

《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題

王邦雄

淡江大學中文系教授

提 要

《莊子·內篇》言氣，有做為形構之始基的「氣」，另有指涉工夫修養之境界的「氣」。本文專就「心齋」之修養工夫所論述的「聽之以氣」，做為一義理的解析。

倘若從形構之始基的「氣」而言，「聽之以氣」在層次上與「聽之以耳」已混同而無以異，且「聽之以氣」的層次亦不可能超越在「聽之以心」之上，如是「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣」的位階進程，即不得其解，故「聽之以氣」當從工夫修養的境界，去尋求合理的解釋。

此「聽之以耳」、「聽之以心」、「聽之以氣」的工夫進程，可與〈養生主〉「庖丁解牛」之由「目視」、「心知」而「神遇」的層次位階，一一對應，「聽之以耳」是「目視」，「聽之以心」是「心知」，「聽之以氣」則是「神遇」，故「聽之以氣」的境界，超越在「聽之以心」之上的困惑，即可消解。

依「氣也者，虛而待物者也」的界定，人的存在困局在心知宰制氣，氣就此失去了自在自得的神采氣韻，故工夫在心上做。「虛」即「無聽之以心」而達人心，「待物」即「聽之以氣」而達人氣，「氣」得到了釋放，而融入了「天地一氣」之中，此時的「氣」，不再是事實義的「現象」，而是價值義的「物自身」了。

關鍵詞：氣 心齋 聽之以耳 聽之以心 聽之以氣 目視 心知 神遇 虛而待物

《莊子》心齋「氣」觀念的詮釋問題

王邦雄

淡江大學中文系教授

一、前言

解讀《莊子·人間世》所說的「心齋」工夫中，「氣」觀念當作何解的詮釋問題，就得先面對馮友蘭與張恆壽兩位先生，對〈人間世〉是否為莊子作品或可否代表莊子思想的質疑。假如「心齋」不是莊子的修養工夫，而是〈內業〉、〈白心〉等篇的方法，或是疑心〈人間世〉前三章，至少是第一章比〈白心〉等篇包含更多的宋尹學說，那麼，所謂的「聽之以氣」，就得落在稷下黃老之學，或宋尹學派的思想系統中去尋求一致的解釋，而不再是《莊子·內篇》核心思想的原貌了。

馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化公司，1991年2月出版），第2冊，頁117云：「坐忘是代表莊子所以為莊者，心齋則不然。」頁137云：「這是〈內業〉、〈白心〉等篇的方法。這種方法要求心中『無知無欲』，達到『虛一而靜』的情況。」

張恆壽：《莊子新探》（湖北：人民出版社，1983年9月第1版），頁99云：「如果《管子·白心》篇包含宋尹學派的部分遺說，那麼人間世第一章就比〈白心〉等篇包含更多的宋尹學說。」頁85云：「而開首三章，亦即一向認為代表〈人間世〉特點的部分，卻是《莊子》書中另一類型的文字，

同註，頁215云：「我認為《管子》中的〈白心〉等四篇，不是宋鉞、尹文一派的著作。不過這四篇是很重要的，它是一個體系，這個體系就是稷下黃老之學。」

張恆壽《莊子新探》，頁97云：「從這三章的整個態度，及個別字句看來，我疑心它是屬於戰國晚期宋、尹學派的作品。」

此說受到崔大華與劉笑敢兩位先生的強力批判，崔大華先生由三項論據，一是《莊子》各篇中對莊子生平言行的記述，二是《莊子·天下》對莊子思想的概述，三是《荀子》對莊子思想的評述，與內篇意旨做出對照印證，所下的論斷是：「確定《莊子·內篇》所反映的思想，特別是人生哲學思想，是莊子思想的核心部分，是莊子本人的思想，是莊學之源。」

