston Bachelard 所謂的內在浩瀚感（immensité），是體內某種靜止不動卻又不斷生長變大的動態體驗，具有某種深度在場參與的心理的超越性（transcendant psychologique）。這種融合寧謐寂靜與震顫張力於一體的浩瀚感，「就在我們自身體內。它與一種存有的擴張狀態緊密關聯，這種狀態總被生活所箝制，被謹小慎微所侷限……浩瀚感是靜止不動之人的運動；浩瀚感是靜謐白日夢所具有的動態特質之一。」⁶⁶ Bachelard 揭示浩瀚感兼包靜謐與動態的生命活力，以及精神蘊藏無限開顯的動能，「淵淵乎其若海，魏魏乎其終則復始也，運量萬物而不匱」（〈知北遊〉）、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象」（〈刻意〉）、「注焉而不滿，酌焉而不竭」（〈天地〉）。皆彰顯如海之深遠、以天地為量的無限心靈圖式。同時可知，淵靜深

⁶⁵ Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Constantin V. Boundas(ed.), Mark Lester with Charles Stivale(trans.) (New York: Columbia University Press, 1990), p.262. 尤值注意者，在於 Deleuze 提出關於相似性（resemblance）的兩種規定區別：“only that which resembles differs” and “only differences can resemble each other.” 前者明顯站在摹本表象（相對於理型）或同一性優先的立場思考相似性，將相似性或差異視作對原初本質的複製與再現，後者直接承認差異性自身即具某種相互重複、模擬（simulacra）、分化的內在異質叢集（internal heterogeneous series），差異性、不對稱性（dissymmetry）、非均衡性（inequality）體現區分化、間距化（disparity）、非層級化（non-hierarchized）的深度力量，作為擬像（simulacrum）的重要功能，參同書，頁 261-262。我認為莊子所謂「太沖莫勝」、「未始出吾宗」、「與之虛而尾蛇，不知其誰何」的水喻意象及體道敘事，所顯示的淵靜與心之內涵，實隱含某種「差異性內部的同一」義蘊，而非以先驗直接的同一性作為解消或通約差異性絕對標準。換言之，莊子靈活發揮差異性（善用流水、止水、深淵、大海動靜屬性言道與心的不同側面）自身間距化、離體化、去中心化的創造性破壞能量，對心養與體道論題展開深述。此即本文所謂「不齊之齊」實義，亦可對「因之以弟靡，因之以波流」所含親和、無限、創造特性有相應的理解。

⁶⁶ （法）加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化事業公司，2015 年 3 月），頁 279-281。

根的「靈臺」心之隱喻，何以俱足動態化、具象化的生命開顯成素。

與莊子相同，荀子亦善用水之流止隱喻闡發心之動靜內涵。底下先依〈解蔽〉具體表明心之動靜義涵及與修養之關係，再明荀子如何取擇、轉化與應用流止水喻，形塑清明心之概念內容，並指陳心之靜、止義所涉及知識與道德屬性的關聯，探討其與莊子以水喻心型態的差異。〈解蔽〉對心之動靜本能、靜心為何必要的原因皆有詳述：

心未嘗不動也，然而有所謂靜……心，卧則夢，偷則自行，使之則謀。

故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜……將思道者之靜則察。知道察，知道行，體道者也。

引文可分三層看：首先指明心兼具活動與止靜本能，與前述對虛臧、兩壹內容描述相同；接著從心生夢境想象（自起為夢）與外界雜念擾動（他起為劇）之角度，⁶⁷兼釋心之亂惑緣起與靜心之必要；再描述靜心知道至極所顯通明心境。當中又以第二、三層最為重要。荀子結合「夢」與心之動靜狀態對比，此與莊子極似。莊子最早對夢之成因、特性、夢覺、與心識現象聯繫等相關問題進行闡述，⁶⁸如〈大宗師〉：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂」，或孟孫才出夢「特覺」、「安排而去化」的體道進於真知。〈齊物論〉的「莊周夢蝶」寓言，更是一篇發揮「物化」相因、自適體驗的精彩名文。然就〈解蔽〉語脈看，「夢」僅是對心理某一面向的實然描述，將心知與「卧則夢，偷則自行，使之則謀」連言，此處心如「天官」，尚非真正進入知道、體道、行道過程的「象道之心」。夢不過作為對心之任意想象與非自主性（相較於心之靜定與知止狀態）的譬喻。所謂「夢劇亂知」，意指妄想與偶發不可靠的信息錯結，「夢劇」相當於對心「偷則自行，使之則謀」的擾動狀態之補語，顯與莊子將「不

