

復其真朴：向秀《莊子注》 心性理論研究*

謝如柏**

〔摘要〕

本文根據向秀《莊子注》佚文考察其心性思想，發現其觀點與〈難養生論〉所述有諸多不同，對於智欲之危害、性之真樸與復歸，心之功能與虛靜修養、無心忘境之境界等，皆有所述，並與其迹冥、逍遙之說有所關聯，實有一套豐富深刻的心性理論，應被視為向秀思想之代表作。並且，經由比較，可以看出向秀心性思想與嵇康相近之處，以及從向秀到郭象心性思想繼承發展之軌跡。傳統上，論及竹林、西晉玄學之演變，以及向秀、郭象思想之關係，大多著眼於名教自然觀的翻轉、以及自生獨化說的發展；但經本文分析，可知心性思想其實也是此中思想演變的重要脈絡與內在理路，值得注意。

關鍵詞：難養生論、嵇康、郭象、無心忘境、向秀莊子注、復其真朴

*本文為科技部補助專題研究計畫之成果（MOST 103-2410-H-260 -027 -）。謹此誌謝。

**國立暨南國際大學中國語文學系副教授

一、前言

向秀（約 223-約 275），¹在竹林七賢中略顯特殊。據載「秀雅好讀書」，嵇康、呂安「頗以此嗤之」；後注《莊》成，「安乃驚曰『莊周不死矣！』」²可見其學術傾向甚重，與七賢餘人之風姿略有不同。關於其《莊子注》，史載：

莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。

先是注莊子者數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外而為解義，妙演奇致，大暢玄風，惟秋水、至樂二篇未竟而秀卒。³

可知此書之成就與影響。亦可知向秀窮一生心力，直至逝世，全書撰作仍未完成。⁴此書雖已亡佚，但眾所周知，郭象（約 253-312）之注不論是對其「述而廣之」或只是「竊以為己注」，⁵受其影響都是不爭的事實。應可說向秀在玄學史上正處於連結竹林與西晉時代的位置，其思想應有探究的價值；唯相較於其他玄學家，對向秀思想的探討略顯不足，此當是因為《莊子注》已佚，其思想作品存世太少之故。

學界論向秀思想，一般皆以其〈難養生論〉為材料；此是與嵇康（223-262）〈養生論〉論難之作，當寫於竹林之遊期間。⁶篇幅雖不長，卻是他唯一完整傳世的思想作品，主題雖在論辯養生之可能性，但關鍵則在人性問題。他指出：

¹ 向秀生卒年不詳，此據王曉毅推估。氏著：《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），頁3、78。

² 〔劉宋〕劉義慶編，余嘉錫箋疏：〈文學〉，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年），注引〈秀別傳〉，頁206。

³ 〔唐〕房玄齡等著：〈向秀傳〉、〈郭象傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1996年），頁1374、1397。

⁴ 此據王曉毅之說：雖然向秀《莊子注》之注釋始於魏末，「但作為一部未竟的遺著，其最終『成書』是作者的逝世時間——西晉咸寧元年（275）前後。」王曉毅：《郭象評傳》，頁77。

⁵ 〔唐〕房玄齡等著：〈向秀傳〉、〈郭象傳〉，頁1374、1397。

⁶ 王曉毅繫此文於正始六年（245）。王曉毅：《郭象評傳》，頁373。莊萬壽則繫之於稍晚的嘉平五年（253）。氏著：《嵇康研究及年譜》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁135-138。

難曰：若夫節哀樂，和喜怒，適飲食，調寒暑，亦古人之所修也。至於絕五穀，去滋味，寡情欲，抑富貴，則未之敢許也。何以言之？

有動以接物，有智以自輔。此有心之益，有智之功也。若閉而默之，則與無智同，何貴於有智哉？有生則有情，稱情則自然。若絕而外之，則與無生同，何貴於有生哉！

且夫嗜欲，好榮惡辱，好逸惡勞，皆生於自然。……然富貴，天地之情也。……此皆先王所重，關之自然，不得相外也。

夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食，自然之理也。但當節之以禮耳。……苟心識可欲而不得從，性氣困於防閑，情志鬱而不通，而言養之以和，未之聞也。

且生之為樂，以恩愛相接。天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志。服饗滋味，以宣五情；納御聲色，以達性氣。此天理自然，人之所宜、三王所不易也。⁷

文中關涉人性問題的主張，蓋已列舉在此。學者認為，這是將人之心智功能、感官欲望，以及富貴權位、社會人倫等，都視為自然人性的內容。⁸雖然他也同意應「節哀樂，和喜怒」而節制情緒，並認為感官欲望應該「節之以禮」，但對此並未多加解釋，反而更強調人之心智、欲望「生於自然」，乃是「天地之情」、「自然之理」、「天理自然」，若「可欲而不得從」則將會鬱扼本性，若「絕而外之」則更與無生命相同。此實是正面肯定了心智、情欲之意義。只是，史載向秀〈難養生論〉本意「蓋欲發康高致也」，⁹則此文能否代表其真實思想意向，仍有疑問。¹⁰

本文關切的便是向秀之心性觀，而擬擴大視野，以其《莊子注》佚文作為分

⁷ [曹魏]向秀：〈養生論〉，[曹魏]嵇康著，戴明揚校注：《嵇康集校注》（臺北：河洛出版社，1978年），頁161-162、162、162-163、164-165、166-167。

⁸ 參見：平木康平：〈養生論をめぐる嵇康と向秀との論難〉，收入於木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學史の展望と探索》（東京：創文社，1976年），頁390；蒙培元：《中國心性論》（臺北：台灣學生書局，1996年），頁206-207；李中華：〈向秀玄學思想簡論〉，收入於湯一介、胡仲平編：《魏晉玄學研究》（武漢：湖北教育出版社，2008年），頁524。

⁹ [唐]房玄齡等著：〈向秀傳〉，頁1374。

¹⁰ 質疑之說參見：王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996年），頁370-371；韓國良：《道體·心體·審美：魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》（北京：中華書局，2009年），頁72-73。

析對象。此書雖已不存，但經由輯佚，從中仍然能夠尋得關於向秀思想的直接材料；¹¹再參照所注《莊子》文脈，並與嵇康、郭象思想對照觀察，則向秀心性思想的基本特質基本可以得到說明，並可進一步敘述他對於修養工夫及所至境界的見解。如此，便能提供不同的文獻證據，有助解決向秀思想研究資料不足的困難。

《莊子注》佚文材料，雖然也被學界片段引用，¹²但仍尚未被全面地整理、分析，其思想意蘊也尚未被充分發掘，無疑是相當可惜之事；運用《莊子注》佚文以全面分析其心性思想，似乎也尚未有學者嘗試。本文目標即在於此。希望由此可以說明其心性觀，並藉此對向秀在玄學史上的影響與地位作一說明。

二、性之復歸

（一）對智、欲之戒慎態度

向秀《莊子注》僅存佚文，學界對其思想尚未有全面分析，故多有異說。首先，注文與〈難養生論〉對於心智、情欲的觀點是否一致？學者看法便有不同。¹³本節擬先探討此一問題。

首先，由向注佚文來看，向秀對於「智」之功能的看法，確實與〈難養生論〉不同：

¹¹ 本文參考輯佚有：王叔岷：〈莊子向郭注異同考〉，《莊學管闕》（北京：中華書局，2007年）頁113-130；黃錦鎰：〈關於莊子向秀注與郭象注〉，《淡江學報》第9期（1970年11月），頁17-32；王書輝：〈向秀《莊子注》輯校〉，《國家圖書館館刊》第88卷第2期（1999年12月），頁107-143。