劉笑敢先生將〈人間世〉前三節的觀點，與〈內篇〉各篇做比對，而推翻了張恆壽先生所論定的〈人間世〉前三節與後四節分屬不同的類型，且後四節是莊子早期作品，而前三節為宋尹派作品的說法。其獲致的結論有三：一是〈人間世〉前三節與後四節也有一定聯繫，不應把前三節與後四節截然分開；二是這也證明〈人間世〉前三節，與《莊子·內篇》各篇有一定的聯繫，而這種聯繫明顯多於它與《外雜篇》，或《管子》等書的聯繫；三是這也說「心齋」與「坐忘」、「見獨」都是相通的，如說「心齋」不是莊子的修養方法，根據是不足的。

本文即依據崔大華與劉笑敢兩位先生的分判，進行《莊子·人間世》「心齋」工夫中「氣」觀念當該如何詮釋較為切當的討論。

二、問題的提出

《莊子》思想的「氣觀念」，有謂「氣是物質世界的最初狀態，人就是從這種狀態演變出來的」；有謂「氣是構成萬物的基始」而其論據皆在外雜篇的〈至樂〉、

崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1992年11月第1版），頁86-89。

同註，頁84-100。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年2月第1版），頁24-26。

同前註，頁136。

同註，頁106。

〈秋水〉與〈知北遊〉等篇。〈內篇〉中做為形構之始基的氣，有如下數條：

大塊噫氣，其名為風，夫唯不作，作則萬竅怒號。（〈齊物論〉）

陰陽之氣又沴，其心閒而無事。（〈大宗師〉）

父母於子，東西南北唯命之從；陰陽於人，不啻於父母，彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！（〈大宗師〉）

彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣。（〈大宗師〉）

除了「大塊噫氣」，象徵本體宇宙論的根源之道外，構成人體的自然材質，是陰陽之氣，天地萬物的存在，也在一氣之化中。劉笑敢先生據「伏羲得之，以襲氣母」（〈大宗師〉），並引成玄英疏：「元氣之母，應道也。」認為氣之上還有更根本的存在，從而論定莊子的思想，應是「氣由道生，道為氣本」。聲言這和精氣說，認為道就是氣，把氣當做最根本的存在是不同的。實則，「伏羲得之」，已體得了「神鬼神帝，生天生地」的道，即可契入元氣之母，不必轉由成玄英疏，來做出道與氣之兩層存有的超越區分。

《莊子·內篇》所說的氣，皆指涉修養工夫的論述：

汝遊心於淡，合氣於漠。（〈應帝王〉）

吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。（〈應帝王〉）

且德厚信訢，未達人氣，名聞不爭，未達人心。（〈人間世〉）

無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，

〈至樂〉篇云：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。……」

〈秋水〉篇云：「自以比形於天地而受氣於陰陽。」

〈知北遊〉篇云：「人之生氣之聚也；聚則為生，散則為死。……曰通天下一氣耳。……」

同註，頁 136-137。

氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。（〈人間世〉）

此「合氣於漠」，劉笑敢先生解為：人的精神活動也和氣有關，通過「合氣」於自然，來保持精神的平靜和諧。實則，重心在淡漠的修養，而修養的主體在心，「遊心於淡」是無心，「合氣於漠」是無為，無心知執著，也無人為造作，則心可遊，而氣能合，正與「以襲氣母」相呼應。可遊於天地之正，而能合於六氣之變，遊心於淡則自達人心，合氣於漠則自達人氣，「未達」之癥結，在未有主體之自我消解的工夫。德厚信訖所以未達人氣，名聞不爭所以未達人心，乃因聽之以心而心止於符之故，責求天下人符合自家心知執著的價值標準，正是「彊以仁義繩墨之言，術暴人之前者」（〈人間世〉），凸顯了自家的善德美名，而未有貼心的理解與體貼的感受，你的善在他的心之外，你的美在他的氣之外，是則人世間的救人行動，皆成了以他人之惡而有自家之美的災人。故要無聽之以心，而聽之以氣，在無心無知的虛靜觀照之下，生命之氣即自在流通，故無聽之以心，正所以達人心，而聽之以氣，正所以達人氣。

若未就修養工夫來解讀，則「氣也者，虛而待物者也」，會有「氣是瀰漫宇宙的普遍存在，它的特質在於它本質是虛無，然而卻能顯現在具體事物的存在狀態中」的誤解。實則，虛就是無聽之以心，待物也就是聽之以氣了。