⁶⁷ 李滌生：《荀子集釋》，頁486。

⁶⁸ 除莊子外，至宋、明時，如何釋夢、夢與生死、夢與修行法門間的關係，成為三教會通思想的重要論題。參徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺（增訂版）》（臺北：臺大出版中心，2016年4月），第八章〈夢即佛法——徹庸周理《雲山夢語摘要》研究〉，頁271-305。

夢」連結真人體道的思理語境不同，自也不涉及夢何由生、如何解夢、夢覺之際的問題。

上文所謂「盲動」，兼含「疑惑不明」與「無止未定」（詳後文）兩義。荀子將「未嘗不動」作為「靜」的對照項，即因此「動」是未經「心之所可」、「離道自擇」的結果。所謂「傾則不清」、「中心不定，則外慮不清」。依此觀物，必是「以疑決疑」，「未可定然否也。」傾、不定、不清，皆指心之妄動；反之，不傾、能定、清明指心之平靜不亂，可呼應荀子論心之「專壹」所顯精誠意志狀態。此處言心之能靜與當靜，指心通過「專壹不貳」的持續歷程顯露的「境界」面，與經由以禮美身之轉化實踐，擺落原先認知偏誤限制，精明不惑，實現對道之全盡、無蔽清明認識的心養論相關。還要指出，「將思道者靜則察」之「思」與「察」，涉及對心之知止、能定的效驗描述，此是理解莊、荀論心之靜的異同關鍵。就前者言，如「靜思則通」（〈解蔽〉）、「思索孰察，加日縣久」（〈性惡〉），除合乎前論荀子言心之專壹與貴思的立場，「孰察」更指某種洞識或貫通事理之能力，察與「知慮」，皆屬慎思過後呈現的通達判斷，是對於道的預期性知識與回溯性知識。⁶⁹進言之，「靜則察」非謂止息心知功能，使其毫不作用。否則將難理解何以靜止之心能思能察？「思道」之能動性何在？實則，「思道者靜則察」之思、靜與察，當放在融貫動態的「虛壹而靜」之心養脈絡觀。故「靜則察」同時包含「虛而能藏」的不斷深入與「好而壹之」的專心一志兩義。此種意義的靜，潛藏無窮致知能量，是實現「行道」與「體道」目標的必要條件。荀子謂「察則速盡」（〈儒效〉）的敏捷睿識，辨理無礙；又以「至察以有說」（〈禮論〉）類比禮具有別是非價值之標準意義，皆可與心之「靜則察」的通透力量描述相互參照。

其次，如唐君毅言，荀子「靜則察」之靜，指求知時心定於物，「要在由

⁶⁹ Antonio S. Cua, "The Possibility of Ethical Knowledge," in *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), pp.156-157.

心之專注於一物，而更對此一物之內容之各方面，以及其與他物之特殊關係，皆分別加以考察，以成就對此物之更多之知識。此即荀子言心之靜為專注，與莊子言凝神之不同也。」⁷⁰「靜則察」雖與莊書所謂「用志不分，乃凝於神」之義相近，強調用心專注，且為體道之所必須。惟荀子所謂誠信生神、誠信如神、神明自得，雖與莊子「凝神」義近，皆顯精神投注、貞定不二狀態。然荀子所論「神」，重在對具體物象內容的精慮熟察，並就對個物知識屬性的智慮所得，展開更詳盡的類推、比附與知識的可應用性之思考活動，作為施行禮義治道與倫理生活的必要預備。而莊子「凝神」義，必須通過聽之以氣、唯集虛道、虛而待物的氣化工夫，對感官心知與外物現象的二元封閉關係，以及自師成心之知的獨斷慣習進行徹底清滌與解離。使原先「勞神明為一而不知其同」（〈齊物論〉）的師心偏執、為物所役的封限，通過聽之以氣、虛心通達的身心雙遣工夫，「心」的「主體中心」退位給「神」的復位安居（鬼神來舍潔淨光明且能容納與傾聽的「虛室」），轉換成「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」（〈養生主〉）的「全身是神」之身體自發運動狀態，⁷¹新啟虛待主體的具身感知與靈敏應變能力。