¹² 例如「吾之生也，非吾之所生，則生自生耳」此段所涉及之形而上學問題最被關注，異說爭議亦多。但就現存佚文文脈觀之，似與心性問題無關，亦非本文所能涉及。〔東晉〕張湛：《列子·天瑞》注，楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1996年），頁4。本文引用張湛《列子注》、殷敬順《列子釋文》，俱出此書。

¹³ 如牟宗三即認為二者思想不同，「〈難養生論〉當是注莊前之思想，或是故為如此以『發康之高致』。」氏著：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁322。王曉毅則認為「向秀《莊子注》是以妥協態度論證一切禮法制度與綱常名教的合理性」，而認為此與〈難養生論〉相同；王曉毅：《郭象評傳》，頁78、88。韓國良又反對其說；韓國良：《道體·心體·審美：魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，頁78-81。

向秀曰：生之所稟，各有極也。（〈養生主〉「吾生也有涯」注）

向秀曰：已困於智矣，又為智以攻之者，又殆矣。（〈養生主〉「已而為智者，殆而已矣」注）¹⁴

此釋「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已」；¹⁵向秀進一步解釋：人生之所稟「各有極也」，因此追逐無涯之「智」本已是「已困於智矣」；若更進一步不放棄智之追求、「又為智以攻之者，又殆矣」，更不可取。此明顯對「智」採取戒慎看待的立場，認為智之無限追求有害無益。再如：

向秀曰：生之所無以為者，性表之事也。（〈達生〉「達生之情者，不務生之所無以為」注）

向秀曰：命盡而死者是。（〈達生〉「達命之情者，不務智之所無奈何」注）¹⁶

此處亦是如此。《莊子》認為不應追求「生之所無以為」、「智之所無奈何」之事，向秀進一步指出：「性表之事」便是人所不應追求之事；言下之意，「性」之本份之內，才是人可以從事努力的目標。故智之所無奈何之事，如「命盡而死」之事實，只可順任之。由此可知：向秀認為「智之所無奈何」者不可強求，並且，他實是以「性」為標準說明智之所無奈何之範圍，從而對「智」之功能與運用範圍劃下了一道界線。易言之，「智」之作用實有可能違反「性」。相較之下，〈難養生論〉所說「有動以接物，有智以自輔。此有心之益，有智之功也。閉而默之，則與無智同，何貴於有智哉？」不但完全肯定智之功能，且說「有生則有情，稱情則自然」，認為「智」出於自然之「性」，二者完全不相違背。二者看待智之態度，以及智、性關係之立場，並不相同。

¹⁴ [梁]陶弘景集，王家葵校注：《養性延命錄》（北京：中華書局，2014年），頁20。以下引用向秀注，能知所注篇章者隨文注明，以便考察其脈絡。

¹⁵ [清]郭慶藩編，王孝魚整理：〈養生主〉，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁115。本文引用《莊子》、郭象《莊子注》、陸德明《經典釋文·莊子音義》，俱出此書。

¹⁶ [梁]陶弘景集，王家葵校注：《養性延命錄》，頁22。

再如：

「挈然」……向云：知也。（〈庚桑楚〉「其妾之挈然仁者遠之」注）¹⁷

郭象注「挈然，矜仁」。¹⁸向秀則以「知」解釋挈然，認為《莊子》之意是將知者視為疏遠的對象。這也顯露出他對智之審慎態度。再如：

「心與心識」……向本作職，云：彼我之心，競為先職矣。郭注既與向同，則亦當作職也。（〈繕性〉「心與心識」注）¹⁹

《莊子》云「然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下」。²⁰《釋文》指出：向秀本「識」字作「職」，而云「彼我之心，競為先職矣」，又云郭注與向注同。郭象注作「彼我之心，競為先識，無復任性也」；²¹然則，除《釋文》所引之外，向注原本可能也有「無復任性也」之句，以釋原文「然後去性而從於心」。無論如何，向秀順《莊子》之意，認為用知不足以定天下，對智之作用抱持懷疑之立場，應無問題。值得考慮的是，若是向注也有「無復任性也」之語，則可知向秀之所以如此看待心智功能，也是因為心智之功能違反了「性」的緣故；換言之，「性」是心智作用之界限或標準。這也就是前文所見反對追求「性表之事」之意。

其次，雖然資料較少，但仍可看出向秀同樣審慎看待情欲功能的立場：

「以喉」向云：喘悸之息，以喉為節，言情欲奔競所致。（〈大宗師〉「眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇」注）²²

此是解釋「真人之息以踵，眾人之息以喉」、「其耆欲深者，其天機淺」。²³向秀指

¹⁷ [唐]陸德明：《經典釋文》，頁770。

¹⁸ [西晉]郭象：〈庚桑楚〉注，頁770。

¹⁹ [唐]陸德明：《經典釋文》，頁553。

²⁰ 《莊子·繕性》，頁552。

²¹ [西晉]郭象：〈繕性〉注，頁553。

²² [唐]陸德明：《經典釋文》，頁229。

²³ 《莊子·大宗師》，頁228。

出：眾人之息短淺喘悸，乃是因為「情欲奔競所致」。言下之意，情欲奔競顯然是一負面現象，是凡人之所以不及真人的理由。可見向注對於情欲流動之作用的摒斥態度；此與〈難養生論〉直接肯定「口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食」、「服饗滋味」、「納御聲色」之感官欲望，認為感官情欲出於「天理自然」而反對「寡情欲」之說，並不相同。

此外，雖然富貴權位是社會結構的產物，但可說是心智情欲向外發展追求的結果。對此，向注則更是採取排斥的立場，而與〈難養生論〉之說相反：

向秀曰：任自然而覆載，則名利之飾皆為棄物。（〈應帝王〉「名實不入」注）

向秀曰：棄人事之近務也。（〈應帝王〉「三年不出」注）

向秀曰：遺恥辱。（〈應帝王〉「為其妻爨」注）

向秀曰：忘貴賤也。（〈應帝王〉「食豕如食人」注）

向秀曰：遂得道也。（〈應帝王〉「一以是終」注）²⁴

此處所注是季咸與壺子故事。向秀以「任自然而覆載，則名利之飾皆為棄物」注釋「名實不入」，顯然他認為人之內在「自然」與外在「名利」之飾正相對反，故任自然者必棄名利，不可使名利入於內心；這與〈難養生論〉肯定「富貴，天地之情也」、反對「抑富貴」之說，也正對立。其後列子受壺子開導所得的悟境，向秀也以「棄人事之近務」、「遺恥辱」、「忘貴賤」說明；這也顯示「得道」之境在他看來正在於拋棄人間之貴賤榮辱，這也與〈難養生論〉所說「好榮惡辱」乃「生於自然」完全不同。由此觀之，向注排斥名利、富貴，實不能說其意在論證禮法名教的合理性。²⁵

可見向秀《莊子注》確實表現出對人之心智、情欲功能戒慎看待之立場；可

²⁴ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁73、76。

²⁵ 如：王曉毅：《郭象評傳》，頁78。

以說，智、欲在他看來乃是心性結構中的負面功能；雖然亦非全盤否定其作用，但顯然反對智、欲之追求與奔競。這一立場，與〈難養生論〉完全肯定心智、情欲的主張實有不同，反與嵇康相近。如其所說：

所以貴知而尚動者，以其能益生而厚身也。然欲動則悔吝生，知行則前識立，……祇足以災身，非所以厚生也。夫嗜欲雖出於人，而非道之正。……然則欲與生不並久，名與身不俱存，略可知矣。

清虛靜泰，少私寡欲；知名位之傷德，故忽而不營，非欲而強禁也；識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。²⁶