而太沖莫勝的衡氣機，則在杜德機的地文與善德機的天象之間，維持平衡的生命氣象，當下一機不給出任何朕兆，讓人無從論斷其禍福壽夭，此與聽之以氣的「虛而待物」，其原理皆在致虛守靜的修養，崔大華先生不從修養論來思考，反而把「氣也者，虛而待物」當做氣之實然的界定。

問題出在，「心齋」工夫的進程理序，由聽之以耳，再聽之以心，終歸聽之以氣，而氣是形構的基始，是構成物質世界的基本元素，且陰陽之氣的運動是獨立於人的意

同註，頁 137。

同註，頁 106-107。

志之外的，如是，第一層次的聽之以耳，與第三層次的聽之以氣，要如何簡別，且「氣」既獨立在人的意志之外，又如何通過主體的修養而朗現？此得就《莊子·內篇》心德寄寓在形、氣、物之上的存在格局做一考察。

《莊子·內篇》中諸多心與形、德與形、心與氣、心與物對舉的語句：

其形化，其心與之然。（〈齊物論〉）

形莫若就，心莫若和。（〈人間世〉）

且彼有駭形，而無損心。（〈大宗師〉）

支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？（〈人間世〉）

故德有所長，而形有所忘。（〈德充符〉）

未達人氣，……未達人心。（〈人間世〉）

女遊心於淡，合氣於漠。（〈應帝王〉）

且夫乘物以遊心，託不得已以養中。（〈人間世〉）

從心與形、心與物、心與氣對舉而言，生命主體的心，寄託在形物之氣上，由是而言，氣與形、物屬同質同層，指涉的是人的自然生命，另從德與形也對舉來看，心與德也屬同質同層。

〈齊物論〉有云：「一受其成形，不亡以待盡。」其主語省略，看上下語文脈絡，當該是「不論求得與不得，無益損乎其真」的德，是人之所以為人的天真本德。求不求在心，得不得是德，故心是活動義，德是存有義。另〈德充符〉有謂：「德者成和

同註，頁 136。此段劉笑敢先生的論證，大有商榷的餘地。引「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患」來進行解析，說「人道之患指刑罰殺戮，是人為的；陰陽之患指寒熱加身，是自然的」，由是而下了此一斷語，陰陽之患不是指涉陰陽之氣的災害，而在描述人心的患得患失，有如天氣的陰晴不定，而其化解之道就在不執著無分別，不比較無得失。

之修也。」天真本德成於心和之修，修養工夫在心上做，而在「德」上得收穫。

倘若上述所言成立，然則，聽之以耳的耳目官能，與聽之以氣的形氣材質，豈非落在同一層次，何以莊子的「心齋」工夫，會將聽之以氣，安放在聽之以心之上？從人的存在格局而論，氣在心之下，從修養工夫而論，氣反而在心之上，如是《莊子·內篇》所謂的氣，似有兩層的意思，此即「心齋」最難解的問題。

三、由「專氣致柔」到「聽之以氣」的工夫理論

老子「專氣致柔」的工夫意涵

《老子》言「氣」的章句不多，今引數條以論之：

專氣致柔，能嬰兒乎！（〈十章〉）

心使氣曰強。（〈五十五章〉）

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（〈四十二章〉）

萬物的實然存在，既背負陰又懷抱陽，而陰陽皆氣，映照於「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（〈四十二章〉）的實現原理來看，一是氣，二是陰陽，三是陰陽之和。關鍵在「沖」，氣要能虛，才能保有生命的和諧，一如「道生一」的生成原理，道體的本身是「無」，一是「有」，二是天地，三是天地之和。是「物形之，勢成之」（〈五十一章〉）的形構之理，也在「沖虛」。