換言之，莊、荀論心知與神的概念之主要差異在於：依莊子，現成經驗中的心與知隨時處於「與接為構，日以心鬪」的以心鬪物、相刃相靡狀態，心知又或因外物所引、人情變動、名言競擾，遂生是非偏執、師心自用，始終昏昧而無得自主，故要「無聽之以心，徇耳目內通而外於心知」，通往心氣合流的「全身是神」狀態。惟依荀子，則強調心有感知、辨合、符驗外物本能，加上天官與徵知的協同運作構成完整知識內容。而感知接物過程不免會發生「蔽於一曲」的偏私觀察限制、「眾異相蔽以亂其倫」的心理混亂現象，以及「觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，未可定然否」，導致心知迷惑無準與判斷謬誤。但此為認知過程自然發生的普遍現象，既說明心知的不完全性與

⁷⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁451。

⁷¹ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，第三章〈差異、離心、多元性——《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，頁155-159。

易錯性，同時也顯示認知偏蔽的可修改性。「虛壹而靜」，則是修正認知偏蔽與確保心永享「神明之主」之自由地位所需施行的必要工夫。

荀子更肯定「能靜」在出處抉擇的價值，如〈非十二子〉：「古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也」，楊倞注：「處士，不仕者也。《易》曰：『或出或處。』能靜，謂安時處順也。」⁷²「安時處順」是莊子心養論勝義，也是因應世變極則。此或為莊、荀靜心論的相通處。亦可明荀子何以將「君子大心則天而道，小心則畏義而節」與「喜則和而理，憂則靜而理」（〈不苟〉）連言，即因「靜而理」凸顯君子「不為物傾側」（〈非十二子〉）擇善自持的志行，心能調停情性與實行的不一致關係，所謂「欲過之而動不及，心止之也。」（〈正名〉）又謂：「福事至則和而理，禍事至則靜而理」（〈仲尼〉），君子以「靜而理」心境泰然任之於窮達、死生、時命（「能靜者也，修正者也，知命者也」），毫無畏懼。就此意義言，莊、荀所論大抵可通。如〈天道〉：「聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也，夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至……靜而聖，動而王，無為也而尊」，荀子亦言心「靜則察」「知道察」，展現「疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏焉」的參贊天地、裁度萬物效果。

另個荀子與莊子靜心論述的重要差異，可從「止」與「定」兩概念得見其詳。〈解蔽〉：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理而無所疑止之……故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極也。」所謂「至足」即「聖王之道」，兼賅禮義師法與人道規範言。「止」猶謂「疑止」，或通「凝止」，如《莊子·達生》：「用志不分，乃凝於神」，「凝於神」當為「疑於神」，故俞樾據《列子·黃帝篇》正「凝」為「疑」，並引張湛注「意專則與神相似者也」為證。⁷³換言之，荀書中的「疑

