

《國立政治大學哲學學報》第五十一期 (2024 年 1 月) 頁 33-71

©國立政治大學哲學系

再探《莊子》「成心」之起源：以偏執心與死生憂懼為線索

廖昱瑋

漢江師範學院歷史文化與旅遊學院

地址：湖北省十堰市北京南路 18 號

E-mail: philosophyliao@gmail.com

摘要

本文將嘗試證成「成心」包含人的偏執情感，並指出人的偏執情感與執著於自我存在有密切關聯，而人之所以執著於自我存在，源於人對於死亡的焦慮。當代對於「成心」有兩種詮釋進路：中性派、負面派。前者將成心理解為認知侷限，後者則認為成心不但是認知侷限，還是一種偏執心態。兩者的關鍵差異在於是否將情感納入成心的內涵，但無論是何種學派，皆沒有深入探討人為何會出現偏執心態。

本論文將站在負面派的立場來分析成心之起源，並指出成心

投稿日期：2023.09.27；接受刊登日期：2023.12.12

責任校對：向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202401_(51).0002

的產生源於人對於死亡的焦慮。筆者將透過分析證明幾點：一，從死亡議題來理解成心較符合〈齊物論〉原意；二，根據第一點，我們對於〈齊物論〉中「死亡」與成心的關係應當重估；三，根據第一點，〈齊物論〉中的修養論「吾喪我」也會有更深入的理解方式。

關鍵詞：《莊子》、成心、死亡、情緒、自我

再探《莊子》「成心」之起源：以偏執心與死生憂懼為線索

壹、前言——探討成心起源的意義

葉海煙指出《莊子》對於「惡」的界定有兩種，一是虛妄，二是迷執，這兩者都涉及人的身心狀態與生命發展。葉海煙認為，虛妄之所以出現，在於人的認知錯誤，而迷執的產生則源於人的情感（1999）。按葉海煙的論述，並以此按圖索驥，所謂的虛妄、迷執，應當就是《莊子》所說的「成心」，如成疏「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」，¹即指出偏執於偏差認知即是成心。以此來看，葉海煙所說的惡便是「成心」所導致的惡。此外也可得知，「成心」所招致的惡在葉海煙的歸類裡，同時具有虛妄與迷執兩種維度。

筆者進一步發現，當代對於「成心」的解釋，同樣沒有脫離這兩種範疇：虛妄、迷執。用當代語境來說，即是認知侷限（偏差）以及偏執心態。所謂的偏執心態，指的是對於自我觀點的執著，是一種情感表現。當前研究或者將成心理解為一種認知侷限；或者認為成心不但是一種認知侷限，還是一種偏執心態。前種立場的學者，認為認知侷限是人在成長過程中必然會受到的影響與結果，因此沒有好壞之分，以下以「中性派」稱之。後種立場的學者，則認為除了受到後天薰習的影響，人的內在本就具有偏執之情，使得一偏之見更加固化，以下以「負面派」稱之。

¹ 郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 67。

以中性視之者，如沈清松，他指出「成心」是一種「先已構成之心」，並說到：「人先有先已構成的主體之心，並以之為指導，以至形成種種物論或意識形態，甚至堅持己見，是己而非人，因此才形成種種是是非非之爭。」(2005: 18)

以負面視之者，如謝明陽，主張按照〈齊物論〉之脈絡，應遵循成疏將成心視為「執一家之偏見者」(2005: 46-47)，這時候的成心就不單涉及認知層次，還涉及情感層次（偏執之心）。周雅清同樣認為成心不但是一種認知侷限，也是陷於自我的偏執心態 (2005: 29)，由此〈齊物論〉探討的是我們如何將翻成心為道心，亦即將人性異化轉為真實無妄的體道之心 (2005: 25-26)。

無論採取何種立場，學者們基本上同意，人世間種種生命困境、行為暴力乃至於政治難題等，與成心作祟脫離不了關係。筆者也同意這一觀察，然而可進一步追問的是，如果人世間的種種問題皆由「成心」而起，那麼「成心」又是從何而生？

對此筆者注意到一個現象，將成心視為負面意義的學者，通常對於「成心為何出現？」這一問題沒有太多的解釋，單純的認為成心就是人與生俱來的負面特質，同時也是《莊子》談論困境的基本預設。反之，以中性來分析成心者，則往往指出人的認知受後天薰習、情感互動等影響，才使得認知受到局限。以此可知，成心究竟是「『執』一家之偏見者」還是「一家之偏見者」，不同的立場決定著「成心」有沒有形成的原因。

對此筆者則進一步反思，如果成心包含著偏執心態的解釋較為合理，那麼真的無法對「成心」進行追本溯源嗎？偏執心態究竟是與生俱來的，還是其背後依然有形成之脈絡？

「中性、負面」之差異，只在於有沒有將偏執心態納入考量，但基本上應不反對認知判斷會受到後天影響，也不反對認知會受到情感

影響。現下的問題只在於，我們如何找到人的其他特性，以此來說明這些特性正是偏執心態成長的養分。此外也要追問，如果從這條理解進路來詮釋「成心」，是否對我們理解《莊子》有更多幫助。

對此筆者注意到，如前述，認知侷限的形成受到環境與情感的影響，但偏執心態，同樣有某些情感作為推動。例如〈在宥〉「世俗之人，皆喜人之同乎己，而惡人之異於己也。同於己而欲之、異於己而不欲者，以出乎眾為心也。夫以出於眾為心者，曷嘗出乎眾哉！」² 大家都喜歡別人的意見跟他一樣，就能夠凸顯他判斷的正確性。反之則討厭遇到意見相左之人，因為這樣無法凸顯自身的價值。這種希望別人肯定自己的欲求，有可能使偏執心態形成或是加強偏執心態。如〈齊物論〉提及技藝高超的昭氏、師曠、惠子等人，對於自身的技藝感到驕傲，想要受到大家的一致認可，由此雖然他人不明白這些技藝的有趣、價值之處，還是「偏執」地希望他人可以理解（即對自我觀點的偏執）。³

但除卻上述「自我喜愛」與「偏執」的關係，筆者認為偏執心態尚有一個更深層的源頭，即「悅生惡死」的情感判斷。人對於生死的價值判斷，不僅僅是認知作用的活動，我們對於生死的喜愛、厭惡本身就是一種價值判斷，由此判斷既有認知層次的，也有情感層次的。

筆者將在本文嘗試證明，「悅生惡死」的情感判斷才是負面派「成心」產生的根本原因，筆者以下將按照幾個步驟分析此點：

首先筆者將指出，「成心」與「死亡」有一條密切連結，成心的產生源於人對於死亡的焦慮。由此筆者則將從〈齊物論〉作為主要切

² 郭慶藩，《莊子集釋》（中），頁 400。

³ 〈齊物論〉：「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身无成。若是而可謂成乎，雖我亦成也。若是而不可謂成乎，物與我无成也。」（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 80）

入點，探討成心與死亡的連結如何呈現在整個篇章之中。第二，筆者認為要解決成心問題，就是要解決對於死亡的恐懼與排斥，由此死亡議題不是成心議題的附屬品，也不是分別獨立的議題，而是交互影響的關係。第三，前述兩點將影響我們對〈齊物論〉中「死亡」與成心關係的理解方式。第四，對於成心起源的分析，將有助我們重新思考〈齊物論〉中的修養論「吾喪我」更深入的面向。

貳、中性派學者對於成心起源的分析

將「成心」視為中性義者，如莊錦章將成心（包含認知與情感）視為一種認知侷限，這種侷限可能受到社會環境、自我偏好的影響（Chong 2011: 428），人的判斷既然受到過往經驗、思維習慣等影響，就必然導致觀點上的限制（Chong 2011: 442）。