在人生成長路上，心有知的作用，知的本質是執，心知的執著會介入氣，助長氣，甚至扭曲氣，氣轉成英雄志業的工具，證明自己是強者，而以強勢的姿態出現，此人

牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1970年6月再版），頁24，云：「道家將氣性、自然之質、氣一起融於自然生命中，而就自然生命原始之渾樸以言性，是性亦沈在下者。工夫則在心上做，心亦是越乎性而在性上者。惟對性的態度，則在養而不在治。清心靜心虛心一心以保養原始渾樸之性而不令其發散，此即所謂養生也。養生即養性，在心上用功，而在性上得收穫。」

為造作，會適得其反，「物壯則老，謂之不道，不道早已」（〈五十五章〉），心使氣而求其物壯，物要壯大自己，生命力透支，而加速走向衰老之境，此不合天地自然之道，死亡反而提早到來。

人生的難題在心而不在氣，故工夫修養就在無心無知，心知退出，不干擾不妨害，氣就可以回歸氣的本身，專一其氣，氣只是氣，氣回歸自然，生命自歸於有如嬰兒的柔和之境。故老子曰：「守柔曰強。」（〈五十四章〉）又說：「強行者有志。」（〈三十三章〉）心使氣而志強行，而自謂有志氣，此皆心知執著而帶動的人為造作，故老子要「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」（〈三章〉），虛心弱志，就是心不使氣而志不強行，氣得以回到氣本身的柔和，而此柔和，才是自然的堅強，也就是實其腹強其骨。

依此解析，照看《莊子》「心齋」工夫的聽之以氣，即從《老子》的「專氣」說而來，「氣也者，虛而待物者也」，也就是心不使氣的工夫修養，工夫在心上做，所以說「無聽之以心」。這時，「虛而待物」有如「沖氣以為和」，「虛」統貫了存在之理與形構之理，虛而後能和，「待物」也就等同「生物」了，而這是道家式縱貫橫講的生成原理。

莊子「心齋」工夫的理序與進境

從「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣」來看，此一兩段式的修養工夫，實包含有聽之以耳、聽之以心、聽之以氣的不同應世態度，且此一不同，不是界域的區分，而是層次的遞升。兩「無」字是工夫字眼，是超離的意思，第一階段從聽之以耳超離，就會「徇耳目內通」而聽之以心，問題在，心有知的作用，而知是執著，故第二階段再從聽之以心超離，在「外於心知」中而聽之以氣。此唐君毅先生言道：

〈德充符〉言「以其知得其心，以其心得其常心」其言由知以至心，以至常心，正與此篇所謂以耳聽、以心聽、以氣聽三者相當。則心之虛，至於只以氣待物，即謂只此由心齋所見得之常心，以待物也。人不以一般耳目之知與一般之心聽，

而只以此虛而待之氣或常心聽，即足以盡聽人之言，而攝入之。是即不同於「聽之以耳」者，止於知其聲，亦不同於一般「聽之以心」者，只求其心之意念，足與所聽者相符合；而是由心之虛，至於若無心，使所聽之言與其義，皆全部攝入於心氣之事也。

這一段解莊子「心齋」工夫的析論，以莊解莊，最為貼切。惟其中難以理解者，在「聽之以心」而「心止於符」，說「只求其心之意念，足與所聽者相符合」，此與「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」（〈齊物論〉），與「其分也，成也；其成也，毀也」（〈齊物論〉）之是非出於心知執著之說不合。而應倒轉過來求解，是責求外在發生的物事，要符合心知執取的價值標準，且「聽之以氣」的「氣」，而以「常心」來理解，似與「氣」本為形氣材質義有落差。此徐復觀先生云：

聽之以氣，即下文所謂「徇耳目內通而外於心知」，即是讓萬物純客觀地進來，純客觀地出去，而不加一點主觀上地心知的判斷。……莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形，則他所追求的必是一種精神生活，而不是塊然地生理生活。若此一看法為不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。因為氣即是生理作用，在氣上開闢不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能。……氣實際只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。這便是他和慎到表面相同，而根本不同之所在。

此說點出了「聽之以氣」的工夫，仍得落在心上做。在論定氣只是生理作用，開闢不出精神境界，又敏銳的解說氣實際上只是心的某種狀態的比擬之詞，總算為「聽之以氣」留下可以解讀的空間。此牟宗三先生云：