⁷² 《荀子集解》，頁119。

⁷³ 《莊子集釋》，頁679。

止」與「凝止」（〈王制〉）可相互為用，凝即定也，言「止定之貌」，因「凝訓定，故與止同義。」⁷⁴此即本諸莊書以「運心意專」規定「凝神」而來。

從凝、止、定、靜概念的繫聯關係看，可見靜心於思道過程中之重要定位與功能。靜思，並非指某種靜觀冥想或全依理智邏輯的沉思生活，而是必然同時要伴隨對於生活實際經驗與各類知識習得內容的持續整合過程，並將知識放置於個人親身閱歷與心智運作機制中，設法轉化成「為己所有」的某種判斷與行動能力。故〈勸學〉謂：「真積力久則入，學至乎沒而後止也」、〈儒效〉：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行之而止矣。行之，明也。」「力久則入」即是對體諸身的踐履活動描述。「沒而後止」與「行之而止」可與「止諸至足」之義通，依此得證荀子「知道之心」與「行道之心」相連，所知即社會、禮文、政制的「實然」原理，所行即倫理統類的「當然」之道，「止於至足」即謂止於持續有所增益、步步有所自得之道。⁷⁵即，求靜與止定的用心之道實有其倫理要求，且蘊含某種動態不已的擴充過程。「靜而理」、「靜則察」、「知道察」的通明心境，同時伴隨「真積力久」、「行之，明也」、「知道行」的具體實踐表現。故荀子言：「學至乎禮而止」（〈勸學〉）、「將有所止之」（〈修身〉）、「止之不知所定……可謂庸人。」（〈哀公〉）

至此可明：荀子論心之當靜與知止，以體現禮義統類人道為目的。「靜而理」與「止諸至足」，皆顯示心對於道的內涵之精察與整體融貫，不僅代表心知品質的昇華，亦是「知道」任務之圓成。對比來看，荀子的靜心論述，不若莊子論心之靜止，凸顯成心與常心的根本型態差異。⁷⁶依荀子，人心與道心之別，在於心知能力有無充盡開顯，對於禮義人道內容實義能否體知且付諸力行。若然，則能靜即健動，止同於非止。「靜則察」、「靜而理」與定止之義，

⁷⁴ 此為郝懿行之說，《荀子集解》，頁178。

⁷⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁469-476。

⁷⁶ Lee, Janghee, *Xunzi and Early Chinese Naturalism: Xunzi's concept of xin and his ethical theory* (Albany: State University of New York Press, 2005), p.53.

僅指心之知道與行道的融貫程度相關性之高低。亦即，在荀子的心論體系中，靜與止的概念應作抒意字而非實體字看，描述義勝於本質義。此外，我們還可從水喻的運用型態，觀看雙方靜心論述異同。

復次，關於荀子如何運用水之平準、積累、受容、明鑑譬喻，闡述心之認識功能、清明狀態、統類主宰等思理內涵，以及雲雨隱喻與君子「備道全美」之人格、「心術」修養及王道政教效應之間的類比關係，學者已有詳論，本節無意重複。⁷⁷ 然從概念譬喻的角度理解荀子論心之動靜與槃水意象背後的思維方式，則仍有值得細探處。底下將聚焦於概念譬喻的視角，依序詳述兩點：第一，闡明荀子所用槃水設喻與心養論的對應關係；其次，指出水所具有「就溼」、「積微」的流注、潤澤、通透特性，與「箸乎心」、「聖心備」、「四體之從心」的修身原則、目標，有著整體融貫的譬喻關係。

首先，〈解蔽〉為闡明「道心之微」的具體所指，特用槃水衡平與靜定之意象，類比導正與制動人心的修養過程：

故《道經》曰：「故人心之危，道心之微。」危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。

槃水用途在於盛物，「正錯而勿動」即調持平置放，避免搖盪。荀子以槃水的實體容器譬喻，揭示心所具有升降波動、清濁交雜的特徵，且將抽象概念（人心）視作實體容器。通過身體運作經驗與知覺意識基礎，使槃水容器譬喻概念

⁷⁷ 如艾蘭（Sarah Allan）：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻（增訂版）》，頁 62；楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，頁 546-549；伍振勳：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月），頁 11-23。

化，人心與槃水兩端遂成某種整體相合之形式。⁷⁸「勿動」、「在下」、「在上」、「動乎下」、「亂於上」、「外易」、「內傾」，俱屬空間方位的相關語族，是勾聯水性徵象與人心動靜特質的銜接中介。此種空間化譬喻（*spatialization metaphors*）築基於人的直接肉身體驗（*direct physical experience*）與文化社會基礎。⁷⁹荀子以「清明在上」與「湛濁在下」對應於心之「正」（不傾、勿動）與「不正」（傾、易）絕非偶然。「人心之危」與「道心之微」的主要差異在於：危者離道自行，易為物所引擾傾移，淤滓現起，遂生偏蔽；微者「壹於道則正，以贊稽物則察」，物莫之傾，清明至平，精通無蔽。「正」乃是一種使動用法，即在於使水面端正勿動，再引申出「定是非、決嫌疑、決庶理」之公正平準義。水尚需使之平正勿動，才能遍鑑物之表裏精粗，且持存其清明狀態；心亦需以道導養治通，後「可以得大形之正」，公平中直無偏。所謂「君者，儀也，儀正而景正；君者，槃也，槃圓而水圓；君者，盂也，盂方而水方」（〈君道〉）。