賴錫三則認為成心即是人的意識型態，成心可說是出於認知活動的必然。是非由語言符號的區分和偏執所產生，「名」確立了某些本質內容或價值標準，但同時也限定或裁縮了事物的可能性。也正因為此，離不開語言的思想、價值或是文化，都有所侷限，因為這些觀點都是被語言分類給支配的，語言分類決定了我們觀看世界的視角。語言作用是有意義的指涉，但卻不會是絕對真理，而只是暫時性的價值，然而人們卻經常將暫時性擴張為絕對而普遍，遺忘了自己觀看視角的限制性。換言之，〈齊物論〉所謂「是非」，是指名言知見被固執化、封閉化之後，偏執一端知見又唯我獨尊的心態和後果。也就是說，「是非（偏執）」是由「成心」作祟的後果。人的知見分辨、言語爭鋒所造成的生命傷害，背後都有著「成心」在推動，《莊子》似乎悲觀地認為每個人幾乎都以「成心」為師，而成心便是「是非」真正病原。由成心推動的是非爭辯，將導致人生種種耗損與傷折，可以說它也是人生「失養」的病灶。這種固化的成心知見，用現代的話說便是深陷意識型態的牢籠（賴錫三 2019：23-27）。

筆者注意到，在賴錫三的分析上，顯然也注意到了偏執問題，但他將偏執與成心區分開來，那麼他如何解釋偏執在是非爭論上的作用？

對此，賴錫三指出，從語言符號與價值的關係來看，語言符號乘載著價值，價值也透過語言符號的使用（包含禮樂、典章制度等）傳遞出去。但價值與符號一旦有了穩固的連結，就是價值觀開始僵化的時候，而價值觀的僵化，必然就帶動意識形態的僵化以及他者暴力(2019: 282-302)。據此可說，價值僵化帶動意識型態的僵化（認知侷限、成心）以及他者暴力（偏執），由此可說是非爭論是認知侷限與偏執心態綜合的結果。

陳賡則以「自我建構」的角度來談成心如何產生，〈齊物論〉「非彼无我，非我无所取」之義，在陳賡看來，便是一種認知活動的過程。首先，陳賡這裡的「我」只是物之偏，而不是物之全。因為這裡取的主體是「我」，而不是「吾」（取「吾喪我」中的吾、我相對）。取本身看起來是一個主動的自取行為，但其實所取者乃物之偏，於物有所取，則有所不取。取與不取，表面上在於「我」之主動。而知言的形成過程就恰好是「我」取「彼」的過程，彼我亦在這個過程中誕生。對陳賡來說，人的認知活動逐步發展，就必然帶有偏見。

「成心」即「成見」，它是日常狀態下我們理解事物的基本視域。這意味著無論理解與認識如何展開，它都是具體的時空世界展開的，而且認識總是與站在某些特定的位置形成的觀看相聯繫。因而成見即偏見，它蔽於全體而見於一邊一角。自有形體之後，既出生之後，人就帶著在這個世界裡積聚而來的的位置、時間、傳統、習俗等所構成的視域，這一視域就是理解一切東西所不得不攜帶著的有色眼鏡。不管是智者，還是愚者，不管是有意識，還是無意識，都無法擺脫觀察事物與世界的「成見」。「成見」因此也意味著人審視世界與事物的視域性方式，即人總是從他的某個或某些時位架構，達成對事物的觀看。但在世俗狀態下，人站在特定時空中的觀看，看到的是處於特定時空

裡的現象，卻不是這些特定的觀看以及構成觀看的時空自身。時空自身反而成為達成日常觀看的形式，沒有成心，觀看不能出現；有了成心，觀看必定成為視角性認識，即不能避免一偏之見的遮蔽。這一觀看本身也是「我」的「成見」進入觀看、主導觀看的過程，就此而言，所見的並不是中性的現象，而是滲透著價值判斷（是非美惡）的「觀點」，「觀點」既意味著在某些特定「點」上達成的看，也意味著所看的乃是一些「點」（陳賡 2022：79-92）。

陳賡認為人皆無法擺脫成心，因為成心關聯著主體觀看事物的視角性方式：一方面，主體總是攜帶著他的主觀性因素（情感、態度與經驗等）從他的特定位置（某種立場以及與此關聯的生活形式和文化傳統等），達成對事物的觀看；另一方面，事物不可能非視角性地、完全透明地自我呈現，而總是以側顯的方式被給予，所給予的總是事物的某些側面。所以說成心體現的是人的有限性（陳賡 2012：40-46）。

從上述可以得知，將「成心」視為認知侷限者，並不否定情感對於人的認知會產生作用，如個人好惡影響個人觀點，可知情感會影響認知內容固化成「成心」時，它的内容物。另一方面，「成心」要能夠進入「是非」層次，則需要「偏執心態」的參與。只不過，採取中性立場的學者，雖然提及認知侷限的產生涉及情感，也注意到人的情感之中包含著偏執，但卻沒有進一步探討偏執之心從何而生，並且將偏執情感排除在「成心」之外。

參、解釋「偏執心態」之線索

如前述，中性派的學者皆注意到了情感在「成心」中具有一定程度的作用，但只談認知侷限產生的原因，而沒有思考人為何會出現偏執心態，也不將偏執心態納入成心的範疇。有趣的是，無論中性派或是負面派的學者，似乎都認為偏執心態不需要特別討論，而將其視為人既有的、容易受認知影響以及影響認知的情感特質。

那麼我們該如何解釋偏執心態的起源？筆者認為，洪嘉琳對於「吾喪我」的討論，提供一個線索：

當我們去追問：何者為我們所執取之生命？我們如何知道自我存在？等問題時，或許會發現：在大部分的情況下，人們通常不是執著心靈層面之生命，而較容易就形體來計取生命之存在；或許正是由於有形，且有所相對於他者，我們才能夠認識到（自我）之形體，從而認知到自我之存在。換言之，對自我存在與生命之執著，其實也與相對性視野息息相關……自我之存在，毋寧是透過與他者之相對而認知到的。再者，人們會從許多觀察對象上，認知到物體之壞滅及生命之消逝，由此而體認到生命會消逝之事實，於是形成人們對死亡之觀點；加上前文所謂對自身存在之執著，對死亡之恐懼於焉產生。由此觀之，有形性與相對性也可以說是人們較在意形體消亡之緣故——因為心靈之無形，使我們也不易觀察、亦較難與他者相互對照，以明白自己之心靈有否清醒而有智慧地運作。是以，相對性正是促使我們觀察、對照，從而發現自我、認知自我，乃至執取自我之關鍵。（洪嘉琳 2007：162-163）

洪嘉琳從「吾喪我」作為分析的線索，指出「吾喪我」是將「自我」中原有的部分給排除，此部分也就是「相對性的我」，包含人的「成心」。洪嘉琳認為，對於自我存在與生命的執著，會影響我們的認知態度，也就是當我們在建構觀點、立場時，對於自我存在與生命的執著情感，將使得我們不自覺執著於有形、外顯且相對性的事物，而產生認知侷限，這是因為這些「存在」最易於觀察。其次，人們透過對於外在事物的觀察，也會注意到事物消逝、人類死亡的現象，當注意到萬物都會消逝，基於對於存在與生命的執著，人便開始產生「悅生惡死」的態度。

簡述之，洪嘉琳認為「成心」（中性派）的產生，一部分與人對於自身存在與生命（以下簡略稱生命）的執著有關，我們對於生命的在意，使得我們產生急迫感，需要找到生命存在的證明，於是急忙透過顯而易見的外在事物，來證明自己的存在，但這些事物都是片面的，因此也就有「成心」（中性派）的問題。換句話說，成心的產生，與人對於生命的執著有關。也正因對於生命的執著，人有悅生惡死的態度。