王充之材質主義，亦函自然主義，其所言之自然，雖於某點上可接合道家，然彼究非道家所言之「自然」。彼只是材質主義之自然，而非道家從修養境界上

唐君毅：〈原道篇〉，《中國哲學原論》（香港：新亞書院研究所，1973年5月出版），頁367。

徐復觀：〈先秦篇〉，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年出版），頁381-382。

所言之自然。……此從「心」上言，非從「氣」上言也。王充之自然，只是天地施氣之自然，此是落於「實然」上而平說，非逆提而自「道心」上說也。

唐、牟、徐三家，皆判定道家的修養工夫，當在心上做，而不能落在實然的氣，且此一自致自守的虛靜心，唐君毅先生說是「常心」，牟宗三先生說是道心。而徐復觀先生對「聽之以氣」的解釋，「讓萬物純客觀地進來，純客觀地出去」，此說與唐君毅先生所解的「以盡聽人之言而攝入之」，各擅勝場，唐先生重在虛而能容的奧藏義，徐先生重在虛靜如鏡的照現義。不過，唐君毅先生另有微妙之言：

有所聞，則自聞此所聞，有所見，自見其所見；而後使此心知不外馳，乃循耳目之所及以內通，以神直與所見所聞相遇之謂也，……收此視此聽此心，更不外馳，以止於所視所聞所思而已矣。

此說與徐復觀先生之觀點，有相互發明之處，聽之以氣，而止於所視所聞所思，已有在觀照中朗現萬物之義。而以「神」來解聽之以氣的「氣」，似乎透露一點靈光。此劉笑敢先生亦有類似的說解：

心齋的實質，即是一個虛字，要達到心靈的虛靜，必須「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣」（〈人間世〉），亦即拋棄耳目心思，純由神秘之直覺。

他又將心齋與坐忘做了比較對看：

同於大通，即與道合一。要與道合一，就必須拋棄感覺和思慮，同於大通既是一種直覺的認識，也是一種個人與最高存在合為一體的神秘經驗。

同註，頁 41-42（臺北：臺灣學生書局，2002 年出版，9 刷）。

同註，頁 44。

同註，頁 175。

同前註。

此言「同於大通」可與「聽之以氣」比較求解，聽之以氣當該是與最高存在合為一體的生命境界。倘若不通過修養工夫來思考，而以認識方法來立論，則此一境界的開顯，即無由而得，故轉言神秘之直覺或神秘經驗。

依吾人之見，除了引據「以其知，得其心；以其心，得其常心」與「徇耳目內通，而外於心知」等兩段話以求解之外，也可與「坐忘」做對比。不過，《莊子·內篇》另有「庖丁解牛」的寓言，其解牛的進程理序，最可與「心齋」工夫相印證：

始臣解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。（〈養生主〉）

庖丁為文惠君解牛，顯然在展現工夫，解牛的過程在音樂的節奏與舞蹈的動作中進行，正是一體道證道的進程。「臣之所好者道也，進乎技矣」，早已越過技藝演出的層次，而是道的開顯朗現，此顯示三段進程與理序：

一是始臣解牛之時，所見無非牛者。

二是三年之後，未嘗見全牛也。

三是方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。

第一層次，所見無非牛者，眼前一龐然大物的牛體，是一障隔，也是負累；第二層次，未嘗見全牛也，牛不再以血肉形軀的姿態出現，而是有脈絡可循的牛體架構；第三層次，以神遇牛，感官與心知的作用完全止息，而聽任心神隨心所欲前行。

第三層次是神遇，第一層次是目視，問題出在第二層次，莊子未點明。從「官知止」來看，若作感官知其所當止解，僅能解釋第一層次的目視，相當於聽之以耳，而未有聽之以心之第二層次的心知，而直接跳昇至第三層次聽之以氣的神遇。那第二層次，究以何眼看牛，而會是「未嘗見全牛」，在語文脈絡上遂無迹可尋；倘若採取「官與知皆止」的另一解法，則豁然開朗，未嘗見全牛，乃是以心知牛，以心知的抽象思