據上可知，荀子將「危微之幾」的知覺體驗，借助對槃水容器的一般知識把握，運用自然物譬喻理解另一難以言說的對象，建構出整體相合且互相關聯的概念系統。從〈勸學〉：「德操然後能定」、〈解蔽〉：「物莫之傾」、「水動而景搖，人不以定美惡，水執玄也」、〈成相〉：「水至平，端不傾，心術如此象聖人」可知，「能定」、「至平」、「不傾」皆表示心當如水之平止，「足以見鬚眉而察理」，能定是非之規準、決事理之疑難。還可發現，荀子人心一槃水的容器空間譬喻思維，實由感知運作機制、心智能力特性、與周遭物質對象互動的全身經驗共構的意象基模（*image schemas*）所組成，背後涉及中心／邊緣意象基模（*center-periphery image schema*）、垂直意象基模（*verticality*〔*up-down*〕*schema*）、平衡基模（*balance schema*）、容器基模（*container*

⁷⁸ 實體、容器譬喻、身體經驗概念化與譬喻的整體相合性定義，參（美）雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2013年12月），頁47-58、143-153。

⁷⁹ 空間方位譬喻與直接肉身體驗之定義，同前註，頁27-41、113-116。

schema) 的即時、連續感覺經驗運動歷程，並賦予中心、內部、外部、邊界不同的意義，⁸⁰ 構設與方位、容器、自然物的相關術語（如「清明內景，濁明外景」鎔鑄水質與光影意象表達「人心之危」與「道心之微」的動靜屬性）。

其次，荀子還善用水之濕潤、滲透與流動意象，闡述「積」、「通」、「全」、「明」與心養論及定靜境驗的關聯。如〈勸學〉：「冰，水為之而寒於水……平地若一，水就溼也……積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，神明自得，聖心備焉……不積小流，無以成江海」的論述思路，充分指出修身與心養工夫，要皆起於對身心內外的鍛造加工過程。積微成德，聚少成博，遂終學至全備，為學勝於本性。水性變化若此，心養工夫亦然。故〈儒效〉云：「注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質，并一而不二則通於神明、參於天地矣。故積土而為山，積水以成海，旦暮積謂之歲。」「注錯」猶言措置、安排。⁸¹ 水以其無自體、無形式的特質，故有多元的可能性與可塑性。於初始序階時，環境形勢是造成水性變易的必然外部因素；進入長期持續的循環過程，客觀形勢則已成為引發水性質變的內在條件，習之而自然，安久成常態。常即規律，規律本義即在於專一恆常。此乃水得自由消長、變遷不息所必須的根本要素。

深入而言，水之「成積」特性，兼具日新轉化與永久不移的兩重意義。自然水性與環境適應的互動過程，不只是被動制約或必然限制關係。依荀子，積聚即水成其為水的目的，有其內在的必然性。水蒸發為雲氣，寒之而為冰，積以成江海，這些與水相關的形式變化現象，皆可視作積聚活動的不同位相與狀態。變化所由生，積微得以成。水是各種差異性匯聚、變化形式之全體。匯水成江海如「真積力久則入」的漸進歷程，非僅是零星細流的外圍形塑，故不宜將荀子心養論理解成如缺乏有機、全憑後天事為的「無源之水」型態。對荀子言，「積水以成海」的持續不斷歷程，是水所以成其為水的發展動因。對應至

⁸⁰ Mark Johnson, *The Meaning of the Body: aesthetics of human understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), pp.136-145.