按洪嘉琳的觀點，「成心」的產生具有工具性的特質，成心的出現是人們為了用它來證明生命的存在，也就是透過片面的認知來彰顯自我的存在。

相似的說法也可在王夫之對〈齊物論〉「悅生」的解釋找到，其指出：

說生者，說其生之有知而已。生之有知，生盡而知無寄，況萬歲乎？知飲酒之樂，而不知哭泣之哀；知哭泣之哀，而不知田獵之樂。一開一交，哀樂相舛。則既死之後，萬歲之奚若，何能知耶？然則生無可說，死無可惡。不但化聲為天氣之所吹，舉凡官骸之用，心知之靈，皆氣機之變耳。知至于此，則生死忘而利害其小矣，利害忘而是非其泯矣，是非失而仁義其不足以存矣，仁義不存而物論之成虧無定矣。滑焉、湣焉，以聽萬歲之不可知，此之謂「知止於其所不知」。（王夫之，《莊子解》，頁 116）

悅生的原因是因一般人認為活著才能擁有「知」，死亡或萬代後「知」就沒有寄託之處，因此有了悅生惡死的態度。然而王氏指出《莊子》認為死亡與萬代之後的事皆無法得知，由此沒有理由對於生死產生特定的情緒。接著王氏以氣化的觀點來解釋「官骸之用、心知之靈」只是氣的變化，如果了解這點就能夠突破一般人對於死亡的態度。

在這裡王夫之的解釋提出了一個值得注意的連結，即將「生」與「知」連結起來，指出一般人認為形軀與意識活動有密不可分的關係。此外，王氏解釋「吾喪我」的「喪我」之義時，說到：「昔者子綦之隱几，嘗有言以辨儒墨矣……故我喪而偶喪，偶喪而我喪。」⁴ 其指出「偶」即是「彼是」，也就是認知判斷，一般人認為我們的生命由「彼是」而展現，由此「喪我」即是去除「彼是」的判斷。我們將此連結前述的「生」、「知」，則可說我們藉由認知活動的開展來展現意識，也就是自我的展現。而王夫之認為，人們會害怕死亡是因為著迷於心識活動（包含人的認知功能），我們又藉由認知判斷來展現自我。由此王氏對於「旦暮遇之」一段寓言的理解進路就具備特殊的意義：一來連結了「生」與認知活動，二來指出「生」的存有與否都只是氣的變化，因此不必執著於心識感受上。這即是將「認知活動」與「意識、自我」做出連結，由此，我們在理解〈齊物論〉的自我存在的問題時，就必須注意到，我們對於認知的執著有可能與我們對於生命的執著有關。

綜合洪嘉琳與王夫之的看法，「成心」與「死亡」的一個連結是：人們總是以心識活動證明自我存在，但人的心識活動過程卻容易產生片面的認知觀點，據此可說「成心」（中性派）的產生是人們抗拒死亡心態下的副產品。

洪嘉琳與王夫之雖然都注意到執著生命的心態跟認知侷限有密切關聯，卻沒有進一步解釋，為什麼人們擁有對既有認知的偏執心態是如何出現的。不過他們對於成心與生死的討論，給了我們一個很重要的線索，即偏執心態與悅生惡死的態度或許有很密切的關連。

⁴ 王夫之，《莊子解》，頁 94。

肆、負面派的分析進路——〈齊物論〉裡的「自我存在」與「偏執心態」

按上述，「自我存在」的問題與認知、偏執情感有密切的關係，那麼需要進一步追問的是，偏執心態和成心的關係是什麼？「自我存在」的問題又如何造成偏執心態？對此，我們可從〈齊物論〉中的相關段落來分析。

一、「偏執心態」與「成心」

前述提及中立派與負面派的兩種立場，其關鍵差異就是是否將偏執情感納入成心，由此需要探討的是，在文本解讀上，成心是否蘊含偏執之心。筆者認為基於兩個理由，我們應將偏執納入成心的意涵：一是情感本身便是一種判斷，另一則是成心蘊涵兩種情感：「好惡」以及「偏執」。

就第一點來說，〈齊物論〉提及，人不可能沒有價值判準成於內心就有是非（未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也）。⁵乍看之下價值判準似乎屬於認知判斷，但需要注意的是，價值判斷本身也是一種情感判斷，如陳賡指出先秦思想對於道德判斷具有相當的複雜性，對某事物「善」的宣稱，同時包含情感傾向（喜好）與認知理解（good）（陳賡 2000：106）。同樣的概念運用在「惡」，當人對某事物指稱為「惡」時，表示在他眼裡這事物既是被厭惡的，又是帶有負面價值的（bad）。由此善惡、好壞不但是價值判斷，也是情感判斷。

⁵ 郭慶藩，〈莊子集釋〉（上），頁 61。

明代王陽明也提及：

「如好好色」，「如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行。
只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立個心去好。
聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不
是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中
不曾聞得，便亦不甚惡。亦只是不曾知臭。

（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 19）

王陽明雖然是以「好惡」的概念來說明道德判斷與道德情感，但他所使用的例子卻可以很好的說明，當我們喜愛或是討厭一個事物時，並不是先對其進行價值判斷再決定對它的喜好。我們對於事物的價值認定與喜好是同時進行的，據此可說價值判斷本身就是情感判斷。

第二點，成心既是價值判斷也是情感判斷，而情感判斷除了「好惡」，還包另外一種情感，即對於好惡的偏執。筆者將以〈德充符〉的相關段落說明此點。首先，〈德充符〉提及兩次對於「無情」的解釋：

无人之情，故是非不得於身。

吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 222-227）

「無情」作為修養之概念，簡單來說是要去除好惡、立場，以及不以人為的方式干預生命，而順應自然。按〈德充符〉的說法，常人誤以為「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑」這些變化是人為所能干預的，⁶ 所以就以自己的價值判準妄加干預，但

⁶ 〈德充符〉：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 218）

以個人好惡來「益生」，最後反而會「內傷其身」。「好惡」何以會「內傷其身」？如果只是簡單的口味、審美上的偏好，並不會被《莊子》所反對，如〈齊物論〉便肯定不同的生物有各自的偏好，因此沒有同一種價值標準能規範所有生物。⁷但當我們對於自身的價值判準產生了偏執，認為自己的觀點才是唯一真理，並以此去規範他人時，便會出現是非爭端。

如〈齊物論〉提及「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」⁸以及「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之」，⁹可呈現這個道理。儒墨各堅持自己的觀點，並以此相互攻擊，這種爭辯的現象便是根源於偏執心態。人們偏執於自己的立場，便會輕視異己者的觀點，認為只有自己的觀點才是真理，而這就是人們產生衝突的原因。而衝突對於《莊子》來說，只會讓心靈逐漸走向滅亡的狀態，因此說「好惡內傷其身」。

由此好惡如何內傷其身？此答案是，如果順著好惡形成是非，就會內傷其身。那麼好惡為何會變成是非？答案則是人們如果對於好惡產生執著，那麼就會將自我的觀點當作「是」，異己者當作「非」。

根據上述的分析，我們重新來看「成乎心而有是非」一句，我們若將偏執納入成心的範疇，則可說人如果執著於自己的好惡，就會使得是非產生。這樣的理解方式才能夠解釋為何有了成心就會有是非，抑或是成心如何造成是非。

⁷ 〈齊物論〉：「民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猨狢狙以為雌，麋與鹿交，鯨與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 98-99）

⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 68。

⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 71。

二、偏執心態與自我存在的執著

前述提及偏執心態與成心的關聯，在第二部分筆者則嘗試指出，對於自我存在的執著，是偏執心態產生的根源。首先，在〈齊物論〉關於辯者爭論的現象裡，會看見不同立場的人固執地堅持自己的觀點，相互爭辯且無時不刻不想鬥倒對方：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！
(郭慶藩，《莊子集釋》(上)，頁 57)

其中「其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也」等句，都是辯者相互攻擊的行為表現，這些攻擊表現，背後顯示著辯者偏執於自己的觀點、誰也不服誰的心態。亦即「爭辯」本身就是一種執著於自我觀點的表現。