同註，頁38云：「莊子所視為可與性相違之心知，則初為一認識上向外尋求逐取，而思慮預謀之心知。」

考來看牛，故只看得骨節架構，血肉已被抽離，解牛大為簡易，可以「依乎天理」、「因其固然」，引刀往骨節空處批開前行，而不會去切割砍斫牛體。

到了第三層次，以神遇牛，無厚刀刃入於有間牛體，牛體迎刃而解，而刀刃完好如初，此時牛體已非血肉形軀與骨節間架，而昇越為神氣風骨，已屬主體修養虛靜觀照所朗現的精神境界。此劉笑敢先生有云：

開始解牛時，全以目視，所見無非全牛，只是憑藉技術解牛，三年後乃以神遇而不以目視，可以直接透視牛體，運刀之處為所欲為，無不合乎天理固然，這時可謂有道矣，「進乎技矣」。有道之時，「官知止而神欲行」，即停止五官和知覺的作用，全憑精神直覺而行。

此將庖丁解牛簡化為技與道兩層次，未在「三年以後」與「方今之時」做出區隔，也未在感官與知覺的作用間，另給出以心知牛的層次。崔大華先生亦然，云：

由對牛的表體形態（全牛）的感官所知（目視），上升到對牛的內在結構（牛之固然）的理念（神遇）的過程。

在莊子看來，對作為一類事物的內在本質的「天理」、「固然」的認識，還不是最後的最高的認識，……那麼這無所待的根源是什麼？無疑就是「萬物之所係而一化之所待」（〈大宗師〉）的道。

崔大華先生對第三層次的「道」，已與第二層次的「固然」、「天理」作出區隔，卻仍將神遇歸之於內在結構的認知，而未在神遇之下，另立心知的層次。

不過，在詮釋「逍遙境界」時，見解相當透闢。云：

這種逍遙心境的形成——一切感性，情感的理性、理智升華——也不是一般的

同註，頁 175。

同註，頁 287-288。

同前註，頁 292。

思維認識過程，而是一種特殊的，對萬物根源「道」的直觀體悟。

若感性是聽之以耳，理智是聽之以心，是則所謂升華則為無聽之以心，而直觀體悟萬物根源的道，則是聽之以氣的境界了。

順此思路，將庖丁解牛與心齋工夫做對比觀察，第一層次的目視，是聽之以耳，第二層次的心知，是聽之以心，第三層次的神遇，是聽之以氣。二者統貫會通來理解，一方面由聽之以心來填補未嘗見全牛，到底以什麼眼來看的空间，二者又由神遇來詮釋聽之以氣的意涵。

「氣也者，虛而待物者也」，虛是由「無聽之以心」的修養而來，心致虛守靜，虛靜心有觀照的作用，在照物中生物，「虛而待」等同「無待」，主體無待而放開萬物，讓萬物自在自得，看似橫攝的「待」，實則是縱貫的「生」，是為縱貫橫講的境界型態。

無掉心知的執著，也無掉人為的造作，氣未受心知的制約束縛，氣未在心知的壓縮下扭曲變形，可以無所壓抑，也不必隱藏的顯現它自己，伸展它自己，由是，在無聽之心的釋放之下，「氣」回歸氣的本身，沒有禁忌，沒有猜疑，無了心知的「名」，就可以解開生命的「刑」，氣在心知退出中還歸它自己的本真柔和。以是之故，牛也由目視的血肉形體，轉為心知的抽象架構，再升為神遇的神氣風骨，這是心知釋放之下，自在自得的牛，是境界美感的牛。牟宗三先生云：

然人能自覺地作虛一而靜之工夫，以至於聖人或至人之境界，而大鵬尺鷃，乃至草木瓦石，則不能作此修養之工夫。故「放於自得之場，逍遙一也」（按郭象注莊語），此一普徧陳述，若就萬物言，則實是一觀照之境界。即以至人之心為根據而來之觀照，程明道所謂「萬物靜觀皆自得」者是也。