嵇康亦排斥智、欲，認為「欲動則悔吝生，知行則前識立」，二者「祇足以災身」；欲望「雖出於人，而非道之正」，而主張「清虛靜泰，少私寡欲」。²⁷對於名位富貴，也基於同樣的理由認為「名位之傷德」而加以排拒。後來郭象也有類似的觀點：

然知以無涯傷性，心以欲惡蕩真，故乃釋此無為之至易而行彼有為之至難，棄夫自舉之至輕而取夫載彼之至重，此世之常患也。

任自然而覆載，則天機玄應，而名利之飾皆為棄物也。²⁸

他也認為知、欲是「傷性」、「蕩真」的因素，同樣對智、欲作用持負面看法。²⁹而「任自然而覆載」、「名利之飾皆為棄物」的注文，更是幾乎完全襲自向秀。可以看出，向秀的見解實與他二人相通，從中也可見彼此影響、承襲的蛛絲馬跡。³⁰

²⁶ 〔曹魏〕嵇康：〈答難養生論〉，頁168-169；〈養生論〉，頁156。

²⁷ 參見：蒙培元：《中國心性論》，頁198-199；盧桂珍：〈生命的存在、限制與超越——嵇康學說中有關個體實存狀態之顯題化〉，《境界、思維、語言——魏晉玄理研究》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁77。

²⁸ 〔西晉〕郭象：〈人間世〉注，頁184；〈應帝王〉注，頁301。

²⁹ 謝如柏：〈罔然無心與真性逍遙——郭象的心性理論〉，《臺大中文學報》第39期（2012年12月），頁80。

³⁰ 在此，向、郭的不同，似可說在於郭象雖否定名利，但肯定名教之價值；他說「多賢不

（二）真樸之人性觀

進一步看，《莊子注》與〈難養生論〉看待心智、情欲的態度差異，其實是因為其背後不同的人性觀所致。正如〈難養生論〉之所以肯定心智、情欲，是因為認為此即人之本性之表現；同樣地，向秀《莊子注》看待智、欲的戒慎觀點，也反映了他對於人性本質的不同看法。「性」之觀點實是二者思想差異的關鍵所在。

首先，仍從「智」來看。回顧前引文：向秀說「生之所稟，各有極也」，人生所稟各自之極限，就是智用功能應該遵守的限度；追逐智用之所以危殆，正是因為超過了「生之所稟」的限度之故。

配合另一段引文更為清楚：生之所無以為、智之所無奈何之事，向秀指出就是「性表之事」。他認為「性」分之內才是人可以從事努力的目標，性實是智之運用之界線。對照來看，「性」就是「生之所稟」，應無疑問。

至於另段引文：如果注釋「心與心識知而不足以定天下」時向秀確實有「彼我之心，競為先職，無復任性也」之語，那麼就更可以確定他之所以反對求「知」是因為心智功能之逐求「無復任性」、違反了「性」之故。

由這些說法來看，向秀之所以對「智」採取負面、戒慎的觀點，是因為心智功能之不斷追求，將會越過「生之所稟」或「性」之範圍。他的看法可以歸納如下：（1）「性」之概念，應是指人的本質、本性而言；這是說，向秀將本性視為一個天生稟受的範圍，以與本性之外的「性表之事」相對。（2）「性」、「生之所稟」作為人的本質、本性，對人的行為活動而言具有標準、規範的意義。故所稟之外、「性表之事」就不應為之；追求性分外之事，便是對本性的逆反。可以推想，「性」應該是向秀思想中的重要概念。

此可以由向秀的「逍遙」之說得到印證：

向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然

可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜。」這類說法不見現存向注佚文。這或許反映了向、郭之間思想的繼承與差異。〔西晉〕郭象：〈人間世〉注，頁156。

後逍遙耳。」（〈逍遙遊〉「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」注）³¹

此云萬有若能「各任其性」則同為逍遙；然則能否任「性」，確實具有規範標準的意義，是群生能否逍遙之關鍵。並且，既云「各任其性」，則萬物的性分當有差別；唯各自性分雖有不同，但作為各自所稟之本然本質，性同樣都是存在的標準、規範。

那麼，進一步問，能否再對「性」或「生之所稟」之意蘊有更深入的說明？以智用來說，如果不斷追求智之功能違反了「性」，那麼未受智之影響、或智之功能停止時，是何種狀態？是否可以由此反推得知「性」之樣貌？試看：

「神遇」向云：暗與理會，謂之神遇。（〈養生主〉「臣以神遇而不以目視」注）

「官知止」……向音智。專所司察而後動，謂之官智。（〈養生主〉「官知止」注）

「而神欲行」……向云：從手放意，無心而得，謂之神欲。（〈養生主〉「而神欲行」注）³²

此段是注釋庖丁解牛。庖丁「官知止」，向秀以「專所司察而後動」解釋官智，此即是指前述之心智功能而言。《莊子》之意，「官知」應該被停止；向秀也順此為注，認為應停止司察認知之智的功能，這正是排斥智用的立場。而官智停止後的「神欲行」之狀態，向秀則以「從手放意，無心而得」解釋。雖然他在此尚未對無心之概念加以說明，但仍可以由此推知：（1）官智不再運作的狀態，相反地乃是「神」之功能得以發揮的狀態。「神」之功能，稱為「神欲」或「神遇」；由「暗與理會」之語，可知神欲能力也是認知、符合「理」的能力，但卻非一般的司察之感官心智之功能。這似乎是較官智高超、能取而代之的更高層次覺照智慧。（2）

³¹ 〔劉宋〕劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》注引，頁220。

³² 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁120。

對神欲的說明是「從手放意，無心而得」，這也說明此智慧確實並非有意的、專注於司察對象的一般心智之功能；相反地，乃是某種「無心」縱任、非刻意的認識方式。此已涉及工夫修養與境界的問題，下文還會再討論。

在此且關注「性」之問題：如前所述，如果智之無盡追求是對性的違反，智之功能停止、原先被智用遮蔽的「性」之原貌才得以顯露；那麼，可以說官智停止，「神欲」或「神遇」運行，無心放意的「無心」樣態，就是向秀設想的人之本性的原來樣態。一般人因為不斷求智、違反了本性之限度，遮蔽或取代了原有的神欲、神智，才使得此一本性樣態無法顯現。而修養的目的，就是要回復此一原來的樣態，故有工夫可說。向秀之意是否如此？³³

其次，再從「情」、「欲」的角度來看。回顧引文：向秀說「情欲奔競」是凡人呼吸短淺，不及真人的理由，因此對情欲奔競也持反對之立場。但反過來說，這也就表示，人若是能擺脫情欲之奔競，就能到達更為高超的真人境界。雖然無法確切指明向秀排斥情欲是因為其作用違反了「性」之標準，一如智之功能是對本性之違反；但仍然可以看出，向秀確實認定了一不受情欲奔競影響之狀態，這即是理想的真人樣態；而擺脫情欲、回到或達到此一理想狀態，顯然也有待工夫修養。如前所見，向秀也認定一停止官智功能的理想樣態，並提出擺脫官智之「神欲」、「神遇」修養境界。這二者之修養樣態之間，是否彼此相應？

對於擺脫情欲的境界，向秀也有描述：

向秀曰：死灰、枯木，取其寂漠無情耳。（〈齊物論〉「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」注）³⁴

此是以「寂漠無情」注解槁木死灰之境。相對於他對「情欲奔競」的排斥立場，作為正面境界的寂漠無情，則被形容為死灰、枯木的樣態。而關於此「寂漠無情」的死灰、枯木之境，向秀又說：

³³ 類似的詮釋，如韓國良認為：向秀認為萬物之個性能否成就，能否保持無作無別、虛無自然的態性是關鍵。韓國良：《道體·心體·審美：魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，頁184。