但人為何會執著自我觀點，筆者認為，這與前述洪嘉琳所提到的，人對於自我存在的執著有關。〈齊物論〉隨後指出爭辯是非、偏執心態背後的原因：「非彼无我，非我无所取」。¹⁰「彼」指向爭論過程中的種種負面情態，「我」即自我，而「取」則可解釋為「彰顯」（陳鼓應 2011：49）。所以「非彼无我，非我无所取」一段，應當理解成辯者從這些爭辯的情緒中感受到自我的存在，沒有那些偏執情態，就

¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》(上)，頁 61。

沒有我存在；沒有我，那些偏執情態就無法彰顯（陳鼓應 2011：49）。可顯示出辯者將出於爭辯的偏執反應當成自我的一種展現，並以此感受「自我」的存在。換句話說，「執著自我觀點」與「執著於自我存在」有密不可分的關係。

從此來看，除了爭論對錯外，爭辯所帶來的額外好處是，爭論的情緒反應使得我們感受到「自我」的存在，也間接顯示出「自我」是什麼，亦即我們透過「彼是相對」的認知過程來「建構自我」。

陳賡提到：

當事物作為「彼」與「我」相對時，它本身已經包含了來自「我」的因素，以我加之而後彼才能謂之為彼。彼我之間具有共生同構的關係：彼我是在分別中得以對待的，是在對待中得以共生的。（陳賡 2022：80）

爭論之所以出現，在於我們認識到自我與他者之間的不同，而也正是因為認識到自己與他人的不同，我們才能找到「自我」是什麼，以此「建構自我」，可說「爭辯」與「建構自我」有交互影響的作用。

但要進一步追問的是，為什麼我們要透過「爭辯」這種「執一家之偏見」的方式來處理「執著於自我存在」的情緒？〈齊物論〉接著說到對於「真君、真宰」的探問，便是對於這種情況的省思。

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而无形。百骸，九竅，六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，无益損乎其真。

（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 61。）

我們承續「非彼无我」的問題來看「真宰」，會發現「真君、真宰」是〈齊物論〉對於「真正的自我」究竟如何存在的叩問。《莊子》論及一般人將情緒反應當作自我的彰顯，然而這些情緒所依據的根源卻是不得而知的。換句話說，將基於爭辯而產生的情緒等同於「自我」是不合理的，因為我們不知道引發情緒反應的源頭。接著《莊子》指出，即便真的有「真正的自我」——「真宰」，也無法找到它的蹤跡，然而「真宰」實際上已在運作，只是無法看見它的形貌，由此它是有情實而無具體樣態的。我們若要從具體的形軀（百骸、九竅、六藏）去尋找真正的自我，是無法找到的，但即便無法從具體的感官世界去尋找真正的自我，也不會損害它的真實性。從此段來看，《莊子》認為我們無法從外在的形貌去找到「真正的自我」，但真正的自我究竟存不存在呢？在《莊子》看來，從一般的智識是不會找到答案的，但即便如此，也無損於它的真實性。

既然無損其真實性，常人為何執著於從一偏之見找到「自我」？亦即從自我觀點來探索真君、真宰呢？〈齊物論〉在此段雖然沒有明確的論述，但連結到「非彼无我，非我无所取」一句來看，這些探問、爭辯背後皆蘊含著，我們有「證明自我存在」的迫切需求（如前述洪嘉琳的觀點）。

常人急需證明「自我存在」，而他們所使用的方式，從認知上來說，是透過「彼是」差異，來感受「我」與他人的不同，並以此證明確實有一個獨立於其他事物的「我」存在；從情感上來說，則是透過爭論過程中的情感反應，來證明「自己正在經歷這些情緒」。如同笛卡爾「我思故我在」的論點，證明我存在的方式便是透過我在思考，因為一個正在思考的事物不可能不存在，否則它就無從思考。同於此理，正在經歷這些爭辯情緒的主體必定是存在的，那就是我，且如果沒有我，這些情緒就不會彰顯出來，由此這些情緒彰顯正是一個證明自我存在的方式。

要如何證明筆者這種詮釋方式為真？證據便在下面一段，〈齊物論〉接著提到關於人堅守自我觀點而不願妥協的景況，筆者認為這是批評辯者心態的延續，且與死亡憂懼有很大的關連。

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，
而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲
役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？
（郭慶藩，《莊子集釋》（上），頁 61）

〈齊物論〉提出一個描述：人一旦有了生命、發展出認知活動，便會開始堅持我們自己的觀點，一直到我們死亡。¹¹ 這將使得我們執著於事物的是非判斷上，與他者因觀點相異而相互攻擊磨擦，可怕的是我們不知道停止，不斷的做出這些會傷害自己的行動。

其後〈齊物論〉提出一句批評「人謂之不死，奚益？」關於這句話，歷來有不同的解釋。如宣穎提到：「縱生何用？及形化而心亦與之化，靈氣蕩然矣。」¹² 即心靈隨著形軀的變化而跟著變化，則無法保有心靈的活力。成玄英的解釋與此相近。¹³ 王叔岷則引用〈田子方〉「哀莫大於心死，人死亦次之」來解釋這段，即雖然人看起來沒有死，但心已經死了（1999: 55）。陳鼓應則理解為「這樣的人生雖然不死，但又有什麼意思呢？」（2011: 50）

筆者認為，上述的詮釋者皆忽略了「人謂之不死」一句中「人」所指涉的對象，亦即「不死」的觀點是由哪個「人」所提出（謂之）的？

¹¹ 王先謙：「真君所在，求得不加益，不得不加損。惟人自受形以來，守之不死，坐待氣盡，徒與外物相撓，視歲月之行盡如馳，而莫之能止，不可悲乎！」（王先謙，《莊子集解》，頁 12）

¹² 王先謙，《莊子集解》，頁 12。

¹³ 成玄英：「耽滯如斯，困而不已，有損行業，无益神氣，可謂雖生之日猶死之年也。」（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 66）

首先，「真君」、「真宰」如果指向的是「真正的自我」，那麼如上述分析，〈齊物論〉已指出我們無法從具體的形軀（百骸、九竅、六藏）去尋找真正的自我。如果真正的「生死」依據的是真正自我的存有與否，那麼〈齊物論〉的作者就不可能宣稱「形軀只要不消亡，人就依然活著」的觀點，因此這裡的「人」不可能指向作者，也不可能指向作者所認為的理想人格。

由此筆者認為，「人謂之不死，奚益？」中的「人」指的應當是「世人」或著是「辯者」。而「謂之」的「之」，所是指涉前述辯者「物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」以及「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸」等行為。這兩段行為描述指出辯者有了生命卻拿生命來相互爭鬥，可悲的是這些爭鬥所造成的種種攻擊、情緒反應，還被辯者拿來當作生命的展現，也就是「人謂之不死」。以此來看，「人謂之不死」一句應當理解為：辯者說這些爭論行為以及連帶的情緒反應是「不死」的展現，但那又有什麼幫助呢？（奚益？）

「奚益？」即是〈齊物論〉作者對於辯者說「不死」做出的批評，那麼為什麼辯者要強調自己「不死」？筆者認為還要再連結到〈齊物論〉對辯者的批評「近死之心，莫使復陽」，亦即這些人相互鬥爭，只是讓心靈消亡。對此辯者則反駁：爭辯不但不是「近死」，反而是「不死」的展現。

以此來看，「不死」這個反駁，想呈現的是，辯者認為爭辯是一種「生命的展現」。辯者之所以偏執於自我觀點，是因為那些觀點是「我」（彼是之「是」）的代表，所以不得不捍衛。再者，這種偏執心態所衍伸的種種情緒，又是「我存在」的證明。因此無論是偏執心態或是衍伸的種種情緒，都可以幫助辯者回應「證明自我存在」的問題。