⁸¹ 李滌生：《荀子集釋》，頁 155。

用心之道看，如〈性惡〉謂：「伏術為學，專心一志，思索孰察」，「伏術」亦作「服術」，猶言「事道」。⁸²心之專壹事於行道，所謂「君子執之心如結」（〈成相〉），可視為對用心專壹日久所成就某種高階思考與決斷能力的理想化表述。在「知道察，知道行」的不斷向道路途中，自然孕育出心之「知道」、「行道」資糧，更化成體諸全身的隱默能力，超越內外邊界區分的幾何學障壁，形構遼闊敞通、彼此接合的空間意象，⁸³「如我之門前之道路，而可由近而遠，以次第前通，而無遠弗屆者也。」⁸⁴內止外平的槃水之喻如此，清明定靜的心養工夫亦然。

五、結 語

莊子最早揭示出「心」與「常心」的兩型關係：前者傾向於獨斷同一、偏執封閉、物我對立的僵化意識結構，後者相當於一多相即、虛氣通達、道物不離的創造思想運動，且彰顯「心之無對性」。⁸⁵莊子提出「心齋」、「解心釋神」、「以心復心」的轉化工夫，即專就「常心」之修養言。在〈解蔽〉中，荀子則批評莊子「蔽於天而不知人」、「由天」、「盡因」之思想，乃是「觀於道之一隅」，遂不免「曲知」與「蔽塞之禍」。進可推知，莊子的心論自也不離荀子的批判範圍。細究「曲知」與「蔽塞」的言外之意，皆與「心」的問題直接相關。荀子主張「虛壹而靜」的解蔽工夫，目的即在對治「心術之患」、改善「曲知」的有對障隔，確立「心知道」的原則，描述「清明內景」的高級心識能力與「無蔽」境果。然經本文分析，莊子「聽之以氣」、「唯道集虛」、「虛而待物」的心齋工夫，以及「道通為一」與「物視其所一」的道物關係，

⁸² 此為郝懿行、王念孫之說，《荀子集解》，頁 524。

⁸³ （法）加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，頁 313-317。

⁸⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 467。

⁸⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁 125-132。

甚至「天與人不相勝」的天人關係，需置於氣化同一與物化差異來回往復的辯證過程衡定，此乃把握莊子心養、氣化、道物、天人問題的基本前提。故心、物、道、氣、天、人之間，並非直接同一、往而不返的靜態單向關係（如〈解蔽〉謂：「由天調之道，盡因矣」），毋寧近於流變生成、平等開放的動態辯證關係。遂可確認荀子「道之一隅」或「蔽於天而不知人」的片面判詞，實簡單化約掉莊子心氣、道物、天人關係的多元面向與辯證性，故不相應且不足以否定莊子的哲思與論點。

惟細覈〈解蔽〉以「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理」，作為反思心養、體道、觀物問題之開端，則與《莊子·天下》對當時「一曲之士」，「多得一察焉以自好」、「耳目鼻口皆有所明，不能相通」的批判式省察極似。再且，虛靜、凝神、專一，皆為莊、荀心養論的共同概念，通達與清明的意象，亦皆是雙方論心之理想型態的價值語詞。換言之，莊、荀心論即便擁有不同反思視域與近乎對立的觀點，但卻俱用相同或相關語詞形塑修養與體道論述。以是，本文試圖探討莊、荀心論之交集與共同面向，除通過文本對照解析選取虛、一、靜、清明等關鍵詞進行辨析及脈絡還原外，另個關注焦點在於：諸關鍵詞皆屬某種「複調語詞」，虛、一、靜同時包含非虛（臧）、多（兩）、動。此種對偶雙生的辯證關係，正是使莊、荀心論問題化的關鍵，更是雙方展開平等對話的可能契機。

進言之，欲徹底解碼莊、荀論心之問題性與對話旨趣，必須同時旁及莊、荀如何考量心與物、道、氣、知、思、行等相連概念之交涉情形，釐清不同構詞與對應項的指稱關係及效果差異。如莊子的「虛待」概念涉及氣、心、物的關係辯證問題；荀子言「虛」則同時肯定「臧」的記憶存儲功能。莊子又區分「端而虛，勉而一」與「一汝志心」的根本差異；荀子則使用「彼一之兩」、「此一之壹」區分心識本能與自擇決定的不同，大寫之「壹」（「將事道者壹則盡」、「壹於道」）更有信念證立與專注實踐之意味。而莊子所謂「一宅而寓於不得已」之一，乃指一而不一、物化差異的辯證運動；荀子謂「擇一而壹」之「壹」，凸顯思考與行動的一致與合理性。另個辨析莊、荀心論之關鍵，在