³⁴ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，2007年10月），卷17陸機〈文賦〉注，頁772。此條各家輯佚未收。

向秀曰：萌然不動，亦不自止，與枯木同其不華，死灰均其寂魄，此至人無感之時也。夫至人其動也天，其靜也地，其行也水流，其湛也淵嘿。淵嘿之與水流，天行之與地止，其於不為而自然一也。……苟無心而應感，則與變升降，以世為量，然後足為物主而順時無極耳，豈相者之所覺哉？（〈應帝王〉「萌乎不震不正」注）³⁵

此是注釋壺子示相之「杜德機」。³⁶向秀指出：枯木、死灰，是譬喻至人不動不止、「無感之時」的樣態；他並提到，至人的外在形貌，雖因「無心而應感」而有動、靜之別，但皆出於此無心、「不為而自然」之內在本質。³⁷如此，則枯木、死灰所譬喻的不動不止之境，便是對至人之內在本質或「冥」之形容，也就是至人雖然「應感」萬方但始終「無心」之內在本質。對照前文，可知這也就是死灰、枯木的「寂漠無情」之境界之所指。

可以發現，在此「無心」概念再度被向秀提出，作為擺脫情欲奔競、「寂漠無情」之至人內在本質之形容。對照前文：「從手放意，無心而得」也被提出作為「官知止」、擺脫智用功能時的神遇、神欲狀態的形容。可見，向秀確實在智之作用、以及情欲作用的背後，都設想了超越其功能的理想樣態或境界；並且，智用與情欲之超越境界是共通的，皆以「無心」概念來貫串說明。前文也提到，擺脫智之作用遮蔽之樣態，應當就是向秀所認定的「性」之樣態；如此，也可以推斷擺脫情欲遮蔽之「無心」境界，應該也與「性」有密切的關係。

再其次，就富貴權位的問題來看。回顧引文：他認為「任自然」與「名利之飾」正相對反，主張任自然者必須棄去貴賤名利等人間事務。同段注釋中，向秀對於棄去人事之境界還有一些描述：

向秀曰：雕琢之文，復其真朴，則外事去矣。（〈應帝王〉「彫琢復朴，塊然獨以其形立」注）

³⁵ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁72。

³⁶ 《莊子·應帝王》，頁299。

³⁷ 郭象注幾乎完全襲用此段注文。依郭象，這便是指至人內在與外在之間的冥、迹關係；可見這一論點正是襲自向秀的見解。向、郭之迹冥義，參見：湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁100-101。向秀似尚未用「冥」、「迹」之術語來表達此意。惟為求方便，本文也借此表達向秀此一思想。

向秀曰：真不散也。（〈應帝王〉「紛而封哉」注）³⁸

可見棄去世事之後，回復的是「真朴」、「真」的狀態；既言「復其真朴」，可知向秀正是視此為人本來原有之狀態。觀其所說，他應是認為人本處在真樸之境地，但在追逐名利權位等外事侵擾之下，原有的真樸本質已被遮蔽或喪失，故須透過工夫修養以求復返原貌。可以發現，此處對於人原初理想本性的設想、以及必須透過工夫復返此一本性的看法，與前述論及智用、情欲問題時所透顯的人之理想本性之思惟模式是一樣的，只不過前文從「無心」修養境界而論，此處則指出「真朴」之原初本質。這樣看來，似可推論「真朴」應是向秀所說「性」的主要內容。再參照：

「倒置之民」……向云：以外易內，可謂倒置。（〈繕性〉「倒置之民」注）³⁹

此解「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民」。⁴⁰向秀之注釋，則以己、性為內，以物、俗為外，指出「以外易內」乃是錯誤倒置之行為。由此看來，向秀反對追逐名利權位，也正是因為此一追逐活動以外在之物取代、違反了內在之「性」的緣故。這也顯示「性」是指人之原初本質而言，即是前述之「真朴」、「真」之狀態。

綜上所述，可知向秀對「性」的看法：性是人生所稟的原初狀態，是人之本性、本質，故具有規範標準的意義；世人追逐智用、放任情欲、追求富貴，之所以為向秀所反對，正是因為無盡追求之活動違逆了本性之故。性之內容，他則以真、樸來形容；他主張：擺脫超越智用、情欲之遮蔽，便可讓本性回復原有的狀態，此即是更高層次的無心狀態，至人之修養則可以完全達成此一境界。如此，便可以對向秀《莊子注》之人性觀有一概括的掌握。

可見向秀《莊子注》與〈難養生論〉之觀點確實有差異：《莊子注》主張人性本來真樸，智、欲之運作不可以違反本性，更提出超越智、欲功能之遮蔽的工

³⁸ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁 76。

³⁹ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁 560。

⁴⁰ 《莊子·繕性》，頁 560。

夫修養之說，以回復本性、修養至無心境界為理想目標。但是〈難養生論〉則云「絕五穀，去滋味，寡情欲，抑富貴，則未之敢許也」，反對抑制智用情欲，視超越智用情欲之修養工夫與境界為無稽之談。此中關鍵，即在於對「性」的觀點不同：〈難養生論〉直接將心智情欲等同於人性的內容，因此正面肯定心智情欲之功能；這與《莊子注》將人性看成真樸之本質，認為智用情欲有可能會違反、破壞本性，是不同的人性觀。

向秀《莊子注》此種人性觀，可說遠承先秦道家之思路。如《老子》所云「絕聖棄智」或「常使民無知無欲」、「不欲以靜，天下將自定」、「見素抱樸，少私寡欲」等，⁴¹都顯露對智、欲戒慎看待之態度，以及超越知、欲，以復反人性素樸之信念。《莊子》亦然，如云「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣」、「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚」，同樣也指出欲望、智用對於性之違逆背反，並提出透過無知、無欲之修養以回歸素樸本性的思路。⁴²無知無欲、人性素樸，可說是道家固有的主張。向注之思想應可說淵源於此。

而向秀《莊子注》此種論性之觀點，試與嵇康相較，仍是十分相似。如性作為人之本質，智、欲作用不可違逆本性的說法：

夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘。智用者，從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智用，不在於性動。

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，性動則糾之以和。使智止於恬，性足於和。⁴³

⁴¹ [曹魏]王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》（北京：中華書局，2008年12月），第19章、第3章、第37章、第19章，頁45、8、91、45。

⁴² 《莊子》〈馬蹄〉、〈天地〉，頁336、453。又老莊反對知、欲，亦非全面否定天然生理之知能欲望，只是因為知、欲可能違反本性之「德」，故須有克制之工夫；此與向秀《莊子注》以性作為智、欲功能之界限，立場亦類似。參見：徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁341-342、382-383。

⁴³ [曹魏]嵇康：〈答難養生論〉，頁174、175。智「止」於恬，依校改。

依他所說，欲望功能，有不慮而欲的「性之動」以及識而後感的「智之用」之區別，後者則為他所反對。因為「智以無恆傷生，欲以逐物害性」，智用及其衍生的欲望作用，違反了性的標準，造成了傷生害性的後果，因此必須透過恬、和之修養，「使智止於恬，性足於和」，以達成自然本性的回歸。⁴⁴這一觀點與向秀之說相當類似。嵇康又云：

托好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真。

洪荒之世，大朴未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，饑則求食，怡然鼓腹，不知為至德之世也。⁴⁵

他也將人性本質說為樸、素、真，以「大朴未虧」描繪上古人民自然本性未受破壞的理想狀態。這與向秀以真、樸來形容本性的說法，也是很類似的。從此看來，向秀在《莊子注》中主張的人性觀，整體而言實與嵇康相近，而與〈難養生論〉大有不同。