在接受上述的詮釋後，我們可以以此將「大知閒閒」、「真君真宰」、「人謂之不死」三段論述做意義上的連結，首先《莊子》提出辯者出於爭辯而產生種種情緒，並使得心靈枯竭，但辯者卻認為爭辯

的活動（包含情緒反應）能夠使得他們感受到「自我」的存在。《莊子》接著反省「真正的自我」究竟是否能夠透過這些外顯表現來掌握，最後認為我們雖無法以一般的智識去掌握真正的自我，但也不會影響到它的情實。辯者卻在有了「形」後，將我們的生命耗費在爭論上，且還認為爭辯等外顯行為是一種自我的展現。

伍、「偏執心態」由「悅生惡死」而生

綜合上述所分析，人們有感受、證明自我存在的需求，觀點、自我區分等認知活動的建構能夠使人感受到「自我」，我們又進而透過爭辯以及隨附的情緒反應來加強「自我的存在」的感受。據此可說，「自我存在」的需求導致我們偏執於自我觀點，也就是說成心（負面派）源於我們需要感受自我存在。

然而進一步要追問的是，人為何又有「證明自我存在」的需求？筆者嘗試指出，這個需求源於我們對於死亡的恐懼。以下將援引當代心理學的進路作為解釋，再進一步說明如何在《莊子》中證明此論點。

一、當代心理學的輔助觀點

首先，精神動力學說指出，人的種種行為（無論合宜的、精神病理的）都是內心種種力量相衝突後的結果，因此個體的精神動力學包含內心運作的各種潛意識和意識的力量、動機與恐懼。進一步追問下去，是哪種力量、恐懼與動機的衝突呢？這種意識和潛意識掙扎的內容是什麼？從存在主義治療的角度來說，既不是本能被壓抑的衝突，也不是內化的重要他人所造成的衝突，而是面臨「存在的既定事實」所造成的衝突。這些「既定事實」世人無法逃避的部分，其中之一即是「死亡」（亞隆 2019：34-37）。亞隆（Irvin D. Yalom）將此段描述化為一公式：對終極關懷的覺察 → 焦慮 → 防衛機轉（2019：39）。

亞隆指出害怕死亡、對於死亡感到焦慮是一種普遍現象，而面對樣的焦慮與擔憂，使得人耗費大多的能量在否認死亡 (2019: 78)。接著亞隆引用齊克果對於「恐懼」(Fear) 與「焦慮」(Anxiety) 的區分，前者是對於特定對象所產生的情緒，後者則是對於「空無一物」所產生的情緒。人的焦慮就是喪失自己，成為無物，而我們對抗焦慮的方式就是把它轉為恐懼，亦即將對於無物的害怕轉為對於特定事物的害怕 (2019: 81)。

從存在主義治療的觀點可得知，「擔憂死亡」為一普遍的現象，而這樣的狀態會使得人去轉化對於「死亡」的理解，將其連結到某些事物，藉由逃避這些事物來免除對於死亡的焦慮，這是種否定死亡的方式。

以此來理解〈齊物論〉中自我存在與偏執心態的問題，則我們可說，「自我存在」的需求其實並不是人的終極需求（或說終極焦慮），我們需要證明自我存在，其實只是我們對於死亡焦慮的一種轉化，將「死亡」轉為概念較為清晰的「自我」，再透過捍衛自我，達到否定死亡的心理作用。

那麼在〈齊物論〉中，「自我」如何捍衛？首先如前述，「觀點、觀點衍伸的情緒」被常人等同於「自我」，由此捍衛立場就是在捍衛自我存在，同時也就是在否定死亡、逃離對死亡的恐懼。加上前述所提，爭論過程中所產生的情緒反應，被常人用來強化「自我存在」的感受，也就同時具有「逃離死亡」的功用。

因此，以存在主義治療的觀點反省「人謂之不死」一句，那麼辯者之間的爭論便透露出兩種意義：一，辯者藉由爭論強化對於自我存在的感受；二，爭論是為了抵抗「自我」被否定的防衛，進一步說，爭論是為了消弭對於死亡的焦慮感。針對第一點，從上述對「非彼無我」一段的理解可找到其如何在〈齊物論〉展現。第二點我們則可與「喪我」一詞連結，若我們將特定觀點「等同」於「我」，那麼出於

對於死亡的害怕，我們便會抗拒觀點被他者否定，因觀點被否定，我們原先建構的自我也就隨之瓦解。除此之外，我們對於死亡的恐懼，可能也被我們轉化為具體、有目標的，面對他人否定的憤怒乃至於種種情態，當我們以為我們對於自己被否定感到「憤怒」，但事實上是害怕自我存在因此而被否定的「恐懼感」。

總結來說，我們可以透過兩個層次來解釋人為何會執著於既有觀點：第一，常人透過觀點來建構自我，觀點瓦解就好像「自我」也隨之瓦解，但這會挑起我們對於死亡的畏懼，因此我們會出現偏執情感來捍衛觀點（自我存在）；第二，透過爭辯的情緒反應，會加強自我存在的感受，由此偏執之心所帶來的衍生情感，也能夠幫助我們迴避對死亡的恐懼。

二、悅生惡死導致自我存在的執著

按上述，我們已經知道了「偏執」、「自我」與「死亡」三者之間的關係，也知道偏執情緒出於對自我存在的執著，接下來要論證的則是，我們如何說明執著於自我存在是源於悅生惡死？按前述心理學的理解，執著於「存在」是一種對於死亡的認知扭曲。「自我存在」的問題相對具體、具有明確目標，但「死亡」卻無法以認知掌握，由此人們會將死亡問題轉化為存在問題。

首先，人們在意死亡而且害怕死亡，這在《莊子》中有許多描述，賴錫三便指出，《莊子》以「懸」當作為對死亡的隱喻，意即我們對於死亡的憂懼，就像是將我們倒吊在半空之中，我們時時刻刻受著倒吊之苦，且不知道何是會突然掉落（2019: 234-240）。那麼對於死亡的畏懼，真的會被轉化為「自我存在」的問題嗎？筆者注意到，在〈大宗師〉中確實有這樣論述的段落，首先〈大宗師〉提及：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎！

（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 245-249）

此段描述總共涉及三個問題：一是如何面對生死；二是觀點批評與情緒感受之問題；三則是形體消逝之問題。如果此段意旨一致，那麼事實上這三個問題可歸結為一個問題，即人如何面對生死存亡。

〈大宗師〉將人的形體譬喻為「舟」，常人以為將舟放在無人知曉的地方，舟就可以永遠被保存，但無論藏在哪裡，終究逃不過時間、造化的改變。人的形體也是如此，人們往往在意自己的形體、生命，但卻不知道生命的變化是自然的常理，是人無法干涉的規律。

以此，「泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫」以及「譽堯而非桀」等句，便是在指出人們堅守自己的觀點，相互攻擊卻又相互依賴。我們若將前述〈齊物論〉的觀點放進來則可理解，人們活在彼此的相互評價之中，他們透過爭辯來感受自己存在，他們也透過「彼是」來建構自我，因此他們生存的方式就是透過不斷的相互攻擊來苟延殘喘（相响以溼，相濡以沫）。一旦停止攻擊，他們將失去對於「自我」的感受，而重新面對對死亡的恐懼，這將使他們無法生存。

〈大宗師〉認為這種困境是源於我們對於死亡的畏懼，只要我們能夠忘記對於生死的害怕（兩忘），坦然面對死生常然，便能夠消解對於自我、觀點的執著，讓自己活在更舒適的處境。

從此我們可以看出，人們將觀點、形體都當作是自我存在的證明，進一步說，則是當作人「活著」的證明，而對於觀點、形體的執著，都是源於「悅生惡死」的態度。

子祀子輿子犁子來四人相與語曰：「孰能以无為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跣足而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者，又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」