於「心之止靜與水之清明」的隱喻運用。依莊子，「鑑於止水」的啟示與心齋工夫相關，依此闡發止水變化無窮、不住動靜兩端的特性。止水還有使異質物象互融交換的自然親和力，呈現「不齊之齊」的差異化重複運動，可呼應第三節論莊子「虛待」概念具有一多相即、兩行變化的創造特性，且能順應理解「以無知知，以無翼飛」的弔詭隱喻思維，且與「虛室」隱含氣化生成、即物而道的旨趣相通。荀子則將「靜則察」作為「思道」的必要條件，且用「湛濁在下而清明在上」的繫水譬喻，類比「道心」所具有「足以見鬚眉而察理」的精微通透效驗。並發揮水「就溼」、「積微」的潤澤、漸進特性，描述「箸乎心」、「聖心備」、「四體之從心」的全盡深入歷程。還可發現「靜則察」兼攝思慮與行動兩方面言，意指心知能力的充分開顯，可深察禮義內容精蘊且付諸實行。故可發現，於上述莊、荀心論關鍵詞義與多元關係的具體梳理、重組、繫聯過程，已然大致形構一個理路清晰的莊、荀心論對比模型，得以可能展開一場無盡的對話。甚至為往後探究雙方語言觀、天人觀、倫理觀之異同，以致戰國儒、道交涉的重要思想史論題，提供具有深度思辯意義的線索。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

魏·王弼等著：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年2月。

宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2012年12月。

* 清·王夫之：《莊子解》，《老子衍；莊子通；莊子解》，北京：中華書局，2009年5月。

清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年2月。

* 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2013年4月。

二、近人論著

- * 王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2014 年 12 月。
- * 伍振勳：〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》第 21 卷第 2 期（2003 年 12 月）。
- * 伍振勳：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月）。
- 李德永：〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究·第一輯》，上海：上海古籍出版社，1992 年 6 月。
- 李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，2000 年 3 月。
- 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心，2016 年 9 月。
- 何志華：《莊荀考論》，香港：香港中文大學中國文化研究所，2015 年 5 月。
- 何志華：〈採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思〉，《中國文化研究所學報》第 65 期（2017 年 7 月）。
- * 何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》，臺北：臺大人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017 年 6 月。
- * 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2013 年 7 月。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1997 年 10 月。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004 年 10 月全集校訂版。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》，臺北：臺灣學生書局，2004 年 10 月全集校訂版。
- 徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺（增訂版）》，臺北：臺大出版中心，2016 年 4 月。
- 陳鼓應：《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003

年 2 月。

陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心，2016 年 8 月。

馮友蘭：《中國哲學史·附補編》，香港：太平洋圖書公司，1970 年 2 月再版。

張 亨：〈荀學與老莊〉，《思與言》第 5 卷第 4 期（1967 年 11 月）。

張 亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第 20 期（1971 年 6 月）。DOI:10.6258/bcla.1971.20.06

- * 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996 年 4 月。

楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016 年 2 月。

楊儒賓、張再林主編：《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺大人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017 年 10 月。

蔡錦昌：《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，臺北：唐山出版社，1996 年 9 月。

劉貴傑：《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》，臺北：文史哲出版社，1985 年 8 月。

錢 穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991 年 12 月。

- * 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011 年 8 月。

- * 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，2013 年 10 月。

賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》新 46 卷第 3 期（2016 年 9 月）。DOI:10.6503/THJCS.2016.46(3).01