而向秀《莊子注》此一觀點，也正為後來郭象注所承襲。前引郭注已見到「知以無涯傷性，心以欲惡蕩真」的說法，可見他也認為知、欲會「傷性」、「蕩真」，因此必須加以排拒。這也就表示，性同樣也是衡量知、欲功能的標準。再如：

達乎斯理者，必能遣過分之知，遺益生之情，而乘變應權，故不以外傷內，不以物害己而常全也。⁴⁶

他也主張遣去「過分之知」、「益生之情」，認為「不以外傷內」則可以保全自我本性，同樣認為過度擴充之智、欲將會逾越本性之界限；而不以外傷內的說法，更與向秀反對「以外易內」之說相同。再如：

⁴⁴ 參見：戴璉璋：〈嵇康思想中的名理與玄理〉，《玄理、玄智與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁140；曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年），頁77、81、95。

⁴⁵ 〔曹魏〕嵇康：〈幽憤詩〉，頁27；〈難自然好學論〉，頁259。

⁴⁶ 〔西晉〕郭象：〈秋水〉注，頁588。

夫聲色離曠，有耳目者之所貴也。受生有分，而以所貴引之，則性命喪矣。若乃毀其所貴，棄彼任我，則聰明各全，人含其真也。

夫焦火之熱，凝冰之寒，皆喜怒並積之所生。若乃不彫不琢，各全其樸，則何冰炭之有哉！

恣人任知，則流蕩失素也。⁴⁷

論及知、欲對本性之傷害，郭象也舉出真、樸、素等概念作為本性之內蘊，這也和向秀相似。而「不彫不琢，各全其樸」，不也和向秀「雕琢之文，復其真朴」的論法類似？由此也可見到向秀人性觀透過《莊子注》影響郭象之處。

三、心之修養

（一）心及其虛靜工夫

向秀對於人之「性」的看法概如上述。可知基於人性觀之差異，《莊子注》與〈難養生論〉不止對於智、欲功能之看法不同，對於工夫修養是否有意義也有不同見解；對於工夫修養與超越境界之肯定與提出，實是向秀《莊子注》心性理論的另一要點。以下擬試圖探討其中意蘊。

依前節所述，向秀以「無心」來形容超越擺脫智、欲功能之至人境界，此無心之境也與「性」之原貌有密切關係。但仍應進一步問：無心之意蘊為何？無心之境應與「心」有關，而心之意蘊為何？心、性之間有何關係？

首先，可以依《莊子注》佚文來推斷「心」之性質：

「達耳矣」崔、向云：僅達於耳，未徹入於心也。（〈庚桑楚〉「趺勉聞道達耳矣」注）⁴⁸

向秀指出：南榮趺聞道僅入於耳、未入於心，未能以心悟道。這樣看來，「心」似

⁴⁷ 〔西晉〕郭象：〈胠篋〉注，頁355；〈在宥〉注，頁372；〈秋水〉注，頁590。

⁴⁸ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁779。

乎是具有認識功能、又能體道修行之心。與同時代玄學家對照，如嵇康說「神馳於利害之端，心驚於榮辱之途」、「修性以保神，安心以全身」，⁴⁹心、神概念基本可以互通，乃是指能認知思辨、同時亦能修養之主體。與之類似，郭象也有「心神奔馳於內，耳目竭喪於外」、「靈臺者，心也，清暢，故憂患不能入」的說法。⁵⁰向秀對心之用法，或許與之接近。若是如此，則心之概念確實與性有所不同，乃是指向認知與修養主體之功能。

心是能夠修養之主體，至於其修養工夫則是：

莊子曰：虛室生白。向秀曰：虛其心，則純白獨著。（〈人間世〉「虛室生白」注）⁵¹

《莊子》云「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止」。⁵²向秀認為，這一修養是指「心」而言，若能「虛其心」，則能到達純白獨著的境地。可知「心」確實是修養工夫的主體與關鍵所在，而「虛」則是此心之修養工夫。何謂虛之工夫？在此雖然沒有解釋，但：

「時女」……向云：時女虛靜柔順，和而不喧，未嘗求人而為人所求也。（〈逍遙遊〉「是其言也，猶時女也」注）⁵³

此以「虛靜柔順」，來形容藐姑射之山的神人。⁵⁴由虛靜柔順等詞語的並列，再與「虛其心」之說法參照，可以推知這些概念之內涵應該相近或相關，都是心之修養工夫所至之境。

進一步看，此處「靜」之境界又與至人之「無心」有關。如前所述，向秀認

⁴⁹ 〔曹魏〕嵇康：〈答難養生論〉，頁179；〈養生論〉，頁146。

⁵⁰ 〔西晉〕郭象：〈人間世〉注，頁152；〈庚桑楚〉注，頁794。

⁵¹ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》卷53 嵇康〈養生論〉注，頁2293。

⁵² 《莊子·人間世》，頁150。

⁵³ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁31。

⁵⁴ 按：〈逍遙遊〉：「豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。」今人通常解「時女」為「是汝」，認為此是連叔斥責肩吾之語；但向秀將「時女」理解為指藐姑射之山的神人，故有此注。《莊子·逍遙遊》，頁30。

為至人雖然「應感」萬方，但背後皆以「無心」為其內在本質。對此不變的內在無心樣態，還有幾則材料可資說明：

向秀曰：夫水流之與止，鯢旋之與龍躍，常淵然自若，未始失其靜默也。
（〈應帝王〉「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」注）

向秀曰：雖進退同羣，而常深根寧極也。（〈應帝王〉「向吾示之以未始出吾宗」注）⁵⁵

此是注釋壺子示相之「太沖莫勝」與「未始出吾宗」。⁵⁶同樣地，至人雖應變無方而表現萬殊，但其本質皆是「淵然自若，未始失其靜默」、「深根寧極」的。參照前節所說，此處靜默、深根寧極所形容之至人本質，即是前述「槁木」、「死灰」的「寂漠無情」之境，這些概念都是對至人「無心」本質的說明。由這些形容譬喻來看，也可以看出向秀所認定的無心之境、亦即回歸於「性」之理想樣態，確實與智用、情欲之追逐、奔競正相對反，乃是一靜默、寧極的狀態。參照此處引文，則心齋之「虛其心」、神人之「虛靜柔順」，以及此處「靜默」、「深根寧極」，前述的「槁木」、「死灰」、「寂漠」等，同樣都是向秀對至人無心境界的形容；由這些概念彼此之間的相似與關聯性，可以推斷其內涵所指也具有共通性。

如此，可知「心」就是能夠體道、修養之工夫主體；而虛、靜、槁木死灰、寂漠等，便是對此心之修養工夫及其所至之境界的描寫。同樣地，「致虛」、「守靜」本是道家傳統的修養概念；⁵⁷嵇康、郭象同樣也以此形容工夫修養，如嵇康云「清虛靜泰，少私寡欲」、「氣靜神虛」，郭象云「休乎恬淡寂漠，息乎虛無無為」、「漠然靜於性而止」皆是其例。⁵⁸向秀的用法，可說承襲了道家傳統，也反映了玄學家們對於工夫修養的一般見解。

⁵⁵ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁 75。

⁵⁶ 《莊子·應帝王》，頁 302、304。

⁵⁷ 《老子》第 16 章，頁 35。又如《莊子·天道》：「夫虛靜恬淡寂漠無為者，天地之平而道德之至。」頁 457。

⁵⁸ 〔曹魏〕嵇康：〈養生論〉，頁 156；〈釋私論〉，頁 234。〔西晉〕郭象：〈刻意〉注，頁 538；〈應帝王〉注，頁 294。

然則「心」之修養在於虛靜之工夫；並且由以上分析，可知此修養之境亦與「無心」之境有關；又如前節所述，無心即是本性回復、展現的狀態，至人所至便是此一境界。如此，便可對向秀所主張的心、性關係之說作如下推斷：心是指能夠感受認知、並能體道修行的主體之心；心之修養境界，則是虛靜、虛其心、靜默、寧極、槁木、死灰、寂漠、無心之境。欲復返人原初真朴的本來之「性」之理想樣態，則虛、靜之工夫修養必不可少，而這都必須落實在能修養的主體之「心」上來實行。