（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 263-265）

〈大宗師〉後續一段則可視為反面的佐證，此段《莊子》以理想人格不拘泥於形體變化的敘述，來說明理想人格對於死亡的克服。

此段寓言從一個關鍵的前提出發，即理想人格認為「死生存亡」為一體，因此克服了對於死亡的擔憂。寓言中提到子輿因為疾病而發生了形體的變化，但子輿的態度卻是泰然任之。從生死的角度來說，子輿之所以不在意自己的形體因疾病而改變，是因為他隨順自然的變化而不害怕死亡，因此能夠不執著於自我存在。

由以上兩段〈大宗師〉的描述，我們便可說悅生惡死的態度將使人執著於自我存在。而再根據前述，自我存在的焦慮導致人對於「自我」（包含形體、觀點）產生執著，而對自我觀點產生偏執之心。

陸、重讀「成心」與生死問題

上述已證成「悅生惡死、自我存在、偏執情感」三者之間的連結，本節將重新回到〈齊物論〉來看「成心」以及「悅生惡死」的概念連結，筆者認為按照前述的分析，會改變我們對於〈齊物論〉中「生死」一段的理解。此外按前述的分析也將有助於我們重新理解「成心」之於修養論的角色。

一、重估〈齊物論〉中的生死問題

〈齊物論〉的篇名解讀方式大致有兩種解釋：齊「物論」或是「齊物」論。前者旨在消弭各種「爭論」，¹⁴ 後者則是注意到篇章中「物我」之間的同等，¹⁵ 此兩種皆可以在本篇中找到支持的論述，且二者在意涵上也能夠互相補充，蓋因「消弭爭論」須以「物我同等」作為根基，承認彼此的差異性後，方可尊重他者與自我的歧異。無論何種解釋，大致上都認為〈齊物論〉之思想核心，在於如何解決觀點衝突，由此，在一般的認知裡，自「南郭子綦隱机而坐」一段始至「莊周夢蝶」結束，我們大致會同意所有的寓言、論述都會以「是非」、「成心」為主旨。不過〈齊物論〉中「旦暮遇之」一段，筆者認為有一值得注意之處。

¹⁴ 林希遠：「物論者，人物之論也。尤言眾論也。」（崔大華，《莊子歧解》，頁 36）

¹⁵ 郭象：「夫自是而非彼，美己而惡人，物莫不皆然。然，故是非雖異而彼我均也。」（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 48）

在該段寓言中，開頭瞿鵲子提出一段看似理想境界的描述，並認為是理想的行為方式，但卻被理想人格的代表長梧子所否定，其反駁為「女亦大早計，見卵而求時夜」，即指出瞿鵲子尚未能體認其道理，便想當然耳的將特定的言論視之為真理。後續長梧子以許多例子來說明觀點的不確定性，在此尚與「是非」問題有關，¹⁶ 不過其中《莊子》又以生死問題，來作為扭轉認知的說明方式。

予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知其歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 109-111）

麗之姬的故事被用來說明一般人對於死亡的認識：麗之姬原來認為嫁到晉國會受到悲慘的遭遇而哭泣，但真正到了晉國卻受到了很好的待遇，因此對於原來哭泣的舉止感到後悔。而這就好像人們對於死亡的厭惡，也有可能是來自於錯誤的信念，《莊子》指出，有可能「悅生惡死」是因自幼喪家而不知道歸途，死亡才是真正回到家鄉，以此來鬆動我們既有的信念「悅生惡死」。此段闡述死亡的段落，既是在論述如何克服對於死亡的畏懼，也是在探討我們的認知（包含死亡）

¹⁶ 〈齊物論〉：「瞿鵲子問乎長梧子曰：『吾聞諸夫子，聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵埃之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？』長梧子曰：『是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。……』」（郭慶藩，《莊子集釋》，頁 103-105）

往往具有不確定性，但我們卻時常認為自己的觀點是超然於他者的（愚者自以為覺，竊竊然知之）。

由此對於此處為什麼會談到的悅生惡死問題，我們能有兩種解釋：一，死生憂懼事實上屬於認知的問題，因此《莊子》舉了生死問題作為探討認知轉變的用例；二，死亡段落事實上除了與認知之間具備更深層次的意義。前者與後者的差異在於，前者只具有偶然性，隨時可替換為其他例子。但後者卻具有必然性，屬於理解〈齊物論〉中不可或缺的一部分。

採取第一種立場者如金谷治，金谷治曾對《莊子》的生死觀做出詳細整理，他列舉出四種對於生死的觀點，並探討其中的聯繫，其分別如下：

1. 愛惜生命，宣揚養生乃至貴生（分兩種觀點，即樸素地思考肉體之養生和超越肉體以「精」和「神」為主的觀點）。
2. 與不老不死的神仙思想相關聯的觀點。
3. 以生為苦，贊美死亡。
4. 探討生死問題但卻不被問題本身所束縛。
 - (1) 承認生死變化，視為無可奈何的命運，要克服這個問題。
 - (2) 承認生死之變化，視之為自然的變化推移，要克服它。這裡也有引入「氣」概念的觀點。
 - (3) 認為生死之間無差別，由不承認其變化的立場出發希望克服這一問題。（金谷治 1994：76-77）

金谷治最後認為，所有對於死亡的談述，最後都是在消解已僵化的價值觀——「悅生惡死」。¹⁷ 因此有關《莊子》生死觀的連結，他做出了結論：

《莊子》中有關生死觀的各種觀點的相互聯繫已經逐漸明

¹⁷ 劉榮賢則認為「悅死惡生」是《外雜篇》從《內篇》「其死生」轉化的觀念，會出現這樣的轉化與《外雜篇》的時代背景有關。參見：劉榮賢 2001：23-46。

確。這其中顯示出一種向第四種觀點，即超越生死的觀點靠攏的傾向。最後的問題即是四裡面細分出的 (1)、(2)、(3) 之間的相互關係。概括地說來 (1) 的命運性觀點是最樸素的 (2) 認為生死是自然的變化，這是對 (1) 的觀點進行了哲學反省後得出的結論。(3) 則又進一步，更趨近于〈齊物論〉哲學的趣味和宗旨，這才是《莊子》哲學的中心立場。(金谷治 1994: 82)

以筆者的理解，金谷治認為生死議題只是成心議題中的一個子題，也就是說，「成心」也包含著常人對於死亡的錯誤理解以及預設。但在前述探討成心、自我存在以及死亡恐懼三者之聯繫後，筆者認為這種論點似乎忽略了「害怕死亡」在人性中的深刻之處。

賴錫三便認為，死生問題在《莊子》中佔了很重要的位置，《莊子》中時常出現死亡所帶來的焦慮與壓迫感，其以「倒懸」來譬喻這種時時刻刻出現的壓迫，由此，解決死亡帶來的情緒問題，就好像將人從倒掛的狀態下解除下來（懸解）。那麼，《莊子》如何解決死生問題？首先要破除的是常人認為「死亡值得畏懼」這一觀點，如〈大宗師〉提到死亡像是休息的譬喻，而常人卻將活著當作值得貪戀的，盲目的忙於人生的各種情態之中。再者，打破死生問題同時也是要打破「死／生」對立的二元藩籬，人們在分割生死差異後，並以此產生「悅生惡死」的心態，進而導致對於死亡的憂懼。理想人格則是打破二元對立，將死生視為是一樣的，並且接受死生變化即是自然變化，也是人們所無法在面對死亡時，呈現寧靜的姿態(賴錫三 2019: 251-261)。

按照賴錫三的說法，死生問題有其重要性，即便與「成心」有關，也不是成心的從屬。除了從死生問題對於人的急迫性來看，從前幾部分的分析我們也可得知，正是因為死生問題的急迫，才導致人的偏執情感，也就促成了人的成心。據此，死生問題不是成心問題的從屬，