鍾 泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2008 年 3 月。

謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第 3 期（2005 年 5 月）。

- (法) 加斯東·巴舍拉 (Gaston Bachelard) 著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師文化事業公司，2015 年 3 月。
- (法) 加斯東·巴什拉 (Gaston Bachelard) 著，顧嘉琛譯：《水與夢：論物質的想象》，鄭州：河南大學出版社，2017 年 1 月。
- (法) 皮耶·布赫迪厄 (Pierre Bourdieu) 著，陳逸淳譯：《所述之言：布赫迪厄反思社會學文集》，臺北：麥田、城邦文化出版社，2012 年 6 月。
- (美) 艾蘭 (Sarah Allan) 著，張海晏譯：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻 (增訂版)》，北京：商務印書館，2014 年 10 月。
- (美) 孟旦 (Donald J. Munro) 著，丁棟、張興東譯：《早期中國「人」的觀念》，北京：北京大學出版社，2009 年 9 月。
- (美) 雷可夫 (George Lakoff) & 詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2013 年 12 月。
- (瑞士) 畢來德 (J. F. Billeter) 著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版事業公司，2011 年 10 月。
- (德) 黑格爾 (G. W. F. Hegel) 著，賀麟、王太慶等譯：《哲學史講演錄 (第一卷)》，上海：上海人民出版社，2013 年 8 月。
- Aaron Stalnaker, "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism," *Philosophy East and West*, 53.1(2003.1). DOI:10.1353/pew.2003.0009
- Antonio S. Cua, "The Possibility of Ethical Knowledge," in *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2005).
- Doil Kim, "The Ideal State for Humans in Xunzi," *Philosophy East and West*, 64.3(2014.7). DOI:10.1353/pew.2014.0049
- David S. Nivison, "Xunzi and Zhuangzi," in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe. ed., *Virtue, Nature, and Agency in the Xunzi* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000)
- Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Constantin V. Boundas, ed., Mark Lester with

- Charles Stivale, trans. (New York: Columbia University Press, 1990).
- Kurtis Hagen, *The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction* (Illinois: Carus Publishing Company, 2007).
- Lee. Janghee, *Xunzi and Early Chinese Naturalism: Xunzi's concept of xin and his ethical theory* (Albany: State University of New York Press, 2005).
- Mark Johnson, *The Meaning of the Body: aesthetics of human understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
- Wei Sun, *The Way to the Confucian Ideals: Xunzi's Responses to the Problems of Confucianism in the Late Warring States Period* (LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010).
- (說明：書目前標示前*者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Dong-Fang, Sh. (2013). *Helixing zhi xunqiu: Xun-Zi sixiang yanjiu lun ji* [The quest for rationality: Collected research on the thought of Xunzi]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Heubel, F. (Ed.). (2017). *Kua wenhua xuanwo zhong de Zhuang-Zi* [Zhuangzi in transcultural turmoil]. Taipei: East Asian Confucianism Research Center, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University.
- Lai, Hs.-S. (2012). *Dangdai Xin-Daojia: Duoyin fudiao yu shiyu ronghe* [Contemporary Neo-Daoism: Polyphony and fusion of horizons]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Lai, Hs.-S. (2013). *Daojia xing zhishi fenzi lun: Zhuang-Zi de quanli pipan yu wenhua gengxin* [On Taoist intellectuals: The critique of power and cultural revitalization in Zhuangzi]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Wang, F.-Zh. (2009). *Zhuang-Zi jie* [A commentary of Zhuang-Zi]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing dynasty)
- Wang, Sh.-M. (2014). *Zhuang-Zi jiao quan* [Zhuang-Zi with collation and

-
- interpretation]. Beijing: Zhonghua.
- Wang, X.-X., Shen, X.-H., & Wang, X.-X. (Annots.). (2013). *Xun-Zi jijie* [*Xun-Zi* with collected annotations] (Wang X.-Q., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing dynasty)
- Wu, Zh.-X. (2003). Two kinds of “sage consciousness”: A comparison of Chuang-Tzu and Hsun-Tzu. *Chinese Studies*, 21(2).
- Wu, Zh.-X. (2010). Image of the one that passes on: Mencius’s and Xun-Zi’s metaphors of the flowing water and the cloud-rain. *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University*, 31.
- Yang, R.-B. (1996). *Shui yu xian Qin zhuzi sixiang* [Water and thoughts of pre-Qin philosophers]. Taipei: Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