同樣地，類似的心、性關係之說，似乎也是當時玄學家們的普遍說法。嵇康亦說「使智止於恬，性足於和。……所謂不見可欲，使心不亂者也」，亦是主張以心之修養工夫來保養性之真樸。⁵⁹而同樣是注釋《莊子》「心齋」，郭象也說：

遺耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。

虛其心則至道集於懷也。

夫使耳目閉而自然得者，心知之用外矣。故將任性直通，無往不冥，尚無幽昧之責，而況人間之累乎！⁶⁰

此亦是以「虛其心」作為心之修養，並認為虛心則可達到「氣性之自得」、「任性直通」的境界。此亦是以心之工夫來保養性之本質。這不但與向秀所說相似，隱約也可看出其間思想相承的痕跡。

（二）無心忘境

心之修養既有如此重要的意義，而「無心」顯然更是養心工夫之極境，故如前所見，向秀特以無心為至人應變無方之內在不變本質。關於無心之意涵，現存向秀注也保留了較多線索：

⁵⁹ [曹魏]嵇康：〈答難養生論〉，頁175。嵇康思想中的心、性關係之說，參見：曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》，頁95。

⁶⁰ [西晉]郭象：〈人間世〉注，頁147、148、151。

向秀曰：唯無心者獨遠耳。（〈達生〉「物與物何以相遠？」注）

向秀曰：同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。（〈達生〉「夫奚足以至乎先？是色而已」注）⁶¹

此處所注原文，是關尹回答列子所問何以「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄」之問題。⁶²向秀指出，唯有「無心者獨遠」，以「無心」來解釋至人能夠出入水火而不窒不熱、無所畏懼的理由。可見「無心」確實是至人才能達到的超越境界，與前述無心是至人內在本質之說法相合。向秀又說「以相先者，唯自然也」，對照之下，可知無心境界當也是自然之境界，應該都是對至人之描述。無心是什麼境界呢？同段注續云：

向秀曰：醉故失其所知耳，非自然無心也。（〈達生〉「彼得全於酒而猶若是」注）

向秀曰：得全於天者，自然無心，委順至理也。（〈達生〉「而況得全於天乎」注）⁶³

此則是注釋以下關尹所言：「夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也，乘亦不知也，墜亦不知也，……彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？」⁶⁴此以醉者的狀態來比擬至人境界：酒醉者無知無覺、「其神全也」，因此雖墜車而能不傷；這固然只是俗人醉酒的情形，但比擬之下，至人之「得全於天」而能入水火而不傷，也就可以被類比地說明。對此，向秀同樣也扣緊「無心」之境來作出解釋，他指出：醉者只是暫時因酒而無知無覺、「非自然無心」；相較之下，至人得全於天而不傷，是因為真的可以「自然無心，委順至理」。

那麼，無心的意涵為何？觀察向秀注之脈絡，他所說的「無心」似乎是一無知無覺、渾然忘我的境界。故說「醉故失其所知耳，非自然無心也」，醉者只是因酒而暫時進入失去知覺的忘境，並非出於工夫修養而能時時處在自然無心的忘

⁶¹ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁49。

⁶² 《莊子·達生》，頁633。

⁶³ 〔東晉〕張湛：〈黃帝〉注，頁51。

⁶⁴ 《莊子·達生》，頁636。

境；相對地，至人則可以「自然無心」，故無時無刻皆能不窒不熱而不慄不傷。

如此，則「無心」乃是一超越知覺、渾然忘我之忘境。這一點，可以回過頭來與前節所見向秀注「庖丁解牛」所說「從手放意，無心而得，謂之神欲」相互印證：「無心而得」正是放任、不刻意的渾然自忘之狀態，而「神欲」、「神遇」當是無心忘境之下所發揮的覺照智慧。如前所說，無心神遇或神欲之運行，乃是在「官知止」、智用之伺察功能停止之下才能達到的境界；參照此處所說，「失其所知」、超越知覺，正是無心的特質，彼此也正好可以呼應。擴大來看，可知向秀是以「無心」來形容擺脫智、欲功能之至人境界，他所設想的即是一個完全渾忘的狀態；再此狀態之下，心超越了智、欲功能的遮蔽，反而可以進入更高層次的無心智慧之境。⁶⁵雖然必須到達至人之忘境，智、欲功能才能完全被停止或超越，但這也就是人本來原初的狀態，因此也是一切修養工夫指向的目標。

（三）自由、迹冥、逍遙

對此無心忘境之意蘊，尚有可以進一步補充之處：

首先，從內在而言，無心境界即是至人汎然無繫的自由境界。如他所說：

「翛然」……向云：翛然，自然無心而自爾之謂。（〈大宗師〉「翛然而往，翛然而來而已矣」注）⁶⁶

《莊子》云「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣」；⁶⁷真人順任生死，故能對生死變化不迎不拒。向秀同樣也運用無心概念，而以「自然無心而自爾」來詮釋此一心境：真人所以能夠順任生死變

⁶⁵ 參照畢來德之詮釋：「（庖丁「神遇」）『神』只能是行動者本身那種完全整合的動能狀態……它似乎已經掙脫了意識的控制，只服從於它自身了。」、「莊子特別關注這種向高級機制的過渡……有意識地控制並調節活動的意識，忽然被一種渾整許多的『事物之運作取代』。」、「出現了一種更為渾整、更為自發的活動型式，莊子會使用『忘』這個概念：意識彷彿忘記去執行控制，忘了自己一般」。畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：《莊子四講》（臺北：聯經出版公司，2011年），頁7、39、59。畢氏對於《莊子》的詮釋路向未必與向秀相同，但似可藉助其說來理解向秀的無心忘境之意義。

⁶⁶ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁229。

⁶⁷ 《莊子·大宗師》，頁229。

化，是因為已至自然無心忘境之故。前文說至人「自然無心，委順至理」，故能潛行蹈火、不傷不慄，正有此意。但是，此處以自然無心說明順任變化而無喜無悲，便比較清楚地指向一不受外物干擾、自由無繫的心靈境界。例如：

向秀曰：無心以隨變也。（〈應帝王〉「吾與之虛而委蛇」注）

向秀曰：汎然無所係者也。（〈應帝王〉「不知其誰何」注）

向秀曰：變化頽靡，世事波流，無往不因，則為之非我。我雖不為，而與羣俯仰。（〈應帝王〉「因以為弟靡，因以為波流，故逃也」注）⁶⁸

此亦是對壺子示相之注釋；原文所說「與之虛而委蛇」、「因以為弟靡，因以為波流」，⁶⁹亦是順任變化之描寫。向秀同樣指出，面對「變化頽靡，世事波流」，壺子因為能夠「無心以隨變」，故可「無往不因」、順任變化，故而達到了「汎然無所係」、不為外境變化所繫縛的境界。與前文相同，此處亦云「無心」故能隨變，並以「汎然無所係」來詮釋無心任化的樣態，將此描述為一汎然無係、不受外物之變化影響干擾的自由境界。這都說明，至人無心，故能在萬變中自由無繫。再如：