反而是成心問題的根源。

按這樣的看法，可說死生問題在〈齊物論〉中並不是成心問題的例子之一，而是更具備了深層的連結。而筆者認為此連結的關鍵在於《莊子》對於修養論的論述。

二、認知轉化的重新理解

如同前面的分析，「死亡焦慮」造成「執著自我存在」，「執著自我存在」再進而造成「偏執心態」。偏執心態則意味著人堅持自己的觀點不肯鬆動，而且以自我觀點去攻擊他人，由此要能夠鬆動觀點，抑或說是認知轉化，便要先化解人的偏執情感。

1. 「悅生惡死」不是合理的判斷

要如何去除人的偏執心態？關鍵就在於如何化解「死亡焦慮」以及「執著自我存在」的問題。由此「悅生惡死」與「成心」不是孤立的兩個問題，死亡焦慮也不是成心的附屬，而是相輔相成的議題。我們可從情緒與價值判斷的關係來理解〈齊物論〉如何處理這個問題。前述已經提到，價值判斷就是情感判斷，而判斷本身就有「合理」與否的判準。

沈清松指出，我們通常在使用「情緒」一詞時，會認為情緒有著對象物 (2005: 119-123)，亦即我們會針對特定的事情產生情緒。所羅門 (Robert C. Solomon) 則指出情緒本身就是一種判斷，與其他類型的判斷不同的是，情緒具有促成行為的功能，此外，所有的情緒判斷都有最終目標——自我尊嚴 (self-esteem)，當個別情緒判斷無法最大化的達成自我尊嚴時，所羅門認為這樣的情緒即是不合理的 (Solomon 1977: 106-111)。他舉出了一個例子：假使我認為你偷了我的

車，我便會傾向對你發脾氣，但假如我發現事實上你並沒有如此做，那麼我的憤怒就「應該」消失，因為我的情緒所仰賴的對於事實的理解 (understanding) 已產生轉變，所以如果我對你依然感到生氣，這時我的情緒是不合理的 (Helm 2009: 315)。由此我們會發現，情緒的合理性仰賴著我們對於事物的判斷 (judgement)，我們的對事物的理解支持著我們的情緒，然而一旦我們發現事實並不如我們以往所理解的那樣時，我們便沒有合理的理由保持原先的情緒。對此卡爾霍恩 (Cheshire Calhoun) 引用迪索沙 (Ronald de Sousa) 的觀點，指出情緒的合理與否 (appropriate emotions) 尚必須考慮到此情緒是否合於事實，由此合宜的情緒亦具有其客觀性的意義 (Calhoun 2004: 118)。

以此與〈齊物論〉做連結，「悅生惡死」既是價值判斷（或說認知判斷）也是情緒判斷，但「悅生惡死」是否合理，則取決於這個判斷是否合於「事實」。

回到〈齊物論〉所提到的「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知其歸者邪？……予惡乎知夫死者，不悔其始之蘄生乎？」《莊子》便指出，從認知角度來看，我們對於事物的判斷必須建立在事實 (the fact) 之上，因此在當我們不知道「死亡」究竟代表著什麼樣的狀態時，我們沒有合適的理由對死生感到恐懼。由此可說一般人「悅生惡死」是不合理的，因為它預設著我們已經理解什麼是「生死」，並且對此產生相應的情緒判斷，然而我們並沒有合理的證成去支持這些情緒的「對象物」（生死）。

以此來看，死亡不一定是需要畏懼的，因此我們不應該因為害怕死亡而著迷於自我（觀點）的彰顯、存在。由此「吾喪我」的修養工夫便有更深層的意涵：如果常人理解的「喪我」即是失去自我（觀點），那麼出於「悅生惡死」的情感判斷，「喪我」這一工夫將窒礙難行。但如果我們有理由排除我們原先對於死亡焦慮的信念，化解悅生惡死的心態，那麼我們就能鬆動我們既有的觀點，即常人以為的「自我」。

這是因為常人將「自我存在」與「生死」做了緊密的連結。由此，死生焦慮與成心有著交互循環的關係，成心可能造成了悅生惡死的判斷，這個判斷則會再回過頭來強化成心。但反之，能夠鬆動悅生惡死的判斷，就能夠化解成心，而化解成心也可能鬆動悅生惡死的判斷。

2. 「觀點」不等同於「自我」

除了解「死亡」不一定是值得畏懼的，如前述，一旦「觀點」被當作「自我」的一部分，死亡焦慮將使我們偏執於觀點，以捍衛「自我存在」。〈齊物論〉化解觀點執著的另一個嘗試，則是將「相對性」、「表象」的認知與「真正的自我」分離。由此，「吾喪我」的修養功夫也包含著我們能夠將「自我」與「觀點」分離開來。

首先從「真君雖無法從表象被看見，也不妨礙它實際的運作」這一點可看見，「真正的自我」與「觀點」並不同，只是常人（或說辯者）總以為那些判斷以及衍伸的種種情緒是自我的彰顯。

沈清松便指出，南郭子綦所超越的是有對待的、相對的我，而相對的我包含三種層次：「身體的我」(bodily ego)、「心理的我」(psychic ego) 以及「機心的我」(calculative ego) (2007: 16)。「身體的我」指向人的現實性，亦即人作為現實存有者，會與外界互動。「心理的我」則指向執著於是非爭論而產生的種種情緒（喜怒哀樂，慮嘆變愁），「機心的我」則是陷溺於是非而自我封閉的我。沈清松接著指出，這三個層次共同構成「經驗的我」(empirical self)，但他認為「經驗的我」不是主體，不是根源，不是原因，也不是動力。真正的根源、原因、動力，亦即真正的主體，沈清松認為是「真君」、「真宰」，或可稱之為「本真的我」(authentic self) (2007: 17)。延續沈清松的論點來看死亡與成心的問題，既然觀點（以及相應的情緒）不等同於自我，那麼即便擔心自我消逝或是死亡，也不需要執著於觀點。如果能夠理解「觀

點」不是「真正的自我」，那麼也就不再需要堅持原有的價值判斷，因為「自我」和「判斷」是可分離的，這些立場並不同於我，這是「喪我」的另外一層次的意義。

再者「死亡」與「自我」也可能不相干，賴錫三便從《莊子》對於「生死」與「氣化」的連結，進一步推論出「死生」與「自我」的不相干關係。賴錫三指出「悅生惡死」只是從個體的眼光來看待生滅，然而從「氣化」的觀點來看，個體事實上屬於氣化世界的一部分，由此從整體與部分的關係來看，「整體性」的死亡並不存在，甚至進一步說，「真正的自我」抑或說「主體」指向的是「道」，「真正的自我」指的是「道、我」交融的去個體化的主體 (2013: 438-481)。

從賴錫三的分析或可說，即便「死亡」是確實存在的，但也不代表死亡會導致「自我消逝」，因為「自我」實際上從屬於「氣」，而常人所說的死亡，指向的是形體的消逝。

柒、結論

總和上述所說，透過「悅生惡死」的認知與情緒問題，能夠幫助我們理解常人執著於觀點的深層因素，亦即人為何會出現「成心」。這是過去學者在探討「成心」議題時，較少注意到的一個面向。筆者從描述辯者種種複雜的爭辯心態（「大知閒閒」一段）作為出發點，並注意到〈齊物論〉認為這些複雜的意識活動被常人當作自我的彰顯。常人總以為自我可以從外在的形體、認知活動中掌握，將認知活動以及相關的情緒反應，都當作是自我的展現。那麼我們為何對自我存在有如此的執念呢？《莊子》認為這源於我們對於死亡的深層焦慮，且死亡憂慮也大量的充斥在《莊子》各篇章中。

簡述之，常人將「觀點」等同於「自我」，並執著於自我存在，這是因為人們「悅生惡死」的緣故，據此，人之所以有觀點執著，根本原因在於對於死亡的擔憂、恐懼。有了這樣的連結後，我們可說〈齊物論〉中關於「悅生惡死」的討論，並不是成心問題的從屬，而跟成心問題有相互影響的關係。