是則，「無聽之以心」，是工夫在心上做，「聽之以氣」，則是工夫所開顯的境界。聽之以心是心知的執著，心止於符是人為的造作，在聽之以心而心止於符之下，

同前註，頁 161。

註，頁 182。

天下萬物被牽動而流落，被壓縮而變形，今無聽之以心，而聽之以氣，天下萬物的存在之氣，被釋放而出，而以自家的本真面貌出現。原來，二者乃一體之兩面，一者做工夫，一者顯境界，有了修養的工夫，才有境界的開顯。

「虛而待物」直如「虛室生白」，「待」一轉而有「生」的功能：再看，「吉祥止止」，虛室等同「止」，吉祥美善無異那生發光明的「白」。而「惟道集虛」，「集於虛」如同「止於止」，意謂道生萬物的作用，就在吾心虛靜觀照中朗現。

四、結論—— 德充符與心止於符的超越區分

聽之以心的心止於符，《成玄英疏》云：

符，合也。心起緣慮，必與境合，庶令凝寂，不復與境相符。

此說適得其反，不是心與境合，而是境合吾心，且「止」不是「止息」的意思，而當「僅止於」解，意謂心知最大的功能，充其量也僅能責求天下物象符合自己執取的價值標準。如是，等於心知介入氣，也扭曲氣，此一「符」字，如同畫符唸咒般，意圖控制外物。

此外，「符」另有高一層次的意涵，那就是「德充符」，《郭象注》云：

德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命，而遺其形骸也。

德充於內，德是存有論的天真，由《老子》「上得不德，是以有德」（〈三十八章〉）來看，不德才有德，也就是德不形於外而「才全」，不德與德不形是「無」，有德與才全是「有」，又有又無是玄，而「有生於無」（〈四十章〉），德充於內是「無聽之以心」，物應於外是「聽之以氣」，內是虛靜的「無」，外是符應的「有」，外內在又有又無間玄合，有如信符般一體無間，遺其形骸，是放下了形骸，也就是釋

請參閱筆者〈老莊道家論齊物兩行之道〉，《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，2004年3月增訂三版），頁407-413解「惟道集虛」節。

放了形氣。

綜合全篇，解讀《莊子·內篇》的「氣」，可有三個結論：

一是就存在格局而言，心與德皆寄身在形氣形物中，此氣是中性的，僅表述萬物形構的基本材質，是「通天下一氣耳」的氣。

二是就存在的困局而言，心會起知的作用，而知的本質是執，如是，「吾生有涯」的氣，被牽引而追隨「知也無涯」的心知而走，這是被心知制約下的氣。

三是就修養工夫所開顯的境界而言，無聽之以心，心知不起執著，不去宰制氣，而給出自在的天空，聽之以氣，即是心知釋放出來的氣，在主體修養的靜觀之下，萬物皆自得的氣，是「遊乎天地之一氣」的氣，氣已融入萬物，而與萬物無隔。

如是，「心齋」工夫「聽之以耳」與「聽之以氣」的混同，可以釐清；而「聽之以氣」在層次上高於「聽之以心」的疑惑，也可以解開。

The interpret studying about “qi” of “*Zhuangzi* - [*Xin-zhai*]”

Wang, Pang-hsiung

Professor

Department of Chinese Literature

Tamking University.

Abstract

The discussion about qi of “Zhuangzi· nei-part”, which meant the basis of object-composing or the confines of training. We just try to make a reasonable analyzing about the training of [Xin-zhai] which discussed for [Listening by qi]. So, We must sought a reasonable explanation from the confines of training.

By the definition: [Qi, was a impalpable-treating], Man’s exist problem lied in the qi controlled by the Mind-knowing, Qi lost the free feeling, so, the training must make in mind. [Xu] was [no listening by mind] and to people’s mind,

[Treating] was [Listening by qi] and to people’s qi, [Qi] got the freedom and intered [All things in the one], now the [Qi] was not a [phenomenon] of concreting meaning, but a [wu-shen] of values meaning.

Keywords: qi, Xin-zhai, Listening by ear, Listening by heart, Listening by qi,
Eye-seeing, Mind-knowing, Mind-touching, impalpable-treating

校對者：作者一校、蘇敏逸二、三校