向秀曰：未能懸解。（〈列禦寇〉「夫內誠不解」注）

向云：縣解，無所係也。（〈大宗師〉「此古之所謂懸解也，而不能自解者，物有結之」注）⁷⁰

然則有所繫縛，便未能「懸解」；懸解則無所繫縛，而得到無繫之自由。就以上向秀注文之說觀之，無心之境，實是至人能在萬變中保全其自由之原因；或者說，無心境界的表現，便是在萬化之中不失自我之自由。

其次，從外在而言，至人既能無心而順任萬變，表現於外便無一定之形迹樣

⁶⁸ [東晉]張湛：〈黃帝〉注，頁75、75、76。

⁶⁹ 《莊子·應帝王》，頁304。

⁷⁰ [唐]殷敬順：《列子釋文》，頁77。[唐]陸德明：《經典釋文》，頁261，向字依世德堂本及釋文原本改。

態。正如前節引文所見，至人「無心而應感，則與變升降，以世為量」、「其動也天，其靜也地，其行也水流，其湛也淵嘿」；至人以無心為本，對外則可以應感無方。配合本節所論，可知至人表現在外之「迹」其實只是他「無心」而「應感」之時，「與變升降，以世為量」，配合世間變化所表現出來的不同樣貌而已。向秀所說迹、冥之別，由此可以得到說明。

正因為「迹」只是隨順世間的外在表現，故不可執取：

向云：事業日新，新者為生，故者為死，故曰聖人已死也。乘天地之正，御日新之變，得實而損其名，歸真而忘其塗，則大盜息矣。（〈胠篋〉「聖人已死，則大盜不起」注）

向云：聖人不死，言守故而不日新，牽名而不造實也。大盜不止，不亦宜乎！（〈胠篋〉「聖人不死，大盜不止」注）⁷¹

此釋「聖人已死，則大盜不起」、「聖人不死，大盜不止」。向秀認為：此死與不死，是就聖人事業而言；⁷²聖人事業變化日新、「新者為生，故者為死」，故說聖人已死。理由在於，既然至人「與變升降，以世為量」，故其事業日新也只是配合時世之變所表現的不同樣貌而已。如果不能明白這只是一時之用，「守故而不日新，牽名而不造實」，將會造成大盜不止的惡果。應該要「得實而損其名，歸真而忘其塗」，了解聖人之真、實，也就是聖人內在的無心之忘境。⁷³

其三，關於「逍遙」：至人內在之無心忘境，及其外在的順任萬變，似皆與逍遙境界有關。前引文說聖人已死，而云聖人「乘天地之正，御日新之變」而事業日新；向秀此語，係變化自《莊子》對至人之形容：「若夫乘天地之正，而御

⁷¹ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，頁 350、351。

⁷² 《莊子·胠篋》，頁 346、350。此處所說聖人事業，從文脈看可以是孔子之類無位聖人之功業，未必指聖王而言，與郭象觀點似有差別。

⁷³ 關於向秀之迹、冥觀，蒙匿名審查老師賜示意見，指出「向秀『無心應感，與變升降』一概念」，「其實本出於『應世』之論」，「而此『與變升降』之說，演變為『保身』、『護志』而流於『與世浮沉』、『與時俯仰』、『與時消息』、『與世波流』之歪風的理論根據」。向秀之說確實有其安頓現實之用意，亦造成社會之實際影響，此為本文所未能見及。謹向審查老師表達感謝之意。

六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」⁷⁴參照其所論至人逍遙之說：

唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通，豈獨自通而已。又從有待者不失其所待；不失，則同於大通矣。（〈逍遙遊〉「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！」注）⁷⁵

聖人「無待逍遙」之特殊處，首先，是唯聖人可以「與物冥而循大變」：這正是前文所說，在萬變之中汎然無係、不受繫縛之意；已知此無繫自由以無心忘境為根本，可見無待逍遙之內核，也即是無心之境。其次，唯聖人可以「從有待者不失其所待」，使萬有各得其所：此即是指聖人的事功表現而言；對照前述聖人「事業日新」、「乘天地之正，御日新之變」之說，可知其日新事業，正是指其能使萬物各不失所待。然則，聖人內在之無心自由、與外在之事業形迹，分別便是其「無待逍遙」之兩個面向。如此，連繫無心忘境、以及迹冥之說，便可以對向秀的逍遙觀做出說明。

綜上所述，向秀所言之「無心」，是一渾然自忘之忘境；是至人自由無繫境界之核心，也是聖人迹冥之說、以及無待逍遙之說背後的關鍵概念。同樣地，也可以在嵇康、郭象思想中發現相應之思想。嵇康雖然未用無心之語，但是提出類似的「無措」渾忘之境：

無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。⁷⁶

「忘歡而後樂足」，是忘樂之樂的忘境；「無措」也是無所措意、忘善而善的無心渾化之境。⁷⁷此處所說，雖與向秀重點略異，但皆指向無心、不刻意的渾然自忘之

⁷⁴ 《莊子·逍遙遊》，頁17。

⁷⁵ 〔劉宋〕劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》注引，頁220。

⁷⁶ 〔曹魏〕嵇康：〈養生論〉，頁157；〈釋私論〉，頁234。

⁷⁷ 牟宗三：《才性與玄理》，頁338。曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》，頁226。

狀態。至於郭象，更是對無心之境大加闡揚；「遊外以冥內，無心以順有」正是他對聖人的描述；⁷⁸而無心之所指，同樣正是一忘而又忘之心境：

然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。

夫忘天地，遺萬物，然後翺翼可得而知也，況欲知天之所謂，而可以不無其心哉！⁷⁹

其無心之說，可能正是透過《莊子注》而承襲自向秀。就此而言，向秀的無心之說也是玄學發展的重要環節。至於迹冥之義、逍遙之說，郭象受到向秀影響，更已是學界共識，自不待言。

四、結論

本文就向秀《莊子注》佚文考察其心性思想，所獲之發現可以簡述如下：

(1)、向秀確實對人之心智、情欲、以及富貴名位，持審慎排斥的態度。(2)、這是因為，他將「性」視為人生所稟的原初真樸本質，具有規範標準的意義。之所以必須排斥對智用、情欲之無盡追求，正是因為這些功能違反了本性之故。(3)、而欲復返被智、欲所破壞、遮蔽的本性，則需有工夫修養之努力，以達到超越智、欲之更高境界。「心」即是能夠認知、體道修行之主體，心之修養境界，則是虛靜、無心之境。(4)、向秀所言之「無心」，乃是一渾然自忘之忘境，是至人自由無繫之核心，更是其迹冥、逍遙之說背後的關鍵概念。

如此看來，向秀《莊子注》之思想，實與《難養生論》有諸多不同，並且更為深刻、豐富得多。二者之間有諸多差異：《莊子注》與《難養生論》看待智用、情欲態度並不相同，而此種態度差異乃是根源於二者對於人之本「性」的不同理解；而基於如此不同的人性觀，更衍生出對於超越智、欲作用之修養工夫的不同態度：《難養生論》視克制、超越智、欲的工夫為無意義的無稽之談；與此相反，