那麼人要如何化解觀點執著，《莊子》透過兩種方式，第一是嘗試讓常人克服對於死亡的恐懼；第二則是將「自我」、「觀點」相互分離，因常人總以為「自我觀點」等同於「自我」。抑或是將「自我」、「死亡」分離，假使死亡指向形體的消逝，但「自我」屬於氣化流行的世界，那麼人就沒有真正意義上的死亡。筆者認為此詮釋能夠將「死亡」與情緒的向度帶入到「吾喪我」的修養論中，由此「喪我」不但是我們轉變了我們原先執著的不理想認知，更彰顯了我們對於生死憂慮的克服。

參考文獻

古籍：

王夫之 WANG Fuzhi, 2011, 《莊子解》 *Zhuangzi jie*, 湖南 [Hunan]: 岳麓書社 [Hunan Yuelu Publishing House Co., Ltd.]。

王先謙 WANG Xianqian, 2015, 《莊子集解》 *Zhuangzi jijie*, 臺北 [Taipei]: 世界書局 [The World Book Co., Ltd.]。

郭慶藩 GUO Qingfan, 2020, 《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*, 三版 Third edition, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Chung Hwa Book Co., Ltd.]。

中文：

王叔岷 WANG Shu-min, 1999, 《莊子校詮》 *Zhuangzi Jiaoquan*, 臺北 [Taipei]: 中央研究院歷史語言所 [Institute of History and Philology, Academia Sinica]。

沈清松 SHEN Vincent, 2005, 〈大腦、情感與情意發展〉 *Brain, Emotions, and the Development of Intentional Feelings*, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 377: 119-135。

——, 2007, 〈中國哲學文本與意象的運動——以《莊子·齊物論》為例〉 *Zhongguo zhexuewenben yu yixiang de yun dong: yi zhangzi qiwulun weili*, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 402: 7-30。

- 周雅清 Zhou Yaqing, 2005, 〈〈齊物論〉詮釋及其疑義辨析〉 *Qiwulun quanshi jiqi yiyi bianxi*, 《中國學術年刊》 *Studies in Sinology*, 27: 23-58。
- 金谷治 Jin Guzhi, 1994, 〈《莊子》的生死觀〉 *Zhuangzi de Shengsiguan*, 《道家文化研究》 *Daojia wenhua yanjiu*, 5: 70-83。
- 洪嘉琳 HONG C. Lynne, 2007, 〈論《莊子》之自我觀——以「吾喪我」為探討中心〉 *On the View of the Self in the Zhuangzi, through an Analysis of “Wu Sang Wo”*, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 34, 5: 157—174。
- 崔大華 CUI Dahua, 2012, 《莊子歧解》 *Zhuangzi qijie*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Chung Hwa Book Co., Ltd]。
- 陳鼓應 CHEN Guying, 2011, 《莊子今註今譯》 *Zhuangzi jinzhu jinyi* 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- 陳榮捷 CHAN Wing-tsit, 2009, 《王陽明傳習錄詳註集評》 *Wangyangming chuanxilu xiangzhu jiping*, 上海 [Shanghai]: 華東師範大學出版社 [East China Normal University Press]。
- 陳賡 CHEN Yun, 2000, 〈在合理性與可欲性之間：儒家思想中善的觀念——以戴震為中心的考察〉 *Between Rationality and Desirability: An Examination on the “Average Good”(Chongshan) of Confucianism With Dai Zhen’s Thoughts As the Starting Point*, 《孔子研究》 *Confucius Studies*, 6: 98-110。
- , 2012, 〈從“是非之知”到“莫若以明”：認識過程由“知”到“德”的升進——以《莊子·齊物論》為中心〉 *From the Knowledge of Truth and Untruth to the Revealing Insight about Virtue: On the Upgrading Process of Knowledge: Focusing on “Qi Wu Lun” in Zhuang Zi*, 《天津社會科學》 *Tianjin Social Sciences*, 3: 40-46。

- ，2022，〈《齊物論》與“是非”問題〉“Qiwu Lun” and the Issue of “Right or Wrong”，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）*Journal of East China Normal University :Philosophy and Social Sciences Edition*，54，2：79-92。
- 葉海煙 YE Haiyan，1999，〈莊子論惡與痛苦〉Zhuangzi on Evil and Suffering，〈鵝湖月刊〉*Legein Monthly*，285：1-8。
- 劉榮賢 LIU Jung-hsien，2001，〈《莊子·外雜篇》中由「心」向「物」的思維發展〉The Thinking Development from Mentality to Matter in Outer-miscellaneous Chapters of *Chuang-tze*，〈東海大學文學院學報〉*Tunghai Journal of Humanities*，42：23-46。
- 歐文·亞隆 Irvin D. Yalom，2019，〈存在主義治療（上）：死亡〉*Existential Psychotherapy*，易之新譯 Trans. by Yi Zhixin，臺北 [Taipei]：張老師文化 [Zhuanglaoshi wenhua]。
- 賴錫三 LAI Hsi-san，2013，〈道家型的知識分子論：莊子的權力批判與文化更新〉*Daojia xing zhishifenzi lun: “Zhuangzi” de quanli pipan yu wenhua gengxin*，臺北 [Taipei]：國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- ，2019，〈莊子的跨文化編織：自然·氣化·身體〉*Zhuangzi’s Intercultural Weaving: Nature, Qi, and Body*，臺北 [Taipei]：國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 謝明陽 HSIEH Ming-Yang，2005，〈《齊物論》「成心」舊注詮評〉An Investigation on Differing Interpretations of the Concept of “Cheng-Xin” in the Old Annotations of the “Qi Wu Lun”，〈東華漢學〉*Dong Hwa Journal of Chinese Studies*，3：23-49。

西文：

- Calhoun, Cheshire. 2004. Subjectivity and Emotions. In *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. by Robert C. Solomon. 107-124. New York: Oxford University Press.
- Chong, Kim-Chong. 2011. Zhuangzi's *Cheng Xin* and its Implications for Virtue and Perspectives. *Dao*, 10: 427-443.
- Helm, Bennett W. 2009. Emotions and Motivation: Reconsidering Neo-Jamesian Accounts. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Ed. by Peter Goldie. 303-323. New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. 1977. The Rationality of the Emotions, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8, 2: 105-114.

Revisiting the Origin of *Cheng-Xin* in the *Zhuangzi*: Tracing the Threads of Bias and the Anxieties of Death

LIAO Yu-Wei

School of History Culture and Tourism, Hanjiang Normal University

Address: No.18, South Beijing Rd, Shiyan, 442000, Hubei Province,
China

E-mail: philosophyliao@gmail.com

Abstract

This article aims to establish a close connection between biased attitudes and the persistence of self-existence. I will argue that *cheng-xin* (成心) encompasses a biased attitude of viewpoint, with the root cause of humans clinging to their self-existence lying in the anxieties surrounding death.

In recent research, two perspectives on the meaning of *cheng-xin* have emerged. One school views *cheng-xin* as a limitation of cognition, while the other sees it not only as a cognitive limitation but also as a biased attitude of cognition. The key distinction between these perspectives is whether *cheng-xin* includes emotions. However, both fail to address the origin of *cheng-xin*.

This paper will analyze the source of *cheng-xin* within the school that argues for the inclusion of emotions. I will present three points to support this argument. Firstly, it is more apt to understand *cheng-xin* within the context of anxieties about death. Secondly, building on the first point, a reexamination of the relationship between the anxieties of death and *cheng-xin* is warranted. Thirdly, in line with the first point, the self-cultivation theory of *wo-shen-wo* (吾喪我) in Chapter 2 of the *Zhuangzi* can be comprehended in a more profound manner.

Keywords: the *Zhuangzi*, *cheng-xin* (成心), death, emotions, self