⁷⁸ [西晉]郭象：《大宗師》注，頁268。

⁷⁹ [西晉]郭象：《齊物論》注，頁79；《徐无鬼》注，頁872。

《莊子注》不但重視此種修養工夫，更提出了無心忘境的工夫境界，及圍繞此無心概念的迹冥、逍遙等諸多理論。《莊子注》的這些思想，顯然值得注意。

《莊子注》與〈難養生論〉之間的思想差異，並不能被輕易忽略或排除。固然，就存在根源而言，依向秀自生說，真樸之性或智、欲之性皆可說是因「生自生」、「化自化」而成；⁸⁰但是就人性觀或價值問題來看，關鍵則在肯認何者為人之本性，而此種價值取向的差異則難以輕易消除。吾人固然可以設想向秀具有一套能夠兼容這二種觀點的價值觀或人性理論，使得二者的思想差異在其中能夠彼此調和而不相衝突，但是此一設想並無文獻資料的根據；從文本材料來看，無法證實向秀持有兼容、調和二者心性觀點的理論。事實上，由向秀與嵇康之間的辯論，也可以看出《莊子注》與〈難養生論〉確實存在著差異：如前所述，向秀《莊子注》的心性論與工夫論觀點，實與嵇康相通；如果對向秀而言，〈難養生論〉的觀點與《莊子注》並無衝突，則也應該與嵇康之觀點相合，他也就沒有必要以此文與嵇康論難了。

然則，向秀為何在自己的不同著作之中，表現出二種完全不同的心性觀點？對此，有二種可能的解釋：（1）、如前所引，史料中有向秀〈難養生論〉之作「蓋欲發康高致也」之說；⁸¹如此，則此文只是遊戲之作，不能代表向秀真實的思想意向。（2）、也有學者提出〈難養生論〉、《莊子注》分別是向秀前後期不同作品的假說；⁸²如前所述，〈難養生論〉大約寫於竹林之遊時期，而《莊子注》的撰作直至其逝世為止，則歷經了相當長的時間；其間他的思想有所轉變，是可能的。如此，則晚期的《莊子注》顯然才能代表向秀最終的完熟思想。這二種解釋都能說明〈難養生論〉與《莊子注》思想差異產生的原因，遺憾的是，受限於史料，考據上無法確定何者為是。筆者傾向接受第一種解釋：既然史傳中早有此記載，而對〈難養生論〉與《莊子注》思想研究的結果也能與之符合，則似乎沒有理由不予採信。然則，無論採用上述何種解釋，其結論都是：《莊子注》才應該被視為向秀思想之代表作。⁸³

⁸⁰ 〔東晉〕張湛：〈天瑞〉注，頁4。

⁸¹ 〔唐〕房玄齡等著：〈向秀傳〉，頁1374。

⁸² 如：牟宗三：《才性與玄理》，頁332；王葆玟：《玄學通論》，頁371。

⁸³ 至於謝靈運云「向子期以儒道為壹」，其實實意旨不易確定。假定是就自然與名教問題而言，則與本文所論心性問題相關但性質不同。蓋肯定真樸之性或智欲之性的差異，不一定即是道儒之異或「自然」、「名教」之差異，因儒家、道家皆主張節制情欲，且肯定

即使只就思想之廣度深度來看，《莊子注》除了提出不同的人性觀和智欲觀點之外，還涉及了修養工夫理論，確實也較〈難養生論〉豐富深刻。就材料來說，雖然《莊子注》只存佚文，但相較於〈難養生論〉之篇幅短小，其所藏思想訊息其實更為豐富。過去學界討論向秀思想，多依〈難養生論〉立論，《莊子注》則鮮少受到重視，這無非是因為文獻缺乏整理之故。但是，經由本文分析，已可證實根據其佚文亦足可重建豐富的心性論思想。因此，《莊子注》應該成為研究向秀思想之主要材料，其意義應該受到重視。

而向秀《莊子注》更有思想史的意義：如本文所指出，向秀對於心、性等概念都有一定見解，於虛靜、無心等工夫理論也有所發揮；這些更與其迹冥、逍遙之說有所關聯。僅由有限之佚文，已可見其思想之深度以及關注議題之廣闊。再者，經由比較，更可以看出向秀心性思想與嵇康相近之處，以及從向秀到郭象心性思想繼承發展之軌跡。傳統上，論及竹林、西晉玄學之演變，或向秀、郭象思想之關係，大多著眼於名教自然觀的翻轉、以及自生獨化說的發展；但經本文分析，可知心性思想其實也是此間思想史演變的重要脈絡與內在理路，值得注意。這些對於深化、豐富魏晉玄學之研究，想必都是有意義的。

真樸之性也未必與主張名教矛盾。對此仍有待進一步探究。〔劉宋〕謝靈運：〈與諸道人辨宗論〉，〔唐〕道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986年影印四部叢刊本），卷18，頁257。

徵引書目

- 王叔岷：《莊學管闡》，北京：中華書局，2007 年。
- 王書輝：〈向秀《莊子注》輯校〉，《國家圖書館館刊》第 88 卷第 2 期，1999 年 12 月，頁 107-143。
- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，北京：中華書局，2008 年。
- 王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書出版公司，1996 年。
- 王曉毅：《郭象評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997 年。
- 李中華：〈向秀玄學思想簡論〉，收入於湯一介、胡仲平編：《魏晉玄學研究》，武漢：湖北教育出版社，2008 年。
- 房玄齡等著：《晉書》，北京：中華書局，1996 年。
- 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1990 年。
- 莊萬壽：《嵇康研究及年譜》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。
- 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年。
- 陶弘景集，王家葵校注：《養性延命錄》，北京：中華書局，2014 年。
- 嵇康著，戴明揚校注：《嵇康集校注》，臺北：河洛出版社，1978 年。
- 曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001 年。
- 黃錦鉉：〈關於莊子向秀注與郭象注〉，《淡江學報》第 9 期，1970 年 11 月，頁 17-32。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1996 年。
- 道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版公司，1986 年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：台灣學生書局，1996 年。
- 劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年。
- 盧桂珍：《境界、思維、語言——魏晉玄理研究》，臺北：臺大出版中心，2010 年。
- 蕭統編，唐·李善注：《文選》，上海：上海古籍出版社，2007 年 10 月。
- 戴璉璋：《玄理、玄智與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。
- 謝如柏：〈罔然無心與真性逍遙——郭象的心性理論〉，《臺大中文學報》第 39 期，2012 年 12 月，頁 71-104。
- 韓國良：《道體·心體·審美：魏晉玄佛及其對魏晉審美風尚的影響》，北京：中華書局，2009 年。

平木康平：〈養生論をめぐる嵇康と向秀との論難〉，收入於木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學史の展望と探索》，東京：創文社，1976 年。

畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：《莊子四講》，臺北：聯經出版公司，2011 年。

Return to Uncarved Status: Study of Xiang Xiu's Mind and Nature on Commentary of Zhuangzi

Shie, Ru-bo^{*}

[Abstract]

This thesis examines Xiang Xiu's concept of mind and nature based on his *Commentary of Zhuangzi* fragments. Many different perspectives from his *Criticizing "On Nourishing Life,"* are discovered, including the jeopardy of wisdom, Nature's returning to the state of the uncarved block, Mind's quietness and cultivation, and no-mind and the realm of forgetting....; moreover, these perspectives should be considered as a Xiang Xiu's masterpiece that builds a profound theory related to his ideas of Ji Ming and Xiao Yao. Furthermore, through the method of comparison, the similar places with Ji Kang can be observed, as well as the development pathways of Mind and Nature from Xiang Xiu to Guo Xiang can be traced.

Traditionally when it comes to the development of Zhu Lin, Western Jin Xuan Xue, and the relation between Xiang Xiu and Guo Xiang, most studies have tended to explore the reversal of Zi Ran and Ming Jiao, the further understanding of Tzu Sheng (Spontaneous Generation) and Du Hua (Self Transformation) of creation. Nevertheless, this study indicates that Mind and Nature is also a noteworthy way to interpret the evolution of thoughts in its contexts.

Keywords: Criticizing "On Nourishing Life" (Nan YangSheng Lun), Ji Kang, Guo Xiang, No-mind and the Realm of Forgetting, Xiang Xiu's Commentary of Zhuangzi, Return to Uncarved Status

^{*}Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University.